

歷史學與社會科學的對話： 評《他者的歷史：社會人類 學與歷史製作》^{*}

陳啟鐘^{**}

書名：他者的歷史：社會人類學與歷史製作
作者：克斯汀·海斯翠普編、賈士蘅譯
出版地點：台北
出版者：台北：麥田出版社
出版時間：1998
頁數：228

本書乃是歐洲社會人類學家協會 1990 年第一次研討會的論文集，該協會成立於 1989 年 1 月，以促進教學和研究的合作交流為宗旨，並致力於以社會人類學的方式重建歐洲特有的傳統。編者為克斯汀·海斯翠普（Kirsten Hastrup），丹麥哥本哈根大學人類學教授，曾在冰島進行田野工作及歷史研究。其餘撰文者有安唐·布洛克（Anton Blok）、約翰·

* 承蒙審查人寶貴的意見，特此感謝

** 國立臺灣師範大學歷史學系博士

戴維斯（John Davis）、湯瑪斯·豪斯查德（Thomas Hauschild）、麥可·赫茲飛（Michael Herzfeld）、安·克努森（Anne Knudsen）和若敖·德·裴納卡布若（Joao de Pina-Cabral）等人就社會人類學與歷史的製作進行探討。

這本論文集是一組社會人類學家對歷史本質的反思。七位撰稿者以歐洲非主流文化空間為場域，運用歷史學與民族學的材料，開拓出他者文化的歷史向度，並探討在不同文化社會的人如何思考時間？如何操作記憶？空間如何為時間塑形？時間如何賦予社會關係顏色和聲調？文化如何決定記憶的密度？記憶又如何定位過去、現在和未來？

本書除導論之外，共分為七章。在導論中，克斯汀·海斯翠普言西方特有的歷史意識，一般被認為是一種假設社會變遷是相似的、持續的和直線性的意識方式。自從十八世紀起，了解歐洲經驗的獨一性，一直就是社會哲學的中心關懷。在人類學中，「他者」被排除於「我們的」歷史之外，放置在一個完全不同的時間裡。然而，他們的歷史並非建構在由歐洲的擴張所觸發的全球化過程中，「他們」不應該只是因為被扯入歐洲的歷史才被歷史所承認；應該讓他們有自己的歷史，而認為歐洲歷史具有獨一性和一致性的觀念，也必須予以破除。歷史的一致感毋寧是一種哲學推論而非社會實情，而且是高度知識化的啟蒙傳統的產物，人類學對歷史研究的貢獻，即在於把世界史重寫成一種非馴化的多元歷史。

海斯翠普認為，社會科學與歷史學之間乃是一種調和的關係，經常被人認為歷史關心「事實」而社會科學關心「理論」的說法，已不再站得住腳。社會人類學的本質在於處理

「整體」。自從發明了田野工作以來，整體就逐漸以某個地方文化的形式出現，構成一種「人類學的島嶼」。這些島嶼主要都是從共時性的角度加以研究，其原因，一部分是因為最初以這種新方法進行研究的社會，都是沒有文字紀錄的社會；一部分則是由於承襲涂爾幹（Émile Durkheim）傳統的社會人類學，其研究目的就是要以社會制度內在的功能連貫性來將其概念化，因而造成了社會人類學和歷史學相當程度的疏離。社會人類學最初傾向於忽略「改變是所有社會固有之特色」這個事實。而後，當社會變遷顯然已成為無可忽視的事實時，他們又將現實一分為二：一邊適用穩定理論，一邊適用變遷理論。結構和變遷的層級化體系，也遭到同樣不幸的對待。把穩定視為先天結構，變遷視為偶發事件的觀念，使早期人類學家致力追尋結構、整體和一致性這類「真實的」東西。然而，近來有關特殊歷史的研究，已充分說明結構與歷史、穩定與變遷的劃分完全是武斷的。所有的歷史都是植基於結構之中一偶發事實的系統化秩序。反過來說，這樣的結構也只有通過歷史事件才能顯現出來。文化和歷史是互相容受的，而不是實質上分離的兩個實體。隱喻和真實合而為一，啟動了社會。人類學島嶼的歷史化，意味著穩定與變遷在理論上是可以調和的。

