

黃克武、李仁淵評：柯文《歷史中的三個基調：  
作為事件、經驗與神話的義和團》

書名：*History in Three Keys: The Boxers as Event, Experience, and Myth.*

作者：Paul A. Cohen

出版地點：New York

出版者：Columbia University Press

出版時間：1997年

頁數：428頁

壹、前言：著述背景

美國的中國近代史研究者柯文（Paul A. Cohen）是費正清（John King Fairbank）在哈佛大學訓練出來的第一代弟子，目前任教於 Wellesley College 亞洲研究與歷史系，也擔任哈佛

大學費正清東亞研究中心研究員。在費正清的影響之下，柯文持續關注的問題圍繞在近代中國與西方之間的關係。他在一九六三年出版的第一本書是有關基督教在華傳教事業及排外運動的研究。①一九七四年的第二個作品《傳統與現代之間：晚清王韜及其改革》，則藉著信仰基督教、且與西方傳教士有密切往來的士人王韜（一八一八—？），來看清末變局之下的改革問題。柯文特別注意到傳統與現代之間的交織互動，他指出「王韜把孔子看成潛在的改革者，從而給某些具體的改革方案提供依據；同時他也把一種肯定改革的看法引進儒家思想」。②在寫作過程中，柯文深刻地感受到當時學界流行的「傳統—現代」的兩極分法有待商榷，此一質疑醞釀了他對戰後美國中國史研究所採取的框架或模式（paradigms）作一較全面的反省。

隨後柯文開始研究一九五〇年代以來美國漢學界有關中國近代史的發展過程。一九八四年引起廣泛討論的作品《在中國發現歷史：中國中心觀在美國的興起》一書中，他檢討美國的中國史學界在五〇、六〇年代以李文孫（Joseph Levenson）、費正清等人為首，建立起來的「衝擊—反應」、「傳統—現代」取向，以及「帝國主義侵略」等理論框架，並提出「中國中心觀」的主張，做為未來發展的方向。③

從這本書我們可以瞭解柯文對「歷史」所採取一些基本立場。首先在序言中他假定有一個獨立於史家個人意識之外的過去，而且儘量尋找此一過去的真相，是史家義不容辭的責

任。但是他也意識到此一真相最終是無法探知的，因為：

雖然事實俱在，但它們數量無窮，而且一貫是沈默不語，一旦開口卻又往往是相互矛盾、無法理解……選擇什麼事實，賦予這些事實以什麼含意，在很大程度上取決於我們提出的是什麼問題，和我們進行研究的前題假定是什麼。（頁五）

所有的人在一定程度上都是自己環境的囚徒，囚禁在自己所關切的狹隘事物之中。我們每個人勢必通過自我的語詞與概念，使自己思想上、情感上所專注之事物影響各自的歷史研究，從而限定了我們所尋回的歷史真理。（頁一九八）

他也同意以《東方主義》一書聞名於世的作者薩伊德（Edward W. Said）所提出的觀點：

在知識與真理、現實與被再次表達出來的現實之間，並不存在簡單的對等關係。因為「所有的再次表達，正因為是再次表達，首先就得嵌陷在表達者的語言之中，然後又嵌陷在表達者所處的文化、制度與政治環境之中」。總之，所有的再次表達勢必是錯誤的表達（misrepresentations），是一種「知者」對「被知者」實行的思想支配。（頁一五〇）

由此可見柯文對史家可否摒除偏見、追尋歷史真實抱持著一種既悲觀、又樂觀的折衷觀點。在該書的結尾部分他特別凸顯出樂觀的一面，「因為一切歷史真理無不受到限定……這其實不成問題」。他認為任何人只要反省到上述的缺失，「充分地意識到自己提出的問題的前提假

設……認真地對待它，就可以在在一定程度上設法減弱其影響」。（頁一九八）這一觀點與墨子刻（Thomas A. Metzger）教授所謂知識分子應追求「自覺」、「批判意識」，儘可能地把自己的預設或思想規矩挖掘出來，是很一致的。④

柯文歷史思想中悲觀的一面與他對「經驗」的強調是結合在一起的。他繼承了美國經驗主義（推崇事實、輕視理論）的傳統與人文主義的史學思潮，也受到人類學的影響，認為歷史研究的對象歸根究底是瞭解過去某些特定人物或人群（柯文稱為局中人）的直接經驗（即人類學者所謂 *emic views*）。他主張以「移情」（*empathy*）的方式，將自我滲入被研究的對象之中，這一觀點是他提出「中國中心觀」的重要基礎。⑤柯文說我們應該「力圖設身處地按照中國人自己的體驗去重建中國的過去」。（頁二一九）難怪他特別肯定美國史家歐大年（Daniel Overmyer）與韓書瑞（Susan Naquin）所採取的「內部的看法」，「把當時的現實視為虔誠的當事人所實際體驗的那樣，而不是遠在異方（而且是往往懷有敵意）的局外人所勾畫的那樣」。（頁一七五）柯文尤其欣賞韓書瑞有關八卦教的研究，他說「這本書的重大優點在於它把我們引進一個以前很少有機會接觸的世界。作者敘事緊湊，不惜用大量筆墨描繪細節，引導我們走進此一世界，並且在很大的程度上使這個世界的人物栩栩如生」。（頁一七八）⑥由此可見他對下層社會生活經驗的研究興趣。

柯文所提出中國中心觀顯然要求史家要摒除「局外人」的種種偏見，以便進入「局中

人」的世界。然而當史家一旦進入局中人的世界，他就失去了局外人的優勢，亦即喪失了綜觀全局、疏通脈絡與整體把握的可能。因此有論者指出：柯文所提出的中國中心觀具有的一個潛在的矛盾，亦即未能「把多元分散的『局中人』觀點和關照全局的史家個人的觀點統一起來」。⑦同時他對歷史真實性、客觀性所提出折衷主義式的解說，並沒有解決歷史相對主義的挑戰。

