

國立臺灣大學文學院人類學系

碩士論文

Department of Anthropology

College of Liberal Arts

National Taiwan University

Master Thesis



跨文化情境下的讀寫實踐：
以曼谷耀華力周遭的漢字為例

Literacy Practice in the Transcultural Context :

Taking Hanzi in Bangkok's Yaowarat neighborhood as Example

梁震牧

Chen-Mu Liang

指導教授：童元昭 博士

Advisor: Yuan Chao Tung, Ph.D.

中華民國 103 年 6 月

June 2014



本論文獲得
中央研究院亞太區域研究專題中心
102 年度碩士論文研究獎助
特此致謝

國立臺灣大學碩士學位論文
口試委員會審定書

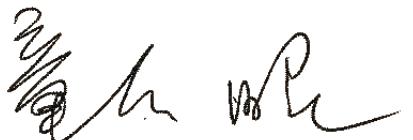
跨文化情境下的讀寫實踐：

以曼谷耀華力周遭的漢字為例

Literacy Practice in the Transcultural Context : Taking Hanzi in
Bangkok's Yaowarat neighborhood as Example

本論文係梁震牧君（學號R00125002）在國立臺灣大學
人類學系完成之碩士學位論文，於民國103年7月2日承下列
考試委員審查通過及口試及格，特此證明

口試委員：



（指導教授）

連惠南

羅素政

系主任

陳鴻江

謝辭



跨讀不同的領域真的很辛苦，但是也確實收穫很多，慶幸自己終於撐過來了。很感謝大學快畢業時，郭維茹老師、陳室如老師和陳佳宏老師耐心地陪我討論未來規劃，雖然老師們都對人類學很陌生，但仍以師長和學術界前輩的角度提供了很多深刻的建議。謝謝童元昭老師在指導期間給予我很大的自由，在修課期間也在老師的課堂上學習到很多，老師深入淺出的講解總是令人對艱澀的議題豁然開朗，希望自己將來也能成為將複雜的事情講得簡潔有趣的人。

自認自己不是一個很善於交際的人，有時甚至因為太沉默寡言而顯得有些難以親近，因此研究生室裡的學長姊和同學們所給予的友誼和支持更令我感到無以回報。特別感謝奕寧學姊、竹雯學姊和以萱學姊在申請獎助金以及分享田野資訊時的幫助，也很感謝 R00 的同學們在這一路上的陪伴，希望以後還有機會再次相聚。如果沒有文玉的幫忙，我有很多事情會搞得一團亂吧，謝謝妳一直以來的包容和扶持，希望未來也能繼續一起走下去。

ເນື່ອພາຍໃຕ້ເມືອງໄທຢ ທັ້ງແຕງກວາກັບແມ່ກວາດູແລ່ພາຍອ່າງອົບຄຸນ ພົມໄມ້ຮູວ່າຕ້ອງຕອບແຫນອ່າງໄວ ຂອບຄຸນຈິງໆ ພົມເຊື່ອວ່າເຈະໄດ້ພບກັນອີກຮັງໄມ່ນຳນັນ ເນື່ອນັ້ນເຈັກສາມາດກິນຂ້າວກັນແລະຄຸຍກັນເກີຍກັບເຮືອງຈາວຕ່າງໆແລ້ວນະ ອຍາກໃຫ້ວັນນັ້ນເຂົ້າມາເຈົກວ່າ

謝謝老媽一直沒給我壓力，也從沒干預我選擇什麼學習領域，一個人把我和弟弟拉拔長大辛苦妳了，希望我們都沒有讓妳失望，謝謝妳。



ຂອບຄຸນສໍາຫວັບທຸກດິຈິຕຸກອ່າງຄວັບ



論文摘要

本研究藉由基於漢字的讀寫實踐活動，從物質性(Materiality)的角度探討華人性的概念，以及這種族群性又如何反過來影響物質性。論文中採取「書寫系統的轉換」為切入點，檢視在泰國的脈絡中，原本使用漢字的實踐活動如何被泰文字取代，但內在其實延續了相同的文化邏輯。因為泰國的國族框架非常有彈性，從未被殖民的歷史背景以及統治階層持續地釋放政治權力，為吸引華人群體效忠提供有利的條件；通婚不受限制以及容易接受的佛教傳統也讓華人持續「同化」進入泰國社會。但兩個文化有不同的讀寫實踐傳統，兩相交融的結果是使用漢字的實踐活動影響了泰文字的使用習慣。

本研究採用人類學的田野研究法，並在泰國曼谷的 Yaowarat 地區進行參與觀察，因該地區是公認的「中國城」，在華人族群範疇不明顯的泰國屬於「華人性」較密集的區域。論文首先聚焦於街景中的招牌，並分析招牌之於華人並非只有商業的意義，以此回應「語言地景」研究對中國城的論述。在討論招牌的篇章中，將以文字的使用帶出華人重視家族倫理的概念，而這種概念在泰國華人的招牌上出現了由漢字向泰文字轉換的現象。其次，因重視家族的觀念使得華人具有追求光宗耀祖的傾向，即留名的渴望，並表現在重視頭銜和「儒者風範」的價值觀上，因為傳統的「儒者風範」包括書寫技術，使得泰華的領導階層間仍習慣用漢字作為交際的媒介，具體的形式就是報刊和社團刊物上的大量賀詞；但對於頭銜的追求則可以轉為以泰國王室頒授的勳銜為目標；除此之外，廟宇內的銘刻作為一種留名的管道也受到重視，但因為它並不需要進入領導階層的社群，因此泰文字也受到接納並取代了漢字。在最後的章節中，將看到漢字作為一種溝通抽象觀念的媒介，在宗教儀式中成為不可或缺的物質，為了讓難以捉摸的世界成為能夠感知到的實體，漢字承載了中介的功能。佈告或紙紮乃至於家戶內的幸運符等，都是用以輔助人群跨越「本體論的鴻溝」(Ontological gap)，而以這些「技術物」(Artifact)佈置空間的實踐活動，也代表了生產地方性(Locality)的過程。

關鍵字：讀寫實踐、漢字、華人性、物質性、泰國華人、海外華人

Thesis Abstract



This research is based on the observations of Literacy Practices among Thai-Chinese, and I try to reconceptualize the concept of Chineseness through materiality and figure out how Chineseness influences materiality too. Most of the crucial points discussed in this dissertation will be the transformation of writing system, which means some of the Hanzi literacy practices have been substituted by Thai alphabet, but the inner cultural logic is the same. Because Thai government have always gave a flexible definition of Nation and never been colonized, nevertheless, the Thai elites always felt comfortable to gave power to Chinese immigrants through history, which made a good condition to make those immigrants loyal to Thai elites and government. Unprohibited inter-ethnic marriage and acceptable Theravada Buddhism also encouraged Chinese immigrants continuously assimilated into Thai society. But these two different cultures have different literacy traditions, the consequence of hybridity is the practices of Hanzi literacy have influenced the literacy practices of Thai writing system.

I did my fieldwork in Bangkok Yaowarat neighborhood. Although Thailand doesn't have vivid line between Thai and Thai-Chinese, but since that area is a well-known "Chinatown", which means it is a place where people can observe some quite Chinese-like activities. The first issue of this dissertation is signboards in the streetview, and the key point is that signboards not only have commercial meanings. In this part, I suggest that the literacy practices among signboards can link to the family ethic and duty of traditional Chinese concept. Second, Chinese eager to be titled honorably because of the responsibility toward family and ancestors, which lead to some literacy practices among people, some of them are still worked among Thai-Chinese but some already changed. For examples, Thai-Chinese elites still like to use calligraphical products as a gift, but the Thai royal titles are the most welcome honor. In the end, I will discuss some literacy practices which have the importance to cross the ontological gap. These artifacts are not only for decoration but also important object to create locality.

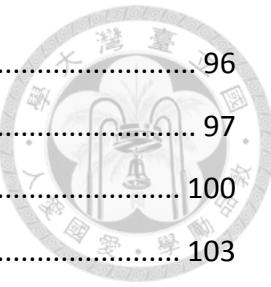
Key Words: Literacy Practices, Chinese Characters, Chineseness, Materiality,

Thai-Chinese, Overseas Chinese

目錄



口試委員會審定書	iii
謝辭	iv
論文摘要	v
Thesis Abstract	vi
目錄	vii
圖目錄	ix
泰語詞彙對照說明	xi
第一章 導言	1
第一節 研究動機與目的	1
第二節 文獻回顧	6
第三節 研究方法	17
第四節 章節安排	20
第二章 田野概況	22
第一節 泰國社會的文化多樣性	22
第二節 華人與泰國社會	30
第三節 耀華力與泰國華人	42
第四節 小結	45
第三章 漢字構成的街景	47
第一節 文字商業化的問題	47
第二節 華人匯聚而成的泰國都市	51
第三節 「字號」的意義	54
第四節 小結	62
第四章 漢字與仕紳典型的遺緒	65
第一節 華人=經濟動物？	65
第二節 從「二哥豐」到鄭午樓	73
第三節 在人際間留名	84
第四節 在宗教場域留名	89
第五節 結語：理想的轉型或延續？	93



第五章 文字與「地方性」的再生產	96
第一節 泰國社會中的符文	97
第二節 華人廟宇建築的漢字銘刻	100
第三節 佈告及雙語經文	103
第四節 為了溝通的焚燒—紙紮和誥文	106
第五節 家戶中的漢字	109
第六節 小結	119
第六章 結論	120
第一節 文字的力量與華人性的再思	120
第二節 研究限制與未來展望	121
參考文獻	123
附錄一 泰文—中文對照	140

圖目錄



圖 1：泰國及周邊地區地圖	23
圖 2：著正式服裝及微服出巡時的拉瑪五世	35
圖 3：泰國在中國新年期間的郵購型錄、新聞畫面及賣場服飾展區	37
圖 4：官方文宣裡的中國新年和盂蘭勝會	39
圖 5：Bang Pha Yin 夏宮內的「天明殿」(phrathinang wehat chamrun).....	40
圖 6：拉瑪四世及拉瑪五世中國官服照、拉瑪四世及五世於天明殿內的牌位，王儲 Wachiralongkon 於 2012 年代表王室進行祭祖儀式.....	41
圖 7：現已歇業的友鶴書屋出版的「中國城」周邊地圖	42
圖 8：舊王城(黃色)與 Yaowarat 地區(紅色)相對位置圖	44
圖 9：Yaowarat 的典型風貌	47
圖 10：John Thomson 攝於 19 世紀末的廣州	49
圖 12：Sampheng 的今昔對照圖	54
圖 13：「老振盛」的漢字大招牌	56
圖 15：將漢字翻成相近意義泰文的招牌	57
圖 16：全泰文字的招牌	59
圖 17：兩間「老振盛」	60
圖 19：穿上清朝官服的馬來亞僑領	70
圖 20：泰國國王、詩琳通公主與樞密院大臣	72
圖 21：「二哥豐」及鄭午樓	77
圖 22：泰國華文報上的「紙上煙火」	84
圖 23：社團刊物上的賀詞	88
圖 24：留下名字的碑文	89
圖 25：用泰文或中文進行暫時性的留名	89
圖 26：用泰文名字留下修繕紀錄	92
圖 27：用泰文名字在廟裡留下紀錄	92
圖 28：在各個場合中寫字的 Sirindhorn 公主	93
圖 29：泰國社會中的符文—yan 的不同形式	98

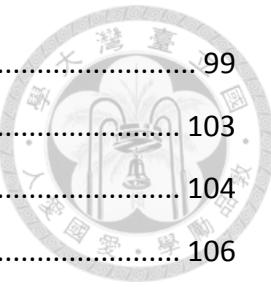


圖 30：四種婆羅米系文字的比較圖	99
圖 31：Yaowarat 的眾廟宇在孟蘭勝會期間貼出的佈告	103
圖 32：龍尾骨廟內張貼給「陰間」的佈告	104
圖 33：廟宇內放置的雙語經文小冊子	106
圖 34：客屬會館的關帝廟祭拜財神爺前焚燒的誥文	107
圖 35：「紙紮山」上的封條	108
圖 36：在泰華家戶上最常出現的三種敕符	111
圖 37：轉變為泰文字的「春帖」	113
圖 38：加入高棉文和僧侶照片的「春帖」	113
圖 39：轉變成泰文字形式的「斗方」	114
圖 40：混合了兩種文字的「斗方」	115
圖 41：完全泰國風格的「斗方」	116

泰語詞彙對照說明



本論文中所使用的泰語詞彙主要依照泰國官方的 RTGS (Royal Thai General System of Transcription) 系統轉寫成拉丁字母，若採中文譯名的詞彙則主要依循既定成俗的慣例用法使用，如：「朱拉隆功」、「湄南河」和「耀華力」等，沒有統一中文譯名的泰語詞彙則一律使用拉丁字母轉寫。惟 RTGS 雖然是泰國官方使用的系統，但其轉寫時有一些容易造成發音誤解的瑕疵必須加以說明。首先，泰語是聲調語言，但這個轉寫系統並沒有涵蓋聲調；其次，泰語的母音有長短之別，但是這個系統在轉寫時也去掉母音長短的性質不做區分；第三，子音 **ா** 和 **ா**、**ா**、**ா** 在系統中都寫成 ch，但其實 **ா** 在發音上是接近英文的 j，其餘的幾個才是 ch，這也是為什麼「朱拉隆功」的拉丁轉寫是 Chulalongkorn 在中文裡卻是「朱」而非「初」，因為泰文原名 朱拉隆功 字首使用的是 **ா**，雖然以泰語為母語的使用者看到轉寫系統都會知道該發哪一個音，但對於以泰語為第二語言的人而言就比較難以區辨；最後是泰語的 o 有發音部位偏前和偏後兩個不同的音素，但轉寫系統也不將兩者區分出來。而對於「現代標準漢語」的使用者來說，泰語的濁聲音子音也會造成發音上的誤解，如泰語中有 b、p、ph 和 f 這一組發音部位相同但發音方法不同的子音，用注音符號標示的話只能區別成ㄅ、ㄆ、ㄈ和ㄈ，但 b 跟 p 有著濁音、清音的差別，只是「現代標準漢語」經過濁音清化的過程後已經沒辦法區分這兩個音素。同時，如上所述，ph 必須發成ㄈ而不是英語習慣中的ㄉ，另外幾個相同的例子是 th 是ㄉ而不是英文中 then 或 thin 的子音音素，t 則要發成ㄅ，k 是ㄎ而 kh 是ㄉ。塞聲韻尾的 -p, -t, -k 是另一個發音上的難點，即現代漢語已經佚失的入聲韻尾(雖然閩南語、客語或粵語中仍有)，這樣的韻尾只有截斷語音的作用，並不發出聲音。簡要來說，台灣地區使用「現代標準漢語」的人在閱讀 RTGS 系統轉寫的泰語詞彙時，不能單純用英文的發音邏輯去發音，而必須考慮到泰語裡的子音有完整的濁音、清音和送氣清音的音素，同時，也要留意塞聲韻尾是不帶聲音的。在論文最後的附錄中會再附上全文中使用過的譯名其泰語原文，於此不再贅述語音學的問題。

第一章 導言



第一節 研究動機與目的

……跟 ແຕງກວາ 的媽媽和她同事一起辦完公事後，他們帶我到一間據說在當地蠻有名的小店吃飯，剛進店裡就可以猜到老闆應該也是華裔後代，因為擺在店裡門楣上和牆角的兩個神龕著實醒目。點完菜後，大概是因為知道我在研究什麼，ແຕງກວາ 媽看著神龕對我說「ເປັນຈິນນະ」(是中式的啊)，我回道「ທີ່ຈຸເຄີຍໃໝ່ໂຮມຄວບ」(是地主爺對吧)。順著她的目光我又看了一下兩個神龕，才注意到一旁牆上掛了幾個紅底黃字的牌子，分別用泰文寫了幾個字，我問 ແຕງກວາ 媽這在一般家庭裡會有嗎？至少我在她們家裡沒看到過。她說沒有啊大概是潮州人的習慣吧，然後便說了一句這些日子來常問我的話「ອ້ານໄດ້ປ່າວ」(讀得懂嗎？)，就像最近桌上有辣菜時一定會問我 ເຜົດໄໝໝໍ(辣嗎？)。我看著那幾個牌子慢慢唸出來「ເຂົ້າ ຂາຍ ຕີ」(興旺、富裕、福)… 「ຮ້ານນີ້ດີ ຄ້າຂາຍຮາຍ」(這間店好 生意興隆)

(田野筆記 2013.9.19 於泰國春武里府 照片見圖 37)

上述場景是我在田野調查約進行到一半時所遭遇的，對於一本研究「讀寫實踐」的論文而言，以此作為開場白或許再適合不過。也是這個場景將我從單純地追逐漢字足跡的觀點中拉出來，並意識到使用字符的實踐如何因為跨文化情境的影響而產生混雜的現象，之後的觀察也進一步形塑我在本論文第五章中討論字符轉碼的方向。在論文的開頭我不會馬上解釋相關的現象所代表的意義，但是我可以先破題地點出這個場景中極有趣的部分。如果嫾熟於傳統中國文化情境，或換個說法，在泛華人的文化情境中生活過的人應該都會注意到，諸如「福」、「生意興隆」和「招財進寶」等標語經常會出現在家戶或者營業場所中，這些字樣也往往以紅底黑字(或紅底燙金字)製作出來，而在開頭我所描述的這個場景中，同樣的概念也被運用在這家店中，但是卻完全沒有出現漢字的字符，易言之，書寫系統雖然改變了，某種相同的文化慣習似乎仍然延續下來。

然而要分析產生轉換的文化慣習前，首先面臨到的問題是：這種文化慣習在它原本生成的場域中是不是被充分討論過了？人們難以否認，在廣義的華人世界

中—即中、港、台及海外華人社群，廟宇及某些紀念性建築的楹聯、家戶的春聯、吉祥語字符或者互贈匾額等書寫活動的實踐上，都可以看到漢字讀寫實踐在這個跨境甚廣的文化中佔有一定的地位，遠非單純的語言符號。但迄今為止，對漢字的研究似乎仍聚焦在語言學層次的面向上，西方早自啟蒙時期開始，便有如 Leibniz 討論過漢語作為世界語的可能性，雖源自對漢字與方言關係的錯誤認知 (Perkins 2013: 159-168)；如 Humboldt 討論漢字是否導致中國哲學思維體系與西方迥異的問題(龔鵬程 2001: 466)，這個問題近年甚至重獲台灣中文學界與哲學界的青睞¹。而到了近代，語言學者暨漢學家 DeFrancis 指出漢字不利於教育普及和知識傳播等觀點後(Yen 2005: 4-5)，至 21 世紀仍有學者提出漢字阻礙創造力發展的論調²。可以發現這些討論的視角主要都是集中在語言認知的問題，而另一方面，在台灣海峽兩岸，漢字問題則往往牽涉到國族與文化正統性的意識形態之爭³。但圍繞著漢字的實踐活動是否有人類學意義上的解釋？我會在文獻回顧的部分將已有他人完成的工作梳理一番，但肇因於這門學科奠基於無文字社會的研究傳統，可以想見相關的研究少之又少。

撇開語言認知研究和意識形態之爭不論，關於漢字的研究，可以用人類學為基礎探問的題目是什麼？其實在西方的東方主義式想像中可以找到一些端倪，譬如在迪士尼動畫《花木蘭》中，當木蘭瞞著父母離家赴軍營報到後，花家列祖列宗的魂魄在祠堂中展開激辯，魂魄出場的形式被描繪成是透過祠堂中碑文上的文字而現身，當一條條的文字浮現光芒，祖先便從字裡行間現出形體；又如 2013 年的一部好萊塢科幻動作電影《環太平洋》裡，當一位瘋狂的科學家來到劇中的

¹ 臺灣中文學會—「洪堡與漢字思維」讀書會

<https://sites.google.com/site/tacs201110/aboutus/work/humboldt>

² 語言學家 William C. Hannas 的著作 *The Writing on the Wall: How Asian Orthography Curbs Creativity* 提出了這種看法，他認為學習漢字所需要的重複性高且機械式的動作，使得漢字學習者容易習得順從的態度，並且會影響其對內容進行抽象思考的能力，因此抑制了創造力，但其他語言學家對這種觀點持保留態度。參見: Emily Eakin, 2003, *Writing As a Block For Asians*

<http://www.nytimes.com/2003/05/03/books/writing-as-a-block-for-asians.html>

³ 最近的一次如中國新浪網在 2014 年初以「馬英九稱繁體字是中華文化精髓」為題做了一次調查。<http://survey.news.sina.com.cn/result/87902.html>

未來香港市街，未來的香港街道是以一幅漢字店招層層疊疊宛如文字叢林的容貌出現在觀眾面前。從這兩個場景基本上就可催生出兩個問題：其一，為什麼西方人會想像中國人的祖先是寄生在文字當中？或許這個畫面不過是西方人對神祕東方的浮誇想像不值一哂，但在漢人宗教場域中經常出現的漢字銘刻和實踐似乎都仍缺乏充分解釋；其二，在現代都市中商業招牌並不是很特別的景觀，為什麼獨獨繁複駭雜的漢字店招會成為一種代表性的影像符碼？這當然與現代香港的街道景觀脫不了關係，那為什麼華人社群總是會營造出這種大量曝露性的字符景觀，儘管有地理符號學者也曾提出過這個問題，但仍未有較深入的解釋(Ronald and Suzanne Scollon 2003)。

事實上，的確仍有些學者曾提出應重視漢字的文化意義並加以研究，譬如王銘銘(2011)在其著作中指出對漢字的人類學研究有助於解釋中國這個文明體的發展，從而釐清一些人類學複雜社會研究無法突破的問題，但他只提出了呼籲但尚未作出實際的研究；以中國東南學派為代表的學者們也曾提出，關於文字傳播的研究可以幫助理解中國文化一統性與地方多元性之間的問題(科大衛及劉志偉2008)，易言之，漢字其實可以當作一種檢驗的標準，儘管中國內部方言眾多，但是漢字制約了方言的表述空間，當語言被寫下來，它只能選擇這種單一的形式，聲音沒有遁逃的空間而只能固著於圖像式的符號內。甚至何炳隸也曾經提出，漢字是中國文明可以維持同一性存續下來的關鍵之一(Ho 1976)，當然這樣的評論有些中華民族主義的味道，但同樣的，相關工作仍然缺乏具體實踐。我認為類似的取徑主張固然意識到漢字在中國社會中的重要意義，但是卻過度關注國家權力如何施展以達成文化一統的問題，如此的宏大敘事其實忽略了漢字在常民脈絡中的實踐情形。而我想詢問的是，在一般大眾的生活中，使用漢字但並非純粹將之作為語言訊息載體的實踐方式，是否可能深化對華人族群性的討論，並透過分析物質——即藉由漢字所產生的各種技術物(*artifact*)——與人類的互動，去理解物質在文化中扮演的角色。正因我的問題意識著重於此，便使得我必須另闢蹊徑而不可能選擇前述討論中國文化一統性的學者們所提出的方向。曾有人類學者針對文化史學者(在這個案例中指的是印刷史的研究者)只重視系統的動態而忽略了媒介與人之間的互動關係：「……人類學應該與這種文化史學劃清界限，應該將情感的模式化和對主體的種種界定也一同納入自己的考察之中，這類情感模式和主體定

義是由於新的傳播媒介才得以形成的，而它們反過來又影響和塑造人們對這些傳媒系統的占有。」(Tanner 2008: 156) 我想這段話很適合作為回應前述關注「一統性」、「文明體」等議題的斷語。漢字作為媒介物質——而且它其實並不新了——在微觀的日常生活中與人群互動，人們如何使用它？它又如何回過頭來形塑人們使用它甚至人們安排生活其他面向的方式？應是這樣的研究方向才能增進對人類自身的認識而非只是對一個體系的理解。無論如何，漢字與中國人(漢人、華人，或其他英文都寫作 Chinese 的詞彙)的關係似乎無庸置疑。真是如此嗎？就如前述所言，與漢字相關的文化慣習還沒有被充分地討論，到底這個獨特的字符與其使用者之間的關係是什麼還沒有清楚的論述，問題是「華人圈」這麼廣闊，這個研究應該要在哪裡進行才有顯著性呢？

這種對漢字重新概念化的嘗試，似乎應該選擇中、港、台等華人圈的核心地帶作為田野地比較合適，為什麼我會選擇在泰國做這個研究？首先，我認為在中、港、台做這個研究會有太多訊息干擾，作為語言載體的漢字大量存在反而會遮蓋掉非語言載體的實踐方式，換言之，身為中文的母語使用者，當周遭大量的漢字進入視域中，很容易忽略掉富有特殊文化意義的表現形式；其次，要在台灣或中國做這個研究也不可避免地會面對實際操作時的難題，亦即是，當所有角落幾乎都有這樣的實踐，要如何尋找一個具體的田野地？選擇「海外華人」作為研究對象的另一個原因是，當人群原本所持有的語言知識在進入另一個文化脈絡而失去功能後(尤其早期海外華人在文獻中總是被描述成缺乏知識的低階勞力)，卻還保留了不斷延續的實踐形式，這些實踐形式應該被視為是帶有文化中的核心概念，為此，我認為若能找到在過去的研究中，被認為最不像華人的華人，並且觀察其生活中持續實踐的漢字讀寫活動，方能突顯這個研究取徑的顯著性，因此我選擇了在泰國的華人。

「Khon chin 去哪裡都一樣不會變，只有到泰國連姓都變了」

這是我在田野時聽到一位大姊跟我說的話，khon chin 就是泰語「中國人」的意思，這位大姊因為任職於馬來西亞華人在泰國所開設的公司，所以當我跟她談到我的研究時，特別跟我提到她的觀察心得，她說她們老闆是在馬來西亞住了

好幾代的 khon chin，但到現在還是覺得自己是 khon chin，公司裡的馬來西亞華人很多也是如此。當然馬來西亞華人群體有他們自己的脈絡，這裡所謂的 khon chin 在馬來西亞華人自己的論述裡可能有「華人」、「海外華人」、「馬華」或者「馬來西亞少數族群」等各種觀點，但是在泰國人眼裡，這點卻是十分奇特的。當代的泰國人，包括這位與我談話的大姊，多半都能講出自己祖先有人 sae 什麼，sae 即潮州話的「姓」，尤其在曼谷和各省府的都市中特別明顯，但知道 sae 並不代表覺得自己是 khon chin，只是知道自己的家族裡有這層關係而已，所有泰國人在正式場合都使用泰文姓氏，稱為 namsakun。

人類學過去對泰國華人的研究即以 Skinner 的「同化」模型為典範研究，Skinner 的比較研究發現，某些印尼華人可以上溯 12 代以上的祖先，相反地，很難找到四代以後的泰國華人，箇中原因可能有：是否是殖民地、宗教、男女比例等，並預言華人在泰國會走向完全同化(Skinner 1957, 1960)。然而 Skinner 的同化說值得商榷，因為華人的志願團體包括九屬會館和各姓氏宗親會等都仍持續運作，並沒有完全同化的情形。因此新加坡學者唐志強和陳國賚對其理論提出修正，認為泰國華人並沒有完全同化，而是選擇性地在不同的情境中轉換自己的認同。然而他們也認為是否同化不是問題，也解釋不了任何事情，議題的重點在於華人如何在該社會脈絡中生活。換言之，研究泰國華人的研究者應該不再去談泰國的華人還是不是華人，而是去解釋泰國華人實際的生活情境。(Tan & Chan 2001 : 37)。泰國學者 Tejapira 也提出華人之所以看起來「同化」了，是因為泰國曾經因為對共產主義抵制而對華人不甚友善，但另一方面，只要華人可以展現其忠誠，泰國的政策並不阻擋華人融入泰國社會，因此華人選擇「隱藏」自己的族裔認同 (Tejapira 1997)，也有學者提出，「同化」的說法好像指稱華人完全被動地被吸納入泰國社會，但實際的情形是華人文化也深刻地造就了泰國文化的一些新面貌，譬如家庭觀念及宗教實踐等，換言之，族群互動的過程應是雙向的，而這也造成當代泰國社會裡華人與泰人之間看不出族群界線的混雜(Hybridity)型態 (Morita 2007)。

從上面的整理可以看出，自 Skinner 以降，對泰國華人的研究仍然聚焦於族群關係的討論，研究者試圖理解的還是華人身分認同以及華人如何融入泰國社會的問題。但我要嘗試的，則是藉由泰國華人所處的情境以解釋漢字所承載的族群



性，並解釋這種族群性進一步脫離漢字而影響其他書寫系統和生活實踐的變化，如同篇首我所提到的情境，以文字裝飾環境的活動在某些地方已經轉型成採用泰文字了。簡言之，我不欲找到一個族群或群體加以研究，而是聚焦於漢字這個植基於族群的書寫系統及其衍生的技術物。因為華人在泰國難以被界定出族群和群體的特殊性，遂使得泰國成為執行這個研究最適宜的田野地。

綜上所述，此研究的動機源自於意識到華人使用漢字的特殊現象，在過往的文獻中缺乏充分的解釋，而我認為圍繞著漢字所產生的實踐活動中，具有可以解釋華人族群性(或華人性)的關鍵意涵，是以選定此一主題作為我的研究方向。這些實踐活動包括：集中高曝露的店招、在報紙或社團刊物大量使用賀詞的習慣、在廟宇中以姓名留下銘刻的傾向、廟宇儀式中大量張貼的佈告和焚燒的書寫製品以及家戶中張貼的幸運符等等。而我選擇的田野地—泰國，因長期以來的研究成果均視其為華人與他群界線模糊的場域，我認為在這種華人性消融於多元族群背景裡的環境，書寫漢字的實踐活動將濃縮至幾個最關鍵的場域，同時也可能在異文化脈絡中產生轉型，因此最適合研究漢字讀寫活動之於華人性的延續與變遷，我希望透過這份研究，能深化學科中對華人性的認識與討論。

第二節 文獻回顧

在這個段落，我想首先藉由梳理「海外華人」、「華人性」的研究文獻，說明為什麼需要採取聚焦於漢字這種抽離群體的研究觀點。過去，因為中國在 20 世紀的長期封閉，西方人類學者便以台灣或東南亞華人社會作為研究華人的替代對象。這樣的研究取向在當代已有不少批評，認為過去的研究一方面是因應西方戰略考量的區域研究範式，將「華人」錯誤地理解為某種同質性的族群，也忽略了不同的海外華人社群與在地脈絡的互動經驗，把「華人」獨立在地方脈絡之外研究(葉春榮 1993：189，童元昭 2002)。也因為華人涵蓋的範圍過於龐大，學者也曾試圖找到如結構主義觀點那樣涵蓋全印度的系統解釋，以理解中國整體的跨區域連結如何可能，過去便有如父系世系群、市場理論或宗教圈等觀點解釋漢人社會的相關理論，雖然可以解釋區域性的現象，但要取得一套系統化的論述仍難以取得突破性的發展(林開世 2002)。事實上，「華人」、「漢人」等概念的模糊和曖昧應是使得相關研究舉步維艱的根源所在(陳奕麟 1999)。某些類東方主義式的

評論認為「華人性」(Chineseness)事實上是以西方作為參照面的建構，而該建構過程是西方漢學傳統、政治經濟學、地理學等長期辯證的結果，「中國」不僅被概念化成一個狹隘的範疇，同時也限縮了解釋的框架，忽略歷史和民族主義的因素，也使得西方學者將漢人誤認為一個先驗的範疇而不加檢驗(Chow 1998, Vasantkumar 2012)；再者，海外華人的研究也依然在定義問題上裹足不前：學界在討論的到底是什麼 Chinese (Ang 2001)？由上述的學界研究脈絡可以看到，對於海外華人的研究漸漸地可以看到一種轉變的趨勢，也就是從早期將華人視為一個固著族群單位的研究取徑，轉而質疑定義華人這個概念的本質為何，重新檢視「華人」這個概念生產出來的脈絡，亦即關於「華人性」的討論。我的研究其實是接榫在這股典範轉移的末端，但進一步將華人性的討論帶回日常生活實踐的脈絡中。

這種從聚焦於實存的群體跨越到聚焦於概念的典範轉移，其實可以與學科中的族群研究演變互相對話。過去，原生論 (primordialism) 與環境論 (circumstantialism) 之間的爭論在族群研究中各踞山頭，原生論者相信族群擁有與生俱來的客觀特質，並且擁有靜態的共享的文化內容；環境論者則重視行為者的主觀意志，其中以 Barth 提出的邊界理論為其大者。Barth 認為研究族群應去觀察其邊界，強調行為者所認定的有意義的內容才是研究者應該採納的，換言之，族群的定義不是一個客觀的、共享的文化內容，而是由族群內部的人主觀認定的邊界所構成。而我之所以採取「華人性」這個切入視角，是因為我基本服膺於黃宣衛(2010)近來的研究理路，認為族群研究的重點應在於「社會實踐的過程中個人如何內化文化？而文化又如何成為一個人社會實踐的依據？」(黃宣衛 2010: 117)，尤其是由 Brubaker 所提出的 *Ethnicity without Groups* 這個概念，對我的研究思路提供很大的影響。Brubaker 認為，研究由刻板印象(stereotype)、社會分類 (social categorization) 等概念產生的認知過程，可以為族群研究帶來相對微觀的分析基礎。Brubaker 及其同儕提出的理論，不將族群視為一個既存的實體，相反地，族群其實是人類看待社會世界的一種觀點，他們更重視族群形成的過程而不是族群團體或組織。這個觀點認為族群「團體」(groups)只有在有人組織起來的時候才有可能存在，通常這樣的組織是為了宗教活動、戰爭等而聚集起來，然而在一般情況下，大多數認為自己屬於某個「族群」的人並沒有真的處在一個「團體」

裡，但是這種認知卻是真實存在的(ibid ,: 121-123)。這個概念對於華人性的研究十分重要，目前，字典裡還找不到 Chineseness 的解釋，因為它還是個比較侷限於學術場域的術語，但是可以找得到 Britishness 這個詞，牛津字典將其定義為”The quality or state of being British”，也就是「身為不列顛人的性質或狀態」，事實上，目前對於 Chineseness 的研究工作，也可以視為欲解釋「身為華人的性質或狀態」的理路。結合 Brubaker 對族群研究的觀點和華人性研究的發展，我想強調的是，這份研究論文並不是要在泰國找到「一群」華人並且加以研究，而是要解釋讓某些個體認知到自己是華人的因素是什麼？甚至，讓觀察者認知到某些人是華人的因素是什麼？

而考量到「華人性」的複雜程度，我選擇了「漢字」作為這個曖昧族群性的最大公約數。「想像的共同體」概念被提出後，咸認印刷資本主義是民族主義擴張的重要因素，國家標準語的散佈使得國民產生共同體的想像，準此，則「漢字」建構「漢文化」或「中華文化」的影響不容小覷。Anderson 的作品的確應該被放置在這個脈絡當中看待，但是他的作品主要以西方民族國家的建構為討論主題，雖然仍有關注到東南亞的國家以及中國、日本等，但是他的論述理路主要仍在於殖民與解殖的影響，以及資本主義興起後印刷業如何帶動了國家標準語的傳播，這個討論方式是否能充分應用在「漢字—中國文化」的連結上值得商榷。首先，Anderson 也自陳他對於中國並不熟悉，因為他並不熟諳漢字也並不清楚中國歷史的發展軌跡，挪用他的理論單從近代國族主義的觀點解釋漢字並不充分，因為漢字影響中國概念的產生並非是自近代才開始的現象，但他仍然充分意識到古代中國如何透過掌握書寫技術的官僚以治理國家的問題。歷史語言學在探討語群分類時經常在中國這個區域出現爭議，其問題就在於漢字的囊括性(Street and Besnier 1994: 530)。基本上漢語的各種方言都有足以成為獨立語言的性質，但是因為漢字在西元七世紀左右便已發展為成熟且受集權國家掌控的書寫系統(Kraus 1991 : 32-34)，最早的韻書也早在此時便由知識階層發展出來，使漢字可以廣納不同的方言，漢字的這種歷史特性，使得中國區域長期有一種單一且強而有力的書寫系統。總的來說，Anderson 的模式套用在中國會產生的問題有兩點：第一，即使任何語言其實都只是一個籠統的稱呼，其下都不乏各種方言，但是在使用羅馬字書寫系統的大部分西方國家中，完全對照語音的字符會使得方言之間如果寫

成文字會無法相互理解，即使語言之間的差異可能沒有字面上這麼大。而以中國來說，兩個不同方言可能差距甚大，但是寫成文字就幾乎沒有相互閱讀的障礙，想像若將吃飯(標準漢語)、呷飯(台灣閩南語)、食飯(客語)分別寫成了"chi fan"、"tsiah png"和"shid pon"，看起來還會像是當它們寫成漢字時那樣相似嗎？即使有學者指出漢語方言之間的差異性可能遠遠超過如西班牙語、葡萄牙語之間的不同，但漢字的權威掌握了語言被寫成文字時的詮釋渠道，即使語音殊異，但成為文件檔案時只有一種表達形式，這種字符不同所造成的差異是 Anderson 的作品裡沒有討論到的，簡美玲的研究也指出，當代中國的少數族群也仍然必須面對，如何在漢字書寫中體現族群認同的問題(簡美玲 2006)。第二、關於國家標準語散播的方式，在 Anderson 的理路中是順著印刷資本主義而開始的，但是在中國，標準語—或者在中國的脈絡裡應該稱為標準「字」—卻是與國家力量所栽培的士人菁英有很大的關係，其中「韻書」便負責了很大一部分的工作。韻書在沒有注音和漢語拼音等標音系統的時代，起了標記音韻的作用，也成為科舉考試中的押韻定本。以宋代《廣韻》為基礎的官方韻書不僅記錄文字的意義，還利用「反切」注釋讀音，而不僅官修韻書會收錄部分方言的標音，地方韻書也基本採用反切這種「以漢字幫漢字注音」的標音方式(陳新雄 2007)。即便到了 20 世紀，韻書的存在仍可能影響現代語音所呈現的方式，譬如曾在香港掀起輿論波瀾的「粵語正音運動」，便是因一名教授想運用《廣韻》改正現代廣府話發音開始的⁴。如前所述，我不願深究國家力量如何藉由文字傳播建構統治權威的宏大敘事，而這份論文也不是一份歷史研究，我只想藉此自 Anderson 的研究指出一個問題，在他所提出的印刷資本主義之前，中國的統治階層已經透過其他的方式在進行標準字體的傳播工作，在這麼長的一段時間裡，如果標準字體的散佈對常民的影響只有產生民族共同體的作用，我認為這種結論難以想像。如同第一章中已經提到的華人以文字裝飾環境的實踐活動，以牌匾互相饋贈的禮儀，還有自古流傳至今的書法藝術傳統等，這些相對比較微觀的面向遠非印刷資本主義可以解釋。

綜上所述，其實我嘗試要做的，是藉由圍繞著漢字的讀寫實踐活動，以物質

⁴ 麥池昌，2006，〈粵語正音運動的謬誤〉

http://www.cantoneseculture.com/page_mediainternetjournal/mediaIntJrl20061226.aspx

性(Materiality)為立足點，去探討族群性—在這份論文裡即華人性—的概念如何形成，以及這種族群性又如何反過來影響物質性。為什麼選擇物質性？如 Brubaker 所言，在日常生活中，族群「團體」其實並不存在，但人們的確會認知到自己屬於某個族群，而這種認知過程是如何發生的？Brubaker 會說，這種認知通常在有人組織族群活動時會得到強化，如前文所述的宗教、戰爭等，以華人為例則這樣的組織活動通常是同鄉會之類的志願團體，但日常生活中這種認知過程如何可能？並不是每天都有宗教活動和戰爭在發生，同樣地，也有很多「華人」並沒有參加同鄉會。準此，我選擇以物質層面作為這種認知過程發生的討論基礎，因為在物質文化研究領域裡累積的許多研究中已指出，日常生活中使用的物質，往往在標示社會關係和反映族群認同中具有重要意義。我在這邊所採取的觀點並不只是將使用某個物質的活動歸於某個族群，這就像是套套邏輯似地指出排灣族都蓋石板屋、泰雅族都吹口簧琴；所以蓋石板屋的都是排灣族，吹口簧琴的都是泰雅族，如果這麼做仍然是將族群視為具有實體的先驗範疇才研究物質。相反地，我想解釋的是使用某種物質的實踐活動對於行為者感知到自己屬於某個族群產生的影響，這樣的研究取徑有像是 Allerton(2007)針對印尼 Manggarai 社會中的紗籠(sarongs)所做的研究，在這篇文章中，作者描繪了紗籠在日常生活中如何被使用的情況，它的功能、性質和意象，特別是它在被穿著時所帶來的觸覺、嗅覺與視覺以及人們使用它的習慣，這些活動和感官經驗都顯現了紗籠最為一種具體的人造物，可以承載處境、情緒與社會關係，同時，因為每個村莊有不同的織法和風格，從紗籠就可以辨識出村莊，因此它也成為村莊認同的一部分。而對於華人這麼龐大的一個族群概念，要如何找到類似紗籠之於一個印尼小社會的人造產物？正如我不斷提出的，正是在華人的日常生活實踐中不斷被使用的「漢字」，但要提出這點前仍然必須要論證清楚的是，語言符號要如何被視為一種「物質」？

著眼於此，我進一步選擇了語言人類學的理論視角來擴展這個研究。語言人類學的研究從兩個角度討論「文字」：第一種將書寫系統視為認知發展的現象，書寫的出現伴隨著社會變遷，譬如知識階層的出現、社會分工的階序化等(Goody 1963)。這個早期的研究取徑主要想了解的是只有口語溝通的社會與擁有書寫系統的社會有什麼不同，以說明讀寫能力的出現也代表了心理結構與機制的轉變，人類因此才可能承擔某些社會功能，這個論述暗示了書寫系統是某些文化比較先

進，某些文化則無法進入複雜社會的原因。但另外一種角度則注重與文字相關的意識形態、實踐，許多研究聚焦於前殖民地國家如何面對殖民者留下來的書寫系統，這些書寫系統又如何與族群的主體性產生角力(Street 1984, 1993; Gal 1989)。Goody 所代表的認知取向已有許多批評(Barton 2010, Street 1993)，後繼學者認為讀寫活動不應被視為一種具有個別主體的發展現象，而是鑲嵌在社會文化脈絡中而有不同的形態。以海外華人為例，雖然陳達(1938)在 20 世紀初對東南亞僑社所做的紀錄已提到，東南亞華人讓子女受教育的目的僅要求學會記帳等簡單工作，也就是前述所指的功能性的讀寫能力，王賡武的著作也指出海外華人社群基本不存在知識分子階層(Mckeown 1999)。但在華人的生活場域中，漢字不僅統合方言，書寫也是不可或缺的活動，譬如同鄉會館、廟宇的牌匾和柱聯，居所的春聯，甚至是經營買賣的店招和人際往來的互贈牌匾等，縱使缺乏知識分子階層，這些活動仍然持續進行。如果只考慮 Goody 所提出的理論，我們其實無法了解為什麼華人需要繼續實踐這些行為，唯有從 Street 等後繼學者提出的理論取徑，才能進一步地深入討論以文字為主的實踐活動如何影響社會關係、意識形態和權力施展的問題。但是我在應用這個脈絡的研究時仍然感到窒礙難行，因為這些研究主要聚焦於諸如課本、教育材料和法律文件等，也就是成為實質文本的讀寫實踐，但我要探討的讀寫實踐活動卻未必會形成書和文件的形式，甚至常常是以真實存在於空間中且占有一定體積或面積的物質形式出現。

Landry 和 Bourhis 所提出的「語言地景」(Linguistic Landscape)取向與我的研究主體有最直接的關係，該議題關注空間中的各種標示，如招牌、路標、告示板等各種公共標語，這個研究取向肇始於多語社會中語言政策如何訂定的問題。然而，因為該取向仍在發展中，「代表性」的問題仍懸而未決：在城市中要蒐集多少樣本才算是「語言地景」？多大、存在多久的標記可以視為「語言地景」(Gorter 2006)？這個議題也很快地有更深入的討論，已有的四個主要面向為：(1)奠基於 Bourdieu 關於語言經濟的理論，探討語言地景背後的權力關係；(2)行動者如何藉由語言地景實踐其利益；(3)群眾對於語言地景的差異感知以及(4)語言地景作為認同對象的意義(Shohamy 2010:xix)。因該取徑的跨學科傾向，保留了開展不同研究的可能性，如 Leeman 和 Modan 對於華盛頓中國城的研究便應用了文化地理學、社會學等學科的理論，指出中國城中漢字構成的語言地景是族群性商品化的

