

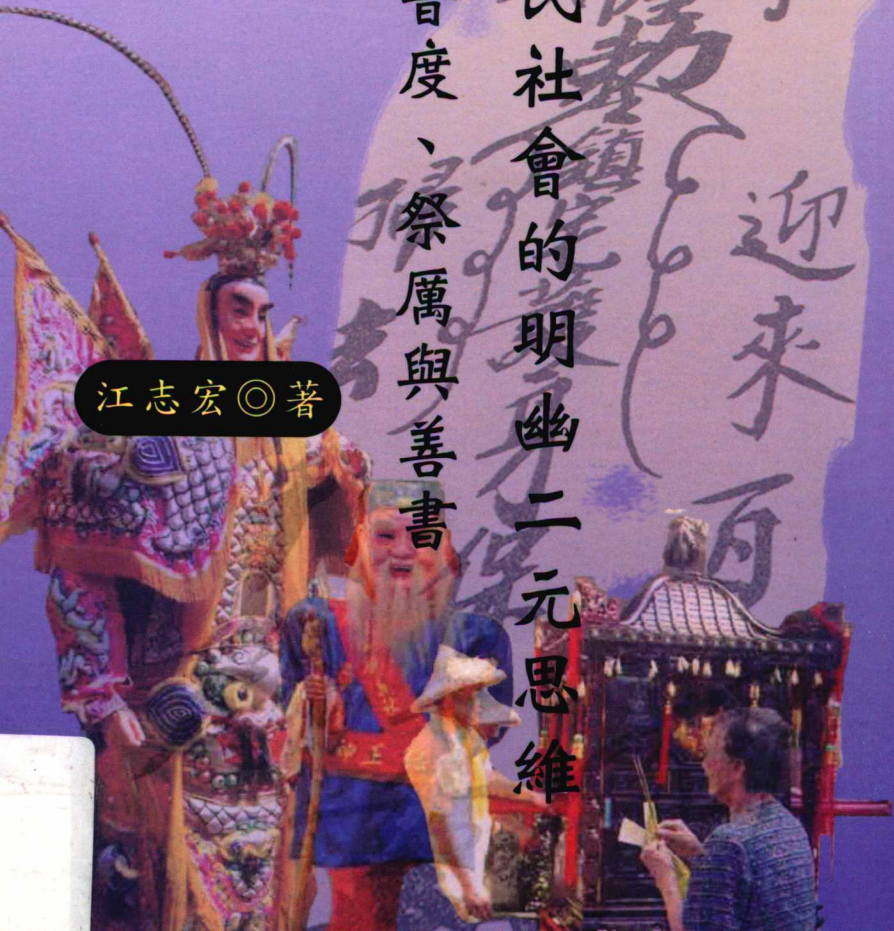


國立編譯館主編

臺灣傳統常民社會的明幽二元思維

—— 普度、祭厲與善書 ——

江志宏◎著



B933
200723

港台書

自序

臺灣傳統常民社會的明幽二元思維 ——普度、祭厲與善書

江志宏◎著



國立編譯館主編

江志宏 敬啟

2005年4月

國家圖書出版品預行編目資料

臺灣傳統常民社會的明幽二元思維—普度、祭
厲與善書/ 江志宏著, 一初版 - 臺北縣板橋
市: 稻鄉, 民 94

面; 21 公分

參考書目: 面

ISBN: 986-7862-65-1 (平裝)

1. 民間信仰 - 臺灣

271.9

94007785

**臺灣傳統常民社會的明幽二元思維—
普度、祭厲與善書**

作 者: 江志宏
主 編 者: 國立編譯館
著作財產權人: 國立編譯館
出 版: 稻鄉出版社

台北縣板橋市漢生東路 53 巷 28 號

電話: (02) 22566844、22514894

傳真: (02) 22564690

郵撥帳號: 1204048-1

登記號: 局版台業字第四一四九號

印 刷: 美原印刷有限公司
定 價: 新台幣 370 元
初 版: 中華民國 94 年 5 月

I S B N: 986-7862-65-1

※破損頁或缺頁請寄回本社更換※

版權所有 翻印必究

目錄

自序

第一章 前言	1
--------	---

第一編 鬼有所歸，乃不為厲	19
---------------	----

第二章 傳統台灣社會的中元普度	21
-----------------	----

知識正以前所未有的速度累積，在這個人人皆可出書的年代，如果不是國立編譯館獎助，我實在不願將這本還不夠成熟的書付梓。記得博士論文口試時，有位口試委員說看我的論文內容就像看「探索」(discovery)頻道一樣，當下我半憂半喜，憂的是理論可能還不夠成熟，喜的是書中內容多少還有點趣味吧！愛因斯坦說「想像力比知識還重要」，現在我也只能以這句話自我安慰了。

