

國立臺灣大學文學院人類所  
碩士論文



Department of Graduate Institute of Anthropology  
College of Liberal Arts  
National Taiwan University  
Master Thesis

Clifford Geertz人類學理論評述-符號-語用的觀點

A Semiotic-Pragmatical Critique of Clifford Geertz's Anthropological Theory

劉以霖

I-Lin Liu

指導教授：顏學誠博士

Advisor: Hsue-Cheng Yan, Ph.D

中華民國102年7月

July, 2013

## 謝誌

在寫論文的過程中受到許多人的幫助，如果沒有這些人幫忙，這本論文將不可能完成。首先要感謝我的指導教授和兩位口試委員。顏學誠老師在指導論文過程中給予我莫大的幫助，除了開設課程外，和老師的討論過程中也學習到做學問應有的態度與方法。我也要特別感謝兩位口委林開世和林遠澤老師在百忙之中抽空閱讀我的論文，並給予我許多有用的提問和修改建議。希望我不至於辜負他們的努力太多。

在碩士班就讀期間也受到許多朋友的照顧與啟發。感謝同屆一起修課的妍妙、子芸、仕粧、柔君、儷瑩和竹雯，和你們的討論讓我學到許多東西。感謝傑夫和安弦讓我有參與讀書會的機會，每個禮拜透過和你們討論種種難解的文本讓我得以理解自己在閱讀與論辯能力上的不足。蟲鳴學長、攸攸、昱婷、孟孟、理哲、以萱和竹雯，如果研究生生涯沒有你們平常一起的晚餐和閒聊，研究生生活將會無趣許多。

我也要感謝我的爸媽，是他們給我衣食無虞的環境，和開放求知的態度才讓我有餘裕和能力進一步深造。

最後，我要感謝竹雯。作為我生活上的支柱和智識追求上的夥伴，我不能再要求更多。

## 摘要

本論文從符號語用論（semiotic pragmatism）的觀點來評論Geertz的詮釋人類學理論。Clifford Geertz是當代重要的人類學家，特別是他提出的詮釋人類學在七零年代後成為新的研究典範，開啓了新的議題和研究方向。但他的理論也不是沒有受到批評。我在這本論文想要回應的是兩個問題：Geertz的辯護者是否適當的回應了對Geertz的批評？如果他們的回應是不成功的，我們又有什麼替代的方案？在這篇論文中，我整理了Geertz的理論，他受到的批評以及Geertz的支持者幫他做的回應，接著我將指出為Geertz的辯護是不足的，因為他們都沒有挑戰Geertz理論中的再現論立場，最後，我建議符號語用論是一個較佳的理論出路。

關鍵字：詮釋人類學、符號語用論、再現論、克里弗德·葛慈、麥克·希爾弗斯坦



## Abstract

This thesis tries to offer an semiotic-pragmatic critique of Clifford Geertz's anthropological theory. Geertz is probably the most famous and important anthropologist after the 70's. This is because he created a new paradigm in anthropology: interpretive anthropology. His endeavor also evoked many debates. In this thesis , I want to answer two questions: are Geertz's defenders able to successfully defend his position? If not, what are the alternatives for us? In this thesis, I summarize Geertz's anthropological theory, criticisms of his theory and his defenders' counter-arguments. I argue that their defense is unsuccessful, because they didn't challenge or revise the "representationalist" stance in Geertz't theory. And finally, I suggest that Michael Silverstein's "semiotic-pragmatism" provides is a better alternative.

Key Words: Interpretive Anthropology, Semiotic Pragmatism, representationalism, Clifford Geertz, Michael Silverstein.



## 目錄



### 第一章 導論 8

- 1.1 前言 8
- 1.2 為何人類學需要符號語用論作為基礎 10
- 1.3 再現論及其不足之處 13
- 1.4 為何要以Geertz為主要的批判對象 18
- 1.5.論文章節安排 21

### 第二章 Geertz的詮釋人類學 23

- 2.1 Geertz對Lévi-Strauss與Ward Goodenough的批判 23
- 2.2 行動者取向和「深描」(thick description) 25
- 2.3 文化的功能 31
- 2.4 文化的規範與認知面向 32
- 2.5 象徵行動 34
- 2.6 詮釋人類學的民族誌：巴里鬥雞 35
- 2.7 小結：Geertz的人類學理論 37

### 第3章 捍衛/批判Geertz 39

- 3.1 William Sewell的Geertz詮釋 39
  - 3.1.1 Sewell所認識到的問題 39
  - 3.1.2 Sewell的辯護方式 40
- 3.2. Ortner 的Geertz詮釋 43
  - 3.2.1 Ortner所認識到的問題 43
  - 3.2.2 Ortner的辯護方式 45
- 3.3 討論 53

### 第四章 符號語用論 56

- 4.1 Peirce的符號學理論 57



4.2 Silverstein的理論	59
4.2.1 符號語用論 (semiotic pragmatism)	59
4.2.2 索引秩序	70
4.2.2.1 Silverstein的「索引秩序」	70
4.2.2.2 Keith Sawyer「聚現典範」的補充	73
4.2.2.3 「酒語」的例子	77
4.2.3 「文化」概念和語言-文化叢結	78
4.2.3.1 論述作為互動儀式 (interaction ritual)	80
4.2.3.2 Silverstein的文化概念	87
4.3 小結	90
第五章 兩種政治詩學	94
5.1 符號語用論和詮釋人類學的比較-以「政治詩學」為例	94
5.1.1 Geertz的「政治詩學」	94
5.1.2 Michael Silverstein的「政治詩學」	98
5.1.3 兩人的比較	101
第六章 結論	103
6.1 本文論點整理	103
6.2 研究限制與貢獻	105
6.3 未來研究展望	105
參考書目	107

## 圖錄



圖一 92

圖二 93

圖三 93



## 第一章 導論

“We are already explicating: and worse, explicating explications. Winks upon winks upon winks.” -Clifford Geertz

“Any one can know about culture only by studying language-in-use as a form of social action, that is, as a by-degrees improvisational performance of a meaningful cultural text in context” -Michael Silverstein

### 1.1 前言

Clifford Geertz或許是二十世紀後半美國最有名也最重要的人類學家，他的文章如：“Thick Description”和“Deep Play”被視為是詮釋人類學的代表著作，前者更是重新定位了人類學研究的性質與目標，影響了一整個世代的人類學者。不過，他的影響力並不止於人類學界，歷史學、社會學、政治學，乃至於哲學，都有學者討論他的著作。甚至，在一個討論當代思想家的書系中，Geertz是唯一的人類學者（Inglis 2000）。人類學家James Peacock將Geertz的理論框架（以及他所繼承的Max Weber和Talcott Parsons的學術傳統）當作是Franz Boas和法國人類學傳統之外的第三條路（the third stream）。他認為不論我們是否同意Geertz理論的論點，我們都不能忽視Geertz的貢獻（Peacock 1981）。Geertz不但帶出了一批重要的人類學家例如Sherry Ortner、Paul Rabinow等人，而且他對意義、詮釋學還有民族誌的文本性等議題的重視，也影響了在1980年代出現的「反思民族誌」（reflexive ethnography）的思想浪潮（Clifford and Marcus 1986）。

「我們站在當地人的身後閱讀他們對於自己的詮釋」，這是人類學者Clifford Geertz賦予自身志業的形象。這一主張塑模了人類學（至少是北美人類學）在七零年代之後的發展。<sup>1</sup>由於人類學者在田野工作中所蒐集的「資料」已經是經由當地人自我詮釋的結果，如果沒有行動者存在，這些「自我詮釋」將不再存在，因此人類學者並不像是自然科學家一樣描繪和解釋種種自然世界的「客觀」特質。Geertz這一重要的方法論宣稱不但將詮釋學帶入了人類學方法論的討論中，同時在研究議題上，Geertz讓人類學者注意到行動者理解世界的模型是以不同方式體現在眾人皆可觀察到的公共象徵上，透過研究這些象徵，研究者得以理解行動者為自己所建構的意義世界。

---

<sup>1</sup> 人類學家James Peacock將Geertz的理論框架，當作是Franz Boas和法國人類學傳統之外的第三條路（the third stream）。他認為不論我們是否同意Geertz理論的論點，我們都不能忽視Geertz的貢獻（Peacock 1981）。Peacock指出Geertz對人類學的主要貢獻是：「對於意義和行動的關係有更豐富的理解」，其中包括「意義如何構框（frame）行動」、「研究意義和行動關係的方法論」（ibid：128）。Geertz不但帶出了一批重要的人類學家例如Sherry Ortner、Paul Rabinow等人，而且他對意義、詮釋學還有民族誌的文本性等議題的重視，也影響了在1980年代出現的「反思民族誌」（reflexive ethnography）的思想浪潮（Clifford and Marcus 1986）。

由於Geertz的研究架構著重在理解行動者如何理解自身的處境和行動的意義，他稱自己的研究取向為「行動者導向」（actor-oriented）。但弔詭的是，儘管Geertz認為自己注重「行動者觀點」（actor's point of view），透過他的理論視角，我們卻沒有一套語彙或是概念來描述並分析即時發生的行動。這是因為，若我們遵循Geertz的理論，我們描述和分析的是行動者對於自身處境和行動所賦予的意義。但是行動本身並不必然是按照行動者在事後的解釋所運行，人們在行動與彼此互動的當下很可能是沒有完全意識到他們所依循的規則或是他們共同在「做」的事情是什麼（Collins 1981, Sawyer 2003a）。即便行動者可能會在事後給與他們的行動解釋，但是這些解釋和當下發生的行動並不一定是完全一致的，也就是說人們所賦予行動的意義，很可能是在反思之後才產生。如果我們想要遵循Geertz，透過詮釋行動者的自我詮釋來解釋行動者當下的行動和互動，我們很可能會倒果為因，將原本由即興而產生的互動結果，當作是行動者是根據文化所給予的各種模型來運作。倒果為因的後果之一，將是我們看不到「文化概念」和「社會關係」如何在即興的論述行動（discursive action）展現出來，也忽略了行動者是在這些論述行動中學習、再生產甚至是挑戰這些巨觀的概念和範疇（Silverstein 1998）。

這本論文試著回答的問題是：為何Geertz的理論會出現重視行動者詮釋而非行動本身的傾向？如果Geertz的理論沒有辦法幫助我們分析具體的行動是如何即時地運作的話，人類學者又有什麼替代的理論方案？

這兩個問題，我認為可以從Geertz理論中對於「符號」的看法來解答。Geertz的理論之所以沒有辦法描述和解釋即時發生的行動和互動，是因為他的理論僅僅重視符號的「再現」或是表達（expressive）功能。儘管Geertz注意到行動者是透過各種符號「編織」他們賴以生存的「意義之網」（web of significances），但是Geertz忽略了行動者不僅僅是透過符號來「理解」他所處的環境，行動者還透過符號來完成各種社會行動。行動者透過符號將自己建立起建構為具有特定特質的「個人」（person），據此得以進入和他人的互動情境中（Caton 1986, Ochs and Capps 1996），在互動的當下，藉由索引符號（indexical sign）的運作，行動者得以建立起互動的空間，協調判斷好壞的標準（Kennan 1973），並且透過符號猜想彼此正在進行什麼樣的活動，甚至能夠即興地改變互動的走向（Silverstein 1998, Sawyer 2003a）。最後，社會行動需要透過符號媒介才能完成，從命名（Austin 1975）、治病（Perrino 2002）、建立、並維持社會關係乃至於建立地方派系（Brenneis 1984, 吳介民、李丁讚 2005）、都市中日常微小且非語言的互動（Elyachar 2010, 2011）都需要符號的媒介。此外，行動者之所以能夠學會這些參與社會活動的技能，行動者的「社會化」（socialization）也需要有符號的媒介來達成（Ochs 1996）。

如果說Geertz理論的問題是僅僅強調符號的再現功能，使得我們無法描述並分析即時發生的行動，要解決Geertz理論造成的困境，我們必須要擴大我們對於符號的理解，我們必須要認識到符號不只是再現事物，行動者還透過符號來「構成」社會關係與將巨觀社會範疇連結到微觀的行動情境中。

或許我們可以說Geertz的人類學理論的問題在於，它是建立在「符號」的再現功能上，那麼一個以「符號」的構成功能為主的理論又會是什麼樣子？我認為由另一位人類學者Michael Silverstein所提出的「符號語用論」（semiotic pragmatism）是一個可以包含Geertz的理論洞見，但補足其不足的理論框架。

在這本論文中我將先說明Geertz的理論為何是一個只注重符號「再現功能」的理論，接著我將用後人對Geertz理論進一步的發揮和辯護，說明他們如何更加凸顯了Geertz再現論的立場，最後我將引介Michael Silverstein的「符號語用論」，並透過Geertz和Silverstein兩者各自對於「政治詩學」的研究來說明為何Silverstein的「符號語用論」是一個更能夠描述和解釋「即時互動」（interaction-in-realtime）的理論框架。

或許有讀者會質疑說：為什麼我們必須要以「符號語用論」來取代Geertz的理論？難道一個從唯物論取向（materialist）的社會理論，如古典的馬克思主義不能夠勝任這樣的工作嗎？（cf. Roseberry 1982）他們可能會更進一步的質疑說：為何要以Geertz作為批判的對象呢？在導論接下來的部份，我將先指出為何人類學需要一個「符號語用論」的基礎，接著我將更仔細的說明我所謂的「再現論」是什麼意思，以及「再現論」會引發的問題。最後我將說明為何我要以Geertz的人類學理論為批判的對象。

## 1.2 為何人類學需要符號語用論作為基礎

「符號語用論」是一個以「符號使用」（signs in use）為出發點的文化理論，這個理論的基本立場是：我們唯有透過研究符號如何在具體情境下被行動者所使用，我們才有辦法理解人。但為何如此？哲學家Charles Taylor提出的一個基本答案是：「因為人是語言的動物」（language animal）。在這一小節，我將透過討論Charles Taylor的哲學人類學，來說明為何語言（符號的一種模式）對於人的存在具有關鍵的地位。在說明了語言對於人類本質上的重要性後，我們將能理解為何「符號語用論」對於理解人來說是必要的。

Taylor哲學的主要詮釋者之一，Ruth Abbey指出「人是語言的動物」這一觀點，可以看作是Taylor哲學的中心。因為人有語言，因而人能夠自我詮釋，這些自我詮釋形塑了人的身分，因而改變自我詮釋將會改變自我（自我既是詮釋者亦是詮釋對象）。由於人有語言，人因而能夠做出好壞的「強評價」（strong evaluation），繼而使道德成為可能。且由於人有語言，我們必須從對話的角度來

理解人。這是因為語言是公共的，它必然包含其他的使用者，當我們在使用語言時也是在和先前的使用者做對話。這背後預設的是一個表達論式而非再現論式的語言理論，語言不只表達既定的現實，同時它改變甚至轉換現實（Abbey 2000：70）。

讓我們先從Taylor的人論著手，來理解上面這段話。在Taylor的哲學中，人（person）一定具有「能動性」（agency），這意思是說人一定具有特定的慾望和目的，且他們有能力幫助他們滿足他們的慾望或是達成目的。但是僅有「能動性」並不能夠被看作是人，因為其他動物在一定程度上也具有這樣的能力。人和動物的差別，對於Taylor來說在於：人是自我詮釋的主體（self-interpreting subject）。這意思是人會試著為他自己的行為找到一個適當的描述，這是動物所無法做到的。例如，當我現在不斷在敲打鍵盤時，如果有人問我在做什麼？我可能會回答說：「我在寫論文」，而不會說：「我在敲打鍵盤」，換言之，人具有一「偏好的階序」（hierarchy of privilege）（Taylor 1985c：259），我們會認為有些描述是恰當的而有些不夠精確。人和動物或是機械的差異就在於人能夠描述或是詮釋自身的行動。儘管，我們可以說機器也能夠達到某種目的，例如我們說電腦具有文書處理的功能，但是重要的差異是機器的功能或是它能達成的目的是人所賦予的。但人行動的目的是源於人，而非其他的存有者。換言之，行動的目的是來自於人自身，Taylor將這種目的性稱之為「內在目的」（intrinsic purpose）。Taylor指出這些內在目的性對於該施為者（agent）是有「意義」（significances）或是「重要性」（mattering）（Taylor 1985c：260）。

不同於常識上認為：「人之所以為人是因為他具有反思的要素，他能夠「意識」到自己是人」，Taylor認為人之所以為人不只是我們會意識到我們是人，而是我們意識到當我們身為具有自我意識的施為者（agent）時，有特定的標準可以施加於我們身上（Taylor 1985c：263）。

例如，人們都會有「丟臉」或是「羞恥」（shame）的感受，但要有這樣的感受，首先我們要有一個標準是：「人應該要舉止合宜」，且我們能夠意識到有這樣的標準存在；再來，我們必須意識到他人也知道有這樣的標準存在，且他們會用這樣的標準評價我們，換言之這樣的標準是共享於我們之間的「公共空間」中。

但是我們該如何知道有這樣的標準存在？我們又如何知道他人也會知道有這樣的標準存在？Taylor認為唯有透過語言或是象徵形式這些標準得以被揭露，可以成為我們意識的對象。但語言是如何做到這點？Taylor透過分析當我們述說（formulate）某件事情時，牽涉到了哪些東西來回答這個問題。首先，述說某事可以讓我們把注意力放到那一個東西上面。將注意力放到某個東西上面就是找出他的特質。這一能力是非語言動物所沒有的。也只有在語言中，人們認識到什麼

是標準，並且能注意到仰賴於該標準而存在的感受。儘管非語言動物能夠依據某種標準行事，但是他們沒有語言因而無法意識到他們其實正在依循標準行動（Taylor 1985c：272）。

語言第二個特質是，透過述說，人與人之間建立起某種聯繫（rapport）從而在彼此之間建立起一種公共空間（public space）彼此可以以此為基礎進一步討論和探索事物。公共空間有不同的類型小至街頭的寒暄大到國會議事等。他認為如果沒有這一公共空間的概念基本上是無法理解人類生活。他強調語言或者說溝通具有將人們連結起來的能力。由於重要的人類意義，諸如羞恥心是和公共空間息息相關，公共空間又是進一步由語言所構成，因此語言對人類意義的構成是必要的（Taylor 1985c：274）。總結上述的討論，語言以兩種方式讓事物明晰：一種是將他述說出來使人注意到，第二是將他帶入到某一公共空間中。

到此，我們可以理解為何語言對於人的存有來說是重要的，因為人之所以為人的那一些感受和依循的規範，只有可能在語言中被開顯出來。但語言並不只是具有讓事物明晰的功能而已，它還有可能轉換人們對於事物的感知

（perception）。換言之，Taylor並不是單純的認為語言就是用來描述東西而已，對他而言，語言具有轉化的能力，這一想法是從Wilhelm von Humboldt和Johann Herder的語言理論而來。von Humboldt和Herder的理論是相對於英國哲學家Thomas Hobbes, John Locke和法國哲學家Condillac的工具論立場。工具論的立場認為語言，或者說文字的功用就是用來表達和組織思想的工具，它們本身並不會影響思想。Herder和von Humboldt反對這種立場，他們認為語言不只表達思想，它們還能進一步「構成」思想。Taylor稱這樣的立場為「表達論」（expressivism）。這個立場並不認為語言只是在描述東西，更重要的是當我們透過語言描述東西時，使用不同的方式描述可能會改變人們對他的感知（perception）。Abbey指出Taylor將這種「表達論」運用到自我認同的討論上，指出當我們以不同方式描述自我時，我們也可能改變對於自我的認知（Abbey 2000：61）。

除了具有轉化能力外，人們也必須透過語言或是相應的符號活動來建立起他們所處的社會世界（Taylor 1985a, Searle 1995）。事實上，Taylor也注意到「表達」（express）和「建立」（constitute）是兩個不太一樣的功能，因而在晚期的討論中他將原先的「表達論」（expressivism）擴充為「表達-構成」（express-constitute）（Taylor 1995：294 n.2）。語言也是區分人類和動物的重要關鍵。前面提到人和動物都具有能動性（agency），因為他們都是具有目的性的存有，但是人和動物的差別在於他們可以透過語言表達出他們的目的和意圖，儘管動物可能透過動作來暗示，他們沒有辦法使用語言。人和動物的差異並不止於前者能夠透過語言表達他的意圖，更重要的是人能夠透過語言表達好壞的判斷。Taylor主張

人的自我認同一定會包含他稱之為「強評價」（strong evaluation）的要素，也就是說人一定會認為「善」（good）本身就是目的，本身就是值得人追尋的（Taylor 1985c：269）。而且這種評價只有可能在語言中，並且透過語言表達出來。

綜上所述，人之所以為人，是因為人有語言（或是相應的符號行為）。也只有透過語言，人們得以界定自我，表達他們的價值判斷，乃至於建立起他們的社會世界。由於人的存在具有此「仰賴語言」的基本性質，如果我們想要真正的理解人是什麼，我們唯有從語言（以及符號）的使用著手。由於我們需要理解語言使用才能夠理解人，一個恰當的解釋人類社會及行動的理論必須要包含「語用」（pragmatic）的部份。且作為人類學的學徒，我們希望的理論是能夠在經驗研究上給予我們指引的理論框架，基於此原因，我認為「符號語用論」是一個恰當的人類學理論框架，一方面他觸及了人之所以為人的關鍵面向（即「語用」的向度），另一方面他能夠作為研究者在進行經驗研究的指引。

### 1.3 再現論及其不足之處

在這本論文中，我對Geertz的主要批評是他僅僅注重了符號再現、描述事物或是表達價值觀的面向上。由於這樣的特質，我稱Geertz的理論具有某種「再現論」（representationalism）的特性。在這一節，我將先解釋我在這邊使用的「再現論」的意義，以及我認為這樣的立場不足之處為何。我認為「再現論」不足之處，至少有二：第一，「再現論」將會把「行動」與「符號」對立起來，<sup>2</sup>從而沒有辦法描述與分析對於人存在而言至關重要的「論述行動」（discursive action）；第二，Geertz的「再現論」著重在那一些已經被行動者所「客觀化」

（objectified）的「行動模型」和「認知模型」，而不是行動如何在互動過程中開展出來（action-in-realtime）。由於「文化概念」、「社會關係」僅僅可能展現於即時的（論述）行動中，缺乏一套分析「即時行動」的概念框架，將使得我們沒有辦法適當的理解為何「文化」能夠出現、再生產乃至於改變（Silverstein 1998）。

在此，我對於「再現論」的理解是源於Michael Silverstein（2005）關於「政治詩學」的討論中（我們將在第五章有更多的討論）。在Silverstein的脈絡中，「再現論」指的是僅僅重視符號的「描述」或是「再現」外在事物功能的主張。常見的「再現論」的主張會認為符號（例如：我們的日常語言）的功用就是在描述或是再現具體的事物、概念或是價值，如，我們的語言中有各種不同的名詞來描述這世界上的各種東西，有不同的動詞描述人在這個世界中的各種活動。在人類學中，Geertz所代表的「象徵人類學」（symbolic anthropology）或是「詮釋人類

<sup>2</sup> 在本論文中我採用Peirce對於符號的分類方式，因此「符號」（sign）底下包含三種類型：「象徵」（symbol）、「索引」（index）和「肖像」（icon），這一分類是由符號和其對象（object）之間的關係所建立起來。關於Peirce符號學更多的討論，請見第四章。

學」(interpretive anthropology) 具體體現了這樣的立場。象徵人類學的基本主張是，人並不能夠如實的認識外在世界，他們透過賦予外在世界一套秩序才能夠理解它們，不同的社群則在外在世界上加上了不同的秩序，這些秩序往往被稱為是該社群的「文化」或是「世界觀」。「文化」或是「世界觀」的內容，會表現在物品、語言、活動之上，這些東西被認為是代表了或是「再現」當地人的文化。由於這些象徵是任何人都可以觀察到，人類學者可以透過觀察和分析這些象徵來理解當地人的文化，更重要的是當地人也是透過理解這些象徵來理解自己。在象徵人類學的典範之下，這些象徵或是由象徵所構成的「文本」(在此我們將文本理解為基於某些原則，由象徵組織起來，且可以被一個社群所詮釋的東西)被認為是代表、描述或是再現了特定社群的社會生活的某些面向或是該社群的文化價值。在象徵人類學中，如果研究者試著要描述特定文化中的價值觀，他們通常會找出某些關鍵的辭彙，並且從報導人身上或是文獻中問出或是找出這一辭彙的意義，在回過頭來說明這些辭彙代表的概念如何影響人類行為。例如，我們在 Geertz 的研究中看到他以許多當地的「文化概念」來解釋他研究對象的行為，例如，他透過分析巴里(Bali)的各種稱謂方式後指出這些稱謂方式都牽涉到“lek”這一概念上，這一概念指的是「怯場」。Geertz認為這反映了巴里社會中，人們對於日常生活中可能會出糗或是犯下錯誤的懼怕心態，他繼而推論平時 Java 的極度儀式化的行為便是為了避免這種社會生活穿幫的可能性 (Geertz 1976)。在此巴里人觀的研究中，我們清楚的看到 Geertz 所使用的資料多半是巴里辭彙，且他的分析僅僅注重的是特定辭彙所代表的意思，換言之，他僅僅將語言當作是「語意-指涉符號」(semantico-referential sign) (Silverstein 1976: 14)，而沒有討論語言的語用面向，由於缺乏語用面向的討論，這使得他忽略了符號被使用的過程，換言之他忽略了論述行動如何在即時的情境下開展出來的過程。附帶一提的是，我並不認為 Geertz 理論全盤錯誤，而是試著要指出其理論可能不足之處，以及可能的補充乃至於包含他的理論又是什麼。

另一個例子也可清楚看到 Geertz 的再現論取向，在他著名的「巴里鬥雞」研究中，「鬥雞」這項活動被當作是巴里男人間地位競爭過程的隱喻。Geertz 明確地告訴我們，巴里鬥雞活動並沒有造成任何人破產，喪失地位甚至喪命的可能性，換言之，它沒有任何實際的效果 (Geertz 1973e: 443, Silverstein 2005)。Geertz 認為「鬥雞」這項活動的功用，如同任何偉大的文學作品一樣，旨在於告訴觀眾，在不同的境遇下的種種人生百態。因此，巴里鬥雞活動在 Geertz 的詮釋下也成為一種文學作品，觀眾透過觀看鬥雞理解到「當一個男人被攻擊...挑戰，污辱時究竟感受時如何」(Geertz 1973e: 450)。從這個例子，我們可以看出 Geertz 將鬥雞活動當作是「一組人類學者閱讀的文本」(ibid: 452) 而這一組文本

之所以能將「日常經驗轉變為當地人可以理解的東西」，是因為文本將日常經驗「以沒有任何具體效果的行動或是物件呈現出來」（ibid：443）就像是鬥雞幫助巴里人理解當地男人之間的地位競逐活動，但是他呈現的方式是透過一個沒有任何重大影響的行動（賭博）和物件（鬥雞）呈現出來。

這一種「再現論」的問題在於他將行動和文本（以及符號）對立起來，彷彿行動和符號是兩個獨立且不同的東西。<sup>3</sup>在上一節，我透過Charles Taylor哲學指出語言（符號）活動對於人存在的重要性，要理解人，我們必須理解人所仰賴的論述行動（discursive practice），但是這些論述行動是透過各種不同的索引符號所構成（indexical sign）（Silverstein 1998）。換言之，符號和行動並不應該被當作是對立的兩方，行動本身就是由符號所構成。

在再現論的思考方式下面，符號或是文本被當作是描述或是再現特定的文化價值，而行動則是具有具體的效果，意思是行動可以造成資源分配的改變，造成或是化解衝突。由於資源分配的改變，造成或是化解衝突等要素是「政治」的主要內涵，行動因而和政治被聯繫在一起。由於符號被認為和行動是完全區分開來的領域，因此符號和政治是無關的。當然，行動者可能會利用文本來達成特定的政治目的（例如，透過對於《聖經》或是《憲法》的詮釋來達成特定的政治目的），但是持這一種「再現論」立場的人並不會認為行動者的行動可以用符號學的方式來理解，他們會認為符號學的分析方式僅限於文本，而社會行動則必須交由其他的分析工具。

事實上，「再現論」的支持和反對者都認為行動和文本應該是要被區分開來的兩個領域。例如，支持「再現論」或是同情文本分析、符號學分析的學者會想要試著在研究中綜合符號學分析和「政治」的探究，因此我們會看到許多標示著「某某的政治與詩學」（politics and poetics of ...）的研究題目（Silverstein 2005：2）；或者如Sherry Ortner希望結合Karl Marx和Max Weber的理論來結合政治經濟和意義分析這兩種分析取向（Ortner 1984）。反對「再現論」的學者，同樣認為對於象徵的分析或是符號學式的研究是屬於對於文本探究的範圍，因此屬於「再現論」的立場，所以是必須被揚棄的分析方式。例如，Paleček和Risjord便認為「任何符號學式的文化概念都是再現論式的」（Paleček and Risjord 2012：8）或是Karen Barad將「符號學轉向」（semiotic turn）和「語言轉向」（linguistic turn）

---

<sup>3</sup> 在此我們說的「行動」是根據Max Weber所定義的行動概念。Geertz和Silverstein在行動概念上其實都延續了Weber對於行動的討論（Geertz 1973d, Silverstein 1998：300 fn.1）。Weber將社會行動定義為：「『行動』，當且僅當行動者與其行動之間有一主觀意義的聯結時，方可謂之為人的行為。行動僅當它是依行動者所意謂的意義，而被與他人的行為牽涉在一起，且能在行動的過程中以此為導向，那麼這樣的行動才能稱之為『社會行動』。」（林遠澤 2008）



等理論思潮等同起來，認為轉向「符號學分析」意味著過度看重語言在社會生活上扮演的效果，且由於Barad認為語言就只是一種「文化再現」（cultural representation）的類型，因此轉向「符號學分析」意味著重蹈「再現論」的覆轍（Barad 2003：801）。<sup>4</sup>

從前面的討論，「再現論」的特性在於將符號和行動區分開來，這樣的後果，一方面是導致符號被看作是並不具有任何實際的效果（除了認知上的功能之外），另一方面，行動被認為是和符號無關，也就是說「符號學分析」並不能用在分析行動上面。從「符號語用論」的角度來看，將「符號」和「行動」對立起來是不足的，因為他們忽略了對於人而言重要的「論述行動」是透過（索引）符號媒介而形成。

除了將「符號」和「行動」對立起來，Geertz「再現論」的另一個不足之處在於他僅僅強調在特定文化中，那些先於特定互動情境的「行動模型」和「認知模型」。在Geertz「再現論」的想法下面，行動者是透過體現於符號中的「認知模型」來理解世界，並且以相應的「行動模型」來指引行動，而當模型所指引的行動或是觀察與外在世界不相符時，行動者會修正他所具有的模型（Sewell 1999,2005）。但是日常生活的行動往往不是人們行使先前所學得的「行動模型」的結果，而是在互動當下即興的產物（Farnell and Varela 2008）；更重要的事情是，即便行動者的互動看起來是符合某種類型的互動，行動者當下可能對於彼此正在做的事情沒有明確而清楚的意識，也就是說，在行動當下，行動者並沒有在意識中形成一個清楚的模型來再現外在世界（Sawyer 2003a）。換言之，由於「再現論」著重在已經被行動者給「客觀化」的「行動模型」和「認知模型」，使得持「再現論」立場的研究者缺乏一套適切描述並分析「即時行動」（action-in-realttime）的概念框架。由於，「文化概念」和「社會關係」等巨觀的範疇，僅僅

---

<sup>4</sup> 事實上這一將符號學等同於「再現論」立場的說法，已經受到一些人類學者的質疑，例如在身體人類學的討論中，便有學者認為符號學並不必然代表再現論的立場，此外他們認為要想討論身體行動的「意義」，我們必須要有一個符號學的理论架構。參見”Second Somatic Revolution “一文（Farnell and Varela 2008）。

是展現於論述行動中，如果我們無法描繪即時的論述行動，我們將無法認識到這些巨觀範疇如何出現、維持並且被改變。<sup>5</sup>

Michael Silverstein的「符號語用論」便是試著要補充Geertz理論的不足之處。如果Silverstein想要反駁上述的論點，他必須要說明：（1）並不是所有的符號學分析都是再現論式的；（2）行動必須用符號學的概念來理解。Silverstein從行動的「適切」和「有效性」著手，他主張所有「適切」（appropriate）或「有效」（effective）的行動都是經由符號媒介才能形成（Silverstein 2005：3）。這裡他所說的「適切」和「有效」指的是「索引地適切」和「索引地有效」。「索引」（index）在Peirce符號學中是一個專門的概念，它指的是符號和對象之間可能是因果的或是時間/空間上相鄰的關係。<sup>6</sup>例如，當我使用敬語「您」時，這個符號是適切的，若且為若在該符號「您」出現的脈絡，有一個地位比我高的人存在。索引地有效，指的是如「我現在宣布你們結為夫妻」這樣的語句被牧師說出後，在他面前的一對男女（或是男男、女女的組合）從原先的戀人轉變成夫妻的社會關係。換言之，當一個符號是有效的，若且唯若它能夠創造出一些原先不在該脈絡中的要素。由於任何行動都是在一個特定的時空情境下發生的，它和它周遭的要素要不是有時間和空間的關係，就是具有因果關係，考慮到「索引性」指的是符號和對象之間有時間、空間上或是因果的關連，我們因而可以說任何行動和其發生脈絡中的要素，都具有「索引性」的關係。由於「索引性」並不必然是在描述或是再現事情，例如當我使用「您」時，我所描述或是再現的人都是同一個人，但是使用敬語的形式讓我們注意到（索引地預設）這個人的地位高於說話者。當牧師說「我現在宣布你們結為夫妻」時，他也不是在描述說「我前面站在一對夫妻」，而是他「創造」了兩人是夫妻的事實。由於索引性並不是在討論符號如何描述或是再現事物，因此符號學的分析並不必然是「再現論式」的。此

---

<sup>5</sup> Geertz或是Geertz的支持者可能會反駁我說，行動者有沒有意識到這些模型其實並不重要，因為行動要成為可能必須要有這些規則和模型在背後，研究者要做的是要找出這些模型和規則是什麼。但是這一反駁會和Geertz自己的方法論預設相矛盾，因為根據Geertz詮釋人類學的說法，人類學者要做的事情是詮釋當地人的自我詮釋，根據這個定義，當地人自我詮釋以外的資料將不能夠成為詮釋人類學者的研究材料。此外，僅僅想要找出行動背後模型的研究，將不能夠解釋為何有新的事物得以產生，換言之，從既定的模型或是規則我們將無法恰當的理解「聚現」

（emergence）如何出現、為何會出現。在此的「聚現」，我採取G.H. Mead的定義，即：「當聚現出現時，我們總可以找出他和先前活動的關連，但在聚現出現以前，根據定義，他並不是受到過去所影響的」（Sawyer 1996：270）。Sawyer指出由於「聚現」可以被找出和過去的關連，研究者往往忽略了聚現的「偶然」性質（行動者有眾多選項可以發展出新的可能）而採取了一種合理化的取向。我認為Sewell和Geertz等人強調文化模型的做法，將有可能犯下Sawyer所說的「合理化偶然」的錯誤。

<sup>6</sup> 在Peirce符號學中，一個「符號」或者說「符號過程」（semiotic process）包含著三個要素符號（sign）、對象（object）和詮釋（interpretant），在第四章我們將更仔細的討論Peirce符號學的特色。

外，由於「索引性」是行動必定具有的特質，因此符號學的分析對於研究社會行動來說是必要的。

到此，我說明了在這本論文中我所使用的「再現論」一詞的意義，以及這一理論立場會引發的問題，在接下來的章節中我會依序說明這一理論立場已經出現在Geertz的理論框架中，且在Sewell和Ortner的修正都接受了這樣的立場，最後我會引介Silverstein所提出的「符號語用論」並說明為何這是一個較為恰當的理論立場。

#### 1.4 為何要以Geertz為主要的批判對象

本文特別挑選Geertz作為批判的對象，是因為他在當代人類學理論發展的歷程上扮演了重要的角色，他在六0、七0年代一系列重要的方法論的文章（Geertz 1973a,1973d,1973i,1973j,1976）重新將「意義」與「世界觀」等概念帶入人類學的理論討論中，如人類學者James Peacock指出Geertz對人類學的主要貢獻是：「對於意義和行動的關係有更豐富的理解」，其中包括「意義如何構框（frame）行動」、「研究意義和行動關係的方法論」（ibid：128）。更甚者，他認為Geertz建立的理論典範可以被視為是美國人類學始祖Franz Boas開啓的文化歷史學派和法國人類學如Emile Durkheim和Marcel Mauss開啓的結構功能論之外的第三個典範（the third stream）。Geertz不只建立了新的理論典範，並且帶出了一批重要的人類學家例如Sherry Ortner、Paul Rabinow等人；而且他對意義、詮釋學還有民族誌的文本性等議題的重視（關於Geertz討論民族誌的文本性，可見Geertz 1988），也影響了在1980年代出現的「反思民族誌」（reflexive ethnography）的思想浪潮（Clifford and Marcus 1986）。

為了進一步理解Geertz人類學理論的特殊性與重要性，我認為我們可以從Geertz所面對的人類學理論著手，從Geertz和這些理論的差異之處來凸顯出他的特殊性。由於Geertz是在1950年進入哈佛大學就讀，展開他的人類學生涯，因此我認為透過釐清五0年代以來的人類學理論思潮當有助於我們理解Geertz在人類學史中的特殊地位。五0、六0年代，重要的理論取徑有：「國民性格」（national character）或是「文化形構」學派（cultural configuration），「文化生態」（cultural ecological）學派和「俗民科學」（ethnoscience）。「國民性格」學派的基本主張是，每一個人人都從屬於某一個文化，某一個文化都有特定教養方式，這

樣教養方式下的小孩都會有特定性格。例如：Ruth Benedict在北美印第安人的研究便區分出酒神、太陽神等類型的人格。<sup>7</sup>

「文化生態」學派則奠基於Leslie White的研究。他反對早期美國人類學，特別是Boas的歷史取向，他認為人類學應該要能夠提供因果解釋。在他的理論中，他提出一套文化演化的理論，文化演化的基礎是看技術能捕捉的能量所致。（Silverman 2005：276）他的學生Julian Steward則將文化區分出「核心」（core）跟「非核心」的部份，「核心」的部份和生計（subsistence）有直接的關連，由於和「生計」相關，因此不外乎是和狩獵、採集、耕種等活動有關，和這些活動有關的技術和組織由於要適應自然環境給予的挑戰，因此他們的變化是和自然環境息息相關。換言之，「核心」文化和適應自然是直接相關，因此我們可以找出自然環境和生計相關的組織和技術之間的因果關連。且「核心」文化的部份會進一步影響「非核心」的文化部份。

「俗民科學」則受到語言學家Chomsky的語言學理論的影響，俗民科學相信他們可以和Chomsky一樣找出文化底下的文法結構。於是他們的分析重點在於找出當地人所俱有的文化概念（親屬、顏色等），接著描繪出它們的分類架構，以及使用的規則（Silverman 2005：285-6）。

在上述幾種取向中，行動者的「意圖」（intention）以及行動者如何理解自身所處的環境，在方法論上是不用考慮的。例如「國民性格」學派中，解釋的重點在於釐清教養方式和每個文化的基本特色之間的關連，每個家戶養育小孩背後牽涉的動機，在照顧時選用的策略，及其背後的意圖可能都不同，但是這些差異對於「國民性格」學派來說並不是重要的，重要的問題是每一個文化的特色為何，這種特色又是怎麼造成和維持的。在「文化生態」學派中，個人意圖，象徵形式所代表的意義就更不重要了。重要的問題是研究者如何對於一個社會的組織形式、技術選用乃至於價值觀提出因果解釋。這一因果鍊往往是從一個文化對於自然環境的適應開始。在「俗民科學」中，研究者的重點是要找出一個抽象的文化規則，至於這些文化規則如何被行動者所運用，文化範疇如何被當地人詮釋，理解和運用則不是重要的問題。

