

不在的存在

——隱藏殖民主義的話語*

Michael HERZFELD (麥克爾·赫茲菲爾德)

哈佛大學人類學系

編者按：本文譯自Michael Herzfeld, “The Absent Presence: Discourses of Crypto-Colonialism” 一文，原載2002年的*South Atlantic Quarterly* (第101卷，第4期，頁899-926)。本刊已得到作者本人及出版機構同意，翻譯並刊登本文，謹此致謝。

麥克爾·赫茲菲爾德 (Michael Herzfeld) 早年在以希臘為主要研究對象，後來因為對泰國感興趣，半百之年學習泰語，到泰國進行田野研究。他著作甚豐，論文以英文、法文、意大利文、希臘文及泰文發表。

赫茲菲爾德在本文以希臘及泰國為例，分析在人類學的歷史發展過程中，「隱藏殖民主義」的存在形態。他討論希臘如何被視為人文學科起源之同時，卻被排斥在人類學的理論規範之外，而泰國雖然保有獨立的主權和文化，與西方學科理論的產生沒有甚麼關係，但卻要依賴西方的經濟。赫茲菲爾德認為隱藏殖民主義與殖民地及殖民地人民之間構成了一個三元的關係。隱藏殖民主義是在被殖民和未被控制的地方之間的緩衝，但同時，它也是分隔西方與西方以外世界的藩籬。赫茲菲爾德指出隱藏殖民地與人類學理論的產生有着模糊不清的關係。過去的殖民地是現在反思人類學理論的重要對象。然而，人類學這個對自身的反思，是讓學科存在的一個重要動力。

*

*

*

*作者是哈佛大學人類學系教授。

作者十分感謝在該文誕生的漫長的過程中，多位人士在不同時候曾對各個版本給予了諸多啓迪，他們包括：Loring M. Danforth, Nancy Felson-Rubin, Gregory Jusdanis, Prista Ratanapruck, Sohini Ray, Eric Schwimmer, Saipin Suputtamongkol, Stanley J. Tambiah, Thongchai Winichakul。

社會與文化人類學，產生於西歐建立全球統治的時期，是殖民地擴張藍圖的工具和表現。雖然這門學科後來轉過頭來對抗殖民主義的實踐及意識形態，但它仍然深受這段歷史的影響。殖民主義對人類學的眾多影響之中，最突出的一點，在於這個學科的大部份理論資本，都顯然是來自於在殖民地所進行的民族志研究。

一、人文的話語：隱藏的殖民地的迴響

當人類學確認其學科關係到全世界的時候，那些不曾直接受過殖民權力控制的文化羣體（包括美國等執行着內在的帝國統治的國家），常常被看成好像是處於它的主要學術話語的邊緣。

排斥在這廣闊的視野範圍之外，人類學的理论經典顯示着兩個主要又相互關連的「不在」：一個是顯著的、一個是隱蔽的。顯著的「不在」是現代的希臘。希臘之代表處於西方邊緣的特種形態，源於在很長的歷史中，它是個名義上獨立但實際上附庸的民族國家（nation-state）。雖然近年來大量出版的有關今日希臘的民族志研究，確實矯正了這個情況，但是，在底片一樣的西方文化初級讀本的社會文化人類學導論課本裡，觸及這個國家的機會還是很少的。

隱蔽的「不在」是古典的希臘文化。它之所以是隱蔽的，是因為它躲在形形色色的「存在」符號之下，但是，當我們正想要抓住和識別它的時候，它便消散得無影無蹤。很多人都會說，人類學始建在希羅多德（Herodotus）式的好奇心和阿提喀（Attic）的哲學，但這是個無所不包的通論。儘管我們常常會隨口談到這個假設的古典時代，一碰到人類學思想的知識譜系，我可以肯定，古代希臘在其中所佔的實際意義，是少之又少。

這兩個「不在」，有一個共同的來源——它源自一個稱為希臘的建構話語和地理空間。希臘與「古」希臘常被混為一談，即使在希臘的旅遊冊子上，這個當代國家也要讓位予18世紀晚期亞利安主義（Aryanism）所孕育的威風凜凜的古代。同一個文化優生學傳統也孕育了納粹黨的「種族科學」，起碼從一個富有爭議但有說服力的史學傳統眼光來看，掩蓋了猶太人和埃及人（「非洲的」）對歐洲文化的貢獻。¹

雖然那些創造希臘的（大體來說是歐洲的）新古典模式文化的德國古文字學者和美術史學者，本身不是軍事殖民地者，他們所進行的卻是歐洲世界

1 Martin Bernal, *Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilization* (New Brunswick: Rutgers University Press, 1987).

霸權的意識形態方案的工作。當很多近期文章都着眼於殖民主義的形態，並致力於分析這個方案的時候，我想在這裡提出討論這個現象的一個特別的形態（或許不過是這個現象的一個旁枝）。我之所以稱它為「隱藏的殖民主義」及將之界定為一些國家所依靠的奇妙秘方，就是說，成為已被殖民和尚未被控制的地方之間緩衝的國家，為了取得自己的政治獨立，不得不以巨大的經濟依附作為代價，而這個關係表現在一種以迎合外來模式剪裁的熱衷國民文化的符號假象。這些國家是過去和現在前後矛盾的活生生的事例：名義上他們是獨立的，但這種獨立是來自一個間有羞辱性的實際依附模式。

希臘和泰國就是這種國家。這些國家為數不少，當中也有很多種類——我們應如何及在那裡安置像以前的南斯拉夫、日本及墨西哥等形形色色的實體呢？更深入的探討可能會越過「隱藏的殖民主義」的範疇，產生更加細緻的區別。然而，這兩個個案，在地理上相距很遠，宗教及語言上也互不關連，但卻展示出一些共同的元素，這是值得討論的。我主要把這裡的議論規限於希臘，但是對一開始討論，就可以將「隱藏的殖民主義」的範疇複雜化，泰國的個案，就算簡略的討論，還是有用的。

我是有意從一開始便將不穩定性置於這個模式之中，否則，我不過是為了解超越殖民者與殖民地人民這對二元概念，而創造出一個三元卻又同樣漠視多元且複雜的地方經驗，無疑是極大的諷刺。希臘的個案就是可以給予我們進一步的挑戰，幫助保持我們對這些複雜性的注意。這個國家有一個與人類學的獨特歷史關係：希臘是西方文化的智慧和精神的設想發源地，但尤其令人感到驚奇的是，它既創造了人類學，卻又沒有在這個學科的理論規範中出現。同樣地，泰國與很多只是碰巧成為範例個案而沒有衍生出主要的理論傳統的國家都很相似。泰國及希臘都一直是重要的民族志研究及理論發展的地方。對於希臘而言，泰國的個案是一個特別有用的襯托，因為兩者在骨子裡是相似的。無可置疑地，當中一些相同之處是來自殖民主義所散發的影響。兩個個案的歷史特性——包括他們與西方人文科學的開端有很不同的關係——都可以歸納到過於簡單的總結。在這個論題上，個別被排斥在理論規範之外的國家有着其它的變化：例如日本，它不可以算是世界政治經濟的弱者（在不久之前，日本還是當之無愧的帝國強權）；然而，它也展示了一些隱藏的殖民主義的地位特徵，包括它相對地與西方理論的產生毫無關

2 幾位主要的作者（例如Emiko Ohnuki-Tierney〔大貫惠美子〕，*The Monkey As Mirror: Symbolic Transformations in Japanese History and Ritual*〔Princeton: Princeton University

係。² 但是，所有這些國家都有一個共同的特徵，就是它們都極力誇耀自己的文明優勢與傳統。它們的自誇幾乎往往都是跟他們的政治影響不相稱的。我們開始懷疑他們被置或自置於那高高在上受人尊敬的文化地位上，實際上是被蠻有力的物質力量孤立起來。這個諷刺性的困境就是隱藏的殖民主義的界定特徵。

在建議多做這類比較時，讓我引申我以前論及有關希臘與社會文化人類學的論點：他們兩者都是殖民地事業的產物，分別是一個有形的地點和一個透過道德隔離有效地將西方與西方之外的世界分隔的論述。³ 再者，在過去幾十年來，希臘的文化政治和人類學理論也越來越抗拒這些假設。本土有關文化本質、文明和認同的論述，越來越接近和直接採用人類學的寫作。精英們培育國民時，極力使他們與定義籠統的野蠻人劃清界限，這樣的情況，當然不止在希臘發生。希臘作為「野蠻人」這一名詞的創始者，作為現代宣導「文明」者的祖先，尤其是在不同的歐洲文化政治藍圖中，只是一個邊緣及次要的參與者，恰恰是這些值得關注的問題的核心所在。

