

002-4
357

非地方

非地方 ———
超現代性人類學導論

NON-LIEUX

INTRODUCTION À UNE ANTHROPOLOGIE DE LA SURMODERNITÉ

馬克·歐傑

MARC AUGÉ

陳文瑤 譯

目錄

序曲	006
Prologue	
鄰近與他方	014
Le proche et l'ailleurs	
人類學之地	048
Le lieu anthropologique	
從地方到非地方	080
Des lieux aux non-lieux	
終章	118
Epilogue	
參考書目	125
Quelques références	
馬克·歐傑著作表	126
L'auteur	

序 曲

Prologue

開車之前，皮耶·杜邦想去自動櫃員機領點錢。機器確認卡片無誤，允許他提領一千八百法郎。皮耶·杜邦按下 1800 這個鍵，機器請他耐心等待片刻，接著吐出數量正確的鈔票，並提醒他不要忘了取出提款卡。「謝謝您的惠顧」，當皮耶·杜邦把錢放進皮夾的時候，機器一邊總結。

接下來的路線很簡單：星期日早上從巴黎走 A11 高速公路南下可說是一路通暢，在杜爾丹收費站用信用卡刷過路費時也不用等。從交流道繞過巴黎外圍，再走 A1 到達華西機場¹。

皮耶·杜邦把車停在地下二樓（走道 J），將停車卡放入皮夾，接著迫不及待走向法國航空的報到櫃台。他如釋重負地放下行李箱（剛好 20 公斤），把機票拿給櫃檯小姐，並詢問是否可以給他吸菸區靠近走道的位置。安靜而面帶笑容的櫃檯小姐，在電腦上確認過後，對他點個頭，接著把登機證給他，並補充：「18 點 B 衛星航站登機。」

他提早安檢進入候機室，好到免稅店買點東西。一瓶干邑白蘭地（給亞洲客戶的法國見面禮），一條菸（自用），他把收據跟信用卡仔細地收好。

稍微瀏覽了一下精品櫥窗：珠寶、服飾、香水之後，

1 —— 即巴黎夏爾·戴高樂機場（Aéroport Paris-Charles-de-Gaulle），因位於巴黎近郊的華西（Roissy-de-France），亦稱華西機場（Roissy）。

他在書店停下來，翻看幾本雜誌之後挑了本輕鬆的書，談旅行、冒險、偵探之類的，再好整以暇繼續閒逛。

他細細吟味這樣的自由——一方面來自擺脫行李的事實，另一方面更是出於那種只需等待下一步到來的安心感。現在他已經「符合規定」，登機證在手，身分已查驗。（「敬我們倆，華西！」）如今，在這些數以萬計的個人路線彼此視而不見地交錯的人口超載之地，被置入了某種無以名狀的魅力，那是原本屬於步履雜沓的空地、廢墟與工地，碼頭、車站與等候區；屬於萍水相逢、讓人短暫體驗由奇遇帶來的可能性、以及讓人只須「靜觀其變」的地方的魅力，不是嗎？

登機作業順利進行。廣播請登機證上 Z 開頭的乘客最後登機，他於是坐在一旁，饒富興味地看著登機證上 X、Y 開頭的乘客在登機口徒勞地你推我擠。

坐在機艙內等待起飛以及空服員分送報紙的空檔，他翻閱航空公司的雜誌，想像用一根手指畫出可能的航線：伊拉克利翁、拉納卡、貝魯特、特蘭、杜拜、孟買、曼谷，只消一眨眼的工夫，越過幾個在新聞上不時聽到的地名，就飛完這超過九千公里的航程。他看了一眼**免稅商品目錄**，確認長程航線可以使用信用卡，滿意地閱讀「商務艙」的專屬禮遇

——這都要拜公司的慷慨之賜。（「在戴高樂機場第二航廈以及紐約機場皆設有貴賓室，讓您小憩片刻、打電話、影印或使用 Minitel 網路²……此外還有專人服務及貼心打點，長途飛行機種搭配的新座椅 Espace 2000 較為寬敞，附有桌子及獨立可調式頭靠墊……」）

他瞄一眼他的 Espace 2000 數位控制面板，接著又埋頭看起雜誌上的廣告：近期車款的流線造型令人讚嘆；幾張著名全球連鎖飯店的照片，略帶浮誇地寫著「文明的場所」（馬拉喀什的瑪穆尼亞酒店³，「在成為酒店之前原本是宮殿」；而大都會布魯塞爾酒店則「仍然保留著十九世紀的輝煌盛況」）。隨即意外看到一則與座椅同名的汽車廣告：Renault Espace ——「某天，對空間的需求浮現且毫無預警攔住我們，然後，再也不放手。擁有專屬空間的渴望難以抵擋。一個帶領我們雲遊四海的移動式空間，配備俱全應有盡有……」簡言之，就像在飛機上一樣：「空間早已與您合而為一……在陸地上您不曾感受過身在 Espace（太空）這般前所未有的舒適」，廣告一語雙關地結束。

× × ×

2 —— Minitel 為法國 1982 年推行的一種封閉式區域網路，可以查電話號碼、訂車票、收發電子郵件，還有交友網站等。盛行於 80-90 年代，在 Internet 開方式網路興起後逐漸式微，並於 2012 年終止服務。

3 —— 瑪穆尼亞酒店（La Mamounia）位於摩洛哥馬拉喀什舊城中心，於 1923 年開幕，其外牆為 12 世紀所建的古城牆，與著名的 Koutoubia 清真寺、Jamaa el Fna 廣場、Majorelle 花園毗鄰，遠眺阿特拉斯山脈。

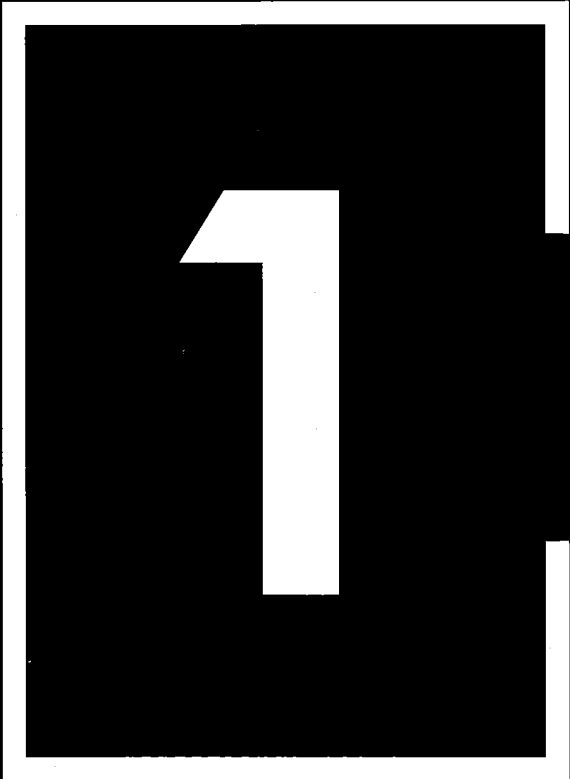
飛機已經起飛。他加緊翻閱雜誌剩下的部分，在〈河馬，河流的主人〉停留了幾秒，這篇文章開頭以非洲是「傳說的搖籃」與「魔法巫術的大陸」作為召喚；接著快速掃過關於波隆納的報導（「人們在任何地方都能墜入情網，但是波隆納讓我們愛上它」）。有一瞬間他被一則日本 Videomovie 攝錄機英文廣告的強烈色彩所吸引（「色澤活潑、聲音逼真、畫面流暢，讓它們永遠屬於你」）。特內唱的一段副歌不時在他腦中浮現——打從下午時分，他在高速公路上的廣播中聽見之後。或許過不了多久，歌裡那句「照片，我青春時的老照片」⁴的隱喻，對未來的一代將不再具有意義……他自言自語。封存當下的鮮美：攝像冷凍機。另一則 Visa 卡廣告完全安撫了他（「通用於杜拜及任何您所到之處……帶著您的 Visa 卡放心旅行」）。

他隨意瞄了幾則書介，基於專業興趣，在一本名為《歐洲行銷》（*Euromarketing*）的摘要前停了一下：「需求以及消費行為的同質化，是構成企業嶄新國際環境的大趨勢中的一環……在這份以全球化現象對歐洲企業、歐洲行銷的內容與有效性、國際行銷環境可預見的變革所造成衝擊的研究報告中，辯證討論了許多問題。」書介結尾並提及「對於更為

4 —— 歌詞出自法國國民歌王夏爾·特內（Charles Trenet）所演唱的那首膾炙人口的歌曲：Que reste-t-il de nos amours ?（我們的愛還剩下什麼）

標準化的混合行銷發展的有利條件」以及「一種歐式傳播的架構」。

有點恍神，皮耶·杜邦放下雜誌。「繫上安全帶」的指示燈已經熄滅。他調整好耳機，打開第五頻道，任由海頓 C 大調第一號協奏曲慢板將他佔據。在這幾小時的時間裡（飛越地中海、加勒比海以及孟加拉灣的時間裡），他總算可以獨處。



1

鄰近與他方

Le proche et l'ailleurs

關於鄰近人類學（L'anthropologie du proche）的討論越來越多。一九八七年在民間藝術與傳統博物館（Musée des Arts et Traditions populaires）舉行的法國社會人類學與民族學研討會，其論文集《他者與同類》（L'Autre et le semblable）於一九八九年出版，點出研究他方與此地的人類學家所共同關注的問題。這場研討會與論文集，針對一九八二年在土魯斯舉行、以「法國民族學的新取徑」為主題的研討會，以及一些書籍、雜誌專刊所拋出的想法進行了更深入的探討。

然而，我們無法確定從新的關注、新的研究領域或新的彙整所歸結而來的論點，是否某種程度也建基於某些誤解、或可能引起誤解，畢竟這樣的狀況很常見。以下整理幾個重點前提，或許有助於釐清鄰近人類學相關研究的爭議。

人類學向來是一門關於此地與此時的學問。作研究的民族學者，是身在某處（他當下的此地）、描述當下所見所聞的人。我們可以在事後反覆質疑他的觀察品質、目的、偏見或種種左右他所產出文本的因素，但不變的是所有民族學均假設事件當下必然存在著直接的目擊者。理論人類學家除了自身觀察之外，亦借鏡他人的記述與田野調查；因此他們會從民族學者的見證裡找尋答案，而不是絞盡腦汁透過二手資

料做出詮釋。即使是這種我們每個人在某個時刻都曾當過的安樂椅人類學家¹，也跟一個埋首文獻的歷史學家有所區隔。我們在穆道克檔案²裡找到的資料，儘管記述品質參差不齊，但都是曾經存在過的事實，且建檔按照的項目（聯姻、親屬、繼承制度）也都屬於「第二度」（second degré）人類學。脫離田野第一手觀察的一切研究，即同時脫離了人類學；就算是對人類學感興趣的歷史學家所做的研究也並不是人類學，比起「歷史人類學」這種說法的模稜兩可，「人類學式的歷史」更為貼切。一個對稱的反例則是當人類學家——比如一位非洲研究學者，不得不借助歷史以尋求答案，特別是這個歷史乃透過口說傳統來保留時。大家都聽過昂帕德巴³著名的格言：在非洲，一個老人死去相當於「一座圖書館被焚毀」；但無論年長與否，報導人⁴——這個正在對我們說話的人，他所述說的過去毋寧是他所認知或想像中的過去。敘事者（énonciateur）身處的時代與他所述事件的時代不同，但民族學者卻與這位敘事者同時代並聽到這段敘述。報導人的話語之於現在或之於過去都是同等重要的材料，但是一位對於歷史感興趣或應該感興趣的人類學家，並不會因此成為嚴格定義下的歷史學家。上述的提點只是為了釐清方法與對象，實際上人類學家對於像是金

1 —— 安樂椅人類學家（Arm chair anthropologist）意指坐在安樂椅上翻閱文獻、史料之後，即加以詮釋並下判斷的人類學家。

2 —— 即人類學家穆道克（George Peter Murdock）所建立的「人類關係區域檔案」（Human Relations Area Files，簡稱 HRAF）

3 —— 昂帕德巴（Hampaté Ba, 1901-1991），馬利作家與民族學家，口說傳統的捍衛者。

茲柏格、勒高夫或是勒華拉杜里⁵ 這些歷史學家的研究有著高度興趣，但那些都是歷史研究：它們談論的是過去，而且是透過文獻、史料研究得來的結果。

以上談的便是「此時」，接著我們來討論「此地」。當然，歐洲的、西方的此地，之於遙遠的他方——即從前的「殖民地」、今日的「未開發國家」，同時也是過去英國與法國人類學家獨佔的田野——是有意義的。然而此地與他方的對立（這是一種粗略的概分：「歐洲、其他地區」，讓人想起英國在其足球全盛時期舉辦的足球賽事，即區分為：英國／其他地區）無法作為這兩種人類學對立的起點，除非明確地預設，我們討論的對象是兩種截然不同的人類學。

斷言民族學者是由於遠方田野的閉鎖，才轉而重返歐洲懷抱的這種說法有待商榷。因為首先，目前在非洲、美洲或亞洲等地進行田調的可行性極高；再者，在歐洲進行人類學研究的理由也具有相當實際的意義。從各方面來看，研究鄰近人類學並非是個次選方案。而對於這些實際理由的檢驗，恰好能夠讓我們反思歐洲／他方的對立，因為某些最為現代主義式的歐洲民族學定義，正是奠基在這個對立之上。

在鄰近人類學的提問背後，呈現的顯然是雙重問題：第

4 —— 報導人 (informateur)：文化人類學或人類學中，為進行田野的學者提供資料或訊息當地人。

5 —— 金茲柏格 (Carlo Ginzburg, 1939-)，義大利微觀史學派的代表人物，亦為藝術史學者。勒高夫 (Jacques Le Goff, 1924-2014)，法國年鑑學派代表人物之一，主要研究領域為中世紀心態史，西方中世紀歷史人類學。勒華拉杜里 (Emmanuel Leroy-Ladurie, 1929-)，與勒高夫同為法國年鑑學派的代表人物，著重微觀史分析。

一，歐洲民族學的現況——包含其深度、複雜度及概念化程度，是否能與遠方社會的民族學比擬？這個問題的答案通常是肯定的，至少就歐洲人類學者的觀點與未來性來看是如此。那麼，做為上述提到的鄰近人類學學者群的一份子，瑪汀娜·瑟卡倫⁶可以感到欣慰了，因為自此兩個同屬研究某一歐洲地區的民族學家，能夠像「那些專精於某個非洲族群的學者」一樣高談闊論。而安東尼·柯恩⁷則推崇羅賓·福克斯（Robin Fox）在愛爾蘭托里島（île de Tory）、以及瑪莉蓮·斯特拉森（Marilyn Strathern）在英格蘭埃爾姆敦（Elmdon）所進行的親屬研究，認為他們的成果一方面顯示了親屬扮演的關鍵角色及其策略如何在「我們的」社會中產生作用，另方面也指出當今大不列顛群島上文化並存的多元性。

然而我們很快便會承認，這樣的提問偏離了主題：說到底，這表示它質疑的其實是歐洲社會象徵化程度的不足，或者是歐洲人類學者能力有限而無法加以分析研究。

第二個問題牽涉的則是完全不同的層面：當代世界裡的現象、制度、（工作、娛樂、居所的）重組型態、以及獨特的流通模式是否能以人類學的觀點來檢視？首先，這個問題所指涉的對象並不僅限於歐洲，而是遠大於此。舉例來說，

6 —— 瑪汀娜·瑟卡倫（Martine Segalen, 1940-）法國人類學、社會學家，主要研究當代社會的家庭、親屬關係，及當代儀式、人類學博物館、文化遺產等問題。

7 —— 安東尼·柯恩（Anthony P. Cohen, 1946-）英國社會人類學家，關注個人、社會與國家認同。

任何具有一定非洲田野經驗的學者，都很清楚帶有整體觀的人類學研究方法，都必須將即時事件中眾多交互影響的因素列入考量——儘管這些因素無法任意被區分為「傳統」或「現代」。但我們也了解，不管在哪一塊大陸上，這些現在用來理解社會生活（有酬工作、企業、運動盛事、媒體……）的體制形式，其所扮演的角色都日益重要。再者，第二個問題徹底挪移了原始的提問：從持續更新的現況裡最具挑釁或干擾性的角度看來，這個提問涉及的其實並非歐洲，而是當代性本身。

因此，重點在於避免將方法的問題與對象的問題混為一談。人們常說（李維史陀即說過很多次）現代世界已是民族學的觀察場，只要我們能夠運用研究方法將可掌握的觀察單位（unité）從中獨立出來。我們知道杰哈·阿爾塔伯⁸的研究即指出了樓梯間、樓梯的生活之於聖丹尼（Saint-Denis）以及南特（Nantes）大型集合住宅群（Grands ensembles）的重要性（當時他一定不曉得他為政治人物開闢了另一條思考路徑）。

儘管民族學的調查研究有其限制，但這些限制亦是優勢。民族學者需要在一個他將認識與被認識的群體中劃出大致的界線，這是做田野無可避免的事實，但它有著多重面向——

8 —— 杰哈·阿爾塔伯（Gérard Althabe, 1932-2004），法國人類學家。當時他研究位於郊區的大型集合住宅群時，並不直接將過去研究異國情調社會時的民族學概念或提問拿來套用，而將重點放在構成這些大型集合住宅群的居民日常的社會關係，比如「樓梯間」對他來說正是互不相識的居民最常碰面、交流的場所。

研究方法的取捨、與對話者（interlocuteur）實際有效接觸之必要是一回事，所選群體的代表性又是另一回事：這實際上涉及的是，如何理解我們看見並與之對話的人（對我們）所陳述的，關於那些我們看不見也無法與之對話的人的一切。打從一開始，進入田野的民族學家所進行的，就是一種包含了社會測量者、尺度操作者以及微觀比較文學家的活動：他拼湊一個有意義的宇宙，根據需求、透過快速查訪將作為中介的各個區域探索一番，或者像歷史學者般調閱實用的文獻。他試著理解——既為了自己也為了他人——當他談論著這些他訪談過的人時，他企圖談的究竟是誰。沒有什麼能夠證明這個牽涉實際經驗對象、代表性的難題，對一個廣大的非洲王國跟對一個巴黎郊區的企業來說會有什麼不同。

在這裡我們可以提出兩個觀察。第一個涉及歷史，第二個則屬於人類學範疇。兩個觀察都與民族學家如何定位其研究的實證對象、評價其有效代表性的焦慮有關。嚴格地說，這裡指的不是透過統計篩選出具有代表性的樣本；而是確立對這一世系群而言有價值的，對另個世系群同樣有效；在這個村莊適用的，在其他村莊亦然……：在這樣的考量下，可看到關於「部落」、「人種」之類的概念定義上的問題。民

族學家的顧慮拉近了他們與微觀歷史學家的距離，同時也釐清了他們的界線；或應該說——為了尊重前者的先在性（*antériorité*）——當微觀歷史學家必須斟酌其研究對象的代表性，比如十五世紀弗留利群島（Frioul）磨坊主的生活時，亦會落入跟民族學家同樣的困境。但是為了確保其代表性，微觀歷史學家必須仰賴「痕跡」、「徵兆」這些概念或是獨特的例證；而做田野的民族學者，如果他們意識敏銳、且當初的觀察假設持續有效的話，總是有辦法追溯得更遠，這是針對現在進行研究的優勢；只是歷史學家打從根本佔上風的是：他們始終知道後續發展。

第二個觀察是關於人類學的對象，但這裡指的是智性對象（*objet intellectuel*），或者也可以說是民族學者通則化（*généralisation*）的能力。很明顯地，從對甲村或乙村局部的細膩觀察，或是蒐錄某個特定族群相當數量的神話，到「親屬基本結構」或「神話學」理論的發展成形之間，有著關鍵的一步。在此牽涉到的不只是結構主義；所有重要的人類學研究取徑都試圖建立出一定數量的通則假設，這些假設的原始靈感很可能來自他們對特定事件的探索，但同時能支撐建構其他遠超過這單一例證的問題形貌，像是巫術、聯姻、權

力或是生產關係等理論。

在此毋須評斷這些通則化的努力是否有效，我們可以將它們的存在視為民族學文獻的一部分，用以強調比如當我們在一個不具有異國情調的社會裡提及身材時，其論證不過是調查中的一個特定取向，牽涉的是方法而非對象：既非實證對象，更不會是以通則化、比較為前提的智性、理論對象。

