

# 質性研究的越界

## 文化現象的分析

周平、齊偉先 ◎編

附錄：質性研究資料分析電腦軟體

**Nvivo 7.0** 操作手冊

國家圖書館出版品預行編目資料

質性研究的越界：文化現象的分析/ 周平 齊偉先

編.--

初版. -- 嘉義縣大林鎮：南華大學教社所，

2006[民 95]

面；公分. -- (教育與社會叢書；11)

ISBN 957-8210-53-1(平裝)

1. 社會科學 - 研究方法

501.2

95010986

教育與社會叢書 11

## 質性研究的越界：文化現象的分析

2006年6月初版

編者：周平、齊偉先

發行人：蘇峰山

出版者：南華大學教育社會學研究所

地址：嘉義縣大林鎮中坑里中坑 32 號

電話：(05)272-1001 轉 2311

傳真：(05)2427150

網址：<http://www.nhu.edu.tw/~edusoc/>

總經銷：高雄復文圖書出版社

地址：802 高雄市苓雅區泉州街 5 號

電話：(07)339-3058 · 339-3078

傳真：(07)338-2132 · 338-1343

郵購：郵政劃撥帳號 41299514

定價：300 元

ISBN 957-8210-98-6

版權所有，請勿翻印

本書如有破損、缺頁或倒裝，請寄回更換。

# 序 言

南華大學教育社會學研究所、社會學研究所、應用社會學系持續舉辦「質性研究方法研習會」並將相關論文整理出版。目前為止，我們已經出版了《質性研究方法與資料分析》、《質性研究方法及其超越》、《質性研究方法與議題創新》等書。如今，在過去的基礎上，爲了讓質性研究的適用領域更爲擴大，也讓歷次討論有一個完整的圖像，我們決定探討文化現象進行質性研究的可能性，這就是本書《質性研究的越界：文化現象的分析》的基本構想，希望藉此來專注的探討各種人文社會現象中的文化向度。任何人類社會的現象皆必然有著象徵、符號、語言、圖像、影像、意義、觀念、情感、行動等層面，這些複雜多元的面向似乎又總向研究者展示一種特殊的關聯，這也使得我們在研究過程中總被驅使面對一個深層相互關聯的面向，這也就是我們冠以「文化」之名的領域。但這背後的深層關聯自然不能由觀察多元的現象本身得出，但卻是可以在研究方法上見到端倪。也因此儘管本書各篇章議題關聯性不大，但在研究方法上卻有彼此對話的空間。事實上，現代多元文化的社會中，文化研究的對象範圍日趨侷限於有特殊性的社會「片斷」，針對其對象範圍的特殊性也分別發展出有不同的研究方法取徑。但這些不同的方法在「社會」這個共同的基礎上卻可找到其關聯性。本書的一個深刻企圖就是提供文化研究一個方法上的社會學視野。

齊偉先的文章「書寫方法的探討：歷史的書寫與文化的書寫」探討研究過程中「書寫」這個基本活動對研究文本的生產功能及其過程中產生的影響。其中透過現代社會由「生產」面向「消費」面傾斜的發展特徵來說明文化現象的「文本性」，因此文章中特別強調的是質化研究書寫過程中的「對話」性。質化研究書寫是一種文化的書寫，文中將以 co-author 取代 author 來標示文化研究的文本生產特質。本篇文章的討論，以論述的方式提供了文化研究一個社會學的觀察角度。

林文源「探索文化的紋理：一個研究方法上的思考」一文以醫療面向的研究經驗指出對「文化」~~的~~層詮釋或整體意義的「系

統」研究取徑，更應探討行動中的多種文化交會的「過程」面向。在本文，他首先挪用與稍稍擴大 Raymond Williams 的思考，將文化視為包含特定生活中多種元素的組織模式的觀點，用以包含制度、組織、行動、價值與意義等面向，凸顯具體的文化模式的面向。藉此，林文源以多種醫療行動的交會為案例，由「行動中的文化」提出「社會性的紋裡」(texture of sociality，簡稱社會紋裡)作為思考文化的動態過程的可能。此思考關切的重點是社會現象如何在行動中開展、如何異質、不均質地構成、以及不同情境下的紋理如何延展、建立關連、穩定，與變化。這種觀點希望捕捉繽紛社會現象的並存、變動，與競逐的過程。據此，在研究方法上，他提出描繪這種社會紋裡的認識論與方法論基礎不是來自超然(detached)觀察者的普遍觀點，也不是神入(sympathetic)觀察者的同理心觀點，而是沈浸(immersed)在社會紋裡中，根據對稱性、異質性、身體性思考原則，以探究其各處境的社會紋理間的相互關連與競逐。儘管林文源的作品乃以醫療文化為例，但其啟發性對於其他文化現象之研究也是豐富的。

