Taiwan Journal of Anthropology 臺灣人類學刊 22（2）：197–250，2024

「透過臺灣」？
閱讀冷戰時代美國在臺灣的「中國人類學」*

謝力登
中央研究院
民族學研究所

從1950到1980年代，臺灣變成「英語中國人類學（Anglophone Anthropology of China）」收集民族誌資料的重要地點。然而，隨著中國80年代的改革開放及臺灣民主化促使臺灣研究興起之後，這段冷戰時期在臺灣進行的「中國人類學」研究反而引發爭議。雖然曾有一些作者批評美國人類學家是「透過臺灣」看中國（e.g. Hong and Murray 2005），民族誌田野調查的基礎要求這意味著人類學家比其他在臺灣作「中國研究」的其他領域學者更貼近臺灣常民生活。雖然當他們的著作出版時，研究對象所在的鄉村在書寫中被認定為「中國鄉村」。為了瞭解並深度理解冷戰年代的外文人類學研究和臺灣研究的發展路徑，北美臺灣研究協會（NATSA）和中研院臺灣歷史研究所（ITH）從2014年開始合作收集並出版過去學者的口述歷史。本文基於比較分析我們已出版的口述歷史《冷戰下的「臺灣研究」：北美人類學家訪問紀錄》*Studying Taiwan Before Taiwan Studies: American Anthropologists in Cold War Taiwan*（2024），並解讀關注在民族誌知識生產的三個時刻。第一，有什麼機構勢力或論述結構讓戰後快速發展的臺灣變成研究「傳統中國」的田野地點？第二，戒嚴時期臺灣的政治、社會、經濟、族群、種族和

投稿日期：2022年6月6日　接受出刊日期：2023年8月7日
* 謝辭：我要感謝參與口述歷史計畫的北美台灣研究協會和中研院台灣歷史所的同事，包括楊孟軒、彭琪庭、劉士永、郭威廷、蕭伶伃、黃貞琪、劉仲恩、溫若含、鄭肇祺、曾文亮、詹素娟、吳美慧。我還要感謝我們的受訪者孔邁隆（Myron Cohen）、巴博德（Burton Pasternak）、王斯福（Stephan Feuchtwang）、葛希芝（Hill Gates）、芮馬丁（Emily Martin）、郝瑞（Stevan Harrell）、沙學漢（David Schak）及傅禮門（Edward Friedman）。我要感謝民族學研究所的同事黃宣衛、劉斐玟。感謝黃瑜惠和陳慧穎的編輯幫助，以及兩位匿名審查人。

性別背景如何影響田野實踐和經驗以及民族誌的知識生產？第三，在臺灣研究出現之後，人類學家又如何重新理解他們自己過去的研究？我認為，雖然這些人類學家最初是為了尋找一種「中國」而來到臺灣，但是透過沉浸在臺灣的日常生活中，這些人實際上卻成為「臺灣研究前的臺灣研究學者」，雖然仍將臺灣研究置於中國研究的框架內。

關鍵詞：臺灣人類學歷史，英語國家的中國人類學，冷戰，知識生產，口述歷史

從1950到1980年代，臺灣成為英語人類學家重要的田野目的地，當時以臺灣作為「中國社會文化研究的實驗室」（陳紹馨 1966），現今不少台灣人類學家認為有爭議。1949年之後，大多數的外國學者無法在「中國大陸」進行民族誌田野。故在此期間，臺灣、香港乃至華僑為人類學家提供了斐利民（Maurice Freedman）所說的「北京控制領土之外的『中國』殘餘（“that residue of ‘China’ left beyond the control of Peking”）。」（Freedman 1969: 7）

當時臺灣對人類學的重要性是因為中國對人類學有重要性。因為美國於冷戰時代中區域研究機構的支持，以及中華民國政府渴望將其基地打造成中國研究的中心，臺灣在美國「中國人類學」發展中扮演了核心作用。故在這幾十年間，許多美國人（還有透過美國機構的英國人和加拿大人），如孔邁隆（Myron Cohen）、巴博德（Burton Pasternak）、王斯福（Stephan Feuchtwang）、葛希芝（Hill Gates）、芮馬丁（Emily Martin）、郝瑞（Stevan Harrell）、沙學漢（David Schak）和其他人，皆藉由臺灣鄉村的田野研究工作，生產出奠基自外文之「中國人類學」研究作品。

但隨著中國改革開放後歡迎外國學者，及臺灣民主化帶領臺灣研究出現後，這段冷戰時期在臺灣的「中國人類學」反而仍出沒於兩個領域。在中國研究中，臺灣過去的「傳統鄉村」依舊呈現在今天基於中華民人共和國進行田野人類學研究作品的參考書目，及外籍中國研究者前輩的簡歷之中（Steffan 2020）。而在臺灣研究萌芽之後，由於「臺灣研究」的「期待」是挑戰以「中國中心（China-centric）」的角度看待臺灣，導致美國人類學家以臺灣為「傳統中國」研究實驗室的框架變得具有爭議性。例如，洪基隆（Keelung Hong）和斯蒂芬・默里（Stephen O. Murray）（2005）甚至曾批評美國人類學家只是「透過臺灣」看中國，意即當年的人類學家是協助國民黨在臺灣代表「中國」的正當性，以及協助中華人民共和國推動「統一」。此轉變除了反映民主化的政治和臺灣民族主義的興起之外，這個論戰也反映了美國人類學中的批判轉向，即批判西方人類學和帝國主義、殖民主義的同謀（complicity）以及人類學如何建構關於「他者」的專業知識來達到某一目的。在這種情況下，不能再假定臺灣成為研究「中國」的目的地是政治上理所當然地無辜，而是必須從知識生產的角度來解釋。

為理解冷戰年代的英語人類學研究和臺灣研究的發展路徑，2014年北美臺灣研究協會（NATSA），由歷史學家楊孟軒和彭琪庭的牽線，及中研院臺灣歷史研究所（ITH）當時在劉士永的主持下，合作發起和贊助編撰（收集及準備出版）在臺灣開始「中國研究」學術生涯的先驅者－那些美國和英國學者口述歷史的合作研究計畫。

從2014年至2021年間，我們的研究團隊採訪了孔邁隆、巴博德、王斯福、葛希芝、沙學漢和一位政治科學家傅禮門（Edward Friedman）。我們訪問對象的選擇並不僅是為了他們本身在學術界的重要性，還有他們本身是否可取得聯繫跟其意願有關。遺憾的是仍有數位學者成為遺珠－戴瑙瑪（Norma Diamond）於2011年過世，武雅士（Arthur P. Wolf）在2015年去世，而瑪格麗・沃爾夫（Margery Wolf）則在2017年辭世。我們的採訪團隊包括歷史學家郭威廷、蕭伶仔、黃貞琪和彭琪庭、社會學家劉仲恩、比較文學學家温若含、人類學家鄭肇祺和謝力登。自2018年起，我成為我們的口述歷史小組的主編，負責收集、編輯以及協助翻譯文章。我們也聘用劉思坊翻譯文章。曾文亮也擔任主編，協助翻譯以及編輯，並於2024年發表此書。

本文基於比較分析已出版的此系列口述歷史《冷戰下的「臺灣研究」北美人類學家訪問紀錄》*Studying Taiwan Before Taiwan Studies: American Anthropologists in Cold War Taiwan*（2024）。我的解析是關注在民族誌相關的知識生產的三個關鍵時刻，也就是：人類學家為何選擇臺灣為田野地點？人類學家在臺灣時接觸過什麼樣貌的社會實體？人類學家又如何詮釋研究結果和將它們納入人類學區域研究結構範圍內？容我詳細說明，第一，在哪些歷史及知識背景之下，臺灣如何變成了英語人類學家研究對象的「中國」？有什麼機構勢力或論述結構讓戰後快速發展的臺灣變成研究「傳統中國」的田野地點？研究「中國」的美國和英國人類學家是如何看待臺灣？第二，戒嚴時代臺灣的政治、社會、經濟、族群、種族和性別背景如何影響田野實踐和經驗，以及民族誌的知識生產？外國學者在臺灣做田野的社會脈絡是什麼？這些學者在臺灣發展出何樣的社會關係？他們跟語言老師、研究助理、臺灣學者和其他美國人有什麼樣社會關係或互動？第三，在臺灣鄉村進行的田野如何變成「中國研究」或「臺灣研究」的基礎？另，當年的人類學家現今如何重新詮釋當時的政治環

境與知識生產的政治意涵？人類學家對那時臺灣的戒嚴和美國在臺灣的存在經歷了什麼樣的經驗？而在中國開放後，這些學者又怎麼決定離開或留在臺灣？在臺灣研究出現後，他們又如何重新瞭解他們自己過去的研究？他們本身對臺灣研究和中國研究的關係有什麼看法？我認為，雖然最初人類學家來到臺灣是為了尋找一種「中國」，但透過沉浸在臺灣的生活，人類學家實際上解構臺灣是「中國」的典範，至少這是國民黨政府術語定義的中國。用葛希芝和芮馬丁的話來說就是「人類學家原先想尋找中國，結果留下來研究臺灣。」[1]（1981：1）換句話說，來臺灣進行中國研究的學者才開始承認自己實際上是臺灣研究學者。儘管如此，這種轉變的動機主要來自人類學對「傳統」、「變化」、「歷史」以及「政治經濟」理論的發展，而非對臺灣「中國性」的任何批評。然而，有些人類學家仍繼續將臺灣研究置於中國研究的框架內。有的人類學家仍致力於這類研究，即便非因政治，也因知識。他們認為概念上的「中國」可以與政治上的「中國」切割開來。且當中國在1980年代向人類學家開放後，臺灣研究開始取代臺灣作為中國的代理地位時，臺灣人類學與中國人類學的聯繫延續至今，反映了冷戰時期知識生產結構的歷史遺留。

一、知識生產的政治

在冷戰的脈絡之下，楊孟軒（2018：3）指出美國人類學家斯蒂芬・默里和洪基隆所說的「透過臺灣看中國」的批評中有兩個主題：「失實的」再現（[mis]representation）和同謀（complicity）。

默里和洪提出兩種「失實的」再現，第一是將臺灣鄉村標記為「中國鄉村」，並將他們的民族誌田野調查結果標記為在「中國」進行。即使人類學家承認他們研究結果有其地方的特異性，仍選擇在發表中將田野地點寫為「中國鄉村」的代表，並認為他們田野結果讓他們對「中國」的宗教、親屬關係和醫療發表更廣泛的主張。默里和洪認為，對人類學家而言，使用「臺灣」這個詞是「不

1 “Having come to find China, Anthropologists stayed to study Taiwan”。

可想像的」，因為「中國」這個領域比「臺灣」這個領域在學術的主題地位更高（1991：274）。他們也認為，如果人類學家使用「臺灣」，會導致國民黨不允許他們進入臺灣做研究。正如默里和洪所承認，有一些人類學家在實際發表中使用「臺灣」這個詞。但即使只在一章節中使用「臺灣」做為題目，他們仍遭到某些研究中國的學者稍微反對。原因不一定是對中國民族主義同情，而是在中國研究中辯護來自臺灣民族誌的知識權威（cf. Freedman in Wolf 1968: xii-xiii）。

第二種「失實的」再現是使用國語來翻譯一般臺灣人在日常生活和儀式活動中使用的臺語（閩南語）。我們也可以加上客家語。默里和洪（1988）認為美國人類學家在將臺灣文化代表為中國文化是在政治上與國民黨政府串通。政府當時聲稱代表「真實的中國」，並宣稱臺灣是中國的一部分。此外，默里和洪不同意焦大衛（David K. Jordan）認為這會給那些可能熟悉中國宗教但不熟悉閩南語的讀者帶來方便。他們反而認為人類學家在發表中使用國語（「北京話」）取代臺語是與政府對臺灣語言壓迫（他們將其稱為「民族滅絕（ethnocide）」）串通一氣。對洪來說，最諷刺的是，當國民黨政府試圖壓迫被稱為「落後」的臺灣民間宗教的同時，美國人類學家卻將這些相同的民間文化視為中國傳統文化的代表（1991）。默里和洪也批評幾位人類學家的研究內容，但這些主要是次要論戰。

郝瑞（Harrell 1989）在回應默里和洪的文章，他承認了一些他們提出的問題，但也批評他們不反思臺灣民族主義。郝瑞認為默里和洪在劃出尖銳的「臺灣」與「中國」文化之間的界限，複製了中國民族主義的假設：「文化」、「民族」和「國家」必須同構的論點。郝瑞認為即使人類學家將臺灣的漢人代表為「Chinese」，並不等於支持他們應該屬於同一個中國國家。作為回應，洪和默里（Hong and Murray 1989）批評郝瑞和其他人類學家拒絕承認學術定義還有政治意涵。

默里和洪的辯論性批評，除了直接反映出臺灣民主化政治和臺灣民族主義的興起挑戰了國民黨的中國民族主義之外，其提出的問題和爭議也反映當時對人類學學科更廣泛的批評 。1980年代之後的英語人類學開始質疑其經典的客觀主義、經驗主義和實證主義，認為人類學在反映民族誌學家本身的民族中心主義，常扭曲當地的文化現實，至少自1986年出版的*Writing Culture: The*

Poetics and Politics of Ethnography《寫作文化》（Clifford and Marcus 1986）以來。事實上，瑪格麗・沃爾夫在她開創性的*The House of Lim: A Study of a Chinese Farm Family*《林之家》一書中採用的方法已經預料到了該著作的論點（Rofel and Wolf 2003: 596），[2]人類學家已經公開承認民族誌文本是詮釋性的、部分真理（partial truths），而非可證真偽的科學文本（Clifford and Marcus 1986）。

但這個觀點引發不同種的含義。對人類學中（失實的）再現批判性觀點傾向於在兩個不同主張中搖擺不定：狹義的事實不準確主張和更廣泛的關於「再現（representation）」本身可塑性。這些問題涉及更多的問題：人類學知識生產的認識論、政治和倫理。

批判轉向提出的問題不僅涉及認識論，更涉及知識生產的政治，對殖民知識結構如何讓人類學家可以對他人聲稱權威主張的批判。凱瑟琳・高夫（Kathleen Gough）曾將人類學描述為「帝國主義的孩子／婢女」（1968）。殖民政府及其機構的存在使人類學家可以比較容易「接觸」同意被研究的對象。作為回報，人類學家曾經協助殖民政府，無論是直接的協助、或透過生產關於「他者」的「有用」知識來間接幫助殖民政府統治。隨後的辯論涉及殖民政府與人類學家之間合作的深度（Asad 1973）。人類學的辯護家則爭論，支持本地人這邊的人類學家經常與殖民官員對立，因後者不承認本地人文化和社會結構的價值和智慧。

一個更關鍵但也更微妙的論點是人類學與殖民主義之間的同謀不能被簡化為支持（或反對）殖民主義的政治立場，而是知識生產本身的政治。人類學知識生產本身已經以殖民主義為前提，研究者和被研究者之間的關係起源於殖民制度。這是對人類學本身更根本的批判，即其對「他者」的「知識意志（will to knowledge）」（Foucault 1978）與殖民主義對世界地圖的同謀或構成（Trouillot 1991）。這包括人類學家與研究對象之間的權力關係、人類學家如何從他們的研究對象「挖掘」資料並將其轉化為在西方學術中有價值的學術

2 正如羅麗莎解釋的那樣，《林之家》「使用小說元素來描述她在台灣住的一個家庭的『私人』生活……預示著後來人類學轉向後現代反思性和實驗性寫作」（頁596）。

產物、以及人類學家如何有權力「再現」經常被邊緣化的群體。愛德華・薩依德（Edward Said）著名的*Orientalism: Western Conceptions of the Orient*《東方學》（1978）引發了對西方學術針對「他者」的知識生產如何加強殖民政治和經濟權力關係的全面性批判。

