

## 第二章、文獻探討

### 第一節、集體記憶之理論與研究

#### 一、記憶的社會性特徵

Bourdon (2003: 7) 將學術社群的記憶研究區分為三種兩兩相對的景觀 (landscape)。第一種景觀是對於記憶重構性與反映性本質的關懷，目前研究多採取重構的觀點。第二種景觀為記憶集體性與個體性的本質。就心理學家而言，有關記憶實驗的測量，主要是以獨立個人為對象；相對於此，社會學或社會心理學的觀點則著重記憶的集體性，在地理性群體的層級中，共同擁有重要事件、慶典儀式的記憶。最後一種景觀則是得以接近記憶的研究方法。本論文第一個研究問題為探討社群記憶形塑的過程為何，也就牽涉到社群在記憶活動中的角色，同時從傳播的儀式觀點出發，因此本論文關於記憶研究文獻的討論，將集中於記憶的重構性與集體性。

王明珂在《誰的歷史：自傳、傳記與口述歷史的社會記憶本質》一文中指出，在過去對於記憶的研究中發現，個人的記憶絕大多數來自於社會生活，也就是與他人的社會活動中被共同記憶起，或在特定的社會背景中重建，符合個人的社會身份認同；而個人在社會活動中獲得與建立記憶的同時，也與其他社會成員共同保存、回憶、創造「社會記憶」。他認為不論是自傳、口述歷史或傳記，都反映了傳主本身、訪問者與受訪者、撰寫者等角色與社會之間的互動。王明珂運用了 Bartlett 基模的概念，認為自傳、口述歷史或傳記所呈現出的歷史，都受到了上述行為者各自在過去的記憶與經驗中所凝塑之「心理構圖」(schemata)，以及現實社會中個人與群體的利益抉擇所產生的文化與社會認同傾向的影響 (王明珂，1996: 149-159)。

Ferrarotti 也指出，人類是一種記憶性的動物，但記憶卻是選擇性的；而究竟哪些事情將被記憶或遺忘，以及為什麼？他以為第一時間的基模反應 (schematic response)，就是一種可能的、暫時的記憶模版 (template)。記憶令人回想起過去的重

要時刻與經驗，而這個經驗是個體或個體的人格所深入參與。Ferrarotti 進一步指出，記憶絕不可能是完全自願性的 (voluntary)，也非僅僅存在於主觀的領域中 (sphere of the subjective)，而必須回想與指涉到相關的脈絡，如想像、經驗的片段、環境的視野與氣味等等。因此，記憶絕非個體的議題，而是具有與社群經驗相關的基礎 (Ferrarotti, 1990: 29-30)。

不論是王明珂或 Ferrarotti 的觀點，都涉及到「基模」的概念，這是受到英國心理學家 Bartlett 的影響。西元 1932 年，Bartlett 出版《記憶：一個實驗的與社會的心理學研究》一書，他否定了德國心理學家 Ebbinghaus 的定量研究取向 (quantity-oriented approach)，奠定心理學的新研究典範。不同於傳統觀點，Bartlett 強調記憶是一種社會性的過程，受到周遭情境的影響而對記憶內容選擇性地加以建構。Bartlett 指出，社會群體並非僅是一群人的集合，而是由特定的心理傾向 (tendencies) 或一組傾向所組成與凝聚產生<sup>1</sup>。這些傾向提供了群體面處理外在環境時所抱持的偏誤 (bias)，而偏誤則建構了團體文化特定持續的特質、法律或宗教的實踐、有形的藝術、傳統與制度；當這些外在事物建立之後，就會成為對於群體內部個體反映的直接刺激。Bartlett 以為，偏誤提供了制度與習俗的持續性框架，這個框架，也就是建構性記憶 (constructive memory) 的基模基礎 (schematic basis)；換言之，群體內成員的記憶，必須適合 (fit) 此一框架，也就是基模 (Bartlett, 1995: 255)。有關於記憶的社會框架，Bartlett 認為 Maurice Halbwachs 所提出的集體記憶理論 (collective memory)，將會是最佳的思考起點。

## 二、Halbwachs 的集體記憶理論

Halbwachs 在其 1925 年出版的《記憶的社會框架》(Les cadres sociaux de la memoire) 一書中指出，所有記憶是在集體脈絡中 (collective context) 所建構與組織的，一切的事件、經驗以及認知，都是透過個人與他人的互動所形塑產生，而個人所

---

<sup>1</sup> 傾向 (tendencies) 包括了慾望 (appetite)、本能 (instinct)、時尚 (fashion)、興趣 (interest)、情感 (sentiment)、典範 (ideal) (Bartlett, 1995: 253)。

處的社會，就是提供這些事件中信仰、行為與記憶的互動架構（Pennebaker and Banasik，1997：4）。因此，他將個人的記憶置於社會環境中，視記憶為集體的社會行為，因此社會中的組織或群體，都有其對應的集體記憶（王明珂，1993：6）；而每個團體將會發展出自我過去的記憶，這些過去，彰顯了相對於其他團體的獨特認同（Zerubavel，1995：4）。

Coser（1992：22）進一步指出，集體記憶是一種社會性建構的概念，而非天賦，更不是神秘的集體心態；事實上，當集體記憶持續存在且汲取來自同一團體裡的力量時，就是團體中的個人在進行記憶，於是社會中有多少團體與制度，就會有多少集體記憶，而這些團體都擁有成員在長時間裡所建構的獨特記憶。當然，記憶是屬於個人的，並非團體或制度，只是個人被定位在特定的團體脈絡中，卻是透過這個脈絡進行記憶或重新創造過去；換言之，儘管進行記憶的是個人，但每一種集體記憶，都需要特定時空裡的團體予以支持。因此，強調其集體性而非個人，就是突顯了人的歷史記憶，是依照個人或團體的利益、政治社會現實所建構而成的（王汎森，1993：40）。

在理論中，Halbwachs 進一步將記憶區分為歷史性（historical）與自傳性（autobiographical）的記憶。所謂歷史性記憶，是透過書寫、照片等各類「記錄」，影響社會中的行為者，並藉由慶典、儀式等活動的制訂與舉行，使記憶得以延續。因此，歷史性記憶並非對事件直接記憶，而是透過閱讀、傾聽或在人們一同記憶起團體中逝世已久成員功績成就的紀念場合中，間接刺激而產生的。由此可知，所謂的「過去」，是由社會制度、習俗所儲存與詮釋的，一旦在慶典與紀念儀式中的參與者本身不再使用這些「記錄」，他們與其他成員之間的社會連結也將鬆脫。另一方面，自傳性的記憶則是來自過去個人親身經歷的事件，而透過如結婚紀念日或同學會，得以重構與強化具有相同經驗者之間的過去經驗。但自傳性記憶的強化必須與同樣擁有這些經驗的人定期接觸，否則將會逐步褪色。因此，自傳性記憶是深植於他人，當團體成員長期離散，記憶也接近消失。總的來說，根據 Halbwachs 的說法，對於在時間中逐漸消逝的「過去」，是透過與近代其他團體成員在紀念儀式裡的參與，進行對過去的想像重現進而重新創造（Coser，1992：23-24）。

Halbwachs 的集體記憶理論正好填補了 Durkheim 關於「集體興奮」(collective effervescence) 學術見解上的不足。Durkheim 認為集體興奮是人類文化創造的基礎，這包括了部落成員為了慶典、節日飲食而「群聚」，或是中世紀歐洲的偉大學者「聚集」在十二、十三世紀產生經院哲學 (scholasticism)、文藝復興的巴黎，都說明了創造的產生絕大多數是根植於集體現象，並非個人成就。但集體興奮卻無法解釋當日常的行為成為規律，究竟是什麼在平靜時期將人們聯繫著，這在 Durkheim 的見解中缺乏了物理性的參考對象。此時，集體記憶理論中各種儀式與紀念行為，便在單調如常的生活中使記憶延續，不僅有助於喚醒足以「聚集」(如 Durkheim 所述) 群體的過去事件，更作為一個中介變項 (intermediate variable)，透過曆法慶典慶祝歷史事件，集體記憶本身也獲得了強化。於是，這個創造時期之間的空隙，就由集體記憶以一種象徵性的展現所填補，或是透過父母與長者對子女、後人的薪火相傳而延續 (Coser, 1992: 24-25)。

值得注意的是，集體記憶所謂的集體，並非指一個既存，具有明顯界線的群體，而記憶也並非指群體如個人一樣，能夠自動的進行記憶。蕭阿勤 (2000: 83-85) 指出，所謂的記憶，應視為建構特定集體認同時所依賴的象徵資源，而非具有共同身份的群體對過去所應有的認知。將記憶視為一種象徵資源，就不再只是日常生活活動，就成為「意義化」(signification) 過程中所被刻意運用的東西。換言之，集體記憶是透過一種再現的過程，將過去的經驗「意義化」、「象徵化」後的產物，因此群體與過去的關係，如認同，並非自然而然產生的，而是藉由集體記憶以一種象徵資源存在著，而人們也因此能與從未親身經歷或遙遠的事件產生特定意義的聯繫，這些過去就是一種記憶。