周平的文章「象徵動物的社會學分析」特別選擇一個一般認為的人文對立面--動物--來作象徵分析。動物通常被認為是文化、理性的背反，亦即是野蠻的居所，但這種說法忽略了這種說法本身的文化想像。事實上，動物在童話、神話、儀式、藝術、日常語言、符號或學術語彙中一直佔有重要地位。基於此，周平試圖從人跟動物的關係來反省在人類社會中動物如何被象徵化而成為一種具有豐富文化訊息的對象。透過社會學的象徵分析方法，他嘗試指出各個不同時空、不同的社會形式中，所建構之有關動物的圖騰或偶像如何與該社會的某種集體特質息息相關。這樣的象徵分析可以幫助我們瞭解象徵與社會的構成過程是如何的關係密切。同時，我們也可以從他的研究中瞭解到人跟動物的關係，並不僅僅限於主客對立之下的吃/被吃、役使/被役使、玩弄/被玩弄的關係，它更可以是一種想像與現實融合的一體關係。藉由此，特定的人類群落因此形成具有相對集體的認同、意義、情操、品味或行動。象徵是文化現象不可分割的面向，相信針對象徵動物的研究也必然對於其他社會文化現象的象徵分析具有啟示性意義。

翟本瑞的「班門弄斧與五鬼搬運研究法」，以一種另類的取徑和策略來檢討跨領域的方法借用對科學突破的可能性。這是一篇相當有 autography 風格的文章，文章不僅對不同學科及不同領域間觀點借用的方法以及科學突破的可能性提供了相當精彩的探討。更是以作者自己過去豐富的研究經驗為論述的基礎，深刻性自不在話下，相信這樣的討論對於學術觀點的新出路能夠開展出一條康莊大道。學術要求累積，希望能夠站在巨人的肩上，可以看得更遠。因此，在研究方法的設計上，就要求從過去基礎上精確地安排具體研究策略，以期能夠再累積一些研究發現，讓學術不斷往同一方向繼續累積。但是，就科學發現而言，在同一典範中累積，能夠看到的問題類似，也有著相同的盲點，本文希望探討不同學科及不同領域間，觀點借用的方法，以及科學突破的可能性。

何明修的「社會運動研究的社會學想像」，他指出，在《社會學想像》中，C. Wright Mills 主張社會學應該是培養一種知識技藝(intellectual craftsmanship)，而不是訓練某種處理資料的方法或技巧。本文以作者自己研究經驗，來闡述知識技藝如何實際地運用在社會運動研究領域。本文認為，知識技藝具有下列的四種要素，分別是(1)研究作品是與研究者個人生命相結合的、(2)對於研究對象的充份了解是最首要的工作、(3)原創性是來自於不同觀點之意想不到的連結、(4)儘可能地試圖與其他作品進行對話。Mills 認為社會學想像最重要的助益即是掌握社會生活中的個體傳記與集體歷史的互動；筆者相信，如果能夠掌握這四個面向，研究者就能夠在各種集體行動中發掘這種互動的細膩展現。

由郭宏昇和周平合寫的《華語恐怖電影的傳統與現世感：由暫時停止呼吸到見鬼之論述革新》一文，企圖將 1985 到 2004 年的華語恐怖片視為研究文本，選了 13 部在當時造成熱潮的影片，用以分析透過電影再現出來的「恐怖」文化認知，如何從中國傳統觀的「過去完成式」轉向到「現在進行式」的現世感，藉此看待華語電影的「恐怖」元素之文化轉折。本文雖並不直接說明所使用研究方法的細節和步驟，但從本文的分析理路，讀者應能讀出其中如何以電影作為文本來瞭解一個社會的文化變異過程。這應該對其它相關文化現象的影像文本研究提供一個有啟發性的示範作用。

由徐聖堯和周平合作的「臺灣殖民時期的地圖分析-以荷殖與日據為例」示範了一種歷史文獻分析法，他們運用紀登斯的理論概念來當作爲本文分析的主要架構，之後藉由荷蘭時期及日據時期臺灣地圖的蒐集，再配合對於荷殖及日據當時社會背景的掌握及其知識（地理學領域）發展脈絡的認識，進而比較出兩個不同殖民時期地圖的差異，兩個殖民母國的社會型態（階級分化社會或民族主義國家）將會影響該時期地圖的呈現。有別於本書其他文章，歷史文本的分析是其特徵，在時間面向的時代距離處理和空間有關的知識文化，提供的觀察角度無疑是相當特別的。