Geertz的理論框架則是將研究重點轉到文化如何幫助人們理解世界的功能上，並且強調研究者應該要注重實際被使用的象徵形式，同時在方法論上指出了

---

<sup>7</sup>事實上，Geertz在哈佛大學參加的第一個研究計畫便是Kluckhohn和Krober的「文化」概念的定義整理與釐清計畫（Kroeber and Kluckhohn 1952）。在這個計畫下，他負責的工作是評論其他助理（多半是研究生）所整理出來的材料，以及他們所寫的摘要。這段工作經驗影響他最大的是，他開始接觸到所謂文化人格學派，或是文化型構（configuralism）學派的思考方式（Geertz 2002:4）。但是這套理論框架對於Geertz並沒有吸引力，因為，他認為這個框架似乎太過機械化，彷彿教養方式決定了一切（Geertz 2002:5）。

研究者應從當地人的意圖，以及當地人自己對於象徵形式的詮釋來提出自己的詮釋。不過，Geertz的研究重點也不是要提出一個可以解釋不同文化現象的科學理論，他的核心關懷是認為文化是讓人們避免深層的存在焦慮的唯一工具（這樣的深層焦慮最主要會發生的情況就是行動者無法理解發生什麼事情，缺乏詮釋的可能性），人類學者研究的目的，就是要去考察不同文化的人是如何用不同的方式來回應這一類重大的存在性議題。到此，我們可稍微體會到Geertz不但在研究主題、方法、分析概念乃至於寫作的風格上都和前人有所不同。

到了七0年代，Geertz也啟發了一批學生接受詮釋人類學的主張，它們多半都是來自於Geertz的摩洛哥計畫（Silverman 2005：321）。這些學者在理論立場上，往往比Geertz來得更為極端。他們注意到，儘管Geertz強調人類學作為一門詮釋學的分支，Geertz卻很少以這種方法來分析人類學本身，因此在八零年代的人類學者中，有人認為Geertz不夠強調民族誌本身的文本性質（Crapanzano 1986）。此外，由於Geertz在政治上保守的態度，也被這批人類學家批評為忽略了人類學得以產生的政治經濟和歷史條件（Roseberry 1982），也忽略了人類學研究者和被研究者之間的道德和政治上的難題（Abu-Lughod 1991）。但最嚴重的批評，恐怕是針對Geertz所倡議的文化概念，以及他民族誌寫作時的慣例（總是稱「巴厘人」、「印尼人」）使得他的文化概念看起來是封閉的、有固定疆界的一個單位。這樣的文化概念也讓後人批評他的理論是「本質化」他者，且在他的研究中當地人彷彿是缺乏自主性，只是單純由文化所操控的「玩偶」（cultural dope）（Abu-Lughod 1991）。

進入八0年代，重視行動者的能動性（agency）以及重視「實踐」（practice）在社會分析以及人們生活中的重要性成了社會理論中的核心課題。誠如，Sherry Ortner在“Theory in Anthropology Since the Sixties”（Ortner 1984）一文中指出在80年代人類學理論逐漸出現以「實踐」（practice, praxis, action）為核心的理論取向，但這一「實踐」取向並非憑空出現，而是繼承了六0、七0年代的人類學理論。尤其是相當程度上延續了Geertz的文化概念（以及Geertz所繼承的Weber傳統）（Ortner 1984:130）。

九0年代以來，除了實踐理論外（Pierre Bourdieu的重要著作The Logic of Practice在1990年才有英文版），開始出現許多不同的理論，例如我們在第四章會討論的「符號語用論」（semiotic pragmatism）或是John Comaroff和Jean Comaroff的葛蘭西（Antonio Gramsci）式的馬克思主義，或是Marshall Sahlins版本的實踐理

論。<sup>8</sup>但是在這個時期，Geertz逐漸成為在這些理論攻擊的標靶。例如，在符號語用論中，Geertz儘管會被當作是早期開始重視「意義」對於社會行動的影響，以及研究「象徵」如何在社會生活中運作的人類學，但是往往會被認為是在理論上不夠細緻（Parmentier 1997），而主張人類學應該是一門科學的學者或是贊成 Comaroff 的理論取向的學者，則會批評 Geertz 師徒是一群「不重視事實」、「缺乏科學方法」以及「不追求客觀性」的捐客。對這些批評者而言，Geertz 等人兜售的是缺乏事實根據的漂亮話語，而不是嚴謹的科學研究（Reyna 1997：327-32）。

從上面簡短的回顧，我們可以看到 Geertz 為人類學理論帶進了一個詮釋學的研究典範，進而型塑了人類學理論辯論的走向。甚至，我們可以將七零年代之後的人類學理論辯論區分成「支持 Geertz」和「反對 Geertz」兩個類別。在這本論文，我想要指出的是 Geertz 的支持和反對者所提出的論點都是有所不足的，不足的原因在於不論支持或是反對 Geertz 理論的人都認為符號學分析必然是「再現論」，因而這種分析方式只能告訴我們特定符號代表的意義為何，無法分析行動者的行動及其產生的後果。因此不論正反雙方都只注重符號的「再現」功能，他們忽略了人們的行動，特別是論述行動這一對人類存在而言重要的行動類型，事實上是由索引符號構成，且這些符號並不是在描述或是再現外在事物。由於 Geertz 的理論（及其支持和反對者）僅僅注意到符號再現的能力，忽略了符號索引的面向，從而缺乏一個適當的理論框架描述並且分析行動者如何透過論述行動來規範彼此的行動，以及創造社會世界。由於「符號語用論」採取了 Peirce 的符號學理論立場，對於符號的功能有較為全面的理解，相較於 Geertz 的再現論立場，我認為是較為適當的理論立場。<sup>9</sup>

### 1.5. 論文章節安排

論文章節安排上：第二章將陳述 Geertz 的理論框架，並且指出他的再現論的特質，接著第三章，筆者將處理對於 Geertz 的批判和對他的辯護，我將指出 Geertz 的辯護者儘管想要修改 Geertz 的理論，使之能夠描述並分析行動者即時的互動行動，但由於他們仍承襲了 Geertz 的再現論的立場，這使得他們的修正方案仍

<sup>8</sup> Sahlins 的理論發展除了眾人熟知的受到李維史陀的影響外（Reyna 1997：325）其實也受到 Michael Silverstein 的影響。最明顯的例子是在 *Historical Metaphors and Mythical Realities*（1981）中，他借用 Silverstein 的「索引」（index）的概念，用來解釋變遷何以產生。

<sup>9</sup> 本文並不是認為 Geertz 的理論全盤錯誤，而是認為他的理論框架較為狹隘，相較之下，符號語用論的立場試著描繪出一個較為動態的社會現實（social reality）。也因為 Geertz 的理論架構描繪的是社會生活中的一個面向，即人們使用符號來理解世界，但是他沒有處理的是這些符號或是象徵如何進入到互動脈絡中，他們如何出現、再生產與改變，這一議題在符號語用論中才比較完整的被討論，因而我認為符號語用論相較於 Geertz 的詮釋人類學或是象徵人類學是一個更為適當的理論。此外，我認為 Geertz 主張「文化是公共」的論點對於人類學來說是相當重要的。但僅僅描述、詮釋特定的文化系統是不足的，因為這將忽略了文化如何在微觀互動脈絡中被生產、再生產和改變的過程，此外，僅僅描繪抽象的文化系統也不符合 Geertz 為自己設定下來的「行動者導向」（actor-oriented）的目標。

延續了再現論中對於符號和行動的二元論，以致於他們無法描述並分析對於人存在而言至關重要的論述行動是如何在即時的情況下開展出來。第四章，我想回應的問題是：如果Geertz的理論無法描述並分析行動者的即時互動的話，我們有能有什麼樣的替代方案？我將指出的是Silverstein及其學生所發展的符號語用論（semiotic pragmatism）能夠有效解決這個問題。第五章，筆者將比較Michael Silverstein與Geertz的「政治詩學」研究。透過比較Geertz和Silverstein的經驗研究，我希望呈現出Geertz「再現論」取向具體呈現出來的缺點。第六章是結論，我將總結這本論文的主要論點並且檢討這本論文的限制、貢獻和未來的可能發展發現。

## 第二章 Geertz的詮釋人類學

在這一章中，我們將從Geertz諸多論文中，整理出一個較為系統性的理論框架，並且呈現這一理論的「再現論」傾向。首先，我將先簡單勾勒Geertz的學術生平，以及他在人類學史的定位，接著，我將呈現他對人類學者和Lévi-Strauss與Ward Goodenough的批判，我將指出Geertz主張人類學者應從行動者以及行動者的實際行動來進行研究。接著，我討論了Geertz認為人類學的研究對象、研究方法以及研究目的各自為何，並且解釋為何我認為Geertz的理論具有「再現論」的特性。首先先讓我們來看Geertz如何批評Lévi-Strauss與Ward Goodenough。

### 2.1 Geertz對Lévi-Strauss與Ward Goodenough的批判

Lévi-Strauss是Geertz長期以來的批判對象，Geertz不僅寫了兩篇專門批評他的文章（Geertz 1973f, 1989）而且許多的文章中，Lévi-Strauss也往往被拿來當作是一個標靶，借以凸顯出自身取向的優勢。事實上，也有學者將Lévi-Strauss和Geertz，當作是符號學兩大創始人Ferdinand de Saussure和Charles Sanders Peirce在人類學中對比（Boon 1983）。但究竟Geertz對於Lévi-Strauss的理論有何不滿？他的批評的重點又在哪裡？而他又認為他自己的理論和Lévi-Strauss的差別又在哪？我們將在下面進行討論。首先先讓我們從一個簡短的評論著手。

在” Deep Play”（Geertz 1973e）這篇談巴里鬥雞的知名文章中，他提出了「文化作為文本」（Culture as text）的概念，並且認為人類學者應該要透過詮釋學的方法來研究文化。儘管詮釋學並不是一個新的概念，但他認為這個這一分析方式在人類學中沒有得到系統性的發展。他想要透過” Deep Play” 這篇文章來說明詮釋學方法和「文化作為文本」的概念如何應用到民族誌研究上。由於詮釋學方法也強調意義和象徵對於理解社會行動的重要性，Geertz可能預料到讀者會聯想到Lévi-Strauss和他的取向的相似性，因而在附註中，特別點出Lévi-Strauss加以批評：「Lévi-Strauss的結構主義可能可以看做是一個例外（即他有認真的思考文化作為文本這個概念），但是這只是表面上的，與其說他把神話、圖騰儀式、婚姻規則當作文本來解讀。不如說他把他們當作是要被解密的密碼。這兩者的差異在於，Lévi-Strauss沒有想要從象徵形式在實際被使用的情況下，以及象徵形式如何組織行動者感知（perception）的角度來理解它們，相反地他是完全從象徵形式的內在結構來理解他們，獨立於所有的主體、客體和脈絡。」（Geertz 1973e：fn. 38）例如，在Lévi-Strauss對於神話的分析中，Lévi-Strauss並不重視個別神話如何被敘說或是展演，對他而言重要的是神話的組成原則為何，這樣的組成原則Lévi-Strauss稱之為「神話素」（mytheme），每一個「神話素」是由一組組二元對立的原則所構成。Lévi-Strauss更進一步的認為這一類的二元對立原則是人類基本的認知原則，研究者的任務就是要去發掘這一基本的認知原則。換言之，Lévi-Strauss



並不是討論個別的神話故事如何幫助行動者組織他們的經驗，以及神話故事如何成為指引行動者行動的模型，他重視的是每一個神話類型（例如，伊底帕思的故事）底下的組織原則，以及這些原則如何反映了人們普同的認知原則。

簡言之，Geertz對Lévi-Strauss的批評是：Lévi-Strauss只從象徵形式的內在結構來研究他們，而不從象徵形式在實際的情況中，如何組織人的主觀經驗的角度來理解他們。

相對於Lévi-Strauss，Geertz認為研究象徵形式的重要性是因為象徵形式幫助行動者組織經驗。我們在後面會看到Geertz認為研究象徵形式的唯一方式是透過詮釋學方法。

除了Lévi-Strauss以外，另外Geertz的主要批評對象是認知人類學者Ward Goodenough。Ward Goodenough的研究取向是所謂的「要素分析」（componential analysis）。這個理論的主張是這樣的：文化是由事物分類架構和規則所構成，因此要理解文化就是要描述清楚這些分類架構為何，以及在行動者腦中的行動規則有哪些。Geertz認為，這個取向的問題在於他把行動化約為他的必要條件。他舉的例子是「小提琴演奏」，要演奏小提琴，當然需要有演奏小提琴的技術、演奏小提琴的意圖，以及一把小提琴，等等這些條件存在。但是這些條件的任何一項都不等於「演奏小提琴」這個活動（Geertz 1973d:12）。

Geertz認為他和Goodenough和Lévi-Strauss的不同之處在於，他的取向是「行動者導向」（actor-oriented）。他認為他的取向，雖然也可以看成是在描繪別的文化的象徵體系，但是這個象徵體系必須是在「實際」的情況中，被「行動者」使用的象徵體系。

Geertz認為要理解社會生活必須要理解人的意圖，以及象徵形式的意義。因而他反對Lévi-Strauss將象徵形式（神話、面具等）脫離原本使用脈絡的做法。此外，他也反對Goodenough將文化等同於行動者腦中的知識的看法。例如，在Geertz所舉的「演奏小提琴」的例子中，「演奏小提琴」的活動，和「演奏小提琴的知識」並不一樣。

簡單摘要前面的討論：

1. Geertz要研究的是實際使用的象徵形式；
2. 由於是實際使用的象徵形式，這蘊涵了行使象徵形式的行動；
3. 文化不只包括知識和信念，還包括實踐的面向
4. 行動並不等於規則，要理解行動並不能只掌握規則

簡言之，他主張要研究實際使用的象徵形式，這連帶的使得他也必須要研究相關的行動。接下來我們要進一步檢視他的「行動者取向」（actor oriented）的取徑，以及他的文化和象徵行動的概念。

## 2.2 行動者取向和「深描」（thick description）

從前面的討論可以看到，Geertz將自己的研究取向定位為「行動者取向」，由於「行動者取向」很難和他的研究方法「深描」分開來討論，在這一節中我將分別討論「行動者取向」和「深描」這兩個概念。首先先來看「行動者取向」。「行動者取向」基本上是一個研究方法的主張，這個研究方法強調行動者意圖，在解釋他們行為上的重要性。在“Thick Description: Toward an Interpretive Theory of Culture”一文中（以下簡稱《深描》（Geertz 1973d）），他提供了一套關於「行動者取向」的描繪，我們將先討論他在《深描》的主張，試著重建Geertz對於「行動者取向」的想法。

「行動者取向」背後的想法是，我們沒有辦法不從行動者的意圖來解釋一個行動。例如，當我們看到一個小男孩不斷朝著另外一個男孩的方向眨眼時，這個小男孩究竟在做什麼？假使我們不能用意圖這個概念來解釋，也就是說不能訴諸於小男孩心理狀態，或是任何「他想要...」，「他企圖...」這樣的句子來解釋小男孩的眨眼行為，那麼我們對於他的行為，只能從物理的角度來解釋，例如我們只能說「上下眼瞼的肌肉促使兩者向彼此靠近」。但在我們的日常生活中，這很難算的上是對行動的解釋。如果，我們用這句話回答提問的人，他可能會回應說：「但他到底為什麼要這樣做？」，我們必須進一步回答說：「他想透過眨眼睛讓另外一個人知道某事」因此，要解釋行動，我們必須要訴諸行動者的意圖。

顯然Geertz所謂的行動者取向，指的可能是「當地人的意圖」（what they are up to），或者是「他們用來理解自身經驗的框架」（the formulae they use to define what happens to them）。但是只有意圖並不能夠保證行動的出現，例如，可能小男孩有眨眼暗示的企圖，但他的上下眼瞼卻不能動，那麼這時我們似乎也不能說他行使了某個行動。或者，小男孩眨眼了，但他的同伴卻看不懂他在做什麼，繼而跟他說：「嘿，如果你是要用眨眼來告訴我什麼的話，你應該要這麼做」，接著小男孩的同伴示範了一次正確的「眨眼」。也就是說，一個行動之所以能夠被「看作是」一個行動，光具備行動者的企圖以及相似的行為是不夠的，行動之所以是行動是因為它符合了某種規則，Geertz有時將之稱為「準則」（code）或是更廣義的稱為「意義結構」（meaningful structures）。

首先先讓我解釋為何我稱「意義結構」是一種「廣義的用法」，我稱「意義結構」為較為廣義的用法是因為，Geertz談的「意義結構」包含的並不只有規

則，因為規則往往指的是，對於一個行動需要具備什麼樣的要素才能算是一個行動的規範，但是Geertz的「意義結構」還具有「認知」的意涵，意思是Geertz認為，任何人都是透過他所屬的文化來理解世界，文化為行動者提供了一套關於真實的模型（model of reality），這套模型中包含了不同的行動者，物件以及他們之間的關係，例如，一套基督教對於世界的模型，可能包含了，「上帝」、「天堂」、「地獄」、「信徒」、「異教徒」、「牧師」、「世界」等，他們之間的關係可能是「上帝」創造了這個「世界」，「牧師」是幫助「信徒」認識並信奉上帝，以期死後能進入天堂，不領受神的恩典的「異教徒」則終將進入地獄。Geertz的「意義結構」便具有這兩個面向，一方面規範行為，另一方面提供人理解世界的框架。我們將在2.3節討論文化的認知和規範面向。

Geertz認為行動者（包括當地人和研究者）都必須要透過這些規則才有辦法理解每一個社會行動為何。Geertz認為人類學者的工作是撰寫民族誌，民族誌要做的事情是「深描」，「深描」（thick description）便是要釐清種種行動背後所牽涉到的「準則」或是「意義結構」（Geertz 1973d）。「深描」相對的是「淺描」（thin description），「淺描」指的是不以行動者意圖，以及「意義結構」等概念來描述行動者的行動，例如，我們不以「使眼色」來形容男孩眨眼，而以「男孩不斷的將上下眼瞼閉上又張開」來描述他的行為，這類的「淺描」或許能精確的描繪人類的行為，但是這樣的描述沒有辦法幫助我們區分出不同的社會行動。但是當地人和研究者該如何得知或是學習這樣的「意義結構」？Geertz認為當地人是透過各種自我詮釋，來理解彼此的行動和意圖。這樣的自我詮釋可以被理解為一種「後設語言」（metalinguage），或者說是一套用來描述行動的語言（Keane 2003：231）。由於這一「後設語言」是該社群內的成員或多或少共享的，因而彼此能夠透過這套語言理解彼此的行動，人類學者則是進一步針對這一套「後設語言」展開他的詮釋。也就是說人類學者的工作是針對行動者的自我詮釋進行再詮釋。

Geertz認為「根據當地人的自我詮釋的再詮釋」是人類學研究的基本性質。他特別提醒我們這樣的「再詮釋」完全是人類學者的建構（fiction），是人類學者針對報導人對於自身「文化」，諸如：行動、語彙、戲劇、制度、習俗等等所做的詮釋之後的再詮釋。由於人類學者所賴以分析的民族誌材料是源於行動者的反思而得來，而每個行動者的反思又會因為他所處的社會地位、生命經歷的不同而不同，因此我們得到的反思或是詮釋，將會隨著我們訪問不同的報導人而有不同的結果。人類學者再依據他所獲得的這些「詮釋」，進一步提出他的觀點，而研究者的觀點又會受到他的理論立場，政治傾向等因素所影響。由於人類學者研究所依據的「事實」其實是某個特定觀點下的產物，他的研究成果又是他

依據他的理論偏好所得來的後果，因此，人類學者的研究，並不是在完全客觀，不受任何因素影響下去發現該文化所具有的「性質」或是文化遵守的自然法則。「鬥雞是巴里人自己演給自己看的戲劇」（Geertz 1973e）、「巴里國家象徵了宇宙的秩序」（Geertz 1980）、「巴里人有一種稱之為『怯場』（lek）的情緒」（Geertz 1973c）等等人類學主張並不是在描述有一個外在於觀察者（包括報導人和研究者）的客觀文化所具有的獨特性質。這些主張只是人類學者對於他所得到的詮釋的再詮釋。

雖然Geertz強調人類學者所蒐集到的資料本身就是當地人自我詮釋的後果，並不是在宣稱人類學論述之外沒有任何東西有獨立存在的可能性，或者說任何東西都是相對於觀察者，如果沒有一個觀察者，那麼也就沒有被觀察的對象存在。他的主張應該這麼理解：每個人都有一些意圖，這是客觀存在的，而人類學家是要去找出這些意圖是什麼，但要理解這些意圖必須要找到那一個行為所參照的意義結構才有可能達成。儘管意圖與行動是客觀存在的（如果沒有一個客觀外物的話，如何評價一個詮釋將會變的非常困難。）但人類學者無法直接掌握掌握這些意圖，我們只是透過詮釋當地人認為他們在做什麼而獲知他們的意圖，因此民族誌只是研究者對行動者自我詮釋的再詮釋。

但一個文化中的不同意義結構彼此究竟是和諧整合，或者是彼此矛盾與衝突？假使Geertz主張不同意義結構彼此是和諧地整合，那麼常見的認為Geertz同質化被研究者差異性的批判將是正確的（cf. Abu-Lughod 1991）；但事實上，Geertz一直在避免落入這樣的批評。Geertz會強調任何文化都有者複雜的概念結構，相互交纏在一起，且這些不同的概念結構並不必然能邏輯一致的整合在一起，換言之文化並不必然是整合的和諧完善。由於民族誌的特性是「自我詮釋的再詮釋」，且不同的自我詮釋有互相衝突的可能（文化並非和諧一致的整合在一起）因此寫民族誌，對他來說就像是在讀一份是陌生、充滿脫漏、內在不一致的手稿，作為讀者的人類學者必須要能夠發展出一套讀法（construct a reading of），來解讀這份文本（Geertz 1973d:10）。

從前面的討論，我們對於Geertz想像的文化概念已經有大致的圖像，首先他是一個意義體系，是人用來理解自身的意義之網。而民族誌的工作就是找出這些網子。那麼我們接下來或許可以問，人類學分析的目的為何？Geertz的回答是，這樣的分析是為了要能夠加深彼此的理解，促進溝通的有效性。更進一步的說是要擴大人類論述（human discourse）的可能性（Geertz沒有明確解釋何謂「人類論述」，但我們可以從他的上下文推敲，他指的可能是我們對於社會生活應是如何的種種想像，透過理解不同文化，理解不同的意義結構等於是瞭解了不同的

理解世界和行事的方式），這不是人類學唯一的目標，但Geertz認為這是符號學式的文化概念最擅長的。因為文化並不具有因果力（causal power）能造成社會事件、機構或是社會過程出現或是改變，也就是任何想要把文化和行動之間的因果關係的嘗試都將會失敗（Geertz 1973d：14）。Geertz認為，文化應當被理解為脈絡（context），當事物被放回它們的脈絡時，我們將能更好的理解他們，這裡的「脈絡」可以從「意義結構」的「認知世界」和「規範行為」的兩個面向來理解。以「乩童」為例，如果我們沒有任何台灣民間宗教知識，也沒有任何關於「神界」和「人間」的區分，我們完全無法理解「乩童」這樣的人是在做什麼，換言之，如果我們一套漢人世界觀（也就是一套意義結構）的知識，我們將無法理解「乩童」所扮演的角色。從「規範行為」的角度來看，如果我們不具備「乩童」應該要有的行為的知識，我們也無法理解「乩童」種種看起來十分痛苦的自虐行為。換言之，如果我們將特定的行為放回到他所屬的「意義結構」中，我們將能更恰當的理解它們。至於更恰當的理解他者有什麼好處？Geertz的回答，可能會是透過更恰當的理解其他文化，我們可以避免掉許多不必要的衝突（Geertz 1973d：14; 林徐達 2012）。<sup>10</sup>

如果人類學者是經由詮釋當地人的自我詮釋來建構人類學知識，不同詮釋之間的好壞優劣該如何評估？換言之，詮釋的評估標準（appraisal）為何？對Geertz而言，如果民族誌是深描，人類學者的工作就是在寫民族誌的話，我們唯一要問他們的問題是，他們的研究是否能夠將具有不同意義的行動區分開來。因為我們評估詮釋的標準不是依據蒐集事實的多寡，而是人類學者的「科學的想像力」（power of scientific imagination）是否能夠讓我們更加貼近當地人的生活（Geertz 1973d: 16），如果越能讓讀者感受到貼近當地人的生活，那麼這樣的詮釋便是較佳的。這一標準仍然相當的模糊，試想一個完全沒去過民族誌所描寫的社群的人，該如何能夠確認人類學者的描繪的確「貼近」當地人生活？更不用說有的民族誌是以過去的社會為對象（例如，Geertz的Negara（1980）），面對這類已經消失的社群，讀者又該如何判斷？或許是因為意識到他判別詮釋好壞的標準，其實最終的問題是作者是否能夠說服他的讀者：他所閱讀到的民族誌是對一個異民族「真實的再現」。因此他在晚期寫了一本專論人類學者寫作修辭的書，討論人類學者如何說服讀者（Geertz 1988）。在這本書中他主張，人類學家之所以讓我們相信他們所說，或是認真看待他們的研究，不是單純因為民族誌中的事實或者是

---

<sup>10</sup> 「脈絡」（context）在人類學中是個十分常見的概念。在第四章我們會談到的符號語用論也常會用到「脈絡」的概念。但是Geertz和Silverstein最主要的差異在於，Geertz談的脈絡偏向的是先於特定事件而存在的，因而研究者會說：「我們要將某某事件「放回」他的脈絡」，好像「脈絡」是個既存的容器，而每個事件有其適當的容器。符號語用論談的脈絡，則指的是被使用的符號和其所處情境的其他要素之間的關係。脈絡在符號語用論中並不完全是被預先給定的，而是會隨著論述互動的進行而出現或是改變。

民族誌中的理論模型。他們之所以能夠讓我們相信民族誌所說的東西是真的，是因為他們有能力讓我們相信他們所說的是他們真正經歷了另外一種的生活形式，真正「到了那裡」（Being There）。書寫的效果就是要讓我們相信人類學者如實的掌握了另外一種生活（Geertz 1988:4-5）。這本書可以說是延續了Writing Culture（Clifford and Marcus 1986）中重視民族誌的書寫特性的觀點，進一步將文本分析的方式運用到幾個不同的民族誌上。由於，本論文的重點是要指出Geertz理論的「再現論」立場，他關於人類學修辭的討論我將略過不再深入。讓我們再回到Geertz的文化理論。

根據前面的討論，Geertz以符號學探究文化的目的是要幫助我們理解研究對象所生活的概念世界，而這也是我們能和他人溝通的第一步。這造成的結果有二，第一，人類學研究工作處於兩個張力之間。一方面，研究者想要掌握在地的意義結構，另一方面，他需要發展一套理論語彙來進行跨文化的研究工作（例如，我們以「意義結構」來描述任何人用來指引其行為，以及認知世界的模型）。由於，人類學理論是要盡可能的掌握當地人在想什麼，因此理論必須要盡可能地扣緊人類學者所獲得的當地人的自我詮釋來談，這也使得理論沒有它的自主性，它必須要配合田野資料，例如人類學者傾向於說：「我們不能忽略田野的複雜程度」（Keane 2003：222）而不願意將所觀察到的現象化約到幾個較為一般性的宣稱上面（當然，他們可能會為了一些實際的考量，而以較為一般性的宣稱來呈現他們的研究，但這樣的使用方式通常被認為是出於寫作或是演說上策略性的考量，而不是人類學知識的理想狀態）例如，「巴里人都相信X」或是「巴里人在Y情境時，都會做Z」這類的句子往往被認為是將複雜的現象過度化約，通常人類學者會批評這樣的研究方式為「本質論」（essentialism）或是「化約論」（reductionism）（Keane 2003：222）。由於對一般性的社會理論抱持著懷疑的態度，人類學的理論進展通常是表現在對於原先的田野資料有了更細緻的理解上，因此所謂理論進展無疑是更加在地化，這也使得建構一個抽象的、一般性的文化理論，就Geertz而言是沒有太大的吸引力。第二，由於人類學的目的是要詮釋象徵，而不是建立一套具有因果解釋力的理論，這使得所謂的文化理論的重點並不是在於預測趨勢，而是在詮釋行動、言談和物件對於當地人的意義為何（Geertz 1973d: 23-6）。

Geertz以臨床診斷為類比，指出文化分析就像是臨床診斷一樣，是要在病例中做出概括性的判斷，而不是從一堆病例中抽象出任何普遍法則。這裡指的是，文化分析是要從行動、言說和物件中發覺隱含在背後的「意義結構」，就像是醫生從一位病人的種種徵狀（咳嗽、打噴嚏、流鼻水等）來判斷造成這些徵狀的原因，也就是要推測出該病人究竟是得了什麼疾病，使得他產生這樣的症狀。

雖然Geertz採用了這一類比，但這並不代表他認為「意義結構」是使得特定社會行動出現的原因，就像我們不會說「因為漢人具有孝順的觀念，所以X孝順父母」，一個人做出特定行動可能有數種不同的原因，「意義結構」只是使得這些行動得以有意義的必要條件而已。就像臨床診斷一樣是要讓症狀能夠被理解為一個可以被治療的疾病，好讓醫生知道這究竟是什麼病應該要怎麼處理，文化分析同樣是將行動者的言談和行動放置在它的意義結構中好解讀它的意義。

這裡的意義結構指的是某一個文化中所具有的意義結構，而不是Lévi-Strauss認為某些由全人類所共享的分類框架。從前面他對Lévi-Strauss的批評，我們可看出他反對將象徵脫離出他原先所屬脈絡的做法。Geertz認為要避免這一問題出現，就是要從行動者身處其中的現實著手分析，因此國族主義、革命、經濟發展等議題都可以是Geertz詮釋人類學研究的主題，只是它的重點是去看當地人怎麼把這些事件放置在一個可以理解的意義框架之下。詮釋人類學最根本的目的，就Geertz看來，不是要去紀錄我們自己對於影響我們至關重大的問題的答案，而是去看別人對於這些問題做出了什麼樣的回答，將之紀錄下來，作為我們未來的參考（Geertz 1973d：30）。

在結束這節的討論前，我想先指出的是雖然我們還沒有明確點出Geertz的再現論傾向（因為我們還沒有談論「意義結構」和象徵的關係，這是2.4節的主題），但是我們在討論他的「深描」和「行動者取向」的概念時，已經看到這兩個概念隱含了再現論的後果，也就是說Geertz把文化（以及構成它的象徵符號）和行動分成兩個獨立的領域。文化是「沒有因果力」且「不能導致社會過程、事件的產生」，雖然Geertz沒有明白陳述社會行動的特質，但由於他拒絕賦予「文化」因果力（causal power）的性質（Geertz 1973d），在他的理論框架中似乎只剩下「社會行動」具有這樣的能力，但如果這是我們唯一能從Geertz理論中推論出來的結論，我們似乎也只能接受Geertz的理論會產生一個有問題的「文化（象徵）：社會行動」的二元對立架構。<sup>11</sup>我們將在底下進一步呈現Geertz理論的再現論特質，讓我們先總結他的「行動者取向」和「深描」概念。

從上面的討論，我們注意到Geertz的「行動者取向」預設的是具有意圖且有反思能力的行動者，因此他們能反思自身行動，並且提出詮釋。人類學者研究的目的，則是要根據當地人的自我詮釋，進一步找出裡面牽涉到的「意義結構」，並且進一步詮釋此「意義結構」。由於Geertz將文化界定為「意義之網」（web of significance）（Geertz 1973d：5），詮釋「意義結構」就是在研究文化。但為何要研究文化？文化有什麼樣的重要性？Geertz認為文化之所以重要，是因

<sup>11</sup> 我有時會說Geertz以文化來解釋行為，但我的意思並不是他認為文化具有因果力能夠造成行動的產生。我的意思是Geertz以文化具有的意義結構來描繪行為，使得行為能夠被我們所理解。

為沒有文化，人將無法行動，但為何文化有這樣的作用？下一節，我將討論 Geertz 所設想的「文化」的功能為何。

### 2.3 文化的功能

本節我要說明 Geertz 所設想的「文化」為何，以及研究「文化」的重要性是什麼。Geertz 的文化概念有兩個特點，他認為：1. 文化應該被看作是控制機制，像是 2.1 節所提到的規則、準則或是意義結構；2. 人必須要仰賴這些控制機制來控制其行為。根據第一點，文化是外在於個人，也就是從個別行動者的角度來看「文化」是超越他個人的控制，不能隨其意願更改；而且由於文化是規則，具有規範、指引個人行為的作用。根據第二點。由於人類的先天構造，人的行為具有較大的可塑性，使得他們不像是一般的生物對於外在刺激有固定的反應方式，較大的可塑性也意味著人需要經過較長的學習時間，以學會種種回應外在刺激的反應方式，這些反應方式包括如何製作工具，如何在社群中生活，也就是說人必須學會種種準則、意義結構，也就是「文化」，才有辦法行動。承接上面兩點，沒有文化，人將不知道如何行動。對於行動而言，文化是其必要條件（Geertz 1973i: 46）。

Geertz 從人的生物演化過程說明他的「人需要文化才能運作」的論點。他主要從石器出現時間和人大腦發展的關聯性，指出在人大腦還未發展到現代智人階段時，我們就發現了石器，因此「文化」對於人的發展是必要。他的想法是，如果人並不需「文化」就能運作的話，那麼我們應該會在現代智人演化出現後，才發現到「文化」的蹤影。但體質人類學家已經發現在現代智人還未演化完成時，就已經有石器工具的出現，因此人需要「文化」才能運作。他的推論是這樣的：

1. 石器是文化出現的表徵
2. 腦容量是界定物種是否是現代智人的充要條件
3. 石器出現於腦容量還未到達現代智人的階段
4. 如果文化是在現代智人出現後才出現的話，那麼我們應該會在腦容量達到現代智人狀態的化石出現後，才會發現石器
5. 但是根據第三點，石器和南猿化石（也就是腦容量還未達到現代智人的階段）同時出現，因此文化不是在現代智人出現後才出現。換言之，文化參與了人的演化過程。



這個「人需要文化才能運作」的理論，對於Geertz的人類學研究計畫的影響是相當巨大的。因為該理論提供Geertz人類學研究的基礎。如果人必須要有一個賦予秩序的機制才能理解他的經驗，指引他的行為的話，我們想要理解人，我們就必須要理解這一「外在控制機制」，或者說瞭解「文化」為何。這就是研究「文化」的重要性。

現在，我們理解為何理解文化這麼重要（因為是文化使得人成為人），我們也知道Geertz認為應該要從行動者的意圖，以及行動者對於行動的自我詮釋展開人類學研究（行動者取向）。但文化究竟從哪些方面影響人的行為？這是我們下一節的主題。

#### 2.4 文化的規範與認知面向

在討論Geertz的「行動者取向」時，我提到意義結構並不只有規範行動的規則面向，還有讓人得以理解世界的認知面向。Geertz從心理學者Kenneth Craik手上借用了「行動模型」（model for）和「認知模型」（model of）這一組概念來描繪文化的規範和認知面向，「認知模型」幫助人理解世界，人們在依據「行動模型」來行動。根據Geertz「認知模型」這個面向指的是：「操作象徵結構使得他們或多或少能相似於既存的非象徵系統」（Geertz 1973a:93）。換言之，「認知模型」指的是操弄象徵結構使得他們盡可能接近「非象徵系統」。「行動模型」的定義則是：「以象徵系統中的語彙，操作非象徵系統」（ibid）。

由於這一組概念中牽涉到什麼是Geertz所談論的「象徵」，讓我們先討論Geertz的象徵所指為何。Geertz使用的象徵概念是這樣的：「我所謂的象徵指的是那些承載概念的載具，這些載具可以是物理、社會、文化行動或是物件」（Geertz 1973b：208, n.19）。例如「青天白日滿地紅的旗子」，代表了「中華民國」這個概念，旗子在這個例子中就是Geertz所謂的象徵。在2000年接受Micheelsen訪談時，他更加細緻的界定自己是屬於Peirce的傳統，在這樣的傳統下面「象徵」應該要被理解為：「當我在我的研究中使用象徵一詞時，它應該要被理解為符號（a sign），符號是透過文化詮釋才成為象徵（symbolic）」（Micheelsen 2002: 8）。延續前面國旗的例子，國旗之所以成為國旗是在特定的場合下面，被具備相關身分的人所制定的，這樣的決議既然會「文本化」（entextualization）成為國家法律規範的一部份，這樣的「決議」便是一種詮釋，它讓某一特殊樣式的旗子成為代表一國的代表。這樣的旗子也繼而具備了特殊的地位，它的在場往往可以要求人們採取特定的行動（例如：脫帽致敬），且任何冒犯這個旗子的舉動也將被視為是違

法的行為。<sup>12</sup>基於Geertz對於象徵的界定，我們或許可以將「非象徵」理解為沒有被詮釋為呈載或是代表任何概念的東西，例如，路邊的石頭，我們不會認為他代表了任何東西，它就是一塊石頭，但一個地質專家可能認識到這塊石頭的性質，因而將它當作是某一種類岩石的代表，這時這塊石頭就成了一種岩石類別的象徵。在Geertz的定義下，一個東西是否是象徵，是相對於它有沒有經過「文化詮釋」。

回到Geertz兩個「模型」概念的討論。「認知模型」指的是行動者用各種代表不同概念的符號，盡可能的服膺於未經「文化詮釋」的非象徵系統。他給的例子是，工程師透過相關的水力理論來理解水壩如何運作。在這個例子中，工程師的目的是要理解水壩的運作，因而水壩本身並不被認為代表了什麼概念，而只是一個需要被理解的對象，工程師是透過一套「象徵結構」這裡包含的是自然語言、數學知識、科學理論還有各種圖表，透過這些「象徵結構」工程師試著系統化並且再現出他對於水壩運作的理解。<sup>13</sup>理論是用來理解真實，而且如果沒有理論的話真實將無法被人們理解。人們生活在這個世界，他們除了理解這個世界之外，他們還試著建造不同的東西，甚至操弄這個世界不同的要素。在Geertz的理論中，人們不是隨意的行動，而是或多或少依據特定的理論行動，人們行動所依據的理論就是前面所說文化的「行動模型」的面向。Geertz將此模型界定為人們根據象徵系統來操弄事物。延續他給的水壩的例子，這意思是人們透過水力與相關的理論建構出一個水壩出來。或者用一個比較通俗的例子來說明，「行動模型」就像是市面上販售的種種玩具模型中所附的說明書，此說明書會先告訴你成品的外觀，接著說明需要用到的材料和工具有哪些，最後告訴你該如何一步一步的從這些零件中組裝成完成品。簡言之，由於具備規範行動和認知世界的模型，文化除了讓人能夠理解外在世界以外，他還提供了一套指引行動的模板，讓人得以依照這個模板來行動。

但為什麼行動者會有動機要依據這套模板來行動。根據這套理論，是「文化」賦予了行動者有做某件事情的傾向（disposition）。也就是說，透過遵從文化給予的指示，行動者逐漸受影響，因而帶有做特定行為的可能性，或者說傾向（Geertz 1973a:95）。

---

<sup>12</sup> Geertz在這邊對於Peirce的解釋是採取比較狹義的方式，因為他談的「文化詮釋」（“cultural interpretation”）往往指的是當地人的詮釋，換言之必須是有一個行動者做出的詮釋。而在後面的討論中，我們會看到Peirce框架下的「詮釋」（interepretant）的要素，不必然是「心智的」（Kockelman 2005）。

<sup>13</sup> 但值得注意的是水壩並不是沒有可能成為「象徵」，事實上我們可以把特定的水壩當作是「國家科技工藝的成就」或是「為求經濟發展而犧牲環境」的象徵。

