

【研究討論】 Research Notes

「新文化史」存在嗎？

Does the New Cultural History Exist?

Roger Chartier* 著
楊尹瑄** 譯

* 法蘭西學院 (Collège de France) 「近代歐洲書寫與文化」講座教授暨法國高等社會科學研究院教授，研究領域主要為書籍史與閱讀史。

** 巴黎第十大學藝術史博士班研究生。

「新文化史」(new cultural history)此一研究範疇,在林·亨特(Lynn Hunt)於十多年前所主編的同名論文集出版後,已成為歷史學家之間的共通語彙之一。此書集結了八篇文章,分別探討了此種研究歷史的新方式中幾個不同的模式及範例。¹作者特別在導論裡強調出三個主要特徵,為這些相當多樣化的研究對象(文本、圖像、儀式等等)賦予了一種一致性。

「新文化史」首先將關注焦點放在語言(langages),再現(représentations)與實踐(pratiques)方面,提出一種全新的方式來理解象徵形式及社會大環境間的關係。古典的研究路徑,一般來說和社會的劃分及差異性所構成的客觀性指標密不可分,與此相反,「新文化史」卻是要從那些不包含論述的實踐(pratiques sans discours),再現形式的對抗(luttes de représentation),以及陳述的行動性表現成果(effets performatifs des énoncés)出發,強調一種流動的、不穩定的、具衝突性的結構。隨後,它在歷史學者向來較少涉足的鄰近學科中找到幾個清楚易懂的研究範例:一為人類學;另一則為文學批評。過去史學與其他學科——不管曾同為盟友或互為對手——如地理學,心理學或社會學之間的傳統連結,被新的聯盟關係所取代,這些新的連結促使史學家們在閱讀文本或圖像時,不再直接將其視為資料性文獻,而是要就其所象徵的意義來了解各種個體行為或集體性的儀式。最後一點,由於這種新文化史的進行所依據的多半是個別的案例研究而非整體的理論化,更能引導歷史學家對本身的研究操作,尤其是對那些有意識的選擇或者潛在的意義判定進行反思,這些選擇與判定往往支配著他們在架構歷史性記述與分析時所使用的方法。

對林·亨特來說,這幾項基本特徵正可以用來定義一種新的史學實踐。她依此肯定,幾種源於極為不同脈絡下的研究之間確有其交匯點:例如在美國方面,好幾位歷史學家將借自人類學家——如維多·特納(Victor Turner)、瑪莉·道格拉斯(Mary Douglas)、克利弗德·紀爾茲(Clifford Geertz)等——的概念與模式加以運用;抑或在法國,有來自年鑑學派傳統的

1 Lynn Hunt (ed.), *The New Cultural History* (Berkeley: University of California Press, 1989);

譯註:中譯本參見《新文化史》,江政寬(譯)(臺北:麥田出版社,2002年)。

內部，針對「心態」此一概念的古典定義，以及在系列史（*histoire sérielle*）的第三層級——即文化層級——研究中對計量法的信任所進行的批判。除此之外還必須加上義大利微觀史學在同時期所提出並加以實踐的主張（儘管令人好奇的是，在林·亨特主編的這本書中並未提及這個部份），將觀察的範圍由大縮小所獲得的認知效果。在指出這幾條源頭各異的研究路徑能夠在同一個概念下統合起來的同時，林·亨特此書為所有這些研究類型的轉向，提供了一致性與能見度。這些轉向直至當時都一直被忽視或被誤解，這也是為什麼在十多年前多明尼克·拉卡頗（Dominick LaCapra）和史蒂夫·卡普蘭（Steve Kaplan）所提出之史學意識（*conscience historiographique*）的檢討中，「新文化史」的研究範疇尚未出現蹤影。²

心態史的盛與衰

一九八〇年代的新文化史，和直至當時仍主導著心態史的一些公認的預設原則，在定義上就清楚地呈現出對立。³首先必須重申的是，心態史的研究對象，是和古典智識史的研究對象恰恰相反的。後者強調的是觀念（*idées*），即形成個體思維之有意識的創建性活動，與此相對的則是前者所側重的群體心態，首要處理的是具有共通性思想的非個人化內容。由此點可見出心態史與量化史學結合的可能性。以集體性、自動性以及重覆性為對象，心態史不但能夠，同時也應當成為系統化的與計量化的。就這方面來看，心態史繼承了處理經濟、人口及社會的史學研究，這些研究過去曾在三〇年代以及戰後出現的大危機之際，建構了當時史學上最具革新性的領域。到了六〇年代，心態史劃定出一方極富前瞻性與獨創性的研究新地域，並經

2 Dominick LaCapra and Steven L. Kaplan (eds.), *Modern European Intellectual History: Reappraisals and New Perspectives* (Ithaca: Cornell University Press, 1982).