所謂「功欲善其事，必先利其器」，某些質性研究的資料分析需要運用到電腦軟體來能更有效的將繁雜的資料予以化簡禦繁。本系所的「軟體動物」精通各種質性研究電腦軟體，並且每年皆推陳出新。他再次引介更新的軟體。在名爲「質性研究資料分析電腦軟體 NVivo 7.0 操作手冊」一文，他指出，NVivo 7.0 這套質性研究資料分析電腦軟體是由 QSR 這家公司所開發。它的前一版本是 2.0 版，這次的 7.0 版是合併 Nudist 6.0 版和 NVivo 2.0 版而成。Nudist 是極爲有名的質性研究電腦軟體，也是由 QSR 公司所開發。經過這樣合併之後，Nudist 這項質性研究電腦軟體將在市場上消失，由 NVivo 取代。林本炫在南華大學教社所出版的前三冊質性研究方法專書中，分別介紹了質性研究電腦軟體如何幫助研究者分析、管理質性資料，並且撰寫了 WinMAX、Atlas.ti、Nudist 6.0 及 NVivo 2.0 等四套質性資料分析軟體的操作手冊，供讀者參考學習。在本書中，林本炫再次撰寫 NVivo7.0 的操作手冊，顯示他在探討電腦軟體如何協助研究者分析質性資料這一方面，持續不斷努力的成果。

本書各篇章內容有其特殊性，雖因爲篇幅和篇數所限，不可能面面俱到、整理百家，當然我們也不相信包山包海的一網打盡是可能的。文化現象的質性研究跨越許多現有的學科疆界，文化現象本身也常常是流動不居、不斷繁衍出或逃逸出各種知識分類、身體策略和制度限度的過程。我們如何可能在這無盡的無常諸行中，對緣生緣滅空無一物（本質）的文化現象言之有物呢？答案就在本書中，祈願諸君閱後能不吝指教。

周平、齊偉先寓於南華

# 質性研究的越界： 文化現象的分析

## 目 錄

1 書寫方法的探討：歷史的書寫與文化的書寫	齊偉先	1
2 探索文化的紋理：一個研究方法上的思考	林文源	19
3 象徵動物的社會學分析	周平	41
4 班門弄斧與五鬼搬運研究法	翟本瑞	103
5 社會運動研究的社會學想像	何明修	149
6 華語恐怖電影的傳統與現世感： 由暫時停止呼吸到見鬼之論述革新	郭宏昇 周平	173
7 臺灣殖民時期的地圖分析： 以荷殖與日據為例	徐聖堯 周平	201
8 質性研究資料分析電腦軟體 Nvivo 7.0 操作手冊	林本炫	249

# 書寫方法的探討：

## 歷史的書寫與文化的書寫

齊偉先

南華大學應用社會學系助理教授

### 一、導言：

一般相信所有的社會在書寫活動出現之前，總有一段口述時期，弔詭的是，今日當我們回顧歷史，對過去的瞭解，即使不完全憑藉，卻也相當地依賴書寫文字記載。歷史，對我們而言是一個在書寫中建構的過去。即使我們今日還會透過口述的資料來研究歷史，最後「存留下來的」仍是經編碼書寫出來的「成品」。書寫活動建構了一種特殊的歷史，一種有相當「續存力」及「形式穩定性」的歷史。但如果我們認知到書寫活動是一種特殊的建構性活動，表現出一種文化性、一種所謂的書寫文化，那麼我們可以說，「歷史」的文化性不只是表現在被指涉的時代，而內含有更多「書寫活動」進行年代的文化特質。

本篇文章將首先說明「神話」和「歷史」這兩者在詞源傳統上分別所代表的不同意義，藉以彰顯「歷史的書寫」與「文化的書寫」兩種不同的書寫類型。接著將藉著說明人類學由功能主義轉向詮釋人類學的過程中，書寫對象由「客觀對象」轉為「詮釋對象」的思維變革，同時則試圖呈顯它們共同表現為「歷史的書寫」的特質。在介紹了「歷史的書寫」的基礎上，則將進一步說明本文「文化的書寫」模式作為研究方法的主張。文中建議將「書寫」視為是一種特殊媒介性活動，強調書寫本身的展演性格，展演存有的方式，包含了作為「文本」來理解的文化現象的存有，及書寫者自己的存有。就文化的書寫作為一個質性方法的技術而言，本文所試圖提供的，是一種建構式研究方法的觀點。



