

徘徊在東方與西方之間——談薩依德《東方主義》所 呈現的民族學論述

趙秋蒂

1. 前言

生前任教於美國哥倫比亞大學的愛德華薩依德(Edward W. Said, 1935-2003)是一位研究比較文學與文學批評的學者，1978年出版《東方主義》¹(*Orientalism*)一書之後，轉而成爲關懷民族社會、批判文化霸權、與扭轉西方成見的論辯士，更開啓了後殖民論述的先河。

薩依德生於巴勒斯坦，是信仰基督教的阿拉伯人，擁有阿拉伯的姓氏，英國的名字，²15歲移居美國，在美國的教育體制下成長。³既是巴勒斯坦人又是美國公民，薩依德生存在兩種文化、兩個世界、兩套語言的夾縫中，批評者質疑他即使能以自身搭起雙方的橋樑，但在兩種身分之間也存有潛在的衝突（邱彥彬譯，2003:27），並且認爲身處於矛盾衝突、定位模稜兩可的薩依德，在批評西方建構的「東方主義」時，有可能不知不覺的用「東方主義」者的角度來描繪巴勒斯坦人，形成一個反諷至極的場面（邱彥彬譯，2003:109）。更有甚者，薩依德因長期身居「中心」，成爲一個被西化了的東方人，真要建構東方話語，也不見得有資格了（朱剛，1997:215）。

實際情形果真如此嗎？薩依德《東方主義》挖掘出許多東方主義者立論的誤謬之處，擊中東方主義者歷來的傲慢以及不願承認傲慢的脆弱心態，勢必得承受各方投射過來的批判，他鏗鏘有力的爲巴勒斯坦人以及阿拉伯人召喚世人的關注與公平對待，得到熱烈的迴響，贊同其論述的廣大讀者包括所謂的東方人，也包

¹ Edward W. Said, *Orientalism*, New York: Vintage Books, 1994. 本文以該書中譯本爲主要參考。愛德華·薩依德(Edward W. Said)著，王志弘等譯，《東方主義》(*Orientalism*)，台北：立緒，1999年。

² 愛德華(Edward)爲英國名字；姓氏薩依德(Said)是阿拉伯文 سعيد。(彭淮棟譯，2000:1)

³ 詳見「附錄1：薩依德年表」。

括西方人，並不盡然都是曾受殖民的被壓迫者或是受歧視的少數民族。薩依德為弱勢民族開啓的抵拒文化霸權⁴的風潮，可說是後殖民理論中一股民族學式論述的清流，而他民族認同的雙重身份，正是這潮與流的活水源頭。本文擬由此出發，以民族學的視角檢視《東方主義》書中呈現的民族與民族學相關論述。首先簡介全書大意，並進一步說明何謂「東方主義」所要闡述的「東方」及其謬誤之處；再以民族學的觀點討論東方研究進行的步驟與解釋方法；最後再探究薩依德的書寫位置與論述立場並做結論。

東方主義者或是已受東方主義感染的大多數人，驟聞薩依德截然不同的立論，驚嘆之餘總要試著將薩依德的論述支解再導入荒謬，以維護心目中的固有印象，於是薩依德的雙重身分便成為攻擊者最好的施力點。但是，在薩依德的立論取向與其族籍身分及政治立場之間，硬架起簡單直接的因果關係，似乎只是一種沒有必要的意氣之爭。薩依德擁有豐富的人生經歷並曾接受多元文化的薰陶，再加上既深且廣的文學專業學識與熱情率真的人文關懷，將這些智識與客觀的條件同時建構在薩依德的族籍認同上而形成的人格特質與修持，對應到《東方主義》的論述，便不難追溯薩依德批判「東方主義」的堅實立論基礎與縝密的思維脈絡。

薩依德的族籍與立場被支持者與批評者提升到外圍顯眼的位置，或許在討論的當下暫時減弱了《東方主義》的表面氣勢，但是《東方主義》的整體論述，是唯有像薩依德這般經歷了轉折的民族文化認同，也就是所謂的「雜種性」(hybridity)、漂泊不定的生命歷程(蔡源林，2003:294)之後，方能孕育和呈現的，而吾人順著薩依德族籍與立場的視角觀察《東方主義》的民族學論述，才能更精準的掌握薩依德的「東方主義」批判。

2. 《東方主義》的主要內容及「東方主義」論述

《東方主義》論述涵蓋的歷史範圍是從拿破崙征埃及(1798年)開始到1970年代成書為止。拿破崙征埃及到蘇彝士運河開通(1869年)之間正是西方列強滲透伊斯蘭世界之時；蘇彝士運河開通到第二次世界大戰結束(1945年)之間，

⁴ 義大利革命的馬克思主義者和政治理論家葛蘭西(Gramsci, Antonio, 1891-1937)提出的「霸權」概念，在現代社會學中深具影響力。統治階級不是用武力(或者說，至少不是光用武力)，而是用勸服在做統治，勸服是間接的，由於教育，也由於社會體系裡的地位，從屬階級學會通過統治階級的觀點來看待社會，故言文化霸權。(江政寬譯，2002:180-181)