另一方面，集體的意涵也不應指涉界線明確的群體，因為這個疆界，是伴隨著記憶的建構所產生的。由於人們接近、發展、掌握與運用象徵資源的機會與能力不同，因此這些象徵資源被政治菁英或文化菁英所掌控，在整個再現過程中。他們賦予過去的經驗與認同相關的象徵意涵，再經由傳播，這個被意義化與象徵化的過去，被越來越多的群眾所接受，也就是被記憶，進而發展出與此象徵意義連結的集體認同面向，形成一個與記憶相互建構的群體 (蕭阿勤, 2000: 85)。

Halbwachs 的集體記憶提出後，也受到後世學者的批判。首先是將集體記憶與歷史是視為對「過去」的兩種極端再現。歷史學者 Zerubavel (1995: 4-5) 指出，Halbwachs 對集體記憶獨特性的重視，似乎有誇大集體記憶與歷史之間差異之虞。這是由於 Halbwachs 認為歷史是過去紀錄經學術審查後的產物，是一種與當前社會政治現實壓力脫勾的「獨立發展的有機」(superorganic) 學門。相對於此，集體記憶則是與社會生活息息相關的部分，而生活會持續的轉變，以回應社會的改變需求；當傳統弱化，社會記憶逐漸消逝，歷史將成為理解「過去」的主軸，但並無益於使記憶成為與「過去」連結的形式<sup>2</sup>。不同於 Halbwachs 在集體記憶理論中的歷史觀點，Hutton (1993: 80-84) 則以為任何歷史著作都無可避免的受限於詮釋觀點、資訊的選擇與排序，以及敘事上的侷限，儘管不同於歷史分析者，史學家終究還是社會團體中的一員，並反映了當前社會對於過去的認識。於是，史學家不僅共享了集體記憶的基本前提，更透過他們的作品進而型塑集體記憶。

另一方面，Halbwachs 認為「過去」主要是一種社會性的建構，即使非全然如此，也是由現在的關懷所塑造的，是一種現在主義式 (presentist) 的取徑。他指出，當「過去」在歷史的每一個新時代中被展現時，現存的信仰、興趣與慾望，將會塑造出對「過去」的各種觀點 (Coser, 1992: 25)。但是 Schwartz (1982: 393) 以為這過度重視集體記憶的「順應性」(adaptability)，反而忽略了集體記憶在可得的歷史紀錄與近代政治社會議題之間的對話，歷史和記憶是無法截然劃分，他們應是處於既衝突又相互依賴的關係。因此，縱使 Halbwachs 的集體記憶彌補了 Durkheim 集體興奮理論中的不足，但視歷史為完全孤立，將使得集體記憶無法成為歷史時間的明確支柱；相對於此，Durkheim 反而瞭解歷史連續性 (historical continuity) 的需要，他提出紀念儀式等社會事件的重要性，就是在於確認了歷史的連續性，或是世代之間的凝聚力量 (Coser, 1992: 26)。

---

<sup>2</sup> 承襲 Halbwachs 研究取向的法國學者 Nora 進一步言之，隨著現代社會中記憶性的傳統崩壞，人們只能看見植基於特定遺跡中保存的記憶形式，這些遺跡所以成為記憶具體化的根本保存，是由於記憶背離了歷史，也無法在歷史中存留 (Zerubavel, 1995: 4)。

Halbwachs 與 Durkheim 在見解上的不同，使得日後集體記憶的研究取向出現差異。Schwartz (1990: 81-82) 認為，包括了 Halbwachs, Mead (1932) 與 Lowenthal (1985) 等學者，都視「過去」為經由對現在的關懷所塑造出的社會性建構，對於過去的概念，則是來自於對今日新問題的觀點所建立的；而記憶的主要功能，不僅是保存「過去」，更進行改變以豐富與操弄「現在」。Schwartz 認為他們為集體記憶提出了超越時間限制、非時間性 (atemporal) 概念，也就是在特定脈絡中對於事物的記憶，是與此時此地的信念、利益、期望與恐懼有關的。相對於此，另一批包括 Schwartz 等學者，則延續 Durkheim 的觀點，也就是每個社會都需要一種和過去的聯繫感，以維持目前的統一和諧，而維持聯繫感的要素，就是社會裡「持續」的歷史記憶；強調的是集體記憶在歷史上的連續性，而非斷裂性，因此人們所記憶的過去是穩定的，「過去」在現在脈絡中是具有活力的，而「過去」也從未被「現在」所完全駕馭與壓倒 (蕭阿勤，1997: 266)。

蕭阿勤在《集體記憶理論的檢討：解剖者，拯救者，與一種民主觀點》一文中，將上述兩派學者所採取的研究取向區分為「解剖者」與「拯救者」。解剖者的研究取向，主要受到 Halbwachs 理論的影響，如前所述，他們以為所謂記憶中的過去，是受到當前的關懷、利益、期望所左右，並容易受到掌權者的操縱。因此研究者的工作即在於權力結構的分析，以及對於建構與傳遞歷史意向所依恃的各種文化媒介進行檢視，以揭露社會建構的真相。相對於此，拯救者則注意集體記憶的歷史延續性，強調「過去」對當下情境定義與社會行動的重大影響力；此種研究取向不認為集體記憶的操縱是可以恣意而為的，除了基於利益的理性計算而行動，更在經驗與對過去的理解中找尋意義 (蕭阿勤，1997: 249-250)。

### 三、集體記憶之研究

承襲 Halbwachs 思想，採取「現在主義式」觀點的「解剖者」研究取徑，對於以研究「過去發生的事」的歷史學者所產生的衝擊最大。王明珂 (1993: 10-15) 指出，集體記憶理論使歷史研究還原過去事實的主張受到懷疑，轉而相信歷史是人們在特定的社會情況下對「過去」(社會記憶) 所做出的選擇、重組與重建。換言之，透過集體記憶

所建構的歷史，與過去事實有著相當差距，為了解釋現實情勢，集體記憶對於歷史不僅具有選擇性與詮釋性，甚至是扭曲的。另一方面，集體記憶也是對過去經驗的集體創造，或許個人的記憶無法支持過去的事實，但透過團體的討論可使記憶受到修正，一同重建過去，成為團體的集體記憶；而過去所遺留下片段、扭曲的記憶，則以各種形式保存著，如文獻、石碑、傳說與照片等。值得注意的是，某些記憶之所以能夠被選擇、重組為集體記憶，往往反映了團體的共同利益；為了達到這個目的，於是出現了所謂客觀的證據，創造出傳統。

例如在 Hobsbawm 等人所編著的《傳統的創造》(The invention of tradition) 一書中，即承襲 Halbwachs 集體記憶的觀點，從事民族主義與認同的研究。Hobsbawm 在書中導言裡指出，在各種公開的紀念儀式中，如與英國皇室有關的傳統紀念盛會，其現代形貌都是十九世紀以來的產物，所謂的傳統，實在是來自於近代，有時是被創造出的。「被創造的傳統」(invented tradition) 的概念包括了確實是被創造、建構與正式制度化的傳統，如儀式慶典，或者是偶然出現在短促且特定的時間裡，快速自我建立的傳統，如運動競賽。但「被創造的傳統」與所謂的革命有所不同，Hobsbawm 認為革命在定義上代表了切斷與「過去」的關係，但事實上仍擁有屬於自己的相關「過去」。然而，「被創造的傳統」的特質，在於與過去的連結是不自然的，也就是一種對新局勢的回應，而新的局勢是以一種與舊有局勢相關的形式出現，或是以類似強迫的反覆過程進而建立獨有的過去；而反覆發生在兩個相對應的歷程之中，一個是現代社會的持續變革，另一個則是企圖建構社會生活的某部分，以維持恆常不變 (Hobsbawm, 1983: 1-2)。

同時，為了新的目的而建構新樣態的「被創造的傳統」，則運用了舊有的資料。Hobsbawm (1983: 6-8) 指出，這些豐富的資料，是累積在任何社會的「過去」裡，以及常使用在象徵性操作與溝通的周延語言之中。有時新傳統輕易地與舊傳統接合，有時則援引庫藏豐富的官方儀式、象徵系統以及道德規訓得以產生。Hobsbawm 認為，許多政治制度、特定意識型態的運動與團體，都因為史無前例，以致於甚至歷史的連續性 (historical continuity) 都是被創造出的，例如透過虛構、偽造手法，創造出超越實際歷史連續性的遠古過去；而全新的象徵與創作，如國歌、國旗或將國家擬人化的象