## 二、神話(myth)與歷史(history)

「神話」與「歷史」兩字分別代表了西方古希臘文明中，傳述「過去」的兩種不同的方式。神話(myth)源於古希臘文 *m. theomai* 這個動詞，為中文「述(說)」、「傳(奇)」之意，所述、所傳的內容乃為眾神的故事及英雄行蹟，事蹟足以稱奇，寓意在於醒世，也就是說在傳述中傳承一種價值態度及思維道理。故事細節之真實多所出入而不可考究，但「寓意」勝於「事實」本身，若用「神寓傳說」一詞也許更貼近 myth 的原意。歷史(history)一詞則源於古希臘文的動詞 *histore.*，意為「(窮)究」、「探(求)」，一種在可徵的線索基礎上對曾經發生過的「實情」進行探究。因此在思維上，有別於 myth 是預設有一過去事實對象的探究活動。這兩者分別代表著兩種和過去有關的不同描述模式：歷史的一項重要特徵是「重現」，重現原事態，不論這事態是多麼的瑣碎、無序。相對於此，「重現」這個特徵並非神話的內涵，神話代表著口述的傳統，傳講的是「情節」，展演及延續的是一種由過去傳承下來、而且還正在彼此互動間有實效性的「道理」，或稱意義元素，也就是屬於我們現代語彙中對「文化」一詞的理解範疇。<sup>1</sup>

在「結繩記事」的年代，歷史的敘說還需要配合以口語講述，但在記事符碼系統逐漸成形，複雜度逐漸提高的同時，不需輔以口語的書寫體系獨立出來了，書寫文化成形。<sup>2</sup> 正如同蘇格拉底的「聲音」在柏拉圖的書寫對話中的展現。至於展現的到底是蘇格拉底的言說還是柏拉圖的思想，這也是歷代學者不斷地在爭議而試圖釐清的問題。尼采對蘇格拉底曾有著這樣的描述：「蘇格拉底，那個不書寫的人」，沒有柏拉圖書寫的《對話錄》，蘇格拉底的「聲音」及他的行徑所揭示的「道理」也許只能像劃過天空的流星，只是靈光剎現，或至多以神話的方式流傳、更迭、最後甚至被歷史遺忘而不再存在。古希臘史

<sup>1</sup> 也因此神話的內涵有故事性，而歷史內容則未必。希臘悲劇作為展演的標準代表，其劇碼傳統中多是取材於神話、傳奇，而非歷史事件。

<sup>2</sup> 參考 Walter J. Ong 1982: *Orality and Literacy, The Technologizing of the World*, London: Methuen, pp. 5-27.

詩吟頌(rhapsode)的傳統可說是古希臘文化自黑暗時期以來文字書寫的前身，在這傳統中不只是歷史、傳奇被傳頌，更重要的是一字不差的背誦讓「作品」定形，這種定形特質和書寫只是一線之隔。吟頌(rhapsode)本身乃為一種用聲音記錄的方式。而西方拼音文字的書記方式，記錄的正是聲音，也就是對曾經是 live 的場景或對話以書寫的方式記錄下來。德希達(Derrida)也認為西方書寫文化表現的是一種「聲音中心主義」，書寫不過是聲音的模仿，是一種再現(re-présenter)，重現一個曾經是在場(présent)的場景。今日我們對蘇格拉底的認識，憑藉的不就是書寫下來的對話文本嗎？<sup>3</sup> 包括對他所展演的對話及場景，這些歷史中乍現的靈光，藉著書寫而得以被「定格」，就如同抽屜中的泛黃相片，隨時都可以被取出重現過去的那瞬間、重新展演。

但在書寫的歷史開始以後，情況就像打開的潘朵拉的盒子，原本模仿的書寫，開始了它自己的生命，書寫由柏拉圖的對話(dialogic)、辯證(dialectic)模式，一轉成為亞里士多德揭示論證(apodeictic)的模式，這過程乃標著書寫由「從屬」轉變成為有自主性的重大開端。這重大變革早萌芽於柏拉圖的對話錄中，特別是在它並非「完全記實」的書寫方式中。柏拉圖的對話錄「有意地」展演蘇格拉底的對話，但卻「無意地」發展出柏拉圖自己的書寫。就這意義上來說，蘇格拉底和柏拉圖是《對話錄》的共同作者。在意外中產生的驚奇，這個意外促成了西方書寫文化的里程碑——揭示論證式(apodeictic)書寫的出現。從此，西方書寫開始不斷地繁衍求生，終而存活下來。<sup>4</sup> 而這其中關鍵的轉變，用 Gadamer 的話來說，乃是源於一種「存有的憂慮(Sorge des Daseins)」。

