

歷史與文化

——對於「歷史人類學」之我見*

黃應貴

中央研究院民族學研究所

提要

就人類學發展的脈絡來看，歷史人類學的形成與發展，主要是20世紀80年代以後的事。從薩林斯建立文化如何界定歷史的研究課題開始，到什麼是歷史事件、歷史性所指涉的歷史意識與再現的研究架構，及歷史性與時間分類及社會記憶的關係，到歷史文類的探討等爭辯與討論，正反映歷史人類學研究與理論的發展方向與成果。這結果不僅造成整個人類學研究的歷史化趨勢而有其廣泛的影響，更因其研究從什麼是歷史的問題切入而能凸顯出被研究文化更深一層的特色，對人類學的文化概念及人類學知識的開展上，實有其重要而獨特的貢獻。如此也提供未來人類學與歷史學重新結合而創造更高層次之新知識的空間與可能性。

關鍵字：歷史、文化、歷史性、歷史文類、歷史人類學

* 謝謝鄭依憶、黃麗珍、黃郁茜三位對原稿的意見與修飾，以及兩位匿名審查人的審查意見。

《歷史人類學刊》第一卷第一期的第一篇文章，便是張小軍先生的論文〈歷史的人類學化和人類學的歷史化——兼論被史學「搶註」的歷史人類學〉。以筆者的觀點來看，這篇論文主要仍是在歷史學的脈絡中談歷史學與人類學的結合（或人類學的歷史化），而不是以人類學的脈絡來談「歷史人類學」。換言之，在人類學的脈絡中，人類學與歷史學的結合（或人類學的歷史化）問題，與「歷史人類學」如何成為人類學中的一個分支，是兩個不同的問題。前者，在人類學的發展中有其較長遠的歷史，也有相當不錯的研究成果。比如，馬克法蘭（Alan Macfarlane）的名著，《英國個人主義的起源：家庭、財產與社會轉變》（*The Origins of English Individualism: The Family, Property and Social Transition*）便是利用英國教會的受洗紀錄，證明英國社會在工業革命之前，就已經是以核心家庭為主，挑戰了當時現代化理論認為核心家庭是工業化產物的說法。¹而葛爾茲（Clifford Geertz）的名著，《尼加拉：19世紀巴厘劇場國家》（*Negara: The Theatre State in Nineteenth-century Bali*）更是以巴厘島歷史上的「劇場國家」，凸顯東南亞地區具有「能量」（potency）性質的特有權力觀念，挑戰西方自資本主義興起以來便居支配性的功利主義式權力觀念。²至於沃爾夫（Eric Wolf）在他的名著，《歐洲與沒有歷史的人》（*Europe and the People without History*）透過資本主義世界性擴展的歷史過程，不僅將全世界的文化結合在一起，更凸顯了過去人類學所認定各具特色的文化，實是資本主義擴展下的歷史產物，因而挑戰了人類學所強調獨立自主性的文化概念。³這類成果，不僅促進了人類學研究歷史化的趨勢，也加強了人類學與歷史學研究上的結合。美國的新文化史發展，便是一個典型的例子。⁴至於本文所說的「歷史人類學」（historical anthropology或anthropology of history），卻是晚到1980年代以後的事，尤其是在薩林斯（Marshall Sahlins）寫出著名的《歷史的隱喻與神秘的真實》（*Historical Metaphors and Mythical Realities*）一書，所引起的涉及本體論、

1 Alan Macfarlane, *The Origins of English Individualism: The Family, Property and Social Transition* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979).

2 Clifford Geertz, *Negara: The Theatre State in Nineteenth-century Bali* (Princeton: Princeton University Press, 1980).

3 Eric Wolf, *Europe and the People without History* (Berkeley: University of California Press, 1982).

4 有關美國結合歷史學與人類學所發展出來的新文化史，可參見Victoria E. Bonnell & Lynn Hunt eds., *Beyond the Cultural Turn* (Berkeley: University of California Press, 1999).

知識論或認識論層次的迴響與反應之後，才開啓的發展。⁵這也是本文主要討論的重點。不過，爲了進一步釐清討論的主題，本文一開始還是回到人類學發展的（歷史）脈絡。

一、反歷史的現代人類學傳統

人類學在19世紀形成之初，便與歷史學結下不解之緣。這不僅在於當初人類學往往被歸入歷史學的範疇，從19世紀中葉到20世紀初的演化論人類學，更是在討論人類文明的歷史發展。只是，當時的討論，往往是以空間取代時間，而以不同地區的不同文化，因其文明發展程度的不同，來代表人類文明的不同發展階段，以建立全人類文明的演化階段與解釋。這個發展，也第一次對全人類文化提供了有系統的知識與解釋。⁶

然而，以空間取代時間的演化論人類學知識，顯然不符合從15世紀以來逐漸居於主導地位的實證論、經驗論科學觀。所以，在20世紀20年代中期所謂的科學人類學，特別是在英國以馬凌諾斯基（Bronislaw Malinowski）及芮克里夫布朗（Alfred R. Radcliffe-Brown）爲首的功能論與結構功能論，以及在美國以鮑亞士（Franz Boas）爲首的歷史學派，均反對演化論人類學的「臆想」（conjecture）成份，而強調以參與觀察法爲基礎的田野工作，來收集及建構人類各文化具有實證意義的內涵，奠定人類學科學民族誌知識的基礎。這麼一來，卻也使人類學與歷史學研究分道揚鑣。這種情形，一直到60年代末期結構馬克斯人類學興起之後，才有所改善。換言之，從功能論或結構功能論到李維史陀（Claude Levi-Strauss）的結構論，基本上是反歷史的。

