



文化與心理、基本文化分類觀念

張珣*

根據黃應貴教授於 2005-2007 年執行的「人類學門熱門及前瞻研究議題調查計畫」所提出的成果報告，社會/文化人類學的前瞻議題有七項（黃應貴 2007），本文在此介紹其中兩項「文化與心理」與「基本文化分類觀念」。

一、文化與心理

人類學家所關心的心理不是個人心理表現，而是某一文化族群或某一社會群體的集體心理表徵。例如，愛斯基摩人的極帶歇斯底里症（arctic hysteria）為何不見於其他社會？如何解釋某一文化或族群的集體人格與行為？1930-50 年代美國的「文化與人格」（culture and personality）研究，便是企圖探討「成人行為是否決定於幼年時期的生長經驗？」、「是否有一個基於生物因素的內在心靈結構來決定一個文化及此文化內之人格？」等等問題。

這一派學者尊奉佛洛伊德心理學關於人的心理發展三階段架構，亦即口腔期、肛門期、性慾期的區分，以及「兒童時期被養育的方式會左右其成長之後的行為」的理論，企圖從一個文化族群的兒童養育方式、青少年成長過程等來解釋某一特定民族的行為，或稱之為「民族性」或「國民性」的研究。此外，還有採取完形心理學觀點者，從零散、支離破碎的資料中，解讀出一個完整的文化形象，如露絲·潘乃德撰寫的《菊花與劍》，認為日本人的兒童養育方式與自我訓練都非常嚴格，造成其民族性的典型性格是一個人可以在極端相反的處境中都非常投入，盡心盡力地完成特定目標。

「文化與人格」學派的另外一些人以西方精神醫學觀點來研究原始人的精神疾病與醫療方法，稱為「原始人的精神病學」（primitive psychiatry），做的題目有「原始人的精神分裂症」、「美洲印地安人的攻擊心理與行為」等，結果出現「東北亞薩滿（在台灣稱為乩童）是精神異常者」的論調，或是「緬甸

* 中央研究院民族學研究所副所長

佛教出家人是人格違常者」等不合宜而帶有西方理論成見的研究結果。

這一時期的研究過於以西方精神醫學或心理學理論來籠罩非西方文化，過於服膺客觀實證論，其好處固然是將文化條列成可以觀察、求證、跨文化比較的行爲，但是僅以研究者的理論偏見與立場來觀察被研究者的外表行爲，忽視其主觀與內心詮釋，而逐漸不被採用。

二次世界大戰之後，西方帝國主義受到重創，世界各殖民地在民族主義的旗幟之下紛紛獨立，帶來非西方文化與弱小民族的抬頭；1980 年代之後，東歐社會主義與共產主義式微，資本主義經濟在世界各地的推行，促使民主與人權進一步發展。這些都直接或間接地引發學術典範的反省，並帶來一連串學術議題的轉變。

學術典範的不變，尤其是後現代主義、後殖民主義、後結構主義的提出，促使人類學家對於學科內的核心概念如「文化」與「族群」的認識與定義有了轉變。「文化」不再是固定的觀念或外在於個人的存在，而「族群」不再指涉固定的疆界或成員。

早期偏向靜態的認爲一個族群有著固定的文化特質，而依照這些共享的文化特質來勾畫出族群範圍。二次大戰後動態的觀點逐漸取代僵硬固定的文化與族群觀念。族群的界限與文化成分不再一成不變，此兩者間也並非有必然關連。研究文化成分時，逐漸從客觀的指標（通常是西方的指標）轉變爲當地人的主觀詮釋。1990 年代以後因而延伸出當地人的生物學、當地人的身體觀、當地人的認知、當地人情緒，等新的分類範疇。

二、身體研究

在一次與二次世界大戰時期，體質人類學受到進化論與白人種族中心主義影響，認爲人種有進化上之優劣差異，人體乃至大腦智力上有巧拙粗細差別。但是，二次世界大戰後，這一類的種族歧視理論便被視爲洪水猛獸，學者們紛紛強調種族或生物性身體之相同大於其差異。1970 年代以後即不帶進化論色彩，重新審視不同文化作用下「身體」之差異，尤其是法國現象學大師梅洛龐蒂（M. Merleau-Ponty）打破哲學界過度重視觀念輕視身體、過度重視語言輕視行動的偏執。另外，傅科（M. Foucault）拆解了歐洲的身體觀念並以實證歷史素材展示了其在不同時代的建構過程。「身體」成爲一個有待釐清的問題，而不再是理所當然的存在。