「用以克服所有環繞在我們周遭的陌生感及不確知感的知識，是我們原始追求的趨向，這趨向以不同的方式清楚地展現在亞理士

<sup>3</sup> 一般對蘇格拉底的瞭解有三個源頭，柏拉圖的《對話錄》、Xenophon 的記載(特別是《回憶錄》)及 Aristophanes 的喜劇《雲》。其中，史家較偏重 Xenophon 的「真實」記載，而哲學家則醉心於能展現其個人思想精神的《對話錄》。

<sup>4</sup> 若以 Derrida 的語彙來說，滋養「書寫」的養份就是「補遺(supplément)」。參考 Derrida, Jacques 1967: *De la grammatologie*, Paris: de minuit, pp. 379.

多德的分析中。... 所有的存有是以它「擁有」自己的世界的方式，在這個世界中展現自己，也就是說，它總是和它自己、及它自己生存的世界已經達成協調。它生存的世界並不是它的環境或類似這樣的事物，它生存的世界是它自己存有實踐進程的媒介 (das Medium seines eigenen Existenzvollzuges)。<sup>5</sup>

今日科學的源頭乃肇始於亞氏揭示論證式(apodeictic)書寫的模式。而這種揭示論證式的書寫有別於柏拉圖對話模式的最重要特徵就在於由「兩造對話」變成了「自我對話」的論證及推導。現場(live)的意義也因此被沒有時間性的事態(Faktum)所取代，事態因果關係反倒成為理解時間的基礎。<sup>6</sup>

如果我們承認有關「文化」的研究書寫是科學的，自然不能輕忽這個西方書寫文化的重要特質。對亞氏而言，這種自我對話、論證為基礎的書寫文本乃是「存有的關懷」的一種展現。分析式的書寫開展了科學書寫的第一章，能指和所指有了「分道揚鑣」的開始，書寫活動和現場(live)觀察活動開始分化為兩類雖相互依存，但根本上不同的生產活動。這可說是現代語彙中理論(論證)及方法(程序設計)分立的雛形。書寫不再只是現場的模仿、記錄，而是一個特殊的符號關聯生產的活動。書寫活動也因此在此歷史的書寫之外，出現了另一種書寫——文化的書寫。

### 三、文化與歷史

文化(culture)乃源於拉丁文 *cultus* 這字，拉丁文中，*cultus* 原為「耕種」之意，衍生也有「教養」的意義。而今日「文化」這個意涵乃隨著啟蒙時期開始，在 18 世紀末及 19 世紀初才逐漸成形，特別在 19

<sup>5</sup> 翻自 Gadamer, Hans-Georg 1968: *Platos dialektische Ethik*, Hamburg: Felix Meiner Verlag, p.17.

<sup>6</sup> 若以自然科學的書寫作為典範來說明，科學的書寫是一種對外在表象進行內在關聯的生產活動，其中定義、邏輯就是一種內在關聯的基本元素。也就是透過沒有現場意義的諸多活動，如定義、範疇判定等，科學的書寫活動對外在的對象進行分類、關聯、進而產生所謂的「知識」。

世紀隨著帝國主義的興起及西方殖民的擴張而確立了我們今日理解的「文化」意涵。這個意涵的成形及確立和兩項因素有密切關係：第一、啓蒙時期強調人本價值的普遍性，第二、因殖民擴張所造成的多方面的文化對遇(cultural confrontation)。在強調人本普遍性的思想基礎上，「人」被符碼化而成爲一種「類(genus)」概念。在這個思想的基礎上，隨著殖民擴張而彼此對遇的不同社群、族群或社會，也因而成爲放在共同度量標準下被比較的對象。也因爲這個背景，在 19 世紀開始成形的階段，有關文化的討論總是和「文明」這詞分不開：西方本位的是文明的，其他被殖民的是原始的。「文明的/原始的」這個差異在殖民擴張中鮮明地映入眼簾，分別代表著文化線性演化光譜中的「高/低」位階。文化一詞則同時也擴張成爲含納「文明/原始」這個差異的上位概念：結合當時進化論思想，「文明/原始」差異被理解爲文化這個上位概念在發展進程中的兩極。在這樣的發展背景下，「文化」一詞的意涵從一開始就 1.) 預設有對比差異的存在(有範圍限制)，2.)強調一個特殊範圍內社會關係的集體特性。而這兩點也分別是人類學和社會學在確立學科規範的過程中，運用「文化」一詞時所偏好強調的不同面向。人類學傾向強調後者，也就是「文化」及「人」(作爲類概念)的普遍性意涵，將之作爲觀察各種差異及各種文化表現形態的基礎。而社會學則傾向強調文化的範圍限制，將之用以標示各個社會片斷的範圍及各社會片斷內的集體特性。

