

語言符號與地方性的再製： 曼谷耀華力周遭的讀寫實踐*

梁震牧**

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。雖然過去的研究視泰國華人為「同化」的典範，但泰、華兩文化其實在當地處於混雜 (Hybridity) 的情形，且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。

關鍵字：讀寫實踐、漢字、華人性、物質性、海外華人

* 本文改寫自筆者碩士論文《跨文化情境下的讀寫實踐：以曼谷耀華力周遭的漢字為例》(梁震牧, 2014)。感謝中央研究院人社中心亞太區域研究專題中心提供 102 年度碩士論文獎助資源以完成這份研究。

** 國立臺灣大學人類學系碩士。

一、前言

……跟 แดงกวาง 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，แดงกวาง 媽看著神龕對我說「เป็นจีนนะ」（是中式的啊），我回道「ตั้งเจียไช้ไหมครับ」（是地主爺對吧）。順著她的目光我又端詳了一下兩個神龕，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แดงกวาง 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「อ่านได้ป่าว」（讀得懂嗎？），就像最近桌上有辣菜時一定會問我เผ็ดไหม（辣嗎？）。我看著那幾個牌子慢慢唸出來「เฮง รวย ดี」（興旺、富裕、福）…「ร้านนี้ดี ค้าขายรวย」（這間店好生意興隆）。（田野筆記於泰國 Chonburi 府，2013.09.19）

上述內容是筆者在田野調查時所遭遇的場景，文章開頭不會馬上解釋相關的現象所代表的意義，但是可以先點出這個場景中極有趣的部分。如果嫻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，而在筆者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（方嵐生，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臺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集中在語言認知的問題。而另一方面，在臺灣海峽兩岸，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？筆者會在進入材料分析前先將目前已有的研究梳理一番，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。

事實上，的確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，但他只提出了呼籲而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、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。甚至史學巨擘何炳棣也曾經提出，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），雖然這樣的評論似乎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。筆者認為類似的論調固然意識到漢字在中國社會裡的重要意義，但卻過度關注國家權力如何施展以達成文化

¹ 見臺灣中文學會網站「洪堡與漢字思維」讀書會網頁：<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（Hannas, 2003），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。見 Eakin（2003）。

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，見 <http://survey.news.sina.com.cn/result/87902.html>

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。而筆者想詢問的是，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。總的來說，筆者關注的焦點在於：漢字作為媒介物質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？。

二、「華人性」的問題

在這個段落，筆者想首先藉由梳理「海外華人」、「華人性」的相關文獻，說明為什麼需要採取聚焦於漢字的研究觀點。過去，因為中國在 20 世紀的長期封閉，西方人類學者便以臺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，學者曾試圖尋找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未有突破性的發展（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; Vansantkumar, 2012）。再者，海外華人的研究也依然在定義問題上裹足不前，爭辯不休的焦點總是：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發現，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「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。筆者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。

考量到「華人性」的複雜程度，找到這個曖昧概念的最大公約數是有意義的，而筆者選擇的對象即為「漢字」。「想像的共同體」概念被提出後（安德森，2010），咸認印刷資本主義是民族主義擴張的重要因素，國家標準語的散佈方使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」的影響應不容小覷。安德森（Benedict Anderson）的作品的確有利於相關的討論，但其書中主要以西方民族國家的建構為主題，雖仍有論及東南亞的國家以及中國、日本等地區，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，安德森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，安德森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」（現代標準漢語）、「呷飯」

(臺灣閩南語)、「食飯」(客語)分別寫成了「chi fan」、「tsiah png」和「shid pon」，看起來還會如同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，更有利於中央權力核心對所有地區的控制。第二，關於國家標準語散播的方式，在安德森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」——卻與國家力量所栽培的士人菁英有很大的關係，譬如「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（麥池昌，2006）。如前所述，筆者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，只想藉此自安德森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，筆者認為這種結論難以想像。諸如華人以文字裝飾環境的實踐活動，以牌匾互相餽贈的禮儀，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，其實筆者嘗試要做的，是藉由圍繞著漢字的讀寫實踐活動，以檢視華人性的物質面向，及其如何反過來影響物質性（materiality）。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，而在諸多泛華人的日常生活實踐中不斷被使用，且最具同一性的物質即「漢字」。但要提出這點前仍然必須要論證清楚的是，是否能視語言符號為一種「物質」？