第六節 普度的經費來源與規模	41
----------------	----

感謝葉啟政教授多年來的指導，謝謝國立編譯館審查教授的指正，希望未來的作品能更符合他們的期待。最後，也謝謝台灣史讀書會所有同仁的砥礪與支持。

	54
--	----

第三章 普度陰光—雞籠中元祭	61
----------------	----

第一節 雞籠中元祭的由來	61
--------------	----

第二節 中元普度的組織運作	67
---------------	----

第三節 中元普度的類型	80
-------------	----

第四節 雞籠中元祭的儀式進行	
----------------	--

江志宏 敬識

第五節 雞籠中元祭的物質象徵	
----------------	--

2005 年 4 月

第六節 雞籠中元祭的餘義	108
--------------	-----

第二編 明有王法，幽有鬼神	115
---------------	-----

第四章 合鬼與神，教之至也	117
---------------	-----

目 錄

第一章 前 言	1
第一編 鬼有所歸，乃不為厲	19
第二章 傳統台灣社會的中元普度	21
第一節 從對鬼的態度談起	21
第二節 普度的道教觀點	24
第三節 普度的佛教觀點	27
第四節 普度的民間實況	32
第五節 普度的時間與對象	36
第六節 普度的經費來源與規模	41
第七節 普度的儀式內容	44
第八節 中元普度的功能	49
第九節 對普度的看法	54
第三章 普度陰光—雞籠中元祭	61
第一節 雞籠中元祭的由來	61
第二節 中元普度的組織運作	67
第三節 中元普度的類型	80
第四節 雞籠中元祭的儀式進行	85
第五節 雞籠中元祭的物質象徵	96
第六節 雞籠中元祭的餘義	108
第二編 明有王法，幽有鬼神	115
第四章 合鬼與神，教之至也	117

第一節 鬼神的意義.....	117
第二節 明幽二元思維.....	130
第三節 臺灣社會的鬼神信仰.....	141
第四節 神道設教.....	160
第五節 鬼神無怨乎百姓.....	170
第五章 治幽理冥，鬼不爲厲.....	177
第一節 城隍信仰的源起與發展.....	177
第二節 官府與城隍的關係.....	188
第三節 城隍信仰與神道設教.....	198
第四節 臺灣社會的城隍信仰.....	210
第三編 諸惡莫做，眾善奉行.....	225
第六章 善書與社會控制作用.....	227
第一節 善書的發展與流傳.....	227
第二節 士大夫思維與庶民生活.....	239
第三節 清廷關於宣講的設計.....	251
第四節 善書的社會控制功能.....	260
第七章 命由我做，福自己求.....	269
第一節 功過格的由來與意義.....	269
第二節 行爲與道德的標準化.....	287
第八章 結語.....	305
附錄.....	321
參考書目.....	343

第一章 前言

「人在做，天在看」、「舉頭三尺有神明」、「天公疼憨人」這些涵括在臺灣民間信仰與生活中的俗諺，似乎隱涵著一個無所不在的「天」¹。這個「天」是人們心靈深處的正義仲裁，它時時在監看我們的一舉一動，即便是心靈深處最細微的動機，似乎也逃不過祂的法眼。然而，如果這個無所不在的「天」參與了我們的生活，那麼，它是否也應該被視為一種人們在生活世界中的言行規範與律則？尤其，這個存在於個人內心世界中的「天」又該如何予以研究呢？