受到存在主義與現象學的影響，人類學也反省學科內身體與心智、生物與文化等二分的適當性，進一步反省到人的生物本質並不穩定。身體不是被動的一塊泥土任由社會文化加以捏製，而可視為一個能動力（agency）與意圖，是與外界互為主體的過程。例如 Emily Martin (Ahern) 認為我們現在的身體觀是西方工業革命之後，科技對於身體與性別的宰制結果。M. Lock 從日本婦女更年期的身體反應反觀西方婦女，讓西方學界理解到，身體不再是一個不證自明的觀念，而是在西方歷史與社會論述之下的產物。生物身體或體質身體既然並非穩定客觀的存在，身體便從被動的客體物轉成主動的能動者。這想法打破了生物學（身體）是自然客觀不變的存在，也打破了身體的疆界，且身體被現代社會商品化與支解化之後，動物、人、機器與神，並非截然可分的疆界。此類研究極具挑戰性但也存在很多問題，因為每個觀念都尚待釐清與定義。

我們對外界的認識都是透過身體，透過身體的各種感知，才能將外界納入我們的經驗中。進一步說，文化並不只是一些客觀物或再現的論述，文化更是身體知覺的過程，藉著這個過程才會有「再現」。那麼，人類學家如何研究體現化？方法論之一是，人類學家也要用身體去理解、研究文化，要親身經歷，這便是把身體帶入研究法裡面。亦即，一種存在主義加上實證主義的方法論。要求研究者與被研究者之間可以引起共鳴對話，即反身（reflexive）作法，作者有意識地投身進入文本中，而土著也被邀請在其中發聲。凡此，研究者運用自己的感官經驗來體會研究對象，比之前的反省作法，更有意識地知覺自己的干涉進入田野文本。

前述 Margaret Lock 以日本和北美停經婦女的身體經驗來驗證 Geertz「當地知識」的理論，而提出「在地生物學」（local biology）以強調兩地身體經驗與醫學論述的不同（Lock 1993）。「生物學」（biology）並不是只有西方的那一套，西方生物學也並不是舉世皆準，所以人類學家應該嚴肅認真地釐清在地生物學。Lock and Kaufert（2001）的文章標題已直接點出“local biologies”，在“biology”一字後面加上複數，表明不同地區的文化與生物可以互動出不同的生物學。西方生物學是西方文化與生物學互動出來的結果，不見得是普世統一的學門。另外，西方的科學生物學拒絕對身體做脈絡內容與情感成分的分析；身體在科學生物學內，其生活環境來完全被抽離，身體或疾病會受情感與情緒影響的情形也被忽視。非西方生物學則可以就情境脈絡來定義身體。

這一類研究在台灣有中研院民族所余舜德領導的「身體與醫療經驗研究群」及該研究群已經出版的著作（余舜德、顏學誠 2006，余舜德 2008，林淑蓉 2006，張珣 2007）。在黃應貴的國科會計畫報告中，也顯示這一類議題在國科會人類學門計畫申請數量上有增加的趨勢。

三、情緒與文化研究

西方人類學的研究，預設了人類的身體（body）與情緒（emotion）、情感（affect）、感覺（feeling）等等生物性質的反應都是普世皆同的，屬於人類生物體質的一部分，文化或後天的影響不大。其研究對象主要是相對的、文化的、後天塑造的心靈（mind）、認知（cognition）或觀念（idea），至於凡人類都一樣的、單調的、都具有的生物性體質部分，則留給生物學，人類學對其存而不論。但是在 1970 年代左右，受到「身體研究」思潮的影響，人類學開始研究情感與情緒，認為其受文化塑造的程度不亞於價值及觀念。