三、書寫的實踐及其物質意義

語言人類學的研究曾從兩個角度討論「文字」，並把與文字相關的活動稱為「讀寫實踐」(Literacy Practice)：第一種取徑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 and Papen, 2010; Street, 1993)，後繼學者認為讀寫活動不應被視為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。以華人為例，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，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。但是筆者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，但筆者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) 取向與筆者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, Ben-Rafael, and Barni, 2010: xix）。但目前已有的「語言地景」研究普遍把文字當作組成背景的一部分，實際的主題往往偏向商業活動和政策安排，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，其向量、形體、擺設位置等，又如何指涉不同的意義（R. Scollon and S. W. Scollon, 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（Ibid.: 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 O'Hanlon, 1995）。然而筆者找不到由「文字構成的地景」入手的人類學式地景研究，因為幾乎可以武斷地說，如果不論及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，以匾額、春聯等吉祥話字符、楹聯等文字形塑空間的書寫實踐活動，除了漢字外別無他者。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）。

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）。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，因此筆者只能嘗試自闢蹊徑。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」（費雪，2009: 11）。這個定義很明顯地十分強調「溝通」的意義，但筆者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，筆者主要將借鑑 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「技術的魅化」（*enchantment of technology*），是某種稀有的、獨特的技術受到社會中的人群欽慕和欲求的結果，因此「魅化」必須在集體及其動機的層次上被理解。從 Gell 的理論討論漢字深具意義，因為漢字在「泛華人社會」中的「魅化」根源與統治技術分不開關係。古代中國在進入複雜社會後，發展出複雜的政治體制和官僚系統，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。

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，但或許是 Keane 對華人並沒有太多關注，他本人的文章中只提到華人經常在焚燒紙張（Ibid.: 11），筆者將在後續的段落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。

四、泰國的「華人」

筆者若嘗試對漢字進行重新概念化的分析，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，為什麼會選擇在泰國做這個研究？首先，在中、港、台做這個研究會有太多訊息干擾，作為語言訊息載體的漢字大量存在反而會遮蓋掉其他的實踐形式，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；其次，要在臺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（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），卻還保留了某些不斷延續的實踐形式，這些內容應被視為攜帶了文化中的核心概念。為此，筆者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，因此筆者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。」

這是筆者在田野時聽到一位大姊跟筆者說的話，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，所以當筆者跟她聊到研究主題時，她特別跟筆者提到自己的觀察心得。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，包括這位與筆者談話的大姊，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顯著，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。華裔對當代泰國人而言只是一種記憶或是家族成分，難以構成像馬來西亞那樣的族群分類。人類學過去對泰國華人的研究即以施堅雅（G. W. Skinner）的「同化」模型為典範，施堅雅的比較研究發現，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（施堅雅，2010; Skinner, 1960）。然而施堅雅的同化說值得商榷，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賁對其理論提出修正，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不應再去談泰國的華人還是不是華人，而應解釋泰國華人實際的生活情境（Tong and 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，自施堅雅以降，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。但筆者要嘗試的，則是藉由泰國華人所處的情境以解釋漢字所承載的華人性，並解釋其內在能動性如何脫離漢字而影響其他書寫系統和生活實踐的變化，如同篇首筆者所提到的情境，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，筆者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。

今日泰國華裔的祖先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。13 世紀泰人正史的第一個王國 Sukhothai 建立後，基本仍放任華人自由經商，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（施堅雅，2010: 13）。因華人移民主要透過海上的貿易網路而來，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 王鄭信的來歷眾說紛紜，一般公認的說法是他為泰華混血，並由泰國貴族養大。

Taksin 後來在 Ayutthaya 政權下擔任將軍，從他在泰國東部的 Chanthaburi 駐紮起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，並於今日曼谷的 Thonburi 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）。當代的泰國華人群體間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，以迄拉瑪一世遷都曼谷舊城區的 Ratanakosin 島，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，國家建設有賴大量的勞動力，但泰人偏好農業而不喜遷移到都市地區，故統治階層便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，從務農的泰人身上根本抽不到稅，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（施堅雅，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 Khuekruek 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）