結果(Leeman and Modan 2010)。但該二位學者的研究結果並不足以解釋曼谷中國城中的語言地景，因為兩地的歷史脈絡完全不一樣，當地社會的文化情境也不相同，甚至華人文化中挪用「漢字」的某些活動也在這些研究中被忽略了。簡言之，目前已有的「語言地景」研究普遍把文字當作組成背景的一部分，實際在研究的主題仍是「地景」，究其原因應是學者們難以充分掌握不同文字在文化脈絡中的意涵，因此只能將所有文字都視為具普同性的相似物件。另外，由 Scollon 夫婦所提出的「地理符號學」取向則更深入關注了文字符號如何在空間中展現，並且其向量、形體、擺設位置等，如何指涉不同的意義 (Scollons 2005)，可惜的是，他們雖然有注意到漢字在華人的文化中似乎特別與眾不同，譬如高展現性和喜歡銘刻在各種空間等(Scollons 2005: 160, 214)，卻沒有進一步深究。值得注意的一點是，「語言地景」的研究其發展的脈絡與人類學的「地景」(Landscape)研究大異其趣，如前所述，語言地景研究關注的是空間中的標示如招牌、路標、告示牌等公共標語所隱含的國族意識形態或商業資本影響的競合；然而人類學的地景研究關注的則是地景蘊含的宗教信仰及儀式如何呈現人群的宇宙觀或社會秩序；地景與身體感官經驗的關係，解釋身體的實踐與感官經驗如何與地景互動，或是人類活動與空間的具現、空間的再現與再現的空間之間的關係(Hirsch and Hanlon 1995)，因為我的研究目的是從物質性的觀點解釋行為者從屬於某族群的認知過程，無疑是人類學式的地景研究比較符合我的研究取徑，然而我找不到由「文字構成的地景」入手的地景研究，因為幾乎可以武斷地說，如果不論都市空間中使用各種招牌和標示的活動，即語言地景這個研究取徑出現的脈絡，除了使用漢字的地方外，確實找不到會生產這種地景的文化。著眼於這種特殊性，中國近年甚至有旅遊地理學的研究者提出了「書法景觀」(Calligraphic Landscape)這個術語以定義相關的旅遊資源(張捷 等 2012)，但目前仍然看不到以漢字構成的景觀為主題的人類學研究。

為什麼相關的人類學研究會這麼稀少？事實上，一名華裔研究者在中國考察「書法」與社交活動關係的研究中已指出，因為人類學長期以來偏愛無文字社會，以及更重要的，學習漢字和培養鑑賞漢字藝術知能的困難度都太高，西方學界幾乎沒辦法開展相關研究 (Yen 2005: 7)。的確，不論是 Literacy、語言地景或地理符號學的研究取向，就我目前所蒐羅的文獻所見，與漢字有關的研究幾乎付之闕

如，西方學者們可以深入大洋洲、非洲及中東等地區研究讀寫實踐，但是對於漢字卻幾乎束手無策。如前所述，Street 等人提倡的新讀寫研究(New Literacy Studies)愈來愈聚焦於書本、文件之上；語言地景研究僅侷限於現代都市中的景觀問題；而人類學的地景研究基本不關注由文字構成的景觀，因此我只能嘗試自闢蹊徑。根據語言學家的定義：「完備的文字必須以溝通為目的；必須由耐久保存或電子表面的人造表述符號組成；所使用的符號必須吻合表述語音(意義明確的口語發聲有系統的組合)或電子程式的成規，並獲致溝通的效果」(Fischer 2009: 11)。這個定義很明顯地十分強調「溝通」的意義，但我所要研究的讀寫實踐活動，很多跟真正的溝通並沒有關係，舉例來說，在牆壁上貼「招財進寶」、「福」，都不是要跟某個人敘述一件事情，這些非為了溝通而書寫的文字，某種程度上甚至帶有巫術的意義。為解釋這種現象，論文中我主要將借鑑 Alfred Gell 關於藝術的討論(Gell 1992)，以釐清漢字與華人性之間的勾連關係。Gell 認為藝術作品是技術過程的結果，而在技術過程中，藝術家是技術化的，將藝術品視為出色的技術所完成的物件有其正當性，「秀異」(distinguish)作為一種功能則是技術的產物。例如繪畫、雕塑都具有技術的成分，是人類社會再生產的本質。Gell 將藝術稱之為「魅化的技術」(technology of enchantment)，魅化必須在集體及其動機的層次上被理解。從 Gell 的理論討論漢字可以得到幾點啟發：漢字在「泛中國社會」中的「魅化」可分為兩個層次，一方面如張光直先生在《美術、神話與祭祀》中所言，文字的肇始與巫術、統治分不開關係，它在原始中國社會中的魔幻力量恐怕不亞於船首飾板之於超布蘭島人；但進入複雜社會後，尤其發展出複雜的政治體制和官僚系統，書寫技術的魅化進入了另一個層次，因為書寫與社會流動產生了密切的關係，可以識字並且把寫字的技術練好，才有通過科舉考試並且進入統治階層的可能性。而因為漢字的這種歷史特質，使它不單單只是一種溝通媒介，更可能被視為一種「指引」(Index)，文字招喚的是「菁英階層的」、「有教養的」以及「文明的」等等意象，海外華人的祖先即使居於帝國邊陲，但可能仍因為種種國家力量的介入或是社會關係而籠罩在這種「魅化的技術」催生的文化實踐中，譬如國家透過鬻爵的手段攏絡僑界領袖，使得帝國官職在海外仍然是可欲的，也使得傳統士大夫階層所代表的典範形象依舊深植人心(黃建淳 1993)。

除了 Gell 在藝術人類學上的研究以外，長期在印尼研究物質文化的學者

Webb Keane 新近提出的一篇文章(Keane 2013)，也將焦點放在書寫上，他提出了「精神書寫」(spirit writing)的概念，以此解釋人類透過「語言的物質性」(Materialities of language)以掌握抽象概念的各種書寫活動，文中主要提出了三個例子。紐約的大掃除日(Good Riddance day)上，紐約客紛紛拿出成績單、失敗的企劃案或是不想再看到的個人資料等拿到時代廣場上的碎紙機銷毀，藉由這種對物質的處理展現了對思想和情緒的控制；曾經存在於印尼東部松巴島(Sumba)的動物內臟占卜(Haruspicy)儀式中，巫師藉由動物的內臟以閱讀亡者的話語，因為亡者的世界不可捉摸，需要藉由具體的物質才能顯現，在民族誌資料中，松巴島人有時甚至會說這是「我們的書寫」(Our writing)；在西元 726 年發生的破壞聖像運動中，引發了基督教對教義解釋的對立，當時支持聖像的神學家大馬士革的聖約翰(St John of Damascus)對此發表了他的看法，他認為藉由文字塑造肉身並不會讓文字本身成為肉身，人類只是需要物質的憑藉以感知到上帝，因此描繪聖像並不是在描繪上帝本身，如同上帝也藉由耶穌讓世人感知他的存在，聖像的存在只是讓信教者的信仰具有物質基礎，對大馬士革的聖約翰而言，文字跟聖像都是圖像，破壞聖像並沒有根據。Keane 指出在這個論述中，大馬士革的聖約翰似乎將文字視為某種 Logo(圖像)，而非僅是語言學意義上的「文字」，但在奧古斯丁(Augustine)的看法中，語言因其具有的內在意義等同於超越的外在表達，因此比較適合做為上帝的化身，文字是可信的，但聖像卻可能是虛假的，Keane 稱此為語言意識形態(Linguistic Ideology)，這種論調相信非物質的內在思想可以和具有物質的外在表達同時存在。而 Keane 認為，無論如何說話都是有形式的(語音、型態、句法)，同時也具有實體(聲音)，最重要的是當它被書寫下來時就具有耐久性而且可以攜帶，也可以被毀滅。在上述的例子中，書寫的意義都是為了化解本體論的矛盾(ontological dilemma)，即「對於看不到的寂靜世界，人類往往面臨缺乏媒介的困境」(ibid.: 3)，人類的經驗世界中存在著「有感的/無感的」、「物質的/非物質的」的對立，為了要感知那些難以捉摸的事物，人類會嘗試「將非物質的存在物質化」(materializing the immaterial)，「將物質的存在去物質化」(dematerializing the material)(ibid.: 4)。在他所舉的例子中，為了讀取亡者的話語因此松巴島人使用動物內臟以「書寫」另一個世界的語言；在基督教或是許多宗教的文字和經文都是為了感知上帝的存在而進行的書寫，這就是 Keane 所謂的

「將非物質的惡質化」。而紐約客將與自己有關的文件損毀，是因為他們感覺到那些文字與自己真實的連帶，將其銷毀彷彿直接掌握了自己的情緒和思想，這是「將物質的存在去物質化」。但 Keane 強調他的這個論點還在起步階段，他並不認為目前可以貿然提出一種普世性的原則，因為每個文化的書寫策略都不相同。舉例來說，並非所有的書寫系統都共享 Saussure 對符號的定義，換言之，並非所有書寫系統的符號都和語言有著武斷的關係，在某些文化中，書寫符號具有圖像化(iconic)的意義。在文章中的例子是阿拉伯文的 Alif，這個直線符號是阿拉伯字母表的起點，在很多情況下，意味著真神阿拉，也因為真神的形象不能被具象化，阿拉伯文的書法在伊斯蘭教中有很重要的意義(ibid.: 7)。總的來說，Keane 認為討論他所謂的精神書寫時，很重要的概念是「傳導」(transduction)，在進行「物質化/去物質化」的書寫行動時，不是單純的翻譯、轉換或擬仿，傳導的過程中必須含有「能量的轉換」，讓不可見的、不可知的世界成為可以感覺到的實體，藉此才能跨越他所謂的「本體論的鴻溝」(Ontological gap)(ibid.: 9)。Keane 提出的新取徑對於日常生活中充滿文字的華人文化而言，或許具有開拓嶄新研究視角的潛力，但或許瞭解有限，他本人的文章中只提到華人經常在焚燒紙張(ibid.: 11)，我將在後續的章節中延伸他對於書寫活動的討論，並將之應用於分析華人的讀寫實踐。

因為我研究的是在泰國的漢字讀寫實踐，最後還必須釐清的一點是，漢字讀寫實踐在以另一個書寫系統為主的環境裡是否同樣重要？假如海外華人其實缺乏讀寫能力，或不認為相關的活動很重要，這份研究就沒有做的必要了。若先以泰國華人的來源論起，過去的研究咸認為海外華人因缺乏仕紳階層，使得讀寫教育限縮在極小的範圍(Mckeown 1999, 陳達 1938)，方言群之間的競合才是海外華人研究裡和語言文字相關的焦點議題。然而此處應該特別強調的是，缺乏仕紳階層與不識字並不相同，中國教育史學者羅友枝即指出，晚清的男性識字率約落在 35-40%，閩粵兩省因為宗族勢力強大以及商業興盛，都市地區甚至可以到達 70%(許齊雄 2005: 297-318)。閩粵兩省正是重要的僑鄉所在，宗族的社學和義學組織，讓基礎的童蒙教育得以廣泛地建立，而商業興盛所帶動的大眾出版事業也促使小說和字書的散佈，增長了一定程度的識字率(李弘祺 2012: 404-494)。但如何得知海外華人屬於識字率較高的群體？費孝通(2007: 12-22)曾指出，在中國農

村地區並不需要用到文字，因此識字率應該是極低的，但他的說法有幾個問題，第一，他沒有留意到村廟中文字的使用，以及各種義塾、私塾或宗族所設學堂的影響，如前所述，教育史學者認為晚清男性的識字率可以到達 35-40%，都市地區更可以到達 70%，而閩粵兩省沿海地區於晚清時期已經高度都市化，根據饒宗頤所編之《潮州志》所載，幾個重要僑鄉的人口和商業規模都已經十分可觀，即使海外華人中缺乏知識分子和仕紳階層，但這些人並不可能毫不識字。其次，很難想像會遠赴重洋到異國找工作的中國年輕人，會是居住在偏遠農村裡接收不到訊息的農人，在過去的研究中便提到，出海打工的勞工除了是透過親族招攬外，很大一部分就是由勞力仲介在港口附近或鄰近城市裡募集，這些人勢必是在都市中生活或居住在都市邊陲，才有機會遇到勞力仲介，或甚至是在都市中看到廣告才能獲得到海外工作的訊息，而這些地區正是識字率較高的地區。而到了泰國以後，華文教育的則是漢字讀寫實踐得以延續的關鍵，根據 Skinner 整理的資料，泰國在 1930 年代全境有 233 間華校，學生數逾 16000 人。但是因為 1919 年《民校條例》的頒布，所有華校均規定每週至少需教授泰文 3 個小時，並且強迫所有外僑教師須在任教 6 個月至一年內通過泰語能力考試，許多華校在這樣的壓力下被迫關閉(Skinner 2010: 236-239)。然而到了 1948 年時，因為二戰期間所帶來的難民潮，泰國華文學校在學的學生已經超過 17.5 萬，同時，每 12 個不分年齡性別的華人中，就有一名受過華文教育，這對當時開始施行泰化政策且恐懼中國共產勢力滲透的泰國政府而言如芒刺在背，因此於 1951 年開始便施行一連串的政策以制衡華校的發展，包括只有泰國人能當校長，每周華文授課時數限制在十小時內(後來更修訂成一天 1 個小時)等，相關的政策最後導致華人社團對其所經營的學校只能提供經費，卻沒有實質的管理權。在 1948 年到 1956 年期間，泰國的華校總數從 430 間下降到 195 間，1956 年的資料則顯示，曼谷以外的所有華校只有約 22000 名學生，約 75 人中只有 1 人受過華文教育，曼谷市含吞武里府的大曼谷地區則有約 27000 名學生在華校就讀，約 23 人中有 1 人受過華文教育，從 1948 年的 17.5 萬到 1956 年的不及 5 萬這個劇烈變化，可以看出泰國政府在推動泰化政策上的堅定決心(ibid.: 360-361)。而整個 1960 年代至 1980 年代，這種管制政策基本上沒有改變，甚至在 1975 年正式禁止了所有新華校的成立工作，於 1977 年也禁制了所有非正式華語學校的開設。但是隨著 1984 年起與中華人民

共和國的關係正常化，泰國政府也隨之放寬對華校的嚴格限制，但是到這個時期，大部分華裔後代的父母也不願意將孩子送到華文學校去了，因為如此將使下一代難以融入泰國社會(Chansiri 2008: 141-142)。而我在田野期間所觀察到的，包括潮州會館創辦的培英學校、廣肇會館創辦的廣肇中學等，其實都已經轉型成與一般泰國學校無異的普通學校，除了學校內可以看到比較多的漢字外，授課內容並沒有不同於一般學校。而在當代的泰國社會中，漢語教學已經變成像是英語一樣的第二外語教學，看不到族裔認同的色彩。因為上述的泰化政策使然，邁入 21 世紀後，一名研究者隨機抽樣了 154 個華裔泰人，85% 的人在家裡只講泰語，14% 的人在家裡講泰語及漢語(資料中沒有說明是方言或是標準漢語)，只有 1% 的人在家裡只講漢語(ibid.: 139)。然而要特別注意的是，不論是在閩粵地區成長而具備讀寫能力才到泰國來的第一代移民，或是在泰國出生後才受教育的第二代、第三代移民，即使識字也頂多是羅友枝所定義的「功能性識字」，也就是多半只具備與買賣交易有關的讀寫能力，只在義塾、社學受過教育不可能獲得太高層次的讀寫技術，而泰國的華文學校也多半品質不足，Skinner 即指出，與馬來西亞的華人相比，泰國華人的華文教育水準偏差(Skinner 2010: 236)，李道緝(2005)則發現，若干華人學校常被譏笑為「飯桶教員，阿舍學生」，即不但教師的素質不精，學生也因為多半來自商賈家庭，並不熱衷於習得高層次的中文能力，只在乎能否經商即可。但無論如何，我將在論文中以實際的案例說明，不識字或是僅擁有功能性的識字能力，可能使得文字和書寫的技術更具魅惑的魔力(王銘銘 2011: 330-342)。

第三節 研究方法

這份研究採用的是人類學的田野調查方法，因此我在這節主要將說明我進入田野的歷程。2013 年 1 月至 2 月間，我首次赴泰國進行田野預調的工作，為期一個月，當時的前兩個禮拜，主要隨我的泰語老師 Phiphat 先生招募的華語教學志工團在 Nonthaburi 府一所學校教書⁵。Nonthaburi 府緊鄰曼谷市，也算是整個

⁵ 我在 2012 年 7 月開始學習泰語，當時在私人補習班學習一個月後，9 月開始選修由台大日文系開設的泰語課程，並同時選修泰語(一)(二)共一學年，均以 A 以上的成績通過。2014 年 5 月通過「中華民國一〇三年外語導遊人員泰語組考試」，該考試包含筆試及口試。以上

「大曼谷」區域的一部份，就地理相對位置來說，約相當於五股、林口一帶與台北市的關係。在課餘時間及假日，Phiphat 老師會帶團員旅行泰國的其他地點，因此我除了待在 Nonthaburi，也到過曼谷市若干區域，最遠則至西邊省府 Prachuap Khiri Khan 的 Hua Hin 和東部與柬埔寨接壤的 Chanthaburi。第三個禮拜其他團員返國後，我因與該次教學活動中認識的 Tangkwa 結為好友，便借住在她家，開始去 Yaowarat 進行初步的觀察。Tangkwa 是一名 20 歲上下的泰國女生，她曾擔任泰國民主黨的青年幹部，在隨民主黨赴台灣交流的期間認識了該次華語教學團的另名學生，因此參加了該團隊並幫忙教授英語。因為她的英語極好，而我當時的泰語能力仍不足，與她溝通基本上都用英語，並由她幫忙我翻譯與其他泰國人的對話。她們家在曼谷市中心(即王城所在的 Ratanakosin 島)的北方，約車程 40 分鐘的 Laksi 區，而 Yaowarat 位在王城東南方近鄰，因此這段時間，我們多半是早上搭公車前往 Yaowarat 進行預調。這個階段的預調除了確定 Yaowarat 是否適合作為田野地外，還應 Tangkwa 之邀赴泰國前朝所在地 Ayutthaya 府她阿姨家造訪，並由她嫻熟泰國歷史的表哥 kaeng 帶領，參觀了幾個 Ayutthaya 府內重要的歷史遺跡。因為 Tangkwa 的母親 Panchit 女士在國家房屋署(kan khe ha haeng chat)工作，其父則擔任法官，她對於泰國一些政經情勢也耳濡目染，經常向我說明關於泰國的狀況或是代為翻譯她父母向我解釋的事情。這一個月來的時間，基本上除了初步掌握泰國社會的樣貌外，也確定了田野可行性。

正式田野進行的時間從 2013 年 8 月 1 日至 10 月 31 日結束，初始的幾個禮拜因為 Yaowarat 附近住處難覓，我仍借住在 Tangkwa 家，用通車的方式前往踏查，不久後透過他家人的幫忙找到 Yaowarat 附近的住處，約在「龍蓮寺」(Wat Leng Noei Yi)附近。Tangkwa 在九月初到中國留學，但她的媽媽 Panchit 女士仍會偶爾邀我去別的省府走走，因為她在泰國房屋署工作，所以時常需要在不同區域檢查新的建案，我也藉此機會造訪了 Chonburi, Anghong, Chainat 和 Samutprakan 等中部省府。在 Yaowarat 期間我主要在廟宇、同鄉會館和店家與地方人士進行互動，並觀察這些場域中如何進行讀寫實踐，並與一些特定對象進行約期訪談，例如同鄉會館的秘書長、華僑崇聖大學的教師等。在離開 Yaowarat 時我主要則觀

補充說明以資證明語言能力。

察較不受華人文化影響的地區生活樣貌為何，並藉由這種不斷進出 Yaowarat 的機會以理解其作為一個「中國城」的特殊性。

以下幾位是我在田野中進行過較長時間訪談的對象(依訪談頻率排序)：客屬會館的圖書館員丘書典先生；「尊上祖師廟」的 Lung Khlang ；「觀音古廟」的 Phi Pia ；「南海觀音廟」的”張發誠”女士；「關帝古廟」的寫字先生；華僑崇聖大學華文師範學院副院長鄭膺年先生；華僑崇聖大學潮學中心講師莊貽麟女士；天華慈善醫院丘振偉醫師；天華慈善醫院馬梅州總幹事。

除了與報導人的直接互動，我的研究也會採用各種紙本材料，包括泰國人自己對泰華文化的論述，這些作品大部份並非嚴格的學術研究，但是作為相關現象的紀錄資料仍然相當有參考價值。除了《泰國華僑華人研究》是一群泰華作者自己編寫的中文著作外，雲南大學出版社編譯的《泰國華人面面觀》譯自”*khon chin 200 pi phai tai phra borom ma pho thi som phan*”(皇恩庇蔭下 200 年的華人)，是由許多泰國知識分子和社會顯要共同撰寫的書籍，其中包括出身王室的前總理 Khuekruet Pramot，實屬相當重要的參考資料。其他的相關書籍則主要為泰文著作，譬如 *tua ton khon taechiew*(潮州人的自己)、*thi riak wa taechiew*(喚作潮州的地方)和 *suep kannert 225 sae*(尋找 225 姓的源頭)等書，這些書籍通常是泰國民間的文史工作者自己的獨立研究，雖然未必遵循嚴謹的學術規範，但仍提供豐富的資料和泰國人、泰華自己的觀點。除了書籍外，各廟宇的善書、靈籤和文宣，同鄉會的會刊和華文報紙，甚至是家戶中張貼、懸掛的字符，也都會是我的分析對象，因為我的研究主題是讀寫實踐，我會將這些材料視為源自於讀寫實踐的技術物(*artifact*)討論，分析它生成和散播的脈絡。

在我的研究中會較多地針對物質層面分析，因為大部分的報導人都很難說出自己為什麼要如此使用物質，對此我想引述 Bourdieu 在提出實踐邏輯時所作的討論：Bourdieu 認為行動者如果在行動時要完全掌握背後的邏輯，必然會受邏輯所控制，但這意味著他事實上沒有掌握邏輯。這是很弔詭的對立矛盾，但他的解釋是，理論的建構奠基於某種程度的距離，真實的行動者沒辦法拉開足夠的距離去檢視自己的行動，同樣的，他也無法掌握到所有人行動的共同規則，他只知道自己的做什麼，也只依據自己的經驗去行事。研究者因為得以保持一種「客觀化的距離」，因此具有某種社會條件去析理出個別的規則，當然他對這種「客觀化」

感到相當不安(Bourdieu 1990: 28-30)。我無意藉此抬高研究者的權威位置，但這段論述確實點出了何以報導人難以說得清楚「為什麼要這麼做」，無獨有偶地，Bloch 也指出大部分的文化知識很少透過語言傳遞，而是透過實地參與生活而習得共享的文化基模(黃宣衛 2004: 131)。同時，除了難以捉摸的實踐邏輯外，物質本身的能動性也需要細緻的分析才能理解，對此的分析我主要將憑藉 Gell 在討論藝術品的能動性(*agency*)上所建構的理論基礎。

綜上所述，我的研究方法基本上仍以一般的人類學田野調查為主，並對特定對象進行約期訪談，同時也藉由對讀寫實踐生產的各種技術物進行分析，以深化物質層面的討論。

第四節 章節安排

我將會在第二章先簡要概述泰國的社會文化景況，並聚焦於泰國的文化多樣性。其次，本章也將介紹泰國華人在泰國的遷徙和發展脈絡，並且透過飲食、語言和節慶等層面中「華—泰」融攝的現象，說明為什麼不需要在泰國劃分出華裔族群團體。第三章將探討讀寫實踐如何構成華人聚居地的特殊街景。這個章節一方面是為了回應「語言地景」的研究取徑對中國城的分析，同時也側重於描寫讀寫實踐在商業活動中所佔的位置。第四章主要闡述的重點是漢字在人際關係中扮演的角色，在這個章節中將會看到，漢字不僅是組織族群團體時重要的標記，也是人際互動時彰顯權力和締結關係的重要象徵。第五章的主題則是人群如何藉由漢字塑造「地方性」(*Locality*)，即運用漢字打造出適合進行活動的空間，或是營造適合生活的熟悉空間，以及這種用文字生產地方的實踐活動如何產生跨語境的轉型。第六章將統整各章重點，並藉由研究發現提出跨文化情境下華人性研究的省思。

在各章之間或許會有一些看似難以連貫的差異，譬如在田野概況的介紹中，我指出「華裔」或「華人」在泰國並不是特別需要區別出的族群團體，然而在第四章中卻有很多討論是針對「志願團體」，包括鄉友會、宗親會這樣的傳統海外華人研究對象進行分析，似乎族群團體仍是存在的。但我想藉此提出兩個很關鍵的概念：首先，參與這些志願團體的人並非都是因著族裔認同的原因而參加團體，而是因為族裔身分是可以運用的資源才加入這些團體的活動，而一旦不同的人群

帶著不同的想法進入，都必須使用團體所認可的方式，易言之，必須使用某些實踐活動讓團體看起來像個以族裔身分為基礎的團體，在我的研究案例中，這些實踐活動多半都須以漢字進行。循此又帶到第二個概念，也是整篇論文中想藉著對漢字的重新概念化以提出的最主要的問題，即對書寫系統的不同認知可能會塑造某種共同體的錯覺。獨獨在第四章中就將看到，參與志願團體的人群對文字的掌握有著很大的差異，但是在刊物、報紙發行後，差異被隱沒了，在不細察的讀者眼中會將這些印刷品的「共同作者」視為同質性的整體。若將第四章與前後兩章的內容對照來看，會發現人群之間的異質性更大，不論是使用招牌的習慣或是使用漢字進行宗教實踐的方式，不同的人群雖然都使用這種與「族群」有密切關聯的書寫系統，但各自的原因卻大相逕庭，用泰語來說就是「想法因人而異」(*tang khon tang khit*)。如果再考慮到漢字，是目前世界上超過 14 億人受教育時的第一書寫系統，且目前該書寫系統直屬的「中心」，有著巨大的國家機器為鞏固統治基礎而高唱國族主義，使用文字產物的各種實踐活動便更加的「妾身未明」。即使這些技術物(*artifact*)上的文字並不是純粹的書寫系統，卻仍會讓來自中心的使用者備感親切，甚而生出一種如見同胞的情感，就像 Anderson 藉「印刷資本主義」所提出的概念。舉例而言，我曾在某個場合與同樣研究東南亞地區的研究生聊到彼此的論文題目，當他知道我要在泰國進行有關華人性的研究，便建議我也可以去南部的合艾(Hatyai)看看，因為「那裡有很多的中文招牌」。綜上所述，我的論文便是試圖提出這些看似同質的讀寫實踐間的差異：結果雖然看似相同，但實踐的邏輯卻因人而異。反映在章節安排上可能使得不同章的分析對象顯得相互抵觸，但某種程度上來說，突顯這種扞格不入便是這篇論文的主要目的。

第二章 田野概況



第一節 泰國社會的文化多樣性

走進曼谷王城附近的暹羅博物館(Museum of Siam)，常設展的入口處便可看到兩句斗大的標語：「誰是泰國人？(Who are Thais)」以及「什麼是泰國文化？(What is Thai culture)」。展場內透過 4000 年來的歷史回溯，向遊客介紹「泰國人」和「泰國文化」的形成。如果將博物館視為一個國族治理技術的施展場域，其展覽的物件和說明的方式都可以作為分析國族主義散佈的材料。在暹羅博物館的展覽中可以看到，當代的泰國國族主義呈現出非常包容的一面，它很大程度地著重於泰國族群吸納八方來客的特點，LED 牆上交錯著葡日混血的希臘官夫人(Marie Guimar de Pinha)、華裔後代和高地族群的巫師，向參觀者訴說著當代泰國人相異的身世。如果要仔細剖析泰國國族主義的發展歷程無疑是一件浩大的工程，學界也已有許多介紹泰國歷史與文化的專書。我將只從文獻中摘錄出與本研究最為相關的資料加以整理，簡要說明泰國的文化為何呈現相當自由且多元的面貌，也是這種開放的文化特質，使得泰國華人長期被視為「同化」的典範。

地理環境與位置

現在泰語中正式稱呼為 *Prathet Thai* 的泰王國，從國界劃分的角度來看，位於亞洲東南部的中南半島中央，與緬甸、寮國、柬埔寨和馬來西亞相鄰。「泰國」的位置在這樣的定義中似乎很清楚，如果再加上經度、緯度會讓這種敘述更為精確。然而，泰文化或泰民族是否跟這個國界概念相吻合呢？首先，當代的泰國國界其實是 19 世紀末自拉瑪四世 Mongkut 起，一連串國家現代化進程中的一部分，在西方殖民勢力的環伺下，東南亞傳統的領域概念不再適用，必須針對列強提出的國界劃分概念做出因應，因此彼時的泰國君主政府招集了各種地圖學和測量學專家，透過各種現代技術界定出整個國家的疆界(Winichakul 1997)。但至今，泰國人稱呼自己的國家，仍然習慣使用 *Mueang Thai* 這個詞彙，要回答什麼是 *Mueang*，就必須將泰國重新放回東南亞這個脈絡裡檢視。西方學界直到二戰後才重新審視過去對東南亞研究的盲點，即只從西方殖民勢力劃分出的疆界展開研究，卻忽略了東南亞是一個內部社會文化不斷交融互動的整體，但晚近的學者已正視到東南亞的區域自主性，跳脫出單純的國家觀點研究(Reed 2009: 74-75)。

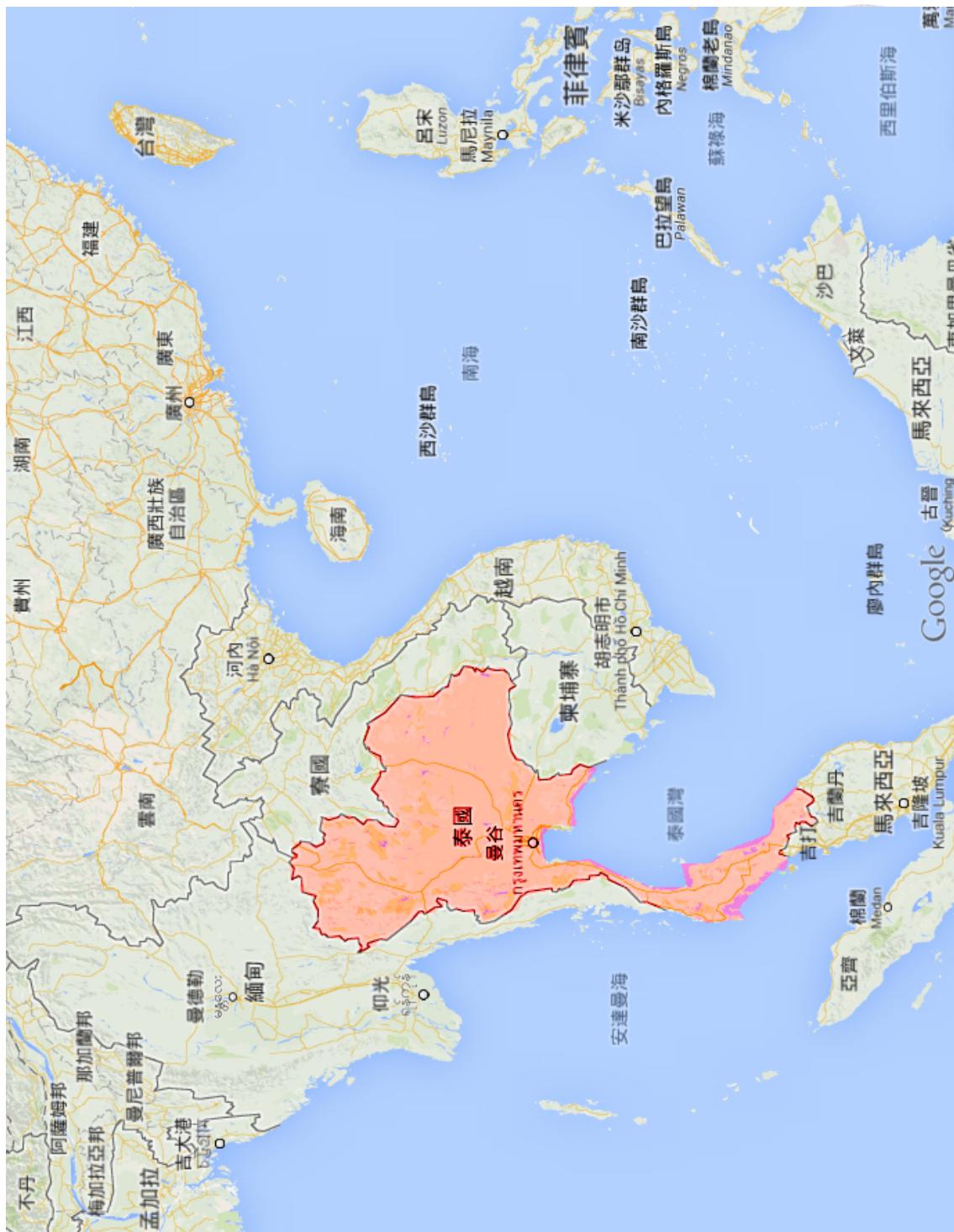


圖 1：泰國及周邊地區地圖

從圖 1 中可以看到泰國及周邊地區的相對位置，在這片東南亞大地上，古代的泰語系族群，因其農業稻作的需要，主要住在高地低窪的河谷間，幾個共用水源的村落往往會集合成共用勞動力和貿易的單位，以及發生戰爭時的動員單位，Mueang 就是這種村落集合體的名稱。Mueang 基於種種經濟、社會和政治關係

集合在一起，並且歸屬於個別的 Chao。類似的村落集合體廣泛地散佈在今日中國西南的西雙版納(Sipsong Phan Na，即十二塊以 Phan 為單位的田地)、今日越南的北部地區、和今日的寮國、柬埔寨、泰國、緬甸、甚至印度東北部的阿薩姆邦(Wyatt 2009: 2-8)。這些人群，廣義來說都屬於 Tai-ka-dai 語系裡相近的一份子，都擁有聲調語言、擁有類似的建築形制、泛靈信仰以及水稻農作，但到今日，只有其中一群成為了泰國人，其他成了壯人、傣仂人及撣人等等。Mueang 這種基於水利利用而發展的體系在其中發揮了作用，即便到了 20 世紀，許多村落的集合體在國家力量還沒進入前仍然持續著自我管理的秩序(Keyes 1987: 9)。但個別的 Mueang 要成為今日的 Mueang Thai，還隔著一段漫長的歷史。

從村落共同體到國家

David Wyatt 所著的 *Thailand: A short History* 可謂最為普及的一本泰國史專著，篇首即開宗明義地指出，目前使用的「泰人」(Thai)這個詞彙，一般都是政治上的定義，即泰國的公民、國民，但同時也有文化和語言上的意義，相較於文化、語言的定義歷經了幾個世紀的緩慢發展，公民身分的定義卻是最近這個世紀才伴隨著泰國政體的現代國家化而出現的。他指出，當代的 Thai 文化事實上是泰人與原住民和各種移民不斷互動的產物，泰人的文化身分難以界定。(Wyatt 2009: 1-3)。如前所述，各個原始泰人的小聚落散佈在東南亞各地，使得泰人的來源難以追溯，這也是泰國的歷史裡至今仍沒有定論的議題(朱振明 2011: 16-18)。但泰國的歷史課本一直以來的「建國神話」，均將目前泰國的主體族群歸源於中國唐代左右出現在今雲南地區的南詔國，並認為是 12 世紀時南詔被蒙古侵略，餘族逃到今日泰國境內才有了泰國第一個朝代 Sukhothai(謝世忠 2004: 110-112)。事實上，泰人進入中南半島中部是緩慢且立時很久的歷程，語言學上的證據也顯示南詔更像是彝族所建立的政權(Caedes 2008:324, Wyatt 2009: 12,)，但可以確定的是，有一定數量的泰人在南詔政權所統治的地區下生存，甚至有些人還是統治階層的人員，因為早期 Sukhothai 的政治組織顯示出濃厚的蒙古風格，暗示了這個統治集團的人群與中國地區的關聯(Caedes 2008:336)。雖然泰國正史上將 Sukhothai 定為第一個泰人國家，但必須點出很重要的一點是，即便今日泰國的歷史定調為 Sukhothai→Ayutthaya→Thonburi→Ratanakosin 四個王朝的一脈相承，其實在整個中南半島地區的歷史中，許多泰人王國之間就是呈現 Tambiah 定義之

「銀河式政體(Galactic polity)」的共存關係(keyes 1987: 24-31)，與 Sukhothai 同時期，另一個泰語系族群建立的 Lanna 已經在今天的清邁地區逐漸茁壯，今日寮國地區也出現了幾個不同的王國，日後取代 Sukhothai 的 Ayutthaya 其實也在前者末期與之共存了幾十年，並在最後將之納入自己的統治疆域。這些泰人國家之間在歷史進程中不斷變換著結盟或競爭的關係，在緬人國家進攻時互相支援，又要在無戰爭時爭取國際之間散佈的 Mueang 紿予支持。即使 Ayutthaya 建立後仍然沒有吞併其他泰人王國，直至當前王朝的拉瑪四、五世為止，也都任其獨立發展，但 Ayutthaya 時期確實奠定了今日泰王國的疆域基礎，它樹立統治權威的根據為何？

學者們不約而同地指出，早期泰人國家的人群十分精於吸收其他既有文明的元素(Caedes 2008:327, Cohen 1991:49-50, Wyatt 2009:29)，泰國學者 Winichakul 則認為，因為泰人生存的地區一直處於地方文化和外來文化的接觸地帶，因此處於一種模稜兩可的位置而必須不斷吸收外來文化型態以生存(Herzfeld 2008: 225-226)。如同前面已經提到過的，Sukhothai 早期領導人就吸收了蒙古的統治風格。但讓超越村落集合體的龐大國家體系可以運作的關鍵，在於另外兩項非常重且影響至今的傳統。

佛教與印度化國家的遺緒

在十二、十三世紀泰人國家逐漸走入東南亞歷史舞台前，東南亞盤據著幾個對之後的國家影響深遠的古老文明。Mon 人的 Dvaravati 首先建立了一個跨域甚廣的文明，但它對大部分地區其實缺乏直接的統治，只能算是間接地影響，它主要的權力核心 Lavo 王國約在今日泰國的 Lop Buri 一帶，緊鄰日後 Ayutthaya 的北側，並在十三世紀後讓位予泰人王國，逐漸消失在歷史中。高棉人(Khmer)建立的吳哥(Angkor)文明緊接在 Dvaravati 成為大陸東南亞上最壯大的文明，並使得 Dvaravati 殘存的 Lavo 成為其附庸。在西邊，Mon 人、 Pyu 人和緬甸人所建立的 Pagan 則自 10 世紀左右崛起，在今日緬甸地區成為強權。可以說，在十三世紀之前，泰人只有零星的 Mueang 存在這些帝國的邊緣，成為這些國家的雇傭兵或勞動力來源，藉此吸收了這些國家的社會文化特質及其統治基礎(Wyatt 2009: 17-28)。如前所述，泰人王國直到十三世紀才逐漸嶄露頭角，即便泰國傳統歷史

上相信這是南詔國南下之後的結果，但實際的狀況應該是，蒙古在向西南進軍後，不只驅離了大部分散居的 *Mueang*，被擊潰的 *Pagan* 帝國裡四散的人群也給高棉帝國帶來人口壓力，泰人是在種種互相影響的事件中慢慢找到自己的立足點。傳統上，可以統治數個 *Mueang* 的 *Chao* 是利用親族關係來建立跨村落的集合體，但是這樣的制度顯然難以支撐一個王國，從高地河谷來到大湄南河平原上，殘存的 *Mon* 人和高棉人社區都給統治者帶來的行政上的壓力(*ibid.* :46)。在這種情況下，泰人採用了向緬甸人學會了以南傳佛教(Theravada)為基礎的社會秩序，以及高棉帝國婆羅門式的統治階序。(Cohen 1991:49-50)。*Sukhothai* 時期的國王，毫不掩飾地向臣民展示自己作為一個虔誠佛教徒的角色，並且慷慨地讓僧團在國家內部散佈佛法，使人民遵守佛教戒律，國王甚至與僧侶共用王座，定期將王座讓予僧侶以宣講佛法，這個時期開始，泰人王國的政治團結和文化共同體的認知基本上是以宗教為基礎的(Wyatt 2009: 43)。除了來自緬甸的佛教秩序，來自高棉的影響也是泰人王國奠定統治權威的來源。為了使國家的行政有文書依據，*Sukhothai* 時期最重要的君主 *Ramkhamhaeng* 以高棉文為基礎，發明了可以記錄音調的泰人文字，這套書寫系統經過不斷的改良，成為當代的泰文字(Keyes 1987: 25, Wyatt 2009: 46, 陳暉 2012: 129-137)。移植高棉統治架構的工作在 *Ayutthaya* 早期達到頂峰，*Ayutthaya* 比起 *Sukhothai* 更加接近高棉人的城市，統治者在這些地方招募了城市中的精英與專門人員，如法官、侍從和文書等，這些人在統治階層中服務，建立了一套以高棉文和梵文為基礎的王朝詞彙，並且使國家籠罩在一種對神王崇拜的婆羅門式統治模式中，這種模式為聯合各個泰人的 *Mueang* 政權提供了統治基礎，但它的權力概念是象徵式的，因此也保留了讓 *Mueang* 擁有自主權的彈性(Wyatt 2009: 61)。

如果把婆羅門式統治和佛教都視為印度影響的一環，泰國的泰人其實是某種程度上印度化的泰人，同時語言裡也吸收了更多梵語、巴利語和高棉語的詞彙(*ibid.*: 17)。*Herzfeld* 曾寫道泰國使用梵語字源的詞彙是為了表示對西方的拒斥，以及展現自身的文明性(Herzfeld 2008: 224-225)，但我將這個觀點告訴 *Tangkwa* 和我的泰文課助教(一位來台灣留學的泰國學生)，他們均表示否認，因為如前所述，泰國吸收印度文化已有悠久的歷史傳統，這些詞彙早已在泰語中生根。到了現當代時期，泰語涉及政治、經濟和學術的專業詞彙，以及古典文學的用語，

大部份都是源自巴利語-梵語(Pali-Sanskrit)，以及部份的高棉語。不同於台灣中文系的學生要花很多功夫學聲韻、訓詁學以考據不同時代漢語的變化，泰國泰語系的學生則是要學會分析泰語中的巴利語-梵語詞彙。另一個印度化帶來的影響，是泰語中的語言階序差異，僧人的用語和王室的用語與一般民眾的用語並不一樣，這種情形可以想像成若歐洲王室只使用希臘語和拉丁語對話。一般民眾也許會知道一些簡單的用語和與僧侶和王室成員對話時自稱，但不太可能習得全部的用法。Tangkwa 便向我提到她有一個韓國朋友知道泰語有這個分別時，很激動地向他的泰語老師說他也要學王室用語好學會「完整的泰語」，但該泰語老師的回答是：「泰國人一輩子都很難跟王室成員講到一句話，你是外國人學這個做什麼？」這位韓國朋友才悻悻然地放棄。

即便到了現代化時期，泰國仍然深受過去體制的影響。曼谷王朝開基者給自己的封號「拉瑪」(Rama)就源自於印度史詩「羅摩衍那」的主角(Phra Ram)，即大神毗濕奴(Vishnu)的化身，並欽定羅摩衍那的泰國版本拉瑪堅(Ramakien)。拉瑪四世後開始的國家化進程，為了整合原本屬於地方 Chao 所管轄的 Mueang，以及北部和東北地區的小邦國，除了以中央官僚抽換地方的首長外，也是透過佛教僧團的集中控制以達成目的(Keyes 1987: 56-59)。而拉瑪五世到拉瑪九世，都是以隆重的婆羅門的儀式登基(ibid.: 31)，目前在位的九世王，其母親和姊姊過世時都是以繁複的婆羅門儀禮火葬。甚至曼谷這座現代首都，在泰國人自己的語彙裡其實稱呼為 Krung Thep，即神城的意思，「神」(theep)就是梵語 deva 的泰語型態。這些外來影響也表現在當代泰國的庶民社會中，譬如印度的神祇 phra phom(梵天，及台灣人慣稱的四面佛)和 phra phikanesuan(象頭神)等在街道上並不罕見，泰國人普遍認為緬甸的僧侶和算命師法力最高深，用高棉文寫成的符咒也是泰國青年趨之若鶩的刺青樣本。

印度化的秩序固然使得泰國的國家化奠定基礎，但隨著泰國走入國際社會，就必須迎接比印度更遠的西方所帶來的影響。

頻繁的國際交流

從 Sukhothai 到 Ayutthaya，中部泰人國家愈來愈靠近大河岸，到東南亞做生意的外國商人也紛紛向王城叩關，16 世紀的 Ayutthaya 王城事實上已經是個非常熱鬧的國際都市，除了更早之前就已經南下的中國人和日本人，東南亞的越南、

