

研究論文

## 臺灣社會變遷研究的歷史轉向： 對整體觀與貶抑歷史敘事的一點反思

柯志明

柯志明 中央研究院社會學研究所特聘研究員。E-mail：ka@gate.sinica.edu.tw。通訊地址：臺北市南港區研究院路128號 中央研究院社會學研究所。本文初稿〈歷史如何深化臺灣社會變遷研究〉曾發表於2016年10月4-6日中央研究院社會學研究所「社會所未來十年」內部研討會。筆者感謝學界從事相關研究的同仁們在閱讀本文先後的稿本後，不僅無私地分享他們自己寶貴的見解與研究心得，而且就內容與寫作方式提供許多珍貴的「忠告」。特別感謝林開世、謝國雄、John R. Shepherd幾位對筆者稿內露骨修辭的包容雅量，以及兩位匿名評審和編委會的指教。本文初稿送請讀者評閱以來，反應不僅熱烈，而且堪稱五味雜陳。其中最值得注目的莫過於擔心這種論爭式（polemic）的寫法容易引起誤解，不僅因為行文風格獨特，個人立場鮮明，同時也涉及讀者的閱讀習慣與能力。事後果然不幸言中，先前投稿他刊的過程堪稱風波不斷。作者本人亦深知此種論爭式寫作方式的風險。猶記得當日《番頭家》審查過程陷入困境時，施添福就自己過去慘痛的經驗以臺語開導我：「講自己要講的就好，不要去講到別人」，我為此曾想把書稿內與Shepherd對話的部分刪除。此念頭卻遭到一位讀者正色制止：「不行！你對讀者有責任，一定要把它寫出來」。我一直未曾後悔聽從其勸導。

收稿日期：2017/06/02，接受刊登：2017/09/29。

## 中文摘要

戰後社會學門臺灣社會變遷研究的歷史轉向不幸經歷了雙重的斷裂：與知識社群的斷裂以及與知識傳承的斷裂。與學術社群的斷裂包含「大小」不同的兩個斷裂：一是與本土社會變遷研究社群的斷裂，一是與國際社會變遷研究社群的斷裂。前者造成人類學漢人社會的歷史研究引領戰後臺灣社會變遷研究多年，後者造成臺灣社會變遷研究與九〇年代國際人文社會科學界新興之「歷史轉向」潮流「脫鉤」多年。與現存國際「歷史轉向」學術傳承的斷裂包含「層次」不同的兩個斷裂：一是與方法學反省的斷裂，一是與社會存有觀反省的斷裂。前者造成敘事方法繼續被視為「異類」，後者則造成機遇與能動力一直被「視而不見」。筆者除了藉由反省既有臺灣社會變遷研究的「歷史化不足」與「整體化過度」，努力讓「結構與歷史」、「文化研究與政治經濟學」彼此相互批判之外，更思索要如何妥善處理好它們彼此間的關係，以導引出更加值得信賴的概念和方法立場，諸如「在地化」的社會變遷研究以及「霸權體制」的概念，聊供參酌。

**關鍵詞：**臺灣社會變遷、歷史轉向、敘事、機遇、能動力

## **Historic Turn of Taiwanese Social Change Studies: Rethinking Totalizing Holism and Historical Narrative Degradation**

Chih-Ming KA

Institute of Sociology, Academia Sinica

### **Abstract**

The historic turn of post-war Taiwanese social change studies has experienced two ruptures: exile from knowledge communities, and a split with knowledge traditions. The exile resulted domestically in the delegation of social change studies to “Taiwanese anthropology,” while internationally a delinking from the historic turn trend in the social sciences. The split occurred at two levels: methodology and the conception of social existence. The first has prolonged the ongoing slight of narrative as the epistemological other, and the second has contributed to the invisibility of contingency and agency, rendering both as ontological anomalies. Rethinking the insufficient historicization and the over-totalizing holism in Taiwanese social change studies, the author argues for candid dialogue between structure-oriented and action-oriented studies as well as cultural studies and political economy, believing that direct engagement will result in more productive relationships. He also encourages localized social change studies as well as the adoption of hegemonic regime concept.

**Keywords:** Taiwanese social change, historic turn, narrative, contingency, agency

本文探究戰後歷史取向的臺灣社會研究，就其源起以及發展過程的轉折進行追溯與分析。社會變遷原係社會學門特定的分支領域，文內臺灣社會變遷則泛指臺灣社會長時程、大型的結構性變遷（long-term and large-scale structural change），其研究並不限於社會學門。從最廣義的角度來說，當轉化（transformation）變得與連續（continuity）同等重要，而「歷史」的探究方式相應地被帶入研究時，以臺灣社會做為對象的研究就是臺灣社會變遷研究。

篇名內「歷史轉向」一詞係取法於Terrence J. McDonald（1996）所編*The Historic Turn in the Human Sciences*一書書名。<sup>1</sup>該編書致力於反省美國人文社會科學七〇年代以來轉向歷史研究之風潮。依學門而別的作者們不僅具有相當的代表性，而且他們在該書出版當時的九〇年代所發動的深刻反省，事實上也對戰後在美國人文社會科學界逐漸復興的歷史研究，產生實質而且深遠影響。書內作者之一的William H. Sewell Jr.針對美國歷史社會學九〇年代發生的重大轉變，特別以「社會學門歷史轉向裡的歷史轉向」（“a historic turn within sociology’s historic turn”）稱呼之（McDonald 1996: 274）。<sup>2</sup>

針對戰後已經站穩腳跟而經得起進一步考驗的人文社會科學歷史轉向，前述於九〇年代重頭開始的重大反省，主要著眼於方法學與社

---

<sup>1</sup> 該書界定human sciences為humanities and social sciences（McDonald 1996: 1），故將書名譯為《人文社會科學的歷史轉向》。

<sup>2</sup> 以下本文內歷史轉向一詞係廣義泛指一般人文社會科學轉向從事歷史研究，加引號的「歷史轉向」，則如下文所示，狹義特指轉向後結構主義與敘事方法的歷史研究。此「歷史轉向」在美國還進一步影響到本身從事歷史研究的歷史學門（McDonald 1996: 1），該書主編McDonald本人即是在密西根大學歷史系任教的歷史學者。

會存有觀兩個層次的問題。方法學反省的是「知識是什麼」的問題，也就是認識論層次上的問題。社會存有觀反省的則是「社會是什麼」的問題，也就是本體論層次上的問題。具體而言，該書就前者反省的是，什麼造成敘事（narrative）方法繼續被當成認識論上的「異類」（epistemological “other”，Somers and Gibson 1994），逐出門牆之外（譬如說，「說故事的不叫社會學！」）；就後者反省的則是，什麼造成機遇與能動力（contingency and agency）被當成本體論上的「異例」（ontological “anomaly”），遭受「視而不見」的待遇。此發生於九〇年代的、人文社會科學歷史轉向之「歷史轉向」，同時反省了本體論與認識論兩個層次的既存學術傳統：社會整體觀（含鉅視結構比較在內）以及社會科學方法的因果解釋模型。新興「歷史轉向」的反省不只提出對案：後結構主義（post-structuralist）的社會存有觀以及敘事的方法，同時也探討了新舊結合的可能：結構／行動相互建構觀以及社會科學與敘事方法的結合。<sup>3</sup>

借鏡於上述九〇年代「歷史轉向」在社會存有觀與方法學上的根本變革，筆者嘗試對戰後臺灣社會變遷研究之歷史轉向進行觀察與反思。本文既旨在反思整體觀的思維方式以及貶抑歷史敘事的方法偏見，下面的討論並未試圖全面涵蓋臺灣社會變遷研究，僅就挑出來的、與討論議題相關並涉及辯論的著作詳加申論。雖言「借鏡」，以人為鑑，本文並無意從事診療式的分析（prescriptive analysis）。筆者從研究實作與爭論出發，對做為一種知識體制的臺灣社會變遷研究之生成與轉化，所進行的觀察與反思，毋寧是個系譜學式的分析（genealogical analysis）。<sup>4</sup> 系

<sup>3</sup> 扼要的整理與說明可參見林國明（2012）、蕭阿勤（2012）、柯志明（2012）。

<sup>4</sup> 系譜學分析方式（genealogy）的概念源自Nietzsche、Foucault（Foucault 1997, 1998）。

譜學以「事件史」的方式探究知識體制的生成與轉化，其目的不在確認結果是最佳的選擇，而是去質疑不容改易的既定想法，打破目的論式具有預設方向且統合一致的思考方式。這也是筆者在探究方式上必須預先交代的立場。

戰後臺灣社會研究的歷史轉向，主要發生於人類學門與社會學門。九〇年代以前，社會學門裡歷史取向的臺灣社會研究尚屬稀罕少見；人類學門承接西方人類學漢人社會研究傳統，<sup>5</sup> 不僅起步在先而且反省較深，理論、方法及研究成果均不可同日而語，堪稱是獨領風騷。人類學界有關臺灣社會研究的實作與爭論，諸如以社區（community）或以更大體系（或稱制度叢結）間的關係（「關係的關係」）做為分析單位，田野參與觀察和歷史文獻之使用的利弊得失及如何結合，以及文化整體觀（cultural holism）適用與否等議題，無疑提供了遠比社會學界更為深入、詳盡的辨析與討論。人類學門就臺灣社會研究歷史轉向的研究實作以及在方法和理論上的辯論，既引領風氣之先，且對現今的臺灣社會變遷研究帶來實質且深遠的影響，勢得先從彼處著手。

## 一、「將歷史文獻當做民族誌的素材」：「臺灣人類學」的繼統

西方人類學者研究自足又相對封閉的小社區時所使用的田野民族誌方法，在研究有文字的非西方社會，如最常被舉為例子的印度、中國古文明時，面對兩個主要的難題：難以分辨分屬上層文獻經典與下層世俗

---

<sup>5</sup> 由於政治上的禁忌，當時的臺灣社會研究學者未能與戰前日本殖民下的舊慣、民俗研究傳統以及馬克思唯物史觀傳統（含中國與日本的在內）重新建立關連，只敢與西方人類學漢人研究傳統銜接。

生活的大、小傳統（Great and Little Traditions）（Robert Redfield 1956）以及無法直接以今推古。在「小」社區的田野裡如何找到文明的「大」傳統，並進一步分辨大小傳統及說明兩者間的關係及互動過程？在「現今」的田野裡又如何找到「過去」文明大傳統的存續與轉化？陳其南自問，研究臺灣社會的人類學家，面對上述難題時，當如何抉擇？他旋即援引印度的案例指出，解決之道在「與歷史學合流」（陳其南 1987: 14）。

陳其南以研究對象做為學門分類的主要判準，研究異文化「他者」（Other）的叫人類學，研究本國人社會的「當然應該稱之為社會學」（陳其南 1987: 9）。他贊同S. J. Tambiah、Louis Dumont與David F. Pocock等印語系學者「與印度學結合並建立適當關係是印度社會學健全發展的首要條件」（轉引自S. J. Tambiah 1970: 368-369）的見解，並進一步將之解讀為，「印度社會學」就是印度社會研究與印度學的「合流」（陳其南 1987: 14, 16）。類比於印度社會學，他接著說，「中國的人類學與『融合歷史學和大傳統研究的』漢學，其關係豈不也是處於同樣的情境之中？」（陳其南 1987: 16）。如果印度本地人做的印度社會研究與印度學合流叫印度社會學，在臺灣不應該稱為「臺灣社會學」嗎？由本地人類學者做的臺灣社會研究與漢學合流，又該叫什麼呢？不就是「臺灣人類學」？<sup>6</sup>

張光直在為陳其南《臺灣的傳統中國社會》一書所寫的序〈社會人類學與歷史研究〉一文內提及：

社會人類學者把西方這一套方法和理論介紹到中國來，一直還

---

<sup>6</sup> 由於前述政治上的顧忌，陳其南書內一直以「中國人類學」稱呼他心儀的人類學本地社會研究。底下筆者就擅自幫他正名為「臺灣人類學」了。

沒有機會處理如何將這些理論與方法，和一個有悠長文字記載的歷史社會相結合的問題。向來研究漢人社會（尤其是臺灣漢人社會）的中外人類學家，都以當代的社會現狀為研究對象，而很少涉及如何將臺灣漢人社會的社會人類學與臺灣史研究結合起來，以及結合起來以後這種研究對社會人類學這門學科在理論上與方法上可能有何新的貢獻。（張光直 1987: 4-5）

就臺灣漢人社會這樣「有歷史時間深度」的社會，張光直並不諱言他對拙於處理長時程文化社會變遷問題的社會科學調查方法同樣感到失望，<sup>7</sup>並指出：

實際上有不少人已逐漸意識到，目前在整個社會人類學的領域之內要作嶄新的、有創造性的貢獻，唯一可見的機會是，如何……利用其文獻資料來研究文化社會變遷的問題。把社會人類學與歷史研究結合起來。（張光直 1987: 5）

中央研究院民族學研究所於1971年同時開始的兩個研究計畫「臺灣北部地區社區現代化問題綜合研究計畫」與「濁水、大肚兩流域自然與文化史科際研究計畫」，分別由人類學者張光直與社會學者文崇一帶領，可說是分別代表前述臺灣社會變遷研究兩條路線的兩個實驗（李亦園 1971；文崇一等 1975）。謝國雄（2011: 361-362）以「曇花一現」來描繪社會學者以新的西方理論、概念、調查方法嘗試再出發，卻「少有人追隨」（湯志傑 2008: 584）的實驗。陳其南（1987: 10-12）則以明

---

<sup>7</sup> 張光直（1987: 4）以陳其南提出的移民社會「土著化」問題做為範例，聲言：「如果僅從現代社會的調查入手是無法談，也看不到的問題」。



顯的好惡，加以臧否取捨，明白宣示社會學的實驗已告失敗，人類學的路線才是正確的，並獲得張光直的認可與「加持」。套用陳其南的話來說，「臺灣社會學」被「廢嫡」，改由「臺灣人類學」「繼嗣」。<sup>8</sup>