經驗主義的社會學研究，經常把宗教屬性假設為客觀獨立性的存在，並認為此一屬性足以推衍出個人其他行為的傾向或價值。但是，類此主觀意義的心靈世界，卻常常超乎過度簡化的測量工具所能表達的範圍。更何況，臺灣社會的民間信仰並不是一種宗教的稱謂，也沒有清楚而固定的教義和儀式，更沒有固定的信仰界限，因此，社會學者如果要運用既定的選擇類屬來研究，很可能會出現解釋上的困難²。道格拉斯（Douglas J. D.）說，早期社會科學家去模仿自然科學家所犯的最嚴重錯誤，就是他們採取實驗方法和假設模式，並據此來形成理論。如同沙特所提出的，

¹ 這裡的「天」是一種概括性的稱呼，在未來的論文中我將會以鬼、神來做為天的具體力量代表。

² 張茂桂、林本炫，1992，頁96-8。

無法被觀察 (being unobservable) 和有可能被觀察 (possibility of being observed) 之間的差異，對人類而言是十分巨大的差異。社會學家忽略了人類和其情境之間的基本互賴，部分是源自於結構社會學的抽象論者 (abstractionist) 的謬誤³。

具體情境對人類行動和意義的重要性是日常生活理論的主要論點之一。所有的日常生活至少會部分地與具體情境或是其所存在的環境相互依賴。如果不知道情境影響行動的方式，我們就無法完整了解任何的人們行動。情境中的存有 (Being-in-the-situation) 是所有現代行為生物學和所有日常生活社會學的基本概念⁴。準此，為了探討這個冥冥之中存在的「天」，本書準備從一個常見的文化情境談起，這個情境就是台灣社會每年都會進行的普度活動。

涂爾幹 (Durkheim) 認為，宗教現象可以分為兩個基本範疇：即信仰 (beliefs) 和儀式 (rites)。其中信仰是觀點的表達，存在於各種表徵 (representation) 之中；而儀式則是一些確定的行為模式。簡言之，這兩個範疇之間的差異，就是思維與行為之間的差異⁵。從這個角度來看臺灣社會的民間信仰，關於「天」與鬼神的概念應該是一種特殊的思維方式，屬於這一塊擁有特殊的歷史地理背景與環境所有。而中元普度活動，正是此一特殊的思維方式的具體表現。

研究宗教行為的學者認為，宗教存在於人類社會有三種基本的功能，那就是生存的功能、整合的功能與認知的功能。所謂生存的功能是指宗教的信仰彌補安慰人類在與自然奮鬥以求生存過程中所產生的挫折與憂慮心理，假如沒有宗教的安慰與寄託，人

³ Douglas, 1980 : pp.7-10.

⁴ Douglas, 1980 : pp.3-4.

⁵ Durkheim, 1961, p.52.

類社會的生存將面臨很大的困難。所謂整合的功能就是指藉宗教的信仰，人類社群生活得更為和諧完滿。所謂認知的功能是指宗教信仰維持人類認知過程的持續發展⁶。臺灣社會中的民間信仰雖然並不是所謂的正信，但對於解決人「從哪裡來？」以及「往何處去？」等生命緊張狀態，卻有一定程度的助益。

對臺灣人來說，基本上，當人們面對生命中的種種困惑與不確定時，生活慣習中所具備的「天」的概念與形象便開始產生作用。在這中間，人之自由意志與上天之意志間的界限便越來越模糊不清了。在此，讓我們借用布迪厄（Bourdieu）的說法，他即指出人的行為可以分成二個面相，一種是「有組織的意識」（organizing consciousness）；另一種則是「自動反射行為」（automatic behavior）⁷。這兩個行為面相或許可以分別對應到人之自由意志與上天之意志，而運用到臺灣社會的民間信仰中，以鬼神為代表的上天意志形塑出民眾的自動反射行為，並且產生重大的影響。

在臺灣常民社會中，信仰對於人們日常生活的重要性尤其超乎想像。基本上，我國的傳統信仰是一種普化的宗教（diffused religion），而非制度化的宗教（institutional religion）。根據李亦園的意見，普化宗教具有教義、儀式和組織與其他世俗的社會生活與制度混而為一的特質⁸，因此，人們很難成為一個絕對的「無信仰者」，在日常生活細節中很難不受傳統信仰中的宇宙觀及其運作

⁶ 李亦園，1978，頁33。

⁷ Bourdieu，1990，p.80.

