Taiwan Journal of Anthropology 臺灣人類學刊 21（1）：29–76，2023

感性之存有、情感的「此性」與世界構作：
以新自由主義秩序下的魯凱人為例*

鄭瑋寧
中央研究院
民族學研究所

本文關注魯凱聚落中，不同世代居民對週遭環境或世界中超乎常理的現象產生了分歧的解釋，透過對生活空間中靈之意象的感知、魯凱人對靈的觀念摻雜漢人對魂的觀念來表達非主體的情感，以及在道教喪葬儀式中出現部分附身的突發事件等場景，指出他們對於人與世界的分歧認識，蘊含其思維方式出現了存有論的混雜。除了社會、經濟、歷史力量的作用，本文探究人類學是否可能從更根本的層次，分析並掌握當代地方社會的居民對於人與世界的認識樣態所呈現的存有論混雜？首先，筆者援引Descola對存有論體制的討論，釐清與說明魯凱人在思考上的分歧混雜了不同邏輯，但當事人卻不認為有所矛盾。其次，從人們對空間的感受與認識，以及魂與靈做為表達情感的意象為出發點，筆者延續Deleuze與Guattari的論點，將發生（occurrences）區分為主體與（即使是混雜的）文化形式所在的實際性平面，以及情感的力與「此性」（haecceity）所在的虛擬性平面。藉此分析這兩個平面如何透過連接、分離或統合方式而運作，筆者指出蘊含不同時間性

投稿日期：2021年8月12日　接受出刊日期：2022年4月12日

* 本論文研究經費承蒙中央研究院院主題計畫「原住民、國家與治理：比較南島的觀點」分支計畫之三「金融化市場的治理性與主體性：以Taromak魯凱人為例」（編號：AS-TP-107-H01，執行期間2018-1.1-2020.12.31，因疫情延長至2021.12.31）補助，謹致謝忱。

其次，本文完成的契機，一部分來自當初參加黃應貴教授主編《自我、主體與心靈》（2020）一書過程中，因某位報導人不同意我的分析而不得不在出版前最後一刻撤稿，對此，筆者感念黃先生的體恤，同時深感愧疚。這篇論文涵蘊了當初無法面世之作品的研究初衷，不過，我以完全不同的民族誌材料與調整後的問題意識，來開展對人類學知識差異化的立論，而黃先生可能不全然同意本文的論點。遺憾的是，在等待本論文刊登的期間，黃先生驟然離世，謹以本文標誌對話的開端，紀念他堅持不懈追求超越的學術精神。

的兩個平面彼此組裝而運作，創造複數的多重性，組裝新實在，並且蘊生世界構作。

關鍵詞：感性，情感，此性，世界構作，魯凱人

一、前言與問題意識

本文分析與討論台東縣Taromak聚落魯凱居民對於生活環境與超乎尋常或「超自然」現象在認識上的歧異，說明其認識世界的方式出現了存有論混雜（ontological mixtures）的情況。[1]接著，藉由區分儀式過程中的文化形式（關於再現）與情感脈流（關於力和多重性）這兩個平面如何接合或分離的運作，說明當代魯凱人的知識與感性這兩個平面如何形成，以呈現人和世界建立關係的異質多重性。

當Taromak聚落的日常生活中出現超乎尋常或「超自然」現象時，有些居民會訴諸現代教育與資本主義的理性及客觀性，但有部分受過現代教育的人傾向以精靈與靈力邏輯來解釋。然而，這兩群看似採取對立思維模式的人們，卻會在特定情境中援引漢人的宇宙存有類別（如，陰陽五行、三魂七魄）及背後的類比思維，來進行解釋。顯然，這些不同解釋和認識的出現，與資本主義化、現代教育，以及多族群混居與跨族群通婚等（鄭瑋寧 2019b），脫不了關係。對於現象解釋與認識上的分歧，不只出現在不同世代的居民之間，甚至一起成長的同胞在成年後對於這些現象或者人與世界的關係，不必然懷有相同的認識。至少筆者看到，單是在家這個社會單位及文化基礎上，一同生活的成員在解釋現象時所援引的思維模式，不只出現世代差異，更出現個體上的差異，也就是說，他們對於生活空間與世界的認識並不是單一同質的宇宙。

不可否認，資本主義的理性化過程對於魯凱人如何理解人、物與工作等想法，確實產生轉變作用，重構了運作邏輯（鄭瑋寧 2010）。這的確是異質的文化範疇之間相互建構與重構的結果，但是，這無法解釋為何在面對超乎尋常、超乎感知或超自然現象時，除了當地的概念、邏輯和（普及化的）客觀理性邏輯之外，漢人社會的文化範疇和類比思維，會同時出現在訴諸精靈與靈力和訴諸理性邏輯的人們口中？當然，原漢通婚以及生活在多族群互動

1　本文依照台灣哲學界的用語，將ontology譯為存有論。

的區域，提供了前述現象出現的條件，但是筆者認為必須追問的是：人類學家是否可能從其他更根本的層次，來分析並掌握當代地方社會居民對於人與世界的認識樣態，為何出現存有論混雜的狀態？

在進入存有論混雜這個問題之前，研究者得先面對以下問題：魯凱人感知到環境與空間中超乎客觀性或理性的現象，是否就等同於「超自然」這個範疇？這種多數居民知道但只有少部分人可以感知的（宇宙）存有，難道只有在其做為理性的對立面或非理性時，才可能被研究者所認識嗎？Philippe Descola（2013）指出，對早期主智論者如Lévy-Bruhl來說，超自然這個概念蘊含研究者無法解釋的自然中的一部分，因此他所提出的超自然因果直覺這個想法，背後預期（anticipate）了有一個可以糾正超自然直覺的自然論因果觀念存在。至於這種思維方式的特性與根源，他認為可以從（西歐）人類學賴以建立的自然論（naturalism）來掌握。首先，他指出超自然這個概念，是在自然論這種二元論宇宙觀的形成過程中被發明的。當研究者指稱某些特定現象為超自然時，即已認識到「事物的自然秩序」這一點，意即宇宙現象是依照所謂法則（laws）這類特定的必要關係，因而彼此連結。一旦建立原則後，任何違反法則的事物，就會顯得超乎自然，因而超乎理性。其次，他認為主智論的錯覺在於從效果來辨識原因這種普遍決定論，特別是在詮釋天象和疾病時將原因歸諸於帶有意圖性的不可見力量；在他看來，這些只是實證知識的殘餘，無法辨認真正的原因。所謂的超自然並非不完備的決定論，而是自然論的發明，是想像的儲藏器（imaginary receptacle），讓人們可以將心智所生產的過剩之意義指涉（signification），全數傾倒進去。正是因為這個儲藏器的存在，研究者才可以辯稱，不是自己未能留意到物質世界的規則性，而是在缺乏科學協助的條件下，無法依循規則性來形成觀念。Descola堅稱，這種想法阻礙了人們更好地理解那些不同於自然論之預設的其他宇宙觀（Descola 2013：81-85）。

那麼，人類學家如何跳脫自然論的框架去認識並掌握超自然，甚至更為普遍的感性或非理性，在地方社會之存有論當中的位置與性質？Descola（2013）提議以關係與識別樣態（modes of identification）做為切入點，結合結構語言學的象徵邏輯分析、精神分析及腦神經科學對於無意識的認識等

知識體系，來掌握地方社會對於關係辨識、生活方式、活動和互動中的情感及情緒等層面的種種安排，同時將精神氣質（ethos）納入行動的特定風格，建構出存有論體制（ontological regime），以重新概念化文化差異或文化多樣性（同上引：167，391-392，403-404）。首先，Descola的出發點是人類普遍具有內部性（interiority，如心靈、靈魂）和身體性（physicality）這個二元性，藉由相似與不相似這兩組關係來加以區別與組合，建立起關於人類社會的存有論體制矩陣，例如，泛靈論（animism）建立在相似的內部性與不相似的身體性之上；自然論的特徵是不相似的內部性與相似的身體性；圖騰論（totemism）依據相似的內部性與相似的身體性而建立；類比論（analogism）則強調不相似的內部性和不相似的身體性（同上引：233）。至於各體制如何呈現出存有的識別／語詞（terms）與關係之間的連結，他以隱喻邏輯與換喻邏輯交互出現的條件，以及其特殊運作方式來加以說明（同上引：238-9）。[2]一方面，存有論矩陣的討論有別於且細緻化了*The Savage Mind*（Lévi-Strauss 1966）一書的論點，意即「隱喻」被視為非西方社會的象徵邏輯，而「換喻」是西方或實證科學特有的思維邏輯。另一方面，此一分析風格彰顯了Descola的理論立場，意即在分析上，複數的社會學實在（即，穩定化的關係體系），屈從於存有論的實在（即，對現存之存有屬性加以歸因的體系）（同上引：124）。

Descola更強調，存有論體制關聯到普遍慣行（dispositions），預示了在共同命運之中，將該體制所區辨出的各類存有組裝成一個集體，並在特定生命中表達出整體的性質；特別是將社會的和宇宙的組織樣態，理解為在不同集體中分配存有。以人類學標籤（anthropological labels）來說，泛靈論是人類創生主義（anthropogenism）、自然論則為人類中心主義（anthropocentrism）、

2 在泛靈論中，存有之間因為身體性的差異，導致隱喻相似的欠缺，會由存有所建立起的關係而來的換喻進行補償。自然論體制中，因為關係異質性造成換喻相似的欠缺，就由透過物質連續性而來的隱喻連結進行補償。至於圖騰論，圖騰類級（totemic class）成分之間的相似性，提供了表述做為整體的類級特徵的關係基礎，圖騰類級層次的隱喻是做為體系層次的換喻條件。最後，類比論體制則是企圖在不相似的語詞中找出關係，同時為了發現語詞之間的相似，而大幅增加不相似的關係。Descola據此主張，在存有論體制的形構和運作中，隱喻的欠缺將導致換喻的出現，而換喻的欠缺則會導致隱喻的出現（Descola 2013: 238-239）。

圖騰論是宇宙創生主義（cosmogenism），而類比論則是宇宙中心主義（cosmocentrism）（Descola 2013：247-248，277）。值得注意的是，不同的識別樣態涉及了生產主體的問題。有別於現代性知識論假定了個體化的抽象認知主體的存在，並認為主體具有知覺、智性及理性的稟賦，Descola則檢視不同的識別樣態如何去決定怎樣的主體會被生產出來。Descola所釐清的主體這種實體具備以下性質：其一，該實體占據了一個位置，因而可以對事物狀態做出合法性的陳述；其二，該實體構成了一個基座，讓世界中的行動得以進行。事實上，每一個主體都千變萬化，且必然會遭遇到特定的知識論和形上學問題。主體必須努力以自己的方式與可使用的手段，去解決這些問題，以建立起客觀性地帶（zones of objectivity）。對此，主體必須詳細闡述合適的處理方法（同上引：281-282）。[3]

對比於Bruno Latour以「特殊的普遍主義」（particular universalism）指出人類學以自己（西方）的文化可以達成對自然的真正理解，而將其他文化視為再現這種想法，Descola自稱其知識論立場為「相對的普遍主義」（relative universalism），聚焦於關係，希望調和科學探究的要求與尊重多樣化的世界狀態的張力。相對的普遍主義是將人類在存有之間所建構的各種關係當成起點，例如，連續性與不連續性、同一與差異、相似與不相似；這些關係的建構取決於人類從特有的種系發生學（phylogenesis）所繼承的工具，如身體、意向性、支配或依賴、交換或挪用、依附與對立、主體化與客體化。除了偵測事物並理解（事物）機制的顯著不連續性，相對的普遍主義更允許人們從外部來客體化那些不證自明的預設（同上引：305）。筆者認為從認識論上來說，存有論體制這個概念對於去理解並掌握感性之存有甚至靈

3 例如，泛靈論是對社會主體的位置進行普遍化，而將客觀物質性相對化，關心的問題是如何解釋人類化的非人之非人形式，而擁有不同身體性的人與非人，皆為他者。對照之下，自然論將主體位置相對化，而將客觀物質性普遍化，關心的問題是在自然的普遍性中賦予文化怎樣的地位；所有擁有不同內部性的，以及／或者沒有內部性的，都是他者。另外，圖騰論則將主體位置相對化，但主體是由圖騰群體所體現，同時將物質的形式相對化，關心的問題是如何對混雜集體中（人與非人）的個體，進行特異化（singularized），意即非人被視為個體而非物種，而人被視為物種而非個體。最後，類比論同時普遍化主體位置與客觀物質性，因此一切事物都在萬物之中，關心的問題是如何真確化一個觀點，該觀點包含了單一內在性的世界萬物，而所有無法共享一個總括（all-embracing）觀點的，都是他者（Descola 2013：298-303）。

或魂等課題，提供新的切入角度與思考空間。特別是有別於一般對宇宙觀的討論總是將魂、靈、鬼、神等視為在地宗教範疇的看法，Descola提出的存有論體制是從存有的識別樣態和關係，以及內部性與身體性的分化原則，探究人、動物、物甚至靈魂、精靈或鬼神等，如何在社會組織、行動風格與象徵邏輯的交互運作中被賦予位置和運作邏輯，[4]並顯明宇宙萬物存有及其運作邏輯的整體面貌。這讓我們從存有論上辨識出「非存有」及「範疇」這類概念的確不適用於某些體制，而不致重蹈主智論者與理性論將魂、靈、鬼、神等劃入超自然這個範疇的覆轍。

至於主體性質這個問題，儘管Descola避開現代性主體的預設，一定程度上依然延續結構論的立場，尤其在意義指涉（signification）、象徵邏輯的支配性以及超越的至高性（Lévi-Strauss 1963；沈志中 2019）等方面。事實上，結構論從意指或象徵來解釋感性或非理性的存在，再賦予意義指涉的慣習，恰好例證了Foucault所言，現代理性是以「擁有」（*avoir*）這個模式來辨認非理性，同時將魂與靈這類感性之存有或非理性，視為個人內在的心理問題（Foucault 2016：431-432）。[5]這種依據意義指涉所建立的認識論及其概念，Deleuze（2014）認為實無法捕捉感性的性質，因此另行提出不以既有概念來「感知」