洪和默里將這一批評擴展到美國人類學在臺灣。他們認為美國帝國主義支持中國國民黨殖民臺灣，以及美國政府和中華民國政府協助人類學家來台做研究。首先是美國，二戰後美國政府和私人基金會支持或創建了「區域研究」機構。大衛・紐金特（David Nugent）認為，冷戰期間美國的年輕人類學家在世界各地進行長期實地考察的背景條件是政府和私人機構提供的慷慨資助（2010）。雖然，臺灣名義上並不是美國的殖民地，但美國和中華民國之間的親密關係使美國人類學家更容易接觸臺灣。美國通過軍事援助及農業、基礎設施和教育去支持國民黨在臺灣政權。臺灣有「中美合作」計畫歡迎美國人類學家進入臺灣做田野。如美國人類學家最早來台研究的管道之一就是康乃爾大學參與臺灣農業發展計畫。但最終同意外國學者進入臺灣進行研究還是中華民國政府，提供簽證和研究許可。在此時期公開批評國民黨、親近中國共產黨或支持台獨的學者有時會被列入「黑名單」並被禁止進入臺灣。

但學者與美國和中華民國的機構建立關係，並不意味學者與冷戰意識形態和國民黨的中國民族主義完全掛勾。洪和默里當受到挑戰時提出了一個更廣泛的論點，即人類學家「無意識地和允許人類學家進入其統治領土的中國意識形態形成同謀。」（1989：1029）

甚至孔邁隆在他在《冷戰下的「臺灣研究」》的口述歷史中承認，人類學家在臺灣研究「傳統中國」與國民黨聲稱他們在臺灣保護「傳統中國文化」的論述之間存在結構性契合（structural affinity）。即使如此，人類學家對「傳統中國文化」的理解有時不一定跟國民黨精英分子相同，反而是產出相反的結果，例如，孔邁隆後來的學術著作讚賞了當地「傳統」民間宗教實踐中的積極生命力，而因此反對國民黨精英的「反傳統主義（anti-traditionalism）」，也反對被五四運動年代影響的外省人對臺灣本土民間文化的歧視。孔邁隆承認他論述中有一個具諷刺性重點：他認為在他的論述中辯護的「傳統中國性」就是台獨運動在辯護的「傳統臺灣文化」（Cohen 1991）。故將孔邁隆視為跟國民黨政府「同

謀」的論述必須處理更複雜的關係：他的論述用來解釋臺灣當地民族誌事實的框架不同於文化民族主義的框架：文化近似性意味著歸屬同一民族國家。

在這種情況下，孔邁隆與默里和洪的立場之間是對稱的。孔邁隆認為臺灣民族主義將臺灣的中國傳統文化代表為臺灣傳統文化，而默里和洪認為是美國人類學家將臺灣傳統文化代表為中國傳統文化。儘管美國人類學家將「文化」與「民族」分開，以及將「學術」與「政治」分開，但他們的批評者認為兩者不能分開。相同的民族誌「事實」可以用政治上相反的立場來表示這一事實引發了關於知識範疇和政治範疇間相關性問題，這是複雜化「共謀」的意思。人類學家本身在臺灣對「中國」的概念、對田野調查的作法和寫作方式上存在差異。

我們的口述歷史計畫要更進一步，詳細探討研究知識生產的過程。我們收集的口述歷史表明了一個很有趣的歷史事實，其中還有一個有趣的謎題。除了人類學家辯護他們研究的完整性和水準之外，我們多半訪談的對象實際上都同意默里和洪提出的問題內容的本質。儘管如此，他們仍然為將自己的研究置於「中國研究」框架內的合理性辯護。這是基於區分使用「Chinese」作為民族學範疇和使用「Chinese」作為主權和國家身份的主張。這一論點與「Chinese」（或就此而言，「Taiwanese」）沒有「中立」用法的論點有矛盾。

參與NATSA發起的口述歷史計畫的學者與默里和洪有著一些類似的關鍵性論點，但是他們的立場不是偏向爭論，其動機是通過口述歷史方法直接跟前輩開發回顧和反思的對話，從事知識生產的歷史社會學。這些是值得被記得的，許多在臺灣從事中國研究的學者也是NATSA成員的老師和NATSA的支持者。

當然，從事批判歷史研究與尊重學者的觀點之間存在著內在的緊張關係。幸運的是，受訪學者自己也在反思，有時甚至批判他們早期的研究框架。儘管如此，他們仍致力於其原始範疇的可理解性，包括「中國」。無論批判立場是什麼，正如薩依德在人類學「批判轉變」時期的早期已經觀察到，他們不像一些呼籲廢除文學的文學者，人類學家從未呼籲廢除人類學（Said 1989: 208），至少到2020年之後，「讓人類學燃燒起來」的呼籲才出現（Jobson 2020）。

在此背景下，「中國人類學」在臺灣研究的地位是什麼？隨著民主化、身分認同的問題化以及臺灣研究的出現，如何解讀人類學的經典？林玉屏（Megan Steffen 2020）對以英文著作的那些中國人類學的批判，重新闡明了對

政治同謀的批評，也同時承認了前輩們的學術貢獻。甚至默里和洪雖然批評一些研究的實證內容，他們主要關注這些研究結果是如何被解釋和標記的，而不是宣稱他們擁有更真實的知識。

在面對英文寫作「中國人類學在臺灣」的歷史，面對的不只是知識歷史，也是知識生產的歷史社會學。因此，先暫時擱置所謂「同謀」的問題，可以進一步提問：當時的人類學家在尋找什麼樣的事物、排除哪些事物；關注哪些問題跟沒有關注哪些問題；哪些資料進入了著作手稿，而又有哪些資料被排除在外？

長期以來，人類學歷史學者一直觀察到，支持田野調查的機構背景通常在出版學術著作是被隱藏的。這在傳統民族誌文本中，殖民機構的隱身尤為明顯。就臺灣民族誌而言，戒嚴、日本殖民主義的影響以及戰後出口製造業的發展，在一般關注「傳統」的漢人社會結構（尤其宗族之類）中是消失的。

參與本口述歷史計畫多半的歷史學家和人類學家主要的目標是開始對冷戰時期英語「中國人類學」在臺灣進行歷史化研究，探討在跨國流動和機構資助的背景之下，民族誌學者如何從西方精英研究機構引介到臺灣鄉村去作田野，還有，學者在臺灣當地的經驗如何影響關於「傳統中國文化」的學術知識。臺史所對口述歷史的原則是我們撰寫時要準確地呈現受訪者所使用的言論，不多做分析。

本文的目標是個人進行對口述歷史內容的反思。我特別關注再現（representation）和同謀（complicity）的主題。因為在臺灣研究界中，對戒嚴時代外國人類學家來臺灣的歷史，主要爭議仍是「中華文化」和「臺灣文化」的定義，不然就是政治「同謀」的問題。透過口述歷史方法可以發現在著作中並不總是顯而易見的問題和學者個人的分析。

在批評學術著作中，控訴學者如何忽視某些問題是很容易的，或者控訴在臺灣的情況下「透過」臺灣看中國。但是，出版學術著作總是歷史條件之下的知識生產產物。從學者的主觀角度來說，撰寫以及出版學術著作的過程中，需要面對很多編輯方面的限制和同行評審的要求。學者在學術著作中如果不回應當時的知識背景或研究方法的假設，很容易被邊緣化。因此，人類學家的田野經驗有非常多是沒有進入最後的出版階段。此外，不同人類學家也有不同個人經歷跟知識要務。在口述歷史中，我們訪問的學者也自己批判性地反思自己的

著作，以及過去的研究典範。閱讀學者個人的反思可以協助重建知識生產歷史的背景。當然，作為回顧的敘述，受訪學者們毫不意外地辯護自己的學術著作。

在閱讀口述歷史時，可以使用臨時工作區分是知識生產的自我指涉歷史（觀點、理論、研究問題、資料標準、方法論標準）與機構和結構「同謀」及政治正當性的歷史做出區隔。這並不意味著恢復「價值中立」（value-free）的社會科學「意識形態的自負」（ideological conceit），而是進一步承認社會科學的知識生產與政治主張之間的關係很少是直接的、同構的或具有明顯功能性的。更具體地說，將對在臺灣的「中國人類學」的評價歸結為「中國」和「臺灣」範疇差異的問題，可能會錯過人類學家內部思想趨勢以及國家認同的歷史偶然性。雖然人類學的知識一直是跟政治親密嵌入並糾纏在一起，但它們的糾纏模式可能因語境而異。知識主張可以在一種情況下產生在另一種情況下沒有預料到的後果。也就是說，在1960年代的臺灣談漢族文化習俗進行爭論具有與今天不同的政治意涵。儘管如此，沒有任何形式的知識在政治上是無辜的，尤其是在區域研究中。

在研究美國和其他外國人類學家如何在臺灣研究「中國」時，我們必須考慮其發展的過程：冷戰期間人類學的主導理論框架、「China」和「Chinese」對人類學家意味著什麼、他們所使用的次要文獻、選擇田野地點的方法、哪些資料被視為重要，哪些資料被忽略，以及這些資料的收集方式。然後，我們必須考慮這些資料是如何使用、分類、並詮釋的，這些要解決什麼樣的問題，研究問題和其他文獻的互文關係是什麼，以及隨後在學術界和公共區域引用該學術成果的影響。

接下來，我要談論民族誌知識生產的三個時刻。第一，在什麼樣的歷史及知識背景之下，臺灣如何變成了美國人類學家研究對象的「中國」？第二，戒嚴時期臺灣的政治、社會、經濟、族群、種族和性別背景如何影響田野實踐和經驗，以及相關民族誌的知識生產。第三，在臺灣鄉村進行的田野如何變成「中國研究」或「臺灣研究」的基礎檔案？那個年代的人類學家在現今如何理解過去當時的政治以及知識生產的政治。換句話說，他們與今天的臺灣研究和中國研究有什麼樣的關係？

二、臺灣如何變成「傳統中國」

戰後年代的臺灣如何變成想要研究中國的外國學者田野現場的選擇？為什麼美國和英國人類學家選擇去了臺灣？跟他們無法前往的那個更大的中國相比，他們如何看待臺灣？他們是否真把臺灣當作為中國的替代選擇？其實，從我們口述史中可以發現，雖然當時的人類學家從不懷疑臺灣這個島是「Chinese」，但他們並不一定認為臺灣只是中國大陸的替代品，因為他們研究的「中國」不等於「當代中國」，而是歷史重構中的「傳統中國」。

孔邁隆十分強調當時臺灣和香港人類學研究的「傳統（中國）」典範不僅僅只是因為1949年後被中華人民共和國排拒在外的結果，而是當時二十世紀中葉的人類學理論論述鼓勵研究生在斐利民（Freedman 1969）所謂的「殘餘中國」進行「中國」研究，再加上當時研究機構網絡和資源十分支持臺灣和香港研究的發展。

孔邁隆的老師們恰巧是這一代的學者，他們最初是在中國進行田野調查，直到革命中止了他們的研究。孔邁隆的老師是佛瑞德（Morton Fried）。孔邁隆回憶起佛瑞德當時的狀況說：「在國共內戰發生時，他正待在滁縣，當共產黨軍隊進入北城門時，他正準備從南城門逃出。」 當時佛瑞德是借住在一個商人的大家庭中。也因此，孔邁隆後來在美濃的田野調查，主題就是大家庭的研究，藉此繼續他的老師原先在中國開始的研究家庭結構的社會人類學。

但是，臺灣原先並非那些無法進入中國的人類學家目的地的第一選擇。他們的逃逸路線（lines of flight）（Guattari 2015）首先是跟隨大英帝國的殖民路徑和及牽扯其中的東南亞華人。斐利民在英國殖民的新加坡進行華人研究。施堅雅（William Skinner）也在印度尼西亞和泰國進行了華人研究。佛瑞德甚至遠赴至英屬圭亞那去研究那邊的華人社群，因此暫時擱置了臺灣和香港。其實，根據斐利民（Freedman 1969: 9）演講中的回憶，起初研究機構不願資助研究員在香港或臺灣進行研究，研究員也不願去研究，因為他們認為這兩個地方都不夠「Chinese（中華文化）」，主要原因是此兩地已被英國和日本殖民很久。香港被認為已經過於城市化，而臺灣是「一個華人定居歷史相對較晚且華人文化資格存疑的島嶼」陳紹馨於1966年文章的目標部分是挑戰讀者的假設，

即臺灣已經被「日本化」了。在1969年時，斐利民也認為，「回想起來，『臺灣不是華人文化』的描述似乎很荒謬。（同上引：9）」換言之，一開始臺灣並不是現成理所當然的中國的代理，臺灣的中國性必須被學術思想和機構認可。

所以，直到1950年代的後期，美國人類學家才開始去臺灣作田野。首先是葛伯納（Bernard Gallin）和葛瑞黛（Rita Gallin），再接著是武雅士和瑪格麗・沃爾夫。當時，臺灣仍然不是唯一的選擇。孔邁隆曾在1963年考慮田野地時也訪問過香港一陣子。孔邁隆和郝瑞都自述他們當時是準備好在臺灣或香港（尤其新界）進行田野調查。是學術機構的網絡使得這兩個地區都變成田野現場。用葛希芝的話來說就是，「當時美國的獎助金多半導向這個概念：如果香港是英國的地盤，那臺灣就是『我們的』。這毫無疑問地正是殖民主義（謝力登、楊孟軒、曾文亮 2024：320）。」

來臺灣的美國學者是由美國學術機構補助，其中許多人得到美國政府或私人機構的補助來學習中文。其中，葛希芝和傅禮門皆由美國國防語言研究金資助。[3] 郝瑞由美國國家心理健康研究所資助，他和葛希芝都在臺灣大學的跨大學語言學習機構（Inter-University Program，簡稱IUP）學習中文，正因為這個計畫是由史丹佛大學出資，因此IUP又稱為「史丹佛中心」。王斯福是英國公民，但他也是先透過康乃爾大學才來到臺灣。康乃爾大學成為美台交流的重要機構是因其參與臺灣農業的改革。當時王斯福在施堅雅的指導下學習。當他第一次來臺灣，他參加農村重建聯合委員會（JCRR）贊助的研究計畫小組。還有，在臺灣，王斯福通常會被誤認為是「美國人」。另，沙學漢首先是以摩門教傳教士身分來到臺灣，這也反映了當時美國在臺灣的存在。[4]

而在這本口述史中，沒有任何學者表明，無論在現在還是當時，在臺灣進行田野調查對他們的吸引力不及在中國進行田野調查，雖然孔邁隆提到了一位著名的學者當時曾經抱怨人類學中研究中國的問題，就是你實際上不能在中國當地進行田野調查。但是，孔邁隆堅持，他這一代學者，在臺灣真誠地享受到田野調查的樂趣。

3　葛希芝也得了到美國維納格林人類學基金會（The Wenner-Gren Foundation）獎學金。

4　雖然1949年之前在台灣已經有外國基督傳教士存在，在1949年之後，有更多外國基督傳教士跟著國民政府來台灣。

對人類學家來說，選擇去研究臺灣或香港的第二個原因是孔邁隆描述為人類學本身的「傳統主義」：在民族誌研究中著重於晚清出現的中華文明、社會和文化，因此反而擱置臺灣和中國的社會變革。當時人類學家為什麼對「傳統中國」有興趣有幾個原因。一個原因是人類學學科本身的內部發展。在英國社會人類學裡，結構功能框架對親屬關係以及宗族的社會再生產的興趣已經開始從非洲研究擴展到所謂「複雜社會」的研究（Freedman 1963）。在美國戰後的人類學中，從博阿斯（Boas）文化人類學轉向再度興起的一個自覺「科學」的比較人類學及社會文化發展中的新進化論模型。推回1950年代，當孔邁隆正在哥倫比亞大學學習時，當時的思想環境包括馬文・哈里斯（Marvin Harris）等人。孔邁隆因此認為，無論當時的學者們在思想上或政治上存在差異，「每個人都有一個帶著某種整合成分的觀點（謝力登、楊孟軒、曾文亮 2024：80）。」