徵與圖像，都成為國家與民族運動的一部份。因此，Hobsbawm 認為不應忽視歷史連續性的斷裂，因為自浪漫主義時期以來，捍衛與復興傳統的運動在學者間廣泛流傳，仍無法發展或甚至保有具有活力的「過去」，而必須變為「被發明的傳統」。因此，歷史記憶的傳遞就是透過不斷的「再生產」，當「再生產」一旦停止，歷史記憶也隨之中斷（王汎森，1993：45）。

歷史連續性的斷裂，有些是由上而下刻意造成的。王汎森（1993：45）舉出日治時期受壓抑的漢民族集體歷史記憶，以及戒嚴對台灣三〇年代文學與思想記憶的影響等例子，說明了執政者的介入使得集體記憶中斷，進而使原有此記憶的族群失去認同，也失去了形成一股政治力量的可能。同樣的，在王明珂有關歷史記憶與族群認同的研究中，提出「結構性遺忘」(structural amnesia) 的概念，如族譜的散失或口頭傳承的扭曲與間斷，近代如歷史教科書內容與教育重心的轉變，都是選擇、重組集體記憶過程中出現的遺忘，進而影響了族群認同與認同之變遷，成為強化族群邊界、維護共同利益的工具<sup>3</sup>；因此，族群的凝聚基礎來自於共同的歷史記憶，而族群認同的變遷，則是藉凝聚新記憶與遺忘舊記憶來達成，此時歷史學家的工作，也只是將當前的族群體系與族群關係予以合理化（王明珂，1993：15）。

因此，對於歷史的記憶與遺忘，事實上都是一種權力的表現。也就是說，足以影響歷史事件得以記憶或被遺忘的能力，並非平等的分配於相異團體之間(Tota, 2003:68)。Tota 從文化觀點指出，特定社會團體若能找出習俗禮儀與事件之間最好的契合點 (match-up)，往往就能將其對於過去的觀點加諸於公共論述之中，而這個觀點塑造與影響了公眾對於歷史事件的認識；而找尋契合點的過程，就是權力的展現。就如同族群認同中共同記憶所形成的族群邊界，團體所找出的習俗禮儀也成為一種「文化邊界」，是由擁有權力的特定社會團體所建構的，將他們的喜好加諸於其他人群之中。

Tota 同樣提到集體記憶中有關「遺忘」的權力競爭，他提出類似於結構性遺忘觀

---

<sup>3</sup> 所謂的結構性健忘，並非指永久拋棄某些歷史記憶，畢竟保存歷史記憶的形式繁多，甚至潛藏在個人的意識中，只是等著再發現、再組織與再詮釋，符合新的人群組合現實（王明珂，1993：17）。如美麗島事件、二二八事件的日後平反。



點的「文化性遺忘」(cultural amnesia)，兩者之間極為類似，但 Tota 強調文化形式與歷史事件之間的關係，當沒有任何型式的集體記憶能夠保存逝去的歷史事件，文化性遺忘於是產生，而與歷史事件相關的記憶將成為「流離失所的記憶」(homeless memories)，無法與任何文化形式相連結；也就是說，一個缺乏文化形式的歷史事件，終將無法成為社會記憶，或是文化記憶，也難以進一步建構出歷史事件的集體記憶 (Tota, 2003: 69)。

另一方面，部分的實證研究則從政治事件著手，例如戰爭、政治謀殺、外交事件等等，由於這些事件具有一定的震撼力，對於特定群體的生活、價值觀、甚至生命產生重大影響，不僅在當代留下深刻記憶，也易於透過特定文化形式流傳後世。Pennebaker 與 Banasik (1997: 18) 從文化觀點，以美國本土歷年所發生的重大政治事件為對象，探討語言本身在集體記憶建構過程中所扮演的角色。他們認為，語言作為一種社會行為，當特定事件獲得討論，個人對於事件的概念與認識，就會在言談中受到他人的影響。換言之，在心理層次上，「談論特定事件」本身就是一種演練 (rehearsal) 的形式，透過語言進行演練，就能影響事件在記憶中如何被組織，以及如何在未來被回憶。在這樣的基礎上，他們認為集體記憶對於群體，或群體中的個人而言，是個強大的「意義決定」(meaning-making) 工具，個人一部份透過自我特質來定義自我，同時也透過所屬的團體與歷史環境對自我進行定義。

除了語言有助於集體記憶建構與維持，部分學者則關注於集體經驗成為集體記憶的過程中，是如何被建構、扭曲，以及遺忘。Iniguez 等人針對半個世紀之前所發生的西班牙內戰，透過問卷訪談學生所得的結果進行論述分析，探討記憶過程中所可能出現的記憶 (remembering) 與遺忘 (forgetting) 的建構。這些時間久遠，印象模糊且缺乏正確性的歷史事件，經歷了集體記憶的重建過程，主要目的也就是提供現狀的合法地位 (Iniguez et al, 1997: 250)。

Marques 等人則針對西元 1961 到 1974 年間所發生的葡萄牙殖民戰爭，探討葡萄牙人民是如何對這段歷史所進行的記憶再建構，他們發現，整個社會對於那段歷史有著截

然不同的記憶，對於受難者而言，後世有關於這些集體屠殺的紀念儀式，有著某種正面意義，記憶代表了這段歷史曾真實發生，同時是不正義的，也不應再發生。相對於此，必須為屠殺負責的人，則迴避這段歷史，並且不願賦予儀式性的形式意義。因此，為殖民戰爭中退伍軍人所進行的紀念儀式作為一種記憶的再建構，或被視為一種英雄主義，但對另一群人而言，這些退伍軍人的地位不再神秘，而只是這場非法戰爭中的受害者之一（Marques et al, 1997: 273）。

Baumeister 與 Hastings (1997: 280-292) 則歸納了七種策略與機制，作為團體自我欺騙 (self-deception)，以維持本身正面形象與作為詮釋客觀事件時的手段。之所以有自我欺騙行為的出現，Baumeister 與 Hastings 認為，許多記憶是來自於早期的經歷，一旦早期記憶與日後新的解讀與詮釋出現衝突與差異，為了保有信念，自我辯護，因而自我欺騙，扭曲過去事實以符合新的解讀與詮釋。此七種策略與機制，包括了：

1. 選擇性遺漏 (selective omission): 對個人所屬的社會團體具有負面影響的事件，被刻意忽略或從記憶中消除，而留下正面的部分。
2. 捏造 (fabrication): 創造一個假的記憶，等於否定事件發生的可能，或確認了事件從未發生。
3. 誇大與修飾 (exaggeration and embellishment): 捏造一個團體記憶意識不容易的，但將一些瑣碎的事實吹噓為關鍵、重要的事件卻是容易的。團體的過去確實有些正面的成就，而透過刻意的強調與修飾成為令人注目的基礎，成為團體引以為傲的資產。
4. 連結或分離 (linking versus detaching): 一個事件的發生往往有許多原因，透過強調特定原因，忽略其他因素，如此無需改變事實，就能產生偏差的詮釋，儘管這確實以事實為基礎。

5. 怪罪仇敵 (blaming the enemy): 強調敵人或對手真實或可能的罪行，或減輕本身的罪行，而將此罪行歸咎於敵人。
6. 怪罪環境 (blaming circumstances): 若無法怪罪於敵人，轉而歸咎外在環境，或將自己造成他人傷害所應負的責任降到最低。
7. 賦予脈絡框架 (contextual framing): 歷史事件通常擁有高度複雜的肇始因素、結果與推論。集體記憶則將其簡化為簡單的解釋，透過強調特定的因果關係，人們能將事件置入一個特定的脈絡之中，使記憶符合團體的自我形象。

當研究取徑採取 Halbwachs 現在主義式的觀點，歷史事件在集體記憶的建構過程中，透過各種儀式、結構性的遺忘、語言的操練，或者是自我欺騙的策略機制有了新的面貌，其目的就是為了符合現在社會的需要，這不僅存在於社會學的理论討論範疇中，更在實證研究中證實。然而，就如 Schwartz 所提出的批判，只是一味的認為「過去」是因「現在」而存在，反而可能忽略了「過去」對「現在」的影響。

Schwartz 在其有關美國總統林肯的長期研究中指出，記憶作為一種文化系統 (culture system)，集體記憶不僅是社會的模型 (a model of society)，更是得以形成社會的模型 (a model for society)。作為社會的模型，集體記憶反映了整個社會的需要、問題、恐懼、心理狀態與期望，記憶因此成為如語言般的表達象徵，連結了當下的各種局勢；另一方面，集體記憶則定義了社會經驗，結合社會中的價值與目標，並提供了知識性、情感性與道德性的定位，做為個人融入社會生活的程序，就像一份地圖，引導著人們通過這些局勢 (Schwartz, 1996: 910)。

Schwartz (1996: 914-920) 在研究中指出，第二次世界大戰期間，美國政府，尤其是當時的羅斯福總統，以及坊間流傳的新聞漫畫、海報等等，不斷的喚醒人們對於林肯的記憶，完成其所欲達成的各種政治目的，包括了合法化 (legitimation)、定位 (orientation)、澄清 (clarification)、鼓舞 (inspiration) 與撫慰 (consolation)。