則逢西方殖民狂潮席捲伊斯蘭世界；第二次世界大戰之後，英法殖民主義退潮，美國興起了全球霸權，也就是後殖民時代的開始，這三個時間斷代對應到文化史，剛好分別是語言學、人類學（民族學）⁵、區域研究三個學門興起的年代。薩依德批判與論述的範圍則包含了殖民的政治建制、東方學者的學術生產事業、與描述東方的文藝創作與通俗文本（蔡源林，1999: 6-7）。

《東方主義》也被譯為《東方學》（王宇根譯，1999），薩依德在著作中除了將 Orientalism 視為一門西方討論東方的學科，更多篇幅的論述是將之做為一種已定型的西方看待東方的意識型態來討論。全書分為三個部份，分別是：「東方主義的範圍」、「東方主義的結構與重構」、「當代的東方主義」。

「東方主義的範圍」談論到，西方按照西方的意願建構出從屬階層的東方。東方是隨著殖民地的擴展，在西方文學、劇作、遊記等文本中建構的想像世界，是遙遠、曖昧、被征服的國度。拿破崙攻入埃及、劫掠敘利亞就是從書寫東方的文本中擷取的想法與迷思。文本背離了現實，卻取得了主導權，歐洲透過文本的了解，形成了對「東方」的定義，然後再把這些都放在東方來實際運用。

「東方主義的結構與重構」批評研究伊斯蘭的沙錫(Sacy, Baron Silvestre de)和雷南(Renan, Ernest)讓「東方主義」有了科學和理性的基礎，不僅成就了自身

⁵「人類學」是從生物與文化的雙重面向對人類的發展、結合、與區分做整體研究的一門學科；「民族學」是一門比較的學科，其目的在描述不同族群的文化、起源、以及生理的差異，並以重建其發展、遷移與互動的歷史來解釋這種不同。美國的「人類學」與英國及歐陸的「民族學」是相連貫的，儘管歐洲的「人類學」仍保有「民族學」的傳統，今日「民族學」應與「文化人類學」同義。(Robert H. Winthrop, 1991: 12, 91, 103.) 1839年法國成立了「巴黎民族學會」(the Société Ethnologique de Paris)；1842年美國成立「美國民族學會」(the American Ethnological Society)；1843年英國成立「倫敦民族學會」(the Ethnological Society of London)，根據1847年James Prichard的論述，民族學綜合了所謂的體質人類學、語言學、考古學與民族誌的所有資訊。(Robert H. Winthrop, 1991: 102.) 1860與70年代，英國與美國分別成立了「倫敦人類學會」(Anthropological Society of London)與「華盛頓人類學會」(Anthropological Society of Washington)，一改將「人類學」(Anthropology)定位為「人類自然歷史的學問」之初始位置為包括了「人類文化」的學門。20世紀初，美國將專門研究人類文化的部分稱為「文化人類學」有別於「體質人類學」；歐陸則將專門研究人類文化部分的學問稱為「民族學」。「民族學」(Ethnology)自始即是一個很廣泛的概念，也包括了體質人類學的範疇，因此可與美洲的「人類學」相比，在美國，「民族學」被賦予較廣的意義，和「文化人類學」一詞的意義相等。(王雲五主編，1989: 11-13; 95-97) 一般而言，人類學是研究人類群體的科學；民族學是將人類群體具體以「民族」為單位加以研究的科學。二學門的名稱雖不相同，但是研究的方法與方法論是一致的。在歐洲、前蘇聯以及中國大陸稱這門學科為民族學；美國則稱之為人類學。在台灣，此一學門的名稱尚無統整，例如中央研究院設立「民族研究所」，其出版的刊物為《台灣人類學刊》，「民族學」與「人類學」不分科際，台灣大學與清華大學設立「人類學系」與「人類學研究所」，政大設立「民族學系」，三校研究領域各擅專長。在美國，人類學學者共組「美國人類學學會」(American Anthropological Institute)；英國設有「皇家人類學院」(The Royal Anthropological Institute)；中國於1934年設立「中國民族學會」，1954年在台北復會。

典範性的著作，也創造了讓任何想成爲東方主義者的人都可以使用的字彙和概念。學院中選讀的古典名著重構了「東方」，而且客觀的重構（東方）被主觀的重構（東方主義者的東方再現）替換。

學者用西方眼光評估和詮釋「東方」，真正的東方化約成一種扁平的類型，以便西方輕易的檢視。東方便可透過學術、科學方法的處理（如語源學、生物學、歷史學、人類學、哲學或經濟學）去探其究竟。真實的東方被省略，「東方」成爲學術領域，滋養了「東方主義」，再爲帝國主義搖旗吶喊。

「當代的東方主義」在論述 19 世紀末逐漸擴張的帝國主義與逐漸形成的民族主義，激發出了我群、他群的意識。民族主義對於人類起源、發展、特性的研究提供立論根據，基於民族、語言、文化的差異，形成了不同的「類型」，西方針對「東方」的類型，進行反覆驗證之後，成立了科學的觀點。「東方學」或是「東方主義」便以一種科學、一種專業、一種特殊的論述，被研究、被教導、被報導、被代言，「東方」因而附屬於「東方主義」。