這些尋找整合性的社會文化理論的學者們，在「傳統中國」的框架中發現了沃土。孔邁隆述說中國被人類學視為是「組織良好、秩序井然的整體（同上引）」，而其政治和經濟制度與宇宙學體系之間有著精心的協調。根據孔邁隆的說法，當時有兩個主要的願景：斐利民對宗族組織的研究和施堅雅對區域營銷系統的研究。這兩者都是在針對清末的檔案研究基礎上發展起來的。意即，「傳統中國」意味著存在於清末的中國，而不是存在於20世紀中葉的中國。

孔邁隆也指出，斐利民和施堅雅也曾研究過當代變革，但他們的理論興趣往往使他們在時間性上倒退。例如，斐利民的第一本學術著作*Chinese Family and Marriage in Singapore*《新加坡的華人家庭與婚姻》（1957）是新加坡華人社會變革的城市民族誌，但是，他的第二本書*Lineage Organization in Southeastern China*《中國東南的宗族組織》（1958）卻大不相同。用孔邁隆的原話來說：

> 當他開始研究中國時，他推翻了自己，除了非常少數的例外，他的討論沒有離開過清代中國的範圍……當他的《中國東南的宗族組織》一書出版的時候，他就像從未寫過第一本書一樣……他從一個英國殖民地裡幾乎是社會學的都會田野，直接跳到古典英國社會人類學（謝力登、楊孟軒、曾文亮 2024：83）。

正如斐利民本人所描述的那樣，他還在新加坡進行田野調查時，「我開始嘗試是否可以重建中國的傳統社會（我指的是19世紀和20世紀初的社會），特別提到是其親屬關係和婚姻機構（1969：8）。」斐利民甚至認為無法進入中國進行田野調查可能仍有一線生機，因為這個情況促使人類學家的想像超越田野調查，並轉向使用歷史材料（1963）。

斐利民的書以及隨後的*Chinese Lineage and Society: Fukien and Kwangtung*《中國宗族與社會：福建與廣東》（1966）奠基了未來二十年來在香港和臺灣進行人類學中國研究的研究關注。當時研究生在臺灣或香港研究家庭結構的田野中的發現，必須與斐利民的理論模型進行比較。孔邁隆說斐利民的論述「不只談宗族，也提供了對中國整體性的觀點。傳統中國，或者更精確地說，中華帝國晚期被視為如此這般組織良好、秩序井然的整體，而且只住著漢人（謝力登、楊孟軒、曾文亮 2024：80）。」孔邁隆在美濃兩次的長期田野，第一次是1964－1965年和第二次的1971年間。這兩次調查分別是針對斐利民和施堅雅的研究回應。

孔邁隆承認他對臺灣和中國的興趣從來都不曾「情緒化」或「濫情」。在成為中國研究者之前，他先是人類學家。中國吸引他的因素是理論上的疑問：這樣龐大的社會如何在工業化前的技術條件下團結在一起。換句話說，多半人類學家對臺灣有興趣是因為他們對中國有興趣。還有一些人類學家對中國有興趣是因為他們對社會學理論的問題有興趣，以歷史、傳統中國的社會結構為社會人類學的理論問題。從這種角度看，孔邁隆認為，即使當時有機會做田野，許多人類學家也不會對在中國進行田野調查特別感興趣，因為人們認為革命已經改變了一切傳統社會文化實踐。

葛希芝也描述了她對臺灣和中國的興趣也是因為她對前工業化的社會組織有興趣。她已故的丈夫武雅士也是如此。葛希芝說：「武雅士曾說他對中國的世界感興趣，是因為那是唯一有足夠的人口來驗證假說的國家。他在開玩笑，但有幾分真實（同上引：339）。」

臺灣的「樣本數」雖然比較少，但是其幾代人口資料檔案的品質比中國好。諷刺的是，雖然人類學家都對日本殖民主義對臺灣社會的影響輕描淡寫，然而這些漢人家庭的檔案資料的品質跟數量卻是因為日本殖民主義的成果。陳

紹馨（1966）和斐利民（1963）都認為，日本殖民政府的人口普查記錄使臺灣擁有比中國大陸研究「中國社會發展」地方的優勢。在口述歷史中，郝瑞說：「當時日本做過徹底的調查，這恐怕也是世界上最準確的一份戶口資料。後來國民黨來了，戶政資料就搞亂了，因為腐敗，你只要給一點錢，就可以改戶口，但是對日本人就完全不行了（謝力登、楊孟軒、曾文亮 2024：404）。」

武雅士可以透過他的研究助理「小王」拿到戶口資料。郝瑞說小王當時是跟一個當地政府有關係的「流氓」。能夠獲得這些資料也是為什麼武雅士後來鼓勵郝瑞和芮馬丁這樣的學生到三峽地區進行田野調查。芮馬丁的學生魏樂博（Robert P. Weller）同樣在三峽進行了田野研究。這種情況表明，早期可訪問性對長期研究的方向會有很大的影響。

某些人類學家（例如武雅士、孔邁隆和葛希芝）對中國研究的興趣是基於人類學的社會科學傳統，相比之下，王斯福和郝瑞對中國研究的興趣便是相對基於漢學的人文學科的傳統。他們在成為人類學家之前，先對中國有興趣。儘管如此，他們是透過社會人類學家的指導進入人類學，以及後來來到臺灣做田野之緣故。王斯福的母親是學術出版工作者。因此，他母親的朋友彼得・史旺（Peter Swann）建議他去牛津大學學習中文（尤其古文）、中國哲學和歷史。他後來之所以成為人類學家是因為他的老師是斐利民。而斐利民僱用他來幫助閱讀斐利民本人無法閱讀的中文檔案。

郝瑞也有相似的故事：他很早就發現了他有學習外國語言的能力，原先在大學攻讀外語。起初是因為他60年代初到香港當志願者，幫助來自大陸的難民，最終學會了中文。郝瑞在哥倫比亞大學讀碩士時，他擔任施堅雅的研究助理。施堅雅聘用他是因為他的語言能力。這是為何郝瑞從東亞語言學轉向人類學博士的原因。

換句話說，如果多半人類學家對臺灣有興趣是因為他們對中國有興趣，還有一些人類學家因為他們對社會學理論的關係才對中國有興趣，還有一些人類學家是因為中華語言和文化對他們有吸引力。雖然這種區別反映了人類學的「科學」文化和「人文」文化之間的區別，但兩者都與「中國」有著相似的關係。中國不僅僅是民族誌的語料庫，也是一種職業。中國研究職業需要語言訓練和對廣泛文學的深入了解。學者可以將中國作為一個研究職業的可能性，條件當然是由區域研究機構提供的。

相比之下，葛希芝的口述史表明研究興趣如何被政治信念以及婚姻關係中的性別不平等所塑造。但即使在這情況，「中國」也是一個綜合性的職業。跟孔邁隆一樣，葛希芝首先是人類學家，但她最初對中國並不感興趣，因為她認為中國是位於人類學關切領域之外的不平等農民社會，因此，她對密克羅尼西亞的平等社會較感興趣。然而，葛希芝說「我的第一任丈夫是個語言學家，在這股潮流中開始學習中文，機會也就是這樣開始的。就像那時候大部分的女人一樣，我們多少都屬於前女性主義者，我曾認為中國世界就是我的命運。」她說她第一次來臺灣，她是丈夫的「行李」。她在台北學習中文並教授英文，直到一年多後才申請研究計畫。葛希芝第一次到臺灣時，她還沒開始使用馬克思理論來分析華人社會，但她早期對研究平等主義社會而不是「不平等的農民社會」的個人喜好可能已經預測到了她未來的軌跡。她隨後的研究集中在階級、民族和性別不平等上。

一個類似但更有趣的案例是瑪格麗・沃爾夫。瑪格麗・沃爾夫沒有正式的人類學家訓練，而是與丈夫武雅士一起來到臺灣。正如她在《林之家》的引言中所寫，「人類學家的妻子發現自己幾乎不可能不成為人類學家。」（Wolf 1968: vii）在《林之家》和隨後發表的《臺灣農村婦女與家庭》（1972）中，她對中國人類學和更廣泛學科的女性主義人類學的發展做出了重大貢獻。

臺灣變成人類學家的田野場域不僅是因為冷戰時期將研究人員引導到特定目的地，同時又將他們與其他地方隔離開，也因當時中國人類學的知識背景。這或許可以解釋為什麼除了葛希芝之外，許多受訪人類學家都不願將他們的研究與「冷戰」框架聯繫起來。儘管如此，冷戰結構之下的中國研究機構基礎設施與「中國」對個人學者的知識價值之間存在著一種偶然的結構性選擇性契合。冷戰機構為中國研究提供資金和支持的同時，「中國」對個人學者來說，作為人類學研究計畫或魅力目標，儘管不少人類學家聲稱對冷戰不感興趣或甚至忽視當代中國和臺灣，而專注研究「傳統中國」。人類學家將臺灣視為晚清「傳統中國」的研究對象，表明他們對「臺灣作為臺灣」不感興趣。他們也對1949年之後的中華人民共和國也不感興趣。傳統中國就是清末社會在當代臺灣的連續性及痕跡。孔邁隆描述當時「『傳統』和『現代』的中國研究之間是有學術分野。」而政治科學家中有所謂的「中國觀察者（China

Watchers）」研究中國當地的發展，以及一些左派人類學家也有機會前進中國，但對一些主流人類學家來說，研究中共統治之下的中國是「無聊（謝力登、楊孟軒、曾文亮 2024：85）」。[5]

同樣，當時在臺灣多半的人類學家並沒有研究臺灣的工業化，雖然有一些例外。這並不意味著人類學家沒有研究當代的變化。的確，葛伯納是第一位在臺灣進行民族誌研究的美國人類學家，他的研究重點是土地改革後的社會變遷（1966）。儘管如此，隨後的田野調查計畫主要是關於傳統（晚清）中國社會結構的問題，尤其斐利民提出的關於宗族組織的問題，以及施堅雅關於區域營銷系統的問題。根據孔邁隆的回顧，「那時，我們這些在香港和臺灣工作的人，若想要提升自己在中國研究領域的份量，就必須要做出具有廣泛影響力的貢獻，而這貢獻得是當時所謂的傳統中國（謝力登、楊孟軒、曾文亮 2024：90）。」孔邁隆也認為，他那個年代的研究者，因為「傳統中國有著奇異的光彩，一種他者－原真性（other-authenticity）（同上引：85）」而投身學術。當時英語人類學家缺乏對「臺灣作為臺灣」的研究興趣，最明顯的證據也許是原住民研究是被排除在外。

在我們收集的口述歷史中，受訪的人類學家描述當時人類學家不曾注意南島語原住民研究有兩個原因。第一個原因是美國人類學家對原住民「沒感興趣」，第二個原因是美國人類學家對臺灣同事的學術研究缺乏關注。美國人類學家「沒感興趣」可能與「中國」對美國人類學家的吸引力有直接關係。 的確，幾位人類學家似乎公開承認將漢人沙文主義內在化，因為不少學者對中國有興趣是因為它是「複雜」社會。斐利民（Freedman 1963: 1）認為社會人類學的工具可以擴展到像中國這樣的「複雜」社會。他承認「我們當中大膽的人可能並不害羞於承認印度人和中國人似乎比澳大利亞原住民更有趣。」

郝瑞描述當時來臺的人類學家多半對原住民、南島社會不感興趣。例如，郝瑞在礦工村的犁舌尾研究漢人的社會組織（Harrell 1982），同時卻忽視同村一家工廠的原住民工人。郝瑞說當時：

5 傳統中國研究和當代中國研究的分野出現的原因，也可能是因支持當代中國研究資金的因素。比如說，1959年美國社會科學研究理事會（Social Science Research Council，簡稱SSRC）和美國學術團體聯合會（American Council of Learned Societies，簡稱ACLS）共同成立當代中國聯合委員會時，他們明確地不鼓勵資助有關「1949年以前」的研究計畫。

> 我們（外國研究人員）是「故意」不去注意原住民族的。我們當時學的就是漢人社會而已，所以就是鎖定漢人。像我當時那個村子裡面，有一個工廠雇用了原住民的工人，我當時一直都沒去，從沒進去過，因為跟我研究的範圍完全不一樣，沒有什麼關係。後來李亦園來到那個地方……因為這裡有這個工廠（謝力登、楊孟軒、曾文亮 2024：431）。

此外，一般來說，外國人多居住在臺北或在其選擇的鄉村，較少機會碰到原住民。研究臺灣原住民主要的人類學家都是臺灣漢人人類學家。根據美國人類學家提供的口述歷史，這反映出當時美國人類學家和臺灣人類學家之間的默契分工——武雅士甚至稱其為「嚴格的分工」（Murray 2013: 122）：（白人）美國和英國人類學家來到臺灣研究漢人（他們的「他者」）。同時間，臺灣人或漢人人類學家主要的研究關注在漢人治理下的原住民（他們的「他者」），而臺灣社會學家研究漢人社會變化。根據孔邁隆的說法，當時臺灣人類學家對他們是否應該研究漢族有爭議性。學術分工似乎複製了西方中自我－他人的不平等對立，這也分裂了人類學和社會學，因社會學研究「我們」，而人類學研究「他們」。儘管如此，雖然漢族學者抵制他們與「高山族」一樣可以成為「民族學」對象的「文化自尊」，可能會解釋為何漢人人類學家很慢進入漢人鄉村進行田野調查（至少根據西方學者的印象中）（見本期劉斐玟文腳註18），劉斐玟在期刊中提供另外的解釋：臺灣人類學家不願意研究漢人鄉村是因為戒嚴使「鄉下中國社會」變得有政治敏感的主題。正如劉斐玟在本期所指出：由於人類學旨在揭示「當地人觀點」，人類學家也就容易和他們所研究的對象涵化出同理心；如若研究的是漢人農村社會，不免「同情農民」，稍有不慎，便會被冠上以農民革命起家的「共產黨同路人」的標籤。不然，臺灣人類學家實際上確實認為漢人是一個合適的研究對象。的確，早在1960年代，不僅李亦園，連中研院民族學研究所的創始所長凌純聲也想把民族所的範圍擴大到漢人社會。此外，如本期劉斐玟所說，接待美國人類學家幫助臺灣人類學打開了漢人研究的僵局。儘管如此，李亦園和陳紹馨推動的漢學轉向，也是從「拯救民族學」模式轉向以變遷為主題的跨學科的「社會科學」。然而，斐利民和施堅雅之間關於「世系群」對「世族」在臺灣民族歷史重要性的爭論引發了臺