方法的問題不能與對象的問題混為一談，因為人類學的對象從來就不是——比如針對村落一隅或一個村落的詳盡描述。這類專論通常被視為對某個未臻完備之清單的增補，且至少在實證層次上，它們普遍勾勒出多半透過調查而來、並適用於整個族群的通則樣貌。對鄰近當代性（*contemporanéité proche*）的第一個提問，不在於是否或如何能在一個大範圍，比如一個企業或一個度假俱樂部裡進行調查研究（無論好壞，我們總會完成），而是了解當代社會生活中是否存在著種種在今日看來可納入人類學研究的面向。同樣地，親屬關係、同盟、贈與、交換等等問題也是如此，它們起初引起他方的人類學家關注（作為實證對象），接著形成思考（作為智性對象）。在這樣的情況下，根據方法的諸多考量（合理範圍內），必須回顧我們所謂對象的先決條件。

這個對象的先決條件可能會引起對鄰近當代性人類學正統性的質疑。瑟卡倫在《他者與同類》論文集的前言裡引用了路易·杜蒙⁹在《塔哈斯克》（*La Tarasque*）再版序中的一段話：「關注焦點的轉移」以及「問題意識」的改變（在此我們可說是實證與智性對象的改變），不僅妨礙了學科自然地累積，「且甚至導致其延續性的磨損」。說到關注焦點的轉移，他特別指出像是，相對於民俗傳統的研究，那種「對法國的社會生活同時做更為廣泛且細緻區分的蒐錄掌握，而不再截然劃分非現代與現代，比如手工業與工業」。

我無法肯定一個學科的延續性是否能以其對象的延續性來衡量。若是將這樣的論調套用在生活科學上，顯然令人懷疑，我不確定它們的累積是否切合杜蒙的這句話：「研究完成時所產出的，是新的研究對象」。而且我認為這個論點套用在社會科學上將更具爭議性，因為不管是合併重組與階級模式的改變，牽涉到的始終是社會生活，它們引起研究者的關注形成新的對象，且與生活科學研究者的發現有共通之處：這些新對象不是抹去研究者原本研究的對象，而是使之複雜化。

話雖如此，杜蒙的顧慮對研究此時此地的人類學家來

9 —— 路易·杜蒙（Louis Dumont, 1911-1998），法國人類學家，師從牟斯，鑽研印度社會與文化，並將之與西方社會做理論性比較研究。《塔哈斯克》（*La Tarasque*）是從民族誌的角度探討法國小鎮塔哈斯貢（Tarascon）當地的信仰。

說並非毫無共鳴，杰哈·阿爾塔伯、賈克·謝宏諾¹⁰、貝阿媞斯·勒維塔（Béatrix Le Wita）都有類似的想法，他們在《他者與同類》裡打趣地說到布列塔尼人「比起自家系譜，他們更牽掛跟農業信貸銀行申請的貸款……」。不過，在這個說法的背後，再度反映出對象的問題：沒有人說人類學應該比布列塔尼人更關注他們的系譜（儘管這裡說的可是布列塔尼人，我們仍可以質疑他們對系譜漠不關心¹¹）。倘若鄰近當代性人類學只能根據既有的類別進行研究，倘若新對象不應納入其中，那麼著手新的實證田野調查所回應的，與其說是迫切性，不如說是好奇心。



這些前提呼籲我們給予人類學研究一個明確的定義，我們將試著透過兩個觀察來建立這個定義。

第一個觀察奠基在人類學研究上：人類學研究是探討當下他者的問題。他者的問題並非是人類學研究偶爾才碰到的主題；它是人類學唯一的智性對象，也是定義不同研究領域的依據。人類學研究探討當下的他者，這便足以與歷史研究

10 —— 賈克·謝宏諾（Jacques Cheyronnaud, 1949-），法國人類學家，主要研究領域為歐洲基督教人類學、19~20世紀社會、政治、宗教批評、音樂與政治。

11 —— 布列塔尼人擁有源於克爾特的姓氏，與法國其他地區的姓氏有顯著差異。

有所區隔；而它同時以多重面向切入，則是有別於其他社會科學之處。

人類學探討他者全部的面貌：異國情調的他者是相對於被假設為一致的「我們」（我們法國人、歐洲人、西方人）所定義出來的；他者的他者，民族或文化的他者，是與另一個被假設為一致的他者總體比較而來，「他們」經常被簡化成為一個民族名稱；而社會的他者，指的是參照一個差異系統而來的內部他者，這個差異系統最初以性別區分，但也透過家庭、政治、經濟等定義彼此之間的尊卑位置，因為我們不可能不參照一定數量的他者來談論系統中的某一個位置（老大、老么、次子、上司、顧客、俘虜）；最後，內在的他者，可別跟前者混淆，內在他者位居所有思想系統的核心，其代表性放諸四海皆準。它回應了我們無法想像絕對個體性的這個事實：繼承權、遺產、血緣、相似性、影響力，從這麼多的類別之中，可以察覺額外的，甚至是建構整個個體性的他性（*altérité*）。所有關於個人概念、疾病詮釋、巫術解讀的文獻都可為證，民族學提出的其中一個主要問題，亦是它研究對象的問題：這個問題牽涉到所謂的根本或內在他性。這些內在他性的表現（*représentation*）之需求（*nécessité*），

在民族學研究的系統裡被置於個體性的核心，藉此讓集體身分認同的問題無法脫離個體身分認同。而有個相當明顯的狀況，可說明民族學家研究的信仰內容本身，會左右試圖將之歸納的方法：個體的表現之所以引起人類學家的興趣，不單純因為它是一種社會結構，還因為所有個體的表現必然是與他同體的社會連結（lien social）的一種展現。在這樣的情況下，我們對遠方社會的人類學、尤其是其所研究的對象有所虧欠，因為我們發現：社會是跟隨個體開展，而個體受制於民族學的觀看。人類學的具體內容與某些社會學院校的定義相悖，後者認為它可透過數量級¹²來掌握，而這正抹殺了個體變數。

馬塞爾·牟斯¹³談過心理學與社會學之間的關係，然而對於應受到民族學觀點檢視的個體性定義卻給予相當嚴格的限制。他在一個令人玩味的段落中特別指出，很顯然社會學家所研究的人，並不是現代菁英裡被劃分、控制、馴服的人，而是那些被視為一個整體的普通人或跟不上時代的人：「我們這個年代裡均質的人（homme moyen）——尤其是女性，以及幾乎所有舊社會或是落後社會的人，是個整體（total）；些微的感知或最輕微的精神震撼都會對該整體產生全面的影

12 —— 數量級（ordre de grandeur）
指的是數量的尺度或大小的級別，每個級別之間有著固定比例。

13 —— 馬塞爾·牟斯（Marcel Mauss, 1872-1950），法國人類學之父。

響。換句話說，這個『整體性』（totalité）的研究，對那些不屬於現代社會菁英的人而言是重要的。」（p.306¹⁴）我們知道整體的概念在牟斯眼中的重要性，對他來說，具體（concret）即是完整（complet），但是這個概念限制、且在某個意義上損害了個體性的概念。更確切地說，牟斯認為的個體性是文化中具有代表性的一種個體性，也就是典型的個體性。這點可以在他對整體社會現象的分析中清楚看到，就像李維史陀在《馬塞爾·牟斯作品導讀》（*Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss*）中點出的，牟斯認為詮釋整體社會現象理應包括所有不連貫的面向，且不僅是其中任一個面向（家庭的、技術的、經濟的），包括任一個身在其中的原住民所擁有或能擁有的看法，都要能夠被獨立檢視。整體社會事實的經驗是雙重具體的（且雙重完整的）：它既是一個處在確切時空的社會所具有的經驗，同時也是這個社會中任意一人的經驗。只是，這個個體不是隨便一個誰：他認同這個自己不過作為其中一個表述（expression）的社會。為了提點他所謂的任意一個個體為何，牟斯借助定冠詞的作法深具意義，比如「這座或那座島的這個美拉尼西亞人」。上述引文讓我們更清楚理解這個美拉尼西亞人之所以作為整體，不僅

14 —— 引文出自 Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Paris : Les Presses universitaires de France, 1968, p.306.

因為我們從不同的個體維度來理解他，「外貌的、生理的、心理的以及社會學的」，還因為他具有綜合的個體性，是一個文化的表述，而這表述本身被視為一個整體。

關於文化與個體性的概念還有很多可說（且我們已經拉雜說了許多）。在某些角度或脈絡之下，儘管文化與個體性或可自我定義為彼此的相互表述，呈現的也是一種平庸（trivialité），簡言之即是所謂的共通點，讓我們得以辨識這是布列塔尼人、英國人，奧維涅人或是德國人。而對於貌似自由的個體性之反應可以透過有效統計樣本來掌握、甚至預測的這種狀態，我們早已見怪不怪；只是，我們也同時學會從集體亦從個體的層次，質疑那些絕對、單一且實際的認同。文化如同綠樹枝¹⁵般「鞭策著」我們，然從來無法建立起一個終結的整體性（基於外在與內在的理由）；而個體，儘管如我們想像般單純，卻從未單純到不把自己放在規範所賦予的位置上：他只能從某個角度傳達出整體性。除此之外，若沒有一個個體主動性的彈指觸發，所有既定規範中不確定的性格或許永遠無法像在戰爭、革命、對峙、拉鋸時那樣展現。不管是坐落在時空中的文化，或是體現文化的個體，都無法定義一個基礎的認同標準，在這標準之上無法想像任何相異

15 —— 綠樹枝（bois vert），堅韌不易折斷，因此打在身上很痛，比喻猛烈嚴厲。

性。當然，文化在其邊緣地帶的「運作」，或是已建立的系統內部的個別策略，在某些（智性）研究對象的定義裡都不被列入考慮。在這一點上，論述與問題意識有時飽受惡意或視野短淺的折磨：簡單地說，比如，不管遵守與否，不管是不是在必要時可以被扭曲或違抗，一個規則跟所有與它牽連的邏輯考量都無關，儘管這些邏輯顯然可構成真正的研究對象；反之亦有其他研究對象，經由對轉化或改變、差距、創建或反抗過程的考量而來。

只要知道我們談論的是什麼，且此刻只要觀察到不管人類學研究觸及哪個層面，其目的都是根據確立他者所在位置、與加諸在其需求上的不同標準，來完成對其類屬的詮釋：像是族群、部落、村莊、世系群或是其他重組的形式，乃至親屬的基本組成元素——我們知道這元素讓血緣認同受制於聯姻需求；終究，在所有儀式系統定義下，個體就如同混合物、充滿了他性，其形貌從字面上來看複雜難以想像。換個方式說，就像國王與巫師，亦無法從字面理解其形貌。

第二個觀察牽涉的則不再是人類學而是它觀察、理解其對象的世界，特別是當代世界。這並不是像杜蒙擔心的那樣，因為人類學厭倦異國田野，才冒著失去其延續性的風險轉向

較為熟悉的土地；而是當代世界本身在轉變上的加速召喚著人類學的關注——也就是一個針對他性的類別嶄新的、條理分明的思考。我們特別關注的是這些轉變的其中三點：

第一點觸動的是時間，是我們對時間的認知，但也包括我們對時間的使用、安排時間的方式。對某些知識分子而言，今日的時間不再是個淺顯易懂的原則。進步，也就是後續發展可以根據過去來解釋的這個觀念，某個程度上已在那些伴隨著十九世紀橫渡海洋的希望或幻覺離去之後，在二十世紀觸礁沉沒。嚴格說來，這個質疑可以從幾個不同的紀錄觀察獲得參照：像是世界大戰的殘暴、極權主義以及政治上的種族大屠殺，它們都無法證明人性道德上的進步，這是我們至少可以確定的；大敘述的結束，意味著宏大的詮釋系統，企圖關注人類整體的演進而沒有成功，甚至誤導或抹除了原本從它們之中獲得鼓舞的政治體系；總之，或換個角度而言，是一個對於把歷史視為意義載體的質疑——重新質疑——我們可以這麼說，因為這奇妙地讓人想起保羅·阿札爾¹⁶的質問，他相信從十七、十八世紀交替之際，就能夠覺察出舊世界與現代世界的紛爭，以及歐洲意識危機的肇因。然而，要是豐特奈爾¹⁷對歷史有所質疑，他的質疑本質上是針對其方

16 —— 保羅·阿札爾 (Paul Hazard, 1878-1944)，作家、法國歷史學家、評論家。

17 —— 豐特奈爾 (Bernard Le Bouyer de Fontenelle, 1657-1757)，法國科學家、哲學家、作家。

法（軼事性且可信度低）、對象（過去只對我們講述人類的瘋狂行徑）以及實用性（尤其是讓年輕人明白他們未來生活的年代）。假如今天，特別是在法國，歷史學家會對歷史有所質疑，那並不是基於技術或是方法的理由（歷史跟科學一樣會進步），而是因為從根本說來，不管是要讓時間成為一個可理解的原則、或是在其中寫入一個認同原則，他們都體認到極大的困難。

我們也看到歷史學家特別注重某些所謂「人類學的」主題（家庭、私生活、記憶所繫之地）。這些研究迎合大眾對古老形式的喜愛，彷彿它們一邊對我們當代人訴說著我們是誰，一邊指出不復在的我們。沒有人講得比皮耶·諾哈¹⁸在《記憶所繫之處》¹⁹（*Lieux de mémoire*）第一冊的序言所說的來得貼切：我們在見證、文學、影像、所有「曾被視為明顯徵兆」的宗教性累積裡找尋的，是我們的差異，同時，「在這個差異的景觀之中，一個難覓的身分突然爆裂。那不再是一種新生，而是在我們不復在的光芒裡，對我們如今是誰的辨讀」。

這個整體觀察，與戰後初期沙特式、馬克斯式思想框架的式微吻合，對其理念而言，普遍性，從分析結論來看是個人的真理；此外，也符合在其他風潮之後所謂的後現代感知

18 —— 皮耶·諾哈（Pierre Nora, 1931-）為法蘭西院士，法國當代最重要的歷史學家之一。

19 —— 此書已有節錄之中文版。（皮耶·諾哈，《記憶所繫之處》，戴麗娟譯，出版社：行人，2012）

——對這感知而言，一個形式與另一個形式價值相同，種種形式的拼湊物意味了現代性的消除，如同一個與進步相似的演進抵達終點。

這個主題無窮無盡，但我們可以專注於另一個關於時間問題的論點，透過極為普通的觀察，我們在日常中即可證實：歷史正加速著。我們還來不及變老，我們的過去卻已經成為歷史，而我們的個人史已經成為歷史的一部分。跟我同年紀的人在他們童年、青少年時都嚐過那種經歷一次世界大戰的老戰士們所擁有的無聲鄉愁：這鄉愁像在告訴我們，他們曾經活過，他們，這段歷史（且是這樣一段歷史！），而我們永遠無法真正理解那意味著什麼。如今，早期、六〇年代、七〇年代，很快地進入八〇年代，它們成為歷史的速度與它們當初突然到來的速度不相上下。歷史亦步亦趨跟著我們，如同影子般緊追不捨，如同死亡。歷史：意味著一系列被多數人認定為事件的事件（如披頭四、六八學運、阿爾及利亞戰爭、越南、一九八一年密特朗勝選、柏林圍牆倒塌、東歐民主化、波灣戰爭、蘇聯解體）；一系列我們可以想像在明日的、未來的史學家眼裡佔有一席之地的事件，而我們之中的每個人之於這些事件，就像法布里斯之於滑鐵盧戰役，儘

管全然意識到自己的無足輕重，也能把自己與一些情節或一些獨特影像連結在一起，彷彿他比那些不自知自己正在創造歷史（不然，還有誰？）的人還要不真實。難道不是這個超載本身（在這個日益擁擠的星球，這一點我後面再談）造成研究當代的歷史學家的困擾嗎？

讓我們更深入說明。對於那些打算將事件淹沒在歷史洪流裡，且將之視為此前與此後（而此後被視為此前的發展）之間一個純粹贅詞的歷史學家而言，事件總是製造問題。這即是，在眾多爭議背後，傅勒²⁰針對大革命，這個獨一無二的事件所做的分析的意義。在《思考法國大革命》（*Penser la Révolution française*）一書中他對我們說了什麼？他說的是，從大革命爆發的那一天起，革命性事件「為歷史性行動建立了一種新模式，一種未被登錄在這個局勢的清冊裡的模式」。革命性事件（但大革命就這層意義而言，具典型的事件性）無法簡化為使事件成為可能、且事後可以想像的眾多因素之總和。倘若我們以為傅勒的分析僅限於大革命這個特例，那就大錯特錯了。

歷史的「加速」實際上與事件的倍增彼此呼應，且通常是經濟學家、歷史學家或社會學家沒有預測到的事件。造成

20 —— 傅勒（François Furet, 1927-1997），法國年鉴學派歷史學家。

問題的是事件的超載，而非二十世紀多不勝數的醜惡（因其龐大而顯得新穎，但造就它們的是科技），亦非知識架構的轉變，或是政治騷動等眾多歷史上可見的例子。這個超載，只有將這兩個層面納入考量才能完全理解：其一是訊息的超載，其二是今日某些人所謂的「系統一世界」前所未見的相互依存；它不由分說地丟給了歷史學家一個難題，尤其針對研究當代史的學者——近十年來的事件厚度若以超載稱之，恐怕會消除所有意義。但精確地說，這個問題本質上是人類學的。

讓我們聽聽傅勒如何將大革命的動力定義為事件。這種動力，他說，「大眾可稱之為是政治的、意識形態的或文化的，亦即其透過人民的動員與對事物採取的行動而倍增的力量，是經由意義的超量灌注而來」（p.39）。這個意義的超量灌注，完全可以用人類學觀點來審視，這也是大量當代事件向我們展示的：在我們尚未完成對其中種種衝突的趨勢觀察時，衝突已然是結局；顯而易見的例子或許像是，任何人都不敢預測其衰敗的政體，在一眨眼的工夫崩塌；更有甚者，潛伏的危機影響自由國家的政治、社會、經濟生活時，我們仍渾然不覺照常談論其意義。其創見，不在於世界不具有、

或只有一點點、極少的意義，而在於我們清楚且強烈地體認到，賦予意義成為日常需求：這個需求是賦予世界一個意義，而不是針對某個村莊或是某個世系群。這種賦予當下、要不也是賦予過去一個意義的需求是事件超載的代價，切合了一個我們姑且稱之為「超現代性」的情勢，以便解釋它根本的形態：過量（excès）。

因為我們每個人都擁有，或相信我們可以運用這個超載著事件的時間（這些事件充塞當下如同它充塞著不遠的過去）。請注意，這只是讓我們更加渴求意義。平均壽命的延長，讓四代同堂成為常態而不再是三代，這都使得社會生活的規則逐漸產生實際的變化。不過，這些現象同時延展了集體的、家族的與歷史的記憶；讓個體有更多機會感覺自己的小歷史與大歷史有所交集，興起小歷史牽動大歷史的感受，其執著與失落都與這個感受的強化有關。

因而正是透過一個過量的形象——時間的過量——我們將先定義出超現代性的狀態，同時提出，正由於它的矛盾，超現代性成為絕佳的觀察場；更精準地說，成為人類學研究的對象。關於超現代性，我們可以說它是後現代性僅向我們呈現出反面的那枚錢幣的正面：它是否定的肯定。以超現代

性的觀點來看，思考時間之所以困難，在於當代世界的事件超載，而不在於進步觀的崩壞，後者長久以來岌岌可危，至少在其扭曲的樣貌下，它特別容易顯得無效；緊迫逼人的歷史，亦步亦趨的歷史（幾乎既存於我們每個人的日常生活）等主題，看起來像是歷史之意義或無意義等主題的前提：正因為我們迫切想理解現在的一切，才導致我們難以給予不遠的過去一個意義；當代社會的個體所顯現出對意義的正向需求（民主典型無疑是個重要的面向），可以弔詭地解釋這些時常被解讀為意義匱乏（crise）之徵兆的現象，比如地球上所有落空的失望：社會主義的落空、自由主義的落空、很快地會有後共產主義的落空。

當代社會獨有的第二個加速蛻變，以及超現代性第二個特有的過量形象是關於空間。提到空間的過量我們首先可以說，這裡再度有點矛盾的是，它與地球空間的緊縮有關：從我們對自身的疏離，到太空人的壯舉以及人造衛星的運轉對這個疏離的體現。簡言之，我們在太空的第一步把我們本身的空間縮小到微不足道的一點，而從人造衛星所拍攝的照片正好告訴我們其確切的尺寸；於此同時，世界卻向我們開展。我們正處在一個尺度轉變的年代，當然從征服太空的角度看