上述《在中國發現歷史》一書中的觀點招致許多的回應與批評，也開啟廣闊的思索、討論的空間。⑧就在這個時期（一九八〇年中葉以後）西方學界有了新的發展，其中特別重要的衝擊是與歷史相對論相關的「後現代主義」。⑨柯文在《歷史中的三個基調：作為事件、經驗與神話的義和團》一書中雖然有意地避免使用「後現代」的概念，然而此一學術趨向卻明顯地影響到他的寫作。

後現代主義是對啟蒙運動以來以理性、線性歷史為中心之現代性的一個質疑。簡單來說有以下的重點，反對以中心（特別是西歐、男性、統治者、殖民者）為出發點，轉而注重邊緣、下層社會，如被殖民者、婦女與少數民族等以往被忽略的研究對象，以及以「文本理論」企圖取消歷史與文學、過去與現在，和真實與虛構的界線。⑩根據詹京斯（Keith Jenkins）的說法，此一觀點之下所謂的「歷史」：

可說是一種語言的虛構物，一種敘事散文體的論述，依懷特（Hayden White）所

言，其內容為杜撰的與發現到的參半，並由具有當下觀念和意識形態立場之工作者……在各種反觀性的層次上操作所建構出來的。<sup>11</sup>

後現代主義對史學界產生了不小的衝擊，其中最關鍵的議題是歷史作品的真實與虛構。以往的歷史學者多半相信史學建構的過去與歷史真相有對應的關係，然而後現代主義者則宣稱：史學建構的過去，只是學者用語言所組成自以為真相的東西。這種看法推到極端將史學的專業性，以及史家長期以來所依賴的「追求真相」的理想徹底摧毀。

柯文所撰寫《歷史中的三個基調：作為事件、經驗與神話的義和團》一書與上述長期的學術關懷，以及八〇、九〇年代以來的學界動向，有非常密切的關係。此書一方面延續了《在中國發現歷史》一書所討論的相關課題，運用科際整合的方法、肯定個人經驗的意義、關注史家的歷史意識，並企圖解決局中人與局外人的整合問題；另一方面則以一個實際的案例來回應相對主義、後現代歷史學對史家專業性所提出的質疑，從而辯護歷史寫作的合法性，以及掌握歷史真相的可能性。作為一個歷史學家，他念茲在茲的不是歷史的工具性功能，而是「在於其對人的意義」。<sup>12</sup>

然而我們不能忽略的是柯文在某種程度也接受後現代史學所揭櫫的一些想法，例如反對西歐中心論、注重下層社會與婦女、強調 Clifford Geertz 所謂「厚敘述」(thick description) 等。評者認為：此書可以代表美國的中國史學界針對後現代主義的挑戰，在考慮對手的質疑

並吸收對方的長處之後，所提出的一個重要的回應。

## 貳、理論架構

柯文的《歷史中的三個基調：作為事件、經驗與神話的義和團》一書在出版之後得到許多回響，不但在一九九七年獲得美國歷史學會頒發「費正清東亞歷史研究獎」，而且幾乎在所有重要的史學刊物中均有書評。<sup>13</sup> 本書以一八九八到一九〇〇年之間「規模最大、影響最巨的反教排外運動」義和團事件為研究對象。他對這個在中國近代史上爭議不休的課題，採用一種具有強烈企圖心的理論架構——將「過去」或「歷史」分為三種層次的「基調」(keys，亦有進入歷史之鑰的雙關意涵)：事件(event)、經驗(experience)與神話(myth)——使得此書不僅是單純地有關中國近代歷史的專題研究，而更嘗試去討論、甚至解決歷史寫作與認識論上的基本議題。

作者從上述「事件」、「經驗」、「神話」三個層次，分別檢討拳亂的歷史，以及研究拳亂歷史之歷史。這三個層次構成全書三大部分，而每個部分之前都有一篇導言，以簡練的文字闡述作者的基本立場，並說明與其他兩部分的關係。

作者提出的基本問題是：歷史家重建的過去是歷史重演，還是另行製作一部新戲？為解

答此一問題，作者從理論上將「過去」分為上述三個層次。在此區分之下，史家建構的歷史（historians/history），與經驗者之主觀經驗（experienter/experience）和神話製造者之神話（mythmaker/myth）有所不同。在界定三者差異之時，作者特別提及三者之間各有其範圍與適用性，沒有高下之別，它們「在其自身的領域內都擁有其基礎穩固的合法性」（a solid kind of legitimacy within its sphere，頁一九四）。但他也強調史家，特別是好的史家及其所建構的歷史，有獨特的價值，從而確認歷史書寫的意義，與史家在瞭解過去所佔有的優勢地位。

作者在前言便點出，「歷史」一詞在本書中具有雙重意義，其一泛指所有一般性的、過去實際發生的事；其二是專業史家所撰寫的歷史。這種區分顯現出作者不再堅持「歷史是如實地重現過去」，而承認歷史是史家對於過去事實的重建。然而歷史學者所重建的過去，與事件參與者所實際「經驗的過去」有何不同？根據一部分哲學家與文學理論家的說法（本書特別指出的是 Hayden White 與 Paul Ricoeur，亦即上述後現代主義者的觀點），歷史在形式上必然採取敘述（narrative）的方式，而這種形式與無秩序可言的過去事實是相悖的，必然會將之套入不相干的設計與結構之中。因而歷史家所重建的過去與實際發生的過去之間，存在著不連續性。

另一些學者如 David Carr 則有不同的看法。Carr 認為敘述的形式在人們日常生活中隨時

存在，人們必須透過敘述的形式方能經驗世界，因此敘述結構本身便是過去事實的一個必然成分。歷史學家對於過去事實的敘述，並不會在史家重建的過去（即「歷史」）與經驗者經驗的過去之中造成斷裂，反而是標示出其中的連續性。作者的立場在上述兩者之間，而較為接近 David Carr。他同意重建的歷史與經驗之間有連續性，但是由於史家對過去的簡化與壓縮，也造成兩者之間的斷裂；換一個角度來觀察，史家的局外性一方面是一個負擔，另一方面也是一個資產，因而得以成為溝通過去與現在的橋樑。此一觀點與上述《在中國發現歷史》一書中的折衷看法其實是一致的。