戰爭期間，羅斯福政府適時的結合林肯於南北戰爭時所發表的各種演說，試圖以林肯致力於國家統合的歷史，喚醒人民對於國家的凝聚力，不僅提供了政府為戰爭擴權的合法性，同時將美國參戰原因予以定位，完成軍事動員，而人民也瞭解戰爭的目的，儘管付出慘烈的代價，也能獲得世人的諒解。於是，林肯與南北戰爭的歷史，成為影響第二次世界大戰美國參戰與人民態度的重大關鍵。Schwartz 在西元 1990 年開始從事林肯的研究，他指出，儘管二十世紀的美國與林肯當時所處的環境有很大的差異，但卻是相同的社會，在眾聲喧嘩與面臨改變的社會脈絡中，社會仍維持著穩定的國家認同與共同價值，過去，依然持續的影響著現在（Schwartz，1990；104）。

Halbwachs 的集體記憶理論讓記憶研究走出實驗室，同時提醒了研究者開始重視整個社會脈絡之於個人的影響力，但歷史是否如他所言能輕易的割裂與操弄，仍是有待觀察。如 Coser 指出，集體記憶理論雖是以現在的觀點，對「過去」進行重構；然而，記憶是需要集體資源的持續滋養，以及透過社會性與道德性的基礎得以永續發展，因此被引導為以「現在」為指標來論及「過去」歷史的人，必將逐漸瞭解歷史是由「連續性」與「改變」所組成的。這個世代或許可以重寫歷史，卻不是寫在一張白紙上（Coser，1992：34）。

蕭阿勤（1997：280）進一步指出，解剖者的研究取向，作為一種批判性的利器，提醒人們注意歷史記憶與傳統的社會建構性質，有助於人們挑戰具宰制、獨佔性的歷史觀點，進而注意社會中弱勢者的記憶；然而，這卻容易走向懷疑論、相對主義，以及對世事的譏諷態度，為了揉合兩種研究取向，蕭阿勤提出「謙虛自制精神」（civility）的重要性，也就是說，過去或許是模糊不清的，但透過公共領域中自由、理性的對話，也可能達成對歷史真相的共識。

集體記憶概念的發展，正呼應了當時學術界中，多元文化主義、後現代主義與霸權論述的文化脈絡，夏春祥（2000：43）指出，這呼應是對當時的反動，對熟悉的「過去」開始質疑並重新認識。類似於蕭阿勤歸納的解剖者研究取徑，研究者相信除了武力暴力的壓制，文化霸權也能使擁有權力者與無權力者之間的衝突獲得消弭，「過去」於是被

工具化，塑造出「認同真理」的支配性敘述。而集體記憶概念所發想出的問題意識，開始對社會現象進行多面的反思，包括線性歷史與流行文化，並考量認同建立的主體性問題：「到底是誰在發音？」然而，本論文之目的不在於對記憶形塑過程提出批判，雖然發聲者的權力資源確實存有差異，但這並非研究問題首要關切的。那麼為何引用集體記憶理論，將在後續儀式理論整理之後得到解答。

## 第二節、儀式理論之發展

古代信仰與儀式的社會功能開始受到關注，始於西元 1864 年，Coulanges 認為，希臘羅馬時代的氏族維持，主要就是仰賴祖先崇拜。之後的 Smith 也指出，宗教祭祀儀式的基本功能在於創造與維持社會的存在；進一步而言，宗教並非為了拯救靈魂，而是為了保存與造福社會而存在。Durkheim 有關儀式活動的討論，就是受到這兩人的影響(張珣，2003：299)。

Durkheim 在其《宗教生活的基本形式》(the Elementary Forms of the Religious Life)一書中指出，宗教是由神話(myth)、教義(dogmas)、儀式(rites)與典禮(ceremonies)所組成的體系；而其表現出的宗教現象，則包括了信仰與儀式兩種範疇。信仰是觀點(opinion)的表達，存在於表象(representation)之中，儀式則是一些行為模式。值得注意的是，儀式並不同於人類的其他行為，這是由於儀式的對象具有特殊性，這些對象，是存在於信仰之中。於是，Durkheim 為宗教下了定義，他認為「宗教是一種與神聖事物有關的信仰與儀式組成的統一體系，這些信仰與儀式將所有對其贊同的人團結在所謂『教會』的道德社群中」(Durkheim, 1915；芮傳明、趙學元譯，1992：3-4、49)。

Durkheim 進一步指出，所有已知的宗教信仰都具有相同的特色，就是將人類所能想到的真實與想像的事物，區分為「凡俗的」(profane)與「神聖的」(sacred)兩種對立的種類。而宗教中的信仰、神話、教義與傳說，或是表象與表象體系，就是表達了神聖事物的本質、賦予神聖事物的德行或力量、神聖事物之間以及神聖事物與凡俗事物

之間的關係。這兩個分離的世界，人們唯有徹底離開一個世界，才能屬於另一個世界，而這兩者之間關係的建立，就是透過儀式。儀式也就是一些行為準則（rules of conduct），規定了人們在神聖的對象之前該如何行事（Durkheim, 1915；芮傳明、趙學元譯，1992：38-42）。

Durkheim 以為，儀式使群體付諸行動，將個體凝聚在一起，加深他們的關係，使彼此更為親密。在平時生活中，人們為了物質上的需要，將注意力集中在實用性與私人的事務上；直到儀式之日的到來，所有凡俗的事務將排除於神聖時期之外，此時，人們的思想集中於共同的信仰、共同的傳統、對偉大祖先的記憶，以及自我化身的集體意識之上；換言之，就是公共事務之上（Durkheim, 1915；芮傳明、趙學元譯，1992：390）。

因此，在週期性的儀式過程中，社會團體得以自我安排（assembly），並反映出真實再現其社群的神聖形象；同時，儀式更喚起了比個人經驗更為強烈的熱情強度，以及興奮的情感（feelings of effervescence）（Bell, 1997：24-25）。對 Durkheim 而言，宗教的本質就是社會，人們透過儀式得以分享公共事務與情感交流，進而達到與社會意識和經驗的一致性與和諧。Durkheim 將焦點放在儀式社會目的的研究取向，影響了當時許多英國的人類學家，Radcliffe-Brown 就是其中一位。

但不同於 Durkheim 在宗教信仰的架構中將儀式視為展現集體性再現的工具，Radcliffe-Brown 強調儀式的優先性以及確保與維持團體一致性的社會角色，信仰只是儀式的效果，儀式的行為決定了信仰。他認為儀式是情感（sentiment）的規範性象徵表現，這些情感包括了愛、恨與自由意志等，控制了人們的行為，同時，這個情感維持並傳遞到其他社會中。於是，宗教儀式透過了再次確認作為社會秩序基礎的情感，重新建立了一致性的社會秩序。相較於 Durkheim 認為儀式喚起了團體的興奮感，Radcliffe-Brown 以為儀式不僅表現了心理狀態，更創造了心理狀態，也就是情感表現（Bell, 1997：27-28）。

除了關注於儀式社會功能的學者，van Gennep 則著重於儀式活動的內在結構，他

提出了通過性儀式 (the Rites of Passage) 的三階段論。他的焦點在於伴隨著生活危機 (life crisis) 所發生的儀式，此時社會生活中的個體，必須從一個階段移到到另一個階段，包括了分離 (separate)、轉變 (transition) 與再結合 (reincorporate)<sup>4</sup>。在這幾個階段中，儀式使人脫離某個社會團體，並在一段時間裡透過讓人處於一種「游移狀態」(betwixt and between state)，讓改變顯得戲劇化，最後再使他(她)於另一個社會團體中與新的認同與狀態相結合；透過這樣的三階段模式，van Gennep 於是說明了成年禮 (Initiation Ritual)、結婚、喪禮、懷孕等彼此之間的相似點，都屬於儀式。更重要的是，他進一步指出所謂的神聖性，並非某種絕對的本質或特性，而是相對的，是在不同的處境與儀式階段中迅速轉變；換言之，儀式才是決定了何者為神聖，而非僅僅對於現存或固定的所謂神聖做出回應 (Bell, 1997: 36-37)。

日後受到 van Gennep 理論影響的學者，包括了英國人類學家 Gluckman 以及其學生 Turner。Gluckman 並不以為儀式如 Durkheim 與 Radcliffe-Brown 所謂的反映了社會的團結與團體的一致性；相對的，他以為儀式表現出複雜的社會緊張局勢。在儀式中，人們誇大了存在於社會關係中的真實衝突，為的是提供社會的淨化作用 (catharsis)，得以同時確認統一諧和的需要，並影響社會的部分樣態。對 Gluckman 而言，儀式是社會關係本身的一種象徵性律法 (enactment)，所表現出的是團體中動態社會關係的特殊脈絡。因此，他徹底改變了 Durkheim 以來將儀式與宗教與神聖性相互連結的觀點，而將儀式定義為更全面性的社會行為範疇，從宗教活動，乃至於社會禮俗 (social etiquette)，密切與社會和社會關係結合。因此，儀式化 (ritualization) 被視為組織社會關係的特殊方法，不僅只是反映了社會關係的結構，儀式更是使社會關係「運作」與「再運作」的重要途徑 (Bell, 1997: 38-39)。