到此，我們可以簡單的回顧這一節所討論的重點。Geertz的文化概念具有兩種面向，這兩個面向牽涉到的分別是幫助人們認識世界的「認知模型」(model of)，以及幫助人們在世界上行動的「行動模型」(model for)。在這兩個概念中，「模型」是由一組象徵所構成，象徵是代表或是再現某個概念的載體，他可以是語言、物件、圖表等。到這裡，我們可以發現Geertz在文化的規範行動和認知世界的兩個面向中，都強調象徵的再現功能，因為在「認知模型」，是象徵的再現功能讓行動者得以理解外在世界；在「行動模型」中，行動者是依據象徵所再現的內容來行動。考慮到Geertz的「行動者取向」(2.1節)是要找出隱含在行動者行動背後的「意義結構」，也就是研究者要找出在每一個文化中行動者用來認識世界的認知框架(「認知模型」)和行事準則(「行動模型」)是什麼。要找出認知框架和行事準則的內容為何，研究者得去看這兩個象徵系統所再現或是代表的概念為何。由於Geertz的研究框架僅僅強調象徵的再現功能，這基本上是一套「再現論式」(representationalist)的框架。這個意思是文化是將原先不可理解的經驗，「再現」或是轉變成一個可理解的圖示(scheme)，人們在依據這一圖示來行動。儘管Geertz強調文化和行動的關連，但是由於他的再現論傾向使得他將象徵和行動分為兩個獨立的領域，這造成的後果如第一章所述，一方面是導致象徵被看作是並不具有任何實際的效果(除了認知上的功能之外)，另一方面，行動被認為是和象徵無關，也就是說「符號學分析」並不能用在分析行動上面。到此，或許有人會反駁說Geertz提出了「象徵行動」(symbolic action)的概念，這不正是反駁了「行動和象徵無關」的論點嗎？在下一節我將指出這個概念以及後世學者對他的詮釋恰恰反映了Geertz的再現論傾向。

## 2.5 象徵行動

「象徵行動」(symbolic action)這個概念是從文學理論家Kenneth Burke借用而來(Geertz 1973b: 213)。這一類的行動指的是具有象徵內容的行動：「文化活動(cultural activity)-那些主要內容是象徵的活動...文化行動，也就是象徵形式的使用、理解和建構，這些活動都是社會事件；他們和婚姻一樣是公共的，和農作一樣是可見的」(Geertz 1973a:91)有哪些東西算是象徵行動？Geertz自己舉的例子是：「寫詩」、「畫房屋設計圖」(ibid:92)這些活動儘管外觀上不一樣，但是他們有一共同的特徵就是他們都是關於另外一個東西，或者說再現另外一個東西的活動。研究的目的是要去理解這些行動的象徵內容為何。如同前面討論的文化模式一樣，在這裡我們同樣看到Geertz理論框架的「再現論」的傾向，由於他僅僅重視符號的再現功能，因此即便如「象徵行動」這樣看似整合了象徵符號

和行動兩個面向的概念，仍然帶有「再現論」的立場，研究者的重點也只是要去尋找這類的行動所代表的概念或是內容為何。<sup>14</sup>

到此，我們建立了Geertz人類學理論的基本架構。在這個架構中，最為核心的是「文化」，它之所以重要是因為如果沒有文化，人將無法成為人。文化進一步可細分出規範行動和認知世界這兩個面向。Geertz認為我們可以把這兩個面向理解成一種模型（model），這類模型是由一組象徵所構成（任何代表概念的東西都是象徵），在認知世界面向上，外在世界是經過象徵系統的再現，才能被行動者所理解，接著行動者依據這一套象徵系統來行動。這套理論框架是「再現論式」的，是因為Geertz僅僅強調了符號的再現功能（也就是僅僅強調象徵），而將行動和象徵區分開來。在下一節討論Geertz的研究案例時，我們可以看到他所倡導的詮釋學方法僅僅是要理解這一象徵所再現的概念或是內容為何，因此仍是符合他所屬的「再現論」的立場。

在扼要地討論了Geertz的理論架構以及該架構隱含的「再現論」立場，接著我以Geertz的巴里鬥雞研究為例，呈現這一理論立場如何運用到具體研究上。

#### 2.6 詮釋人類學的民族誌：巴里鬥雞

Geertz著名的巴里鬥雞研究發表在“Deep Play: Notes on the Balinese Cockfight”一文中（Geertz 1973e），這篇文章有名的原因除了Geertz的生花妙筆生動地描繪了他在當地的冒險故事外，這篇文章具體的呈現出他的「符號學式」的文化概念的長處和弱點為何，不論是批評或讚揚它的學者也往往以這篇文章當作是Geertz的代表作（Roseberry 1982、Silverstein 2005、林徐達 2012：238,250）首先，先讓我們從這篇文章的標題看起。Geertz在標題中運用了一個雙關語“Deep Play”可以同時指高風險的賭博活動與深刻的戲劇，這個標題巧妙地結合了這篇文章的兩個主題，“Deep Play”不只表示巴里鬥雞是一牽涉到高額賭金的活動，同時它指的是「鬥雞」就像是一齣戲劇一樣反映了巴里人的生活。

“Deep Play”一詞源自英國效益主義者邊沁（Jeremy Bentham）的用法，原先邊沁的看法是說，如果一個賭注過高使得獲利與風險不成比例時，這樣的賭博是不理性的，因為這樣的行為是不理性的，政府應該要立法禁止之。但Geertz說，在巴里島鬥雞的確有可能牽涉到大量的金錢，但是在牽涉到大量金錢的比賽中，錢不是最重要的事情，相反地，人的地位才是真正重要的。當然並不是所有的鬥雞比賽都是這樣，他指出只有特定的比賽是這樣的情況，在大比賽的周邊還

---

<sup>14</sup> 林徐達注意到Geertz在此修改了Kenneth Burke的「象徵行動」。Burke強調語言、語言使用應該被看作是一種行動。林徐達認為在Geertz的用法中：「『行動』則被視為猶似語言一般的象徵：葛茲視社會行動為詮釋學般的象徵物，可以帶領並且傳遞意義予社會行動者，並且將這種文化意義的理解作為一項世界觀的體系」（林徐達 2012：234）若林徐達的解讀是正確的，Geertz的這一「修改」更凸顯了他的「再現論」的傾向。換言之他注重的是語言所傳遞的意義，該取向重視的是符號（在此是語言）的再現功能，語言作為行動的面向則被忽略，在第四章我們會看到Geertz的做法僅僅重視了語言的象徵（symbol）面向，而忽略了語言的「索引」（index）和「肖像」（icon）面向。另一個和筆者立場相近的批評請見（Ochs 2012）。

有一些小的賭博，這些場合就沒有大比賽那樣的刺激與引人注目，不是因為下注的賭金太少，而是參與那類比賽的人通常也沒有什麼地位。

Geertz簡要地歸納了巴里島鬥雞的模式，他指出當兩邊的對手地位越接近時，以及地位越高時，這樣的比賽就越深刻(deep)，而當比賽越深刻，人就越來越認同他的鬥雞，把鬥雞看成是他的化身，或者好像是他在場上比賽而不是鬥雞。另外，當鬥雞越精良時，他們會被更精確地安排實力相當的對手，同時比賽牽引着更激昂的情緒，觀眾也會下更多的賭注，最後，比賽所帶來的經濟效益越發不重要，這類比賽更被看作是名聲、地位之爭(Geertz 1973e: 441)。但是，鬥雞比賽並不能帶來任何實質上的改變，對於一個人經濟情況可能不會有太大的助益，同時一個人也不會因為輸了一場比賽就從地位階序上頭掉了好幾級下來。這類鬥雞比賽儘管在短時間能吸引大眾的注意力，但當一場比賽過去後，他們也就轉移焦點到下一場比賽。對待輸家他們默默離開，或者是在遠處看著他，面對贏家也沒有人上前恭賀，贏家沈浸在自己的喜悅中，但觀眾的注意力很快就轉移到下一場比賽上面去。如果鬥雞是一個和巴里島生活有密切關連，卻又不具有任何傳統人類學考量的政治、經「功能」，那Geertz究竟為什麼要花這麼多的篇幅在描寫鬥雞？

這邊就牽涉到” Deep Play”的第二個意思，他是一齣戲劇，是巴里人演給自己看的戲。像是他引用加拿大文學評論家 Northrop Frye所說的(Geertz 1973e: 450)：「人們念馬克白並不是為了要知道蘇格蘭的歷史，而是要看當一個人贏得了國家確失去靈魂是什麼樣子」。同樣地，巴里人透過看鬥雞學習到他們的文化中的「民族精神」(ethos)是怎麼一回事。透過看鬥雞，當地人可以掌握到巴里文化中一種獨特的感性(sensibility)，一種特殊的感受世界的方式。但Geertz特別指出鬥雞並不是理解巴里文化的鑰匙，彷彿研究者理解了鬥雞，便理解一切巴里文化的內容，相反的這只是其中的一個面向，他特別指出了當地印度教可能展現出不一樣的情況。從這點，我們也清楚看到Geertz認為一個文化內可能有不同的，甚至是相衝突的意義結構存在。

上述是Geertz在這篇研究中的主要論點，「巴里鬥雞之所以重要，是因為這是當地人用以理解自身，看待世界的方式」。這篇文章之所以可以被看作是前述Geertz人類學理論的代表研究，是因為在這篇文章中，Geertz提出了他著名的「文化作為文本」(culture as text)的論點，他要讀者將文化視作是文本的集合，而人類學家理解文化的方式是透過站在土著身後閱讀，閱讀土著所看到的東西(Geertz 1973e: 452)。什麼是一份文本？如果延續這篇文章戲劇的比喻，我們以戲劇劇本當作是文本的例子的話，一份文本顯然是由不同象徵(撰寫在紙本上的文學語言)，符合特定的形式、原則(例如，一份劇本必須要標注場次、場景、角色為何、彼此的對話和動作)，易言之，文本就是根據特定原則所構成的

象徵結構。當Geertz說我們應把文化當作文本時，他其實就是在說我們把文化當作是由不同象徵結構所構成的集合體。如同一齣劇可以幫助觀眾對於特定的主題有更深刻的理解（例如《馬克白》幫助讀者理解，追求權力對於一個人的影響），「作為文本的文化」同樣幫助人們理解特定的主題（巴里鬥雞幫助巴里人理解了男性氣質和地位競逐的關係）。在此，Geertz對於「文化」的界定，其實就是2.4節中文化的「認知面向」。換句話說「文化作為文本」，其實也就是文化作為一套象徵結構，這套象徵結構將原先巴里人不能清楚掌握的種種經驗，轉變成或是再現為他們能夠理解的「戲劇」，透過巴里人的自我詮釋，人類學者得以進一步提出他對於這個象徵結構（鬥雞）所代表的真正意義的詮釋。

### 2.7 小結：Geertz的人類學理論

到此，我們建立了Geertz人類學理論的基本架構。在這個架構中，最為核心的是「文化」，它之所以重要是因為如果沒有文化，人將無法成為人。文化進一步可細分出規範行動和認知世界這兩個面向。Geertz認為我們可以把這兩個面向理解成一種模型（model），這類模型是由一組象徵所構成（任何代表概念的東西都是象徵），在認知世界面向上，外在世界是經過象徵系統的再現，才能被行動者所理解，接著行動者依據這一套象徵系統來行動，因此文化同時具有「認知世界」和「規範行為」兩個面向。這套理論框架是「再現論式」的，是因為Geertz僅僅強調了符號的再現功能（也就是僅僅強調象徵符號），而將符號和行動對立起來。我們在Geertz的巴里鬥雞民族誌研究中，可以清楚看到他所倡導的詮釋學方法僅僅是要理解這一象徵所再現的概念或是內容為何，因此仍是符合他所屬的「再現論」的立場。

Geertz其實也清楚地描繪了「再現論」的後果，那就是符號和行動被當作是兩個獨立且不相干的領域。因為，Geertz認為文化是「沒有因果力」且「不能導致社會過程、事件的產生」，這樣的宣稱使得在他的理論框架中只有「社會行動」具有這樣的能力，因此，我們必須接受Geertz的理論會產生一個「符號（象徵）：社會行動」的二元對立架構。這一「再現論」的立場使得Geertz僅僅重視一種符號模式（象徵），忽略了其他種類的符號模式，因此忽略了社會行動具有其特有的符號模式。在1.3節的討論中，我們看到符號學分析是可以而且也必須運用到社會行動的分析上。理由是，行動總是處在脈絡中，和脈絡中的其他東西（例如，其他的行動者、其他的物品、前一刻的言談、當下的言談、共享的文化或社

會範疇的知識)有時間或是空間的關係。<sup>15</sup>在Charles Peirce的符號學中,符號和對象之間的關係,如果是時間、空間或是因果關係,那麼符號和對象之間就是「索引的」(indexical)關係。<sup>16</sup>綜上所述,行動必然牽涉到「索引」(indexical)的意義模式(因為他總是出現在特定的時間、空間中,因而和周遭的事物具有時間或空間,乃至因果的關連),但是Geertz的理論框架中忽略了這點,因此造成了他將符號和行動錯誤的對立起來。我們將在第四章Michael Silverstein的理論框架下看到解決這個問題的方式。

上述就是Geertz的基本研究架構及其問題。在下一章,我首先將會處理眾多學者,特別是從政治和權力角度的Geertz批判,並且檢討William Sewell和Sherry Ortner為Geertz的辯護。在第四章中,我將會引介Michael Silverstein等人的符號語用論,並以此指出為何Ortner等人的辯護並不成功。

---

<sup>15</sup> Geertz也有類似的表達:「文化就是脈絡」(Geertz 1973d),但是這裡的「脈絡」比較接近於Saussure所說的「語言系統」(Langue),在Saussure的理論中,特定的字詞的意義並不是來自於它所對應到的東西,而是該字詞在系統中和其他字詞的關係。Geertz所說的「文化」類似於這種「語言系統」,特定的象徵符號或是行動的「意義」是由他們在這個文化體系中的位置來界定。而我所說的「脈絡中的行動」(action-in-context)指的則類似於Saussure所說的「言語」(parole)這是個別行動者在特定情境下所說的話語,它們並不一定符合抽象的文法規則,且它們的意義和具體的說話情境有相當的關連。符號語用論便是一套試著要分析「言語」而非「語言」的理論框架,這一理論立場試著描述每一個特定互動情境,來描繪「脈絡中的行動」的運作邏輯。

<sup>16</sup> 我們將在第四章更仔細的討論Peirce的符號學體系。

### 第3章 捍衛/批判Geertz

這一章我們將集中討論Geertz所受到的批評，以及其他如何為他辯護。批評Geertz的文獻相當多，各自採取的角度也不同。根據William H. Sewell Jr.（以下簡稱William Sewell或Sewell）的分類至少有三種批評（Sewell 2005）。第一類是來自（後）實證論者（post-/positivists）的批評。早期的代表人物有Shankman（1984），他認為Geertz以及詮釋學派的研究方式往往趨於追求針對奇風異俗的描述，沒有辦法提供一個可以檢證的科學理論（ibid：269）；晚近則有Ian Jarvie的學生吉田敬（Kei 2007），他的立場延續了Karl Popper（Ian Jarvie的老師）批評實證論的立場，他認為Geertz等詮釋學派的研究者由於接受了實證論對於自然科學的看法，誇大了自然科學和社會科學的差異，從而弄錯了社會科學的研究目的（吉田敬主張社會科學的研究目的是研究行動者的非意圖後果，以及社會制度、機構所扮演的角色）。第二類的批評來自於「後現代主義者」，這主要是指1970、80年代展露頭角的學者。用「後現代」來描述這些人類學者並不是一個很精確的用詞，這個詞主要是強調這些學者開始注意到人類學這門學科的歷史性格、民族誌本身的文本特性、再現他者所牽涉到的政治、道德問題。正是在民族誌的文本特性和再現政治的議題上，他們批評Geertz不夠激進（Crapanzano 1986, Clifford 1988, Watson 1989, 1991）。第三種是物質論者（materialist）的批評（Roseberry 1982, Asad 1982, 1993, Sholte 1986），William Roseberry受到馬克思主義的影響，他批評Geertz忽略了所謂的「象徵形式」也是在歷史過程中，受到社會行動影響、被社會行動所生產的產物（product），但由於Geertz僅僅注重象徵形式（symbolic form）的面向，使得他忽略了象徵形式的生產過程，而僅僅注重被生產出來的產品。

上述批評者角度不盡相同，我不打算對於每一個立場都做整理與討論。由於本文的目的在於指出晚近種種試著捍衛Geertz的立場都不甚成功，本章主要討論兩位重要學者如何為Geertz辯護，我會先整理William Sewell和Sherry Ortner各自對於Geertz理論困境的詮釋，以及他們所提出的解決方案。最後我會指出這樣的回應方式並不成功，因為他們的回應方式仍然複製了Geertz理論框架中的「再現論」（representationalism）的立場，而缺乏一套關於「脈絡中的行動」（action-in-context）或者是「即時的行動」（action-in-realtime）的理論。

首先，先讓我們來看Sewell的Geertz詮釋

#### 3.1 William Sewell的Geertz詮釋

##### 3.1.1 Sewell所認識到的問題

William Sewell 是美國著名的史家，主要關心的經驗研究議題是法國的社會、勞工、政治和文化史，理論方面則試著發展一套適用於歷史和其他社會科學的理論語彙。基於此一問題意識，Sewell比較社會史、文化史的研究取徑和Geertz理論的差異，希望從中找出歷史理論和人類學理論的互補之處。因而Sewell特別



注意到文化史、社會史學者對Geertz的批評。Sewell在他的文章中（2005）以William Roseberry為這類批評意見的代表。Roseberry在” Balinese Cockfights and the Seduction of Anthropology”（Roseberry 1982）這篇文章中，批評Geertz沒有信守他在“Thick Description”一文中的主張，這個主張是這樣的：「如果人類學詮釋是建構對於發生什麼事的閱讀，那麼將之和實際發生的情境脫離...就是讓他成為空洞的討論。...一個好的詮釋是要讓我們掌握被詮釋對象的本質（heart），如果這個詮釋沒有做到這點，那就忽略了他本來的目的」（Geertz 1973d:18）換言之，Roseberry認為Geertz的民族誌恰恰犯了他所說的錯誤，也就是說它將「事件」脫離於「發生的脈絡」來討論，因而不是一個恰當的詮釋。Sewell認為Roseberry的批評重點在於：「由於Geertz將文化概念化為「文本」（text），（因而採取了唯心論（idealist）的立場）從而將文化從其產生的歷史過程，及其所處的權力和宰制關係中區分開來。」以巴里鬥雞為例，Roseberry批評Geertz沒有討論鬥雞和具體的性別關係、殖民統治、民族國家時期的國家治理的關係，沒有討論這三類因素是如何影響鬥雞的活動。（Roseberry 1982：1020-2）Roseberry認為巴里鬥雞活動本身有一歷史過程，且這個過程和巴里歷史息息相關，但此歷史過程被Geertz給忽略了（ibid：1022-3）。

Roseberry的另一個例子是Geertz在Negara（Geertz 1980）一書中對於巴里國家的分析。Roseberry認為Geertz的討論將「國家」和其產生的物質脈絡區分開來，雖然Geertz討論了基層的社會組織、灌溉系統等等，但是這些現象和國家儀式本身為沒有適當的聯結起來（“they are not fully joined”），而這造成的結果是他認為巴里國家的分析脫離了其所屬的歷史過程（Roseberry 1982:1027）。

要擺脫這一將「文化視為文本」的做法，Roseberry建議我們要改採將文化看作是「物質的社會過程」，研究者要問的問題是「文化」是被誰、以什麼方式、為了什麼目的而被生產出來。（Roseberry 1982：1023-4）

Sewell認為Roseberry所批評的是Geertz的分析都是「共時」（synchronic）的分析，而忽略了「歷時」（diachronic）的面向，也就是Roseberry所說的忽略了文化得以出現的「歷史過程」。不過，Sewell並不認同Roseberry唯物論式的文化概念，他的修正方式是要讓「變遷的可能性成為文化概念的一部份」（Sewell 2005：190）。我在下一節就要討論Sewell的辯護方式。

### 3.1.2 Sewell的辯護方式

雖然Sewell承認Roseberry對Geertz的批評，重共時性而忽略了歷時性是正確，而後者正是史學研究者應在意的，但他指出Geertz的文化概念，提供了社會史學者一個很好的知識論基礎，讓學者可以從文獻中解析出行動者用以理解世界的文化，因為既然文化是公共的，那麼不但行動者感知的到，研究者也有可能理解。文化是公共的，是因為一方面文化並不單純存在於行動者腦袋中，文化會出

現在具體的事物上，因此可以被彼此觀察到；此外，如第二章所提到的文化不只是人們用來溝通而發明出來的工具，文化最重要是他在人的演化過程中扮演的重要地位，他讓人得以成而為人，也正因為文化深植於人的生物演化過程中，Sewell認為如Roseberry這樣的唯物論者應該要接受Geertz的文化概念而不是拒絕這個概念在他們的分析中扮演重要的角色。

Sewell在闡釋了Geertz的文化概念亦具有「唯物」的面向後，進一步為Geertz的文化分析的問題辯護。對Sewell來說，Geertz的共時分析的（synchronic）框架無疑是有效的，問題是如何在他的框架中找出變遷發生的可能性。

要讓「變遷」能夠內在於文化概念中，Sewell認為一個恰當的出發點是Geertz所主張的：「文化具有『認知模型』（model of）和『行動模型』（model for）這兩個面向」。Sewell將「行動模型」理解為生產真實的模板（templates for the production of reality），有如建造房屋的藍圖、理念，或是指引男女性別行為的符碼。另一方面這些藍圖、理想、符碼也是關於「真實」的模型（models of），例如：用來建造房屋的理念（房屋要是古典的、歌德式的或是現代的）也可以變成評價現有建築的依據；而對男性女性不同的行為要求也可作為評價不同性別的標準。

Sewell指出Geertz主張「認知模型」和「行動模型」會完美的結合在一起，亦即，「認知模型」會反映「行動模型」所建構出來的社會真實（social reality），而且「行動模型」會自然的再生產「認知模型」所描述的社會真實。他引Geertz的語句為例：「認知模型」和「行動模型」兩者會「透過改變自身符合社會和心理實在或是塑模社會和心理實在符合自身，來賦予社會和心理實在上客觀文化形式」（Geertz 1973a：94）。

不過Sewell認為上述「『認知模型』和『行動模型』會完美地相互勾連」的主張是錯誤的。因為Geertz忽略了「認知模型」和「行動模型」兩個模型之間「斷裂」（disjunction）的可能性。這一斷裂的可能性開啓了行動者對於世界反思的空間。象徵的兩個面向都有「斷裂」的可能。首先是「認知模型」，「認知模型」的功能是讓人們得以理解（make sense of）或是再現（represent）這個世界。Sewell認為「認知模型」這個概念隱含了人類主動理解外在刺激的思考能力（Sewell 2005：191）。

Sewell認為雖然用來理解新刺激的象徵往往是文化中既有的東西，但是這不代表這些象徵只能以一種方式來運用，他指出象徵可以被創新（creative）的運用。例如，當我們以特定的建築理念、範式、藍圖來評價不同的建築時，我們很可能會從被觀察的建築物身上發現新的模式，如果我們接著把這一新的模式加入原先的理解模型中，那麼原來的理解模型就被改變了。由於世界總是比我們的再現還要多元（manifold），因此我們的再現永遠有可能被改變。

Sewell又指出，「行動模型」中其實也蘊涵了變遷的可能性。當我們試著將原先的理論應用在世界上時，我們可能會發現這個理論並不適用。由於每一個新的場合都不同於原先該理論被設計出來的場合，因此儘管我們有意的要套用這套理論，但是由於每個情境都和原先的情境不同，因此我們勢必要修改既有的理論才能繼續沿用之。例如，當婦女可以到家戶外工作換取薪水時，原先設計給女性的關於在公共場合的行為舉止的模型很可能會不再適用。當這樣的理論與現實斷裂的情況發生時，結果往往是需要修改我們的理論。因此「行動模型」也是會改變的。

根據Sewell對Geertz的修正，他反對原先Geertz所預設的「認知模型」和「行動模型」這兩個面向會彼此反映，完善的整合。此外，由於這兩個模型在運用時，必然有被改變的可能（如前面的例子所描述的），因此，行動者在行動時儘管沒有改變文化模型的企圖，但仍然有可能造成這樣的變化。

除了文化本身具有的「認知模型」和「行動模型」具有改變的可能外，Sewell認為Geertz關於文化和人類神經結構關係的理論也蘊涵了變遷的可能。這是因為：

- a. 人面對環境刺激的反應是多元，並沒有預先被決定。
- b. 由於沒有預先被決定，人必須要從外在的資訊來源（文化）來解決問題
- c. 並不是所有的解決方式都已經固定了。
- d. 人的神經網絡對於刺激的回應方式是多元的。
- e. 在回應時，要選擇哪一種文化符碼是模糊的
- f. 如何應用該符碼也是模糊的
- g. 基於(a),(b),(c),(d),(e),(f) 則人必須要透過文化解決問題，但是以什麼樣的特定符碼，用什麼方式應用是隨情況而定的，且這樣的方式有可能是創新的。
- h. 這樣的解決方式可能和其他的文化事物一樣被學習，而成為主流，既然成為文化符碼中的一部份。

Sewell以Geertz人觀（及其對於情緒的影響）的討論為例。Sewell將Geertz主張整理如下：

- i. 情緒是人面對環境刺激的反應。
- j. 但是怎麼表達情緒不是由人的生理結構決定，而是受到外在資訊來源（文化）影響。
- k. 基於(g)，人以什麼方式表達情緒並不是固定的，其表達方式可能是創新的。

1. 這類將情緒表達導向新的表達方式，成為新的歷史上有影響力的力量的例子之一是Weber所說的具有「卡里司馬」（charisma）的人物（Sewell 2005：193）。

到此Sewell說明了Geertz的文化概念以及他的人論中如何蘊涵了創新和變化的可能。Sewell認為文化變遷起源於不同文化模式的人們之間衝突、溝通、對抗下的產物。且創新僅僅發生於社會的特定部份，而非整體（Sewell 2005：194）。

他認為Geertz僅僅分析文化之間的差異，且著重在討論不同文化中不同「人觀」彼此的差異是太狹隘了點。他認為任何生活形式（forms of life）的差異，不論是男人、女人或是學生等都應成為研究的對象。此外，這些不同人群之間的關係也應該要成為研究的對象。最後，這些不同人群範疇的關係的討論和傳統社會學中討論階級、性別等議題是一樣重要的。

上述是對於Sewell的Geertz詮釋的一份簡單的摘要。我們可以看到他並沒有質疑Geertz理論框架中的基本預設。例如，他沒有挑戰Geertz理論中的「再現論」（也就是僅僅注重符號再現的功能）的基本預設。儘管他強調「認知模型」和「行動模型」在使用時，會因為和外在世界出現斷裂而有改變的可能，但是這一斷裂本身是如何在即時的互動情境下出現，Sewell並沒有適當的分析概念加以處理。此外，由於他並未質疑Geertz再現論的立場，這使得他將延續Geertz將「符號」和「行動」對立起來的理論立場，其結果是Sewell的理論框架沒有辦法描述並且分析人如何透過索引符號建立起行動，而這一行動又是如何開展、行動的結果和行動者預期的結果如何產生斷裂，行動者又是如何能夠確認那是一個「斷裂」的狀態，他們又是如何在即時的互動情境下面轉換了原先用來理解世界的框架。而且Sewell也接受了Geertz的「人論」（theory of man），同樣沒有討論這一套「人論」中的「再現論」傾向（也就是指，人之所以為人是需要象徵形式的幫助，而象徵形式的功能就是要幫助人們描述、再現這個世界）。接下來讓我們來看Sherry Ortner的Geertz詮釋。在3.3節我們會進一步討論這兩個修正Geertz的進路是否成功。

### 3.2. Ortner 的Geertz詮釋

在這節，我們將從Ortner近十年來對於Geertz理論的討論分析她認為Geertz所遭遇到的批評，以及她如何幫Geertz辯護（Ortner 1999a, 2005）。

#### 3.2.1 Ortner所認識到的問題

Ortner認為Geertz受到的批評主要有兩類：第一是實證論的批評，第二是政治的批評（political critique）。這兩類的批評都可以看作是圍繞在「文化概念」上面。（Ortner 1999a：2）

Ortner指出Geertz的理論框架的重點在於：文化應當被看作是「意義之網」，而意義是編碼（encoded）在象徵形式（symbolic form）之中，人類學者的工作就像是文學批評家一樣是要詮釋這些意義（深描）。因此Geertz反對的是40、50年代以降採取實證論，化約式的研究人類社會現象的取徑。這也使他招致實證論者批評他是：主觀主義（subjectivism）、唯名論（nominalism）、建構論（constructionism）。這一類的批評通常認為詮釋論者的研究只是研究者自己的感想，而且這樣的研究成果缺乏一套可以客觀檢證的標準（畢竟沒有人是在他做田野的當下也在旁邊觀察，因此人類學無法像是自然科學可以複製彼此的「實驗」）；研究後的成果也只能限於當地，例如對於巴里鬥雞的解讀成果很難直接運用到其他研究上面。我們將在下一節來看Ortner的回應。

至於政治的批評也和他的「文化概念」有關。Ortner指出Geertz對於人類學最主要的一個貢獻就是「再理論化」（retheorization）文化概念。這一「再理論化」的工作是在兩個層面上展開，一是本體論上的（關於文化的性質）、二是知識論上的（關於我們如何知道文化）。此文化理論我們已在第二章探究過了，這裡不擬深入，僅以Ortner一段話指出這一文化理論的特色。根據Ortner，Geertz的「文化理論」是將文化定義為「體現在象徵上的意義系統...且透過詮釋公共的象徵我們可以掌握意義。」（Ortner 1999a：6）前者「體現在象徵上的意義系統」指的是Geertz文化理論中，文化本體論的部份；後者「透過詮釋公共的象徵」，則指的是文化理論中知識論的部份。此外，Geertz的文化理論還有一種傾向，就是他偏重於討論文化之間的差異（如3.1.2節中Sewell的觀察）而非文化內部的差異。這給人的一種印象是：文化是內在於一個地點，而且是屬於一個群體。

（Ortner 1999a：7）Ortner，指出Geertz文化理論中知識論的部份沒有受到太多挑戰，反而是本體論的部份受到了劇烈的攻擊。

這樣的政治上的批評有較為溫和的版本（如Bloch 2010），這樣的版本批評Geertz的文化概念沒有辦法處理當代社會中各種流動（flow）的現象。如Fredrik Barth（1989）批評Geertz的分析偏重在象徵，且是同質化巴里社會的做法。Barth以自己的經驗指出Bali有不同的宗教面向，同一個宗教，如佛教，內部也充滿分歧。因此，一個適當的分析應該是一個可以驗證的中層分析的假設，並且應該將文化當作是不同的「溪流」（stream），並討論文化何以整合成一個模式的社會過程。

政治批評中有另一個較為激進的路線，以人類學者Lila Abu-Lughod為代表。Abu-Lughod認為，文化概念是人類學中區辨自我與他者所仰賴的核心概念，例如在Geertz式的文化概念下，我們會試著解釋巴里人和一般美國人的差異可能在於前者具有”lek”這一特殊的文化範疇，使得巴里人在公眾場合的行為較為拘謹有禮。在這種解釋框架下面，族群之間的差異是透過文化來解釋。更諷刺的

是，這樣的文化概念逐漸成為許多原住民族要爭取自身權益的手段（Ortner 1999a：8）。

如同許多非西方的知識份子一樣，Abu-Lughod反對這種文化概念，她認為這種文化概念同質化了被研究的對象，使得群體內的差異被抹滅。她認為我們應該拋棄這種文化概念，代之以「殊異的民族誌」（ethnographies of the particular）。這是針對文化作為一種「普遍化」（generalization）的反動。Abu-Lughod試圖要在書寫上呈現的是她在當地所看到的複雜狀況，當地人的個體性(individuality)，以及忠實的呈現研究者自身在當地的經驗

她認為「普遍化」的問題在於，「普遍化」的論述看似是一套「客觀」不帶有偏見的陳述，但是事實上這些論述是來自於特定的地方，並且帶有特定文化上的偏見(Abu-Lughod 1991：150)。

這一批評是政治的正是因為，第一，是所謂的客觀其實隱含的是西方與非西方的不平等關係，第二是這套論述自以為是普世的但事實上是帶有西方偏見，因而是「地域性的」(located)。

瞭解了Ortner所看到的Geertz理論中遭受到的批評，下一節讓我們來看Ortner如何回應這些批評。

### 3.2.2 Ortner的辯護方式

針對實證論的批評。Ortner並沒有系統的討論Geertz的論點，而是透過其他學者的研究提醒我們Geertz是忠於(commit)某種版本的科學實踐（scientific endeavor）。她以Sewell、Marcus和Greenblatt三人為例。Sewell（1999），如3.1節提到的，提醒我們注意Geertz文化理論的基礎是建立在人的生物性的開放性（incomplete），也就是人是需要外在的象徵形式引導的論點之上。Marcus（1999）認為Geertz跟隨着自Herder以降、Boas、Mead、Benedict等人的人類學計畫，採取了一種民族誌的客觀主義（ethnographic objectivity）的立場，同時Marcus也只出Geertz的書寫中已經隱含了80年代出現的反思民族誌的立場，但因為Geertz的客觀主義，限制了他的發展。而Stephen Greenblatt（1999）則提醒我們要我們注意Geertz的民族誌寫實主義（ethnographically real）的立場。他指出雖然Geertz注重敘事與文本性等文學批評的概念，但不代表他認為「文本外無一物」（there is nothing outside the text; *ibid*:3）。

總結上述學者的討論，Ortner認為Geertz忠於世界的實相（reality of the world），特別是人所處的環境必定是經過象徵的媒介（symbolic mediation; Ortner 1999:4）這一事實。因此儘管Geertz的研究注重象徵在人類生活中扮演的角色，並不代表他「不科學」，情況恰巧相反，正是因為他注重象徵扮演的角色，使得Geertz的研究能夠被稱為是「科學」或是「實證」的。

針對政治批評，Ortner認為雖然Geertz並沒有明確的處理權力、階級、殖民主義等議題，但是這並不代表Geertz的作品對於人類學的政治與人類學之中的政治（politics of and in anthropology）沒有重要的涵義（Ortner 1999a：4）。<sup>17</sup> 她認為Geertz為一個有政治上重要性的立場提供了理論基礎（ibid：5）。此立場指的是與能動性（agency），人的意向性（intentionality）和行動能力相關的文化建構（“cultural construction of ‘agency’”；Ortner 1999a：5）也就是一個肯認人具有主體性（subjectivity）和能動性（agency），且這些性質占有重要地位的理論立場。在Ortner的用法上她將主體性看作是能動性的基礎（Sherry 2005：34），因為她認為要先有主體性的反思才有行動的可能。這背後的想法是，行動者必須具有某種程度的反思能力（主體性），這一反思能力讓行動者有可能認識到他所處的世界，並不是自然的，而是有其特定的歷史；且反思能力能讓行動者認識到自己對於這個世界的理解，是經過其所處的文化所塑模。有了這一層的反思認識（reflexive understanding），使得人有可能開始有意識的以行動改變他的處境（能動性）。這也是為何主體性和能動性這一組概念有其政治上的重要性，因為缺少了這一組概念，人類有意識的對抗不合理的情境這樣的事情是無法被想像的。

簡言之，研究主體性之所以重要，是因為Ortner認為主體性「是人類存在的重要面向，如果在理論上忽略它，則等於在人文學科中排除人。」（Ortner 2005：33）同時缺少主體性和能動性這一組概念，人如何反抗、如何掌握自己的命運的議題將無法被討論。

前面提到，人有能力意識到自己所處社會是有其特定的歷史成因（例如：台灣現今對於統獨的意識形態，其形成有其特殊的歷史因素），也有可能認識到自己對於這個世界的觀點是經過文化塑模（例如：漢人社會的家長往往希望子女念書，考公職）在這一理論語彙下，這裡隱含的是「文化」會塑模一個人如何感知這個世界，這也無疑是主體性的議題。再順著這一理論的思路，如果能動性是建立在主體性之上的話，既然主體性是經過文化塑模，那麼能動性必定也會受到文化的影響。換言之，不只是認知主體如何感知外在世界是會受到文化因素影響，主體的意圖性（intentionality）和他的行動能力（forms of empowerment to act）也就是主體的能動性同樣也是會受到文化的形塑。或是借用Ortner的說法：能動性不是原初（originary）或者是自然的意志（will），它有特定的形構（如意圖或者是慾望），而這意圖或是慾望是在主體性這個基礎上出現的（Ortner 2005：34）。

Geertz在這一議題上的理論貢獻是提供了一套理論語彙來討論「能動性」和「主體性」的文化建構問題。這一理論語彙為何？Ortner認為就是Geertz的文化概念，因此她主張Geertz的文化概念仍然有被保留的價值。

<sup>17</sup> 事實上，Geertz的研究中已經有不少文章在處理政治與社會變遷的問題，如（Geertz 1973g,h）。

首先我們先來看為何Ortner認為Geertz的文化概念有保留價值，接著來看她如何將Geertz的理論應用到「主體性」和「能動性」的研究上。Ortner在” Subjectivity and Cultural Critique” (Ortner 2005) 一文中，認為Geertz的文化概念受到兩種不同傳統影響，一種是承襲自Boas的美國式的文化概念，強調特定群體有其自身文化，群體內部成員共享一套世界觀。另一個則是承襲自Ludwig Wittgenstein，有關於文化運作和意義建構的過程，以及主體性透過象徵過程，鑲嵌自身於社會世界等議題。

Ortner指出Geertz受到批評的主要是「美國式」的文化概念，也就是我們在上一節所看到的Abu-Lughod所批評的文化概念；此概念認為每一個群體有屬於他們的文化，而此文化又被群體中的每一個成員所共享。對此文化概念的批評主要來自於兩個面向：(1) 認為此概念過度強調同質性，忽略了群體中不平等的現象，批評者認為既然有不平等的現象，怎麼可能群體內部的人還是分享同一種「文化」；(2) 認為(1)所批評的同質性、缺乏差異的問題容易和本質論(essentialism)聯繫在一起。這是一個比較嚴重的問題，本質論可能會造成的結論，是讓我們認為「努爾人」有一種特別的特質(essence)，讓他成為「努爾人」，並且我們可以用此特質來解釋他們的行為，例如，「他們的宗教行為跟漢人不一樣是因為他們『文化』不一樣」。這樣的解釋有其危險，除了忽略了不同情境下的細微差異之外，還很有可能成為種族歧視和隔離的藉口。例如，南非的種族隔離政策儘管表面上是說因為黑人和白人兩邊文化不一樣，為了兩邊的福祉，應該盡可能彼此隔離，獨立發展。這造成的後果就是對於黑人的差別待遇(Kuper 1999: X III-X IV)。Ortner認為Geertz從來不曾主張過此一將文化概念推到極端的論點，並且指出Geertz重視文化差異，試圖開啓文化間溝通的可能，正是本質論批評的對立面。<sup>18</sup>但Ortner也承認Geertz的論點在政治上不夠敏感。

Ortner為Geertz的文化概念辯護的策略是：文化與文化差異確實存在，但Geertz原先的分析並不能回應政治層面的批評(也就是說她接受Roseberry的批評)，而最好的回應方式是以Geertz式的文化概念，進行有關權力和反抗的經驗研究，因此Ortner要將文化概念用作這方面的分析；Ortner認為儘管文化有可能有本質化與妖魔化(demonizing)特定的群體的危險，但文化也能幫助我們理解權力如何運作，以及弱勢者可使用的資源為何。

Ortner認為Geertz此一來自維根斯坦傳統的文化概念，最重要的理論貢獻在於指出文化並不是內在於人的心智，而是體現在公共象徵中(「象徵形式是公共

---

<sup>18</sup> 後殖民理論的大將Edward Said也是以此角度來評論Geertz的研究。認為他注重在地的特殊狀況，使得Geertz的伊斯蘭研究得以跳脫出「東方主義」(orientalism)的架構(Said 1978: 326)。如果Said觀察無誤的話，對於Geertz政治式的批評可能有過度推論的問題。這也讓我們必須要檢討是否從政治的角度批評Geertz是一個適合的角度，有沒有一個更好的批評方式，一方面整合Geertz的貢獻，一方面準確的指出其不足之處。我認為第四章要討論的「符號語用論」是一個適當的替代立場。