不過，人類學的歷史研究，雖因科學人類學的興起，在20世紀20年代中期到60年代末期幾乎完全被忽略，但伊凡普理查（Edward E. Evans-Pritchard）卻是一個例外。他在40年代開始便鼓吹歷史研究的重要性，而且還出版了一本有名的歷史研究，《塞內奈加的山奴西人》（*The Sanusi of Cyrenaica*）一書。⁷在這本書中，他主要是探討北非塞內奈加（Cyrenaica）的

5 當然，正如一位匿名審查人所提到的，即使從人類學發展的歷史脈絡來討論歷史人類學的發展，還可以有許多不同說法與來源，本文只是其中的一種，故副標題特別強調這是我個人的一種看法。

6 本段參見Nicholas Thomas, *Out of Time: History and Evolution in Anthropological Discourse* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989).

7 Edward Evan Evans-Pritchard, *The Sanusi of Cyrenaica* (Oxford: The Clarendon Press, 1949).

貝都因（Bedouin）人，從1843年到1942年，歷經奧圖曼帝國、義大利、以及墨索里尼法西斯主義的統治，使這個原來「群龍無首」（acephalous）的部落社會發展成為與現代國家對抗的「雛形國家」（proto-state）或「初期政府」（embryonic government）。然而，這個新的山奴西亞（Sanusiya）秩序，卻是依其部落社會原有的分支結構（segmentary structure）及其所接受的伊斯蘭教之蘇菲派（Sufism）而來的。這裡，他因受歷史學家柯靈烏德（Robin G. Collingwood）的影響，強調了變遷中較為不變的「內在性」（the inside）結構原則，以凸顯人類學家由社會文化內部來看的立場。這與後來注重外來殖民統治力量為社會文化改變動力的現代化理論，是大異其趣的。即使如此，伊凡普理查強調歷史研究的目的，主要還是在討論人類學是人文學而不是社會科學，而不涉及對於「歷史知識何以可能」或「什麼是歷史」等問題的探討。同樣，即使60年代末期到70年代末期盛極一時的結構馬克斯人類學或政治經濟學研究，大都只強調了歷史過程的重要性，並沒有對於「歷史」此概念本身有所質疑。這個情形，一直到80年代初薩林斯（M. Sahlin）有關庫克船長（Captain Cook）的研究，提出「歷史是由文化所界定」的看法，才奠定「歷史人類學」的基礎而有所突破。

二、民族誌基礎與民族歷史學

不過，在談薩林斯的研究之前，必須先談在他之前人類學民族誌累積上的突破及民族歷史學（ethnohistory）的成果。因為，功能論所強調的經驗論民族誌雖有很強的反歷史傾向，但其取向也促使當時的人類學家到處做田野，而累積了人類學知識發展所必要的民族誌基礎。其中，羅薩多（Renato Rosaldo）的《伊隆戈人的獵頭，1883—1974：一個有關社會與歷史的研究》（*Ilongot Headhunting, 1883-1974: A Study in Society and History*）有關菲律賓行刀耕火耨的伊隆戈（Ilongot）人獵頭之民族誌，便有它的啟發性。⁸該民族誌凸顯伊隆戈人以過去活動過的地點，再現他們過去的時間與歷史，使時間空間化（spatialization of time），如此也具體化了他們的時間。但這類經由空間再現的歷史意識卻是建立在他們眼見為憑的歷史觀念上，更是體現在故事之中，使敘事形式本身成為一種特定的知識。而他們沒有階序秩序的社會生

8 Renato Rosaldo, *Ilongot Headhunting, 1883-1974: A Study in Society and History* (Stanford: Stanford University Press, 1980).

活，使個人隨其在當地政治生活位置的不同而有不同的歷史詮釋，也使事件不易有單一集體的觀點。事實上，由於刀耕火耨的生產方式，使他們不斷遷移而擺盪於分散與集中之間，也使每一代所面臨的環境不同，以致於父輩的經驗無法作為下一代的依循法則。這使得社會歷史過程被他們感覺為即興式而難以預測的，也使他們的社會秩序被感覺為較無固定形式的。雖然如此，經由個人個別歷史的累積效應，過去的集體意識仍可浮現。比如，他們以一般史、個人（生命）史、以及發展過程的變遷結構等，交叉成他們共同的歷史意識：1945年為他們的和平時代，1945—1955年為他們的獵頭時代，而1955—1960年是結婚的時代等。當然，在這個研究中，羅薩多並沒有進一步探討：那些事情被當地人視為歷史而被再現，因而無法進一步引出「文化如何建構歷史」的看法與後續討論，但已足以提醒人類學家「歷史」是可以由傳統歷史學所注重的文字書寫以外的方式來再現，並給不同的年代賦予不同的意義，而有他們自己的歷史意識。

另一方面，在鮑亞士歷史學派理論的影響下，有關被研究民族的歷史發展之探討，一直是民族歷史學（ethnohistory）的工作。雖然，民族歷史學在人類學的發展史上，並沒有重要的成就與影響力，但其悠久的研究傳統，終究累積出一些具理論意涵而屬抽象層次的研究提綱，成為歷史人類學形成與發展的重要泉源之一。⁹這正可見於這研究領域的代表性人物孔恩（Bernard S. Cohn）的研究上。¹⁰在他有名的〈歷史與人類學：現況的展現〉（“History and Anthropology: the State of Play”）一文中¹¹，他歸結出人類學與歷史學結合的共同研究課題如下：