然而歷史與經驗究竟有何不同？許多人都同意歷史學者嘗試以系統化、敘述化的方式來瞭解原為混沌、模糊、混亂的實際經驗。但是柯文認為「經驗」對於經驗者而言，從來不是混亂的。無論是個人或集體，都會梳理、敘述其經驗，並尋求解釋。值得注意的是經驗者對於過去事實的敘述、解釋主要是出自心理方面的動機，他們會對自己不斷地「重述」某些經驗，以回應不同的情況，其目的在保持個人（或群體）內在的整合。換言之，經驗者具有「自傳意識」（biographical consciousness），他們對於過去事實的認知不僅依據歷史時間的發展，更是將之置於個人生命的軌跡之上。這樣一來，經驗者與所謂歷史「事件」之間有一「聚合—消散」（coalescence-dispersion）的過程，亦即個人隨著生命軌跡，自然地與經驗相聚合、也自然地與之分離。簡言之，當事者在聚散之間，反覆地記憶、遺忘與詮釋其自身經

驗。

具有歷史意識的史家與上述具有「自傳意識」的經驗者有所不同。相較於經驗者從心理上的動機解釋過去經驗的意義，史家重建過去的動機基本上是智識的。他們努力追求過去事實之真相，並企圖進一步地遵行社會所認定的標準，尋求對歷史事件的了解與詮釋。然而此一工作並不是一蹴可就，而是需要不斷地以誠實的態度挖掘、探索事實，並針對疑點反覆辯難。

再者，經驗者對於整個歷史事件而言，因為身處其中，在時間上不知道事件日後的走向，在空間上無法瞭解事件在其他地方所呈現的大勢。因此根據個人情感、視野對經驗所尋求的心理解釋，常常是被扭曲的。相對來說，史家則在某種程度上擁有一種廣角視界，超越了時空的侷限，他們知道事件發展的結果，具後見之明，史家因而可以為特定的過去創造其「邊界」，標誌出事情的開始與結束。作者因而宣稱史家在了解事件真相上，較經驗者更具優勢。

然而史家所具有的這種優勢有時也會形成一種限制。他們可能會獨斷的認為某件事必然是其後另個重大事件的因、某事件是發展過程之中的轉捩點等，或者將某事件不明就理地放進對過去的概化陳述。這幾種失誤都會造成扭曲，而很容易讓歷史變成神話。

神話的產生與史料的留存亦有關連。史家比起經驗者來說，可以接觸到較多的資料，然

而由於與事件的距離，接觸到的資料常常不足，而留存下來的資料又容易帶有偏見，例如對於庶民心態與日常生活方面的資料往往不見於上層菁英的文字中。依靠有限而又具偏見的史料來撰寫歷史，也很容易讓歷史變成神話。

史家必須承認歷史與神話的創造，在操作方式上常常差異不大，因而雙方的界線是非常模糊的，然而兩者仍不可混為一談。史家對過去事實的重建重視其複雜性、曖昧之處與細微差異；神話製造者則傾向以單面向對待過去，神話當中有一部分是符合過去事實的，但是所有不符合當代關懷的部分，則被忽略或扭曲，再強加諸以主觀的詮釋。上述不同的視角源於兩者在動機上的區別。相較於史家所具有知識上的動機，神話製造者的出發點偏向當下的、情感的、認同的、政治的關懷，他們嘗試在過去事實當中找尋現實的意義，至於事實正確與否，往往並不十分措意。這種根源自當下關懷對過去的解釋，常隨著時代變遷便不再適用。最後作者說明：並不是對事情知道得越多，便越能避免將歷史變為神話。神話往往以各種不同的形式，包括文學作品、週年紀念、甚至地方改良意識等，充斥在人們日常生活之中。

作者一方面釐清歷史、經驗與神話的分別，另一方面也認識到三者之間的關係有時非常模糊，同時史家在重建過去時有不少的限制。對於視歷史寫作不過是一種「較精緻的欺騙」者，作者認為「因為我們不可能達到他們所認為的標準，我們努力的價值因而被視為可疑，

而遭到全盤摒棄」，<sup>14</sup>這顯然是不公平的。作者強調：我們不應該要求史家去做他們無法做到的事情——亦即如實地呈現過去；而是應該體認到史家在了解與解釋過去上，傳達出不同於經驗者／神話製造者的詮釋，這才是歷史工作的價值之所在。

作者最終仍肯定史家在了解過去上所展現的技藝與意義。在本書的結論部分，他提出史家的「局外性」。史家對於其所研究的對象常常扮演著局外人的角色：男性史家之於女性史、白人史家之於黑人史、美國史家之於中國史，甚至身處當代史家面對所有已過去的事件，無一不是局外人。這樣的局外角色對史家而言，雖可能帶來誤解過去的危險，另一方面此局外特質卻是史家的重要資產，使得史家與經驗者和神話製造者不同，不限於過去，也不囿於當代，得以利用其廣角視界，以及與過去的距離，以比較公允的位置來反省兩者，進而溝通經驗與神話、過去與現在。總之，以中介者的立場在過去與現在之間持續交涉，「是歷史工作中出現緊張狀態的終極根源」。（頁二九七）

### 叁、實例展演

本書不僅是從理論上重新肯定史家的角色與歷史學作為一專業的意義，更以實際的個案研究，嘗試揉合理論與實踐，以「史家的技藝」來呈現歷史寫作的價值。

第一部分（作為事件的義和團），作者綜合以往史家的研究，簡要地敘述拳亂始末。這一部分可以說是對史學界在這個主題上的總整理，許多評論者都稱讚該部分為近來對於拳亂最完整而又精要的描述。⑮一如本章副標題「敘事史」（A Narrative History）所顯示，作者清楚展現史學家重建過去事實的關鍵所在，以清楚的方式釐清因果、截斷始末、賦予秩序與一貫之邏輯，並且尋求解釋，從而形成一完整的過程。簡言之，作者將混亂、繁雜的事實組織成可以述說，並讓讀者能夠瞭解的一個「事件」。