陳其南將「臺灣社會學」「廢嫡」用的是一個理由：直接套用西方的概念與方法以及不使用田野研究法，以「臺灣人類學」「繼嗣」用的卻是另一個理由：做歷史研究。陳其南真正在意的不是臺灣社會學者有沒有如同中國大陸的前輩們（例如費孝通、林耀華、許烺光等）做人類學的社區田野民族誌，而是到底有沒有做歷史研究。臺灣社會學者做不好臺灣社會研究不只因為他們並未發展出適切的本土概念只會套用西方理論、概念與調查方法，還因為他們不做歷史研究。研究有文字文明的社會要「將歷史文獻當做民族誌的素材」（陳其南 1987: 18）。陳其南確立歷史民族誌做為研究臺灣社會的新方法並藉之為「臺灣人類學」取代「臺灣社會學」的合法性樹立新判準。非關研究對象（空間或時間的「他者」）、非關方法（田野民族誌）、非關分析單位（社區），只要能使用歷史文獻研究臺灣社會變遷者，即為「臺灣社會學」的合法繼承人，而他是個「將歷史文獻當做民族誌的素材」的人類學者，故不妨稱之為「臺灣人類學」。「秦失其鹿，天下共逐之，於是高材疾足者先得焉」。透過歷史文獻研究臺灣社會變遷的土著人類學者（陳其南等）號稱取得了「臺灣社會學」的正統。就臺灣社會變遷研究，張光直還厚道地以社會人類學之名幫社會學保留一個位置，陳其南則直截了當以「臺灣人類學」取而代之了。

在進一步展開底下討論之前，或有必要先約略交代一下陳其南對社會學者陳紹馨「遺產」的「傳承」，及其「挪用」。國內「臺灣社會變

---

<sup>8</sup> 此處加引號的「臺灣社會學」與「臺灣人類學」係陳其南界定的特定指涉，並非全稱性的指涉。文內以下均同此意。

遷」研究與「臺灣社會與文化」研究的系譜不約而同連接到陳紹馨的傳承。「臺灣社會與文化」研究係與早年陳紹馨「臺灣做為中國社會文化研究的實驗室」一文的「臺灣主體性」取向做連結，研究以「社會及行為科學中國化」為代表。<sup>9</sup>「臺灣社會變遷」研究則與陳紹馨「臺灣社會整合的三種類型 / 基本凝聚原則」的社會變遷研究取向做連結。<sup>10</sup> 陳其南認為，臺灣自日治時代以來已有不少具有「人類學取向（底線筆者所加）的漢人社會研究存在，例如地理學者富田芳郎、民族學者岡田謙、法學者戴炎輝等」（陳其南 1987: 7）。徵諸陳其南所提人名暨所屬學科，此處「人類學取向」之稱謂，似宜改為「社會科學取向」，較為合適；但如前所述，他顯然另有所圖。陳其南指出在戰後這個「本土學術傳統」並未斷絕時，還特別提及社會學者陳紹馨除承繼臺灣本土學術傳統外，其〈中國社會文化的實驗室——臺灣〉一文更發揮了「繼往開來」的作用（陳其南 1987: 6-7）。此處「繼往開來」所指無非就是他前述所謂「人類學取向」的臺灣社會研究？與此同時，陳其南卻寬厚地略過陳紹馨的三種社會整合類型，並未如他對其他社會學者所為，批評為只會套用西方理論概念與調查方法。就上述作為而言，陳其南可說是選擇性地「傳承」與「挪用」了陳紹馨的「遺產」。他的用意若非在牽強將其扯歸「臺灣人類學」，或係在刻意強調其「臺灣主體性」的面向。

<sup>9</sup> 詳見徐正光（1991）〈一個研究典範的形成與變遷：陳紹馨「中國社會文化研究的實驗室——臺灣」一文的重探〉一文的分析與批判。陳紹馨該文原刊於《中央研究院民族學研究所集刊》第22期（1966: 1-14），後收入氏著《臺灣的人口變遷與社會變遷》（1979: 1-7）。直到徐正光為文當時（1991），強調臺灣主體性的本土化議題還需得假藉「中國化」之名。

<sup>10</sup> 詳見謝國雄（2003）《茶鄉社會誌》一書頁2-8「陳紹馨的遺產」一節。陳紹馨討論三種社會整合類型的二文〈臺灣的家庭、世系與聚落型態〉、〈臺灣的社會變遷〉亦收入氏著前引書（1979: 443-485, 495-520）。

## 二、臺灣人類學的內部批判：文化整體觀與社區田野方法的再確認

陳其南的「臺灣人類學」並未直接受到來自社會學者的反擊。對「臺灣人類學」最爲嚴厲的挑戰來自人類學門內部。臺灣人類學界對陳其南「臺灣人類學」的批判以黃應貴（1983）〈光復後臺灣地區人類學研究的發展〉一文最早，也最爲全面而深入。黃應貴（1983: 121-122）從結果評價濁大計劃指出：「濁大計劃執行後，最主要的成果與影響……是臺灣漢人社會研究由完全依賴田野資料而走向配合歷史材料來研究。……這其中，以王崧興（Wang 1972）、陳其南（1975, 1980a, 1980b, 1981）的研究最具代表性」；「這種由歷史事件來討論人類學的問題，更充分表現在陳其南先生的著作中」。

黃應貴（1983: 122-124）批評陳其南零星提出有關臺灣社會特質和轉變的幾個命題，在經驗上難以成立。此外，他透過諸如「開墾組織與依祖籍意識而來的社會組織孰重」以及「是否還有其他同等或更爲重要的社會組織並未納入研究」等問題，質疑陳其南不僅說不清臺灣社會構成的基本法則，而且在排除對立說法（*eradication of alternatives*）以及確立主動因（*prime mover*）的工作上，也做得不到位（黃應貴 1983: 123）。

黃應貴更爲根本而且影響深遠的批判是理論概念與方法使用是否妥當的問題。姑且讓我們先幫陳其南的「臺灣人類學」及「將歷史文獻當做民族誌的素材」借箸代籌。歷史文獻指涉的對象是時間向度上的「他者」，就此而言，似仍符合人類學研究「他者」的學門定義，做歷史文獻的研究因此也還是可以稱爲民族誌。只不過，這麼一來，就會混淆具有時間性的資料（史料）及方法（敘事）與不具時間性的社區田野參與

觀察間的差別。上述的說法固然可以讓陳其南「將歷史文獻當做民族誌的素材」說詞的說理更為完整，卻冒著另一個危險：把歷史學也納入人類學。為了說自己的歷史研究仍然是人類學而不是歷史學，卻不小心把歷史學當成人類學。另一個更嚴重的問題是，使用史料建構一個（相近於田野民族誌所建構的）整體場域（total field），可能嗎？史料是零碎的（「撿剩的」——臺語）、長時間堆疊的。研究過去的社會文化，僅只有支離破碎而且不均匀地散落於不同時段的歷史文獻可供參照。Tambiah（1970: 377）因此說，史料不若田野，實難以建構整體場域。

提及文字傳統與非文字傳統（大傳統與小傳統）的兩分時，做臺灣漢人社會研究的人類學者，例如陳其南，往往引用 Tambiah（1970）來支持其使用文獻史料從事研究，但或許沒有同等注意到 Tambiah 否定上述兩分之餘，並無放棄田野研究之意。事實上，他還嘲諷使用歷史文獻從事研究的人類學者常常不經意間就遷就自己從田野獲得的詮釋，隨手取用圖書館裡的文字資料，落入一種他戲稱為「騎兵」式、浮光掠影的史料使用方式（Tambiah 1970: 371-372）。Tambiah 訕笑慣於社區田野研究的人類學者使用史料時常犯的惡習，但站在文化整體觀（cultural holism）立場的他，還是可以支持史料的使用，惟需以社區田野研究裡所找到的（建構的——筆者按）整體場域做為使用史料時的指引。黃應貴（1983: 124, 132）因此批評臺灣人類學界「有些學者」喜好援引 Tambiah（1970）以支持自己從事歷史文獻的研究，卻不做社區研究、不使用田野方法，實有違斯人本意。

強調整體觀的人類學者很容易把社會本質想像成—高度連貫而且歷久不衰的整體，一個一以貫之且牢不可破的傳統。此類人類學家傾向於相信，他進去觀察其日常活動的田野對象是個自足、饒富意義又存在著系統（或秩序）的小宇宙。當這些一向仰賴田野方法的人類學者開始引

入文獻史料的使用時，不免受到上述心態的影響。在非不得已下使用文獻史料從事研究時，他們，如Tambiah（1970）所述，往往難以抗拒挪用文字資料以迎合自己從田野整體場域裡好不容易建構出來的整體文化（total culture）。此弊，誠如Tambiah指摘，固當防杜，然為此竟非得要把田野研究與文獻史料研究強做兩分切割嗎？當有可資信憑的歷史文獻時，歷史人類學的研究有必要繼續堅持以田野的口述歷史為本嗎？在這種情形下，堅持做社區研究，捨史料而就田野，豈非捨近求遠？然則，何以前述類型的人類學者對研究對象——社區——及田野方法的執著竟至如此僵固而無法變通？私意以為，不少人類學者輕史料而重田野，甚至寧可捨歷史文獻研究而就田野民族誌，出於對文化整體觀信念的執著，恐怕遠大於其他。

黃應貴從人類學內部發出的批判因此不會僅限於研究方法與資料的使用。一個看似對他極力推崇的「對臺灣社會本身的發展提出一理論性詮釋的第一位『中國』（引號筆者所加）社會科學家」陳紹馨發出的怨言：「只可惜陳氏的論點，直到現在仍未能與社區研究銜接（底線筆者所加）而無法落實到地方性的社會活動中」（黃應貴 1983: 134），事實上是在反諷他「將歷史文獻當做民族誌的素材」從事漢人社會研究的人類學同行。黃應貴不僅批評人類學漢人社會的歷史文獻研究支離破碎，連本行的社區田野研究都疏遠了，同時諷刺他們不曉得多學學社會學者陳紹馨從整體觀的立場「探討整個社會文化發展的趨勢及其動力」。他怨嘆本門同仁捨本逐末、邯鄲學步，以致兩頭落空：既丟棄社區田野民族誌，也喪失整體觀。

然而，在批判分析單位選擇的問題時，文化整體觀立場的黃應貴卻做了一個奇妙的「政治經濟學轉向」。他在指稱漢人與高山族研究「缺少較大區域性的社會文化變遷的方向與趨勢的探討與掌握」而造成「限

制與困境」時，引述知名人類學家Sidney Mintz向研究臺灣社會的人類學家所提出的忠告。

從荷蘭人攘臺開始，整個臺灣一直與外在世界的力量緊密關聯而不輟。而這些力量，都直接影響到地方性的聚落生活中。……當我們看到S. Mintz (1981) (頁436——筆者按) 評論有關臺灣社會的人類學研究時，指出已有的研究似乎都未能處理影響聚落性質的聚落與其所屬較大社會關係的性質，而無法與許多人類學文獻扣緊一起時，我們也許會說我們已注意到外在力量的作用。如王崧興與艾端門 (1974)、莊英章 (1982) 等的研究，都注意到政府力量的作用。但基本上，這類研究仍是把聚落當作一獨立單位，而把其所屬外在大社會的關係視為外力，而非進一步視兩者的關係為其體系中的一環，更無法由此進一步探討整個社會文化發展的趨勢及其動力了。……這個 (內外兩分的——筆者按) 困境，也許只有期待目前正逐漸擴大研究單位到區域，而方法上混合文獻與田野工作之研究來解決。也更期望對臺灣數百年來的社會經濟文化史之研究，能有必要的擴展與突破了。(黃應貴 1983: 134)

如前所述，「臺灣社會的人類學」(套用*The Anthropology of Taiwanese Society* (1981) 一書的書名) 原本非本地人人類學者所為，而係西方人類學者對異文化「他者」的研究，而且通常不做歷史研究，只做社區田野研究。Sidney Mintz (1981: 427-442) 在受邀為*The Anthropology of Taiwanese Society*一書做「結語 (Afterword)」時，給予這些做臺灣社會研究的「人類學者們」如下之「忠告」(在我則會把它



視為對立場不同者的「提醒」)：

我的論點其實相當簡單。如果我們一併瞭解一個社區組織如何與外面連結，固然可以幫我們更瞭解它，然而，其如何連結到外面的方式不正揭示了社區本身是什麼？……這樣的概念化要做到滿意，絕不僅止於關切社區如何融入或連結到更大的體系；在相當大的程度上，納入更大體系的整合所具有的性質實際上就幫忙界定了社區本身（斜體係原文——筆者按）。

(Mintz 1981: 436)

針對異文化的「他者」，政治經濟學取向的人類學者與文化整體觀取向的人類學者有著根本的差異。對持文化整體觀者而言，「他者」與我有別——有差別 (different) 且有隔閡 (separate) ——並將之歸因於「他者」自身特殊的歷史文化過程。對持政治經濟學立場的人類學者，如Eric Wolf與Mintz而言，「他者」確實不同於我等西方，但卻在西方資本主義自16世紀以降向海外擴張、納入各地的「他者」後，變得與我等西方密不可分。與我有別的「他者」雖與前說同樣，是一個特殊歷史過程的結果，但此過程係與更大的政治、經濟、社會、文化過程緊密交織，竟至在分析上難以與我等區辨彼此。對持文化整體觀者而言，要瞭解「他者」做為意義體系的文化，恐怕不得不暫時先將「更大的世界」擺在一邊，雖然並不否認其彼此關連以及此關連的重要性。對持政治經濟學立場的Mintz而言，建構一個自主於更大世界歷史過程之外，有著自己的結構及歷史的文化或社會，簡直匪夷所思。與被納入的更大體系間之關係本身就是「他者」自身的定義特性。<sup>11</sup>

<sup>11</sup> 針對臺灣案例，Mintz就自己專長的糖業與農民研究領域，基於上述立場所做

在「忠告」研究臺灣社會的人類學者們的同時，Mintz（1981: 437）也「警告」他們：採取這種立場的人或有可能不會被當成人類學者，但仍奉勸臺灣社會研究的同行們不要做個劃地自限的人類學者，即使如此做可能會變得更像其他特定學門的人文社會科學家也在所不惜，就如同他自己。Arthur Wolf的得意門生John R. Shepherd通常被當成一個歷史學家、漢學家，就是個很好的例子。

黃應貴上引文對Mintz（1981）立場的詮釋與上述說法初看似無太大出入，但在他引王崧興「從周邊看漢人的社會與文化」做為類比以及當他在說明自己選擇東埔社做為分析單位的實作案例時，卻暴露出他與Mintz等基本立場上的差異。