1. 兩個學科結合的研究領域，是研究他者（others）——不只是地理上

9 有關美國民族歷史學的主要研究成果及其對於後來人類學歷史化及歷史人類學發展的影響或貢獻，可參閱Shepard Krech III, “The State of Ethnohistory,” *Annual Review of Anthropology* 20 (1991): 345-75; James D. Faubion, “History in Anthropology,” *Annual Review of Anthropology* 22 (1993): 35-54；以及他們的代表性期刊*Ethnohistory*（從1954年出刊到2004年為止，已出版51卷）。

10 他最有名的著作是*An Anthropologist among the Historians and Other Essays* (Delhi: Oxford University Press, 1987)以及*Colonialism and Its Forms of Knowledge: The British in India* (Princeton: Princeton University Press, 1996)。

11 Bernard S. Cohn, “History and Anthropology,” in Bernard S. Cohn, *An Anthropologist among the Historians and Other Essays* (Delhi: Oxford University Press, 1987), 18-49. 下一段條列式的內容，是筆者依他的論文，就本文主題選錄出來的，並非原文的條列。

的他者，也是時間（或歷史）上的他者。

2. 研究事件（event）、結構（structure）與轉換（transformation）。
3. 事件之所以成為事件，是要能夠轉變（convert）事件的獨特性成為普遍性的、超越性的以及具有意義性的（general, transcendent, and meaningful）。因此，在他來看，事件並不是一般歷史學家所說的是獨一無二的，更重要的是其獨特性能夠轉變為具普遍性意義，才算是事件。
4. 為什麼事件可以轉換成為普遍性的意義？這涉及到文化體系怎麼去分類現象。所以，對孔恩來說，分類系統成為歷史學與人類學共同研究領域上第一個要面對和注意的問題。
5. 無論如何，作為人類學家還是要有比較觀點。
6. 研究單位如何着手？如禮節、行為典章、政治宗教儀式、神話，或者權力、權威、交換、互惠、分類系統（或分類的建構與建構的過程）等，都可以成為研究的主题。
7. 在他來看，歷史本身是建構（construction），同時也是構成（constitution），而不只是客體化（objectification）或者具體化（reification）的現象而已。這就如同文化是建構的，也是人類思考的結果。
8. 殖民主義是最重要的歷史情境，但殖民者與被殖民者必須合成為一研究分析的領域。
9. 他探討的是研究文化本身，而不是歷史。

孔恩雖集民族歷史學研究的大成，提出人類學與歷史學結合之研究領域的提綱，但這些想法，必須等到薩林斯發展出文化結構論的理論觀點來處理庫克船長造訪夏威夷所發生的一連串事件，才開花結果。

三、庫克船長與歷史人類學

雖然，有關庫克船長造訪夏威夷的史料，已不知有多少歷史學家看過和使用過，但沒有一個人像薩林斯這本80餘頁的小書——《歷史的隱喻與神秘的真實》¹²一樣，造成社會科學及人文學界的巨大迴響。根據此書，有關庫克

12 Marshall Sahlins, *Historical Metaphors and Mythical Realities: Structure in the Early*

船長拜訪夏威夷的內容簡述如下：

1778年12月到1779年1月，正是夏威夷人的瑪哈希基節慶（Mahahiki festival）。在當地人的信仰中，這段時期是生育之神羅諾（Lono）的節日，祂的來臨會帶來自然的繁衍或再生。在這段時期中，僧侶地位會超越國王，有時國王還會故意離開迴避。庫克船長恰巧在這個時候來到夏威夷，且正如當地神話所預言地帶來各種物品。因此，他被當成神來對待。依照傳統，只有貴族和僧侶可以接近羅諾神。但這個時候船艦上的歐洲水手和當地女性發生性行為，並且以船上物品回報，這使當地人更鼓勵女性奉獻自己以取得物品。以上實際過程，不僅破壞了原本國王或貴族壟斷外來物品的特權，更進一步破壞原有的人群分類（如貴族與平民、外來者與當地人）間的不平等關係。

瑪哈希基節慶結束時，庫克船長正好離開。離開以後，卻遭遇暴風雨，船桅受損，只好折返夏威夷。按照當地人的年曆，這時候已不再是僧侶和神掌權，而是國王重新掌握權力的時期。當庫克船長再度回來時，便被認為是要與國王爭權。庫克船長因而被殺，屍體被分屍，且被當成神聖的物品收藏。而庫克船長在當地後來的傳說中也成為神。

另一方面，這個社會原本存在着不同的階級。在貴族／平民的分別之間，本來就有靈力（*mana*）（一種只有貴族擁有的神秘力量）或者禁忌（*tabu*）（指平民不能直接接觸貴族，否則會因其靈力而發生不幸等習慣與信仰）之別或關係的存在。但卻因平民和白人透過性行為得到外來物品，不僅打破了國王或貴族的特權，同時改變了不同階級類別（*categories*）之間的禁忌。也使得類似資本主義經濟貿易的交易方式被重新評價一樣，這種類別間關係的改變，也轉換了當地人的社會結構。

面對與這個事件相關的史料，薩林斯用四個主要的概念來分析及呈現整個歷史過程：結構（*structure*）、事件（*event*）、實踐（*practice*）以及「連