如果泰國像希臘一樣，猶如一面反映西方的人類學模式的鏡子，在某方面來看，它是另類的鏡子。在這裡，我們所看見的是個長期以來被西方視為擁有獨特文化的國家，但這個形象，部份來於國家支持機構小心翼翼的形象管理，是對不斷殖民的西方（特別是英國和法國——兩個主要的人類學發源地）所感覺到的威脅的反應。對很多西方人來說，希臘代表了根源印度的梵文傳統，現已深深地被馴化為西方的印歐（Indo-European）語言和文化最早在歐洲綻放的花朵。然而，儘管梵文和婆羅門教（Brahmanism）傳入泰國比歐洲早多個世紀，殖民者把暹羅〔譯者按：泰國的舊稱〕看成是異類種族的地方，從而威脅其獨立自主。因此，希臘和泰國的學者們能夠引用這些古代的、部份為承傳自印歐傳統的證據的方式是不一樣的，因為泰國與歐洲主導全球的「亞利安」（“Aryanist”）計劃無關。

我在這裡關注的是希臘的悖論——它既是歐洲精神上的祖先，又是今天「急速資本主義」歐洲的政治賤民。⁴ 我關注它被本國精英利用來增強他們的力量、文明的文明話語，而為此付出集體接受讓自己國家被置於一個全球的文化

Press, 1987], 11-12.) 已經開始將潮流改變，但這個發展明顯地來得既慢且遲。

3 Michael Herzfeld, *Anthropology through the Looking-Glass: Critical Ethnography in the Margins of Europe* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987).

4 Douglas Holmes, *Integral Europe: Fast-Capitalism, Multiculturalism, Neofascism* (Princeton: Princeton University Press, 2000).

等級之下的代價。在正式定義為殖民地的地方，這些過程很仔細地被記錄下來——印度就是一個富戲劇性和被仔細記錄的個案⁵——但是，從隱藏的殖民主義模式來看，這個全球的文化等級不只規限在正式定義為殖民地的地方。泰國的個案引起我們思考，不是因為它完全地反映希臘的情況，而是因為這兩個國家的共同之處顯示着一些共通的存在條件。這些共通的條件有部份來自相似的經驗：隱藏的殖民地引用「文化」的世界主導的論述回應這個全球文化等級制度，來保衛他們所瞭解的國家利益和特徵。他們表面上看來是對抗支配的，但其實這樣做的代價是與支配者共謀。他們採取的這個模式其實更接近葛蘭西（Gramsci）所界定的霸權（hegemony），而不是近期富爭議性的「抵抗」（resistance）觀念。⁶

希臘這個充滿矛盾的個案，既可以作為這些過程的典範，同時也十分特別。泰國作為與之對應的個案，可以提醒我們，儘管希臘這個個案非常能夠將所有歐洲主導模式包含的內部衝突揭露出來，但我們毋須把所有隱藏的殖民主義都集中在希臘的經驗上。隱藏的殖民主義，恰恰標誌着殖民權力為解決頑固的地方意識形態和價值觀念所應用的多種辦法。製造文明話語（civilization discourse）——包括人類學的文明話語——都是該段歷史的一個重要部份。如果人類學還是要以批判為目的的話，它便不能不理會自身在這些話語過程中遺留下來的影響。

二、一個冒險的比較

無疑地，希臘和泰國近代的歷史都顯示着極端的相似和同樣顯著的差異。驟眼看來，相同之處似乎都直接與國際權力政治（realpolitik）有關，這一個印象不能說不準確，只是從歷史觀點來說太膚淺。兩個國家都處於大陸東南端的半島。直到最近，與它們比鄰的國家都接受了激進的共產意識

5 參看例如由Luhmann所提供的有用的總體的比較看法（T. M. Luhmann, *The Good Parsi: the Fate of a Colonial Elite in a Postcolonial Society* [Cambridge: Harvard University Press, 1996], 5-24.）。

6 參看James C. Scott, *Weapons of the Weak* (New Haven: Yale University Press, 1985)；又參看Lila Abu-Lughod, “The Romance of Resistance: Tracing Transformations of Power through Bedouin Women,” *American Ethnologist* 17 (1990):41-55; Deborah Reed-Danahay, “Talking about Resistance: Ethnography and Theory in Rural France,” *Anthropological Quarterly* 66 (1993): 221-229.

形態。這些國家的官方話語中的意識形態與他們自己的「民族性格」抗衡。（泰國的南面和東南面還有馬來西亞和印度尼西亞，兩個都曾經有過共產黨革命活動和強烈的鎮壓；希臘在東南面緊接着的邊境只有塞浦路斯，一些國內的批論者認為，希臘在這裡的角色，就是某種文化和政治殖民主義的代表。⁷）希臘和泰國與他們北方鄰居之間的主要文化和政治角逐的深遠歷史根源，比自認為馬克思主義的政體還要早。然而，希臘與泰國在冷戰時期成為服務美國利益的戰略基地，多多少少吸收了美國的觀點，認為共產主義與文明互不兼容，在某種程度上，這種思維邏輯也吸納了當地過去不願兼容他者的特色。

希臘的右派對共產主義的回應，天衣無縫地繼承了希臘以前關於北方鄰居的概念。在希臘獨立之前，希臘的知識份子已將希臘社會原子論（Greek social atomism）識別為「歐洲個人主義」的一個形態。在這個形態之下，他們可以一方面批評鄰近的斯拉夫民族為不文明的集體主義者，而另一方面說自己的農民和工人精神腐敗（因為受「土耳其」的影響），在沒有精英強勢領導之下不能夠集體工作。⁸ 對泰國來說，自由的概念明確地不是這種以歐洲為中心意識形態的產物，雖然在國家話語的表達上，它可能與後者有點兒關係。

這種自由之所以有矛盾，是因為它標誌着兩個國家對進口的模式的屈從。希臘人所慶祝的「自由精神」將他們從「土耳其」（指舊奧圖曼帝國 Ottoman）統治中「解放」出來，引導他們「不自由，毋寧死」。泰國採用「自由之土地」（*prathet Thai*）這個名字，是由於受到意大利和德國法西斯主義啓發的收復國土主義的歷史高峰的影響。⁹ 那些敢於對抗這些模式的

7 這是那些現在自稱為 Neokiprii（“Neo-Cypriots”，「新塞浦路斯人」）的人的立場，他們大部份是年青知識份子，他們憎恨希臘民族國家草率地在文化上及制度上兼併希臘—塞浦路斯（Greek-Cypriot）世界。

8 之所以會有斯拉夫人「不知怎地受到一些共產主義的影響」的假設，也許可歸因於他們生活在擴大家庭結構中，這後來被用作確實的證據來證明那假設的做法，在更早的時候已經被清楚地表達出來。參看 Dora d'Istria, “La nationalité hellénique d’après les chants populaires,” *Revue des deux mondes* 70 (1867): 584-627, 特別參看頁 590。反過來的觀點是，真正的歐洲人一定要是一個個人主義者，這在希臘認同政治的話語中依然是顯著的，這在右翼份子當中尤其突出。

9 參看 Scot Barmé, *Luang Wichit Wathakan and the Creation of a Thai Identity* (Singapore: ISEAS, 1993), 126-127, 147-149；小說家 Nikos Kazantzakis（尼可斯·卡山札基）在他以英文出版的小說 *Freedom or Death* (New York: Simon and Schuster, 1956) 歌頌希臘的一句成語，該成語成為特別是在克里特島（Crete）上的鬥爭的標記。

人都被認為「反希臘」或「非泰」，都被說成爲沒有「文化」（希臘文的 *politismos*，泰文 *watthanatham*）。¹⁰ 這些名詞是古體的新造語詞，據說分別源自古老希臘文和梵文。雖然這些字都是自豪的標誌，但清楚地，它們也是對外面的文化優越標準所作出的回應。

希臘文 *politismos* 有「文化」及「文明」兩個意義。即使歐洲人嚮往富有詩意的「高貴的野蠻人」（*noble savage*）式的田園生活¹¹，他們的理想還是植根於城市的理念和成就。同樣地，意大利 *civiltà* 一詞，表達的仍然是都市文化凌駕於鄉郊的理念。¹² 然而，在泰文中，則沒有對等的語詞，這個事實本身便提醒我們必須注意當中不同的機制。在泰文中，仿效西方成就的說法是擁有 *khwaamsiwilai*（「被文明開化的素質」），而當用到 *watthanatham*（「文化」）一詞時，則可能實際上有排拒某些泰國人所批判的受西方文化污染所影響的粗俗物質主義之意。歐洲人以爲自己早在18世紀Jones的探索伊始便崇尚梵文，事實上，泰文運用梵文來表達崇高的概念，遠比歐洲人爲早，且具有根深蒂固的宗教淵源。在歐洲，雖然任何一個從小到大受宗教希臘文教育的人都肯定會明白希臘辭彙，但實際上，希臘辭彙是啓蒙運動時期世俗化文化名詞的翻版。因此，兩個國家的相同之處並不出於一同接受由德國學術界所散發的亞利安理論的論點，而是出於他們藉着創造了文明的詞語，通過他們能令人敬畏的悠古和文化上的尊嚴，刻意地讓外國勢力對他們既嫉妒又敬畏。

相反地，*siwilai* 這個名詞，明顯是一個從歐洲引入泰國的新詞語。它的意識形態上的含意可以關連到Thongchai Winichakul採用由普拉特（Mary Louise Pratt）所引申爲「接觸地帶」的隱喻。Thongchai Winichakul指出，泰國是個介乎地方文化與入侵文化之間的「接觸地帶」。這令人聯想到位處「歐洲邊緣」的緩衝地帶的希臘。¹³ 這種模稜兩可的文化吸取本地形式化的他者形態而

10 有關泰語的專門名詞，參看Barmé, *Luang Wichit Wathakan and the Creation of a Thai Identity*, 160; Thongchai Winichakul, "The Quest for 'Siwilai': A Geographical Discourse of Civilizational Thinking in the Late-Nineteenth and Early-Twentieth-Century Siam," *Journal of Asian Studies* 59 (2000): 528-549.