在〈專題導論：人類學研究的歷史化〉一文內黃應貴自己交代：<sup>12</sup>

應以怎樣的單位（社或自然區域？）為適當的研究範圍，一直是個困擾的問題……而如何發展出可凸顯其社會生活上的高度流動性與合成，且又能呈現其延續性乃至主體性與文化的內在邏輯之社會文化概念，這正考驗著我們的突破能力。（黃應貴 2003: 7）

接著告訴做臺灣社會歷史研究的學者們：

---

的提點與發問以及問題之解決，參見前述「結語」（1981: 440-441）以及他為柯志明*Japanese Colonialism in Taiwan*一書所寫的「前言（Foreword）」（1995: xvii-xviii）。

<sup>12</sup> 該〈專題導論〉出自黃應貴主持的國科會規劃案「人類學與歷史研究的結合：以臺灣南島民族研究為例」研討會論文集結成刊的專題。



歷史學者從事有關台灣南島民族的歷史研究時，若能學會人類學者特有且具認識論意義的田野工作，以彌補史料之不足外，更可由人類學者的文化概念與理論，使歷史研究得有不同的視野與解釋而有所創新。事實上，在這專題討論中最常被提到的人類學家M. Sahlins (1981) 有關夏威夷的歷史研究，所使用關於Captain Cook的相關史料，不知已被多少歷史學者看過及使用過，但只有他以文化結構論的觀點與理論架構來詮釋，才使得這歷史事件得到社會及人文學科不曾有過的注意，這正說明了人類學對於歷史研究可能有的衝擊與刺激。(黃應貴 2003: 7)

筆者完全同意，同樣站在文化整體觀的立場，Sahlins確實比Tambiah發展出更為完整的歷史人類學架構。就上引文及黃應貴自己的高山族研究，在前述針鋒相對的立場上，他已經做了明確的選擇：文化整體觀，也從而決定了最適用的分析單位：東埔社「聚落」(community社區)。<sup>13</sup> 從現在回頭看，黃應貴先前引述Mintz批判陳其南等，似乎有點角色錯亂。<sup>14</sup> 但若考量不做社區田野的陳其南做的其實不是像Tambiah以宗教為對象的文化研究，而多是政治經濟，黃應貴引Mintz的政治經濟學加以批判，無疑還是個適當的定位，雖然他自己心中的理想其實是Sahlins文化整體觀的歷史人類學。<sup>15</sup>

---

<sup>13</sup> 這裡或有必要做個提醒：東埔社並不是傳統意義上的「生番社」，而是國家權力介入後形成的「聚落」。從這個角度來看，選擇東埔社做為分析單位似乎較符合Mintz等強調與大世界的關係構成社會定義性特性不可分之一環的論點。

<sup>14</sup> 黃應貴當年批判陳其南時所採取的前述Mintz政治經濟學立場，現在是不是也可用來反省自己視資本主義化及國家化為「外力」的作法？

<sup>15</sup> 此時的黃應貴尚未清楚表明採取此立場，但早在他漢人社會研究〈農業機械化〉

### 三、立家規清門戶：「臺灣社會學」的回歸？

擔任「濁大計劃」執行秘書的王崧興可說是臺灣人類學界漢人研究的領導，也被當成該研究的典範。可惜他壯志未酬身先死。王崧興未完成的志願遂得交由「他人」傳承並予「詮釋」。黃應貴在王崧興先生紀念論文集《從周邊看漢人的社會與文化》〈王崧興先生的學術研究〉一文（1997），就王崧興從事臺灣漢人社會歷史研究的原委做了詳盡的回顧與交代，堪稱典型：

他（王崧興）在執行濁大計畫時，便意識到臺灣漢人社會的研究必須由「完全依賴田野資料走向配合歷史材料來研究。雖然，對於深具歷史傳統的漢人社會得注重其歷史研究的看法，M. Freedman早在1963年便已經提出。但由於漢人社會研究主要是受美國人類學家的影響。而這些早期來臺灣研究者，如B. Gallin, A. Wolf, B. Pasternak, M. Fried等人，可能對於歷史材料及研究的應用能力有限。因此，在他們從事研究時，往往還是採取研究無文字社會的策略來進行。而跟隨他們的『中國』（引號筆者所加）學者，便習而不察地因襲下來。這種情形直到濁大計畫執行時，發現研究區域內有大量的文獻資料可參考後，才改弦更張，而歷史研究也成了一新的趨勢」（黃應貴1984: 121-122）。這其中，王先生的研究（Wang 1972）有其代表性及其影響力。<sup>16</sup>（黃應貴1997: 246-247）

---

（黃應貴1979）一文裡已經約略可以看出Sahlins式文化結構論的分析視角。

<sup>16</sup> 在黃應貴1984年原文（頁122）裡，此段文字略有不同：「這其中，以王崧興（Wang 1972）、陳其南（1975, 1980a, 1980b, 1981）的研究最具代表性」。

黃應貴惋惜王崧興功敗垂成，並將之歸因於「未能將他的反省所得，與國際人類學後來的發展結合，而形成一更具有理論性意義的問題來刺激臺灣人類學界的研究」以及「沒有具體的研究成果來說服人」（黃應貴 1997: 247-249）。就前一個問題，他承認「對王先生而言，有點後知之明而似乎不太公平」，但強調如要能達成，「不僅需要對每一個研究主題都必須有深入的瞭解，更需對社會文化及人類學理論有整體性的掌握」，隨逕將王崧興的歷史人類學「對照於M. Sahlins（1981）的研究」加以評述（黃應貴 1997: 248）。王崧興後一個問題則「具體表現在他晚近所提出最主要而積極的研究主題：由『周邊』看漢人的社會與文化上」（黃應貴 1997: 248-249）。<sup>17</sup> 在具體研究的反省上，黃應貴強調王崧興「從周邊看漢人社會與文化」的觀點係對過去陳其南等以漢人為中心的研究之質疑（黃應貴 1997: 5）。由於尚欠缺具體的研究，黃應貴認為，王崧興1995年9月回到中央研究院民族學研究所擔任特案研究員，就是「希望能藉這計畫的執行來推動有關的田野工作，並結合臺灣人類學界從事漢人社會及南島民族研究的學者，一起來探討他的構想」（黃應貴 1997: 250-251）。換句話說，如果陳其南做得不對，換王崧興來會怎麼做？這個問題卻再也無法回答了。「不幸，他因病而於1995年11月15日逝世，留下他尚未進行的研究構想」（黃應貴 1997: 251）。

王崧興過世當時適值黃應貴主持的「時間、記憶與歷史」討論會正在進行一系列的討論。葉春榮〈從周緣與底邊看「中原」〉一文的回憶生動地呈現出當時人類學學術場域與該事件發生時的時空脈絡關連。

1995年11月3日（星期五）下午，許嘉明先生告訴我王先生在當天上午住進臺大醫院，要我晚上到醫院去看他。那時候我參

---

<sup>17</sup> 「從周邊看漢人社會與文化」也就是王崧興先生紀念論文集的書名。

加黃應貴主持的「時間、記憶與歷史」討論會，正在討論歷史人類學的許多新著作，尤其是Sahlins（1981, 1985）之後所引起的一連串的討論。這些歷史人類學的討論都牽涉到異文化之間的接觸以及解釋的問題，跟王先生的構想（從周邊看漢人的社會與文化的構想，如書名所示——筆者按）事實上是息息相關的。……兩個星期不到，王先生不幸離我們遠去。在另一個世界裡，他念念不忘的一定包括他最後的研究構想吧。（葉春榮 1997: 265）

就此王崧興「念念不忘」的構想，葉春榮提示：

Shepherd（1993）一書論證在臺灣開發史上，平埔族不能說只是被趕走了或漢化了，而是扮演非常重要的角色。Shepherd跟王先生的說法可以說相當接近。（葉春榮 1997: 263）

我們從黃應貴（1997: 5）前引文的「詮釋」裡，不難看出王崧興的「周邊」與Mintz的「更大體系」（wider system）兩者間的差別。此時葉春榮對Shepherd著作所做的評價，事後來看，堪稱「不合時宜」：沒有文化整體觀、沒有田野民族誌的Shepherd一書怎能說是「相當接近」正當大力鼓吹的王崧興傳承？

葉春榮很快就發現自己犯的錯誤。兩年後，他在《人類學在臺灣的發展：回顧與展望篇》內〈平埔族的人類學研究〉一文，強調「歷史人類學是社會文化人類學的一個分支」（1999：119），一改初衷，把Shepherd的著作（1993）視為「非我族類」，排除在人類學之外。理由見諸下面幾段引文：

Shepherd的巨著除了第十一章討論平埔族的文化變遷之外，他的討論缺乏文化的解釋……平埔（族）之採借漢人的文化元素，也是成本——利益計算（cost-benefit calculus）的結果（p.376）。

他在書裡一再討論番大租之類的土地租約問題，可是他的討論跟其他學科的學者沒有什麼兩樣，我們完全看不出人類學的文化觀點。

他的歷史描述非常清楚，可以說是鉅細靡遺，但是他完全沒有討論歷史人類學的議題。

這是討論臺灣開發史非常好的一本歷史，但未必是歷史人類學的著作。（葉春榮 1999: 120-121）

葉春榮的批評洵非無因。在唯一談及文化的一章“The transformation of plains aborigine cultures”裡，Shepherd（1993）開頭第一個附註內就露骨地表白了他對「文化整體觀」所持的立場：

雖然我不會把文化看成容易分開或離散的集合體，卻也不把它當成（涂爾幹〔Émile Durkheim〕式的——筆者按）共識社會學（consensus sociology）所主張的完美整合。我的觀點偏向於把文化當成「碎片與補丁」（shreds and patches），而非「天衣無縫之網」（seamless webs）。（Shepherd 1993: 521 note 1）

文化猶如「百衲衣」，用Shepherd的話來說：與其說是「天衣無縫之網」，不如說是「碎片與補丁」。<sup>18</sup> 他在該章內係從功能性效用的角度來討論平埔族的「漢化」(“sinicization”)。對Shepherd而言，平埔族的漢化是非常實用主義的，就像在漢文化的工具箱(toolkit)裡撿拾合用的工具。就Shepherd上述立場，如果只有採Sahlins式文化整體觀的才叫歷史人類學，不勞葉春榮，Shepherd本人或許也不見得會承認自己是個歷史人類學者。

站在陳其南學門本位的立場來看，前述臺灣人類學者對Shepherd的「臺灣人類學」從「視而不見」到視為「非我族類」逐出門牆之外，社會學界理應大為感謝並大張旗鼓熱烈歡迎Shepherd「來歸」才對。因為，前述臺灣人類學者立家規清門戶，將Shepherd逐出人類學，無異將陳其南取走、改置於「臺灣人類學」名下的「臺灣社會學」歸還給臺灣社會學界。除了Shepherd不是本地人，或仍有可能以研究異文化「他者」的人類學家身分自居外，臺灣人類學界基本上已經幫忙排除了將他歸入「臺灣社會學」的障礙，同時也幫社會學界排除了「臺灣社會學」回歸的障礙。

---

<sup>18</sup> 「碎片與補丁」語出何典？料應來自美國人類學家 Robert Lowie Primitive Society (1920: 441) 對文化出名的定義 “a thing of shreds and patches”。至於Shepherd此處「天衣無縫之網」所指的網，料應為韋伯(Max Weber)的「意義之網」(“webs of significance” 語出Clifford Geertz (1973: 5) “Thick Description: Toward an Interpretive Theory of Culture” 一文，惟氏並未註明該詞出處，姑從其源自韋伯之說)。

#### 四、「凡堅固者皆將煙消雲散」：用歷史來「爆」文化？

臺灣人類學界的自清門戶反過來也意味著，是到了該檢查一下文化整體觀歷史人類學的「文化」裡面那所謂的「歷史」到底是什麼的時候了。是不是真有「歷史性」，又有多麼「歷史化」？

林開世2003年發表的兩篇評論性質論文，〈人類學與歷史學的對話？一點反省與建議〉與〈「凡堅固者皆將煙消雲散」：評柯志明《番頭家：清代臺灣族群政治與熟番地權》〉可說是一個批判計畫的表裡兩面。前者援引知名歷史人類學者Nicholas B. Dirks（1996）所著“Is Vice Versa? Historical Anthropologies and Anthropological Histories”一文，對Sahlins文化整體觀的歷史人類學提出犀利的批判。<sup>19</sup> 後者則假藉柯志明《番頭家》與Shepherd（1993）大作*Statecraft and Political Economy on the Taiwan Frontier, 1600-1800*（以下簡稱*Statecraft and Political Economy*）一書的爭辯，提出他對「臺灣社會的人類學者研究」所採的文化整體觀立場與社區田野方法的批判。

當黃應貴在他主持的國科會集體計畫「人類學與歷史研究的結合：以臺灣南島民族研究為例」試圖以Sahlins式歷史人類學整合臺灣的歷史學者與人類學者的時候，參與計畫的人類學者林開世（2003a）竟然大量援引Dirks“Is Vice Versa?”一文對Sahlins文化整體觀「歷史化不足」的批判，提出其異議。

McDonald（1996）所編對人文社會科學歷史轉向影響深遠的*The*

---

<sup>19</sup> 林開世出身芝加哥大學人類學系。其時，Sahlins與Bernard Cohn皆於該系任教。林開世博士論文委員內包括Cohn，故與接續Cohn傳承的Dirks可謂是同門師兄弟。他對Dirks（1996）說法之解讀自有其深意。



*Historic Turn in the Human Sciences*一書開頭第一章就是由Bernard Cohn得意門生Dirks (1996)發動的、對Sahlins式歷史人類學展開的總清算。援引此文的林開世(2003a)所提供的是一個略嫌簡化，而且帶點化約主義色彩的Sahlins圖像，如下引文所示：

Sahlins也許正確地提出歷史的真相是存在於不斷變動，無法化約的結構／事件，過去／現在的辯證關係之間，文化意義的結構必然要在無法先驗決定的社會物質脈絡中，不斷地被實踐然後轉化。然而他的文化概念、意義的系統，永遠是以完整封閉的結構，<sup>20</sup> 做為進入歷史世界的前提，雖然一旦文化進入了歷史，就會啟動一段動態的過程，但是文化還是沒有被真正的歷史化。他仍然把人類學（特別是結構論者）所關心的結構如何繁衍與轉化視為整個歷史研究的中心課題。這對以變遷為其本體論，以尋找歷史變遷當中的主體性及agency為要務的歷史學家來說，<sup>21</sup> 這種倒過來以意義系統做為歷史主體的理論，不但奇怪，而且難以應用。（林開世 2003a：20）