人類並非天生都對同一事物有同一情緒反應，即同一事物對不同族群不一定激發起同一情緒。例如，西方文化認為母性與母愛是天生的，但 Nancy Scheper-Hughes 透過研究巴西母親，發現貧窮與經濟壓力讓巴西母親眼看著嬰兒因缺奶水餵食日漸消瘦，終於夭折，卻流不出一滴眼淚。來自西方的 Scheper-Hughes，很驚訝於巴西母親的殘酷無情，而研究發現母愛需有物質基礎，不是天生的（Scheper-Hughes 1992）。

前述結合心理學與精神醫學取向的人類學研究，有早期的「文化與人格」學派的研究，他們認為人類有「心理統一性」（psychic unity），例如生氣 / 敵意、害怕 / 焦慮、哀傷 / 憂鬱的連結。這一派學者的取向類似佛洛伊德的初級、次級心理結構理論，主張凡人類均有的共同情緒是初級的、底層的，因不同文化而塑造的分歧情緒是次級的、表層的。初級情緒會受到文化的過濾、疏導、扭曲、偽裝。後天的文化制度會隔絕、管理、轉化個體的情緒，保護個體免於情緒的過度浮沈變化。他們採取「焦點個人」的民族誌作法，也分析土著社會的神話中的情緒表現，尤其是以儀式來研究情緒的學者，其成果頗為豐富。例如以喪禮儀式說明文化設計儀式以疏導、隔離個體，使其免於情緒崩潰或破壞社會關係。而儀式可以透露出不同文化對於情緒、人觀與道德的塑造；可以在文化的情緒象徵物（十字架、花環或祖先牌位）與個體之間做連結或分離；也可以分析出日常生活中的情緒互動，即透過儀式連結自



我與她人的情緒。

與「文化與人格」學派相反，跨文化心理學或精神醫學研究者喜歡將某一種情緒障礙當作疾病來研究，例如憂鬱、焦慮或一些「文化症候群」(culture-bound syndromes)。這一類研究被批評為替西方情緒障礙作詮釋，太醫療中心論，忽視文化脈絡。人類學也與精神醫學合作研究移民的情緒，或自殺者的情緒困擾等等。另外，他們對當事人的詮釋有興趣，藉以理解何謂「異常」，乃至於理解何以其成爲一種「疾病」。還有一些學者研究情緒的語言表達，不同文化的人如何使用語言來表達情緒，例如 A. Kleinman 發現華人與西方人不同，不喜歡以語言說出自己內心情緒。

近幾年在研究情緒議題時，人類學家注意到研究者本人也有情緒，其情緒也會影響研究對象與成果。可見，情緒議題的研究可以讓人類學家更接近日常生活研究，讓人類學研究更接近其所宣稱的目標，「人」，一個有情緒的個體，而不只是死板的、大層面的社會文化制度或結構。

情緒無法做觀察研究，但是我們可以從語言與相關事件來推測情緒。情緒研究也可以是在社區中的日常生活脈絡下來研究，不一定要在診所內的病人身上。所謂「情緒的生活」，或說「在生活脈絡下的情緒」，就是指生活中的一些感覺經驗，例如生氣、嫉妒、害怕、羞恥、快樂、思鄉，在一天當中出現的頻率與分布，其誘發原因，與隨之而來的行動等等。因目前台灣憂鬱症患者比率日漸增高，也值得我們檢視這一類情緒失調問題的研究。

情緒與文化的研究在台灣有林淑蓉(2002)、許敏桃等(2002)、胡台麗等(2002)、余安邦等(1998、2003、2008)。以許敏桃等(2002)爲例，在研究方法論上，使用了文化相對論的比較方法，對比出不同族群婦女喪偶時的情緒表現。漢人婦女喪偶時，有許多自責、悔恨、生氣等情緒，其調適方法之一爲尋求民間信仰中的牽亡儀式繼續與亡夫保持關係，小孩也藉此與亡父保持關係。阿美族喪偶婦女的失落情緒則相對比較短期而輕。

四、夢與文化研究

夢在佛洛伊德心理學裡有很重要的位置，在文化與心理研究領域內並不多，卻是一個很有發展性的議題。黃應貴(2006)在其論文中指出，柬埔寨布農族社會文化一直不斷地在改變，其動力除了歷史與外在環境(國家、基督教、資本主義)之外，應該還有以往不曾碰觸過的非理性的、人類心靈深處