3 Jacques Le Goff, *Les mentalités: Une histoire ambiguë*, T. III (Paris: Faire de l'histoire, 1974), pp. 76-94; 譯註：中譯文參見〈心態：一種模糊史學〉，郝名瑋（譯），《史學研究的新問題新方法新對象：法國新史學發展趨勢》（北京：社會科學文獻出版社，1988年），頁265-286。

常採用曾為社會經濟史帶來輝煌成果的研究方法：即回歸分析統計學（*statistique régressive*）的技術，以及對系列性研究的數學式分析。

以系列化為首要研究方針，也就是以在規律時間間隔下具有同質性、重覆性與可比較性的既有資料，來進行架構與論述，這樣的研究導引出兩個結果。第一個結果，就是那些在一長時期中具有足夠代表性的現有大量原始材料，受到特別的重視：譬如死亡紀錄，遺囑，圖書館目錄，司法檔案等。第二個結果，按布勞岱爾式的不同時間觀（長時段，中程局勢，短程事件）來說，是企圖將通常不易變動之心態所對應的長期性，以及在信仰與感性上發生突然放棄或迅速移轉時所呈現的短期性，兩者加以銜結起來。

心態史在全盛時期的第三個特徵，在於當它在思考與社會的關係時所採取的模糊方式。心態史的概念似乎是要抹消殊異性，以便找出同一時代中所有組成份子共有的部份。在所有心態史的實踐者裡，向來注重共同性的菲立普·阿里葉（*Philippe Ariès*）無疑是其中對此概念最為執著的研究者。當然，對於一個社會全體共同參與之文明型態的重新理解，並不意味著就會消除所有社會團體之間或像是教士與世俗之間的差異性。不過在一最終會發展出共同的再現形式和行為的長時段中，這些差異只有在我們探討其形成過程的內部問題時，才會被考慮到。以集體性無意識的統一整體（至少是具有同一傾向的整體）作為預設原則，菲立普·阿里葉在閱讀文本與圖像時，並不是將其視為個體特殊性的彰顯，而是要去解譯一種集體感受性的無意識表現，或是企圖在被群體自發而普遍地使用的再現形式中，找出其中的共同基準。⁴

對於其他直接繼承社會史成果的研究者來說，基本關鍵在於如何將思考與感覺的方式，和社會差異性聯繫起來。在此種研究角度下，首先必須透過對社會的解析，劃分出各個不同的區塊，再以此出發，將能代表心態的行為事實進行分類。就此點來看，用以區分團體或階級的社會界線，和用以區別

4 *Philippe Ariès, L'Homme devant la mort* (Paris: Editions du Seuil, 1977).

各種心態的社會界線是重疊的。⁵這種將社會劃分視為優先考量的做法，無疑正是法國傳統中，心態史對社會史的依賴最明顯的痕跡。

那麼我們又該如何解釋一九六〇及一九七〇年代間，心態史在法國國內外的歷史學界以及讀者群中所獲得的成功呢？無疑是因為這種研究取向，以其多樣性的特色，能夠在歷史學與社會科學間建立一種新的平衡。隨著心理學、社會學和人類學的發展，當時歷史學在知識界及體制上的優勢也引起爭議，它必須要面對並含納各學科對其領導地位的質疑。於是它將注意力移轉向研究對象（信仰系統、群眾態度、儀禮形式等），這些研究對象過去一直屬於鄰近學科，卻也能充分成為集體心態史的研究項目。心態史（就其最廣義的意思而言）一方面將社會經濟史所使用的分析程序與方法納為己用，同時成功轉移了歷史的問題點，所以能躋身史學舞台的最前端，對各社會學科所提出的挑戰做出有效的回應。

然而，針對其基本設定和旨趣，卻也不乏批評的聲音。第一波批判之聲來自義大利。自一九七〇年開始，法蘭寇·馮圖立（Franco Venturi）就指責心態史抹殺了新觀念的創造力，只注重簡易的心態結構，既無活力也無原創性。⁶數年之後，卡洛·金茲伯格（Carlo Ginzburg）將批評的規模擴大。⁷他提出三個理由，表明拒絕「心態」這個概念：首先，由於此概念堅持強調在世界觀中那些惰性的、隱晦的及無意識的部份，卻低估了以理性及有意識的方式陳述出來的觀念之重要性；再者，因為「心態」概念不恰當地假定同樣的分類範疇和再現形式是為社會所有群體所共享的；最後一點，由於借用了量化及系列化的研究手段，卻物化了思想內容，著重於重覆性較高的公式化結果，卻忽略了獨特性。他們呼籲史家優先考慮個體的適應性，而非統計式的分佈結果，要先去了解一個人，或一個社群共同體在自身所特有之文化的運作下，如何闡釋自身所屬的社會中所流通的觀念與信仰、文本與書籍。

5 Robert Mandrou, *Introduction à la France moderne, 1500-1640. Essai de psychologie historique*, (Paris: Albin Michel, 1961).