奇怪的是，黃應貴似乎感受不到林開世（2003a）一文項莊舞劍意

---

<sup>20</sup> 此處「完整封閉的結構」用Dirks (1996: 29)的話來說或許就是「天衣無縫的整體」(“a seamless whole”)。

<sup>21</sup> 句內「主體性」一詞似嫌過當，料應為subject一詞之意譯。Dirks所言或不過是，歷史學者（按：傳統的事件史學者）所關注的無非是subjects（作為研究對象的人）及其agency（見Dirks 1996: 22）。誠如年鑑學派（Annales School）所批判的，傳統事件史的研究對象多為帝王將相等重要人物的豐功偉業。Dirks此處所指的歷史學者顯然不是強調「結構」的年鑑學派歷史學者。將Dirk文內該處的subjects譯為主體，乃至主體性，似有過度引伸之嫌。



在沛公，針對的其實是他心儀的歷史人類學典範楷模Sahlins。他在對林開世（2003a）該文的評論裡點出，林文僅只強調人類學與歷史學兩知識體系各有預設的本體論立場，「無法打破兩個學科的各自限制，更無法建立一致的標準來評估不同的歷史研究之好壞、以及達到不同立場之研究成果的互補性」，以致兩個學科難以整合（黃應貴 2003: 3）。對他而言，林文的目的似乎僅在「解構」，讓他「感覺」，「破比立還多」（黃應貴 2003: 3）。批判Sahlins的林文被黃應貴詮釋為強調學門差異積不相容，並被形容為「破多於立」的「解構」。林開世被當成愛唱反調的解構主義者，而且似乎有點「來亂的」的意味。

我們或許不該怪罪林開世對Sahlins的描繪稍嫌粗糙與化約主義，因為黃應貴自己對Sahlins的描繪也難辭其咎，甚至可說是脫離不了干係。聲稱追隨Sahlins歷史人類學觀點的黃應貴（2004），在詮釋其說時，以「文化界定歷史」概括回答其自問的「什麼是歷史」問題。這已經從Sahlins的「不同文化不同歷史」，<sup>22</sup> 不同意義體系可以造就不同的歷史經驗，突進到「什麼文化什麼歷史」，帶有決定論意味的文化結構觀。但不要忘了，在說完「不同文化不同歷史」後，Sahlins緊接著又說，「反之亦然」（“The converse is also true”），文化基模（cultural schemes）也在歷史行動的實作裡被改變了（參見下引文）。Sahlins在其名著*Islands of History*（1981）一書序論裡堪稱經典的一段話，說得至為清楚：

---

<sup>22</sup> “History is culturally ordered, differently so in different societies, according to meaningful schemes of things”（Salins 1985: Introduction vii）翻譯見下引文。筆者簡稱為，不同文化不同歷史，用簡化的英文來表示即different cultures entail different histories。

歷史聽從文化的指令，因不同社會而異，依其各自認識事物的意義基模而定。反之亦然：文化基模亦聽從歷史的指令，當意義被付諸實行時它多少也被重新評價了。這個對反的辯證統合在歷史主體——相關人們——創造性的行動裡展現出來。一方面來說，人們從他對文化秩序的既定理解出發，籌組計畫並賦予目的意義。就此而言，文化在行動裡被再製了。接著，我要引述Clifford Geertz觀察到的效果，那就是，事件即一般現象的特殊實現，亦即文化模式隨機而變的實體化（contingent realization）——這對歷史來說或許還算是個不錯的描述。從另一方面來說，隨機而變的行動情勢不見得與特定團體指定給它的意義相符；人們向以能創造性地重新考量其傳統基模著稱。無獨有偶，就此而言，文化也在行動裡被歷史地改動了。既然一些意義的改動造成文化範疇彼此間位置關係的變化，我們甚至可以稱之為「結構轉型」，繼而說「體系變遷」。……綜而言之，人類學者稱之為「結構」者——文化秩序的象徵關係——本為歷史物。（Sahlins 1985: vii）

經驗受到文化的綁縛，並不代表文化可以不受束縛。即使以文化（意義體系 meaning system）做為歷史的主體，不同的社會群體也有可能導致不同的歷史。同一文化也可以有多種多樣的、相當不同的經驗，比如受到階級、族群、性別的影響。說同一文化界域內必然會有一致性的共同經驗（換成人類學專門術語來說即，文化基本分類範疇具有整體化效應（totalizing effect），似乎很難站得住腳，不太經得起史料導向之歷史學者的經驗檢視以及強調多元、異質之後結構主義學者（如 Foucault等）的理論挑戰。Sahlins歷史人類學的文化優先論先假定一個

自足完整又相對封閉的意義體系（semiotic system）做為歷史的主體以及分析的出發點：（1）文化具有整體化效應，一切都要透過文化，「不同文化不同歷史」，（2）歷史是結構與事件交互作用的動態過程，但分析一定要先從文化結構一端出發。Sahlins概念化文化時雖然試圖納入歷史行動的實作，卻將之抽象概念化，事件不僅相當被動地被納入而且簡直可說是外於文化，就此而言，不免與前述*The Historic Turn in the Human Sciences*一書內人文社會科學的「歷史轉向」有所隔閡，而帶來「歷史化不足」之譏。

Sahlins本人對歷史與文化間之關係的立場與辯護，以他在 *Islands of History*（1981）一書序論裡的另一段話，表達得最為清楚：

人類學對歷史學可以有所貢獻。反之亦然。但我非僅單純論及學科間的協同合作。正如我所說的，「當前的問題是用人類學的文化經驗去爆（explode）歷史的概念」。結果，恕我重述，不會是單向的：歷史經驗同樣肯定會爆到人類學的文化概念——結構亦在其內。（Sahlins 1985: Introduction xvii）

如上引文所示，Sahlins說，他不只用文化來「爆」（“explode”）歷史，也用歷史來「爆」文化—結構。在我來看，如果說Sahlins用文化來「爆」歷史，則或可說Dirks是用歷史來「爆」Sahlins式的文化結構優位論。容我在此段落簡單呼應一下Dirks對Sahlins的質疑。Sahlins到底是用文化來「爆」歷史多，還是用歷史來「爆」文化多？誠如Sahlins所言，如果歷史應該用文化來「爆」，文化反過來也該用歷史來「爆」。但Sahlins卻老是向文化這邊傾斜。他固然在意用文化來「爆」歷史，卻沒有同等在意用歷史來「爆」文化。就決定關係而言，他的文化總

是自主的或者（如果不能完全自主的話）至少也是在先的（prior）。對 Sahlins 而言，事件是許久才出現一次的，挑戰結構、妨礙其「再製」（“reproduction”）的干擾性力量；對大多數的歷史研究者而言，事件無所不在、隨時都在腐蝕結構，恆常不變的結構反而有點奇怪。在 Sahlins 的文化結構論裡，事件通常就是外力，很難從文化內部找到行動者（actor）或能動力（agency）的理論空間。文化或許還是可以被歷史改變，但歷史永遠是以文化為主體。不像 E. P. Thompson 等人的工人文化，最終還是會連結到歷史上的物質生活或社會生產關係位置，Sahlins 的文化比較起來，顯得高不可攀。雖然同樣強調文化是人的行動的集體符碼，Sahlins 的文化卻通常只跟觀念或共享的理念連結，並讓自己的議題小心地避開歷史化的挑戰。傳統歷史研究（事件史）的主要關切係放在做為其研究對象的人及其能動力，此對一心繫念具整體化效應之文化基模的歷史人類學版本，如 Sahlins 者而言，未免令人興趣缺缺。

批判 Sahlins 文化整體觀歷史人類學的 Dirks（1996: 25）一文歸結：Sahlins 雖然把歷史加進文化裡，但這麼做時，卻對文化沒有做足「歷史化」的功夫，對歷史干預文化概念的面向也是為德不卒，僅只點到為止；他的文化對於「歷史轉向」大致還是維持無動於衷。

導致「歷史化不足」的理由除了上述原因外，筆者此處附帶提供一個「純屬個人臆測」的理由：文化整體觀的歷史人類學在本體論上似乎有相當大的不安全感，或者套用 Giddens 的字眼翻轉過來說，有一種對於「本體論安定性」（“ontological security”）（Giddens 1991）的異常執著。以「過去」做為研究對象的歷史研究者相當執著於變遷，做為對照，親身做全方位社區田野參與觀察工作的人類學者卻不免以「現在」為重。當習於社區田野研究的人類學者轉做歷史研究時，其慣有習性一時恐怕還真難卻除：當其指認變遷時，目的其實是要控制住它。這或許

就是文化整體觀之歷史人類學之所以「歷史化不足」更根本的原因所在：它對存有的不安定性似乎深懷恐懼。追根究柢，或可歸因於，文化整體觀人類學者在認識論上的社區田野方法與在本體論上的不安全感（ontological insecurity）兩者間纏綿長久又糾結不清的關係。

除了批判文化整體觀的歷史人類學外，林開世（2003a）一文還告訴我們：

拿清代臺灣這樣一個帝國的邊疆為例，這種以文化結構做為歷史原初點的理論取向，根本就難以處理此地那種多族群接觸的情形。（林開世 2003a: 20）

在這樣一個混雜合成的生活網絡中，文化與意義結構必然是競爭性與妥協性高於完整性與一致性，要尋找一套可以概括理解行動者的文化邏輯或結構，來做為歷史詮釋的起點，無異是緣木求魚。（林開世 2003a: 20-21）

這可把前述本體論上的不安全感又更進一步推到真切存在的、本體存有上的不安定性。

過去主流的人類學者往往執著於原初社會的分析單位，他們的文化概念亦然。但近代社會可大不同於原初社會。Claude Lévi-Strauss（1966: 233-236）用「熱」社會和「冷」社會來對比之：於後者，既存的生活方式從不曾被質疑；於前者，對進步發展的追求不斷地侵蝕安定。<sup>23</sup> 為便於判定是否適用文化整體觀，我們可能需要追問並確認，臺

---

<sup>23</sup> Lévi-Strauss說：“The characteristic feature of the savage mind is its timelessness”（1966: 263）。他的冷熱社會之分又等同於有無歷史（或時間意識）之分（1966:

灣社會到底是「冷」還是「熱」？或者說，曾經「冷」過的臺灣社會到什麼時候才變「熱」？又特定研究對象到底是「冷」還是「熱」？除了時間意識的問題外，更麻煩的問題是，要如何面對做為選定研究對象的臺灣社會與「更大體系」間的關係及其所造成的干預效果。就臺灣社會這個研究案例，誠如林開世所言，整體文化不是很難找到，而是不太可能存在。

筆者淺見，*Statecraft and Political Economy* 一書的理論架構以及歷史文獻的使用，較之研究漢人社會的臺灣本地人類學者不僅毫不遜色而且青出於藍，不僅更具整體觀與寬廣的分析視野並且在資料與理論的扣接上無疑更為深入與完整。Shepherd大幅改善了（黃應貴等所指出的）陳其南等歷史人類學著作之缺陷，堪稱是「臺灣人類學」的理想範例。然而，直到「愛唱反調」的林開世寫了《番頭家》的書評：〈「凡堅固者皆將煙消雲散」〉（2003b），我們才看到來自歷史人類學者的回應。林開世書評一開頭就為Shepherd抱屈：臺灣人類學界「對該學者的作品尚未做適當的回應」（林開世 2003b: 198）。

姑且不論Shepherd出版於1993年的專書，做為 *Statecraft and Political Economy* 一書前身的史丹佛大學人類學博士論文 *Plains Aborigines and Chinese Settlers on the Taiwan Frontier in the Seventeenth and Eighteenth Centuries* 完成於1981年，晚於陳其南的碩士論文（1975），略早於黃應貴（1983）一文。陳其南（1987）將自己1975年的碩士論文改寫出書時卻絲毫未提及與自己採取相近歷史研究取徑的Shepherd。在黃應貴，則

---

233)。冷的社會是靜態而缺少分化的，一般指稱原始社會（primitive societies），Levy Struss又稱其為「沒有歷史的人們」（peoples without history），研究重點在其神話；相對的，對應面的熱社會習於變遷與分化，重點在其歷史（Lévi-Strauss 1966: 233-236）。

跳過Shepherd，迂迴去引社會學者陳紹馨來批判自家人陳其南等。他對Shepherd的視若無睹，理由或許出於，陳紹馨是社會學者，不做社區田野研究尚情有可原，Shepherd是人類學者，不做社區田野研究，自是如陳其南等，犯了不可原諒的原罪。此外，如前所述，做為評斷到底是不是人類學的判準，除了有沒有使用社區田野方法外，或許還要再加上，更為基本的，是否採取文化整體觀之立場。臺灣人類學界對Shepherd這本重要的著作迄今「尚未做適當的回應」（林開世 2003b），如前所述，或可歸因於此。這種「忽視」是否係一種藉由劃清界線保衛學門的作法，留待讀者自行判斷。

黃應貴「回歸」正統人類學以及與Sahlins文化整體觀的歷史人類學「接軌」的呼籲是否有助於從事歷史人類學研究的臺灣人類學家們，如陳其南等，完成以「臺灣人類學」取代「臺灣社會學」的任務？或者，黃應貴更在意的其實是捍衛人類學門傳統的認識論方法與社會存有觀，而不見得是如何找到瞭解臺灣社會較為適當的方法與分析單位。Shepherd承接王崧興、陳其南伊始「歷史化」的人類學臺灣社會研究，總其成完成專書*Statecraft and Political Economy*，卻不被視為人類學，至今尚未得到臺灣人類學界「適當的回應」。林開世（2003a）援引Dirks（1996）所問，「什麼才叫做人類學真正的歷史轉向」、「歷史人類學以及它的整體觀究竟要歷史化到什麼程度才算數」這些問題，在連Shepherd的*Statecraft and Political Economy*一書都不能算做人類學的成見下，似乎也就免談了。

在看似毫無轉圜餘地的時候，峰迴路轉，林開世（2003b）竟迂迴透過柯志明與Shepherd的論爭，幫他代言，借人之口言己之志，重新啟動了他對臺灣歷史人類學當前走向的批判。對臺灣人類學者視而不見或不願將他當成對話對象的Shepherd，社會學者柯志明居然「越俎代