根據施堅雅的論述，華人一直沒有停止與泰人的「同化」，但筆者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，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中的文化成分。例如現代泰語中許多詞彙都來自潮州話，其中不乏日常生活中頻繁使用的單字。譬如桌子唸做 **to**，類似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」；近年也在臺灣市面上販售的「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，譬如筆者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。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」。筆者第一次在泰國友人家看到三國演義的泰文譯本時，以為是他家人對中國小說有興趣才買的，但他卻跟筆者說每個泰國人家裡幾乎都有一本，甚至泰國的學校課本裡都有摘錄其中的篇章。筆者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（懷亞特，2009: 139），最早的譯本是拉瑪一世責令御用詩人 **Chao Phraya Phrakhleng** 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 Phrakhleng 所翻譯的，泰國人自己的版本（凌朔，2011: 49-56）。

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; 施堅雅，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。

筆者在 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，雖然筆者早已從文獻知道華人在泰國仍維持不少傳統習慣，但筆者沒有預期會是這種大規模地彷彿舉國同歡的景象。除了曼谷附近，筆者曾造訪過的西部和東部省府，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。接著的大節日就是盂蘭勝會（*wan sart chin*），亦即臺灣人稱為中元節及農曆七月期間的一系列活動，臺灣的中元節主要是為了祭弔徘徊在人間的幽魂，但是泰國華人辦的盂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，盂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。盂蘭勝會結束後不久，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」(thesakan kin che)，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無九皇齋祭祀存在(李豐楙, 2008)，今日泰國則都用「吃齋節」(thesakan kin che)稱呼這段節日。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，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。

現在被普遍稱為曼谷中國城的地區，泰國人慣稱為「耀華力」Yaowarat，主要由「石龍軍路」(Charoen Krung)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。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，但耀華力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。而潮州人在城外最早的聚居地，即今日的Samphantawong區，但彼時尚未修築石龍軍路和耀華力路兩條大路，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石龍軍路的政策，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，也因為石龍軍路將港口的腹地擴大到涵蓋曼谷其他地區。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耀華力路，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，耀華力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。曾有研究者指出耀華力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）。根據田野經驗筆者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，如同筆者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，耀華力其實不具有區隔出族群的地方意義。但當代的耀華力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）。如今的耀華力地區在都市更新的浪潮下也面臨挑戰（Roongwitoo, 2014），即將延伸到耀華力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。

總的來說，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、節慶等都受到華人的影響。因此，今日被視為曼谷中國城的耀華力地區，昔日雖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。泰國並不是只有在耀華力才看得到泰裔華人，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，一些最富有華人性的活動也仍然在這裡發生。

五、文字築城：彼端的中國城

這個段落將首先檢視文字如何發揮宗教功能，這些文字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）。阿帕度萊（Arjun 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（阿帕度萊，2009: 258-259）。因為阿帕度萊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。但如果不考慮宇宙論的問題，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。筆者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。阿帕度萊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。阿帕度萊也提到「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。

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。這種實踐其實並不難看到，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。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，最早在高棉帝國之前的 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。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（I. Drouyer and R. Drouyer, 2013: 29）。從 yan 的泰文字 ยันต์ 後所帶的 ต์ 來看，因為 ต์ 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 會從僧侶使用的「器具」轉而變成平安符應是源於兩層影響，一是 Sukhothai 時期後，統治者尊奉佛教的結果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」。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，但筆者的泰國友人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。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, 2010: 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 其基調非常清楚，它們所使用的文字不是泰文，而一定是用高棉文書寫的，因此具有柬埔寨血統的 *mo phi* 一般都被泰國人認為比較有法力。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息息相關，弔詭的是這種符文在當代的柬埔寨幾乎看不到蹤跡了。

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，反而與古代中國的官僚「統治技術」有密切關係。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，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即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「佛光普照」、「輝光照徹」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，筆者認為這個問題在臺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、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，在筆者的田野中，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。

一位管理廟宇的先生表示，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？他問了那人後，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。筆者向其詢問那人是否是華裔泰人，他說他看不出來，並說道：「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某間廟宇裡的修繕工作，該廟宇的匾額和楹聯在幾年前重新上漆並拋光，管理人表示還沒修繕以前的字看起來太灰暗，「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。