6 Franco Venturi, *Utopia e riforma nell'Illuminismo* (Turin: Einaudi editore, 1970).

7 Carlo Ginzburg, *Il Formaggio e i vermi. Il cosmo di un mugnaio del '500* (Turin: Einaudi editore, 1976).

在一九九〇年，傑歐費·洛伊德（Geoffrey Lloyd）又提出更為嚴苛的指控。⁸這一次批評的矛頭指向了心態史的兩個主要基本原則：其一為將一個社會整體設定成具有一共同不變的、同質性的觀念與信仰；其次是認為一個個體所有的思想及行為，都是由單一的心態結構所統馭。以這兩項操作原則為條件，某一種心態便能與另一種心態有所區別，每個個體和同時代人所共有的心態裝備（*outillage mentale*）亦能夠被辨認出來。但是這種思考方式卻是以集體的重覆性循環抹消了每一特殊表現形式的原創性，並且將信仰系統與推論方式的多元性封閉在一種不自然的一致性中，而其實就算是在同一團體或同一個人身上，信仰或推論方式也都可能會變動而有先後的的不同。洛伊德於是提出一種合理性風格（*styles de rationalité*）的概念來代替心態的概念，在操作上直接依據論述的背景及實際經驗的記述。每一個論說或經驗都有其自成一格的規則與習慣，會定出一套專有的溝通形式，也會假設其特殊的期待。這就是為什麼思考、認知和論證方式都是以複數的形態出現，完全不可能簡化為一種同質且單一的心態。

這些控訴也許並不算公正，因為心態史並不僅僅只是固守著一個概括性概念的定義並加以履行而已。心態史當然也會關注社會性差異在同一社會中所引起的不同思考或感受方式，以及多樣化的世界觀，它也並不總是會忽略在同一個體身上所可能存在的各種心態，即使這些心態彼此差異懸殊或甚至互相矛盾。然而，透過這種有時流於極端的批判，對文化史主導優勢的反彈，卻也為文化生產與實踐的思考方式開闢了一條新的路徑。不管是來自於年鑑學派傳統的外部或內部，這些新的視角均有其共同的訴求：譬如說，優先參考個體性的應用方式而非統計式的分佈結果；放棄預設文化模式與準則的有效性，而去思考它們在被適應接納時的各種特殊狀況；將社會大環境的再現，亦視為能體現社會特色之各種差異性與對抗的構成部份。也就是在這些對歷史研究對象的分析與劃分方式上發生的位移，使得「新文化史」範疇的研究在一九八九年受到重視並進一步整合起來。

8 Geoffrey Lloyd, *Demystifying Mentalities* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990).

文化史：不可能的定義？

值此廿一世紀之初，該如何來評估文化史發展的軌跡？即便在今日文化史已蔚為主流，我們仍難以就其專屬特性給予一適當的定義。是否必須該從這種史學所特有的研究對象與實踐著手，來為它下定義？如此一來，若我們無法在文化史和其他歷史諸如觀念史、文學史、藝術史、教育史、媒體史以及科學史等之間劃出一條明確清楚的界線，所冒的風險恐怕不小。如果所有姿勢，所有行為舉措，所有能夠被客觀地評測的現象，都必定是個體將意義付諸於事物、文字和動作的結果，到那個時候，我們是否應該改變觀察的視角，將所有的歷史，無論是經濟或社會史，人口史或政治史，都視為文化史？在這種基本上屬於人類學式的視角下，所產生的危險是會出現一種帝國主義式的定義，將所研究的範疇等同於歷史本身，進而導致自身的崩解。

要追究這個難題的根本原因，我們必須回溯到「文化」一詞的多重涵意所造成的困難。其詞義簡要地來說可以分為兩大類意群：一類是專指那些在某一特定的社會中，非日常生活急需，而受到美學上或知性上的評判之作品及行為；另一類是針對常規性的實踐活動，且某一社群共同體，無論是何種的社群，透過此活動維持運作並思索它與世界、其他社群或其自身的關聯。