結的結構」(structure of the conjuncture)。

這裡所說的「結構」，主要是指類別之間的關係，包括不平等關係。而這些類別與關係，更可屬於各種不同層次。比如，具有神秘力量的貴族固然介於人與神之間，而神聖之物／商品、貴族／平民、男人／女人、外來者／當地人等等的分類，其間都有特定的關係。但這些不同的分類之特定關係，只有在特定的「時間」才發生作用，實又涉及當地人對於時間的分類。至於「事件」，必須由文化分類所界定，而不是社會科學或歷史學家所認定的：歷史事件是獨一無二，有特定的時、空、人、事。對薩林斯而言，「事件」一定是在實踐過程中會導致原來分類系統的轉變——可以再生產原來的文化分類，同時轉換了原來的分類或文化秩序——具備這種轉換過程的事情才算是事件。因此，「事件」是文化所界定的。也正因為事件必然涉及實踐的過程，就像實踐一樣，並不是所有「人的活動」都是「實踐」，「實踐」必然涉及文化的價值(value)。個人的活動固然涉及個人的利益，而且利益可與外在因素結合而轉變，但薩林斯所討論的個人及其利益卻受到文化的影響，使得個體被納入結構之中而非結構之外的平行因素。如此，「連結的結構」得以將結構與實踐之間相互界定、運作、同時重新評價的過程，建立在個人具有文化選擇的實際活動上，成為自成一格(sui generis)的系統，使得結構的實踐及實踐的結構之間不斷辯證地相互運動，以產生新的轉換乃至新的文化秩序和新的分類體系。

上述四個主要理論概念，使得薩林斯不僅在了解與解釋上述歷史事件時，得以同時解決結構／行動者、持續／變遷、外在因素／內在因素、客觀主義／主觀主義、物質論／觀念論、全球化／地方化等等二元對立的概念，更明確地指出他是以文化的視野來看歷史，強調文化如何制約(condition)歷史，凸顯文化如何在歷史中繁衍(reproduce)自己。換言之，他確立了文化界定歷史的立場，奠定歷史人類學的發展基礎。但這樣的立場，卻是建立在文化差異的本體論假定上。這個假定，就如同文化的自主性一樣，更是人類學形成之初的基本假定。

四、文化界定歷史

薩林斯有關庫克船長造訪夏威夷的研究，固然奠定歷史人類學的研究，自然也引起許多討論與批評。其中，歐北錫克拉(Gananath Obeyesekere)寫了一本191頁的《庫克船長被奉為神：歐洲人在大洋洲所創造的神話》(The

Apotheosis of Captain Cook: European Mythmaking in the Pacific) 批評薩林斯。¹³ 他認為：把庫克船長視為神，完全是歐洲文化所創造出來的神話，而不是當地人的看法。至少，薩林斯是以西方「奉為神」(apotheosis)的觀念，而不是以「成為神」(deification)的概念來看待庫克船長。在薩林斯筆下，庫克一來到當地就被當作神，卻完全沒有注意在許多非西方社會「成為神」所牽涉的複雜象徵過程。同樣，薩林斯寫到庫克船長死後儀式時，是以西方的「聖徒儀式」(the cult of the saint)概念來看當地人如何處理庫克的屍體。至於他所引用的史料(夏威夷傳教士的資料)，即使是當地人的解釋，也已深受傳教士所影響。庫克船長被稱為羅諾，而羅諾並非神的名稱等等。這類討論，使歐北錫克拉認為庫克船長從來沒有真的被當成神，它是薩林斯的書創造的白人神話，反映了歐洲在文藝復興以後所懷抱教化野蠻之邦的強烈啓蒙價值。因此，他這本書含有很強的道德使命感——第三世界對西方文化霸權、學術霸權的批判。

面對歐北錫克拉的批評，薩林斯也寫了一本198頁的《「土著」如何思考：以庫克船長為例》(*How "Natives" Think: About Captain Cook, For Example*)來回應。¹⁴ 薩林斯認為歐北錫克拉雖然不是西方人，但整個論證是用西方中產階級的實踐理性(practical reason或 practical rationality)來解釋庫克船長事件。歐北錫克拉在理解這些材料的時候，把夏威夷人視為和西方人一樣理性。但實踐理性在西方也不是普遍性的，而是近代西歐中產階級的現象。因此導致了一個矛盾：夏威夷人很實際和理性(practical and rational)，可是西方人卻非常迷信，有心智幻想(mental illusion)的傾向。故此，反而是歐北錫克拉創造了神話。這導致了幾個負面影響：第一，無法看到夏威夷人自己的論述和觀點。第二，違反了人類學知識的性質——文化差異是人類學在本體論上的基本假定。對薩林斯來說，在歐北錫克拉的討論裡看不到「文化」，因為他假定所有人都跟西方人一樣理性。

薩林斯與歐北錫克拉的爭辯中，正好凸顯出人類學在本體論上文化差異的假定，及其知識上強調透過文化的獨特性去挑戰既有普遍性概念的文化偏見，也更加強了「文化界定歷史」成為歷史人類學研究的主要課題。為了更確定這個課題，他在〈他者的時間與他者的習俗〉(“Other Times and Other

13 Gananath Obeyesekere, *The Apotheosis of Captain Cook: European Mythmaking in the Pacific* (Princeton: Princeton University Press, 1992).