西方殖民初期，文化檔案的蒐偵、觀察多是由傳教士及殖民官吏在當地誌記，而檔案匯整及書寫論述則又是由另一批安處於西方社會的學者進行。<sup>7</sup> 這種「記錄者/分析者」的分離狀況在人類學科中逐漸喪失正當性，特別是在人類學界所謂的「包亞士(Baos)革命」後，學界逐漸正視每個文化的特殊歷史背景，強調其獨立特殊的面向，也因此「觀察書寫」和「論證書寫」被要求由同一經驗者完成。也就是說，人類學的學科領域由過去只片面強調「論證書寫」，擴大成爲如今含納「觀察書寫」和「論證書寫」兩者。過去另有專人進行的「觀察書

<sup>7</sup> 參考 James Clifford 1988: On Ethnographic Authority. In: *ibid.*, *The Predicament of Culture. Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*, Cambridge, Mass: Harvard University Press, 21-54.

寫」則因而退化，「觀察書寫」成爲「筆記」、「速記」，是暫時性的，目的在營造一種回憶的基礎，本質上可以說是相當歷史性的速記，速記研究者自己的觀察歷史。「論證書寫」則不再像過去「整理」既存不出於自己的文本，而是在回憶中，「整理」自己的經驗，以自己的歷史觀察爲基礎進行論證。原本「觀察書寫」和「論證書寫」兩者的獨立性，轉化成爲學科內部代表「(觀察)方法」和「理論(論證)」的「觀察」和「書寫」兩種獨立技術(technique)。「觀察」成爲一種強調現場(live)參與的特殊方法，「書寫」則在經驗的基礎上強調「事後」的關聯表述。要瞭解文化就必須將自己「侷限」在這文化範圍內，在「入化」、「陶冶」的過程中將自己變成當地的「文化人」。這幾乎是取得文化知識的唯一方式，也是自馬凌諾斯基以降的人類學方法之「正見(orthodoxy)」<sup>8</sup>。也因此，研究人員在當地進行田野所拍攝的相片(包括研究者自己和田野環境的合照)，便成爲強化方法正當性的重要手段之一，所以經常出現在人類學的民族誌中。在這樣的發展中，「經歷」、「觀察」被高舉，「書寫」的本質則只是次要的表述「經驗」。文化被理解爲「客觀的」、是觀察的「對象」。人類學中的功能主義特別體現了這樣的觀察角度。例如馬凌諾斯基認爲文化是由七種人類基本需求所構成的觀點，文化被視爲是客體對象，只是對這客體對象的具體知識則必須由個人微觀層次入手。方法上，無疑的，觀察是「主」，書寫是「副」、從屬的。

「觀察/書寫」這個「主/從」位置在二十世紀隨著詮釋潮流而被重新調整。觀察的方式從「know what」轉變成「know how」的思維邏輯。也就是參與觀察的人，不只是在參與中觀察「發生什麼」的客體知識(connaissance)，更重要的是知道「如何互動」、「如何在當地造就及操控出一定的事態」的實用知識(savoir)<sup>8</sup>。也因此「書寫」的內容將不再是「看到什麼」這種經歷，而是「知道如何操作」的方式。前者以「外在可徵」的面向爲基礎，所以基本上是描述、客觀知識性的，後者以「內在意圖」爲基礎，所以是互動、權力性的。「書寫」

<sup>8</sup> Foucault 在知識的考古學中有特別釐清客體知識(connaissance)和實用知識(savoir)這兩者的差別。參考 Michel Foucault 1969: *L'archéologie du savoir*, Paris: Gallimard, pp. 238.