在研究的對象方面，海斯翠普認為，真正的「歷史」人類學必須同時兼顧空間和時間，這不僅是因為歷史是社會在時間中的開展，也是因為「社會」是歷史事件的制度形式。而「事件」所賴以登錄和說明的，不是它們的客觀屬性，而是根據它們在一個特殊文化設計中所具有的重要性，亦即事件是有社會重要性的「事情」。這表示，在外人眼中似乎對

這個研究中的社會制度有某種重要性的特殊事情，在當地人眼中可能不夠格稱作事件。同時，對於特定事件的認知，也是一種不同的權力遊戲的結果。而事件也根據其社會重要性的邏輯被記憶，在書寫歷史時對於事件的回顧式改寫，可說是當代事件登錄過程的延續。傳統上，紀錄是歷史唯一可以接受的證據，但是由人類學的角度來看，記憶對於重建過去是同樣有效的資料，因為它們本身就是一種重要的文化選擇。在某種意義上，「口述歷史」的迅速發展，便是建立在對民眾記憶的有效性的相對承認上。

在第一章〈歷史與歐洲以外的民族〉中，約翰·戴維斯關注主要重心，並非是歷史建構與社會之間的關聯，而是歷史建構的原始素材。其討論重點是：當概念和想法與我們從歷史閱讀的經驗中期待看到的概念與想法不同時，歷史會以什麼面貌出現？戴維斯不認為社會秩序之所以如此發展，是因為人們以這種或那種方式建構他們的歷史，因為此種說法忽略了歷史中那些不可解釋的決定性力量（亦即歷史並非是人們依據某種特定的理論所建構出來的）。而相反的錯誤，則是接受過去是命定的說法，因為事情是可以以別種方式製作，可以是不一樣的，而不可挽回並非不可避免。因此，我們必須在決定過去的決定性力量與我們人類在這種限制下可用來進行詮釋的空間之間，劃出一條界線。而當我們在思考一個特殊情形是如何發生時，我們必須在直線性說明力量與人類的詮釋能力之間求取平衡。

在關於過去的思考方式，戴維斯將其分為四類：其一是自傳和其由他人代理的旁枝—傳記，關心的是一個人的生平 and 行為。戴維斯引述康乃頓（Connerton）的說法，從政治角

度著手，認為直線性的自傳事實上相當稀少，而在鬥爭中屬於劣勢的人，較常使用一種循環式的模式來敘說自己；第二種思考過去的類型，是將事件由其過去的脈絡中提取出來，把它們當做先例，也就是當做什麼該做什麼不做的典範：於是，各個插曲與事件便成為這個或那個範例，而非因果關係中的環節。先例式的歷史是一連串的快照，一組「正確原則如何付諸實行的例子」，而且它不記錄階級組織的創立；第三種對於過去的思考類型是神話，但是我們往往會把這兩者區分開來，因為神話是不真實的記載，而且通常是以現在式的語態書寫。然而，如果人們把神話看成是比語言先例所允許的更為真實的話，它們便具有影響力，也可在某個層面上用來解釋人們所做的決定。神話和歷史雖然不是同一件事，但是，我們也不可能把它們分開，視歷史為實際發生過的事，而神話為虛構的描述；最後一種則是歷史，其類型是編年的直線記述。它記述一個故事的開展、各種痕跡的追蹤，甚至各種過程的揭示。

這四種思考過去的類型說明：思考過去不是歷史學家的專利，或目前那些在思考歷史的人的專利。如果我們承認人們在解釋其經驗和做日常的決定時，部分是根據上述知識，那麼，在我們記述社會如何變成現在的樣子時，便必須把那些思考模式包括進去。在有關過去的思考中一個比較重要的成分，亦即時間的觀念，而同樣的，這些觀念也不是一成不變的、命定的和舉世皆然的。戴維斯以詹姆斯（James）對烏達克人（Uduk）身分認同的研究為例，說明這個文化上和社會上的折衷群體，如何在不劃定其成員界限的情況下，維持其團體性。關鍵之點是：雖然烏達克人清楚知道他們是