### 第三節、Turner 的儀式理論

#### 一、社會劇理論

---

<sup>4</sup> 轉變 (transition) 包括了過渡 (limen) 與邊緣 (margin)。

儀式理論的發展到了 Turner 出現重大的轉變。Turner 早期的老師 Gluckman 被為視為五 0 年代與六 0 年代英國人類學界的非主流學派領導人物，也就是非 Radcliffe-Brown 與 Mauss 的兩大 Durkheim 社會學傳統。Radcliffe-Brown 為實證主義者傳統，視社會結構為社會關係的一個體系，著重功能與象徵意義。Mauss 著重宇宙觀的概念，以理性主義者與結構主義者為主，Levi-Strauss 即為代表人物。而相對於結構功能學派所強調的靜態平穩局面，或是功能學派所追求的平穩與平衡，Gluckman 強調了衝突，社會的形成與動態觀點，對於歷史關懷與文化異質性有敏銳的理解。然而，Gluckman 的觀點依然傳承於 Durkheim 社會學理論緊扣於社會層面的應用，儘管強調衝突，但這衝突仍對於社會的運作與社會結構得維繫具有特定「功能」。而 Turner 突破此一範圍，從他對 Zambia 的 Ndembu 部落研究開始，集中於社會儀式的過程分析與象徵研究，著重於人的經驗，Turner 以為，經驗定義了社會關係，創造與改變社會的關係與行動，是文化最重要的來源（何翠萍，1992：334-340）。

Turner 有關儀式的分析模式，就是結合了 van Gennep 的三階段儀式結構與 Gluckman 社會衝突的儀式化過程。他提出了社會劇（social drama）的概念，透過社會劇，社會結構中的緊張與壓力得以表現與釋放；因此社會結構不再是穩定的組織，而是動態的過程，儀式不僅恢復了社會均衡，也是社群得以持續重新定義、更新自我的過程。社會劇包括了四個階段，包括了常態關係的破壞（a breach in normal relationships），接著是逐步提升的危機感（an escalating sense of crisis），喚起了修正的行動（redressive action），最後則是達到了重新整合（reintegration）或是產生了彼此分離狀態（separate status）的社會認知（Bell，1997：39）。此四個階段的內涵為（Turner，1974：37-42；1982：70-71）：

1. 破壞（breach）：規範的破壞，違反了公共領域中的道德教條、法律、習慣與禮俗。這樣的破壞可能是個人或團體縝密的、算計的謀劃，企圖示威或挑戰根深蒂固的權威。社會劇中的破壞，事實上是一種對立或衝突的象徵性啟動器（symbolic trigger），並非犯罪行為，儘管有著相似之處，但犯罪行為是利己主義的（egoistic），但此時的破壞是利他主義的（altruistic），這是因為如此



戲劇性的破壞即使是個人所為，但行為者實際上或者本身相信他（她）是代表著某一群人。

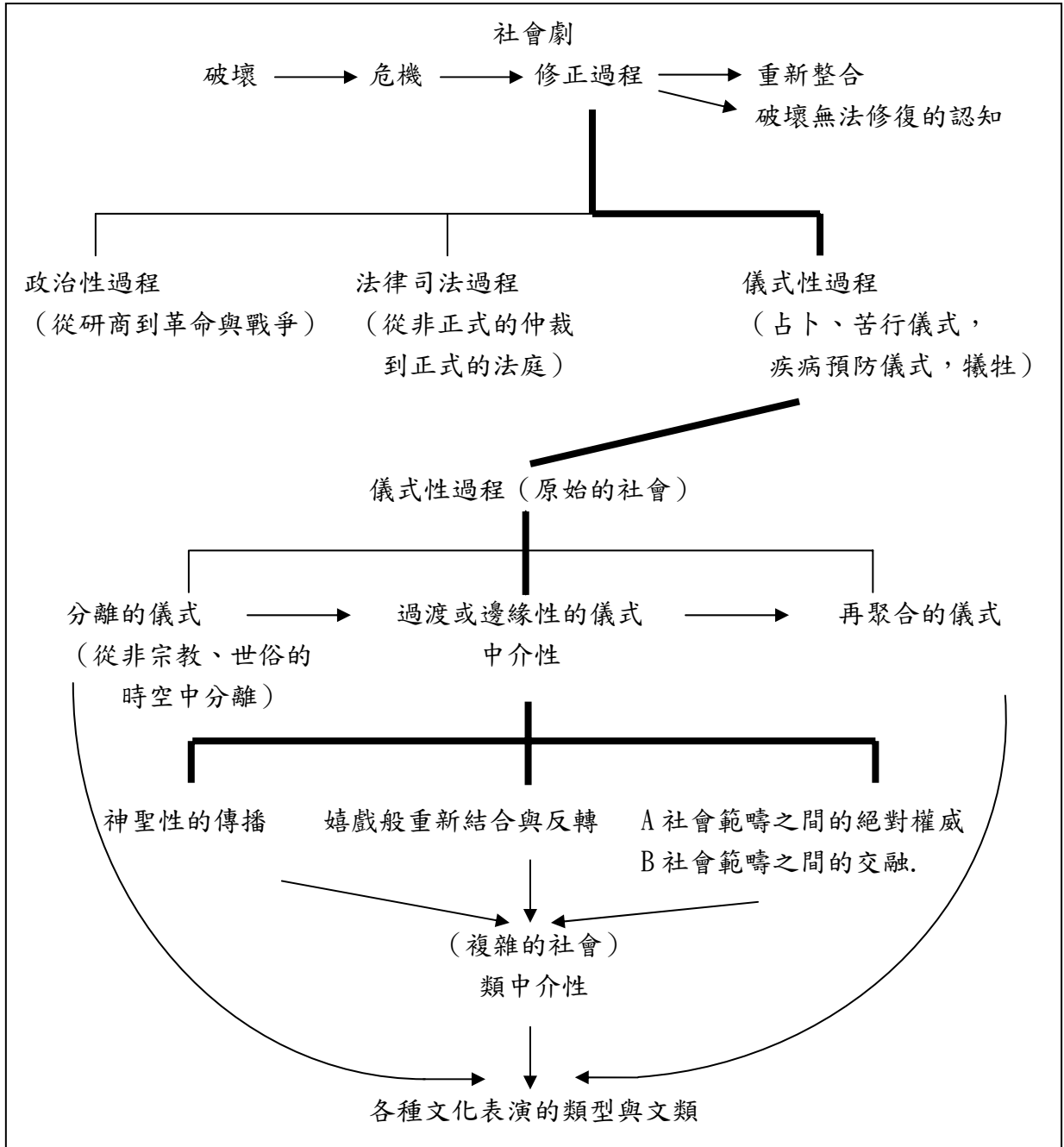
2. 危機 (crisis)：當破壞無法在有限的社會互動範圍中獲得解決，則將會走入危機階段，於是重要的關頭或轉折點出現在社會領域 (social field)<sup>5</sup> 中各組成份子之間的關係上，此時和諧狀態演變成公然的衝突，隱沒的仇視也變得清楚可見，必須選邊站，派系於是形成。除非這些衝突能在社會互動的有限區域中迅速消弭，否則破壞將持續擴大，直到衝突的團體之間在爭議中達到一致性。
3. 修正行動 (redressive action)：為了避免破壞的持續擴大，某些正式或非正式的調整、修正機制將被團體中的領導成員開始運作。這些機制隨著破壞的深度與嚴重性、危機的社會涵蓋範圍、衝突中社會團體的本質及自主性有所調整。包括了非正式的仲裁，正式的司法運作，甚至公開的儀式表演。進一步而言，修正階段具有一種中介性的特質，是一種游移狀態，充滿了對於引發危機的事件所進行之保持距離的答辯 (replication) 與批判 (critique)，也就是在司法程序中的理性用語 (idiom)，或是在儀式過程中具隱喻性 (metaphorical) 或象徵性的用語，這則取決於危機的本質與強度。
4. 重新整合或分離 (reintegration or schism)：社會團體之間將重新整合，團體的數量可能不同，規模與影響力也會改變；但結果也可能是無法修復的破壞，進而造成空間上的分離。這個階段也可能表現在公開的儀式中，象徵出和解，或永久的裂痕，但都給予其社會性的承認與合法地位。

社會劇理論是來自於 Turner 晚期對於戲劇的關注，其中的四個階段也是以希臘悲劇、英國伊莉莎白時期戲劇 (Elizabethan theatre)，以及現代真實主義戲劇 (Modern realist drama) 為基礎，並與他早期的儀式過程理論作了整合。因此，儀式過程中所