4 對泛靈論而言，身體性在存有論分化扮演重要關鍵，神話或宇宙人物（或動物）透過蛻變取得人的身體，而能共享對於世界的同一觀點（Descola 2013：133-138）；自然論本身就是西方啟蒙的產物，認為神鬼靈屬於非存有，因此不可能透過存有的識別與關係的分化，來給予他們位置，因為他們位於該體制的域外。以澳洲原住民夢時間（Dream Time）這個圖騰論的最佳範例來說，當前所見到的人、動植物、儀式和儀式物等存有，都是生發於夢時間，從而被再現為半人、半非人的混種，之後抵達人間時，被區分為不同圖騰群體。人是精通語言且有意圖性的圖騰存有，卻擁有圖騰物種的外貌和名字，且是地景上精靈群的起源（pp. 146-147）。對類比論而言，整體秩序的運作與動態，是理解宇宙萬物存有間關係的關鍵，因此人被視為掌握宇宙秩序如何運作的策略性切入點，包含神鬼在內的宇宙存有之間的命名只是權宜的表象，而不是類別的界線，這些擁有內在差異的存有之間，透過相應（correspondence）與相互影響（mutual influence），彼此連結並向外延伸，形成一個看不到盡頭（或邊界）的網絡與秩序。由不相似成分所構成宇宙萬物是特異化的存有，極端相異的存有必須偵測到共同點，才能進行配對（pairing），並在相應之網內彼此連結。更特別的是，能偵測到相似處的方式與路徑眾多，甚至適用於相同存有的關係，並不只一種（p. 226, 238）。

5 Foucault（2016）提醒我們，實證科學在處理與解釋超自然，或者擺脫自然論色彩的說法，以及對於非正常、不可見的感性之存有的認識，某種程度上延續了歐洲十九世紀對於非理性的看法：認為不可見的鬼與靈根本無需中介，而是成為「心之辨證」，是「非理性成為心之妄想、慾望的瘋狂」，非理性因而不再是「世界的形象，不再是意象，而是論述和欲望」（Foucault 2016：450）。

世界存在的方式。他辨識出只能在不同的情感基調（affective tones）（如驚異、愛戀、仇恨及痛苦）下，才能被領會、被感受的相遇之客體（object of encounter）。這種感性（sensibility）與可被召喚、想像、攝像的客體意義，直接相關。而相遇之客體使感性在意義中真正地誕生：是符號（而非性質），是感性之存有（the being of the sensible），而不是有感覺的存有（a sensible being）。從認識的觀點來看，感性之存有是不可感知的（imperceptible）（Deleuze 2014：183-184）。「與感性之存有的相遇」恰如其分地說明了本文所要處理的人與魂、靈、鬼、神等相遇及感知過程，因為這種相遇之客體總是以強度（intensity）現身，而不是被既有概念所再現。更重要地，這可以避免理性或意義指涉這類實作將感性之存有論化為虛無。

顯而易見，存有論上相遇之客體是以強度現身且無法被既存概念所再現，這一點，對人類學家習於從身分認同、能動者（agent）或社會關係做為描繪行動與移動的參照點、施力點與對象帶來挑戰。特別是Deleuze 與Guattari（1987）以此性（haecceity）[6]這個概念來說明感性之存有的不可感知與強度變化，它是指共涵平面（a plane of consistency）[7]上那些未成型粒子的速度快慢，以及一組非主體化（nonsubjectified）的情感。此性是由無器官身體上被經度與緯度所界定的組裝，也是連結了情感強度高低與速度快慢的組裝，它強調的是情感與速度的個別化（individuation），是屬於流變—強度（如，動物、靈、風、巫及音樂）的特性。更重要地，此性及其組裝是獨立於已成形的、個體化的或有身分的（物或人之）主體的所屬那個充滿實質、具備形式的平面之外（Deleuze and Guattari 1987：262-265）。由此觀之，人類學家真的能夠同時從民族誌現象與思考路徑上，逼近不同強度與速度的情感脈流嗎？本文並非主張研究者應放棄討論主體、身分或能動者的存在與作用，而是要指出：感性之存有藉由與主體的關係（in relation to a subject）而透顯，兩者並不互斥，而是在各自運動的平面相互組裝以運作。從人類學的角度來看，筆者認為以兩種平

6　本文將haecceity譯為「此性」，得益於黃冠閔教授的建議，謹致謝忱。
7　「共涵平面」一詞是依據李鴻瓊（2022）而來。

面的組裝意象來認識現象，涉及一種非光學的觀看，[8]意即將田野現場的發生（occurrences）看成是由兩個平面組裝而成的中域（in the middle, milieu），情感形成的此性就位於中域。這不同於一般將田野中發生的一切，只看成（認識為）能動者與行動構成的世界。

就此而言，從感性之存有的相遇、情感脈流來討論主體感知魂或靈的思考路徑，必然會關聯到主體的行動、對現象的自我詮釋甚至社會經濟過程這個平面。後者無疑是人類學的核心關懷和擅長之處，且必然會將歷史時間與過程帶進研究者的思維視域中，進而牽動到存有論體制及其在歷史過程中的運作，是否產生轉變的問題；若有，轉變是如何發生的？終極而言，存有論體制的轉變與感性和情感脈流之間是什麼樣的關係？

Descola提及，存有論體制在歷史上的確發生過性質轉變。例如，中古至文藝復興時期的歐洲從類比論體制轉變到自然論體制，原本主導的體制提供新的關係能對原有關係進行修整（modify）的空間，特別是，人們對於技術有了不同（真正或想像）的使用，從而修整了部分與整體之間的關係。然而，他主張人類經驗基模化（schematization）的主要架構改變甚微，因為延伸特定關係以涵納新事物本身並非易事，更重要地，對於存有進行存有論的辨識會優先於關係，再加上識別存有的語詞很難在不同的關係間進行轉移，因而造成了存有論上的抵抗（Descola 2013：365-366，386-388）。這種對

8 關於笛卡兒以來透過光學式的觀看方式來掌握人類如何將世界認識為客體的分析與爭辯，汗牛充棟，在此，筆者僅扼要析論與田野中的觀看方式有關的透視法這種認識方式及其限制。首先，現代繪畫的透視法企圖在以數學方式來避開心理生理學限制所建構出的理性空間中，去復原擁有一致性的完美統合之世界。這種對於人類認識世界的新「象徵形式」，展現了線性視角的無限且同質空間，卻是在從觀察者的凝視方向這個任意點出發所形成的軸線上，被建構起來。因此，主觀印象成為理性化經驗世界的起點；然而，在此經驗世界中，知覺的現象空間被轉調置入數學空間當中。這對於屬於主體的層面加以客體化一事，產生雙層效應。一方面，藉由迫使物的自主必須依賴於人，能在人與世界創造出距離；另一方面，它系統化與穩定化外在宇宙，正如給予了主體能夠組織此一新征服的外部性之絕對支配權。換言之，在再現領域之中，線性透視法建立起個人與外部環境（或自然）彼此對峙（confrontation）的可能性（Descola 2013：59-60）；這與人類學家透過可理解的敘事邏輯來書寫紛雜的田野現象，若合符節。與其加以貶抑，筆者認為人類學家應更加警覺於觀看方式對於人類認識世界帶來認識上的限制，特別是透過民族誌比較來凸顯這種光學式觀看的限制，例如，Taussig從民族誌脈絡討論觀看經驗的觸覺性，指出觀看者對被觀看對象產生觸覺的知識（tactile knowledge），有別於光學式觀看將被觀看對象視為認識的客體（Taussig 1992），從而領略到非光學觀看方式如何認識人與世界。

存有論體制區辨出容易改變和不可能改變之層次的主張，表面上看來是結構論者對歷史妥協，但顯然忽略了前資本主義社會被迫進入資本主義生產方式時，人做為主體與物做為彰顯主體意義的客體這兩個層次的意義與實踐，如Michael Taussig（1980）在南美的研究所示，就同時經歷了關係上與識別存有之屬性上的劇烈轉變。若從存有論體制的角度來解讀Taussig的作品，我們可以看到泛靈論體制對於存有的辨識的確不夠穩定，例如，被生產出來的商品被納入宇宙觀秩序而象徵化為具有生命力的人。其次，存有的語詞的確可能在不同關係之間發生轉移，例如，以商品關係來表達人與人之間的關係。藉由此一解讀，本文欲提出，在特定情境下，存有識別有可能在關係之間發生轉移，即使部分地動搖了原有的宇宙觀（在Taussig的作品裡，那指涉貨幣進入當地的宗教實踐當中，並影響其末世論的看法），但並非存有論體制全面改弦易轍（轉變到另一類體制），反而比較接近存有論上的混雜。

具體來說，本文要探問的是：首先，對於那些無法完全割除、驅離感性或非理性的地方社會或人群而言，當理性的基礎建設和制度安排將非理性或感性建構為可被「擁有」的關係，進而成為其知識客體時，他們在生活中對於人、知識（的對象）、感性之存有，和實在於存有論上的位置與關係的認識及感知，是以怎樣的形貌或狀態出現並運作？其次，在對具體發生之事的民族誌書寫中，人類學家如何一方面辨識出感性與情感流動的平面，另一方面指認出主體經驗與自我詮釋乃是特定歷史處境之產物及其特性，是位於一種主體—象徵—時間—空間的平面？就民族誌整體（ensemble）而言，人類學家如何闡明這些人對於辨識存有關係與實在的存有論體制，受到不同結構性力量與人群互動而出現混雜性？最後，人類學家是否擺脫理論與材料的二分或者後者只是驗證前者的認識論，趨向藉助理論概念對思考問題上的啟發，為前述現象提供新的區辨與分析之可能性，以呈現理論概念、民族誌上的認識論和人類學書寫之間彼此緊密關聯的面貌？

對筆者而言，Descola所代表的新結構論（neostructuralism）（Kapferer 2014）關注象徵邏輯、範疇、語詞，甚至經驗基模化的整體和精神氣質的討論，允許研究者從知識論的角度，勾繪並呈現人與感性之存有間的關係及其識別樣態，並能適切分析地方社會在認識世界時所呈現的存有論混雜狀態。

進一步而言，有別於且相鄰於（adjacent to）辨識存有之樣態與關係的處理方式，筆者要問的是：研究者是否能夠不經由理性「擁有」非理性的模式，而能認識並掌握感性與人的相遇、互動以及由此而來的世界形構？為此，筆者援引Deleuze與Guattari從力（force）與強度所推動的「主體」和行／活動，區分為克分子的（molar）與分子的（molecular）、實際的（actual）與虛擬的（virtual）、廣延的（extensive，關乎形式）與強度的（intensive，關乎力），以及描摹的（tracing）與製圖的（cartographic）等平面，經由連結式綜合（connective synthesis）、分離式綜合（disjunctive synthesis）與接合式綜合（conjunctive synthesis）等方式，進行去疆域化（deterritorialization）與再疆域化（reterritorialization）的作用，展現出以關係為中心的流變（becoming）與多重性（multiplicity）（Deleuze and Guattari 2013），並以此呈現在異質宇宙觀糾結下，文化形式和再現如何與情感脈流（flows of affects）彼此交錯而致使新的世界構作（worlding）之過程（Deleuze and Guattari 1987）。筆者認為，Deleuze與Guattari以力和強度做為切入點，掌握事件與過程中致使欲望和關係彼此蘊生，不僅貼近情感和欲望在當代魯凱人聚落生活中居於主導的情況，更有助於釐清當代情境下的主體和欲望之性質。特別是當代魯凱人與魂或靈的互動過程中，不僅呈現出主體如何被捲入極致他性（radical alterity），也不斷企圖藉由認識他性以重新確定自身在宇宙空間中的位置，以及不同的情感和欲望彼此接合，致使了世界構作的過程。

二、對日常生活中感性之存有的「認識」

在2020年冬天一場家庭聚餐後的聊天場合中，關於魂、靈及鬼的話題隨著夜色漸深，不時在對話中出現。在散漫地分享生活片段之後，Natsumi工學院畢業的哥哥Naruto若有所思地提到，多年前他曾因為擁抱山上的古老林木而經驗到深深觸動心靈的感動，因而相信年代久遠的林木是「有靈氣的」。Natsumi接著以自己多次前往山上採野菜時，總能化險為夷的經驗為例，認為自己能順利脫身是因為祖靈適時阻擋了山中小徑上的危機。關於祖靈，她回憶小時候隨著嫁到外村的母親回Taromak，常常感覺到臉頰被人輕捏，可是旁

邊並沒有任何人，她也不敢告訴其他人。每次從Taromak回家之後，她就會開始莫名發燒，總是要去看醫生。長大後，她才知道那是祖靈在向她打招呼，更不用說每次去掃墓或經過公墓，她就會開始乾嘔，然後必須丟檳榔或是點一根菸，給予那些靠近她的亡魂。

這些話觸動了Naruto對掃墓的記憶。他回想起以往掃墓回程的路上，每一次若不是發燒，就是開車時會陷入短暫的昏迷，嚇壞了副駕駛座的人，但他認為這些與祖靈無關。為了弄清楚當時究竟發生什麼事，他開始上網搜尋資料，並自行解釋說之所以發燒或昏迷，是因為被「紅蟲」咬傷所致。Naruto的母親接著補充說，「紅蟲」是蘭嶼和台東常見的蟲；Naruto認為這種蟲在台東山區很常見，加上他掃墓時因天氣炎熱而穿著五分褲，才會被「紅蟲」叮咬。聽到這些話時，我用手機搜尋「紅蟲」的資訊，發現原來是恙蟲，並與在場的小學生和國中生分享恙蟲的科普知識。無論如何，他堅持自己因為去掃墓而發燒這件事，是可以透過科學知識來解釋，根本與祖靈無關。但是在現場的Natsumi、Naruto母親與我，第一時間都認為那無疑是祖靈因為疼愛孩子而忍不住觸摸他所導致的徵候。對於這類超乎尋常發生之原因，意見歧異的三個人既不堅持必須駁倒對方的解釋，也不必為了顧及對方顏面而禮貌地迴避，自然地讓祖靈歸因與「科學」歸因一同現身在「因果關係」的光譜中。