誰，而誰又不是烏達克人，但他們卻沒有形成歐洲的那種身分認同。他們並不把自己建構成一個具有自我意識的文化或民族群體，擁有一種可賦予它們名稱的歷史和傳統。他們的神話源起是一種輪替性的對立系列的一部分，而非因果系列的一部分。對他們而言，重要的和有意義的界線是一種神話－歷史的界線，是他們做為人、做為羚羊或狗的界線。

最後，戴維斯認為，對於過去的想法是社會創造力的一個重要零件，因為它是提供人們做出影響未來決定的資訊的一部分。歷史不是人類了解過去的唯一方法，尤其當人們所習慣的是某種非直線性的時間觀念時，他們是無法生產出具有發展性或終極性的過去記述。而歐洲對過去的記述只是歷史解釋的一種而已。如果想要解釋過去在某個當代異國社會所發揮的型塑力量時，就必須牢記：那個歷史中的行動者，對過去可能會有與歐洲不一樣但首尾一貫的看法。

在第二章〈在義大利南部製作歷史〉一篇中，作者湯瑪斯·豪斯查德以一種調和的、功能學派的和非歷史性的研究方法，來研究位於義大利南部的瑞帕肯迪達（Ripacandida）市鎮對於聖多納特斯（St. Donatus）的崇拜，並藉此研究來區分出哪些是環繞聖多納特斯崇拜的成套習俗，哪些是隨時間的轉型，哪些是人們對過程改變的反應，哪些是人們基於禮儀或政治現實所產生的懷舊式說法。在其描述中讓我們感受到，抱持某種特定的理論來研究事物有其局限性，同時理論也並非是放諸四海而皆準的。

在第三章〈歐洲文化中的異教遺存問題〉中，若敖·德·裴納卡布若藉由異教遺存的相似性和長期連續性現象，討論了現代人類學與對持續性的盲目。在有關前基督教遺存

的研究上，現代人類學假定：在所謂的「民俗」或「民間」宗教與基督教之間的教義差別，乃源於這些遺存。再者，他們也都以各部族在前基督教時期的居留地分布，來解釋社會文化的區域性差異。他們一方面否認遺存的事物在今日的適切性；另一方面，由於他們所秉持的進步價值觀，使得他們把這些事物視為負面的，或至少是退化的。裴納卡布若引述了珍·施奈德（Jane Schneider）的議論來批評此種觀念。裴納卡布若認為：透過一連串的改革運動，擁有讀書寫字能力的西方基督教神職人員和傳道士，逐步將歐洲農民的泛靈論信仰魔鬼化，把他們對生靈和死靈的信仰同化成本體論上的邪惡觀念。接著，在啟蒙運動以後，更進一步完全否定靈魂的存在。不過，裴納卡布若亦對其將泛靈論視為獨特性的特殊信仰，並進而和救世主義對立，以及屬於特定的農民信仰論點表示懷疑。

接著，裴納卡布若由兩個基本面向來解釋異教遺存的相似性：其一是儀式的固定性，亦即同樣的儀式可以為不同的主人服務，儀式既不是行動也不是陳述，其非溝通的手法而是表現的手法；其二則是因為所有的文化都會表現出一系列普世人類共有的能力、傾向和限制。然而，這只能解釋文化當中不具意義的部分，而要探究非固定性的相似性時，就必須把循環式的重現和固定性兩點一併思考。

在第四章〈了解政治事件的意義〉中，作者麥可·赫茲飛討論了歐洲民族國家中的分枝與政治。這個論點有兩個主軸：在其中一個主軸上，時間不單純是直線前進，而是變成一種對於歷史事件的不可避免性和特殊性的概念競賽；在另一個主軸上，行動者會輪流駁斥和加強中央集權論這個前