的」命題），人透過這些象徵和彼此溝通其世界觀、價值取向等。換言之，在 Geertz 的理論設定中，文化具有相當程度的客觀性，而且文化對於人的感知與行動有重要的影響。在這個框架下，最重要的問題意識是，討論文化如何塑模社會行動者看、感覺與思考的方式。但是象徵或是意義體系本身並不是中性的，亦即意義體系會篩選行動者能夠感覺到的東西。意義體系，或是文化這個概念之所以能幫助我們理解權力如何運作，即由於並非中性的，它可能就是壓迫體制的一環。例如，我們可以在報章雜誌上看到「沒有不景氣，只有不爭氣」這樣的標語，假設今天一個失業、或是正在找工作的人看到這個標語，一方面這個標語似乎解釋了他的困境（因為自己不努力，所以沒找到工作），但另一方面這個標語也可以看作是自由主義的意識形態：將所有的成敗都歸於個人努力與否，而只要是沒有達到主流社會的標準，那一定是你自己不夠努力的緣故。瞭解這樣的意識形態（意義體系）產生的條件、如何傳播、如何產生巨大的效果，正是 Geertz 式的文化概念能夠幫助研究者釐清權力運作的面向。除了當權者會利用不同的文化形式宰制受迫者，被壓迫者也會利用不同的文化形式來進行反抗（Scott 1985, 1990 對 Scott 的批評可參見 Gal 1995）。由於文化形式可以幫助被壓迫者進行反抗，Ortner 認為這代表了 Geertz 式的文化概念並非本身就是保守與危險的，文化概念可以用來作為政治批評的利器。

綜上所述，Ortner 認為 Geertz 式的文化概念並不必然導致如 Kuper（1999）所看到的種族隔離的後果。儘管有這個風險存在，但文化概念的價值就在於它幫助我們理解意識形態的運作，從而瞭解權力運作的機制。這是 Ortner 認為 Geertz 式的文化概念應該被保留的原因。接下來，讓我們來看為何 Geertz 的文化概念能幫助我們理解行動者的主體性和能動性。

首先，先討論能動性的部份。Geertz 之所以能提供上述「能動性」的議題一個理論基礎，是因為他的理論框架注重下列三個特質（Ortner 1999a：5）：

1. 從行動者的角度
2. 強調需求、欲望和情緒這些構成人格的核心要素的文化建構
3. 理解行動者的意圖

這三個特質也就是我們在第二章所提到的 Geertz 的「行動者取向」。Ortner 將這一行動者取向的研究方式運用在她的雪巴人（Sherpas）的研究上。雪巴人是居住於尼泊爾靠近喜馬拉雅山的一群人，二十世紀以來帶領西方登山客攀爬聖母峰成了雪巴人重要的經濟來源。在” Thick Resistance: Death and Agency in Himalayan Mountaineering”（Ortner 1999b）一文中，她想要透過 Geertz 的框架來描繪既有的雪巴人的文化形式是怎麼看待權力與能動性，而雪巴人又是如何利用這一文化形式來幫助他們面對在登山時會面對的風險，這樣的風險除了來自於自然環境外，還包括居於山上的神祇會被登山這種行為冒犯，繼而攻擊他們。如何克服這樣的

風險對於雪巴人來說是一重要的課題。Ortner的論點是要指出Geertz的文化概念有助於我們理解雪巴人如何透過既有的文化形式面對風險，以及外來登山客。Ortner論證的步驟是先說明權力和能動性的概念如何呈現在雪巴人信奉的藏傳佛教中，接著討論雪巴人在登山時的種種嘗試控制死亡和登山客 (sahib) 的實踐。

首先我們先從Ortner的觀點來看雪巴人的文化形式中關於權力和能動性的概念，Ortner以他們信奉的藏傳佛教作為切入點。

雪巴信奉藏傳佛教很大程度上是關於神（法力無邊但遙遠）、人類和鬼的關係。除非有神明的幫助，不然大人不可能獨自抵抗鬼的入侵。由於神法力無邊的形象使得神成為雪巴社會生活中一種權力形式的模型。這樣的權力距離人很遙遠，但也很容易被激怒，當被冒犯時牠們會更加遠離人世。宗教行動的基本形式：Kurim，就是希望透過獻祭，人們能獲得神的庇佑，在這個儀式中神被當作是尊貴的客人來對待，接著人們會用有禮的請求，甚至是細緻的操弄讓神成為祭拜者的保護者。這一基本的模式 (schema) 透過儀式不斷重現於雪巴的日常生活。人需要有力的保護者來保護自己免於其他強大的存有威脅的基本想法也出現在人與神的關係上，因此人們需要有權威 (empowered) 的宗教專家：喇嘛 (lama) 來幫助一般人獲得神的幫助。

上述的信念和實踐是雪巴宗教的形式結構。這一基本形式預設了一組關於權力為何的假設：有一些力量是邪惡，且無法溝通；有一些力量是富有愛心，但是離人遙遠，這樣的力量是可以透過協商轉變成為人的保護者。這樣的協商往往需要有圓滑的懇請、請求甚至是強制的手段來才能成功 (Ortner 1999b: 148)。

雪巴宗教的形式結構也告訴我們雪巴對於能動性（人在世界上如何達成事情的能力）的概念。雪巴宗教認為人一方面是軟弱的，也就是難以靠自己的力量完成大事，但是另一方它要求人必須要行動，要和這些具有力量的存有協商讓牠們有可能保護人們 (Ortner 1999b: 148)。

由於雪巴認為力量是流動，且可以透過實踐轉變，神的力量因此不是一種固定不變的特質，這一力量是會隨著人的宗教實踐而改變。這一種權力的概念可以說是賦予表面上沒有力量的人相當的能動性。因此人和力量的關係不是臣服或是單純的反抗，而是學習如何理解力量且將之轉換為為自己的目的服務。換言之，雪巴宗教建構了一種有效的能動性 (effective agency) (Ortner 1999b: 149)。接著Ortner要描繪這一能動性概念如何被付諸實踐。Ortner從三個角度來描寫這點，分別是：宗教領袖的意見、嚮導和外來登山客的關係、面對死亡時宗教領袖仁波切如何安慰他的信徒。分述如下：

宗教領袖的意見：在登山開始的初期，雪巴的宗教領袖並不贊成這項活動，也不喜歡雪巴人從事這樣危險的工作。為了讓喇嘛幫助自己，雪巴年輕人在帶著西方登山客進入寺廟時，往往囑咐外人大筆的奉獻是必要的。Ortner猜測這

是讓喇嘛轉向支持，或是至少願意祝福這些登山客，以及擔任嚮導的雪巴人的原由。Ortner指出這一透過獻祭來操弄具有力量者導向自己的做法正是當地宗教儀式中常見的模式。換言之，較弱的一方，透過協商、操弄的方式將力量導向自己，這是一種能動性形式的展現。

嚮導和外來登山客的關係：登山對於雪巴來說不但是自然環境險惡，且登山途中要是有什麼不敬的行為，往往會冒犯神祇，從而導致不幸的結果。在登山過程中最容易冒犯神祇的行為是殺生。這是因為登山客往往希望能吃到新鮮的肉，但是雪巴由於宗教的因素（儘管是二十世紀以來宗教改革的結果）不願意殺生，這使得雪巴必須要想盡辦法說服登山客不要殺生。但是這樣的說服要成功往往需要具有相當權威的雪巴人，通常是喇嘛。在這個例子中，面對具有權力的登山客（一方面不受雪巴控制，另一方面可以控制雪巴）雪巴有相當高的風險無法控制登山客的行為。

雪巴一方面要避免觸怒神明，另一方面想要透過不同的儀式來滿足祂們，以爭取支持。常見的手段包括個人誦經和祭拜，以及眾人一起祭拜神祇的大型儀式。七零年代後，開始出現登山客一起參加且貢獻祭品的例子。這類例子也顯示了雪巴能透過有限的方式，讓具有權力者遵從自己的意志，並且參與自己的宗教儀式。

面對死亡時：面對死亡（特別是山難等橫死時）雪巴人往往會採取冷漠，不展現情緒，不哭泣等方式。這背後的理由是雪巴人認為若是哭泣則逝者的靈魂會捨不得離開人世，或是讓靈魂找不到離開的道路。在喪葬儀式上，僧侶往往囑咐人們不要過度表現哀戚之情，他們也會幫忙家屬排解這樣的情緒。僧侶之所以有能力做到這些工作，通常被人們認為是宗教修行的結果。Ortner指出這樣的宗教修行也和權力與能動性的文化建構有關。透過冥想等訓練，僧侶獲得能夠控制神祇的能力。由於僧侶具備這樣的力量，這使得他們和一般人不一樣。透過自律、修行（self-discipline）能獲得力量這一觀點不只是在宗教行為中被找到，這一觀點基本上適用於任何人和社會關係（至少雪巴人這麼認為）。

Ortner以她自己觀察到的例子來說明面對死亡的自律如何和能動性與權力有關。她觀察到的是仁波切如何安慰一個剛因山難失去孩子的家庭，Ortner注意到喇嘛表現非常冷靜，甚至偶而還會說個笑話，完全沒有悲戚之情。由於來訪的家庭的家長是地方上低階的喇嘛，因此仁波切僅對他說：你是喇嘛，更應該知道要怎麼做，你應該要讀經，然後安慰你的家人（而不是來這裡大哭大鬧），接著仁波切閉上眼睛誦經，兩三分鐘後找出經文給這個父親回去閱讀。

Ortner認為仁波切所做之事其實應是在賦權（empowering）給這個喪子的家庭，也就是給予這個家庭某種力量的形式，某種能動性和控制的形式。仁波切的冷靜一方面可以看作是關於理想喇嘛的形象的模型，（Geertz所謂的「認知模

型」) 同時也提供了一套規範性的行動模型給這一家人。(Geertz所謂的「行動模型」) 此外, 針對父親, 仁波切提醒他也是個喇嘛, 這一舉動也具有兩種意義的「賦權」, 一方面這個男人被提醒了他是有特定的社會角色, 換言之他有重要的責任要擔負, 另一方面這也提醒他有相應的能力和資源, 可以完成帶領家人渡過喪子之痛。

Ortner認為這是仁波切的行動所意圖的效果。當然也有許多人不理會這一規範, 但Ortner不認為這些例外會影響到她在此所做的Geertz式的詮釋, 也就是, 儀式的目的是要指出行動的規範(規範一方面驅使人服從, 另一方面賦予他們行動的資源與能力) 並且將這樣的賦權與能動性給喪失親人的人們。

上述是Ortner認為為何Geertz的理論有助於研究「能動性」, 因為「能動性」是展現在實際的文化形式中, 透過理解雪巴人的文化形式, 特別是他們關於能動性和力量/權力的看法, 我們才有辦法深刻的理解究竟所謂的「反抗」在雪巴文化中是什麼意思。接著我們來看「主體性」的文化建構的問題。

Ortner認為Geertz有關主體性的文化建構的取向(cultural construction of subjectivity) 是社會理論家中少數關注到主體性面向的取徑; 她指出這是因為Geertz受到Weber的影響。Ortner首先從Weber有關新教倫理與資本主義精神的研究談起。Weber的研究策略在於呈現特定新教教義和實踐如何一方面召喚出宗教焦慮, 焦慮自身的命運已定且無法受到救贖, 但另一方面新教教義又提供了解決方法, 就是以密集的俗世活動、勞動來榮耀上帝, 並有系統地自我控制(Ortner 2005: 37)。Ortner指出主體並不只是在特定的文化政治經濟脈絡中被界定, 更重要的是被「主體性」所定義(defined), 這個主體性包含感受、恐懼、焦慮等。

Ortner指出Geertz承襲了Weber, 對Geertz來說, 文化是一套公共的符號、意義、文本與實踐的系統, 這個系統一方面再現世界, 另一方面形塑主體以符合該再現。她先以Geertz對於巴里人觀的研究呈現Geertz的文化建構主體性為何。

在"Person, Time and conduct in Bali" (Geertz 1973c) 一文中, Geertz分析了巴里人的命名、日曆之後, 認為在巴里有著「人的無名化」與「時間的靜止化」。這兩個趨勢都是為了要「阻止人們看到個人存在處境-個人性、情緒與脆弱」, 這點又與巴里人熱衷於儀式化社交相符, 兩者的目的都是為了將關係保持在一適當距離; Geertz進一步分析上述文化實踐背後的主體性(Ortner語), 他認為最主要的情緒, 是一種叫做"lek"的類別, Geertz將他翻譯為「怯場」(stage-fright), 一種害怕不能達成前述文化要求(保持社交距離)的焦慮。Ortner覺得有趣的地方, 在於這裡牽涉到的反思性, 文化形式一方面創造了特定的心智(mind-set)要求特定的社會規範, 但同時也創造了害怕無法達成此文化要求的焦慮-"lek"。"Deep Play" 一文中討論的鬥雞也是類似的論證結構, 首先Geertz告訴我們鬥雞的「認知模型」和「行動模型」特性, 一方面鬥雞被當作文本, 從中

「讀者」獲得了各種關於巴里文化的主题，它再現了巴里文化；另一方面，鬥雞有「行動模型」的層面。換言之，它指引了人們的行為。Geertz指出在鬥雞中，主體性向（男）人們彰顯出來，但是要能感知到此主體性的「感性」（sensibility）本身，是由鬥雞這類的活動，作為代理者（agent）所創造與維持。另一方面在鬥雞的例子中，人們的焦慮來自於害怕動物性（animality）會侵蝕人性，（Ortner 2005: 39）。

不過Ortner進一步指出，巴里特殊的主體性，事實上是人作為文化存有的普遍處境之一，Ortner以Geertz《宗教作為文化體系》一文來說明Geertz對於人本質的看法（Geertz 1973a），Geertz認為需求意義是人的本能之一，因為人沒有辦法面對缺乏詮釋可能的處境。值得注意的是，Ortner似乎是從Giddens實踐理論來理解Geertz的詮釋。特別是在Giddens的理論中（Collins 1992: 95），他將基本的社會情緒設定為「存在焦慮」（existential angst），也就是當人們遭遇到根本上無法理解的事物時所產生的情緒。由於Ortner特別強調Geertz的理論對於實踐理論的貢獻，就在於他的文化概念可以解釋為何人們會產生這樣的情緒，在Ortner的用法上，這種情緒是主體性的性質之一，因而Geertz的理論可以幫助我們理解主體性。從這個角度來說，Ortner採取了類似Giddens實踐理論的解讀方式，透過特別強調Geertz理論中「存在焦慮」的這一面向來聯結Geertz和實踐理論的關連。<sup>19</sup>

據上述分析我們可以清楚看到，Ortner認為Geertz主要受到來自於實證論和政治上的批評。不過Ortner並沒有花太多心力在回應實證論者的批評，而主要將重點放在回應政治批評上。她近年來的研究主要是圍繞在主體性和能動性的議題上，她認為在這兩個議題上Geertz的文化概念並不像是批評者所說必然會導致反動、保守、歧視，甚至於迫害弱勢族群的後果，相反地只要使用得當，Geertz式的文化概念可以幫助我們理解弱勢族群如何能夠運用既有的文化資源來進行他們的反抗。由於Geertz的文化概念可以補足我們對於主體性和能動性的討論，這兩個概念又是一個實踐理論中必要的概念，因此Geertz的文化概念可以說是實踐理論的基礎。上述是Ortner為Geertz辯護的基本進路，在接下來的討論我將指出她和Sewell的辯護上各有什麼不足之處。

---

<sup>19</sup> Ortner不只是從實踐理論的（practice theory）的角度來詮釋Geertz的理論，她更進一步的主張，事實上眾多實踐理論家他們的理論架構或多或少都是建立在Geertz文化概念上面。在“Theory in Anthropology since the Sixties”一文中（Ortner 1984），Ortner明確的表達了這個想法。例如，我們讀到她說：「...[Geertz]將行動者放置在他模型中心，而之後許多實踐取向的作品都奠基在Geertz式（或Geertz-Weber式）的基礎上」（ibid: 130）「...事實上Bourdieu的habitus或是Sahlins的cosmological drama，在很多方面像是美國的文化概念，結合了ethos, affect和value，認知分類等要素...重點是說，實踐取向的人類學家假設社會與歷史並不只是刺激、反應與適應的總和而已，而是被組織性（organizational）與價值判斷（evaluative）的模組（scheme）所規範。」（ibid: 148）。在討論系統如何塑模實踐時，她說：「人類學家...大多同意文化塑造、指引、甚至某種程度上決定行為。在六零年代，Geertz細緻化該過程中主要的機制，而對我而言大多數現代的實踐論者，包括馬克思與結構主義者，本質上，都抱持着Geertz的[文化]觀點」。（ibid: 152）

### 3.3 討論

從前面的討論我們可以看到Sewell認為Geertz理論的主要問題是他的文化概念沒有包含變遷的可能性。Sewell試著解決這個問題的方式是，進一步發揮Geertz理論中已有的概念。如前面已經說明的，Sewell認為Geertz的「行動模型」和「認知模型」這一組概念已經蘊涵了變化的可能。由於「行動模型」和「認知模型」是文化的兩個面向，因此文化有變遷的可能。

Sewell對於這一組概念的討論相當有創意，的確，如果文化系統內部是能夠完美的整合在一起，那變化的確是不可能發生。但是Sewell的理論似乎還是有所不足。他僅僅注意到象徵內部的斷裂性（disjunction），但是象徵內部的斷裂之所以會發生，是因為有人使用這些象徵。換言之，因為有行動，「認知模型」和「行動模型」才有可能轉變。Sewell認識到這點，他以建築作譬喻，「認知模型」之所以會改變，是因為當我們以特定的建築理念、範式、藍圖來評價不同的建築時，我們很可能會從被觀察的建築物身上發現新的模式；如果我們接著把這一新的模式加入原先的理解模型中，那麼原來的理解模型就被改變了。在這個例子中，我們有一個觀察者（他可能是建築師、政府官員、學生、一般民眾），他在一個特定的場合中（建築工地、研討會現場、路邊經過）運用了特定的「認知模型」的模型來觀看一個特定的建築。換言之，使用「認知模型」的模型的這一行動，是發生在特定的時空脈絡下面，但是Sewell（還有Geertz）的討論中缺少一個關於「脈絡中的行動」（action-in-context）或是「即時行動」（action-in-realttime）的理論，我們之所以需要一個關於「即時行動」的理論是因為，任何社會範疇和文化概念都是在微觀的層次產生改變，如果我們想要理解人如何透過行動，特別是論述行動來建立、維持並改變他們所處的社會世界，我們必須要盡可能地理解即時的互動情境。同樣的狀況也出現在「認知模型」上。「認知模型」之所以會改變，是因為我們試著應用原先的理論時，我們可能會發現它其實並不適用，因此勢必需有所修改，才能繼續沿用之。Sewell的另一個例子，是當女性可以從事受薪工作時，原先關於女性的公眾行為規範的理論很有可能不再適用，因此會發生改變。同樣地，當女性可以從事受薪工作時，一定是發生在某時某地的一組事件，相關的行動者的身分類別可能包括：雇主、女兒、妻子、家長、先生、兒子等。當女性開始工作時，她們和周遭行動者的互動可能開始改變，這些改變可能出現在她們的言談上（例如，為了應付工作，言談的風格可能轉變為較為短促，注重言語中表達的資訊），也可能表現在她們非語言的行動上（步伐變快，動作比較大等等）。而也只有特定的事件中，關於女性行為應該有什麼樣子的規範才有可能出現。這樣的規範可能出現在父女的聊天中（父：妳這樣太沒有女孩子的樣子（指著女兒），女兒：那你說應該要有什麼樣子！？）而且是在這樣的論述互動的情境下面，規範才有可能被拿出來辯論，甚至改變。簡言之，

僅僅指出文化系統內部有斷裂的可能是不夠的，必須要在具體的行動中這樣的可能才會實現，但是Sewell和Geertz的理論都沒有明確的提出一個關於在「脈絡中的行動」的理論。造成這樣的結果可能是因為Sewell專注於「認知模型」和「行動模型」這一組概念是否可以用來解釋變遷，而忽略了這一組概念以及Geertz文化理論中的「再現論」（representationalist）的傾向；忽略了這一點也使得Sewell建立在這一組概念上的修正，同樣帶有Geertz既有理論一樣的缺陷。

在結束對於Sewell的理論討論之前，我想指出Sewell所提出的社會理論和這本論文所持的「符號語用論」的相通之處。儘管Sewell對於Geertz理論的修正有待商榷，但是Sewell想要透過修正Geertz提出的一套社會理論，其實和「符號語用論」是相通的，或者說他可以受益於後者。Sewell理論討論的目的是在於整合社會學、歷史學和人類學，他對於社會學和人類學的理論架構最大的批評就是人類學者和社會學者往往忽略了「時間性」的要素，換言之他們的理論架構缺少關於變化，以及變化如何可能的討論。因此，在Logics of History一書中，他花相當的心力批評歷史社會學者對於「時間性」缺乏反省，批評Anthony Giddens和Pierre Bourdieu的結構與能動性概念中缺乏時間性的要素，並試著將變化的可能性置入Geertz的文化概念中，在Sahlins的事件理論（theory of event）中加入歷史持續發展的面向。在這些批評和修正後面隱含的是Sewell自己的社會理論，且正是他的「社會」概念，我們看到了和「符號語用論」相通之處。Sewell認為大多數的文化史家和文化人類學者都會接受的社會概念是這樣的：「社會是由語言所構成，也就是說社會是一複雜且開放的文本」他所提出的社會概念則將語言擴充到其他的符號實踐（semiotic practices），也就是說他認為「社會是由符號實踐構成」，研究的目標因而是要找出不同符號實踐如何勾連（articulation），以及不同符號實踐如何產生出不同的行動模式（Sewell 2005：21）。在第四章我們會仔細的討論Michael Silverstein的「符號語用論」，到時我們可以發現Sewell心目中理想的社會理論典範，其實相當接近於Silverstein等人所提出的「符號語用論」

接著讓我們來看Ortner的討論，Ortner花比較多的心思在回應來自於政治/權力觀點上的批評。Ortner的策略並不是要論證這類的批評是錯的，也並不是辯駁Geertz的論點已經可以反駁政治批評的論點。Ortner的作法是承認政治批評的重要性，但強調Geertz的理論可以補足政治批評。這類政治批評背後的主要理論資源通常是法國思想家Michel Foucault。例如，Abu-Lughod在批評文化概念往往只是西方對於非西方的「東方主義」（orientalism）的想像時，她引用的是Edward Said的大作Orientalism，而那本書依據的理論框架正是Foucault所提出的「論述形構」（discursive formation），以及知識和權力關係等論點。Ortner認為Foucault等人的理論是主張要從文化形式和實踐的「效果」（effects），而非從它們的「意義」來理解。例如，Foucault考察基督宗教和精神分析關於性的論述，是從這些論述如

何生產出不同主體的位置，他再進一步討論這些論述如何構成一個更細緻的權力、知識政體（regime）（Ortner 1999b：138）。此外，Ortner似乎認為從Foucault的論述研究到Said談論的「東方主義」僅僅是在討論體制化的知識如何再現他者的問題。而這些他者實際的生活是無法以「東方主義」或是Foucault的方式捕捉到，這部份的工作僅能由Geertz的文化概念（她認為受到Wittgenstein影響的部份）所補足，因此我們不應該放棄Geertz的文化概念（Ortner 1999b：138）。

從這個角度來看，Ortner為自己設下的理論工作是要結合Michel Foucault為代表的論述理論（權力）以及Geertz的文化理論（意義）。換言之，Ortner的提問方式是：「如何將權力和意義結合起來？」，這一提問方式的特色是她將權力和意義區分成兩個分開來的領域，然後再來討論兩者的接合，這樣的做法忽略了權力和意義並不是能夠這樣截然二分，這是因為權力如果要有任何效果，必須要有索引符號作為媒介。用Michael Silverstein的話來說，Ortner忽略了「政治的詩學」（poetics of politics）和「價值的政治經濟學」（political economies of value）這兩個權力和意義可以結合的方式。忽略了這一面向，將使得我們沒有辦法理解為何特定的符號形式（semiotic form）可以達成政治上的效果（Silverstein 2005）。這一部份我將在第四章有更多說明。

除此之外，Ortner同樣也仰賴「認知模型」和「行動模型」這一組概念作為她的實踐理論的基石。然而只仰賴這一組概念的後果是，我們把所有的行動都當作是文本，研究的目的是解讀出一組行動的意義。如在Ortner解讀仁波切如何安慰喪子家庭的行為的個案中，我們並不清楚這一論述行動中仁波切使用的語言、姿態，也不清楚來訪的家庭他們所說的話語的內容、語言形式與姿態（gesture）為何，由於缺少一個關於「脈絡中行動」的理論，這Ortner的實踐理論還是有所不足的。

如果Sewell和Ortner為Geertz的辯護都不足的話，那麼哪一個理論可以一方面包含Geertz理論中的優點（例如強調「意義」在社會行動的重要性），且另一方面能夠分析「脈絡中的行動」。我認為由Michael Silverstein所提出的符號語用論（semiotic pragmatism）能夠有效的解決這一問題。這也是我下一章的主題。



#### 第四章 符號語用論

在第三章中，我們討論了目前為Geertz理論辯護最有說服力的主張。Sherry Ortner和William Sewell採取的辯護方式是分別從Geertz的文化理論中找出仍然值得保留的元素。我們看到Ortner強調Geertz的文化概念讓我們能理解當地人的主體性、能動性和權力概念；由於主體性和能動性是行動的必要條件，因此任何行動、實踐理論都必須有Geertz式的文化概念作為基礎，而且透過理解不同文化對於權力的不同理解，研究者才能深刻地掌握到在不同文化中「宰制」/「反抗」會以什麼樣的形式出現。Sewell則從「認知模型」和「行動模型」的角度來說明為何Geertz的理論本來就可以解釋變遷，這是因為在實踐時，產生的結果可能和原先「認知模型」或「行動模型」設想的不同；或是觀察一個新東西時，可能會看出與原先設想不同之處，這些因素使得原先看似完美運行的系統，會有斷裂，乃至於改變的可能。在上一章中，我們也觀察到二人的辯護方式，都沒有挑戰Geertz理論中的一些基本預設，例如他人論中的基本設定，或是文化形式的兩個面向（即「行動模型」和「認知模型」）的設定。正是因為我們僅僅把文化當作是組織經驗的一套概念框架，從而複製了Geertz的「再現論」的傾向，以致忽略了去發展一套處理「脈絡中的行動」（action-in-context）或是「即時行動」（action-in-realtime）的理論。「脈絡中的行動」或是「即時行動」的概念指的是行動者的即興互動。缺乏這一理論將會使得研究者過度強調行動者自我詮釋的「象徵模型」，而忽略了社會互動本身可能有其自身的邏輯。此外，Ortner的做法是將符號和行動區分開來，她忽略了任何行動是由符號構成，且行動如果要有效果都必須要有符號媒介。如要解決Ortner所遇到的問題，我們需要有一套不將行動和符號區分開來的理論框架，也就是不將符號學分析和對於權力的分析區分開來。換言之，Geertz理論所遭遇的問題並不能單純地將象徵取向結合一套處理權力關係的理論（不論是Marx或是Foucault）。事實上，上述修正之所以失敗，就是因為Ortner和Sewell缺乏一套更為細緻的符號學架構所致。我認為，針對Geertz理論所面對的問題而言，由Michael Silverstein等人發展出來的「符號語用論」是一個恰當的出路。

在這一章，我將先描繪Charles Sanders Peirce的符號學理論，因為要理解Silverstein的論點，我們需要先掌握Peirce的基本論點。接著我將把焦點轉向Silverstein的理論，尤其是他晚近的論點（Silverstein 2003a,2003b,2004,2005）。在下一章，我則會比較Silverstein和Geertz各自提出的「政治詩學」（poetics of politics）的研究指出Silverstein的「符號語用論」如何能夠包含Geertz再現論式的理論框架，並且提出一套關於「脈絡中的行動」的理論。

#### 4.1 Peirce的符號學理論

Charles Sanders Peirce生於1839年，被譽為「美國最偉大的哲學家」（de Waal 2001：1）他自幼即熟讀Kant的《純粹理性批判》（ibid：2），康德試著建構一套體系完整的哲學系統的研究方式，也深深影響Peirce。儘管他自認為是「邏輯學家」（ibid：1）他自哈佛大學畢業後主要是從事測量等科學研究工作，由於他個人行事作風，不見容於當時的大學校園，導致他僅僅在約翰霍普金斯擔任過短暫教職，之後他便沒有任何正式的學術職位，僅能靠幫忙寫百科全書條目以及朋友，如William James等人接濟為生。他大部份的哲學文章都是在這樣的環境下完成。

由於我們討論的是「符號語用論」所依據的符號學理論，因而本文的討論將以這些學者的Peirce詮釋為主，Peirce的原文為輔（Peirce 1932, 1955）。在這些人類學者中，除了Michael Silverstein外（1976, 1993），其他重要的學者包括：Richard Parmentier（1994, 1997）和Paul Kockelman（2005, 2006a, 2006b, 2006c, 2007）。在這一節中，我將綜合上述學者對於Peirce的詮釋，扼要的介紹Peirce的符號學體系，以方便接下來論述的進行。

根據Kockelman言簡意賅的定義「符號學」（semiotics）是研究「符號過程」（semiosis）的學問。「符號過程」主要包含三個要素：「符號」（sign）<sup>20</sup>、「對象」（object）和「詮釋」（interpretant）。Peirce（1955：99，轉引自Kockelman 2005: 234）將「符號過程」描述為：「對於某個人來說，一個符號以特定的方式代表了另一個東西。該符號在聽者的心智中創造了某個相應或是更加發展的符號。我將此被創造出來的符號稱為第一個符號的『詮釋』。第一個符號所代表的東西，我稱之為『對象』。」Kockelman將上述段落，精簡成如下的定義：「『符號』就是代表某個對象的東西；『對象』就是被符號代表的那個東西；『詮釋』就是符號在代表對象時，所創造的東西」（Kockelman 2005：234）。雖然當前哲學界主要將Peirce的符號學解讀為一套科學哲學，或者說是關於科學研究活動的本質的一套理論（Hookway 1992, Short 2004），但這並不意味著這是對於Peirce哲學的唯一詮釋。此外，人類學者注意到許多基本且關鍵的社會活動都可以被看作是Peirce定義下的「符號活動」，這讓我們有理由進一步將Peirce的符號學運用到對於科學活動以外的社會現象上。例如，在語言學習以及日常互動中一個關鍵的面向：「共同注意」（joint attention）就可以用符號學的方式來描述。「共同注意」的一個最基本的形式是這樣：小孩觀察到家長在觀察某個東西，因而注意到那個東西。我們該如何以符號學的語彙來描述上述的例子？在這個例子中，「詮釋」（interpretant）是小孩改變他的觀察對象（從觀察家長的活動到觀察家長

<sup>20</sup> 有時Peirce以“representamen”來稱之。

正在指的東西），「對象」則是家長指的東西，「符號」則是家長正在觀察或是指著某個東西的這個動作。

Peirce花了相當大的心力從「符號」本身、「符號/對象關係」與「符號/詮釋關係」這三個類別下，區分出不同性質的符號，和本論文討論最為相關的是「符號/對象關係」下不同的符號類型，因此我將著重討論這個部份，關於Peirce符號學體系更完整的研究請參考（Parmentier 1994, Short 2004, Atkin 2010）。

Peirce將符號和再現對象的關係區分為三個不同的類別，分別是「象徵」（symbol）、「索引」（index）和「肖像」（icon）。「肖像」是「符號」和「對象」分享了同樣的特質，最明顯的例子就是「肖像畫」，畫中的人物和被描繪的對象，通常被觀者認為是在外觀上相似的。「索引」是「符號」和「對象」有某種相連的關係，他們之間可能是因果關係，也可能是時間先後或是空間相鄰的關係。例如看到煙，我們會推論有可能失火了。在這裡「煙」和「火」被當作是有因果關係：「因為火燒所以有煙」。又如語言中的人稱代名詞「我」，在一個人說到「我」的時候，這通常指的是說話的自己，因而在不同的說話脈絡下，「我」所指到的人是不一樣的。這使得我們可以說「我」和說話的那個人，兩者是「索引」的關係。

「象徵」關係則比較特別，「符號」和「對象」之間可以說是沒有任何自然的關係。我們之所以會認為特定「符號」代表了某一個「對象」是因為有「詮釋」（interpretant, Peirce框架中的第三個部份）將特定的「符號」當作是「對象」的再現。Parmentier認為關於「象徵」的觀察，是Peirce理論中的一個重要的突破。因為不同於「索引」或是「肖像」，我們在把他們當作是代表某個東西的符號時，仍然會依據一些獨立於詮釋者觀點的特質來作判斷。例如「煙」不管有沒有被人注意到，他都會一直在那邊直到消散，但是直到被人注意到，並且當作是代表某個東西的「索引」時，我們才把它當作是符號來看待。但是在「象徵」的例子中，沒有任何單獨存在的「符號」和「對象」關係讓我們能將之詮釋為某種類型的符號。換言之，這兩者之間的關係是任意的且約定俗成。最明顯的例子是，語言中個別辭彙和它所指的東西，例如「電腦」這個字，不論是字形、語音等等都和它所指的電腦-這個科技物件沒有任何因果，或是外型相似的關連。簡言之，在「象徵」的例子中，如果沒有一個為某一社群共享的規則存在的話，我們所談論的這些「象徵」將不可能存在。

從Peirce的符號學來看（Mertz 1985），我們可以說過去的象徵人類學往往只注意到了「象徵」（Turner 1975）與「肖像」（如：Geertz的Negara（1980）），忽略了符號第三種的意義模式「索引」，這也讓研究者缺少一套理論語彙來描述並分析符號和其所處的脈絡情境的關係為何，這一理論空缺由Silverstein所提出的「符號語用論」補足，這也是下一節討論的主題。

## 4.2 Silverstein的理論

Michael Silverstein生於1945年，主要的研究領域是語言人類學、符號學。他的學術經歷相當特別，在哈佛大學攻讀博士學位時，除了受教於美國分析哲學的要角W. V. O. Quine，他的論文指導老師是語言學、符號學界的大師：Roman Jakobson。優異的研究能力也讓他在1982年得到號稱「天才獎」的麥克阿瑟獎金。他的田野工作對象主要是北美西北的原住民與澳洲西北的原住民，最近他也進行了一系列關於美國選舉的語言分析，以及品酒語彙的分析。Silverstein的學術貢獻主要不在於他有豐富和長期的田野經驗。他的重要之處在於他試圖發展一套普遍適用的符號學分析架構。這一分析架構試著對「脈絡中的行動」提出一套理論說明，並且發展一套概念架構，讓研究不同區域的研究者，得以在共通的基礎上發展他們的研究，這一理論就是我們接下來的主題。在這一章，我主要的工作是釐清這一理論的核心概念和基本框架，接著我將在第五章的部份，比較Silverstein和Geertz兩人對於「政治」的分析，以指出為何Silverstein的理論是一套避免了「再現論」，並且能提出一套包含行動和結構的理論架構。

這一節（4.2節）主要是針對Silverstein幾篇重要的文章（1976,2003b[1996], 2004）作比較仔細的討論，我希望透過整理Silverstein在不同階段的理論發展，統整出他的符號實在論或是符號語用論（semiotic pragmatism）的特色。<sup>21</sup>

### 4.2.1 符號語用論（semiotic pragmatism）

讀者看到Silverstein的主要領域是語言人類學，很可能會認為他的研究僅限於描述不同語言的語音、語法乃至語用的面向，和一般的文化人類學並沒有關連。這個觀點是過度狹隘的看待Silverstein，乃至於語言人類學的研究。首先，先讓我先澄清一些可能的誤解，Silverstein主要的學術貢獻往往被歸類在語言人類學裡，這或許是為什麼他的理論討論在文化人類學中較不常被重視（例如：很少有教導人類學理論的課程大綱中討論Silverstein的符號學理論，Ortner在她回顧人類學理論發展的文章中，也沒有討論到Silverstein版本的「實踐理論」）。但這個忽視其實是相當可惜的。首先，雖然Silverstein引用的例子，以及切入的角度乍看之下都是「語言」相關的現象，但是他理論化語言的方式，是把語言看作是「社會行動」。換言之，他是透過強調語言和其他社會行動共有的特質來討論語言活動。從這個角度來說，他的理論其實就是一個行動理論，和Parsons等理論家所發展的行動理論並沒有本質上的不同。

其次，在第一章時，我已經借用Charles Taylor的哲學說明，為何我認為語言或是符號對於人之所以為人具有重要的影響，換言之，如果我們想要理解人，我們必須理解語言或是廣義的說符號現象。如果我們將語言現象和其他社會現象做比較，我們會看到語言現象和其他社會現象，諸如政治、經濟、宗教、社區

<sup>21</sup> 另一些統整了符號語用論的文章可見（Mertz 2007）。

發展、社會運動不同的地方在於，他擁有「媒介」的功能，我們在上述現象中，都可以找到人們使用語言來達成某些事情的例證（相關的例子可見：社區發展（吳介民、李丁讚2005）、政治（Silverstein 2003a）、宗教（Keane 1997））。這樣的現象反映出語言是人類最主要使用的媒介，人們透過語言來達成許多事情，甚至用來構成某些社會現實（social reality）。借用馬克思經典的短語：「人們創造歷史，但不是在他自己所選擇的環境下創造」（萬毓澤 2008：113-4）。的確，人們創造歷史，而且很大一部份是透過語言或是符號來完成，因此若要建構理論以理解人們的社會生活及其實踐，這個社會理論必定要包含「語言如何媒介行動者與社會現實」的部份。<sup>22</sup>

最後，Silverstein雖然從語言現象著手，但他的研究目的並不是要研究特定一種語言，找出它的文法結構、辭彙組合、發音方式等等。他的目的是要透過研究語言這一重要的媒介，來試著掌握「文化概念」（cultural concept）的性質和機制，並且說明看似巨觀的文化概念、範疇是如何進入具體的互動領域，以及這樣巨觀的範疇是如何在互動領域中被發明、維持和改變。研究文化概念是人類學中的一項重要的研究領域，Geertz的人類學的主要目的也是在於試著找出指引人們行為的當地的文化概念為何，例如他談論巴里國家的著作，特別以Negara這個字來當作書名，並且在書中闡釋他的重要性（Geertz 1980）；又如，他討論巴里人觀時特別強調巴里語中一個重要概念“lek”（通常翻譯成「怯場」）對於影響巴里人行為的重要性（Geertz 1976）。儘管Geertz以及其他詮釋人類學取向的研究者相當仰賴語言作為研究材料，但由於他們缺乏一個理解語言活動的符號學框架，僅僅是將「語言化約到辭彙」（Caton 1986：291）這使得他們缺乏分析工具來描繪文化概念是如何在即時行動中出現、維持並被轉換。Silverstein的理論之所以重要，就在於他試著回應上述問題，並且給出一個一般性的理論框架。這也是為什麼我認為Silverstein的理論相當值得參考的原因。

現在讓我回到他的實踐概念。前面說到Silverstein是將語言當作一般的社會行動來思考，那麼語言行動和其他社會行動所共有的特質是什麼？答案是：行動總是發生在特定的時空脈絡下，並且和周遭其他的東西具有因果、時間或是空間

---

<sup>22</sup> 例如，持批判實在論（critical realism）立場的學者在晚近開始思考語言、符號和論述如何和批判實在論結合在一起（Neillhaus 1998, Elder-Vass 2011, Fairclough, Jessop and Sayer 2002）。

的關係。如果借用上一節介紹的Peirce的符號學的術語來說，社會行動的共通性就是它們的意義模式都俱有「索引性」(indexicality)的特質。<sup>23</sup>