來是如此，但從地表看來亦同：快速的運輸方式，不消幾小時就可以從任何一個首都到另一個首都。最後，我們居所的私領域充滿了各式影像——透過衛星輪播、經由天線接收，在最落後的村子屋頂上亦有天線張揚，可以讓我們即時甚至是同步看見地球另一端正在發生的事件。我們已然感受到這些經過篩選的影像所傳達的資訊帶有不良作用或可能的扭曲：這不只因為如眾人所說的，影像可以被操作，還包括影像（僅僅是千萬張裡的一張）會產生影響，它們擁有的力量遠超過其所承載的客觀訊息。另外，我們也必須注意到這些資訊影像每天交錯混雜出現在這個地球的螢幕上，廣告影像、科幻影像，無論原則上呈現手法或目的不盡相同，但在我們眼中卻組成了一個在其多樣性裡相對均勻的宇宙。簡言之，有什麼比一個優質美國影集呈現出來的美國生活更真實，飽含更多訊息？另外還得考慮這小小螢幕替觀眾與演出偉大歷史的演員之間建立起來的偽熟悉感，這些演員身影成了我們熟悉的連載小說裡的英雄，或是藝術、運動領域的國際明星。他們如同風景，我們看著這風景規律地變化：德州、加州、華盛頓、莫斯科、艾麗榭宮、特維克納姆體育場、奧比斯克山口或是阿拉伯沙漠；儘管我們沒有去過，但我們認得出來。

這個空間的超載如同誘餌，但我們難以指認在背後操縱的人是誰（雲雀之鏡後面空無一人²¹）。在很大的程度上，它成為傳統民族學視為已有的宇宙之替代品。就這些宇宙而言，其本身虛構的比例算高，我們或可說它們本質上屬於可辨識的宇宙。而象徵性宇宙的特質就在於替繼承了這些宇宙的人們建立起一個辨識而非認識的方式：一個封閉的宇宙，裡頭的一切都是符號；在這密碼的集合裡，只有某些人擁有解碼鑰匙與使用權，不過所有人都承認宇宙的存在。它是一個部分虛構但卻相當具體的整體，一個我們自以為可以感知的宇宙論，好成全民族學家的幸福。因為民族學家的幻想與他們所研究的原住民的幻想在這個點上交會了。民族學長久以來致力於將具有意義的空間、歸屬於自成一文化整體的社會從世界中區畫出來：一個意義的宇宙，個人與團體在其中只是一個表述，透過同樣的標準、同樣的價值以及同樣的詮釋方法來自我定義。

前面已經評論過的文化與個體性的概念我們不再贅述。重點是這個意識形態上的概念，同樣反映在民族學家與他們所研究對象的意識形態裡，而超現代性世界的經驗有助於民族學家解決——或者說得更精確一點——度量其範圍。因為

21 —— 雲雀之鏡（miroir aux alouettes）

是舊時的捕獵陷阱。由木棒及嵌滿鏡子碎片的木板組成，固定在野外，當鳥類（特別是雲雀）受到鏡子反光吸引而一探究竟，獵人便可以將之網住或獵殺。

相較於其他，這個經驗處在一個現代性空間溢出並與之相對的空間組織上。在此仍要理解到：就跟時間的智慧一樣，在我們看來，是目前的事件超載使之更為複雜，而不是歷史詮釋主流模式的激進顛覆使之受到毀損；同樣地，空間的智慧被正發生的事件騷動破壞較少（因為還有風土與領土，不僅存在於土地上的事件現實，更存在於集體或個人的意識、想像中的現實），被目前的空間超載複雜化的成分較多。我們已經在尺度的變化、被形塑與幻想出來的大量增殖的指涉，以及運輸方式驚人的加速裡看到了空間超載表現，它確實達到了不容忽視的物理變化：都市的集中，人口的轉移以及我們所謂「非地方」的倍增——相對於與牟斯以及將文化定位在特定時空的整個民族學傳統相繫的地方社會學概念。非地方，既是那些加速人或物的流通之必要設施（快速道路、交流道、機場），亦是運輸方式本身、大型購物中心，或全球難民的臨時收容所。從這個角度來看我們生存的年代，同樣是矛盾的：當地球上的空間單位變得可以想像，且跨國的巨大網絡連結強化之時，本位主義的呼聲；想留在家中獨處的人、想重新尋回祖國的人的呼聲擴大了，彷彿保守主義的這方與救世主降臨說的那方都被迫說著同一種語言：土地的、

根源的語言。

我們可能認為空間參數的轉移（空間超載）帶給民族學家的難題，就如同歷史學家面臨事件超載的困境。他們的難題實際上的確是類似的，但是，對人類學研究而言卻格外令人振奮。尺度的轉變，參數的轉變：就如同十九世紀，我們要做的，只是著手文明與新文化的研究。

而我們在某個程度上是否為利益相關者則無關緊要，因為我們每一個人，距離掌握所有面向都還遠遠不及。相反地，若非西方研究者一開始急於以自身所習慣的種族中心主義去解讀，過去那些異國文化不會顯得如此不同。如果遠方的經驗讓我們學會將觀點去中心化，我們必須以之為鑑。超現代性的世界並非如我們自以為生活的世界那樣分毫不差，因為我們活在一個我們還不知道如何觀看它的世界。我們必須重新學習思考空間。

過量的第三個形象，可視為超現代性處境自我定義的根據，我們對它很熟悉。這個自我的、個體的形象，就像大家說的，再度回歸到人類學的思考中，因為，在一個不分領土的宇宙，缺乏新田野，而在一個沒有大敘事的世界，理論青黃不接，於是民族學家、或說某些民族學家，在嘗試將文化

（當地文化，牟斯定義下的文化）視為文本來處理之後，最終只對民族誌書寫之為文本——很自然被視為其原生作者的表達性文本（texte expressif）感興趣，那麼，如果我們認同克立弗德²²的觀點，則努爾人讓我們理解到的伊凡普里查²³，會比伊凡普里查讓我們理解到的努爾人更多。在此毋需質疑詮釋學研究的精神，儘管詮釋者總是透過他們所研究的對象建立起自身的形象，我們可以想像，涉及民族學與民族文學時，狹隘的詮釋學經常帶有平庸化的風險。應用民族誌素材而帶有解構主義精神的文學批評能告訴我們的，實際上未必比平凡的敘述或是事實（比如：伊凡普里查活在一個殖民時代）來得多。反之，民族學也很可能誤入歧途，用他人的田調研究代替其研究田野。

後現代人類學取決於（以彼之道還施彼身）一個超現代性分析，而其簡化的方法（從田野到文本，繼而從文本到作者）不過是一個特殊的表述形式。

在西方社會，至少，個體期待一個世界。他企圖透過自己，或是為自己詮釋這些傳遞給他的訊息。宗教社會學家已然揭示天主教實踐本身的特殊性：信徒傾向用自己的方式來實踐。同理，或許只有以個體價值無區隔為號召，才能解決

22 —— 克立弗德（James Clifford, 1945-），美國學者，其跨領域研究涉及歷史、文學評論、人類學與文化研究。

23 —— 伊凡普里查（Edward Evan Evans-Pritchard, 1902-1973）為英國人類學家，其著作《努爾人：對尼羅河畔一個人群的生活方式和政治制度的描述》（The Nuer, 1940）藉由描述努爾人居住的環境生態、政治、宗教制度，來解讀其社會的建構模式。

性別議題。這種方法上的個體化（individualisation），注意，若是參照稍早的分析，並不那麼令人驚訝：個體的歷史從未如此清晰地被集體歷史所關照，但同樣地，集體認同的基準也從未如此浮動。個體製造的意義因此前所未有地必要。想當然爾，社會學家可以完美地指出這個方法的個體化以之為據的幻覺，以及全面或部分逸出作者意識的重製與刻板印象的影響。但是意義製造獨具的特徵，透過整個廣告機制——談論身體、意義、生活的清新；以及整個政治語言——以個體自由的主題為軸心，輪番上陣，本身就很有趣：它符合民族學家在他者身上，以各式各樣的條目進行的研究，即我們所謂的人類學，而非宇宙論，且是在地的，也就是將認同與他性分門別類的再現系統。

於是，問題以新的面貌落在今日的人類學家身上，它所引起的紛擾與當時牟斯、以及牟斯之後的整個主流文化圈所遭遇的問題相同：如何思考並定位個體？米歇爾·瑟鐸²⁴在《日常生活實踐》中談到「實踐藝術的詭計」，讓臣服於現代社會、尤其是城市社會之整體束縛的個體，得以用某種日常的拼湊加工（bricolage）將之挪移、運用，在其中搭起他們的布景或是留下獨特的軌跡。但是瑟鐸意識到，這些詭計

24 —— 米歇爾·瑟鐸（Michel de Certeau, 1925-1986）為法國歷史學家，同時是耶穌會士、哲學家。

歐傑文中提及瑟鐸的部分，討論的都是 *L'invention du quotidien 1: Arts de faire* 一書的概念（直譯實為《日常生活創造 1：實踐的藝術》，但由於《日常生活實踐》為目前流通的中文版書名（同英文版 *The Practice of Everyday Life*），為避免讀者混淆，仍採中文版書名。）

與實踐的藝術，時而反映出平均個體的多樣性（如座無虛席的音樂會），時而反映出個體的平均值（如一種抽象概念）。佛洛伊德，同樣地，在他談論社會學之終極性的著作裡（《文明及其不滿》、《一個幻覺的未來》），使用了「普通人」（*der gemeine Mann*）這個說法，有點類似牟斯，拿個體的平均值來與開化的菁英，即那些將自身視為思考性方法的對象的個體做對照。

然而，佛洛伊德很清楚他所談論的，這個被種種機構組織比如宗教所異化的人，亦可指稱全人類或每個人，從佛洛伊德自身、或是任意一個正從他們身上觀察到機制與異化影響的人開始。這個必然的異化作用，亦是李維史陀在《牟斯作品導論》提到的，被異化的恰是這些所謂明智的人，因為他願意活在一個由種種與他人的關係定義而成的世界裡。

我們知道佛洛伊德實踐了自我分析。當今人類學家面臨的問題，是了解如何將他們觀察對象的主觀性納入他們的分析之中。意即，最終，基於我們社會中個體處境的更新，了解如何重新定義代表性的條件。我們不能排除，人類學家以佛洛伊德作為榜樣，將自己視為自身文化的原住民，簡言之，一個得天獨厚的報導人，大膽進行一些自我族群分析

（auto-ethno-analyse）的嘗試。

在目前對個人參照的重視，或者，也可以說是參照的個體化之外，更應關注的是獨特性的事實：對象的獨特性，群體或是歸屬的獨特性，地方的重組，構成連結、加速或是遷移過程中的矛盾對應的一切規則的獨特性，這些獨特性時常過分快速被縮減或是歸納為某種說法，像是「文化的均質化或全球化」之類。

實現一個當代性人類學的條件問題，應該從方法轉移到對象。這並不是說方法的問題不具備關鍵的重要性，或甚至它可能完全脫離對象的問題；而是對象的問題是先決的，甚至是雙重先決。因為，在對那些貌似具有目前當代性特質的新的社會型態、新的感知形式，或是新的機構感興趣之前，必須先注意到那些影響了重要分類（catégorie）的轉變，而人們是透過這些重要分類來思考其身分與相互關係。我們藉由過量的三個形象，試圖描繪出超現代性處境的特徵（包括事件超載、空間超載以及參照的個體化），使我們得以在不忽略其複雜性與衝突性的狀態下理解它，且無需將之視為一個我們只能記錄其痕跡、列舉其族群、彙編檔案的，已逝的現代性無法跨越的界線。二十一世紀將是屬於人類學的，

不僅因為過量的三個形象不過是恆久且本來就屬於人類學的原料目前的形式；也因為在超現代性的處境裡（如同人類學以「文化的涵化」之名分析過的處境），其組成分子有增無減。因此我們可以先確定人類學所研究的這些現象令人著迷的是（從聯盟到宗教，從交換到權力，從佔有到巫術）：它們氣數未盡，不管在非洲或是歐洲；但是在一個不同的世界裡，它們將與存留下來的那些重製出意義（它們從意義上被重製），明日的人類學家，就像今日一樣，將理解其合理與不合理處。

2

The background is a solid black rectangle. Overlaid on this are several thick white lines that form a series of nested, stepped rectangular shapes. These shapes are arranged in a way that creates a sense of depth and architectural structure, resembling a stylized staircase or a series of platforms. The lines are clean and sharp, contrasting sharply with the black background.

人類學之地

Le lieu anthropologique

民族學者與他所談論對象的共有之地 (lieu commun)，確切來說，就是一個地方：原住民 (indigènes) 佔領之地，他們在那裡生活、工作，守護著它，制訂戰略點、監視邊界，但亦標記出棲身於此、並活絡此地內在紋理的萬能鬼神、先祖或幽靈的痕跡，彷彿在這獻祭之地向他們低語的這一小群人原本也是精萃，彷彿只有在進行其祭拜儀式的那個地點，人類才配得上這個稱謂。

而民族學家，相反地，則致力於透過一地的組織配置（邊界的設定和標記總是介於野蠻與文明之間，耕地、多魚水域永久或暫時性的分布，村莊的地圖，生活環境的配置以及居所的規約，簡言之，群體的經濟、社會、政治與宗教地理），辨讀出一個更具約束力、且在任何情況下皆一目瞭然的規則，而對空間的摹寫則賦予這個地方第二種樣貌。民族學家因此將自己視為原住民裡最為敏銳且最有智慧的人。

這個民族學家與原住民的共有之地，在某種意義上（在拉丁文 *invenire* 這個字的意義上¹），是一種虛構 (invention)：它的出現，是因為有人宣稱這裡是他們的領土。起源傳說很少是原生地的傳說，反之比較常見的是融入地域之靈 (*génie du lieu*²)，以及第一批來自共同冒險遷徙群體中的住民的傳

1 —— *Invenire*：發現、找到。

2 —— 西方傳統中「*génie du lieu*」的概念，可上溯至古羅馬時代（拉丁文：*genius loci*），*génie* 意味著一個地方固有的人或物的靈、精神，即一地固有著本質的守護者。但這種地方被眾神靈守護的概念並非西方文明獨有，實際上在非洲社會更為普遍。（中文亦譯作：場所精神）

說。土地的社會標記是如此不可或缺，因而未必總是原生的。民族學家的工作即是找回這個標記。甚至有時他的介入以及他的好奇心，讓他所探詢的對象對自身的起源產生興趣，這些起源很可能已經被種種與當下現實相關的現象，比如往城市的遷徙、新移民、工業文明的擴張等所削弱，乃至扼殺。

當然，源自這個雙重虛構的某一真實（réalité）供給了它所需的第一手資料和對象。但是這個真實也會引起幻想（fantasme）與幻象（illusion）：一是原住民的幻想，幻想一個自遠古以來即紮根在一塊恆常的、無瑕之地的社會，超過這塊土地的一切都無法實際想像；另一則是民族學家的幻象，幻象裡出現的是一個本身如此透明的社會，以致於在它最細微的習慣裡、在它任何一種體制裡，如同在構成它的每一個成員的總體性格裡，都能展現出一種全面性。每個社會都對本質系統性分區有所考量，即使是游牧社會也一樣，這些考量加深了幻想，滋養了幻象。

原住民的幻想，是個一勞永逸的封閉世界，而這個世界，確切地說，不欲為人所知。人們對這裡該知道的都已然知道：土地、森林、水源、顯著特徵、宗教場所、藥用植物，不會錯估由起源傳說與宗教曆承擔其合法性、並原則上確保其穩

定性的地方概況明細 (état des lieux) 的時間向度。在必要時，必須從中認出自己。儘管從儀式的觀點來看，所有突發事件都是完全可預見、並如同新生、疾病與死亡的循環般反覆出現的，也都需要被詮釋；嚴格地說，這不是為了被認識，而是為了被認可，意即為了變成可在一個話語、一個判斷中被審視的對象，因其詞彙已編目建檔，不會有人懷疑其聲明將驚嚇到文化本體以及社會結構的守護者。就算這個話語的詞彙往往具有空間性，當空間的載體一方面傳達了社群認同（社群的起源通常是分歧的，但是地方認同成為他們的基礎並將之聚集、聯合起來），一方面是社群必須捍衛以對抗內憂外患的對象、使認同的語言保有其意義之時，也就不足為奇了。

我早期一個民族學經驗：象牙海岸阿拉狄翁地區³的詢問死者儀式，在這個觀點下，即堪稱典範；這樣的儀式根據形式的變化，在西非相當普遍，且我們在世界其他地方亦發現類似手法，使它更具代表性。大致說來，儀式進行方式是詢問死者一些問題，如要為他的死負責的人是住在阿狄翁以外的地方、還是住在阿狄翁其中一個村莊？是在舉行葬禮的村子裡、或是村子外（若是在村子外，那麼是在東邊或西邊）？是否在他所屬的世系群 (lignage) 當中，在他自家房子的裡

3 —— 阿拉狄翁地區 (Pays alladian) 指的是象牙海岸沿海一部分地區，由 14 個村莊組成，其文化深受阿肯族 (Akan) 及克魯族 (Krou) 的影響。

面或外面等等。此外，有種情況是，死者略過漫長的詢問，直接將抬著他屍體的一行人帶往某個「茅屋」，撞壞其柵欄或大門，對詢問者表明答案就在這裡。我們很難再找到更好的說法，即族群（groupe ethnique）的認同（在此指由阿迪翁人組成的混合社群之認同）顯然必須從內在張力中取得良好的平衡與控制，而這可以透過不厭其煩反覆審視其外圍及內在邊界狀況是否完好來達成——這個審視的重要性在於，這些邊界必須、或已經，藉由幾乎是每個個體死亡的時候，被重述、重複、再次確認。

對於發源地（lieu fondé）與不斷重建之地的幻想不過是半個幻想。首先，這個幻想運作得很好，或應該說它已然運作得很好：土地被開發了，自然被馴服了，世代繁衍穩定了；在這層意義下，土地的神靈確實保護了他們。領土能自我支撐以面對外來威脅或內在分裂，但我們知道實情並非總是如此：在這層意義下，我們再次看到，神諭或預言的機制（dispositif）是有效的。其效力可以根據家庭、世系群、村莊或是社群的層級來衡量。負責管理突發狀況，釐清、解決特殊困難的人，總是比受害者或是涉及其中的人來得多：所有人彼此支撐而一切皆在掌握中。

說它是半個幻想也因為，如果沒有人懷疑共有之地的真實、以及威脅或保護這塊土地的力量，那麼也就沒有人忽視、從來就不曾有人會忽視，無論是其他社群的真實（在非洲，許多起源傳說一開始都是戰爭或逃亡的故事），這當然也包括其他神靈，還是貿易或與外人通婚的必要性。從前也好現在也好，我們難以思考，何以一個封閉而自給自足之世界的形象——包括對於散播這個形象，且出於職責，對它有所認同的人來說——不是一個有用且必要的形象而是其他，不是一個謊言而是近乎一個刻寫在土地上的神話，脆弱得如同被它形塑出特殊性的這片領土；而主體，如同邊界，需要適時地重整校正，但基於同樣的理由，被強迫永遠將最後的落腳處視為最初的發源地。

民族學家的幻象正是在這一點上與原住民的半個幻想接軌。這個幻象，同樣地，不過是半個幻象。因為，若是民族學家明顯地企圖將他所研究的對象與當初發現他們的地理景觀、以及他們所形塑的空間彼此連結，那麼他對其歷史的變遷、其流動性，其所遵循的空間複雜性及其邊界變動的關注不會比他們少。而且他會，跟他們一樣，想要拿過去穩定的虛幻標準來衡量當下的騷動。當推土機剷平土地、當年輕人

離開到城市去，或是當「外來者」（allochtones）在此落腳，從最具體、最具空間性的意義來說，這都是透過領土的標記讓身分的標記自我抹除。

然而這並非民族學家的欲望（tentation）核心，這個核心是知識分子式的，且見證了民族學悠久的傳統。

藉由這個傳統本身已使用過、且在多種情況下濫用的一個概念，我們將之稱為「整體性欲望」。讓我們暫時再回到牟斯如何運用整體社會事實這個概念，以及李維史陀對此提出的評註。社會事實的整體性，對牟斯而言，反映出另外兩個整體性：其組成裡各種不同機構的總量，還有不同向度的集合；而生活、參與其中的每個人即根據這些向度定義其個體性。李維史陀對這個觀點有個完美的歸納：他認為整體社會事實，首先是個被全面性覺察的社會事實，換言之，是個被詮釋的社會事實，亦即這個詮釋包含的想法在任何一個活在這個社會事實中的原住民身上都可以找到。只是，這個透徹詮釋的理想——大概會讓任何一個小說家感到洩氣，因為被要求在想像上付出多重努力的應該是他——是奠基在一個非常特殊的「均質」人概念之下。均質人亦被定義為一個「整體」，因為，跟現代菁英的典型有所不同，「些微的感知或