提，亦即追求一種共同一致的國族目標，並分享單一的歷史。赫茲飛論述，在建構國族性格的過程中，民俗學因為研究的是一種可分枝的（因此也可統一的）基本特徵，所以在十九世紀的歐洲民族主義脈絡中佔有重要的地位。然而，一旦共同體形成，隨之而來的就是忘記這個過程，於是民俗學立刻被打壓成社會科學中不重要的一支。人類學與民俗學之間一個更複雜和更重要的鏈鎖，是「文本變異」的概念與分枝構想之間的關係。文本變異是隨著客觀社會世界的社會分裂而形成的。因此，兩個群體愈不相像，它們在一個既定文本中所產生的各自變異，其距離就愈遠。但是差異，不論是文本上的差異還是政治上的差異，從來都不是一種絕對真實的事。而在觀察家眼中，不過是一個共同文本的變異體，從內部看，卻會像是真正不同的印記，因為一個社會群體的成員可以假定他們高度分享知識，他們不詳細記載那些可以令外人對他們的記述一目了然的細節。對於外人來說，這會造成無意義或文本訛誤的結果，外人的看法是根據文本與意義間純參考性與精確相關的假設。對他們而言，每一首民歌或故事的類型只意味一件事，而所有的變異都是這個假設的本體的某種縮節版，而非有意義的地方建構。這就是為什麼主張國族主義的民俗學家，通常都把具有頑強地方特性的文本視為次級的和無益的：他們缺乏在脈絡中解讀這類文本的必備符碼。相反的，局內人卻可以把使文本在當地凸顯的細節讀進去。

在第五章〈二元歷史：一個地中海問題〉中，安·克努森提及：只有後革命時代的歐洲和美國的那種現代性，才會把歷史視為是一種半生物學式的和在敘述上定義明確的客觀

情境。也只有具有國家形式的、進行帝國性擴張的、改變迅速的，和在經濟上成功的社會，才能產生進步的歷史觀，亦即把歷史視為一種思考模式、自我再現的模式。因此，只有在現代性的情境中，才能產生屬於現代的敘述歷史，這種歷史被視為是客觀存在的事件鏈的再現，因此，它所呈現出的情況乃是合乎邏輯且必然的發展結果。而在描述十九世紀歐洲的進步化、都市化和國家均質化的過程中，農民文化都被視為是一種內在固有的部分。農民被認為是生活在一種非時間的世界裡，過著一種循環的、昏睡的和傳統的生活，以完全不抗議也不理解的態度面對戰爭的紛沓與季節的轉換。農民文化被視為穩定、無變化和無時間性的。然而，這個形象受到越來越多的批評，主要是質疑它是否可應用於古典人類學對歐洲以外社會的研究。在與歐洲文化接觸之前，這些社會很可能都和當代的歐洲社會一樣生產歷史。然而，雖然我們可以清楚看出，原始社會的意象可以做為一種有用的反意象，用來映照出歐洲對進步文明的自我理解，但是，我們卻不能說所有的社會都同樣傾向於改變，正如同我們不能不證自明地假設，相異的社會自從開天闢地以來都沒有改變過一樣，我們也不能假定所有社會的共同點之一，就是它們傾向於改變。

在作者檢視西地中海那種全國性、以政府為取向的進步、發展和正義的理想，與對中央政府懷有敵意、致力於保全社會和政治現狀的地方結構之間的衝突時，發現其間並沒有結構上的衝突，而有其一致性。作者將其視為同一制度的不同闡釋—無數的「小歷史」偶爾會合為較大的歷史，將原本各自獨立的結構原則合併成只有單一焦點的單一做法。而

傳統社會外表上的穩定性，事實上是一種穩定的不穩定。

在第六章〈烏有時代與冰島的兩部歷史〉一文中，克斯汀·海斯翠普由討論 1400 到 1800 年間冰島社會的歷史，介紹了「烏有時代」的概念。在這段時期，冰島人似乎生活在兩種歷史之間：一種歷史的特色是古老、恆久和確切；另一種歷史的特色是衰退、變化和不相干。典型中古時期那種自由和定居的農牧社會，與後面幾個世紀的饑荒、大規模流動的人口，和只能顧及溫飽的情形，簡直有天壤之別。後面這個時期的冰島人生活在一個極不和諧的世界：一邊是做為社會組成要素的文化秩序（指對中古的光榮和美德的嚮往）；另一邊是人們從生活中所得到的經驗。因此，關於命運的概念，冰島人產生了一種永恆的二元論。個人歷史所採行的方向，是由外力決定的命運和個人顛覆它的力量聯合作用的結果。根據古老的因果律觀念，個別的冰島人會將生命掌握在自己手中，並會一再聲明他對歷史的影響力。但是冰島人的社會經驗卻無法再支撐這樣的觀念。生存已取代了影響力成為首要項目。原本認為歷史乃人為因果的想法，被「造成改變的原因是外來且大致無法控制的想法」所取代。