庖」，以《番頭家》一書擔負起與Shepherd這本臺灣社會變遷研究重要著作對話的任務。林開世問：

更重要的是他們所辯論的命題，像「國家的角色」、「族群政治」，其實已挑戰了人類學漢人研究的一些基本課題。如何與這樣的一本書對話？如何評價這本書的理論取向？（林開世 2003b: 198）

他摘要並「詮釋」兩人的爭論如下：

Shepherd要談的是清廷邊疆政策的合理性，與經濟制度論假說下，收入與成本考量的解釋效度。他的焦點並不在個別政策的形成，而是整個制度過程的條理。柯志明則是批評各種形式的功能論、目的論，試圖回到歷史的事件本身，要求研究者盡量地重建其脈絡，並突出歷史機遇的不可決定性。這個激進的情境論立場（situationist），幾乎沒有留下任何建立因果解釋（causal〔原誤casual〕 explanation）理論的空間。可是弔詭的是，這樣的立場卻也讓他自己提出的任何長期性的解釋，同樣無法避免類似的批評。換句話說，筆者以為，這樣的立場，將會解構（底線筆者所加）過去我們賴以建立理論的「結構」、「文化」、「社會」等等主要的概念，而讓我們面臨一個不斷地在時間的洪流中浮現卻又立即溶解的世界，永遠沒有可以確定的事物，<sup>6</sup>一個馬克思說的那種「凡堅固者皆將煙消雲散」（“All that is solid melts into air.”）的狀態。（林開世 2003b: 203-204）



他歸結，柯志明這種「將歷史機遇與敘事方式帶回歷史（社會學）的研究，將使我們走向文學化（literary turn）」（林開世 2003b：204）。<sup>24</sup> 林開世懷疑，柯志明採取了「解構」的方法——採用敘事方法（narrative）以及強調歷史機遇（historical contingency）——導致他背棄「實證主義」（positivism）的因果解釋，走向「情境論」（situationism）立場，一個近似相對主義建構論的立場，卻不自知。<sup>25</sup> 他在書評當頁註6內說明：「筆者只是不太確定這是否是作者願意採取的立場」，還體貼地安慰作者：「這裡要強調，筆者並不以為這必然是個壞的立場；相反的，筆者覺得這是個很勇敢，而且可能是個有創造潛能的立場」（林開世 2003b: 204）。

強調整體性的文化結構論，經過「文學轉向」後，或有可能翻轉走到反面，變成採相對主義立場的建構論（constructivism），進行全面性的解構。但我不確知，政治經濟學的社會科學研究「結合」強調事件與歷史機遇的敘事方法後，<sup>26</sup> 是否就叫做「解構」，或者是否就這樣變成採情境主義立場的建構論了。我們還可以進一步追問，就林開世（2003a）自己舉的範例，Dirks（1996）將Sahlins的文化結構論「歷史化」的努力，或者一般而言，將整體觀的民族誌歷史「歷史化」（historicizing ethnohistory）的努力（如Dirks〔1993, 2001, 2006〕幾本

<sup>24</sup> 一般所指的「文學轉向」（cultural turn）係受到文學批評影響的文化批判論。

<sup>25</sup> 林文的英文摘要將意思表達得更為清楚：

I find Ka's emphasis on historical contingency will ultimately subvert any casual（應為causal，又弄錯了——筆者按）explanation in social analysis. This is a radical departure from positivism and could lead to a literary turn that he probably does not expect.（林開世 2003b: 208）

<sup>26</sup> 詳細討論見柯志明（2005）〈歷史的轉向：社會科學與歷史敘事的結合〉一文。

知名著作所示），是否也叫做「解構」，而Dirks又是否因此變成一個情境主義立場的建構論者？若用林開世（2003b）上述的方式去讀《番頭家》，強調破的部分不免多於立，也難怪會被黃應貴責以「破多於立」。

對柯志明而言，《番頭家》檢查的是Shepherd臺灣社會變遷研究的「歷史轉向」，質疑他的「歷史化」到底做得夠不夠？對林開世而言，這就叫做「解構」。林開世把《番頭家》裡柯志明與Shepherd同立基於政治經濟學立場卻對整體觀及變遷過程的特性採取不同立場的激辯，拿去與文化結構論和建構論兩分對立的爭辯相提並論，可謂「引喻失義」（a misplaced trope）。這種論證的跳躍與誤置反映的可能是，林開世自己對於批判文化整體觀的關切多於對「歷史化」文化的關切，以及他對解構論欲迎還拒的心理吧！

姑且將「引喻失義」的問題擱在一邊，林開世在中文摘要裡清楚標舉出《番頭家》對研究臺灣社會的人類學在本體論及認識論上可能具有的意義：

這個研究對臺灣人類學漢人研究提出了一些重要的挑戰，以前的那些靜態整合的文化觀念與狹窄孤立的社區研究，到此必須要完全摒棄。（林開世 2003b: 197）

在英文摘要裡，他將「煙消雲散」的範圍從「臺灣人類學漢人研究」擴大到「臺灣人類學主流」（“the anthropological mainstream in Taiwan”），而且表達得更為露骨明白：

this book challenges the anthropological mainstream in Taiwan on several fronts. After Ka's intervention, neither the tired assumption that community could be isolated as a unit of analysis, nor the static and holistic concept of culture shared by many anthropologists in the past can be sustained. (林開世 2003b: 208)

在上引的英文摘要內，林開世就他在同年另文（2003a）內尚未揭露出來的用意，做了更為清楚的表白，那就是，藉由《番頭家》一書對 *Shepherd Statecraft and Political Economy* 的批判，批判「臺灣人類學主流」向有的「社區可以孤立出來做為分析單位那令人厭倦的假定」以及「靜態與整體觀的文化概念」。如此一來，豈止借他人之口言己之志，指桑罵槐竟是另有所指。

站在陳其南等前述學門本位的立場來看，《番頭家》對 *Statecraft and Political Economy* 的批判，對「臺灣社會學」而言，或許可以說是今朝終於得以「反攻復國」收復失土；但對「臺灣人類學」而言，則未免是對既有領土的侵門踏戶「越俎代庖」了。然幸虧有林開世的介入，柯志明與Shepherd兩人間的爭辯方得有機會跳脫學門本位的思考窠臼，重返理論及方法層次的討論。只不過，兩人間如果不是林開世說的，解構論與整體觀間的爭辯，那又是什麼？

## 五、入室操戈不罪唐突：是「解構」還是「內部批判」？

Dirks (1996) "Is Vice Versa?" 一文援引政治經濟學取向的人類學家 W. Roseberry (1989) *Anthropologies and Histories: Essays in Culture*,

*History, and Political Economy* 一書的觀點批判Sahlins的文化結構決定觀。但倒過來就是對的嗎？對Dirks而言，Sahlins與Roseberry其實是彼此的鏡像（mirror image）：雖在文化與政治經濟孰重的問題上持相反立場，但卻同屬整體觀，歷史化也同樣不足。Dirks自問「反之亦然嗎？」，正如該文標題“Is Vice Versa?”所示；他的答案是：沒錯，反之亦然，倒過來還是錯的。用他的話來說：

正如Sahlins所為，歷史仍然外於文化存在。兩相對照，Sahlins在文化之後引入歷史（並顯示歷史如何常常被文化所決定），Roseberry則把文化放在歷史之後（並展示同樣的決定邏輯）。

（Dirks 1996: 27）

Roseberry的物質史（material history）係以物質性的政治經濟支配與不平等以及整體社會秩序之轉型為其特性的社會過程。其物質史對文化所起的決定作用，正如「文化界定歷史說」之決定關係的倒置。Shepherd在 *Statecraft and Political Economy* 一書，展現政治經濟過程裡理性國家的「控制經濟學」以及「漢化」做為功利取向的文化適應過程，從上述物質史的立場而言，無疑是個絕佳示範。

陳其南在將1975年碩士論文重新出版的書內自承：「作者負笈美國，開始探索新的興趣和課題，對於以前所熱衷的臺灣社會史問題雖然仍舊眷戀不忘，但終究無暇回頭再深思」（陳其南 1987: 7自序）。由陳其南開頭卻尚未完成的工作，或者說僅只點到為止的草圖（sketch），看來是由Shepherd（1981, 1993）接手並發揚光大了。Shepherd的 *Statecraft and Political Economy* 並未包括人類學典型的社區田野民族誌，是個「將歷史文獻當做民族誌的素材」的著作。姑且不論他如此做

是否還能號稱是一個人類學者，捨棄社區田野研究的天職，使用歷史文獻做研究，似乎並不妨礙他的著作成爲臺灣社會變遷研究的標竿作品。

柯志明的《番頭家》與Shepherd的*Statecraft and Political Economy* 在研究議題與方法上均相當接近：同樣係以國家權力的治理部署所形成的實作體制（*regime of practices*，概念引自Foucault（1991: 75）做爲探究中心，認爲國家與多元族群移墾社會多元互動所形成的體制，構成臺灣社會定義性特質核心的一環；同時也與Shepherd採取相近的方法：歷史文獻研究，但更進一步進入普查資料庫（日治初期的地籍調查資料）與地方社會案例（岸裡社爲主）的研究。兩人間主要的差異係在判定做爲主動因（*prime mover*）的上位體制時，有所出入，而且採取的史觀有別：一強調漸進演化、一強調歷史機遇與能動力。

《番頭家》先以熟番地的「重新配置說」（*reallocation*）取代Shepherd的「族群安定現狀說」（*ethnic status quo*），再以「三層式族群空間體制」（以下簡稱「三層制」）取代Shepherd的「番大租制」做爲上位體制，最後翻轉Shepherd對國家／社會關係性質的理解，以「族群政治說」（*ethnic politics*）取代其「理性國家說」（*rational state*）。

如果說（一如Sahlins所云）「不同文化不同歷史」，不同體制一樣帶來不同敘事。《番頭家》與 *Statecraft and Political Economy* 間不僅是兩相對立的體制而且是兩相對立的敘事；並不是如林開世（2003b）說的，柯志明用事件史的敘事來「爆」Shepherd結構主義的體制：以敘事「解構」結構。從雙方爭辯的過程來看，或可說是，柯志明先以三層式族群空間體制形成與轉化過程裡，強調行動者（國家權力僅做爲行動者之一）互動與充滿歷史機遇的敘事，「爆」了Shepherd漸進演化過程裡，理性國家「控制經濟學」下「熟番地權成熟化」（“*maturation of aborigine land rights*”）成爲其「完全的制度化形式」（“*in its fully*

institutionalized form”）的敘事，終得以「三層制」取代了Shepherd提出的「番大租制」做為上位體制。新發現的對立體制——族群政治操弄下的「三層制」——以及充滿行動者互動不確定性與事件機遇的在地化（localized）歷史敘事，被用來「爆」Shepherd提出的追求功能性理性的國家權力為達成族群安定現狀而逐步落實的「番大租制」，以及伴隨而生的單線演化大敘事（grand narrative）。對柯志明而言，透過三層制可以解釋Shepherd番大租制所說明的番租之性質與變化，也可以解釋他所沒有提出的以及解釋錯的（看不見與看錯的）番租類型與轉化。就影響關係的方向來看，《番頭家》證實三層制的變化影響熟番地權形式與性質的變化，反之卻不然。上位體制誰屬，昭然若揭。

儘管Shepherd對涂爾幹、莫斯（Marcel Mauss）「共識社會學」式的文化整體觀嗤之以鼻，但不論如何，他在著作中還是提供了一個具有凝聚臺灣社會之整合性力量的體制：番大租制。對他而言，番大租制「立下了臺灣社會的基礎」（laid the foundations of Taiwanese society）（Shepherd 1993: 3）。對Shepherd而言，文化是件百衲衣，政治經濟體制可不是。而且，相對於「文化界定歷史」的決定關係，Shepherd提供的可是個剛好倒過來的鏡像。如果硬要在領域與研究對象不同又從不提及對方的兩位人類學家——黃應貴與Shepherd——間做個對比，我們或許可以說，黃應貴總是把文化放在歷史「前面」，而Shepherd卻老是把文化放在（政治經濟）歷史「下面」。

然而，不管它是文化秩序還是政治經濟秩序，天衣無縫之整體（a seamless whole）的學術宣稱，雖然簡潔高雅（parsimonious and elegant），卻很容易招致懷疑的眼光，通常也難逃嚴訊。相對而言，柯志明（2003）的連屬（articulation）概念，則強調多元部門間及上下層次間的相對自主性，但不否認其彼此間不可或缺的連結關係，且認定此

關係構成較大整體的定義性特性。《番頭家》批評Shepherd一書的整體觀與單線演化論（linear evolutionism），從另一角度來看，就是在說：不只文化，「政治經濟也是件百衲衣」。除此之外，把時間的向度以及轉化的過程帶進臺灣社會研究後，牽涉到的不只是更多層次之分析單位的選擇，同時也是更多元之分析方法的使用，例如納入敘事。對林開世（2003b）而言，這就叫做「解構」：用他戲劇化的篇名來說：「凡堅固者皆將煙消雲散」。姑且不論柯志明的《番頭家》對Shepherd的 *Statecraft and Political Economy* 的批判，是否叫做「解構」，以及該書是否真的「煙消雲散」，Shepherd對（Sahlins式）歷史人類學的文化整體觀之不以為然，與柯志明對Shepherd政治經濟學的整體觀之不以為然，可謂如出一轍。柯志明不是個要讓所有「堅固者」皆「煙消雲散」的解構主義者，但他對起整體化效應的整體觀（totalizing holism）——不管它是唯心的（idealist）還是唯物的（materialist）、恆常不變的還是單線演化的——確實相當不以為然。

如果你把學術系譜發展過程內Shepherd中間的插入考量進來，林開世「這不就是解構？」的「直覺」或許也沒有錯：這是個對整體觀的全面反撲，不管它是文化的整體觀（先前已由Shepherd做了）、還是政治經濟的整體觀（後來柯志明對 Shepherd 做的）。正如Dirks（1996）不止嫌Sahlins，也嫌Roseberry的歷史化不足，你大概也可以說，Shepherd的 *Statecraft and Political Economy* 嫌臺灣人類學文化整體觀的歷史化不足，而柯志明的《番頭家》則嫌Shepherd政治經濟學整體觀的歷史化還是不足吧！

然論者多僅注意到《番頭家》與 *Statecraft and Political Economy* 兩者間激烈的爭辯，卻鮮少有人注意到兩著作其實出自相近的學說立場：政治經濟學。只不過，同樣試圖接回政治經濟學的傳統，Shepherd卻走