灣人類學家跟著「傳統主義」典範。

但是，這種早期聚焦差異的結果也造成外國和臺灣人類學家之間在學術社群中分離。郝瑞說：「他們的方法我們不聽，聽了我們也不懂，因為我們只是從事中國社會的文化研究而已（謝力登、楊孟軒、曾文亮 2024：432）。」郝瑞也提到當時外國學者對本地學者的態度：「而許多國外來的學者輕視臺灣的學者或中國的學者，他們認為這些人的研究方法過時、落後，從而對他們所做的研究也沒有什麼興趣（同上引：434）。」然而，當時在民族學研究所內部卻發生了一場平行的爭論，其中受到哈佛大學社會關係跨學科系和陳紹馨提出的臺灣是「中國社會的實驗室」靈感，李亦園試圖「現代化」民族所以及背離了早期「民族學」的模式（見本期劉斐玟文）。具有諷刺意味的是，儘管許多臺灣人類學家著手研究斐利民和施堅雅開始的旅程，但美國人類學家在1980年代和1990年代帶著「新」的理論結構訪問臺灣時，他們對臺灣人類學家還在研究「宗族」之類的主題感到驚訝（同上引：389）。

常年被視為「落後」或許反映了全球學術知識生產不平等的困境。儘管美國和臺灣人類學家之間有知識分工，還有國際地位上的不平等，但中研院民族所依舊成為外國人類學家在臺灣的看門人。許多外國人類學家都記得李亦園是他們為了申請田野研究許可，在取得公文上因此必須要交談的最重要人物。至少在1980年代之前，知識學術上的交流是受限，即使某些對話是並行進行的。

郝瑞說到後來極為諷刺的發展，就是「反而是到了大陸開放以後，西方學者很多都跑去做中國少數民族地區（同上引：434）。」其中一個原因是，當時中國剛開放的時候，外國人類學家申請研究少數民族鄉村比申請研究漢族鄉村比較容易。這可以完美描述郝瑞的經歷，因為他去中國之後便開始研究四川的諾蘇族（彝族）。

因此，學術分工不能歸結為人類學家自身的主觀興趣，也是來自機構和國家權力的因素。雖然美國和中華民國政府的權力和機構支持，導致人類學家主要研究臺灣的漢人，但中華人民共和國政府的權力和機構支持和限制導致人類學家最初只能去研究少數民族，證明美國、臺灣和中國的機構是人類學研究的可能性條件之一。雖然許多人類學家在研究上與冷戰政治保持距離，吸引人類學家要研究的「中國」（無論是前工業革命「不同的原真性」文明的吸引力，

或者是農業社會的案例）取決於是否容易接觸。國家政府通過製造邊界，控制資金和設置限制，決定研究的可接觸性。這就是臺灣成為傳統中國研究目的地的背景。然而，與漢學家的研究不同，人類學家必須與真實的人交流。來到臺灣的人類學家本來要研究「傳統中國」，但在實際實踐中，這也意味著研究員要在1960和1970年代臺灣社會以及其機構和實踐的背景下安排田野調查，其脈絡不可避免地影響了田野調查的選擇跟開展。

三、田野地點，田野調查和「當地現實」的結構

冷戰時代來臺灣進行田野調查的美國和英國人類學家，隸屬於當時更大規模的外國（尤其是美國）在臺灣機構的控制資金和設置限制，決定研究的可接觸性控制資金和設置限制，決定研究的可接觸性部分成員，其中還包括美軍、美援、發展專家、商人和宣教士。除了以田野為主的人類學家之外，學者也包括政治科學家以及漢學家。多半的人類學家也在臺北的臺灣大學或者臺灣師範大學花時間學習中文。安排在「傳統」鄉村裡長期田野調查也需要大量前置工作，並取決於個人的關係網絡。為了進入鄉村作田野，需要長輩學者或臺灣朋友的介紹。但是，與歐洲的殖民人類學一樣，在民族誌中大量形容大家庭、廟宇和民間儀式生活中，這種背景的存在被隱形了。口述歷史將還原當時的社會和政治背景，重新揭示了外國人類學家來臺灣，跟機構、朋友、語言老師、廚師以及研究助理之間的社會關係如何影響到他們的田野調查。如果當時的民族誌反映了客觀主義或傳統主義的立場，學者們的口述歷史則提供一種反思性，對於1960至1970年代的民族誌的歷史。最重要的是，口述歷史揭示了一個事實，即美國和英國人類學家來臺灣為了研究「傳統中國」，透過學習當地語言，與臺北以外的鄉村老百姓生活並結識，這年代的人類學家不僅沒有只是「透過臺灣看中國」而已，但他們的研究成果也無意地促成了後來的臺灣研究。但同時，他們的研究成果理論結構也多半留在中國研究的軌道上。的確，臺灣民族主義者透過民族框架解釋的「中國」政府與「臺灣」社會的「當地實事」之間的矛盾，同時也被人類學家透過「現代化中國政府」與「傳統中國社

會」之間矛盾的框架去解釋。雖然田野調查本身就挑戰這種對立性，這種對立性也被田野調查的想像再生產。

臺北是當時外國人類學家的第一站。雖然多半人類學家的目的地並不是臺北，而是在鄉村，人類學家在臺北的經驗對他們理解臺灣社會分界產生了重大的影響。在1960年代的臺灣，美國人是富裕的階層，與大多數普通臺灣人不一樣。當時，連博士生都有經濟能力租用日式房屋、僱用家政工人，甚至僱用私人廚師陪同他們到田野現場。在這種情況下，雖然傅禮門是一名後來研究中國社會主義下的鄉村和中國外交政策的政治學家而不是人類學家，但他在臺灣師範大學學國語時，他的生活選擇可被視為人類學的精神標準。他住在一般的宿舍，有臺灣室友，每天跟他們聊天，拜訪他們的家人。他還能環島旅行，藉此觀察一般民眾的日常生活。然而，即使住在宿舍，他仍無意中展現了經濟優勢。比如說，他可以負擔買熱水來洗澡，而他的同學們都沒有能力。

人類學家的臺北時期也是他們首次直接體驗本省人和外省人之間矛盾的機會。雖然外省人在政府、官僚機構和高等教育結構占有主導的地位，本省人仍是臺灣人口的大多數，尤其是人類學家想要研究的對象，如農民、漁民、煤礦工人和道士。這個社會事實影響了人類學家對臺灣的體驗，因此臺灣的「省籍情結」成為口述歷史中的一個突出話題也就不足為奇了。這是值得注意的，因為默里和洪認為人類學家在發表中低調了這種緊張關係。此外，口述歷史也揭示了外省人和本省人之間的矛盾如何間接及直接影響當時外國人類學家產生的學術研究。

外國人類學家在臺北首次直接體驗「省籍情結」，尤其透過在臺大或師大學習中文的那些人。孔邁隆有外省人及本省人的朋友，可是，他們所在的社會網路不同。他提到：「有一、兩次，我曾邀請兩邊的人一起來吃晚餐，但我後來就不這麼做了，他們對彼此不是太友善（同上引：94）。」他說：「好吧，這樣夠了，實在不值得花這個心力（同上引）。」對孔邁隆來說，當時唯一的例外就是民族所。他認為在當時的民族所，外省人和本省人學者之間的關係是相對來說比較友好的。他認為是因為李亦園來自廈門，是「外省人」，可是他比國民政府退守前早一年就到臺灣，還有，他的母語是閩南語（略近似臺語）。其他人的口述歷史也有族群／省籍矛盾的故事。孔邁隆、葛希芝和傅禮

門都談過他們的外省朋友如何抱怨臺灣或臺灣人。其中，傅禮門的形容應該最誇張的：

> 外省菁英高高在上的態度是很普遍的。舉例而言，我走在街上，有隻貓突然跳了出來。我說：「哇！大貓。」外省人會說：「大貓？如果你要看大貓，大陸很多，臺灣根本沒有大貓。」或者，經過了花園的時候，我說：「漂亮的花。」外省人會說：「漂亮的花？」「臺灣沒有漂亮的花，你想看漂亮的花，得去大陸，那裡有漂亮的花。」這些種族歧視和輕蔑的姿態，透過在臺灣的日常生活進入了我意識得到的範圍（同上引：218）。

外國學者在社會與文化政治中面臨的本省與外省籍矛盾，最重要的場域是語言政治，尤其在臺北的語言培訓中心。學者在美國（或英國）的中文課程幾乎完全是國語，還有他們在臺大多數中文老師是外省人，尤其是來自北京（或當時被稱為的北平）。但是，為了在臺灣作田野調查，跟一般人溝通，學者需要使用臺語（閩南語）或客家語。根據他們的能力，有些人類學家會在不同程度上學習這些語言，但是，也有部分其他人類學家選擇依賴翻譯者。

葛希芝在臺大學國語的時候，她曾問IUP能不能也學臺灣話。她的老師表示反對，跟她說：「現在大家都說中文了（同上引：324）。」葛希芝表示：「我想史丹佛中心相信他們，不知道為什麼。那很明顯不是事實（同上引）。」其他人不瞭解為什麼葛希芝要學臺語，他們這麼問她：「你為什麼要學那些粗鄙的市井語言？（同上引：326）」連臺灣本省人也跟她說：「我們的語言有點低俗（同上引）。」儘管如此，葛希芝最終還是能夠跟著兩名日語老師一起安排上臺語課程。其中一個來自臺北、一個來自鹿港，這兩個老師有不同的口音，還使用不同的教材。一個老師曾經是政治犯，另外一個後來也為了政治因素被逮捕。葛希芝說，正是這些老師教給她外省跟本省之間的政治。葛希芝當時結論了：「這個關係是當地社會最有趣的問題（同上引：323）。」她的結論也影響她後來的研究方向。

郝瑞的臺語很流利，因為他當時每天在田野用臺語，但官員或高中學生只用國語跟他聊天。郝瑞在加州的時候是跟臺灣歷史學家王世慶學臺語。當時，王世慶接受武雅士的邀請來史丹福當訪問學者。郝瑞說王教授是熱烈地教授他。就像葛希芝的臺語老師一樣，他的政治也傾向於支持台獨。對外國人類學家來說，在戒嚴的背景下，這種社會關係提供了顛覆性的反面敘述，因為在臺灣作田野調查的時候，多半人不願意談論政治。

第二個接觸語言政治的地方是當時政府的語言政策，尤其是限制了電台廣播和電視節目中每日的臺語總時數。傅禮門和葛希芝用了幾乎相同的描述有關這個政策如何給他們深刻的印象。葛希芝說：「就聽見人們強烈地抱怨電視歌仔戲被禁的事……老一輩的人對這件事非常生氣……這些人不想讓老太太們聽她愛聽的戲劇，到底是有什麼毛病？！我逐漸感覺到，惡劣的族群關係是一個核心而敏感的重要議題（同上引：325-326）。」葛希芝因此成為後來首批使用「族群」的概念來研究外省人跟本省人之間的關係的人類學家之一。但是，引用葛希芝的原話：「我並未帶著對「族群」的興趣來臺灣，只是讓它在我的面前上演，看著人們融入在一個雙軌的政治經濟體系（同上引：327）。」而且，因為當時正在戒嚴時期，葛希芝只能間接地研究這個議題。她準備了一個看似「無害且老舊的都市社區的『社群研究』」，她在研究中「檢視了三種實證資料來源所展現的日常經驗：雙重和不對稱的居家神壇格局、喪禮儀式、幾個臺北區域的不同省籍通婚（同上引：328）。」然而，這些成為她後來發表關於臺灣族群和階級的首批分析資料之一（1981）。

即使孔邁隆自覺他的研究更靠近「中國研究」，但也可以說他也是深受臺灣族群關係影響。他於1960年代在臺北聽到外省精英對臺灣民間宗教習俗的批評，也影響到他後來討論當代中國歷史「反傳統」運動的著作。孔邁隆在1991年Dædelus期刊文章中將當時崛起的臺灣意識認同，解釋為具有諷刺意味的一部分，源於動員臺灣鄉下的傳統民間漢人文化的「中華文化」來反對國民黨五四運動之後的反對民間文化的精英。就是說，他暗示一種當代中國歷史的矛盾在臺灣變成民族認同的矛盾。芮馬丁（1981：425）已經預見到了這一論點，當時她認為參加國民黨政府批評的民間宗教節日「簡單地說，（參加者）標記為臺灣人。」儘管如此，人類學家一般來說在「中國」歷史及其內部矛盾

的框架內構建了這些解釋，而不是洪和默里提倡的「殖民主義」框架內。此外，孔邁隆和芮馬丁對民間宗教的論述跟著李亦園領導的，關於普通臺灣人所體現的中國民間宗教「小傳統」價值的討論與公開辯護（李亦園 1976；見本期劉斐玟文）。

人類學家和政治行動者以不同的方式解釋這個社會矛盾，每一位都特別強調某一方面，同時弱化其他方面。孔邁隆將外省本省的對立融入了一種獨特的「中國」情況去解釋：五四運動的反傳統主義跟中國傳統主義的對立。葛希芝（1981）則挑戰將外省人與本省人的對立視為自然化的族群分裂，並認為這是國民黨政權政治經濟的產物，她將兩個族群中複雜的階級分化轉變為族群等級結構的政治想像。儘管默里和洪比較喜歡葛希芝的分析而不是孔邁隆的分析，他們還是批判她是「致力於將族群視為退步或次要現象的傳統馬克思主義者（1991：276）。」

雖然人類學家不完全同意默里和洪如何用中國和臺灣文化對立框定問題，但對「真正」民族誌田野調查的想像也是藉由他種對立建構而成。所以，儘管洪和默里爭論說當時的人類學家將臺灣視為中國，但人類學家所做的田野調查意味著他們至少在研究方面，是跟一般臺灣人的關係比較緊密，對臺灣鄉下日常生活事實比較熟悉。儘管如此，人類學家對於離開臺北的國語社群，尋找講閩南話和客家話的鄉村人時，便重新劃分了誰算作「當地社會」和「當地現實」，以及誰不是。具有諷刺含義的是，有些人類學家認為這些「本省人」比「外省人」更具中國傳統文化的代表性。在戒嚴的時期，臺北市變成在生產國民政府代表「真正」中國主要的空間。反而，人類學家主要的田野現場在台北之外那些不講國語的農業、漁業以及礦業為主的鄉村。郝瑞說：

> 在1972年的時候，這個地方雖然離臺北很近，只有距離大概三十公里，但是跟臺北市簡直就是兩個世界……一般人還是認為臺北的東西跟我很不相關，像在電視新聞裡面看到的那些東西，都不是關於犁舌尾生活的東西。他們的東西還是「誰要娶誰家的女孩做媳婦」、「嫁妝要多少」、「煤礦裡面的情況怎麼樣」（謝力登、楊孟軒、曾文亮 2024：425）。

當時，臺北和人類學家去作田野的鄉村是完全不同的世界。儘管郝瑞十分重視沉浸式田野，但他說他幾乎每週都得回到臺北與其他美國人會面，否則他會因此感到焦慮。可是，他也說出了不滿：

> 但是我每次去找在臺北做研究的美國朋友，都覺得不是很理想，因為他們不瞭解臺灣鄉下的生活，他們就一直待在臺北那樣的小中國，做研究是靠檔案館，或者是待在封閉的中研院一步也走不出去（同上引：415）。

一些學者更認為，作田野的人類學家跟留在中研院讀古文檔案的漢學家完全不一樣。郝瑞在口述史中說了一句很有趣的話，反映出人類學家當時如何評價民族誌的研究對象：

> 當然，我在[臺北]主要接觸的仍然不是臺灣人，而是幻想「小中國」的一批人……這是一個比較奇怪、且跟當地現實比較不相連的小世界。雖然說那時候我在臺北接觸到的環境也確實反映了外省人的真實狀況，但我當時比較想要做的，還是那種比較貼近地方社會的人類學田野研究（同上引：402）。