⁸ 李亦園係根據楊慶堃的說法，將宗教分為普化的宗教和制度化的宗教。其中制度化的宗教具有完全獨立的宗教組織、教義與儀式（李亦園，1992a：140）。

原則的影響⁹。事實上，從另外一個角度來看，傳統台灣社會中許許多多的神祇¹⁰，似乎是應民眾的生活需求而生。這些神祇各司其職，為人們祈福祛禍¹¹。因此，信仰與日常生活的合流，可說是我國傳統常民社會的重要特色之一。

近十幾年來，由於言論自由的落實，使得對台灣社會進行研究的尺度更加開放，也愈發蓬勃發展，其中宗教與信仰的研究成果更是豐碩¹²。瞿海源等人從 1985 年來更進行三次全臺抽樣調查，針對民眾的術數行為和巫術行為的變遷進行研究分析，提供了不少可供參考的信仰變遷趨勢¹³。但或許是因為知識份子仍有「敬鬼神而遠之」的傳統觀念的緣故，關於鬼神力量對於民眾生活的影響等相關問題，目前仍缺乏理論性與系統性的分析與整理。

事實上，鬼神觀念並不是憑空而生，從先秦的「鬼有所歸，乃不為厲」的論述開始，我們就可以由文獻中看出許多人為斧鑿的痕跡，其中墨子更明白表示要以鬼神的力量來教化大眾。但是，這些都只是讀書人的想法而已，一切還是要看社會大眾接受的程度。歷史的發展軌跡似乎說明了鬼神觀念具有自我成長的能力，在百姓的日常生活中，存在許多可供鬼神世界滋長的養分。譬如說，人生不如意之事十常七八、未來恆處於不確定狀態以及死後的世界無法得知等，皆是鬼神世界得以擅場的狀況。

在臺灣常民社會中，就某些人而言，鬼神的力量已成為一種

⁹ 李亦園，1992a，頁 141。

¹⁰ 舉例來說，如財神、註生娘娘、藥王、灶神、瘟神、火神、城隍、土地公等均與一般人的生活有關。

¹¹ 王爾敏，1992，頁 147。

¹² 可以參看張珣（1996）、陳杏枝（1999）及鄭志明（2001）分別從人類學、社會學和民間信仰等不同角度的論述與比較。

¹³ 參見瞿海源（1993，1999）兩篇論文。

布迪厄所謂「自動反射行爲」的神聖基礎，凡事皆從此一角度思考，深怕違逆上天的旨意。而無所不在甚至是無所不能的鬼神，更擴大了某些民眾的「自動反射行爲」區塊，致使他們以鬼神的好惡來做為行爲與否的判準。爲了探索人們關於鬼神的作用與力量的來源，本書以生活世界做為基本觀照角度，透過關於台灣社會相關歷史文獻的追溯探源，嘗試形塑傳統臺灣常民社會長久以來的文化與信仰氛圍，以建構此一社會的日常實作參考機制。

本書將從一個文化現象出發，藉由大眾與鬼神最接近的普度活動，探討民眾受鬼神觀念所影響的世界圖像。基本上，人們對鬼神的態度可以區分為兩個區塊來加以討論：一方面，做為被動的鬼神思想接受者及傳播者的大眾，並沒有具備足夠的能力或意願去擔負生命的重量，鬼神思想的介入，不僅消去了民眾一部分的不平之心，也為許多無可奈何之事帶來一些希望；另一方面，做為鬼神思想的創造者與詮釋者的知識份子，具有思考自身生命目的與處境的能力，就算是接受了鬼神思想，也是有其一套安身立命的邏輯和理論。然而，此二者如何搓揉相生，是一個不能不問的問題。在本論文中，將透過中元普度為起點來討論這個問題。

其次，本書基本上並不準備從宗教起源的角度去追溯民間信仰的由來，而是從知識社會學的角度，藉用「知識倉儲」(stock of knowledge) 和「慣域」(habitus)¹⁴的概念，探討鬼神觀念在我國傳統文化中源起與演變。依照舒茲和盧克曼的論述，所謂的「知識倉儲」包含兩個基本要素：一是情境的限制特性，另一個則是關於生活世界主觀經驗的時、空和社會安排¹⁵。就第一個要素來

¹⁴ “habitus”有「慣習」、「生存心態」等譯法，「慣域」則是從葉啟政（2000）的譯法。

¹⁵ Schutz & Luckmann, 1973, p.100.