---

<sup>5</sup> 領域 (field)，對 Turner 而言，所謂的領域是指典範 (paradigm) 形成，建立並引起衝突的一個抽象文化領域 (Turner, 1974: 17)

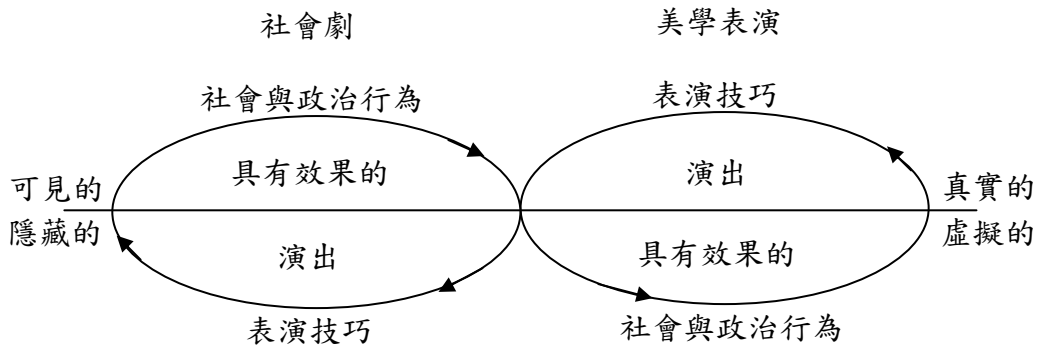
包含的占卜、犧牲，也就是 Turner 所謂的嬉戲般的解構 (ludic deconstruction) 以及熟悉的文化結構之間的重組 (recombination of familiar cultural configurations)，都成為一種藝術 (art) (Schechner, 2002: 67)<sup>6</sup>。



圖一：社會劇與儀式過程的關係 (Turner, 1990: 10-14)

<sup>6</sup> Ludic 也就是 playful，或是與嬉戲行為相關的 (Schechner, 2002: 68)。而此階段的解構與重組，也就是圖中所述的「嬉戲般的重新結合與反轉」(ludic recombination and inversion) (Turner, 1990: 14)。

雖然 Turner 並未明確說明藝術如何解決社會爭端，但他與 Schechner 所提出的美學戲劇或舞台劇 (aesthetic drama 或 stage) 與社會劇之間的相互正面回饋 (mutual positive feedback) 模式，則完整描繪出兩者之間的關係。此回饋模式如圖二：



圖二：社會劇與美學表演的相互正面回饋關係 (Schechner, 2002: 68)

在此模式中的水平線上方，再現的是顯現的 (manifest)、可見的公開範疇，而水平線下方的左半邊也就是區分為社會劇中的四個階段，右半邊則是美學表演的各式文類。Turner 指出，顯現的社會劇在四個階段結束後，將饋入 (feed into) 美學戲劇隱藏的範疇之中，社會劇特有的形式將無意識地 (unconsciously) 或前意識地 (preconsciously) 以一種主動 (active) 或神奇性 (magic) 的反射 (鏡子/mirror)，影響可見範疇中的美學戲劇形式與內容，而美學戲劇不僅具有娛樂目的，也是在其社會脈絡中之主要社會劇的後設性評論 (metacommentary)，甚至其所傳達的訊息、語藝 (rhetoric) 進一步回饋至不可見的社會劇過程性結構之中，並促使了已就緒的儀式化行為 (ritualization)，美學戲劇其中顯著的見解、想像、比喻和意識型態的觀點，也成為一種反射 (鏡子)，影響了社會劇的表演形式 (Turner, 1990b: 16-17)。

此模式旨在描述社會劇與美學戲劇進行中且持續的相互影響，換言之，任何已知的社會劇的可見行為，是受到美學原則與表演 (或語藝策略/rhetorical devices) 的知會 (informed)、形塑與指導，反之亦然。在社會劇中，行為者運用表演技巧去呈現、展示、反抗或支持特定的社會行為，而此社會行為是作為主張、修正或廢除現存的社會秩序。同樣的，戲劇的表演者則將真實事件做為表演的素材、主題與行為模式

(Schechner, 2002: 68)。Turner 之所以用戲劇術語來描述社會劇中不和諧或危機的情境，就是因為這些爭議、衝突或通過性儀式等情境，都具有戲劇性的本質，因為其中的參與者不僅是做某件事，更試圖向其他人表現出她們正在作什麼，或已經做了什麼，所有的行動都是採取一種「為閱聽人而表現」(performed for audience) 的觀點 (Schechner, 1977: 120)。

## 二、中介性與交融

然而，Turner 的社會劇理論雖然承繼了 van Gennep 過渡性儀式中的中介性 (liminal) 概念，也就是儀式的參與者在通過性儀式的轉變階段中，是游移於社會秩序間，或外於社會秩序。但 Turner 將此一概念更進一步的推廣，他認為：「每一重要的社會形成 (social formation) 都相對地有一種大眾的、公開的中介狀態形成相對應。而這種公眾化的中介狀態是相對的一個『假設的時空』。」(引自何翠萍, 1983: 60) 因此，Turner 將儀式活動的討論放在整個社會層次之中，提出了社會的與文化的之間的辯證關係。這個辯證關係強調了社會如何「變成為」的過程 (becoming)，而社會也就被他區分為「社會結構性現象」(societas) 以及「交融性現象」(communitas) (何翠萍, 1983: 59)。而社會劇理論也納入了社會秩序 (結構/structure) 與一段時間中的社會失序與中介狀態 (liminality) (反結構/antistructure)，也就是他所謂的「交融」(communitas)，兩者之間充滿戲劇性的辯證過程；儀式對 Turner 而言，則促使了秩序出現失序的反轉，在此反轉過程中，原有的秩序因此獲得合法地位及修正 (Bell, 1997: 40)。

至於中介性與交融的內涵為何？Turner 在《儀式的過程》(The Ritual Process) 一書中，就分別說明了中介狀態 (liminality) 與交融。所謂的中介狀態，或位於中介狀態下的人，其屬性必然是曖昧不明 (ambiguity)，這是由於這樣的狀態與處於此狀態的人們，都脫離了 (elude or slip) 文化空間中定位身份與角色的分類網絡。中介狀態下的實體是飄忽不定，他們在被法律、習慣、習俗與慶典所設計與安排的角色之間游移。而這樣曖昧不明與不確定的屬性，則被各式各樣的象徵符號所表現出 (Turner,

1990a:147)。就如同形成年禮的少年，在儀式過程中一無所有，彼此無從區別，他們的行為被動或謙遜，默默接受訓誡，毫無抱怨的接受任意的處罰，所有人都降至齊一的狀態，使得足以應付新階段的生活。而在此之中，年輕人們培養出親密的同伴情誼（comradeship）與平等主義（egalitarianism），階級與地位的世俗區分也消失或同質化了，也培養出彼此之間強烈的社群經驗（Turner, 1969:95-96）。

值得注意的是，Turner 以為中介現象是發生在部落社會或早期農業社會的儀式表演之中，其特質為「趨於集體性，而與年曆、氣象、生物及社會結構的循環與節奏」有關，也與社會過程中「內部適應或外在調適於意料之外的災難」有關，總是出現在自然或社會文化過程的「天然空隙」中。同時，這類的中介現象與社會過程中的經濟或政治活動密切相連，因此人們不得不義務性的在此儀式中扮演角色，成為一種全面性的參與（何翠萍，1984:61）。因此，Turner 在其日後有關「朝聖」儀式的歷史研究中，以「類中介性」（liminoid）的概念作為與部落儀式的區隔。Turner 指出，部落社會的儀式儘管穿插著玩笑、捉弄、幻想與歡樂，但仍被視為一種「工作」，也就是神明的工作（work of the gods），對於團體的福祉不可或缺。

只是，隨著後工業社會的來臨，工作與休閒的領域是由絕對時間（時鐘）嚴格區分，與季節的循環少有關係；而宗教活動此時也成為休閒的一部份，受到個人選擇的主觀支配，並且與遊戲、運動、嗜好、大傳媒介等競爭著佔據休閒時間。因此，儘管朝聖具有通過性儀式的中介性，但朝聖在世俗領域中，作為一種彰顯個人或團體從一個狀態過渡到另一個狀態的社會機制（social mechanism），是自願而非義務性的，Turner 以為將其視為類中介性，或「似中介性」（quasi-liminal）更為恰當（Turner, 1978:34-35）。

納入了物質生產所主導的休閒的領域之中，雖然使得宗教不再那麼重要，但卻變的更為莊嚴（solemn）。這是由於休閒變得職業化，一些閒暇活動比工作更需要特殊的技能與知識，而宗教也因為在休閒領域中建立了倫理性的標準與行為，變的更為特殊。這樣的歷史轉變，也就顯示了朝聖從「嬉戲般」（luderdic）的中介性，發展為「工作般」（ergic）的類中介性（Turner, 1978:36）。換言之，類中介性存在於複雜的社會，出