緬甸、高棉和 Mon 人，印度人和波斯人也在街道上隨處可見，來自歐洲的荷蘭、葡萄牙和英法商人也對此處的商機躍躍欲試，在當時的 Ayutthaya 王城中，來自不同國家的群體各自在城中有一片。外國人中最為活躍的是荷蘭人和波斯人，這些人之中不乏在宮廷中任職者，一個波斯家族甚至位居財政首長的高位(Wyatt 2009: 96-99)。外來勢力對於泰人國家的影響不只在商業上，甚至直接介入政治和對外關係。Ayutthaya 的中興之主 Naresuan 便藉由日本和葡萄牙的火器支援，擊潰了不斷進逼的緬甸軍隊，Naresuan 深諳國際情勢的變化，甚至在日本進兵朝鮮時向中國提出了派兵支援的許諾，雖然中國最後拒絕了這項要求(ibid.:88-93)。在泰國近年的史詩電影 *Legend of King Naresuan* 系列中，可以看到戰場上出現很多日本武士和歐洲士兵的身影，這也是當時歷史中的實況。但國家對外國人的倚重，使得部分外國人捲進了政爭，這些紛爭到 1688 年達到高峰，並掀起了將許多外國人驅逐出王城的革命行動。其中最著名的是 1650 年間一批日本浪人的首領山田長政直接參與了王儲間的衝突行動，最後被殲滅(Wyatt 2009: 94)。1656 年即位的 Narai 王將外國人干政的行為帶到極致，他任命了希臘冒險家 Constantine Phaulkon 為宰相，並且親近法國人，直到 Phaulkon 趁 Narai 王病重時與法國人密謀要奪權時，才由原本就反對西方勢力的 Phetracha 將軍剿滅並驅逐剩下的西方人 (ibid. :100-105)。儘管有些人指出之後國家便進入了鎖國時期(朱振明 2011: 25)，其實不久 Phetracha 的新政府就與荷蘭重新簽訂新的協議，英國人等外國人民也沒有受到很大的限制，主要的禁令仍然針對法國人為主。希臘人 Phaulkon 雖然在泰國歷史上留下不太好的名聲，但是他葡日混血的妻子 Maria Guyomar de Pinha 却為泰國甜點帶來深遠的影響，今日泰國甜點中頗富盛名的 *foi thong* 等蛋絲製品，便是她根據葡萄牙甜點融合泰式作法的創作。

總的來說，歷史上的泰人王國沒有實質拒斥過西方人，但 1855 年簽訂的鮑寧條約(Bowring Treat)卻是真正進入世界體系的濫觴，因為在這之前，任何的貿易其實都掌握在王室及其成員或是地方領主的手上，鮑寧條約簽訂後給予了外國人貿易上極大的自主權。同時期，緬甸和越南分別被英、法兩國納入殖民地後，也紛紛向大湄南河平原進逼，彼時的曼谷王朝開始面對被西方控制的困境(Keyes 1987: 44-47)。而如前所述，拉瑪四世開始，各種現代化進程開始展開，透過測量和製圖技術引進，劃出國家的疆界以因應英法兩國的談判；廢除奴隸制度和取

消傳統上 Mueang 領主各自為政的政治體系，並且開徵稅收取代原本的勞役制度等等，王國在這波改革浪潮中逐漸成為現代意義中的民族國家，並於 1932 年拉瑪七世任內，在一場不流血政變中轉換為君主立憲政體(ibid.:49-56)。泰國對西方的仿效是個由上而下的活動，譬如拉瑪四世就主動學習西方語文，並聘請歐洲教師教導王儲，拉瑪五世遍訪歐洲國家，其子嗣也全部在歐洲留學，這也成為泰國王室的傳統。但對於西化自由開放的態度，也對泰國的族群性產生影響，近年來泰國各界對此也產生不少批評的聲音。譬如 2004 年的電影 Siam Renaissance，講述一位泰國女子因故穿梭時空到 1855 年前後，回到拉瑪四世面前的這位現代泰國女子，回覆拉瑪四世針對「未來的暹羅」提出的問題時，略帶遺憾的說，暹羅還是獨立的國家，但是人民喜歡來自西方的一切，只要是西方的，泰國人都全盤接受。泰籍學者 Tejapira(2002)也指出，中產階級的興起為傳統的泰國文化帶來了重大的改變，當代的泰國人愈來愈喜愛白人文化所帶來的一切，後現代的、去國族的消費主義正不斷使「泰國性」(Thainess)的樣貌愈來愈模糊。這位學者提出的觀點不無道理，從社會語言學的角度也可以發現，泰國人對於吸收外來文化的熱衷程度，即泰國人大量地使用 *kham thap sap*。它字面上的意思是「蓋過去的詞彙」，也就是外來語。如前所述，泰語中有大量的梵語、巴利語詞彙，嚴格來說這些也算是 *thap sap*，但是佛教用語、王室用語以及各種專業字彙都採用這些語源，因此不會有泰國人將其稱為外來語，現在提到的外來語大部分都是以來自英語和歐陸語言甚至日語為主，其中又以英語最多。例如「體育」原本應該拼成 กีฬา(kila)，但報紙上幾乎都改用 สปอร์ต(sapot)，即 sport 的音譯，show 寫成 ໄໝ(cho，因為泰語沒有 sh 的輔音)，還有 tonight 寫成 ຫຼຸນໄທ(thunai)、message 寫成 ເມສະເໜ້າ(metset)和 ຄອນເພື່ອມ(khonfoem)表示 confirm 等各種直接音譯的外來語，這些字都有相應的泰文，但泰國人卻更樂於使用外來語，泰文字典往往趕不上這些字發明的速度。比較老派的人會覺得濫用外來語也是 phasa wibat(差勁的語言、火星文)的一種，但年輕一代並不在意，而我自己看泰國電視節目的經驗，除了正式的新聞節目，一般節目都很廣泛地使用 *kham thap sap*，甚至泰國演藝圈熱愛混血兒(luk khrueng)藝人的現象應也屬於相同概念的延伸。泰國人不是因為原本的語言中沒有相應詞彙才使用外來語，更多時候是因為想用外來語而使用外來語。問起為什麼這樣用，回答多半是「這樣感覺比較現代」(man ru suek than samai kua)，因為

我訪問過一些參與華文報紙編輯的老一輩華人，對於語彙的使用這個問題，他們也表示，泰文報紙不像華文報那麼傳統。研究語言地景的學者其實也發現到這個現象，研究中指出，曼谷的招牌有很大的數量會將外來語轉換成泰文字呈現，換言之，即便放眼過去都是「泰文」，但其實招牌講的是泰國腔的外語 (Huebner 2006)。

綜上所述，歷史上的泰人為了建立跨村落集合體的統治基礎，在遷移的過程中不斷地吸納外來文明的特質，從而使得泰人形塑了一種開放且包容性強的文化風貌。當代的泰國國族認同所提倡的「泰國準則」(lak Thai)宣揚了人民(chat)、宗教(sasana)與王室(phramahakasat)這三個理念，只要認同這些就是泰國人，從而提供了一個模糊曖昧的認定標準，這種曖昧一方面是因為泰國國族形成的歷程使然，同時也是為了保持彈性以在國族概念中置放泰國疆域內各種多元來歷的族群 (Cohen 1991: 11-35)。譬如我的好友 Tangkwa，她的爸爸是緬、越混血，媽媽是華、寮混血，但這種背景在泰國社會其實並不算罕見。除了早期由印度傳來的社會秩序形塑了泰國國族，20 世紀以降影響最為深遠的還有歐洲文化，泰國對西化近乎毫無保留的接納，使得學者提出了「泰國性」面目模糊的批評。若說還有什麼因素對當代泰國社會帶來重大影響，那就是「走出衣櫥的 luk chin」—泰國華人後裔(Tejapira 2002: 219)。

第二節 華人與泰國社會

上一節曾提到，在 Ayutthaya 時期最活躍的「外國人」是波斯和荷蘭人，那麼華人呢？事實上，很多時候華人並不被視為外國人，前現代時期是如此，現代化之後拉瑪五世的治國方針也是這麼宣示(Skinner 2010: 13, 173)。今日泰國華裔的祖先以閩粵地區的居民為主，這些地區因為地處偏遠，且經由陸路與中國政權的核心建立關係十分困難，所以很久就發展了海上的交通網路，向海上發展的模式一方面是為了沿海岸北上聯絡中國朝廷，但另一方面也使得閩粵地區建立了與東南亞之間淵源久遠的貿易網路(ibid.: 33-34, Pomeranz and Topik 2012: 29-32)。但泰國灣地區並非最早的旅程終站，華人移民原本以馬來半島為最主要的遷徙地，最北也只到今日泰南的 Chumphon 府而已。然而在泰人於湄南河畔建立國家前，根據一些高棉王國建物的浮雕和文獻，華人商賈確實已經在那裏建立了若干聚落，Sukhothai 建立後基本仍放任其自由從商，在 Ayutthaya 時期華人的人數更多了，

根據歐洲人的記載，外國人的居住地通常有一位由宮廷委任同國籍的人擔任管理人，華人居住地則可以有兩位。而儘管 Ayutthaya 對於外國人經商態度開放，但很少有人能與華人競爭，一方面華人在此地發展的歷史源遠流長，不被泰人視為外國人，再者，王室成員和貴族也偏好任命華人作為自己的代理人，這也與當時中國仍是區域強權有關。在商業貿易基本掌握於王室成員手中的前現代時期，沒有跟王室之間有良好的合作關係很難取得吸引人的利潤，因此許多外國人最後都放棄在 Ayutthaya 的發展，並把市場留給華人(Skinner 2010: 13)。值得注意的是朝貢貿易固然是古代東南亞國家與中國之間主要的貿易形式，但派出貢使的次數通常只在新政權上位時較多，之後逐年遞減，在下一個新任領導人上位時才又變多，其他時間仍以私商貿易為主，泰國史學者認為這是因為王室需要透過貢使取得中國方面的認可，但除此之外，透過華商進行的私商貿易無疑有較高的利潤，相較之下正式的朝貢行為其實只是象徵意味濃厚的儀式(*ibid.*:6-7)。因華人移民主要透過海上的貿易網絡而來，移民人口數原本都是緩步上升，但明朝覆滅帶來第一波的華人移民高峰，因為嶺南地區向來是反清的大本營，許多不滿清人統治的人便向東南亞地區遷徙。移向泰國地區的第二次高峰，則是 Taksin 王擊敗緬甸於 Thonburi 復興泰人王國時所吸引的潮州移民。Taksin 鄭信的來歷眾說紛紜，一般公認的說法是他為泰華混血，父親為潮州商人並與泰國貴族的女兒成親，而鄭信日後交由泰國貴族養大。Taksin 後來在 Ayutthaya 政權下擔任將軍，從他在泰國東部的 Chanthaburi 駐紮開始便招募了許多潮州移民，Ayutthaya 於 1767 年覆滅後，由 Taksin 主導的泰人復國行動在很短的時間內便奪回了湄南河畔的統治權，並於今 Thonburi 府復興王國，之後吸引了更多潮州同鄉來到泰國灣 (*ibid.*: 24-28)。
19 世紀後的發展使得在泰國的潮州人比例愈來愈高，原因除了之前已定居的潮州人對同鄉的吸力外，還有其他地區相對較不具吸引力的緣故。因為泉州和廣州的開港時期較早，也更早的獲得前往美國及馬來半島和其他英國殖民地的機會，因此福建人和廣東人很早就在這些地區站穩腳跟，後來的潮州人喪失競爭的先機後便以泰國為主要的遷徙地(*ibid.*:37-58)。除了海南人及泰南的福建人(不包括泰國中部的福建人)，其餘的方言集團從事的工作並沒有太大的差別，較富有者多以大米經銷和碾米商為業，其餘則是在城市做小買賣、餐飲業或擔任港口的卸貨勞工為主。海南人因為體質較能適應熱帶氣候，因此有許多人前往東北地區從事

伐木業，泰南的福建人與馬來西亞北部的福建人其實要算作同個群體，都在殖民勢力所掌控的礦區工作(ibid.:86-97)。然而在當代的泰國華人群體間已經沒有明顯的方言區別，各屬會館依舊持續運作，但是仍以潮州人為主要群體，甚至很多原本屬於福建、廣東或客家的華人後裔，到現在即使還能說方言都只是潮州話而不是自己的方言。當代華人後裔最多的都市非曼谷莫屬，因為曼谷地區自 Taksin 在 Thonburi 復興王國開始，以迄拉瑪一世遷都 Ratanakosin，一直是國家中心所在，華人在這裡最容易跟貴族建立關係並取得經商門路；另一方面，拉瑪五世開始現代化進程後，受限於傳統的體制而必須招募更多的華人移工。傳統的 Mueang 體制使得各地區擁有自己的政權，這些領主(Chao Mueang)與下轄的泰人屬於侍從關係(Patron-Client)，底層泰人沒有遷徙的自由，然而華人不受這種限制，可以在各個地區遊走經商和就業。這個傳統體制有兩個影響：其一，現代化國家的建設有賴大量的勞動力，但其他的 Mueang 仍以農業為主不提供這樣的人力，必須引進大量的華人以因應國家需求；其次，現代國家的體制需要大量的稅收，大半人口皆為農民的 Mueang 底下根本抽不到稅，只能仰賴華人的稅賦來源，因此拉瑪五世基本上鼓勵華人在都市定居並從事商業活動以穩定稅收，這也鑄下了今日泰國都市中產階級多為華人後裔的遠因(ibid.: 102-103, 127-135, Keyes 1987: 44-48)。整個 20 世紀前半葉，華人仍不斷湧入泰國，第一段高峰在 1920-30 年代，主因是華南陷入戰亂頻仍的陰影，華人入境的最大數量達到一年 15 萬以上，至 30 年代因為華南漸趨穩定而人數減少，但 1947 左右又達到一段小高峰，主要因為國共內戰造成的恐慌所致，到了 1950 年泰國正式通過移民限額的法令，原本給華人的限額是每年一萬名，但很快調整至與其他國家相同的 200 名，至此，超過一個世紀的華人移民潮才告一段落(Skinner 2010: 182-187)。華人不斷湧入的結果，導致 20 世紀初期的曼谷地區，有著濃厚的中國風味(Keyes 1987: 172)，前泰國總理 Khuekruet Pramot 造訪汕頭市後，除了驚訝它與今日曼谷中國城非常相似外，更指出「不得不贊賞泰國政府昔日的功力和華人的謹慎，否則今日的曼谷就早已變成汕頭市了。」(王偉民 1993: 46)

根據 Skinner 的論述，在 20 世紀初中國民族主義開始散播前，華人一直沒有停止與泰人的「同化」。因為泰人統治階級從來沒有禁絕泰人與華人通婚，在 Ayutthaya 時期曾經頒布禁止與外僑通婚的法令裡就不包括華人；其次，佛教對

於華人而言也是容易接受的宗教，最後可能也是最重要的一點是，泰人統治階級賦予華人的政治權力，以及泰國在歷史上從未被殖民。自 Ayutthaya 起，華人就一直有擔任官職的紀錄，到 19 世紀時，許多地區的 Racha(即朝廷在地方的代理大臣)均有華人任職，在朝廷內也有華人擔任高官。另一方面，雖未擔任官職但給予貴族身分也是泰人政府對待華人的政策之一，許多華人經商致富後，地方公侯或王室會給予 Luang 到 Phraya 等貴族頭銜，使其得享與貴族同等的待遇，這某種程度上與中國式的仕紳階級頗為相似。授爵是泰國針對華人最重要的政治措施之一，透過這種提升社會地位的方式，華人在經濟上的成功會轉為政治上的權威，最後因此選擇效忠泰國進而放棄原本的族裔身分，而因為泰國從未被殖民，當其他東南亞地區的華人因為殖民政權的關係向殖民母國的權力核心靠攏，泰國的華人卻可以持續地成為泰國貴族(Skinner 2010: 159-165)，這個論題將成為第四章的討論重點之一，此處不再細論。事實上，民族主義興起後華人才真的成為「問題」，中國民族主義所鼓吹的共和體制對泰國的王室構成威脅，統治階層擔心華人若間接散佈共和傾向會顛覆王室政權，當時泰國華校的教育方式也證實了統治者的憂慮，這些華校不僅是教授華語，也在校內散佈三民主義和對中國效忠的思想(李道緝 2005)。拉瑪五世的政策所引進的大量華人，也終於因為勞資問題在 1910 年釀成了大罷工，此次罷工重挫了泰國社會的經濟，使泰國政府意識到不有效控管華人將對社會影響甚鉅，但從法規上大規模的控制直至 1930 年代後才開始。

矛盾的是，1930 年代後泰國大泰主義方針的制定者 Luang Wichit Wathakan，以及對華人施壓最不手軟的 Luang Phibum Songkhram 都是華裔後代，並且都還只是三代內的華裔而已，這一方面是泰國政府一貫藉授爵政策拉攏華人的成果，一方面也肇因於中國人的種族優越感所致，許多泰華混血回到中國後或在華人群體間遭受的態度並不友善，相較起在泰國更易於取得地位的環境，無疑是後者更吸引他們效忠(Skinner 2010: 252-255)。Luang Phibun 分別在 1938-1944 及 1948-1956 擔任泰國總理，第一次執政時便推動各種條例以限制華人的商業利益，並控制華校的設立和華人社團對華校的主導權，在兩次執政間的空檔時華校曾有一段復甦期，但隨即又在他第二次執政後跌到谷底。若比較兩次執政期間的差異，第二次執政對於加入泰國國籍採取較開放的態度，因為此時期開始從中國注入的第一代

華人變少，在泰國出生的第二代、第三代華人遽增，這些「華人」沒有在中國的親身經歷，也面臨到法規上對華人的重重限制，那麼成為泰國人無疑是較為可欲的(ibid.: 267-277, 347-362)。但無論如何，泰國對華人的政策在東南亞國家裡都算是相當溫和了，儘管法規上對於華人限制頗多，但只要華人願意成為泰國人，基本上泰國政府都敞開雙手接受。1914 年泰國的第一部國籍法即承認凡泰國出生者即擁有泰國國籍，1952-1954 國籍認定曾經變得非常嚴格，即使在泰國出生但只要父親為華人仍不能取得國籍，但此時期的管控肇因於泰國政府對中國共產勢力滲入的恐懼。不過很快的，1955 年的國籍法又放寬到只是娶泰國婦女為妻都能取得國籍(ibid.: 176, 367-370)，只要取得國籍，那些法律上對華人的限制和歧視都不再成為問題，而如前所述，泰國的宗教和政治環境都給予華人安身立命的空間，華人在這樣的誘因下幾乎全面接受了泰國人的身分。

簡言之，泰國除了法律面的排斥外，社會上從來沒有明顯的排華情緒，即使曾經出現個別的排華傾向，主要也只出現在 20 世紀初期赴歐留學而受到歐洲排華情緒影響的上流社會間(Skinner 2010: 170)。Luang Phibun 下台幾年後，某本文學作品的出現或許可以證明，官方努力設計的排華措施從未能真正地促成泰國人對華人的排斥。1969 年作家 Botan(Supha Sirising)撰寫的小說《泰國來信》(chot mai chak mueang thai)正式出版，並取得巨大的成功，更獲得東南亞文學獎的肯定，這本小說描述的是一名華人移民來到泰國後的生活面向，並細緻地刻畫了他與下一代之間對國族認同的隔閡，Keyes(1987: 189, 204)便認為是這部作品使得原本受到壓抑的華人身分得到解放。另一部重要的作品是 1992 年的電視劇《穿越龍紋》(lot lai mangkong)，這部戲講的是來到泰國的華人經商致富的故事，主題曲歌詞裡的「一張草蓆一個枕頭」(sue phuen mon bai)至今仍是泰華後裔形容白手起家愛用的句子，據泰籍學者描述，這部戲上映後在泰國引發了巨大的迴響，甚至有廣播節目開放聽眾打進去說自己的家族姓氏(Sae)和移民淵源，讓華裔後代在多年的壓抑後重新站出來以自己的身分為豪(Tejapira: 1997)，這部戲熱門的程度讓電臺在 2006 年的時候又翻拍了一次。其他與泰華後裔相關的主題還有如《風雨耀華力》(Yaowarat nai phayu fon)，講述泰華年輕人在底層里巷間掙扎奮鬥的故事；《與阿公在一起》(yu kab kong)，泰華第三代的孫子與第一代的爺爺一起生活並重新認識自己的故事；《牡丹花的最后一瓣》(botan klip sut thai)，潮劇劇團後代

家族在泰國謀生的故事，除了這幾部較為有名的作品，在泰國影視作品都經常出現以華人相關的元素作為背景。然而，與其說是這些影劇作品代表了泰國人對泰華的接受，不如說是政府放寬了對文化管控的介入，因為電視媒體是泰國政府建構國族身分的管道，不論是每日定時播放國歌和王室新聞的安排，都是為了藉此讓泰國人對國家凝聚濃厚的向心力，並塑造泰國的文化身分(Hamilton 2008)，而國家控制的電視台對戲劇內容的鬆綁，其實顯示了對「泰人」(Thais)這個身分的從寬認定。

前面曾指出華人從未停止與泰國人的「同化，某種程度上這是以 Skinner 的理路出發，但我必須強調這並不是單向的「華人成為泰人」的歷程，而是兩種文化不斷互相影響而成為今日泰國文化的一部份，這也是為什麼我認為戲劇內容的開放不代表泰國人對華人的重新接納，頂多只是官方政策的轉向，因為一般泰國人對華人沒有「重新」接納的問題，而是一直在吸收這些人群所帶來的文化成分。我想先用一張圖簡單地說明「華人」在泰國是多麼自然的存在，在我第一次去預調的行程開始後沒多久，在某間寺廟裡瞥見一幅照片，因為看起來就是個中國苦力的打扮，便困惑地問起同行的 Tangkwa 說為什麼廟裡會放中國勞工的照片，她似乎有點驚訝地對我說：「你看不出來嗎？這是我們的五世王啊！」



圖 2：左圖為著正式服裝的拉瑪五世；右圖為某次微服出巡時的拉瑪五世。

如前所述，泰國在拉瑪五世治下進行一連串現代化措施，引進華人勞工填補勞動力缺口也是其中一環，華人群體因此成為都城中很高比例的景觀，使得拉瑪五世微服出巡時也要穿得像個華人才有平民的樣子。如今，絕大多數的華裔後代都成為泰國人，但祖輩的影響已經滲入泰國文化成為整體的一部分，以下分別就幾個不同面向說明之。

語言與文學

現代泰語中許多詞彙來自潮州話，其中不乏日常生活中頻繁使用的單字。譬

如桌子唸做 *to*，如台語的讀音但是發成高平調，椅子唸作 *kao yi*，來自潮州話的「交椅」；近年也在台灣市面上販售的「小老闆海苔」，泰語的唸法就是 *thao kae noi*，即潮州話的「頭家」加上泰語原生詞彙的「小」；源自潮州話「阿舍」的 *a sia* 稱呼某些有錢人；有些親屬詞彙甚至也成了日常用語，譬如我在泰國學校擔任短期的華語教學志工時，有時會聽到年級較低學生稱呼高年級的女學生 *che*，即源自潮州話的「姊」，有趣的是泰語稱謂中一般不加性別，稱呼年紀較長的人原本一律叫 *phi*，但源自潮州話的 *che* 在語境中卻可以立即達到區分性別的效果。除了名詞，甚至有像 *lun* 這樣的副詞單字表示「竭盡全力地」，是來自潮州話「圖」。而在泰國，有幾個家喻戶曉的中國人名，分別是 *cho cho, sun kuan, lao pi* 和 *kuan u*，即「曹操」、「孫權」、「劉備」和「關羽」。我第一次在 Tangkwa 家看到三國演義的泰文譯本時，以為是她家人對中國小說有興趣才買的，但她卻跟我說每個泰國家裡幾乎都有一本，甚至泰國的學校課本裡有摘錄其中的篇章。我後來在文獻裡找到了這個現象的解答，因為《三國演義》是拉瑪一世時期最重要的翻譯作品(Wyatt 2009: 139)，最早的譯本是拉瑪一世責令御用詩人 *Chao Phraya Phrakhlang* 翻譯，但因其不識中文，所以是向讀過原文的華人詢問故事情節，以及參考在泰國演出的潮劇團所搬演的部分橋段，再加上他自己的潤飾而寫成的，推出後在泰國社會造成轟動並風靡至今，甚至有一句諺語是「讀完《三國》三遍的人不能來往」(*an sam kok 3 chob khob mai dai*)，因為這樣的人太精於權謀了。1997 年，泰國電視台買下中國央視三國歷史劇的版權準備在泰國公映，但當時的播放時間卻安排在晚上十點，因為電視台竟然慎重其事地在八點半開始先安排專家學者講解當天的故事情節。當時的播映固然引起了廣大的迴響，但卻有些觀眾反映故事情節與他們熟知的《三國》不同，因為泰國人最熟悉的仍是 *Chao Phraya Phrakhlang* 所翻譯的，泰國人自己的版本(凌朔 2011：49-56)。

食物

傳統上泰人的食物以米食為主，主要的肉食則是魚類。因為南傳佛教雖然不忌葷食，對於殺生仍然多有忌諱，傳統上認為魚是離開水後自然死亡因此不算殺生。但泰人仍然有吃其他肉類的需求，雖然每個村落裡都有幾個不畏功德受損而擔任屠夫工作的人，畢竟還是由毫無禁忌的華人承擔起了屠宰和供應其他肉類的工作(Keyes 1987: 11-12; Skinner 2010: 121)。不過到了現代社會，還要在屠宰行為

上看出族群差異是非常困難的，華人對於泰國食物的影響主要還是表現在麵食上。因為泰人原本不食用麵條，華人來了之後才帶來這種飲食習慣，所以現代泰語中的麵條 *ba mi* 也是借自潮州話的「肉麵」，除此之外還有「線麵」(*sen mi*)、「粉線」(*wun sen*)和「粿條」(*kuei tiao*)等，現在已經都是泰國日常飲食中的一部分，而且可能是最普羅的庶民餐飲之一。與此相關的就是家戶中的餐具，在外頭吃飯時攤販和餐廳自然都會提供筷子，但一般泰人只使用叉子和湯匙，因此在泰國人家裡作客時，也可以從餐具裡是否有筷子看出這個家庭有沒有華裔淵源。

民俗節慶



圖 3：左上為新年不久前的郵購型錄，左下為泰國 3 台於新年期間的新聞畫面，右為新年前的賣場服飾展區。

我在 2013 年初的首次預調時，最為驚訝的是泰國人迎接「中國新年」(*wan trut chin*)的態度，雖然我早已從文獻知道華人在泰國仍維持不少傳統習慣，但我沒有預期會是這種大規模地彷彿舉國同歡的景象。前面曾提到我當時不只待在曼谷附近，還曾造訪過西部和東部的省府，所到之處都可以看到店家、百貨公司和政府部門擺出來的慶祝標語，電視新聞的主播在開播前也都會講上一句「新正如意」(*sin chia yu yi*)、「新年發財」(*sin ni huat chai*)，除夕和大年初一、初二那幾天，地鐵上都可以看到許多穿著大紅色衣服的人趕著去中國城拜拜或參加活動，或是去 Siam Paragon 之類的地方看表演。我就這個現象問了 Tangkwa 和 Panchit 阿姨的看法，本來我預期他們會說這是 *khon chin* 帶來的影響很大的關係，但他們表示這是因為泰國人很喜歡過節，如果情人節和聖誕節的時候到泰國看看，都可以看到泰國人過節有多瘋狂，遑論泰國自己的新年「潑水節」(*songkran*)了，Tangkwa 甚至戲謔地說泰國人總是把別人的節日過得比原來起源的地方還熱鬧，這叫「把每件事都做過頭」(*tham thuk yang mak koen pai*)。其實包括中國新年和接下來要

講到的幾個中國節日都不是泰國的法定假日，但泰國自己的法定假日和節日也已經多不勝數了，或許可以多少佐證泰國人真的很喜歡過節這個說法。沿時序而下，另一個大節日應是「清明」(*cheng meng*)，但這個節日的主要內容畢竟不是同歡的活動，沒有華裔關聯的泰人也沒有祭祖習慣，因此清明僅限於在幾代內有可記憶華裔血緣的家庭會過，不像中國新年是全民都可以一起過的節日，但因為這樣的人數還是有一定比例，一般泰國人對清明的印象就是：路上會塞車。接著的大節日就是孟蘭勝會(*wan sart chin*)，亦即台灣人稱為中元節及農曆七月期間的一系列活動，台灣的中元節主要是為了祭弔徘徊在人間的幽魂，但是泰國華人辦的孟蘭勝會為祖先積功德的意義卻更深，因為這與後面章節的議題有關，之後會更深入地說明。有趣的是，對一般非華裔的泰國人而言，孟蘭勝會期間的重要性在於許多大規模的慈善活動，因為這段時間大量的會館、同鄉會和善堂等都會舉行助濟活動。孟蘭勝會結束後不久，接著便是中秋節了，中秋節在泰國已經被稱為「拜月節」(*wan wai phra chan*)，也已經是很受矚目的節日，但其受矚目的焦點圍繞在「月餅」(*khanom wai phra chan*)，許多連鎖餐廳和知名飯店都會在這時推出特製月餅，有些像是「榴槤蓮蓉」這樣的泰國限定口味甚至吸引了許多中、港、台的訂單。農曆九月一日至九日則是東南亞地區相當興盛的「九皇齋節」，該節日是東南亞地區華人的重要節慶活動，包括新加坡、馬來西亞、泰國等地都可見到，它的來源據說是福建和廣東潮汕一帶的華人移工為驅散瘟疫而傳過去的，但今日中國華南一帶幾乎無九皇齋祭祀存在(李豐楙 2008)。泰國今日都用「吃齋節」(*thesakan kin che*)稱呼這段節日，其實單以泰國而論，這個節日在南部的普吉島上最為熱鬧，然而泰國的主要媒體仍以報導曼谷的新聞為主，某種程度上這跟傳統觀念裡「聖城」(*krung thep*)的事件是整個國家的中心有關，後段的章節還會再提到這個節日，暫先表過不論。

總的來說，這些原本屬於華人的節日，在泰國都被當作自己的節日一樣大肆慶祝著，甚至納入官方的旅遊文宣中(見圖 4)，這一方面自然與泰文化中開放包容的性格有關(或用 Tangkwa 和 Panchit 阿姨的話說，泰國人就是喜歡過節)；另一方面也顯現了泰國華人如何融入國族整體的框架中，而不會被另外分類成一個獨特的群體。



圖 4：官方文宣裡的中國新年和孟蘭勝會

王室

如果查閱《清史稿》，會發現暹羅的王族在乾隆年間突然都變成鄭姓了⁶，但這其實是個歷史的誤會。前文曾提到 Ayutthaya 被緬甸滅亡後，華泰混血的「鄭信王」(Taksin)率領泰人復國，清史裡記載的鄭昭其實是將泰語給首領的稱號 chao訛載為其名。但 Taksin 在 Thonburi 復國後不久，便因行事專斷使得臣下群起反抗，最後眾人推舉撫養 Taksin 長大的貴族家後裔 Thong Duang Chakri 將軍為首領，推翻了 Taksin 並且在隔岸的曼谷地區建立新的王城，Thong Duang Chakri 即位為拉瑪一世。但拉瑪一世深知中國政權對於改朝換代極為敏感，因此向清廷宣稱自己是 Taksin 的兒子，並自稱鄭華，之後的每位泰王都有中文名字。Taksin 跟 Chakri 王族的關係眾說紛紜，有學者說 Taksin 和拉瑪一世是同母異父的兄弟，也有資料說拉瑪一世娶了 Taksin 的姐姐，但唯一可以確定的是即便在當代，他對王室和泰國人而言仍然非常重要。因為 Chakri 王朝雖取代了 Taksin，也沒有削弱泰人心中對復興國家的 Taksin 熱烈的愛戴，泰人至今仍然將他列入對國家有卓絕貢獻的「大帝」(Maha Rat)之列，王室也在緊鄰王城的對岸為 Taksin 修築了稱為「黎明寺」(Wat Arun)的鄭王廟專門祭祀他。即使不論這位華泰混血而且有著中國姓氏的前朝君主，當代王室的血脈中也一直有華人的影子。拉瑪四世曾撰文指出拉瑪一世的母親是位華人富商的女兒，而因為被王室封爵的華人都喜歡將女兒送進宮中，拉瑪二世之後的國王也都有許多華人嬪妃，Chakri 王族中流著華人血脈似乎

⁶清史稿，卷五百二十八，列傳三百十五，屬國三，暹羅。

「乾隆.....四十七年，昭卒，子鄭華嗣立。.....嘉慶十年.....秋，鄭華卒，世子鄭佛繼立。」

是不斷加強的事實 (Skinner 2010 : 30-32)。而如前文所述，泰國王族從來不把華人當外國人，拉瑪七世於 1927 年造訪華校時更大力鼓吹華泰本一家的想法，更自陳泰國王室包括他本人也流著華裔血脈(王偉民 1993: 232-233)。在歷代君主中，拉瑪六世無疑是個特例，他甚至親自撰寫了《東方的猶太人》一文抨擊華人霸佔國內的商業而且對國家毫無貢獻，但這其實是受 20 世紀初歐洲排華情緒影響使然，留學歐洲是拉瑪五世後給王族立下的傳統，泰國王族在歐洲或多或少地受這些思潮所左右(Anderson 2010: 148-150, Skinner 2010 : 170-175)。但這類反華情緒在王室中沒有持續很久，如前所述，拉瑪七世很快地展現出華泰一家的善意態度。



圖 5：Bang Pha Yin 夏宮內的「天明殿」(phrathinang wehat chamrun)

也許王室與華人之間最令人驚訝的關聯是，王室至今仍維持新年時祭祖的傳統。我參訪位於大城府(Ayutthaya)的 Bang Pha Yin 夏宮時看到一棟中式的宮殿非常訝異，Tangkwa 嫩熟泰國歷史的表哥解釋這是拉瑪五世時一群華人富商送給王室的禮物，王室還在裡面放了拉瑪四世及王后的牌位，並於每年大年初一進行祭祀，拉瑪五世過世後牌位也放了進去，但拉瑪六世厭惡華人因此在他任內取消了相關活動，到了七世時重新恢復並延續至今，惟至今裡面仍只有拉瑪四世和五世的牌位。我在 2013 大年初一那晚的王室新聞裡，也的確看到了王室成員進行祭祖活動的報導，這個 儀式稱為「皇家祭聖牌」(phra ratcha phithi sangwoei phra pai)。

其實對於泰國王室而言，有許多需要公開展演的儀式，大部分都跟時令和佛

教有關，譬如在王家田進行春耕儀式和根據不同季節更換玉佛的儀式等等，這些活動都會經由每日在所有電視台播放的王室新聞中播出。但為什麼會有個非常不泰式的祭祖儀式呢？根據泰國學者的說法，拉瑪四世在 1853 年向中國送出最後一次貢使後不再向中國納貢，等於宣示泰國已經脫離了中國的天朝秩序，但為了向境內為數眾多的華人移民展示泰國王室有同等的權威，因此命人畫了自己跟王儲(即拉瑪五世)著中國官服的畫像，並且下令建造仿中國形式的「天明殿」(phrathinang wehat chamrun)，華人富商也紛紛響應並出錢捐建，於 1889 年拉瑪五世在位期間落成時，據說全部的王室成員都著中國官服在此慶祝。(王偉民 1993: 1-6)。很難斷定在當前的立憲體制下，王室是否依然是用一樣的邏輯在進行這個儀式，但無論如何它一直延續了下來，並且年復一年地透過王室新聞的轉播呈現在泰國人面前。



圖 6：左上依序為拉瑪四世及拉瑪五世中國官服照，拉瑪四世及五世於天明殿內的牌位（翻攝自 คณจีน 200 ปี ภาคใต้ พระบรมโพธิสมภาร）。

左下為王儲 Wachiralongkon 於 2012 年代表王室進行祭祖儀式。（網路資料）

第三節 耀華力與泰國華人

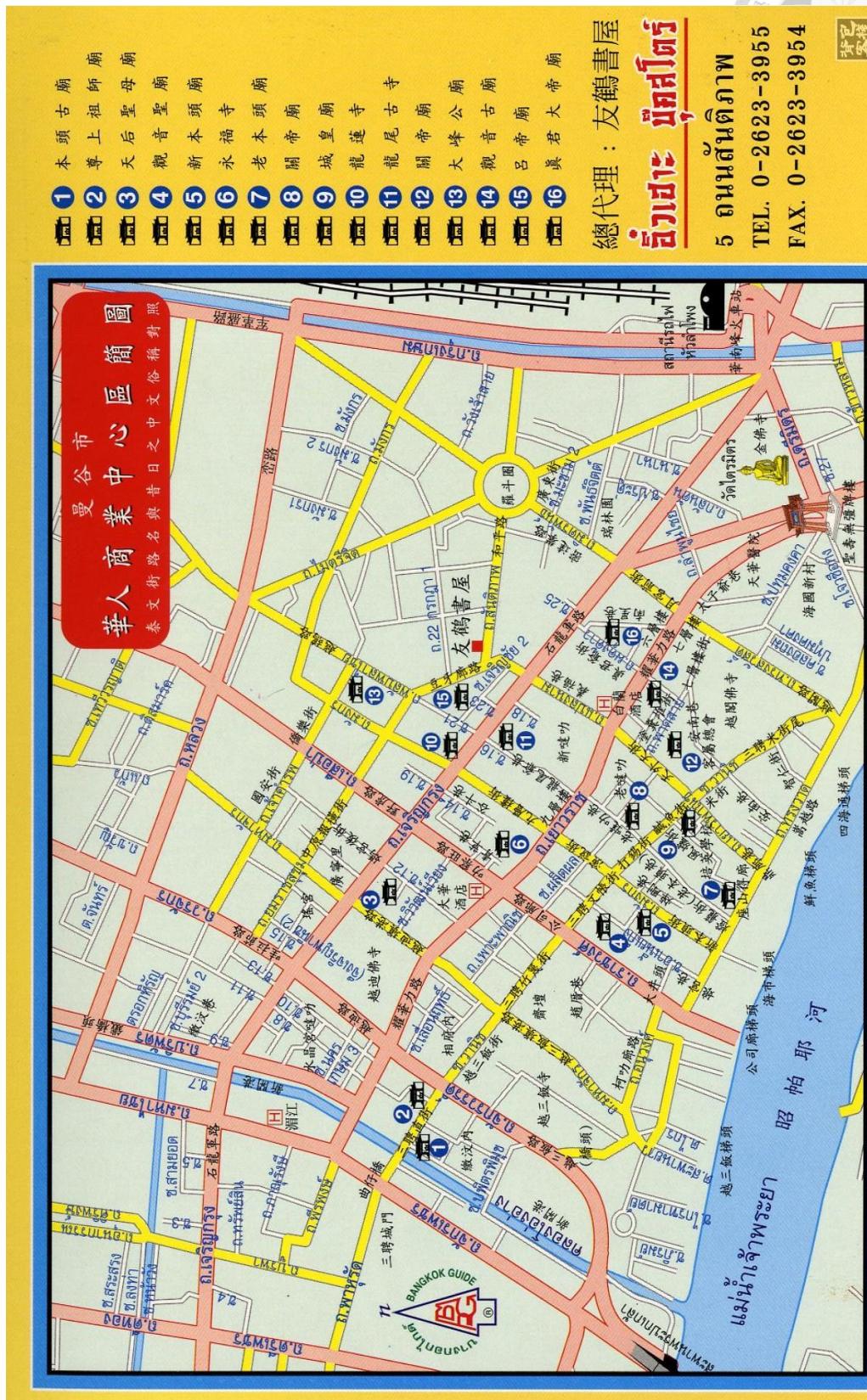


圖 7：現已歇業的友鶴書屋出版的「中國城」周邊地圖。

現在被普遍稱為曼谷中國城的地區，泰國人慣稱為 Yaowarat，主要由「石龍軍路」(Charoenkrung)和「耀華力路」(Yaowarat)這兩條平行的大路所劃出來的區域為主，大致與曼谷行政劃分的 Samphantawong 區相符(見圖 7)。但如果認為只有這裡居住華裔泰人是不正確的說法，事實上從 Samphantawong 區往外鄰近的幾個區，除了舊王城所在的位置外，都可以看到華人色彩比較濃厚的民居或廟宇。而如同前面的段落已經介紹過了，華人在泰國歷史上有高度遷徙的自由，也不被當作外人，所以早已廣泛地散佈在各省府，華人文化也融入在泰國文化裡界線模糊，在這樣的環境中還有一個「中國城」其實非常弔詭，但 Yaowarat 的重要性就在於它如同博物館(phiphitthaphan)一樣的存在(Siaochiu 2011: 220-229)。

直到 Ayutthaya 末期為止，與泰國王室關係較密切的華人以福建人為主，因為福建人建立海上貿易網絡的時間較早，也更早來到湄南河沿岸地區發展。Taksin 大帝即位吸引了第一波潮州人移民的高峰，但他退位後潮州人卻成為新朝忌憚的對象，因為擔心潮州人會因效忠 Taksin 而謀反，所以 Chakri 王室的新政權不允許潮州人進入王城區域的範圍內經商，只有福建人和其他方言群的華人可以在王城內活動，甚至潮州人的貨物要進城都要經過福建人的代理人才可以通關(Van Roy 2008: 1-8)。由此可見此時期王室對潮州人的區隔並非基於種族問題，因為其他華人群體仍有在王城內活動的自由，對潮州人的限制是出於政治上的考量(王城與周遭的位置圖請見圖 8)。而潮州人在城外最早的聚居地，即今日的 Samphantawong 區，但彼時尚未修築 CharoenKrung 和 Yaowarat 兩條大路，今日的幾條主要道路也還沒出現，潮州人聚集的地方漸漸地形成被稱為「三聘」(Sampheng)的小路。Sampheng 的稱呼來由已不可考，有人說是泰語「三片」(sam phaen)，意謂該地面積狹窄；也有說法是泰語「三叉路」(sam phraeng)的意思，表示該地是各種貨物匯聚的地方；也有人說是潮州話「三平」的意思，因為以前的潮州移民希望一切平安。潮州人在福建人、廣東人紛紛前往馬來半島和其他殖民地國家的浪潮下，大規模地選擇泰國作為目的地，在人數上逐漸超越原先的福建人而成為泰國華人人口中最多的群體。因為新興移民傾向選擇原先即存在的據點以便能更快地融入環境，Sampheng 一帶遂成為新移民的大本營，但政府對於這裡的治安和社會問題沒有插手的意願，多交由地下會社自己形成的秩序加以控制，這些稱為「洪字」(Ang yi)的地下團體很長一段時間裡主導了當地的自主權

(ibid.: 9)。政府開始介入治理 Sampheng 地區始於拉瑪四世時修築 Charoen Krung 路的政策，這條路從 1862 年修到 1864 年，如這條路的名字所許諾的，它興建好之後為 Sampheng 帶來了更繁榮的發展(Charoen Krung 意指「興盛都城」)，除了此時期潮州人出入王城已不受限並得以接觸更多領導階層外，也因為 Charoen Krung 路將港口的腹地擴大到涵蓋曼谷其他地區。

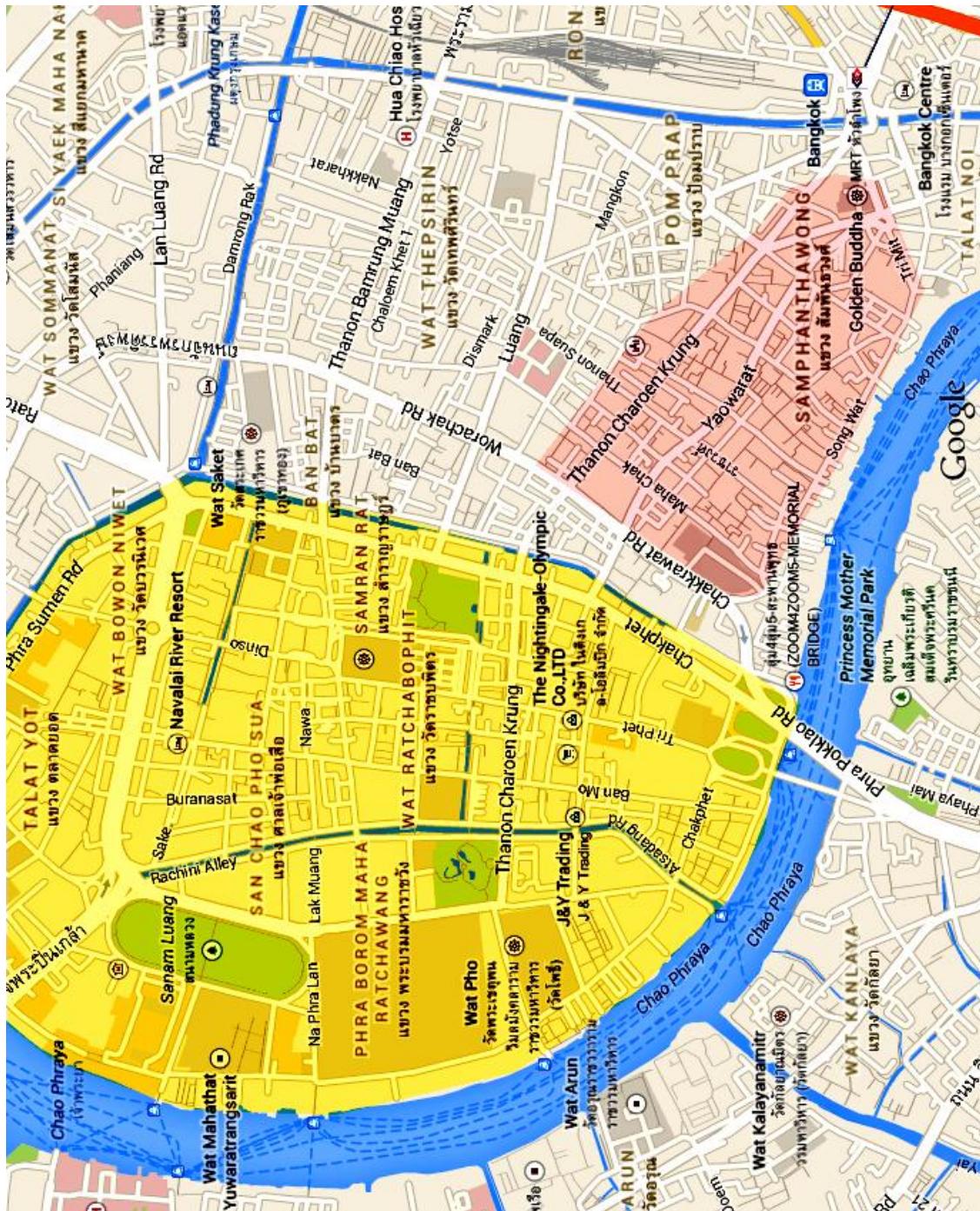


圖 8：舊王城(黃色)與 Yaowarat 地區(紅色)相對位置圖

但隨之而來的，是政府的行政秩序開始改變原本 Sampheng 由地下社會自主運作的生態，政府要求各種組織都需要正式登記，也開始干預原本商業利益分配的模式，這時期的重大改變之一是許多幫派色彩濃厚的組織改組成潮汕傳統的善堂組織。1891 年起政府開始修築後來成為整個區域代稱的 Yaowarat 路，路名的意思是「年輕的王族」，因為當時拉瑪五世很疼愛的一個兒子染病過世了，遂以這條新建的大路紀念他。這條兩公里左右的路整整修了 10 年才完工，最大的原因是地權的問題引發了很多爭執，但最後的結果是泰國王室直轄的財產部門收購了大量土地，並且興建了許多出租用的雙層樓建築 (*ibid.:12-17*)。而隨著賺到錢可以在其它地方定居的人陸續離開，以及 20 世紀後泰化政策的施行，Yaowarat 地區作為移民接駁站的作用漸漸消失，慢慢轉型成提供傳統物資和迎接觀光客的場域。曾有研究者指出 Yaowarat 地區相較於世界上其他中國城，仍是個根植於當地的人群居住的環境，而非商業化的觀光地點，因此曼谷中國城的存在是「被地方化的族群性」(*Emplaced Ethnicity*)(Lin 2010)。根據田野經驗我只能部份同意這個說法，因為有許多人雖然在這裡做生意但已經不住在當地，許多建築徒留店面的功能；再者，如同我在前面已簡述過的諸般現象，泰國的華人文化已融入在整體的國族框架中，Yaowarat 其實不具有區隔出族群的地方意義。但當代的 Yaowarat 區域內因為有許多歷史悠久的華人廟宇，以及一些老字號的商店，對於華裔泰人而言毋寧是緬懷先人的朝聖地點，一個記憶的空間和「重塑歷史的祭壇」(Van Roy 2008: 24)。如今的 Yaowarat 地區在都市更新的浪潮下也面臨挑戰⁷，即將延伸到 Yaowarat 核心地帶的地鐵工程已經拆毀了許多舊有建築，未來的中國城會變成什麼面貌沒有人知道，但以目前泰國政府推廣觀光的政策導向而言，不太可能貿然讓這個重要的觀光景點完全喪失它吸引遊客的特質。

第四節 小結

在這章中首先討論的是泰國國族的形成脈絡，從原本散居在東南亞大陸高地河谷的各個小聚落開始，泰人在遷徙的過程中吸收了其他文明的特質以建立自己

⁷ Napamon Roongwitoo, 2014, *Urbanisation threatens Chinatown, one of the most well-preserved areas in Bangkok*. Bangkok Post.