14 Marshall Sahlins, *How "Natives" Think: About Captain Cook, for Example* (Chicago: The University of Chicago, 1995).

Customs”）一文中比較了玻里尼西亞（Polynesia）的飛枝（Fiji）人和紐西蘭的毛利（Maori）人，因其文化秩序的不同，分別發展出「英雄式的歷史」（heroic history）與「神話實踐的歷史」（mytho-praxis history），以進一步說明「文化界定歷史」的意義。¹⁵另一方面，他要將「文化界定歷史」作為歷史人類學的主要課題，就必須先確定「什麼是歷史」的問題。對這一點，他早在前述《歷史的隱喻與神秘的真實》一書中，便發展出由文化界定什麼事情算是「事件」來解決，但他的架構並沒有從當地的文化特性挑戰「事件」的概念本身，反而是假定了「事件」的普遍性，由是引起史翠珊（Marilyn Strathern）的批評。

對史翠珊而言，「事件」也是由文化所界定的。至少，在西方文化的觀念中，事件包含了四個被假定的基本性質：¹⁶

1. 獨一無二（uniqueness）：在西方觀念裡，不管在人、時、地、物上，事件一定是獨一無二的。
2. 權力（power）：事件具有權力關係。
3. 脈絡（context）：任何事件都有其脈絡。
4. 時間（time）：事件與事件之間有其連續的關係，是建立在線性的時間觀上的。

但對美拉尼西亞（Melanesia）當地人而言，這四個基本性質，都因當地文化的不同而有不同的意義與選擇，以致於最後所構成的「事件」是一種「意象」（image）。就如同台灣的布農人因傳統時間只能指示事情的先後而不具有精確的指涉，使得他們所說的事件往往是意象式的，如信仰基督宗教、生活改善、交通改善等等，都沒有明確的時間、人、地、物、脈絡等，更因人的經驗不同而有不同的內涵。¹⁷這類的批評使得歷史人類學如何處理「歷史」本身成了問題。因此，即使薩林斯在〈再回到事件〉（“The Return of the

15 Marshall Sahlins, “Other Times, Other Customs: The Anthropology of History”, in Marshall Sahlins, *Islands of History* (Chicago: The University of Chicago Press, 1985), 32-72.

16 Marilyn Strathern, “Artefacts of History: Events and the Interpretation of Images”, in *Culture and History in the Pacific*, ed. Jukka Siikala (Helsinki: The Finnish Anthropological Society, 1990), 25-44.

17 黃應貴，〈時間、歷史與實踐：柬埔寨布農人的例子〉，收入黃應貴主編，《時間、歷史與記憶》（台北：中央研究院民族學研究所，1999），頁423-483。不過，最先引

Event, Again”)¹⁸一文中，試圖強調「事件」是指發生的事情與結構間的關係，同時也是一種（秩序上）差別，仍難剔除具有西方文化偏見的指責，也使「文化界定歷史」的課題，在研究上仍難兼顧文化特殊性的普遍性架構。這一點，只有到「歷史性」問題的提出，才得到解決。

五、歷史性、時間與記憶

雖然，「歷史性」（historicity）並非新的概念。早在柯靈烏德的《歷史的理念》（*The Idea of History*）¹⁹一書中便已討論到。不過，大貫惠美子（Emiko Ohunki-Tierney）在《時間中的文化：人類學的探討》（*Culture through Time: Anthropological Approaches*）一書的導論中，則將它更系統化而與文化結合，使其成為歷史人類學探討「文化界定歷史」的主要架構。為此，她綜合歸納出「歷史性」的性質如下²⁰：

1. 歷史性是指涉歷史意識，是一個文化得以經驗及了解歷史的模式化方式（可以是複數）。
2. 它具有高度的選擇性。
3. 在歷史性中，過去與現在透過隱喻及換喻關係相互依賴與相互決定。
4. 歷史性包含多樣的歷史再現。
5. 歷史行動者的企圖與動機，會影響歷史的結構化（structuration）。
6. 歷史性是歷史建構與再現的關鍵角色。
7. 由歷史性來探討文化界定歷史的歷史人類學課題，最終的關懷還是文化本身。

起人類學家注意到歷史事件是一種意象，則見於Shelly Errington, “Some Comments on Style in the Meanings of the Past”, *Perceptions of the Past in Southeast Asia*, eds. Anthony Reid & David Marr (Singapore: Heinemann Educational Books Ltd, 1979), 26-42。

18 Marshall Sahlins, “The Return of the Event, Again,” in *Clio in Oceania: Toward a Historical Anthropology*, ed. Aletta Biersack (Washington, D. C.: Smithsonian Institution Press, 1991), 37-100.

19 Robin G. Collingwood, *The Idea of History* (Oxford: Oxford University Press, 1946).

20 Emiko Ohunki-Tierney, “Introduction: The Historicization of Anthropology,” in *Culture through Time*, ed. Emiko Ohunki-Tierney (Stanford: Stanford University Press, 1990), 1-25.

至此，歷史人類學的主要研究課題才真正確立。

不過，文化界定歷史雖可從歷史性來探討，但文化如何界定歷史，或文化如何建構其歷史意識與歷史再現，便成了歷史人類學進一步發展不得不面對的問題。由後續非西方社會文化研究的累積成果中，人類學家發現每個文化中的時間分類（特別是有關「過去」）及社會記憶方式，最可能影響乃至決定其歷史意識的建構與歷史再現的方式。²¹ 比如，居於蘇丹（Sudan）與衣索比亞（Ethiopia）間的烏庫克（Ukuk）人，其交替式的時間使他們建構與再現出一種現在與過去的神話一再交替的歷史。印尼克丹（Kedang）人的循環時間，使他們有着不可翻轉卻又不斷重複的歷史經驗與意識。²² 前面提到的傳統布農人，便因其強調時序而沒有精確時間的時間觀，使他們的歷史觀是一種近於意象的看法等等。這些個案均說明了一個文化的時間分類或觀念，往往影響其歷史建構與再現的方式。不過，隨着資本主義經濟的世界性擴展，其背後的線型時間也隨着其發展，滲入許多非線型時間觀的社會文化中，使當地人同時擁有多種的時間觀念或分類，也使其歷史意識與再現有着多元化的發展。