最輕微的精神震撼都會對該整體產生全面的影響」(p.306)。對牟斯而言，「均質」人即是現代社會中，任何不屬於菁英的人。但是擬古主義(archaïsme)只懂得平均值。「均質」人跟「幾乎所有舊社會、落後社會的人」相似，因為他跟他們一樣，在當下所處的環境，表現出一種能夠明確將他定義為「整體」的脆弱性與滲透性。

這並不意味著，在牟斯眼中，現代社會就因此構成一個民族學可掌握的對象。因為對他而言，民族學家的對象是明確被定位在時間與空間中的社會。在民族學家的理想田野裡(「舊、落後」社會的田野)，所有的人都是「均質的」(我們或可說是「具代表性的」)；因此完成時間與空間的定位是容易的：它對所有人都成立，而階級劃分、人口遷徙、都市化、工業化並不會縮減它的範圍而混淆辨讀。在整體與地域社會(société localisée)概念背後，顯然有一個文化、社會與個體之間的透明化概念。

將文化視為文本的想法，即美國文化主義最新的轉變之一，已在地域社會的概念中表露無遺。為了闡明在整體社會現實分析當中，納入對於這個社會「任意個體」的分析之必要性，牟斯引用「這座或那座島的這個美拉尼西亞人」，當

然，這句話耐人尋味之處，是他借助定冠詞（這個美拉尼西亞人是個原型，就像在別的時空之下，許多民族主體會一躍成為範例一樣），讓一座島（一座小島）被視為文化整體之絕佳場所的典範。一座島，我們可以毫無疑慮地指出或畫出其輪廓與邊界；從這一座到那一座，在群島之中，航行與交流的途徑是由固定並獲得許可的路線所組成的，在相對認同的區域（身分驗證且關係確立）與外在世界，絕對陌生的世界之間，描繪出一道清晰的界線。對於苦於述寫個別獨特性的民族學家來說，理想的狀況是每個民族都是一座島，或許與他島相連但是風格獨具，且最好每個島民跟隔壁鄰居就像一個模子刻出來一樣。

儘管社會的文化主義觀點希望能呈現出一種系統性，但其侷限卻是顯而易見的：將每一個獨特的文化名詞化（substantifier），這是忽略了其內在的問題特徵——然而這個特徵卻可能在它對其他文化或是歷史變動的反應中表現出來；同時也忽略了錯綜的社會紋理，以及從來無法透過文化「文本」推論而出的個人立場的複雜性。不過，千萬不要輕忽潛藏在原住民式幻想與民族學式幻象下的真實部分：空間的安排與地點的組構，在同一個社群的內部，是團體與個人

實踐的爭點與思維行動模式之一。團體（或是帶頭的那群人），如同與之聯繫的個體，必須同時考量身分認同與關係，而為此必須將共享認同（來自社群整體）、特殊認同（來自相對於其他人的特定社群或是特定個體）以及單一認同（來自個體或是與任何群體毫無相似之處的獨立群體）的組成要素象徵化。空間的運用便是其中一種處理方式，難怪民族學家想要從空間到社會反向爬梳這條路徑，彷彿前者創造了後者，一氣呵成。這個路徑本質上是「文化的」，因為藉由在社會秩序中能見度最高、組織性最強、辨識率最佳的符號，它描繪出這個地方的同時，便順勢將之定義為共有之地。

我們將把「人類學之地」這個字眼，預留給空間裡這個具體而帶有象徵性的建構，這個建構本身無法意識到社會生活的興衰變遷與矛盾，但是它指涉了所有在其間擁有一個位置的人，無論這個位置多麼微不足道。此外，也因為所有的人類學都是他者人類學的人類學，所謂地方，人類學之地，才同時是當地居民意義的本源與當地觀察者理解的本源。人類學之地的尺度是變動的。卡比利亞人（kabyle）的家屋有明亮處與陰暗處、男性空間與女性空間的分別；米納族或是埃維⁴的茅屋裡，內廳的雷格巴⁵守護睡著的人避免被本能衝

4 —— 米納族（mina）主要居住在西非的多哥（Togo），埃維族（ewe）則分布在迦納與多哥，兩族的文化接近。

5 —— 雷格巴（Legba）在其神話中為神的信使，引導人們知其天命而行動。

動所傷，入口處的雷格巴則替他們阻擋外來的侵擾；這些二元對立的配置，通常藉由地上具體清晰的界線來表示，直接或間接地控制著聯盟、交流、娛樂活動與宗教；在埃布里耶（ébrié）或是阿提耶（atyé）的村莊，則以三分法支配著世系群與各年齡層的生活。這些地方的分析都具有意義，因為它們都被灌注了意義，且每一條新的路徑，每一次儀式性的反覆重申都強化並確認其必要性。

這些地方至少有三個共同的特徵。它們期待有（人們期待它們具有）歸屬感、連結性與歷史性。家屋的布局、住所的規矩，村子的區域、祭壇、公共空間、土地的劃分對每個人而言，對應一個由可能性、規範與禁令組成的總體，其內容既是空間性亦是社會性的。出生，是出生在一個地方，如軟禁般被指派居所。在這層意義上，出生地是由個體身分構成的；而在非洲有種情況是，意外在村子以外出生的小孩，人們會從他出生地點的風景裡抽出一個元素，以此賦予他一個特殊的名字。出生地確實遵守著瑟鐸所謂「專屬」（propre）的法則（以及專屬的名字）。至於路易·馬漢⁶，則借用福爾提耶（Furetière）⁷關於地方的亞里斯多德式定義（「身體第一層靜止不動的表面，圍繞著另一個身體，或者

6——路易·馬漢（Louis Marin, 1931-1992），法國哲學家、歷史學家、語言符號學家與藝評家。

7——這裡指的是福爾提耶（Antoine Furetière, 1619-1688）編纂的囊括古今法文及科學、藝術詞彙的《通用辭典》（Dictionnaire universel contenant généralement tous les mots françois, tant vieux que modernes, et les termes de toutes les sciences et des arts），於1690年出版。

說得更明確一點，即身體被置放的那個空間⁸」），並引用其例句：「每個身體佔有它的位置。」但是這個單一而獨有的佔領，對應的特別是躺在墳墓的屍體，更勝新生或活著的身體所佔有的空間。在新生與生活的秩序裡，專屬之地如同絕對的個體性，較難被定義與想像。瑟鐸則將地方視為一種「各個組成部分被配置在各個共存關係之中」的秩序，不管這個秩序是什麼；儘管他排除兩種事物佔據同一個「位置」（place）的可能、儘管他認為每個地方的組成部分是一個挨著一個，座落在它們專屬的「地點」（endroit），他仍將「地方」（lieu）定義為「位置的瞬時佈局」（configuration instantanée de positions）（p.173），這等於是說，當然，相異且獨特的部分能在同一個地方共存，但這不會限制我們去思考占領共有之地所加諸在它們身上的，無論是關係或是共享認同。於是，住所規矩指派位置給孩子（跟著母親是最常見的，但同時可能跟著父親，或是舅舅、外婆），即是將孩子放在一個他與其他人共享著土地銘刻標記的整體佈局裡。

最後是歷史性，當一個地方的認同與關係產生連結，並具有一最低限度的穩定性時，它必然是歷史性的。這個歷史性對生活在當地、並能從中辨識那些並非作為知識客體的標

8 —— 作者註：Louis Marin, « Le lieu du pouvoir à Versailles », in *La Production des lieux exemplaires*, Les Dossiers des séminaires TTS, 1991, p.89.

記的人而言，也同樣成立。對他們而言，當人類學之地完全如同科學般擺脫歷史時，它便是歷史性的。這個先祖建立的地方（「我更喜歡祖先打造的房子……」⁹），這個人們必須知道如何解讀剛死去的人遺留的種種徵兆、趨吉避凶，遵照確切的禮儀年曆，在規律的間隔時間裡喚醒、活化守護力量的地方，與諾哈描繪得如此精準的「記憶所繫之地」，那個我們從根本上理解我們的差異、看見不再屬於我們的形象（image）的地方截然不同。住在人類學之地的居民活在歷史裡，他們不創造歷史。很顯然，某些人對這兩種歷史關係之間的差異仍十分敏感，比如那些跟我年紀相仿的法國人，他們經歷過一九四〇年代且有機會在村子裡（就算那只不過是度假的地方）親臨聖體聖血瞻禮、祈禱日，或是參加當地聖治癒者的各種年度節慶，儘管牠們平日都棲身在幽暗而各自獨立的禮拜堂裡：因為，要是這些過程與祈願都消失了，他們的回憶對我們訴說的，就不僅是單純如其他童年回憶般，那些時光的流逝或個人的轉變；這些節慶儀式當然消失了，或不如說它們都轉化了：人們仍然不時仿照過去舉行慶典，好比我們每年夏天會重現傳統的打穀方式；禮拜堂重新整修過了，有時還舉辦音樂會或表演活動。這樣的場面布局，總

9 —— 「……比起宏偉鋪張的羅馬宮殿，我更喜歡祖先打造的房子，比起堅固的大理石，我更喜歡薄薄的板岩……」出自法國詩人杜貝萊（Joachim du Bellay, 1522-1560，與 Ronsard 創立七星詩社）十四行詩《悔恨集》（*Les Regrets*）的第 31 首。當時杜貝萊跟隨其叔父杜貝萊主教駐留羅馬，這首詩講述的是他的思鄉之情。

免不了讓某些地方耆老露出困惑的笑容，或是引起他們一番評論回顧：它從遠處投影出那些他們以為自己日復一日生活的地方，如今大家卻邀請他們將之視為一個歷史片段。作為自己的觀眾、內在的遊客，他們不知道該歸咎於鄉愁或是種種變化帶來記憶的天馬行空，空間客觀地見證了一切，他們仍生活其中，這裡卻已然不是他們曾經生活的那個地方。

當然，人類學之地的智性狀態是曖昧的。它不過是個想法，局部被具體化，而懷抱這個想法的人將之化為他們與領土、親友以及他人的關係。這想法可能被斷章取義或是神話化，隨著每個人所處的位置與觀點而有所不同。儘管如此，它提出並指定一系列標記（repère），這些標記當然不屬於野性的和諧亦非來自失落的天堂，而是指向缺席，當它們消失的時候，沒那麼容易填補。若是以民族學家的角度而言，之所以輕易便能感知他所觀察的對象規劃的一切，比如刻繪在地上那些，象徵禁區、對外關係的縝密監控、從神性到人性的內在、意義的接合與符號的必要性等，那是因為他將他們的形象與需求加諸在自己身上。

若我們暫時在人類學之地的定義上稍做停留，會發現它首先是幾何學的。我們可以用三個簡單的空間型態將之建立

起來，它們分屬不同制度機制，且某種程度組成了社會空間的基本樣貌。以幾何學的用語來說，即是線、線的交點，以及交點的點。具體而言，在我們平日最熟悉的地圖上，我們一方面可以討論通往甲地到乙地的路線、軸線或是道路，這些是人們標示出來的；另一方面，是人們交錯、會面、聚集的路口、廣場，有時這些地方的比例會被放大，尤其為了滿足市場上經濟交換的需求；最後，是多少具有紀念性的中心，無論是宗教的或政治的，這些中心由特定的人所建立，且反過來定義出一個空間與邊界，在這之外的其他人即被定義為他者，相對於其他中心跟其他空間。

然而，路線、路口以及中心的概念並不是全然獨立的，它們彼此部分重疊。一條路線可能經過不同的地標，而這些地標形成許多匯集地；有些商場變成他們標記路線上的固定據點；若說商場本身就是個遊樂中心，它的廣場可能有著象徵另一個社會空間的紀念物（如神的祭壇，某個帝王的宮殿）。空間的組合對應了某種制度的複雜性：那些大商場呼應著某種政治掌控的形式；它們僅靠著一紙來自各種宗教或法律程序保障的契約而存在；舉例來說，這些地方都是避難所。至於路線，它們穿越一定數量的邊界與限制，而我們知

道其運作並非理所當然如此，比如它們也可能牽涉到某種經濟或儀式上的需求。

這些簡單的形式無法構成大型政治或經濟空間的特徵；但能定義村莊或居家的空間。維農在《希臘人的神話與思想》¹⁰說得很清楚，何以赫絲提亞（Hestia）與荷米斯（Hermès）這一組人物總是同時出現，前者象徵位居房子中心的圓形爐灶，那是群體返回自身的封閉空間，某種程度上意味著與自己的關係。至於荷米斯，除了掌管門檻、大門，也掌管城鎮的路口與城門，代表著行動和對外關係。認同與關係都是人類學傳統上研究的所有空間機制的核心。

歷史亦然。因為所有銘刻在空間中的關係同樣銘刻在時間歷程裡，而我們方才提及的單純空間形式，只有在時間裡、透過時間才能具體化。首先，它們的現實性便是歷史的：在非洲，如同常在其他地方所見到的，有關村落或王國的起源傳說裡通常會回溯整個路線，並特別標註出抵達最終目的地之前各個不同的歇腳處。我們也知道商場如同政治首都一樣有它的歷史，某些生成的同時也有其他的會消失。佔領或是造一個神會被記錄下來，祭儀或神廟聖殿亦同，商場與政治首都也一樣：長存也好、擴張或是佚失也罷，它們興盛或衰

10 ——— Jean-Pierre Vernant (1914-2007), *Mythe et pensée chez les Grecs*. 維農為法國知名歷史學家，以古希臘文化研究（特別是神話）著稱。

亡時的空間都是個歷史空間。

但值得一談的是關於這些空間在物質上的暫時性層面。這些路線是以運行的小時或天數來衡量。市集廣場只在某幾天才叫做市集廣場。在西非，人們能輕易分辨出內部的交易區，在一個星期當中，其地點與市場日形成一種輪替。祭儀或是政治、宗教集會專用的場所也是根據時間挪出來的，通常有固定日期，目的是某個祝聖儀式。成年禮或生育儀式有規律的時程：宗教或社會的行事曆通常根據農民曆而來，而儀式活動場所的神聖性，可說是一種輪替的神聖性。而且這些條件造就了與特定地點連結，並有助於強化其神聖特徵的記憶。涂爾幹（Émile Durkheim）在《宗教生活的基本形式》（*Les formes élémentaires de la vie religieuse*）裡提到，神聖的概念與回溯的特質有關，這個特質本身來自節慶或儀式的輪替性。若說猶太人的逾越節或是老戰士的聚會，在他看來都是「宗教的」或「神聖的」，那是因為在這樣的時機，每個參與者不僅可以意識到他所屬的團體，同時也喚起過往歡慶的記憶。

紀念性建築，如同拉丁詞源學中對這個字的解釋，是對永久性、或至少是對一個時期可觸知的呈現。神的祭壇、君王的宮殿與寶座都是必要的，以免受制於短暫的偶發事件。

它們即因此讓人聯想到代代相傳的延續性。對傳統非洲疾病分類學的詮釋之一，以它的方式說得很清楚：他們希望某個疾病可以歸咎為，當神明看到原本建造其祭壇的繼承者藐視祭壇時，一怒之下所採取的行動。如果少了不朽的幻象，在生者的眼裡，歷史就不過是個抽象概念。社會空間林立著不具有直接功能的紀念性建築，雄偉的石造物或是樸實的土壇，而每個個體可能覺得這是合理的，因為對大多數人而言這些先於他而存在，且在他之後仍繼續存在。奇怪的是，正是空間中這樣一連串的斷裂與不連續性，呈現出時間的連續性。

毫無疑問地，我們可以將這個空間建物的神奇效應，歸因於人類肉身被視為空間的一部分這個事實，連同他的邊界、他的生命中樞、他的防衛與弱點、他的武裝與缺陷。至少在想像的地圖上（但很多文化都將之與社會象徵地圖混淆），身體是個合成且井然有序的空間，可以從外面包圍。把領土想像成人體的例子我們或可舉出幾個，相反地，把人體想像成領土卻極為常見。例如在西非，個性的組成元素被放在某種拓樸學的語彙中理解，這個拓譜學讓人聯想到佛洛伊德的拓樸學，然而是在本質上物質化的實體裡。因此，在阿肯族（目前的迦納、象牙海岸）文明裡，兩個「構成要素」

(instance) 定義了個體的心理；其存在的物質特徵，直接地由其中一個構成要素好比跟隨著身體的影子這一事實點出，間接地由身體的衰弱是源於這兩個構成要素之一的衰弱或離去這一事實呈現。它們完美的遇合則定義所謂的健康。如果猛然叫醒一個人反而會導致他死亡，是因為其中一個「構成要素」，他那遊蕩在夜裡的分身，恐怕來不及在他被喚醒的時刻與他合體。

身體內部的器官或是身體某些部位（腎、頭、腳大拇指）通常被視為是獨立自主的，有時是祖先存在之地，所以是特殊崇拜的對象。身體因而成為儀式場所的集合；人們從中劃分出敷聖油或灑聖水的區域。我們即是透過人體本身，看見前面討論空間建構時所指出的效應操作。夢的旅程是危險的，一旦它距離被視為中心的身體太遠。這個被中心化的身體，同時是先祖的元素相逢與匯聚之地，當這個匯聚包含著先於短暫肉身形體而存在，且肉身逝去之後將繼續留存的元素時，它便具有紀念性價值。有時，將一個軀體在死後製成木乃伊或是為之建造一座墳墓，是在死亡之後，完成從身體到不朽紀念的轉化。

我們因此看到，透過單純的空間形式，交錯組織著個體

與集體的主題。政治象徵體系操弄著這些可能性來彰顯威權，這個威權以唯我獨尊的至高無上形象，統一並代表一個社會集體多元的內在。有時，它藉由將君主的身體視為一複多的身體而與其他人的身體有所區隔來達到目的。君主雙重身體的主題在非洲完全是被接受的。位於現在象牙海岸一帶的桑維王國（Sanwi）國王阿格尼便擁有自己的替身——奴隸出身、人們稱之為艾卡拉（Ekala），並以前面提到的那兩個組成或構成要素之一來命名：兩個身體與兩個艾卡拉（他的以及奴隸替身的）的堡壘。阿格尼國王被認為享有格外周全的保護，奴隸替身的身體抵擋了所有對國王本體的攻擊。倘若他失職，或國王死去，他的艾卡拉自然會隨之死亡。但是，比起國王身體的增衍，至高權力所在之空間的集中與凝縮更加明確醒目，且將會是我們關注的部分。常見情況的是，君主像被軟禁一樣、甚至被迫近乎靜止不動，數個小時晾在他的寶座上，如同物件呈現在主體面前。這個被動一巨大的君主身體震撼了弗雷澤¹¹，而涂爾幹則透過他的研究而對此印象深刻。弗雷澤從中指出了幾個彼此時空相距甚遠的國度都出現的共同特徵，像是古墨西哥、貝寧海灣一帶的非洲與日本。在這些形象的展現裡，特別引人注目的某個物件（寶座、皇冠），

11 —— 弗雷澤（James George Frazer, 1854-1941），英國人類學家、歷史學家，代表作《金枝》。

或是另一個人的身體能否不時替換為統治者身體的可能性，以確保王國之穩固中心的作用，而正是這個作用迫使君主長時間像礦物般靜止。

這樣的恆定不動，與坐落著君主形象的狹窄內部範圍，極為明確地組成一個由王朝的永恆性所鞏固的中心，而社會主體多元的內在便由它所支配統整。我們注意到，對權力執行所在地的認同，或對再現權力之紀念性建築的認同，是現代政府政治論述中不變的規則。白宮與克里姆林宮，對於稱呼它們的人而言，既是紀念性地點亦是人與權力結構。經過一連串的換喻，我們習慣以首都來指稱國家，而首都又以政府所在的建築名稱來表示。政治語言理所當然是空間的（當它提及右派與左派不就是了嗎），無疑是因為它必須同時思考單一個體與多元性——中心性（centralité）是這個雙重且矛盾的智性束縛中最接近，最易形象化且最具體的說法。

路線、交點、中心以及紀念建築的概念，不僅單純地適合描述傳統人類學之地。它們亦局部地解釋了當代法國空間，尤其是都會空間。弔詭的是，這些概念儘管能夠將之刻畫得像個特殊空間，然而在定義上，它們卻又構成了眾多對照標準。

我們經常說法國是個中央集權國家。很顯然是因為至少

從十七世紀以來，它在政治層面上就是如此。儘管近年在地方分權上有所努力，在行政層次上它仍是中央集權的（甚至法國大革命原本的理想，是根據一個純粹而精密的幾何模型來分割行政區域）。中央集權留駐在法國人的精神裡，尤其從公路與鐵路網絡的規劃即可看出，至少在一開始，它們都被設計成一張由巴黎佔據核心的蜘蛛網。