<http://www.bangkokpost.com/lifestyle/interview/392022/tradition-and-transition>

的國家，並且逐漸在湄南河平原穩定壯大。其中最為重要的是經由高棉和緬甸吸收的婆羅門式統治和南傳佛教為主的社會秩序，婆羅門式統治塑造了王室神聖的地位，一方面整合各個泰人傳統的 **Mueang** 政體，但也讓其維持自主權；南傳佛教的信仰則為行政制度並不嚴密的傳統泰人社會提供族群向心力的基礎。泰人王國長期以來也對西方文化採取開放包容的態度，在面對帝國主義的威脅時，統治階級帶頭主動地向西方學習，使泰國沒有淪為殖民地並以獨立的狀態現代化。而泰國進入現代時期後，因為境內在歷史上有太多不同族群互動的歷史背景，當代的國族論述仍以舊有的秩序為準，提供「人民、宗教、王室」這個曖昧且彈性的認同標準，以讓不同來源的「泰國人」都能在其中找到自己的位置。

因為泰國的國族框架非常有彈性，歷史上從未被視為外國人的華人群體也因此被吸納進去並成為國族圖像的一部分。因為從未被殖民並且持續地釋放政治權力，泰國統治階級成功地拉攏了華人群體使其效忠，華泰通婚不受限制以及容易接受的佛教傳統也讓華人持續同化進入泰國社會。20 世紀初強硬的泰化政策雖然在法律上對華人設下許多限制，但提供了寬鬆的加入國籍規定，讓近代時期進入泰國的華人也大量選擇成為泰國人。而所謂華人的「同化」和「泰化」在泰國都不是單向的過程，相反地，華人文化成為了泰國文化中很重要的面向，不僅泰語吸收了許多潮州方言的詞彙，泰國的食物、節慶甚至王室都受到華人的影響。

今日被視為曼谷中國城的 **Yaowarat** 地區，昔日是作為新移民的接駁地帶而形成的聚落，但當移民融入了當地社會，這個地區便成為徒具懷舊氛圍的空間。泰國並不是只有在 **Yaowarat** 才看得到泰裔華人，華人文化也廣泛地瀰漫在泰國社會中，但因為它在泰國華人遷徙歷史中別具意義，因此留下了與泰國其他地區截然不同的街道景象，一些最富有華人性的活動也仍然在這裡發生。

第三章 漢字構成的街景



圖 9：Yaowarat 的典型風貌

第一節 文字商業化的問題

走進 Yaowarat 周邊，首先映入眼簾的就是漢字招牌林立的畫面，這也是曼谷的「中國城」最常出現在觀光宣傳文宣上的形象。關於中國城的「語言地景」(Linguistic Landscape)研究不約而同地指出這些漢字招牌，其實是一種將文字商品化的策略(Lou 2009, Leeman & Modan 2009)。但商品化論述有兩個問題，首先，將文字商品化這個概念其實並不限於漢字，異國文字被放到招牌上，無非就是想販售某種與那個文字背後所連接的文化、國族有關的商品，譬如台灣常見的東南亞商店，或是其他研究者在台北做的調查，指出店家透過英文招牌營造某種氛圍的策略(Curtin: 2008)。只用文字被商品化這個概念，無法說明何以獨有漢字構成的語言地景可以成為研究者所描述的“*Selling the city*”(Leeman & Modan 2010)，漢字的語言地景成為一個「城市」？這個用語點出了中國城裡的漢字，其群聚性足以構成大規模集體景觀的程度，商品化論述並沒有回答這種大量群聚的效應是如何產生的。其次，因為這些研究的脈絡幾乎都是以美國的 Chinatown 為例，論者並指出這些地方目前已經沒有真正的華人居民，多是後來搬進的店家為了維持 Chinatown 的樣貌而持續生產漢字的景觀，換言之，似乎暗指了當下北美地區的 Chinatown 其實是對過去的「再現」。透過人造景觀再現異國情調並不是很新奇的現象，但試想若人們要打造一條模仿歐洲小鎮的街道，大概會用農莊、拼石地板、風車或各種哥德式、羅馬式的建築風格去達到效果(清境農場目前的景觀大

(概是最典型的例子)，但當人們想要再現一個中國城，採用的方式卻是在街道、店招擺上大量的漢字，為什麼？語言地景的研究者們沒有回答這個問題，只簡單指出漢字被商品化了。假設這些再現中國城景觀的行為者其動機為「中國城就應該長這個樣子」，研究者應聚焦的問題，其實是這個中國城的原型(Prototype)如何被想像出來。這又回到第一個問題，是什麼原因使得中國城產生大量漢字群聚的語言地景，而這種地景又如此深植人心乃至於華人居民搬走後，後繼的非華人居民依然順從地再現這樣的景觀。本章將試圖跳脫語言地景研究所採取的政治經濟學取徑，轉從住民的日常生活實踐深入探討這個問題。

要分析中國城的街景構成，必須先回答華人生活的地方是否具有某種「原型」，而這種「原型」讓海外華人在跨文化的脈絡中形成街景相似的聚落。從實際經驗和既存資料來看，這種「原型」確實存在，從中國、港台到北美，凡有「華人」之處，幾乎都會出現同樣大量文字密集的街景，它也在近年成為加拿大某城市裡被其他族群抗議的問題⁸。在中、港、台地區，密集的招牌景觀甚至有了「招牌文化」的指稱⁹，然而不同地區的「華人」對於這種街景的態度卻莫衷一是。以香港為例，香港的文化界認為繁複的招牌景觀代表繁榮盛景，不僅招喚香港輝煌的過去同時也是香港人的集體回憶，近年來更有一股保留招牌街景的創作風潮，甚至有香港文化界人士略帶驕傲地說：「現在不論去到世界任何城市的唐人街，總會找到大量霓虹招牌，而香港便是這些唐人街霓虹招牌的 Role Model」¹⁰。台灣的主流論調則對這種街景不無鄙夷之意，對這種街景的評論不外乎是落後、不

⁸ 明報多倫多，2013，大溫列市招牌中文字 倡限面積勿超英法文

<http://www.mingpaotor.com/htm/News/20130316/tal1.htm?m=0>

⁹ 例：「……雖說廣告招牌是當代資本主義不斷擴張下的視覺常態，但**招牌文化**其歷史卻可溯及中世紀城鎮的庶民生活。」(李明璁 2009：105)。「**招牌文化**詩情畫意，無怪乎來滬旅客在滬居士都以如夢如影來感懷上海的市面了。」(錢乃榮 2002：74)。「**招牌文化**，是台灣的缺點也是優點，它展現了台灣文化的熱情和創意，卻也一方面突顯了我們的自私和凌亂。」(謝甄芳 2008)

¹⁰ 明報溫哥華，2013，〈如何留住招牌〉

<ftp://207.61.44.81/GG/@Vancouver TO Toronto@/sat958/958file.pdf>

雅觀、缺乏美感等，它也成為台北在爭取世界設計首都時亟欲擺脫的瘡疤¹¹。

前引香港文化界人士的同一篇文章中指出，這種大量霓虹招牌的街景是 1980 年代後先在美國發展起來然後才在香港發揚光大，台北市文化局的新聞稿裡也將「招牌文化」歸因於美學觀點沒有跟上經濟成長的弊病。然而這類說法均忽略了文化成因，因為華文世界大量使用招牌的歷史遠早於霓虹燈的發明，也並非單純的美學觀點問題。



圖 10：John Thomson 攝於 19 世紀末的廣州。

John Thomson 是 19 世紀一位相當重要的攝影師兼遊記作者，他在中國、台灣和東南亞地區留下的攝影作品，成為當時西方世界認識亞洲的重要線索。由圖 10 這兩張作品可以看到，19 世紀末的廣州街市已經充滿了各種招牌，密集程度甚至遠勝於今日的香港、台灣和任何一座中國城。19 世紀的《紐約時報》上也對中國的這種特殊街景留下了一些紀錄：「廣州的街道只有六到八英尺寬……沿街每個店鋪的前面都掛著印有漢字標記的長木牌，密密的，街兩邊的木牌幾乎要碰在一塊了。」(鄭曇原編譯 2003：21)「……這些店鋪老闆的名字和他經營的

¹¹ 台北市文化局新聞稿 發佈日期 2013/10/22

「招牌代表著城市的名片，臺灣普遍存在『強迫看見』的招牌街景……招牌影響市容甚大，然而，店家對於街道美學、色彩、材質、品牌價值等的認知不足，招牌的文化在臺北仍有很大的成長改善空間。」

<https://www.culture.gov.tw/frontsite/cms/newsAction.do?method=viewContentDetail&iscancel=true&contentId=OTE5Nw%3D%3D&subMenuid=603>

業務都油漆在一塊長長的厚木板上，木板垂直地懸掛在店鋪的門口，如果有一陣大風吹來，他們就會左右搖擺，彼此碰撞……」(ibid.: 54) 招牌換成霓虹燈管和壓克力板或許是科技發展後的結果，但密集的招牌卻是從很久以前開始就存在的景象；而若以美學觀點抨擊這種景觀，可能忽略了文化脈絡而使革新窒礙難行。回頭檢視語言地景研究者在北美中國城所作的「文字商業化」論述，會發現它無以解釋這種「原型」景觀，因為廣州人顯然不是為了展示異國情調而使用漢字。綜上所述，假如這種使用招牌的方式有如此久遠的歷史根源，關鍵的問題應該是：為什麼長期以來華人一直有使用漢字佔據空間的傾向？這個行為背後是否有什麼文化邏輯在運作？它的重要性在華人融入其他文化時是否依然顯著？

今日的泰國，只有 Yaowarat 看得到大規模的漢字景觀，但原本可能在整個曼谷地區可以看到更多。1939 年 Luang Phibun 第一次執政期間，一連串在法律上打壓華人的政策中，即包含了一項針對華裔商人而來的招牌條例。這項新規定按照招牌面積徵稅，但如果招牌上有一半以上非泰文字，稅率要增加十倍，因此在很短的時間內，許多原本使用漢字的招牌都換成了泰文字，因為華人原本就是招牌的大宗使用者，這個強烈針對性的政策打擊到很多華商的尊嚴(Skinner 2010: 269)。地理學家兼作家蔣君章先生隨僑委會赴泰考察時也注意到這個狀況，他發現有些招牌在很大面積的漢字旁有一些比例較小的泰文字，有些招牌則是泰文字大上許多，漢字只能縮小擠在一旁，他問了當地人才知道泰國政府按招牌面積收稅的政策(蔣君章 1965: 58)。根據泰國現行法律，對招牌的管理法源是 1967 年訂定的〈招牌稅務條例〉(Phra ratcha banyat phasi pai)，條文裡規定全泰文的招牌每五百平方公分收費 10 銖；泰文字附加其他文字每五百平方公分收費 100 銖；完全沒有泰文字或泰文字低於或被其他文字覆蓋，每五百平方公分要收費 200 銖，所有種類的費率都是三個月收費一次¹²。可見它的收費標準跟 1939 年的版本相去不遠，因為使用泰文字與外國文字的規費差距甚大，或許這個法條某種程度上也影響了今日曼谷地區招牌用泰文說外語的現象(Huebner 2006)。至此再看

¹² พระราชบัญญัติ ภาษีป้าย พ.ศ. ๒๕๑๐, ศูนย์ทนายความทั่วไทย THAILAND LAWYER CENTER

<http://www.thailandlawyercenter.com/index.php?lay=show&ac=article&Id=538974656&Ntype=19>

看圖 10 那張 19 世紀末廣州的照片，如果泰國的華人原本也是以家鄉帶來的習慣，使用那種動輒三、四層樓的招牌，可以想見 30 年代那個法條帶來的衝擊有多大。然而我在田野經驗中發現，包括 Yaowarat 地區以及其他省府都市中的許多家戶，往往可以在家門的上方看到一塊牌子或是直接鑲在牆壁上的字樣，以漢字與泰文並置的方式陳列，這似乎透露出當時的華人即使在規費壓力下仍然不願輕易拋下「招牌」。有趣的是，通常這類雙語招牌使用的泰文字恰好成為漢字的拼音，如圖 11 的招牌漢字是「溫源興隆」，泰文字拼出的音其實是潮州話的“un nguan heng long”，因為「興」、「發」、「源」和「昌」等都是華人喜歡放在店名裡的詞，有些招牌上會真的對照詞義翻成對應的泰語如 charoen 或 phatthana，但更多的都是像圖 11 一樣，將泰文字當成拼音來用。這些家戶大多數已經不從事商業行為，因此行政單位通常也就視這些「歷史遺物」為裝飾品不收取費用，只有仍以原來的招牌進行商業活動的才須繳納規費。



圖 11：混合兩種文字的折衷招牌

無論如何，現在既無法回到 19 世紀詢問廣州人使用招牌的觀念，而在中、港、台等地，使用漢字的實踐沒有斷裂的經驗，難以突顯出文字在日常生活中的特殊意義。相反地，泰國華人直接面臨了不能使用漢字招牌的限制，卻發展出折衷的方式以延續這種實踐活動，或許其中正隱含著某種構成泛華人世界普同街景的概念，以下將嘗試藉由華人在泰國的發展經驗，分析形成該實踐活動的概念為何。

第二節 華人匯聚而成的泰國都市

首先，上一節曾提到 Yaowarat 地區及其他省府的「都市」容易看到雙語招牌，其實已經隱約透露了一個事實，泰國各地區的都市人口基本上都以華裔後代為主。為什麼會有這種情形呢？如前文所述，傳統的泰國政體是 Mueang 各自分

立的，王城只是作為一個象徵的權力中心而存在，侍從制度(Patron-Client)下，各地的泰人也沒有辦法離開所屬的 Mueang。然而拉瑪五世取消了傳統制度後，最令人訝異的可能是泰人依然不想離開田地，泰人即使獲得自由之身，仍然喜歡留在農地工作。一方面這是因為鮑寧條約簽訂後，國際市場對泰國需求最大的物產仍是大米，造成了勞動力解放之後所暴增的人力，大部分還是被農業所吸收，只有華人願意留在城市裡從事工商業活動(Skinner 2010: 102-104)。另外一點，可能與泰人的居住觀念有關，有一次我問在房屋署工作的 Panchit 阿姨，曼谷的公寓房價多少？她說如果不在捷運站附近，大概 50 多萬銖就可以買到十幾坪的公寓套房，有的還可以壓到 30 多萬。但她補充道，這些房子通常只有剛畢業的人或是在做短期過渡工作的人會買，泰國人有能力買房子以後不喜歡住在都市裡，因為泰國人喜歡有個小院子可以種種花草，的確她每次帶我去看新建案都是在曼谷周邊的 Chonburi 和 Samut Prakan 等省府。但不能否認即使到了現代化時期，「神城」(Krung Thep)曼谷仍然位居整個國家的發展中心，當代泰國除了曼谷以外仍幾乎都是農村，城鄉差距到底有多大呢？在 1970 年代曼谷人口數是第二大城清邁的 30 倍，相當於 19 個再次一級省府相加的人口數，到 90 年代狀況基本上也沒有改變，大曼谷地區的人口數變成清邁的 34 倍。但這個人口數是怎麼成長的？根據統計資料，1990-1992 年間泰國有 30 萬人移往曼谷，但是同一段時間裡有 110 萬人移往鄉村地區，光從曼谷移往鄉村的就佔了 54 萬，或許城市地區高達 5% 的自然增加率是城市人口暴增的主要因素(Keyes 1987: 13; Hafner 2010: 180-183)。

但在過去的時代大部分泰人不能到城裡，泰人也不喜歡住在城市，那麼住在泰國城市地區的都是哪些人的後代呢？泰國在 20 世紀初只有 800 萬人口，儘管到 1947 年時成長到 1700 萬，但遲至該年，都只有 5% 的人口住在人口超過兩萬的地區，10% 的人口住在可稱為都市的地方(Keyes 1987: 13; Hafner 2010: 177)，而 1955 年華人人口(包括中國出生及泰國出生)佔全泰人口的 11.3%(Skinner 2010: 193)，差不多相等於泰國的都市人口。雖沒有資料顯示泰國 10% 的都市人口有沒有計入華人，但不管有沒有，華人顯然會比泰人更傾向住在城市裡。僅以泰華人口主要的祖籍地潮州為例，嘉慶二十三年(1818)潮州有 140 萬人，民國十七年(1928)已經成長到 460 萬人，而 1928 年潮州地區的幾個重要僑鄉包括潮陽、饒

平、澄海等都市，人口都在 40 萬以上¹³。而汕頭在 1864 年開港後，至饒宗頤編纂潮州志為止，商業興盛程度在全中國排名第七位¹⁴，且根據饒的分期，這已經是汕頭商業狀況進入衰落期的排名。以上的資料或許可以支撐 Skinner 的論點：當時遷徙到泰國的華人是已經都市化和商業化的群體(ibid.103)。也許比起各種統計資料，泰語中的一個日常詞彙已經為華人的商業活動留下線索：用泰語問人「這個東西是什麼牌子？」時用的詞就唸做 Yi ho (ຍ້ອ), 也就是來自潮州話的「字號」(Iamworamet 2008: 501)。據 Tangkwa 說現在年輕人比較喜歡用英文的“brand”(ບັນຍາ), 這當然跟泰國人喜歡用 kham thap sap 有關係。兩個字使用的頻率難以估算，但簡單比較一下 Google 搜尋的結果會發現，ຍ້ອ 有一千七百四十萬筆資料，ແບນຍາ 則是一千五百七十萬筆，也許潮州話的影響還要一陣子才會被追過。

事實上，泰國歷史學者甚至指出，早至 Ayutthaya 時期，華人移民就為古代泰國催生了市集和城鎮(林光輝 2004)，20 世紀初的城市景況某種程度上算是這個現象不斷延續的結果。過去的曼谷到底有多像個中國城？我在田野時與老一輩華人問起 Luang Phibun 的政策帶來的影響時，曾聽他們說起一個華人之間盛傳的故事，據說 1930 年代有一名日本軍官到泰國參訪，故意跟陪訪的 Luang Phibun 說起曼谷看起來有多像中國，甚至直接說：「我到中國了嗎？」。其後不久 Luang Phibun 就開始實施大量的對華限制條例。這個故事的真實性已不可考，同時，因為華人在二次大戰期間被日本人打壓，有可能因此把那段時間受的委屈算在日本人頭上。今天的曼谷已經不再帶有濃厚的中國風味，而什麼是看起來像個中國城市？如同導言裡所舉例的好萊塢想像以及北美中國城的「再現」，中國城的形象就是大量的招牌。現在還要在曼谷看到這樣的景象只能到 Yaowarat，但充滿霓虹大招牌的主街其實並不是最早的街道，要探討華人使用招牌的意義，還得回到「三聘」(Sampheng)開始說起。

¹³ 饒宗頤主編，潮州志，戶口志，歷代戶口。

¹⁴ 同上，實業志，商業。



第三節 「字號」的意義



圖 12：左為現在 Sampheng，右為 20 世紀初尚未實施《招牌條例》時的街景(許茂春 2008)

以前的 Sampheng 街現在的名字叫 Soi Wanit，也就是 Wanit 巷，而今日的正式路名被改成 Wanit 頗令人玩味，因為 Wanit 是商人的意思，正好是這條路上最多人從事的行業。在圖 7 那份當地老華人做的地圖裡，這條路位於「耀華力路」下方與之平行，被切成西起「三聘直街」東至「三聘米街尾」的區段，但我在當地沒聽到有人用過這些路名，只有 Soi Wanit 或是 Sampheng 兩種叫法，而最常用的還是後者，因為新的路名太「正式」。如第二章中對泰國文化的簡述，泰語中的專業詞彙或是正式用語都是來自巴利語和梵語，現代化後對街道的整頓也常常採用比較「文言」的語彙，Wanit 就是巴利語彙，一般泰語的商人唸做 pho kha，這種語言轉換的現象在這章中還會出現很多次。回到圖 12 這張今昔對照圖上，可以看得出來過去的 Sampheng 就如同 Thomson 鏡頭下 19 世紀的廣州，招牌延伸出店面並佔據了很大一部分的街景，但顯然因為受限於狹窄的空間所以沒有像老廣州和外頭的現代 Yaowarat 一樣，店面前都架起動輒幾層樓高的招牌。而現代的街景還是看得到招牌，只是漢字的面積明顯少了很多，而且還壓在最下面。要瞭解使用招牌的意義自然需要跟這些在裡面生活的人們對談，但田野初期想跟商家們建立關係並不容易，因為這裡街道狹窄又有很多顧客往來，剛開始要與人攀談常常因為老闆正在做生意或提防我是騙子而不願多談。但我在客家總會訪談時，得悉巷弄裡有一間本頭古廟屬該會館管轄，因此懇託會館的人員領我去那附近認識幾個在地人，會館的圖書館員丘書典先生很熱心地陪我前往該處，並帶領我接觸那邊的幾個店家，丘先生也是這份論文很重要的報導人之一。但在 Sampheng 裡面提供我最多資訊的，是在尊上祖師廟(sanchao chun siang cho sue)

幫忙的 Lung Khlang(意思是 Khlang 伯伯)，因為這裡的商家幾乎都公認他最瞭解整個地區的歷史。第一次跟 Lung Khlang 見面時，我走到廟裡想拍幾張照片，便詢問廟裡的幾個年輕人，他們正在摺盂蘭勝會(wan sart chin)用的紙紮山。他們向廟的另一頭問說可以讓人拍照嗎，在一連串泰語裡聽到一句 A Pae(即潮州話的阿伯)，我想應該是一位老華人吧。正在另一頭整理東西的 Lung Khlang 走了過來，我趕緊問好並說明來意，他很熱切地歡迎我拍照，甚至開始跟我介紹廟裡的環境。因為想瞭解他的背景，所以簡單聊了一下後我便問他是華裔泰人(khon thai chue sai chin)嗎？他很快地回答自己是泰國人(pen khon thai)，我當下原以為這個問題很失禮才會讓他這麼快地回應，但他馬上又補充說自己的父親是海南人，不過他只會講潮州話。Lung Khlang 年近八十，但是還非常硬朗，走路速度很快而且講話非常有活力，最讓我訝異的是他其實不住在 Sampheng 了，因為一些老鄰居都住在這裡而且自己想找點事情做，所以每天都會固定坐公車到廟裡處理雜務，不過我在 Yaowarat 地區遇到的幾個老華人幾乎都有這種背景。我本來預期 Khlang 伯這個年齡層的華人應該會講一點現代標準漢語(Mandarin Chinese)，但他說自己小學的時候還上過一點，後來就沒辦法繼續學所以也忘了，只有字還認得一些，不過看字唸出來的都是潮州話的音。我向 Lung Khlang 表示自己想知道 Sampheng 這邊的人怎麼用長輩留下來的招牌，他雖然願意幫助我但是當時正在準備盂蘭會，因此要我等節日後再過去找他，因為宗教用途的物質使用也是我會處理到的層面，所以我索性提議留下來幫忙做這些紙紮山(phu khao kradat 或 kradat kongtek)，關於這些物品的使用，將在第五章中討論。幾日後尊上祖師廟的盂蘭會結束，我便跟 Lung Khlang 一起在 Sampheng 裡與人訪談關於招牌的故事。

儘管有在地人陪伴，店家其實還是不太樂意花太多時間應付沒有要消費的人，因此大部分只是讓我拍個照並問幾個問題後就結束對談。考量到 Lung Khlang 的身體狀況，我只請他陪我走了尊上祖師廟到觀音聖廟(san chao a nia，見圖 7)這段路，雖然他挺堅持自己可以多走一些路。我主要將當時蒐集到的招牌分成以下幾種不同類型：(1)全漢字的招牌。(2)將泰文字當成漢字的注音字並置的招牌。(3)將漢字意義翻成相近泰文並置的招牌。(4)全泰文的招牌。

第一種類型完全找不到，但這個結果並不令人意外，因為 1939 年招牌條例就已經實施，再老的店家也幾乎都在那時就被迫做出修改。倒是我後來在

Yaowarat 大路上的一間「老振盛」(ao chin seng)餅店內看到全漢字的大牌子(圖 13)，雖然店家已經將它移至室內，但從人行道上經過還是十分醒目，這塊牌子也牽扯到一段家業繼承的故事，將在本節後段討論。



圖 13：「老振盛」的漢字大招牌

第二種將泰文字當成拼音的招牌為數不少，但這些店家的招牌比較傾向移至店裡或是被他們的新招牌遮起來。以第一個「連成發」(liang seng huat)為例，他們現在是在賣流行小飾品的店家，覺得這塊牌子看起來不太現代感(mai than samai)所以把它放在店後面去，而我問店家曾經考慮直接丟掉嗎？年輕的老闆說，因為是阿公留下來的牌子，丟掉覺得不太安心所以會想繼續放在店裡。第二個「陳廣奇香」(tang kuang kh hiang)則是仍在賣叉燒肉和豬腳飯等華人風味料理的商家，所以覺得有這塊牌子比較能夠吸引客人，因為顧客可能會覺得老一點還有漢字的招牌好像食物就比較有古早味(rot boran)。第三塊招牌的境遇就比較坎坷一些，Lung Khlang 經過某間店外看到裡面在整理東西，他說好像是他熟人的兒子所以就進去找他攀談。原來 Lung Khlang 的朋友本來還有在這裡賣些雜貨，幾年前過世後店面就空了下來，因為子女們都在別的地方工作生活，而店面現在要租給別人做生意，所以兒子才回來收東西，不過他們這代沒有人在做生意，而且家裡也沒地方放，招牌可能會賣給收古物的人，我也是這時才知道原來泰國有人在收這種舊招牌。



圖 14：把泰文字當成漢字拼音的招牌

第三種類型的招牌也有一定的數量，而且往往還掛在店門口很顯眼的地方，也是這種「招牌」比較多直接印在牆壁上而不是另外用牌子，原因多半是因為上面用的泰文就是老闆的名字。如第一個「鄧坤源」，用的泰文是 khong sanguan phanit(使用 RTGS 拼法)，而店老闆的姓氏則是 Sanguanphanit，意思是「固守(sanguan)商業(phnit)」；第二間「成豐」用的泰文 Sirirattana 意指「珍貴(siri)珠寶(rattana)」也是老闆的姓氏；第三間用的 Charoenchai 為「繁榮(charoen)勝利(chai)」之意，同樣是老闆的姓。因為這些詞都是比較艱澀的巴利語源詞彙，除了 Charoenchai 是比較常見的詞外，其他都要另外向老闆詢問意思。那麼店名為什麼會成為姓氏呢？這要從泰國在 20 世紀初實施的另一個改革條例說起。



圖 15：將漢字翻成相近意義泰文的招牌

泰人歷史上原本除了貴族外是沒有姓氏的，但拉瑪六世為了要讓國家的戶政制度符合國際標準，因此於 1912 年頒布了《姓名條例》(phra ratcha banyat khanan namsakun)，並於隔年七月正式生效。為了因應突然出現的姓氏需求，當時王室頒發了 6432 個「皇家賜姓」(namsakun phra ratchathan)給對國家有功的人和公務人員，除了王室賜姓外，某些寺廟的高僧也會頒賜姓氏。會由王室和僧侶頒布姓氏一方面是基於傳統權威外，也因為當時只有王室成員和僧侶有「創造」姓氏的能力。如上所述，「姓氏」大部分就像泰語中的文言用語和專業詞彙一樣，大部分都來自巴利語和梵語，如「太陽」的泰語是 athit 或 tawan，但 suriyen 也是「太陽」的意思，但這是巴利語源的詞，所以通常當作姓氏或地名的詞綴，這種知識在當代只要受過高中教育大概就能獲得，但是在當時只有經常閱讀佛經的僧侶和掌握婆羅門傳統權威地位的王室擁有。在《姓名條例》初頒布時，沒有獲得賜姓

的就採取各種方法：有人把祖父母的名字當作姓氏；將居住地的名字或該地領主的名字當作姓氏；亦有將爵位稱號當姓氏的例子，如執政期間對華人實施許多高壓政策的 Luang Phibun Songkhram 就是將爵位登記為姓氏¹⁵。入籍泰國的華人中，因為很多泰華混血都是父親為華人而母親為泰人，因此姓名條例頒布之後幾年，也有人是用母親那邊的姓氏。大部分的華人普遍找意義相對應的泰文詞彙為姓，或是用經營的行業為姓，如 Phanikun 就是「商業」(Phanit)+「家族」(Kun)，又如 Suwanphanit 就是「黃金」(Suwan)+「商業」(Phanit)；也有人是將原來中文姓氏的音嵌在泰文姓裡面，如下一章將介紹的鄭午樓先生，他的泰文姓氏是 Techaphaibun，最前面的"Te"就是「鄭」的潮州話發音。立憲後正式的《人名條例》(phra ratcha banyat cheu bukkhun)則在 1962 年立法，但法條大部份的規定仍是為了避免人民冒犯王室，例如：除王室成員以外，名字不可以超過十個子音；非經過王室認可，不可以使用涉及王室的詞彙以及不可與王室成員姓名重複等等，另外也不可以使用城市的名字。¹⁶再回頭來看圖 15 的這些招牌，會發現這些招牌雖然看似漢字與泰文字並列，但老闆想把它放在店門口的邏輯其實沒有變化太多，因為長輩們已經把泰文姓氏也放在招牌裡，新一代覺得這塊招牌和自己有直接的關係所以就繼續擺放著。有趣的是，被傳承的姓氏不是「鄧」和「張」，反而是店名「坤源」(固守+商源→Sanguan+phanit)以及「炎盛」(繁榮+勝利→Charoen+chai)的「姓氏」。簡言之，這個轉譯的過程是上一代透過「姓氏+店名」的實踐讓「姓」可以固著在招牌上，而店名成為姓氏後，因為下一代感覺自己的姓氏在招牌上所以會繼續維護這塊招牌，即便讓他們感覺到連結的其實不是原本的漢姓。

最後一種全泰文的招牌相對來說數量並不多見，因為 Sampheng 裡的招牌都相當有年紀了，會在 1930 年代《招牌條例》實施時就已經不使用漢字的華人，

¹⁵ 泰文維基百科「姓名」(namsakun)條目

<http://th.wikipedia.org/wiki/นามสกุล>

¹⁶ พระราชบัญญัติ ชื่อบุคคล พ.ศ. ๒๕๐๖, ศูนย์ทนายความไทย THAILAND LAWYER CENTER

<http://www.thailandlawyercenter.com/index.php?lay=show&ac=article&Id=538974233&Ntype=19>

通常就是已經融入泰國社會很深的三代後的泰華，這些人大部分早已開始往 Sampheng 外移動，甚至不再經營商業，因此自然不太可能留下招牌。第一塊招牌是 Wongsuwan，意思是「黃金(suwan)家族(wong)」，但這個招牌屬於一間賣布料的商家，我向他們詢問是否以前有長輩是賣黃金的，他們說以前阿公在 Yaowarat 大路上的其中一間金行工作，因為很受老闆賞識，所以給了他一筆錢創業，也因為這筆錢才有現在的布行，後來要入泰國籍時，他就去找比較懂泰語文言的人給自己的家族取了這個名字。第二個招牌算是相當特別的例子，他雖然是寫成泰文字，但其實是潮州話 Chiw Tong Cheng，寫成漢字有可能是周東成，因為現在的老闆只知道自己 Sae Chiw(姓周)，但也不認得漢字，這塊牌子被他高懸在房屋後面，店面則擺滿了各種型號的手機外殼。第三面招牌 Si Monkot 則是「綠寶石(Monkot)色(Si)」，Monkot 也是老闆的姓，但這間是賣叉燒飯和豬腳飯的商家，據老闆表示，他自己的爸爸是泰華混血，爸爸是用阿嬤的姓氏，因為以前很窮但還是想用招牌，而全是泰文的招牌比較便宜，所以阿公好像也沒有堅持什麼，老闆還說：「在泰國，阿嬤比較大喔(ma yai kwa kong)」。但無論如何，這個姓氏到老闆的爸爸那代就是整個家族的姓氏，而這個「姓」某種程度上也延續了漢字招牌的邏輯，被具象化地固著在招牌上。



圖 16：全泰文字的招牌

這四種招牌使用文字的方式雖然不同，但卻可以發現一個共通的規則，就是都會把家族的姓氏放在上面，就如同它字面上的意思，招牌必須是「字號」，過去的研究中經常討論華人企業模式具有「家族企業」的特質，使用招牌的現象儼



然像是這種模式的縮影。然而，即使是這麼小的商業體都會面臨分家的問題，而這個問題往往也會在招牌上浮現出來。我在看到圖 13 那間「老振盛」後，沒多久又在另一個街區發現了另一間老振盛。



圖 17：兩間「老振盛」

因為圖 13 的大招牌也是黑色的，可能會讓人誤以為是屬於圖 17 下面這間「鄭老振盛」(Te Lao Chin Seng)，但其實它擺在上方的「老振盛」(Lao Chin Seng)裡。事實上，原以為保有老招牌的「老振盛」應該才是創始店，但我後來有機會向 Lung Khlang 問起這件事時，他說當地人公認的老店是「鄭老振盛」，那為什麼另外那間會有一塊老牌子呢？原來座落在 Yaophanit(圖 7 裡偏右下方的「天外天街」)和 Yaowarat 兩條路交叉口附近的「鄭老振盛」在約 100 年前就已經創業，之後就一直是曼谷地區很有名的中式餅店，但 80 年代時，繼承的兩兄弟為了未來的經營方向發產生爭執，哥哥希望一切照舊就好，但弟弟認為到曼谷的觀光客愈來愈多，應該將生意改成吸引觀光客為主而不是傳統的老華生意，最後的結果就是弟弟自己跑到 Yaowarat 主要道路上開了一間新店(靠近圖 7 的「九層樓」)，但是卻把本來掛在本店裡的「老振盛」大牌子拿走了，理由據說是 Yaowarat 上商家更多，比本店更需要能吸引人的裝飾。因為我不好意思過問別人的家務事，所以後來也只有到兩間店大概看了一下並且問老闆一些簡單的問題。我試探性地分別問了兩間店的老闆為什麼這附近還有另外一間「老振盛」，他們都只是說另外一間也不錯可以去試試看之類的話，因此我也沒有再深究下去。從下圖可以看到，當初希望能廣開新客源的「新店」的確在包裝上做了很多新的變化，但老店仍是以相當傳統的方式鞏固老華客源，老闆說：「老客人會認包裝啊。」



圖 18：左為老振盛「新店」的包裝盒，右為老店的包裝

除了兩間老振盛外，另外一間在觀光客之間相當知名的肉乾店「林真香」也有類似的情形，目前在 Yaowarat 可以看到「老舖林真香」(lim ching chao kao)、「合記林真香」(ha ki lim ching chiang)和林宜香(lim ngi hiang)三間不同的店面，「老舖林真香」與「合記林真香」比鄰而立，「林宜香」則在這兩間店面的對面與其遙遙相望。如果問起哪一間店在 Yaowarat 裡面開最久，直觀的答案是兩間緊鄰的「林真香」，這兩間店據說都在這裡開了 80 年以上，也都把「八十年經歷」寫在他們的招牌上，但「合記」把寫著「總店」的大牌子極其顯眼地掛在店前，「老舖」則是直接把老舖(Chao Kao)用在店名裡，這兩間店也是兄弟之間平分家業的結果。然而，即便兩間店在中、港台遊客之間頗富盛名，當地人卻表示其實真正 的老店是「林宜香」，林宜香約近百年前在 Yaowarat 以外的地區創立，據老闆說可能是在 Bang Rak 那一帶，也就是 Charoen Krung 路繼續往南走後的再一個行政區，大概 40 年前才搬到 Yaowarat 裡面來。「林宜香」的老闆表示他不知道以前的長輩是為什麼吵架而分開，但是他很確定自己的店比對面兩間早，只是比較晚搬過來 Yaowarat 而已。

「因為我們有這個，雖然我看不懂上面寫什麼，不過是阿公寫的，對面沒有這個。」老闆指著懸在櫃台上面的牌子這麼說著。

老闆口中的老店證據是一塊比老振盛大黑色牌匾小得多的牌子，中央是店名「林宜香」，但左右分別還有一行直書小字，寫著「無肉不新鮮，有腸皆自臘」。但無論是老振盛和林宜香，「老店」似乎都相對地更不想拓展商機，後來分家的老振盛新店在包裝上做了吸引觀光客的嘗試，兩間林真香則走得更遠，「老舖林真香」不只在 Yaowarat 裡有兩間分店，還在曼谷新興商場同時也是觀光勝地的 Siam Paragon 裡也開了一間；「合記林真香」之前曾在另一間百貨公司 Ammarin Plaza 裡開設分店，不過目前已經歇業，據老闆的說法是他們現在想走超市零售的路線，也已經開始在像 Central World 之類觀光客較多的百貨超市裡鋪貨，林

真香這個「字號」也會繼續出現在包裝上。

第四節 小結

這個章節的開頭，首先指出語言地景研究提出的「文字商業化」現象不足之處，招牌的使用本身即意味著文字的商業化，該取徑沒有回答何以華人聚居處才有大量的招牌景觀，甚至達到「文字築城」的地步而讓研究者做出“*Selling the city*”的斷語；其次，北美中國城的例子似乎是個再現後的景觀，這表示後來的居民可能根據某種他們想像的中國城「原型」持續建構相同的街景。而在泛華人世界中的街道幾乎都可以發現招牌大量暴露的現象，有些文化工作者指出這是現代都市吸收西方經驗再加以改造的結果，台灣官方甚至指出這是美學觀念沒有跟著經濟成長發展的結果。但 19 世紀的廣州街景指出了「華人」早有大量使用招牌的現象，它並非受西方影響的結果，甚至還讓當時的西方遊人感到驚訝而報導；這樣的街景也不像語言地景研究者所指出的，是為了塑造異國情調而存在。但要從當代華人世界的街景中去理解這個現象會遭遇許多困難，不管是中、港還是台灣，都市中的街景都歷經了資本集中化、跨國資本還有現代都市規劃的觀念等的影響，當代華人在招牌上使用漢字的習慣隨著時代而逐漸改變。但因為泰國華人使用招牌的形式在 20 世紀初期被中斷，所以很多狀態停留在前現代時期的華人經驗，某種程度上保留了華人使用招牌的原初概念。

因為傳統觀念影響，泰人在歷史上鮮少聚居都市，泰國的都市基本上是因為外來者而形成的，華人移民則是催生都市的主要群體，因此今日在泰國各省府的都市仍常可看到陳舊的雙語招牌。使用雙語招牌是泰國華人為因應 1930 年代實施《招牌條例》後的調適策略，從招牌上可以看出即使必須使用泰文，華人仍然有使泰文成為漢字附庸的傾向。在 Sampheng 地區，舊招牌可以分成幾種不同的類型，而即使書寫內容不盡相同，內在的邏輯卻具有延續性。有人將泰文字當成漢字的拼音，雖看似符合了官方的規定使用泰文，但其實泰文字徒具音標的功用，不過這類招牌在當代因為讓繼承者感覺不到連結因此常被閒置；另一種招牌則是將漢字的意義翻成泰文，亦即出現在招牌上的泰文不僅是前例中的音標符號，而是完整的「語言」。因為泰國的姓名政策使然，這類招牌上的詞彙往往成為入籍後的泰華使用的姓氏，後代繼承者因為與招牌有連結，比較願意將其保留；全泰文的招牌幾乎也同樣將姓氏放在招牌上，且這些招牌有時並不與原來的華人姓氏