但是，對「地方社會」的興趣並不一定意味著臺灣中心的意識。「地方社會」受到重視，源自人類學家認為鄉村是還沒完全被「現代化」的場域，保留了傳統社會結構（例如大家庭）和傳統的禮儀習慣，視為再現中華文化的模式。根據孔邁隆的角度，當時鄉下臺灣鄉村的日常生活諷刺地比國民政府正式樣板的「中國性」更「Chinese（中國性）」。然而，孔邁隆也有力地指出，當時人類學家居住的「晚清－傳統中國」時空體（Chronotope）（Bakhtin 1981）並不只是他們的想像，也反映了當時臺灣社會的現實。那個時候，還有能記得清朝的老人在世。孔邁隆第一次到美濃的時候，還有人講誰的監生地位是「買的」的八卦（謝力登、楊孟軒、曾文亮 2024：110）。孔邁隆碰到大家庭也使他回想起《紅樓夢》。[6] 具有諷刺意味的結果是，對於美國人類學家來說，講閩南

6 斐利民也將他第一次到訪香港新界描述為夢想成真，他說：「我在新界遇到的有圍牆的鄉村和當地宗族，這在當時只是夢想中的東西。」（1969：8）

語和客家語的臺灣人的生活世界和實踐被認為是要研究「傳統中國」實踐的更好對象，而不是最保守大中國認同身份外省人的生活世界和實踐。

所以，除了進行城市田野的葛希芝和沙學漢之外，大多數的人類學家都會離開臺北去研究鄉間。但是，有些人類學家最終還是選擇了離臺北還很近的鄉村地區；例如三峽、石碇。人類學家在尋找田野地點的時候，他們得先拜訪不同村落才做決定，通常也需要其他學者的協助，無論是美國人還是臺灣人。

葛希芝在臺大附近的社區待了將近兩年的時間，才瞭解這個城市內的「村落」本身就是一個不錯的田野地點。當時，她已經有地方的人際關係，還遠比她在臺灣的學術關係緊密。她當時刻意減少與臺灣學者的互動。原因是她的老師戴瑙瑪的警告，因為如果她傳達的政治立場跟國民黨不一樣，可能使她臺灣朋友惹上麻煩。另外的原因是：

> 她（老師）絕少給我建議，而我自己也未作尋求。我在加拿大的一個小鎮長大，那裡的人不干涉子女的教育，學生也從不企求和老師建立特別關係，只是自己做自己的事，否則會被認為不老實。這使得我缺乏文化上的先備理解，以應付在中國／臺灣生活所需的密集人脈關係，以及研究所的恩庇侍從體制。除了那些接待我丈夫的學者，我沒有進一步的學術人脈，而我也沒有主動去尋求（同上引：321）。

葛希芝說：「李（亦園）教授一直慷慨友善地支援我這類文件。他對我很好，允許我去拜訪他，我也慢慢地知道，他是個勇敢而有原則的人……李亦園是唯一透過介紹認識的教授，而其他我想認識的學者都不願意跟我說話（同上引：322-323）。」

為了翻譯和解釋，人類學家在他們的田野地點，通常會依賴一些關鍵對話者。每個口述史都有描述那些對學者特別重要的人物。這些人在學者對田野的瞭解有很大的影響。孔邁隆描述了他早期去美濃參加大醮的旅行中遇到了他的研究助理。這位年輕人通過聽英語新聞廣播自學了英語，但孔邁隆是他遇到的第一個外國人。儘管如此，這位講客家語的人的英語非常流利，以致於孔邁隆承認在田野調查中非常依賴這位助理來解釋他所觀察到的事情，但孔邁隆認為這阻止了他改進自己的客家語。在《林之家》中，瑪格麗・沃爾夫還描述了自

己如何不僅依賴研究助理的語言技術，還依賴她的社交技術：

> 由於我和他們一樣，國語能力有限，加上我完全不會說閩南語，我與許多家庭成員的交流很笨拙。幸運的是，我的助理，一個在類似鄉村長大的女孩，在她與我們一起工作的過程中培養了一種非常寶貴的解釋能力。無論在哪裡，她都擁有非凡的記憶力，這使她能夠逐字回憶長達15分鐘的對話，並將採訪內容呈現出該長度的許多倍。沒有她，許多更詳細的對話永遠不會被記錄下來。她的才華超越了不起眼的翻譯和流動錄音機。她看似無關緊要但富有同情心的能力使她對許多人充滿信心，對我來說，這是一個關於當地人對人們及其生活態度的資料庫（Wolf 1968: viii-ix）。

一些研究助理在後來也發展了屬於自己的輝煌事業。孔邁隆的研究助理後來寫了兩本英文小說。其他研究的助理後來變成著名的臺灣人類學家，比如巴博德的研究助理就是胡台麗。

使用研究助理進行翻譯引發了其中一個敏感的爭議，即美國人類學家依賴研究助理進行溝通的程度。美國人類學家主要接受國語而非閩南語的訓練，即使不少人類學家也會學習閩南語和客家語。葛希芝描述了她學習臺語的艱辛經歷，而武雅士則非常依賴助理翻譯者，而孔邁隆也在他的口述歷史中承認他依賴研究助理。其中，郝瑞的閩南語變得比較流利了。

與研究助理的關係是人類學家「沉浸」在當地社會的最重要方式之一。民族誌田野的沉浸是一種社會成就。口述歷史表明民族誌田野不只是依賴於研究助理，也依賴於種族化、族群化以及性別化的分工。郝瑞的口述歷史比較詳細地描述對沉浸式田野的研究，實際上有什麼真實的形式。他對武雅士和瑪格麗·沃爾夫的田野方法表示一些微妙的批判：

> 武雅士他們的田野調查就是請很多助手來幫忙。他不像芮馬丁那樣臺語流利，他只學了一點點，而瑪格麗則是一點臺語都沒有學。武雅士又很害羞，他每次去訪問一個人，就帶著那個小王去，也就是那個小

流氓，小王去前面講話，他就很謙虛地站在後面，然後微笑，沒直接問問題（謝力登、楊孟軒、曾文亮 2024：407）。

芮馬丁當時研究宗教、儀式、金錢和政治。 郝瑞說他自己的研究方法偏向芮馬丁那種較為更沉浸式田野的研究。沉浸是一件複雜的事情，因為「沉浸」意味著被接受，並在社群中建立自己的居民身份。人類學家如何安排他們的住宿、食物和照顧他們自己的健康本身就是涉及當地社會如何談判的問題。例如，住在村裡通常意味著成為當地房東的租戶，或者在極少數情況下，成為當地家庭的付費客人。準備食物的方式更為複雜。最早的研究人員會聘請廚師陪同他們到現場，而其他人會為自己煮飯。鑑於1960年代臺灣的衛生條件並不完善，因此在田野現場維持健康是另一個令人擔憂的問題，尤其那些帶著孩子去田野的人類學家。

進行沉浸式田野的研究依賴於提供煮飯、打掃以及育兒過程的被性別化、種族化和族群化的勞動分工。一邊進行田野工作的另一邊都需要有人煮飯、清理，甚至是照顧孩子。因此性別分工跟階級、族群和種族不平等有交叉的關係。比如說，根據郝瑞的口述歷史，瑪格麗・沃爾夫和芮馬丁都鼓勵郝瑞以及他的妻子聘用私人廚師，陪他們去田野。然而，廚師通常是外省人，不是田野的當地人。一開始，郝瑞一家接受他們的建議，聘用了廚師。但他們跟廚師發生矛盾，芭芭拉（Barbara Blain Harrell）也就是郝瑞的太太後來決定接手煮飯。根據郝瑞的說法，瑪格麗・沃爾夫和芮馬丁都反對他們的決定，因此引發一點他們之間的衝突：

我們決定下次（第二次）改用其他方式來做研究。事實上，做菜這件事也凸顯了我跟芮馬丁她們的不同觀點。我們第二次去的時候選擇自己做飯，芮馬丁和瑪格麗・沃爾夫便開始批評芭芭拉，說她做飯是浪費她自己的才能。當時是第二波女性主義（second-wave feminism）流行的時代，就是說女人不應該做家事、不應該生娃。在那樣的脈絡下，芮馬丁和瑪格麗就批評我太太，說妳這樣做家庭主婦，是違背我們女性主義的運動。也就是因為這樣，當時她們之間起了一些衝突。但是，

> 芭芭拉當時其實根本沒有反對女性主義的意思，她後來也去當了醫生，而不是做所謂的家庭主婦，她根本就沒有反對的意思，她自己本身也是女性主義者。她只是對做菜有自己的想法（同上引：408）。

這個故事不僅反映外國男性人類學家如何依賴於女性(如配偶）的勞動，也反映外國女性人類學家有時也期待可以依賴於當地女性的勞動。這種口述歷史的軼事已經被後殖民女性主義學者討論過的問題，第一世界女性主義跟第三世界女性的關係（比如Mohanty 1988）。郝瑞的故事這並沒有減少瑪格麗・沃爾夫和芮馬丁在女性主義人類學領域的貢獻，還有在中國人類學領域的貢獻。尤其是沒有「正式」培訓的人類學家瑪格麗・沃爾夫，卻憑藉住在林之家的經驗，不僅挑戰了中國社會理論以男性為中心，而且開始了「一場人類學理論的革命。通過挑戰文化生產中公私領域的二分法，並將女性觀點置於親屬關係形成與再生產的核心，從而重新理解家庭和親屬關係。」（Rofel and Wolf 2003: 596）芮馬丁後來離開中國研究，改研究性別意識形態與人類生殖科學之間的關係（1987）。這並沒有減少我們的口述歷史只有郝瑞說的故事，沒有瑪格麗・沃爾夫和芮馬丁說的故事。無論如何，這個故事暗示臺灣女性勞動力的可用性是女性主義人類學的可能性條件之一，尤其是那些公開女性主義的中國人類學。

外國男性人類學家的田野沉浸依賴於婚姻中的性別分工。比如說，郝瑞和芭芭拉也把嬰兒帶到田野，但當小孩生病時，郝瑞的太太就必須先把孩子帶回美國。這產生意想不到的效果，使郝瑞先生加深了社交和語言的沉浸（儘管他也因此提前回國）。他開始負責自己煮飯，甚至在李亦園和王崧興來訪他的田野地點時為他們準備義大利麵當午餐。

孔邁隆也可以說是為了更加沉浸在田野裡，安排他與他研究的家庭住在一起。並更進一步做出具有戰略意義的安排，再選擇一個家庭作為他吃飯地點，另一個作為他寫田野筆記的地方，再另一個作為他睡覺的地方。這就是孔邁隆在《闔家與分家》裡描述的大家庭（1976）。

外國人類學家在「正式」田野前的準備以及進行田野的時期都依賴其社會關係網絡。口述歷史將這些社會關係重新帶入畫面，讓讀者了解臺灣「中國人類學」的生產如何深深嵌入當時臺灣的社會環境中。就像臺灣成為全球冷戰知

識生產結構中的「傳統中國」一樣，臺灣鄉村成為理想傳統式中國田野調查的地點。就像臺灣成為傳統中國是因為機構支持和人類學對「中國」的想像，田野調查也依賴於當地支持基礎設施，特別是性別化和族群化的勞動。在某些情況下，就像孔邁隆在美濃發現現實版的《紅樓夢》一樣，他對中國的想像與當時美濃地區的晚清時空體之間存在一種選擇性契合。無論如何，在出版的著作中，臺灣鄉村的價值是再現一般「中國社會」的模仿。臺灣在人類學中可以再現「中國」的能力跟戒嚴以及與冷戰有結構性契合。即使如此，人類學家與國家權力之間的關係，無論是中華民國或者美國，在細節上會更加複雜。

四、人類學和國家實力

在洪和默里對美國人類學的批評中，他們用「collusion（共謀）」的詞彙來描述美國人類學家跟國民黨政府之間的關係。人類學家到底如何可以被視為「complicit（同謀）」？有兩個方面，第一是人類學與威權主義和冷戰系統的同謀，第二方面是人類學和臺灣被視為與有「中華文化」的國民黨政府敘述的同謀。默里和洪認為美國人類學家為了研究接觸權而不願去批評國民黨政府或在他們的民族誌中討論威權主義（2005）。口述歷史表明，儘管美國人類學家經常與政府保持距離，甚至反對國民黨和美國的亞洲政策，但他們仍然將學術研究與政治區分開來。

如前所述，中華民國與美國的冷戰聯盟背景下，美臺研究和發展機構的建立，促進了英語國家的中國人類學（anglophone anthropology of China）在臺灣的發展。美國政府和私人機構資助了漢語培訓和田野調查，以及國民黨政府最終提供研究的許可。人類學家在戒嚴時期的背景之下進行田野。在監視盛行下，政治活動、言論和學術界都有口頭和非口頭的限制。當然，這些語境並不意味著學者們自己在政治上總是百分百與美國或中華民國的意識形態保持一致，但地緣政治和國家權力之間的縫隙卻為研究提供了許多可能的條件。口述歷史表明，不同的人類學家不僅以不同的方式解釋這些條件，而且他們也有不同的體驗。一些學者對戒嚴的存在十分敏感，但也同時有對戒嚴存在沒有深刻體感的其他人。雖然一些人類學家在日常生活中感覺到威權主義政府的存在，

但其他人類學家則無感或沒機會體驗政府的威權主義。這個差異提供了對不同人類學家不同政治主體性的見解，以及國民黨威權主義與美國人類學的關係。其中一些人類學家是體驗到戒嚴直接影響到他們的研究時，才算接觸到戒嚴。

孔邁隆原先並沒有深刻意識到戒嚴的存在，直到有一次他在美濃的時候，曾有警察質疑他因此造成麻煩，可是藉由李亦園前所長給的一紙公文，解決了當下所有的問題。他將這次事件跟他後來在中國的經驗對比：在中國，他必須有人陪同他才能親自到田野地點。葛希芝在臺灣田野時感覺到「政府的控制深入日常生活（謝力登、楊孟軒、曾文亮 2024：327）。」雖然葛希芝也曾形容她在中國被政府監視的經驗，說：

> 在中國，我被要求要有一個接待機構（婦女聯合會），因此所有的行政程序事宜都已幫我安排好了。如此一來，我不需要和官僚打交道，至於田野調查，大致上也比較不會那麼緊張。中國人對外人感到懷疑與害怕的強烈文化傾向，因為有婦女聯合會的同事在場而減輕了（同上引：338）。

兩造相比之下，葛希芝說：「現在回想，我覺得我在民主化前的臺灣所受的監視，更甚於在1980年代的中國，那是一個相對開放的年代。中國現在對學者來說比較不自由。在習近平更加嚴格的社會控制下，知識分子掙扎不已（同上引：338）。」

郝瑞的經驗可以說恰好在孔邁隆和葛希芝兩者之間。他說：「外交部的警察都有跑過來調查，問我說我在這裡研究做得怎麼樣。他們不太懂你是學什麼的，只覺得有點奇怪，既然你是學生，那你怎麼不讀書，你又不在學校，你在幹什麼？還跑到鄉下去。（同上引：418）」即使如此，他仍覺得警察們對他很「禮貌」，從未感到受到威脅。郝瑞還回顧了他在田野地點聽過一些政治討論。他與中國的比較類似於孔邁隆：「在臺灣的管道比較直接的，在大陸是很間接的，彎彎曲曲的，既要通過私人管道，同時也要通過政治管道。單單是政治管道可能不夠，單單是私人管道也不行，要同時走兩條路，才比較能夠拿到許可（同上引：430）。」

傅禮門自身是政治科學家，所以他自然地會更加詳細地關注戒嚴的政治。他說他在1964年首次到臺北機場，憲兵登上飛機搜查，並沒收旅客攜帶的日語資料。在臺北時，他選擇直接進入持不同政見者的政治圈。他跟李敖和李敖的母親是朋友。他描述了一個經驗，一次無意中地偷聽到警察討論要逮捕李敖的計畫。傅禮門因此還試圖跑去警告李敖，但李敖在門邊阻止他講出來，並強迫他們一起騎腳踏車出去，到道路一邊停下才讓傅禮門說話。