儘管沒有這類經驗，三十歲的Tatsuya提到每次騎摩托車經過體育中學到加油站那個路段的時候，特別是在夏天時，總會感到溫度明顯下降，但只要過了該路段就恢復盛夏的燠熱。曾就讀體育中學的表妹也說，每天上學經過該路段時真的感到一股涼意，其他有類似經驗的人紛紛附和。對此，Natsumi的解釋是中興路上有幾處容易肇事的路段，意外身亡者的家屬會延請法師到事故現場燒香、招魂，導致該處陰氣持續累積，路過的人當然會感到莫名的涼意。Naruto則認為這個現象可以有「更科學的」解釋：早期為了防風，中興路兩旁種植了許多木麻黃，而木麻黃本身屬陰，容易吸引各方陰氣。不過，理學院出身的Kazuki認為，Naruto以植物在中國陰陽五行的屬性來解釋空間性質的說法，實在「有點不科學」。對比於Natsumi總是習慣從靈的角度來解釋現象，Naruto對現象與世界的認識，一方面展現了將判準實在的條

件運用到由具備科學真確性的要素與運動所構成的宇宙普遍中域（a universal milieu）（Canguilhem 2001：27）；另一方面又避開了泛靈論的思考方式，認為類比思考可以更科學地解釋現象。更重要的是，對他而言，這兩種解釋方式毫無矛盾之處。

此外，對於同一事件的不同解釋，不只出現在世代之間，更出現在不同生活與知識背景的同胞之間。的確，我們可以從世代、身分、生活、教育及其習得之知識等社會學上的面向，解釋同一聚落甚至家庭內的人，對於事物原因的說法會出現這麼大的差距。這凸顯出研究者習於將家或聚落做為表達人類思維的文化特殊性的基本單位，忽略了脈絡、歷史與社會環境對於人類思維的影響與造成分化的程度。筆者認為這些社會脈絡與條件轉變提供的解釋，尚未觸及有關思維邏輯的異質化這個問題，或者說存有論體制上的問題。

事實上，這種解釋事物原理背後的異質存有論，在中年魯凱人對於人這個意象的認識與自我意識上更清楚可見。首先，這個世代的魯凱人從生物生理學知識去認識人做為有機體這個層面，進一步影響了他們對人的意象之再現形式的美感判準（鄭瑋寧 2013）。其次，少數開始練習冥想以改善睡眠的當地人，透過網路汲取印度瑜伽與脈輪的知識，建構一種能與宇宙運行相應的身體狀態。再者，魯凱人傳統上以家名來解釋成就，或是以人名的親屬關係來解釋成就或才華的祖先起源，但部分當地人會找漢人算命師改名，援引國家戶政引入的漢式姓名這類文化形式，以擺脫被同名祖先的生命或家長權威主宰的「自我」和命運的欲望，甚至讓自己以另一種方式重生（鄭瑋寧 2019a），甚至從面相來判斷人的身體健康狀態。這種依照個人生辰八字與命格來選用漢式名字的作為，有如融合了漢人宇宙觀下「自我」的新文化形式。

再者，中年與青年魯凱居民經常以大眾化的西洋占星術來分類並企圖了解身邊人與自己。例如當知道對方的星座後，當地居民會開始解釋對方為何會展現某些個性或特定的情感表現方式；大眾化的占星術允許人們從一個陌生的角度與客觀距離，去認識到為何自己在親子或伴侶關係中會受到折磨，甚至以此來確認該如何在生活中與工作上克服或改正自己的弱點和缺失。藉由簡易的占星命盤以及行星在宮位上的落點，習於占星語言的居民，一方面從相識之人的語言、行動、情感與想法，印證占星術對於人的分類確實為

真；另一方面藉由命盤宮位上的特定行星（如，以金星來預測表達情感的特殊性與個人美感，以火星來捕捉身體欲望的傾向），以快速掌握個人無意識情感的特性。甚至，他們會從每週的星座運勢，或從每個月甚至更長一段時間之內某個行星的逆行或順行，或者不同行星之間所在位置的角度等，預言個人、關係甚至整個社會國家乃至世界局勢的改變。當然，他們更常從占星師的提醒中來掌握趨吉避凶的生活技法。

由上述，除了透過文化慣習以家名或人名來解釋生者的成就、才華與個性特質有其親屬起源，中年魯凱人與青少年更習於擷取那些源自不同文化的宇宙觀類別和符號，客體化自己與他人做為「人」的面貌；同時，他們也訴諸分類符號之間被設定好的關係模組，進而認識與解釋人際互動。這些汲取身邊可及的異質宇宙觀範疇（如，祖先來源、生辰與命格、西洋占星），組裝成全新的宇宙觀符碼而去認識自己與他人的日常習慣，讓我們至少可以確定，對當代魯凱人而言，認識自己與他人相當不容易，因此人們必須尋找與組裝各種知識，努力去拼湊出「人」的面貌，並且無視那些知識背後難以相容的理論依據。更重要地，汲取某些特定寰宇星象運行的知識，不只成為當地人用以「客觀地」理解或／與解釋自己是個怎樣的人，甚至成為「改造」「自我」的依據。

就此而言，當人的一切是從親屬關係中孕生，且在決定行動的文化形式時，關係及規範優先於感受（鄭瑋寧 2019b），就是「人」在聚落規範運作下能夠被他人認識的方式。然而，在資本主義普遍化之後，人們越來越習於自主表達感受與情緒，他們不只學習教育體系中關於人的知識，日常生活中也會接觸到其他族群與大眾文化有關認識自己和他人的資訊或相關「知識」。當現有的知識捉襟見肘時，當地人就援引這些異質知識對現象或對象進行解釋，導致了片段的異質知識彼此錯接與蔓生。

從空間中的超乎尋常現象到「人」的存有論上的異質化，我們看到魯凱人對於空間與人的性質之認識，從關係的場所，轉變到視其為客觀認識的對象。然而，當地人在特定情境中如何述說或踐行他們對人與世界的認識過程中，往往牽連了異質宇宙觀範疇或邏輯，而呈現為有如中域（milieu）。這種依照情境去挪用異質來源的知識因而混雜了不同知識或宇宙觀的情況，呼應

了Descola的提醒：存有論並不是社會制度與信仰的綜合，而是人們在特定時空下將經驗基模化的方式（Descola 2013：167）。有別於結構論主張宇宙觀及其邏輯有效性是建立在宇宙觀、行動與社會組織原則之間，彼此完美相應、相互影響且環環相扣的整體條件之上（Lévi-Strauss 1963），Descola指出在社群中居於主導的存有論體制思考特性或風格（及其轉變的可能），與人們所生存的特定時代和社會條件有關，但是思考方式的特性既不會與族群或國族畫上等號，也不會與社會組織原則之間存在嚴格的對應關係（同上引：363-364），更不意味其他存有論體制思考特性的缺席。事實上，Descola指出，在中古到文藝復興的歐洲，類比思考的存有論之地位近似霸權（2013：202-203），當時認為存有鎖鏈（the great chain of being）是遵行完滿原則（the principle of plentitude）。伴隨十七、十八世紀的自然與文化大分裂（同上引：57-88），連續性原則（the principle of continuity）取得支配，造成存有的尺度失去了類比論的向度，淪為服務自然論存有論的一個隱喻，一個方便表述其原則的方式（同上引：204-205）。換言之，原本主導的存有論體制提供了讓新關係對原有關係進行修整（modify）的空間（同上引：202-204）。

若以存有論體制的角度來檢視前述個案，我們會發現，魯凱人在解釋現象並試圖了解自己或他人時，不只觸及了泛靈論和自然論，更援引了具有強烈類比論色彩的思維風格（如風水、占星術），這些異質甚或矛盾的存有論體制思維風格，在當地年長者、中年甚至青少年的生活實踐中以不同方式交替出現。就此而言，在他們的日常中存有論混雜是生活的實在；更重要地，他們不認為此一混雜有任何矛盾可言，因為他們並不打算創設出「一個關於世界像什麼及如何運作的權威形上學故事」（Holbraad and Pedersen 2017：43）。此外，這些看似矛盾的解釋與認識世界的方式，早已不同於主智論所稱的「前邏輯思考」（Lévy -Bruhl 1966），而是顯明當地人對生活周遭的思考呈現出的存有論混雜；此一事實與那些認為思考風格即等同於族群／國族／社會結構原則的論點，存在著知識論上的斷裂。[9]

9 有關當代魯凱人這種存有論混雜的狀態與人類學之間，是否有知識論上的斷裂這個問題，筆者感謝匿名審查人的提問。

上述以知識對象的部分來印證泛靈論或類比論體制的因果關係連結的「推論」方式，去衡量或解釋某些思考特性是否具有通貫全宇宙或生活面向的一致性這件事，並非這些魯凱人所追求的。這一點清楚顯示在，他們經常將魂與靈等同起來，以解釋與敘說生活空間中那些難以被自然論宇宙觀所通貫，也無法以權力與社會關係來再現的空間屬性。

三、與魂、靈、鬼、神同行的生活空間

對部分魯凱人而言，空間的多層次實在，或者說空間乃是不同宇宙觀縱橫其間所形成的中域（milieu）。中域在此指的是Deleuze與Guattari用以指稱再現和形式的認識論層次、情感及欲望的脈流層次彼此連接，甚至跨尺度層次被捲入而彼此接合，乃至統合而成的中間地帶或多重性（multiplicity）（Deleuze and Guattari 1987[1980]）。[10]在日常生活節奏或習慣受到擾動的時刻，最容易聽聞非基督徒魯凱居民將這些因擾動而帶來的不適與痛苦，連結到黑巫術。對他們而言，黑巫術最先浮上人們的心頭，因為那是他們認識到他人惡意與嫉妒這類情感之力的文化形式，如此才能以更高強的巫術來加以反制。不過，當代也出現了透過夢境來壓制來自未知他者的黑巫術之情形（鄭瑋寧 2019a）。

此一偵測並排除他人惡意與嫉妒等情感的方式，涉及到他們處在多元族群混居的空間中，歷經了空間重新整編、金融化、基督教傳入以及國家教育所強調的理性思考滲透，從而讓異質來源的魂、靈、鬼、神，在生活中形成了各自擁有居所的情感靈性空間（affective-spiritual space）。這種混雜了不同社會宇宙觀與宇宙存有，出現在聚落界線被各種社會生活領域不斷分割後而再次重新結合的空間之中，從而人們所認識並言說出來的宇宙存有之類別及運作邏輯，有別於生活在聚落界線清楚的年長家人。

10　這不同於法國哲學家Georges Canguilhem（2001）在檢視物理學與生物學知識史對milieu的概念化時，側重於生命體所居處之廣泛的生存環境與空間條件。

以下，我從Natsumi及其家人對於魂、靈、鬼、神所展現的力、情感脈流作用的感受與行動回應切入，對他們所呈現的情感靈性空間進行圖繪（cartography）。不同於從社會活動、身份、文化範疇或者結構力量的施為等面向來掌握社會空間的認識與分類，筆者希望從人們對於感性之存有的感受、作為與後果，去顯影那個與社會空間同時存在卻難以被感知的情感靈性空間，從而呈現出生活在其中的人所感知的世界圖像，它超越了可以被社會範疇、身分與結構力量作為所形塑的空間性。就此而言，位於情感、主體與政經結構力量作用等平面之間的空間有如中域，是由不同平面相互組裝出空間的多重性，而不是具有連續性的物理空間。

首先，Natsumi是從魂、靈、鬼、神的運動之視角來看待Taromak聚落與鄰近地區。在Natsumi記憶中，曾是巫師的外婆隨外公去隔壁村子參加喜宴後返家途中，手上打包的食物常會吸引沿路的不知名精靈尾隨。外婆常因此被附身，一邊與精靈溝通，一邊分出手中食物丟向空中，做為獻祭。此外，舊社因為日本政府的集團移住政策而沒有人居住，但是當地人認為該處仍有無法跟隨集團移住而搬遷到山下聚落的祖靈。令筆者印象深刻的一件事是，2004年幾位居民到舊社協助兩天一夜的部落遊學活動，但其中少數居民提早下山。活動結束後，筆者好奇地問為何那些人不在山上一起過夜，一旁居民回應說，那些人因為害怕舊社的祖靈及其他精靈在天黑後會尾隨他們下山，因此趕在太陽下山前返家。

類似Natsumi這種非基督徒家庭（也包含天主教徒），往往在家屋內設置祖先牌位，按照清明、過年等全國通行的曆法節氣祭拜祖先並獻祭，同時向死者表達個人感情（特別是對死者冥誕的重視），確保了家屋做為儀式空間與情感空間的意義。有人甚至為了家中成員的工作成就或健康，去廟裡求取神明令旗，依照漢人民間信仰的習俗，恭敬地安置在神明桌旁邊，與祖先牌位一同將家屋轉變成神靈護佑的空間（鄭瑋寧 2019b）。對於神靈是否出現於生活空間一事，Natsumi習於以夢境與感性來確認，並領受神靈的存在、意念以及對生者的感情。事實上，Taromak鄰近區域中不只有正神金身的宮廟、私壇，更有不同原住民聚落（特別是建和、利嘉與南王）的巫師。當生活中遇到自身能力無法解決的問題時，Natsumi會在朋友介紹下去找台東的宮廟或

鄰近聚落的原住民巫師「處理」。這些宮廟和巫師過往處理「問事」所累積而成的靈力意象，成為Natsumi尋找求援對象時的參考指標。

對Natsumi而言，聚落公墓、墳墓與靈骨塔聚集了不同族群的亡靈，多數時候都能與造訪者或過路人和平相處。至於這些魂或靈是否能在現有空間中安居，則與現代都市的基礎建設如何規劃與施工密不可分。在都市開發與道路基礎建設普及之後，被徵收的土地中不乏墳墓和無主墓葬。Natsumi說這些地點都有亡靈在徘徊，特別是無主墓葬集中之地（她稱為「亂葬崗」），常有不懷好意或心存怨念的鬼魂出沒。在她看來，整地後大興土木一事，等同強制驅離這些鬼魂，致使他們流離失所。在原地點新起造的建築物格局，若沒有考量陽光與風向問題，就很容易吸引遊魂朝向新建物中陰暗潮濕不通風的角落，重新集結，甚至會影響建築物中的使用者。這類流離失所的鬼魂四處移動所沉積而成的空間地層，只有像Natsumi這種了解區域空間之歷史面貌的居民才能感應及辨識。