為了掌握Silverstein的基本想法，讓我們先來看Silverstein早期有系統地表達想法的文章” Shifters, Linguistic Categories, and Cultural Description “ (1976)。在這篇文章中，首先Silverstein指出，當我們說「某個社會行動是有意義的」這句話時(如Max Weber和Clifford Geertz所主張)，其實隱含著「該社會行動具有溝通作用」的意思，也就是說，該社會行動可以被看作是代表另一個東西的符號(sign vehicles)。<sup>24</sup>例如，老師在課堂上講課時，如果有學生舉手，這可能代表的是：他有關於課堂內容的問題要請教。在這例子中，我們也可觀察到社會行為通常是有目的的(purposive)，如，舉手的學生可能是要問老師問題。Silverstein認為，一般而言我們可以說同一社會，擁有同一文化的人，他們共享了相似的社會溝通手段(Silverstein 1976: 12)。語言作為一種重要的溝通手段，往往被人類學者用作是文化的例證(例如，人類學者時常以特定的關鍵字來表達某一文化中重要的價值觀，例如泰雅族的”Gaga”，巴里的”Lek”等)。在這一傳統的用法下，語言被強調的功能是它的描述或是再現事物的面向。例如在上述泰雅和巴里的例子中，研究者注重當地語言如何描述他們的世界，他們賦予其世界什麼樣的特

---

<sup>23</sup> 這一想法，最先有系統的表達於”Shifters, Linguistic Categories, and Cultural Description”一文中(1976)。這篇文章收於Meaning in Anthropology (1976)一書中。這本書可以說是集結了美國當時象徵人類學和詮釋人類學的主要研究者的文章，包括Clifford Geertz的”From the Native’s Point of View”以及David M. Schneider的”Notes toward a Theory of Culture”。這本書的編者在導言的一段話，或許說出了當時人類學者的共通信念：「研究文化必然蘊涵了對於意義的研究」(Basso and Selby 1976: 3)但他們也意識到當時的人類學界，還沒有一套關於研究意義的共識，最多我們只能說人類學界充滿著關於意義的「部份典範」(partial paradigms) (ibid: 2)。缺乏一個典範的現象也凸顯在這本書的內容上，Geertz和Schneider兩人的文章便體現了不太一樣的研究取向，Schneider在此時仍然維持了Talcott Parsons的系統理論的架構，但他強調文化系統不能被化約到社會和心理系統，因此要理解文化系統只能從它自身的結構來理解(Schneider 1976)。Geertz則進一步發揮他在”Thick Description”的詮釋學論點，指出詮釋並不是要「成為當地人」，而是在當地人對自身經驗的詮釋和人類學者的分析概念之間來往反覆，試著將當地人對自身的詮釋轉變成人類學理論的語彙(Geertz 1976)。Michael Silverstein則代表了第三種理論立場。儘管Silverstein是要呈現一套對於言說行動(speech behavior)的語用分析(Silverstein 1976: 11)但是他的理論立場對於一般的社會文化人類學者，乃至於社會科學家仍然有值得借鑑之處。理由在於，長久以來，語言往往被人類學者當作是「文化」的主要例子。一方面，語言學理論往往被人類學者直接借用來分析其他社會的行動(例如：Levi-Strauss的結構人類學，另外參見Charles Briggs對於這種借用「語言學的魔術子彈」作法的批評(Briggs 2002))，另一方面，語言結構，特別是辭彙(lexicon)被當作是文化的代表(例如Geertz在”From Native’s View”一文中以”lek”和其他的辭彙來當作是該文化的一個重要面向)。Silverstein認為這兩種作法都是有問題的，因為語言學者研究的聲韻、辭彙學都只是「文化」的一個特殊面向，因此不能拿來當作是理解「所有」文化面向的模型。(Silverstein 1976: 12)或者用Silverstein的學生，Paul Kockelman的話來說，在研究「文化邏輯」的議題上，辭彙是一個分析框架，但他不應該被當作是唯一的框架(Kockelman 2011: 430)。

<sup>24</sup> Silverstein在這篇文章的目的是要說明語言也是社會行動，是目的性的溝通行為。這點對於文化人類學者來說是重要的，因為我們不能再以「再現式」的角度來理解語言，僅僅將語言看作是表達了某一特殊的價值觀，而忽略了語言作為社會行動所具有的建構世界的的能力。由於學者傾向忽略語言的語用面向，這使得他們沒有辦法看清楚「文化概念」是經由語言索引進入論述行動中，且是在論述行動中被生產、維繫和改變。

質。這描述和命名的活動之所以會受到重視，是因學者於認為這樣的活動和人們如何透過「文化邏輯」（culture logics）來分類世界有關。面對這樣的理論立場，Silverstein指出，語言並不只有描述或是再現的面向，它同樣也分享了文化其他部份一樣的「語用」，或是更精確的說是「索引性」的特質（ibid）。但過去的研究往往著重在語言獨有的「指涉功能」上，這是他想要批判的對象。

Silverstein將言談的指涉功能理解為：以命題（主詞加上述詞的結構）來描述事態（states of affairs）。例如：「天空是藍色的」、「蘋果是紅的」等，這些語句可以被進一步判斷、檢證（verify）其真假。Silverstein指出，正是這一指涉功能被學者當作是語言重要且獨特於其他社會行動的面向，因而被當作是西方傳統中的語言理論和語言分析傳統（Silverstein 1976：14）。儘管在西方語言理論傳統中有悠久的歷史，此一重視語言指涉功能的問題在於，許多說話事件中所使用的符號模式並非指涉的（ibid：15），而且指涉其實是語言所獨有的特質。<sup>25</sup>

「指涉」之所以是語言獨有的功能是因為只有語言才具有「後設語意」（metasemantic）的性質，也就是說只有語言才具有描述自身性質的能力。前面提到，人類學者經常以當地語言的一些辭彙，當作是當地文化的核心概念或是價值觀的例證。但為了要瞭解某個辭彙的意思，人類學者往往要去問當地人或者是翻閱字典或民族誌，才有辦法理解特定字詞的意義。Silverstein指出這個活動並不只是這麼單純的「詢問意義」而已，事實上這個「註解」或是「翻譯」的工作不但是文化學習而來的行為，而且是傳承語言重要的機制，同時由於只有語言具有這一後設語意的特色，也就是可以用語言來描述語言的這一性質，是語言和其他社會行動最不一樣的地方。又如，我們很難直接用一個儀式性行為來「評論」或是「註解」另一個儀式性行為。例如，當我們看到有人在胸前以手劃十字時，我們若問：「這手勢是什麼意思？」，如果被詢問者的回答是：再做了一個類似的手勢，或是其他的手勢，那麼我們可能仍然一頭霧水，遑論理解天主教儀式中手勢的象徵意涵。據此，Silverstien認為到現在我們描述的指涉功能，是語言所獨有的，若我們想要將語言當作是社會行動來分析，便不能只從「語意」的特質來思考語言（Silverstein 1976：16）。由於Silverstein是以有沒有「後設語意」

（metasemantic）的功能，來判斷特定的媒介是否具有「純粹指涉」的功能，因此他認為在所有的社會現象中，只有語言具有指涉功能。用Peirce的符號學語彙來說，只有語言具有「象徵」的意義模式。Silverstein進一步認為，由於「象徵」僅

---

<sup>25</sup> 說話事件（speech event）是Silverstein分析框架中的基本單位，其組成要素包含：說話事件具有以下四點特點，它具有特定目的、由眾多的說話行為所構成、參與對話事件的參與者往往有不同的角色，一方面他們輪流扮演「說者」和「聽者」的角色，另一方面他們又有不同的社會地位和身分、雖然說話事件是以言談這一媒介構成，但是它還可能和其他媒介一起出現，例如姿態、手勢和眼神等。

僅是語言具有的意義模式，我們不能以這一種意義模式來套用到其他的社會現象上。

如果說我們接受「語言作為社會行動」這個論點，我們便應該從語言和其他社會行動一樣的特質來思考語言行動。過去語言學者、語言哲學家習慣從語言的指涉功能來討論語言，但Silverstein指出這個功能在其他社會行動上是找不到的。換言之，雖然我們用語言來描述，或是再現某些東西時，的確也可以算作是「有目的的行為」（purposive behavior），但是由於只有語言具有「再現」或是「指涉」這樣的功能，這使得我們不能以此作為理論化語言行動的主要依據。接下來的問題因而是語言行動和其他社會行動都共享的特質是什麼？

Silverstein注意到語言其實有其非指涉的面向（non-referential），它也具有達成特定目的的功能。例如：人們可以選擇使用不同的語言來建立社會界限（social boundary）（Silverstein 1976：17）。像是在選舉場合，候選人往往會使用台下聽眾慣用的語言來發言，或者至少要能夠和大家問好，這麼做的目的無非是要表現出候選人和觀眾是一起的，或者至少是有誠意和當地人溝通（當然這也有可能出現反效果，過度強調雙方語言的相似性，可能會被觀眾當作是在嘲笑或是愚弄當地人的語言）。Silverstein指出，傳統的語言學者，往往將「非指涉」的語言現象當作是附加於語言的指涉功能上面。這顯然是值得商榷的，因為這類的語言使用方式在日常生活中不但相當常見，且對於人們來說非常有用；另一方面，他認為我們也不能說，指涉功能是一種語言，非指涉功能是另一種語言。根據傳統語言學理論的分析方式，他們勢必要將所謂的「非指涉功能」的語言，當作是另一類的語言，並且找出它的文法結構，建立它的語意架構。這似乎是很奇怪的，因為我們在現象上所觀察到的語言，無非就是同一種語言媒介（中文、英文或是其他語言）。這意味的是，我們需要一個分析方式，它能夠有效的描述同一種語言媒介中不同的符號模式（指涉和非指涉）。

從上面的討論看下來，Silverstein認為言談（utterance）所隱含的語言符號（linguistic signs），可以達成不同的社會功能/目的。這些符號的意義在「語意-指涉」的分析框架下面，往往被理解成這些符號對於一個指涉命題（referring proposition）的貢獻。例如在「Michael Silverstein是重要的人類學家」這句話中，「人類學家」這個符號的意義被理解為代表了一種特殊的職業，而且這個職業是「Michael Silverstein」這個人所擔任的。但如果讓我們考慮到說這句話的情境時，這句話的意義可能沒有那麼單純。例如，當某甲說：「我想要多瞭解人類學理論的發展」（當然我們在日常生活中遇到這類問題的機會可能微乎其微），某乙說「Michael Silverstein是重要的人類學家」，在這個時候，某乙說的並不只是在描述Michael Silverstein這個人的學術成就，他很可能是希望透過這句話指引對方去閱讀這個人類學者的著作。又如，當一個人說「這房間真冷」的時候，如果是從「語



意-指涉」的角度分析，這句話的意思是：說話者覺得他所在地方的溫度很低。但是他很有可能想要透過這句話讓房間中的其他人去打開暖氣或是關上窗戶。當然就像是所有使用過這類技巧的人一樣，這類嘗試往往會失敗，或是招致他人的怨恨（可能會引來「他為什麼要這樣拐彎抹角的講話呢？」這樣的抱怨。）在這個例子中，這句話「這房間真冷」的語意並不能夠脫離說話者說話的脈絡來理解，這是因為「這」或「這個」這類指稱詞（deictic）同時具有指涉和非指涉的功能。這類符號，稱為「移轉詞」（shifter）或是「指涉索引」（referring indexes）在Silverstein的理論中占有重要的地位，這是因為這一類的指稱詞將語言的指涉向度連結到語用或者說是互動的面向（Agha 2007：31）。例如，「你」這一個代名詞，在對話的情境中被說出時，一方面他指涉了某一個人或是動物，另一方面他將這個人或是動物轉換成說話的對象。

前面提到，我們需要找到語言和其他社會行動相似的特質，並且從這一特質來思考和理論化語言行動（以及其他的符號行動）。對Silverstein來說，這一特質就是所謂的「非指涉功能」或是「語用功能」。因此Silverstein認為，當我們認清「指涉功能」不是主宰語言的主要功能，「語用功能」才是最主要的語言特質後，我們得以開始探究語言和其他溝通行為（也就是所有有意義的社會行動）共享的社會語用面向（Social Pragmatics）（Silverstein 1976：21）。

到此，Silverstein扭轉了人們思考語言的方式，將原先注重語言的指涉功能，轉變成語言是社會行動的一種。但Silverstein還沒有觸及到另一個重要的問題，那就是如果「意義」指的不是符號所代表的東西的話，我們應該以什麼樣的理論框架來理解「意義」？在此Silverstein將前面提到的「指涉索引詞」當作是方法論上的一個重要起點，透過分析「指涉索引詞」我們可以進一步釐清傳統注重「指涉-語意」分析的盲點。

「指涉-語意」分析的基本架構是將所有的言說，諸如「颱風襲擊美國東岸」、「蘋果開除資深經理人」當作是特定類型（type）句子的例子（token）。句子是根據組織規則（rules of arrangement）由有限的元素組織起來。這些構成要素和規則構成了所謂的「文法」或是「符碼」（code）。從這裡也可看出「指涉-語意」分析的特色，也就是如果這樣的分析要能成功，只有在「符號例子（sign token）在所有說話事件中都代表了同樣的東西（referent）」這個況得以達成才有可能（Silverstein 1976：21）一但這樣的條件無法達成，「指涉-語意」分析也將失敗。

Silverstein指出這樣的分析可以適用於看似純粹指涉的句子。但是這一分析在遇到特定類型的符號時，卻會失去效用。例如，前面提到的「指涉索引」，雖然它看起來是在描述東西，但是「指涉-語意」分析卻沒有辦法很好的掌握這種類型。Silverstein舉的例子是英文中的過去式的用法。如以”The boy hit the ball”這

句話為例，從「指涉-語意」的分析方式拆解這句話，我們可以說”the boy”代表了特定的男孩，這個男孩打到了球。但由於英文中”hit”的現在式和過去式形態都是”hit”，若從指涉語意的角度我們無法判斷說話者是在說：「男孩在過去打到球」或是「男孩現在打到球」，換言之如果我們想要正確的分析”hit”這個字的時態，我們需要考慮到”the boy hit the boy”這句話上下文的脈絡，或是說話者的情境來判斷。唯有藉由這些資訊，我們才有辦法斷定”hit”這個字的確切意涵。Silverstein指出，由於我們必須要從句子和句子之間上下文的關係，或是從說話者的說話情境著手才有辦法正確的分析像是“hit”這樣的符號，換言之，純粹指涉的分析框架是不足，純粹指設的框架沒有辦法讓我們理解一個在語言中普遍存在的範疇（Silverstein 1976：23）。<sup>26</sup>

我們透過不同方式描繪索引詞和純粹指涉的符號類型（sign type）。針對前者，我們透過建立使用規則；至於後者，我們透過建立一套文法範疇來分析它。但是這兩類符號類型其實可以被整合進入一個更大的分析架構，也就是Peirce的符號學理論。Silverstein引入了前一節所介紹的Charles Peirce的符號學體系來描繪語言及其他媒介的意義模式。關於Peirce的符號學，由於在前一節已討論過，此處就不贅述。值得注意的是，Silverstein所運用的是Peirce討論「符號」（sign）和對象（object）關係的這一組符號類型，也就是「象徵」（symbol），「肖像」（icon）和「索引」（index）。前面所談的「語意」或者是「純粹指涉」（pure reference）在Peirce的框架下就是「象徵」的意義模式，因為這些被歸類到「純粹指涉」的字詞和他所描述的對象之間並不存在著相似或是因果（或者只是具有時間或是空間的關係）的關係，因此字詞和描述對象之間不可能是「肖像」或是「索引」的關係。前面提到的過去式的例子，或是表示過去時間的副詞「昨天」、「今天」、「明天」，這些詞之所以是「索引的」是因為這些辭彙所描述的東西，和這個辭彙或是符號載體「昨天」、「今天」、「明天」之間存有時間上的關係，如果我們要知道某一句話中「昨天」到底指的是什麼，我們必須要對於說話事件當下的時間有所認識。

但也不是所有的「索引詞」都是指涉的，事實上有一些索引詞是不會增加任何語意內容，這樣的辭彙Silverstein稱之為「純粹索引」（pure indexical）或是「非指涉索引」（non-referential index）。Silverstein舉了不少例子來說明這樣語言

<sup>26</sup> 這一類的範疇也就是前面所說的「指涉索引」或是「移轉詞」。它之所以是「指涉的」是因為它的確表達了一個可以被檢證（verify）的性質，例如「男孩是在過去打到球」這句話，如果被描述到的男孩真的是在這個說話事件之前打到球，那麼這句話顯然為真。但是另一方面，過去式這類的字詞所指的並不是特定某個時間，而是以當下的說話事件的時間點為基準，來描述在這段時間之前的時間。Silverstein主張，儘管研究者沒有辦法透過建立一套抽象的文法範疇來說明這些指涉索引，我們仍然可以透過提供一套形式規則來描繪「指涉索引」的使用方式（rules of use），進而描繪「指涉索引」的意義。這套規則的重點，在於準確的描繪「特定符號和符號所在的脈絡中要素的關係。」例如，以過去式為例，他使用的規則可以描述為，「在某一時間點t，地點l，x用英文對y說關於z的事情，其中z發生的時間點早於x說話的時間點」。（Silverstein 1976：26）

類型，其中一個是在昆士蘭島（Queensland）北部的Dyirbal語言。在這個語言中，除了有一組每個人都會使用一套辭彙組合之外，還有一個是「岳母辭彙組」，這一辭彙組合和日常生活的辭彙組合並沒有數量或是指涉類型的差異，差別僅僅在於，說話者如果是在他的岳母在場的情況下講話時，他的語彙便必須要採用「岳母辭彙組」裡的語言。由於這個辭彙組並沒有改變，或是增加任何語意，使用這樣的語言僅僅是告訴我們在對話脈絡中說話者的岳母出現了。換言之，辭彙這些符號和他所牽涉到的對象之間具有因果的關連（因為有岳母在場，所以要採用這些詞彙）這使得我們可以說這一類的辭彙是「純粹索引詞」。在引進了「索引詞」中指涉和非指涉的區分後，他進一步引入另一個區分索引詞的分類框架：索引預設（indexically presupposed）和索引創造（indexically creative; 在Silverstein的理論中，他又會將之稱為索引蘊涵（indexical entailment））。

「索引預設」指的是，在一些符號類型，關於說話事件的資訊或是面向是已經被該符號所預設的。例如前面提到的Dyirbal語的例子，在「岳母辭彙組」中，這個符號類型便已經預設了特定社會角色的人在場。如果說話者的岳母並不在現場，但是說話者卻使用這樣的辭彙，那麼他的聽眾很可能會沒辦法理解為何他要這樣講話。另一個例子是英文中的指稱詞（deictics）。例

如：“this”、“that”，或是中文中的「這個」、「那個」。當我們說“this table”或是「這張桌子」時，除非已經有張桌子在我們的認知範圍中（不論這張桌子是實際出現在我們眼前，或是它是在前一刻的對話中出現）否則我們將無法理解這句話，我們可能會反問：“什麼桌子？”。另一個類別則是「索引蘊涵」，這指的是透過使用特定的符號類型，人們將正在發展中的事件範圍

（parameter）說清楚，或者是人們透過「索引蘊涵」引入了一個原先不在互動脈絡中的要素。但在一些例子中，索引符號可能是唯一一個使得該脈絡要素能夠為人所認識的因素，在這樣的例子中，索引符號看起來像是「創造」了新的要素於說話事件中。這樣的符號如索引代名詞，英文的“I”和“We”或者是中文的

「我們」，在許多論文或是文章中，我們可以讀到這樣的句子：“我們可以讀到這樣的句子”，這時作者可能是希望透過這一代名詞和讀者建立起一種連結的感受，彷彿兩者有相似的經驗。另一個例子，則是如美國憲法的第一句話：“We

the people of the United States...”這一句話同樣也是在建立起整個國家人民之間的聯繫，並且區隔了美國人和其他國家的人民（Lee 1997）。或者如牧師證婚時說：

「我現在宣布你們結為夫妻」，便是引進了新的社會關係（將眼前的男女從戀人轉變為夫妻）在當下的情境中（Austin 1962）。

到此我們可以透過「指涉/非指涉」和「預設/創造」這兩組軸線區分出四種索引例子：第一種，「指涉預設索引」，這一索引詞在使用時，的確有提供新的訊息，但是這個訊息的提供是以說話情境為基準。例如「過去式」這樣的辭

彙，透過這樣的辭彙我們知道說話者在描述過去的事情，但是我們之所以能夠理解說話者的意思，是因為我們已經有關於當下時間的知識。第二種是「非指涉預設索引」，這樣的辭彙並沒有增加新的語意，而是反映了在說話當下的一些脈絡要素。例如「岳母辭彙」就是這一類型的例子。第三種是「指涉創造（展演）」，這種辭彙在論述中添加了新的語意，同時建立起說話事件中的一些特質，例如在人稱代名詞選用上，一個人可以透過稱呼對方他的「職稱」、「社會角色」或是「名字」（還可以在區分成全名或是姓）來建立當下對話的性質。第四種是「非指涉創造」，這樣的辭彙沒有增加新的語意，但是有建立社會關係的功能。例如，許多語言中有的敬語類型，中文中的「您」即是。中文中「您」和「你」沒有語意上的差別，但是前者是用在對上位者講話的情境下，透過選用「您」或是「你」也創造出說話者與聽眾之間不同的關係。

藉由上述的分類，Silverstein得以進一步描繪出這些不同的索引詞的使用規則，他將這些使用規則稱為「語言行動」（speech act）。研究者透過分析在說話事件中出現的言談內容中的不同功能，來釐清不同的語用規範（即Silverstein所說的「語言行動」）。透過分析這些不同的「語言行動」，我們得以理解每一個說話行為所試著達成的社會目的為何（Silverstein 1976：44）。「語言行動」所能達成的功能主要有兩大類，第一種，Silverstein稱之為「功能一」（function1），這指的是語言行動或是符號行動具有「目的」（purposive）或是它們是「目標導向」（goal directed），也就是人們會透過語言或是符號來達成特定的事情。第二種，他則稱之為「功能二」（function2），指的是「語用意義」，也就是語言符號和脈絡要素之間的關係。<sup>27</sup>

到此，Silverstein透過「索引性」的例子說明為何我們不能只從語言的指涉功能的角來理解語言行動，而要理解語言行動，研究者必須要進一步描繪語言符號和脈絡要素之間的語用關係。但也不只有研究者會意識到這些語用關係，當地人也會意識到這些關係，並且試著提出理由來將這種關係合理化，或是賦予價值判斷（某種說話方式是好的、有教養的..等）或是試著操弄這樣的規則。

---

<sup>27</sup> 或許有讀者會質疑Silverstein的語用分析框架能否包含原先指涉功能的分析框架。Silverstein認為可以，理由是這樣的：前面提到，傳統的語言學是透過重視語言的「語意面向」（連帶的影響人類學思考語言的方式），來建構分析語言的文法；當我們將「語用面向」放在中心地位時，勢必會帶來新的「文法」架構來分析語言現象。換言之，我們可以發展一套針對「語言行動」的文法。這樣的文法是一套「將語用意義（功能二）連結到言說的表面形式」的文法（Silverstein 1976：46）。這樣的「文法」將會包含傳統意義下，基於「指涉-語意」發展出來的文法。理由是這樣的，由於一套語言（國語、台語、英文）在特定的情況下可以「索引到」特定的社會身分，或者是透過選擇不同的語言可以建立社會界限。換言之，「文法」本身具有語用功能。既然有語用功能那麼我們可以進一步描繪背後的規則，這意味的是，「語用」的文法中，必須要能夠包含這樣一套規則：不同的語言系統（文法）和其脈絡要素相關。因此傳統的文法架構必須被包含在「語用文法」的分析之中。我們能夠透過這套語用系統來說明符號形式及其「目的」與「語用意義」（Silverstein 1976：46）。

Silverstein以「後設語用」(metapragmatic)的概念來描繪人們對於語用知識的評論和認識。<sup>28</sup> 透過後設語用論述(metapragmatic discourse)來操弄社會現實的例子相當多樣,例如:意識到某些用語顯得不夠莊重而不使用;或是在馬達加斯加民族誌的例子中,當地人的婚禮往往包含了一段演說的部份,演說的部份是男方家族要負責(往往由專業的演說者擔綱),演說的目的一方面是要凸顯男方家族的尊貴,另一方面為了要尊敬女方,演說者會故意犯下一些錯誤。演說是否成功就看該演說是否合乎「傳統標準」,但是由於當地社群中並不存在一個所有人都同意的「演說傳統」,因此一個演說怎麼樣才算「符合標準」是一個可爭議的事情。雙方家長就在一方面不想要丟臉,另一方面又希望婚事成功的兩難下,爭執、協商出雙方可接受的「演說傳統」(Kennan 1973)。在這個例子中,「演說傳統」就具有「後設語用」的性質,因為他規範的對象是人們婚禮演說的語言行動,但這個標準並不是固定不變的,也不是不為當地人所認識到,相反地當地人清楚知道這個標準的重要性,並且透過「後設語用論述」試著協調出一個讓雙方都能接受的「演說傳統」。

Silverstein一項重要研究貢獻就在指出,任何語言使用者在反思時,往往只能意識到具有特定形式特徵的語用形式,其他類型的語用形式都是在當地人的意識之外。這些形式特徵包括:「指涉性」(referentiality)、「分割性」(segmentality)和「預設性」(presupposition)(Silverstein 1981, Silverstein 2001b [1977])。換言之如果一個語言符號並沒有明確指涉到的東西(指設性)、這個符號也不易和其他部份區分開來(分割性),而且它也沒有牽涉到前一刻已經預設的東西的話(預設性),他是較不容易被使用者所意識到的。後設語用辭彙有一點和一般文化人類學者的研究是習習相關的,那就是在每一個語言中都有一些後設語用辭彙,描述了不同的語言行動,諸如:「他命令...」,「他發誓...」等等。此外,還有一些語彙是直接標示出來當下正在進行的事件類型。例如,「我現在宣布你們結為夫妻」,正是這些語彙幫助研究者和當地人理解在該社群中發生的社會活動。

在「後設語用辭彙」中,我們已經看到語言和社會角色、事件的範疇是習習相關,特別是人們往往需要透過語言來媒介不同的社會範疇。在Silverstein的理論中,語用行動(關於語言行動的規則)和其他文化部份有兩類連結方式。第一是語言的「功能一」,也就是言說本身是一個具有目的性的行動,他可以達成特定的溝通工作。第二種方式是在語言本身的第二種功能「語用意義」,這一語用意義有兩個面向,一是它會預設特定的社會範疇(索引預設),二是它可以製造

---

<sup>28</sup> 後設語用指的是對於語用結構的描繪,如同對於語意文法結構的描繪我們會稱為後設語意。但Silverstein點出了兩者性質上的差異,那就是後設語用本身不可能是語用的,也就是說,它就只是在描述語言中的語用結構,換言之,後設語用論述必定是指涉的,而非語用。

出特定的社會範疇（索引蘊涵），這些範疇又進一步構成了說話事件（Silverstein 1976：53）。Silverstein認為，如果我們要討論「社會行動的意義」，我們不能不討論語言中的語用系統，因為正是在語用系統中，社會行動獲得了它的意義。

（Silverstein 1976：53）

下面這段話或許最能總結他的立場，他認為（Silverstein 1976：54）：

如果語言是唯一具有真正的象徵模式，那麼很顯然地，其他文化媒介必定是接近於肖像和索引意義模式的結合。一般而言，我們可以斷言行為的『文化意義』是屬於肖像或是索引意義模式，而言談則額外具備了象徵模式。並且我們可將文化敘述看作是大規模的，多重的，關於人群的社會範疇，如何構成於交錯，衝突，曖昧和令人混淆的多種行為的語用意義的集合的語用敘述...除了語言這一部份外，文化是行為意義的肖像、索引系統的聚合體。

上述引文或許最能夠說明Michael Silverstein有關語言以及文化的理論立場。他的推論是這樣的：如果Peirce的理論是正確的，這世界上的東西是由三種模態構成（從「符號」和「對象」關係的角度來看，就是「肖像」、「索引」和「象徵」）。在「文化」現象中，只有語言是有真正的象徵模式（也就是「符號」和「對象」的關係是約定俗成的），因而其他的文化現象必定是「肖像」或是「索引」或是兩者的組合。因此所謂的行為的文化意義將是「肖像」和「索引」構成的意義模式。<sup>29</sup>但語言是文化的一部份，因而它也有「肖像」和「索引」的意義模式，換言之，只討論「象徵」的面向是不夠的，還必須要兼顧「肖像」和「索引」的部份。他強調，「象徵僅能夠用來描述語言的特定模態；語言有一大部份是文化的，而文化是語用的」（Silverstein 1976: 54）。

以上我簡要整理了Silverstein的理論立場，在八、九0年代他逐漸細緻化他的理論，但並沒有根本改變他在這篇文章的立場。Silverstein透過發展「語言是社會行動」此一命題，釐清了語言中專屬於語言的象徵特性，並且指出索引和肖像性是語言和其他文化系統共享的意義模式。這點是重要的是因為，如果我們要主張「社會行動具有意義」（cf. Geertz 1973d, Weber 1993），這一主張意味著「社會行動是溝通的」，繼而隱含了「社會行動由符號構成」（Silverstein 1976：12）。既然「社會行動由符號構成」，我們需要一套符號學理論來理解社會行動。由於索引性是語言和其他文化系統所共享的意義模式，我們必須從這一種意義模式建立起一套可分析所有「具有意義的社會行動」的理論。這也是Silverstein所進行的理論工作。

---

<sup>29</sup> Geertz當然知道這些區分（參見他和Micheelsen（2002）的訪談）但是他談論的「象徵」主要的構成部份仍然是「代表一個概念的符號載體」，不但缺乏對於不同意義模態的區分，且也沒有區分語言現象和其他社會文化現象的差異。這個區分是關鍵的，因為這使得Geertz沒有認識到「索引性」在語言活動和社會文化現象的聯繫上扮演的重要性，從而也沒有辦法討論「語言行動」或是「溝通行動」（communicative practice）在表達、維持、改變「文化概念」的重要性。

在早期的理論中（1976年），Silverstein僅僅勾勒了一個「符號語用論」的基本綱要。在這之中，他確立了據有意義的社會行動所共有的特質，但是他還沒有辦法說明種種巨觀的社會範疇（macro-social categories）和文化概念是如何進入到由社會行動構成的互動脈絡中，換言之，他還沒有辦法說明微觀的互動脈絡和巨觀的社會範疇之間，如何產生關連。Silverstein提出「索引秩序」的概念來解決此一問題，這是我們下一節的主題。

#### 4.2.2 索引秩序

##### 4.2.2.1 Silverstein的「索引秩序」

Silverstein主張，「索引秩序」是要理解微觀與巨觀社會層次關係的一個必要概念。換言之，如果不掌握「索引秩序」這個概念，我們將沒有辦法理解微觀和巨觀層次之間的關係。

以下我先引一段Silverstein有關索引秩序的文字 (Silverstein 2003b: 193-4)：

索引秩序可以分成不同的階序，如第一階、第二階（second order）等，以此類推。這一階序是在一個辯證的一般性框架中發展。任何n階的秩序索引預設了一個脈絡。在這脈絡中，這一n階的秩序被規範性的使用。這一秩序具有某種基模，我們可以根據此一基模理論化在特定脈絡中n階索引秩序使用的「適切性」。在同一時間，該秩序的使用通常會產生一個「脈絡蘊含」，或是說脈絡中的「創造性」效果或「有效性」，這是被n階索引個例使用而規律地被生產的。這一「有效性」是使用者在和n階的索引意義的（制度化的）意識型態接觸下的程度而展現出來的直接（因果的）後果...該意識形態是對n階秩序使用的文化理解，我們稱之為俗民後設語用。在這類後設語用中有不同程度的對於n階索引性的『誤認』（Bourdieu語）或是『虛假意識』（Marx語）或是『合理化』（Boas語）。但在此n階俗民後設語用觀點中，這一創造性的索引效果是一個既存的符號意義框架的實現或是執行...然而一旦此n階秩序開始執行，它可以用n+1階與脈絡的索引關係來概念化。也就是說，好像有一個同樣的索引形式預設一個超越的且和一開始n階秩序相競爭的脈絡化覆蓋物（overlay of contextualization），這是一個『虛擬』（virtual）的脈絡化，這一脈絡化是由賦予n階索引性動機的意識形態（或文化）引導的後設語用所產生。仰賴於意識型態化程度的n+1階索引性因此總是作為競爭的意義結構內在於n階溝通形式中。

上述文字一如Silverstein其他的文章，充滿詰屈聱牙的句法與術語。以下讓我進一步透過他繪製的表格來說明（見圖一、圖二）。如圖一、圖二所示，我們可以看到他的理論中包含了微觀和巨觀脈絡兩個層次。前者指的是任一符號被使用時的狀況，諸如：兩人的對話、爭論或只是一個人在執行或是排練某個儀式、活動；巨觀脈絡則牽涉到或多或少共享於一個群體中的身分類別或是文化概念。讓我們先從微觀脈絡的角度看起。首先，在前一節討論Silverstein的基本理論時，我們已經注意到他主張，如果我們要研究行動的意義，這一行動必定是某種類型的溝通行動，且所有溝通行動都具有索引性（indexicality）的特質（意思是溝通

行動都會指向它所在脈絡中的某個特質; Silverstein 2003b : 195) 因此, 如果我們想要真正理解溝通行動如何在每一個微觀脈絡下的運作, 我們必須要理解索引性在這些脈絡中的運作過程。在圖一中, 他假想了一個索引符號 (indexical sign; 在圖一中以” [·]” 來表示) 在某時 (圖一中以” t0” 來表示) 運作的情形。首先, 我們會注意到索引符號兩旁有「索引預設」和「索引蘊涵」的字樣, 這指的是: 所有的索引符號類型 (indexical sign types) 都具有兩個面向, 「索引預設」和「索引蘊涵」。如上一節所解釋的, 「索引預設」牽涉到的是索引符號在它出現的互動脈絡中的適切性 (appropriateness)。例如, 前一節所說的「岳母辭彙」, 這一辭彙組本身便預設了說話者的岳母在場, 如果不符合這樣的狀況, 這一辭彙的用法便是不合宜的。「索引蘊涵」則和索引符號的「有效性」 (effectiveness) 有關。例如, 在法院中, 法官宣判「我現在宣判被告有罪」。這時法官不只是在描述「被告」那個人的特質, 他是將原來被稱為「被告」 (可能有罪或是無辜的人) 轉變成「犯人」。從宣判的那一刻起, 「被告」從原來「公民」的身分轉變成「罪犯」。但為什麼法官的話語是有效的, 而一般人, 例如我現在寫到: 「我現在宣判這本論文的讀者有罪」會完全沒有法律效果? 這答案很簡單, 因為筆者不是法官, 讀一本論文也沒有犯罪, 而且讀者待在自己的書桌前也沒有經過合理的審判程序。這意味著一個溝通行動的有效與否牽涉到的不只是人們說了特定的某句話, 還牽涉到背後的文化信念和後設語用的規範。後設語用的規範諸如 (「只有法官在法庭上的裁決才算數」), 文化信念可能是 (「法院應該是社會的仲裁者」)。在圖一中, 我們看到索引預設和索引蘊涵分別都受到後設語用功能的影響, 這意味著行動者 (當地人和研究者) 會透過不同方式來理解即時互動中索引性的運作過程, 這些解釋可能會扭曲或是合理化、自然化這些互動過程, 因而許多社會學者、人類學者會對這樣的現象給予負面的標籤, 如: Bourdieu說的「誤認」, 或是Marx說的「虛假意識」。但是, 行動者對於互動的解釋, 或者說他們用來理解索引性的後設語用框架, 對於彼此互動的開展和完成具有積極的影響力。這是因為後設語用可以被看作是「規範原則」 (regimenting principle), 是透過後設語用功能, 行動者或多或少得以在互動中理解彼此正在「做」什麼樣的行動, 也才會判斷一個行動是否是「有效」或是「合宜」。在此要指出的是, 在Silverstein理論框架中, 論述行動往往不是單一句話, 像是: 「我宣判你有罪」這樣而已, Silverstein認為論述行動往往是由不同索引符號建立起的「互動文本」所達成。「互動文本」的建立與否同樣要仰賴「後設語用」功能的運作。

儘管每個語言中或多或少都有一些詞彙用來標示「後設語用功能」, 例如, 「我宣判」、「我想說的是」、「我猜想」這些動詞便標示出了不同的語言使用方式, 但Silverstein指出人們通常只能注意到特定類型的詞彙形式 (Silverstein 2001b), 因而有相當多的後設語用功能是當地人所認識不到, 而只出現在互動形



成的文本上。由於後設語用意識（metapragmatic awareness）是仰賴於符號的性質在運作（前一小節提到的「指涉性」、「分割性」和「預設性」三個性質），因此Silverstein以虛線來表示這樣的關係。另外一方面，後設語用功能以及後設語用論述是受到意識形態，或是文化信念所影響。例如在「尊師重道」的信念下，我們可以能被要求對老師要「有禮貌」、「不可以直呼其名」等等。由於後設語用和意識形態有一辯證關係，且後設語用意識是受限於特定的符號形式，我們不能夠輕易地認為一個文化中有固定、有限的脈絡存在，而在特定脈絡中將出現相應的行為。另一方面，我們也不能只仰賴當地人的反思，或是自我詮釋來作為研究的依據（Silverstein 2003b：197）。

「後設語用」和「意識形態」和「索引秩序」這個概念息息相關。在這一小節開頭引文中，我們看到索引秩序是由一層一層的索引性所組成，Silverstein將之稱為第一階索引性、第二階索引性，以此類推。第一階索引性，指的是索引符號和特定的巨觀社會範疇（身分、階級、性別）或是語用功能（命令、請求、發誓...）之間有「索引預設」或是「索引蘊涵」的聯繫，但是這樣的特質並不一定為行動者所認識到，例如，語言學者Barbara Johnstone注意到，匹茲堡的工人在說話時，有將/aw/這樣的雙音節轉變成單音節的傾向，因此當說”house”時，他們大多會說成/hahs/（Johnstone 2007：19）。第二階索引性則是，當人們開始注意到這樣的連結，並且開始用這樣的索引符號來達成不同的社會目的。例如，在和一個陌生人攀談時，人們開始注意到已是否使用/aw/這樣的音節來判斷對方的身分、職業、宗教信仰、政治立場等。<sup>30</sup>其他相似的例子例如，在隆迪語（Rundi）中，特定的語言形式會索引到「疏離」（detachment）這樣的情緒姿態（affective stance），這一情緒又會進一步索引到特定的社會地位（Ochs 1996：418）。在隆迪語的例子中，第一階的索引是符號形式到情緒，第二階的索引是由情緒再連接到社會地位。透過區分出不同層次的索引性，我們得以釐清巨觀的社會範疇是如何在微觀的互動脈絡中運作。

在討論不同階序的索引性時，我們不可避免的談論到「巨觀社會範疇」（macro-social categories）。Silverstein所謂「巨觀」指的是，任何存在於單一互動時刻以外的東西，也就是說當某一互動結束後，那個東西還可以持續存在。一個最明顯的例子是，語言的文法，文法似乎是共享於一個語言社群，在每一個互動情況下都被預設，但是又獨立存在於任一互動脈絡之外（Silverstein 2003b：202）。除了文法之外，論述時所使用的不同文類、以及各種年齡、性別、階級、

---

<sup>30</sup>類似的「二階索引性」的現象也出現在美國喜劇演員Stephen Colbert，根據他的說法，在小時候他發現「南方口音」（他在南卡羅萊那長大）往往被人認為是「愚笨」的形象，為了避免這樣的形象他開始模仿新聞主播。在這個例子中某種特殊的腔調被認為和特定的地方、出身連結在一起（第一階索引），接著這一口音在進一步被用來當作是某人愚笨的索引。（第二階索引）（參考資料：<http://www.cbsnews.com/video/watch/?id=1561698n>）