接著，作者探討了冰島人對於變遷和傳統的想法。在他們的概念裡，歷史和故事是沒有區別的，只要故事自稱是真實的事件，即被視為歷史本身。由於對社會經驗的無奈感和對中古時期的過份傳誦，冰島人的夢想被重建在冰島的烏有時代裡。所謂烏有時代，是一部自成一格的歷史，也就是時間以外的歷史。烏有時代的幻相可說是冰島人對於世界集體再現的一部分，正因為如此，它們深深地影響了這個社會對其本身歷史的回應。在火與冰或歷史的熱與冷的搏鬥中，冰

島退縮到一種想像的時間當中，在這種時間裡，歷史是「對的」。於是他們創造了烏有時代的幻相，而這個幻相與當時的社會經驗並不一致。這種外於時間的歷史，是由他們對過去的看法所形成。藉著不斷修正古老的創世神話和過往的男子氣概，古老的形象便得以不斷再製。而當其他民族發明了各種傳統以配合新的歷史情勢時，冰島人卻是以再製過去的形象來發明他們自己。由於這種不斷再製，行動遂變得像是時代錯置，而當時發生的事也無法登錄為事件。與事件繁多的過去相較，現在似乎是事件貧乏。對於過去事件的持續關注，使現在似乎顯得無關緊要，而歷史也變成了神話。

在最後一章〈製作歷史的反思〉裡，安唐·布洛克對於現代人類學的一些現象和本書的缺失提出了批評。其言：我們所面對的歷史人類學，主要並不是自 1970 年代初以來所習知的歷史和人類學之間的輻合。對人類學家而言，歷史主要是代表過去以及對過去的描述，很少是指歷史編纂。當史學家大量向人類學家學習時，人類學家卻不然。很少人類學家擁有豐富的歷史知識，更少懂得歷史研究，而會在工作中運用歷史學家的模式、資料或見解的，更是少之又少。如本書撰文者很少援引歷史這門學科，而援引的人也只是選擇性的援引。此外，本書也缺乏對歷史人類學進行大膽的實驗性嘗試。

二

在評論此書前，筆者想先陳述有關後現代史學的一些觀念：歷史是一種移動的、有問題的論述，表面上，它是關於

世界的一個面相—過去，它是由一群思想現代化的工作者（在我們的文化中，絕大部分的這些工作者都受薪）所創造。他們在工作中採用互相可以辨認的方式—在認識論、方法論、意識形態和實際操作上適得其所的方式。而他們的作品一旦流傳出來，便會一連串地被使用和濫用。這些使用和濫用在邏輯上是無窮的，但在實際上通常與一系列任何時刻都存在的權力基礎相對應，並且沿著一種從支配一切到無關緊要的光譜，建構並散布各種歷史的意義。歷史與過去不同，不同到歷史家雖然宣稱他們鑽研過去，但實際上與過去無涉，原因是過去是無法確知之物。歷史是史家透過想像所建構的過去，與真正發生過的過去截然不同，因此，歷史絕對不是過去的重現，而只是論述。

所謂論述，是指歷史不是為本身目的而存在，而是為某人而存在。歷史不是一個主題或一門學問，而是一個各方言論勢力競逐的力場。一般所接受的歷史，究其實質，乃是各種利害與權力關係統合的結果。而歷史學家是一群受薪的職業團體，這個團體一則受制於內部書寫文化，二則受限於一些社會因素，故歷史知識的誕生和普及過程本身就是一個權力的過程。歷史學家所從事的無非是權力構造中，設法讓自己的針對過去的論述可以為同行所接受，進而提供給大社會去使用甚至濫用。

歷史家倡言重建過去，基於此，過去乃是史家寫作的目標。因此，過去就像先天存在的文本任人讀取，且隨人有不同的解讀。而歷史是針對過去的論述，而論述的產製有其時代因素，每個時代都發展出一套相應的操作守則。這種守則構成歷史編纂。所謂歷史學，就是講求歷史編纂的方法。歷