說，情境一開始就受到限制，它是預先被鋪陳、被決定及被安排好的 (articulated, predetermined & prestructured)，這些情境歷史與條件我們無法改變，至多僅能藉由慣例知識 (habitual knowledge) 的協助，確定所謂的「例行情境」(routine condition)¹⁶。而就第二個要素來說，個人對社會世界的經驗有其獨特結構，它是世界時間、生物時間和社會時間的組合，而且最後將成為命運聯結的獨特系列¹⁷。而布迪厄的「慣域」概念，指的是由某種獨特的情境所組成的結構，它是一種由稟性系統所賦予而運用在日常生活中的策略 (strategies) 發動原則，使行動者能夠應付未知與不斷改變的情境¹⁸。

從上述的論點，我們可以了解知識倉儲與慣域其實是民眾生活策略的來源。透過慣域的作用，具有共識的常識世界於焉形成，使得日常生活實作可以被理解和預測。而知識倉儲也扮演同樣的作用，透過其傳遞給個人的知識，使得個人不必單獨設法解決日常生活中的事情，因此，個人才有可能轉向新的或尚未解決的問題，甚至是非日常性的問題¹⁹。但是，由於知識倉儲和慣域是被動等待行動主體的採用，因此，主體因所處情境與自身條件的不同而產生的個別差異，對於其與知識倉儲和慣域的關係影響甚大。而且，依照舒茲和盧克曼的說法，生活世界知識倉儲中的每一類

¹⁶ Schutz & Luckmann, 1973, pp. 114- 115.

¹⁷ Schutz & Luckmann, 1973, pp. 103- 105.

¹⁸ Bourdieu, 1990, p. 53.

¹⁹ 舒茲和盧克曼提到一個和布迪厄「自動反射行為」相似的概念，他們說當下的知識倉儲有如一一個「自動的行為模式」(an automatic pattern of conduct)，或是一個「明確的詮釋模組」(a explicit interpretational schema)，幫助行動者掌握實際情境和確定未來的方向 (Schutz & Luckmann, 1973: 238)。

型²⁰，就是一個建構在生活世界經驗中的意義脈絡，以便於應用在後來的例行性情境和問題狀態當中²¹。那麼，個體是否會面臨知識倉儲類型所無法解決的情境呢？當面臨生活世界無法穿透的領域（the province of fundamental intransparency）時²²，個體該如何自處呢？

上述的問題引出了民間信仰存在的空間，有關信仰此一生活世界中的神祕部分，人們只能透過超越日常現實的知識，如宗教、哲學或科學等來使之透明²³。於此，我們似乎可以將民間信仰視為生活世界知識倉儲和慣域的另一種類型，提供給生活其中的人實作上的選擇與策略。不過，我們必須考慮此種明幽二元思維所處的位置是否會與知識倉儲和慣域的其他成份產生衝突？²⁴對那些人的日常生活實作較易產生作用？會不會成為某一社會階級操弄的對象？民間信仰是否可能成為具階級性質的慣域？那些人較傾向接受？透過鬼神信仰的形塑與操弄，是否可以產生新的知識倉儲和慣習成份？

²⁰ 類型是一個沈澱在過去經驗中的一致確定關係(a uniform relation of determination) (Schutz & Luckmann, 1973:230)。舒茲將知識倉儲類型分為慣例性知識(habitual knowledge)、技巧(skills)、應用性知識(useful knowledge)、知識要訣(knowledge of recipes)以及例行性知識(routine knowledge)等(Schutz & Luckmann, 1973:106-110)。

²¹ Schutz & Luckmann, 1973, p.230-232.

²² 舒茲和盧克曼提到了生活世界具有所謂的無法穿透的領域(the province of fundamental intransparency)，這個範圍形成主觀經驗在生活世界情境的限制，超越了其所能掌握的能力(Schutz & Luckmann, 1973:170)。

²³ Schutz & Luckmann, 1973, p.171.