職業等範疇都可算做是巨觀層次的事物。雖然Silverstein在文章中，分出了兩小節討論微觀和巨觀層次的論述行動，但是Silverstein並不主張微觀和巨觀兩個層次是完全對立的。相反地，他主張巨觀社會範疇是從「眾多微觀互動脈絡且不斷改變的型構中」投射或是聚現（emerge）出來（Silverstein 2003b：202）。所謂的「社會結構」並不是處於一個「非符號」（non-semiotic）的領域，相反地「社會」（society）應該被理解為一個「虛擬溝通經濟」（virtual communicative economy）（Silverstein 2004：650）。換句話說，「社會」是由無數不同的溝通互動行為中所聚現出來。

#### 4.2.2.2 Keith Sawyer「聚現典範」的補充

關於「社會」如何從互動中聚現出來，Silverstein本人並沒有在理論上提出一套論述，但我認為他的另一位學生Keith Sawyer所發展出來的「社會聚現」（social emergence）理論，相當程度上補足了這個空缺。<sup>31</sup>Sawyer借用了當代心智哲學、科學哲學、複雜科學和社會理論等不同學科的發展，試著提出一個新的「聚現」的社會理論取向，可以用來解決社會理論中微觀和巨觀層次的連結問題（micro-macro link）。這個問題可以這麼來呈現：在社會科學的方法論中有兩個相互對立的立場，一個是方法論的個人主義（methodological individualism），另一個是整體論（holism）的立場。前者認為社會完全是由個人組成，而所謂集體的社會現象（制度、國家、語言等等）完全可以由個人以及他們之間的互動來解釋；後者，則認為社會現象具有它的組成部份所沒有的特質，也就是說整體並不等於其中組成個體的總和，以語言為例，我們可以建立出一套中文的文法和辭彙組合，但是這些性質沒有辦法在任何一個人的身上找到。「社會聚現」理論接受了存有論的個人主義（ontological individualism）的預設，即：社會僅僅是由個人構成。但是他們否認所有的社會現象都可以化約到個人上，換言之，在分析上，他們認為有的社會現象仍然可以用個人層次的性質（properties）或是律則（laws）來解釋，但有的社會現象僅能從社會層次的性質或是律則來解釋。

---

<sup>31</sup> Sawyer在芝加哥大學的博士論文其中一位指導老師便是Michael Silverstein。Silverstein對Sawyer的影響是相當明顯的，例如Sawyer在討論即興活動時，便借用了Silverstein「後設語用」（metapragmatic）的概念。此外，Sawyer討論團體創造力（group creativity）的專書便是題獻給Silverstein（Sawyer 2003c）。

Sawyer認為我們無法在理論上決定方法論個人主義或是集體主義，何者是較佳的方法論，他認為這個問題僅能由經驗研究來解決。<sup>32</sup>

Sawyer將社會實在分成五個層次（2005：211）：個人（individual）、互動（interaction）、短暫聚現（ephemeral emergents）、穩定聚現（stable emergents）和社會結構。「個人」的例子包括：意圖、能動性、記憶、人格和認知過程；「互動」的例子包括：論述模式、象徵互動、合作和協商；「短暫聚現」的例子包括：主題、脈絡、互動框架、參與結構、角色和地位；穩定聚現則包括：次文化、俗語、短語、溝通慣習、共享的社會實踐和集體記憶；社會結構則包括：書寫文本（程序文件、法律和規範）、物質系統和基礎結構（建築、都市規劃、溝通和運輸網絡）。在互動之上的三個層次都是由行動者的互動所聚現出來，這些「聚現」實為「社會事實」，換言之，他們獨立於個別行動者意圖而存在，並且這些聚現又能夠進一步影響行動者（ibid：210-211）。

我們將在Silverstein的理論框架中看他Silverstein也試著處理「短暫聚現」、「穩定聚現」和「社會結構」的層次。例如，我們將看到Silverstein描繪兩個人的對話如何即興的建立起對話的框架（frame），並且改變對話的走向（Silverstein 1998）；以及他重新界定何謂「文化」，以及「文化」如何進一步影響行動（Silverstein 2004）；最後，透過「文本化」（entextualization）等概念，Silverstein可以進一步描繪在社會結構層次的文本是如何構成和轉變（Mehan 1996, Silverstein

---

<sup>32</sup> Sawyer在其他地方稱自己的立場為「聚現典範」（the emergence paradigm）（Sawyer 2005：210）或是「非化約個人主義」（nonreductive individualism）（Sawyer 2002, 2003b）。「非化約個人主義」主張：社會世界僅僅由個人組成，或者說社會現象是附隨（supervenient）於個人現象上（存有論個人主義），但是他們並不認為所有的社會現象都可以透過化約到個人層次的性質或是律則來解釋（換言之，他拒絕方法論個人主義）。「附隨」的性質是「不可區辨性」（indiscernability），這意思是當兩個東西在低階特質上無法區辨時，它們在高階特質也將無法被區辨；此外，高階特質附隨於（supervene）低階特質，意味的是，高階特質的改變必定伴隨著低階特質的改變。為何我們可以接受存有論個人主義，但是拒絕方法論個人主義？如果我們觀察到社會現象1因果地導致了另一個社會現象2發生，根據存有論個人主義，社會現象1和社會現象2，分別由個人層次1和個人層次2組成，或是社會層次1和2分別「附隨」於個人層次1和2上。根據方法論個人主義社會現象可以化約到個人現象上，換言之當我們觀察到一個社會律則：社會現象1因果導致社會現象2產生時，我們其實可以將他化約成個人現象1因果導致個人現象2產生，個人現象2在導致社會現象2發生。但是Sawyer指出方法論個人主義者看似可以將社會律則化約到個人律則，但是方法論個人主義者所得出的個人律則其實並不是律則，換言之方法論個人主義者的主張：所有社會現象都可以化約到個人現象，是失敗的。個人主義者失敗的理由是因為，首先，法則或是律則指的是類型（type）之間的因果關係，而不是個例（token）之間的因果關係，這是因為如果律則僅僅是個例之間的因果關係，這樣的律則將具有較低的解釋力。若我們要將社會律則化約到個人律則，我們必須要建立起對應到該社會現象類型的個人性質類型，但是許多社會現象或是社會類型可以由不同方式實現，若個人主義者要建立起個人律則，他們必須要以個人性質的角度來描述社會類型，但是由於社會類型會有多種實現方式，而個人類型若要包含這些不同的實現方式，這一類型會變成包含了大量選言句（wild disjunction），這一句包含大量選言句的集合並不是任何社會類（social kinds），因而他們並沒有因果力造成新的現象產生。由於方法論個人主義者將無法成功的把社會律則化約到個人律則，因而方法論個人主義是失敗的，但我們仍然可以保留存有論個人主義，換言之，我們可以認為社會是由個人組成，但要解釋社會現象時，並不需要一定要將社會現象化約到個人現象。

and Urban 1996)。在回到Silverstein的理論之前，我想先用Sawyer舉的例子來說明「聚現」是如何由行動者互動所生產出來，並且這些聚現又是如何影響到個人。

Sawyer以即興戲劇為例說明「社會聚現」是如何出現（Sawyer 2003a）。在這個劇種中演員並沒有事先編排好的劇本，在開演前他們只有一些提示（例如：以特定的劇種演出、或是必須要使用特定的語言、或是必須要講述特定的台詞），除此之外這齣戲劇能否順利的進行下去，端賴演員們之間的相互合作。透過彼此的行為、姿態、語氣和台詞等等，演員們創造了一個互動框架來指引彼此進一步的演出。這類互動框架是Sawyer所說的「短暫聚現」，因為這類框架往往只在當下的演出有效，並不會維持到下一次的演出。這一互動框架是由行動者的互動才產生，且互動框架的發展並不是依照任何個別演員的意圖而定，而是隨著每一次的台詞、動作而轉變。且由於前一刻的互動框架對於下一刻的演員演出具有規範或是限制的效力（或許我們可以說互動框架具有因果力），互動框架可以說是一種社會事實（獨立於個別行動者，且具有強制力）。

Sawyer更仔細的描述互動的過程：互動過程是由「提議」（offer）組成，「提議」會多增加一點東西於當下的框架中，每一個「提議」必須要回應前一個參與者的「提議」，且每一個「提議」都必須在既定的構框下維持某種融貫性（coherence），如果不這麼做的話，對話將會無以為繼。換言之，一個「提議」會受到來自於構框和前一個人的「提議」所限制。儘管互動框架是由個別行動者的言說所構成，但是隨著表演的進行，這個框架將不是任何一個人的意圖或是心智再現能夠解釋。

「提議」是後設語用的，意思是他們語用效果是在界定正在發生的互動的性質。例如當一個演員對另一個演員說：「媽，我需要零用錢」時，他其實界定了彼此兩個角色之間的關係，以及界定了他當下的行動。由於「提議」能夠引入新的要素進入互動情境中，「提議」也是Silverstein所說的「索引創造」（indexically creative）（Sawyer 2003a：70）。

Sawyer將後設語用策略依據他們能否被演員察覺的程度區分為「顯性」（explicit）和「隱性」（implicit）的後設語用策略。「顯性」的策略如上一段提到的「媽，我需要零用錢」，在這句話中，說話者明確的表達了他的行動與兩人的關係，例如，使用「媽」這一代表特定親屬關係的名詞。「隱性」的策略則如：一人說：「哇，這裡好熱喔」，另一人把冷氣打開。雖然「哇，這裡好熱」並沒有明確的說出：「請幫我開冷氣」，但是他試著達到的目的是一樣的。Sawyer認為儘管隱性後設語用策略較不會被行動者正確認識到為「索引創造」（即，沒有引入新的東西在互動情境中）他們仍然可以被行動者拿來使用，只要互動雙方共享了一樣的關於特定語言形式如何能夠創造語用效果的文化知識即可。也由於隱性後設語用不容易被意識到，這通常也是即興對話之所以有非意圖

效果的原因。而非意圖效果是「社會聚現」的一個重要特徵（如果能夠以行動者意圖來說明則我們可將「社會聚現」化約到個別行動者身上。）（Sawyer 2003a：70）。

當面對新的「提議」時，參與對話的另一方必須要「回應」（response）。「回應」不只是被動的應付對方的「提議」而已，他能夠主動的界定前一個「提議」的性質，例如另一方可以單純接受（acceptance）、進一步發揮(elaboration)、拒絕(rejection)或是修正(modification)對方的提議。例如，一個演員先把兩手手心向上，手伸在胸前，另一個人說：「嘿，你在讀什麼東西？」。在這個例子中，前一個演員所做的「提議」，便被另一個演員接受，且加上了新的意義（在讀書）。如果被拒絕的話，前一個的「提議」將不會進入到互動框架中，換言之，「提議」能夠進入框架是仰賴於其他行動者的認可（Sawyer 2003a：71）。

Sawyer根據上述的理論架構，進一步提出即興對話中會具有三種因果關係：前一個回合的對話對於下一個回合的因果關係、對話因致（cause）聚現框架產生、聚現框架因致個別說話回合。讓以Sawyer自己的研究來說明這幾種因果關係（Sawyer 2003a：chp.8）。Sawyer以兩個長篇即興劇類型：“The Movie”和“Jazz Freddy”為例。這兩個劇種多半都在一小時以上，兩者最大差異在於在“The Movie”中，每個演員都可以使用「導演話語」（director’s talk）來描述並且指引現在台上發生的事情，或是預示接下來的表演內容。“Jazz Freddy”中演員並不能夠脫離他們當下的角色做這件事情，他們只能夠使用這個角色有可能會說的話來發展劇情。

首先，針對第一種因果關係，Sawyer認為越明顯的後設語用策略，將具有越大的互動力（interactional power），也越容易規範下一個回合的演出。例如在“The Movie”中，能夠使用「導演話語」的結果是，在「導演話語」使用後一個回合的演出演員需要的反應時間較少，這是因為透過「導演話語」演員能夠明確的要求下一回合的戲劇會有什麼樣的發展。

第二種因果關係是：對話和互動框架的因果關係。Sawyer在此提出的預測是：不同的後設語用策略會帶來不同的互動框架。例如在“Jazz Freddy”中由於演員不能跳出他們的角色發言，為了要能快速而明確的界定當下的場景，一個較好的方式是透過和特定的角色說話，作者主張這造成的非預期後果是這樣的戲劇比較會專注在角色和關係上面。在“The Movie”中由於演員可以使用「導演話語」來建立新的場景和角色，這造成的結果是“The Movie”較常出現複雜的劇情，但是在角色發展上則沒有“Jazz Freddy”來得深刻。

第三種因果關係是聚現框架和每一回合的對話。Sawyer認為當框架越複雜，他們的互動力越強，對話的停頓也就越少。此外，互動框架會因為不同的後設語用策略而有不同的性質，這些性質又會進一步影響後面的演出。他強調這些

框架性質往往不會被演員意識到。”Jazz Freddy”中，由於使用人稱的後設語用策略較適用於這一劇種，這造成的結果是”Jazz Freddy”的聚現框架容易包含關於角色和社會關係的資訊。由於聚現框架包含這些訊息，這使得在往後的表演中，這些訊息也越容易被拿來使用。換言之我們觀察到向下因果力的作用（downward causation）。”The Movie”中也有類似的現象，由於注重劇情的後設語用策略較容易被使用，使得聚現框架較多關於劇情的訊息，影響接下來的表演也較常使用關於劇情的後設語用策略（Sawyer 2003a：225）。

上述是Sawyer在Silverstein「後設語用」的概念上所建立起來的「社會聚現」的理論架構。Sawyer透過「後設語用」這個概念描述並且解釋了互動框架（主要是短暫聚現）的聚現過程，以及互動框架的性質。透過這些經驗研究，我們也清楚看到雖然這些框架僅僅是由個人的活動所構成，但是這些框架所具有的性質並不能夠化約到個人詮釋與心智再現上面，且這些框架會對於人的行動有影響。

藉由Sawyer的「聚現典範」（emergence paradigm）我們可以更清楚看到Silverstein的理論貢獻。Silverstein的符號語用論提供了一個能夠細緻地研究互動的理論框架，這個理論框架之所以是重要的是因為任何巨觀的「短暫聚現」、「穩定聚現」或是「社會結構」都是從互動中聚現出來（儘管在社會結構的層次，其聚現過程多半已不可考）。Silverstein所提出的「索引秩序」的概念便是提供一套理論語彙來描述不同層次是如何連結在一起。換言之，巨觀的社會範疇是透過不同的索引符號進入微觀脈絡之中，例如：法官說：「我現在宣判你有罪」，透過這樣的行動，他將原句中「你」所指稱的這個人從被告轉變成「犯人」這一社會範疇。在這個例子中，法官透過「你」這個代名詞（移轉詞的一種），將他面前的被告和「犯人」這一個巨觀的社會身分範疇連結在一起。

#### 4.2.2.3 「酒語」的例子

在描繪了他的理論綱要後，讓我們來看一些例子。Silverstein舉的例子是品酒用語（見圖三），他獨創了一個詞「酒語」（oinoglossia）來描述任何和品酒有關的語彙。在他的分析中他巧妙地將語言和社會身分（identity）兩者聯繫在一起。他注意紅酒、白酒一類奢侈品的價格往往是由一群品酒專家所決定，這些定價是透過品酒這樣的「儀式」達成。之所以稱之為儀式，是因為這類活動會固定的出現而且具有一定的結構：觀察色澤，聞香，嘗味道，打開嘴巴感受酒和空氣混合後的後味（aftertaste），最後是吐掉或是喝下去。除了有這樣的儀式外，品酒師也會生產相關的文本，這些文本被稱為「品酒單」（wine tasting note）。這類的文本的特性是，它們會索引地預設品酒儀式的過程，也就是其中的內容會依照品酒儀式的過程來撰寫，但由於品酒單只紀錄了對於酒的描述，而沒有標明與

它相關的品酒步驟，因此如果要能讀懂品酒單的內容，讀者需要具備關於品酒「儀式」的知識（Silverstein 2003b: 224）。

說明了品酒單這種文類的特徵後，它們的內容又是如何？Silverstein將不同的品酒單中使用的「專業語彙」和較為「日常」的形容辭彙區分開來，「日常」的形容詞例如：「奇特的」（curious）、「努力的」（trying hard）、「明顯的黃色」（very pronounced yellow）、「美妙的複雜」（beautifully complex）和「極為堅定」（assertive backbone）等。Silverstein指出這些詞彙是構成「品酒單」這一文類所必備的。這些詞彙的特色是：（1）這些詞彙大都是擬人化的譬喻，這些譬喻，通常都是關於「教養」（breeding）的詞句，例如：「努力的」、「極為堅定的」。而且這些詞語都是從一種「價值判斷」的立場（evaluative stance）出發，從這樣的立場我們可以推論說話者的意圖和身分。這類辭彙所預設的說話者的身分又是什麼呢？Silverstein認為，（2）這些譬喻通常是會出現在傳統英文中紳士有關園藝（horticulture）、飼養名貴馬匹或是飼育名種犬的談話中。因為這樣的詞彙，在這個品酒的微觀脈絡中，這些詞彙所索引的是一個在巨觀社會學上可扮演（inhabitable）的角色（Silverstein 2003b: 226）。但為何這些詞彙具有標示或是索引到一個「身分」或是「社會角色」的能力？Silverstein認為這背後的基礎是「千里馬要有伯樂」（it takes one to know one）這樣的信念，套用在品酒的例子上就是「美酒也要有懂酒的人才行」，而能夠「理解」這些美酒的人，必定具有優秀的鑑賞能力和良好的出身。

對Silverstein而言，品酒和品酒單構成他所說的「文化聖餐禮」（culturally eucharistic）：如同在聖餐禮中，牧師透過語言將麵包和葡萄酒轉變成耶穌的血和肉，在品酒儀式中，當人們使用了「品酒師」的語言，這些語言具有索引蘊含的效果，可以在說話者身上創造出相應的特質。換言之，當我們飲酒，並且「正確的」描繪了這一感受，我們就成為了（至少在互動發生的當下）一個有教養的人士。在飲酒脈絡中，這一「索引蘊含」的效果就是Silverstein所說的第二階的索引性。「品酒詞彙」的索引意義是存在於一個巨觀社會旨趣（interests）的叢結中。這些巨觀社會旨趣構成了這類奢侈商品的生產、流通和消費的市場。而這些巨觀社會範疇只有透過字詞的索引意義和刻板印象（stereotype）才能出現於微觀社會脈絡中（Silverstein 2003b: 226）。

#### 4.2.3 「文化」概念和語言-文化叢結

在2003年的文章中，Silverstein已經提出了他理論的基本雛形，延續了早期「語言作為社會行動」的主張，並進一步開展了微觀脈絡的索引性運作和巨觀社會範疇的關係。但在這時他還沒有明確的點出他的理論和其他重要的社會理論之間的差異。這要等到2004年，他才試著區分自己和結構主義和實踐論的差異。他指出研究者們通常都承認文化會影響或限制實踐，但是實踐又會反過來影響文

化。不過，困難之處在於當我們要描述「實踐」和「文化」在「即時地」（real-time）社會行動的運作下的確切關係時，主要有兩種處理「文化」和「實踐」的關係。在結構主義的傳統下，實踐被當作是底層系統的「執行」或是「運作」的一部份。實踐理論者則傾向於把規範性或是系統性當作是實踐的附帶現象（epiphenomenon）。此外，關於長時間的動態變化的部份，結構主義者會承認歷時的系統變化是因為實際的實踐的關係。但是究竟實踐所產生的差異是怎麼「往上」改變了系統，則缺乏一套明確的說明。實踐理論者則傾向於使用「權力」這個概念來解釋系統的變遷。但這沒有解釋的是「權力」和「系統」的關係為何。Silverstein主張他的「辯證的符號語用論」（dialectical semiotic pragmati(c)ism）可以避免結構主義和實踐論的問（Silverstein 2004:622 fn.2）。<sup>33</sup>換言之，他認為他的理論可以恰當的描繪「結構」/「文化」和實踐之間的關係，同時也可以解釋究竟實踐如何改變文化。

在Silverstein的理論中，「論述互動」（discursive interaction）或是「論述實踐」（discursive practice）是主要的分析單位。這是延續「語言作為社會行動」的主張。他認為是在「論述互動」中，巨觀的文化概念、社會範疇被「索引地召喚」（indexically evoked）出來，也是在「論述互動」中文化概念、社會範疇得以出現、維持和轉換。以前一節「品酒語彙」的例子來說明的話，首先品酒專家在特定的情境下品嚐到美酒，接著他製造出一份或多或少符合「品酒單」文類的文本，在這些文本中，專家會使用不同的語彙，試著描述他所觀察到的酒類，這些語彙並不是隨意的，而是代表了這個社群對於酒類應該是如何的一種「刻板印象」，這些語彙可能是品酒專家從別處借用而來，或者是他自己的發明（Silverstein稱這種情況為「命名典禮」（baptismal）這是儀式重要的作用之一。）這些刻板印象可能會被改變，例如品酒專家或是酒商想要用更加「科學」的語彙來評價一瓶酒時（或許品酒專家和酒商想要借用「科學」的形象來獲得更大的權威），原先這些擬人的「刻板印象」很可能會消失或是被賦予負面的意涵。這樣的改變也只有特定的論述互動中才能出現。從這個簡短的例子中我們可以注意到在Silverstein理論中，「論述行動」或是「論述互動」和文化概念是兩個重要的基礎，要了解Silverstein的理論架構必須要先掌握這兩個概念，以下我將分別闡釋這兩個概念，希望能夠進一步釐清Silverstein理論的特色，在下一章，我將把Silverstein的理論和Geertz的理論作一比較，以突顯為何我們應該要接受Silverstein的理論架構。

---

<sup>33</sup> pragmaticism是Peirce晚期要把他的理論和William James等人的實用主義（pragmatism）區分開來而發明的新字，Silverstein在此特別把他拼出來應該是為了要強調他的理論體系和Peirce實用主義的淵源。



#### 4.2.3.1 論述作為互動儀式 (interaction ritual)

Silverstein所使用的儀式概念可追溯到美國社會學家Ervin Goffman。為了掌握Silverstein所談論的「互動儀式」，讓我們先簡短的回顧這一從Durkheim到Goffman再到Randall Collins的系譜。<sup>34</sup>儀式通常指的是約定俗成 (conventionalized)，且具有一定形式 (stylized) 的行動。這些行動往往是依據特定的文化規範 (cultural codes)，具有溝通的意圖，且往往在行動者身上產生情感反應 (emotional response) (Smith 2007)。

社會科學中的儀式研究最早可追溯到法國社會學者Emile Durkheim的專著 *The Elementary Forms of Religious Life* (1995[1912]) 在這本書中，他的基本主張是社會需要定期的強化社會紐帶 (social bonds)。Durkheim以澳洲原住民的民族誌材料為例，指出當地的部落集會中往往有儀式活動。透過儀式活動，使用象徵和圖騰，人們召喚出超自然的力量。儀式組織了人們的身體活動，表現行動 (expressive actions)，演出了神話和傳說。Durkheim認為正是這樣的儀式活動，以及活動背後牽涉到的信念和分類系統區分了神聖和世俗的差異 (Smith 2007; Durkheim 1995[1912]: 216-8)。透過儀式，社會得以更新、再強化社群的紐帶。

在Durkheim之後，許多學者繼承了儀式的概念，進一步發揮。<sup>35</sup>重要的學者如Erwin Goffman，他提出了「互動儀式」 (interaction ritual) 的概念 (Goffman 1967)。Goffman的用意在於指出Durkheim所討論的「宗教儀式」同樣的出現於日常生活中，或者說「宗教儀式」只是儀式活動的一種類型。繼承Goffman理論，提出「互動儀式鎖鏈」 (interaction ritual chains) 概念的社會學者Randall Collins，則認為社會互動中的種種儀式現象可以比擬成一道光譜，在光譜的一端是Durkheim討論的宗教儀式，這樣的儀式活動會產生出高度的團結感 (solidarity) 以及神聖象徵 (sacred symbol)；在光譜的中間是世俗的、日常生活中的儀式活動 (上下公車跟司機道謝、看到朋友要打招呼寒暄) 在光譜尾端則可能是完全沒有意義，也不會產生任何團結感的瑣碎活動 (在街道上和陌生人擦肩而過)。Goffman本人將儀式定義為：「當一個人和另一個對他而言重要的對象共處時，個人捍衛或是

<sup>34</sup> Silverstein本人並沒有在文章中引用過Randall Collins的理論 (Collins也沒有在文章中引用過Silverstein的著作)，但之所以放入Collins是因為我認為這兩人各自發展出來的理論架構相當相似，這應該是由於他們各自都深受Ervin Goffman的影響，引介Collins的概念有助於我們說明Silverstein有時比較難解的想法。此外Collins提出的「互動儀式鎖鏈」 (interaction ritual chains) 其實相當類似於Silverstein關於文化概念如何出現、維持和轉換的看法。這是因為Silverstein是借用了Hilary Putnam和Saul Kripke的「專名的歷史-因果理論」 (Causal-historical theory)，這一理論主張專名的意義是由兩個階段組成：命名和使用。在Silverstein的用語中這些都是在特定的互動儀式中達成，而要探究一個專名或是自然類語詞 (natural kinds) 或是文化概念如何傳播，我們必須要去討論他如何在不同的儀式互動中傳遞，換言之，這是要去討論文化概念的互動儀式鎖鏈。

<sup>35</sup> 在此，我沒有討論如Victor Turner等人的儀式理論，這是因為Turner的儀式理論，特別是關於儀式過程的理論，並沒有在Silverstein的理論體系中扮演重要的角色，Silverstein也沒有特別借用或是評論Turner的概念，為了幫助我們釐清Silverstein的理論重點，我將著重在Durkheim、Goffman、Collins的傳承上。

設計他的行動的象徵意涵的必要手段」(Goffman 1967: 57)。例如，當和長輩相處時，我可能為了要讓長輩們留下好印象，而在語言上(例如使用「您」來指稱對方)，姿態上(雙手不插在口袋裡)做出改變。但是這樣的定義方式似乎較為狹隘，Randall Collins因而提出一個更為形式化的定義，他指出，一個「互動儀式」應該要包含以下三個要素(Bellah 2005: 185; Collins 1998: 22)：

1. 至少有兩人聚集
2. 共同注意：兩人注意到相同的東西，且彼此知道對方都在注意到這個東西
3. 共享相似的情緒

當「互動儀式」出現時，如果這個儀式得以順利進行，Collins認為隨著雙方都注意到同樣的東西與主題，彼此的情緒也會隨之加強，這會使得參與儀式的人在身體動作、語言行動和語調上逐漸相似，由於這樣的共同經驗他們會產生彼此同屬於一個社群的感覺，並且會認同於儀式互動中產生的象徵，這樣的象徵會變成代表團體的圖騰，並且用來區隔自身和其他群體的差異。除了產生對於群體的認同感外，儀式也在參與者身上產生情感能量(emotional energy)，這樣的能量會讓儀式參與者勇於完成儀式中所設定的目標。Collins認為這樣的能量就像是電流一樣在儀式中會充滿參與者，如同電流一樣，這些能量會隨著時間消失，這時參與者必須要再經過儀式重新補充能量(Collins 1998: 22-3)。

Randall Collins雖然沒有使用符號學的語彙，但是他的理論基礎中其實蘊含了一個重要的符號活動(semiosis)，即前面互動儀式定義中的第二點：「共同注意」。在儀式的互動過程中，成員之所以能夠感受到共享的經驗，和一種共同體的感受，最主要的原因就是他們注意到了同樣的東西。<sup>36</sup>在討論Peirce符號學體系時(4.1節) Paul Kockelman已經指出這個「共同注意」的現象，本質上是一種符號現象(Kockelman 2005: 237)。當我們說某個東西是符號現象時，意指這個現象具有「符號」、「對象」和「詮釋」三個面向。如果要舉一個「共同注意」的例子，它會是這樣：小孩看到家長在觀察某個東西，因而注意到那個東西。在這個例子中，「詮釋」是指小孩觀察對象的改變(從觀察他的爸媽到看到他們在看的東西)，「對象」是指「家長觀察的東西」，「符號」則是「一開始家長在看某個東西這一動作」。「共同注意」這個活動看似簡單和日常，但這個現象在人類生活中有相當的重要性，因為當我們在學語言的時候，便是透過這樣的過程才學會(例如，各種可以貼在牆上的字彙和圖案的連結圖表)。換言之，當人們能

---

<sup>36</sup> 這邊談的「符號現象」是依據Peirce符號學傳統來界定，特別是依據Paul Kockelman的詮釋。根據Kockelman(2005: 234)，符號學(semiotics)是研究“semiosis”，而“semiosis”指的是：“...any process involving a particular relation between a sign, an object, and an interpretant.”換言之，只要我們能找出符合這一定義下的「關係」，我們都可以將之稱為「符號現象」，它不必然涉及「語言」的。

夠流利的使用語言之前，他已經在參與符號學的活動，也就是說，「符號活動」是先於語言的。

由於「共同注意」是互動儀式的基礎，我們可以說互動儀式具有符號學的特質。由於具有符號學的特質，因此我們可以用前面所提到的Peirce式的符號學架構來討論。Silverstein對於這個傳統的貢獻，就在於他將儀式納入了Peirce式符號學框架的分析中。他認為「儀式」是「行動的脈絡中的文本，這個文本可以被閱讀為「『索引肖像』（indexical icon）。在特定的文化宇宙中，儀式『動態的象徵了他們在特定地展演脈絡下所使之生效的東西』」（Silverstein 2001a：606）。<sup>37</sup>

「儀式」之所以是「索引的」，是因為他必然是在特定時空、脈絡下發生，因此和周遭的事物具有時間、空間或是因果上的關連，因此是「索引關係」，而「儀式」之所以是「肖像的」，則是因為儀式和它所召喚的某種神聖秩序或是文化價值性質相似。儀式並不只限於宗教儀式（宗教儀式只是發展的較為完善的版本），而是包括任何論述互動。宗教儀式參與者在儀式中往往會被要求要遵守道德和知識（cognitive）的義務。這樣的義務被當作是世界秩序的展現（例如，種種禮節或是習俗被看作是神的旨意或是傳統的延續），這個秩序是被展演中的儀式索引預設的，且具體化（made flesh）於儀式的象徵（tropic figuration）中。這也是儀式可以被閱讀為「索引-肖像地」（indexical iconic）的原因。

儀式並不必然是正式的宗教儀式，如Silverstein的另一位學生Rupert Stasch指出，像是「握手」或是「地圖」都可以算是一種儀式。「握手」的儀式一方面包含了眼神、手勢、觸覺、言談、臉部表情之間的索引和肖像關係，另一方面也包含「握手」的活動和參與者之間的感受（affect）、道德和知識的關係（Stasch 2011：161）。標示圖則是一個很好的「地圖」的例子，通常我們在賣場或是遊樂區看到的這種性質的標示圖上多半會標示著：「你在這裡」（you are here）的圖示，並且清楚標出這個圖示點在更大區域中的相對位置。儀式就像地圖一樣具有這樣的功能，它可以在一個小的感官空間中創造出一個更大的時空秩序的圖像。儀式行動和秩序之間的關係不只是肖像的，也是索引的。「你在這裡」這個符號，如同索引一樣的指出觀圖者在地圖上所在的位置，透過這個符號，觀圖者得以掌握他在一個更大的秩序中的位置。不過，儀式往往比地圖更為複雜，因為地圖僅包含了一個秩序的層次，儀式可能包含了歷史、時間、空間、人觀、道德的層次。況且，儀式中可能包含了多個指引行動者的「你在這裡」的標示，而且這些符號都是以肖像和索引的方式聯結到儀式行動（Stasch 2011：161-2）。

---

<sup>37</sup> Collins關於互動儀式的定義中包含了「共享相似的情緒」，Silverstein的互動儀式中則不包含這一點。或者說，Silverstein的理論中幾乎沒有包含任何的「心理因素」，甚至一個互動文本的形成也不必然蘊含參與雙方具有一樣的意圖。

行文到此，我們釐清了儀式的「肖像-索引」的符號性質。<sup>38</sup>但為何儀式會是一個「脈絡中的文本」？這和Geertz主張的「文化作為文本」（culture as text）又有何不同？此處我將多花篇幅談論Ricoeur的文本理論，主要是要釐清Geertz的文本概念，以及他的取向和Silverstein的差異之處，接著我將討論Silverstein的文本概念。首先，在上文（4.2.2節）中，我們看到文本要能夠出現必須要有「後設語用」的運作。而文本之所以重要，是因為語言使用所構成的文本通常被認為是社會關係（也就是本章提到的巨觀社會範疇）的重要媒介。換言之，是透過文本或是語言使用，社會關係得以出現、維持和轉換。「語言作為社會關係的媒介」這樣的說法可見於Clifford Geertz和Paul Ricoeur所談的「文本模型」（model of text; Ricoeur 1973, Geertz 1973d, 1973e, 1983: 30-3，轉引自 Silverstein 1993）但Silverstein和這些理論取向不同的是，他認為上述Geertz和Ricoeur的說法並沒有確切告訴我們文本、實踐和社會關係之間的關係為何。Silverstein指出，如果要能確切，「非隱喻性」地了解這樣的關係（non-metaphorical），我們必須要掌握社會行動如何創造出「文本」，以及「文本」（或是說「互動文本」）如何構成了社會行動。換言之，一方面我們必須要理解文本如何出現的過程（Silverstein 1993: 34-5），另一方面我們必須理解文本如何達成社會目的。針對「文本如何出現」這一問題，促使了《論述的自然史》（Natural Histories of Discourse）一書的出版（Silverstein and Urban 1996）。Richard Parmentier（另一位Silverstein的學生）整理出此一關於「文本」形成過程研究的幾個重要洞見：（1）再脈絡化（recontextualization）：將一個既有的文本放入新的脈絡中；（2）去脈絡化（decontextualization）：即否認文本有語用的面向或是拒絕承認文本的文化價值仰賴於其展演的脈絡；（3）文本化（entextualization）：使一段論述本身具有某些形式上的特質，讓使用者得以辨認出該論述有一特定的形態，若是改變這個形態也將改變這個文本。例如，唐詩有固定的格律，若是隨意改變則一首詩將不成詩；（4）互為文本化（intertextualization）：將文本和另一個文本聯繫在一起，不論是作為支持或是謔仿的形象；（5）去文本化（detextualization）：例如，否認某個論述具有官方地位。（Parmentier 1997: 23）

讓我以《論述的自然史》這本書中的一篇文章為例。Hugh Mehan的”The Construction of an LD Student”（Mehan 1996）一文討論的是學生如何被賦予「學習障礙」（learning disability, 簡稱LD）的標籤。Mehan指出這一賦予標籤的過程，也是一種「文本化」的過程。此一標籤不只描述了某些特質（如：閱讀時不專注），還界定了被賦予標籤者和其他人的關係（從老師-學生，變成醫生-病人）。「身心障礙」學生身分的建立是在兩個符號學平面上運作。第一個是「學

<sup>38</sup> 儀式之所以是肖像-索引的還有一個原因，如同我們在4.2.1節提到的，Silverstein主張只有語言具有象徵的性質，因而其他的文化面向都是索引或是肖像性的。

習障礙」身分建立起來的符號學平面。這裡相關的主要是「學習障礙」和其他諸於心智障礙等概念聯繫的社會史。另一個符號學平面是索引平面，這指的是將上述特質的實際運用過程。自此平面上，歷史地建構出來的範疇，和當下實際教育實踐中的可能案例被結合在一起（Mehan 1996：256）。

Mehan的研究發現，學校分類學生的工作最有可能出現在教室中，並且持續經過心理學評估和適任性與安置評估（eligibility and placement，簡稱E&P）的會議評估。在這些過程中，一個重要的特徵是文本的移轉。意思是，在前一刻由論述產生的文本，會繼而被帶到下一個情境下被使用。例如，學生和老師的論述互動，被老師轉變為表格（文本），再帶到會議上接受其他專家的評估。

Mehan透過三個步驟來描繪學生被標記為LD的過程。首先是，老師注意到學生的問題。老師主要是根據他和學生在課堂上的互動做此判斷。第一階段中老師針對學生表現而填寫的表格，會進一步送到學校評估團隊（School Appraisal Team, 簡稱SAT）手中。在這個團隊中由心理學家對小孩作測試，測試結果進一步送到E&P的委員會中。在這例子中，我們看到學生原本是被評論為「無法專心做作業」，繼而他的學習能力被科學方式測量，給予量化數字，並且被拿來和平均值作比較。這時他由一個「需要幫助」的小孩，變成了「學習障礙」的孩童。在E&P會議上，Mehan注意到原先的老師和家長都不願意讓小孩進入特殊教育班，但是他們都沒有進一步表達意見。Mehan將之理解為再現政治（Politics of Representation）中，心理學的再現方式最終勝出的過程。在E&P之前，有三份文件被送到委員會中，分別是心理學者、學校老師和家長的報告。這三份報告在三個面向上不同：呈現資料的方式、立論主張的方式和再現小孩的方式。呈現方式：心理學者的報告不會被任何人打斷，但是老師和家長的意見則只有在被詢問時才會表達。立論方式：心理學者以試驗結果為基礎報告；老師和家長則是以第一手觀察為基礎。但前者被認為是重要的，被給予較充裕的時間發表，後者被認為是次要的，是在被提問的狀況下才被說出。再現方式，心理學家會說這是小孩的「問題」；老師則強調只有在特定情況下，小孩才有問題；家長則強調小孩的變化、進步。

為何心理學者和老師與家長的再現方式受到不平等的對待？Mehan指出這是因為在教育社群中，技術性的語言被認為具有較高的權威，當對話一方並不具有相關知識時，他是連提問都不敢問，因而讓心理學者的論述未受到挑戰（Mehan 1996：270）。

從Mehan的經驗研究，我們可以看到「文本化」（論述互動成為表格內容）和「再脈絡化」（前一刻的表格轉移到下一次的會議中）的概念可以幫助我們描述一個小孩如何被貼上「學習障礙」的過程。具有「去脈絡化」特性的心理

學語言能夠抵抗「去文本化」帶來的各種爭議，繼而使得心理學式的再現方式取得主宰地位。

此一「論述的自然史」（Silverstein and Urban 1996）的觀點比Ricoeur-Geertz的「文本」概念來得更為動態，因為法國哲學家Paul Ricoeur（Geertz的詮釋和文本概念基本上是承襲於他）關心的重點是詮釋方法要成為社會科學的研究方法需要的條件為何？在這樣的問題意識下，使得他僅僅注意到了「文本」，而忽略了上述Parmentier整理的「文本形成」的過程。Ricoeur的主張是意義行動可以成為科學的對象，前提是，行動需要經過過一個類似於書寫中的固定（fixation）過程。一但被固定下來，行動便脫離了原先的互動脈絡，而成為有明確界線（delineated）的模式，我們可以就其內在聯繫作詮釋（Ricoeur 1973：98）。Ricoeur的論點這著重在行動的意義如何「客觀化」，使得Ricoeur和Geertz僅僅注意到「文本」作為一個「東西」的狀態（Silverstein稱之為「文本物件」（text-artifact）），而忽略掉了上述其他的文本機制，另一方面，Ricoeur（和Geertz）也沒有意識到文本化和脈絡化的過程不但是人類學者用來分析不同社會的分析概念，而且「文本化」也是社會再生產，社會關係的維持和轉換的重要機制。<sup>39</sup>這是因為「文本化」可以創造出一個獨立於脈絡、具有內在邏輯且可以被解讀的「文本」，由於可以獨立於特定的脈絡，「文本」得以傳遞於不同的脈絡，而不至於改變其內涵。由於「文本化」是一個重要的社會再生產機制，他們也是不同社會中，不同行動者試著操弄的機制。