更確切地說，我們必須清楚指出，若說世界上沒有任何一個首都像巴黎這樣布局，那麼在法國，則沒有任何一個城市不嚮往成為這樣一個範圍可大可小的地區中心；而且它們皆在歷經多年、歷經數個世紀之後，成功地形成一個紀念性中心（我們所謂的「市中心」〔centre-ville〕），既具體又象徵化了這個嚮往。再小的法國城市或甚至是村鎮也有一個「市中心」，那裡並排著紀念建築，一個象徵宗教權力（教堂），另一個代表市政權力（市政府、行政省副行政官署或是重要城市的行政省中央行政官署）。教堂（法國大部分地區屬於天主教）座落在一個廣場，為橫貫城市的路線頻繁經過之地。而市政府一定在不遠處，儘管它屬於特定空間，還有一個市府廣場緊鄰教堂廣場。同樣地，在市中心，而且總是在教堂、市府附近，會矗立著亡魂紀念碑。這是世俗的構想，與宗教

無關，它不是真正的祭儀之地，而是具有歷史價值的紀念碑（向那些在兩次世界大戰中死去的人致敬，並將他們的名字刻在石頭上）：在某些一年一度的紀念日裡，特別是十一月十一日，市府當局或有時是軍方代表會在此追念他們為國捐軀的犧牲精神。這些，就像人們所說的，是「紀念儀式」，十分合乎涂爾幹針對宗教行為所提出的廣義的，亦即社會式的定義。毫無疑問地，這些紀念儀式藉其所在地而獲得獨特的效用，那個地方在從前，以一種最為日常的方式，表達了生者與死者之間的親密：在一些村子裡，我們仍可發現能夠追溯到中世紀布局的蛛絲馬跡，在那個年代，墓園圍繞著教堂，就在熙來攘往社會生活的中心裡。

實際上，市中心是個活絡的場域；在外省¹²城市與鄉村的傳統觀念裡（二十世紀上半葉，被季洛杜（Jean Giraudoux）或是洛曼（Jules Romain）帶入文學作品之中），在第三共和下的城市與鄉村裡，以及目前大部分的城市與鄉村亦然，市中心是集結了一定數量的咖啡店、旅館與商家之處，且距離市集廣場不遠，如果教堂廣場與市集廣場不是同一個的話。每週固定的時間（星期日與市集日），市中心會「動起來」，這是在富有科技感並貫徹了某種意志的都市計

12 —— 即首都巴黎及大巴黎區以外的省份。

畫下所產生的新興都市常遭到的指責，它們無法提供同等的生活場域，如同那些透過較古老、步調緩慢的歷史所塑造出來的場域一般，殊異的路線在其中交錯混雜，話語交頭接耳，而孤獨暫時被遺忘了，在教堂前、在市府前、在咖啡吧檯、在麵包店口：帶點慵懶節奏與喧囂氛圍的星期日上午，始終是法國外省當代的現實。

這個法國可以自我定義為一個整體，由中心串起的集合，這些中心多少具有重要性，凝聚各個規模不一的地區之行政、節慶與商業活動。路線的規劃，亦即經由實際上相當緊密的國道網絡（國家各個重心之間）與省道網絡（省際各個重心之間），將各個中心彼此連接的公路系統，清楚呈現這個多中心化與等級化的機制：規律出現在公路上的里程碑，從前上面標註的是抵達最近城鎮及第一個大城市的距離。如今，因應密集且加速的交通流量，這些訊息多半顯示在易於閱讀的大型標示牌上。

法國每個城鎮都嚮往成為具有某種意義的空間的中心，或至少是某個特殊領域的中心。若說里昂（Lyon），這個大都市，在眾多頭銜中，聲稱它是「美食之都」，那麼小城如蒂耶爾（Thiers），可以說自己是「刀具之城」，稍大的鎮如

迪古安（Digoin）是「陶藝重鎮」，稍大的村莊讓澤（Janzé）是「放山雞的搖籃」。如今這些榮譽頭銜高掛在城鎮入口，旁邊有它們與其他歐洲城鎮或村莊締結友好關係的標示。這些標示，某個程度上是現代性及與新的歐洲經濟空間整合的證據，與其他告示（及其他訊息標示牌）並存，後者詳述了當地的歷史名勝：十四或十五世紀的小教堂，城堡、史前巨石，手工藝、刺繡或陶藝博物館。如同外面的入口一樣，宣稱歷史的深度是必要的，彷彿兩者並駕齊驅。這些非新興的城鎮、村莊奪回它們的歷史，用一系列帶有名片意味的標示牌，向路過的駕駛展示。事實上，解說歷史脈絡這個做法可說是近年才出現的，恰好與空間的重組疊合（郊區繞道線、城鎮外圍幹道的出現），而後者相反地，傾向用避開見證歷史的古蹟的方式，抄捷徑走過這段脈絡。我們可以十分合理地解釋標示目的在於吸引過客、觀光客停駐；卻難以確切肯定在這一點上它能起什麼作用，除非結合對歷史以及深植土地之認同的品味，這在近二十年來不容置疑地成為法式感性的標記。年代確鑿的古蹟被認為是真確性（authenticité）的證據，理應引人注目：落差便在現在的風景與它所影射的過去之間產生了。過去的隱喻使現在更為複雜。

我們還得補充一點，有個最小的歷史維度總是透過道路名稱的使用，強加在法國都市與鄉村空間裡。道路與廣場在從前提供了緬懷紀念的機會。當然，傳統上會有幾個紀念建築，通往這些地方的道路或當初它們座落的廣場即以之為名，同義反覆並非毫無魅力但已經無效。因此我們不必再考慮站前路、劇院路或市政廣場。不過最常見的，是以生活在當地或國家的顯要名流，抑或國家歷史上的重大事件，替城市或村莊的交通幹線命名，這麼一來，如果要評註一個大都會比如巴黎所有道路的名字，等於是把法國歷史從維欽托利（Vercingétorix）到戴高樂（de Gaulle）謄寫一遍。那些經常搭乘地鐵，熟悉地底的巴黎與眾多呼應地面道路或古蹟的地鐵站名的人，日常而機械性地共同浸泡在將巴黎行人特徵化的歷史裡，阿萊西亞（Alésia）、巴士底（Bastille）、索爾弗利諾（Solférino）對行人而言是空間的標記，相當或更勝於它們是歷史的參照¹³。

法國的道路與路口，就在它們受封的名字將之帶入歷史的過程中逐漸成為「紀念碑」（在作為見證與回憶的意義上）。持續不斷的歷史參照，使得路線、路口與紀念碑的概念頻繁交錯。這些交錯在城市裡格外清晰（尤其是在巴黎），

13 —— 相關概念可參閱歐傑另一本著作 *Un ethnologue dans le métro*（中譯本《巴黎地鐵上的人類學家》）。

因其歷史的引用總是較為廣泛。巴黎沒有一個中心；它顯示在高速公路看板上的，有時是艾菲爾鐵塔的速寫，有時是「巴黎聖母院」的標記，暗喻這個首都歷史發源地——西堤島——距離鐵塔好幾公里，被塞納河所環抱。因此巴黎有好幾個中心。在行政層次，必須先註明始終在我們政治生活裡製造問題的曖昧性（它清楚揭示中央集權的程度）：巴黎既是一個城市，共分為二十區，亦是法國的首都。好幾次，巴黎人都堅信他們創造了法國的歷史，這個深植在一七八九年的回憶的信念，不時導致國家權力與地方權力之間的緊張。自一七九五年直到近期，除了一八四八年革命時期的短暫例外，巴黎始終沒有市長。但是巴黎被分為二十區，有二十個區公所，由塞納省行政長官與巴黎警政署長共同管轄，市議會在一八三四年才成立。幾年前，巴黎的地位重新調整，當時雅克·席哈克¹⁴擔任巴黎市長，部分政治辯論重點即在於這個職位是否對其日後總統大選有所助益。沒有人打從心底認為治理一個儘管是佔了法國人口的六分之一的城市，會是他政治生涯的盡頭。巴黎的三座府邸（艾麗榭宮、馬提尼翁府、市政府¹⁵），各司其職，這是必然的，但其中的區別相當值得討論，另外至少應加上兩個勢均力敵的紀念建築，盧森堡

14 —— 雅克·席哈克（Jacques Chirac, 1932-）於 1977-1995 任職巴黎市長，後來成為法國總統（任期為 1995-2007）。

15 —— 分別為法國總統、法國總理以及巴黎市長官邸。

宮（參議院所在地）與法國國民議會（國會議員所在地）。這些建築的存在足以顯示地理學的隱喻更易於解釋我們的政治生活，因為它期望集中化，且不管權力與功能的分野，總是嚮往定義或辨識出一個中心的中心，一切由此展開且一切回歸至此。這顯然並非一個單純的隱喻，當某些時刻我們質疑權力中心是否從艾麗榭宮轉移到馬提尼翁府，甚至從馬提尼翁府到皇家宮殿（憲法委員會所在地）之際：而我們可以反問，法國民主生活裡一貫緊張而騷動的特質，某個程度來說，是否取決於一個多元、民主與平等的理想政治（所有人在理論上都認可的）與一個知性、地理政治式的政府典範（傳承自歷史，難以與理想政治並存，而不斷激起法國人重新思考其基礎，重新定義中心）之間的張力。

在地理層次上，對於少數尚有空間漫步的巴黎人來說，巴黎的中心因而可以是一條路線，比如蒼蠅船在塞納河上的往返，且從中能夠一覽花都大部分歷史與政治紀念建築。但同樣還有其他中心的辨識是藉由廣場、設有紀念碑的路口（星星廣場、協和廣場）、古蹟本身（歌劇院、瑪德蓮）或由古蹟延伸的交通幹線（歌劇院大道、和平路、香榭麗舍大道），彷彿，在法國的首都，一切都成為中心與紀念建築。這多少

是此刻實際的情況，然而各區的特色卻因此變得模糊。每一區，如同我們所知，各有特色：香頌裡對巴黎那些老掉牙的歌詠並非毫無根據，如今我們當然仍可以詳盡地描述每一區，它們的活動，它們的「個性」——根據美國人類學家對這個詞彙的用法，還包括它們的蛻變與改變了當地族群或社會組成的人口移動。雷歐·馬雷¹⁶的偵探小說，常以十四或十五區為背景而喚醒一九五〇年代的鄉愁，但並非全然與當下現實脫節。

儘管如此，居住在巴黎的人越來越少，就算在巴黎工作的人始終很多，而這樣的移動在法國似乎成為最普遍的變化的徵兆。縈繞在我們的風景中陰魂不散的歷史聯繫可能正被美化，同時去社會化與人工化。當然，我們抱持同樣的心情緬懷于格·卡佩與一七八九法國大革命¹⁷；我們始終能夠從與我們共有的過去相異的關係裡，從形成這個過去的種種事件對立的詮釋當中，無情地迎戰彼此。但是，馬爾侯上任之後¹⁸，我們的城市變身為博物館（古蹟經過粉刷、展示、燈火輝煌、區塊管制、人行道），與此同時，外環高速公路，高鐵與快速道路使我們繞道而行與之遠離。

但是，繞道而行多少令人感到內疚——大量的告示牌召

16 —— 雷歐·馬雷（Léo Malet, 1909-1996），法國作家與詩人。

17 —— 于格·卡佩（Hugues Capet, 約 941-996），法蘭克人的國王，他在 987 年所建立的卡佩王朝是封建王朝，而 1789 年法國大革命推翻的正是君主專制與封建制度。

喚我們別忽略土地的壯麗與歷史的痕跡即是鐵證。對比：我們在城市入口，大型集合住宅群、工業區與超市陰暗的空間設立召喚我們探訪古蹟的告示牌；而理當吸引我們的當地名勝的介紹，則在整條高速公路上增生，然而我們只是經過，彷彿關於時間與古老之地的隱喻，在今日，只是闡述當下空間的一種方式。

18 —— 馬爾侯（André Malraux, 1901-1976），法國知名作家與政治人物，亦是探險家。於戴高樂執政時期擔任文化部長（1959-1969），也是法國第一任文化部長，在其任內除了在每個行政省設立文化中心，並著手進行著名古蹟的清洗、修復保存及文化遺產的清冊編列。

3

從 地 方
到 非 地 方

Des lieux
aux non-lieux

[illegible]

[illegible]

1. *Journal of Management Studies*, 1996, 33, 1, 1-14.

[illegible][illegible]

1. *Journal of Management Studies*, 1997, 34, 1, 1-14.

10. *Journal of the American Medical Association*, 2000; 284: 2561-2566.

10. *Journal of the American Medical Association*, 2000; 284: 1039-1044.

1998, 1999, 2000, 2001, 2002, 2003, 2004, 2005, 2006, 2007, 2008, 2009, 2010, 2011, 2012, 2013, 2014, 2015, 2016, 2017, 2018, 2019, 2020, 2021, 2022, 2023, 2024, 2025, 2026, 2027, 2028, 2029, 2030, 2031, 2032, 2033, 2034, 2035, 2036, 2037, 2038, 2039, 2040, 2041, 2042, 2043, 2044, 2045, 2046, 2047, 2048, 2049, 2050, 2051, 2052, 2053, 2054, 2055, 2056, 2057, 2058, 2059, 2060, 2061, 2062, 2063, 2064, 2065, 2066, 2067, 2068, 2069, 2070, 2071, 2072, 2073, 2074, 2075, 2076, 2077, 2078, 2079, 2080, 2081, 2082, 2083, 2084, 2085, 2086, 2087, 2088, 2089, 2090, 2091, 2092, 2093, 2094, 2095, 2096, 2097, 2098, 2099, 2100, 2101, 2102, 2103, 2104, 2105, 2106, 2107, 2108, 2109, 2110, 2111, 2112, 2113, 2114, 2115, 2116, 2117, 2118, 2119, 2120, 2121, 2122, 2123, 2124, 2125, 2126, 2127, 2128, 2129, 2130, 2131, 2132, 2133, 2134, 2135, 2136, 2137, 2138, 2139, 2140, 2141, 2142, 2143, 2144, 2145, 2146, 2147, 2148, 2149, 2150, 2151, 2152, 2153, 2154, 2155, 2156, 2157, 2158, 2159, 2160, 2161, 2162, 2163, 2164, 2165, 2166, 2167, 2168, 2169, 2170, 2171, 2172, 2173, 2174, 2175, 2176, 2177, 2178, 2179, 2180, 2181, 2182, 2183, 2184, 2185, 2186, 2187, 2188, 2189, 2190, 2191, 2192, 2193, 2194, 2195, 2196, 2197, 2198, 2199, 2200, 2201, 2202, 2203, 2204, 2205, 2206, 2207, 2208, 2209, 2210, 2211, 2212, 2213, 2214, 2215, 2216, 2217, 2218, 2219, 2220, 2221, 2222, 2223, 2224, 2225, 2226, 2227, 2228, 2229, 2230, 2231, 2232, 2233, 2234, 2235, 2236, 2237, 2238, 2239, 2240, 2241, 2242, 2243, 2244, 2245, 2246, 2247, 2248, 2249, 2250, 2251, 2252, 2253, 2254, 2255, 2256, 2257, 2258, 2259, 2260, 2261, 2262, 2263, 2264, 2265, 2266, 2267, 2268, 2269, 2270, 2271, 2272, 2273, 2274, 2275, 2276, 2277, 2278, 2279, 2280, 2281, 2282, 2283, 2284, 2285, 2286, 2287, 2288, 2289, 2290, 2291, 2292, 2293, 2294, 2295, 2296, 2297, 2298, 2299, 2300, 2301, 2302, 2303, 2304, 2305, 2306, 2307, 2308, 2309, 2310, 2311, 2312, 2313, 2314, 2315, 2316, 2317, 2318, 2319, 2320, 2321, 2322, 2323, 2324, 2325, 2326, 2327, 2328, 2329, 2330, 2331, 2332, 2333, 2334, 2335, 2336, 2337, 2338, 2339, 2340, 2341, 2342, 2343, 2344, 2345, 2346, 2347, 2348, 2349, 2350, 2351, 2352, 2353, 2354, 2355, 2356, 2357, 2358, 2359, 2360, 2361, 2362, 2363, 2364, 2365, 2366, 2367, 2368, 2369, 2370, 2371, 2372, 2373, 2374, 2375, 2376, 2377, 2378, 2379, 2380, 2381, 2382, 2383, 2384, 2385, 2386, 2387, 2388, 2389, 2390, 2391, 2392, 2393, 2394, 2395, 2396, 2397, 2398, 2399, 2400, 2401, 2402, 2403, 2404, 2405, 2406, 2407, 2408, 2409, 2410, 2411, 2412, 2413, 2414, 2415, 2416, 2417, 2418, 2419, 2420, 2421, 2422, 2423, 2424, 2425, 2426, 2427, 2428, 2429, 2430, 2431, 2432, 2433, 2434, 2435, 2436, 2437, 2438, 2439, 2440, 2441, 2442, 2443, 2444, 2445, 2446, 2447, 2448, 2449, 2450, 2451, 2452, 2453, 2454, 2455, 2456, 2457, 2458, 2459, 2460, 2461, 2462, 2463, 2464, 2465, 2466, 2467, 2468, 2469, 2470, 2471, 2472, 2473, 2474, 2475, 2476, 2477, 2478, 2479, 2480, 2481, 2482, 2483, 2484, 2485, 2486, 2487, 2488, 2489, 2490, 2491, 2492, 2493, 2494, 2495, 2496, 2497, 2498, 2499, 2500, 2501, 2502, 2503, 2504, 2505, 2506, 2507, 2508, 2509, 2510, 2511, 2512, 2513, 2514, 2515, 2516, 2517, 2518, 2519, 2520, 2521, 2522, 2523, 2524, 2525, 2526, 2527, 2528, 2529, 2530, 2531, 2532, 2533, 2534, 2535, 2536, 2537, 2538, 2539, 2540, 2541, 2542, 2543, 2544, 2545, 2546, 2547, 2548, 2549, 2550, 2551, 2552, 2553, 2554, 2555, 2556, 2557, 2558, 2559, 2560, 2561, 2562, 2563, 2564, 2565, 2566, 2567, 2568, 2569, 2570, 2571, 2572, 2573, 2574, 2575, 2576, 2577, 2578, 2579, 2580, 2581, 2582, 2583, 2584, 2585, 2586, 2587, 2588, 2589, 2590, 2591, 2592, 2593, 2594, 2595, 2596, 2597, 2598, 2599, 2600, 2601, 2602, 2603, 2604, 2605, 2606, 2607, 2608, 2609, 2610, 2611, 2612, 2613, 2614, 2615, 2616, 2617, 2618, 2619, 2620, 2621, 2622, 2623, 2624, 2625, 2626, 2627, 2628, 2629, 2630, 2631, 2632, 2633, 2634, 2635, 2636, 2637, 2638, 2639, 2640, 2641, 2642, 2643, 2644, 2645, 2646, 2647, 2648, 2649, 2650, 2651, 2652, 2653, 2654, 2655, 2656, 2657, 2658, 2659, 2660, 2661, 2662, 2663, 2664, 2665, 2666, 2667, 2668, 2669, 2670, 2671, 2672, 2673, 2674, 2675, 2676, 2677, 2678, 2679, 26

10. *Journal of the American Medical Association*, 2000; 283: 2689-2693.