11 David Horn, *Social Bodies: Science, Reproduction, and Italian Modernity* (Princeton: Princeton University Press, 1994); George L. Mosse, *Nationalism and Sexuality: Respectability and Abnormal Sexuality in Modern Europe* (New York: Howard Fertig, 1985), 32.

12 Sydel Silverman, *Three Bells of Civilization: The Lift of an Italian Hill Town* (New York: Columbia University Press, 1975).

13 Thongchai Winichakul, "The Quest for 'Siwilai': A Geographical Discourse of Civilizational Thinking in the Late-Nineteenth and Early-Twentieth-Century Siam," *Journal of Asian*

生存，而在這種他者之上，主導勢力與他們的當地代理人繪畫了比他們大，甚至是全球性的地圖。在兩個國家中，被懷疑是包庇共產主義的人，有少數民族的成員。他們有些與相鄰但敵對的民族國家有族羣關係。但是，就算在這方面，兩者也有着重要的差別，顯示出文化特色如何扭曲共通的政治地理。在泰國，當最南端省份的穆斯林（伊斯蘭教徒）享有完全的公民權時，北面泰語稱為「森林人」（*chao paa*）的山區部族，¹⁴ 就遭受排拒，無法享有公民權。然而，泰人以爲直至*siwilai*從很久前把泰人拯救出來，這些人體現了在維多利亞時代被稱爲適者生存論（Victorian survivalism）地方版本的條件。

在希臘，少數族羣的地位也是很複雜的，但是這複雜性有着一種既有趣而不同的形式。穆斯林，猶如猶太人，是個被公認的宗教族羣。但千萬不要自稱爲「土耳其人」（“Turk”）。希臘官方以並非所有希臘穆斯林都是文化上的土耳其人（Turkish）來反駁這些自我族羣化的辭彙。這是真的：Pomak人說保加利亞語，更有些說阿爾巴尼亞語及其它語言。但是，國家的解決方法是否認所有少數族羣的存在。這意味着那些與鄰近國家有連繫的潛在危險的族羣——特別是馬其頓人和土耳其的回教徒——都發現，他們的族羣特性，在他們的（希臘）公民地位之下，完全失聲。

驟眼看來，我們會以爲，泰國山區部族面對着同樣的情況。然而，儘管他們沒有公民的地位，問題卻不在於*chao paa*在泰國被視爲顛覆份子。政府懷疑的是南部的穆斯林庇護分離份子和華裔居民支持共產主義的感情。問題出在他們把*chao paa*看成是代表泰人自己「原始的過去」，而精力旺盛的文化隊伍，把這些殘餘人格化的泰國集體童年，帶進去這個「原始的過去」之內。¹⁵ 相比有潛力被塑造成爲泰人的*chao paa*，共產主義者及所有可能被懷疑的同路人，都被當爲無可救藥的「非泰」。¹⁶ 在這最後的層面上，

Studies 59 (2000): 532, following Mary Louise Pratt, *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation* (New York: Routledge, 1992); Michael Herzfeld, *Anthropology through the Looking-Glass: Critical Ethnography in the Margins of Europe*.

14 Thongchai Winichakul, “The Quest for ‘Siwilai’: A Geographical Discourse of Civilizational Thinking in the Late-Nineteenth and Early-Twentieth-Century Siam,” *Journal of Asian Studies* 59 (2000): 535.

15 Thongchai Winichakul, “The Quest for ‘Siwilai’: A Geographical Discourse of Civilizational Thinking in the Late-Nineteenth and Early-Twentieth-Century Siam,” *Journal of Asian Studies* 59 (2000): 535, 546.

16 Thongchai Winichakul, *Siam Mapped: A History of the Geo-body of a Nation* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 1994), 170.

泰人與（1974年前）希臘的情況展現出意味深長的匯合。希臘的古希臘化（Hellenization）和泰國之對泛泰的*siwilai*的追求，都是在創造一個強大的、中央化的文化認同，來保護國家中的「弱小」成員，免受「不文明的」和「顛覆性的」的不道德勸誘。

再者，爲了要保證這個隱藏的霸權能實實在在地牢固下來，地方上的文化和政治領袖以排山倒海的姿態推行共通的國家語言。在這方面，我們再看到國民的自豪與文化上的獨立造成政治依附的標誌。在希臘的例子，直到1976年變成法定語言標準純正的語音（*katharevousa*），是根據西歐意念中的古典希臘語言模仿來的。雅典的地方方言在這個過程中因爲無人理會而消逝。相比之下，泰語的改革似乎是較直接的統一化，也比較接受參用梵文的語彙。但是，泰語的改革也配合西方的學術和哲學話語的需要。從另一個層面看，兩者都是企圖仿效西方；但是他們與地方語言習慣有有意義分歧的關係。

其中一個共通點，出自精英仿效西方模式所惹起的憤慨。在兩個國家裡，在很大程度上，寺院制度都在宗教內佔很重要的角色。雖然都是透過邊緣羣體（例如希臘的新東正教〔neo-Orthodox〕運動和泰國的改革計劃）來帶動，這些宗教越來越反對西方的和物質主義的道德及模式。這些反應甚至會反過來對抗當權宗教機構。新東正教埋怨希臘教會——起碼在形式上用韋伯的觀點來看——的「新教化」（“protestantization”）。而在泰國，由Santi Asoke等團體對佛寺叢林（Sangha）的批評，也同樣地攻擊叢林的官僚架構以及其對貪污及物質主義的容忍。雖然這個說法未窺全豹——其它宗教，例如Dhammakaya運動及某些地方教派，已經容忍物質主義者的興趣——我們起碼可以說，在地理和文化隔開的地方，對隱藏的殖民主義的其中一種共同反應，可以就是反對物質主義的宗教活動。¹⁷

我相信這些共同的經驗並非巧合。如果泰國和希臘都需要向歐洲強權作出重要的讓步來維持國家主權的形象，內在的文化編制——外國勢力的代理人展示他們自己的所謂的代理的空間——爲這個交易提供穩固的基礎。他們建立起一個假設的共同外交上的道德準則，給予這些個人和羣體精英鞏固他們權力的力量。他們利用文化作爲主要手段，以經濟脅迫來作爲他們最

17 有關Santi Asoke，參看Marja-Leena Heikkilä-Horn, *Santi Asoke Buddhism and Thai State Response* (Åbo: Åbo Akademis Förlag, 1996)。有關Dhammakaya運動，參看Apinya Feungfusakul的有關研究的特別報導，*Bangkok Post*, no. 21 (December 1998)。Rosalind C. Morris, *In the Place of Origins: Modernity and Its Mediums in Northern Thailand* (Durham: Duke University Press, 2000), 218，討論神媒崇拜在現代化事件上的參與。

有效的工具。在這一個層面，肯定地有很重要的不同之處。與希臘不同，泰國曾是一個公認的主權的國家，雖然有好幾個世紀是處於一個頗為分裂的狀態。¹⁸ 她的君主政體是栽種在地方宗教體系之上。希臘的帝皇則要象徵性地受拜占庭封賜，而古拜占庭既已變成現在的敵人——土耳其——的最重要城市伊斯坦堡，象徵性的封賜亦淪為空洞。希臘的君主政體歷來被嘲笑為外國的，因為人們廣泛地認為它是隱藏的殖民主義的過程中的一個主要的代理人。

三、人類學與對起源的探索：古希臘文化界限的形成

所以，儘管梵文是基礎，但是大家假定歐洲人的智慧、個人主義和主動精神於希臘爆發。這就是人類學不言而喻的起源神話。況且，這個人類學，不是正統（Orthodoxy）中的 *anthropologia*（人類在宇宙中之角色的研究），而是一個假設沒有「迷信」的理性工程。¹⁹ 我曾經碰過，有人非正式和偶然地嘗試展示這兩種人類學基本上是一樣的，就好像在希臘獨立後的一段很長的時間裡，希臘人試圖證明古代的哲學家都是基督教的思想先驅。然而，這都不過是重蹈長久以來希臘把（異教的）古希臘文化和（基督教的）希臘本質結合的覆轍。²⁰ 至於對「普通人」（*anthropi*，古文是 *anthropoi*）的研究，包括研究他們在社會上起潤滑作用的缺點和迂迴，這種人類學的模式也只是它最近的想法。這是屬於一個極之新古典的（neoclassical）的模式，就如19世紀希臘資產階級的房子的新古典的風格一樣，我認為，它與古代概念體系的關係，無異於19世紀資產階級房子與其之關係。

希臘的個案讓我們有效地反諷這門學科的歷史，透過探索人類學特別令人不滿的古典源流，我們可以評價人類學在描述和分析泰國的社會和文化的的作用——甚至任何其它可能歸為隱藏殖民地之類的地方之作用。這並不是將隱藏的殖民地本質化（essentialise）而將之簡約成為另一個人類學的分類個

18 Stanley J. Tambiah, *World Conqueror and World Renouncer: A Study of Buddhism and Polity in Thailand against a Historical Background* (Cambridge: Cambridge University Press, 1976).