現在「工業化、機械化與社會經濟階層出現之後……」，可能是集體性的，如繼承部落中介現象的民間戲曲演出，也可能是個人所創造的，如小說、戲劇、舞台表演；同時，類中介性不同於中介現象與政治、經濟活動相連結，以及全面性的參與，而是產生在「休閒」(leisure)領域中，也不具備與社會結構之間「循環關係」的特質（何翠萍，1984：61）。

Turner 進一步指出，「中介性」或「類中介性」兩種類型以一種文化的多元性共存於現代社會，只是中介性已不多見，而類中介性則出現在藝術、運動、閒暇生活與遊戲等休閒文類 (genre) 之中，人們在此狀態下擁有較大的自由性，因為進入類中介性是一種選擇，而非義務。Turner 曾以會員制的俱樂部為例，俱樂部本身屬於類中介性的場合與空間，但會員制度的建立就是一種通過性儀式，入會的過程，就是從一種中介性的狀態進入到類中介性的範疇中 (Turner, 1982：55)。

除了類中介性的概念，結構與反結構—「交融」的辯證過程，是 Turner 理論的另一個重心。他以拉丁文的 *communitas* 取代 *community*，目的在於凸顯此社會關係形式與地理區域上的社群有所不同。在社會劇中的修正階段，不同於社會結構中的法律、政治，交融這個「未結構化的社群」或「中介性」的現象，將處於自由關係的個體，轉化為交融狀態下，新規範管理關係的社會人 (*social personae*)，這個辯證過程是暫時性的，這些個體最終仍回到原有的社會結構之中。Turner 指出，社會生活作為一種辯證的過程，這一連串的經驗包括了階級的高與低，交融（反結構）與結構，同質性與差異化，平等與不平等。

這些相對性的概念建構了彼此，也不可或缺；當一個人試圖從較低的社會位階向上提昇時，就必須經歷一段不具有任何社會地位的階段，也就是交融之中 (Turner, 1969：96-97)。因此，在任何時刻裡，人類社會同時存在著兩種相對的社會模式，也就是結構與交融，交融代表一種整體上無差異性的模式，參與者在其中經歷了相對於階級制度的平等社群，權力 (*power*) 在此不復存在，不受到歷史、性別、種族與階級等拘束 (Turner, 1969：177；Juschka, 2003：191)。

Turner 提出交融這個概念，可說是中介性的進一步發展，描繪出中介狀態下人與人之間強烈的經驗；在中介狀態下，從日常生活中的限制裡釋放，是一種反結構，而儀式性的同儕情誼與忠誠 (camaraderie) 的經驗，就是交融 (Schechner, 2002: 62)。Turner (1982: 47-49) 將交融區分為三種類型，包括了自發性的交融 (spontaneous communitas)、意識型態的交融 (ideological communitas) 與規範性的交融 (normative communitas)。

1. 自發性交融：是一種與人類識別 (human identities) 直接、立即且全面性的對抗，以及更深入的人際互動類型。具有一種魔力，主觀上存在著一種無限的力量。當自發性交融的情緒、風格與合宜性加諸在我們身上，我們會重視人格的誠實與率真，不應有造作與矯飾，並認為一些事情是重要的，包括了對於此時此刻表現自我的人予以直接的認同，以及以一種具有同情心 (sympathetic) 的方式瞭解他人，更不受文化所定義的區隔所影響，如角色、地位、名聲、角色、種姓制度、性別與其他結構性界線。在自發性交融中，成員透過全神貫注於同時性、易變性的事件彼此互動。如一種聖餐式的結合 (eucharistic union)，強調了事件中彼此互動的神秘參與。
2. 意識型態的交融是一種理論性的概念，試圖描述自發性交融的互動。意識型態的交融並非人與人之間的分工合作，而是相聚在一起，重拾遺留的文化過往與過去片段的文化元素，建構出新的模式，這個模式就是自發性交融具體經驗的複製。這樣的概念可以加以延伸與具體化為社會的「烏托邦」(utopian) 模式，在這裡人類的活動在自發性交融的層級上完成。但事實上，烏托邦是不存在的，烏托邦的產物是現代休閒生活中無拘無束的嬉戲活動，這些產物，尤其是工業產品，認定了理想的政治行政結構是首要追求的目標 (desiderata)，包括了高度階層化的結構，即一個階層化的烏托邦。而交融的烏托邦模式，作為世界文學與歷史性宗教中的重要素材，就是以救贖 (salvation) 為目的。

3. 規範性交融：是一種持續性的社會系統，一種次文化或團體，其目的在於培養與維持個體之間關係與自發性交融於一個最低程度的永久性基礎。Schechner 將規範性交融與自發性交融做了清楚的區分，他以為，規範性交融是團體連結（group solidarity）的一種枯燥乏味（dry）且缺乏情感（unfeeling）的展現，是正式的，規定的與強制的；而自發性的交融，則是對於團體中其他成員的一種熱情的真誠流露（Schechner，2002：62）。

雖然將交融區分為三類，但是對 Turner 而言，自發性交融的重要性是遠大於其他兩類。他認為交融的出現是自發性且無法預期的，也無需藉由規範去啟動它，意識型態的交融意味著屬於個體本身的經驗，但交融在一開始顯然就是存在於個體之間，彼此共享著，其結果則來自於個體之間對話，文字或非語言傳播工具的使用等等；而意識型態的交融也似乎意味著一種結構的存在，但 Turner 以為，交融應該是一種「前結構性」（prestructural）（Turner，1982：58）；也就是說，交融應該是個體進入正式的社會結構之前，所進入的一段辯證過程。另一方面，在 Turner 有關朝聖的研究中，證明了在類中介性的儀式裡，仍存在有制度化、組織化的層面，也就是規範性交融，但都不應忽略自發性交融的存在。何翠萍延續 Turner 的觀點，也認為近年來台灣學術圈所進行的朝聖儀式研究，其結果也說明了除了社會的層面、結構認知的層面之外，也應顧及自發性的交融層面、情感層面、經驗的全面性層面、經驗對行動的引導性、教唆性、煽動性的層面（何翠萍，1992：353）。

Bell（1997：40）以為，在 Turner 的社會劇儀式中，個體經歷了社會秩序的權威性與彈性，中介狀態與地位平等、同質化的交融連結，以及從社會秩序中的原有位置過渡到再建構秩序中的新位置，這一系列活動成為處理社會爭議的工具。而整個社會劇的概念，更超越了 Gluckman 理論的限制，因為社會劇的過程，不僅以淨化作用抒解情緒性的緊張，儀式更是社會衝突、主流價值的一種形式，將群體凝聚在一起。

換言之，儀式將真實的社會情況戲劇化，而透過儀式化的過程，表現出儀式原有的面貌；當反結構的概念被提出後，儀式本身也不再只是現狀的維持，而是一種進化與改



變，在過程中鼓勵創新（innovation）（Schechner，2002：77-78）。於是，儀式理論自 Durkheim 以降至 Turner，擺脫了神聖與凡俗的二元對立觀點，演變為一種辯證性觀點，不論是類中介性或者是交融，都是存在於過度的狀態，而交融的真正目的則是為了回歸原有的結構之中，透過交融經驗的複製，原有的結構也因交融的經驗重新賦予新的生命。

#### 第四節、集體記憶、運動與儀式

##### 一、集體記憶與儀式

在第一節集體記憶理論的討論中，本論文整理了 Halbwachs 之後相關學者的集體記憶實證研究，瞭解了集體記憶的目的、運作與建構。然而，這些研究結果卻無法回答集體記憶的「易變性」（fluidity）是展現在什麼樣的社會脈絡中；另一方面，其所強調的集體性，究竟是何種個體連結的樣態。為了回應這些問題，也是本論文採用儀式理論的目的之一。從前述儀式理論發展過程中得知，無論在 Durkheim 為宗教所做的定義中指出宗教體系裡的道德社群，是透過儀式而結合，或者是將儀式納入表演研究範疇的 Schechner，都同樣認為儀式不僅能夠管理潛在的衝突，儀式也是人們結合為一集體性（collective），甚至共同擁有神話般過去（mythic past）的途徑，進而建立社會聯繫（social solidarity），形成社群（Schechner，2002：77）。因此，倘若記憶的建構必須仰賴社群關係的存在，那麼社群的結合，就是透過儀式。