第二部分（作為經驗的義和團），作者透過各種來源的史料以及跨學科的研究成果，重建當時各種不同人群——尤其是下層農民——的親身「經驗」。首章〈旱災與外國勢力介入〉藉由當時留下來的日記或書信等文件，說明旱災對當時人們的心理影響。此一災害和預期的饑饉造成農民內心的恐慌，而天人關係的信仰讓人們亟於替天象異常找尋人事上的理由。此時在農村或邊緣地帶由於中央勢力衰微，逐漸滲透進來的西方傳教士，便成為代罪羔羊。作者從災亂造成的不安全感，來解釋當時農村排外心態的興起與拳亂的起源。

接下來的兩章〈集體著魔〉與〈魔法與女污〉是從民俗信仰，來討論拳民的信心基礎。前者作者運用近年來對於中國民俗信仰（以南方為主）的研究，與當時留下的文獻記載和後來的口述歷史作對照，說明像乩童、神明附身、刀槍不入等，一直是中國的民間信仰中十分重要的一部分。這種信仰通常在個人或集體遭遇到信心危機時，具有更重大的影響力。中國

北方在此時的「集體著魔」，便是社會危機下的產物。拳亂的擴散除了這些因素以外，作者也從心理學上提出兩種可能原因：其一是一如文化大革命時期的紅衛兵，年輕信徒尋求認同；其二是飢餓之下造成精神恍惚的狀態，對其擴散有推波助瀾之效。關於後者，作者也是運用人類學等研究與史料相配合，認為拳民宣稱的魔法其實不論在民間信仰，甚至在基督教都是常見的現象。對於人們常常質疑拳民刀槍不入等魔法的有效性問題，作者認為魔法的實行並不一定與其有效性有單純的因果關係，例如即使祈禱不一定有效，但是基督信徒仍然繼續祈禱。而對於法術的失效，信徒常常會以施行方法有誤、不夠虔誠等方式來解釋，而女性污物的介入也是一個重要的理由。由此作者也討論了女性在魔法施行中的特殊位置，例如宣稱以女陰或女污施法可以刀槍不入的「陰門陣」以及純由年輕未婚女性組成的組織「紅燈照」等。

本部分最後兩章分別從〈謠言與恐慌〉和〈死亡〉來討論當時人們的心理狀態。謠言在上世紀末、本世紀初廣泛流傳，對於洋人／教民或拳民的各種謠言，常常造成人們的集體恐慌。作者透過社會學家對於謠言的研究，指出謠言的流行與社會變動下群眾生活的不確定感，以及資訊不流通等因素相關。同時謠言也顯現與他者之間的緊張關係。末章〈死亡〉，作者以大量個人史料分別由「目擊者」、「加害者」、「受害者」三種角度，從人們留下來的各種對於死亡的敘述，刻畫當時對於「死亡隨時在身邊發生」的情況下，在心理上所產生極度

的不安全感。

作者以跨學科（尤其是上述「厚敘述」，以及源於人類學與比較宗教學的觀點）、跨地域的比較，運用各式各樣的史料，試圖重建中下階層民眾的心理經驗。作者建構的北方農村圖像是因災荒而惶惶不安，被各種民間信仰、謠言、不確定與死亡的恐懼所籠罩，藉此呈現出義和拳運動擴散之際的群眾心理。透過此一觀點，作者一方面表現出義和團事件在人類文化中的普同部分，另一方面也幫助史家探索事件參與者的特殊經驗。此一部分佔全書篇幅比重最大，又觸及了以往義和團研究中普遍受到忽略的課題，因而最為評論者所注意，且多予以高度的正面評價。<sup>16</sup>

這一部分的歷史書寫有兩個重要的特點：其一，作者避免使用「迷信」、「愚昧」、「落後」等具有貶抑意義的字眼，來形容團民的信仰與行為。其二，作者特意顯示團民的經驗並不是獨一無二的例外，他們的反應與其他文化（包括歐美）的人在處於類似情況之下，並非截然不同。後者即涉及作者所強調的「以人類學概念關照西方」（anthropologizing the West），並企圖「在西方研究者和其非西方研究對象之間創造一個平等的互動環境」。<sup>17</sup>

第二部分（作為神話的義和團），作者敘述義和拳運動被神話化的經過。所謂的「神話化」，意指不注重「過去」本身，切斷其歷史性，而加以當代的、政治性的關懷，使之成為一種「象徵符號」（symbol）。對於拳亂因為政治因素被加以正面或負面的解釋，作者主要分

成「新文化運動」、「反帝運動」、「文化大革命」三個時期來討論。

從民初的新文化運動到共黨革命後的文化大革命，對於義和團事件的詮釋大致由負面趨向正面，而在文化大革命期間達到最高點。從鄒容的《革命軍》開始，新一代的論述者脫離實際經驗脈絡，義和團事件開始逐漸成為一個為特殊政治目的服務的神話。在新文化運動時期，論者與西方世界分享對義和團的負面意見：迷信、退步、排外，視之為中國落後的象徵。然而相較西方世界對義和團形象的全盤否定，二〇年代以來中國知識分子對義和團的評價開始有了變化。一方面其非理性性質被視為是「封建」遺毒，故應予排除；另一方面，其排外的一面開始被視為是反帝國主義的先驅。先前的無知亂民，此時被視為民族精神的代表。排外運動高潮的五卅運動屢屢與拳亂相提並論。先前遭受批評的迷信那一面在愛國主義下受到原諒，他們同時惋惜義和團因為組織及方法不夠現代而遭致失敗。此時對於義和團的多重意見顯現出神話化的一個重要特質：依據當代的關懷來重建過去，當時代處於變遷之際，神話的內容也開始轉變。從陳獨秀前後對於義和團的不同意見，即可清楚看見此一現象。

作者認為在文化大革命期間，義和團的神話化與本世紀前半段的情況有所不同。首先是為了符合此時期的特殊需要，神話的內容改變了。其次對於過去的了解在政治正確的前提下，神話的義和團完全取代了歷史的義和團。最後，也是這個時期最特別的是，國家為了建