在釐清了Silverstein和Geertz所談文本的差異後，讓我們進一步來看Silverstein所設想的「文本」為何。在一開始時，我們便指出Silverstein主張語言是一種行動，並且可以達成不同的效果。但是他不認為語言能達成的效果僅僅限於幾個動詞形式，如「我發誓」、「我宣判」等等，他認為語言所達成的效果是由整個文本的建構完成，他稱之為「互動文本」（interactional text）。「儀式」這種「行動的、脈絡中的文本」（actional text-in-context）也是一種互動文本。互動文本是相對於「指稱文本」（denotational text）。我們可以透過這兩種文本類型，如何獲得秩序或是某種融貫、一致性的方式來區分這兩者。指稱文本的一致性，可以被理解為來自於某些規則（自然語言的文法或是邏輯的文法結構），指稱文本的目的主要是要描述某一些在文本之外的事態。我們一般在閱讀民族誌時往往將其當作是「指稱文本」來閱讀，試圖獲得民族誌中的資訊，或者我們想要知道作者對於某些理論議題的意見為何。「互動文本」則是一個社會組織的、具有秩序事件單位（event-units）的「即時結構」（structure-in-realttime）。它是不同社會特質的個體，以不同的制度化方式被「徵召」（recruited）進入不同的角色關係中，

---

<sup>39</sup> Richard Baumann和Charles Briggs（另一位Silverstein的學生）以不同的方式提出了類似的概念，它們稱之為「置中」（centering），參見（Baumann and Briggs 1990）。

且最終透過符號行為，加強、應付和轉換這些角色。人們是相對於其他角色，以及根據巨觀社會學秩序中，一般的、可行的、或某種程度上可能的或是新聚現的身分來展演（to act）。由於在事件當下（event-realtime）的社會行動，有可能能夠「引出」（invoked）或是改變既有的巨觀社會範疇，因此Silverstein稱這樣的社會行動具有因果效果（causally effective）。Silverstein認為論述行動就是將「前一刻」（或是說行動者所「預設的」）的社會情境映入（mapping into）「下一刻」（或是說行動所蘊涵的）的社會情境，這個蘊涵的社會情境可以說是語言使用的符號行為的結果。由此，我們獲得一個融貫，互為主體達成的互動文本，這是人際間成功達成「做」到某事（這是一般理解的社會行動的例子）。不同於指稱文本，互動文本無法由一人構成，必須由一個以上的行動者參與（Silverstein 1998）。

至於行動參與者如何建立起互動文本，首先讓我們先來考慮一個簡單的例子，假設今天在路上一個警察對著一個快步行走的人，大喊一聲「站住！」，然後這個人回過頭來注意到是警察在叫他。這時雙方被「徵召」進入了不同的社會角色，一邊是「警察」，另一邊是被警察攔下的「可疑人士」。隨著對話的進行，「警察」可能會透過一些話語：「我是警察，站住！」或是出示一些證明來加強他的身分，另一方面，被攔下的人可能會試著用不同的方式擺脫這一個「可疑人士」的身分。旁觀者可能可以透過他們的對話，逐漸理解這個在他們面前展開的互動文本。這個旁觀者可能會因為這樣的事件而改變他對於警察原先的「刻板印象」。例如，可能從警察是一群領乾薪的公務員轉變為承認警察是「人民保母」。儘管這一轉變可能只限於個人，是規模較小的，而且不會影響到「警察」這類身分範疇。但是這並不意味著成為「警察」的必要條件不會改變，他們仍然有可能改變，而且是在另一個論述互動的場合下（如，立法等會議）進行。

現在讓我利用Silverstein自己舉的例子，看他如何說明看似旨在描述事態的指稱文本，如何成為達成特定社會目的的互動文本。

Silverstein的例子是兩個芝加哥大學研究生的對話。這段對話是在一個實驗室的情境下錄製，參與者A是芝大法學院二年級的學生，而B則是社會工作研究所一年級的學生。Silverstein呈現出，表面上A、B雙方只是在閒聊彼此現在在念什麼，是哪裡人，大學又是在那邊唸書，但經過分析，Silverstein發現A、B雙方是透過了不同的指示詞（deixis），如：「這裡」/「那裡」（here/there）、「此時」/「彼時」（now/then）來完成「寒暄」（“getting to know you”）和「相互較勁」（one-upmanship）的社會行動。在對話的開始，法學院的A扮演了類似審問的角色，B則是根據問題回答了關於他的先前經歷。這些資訊構成了B在當下的傳記內容。這個審問的關係相當符合他們未來職業身分的社會地位。但在後半段的對話中，A透露了一些個人訊息，透露出他在芝加哥表現得並不那麼好，B則抓住這個

機會開始成為發問者，並且主導對話的進行；不但描述他「過去」讀的學校，在「現在」已經發展得很好（說不定比A原本念的大學還要好），甚至還扮演起類似社工師的角色，詢問A是否會因為課業等因素而感覺壓力太大（Silverstein 1998, 2004）。

Silverstein透過這個例子指出，行動者是透過不同的「指示詞」即時地建立起一個雙方彼此都可以參照的「生命史」（過去念的學校、家鄉在哪、現在過得如何...等等）。但是這一段「生命史」並不只是在表達某些資訊而已，隨著互動的進行，我們可以清楚的看到互動雙方A和B其實是在進行「寒暄」和「較勁」這樣的行動。在這個例子中，行動和符號並非截然二分的兩個部份，事實上，行動要得以達成必須要有索引符號作為媒介。在「寒暄」和「較勁」的例子中，是行動者透過索引符號於運作中的文本結構產生於一個內在的概念「詩學」

（conceptual poetics），也就是說不同的概念（例如：「社工」、「律師」等職業，或是不同大學之間的排名）被組織成一個虛擬的格律參照空間（virtual metricalized space of points），這一空間是被創造為指示詞的指涉對象。<sup>40</sup>這些指示詞，包括：指示空間詞（deictic spatializer），如英文中的「這裡」（here）和「那裡」（there）。或是「那時」（then）和「這時」（now）等副詞，以及根據時態而產生的動詞變化（例如：文法中的過去式）。例如，在A和B的對話中，A使用「當時」和「那裡」等語彙來描述B過去的求學經驗。事實上這些指示詞建立了雙方共享的「參照空間」，互動雙方是根據此一「參照空間」進一步完成他們的社會行動。<sup>41</sup>

從上述討論中我們看到，Silverstein指出了符號和行動（或是說，實踐和文本）並不是兩個對立的範疇，事實上，在他的理論框架中，人們是透過文本（指稱文本和互動文本）達成特定的社會目的，也就是施行了實踐。

#### 4.2.3.2 Silverstein的文化概念

在討論Silverstein品酒語彙或是酒語（oinioglossia）時，我們發現Silverstein將「品酒單」中的詞彙分成兩類：類科學的詞彙和一般的形容詞，他稱後面這些形容詞為「特殊的文化概念（Putnam所說的『刻板印象』（stereotypes））」

<sup>40</sup> 「詩學」通常指的是對於詩藝的研究，討論的問題可能是「詩具備有什麼樣語言特質」。Silverstein的老師Roman Jakobson則認為「詩學」是討論「什麼要素使得語言成為藝術」（Jakobson 1960）。著名的文論家Tzvetan Todorov則將「詩學」擴大到研究一切的文學論述，且「詩學」研究的目的是要找出「文學論述」內在的規律或是特質（Todorov 1981：6）。Silverstein在此的研究目的顯然不是「文學」而是「日常論述」，他的目的也不是要找出「文學論述」的一般特質，而是「日常論述」的一般特質。Silverstein試著理解「為什麼人們能夠理解彼此的論述活動？」，「論述活動具有什麼樣的形式得以讓人們理解？」他稱這樣的形式為「格律」，且這些「格律」是在互動過程中，透過符號的索引性逐漸形成。「儀式詩學」在此主要指的是那一些被行動者認為是「儀式」的活動所牽涉到的論述行動，其中包括了詩歌、韻文和演說等等。

<sup>41</sup> 在最後一節，我們會看到不同的文化有不同的建立「格律」的方式，而且這些方式和政治行動有相當的關聯。



(Silverstein 2003: 224)。這是一個相當特殊的用法，例如在Geertz的文化概念討論中，我們並沒有看到這樣的區分。Silverstein的區分意味著有的概念是「文化的」，但也有不是「文化的」概念。例如，在泰國鄉村中，哪些動物可以吃，那些不能吃，是「文化概念」，但是「水的分子結構是H<sub>2</sub>O」這樣的概念則不是「文化概念」。儘管Geertz可能會接受這個區分，但是他並沒有細緻的提出一套關於「文化概念」的說明。讓我們進一步來看Silverstein的「文化概念」究竟有哪些特質，Silverstein認為「文化」具有下列特質 (Silverstein 2004: 622-3)：

1. 文化是社會事實
2. 文化是一群人共有的特質
3. 文化是歷史偶然的產物 (historical contingent)，但是從個人的角度，文化卻像是相對不變的價值和意義，隱含在人們做事以及和他人互動的方式裡面。這些「互動事件」如果要有意義的話，那麼他們必定是符合一個模式（或者說屬於一個文類，如前面兩個研究生的「寒暄」）。由於互動是否屬於特定的模式，或者說互動是否能夠成為特定的「事件」，是受到行動者在其中的協商、爭論所影響。這些特定的，或者說文化的、實踐模式 (norms of praxis) 是隨著不同的偶然的事件累積而成。
4. 但是在事件中，這些實踐一定會預設文化的存在，儘管文化總有可能在人們的實踐中被改變。
5. 文化是概念的 (conceptual)。因為我們似乎可以在溝通中發現一個人擁有關於某些知識、感受的證據，甚至也可以在溝通中改變、創造這些「文化概念」。

在以上五點，我們可以看到「結構」/「行動」的主題貫穿在其中。一方面人必須要有「結構」才能行使社會行動，但另一方面社會行動卻又能夠改變「結構」。在這個層面上，「結構」和「文化」基本上是同義詞（或者說他們都是Sawyer所謂的「穩定聚現」），他們都代表某種超越個人（因而是社會事實），卻又是行動的必要條件（因而實踐一定會預設「文化」或是「結構」的存在）。如果我們考慮到Silverstein在一開始就主張「語言是一種社會行動」以及「文化是由文化概念所構成」的話 (ibid)，他的問題意識或許可以改寫如下：由於語言行動是「文化」出現的主要媒介，我們必須要理解語言行動才能理解「文化」。同時我們已經看到語言行動其實就是「索引性」在脈絡中的運作過程。因此我們必須要討論的是「索引性」和「文化概念」之間的關係。<sup>42</sup>

讓我們進一步來檢視Silverstein的「文化概念」。不同於Geertz將文化界定為人們編織的「意義之網」 (webs of significances)，就這個角度來看任何幫助人們理解世界的概念，都會是文化概念，Silverstein的定義則較為狹窄。他從哲學家

---

<sup>42</sup> Silverstein另外將他的文化概念的用法追溯至Benjamin Whorf的語言學研究中，請見 (Silverstein 2000)

Putnam手上借用了「刻板印象」(stereotype)的概念來描繪他心目中的「文化概念」。或者說「文化概念」就是Putnam所謂的「刻板印象」，那麼究竟Putnam講的「刻板印象」是什麼意思？

Hilary Putnam (1975) 主要是在批評關於「自然類語詞的描述理論」(description theory of natural kinds)。所謂的「自然類語詞」指的是描述自然界中的不同東西的通稱詞，例如：「水」、「老虎」、「鳥」等等。這些詞並不是「單稱詞」(singular term) 因為不只有一個東西適用於這些詞彙，例如，當我說：「水」時，這個字不只能夠用來描述我電腦旁的杯子裡中的透明液體，它也可以用來描述當我打開水龍頭時流出的透明液體等等。主流的哲學意見通常認為「自然類語詞」的意義是一組關於該事物可觀察性質的描述，只要符合這些描述，就是該語詞所指涉的東西，所以在這「自然類語詞的描述理論」下，「水」的意義會是：「透明、無色、無味、沸點攝氏100度...」等等。但是這個理論會遭遇到一些困難，例如，假設一個「自然類語詞」的意義就是他對應到的一組描述，例如：「水」的意義是「透明、無色、無味、沸點攝氏100度...」，那麼當我們遇到「每杯水都是透明、無色、無味、沸點攝氏100度...」的句子時，我們僅需分析句子的意義便能斷定他的真假，換言之，這樣的句子會是分析語句，因此是必然為真的語句。但是這是不正確的，因為可能有一個情況是出現了一個東西滿足了這些敘述，但因為他的分子結構不是H<sub>2</sub>O，因此仍然不是水。

Putnam對於「自然類語詞」的說明則是這樣：「當我們在使用”X”，來指涉任何實際或可能事物x：x與這些樣本有著相同的潛在或內在結構，這些結構是使得這些樣本x具有p<sub>1</sub>、p<sub>2</sub>、p<sub>3</sub>等可觀察特性的原因」(王文方 2011：89)，在此Putnam所說的「刻板印象」就是自然類語詞中一般樣本普遍會具有的「可觀察的特性」。換言之，Silverstein所說的「文化概念」就是該文化概念所指涉的東西中，普遍會具有的「可觀察的特性」，例如，前面提到關於品酒的種種「形容詞」，就是Silverstein所謂的「文化概念」，像是，「奇特的」(curious)、「努力的」(trying hard)、「明顯的黃色」(very pronounced yellow)、「美妙的複雜」(beautifully complex)和「極為堅定」(assertive backbone)等等。<sup>43</sup> 文化概念本身便具有「索引性」的特質，因為當我們在使用這類概念時，我們其實在說的事情是：「我眼前的這個東西，就像是這個概念在最初發明出來時所指的那個東西」，換言之文化概念本身就是具有索引性的。而在每一次的使用中這些文化概念又是透過脈絡中的語言形式的使用給索引出來。換言之，文化概念並不是以上述「分類架構」的形式存在。

---

<sup>43</sup> 這裡「可觀察」的意思可能要放寬到人們可以察覺或是意識到，而不一定是可以由感官知覺觀察到。例如：「媽祖」顯然是沒有辦法直接觀察到，但是信眾通常會相信祂具有靈力，也會找出各種索引來得知祂的意圖。

例如，前面提到兩個芝加哥大學研究生的對話，他們之所以能流暢的溝通，並且完成「寒暄」和「較勁」等行動（互動文本），是因為他們具有關於各自學位的性質、未來工作發展、社會地位、彼此過去念的學校的名望、地位的「文化概念」或者說「刻板印象」，這些「文化概念」是透過不同的詞彙索引到互動脈絡中，也只有在這些情況下「文化概念」得以出現、維持和被改變。至於，人們何以能夠獲得這些文化概念，則是透過「社會化」等過程，而這些過程也是由論述互動所達成（Ochs 1996, Silverstein 2004：638）。到此，我們知道「文化概念」是經由各種詞彙索引到互動脈絡中，而且是在互動的過程中，這些概念得以出現、維持和改變，這些概念又進一步構成了「文化」，因而「文化」是隨著這些偶然的「事件」而維持、改變。

#### 4.3 小結

在這一章中，我們簡要的勾勒出一套不同於「再現論」取向的理論進路。這一理論是由Michael Silverstein所提出的「符號語用論」。這一理論的出發點是將「語言當作是社會行動」。Silverstein從美國哲學家C.S. Peirce手上借用了符號學中：索引、肖像和象徵的區分。Silverstein指出由於只有語言具有象徵的特性，其他種類的社會行動都是索引或是肖像性的性質，而如果我們要將語言當作是社會行動，我們必須要討論語言中「索引性」的不同運作方式。到此，我們引介了Silverstein關於「語言作為社會行動」、「索引性」以及「後設語用」的概念。

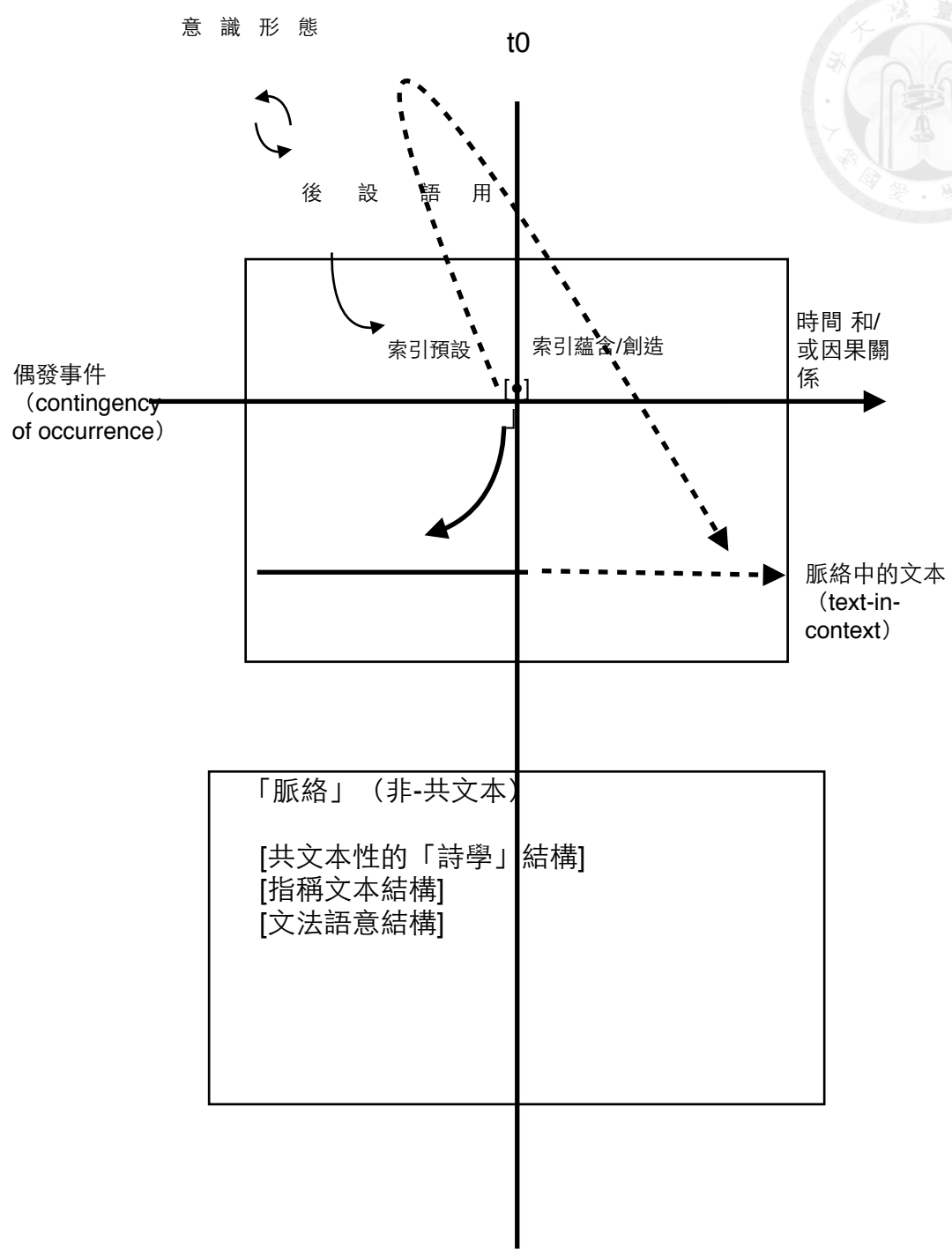
「索引性」有兩個特質「預設」和「蘊涵」，「預設」指的是行動將行動者的注意力指向了一個在脈絡中的東西，而且這個東西的存在是獨立於該行動的，例如：當我指向某張電影海報，然後跟朋友說：「我們去看這個」。這時這個「指」的行動，以及話語中的「這個」這一辭彙便是具有索引預設的功能，因為他讓行動者的注意力導向了他所處的情境中（脈絡）一個原先他沒注意到的東西，但是這個東西（電影海報）是獨立於上述「指」的行動而存在；「蘊涵」指的則是透過行動，行動者注意到某個原先不在行動脈絡內的東西。例如，當我使用，「我向你保證...」、「我發釋...」或是「我宣判...」這些語句時，我並不是在描述什麼狀態，而是在做某些行動，且這些行動改變了人與人之間的關係。例如，當我說：「我向你保證...」我便賦予了自己對於聽眾「你」的某種義務，這一義務是原先並不屬於這個行動脈絡中，而是被行動者所創造出來。

「符號語用論」的特色在於他不同於「再現論」的取向，他並不將「符號」（也就是文本）和「行動」對立起來，在這套理論中，人們透過論述行動的索引性建立起一套「互動文本」，而這一互動文本構成了我們所謂的「行動」。此外「索引性」的概念，也幫助研究者釐清所謂微觀互動脈絡和巨觀社會範疇之間的關係。在這套理論中，所有的社會範疇或文化概念都是經由特定「索引性」

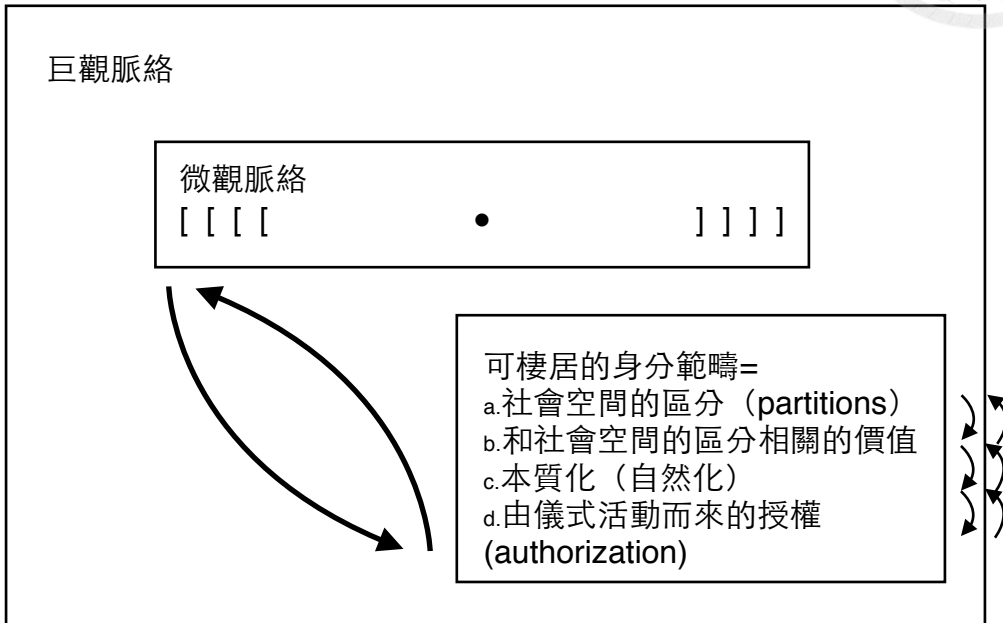
的運作給召喚進入微觀的互動脈絡中，而也只有在這一個互動脈絡中巨觀的社會範疇和文化概念得以出現、維持和改變。

在下一章，我們將比較Silverstein和Geertz對於「政治」的研究，來進一步凸顯兩者的差異。

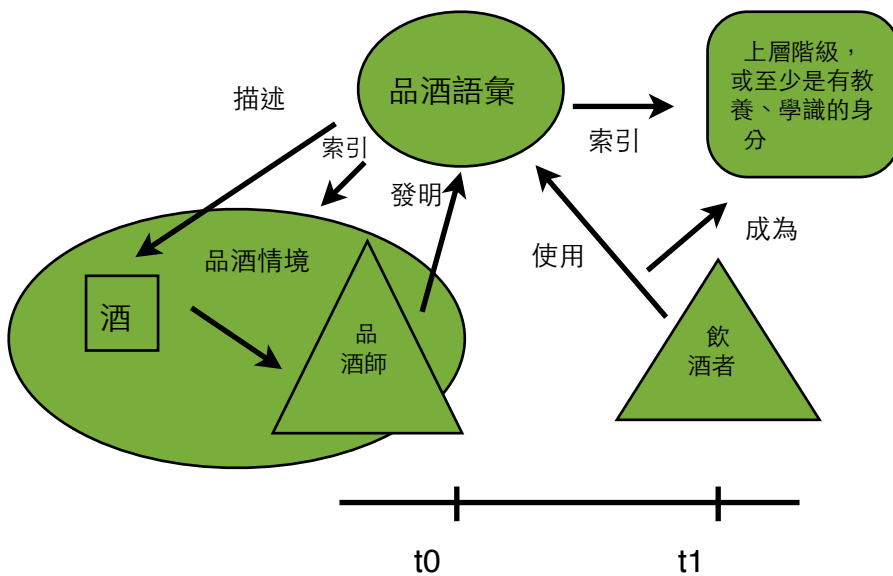




圖一 (依Silverstein 2003b : 195 fig1修改)



圖二 (依Silverstein 2003b : 201 fig3.修改)



圖三 依(Silverstein 2003b : 222-7)製作



## 第五章 兩種政治詩學

在這章中，我將比較Clifford Geertz、Michael Silverstein各自「政治詩學」的研究，希望能夠凸顯出Geertz的「再現論」傾向的問題，並且透過研究案例的比較指出Silverstein的「非再現論」取向，如何能夠提供我們一個能夠細緻分析微觀互動的方式。

### 5.1 符號語用論和詮釋人類學的比較-以「政治詩學」為例

本節，我將評估Geertz的「政治詩學」(poetics of politics)的主張，並將之與Silverstein的研究做比較。之所以比較Geertz和Silverstein，是因為兩人都有研究「政治」且提出了一樣的用語「政治詩學」來描述自己的研究立場。儘管有一樣的名稱，這兩人的「政治詩學」確有著不太一樣的意思，因此我想要透過比較這兩種「政治詩學」來凸顯這兩人在理論立場上的差異。

Geertz的「政治詩學」的主張主要體現在他的Negara一書中，Silverstein的研究則集中在他近年來關於美國政治修辭的研究。首先我們將討論Geertz的作品，並且集中在他的理論框架上的討論上，因而關於他的歷史詮釋究竟正確與否，不在我們的討論範圍內。

#### 5.1.1 Geertz的「政治詩學」

Geertz提出「政治詩學」這個概念主要是在他的專書Negara (1980)中，但是相關的理念早在1967年的文章“Politics Past, Politics Present” (Geertz 1973k)底下將以這兩份著作的內容闡述Geertz「政治詩學」的理念。

Negara出版於1980年，被著名的政治思想史家Quentin Skinner譽為：「本身就是一部政治哲學作品」(Kuper 2000:114)。在書中，Geertz指出以往的國家理論，包括霍布斯式、馬克思式的國家理論，都不適合用來理解巴里的國家形式。他認為這些理論都忽略了國家的象徵面向，而他的研究則能夠補足這樣的缺陷。

他認為西方的政治理論往往僅注意到權力的「治理」(govern)的面向，而忽略了權力還意味著「地位」(status)和「展演」(display)的面向。而且根據他的字源學的討論，「治理」這個意思是最晚出現的，西方政治理論卻把這個意義當作是權力唯一的性質。Geertz旨在說明西方政治理論把一個特殊時空背景下的理論，當作是普遍適用的一個分析框架。正是因為學者忽略了「地位」和「展演」的面向，導致我們長久以來無法掌握古代巴里國家的性質。

那麼古代巴里國家具有哪些性質？Geertz認為至少有三點 (Geertz 1973k)：

1. 首都作為展演中心 (exemplary center)
2. 地位將不斷下降 (concept of sinking status)
3. 表達性的政治概念 (expressive conception of politics)



Geertz指出「首都作為展演中心」是一個關於事物本質(nature)的理論，這一理論同時也是巴里國王君權的基礎。「首都作為展演中心」這個理論主張一國之首都不但是自然秩序的縮小版，同時具體實現政治秩序。簡言之「首都就是國家」。Geertz指出「首都作為展演中心」實際上是一種政治理念的宣稱，該宣稱的內容是：透過提供理想世界模型，首都或是國王所在的宮廷塑造了世界。不像一般政治理論認為宮廷是社會的縮影，在巴里國家中，宮廷所代表的是自然秩序。在這一個代表著自然秩序的宮廷和實際的權力分配之間，Geertz認為他們是透過一個殖民神話來調合衝突或是合理化現狀。

這個神話是說在1343年東爪哇入侵巴里打敗了原來在當地的怪物。Geertz認為這個神話反映出當地人認為古代王國的建立同時也是文明的建立，取代了過去野蠻的巴里「怪物」。透過建立反映自然秩序的宮廷，人類秩序得以被生產出來。但巴里的政治發展過程並沒有那麼單純，並不是在建立了巴里王國之後，文明秩序便能不斷維持至永久，與這樣觀點正好相反，巴里的政治發展過程呈現的是逐漸衰頹的趨勢。政治發展是一個從古典的完善逐漸退化的過程。這個退化的過程發生在十四到十八世紀之間。在這個過程中越來越多的領主出現，他們之間整合成一個從大到小領主的模式，Gelgel是最大的領主但是其勢力也隨著王國距離擴大而減弱。隨著越來越多分支出現，不但每一個分離出去的王國越來越弱，中心也因為分裂的緣故而衰弱，這就是古代巴里國家的第二個特色：地位將會不斷下降。

但對於巴里人來說，這個發展是偶然而非必然，而巴里人和領導能做的是重新表達先賢的文化典範，來抗衡衰頹之勢。領導者於是透過展演儀式等戲劇性場面從美學上試著修正現在的混亂狀態。在這樣的背景下面，Geertz指出歷史上的每一個統治者都想要能夠成為「展演中心」。巴里國家傾向於製造慶典與儀式而非攫取資源，甚至，Geertz主張：國家是為了這些儀式而存在。但一但在上位者越花心力在舉辦儀式上，他們越沒有辦法有效的治理地方，因此Geertz認為巴里的政治動態過程可以看做是國家儀式的向心力量和國家結構的離心力量的拉扯。因為中央越是製造儀式越是沒有辦法維繫地方，但是每一個領主卻又爭相以成為「示範中心」為職志。換言之，當地方領主終於成為「示範中心」後，他對於地方的控制能力也逐漸縮小，終至衰頹。

從上述對於古代巴里國家特色的陳述中我們可以看到，巴里人追求的不是財富而是「地位」。因而，Geertz認為「地位」是巴里文化的核心，「地位」引



發行動者情緒與那些我們稱之為「政治」的活動。他認為要發展一套「政治詩學」(poetics of power)來描述關於政治的語彙。這套關於地位的語彙不只形塑了政治行動者所處的脈絡，而且也構成了政治相關的儀式，及其政治的目的。他因而主張國家的力量從此而來。國家的種種儀式和象徵活動並不只是裝飾而已，Geertz認為這些儀式和象徵就是權力本身。

國家，至少是Geertz所討論的巴里國家，就不再只是統治階級用來控制下層階級的工具。Geertz認為「巴里國家是關於真實是如何被安排的再現」，這是一個巨大的象徵，裡面包含了各種物件，如宮殿、各種實踐，如：火化儀式等。<sup>44</sup>換言之，Geertz把國家當作是一種文化形式，一個巨大的「圖型」(figure)，不同的物件在其中獲得意義，發揮效用。這種理解巴里國家的方式，其實和Geertz在談人類學方法時，所舉棒球比賽的例子相似，就像是我們需要理解棒球規則才能理解什麼是「一壘安打」，同樣地，我們需要理解巴里國家行形式才能理解牽涉在其中的種種儀式。<sup>45</sup>不只如此，根據他的解釋，這一套國家模型是會不斷被其他人複製，並且作為他們的行動準則。類似於我們在第二章所看到的「認知模型」(model of)和「行動模型」(model for)，「國家」也具有這兩種性質，作為「認知模型」，「國家」這一文化形式提供人們一套理解世界的圖像，在這之中「國王」、「祭司」和「平民」各自有其扮演的角色；另一方面，作為「行動模型」，「國家」提供了人們行動的準則，例如，這一文化形式提供了具有政治野心者一個值得追求的目標，從而驅使他們競逐權力的行動。

Geertz主張「權力等同於治理」的西方政治理論，並不能說錯，但它是一個特殊群體在一段特殊的歷史經驗下對於當時情境所作的詮釋。巴里「權力就是展演」的看法則代表了另外一種典型。這個論點可以說是本書的主旨。Geertz認為「國家」(negara)不只是一套「行為結構」(structure of action)同時也是一套

---

<sup>44</sup> 「巴里國家是關於真實如何被組織起來的再現；它是個包含廣泛的型構 (figure)，包括像是印尼式比首 (krises) 這類的物件、宮殿這樣的結構、火化儀式這樣的實踐、『內在』 (inside) 這樣的概念，以及王朝自殺這樣的行動，且這些東西都是在「巴里國家」這一型構中才擁有他的力量 (potency)」 Geertz 1980: 124)。

<sup>45</sup> 這個例子是說如果我們想要理解什麼是「一壘安打」，我們必須要先理解棒球比賽的規則，我們要知道攻守雙方的區分，什麼是「安打」，什麼是「壘包」等等。同樣的，我們想要理解巴里國家特殊的「火化儀式」，我們需要先理解巴里國家中「國王」的特殊地位，不同城邦之間的階序關係等。

「思想結構」(structure of thought) 要描述「國家」等於要描述一套概念(ideas)。<sup>46</sup>

他認為我們不應該把象徵(symbolic)和字面意義(literal)區分開來。因為正是這樣的概念讓我們把「權力的戲劇」和「權力的運作」區分開來。他主張社會建構和自然類之間的區分並不是斷然的，兩者之間實有相似的特質。他認為，在這本書中談論的政治的面向，展演儀式、模型複製的階序、表達性的競爭、肖像性的王權等等構成了一個和巴里島一樣具體的實在。生活在這個實在中的人們，他們所追求的目的得透過他們僅有的手段來理解。因而劇場國家本身就是以追求權力為目的。

從以上的討論，我們可以看到Geertz主張巴里人是用這套框架來理解他們的政治行動，或者說有了這套系統，政治行動才得以可能，人們才得以理解國王應有的形象，責任、他與其他事物的關係，以及整個世界的秩序應是如何。如果用Michael Silverstein的話來說的話就是：「『劇場國家』是一個權力的隱喻形式，存於宮廷的微觀層次，而他理論上的作用是維持整個國家的秩序」。

Geertz的討論有兩個特徵是會招致批評的。首先是他的文化形式沒有任何變遷的可能。Geertz可能會反駁說，我們不需要討論它的變遷，因為變遷在這個文化形式的例子中根本不存在。但Geertz的回應與其說是根據一個科學研究的結果，不如說是一個猜想，因為能夠佐證的資料其實並不足夠。其次，我們看到在Geertz的「政治詩學」的討論中，他是把「國家」當作是一套「文化形式」，而這一形式具有「認知模型」和「行動模型」的兩個特性，一方面「國家」幫助人們理解世界，另一方面它提供了行動者行動的可能，例如沒有關於何謂權力的概念，在巴里的政治人物也沒有辦法「施展政治權威」或是進行「政變」這樣的活動。簡言之，Geertz的「政治詩學」也帶有我們在第二章所說的「再現論」的特質，「國家」以及種種國家所進行的儀式，就像是「文本」一樣，透過「閱讀」這些「文本」，行動者能夠理解他所處的世界，並且能夠在這個世界中行動。在Geertz的討論中「文本」和「行動」是被區分開來的兩種事物，換言之「文本」幫助人們理解世界，提供行動準則，但是他不是行動本身，如同我們會參照電腦的說明書，來操作電腦，但我們不會說閱讀說明書的活動本身就是操作電腦。Geertz的研究方式的問題在於，他忽略了有相當多的行動就是透過「文本」（或是Silverstein所說的「互動文本」）來達成。的確，閱讀關於電腦的說明書並不等

---

<sup>46</sup> Geertz否認這樣的主張等同於唯心論(idealism)，他的唯心論的內容指的似乎是：社會實在的主觀概念(subjectivist conception of social reality)。他的反駁主要集中在「主觀」這個概念上面。概念(idea)並不是不可觀察的心理物質(unobservable mental stuff)它們是被承載的意義(envehicled meanings)，承載意義的載具就是象徵(symbol)。象徵就是一個描述、再現、召喚、指向另一個東西。簡言之，象徵就是那些代表其他東西的東西(anything that...signifies)。而它們之所以不是不可觀察的，是因為他們是「互為主體性」(intersubjective)。由於他們是公共的、由象徵承載的意義，因而他們是可以被解讀的(texts to be read)。(Geertz 1980)

同於操作電腦，但是這並不代表操作電腦沒有涉及到不同類型的「論述行動」，例如程式設計師透過一連串的「指令」（或許我們可以將之看作是某種「互動文本」）來命令電腦「做事」），在這個例子中，程式設計師所輸入的一連串指令，也就是「互動文本」本身便構成了一種「對電腦下指令」的行動。Geertz的理論儘管看起來簡潔，但是他忽略了人們其實相當程度上是透過「互動文本」來行事，因此Geertz將「文本」和「行動」區分開來的取向將會忽略掉對於維繫社會生活來說重要的「論述行動」。

Geertz聽到這種批評可能會說他的「政治詩學」便是在解消「象徵符號」（也就是文本）和「權力」之間的分野。但是Geertz的論點和Silverstein仍有不同。Geertz並不是在說任何行動要有效果必須有符號媒介，他是在說在特定的文化中，他們有一種政治理念和西方政治理論是不同的。這一政治理論特殊之處在於，它將原先西方政治理論以為不重要的「儀式」當作是權力的來源。但儀式之所以是權力的來源，是因為對於儀式再現了超自然的秩序於行動者眼前。換言之，Geertz認為自己的研究呈現了「象徵」和「權力」並不是截然二分的兩個領域，因為在一些文化中，「象徵」本身就是「權力」的來源。但由於Geertz在Negara一書中仍然維持了「再現論」的傾向，因而他強調的是「劇場國家」這個模型或是象徵，由於代表或是再現了某種宇宙秩序，因而具有整合國家秩序的能力。但是Geertz沒有注意到的是對人類生活而言至關重要的論述行動是由索引符號所構成，而這些符號並不是在「再現」或是「描述」事物，由於Geertz的理論框架僅僅注重了符號再現事物的面向，這造成的結果是他缺乏理論工具來描繪和分析行動者之間即時互動的情況。例如，Negara一書便可清楚的看出來，Geertz所處理的「象徵」主要是針對巴里國家的種種儀式，以及這些儀式所代表的「意義」，但是在描繪不同地區的諸侯之間的政治角力，以及資源分配時，我們可以發現Geertz並不是以符號學的方式在分析這些政治鬥爭。

如果Geertz的「政治詩學」是具有「再現論」的取向，因此忽略了人們如何以「文本」行事的面向，一個「非再現論」，注重人們如何在脈絡中以「文本」行事的理論取向又是如何研究「政治」呢？Silverstein也提出了他的版本的「政治詩學」的研究，這是我們下一節的主題。

### 5.1.2 Michael Silverstein的「政治詩學」

Silverstein的「政治詩學」研究，主要出現在”The Poetics of Politics: ‘Theirs’ and ‘Ours’ ”一文中。在這篇文章中，他以兩個民族誌的例子來批評Geertz的「再現論」的取向(Silverstein 2005)。在這篇文章中，他首先討論了認為「政治」與「詩學」（poetics，在此Silverstein指的是有關「象徵」的研究）當作

兩個獨立且沒有關連的領域的作法。他指出「政治」和「詩學」的分離，事實上從象徵研究被重視時就開始了。他的理由是在1976年的Meaning in Anthropology (Basso and Selby 1976) 這本書出版後，便有學者認為人類學者不能只談「象徵」而不去面對實際的 (practical) 情境，也就是實際的權力關係。(Silverstein 2005:2) 但另一方面，這些學者仍認為研究象徵有其重要性，因而出現了許多以《某某的政治與詩學》為題的文章與書 (例如Writing Culture (Clifford and Marcus 1986) 一書的副標就是《民族誌的政治與詩學》 (“The Poetics and Politics of Ethnography”) ) 這種立場可以簡化如下：「詩學必須要被當作是處理在實際領域，也就是政治領域之外的『文化表現』」(Silverstein 2005:2)。他進一步以Geertz在” Deep Play” 一文中的論點為例說明此種立場的問題，在該文中Geertz提出了「文化就像是文本」(culture as text) 的類比：「[文化]作為由文本構成的總體... 人類學者努力閱讀這些文本，...[每一個文本]透過將日常經驗呈現為沒有實際效果的行動和物件，進而將日常經驗轉變成為可理解的」(Geertz 1973e:452,443;轉引自Silverstein 2005:2)。在這段描述下面，文化是「行動」減去了實際的後果，而僅僅是被閱讀的文本。Silverstein因而批評到是這樣的「再現論」(representational quality) 讓他在1976年 (Silverstein 1976) 以及之後的實踐論者 (如Sherry Ortner 1984) 想要提出一套不同的說法。<sup>47</sup>