Table 1. Demographic characteristics of study population

過去的存在體現於現在，現在超越了過去並宣稱擁有過去，斯塔羅賓斯基¹（Jean Starobinski）即是從兩者的兼容之中，意識到現代性的本質。他在近期一篇文章裡，強調了這個論點，指出許多作為藝術現代性之傑出而具代表性的作者，皆傳遞出「一種複調的可能性，其中命運、行動、思想、模糊的記憶潛在地無限交錯，奠基於低音的行走（marche de basse）²——它敲響大地一日的時辰，並標記過去舉行（現在亦可能繼續舉行）古老儀式的地方。」斯塔羅賓斯基引用喬伊斯《尤里西斯》第一頁裡禮拜儀式的禱詞：Introibo ad altare Dei（我將走向上帝的祭壇）；《追憶似水年華》的開頭中，週而復始的時間圍繞著貢布雷（Combray）的鐘聲而行，掌控著「布爾喬亞遼闊而獨一無二的一天」的節奏；或是克勞德·西蒙的《歷史》裡，「教會學校的回憶，早晨的拉丁文禱告，正午的飯前祝福，傍晚的三鐘經，成為景色、切割的平面裡固定的標記。涵蓋一切旨意的語錄，源自所有時期的生活、想像與歷史的過去，圍繞著一個核心秘密，在可見的混亂中增生擴散……」。這些「現代作家欲指出即使他從中掙脫也未曾忘記的，延續的時間性之前現代形象」，亦是一個世界的特殊空間形象，勒高夫便描述過，那個世界如何從中古

1 —— 斯塔羅賓斯基（Jean Starobinski, 1920-），瑞士觀念史學家與文藝評論家。

2 —— 低音的行走，我們可聯想到爵士樂中的 Walking Bass 演奏方式，其進行是照著旋律和絃一拍一個音彈奏，作為背景，如走路般穩定前行，然實際上卻掌控了整首曲子的節奏韻律。

世紀開始，圍繞著教堂與鐘塔，透過重新聚焦的風景與重新排序的時間彼此的整合，而逐漸成形。斯塔羅賓斯基的文章，意味深長地從波特萊爾《巴黎寫景》這組詩的第一首展開，詩中將現代性景觀匯聚在無分軒輊的激情奔放裡：

……歌唱和饒舌的作坊；

煙囪、鐘樓，這些都會的桅杆，

和讓人夢想永恆的廣袤天空³。

「低音的行走」，斯塔羅賓斯基用這樣的形容來喚起古老場所與節奏別具深意：現代性不會將它們抹煞，而是將之移至背景。古老場所與節奏對流逝與倖存的時間指證歷歷。它們延續著，如同那些傳達它們，且未來仍會繼續為它們傳達的字詞（mot）。藝術的現代性保存了一地所有的時間性，那些固著在空間與言語（parole）裡的時間性。

在週而復始的時間與著名景點的背後，我們實際上找到的是字眼和措辭（langage）：屬於禮拜儀式、「古老儀式」的特殊用語，跟「歌唱和饒舌的」作坊的語彙成對比；同時是所有說著同一種語言，辨識出他們屬於同一個世界的人的用

3 —— 這裡的詩句採用的是莫渝先生的譯文，見《惡之華選析（下）》，台北市：桂冠，2001，頁159。

語。地方透過言語，透過幾句密語的暗示交換，在交談者彼此的默契與心照不宣當中實現。文森·德貢布⁴談及普魯斯特筆下的弗朗索瓦絲時，如此寫道，她與所有能夠進入她的思考的人，分享並定義了一個「修辭的」領土，其中的格言警句，詞彙與辯論形式組成了一個「宇宙論」，即《追憶》一書的敘事者所謂的「貢布雷的哲學」。

若說地方的定義是具歸屬感、包含人際關係且擁有歷史性，那麼一個不具歸屬感，沒有人際關係亦非歷史性的空間，便可定義為非地方。這裡所主張的假設是，超現代性是非地方的生產者，所謂非地方，指的是那些本身既非人類學之地，且與波特萊爾式的現代性相反，不包含已編目、分類且被指派為「記憶之地」、佔有確切與特殊位置的古老之地的空間。在這樣一個世界，我們在診所出生，在醫院死亡；轉運點與暫棲之所（連鎖飯店及非法佔據空屋、渡假村、避難所，注定被拆毀或永無翻身之日的貧民窟）在奢華或泯滅人性的思維模式下增生；密集的交通運輸網絡發展成形，運輸工具本身亦成為可居的空間；大商場的常客、習慣使用自動販賣機和信用卡的人重新建立了「無聲」交易，這樣一個因而允諾孤獨個體性、路過、暫時性與曇花一現的世界，替人類學家也替

4 —— 文森·德貢布 (Vincent Descombes, 1943-)，法國哲學家，著重心靈、語言及行動哲學的研究。

其他人提出一個新客體，在反思要用什麼樣的眼光觀看才合適之前，最好可以衡量一下其中前所未見的向度。順道補充，非地方就跟地方一樣，從未以純粹的形式存在；許多地方在其中重新組合，許多關係在其中重新建立；瑟鐸針對「日常生活的創造」（l'invention du quotidien）與「實踐的藝術」（arts de faire）裡的「千年的計謀」（ruses millénaires）所提出的細緻分析，可為之另闢蹊徑並揭示它們的策略。地方與非地方比較是難以捉摸的兩極：前者未曾徹底被抹除，而後者未曾完整實現——如同在一張羊皮紙上，持續進行著將身分與關係擦掉重寫的遊戲。然而非地方是衡量時代的標準；它是可計量的尺度，借助面積、體積與距離之間幾個簡單換算，我們可以累加航線、鐵路、高速公路或移動式座艙——所謂「運輸方式」（飛機、火車、汽車），機場、車站與航廈、大型連鎖飯店、休閒公園，以及大型購物商場；最後，是錯綜複雜、有線或無線遊走在外太空的網絡，目的在於成就一個如此奇特的溝通——它使得個體接觸到的，經常不過是自己另一個影像。

地方與非地方的區隔衍生自地方與空間的對立。因此瑟鐸針對地方與空間種種概念的分析，在此構成了必備的先決條件。他本身並不是以「地方」與「非地方」來看待「地方」

與「空間」的對立。空間對他而言，是一個「實踐之地」、「能動體交錯之處」：都市規劃以幾何學的方式將道路定義為地方，而行人則將之轉換為空間。地方是一定規則下共存的元素組成的整體，空間則是這些地方透過能動體移動而形成的活絡，與這樣的平行比照對應的是幾個剖析其狀態的指涉。第一個指涉（p.173）是梅洛龐蒂的《知覺現象學》（*Phénoménologie de la perception*），其中從「幾何式」空間將「人類學式空間」區分出來，視為「存在」空間，一個實際處在「與某個環境有所聯繫」狀態下的人與世界關係的經驗之地。第二個指涉是透過言語以及慣用語的使用：「空間之於地方，如同字詞被說出時的變化，亦即當它在實際運用的歧義中被理解，藉由多重對話而轉變成術語，被安置成現在（或是某個時態）的行為，以及因為鄰近接續的變化而有所更動……」（p.173）。第三個指涉是第二個的分支，且強調敘事（*récit*）如同做工，馬不停蹄地「將地方轉換成空間或將空間轉換成地方」（p.174）。自然而然隨之而來的是「實踐」與「觀看」的差別，表現在描繪一幅景象（「這裡有……」）與安排種種動作（「你進來，你穿過，你轉往……」）等日常語言的交替裡，或是地圖的標示當中——

從以行程（parcours）與路線（itinéraire）軌跡為主的中世紀地圖，到「行程解說」已經消失，而透過「來源紛雜的元素」呈現地理知識「一覽表」（état）的最新地圖。終究，這些敘事，尤其是旅行敘事，乃由「實踐」與「觀看」的雙重必要性組成（「關於走路與手勢的故事都建立在對於地方的引用上，這些地方造就了這些故事，或使之成為可能」，p.177），但說到底是附屬於瑟鐸所謂的「犯罪」（délinquance），因為這些敘事「穿過」、「逾越」且認同「行程在一覽表上的特權⁵」（p.190）。

在這一點上，需要幾個術語式的說明。地方，好比我們在此賦予它的定義，不完全是瑟鐸拿來與空間對立的地方，如同幾何形象之於移動、緘默的字詞之於說出的字詞、或是一覽表之於行程，而是在編制、象徵化意義上的地方，人類學之地。想當然爾，這個意義必須有所實踐、地方要活絡而且行程要實現，沒有什麼能夠限制我們使用空間一詞來描述這樣的移動。然而這不是我們的主旨：我們在人類學之地的概念裡，涵納其中實現的行程、擁有的論述以及構成其特徵的語言的可能性。而空間的概念，就目前它被使用的方式而言（談論外太空的征服時，其整體意義偏向功能性而非抒情；或是為了描述

5 —— 以城市為例，一覽表對應的是經過規劃的巷弄街道（所謂地方），然而行程卻是打破規劃，個體對一個地方自由的運用（地方轉換成空間）。

一些無以或難以名之的地方，賦予其更好或盡可能沒那麼糟的名稱，這種說法還算新但已經為旅行、旅館業或休閒娛樂產業所套用：「休憩空間」、「遊樂空間」，近似「會面點」），基於它缺乏特徵描述，似乎能夠有效地應用於地球上那些未象徵化的範圍。

因此我們可以試著把地方裡象徵化的空間與非地方裡未象徵化的空間兩相對照。但如此一來就得維持截至目前為止我們對非地方的負面定義，而瑟鐸對空間概念的分析，或許可以協助我們脫離這個困境。

「空間」一詞本身就比「地方」來得抽象，後者在使用上至少指涉了一個事件（事發某地）、一個神話（口耳相傳之地／lieu-dit⁶）或是一段歷史（勝地／haut lieu）。空間則不加區分地指涉一個區域，介於兩個物件或兩點之間的距離（我們在柵欄的每根桿子之間保留兩公尺的「空間」），或是時間尺度（「在一星期當中」）。因而空間可說是全然抽象的，且如今它在日常語言，及代表我們時代的某些組織的特殊用法裡成為一種系統性應用，儘管差異不大但這是有意義的。《拉魯斯圖解大辭典》（Le Grand Larousse illustré）將「領空」這個意指國家擁有航空主權的局部大氣空間（相對於領海即「主

6 —— « lieu-dit » 直譯是「被稱作……的地方」，通常是鄉間偏僻且面積不大的區域，不一定有人居住，因為其特殊地形地貌、當地產業特色、人物或軼事、歷史、神話等而被命名為某地。

權海域」而言較不精確)的說法獨立出來,但亦援引其他用法呈現出空間一詞的延展性。在「歐洲司法空間」這個說法裡,我們清楚看到它含有邊界的概念,但是由此一邊界概念構成的抽象思維,指的是制度與規範的整體而難以訴諸地理定位。

「廣告版面」(espace publicitaire)泛指「預留做為接收各種媒體廣告」的一部分範圍或一段時間,而「買版面」則涵蓋所有「廣告商在一個廣告空間上的各種操作」。「空間」一詞的流行,也應用到表演廳與會場(巴黎的 *Espace Cardin*⁷, 拉加西利的 *Espace Yves Rocher*⁸)、花園(「綠地空間」)、飛機座椅(*Espace 2000*)或汽車(雷諾 *Espace*) ,除了顯示纏繞當代的種種主題(廣告、影像、休閒、自由、移動),也印證了折磨、威脅這些主題的抽象概念,彷彿當代空間的消費者一開始即受邀進入這場文字遊戲。

在空間裡的實踐,瑟鐸寫道,即是「重複孩提時歡樂而無聲的經驗:也就是,在一個地方,成為他者然後到另一邊去」(p.164)⁹。孩提時歡樂而無聲的經驗,是初次旅行、出生的經驗,好比辨別的原初經驗,認出自己是自己,亦是另一個人;在走路好比對空間的初次實踐,而照鏡子好比對自我形象的初次辨認這些經驗裡重複。所有的敘事回到孩提時代。借用「空

7 —— *Espace Cardin* 全名為 *Espace Pierre Cardin*, 權位於巴黎香榭麗舍大道一帶, 整個空間包含了劇院、電影院、多功能廳與藝廊。這個空間最早在 1772 興建之初原是 *Café des Ambassadeurs* (大使咖啡館), 幾經變革, 在 1930 年代重建並更名為 *Théâtre des Ambassadeurs* (大使劇院), 1970 年由服裝設計師 Pierre Cardin (皮爾·卡登) 取得經營權。

8 —— *Espace Yves Rocher* 位於布列塔尼的拉加西利 (La Gacilly), 由創辦了同名法國美妝品牌的伊夫·侯雪 (Yves Rocher) 所打造, 裡面有植物園、有機農場、工廠、工作室——咖啡館, 以及生態 Spa 會館。

間敘事」這個說法，瑟鐸想要同時談論「穿越」且「組織」各個地方的種種敘事（「所有敘事都是一種旅行敘事……」，p.173），以及敘事書寫所構成的地方（「……閱讀是一個地方經過實踐而被創造出來的空間，而地方由符號系統——即敘事所構成」，p.173）。但是書在被閱讀之前已經寫就；在組構出一個地方之前經過了不同的地方：如同旅行，談論旅行的敘事跨越了數個地方。這種地方的多元性，它加諸在觀看（regard）與描述上的過量（如何看盡一切？如何道盡一切？），以及它所造成的「異地」效果（我們之後再回來討論這一點，比如說到一張特定時刻的照片：「嘿你看，這裡，站在萬神殿腳下的就是我」，但當時我們可能訝異著：「我來這裡做什麼？」），讓旅人一觀者與他所走著、欣賞著的風景空間之間出現斷裂，使他無法將之視為一個地方，無法全心投入，即使他試圖藉由旅遊指南，或是旅行文學所提供的各式訊息、細節來填補這個空缺。

瑟鐸談論「非地方」，是為了影射地方的某種負面性質，由地方被賦予的名字所造成之地方本身的空缺。他說道，專屬名稱強加地方「一個來自他者（一段歷史……）的指令」。的確，依循路線而走的人，他唸著這些地名卻未必對它們有

9 —— 瑟鐸先以佛洛伊德一歲半的孫子的線軸遊戲為例，指出這個歡樂的操作是一種「原始的空間結構」（消失／出現；那邊／這裡）。再進一步指出小孩那「興高采烈的忙碌」：他面對鏡子認出一個人（即他自己），但這個人不過是別的他（這個，他自我辨認的形象）；其中，重點是這個「空間騙取」的過程，將通往另一邊的通道如同存在法則與一地法則而記錄下來。

多大的了解。但是地名本身就足以在這個地方製造出「由他者的法則形成的侵蝕或是非地方」（p.159）？瑟鐸進一步指出，所有路線在某個程度上，都被這些賦予它們「到目前為止無法預料的意義（或方向）」的名字給「改變」了。他還補充：「這些名字在地方裡創造出非地方；將它們變成了通道」（p.156）。我們可以說，相反地，路過的行為賦予地名一個特殊的地位，不管斷裂是由他者的法則所挖鑿，而觀看從那裡消失，這是整個旅行的範圍（地方的累積、地方的否定），而「變更了輪廓」與穿越地方的移動，在定義上是路線的創造者，也就是字詞與非地方的創造者。

空間作為對種種地方而非特定地方的實踐，實際上來自雙重的移動：一是旅人的移動，毋庸置疑，但同時還有他永遠只能掌握局部樣貌的，風景的平行移動，張張「快照」，它們雜亂無章地添加在他的記憶裡，並一五一十地在他將之寫就的敘事裡、或在他回來之後對親友介紹時的幻燈片連續播放中重組。旅行（民族學家對之心懷警戒甚至到「痛恨」的程度）在觀看與風景之間建立起一個虛構的關係。而如果我們將具體定義旅行之種種地方的實踐稱作「空間」，則必須補充一點：還有一些空間是個體認知到自己是觀眾，但是對景觀真正的

奧義卻不真的在乎。彷彿觀眾的位置即是景觀之所以成立的基礎，彷彿，總地來說，身在觀眾位置的觀眾即是景觀本身。諸多旅遊折頁促成了這樣的偏移，這種觀看的折返，它們預先提供旅行愛好者那好奇或沉思、孤獨或成群的臉孔之影像，這些臉孔專注探索著一望無際的海洋、白雪皚皚綿延環繞的群山、或是林立的摩天大樓撐起的天際線裡的消失線：簡言之是他的影像，他那搶先的影像，談論的只是自己，但有著另一個名字（大溪地、阿爾普迪埃、紐約）。旅人的空間因而可說是**非地方**的原型。

移動，在並存的世界、人類學之地以及不再是人類學之地組合而成的經驗裡（斯塔羅賓斯基藉此定義現代性的實質），加入一種來自孤獨形式的特殊經驗，精確地說，是來自「位置的取得」——面對他應該欣賞與他不能不欣賞的風景的這個經驗，「擺出姿勢」並從這個姿態的意識中取得一種少有或時而傷感的愉悅。不難想見應是在過去那個世紀孤獨的「旅人」當中——不是經驗老到的旅人或智者，而是心血來潮、藉故或順勢而為的旅人——讓我們能夠找回空間預言式的召喚。在那裡無論是身分、關係、歷史都沒有實際創造出意義，在那裡孤獨自我試煉猶如個體性的超越或掏空，在那裡只有影像的

移動讓注視它的人不時瞥見，逃離昔日的推斷與未來的可能。

相較於滿足於旅行之邀的波特萊爾，在此我們更關注夏多布里昂，他確實未曾停止旅行，而且懂得觀看，尤其是觀看文明的死亡、毀壞或是過往顯赫而今日失色的風景、坍塌古蹟令人失望的斷垣殘壁。消失的斯巴達，衰敗的希臘被無視其古老風華的侵略者所佔據，將已逝歷史與流轉的生活兩種影像同時傳送給在「路過」的旅人，然而旅行這個移動讓旅人著迷且成為其動力。此一移動的終點即是移動本身別無其他——要不就是確定並反覆敘述其形象的書寫。

這一切在《從巴黎到耶路撒冷之旅》¹⁰ 初版序言中已說得很清楚。夏多布里昂否認他的目的是「為了書寫這趟旅行」，但他承認想要從中尋找「影像」來成就他另一本書《殉道者》（*Les Martyrs*）。他不追求縝密規劃：「我完全無意追隨夏爾丹、塔維尼葉、錢德勒、蒙戈·帕克、洪堡的腳步……¹¹」（p.19）。因而這本目標不明的作品，回應的是只談論作者本身、卻又不對任何人說出與作者有關的任何事的矛盾欲望：「除此之外，遍及作品的將會是這個人更甚於這個作者；我談論的永遠是自己，且放心地談論著，因為我根本不打算出版回憶錄」（p.20）從遊客偏愛的觀景位置與作家的描述中脫穎而

10 —— Chateaubriand, *Itinéraire de Paris à Jérusalem*, 全書分為七個部分，描述夏多布里昂自 1806 年 7 月至 1807 年 6 月從巴黎前往耶路撒冷繼而返回巴黎的旅行紀事，於 1811 年出版。

出的顯然是一系列景點（「……東邊的伊梅特山，北邊的潘德里克，西北的帕尼薩……」），然而，當凝視（contemplation）返回自身，將自身視為客體，彷彿它分解在大量過往與未來不確定的視線裡之時，凝視即意味深長地達到圓滿：「阿提卡如是場面，眼前我注視的景致，曾被已闔上兩千年的眼睛所凝視。死亡也將輪到我頭上：其他如我般生命短促的人們，日後來到同樣這片遺跡，將興起與我同樣的念頭……」（p.153）。理想的觀景點，是正在駛離的船隻甲板上，因為它在距離中添加了移動效果。對消失的陸地的召喚足以激發仍試圖尋找其蹤影的旅客的想望：陸地很快地只剩下一團影子，一陣嘈雜，一個聲響。地方的消解亦是旅行的極致，旅人最終的姿態：「隨著我們離岸邊越來越遠，波濤上蘇尼翁岬角的石柱顯得益發美麗：石柱極致的白與夜的靜謐，讓人清楚地望見它們矗立在湛藍的天空下。我們跟岬角已有一段距離，但耳邊仍迴盪著岩石下激昂翻騰的浪濤聲，刺柏林間風的低語，以及如今獨居在神廟遺址裡的蟋蟀鳴唱：這是我在希臘這片土地上聽見的最後聲響」（p.190）¹²。

無論他說什麼（「我或許將是最後一個為了遊歷聖地而離開祖國的法國人，帶著舊時朝聖者的想法、目標與情懷」，

11 —— 夏爾丹（Jean Chardin, 1643-1713），法國作家、旅行家。塔維尼葉（Jean-Baptiste Tavernier, 1605-1689）法國探險家、商人。錢德勒（Richard Chandler, 1738-1810）英國古希臘研究者、考古學家。蒙戈·帕克（Mungo Park, 1771-1806）英國探險家。洪堡（Alexandre von Humboldt, 1769-1859），德國自然地理學家、探險家。

12 —— 這段引文出自夏多布里昂這趟旅程的第一部分〈希臘〉，他抵達雅典時是八月底，約晚上八點才會日落，可以想像入夜後天色仍湛藍。

p.33¹³)，夏多布里昂實現的並非一趟朝聖之旅。朝聖所通往的勝地在定義上就是意義超載的。人們在那裡找尋的意義之於今日、之於昔日、之於每一次朝聖都同樣有價值。通往勝地的旅程，標示著驛站與景點，以勝地組成一個「單向」的地方——一個「空間」——用瑟鐸定義的術語來說。阿爾方思·迪普隆¹⁴點出橫渡海洋本身即具有啟蒙價值：「因此，在朝聖的路途上，一旦必須橫渡，即出現某種不連續性與某種英雄性的平庸化。陸地與水在人們心中的形象極為失衡，尤其是，水的奧秘讓航海行程出現斷裂。在已知的表象之下，隱藏著一個更為深層的、似乎被十七世紀初一些教士直覺認定的事實，即經由航海旅程，成年的儀式才得以實現」（p.31）。

夏多布里昂則是另一回事。他旅行的最終目的地並非耶路撒冷，而是西班牙，他將在那裡與情婦會合（但是《從巴黎到耶路撒冷之旅》不是一種告解：夏多布里昂沉默並「維持姿態」）；而且，這些聖地無法激發他的靈感。人們對聖地的書寫已經很多了：「……在此我陷入了困境。我該精確地描述聖地的面貌嗎？但我能做的只是重複前人說過的話：現代讀者對這個主題的熟悉程度或許從來不曾減少，然而這個主題卻從來不曾獲得更極致的發揮。我該略過這些聖地的景致嗎？

13 —— 此處作者誤植為 p.331，實際頁數應是 p.33。

14 —— 阿爾方思·迪普隆（Alphonse Dupront, 1905-1990），法國歷史學家、人類學家。隨後的引文出自其著作 *Du sacré*, Gallimard, 1987.