立意識形態上的霸權，對於神話形塑的直接介入。

在二十世紀前半葉對於義和團的多元評價——諸如非理性或反帝——在這個時期全以政治目的為依歸。以往什麼是「好」的神話取決於其是否具有說服力，而在六〇至七〇年代，判別好的神話的標準是其是否政治正確——國家成為唯一得以詮釋義和團的神話製造者與裁判者。文化大革命的初始，義和團被用來當作鬥爭劉少奇的武器；而在文化大革命的中後期，義和團則被用來作為反儒、排孔的象徵；到八〇年代初期為止，義和團神話則又被用以對抗蘇聯的帝國主義。

在文革之初，江青、毛澤東陣營對劉少奇的鬥爭之中，義和團神話便發揮其影響力。一部被劉少奇所讚賞的電影「清宮密史」將拳民描寫為反文明的亂民與慈禧的爪牙，毛陣營藉此發揮，視其顯現劉少奇的反動性格。在一系列由毛、江之代言人發表在報紙上抨擊劉少奇的文章之中，義和團被視為中國中下階層農民革命、造反精神的表現。尤其令人注意的是「紅燈照」與「紅衛兵」之間的連結。紅燈照是義和團中由年輕女性組成的團體，她們在事變中所扮演的角色並不清楚，遺留下來的資料也不多。然而此時紅燈照被特別標舉出來，甚至屢見在漫畫中成為紅衛兵的象徵。作者認為紅燈照組成分子的年輕與身著紅色衣物，是其與紅衛兵間產生聯想的原因。另一個可能的因素是紅燈照與江青樣板戲「紅燈記」的關連。在「紅燈記」中反抗日軍侵略的共產黨游擊隊員，同時曾是鐵軌看守員的李玉和臨死前將其

紅色信號燈授與他的女兒李鐵梅，代表將革命的使命傳給下一代，而李鐵梅手執紅燈的形象遂成為照亮革命道路的象徵。報紙上作為當權者代言的讚頌文字，將義和團形塑為造反精神的象徵符號，也是攻擊劉少奇的武器。

七〇年代中期，義和團與紅燈照等又重新被提起。不同於一九六七年被用來當作政治鬥爭的工具，在一九七三、七六反儒、排孔的風潮當中，義和團被視為反封建的先驅。最廣為傳頌的是紅燈照中最著名之領導人林黑兒的傳奇。林黑兒的公公是大運河上的船伕，與外國人發生衝突，卻因為地方官害怕生事而被捕入獄。盛怒的林黑兒與拳民領袖張德成會面後，更名「黃蓮聖母」，並成為紅燈照的領導人。林黑兒對外英勇對抗外人，對內曾經面斥直隸總督裕祿與李鴻章之子李仲彭的傳奇事蹟被反覆傳頌，正與中共對中國現代史的詮釋相合：中國人民對抗帝國主義與封建主義的雙重鬥爭。而林黑兒的女性身分更代表了衝破儒家男尊女卑的封建思想藩籬。作者進一步認為，林黑兒的神話是一種「受害者的力量」，即當「好人」受到代表邪惡力量的一方所壓迫時，自然產生一種力量。尤其當受害者是脆弱的女性（或沒有武裝的學生）時，神話產生的情感動員力量更是宏大。

類似的情形也出現在對抗蘇聯修正主義的鬥爭之中。中蘇關係從六〇年代開始漸起摩擦，一如一九六七年對於劉少奇的鬥爭，對於蘇聯的攻擊也起於對義和團事件詮釋的爭論上。與前兩次不同的是，專業的歷史學家在這場爭論中直接扮演神話製造者的角色。事件的

起因是蘇聯漢學家 S. I. Tikhvinsky 所著的《中國現代史》( *Novaia istoriia Kitaiia* ) 中對於義和團的描述。在這本被視為是蘇聯修正派對於中國現代歷史認識之具體呈現的著作當中，俄國在東北所從事的是一件「文明任務」，義和團則被負面地描寫為野蠻、荒唐、破壞文明。這樣的書寫引起當時中國歷史學界的回應。在馬列史觀的意識形態下，義和團的非理性行為是面對帝國主義壓迫下的副產品而已，真正野蠻的是帝國主義的侵略行為。對此最有力的辯護是中國史家對於發生於同時，俄軍在海蘭泡與江東六十四屯屠戮中國人民事件的重新發現。在對於此屠殺行動的研究中，俄軍殘忍的屠殺行為被發掘出來，用來證明沙俄時期帝國主義的野蠻侵略本質。而蘇聯史家對於義和團的負面態度則代表蘇聯修正主義反對中國與第三世界人民的革命暴動，繼承沙俄時期的帝國主義，從社會主義國家墮落為社會帝國主義霸權。作者認為中國史家對於 Tikhvinsky 的回應有幾個有意義之處。首先是義和團象徵被國際化，代表第三世界對於帝國主義的反抗，其次是歷史論述的語言與字彙的「戰鬥化」，寫作歷史如同一場戰鬥。最後也是最重要的在於「歷史」與政治之間的關係。史家的歷史寫作不僅無法與政治脫離關係，甚至其目的被認為是將正確的政治理念具體化。

從這裡作者要進一步討論「神話化」與「可信度」( *credibility* ) 的問題。文化大革命時期史家並非有意的製造神話，另一方面神話製造者亦並非完全與過去事實脫節。在國家主導的神話化過程中，即使是為了當代政治目標，也不忘在表面上維持歷史的可信度。人們不

但收集文件、挖掘並出版史料，並有詳細的引證。然而這些史料的蒐集運用是為了神話宣傳，他們對資料做了高度選擇，如故意忽略義和團運動中魔法的一面，以符合其神話圖像，或在政治目的之下有意的曲解史實，例如獨斷地以反帝解釋拳民的動機、誇大紅燈照在整個事件中的重要性，以及突出俄軍屠殺事件背後的政治動機等。

從八〇年代以降，中國史家開始以較公正客觀的態度對義和團事件做歷史研究，並且反省文革時期的詮釋。然而作者認為，以西方史家的「有利點」來觀察，將「歷史的」義和團，從神話中脫離出來並不容易。即使中國史家得以擺脫政治動機來研究義和團，仍然難以跳脫五四以來對於義和團事件的兩種神話塑造——迷信與反帝愛國。這兩種神話的塑造來自從五四以來影響二十世紀中國知識分子的兩種強力論述，亦即對理性與科學的信仰，以及對於民族國家主權的強調。作者認為正是這兩點影響了中國知識分子對義和團的了解，他們或是將拳民的民間信仰負面地視為迷信，無法進一步進入拳民的情感與知識世界；或者以愛國、反帝來簡化義和團的動機，忽略各種交錯的可能背景與因素。