試借鑑 Gell (1998) 的論述，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，筆者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。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*），目的是為了連通某個無法感知的世界。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。

在孟蘭勝會和九皇齋節期間，耀華力的各廟宇都會貼出佈告寫明相關的活動進行的時間，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？事實上，目前許多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，因此會想辦法找到會寫漢字的人照以前的佈告寫，甚至有人表示，若以後真的找不到會寫的人，也會自己照著佈告畫出來。人們說因為佈告是「中國神明的話語」（*kham bok khong thephachao chin*），管理人幾乎都覺得若不用漢字寫那節日會辦得不順利，沒用漢字寫佈告就好像神明沒有宣布節日來臨一樣。有的報導人則認為，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。如某張廟宇內的佈告在內文中即詳載，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。筆者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。

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。其實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，而令筆者感到焦慮的問題是，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？如阿帕度萊所述，人群需要透過不斷重複的活動以維繫「地方性」的存在，但筆者認為在他的框架下，會將整個耀華力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。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「看不到那裡」有華人。

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。在耀華力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，這是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，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。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，在現生人群對其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，離世後卻突然需要以漢字溝通，這似乎有些難以想像。筆者在紙紮山（*phu khao kratat* 或 *kradat kongtek*）上的封條上找到關於這個問題的解答。中元節在臺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及祖先，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。這種封條某種程度上很像信封，雖然以漢字書寫的部分印有「陽上

」、「交陰府」，留白處是供要焚燒的人填上自己的姓名以及要燒給哪位親人。但是在同一張封條上還有泰文字所寫的「**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，但是封條整體的格式仍是以漢字書寫的：「覺皇寶壇 天運歲次 年 月 日 封」，這似乎反映了不管書寫者和亡者是什麼身分，以此封條所到達的另一個世界，其秩序必定是使用漢字的「華人世界」。筆者看到的封條都是「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？一些廟內的老人均表示沒看過這種狀況，也覺得這不太可能出現，因為幾十年前開始大家就都有泰文名字了（即《姓名條例》⁴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之處是華人的世界。

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

⁴ 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。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 Phanitkun 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，如泰華名人鄭午樓先生，他的泰文姓氏是 Techaphaibun，最前面的「Te」就是「鄭」的潮州話發音。

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。

如果用阿帕度萊的話來說，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。」（阿帕度萊，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。阿帕度萊繼續說到：「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）。的確在耀華力中可以看到，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，耀華力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耀華力裡，並因為「精神書寫」而在耀華力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。

六、安心的字牌：從漢字到泰文字的轉型

除了宗教實踐中的漢字，在泰國華裔的家居空間裡也能看到張貼著使用漢字的紙張，最容易看到的形式即春聯或春帖，以及書寫著「福」或「壽」等單一字樣的正方形「斗方」（方麗娜，2009: 134）。這些對於臺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「正統」的說法會從「桃符」開始談起，起源是神荼、鬱樞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。在耀華力裡看見店家張貼「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，而耀華力附近要買到這種字聯其實很容易，因

此至少在曼谷靠近耀華力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本文開頭的那個場景。在 Chonburi 的那個小店裡，筆者瞥見牆上掛著寫有「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 1、加入高棉文和僧侶照片的「春帖」

資料來源：作者拍攝於泰國 Chonburi 府（2013.09.19）。

在近拍的圖中可以看到，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」(sanctification)，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，筆者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耀華力地區，人們仍可能會選擇以泰文字製作的牌子放在牆上：



圖 2、轉變成泰文字形式的「斗方」

資料來源：上圖左為作者拍攝於泰國耀華力路附近(2013.09.27)；上圖右為作者繪製。

上圖左是某間包子店內懸掛的字牌，右邊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。筆者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，所以筆者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，如第四節所述，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「จีน เจริญ อยู่อี」、「จีน นี้ ฮาด ใจ」，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，在耀華力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，譬如常見的一種「日日有財」字聯，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。

從 Chonburi 小店的字牌到耀華力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。對此筆者需要更多的資料加以佐證，但耀華力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。為了能找到更多轉型的例子，筆者向友人詢問是否能介紹家中使用「吉祥話牌子」(pai uai pon)的人，而透過友人介紹後，筆者不僅造訪了幾處在家裡放這種牌子的家戶，還直接拜訪了一間做牌子的店(ran tham pai)。一位目前在泰國公家機關擔任主管職的先生表示，他雖然還知道自己「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 laeo)」。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耀華力，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。他家中可以見到幾塊雙語的字牌，譬如「福」