有關係，只因為以前的使用者是華裔，他們依然有將姓氏放在招牌上的習慣，即使它是來自泰人的姓氏也沒關係。

綜上所述，使用招牌很多時候是為了讓「姓氏」以實體的方式保存下來，開設一間商店不只是單純的商業行為，商店的招牌會保留位置給家姓，也因為招牌跟家業是直接連結一起的，所以分家時招牌也會成為爭奪的對象，也是證明店家老不老的關鍵，就像在老振盛和林宜香兩個例子中看到的。漢字作為一種書寫系統，它在語言學的定義中應該是符號(sign)，與意義之間的關係是任意的、武斷的，也是 Pierce 定義下的 symbol。然而在泰國華人使用招牌的習慣上可以看到，文字並非只是單純的符號，它更像是「指引」(index)，引導使用者感覺到「家」及「家族」的存在。如果採用 Gell 的理論進行分析(Gell 1998)，家族的概念在這個例子裡是作為一種「原型」(prototype)而存在，讓從事商業的人感覺到需要製作一塊東西加以彰顯，對華人來說意味著製作一塊寫有家名的招牌，在最簡單的狀況裡，製作招牌的人是「行動者」(agent)，招牌則是「指引」，商家藉由招牌以產生「能動性」(agency)，讓自己家族的人能珍視招牌所代表的字號如重視自己的家族，過客看到招牌也會意識到這是屬於某某家族，繼承人和客人都是該能動性的「受眾」(patient)。但是在 Sampheng 中的招牌現象可以看到，這種關係在跨文化的脈絡中被中斷，以泰文字當拼音或是泰文本身有意義的兩種「雙語招牌」出現之前，一定存在著全漢字的招牌，就如圖 13 中未實施《招牌條例》前的 Sampheng 街景裡看到的，但是這些招牌因為官方的要求必須做出改變，但其實做生意未必需要招牌，或至少未必需要有自己家名的招牌，泰國華人做出的改變卻是繼續擁有招牌，而且仍然要將姓氏放上去，甚至是泰文姓氏。在這個轉變中，其實變成行動者的是過去的那些「全漢字招牌」，因為最早製造全漢字招牌的行動者已經不在了，沒有「人」可以跟直接面臨《招牌條例》的人說該怎麼做，但老招牌的存在即讓人群意識到同樣的實踐有延續的義務。Gell 曾指出器物的確可以作為「社會行動者」(social agent)而存在，以此論證「社會能動性」(social agency)能夠以器物的形式將自己具體化。「人」在這個過程中進行自我展演和實現，以次級行動者(即器物)的形式增殖繁衍，用這樣的形式讓行動者更具有力量，能夠啟動更強大的社會力(ibid.: 21-23)。於是為了製作新的招牌，「人」成為重新獲得主動性的行動者，生產新的指引，但是新的指引卻有了不同的面貌。原本的指引

和原型都具有華人性，易言之，「漢字」以及「重視家姓」都是華人性的一部分，泰文字卻屬於另一個文化，但新的招牌必須是泰文字家姓才能讓受眾—繼承者感受到與原型的連結。新的社會行動者—泰文家姓的招牌產生了，某種程度上也產生了新形態的原型，因為泰國人直到 20 世紀才有「姓」，重視姓氏並非泰人的習慣，看重泰文姓氏的華裔泰人處在華—泰之間的曖昧空間。

第四章 漢字與仕紳典型的遺緒

第一節 華人=經濟動物？



「如果一個人獲得了這些功名中的任何一個，他的名字就會被迅速地張貼到他家宅院的院牆上，而整個村莊或城鎮都會為此感到極大的光榮和驕傲。政府的職位和升遷機會就擺在成功者的面前。……假如他獲得了一個讀書人所能獲得的最高榮譽『狀元』，家鄉那些歡騰的人們就會在孔廟裡為他樹碑慶賀，而他的名字也將流芳百世。」1875 年西方記者的記載 (鄭曇原 2003: 132)

在上一章中可以發現華人具有藉招牌「留名」的傾向，這種觀念甚至強烈到會在另一種書寫系統上延續下去，似乎暗示了商業本身並不是純粹為了牟利，還有其他動機存在。但因為海外華人顯著的經濟成就，當代海外華人研究仍大量地關注商業活動(Fong and Luk 2011, Ong 1999)，類似的研究甚至指出有某種華人的資本主義精神存在(Redding 2009)。然而華人的終極關懷是否即是經濟成就值得商榷，歷史學者余英時就曾藉由明清時期中國宗教的入世轉向，以及士商互動的關係，針對華人的資本主義精神提出他的觀察(余英時 2004)。他認為雖然中國的儒釋道都在近代出現類似喀爾文教派的「入世苦行」精神，但這並不代表同樣具有啟動資本主義的條件，他指出韋伯曾列舉資本主義成立的條件為：(1)合理的會計制度(2)市場自由(3)理性的技術(4)可靠的法律(5)自由勞動力(6)經濟生活的商業化，而中國的政治體系和法律系統都沒有經歷理性化的過程，強大的官僚體系構成了資本主義出現的最大障礙(ibid.: (70)-(71))。華人宗教固然提供了某種「精神」以推動商業活動，但是與資本主義的邏輯依然不同，如果對照那些研究海外華人商業活動的文獻，也會發現這些研究往往關注華人商業往來的特殊因素，如「關係」以及家族企業等等，Tambiah(2000)便以香港文氏家族的商業活動為例以解釋「多元的現代性」。準此，則華人資本主義其實是個詭異的組合詞，重點仍是前綴的「華人」所突顯的特殊性，而非「資本主義」所暗示的普同性。而華人的商業活動其殊異之處或許就在於余英時所提出的「儒商精神」，就歷史而論，中國人有很長一段時間以事儒為尊，透過科舉致仕顯揚家聲是作為一個中國人的

最高成就，但是在明清之際這種價值觀產生了巨大改變，過去被認為不入流的商業活動因為複雜度漸增，漸漸被視為也具有某種超越的精神，即當時人所謂的「賈道」，開始有一些商人認為既然不能成為士人立下功名傳世，奠定不朽的基業也具有一樣的價值(余英時 2004 :148)，即不論從商或事儒，背後的邏輯是一樣的，為的是顯揚家聲，讓家族在歷史上留名。陳其南(1990)也曾經提到，西方學者往往以功能論的觀點來審視中國人的家庭，以土地、財產等觀念定義或規範家族或宗族的意義，將家族單純地視為一個經濟單位，卻忽略了延續系譜對於中國人的重要性(*ibid.*: 202-206)。他進一步將類似的觀點帶到對儒商精神的討論，指出「財富並不是商人所追求的唯一精神目標，在傳統的價值觀底下，每一個人都想『光宗耀祖』(*to elevate the family name*)」(*ibid.*: 296)，並對余英時的看法提出了一些修正，他認為從家族倫理到商人企業精神再到儒家倫理，三者似乎可以形成一個循環關係(*development cycle*)，由於祖先崇拜的存在，家族倫理比儒家倫理更具有宗教的性質(*ibid.*: 297)。

同樣的價值觀對於遠離中國的海外華人是否依然有意義？就歷史資料而論答案應該是肯定的，如 Godley(*ibid.*: 295)曾發現身處海外的華商往往會透過向清廷捐納以獲取官位，黃建淳(1993)也指出星馬地區的華人鉅賈非常歡迎清廷提供的鬻爵機會，儘管這是清政府收攏海外僑民的手段，但因為這與華人欲求的身分地位相符，因此幾乎每個富商都會買個官位以完成光宗耀祖的任務。儘管 Skinner 對中國社會的描述主要奠基於他所提出的「市場體系」(*ibid.*: 113-114)，該理論仍然是以經濟活動為基礎的模型，但他在泰國對華人進行研究時也意識到華人具有某種對家族負有責任的動機，雖然他沒有更深入地探討這個概念。他指出，華人自覺置身在一段久遠的系譜之中，這個血統構成的集團包括去世的人，活著的人以及未出生的人，華人其實同時活在過去和未來之中，他不僅需要為了現有的家世感激祖先，還必須發揚家系以對其祖先負責。因為在傳統中國社會中地位的評價是以士大夫階級為中心的，整個社會秩序中系統化和普遍認識的崇高目標，只有取得士大夫階級才能充分獲得。而中國有悠久的科舉考試制度，一個家庭要從庶民升入士大夫地位，也只有通過功名、官爵等等才有實現的可能。固然只是理想，這些社會地位的評價標準卻普及整個社會，包括農民群眾在內。因此華人信奉的成功之道是苦幹、節儉和親族提攜，任何社會地位的上升都算是一種成功，

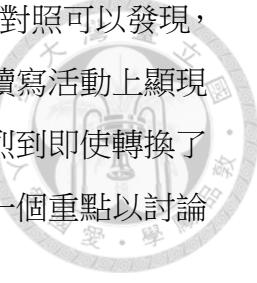
可以誇耀地奉告祖先，也更可能接近文化理想。往往有些農民家庭，通過傳統的捐納管道取得官位，也有一些很突出的例子是農家子弟由祖業收入供給讀書費用，為其家族擠進士大夫的仕宦階級提供了晉陞之路(Skinner 2010: 99-100)。

Skinner 也點出另一個面向以解釋華人何以積極地從事經濟活動，因為華南地區的居民向來生活在貧脊的環境，節儉、耐勞和犧牲享樂是確保穩定生活所需具備的價值觀。相反的，泰人的生活環境卻不會產生這樣的觀念，如同 Ramkhamhaeng 大帝以早期泰文字雕刻的那塊著名石碑上寫的，湄南河大平原上的環境是「水裡有魚，田裡有米」(nai nam mi pla nai na mi khao)，居住在人口稀少又肥沃的土地上，傳統上泰人認為辛勤工作沒有什麼意義，消費和享樂才是生活中最重要的事，延遲當下的快樂對泰人來說是不可想像的。20 世紀初日本人在泰國做的調查就發現，許多勞務工作都是華人移民在做，泰人對於需要大量花費勞力的工作興趣缺缺(楊建成 1986:74-75)，1892 年泰國開始鐵路網的鋪設時，推動政策的官員曾聲明這樣的工作可以讓泰人成為勞動者，但很快地發現這樣的說法不可能實現，因為泰人往往做幾天工後就自動休息到附近城鎮把錢花光，剩下華人勞工仍在工地賣力(Skinner 2010: 122)。即使在當代，泰國人的生活方式也明顯地實踐一套「活在當下」的哲學，舉例來說，泰國銀行的借貸條件非常的寬鬆，所以從房屋到手機甚至是電腦裡的一條記憶體都可以辦貸款，泰國人往往為了提前享受而負債累累(凌朔 2011: 224)。另一個例子，Tangkwa 有一次問我有沒有駕照，我回答有，她便說那到台灣我可以開車載他們家人出去玩，我說我沒有車啊，她困惑著說有駕照怎麼會沒有車呢？後來我才知道，因為泰國貸款很方便，年輕人考到駕照後馬上就會去貸款買一台車，當然這也是泰國都會地區塞車問題嚴重的根源之一。最後，其實當代的泰國社會有很多緬甸及柬埔寨引進的勞工，這些勞工被泰國人暱稱為 tang dao，原意是「外星」，但發音時故意降調，可以想成是把「外星」發成「外幸」，這些勞工主要在泰國從事 3D(dirty, difficult, danger)底層工作或是在餐廳擔任服務生。如同上一章曾經提到的，在拉瑪五世解除了傳統的侍從制度(Patron-client)而賦予泰人遷徙自由後，絕大多數的泰人仍然選擇留在農村而不願從事新興的勞力工作，這種工作選擇的態度至今猶然，只是過去是由華人頂替勞動力的空缺，今日則是由周邊國家輸入的人力接替。然而，假如簡單的分類成華人勤儉是因為環境貧脊而泰人「樂活」是因為土地肥沃，這樣的結

論未免過度化約了，泰人與華人之間相異的生活價值觀，除了源於環境而產生的差異外，還有更深沉的文化基底。

兩種文化間更根本的差異在於，前述華人的血統延續觀對於泰國人而言沒有太大的意義，如上一章提到的，20 世紀前泰國平民甚至沒有姓氏，直至拉瑪六世頒布《姓名條例》時才推廣使用姓氏，這點一直到現代都影響泰國人稱呼的習慣。泰國人稱呼先生、女士都用 Khun 開頭，但不像西方或中國冠在姓氏之後，譬如李先生、王先生，泰國人都是用 Khun+名的方式稱呼人(以中文思考就是小明先生、小華先生)，姓(namsakun)通常在正式文件上才會用到。即使是名字，泰國人也用得很少，每個泰國人都會有個「綽號」(chue len)，與其說是綽號不如說是純正的泰人名，因為當代的正式名字都是來自書本上或請僧侶命名的梵語-巴利語字源詞彙，chue len 則是小孩出生時父母依當時的情境或小孩的外貌自己取名。例如好友 Tangkwa 的名字其實是 Natcha，意謂「博學之人」，但只有不知道泰國人習慣的外國朋友會這麼叫他，泰國人都是叫她 Tangkwa，意思是「小黃瓜」。而即使我的泰文老師特別幫我取了一個叫 nonthaphan 的泰文名，在田野時仍有人嫌我沒有 chue len 太拗口了索性直接叫我 non。除了沒有延續家姓的習慣和責任，泰人也沒有祭祖的習俗，直系長輩死亡後也採取直接火葬的方式，往後一般都被遺忘。更重要的是，南傳佛教傳統重視個人的修行，過分重視物質上的成就都會受到指責，而泰國歷史上從來沒有出現過中國式的科舉制度以實現底層社會晉升的願望，自然不可能產生以士大夫階級為尊的社會地位評價，對於泰國人來說，要獲得社會地位最快的方式就是成為僧侶，然而成為僧侶代表必須擯棄世上俗務，即使整個社會禮遇僧侶，成為僧侶事實上並不具社會地位上升的意義。如果要獲得某種特殊地位的方式就是放下一切成為僧侶，那麼勤儉、賣力工作自然對泰人不具吸引力(Skinner 2010: 100-101)。Cohen(1991)也指出，泰國在進入現代時期後整體的社會氛圍仍然深受南傳佛教教義影響，一方面，它不像日本藉由過去的封建傳統發展出東亞特色的經濟模式，反而是趨向個人主義的發展；但卻又不像西方式的個人主義以競爭刺激經濟活動，相反地，泰國文化中的個人主義比較接近追求個人解脫的「無政府個人主義」，自然是因為南傳佛教所致(ibid.: 65)。

在這個節次前半，我主要藉由「延續並光大家族」這個概念以補充上個章節



中，泰華後裔使用招牌的現象其背後的邏輯，藉由兩種文化之間的對照可以發現，華人具有重視家族的傳統但泰人沒有，這種傳統觀念會在華人的讀寫活動上顯現出來，以商業活動而言，就是將家名展現在招牌上，這種動機強烈到即使轉換了書寫系統也會隨之遞移。而在這一章中，我將以儒商精神中的另一個重點以討論泰華後裔讀寫活動研究的其他面向。

如前所述，古代中國人的價值觀視讀書求取功名為最高目標，但商業活動在明清之際逐漸後來居上，因為奠定可傳世的經濟成就被商人認為具有等同於光宗耀祖的價值。然而陳其南(1990)指出，即使轉向從商業活動，其實沒有改變一般中國人看待「儒」的態度，所謂「儒」包括的是實際的官職，以及讀書人所從事的各種風雅活動。因此，他指出當許多商賈之家往往出現「儒賈循環」的過程，這包括三個階段：首先是「棄儒從賈」，這通常發生在家道中落的仕宦家庭，而科舉屢屢失敗的人往往也轉而從事商業活動，大多數的家貧者因為環境所迫都會選擇以商賈為業；其次則是「賈服儒行」，從商者在獲得了經濟成就後，仍然較為青睞儒行、儒業，希望自己具有跟讀書人和官員一樣的品行和外在表現，因此許多富商會模仿「儒」的行為，譬如表現出對文章詩書的強烈愛好，並且花費巨資添購藏書等，許多商賈在商場得意後紛紛將心力投注在書畫藝術等，有些人投入的程度甚至不像是單純要模仿儒者的表現，而是真正地把自己視為儒者，而他們的日記有時還表露出以賈為業的內疚感；因為整個社會風氣仍較為重視「儒」，這些商人並不以儒行而滿足，最後仍然會透過讓子弟投入科舉考試以完成「由賈入儒」的最後階段，而除了讀書通過考試外，也有家庭會透過捐獻朝廷的方式以取得官位，目的都是以實際成為仕宦之家為最終目標，但如果這些家庭之後走向衰敗，不可避免地會回到整個儒賈循環的第一階段重新開始(陳其南 1990: 285-293)。這個傳統觀念對於遠離中國的海外華人具有同樣的意義嗎？以過去英國殖民時代的馬來西亞來看，它確實仍具有相同的價值。星馬華人雖然藉由商業成就獲得了留在原鄉不可能達致的經濟地位，但是卻經常受到官方的歧視，譬如警察在逮捕犯人時，常拉著他們的辮子沿街行走，而殖民政府儘管也授予某些勳銜，但是在制度上仍更傾向讓馬來人擔任治理位階，而排擠華人在政治上掌握權力(黃建淳 1993: 239)。而海外華人社群長期缺乏士人階層，主要只有商、工兩種階級，因此海外華人的社會流動以財富作為主要的衡量標準，科舉晉升這類情

事是完全難以想像的。然而，財富雖可造就個人的社會地位，如果只是擁有財富卻並不全然可以換算成聲望。展示個人地位的方式很多，譬如華人富商會藉由綾羅綢緞以顯示自己與其他勞工階級華人的差異，即便這些客觀的物質條件可以展示某種程度的社會聲望，但是其價值卻不能作為一種永恆的、更卓絕的聲望標的。甚至海外華人富商經常有建築大型園林的習慣，這些花園都可能因為經商失敗而轉手易主，因為這種物質條件所帶來的聲望太易消逝，國家所頒授的官爵價值就十分值得欲求，因為它是由政治權力的中心直接授予，並且更有可能永久地流傳下去，也就是華人最在意的「光宗耀祖」。無論是英國政府所授予的勳銜或是清政府授予的官爵，其價值的權威性都象徵國家賦予的聲譽和法理地位，這種權威性雖然也是由財富換得，但是其價值將更依附於個人的存在而非依賴於財富的多寡而轉移(黃建淳 1993：315-320)。而因為英國政府對於馬來人的偏頗，清政府所授予的官爵相對地更值得重視，再者，中國傳統社會的「功名」概念不僅透過方言會館及跨國網絡訊息的交換而持續存在，清廷設置領事以及維新派、革命黨人南來後更強化了海外華人對於自己文化資本不足的危機意識，因為不論是保皇黨的維新派或是革命黨人，大部分都是「讀書人」，也就是儒者。如費孝通先生所述，士大夫在中國傳統社會中佔有重要的層次，在政治上和社會上都居有優越的地位，而對於僅在經濟上有優勢的華人領袖而言，清政府頒授的爵銜無疑是加重其權勢地位的保障(黃建淳 1993：321-329，費孝通 2007：91-124)，一個正式的頭銜彰顯華人富商也是個有知識、有涵養的人物，而非僅只是有錢的暴發戶。



圖 19：馬來亞叻坡維多利亞像落成時，馬來亞僑領紛紛穿上清朝官服 (黃建淳 1993))

如圖 19 所示，在英國殖民時期的馬來亞，鬻爵除了鞏固聲望外，還有向殖民者宣示的意味，因為英國殖民者對馬來人和華人分而治之，華人基本上沒有機

會獲得政治權力，因此便以清廷的官爵向殖民者展示自身與其具有同等的地位。把陳其南提出的「儒賈循環」論放在海外華人社群裡可以發現，第三階段「由賈入儒」的路線已經斷裂，除非這些華人回到原鄉並用在海外賺到的錢投注在子弟身上，以完成整個循環的過程，但大部分的僑領是透過買官鬻爵的方式達致傳統價值中發揚家族的目標。然而到了現代，包括印尼和馬來西亞等國家，華人仍然進不了政治決策圈，華人參與政治仍然是一個敏感的議題，最近的例子就是 2013 年馬來西亞的國會大選，因為執政長達 50 多年的國陣差點失去政權，領導人 Najib 稱該次的大選結果為「華人海嘯」¹⁷，引起馬來西亞社會的喧然大波。相反地，泰國因為從未被殖民過，長期以來對華人也持續授予政治權力，讓華人可以在異文化中奇特地以另外一種方式延續同樣的理想，並且因泰國君主立憲制給予皇室極高的尊崇，能成為政府高官有著彷彿仍是「在朝為官」的意義。一個很顯著的例子是「樞密院」(khana ongkhamontri)的存在，這是由退役上將、退休官員、前總理等高級官員組成的機構，主要工作是擔任國王的私人顧問，這些官員幾乎都具有華裔血緣，甚至有幾位是可以清楚講出姓氏，如前總理 Tanin Kraivixien 為馬姓、前教育部長 Kasem Wattanachai 為陳姓。Kasem Wattanachai 在 2013 年潮州會館上 75 周年慶典的致詞中，提到他父親回汕頭讀書又回到泰國的故事¹⁸，因此他本人也只是泰華第三代而已，而這樣的身分完全無礙於進入樞密院成為王室近臣。但必須強調的是，即使這些樞密院大臣多半具有華裔血緣，甚至有人只是三代內的華裔，對他們效忠泰國並沒有任何影響，而且他們也都早已改為泰名、泰姓。

¹⁷ BBC 中文網。納吉布批「華人海嘯」促大馬和解。

http://www.bbc.co.uk/zhongwen/trad/world/2013/05/130506_malaysia_election_aftermath.shtml

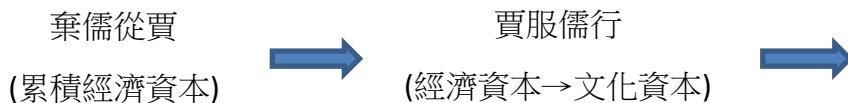
¹⁸ 泰國潮州會館 75 周年慶典大會 泰國樞密院大臣甲森・越他納猜(陳國光)閣下致詞

<http://www.thaicn.net/video/qsvideo/675.html>



圖 20：泰國國王、詩琳通公主與樞密院大臣。

從泰國的例子回頭來看陳其南對余英時「儒商精神論」的修正將非常具有意義，如前所述，陳指出由於祖先崇拜的存在，家族倫理比儒家倫理更具有宗教的性質(陳其南 1990: 297)。對華人的行為動機真正產生影響力的是「家族」，而非「儒家倫理」這個更根深柢固於「中國」文化裡的概念，如果將「儒家倫理」視為重點的話，華人將如鐵板一塊不可能改變，也不可能看到如前一章所呈現的，家名轉換成泰文字並且持續受到重視的現象。因為要貫徹儒家倫理，意謂掌握整套哲學論述，但誠如陳其南所論，儒家倫理不像祖先崇拜那樣具有宗教性質。對常民而言，身為「儒者」最主要的意義仍是當官而已，為使此處的論述更為清楚，以下試將整個儒賈循環的三階段以 Bourdieu 的論點重新概念化：



從事商業活動並累積了足夠的經濟資本後，富商會學習「儒者」的行為舉止和愛好，因為做官的「大人」多具有詩書之才，而且為通過考試或處理公務故擁許多藏書，所以富商們也會耗資購書並醉心詩書或培養各種藝術鑑賞的才情，以使自己看起來有「讀書人」的樣子，但最後的目標仍是讓整個家族有機會真的出一個官員，因為正式的官爵才是穩固的象徵資本，有的人是藉由投資子弟讀書以讓經濟資本轉換成文化資本，最後以通過科舉完成象徵資本的轉換；有人則是直接藉由捐納以獲得爵銜，直接由經濟資本轉換成象徵資本，但是對這樣的富商而言，第二階段的「賈服儒行」仍非常重要，如果看起來沒有讀書人的樣子，那買來的官位將很難使人信服。

然而在 Bourdieu 的理論中，「場域」(field)非常地重要，這套轉換的模式放在當代泰國華人身上會遇到兩個問題，第一，科舉時代在 20 世紀初就結束了，什麼是當代可欲的象徵資本需要商榷，儘管華人世界中官員的權力仍然非常大，但泰國並不是「華人世界」，因此導向了第二個問題，如同開頭已經做過的比較，中國和泰國之間看待聲望的方式有顯著的不同，泰文化看重的聲望是「皇室和佛教」，很明顯地，泰國華人所處的場域迥異於奠定儒賈循環論的脈絡。職是之故，我將觀察的重點放在第二個階段，亦即在泰國這個異質的場域，華人的經濟資本要轉換成什麼樣的文化資本才能讓自己成為受敬重的人，並且完成留名於世、光宗耀祖的傳統期待，而文字又在之中發揮什麼樣的作用。下文將從兩個在泰國華人之間不斷被傳誦的典範人物開始談起。

第二節 從「二哥豐」到鄭午樓

要從泰國歷史上找出名聲顯赫的華裔人物並不困難，譬如前面已經提過的推動大泰主義的 Luang Wichit Wathakan，以及對華人採取高壓政策的 Luang Phibum Songkhram，在泰國南部甚至有個省份 Ranong 的名字，源自於拉瑪四世對華人富商許泗章的封爵，該家族後來更以 Naranong 為姓氏，意指「承自 Ranong」(王偉民 1993: 59-71)。但這些例子一方面已經全然泰化，而且也離 Yaowarat 地區的生活經驗太過遙遠，對生活在 Yaowarat 地區的人以及來到這裡的人而言，會一直碰觸到的是兩個與「報德善堂」不可分割的名字，即「二哥豐」(1851-1937) 和鄭午樓(1913-2007)。

報德善堂是一間歷史悠久的慈善組織，位於 Phlapphlachai 路的警察局旁，即圖 7 的 13 號大峰公廟的對面。根據堂內的碑文記載，此善堂的緣起可追溯至 1896 年潮州人馬潤自潮州迎來當地的傳統神祇一大峰祖師，但當時只有大峰公廟尚未出現善堂組織，直到 1910 年由 12 位華人大商行的老闆共同捐資，才在大峰公廟的對面成立了報德善堂，將潮汕地區傳統的善堂移植到泰國，主要的工作內容是納殮無名屍及救助貧苦華工。這個組織原來的意義比較像是將華人的傳統地下組織「洪字」制度化，但是在 1936 年的改組後正式登記為泰國的慈善組織，服務對象也沒有族群之分，目前已是泰國社會中相當龐大的慈善機構，正式名稱是 Munlanithi Po Tek Tueng，一般直接簡稱為 Po Tek Tueng，組織甚至下轄一間醫院及一所大學。在大峰祖師廟及報德善堂周遭有許多的小攤商販售參拜用的用品，

包括各種蠟燭、紙錢和紙紮等，以及各種與大峰祖師有關的紀念品和平安符。其中有一樣「幸運符」十分特別，一個著清朝官服的人物被印成小張的海報或是做成小枚的佛牌販售，向攤商們詢問這個人是誰，得到的答案是「二哥豐(Yi Ko Hong)，建立報德堂的人」。向香客和小販們問起二哥豐，每個人的回答都不盡相同，有的人說他是中國的大官，因為戰亂所以逃到泰國；有人說他是以前「洪字」的領袖，後來中國才給他官做；人們還說以前二哥豐是這個區域的大地主，連旁邊的 Phlapphlachai 警察署以前都是它的房子，這點似是無可置疑，因為警察署頂樓有個小神廟裡面供奉的就是二哥豐。而二哥豐的幸運符有什麼功用呢？小販們說他是泰國的 Pho huei，就是「彩票之父」的意思，很多人來買二哥豐的周邊產品是為了謀求賭博的好運。到底二哥豐是什麼來歷呢？在報德善堂裡的建廟芳名碑記載：

「董理人 伍廣源隆 馬達生 錦和隆 鄭謙和 王泰來 永和發
振成棧 振昌當 馬曾堃 陳鸞利 永昌記 馬俊聲」

捐資人似乎並沒有統一使用名字，有的人是用自己的商號來捐資，但是目前已在碑記旁新設了發起人的照片和資料，堂內也有過去發行過的紀念特刊可供參考，二哥豐應為鄭智勇的別名，而在他的照片下，泰文名稱寫的是“พระอนุวัฒน์ราชนิยม วงศ์ เทช瓦ณิช”，唸做 Phra AnuwatRatchaniyom Hong Techawanit，即「王室頒賜的爵銜+商人鄭豐」。根據泰國學者的整理，12 位共同創辦人都是當時極富有的巨賈(王偉民 1993: 119-124)，何以只有二哥豐廣為人知，而且至今還有他的肖像被製成平安符呢？在現有的資料中，二哥豐的出身有兩種說法，一說他在泰國出生後便年幼失怙，於十四歲時曾短暫地返回潮州，但因為不見容於鄉里又找不到工作所以又回到泰國；另一個說法則是他在潮州長大到十多歲時才到泰國謀生。二哥豐的「二哥」頭銜來自洪字裡的排位，他在秘密會社原本即排名第二，但大哥過世後他為尊敬大哥仍沿用二哥的稱號，因此人們仍稱呼他為二哥豐。他的致富管道是經營航運、餉當和碾米廠等，但最為人所知的是承辦政府的賭業，當時稱為「花會」，想經營的人必須向政府繳交賭稅，二哥豐藉由這種行業大發利市，這也是為什麼他今日被稱為 Pho Huei 的原因，但現代泰國已經禁止賭博，但類似六合彩的彩券還是可以進行，沉迷於此的玩家還是喜歡買個二哥豐幸運符以求好運。

作為一個富商，二哥豐在泰國、清朝及民國之間的位置十分曖昧，泰國既需要他所帶來的經濟利益，也畏懼他手上的華人勢力帶來反撲，對此泰國政府採用的似乎是恩威並施的兩手策略，一方面授予他 Phra AnuwatRatchaniyom 的爵銜承認他的地位，這個爵位甚至還是最忌憚華人的拉瑪六世所頒授的；但另一方面卻也打擊他的經濟基礎，泰國政府一步步地廢止賭博、花會和鴉片等二哥豐經營的產業，使得他最後欠下大筆稅款，只能以 Phlapphlachai 上的宅邸作為抵押，這間房舍就是現今報德善堂旁的警察局，但似乎是確定了他的經濟實力已不構成威脅，拉瑪六世不僅允許他可以繼續住在該房屋內，還賜姓 Techawanit 並將曼谷市內的一條路也取上相同的名字，以感念他對國家的「貢獻」。而對於清朝和民國，海外華人也是雙方亟欲拉攏的對象，但是二哥豐對自己的定位卻十分模糊，如當代在報德善堂附近看到的圖像所示，他的裝扮是位清朝官吏，據泰國華人所撰述的資料所載，普遍認為這是某年中國境內鬧飢荒時，二哥豐捐獻巨資賑災因此得到清廷賜封「榮祿大夫」，但也有中國學者指出這個官位基本上是買來的。照理說饑荒和榮銜應該會是被記載的大事，但我在《潮州志》裡完全找不到相關的資料，這個官位是不是虛造似乎已難以追溯，但是已成為當地人相信的「事實」，如前所述，有的小販甚至認為他是逃離戰亂的官吏，而因為清朝從未在泰國設立任何正式單位，也不像在馬來亞一樣積極向僑商釋放鬻爵訊息，二哥豐等於是泰國華人歷史上唯一具有正式中國爵位的人。這層關係使得他的「智勇」一名顯得十分弔詭，因為根據泰華人士寫就的文獻，「智勇」是孫文 1908 年赴曼谷尋求僑界支持時贈予二哥豐的名字，因為二哥豐在孫文的建議下成立了培英和新民兩所學校，並且協助他躲避泰國政府的盤查，因為其時仍為君主制的泰國政府很在意孫文所代表的共和派思想，擔心會影響泰國當地的華人，孫文認為革命人士應該要有響亮的名號因此贈名「智勇」。這段關係有幾個疑點，首先，二哥豐才從清朝手上獲頒—或者是買來—爵位不久，何以會立即與革命黨人士接觸呢？其次，1911 年二哥豐出資創辦了《中華民報》，這家報紙在文獻中被描述為一間「保皇派」立場鮮明的刊物，其幕後的大老闆會跟共和派的領袖接觸甚至還獲得贈名嗎？但無論如何，不論是否同意二哥豐跟孫文之間真的有過密切往來，論者仍認為二哥豐至 1937 年逝世前，立場的確偏向民國，並且以自己曾資助革命為豪(洪林與黎道綱 2006: 229-263; 泰國華僑崇聖大學泰中研究中心 2003a: 89-92, 164)。

在二哥豐的例子中可以看到，儘管他同時擁有泰國王室和清朝的爵位，卻以清朝官員的形象被記憶著，沒有資料顯示他有沒有主動地去展示這個身分，但至少從 1937 年他逝世前的一篇報導裡可以看出，他的生活品味完全是中國式的，以下轉錄自《華僑日報》記者素夫對他的採訪：

「進門，是中國式的大門樓，很高大，門首有橫匾，書著『大夫第』三個大字，門邊有對聯，是用謙和兩個字來做貫首的。……從石級踏上走廊，就有『智勇』二字的橫匾，匾的上面有桂花的紅綢，雖然綢的顏色剝落的了，可是這兩個字在 30 年前，不知發揮了多少令人起敬的光榮。回頭看來，大門上還有『萬寶歸宗』四個大字」(洪林與黎道綱 2006: 264-265)。

這段文字所描述的就是如今的 Phlapphlachai 警局，可以看到他仍然採用中國宅邸的規格去興建自己的房舍，他雖然從未就學，仍然使用各種漢字作為裝飾以凸顯自己的身分。在二哥豐身上可以看到，在歷史轉型時期和跨文化場域中，經濟資本會轉換成什麼象徵資本充滿彈性。他既擁有泰國爵銜和皇室賜姓，也擁有清朝爵銜和共和領袖的「贈名」，顯然他本人比較重視後兩者的價值，否則不會把自己的宅第命名為「大夫第」還特地將「智勇」製成橫匾。在「理想的」文化脈絡中，二哥豐基本完成了儒賈循環的第三階段，成為有官銜的人，但是因為泰國華人所處的場域殊異，傳統權威的價值需要重新衡量，就時間軸線而論，清朝爵銜可能隨著帝制結束而失去價值，共和體制下與高層領袖的關係是否有舊制官爵的份量亦不可知；自空間軸線視之，上述的身分所彰顯的象徵力量都可能因泰國離中國甚遠而削弱，而泰國爵銜和皇室賜姓只對泰國人有意義，對當時仍有許多第一代華人的泰華社會而言，有時可能造成對立而非欽慕，最顯著的例子就是 Luang Wichit 和 Luang Phibum 兩個「華裔」泰國高官。原則上兩種文化的象徵權威應該無法相互影響，然而清朝官銜卻實際影響了泰國人如何記憶二哥豐的形象。根據報德善堂的人員指出，Phlapphlachai 警局在 90 年代進行擴建時需要募集資金，便向鄰近香火鼎盛的報德堂暨大峰祖師廟提議，由警局代為發售「佛牌」以籌措經費，佛牌上的一面自然是大峰祖師的肖像，另一面則決定要放二哥豐的頭像，因為警局使用的是他的舊宅「大夫第」，而報德善堂也是二哥豐很重要的成就。但要放什麼頭像在一開始並沒有定論，善堂基金會的高層在討論時有兩個提案，一是使用二哥豐著泰服的平常裝扮，其次就是二哥豐著清朝官服的肖像。

最後由二哥豐的官服像獲得多數贊成的意見，並且成為當時佛牌上與大峰祖師一起出現的肖像，原因就是華人圈的領袖們認為他的官服像與大峰祖師比較匹配。據說當時發售的佛牌引發搶購的熱潮，但也造成不少誤解，有些年輕一代的香客不清楚報德堂和大峰公的歷史，誤以為二哥豐是修行得道之前的大峰祖師，因為泰國人稱呼大峰祖師為 Tai Hong Kong，二哥豐的泰語則是 Yi Ko Hong，都有個 Hong 字更加深了這種說法的可信度。事實上，象徵權力的價值隨著時代和文化場域的變異需要重新估量，如果沒有先累積相應的文化資本將難以凸顯權威的存在，使二哥豐的名號得以傳世的主要原因，應該是他籌建了報德善堂而非單純出自於擁有清朝官銜。如果他當初沒有加入報德善堂的籌備工作，只是擁有官銜，那仍然只是一個有錢的「阿舍」，因為中國官銜背後的意義是獲得該頭銜所需花費的資本以及教養條件，但正因為他將資金投入了慈善組織，甚至創設培英等學校，展現了自身對於社會大眾和教育工作的責任感後，他的頭銜才顯得名符其實。另一方面，藉由捐助慈善和贊助教育工作，事實上也創造了讓自己被記憶的網絡，因為慈善機構和學校都是有可能長期存在的單位，設想若當年二哥豐沒有投入報德善堂，就不可能在幾十年後於製作佛牌的會議上被提起。二哥豐的例子顯現了泰國華人在累積財富後，將經濟資本轉化為聲望的多方嘗試，要怎麼做才算是個值得敬重的人？要怎麼做才有可能在新的時代、不一樣的文化環境中實現光宗耀祖的傳統理想？這是下一個世代的泰國華人依然要面對的問題。

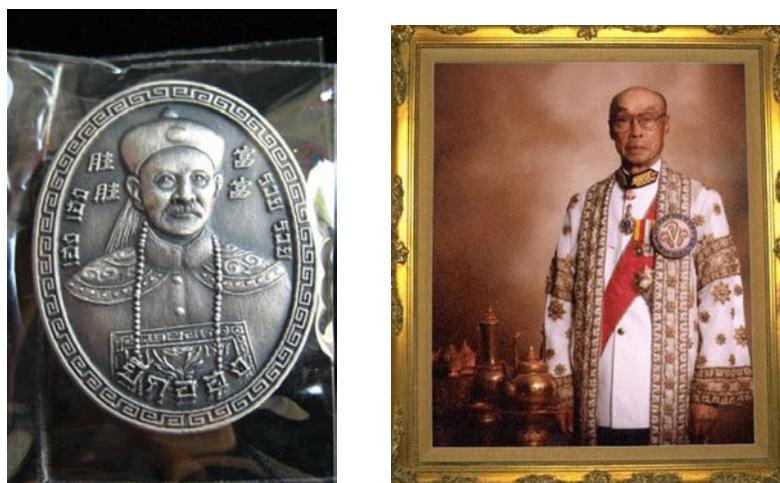


圖 21：圖左為報德善堂旁攤商販售的二哥豐佛牌(非警局版)；圖右為培英學校中懸掛的鄭午樓像

從圖 21 可以看到前後兩個世代的知名華人領袖差異的形象，二哥豐以中國官員的形象留存在世人記憶中，而當代泰人或泰華談到鄭午樓都會知道他是個屢



獲泰國王室授勳的大商人兼慈善家。

與鄭午樓(Uten Techaphaibun)相關的資料大半獲取自華文師範學院副院長鄭膺年(Phat Techakraichana)先生，這所學院的規模其實比較像是進修班，附設在華僑崇聖大學的城中校區底下，附近尚有同屬報德善堂的華僑醫院，都是鄭午樓主持發展的計畫，位置在報德善堂以北約兩個街區。鄭膺年先生非常推崇鄭午樓「博士」，儘管他自己已經是副院長的身份，仍習慣別人稱呼他「鄭秘書長」，因為他曾長期在鄭午樓身邊擔任秘書，也很以此為豪。鄭膺年先生在知道我要研究泰國華人後，立即塞了近十本包括《泰中研究》、《鄭午樓博士研究》、《鄭午樓言論集》等書籍給我，要我好好看過後就能知道泰國華人的「文化」，當然他所謂的文化並不等同於人類學定義中的「文化」，而是中國傳統觀念裡的「人文教化」。因為他認為其他事情我自己看他給的資料就知道了，與談期間講得最多的還是鄭午樓。

他說：「鄭午樓博士是我們泰國華僑大家公認最有文化的人，大概這麼多年來就只有這麼一個而已，年輕人都泰化了，以後也不會再有了。」

其實華文師範學院的圖書館員向我透露，鄭膺年先生的兒子在泰國最頂尖的 Chulalongkorn 大學擔任醫學教授，但他似乎不覺得這是什麼值得誇耀的事情。鄭午樓究竟有哪些事蹟使得他被尊崇為泰國華人最有文化的人呢？根據鄭膺年先生對他的回憶，這位華人領袖的祖輩原是潮陽一帶的望族，但是祖父早逝未及考取功名，其父鄭子彬在家道中落的背景下仍然勉力讀書希望能科舉及第，但是正好就遇到了變法維新的浪潮，科舉正式廢除，鄭子彬於是只能在鄉間擔任私塾教師，最後決定跟潮州的許多年輕人一樣，下南洋找新的出路。鄭午樓於 1913 年出生於 Yaowarat 東南隅的 Talat Noi 地區，意指「小市場」，這個區域曾經也是進出口貿易十分興盛的河港，今日則多是拆卸中古引擎和機械的店家。鄭午樓出生時其父鄭子彬已經累積了豐厚的資本並開起當鋪，根據鄭午樓過去在演講中追憶父親時的說法，其父剛到泰國時也是從勞工做起，但當時的華裔勞工多半好賭好嫖，而其父是書生出身沒有這些嗜好，因此可以將薪水好好地儲蓄起來。鄭子彬最早開設的是「鄭春和餉當」，後來又陸續開了「和豐發」、「永協興」等，主要經營典當和釀酒等行業，目前在華僑醫院附近的街口還能看到一棟「鄭春和大樓」(Akhan Techaphaibun)，是鄭午樓日後為紀念父親過去的商號名而蓋的辦公大

樓，當然也把從他這代開始使用的泰姓 Techaphaibun 放了上去。鄭午樓自立後除了承繼父親的釀酒事業並發展成全國性的大商標外，還擴展典當業為保險、金融等業務，最後成立了京華銀行(Thanakan Srinakhon)，但這間銀行在 1997 年亞洲金融風暴時損失慘重，已經被泰國京都銀行(Thanakan Nakhon Luang Thai)收購。從鄭子彬到鄭午樓的發展無疑比二哥豐的例子更符合「棄儒從賈」的模型，因為鄭子彬原本是以科舉登科為目標，而父子兩代在商業活動上也的確取得了巨大的成功，然而，在泰國要如何進入下一個階段，將經濟資本轉化為文化資本？原來，鄭子彬自鄭午樓小時候起就非常重視他的教育，由原為私塾教師的他親自在家教導他中文及書寫漢字，因此鄭午樓的古文造詣極佳；再者，做為華人社群中少數的「讀書人」，時常有人來請鄭子彬處理糾紛，據稱鄭午樓在年紀很小的時候就被他父親要求在旁聆聽，甚至有時讓他代為裁決，似乎因為這層緣故，鄭午樓在年輕時就在華人群體間頗負盛名。原本華界邀請鄭子彬本人在報德善堂中出掌職位，他卻讓鄭午樓在二十多歲時便以「永協興」主理人的身分擔任報德善堂的副董事長，1939 年間報德善堂董事長暨中華總商會會長蟻光炎遭到日本特務暗殺，報德善堂董事會通過讓鄭午樓接替董事長職務，當時他才 26 歲，儘管該次接任只有短短兩年，但之後仍一直是報德善堂的董事會成員之一，並也曾再度短暫地擔任董事長。1962 年後連續十年擔任副董事長，1972 年起擔任董事長並一直連任到過世之前，可以說報德善堂在 20 世紀中葉以後的發展都是在鄭午樓的手底下完成的。根據鄭膺年先生口述，鄭午樓除了主掌報德善堂，他本人每年投入慈善事業的捐款額度都達幾百萬泰銖，過世時公布的統計資料是八億泰銖。泰華人士習慣稱他為鄭午樓「博士」，但其實他只有中學學歷，他之所以被稱為博士，是源於他因著商業上的成就，於 1980 年獲頒 Ramkhanhaeng 大學的榮譽經濟學學位，以及 Srinakharinwirot 大學的榮譽工商管理學位，後者還是由泰王親自到場頒發，同年還因為他歷年來對社會公益的貢獻而獲頒一等白象勳章(Prathamaphon Chang Pueak)，1984 年更獲頒 Tatiya Chunlachomklao Wiset，字面上的意思是拉瑪五世特別勳章，即圖 21 在鄭午樓胸前的那一枚，同時他的服裝是獲頒此勳章的人才能穿著的特別禮服，左胸前的圖樣“四四”，是五世王的專屬標記。雖然鄭午樓沒有擔任官職，但他獲頒的這些勳章已等同於國王顧問樞密院大臣，裡面有很多連他擔任過財政部長的兒子 Wirun Techaphaibun 也沒拿過。