作者認為上述中國史家難以擺脫的限制，在於義和團事件觸及中國近代文化認同上的核心問題，即面對西方時的曖昧兩難。對十九、二十世紀中國而言，西方一方面代表「好的」現代化與「壞的」帝國主義，而此二者與義和團運動密切相關。如果西方被定義為帝國主義侵略者，拳民便被讚頌成為愛國主義的實現；如果西方被定義為帶來現代化生活的泉源，拳

民就因為破壞文明而遭受譴責。作者總結，只要中國對於西方那種愛恨交織的感覺持續存在，義和團仍不免繼續成為神話與象徵符號的來源。

#### 肆、反省與評估

面臨後現代主義對史學的挑戰，柯文一方面承認史家只能「重建」過去，即史家所敘述的歷史與過去事實有所不同，然而並不代表兩者之間必然是斷裂的關係。另一方面他則區分出三種敘述過去的方式：史家的敘述和經驗者與神話製造者不同，主要在於史家的動機／意圖，以及操作方式，使之有別於站在過去對待過去的經驗者，以及站在現在對待過去的神話製造者，因而可以在過去與未來之間扮演中介的角色，提供對於過去的不同解釋。史家的智識動機與廣角視界之所以能夠發揮功效，形塑史家的特殊地位，關鍵在於史家的一「局外性」。這種「局外性」儘管有時妨礙史家對過去的了解，然而也因此史家作為過去之局外人——以及美國史家作為中國歷史之局外人——有別於經驗者／神話製造者，因而具有不可磨滅的價值。

在理論上，作者從史家的「位置」出發，描畫出史家與過去之間的關係，從而重新肯定歷史敘述的價值。在理論探討上，作者以簡練的散文陳述其立場，不僅並未直接提及後現代

主義及其影響，並且似乎有意的迴避了由理論家所發明及掌控的語彙，諸如：論述、客觀性、文本等等；相反地，其運用的語彙和論述方式，如事件、經驗等，可以說是很「歷史」的。捨棄某些流行的詞彙、術語，一方面或許避免陷入理論家無止境的爭論泥淖，一方面則宣示了史家對於歷史研究方法，至少在語彙選擇上的主導權。

作為一個專業史家，作者同時也以實際的個案研究，展現出「史家的技藝」，來說明史家在解釋過去上所具有的優越性。除了傳統的史料蒐集與分析外，獨到的視野以及對於其他學科方法的運用亦是本書在實踐上值得注意的地方，尤其後者更呼應《在中國發現歷史》中所述科際整合原則。如第二部分運用人類學、社會學、比較宗教學、心理分析等方式重建過去之經驗，回應了社會學科對於歷史學在方法論上的挑戰；第三部分對於神話之解析——套用另一套語彙是為對義和團「論述」(discourse)之探討——相當程度則是回應了文本分析等取向對於歷史真實性的質疑，反省歷史家的職責，並且把歷史中的神話部分——或者說是「不好」的史家所寫的作品——與比較真實的歷史著作，區分出來。

無論在理論及實踐上，本書都表現出深刻自省與企圖心，並且展現了一個傑出史家的高超技藝。然而避免不了的質疑是如何清楚地對此三個「基調」做區分，<sup>18</sup>尤其這三層次認知過去的方式，正是全書架構所以成立的關鍵。儘管作者注意到此三個層次之間的界線往往十分模糊，並且體認到史家技藝的侷限，其仍相信以史家的專業規範與「局外性」，可以將歷

史敘述從神話與經驗間區分出來。

然而問題核心始終未能充分地被解決。史家是否可以重現逝去的經驗仍然受到人們的質疑。經驗者的重述，一如作者所指出的，常常受到歷史與神話的影響，已經是一種遭到扭曲之後的聲音。以意圖來區分神話製造者與史家亦值得商榷：如何區辨不同敘述背後的意圖？史家的敘述豈無智識以外的意圖？作者雖以「局外性」作為史家客觀性的依據，並企望史家的專業技術可以在區辨事實上發揮效能，然而這也使得作者必須要不停地強調「職業」史家與「好」的史家，在肯定歷史學科價值的前提之下，捍衛歷史寫作在面對過去時所佔有的主導位置。

儘管提出的是妥協或慰藉，作者仍然是在對學科信心不減的情形下，對於史家正當性的「重新」確認。但是對於歷史的信心不那麼堅貞的「外人」——或者說歷史學科的「局外人」——或者是信心已經遭受打擊的學界同僚，作者捍衛歷史的努力與對史家的同情，便不一定能夠發生效用。從此可以看得出來，作者所欲對話與關懷的對象是「史家」；有趣的是，儘管本書也同時指明希望非中國史研究者、對義和團事件不熟悉者，可以從中引發其興趣，<sup>19</sup>然而唯一自言對中國史一無所知的評論者，研究大洋洲原住民與移民史、不得不運用人類學方法的史家 Greg Dening，批評本書的著眼點卻正是從史家「反身自省性」(reflexivity) 來作考量。<sup>20</sup>

同樣地，自他者立場反省研究者角色的人類學，從反省研究者與被研究者之間（再加上學術社群與機構）的學術倫理、權力關係，到後來對與交互主體性（inter-subjectivity）的討論，卻趨向於認為民族誌不可能是對於異文化的客觀描述，甚至強調在著作中呈現出研究者——被研究者之間的交互關係，讓讀者與公眾可以介入民族誌的寫作過程，從而判斷民族誌的參考價值。人類學家在做田野調查之際，仍要不斷將兩者之間的關係抽離出來加以檢視，面對沉默而無法回應、因偏見而殘留的史料，很難看得出歷史家可以擁更多的信心。然而作者從人類學中得到的啟示卻是「務求做到不偏不倚」、「如非絕對必要，決不在他們的專業判斷中攙入個人信念與價值觀」，<sup>21</sup>而在呈現他者經驗時，追求的仍是盡量「如實地」描述過去的經驗。然而當史家主觀地揀選安排下，其實使用的已經是史家自己的語言，已經不再是單純的經驗重現。一如柯文在第二部分的編排中，實已透露出史家欲強調災荒及傳統信仰影響義和團起因的預設意圖，無怪乎許多評論者以此為作者對義和團成因的見解，而針對評者本身的關懷，在「解釋義和團成因」的脈絡下來作討論<sup>22</sup>——然而這顯然已經不是「當下呈現」之經驗，而是史家的事業了。經驗與歷史從何區別？