第一類的意義傾向於將文本、作品及文化實踐活動的歷史建構成一種具有雙重層面的歷史。卡爾·休斯克（Carl Schorske）所提出的正是此點：⁹

史家企圖為人類活動的產物在一時間性的區域內找到定位並加以詮釋，在此區域中有兩條線交錯。一條線是垂直的，或歷時性的，依此他能在一個文本或一個思想系統與其他屬於同一分支的文化活動（繪畫、政治等）中較早出現的成果之間建立關聯。另一條線則是水平

9 Carl Schorske, *Fin de siècle Vienna. Politics and Culture* (New York: Cambridge University Press, 1979), pp. XXI-XXII; 譯註：中譯本參見《世紀末的維也納》，黃煜文（譯）（臺北：麥田出版社，2002年）。

的，或共時性的，以此為基來評估作為知性對象之物其內容和同時代另一分支或另一層面的文化之間的關係。

也就是說每一個文化性的生產，不但應放在所處的類別、學科及領域的歷史中來思考，同時也必須考慮它與同時代其他美感或知性創作以及其他文化活動之間的關係。

從最後所提到的文化活動，可再推演到文化定義的第二類意群。這一類意群所根據的涵意多半來自於象徵人類學（anthropologie symbolique）所提供的概念——尤其是克利佛德·紀爾茲（Clifford Geertz）：¹⁰

我所信奉的文化的概念〔……〕是指一種通過歷史流傳下來的意義範式，具體化成為象徵，一種經由承傳以象徵形式來表現各種概念的系統，人們藉此來相互溝通，續存，並發展出關於生命的知識和面對生命的態度。

所以我們可以說一個社群共同體是由其所特有的語言表達能力與象徵性行為的整體構成了它的文化。以此為基，那些受到人類學啟發的歷史學者開始注意到集體性表現的活動，而一個文化的系統就藉由這種活動以極端的方式被陳述出來：暴力性儀式、通過儀式（rites de passage）、嘉年華會慶典等等。¹¹

10 Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures: Selected Essays* (New York: Basic Books, 1973), p. 89; 譯註：中譯本參見《文化的解釋》納日碧力戈等（譯）（上海：上海人民出版社，1999年）。

11 Natalie Zemon Davis, *Society and Culture in Early Modern France* (Stanford: Stanford University Press, 1975); Robert Darnton, *The Great Cat Massacre and Other Episodes in French Cultural History* (New York: Basic Books, 1982); 譯註：中譯本參見《貓大屠殺：法國文化史鉤沈》，呂健忠（譯）（臺北：聯經，2005年）。

共同性的再現與具特殊性的作品

按既有成果與傳統之不同，「新文化史」也各有其偏重的對象、領域及方法。要一一列舉出所有的內容是件不可能的任務。較為合宜的辦法，無疑是給予如此多樣的研究路徑幾個共同的問題作為標記。首先會面臨的一個賭注，是特殊性作品與共同性再現之間的必要連結。此處所提出的這個基本問題，也正是讀者、觀眾或聽眾對其所擁有的文本賦予意義的過程中會遇到的問題。這個提問實際上是對「新批評」（new criticism）之嚴格的形式主義所作出的回應與反彈，也涵括了所有認為意義的生產是建構於讀者和文本之關聯性上的研究路徑。這種想法在文學史中以多種樣貌出現，各有其不同的著眼點，例如作品的主要旨趣和讀者在美學與詮釋上的所屬類型，兩者間的對話式關係，¹²或是從現象學的角度來看文本與會心讀者間積極的交互作用，¹³抑或作品本身與平常性論述與實踐之間的相互協調，這些平常性的論述與實踐既是美感創作的鑄模，同時也提供了作品可被理解的條件。¹⁴

此種研究路徑，必定會和只在語言自動性和非個人性功能上追求作品意義的結構主義或符號學式的閱讀方式漸行漸遠，但這些研究在不久後自己也成為「新文化史」所瞄準的批判對象。從一方面來說，在這些研究中大部份都將文本視作自足的存在，自外於作品藉以傳播的實物與聲音，而一種對作品的文化性閱讀卻提醒我們，使作品能夠被閱讀、被聽見或被看見的實物形式本身也參與了作品意義的建構。因此，一些專對文本所在的書寫實物進行考證的學科，諸如古文字學、經卷學、書目版本學，其重要性又再度獲得重視。¹⁵同時受到關注的還有文本最初的歷史性，由其時其地及其物質條件下之特有論述的配置、安排及分類等各種範疇交織所構成，盡可能還原文本在被

12 Hans Robert Jauss, *Literaturgeschichte als Provokation* (Frankfurt-sur-le-Main: Suhrkamp Verlag, 1974).

13 Wolfgang Iser, *Der Akt des Lesens* (Munich: Wilhelm Fink Verlag, 1976).

14 Stephen Greenblatt, *Shakespearean Negotiations: The Circulation of Social Energy in Renaissance England* (Berkeley: University of California Press, 1988).