上述從投入慈善事業到獲得王室授勳的事蹟，令人有種似曾相識的既視感，因為現代泰國已經沒有貴族，由皇室給予的勳銜有著類似的價值，某種程度上這很像是中國傳統捐官納爵的「泰國版本」。但儘管這些擁有這些光榮的頭銜，似乎仍不足以構成鄭午樓被稱為「最有文化」的原因，真正的理由似乎是因為他籌建了「華僑崇聖大學」。據鄭膺年先生所述，因為從三零年代開始的幾十年間政府對華人辦學的打壓，很多人覺得辦學校根本吃力不討好，而且華界的下一代在他們這一代人眼裡都已經泰化了，再去辦學校根本沒有意義。但 1990 時鄭午樓卻在報德善堂的會議上宣布，要將原本培育華僑醫院醫護人員的華僑學院擴辦為大學，並當場捐出一億銖。鄭膺年先生說這個消息剛在華界傳開時，很多人是抱著看笑話的心態，覺得鄭午樓博士大概勳章拿了太多所以被沖昏頭了，然而，1992 年時不僅正式動土，而且他還發表了一項更具代表性的消息：他運用關係向王室報告辦大學的事情後，獲得泰王的正式首肯及御賜校名” Hua Chiao Chaloem Phra Kiat”，中文即「華僑崇聖」。他在 1992 年為此舉辦了一場慶祝獲賜校名的酒會，席間不乏泰國政界的高官及王室成員，在這場酒會上鄭午樓發表了一段「名正而言順」的談話，等於正式昭告泰華各界他辦這所大學完全具有正當性，來自各界的捐款在此後才大幅地湧進籌設委員會。1994 大學第一批主體建築完成，揭幕典禮泰王親自出席，將鄭午樓「華人文化領袖」的聲望推到最高點。然而這所大學雖有「華僑」之名，但其實重點應放在「崇聖」二字上，在慶祝獲賜校名的酒會上，鄭午樓即宣示這所大學是為泰國人民服務，是為了泰國培育優秀人才，因此整所大學的編制其實無異於一般泰國大學，除所有科系都以泰文授課之外，中文系在泰國的主要大學均有設立並非崇聖大學獨有，唯一較有特色的只有中醫系而已。鄭午樓的實踐在跨文化的場域中找到了平衡點，他既透過辦學完成了華人理想中的文化資本轉換，讓自己從一個富商成為「文人」；卻又以尊崇王室的方式避免讓族群身分成為問題。鄭午樓對於在泰國安放自身位置的策略，或許早在他父親如何安排他的教育就可以看出來。二十世紀初的華商賺到錢以後，通常會安排子弟回中國讀書，因為泰國的華文學校只到小學程度而已，受中國傳統教育並且原已科舉為志向的鄭子彬卻做了一個無法理解，但現在看起來意義深遠的決定，他認為中文自己來教就可以，並讓鄭午樓去讀天主教會成立的 Assumption 中學，這間中學在當時是泰國最好的泰、英雙語學校，至今仍是泰國的頂尖高中

之一，據鄭午樓留下的口述資料，父親為的是讓他可以掌握三語能力以跟上世界潮流。現在已經無法推敲是什麼因素造成了鄭子彬心態上的轉變，讓他在十數年間從失意士子轉型成放眼國際的趨勢專家，但他這個決定毫無疑問地對鄭午樓的發展有著重大影響。除了辦學，讓鄭午樓被稱為「文人」的另一個要點，是他的「字」。幾乎所有記載鄭午樓其人的文獻裡都提到他很會寫字，而我第一次聽到讚揚他寫字的言論，其實是在一間廟宇裡。位於「老市場」(Talat Kao)的關帝古廟(San Chao Kuan U, 圖 7 上標記 8)是 Yaowarat 裡幾間歷史悠久的廟宇之一，我因為要觀察廟宇裡讀寫實踐的現象也在此做過一些訪問，相關的研究在後面的章節將陸續提到。替廟裡寫佈告和寫捐獻人姓名的七十多歲寫字先生在言談間這樣提到鄭午樓：

「我只是會一點而已，還要跟那些老一輩的學很多，像鄭午樓先生，我以前在工作的地方見過他，他來找我們老闆，知道我會寫字，就鼓勵我，送我一本他自己印的他寫的字」

這本書也在鄭膺年先生送給我的書堆裡，書名是《鄭午樓博士手抄嘉言錄》，據鄭膺年先生的說法，該書是鄭午樓先生受很多人央求而自費印製來做為贈禮的。鄭午樓的字有多搶手呢？在中國學者的著述中是這樣記載的：

「一些商家和社會團體，紛紛要求他書寫字號和招牌，以得到他的墨寶為榮。因此，只要駕車在曼谷市區兜一圈，便可以看到午樓先生留下的許多墨跡」(段立生 1994a: 214-215)

的確今日在曼谷很多地方都能看到他的手筆，譬如華僑醫院、華僑崇聖大學、潮州會館、鄭氏大宗祠乃至培英學校前本頭公廟的新修廟門上也有它的題字。他的書法技藝自然是承襲自父親的傳統中國教育，但因為他後來讀的是泰、英雙語中學，甚至也將這種技藝移植到其他文字上：

「他不但寫得一筆好中文字，就連英文練習，他也要寫得跟印刷出來的一樣。有一次，英文老師把鄭午樓找去，問他：『你為什麼不交書法練習作業？』這句話把年幼的鄭午樓問得茫然不知所措，他明明交了作業的。……近視眼的英文老師把他寫的書法練習誤認為是從書上撕下來的，故而指責。……練習書法使鄭午樓從小養成踏實認真的習慣，對自己的高標準和嚴要求，這種性格的形成，為他

一輩子的行事帶來了莫大的好處。」(段立生 1994a: 47-48)



在這段文字的末段已經可以發現，當人們在談論他的字時，其實是藉由他的字在評論他的「人格」，鄭膺年先生在談論鄭午樓先生時同樣也講到他的「字」，並且指著他給我的書堆裡那本《鄭午樓博士手抄嘉言錄》說：

「你看鄭午樓博士的字就知道他這個人做事多認真，現在找不到能寫這種字的人了。」

中國的國學大老季羨林則是這麼說：「談到午樓先生收藏的書法精品，必須強調談一點：他本人就是一位有精湛技藝造詣很高的書法家。這一點是我最初無論如何也沒有想到的。……俊秀而不媚，挺拔而不粗獷，這就是午樓先生楷書的特點。」(泰國華僑崇聖大學泰中研究中心 2003b: 3-5)；還有如：「通曉中、泰、英三國語文。尤擅中國書法，蒼勁、瀟灑、端秀、蘊神，字如其人」(林悟殊 1996: 144)

同樣學習漢字的台灣人應不會對這種以字品人的觀點感到陌生，大概小時候在學寫字的階段都被叮嚀過要把字寫得端正，參加聯考或公職考試也會被三令五申提醒字寫得不好會讓考官印象不好等等¹⁹，「寫字」至今仍在當前的教育現場有著重要地位，如師大國文系教授論寫字教育：「重新認識筆形，由觀察筆跡形狀開始，去分析筆畫，思考基本的用筆，用之於日常寫字，開啟精進書寫的自我要求。同時，對於『規範』的審思與循守，實有益於培養為學做人的敬謹心態」(黃明理 2009: 227-228)。為什麼字與人的品格有關係？以書法研究中國社會權力關係的學者 Yen(2005)用「人觀」(Personhood)的角度分析這個現象，他指出中國人相信字體是一個人身體的延伸(Extension)，因為書寫不僅僅是字體本身，而是一整組動作，從握筆的姿勢、懸腕的角度，以及支撐起書寫一幅好字所需要的養成訓練，「字」本身不單是外在於身體的，而是自內在而生(ibid. 57-80)。相同的

¹⁹ 試隨機在網路上搜尋「字體+考試」就可找到許多的心得或建議，如下例：

「.....聽說一個人的字體，可以反映出一個人的性格.....至少要練習到『工整』二字，也就是說，不要忽大忽小、潦草到自己都看不懂.....絕對會影響到印象分數，而且影響程度非常高。」
公職網，〈申論題寫作引導〉

<http://info.public.com.tw/writing.aspx>

觀點也由西方學者提出來：「欣賞中國書法，每一個字都是微形藝術品，是書法家個人的教育、技巧和藝術品味的綜合表現。相對於西方字母完全是基於功能的考量，中文的詞符本質上就兼具功能與藝術雙重特性」(Fischer 2009: 187)。但這些觀點有個問題，他們似乎只從文人階層或者說上層社會的角度出發，而沒有從整個社會的範圍來看這個現象，特別是在沒有實施義務教育的古代社會，以及中文教育並非主流的異國場域，我很懷疑普羅常民是否有能力進行高層次的品評。我認為在這些脈絡中，應該從識字的困難度入手，並將讀寫能力視為特殊的「技術」才能更清楚地分析這個現象。基於漢字的困難度，識字教育是中國古代教育的核心，許多童蒙教材都是為了讓孩童能盡快識得大量的字(李弘祺 2012: 404-432)，而如羅友枝的估算，因為清代的閩粵地區宗族力量強且商業興盛，都市的識字率可達 70%，但大多屬於「功能性識字」，也就是僅能識讀與商業活動有關或日常生活必須的文字(許齊雄 2005: 297-318)。而到了泰國後，因為泰國政府對華文教育的壓制，識字的人變得更加稀有，華人面臨下一代的教育時不得不做出有利的選擇。在 1960 年代，因為開設中文課的學校有限，而這些課程一週可能不到十個小時，十個小時有多不足夠？語言學者曾經估計，使用漢字的學習者平均要多花三年才能達到跟使用拼音文字的學生一樣的閱讀能力(Fischer 2009: 189)，更何況在學習時數完全不對等的情況下。因此便曾有僑社人士向台灣官員反映，孩子讀了四、五年中文還是沒辦法記帳、書寫信件，但讀幾個月到一年的泰文就能看報紙了(蔣君章 1965: 68-70)。因為這種落差，許多家長寧願讓孩子去把泰文學好，因為投資中文教育所費不貲且看不到明顯的收穫。在這種脈絡下，擁有書寫漢字的能力，而且是寫一手好字的能力，其實是將經濟資本轉換成文化資本的結果，因為把字寫好是一種需要投入大量時間培養的品味，特別是當大多數人都覺得那是龐大的花費。

重新檢視二哥豐以降到鄭午樓的事蹟，可以看到經濟成就並非華人追求的終極目標，這些富商在累積足夠的經濟資本後，都會透過各種活動以將財富轉化為聲望和地位以使自己光宗耀祖，而在泰國的例子中，從事慈善活動和辦學是主要的辦法。但並非所有人都有足夠的財力進行大規模的資本轉換，下兩節將從其他的實踐方式檢視一般泰國華人的不同策略。

第三節 在人際間留名



圖 22：泰國華文報上的「紙上煙火」

目前在泰國仍在發售的華文報紙有六家，分別是《星暹日報》、《世界日報》、《京華中原》、《中華日報》、《亞洲日報》和《新中原報》，這些報社的地址都在 Yaowarat 周邊，《星暹》和《世界》都在自 Yaowarat 區尾端往舊王城區的 Charoenkrung 路上，《京華》在龍蓮寺(圖 7 的點 10)附近的路口，《新中原》和《中華》都在 Talat Noi，即前述鄭午樓出生的 Yaowarat 東南隅區塊，《亞洲》則在 Yaowarat 東邊不遠的 Hua Lamphong 火車站對面，從位置上看得出來 Yaowarat 地區華文報社的密集程度。因為客屬會館的圖書館員丘書典先生晚上都會到《京華》幫忙，也曾經在其他報社協助過，故向我透露了許多關於報館的工作方式，也曾帶我看晚上報紙編排的情形。總的來說，當前華文報業在泰國的發展狀況十分蕭條，據丘先生所述，現在這幾間都是 1950-60 年代創辦並且持續到現在，這中間還有很多其他報社辦了又倒，因為泰國政府很怕共產黨，如果沒跟官員打好關係，很容易就被查封。1980 年代初期，因為中國逐漸開放並跟泰國建交，很多人想知道僑鄉的事情，華文報有過一段很熱鬧的時間，僅《京華》一份報紙就可

以賣到十萬份。但目前六份報紙的發行總量加起來大概只有十五萬上下，在 2000 年時甚至不到十萬，這幾年的增長主要是因為中、港、台和新加坡的新興投資商，增長的數量大部分也反映在被中國報業買走的《星暹》；與香港文匯報合作的《亞洲》，以及台灣聯合報系經營的《世界》，《星暹》甚至成為目前唯一一份簡體字的報紙。因為《星暹》、《亞洲》和《世界》分別以中、港、台的新興投資移民為取向，不僅頁面較為與時俱進，同時資訊上也較能跟上兩岸三地「華文世界」的脈動，但相對來說，這三間報紙的地性也較為淡薄，目前只有《京華》、《中華》和《新中原》是真的由在地老泰華自己主導的報紙，但如果只算這三間而不算上述其他更加國際化的報紙，丘先生表示發行量恐怕不到五萬。

這三間報社面臨的問題大致相似，即專職編輯人員稀少且大多在 60 歲以上，往往要靠像丘先生這樣基於情誼幫忙的人才能完成出刊，而在內容上，關於中國、香港、台灣的消息跟不上其他三間跨國合作的報紙，泰國新聞又幾乎都是照泰文報紙的訊息翻譯，對幾乎都能夠閱讀泰文的泰華而言沒什麼閱讀的必要。這三間報紙目前的重要性主要表現在聯絡消息上，包括各地鄉友會、宗親會的活動以及各種賀詞的頁面佔了很大幅度的版面。一般來說，三間跨國合作的報紙都有七大張以上的份量，但是僑社新聞大概只有一面到兩面的份量，而賀詞幾乎不會出現；相反地《京華》一般的出紙量都會在九大張以上，但是幾乎有一半的版面用來放賀詞，逢新年期間、皇室成員生日或是某僑領獲得勳銜時，《京華》的出紙量甚至會上看二十大張，例如 2013 年 8 月 10 日泰國母親節，即王后 Sirikit 的生日，當天京華中原出了二十四大張，並附上啟事：「欣逢皇后華誕母親佳節，本報今特增紙張刊登各界恭祝皇后殿下懿壽長青，后德永被頌詞，敬希讀者垂注」；《中華》的出紙一般在六到七大張，雖然也有很多賀詞，但是不會像《京華》那樣經常為了賀詞增加出紙量；《新中原》則不管任何時候都保持在約四大張左右，而且很多內容經常跟《京華》重複，油墨也常常呈現脫色的情形，是目前經營得最為辛苦的報社。

一般來說，特殊節日和王室成員的生日畢竟天數不多，報紙處理最多的是關於婚喪喜慶的賀詞和輓詞，通常都會在刊登前一天晚上打進編輯室把自己的頭銜說清楚，並請編輯人員替他們想好要用的語彙，只有很少數人會自己想好要用什麼詞。因為很多人經常要求刊登，報社方面其實都已經留有資料，所以只要打去

說一聲就可以了。比較麻煩的是以整個會館或是以整個宗親會的名義刊登時，都要請該會人員重新傳真一份名單到報社裡，以免搞錯職位順序。在賀詞的版面上常常可以發現在放大書寫的名字旁有一排排的頭銜，有的人頭銜可能可以多到五、六個以上，對此丘先生表示：

「其實登這個，有的人只是想讓人看到自己現在有哪些，身分嗎？就是自己有當過什麼長了，是在僑界裡的一個人物，所以他有什麼就會寫上去，要報社的人幫他寫上去」

丘先生並指出，其實泰華做生意和來往的對象本來就不限於華人而已，但是會館和宗親會這些組織都還很傳統，都還有人會看報上有哪些訊息，尤其是老一輩僑領們，即使沒有真正在商界活動還是掌握很多人脈，如果想在這些圈子裡跟人建立關係，刊賀詞出來讓自己被看見是最快的方法，才能讓整個圈子裡的人知道有你這號人物。

「所以就變成是，很多年紀比較輕的，他可能會的中文只有自己的名字而已，但是想用這個管道去認識人，他就會請我們幫他把公司名字和其他資料翻成中文，要祝什麼話我們也會想。」

從泰華使用報紙賀詞的策略看來，似乎這個看似向他人表達善意的舉動，其實是為了自己的聲望，必且藉此與其他華人群體搭上關係。在這個脈絡底下，華人的身分比較像是可供挪用的資源，但是要獲得這種利益，首先必須找到管道進入，而報刊上的漢字書寫成為了入門的鑰匙。我將我的想法告訴丘書典先生，他大致同意有這種傾向，但是也提出了他的一些觀感：

「現在的人真的比較像是為了一些好處去做這個事情，這樣不是很好，像以前，大概二、三十年前，那個時候很不一樣啊，會有僑領是特別親手寫好請人送來報社，像鄭午樓先生就常常寫啊，那報紙打開就很好看嘛，而且那才是用心嘛。那像現在就是，會寫字的人真的也沒有幾個，會寫的他可能也想要省事，就電腦打字的就算了，然後大家也跟著這樣做了。不過有這個事情大家會去做，就至少讓中文報紙還有一些用，因為你不可能在泰文報紙上做這個事情，如果沒有人要做了，那可能中文報紙都要倒了。」

即便丘先生有如此的感慨，但從當前泰華報刊充斥著我稱之為「紙上煙火」般大量賀詞的現象，至少可以看到某種傳統實踐的另類延續。過去的泰華之間會用互相贈字的方式建立關係，從上個小節裡鄭午樓經常被找去題字，以及他特別印製手抄書贈人的舉動來看，這種贈字的現象原本應該是更具體化的，即「字」本身會以物質的形式到達對方的手裡或是生活空間中。在大眾傳媒出現後，也曾有一段時間是人們會以手書的方式在報紙上互相贈字，但這樣的形式中「個人對個人」的連帶是稍微弱了一些，但因為是手書，因此還會讓人感到比較具有代表性，即丘先生所謂的「用心」，而到了當代，這種實踐方式逐漸流於形式，卻仍然不被拋棄，在報刊上刊出賀詞是投入交流網絡的條件，但字與人之間的連帶已經幾乎看不到了。但也因為這種交流網絡的存在，以及它藉以運作的實踐方式，一個可以使用漢字的空間需要保留下來，因此促使華文報紙繼續存活下來。然而丘先生「若沒有人繼續做中文報紙會倒」的說法，大概沒有考慮到《星暹》、《世界》和《亞洲》三間較具跨國色彩的報紙，這些報紙上的幾乎看不到賀詞，因為其主要讀者群之間的沒有藉賀詞建立關係的需求，因此也不太可能因此而倒閉。這裡其實出現了很弔詭的情形，反而是中文能力較低落或甚至不會中文的群體，需要藉由報紙上的漢字書寫去建立關係。這種情況應該與泰國當地的華文教育有關，因為過去只有像鄭午樓這樣的富裕人士有機會受到較好的華文教育，具備使用漢字的能力象徵了經濟能力，此處隱而不見的也是資本轉換的過程，儘管目前在報刊上的漢字應酬不再需要個人實際的書寫能力，但因為它作為一種上層之間往來的形式已經受到肯定，後來者仍然必須投入這種實踐方式才能被納入群體中。

類似的活動也表現在鄉友會和宗親會的會刊上(見圖 23)，個別的社團刊物之前都有來自其他社團的賀詞專頁，一旦成為某個社團的領導階層，勢必要承擔向其他社團寄發賀詞的任務，這些在過去也都是以手寫的形式進行，但現在大多數都被電腦字體取代。當我在客屬會館翻閱相關資料時，丘先生拿出某本宗親會的刊物，翻到賀詞那個頁面，指著丘姓宗親總會寄發的賀詞說那是他寫的，我驚訝地向他說原來他是理事長嗎？他連忙否認並要我看清楚名字，的確上面的落款並不是他的名字，他接著說：

「雖然現在可以用電腦打字，有些僑領還是想讓人覺得自己有文化啊，所以

會特別用手寫，但是不可能每個人都會啊，所以有的人就會找人代寫」



圖 23：社團刊物上的賀詞

儘管手寫字仍然被某些人認為可以代表一個人的素養，但是找人代寫的事實卻凸顯出字和人自身的斷裂。電腦化的時代將手寫的技術「除魅」後，人們不再需要有能力進行真正的書寫，也能完成舊有的互動模式；而過去因為富有的華商們都還有書寫漢字的能力，書寫漢字某種程度上跟經濟能力產生勾連，但當代經濟實力依然雄厚的華裔第三代及更年輕的一輩，基本上全都沒受過中文教育，書寫能力在此脈絡中已經跟財富沒有關係。從內容上來看，這些會刊目前有一半的內容以泰文編輯，因為不這樣編的話年輕一代都沒有能力閱讀，也會削減參與的意願，但與從前的會刊相比，排放賀詞的部份頁面幾乎沒有任何變動。

綜上所述，不管是在報刊或是社團刊物中，漢字賀詞都成了構成一個「團體」的重要關鍵，儘管徒具形式，但因為華人社團或是華人報刊所指涉的「華人圈」需要憑此而建構出來，即使不諳漢字的泰華後裔仍然必須以此為敲門磚。倘若使用漢字是為了進入某個想像的社群，那在不需要進入社群的情況下，是否還需要以漢字進行傳統的實踐？在下個小節中將看到，即使在中式廟宇這樣非常華人的場域，仍然可以接納使用泰文字留名的情形。

第四節 在宗教場域留名



圖 24：留下名字的碑文

在台灣的廟宇中也很容易見到像圖 24 中的捐款芳名錄和碑文，而且類似的碑文可能會隨著廟宇的翻修次數而不斷添加，這樣的碑文其實提供了讓名字可以被記憶的空間。如圖 24 的右側，為 Talat Noi 順興宮裡的碑石，上面記載了同治庚午年(即 1870 年)間翻修此廟時捐贈者的名字，這些人也許籍籍無名，但透過捐獻的方式仍然能夠讓自己的名字在某個角落保存下來，我認為這個實踐的意義長期以來似乎沒有受到足夠的重視，因為它不僅是廟方的紀錄而已，就個人層次而言它也是留名的一種方式。但這種實踐活動在當代的 Yaowarat 逐漸出現另一種面貌，以圖 24 左的碑記為例，這塊大面的碑文是 1992 年觀音聖廟(圖 7 的點 4)重修時所立，也屬於 Yaowarat 區域裡較新的碑記，在碑文中可發現有半數以上都是「怡昌泰」、「泰榮」、「錦豐發」這類的商號名而非個人姓名。根據廟裡的人透露，很多人其實沒有中文名字了，但是家裡還看得到以前留下的商號名，所以就拿舊商號的名字來給廟方立碑，因為他們覺得那個名字就可以代表整個家族。而到了當代，以泰文留名的方式也開始出現了。



圖 25：用泰文或中文進行暫時性的留名

如圖 25 所見，這是盂蘭勝會期間捐獻人的名字被寫下來貼在廟裡的情形，因為盂蘭勝會期間各個廟宇都會辦普渡活動，並且購買物資助濟窮人，主要的經費就來自信徒的捐獻。一般來說，廟裡都會有個寫字先生會幫人寫上名字並張貼出來，我第一次與丘書典先生碰面時，他就正在客屬會館的圖書館裡幫忙會館所屬的關帝古廟寫這些人名。而不僅該廟宇有寫字人幫人謄寫姓名，在 Yaowarat 地區的廟宇裡都還可以看到有人負責此工作，兩個比較特殊的例子則發生在報德善堂隔壁的小廟「南海觀音廟」及客屬會館對面的「觀音古廟」(圖 7 的點 14)。通常寫字人都是由受過華文教育的人擔任，因為他們也受過泰文教育，所以不管信徒要求要寫泰文或寫中文都能應付，而且字體都有一定水準。再者，如丘書典先生以及前述在 Talat Kao 關帝古廟擔任寫字人並推崇鄭午樓的老先生，他們使用漢字都不僅限於廟務，丘書典先生會協助編報紙以及社團刊物，Talat Kao 的老先生則很以能寫字為榮：

「以前剛過來的時候，有一些人很自大，說我寫得不好，以前我在另一間廟也寫，寫了三十幾年，千字文、千家詩都看過啊，韓文公到潮州寫的那個文章我也看過啊，所以那個人丟一堆東西叫我寫，我寫完他看過就安靜了」

這樣的觀點反映出寫字人將書寫能力視為自身能力的一個指標，而且對於寫字本身也不僅視之為抄寫工作而已，而是認為寫字也傳承了某種與文學有關的「文化」；類似的傾向也出現在丘先生身上，他對於簡體字非常鄙夷，認為那是那並沒有繼承古代的文化，不像繁體字比較具有美感，這些觀點都顯現出寫字人與寫字這件事的情感連帶。然而「南海觀音廟」目前打理廟務和為人寫字的張發誠女士，卻是為了廟裡的工作而特別學習漢字。張發誠女士知道自己可能有海南人的血統，但或許已經是爺爺以上的祖先了，她本人過去從未接受過華文教育，事實上「張發誠」這個名字還是上一任的寫字人幫她取的。她表示之所以會來廟裡工作，是因為這裡收留她讓她有地方住，她平日都住在廟內二樓的閣樓上，目前也只有她一個人住在這裡。原本他只幫忙整理廟裡的雜務，但之前的寫字人希望她能夠學習怎麼寫漢字，以處理有人捐獻時謄寫姓名的工作，因此她便跟著之前的寫字人學習寫字，她自認目前做這件事並沒有困難，但除了幫廟裡寫字，她平常並沒有任何機會使用漢字，當然也沒有閱讀華文報紙的習慣。除了謄寫姓名，在盂蘭勝會或九皇齋節期間，她也要寫出佈告貼在廟門前面，對這個實踐形式她

也有一番自己的解釋，將在下個章節中接續說明。如果說對留名的需求會導致像張發誠女士這樣的寫字人出現，那是否意味著中式廟宇無論如何都會找到人去延續漢字的書寫實踐，即便這個新的寫字人可能與文字的關係漸漸疏遠，而沒有像丘書典先生那類的寫字人一樣的情感連帶？但實例是 Yaowarat 的中式廟宇可能走得更遠。目前負責打理「觀音古廟」廟務的人是 Phi Pia，意思是辮子哥，但其實他沒有留辮子，前面已經提過泰國人慣用小名的傳統，這只是他的 chue len。Phi Pia 完全想不出來自己的祖先有沒有華裔，也許有但也一定超過三代了，他也並不祭拜祖先。但這樣相對「純正」的泰人為什麼會來到中式廟宇工作呢？他表示自己在九個月前(從 2013 年 8 月起算)才開始以此為正職，在這之前則有七、八年的時間會來這邊義務幫忙，以前是位阿嬤在處理廟裡的工作。他說自己在七八年前遇到一段很不順遂的時間，常常遭遇車禍和意外傷病，友人建議他 Yaowarat 的這間觀音古廟很靈驗，可以來參拜看看能否改運。他當時聽了廟裡阿嬤的建議，開始戒吃牛肉(因為一般認為牛是觀音的座騎)，運勢真的好轉了，他也因為這樣常常會到廟裡幫忙，後來便一直做到現在。但 Phi Pia 完全不會寫漢字，但廟裡仍然要進行盂蘭勝會，他如何解決謄寫捐獻人姓名的問題呢？如圖 25 的左圖所示，他都是用電腦印出來張貼在牆上，而且都是泰文姓名。我向他詢問這樣的處理方式不會有人不滿意嗎？他說要是有人不同意他也沒有辦法，因為他沒有能力寫漢字，如果想用中文字的人只能請他去別間廟，但當代泰華都有泰文姓名，只能用泰文姓名似乎沒有影響捐獻的意願。雖然在捐獻人的姓名上 Phi Pia 採取了折衷的方式，信徒會以泰文字的形式讓名字留在廟裡，然而當遇到需要張貼儀式活動的佈告時，他還是想辦法去找人謄寫漢字，與南海觀音廟的張發誠女士一樣，他對此也有自己的一番解釋，同樣將是下個章節中討論的重點。

除了歲時祭儀的捐獻會留下泰文名，廟宇內的銘刻也能見到以泰文姓名留下紀錄的現象。在中式廟宇內常可見到「某某某 敬獻」、「某某某 恭修」的字樣出現在廟內的柱子或是窗櫺等處，意謂廟內的修繕經費也有他出資的部份。在當代的泰國中式寺廟中也可見到這類落款，而且較新的落款愈來愈常見到泰文姓名。以圖 26 為例，照片中分別是「尊上祖師廟」的一幅牌匾和神龕，即第三章中帶我走訪 Sampheng 的 Lung Khlang 打理的廟宇。可見上面有著落款人姓名和年份，2548 即佛曆 2548 年，為泰國使用的曆法，換算為西曆為 2005 年，表示他們在

大約九年前出資修繕過。Lung Khlang 說主要的修繕工作就是重新粉刷紅色的油漆，並且把字體重新上金，落款也是捐獻人主動要求添加的。值得注意的是，在名字後面用的 ບຸຮະນະ(Burana)一詞，並非一般口語使用的修理，而是帶有宗教意涵的梵語—巴利語詞彙，通常只用在古蹟修復上，用在此處頗有與「敬獻」、「恭修」等詞彙相仿的意義。我向 Lung Khlang 詢問道，當時整修的時候，有人對添加泰文詞彙有異議嗎？會不會有人覺得在歷史很久而且很中式的地方加上泰文很奇怪？他的回答讓我覺得自己問了很愚蠢的問題。他說，現在大家都是泰國人了，他也是泰國人，一樣也在中式廟宇(San Chao)裡面做事，用什麼字應該不會有什麼不同，只要有心來幫忙的都是好事。



圖 26：用泰文名字留下修繕紀錄



圖 27：用泰文名字在廟裡留下紀錄

除了 Lung Khlang 所在的尊上祖師廟，Yaowarat 內的其他中式廟宇也都看得見以泰文名字落款的銘刻(見圖 27)，顯見過去以漢字留下銘刻的慣習，如今已跨越了書寫系統，並且讓泰文書寫系統出現了傳統上不會出現的應用方式。原則上

在泰國的寺廟(Wat)中不可能見到一般平民留下的落款，讓其以固著的形式銘刻在廟體建築中更是不能想像，但是中式寺廟的場域卻可以容納這樣的實踐活動。而已經成為泰國人的「華人」，在參與中式寺廟的活動時，也承襲了相同的慣習，讓自己的名字留在寺廟中，這個現象具有與以家名書寫的招牌類似的意義。此即漢字的銘刻發揮了某種「社會能動性」(Social agency)，受此影響的泰華後裔感覺到維持這種銘刻的必要性，但是在實踐上卻採取了另一個書寫系統，從而取回主導的地位，但這種轉變也暗示了人群中出現一種新的範疇(如果分類是必要的)，相對於重視家姓的華人與不重視家姓的泰國人，在這些實踐活動中現身的是重視家姓的泰國人，但這樣的分類應該相當謹慎，因為人群之間只有非常模糊的界線。

第五節 結語：理想的轉型或延續？



圖 28：在各個場合中寫字的 Sirindhorn 公主

「午樓博士引路，陪泰皇和貴賓參觀崇聖紀念館。……大門上端懸掛著詩琳通親筆書寫的四個中文大字：崇聖報德。泰皇問身邊的人：『公主的字寫得怎麼樣？』大家齊聲讚好，泰皇面帶喜色。」(段立生 1994a：273)

當代泰國社會中，很難想像但或許也並不令人意外的景況是，最常在公開場合進行進行書法展演的是拉瑪九世的女兒 Sirindhorn 公主。根據書面資料記載，公主於 1980 年獲碩士學位後(主修藝術史和古代文字學)，原本想開始學習德文，但王后 Sirikit 勸她學習中文，「而且一定要學得好」(泰國華僑崇聖大學泰中研究中心 2005：44-45)。如果考慮中國與泰國在 1975 年正式建交的歷史背景，由王

室主導對中國文化的開放顯然有著濃厚的象徵意涵，某種程度上這與拉瑪四世在中止朝貢貿易後繪製中國官服像，以及拉瑪五世興建天明殿等作為有著類似的宣示意味：泰國可以跟中國一樣「文明」。目前在泰國書店很容易找到公主出版的介紹中國文化的書籍，她本人也多次代表泰國出訪中國，這些活動都凸顯王室在泰國政治中並非隱而不見的虛位象徵，而是實際參與國家的發展策略。因為公主的影響，確實有些華人領袖因此而重新開始學習書法，據丘書典先生的說法，這些社團要人認為如果公主都能學會的話，作為華人後裔的他們沒有理由不學一下。但就整個社會來看，泰國自 90 年代開始學習中文的熱潮，大抵還是與中國的經濟崛起較有關係，加上東協經濟共同體的發展願景，泰國人都相信中國會是東協很重要的互動對象，在泰國書店中除了英文以外最多的外語學習書就是中文了，但這種學習的動機主要是實用取向，而非由文化認同所主導。儘管如此，公主帶頭寫書法這件事，多少說明了泰國菁英階層對於龐大的泰華後裔多少還是有些顧忌，即使「同化」的現象十分顯著，仍在意中國的崛起帶來的影響，但有趣的是，泰國菁英階層卻採用了傳統中國菁英展現權威的方式主導了風向，在泰國華人還在重新思考自身的位置時，王室已經先一步推出一位「中國文化代言人」，以中國通的姿態展演傳統中國文人的技藝，如此則不論從王室的權威或是中國文化的權威視之，泰華後裔都無從質疑泰國王室的地位，而王室即泰國的象徵中心，國家的地位也因王室的主動作為得以鞏固。或許泰國王室採取的策略很有先見之明，但可能也有點過慮了，根據我對丘書典先生以及泰國華文師範學院教師的訪談，當前泰華領袖最熱衷的還是獲得王室的勳章，凡有機會刊出照片的地方(尤以社團刊物為主)，必定使用穿著泰國官服、禮服的相片，這應與鄭午樓博士所樹立的典範有關。除此之外，因為 1980 年代鄭午樓連獲兩個泰國頂尖大學的榮譽博士學位，也開啟了一種新的風氣。泰華領袖現在都經常以博士作為頭銜，但這些「博士」在某些人眼裡似乎不太真實，如一位在崇聖大學潮學中心擔任講師的女士所述：

「年紀那麼大了，還有生意要做，沒有人會安份讀書，但這些人就喜歡被人家叫博士，還愈來愈蓬勃，因為覺得這樣跟自己身分相稱，雖然我覺得這不是什麼好現象，但他們拿到學位表示有出錢支持教育也是好事」

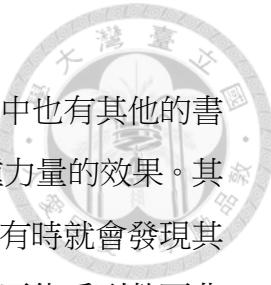
雖然她很隱晦地沒有明講出學位是買來的，但基本上已經暗示得很明顯了，

我不會對此下任何價值判斷，但這個現象只說明了，舊時代中「賈服儒行」的資本轉換過程還是有意義的，富有的商人還是希望被看成是個有教養的「讀書人」，因此贊助教育的行為就是最清楚的公開展演，這點也反映在會館和鄉友會的獎學金制度上，目前這已經是華人社團每年最主要的工作之一，儘管來領獎學金的年輕學生幾乎都一句中文也不會說。如果把泰國王室頒發的勳銜和「博士學位」看作是某種官職(因為泰國的博士服飾非常崇高)，其實當代泰華熱衷於慈善活動以及「贊助教育」的活動，毋寧可視為古代捐官納爵的現代泰國版本。

綜合此章所述，傳統的家族倫理使得華人有著光宗耀祖的渴望，在古代這代表的是科舉及第從事官職，循此則衍生出鬻爵的行為和以儒者風範為尊的社會價值觀。在現代的情境下，這些傳統價值觀應該會遭遇巨大的改變，但泰國的例子卻讓人看到，改變並非意味著消逝，相反地可能是轉型後的延續。「二哥豐」作為泰國少數具有中國官爵的華人領袖，卻帶起了投入慈善工作的傳統，並藉其投入的慈善組織得以傳世；鄭午樓基本繼承了這種理念，並且走得更遠，終致獲得了泰國王室給予的最高榮耀，從二哥豐到鄭午樓所樹立的，是透過慈善活動達到經濟資本轉換為象徵資本的典範。另一方面，因為鄭午樓等領袖所展示的「儒商」、「文化僑領」的傳統，在華文報刊及社團刊物上，留下了以漢字作為交際媒介的形式，想進入「華人圈」的泰華後裔都要使用這種媒介以開啟進入的管道，但只是一種徒具形式的活動而已，因為許多人並沒有書寫漢字的能力，而必須藉報社員工或少數編輯人員的幫助完成實踐。但在廟宇中提供了另一個可以留名的場域，那裡的實踐活動不需要進入某個想像的社群，因此允許以泰文字書寫並留下銘刻紀錄，比起沒有華裔連帶的泰國人，泰華後裔的泰文家姓因此被賦予了更深遠的意義。乍看之下，似乎那群仍然透過報刊在華人圈裡與人互動的人更像是「華人」，但假如研究者帶著先入為主的眼光要找出華人的延續，便可能將那些在華人廟宇裡刻下泰文姓氏的人群也視為「華人」，只因為寫下的不是漢字所以可能被忽略，然而大肆使用漢字的人群卻真的就能視為華人嗎？事實上那些在報刊上使用漢字的人群許多都同樣地不熟稔漢字，只是將其作為一種進入團體的媒介。因此，在對群體進行族群識別時，應當十分小心這種在表面的同質下潛藏的差異。下個章節將看到更多人群為了特殊目的而生產出的大量文字，也同樣與族群身分無涉。

第五章 文字與「地方性」的再生產

前面兩個章節討論的議題十分類似，都聚焦於讀寫實踐活動如何作為傳統價值觀再現的管道，這個章節則將重點擺在文字如何於生活空間中發揮作用，這些文字看起來將更不像是用來閱讀和傳遞訊息的書寫系統，而是如同 Keane 所提出的「精神書寫」(On Spirit Writing)，目的是「傳導」(Transduction)以跨越「本體論的鴻溝」，這些文字是為了讓看不見、觸摸不到的抽象概念成為可以感知到的「地方」(Keane 2013)。Appadurai 在討論地方性(Locality)時指出，許多社會中看似複雜且具有再現意義的表演和行為實踐，其作用是為了將空間與時間社會化和地方化，這類實踐往往被描述為具有宇宙論或儀式性的意義，研究者因此忽略了這類實踐中主動且具生產性的特徵。社會中要一起生活的人群深感地方性是易逝的，必須靠困難和規律的實踐活動以生產並維持其物質性存在，他批評研究者常將這類物質性存在誤解為這類活動的最終目標，也因此缺乏其如何影響地方性生產的解釋(Appadurai 2009: 258-259)。因為 Appadurai 的立論主要是為了處理鄰坊(neighborhood)如何被納入「民族—國家」，以及鄰坊在跨國場域中如何維持的問題，該論述著重人群如何藉由種種儀式性行為生產具有集體情感結構的主體，因此各種關於農事、築屋和狩獵的活動，都是生產「本地人」的技術。但如果考慮宇宙論的問題，是否有辦法理解人群如何形塑地方，尤其當人群可能不只生活在「可見的地方」，反而是感覺自身同時生活在可見及不可見的世界之中，而相異的文化又對不可見的世界有著不同的想像。我認為分析宇宙論的意義在於，人群如何處理可感知世界中的物質，深受不可感知的世界影響，易言之，在人群的想像中「另一個世界是什麼模樣」，會使得人群嘗試在實際生活的世界形塑可與之勾連的型態。Appadurai 的論述固然有利於分析鄰坊如何維繫，但似乎不應非此即彼地排除對宇宙論和儀式概念的描述，因為這類概念也影響人群會採用什麼技術生產地方性。Appadurai 也提到「生產和維持地方性往往要面對物質根本的脆弱與易衰」(ibid.: 263)，這個論點基本上也只討論了「可見的地方」，而在本章中將看到，在為了維持地方性所做的努力中，有些物質的確需要防止其毀壞，或在新一輪的活動中生產出新的物質以替代，但有時卻需要以焚毀物質的方式以維繫「地方性」的想像。



第一節 泰國社會中的符文

然而在開始討論漢字如何被使用以前，必須考慮到泰國社會中也有其他的書寫系統，這些書寫系統也承載了讀寫以外的功能，具有招喚某種力量的效果。其實這種實踐並不難看到，在泰國街上若看到著短袖衣服的男子，有時就會發現其手臂上有一塊寫滿符文的區域，有的工人若裸著上半身工作，甚至能看到整面背部刺著大面積的符文。這種刺青稱為 *sak yan*，在泰國的歷史可追溯到 13 世紀的 Sukhothai 時期。如圖 29 左圖所示，照片中是泰國國家紀念館(Anutson Sathan haeng Chat)的 Sukhothai 時期士兵的蠟像，當時的士兵缺乏盔甲，便相信在身上刺滿這種符文可以達到防禦的效果。該傳統沿襲至今，士兵、黑社會或是從事高危險工作的男子仍經常在身上刺這種符文以祈求平安。根據泰國學者的研究，當代有許多保守人士認為這種刺青是對佛教教義缺乏理解的迷信(Manirat 2010:11)，但事實上這種符文的出現卻是源自早期佛教的需要。根據 Manirat(ibid.)的研究，這種稱為 *yan* 的符文，最早在 Dvaravati 時期就已經出現了，在一些古代遺跡中可以看到 *yan* 的初步型態，可能只是一些簡單的曲線和符號，之後在高棉帝國時期中的遺跡就可以看到以整面圖形出現的 *yan*。*yan* 的主要形式是圍繞著某個中心而開展出來的正方形或圓形圖案，並且分割成一個個的方格，方格中填滿高棉文字符(如圖 29 最右圖)。這些文字大部份是一個更長詞彙的縮寫，可能代表太陽、月亮和其他星系的名字，或是古代神明和偉大高僧的稱號。總的來說，*yan* 的作用在古代是供僧侶修行之用，僧侶透過這種符文以鍛鍊心智(chit)和入定冥想(samathi)(ibid.: 75)。雖然現代泰文字典裡一般只會描述 *yan* 是「用以祈福」的符號，但 *yan* 應該來自梵文的 *yantra*，*yantra* 之意則是「器具」，並且是指涉某種結構或宇宙論概念的器具(Drouyer 2013: 29)。從 *yan* 的泰文字 យាន 后所帶的 ន 來看，因為 ន 是不發音的 t，其詞源確有可能是某個以 *yant* 為首的詞；而 *yan* 的作用若是支持鍛鍊心智和坐定冥想，某種程度上的確應該視為一種「器具」。

Manirat 認為 *yan* 會從僧侶轉而變成平安符應該有兩層影響，一是 Sukhothai 時期後，統治者尊奉佛教的結果也帶動了很多佛經的編寫，吸收教義的管道從 *yan* 轉到了佛經；另一方面，儘管現在已找不到源頭，但將 *yan* 轉為刺青並且可以保護生命的習俗已經在大眾的思維裡根深蒂固，漸漸地就沒有人再關注它的原

始根源是什麼了(ibid. :80-89)。但那種祈求在廝殺、戰鬥中獲得保護的 yan，其實確切的名稱應為 duang phichai songkhram，字面上的意思就是「戰勝符」。

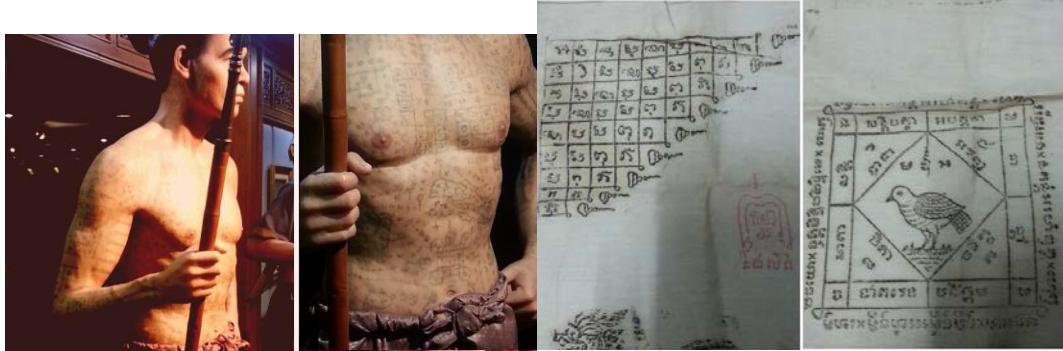


圖 29：圖左為泰國國家紀念館內 Sukhothai 時期士兵的蠟像；圖右為 Tangkwa 父親收藏的 Pha yan

那麼都是哪些人在書寫 yan 呢？在古代，主要是僧侶和統治者有辦法書寫這種符文，因為這兩者才確實清楚佛教教義並且有能力書寫高棉文。至於當代泰國社會，有很多被稱為 ajan 的師傅也會替人刺青，學者的書裡委婉地稱其為「民俗師傅」mo phuen ban，但 Tangkwa 說泰國人稱這些人為「巫師」(mo phi)。mo 在現代語境中是「醫生」的慣稱，但在稱呼使用巫術者或是預言家時，也會用 mo 這個字，phi 即鬼魂、幽靈。因為就如同 Manirat 所言，泰國僧侶早已不使用 yan 作為修行的輔助，當代社會會為人 sak yan 的僧侶自然非常稀少，Tangkwa 即說大部分的人都是找 mo phi 做 sak yan。但她的父親，據她所說對佛教非常虔誠甚至幾乎到迷信，則是曾到「森林寺院」(wat pa)請「森林僧侶」(phra pa)為他寫了幾張「符文布」(pha yan)，符文布是 yan 的另一種形式，顧名思義就是將 yan 寫在布上，通常就如她家的一樣，放在佛像下以盒子裝好一併膜拜。森林寺院則是近年來受較虔誠的佛教徒推崇的一種修行形式，他們選擇隱遁入森林中建立寺廟，並且用非常節制和禁欲的方式生活，認為這樣較接近佛陀的修行方式。但 Tangkwa 仍指出很多人之所以喜歡森林寺院，仍是因為覺得他們比較有法力，而不是真的基於佛教的教義對其推崇。