關於歷史與神話之間更加模糊的糾葛，不僅作者已經注意到兩者間在技術上相差不大，評論者亦對以「意圖」作為兩造區分感到不安。<sup>23</sup>作者強調史家「求真」的智識目的，欲以之與神話製造者劃清界線，想要擺脫「當代關懷」對歷史客觀性的質疑。然而，如同作者在

第三部分所做的，對中國歷史學家的「意圖」加以解析，難道柯文此書的敘述，其背後的意圖難道不用經過同樣標準的檢驗？（上述「以人類學概念關照西方」即顯示作者特有的企圖）總之，以求真的信仰將史家放置在一個超然客觀的位置之上，並無法滿足「不敬者」對於此信仰的質疑，以及連帶的，對於歷史正當性的挑戰。不同於作者堅持客觀的「智識」目標，認為連欲賦予女性聲音的女性主義史學家都有製造神話之嫌。<sup>24</sup>評論者 Dening 認為處理歷史必然帶有現實關懷。而就是因為身邊充滿各種不公義的、神話化的過去，為忽略不公義提供正當性（justify ignoring injustice），因此作為史家雖然無法使死者復生，但是讓其發聲乃是史家的職責所在。<sup>25</sup>這樣一來 Dening 所界定的史家，在柯文眼中卻成為了神話製造者。

柯文認為史家之所以可擺脫經驗與神話，賦予歷史不同意義的關鍵在於史家的「局外性」，由此歷史才與文學創作、神話等其他文本有所差距，同時此「局外性」也是史家智識動機與廣角視界的依憑所在，據此史家扮演著過去與現代之中介者的角色。作為以一個「局外的」美國史學家，作者因此可以站在批評的角度，評論中國史家由於常常身兼經驗者或神話製造者，因此無法對影響中國對外關係甚劇的義和團事件加以適切的評價與研究。由此出發，可以擴大到指出所有中國史家研究中國史的盲點，以及美國漢學界研究中國的正當性，甚至優越性。然而，在這裡首先要質疑的是，究竟誰才能是「局外人」？Dening 作為中國

史局外人的批評給予之啟發是：同在歷史學界，究竟誰是「局外」（outside）中的「局」（side）？誰能把自己置於局之內外（in/out）？如果美國的中國史家處於局外，是否非中國史家要比美國的中國史家更在局之外？又作者未明言的反對對象，處於歷史界外對於歷史的批評者，如文學理論家、文化研究者等，甚至非學術範疇內的評論，由於與歷史學科更無涉，豈不又在「局外之外」？另一方面，身為西方人的作者果真在局外嗎？選擇義和團作為研究素材，本身即更容易顯露破綻：義和團牽涉的是中外關係，如果對中國有影響的話，「外」國同樣也難辭其咎，尤其對於中外關係長期關注的歷史學家，更是難以置身局外。如對於神話的部分，作者不討論西方，這是因為要避免「模糊本書焦點，以及為其巨大的篇幅再做不必要的增加」；<sup>26</sup>然而不可避免的是，作者時常要拿出西方對義和團的觀感做對照，同時在討論中外關係之際，不去探究中西之間彼此概念的轉譯與理解，實在難以符合作者所謂歷史比起神話要更強調的「複雜、細微差異與曖昧性」。<sup>27</sup>如果史家的「局外性」是一種資產，甚至可能引導出某種優越地位，將自己置身局外，或將被研究及相關放入局內，以獲取這種位置的背後，又是一種什麼樣的（學術的、知識的、政治的）力量？又由於何種力量，讓「局外人」得以替「局內人」陳述（美國現代歷史學家——中國世紀初的農民），讓此「再現」不但可以發生，被高度認可，進而進一步影響「局內人」本身之「再現」？

無論是「局外性」、「智識動機」或「廣角視野」，難以迴避且未能解決的問題始終環繞

在「客觀性」與「求真」上。儘管作者已經認為歷史無法如實重建過去，然而歷史的目的仍然始終在「求真」或更接近「過去事實」，兩種看似矛盾的宣稱組成一套永遠無法達成的目標。此「不確定性」(uncertainty)與「不可知性」(unknowability)，如同作者所言，是讓歷史研究不斷前進的動力，然而也是人們對歷史研究不滿意的來源。作者始終認為有一「過去事實」(past reality)，三角結構是為二種對於此事實的不同敘述。然而由於它們與事實的距離不同，而「真實與否」又為評價的標準之一，即使作者宣稱二者各自在其領域有所正當性，他也明顯地認為史家所敘述的歷史優於其他二者，三者之間顯然無法維持平衡。然而即使是由史家所敘述的歷史，其與過去事實的關係仍舊無法確定。因此支撐起此三種基調以及歷史敘述之正當或優越性者，顯然建立在求真目標以及對歷史學科的信心之上。然而如前所述，對於信心不足的局內局外人而言，這樣的基礎顯然還是十分薄弱的。

綜而言之，柯文創新的架構即使無法完全說服失去信心的同僚及對手，然而對於歷史學科還懷抱溫情、敬意與希望的從業者而言，柯文著作所顯現出來的嫻熟技藝、流暢文字、清晰概念以及深刻反省，無疑地為中國的近代史研究做出一個優秀的示範。面對新的挑戰，作者所採取的或許是儒家「知其不可而為」的立場，他一方面揭露後現代理論、文化研究對「真理」的懷疑與「價值相對論」的誇大（亦即所謂跨大了知性的不可靠），另一方面則以辯難、批判與反思，來捍衛一種崇高的專業信念。這樣的氣魄是值得高度讚許的。無論是對