的動機與動力，其以夢的形式展現。這是他研究柬埔寨布農族的夢的學術出發點——企圖在既有的人類學文化的解釋因素之外，找尋更為關鍵的、深層的心靈因素，回歸到人類學這個學科所要回答的人之所以為人的問題。

五、基本文化分類觀念

人類學在二十世紀初期，經由 B. Malinowski 與 R.R. Redcliff-Brown 確立了以田野調查方式作為學科蒐集資料的方法。以全貌式描述的民族誌作為學科建立基本知識來源的時候，當時的知識分類項目是「親屬」、「政治」、「經濟」、「宗教」等活動類別去理解一個文化，以及作為異文化比較時的分類準則。這顯然受到西方學術分類概念的影響。西方已然是一個社會各層面（政治、經濟、宗教）分立的社會，其政治、經濟、宗教組織也各自獨立，明顯可區分，彼此分屬不同權力系統。然而，許多非西方社會其政治組織同時也是親屬組織，例如非洲的部落。許多非西方社會的宗教組織同時也是經濟共作團體，例如中國的宗族。要勉強以西方的社會分類來區分所有文化有其格格不入之處。

其次，以同一類組織來說，例如親屬組織在西方是以生物血緣關係作為親屬關係的認定準則，在很多非西方社會卻不然。日本親屬關係的認定是以血緣為主，以家屋共住為輔，當中重要的居住準則就不被西方學者接受。而在馬來西亞的蘭卡威島血緣關係是建立在共食關係上：血緣不完全是一出生即決定的生物關係，而是在成長過程中吸食同一母親的奶水，共食同一家屋火灶內的米食的一群人來認定其親屬關係。越來越多的民族誌資料顯示，早期將活動視為知識分類的標準，有其限制，無法真正理解非西方文化的運作邏輯。

「宗教」在西方學術來說是神聖事務，以相對於世俗。「宗教」與「社會」也經常是相對的。但是多數非西方社會不嚴格區分「神聖」與「世俗」，或說其區分並不是很極端可辨。宗教組織在西方有清楚的制度與神職人員，但是在非西方社會並不然，長久以來造成許多該社會在宗教定義上的困擾，衍生許多無謂的論辯。即，將西方思考模式與分類準則強加於非西方社會，將社會人文研究視同自然科學研究，大大忽略了其脈絡與歷史。

任職於中央研究院民族學研究所的黃應貴教授於 1990 年開始，提出「基本文化分類概念」的長期研究計畫，探討文化中具關鍵性的分類概念，尤其



是基本而先驗存在的分類概念，例如人觀、時間、空間、數目、因果、物、工作、超自然、知識等，做跨文化的深入比較。這些基本觀念是人類在理解外界現象時最基本的分類。與傳統人類學以活動作為知識分類標準不同，「基本文化分類概念」從活動的內容及其解釋的依據原則來做分類，才可能對被研究者的宇宙觀及其思考模式有深層理解。

例如對「人觀」的探討，是質疑非西方社會是否有如西方的個體(individual)、自我(self)、社會人(person)三者的階序。若否，則原先人類學將「個人」與「社會」做二分對立，便不合宜。如 M. Strathen 便是用「人觀」取代親屬觀念來理解新幾內亞高地民族的親屬制度，L. Fruzzetti 也試圖以「人觀」來理解印度種姓與婚姻制度的差異。如前述，非西方社會的親屬組織不一定全由血緣關係來認定，對「空間觀」與 Levi-Strauss 提出的 house society 的探討，便開啓了東南亞社會親屬研究的另一扇窗。再如對「超自然」概念的探討，是質疑非西方社會是否有如西方社會「自然」與「超自然」、「神聖」與「世俗」的區分。若否，則原先人類學的「宗教」活動分類便是不合宜的分類，反而是由「人觀」可以直接切入非西方文化的「神」、「人」差異，進而觸及其宗教觀念。