當代 yan 的發展讓不少像 Manirat 這樣的復古主義者相當焦慮，它不僅遠離了佛教教義和使用方式，並且也出現了大規模商業化的現象(Manirat: 162-171)。如前所述，yan 的原初形式是為了反映某種宇宙論，因此圖形的結構非常嚴謹且根據有規則可循，但當代的 yan 則出現各種被保守人士視為荒誕的形式，它們不再反映出世、超越的世界，而純粹具有幸運符、護身符的作用。但無論如何，當

代的 yan 所具有的兩個重要面向還是十分清楚的。首先，使用其他書寫系統的 yan 比較具有魔力、法力。最傳統的 yan 一定是用高棉文書寫的，也因為這個原因，具有柬埔寨血統的 mo phi 一般都被泰國人認為比較有法力。但目前也開始出現一些混雜了緬甸文字的 yan，不過這點仍跟柬埔寨 mo phi 較受矚目的概念類似，因為泰國人一般都認為緬甸的僧侶和預言家(mo du duang)比較有法力，那麼緬甸文字也具有法力似乎是很理所當然的連結。除此之外，目前也見得到使用印度天城文書寫的 yan，作為高棉文、泰文、緬甸文等婆羅米系文字的早期根源(見圖 30 的比較)，又是佛教的起源地，使用天城文的目的無非是希望該文字能產生更大的力量。似乎不太可能出現但確實出現在 yan 的「市場」中的，是以上個章節中的「二哥豐」為主題的 yan，這些 yan 上面不僅出現二哥豐的畫像，甚至有「招財進寶」、「興興興」、「富富富」的漢字。無論這些新近發明在保守人士中有多少麼悖離傳統，其基調仍非常明顯，它們所使用的文字都不是泰文，遠離佛教教義的 yan 某種程度上就只是具有魅化效果的書寫文字，即 Gell(1992)所謂「技術的魅化」(Enchantment of Technology)，但將書寫技術賦予力量的過程並非無中生有，這與高棉文明對泰國的深刻影響，以及歷史上泰國與緬甸之間不斷地爭戰息息相關，弔詭的是這種符文在當代的柬埔寨和緬甸幾乎看不到蹤跡了。

圖 30：四種婆羅米系文字的比較圖

其次，yan 在當代泰國是流動性很強的一種符文，雖然在古代它會銘刻在廟裡，但在今日的泰國寺廟看不到這種形式的符文，因為僧侶已經不用藉此修行，相反地，今日的 yan 多以 sak yan 的形式出現在人們的眼中，yan 成為人體的刺青並隨其四處移動，搭乘計程車時也經常看到司機將 pha yan 放在車前以保平安。或許泰國人這種使用符文的方式已經非常「貼身」了，但他們打招呼說 sawatdi 的同時其實也在使用符文。泰國人習慣的招呼方式是「去過哪裡回來的？」(pai nai ma)和「怎麼樣呢？」(pen ngai bang)，Sawatdi 相對來說是個很晚近的發明。Luang

Phibun 在總理任內希望推動文明的、現代的泰國，因此最好連打招呼的方式都予以革新，於是他採用了時任 Chulalongkorn 大學文學教授的 Nim Kanchanachiwa(爵名 Phraya Upakitsilapasan)所發明的 Sawatdi，並於 1953 公布正式使用。Sawatdi 其實是個合成字，即 Sawat 加上 di，di 是「純」泰文字裡「好」的意思，但 Sawat 却來自梵文的 Svastika，梵語語尾的 ka 是強調語態的虛詞，而泰語中單獨的子音會加上 a，缺乏 v 子音而變音為 w，s 作為尾音會變成塞聲韻尾 t，因此 Svastika 就變成泰語的 sawat²⁰。這個詞的原義即「卍」，也是佛教徒藉以冥想的符號，意指永恆的美好，某種程度上它跟 yan 一樣都是一種「器具」。綜上所述，可以看到泰國文化中的符文都來源自異文化，儘管在數百年前它其實是種跨境甚廣文明所共享的形式，但在泰國卻出現了在地化的發展，與佛教的關聯漸淡，人們更在乎它能否提供庇佑的力量而非作為修行的媒介，yan 也因此變得非常流動，因為它不再是輔助入定的器具，而必須符合人們被貼身保護的需求。泰國的這些外來符文不是被寫在身上，就是以口說的方式傳達其力量，與此相對地，漢字在華人的使用脈絡中被魅化並非源自異文化之故，同時，在後面的段落中可以看到，當漢字作為具超自然力量的文字使用時，通常是固著而非流動的狀態。

第二節 華人廟宇建築的漢字銘刻

在華人神廟中會看到大量的漢字可說是不證自明的經驗事實，除了前一章的留名銘刻外，最容易注意到的就是各個柱子上的楹聯以及神壇上的牌匾，但是在傳統的漢學領域中，只將楹聯當作一種應用文的文學形式研究，甚少注意到它所代表的文化意涵，反而在泰國的民俗研究作品中，可以看到關於廟宇中文字銘刻的討論。Siaochiu(2011)在研究泰國華人的著作中也注意到華人神廟中大量的文字表現，而他指出這些文字代表的是神明的「許諾」(sanya)(ibid. : 152-157)。他的報導人向他說，諸如「痼癥在抱」(出現在天華醫院觀音廟的大門)、「佛光普照」(大峰祖師廟廟門)和「輝光照徹」(龍尾古廟神壇上方)等話語，代表的是神明可以做到什麼程度，而廟裡柱子上的那些話，都是神明能力的補充說明；同時，當

²⁰ 泰文維基百科“ສວັດ”條目

<http://th.wikipedia.org/wiki/ສວັດ>

人們走進廟門抬頭看到這些文字，就表示進到了神明的領域，因為神明正在這裡說話。他的報導人也向他表示，因為神明能做的就是那些寫在廟裡的句子而已，其他的只能自求多福，所以潮州人會說「好拜莫求，好求莫等」，表示拜歸拜但不要期待能得到多少回應。來自 Siaochiu 報導人所做的詮釋，予人一種那些文字並非由「人」寫就的錯覺，彷彿那些文字是跟廟宇一起生成的。

於今不太可能在泰國找到關於廟宇中的文字為何存在的真正解釋，我認為這個問題在台灣或中國也同樣難以找到人回答，但歷史人類學的研究一般都同意對於廟宇的管制是國家統治的手段之一(科大衛及劉志偉 2008)，準此，似乎就可以想像仕紳階層在廟宇裡刻字而發明這種傳統的目的為何了，因為中國的統治仰賴嚴密的官僚系統，而文字是官僚的技術工具。然而在泰國，這種在廟宇銘刻的傳統被移植過來，過了幾十年，終於再也沒多少人認得上面寫了什麼，是否因此才產生了 Siaochiu 報導人給他的解釋？事實上，在我的田野中，某些人們的確也將廟裡銘刻的意義與神明的力量連結在一起。

還認得漢字的丘書典先生指出，客屬會館裡的關帝古廟重建時，僑領們一致認為要將過去廟裡的楹聯切下來裝在現在的廟柱上，所以現在廟裡有幾根柱子上的表面是一塊長條的黑色柱面，並寫有金色的，柱子本身卻是紅色的，因為柱面本身是老廟裡切下來的。但他認為這些柱面要被保留是因為具有歷史意義，因為他們是僑領先賢寫下來的文字，如果直接拋棄像是不重視他們的貢獻。同樣也還認得漢字的 Talat Kao 關帝廟寫字先生則認為，廟宇裡的文字是前人要向神明表示尊敬的意思。如果將能夠識讀和書寫漢字視為華人性較顯著的證明，在這些「華人」的敘述中可以看到，他們仍清楚意識到廟裡的字是「人」寫下來的，而諸如「文字—貢獻」和「文字—敬意」這樣的連結，聚焦的仍是文字如何作為建立關係的媒介，某種程度上它與跟前一章討論的賀詞和頌詞具有相似的意涵，送一幅「德及生民」的匾額給神明；在報紙上送一面「母儀天下」的賀詞給王后，「對方」其實都看不懂，但是這樣的實踐確實具有意義，就像在報紙上寫賀詞會讓自己在華人圈中被看見，在廟裡出資贊助一塊匾額、一幅留在廟柱上的對聯，數載之後就有機會讓像丘先生這樣的後人視為是「有貢獻的人」。

然而對於不在這個脈絡的人群，即那些看不懂漢字也不熟悉漢人文化的泰人們，廟裡的銘刻卻有著完全不同的意義。當我向觀音古廟的 Phi pia 問起他怎麼

看廟裡的銘刻，他卻首先反問我那是什麼意思，他說「你們中國人(khon chin)是不是很愛寫字所以覺得神明(the phachao)也愛寫字？」，聽完這句話令我頓時想將手上的筆記本收起來。調侃完我一番後，phi pia 說他以前只覺得華人廟宇(san chao)裡面的字很多，走進去的感覺很擁擠，因為泰國廟宇(wat)裡面看不到這麼多文字。但他有一次看到有人拜完神像以後，去把神壇周邊的文字摸過一遍，並且把手往頭上滑過去。這其實是泰國人拜佛時常做的動作，雙手合十拜完後將手掌靠近頭部往後腦勺滑過，代表將佛祖的祝福帶進自己身上。但為什麼會對文字做這樣的動作呢？phi pia 問了那人後，對方回答因為覺得這些文字應該有某種法力才會被刻在神明旁邊，所以想要將它收進身體裡。我向 phi pia 詢問那人是否是華裔泰人，他說他看不出來，很多住得很遠甚至別的府的人都會來拜這間廟，是不是華裔泰人他真的看不出來，而且「曼谷誰沒有啊？(意指沒有華裔祖先、血緣)」。那之後他還看過幾次有人這麼做，但其實並不多，因此應該只是一種屬於個人發明的膜拜方式，然而這至少說明了的確有人將廟裡的文字跟神明的神力直接連結。另一個突出的例子是尊上祖師廟的 Lung Khlang 怎麼解釋廟裡的銘刻，如前一章所述，尊上祖師廟曾在幾年前進行修繕，將廟裡的匾額和楹聯重新上漆是很重要的一部份工作，Lung Khlang 表示，還沒修繕以前的字看起來很灰暗，「像是神明不在了」(muean thephachao mai yu laeo)，他認為把字修復得更有光澤比較像是有神力存在的廟宇。

試將最早在廟宇進行這種實踐的中國仕紳或官員視為「行動者」(agent)，那他們在刻字時所想像的「原型」(prototype)應該是人際間的「階序關係」，神明相當於高階序的長官和大人，因此必須向其貢獻牌匾，這時作為「指引」(index)的文字所召喚的，其實是「受眾」(patient)對作為原型的階序關係予以認同，易言之，是對整個官僚體系所支撐的國家權力予以認同，我認為這種詮釋基本符合歷史人類學對中國廟宇的功能所做的解釋。然而廟宇中的文字在失卻這層脈絡的泰國社會中，獨立成為行動者，不懂得漢字的受眾感受到的是藉由文字所傳達的神力，覺得廟宇內的銘刻是「神明的許諾」，在這個過程裡其實產生了一種新的原型。假如將第一種原型「階序關係」視為原型 A，第二種原型「神明的許諾」視為原型 B，可以說原型 A 是較具華人性的傳統，而原型 B 跟是否為華人卻沒有直接的關係。如 Lung Khlang 所述，他之所以認為這些字需要修復，並非他覺得

自己是華人而對此有責任(他在本論文裡剛出場時即說自己是泰人)，也不認為這些是先僑的貢獻，他想的是要讓廟宇恢復神力，而漢字只是表現神力的「指引」。但「指引」卻無法抗拒不同的受眾對它的差異詮釋，假設有一滿懷中華文化的遊客來到 Lung Khlang 的廟裡，看到被重新修繕的牌匾也許會深受感動，為中華文化在異國持續傳承而肅然起敬，但這時他所想像的其實是原型 A，而當地人卻不是循此邏輯進行修復。若以 Keane 的論述來看這個現象，廟宇的銘刻似乎已經成為了「精神書寫」(Spirit Writing)，但這終究是現生人群對既存的文字重新賦予意義，如果「精神書寫」是為了將不可捉摸的世界「傳導」(transduction)為可感知的，泰人和華裔泰人是否只能用漢字書寫華人的另一個世界？從其他以漢字進行的實踐看來，答案似乎是肯定的。

第三節 佈告及雙語經文



圖 31：Yaowarat 的眾廟宇在孟蘭勝會期間貼出的佈告

在孟蘭勝會(Wan Sat Chin)和九皇齋節(The sakan kin che)期間，Yaowarat 的各廟宇都會貼出佈告寫明相關的活動進行的時間(如圖 31)，但令人疑竇的是這些佈告到底有多少人看得懂？或是這些公告其實不是為了給人看的？圖 31 的最右圖是 Talat Kao 關帝廟的寫字先生所寫的佈告，他認為寫佈告就是一種義務，既然是華人廟宇就應該要有用中文寫的佈告；中間的佈告則出自也在 Talat Kao 附近的城隍廟(圖 7 的位置 9)，他們是拿以前的佈告當範本去請人印出來，管理廟宇的人不會中文也讀不懂漢字，但仍覺得有必要貼出中文的佈告；最左邊的佈告是宇 phi pia 貼的，雖然 phi pia 以泰文字處理有人來廟宇捐獻時的留名，但是對於佈告他卻選擇了傳統的方式。事實上似乎是像 phi pia 和「張發誠」這樣的泰人才對於華人為什麼貼佈告的行為特別有想法，南海觀音廟的「張發誠」因為自認

寫不出完整的佈告，所以兩個節日期間都只在廟門貼上字跡有些歪斜的「孟蘭勝會」和「九皇勝會」，她說如果可以的話她還是會想寫一張佈告。phi pia 的佈告則是他拿以前的佈告去找附近還會寫漢字的店家老闆照抄的，其實看得出來字跡不甚專業，有些勉強應付的感覺，但 phi pia 認為這樣就足夠了，如果以後找不到人寫，他甚至說自己會拿以前的佈告來照著描。為什麼對於捐獻人的姓名書寫可以選擇泰文字，卻對漢字的佈告如此堅持？phi pia 說因為佈告是「中國神明的說話」(kham bok khong thephachao chin)，他覺得不用中文寫那節日會辦得不順利，沒用中文寫佈告的話就好像神明沒有宣布節日要來臨了一樣。張發誠則認為，在這些節日寫佈告是為了讓祖先(banphaburut)和遊魂(phi)看得懂，他們才知道要來參加祭典。

上述的說明或許可以當作是泰人對中國文化的想像，但個別廟宇中卻真的零星可見一些寫給「陰間」的佈告。如圖 32 所示，這張在孟蘭勝會期間貼在龍尾古廟裡的佈告，如其內文所記載，對話的對象來自陰間：「…為此榜示招告。十類男女。五性孤魂。有依無依。於斯靜候。…」。廟方的人說這也是請人照以前的佈告抄的，但其實以前的內容寫在小冊子上，實際的佈告在節日結束時需要燒掉。我在佈告附近等了許久，都未曾看到有人到佈告旁閱讀上面所寫的內容，後來隨機向幾個阿公、阿嬤攀談，詢問其是否讀得懂這份佈告，而這份佈告的目的又是什麼？得到的回答無非是「看不懂」、「給遊魂看的」、「之後會拿去燒掉」等答案。

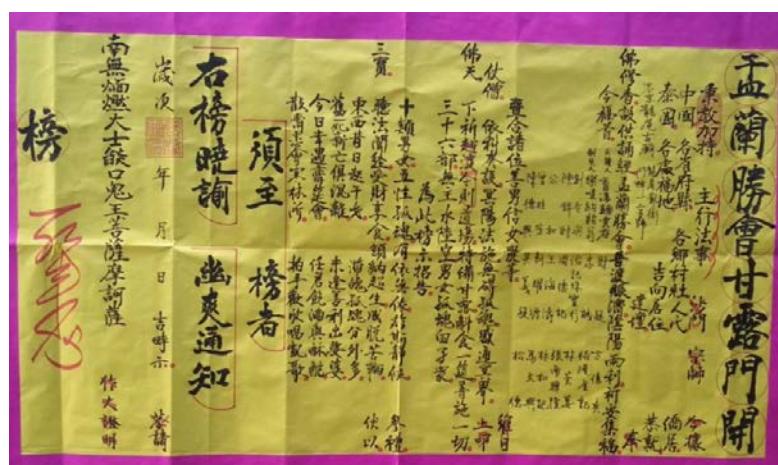


圖 32：龍尾骨廟內張貼給「陰間」的佈告

這些佈告都暗示了另一個世界具有某種秩序，需要以這種類似公文的形式宣達神明的旨意，或是昭告遊魂有儀式即將舉行。在這個實踐中，對中國傳統官僚

體系的模仿似乎愈來愈明顯，但漢人宗教對官僚模式的模仿在人類學研究中並不新奇，從 Arthur Wolf 開始乃至 Emily Ahern 等人都做過類似的詮釋(張珣 2002: 93-94)。但在泰國的脈絡裡，人界與「神界—陰間」有著極大的斷層，而令我感到焦慮的問題是，當人界為了與「神界—陰間」溝通而使用與之相同的文字，是否可視為人界與另一個世界具有相同的文化類屬？如 Appadurai 所述，人群需要透過不斷重複的活動以維繫「地方性」的存在，但我認為在他的框架下，會將整個 Yaowarat 區域內年復一年出現的漢字讀寫實踐，視為鄰坊與民族國家—在這個例子裡即泰國—的斷裂，但這些讀寫實踐之所以持續存在，為的是「將非物質的存在物質化」(materializing the immaterial)，對非物質世界的想像影響了人群需要採用的物質形式，而顯然華裔泰人甚至泰人都覺得唯有使用漢字才得以與中國神祇和鬼魂溝通。

如同 phi pia 認為佈告是「神明的說話」，當人群想跟神明說話，也覺得必須透過漢字的輔助才能成功。在 Yaowarat 的廟宇裡，常可看到神壇旁擺放著幾疊薄薄的小冊子，裡面雜羅了一些看起來並沒有關聯的經文和勸善俗語，根據周越對善書和敬惜字紙的研究，這類小冊子的起源與清末民初傳統仕紳勢力衰弱有關，因為仕紳有感西化浪潮將使得大眾不再重視他們所擁有的文化資本，因此便發行這類小冊子以推廣珍惜文字的「文化」，藉此重塑「讀書人」的價值，這種冊子在中國東南沿海特別盛行(Chau 2012)，從華裔泰人的僑鄉處來看，會在泰國華人寺廟中出現這種冊子也就不讓人意外了。這些冊子中最為特殊的一點就是幾乎都用雙語印行，即同時有漢字也有泰文字，但如果再仔細閱讀泰文字，會發現它們其實是潮州話的拼音，某些頁面則除了潮州話拼音話還會附上泰文翻譯(見圖 33)。在廟裡向一些取閱小冊子的人們詢問是否能夠閱讀漢字後，得到的結果是沒有人有能力閱讀，倘若如此，為何小冊子還需要印上漢字呢？因為這些冊子幾乎都沒寫印製人，即使有印製人也遠在 Yaowarat 之外，因此只能問在廟裡的人對經文有什麼看法。大部分的人都覺得如果有漢字，感覺唸出來的東西比較可以讓神明聽到，甚至有人指出，如果沒有漢字，就像走進去華人廟宇(san chao)卻沒看到大門上和柱子上的字，感覺好像神不在一樣。至於潮州話拼音的部份，年紀較大的信眾可以藉由讀這些拼音大概瞭解經文的意思，但中年以下的人則只能照著拼音唸過卻無法理解。

因為傳統漢人宗教對官僚模式的模仿，事實上因此生產了一個非常穩固的「地方」，宗教實踐是古代中國人根據當時的生活脈絡而形塑出來的，以文字作為實踐的媒介是因為那存在真實的生活當中。但是當現生人群的生活脈絡改變時，卻因為對另一個世界的想像已經因這種實踐形式固著，不得不繼續使用文字以完成實踐。然而文字在現代眼光中總是與民族主義勾連，當現生人群為了完成宗教實踐而進行這些書寫時，看起來就像「這裡」有華人，但其實是在「看不到的那裡」有華人。

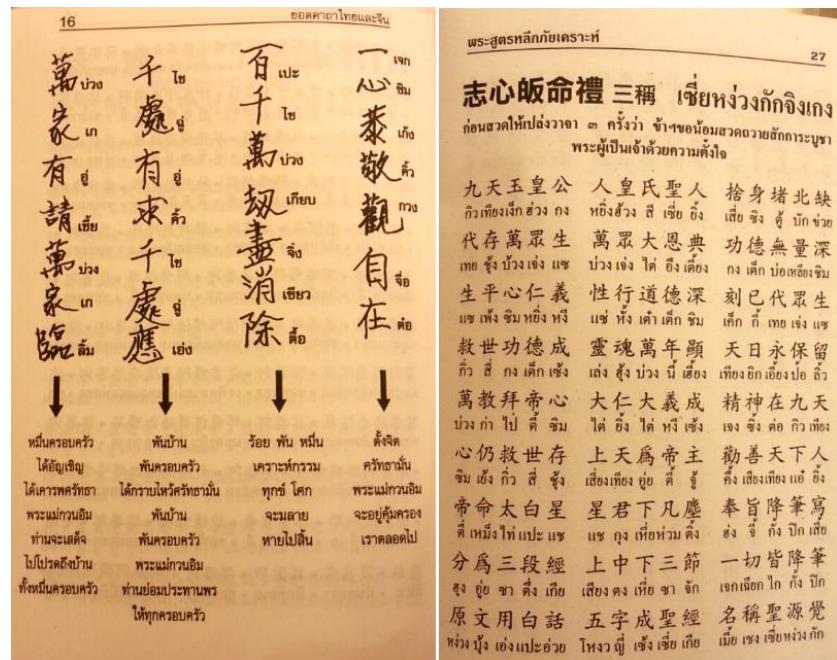


圖 33：廟宇內放置的雙語經文小冊子。

第四節 為了溝通的焚燒—紙紮和誥文

為了使不可見的世界變得可以感知，人群會將它以上述的種種形式「寫下來」，但另一方面，為了將訊息傳達到另一個世界，有時需要「將物質的存在去物質化」(dematerializing the material)，在華人宗教實踐中這往往意味著各種需要焚燒的紙製品。在 Yaowarat 裡可以看到各種需要焚燒的紙錢、紙紮上都印著漢字，循著前面所討論的脈絡，因為在泰華的想像中顯然另一個世界還使用漢字，因此這些製品無可避免地一定要使用漢字。其中與神明之間的溝通更是非常嚴格地要求須以漢字進行，這表現在儀式進行前書寫以焚燒的誥文。圖 34 是客屬會館要祭拜財神爺時請丘先生寫的一篇誥文，內容是向神明說明儀式的目的，並且希望得到

哪些庇佑，這種形式仍然如同官僚之間的公文往來，而宗親會的刊物裡對祭祖儀式的描述，往往也包括在祭前宣讀誥文並且焚燒的程序，似乎無論現世的生活情境有多不相同，為了與另一個世界對話都必須採用這種形式。

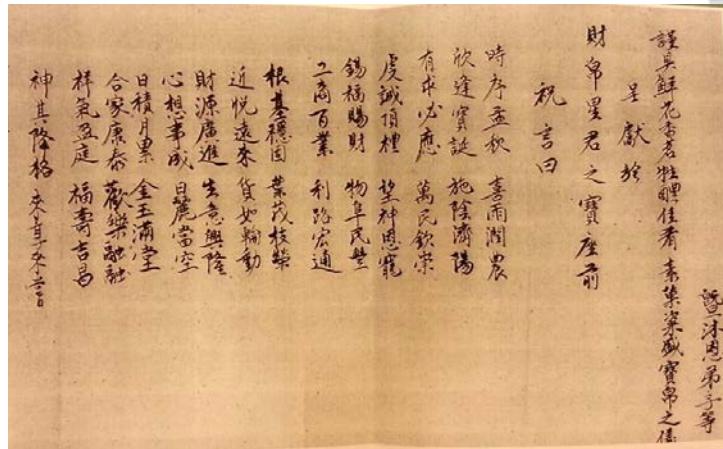


圖 34：客屬會館的關帝廟祭拜財神爺前焚燒的誥文

然而，對於位於階序較高的神明和遠祖所做的實踐雖無可商議，因為祂們似乎毫無疑問地屬於光譜上偏華人的那端，但若是只相隔一代的父母親或是兩代的祖父母，對其的記憶還十分清楚的情況下，是否還需要用一樣的方式溝通？若是父母或祖父母在世時從未以中文溝通，也從未以漢字書寫給對方任何文件，當離世後卻突然需要以漢字溝通，這似乎有些難以想像，我在紙紮山(phu khao kradat 或 kradat kongtek)上的封條上找到關於這個問題的解答。中元節在台灣的脈絡裡主要是祭祀孤魂野鬼，但是泰國華裔在舉辦盂蘭勝會時卻同時祭祀遊魂和過世的親友和祖先，後者的意義可能還更大一些。紙紮山是該節日期間大量焚燒的紙製品，其作用與紙錢差不多，通常由想參與儀式的人直接出錢給廟方並登記姓名即可，不需要自己製作這些紙紮，但是有一項東西需要親自填寫，即紙紮上的封條(見圖 35)。這種封條某種程度上很像信封，雖然以漢字書寫的部分寫著「陽上」、「交陰府」，但是泰文字所寫的“phu song”、“phu rab”，其實就是「寄件者」、「收件者」的意思。顯然封條上會出現泰文字是泰華「同化」後的折衷方式，因為沒有中文姓名的關係使得這些人只能書寫泰文字以完成訊息的傳遞，但是封條整體仍是以漢字書寫的，這似乎反映了不管書寫者和亡者是什麼身分，另一個世界的秩序都是使用漢字的「華人世界」。我看到的封條都是「陰/陽」皆使用一致的文字，沒有看到一邊用泰文另一邊卻用漢字的情形，但是否可能出現兩邊不同調的狀況？Lung Khlang 表示這種狀況他也沒看過，他覺得也不太可能出現，因為幾

十年前開始大家就都有泰文名字了(他指的是《姓名條例》公布後)，雖然很多人會繼續給孩子取中文名，但如果孩子決定要用泰文名字，那他也會在封條上寫上父母親的泰文名字。但無論使用什麼姓氏，當人們選擇使用這種實踐形式與亡者溝通，等於肯定了亡者所在的是華人的世界。



圖 35：左邊為以泰文字書寫的紙山封條，右邊則以漢字書寫

在紙紮上所呈現的，其實是人死後究竟會去那裡的問題。泰國人相信的世界觀是 Sukhothai 時期的 Lithai 王所寫的《三界》(Trai Phum)，其根據佛教教義將世界分成“kam Phum”、“rup phum”和“arup phum”，中文一般翻譯成「欲界」、「色界」和「無色界」(戚盛中 2013: 178-179)。雖然各界之中還有細部之分，但一般泰人只將其理解為地獄、人間、天堂，並且知道多做好事可以上天堂，做了哪些壞事會下地獄等等。但是在泰國人的世界觀裡，這些只能算是佛教教義的某種世俗化解釋，Lithai 王只是藉其讓泰人理解輪迴的觀念，除了描寫不同境界的景象外，事實上泰文化沒有視「三界」具有某種秩序，因為泰文化的基礎仍是佛教和駁雜的泛靈信仰，而佛教的觀點是「空無」，泛靈信仰也不訴諸任何秩序。但是在華人的世界觀裡，不同的世界卻是具有秩序的、有「人」管理的存在，反映在宗教實踐上就是以古代官僚的書寫技術去呈現看不到的世界。所以與神明和祖先對話必須使用漢字，與關係較近的父母對話也仍必須使用寫著漢字的「信封」才能寄達其所在的世界。

如果用 Appadurai 的話來說，華裔泰人在進行宗教實踐時必須看起來很像華人，似乎深深受制於因歷史成因所建構起來的身體技術：

「感官經驗和身體技術的各類形式，是做為知識/權力體制的一環而出現的，這種體制又是在歷史裡建構起來的……這類研究的主軸是：身體技術和情緒傾向，

往往不是體現了身體狀態和經驗如何投射到行動與表象的大型畫布上，而是剛好相反：它們體現了自我控制的規訓和群體規訓的實踐如何刻印在身體習慣上，且經常和國家及其利益糾纏不清。」(Appadurai 2009 : 207)

因為中國長期的官僚統治模式，將官僚之間的互動模式複製到宗教實踐上，造成使用漢字進行的活動在華人宗教中反覆出現，為了與另一個世界溝通，華裔泰人必須試著張貼出有漢字的佈告，焚燒有漢字的紙製品。但這樣的活動其實受制於對另一個世界的想像，而非與人群的文化認同有關。Appadurai 繼續說到：「實質鄰坊的物質再生產總是毫無例外地要面對脈絡的消亡……在鄰坊受制於複雜的階層組織時，特別容易在『現代民族—國家』催生脈絡的動力中被弱化。」(ibid.: 283)。的確在 Yaowarat 中可以看到，隨著泰國推動大泰主義的影響，華人逐漸被吸納進泰國社會，Yaowarat 不再是經濟重心和移民的接駁站，過去使得它成為中國城的脈絡似乎已經消失殆盡。然而如 Keane 所述：「因為視『脈絡就是一切』為公理，人類學者有時忘了問什麼才算是『脈絡』」(Keane 2013: 2-3)，如果人類的生活同時包含看得見與看不見的世界，那看不見的世界是否也應該視為脈絡討論？就如同成為泰國人的華人，為了與另一個世界溝通，總是在特定的時間點又聚集在 Yaowarat 裡，並因為「精神書寫」而在 Yaowarat 周遭又再製了大量的漢字，但這時人們不是為了現世的地方性而書寫，而是為了生產出「看不到的地方」，然而這個「看不到的地方」卻是根據古代中國人的生活脈絡而形塑出來的，並且高度仰賴如今與民族主義相勾連的書寫系統，當現生人群將其生產出來時，無可避免地必須使用該書寫系統，彷彿這裡還是一座中國城，然而再製一座現世中國城的各種讀寫實踐活動，其實是為了招喚那座看不到的中國城。

第五節 家戶中的漢字

除了宗教實踐中的漢字，在泰國華裔的家居空間中也能看到張貼著使用漢字的紙張，但這些紙張的來源並不完全相同。主要可分為兩種，一為從廟裡拿來的「符」(hu)，另一種則是從街上買來的春聯和春帖。在 Yaowarat 最容易看到的符來自三處：大城府(Ayutthaya)的三寶佛公廟(Wat Phanan Choeng)，Yaowarat 附近不遠但已進入舊王城城區的玄天上帝廟(San Chao Pho Suea)，以及報德善堂。有的人也會稱呼這種華人的符為 yan，並稱他為「中國符」(yan chin)，但一般在廟裡較常聽到的還是「符(hu)放在哪裡？」，而廟裡販賣或索取符的地方也都是書

寫成 號(hu)。報德善堂因為是大型的慈善組織，所提供的符會受到歡迎並不奇怪，但另外兩間廟宇的符有什麼特別之處呢？位於大城府舊王城區東南河岸邊三寶佛公廟，其實主體建築是一間泰國寺廟，但因為該區自古代開始就是華人匯集的聚落，因此廟體內也有不少漢字銘刻，如入門處上的「三寶佛公」及兩旁的門聯「三昧寶真如無人如我 佛心公造化不滅不生」。華人相信鄭和曾經造訪這塊區域，因此將這裡稱呼為三寶公廟(Sam Po Kong)，而泰人一般稱呼為 luang po to，意思是大佛，因為廟裡的佛像據說是泰國國內最大的一尊。但鄭和是否真的曾經到訪此處似乎是個謎團，因為該佛像的正式稱呼是 Phra Phuttha (佛祖) Trai Rattana Nayok (三寶石)，意思是也是三寶佛祖，而泰國也用三寶稱呼佛(phra phut)、法(phra tham)、僧(phra song)，因此可能是華人將兩個「三寶」穿鑿附會而誤認鄭和曾經到過這裡，但無論如何，因為這則傳說的影響，以及該區是歷史久遠的華人聚落的緣故，這間廟宇一直香火鼎盛，其靈符自然也流佈甚廣。玄天上帝廟雖然命名為「玄天上帝」但其實廟裡供奉著清水祖師、玄天上帝、關公和其他大大小小的神明，而該廟的泰名 Pho Suea 却是「虎爺」的意思。根據當地人的說法，因為古代有一個年輕人為了救被老虎攻擊的母親，捨身讓老虎咬死而保全的母親的性命，所以人們就為他蓋了一間廟奉祀他。這個故事聽起來很不可思議，因為古代的曼谷即使都市化程度不高，但應該還不至於有老虎，更何況這間廟刻在碑記上的建廟時間是「清道光甲午年」(1834 年)，難以想像在 19 世紀初年的泰國王城會有老虎出來攻擊人，但當地人似乎對此深信不疑，廟裡也確實供奉了一尊披著虎皮的小雕像，前面有名牌寫著 Chao Pho Suea。整體來說這間廟十分的混雜，不只聚集了各路中國神明，也把泰人傳說中的人物放進來一起祭祀，甚至連香爐都改成有兩隻象頭的造型。當地人都是聽說這裡的符很靈所以才來這裡購買，至於為什麼靈驗也沒人說得出所以然，或許正是這種混合各種神明和文化的奉祀方式，為其吸引了大量的香客，才使得符紙很靈驗的消息不脛而走。而這些符與 yan 最大的不同之處在於，當代的 yan 是有 mo phi 或僧侶之類的專家可以實際書寫的符文，但所有仍提供符紙的華人廟宇，其符紙都是使用器具重複印製的，印製的器具稱為 mae phim hu，據說都是在數十年前就已經用極好的木材雕刻好的，但因為是重要的器具，沒有辦法看到實物。總的來說，符是廟宇神力的延伸，人們相信廟宇的神明具有力量才將符帶回家戶中張貼，但泰國的華人廟宇所提供的

符文非常簡單，上面只書有廟宇名稱及簡單的「保佑平安」等字樣，不像 yan 一樣具有複雜的圖文，它的力量來源僅是因為來自廟宇並且書有漢字，張貼在家戶上的符文，其效果如同將廟宇裡的銘刻帶回家裡，崇敬符文的邏輯類似走進廟宇時，看到銘刻即感覺到神明的說話，走進神明庇佑的領地。



圖 36：在泰華家戶上最常出現的三種敕符

但來自廟宇的符文其實只在家戶中的漢字實踐佔了一小部份，最容易看到的還是春聯或春帖，以及書寫著「福」或「壽」等單一字樣的正方形「斗方」(方麗娜 2009：134)。這些對於台灣地區的人群而言也並不陌生，但是對其文化意涵卻缺乏深入的解釋。一般來說，「華人」在小時候大概都聽過因為要趕跑年獸，所以過年要放鞭炮貼春聯的民俗解釋，比較專業的說法會從「桃符」開始談起，起源是神荼、鬱柂兩位在東海的大桃樹下抓作祟惡鬼的神靈(ibid.132)。類似的神話其實具有相似的結構，年獸或是作祟的惡鬼，應視之為對自然的恐懼和敬畏，而每年都要更換新的春聯其實象徵了自然不斷使物質衰頹，持續地使「文化的」空間敗壞，因此需要重新塑造文化的空間。研究中國社會書法與權力關係的 Yen(2005)也認為，中文裡的「文化」，其實意謂著「透過書寫轉化」(transformed by writing)(ibid.: 44-50)，而非對應到英文裡的“culture”。地理學者段義孚則認為，中國人相當在意空間中有沒有文字，傳統的園林造景中若缺乏文字將失去美感，這點也反映在繪畫作品上，中國的繪畫作品總是會留下一塊區域題詩，沒有文字在其上的作品彷彿沒有完成(Tuan 1991: 691-692)。類似的論述都直指在華人的概念裡，文字是文化的核心，有文字的地方才是有文化的(cultured)場所，使用漢字具有劃開「自然的」與「文化的」兩種領域的意義，使用漢字的人群有一種必須

將周遭環境「人文化」(Humanise)的傾向。但除此之外，應要檢視一般家戶中貼了那些文字才能深化這個問題，通常家戶內貼的無非是「福」、「春」或「壽」等字，做生意的人家可能會貼「財源廣進」、「生意興隆」，有的人可能還會在冰箱上貼「山珍海味」或在米缸外貼「滿」。從這些文字的意義裡可以看到，在空間中張貼文字並非只有「人文化」的作用，這些文字應該視為具有某種巫術的性質，用 Keane 的話來說則是「傳導」(transduction)，這個概念並非單純的擬仿或轉換，而是帶有力量的輸送。Keane 以渦輪機(turbine)解釋這個概念，就像水的運動透過渦輪機而生成電能，型態雖然完全改變了，但「力量」卻保存下來(Keane 2013: 2)。而如同 Keane 一再強調的，精神書寫不可能有普同性的解釋，書寫具有什麼樣的力量端視脈絡而定，只有受到檔案化體系和各種文件包圍的紐約客，才會深感絞碎各種文件和資料是對情緒的宰制，同樣的一套去物質化實踐對峇厘島人一點意義都沒有。什麼樣的脈絡生成了華人對這種書寫實踐的認識？在泰人尊崇的 yan 上面，力量的根源是高棉文，因為這種文字代表了文明和佛教的根源；但相反地，不管是不是真的相信，華人的實踐方式卻只是用普通的漢字，寫上想達成的效果並貼在牆上、米缸上。會讓普通的文字變得有力量，肇因於識字人口少以及給予能寫字的人晉升機會，唐代因為科舉的出現讓「文學權威的神秘化」達到第一次的高峰，仕宦之途不再是世家大族的權力，只要能寫文章就有機會飛黃騰達，書寫文章的能力在大眾的眼裡猶如巫術一般的存在，而文人則像是巫師一樣，當時很多文人的工作就是幫人寫祭文和禱文，有時還會被找去寫祈雨文或驅除害獸的文章(龔鵬程 2001: 373-380)。這種對文字的魔幻想像演變至今，在前面所描述的宗教活動中仍可以看到，文字仍是與神靈或鬼魂溝通時的媒介；但另一方面，華人雖不太可能再相信寫篇文章丟到河裡可以趕走鱷魚，卻在家戶中保留了這種以文字展現巫術效果的實踐形式，這基本上仍是千百年來官僚體系所使用的技術被魅化的結果，即 Gell 定義的「技術的魅化」(Enchantment of Technology)。

到這裡似乎已經可以結束關於家戶中漢字的討論了，但是在華裔泰人的家中卻出現了在地化的轉型。在 Yaowarat 裡看見店家張貼「生意興隆」之類的字聯雖然司空見慣，但店主往往表示看不懂寫什麼，只知道照著以前長輩貼的字樣去買，而 Yaowarat 附近要買到這種字聯其實很容易，因此至少在曼谷靠近 Yaowarat 的地區裡要維持這種實踐並不困難。但假如在買不到字聯的地方是否會讓人們中

斷這種傳統？要解答這個問題必須拉回到論文開頭的那個場景。在 Chonburi 的那個小店裡，我瞥見牆上掛著寫有「興富福」(heng ruai di)、「這間店好 生意興隆」(ran ni di kha khai ruai)的牌子，才意識到這種原本屬於華人的傳統可能已經產生改變：

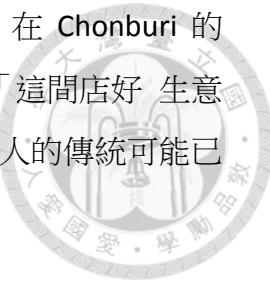


圖 37：轉變為泰文字的「春帖」



圖 38：加入高棉文和僧侶照片的「春帖」

在近拍的圖 38 中可以看到，這個牌子的主體是「這間店好(ran ni di) 生意興隆(kha khai ruai)」的泰文直譯，但還加上僧侶的圖片及最上面一小行的高棉文，因為這些在泰國脈絡仍是具有力量的象徵，然而最清楚的文字仍是泰文。店主表示，以前家裡也會貼漢字寫的春帖，但是買得到的地方愈來愈少，覺得要每年更換很麻煩，發現有人在製作這種固定的牌子後，索性就採用它代替了。但要是覺得很麻煩，是否有想過直接不要在牆壁上貼文字就好了？店主只回答道，以前長輩都會貼，現在覺得還是要貼比較安心(sabai chai)。而這種字牌雖然有僧侶和高棉文字這些宗教意味濃厚的符號，卻不像 yan 和符那樣直接由宗教專家製作或在

宗教場域中生產。如前所述，yan 是由 mo phi 或僧侶為人們書寫，而他們至少都是被認為具有法力的人；華人廟宇的符則是廟宇用流傳久遠的印版(mae phim hu)印製，並且有廟宇的名字加持。但這種字牌是店主購自一般的招牌店(ran tham pai)，而店主表示他其實沒有很在意上面的僧侶照片和高棉字，因為只看到販賣這種樣式的就買下來了。這裡有一個很關鍵的轉變，在純華人的脈絡裡，在家裡牆壁上貼的字符不需要經過宗教儀式「聖化」，這種實踐可以成立的原因在於文字本身即具有力量，所以春帖和春聯可以在任何商店購買，而不用購自廟宇或其他宗教專家；然而在泰國的脈絡中，泰文字原本不具有任何特殊的力量，只有像 yan 上面的高棉文才具有法力的效果，所以原本泰人社會中沒有將泰文字書寫的字符張貼在家裡的習慣，因為這沒有任何意義。當店家將 ran ni di kha khai ruai 這樣的字牌懸掛出來，不單只是華人原本的漢字讀寫實踐產生轉型，同時也代表泰文字被賦予了原先不具備的力量。在這間小店裡注意到這種現象後，除了以漢字為主的表現之外，我也開始留意是否有其他使用泰文字書寫，但其實內在邏輯與吉祥話漢字相同的物品，並發現即使在較容易買到漢字字聯的 Yaowarat 地區，人們仍可能會選擇以泰文字製作的牌子放在牆上：



圖 39：轉變成泰文字形式的「斗方」

圖 39 的左圖是某間包子店內懸掛的字牌，右圖則是以繪圖軟體仿製後的圖片。正中央最大的文字是「福」(di)，環繞四周的文字由左至右、由上至下分別為「在(yu) 是(pen) 涼爽(yen) 快樂(suk)」，但 *yu pen* 合在一起的意思是「以……的狀態活著、存在」，*yen suk* 放在一起其實就是「從容、快樂的」，因此整塊字牌如果換成漢字就是「福 快樂活著」，頗近於「安居樂業」的意思。我認為販售字聯的商販應該會直接受到這種轉變的影響，因為消費者端假如對泰文字的字

聯或字牌有需求，他們就必須生產相應的商品才能繼續做生意，所以我向街上販售字聯的商販們詢問關於這種轉變的看法。某些商家認為這大概跟「新正如意」(sin chia yu i)和「新年發財」(sin ni huat chai)在泰國已經常常被寫成泰文字有關係，如第二章所述，當代泰國過中國新年時氣氛相當熱鬧，並不侷限於某個特定的地區，而「新正如意」和「新年發財」是新年期間經常出現在媒體上的話語，寫成泰文是「ชิน เจีย ยู อี้」、「 ชิน นี ฮาด ชาイ」，或許因此讓原本只用漢字字聯的人覺得使用泰文字也沒什麼不妥。不過大部分會使用泰文字牌的人會去找 ran tham pai 製作，在 Yaowarat 的商家基本還是以販售漢字字聯為主，但他們目前也開始出售混合兩種文字的字聯，譬如圖 40 最右圖的「日日有財」，其上下兩端的泰文字寫的是"chok di(好運) thuk wela(任何時間)" 以及 "ruai ngentra(財富) thuk nathi(每一分鐘)"，與「日日有財」和其兩旁的漢字意義其實相仿。



圖 40：混合了兩種文字的「斗方」

從 Chonburi 小店的字牌到 Yaowarat 裡的老闆對這種現象的描述，可以看到一種傾向：使用泰文字的吉祥字會改採固定的牌子，而不像過去一樣是需要每年更換的字聯。對此我需要更多的資料加以佐證，但 Yaowarat 裡的店家無論是因為漢字字聯容易取得、為了保持吸引觀光客的「本真性」、或是真的較為傳統等因素，大部分還是使用漢字為主的字聯。於是向 Tangkwa 的媽媽求助，即在房屋署工作而交友廣闊 panchit 女士，我向她詢問能否介紹家裡使用「吉祥話牌子」(pai uai phon)的人給我認識，熱心的 panchit 女士不僅帶我造訪了幾位在家裡放這種牌子的朋友或同事，她甚至還直接帶我去拜訪了一間做牌子的店(ran tham pai)。在圖 40 的左圖和中央的照片都攝自她的一位大學同學家中，這位先生目前也在泰國公家機關擔任主管職，他表示自己雖然還知道「姓楊」"sae yang"，但是沒有中文名字，也不會說標準漢語或任何方言，用他的話說就是「已經是華裔的尾了(pen Chin plai plai laew)」。他印象中還看過阿公在寫書法換春聯，所以對