到單線演化整體觀。在柯志明而言，體制不僅不能免於變化，即使變化，也無能遵照體制自己的「意願」，逐步朝向預定目標日趨成熟完善。如果沒能破除上述永恆不變或單線演化的迷思，就形同變相承認整體觀（不管它是文化的還是政治經濟的）結構決定力量的存在與作用。因此，除了排除對立體制，重新辨識主動因，確立替代性體制之外，還須徹底揭露並小心防範單線演化的史觀。林開世（2003b: 202）試著幫 Shepherd 緩頰，辯稱他並沒有那麼單線演化。然《番頭家》何以仍不得不堅持兼批單線演化說？並非窮追猛打不留餘地。實因積漸所至，唯物史整體觀與單線演化史觀慣常一體共生。知之深故論之也切。

即便彼此間差異、區分如是，相互間的系譜親近性卻是不容否認的。《番頭家》與 *Statecraft and Political Economy* 間諸多共享的部分係屬同源相近性（homology），與文化批判解構主義者間的卻是「形同源異」的同功相近性（analogy）。就知識系譜關係而言，自 Mintz 下至 Shepherd、柯志明，允為一脈。《番頭家》不是一個林開世所期待的、人類學建構主義的「解構」（他對 Dirks 加諸 Sahlins 之批判的誤讀），而是個政治經濟學的「內部批判」。只不過，政治經濟學「歷史化」的路程不料竟是這般陷阱重重，因此不得不內部時時自相批判，庶得隨時提高警覺。

## 六、臺灣社會變遷研究的「文化復興」

看到林開世〈人類學與歷史學的對話？〉與〈凡堅固者皆將煙消雲散〉二文（2003a, 2003b）分別針對國際歷史人類學主流及臺灣主流人類學所持之文化整體觀不遺餘力的批判後，又看到社會學者謝國雄《茶鄉社會誌》（2003）對文化整體觀與社區田野民族誌方法的研究實作與



竭誠擁戴，不免讓人有點錯愕。同時出現、立場針鋒相對卻又彼此「視而不見」、毫無對話的兩人著作意味著，或仍有必要對社會學門的臺灣社會變遷研究裡所謂的「歷史化」、「在地化」乃至「文化」進行更進一步的反省。

《茶鄉社會誌》雖然正面標舉傳承「陳紹馨的遺產」，謝國雄對陳紹馨三個「臺灣社會凝聚方式之理想型」，及「發展過程」（演化階段——筆者按）卻不無微詞。對於陳紹馨的「歷史觀點」，謝國雄雖從經驗研究的面向，列舉各家（主要是黃應貴）的批評，並進一步提供自己較為詳盡的評論（謝國雄 2003: 3-7），就理論的面向，他卻僅約略提及：

像其他對社會作類型化的分析一樣，陳紹馨的架構與對臺灣社會的歷史分期，也必然受到各種批評。諸如對於這三種社會類型的界定過於簡單、不同意他對臺灣三百年來的歷史的分期等（黃應貴 1984: 115）。（謝國雄 2003: 5）

素為人所敬重的歷史社會學家 Philip Abrams（1972）對陳紹馨這種社會演化論式的發展階段模型，可就沒有那麼寬厚了。Abrams（1972: 25）明白指出，這是種「貶抑歷史的歷史主義」（“ahistorical historicism”），主要源自兩個因素：演化論（evolutionism）的學術傳承，以及一種大家都已經見識過其威力的分析典範：把「過去」當成一系列的結構類型來對待。「貶抑歷史的歷史主義者」並非不使用史料。當他們重新詮釋史料以圖對現今社會取得較佳之理解時，他們使用史料的方式卻堪稱削足適履，既是結構、理論至上又是以今推古、立意取用，因此被 Abrams（1972）說成，既歷史主義又貶抑歷史。這種「貶抑歷史的歷史主義」不僅難以解釋歷史，它要解釋自己的存在本身恐怕

就困難重重而且破綻百出。或許也因為陳紹馨「貶抑歷史的歷史主義」與陳其南「將歷史文獻當做民族誌的素材」的歷史探究方式比較之下，未免相形見绌，社會學門只好拱手將臺灣社會變遷研究讓予人類學門多年。或也因此，謝國雄（2003）對於陳紹馨前述的「歷史觀點」雖然相當客氣，卻不見得敢勇於承傳。

謝國雄（2003: 325）在《茶鄉社會誌》裡自問：「『歷史』何以如此重要」？他的回答是，「歷史具有『正當化』的效應」，但更重要的是，「歷史『再現』了重要的個人與社會性意義」（謝國雄 2003: 325-326）。謝國雄一書就此議題最關心的因此在，「這種『歷史』意識底層的邏輯是什麼？」（謝國雄 2003: 326）。謝國雄對「歷史」的界定，與黃應貴「文化界定歷史」彈的幾乎是同一個調：社會（文化）基本分類範疇透過歷史「正當化」及「再現」自己。

被Dirks批評為歷史化不足的Sahlins本身其實還是相當看重（相對於結構的）事件以及（相對於體系的）能動力。姑且不論其成效如何，Sahlins的文化基模整體觀，如前所述，至少表面上仍維持著以歷史來「爆」文化的面向。在謝國雄整體觀下的歷史概念裡，Sahlins文化整體觀裡的歷史意向卻似乎完全不見了：文化固然透過整體化效應大「爆」歷史以及其他，歷史卻處處受制，無力回「爆」。如果說林開世只看到《番頭家》用歷史來「爆」結構，卻忘了也可以用結構來「爆」歷史，謝國雄卻只記得用文化來「爆」歷史，忘了歷史也可以用來「爆」文化。

更令人擔憂的是，這種「底層」文化邏輯決定「表層」歷史意識以及以歷史敘事做為正當化工具的歷史觀，不惟歷史化相當有限，亦恐難在事實與虛構（fact or fiction）間做出清楚的區分。老實說，我不太相信人類學常用的「真實性」（authenticity）一詞裡隱約指涉的「原真」，

或者說文化純粹性。但此間卻還真不乏懷抱思古幽情的人類學者（西方人類學者在內）當真相信現今還有（或還能找回）那種沒被外在世界（近鄰以及遠方的帝國或西方）「污染」、「原汁原味」的文化基模。我比較相信在地日常生活實作裡內生的、具歷史性的實作體制。即便是自上強加的、或借來用的體制，都必須經過在地重新組裝的歷史過程才形成一套堪用的實作邏輯（“logic of practice” Pierre Bourdieu）。你稱它是「順應」（accommodation）（Shepherd的番大租制做為一種順應）也好，「連屬」（articulation）（柯志明的「米糖體制」做為一種連屬）也好，「霸權體制」（hegemonic regime）也好，都比「原真的文化邏輯」好。

黃應貴（1983: 134）在批評陳紹馨、陳其南等「未能與社區研究銜接」之餘，並未充分說明「為什麼要做社區研究」的理由。跟隨黃應貴的批判，<sup>27</sup>《茶鄉社會誌》提及：

民族誌與社區研究正是陳紹馨的研究較弱的一環。如前所述，他的研究偏重在宏觀與歷史，而欠缺在地的、具體的聚落研究。由此切入，我們應該最能發現後繼者超越他的地方。（謝國雄 2003: 8）

接著，謝國雄提供了「為什麼要做社區田野研究」的理由：

之所以要選擇民族誌與社區研究，是因為在形式上，民族誌最具有兌現整體觀的潛力。社會學的「社區研究」，在形式上也具有「整體觀」的潛力。（謝國雄 2003: 8）

---

<sup>27</sup> 或可說，此處謝國雄「挪用」陳紹馨的作法與黃應貴幾乎如出一轍。

此處謝國雄做出非常清楚的表白：他是從本體論立場——整體觀的社會存有論——出發，確認自己對於方法（田野民族誌）及分析單位（社區）的選擇。原來，該書在方法與理論上的終極出發點追根究柢就是起整體化效應的整體觀。

面對「後現代或後結構主義」的「解構」威脅，黃應貴在〈王崧興先生的學術研究〉一文內提出他以「基本文化分類概念」做為新立足點的反制（黃應貴 1997b: 239）。傳統人類學田野民族誌對整體觀的堅持或可簡述如下：研究對象為高度整合的文化整體，研究者因此可以描述整個體系，至少得以掌握整個體系的基本構成原則。然而，當前人類學者多已傾向於認定整體觀未免過於高潔，而且承認幾乎所有的社會，即使前現代社會，均存在著無法化約（到基本文化邏輯）的複雜性。黃應貴在上引文、謝國雄在其漢人社會研究，卻選擇堅守傳統人類學田野民族誌和文化整體觀，並逆勢操作去探究研究對象——社區——的基本社會（文化）分類範疇及其整體化效應。這麼做，顯然需要點「雖千萬人吾往矣」的氣魄。

正如陳其南採用歷史研究方法試圖奪取「臺灣社會學」的合法地位，謝國雄於判定陳紹馨此路不通之餘，似乎意圖採用對方人類學的文化整體觀與社區田野研究方法，奪回「臺灣社會學」。然誠如筆者前面長篇累牘所述，「臺灣社會學」的「反攻」大業涉及學門間乃至學門內長久糾結的，本體論（例如，文化／政經、唯心／唯物）和方法學（例如，社區／歷史、田野民族誌／敘事）上，幾近勢不兩立（incompatible）的爭執與誤解。「反攻」似乎不像謝國雄所想的那麼簡單：只要把社區民族誌改成「社會誌」、<sup>28</sup> 整體文化改為「整體社會」

---

<sup>28</sup> 謝國雄所謂的「社會誌」（sociography）即社區民族誌（詳見《茶鄉社會誌》頁39註34的說明）。該書頁353索引內「社會誌」條下註明「參見社區研究、漢人民族

(total society) 就行，或者說，只要進行「文化復興」，把文化整體觀與附屬其下的社區田野民族誌方法帶進來，就足以把被陳其南變成「臺灣人類學」的「臺灣社會學」變回來。

## 七、講出等著被說的生命故事來！

Shepherd (1993) 對自己研究的意義和限制其實頗有自知之明。他在 *Statecraft and Political Economy* 導論一章名為「目前研究的限制與目標」(“Limits and Goals of the Present Study”) 的小節裡自承，更為細緻的地方歷史研究(例如研究特定地方的漢人聚落、平埔族部落以及宗族)，會有助於補充及校正他以官書歷史文獻為主的一般性說法 (Shepherd 1993: 22)。<sup>29</sup> 不像謝國雄，Shepherd對於沒有社區田野民族誌(因而似乎不像個人類學者)，好像並不在意。但他對自己欠缺地方社會史的研究，卻心存不安。

就之，姑且容許筆者「挪用」文內一再出現業已耳熟能詳的、黃應貴(1983: 134) 評論陳紹馨的一段文字，來表達地方社會(local society) 歷史研究——「在地化」(localize) 社會變遷研究——的重要：「只可惜Shepherd的論點，直到現在仍未能與社區研究銜接，而無法落實到地方性的社會活動中」。理由如下：

體制做為一種穩定化的權力關係叢結 (stabilized complex of power

---

誌」，亦同此意。

<sup>29</sup> 該書中譯本將Shepherd該段文字內的tribes譯成「族群」，localities譯成「地域」(邵式柏 2016: 25-26)，似乎有違Shepherd要我們做更小的個別地方聚落研究(如漢人的「庄」與平埔族的「社」)，而不是做更大的研究對象(如地域、族群等)之本意。

relations），既有抗拒變化及指導變化方向的傾向，變化從何而來？答案是，變化來自歷史機遇與歷史行動者的能動力。果若如是，又當如何辨識及指認出（locate）機遇與能動力來？找到主動因及對立體制之餘，難題仍在。要如何交代其生成與轉化的歷史因果？也就是，要如何把非必然性的機遇納進來，又如何把人的能動力加進去？這就是為什麼地方社會變遷研究會是如此必要的原因。事實上，我一點也不反對做社區研究，而且非常積極地做地方社會（例如，岸裡社）的研究。但我做地方社會研究的「理由」（reason），並不是因為它是文化整體觀及整體化效應的適當分析單位，而是因為它是機遇與能動力發生作用的場域。就此場域，看小事件如何造成大體制的變化，以及大規模且具穩定性的體制又如何具體落實在日常生活實作並改變之。誠如Sahlins（2005）〈小歷史如何變成大歷史，反之亦然〉（“How Microhistories Become Macrohistories and Vice Versa”）一文標題所示。誠哉斯言，但在做地方社會變遷研究時可千萬別學他的文化邏輯優位論。

Shepherd把文化當做工具箱的實用主義文化觀，看起來像是在從事對文化的政治經濟學理解。政治經濟學的人類學者不是不做文化研究，而是在解釋文化時盡量避免指涉到文化自身。<sup>30</sup> 但是，專重政治經濟作用及其過程（按即物質史）的作法，無異於對文化的「歷史化」（或者說「權力關係化」）視若無睹。如此一來，與因對文化興趣缺缺而輕忽文化，進而放棄文化研究，恐怕也相去不遠了。接下來筆者說的話，希望沒有驚嚇到你。如果說，Sahlins沒有真的如他自己所宣稱的，用歷史去「爆」文化，我們或許也該慶幸，政治經濟學仍尚未成功地用物質史「爆」倒文化。老實說，我還相當害怕，取而代之的會是Sahlins的「鏡

---

<sup>30</sup> 否則即落入Roseberry（1989）等指控的，變得像Sahlins等的文化概念，不斷地自我循環（self-circulating）。

像」：同樣採取整體觀的「馬克思主義」唯物史觀。既然連馬克思自己都曾多次宣稱「我不是一個馬克思主義者」，此處筆者不揣淺陋或許也可以跟著說：如果這叫政治經濟學的話，那我不是一個政治經濟學者。

在歷史轉向的大風潮下，以「歷史」之名所做的研究，並不見得真實相符。有時逼不得已，竟還得藉由文化來「爆」「歷史」研究，找出此「轉向歷史」之研究背後的文化（及知識）基設，來「爆」其歷史敘事（例如，單線演化大敘事）。正如我們用歷史來「爆」永恆不變、猶如不受時間限制（timeless）的結構，當我們進行文化內部自我批判（「文化批判」），從文本（text）內部進行「內爆」時，也不難見到，長久以來被視為理所當然的研究對象與分析單位，例如，漢人的「庄」、原住民的「社」，乃至原住民／漢人、高山族／平埔族的地理空間區隔，都變身還原其為特定時空脈絡下之「發明」的本相。不僅不再那麼理所當然，而且仔細析辨下，通常就是利益分配與權力關係的產物，並因此而被刻意「自然化」，裝扮成千古不易的「傳統」：不斷被「新發明」出來的「舊傳統」。