加上 mang mi sri suk（充滿福氣），「祿」下寫著 ramruai（富裕）、ngenthong（金錢）；以及「壽」下面寫著 ayu（年紀）yuenyao（久長）的牌子。這位先生的說法與 Chonburi 的那位餐店老闆頗為相似，都覺得既然以前長輩這麼做，自己也習慣看到牆上有「字」，如果不這麼做會覺得不安心。其他幾處筆者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，看到了如下圖這樣的牌子：



圖 3、完全泰國風格的「斗方」

資料來源：作者拍攝於泰國曼谷 Bang Rak 區（2013.10.02）。

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。

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「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，在這種情形下字符不僅是作為指引而存在，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。

七、結論

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，原本可能模仿的原型是現實世界中的社會秩序，目的是鞏固官僚的統治技術；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。

在研究初期，筆者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，泰國人也鮮少會特別區別出華裔泰人這個分類，有過幾次經驗後，筆者便決定不再特意問這個問題，而是直接詢問報導人對所進行的活動有什麼看法。而儘管筆者為了行文方便，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，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」，實踐活動的意義與族群身分不必然劃上等號。

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）。筆者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，家戶中的字牌即為此例。但有些實踐因為涉及對群體和某個世界的想像，譬如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。

儘管近年來的「海外華人研究」已逐漸意識到過去的研究典範有所侷限，並更加關注到「在地化」的問題，但也許是因為大多數從事這類研究題目的研究者，都來自中、港、台等相對中心的位置，某種程度上似乎總還是受限於「來自中心」的研究視角，並對研究對象投以來自中心的凝視。我們似乎迫切地想知道華人們在世界各地是如何變與不變，在研究者們描述各地「華人」的過程中，多少也成就了阿帕度萊所述的這種結果：

「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。」（阿帕度萊，2009: 260）

民族誌或類民族誌的寫作，因其以文字將現生人群的活動紀錄下來並形諸於世，其實也是另一種書寫的巫術，人群會在研究者筆下變得更加真實，所以研究者應謹慎留意自己是否可能在有意無意間，生產出一些並非在地人所認知的範疇。因此，筆者對於文中所闡述的一切也仍感惶恐，但仍必須強調文內描述的那些非常華人的活動，並不是用以說明這些人群「仍是華人」，或認同華人的身分云云，筆者實際嘗試要做的，是鬆綁這些實踐活動與「身為華人」之間的連結，因為如文中所述，這些實踐的目的都是為了完成某種理想，或只是讓自己感到「安心」，個別的主體都是以身為「人」的角度進行這些實踐，而不是先從自己從屬於某個族群去思考。本文從書寫系統入手做了這個嘗試，但討論華人在地化的研究都應能試著採取更基進的角度，將一些想當然的範疇拆解開來。而本文中討論的這些現象，是否只在泰國的脈絡裡才可能發生，也都希望可以再獲得更多深入探討或進行比較研究。

參考文獻

· 中文

- Scollon, R. and S. W. Scollon。2005。《實體世界的語言》（Discourses in Place: Language in the Material World）（呂奕欣譯）。臺北：韋伯。
- 方嵐生（Perkins, Franklin）。2013。《互照：萊布尼茨与中国》（Leibniz and China: A Commerce of Light）（曾小五譯）。北京：北京大學出版社。
- 方麗娜。2009。《華人社會與文化》。臺北：正中書局。
- 王偉民編譯。1993。《泰國華人面面觀》（คนจีน 200 ปีภายใต้พระบรมโพธิสมภาร）。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〉。《人類學講義稿》，頁 169-188。北京：世界圖書出版公司。
- 安德森（Anderson, Benedict）。2010。《想像的共同體：民族主義的起源與散佈》（Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism）（吳叡人譯）。臺北：時報。