²⁴ 於此，「明幽二元思維」是筆者自創的名詞，意指人們的思考不再只以現世的物質世界做為判斷基準，而是還會擔憂冥冥之中的司命之神，害怕遭受天譴、得不到上天的福佑……。詳細內容可參照本書第二編第四章第二節。

要回答這個問題，我們必須再回到布迪厄的論述。處在相同客觀條件下的個體一般會擁有相同的慣域，而在此，所謂的社會階級正是形塑相同慣域的一個現實客觀條件。對布迪厄來說，階級慣域即是存在著的，同時，它是由同一階級成員的個別慣域所統合而成的一種異體同形關係（relationship of homology）²⁵。基本上，這是一種物以類聚的現象，人們原本就傾向和自己同領域、專長或嗜好的人相處，雖然在這些同一族類中仍會有部分歧異存在，但畢竟還是可以得到最大的交集。

依照上述的概念，本書將在第二篇探討鬼神信仰的內容與特質，並檢視明幽二元思維作為生活世界知識倉儲與慣域的可能運作情況，其中也會以城隍信仰為例，來討論士庶之間的階級慣域互動。自古以來，民間信仰的相關內容即充斥在我們的生活世界中，不僅人們的生活空間以廟宇為中心，他們的主要節慶活動更是以歲時祭儀為基礎。於是，在日常生活中，鬼神與人們一幽一明地共處著。人們在不知不覺間將鬼神的相關傳說與思想納入了知識倉儲與慣域，進而在特殊的情境中，成為日常實作的重要策略之一。所謂「普天之下、后土之上，無不有人、無不有鬼神。人鬼之道，幽明雖殊，其理則一」²⁶，正說明這個情況。

在臺灣常民社會中，有許多為人熟知的鬼神觀念。舉例言之，橫死或枉死的亡靈成為厲鬼遊魂，他們會作祟人間且十分兇惡。俗世中官階高者也可以變成神明，如「王爺」、「千歲爺」、「王公」就是，他們在人間「代天巡狩，血食四方；遊縣吃縣，遊府吃府」。另外，還有比王爺次一等的司法性鬼魂，如「枷爺」、「鎖爺」、「春」

²⁵ Bourdieu, 1990, pp.59-60.

²⁶ 《臺灣府志》〈卷六·典秩志〉，頁181。

「夏」「秋」「冬」等家將，他們負有輔助王爺的任務²⁷。這些關於鬼魂的角色和思想，往往具有福善禍淫的意涵，使得人們在日常生活中的實作中，不知不覺受到影響。

從階級慣域的概念來看，傳統臺灣社會的官員常會有意無意利用鬼神的存在，來做為社會控制的手段。如清朝高拱乾在《臺灣府志》〈邑厲壇祝文〉中就提到：「凡我一縣境內人民，倘有忤逆不孝、不敬六親者，有奸盜詐僞、不畏公法者，有拗曲作直、欺壓良善者，有逃避差役、靠損貧戶者，似此頑惡、奸邪不良之徒，神必告於城隍，發露其事，使遭官府輕則笞的杖斷，不得號為良民；重則徒流絞斬，不得還生鄉里。若事未發露，必遭陰譴，使舉家並染瘟疫，六畜田蠶不利」²⁸。另外，丁曰健在〈與吳觀察論治臺灣事宜〉一文中也提到：「臺民未知教化，口不道忠信之言，耳不聞孝弟之行，宜設立講約，朔望集紳衿耆庶於公所，宣講聖諭廣訓、萬言書及古今善惡故事，以警動顛蒙之知覺。臺屬四縣及淡水等市鎮村莊多人之處，多設講約，著實開導，無徒視為具文。使愚夫愚婦，皆知為善之樂，則風俗自化矣」²⁹。文中提到，為使台灣社會之愚夫愚婦皆知為善之樂，官方規定於每月初一、十五集合民眾，除宣講皇上頒訂的聖諭廣訓、萬言書之外，還佐以古今善惡故事，以「警動顛蒙之知覺」。

這裡所提到的古今善惡故事，通常是屬於善書中「善有善報，惡有惡報」之類的小故事，其所強調的正是「明有王法，幽有鬼神」的二元互補思維，利用玄冥的約束力量來彌補王法在社會控