當我們「看穿」歷史做為文化基本分類範疇的「再現」，並成為其「正當化」自己的工具時，或也不妨稱之為，用文化來「爆」歷史。只不過，這種「看穿」所服務的是一個十分不同的用意——「批判的用意」（for critical reason）——而不是其對反面的「正當化」或「再現」的用意。但還是不要就此忘了，如Sahlins所提醒的，歷史反過來，也可以幫我們「爆」文化：打破社會文化傳統「永恆不變」的神話，揭露其既不見得理性也難以號稱正當，還其為權宜變通以服務於利益與權力之裝置（apparatus）或技藝（craft）的本來面目。除此之外，就知識實作本身，亦當進行「內爆」，謹防知識人本身刻意加上的策略性選擇。當



我們看到有人全面而且犀利地去「爆」所有既存傳統的真實性宣稱，卻獨漏自身相關的「真實性宣稱」不「爆」時，小心此人正透過「文化批判」在選擇性地「解構」，並藉機將其權力與利益的意圖偷渡進來。要之，面對「無所不在」的權力（“ubiquitous” power）時，仍不得不透過批判並自我批判，處處留意、時時警覺。

強調主體性史觀或弱勢者反抗的研究者，往往跳過受治者或底層內部的政治（internal politics of the dominated or subaltern），掩飾其內部的衝突、分化乃至階層化，或乾脆將之消音。這麼做，如果不是出自（國族或階級）認同之衝動的話，對底層「內部政治」分析之不足，<sup>31</sup> 或可說是出於過度「浪漫」。這種「浪漫」導引研究者走向「同質化」的社區、族群、階層，或「整體化」的文化、社會（「整體文化」〔total culture〕、「整體社會」〔total society〕），以致研究者疏於「歷史化」權力關係，難以看清外來權力與內部政治之間的互動。

解構主義者說，帝國與殖民的官書、檔案乃至學院知識裡有關底層受治者的書寫，完全排除或扭曲了他們的聲音，是以接近虛構、不值一哂。對筆者而言，未免言過其實。既然底層受治者也被寫在裡面，或有可能他們的觀點也一併被納入其中。就因為這樣，我們更要想方設法，從文本裡找出他們的聲音來！就當我們在讀戒嚴時期的報紙一樣。當一個研究者這麼做的時候，他其實就不僅只在「解構」了，可說是多少已經在兜連蛛絲馬跡的「證據」，以一種可以被扣上「實存主義」、「客觀主義」之名的方式，從事一套替代性說法（alternative interpretation）

---

<sup>31</sup> 此處或有必要對「內部政治」一詞做個界定。可在區域、社區、廠場（shopfloor）乃至家戶（household）內找到的所謂「內部政治」，你跟隨 M. Burawoy（1979）稱之為「內部國家」（“internal state”）也可以，筆者在自己的研究裡則比較傾向於稱之為「地方霸權體制」（local hegemonic regime）。

的建構。的確，歷史敘事與虛構小說之間的界線，在解構主義文化批判經年累月的侵蝕下，業已相當模糊。然而，掌握實存，就我個人粗淺的想法，依舊仍是歷史研究（與民族誌）的職志。更重要的是，我們用以「再現」活過前世今生之人們的文本，終須得一再交還給他們（大多數或已作古的人）嚴予質詢痛加偵訊，往復來回，幾無休止，以期至於毫無矯枉扭曲，終得問心而無愧。

Gayatri Chakravorty Spivak（1998）在“Can the Subaltern Speak?”一文自問：「底層能說話嗎？」，接著自答：「底層不僅沒有歷史，而且不會說話」（“the subaltern has no history and cannot speak”）。但底層通常不是因為被禁止而無法說話，而是不會站在自己的立場說自己的話，只能讓別人代言，有時甚至自己還說支配者的話。即使如此，底層不能為自己代言，只能任由支配者或「學者」代言，「再現」自己，是一回事；有違自己的傳統，利用支配者的文化與語言來為自己爭取利益，又是另一回事。後者，恕我直言，與其視為喪失主體性或背離己類，毋寧視為弱勢者避開直接對抗並借力使力的謀略（例如，日治時代的文化協會以理性、啓蒙之名行反抗殖民統治之實）。我的煩惱是，如何呈現「沒有歷史又不會說話的底層」，那些非完人（主體性相對破碎）的弱勢者，既悽怨又率真的反抗？<sup>32</sup>

我並不是說文化除了藉由神秘化扭曲真正的（「政治經濟的」）原因外，在歷史和社會變遷的過程中其實毫無角色。但我卻對「去歷史化」的文化概念同質化、整體化特定社群或社區，乃至物化（reify）其界線，深感不安。即使如此，最終而言，我還是願意承認，支配及剝削的體制可以是物質的同時也是文化的（material and cultural）。私意

---

<sup>32</sup> 此處的「率真」係筆者比較偏愛的 authenticity，非「原真」、「純真」，無乃「真性情」也。

以為，這個「結合」或許可以透過「霸權」觀念來達成。Gramsci的霸權（hegemony）觀念，在我來看，是個相當政治化但接近人類學典型的文化概念。霸權與「權力及不平等的關係」息息相關，而且幾乎可以說是蘊生於此關係當中。也正因為如此，「自願性的順服」（voluntary servitude）與「反抗的可能」（possibility of resistance）二者方得能同時蘊含於「霸權體制」（hegemonic regime）內。只有同時考量文化與物質二者間錯綜複雜的關連，才能說明受治者主體意願上的不抵抗以及實作上的私下抵制和集體抗爭。更深刻的文化洞見不只可以幫助我們超越唯物主義政治經濟學過度簡單的（階級〔階層〕、部門、族群乃至性別）化約主義，進一步「看穿」權力與不平等（支配與剝削）的關係，更幫我們「看出」抵抗的侷限與可能性。

「文本鑄刻的是多種交互決定之力量運作下所產生的多變意義與效果，絕非單因或給定的，相反地是多因與爭競的，鎖在無法擺脫的鬥爭關係裡」（Bennett 1982: 235）。細究之下，歷史文獻裡公私文書（如清代臺灣的地方衙門與宮廷檔案、方志、訟案、民間契字等）等文本，適足以呈顯出變化多端的意義與效果，不妨視之為力量競逐的場域。自我表述的文本，在欠缺對話以及讀者缺席下，有其統合內容、取得一致性——自圓其說——的先天傾向。但更有趣的部分卻在於，從文本中讀出差異與不一致（「內爆」），重新模擬對話的具體情境並進而溯出行動者的多種可能選擇。且讓我們透過文化與歷史不斷的互「爆」，走出史料文本的語意結構本身，回到其生成的社會脈絡，而終得能「還歸」原初意義建構的對話以及原本存在的多種行動可能性。<sup>33</sup>誠如一代哲人

---

<sup>33</sup> 我使用「還歸」這個字眼，源自英文render。依據*Webster's Revised Unabridged Dictionary*（1913）對render一詞的解說：to give an account; to make explanation; to return; to restore。我妄自意譯如下，還歸（render）即敘明：敘述、解釋、歸還、恢

Paul Ricoeur (1991a) 書名所示：「從文本回到行動」 (“*From Text to Action*”)。

歷史哲學大家 Louis O. Mink (1970: 557) 提醒我們，且莫錯把故事當成真，「故事不過是人講的，不是真活過的」 (“*Stories are not lived but told*”)。文學批評家史學大師 Hayden White (1999: 59) 則訴諸「歷史即文本」 (“*history as a text*”) 的隱喻。他在在向我們強調的是，歷史不過就是「過去」的書寫再現，不是「過去」本身。至於「做為文本的歷史」其指涉 (reference) 是否為真的問題，對 White 而言，似乎無關緊要。沒錯，我們確實需要在實存與虛構間做出區辨：生命是每個人自己活過來的，故事則是人們事後講出來的。但筆者還是相信，人的生命經驗本身是具有時間性的實存，是故仍然可以與試圖理解時間性的知識方法——敘事——互通。

人類生活的時間經驗是否不得不採取一種說故事的方式才能傳達？對 Ricoeur (1984: 3) 而言，「時間，只有在它被用敘事的方式組織起來時，才成為人的時間 (“*human time*”)」 (底線筆者所加)。敘事做為一種知識的方式與人類生活的時間經驗是相生相成的，用 Ricoeur 的話來說，「敘事性與時間性有著相互依存的關係 (“*the reciprocity between narrativity and temporality*”)」 (出處同上)。敘事不只是描述，而且實際是在模擬它所代言的事件本身。因為人類是把他們自己的生活經驗統整 (configure) 為有意義之故事的歷史行動者，人類的行動實際上就是在執行自己心中所想的故事，歷史上記載的事件就是這樣子產生的。筆者特別服膺 Ricoeur (1991b: 20-33) 說的：「生命要我們幫忙說出它的故事來」 (“*Life in Quest of Narrative*”)。生命不只坐待文學之光來照

---

復。另請參見 Ricoeur (1991b: 186) 對該詞的詮釋與使用，他強調的是對逝去者的負債 (debt) 以及物歸原主的責任 (duty of restitution)。

亮之，生命本身就構成敘事無可迴避的要求。是的，講出等著被說的生命故事來！特別是那些無法發聲、沒有歷史又含冤九泉的底層弱勢者的生命故事來。

## 八、結論：探究臺灣社會變遷研究「歷史轉向」的系譜學

筆者自己做起歷史研究來相當自得其樂，但要談論為何轉向歷史以及此轉向對自己、對別人，對社會學或臺灣社會變遷研究，寓意為何時，可就躊躇不前了。把臺灣社會變遷研究重新擺回探究它生成與轉化過程的系譜學，也就是，看人文社會科學——以人類學與社會學學門為主——有關臺灣社會研究的歷史轉向，以及從研究實作看歷史轉向後各該學門內臺灣社會變遷研究領域之發展，並兼及學門間關係如何由於此領域之發展而發生變化。這種系譜學的探究少不得會牽扯到學門間與學門內的恩怨情仇；但重新挑起過去的恩怨實非筆者本意，也但願，如果夠幸運的話，能夠透過系譜學的探究避免並化解之。

人類學、社會學與歷史學彼此間的關係，可謂是分分合合。相互間大部分時間花在「分」上面：嚴疆域之別並勤抓越界，剩下少部分時間花在「合」上面則用在隨手取用對方的東西（學門內亦然）。最常見的就是做學門本位的質問，例如「這是不是歷史學」，並辨識出什麼不是歷史學來；反之亦然，如文內所示，非歷史學的學門亦常質問：「這是不是人類學」、「這是不是社會學」。

社會科學家感興趣的「歷史」，其實多來自學門內經典作品裡欠缺「時間性」的、由上而下、由大理論指引的「分類範疇」，少來自在研究實作裡親身接觸的、由下而上、由史料引導的「過去」。面對人文社

會科學歷史研究帶來的那些玄妙理論與方法學，歷史學者最常見的反應就是，莫管他人說三道四，照做咱們的歷史研究就對了。換句話說，讓別人去煩惱到底要怎麼做歷史研究，自己專心一意做好過去一向熟稔的本業實作就好了。換個角度來看，這不就是劃清界線、固守傳統領域？如果還加上嚴抓自家人越界，甚至內部自清門戶，那就更是勤奮於建構與維持邊界劃分了。然而，恕我一再贅言，不只歷史學門，反之亦然。兩邊做的其實是同樣的事，五十步笑百步而已。而今，我們已經如此習慣於前述的界線與彼此間的切割，竟至忘了，這些劃界／固界也有一個屬於它自己的「歷史」，也因此需要一個「系譜學」來「解構」它。

經過好一陣子的批判與自我批判，歷史學門終於自省到，不要隨便拿人家的「二手貨」（社會科學使用過的理論）來用；反過來，社會科學則醒悟到，不要隨便拿人家的「加工品」（歷史學者的研究）當成建構自己理論的「生料」來用。<sup>34</sup> 但同屬社會科學的社會學、人類學，彼此間的恩怨情仇，恐怕一時間還真難善了。更令人不堪地，戰後社會學門臺灣社會變遷研究的歷史轉向還不幸經歷了雙重的斷裂：與知識社群的斷裂以及與知識傳承的斷裂。與學術社群的斷裂包含「大小」不同的兩個斷裂：一是與本土社會變遷研究社群的斷裂，一是與國際社會變遷研究社群的斷裂。前者造成人類學漢人社會的歷史研究引領戰後臺灣社會變遷研究多年，後者造成臺灣社會變遷研究與九〇年代國際人文社會科學界新興之「歷史轉向」潮流「脫鉤」多年。與現存國際「歷史轉向」學術傳承的斷裂包含「層次」不同的兩個斷裂：一是與方法學反省的斷裂，一是與社會存有觀反省的斷裂。前者造成敘事方法繼續被視為「異類」，後者則造成機遇與能動力一直被「視而不見」。

如果不計入陳紹馨社會演化論式的三個臺灣社會變遷理想類

---

<sup>34</sup> 此話或許說得有點太早。



型，一個Abrams（1972）歸為「貶抑歷史的歷史主義」（ahistorical historicism）的單線階段演化模型，戰後臺灣社會研究的歷史轉向或可說是從濁大計劃的人類學者（陳其南、王崧興）肇始，然卻（如黃應貴所指出的）未能貫徹始終，發展出清楚、深入的問題意識和方法以及紮實的經驗研究，並與國際學術界重要相關理論接軌；此傳承，筆者認為，已另由西方人類學者Shepherd接手，並以更完整的形式與內容呈現。這個階段或可稱為臺灣社會變遷研究發展的第一波，以社會學門陳紹馨的斷嗣，人類學門陳其南、王崧興的繼祧，以及Shepherd的熟成，為其主要內容。