史家就在借用歷史編纂的程序下，製造出理論上可以包含無數的論述，歷史於焉形成。各家論述爭衡之下，有的成為支配性論述，有的淪為邊緣性論述。但論述不論強弱，都是在處理過去，而過去只有一個，卻被各家解釋成不計其數的版本。歷史文類的寫作，是透過歷史家講出來的故事，因此，故事充滿著歷史家主觀的觀點。由此觀之，歷史只是一種主觀的論述，並非是一門客觀的學問。後現代主義史學的特點即在於將歷史與過去的事件分離，並視歷史是一種論述，一種編纂的方法。而歷知識的產生，則是一種權力運作的過程。因此，後現代主義史學帶著極端的相對論觀點，認為歷史並無客觀的存在，而只是個人主觀的意見，不過，也由於此，所以歷史是多元化的，並沒有放諸四海而皆準的定律。¹

之所以會提及後現代主義史學，乃是筆者在閱讀本書的過程中，強烈地感受到本書各個作者在撰文時，許多的觀點和概念頗符合於後現代主義，這點在最後一章〈製作歷史的反思〉中，可以很明顯地看到（頁 202），而這些主題，在本書的大半篇章中都有提及。不過，這並非說本書的論點完全是屬於後現代主義的，更確切地說，對於後現代主義的極端相對論，本書也有了某些方面的修正：一方面，接受了後現代主義的某些觀點；另一方面，也提出了某種程度的防禦。這或許並不只是因為人類學自認為是一門社會科學，而是在其仍承認某些客觀的「因」的確在人類社會製造了某些客觀的「果」（頁 25）。

¹ 參見凱斯·詹金斯著、賈士蘅譯的《歷史的再思考》（台北：麥田出版社，1996）一書。

此外，筆者對於安唐·布洛克所說的「歷史人類學並不是自 1970 年代初以來所習知的歷史和人類學之間的輻合」（頁 205）存有若干疑問：如果歷史人類學不是歷史與人類學之間的輻合，那麼，什麼是歷史人類學？其定義何在？而歷史人類學是否能成為一門獨立且可能的學科？在此，筆者想談談有關歷史學與人類學的會合，亦即所謂的「對話」。黃應貴在〈歷史學與人類學的會合〉²一文中言及：史學家借用人類學的作品並不視其為必須遵守的規範，而是建議，更不可能代替歷史資料上的廣泛工作。人類學對史學而言，最主要的影響除了增加文化距離感以對熟悉的材料問題化而產生新議題、以及由文化的內在邏輯來克服文化距離的問題外，恐怕還是在於讓史學更去反省有關人類經驗的多樣性，以擴大觀察過去的角度及對熟悉歷史文本有新發現。而歷史對人類學知識的應用，呈現出三種不同的態度和作法：第一種是「禮失求諸野」，將人類學、民族學所研究的「原始民族」視為中國上古社會文化的「遺存」，而為印證及瞭解中國上古史不解之謎的間接對象；第二種態度與作法，是進一步應用人類學的觀念到史學研究上。不過這類研究結果，既沒有史學的自主性，也沒有人類學或社會科學研究上的意義，往往只是反映了一種時尚與流行而成了過眼雲煙；第三種態度與作法，則是試圖「結合」兩者以發展出史學研究的新領域。

² 黃應貴，〈歷史學與人類學的會合〉，收入中央研究院歷史語言研究所七十周年研討會論文集編輯委員會編，《學術史與方法學的省思：中央研究院歷史語言研究所七十周年研討會論文集》（台北：中央研究院歷史語言研究所出版品編輯委員會，2000），頁 285-316。

不過，所謂「歷史人類學」是否足以成為一個新的領域？在人類學中，一個有發展性之新領域的產生，往往必須證明其研究課題本身為涂爾幹所說的社會事實。這不只要說明該主題在研究上的重要性及其不可取代性，更涉及其在知識體系上的性質與位置、以及如何認識與研究的途徑。如果說歷史人類學不能成為一個新的領域，那麼是否是因為歷史與人類學兩者在知識體系上有其矛盾與衝突存在，且不可消彌？而其矛盾與衝突為何？

最後，有關《他者的歷史》一書中的缺失，筆者贊同安唐·布洛克對本書撰文者所提出的批評。

（責任編輯：林益德 校對：劉世珣）