15 Donald F. McKenzie, *Bibliography and the Sociology of Texts* (London: The British Library, 1986, 1985); Armando Petrucci, *Writers and Readers in Medieval Italy: Studies in the History of Written Culture* (New Haven, Yale University Press, 1995).

寫入書頁時——或是在被安排在書寫實物中的狀態。¹⁶從另一方面來說，批評式的研究取向視閱讀為一種「接受」或一種「回應」，無形中將閱讀的過程普遍化為一種始終相仿的行為，閱讀的具體情況及狀態也變得不甚重要。基於反對這種抹消讀者之歷史性的立場，我們必須記得，閱讀本身也有其歷史（以及其社會學），無論是同時期或不同時期，各個社群組成了各種不同的讀者群，而文本的意義正取決於各群體所特有的閱讀能力、習慣與實際活動情況。¹⁷所謂「文本社會學」，以麥肯錫（Donald F. McKenzie）的方式來說，其內容就是有關於文本的出版、傳播與接納形態的研究。它將「文本的世界」當作一個實物與「表現」（performances）的世界，同時將「讀者的世界」當作此讀者所屬之「詮釋共同體」（*communauté d'interprétation*）¹⁸的世界，而此共同體中的全體皆設定為具有相同的能力、規範及使用方式。

以書目版本學傳統為基，「文本社會學」之所以特別強調文本的物質層面與閱讀者的歷史性，自有其雙重意圖。一方面是要去確認一部作品由於手寫或印刷形式上的轉變，而在其認知、分類與定位上所發生的作用。另一方面是要呈現十八世紀之前文本出版的最初狀態，以此重新檢討批評界一向自動將文學研究分成「作品」、「作者」、「角色人物」等類別的情況，對其可靠性與適當性提出質疑。

這種雙重的關注為各種專門探索作品之文化性取向（並非專指某一學門而言）的研究領域架構了基本定義：比如說歷史上用以定義「文學」的多種不同的標準；建構正統作品之彙編的模式及手段；文藝的贊助者、保護者、學院或市場對文學創作所施加的限制；或是對文本出版過程中相關的各種人員（抄寫員、編輯、排字員、校稿員等等）以及不同操作手續所作的分析。透過一專門程序被製作出來的作品，與此生產程序脫離，並在一段或許會相

16 Margreta de Grazia and Peter Stallybrass, "The Materiality of the Shakespearean Text," *Shakespeare Quarterly*, 44, 3, (Autumn, 1993), pp. 255-283.

17 Guglielmo Cavallo and Roger Chartier (eds.), *Storia della lettura nel mondo occidentale* (Roma: Laterza, 1995); Fernando Bouza, *Comunicación, conocimiento y memoria en la España de los siglos XVI y XVII* (Salamanca: Publicacione del SEMYR, 1999).

18 Stanley Fish, *Is There a Text in This Class?: The Authority of Interpretive Communities* (Cambridge: Harvard University Press, 1980).

當長的時間裡，通過不同讀者所賦予的意義而獲得存在。所以我們應該加以思考的是一種差異性（différence）與多種依賴性（dépendances）之間矛盾的連結；差異性指的是所有社會在各種不同的情狀下，區分出一與生產、經驗與樂趣有關的特殊領域，而依賴性則使美感的或知性的創造物成為可能並可被理解，進而銘刻在讀者或觀眾所處的社會大環境及象徵性系統中。¹⁹長久以來我們較為陌生的幾種研究路徑（文本批評、書籍史、文化社會學），在文化史的構想中匯集起來，達到前所未有的蓬勃發展，所追求的正是一個最根本的賭注：去理解當那些特殊的讀者（或觀眾）群以特別而具有獨創性的方式將作品納為已有的同時，是如何依賴作品本身所意圖達到的效果，出版與流通的形式所規範下的使用及意義，以及每個社群共同體所展現的能力、所屬的類型與所具有的再現方式，這些因素再再支配著他們和作品之間所建立和維繫的關係。