事實上，現代性的建築與基礎建設也可能為魂、靈、鬼、神的移動創造出另一層意義的地景。每當Natsumi去醫院探望因重病或嚴重意外而住院的親戚時，往往遇到那些自覺生命即將消逝的靈向她哀求，希望她帶他們回家。此時，Natsumi只能滿懷痛苦地婉拒，因為帶病人的靈回家意味著病人的死亡。但是，病人的靈會一路跟隨能夠感應精靈的親戚，持續苦苦哀求，希望回到聚落。為了讓病人延命，Natsumi總是苦口婆心地向病人的靈勸說，甚至不惜斥責，逼迫靈盡速返回醫院。在此，「靈」這個意象比較接近能夠表達意志與欲望的存有。[11]不過，每當Natsumi接近醫院通往聚落道路上的那座水泥大橋時，就會異常焦急，隨即加強力道阻止病人的靈，唯恐他們隨她一起過了橋。她無奈表示，自己敵不過瀕死之靈想回家的欲望，每次經過水泥橋前往醫院探病後返家，總會陷入倫理掙扎：究竟要對患者表達關心，或是承受帶走瀕死之靈的罪惡感？位於醫院與聚落之間的那座水泥大橋，宛若跨越生死兩界的通道。

---

11 以意象來指涉靈、魂這類觀念時，可以避免落入身、心二元論的思考迷障。對此，感謝黃冠閔教授的建議與提醒，惟文責由筆者自負。

對這些魯凱居民而言，區域空間潛藏著黑巫術，往往被人的惡意所利用：

> 13歲那年，Akane曾有一段時間處在毫無由來的情緒劇烈起伏中，甚至被身心科醫生判定為「卡到陰」，學校老師甚至提醒她母親帶去找法師或巫師處理。在朋友介紹下，家人帶她去找一名卑南巫師。在問事過程中，巫師邊念咒語邊伸手隔空抓取，再放入一個覆有特殊金紙、內置檳榔的瓷碗。Natsumi只見到碗內有許多白點、蠕動的蟲以及一隻頻頻振翅的不知名昆蟲。巫師告訴她們，不要追究是誰做的，只要妥善解決即可。接著巫師轉向Natsumi，從她身上取出白色點狀物，數量不多。巫師說，這些異物都是嫉妒她們的人所做的。Akane回想起小學時，曾經有一隻小蟲子從鼻子飛進去，但她當時不以為意。Natsumi說，取出體內異物後Akane的膚色隨即明亮不少，彷彿揭除了臉上那層灰濛濛的霧影，鬱結在眉心的黑暈也消失了。事實上，十多年前Natsumi就曾因為突然無法嚐出食物的味道而深受其擾，後來去找卑南巫師處理，才在身體內找到檳榔。巫師對她說，有人在嫉妒她的廚藝才會對她「放檳榔」，施予巫術。得知他人的嫉妒與惡意可藉食物進行攻擊之後，日後她對陌生人提供的食物就異常謹慎。

正如同生活範圍不再受限於聚落的疆界，這些魯凱居民的身體朝向這個更寬廣、更多未知的魂、靈、鬼、神往來的空間而開放，並深受影響。他人的惡意透過黑巫術以物質形式來施加傷害的力量，體現了身體孔隙是人與世界之間的通道，惡意或嫉妒則經由物質（如，檳榔、微小生物）進入受害者體內，進而干擾其情緒與生理感官功能。事實上，黑巫術作用的方式呈現出當代魯凱人人觀的內部性（interiority）：身體孔隙提供了外部他人的情緒或意圖進入自身內在的通道，影響後者的意識與情緒，造成身心失序。所謂的失序並不是腦部產生器質病變，而是遭受攻擊者無法辨識出入侵內部性的惡意他性，再自行排除，只能求助於更高強的靈力來處理並解決。不同於藉由強化靈力儀式引入的靈力能量會在互動中耗損（鄭瑋寧 2019a），當代黑巫術

藉由物件進入受害者身體、攻擊其內部性，除非被更強的外力拔除、驅離，否則永不消逝。儘管身體提供了魯凱人想像自我界限的憑藉，身體的孔隙卻允許各種力、情感強度以客體化的形式進入。這些情感強度與力的脈流所流變而成的多重性，對於人做為關係性所在的過程，進行了圖繪。

對於相信魂、靈、鬼、神的居民而言，有些靈或魂會出於情感和欲望而希望與人類為伴。他們之中有因為需求陽氣或特殊食物，有因為害怕孤單而尋找人類為伴，希望與之共同生活，更有對婚姻懷抱深切渴望，因而對擦身而過的人怦然心動，希望能長相左右。受到魂、靈、鬼、神的欲望影響的居民，會找法師或乩童或外村巫師，以儀式物來驅離靈或鬼魂，藉由斷開人與位在虛擬平面上的意象（魂、靈、鬼、神）之間的關係，阻絕後者情感和欲望脈流的運動。就此而言，對於這些影響人們生活的感性之存有的欲求，魯凱居民會考量生者的生命狀態與未來生活秩序之各種可能，試圖藉外力調控人與意象（即，魂、靈、鬼、神）的欲望，或者說阻斷後者的欲望脈流之運動，以建立有利未來生活秩序生成的虛擬性。

當魯凱居民講述自己在區域空間中生活、行走、移動時所感受到的地景，是同時從虛擬的方向（魂、靈、鬼、神之意象的運動）與實際的方向（建設與建築），透過「屬性、物質、力與事件」（Deleuze 1997：61）等面向，交錯地追溯與圖繪那些遠古、不久前亡逝以及瀕死的神靈鬼魂所行經、飄移、眷戀或被迫捨離的軌跡，動態地塑造出或並置或層疊的景象，呈現情感強度在空間中流變而成的多重性。再者，魂、靈、鬼、神以各種方式顯影並影響生者的情感與身體，讓感性存有的欲望得以無視身體界線與物理空間的疆界，致使其欲望脈流的強度能感染／影響（to affect）生者的生活秩序。就此而言，生者與魂、靈、鬼、神等意象之間的情感社群性（affective sociality）是建立在極致他性（radical alterity）穿透身體界線以及非自主身體回應的純粹強度之上，而非語言交流之上。

四、相遇在異質空間的靈／魂

正如第二節所述，同胞之間因為生活環境被各種結構力量運作與彼此結合的方式有所不同，出現了相信魂、靈、鬼、神與理性化兩種相互矛盾的宇

宙觀和世界的情形。然而，同一家族的世代之間與世代之內的分化，卻因家人意外死亡帶來各種非典型情況，意外地輻輳出歧異的宇宙觀之間看似有限卻極具意義的匯流。

不同於Natsumi母親習慣從*abake*（肩上精靈）、*lekem*（頭頂守護精靈）與*aititinga*（泛指所有神靈）的移動及其與身體的關係，表達個人在事件中的情感狀態，Natsumi更常以魂與身體的關係來表達自己與環境及事件互動後的心神狀態。她並未擁有類似漢人儀式專家關於魂、靈、鬼、神的一整套知識，而是講述生活中如何體驗到這些宇宙存有的存在與感受：

> 2020年五月某一天的細雨午後，我和Natsumi家人從停車場走向醫院，因為疫情而不再擠滿病患與計程車的大門前廣場，遠遠就看見Natsumi在兒子陪伴下坐在輪椅上。看著她打上石膏的左手與指緣上殘留的褐色血跡，我不忍地輕聲問，那天到底發生什麼事？她說當天帶著三個年輕的親戚一起去工地，如常地工作，突然間閃神腳底踩空，她就從五樓高的鷹架上跌摔出去。當時最靠近她的姪兒直覺地伸出手卻搆不著她，於是在毫無建物突出處足以緩衝下墜身體的情況下，她如自由落體般摔落在沙堆所形成的水窪內。除了左手嚴重骨折與骨盤粉碎性骨折，皮膚傷口結痂了，瘀青也開始消退，醫生說她目前看來沒有腦震盪。雖然恢復情況良好到超出預期，醫生並沒有做任何解釋，倒是她的母親說，那就像小孩摔下床的那一刻被神靈接住（*kiya ta'ay aititinga*）。
>
> 送到醫院後，Natsumi說腦袋總是昏沉，分不清白天黑夜，因為有一條魂還在工地徘徊。某天下午她問前來照顧自己的孩子說，今天天氣是不是很晴朗？孩子點點頭。她幽幽地說，那時她正看見自己的魂沿著五樓鷹架、雙腳懸空地坐著，靜靜望著晴空下遠方碧藍的海，任由略帶鹹味的海風吹拂，看浪花起落。她說那是她多年來一直渴望的風景與安寧，然後望著我說，妳也知道我這些年來的情況。我忍住眼角淚水點頭。流連工地數日後，她的魂才來到醫院，讓她重新回到能區分黑夜白天的此時此刻。

Natsumi說她所說的魂其實就是漢人三魂七魄的那個魂，例如，當一個人的行為與思考或情緒表達呈現超乎人們所習慣的狀態，失去專注力或是無法控制的情形時，就被認為魂離開了身體。Natsumi提到她的朋友Megumi曾經遭遇危及生命的車禍，她的魂感受到深不可測的恐懼，就蜷縮在身體內的角落。表面上看來，這與年長一輩的人所說的*abake*離開身體之後，在周圍環境中遊蕩所造成的現象，非常類似（鄭瑋寧 2019a）。但是在Megumi的經歷中，魂的移動、感受、情感狀態和遭遇，皆不同於筆者所認識的*abake*。在她的描述中，魂這個意象不只將威脅生命的事件當下對人的情緒衝擊加以形象化，魂更成為人表達自己在生活中所逢遇的影像、情感基調，以及生命中最深切的念想與渴求的部分主體，經由同時異地的時空接合過程，讓被遺留下來的另一個部分主體能心領神會。就此而言，主體的感性和欲望脈流並不是定居在身體之內的實質或內部性，而是無視於此世時空秩序的力和情感脈流。這些從身體逸散出去的部分，會與各自所處的時空秩序的情感氛圍共振、共鳴，只有等到部分主體返回身體並造就出意識的主體後，才可能以言說表述出其所感受的共鳴。就此而言，魂這個外來意象除了讓當代魯凱人能夠指認情緒衝擊和情感強度的變化，更為「人」的內部性、人做為情感欲望的分裂主體，以及無法被意識到的情感強度、脈流（的阻斷與接合），提供了可被言說以及可被實現的形式。

事實上，生者對於魂這個意象加以情感化的傾向，更清楚呈現在Natsumi一家與意外身故的家人互動中：

> 被發現時，Keita已斷氣超過二十四小時。
>
> 等到警察確定身分與檢察官相驗死因之後，就通知家屬來領回。由於遺體開始腐化，必須裝上兩層屍袋，原本身形魁梧的Keita因為死後嚴重浮腫而無法順利放入冷凍冰櫃。最後，Keita的兄妹擔心遺體放在家中，母親會忍不住開啟冰櫃照明去看兒子面容，更加觸景傷情，因此決定將大體送往殯儀館冰櫃，並由葬儀社安排的法師為Keita召魂。至於為何以道教方式舉行喪禮，因為死者生前常到聲名靈驗的宮廟為事業與家人平安祈福。有別於都會區裡常見由家屬在

殯儀館開放時間之內（早上八點到下午五點）在靈堂守靈，並接受親友悼念、致意，這是一場以亡魂為對象的守靈過程，過程與一般聚落中的守靈並無二致：死者的晚輩與非喪家親戚負責外出採買用品，關係較近的親戚輪流前往喪家為守靈家屬和悼念的親友準備午餐與晚餐（鄭瑋寧 2015）。此外，由於長輩尚在，死者的同胞及配偶負責張羅與決定從守靈至出殯過程的大小事務。

在遺體送到家門口那一刻，Natsumi立刻感受到Keita的三魂中某一條魂跟著回到家，她說二哥的魂一進家門就放聲大哭。隨後，Natsumi母親走出房門想看兒子最後一眼，Keita的魂立刻走向母親身邊，淚水汩汩且寸步不離地跟著母親在屋內移動。其他對於魂的感受沒有那麼強烈的同胞則說，這件事一定是Keita在跟大家開玩笑，因為以前每個人都被他的促狹所捉弄。得知消息時人在台北的我，強力克制情緒後才有勇氣打電話問Keita母親，怎麼會這樣啊？Keita母親萬般無奈地說，那是他精神（不濟）的問題，因為他不要我們，拋下我們了。至於Keita的另外兩條魂，Natsumi說應該是到各個地方去向親戚與朋友道別，頭七時就會回來。陪伴母親兩天之後，Natsumi感受到Keita的魂開始跟在不同守靈人的身邊，特別是他生前最喜歡的姪輩與外甥輩，一會兒在這個人旁邊，又倏地跑到另一人身邊待著，宛如生前的調皮模樣。

頭七之前，喪家的門即使在夜間也不會關上，那是為了讓死者的魂能自由進出屋子，特別是讓家人或親戚夢見他。直到告別式結束，Keita母親說她沒有夢到Keita。這對她而言極其悲傷，因為她曾經夢到過世的父親回來看她，但是對於最近十年內過世的家人，反而未能夢見。其他人解釋說，那是因為死者不希望她擔心，於是不進入她夢裡。

頭七那天晚上，Keita的表哥、表嫂看見他的魂；他們是中央教會的信徒。依據Naruto轉述，表哥與表嫂在夜裡看見Keita的魂與Naruto的魂一起現身在家門口。過了一段時間，Naruto的魂自行返家，而Keita的魂依舊在門外徘徊，頻頻望向屋內，但是表哥、表嫂家的門一直關著，以致Keita無法入內。守靈過程中，Naruto不只一次向比