19 Stanley J. Tambiah, *Magic, Science, Religion, and the Scope of Rationality* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990).

20 Michael Herzfeld, *Anthropology through the Looking-Glass: Critical Ethnography in the Margins of Europe*, 195, 200.

案，這是用分類學來將人類學拆解，同時要留意那些足以動搖任何概括化的有意思的相異之處。就是在這個目的下，我提出以希臘的個案來作為拆解一套以慶祝國家獨立為題而像在出生時實際扼殺國家獨立的話語之研究方法。

四、歷史學者與人類學者

人類學作為一門學科的始創年份，按照一般的制度性敘述，是與泰勒（E. B. Tylor）最先使用這個詞的年份——也就是1871年——契合的。²¹ 然而，基於人們對西方文明的基本假設，他們顯然把其起源的時間追溯得更早。例如，Margaret Hodgen強烈反對以泰勒使用「人類學」一詞作為此門學科的起點。她引用有說服力的證據指出，一個真正的人類學視野，早在中世紀及文藝復興的歐洲已經出現。她把人類學的終極源頭，「追溯」到希羅多德。這個做法不自覺地與希臘歷史學者從詞源學追尋自己的起源的神話互相呼應。²²

自從Hodgen有熱情且學究地嘗試作出這種修正後，這樣一種較古老的、經典的譜系，已經變成大家接受的見解。按照這個說法，希羅多德不僅是「歷史學之父」，也是「人類學之父」。在充滿爭議的人類學歷史中，這個暗示性的單綫繼嗣屬性（unilineal descent attribution）產生了相互競爭的兩姊妹——歷史學與人類學——爭吵不休的神話。在人類學發展的幾個階段中——最戲劇性的是以科學為理由拒絕以歷史學來作為人類學的其中一個模式的時候——人類學家曾爭論歷史學與人類學的關懷是否相干。這些爭辯與本文的討論特別有關係，尤其是當那些爭辯發生在帝國的核心。例如芮克里夫－布朗（A. R. Radcliffe-Brown）認為歷史的個別性（他稱之為「個別的」特徵，“idiographic” character）必定與他想創造去歷史化的文化科學格格不入。埃文斯－普理查（E. E. Evans-Pritchard），既是殖民事業的產物，又批判殖民事業。他卻在歷史的個別性中看出瞭解存在於普通人的社會經驗中的文化的可能性。這既是採用多元的觀點去看歷史，也是各種各樣的歷史的多元性所在。²³

21 E. B. Tylor, *Primitive Culture* (London: John Murray, 1871).

22 Margaret T. Hodgen, *Early Anthropology in the Sixteenth and Seventeenth Centuries* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1964), 22.

23 E. E. Evans-Pritchard, *Essays in Social Anthropology* (London: Free Press of Glencoe, 1962), 46-65.

在歷史學被貶抑的同時，哲學也遭到同樣的貶抑。在適者生存論興起之後的一段時間裡，文化起源的問題再不吃香。然而。如維柯（Vico）所示，詞源學雖然主要是將權力合法化的哲學與歷史學的工具，它也可以被用作顛覆工具，以之產生Nancy Struever所認識的對公民無能（civil disability）的一種批判。²⁴ 恰恰因為似是延續的字彙可能會掩蓋了已經瓦解的舊有意義，詞源學是一把雙刀劍。埃文斯－普理查德透過柯林武德（R. G. Collingwood）的作品來閱讀維柯的著作，可能由此對詞源學的破壞性變得敏感。他察覺到「人類學家很少認真地嘗試以歷史記錄和口述傳統來重構他們所研究的人的過去。這被認為是『好古者』之所為，與以功能研究來瞭解體制如何變化是沒有關係的。」²⁵ 但是，埃文斯－普理查德可能對發掘有關過去的事實這個簡單問題較有興趣。即使口述歷史學者其後及有爭議性地重新引入使用譜系手稿的技巧，²⁶ 大部份這類工作都是操縱在強調民族主義的民俗研究者的手上。他們當然沒有興趣去顛覆權威的詞源學；他們更有興趣的是去建立他們自己的詞源學。

埃文斯－普理查德的洞察是人類學中去殖民主義的一個重要的步伐。從處理努爾人（Nuer）宗族分支（lineage segmentation）和特別是對利比亞君主政體興起的研究工作，他瞭解到一些事件如何能夠對那些永久而頑固的社會結構產生效果。埃文斯－普理查德的學生甘帕爾（J. K. Campbell）是人類學家兼歷史學家，他訓練了不少這兩個學科的學者。他將埃文斯－普理查德那看來是非歷史的道德社羣的分析，應用到歐洲情境中的希臘。在那裡，縱然人類學者所研究的牧羊人是邊緣人口，因而可能會被排除在歷史之外，卻不能為人類學家所忽略。²⁷

奇怪的是，歷史學與人類學彼此既愛又恨。兩者間之所以存在着這種互補的對立（complementary opposition），恰恰是因為兩者能輕易扼殺他們自己的研究對象。制度化的歷史（institutionalized histories）以時間的名義消滅時

24 Nancy Struever, "Fables of Power," *Representations*, no. 4 (Fall 1983): 173-185; 有關公民無能（civil disability）的討論見頁123。

25 E. E. Evans-Pritchard, *Essays in Social Anthropology*, 50.

26 例如Jan Vansina, *Oral Tradition: A Study in Historical Methodology* (Chicago: University of Chicago Press, 1965).

27 有關宗族分裂與事件的結構，參看E. E. Evans-Pritchard, *The Nuer: A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People* (Oxford: Clarendon Press, 1940); Paul Dresch, "The Significance of the Course Events Take in Segmentary System," *American Ethnologist* 13 (1986): 309-324。有關利比亞的君主政體在這個架構中之冒升，參看E. E. Evans-Pritchard, *The Sanusi of Cyrenaica* (Oxford: Clarendon Press, 1949)；

間；芮克里夫－布朗稱之為「建立定律」(nomothetic)的人類學研究方式，以社會結構之名扼殺了社會經驗的結構過程(structuring)。²⁸ 要分析這些過程，我們需要堅定地對抗日益嚴重的失憶過程：正如維柯一樣，他提出顛覆詞源學(etymology)，恰恰是因為各種制度慣性地用詞源學來將自己合法化。我們應該嘗試將學科的名稱轉變為針對處於無可逃避的物質歷史中的歐洲中心認同的批判。²⁹

在人類學的命名法中(或任何其他的科學的脈絡)，古典詞源學的修辭不僅是裝腔作勢，也是把表達伎倆表現得最淋漓盡致的例子——它完全否認它是個表達伎倆。以最簡單的方式來展示這一點，可能是最有效的。詞源學不僅將一個不一定存在的聯繫合法化，甚至利用聲稱同源的能指(signifier)，來假定他們是著單一意涵的受指(signified)，把所有不同時間上的意義，疊合成為一個單一的、不可分割的、永恆的真理，而將之物質化(materialize)，這樣一來，就讓人忽略了這種聯繫的短暫性。謂人類學(anthropology)一詞引申自anthropos和logos，乃基於人類和話語的理想化，這種理想化與其說符合古典思想，不如說與啟蒙運動和浪漫主義更相契合。讓我們再回到泰國，在那裡，人文科學的辭彙都源於梵文。與英語

參考J. Davis, *Libyan Politics: Tribe and Revolution—An Account of the Zuwaya and Their Government* (Berkeley: University of California Press, 1988)。有關希臘及歐洲，參看J. K. Campbell, *Honour, Family, and Patronage: A Study of Institutions and Moral Values in a Greek Mountain Community* (Oxford: Clarendon Press, 1964); J. Davis, "History and the People without Europe," in Kirsten Hastrup ed., *Other Histories* (London: Routledge, 1992), 14-28.