學者與庶民

第二個啟動「新文化史」興起的關鍵點，是庶民文化與學者式文化間的關係。我們可以從兩大類描述及解釋模式來掌握構思這些關係的方法。第一種模式，希望完全捨棄文化上以某一集團為中心的想法，將庶民文化視為一種協調一致並具自主性的象徵系統來處理，此系統的秩序安排是按照一種異於學者式文化而無法加以化約的邏輯。第二種模式，則憂心於揭示社會環境中統治關係與不平等的存在，從依賴與匱乏的角度來理解相對於統治者文化的庶民文化。所以從前一個角度來看，庶民文化被認為是自主的、獨立的，自成一體系；但從後一個角度來看，庶民文化卻完全是因其與文化之合法性所產生的差距而被加以定義。長久以來歷史學家們在這兩種視角間搖擺不定，就像我們所看到的，某些研究專門以庶民宗教或庶民文學為對象，同時另一些研究卻是將關注焦點放在架構一種在時代演變中不斷重覆出現的對立

19 Roger Chartier, *Au bord de la falaise. L'histoire entre certitude et inquiétude* (Paris: Albin Michel, 1998), pp. 260-287.

性，顯現在一自由蓬勃的庶民文化的黃金時代，以及束縛、摧殘庶民文化、充滿管制與限制的時代，兩者之間的對比上。

文化史的研究傾向於拒絕如此斷然的區分方式。首先很清楚的是，將庶民文化的榮光與困境對立起來的簡化式概念，並不只限於有關現代的研究，也可以在一些中古史學者的研究中找到。他們認定，十三世紀是十一至十二世紀庶民異教文化傳統被扮演破壞者角色的基督教文化同化的時期。基於同樣的簡化模式，西方社會在一八七〇到一九一四年間發生的劇烈變動，也被認為是從一種農村式與平民的傳統文化，轉變為一種同質性的、整齊的、向外拓展的國族文化。類似的對比關係也被拿來套用於區分廿世紀間新興的傳媒力量驅使下的大眾文化，以及一種口語式的、具社群性質且富有創造力的古老文化。於是在史家筆下，庶民文化的命運總是一再被遏抑，卻總能一再新生。但真正的問題其實並不是在於斷定一個被統治者文化徹底消失的時間點，譬如說一六〇〇年或一六五〇年，²⁰而是要去理解在每個時代中，那些多少算是受到外力強行施加的文化形式與那些被保衛留存下來、但多少有些變質的本位認同之間所存在的複雜聯繫，是如何相互連結。

統治者文化模式的強勢，並不會抹消接受者本身所自有的空間。在規範與實際行為、教條與信仰、命令與行動之間向來就存在著差距。正是在這種差距之中，文化模式的重新塑造和改向、適應和抵抗相互滲透而成形。²¹反過來看，新紀律的施加，新服從觀念的反覆灌輸，新行為規則的訂定，也總是必須和已根深蒂固的既有表現形式以及共有的傳統相互交織或彼此協調。所以試圖想要從某些活動、信仰內容或文本當中去定義一種特定的「庶民」文化、「庶民」宗教或「庶民」文學，其實是徒勞無功的。這樣的一種論證可以引導我們去全面性地思考被統治者將其自身的次等性與非正統性加以內化的機制性想法，以及被統治者文化如何能成功保衛住某些具有象徵性共通處

20 Peter Burke, *Popular Culture in Early Modern Europe* (London: Maurice Temple Smith, 1978)；譯註：中譯本參見《歐洲近代早期的大眾文化》，楊豫等（譯）（上海：上海人民出版社，2005年）。

21 Michel de Certeau, *L'Invention du quotidien, I Arts de faire*, (Paris: UGE, 1980).

的邏輯。這個教訓，不但能夠在舊歐洲教士與鄉土俗民的對峙²²上看出，亦可用於殖民世界中征服者與被征服者間的關係上。²³

論述與實踐

文化史所面臨的另一個挑戰，就是如何在實踐與論述間建立連結。對舊有信念所產生的質疑，透過「語言學轉向」（linguistic turn）的樣貌呈現出來，以下列兩個基本觀念為主：語言為一符號的系統，從各符號之間的關係自身產生各種多重的、不固定的意義，排除了所有意圖性及所有主觀的操控；「現實」（réalité）並非是一自外於論述的客觀參考物，而向來是建立在語言之中並依憑語言而構成。這種觀點認為，種種的社會性利益（intérêts sociaux）從來就不是一個預先存在的現實，而一直都是符號及語言建構出來的結果，並且不管是什麼樣的實踐活動，都是被置於論述的秩序之中。²⁴許多人反對這些預設性原則，並提出如果在大部份的情況下，我們對於過去實踐活動的認知只能透過文本對實踐的再現或組構、規定或排除來達成，這並不表示我們可以將兩種邏輯等同視之：一為支配論述之產生與接受的邏輯，另一則為規範行為與行動的邏輯。從實際經驗到論述，從實踐邏輯到語言邏輯，考慮到這些過程的不可化約性，歷史學家已經在傅柯（Michel Foucault）對「論述性構成」（formations discursives）及「非論述性系統」（systèmes non discursifs）所提出的區別上，²⁵或是在布赫迪厄（Pierre Bourdieu）就「實