- 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。
- 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》，41: 1-30。
- 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〉。陳文德編：《社群研究的省思》，頁 331-358。臺北：中央研究院民族學研究所。
- 阿帕度萊（Appadurai, Arjun）。2009。《消失的現代性：全球化的文化向度》（Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization）（鄭義愷譯）。臺北：群學。
- 施堅雅（Skinner, G. W.）。2010。《泰國華人社會：歷史的分析》（Chinese Society in Thailand: An Analytical History）（庄國土主譯）。廈門：廈門大學出版社。
- 科大衛、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》，6(1/2): 1-21。
- 凌朔。2011。《新聞舊事：非你所想的泰國》。北京：新華社。
- 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、盧韶婧、蔣志傑、李倩、梁莉、李娜、黃正明。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》，67(2): 230-238。
- 戚盛中。2013。《泰國民俗與文化》。北京：北京大學出版社。
- 梁震牧。2014。《跨文化情境下的讀寫實踐：以曼谷耀華力周遭的漢字為例》。臺北：國立臺灣大學文學院人類學系碩士論文。
- 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〉。《臺灣社會研究季刊》，33: 103-131。
- 陳新雄。2007。《聲韻學》。臺北：文史哲。
- 陳暉、熊韜。2012。《泰國概論》。廣東：世界圖書。
- 麥池昌。2006。〈粵語正音運動的謬誤〉。http://www.cantoneseulture.com/page_mediainternetjournal/mediaIntJr120061226.aspx

- 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〉。
陳文德、黃應貴編：《「社群」研究的省思》，頁 303-329。臺北：
中央研究院民族學研究所。
- 費雪 (Fischer, Steven R.)。2009。《文字書寫的歷史》(A History of
Writing) (呂健忠譯)。臺北：博雅。
- 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。
- 懷亞特 (Wyatt, David) 。2009。《泰國史》(Thailand: A Short History)
(郭繼光譯)。中國：東方出版集團。
- 龔鵬程。2001。《文化符號學》。臺北：學生書局。

· 英文

- Ang, I. 2001. *On not Speaking Chinese: Living between Asia and the West*. New
York: Routledge.
- Barton, D. and U. Papen, eds., 2010. *The Anthropology of Writing:
Understanding Textually Mediated Worlds*. London: Continuum.
- Chow, R. 1998. Introduction: On Chineseness as a Theoretical Problem.
Boundary, 2: 1-24.
- Drouyer, I. and R. Drouyer. 2013. *Thai Magic Tattoos: The Art and Influence of
Sak Yant*. Bangkok: River Books Press.
- Eakin, Emily. 2003. Writing As a Block For Asians.
[http://www.nytimes.com/2003/05/03/books/writing-as-a-block-for-a
sians.html](http://www.nytimes.com/2003/05/03/books/writing-as-a-block-for-asians.html)
- Gal, S. 1989. Language and Political Economy. *Annual Review of Anthropology*,
18(1): 345-367.
- Gell, A. 1992. The Technology of Enchantment and the Enchantment of
Technology. Pp. 40-67 in J. Coote and A. Shelton, eds., *Art, Anthropology
and Aesthetics*. Oxford: Oxford University Press.
- _____. 1998. The Theory of the Art Nexus. Pp. 12-27 in A. Gell, ed., *Art and
Anthropology*. Oxford: Oxford University Press.
- Goody, J. and I. Watt. 1963. The Consequences of Literacy. *Comparative
Studies in Society and History*, 5(3): 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.
- Hannas, William C. 2003. *The Writing on the Wall: How Asian Orthography Curbs Creativity*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Hirsch, E. and M. O'Hanlon, eds. 1995. *The Anthropology of Landscape: Perspectives on Place and Space*. Oxford: Clarendon Press.
- Ho, P. T. 1976. The Presidential Address: The Chinese Civilization: A Search for the Roots of Its Longevity. *The Journal of Asian Studies*, 35(4): 547-554.
- Keane, W. 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*. Boulder: Westview Press.
- Kraus, R. C. 1991. *Brushes with Power: Modern Politics and the Chinese Art of Calligraphy*. California: University of California Press.
- Lin, Xiuxia. 2010. Emplaced Ethnicity: A Comparative Study of Singapore's Chinatown and Bangkok's Chinatown. Master thesis in Sociology, National University of Singapore.
- Morita, L. C. 2007. Religion and Family of the Chinese and Thai in Thailand and Influences. *Studies in Language and Culture*, 28(2): 125-142.
- Roongwitoo, Napamon. 2014. Urbanisation Threatens Chinatown, One of the Most Well-preserved Areas in Bangkok. <http://www.bangkokpost.com/lifestyle/interview/392022/tradition-and-transition>
- Shohamy, E. G., E. Ben-Rafael, and M. Barni. 2010. Introduction. Pp. xi-xxviii in E. G. Shohamy, E. Ben-Rafael, and M. Barni, eds., *Linguistic Landscape in the City*. Bristol: Multilingual Matters Press.
- Skinner, G. W. 1960. Change and Persistence in Chinese Culture Overseas: A Comparison of Thailand and Java. *Journal of the South Seas Society*, 16: 86-100.