但這麼一來，豈不是移除了旅行中最根本的部分，一併讓目的與意圖消失無蹤嗎？」（p.308）此外毫無疑問地，在這樣的地方，那個他想當的基督徒游刃有餘的，也只有在阿提卡或斯巴達前頌讚這一切事物的消逝。所以，他專注描述，盡情展示淵博學識，整頁引述旅行家或詩人像是彌爾頓或塔索的字句。他迂迴閃避，而正是這一次，其動詞與文獻的豐富足以讓我們將夏多布里昂這些聖地，定義為一個跟旅遊摺頁、指南呈現的圖片與型態十分相似的非地方。若我們暫時回到將現代性視為兩個不同世界期望的共存（波特萊爾式的現代性）的這個分析上，我們會察覺到非地方的經驗如同從自身重返自身，而觀者與景致的同時疏離並非永遠從這個經驗中缺席。斯塔羅賓斯基，在他對《巴黎寫景》這組詩第一首的評論中，強調形成現代城市之兩個世界的共存，煙囪與鐘樓混同，但是他也定位出詩人的特殊位置，簡言之，詩人想要從高處、從遠方觀看事物，且希望自己既不屬於宗教世界，亦不屬於勞動世界。這個位置對斯塔羅賓斯基來說，符合現代性的雙重面向：「在人群中迷失的主體——或者，反過來說，由個體意識奪回的，絕對的權力。」

然而我們也可以注意到，詩人觀看的位置本身亦是風景。

在這幅巴黎風情畫裡，佔據第一個位置的是波特萊爾，那是他觀察城市的位置，但還有另外一個他，在遠處，成為「次要景觀」的客體：

雙手撐住下巴，從頂樓窗眼
我可以瞧見歌唱和饒舌的作坊；
煙囪，鐘樓……

因此波特萊爾應不是單純呈現古老宗教與新興工業共存的必要，或是個體意識的絕對權力，而是呈現一種極為特殊、相當現代的孤獨形式。一種位置、一種「姿勢」、一種態度的彰顯，就其最物理性、最普遍的解釋而言，即發生在當風景、與將之視為客體的觀看的一切內容與意義均被掏空——這個動作結束時，因為確切地說，是觀看融入風景裡，成為次要且無法指定的觀看客體：同一個，另一個。

於是透過這樣的觀看位移，這樣的影像遊戲，這樣的意識掏空，在我的認知上，才能夠導向所謂「超現代性」（surmodernité）中最具特色的表現；但這一次，是以系統化、普遍化且平常的方式。事實上，超現代性賦予個體意識非常新

穎的孤獨體悟與考驗，直接跟非地方的出現與激增有所連結。不過，在檢驗何謂超現代性的非地方之前，或可回想藝術「現代性」中公認的典型與地方和空間的概念所維持的關係，這個舉動儘管間接但無疑是有用的。我們曉得班雅明對巴黎「拱廊街」，或者更廣義地說，對鋼鐵與玻璃建築一部分的興趣，是來自他能夠從中察覺預告下一個世紀的建築為何的意志、夢想或推測。我們可以照樣反問，由世界的具體空間供給其思考素材的昨日現代性的典型，是否未曾預先啟發了今日超現代性的某些面向？不是來自少數幸運直覺的偶然，而是因為它們已經以破格之名（以藝術家之名）體現於，在最平庸的思維模式裡變成了主流的狀態（姿勢、態度）之中。

我們清楚看到，藉由「非地方」，可指出了兩個互補而相異的現實：因應某些目的而形成的空間（交通、轉運、貿易、休閒娛樂），以及個體與這些空間的關係。即使這兩種關係彼此有相當廣泛程度的交疊，且無論如何顯而易見（個體旅行、購物、歇腳），但它們不會彼此混淆，因為非地方調停這整個關係整體，與自己的、與只間接維繫其目的之他者的：如同人類學之地創造組織化的社會，非地方創造了孤獨的契約性。如何想像以華西候機室為對象的涂爾幹式分析？

在非地方的空間裡，媒介經由字詞、甚至文本，替個體與其周圍建立起連結。首先我們知道字詞會創造出影像或應該說是多重影像：每個不曾到過大溪地或是馬拉喀什的人，一讀到或聽到這些名字時，便能恣意奔馳的想像。而一些電視比賽節目之所以聲名大噪，某部分要歸功於優渥的獎品，特別是以旅行與食宿為號召（「一星期的摩洛哥三星飯店雙人行」、「十五天吃住全包暢遊佛羅里達州」），因為光是想像就足以讓那些不是也不會是得主的觀眾心滿意足。「字詞的重量」——某份法國週刊引以為傲的標題，而且他們同時加上「照片的震撼」——不僅限於這些專屬名稱；大量的常見名詞（住宿、旅行、海、陽光、郵輪之旅）在某些脈絡下，有時也擁有同樣的鼓吹力量。相反地，我們可以想像，較不具異國風情、甚至是剝除任何距離美感的字眼，曾經形成或可能發揮的吸引力，像是美國、歐洲、西方、消費、流通等。某些地方只存在於召喚它的文字裡，非地方即屬於這層意義，而想像之地、司空見慣的烏托邦、刻板印象之地更是如此。它們與瑟鐸所謂的非地方相反，與口耳相傳之地相反（幾乎從來沒人知道，是由誰說起這個地方而他說的是什麼）。在此，字詞沒有從日常運作與佚失的神話裡鑿出鴻溝：它創造影像，製造神話同時

使之運作（電視觀眾依然忠實收看節目，阿爾巴尼亞人在義大利露營時遙想著美國，觀光產業發展成形）。

但是超現代性中真實的非地方，當我們在高速公路上行駛，在超市採買，或在機場等候下一班往倫敦或馬賽的飛機時借用的非地方，其特殊之處是，它們同樣藉由向我們提出的字詞或文本來自我定義：簡言之，它們的使用方法根據情況而有按照指示（「靠右線行駛」）、禁令（「禁止吸菸」）或訊息（歡迎蒞臨薄酒萊地區）等方式，時而依靠表意符號——它們多少是清楚且有系統的（比如道路或是旅遊指南上的標誌），時而依靠一般語言。因而空間中的運轉條件按部就班，個體被要求只能跟文本互動，沒有其他講演者，只有「法」人或是機構（機場、航空公司、交通部、商業行號、公路警察、市鎮機關），而它們的存在，從無數成為當代風景一部分的「載體」（看板、螢幕、海報）所傳遞的指令、建議、註解，「訊息」背後，或能隱約地略窺一二、有較為清楚的說明（「這一段路由省政府出資」，「國家為了改善您的生活條件而努力」）。

法國的高速公路規劃得很好，而它們展示的風景，有時幾乎像是一幅鳥瞰圖，與取徑國道或省道的旅人所見的景致迥然不同。跟著高速公路，我們從描繪居家私密的電影場景轉換

到西部片的寬闊。然而是沿途散佈的文本在訴說風景，解釋其中的迷人秘境。人們不再穿過城鎮，但是著名景點都有看板標示，且上面有詳細說明，在某個程度上免除了旅人停留甚至是欣賞的必要。於是在南下高速公路上，旅人被建議稍微留意某個十八世紀的古堡小城或是某個位於弗澤萊（Vézelay）的知名葡萄園，「永恆的山丘」；還有阿瓦隆（Avallonnais）的風光，抑或塞尚筆下的實景（文化回歸到一個隱蔽但始終被議論的自然本身）。風景與我們保持距離，而其建築或自然的細節提供文本發揮的機會，偶爾則出現在示意圖上使之更活潑引人入勝，當路過的旅人實際上無法真的看到他所注意到的景點，從此他被宣判必須透過對周遭環境的認識來獲得樂趣。

所以高速公路的路線加倍引人注目：由於運作的需要，它避開所有它替我們縮短了距離的勝地；但整個路線都在對景點說長道短；休息站則越來越有地區文化中心的態勢，提供補充資訊，販售一些暫停歇腳的人或許用得上的當地名產、明信片 and 旅遊指南。只是真不巧，大部分經過的人不會停下來；也許他們會在每個夏天，或一年有好幾次機會再度經過好幾次，以致於這個他們規律地被引導去讀更勝於去看的抽象空間，長期下來變得異常熟悉，就像其他較富有的人，曼谷機場的蘭花

攤販或華西第一航廈的免稅店讓他們備感親切。

三十幾年前的法國，國道、省道、鐵路曾深入日常生活的核心。從這個角度而言，公路與鐵路路線截然不同，好比正面與反面，而對於那些目前仍然繼續走省道、搭乘TGV（高鐵）以外的車種，甚至是區間列車（只要它仍持續行駛）的人來說，這樣的對立某部分還是成立的，因為重點是，消失的都是這些當地的交通服務，當地的運輸權益。省道如今通常被迫繞過村鎮，但從前一般都化身城鎮或村裡的道路，沿著道路兩側是成排房屋的正面而行。早上八點之前，晚上九點以後，旅人驅車穿越的是正面門窗緊閉的沙漠（外窗關著，光線經由百葉窗篩落，或不見蹤跡，因臥室與客廳經常位於屋子後方）：他見證了法國人樂於加諸在自己身上、每個法國人都喜歡展現在鄰居面前的，那尊貴又一絲不苟的形象。路經的駕駛曾在村鎮觀察到的種種，如今變成路線上的名字（拉費爾德—貝納、諾瓊—勒—侯圖¹⁵）；趁著等紅燈或減速時，他可能會去辨讀的文本（城裡商店佈告、政府機關法令）主要不是給他看的。火車在這部分更為魯莽，而且現在仍是。鐵路運輸通常穿過村鎮房屋的後方，突襲鄉下人日常生活的隱私，受干擾的不再是正門，而是花園、廚房或臥室，以及入夜時屋裡的亮處，

15 —— 拉費爾德—貝納（La Ferté-Bernard）是羅亞爾河省的小鎮，素有「西邊的威尼斯」之稱。諾瓊—勒—侯圖（Nogent-le-Rotrou）為羅亞爾河谷省的小鎮。

此外若是沒有公共照明設施，道路即成為暗影與黑夜的區域。至於火車，從前它的速度沒有快到讓充滿好奇的旅人無法辨識沿途的站名，不像現在過分高速的車種，使得某些文本對當今的旅客來說形同虛設。我們提供旅客其他選擇：在有點像「飛機式火車」的高鐵上，旅客可以翻閱到類似航空公司提供給乘客的雜誌：透過紀實報導、照片與廣告，雜誌提醒旅客跟著世界的標準（或影像）而活的必要。

另一個文本侵入空間的例子是：在大賣場裡，人們無聲地穿梭其中，查看標籤、秤量蔬菜或水果，秤重機器會顯示出重量、價格，接著把信用卡遞給年輕女收銀員，她也沉默著不多話，在確認卡片是否有效之前以掃描器讀取每一件商品的條碼。而最為直接但更為安靜的對話是：當每個信用卡持有者將卡片插入提款機時，螢幕上一般出現的是正面訊息，不過有時則是包含明確的提示指令（「卡片未正確插入」、「請取出卡片」、「請詳細閱讀說明」）。所有來自公路、購物中心或街角前衛的銀行系統的種種招呼，一視同仁地，同時針對著每一個人（「謝謝您的蒞臨」、「旅途愉快」、「感謝您的信賴」），無論是我們之中的哪一個：這些招呼字句製造了「均質的人」，被定義為公路、商場或銀行系統的使用者。而他們被製造出來

之後，必要時又被個別化：在某些道路與高速公路，突然出現亮光警示板（110！110！）提醒著那些車速過快的駕駛；在巴黎某些十字路口，有闖紅燈自動照相，透過照片來辨識違規車輛。每張信用卡都有認證密碼，好讓提款機提供持有人相關資訊並根據遊戲規則指出：「您可以提領 600 法郎。」當彼此的身分造就了「人類學之地」，透過語言的默契、風景中的地標、人情世故中的潛規則；而非地方則創造了旅客、顧客或是週日駕駛共享的身分。毫無疑問地，相對的匿名性附著在暫時的身分上，甚至被這些在某段時間裡不再守著他們的階級、倚賴他們的位置、留意他們的外表的人視為一種自由。

免稅店：才剛表明個人身分（護照或身分證上的），下一航班的旅客即湧向「免稅」區域，他們從行李的重量與日常的包袱中解脫，或許不是為了用優惠價格購物，而是為了檢視此刻這無拘無束的現實，身為即將登機的旅客這不容置疑的資格。

獨自一人卻與他人相似，非地方的使用者與之（或與掌管此地的權力）有著契約關係。這個契約的存在會適時提醒他（非地方的使用指南是其中一個要素）：他買的票、經過收費站時出示的卡、或甚至是在超市走道推著的購物車，這些都是或強或弱的標記。契約永遠與簽署人的個人身分有關。為

了進入機場的候機室，首先必須在航空報到櫃台出示機票（上面登記有旅客姓名）；向入關航警同時出示登機證與身分證，作為遵守契約的證明：在這個部分，不同的國家有其個別的要求（身分證、護照、護照與簽證），而起飛之際我們才確認這一切已然完滿。因而旅客只有在證明自己的身分、某種程度上算是簽署了契約之後才取得其匿名性。超市的顧客若是用支票或信用卡結帳，則同樣要表明身分，高速公路的使用者亦然。在某種意義上，非地方的使用者總是得證明自己的清白。事前或事後對身分與契約的檢驗，使當代消費空間處在非地方的影響之下：只有無罪的人才能進入其中¹⁶。字詞在此幾乎不再有操作空間，沒有身分查驗就沒有個體化（沒有匿名的權利）。

當然，無罪的標準即是個人身分經過協定的官方標準（卡片上顯示的，以及儲存在神秘檔案之中的）。但所謂無罪，則又是另一回事：非地方的空間讓進入其中的人從慣常的限制裡解放。他不過如同旅客、顧客、駕駛那樣行動或經驗著。或許他仍被前一晚的憂愁所困擾，已經在為後天操心，但是他當時所處的環境讓他得以暫時從中抽離。隸屬於某種溫柔的佔有，他多少有本事或信念讓自己耽溺於此，就像任何一個著魔的人，在一段時間裡品嚐著去身分化（*désidentification*）被動

16 —— 作者在此玩了一個文字遊戲，「非地方」的法文為 *non-lieu*，若取其作為法律專有名詞的意義，則指「不予起訴」、「訴訟駁回」（實際上這才是 *non-lieu* 常見用法）。「只有無罪的人才能進入其中」，因而也可以說是「只有無罪的人才不予起訴」。

的喜悅，以及角色扮演裡最為積極的樂趣。

他最終所面對的是自身的影像，然事實上是個十分奇異的影像。在他持續與風景——文本安靜的對話裡——這風景——文本對話的對象是他亦是別人——呈現的唯一一張臉孔，唯一具體化的一種聲音，是他自身的——某種孤獨的臉孔與聲音，這孤獨由於呼應到其他千萬人而顯得更難以捉摸。非地方的過客只在海關、收費站、收銀台查核時，才找回他的身分。在這之間，他與其他人遵循同樣的規則、注意同樣的訊息、回應同樣的請求。非地方空間創造的既非特殊身分，亦非關係，而是孤獨與相似性。

它亦不會空出位置給歷史，萬一有需要，歷史會化身為景觀的組成元素，最常見的就是變成暗示性文本，由現實與當下的急迫性所支配。就像眾多被經過的非地方，是以時間的單位來衡量。路線的行進少不了時刻表、在可能發生的延誤說明裡不可或缺的抵達或出發一覽表，它們存在於當下。行程的現在式，如今在長程飛行的螢幕上具體化，上面標顯著每分鐘的進度。必要時機長會簡潔地說明：「在飛機右邊，大家可以看到的是里斯本。」實際上我們什麼都沒看到：景觀，再重申一次，不過是一種念頭、一個詞彙。在高速公路上，幾

個發光的告示牌提供當下的氣溫與利於空間運用的資訊：「A3線，塞車兩公里。」而時事廣義地呈現：在飛機上，報紙被一讀再讀；許多航空公司甚至保證有電視新聞的重播。大部分的車子會裝設車用收音機，休息站或超市的廣播持續放送：播放著當天一再重複的新聞、廣告、幾則消息，路過的客人都被強迫收聽。總而言之，這一切的進行彷彿空間被時間反覆逮住，彷彿除了當天或前一天的消息之外再也沒有其他新鮮事，彷彿每個獨立的故事都從源源不絕現在式的歷史那永不乾涸的倉庫中，汲取它的主題、字句與影像。

非地方的過客被商家店鋪、交通站驛或銷售通路過度傳播的影像所包圍，同時經驗著沒完沒了的現在並與自己相遇。相遇、身分認證、影像：在金髮空服員殷勤關注下，彷彿品味著難以言喻的幸福的這位四十歲左右的紳士，是他；這位帶著堅毅眼神，在某條無人知曉的非洲僻徑上啟動渦輪增壓柴油引擎的飛行員，是他；這位充滿男子氣概，因為使用野性香氛而被一個女人滿懷愛意凝視著的男人，還是他。倘若這些對身分認同發出的邀請在本質上都是男性的，是因為它們傳遞的那個理想的我，事實上是男性化的，而在目前，一個女強人或一位可靠的女駕駛都被視為具有「男性」素質。當調性自然而然地

改變，那麼影像亦然，在不那麼有名的非地方比如超市，主要光顧的族群多半是女性。性別平等（甚至，到最後毫無分別）的主題在此以相反而對稱的方式呈現：我們有時會在「女性」雜誌讀到，新手爸爸對居家清潔維護的器材以及嬰兒用品感興趣。不過我們在超市也會看到嘈雜熱鬧的魅力當代：媒體、名人、時事。因為整體來說，最引人注目的仍是我們所謂廣告裝置的「交叉持股」（participations croisées）。

自家廣播替大賣場宣傳，大賣場就是自家廣播的廣告。旅行社提供美國行的優惠，而廣播提供我們資訊。航空公司雜誌替飯店打廣告，而反之亦然——有趣的是，空間裡所有消費者因而處在某種宇宙論的回音與影像裡，與傳統上人類學家所研究的宇宙論不同，它具客觀普遍性，同時又親切而充滿魅力。而這至少導致兩個結果：一方面，這些影像企圖建立系統；它們描繪出一個所有個體都能視為已有的消費世界，因為他們不斷被招呼著。在此，自戀的誘惑顯得更為迷人，因為它似乎說明了普遍原則：跟別人做一樣的事好成為自己。另一方面，如同所有宇宙論，新興宇宙論製造出認可的效果。非地方的矛盾在於：迷失異地的外國人（「路過」的外國人），只有在高速公路、休息站、大賣場或是連鎖飯店的匿名性中才

能找回自己。某廠牌的加油站牌對他而言是可靠的標誌，而超市架上跨國企業的衛浴用品、家用品或食品讓他感到安心。相反地，東歐國家仍保有某種異國情調，因為它們還無法完全與消費的全球空間接軌。

如今在世界具體現實裡，地方與空間，地方與非地方彼此糾結，彼此滲透。非地方的可能性無論在任何地方都未曾消失。經常出入於非地方的人，將返回地方視為依靠（而這樣的人夢想比如擁有與土地深層聯繫的第二個家）。地方與非地方彼此對立（或彼此呼喚），就像能夠描述它們的字詞與概念。但是流行用語——那些三十年前沒有立足之地的——都是非地方的文字。我們因而能夠對比**轉運**（臨時難民營或過境旅客）與住所或安居的現實；**交流道**（人們不會交錯而過）與十字路口（人們會相遇），旅客（確定目的地）與旅人（漫遊在途中）——值得注意的是，這些在 SNCF（法國國鐵）眼裡仍然是旅人的，搭乘 TGV（高鐵）時即變成旅客；**集合住宅群**（根據拉魯斯辭典是「新型住宅群」），這個地方的人沒有一起生活，它從不位於任何中心（大型集合住宅群：所謂市郊的象徵）；擁有人們共同分享、追思的**紀念建築**；透過（被使用的）**語言形成溝通**（其慣例、影像、策略）。