Silverstein認為「政治」也有「詩學」的面向：「如果我們真的知道如何研究社會行動，人們如何互動的社會事件，我們將會看到『政治』就是『詩學』」(Silverstein 2005:3)。這種詩學不但是座落於人際互動之中，同時任何政治事件如果要有任何效果，他們必須透過符號來媒介。儘管這聽起來很像是Geertz式的主張，但是Silverstein強調這並不能和Geertz的理論進路混為一談。

讓我們進一步看他的主張為何。他主張「『政治』有『詩學』的面向」，他指的是：「那一些被經驗為適當且有效的『實踐』是透過符號被形塑的」(Silverstein 2005:3)。他認為理解這一個符號媒介 (semiotic mediation) 是重要的，因為如果我們要真正的知道如何研究社會行動，我們將會發現「政治」就是「詩學」，政治事件它們之所以有效果是因為它們處於一個符號學的秩序中。如果沒有這一個符號秩序，或是符號媒介存在，事件將不會有任何效果。

他主要以兩個例子來說明他的論點。我們將先說明這兩個例子，在下一小節指出Silverstein所倡議的符號學和Geertz的分析方式有何差異。在Silverstein的文章中他討論了Don Brennis的斐濟研究和他自己關於美國總統選舉的研究。

---

<sup>47</sup> 當然Silverstein並不否認，我們的互動會產生出類似「文本」的現象可以讓參與其中的人以及旁觀者解讀，但是他強調如果僅注意「文本」的現象，那麼我們會忽略了不同的論述如何構成文本，又如何再脈絡化的問題。

在Don Brennis的例子中，他研究的是斐濟的Bhatgaon村。Bhatgaon是屬於一個較為平權的社群，在這社群中，成員彼此都是相對獨立，僅有少數直接而強制的社會控制。Brennis研究的其中一個重點是，這個社群如何透過「負面和正面的政治行動的儀式形式」來解決衝突。

正面的儀式形式是由社群中的「大人物」（big man）主持的和解的儀式，在這個儀式中使用的是極為正式的語言。但這是處理派系之間嫌隙的儀式形式。那麼派系本身是如何產生的？這是要透過研究負面的儀式形式來解答，也就是當地稱之為“talanoa”的事件類型，翻譯成中文就是「八卦時間」（gossip session），不過這種活動通常只有男人參加。在talanoa這種事件中，使用的語言是比較俚俗的語言，通常在社群中這樣的語言是帶有負面涵義的，但相反地在八卦的參與者中越能使用這樣的語言的人越受到重視。由於在這樣一個相對平等的社群，要是被人抓到在說三道四，可能會引發進一步的衝突。我們可以在他們的語言使用上找到一些特色，首先他們不會完全而明確的陳述內容。第二是要參與這樣的「儀式」，人們必須要先具備了相關的知識背景，才有辦法參與「八卦」。換言之，這樣的八卦時間不是在提供資訊，而是一種特殊的語言「遊戲」，參加的人必須要有和其他人相似的背景知識，同時他們也要能夠對這個對話有所貢獻，加入一些新的東西。要參加這樣的對話，人們必須要掌握其特殊的節奏，以及對一些特殊的「論述標記」（discursive marker）。換言之，一個八卦活動要能繼續進行下去，仰賴的是參與眾人的通力合作；他指出了在特定情境或議題下，一個政治派系（faction）有可能透過這樣的方式成形或是原先的派系由這樣的過程來鞏固自身（Silverstein 2005:9）。這也就是說，這樣的八卦活動並不是在告訴參與者什麼訊息，而是政治派系得以形成的符號媒介。

接著Silverstein轉向分析美國選舉。他主張，在美國的情境下，社會行動同樣也有詩學的面向。換言之，它也是（部份地）被語言或是相似的溝通模態（communicative modalities）給媒介。在美國的例子中，這一種詩學，他稱之為「訊息詩學」（poetics of “message”）。他認為「訊息」在日常生活的層次上，推動了美國選舉政治的進展。除了政客要適應訊息，選民也學著觀察政治訊息。他指出，這類訊息基本上是「互為論述」（interdiscursive），意思是不同的論述會在「公共領域」中相互影響。

候選人的目標，或是說他們的公關的目標是要辨認出在公共領域中有哪一些「訊息位置」，想辦法佔據在那個位置上，並且試著維持在該有利的位置。Silverstein指出這些都是政治這一行的專家用語，理解他們所慣用的語彙，我們將能理解美國選舉的政治過程（Silverstein 2005: 10）。

「訊息」在美國選舉政治中，基本上像是品牌一樣可以用各種方式塑造。透過不同的廣告、文宣，使用不同的文類、設計等等，可以打造出一個「這個候

選人是誰」的意象。Silverstein稱之為「身分的象徵」(emblems of identity)。而這些透過不同的符號技術(semiotic technologies)打造的「傳記」,構成了選民所能認識到的「真實」。他從這個角度分析林肯和小布希兩位總統,指出雖然他們的演說風格、成就南轅北轍,但是他們都成功的創造了「訊息」,並且能夠佔據在那一個訊息位置上。

Silverstein的美國政治的例子,雖然看起來和Geertz的研究取向相像。特別是他也用了一個看起來非常Geertz式的用語:「我們是在媒體評論員的身後讀懂政治訊息」(ibid:10)。這凸顯出來的是,Silverstein的取向並不是與Geertz的立場完全對立,而是要指出Geertz理論未把Peirce符號學架構徹底發揮,並企圖提出一套可以包含Geertz理論的框架。另一方面,Silverstein所談論的「訊息」是「索引式」的(indexical),也就是說,人們是藉由這些符號媒介,推論出某某人應該是怎麼樣類型的人。以下讓我們更進一步的比較兩人論點的不同。

### 5.1.3 兩人的比較

雖然兩人都宣稱要做一種「政治詩學」,但兩人的「政治詩學」概念並不是在描繪一樣的東西。在Negara中,Geertz最主要的論點或許是:國家儀式並不是外在於政治領域,不只是一種表演而已,其本身就是政治行動。那些精緻的象徵:音樂、雕塑等等都是政治的一部份(Geertz 1980:120)。換言之,詩學(對於象徵的研究)有政治的一面。更重要的是,國家本身就是一個代表秩序的象徵形式,它提供人們理解外在世界的方式,透過國家這一象徵形式,人們得以理解這個世界是由哪些東西構成,以及這些要素之間的關係。在Geertz「再現論」的取向下,「國家」是一個關於「世界是如何」的譬喻(trope),它將經驗現象構成了一套有秩序的整體,而不同的行動者、物件、事件類型都在這一秩序中獲得了他的意義。<sup>48</sup>

回到「政治詩學」的例子。Silverstein的論點則是對Geertz的說法的倒轉。Silverstein主要的論點是:所有行動都需要符號媒介才具有效果,因此所有的政治事件都有詩學的面向。他以斐濟的男性八卦活動為例,讓我們看到這些八卦對話有其特性,與一般的對話不同。其中最重要的特徵是,在語言的使用上,有其特殊的規則、節奏,對話者必須要掌握住這些特性才能夠進入對話中,這些對話事件又是構成政治派系的必要條件。

---

<sup>48</sup> 附帶一提的是,在Geertz的討論中,他將這類的文化形式設定為人之所以為人必須有的條件。換言之,沒有文化形式則人不成其為人。建立在這一個論點上,他的人類學才有辦法繼續發展下去。但是這個框架沒有提供說明的是,為何在一開始人們能夠認識到某一個模式是「有意義的」?一個可能的回答是:因為人有「文化的能力」。但這樣的回答仍然需要說明的是這個能力是如何讓人可以賦予外在世界意義,如何理解、辨認出「文化形式」。

Silverstein的論點還有一個特點，而這也是他與Geertz「再現論」的差別所在，Silverstein的例子在在說明，人們的互動行動之所以能構成一個事件是透過特定的符號媒介所致。例如在斐濟的例子中，男性八卦對話的一個關鍵用語是”bole”，這個字對應到英文有點像是：”like,” “ya know,” 還有”ain’it” 這個字並沒有傳遞任何訊息，或是斐濟特殊的文化價值等等，它的重要性是它是一個「論述標記」（discourse marker），任何想要進入這樣對話的人，就要能清楚的掌握這些標記，因為唯有掌握這些標記，對話者才能掌握對話事件的節奏、流動，進而加入這場對話。類似的例子也可在他談論美國政治的文章中看到，在Talking Politics (Silverstein 2003a)一文中，他指出雖然過往的印象往往認為，美國的民主政治的發展就是針對不同的議題（issue），正反雙方透過理性辯論以獲得選民的支持，選民透過各自的理性判斷選擇他們的候選人。但是他透過分析林肯和小布希的演說，告訴我們，其實總統候選人言論所傳遞出來的形象（message）才是重要關鍵。

而在Geertz的框架中，他主要處理的仍然是象徵所承載的內容。例如：

國家儀式不只是儀式，他還是用儀式語言一再述說的主張，[該主張的內容是]世俗的地位有宇宙論的基礎，因為階層是主宰宇宙的法則，而人類生活的安排就是要盡可能接近這個狀態（Geertz 1980：102）

巴里國家對巴里社會所做的就是提供一套概念，來描繪組織世界的偉大力量（ibid）

這些主張，基本上和Silverstein所引的那段「文化就像是文本」的概念，並沒有太大的差異，因為從上述的主張中，我們仍然可以看到Geertz是把象徵當作是承載著特定的訊息的媒介，而他們的功用之一，就是讓不同人得以閱讀，並理解自身社會。如同前面我們所批評的，儘管Geertz主張要重視象徵形式在脈絡中的運作，但是在他的分析架構中，他著重的是象徵符號代表的意義為何，而行動者如何在每個互動回合中利用符號（特別是索引符號）來達成社會行動的面向則無法在他的理論框架中得到適當的重視。儘管Geertz的研究點出了人們需要符號媒介才有辦法理解世界的這一重要面向，但是在他的分析概念中由於他偏重在討論符號所代表的事物，而忽視了符號被使用來完成社會行動的過程，這使得他的研究較不能夠掌握社會的動態過程（dynamic）。



## 第六章 結論

### 6.1 本文論點整理

深受「符號語用論」影響的法律人類學者Elizabeth Mertz在評論六〇、七〇年代的象徵人類學時，她反問到：「有沒有可能象徵人類學，其實複製了西方的語言意識形態，使得他們僅僅注意到象徵此一去脈絡的符號，而忽略了符號的其他可能性？」(Mertz 1985：2) 從本文的討論可以看到這種可能性的確存在。本文試著透過引介由Michael Silverstein等人發展出來的「符號語用論」來補充Geertz理論的不足。

本文的主要論點可以摘要如下：在第一章的部份，我說明了我所批評的「再現論」是一個什麼樣的理論立場，以及「再現論」主要的問題，我認為「再現論」最主要的問題在於僅僅注重符號代表的意義，而忽略了行動者如何透過符號完成行動。此外，我透過Charles Taylor的哲學人類學說明由於人需要透過符號（主要是語言）才有辦法建立自己的身分認同、表達價值判斷等等，因此人類學的研究需要一套符號語用論的理論架構。最後我透過Geertz在人類學史中承先啓後的地位，來說明為何我們需要釐清Geertz的理論貢獻。

在第二章和第三章，我回顧了美國人類學者Clifford Geertz的理論，這個理論主要受到的批評以及兩個修正Geertz理論框架的重要嘗試。在第二章中，我勾勒了Geertz人類學理論的大要，並且指出Geertz的理論的「再現論」特性。之所以稱Geertz的理論是「再現論」的立場適因為，Geertz的研究重點在於找出每個文化中特定象徵的意義，並且以此文化意義來解釋他所觀察到的一些行為。這造成的後果是Geertz一方面將「文本」（象徵形式）和行動當作是兩類不同的東西（前者具有意義幫助人理解世界，後者則是具有實際效果的活動），「再現論」的立場使得他無法理解人們其實是透過「互動文本」來完成社會行動；另一方面，Geertz的研究方法是從詮釋行動者的自我詮釋著手，再從這些詮釋來解釋行動者後續的行動，使得Geertz忽略了這些行動者詮釋的「意義」很有可能是行動者合理化自己行為的結果，而不是行動者在行動當下所因循的邏輯。這兩個問題導致Geertz缺乏一套關於「脈絡中行動」（action-in-context）或是「即時行動」

（action-in-realtime）的理論，以致難以解釋文化形式的出現以及轉變何以可能。

Geertz的理論提出後，便引發各種討論和批評，在第三章中我主要處理的是針對這些批評的兩種主要回應方式。針對這些批評有兩個重要的回應和修正方式，分別來自William Sewell和Sherry Ortner。Sewell認為Geertz的理論框架最主要的問題是沒有辦法處理變遷的問題，他的解決方式是指出當文化系統被使用者使用時，可能會發生和原先預期不同的狀況，這樣的「斷裂」狀況進一步讓使用者修正原先的文化系統。儘管Sewell注意到了文化系統會受到使用者使用文化範疇的



「事件」所影響，但是由於Sewell沒有反省Geertz理論框架中的「再現論」的傾向，這使得他的修正缺乏了一套「索引性」（indexicality）的理論，來討論象徵符號如何出現於特定的脈絡中，並且這些象徵符號是如何在論述互動中被改變。Sherry Ortner則認為，Geertz的理論受到最主要的批評在於他的文化概念有可能導致本質論的後果，本質論一方面可能帶來政治上保守的後果。另一方面，本質論的文化概念將使我們沒有辦法釐清田野現場的複雜狀況。Ortner主張Geertz的文化概念其實對於我們理解當地人如何詮釋和反抗不平等的關係是必要的，因為我們理解當地人的詮釋和反抗，必須理解他們的主觀經驗和行動。換言之，要理解他們的主體性和能動性。但是這兩個面向都是受到文化影響，因此我們不可能不藉著理解文化來理解他們的主體性和能動性。但是由於Ortner在討論這一批文獻時（她稱之為政治/權力批評），主張要結合Geertz的象徵取向和權力關係。這意味著Ortner認為象徵和權力是兩個分離的面向，如同Geertz一樣，Ortner將「文本」（象徵形式）和行動（權力）區分開來，使得Ortner的辯護方式也無法讓我們掌握社會生活中的動態過程。

在第四章，我引介了由Silverstein等人發展出來的符號語用論，我主張這一理論立場可以解決Geertz將「文本」和行動對立起來的困境，同時可以提供我們一套理解「脈絡中行動」的理論。這是因為「符號語用論」提供了一套「索引性」的理論，透過「索引性」的概念，我們可以解釋行動者的論述行動是如何構成一個「互動文本」，以達成社會行動（例如，芝加哥研究生透過「這裡」、「那裡」等索引詞構成一個互動文本，達成「寒暄」的目的，或是斐濟人透過「論述標記」構成了一個互動文本，進而影響地方派系的構成）。此外，「索引性」的性質也能夠連結所謂的微觀和巨觀的社會範疇，這是因為所有的巨觀社會範疇或是文化概念都是透過索引詞被召喚進入一個微觀的互動脈絡中，而也只有在這一個互動脈絡中，巨觀的社會範疇才有可能出現、維持或是轉變。由於符號語用論能夠整合Geertz關於「文本」對於人們如何理解世界、並且指引行動的洞見，又不至於將「文本」和「行動」對立起來。

第五章，我透過比較Silverstein和Geertz分別提出的「政治詩學」的研究取徑。但我指出這兩者的研究取徑其實大不相同，Geertz的「政治詩學」旨在說明象徵符號具有政治的功能，而Silverstein則是要指出我們認為的「政治行動」其實是由符號所構成，透過分析行動者符號互動的情境，Silverstein試著說明「政治行動」和「政治團體」是如何由互動中聚現出來。

透過這本論文，我試著釐清Geertz人類學理論的貢獻和限制。我認為Geertz最主要的貢獻在於提出了作為象徵系統的文化概念，並且確立了人必須要仰賴象徵系統才有辦法運作的存有論架構。但雖然Geertz引入了Peirce符號學的概念進入人類學研究中，他的研究結果往往集中在象徵符號的討論，因而僅僅注重在符號

再現事物的功能。這造成的結果是Geertz的民族誌凸顯了當地重要的象徵意涵，但是由於Geertz沒有討論符號如何達成社會行動，這使得他無法說明行動者是如何創造、協商出這些象徵意涵，因而讓他的民族誌研究顯得較為靜態忽略了社會動態的過程。透過Silverstein的符號語用論，我們能夠進一步透過索引符號的討論來說明行動者是如何即興的活動，並且如何在行動者之間的互動中創造出巨觀的社會實在。

## 6.2 研究限制與貢獻

本論文最主要的限制在於對於「符號語用論」的討論上較為偏重在Michael Silverstein所發展的理論上面，對於符號語用論和社會學中芝加哥學派的符號互動論（symbolic interactionism）與哲學中，Habermas關於語用論的討論之間的關係則較少著墨。如果能夠釐清符號語用論和其他版本語用論討論的關連，我們將能夠更清楚的掌握這一理論體系在社會理論中的位置。第二個限制在於本文處理的較多是Silverstein自己的研究案例，雖然他的研究案例已經足以讓我說明其中重要的理論概念，但是如果我能對於奠基於符號語用論的民族誌研究有更多著墨，相信將更能顯示這一理論取徑的分析效力。

本文研究貢獻主要有兩方面。首先，針對臺灣人類學界既有的文獻。一方面這本論文試著加深既有文獻對於Geertz學說的討論<sup>49</sup>，另一方面本文試著引介Silverstein的符號語用論，補足學界對於這一塊理論討論尚未非常充足的遺憾。第二方面，這本論文試著延伸Silverstein（2005）對於Geertz理論的批判，以及Mertz（1985）對於象徵人類學的西方中心主義的批判。我更有系統的檢討Geertz的理論體系，以及他的辯護者所做的辯護，試著說明Geertz的理論和他的辯護者仍然延續了某種版本的再現論立場。

## 6.3 未來研究展望

根據Sawyer（2003a, 2005）對Silverstein理論的修正，我們可以說符號語用論已經相當成功地解釋了面對面互動的層次的動態過程（Silverstein 1998），以及面對面互動所產生的聚現框架（2003a），接下來，我們需要解決的工作是試著描繪出Sawyer所說的「穩定聚現」（stable emergence）是如何從互動中產生出來，這一「穩定聚現」又是如何影響個人還有互動的層次。這一工作也就是人類學者現在常主張的：「文化並不是固定不變的實體，而是在衝突、辯論和妥協中產生出來」。要如何發展一套嚴格的方法論來探究這一過程，則是符號語用論必須要面對的課題。至於Sawyer分類架構中「社會結構」的層次，就其定義就是其起源已經不為人所知，相對於其他聚現狀態是顯得較為固定，甚至「自然」的階段。由

---

<sup>49</sup> 目前國內對Geertz人類學理論的討論，主要集中在引介（潘英海 1992）和延伸Geertz學說（林徐達 2011, 2012, 劉斐玟 2007），對Geertz採取較為批判性的閱讀較為少見。容邵武（1992）的碩士論文是另一個嘗試從Taussig的研究取徑來批判Geertz的嘗試。

於這樣的特性，我們較難去從經驗研究上描繪這一狀態從互動中產生的過程，但是我們可以試著討論的是基礎結構（infrastructure）是如何影響互動的進行、訊息的流通等等，已經有部份的人類學者開始這樣的工作，如：Elyachar（2010, 2011）。或者是討論各種不同形式的「文本」的生產與流通（如：法條、準則等）又是如何影響我們感知世界與行動的方式，這部份也有學者在著手，如：Mehan（1996）。

此外，符號語用論也可以和其他學科的學者合作，例如：Charles Tilly對於社會運動的研究便是建立在：「展演是社會生活的基礎」這樣的假設上（Tilly 2008），在另一篇文章他更是指出不但對話（conversation）具有政治效果，更大規模的社會抗爭也像是即興對話一樣，攻防雙方一來一往即興地各自試著達成各自設定的目標（Tilly 1998）。符號語用論的研究一方面可以借用Tilly的經驗研究來測試他的分析工具，另一方面他能夠幫助這一類的研究提供分析概念與更為嚴格的方法論來進行研究。

## 參考書目

王文方

2011 語言哲學。台北：三民。

林徐達

2011 論地方知識的所有權與研究職權：從詮釋人類學的觀點省思Lahuy的「論文返鄉口試」。臺灣人類學刊 9 (1) : 147-185。

2012 論詮釋人類學的修辭轉向、當代批評與全球化挑戰。文化研究 14 : 225-69。

林遠澤

2008 文化科學的語用邏輯：論哈伯瑪斯對於社會行動理論的語用學重構。[http://www.hfu.edu.tw/%7Ephiofcul/new\\_page\\_3.htm](http://www.hfu.edu.tw/%7Ephiofcul/new_page_3.htm) 2013/4/26 瀏覽。

吳介民、李丁讚

2005 傳遞共通感受: 林合社區公共領域修辭模式的分析。臺灣社會學 9 : 119-61。

容邵武

1992 他者、認識暴力與後殖民想像。清華大學人類學研究所碩士論文。

劉斐玟

2007 開顯Geertz的深描闡微：女書文本的敘說、閱讀與展演。臺灣人類學刊 5 (1) : 63-107。

潘英海

1992 文化的詮釋者：葛慈。刊於見證與詮釋：當代人類學家，黃應貴編，頁 378-413。臺北：正中書局。

顏厥安

2010 語行行為與法規範的效力化。政治與社會哲學評論 32 : 65-91。

盧梭

1986 論人類不平等的起源和基礎。李常山譯。臺北：唐山。

萬毓澤

2008 歷史唯物論中的結構與行動：資本主義起源論再探。臺灣社會研究季刊 71 : 109-56.

Abbey, Ruth

2000 Charles Taylor. Teddington: Acumen.

Abu-Lughod, Lila

1991 Writing Against Culture in Recapturing Anthropology. Richard G. Fox ed. Santa Fe: SAR Press.

Agha, Asif

2007 Language and Social Relations. Cambridge: Cambridge University Press.



Asad, Talal

1982 Anthropological Conceptions of Religion : Reflection on Geertz. *Man* 18 : 237-59.

1993 Genealogies of Religion : Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam.

Baltimore : John Hopkins University Press.

Atkin, Albert

2010 Peirce's Theory of Signs. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2010

Edition), Edward N. Zalta(ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/win2010/entries/peirce-semiotics/>>. 2012年8月29日瀏覽

Austin, John L.

1962 *How to Do Things with Words*. Oxford: Clarendon Press.

Barad, Karen

2003 Posthumanist Performativity: Toward an Understanding of How Matter Comes to Matter. *Signs* 28(3) : 801-31.

Barth, Fredrik

1989 The Analysis of Culture in Complex Societies. *Ethnos* 54 ( 3 ) : 120-42.

Barth, Fredrik, Andre Gingrich, Robert Parkin and Sydel Silverman

Basso, Keith H. and Henry A. Selby ed.

1976 *Meaning in Anthropology*. Albuquerque: University of New Mexico Press.

Bauman, Richard and Charles Briggs

1990 Poetics and Performances as Critical Perspectives on Language and Social Life.

*Annual Review of Anthropology* 19: 59-88.

Boon, James

1982 *Other Tribes, Other Scribes: Symbolic Anthropology in the Comparative Study of Cultures, Histories, Religions, and Texts*. New York: Cambridge University Press.

Briggs, Charles

2002 Linguistic Magic Bullets in the Making of a Modernist Anthropology. *American Anthropologist* 104(2):481-98.

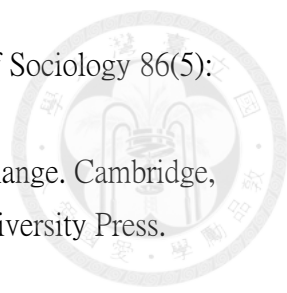
Caton, Steven

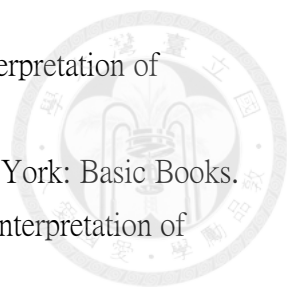
1986 "Salaṁ tahi-yah": Greetings from the Highlands of Yemen. *American Ethnologist* 13 (2):290-308.

Clifford, James and George E. Marcus

1986 *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. California: University of California Press.

Collins, Randall

- 
- 1981 On the Microfoundations of Macrosociology. *American Journal of Sociology* 86(5): 984-1014.
- 1998 *The Sociology of Philosophies: A Global Theory of Intellectual Change*. Cambridge, Massachusetts, and London, England: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Crapanzano, Vincent
- 1986 Hermes' Dilemma: The Masking of Subversion in Ethnographic Description in *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. James Clifford and George E. Marcus ed. Berkeley and Los Angeles : University of California Press.
- Durkheim, Emile
- 1995[1912] *The Elementary Forms of Religious Life*. New York: The Free Press.
- Elder-Vass, David
- 2011 The Causal Power of Discourse. *Journal for the Theory of Behavior* 41(2):143-60.
- Elyachar, Julia
- 2010 Phatic Labor, Infrastructure, and the Question of Empowerment in Cairo. *American Ethnologist* 37(3):452-64.
- 2011 The Political Economy of Movement and Gesture in Cairo. *Journal of Royal Anthropological Institute* 17 (1):82-99.
- Fairclough, Norman, Bob Jessop and Andrew Sayer
- 2002 Critical Realism and Semiosis. *Journal of Critical Realism* 5(1): 2-10. 網頁版 : [http://eprints.lancs.ac.uk/176/2/E-2002c\\_fairclough.pdf](http://eprints.lancs.ac.uk/176/2/E-2002c_fairclough.pdf)
- Farnell, Brenda and Charles R. Varela
- 2008 The Second Somatic Revolution. *Journal for the Theory of Social Behavior* 38(3): 215-240.
- Gal, Susan
- 1995 Language and the "Art of Resistance" . *Cultural Anthropology* 10(3): 407-24.
- Geertz, Clifford
- 1973a [1966] Religion as a Cultural System in his *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.
- 1973b [1964] Ideology as a Cultural System in his *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.
- 1973c[1966] Person, Time and Conduct in Bali: An Essay in Cultural Analysis in his *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.
- 1973d Thick Description: Toward an Interpretive Theory of Culture in his *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.

- 
- 1973e [1972] Deep Play: Notes on the Balinese Cockfight in his *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.
- 1973f[1967] Cerebral Savage in his *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.
- 1973g[1959] Ritual and Social Change: a Javanese Example in his *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.
- 1973h [1971] After the Revolution: The Fate of Nationalism in the New States in his *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.
- 1973i [1966] The Impact of the Concept of Culture on the Concept of Man in his *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.
- 1973j[1962] The Growth of Culture and the Evolution of Mind in his *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.
- 1973k[1967] Politics Past, Politics Present: Some Notes on the Uses of Anthropology Understanding the New States in his *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.
- 1976 “From the Native’s Point of View” : On the Nature of Anthropological Understanding in Keith H. Basso and Henry A. Selby ed. *Meaning in Anthropology*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- 1980 *Negara: The Theatre State in Nineteenth-Century Bali*. Princeton: Princeton University Press.
- 1983 *Local Knowledge*. New York: Basic Books.
- 1988 *Works and Lives: The Anthropologist as Author*. California: Stanford University Press.
- 2002 An Inconstant Profession: The Anthropological Life in Interesting Times. *Annual Review of Anthropology* 31:1-19.
- Goffman, Erving
- 1967 *Interaction Ritual: Essays on Face-to-Face Behavior*. New York: Pantheon Books.
- Greenblatt, Stephen
- 1999 The Touch of the Real in *The Fate of Culture: Geertz and Beyond*. Sherry B. Ortner ed. Berkeley: University of California Press.
- Hookway, Christopher
- 1992 *Peirce*. London: Routledge.
- Inglis, Fred
- 2000 Clifford Geertz: *Culture, Custom and Ethics*. Cambridge: Polity.
- Jakobson, Roman
- 1960 Closing Statement : Linguistic and Poetics in Style in Language. Thomas A. Sebeok ed. Cambridge : The MIT Press.



Keane, Webb

1997 Religious Language. *Annual Review of Anthropology* 26:47-71.

2003 Self-Interpretation, Agency, and the Object of Anthropology: Reflections on a Genealogy. *Comparative Studies in Society and History* 45(2):222-48.

Kockelman, Paul

2005 Semiotic Stance. *Semiotica* 157(1):233-304.

2006a Agent, Person, Subject, Self. *Semiotica* 162(1):1-18.

2006b Residence in the World: instruments, actions, roles, and identities. 162(1):19-71.

2006c Representations of the world: Memories, perceptions, beliefs, intentions, and plans. 162(1):73-125.

2007 Agency: The Relation between Meaning, Power, and Knowledge. *Current Anthropology* 48(3): 375-401.

2011 A Mayan Ontology of Poultry: Selfhood, Affect, Animals, and Ethnography. *Language in Society* 40 : 427-50.

Kroeber, Alfred and Clyde Kluckhohn

1952 Culture: a critical review of concepts and definitions. *Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, Harvard University* 47(1).

Kuper, Adam

1999 *Culture: An Anthropologists' Account*. MA : Harvard University Press.

Lee, Benjamin

1997 *Talking Heads: Language, Metalanguage, and the Semiotics of Subjectivity*. Durham: Duke University Press.

Marcus, George E.

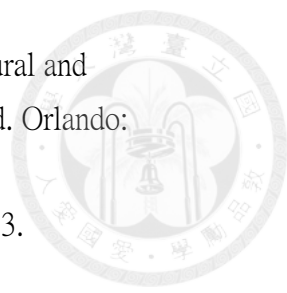
1999 *The Uses of Complicity in the Changing Mise-en-Scène of Anthropological Fieldwork in The Fate of Culture: Geertz and Beyond*. Sherry B. Ortner ed. Berkeley: University of California Press.

Mehan, Hugh

1996 *The Construction of an LD Student: A case Study in the Politics of Representation* in Silverstein, Michael and Greg Urban ed. *Natural Histories of Discourse*. Chicago: University of Chicago Press.

Mertz, Elizabeth



- 
- 1985 Beyond Symbolic Anthropology in Semiotic Mediation: Sociocultural and Psychological Perspectives Elizabeth Mertz and Richard J. Parmentier ed. Orlando: Academic Press, Inc.
- 2007 Semiotic Anthropology. *Annual Review of Anthropology* 36:337-53.
- Micheelsen, Arun
- 2002 "I don't do systems": An interview with Clifford Geertz. *Method and Theory in the Study of Religion* 14(1):2-20.
- Nellhaus, Tobin
- 1998 Sign, Social Ontology, and Critical Realism. *Journal for the Theory of Behavior* 28 (1) : 1-24.
- Ochs, Elinor
- 1996 Linguistic Resources for Socializing Humanity in Rethinking Linguistic Relativity. John J. Gumperz and Stephen C. Levinson ed. Cambridge: Cambridge University Press.
- 2012 Experiencing Language. *Anthropological Theory* 12(2) : 142-60.
- Ochs, Elinor and Lisa Capps
- 1996 Narrating the Self. *Annual Review of Anthropology* 25: 19-43.
- Ortner, Sherry
- 1984 Theory in Anthropology since the Sixties. *Comparative Studies in Society and History* 26(1): 126-166.
- 1999a Introduction in *The Fate of Culture: Geertz and Beyond*. Sherry B. Ortner ed. Berkeley: University of California Press.
- 1999b Thick Resistance: Death and Agency in Himalayan Mountaineering in *The Fate of Culture: Geertz and Beyond*. Sherry B. Ortner ed. Berkeley: University of California Press.
- 2005 Subjectivity and Cultural Critique. *Anthropological Theory* 5(1): 31-52.
- 2006 *Anthropology and Social Theory*. Durham and London: Duke University Press.
- Paleček, Martin and Mark Risjord
- 2012 Relativism and the Ontological Turn within Anthropology. *Philosophy of the Social Sciences*. 0048393112463335, first published on October 17, 2012 doi: 10.1177/0048393112463335.
- Parmentier, Richard J.
- 1994 *Signs in Society*. Bloomington: Indiana University Press.
- 1997 The Pragmatic Semiotics of Culture. *Semiotica* 116:1-114.
- Peacock, James

1981 The Third Stream: Weber, Parsons, Geertz. *Journal of the Anthropological Society of Oxford*. 7(2): 122-9.

Peirce, Charles Sanders

1932 *The Collected Papers of Charles S. Peirce*, vol.2 , C. Hartshorne, P. Weiss, and A. W. Burks eds. Cambridge: Harvard University Press.

1955 *Philosophical Writings of Peirce*, Justus Buchler (ed.). New York:Dover Publications.  
Perrino, Sabina M.

2002 Intimate Hierarchies and Qur'anic Saliva (Tëfli): Textuality in an Senegalese Ethnomedical Encounter. *Journal of Linguistic Anthropology* 12(2): 225-259.

Putnam, Hilary

1975 The Meaning of 'Meaning' . *Minnesota Studies in the Philosophy of Science* 7:131-193.

Reyna, Stephen

1997 Theory in Anthropology in the Nineties. *Cultural Dynamics* 9 : 325-350.

Ricoeur, Paul

1973 The Model of the Text: Meaningful Action Considered as a Text. *New Literary History* 5(1) : 91-117.

Roseberry, William

1982 Balinese Cockfight and the Seduction of Anthropology. *Social Research* 49(4) : 1013-28.

Sahlins, Marshall

1981 *Historical Metaphors and Mythical Realities: Structure in the Early History of the Sandwich Islands Kingdom*. Michigan : University of Michigan Press.

Said, Edward

1978 *Orientalism*. New York: Vintage Books.

Saussure, Ferdinand de

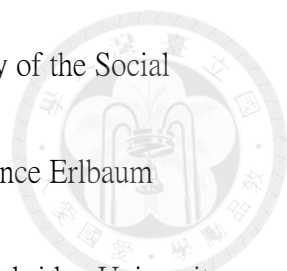
1998 *Course in General Linguistics*. Roy Harris trans. Chicago: Open Court.

Sawyer, Keith


1996 The Semiotics of Improvisation: The Pragmatics of Musical and Verbal Performance. *Semiotica* 108(3): 269-306.

2002 Nonreductive Individualism:part I - Supervenience and Wild Disjunction. *Philosophy of the Social Sciences* 32(4): 203-224.

2003a *Improvised Dialogues: Emergence and Creativity in Conversation*. Westport: Ablex Publishing.

- 
- 2003b Nonreductive Individualism: part II - Social Causation. *Philosophy of the Social Sciences* 33(2): 203-224.
- 2003c *Group Creativity: Music, Theater, Collaboration*. Mahwah: Lawrence Erlbaum Associates, Publishers.
- 2005 *Social Emergence: Societies as Complex Systems*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Schneider, David
- 1976 Notes toward a Theory of Culture in Keith H. Basso and Henry A. Selby ed. *Meaning in Anthropology*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Scott, James C.
- 1985 *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*. New Haven: Yale University Press.
- 1990 *Domination and the Art of Resistance: Hidden Transcripts*. New Haven: Yale University Press.
- Searle, John
- 1995 *The Construction of Social Reality*. New York: Free Press.
- Sewell, William
- 1999 Geertz, Cultural Systems, and History: From Synchrony to Transformation in *The Fate of Culture: Geertz and Beyond*. Sherry B. Ortner ed. Berkeley: University of California Press.
- 2005 *Logics of History*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Shankman, Paul
- 1984 The Thick and the Thin: On the Interpretive Theoretical Paradigm of Clifford Geertz. *Current Anthropology* 25(3):261-279.
- Sholte, Bob
- 1986 The Charmed Circle of Geertz's Hermeneutics. *Critique of Anthropology* 6 (1) : 5-15.
- Short, T. L.
- 2007 *Peirce's Theory of Signs*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Silverstein, Michael
- 1976 Shifters, Linguistic Categories, and Cultural Description in Keith H. Basso and Henry A. Selby ed. *Meaning in Anthropology*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- 1981 Language structure and linguistic ideology in *The Elements: A Parasession on Linguistic Units and Levels*, P. R. Clyne, W. F. Hanks, and C. L. Hofbauer (eds.). Chicago: Chicago Linguistics Society.

- 1993 Metapragmatic discourse and metapragmatic function in John Lucy ed. Reflexive Language. Cambridge: Cambridge University Press.
- 1998 The Improvisational Performance of Culture in Realtime Discursive Practice in Creativity in Performance. K. Sawyer, ed. Greenwich, CT: Ablex Publishing Corp.:265-312.
- 2000 Whorfianism and the Linguistic Imagination of Nationality in P. Kroskrity, ed., Regimes of Language: Ideologies, Politics, and Identities. Santa Fe: School of American Research Press.
- 2001a Comments. Current Anthropology 42(5) : 606-7.
- 2001b[1977] The Limits of Awareness in Linguistic anthropology: A reader. A. Duranti ed. Malden MA: Blackwell Publishers.
- 2003a Talking Politics. Chicago: Prickly Paradigm.
- 2003b[1996] Indexical order and the dialectics of sociolinguistic life. Language and Communication 23:193-229.
- 2004 “Cultural” Concepts and the Language-Culture Nexus. Current Anthropology 45 (5): 621-52.
- 2005 The Poetics of Politics: “Theirs” and “Ours” .Journal of Anthropological Research 61(1):1-24.  
Silverstein, Michael and Greg Urban ed.
- 1996 Natural Histories of Discourse. Chicago: University of Chicago Press.  
Smith, Philip.
- 2007 Ritual. Blackwell Encyclopedia of Sociology. Ritzer, George (ed). Blackwell Publishing, 2007. [Blackwell Reference Online](http://www.blackwellreference.com/subscriber/tocnode?id=g9781405124331_yr2012_chunk_g978140512433124_ss1-72). 29 August 2012 <[http://www.blackwellreference.com/subscriber/tocnode?id=g9781405124331\\_yr2012\\_chunk\\_g978140512433124\\_ss1-72](http://www.blackwellreference.com/subscriber/tocnode?id=g9781405124331_yr2012_chunk_g978140512433124_ss1-72)> 2012年8月29日瀏覽
- Stasch, Rupert
- 2011 Ritual and Oratory Revisited: The Semiotics of Effective Action. Annual Review of Anthropology 40: 159-74.  
Taylor, Charles
- 1985a Language and Human Agency : Philosophical Papers 1. Cambridge: Cambridge University Press.
- 1985b Philosophy and the Human Sciences: Philosophical Papers 2. Cambridge: Cambridge University Press.
- 1985c The Person in The Category of the person: anthropology, philosophy, history. Michael Carrithers, Steven Collins, and Steven Lukes ed. Cambridge : Cambridge University Press.

- 
- 1995 The Importance of Herder in his Philosophical Arguments. Cambridge: Harvard University Press.
- Tilly, Charles
- 1998 Contentious Conversation. *Social Research* 65(3):491-510.
- 2008 Contentious Performance. Cambridge: Cambridge University Press.
- Todorov, Tzvetan
- 1981 Introduction to Poetics. Richard Howard trans. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Turner, Victor
- 1975 Symbolic Studies. *Annual Review of Anthropology* (4):145-161
- De Wall, Cornelis
- 2001 Peirce. Belmont: Wadsworth.
- Weber, Max 顧忠華譯
- 1993 社會學的基本概念。台北：遠流。
- Yoshida, Kei (吉田敬)
- 2007 Defending Scientific Study of the Social: Against Clifford Geertz (and His Critics). *Philosophy of the Social Sciences* 37(3) : 289-314.