較親近的表親轉述這件事，語氣中沒有絲毫懷疑：那天晚上，弟弟的魂帶著他的魂暫時離開了身體，在聚落裡遊蕩著，最後兩人來到了表哥表嫂的家門口，但因為他們家的門關上了，弟弟與他只能待在外頭。對於無法與Keita一起返家，Naruto倒不是感到遺憾，也沒有透過母親所習以為常的人觀來解釋魂的遊蕩歷程。至少聽在Naruto的母親耳中，Naruto做夢時靈離開身體四處去遊蕩這件事，再自然不過。對於在傳統人觀的想法中長大的Naruto母親而言，離開身體的*abake*只要在天亮前返回身體，就不會陷入失去意識的危險中。

守靈期間，家人與親戚之間迴避討論死因，這有別於一般守靈現場的習慣（鄭瑋寧 2015），反而不停講述各自在夢中與死者的相遇，或是所感知到的亡魂在家屋空間或聚落中的移動及其情感狀態，以確認亡魂對生者與此世的眷戀及感情（affections）。即使無法直接感知到亡魂的情感狀態，或是有所感知卻不知如何說出的人，往往透過他人的敘述，將自己重新置入與亡魂的關係和互動場景之中，以客體化自己與魂的意象互動時那些難以言說的感受。

一般而言，死者的靈會在午夜時進入喪家屋內探視家人，生者通常是在半睡半醒的朦朧狀態中看到死者進屋（鄭瑋寧 2019b），做夢則是生者感知亡魂情感狀態的關鍵方式。若家中青少年夢見剛過世的長輩，成年人認為那是出自死者對晚輩的愛。若成年人未能在守靈期間或告別式之後夢見過世的親人，同輩則會解釋為死者不希望生者擔心，特別是希望年長生者能安穩入眠，保持身體健康，不讓情緒因死者入夢而受到干擾。對他們來說，守靈期間做夢或不做夢，主要是出自死者對生者的關心與愛之方向性，而不是生者的渴望與情感，特別是中年人會以死者的愛與關心的方向性，來指認夢的成因。

傳統上，年長者以做夢（*ki-shiyi*）預示未來的這個特性（鄭瑋寧 2019b），對中年人同樣成立，不同的是做夢者是否依照夢境的預示在實在中採取行動，並企圖改變夢所預示的未來。就世代而言，年長者描述夢境時著重身體在夢中所經歷的環境、發生的事與意象。夢中若限於距離只能在遠方觀看其他人經歷某些發生的事，做夢者會自行解碼辨認（decipher）意象，以判斷被預示未來之好壞。這一點呼應了傳統上種植小米或狩獵之前，必須以夢占作

為是否採取行動的依據（鄭瑋寧 2019b）。無論是過去的打獵、種小米或是當前的生活情境，當地人對夢境意象的解碼辨認，並不是建立在意指–所指的關係上。他們首要關注的是夢中出現的植物、物件或行動的意象，以辨識意象所蘊含未來的好運或厄運，從而在清醒後更有意識地行事。事實上，在當地語彙中，夢（*shiyi*）既有未來的遭遇之意，也有命運之意。

當我與田野地家人分享夢境時，長輩會先對夢境所預示的好壞進行判斷，但不會指認那些意象究竟指涉將發生什麼事，「因為每個人的身體不一樣」。我所徵詢的解夢者無法知道我的夢境意象之具體指涉，就如同當地人為同胞或家人解夢時一樣。事實上，同樣的物或意象出現在不同人的夢中，具體的指涉也會不同，原因來自於身體的差異。由此我們可以說，從當地人對夢中意象的詮釋，可看出他們重視符號的倫理語域（the register of ethics），更重要地，夢所預示的未來意象並不是非實在的樣態（a mode of unreality），而是現實性的態樣（a mode of actuality）（Foucault 1993：70）：只有當做夢者更有意識地以身實踐，更警醒地生活，才可能讓預示的實在現實化。這是唯一能揭明夢中意象之指涉的時刻。這一點明顯有別於部分精神分析師與人類學者對於非西方社會的夢境和社會實在間相互關係所持的論點。兼具精神分析師身分的人類學家Kevin Groark指出，墨西哥Tzotzil高地馬雅人認為，「夢的實在是一個關於行動、互動與經驗的替代人際領域」，同時對於夢抱持一種實在論構想（不同於西方將夢視為象徵的語言結構），相信夢境會延伸至社會世界、明顯牽動日常生活、影響社會關係、傳遞實用與神秘知識，甚至能讓人們知曉那些影響生活至鉅的不可見力量，因而有如「影子社會」。Groak因此主張，夢做為一種被遮掩的潛藏社會動力之符號，的確為那些想要了解自我與社會環境的當地人，提供了具體的關係結構（Groark 2021：158-159，176-177）。

對比之下，中年魯凱人對夢境的描述方式則與年長者類似，明顯的差別是做夢者在夢境中主動介入事件的發生，或是依照解碼辨認意象所預示的內容，採取行動、企圖改變被預示的未來：[12]

12 Natsumi提到，2019年她夢到好朋友正被一個容貌凶煞的人追趕，她趕緊伸手抓起朋友的手，迅速逃離驚險萬分的追逐現場。在現實中，當時那名朋友因為生意往來而與人發生齟齬，甚至遭

Natsumi提到2020年時曾夢見Keita騎著摩托車，朝向她預感會有危險的方向奔馳而去。當她伸手想拉住Keita時，卻因腳程追不上車速，無法及時攔下他。那一陣子Keita一直以工作忙碌為由不回家，只會不定期與遠方的家人聯絡，在LINE群組也上傳愉快歡樂的出遊或用餐照片。當Keita身亡的消息傳來時，Natsumi很懊悔當時在夢中沒能成功阻擋Keita，才會導致悲劇。

中年世代的魯凱人解碼辨認夢境中的意象，不再像前一個世代關注於感知未來並接受命運，而是在夢中透過行動來介入實在，企圖改變被預示的命運。值得注意的是，做夢者在夢中那個命懸一線的情況下，其行動是出自非反身性、自發的情感衝力與能量，企圖改變被預感到的未來，儘管未能如願。由此我們可以說，年長者從浸淫於環境中去感知預示未來的符號，中年世代則出以非反思的情感去介入未來的軌跡。這個轉變顯示人們之於未來實在的關係發生改變，意即年長者將夢中意象視為未來的顯影，以辨認那即將迎面而來的未來，並將夢境視為未來實在的揭露者；而自我意識強烈的中年人則強調做夢者以非自主的、非反身的情感衝力的身體，介入夢境的發生，以企圖改變被預示的後果。

從當地人重視夢境預示未來，而不是解碼夢中意象的指涉這一點來看，某種程度呼應了Foucault對於夢境分析的提醒。Foucault延伸Ludwig Binswanger的現象學精神分析取徑，強調對於夢的認識與理解不應被象徵的外部詮釋（如人格階段）所遮蔽，而是要將所有夢的最終意義之基礎，視為夢的主體，以掌握存在的成形和整體（Foucault 1993：57-9）。由此觀之，Natsumi的夢境所揭露的是做夢者企圖逃離死亡，但終究無法迴避人必有一死的存有論處境。在做夢者的魂與被夢者的魂相遇於夢空間（dream space）之中，（中年）做夢者的情感脈流才得以展現，進而介入（但不一定造成改變）未來實在的獨特方式。

人陷害。夢境預示了好友即將面臨的處境，而她不忍心看著好友蒙受不白之冤，旁敲側擊地暗示朋友去找信任的通靈者問事，以儀式來化解即將發生的災厄。不過，被夢見的當事人並不相信夢境可以預示未來的想法，也不知道Natsumi的夢境內容和她的擔憂。Natsumi出自於關心只能透過語言暗示對方，試圖給予協助。

五、儀式中的靈／魂、情感的此性（haecceity）與異質時間性

除了夢境，生者的魂與死者的魂更會在喪葬儀式過程中，於更強烈的情感脈流中，彼此相遇。對Keita的家人而言，適切的儀式可以讓他們彌補亡魂生前無法達成的心願，療癒死者生前的殘疾和病痛，這樣的心願在「做功德」儀式的那天特別明顯：

> 做功德儀式[13]必須先從頭七做到圓滿七，再接續做百日、藥師懺與燒庫錢。由於法師擔心可能下雨，便將燒庫錢和藥師懺儀式對調。就此，現場天候是儀式所欲的宇宙秩序構成要素，因而凸顯出儀式順序的內在彈性。在這些為了讓亡魂通過不同階段以療癒身體病痛的過程中，任一儀式階段的轉換都必須擲筊以確定死者的意念，讓儀式順利進行。在法師與葬儀社負責人的提點之下，出殯之前，喪家必須按時以三餐祭拜死者，同時，從頭七至圓滿七、功德、出殯到火化過程，所有人必須使用固定的語言風格、行動舉止、嚴守生肖禁忌，並且按照身分、性別和輩分來安排站立的位置，從而在空間中創造出允許亡魂順利通過轉變的宇宙秩序。如此一來，儀式才能達成生者所期待的象徵效力，意即依據亡魂所處的不同階段而舉行相應的儀式，讓死者擺脫病痛和牽掛，確保亡魂順利抵達極樂世界。換言之，由葬儀社所主導的喪葬儀式，是在儀式專家指導下，將個人身體與感情安置在規範嚴謹的宇宙秩序中，讓整合語言、行

13 對照李豐楙（1996）對道教喪葬儀式的描述，會發現這一場做功德儀式是以較為精簡的方式進行。首先，道士「發奏」後就進行「啟白」依位階順序請神，再舉行「謁靈」。接著以「午供」奠食亡魂，「合符童子」科儀以赦免死者之罪。在「分燈」儀式後，進行「冥王寶懺」，讓生者替亡者懺悔罪過，並以符牒修補亡者受病痛損毀的身體，再以「解結」科儀滿足亡魂願望和請求。「沐浴」儀式洗沐亡魂後，接著舉行「藥王寶懺」驅散亡魂痼疾，而後藉「放赦」儀式拯救亡魂遠離地獄。在極為簡化的過橋後，「填庫」科儀可說是當天儀式的重頭戲，必須在天候狀況較佳時舉行，最後則是「焚靈厝」儀式。

動與情緒的表達風格能成功施展其轉變亡魂狀態的效力。

從儀式執行過程來看，結構論觀點對於這場儀式效力非常具有解釋力：確保亡魂返家、蒙受生者安撫、與生者相互陪伴、因生者誦念經文和祝禱而療癒身體病痛；同時，生者藉擲筊以確認嚴謹的儀式步驟是否讓死者感到情緒安適。例如頭七到圓滿七的儀式中，Keita一直沒有給允杯，Naruto主動解釋因為某位成員臨時有重要的事來不及趕回；同一原因講了三次，最後才得到允杯。對於擲筊提問的不允諾，儀式參與者解讀為死者的情緒要求未被滿足，生者只好再三解釋，直到死者情緒上認同生者的說明，以允杯做為答覆。

由上觀之，在結構嚴謹的儀式過程中，一方面生者以風格化的語言和行動來為自身情感提供形式，成為可被死者所接納、且能被旁觀者所感知的情緒與欲求；另一方面亡魂接受了儀式階段不同的風格化的語言與行動，藉擲筊讓生者能認識到死者的情感波動和欲求。換言之，在與死者靈魂這類承載情感脈流與虛擬性的意象互動時，生者必須借助不同的文化形式，將死者所在的虛擬性平面接合到生者所處的實際性平面。這是為了讓生者能感知到虛擬性的強度脈流，同時也是為儀式片段賦予意義指涉的過程。

回到儀式現場。就在為死者舉行焚靈厝儀式時，Akane手上的香突然掉落地上，她是對儀式很謹慎又專心的人，不像因為分心輕忽所致。Akane的身體隨即開始劇烈晃動，當時她父親與我正好站在她後方，立刻伸手撐住她的背。儀式即將結束之際，Akane突然簌簌地哭了起來，那是無論他人如何安撫也無法停止的哭泣。在眾人準備拿金紙到門口去焚燒的過程中，她的哭聲不時伴隨著撕心裂肺的哀號。Natsumi湊近我耳邊，輕聲說可能是二哥的魂來附身。在走向門口那一小段路上，我聽見Akane不耐地脫口說出，你不要用我的身體來哭啦！此時，她每走一步，背就彎得更厲害，腳步也更沉重，口中開始迸出沒有人聽過的「話語」。在眾人震驚怔愣導致儀式節奏稍為間斷之後，其他儀式參與者依照法師的指示繼續燒金紙，不過，Natsumi的嫂嫂走過來對她輕聲說，待會請師父處理一

下。突然間，Akane的右手揮向院子裡狂聲吠叫的狗，宛若斥責一般，狗隨即安靜下來，但Akane的哭泣聲卻更加悲戚。Natsumi先輕輕觸摸Akane的肩膀，低聲地說，是不捨得他用這種方式離開，對嗎？Akane點點頭。Natsumi說當時原本要噴米酒強制祖靈離開，但祖靈示意會自行離開。此時Natsumi母親走上前來要她處理，於是她拿起米酒並含了一口，將酒噴向Akane，再將剩下的酒沿著Akane的身體繞一圈，倒向地面。之後，Akane就恢復意識了。Natsumi說原本她以為是Keita附身，可是看到Akane走路時不自覺地駝背，就聯想到那應該是有巫師身分的祖靈。Akane說起那時祖靈覺得狗很吵，要她揮手讓狗安靜下來，不過她完全聽不懂祖靈在講什麼，純粹是因為感應到祖靈而行動，但她真的能感受到祖靈的悲傷與不捨。Natsumi接著解釋說，祖靈之所以出現是捨不得Keita以這種方式離開人間，因為意外死亡的人不被允許返回祖靈居住之地。