22 Carlo Ginzburg, *Il Formaggio e i vermi*.

23 Serge Gruzinski, *La Colonisation de l'imaginaire. Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol, XVIe-XVIIIe siècles* (Paris: Gallimard, 1988).

24 Keith M. Baker, *Inventing the French Revolution: Essays on French Political Culture in the Eighteenth Century*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.

25 Michel Foucault, *L'Archéologie du savoir* (Paris: Gallimard, 1969)；譯註：中譯本參見《知識的考掘》，王德威（譯）（臺北：麥田出版社，1993年）；《知識考古學》，謝強、馬月（譯）（北京：三聯書店，1998年）。

踐意義」(sens pratique)與「經院式理性」(raison scolastique)所建立的區分上，²⁶找到了研究的支點。

這些區別可以拿來防範對「文本」概念的任意使用，雖然它們經常被不當地套用在某些實踐活動上，其實踐的程序往往和支配論述陳述的策略毫無相似之處。從另一方面來說，這些區別也引導我們去思考，即使是依某一特定時間下所通用的語言表達方式來建構社會性利益，這個建構本身其實也受到個體各自擁有的不均等的資源（物質性的、語言學的或是觀念上的）所限制。那些能夠凸顯不同的社會團體之差距且加以特徵化的社會屬性與位置，並不僅僅只是論述所產生的作用和效果：它們同樣也為論述提示了各種可能的情況。

以重新認識社會中諸行動者如何為其實踐與言論賦予意義為目標，這樣一種歷史所要研究的基本對象，可以說是身處於好幾種層面所形成的張力之中：個體或社群共同體的創造能力、所遇到的障礙，以及對其思考、說話、行動造成限制——或多或少都視其在統馭關係中所佔的位置而有不同——的陳規習俗。這個論證很適合用在文學作品及美感創作上，因為它們通常在前人成就和其他參考作品中有跡可循，也因此成為可被想像、可溝通且可被理解的。此論證也同樣適用於研究所有普通的、流傳在各處的、沉默的，那些創構出我們所謂日常生活的實踐活動。

正是從這樣的論證為始點，我們必須去瞭解為何歷史學家們要重新檢視一些社會科學的經典著作——如諾伯·伊里亞斯（Norbert Elias）、馬克斯·韋伯（Max Weber）、艾彌兒·涂爾幹（Emile Durkheim）、馬塞·牟斯（Marcel Mauss）、莫里斯·哈爾布瓦克斯（Maurice Halbwachs）等——，也必須瞭解像「再現（形式）」（représentation）這樣一種概念的重要性，因為這個概念幾乎自身就指出了一種新的文化史觀。實際上這種觀念能夠把個體及團體自我理解與理解他者的方式，和在社會中所處位置及社會性關係緊密地聯結起來。集體性的再現，依涂爾幹式的社會學方法來定義，在分類和判

26 Pierre Bourdieu, *Méditation pascaliennes* (Paris: Editions du Seuil, 1997).

斷的觀念模式下，能將社會大環境中所進行的各種劃分，編納進個體之中。再者，也正是集體性的再現承載了社會認同或政治威權各種不同的展現形態，透過種種符號、行為及儀式使其為人所看見且信仰。最後必須提及的是，這些集體性且具象徵意義的再現也同時在再現者本身——不管是個體或集體、具體的或抽象的——存在當中，找到能夠維持自身穩固性與持久性的保證。

文化史的研究工作在最近這幾年裡，廣泛地使用了這種對再現概念的三重式理解。就此點而言有兩個主要原因。一方面，個體之間暴力鬥爭的消退，意味著另一種對抗方式的出現，即一種擁有能代表自身的再現形式並將之作為工具和賭注的對抗，取代了暴烈而血腥的正面衝突；這種情況的產生源於國家為合法行使其強制力而進行的併吞沒收手段（或至少在態度上有此傾向），也可以說是中古時代到十八世紀間西方社會的一個特徵。²⁷另一方面，政權當局或某一團體統治者其威望受到承認或是摒斥，也必須仰賴它自己所提出的再現形式是否被接受。因此「新文化史」為政治史和社會史提供出新的面向，將各種權力關係視作力量間的象徵性關聯，一種描述被統治者如何接受或拒絕統治者用來保證和維持其服從性的再現形式的歷史。