28 A. R. Radcliffe-Brown, *Structure and Function in Primitive Society* (Glencoe, IL: Free Press, 1952), 1. 有關結構化(structuration)的討論，尤其值得參考的是Anthony Giddens, *The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration* (Berkeley: University of California Press, 1984)。

29 參見Nancy Struever, "Fables of Power"。我會諷刺的說，就算是那些採納了Vico的非常重要的深遠見識的人類學家，也實質上不顧這些對古典歷史的顛覆性的含義理解的核心性——也就是基於對古典歷史的顛覆性含義理解，從而透過一個批判性計畫，檢驗歐洲中心的假設，這些假設就是人類學實踐的基礎。在這些「中立」而「專業」的人類學的對維柯(Vico)的作品的含義理解中(例如，José Guilherme Merquior, "Vico et Lévi-Strauss: notes à propos d'un symposium," *L'Homme* 10 [1970]: 81-93)，往往會援引維柯的材料來支持他們的理念，但維柯所採用的材料好像是附帶性質的。然而，維柯的意思是要對當代世界的批判性瞭解，在這個世界，我們重新徵用古典文化，僅僅是為意識形態的目的。

anthropology一詞對等的泰語辭彙是“*maanuthyawithayaa*”，意即「人類的科學」。此詞轉借自西方辭彙，但通過使用梵文，也就散發出經文的權威。在泰文中，通常用以指「人」（person）的詞是*khon*（如*khon Thai*即「泰人」），這個詞沒有上述這種效應，在現代泰國學術脈絡中也沒有意義。然而，（與*phuu*和前綴的*nak*-連在一起）它多少有着希臘日常用語*anthropos*（「人」）的社會意義，儘管它與普通好交際的人和希臘的慣用語中*anthropi dhen imaste*？（「我們不是人嗎？」）所指的日常道德缺失並不相干。可能值得注意的是，作為一門在國家大學體制中教授的學科，人類學在泰國已經有幾十年的歷史，而希臘的第一個社會人類學系卻在1986年才建立。³⁰ 希臘的人類學家不僅要面對民族主義的民俗學研究所確立了的霸權，還要面對人類學的題材看似平平無奇因而極難掌握的問題：希臘第一家以社會人類學系取代備受歡迎的（也收生甚眾的）教育學系的大學，位於米提勒涅（Mytilene）市，怨憤的米提勒涅市政府當局，投票通過批評「模糊不清的社會人類學」的動議。

問題在於，在希臘文中，*anthropologia*這一名稱肯定了一個很多希臘學者都接受的意念：人類學家都只是對一些絕對普遍、不需要解釋的事情製造學術噪音，但在希臘之外，泰勒所創的新字引起的浮誇共鳴卻產生了相反的效果。就好像那些希波格拉底（Hippocrates）〔古希臘的名醫，也被稱為「醫學之父」——譯者按〕也必然會反對的把醫生的工作變得神秘化的累累贅贅的古希臘文一樣，人類學這個名詞給人的印象是把源頭寄託在古典思想上。尤有甚者，它喚起了一個抽象理論的觀念，正如Détienne指出，³¹ 這個觀念在黑格爾的著作中辨認出來了，它就是歐洲本身。它馬上吸引了啓蒙運動主張的運用純理性及從浪漫主義出發的人性的觀點。希臘既然與歐洲的知識霸權或甚至超越有關——Humphreys特別把這個現象追溯到古代希臘——希臘被相對地排拒於理論經典之外，就顯得特別有意思了。³² 然而，我們也要考慮為何其它國家也同樣地被排拒於外。這不是一個大小的問題（例如，泰國的人口是希臘的五倍）；明顯地，也不是殖民統治的結果。不僅是因為這些國家不曾

30 該系在Mytilene（Lesbos）的University of the Aegean建立；參看Evthymios Papataxiarchis, Theodoros Paradellis, *Taftotites ke Filo sti Singkhroni Elladha* (Athens: Kastaniotis, 1992).

31 Marcel Détienne, *The Creation of Mythology* (Chicago, London: University of Chicago Press, 1986 [1981]), 8.

32 S. C. Humphreys, *Anthropology and the Greeks* (London: Routledge and Kegan Paul, 1978).

受到殖民勢力的直接統治，更因為這些前殖民地長久以來一直及依然是一些最積極進行理論建構的地方——印度、印度尼西亞、非洲撒哈拉沙漠地方、澳洲內陸和北非的馬格瑞伯（Maghreb）等，就是幾個最明顯不過的例子了。

五、譜系與認同

人們毫無疑問地認為，希臘就是古典傳統中的「古希臘」（Hellas），以至於第一本主要有關某現代希臘社區的民族志，需要加上「現代希臘某鄉村」這個副題。³³（在今天的希臘當一個人類學家，恰好以身說法地為這個問題提供一個很好的導論，因為跟他們對話的人都會自然地假設他們是個古典考古學家。）西方可以接受為「偉大的」的其它文明——印度、中國、日本——都夠奇異，明顯地「與我不同」，因此，它們生存至今不會對「歐洲」的自我構成造成任何巨大的潛在威脅。這些文明看來並非「真正的現代」，是既毫無疑問，也千真萬確的。通過突出各古老文明的相似性，歐洲國族主義理論家不約而同地將包括希臘在內的世界古老文明與現代文明區分開來。³⁴然而，這還不是故事的全部，假設「希臘人」在某種程度上孕育了西方，意味着他們同時便要傳召和壓制。列維－斯特勞斯（Claude Lévi-Strauss）指出，所有我們對古老神話的解說也只不過是那些神話的變體，他或許會被好奇心引來這裡發現一個在歐洲思想史的最核心的戀母情結的（Oedipal）的過程。³⁵讓我們回想，希羅多德是被歡呼擁戴為當今人類學之「父」（或許這不是巧合，而是一個密切相關的思想傳統，正如伯納爾（Martin Bernal）認為，為了製造出一個偶發的來源論，這次以古典語言學（philology）的形式，成功地壓抑了希羅多德所述有關希臘起源〔因而也是歐洲文化的起源〕的見解。³⁶）

因此，人類學家所論的古典希臘，大多是癡人說夢。那些以人類學方法研究古典材料而有令人興奮的發現的人，都被置於人類學甚至古典語言學的邊緣

33 Ernestine Friedl, *Vasilika: A Village in Modern Greece* (New York: Holt, Rinehart, and Winston, 1962).

34 Michael Herzfeld, *Anthropology through the Looking-Glass: Critical Ethnography in the Margins of Europe*.

35 Claude Lévi-Strauss, "The Structural Study of Myth," *Journal of American Folklore* 68 (1955): 428-444.

36 Martin Bernal, *Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*, 78.

位置。簡·艾倫·赫麗生（Jane Harrison）的出身是語言學家，而路易·熱爾內（Louis Gernet）在古典文化中的探究成果很少被當今的人類學家所援引，除了一些像與他一樣對古雅典及其社會生活有興趣的學者如S. C. Humphreys之外。實際上，當熱爾內有關古典希臘的著作以英文再版時，反應冷淡，這也許或多或少反映出從自古典的過去引申出來的理論視角，已確實不受歡迎。³⁷

其實，很多時候當所謂古典世界的相關知識被引用時，也有點滑稽。例如，本尼迪克特（Ruth Benedict）將文化精神氣質的特性分為阿波羅式（Apollonian，克制和理智的）或和狄俄尼索斯式（Dionysian，激怒的和狂亂的）兩種。但是，她僅僅取出了希臘宗教哲學的一個複雜的部份（尼采的作品已經把這些折射了出來），作為製造典型（ideal types）的基礎，這樣簡單地把抽象概念具體化的結果，讓這些典型原意盡失。在古代希臘，這些人格化的人類心理特徵之所以重要，是因為大家公認它們之間互相捉弄的張力，在人類社會中俯拾即是。本尼迪克特幾乎毫不掩飾地把它們從希臘社會生活中連根拔起，把它們漫畫化，使它們與她宣稱源自古代的文化已經毫無關係。對於這種割裂，本尼迪克特也有所注意，她說：「比起希臘而言，阿波羅式制度在普魏布勒（Pueblos）地區一直推行得較深入，但這並不是說希臘人是單一思維的，尤其是希臘並沒有如普魏布勒一樣由於因為採取了阿羅式的生活方式而懷疑個人主義。希臘沒有這樣做，是因為有抗衡的力量。」³⁸ 如果他們真的保留了那些堅決地自我宣稱的個人主義者——歐洲人——的祖先標誌的話，實際上他們不可能曾經做過。反映這種情況的歷史痕跡是有的：「沒有注意到希臘文明也將狄俄尼索斯式補償制度化的話，對希臘文明……是難以理解的。在希臘文明中，沒有『法則』，只有一些某種主導的態度會採用的同典型的步驟。」如果是這樣，我們或許要問，為何要援引希臘為例呢？