另一方面，每個文化特有的社會記憶方式，如何影響其歷史的建構與再現的方式，則可見於容拿班（Francoise Zonabend）在《持久性記憶：一個法國村落的時間與歷史》（*The Enduring Memory: Time and History in a French Village*）一書中，有關法國村落密娜特（Minot）的研究上。²³ 這個村落裡至少有三種歷史。第一種是屬於國家、屬於歷史學家記載的大歷史，討論的是如1914或1940世界大戰等重要的歷史事件。這類大歷史對整個地區有其影響力，包括政治、經濟、選舉活動等。但它主要是發生在村落外，而且是依賴同質而持續性的線型時間、依文字的記載來記憶。也因此，大歷史裡的許多事件，並不被當地人所記憶。第二種是地方史或社區史，主要是依賴循環而重複的社區時間而發生在村落內的集體活動，也就是全村性的相互交換、

21 參見Anton Blok, "Reflections on 'making history'," in *Other Histories*, ed. Kirsten Hastrup (London: Routledge, 1992), 121-127; Kirsten Hastrup, "Introduction" to *Other Histories*, 1-13。Kirsten Hastrup 此書與 Elizabeth Tonkin, et al. eds., *History and Ethnicity* (London: Routledge, 1989) 兩本書，均提供許多相關的研究個案。

22 John Davis, "Times and Identities: An Inaugural Lecture" (Oxford: Oxford University Press, 1991), delivered before the University of Oxford on 1 May 1991.

23 Francoise Zonabend, *The Enduring Memory: Time and History in a French Village* (Manchester: Manchester University Press, 1984).

晚間的聚集、葬禮儀式等實踐過程為機制，透過所謂持久性記憶（enduring memory）所建構與再現的歷史。第三種則是家庭史或個人史，是依家庭時間或生活的時間，以個人生命循環的關鍵時刻所構成的，往往透過出生、結婚、死亡、系譜等所謂「蠅集的記憶」（teeming memory）或個人記憶之機制，建構或再現家屋內的活動。這個研究不僅證明不同的（社會）記憶機制建構與再現了不同的歷史，更說明了一個群體可能因為存在幾種不同的記憶機制，而同時擁有幾個不同的歷史，凸顯了歷史的多元性。²⁴不過，也在這個研究中，我們看到社會記憶對於當地多元歷史的影響，並非單獨產生作用，而是與當地人的空間、時間等文化分類概念，以及社會的實踐活動結合一起運作。

六、歷史的文類

容拿班對於法國村落多元歷史的分析，基本上是結構論的做法，有很強的法國理性主義傳統。就法國密娜特（Minot）村民而言，很可能這個理性主義的分析確實可凸顯當地文化的特色。但是對於許多非西方文化的人而言，其歷史性、或歷史意識與歷史再現，不僅受其文化特色所界定，其在意的歷史經驗（即選擇某些事情為其歷史事件）與以何種方式來再現或表達，往往是建立在類似詩性的（poetic）非理性基礎上。就如同西方文學透過隱喻、換喻、提喻、與諷喻等不同的喻格（tropes），書寫出浪漫式、悲劇式、喜劇式、諷刺式等各種不同的文類一樣，每個文化往往以其獨特的方式來表達其歷史經驗，因而凸顯了其文化特色。²⁵這種有關歷史文類的探討，不僅帶給歷史人類學研究上的新方向，更突破了西方科學知識的理性基礎之限制。這在陶西格（Michael Taussig）的研究上最為凸顯。

24 當然，歷史的多元性，不僅來自社會中的不同機制。國家歷史的宰制所引起的抵抗或階級間的對立等，均可造成歷史的多元性。參見A. M. Alonso, “The Effects of Truth: Representations of the Past and the Imagining of Community”, *Journal of Historical Sociology* 1:1 (1988): 33-57.

25 這類明顯受到文學批評理論影響的討論，固然可見於Hayden White的「後現代史學」研究中，如*Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe* (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1973)。但陶西格的討論，早已超過後現代理論的挑戰方式與內涵，反而接近傅柯（Michel Foucault）晚年未完成而有關性史的非理性層面討論，也更接近人類學的關懷。見下述。

陶西格在《薩滿信仰、殖民主義與野人：一個有關恐懼與治療的研究》（*Shamanism, Colonialism, and the Wild Man: A Study in Terror and Healing*）²⁶中所研究的哥倫比亞（包括秘魯、厄瓜多爾邊境一帶）的印地安人，正如中南美洲印地安人一樣，以魔幻寫實主義為其文化上的特色。他應用班哲明（Walter Benjamin）的「辯證性想像」（dialectical imagery）及「模仿」（mimesis）的概念，來呈現當地印地安人在白人殖民時期的歷史經驗。茲簡述如下：