由上觀之，亡魂在人間必須歷經從痛苦到圓滿的一系列儀式，並濃縮到一個下午的時間內完成。表面上，這是為了因應當代家庭成員各自的生活節奏，將原本每隔七日舉行一次祈福、修復、祝禱的儀式節奏，權宜地濃縮成因應生活節奏的儀式過程。無庸置疑地，此一結構完備的儀式具備明確嚴謹的運作邏輯，那是建立在讓亡魂通過生者在歷時時間（*Chronos*）的密集祝禱與獻祭，以治癒亡魂的狀態。同時，生者致贈亡魂各種冥間形式的財產，確保其在彼岸生活無虞，以此交換死者護佑生者未來生活與工作。這些是從象徵論的角度來解讀儀式中濃縮的時間系列與象徵禮物交換的意義。就此而言，儀式是以生命的歷時時間所建構的一套秩序，讓無法以典型形式舉行喪禮的死者，透過更密集的儀式療癒與禮物交換，創造一個讓死者身體健全、生活無憂的彼岸世界，同時撫慰生者的哀傷。為了療癒死者身體並締造無憂的來世，法師在舉行儀式時必須盡可能在受限的合適天氣條件之時間區塊內，一絲不苟地使用儀式用物和誦念經文。因此，在每一類儀式的轉換之間，法師會一再耳提面命不同身分的家屬該如何念誦特定經文，何時該鞠躬，並且按照與死者的關係、輩分與性別，站在適合的宇宙空間位置上。簡

言之，儀式進行中絕對不容許任何差錯或省略，因為儀式的效力就是透過被指定的親屬關係、物件、吟誦經文與宇宙空間秩序等，有如象徵物一樣，依照結構關係的編排有序地出現與運作，確保儀式達成預期的效果。

暫先不論部分附身（semi-possession）的插曲，這項儀式幾乎完美地印證了結構論主張儀式效力建立在文化／神話象徵結構的論點。以Lévi-Strauss（1963：187-197）對南美Cuna印地安巫術的研究為例，他從當地人兩項靈性原則——靈魂的原則（所有身體器官皆有靈魂）及生命力原則——為出發點，解釋儀式象徵產生作用的依據。對Cuna印地安人而言，罕見的難產被認為是負責胎兒成形的Muu靈濫用力量去捕獲孕婦的靈魂所致，只有具備靈視（supernatural sight）的巫師才能發現病因，並向自然界的靈宣戰，以爭奪胎兒靈魂。巫師以被認為有生命力的守護靈木像，召喚不同物種、器物與意象（如以野獸來命名痛苦），甚至改變語速，特別是透過巫歌的豐富細節、風格化手法與敘事風格，讓產婦心中能產生意象以感知那些無法說出口的感受，創造出「神話不過就是轉換了主角」這樣的真實經驗，消弭了神話與生理之別。之後，巫師與村民合作誘發產婦的身體反應以順產，贏得與Muu靈的爭戰，讓所有人免於難言之苦的威脅，恢復宇宙的一致性。就此而言，Lévi-Strauss以語言做為無意識的類比，以及神話為無意識賦予形式這兩條軸線，探究儀式符號與意義之間的關係，正當化了人類學家透過語言學與符號學來掌握儀式象徵，並建立客觀的知識。在相當程度上，上述個案中法師舉行儀式的過程，呼應了結構論的主張，意即透過風格化手法、誦經等精巧安排，在無法實際觀察到另一個參與者（死者）的身體轉變狀態的情況下，參與者在現場的信念、身體的在場以及情感的投入，就成為達成儀式象徵效力的手段。

當然，結構論者（包括象徵論與象徵結構論）在有關象徵之於人的作用與特定情境中行動的效力一事，預設了參與者、地域空間、文化邏輯及其視域彼此之間相互蘊含。前述Akane一度以自己的語言去喝斥強行附身的靈，是因為靈的現身將會「威脅」結構化的儀式所蘊含的時間秩序、空間完備性及象徵效力。然而，法師並未及時處理現場的異常或突發狀況，而是旁若無人地繼續執行儀式。這看來有如切割出一個屬於部分附身的時空秩序，而不是

透過象徵手段來化解儀式時空秩序的可能斷裂，從而使突發狀況無法對儀式施展破壞力。這顯然不只是當地人為顧及親屬關係與情感，主動在儀式現場透過空間區隔或錯開時間這種形式（鄭瑋寧 2015，2019b），以形成多重儀式現場，而是涉及高強度情感脈流引入了有別於親屬的關係主體的情感此性（haecceity），開展出儀式現場的多重性之時空向度。

首先，Akane經歷了部分附身這種無預警的強度遽入（irruption of intensities），明顯與（象徵）結構論的預設扞格，意即儀式參與者是地域化且受文化邏輯支配的行動者，而他或她的身體被視為象徵結構及符號的承載者和繁衍者。然而，這個立場阻礙我們去思考：當代儀式中那些突發的、且不被儀式結構所馴化的過程，究竟意味什麼？這涉及了研究者要如何理解與分析情感強度遽入之下的「主體」這個問題。

對於這個問題，筆者提議從儀式中不同的時間性這個角度來思考。其一，在實際性平面上，沿著儀式進行而來的時間流動，聚焦於參與者做為親屬的關係主體，以及其對於「超乎尋常」現象的理解和詮釋。其二，在部分附身的情境中，情感強度的迸發對上述時間性產生進行暴烈的切分，迸裂出一個超越主體與行動之表象的時間性，其性質要透過反實現（counter-effectuation）的思考方式（Deleuze and Guattari 1994），才能觸及到虛擬性平面上的情感此性之狀態。在進一步分析之前，筆者先簡要說明主體與情感此性（haecceity）的差異，以利後續討論。

本文伊始提及，依照Deleuze與Guattari的看法，主體指涉身分的個體化或是人類知覺與一般意義下的一個人或物，而此性是情感與速度的個別化（individuation），是流變—強度的特性，並指涉連結了情感強度高低和速度快慢的組裝。其次，主體或有身分的人是屬於形式、實質與主體的平面，而此性是由情感與速度組成的共涵平面（a plane of consistency），獨立於形式之外。事實上，此性既沒有開始也沒有終結，既沒有起源也沒有目的地，總是位在中間（in the middle）或中域。再者，當此性以專有名詞出現時，這個專有名詞基本上指派了屬於事件秩序的、流變的或此性的某些事物；但是，此性既不指明一個主體，更不具備形式或物種這種功能性的價值。因著純粹事件，此性就是位於組裝之中的自在此性。事實上，此性或事件的個別化既

不會進入形式，亦非受到主體影響才生效。因此，此性並不再現主體，而是促成了組裝的圖示（a diagram of an assemblage）。對於陳述的內容，此性既不過度編碼（overcode），也不企圖超越，避免讓陳述落入主體的或意指的群集（constellations）之中，因為陳述的內容就是各種發生（occurrences）與組裝。更重要地，組裝的個別性（即，身體只是讓強度流經的平滑表面），與組裝之間的個別性（即，身體做為強度交錯而成的中域）是不可分的。因此，生產個別性的組裝之時空關係，並不是事物的述詞（predicate），而是複數多重性的諸向度（Deleuze and Guattari 1987：262-5）。

從儀式參與者的角度，或者說從主體與實際性平面來看，突如其來的部分附身讓參與者陷入無從辨識的情緒震驚：他們親眼目睹被附身者的身體，展現出混雜了可辨識的情緒（哭泣）以及無從言說的情感強度（即，無法辨識出意義的各種聲響）。即使震驚後持續參與儀式，他們依然困惑於眼前的奇異景象究竟是怎麼一回事？參與者會試圖找出相應的符號來解釋整個事件，指認出那些看似被看不見的力所驅動的行動效力，並賦予意義。儀式現場只有Natsumi和她母親具備了有效解釋這場突發意外的知識，使其變得可被理解。對比於母親不願意見到部分附身持續進行，Natsumi則試圖接觸被附身者的身體、感應到祖靈（那虛擬的或尚未實現）的感情；只有在Akane完全被靈附身的瞬間，靈這個意象所承載的情感才能在被附身的身體上轉為實際。當虛擬性平面與實際性平面之間的組裝彼此斷裂開之後，主體才能恢復意識，並依意志行事。換言之，被附身者是極致他性的化身（incarnation of radical alterity），而流經其身體的情感不只是非主體的強度（a-subjective intensity），更是「人的非人流變」（these non-human becomings of the human）（Deleuze and Guattari 1994：169）。因此，情感的此性展現了非主體化的能動（nonsubjectified agency）或者去主體化的能動（de-subjectified agency）。

讓我們轉到情感強度及其力的作用，或者說此性與虛擬性所在的平面。部分附身意味著人的身體暫時地被祖靈「占用」和被疆域化，靈這個意象以人的身體為形式而可以被感知，該意象所承載的力會流經身體這個通道而施展出能量。換言之，祖靈這種虛擬的、去疆域化的力，以占用人身體而再次被疆域化和實際化的過程，展現出流變為人的另一個面向：虛擬之力接合到

人的身體這個平面，因而被實際化了，文化形式與人則為靈這個意象及其情感，提供現身的形式，歷經接合、實際化以及再次去疆域化，創造出可辨識的新的多重性。

事實上，從Akane的經歷可以看到，人同時做為個人身體與無器官身體（a body without organs）這兩個平面，彼此接合而蘊生的流變及多重性。對比於有機體的身體（即，所有器官組織而成一個整體）以及意義指涉（signification）中的個人分層化（stratification）機制，無器官身體既有別於又鄰近於（adjacent to）有機體。無器官身體不只是一個未分層化、未成形的零強度平面，讓虛擬之力或情感這類強度通過或流經其上，更是生產實在層（the real）的欲望內在性之場域（field of the immanence of desire）（Deleuze and Guattari 1987：153-154）。在Akane的身體顯現中，我們看到去疆域化的潛在移動與不同的強度分段（segment），彼此接合所形成的脈流，但是，這並非全面地否定有機體、棄絕意義指涉與主體化這三個意識地層（strata）之於人和行動的獨特意義。若是對有機體、意義指涉和主體化這三個意識地層的徹底否定，將出現主體陷入死亡、幻覺、妄想與心靈亡逝（psychic death）的危險（同上引：151-160）。由上，被附身者處於理性無法辨識的情感強度所支配的狀態，身體則讓意象承載的情感強度實際化，成為他人可感知的情感此性，而這不同於參與儀式時那個具有親屬身分的關係主體。

進一步來說，Akane經歷突如其來的高強感情度遽入，導致目睹者對世界的認識產生強烈衝擊，並且重新去認識那些無從判準的現象之過程，讓人想起Eduardo Kohn（2015）曾以Charles Pierce的論點處理符號關係斷裂的民族誌時刻。在符號的三個層次之性質中，Kohn認為這類情形涉及符號的第二屬性（secondness）對於人類認知的作用：那些毫不留情地震驚我們的陌異性、改變、事件、抵抗與事實，讓我們擺脫了想像事物的習慣方式，並能進行另類思考。他認為超乎尋常的情感強度，對二元論提出了刻骨銘心的批判（visceral critique of dualism），同時伴隨懷疑。在情感強度逸散的過程中，我們可以領略到人類對二元論持有的傾向（propensity）如何消解成其他東西。這類高強度的情感讓人們難以再與他人同步感受到相似的感覺，甚至將人從象徵思維為我們所創造的、我們所習慣且共享的符號的三重關係當中抽

離出來，因此而感到孤單。事實上，這種對高強度情感的領會與經驗，導致共相的符號關係崩解，質疑了笛卡兒的「我思」以唯我論方式，將私人心智裹入自身之內，帶來「自我的向內爆裂」（the implosion of the self）的後果（Kohn 2015：57，60-61）。在儀式參與者（包括我自己）被Akane情感強度所震驚的瞬間，以及Natsumi尚未以祖靈附身來進行詮釋之前的瞬間，呈現出平時難以經驗到的符號屬性與作用，更提供研究者對儀式詮釋進行反實現（counter-effectuation）的基礎，以察覺到當地人「詮釋超乎尋常或異常」的情感強度和欲望。

除了情感強度，部分附身這個現象更觸及意義指涉的平面和強度與力的平面彼此組裝，因而生產了主體多重性這個問題。在主體和象徵這個平面上所展現的克分子的（molar）、廣延的且實際的力，以靈的意象而流經身體的力，則是出自虛擬的、強度的分子之力。在靈之意象的虛擬之力和人類身體的實際之力這兩個平面的接合組裝之中，主體的運作，就如Viveiros de Castro（2014：110）所言，並不是透過組裝外部的協調，而是以減除（subtraction/elimination，如，脈流被阻斷）這種方式，獲得了小於一（less than one）的多重性。特別是，此一多重性蘊含了先於脈絡的自身位置，同時缺乏先天的一體性，並持續與主體自身產生差異。換言之，那些在我們看來擁有身體界線的行動者之所以擁有多重面貌，並不是一個又一個自成一格的「一」之加總，而是不同的力與強度在不同平面上的組裝作用，呈現出許多小於一的多重性。在此意義下，在儀式現場中處於流變–魂靈鬼神的身體，是情感脈流與強度流經所形成的此性，在與不同平面交錯之下的組裝之間，帶動新的多重性生成。

在Akane、Natsumi與靈或魂的互動經驗中，無法透過言詞來表達的且漂流在字詞（words）之外的感受，也值得注意。若非藉由語言，人們如何感知靈或魂的意念與意圖？更何況，無法感知靈之意象的人，只能藉由當事人的言說來認識與理解。這涉及了一個根本問題：字詞與指涉對象之間的關係，究竟為何？筆者認為，Deleuze（1997）對於語言限界（limit）的看法，有助於進一步思考語言、感受與指涉對象之間的關係。他指出，一方面語言的外部是語言的表層，是字詞與物之間的介面，更是語言和非語言（如，突如其來的情感

脈流、超乎聽覺與語言卻能傳達「訊息」的感受）接觸的限界；另一方面，語言表層是內部與外部之間一層可滲透的膜（membrane）。因此，非語言的感受不只透過語言來表達，更形成了語言限界（Deleuze 1997）。事實上，主張語言與非語言之間乃是相互確立、彼此滲透這個論點，不只取消了字詞與指涉對象（或物）之間的界線，更推翻了啟蒙以來人文社會科學知識建立所預設的主體與客體分離（Foucault 2002）。至少，部分附身情況下的強度流動和非語言現象，讓研究者難以忽視語言限界這個問題。研究者若堅持以現代性符號學（Guattari 2010；Lazzarato 2014）所主張的意指與所指的關係強行解釋，不僅難以準確定性現象所屬平面的特性，更導致了概念錯置（anachronism）。