然而，人類學門對此第一波並非毫無異議。人類學門的「內部批判」以黃應貴做得最為深入、徹底。透過內部批判，人類學門的臺灣社會變遷研究在理論及方法上確實更進一步嚴謹化與國際化，但是在經驗研究實作上似乎還沒來得及跟上來。可是，對於以黃應貴論法為主的「內部批判」，人類學門內部也「並非毫無異議」。當知識體系的「自我觀察」變成自清門戶的「自我封閉」時，異議者也只好假藉「他者」發聲了，正如同人類學「異文化他者」的存在對西方文化的意義。當黃應貴援引王崧興未完成的志業，意圖確立以Sahlins文化整體觀歷史人類學及社區田野民族誌為核心、史料為輔的臺灣社會研究時，林開世（2003b, 2003a）卻援引柯志明《番頭家》對 *Statecraft and Political Economy* 一書內（政治經濟）整體觀與單線演化論的批判，將之類比於Dirks（1996）對Sahlins的歷史轉向仍有歷史化不足之嫌的批判，展開其對「臺灣人類學主流」「靜態與整體觀的文化概念」及其田野民族誌「社區可以孤立出來做為分析單位」之既有假定的「解構」。Dirks（1996）與柯志明《番頭家》的批判自有其堅實的經驗研究做為基礎，究竟多大程度可以視為建構論「情境主義」的「解構」，仍有待林開世



進一步確認。但假藉Dirks與柯志明之口，林開世不止得以完整傳達他的「異議」，說不定也成功地避開對手的察覺。

臺灣社會變遷研究的第二波可說是開始於人類學門內部紛爭的劇烈震盪。第一波人類學門臺灣社會研究的歷史轉向，先則有陳其南的淡出，繼則王崧興的傳承，雖有黃應貴在理論與方法上的檢討與強化，卻因欠缺具體經驗研究成果的落實，難以為繼，而另由採取「貶文化」政治經濟整體觀的Shepherd接手完成，不幸卻受到「反制」，陷入重整家規及清理門戶的風波。第二波開始於文化整體觀的歷史人類學意圖在人類學門「復位」而「嚴疆界之分」並陷入紛擾之際，不料竟帶來去整體觀及納入敘事方法的歷史社會學在社會學門的「新生」，以及令人驚奇的，同學門內人類學門文化整體觀及社區田野民族誌傳承的「轉世還魂」。

臺灣社會變遷研究做為臺灣社會研究的歷史轉向，而開始其「歷史化」的過程。其「歷史性」可說是經歷了多次的轉折與試煉，卻依然跌宕起伏。先則以人類學門較為積極地進行歷史化並主動自願承接大任，而成為第一波之主體。次則以人類學門內部難以協調之歧異，而開始了第二波以社會學門為主體的進一步歷史化（以柯志明〔2001〕為例），以及逆歷史化之勢而行的「整體化」（以謝國雄〔2003〕為例）。

舊的一波以人類學者為主的臺灣社會變遷研究，先以社會學者退讓，後以人類學者抓越位者告終，反而更加清楚地劃出區分彼此的學門界線。新的一波剛在社會學起步的臺灣社會變遷研究，在更大幅度的越界以及更進一步泯滅邊界分際之餘，能否促成學門間理論架構的趨同及研究規劃上的合作，而不是反過來造成更加分立與隔離，仍有待觀察。而第二波社會學門內部彼此間的歧異是否終將重蹈人類學門的覆轍而同室操戈，或得能透過相互批判而浴火重生，亦有待吾等靜觀其變。

在批判 *Statecraft and Political Economy* 一書時，筆者已經充分表白自己的立場：欠缺時間向度與拙於回應變化的整體觀，即使是政治經濟學的，均皆有礙我們對臺灣社會變遷實作的深入瞭解。筆者除了藉由反省與批判既有臺灣社會變遷研究的「歷史化不足」與「整體化過度」，努力讓「結構與歷史」、「文化研究與政治經濟學」彼此互「爆」外，更思索要如何妥善處理好它們彼此間的關係，以導引出或許更加值得信賴的概念和方法立場，例如「在地化」的臺灣社會研究與「霸權體制」的概念。更企盼，藉此，臺灣社會變遷的歷史研究能「從文本回到行動」，還歸本真的意義與行動，講出等著被說的生命故事來。

筆者這裡不想也沒有能力診斷、指導現行或未來臺灣社會變遷研究的走向。本文的系譜學分析唯一可能產生的功效，或許只是幫助此領域的研究者在研究實作上，對於自己所採的社會存有觀與知識方法，具有更高的自覺。知之深，論之也切。筆者自己的看法與作業已清楚表達於文內。至於這麼做是否可以真的對臺灣社會變遷研究的深化有所幫助，且觀後效。

### 作者簡介

柯志明，中央研究院社會學研究所特聘研究員。係從事臺灣長程社會變遷研究的歷史社會學者，主要著作為《米糖相剋：日本殖民主義下臺灣的依賴與從屬》及《番頭家：清代臺灣族群政治與熟番地權》等。目前正從事《熟番與奸民：清代臺灣族群空間體制、國家權力與社會抗爭》一書的寫作。本文或可視為作者試圖透過與學界相關研究同仁的對話，完整交代過去研究所使用的方法學與社會存有觀，以及進一步釐清未來新作所持立場的一個嘗試。

## 參考書目

- 文崇一、許嘉明、瞿海源、黃順二，1975，《西河的社會變遷》。南  
港：中央研究院民族學研究所。
- 李亦園，1971，〈十六年來的民族學研究所〉。《中央研究院民族學研  
究所集刊》31：1-15。
- 林開世，2003a，〈人類學與歷史學的對話？一點反省與建議〉。《臺  
大文史哲學報》59：1-29。
- ，2003b，〈「凡堅固者皆將煙消雲散」：評柯志明《番頭家：清代  
臺灣族群政治與熟番地權》〉。《臺灣人類學刊》1(1): 197-207。
- 林國明，2012，〈歷史研究法〉。頁167-210，收入瞿海源、畢恆達、  
劉長萱、楊國樞編，《社會及行為科學研究法》（第二冊，質性研  
究法）。臺北市：東華書局。
- 柯志明，2001，《番頭家：清代臺灣族群政治與熟番地權》。臺北市：  
中央研究院社會學研究所。
- ，2003，《米糖相剋：日本殖民主義下臺灣的發展與從屬》。臺北  
市：群學出版社。
- ，2005，〈歷史的轉向：社會科學與歷史敘事的結合〉。《臺灣社  
會學》10: 149-170。
- ，2012，〈跨學科的歷史研究法〉。頁211-239，收入瞿海源、畢  
恆達、劉長萱、楊國樞編，《社會及行為科學研究法》（第二冊，  
質性研究法）。臺北市：東華書局。
- 徐正光，1991，〈一個研究典範的形成與變遷：陳紹馨「中國社會文化  
研究的實驗室——臺灣」一文的重探〉。《中國社會學刊》15: 29-  
40。

- 邵式柏著，林偉盛等譯，2016，《臺灣邊疆的治理與政治經濟（1600-1800）》。臺北市：臺大出版中心。（Shepherd, John R. 1993. *Statecraft and Political Economy on the Taiwan Frontier, 1600-1800*. Stanford: Stanford University Press.）
- 陳其南，1975，《清代臺灣漢人社會的建立及其結構》。臺北市：臺灣大學考古人類學研究所碩士論文。
- ，1987，《臺灣的傳統中國社會》。臺北市：允晨。
- 陳紹馨，1979，《臺灣的人口變遷與社會變遷》。臺北市：聯經。
- 張光直，1987，〈社會人類學與歷史研究——序陳其南《臺灣的傳統中國社會》〉。頁1-6，收入陳其南著，《臺灣的傳統中國社會》。臺北市：允晨。
- 黃應貴，1979，〈農業機械化：一個臺灣中部農村的人類學研究〉。《中央研究院民族學研究所集刊》46: 31-78。
- ，1983，〈光復後臺灣地區人類學研究的發展〉。《中央研究院民族學研究所集刊》55: 105-146。
- ，1997a，〈導論：從周邊看漢人的社會與文化〉。頁5-33，收入黃應貴、葉春榮合編，《從周邊看漢人的社會文化》。臺北市：中央研究院民族學研究所。
- ，1997b，〈王崧興先生的學術研究〉。頁235-258，收入黃應貴、葉春榮合編，《從周邊看漢人的社會與文化》。臺北市：中央研究院民族學研究所。
- ，2003，〈專題導論：人類學研究的歷史化〉。《臺大文史哲學報》（「人類學與歷史研究的結合：以臺灣南島民族研究為例」專題）59：1-10。
- ，2004，〈歷史與文化：對於「歷史人類學」之我見〉。《歷史人

類學》2(2): 111-129。

葉春榮，1997，〈從周邊與底邊看「中原」（編後記）〉。頁259-267，收入黃應貴、葉春榮合編，《從周邊看漢人的社會與文化：王崧興先生紀念論文集》。臺北市：中央研究院民族學研究所。

——，1999，〈平埔族的人類學研究〉。頁91-141，收入徐正光、黃應貴主編《人類學在臺灣的發展：回顧與展望篇》。臺北市：中央研究院民族學研究所。

湯志傑，2008，〈本土社會學傳統的建構與重構：理念、傳承與實踐〉。頁553-630，收入謝國雄編，《群學爭鳴：臺灣社會學發展史，1945-2005》。臺北市：群學。

謝國雄，2003，《茶鄉社會誌：工資、政府與整體社會範疇》。臺北市：中央研究院社會學研究所。

——，2011，〈百年來的社會學：斷裂、移植與深耕〉。頁349-385，收入中華民國史編輯委員會編，《中華民國史：學術發展》。臺北市：政治大學暨聯經出版社。

蕭阿勤，2012，〈敘事分析〉。頁133-166，收入瞿海源、畢恆達、劉長萱、楊國樞編，《社會及行為科學研究法》（第二冊，質性研究法）。臺北市：東華書局。

Abrams, Philip, 1972, "The Sense of the Past and the Origins of Sociology." *Past and Present* 55: 18-32.

Bennett, Tony, 1982, "Text and History." Pp. 223-236 in *Re-reading English*, edited by Peter Widdowson. London; New York: Methuen.

Burawoy, Michael, 1979, *Manufacturing Consent: Changes in the Labor Process under Monopoly Capitalism*. Chicago: University of Chicago Press.

- Dirks, Nicholas B., 1993, *The Hollow Crown: Ethnohistory of an Indian Kingdom*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- , 1996, “Is Vice Versa? Historical Anthropologies and Anthropological Histories.” Pp. 17-51 in *The Historic Turns in the Human Science*, edited by T. J. McDonald. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- , 2001, *Castes of Mind: Colonialism and the Making of Modern India*. Princeton: Princeton University Press.
- , 2006, *The Scandal of Empire: India and the Creation of Imperial Britain*. Cambridge, Mass: Belknap Press of Harvard University Press.
- Foucault, Michel, 1991, “Questions of Metho.” Pp. 73-86 in *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*, edited by Graham Burchell, Colin Gordon and Peter Mil-86. London: Harvester Wheatsheaf.
- , 1997, “On the Genealogy of Ethics.” Pp. 253-280 in *Michel Foucault: Ethics, Subjectivity and Truth; Essential Works of Foucault, 1954-1984*, edited by Paul Rabinow. London: Penguin Press.
- , 1998, “Nietzsche, Genealogy and Histor.” Pp. 269-278 in *Michel Foucault: Aesthetics; Essential Works of Foucault 1954-1984*, edited by James D. Faub278. London: Penguin Books.
- Geertz, Clifford, 1973, *The interpretation of cultures: selected essays*. New York: Basic Book.
- Giddens, Anthony, 1991, *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern age*. Cambridge: Polity Press.
- Ka, Chih-Ming, 1995, *Japanese Colonialism in Taiwan: Land Tenure, Development, and Dependency, 1895-1945*; foreword by Sidney W. Mintz. Boulder, Colorado: Westview Press.

- Lévi-Strauss, Claude, 1966, *The Savage Mind*. Chicago: University of Chicago Press.
- McDonald, Terrence J. ed., 1996, *The Historic Turns in the Human Science*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Mintz, Sidney W., 1981, "Afterword." Pp. 427-442 in *The Anthropology of Taiwanese Society*, edited by Emily Martin Ahern and Hill Gates. Stanford, Calif.: Stanford University Press.
- , 1995, "Foreword." Pp. xv-xx in *Japanese Colonialism in Taiwan: Land Tenure, Development, and Dependency, 1895-1945*, by Chih-ming Ka. Boulder: Westview Press.
- Redfield, Robert, 1956, *Peasant Society and Culture: An Anthropological Approach to Civilization*. Chicago: University of Chicago Press.
- Ricoeur, Paul, 1984, *Time and Narrative*, vol. 1, translated by Kathleen McLaughlin and David Pellauer. Chicago: The University of Chicago Press.
- , 1991a, *From Text to Action*, translated by Kathleen Blamey and John B. Thompson. Evanston, Illinois: Northwestern University Press.
- , 1991b, "Life in Quest of Narrative." Pp. 20-33 in *On Paul Ricoeur: Narrative and Interpretation*, edited by David Wood. London: Routledge.
- Roseberry, William, 1989, *Anthropologies and Histories: Essays in Culture, History, and Political Economy*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Sahlins, Marshall David, 1981, *Historical Metaphors and Mythical Realities*. Ann Arbor: University of Michigan Press.



- , 1985, *Islands of History*. Chicago: University of Chicago Press.
- , 1991, “The Return of the Event, Again.” Pp. 37-100 in *Clio in Oceania: Toward a Historical Anthropology*, edited by A. Biersack. Washington D. C.: Smithsonian Institution Press.
- , 2005, “Structural work: How microhistories become macrohistories and vice versa.” *Anthropological Theory* 5(1): 5-30.
- Sewell, William H. Jr., 1996, “Three Temporalities: Toward an Eventful Sociology.” Pp. 245-280 in *The Historic Turn in the Human Sciences*, edited by Terrence J. McDonald. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Shepherd, John R., 1981, *Plains Aborigines and Chinese Settlers on the Taiwan Frontier in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*. Unpublished doctoral dissertation, Anthropology Department, Stanford University, Stanford, CA.
- , 1993, *Statecraft and Political Economy on the Taiwan Frontier, 1600-1800*. Stanford: Stanford University Press.
- Spivak, Gayatri Chakravorty, 1988, “Can the Subaltern Speak?” Pp. 271-313 in *Marxism and the Interpretation of Culture*, edited by Cary Nelson and Lawrence Grossberg. Macmillan Education: Basingstoke.
- Tambiah, Stanley Jeyaraja, 1970, *Buddhism and the Spirit Cults in North-East Thailand*. Cambridge: Cambridge University Press.
- White, Hayden, 1999, *Figural Realism: Studies in the Mimesis Effect*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.