在特別關注此種象徵性暴力的研究中，假定了暴力下的受迫者經由對其力量正統性的心理內化，也助長了權力的有效性，²⁸這樣的觀點已使我們對於幾個重要事實的理解產生了深刻的轉變：比如說，一個政權的行使，建立在對其符號、儀式與圖像的承認並使其權威能被看見及服從；²⁹社會或宗教認同的建構，必須在政權或正統教會所施加的再現形式與每個社群共同體自身的

27 Norbert Elias, *Über den Prozess der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen*, Bâle, 1939 (Berne, Verlag Francke AG, 1969); 譯註：中譯本參見《文明的進程：文明的社會起源和心理起源的研究》，王佩莉、袁志（英譯）（北京：三聯書店，1999年）。

28 Pierre Bourdieu, *La Noblesse d'Etat. Grandes écoles et esprit de corps* (Paris: Editions de Minuit, 1989); 譯註：中譯本參見《國家精英—名牌大學與群體精神》，楊亞平（譯）（北京：商務印書館，2004年）。

29 Fernando Bouza, *Imagen y propaganda. Capítulos de historia cultural del reinado de Felipe II* (Madrid: Akal, 1988).

歸屬感之間的關係中找尋；³⁰另外還有性別關係，被認為既是男性統治權力透過再現形式及行動反覆灌輸教育的結果，同時也是一種女性對自身認同的確認，不管是不是在自願的情況下，透過對給定模式的拒絕或適應而陳述出來。³¹有關性別認同之定義的省思，林·亨特在一九八九年已將其列為「新文化史」幾個獨創性特點之一，提供了一個很好的範例，來說明對當前所有史學實踐的嚴格要求：必須同時去理解再現和論述如何組構起統治關係，它們自身又是如何依靠各種不同的資源和互相對立的動機，某些是為了使其權力正統化，亦有某些是為了確保（或應當確保）被統治者的服從。

「新文化史」中的一致性，是否有如林·亨特所宣稱的一樣明顯？過去十年來的文化史研究，不管是何種定義下的文化史，由於其研究對象、方法學視角以及理論依據的多樣性，使我們產生上述的疑問。也許將本文短短篇幅中所提到的這些研究成果全部歸在同一種類型的研究之下，將會帶來風險。然而它確實仍是許多已跨越既有疆界的問題點及研究需求的一個總合。從這個意義上來說，「新文化史」的定義並非，或者說不再是因其研究路徑的統一性而來，而是由於它為那些具有共同體認、拒絕將豐富多樣的歷史現象省略為單一面向的歷史學家，以及那些從語言學轉向的幻象中解脫出來、遠離了過去以政治為研究主幹或言必稱社會之傳統局限的歷史學家，建立了一個交流和討論的空間。[§]

30 Carlo Ginzburg, *I Benandanti. Stregoneria e culti agrari tra Cinquecento e Seicento* (Turin: Einaudi editore, 1966); 譯註：中譯本參見《夜間的戰鬥：十六、十七世紀的巫術和農業崇拜》，朱歌姝（譯）（上海：上海人民，2005年）；Bronislaw Geremek, *Inutiles au monde. Truands et misérables dans l'Europe moderne(1350-1600)* (Paris: Gallimard et Julliard, 1980).

31 Georges Duby & Michèle Perrot (eds.), *Storia delle donne* (Rome-Bari: Editori Laterza, 1990-1992); Joan Scott, *Only Paradoxes to Offer: French Feminists and the Rights of Man* (Cambridge: Harvard University Press, 1996); Pierre Bourdieu, *La Domination masculine* (Paris: Editions du Seuil, 1998); 譯註：中譯本參見《男性統治》，劉暉（譯）（深圳：海天出版社，2002年）。

§ 本文原題名為 "La nouvelle histoire culturelle existe-t-elle?"，曾發表於 *Cahiers du Centre de recherches historiques*, 31 (Apr., 2003), pp. 13-24；本譯文經臺灣大學歷史學系助理教授秦曼儀進行學術校訂，並將收於陳建守（主編）《史家的誕生：探訪當代西方史學殿堂的十扇窗》（臺北：時英出版社，2008年）。