除了語言限界，Deleuze與Guattari也強調情感此性與（關係）主體各有相應的時間性（temporality）。對比於主體對符號的使用與詮釋，此性有其特有的表達符號學：將符號從形式意義與人的主體化當中解放出來。由此而來的符號表達了一種結合速度快慢的流變或純粹事件，以及一種漂流、無節拍的時間—Deleuze與Guattari稱為*Aeon*時間。*Aeon*時間是指不明確的事件時間，是一條只知道情感與速度的漂流線（Deleuze and Guattari 1987：262），一個非形體事件的地點，及不同於形體質地之屬性的地點。此外，*Aeon*時間被後果或效果所充滿，卻永遠無法充盈，因為它是「時間的純粹空洞形式」（a pure empty form of time），以直線形式向不同方向無限伸展，因而不受限制，卻是有限的（Deleuze 1990：165）。對比之下，出現在實際性平面上（歷史紀年的）的歷時時間（*Chronos*）是一種度量的時間，將事物與人放入位置，發展出形式並決定了主體（Deleuze and Guattari 1987：262）。其次，歷時時間表達了身體的行動和形體質地的創造，其不只與身體不可分，更使身體有如原因和物質。再者，歷時時間與循環不可分，本身會受限制，卻是無限的（因其將未來的行動或意外納入結構中）（Deleuze 1990：165）。筆者認為，對於時間性的區辨有助理解那些打破常態或規律運動的情感展現，在人有如流變—強度的時刻中，流動地繪製不同的時空關係。

不同的時間性更意味著對於（儀式或事件中）「現在」的差異化。對比於實際化的時間（歷時時間）建立在「可度量的現在」之上，不具深度且顛覆的時間（*Aeon*時間）則是「不可度量的、去地方的現在」（Deleuze 1990：

165）。至於儀式（或事件）的時間性如何作用，或者說一個可以度量的實際化如何出現，Deleuze認為不能只從這兩種對立的時間性來考察，而是要引入第三種時間的樣態，才能避免落入既顛覆卻又與之混淆的窘境。在*Aeon*時間中，瞬間總是不斷切分為複數的現在，但那只是表象。第三個意義下的現在，仍然屬於*Aeon*時間，因為那個貫穿直線的弔詭要素或擬似原因（quasi-cause）的瞬間必須被再現。在此意義下，位於自身邊緣（edge）的再現，其實摺封（envelope）了一種表達，雖然那個表達可能是另一種性質。第三個意義的現在再現了瞬間的*Aeon*，是沒有深度（即，無法輕易辨識原因）的現在，是純粹的「時刻」，是純粹操作的現在，更是一個反實現（counter-effectuation）的現在；如此才不會混淆了反實現與顛覆（即，純粹*Aeon*時間中那個不可度量的現在）（Deleuze 1990：167）。從這個角度來看，讓其他儀式參與者不理解的部分附身那個插曲，是純粹的*Aeon*時間被情感強度所流經的身體所再現出來的瞬間。這個爆裂瞬間的威力，讓儀式現場的所有參與者不得不去注意，那個沒有被儀式的歷時時間所馴化的虛擬性之存在（這是透過部分附身的反實現而浮現）。筆者將魯凱人祖靈這個意象視為思想形象，嘗試理解「部分附身」這種情感脈流的遽入，同時呈現本文對於被再現的*Aeon*時間的瞬間所採取的認識論立場。

筆者認為，此一分析角度允許研究者跳脫文化身分與再現的思考慣性，轉轍到從儀式場景的整體過程來思考，即藉由區分主體和文化形式所在的平面，以及情感所流經的無器官身體和整體宇宙氛圍的平面，深入探究兩者在整體環境中彼此接合或相互分離的過程。這有別於人類學家Matt Hodges（2008）主張以Bergson與Deleuze對綿延（*la durée*）的概念化，來解決人類學家長期以來強調時間的主觀性與客觀性之對立，卻難以深究社會生活的時間存有論（temporal ontology）這個問題。例如，Alfred Gell（2001）試圖在分析中融合A系列（或主觀）時間和B系列（或客觀）時間的特性；或如Nancy Munn（1992）對時間和意圖性採取現象學取徑，卻帶來低度理論化的缺憾（Hodges 2008）。筆者認為，Deleuze（1990）從歷時時間、*Aeon*時間以及*Aeon*時間的再現這三個層次，清楚呈現出社會生活中依據意識、知識甚至常識而來的流逝，發生在純粹時間中的情感脈流，以及不斷切分的時間中

的爆裂情感在身體上的顯現與再現，可以貼切地勾繪上述儀式現場與發生的時間存有論，特別是性質相異的主體相應地生產、現身，以及由此所形成的多重性。

*Aeon*時間和流變—魂／靈（即，顛覆歷時的時間秩序的作為）對立於有形體的、可度量的現在，更從當下現在逃逸而去，發展出同樣的矛盾（關於質、量、關係與樣態）。然而這兩類時間性之間存在著定向轉移（a shift of orientation），意即，與*Aeon*時間不同的是，深度的流變—魂／靈會攀上表面，深度更為表面帶來裂縫，擺脫了具備有機體特質的抽象身體這個擬仿物，並隨之成為幻影。這呈現出一個更基進的差異，即（出自於強度的）瞬間和（基於度量時間的）當下現在之間的差異。在此，只有出自於強度的瞬間，才能將現在顛覆為過去和未來。這同時也是表面的*Aeon*時間、歷時時間，以及深度之流變—魂／靈所構成的整體三者之間的差異。事實上，深度與表面是以各自的力，入侵對方的流變：前者入侵後者會帶來度量的壓迫，後者則以瞬間的力向前者入侵，並對現在不斷進行切分（Deleuze 1990）。由上我們看到，*Aeon*時間與事件闖入歷時時間的同質、（因為累積而呈現）有深度的、受到限制的卻無限的（第一義）現在，以及這樣的純粹內在性是透過*Aeon*時間這個同時向過去與未來投射的異質時間、不受限制卻有限的（第二義）現在。唯有第三種現在使我們能透過對瞬間的再現，折射出處在不同時間性的各種現在，並讓研究者能夠捕捉情感此性在不同平面的組裝接合之中的流變方向，以及複數多重性的浮現。

當我們將目光從主體化的個人轉向流變—強度時，就會留意到那是發生在分子層次的多重性，透過對整全主體進行刪減（或分割），釋放出欲望的逃逸路線（line of flight），再與另一個平面接合。不可感知的或虛擬的分子力，透過文化形式這個意象而能被人所感知，並以身體為通道而進一步實際化。這兩個平面的接合與組裝就形成了多重性。這一點，不同於主體擷取相似特徵（resemblance）（如，被附身者的身體姿態），並賦予意義指涉的解讀和認識方式。進而言之，人類學的象徵分析習於從象徵過程去理解與定性流變—魂／靈的思考慣習，反而阻礙研究者更好地去理解與思考流變—強度這個現象如何牽涉到人們與感性之存有相遇的情感過程。只有在將此現象視為兩個平面

接合的條件下，我們才能看到大寫異常（the Anomalous）的主體形式（即，祖靈這個意象）所起的邊境線作用（borderline functioning）界定了多重性；隨著邊境線被穿越，去疆域化起了作用，流變或多重性因而產生進一步的轉變（Deleuze and Guattari 1987：249）。更重要地，流變—強度朝著流變—不可感知的（becoming-imperceptible）進行，而不可被感知是流變的內在性目的，也是它的宇宙方程式（cosmic formula）。因此，流變—強度不只是造就一個世界（make a world），更是分子地進行世界構作（to world）（同上引：279-280）。

總結來說，本文受到Deleuze與Guattari所啟發，區分出儀式中的兩個平面：其一，屬於主體和形式的平面、符號學和意義指涉、屬於再現秩序，以及歷時時間；其二，屬於情感強度與速度快慢的、去主體或去意指的符號漂浮線、屬於組裝與流變的，以及*Aeon*時間（及其再現）。顯然，前者構成了人類學對文化邏輯、象徵、主體、時間及脈絡等觀念的存有論內涵，甚至可以說是現代人文學科的知識遺緒；後者則屬於反再現、去主體的存有論，徹底顛覆了前者。然而，Deleuze與Guattari的論點對前者的挑戰，並非只是單純將兩者對立為不同的存有論，指稱其形成差異的多個世界，事實上他們是以相當複雜綿密的方式，不斷地重述二者是如何地不可分。將實在所屬的不同平面進行區分，為的是呈現二者之間的不可分，研究者藉由細緻區辨踐行，才可能察覺並意識到，主體形式的平面和情感強度的平面如何透過連接、分離或接合方式而運作，並在不同時間性的中域之內，創造出多重性。同時，因為情感會沿著逃逸線離去，一再地橫越不同的平面而開展出眾多歧路（transversals），組裝出新的實在，並且蘊生世界構作。

六、結論

本文以台東縣Taromak聚落魯凱居民對於生活環境與超乎尋常或「超自然」現象在認識上的歧異，說明其認識世界的方式出現了存有論混雜（ontological mixtures）。有別於Descola從關係與識別樣態來辨識出宇宙存

有的存在樣態，筆者援引Deleuze對於感性之存有的相遇、情感脈流、此性與組裝，以及區分實在所屬的不同平面等概念，來掌握主體的生產動態，以避免將宇宙存有的感性與人們經驗、理解、掌握這些存有的形式，等同起來，甚至將宇宙存有及其感性化約為理性原則的衍生現象。事實上，此一切入點展現了本文有別於當前人類學界在處理宇宙存有、感性或是所謂超自然概念這個問題上的獨特立場。

關於宇宙存有或是超自然該如何被人類學知識所定性這個問題，黃應貴（2020）認為當代人類學知識要有所突破，必須要重新探究非理性，特別是包括夢、欲望及非自然等議題。他以自身的瀕死經驗與夢境為例，借鏡榮格筆下的惠明法師持續記錄夢境而來的啟發，而不是佛洛依德式或拉岡式的解析夢境，指出足以讓同時活在現存世界與夢中世界的主體狀態，逐漸整合為更高遠、超越的整全自我，成為建立新知識的起點（2020, 2022）。其中，有關人類學家要如何去掌握、認識和定性超自然存有樣態之於實在的關係這個問題，前已述及Descola認為超自然這個概念延續了自然論對於宇宙秩序的律則和理性之假定，這項實證知識的殘餘不過是借助自然論發明出一個盛裝人類對於意義指涉的想像儲藏器。同樣地，Marshall Sahlins （2022）提醒我們必須反省將自然與超自然區分開來的思考慣行，包括有關人類（性）、文化、宗教、科學、政治和經濟等概念內涵的界定。有別於Descola，Sahlins（2022）出自概化人類文明的企圖，依照存有論邏輯特徵的轉變，來呈現人類文明化的轉變面貌：即人類文明是從承認「超自然」存有滲透至社會生活與世界之運作的內在論（immenentist）立場，隨著現代性建立而使得那個將宇宙存有視為人類文化象徵與再現的超越論（transcendentalist）立場逐漸居於支配。

若與Descola的存有體制相互對照，Sahlins用以呈現內在論立場的民族誌個案包括了泛靈論、圖騰論與類比論，而超越論立場則是以基督教世界為代表的自然論。關鍵的差異處在於他們建構存有論邏輯及其體制的背後的基本原則：Descola是依據關係與語詞的識別樣態來建立存有論體制矩陣，並納入精神氣質而展現特有的行動風格，但是，這四種存有論體制並不是與人群、國族劃上等號；對照之下，Sahlins則指出內在論立場認為精靈、神、靈魂這

些「超凡之人」（metaperson）是內在於社會、世界、人和宇宙，承載生命力或大寫權力，是人性、物件、活動與制度安排的原因。因此對內在論者而言，自然與超自然、人與靈性、宗教與凡俗（mundane）等區分是不適合的。為了掙脫現代性知識範疇與推論方式對於研究者如何去認識當地人對世界的認識的祟纏（haunting），這些人類學家從民族誌所展現的存有論思考特性與邏輯，來挑戰現存對於文化的概念化及其預設，來重新找出適切於這些宇宙存有或超凡之人的存有論的書寫。

有別於研究者或以存有體制及其轉變之可能來呈現宇宙存有的存有樣態（Descola 2013），或以存有邏輯（onto-logic）的特性來闡明宇宙存有或超凡之人是內在於社會生活，而不是象徵再現的對象（Sahlins 2022），或以自身生命對於宇宙存有的感知經驗來證明非理性如何不被現代性知識所馴服（黃應貴 2022），本文將宇宙存有視為感性所屬的世界，援引Deleuze從人與感性之存有的相遇這個角度來掌握人與宇宙存有之間的遭遇，藉由將民族誌材料區分為活動／儀式過程的文化形式／意象（關於再現），以及情感脈流（關於力和多重性），呈現出前者所屬的實際性（事物狀態）與後者所屬的虛擬性（情感）這兩個平面，探討意象與情感脈流之間如何以或連接、或分離、或接合方式的運作，呈現人和世界建立關係的異質多重性。

首先，本文關注魯凱聚落中不同世代居民對週遭環境或世界中超乎常理的現象，為什麼會有分歧的解釋，透過對生活空間中靈之意象的感知，魯凱人對靈的觀念摻雜漢人對魂的觀念來表達非主體情感，以及在道教喪葬儀式中出現部分附身的突發事件等場景，指出魯凱人對於人與世界的分歧認識，蘊含其思維方式出現了存有論的混雜。除了社會、經濟、歷史力量的作用，本文探究人類學是否可能從更根本的層次，分析並掌握當代地方社會的居民對於人與世界的認識樣態所呈現的存有論混雜？對於人與世界的認識與思維方式出現分歧又混雜這一點，筆者援引Descola對存有論體制的討論，一方面釐清並說明當地人在思考上如何呈現出分歧又混雜的趨勢；另一方面，釐清之舉恰好又能凸顯出來自不同存有論體制的思考特徵與相互混雜，卻不會被當事人認為有所矛盾。其次，在生活空間上，資本投入造成空間的金融化（鄭瑋寧 2019b），只是當地人認識空間的面向之一；對部分魯凱人而言，