這個故事很有趣，因為它與當時美國人權行動者梅心怡（Lynn Miles）在其口述歷史中提到的李敖故事非常相似。他也常常拜訪李敖（2008）。除了傅禮門和梅心怡之外，當時還有外國學生、傳教士以及美軍人員參與人權行動。但是，他們只是少數人而已。至於人類學家，無論何種政治背景，除了本來研究工廠女工的艾琳達（Linda Gail Arrigo）用人類學博士學生身分進入黨外運動之外，大多數人類學家並沒有在臺灣直接從事政治運動。

為什麼不同學者對戒嚴的體驗不同？為什麼一些學者對戒嚴感到焦慮，而其他學者似乎完全沒有相同的感受？一個解釋是這些經驗的敘述會藉由對比跟人類學家1980年後到中國大陸去作田野的經驗而比較變得明顯。對人類學家來說，在中國進行田野一開始會比較被限制，以及被政府監控。

在臺灣，一旦學者們在他們的鄉村的生活站穩腳步，除了偶爾的警察調查外，人類學家的行動基本上都沒有受到干擾。但是，在中國，人類學家需要政府當局提供的助理相陪。雖然，葛希芝有相反的印象，感覺他在中國作田野的經驗不像臺灣「那麼緊張」，原因是他在臺灣進行田野的時候，並沒有拿到研究許可，而在中國進行田野的時候，他是透過官方的管道。在臺灣透過官方管道的人類學家卻因此有相反的經驗，基本上都沒有受到干擾。差異也可能是由於葛希芝在城市，而不是鄉村地區進行田野調查。

這種比較可能顯示出臺灣威權主義本身的一些本質，可以與毛澤東時期中國日常生活的「政治化」相比，臺灣的威權主義可以被描述為「去政治化」的禁聲。戒嚴期間，一般臺灣人不談「政治」，所以，在沒有直接質問的情況下，一般人不會主動地提供訊息給外國學者。例如，王斯福有在1952年白色恐怖中著名的鹿窟事件附近的石碇進行了田野調查，但他是直到民主化後才知道這一事件。他最終在名為*After the Event: The Transmission of Grevious Loss in*

Germany, China, and Taiwan《事後：德國、中國和臺灣嚴重損失的傳播》的比較研究中寫下了這一事件（2011）。一般來說，人類學家很少直接接觸政治異議者。只有葛希芝是個例外，因為她有接觸臺語老師。對於一般學者來說，戒嚴時期臺灣政府很少干涉他們自己的「學術自由」或研究接觸。

臺灣人類學家在山區與原住民進行田野調查有類似經驗，可能引起當地官員和居民的懷疑，認為他們是「共諜」。儘管如此，最大的政治壓力通常發生在著作發表後，如果其研究結論與政府政策相矛盾，或對社會狀況提出負面看法，或被中國大陸報紙引用（見本期劉斐玟文；蔣斌、何翠萍 2015）。外國人類學家通常在海外發表和在海外尋找工作，面臨的限制較少，但發表的著作可能會影響進入臺灣的可能性仍然存在。例如，在臺北進行城市貧困研究以及發表*A Chinese Beggar's Den*《華人乞丐窩》（1988）的沙學漢描述了一種間接威脅：

> 到臺灣以後，我和我太太受邀參加了一場晚宴，到國民黨中央委員會秘書長家裡，他曾在我丈人的大學裡當過講師。席間，我和他說了我的研究，也問他這會不會造成什麼問題。他告訴我：「你不要亂講話就不會有問題。」那一整年，即使我常常拜訪違建住戶、乞丐和領取社福補助的人，我從未感覺被監視，或是有人在追我做了什麼。（謝力登、楊孟軒、曾文亮 2024：477）

正是由於這些原因，發表跟國民政府不一致的話語，傅禮門和葛希芝被列入不同的黑名單。沙學漢堅持認為他在田野調查中沒有感到壓力，這反映了其他人類學家的觀點，儘管他也承認臺灣學者的經驗可能會有所不同：

> 我認識的人裡面，有一個是黃樹民，他那時是密西根州立大學的研究生，但在1973年到1974年間回到臺灣做田野研究。事實上，我也曾南下到大甲，在他那裡住了幾天。他回到美國後，有一次他想要換發新的中華民國護照，卻被拒絕了，所以有近三十年的時間不能回到臺灣，但這件事也沒有影響到我（同上引）。

在這個背景下，口述歷史顯示不同學者也有不同程度的「政治敏感度」，換句話說，有一些學者對臺灣當時政治情況感興趣，但其他的沒有。例如，孔邁隆承認他當時在田野對地方政治沒有很大的興趣。他認識美濃當地有不同國民黨的派系，可是並沒有研究或關注這方面。甚至到後來參與反戰／反帝行動活動以及使用馬克思理論的王斯福和葛希芝都說他們是在臺灣田野結束回家之後才有政治方面的覺醒。王斯福、葛希芝和甚至後來跟美國眾議員索拉茲（Stephen Solarz）合作促成臺灣人權法案的傅禮門，都強調了他們在臺灣時期對時政的「無知」，引用王斯福的原話：「我當時對這些事情真的完全不懂，我沒有批判性。我知道中國的革命，但缺政治上的了解。我所知不多，真的。我對儀式有興趣。（同上引：268）。」

直到王斯福到倫敦大學亞非學院（SOAS）工作之後，才開始參與反越戰的遊行。他藉由這場運動反思他在臺灣的經驗。他發現自己對自己的經驗感到認知失調。他說：

> 我曾在國民黨軍事獨裁統治的臺灣住過，不過我覺得過得很愉快！這怎麼可能？這是事實，但我認為那是錯的。尤其是，我覺得我應該要對政治有更多的認識。我必須試著跟自己解釋，社會、政治和經濟力量如何影響個人……因此，米蘭達（我太太）和我組織了一個閱讀《資本論》*Capital*的讀書會。我也在倫敦大學亞非學院創了一個反帝國主義的團體，我的政治傾向也迅速地左移了（同上引：273-274）。

接著，他跟一位博士學生和大學生合寫一篇文章控訴SOAS是「一個讓帝國主義外交官學習中文和其他語言的地方（同上引：275）。」這件事影響到他後來的學術生涯發展，倫敦大學亞非學院不給他續約。此外他首次出版專書實際上也不是中國研究，但他提供給塔拉勒・阿薩德（Talal Asad）於1973年編輯關於英國社會人類學歷史的《人類學與殖民遭遇》的一章。

葛希芝也跟王斯福一樣，說她第一次到臺灣時，對政治有點無知，直到她後來發現馬克思理論：

> 讓我感到羞愧和懊悔的是，我還沒有能力連結馬克思主義（以及一般而言的歐洲左派）的智識特長和美國日常生活的實際情況。在我到田野之前，我還不夠了解如何細緻地運用它的知識分類，到田野之後，我則置外於美國大學正在經歷的變化。在1971年秋天到中密西根大學任教之前，我對於古典馬克思主義以及其在美國人類學界非凡的綻放，並不全然具備健全的理論性理解。在那裡，有一群優秀的人類學家與社會學家給予我在博士班期間錯過的學習（同上引：331）。

當葛希芝和王斯福進入田野的時期剛好是反越戰活動剛沸騰起來的時候，在他們回國之前，凱瑟琳・高夫（Kathleen Gough）於1968年指控人類學是「帝國主義的孩子／婢女」。葛希芝說雖然有些想要當官員的美國留學生「採納了官方的反共產主義路線，其他人則是徹底反對越戰。後者認為越戰是美國的帝國主義計畫，而且認為美國政府對越南的態度就是純粹的殖民主義。因為臺灣供應越南許多水泥，也因為在臺灣的那些惡名昭彰的美軍「休息與娛樂」計畫，我們這些人對臺灣的看法越來越趨一致。（謝力登、楊孟軒、曾文亮 2024：331-332）。」

考慮到葛希芝、傅禮門和王斯福後來分別變成馬克思主義者、行動者及關心亞洲學者成員之一（Committee of Concerned Asian Scholars）之聲譽，他們在口述歷史中都同時強調自己在臺灣年輕時的「無知」很有意義。但，年少無知的解釋太簡單了，也要思考當時的結構性無知，讓人類學家在臺灣作研究而沒有感覺到戒嚴或美帝國軍事主義。戒嚴下的去政治化與冷戰中的區域研究，若要政治化，意味著需進行一種顯著的轉變。有趣的是，這些人類學家所體驗的政治化並非源由於他們在臺灣所做的田野，反倒是背景中美國的反戰運動。

作為美國公民意味著有時有機會遇到美軍或美國大使館的人士。幾位學者強烈反對越南大戰，但美國當時在臺灣的機構是支持越南戰爭是亞太基礎設施的一部分。儘管如此，在臺的美國平民包括學者，有時仍會找在美國官方任職的朋友，幫他們進入軍事基地在PX（福利社）購買東西或吃漢堡。這是因為當時在臺灣的美式食物選擇很少，服務美軍的美國俱樂部（也就是今日的臺北市美僑協會）是想家學者唯一選擇。傅禮門描述了他每周日在美國俱樂部吃早餐、喝咖啡和看報紙卻避免跟其他美國人聊天，因為他擔心會因為對越戰的不同觀點而吵架。

傅禮門和葛希芝都揭露美國政府至少都有一次試圖招募他們這些美國學者作為間諜，但不幸的是，他們對此的說法都很模糊。甚至孔邁隆也描述了當時研究人員在美國大使館官員中都需要「小心一點（同上引：95）」，因為這些人會收集情報。傅禮門說有一次一位美國大使館官員要求他報告在臺灣的「任何你聽到的有關學生運動的事（同上引：211）」。傅禮門憤怒地拒絕了這個請求。無論外國學者對國民黨政權或美國冷戰政策的政治觀點是什麼，人類學家一般來說不會在臺灣公開表達這些政治觀點，但與臺灣人相比，美國人和英國人仍然在政治中享有相對高的特權。例如，外國學者可以進入臺大圖書館的一間禁書室，其中收藏不只包括《人民日報》，甚至還包括1919年以後在臺灣被禁的中國文學作品。

郝瑞承認當時他和其他同代的美國人在臺灣對戒嚴有一種大膽卻戲謔的態度。比如說，有一隻蝙蝠經常飛進去他房子裡的廁所裡。他開玩笑地決定給牠一個綽號叫「共匪」。可是郝瑞的房東覺得這個完全不好笑，便警告郝瑞不要再提及：

> 後來我就不敢講了。但是我們當時之所以會這樣開玩笑，是因為我們是60年代的美國學生，我們的思想本來就比較偏左，所以我們並不完全否定文化大革命、或是毛澤東在大陸實行的一些運動。我們不是真正的共產主義者，但是我們認為馬克思主義哲學是必要的。所以我們都笑國民黨，特別喜歡嘲笑他們「反攻大陸」的那套說詞（同上引：397）。

雖然他當時不相信到處有間諜，他現在回顧當時他附近一定有間諜存在。在田野中，人類學家很少直接談戒嚴的政治。如果人類學家談戒嚴的政治，是透過人類學的「傳統領域」（如民間宗教）間接去談。

無論如此，批評國民黨或美國的外國學者仍然遇到後果，雖然是回國後才感到在生涯或生活中的影響。在口述歷史提到的學者中，傅禮門始終在政治上發揮了最積極的作用。1970年底傅禮門簽署釋放政治犯的請願書之後被列入黑名單。高雄事件發生之後，他跟美國國會外交事務委員會的索拉茲眾議員合作關注政治犯的人權問題。

王斯福則由於他政治上的著作和行動主義，在1974年拒絕了雷蒙德・阿普索普（Raymond Apthorpe）提出返回臺灣的邀請，因為他擔心他會使他的朋友捲入麻煩。葛希芝雖然繼續在臺灣進行研究，但一直保持低調，直到民主化才申請合法的研究許可跟簽證。她說：「基於我對臺灣政府強烈且有根有據的不滿，在「尊重」當地法律和錯失探討重要問題的機會的兩難中找到解決之道，並不是一件多困難的事（同上引：322）。」

葛希芝的著作引用馬克思理論，可是她覺得她對目前中國研究中流行兩種立場都不贊同：「其中一個是可悲而不疑有他地認為現代性（不管它所指為何）和資本主義工業可以『帶來民主』……另外一個關於中國研究的立場，則是對中華人民共和國在文化大革命時期的路線，抱持著可悲而不疑有他的熱情（我有幾年也是如此）（同上引：332）。」無論如何，民族所於1980年代舉辦國際會議會仍有邀請她這位外國人類學家。葛希芝說：

> 他們列了兩組名單：該邀請的和不該邀請的（那些「思想有問題」的學者），而我屬於後者……一個會議秘書弄錯了。她邀請了我，慷慨地提供了商務艙的機票，還打算安排我入住圓山大飯店。我很驚訝，但也因為終於接納而感到開心，所以滿心歡喜地接受這樣的邀請。這個會議的負責人碰巧遇見了那年在臺灣做研究的武雅士，他（向武雅士）求助：「天啊，那個叫葛希芝的女人，她接受了我們的邀請。怎麼辦？我們可以再寄信給她解除邀請嗎？」他（武雅士）回答：「那會很難看，不要這樣。我會看著她並告訴她不要惹麻煩，好嗎？」於是我去了，並且開始和武雅士成為朋友。（同上引：336-337）。

最後，他們兩個結婚了。

儘管學者對臺灣戒嚴有如此反感，以及對國民政府宣稱中華民國是代表「中國」仍有一套看法，人類學家與臺灣的「中國性政治」之間的關係是更為複雜的。如前所述，人類學家不只是「透過臺灣」看中國，而是透過學習當地語言，在台北外面的農村與一般臺灣人相處，實際上會比其他漢學家更接近臺灣的社會現實。然而，在他們發表的著作中，他們研究的臺灣鄉村和故事變成

了「中國」的鄉村和故事。從當時中華民國政府官方的角度來看，這個命名做法是沒有問題的。從現今認同「臺灣的中國性」的臺灣人的角度來看，這個命名還是沒有問題的。然而，從今天的中華人民共和國的立場來說，這個命名做法是理所當然的，因為臺灣是「中國一部分」。但是，從當時台獨運動的角度，還有從解嚴民主化後臺灣認同的角度來看，這種命名做法有深度的問題。戒嚴時期當時，除了海外台獨運動之外，這個爭議在臺灣內的公共區域還沒出現。

然而，儘管中國後來的開放、臺灣民主化和臺灣研究的興起與曝光將臺灣田野調查數據標記為「中國」或「臺灣」賦予不同的政治含義，但在臺灣的中國人類學家，無論他們對統獨的政治立場如何，他們仍然致力於「中國研究」（如果不是中國）及其與臺灣田野的關係。

五、臺灣研究後的「中國人類學在台灣」

孔邁隆說當時命名法反映中國研究的要求，人類學家如果要發展自己學術生涯的話，必須強調田野調查研究結果對中國研究的貢獻。孔邁隆也提出了一個例外：戴瑙瑪出版時堅持用「臺灣鄉村」的書名。這本關於一個釣魚村的民族誌叫*K'un Shen: A Taiwan Village*（1969）。孔邁隆表示這意味著戴瑙瑪喜歡擁護相對弱小的族群，也指出當戴瑙瑪後來去中國之後，她對苗族也抱有類似的態度，把苗族視作相對於漢族較弱的族群。孔邁隆對戴瑙瑪的看法顯示不同學者有不同「政治敏感度」的評論。使用「中國鄉村」地名的人類學家不一定同意國民黨政府的宣稱，而是為了符合當時常規的做法。當然，常規做法並不是非政治的，因為這恰恰回應國家意識形態的勢力。政治權力一部分是定義哪種語言是「政治化」的權力。