- Street, B. V. 1984. *Literacy in Theory and Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- _____. 1993. Introduction: The New Literacy Studies. Pp. 1-22 in B. V. Street, ed., *Cross-Cultural Approaches to Literacy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Street, B. V. and N. Besnier. 1994. Aspects of Literacy. Pp. 527-562 in Tim Ingold, ed., *Companion Encyclopedia of Anthropology*. London: Routledge.
- Tejapira, K. 1997. Imagined Uncommunity: The Lookjin Middle Class and Thai Official Nationalism. Pp. 75-98 in D. Chirot and A. Reid, eds., *Essential Outsiders: Chinese and Jews in the Modern Transformation of Southeast Asia and Central Europe*. Washington: University of Washington Press.
- _____. 2002. The Postmodernisation of Thainess. Pp. 202-227 in S. Tanabe and C. F. Keyes, eds., *Cultural Crisis and Social Memory: Modernity and Identity in Thailand and Laos*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Tong, Chee Kiong and Chan Kwok Bun, eds. 2001. *Alternate Identities: The Chinese of Contemporary Thailand*. Singapore: 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.
- Van Roy, E. 2007. *Sampheng: Bangkok's Chinatown Inside Out*. Bangkok: Institute of Asian Studies, Chulalongkorn University.
- _____. 2008. Sampheng: From Ethnic Isolation to National Integration. *Sojourn: Journal of Social Issues in Southeast Asia*, 23(1): 1-29.
- Vasantkumar, C. 2012. What Is This "Chinese" in Overseas Chinese? Sojourn Work and the Place of China's Minority Nationalities in Extraterritorial Chinese-ness. *The Journal of Asian Studies*, 71(2): 423-446.
- Yen, Yuehping. 2005. *Calligraphy and Power in Contemporary Chinese Society*. London: Routledge.

· 泰文

Iamworamet, Thianchai (เจียรชัย เอี่ยมวรเมธ, 楊漢川). 2008. *ศัพท์ทานุกรม ไทย-จีน (Sapthanukrom Thai-Chin, 泰漢雙解字典)*. Bangkok: Ruamsan (รวมสาส์).

Manirat, Natthan (ณัฐฉัญ มณีรัตน์). 2010. *เลขยันต์ แผนผังอันศักดิ์สิทธิ์ (Lek yan phaenphang an sak sit)*. Bangkok: The National Discovery Museum Institute (สถาบันพิพิธภัณฑ์การเรียนรู้แห่งชาติ).

Siaochiu (เสี่ยวจิ๋ว). 2011. *ตัวตบ คน "แต่จิว" (Tuo Ton Khon Taechiu)*. Bangkok: AsiaSueksa.

Linguistic Symbols and the Reproduction of Locality: Literacy Practice in Bangkok's Yaowarat Neighborhood

Chen-Mu Liang, M. A.

Department of Anthropology, National Taiwan University

Abstract

Based on observations of literacy practices among Thai-Chinese, this research attempts to reconceptualize Chineseness through materiality and to determine how Chineseness influences materiality as well. Most of the crucial points discussed in this dissertation will be the transformation of the writing system, which means some of the Hanzi literacy practices have been substituted by the Thai alphabet, but the inner cultural logic is the same. Although some influential research in the past described Thai-Chinese as an assimilation model, but the real condition in Thai society should be seen as hybridity. Nevertheless, because these two different cultures have different literacy traditions, the consequence of hybridity is that the practices of Hanzi literacy have influenced the literacy practices of the Thai writing system.

Key words: Literacy Practices, Chinese Characters, Chineseness, Materiality, Overseas Chinese