伴隨空間金融化而出現的現代性建築或地景，同樣有魂、靈、鬼、神居處其間。當地人在空間中移動時感受到魂、靈、鬼、神的存在，呈現出在金融化空間上流動的曖昧空間，有別於又鄰近於現代性的理性化空間。

再者，在「人」這個層次上，參與資本主義交換將魯凱人創造為個體人，而在接受現代教育後，某種程度上可算是知識的主體，並展現自我意識（鄭瑋寧 2015，2019b）。然而，這並不意味我們只能從可見的身體界線及身體的存在，來想像「我」的一體性，就如同「我思」（*cotigo*）束縛了我們如實去領會「何為主體？」的思想形象（image of thought）（Deleuze 2014：174）。藉由橫跨日常到儀式場域的踐行，筆者描繪人們與感性之存有相遇的民族誌時刻，從主體詮釋與非主體情感所形成的此性這兩個層次，分析實踐和言說所呈現出來的世界存有。特別是，筆者在分析儀式時區分不同平面：一是關於主體和形式的平面、符號學和意義指涉、屬於再現秩序和歷時時間；另一則屬於情感強度與速度快慢的、去主體或去意指的符號漂浮線、屬於組裝與流變，以及*Aeon*時間。筆者認為，區分實在分屬於不同平面，目的是為了要呈現二者的不可分，特別是藉由細緻區辨踐行，研究者才可能察覺與意識到，主體形式與情感強度的平面如何透過連接、分離或接合方式來組裝、運作，並在不同時間性的中域內，創造多重性。

最後，對比於資本主義、現代教育甚至親屬關係等這些被歷史脈絡和歷史性充盈的平面，出現在情感脈流平面上的流變—強度，則是一場與再現的世界分離的非歷史創造行動，因為流變與創造將「組裝一種新的實在，而歷史只能在時間體系中對這種實在進行再包含或再定位」（Deleuze and Guattari 1987：296）。總地說來，在意識到結構論對於符號、文化形式和再現甚至於主體認識的限制下，筆者希望藉由掌握當地人與感性之存有相遇的民族誌，重新梳理人類學擅長的象徵、主體與身分的意識平面，和力、情感和欲望脈流所在的無意識平面之間的相互關係。除了呈現居民對於人與世界的異質思考和組裝的社會歷史過程，本文更對力和欲望脈流的流變進行圖繪，以觸及不受到再現世界的歷史所宰制的創造，以及在流變中所蘊生的世界構作。總而言之，筆者以Deleuze與Guattari的啟發來分析與討論當代地方社會出現的存有論混雜現象，勾繪其如何在實際性與虛擬性、主體／形式與

情感脈流的平面及其所屬的差異化時間性之間，相互組裝以流變為多重性，做為追求不受同一性邏輯所支配的差異化人類學的起點。

參考書目

沈志中

2019 永夜微光：拉岡與未竟之精神分析革命 [A Gleam in Eternal Night: Lacan and the Unending Revolution of Psychoanalysis]。台北：台灣大學出版中心 [Taipei: National Taiwan University Press]。

李鴻瓊

2022 半譯：從共涵平面論思想翻譯的雙層結構 [Half Translated: On the Dual Structure of Thought-Translation—The Case of the Plane of Consistence]。刊於[In]翻譯德勒茲：詮釋、轉化與創造 [Translating Deleuze: Interpretation, Transformation and Creation]，李育霖 Li Yu-ling主編，頁61-84。台北：中央研究院中國文哲研究所 [Taipei: Institute of Chinese Literature and Philosophy, Academia Sinica]。

李豐楙

1996 道教齋儀與喪葬禮俗複合的魂魄觀 [Notions of Souls in Daoist Rites and Mortuary Practices]。刊於[In]儀式、廟會與社區會議論文集 [Essays on Ritual, Temple Fair and Community]，李豐楙 Li Fengmao、朱榮貴 Zhu Ronggui主編，頁459-484 [pp. 459-484]。台北：中央研究院中國文哲研究所籌備處 [Taipei: Institute of Chinese Literature and Philosophy, Academia Sinica]。

黃應貴

2020 導論：主體、心靈與自我的重構[Introduction to The Subject, Mind, and Self-reconstitution]。刊於[In]主體、心靈與自我的重構 [The Subject, Mind and Self-reconsitution]，黃應貴 [Ying-kuei Huan, ed.] 主編，頁1至68。新北市：群學 [New Taipei City: Socio Publishing]。

2022 解鎖新「識」界：一個社會科學家的生活探索、建構及解決「我」與「知識」的問題 [Opening Up a Horizon of Knowledge: How a Social Scientist Explores, Constructs and Unpacks the Questions of 'I' and 'Knowledge']。台北：三民書局 [Taipei: Sanmin Books]。

鄭瑋寧

2010 文化形式的商品化、「心」的工作與經濟治理：以魯凱人的香椿產銷為例 [Commodification of Cultural Form, Work of "Heart", and Economic Governance: A Case Study of the Chinese Mahogany

Industry Among the Austronesian Rukai, Taiwan]。台灣社會學 [Taiwan Sociology] 19: 107-146。

2013 衣飾、仿效與外貌的政治：以Taromak魯凱人為例 [Clothing Practices, Mimesis, and the Politics of Appearance among the Austronesian Rukai in Taiwan]。考古人類學刊 [Journal of Archaeology and Anthropology] 78: 37-78。

2015 再現死亡、悲懷難遣：以當代魯凱人的喪葬實踐為例 [Representing Death, Surviving Grief: The Existential Anthropology of Contemporary Mortuary Practices among the Rukai of Taiwan]。刊於[In]日常生活中的當代宗教：宗教的個人化與關係性存有 [Religious Individualization and Relational Being]，黃應貴主編 [Ying-kuei Huang, ed]，頁309-367 [pp. 309-367]。台北：群學出版社 [Taipei: Socio Publishing Co. Ltd]。

2019a 「權力」、情緒與分歧的未來：當代魯凱人的政治社群性 [“Power”, Emotions, and Divergent Futures: Contemporary Political Sociality among the Rukai]。刊於[In]政治的消解與萌生：新自由主義國家的治理效應 [The Dissipating and Emerging of “The Political”: The Governing Effects of the Neoliberal State]。黃應貴、林開世主編 [Huang, Ying-kuei and Kai-shih Lin, eds.]，頁299-372 [pp. 299-372]。台北：群學出版社 [Taipei: Socio Publishing Co. Ltd.]。

2019b 關係的心：資本主義過程中的魯凱人觀、情感與家的社群性 [Relational Heart: Personhood, Affects, and the Domestic Sociality among the Rukai under Capitalism]。台北：中央研究院民族學研究所 [Taipei: Institute of Ethnology, Academia Sinica]。

Foucault, Michel

2016 [1961] 古典時代瘋狂史（Histoire de la Foilie à L’âge Classique），林志明譯 [Chi-ming Li, trans.]。台北：時報出版社 [Taipei: China Times Publishing Company]。

Canguilhem, Georges

2001 The Living and Its Milieu. John Savage, trans. Grey Room 3: 6-31.

Deleuze, Gilles

1990 [1969] The Logic of Sense. Mark Lester with Charles Stivale, trans. Constantin V. Boundas, ed. London: The Athlone Press.

1997 [1993] Essays Critical and Clinical. Daniel W. Smith and Michael A. Greco, trans. Minneapolis: University of Minnesota Press.

2014 [1968] Difference and Repetition. Paul Patton, trans. London: Bloomsbury.

Deleuze, Gilles and Félix Guattari

1987 [1980] A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia. Brian Massumi, trans. Minneapolis: University of Minnesota Press.

1994 What Is Philosophy? Hugh Tomlinson and Graham Burchell, trans. New York: Columbia University.

2013 [1972] Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia. Robert Hurley, Mark Seem, and Helen R. Lane, trans. London: Bloomsbury.

Descola, Philippe

2013 Beyond Nature and Culture. Janet Lloyd, trans. Chicago: University of Chicago Press.

Foucault, Michel

1993 Dream, Imagination and Existence: An Introduction to Ludwig Binswanger's "Dream and Existence." *In* Dream and Existence. Michel Foucault and Ludwig Binswanger. Keith Hoeller, ed. Pp. 31-78. Atlantic Highlands: Humanities Press.

2002 [1966] The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences. London: Routledge.

Gell, Alfred

2001 The Anthropology of Time: Cultural Constructions of Temporal Maps and Images. London: Routledge.

Groark, Kevin

2021 Taking Dreams Seriously: An Ontological-Phenomenological Approach to Tzotzil Maya Dream Culture. *In* New Directions in the Anthropology of Dreaming. Jeannette Mageo and Robin Sheriff, eds. Pp. 158-182. New York: Routledge.

Guattari, Félix

2010 [1979] The Machinic Unconscious: Essays in Schizoanalysis. Taylor Adkins, trans. Los Angeles: Semiotext(e).

Hodges, Matt

2008 Rethinking Time's Arrow: Bergson, Deleuze and the Anthropology of. Time. Anthropological Theory 8(4): 399-429.

Holbraad, Martin, and Morten Axel Pedersen, eds.

2017 Introduction: The Ontological Turn in Anthropology. *In* The Ontological Turn: An Anthropological Exposition. Martin Holbraad and Morten Axel Pedersen, eds. Pp.1-29. Cambridge: Cambridge University Press.

Kapferer, Bruce

2014 Back to the Future: Descola's Neostructuralism. HAU: Journal of Ethnographic Theory 4(3): 389-400.

Kohn, Eduardo

2015 How Forests Think: Toward an Anthropology Beyond the Human. Berkeley: University of California Press.

Lazzarato, Maurizio
2014 Signs and Machines: Capitalism and the Production of Subjectivity. Joshua David Jordan, trans. Los Angles: Semiotex(e).
Lévi-Strauss, Claude
1963 The Effectiveness of Symbols. *In* Structural Anthropology. Claire Jacobson and Brooke Grundfest Schoepf, trans. Pp. 186-205. New York: Basic Books.
1966 The Savage Mind. Chicago: University of Chicago Press.
Lévy-Bruhl, Lucien
1966 [1922] Primitive Mentality. Lilian A. Clare, trans. New York: Beacon Press.
Munn, Nancy D.
1992 The Cultural Anthropology of Time: A Critical Essay. Annual Review of Anthropology 21: 93-123.
Sahlins, Marshall
2022 The New Science of the Enchanted Universe: An Anthropology of Most of Humanity. Princeton: University of Princeton Press.
Taussig, Michael
1980 The Devil and Commodity Fetishism in South America. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
1992 Mimesis and Alterity: A Particular History of the Senses. London: Routledge.
Viveiros de Castro, Eduardo
2014 Cannibal Metaphysics. Peter Skafish, ed. and trans. Univocal. Publishing.

鄭瑋寧
115601臺北市南港區研究院路二段128號
中央研究院民族學研究所
wncheng@gate.sinica.edu.tw

The Being of the Sensible, Haecceity of Affects, and Worlding among the Rukai of Taiwan

Weining Cheng
Institute of Ethnology
Academia Sinica

This article is concerned with the divergent explications, offered by the Rukai of different generations, of the paranormal phenomena in their daily lives. Drawing on the ethnography of their sense of the spiritual, their hybrid and conflated view of Rukai and Taiwanese notions of spirits and souls, and the unexpected occurrence of semi-possession during a Daoist funeral, I show how these ontological mixtures come into existence with respect to Rukai people's diverse ways of knowledge-making in their encounters with people, spiritual beings, and the world. Apart from the working of the related socio-economic forces, I aim to explore the following question: How might an anthropologist effectively analyze and then capture how these ontological mixtures are taking place and working in Rukai villagers' different ways of encountering people and the world? Rather than following in the footsteps of the studies which explain supernatural phenomena in line with the rational perspective prevalent in naturalist philosophy, I suggest taking the milieu as an assemblage of different terrains and planes to sort out what is going on in the in-betweenness of the milieu.

Firstly, in terms of the clash between the divergent views on spirits, Rukai villagers with different educational backgrounds offer two contrasting interpretations, one of a world filled with spirits, and the other transparent to a scientific and rational account. To the former, the regional space they live in is experienced as an affective space where spirits and the souls of the dead wander along, interacting with and affecting the living in various ways. To the latter, the space they live in appears sort of ambivalent, in that most of the time it seems as physical and rational as any other place, yet the

analogical logic such as five elements and their efficacy upon the landscape is regularly applied with no apparent contradiction. In face of this, I employ Descola's thesis on ontological regimes to clarify the characteristics involved in the hybridity of local ways of thinking, and to explain why the working principle in the analogist regime allows no contradiction to be felt or sensed on the part of the rationalist. Based upon this, I follow Deleuze and Guattari in distinguishing the plane of subjects endowed with cultural forms from that of the haecceity with affects so that it is possible to map a cartography of this affective space out of the assemblage of these two planes.

Secondly, with the occurrence of an unexpected death along with unconventional mortuary arrangements in a non-Christian family, the image of spirits and souls becomes the object for mourning on the part of the family and relatives, in spite of religious belief and epistemic stances. The dream image of the spirits or souls for some living people demonstrates the affective relationality with the dead, while for others the dream image reveals the inevitability of mortality beyond the dreamer's will-power shown in the dream image.

Thirdly, and even more significantly, during the Daoist mortuary rites the intrusive episode of semi-possession of the bereaved by a Rukai ancestral spirit, on the one hand greatly disturbs the assumed temporality, or *Chronos*, with the goal to heal and raise the dead to the pure land promised in the logic of ritual performance; on the other hand, such an episode introduces a different temporality, or *Aeon*, which resists the unending passing of the present *Chronos*, and in which the haecceity of affects, temporarily actualized in the stylized acts of walking and sobbing by the possessed, instantly and violently interrupts the rites in order to make affects and their appearance in the emotions seen and felt among the participants.

By way of ramifying the levels of the performances in the rite into the plane of subjects and that of haecceity, I discuss how these two planes are related either by disjunction or conjunction, and thereby come to make multiplicities in a milieu brimming with differential temporalities. Furthermore, these performances bring forth the assemblage of a new reality, making them conducive to worlding in a contingent, non-totalizing manner.

Keywords: sensibility, affects, haecceity, worlding, Rukai