在此，詞彙是其根本，因為它編織起習慣的經緯，訓練觀看，賦予風景形式。讓我們暫且回到德貢布從貢布雷「哲學」，或應該說是從「宇宙論」的分析裡所定義的「修辭之國」概念：「裡面的人物何時覺得他在家裡？這個問題關注的較不是地理上的領土而是修辭主權（採用修辭的傳統意涵，透過像是辯護、譴責、歌頌、審核、舉薦、警戒等修辭行為定義而來的意義）。當他在同一生活圈的修辭中感到自在時，他即是在家裡。在家裡的特徵，是不費什麼力氣便能讓別人了解自己，同時不需要多餘的解釋就能成功體會對方的想法。而當對方不再理解他對其行為舉止所提出的解釋、他控訴的不滿或傳達的讚美時，一個人物的修辭之國也就到此為止。修辭性溝通的障礙製造出界線的過渡，當然這道界線必須如同一交界地帶，是個邊界區（marche），而不僅是一條清晰的線」（p.179）

倘若德貢布是對的，那麼我們必須總結，在超現代性的世界裡人們始終、但又從未在「自己家」：他所說的交界地帶或是「邊界區」再也無法被這些全然陌生的世界所接納。超現代性（同時擁有的三個過量形象：事件超載、空間超載與參照的個體化）很自然在非地方中找到它完整的表述。相反地，字詞與影像經由非地方轉運，在人類試圖建立其部分日常的各種

地方重新紮根。非地方反過來將它的字詞借給土地，如同我們在高速公路看到的「休息區」——「區域」（aire）是盡可能中性，盡可能遠離地方（lieu）或是口耳相傳之地（lieu-dit）的字眼了——其命名有時會指出附近區域特殊或神秘的屬性：如貓頭鷹區（aire du Hibou）、狼屋區（aire du Gîte-aux-Loups）、斜谷—風暴區（aire de la Combe-Tourmente）、炸丸子區（aire des Croquettes）……因此，我們活在一個人類學家傳統上所謂的「文化接觸」已成為普遍現象的世界。

「此地」的人類學面臨的第一個困難，在於它總是與「他方」打交道，而這個「他方」的狀態又不足以構成一個特殊且具辨識性（異國情調）的客體。語言見證這些多重的滲透融合。以 *Basic English* 作為溝通與行銷技術的手段，即是個示範：它彰顯的不是一種語言壓過其他語言的勝利，而應該是所有語言被一個全球通用的詞彙所侵略，重點是詞彙普遍化的需求，而不在於英文與否。語言的衰退（如果我們將之視為一般使用口說語言時，語義學與句法能力的下降）主要得歸咎於這個普遍化，而非一個語言被另一個語言所毒害或取代。

如此一來，我們清楚看到，從塔羅賓斯基透過波特萊爾所定義的現代性中區別出超現代性的是什麼。超現代性不是

整個當代性。相反地，在波特萊爾式風景裡的現代性，一切彼此混雜，一切彼此支撐：鐘樓與煙囪都是「城市的桅桿」。現代性觀眾所注視的，是古今櫛比鱗次的錯落。超現代性，則將古老（將歷史）變成一場特殊表演——彷彿包含一切異國風情與所有地方本位主義。歷史與異國情調在其中扮演著同樣角色，如同書寫文本裡的「語錄」——其地位完美呈現在旅行社編排的型錄裡。超現代性的非地方當中，始終有個特殊的位置（櫥窗、海報、在機器右邊、在高速公路左邊）是留給這類「珍品名勝」的：象牙海岸的鳳梨、威尼斯——總督之城，丹吉爾城堡，阿萊西亞遺址。但它們不進行任何合成，不融入什麼，只在一段旅程的時間裡，准許單獨個體性並存，彼此相似而漠不關心。假如非地方是超現代性的空間，超現代性無法聲稱與現代性有同樣的野心。一旦個體聚集，他們便會組織社會並規畫地方。超現代性的空間則被逆向操作：它只與個體（顧客、旅客、使用者、閱聽者）打交道，而他們只需在入口或出口確認身分、社會化與定位（名字、職業、出生地、地址）。假如非地方都是超現代性的空間，就必須解釋這個矛盾：社會遊戲似乎不在當代性的前哨進行而在別處。非地方的作法，是以一個巨大無比的括號接納日

益增多的個體。因此它們尤其會被所有驅動自身鞏固或征服領土的激情、乃至於恐怖主義的人給盯上。如果機場與飛機、大賣場與火車站始終是恐怖事件偏好的目標（更不必說被動手腳的汽車），絕對是著眼於效率——倘若可以使用這個字眼的話。但這也可能是因為，在有點模稜兩可的情況下，這些追求新興社會化與新興地方化的人，在非地方裡看到的僅是對他們理想的否定。非地方是烏托邦的反義詞：它存在，但它不作為任何有機社會的庇護。

我們在這一點上再度遇到之前概略提到的問題：政治的問題。希維安·阿加辛斯基¹⁷在一篇探討城市的文章裡¹⁸，複述國民公會議員阿納卡西斯·克勞茨¹⁹提出的理想與要求。反對一切「內化的」權力，他呼籲處死國王²⁰。所有權力的在地化，所有特殊統治權、甚至是把人類劃分成民族，在他看來都無法與人類不可分割的主權相提並論。在這樣的視野裡，首都——巴黎——卻只在人們賦予其「連根拔起、去領土化思維」的特權時，才是個特權之地：「這個抽象、普遍，且或許不單純是布爾喬亞的人性的首府」的矛盾，阿加辛斯基寫到，在於它亦是個非地方、一個烏有之地，有點像米歇爾·傅柯所謂，不包含城市在內的『異托邦』（*hétérotopie*）」

17 —— 希維安·阿加辛斯基（Sylviane Agacinski, 1945-），法國哲學家。

18 —— 作者註：《La ville inquiète》，*Le Temps de la réflexion*, 1987。

19 —— 阿納卡西斯·克勞茨（Anacharsis Cloots, 1755-1794），普魯士公爵世家出身，思想家與激進政治份子，無神論者，法國大革命的狂熱支持者，於1792年成為法國榮譽公民。

(p.204-205) 顯然，如今全球性與領土權思維之間的張力是以世界為尺度來呈現的。在此我們僅能從其中一個面向著手研究，從有越來越高的人口比例，至少部分時間都生活在領土之外的觀察開始，因此在超現代性的三個特徵明顯加速的效應中定義經驗論與抽象的條件本身都在變動著。

超現代性的個體經常出入的「流亡地」(hors-lieu) 或「非地方」，並不是權力的「非地方」，後者被雙重矛盾的需求所纏繞：思考與定位普同性，抹除與建立本土，肯定與迴避出身。權力這個無法想像的部分，總是根據需求建立起社會規範，如同透過自然事實的任意性，倒置思考時所運用的語詞，果斷地在同時思考普同與威權、同時迴避專制獨裁與無政府主義的革命意志中找到其獨特的表述，但常見的是，這個表述是建構自當地的一切規範，而根據定義，這些規範必須形塑出威權的某種空間性表述。阿納卡西斯·克勞茨所承擔的包袱（它能夠適時地強調其「思無邪」），是他將世界視為一個地方——人類的地方，然而經歷過空間的組織以及對中心的認可之地。此外值得注意的是，今天當我們談論歐洲十二國²¹ 或是新世界秩序時，立即浮現的疑問不外乎又是它們真正的中心何在：布魯塞爾（更別說史特拉斯堡）或

20 —— 指國王路易十六。

21 —— 歐洲十二國 (Europe des Douze)，指的是到 1986 年為止的歐洲共同體十二國（後來擴大改名為歐盟），包括：德國、比利時、法國、義大利、盧森堡、荷蘭、丹麥、愛爾蘭、英國、希臘、西班牙、葡萄牙。

是波恩（更別說柏林）？紐約與聯合國的中樞，或華盛頓與五角大廈？對地方的思考總是糾纏著我們，而民族主義的「湧現」賦予它新的現況，或可視為地方化的「回歸」，其中，帝國猶如人類未來主張的預兆，或許貌似遠去；但是實際上，帝國的語言原本與屏棄它的民族語言相同，可能因為古老帝國如同新興民族一樣，在過渡到超現代性之前必須征服他們的現代性。帝國，被想像為「極權的」世界，向來不是個非地方。相反地，與它相連的，是人們從來不曾獨處的世界的影像，那裡的每個人都受到即時的控制，而過去則被揚棄（我們清空一切）。帝國，就像奧威爾（Orwell）或是卡夫卡筆下的世界，不是「前現代」而是「類—現代」；現代性的失敗者，它無論如何都不是現代性的繼承者，也沒有振興我們試圖彰顯的超現代性三個形象中的任何一個。極為嚴格地說，它甚至是否定者。它對歷史的加速無感，而是將之重寫；以限制行動自由與資訊，預防其子民產生空間被侷限的感受；同樣地（就像面對倡議人權的傾向時，它緊繃易怒的反應），它將個體參照從其意識形態裡排除，並冒險將絕對的惡或至高無上的誘惑那閃閃發亮的形象，投射到其疆界之外。當然我們首先想到的是蘇維埃聯邦，但還有其他或大或小的帝國，

而某些政治人物往往有一種傾向，相信在非洲與亞洲，唯一黨派制度與君主政權是走向民主的必要條件，這弔詭地讓人想起論及東歐時，他們從思想圖式展現出來的迂腐以及內在邪惡的特質。在地方與非地方的並存裡，失敗之處將永遠是政治的。無疑地，東歐國家以及其他國家將在流通與消費的世界網絡中找到它們的位置。然而在那些只因對自己所知越來越少，而對自己的去向期望越來越多的政治人物的想法裡，符合他們現狀的非地方的擴大——依照經驗可清查且可分析的非地方，其首要定義是經濟的——早已加速進行了。

終章

Epilogue

國際航班飛越沙烏地阿拉伯的領空時，空服員廣播說明在這段航程裡機內將不提供含酒精的飲料。這裡所展現的便是領土對空間的入侵。土地 = 社會 = 民族 = 文化 = 宗教：人類學地方的方程式瞬間再次寫入空間。過了片刻，我們才重新找回空間裡的非地方，逃脫地方的極權控制，將如同重拾某種類似自由的東西。

才華洋溢的英國作家，大衛·洛吉（David Lodge）¹，最近出版了一部現代版的聖杯追尋之旅，筆調幽默精準，背景設定在不分國界，遍及全球但小眾的大學符號語言學研究群²。在這部小說中，幽默具有社會學的价值：《小世界》裡的學術圈不過是如今觸角延伸全球的社會「網絡」之一，提供多元個體性一個機會，踏上獨特卻奇異地相似的旅程。騎士般的冒險，說穿了大同小異，而個人的徬徨徘徊，之於今日現實如同往昔神話，是等待或者希望的載體。



民族學向來要處理至少兩種空間：其一是它所研究的地方（村莊、企業），其二是規模較大的空間，涵蓋它所研究

1 —— 大衛·洛吉（David Lodge）為英國知名小說家兼文學評論家，任教於英國伯明罕大學英文系 20 餘年直至退休。其小說人物多為學術界知識份子，筆調幽默辛辣而構思嚴謹。本書中提到的《小世界》，即其著名的校園三部曲其中一部（《換位》，1975、《小世界》，1985、《好工作》，1988）

2 —— 作者註：David Lodge, *Small World*, Penguin Books, 1985.（譯註：《非地方》一書於 1992 出版）

的地方，且其影響與限制，左右了當地關係的內部運作（部族、王國、政府）。民族學家因而苦於方法學上的無所適從：不管是眼下他所觀察的地方，或是其外在邊界區那永恆的界線，他都無法移開視線。

在超現代性的狀態裡，這個外在的一部分由非地方組成，而非地方的一部分由影像構成。今日，對非地方的頻繁造訪，提供了一個史無前例，體驗孤獨個體性與作為個體與公眾權力之間的非人類媒介（一張海報或一個螢幕就夠了）的機會。

當代社會的民族學家從前在傳統上，習慣於從周圍的世界裡辨識出賦予特殊結構或個別事件意義的一般決定性因素，如今則從中重新找到個體的存在。



認為這個影像操弄（jeu d'image）不過是一種幻象（一種異化的後現代形式）是個錯誤的想法。對一個現象當中決定性因素的分析，向來無法窮盡其真實的面貌。非地方經驗的重要意義，是它的吸引力跟領土的吸引力、地方及傳統的份量成反比。週末或假期路上的車流，航空領航員難以調度

的壅塞航道，這些新興流通形式的成功已然證明一切。但同時還有一些現象，一開始我們或可歸咎於對捍衛領土價值或找回世襲身分的焦慮。若是移民讓居民如此心神不寧（且通常說不出所以然），起因或許是他們讓居民看到，銘刻於土地的確切感是相對的：移民角色中的遷徙感使他們既擔心又著迷。如果我們不得不在歐洲當代奇觀中，召喚民族主義的「回歸」，我們或許應該注意，在這個「回歸」之中首先包含了對集體規範的否定：民族認同的典範是賦予這個否定形式所不可或缺的，但是，個體形象（個體自由移動的形象）才是讓否定具有意義，且在今日使之活躍，如同日後使之衰退的主角。



無論粗陋的型態或奢華的排場，非地方經驗（與多少清楚感知歷史的加速及地球的限縮不可分割），是當今所有社會生活方式的基本構成元素。像是特色極為鮮明且總地說來充滿矛盾，有時在西方被視為一種自我封閉型態的「繭居」：個人史（基於他們與空間、影像及消費必然的聯繫）未曾在

一般史、短史中獲得如此的重視。在這樣的情況下，所有個體行為都是可被理解的：逃避（在家、出外），恐懼（自我、他人），但同時包括經驗的強度（成就）或反抗（與既有價值對立）。自此社會分析再也不能略過個體，個體分析亦無法忽視個體所穿梭遊歷的空間。

× × ×

某天，或許會，從另一個星球傳來訊號。而透過民族學家已在小規模的機械結構研究過的連帶效應，整體地表空間變成一個地方。身為地球人將具有某種意義。在這天來臨之前，我們不確定環境承受的威脅是否足以產生這樣的效應。人類命運的共同體在非地方的匿名裡孤獨地被檢驗。

× × ×

那麼它在未來將會佔有一席之地，或許現在已經有了，儘管字面上看起來自相矛盾：孤獨的民族學。

参考書目
Quelques références

Certeau (Michel de), *L'invention du quotidien*.
1. *Arts de faire* (édition de 1990; Gallimard,
<<Folio-Essais>>).

Chateaubriand, *Itinéraire de Paris à Jérusalem*
(références faites à l'édition de 1964, Julliard).

Descombes (Vincent), *Proust, philosophie du roman*, Editions de Minuit, 1987.

Dumont (Louis), *La Tarasque*, Gallimard, 1987.

Dupront (Alphonse), *Du sacré*, Gallimard, 1987.

Furet (François), *Penser la Révolution*, Gallimard,
1978.

Hazard (Paul), *La Crise de la conscience européenne, 1680-1715*, Arthème Fayard, 1961.

Mauss (Marcel), *Sociologie et anthropologie*,
PUF, 1996.

Starobinski (Jean), <<Les cheminées et les clochers>>, *Magazine littéraire*, n° 280,
septembre 1990.

L'Autre et le semblable. Regards sur l'ethnologie des sociétés contemporaines, textes rassemblés et introduits par Martine Segalen, Presses du CNRS, 1989.

馬克·歐傑著作表
L'auteur

馬克·歐傑 (Marc Augé) 法國高等社會科學院教授 (教授課程：象徵性邏輯與意識形態)，並於 1985 至 1995 年間擔任該校校長。

主要著作：

La Rivage alladian, ORSTOM, 1969.

Théorie des pouvoirs et idéologie, HERMANN, 1975.

Pouvoirs de vie, pouvoirs de mort, Flammarion, 1977.

Symbole, fonction, histoire, HACHETTE, 1979.

Génie du paganisme, Gallimard, « Bibliothèque des Sciences Humaines », 1982 : « Folio-Essais », 2008.

Le sens du mal, Éd. des Archives contemporaines, 1984 (en collaboration avec C. Herzlich).

La Traversée du Luxembourg, Hachette, 1985

Un ethnologue dans le métro, Hachette, « Textes du XXe siècle », 1986, Hachette Littératures, 2001.

《巴黎地鐵上的人類學家》

Le Dieu objet, Flammarion, « Nouvelle Bibliothèque scientifique », 1988.

Domaines et châteaux, Seuil, « La Librairie du XXIe siècle », 1989.

Nkpiti. La rancune et le prophète, Éd. de l'EHESS, 1990 (en collaboration avec J.-P. Colley).

Non-lieux, Introduction à une anthropologie de la surmodernité, Seuil, « La Librairie du XXIe siècle », 1992.

《非地方：超現代性人類學導論》

Paris retraversé, Éd. de l'Imprimerie Nationale, 1992 (en collaboration avec J. Mounicq)

Pour une anthropologie des mondes contemporains, Aubier, 1994.

Le Sens des autres : actualité de l'anthropologie, Fayard, 1994.

Erro, peintre mythique, Éd. Le Lit du vent, 1994.

Paris ouvert, Éd. de l'Imprimerie Nationale, 1995 (en collaboration avec J. Mounicq)

Paris, années trente, Hazan, 1996.

La Guerre des rêves. Exercices d'ethno-fiction, Seuil, « La Librairie du XXIe siècle », 1997.

L'impossible Voyage. Le tourisme et ses images, Rivages-Poche, 1997.

Valode et Pistre, Regard, 1998.

Venise d'eau et de pierre, Éd. de l'Imprimerie Nationale, 1998 (en collaboration avec J. Mounicq).

Fictions fin de siècle, Fayard, 2000.

Les Formes de l'oubli, Payot, 1998, Rivages-Poche, 2001.

Journal de guerre, Galilée, 2003.

Le Temps en ruines, Galilée, 2003.

Pour quoi vivons-nous ? Fayard, 2003.

L'Anthropologie, PUF, « Que sais-je », 2004 (en collaboration avec J. P. Colley).

La Mère d'Arthur, Paris, Fayard, 2005 (roman).

Le Métier d'anthropologue. Sens et liberté, Galilée, 2006.

Casablanca, Seuil, « La Librairie du XXI^e siècle », 2007.

Où est passé l'avenir, Éd. du Panama, 2008 (rééd. Seuil, 2011).

Paris Jardins, avec Claire de Virieu, Éd. l'Imprimerie Nationale, 2008

Éloge de la bicyclette, Payot, 2008 ; Rivages-Poche, 2010.

Le Métro revisité, Seuil, « La Librairie du XXI^e siècle », 2008.

《重返巴黎地鐵》

Quelqu'un cherche à vous retrouver, Seuil, « La Librairie du XXI^e siècle », 2009 (roman).

Pour une anthropologie de la mobilité, Paris, Payot & Rivages, 2009.

Carnet de route et de déroutés : septembre 2008-juin 2009, Galilée, 2010.

La Communauté illusoire, Rivages-Poche, « Petite bibliothèque », 2010.

Journal d'un SDF Ethnofiction, Seuil, « La Librairie du XXI^e siècle », 2011.

La Vie en double. Ethnologie, voyage, écriture, Payot, 2011.

Les Nouvelles peurs, Payot, 2013.

L'Anthropologue et le monde global, Paris, Armand Colin, « La Fabrique du sens », 2013.

Une ethnologie de soi : Le temps sans âge, Seuil, 2014.

Éloge du bistrot parisien, Payot, 2015

La Sacrée Semaine, Paris, Odile Jacob, 2016



非地方：超現代性人類學導論

NON-LIEUX:

INTRODUCTION À UNE ANTHROPOLOGIE DE LA SURMODERNITÉ

作者：馬克·歐傑 Marc Augé

譯者：陳文瑤

企劃選書、執行編輯：劉佳旻

封面設計：林銀玲

內文設計：黃子恆

發行人：陳炳樸

發行所：田園城市文化事業有限公司

登記證：新聞局局版台業字第6314號

調撥帳號：19091744 田園城市文化事業有限公司

地址：104 臺北市中山北路二段72巷6號

電話：886-2-2531-9081

傳真：886-2-2531-9085

網址：www.gardencity.com.tw

電子信箱：gardenct@ms14.hinet.net

初版一刷：2017年2月

ISBN：978-986-93315-7-9（平裝）

定價：新臺幣320元

版權所有，翻印必究（缺頁或破損請寄回更換）

© Éditions du Seuil, 1992

Collection La Librairie du XX^e siècle, sous la direction de Maurice Olender.

本書獲法國在台協會《胡品請出版補助計劃》支持出版。

Cet ouvrage, publié dans le cadre du Programme d'Aide à la Publication
<<Hu Pingching>>, bénéficie du soutien du Bureau Français de Taipei.