²⁷ 董芳苑，1992，頁227。

²⁸ 《臺灣府志》〈卷六·典秩志〉，頁183。

²⁹ 《治臺必告錄》〈卷一〉，頁59。

制上的不足³⁰。另外，將平民大眾視為愚夫愚婦，同時利用古今善惡故事做為教化工具，基本上更是呈現出土大夫階層已體認到士庶之間可能存在著不同的實作邏輯，無法一味的以儒家的心性修養要求，作為所有人的道德價值標準。

處在教育普及的現代，我們很難想像在沒有文字或是不懂文字的時代是如何進行教化和政策宣導。識字能力的欠缺是一種教化的困境，特別是傳統中國文句常常是微言大義，與日常生活的思想和用語落差很大。因此，強調通俗思想與用語的教化性刊物（亦即所謂的善書）在南北宋之際出現，為「神道設教」提供了一個有力的媒介³¹。善書的出現，雖然與傳統士大夫的價值體系有所衝突，然而，對統治者而言，這卻可藉以塑造一種屬於大眾的知識倉儲與慣域，對政權和社會秩序的維持裨益甚多。

但是，一般大眾為什麼會給予統治階層神道設教的空間呢？基本上，這與人們日常實作的邏輯特性有關。布迪厄在論實作邏輯時，即曾提到所謂的「實作感」（practical sense），此一概念意指選取特殊事物或行動的特殊面相去和身邊的事物連結，然後再決定要做什麼，基本上，這是一種內在而實際的適切原則（principle of pertinence），我們的行動不可能像字典一樣可以同時地掌握（apprehending simultaneously）³²。事實上，人的行動大部分是即

³⁰ 李豐楙指出道教對於中國社會具有其不可忽視的社會功能，其中通俗化的道德觀念倍受宗教學者的注意。因儒家、道家一些睿智之士所提出的道德觀範，透過經書或子書，成為中國倫理思想中的大傳統；而鄉民社會自有其通俗化、淺俗化的道德條目，作為日常生活中待人處事的規則，維護廣大社會的秩序，這一部分可謂為小傳統（李豐楙，1995：243）。上述通俗化、淺俗化的勸善道德觀念與「幽有鬼神」的約制力量有很明顯的關聯。

³¹ 李孝悌，1993，頁124。

³² Bourdieu, 1990, p.89-90.

時的，即使智慮再深，也無法思及所有可能影響的變項，更何況人的情緒本身便是一個難以預測的複合體³³。

由於實作理路所具有的特性與個體在生活世界中的特殊生命情境及態度有關。因此，「迫切性」(urgency)便成為實作的基本特性之一。「實作感」不會遵照任何規則或原則，也很少會計算或演繹推論，因為這些都無法見容於「行動的急迫性」(urgency of action)。在實作中，遲疑是無法被接受的，我們被要求立即感受情境意義，並做出適當的反應³⁴。行動者常常是在毫無思考空間的情況下就做了決定，因此，日常生活就像是賭局，是一場場對未來的賭局(the gambles on the future)。葉啟政即指出，「與幾何學不同，社會現象運作的形式並不是一種單純之邏輯推論形式的符應性體現；毋寧的，它是人們實際表現在日常生活中具集體意義之種種認知和行動的點點滴滴體現結果。這樣的表現相當程度地是直觀的，其中糾結著感情與情緒的衝動，也展現著人們特殊的個別心理經驗，因此，其本質上可能有著相當的分殊歧異性的」³⁵。在實作中，行動者面臨許多無法確定的結果，並不是事事都可以考慮分析，即使是經過深思熟慮的選擇，結果仍是未定之天。所以說「謀事在人，成事在天」，現在的任何一步驟，都可以說是對未來的「賭」。

³³ 基於此，布迪厄認為，當觀察者開始採取準理論性的(quasi-theoretical)姿態時，施為便失去了表達其實作真相的機會，尤其是與實作之實際關係的真相。職是之故，我們必須承認任何人都無法鉅細靡遺的紀錄實作，一定會出現觀察者和行動者之間的認知衝突。實作既是如此的紛雜，分析者不免要去蕪存菁，找出實作的骨幹與邏輯，只不過此一邏輯是否能作為實作的唯一代表尚需檢證(Bourdieu, 1990: 91)。

³⁴ Bourdieu, 1990, p.82、p.104.

³⁵ 葉啟政，2000，頁475。