我認為答案要在歐洲人身份的歷史中尋找。本尼迪克特有意無意地反映着一個歐洲文明的視野，尤其是以希臘為歐洲文明的起點的這種觀點，當中，選擇的可能性構成了獨特的意識形態和能動性的實踐（practice of agency），這就是所謂的個人主義。在歷史上，它不但聯繫到財產擁有權的興起，更聯繫到集體個人主義亦即所謂的民族主義的出現。³⁹ 美國人「粗魯而樸實的個人主義」，本身是一個殖民地的倫理觀，是屬於同一個傳統。本尼迪克特本着追

37 Louis Gernet, *Anthropologie de la Grèce antique* (Paris: Francois Maspero, 1968).

38 Ruth Benedict, *Patterns of Culture* (Boston: Houghton Mifflin, 1934), 57.

39 有關佔有的個人主義（possessive individualism），參看C. B. Macpherson, *The Political*

求精確的學者精神，提出可以把尼采從中推衍出這些理想典型的希臘模式肢解，應用到她研究的各種土著身上，卻看不到有需要去審視這些假設。明顯地，她沒有感覺到有需要去問這種行動的動機假設了什麼。這個假設其實是：土著並不具備真正的歐洲文明的特徵——即我們今天與「公民社會」這個概念聯繫起來的幾個特性，如能動性（agency）、個人主義，以及意識形態的選擇。同樣地，一些有結構主義傾向的人類學者，當發現他們的作品被引用來討論蘇格拉底之前流行二元論，從而強化了簡單形式的二元論也代表着人類認知發展的「冷」階段這種觀點，也肯定會非常高興。⁴⁰無形中，他們用本來是多方面融合的希臘哲學史，來傳播一個把土著與歐洲人分成兩個世界的適者生存（survivalist）的觀點。這是一種簡單的二元對立——如果在歷史上曾經有過的話——這種對立到了殖民地人民與殖民者之間不過稍為變質。

六、希臘與多元文化世界

一般認為，人類學源自維多利亞時代的經院式的專業設置，但Margaret Hodgen卻把它追溯得更早，我們只要批判性地探討Margaret Hodgen為何會採取這種策略，便會馬上明白為什麼歐洲人的認同問題是那麼關鍵。她的方法既是學術的，也具有意識形態的味道。Hodgen的取向重複了古代歷史學家本身的古希臘文化中心主義（Hellenocentrism），⁴¹她明確地標榜希羅多德的理性和相對主義為當代人類學的前驅。而且，她特別強調希羅多德如修昔底德（Thucydides）一樣喜歡周遊列國，並認為這種興趣要等到哥倫布和美洲的

Theory of Possessive Individualism: From Hobbes to Locke (Oxford: Oxford University Press, 1962)；有關它向民族主義（nationalism）的延伸，參看Richard Handler, *Nationalism and the Politics of Culture in Quebec* (Madison: University of Wisconsin Press, 1988)；Michael Herzfeld, “The European Self: Rethinking an Attitude,” in Anthony Padgen ed., *The Idea of Europe from Antiquity to the European Union* (Washington, DC: The Woodrow Wilson Center Press, Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 139-170.

40 G. E. R. Lloyd, *Polarity and Analogy: Two Types of Argumentation in Early Greek Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 1966)；又參照Rodney Needham, “Introduction,” *Right and Left: Essays on Dual Symbolic Classification* (Chicago: University of Chicago Press, 1973), xxix.

41 參看Margaret T. Hodgen, *Early Anthropology in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, 28；參照François Hartog, *Le miroir d'Hérodote: Essai sur la représentation de l'Autre* (Paris: Gallimard, 1980)。

歐洲化時才再重新浮現。與這個脈絡相關的，是她嚴厲批評中世紀的作家缺乏像希羅多德對事物的瞭解，她指出，只有等到與鄰近已知的世界以外的天地的再行接觸，對奇異的他者的容忍才有可能重新出現。知識的建立在於理解，把歷史這樣疊合，就等於簡化了西方知識論對古希臘文化無形的佔有。再者，她在不同的地方說得很清楚，她的目的是要作一個歷史上的辯護，不只為人類學作為一門學科辯護，更特別為人類學的診斷性的活動——以參與觀察來進行田野研究——辯護。

Hodgen對中世紀觀察者的不信任，乃源於同時把拜占廷從整個人類學的歷史中排除出去的歐洲中心主義。正是在拜占廷與拉丁語的西方的關係風起雲湧的歷史中，歐洲人的認同感與當代希臘人完全分離開來，引致希臘的新古典復興，最終產生了今日希臘文化與政治特性特有的緊張，尤其引致在普遍的二元動機下，外向的新古典主義與潛伏帶自我批判性（但常常僅是「國族主義者的」〔nationistic〕，不是「民族主義者的」〔nationalistic〕）的傾向於東方的土生主義（nativism，亦即內爆式的東方主義〔Orientalism〕）相互競爭。⁴² 2001年教宗到希臘訪問時，當地的僧侶及其它人士所表現的廣泛的敵意，顯示他們對「西方」的看法，一點也不平靜或愉快，即使他們這次的對象並非美國或歐盟（現在希臘已是成員國之一）。

希臘官方和新古典主義的自我呈現是排斥地方歷史和社會經驗的具體細節的，同樣地，Hodgen也在縮短人類學的歷史，可以說，在某程度上她消滅了人類學的歷史。人類學家可以很容易地辨認出這個過程——在很多無文字的文化中，都具備把時間「遠望洞觀」（telescoping）的特性；許多譜系都是通過「結構性失憶」來表達的。⁴³ 通過膚淺地把希羅多德、哥倫布，以及維多利亞時代的人連接起來（她同時蔑視啓蒙運動，視之為一段人類學思想退化的時期），Hodgen把一整系列意識形態上的共同主題貫串起來：粗樸的個人主義、企業、視覺考察、帝國或商業接觸，還有就是「在場」（being there）這個命題——這就是James Clifford在他對田野研究意識形態富爭議性

42 術語上的區分乃按照Dimitrios Tziouvas, *The Nationism of the Demoticists and Its Impact on Their Literary Theory (1888-1930): An Analysis Based on Their Literary Criticism and Essays* (Amsterdam: A. M. Hakkert, 1986)。

43 這些專有名詞乃出自Ioan Lewis, "Force and Fission in Northern Somali Lineage Structure," *American Anthropologist* 63 (1961): 94-112。

44 參看James Clifford, "On Ethnographic Authority," *Representations*, no. 2 (Spring 1983): 118-146。

的研究中所指出的「民族志權威」的主要宣稱。⁴⁴

正如Hodgen宣稱，中世紀挖掘希羅多德的作家，無疑地確實是簡化和重構了大部份希羅多德要說的話。如她指出，他們沒有如希羅多德一樣直接接觸過世界其它地方，他們的興趣也比他內向。Hodgen沒有討論過他們與希羅多德顯著的相同之處，就是她用之來判斷他們的語文學（philological）標準的指標。歐洲文化就是利用那些指標，讓自己看不見自己把對「他者」（alterity）的文本化變成一種在意識形態上界定文化差異的象徵。19世紀的希臘民族主義作家要麼就是忽視了該時期的希臘文化，要麼就是將希臘性簡單化到不可以辨認。研究現代人類學的歷史學者，也像這些作家一樣，建構了一個譜系，在這個譜系中，中世紀（Middle Ages）基本上沒有出現，或者只成爲一條可以讓古老的特質得以生存然後在具備初期現代性的條件中重生的歪路。這樣敘述故事實方便不過。

歐洲中心世界的自我界定，是通過運用自己建構的古典希臘，不斷循環使用而形成的。人類學扮演著提供起源神話的角色，人們會期待它要承擔起解釋古典世界的淵源的重任。在這些情況下，古典參照點的缺乏是非常明顯的，這裡所演示的譜系因而也是個不能太精確追查的譜系。對人類學來說，要佔有現代科學的地位，便一定要能夠在古代文化中紮根；這清楚地重現了歐洲民族主義本身的困擾和自相矛盾，即既想植根於古典希臘，但同時又要把後者貶成一個屬於前現代、在社會上和文化上尚未分化、在意識形態上處於原始的社會——這是一個真真正正的適者生存的世界不可或缺的投射。

要重新發現古希臘，需要尋求一條不同的路徑，需要符合今天人類學那種更願意反思自省和反殖民主義的取向。在經典讀本在很多西方課程上消失之時，一種對古典希臘更具包容性的研究取向正逐漸形成。伴隨着古典希臘學問在西方學校教室中慢慢消失，就是最熱烈支持它的帝國世界霸權的滅亡。結果，在人們開始嘗試對「現代」希臘人作更有系統研究的興趣逐漸萌生的情況下，希臘人終於在人類學形成的過程中扮演一個有意義的角色了。就在Hodgen在美國恢復了希羅多德的地位的同一年（1964），甘帕爾的《榮耀、家庭與庇蔭》（*Honour, Family, and Patronage*）也在英國出版。

Hodgen曾指出，當人類學發現自己在處理古代和現代的希臘在構成歐洲文化的角色時，適者生存論又以另一外貌出現。⁴⁵ 在泰勒學派的版本，生存

45 Margaret T. Hodgen, *The Doctrine of Survivals: A Chapter in the History of Scientific Method in the Study of Man* (London: Allenson and Company, 1936), 48 n. 1.