一開始，陶西格透過《黑暗之心》（*Heart of Darkness*）的作者康拉德（Joseph Conrad）的朋友卡斯門特（Roger Casement）及美國工程師哈登堡（Walter Hardenburg）等人的報導，建構當地人被征服者虐待的「故事」。特別是有關英國樹膠公司阿拉娜（Arana），在南美安地斯山地區到亞馬遜地區開採自然樹膠時，為提升產量，以各種殘忍手段懲罰未達生產量的印地安人，包括以對其親人的處罰作為威脅，鞭打更是相當普遍的懲罰手段。這些殖民統治者，為了得到更多的勞動力以生產樹膠而爭奪印地安人。為了報復反叛及削弱對手的生產力，甚至滅族也時有所聞。同樣地，當時殖民統治的白人，也塑造出許多有關胡圖圖（Huitoto）印地安人食人及反叛的傳說。特別是有關「以手指插入香菸爐發誓報復的儀式」（chupe del tabaco）傳聞，更造成白人對印地安人的恐懼，因而發展出各種因應措施。這不僅合法化了白人將印地安人視為奴隸，更滋長了依據殖民想像而生的各種暴力。這些措施又造成了當地印地安人對白人的恐懼（包括食人的想像）。事實上，雙方對於他者的想像，幾乎沒有什麼確實證據支持，卻相互加強而使事實與幻想混合，並產生實際影響。因此，殖民統治時期想像的恐懼世界，成為雙方可以行動乃至生活的唯一方式與依據。

另一方面，相對於上述恐懼的歷史，印地安人巫術治病的傳奇故事盛行一時。想依靠巫術治病的人，並不限於印地安人，還包括黑人、白人殖民者，還有不少小資產階級。甚至教會的巫術及聖人或聖母奇蹟式的顯靈，均說明天主教挪借了印地安巫術以用於教會

26 Michael Taussig, *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man: A Study in Terror and Healing* (Chicago: The University of Chicago Press, 1987).

的奇蹟。不過，殖民者或者官方天主教之所以會挪借印地安人的魔幻寫實主義來建構其論述與意象（包括聖母的出現），接受被殖民者的野性地位與力量，固然是他們一方面相信印地安人是神秘的、邪惡的，另一方面也因為是基於野性的力量，他們才得以意識到他的存在。但這種對野性力量的確定或肯定，是來自殖民者內心對於死亡的恐懼。

相對於殖民者出於死亡的恐懼而尋求印地安人的巫術治療，對印地安人而言，低地亞馬遜森林的野性必須結合安地斯山高地的山頂特色，才能創造出野性的力量。高地的巫師必須以禮物向低地巫師習得更強的力量，就如同目前普遍流行喝巫師用熱帶雨林作物製成使飲用者（包括病人、巫師及其他參與學習該儀式者）陷於迷幻情境來治病而稱之為「丫嘎」（yagé）的儀式中，病人必須送禮給巫師以習得這治病儀式一樣。只是，病人或求助者學習巫術以保護或治療自己，其動機是來自心理的嫉妒，而不是死亡的恐懼。但相同的是，這些意象均是由立場相對的雙方共同參與想像所建構而成。就如同「丫嘎」治病儀式的實踐，一定要由角色相對的巫師與病人共同參與建構。同時，相對的兩者之間具有不平等的關係。就如同安地斯山和亞瑪遜河沼澤森林地的征服與被殖民過程裡，可以由印地安人背負着殖民白人征服此區山川的過程表達出來。因為，這兩類的人的關係好像盲者與跛者之間的關係，兩者合作才能構成單一個人的作為與活動。雖然，合作的背後，背負的是兩個不同的靈魂（spirit）——暗喻殖民白人與被殖民的印地安人間的不平等權力關係，但也隱含殖民者對被殖民者的依賴。唯這個隱喻相當深層，將難以用語言、故事陳述清楚的殖民與被殖民歷史經驗加以表達與再現，並透過巫術的治病儀式之實踐，流傳至今。

整體而言，全書第一部份與第二部份的討論，對殖民者而言，最能呈現他們受苦的恐懼形像。巫師的形像（包括僧侶的驅魔）正可抒解他們的苦難，而且是結合歷史事實與社會的幻想而生。但是，也因為如此，反而能將被殖民者的政治壓迫與心理沮喪經驗支撐出來。不僅反映、濃縮了征服歷史的經驗，也是對編年史或歷史正確性的否定或反叛，因而成為革命性實踐的平台。另一方面，作者想凸顯的是蒙太奇跟辯證性意象的觀念。強調意象的形成是不連續的、相互矛盾的，更是殖民者與被殖民者互動所共同構

成的。這種類似神話的意象直到今天還起着作用，也使得薩滿信仰（shamanism）的「殖民化形式」（colonizing form）為他們捕捉過去的意象，使歷史有如巫術而影響至今。

最後，由上面的陳述，陶西格進一步挑戰西方知識以及知識生產的模式。西方哲學從柏拉圖到康德，都是將知識視為一位思想家單獨（理性）思考的結果。如此便排除了感官經驗與類似謎語般卻強而有力的另類知識。反之，由本書巫師與病人的對話關係，不僅可以知道本質與現象，而且說明知識是由兩者互動的社會過程共同創造出來的，而這種方式更能包含難以言喻的感官印象。

由上，我們可以清楚看到這本書最後是在討論人類學知識的性質；就如同民族誌是由人類學家與當地人共同創造的人類學知識一樣，它不僅類似巫師和病人的關係，更像這本書所呈現的「歷史」，本來就是由殖民者所創造的意象和當地印地安人所創造的意象相互回應而來的。這不僅凸顯出當地文化上魔幻寫實主義的特色，更重要的是凸顯了當地人所關心以及要表達的歷史經驗是什麼。這也正是歷史人類學所說的歷史意識與再現。對當地印地安人而言，巫師治療儀式的實踐，不僅再現他們過去被殖民的歷史經驗，因嫉妒而請求巫師治療的非理性之心理動力，可能更凸顯當地人建構其歷史意識與再現方式的深層基礎。此實已涉及殖民歷史的心理經驗。如此一來，作者不僅積極地回應了後現代主義對於人類學知識的批評，更進一步將人類學對於社會文化現象的探討，由過去科學主義下的社會結構、文化邏輯，推展到非理性的心理層面，也使歷史人類學有關歷史再現的問題，如同文學作品的文類（genre）問題一樣，可因各文化的特色，考慮其獨特的經驗與再現方式，因而能凸顯該文化更深一層的特色。這個研究，也使人類學更直接面對該學科知識發展上的未知領域，也使歷史人類學的研究有了另一層的意義、影響力與發展空間。