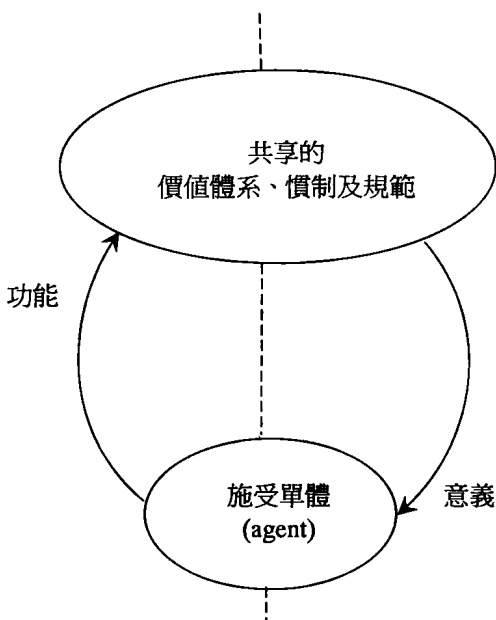
的內容自然也就不再只是記錄研究者「眼中所見」，而轉變成展演研究者在田野中「有主體意涵的互動情境」，特別是主體詮釋互動情境的這個面向。這裡的主體是「參與」其中的主體，指的特別是一個在互動中，形成有「操控意識」的權力主體，也因此除了當地人外，當然也包括長期參與其中的研究者。當「書寫」的題材由「現場的觀察經驗」轉變成為「現場的參與經驗」時，「文化」也因而不在是被「描述(describe)」的，而是需要被「展演(perform)」的。研究者要求要進入一種角色扮演的情境，進入符碼網絡所編織出來的位置，瞭解行動意義的可能性，就像進入一齣劇碼扮演一定的角色。<sup>9</sup>自我在情境中展演。Geertz 所提的「作者化(author-ized)」強調的就是這種展演特質。<sup>10</sup> Geertz 的著作「地方知識(local knowledge)」，其中知識(knowledge)指的是以「know how」為思維的實用知識(savoir)，而非客體知識(connaissance)。由於英文的「知識」只有 knowledge 一詞，所以由字面上反而無法鮮明呈顯其側重的面向。法文版的翻譯譬如就翻為 **savoir local** 而非 **connaissance locale**，可資佐證這樣的觀點。在這樣的思維中，書寫的內容是一種親身經歷的有關情境及策略的描述，而非客觀觀察。

為提供一統整說明文化建構流程的可能性，乃佐以圖一顯示。在圖一中可清楚地見到，文化建構的過程是由鉅觀及微觀兩個層次之間的雙向關係所構成的：鉅觀的價值、規範體系提供了施受單體(agent)意義生產的基礎，而諸多的施受單體也反過來在對鉅觀層次的規範體系履行了某些特定的功能。也由於一方面施予功能影響，但同時也受有一定的意義運作，所以對 agent(施受單體)一字的譯名選擇也是在這個考量下而定的。<sup>11</sup>

<sup>9</sup> 這個戲劇特質的重要性在 Clifford Geertz 及 Victor Turner 的作品中有清楚的說明及強調。參考 Clifford Geertz 1983: *Blurred Genres: The Reconfiguration of Social Thought*, in: *ibid. Local Knowledge*, Basic Book, pp. 26. 及 Victor Turner 1982: *From Ritual to Theatre: The Human Seriousness of Play*, PAJ Publications.

<sup>10</sup> 見 Clifford Geertz 1988, *Works and Lives: The Anthropology as Author*, Stanford, Calif., p.9.

<sup>11</sup> 一般對「代理人(agent)」的理解也同樣包括了這兩面向，一方面被授予一定的任務，另一方面則施以影響完成任務。



圖一、文化建構示意圖

藉由圖一，我們可進一步來說明，上述人類學的功能主義乃單方面地強調圖中垂直虛線的左半邊。他們理想地認為只要進入田野，讓自己成為當地的「文化人」，則所觀察到的就是「當地客觀」的，包括描述客體「文化」的一些基本功能項，如「當地人」的需求、關係及生活樣態。所以在功能主義的分析中，沒有右半邊有關意義的變項。相反的，詮釋人類學的傳統則側重在垂直虛線的右半邊，也就是微觀個體內在實際參與文化生活的過程中所進行的意義生產及內在詮釋。「地方文化」成為詮釋活動的「源頭」，對這「源頭」的所有理解都只能藉著根本上有特殊性的詮釋來進行拼湊。這是一種拼圖式的邏輯，當你手上拿到一片拼圖時，你被激起(*inspire*)一種意義的理解，但更重要的是，這個意義的理解是在以鉅觀整體作為基礎所形成的意義(儘管完整的理解是永遠不可能實現的任務)。<sup>12</sup> 也就是說，沒有一個「整體」作為文化想像的「源頭」，手上的這片拼圖就失去了線索

<sup>12</sup> Clifford Geertz 1975: *The Interpretation of Cultures*, London: Hutchinson, p.29.