漢字有種親切感，到他父親那輩都還會去買字聯回來換，但他父親過世後，他自己很不願意在過年時特地跑一趟 Yaowarat，因為過年期間實在太擁擠了，然而他覺得要是牆上沒有掛東西很不安心(sabai chai)，因此就去找了做字牌的人訂作這種牌子。左圖的「福」下寫著 mang mi sri suk，中間的圖裡，「祿」下寫著富裕(ramruai) 金錢(ngenthong)；「福」下寫著好運(chok) 幸運(lap) 福氣(watsana)；「壽」下面寫著年紀(ayu)久長(yuenyao)。這位先生的說法與 Chonburi 的那位餐店老闆頗為相似，都覺得以前長輩這麼做，也習慣看到牆上有「字」，如果不這麼做會覺得不安心。其他幾處 panchit 女士帶我造訪的家戶大致也都是類似的情形，他們在牆上掛上字牌，因為感覺比較好、比較安心。最後我們到訪了製作字牌的店家，看到了如圖 41 這樣的牌子，兩面牌子上的句子是相同的意思：「家(ban) 這個(ni) 福(di) 充滿(mangmi) 喜樂(srisuk)」，如果在中文裡找對應的意思應該可視同「家和萬事興」。除此之外，類似前面已介紹過的句子也出現在許多店內販售的字牌上，如 yu pen yen suk，ran ni di kha khai ruai 等等。店主說他原本是製作家具的工匠，但是幾年前開始有客戶問他能不能幫忙做字牌，他才發現這是可以做的生意，所以後來就開始製作字牌販售。至於主要客群是否跟「華裔泰人」(khon thai chuea sai chin)有關係？店主表示，他的客戶幾乎都是城市人，在泰國城市裡要找到沒有華裔祖先的人很困難，而且目前用在字牌上的句子，據他所知都是客戶拿以前家裡貼的漢字字聯，找人問到意思後再翻譯成泰文給他，所以他認為這原本應該是 khon chin 的習慣(prapheni)，不過他累積了一些固定的款式後，新客戶大部分就直接到店裡挑選。



圖 41：完全泰國風格的「斗方」

類似的牌子不再僅止於紅底金字、紅底黑字這樣帶有濃厚中國風的格式，可以發現它們融入了更多泰國在地風格的元素，而且採用木板這種更堅固的素材，不再需要每年重覆地更換。這種實踐方式顯示華裔泰人似乎仍有將空間「人文化」(humanise)的傾向，但改採泰文字的這種轉變反而可能強化了泰人身分。以下試

將這種轉變的過程重新概念化。

一般而言，使用字符應該有三個不同的層次，即：



(1) 字符 — 溝通訊息 — (無)

(2) 字符 — 溝通訊息 — 文化概念

(3) 字符 — (無) — 文化概念

(1)屬於書寫的一般應用，因為我們不管寫信、寫臉書、寫部落格或寫任何東西，並沒有表達任何文化概念的意思，單純只是為了溝通。譬如某甲若在臉書上寫下「今天好熱喔！」，這段文字的除了指涉某甲感到今天很熱，以及某甲具有使用中文的能力外，並沒有其他的意義。

(2)屬於書寫的延伸應用，廣義來說，宗教經典都算這種應用形式，聖經上的話語不只是向讀者傳遞訊息，更是試圖讓讀者接受基督教文化的概念，而這也會構成 Keane 的文章所討論的問題，文字究竟算不算將神具象化？另一方面，考卷、公文和各種檔案資料，原本應該屬於(1)的應用形式，但是會在一個高度檔案化的社會體系中成為具有文化概念的字符，如 Keane 提到紐約客於「大掃除日」焚燒檔案的行為，其實不自覺地啟動了一種具有宗教意義的儀式(keane 2013: 2)。某些以漢字進行的讀寫實踐或許是最為特殊的情況，當廟宇貼出儀式的佈告，當人們在家裡貼出吉祥話的字聯，雖然的確是可以閱讀的字符，但它似乎不是真的寫來讓人閱讀，即使是在純華人的場域—譬如台灣，也很少有人會去仔細閱讀貼在每家每戶的「生意興隆」、「開市大吉」，以 Keane 的論述視之，書寫這些文字的目的是為了「傳導」出某種力量。

(3)是字符作為一種特殊的「技術物」存在的狀況，字符是作為法力的媒介而存在，yan 即這種應用形式的典型，字符本身對於受眾來說沒辦法傳遞任何訊息，受眾感受到的是關於佛教、巫術等文化概念。而漢字字符在泰國這個跨文化的場域中也從(2)的應用形式變成(3)的應用形式，因為華裔泰人不再能夠閱讀這些訊息(即使它們本來的用途就不是實際的閱讀)，但仍會為了它具有的「傳導」



功能而繼續這種實踐。

今將漢字以及使用漢字的文化概念以 C 代稱、泰文字以 T 代稱，則從使用漢字字聯到使用泰文字牌的轉變過程可簡化為：

階段一

中國人、華人將蘊含祈福意涵的漢字貼在牆上

→ 字符 C — 溝通訊息 C — 文化概念 C

階段二

華裔泰人持續將漢字貼在牆上，但無法閱讀

→ 字符 C — (無) — 文化概念 C

階段三

華裔泰人、泰人掛上泰文字牌

→ 字符 T — 溝通訊息 T — 文化概念 C

「文化概念 C」即認為文字具有力量，並且將空間人文化的傾向，也是一種「原型」(prototype)，基本上原型在三個階段都沒有改變，但是字符在最後的階段卻完全改變了。因為原型只是一個概念，它要產生動能必須仰賴行動者的能動性，在最理想的狀況中，人會自己寫下字符張貼在牆上，人仍是主動的行動者並藉由字符這個「指引」(index)以發揮能動性。但即使是在「純」華人的社會中，大部份的字符都是買來的，受眾(patient)感覺不到作為行動者的「人」，因為它可能只是一台印刷機，在這種情形下字符是不僅作為指引而存在，事實上字符自身即成為行動者。若華裔泰人感覺到牆上有字才會「安心」，安心的感受其實源自漢字字符，而非任何生產字符的「人」，但當他們基於方便或任何理由決定製作泰文字牌後，便由受眾重新成為了行動者，並打造了泰文字牌這種新的指引。累積了足夠數量的泰文字牌後，如字牌店的老闆所述，新客人就可以到店裡直接選擇既有款式，而不用再找漢字字聯翻譯，於是泰文字牌不僅是新的指引，也成為新的行動者。綜觀整個過程，與其視為華裔泰人自己做了改變，毋寧說是由那

些牆壁上的字符所催生的結果。

第六節 小結

這章主要討論的議題是文字作為產生力量之媒介的應用形式，在泰國的脈絡中，有力量的字符是以高棉文字書寫的 yan，這與泰國歷史上受高棉文明的影響及南傳佛教傳統有關。相反地，華人廟宇中的讀寫實踐活動基本都以漢字進行，而非其他異文化的書寫系統，但是在現生人群的認知中，這些字符的意義可能與它原本被寫下時的用途並不相同。以廟宇中的漢字銘刻為例，原本可能只是僑界的領袖為了累積聲望而向神明獻「賀詞」的一種形式，其模仿的原型是現實世界中的人際交流，然而在對此沒有概念的泰華、泰人眼中，這些廟裡的銘刻反而被視為是廟宇神力的象徵，甚至被視為是「神明的說話」或神明的「許諾」。循此邏輯而延續的一系列活動，包括佈告、雙語經文、紙紮等，其實都有著類似的「想像」，即與神明、祖先或是華人的鬼魂必須使用漢字溝通，如果不使用漢字似乎會無法連通兩個世界，漢字在此所承擔的工作即 Keane 所謂的「跨越本體論鴻溝」。而在華人文化傳統中，家戶內也經常使用漢字張貼在牆壁上，這些字符不像 yan 一樣跟宗教和巫術有直接的關係，但是華人使用它時卻寄望某種類似巫術的效果，像這樣的字符不需要透過技術專家生產，字符本身即具有力量，而這是在中國長期的官僚傳統下孕生的「被魅化的技術」。然而這樣的字符在泰國卻開始出現轉變，以泰文字製作的字牌漸漸出現在家戶中，這個現象有兩點特別值得注意，首先，原先的漢字字符需要每年更換，因為在中國的神話中，這些字符具有抵禦自然侵略的意涵，因此必須不斷地翻新以保全「文化的」場域，但是以泰文字所製作的字牌都是堅固的材質，不再需要每年更換。其次，如上所述，原本在泰國的脈絡中具有力量的字符是類似高棉文這樣的外來書寫系統，但是以泰文字製作的字牌卻賦予了該書寫系統原本不具備的力量，即便它的來源其實是屬於漢字的讀寫實踐。這個例子中出現的不僅只是書寫系統的轉換，同時也是能動性在不同的指引媒介中轉換的過程。而家戶中的字符因為不涉及與另一個世界的溝通，它基本上只承載著個人對空間的想像（「這間店好」、「家和」），或對命運的祈望（「萬事興」、「福」、「生意興隆」），所以容許書寫系統的轉換，然而在需要溝通另一個世界的情境中，作為媒介的書寫系統卻非常固定且不可更異。



第六章 結論



第一節 文字的力量與華人性的再思

這份論文的主要論點集中在三至五章，但各章之間的議題並非各自分立。在第五章中我提出「華人性」的重要實踐活動是以漢字連通另一個世界，並以文字裝飾空間；但漢字之所以具有近似巫術的力量，之所以能做為溝通另一個世界的媒介，卻是源自於第四章討論的士大夫階級秩序和傳統價值觀，因為中國人傳統觀念裡對官僚和士大夫階級的欽慕，才使得它們的技術工具成為被魅化的對象。同樣的理由也使得華裔格外重視「字號」的意義，因為它不只是一間商店的名字，也是沒有機會走上儒者道路的人留名的管道，開創家業與立下功名具有同樣的價值，都是代表整個家族的榮耀，我在第四章中藉余英時和陳其南對士商互動的討論以說明這個論點。

近年對華人性的研究均指出，不論是文化中國或離散華人(*Chinese Diaspora*)等概念，都一再地創造出某種中心，因此「華人」似乎永遠卸不下這個身分(Ang 2001, Chow 1998)。我的研究試圖藉由物質觀點檢驗華人性，並發現很多「華人」的觀念需要憑藉文字作為媒介，文字在這些實踐活動中並非 Saussure 的定義中與聲音呈武斷關係的符號，而是具有獨立意義的技術物。這些技術物不僅承載了華人性的「原型」，技術物的能動性甚至會轉換到另一個書寫系統，讓以該書寫系統製作的物質也成為行動者，如店家的招牌和家戶中的字符。但有些實踐因為涉及對群體和某個世界的想像，譬如讓華人社群具有實體的報刊賀詞，以及讓另一個世界具體化的各種佈告、誥文和紙紮。或許就是這些必須存在的漢字實踐，讓使用它們的人群總是看起來很像華人，即使它們其實是為了某個「想像」而存在。

在研究初期，我常常會在與報導人交談時詢問對方的「祖源」，但不論是「華人小孩」(luk chin, 意謂華裔後代)還是「華裔泰人」(khon thai chuea sai chin)，往往都會讓對方露出困惑的表情，因為這些詞彙在日常生活中都很少使用，泰國人也鮮少會區別出華裔泰人這個分類，有過幾次經驗後，我便決定不再特別問這個問題，而是直接詢問報導人對所進行的活動有什麼看法。而儘管我為了行文方便，在描述這些活動時往往仍使用諸如「華裔泰人」、「泰華」的標籤，這些「華裔」卻未必是因為這個身分才去進行這些實踐，想多拉點關係的商人會記得要用幾份

漢字賀詞露露臉，即使談生意時大家根本都用泰語；走進華人廟宇在紙紮上寫下名字的人是為了連絡看不見的親友；在牆上掛上漢字字符或泰文字牌，都是為了「安心」，實踐活動的意義應該與族群身分分開來看待。

總的來說，這份論文的貢獻主要在於兩個方面：首先，從 Goody 以降的書寫人類學研究往往將書寫視為語言的個別面向，卻忽略了書寫的物質性及其影響，我的研究主要便藉由對物質性的分析，以將書寫活動重新概念化；其次，已有許多學者提出過去海外華人研究的「中心」問題，因為文字是國族主義的主要媒介之一，我希望藉由突顯不同脈絡下使用文字的觀念差異，以說明雖然使用著與「中心」看似相同的書寫系統，但內在的邏輯卻未必相同。

第二節 研究限制與未來展望

這份研究主要關注與泰國中部地區的華裔後代相關的現象，這些華裔後代不論其方言群所屬，遷徙至泰的脈絡大致相同。但南部地區尤其合艾(Hat Yai)、宋卡(Songkhla)也有大量的華裔，北部清邁(Chiang Mai)、清萊(Chiang Rai)則有來自雲南的華裔移民，這兩個群體的形成脈絡與中部華裔的來源並不一致。泰南的華裔後代一部分是馬來半島屬於英國殖民地時引進的契約勞工，另外則有許多是 18 世紀後半吳氏王國建立時被吸引過去的福建人，而這個王國又與馬來人的關係較為密切。如同論文前半一再提及的，泰國直至 20 世紀初才開始現代化進程並收緊國家的行政機制，這之前都放任各地的 Mueang 獨立發展，吳氏王國也是當時許多的 Mueang 之一，其華人領主也曾被封為「領主」(Chao Mueang)及獲頒 Chao Phraya 的爵位，但事實上是形同獨立的王國(吳翊麟 1985)。北部的雲南人聚落除了在歷史上就因為國境控管不嚴而不斷流入的人口外，還有很大一部分是國民黨於 1949 年後撤退的部隊後代，這些群體原本不見容於泰國社會，但因幫助泰國政府清剿泰共以及協助對抗泰緬邊區的地方勢力，逐漸獲得泰國身分並融入泰國社會，但仍有少部分地區堅持自己的國族認同，並成為「兩個中國」之間角力的場域(段穎 2012; 張雯勤 2002)。北部雲南人的群體必須要放置在東南亞高地的族群關係中檢視，泰南的福建人群體也必須跟馬來西亞北部的華人社群看成同一個脈絡，這兩個群體的脈絡因為涉及到跨國界的族群互動因此都更加複雜，過去研究泰國華人的文獻經常會忽略不提，而將焦點放在中部地區性質較單一的華人後代身上。在有限的研究時間裡我也只能採取一樣的方式，選擇性地僅關注



中部地區的現象。但我已經將研究主題放在華人性上，我認為研究群體為何未必構成很大的問題，因為漢字本身即是華人的最大公約數，不管華人在哪裡都需要進行與漢字有關的實踐活動。一個最顯著的例子即段穎在泰北的村落中所見，一戶人家的廳堂上，有一整面的牌子寫著「天地君親師」和許多條對聯以供祭祀(段穎 2012 : p.227, p.241)。

在我最初的研究計畫還沒成形時，曾向一位老師透露自己主要關心的議題是：華人什麼時候才不是華人？該老師回答：「華人永遠都會是華人，只要有研究華人的學者繼續去研究他們。」這後來成為我在研究時很大的陰影，我很擔心我也不自覺地在研究中把華人「挑了出來」，如 Appadurai 所言：

「民族誌的活動不自覺成了生產地方性的共謀之一……民族誌的計畫以一種奇妙的方式，複製了其試圖揭露並記載的知識結構……由於深受其試圖記載的地方性吸引，民族誌描述就將地方性視為基礎而非象徵，既看不出其脆弱也看不出其精神氣質乃是社會生活的特質之一。」(Appadurai 2009: p.260)

即使我對於研究中所闡述的一切仍感到惴惴不安，但我雖然描述了那些非常華人的活動，卻不是想藉此說明這些人群仍是華人，或認同華人的身分云云，我實際嘗試要做的是鬆綁這些實踐活動與「身為華人」之間的連結，因為實踐的目的是為了完成某種理想，或者只是讓自己感到安心，個別的主體都是從身為「人」的角度出發去進行這些實踐，研究者實不應先行定下某個族群範疇。我從書寫系統入手做了這個嘗試，但我認為討論華人在地化的研究都可以試著從這個角度重新檢視。而我在論文中討論的這些現象，是否只在泰國的脈絡中才可能發生，完全都可以再深入探討並進行比較研究。

參考文獻



英文文獻

Allerton, C.

2007 The Secret Life of Sarongs Manggarai Textiles as Super-Skins. *Journal of material culture*, 12(1), 22-46.

Ang, I.

2001 On not speaking Chinese: Living between Asia and the West. Psychology Press.

Barton, D., & Papen, U. (Eds.).

2010 The anthropology of writing: Understanding textually mediated worlds. Continuum.

Betty Yao eds

2010 China Through the Lens of John Thomson 1868 -1872, River Books Press.

Bourdieu, P.

1984 Distinction: A social critique of the judgement of taste. Harvard University Press.

1990 The logic of practice. Stanford University Press.

Chansiri, Disaphol

2008 The Chinese Émigrés of Thailand in the Twentieth Century, Cambria Press.

Chau, Yuet A.

2012 "Script Fundamentalism: The Practice of Cherishing Written Characters (Lettered Paper) (惜字紙) in the Age of Literati Decline and Commercial Revolution" (in New Approaches to Studying Chinese Popular Religion and Sectarianism 《中國民間宗教民間信仰研究之中歐視角》, edited by Philip Clart.

Pp. 129-167)。台北：博揚。

2013 ‘Religious Subjectification: Cherishing Written Traces and Being a Ciji (Tzu Chi) Person’ (宗教主體化: ‘敬惜字紙’ 與 ‘做慈濟人’) , in Chinese Popular Religion: Linking Fieldwork and Theory, edited by Chang Hsun 張珣. Taipei: Institute of Ethnology, Academia Sinica, pp. 75-113.



Chow, R.

1998 Introduction: On Chineseness as a theoretical problem. *Boundary 2*, 1-24.

Cohen, E.

1991 Thai society in comparative perspective: Collected essays (Vol. 1). Bangkok: White Lotus.

Drouyer, Isabel and Rene Drouyer

2013 Thai Magic Tattoos: The Art And Influence of Sak Yant. River Books Press.

Gal, S.

1989 Language and political economy. *Annual Review of Anthropology*, 18(1), 345-367.

Gell, Alfred

1992 “The Technology of Enchantment and the Enchantment of Technology”, in Art, Anthropology and Aesthetics ed. J. Coote and A. Shelton. Oxford: Oxford University Press. Pp.40-67.

1998 “The Theory of the Art Nexus”, in Art and , pp. 12-27, Oxford University Press.

Goody, J., & Watt, I.

1963 The consequences of literacy. *Comparative studies in society and history*, 5(03), 304-345.



Gorter, D.

2006 Introduction: The study of the linguistic landscape as a new approach to multilingualism. *International Journal of Multilingualism*, 3(1), 1-6.

Hirsch, E., & Michael, O. 'Hanlon, eds.

1995 The anthropology of landscape: Perspectives on place and space.

Ho, P. T.

1976 The Presidential Address: The Chinese Civilization: A Search for the Roots of Its Longevity. *The Journal of Asian Studies*, 35(04), 547-554.

Huebner, T.

2006 Bangkok's linguistic landscapes: Environmental print, codemixing and language change. *International Journal of Multilingualism*, 3(1), 31-51.

Keane, Webb

2013 On spirit writing: materialities of language and the religious work of transduction. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 19(1), 1-17.

Keyes, C. F.

1987 Thailand: Buddhist kingdom as modern nation-state (p. 158). Boulder, CO: Westview Press.

Kraus, R. C.

1991 Brushes with power: Modern politics and the Chinese art of calligraphy. Univ of California Press.

Leeman, J., & Modan, G.

2009 Commodified language in Chinatown: A contextualized approach to linguistic landscape. *Journal of Sociolinguistics* 13, 332–362.

2010 Selling the City: Language, Ethnicity and Commodified Space. *Linguistic*

landscape in the city, 182.



Lin Xiuxia

2010 Emplaced Ethnicity: A Comparative Study of Singapore's Chinatown and Bangkok's Chinatown. Master thesis in Sociology, National University of Singapore.

Lou, J.

2009 Situating linguistic landscape in time and space: A multidimensional study of the discursive construction of Washington, DC Chinatown.

McKeown, A.

1999 Conceptualizing Chinese diasporas, 1842 to 1949. *The Journal of Asian Studies*, 58(02), 306-337.

Morita, L. C.

2007 Religion and Family of the Chinese and Thai in Thailand and Influences. *言語文化論集*, 28(2), 125-142.

Ong, A.

1999 Flexible citizenship: The cultural logics of transnationality. Duke University Press.

Roy, Edward V.

2007 Sampheng: Bangkok's Chinatown Inside Out. Institute of Asian Studies, Chulalongkorn University

2008 "Sampheng: From Ethnic Isolation to National Integration", *Sojourn: Journal of Social Issues in Southeast Asia*

Shohamy E.G.

2010 "Introduction" in Linguistic landscape in the city . E. G. Shohamy, Ben-Rafael, E., & Barni, M. (Eds.). Multilingual Matters Press.



Skinner, G. W.

1960 Change and persistence in Chinese culture overseas: A comparison of Thailand and Java. *Nan-yang hsüeh hui*.

Street, B. V.

1993 "Introduction: the new literacy studies". In *Cross-Cultural Approaches to Literacy*. Edited by Brian V. Street. Cambridge: Cambridge University Press. Pp. 1-22
1984 *Literacy in theory and practice* (Vol. 9). Cambridge University Press.

Street, Brian and Niko Besnier

1994 "Aspects of Literacy". In *Companion Encyclopedia of Anthropology*. Tim Ingold, ed. Pp.527-562. London: Routledge.

Tambiah, S. J.

2000 Transnational movements, diaspora, and multiple modernities. *Daedalus*, 163-194.

Tejapira, Kasian

1997 Imagined uncommunity: The Lookjin middle class and Thai official nationalism. *Essential Outsiders: Chinese and Jews in the Modern Transformation of Southeast Asia and Central Europe*, 75-98.

2002 'The Postmodernisation of Thainess' in Shigeharu Tanabe & Charles F. Keyes (eds), *Cultural Crisis and Social Memory: Modernity and Identity in Thailand and Laos*, Pp.202-227, Honolulu: University of Hawai'i Press, 2002.

Tong Chee Kiong and Chan Kwok Bun (eds)

2001 Alternate Identities: The Chinese of Contemporary Thailand. Singapore: Brill Academic Publishers; Times Academic Press.

Tuan, Y. F.

1991 Language and the making of place: A narrative-descriptive approach.
Annals of the Association of American geographers, 81(4), 684-696.



Vasantkumar, Chris

2012 What Is This “Chinese” in Overseas Chinese? Sojourn Work and the Place of China's Minority Nationalities in Extraterritorial Chinese-ness in The Journal of Asian Studies / Volume71 / Issue02 / May 2012, pp 423-446.

Winichakul, T.

1994 Siam Mapped: A History of the Geo-body of a Nation. University of Hawaii Press.

Yen, Yuehping

2005 Calligraphy and Power in Contemporary Chinese Society (Anthropology of Asia), Routledge

中文文獻

Anderson, Benedict

2010(1983) 《想像的共同體：民族主義的起源與散佈》，吳叡人譯。台北：時報。

Appadurai, Arjun

2009(1996) 《消失的現代性》，鄭義愷譯。台北：群學。

Bourdieu, Pierre

2012(1987) 《所述之言：布赫迪厄反思社會學文集》，陳逸淳譯。台北：麥田。

Caedes, G

2008(1964) 《東南亞的印度化國家》，蔡華、楊保筠譯。北京，商務印書館。

Fischer, Steven R.

2009 《文字書寫的歷史》，呂健忠譯，台北：博雅。



Fong and Luk eds

2011 《華人族裔企業》，王秀惠譯。台北：群學。

Hafner, James A.

2010 〈泰國〉，李美賢、楊昊譯，收錄於《東南亞多元與發展 Part2》，台北：財團法人亞太文化學術交流基金會。

Hamilton, Annette

2008 〈國族的圖像：泰國媒體與文化身分〉，國立編譯館主譯，收錄於《媒體世界：人類學的新領域》，台北：巨流。

Herzfeld, Michael

2008 〈不在的存在—隱藏殖民主義的話語〉，廖迪生譯。《歷史人類學學刊》第六卷第一、二期合刊（2008年10月），頁219-243。

Perkins, Franklin

2013(2004) 《互照—萊布尼茲與中國》，曾小五譯。北京：北京大學出版社。

Pomeranz and Topik

2012 《貿易打造的世界：社會、文化、世界經濟，從1400年到現在》，台北：如果出版社。

Redding S. Gordan

2009(1993) 《華人的資本主義精神》，謝婉瑩譯。上海：格致。

Reed, Robert, R.

2009 〈歷史與文化形態〉，收錄於《東南亞多元與發展 Part2》，李美賢、楊昊譯，台北：財團法人亞太文化學術交流基金會。



Scollon, R., & Scollon, S. B.

2005(2003) 《實體世界的語言》，呂奕欣譯，台北：韋伯。

Skinner, G. W.

2010(1957) 《泰國華人社會：歷史的分析》，庄國土主譯。廈門：廈門大學出版社。

Tanner, Jakob

2008 《歷史人類學導論》，白錫堃譯，北京：北京大學出版社。

Wyatt, David

2009 《泰國史》，郭繼光譯，中國：東方出版集團。

王偉民編譯

1993 《泰國華人面面觀》，譯自《皇恩庇蔭下 200 年的泰國華人》(คนใน 200 ปี
ภายใต้พระบรมโพธิสมภาร)，雲南：雲南大學出版社。

王銘銘

2011 <文字的魔力：關於書寫的人類學>，收錄於《人類學講義稿》。北京：
世界圖書出版公司。

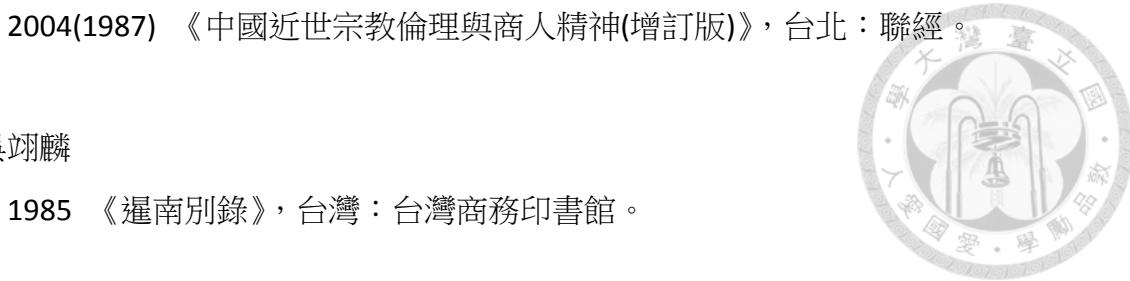
方麗娜

2009 《華人社會與文化》，台北：正中書局。

朱振明

2011 《泰國—獨特的君主立憲制國家》二版。香港，香港城市大學。

余英時



吳翊麟

1985 《暹南別錄》，台灣：台灣商務印書館。

李弘祺

2012 《學以為己：傳統中國的教育》。香港：香港中文大學。

李明璁

2009 《物裡學》，台北：遠流。

李道緝

2005 〈泰國華僑學校之研究－以泰京培英學校為例〉，收錄於《通識教育與歷史學術研討會論文集》，中壢：萬能科技大學通識教育中心。

李豐楙

2008 〈文化識別：從事馬來西亞華人宗教研究的經驗〉，亞太研究論壇, No.41, pp.1-30。

林光輝

2004 〈華人在暹羅發展史中之地位〉，收錄於《泰中研究—泰國華僑華人史第二輯》，頁 55-63。泰國：華僑崇聖大學泰中研究中心。

林悟殊

1996 《泰國大峰祖師崇拜與華僑報德善堂研究》，台北：淑馨。

林開世

2002 〈文明研究傳統下的社群：南亞研究對漢人研究的啟示〉。收於《社群研究的省思》，陳文德編。台北：中央研究院民族學研究所。



邱天助

2002 《布爾迪厄文化再製理論》。台北：桂冠。

洪林與黎道綱主編

2006 《泰國華僑華人研究》，香港：香港社會科學研究出版社。

段立生

1994a 《鄭午樓傳》，廣州：中山大學出版社。

1994b 編 《鄭午樓研究文叢》，廣州：中山大學出版社。

1996 《泰國的中式寺廟》，泰國：大同社。

段穎

2012 《泰國北部的雲南人：族群形成、文化適應與歷史變遷》，北京：社會科學文獻出版社。

科大衛及劉志偉

2008 「「標準化」還是「正統化」？從民間信仰與禮儀看中國文化的大一統」，
《歷史人類學學刊》第六卷第一、二期合刊（2008年10月），頁1-21。

凌朔

2011 《新聞舊事：非你所想的泰國》。北京：新華社。

泰國華僑崇聖大學泰中研究中心

2003a 《泰中研究—泰國華僑華人史第一輯》，泰國：華僑崇聖大學泰中研究中心。

2003b 《鄭午樓博士研究》，泰國：華僑崇聖大學泰中研究中心。

2004 《泰中研究—泰國華僑華人史第二輯》，泰國：華僑崇聖大學泰中研究中心。

2005 《泰中研究—泰國華僑華人史第三輯》，泰國：華僑崇聖大學泰中研究



中心。

張珣

2002 〈祭祀圈研究的反省與後祭祀圈時代的來臨〉，《國立臺灣大學考古人類學刊》58:78-111。

張捷及蔣志杰等

2012 〈中國書法景觀的公眾地理知覺特徵—書法景觀知覺維度調查〉，《地理學報》，2012,67(2)。

張雯勤

2002 〈從難民到移民的跨越—再論泰北前國民黨雲南人遷移模式的轉變〉，《海華與東南亞研究》，第 2 卷第 1 期，頁 47-73。

許茂春

2008 《東南亞華人與僑批》，著者自印。泰國：曼谷。

許齊雄

2005 〈清代教育和大眾識字：二十年後讀清代教育和大眾識字：二十年後讀 Evelyn S. Rawski 之著作〉，收錄於《中國教育史英文著作評介》，李弘祺編。台北：國立台灣大學出版中心。

黃明理

2009 〈楷書基本筆形再認識—論寫字教育一個重要的環節〉，中國學術年刊 31 期春季號。

陳志明

2012 《遷徙、家鄉與認同一文化比較視野下的海外華人研究》，北京：商務印書館。



陳其南

1990 《家族與社會》，台北：聯經。

陳奕麟

1999 解構中國性：論族群意識作為文化作為認同之曖昧不明（Chinese rendition of 1996d）。臺灣社會研究季刊 33:103-31。

陳新雄

2007 〈聲韻學〉，台北：文史哲。

陳暉及熊韜

2012 《泰國概論》，廣東：世界圖書。

陳達

1938 《南洋華僑與閩粵社會》。長沙：商務印書館。

戚盛中

2013 《泰國民俗與文化》。北京：北京大學出版社。

雲昌耀

2012 《當代印尼華人的認同》。台北：群學。

童元昭

2002 〈固定的田野與游移的周邊：以大溪地華人社會為例〉。收於「社群」研究的省思。陳文德與黃應貴主編。台北：中央研究院民族學研究所，頁 303-329。

費孝通

2007(1947) 《鄉土中國》。江蘇：江蘇文藝。



黃宣衛

- 2004 〈語言、社會生活與田野工作——Maurice Bloch 從認知人類學角度所做的一些觀察〉。台灣大學考古人類學刊 62:122-135。
- 2010 〈從認知角度探討族群：評介五位學者的相關研究〉，臺灣人類學刊 8(2)：113-136。

黃建淳

- 1993 《晚清新馬華僑對國家認同之研究：以賑捐投資封爵為例》。臺北：中華民國海外華人研究學會。

楊建成 主編

- 1986 《泰國的華僑》，譯自《タイ國に於ける華僑》，滿鐵東亞經濟調查局著，1939。台北：中華學術院南洋研究所。

葉春榮

- 1993 人類學的海外華人研究：兼論一個新的方向。中央研究院民族學研究所集刊 75:171-201

蔣君章

- 1965 《泰越紀行》，台北：著者自印。

鄭曦原

- 2003 《帝國的回憶：紐約時報晚清觀察記》。台北：遠流。

錢乃榮

- 2002 《滬語點盤—上海話文化》，上海：上海文化出版社。

謝世忠

- 2004 《國族論述：中國與北東南亞的場域》。台北：國立台灣大學出版中心。



簡美玲

2006 〈漢語、苗涇濱、汶類：貴州苗人家譜的混聲與界線〉。《歷史人類學》4(2):99-125。

饒宗頤

1965(1949) 《潮州志匯編》。香港:龍門。

龔鵬程

2001 《文化符號學》。台北：學生書局。

泰文文獻

Manirat, Natthan(ມະນີຣັດນໍາ)

2010 Lek yan phaenphang an sak sit(ເລີຍນົມ ແຜນຜັງອັນສັກດິສິທິ). Bangkok: The National Discovery Museum Institute(ສຕາບັນພຶພອກນົມທົກການເວີຍນູ້ແກ່ໜ້າ).

Siaochiu(ເຊື່ອຈູ້)

2011 Tuo Ton Khon Taechiu(ຕົວຕນ ດນ "ແຕ້ຈົວ"). Bangkok: AsiaSueksa.

工具書

Iamworamet, Thianchai

2008 《泰漢雙解字典》(ຕັພທານຸກຮມ ໄທຍ-ຈືນ, Sapthanukrom Thai-Chin)。Bangkok: Ruamsan(ຈາມສາສົນ)。

網路資料

BBC 特稿

2013 納吉布批「華人海嘯」促大馬和解

http://www.bbc.co.uk/zhongwen/trad/world/2013/05/130506_malaysia_election_aftermath.shtml



Emily Eakin

2003 Writing As a Block For Asians

<http://www.nytimes.com/2003/05/03/books/writing-as-a-block-for-asians.html>

Napamon Roongwitoo

2014 Urbanisation threatens Chinatown, one of the most well-preserved areas in Bangkok. Bangkok Post.

<http://www.bangkokpost.com/lifestyle/interview/392022/tradition-and-transition>

不著撰人

2007 友鶴書屋發行之 Yaowarat 地圖，背包客棧

<http://www.backpackers.com.tw/forum/showthread.php?t=22085>

不著撰人

2011 泰國王室祭祖相關照片

<http://www.thairath.co.th/content/157370>

不著撰人

2013 泰王與樞密院照

片 http://www.prachachat.net/news_detail.php?newsid=1386044630

不著撰人

2013 泰國潮州會館 75 周年慶典大會 泰國樞密院大臣甲森・越他納猜(陳國光)閣下致詞 影片

<http://www.thaicn.net/video/qsvideo/675.html>

不著撰人

2013 Sirindhorn 公主寫書法的相關圖

片 <http://thai.cri.cn/247/2010/06/21/223s176531.htm>



不著撰人

พระราชบัญญัติ ชื่อบุคคล(《姓名條例》) <http://www.thailandlawyercenter.com/index.php?lay=show&ac=article&Id=538974233&Ntype=19>

不著撰人

พระราชบัญญัติ ภาษีป้าย(《招牌條例》) <http://www.thailandlawyercenter.com/index.php?lay=show&ac=article&Id=538974656&Ntype=19>

台北市文化局新聞稿

2013 <https://www.culture.gov.tw/frontsite/cms/newsAction.do?method=viewContentDetail&iscancel=true&contentId=OTE5Nw%3D%3D&subMenuId=603>

明報多倫多特稿

2013 〈大溫列市招牌中文字 倡限面積勿超英法文〉

<http://www.mingpaotor.com/htm/News/20130316/tal1.htm?m=0>

明報溫哥華特稿

2013 〈如何留住招牌〉

<ftp://207.61.44.81/GG/@Vancouver TO Toronto@/sat958/958file.pdf>

麥池昌

2006, 〈粵語正音運動的謬誤〉

http://www.cantoneseculture.com/page_mediainternetjournal/mediaIntJrl20061226.aspx

維基文庫

《清史稿》<http://zh.wikisource.org/zh-hant/清史稿>



維基百科泰文版

นามสกุล(namsakun)條目 <http://th.wikipedia.org/wiki/นามสกุล>

สวัสดิ์(sawat)條目 <http://th.wikipedia.org/wiki/สวัสดิ์>

謝甄芳

2008 〈缺乏靈魂的招牌〉，喀報。

<http://castnet.nctu.edu.tw/GoldenCast/article/717?issueID=32>

附錄

附錄一 泰文—中文對照



Ang yi	อังยี่	「洪字」，華人的地下社團。
Akson chin	อักษรจีน	漢字
Ayutthaya	อยุธยา	泰國的王朝之一，常翻作大城或阿瑜陀耶
ba mi	บะหมี่	肉麵、意麵
Bang Pha Yin	พระราชวังบางปะอิน	大城府的夏宮
Chakri	ราชวงศ์จักรี	今曼谷王朝的統治家族
Chao	เจ้า	領主
Charoenkrung	เจริญกรุง	曼谷的主要幹道，「新路」，泰華文獻中習稱「石龍軍路」
chat	ชาติ	國家、民族；生命
cheng meng	เชงเม้ง	清明
chue len	ชื่อเล่น	綽號
Chulalongkorn	จุฬาลงกรณ์	拉瑪五世的名字
hu	𠂊	中式的「符」
Hua Chiao Chaloem Phra Kiat	หัวเฉียวเฉลิมพระเกียรติ	華僑崇聖
kan khe ha haeng chat	การเคหะแห่งชาติ	國家房屋署
kham thap sap	คำทับศัพท์	外來語



khana ongkhamontri	คนหงษ์องค์คำนนตรี	樞密院，國王顧問團
khanom wai phra chan	ขนมไหว้พระจันทร์	月餅
khon chin	คนจีน	中國人，華人
khon thai chue sai chin	คนไทยเชื้อสายจีน	華裔泰國人
kradat kongtek	กระดาษกังเต็ก	紙紮
Krung Thep	กรุงเทพฯ	曼谷，「神城」
kuei tiao	กวยเตี๋ยว	粿條
lak Thai	หลักไทย	「泰」的原則
Luang	หลวง	貴族頭銜
Luang Phibum Songkhram	หลวงพิบูลสงคราม	對華人採取高壓政策的軍政府首腦
Luang Wichit Wathakan	หลวงวิจิตรวาทการ	大泰主義的推動者
luk chin	ลูกจีน	華裔泰人(略稱)
luk khrueng	ลูกครึ่ง	混血兒
Maha Rat	มหาราช	大帝
Mueang	เมือง	泰國傳統的邦國政體
Mueang Thai	เมืองไทย	泰國(俗稱)
Munlanithi Po Tek Tueng	มูลนิธิป่อเต็กตึ๊ง	報德善堂基金會
nai nam mi pla nai na mi khao	ในน้ำมีปลา ในนามีข้าว	水裡有魚，田裡有米
namsakun	นามสกุล	姓氏
namsakun phra ratchathan	นามสกุลพระราชทาน	王室賜姓



Naresuan	สมเด็จพระนเรศวรมหาราช	大城王朝時期的大帝
Pali-Sanskrit	บาลี-สันสกฤต	巴利文-梵文
phasa wibat	ภาษาวิบัติ	火星文；糟糕的語言
phi	ผี	鬼、幽靈
phiphitthaphan	พิพิธภัณฑ์	博物館
pho kha	พ่อค้า	商人
phra phikanesuan	พระพิฆเนศ	來自印度教的象頭神
phra phom	พระพรหม	大梵天(四面佛)
Phra Ram	พระราม	羅摩，拉瑪堅的主角，毗濕奴的化身
Phraratcha banyat cheu bukkhun	พระราชบัญญัติ ชื่อบุคคล	姓名條例
Phraratcha banyat phasi pai	พระราชบัญญัติภาษีป้าย	招牌稅賦條例
Phraratcha phithi sangwoei phra pai	พระราชพิธีสังเวยพระป้าย	王家祭聖牌儀式
phramahakasat	พระมหากษัตริย์	王室、國王
phrathinang wehat chamrun	พระที่นั่งเวหาศน์จำรูญ	天明殿
Phraya	พระยา	貴族頭銜
phu khao kradat	ภูเขากระดาน	紙紮山
prapheni	ประเพณี	風俗、習俗
Prathamaphon Chang Pueak	ประถมภารណซังເຜົກ	白象勳章
Prathet Thai	ประเทศไทย	泰國(正式稱呼)
Racha	ราชा	拉甲，王室派駐地方的代理人

Rama	พระราม	拉瑪，曼谷王朝的國王頭銜，毗濕奴的化身。
Ramakien	รามเกียรตี	拉瑪堅，印度史詩羅摩衍那的泰國版本。
Ramkhamhaeng	รามคำแหงมหาราช	Sukhothai 時期的泰國國王，發明泰文字
Ratanakosin	รัตนโกสินทร์	曼谷王朝的正式稱呼。
rot boran	รสโบราณ	古早味
sae	ແຊ່	姓(潮州話)
sam kok	สามกັກ	三國
Samphantawong	ສັນພັນຮວງ	Yaowarat 所在的行政區域
Sampheng	ສຳເປັກ	三聘，中國城的舊稱
San Chao	ศาลาเจ้า	中式寺廟
San chao a nia	ศาลาเจ้าอาเนៃយ	觀音聖廟
San Chao Kuan U	ศาลาเจ้ากวนอู	關帝古廟
san phra phum	ศาลพระภูมิ	泰國的土地神龕
sanchao chun siang cho sue	ศาลเจ้าจุนเสียงโจวซีอ	尊上祖師廟
sasana	ศาสนา	宗教
sen mi	เส้นหมี่	麵線
sin chia yu yi	ซินเจียหยื่อ	新正如意



sin ni huat chai	シンニーハウツチ	新年發財
Sipsong Phan Na	ສີບສອງພັນນາ	西雙版納
songkran	ສົງກຣານຕໍ່	泰曆新年，潑水節
sue phuen mon bai	ເສື່ອຜົນໜ້າມອນໃບ	一張草席，一個枕頭
Sukhothai	ສຸຂຼະຫຼວງ	泰國正史的第一個王朝
Tai Hong Kong	ໄຕຮອງກົງ	大峰祖師，報德善堂的主要祭祀對象
Tai-ka-dai	ໄທກະໄດ	台卡岱語系，壯泰語系
Taksin	ຕາກສິນມහາຮາຊ	鄭信王，大城王朝覆滅後擊退緬甸的泰國國王
Talat Kao	ຕລາດເກ່າ	地名，老市場，位於 Yaowarat 中心
Talat Noi	ຕລາດນ້ອຍ	地名，小市場，位於 Yaowarat 東南角落。
Tatiya Chunlachomklao Wiset	ຕຕິຍຈຸລຈອມເກລ້ວິເສີ່ມ	拉瑪五世特別貢獻勳章
Techaphaibun	ເຕະພູບລູບ	鄭午樓家族的泰文姓氏
tham	ဓຣມ	梵文 Dharma 的泰文變音形式，規律、規則
thammachat	ဓຣມຊາດີ	自然
than samai	ທັນສົມຍ	現代化的



thep	ເທີບ	來自梵文的 deva，神
Theravada	ເຕຣວາດ	南傳佛教
thesakan kin che	ເທສກາລກິນເຈ	九皇齋節
Thonburi	ທິນບູຮີ	鄭信建立的吞武里王朝的
Ti chu ia	ຕື່ຈຸເຂື້ອຍະ	地主爺
Trai Phum	ໄຕຣັງມີ	三界觀
Trai Phum Phra Ruang	ໄຕຣັງມີພຣະຮ່ວງ	Lithai 王撰寫的《三界論》
wan sart chin	ວັນສາຣທິຈິນ	盂蘭勝會
wan trut chin	ວັນຕຽຫະຈິນ	中國新年
wan wai phra chan	ວັນໄໝພຣະຈັນທີ	中秋節
Wanit	ວານີ່	商業(源自梵語)
wat	ວັດ	泰國寺廟
Wat Arun	ວັດອຽຸນ	黎明寺，鄭王廟
Wat Leng Noei Yi	ວັດເລັ່ງນ່ຳຍື	龍蓮寺
watthanatham	ວັດນົມຮອມ	文化
winyan	ວິໝູໝານ	靈魂
wun sen	ວຸນເສັນ	冬粉
yan	ຢັນຕົ້ນ	以高棉文撰寫的符
Yaowarat	ເຢ້ວຣາຊ	曼谷的中國城

Yi ho	ឃីហោ	字號
Yi Ko Hong	ឃីកែវង់	二哥豐
Hu	ឃុ	華人廟宇的符