另一方面，社會學家 Connerton 指出，人們有關過去的印象與所記憶的知識，都是被各種表演（performance）所傳遞與維繫的，而此處所謂的表演，儀式就是其中之一（Connerton，1989：3-4）。歷史學家 Zerubavel 也認為，各種正式與非正式的紀念儀式，豐富了集體記憶的多樣性。因此，在集體記憶研究中，指稱記憶是如何被遺忘、建構與扭曲，而關於這些「記憶操弄」，正是一種表演，一種儀式。Zerubavel 在其關於以色列民族國家傳統的研究中，將儀式視為瞭解記憶動態轉變的重心，透過紀念儀式，團體得以對特定事件的共享記憶進行創造、接合與對話；同時，紀念儀式讓參與者不僅還原與確認「過去」的早期記憶，更進一步進行修改。

換言之，紀念儀式使「過去」產生新的詮釋成為可能，但紀念儀式的反覆出現，也有助於集體記憶的整體連續感。因此，儘管學術界致力於正統歷史論述的建立，但 Zerubavel 認為，對社會中的多數成員而言，各種紀念性儀式才是形塑過去的知識的開始，如兒童集體記憶的社會化過程，是早先於接受正式的歷史研究，影響也最大。而學校中的故事、遊戲與歌唱等文類，將虛構融入事實，傳奇融入歷史，使這些文類更具吸引力；這也就是紀念性儀式行所再生產出的紀念性敘事 (commemorative narrative)，透過關於特定過去的故事，解釋儀式性的記憶，並提供規範性的訊息給予團體中的成員，甚至對日後所面對的歷史產生抗拒。雖然紀念性敘事被創造時，對歷史來源的利用同樣具有選擇性與創造性，使得紀念性儀式重構的只是過去特定部分，但仍有助於敘事的形成，進而形成集體記憶 (Zerubavel, 1995: 5-6)。

## 二、運動與儀式

採用儀式理論的另一理由，來自於運動社會學的觀點。運動與宗教，這兩者看似毫不相關的範疇，但同樣置於社會文化的脈絡中，就能發現其共通點，尤其是運動競技的起源就是宗教儀式，儀式的目的就是企圖影響自然的力量，期望大地生生不息<sup>7</sup> (Sage, 1981: 148)。而部分學者也認為運動已成為一種世俗宗教 (secular religion) 或公民宗教 (civil religion)。世俗宗教指的是現世的活動 (worldly activity)，其結構特徵、經驗、儀式與信仰者的熱忱與宗教相似；公民宗教則暗示了共享的公共信念或信仰系統，將世俗經驗昇華為宗教性或神聖性的層級。這些與運動相關的價值、經驗與儀式非常雷同於宗教儀式中所發現的，因此，儘管運動中並沒有超自然的成分，但卻可說是「似宗教的」(religionlike) (Nixon and Frey, 1996: 64)。Prebish (1992: 53) 進一步指出，假使運動賦予其支持者一種透過一系列正式的公開或私人儀式所帶來的終極經驗，而這些儀式需要一種被其崇拜者視為神聖性的象徵性語言和空間，那麼將運動視為一種宗教，是正確且必要的。

---

<sup>7</sup> 如奧運會就是希臘人像宙斯表達敬意的宗教節慶，並在運動節目中證明宙斯的存在 (Nixon and Frey, 1996: 60)。

當然，運動能否被視為宗教仍有許多爭議，但不可否認的，運動能激發起共同的信念，給予狂熱的支持者宗教上的意義，在無法預知、疏離的世俗世界裡提供穩定與認同的來源；尤其是宗教世俗化之後對許多人所造成的宗教空隙 (religion void)，運動確實提供了這些人宗教之外的另類選擇 (Nixon and Frey, 1996: 66)。因此，當運動被視為一種類似於宗教的社會活動，各種與運動相關的活動，不論其具有商業性與否，都可視為一種與信仰者連結的儀式。Nixon 等人指出，在美國職業足球總決賽超級盃 (Super Bowl) 轉播中，電視的評論者或傳播媒體運用宗教語言和想像，將其描述為一種宗教慶典 (religious festival)，呈現在閱聽人面前；而這些重要的運動賽事，則提供了懷念往日英雄的機會，並提醒著參與者、觀眾與運動迷，那些支持著國家與運動的價值觀 (Nixon and Frey, 1996: 68)。因此，一旦原本以休閒娛樂為目的的體育運動被賦予宗教性意涵，如神話、傳奇、共同信念等等，儀式理論也就提供了研究者重新思考參與體育運動所可能代表的另類象徵意義。

## 第五節、文獻小結與理論架構

第一章中重新檢視了虛擬社群及其相關研究，並不否認虛擬社群的存在確實提供人們替代性的選擇，有助於解決現代生活中可能的不確定感，生活需求得以獲得滿足，這樣建立在供需基礎上的觀點，也符合了 Carey 所描述之傳播的傳輸觀點。在龍隊尚未解散之前，龍隊討論板所承載的大量資訊，不管是賽況新聞、攻守記錄，或者是球迷所發表的心得評論，透過網路科技迅速完整地傳達到電腦螢幕之前的全國各地龍迷，彼此陌生的龍迷群聚於此，形成認同與共識，最終達成的傳播功能，反映在跨越空間的控制與影響力。只是自龍隊解散後，龍隊討論板不僅面臨球隊已不存在的事實，更與其他棒球板同樣遭遇職棒風氣低迷的困境，若在此時此刻，持續探討虛擬社群的傳播影響力，將可能忽略了虛擬社群所以存在的其他可能性與意義。

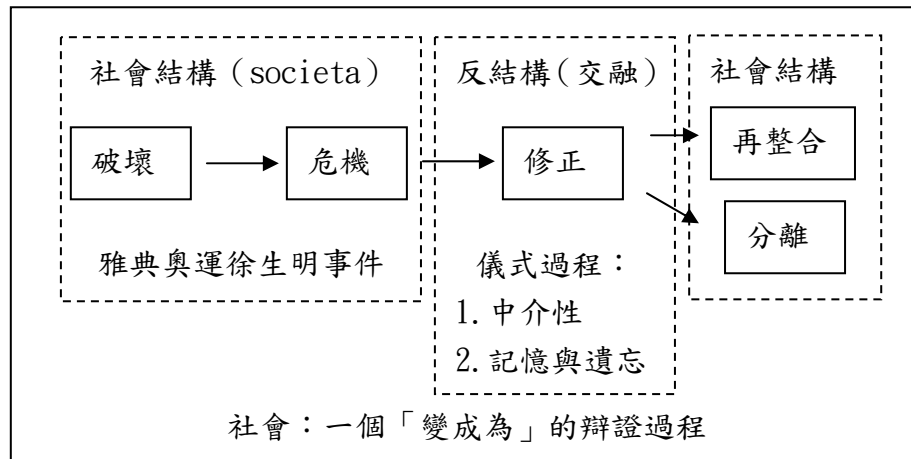
另一方面，在 Halbwachs 的集體記憶理論中，指稱記憶的形塑來自於與他人的互動，也就是對於過去的記憶，是透過社會所提供的信仰與行為等互動架構而形成，因此

記憶的行為即使發生於個人，但所參考的對象卻來自於社會脈絡，也就是個人所身處的社群。假使從傳播的傳輸觀點出發，記憶的選擇、建構與遺忘，都可能被視為一種傳播的控制手段，記憶的形塑過程也隱含了背後的權力資源分配，社群的認同與凝聚力則成為傳播影響力的展現；然而，這樣的觀點似乎並不完全符合虛擬社群的生態描述。

第一章曾經提到，在 BBS 討論板這樣的高互動性的環境中，使用者同時具有傳播的傳送者與接收者兩種角色，儘管使用者的個人特質、網路素養等因素會影響其網路行為，但傳送者與接收者的角色選擇權是確實存在的，這將可能削弱絕對權威的影響力，甚至阻卻了絕對權威的出現。因此，虛擬社群的記憶形塑是否仍從傳統傳播研究的控制論、效果論觀察之，是有待商榷的。

因此，本論文從第一章開始，已經肯定虛擬社群確實在龍隊解散後，成為龍迷緬懷過往、分享記憶宣洩情感的網路社群，目的就是為了說明有關記憶的正確性與真實性，並非本論文的研究重點。事實上，社群成員是在什麼樣的儀式活動中，如何經歷對過去事件透過記憶與遺忘，所產生的意義之創造與再創造，才是本論文的研究主旨。就如同 Irwin-Zarecka 所描述的記憶社群，社群的存在是透過成員之間對於意義的交換與累積，社群因此形成，記憶於是延續。

無論採取何種研究途徑探討作為解釋「過去」的記憶是如何形成，本論文將試圖透過集體記憶理論，作為研究者分析社群成員在社會劇中修正行動的理論基礎，以確認修正行動是否展開。另一方面，Turner 社會劇理論中的四個階段，是否就是記憶社群中成員進行意義創造與再創造的表演舞台，又那麼在修正階段中，社群成員扮演的角色特質為何，成員之間的關係與互動，以及社群對其成員所代表的意義，是否能以中介性與交融的概念予以描述，將是接下來的章節中所要處理的問題。綜合本章文獻探討之整理，本論文理論架構如下頁圖三。



圖三：理論架構圖