黃應貴等人藉由基本文化分類研究來彌補台灣人類學之前的研究太偏向社會組織與社會結構，而忽略文化與概念層面所造成之缺憾，並希望對被研究的文化有更深入之理解，進而反省人類學理論架構中所潛藏之西方學術偏見。而人類學在「後現代主義」，或「後結構主義」思潮下，對以往的「社會」、「文化」、「親屬」、「政治」、「經濟」、「宗教」的活動分類概念解構之後，對於被研究的對象能有更基本、更細緻、更深入、而又更廣泛的研究切入點，使台灣人類學的研究更具有批判性與建設性。

參與該項長期計畫的人員以中研院民族所的研究人員為主，台灣大學與清華大學的人類學者為輔，再依不同主題邀請不同學科的學者參與，達到學科之間的交流與對話，進而對每一不同主題做深化與廣化的探討。前後十多年中，共有約百多位學者參與會議與該研究計畫。其成果截至 2004 年為止，已出版《人觀、意義與社會》、《空間、力與社會》、《時間、記憶與歷史》、《物與物質文化》等四本論文集。

基本文化分類觀念提出之後，不但在人類學學界引起迴響，帶動更多人類學學者與學生研究相關議題(何翠萍主編 2005)，也在台灣文學、史學、哲

學、宗教學界引起熱潮。例如 2009 年台北漢學中心出版了《空間與文化場域：空間之意象實踐與社會生產》、《空間與文化場域：空間移動之文化詮釋》兩大冊有關空間研究的二十多篇論文。

參考書目

- 胡台麗、許木柱、葉光輝合編。2002。《情感、情緒與文化：台灣社會的文化心理學研究》。中研院民族所出版。
- 余安邦主編。2003。《情、欲與文化》。中研院民族所出版。
- 余安邦主編。2008。《本土心理與文化療癒：倫理化的可能探問》。台北：中研院民族所出版。
- 余安邦、薛麗仙。1998。〈關係、家與成就：親人死亡的情蘊現象之詮釋〉。《中研院民族所集刊》，85：1-51。
- 余舜德。2008。《體物入微：物與身體感的研究》。新竹：清華大學出版社。
- 余舜德、顏學誠。2006。『物與身體感』專號。《台灣大學考古人類學刊》，第六十五期。
- 何翠萍主編。2005。『生命禮儀、物與日常生活』專號。《民俗曲藝》，第一四九期。
- 林淑蓉。2002。〈情緒、自我與精神疾病〉。《情感、情緒與文化》。胡台麗、許木柱、葉光輝主編。台北：中央研究院民族學研究所。頁 163-214。
- 林淑蓉。2006。〈藥物治療與身體經驗：精神疾病患者的自我建構〉。《台灣大學考古人類學刊》，第 64 期。頁 59-96。
- 張珣。2007。〈文化建構性別、身體與食物：以當歸為例〉。《台灣大學考古人類學刊》，第 67 期。頁 71-116。
- 許敏桃、許木柱、張淑美。2002。〈文化與失落經驗：阿美族喪偶婦女的主觀感受與適應〉。《情感、情緒與文化》。胡台麗、許木柱、葉光輝編。台北：中研院民族所。頁 87-128。
- 黃應貴。2002。〈關於情緒人類學發展的一些見解：兼評台灣當前有關情緒與文化的研究〉。《人類學的評論》。台北：允晨。頁 341-376。
- 黃應貴。2006。〈夢與文化：以東埔社布農人為例〉。清華大學「人類學與精神分析的對話」工作坊。
- 黃應貴。2007。〈人類學門熱門及前瞻學術研究議題調查計畫成果報告〉。國科會《人文與社會科學簡訊》，8 卷 4 期。頁 56-64。
- Lock, Margaret. 1993. *Encounters with Aging: Mythologies of Menopause in Japan and North America*. Berkeley: University of California Press.
- Lock, Margaret and P. Kaufert. 2001. "Menopause, Local Biologies, and Cultures of Aging." *American Journal of Human Biology* 13: 494-504.
- Scheper-Hughes, Nancy. 1992. *Death without Weeping: the Violence of Everyday Life in Brazil*. Berkeley: University of California Press.