者被追溯到更原始的時段，而新古典學派的版本則不辭勞苦地識別衰敗而非進步的殘餘——光輝的過去「可悲的遺風」被拘禁在今日被動的農民的愚昧之中。然而，自相矛盾則存在於這處境中：古典的過去既是對文化體面的意識形態上的認可，同時也必然是今天的歐洲的一個沒有那麼複雜和精緻的版本。適者生存論在新一代的人類學中瓦解時，一次過把那自相矛盾埋掉，同時在其殘垣上重建：它從學科內自我意識的知識世系，和堪作比較的民族志個案素材中，移除了古典希臘。當Hodgen嘗試把希羅多德放回到學科譜系的首席位置時，當甘帕爾、弗萊多（Ernestine Friedl）和桑德斯（Irwin T. Sanders）開始把希臘帶到可接受的民族志的層面時，結構性失憶的過程容許了錯綜複雜的歐洲理性把希羅多德結合到現代人類學，來替代如Gobineau等作家露骨的歐洲優越種族主義（Gobineau視希臘人爲「東方人」，雖然他聲稱他喜歡他們）⁴⁶。不論在Hodgen的作品中，或在Gobineau如宗教的聲明中，這種理性，透過把中世紀的住民看成如早期人類學者所研究的「原始」文化一樣，窒息了富有「迷信」的中世紀時期。希臘人在「歐洲」霸權的界定上明確地消失，他們被「中世紀」的拜占廷人和「東方」的土耳其人（Ottomans）所吞噬。這樣，他們被安全地與現代歐洲文化與社會的現實隔離，在少數人類學家的寫作中，他們現在可以（以「現代希臘人」的身份）重新成爲「民族志的對象」。⁴⁷

當經典讀本在課室和外交事務的閱讀單上越加迅速地消失時，在培養代表帝國權力的經紀人的課程中，即使經典作家的復活被認可了，但也逐漸向對古典希臘歷史的角色採取一種更具批判性的認識的做法讓步。但是，對隱藏的殖民主義精英來說，這個巨大如地層移動的轉向，是令他們深深不安的，因爲他們的角色有賴於人們對舊認識的維持。今日很多受過教育尤其是那些傾向保守

46 J. K. Campbell, *Honour, Family, and Patronage: A Study of Institutions and Moral Values in a Greek Mountain Community*; Ernestine Friedl, *Vasilika: A Village in Modern Greece*; Irwin T. Sanders, *Rainbow in the Rock: The People of Rural Greece* (Cambridge: Harvard University Press, 1962). 有關Gobineau的研究，參見Nouvelle revue française (1934): 119。

47 這個過程的基礎在幾個世紀前已經建立，賦予他們拜占廷祖先阿拉伯—土耳其語的名字，就等同是賦予他們一個非歐洲的身份認同，從中是他們對自己的確認（如Romii），在他們於歐洲主流中被邊緣化的過程中，希臘人不可避免地默認：那是一個已經是腐敗的古羅馬帝國，變成是舊土耳其帝國的，它與古希臘文化精神是不相干的，但歐洲人卻非常仰慕。從所有的目的和意義來看，希臘人（或是在這裡更精確的說，是古希臘人）已經不再存在。緊接着在人類學成爲一個專業話語之前的半個世紀，他們重新構成一個表面上獨立的民族國家，在地圖繪製的時間（cartographic

的希臘人，會為Martin Bernal的看法而憤慨，Bernal反對古希臘文化的形成完全是從希臘土壤上長出來的見解：以為希臘文化可能來自「非洲」的想法，是對最忠誠的文化諂媚者的背叛。值得注意的是，這也是全然的殖民地精英的命運，且並非不常見。⁴⁸ 在西方多元文化主義興起的過程中，希臘所宣揚的其所具備的普世性備受威脅，即使左傾人士，也為此感到不安，他們把這種趨勢關連到古典的滅亡。一位同情我的想法的記者，雖然很準確的報導了我對希臘民族主義的評論，但還是錯誤地描述我視希臘為「一個在新時尚中〔也就是多元文化主義〕的受害者」。⁴⁹ 但是，就是在這一個時刻，人類學家開始不再視古代希臘為民族志上的奇異（如適者生存論者所為），也不視之為一個含糊的西方祖先權威的來源，而是視之為全球歷史的部份：殖民主義可能帶來新思想，但地方的機智主動地把它轉化。多元文化主義承認希臘人的貢獻，但並非基於帝國主義控制的全盛時間所公認的正統的歷史。

讓我以一個獨特的實例來說明這個轉變的意義。Stephen Gudeman與一位地方上（哥倫比亞人）的同事合作，想在亞里士多德及其他後來的思想家與哥倫比亞農民或人類學家的「民俗理論」之間，追溯出一個名符其實的思想譜系。⁵⁰ 但要注意的是，這是一個雙重蔑視權威的動作：他和他的同伴不僅重新引入古典希臘模式來追尋他們在新世界（new world）所碰到的變體的起源，這是Gudeman繼後在他的理論工作所擴展的一個改變，他們更且將之與本土的模式作出比較，而且很認真地把它當成理論建構。如此，他們瓦解了很多作者所預設的理論與民族志的絕對分歧。這一個改變挑戰學術權威，甚至挑戰有更大權威性的西方經典規範。它不僅與一位地方上的學術合作者且同時與「土著們」分享着古希臘與歐洲的祖系本質。這真正是一個具有反思性的觀點上的轉變。

time) 時代，它作為歐洲與東方的隔離線 (cordon sanitaire)，而人類學在話語論述的空間 (discursive space) 肩負起相同的功能 (Michael Herzfeld, *Anthropology through the Looking-Glass: Critical Ethnography in the Margins of Europe*)；希臘人可以是古希臘人，但只有他們接受自己是屬於一個過去的時代文化上的一塊古老魚化石，是確認了西方的一個自封的權利——去冷笑自己的原始及自己的頹廢。

48 可參看T. M. Luhrmann, *The Good Parsi: the Fate of a Colonial Elite in a Postcolonial Society*。

49 Takis Mikhas, "I Elladha, thima mias neas modhas," *Eleftherotyptia*, (February 24, 1994): 44.

50 Stephen Gudeman, Alberto Rivera, *Conversations in Colombia: The Domestic Economy in Life and Text* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), 145-149.

七、人類學與古希臘文化的命運

這些轉移重新把似是而非的語言引入原來分析的空間。例如「現代希臘」(modern Greece) 這個名詞，雖然它是留存在日常的學術用語上，卻逐漸地多多少少成爲質疑的對象。這是有原因的：我們那些在希臘進行民族志研究的人，都自然而然會面對一個假設，即人們以爲我們一定是考古學家（由於現在有關古典希臘文化一般性的知識相當匱乏的說法甚囂塵上，這個假設來得更堅定不移）。我們不能完全放棄這個名詞，因爲起碼它還能提醒人們這個國家仍然是有人居住的！諷刺的是，隱藏的殖民主義和民族主義者等話語所表達的把古代與當代希臘連接得天衣無縫的模式，現在已不容消失。因爲假若它消失了，大家會忘記這裡還有活生生的人。

我們思考學術用的語言，就開始能夠明白排斥不同的取向的共同原因。雖然以下只是一個從印象所得的判斷，我認爲恰恰就在隱藏的殖民地中，有助於達致學術出版的目的的，是本地的語言而非帝國統治的語言。這一個說法是個爲文化獨立而自豪的主張，亦應該如此理解。但是，它同時亦是——這個就是難處——一種自我排斥的工具。難處不僅來自由英語、法語及西班牙語（同時漸多的是日語、中文、德文、或許還有俄語及阿拉伯語）所主導的較廣大的國際學術社羣，同時也會導致一個兩層的體系的出現。在這一體系中，本地學者撰著，往往會孤立於他們的外國同行，而外國同行也很少引用當地學者的著作，除非它們是用英文或法文出版的。

這種情況開始改變了。假如我們查看近期有關希臘民族志的書內的書目，會發現以希臘文著作的書目在比例上漸漸增加，而一些以希臘研究爲基礎而旨在提供一個較大的理論視野的著作，也開始被研究世界其它地方的專著所引述；在這方面，有意思的是，Seremetakis（以英文）書寫的研究希臘的著作，在最近的一個泰國研究中出現。⁵¹（非常奇怪，意大利的民族志在這裡還是落後；儘管George Saunders嘗試大膽地去推動諸如Ernesto de Martino的思想，大部份意大利民族志引用的意大利文參考著作是關於歷史、社會學、政治科學、或新聞學的，且大都忽視那數量客觀的的意大利學者對意大