的特質，就無法被理解、也無法被賦予有任何意義。

有別於以上兩者，本文則主張文化建構是在這自反性的建構關係中發展，也因此「文化」的意涵往往包括了鉅觀價值體系及微觀自我認同的建立及演變。廣義的文化包括了所有在這自反性的符碼生產中所形成的各種社會形式，包括鉅觀的制度、規範結構、到個體的行動意義架構等形式(form)的生成、改變及消逝都是文化描述的範圍。這個自反性的建構關係就在說明，鉅微兩造並非一者是另外一者的建構因，而是互為因果。但在這樣的思維中，又應該如何理解「書寫」的角色呢？在回答這個問題之前，我想先談「文本」的問題。

#### 四、由「生產」轉向「消費」的擺盪： 「文本」的自我形構

Benjamin 曾提出的「純粹語言」的想法，他認為所有的語文書寫都可說是這純粹語言的譯作，強調的也就是書寫活動內含的詮釋特性，將一種尚在形成的純粹語言以現有正在發展的溝通語言來展現。<sup>13</sup> 他認為所有的書寫都是一種詮釋性的翻譯，翻譯這個純粹語言。或者說，純粹語言就是在詮釋性的翻譯中形構出來的。所以如果說詮釋是翻譯過程中一必要的運作，不如說詮釋本身就是一種翻譯來得更貼切。在本文的討論脈絡中，我們即使不去接受所有的書寫都是純粹語言自我形構的展演這樣一種看法，我們即使不願將詮釋化約為翻譯來理解，但他的想法給我們至少有這樣的啓示：書寫活動有比詮釋更多的東西，它不是只將田野現場詮釋經歷「寫下來」而已，而還包含有一個和翻譯相關的活動。

在文化研究中，最常見到的困難就在於語言的轉換，最標準的例子就是人類學中對異文化的研究。研究者的書寫語言往往是一個和當地完全不同的語言。所以文化研究的書寫不僅只和言說、觀察、參與有關聯，其中還包括了有符碼「轉譯」的問題。<sup>14</sup> 如果說「書寫」是

<sup>13</sup> 見 Walter Benjamin 1968: *Illuminations, Essays and Reflections*, New York: Schocken, pp. 79-82.

<sup>14</sup> 參考 Tedlock, Dennis 1987: *Questions Concerning Dialogical Anthropology in:*



一種編碼的過程，不論是描述式的還是詮釋式的編碼，中間牽涉到的就是翻譯的問題。當研究者在田野互動中，入化了符碼元素而形構成一個有 know-how 實用知識的「施受單體」時，如前所述，這個內在意義的生產就是一種詮釋的過程。但「書寫」編碼卻是另一種生產過程，另一種創作過程，一種類似前述的神話敘說，傳的是一種「地方道理」而非歷史事件。當我們用完全另一種語言體系來編碼展演時，同時就在進行翻譯。選取書寫語言中本有的元素來展演一種「地方道理」。所以這種書寫不僅是詮釋，更是翻譯創作。

但將文化研究的「書寫」視為是書寫者的詮釋或翻譯編碼活動的看法，基本上是預設研究者有一種「說明」企圖，不論是「客觀描寫」還是「詮釋說明」的模式。也就是說，這樣理解的文化研究的「書寫」活動是以主體意圖為基礎的，而這也是我們接下來要進一步「解構」的部份。在有關消費文化研究的成果顯示，過去以生產者為主的思維模式正朝消費者思維的方向修正。<sup>15</sup>「文本」不是作者表達或展演內容的工具或成品，相反的，文本在被閱讀時也同時展現其存有(Dasein)，也就是展現其自我性(identity)。在布希亞的討論中，我們得到的啓示是，歷史(history)曾經爲了捍衛自己的真實性而將神話(myth)趕入電影院，但電影文本卻透過消費取得了實效性(positivity)意義上的真實，進而反撲撼動了歷史本身。<sup>16</sup>

「文本」不是在被生產出來便完成了，它的自我性是在後續的閱讀中持續地被建立、或也許逐漸地被瓦解。書寫文本的存有是由後續(retrospective)詮釋(或者說「消費」)來展現，但這裡的後續詮釋指涉的已不再只是作者在創作過程中的那個詮釋活動，更重要的還包括了讀者透過消費的詮釋。<sup>17</sup>在這樣的思考中，我們也可以說，書寫過程中的詮釋及翻譯編碼都是一種消費式的後續詮釋：在「互動」中消費

---

*Journal of Anthropological Research* 43 (3), p. 325-344.

<sup>15</sup> 有趣的是，這卻正是近年來文化研究在其他議題的研究成果所引發而自反地運用到「研究活動」本身的進一步的「解構」反思。

<sup>16</sup> 參考 Baudriillard Jean 1994: *History: A Retro Scenario*, in: *ibid. Simulacra and Simulation*, Ann Arbor: The University of Michigan Press, 43-48.

<sup>17</sup> 參考 Storey, John 1999: *Cultural Consumption and Everyday Life*, New York: Oxford University Press, p. 66, 77.