七、結論

以「文化界定歷史」來回答什麼是歷史，或以歷史性作為主要研究課題的歷史人類學，是否真的足以成為人類學的一個分支，在國際人類學界至今仍是個有爭議的問題。雖然如此，正如人類學的其他分支，它至少做到讓研究者對於被研究文化的特色，因由此分支的研究課題切入而有進一步的

了解。上述貝都因人、依隆戈人、夏威夷人、美拉尼西亞人、法國密娜特村人、以至哥倫比亞印地安人等個案研究，在歷史人類學發展上的貢獻不僅是建立在當地文化的特色上而已，它們更充份凸顯出人類學知識與地方文化特色之間相互依賴、相互決定的關係。

另一方面，因歷史人類學蘊含着對於人類學知識與文化概念理論不斷挑戰的可能性，使它得以吸引人類學家繼續投入這個領域。這裡所挑戰的，不只是與其研究課題有關的問題（如「什麼是歷史」）。正如薩林斯以文化結構論來了解與解釋庫克船長的歷史事件時，也同時超越結構／行動者、持續／變遷、外在因素／內在因素、客觀主義／主觀主義、物質論／觀念論、全球化／地方化等等社會人文學科上普遍存在的各種二元對立觀念，更跳出伊凡普理查以社會結構或社會概念來解釋現象而進入文化邏輯的層面；而陶西格有關歷史文類及殖民歷史的心理經驗之研究所涉及的非理性層面，更是對人類學非理性心理層面之未知領域的探索，與人類新知識創造上的挑戰。也正是這種不斷開展的新視野與宏大的企圖深深吸引着新的研究者。

其次，如上所述，在歷史人類學的發展過程中，重大的突破顯然有限。尤其像薩林斯及陶西格等勢必在人類學史留名的重大成就，更是少之又少。雖然如此，歷史人類學的發展也帶動了整個人類學發展的歷史化趨勢，使得人類學其他研究領域因帶入歷史深度而得以產生重要成就。正如本文一開始所舉的馬克法蘭、葛爾茲、沃爾夫等人的研究，使人類學與歷史研究的結合有着更大的發展空間與更深的期望。雖然，這種跨學科的結合，與歷史人類學知識本身的內在發展有其基本上的差別，但筆者相信，若能將歷史人類學的研究課題與成果所構成的個別文化之獨特整體圖像（即使內部是衝突矛盾乃至多元的）及其背後的全人類文化視野與多層次（由社會、文化到心理）的文化概念，帶入歷史學研究的思考中，實有助於歷史學研究上有如年鑑學派或新文化史式的開展與突破。就如同因「史識」²⁷而使歷史學知識有別於人類學知識，若能將史識確實帶入歷史人類學研究的思考中，很有可能帶來

27 這裡所說的史識，主要是指歷史學者因累積足夠的歷史知識而有的洞識。如年鑑學派的史學大師，Emmanuel Le Roy Ladurie在*Montaillou: The Promised Land of Error* (New York: Vintage Books, 1979)一書所研究的法、西邊界一個中世紀異教徒的聚落一樣。從人類學民族誌的角度來看，它所陳述的內容並不夠細緻或深厚，但這本歷史研究的成功，主要是透過作者的「史識」指出這個異教徒聚落不僅延續了基督宗教傳統建立之前的文化傳統，更為日後的宗教改革提供了文化泉源。這種洞識不僅造就了作者在史學界的大師地位，更凸顯了史學知識的獨特性與優點。

「文化概念的歷史化」²⁸而使歷史人類學研究有另一次突破。但這類期望必須建立在這樣一個基礎上——對於兩個學科不同的學術傳統，及其在本體論、知識論或認識論上的基本假定，能夠有所掌握與再創造。如此，才有可能使兩個學科重新回到因各自強調了時、空深度而造成分離之前的結合，而使知識上有另一更高層次的共同新突破。

（責任編輯：蔡志祥）

28 有關文化概念因歷史化不足而影響歷史人類學發展的討論，參見林開世，〈人類學與歷史學的對話？一點反省與建議〉，《台大文史哲學報》，第 59 期（2003），頁 11-29。

The Formation and Development of Historical Anthropology

Ying-kuei Huang

The Institute of Ethnology
Academia Sinica (Taipei)

Abstract

In the history of anthropology, the initial conception and development of historical anthropology has occurred mostly since the 1980s. Sahlins was the first to identify the question of how culture defines history as a major research topic of historical anthropology. Subsequent discussions of the nature of the historical event; the way historicity shapes research into historical consciousness and representation; the interaction of historicity, the cultural construction of time (especially past time) and social memory, and the genres of historical representation, are suggestive of the overall development of research and theory in historical anthropology, and of their contribution to the larger field of anthropology. This contribution does not consist only of greater attention to historicization, which has been the most important and extensive influence on general anthropological research. Research into the question “What is history?” has also led to important new insights into the meaning of culture, making significant contributions to anthropological understandings of culture and anthropological knowledge more broadly. It also offers the possibility of integrating anthropology and history in new ways in the future.

Keywords: history, culture, historicity, historical genre, historical anthropology (or anthropology of history)