51 Rosalind C. Morris, *In the Place of Origins: Modernity and Its Mediums in Northern Thailand*, 其中引述C. Nadia Seremetakis, "The Memory of the Senses: Historical Perception, Commensal Exchange, and Modernity," *Visual Anthropology Review* 9 (1993): 2-18。

利本地的研究——這個傳統看起來與出版界的處境相衝突，不但涉及地方主義，更關係到全國整體的政治！⁵²）

這些變化顯示隱藏的殖民主義是有實在的後果的，這些後果有時候對全球的權力均衡格局的轉變，反應慢得教人感到意外。實際上，我提出的是隱藏的殖民地受着雙重的傷害：他們不僅要忍受很多殖民主義本身的經濟及政治的影響，同時他們也發現自己在物質和知識層面上，被堅持二元主義的20世紀晚期權力政治（*realpolitik*）的巨大力量所排斥。他們被冷戰抗衡中的排外邏輯所困，被壓迫在帝國力量和他們認同的受害者之間。這使得地方精英採取了一些在別的地方證明是徒勞無功的方法去緊握權力，同時也挑起在某些隱藏殖民的情況裡似曾相識的挑戰。導致1973年雅典理工科學生的暴動示威及1976年曼谷國立法政大學（Thammasat University）的學生的殘殺軌跡，以及兩地隨後的發展，都同樣足以顯示這些事件可能標誌可比較的（雖然並非完全相同的）冷戰互動後果。然而，這些互動也追隨着那些久已存在的全球政治的路徑，在這全球政治中，隱藏殖民地被迫擔當一些並非自願的角色。在那較大的地緣政治脈絡中，它們的文化話語——懇求得到認可和尊重——跟隨着全球的文化等級的並行互動。西方對這些訴求大體上無動於衷的，——因為在後殖民的世界裡，隱藏殖民地不可能有說服力地對經濟或文化的損失提出「補償」的要求——所以隱藏的殖民地一定要在被自己古代的過去所阻礙，但在將來卻沒有清楚的位置的情況下，繼續抗爭。

殖民主義文化傳統的現實，是它創造的文化價值的全球等級，在政治和軍事帝國消失之後，依然長久存在。當希臘人極力地去迎合古希臘文化主導的形象，他們只是認定了他們是那些進口模式的文化附屬。他們處於兩難的情況。如果他們強調他們所熟識的文化風格，他們就是受到土耳其人和斯拉夫人的影響而被「污染」；日常的都不是真正的希臘的。但如果他們是跟隨古希臘文化的模式的話，他們會被嘲笑為盲目忠於一個他們曾擁有過而失去的過去；而為了復原這個過去，他們要感激那些嘲弄他們的外國人。土耳其和斯拉夫的影響並沒有任何內在的「壞處」；也沒有任何理由假設一些由啓蒙運動及浪漫主義的歐洲所讚美的價值是特別的好的。但是這些價值已經在國際現實的支援下主導着全球；而隱藏的殖民地長久以來要在適應他們或冒着進一步被邊緣化的危險之間作出選擇。在這些情況之下，很容易看到為何

52 例如George R. Saunders, “‘Critical Ethnocentrism’ and the Ethnology of Ernesto de Martino,” *American Anthropologist* 95 (1993): 875-893。

像Bernal的著作會在希臘產生焦慮與怨恨。

在泰國的個案裡，我們看到一個緊密相聯的動態，這在泰王與外國統治者建立關係的方面尤其顯著。十九世紀的泰王尋求文化上的認可，卻只得到少數人的賜予。唯一富有尊嚴地接待暹羅（Siamese，泰國的舊稱）朱拉隆功（Chulalongorn）皇帝的「歐洲」君主，是俄羅斯的沙皇，但俄羅斯的「歐洲」身份也廣泛地受到懷疑，所以沙皇肯定樂意地展示自己的文明比那些鄙視俄羅斯的其他君主更高。再者，如Thongchai所展示，在建立文明的工作上，暹羅人嘗試呈現為歐洲的平等合作夥伴時，尤其是在參加殖民主義全盛時期的世界展覽會時，不斷受到羞辱。只有當暹羅人的展覽館被人家放置在殖民地之間時，它才有直接和有點效地面對那種羞辱的機會，成功地得到重新分類和定位；大多時候，暹羅是以一個模仿他人多於卓有成效的國家形象出現。⁵³

暹羅的*siwilai*藍圖企圖捕捉與西方聯繫起來的技術成就的神韻，或許直到現在它還能夠或多或少地給泰國的現代性帶來鼓舞；相形之下，希臘的藍圖比較多與收復永恆的、歐洲的本質有關。那一個藍圖，依然洋溢着希臘的悲傷：西方從古希臘「偷了光」，並為挪用西歐文化元素（如語言文法結構）來當為些主導意識形態認為是希臘真正的文化辯護。然而，儘管希臘人把這個看成是「恢復」文化領導權的藍圖，他們的歐洲庇護者只會視之為與泰國的文明方案一樣——都是為了趕上西方的嘗試。

隱藏殖民主義的內涵，是把某些國家排斥在現代化全球主導的利益之外，這種排斥的活動在人類學的歷史顯示了出來。前殖民地變成理論反思的重要對象，但是隱藏殖民地對人類學理論的產生，一直有着非常模糊不清而又多挫折的關係。我不想誇大這一個區別，而且，這個區別已經不像20年前那麼有關係：我懷疑很多在隱藏殖民地進行的理論工作，仍然很邊緣化——與在印度次大陸的「底層研究」（“subaltern studies”）〔「底層研究」強調要關注那些傳統上「沉默他者」的聲音〕，或非洲次薩哈拉的「後殖民地研究」等，對比相當強烈。

我並不想建議有些國家「應該」承擔新理論。「理論」本身是個有問題的類別；它與希臘語「觀察」在詞源學上密切連繫，若以維柯（Vico）對詞源的顛覆性的使用，應該會推翻任何當代學術對理論和觀察的簡單分野。再

53 Thongchai Winichakul, “The Quest for ‘Siwilai’: A Geographical Discourse of Civilizational Thinking in the Late-Nineteenth and Early-Twentieth-Century Siam,” *Journal of Asian Studies* 59 (2000): 538-542.

者，正如Johannes Fabian指出，⁵⁴「觀察」本身就是控制之一種。我的目的並不是要提出我們需要回到歷史或理論上的基礎，我的目的比較謙虛，我想提出的是那些曾經在一定的程度上被排拒於社會理論的生產之外的國家，現在都可以為過去往往被社會理論（很多時候是漫不經意的）所認可的以霸權自居者提供靈感。如果比較人類學與希臘國家建構有用的話，如果我們把人類學（或社會學、文化研究，更或是歷史學）與泰國脈絡的*siwilai*來比較，我們何嘗不會獲得相當的心得？

這些形形色色的活動，可以挑戰一個在殖民地主義之下開始形成且以悲劇和鬧劇形式反覆在繼承者身上重演的霸權。⁵⁵ 殖民者與被殖民者之間的對立本身就是這個問題重重的傳統中的話語部分。將殖民者與被殖民者的二元性分拆開來，對某些人來說可能很不是味兒，尤其是那些曾經通過委身和奮鬥揪出並拆解二元主義指引的邪惡。然而，伴隨着這步驟而來的是其他霸權的顯現，因為它們隱藏得很好，故此更難以拆解。同時，最重要的是不要將隱藏的殖民主義具體化：就算是我刻畫得模模糊糊用來陪襯希臘的泰國經驗，也可能足以顯示相同及相異之處。

這個世界不再是單獨由殖民者與被殖民者構成，也從來不是這樣簡單地一分為二。我暫且提出的這個隱藏的殖民主義類別，為在人類學世界裡分析文化意義的分佈提供了一個具有批判性的觀點：與其簡單地接受有些國家可能毫不重要而另一些則可能毫無趣味的想法，不如提出這樣的疑問：到底誰在界定重要性和趣味性的性質，這樣一來，我們就可以挑戰所謂「有意義」背後被廣為接納的世界秩序的政治。這樣，我們把人類學轉移到對新的底層和新的權力複合體的批判。人類學被三番四次認為已面臨思想破產，在上述這個過程中，它可以證明她的生存的能力，這種能力就在於：反思自己及自己在這個世界的角色。

（翻譯：廖迪生）

（校對兼責任編輯：科大衛、程美寶）

54 Johannes Fabian, *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object* (New York: Columbia University Press, 1983), 106-109.

55 可參看Achille Mbembe, "Provisional Notes on the Postcolony," *Africa* 62 (1992): 3-37。