然而，正如默里自己所觀察到的，在臺灣所做的研究中使用「中國」的標題並不統一。許多研究確實在標題中使用了「臺灣」。變異模式本身就具有暗示性：哥倫比亞大學和加州大學伯克萊分校的學者絕大多數使用「中國」。 如果看主題，關於親屬關係、宗教和醫療人類學的研究經常使用「中國」，而關於女性的研究則經常使用「臺灣」（2013：142）。

當人類學家使用「臺灣」這個名稱時，他們有時會遭到其他學者的反對。例如，值得注意的是，斐利民在他提供給瑪格麗・沃爾夫《林之家》的引言中，將她的研究對象描述為臺灣人表示異議：

> 本研究的林家是臺灣人，除了副標題和序言之外，瑪格麗・沃爾夫談論的是臺灣，而不是一般的中國。我必須尊重她對術語的選擇，但如果我沒有指出我們有時可能會被她的術語誤導，我就不能稱職地完成我的工作。現代歷史的兩個階段（從我們現在的社會學角度來看是偶然性的）可能會誘使我們將臺灣視為一個單獨的「國家」。……但它是中國的一部分，任何熟悉中國社會組織模式和行為都不會有任何困難將林家和他們的鄰居認作是真正的中國人（good Chinese）……這一點值得強調，因為人們傾向於將在臺灣（以英國殖民地香港）進行的研究視為具有某種貶義的週圍性（Wolf 1968: xii-xiii）。

斐利民在這一段中的堅持似乎不是基於中國民族主義，而是一種辯護性的論點，即在臺灣和香港進行研究的結論可以支持關於中國社會的理論主張，換句話說，他的論點與西方漢學學術正當性有關。洪和默里以及林玉屏（Steffen 2020）以研究倫理為由對這些做法持批評態度，因為他們注意學術生產的價值，而不是當代的政治含義。但Sylvia Lin（2006: 136）指出，「如果臺灣有一些人仍然認為他們的文化是中國文化，而不是臺灣文化，一個人不能完全忽視聲稱與中國文化有關的人類學作品。」換言之，斷然決定使用「中國」或者「臺灣」並不是簡單的「國外」和「國內」自我表示的矛盾，而是在臺灣自己「國內」認同爭論中決定站在一邊。有人可能會提出反對意見，認為這是一種無視國家權力和戒嚴歷史的自由主義性的寬容，即「中國認同」的存在是國家權力的反映。只有當這種文化霸權正常化時，人類學家才能占領「中立」的立場，儘管這種選擇對臺灣民族主義者看來並不是中立。然而，批評「臺灣認同」的批評者諷刺地提出了同樣的論點，強調（民進黨）「政治」的因素。正如郝瑞（1989）在一篇評論中指出的那樣，洪和默里採用了與他們批評的學者相同的做法，即在「民族／文化」之間做出絕對性的區分，將特定的文化實

踐，如媳婦仔婚姻或纏足視為在對民族／文化之間的界限進行決定分別的分別（difference that makes the difference）。無論如何，現今在臺灣以「臺灣」為標題是理所當然的。然而，提出臺灣文化的中國性則充滿爭議。差異是歷史政治和主體認同脈絡。

1980年代中國政府開始歡迎外國人類學家去中國研究之後，臺灣對英語語系的中國人類學的重要性開始變化。同時，臺灣也展開民主化的過程。在這個背景下，臺灣的「中國」和「臺灣」的身份無法繼續迴避下去。換句話來說，在臺灣社會認同辯論的出現意味著人類學家也無法迴避這個問題。雖然英語的「臺灣人類學」開始跟「中國人類學」分離，這兩個領域仍繼續分享學術機構、社會網絡以及知識的親密關係。

1980年代中國的改革開放並歡迎外國學者前往田野是外國「中國人類學」從臺灣前往中國去的開端。在一些親台學者中，這種發展有時被用來批評美國漢學家對臺灣本身缺乏「關心」。反過來說，孔邁隆認為，當時對中國有興趣的學者離開臺灣並去中國作研究，實際上對臺灣研究的發展是有好處。這是人類學中「臺灣研究」的真正起點。他認為，今天在臺灣進行研究的人類學家之所以這樣做，是因為他們真的對臺灣感興趣。孔邁隆本人就是一個複雜的例子，因為他與美濃保持著長期人際和研究的關係，在COVID-19疫情發生之前每年都會訪問，但他仍然繼續在「中國研究」領域內對晚清美濃當地社會進行研究。然而，他還在哥倫比亞大學也教了以「臺灣研究」為標題的課程。

1980年以後的改變是漸進的。1980年代中國的開放並歡迎外國學者前往田野並不代表著臺灣自動終結在臺灣的「中國研究」。大多數口述歷史的受訪學者都沒有立刻放棄臺灣，而是繼續保留機構上的聯繫，以及繼續以比較的角度去研究臺灣。沙學漢到中國時，他的研究對象就也是台商。留下來的人類學家很少脫離「中國研究」的結構。實際上，在此期間，對「中國民間宗教」的研究激增。

一個轉折點是1981年出版的《臺灣社會的人類學》。該卷以1976年在北美舉行的一次會議為基礎，由芮馬丁和葛希芝擔任編輯，並收錄了巴博德、郝瑞、武雅士等人的論文。王斯福和孔邁隆都參與其中，儘管他們沒有為最後出版品提供論文。然而，儘管有標題跟「人類學家原先想尋找中國，結果留下來

研究臺灣」的名言，但該卷並沒有反映出在民族主義基礎上從以中國為中心到以臺灣為中心的視角的轉變的認同問題，而是人類學理論本身的轉變。尤其是，本書表示從斐利民「重構中國傳統社會」計畫轉向到當代政治經濟學和社會變遷研究的轉變，以及範圍從「鄉村」到「社會」以及「世界系統」的轉變。因此，該卷還包括政治學家討論臺灣的威權政治制度，以及葛希芝對臺灣族群與社會階層關係的分析。

本書的目的是論證為什麼不僅臺灣對世界系統的研究很重要，而且臺灣對世界系統的重要性意味著中國人類學本身對人類學理論也很重要。在引言中，編者感嘆「中國人類學」在更大的學科中被隔離，寫到「的確，中國可能幾乎不存在——如果以主要教科書和人類學期刊的目錄結束索引系列來判斷（Ahern and Gates 1981: 10）。」這是葛希芝在她口述歷史中重複的一點。因此，「以更普遍的現象和假設來定義臺灣意義的工作，意味著我們希望學術通才將有更少的理由輕視中國世界（同上引）。」換句話說，從「中國」到「臺灣」的概念化是從研究「傳統」到研究「變化」的轉變。

孔邁隆在他口述歷史中說他認為中國研究和臺灣研究之間的差異是歷史性的，而不是地域性的。他說：

> 至於臺灣研究和中國研究的關係，我認為前者已慢慢形成一個研究領域，特別是有關當代臺灣的部分。越往過去走，臺灣研究和中國研究的關係就越接近。有一邊越是往另一個方向走去，兩者的距離就變得越遠，除了一些重要領域以外，例如發展中的兩岸關係，或者住在中國的臺灣人等等（謝力登、楊孟軒、曾文亮 2024：118）。

搬到中國進行田野並同時與臺灣保持研究和個人關係的人類學家傾向於採用比較研究方法，其前提是兩岸擁有相同的文化基礎，但具有不同的政治經濟上層結構。在口述歷史中，人類學家否認將臺灣人類學和中國人類學放在一起存在矛盾，儘管不同學者所持理由各不相同。

孔邁隆開始在中國進行田野調查，並在河北、四川和江蘇進行了田野，他同時仍繼續對美濃進行研究，並繼續保持跟美濃朋友緊密的聯繫。他的解釋是：

> 我並不認為我將我的研究從臺灣轉移到中國，我只是擴展了它的範圍。那是我內在的傳統主義者傾向。我想要去中國北部、東部、西部和南部（為此將臺灣算在這裡）做田野調查。我的意圖是比較性的，我想要審視這個問題：「中國漢人真的存在嗎？」（同上引：113）。

同時，從他的口述歷史以及學術著作中，也暗示他所指的更大的「中國」並不是當代的國家，而是一個歷史帝國，這個帝國的「還魂」存在於中國大陸和臺灣的地景。

孔邁隆為了保持自我描述的傳統主義立場，甚至說他目前關於美濃地方歷史的研究計畫旨在為中國研究做出貢獻。儘管如此，漢學人類學的「歷史轉向」和「臺灣轉向」息息相關。

然而，以「比較」為主的研究方法持續維繫臺灣研究和中國研究的關係。中國研究和臺灣研究之間的關係，葛希芝的看法是這是一種「自然的實驗」，但兩岸並不是唯一的案例。她解釋：「中國與臺灣之間存在著一個有關兩群人的經典「自然實驗」，他們有著類似文化背景但隸屬於不同的政權（同上引：339）。」然而，葛希芝也稱，中國並不是臺灣唯一可能的比較對象。這反映她對政治經濟學的興趣，她也討論了在歷史上將臺灣與其他農業島嶼經濟體進行比較。

王斯福的研究也保留了比較性的特徵。比如說，他將他田野附近的鹿窟事件和大躍進作比較。理論還跟他過去的儀式研究有關係：倖存者如何紀念受難者（2011）。沙學漢關於文明的研究也將他長期在臺灣的經驗跟中國大陸的「文明」（civility）運動作比較（2018）。儘管孔邁隆早期對「政治」不感興趣，但他的臺灣經驗仍然是他對比較中國以及臺灣的反傳統主義的起源，通過反傳統主義和文化復興去理解臺灣認同。像魏樂博撰寫*Alternate Civilities: Democracy and Culture in China and Taiwan*《另類文明》（1999）比較性的著作的含義是當代臺灣也許提供中國未來可能性的範例。

這種對中國研究的承諾是聲稱他們仍然能夠談論中國，爭辯說他們曾經在臺灣的研究仍然有所貢獻。這是對「中國」作為區域研究的辯護，不是對「中國」作為中國統一夢想的話。的確，同樣這些人類學家也支持臺灣研究，他們也認為兩者之間並不矛盾。

可以說，這些人類學家接近臺灣認同的途徑跟奠基是透過古典「中國研究」的背景去瞭解臺灣。然而出乎意料的是，這種研究仍建築在真正在臺灣作田野的資料及經驗的基礎之上，所以仍然跟在臺灣實踐的歷史有連結。

在實踐中，他們仍然透過職業朋友、指導學生甚至繼續研究，並同時與臺灣保持聯繫。例如孔邁隆，他是1960年代在臺灣最早的美國人類學家之一，他也堅持辯稱他的研究跟中國研究有關係，但到2020年代，孔邁隆還經常拜訪美濃，甚至得到榮譽公民的頭銜。郝瑞於1980年後主要研究都在中國，可是透過他的博士生仍接觸到臺灣部分的研究，甚至包含他此前未曾關注的原住民研究。而且他有一些題目是原住民的博士學生已經畢業了。

許多冷戰時期在臺灣作「中國人類學」的人類學家一直是臺灣研究的堅定支持者，即使他們自己繼續在「中國人類學」的框架內研究臺灣和中國。這部分仍然有爭議。在最近的一篇文章中，林玉屏（2020：3）批評人類學家繼續以「中國」這個詞彙為主題來命名基於在香港和臺灣（甚至中華人民共和國）進行的研究。談到冷戰時期的學術研究，她寫到，雖然該學術研究著作仍然具有作為臺灣人類學的價值，還有提供給中國人類學比較案例的價值，但人類學家應該拒絕「繼承」其有問題的命名實踐，並承認「中國人類學」的英文經典並不是「中國人類學」，而是臺灣人類學。否則，她認為「不加批判地繼承『中國』的人類學將會協助當代民族主義和帝國主義政治議程。」中文讀者應該記住，在英文用法中，China代表「中國」和「中華」，以及Chinese代表「中國人」、「華人」以及「漢人」。

無論如何，上一代在臺灣研究中國的人類學家和當代批判或研究臺灣的人類學家，看似對「文化」的意義有不同的理解。在口述歷史時，人類學家都認為文化實踐的Chineseness跟臺灣的政治主權問題和自決權利無關。比如說，沙學漢在2018年臺灣研究世界大會說，提出美國文化和英國文化有關係並不代表美國還是英國帝國一部分。這種觀點曾經在臺灣進行中國人類學研究的美國人類學家中很普遍。我認為這反映了人類學家的某種可能是自信，即他們對文化的理解比那些出自於民族主義目的將文化政治化的人更加複雜和細緻入微。在早期民族誌引言中，人類學家經常強調，將臺灣文化描述為「中國」並不等於說臺灣是中國的一部分。例如，瑪格麗・沃爾夫寫到：「我堅持臺灣人的中國性，絕不應被解釋為政治聲明。誰統治臺灣的問題應該由居住於臺灣的居民來

決定（Wolf 1972: ix）。」芮馬丁和葛希芝也寫到「政治上分裂為中國的兩個部分的當局都聲稱國家統一至關重要是眾所周知的，不必轉移我們對臺灣與當今大陸和中國過去歷史的文化聯繫這一完全獨立的問題（同上引：7）。」

如果人類學家使用歐洲定居者殖民主義的歷史和其公民民族主義來解釋「文化」的意義，林玉屏是提出在華語（Sinophone）背景中，對「中華文化」和「中華民族」主張之間的緊密糾纏意味著沒有任何非政治化「文化」的定義。人類學家不能完全控制自己的知識選擇的二階詮釋，或者將自己的選擇隔離開來。形形色色的民族主義者經常訴諸文化範疇的「客觀性」，但正如陳奕麟（1996）所說，在對民族提出主張的背景下，任何關於文化的主張都是一種發明。儘管許多當代人類學家聲稱早已放棄「文化」作為分析對象，但學科內仍然關注「地區」、「語言技術」與人際關係網，更不用說書名仍然必須再現了「客觀事實」的學術證據。如果把臺灣過去的田野修改正名為「臺灣」，不必談中國人類學界的回應，任何決定（或拒絕決定）一定有政治意涵。因為學者經常在臺灣和中國同時有社會關係，決定個人的倫理和政治承諾並不簡單，但同時，也不能迴避。

儘管如此，在臺灣民主化和臺灣研究興起之後，美國人類學家對中國研究的承諾，和對臺灣與中國研究的相關性的立場「維持現狀」，無論好壞，將臺灣研究與中國研究聯繫在一起。

六、結論

人類學經典的地位長期以來一直存在爭議：尤其是在北美人類學中，在關於「去殖民化」人類學學科的可能性和局限性辯論的背景下，對人類學經典的態度存在著深刻的分歧。在較早的批判轉變中，主要的問題在於如何閱讀經典。而最近的去殖民轉變則聚焦於是否保留或重新構想經典的內容。英語在臺灣的「傳統中國」人類學經典的地位也不例外。在1990年代，洪和默里認為，戒嚴和冷戰期間在臺灣的美國人類學家是「透過臺灣」看到中國。換言之，人類學家在臺灣進行田野調查，並不是為了了解臺灣的歷史，進而呈現社會政治現實，而是為了挖掘清末中國社會整體的理想範例。根據洪和默里的說法，這樣的計畫不僅「歪曲」臺灣，而且還是「同謀」協助支持國民政府宣稱臺灣是

中國的一部分，並且他們正在保護「中國傳統文化」。隨著中華人民共和國對外國人類學家的開放、臺灣的民主化以及臺灣研究的形成，上一代英語人類學家的「傳統中國」研究典範繼續困擾著許多認識到該學術研究的政治含義的臺灣學者。在戒嚴的背景下，以及目前中國與臺灣緊張關係的影響下，將臺灣鄉村變成抽象的「中國鄉村」可能看起來是一種「再現暴力」（representational violence）。