義和團事件，對十九、二十世紀中國歷史，乃至於對史學理論、歷史學未來走向等議題有興趣的讀者，本書都是一本不容忽略的佳作。

## 註釋

- ① Paul A. Cohen, *China and Christianity: The Missionary Movement and the Growth of Chinese Antiforeignism, 1860-1870* (Cambridge: Harvard University Press, 1963).
- ② Paul A. Cohen, *Between Tradition and Modernity: Wang T'ao and Reform in Late Ch'ing China* (Cambridge: Harvard University Press, 1987), pp. 152-153.
- ③ Paul A. Cohen, *Discovering History in China: American Historical Writing on Recent Chinese Past* (New York: Columbia University Press, 1984).
- ④ 墨子刻，〈二十世紀中國知識分子的自覺問題〉，收入余英時等著，〈中國歷史轉型時期的知識分子〉（台北：聯經出版事業公司，一九九二），頁八三、一三八。墨子刻，〈道統的世界化：論牟宗三、鄭家棟，與求批判意識的歷程〉（未刊稿）。墨氏敏銳地指出，此一追求自覺與批判意識的思路，源於「笛卡兒、休謨、康德、尼采、馬克思韋伯、波普、維特

根斯坦，和 Isaiah Berlin 等思想家代表的西方認識論大革命。這個革命最重要的主張就是被現代中國幾乎所有的思想家所拒絕的「不可知論」。

⑤ 他在書末指出「中國中心觀」的研究所具有的幾項特點：1. 以中國內部為標準，而非以西方外部的標準，來評價歷史。2. 橫向分解，研究區域與地方歷史。3. 縱向分解，研究社會中不同階層，尤其是下層階級。4. 科際整合，結合歷史學以外的各種學科。

⑥ 此處所提及的是：Susan Naquin, *Millenarian Rebellion in China: The Eight Trigrams Uprising of 1813* (New Haven: Yale University Press, 1976).

⑦ 林同奇，〈譯者代序：中國中心觀——特點、思潮與內在張力〉，《在中國發現歷史：中國中心觀在美國的興起》（北京：中華書局，一九九七），頁二〇～二一。英文版見 Lin Tongqi, "The China-Centered Approach: Traits, Tendencies, and Tensions," *Bulletin of Concerned Asian Scholars* 18.4(1986).

⑧ Philip Huang, "The Paradigmatic Crisis in Chinese Studies: Paradoxes in Social and Economic History," *Modern China* 17.3(1991), pp. 299-341; Judith Farquhar and James Hevia, "Culture and Postwar American Historiography of China," *Positions* 1.2(1993), pp. 486-525; Arif Dirlik, "Reversals, Ironies, Hegemonies: Notes on the Contemporary Historiography of Modern China,"

*Modern China* 22.3(1996), pp. 243-284; Stephan Averill, 〈中國與「非西方」世界的歷史研究之若干新趨勢〉, 吳哲和、孫慧敏譯, 《新史學》, 第十一卷第三期(二〇〇〇), 頁一五七-一九四。

⑨關於九〇年代以來哲學革命、解構主義、後現代主義等對於歷史寫作的挑戰, 在中國近代史領域上造成的焦慮與再思考, 表現在兩篇回顧中國思想文化史研究的文章。見 Benjamin A. Elman, 〈中國文化史的新方向: 一些有待討論的意見〉, 《台灣社會研究季刊》, 第十一期(一九九二), 頁一-二五; 沙培德(Peter Zarrow), 〈近期西方有關中國近代思想史的研究〉, 《新史學》, 第五卷第三期(一九九四), 頁七三-一一七。

⑩王晴佳、古偉瀛, 《後現代與歷史學: 中西比較》(台北: 巨流圖書公司, 二〇〇〇), 頁二〇〇。

⑪詹京斯著、江政寬譯, 《後現代歷史學》(台北: 麥田出版社, 一九九九), 頁二九三。

⑫柯文, 〈以人類學觀點看義和團〉, 《二十一世紀》, 第四十五期(一九九八), 頁一〇〇。

⑬根據筆者概略的蒐集, 舉其要者如下: James L. Hevia 在 *The Journal of Asian Studies* 57.2(1998) · Joseph W. Escherick 在 *Journal of Social History* 32.1 (1998)與 David D. Buck 在 *China Review International* 5.2(1998)均對本書有簡短評論; 篇幅較長的書評論文有 R. G.

Tiedemann, "Boxers, Christians and the Culture of Violence in North China," *The Journal of Peasant Studies* 25.4(1998); Jeffrey N. Wasserstrom, "The Boxer Rebellion and the Communist Revolution," *Times Literature Supplement* 4972(1998); Greg Dening, "Enigma Variations on *History in Three Keys: A Conversational Essay*," *History and Theory* 39.2(2000), pp. 210-217. 其中 Greg Dening 在 *History and Theory* 自言為一個「對中國史外行」的讀者與作者對話，文中提出許多相當有價值的回應。

- ⑭ Cohen, *History in Three Keys*, p. 12.
- ⑮ Hevia, p. 485 ; Buck, p. 397.
- ⑯ Wasserstrom, p. 6 ; Escherick, p. 227. 以及 Charles A. Desnoyers 在 *History: Reviews of New Book* 26.1(1997)上的簡介。
- ⑰ 柯文，〈以人類學觀點看義和團〉，頁九九～一〇〇。
- ⑱ Wasserstrom, p. 6 ; Escherick, p. 228.
- ⑲ Cohen, *History in Three Keys*, p. xv.
- ⑳ Dening, p. 212.
- ㉑ 柯文，〈以人類學觀點看義和團〉，頁九八。

- ②② Tiedemann, pp. 150-160 ; Esherick, p. 227.
- ②③ Esherick, p. 228.
- ②④ Cohen, *History in Three Keys*, pp. 6-7.
- ②⑤ Dening, pp. 215-216.
- ②⑥ Cohen, *History in Three Keys*, p. 301.
- ②⑦ *Ibid*, p. 214.