然而，基於比較分析，在閱讀北美臺灣研究協會和中研院臺灣歷史研究所合作收集及已發表的口述歷史《冷戰下的「臺灣研究」北美人類學家訪問紀錄》*Studying Taiwan Before Taiwan Studies: American Anthropologists in Cold War Taiwan*（2024）一書，我認為即使美國和英國的人類學家首先來到臺灣是為了尋找「傳統中國」，透過學習當地語言，培養長期社會關係以及收集當地社會和文化習俗的詳細資料，這些人類學家實際上比其他漢學家發展了更接近臺灣「社會現實」的關係。此外，他們肯定當時一般臺灣人生活的社會和文化活力，實際上挑戰了一些臺灣外省精英的觀點，認為臺灣民間文化「落後」或「迷信」。

儘管如此，他們多半將他們的研究結果置於「中國」典範中，雖然當時在台獨運動之外並沒有問題，但在今天臺灣不斷變化的身份政治背景下已被視為非常有爭議。然而，正如口述歷史所揭示的，上一代的人類學家實際上深知其中的複雜性，而且他們確實對早期學術框架採取了批判性反思的立場。這使得口述歷史成為一種啟發性的讀物，揭示了他們在臺灣經驗，那些他們早期出版的著作中沒有出現的另一面。

儘管如此，許多上一代對Chinese culture範疇的立場是文化範疇可以與政治範疇分開，混合起來是政治意識的問題，而不是學術的問題。但在臺灣與中國關係的背景下，以及臺灣內部關於國家認同的辯論中，關於「文化分類」的主張沒辦法避免「政治」，因為學者的意圖如何，他們對二次詮釋的控制能力有限，不能避免變成服務於政治立場「有用」的「科學客觀引用」。

然而，口述歷史挑戰了一種僅僅從功能的角度來理解早期學術研究的批判還原論（critical reductionism），口述歷史展示了人類學知識的生產實際上是如何嵌入複雜的知識和社會環境中。

回想起來，在臺灣的「中國人類學」實際上促成了「臺灣研究前的臺灣研

究」。即使早期研究的框架是「中國的社會文化人類學」，人類學家收集的數據也為今天的學者提供了一個1960和1970年代（甚至到1980年代）臺灣社會豐富歷史民族誌。隨著中國開放之後，一些留在臺灣的人類學家已經成為全職的「臺灣人類學家」。

儘管如此，可以說「歷史」還是有幽默感的。正如冷戰時期的地緣政治是臺灣成為人類學研究目的地的可能條件之一，在所謂「第二次冷戰」的出現，臺灣可能再一次作為美國人類學研究的目的地。除了習近平的「新時代」對中國國內學術知識生產的壓力越來越大之外，美國暫停中國富布賴特獎學金（Fulbright Scholarship）也讓許多計劃前往中國的年輕人類學家轉向臺灣進行田野調查。已經有幾個這樣的學生親自接觸過我。然而，與冷戰時期不同的是，因為香港目前正在實施的國安法，今天目的地可能只剩下臺灣。雖然台灣研究取代了中國研究，台灣在美國社會科學脈絡中還是擔任「自由中國」區域研究的位子。

在全球疫情之後，在中美間的緊張局勢之下，是否回中國繼續研究還是一個問題。無論如何，現在來臺的英語人類學家，並不容易被歸類為「中國研究」，而是擁有更廣泛的理論焦點，如數位文化、環保主義和社會運動。但是，今天臺灣的大部分人類學研究（包括使用英語發表的研究）多半是由臺灣的人類學家領導的。同時，還有不少臺灣學者仍從美國學術機構（也包括歐洲）獲得高階學位，這一事實表明早期的全球帝國結構仍然存在。因此，知識生產的政治仍然值得反思和審視。

參考書目

蔣 斌、何翠萍

2015 威權時代中多元論述的星火 [Sparks of Pluralism in an Authoritarian Era]。中央研究院民族學研究所博物館展覽 [Institute of Ethnology Museum at Academia Sinica, Exhibit]。台北：中央研究院民族學研究所 [Taipei: Institute of Ethnology, Academia Sinica]。

李亦園

1976 平心論拜拜 [Calmly Discussing Popular Worship]。中國論壇 [China Forum] 1(8): 20-21。

謝力登、楊孟軒、曾文亮 主編
2024 《冷戰下的「臺灣研究」：北美人類學家訪問紀錄》Studying Taiwan Before Taiwan Studies: American Anthropologists in Cold War Taiwan。臺北：中央研究院臺灣史研究所 [Taipei: Institute of Taiwan History, Academia Sinica]。

Ahern, Emily Martin 芮馬丁
1981 The Thai Ti Kong Festival. *In* The Anthropology of Taiwanese Society. Emily Martin Ahern and Hill Gates, eds. Pp 397-425. Stanford, CA: Stanford University Press.

Ahern, Emily Martin, and Hill Gates, eds. 芮馬丁、葛希芝
1981 The Anthropology of Taiwanese Society. Stanford, CA: Stanford University Press.

Arrigo, Linda Gail, and Lynn Miles, eds. 艾琳達、梅心怡
2008 A Borrowed Voice: Taiwan Human Rights through International Networks, 1960-1980, Taipei: Social Empowerment Alliance.

Asad, Talal, ed. 塔拉勒・阿薩德
1973 Anthropology and the Colonial Encounter. New York, NY: Humanities Press.

Bakhtin, Mikhail
1981 The Dialogic Imagination. Caryl Emerson and Michael Holquist, trans. Austin: University of Texas Press.

Chen, Shao-hsing 陳紹馨
1966 Taiwan as a Laboratory for the Study of Chinese Society and Culture. Bulletin of the Institute of Ethnology, Academia Sinica 22: 1-16。

Chun, Allen 陳奕麟
1996 Fuck Chineseness: On the Ambiguities of Ethnicity as Culture as Identity. boundary 2 23(2): 111-38.

Clifford, James and George E. Marcus, eds.
1986 Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography: A School of American Research Advanced Seminar. Berkeley, CA: University of California Press.

Cohen, Myron 孔邁隆
1976 House United, House Divided: The Chinese Family in Taiwan. New York: Columbia University Press.
1991 Being Chinese: The Peripheralization of Traditional Identity. Daedalus 1991: 113-134.

Diamond, Norma 戴瑙瑪
1969 K'un Shen: A Taiwan Village. New York: Holt, Rinehart & Winston.

Feuchtwang, Stephan 王斯福

2011 After the Event: The Transmission of Grievous Loss in Germany, China and Taiwan. New York: Berghahn Books.

Foucault, Michel

1978 The History of Sexuality, Volume 1. New York: Pantheon Books.

Freedman, Maurice 斐利民

1957 Chinese Family and Marriage in Singapore. Colonial Research Studies. No. 20. London: H.M. Stationery Off.

1958 Lineage Organization in Southeastern China. London: University of London, Athlone Press.

1963 A Chinese Phase in Social Anthropology. The British Journal of Sociology 14(1): 1-19.

1966 Chinese Lineage and Society: Fukien and Kwangtung. New York: Humanities Press.

1969 Why China? Proceedings of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland 1969: 5-13.

Gallin, Bernard 葛伯納

1966 Hsin Hsing, Taiwan: A Chinese Village in Change. Berkeley, CA: University of California Press.

Gates, Hill 葛希芝

1981 Ethnicity and Social Class. *In* The Anthropology of Taiwanese Society. Emily Martin Ahern and Hill Gates, eds. Pp 241-281. Stanford, CA: Stanford University Press.

Gates, Hill, and Emily Martin Ahern 葛希芝、芮馬丁

1981 Introduction. *In* The Anthropology of Taiwanese Society. Emily Martin Ahern and Hill Gates, eds. Pp 1-10. Stanford, CA: Stanford University Press.

Gough, Kathleen 凱瑟琳・高夫

1968 Anthropology: Child of Imperialism. Monthly Review: 12-27.

Guattari, Felix

2015 Lines of Flight: For Another World of Possibilities. London: Bloomsbury Publishing.

Harrell, Stevan 郝瑞

1982 Ploughshare Village: Culture and Context in Taiwan. Seattle: University of Washington Press.

1989 Politics and Scholarship on Taiwan: Some Errors of Murray and Hong. American Anthropologist 91(4): 1026-1028.

Hong, Keelung, and Stephen O. Murray 洪基隆、斯蒂芬・默里

1989 Complicity with Domination. American Anthropologist 91(4): 1028-1030.

2005 [1994] Looking through Taiwan: American Anthropologists' Collusion with Ethnic Domination. Lincoln, NE: University of Nebraska Press.

Jobson, Ryan Cecil

2020 The Case for Letting Anthropology Burn: Sociocultural Anthropology in 2019. American Anthropologist 122(2): 259-71.

Lin, Sylvia Li-chun

2006 Book Review of Looking through Taiwan: American Anthropologists' Collusion with Ethnic Domination. China Review International 13(1): 133-137.

Martin, Emily 芮馬丁

1987 The Woman in the Body: A Cultural Analysis of Reproduction. Boston, MA: Beacon Press.

Mohanty, Chandra

1988 Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses. Feminist Review 30: 61-88.

Murray, Stephen O. 斯蒂芬・默里

2013 American Anthropology and Company: Historical Explorations. Lincoln, NE: University of Nebraska Press.

Murray, Stephen O., and Keelung Hong 斯蒂芬・默里、洪基隆

1988 Taiwan, China, and the "Objectivity" of Dictatorial Elites. American Anthropologist 90(4): 976-978.

1991 American Anthropologists Looking Through Taiwanese Culture. Dialectical Anthropology 16: 273-299.

Nugent, David

2010 Knowledge and Empire: The Social Sciences and United States Imperial Expansion. Identities 17(1): 2-44.

Rofel, Lisa, and Margery Wolf 羅麗莎、瑪格麗・沃爾夫

2003 The Outsider Within: Margery Wolf and Feminist Anthropology. American Anthropologist 105(3): 596-604.

Said, Edward W.

1978 Orientalism: Western Representations of the Orient. New York, NY: Pantheon.

1989 Representing the Colonized: Anthropology's Interlocutors. Critical Inquiry 15(2): 205-225.

Schak, David. C. 沙學漢

1988 A Chinese Beggars' Den: Poverty and Mobility in an Underclass Community. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.

2018 Civility and Its Development: The Experiences of China and Taiwan. Hong

Kong: Hong Kong University Press.

Steffen, Megan 林玉屏

2020 Refusing to Inherit "China": The Troubled Histories and Continuities of an Anthropological Object. Transnational Asia: An Online Interdisciplinary Journal 4(1): 1-37.

Trouillot, Michel Rolph

1991 Anthropology and the Savage Slot: The Poetics and Politics of Otherness. *In* Recapturing Anthropology: Working in the Present. Richard Gabriel Fox, ed. Pp 17-44. Seattle, WA: University of Washington Press.

Weller, Robert P. 魏樂博

1999 Alternate Civilities: Democracy and Culture in China and Taiwan. Boulder, CO: Westview Press.

Wolf, Margery 瑪格麗・沃爾夫

1968 The House of Lim: A Study of a Chinese Farm Family. New York, NY: Appleton-Century-Crofts.

1972 Women and the Family in Rural Taiwan. Redwood City, CA: Stanford University Press.

Yang, Dominic Meng-Hsuan 楊孟軒

2018 Cold War, Transpacific Sojourns, and Taiwan's Role in America's Cold War Sinology. Paper presented at the 3rd World Conference of Taiwan Studies, Academia Sinica, Taipei, Sep. 6-8.

謝力登

115601臺北市南港區研究院路二段128號

中央研究院民族學研究所

dsheridan@gate.sinica.edu.tw

"Looking Through Taiwan"?

Reading the Cold War US Anthropology of China in Taiwan

Derek Sheridan
Institute of Ethnology
Academia Sinica

From the 1950s to the 1980s, Taiwan became an important ethnographic site for the Anglophone Anthropology of China. Unable to conduct fieldwork in (mainland) China after 1949, American and British anthropologists instead developed projects based on fieldwork undertaken in Taiwan and Hong Kong, those regions which Maurice Freedman called "residual China". Supported by US-based area studies research institutions, and welcomed by the ROC government, anthropologists like Bernard and Rita Gallin, Arthur and Margery Wolf, Myron Cohen, Burton Pasternak, Stephan Feuchtwang, Hill Gates, Stevan Harrell, and David Schak produced groundbreaking research in the Anthropology of China based on fieldwork conducted in Taiwanese villages. However, following the opening of China to foreign scholars in the 1980s, democratization in Taiwan, and the emergence of Taiwan Studies, this period of the "Anthropology of China" in Taiwan has become controversial, particularly from the perspective of a Taiwan studies framework challenging China-centric perspectives. For example, Murray and Hong (2005) famously criticized American anthropologists for "looking through Taiwan" to see China, arguing that not only did anthropologists misrepresent Taiwanese social realities in their search for "traditional China", but were also complicit in providing intellectual support to both the KMT and the PRC in arguing that Taiwan's social and cultural practices were traditionally "Chinese". Besides reflecting the specific changing politics of national identity accompanying democratization in Taiwan, the critique also reflects the broader post-colonial critique of anthropological knowledge production. In order to better understand how Taiwan became (and un-

became) a destination for studying "China", the North American Studies Association (NATSA), in collaboration with the Institute of Taiwan History (ITH) at Academia Sinica began a collaboration in 2014 to collect and publish the oral histories of that generation of foreign China studies scholars who established their careers first in Taiwan. Based on a comparative reading from the recently published volume *Studying Taiwan Before Taiwan Studies: American Anthropologists in Cold War Taiwan* (2024), I focus on three moments of ethnographic knowledge production. First, I examine the historical institutional and conceptual practices that facilitated Taiwan becoming (and then unbecoming) a field-site for "traditional China". Why did American and British anthropologists go to Taiwan, and how did they think about Taiwan compared to the larger China they could not go to? Second, I examine how Taiwan's political, social, economic, ethnic, racial, and gendered contexts during martial law era affected fieldwork practice and ethnographic knowledge production. What kind of social relations did these scholars develop in Taiwan? What social relationships or interactions did they have with language teachers, research assistants, Taiwanese scholars, and other Americans? The oral histories reveal how the politics of language training, and the urban-rural divide between Taipei and the village fieldsites anthropologists moved between, shaped how anthropologists understood the ethnic politics of Taiwan, even while understanding these distinctions primarily in terms of where they could locate a more authentic "traditional China". I argue the "traditional China" anthropologists sought was a "popular" form ironically in opposition to the KMT's own elite interpretation of "traditional China". Third, I examine the political consciousness of anthropologists, how anthropologists experienced martial law and state power, exploring why different researchers came away with different impressions of the severity of martial law. Finally, I examine how anthropologists of that era understand the politics of the time and the politics of knowledge today. After (mainland) China opened up, how did these scholars decide to leave or stay in Taiwan? And after the emergence of Taiwanese studies, how do they evaluate their own past studies? What do they think about the relationship between Taiwan studies and China studies today? I argue that although these anthropologists originally came to Taiwan in search of a kind of "China", by immersing themselves in ordinary Taiwanese life, they nonetheless produced a Taiwan studies before Taiwan studies. Nonetheless, the motivation for this shift came primarily from

anthropological developments in theories of "tradition", "change", "history", and "political economy", rather than any criticism of Taiwan's "Chineseness".

Keywords: history of Taiwan anthropology, anglophone anthropology of China, Cold War, knowledge production, oral history