薩依德將東方主義區分爲二：「潛隱的」(latent Orientalism)與「明顯的」(manifest Orientalism)。潛隱的東方主義是一種存在於潛意識的實存物，是用作學術研究或是一種教條；明顯的東方主義是一組在言談之間有關東方的知識與看法，是關於東方社會、語言、文學、歷史的陳述觀點，也是一種經驗。對研究東方學的吉柏爵士(Gibb, Sir Hamilton A.R.)而言，「東方」不是一個直接接觸的地方，而是一個在學術圈的藩籬內閱讀書寫的內容與研究的對象。法國的馬西格農(Massignon, Louis)認爲東方人無法了解自己，欣賞自己，穆斯林心中空虛，所以法國人有義務迎合穆斯林的渴望，捍衛他們的傳統文化與信仰傳承。

二次世界大戰之後，美國取代英、法站上了世界舞台的中心位置，開啓了後殖民時代。薩依德在本書末尾提出，掌握世界發言權的美國，繼英、法之後培育出新的東方學者，繼承了原有的文化敵意態度，且更將之發揚光大。

在殖民主義者的眼界中，世界分爲「我們西方」與非我們的「東方」二個區塊，西方與東方有如天壤的區別，簡言之就是「我們人類」與「他們番仔」之分，而做「人」還是做「番」的分際，則完全由西方人來掌握與論述。當代，爲世界標示出文明界線並加以區隔的最著名論述者，當屬 20 世紀末提出「文明衝突論」的美國學者杭亭頓(Huntington, Samuel P.)，「文明衝突」與「東方主義」至此共同成爲後冷戰時期最熱門的話題。

杭亭頓在《文明衝突與世界秩序的重建》(Clash of Civilizations and the Remaking of World Order)一書中，將 20 世紀不同時期的世界做了如下的劃分：1920 年代，全世界分爲「在西方統治下」與「實際或名義上獨立於西方」；1960 年代冷戰時期，全世界分爲「自由世界」、「共產集團」與「未結盟國家」；1990 年後，則以「文明」做界線，將世界分爲「西方」與「拉丁美洲」、「非洲」、「伊斯蘭」、「中國」、「印度教」、「希臘正教」、「佛教」、「日本」九個文明（黃欲美譯，1997:9-13,19）。這三個年代當中所指的「西方」或「自由世界」，其實是幾乎相同的領域，也就是所謂的「富國、已開發的現代化國家」，而相對應於西方的，則是「窮國、未開發或開發中的落後國家」，並且是引發文明衝突的亂源。

杭亭頓堪稱是當代「東方主義者」的代表人物，他斷定在隸屬於不同文化實體的族群間的衝突，就是當代最普遍、最重要且最危險的衝突，其中尤以「伊斯蘭文明」帶來的衝突最爲棘手。這樣的論述正巧碰上了「九一一事件」作爲最經典的例證，西方（尤其是美國）便將此衝突理論無限上綱，以「正義」爲名，鎮壓爲手段，進入東方（阿富汗與伊拉克），貫徹實踐了「東方主義」的精神。

Orientalism 一般被譯爲「東方民族的特徵、風格和風俗」，或是「東方學」。「東方學」是歐洲或是西方世界對東方的知識系統，但是薩依德所用的 Orientalism 要比「東方學」的涵義廣闊的多，它不僅包括了西方對東方的學術研究，也包括了西方在文學作品、客觀世界、政治與社會生活中對東方所持的根深柢固的偏見，因此稱之爲「東方主義」更爲恰當（張京媛，1995:35-36）。依據「東方主義」，「東方」被「西方」建構，是被研究、被描寫、被批判的對象。薩依德指出，雖然被區隔出的「東方」有其在民族、文化、知識論等不同層面的獨特疆界與內在邏輯，但是賦予東方的「可理解性」與「身分認同」的不是東方自己努力的成果，而是在西方以豐富知識體系操縱之下所得到的理解與認同。例如：英國了解埃及，所以埃及就得是英國認知的那樣。「東方主義」也就變成「歐洲控制東方」的同義詞。

在「西方」眼中，東方與西方之區別，界線分明。西方是理性的、道德的、成熟的、正常的、文明的、進步的、科學的；東方則是非理性的、墮落的、童稚的、不同的、原始的、落後的、神秘、荒誕、無稽的。西方人擁有和平、自由、邏輯、有能力掌握真實的價值、不會有天生的疑慮；東方則只是一則判例、一門被研究的學問、一個被規訓者、甚至只是一隻被描繪的動物。東方是如此卑微，

完全無法與西方放在同一座天秤上比評，在東、西文明衝突的情境下，人們必須重建世界秩序，因為那是避免世界戰爭的最佳保障，而擔負此一重責大任者自非「西方」莫屬。

3. 民族學視野中的東方研究與東方學

19 世紀下半葉至 20 世紀前半葉，也就是前述蘇彝士運河開通（1869 年）到第二次世界大戰結束（1945 年）之間，是民族學（人類學）接續語言學蓬勃發展的時代，若言學術為政治服務，此時的民族學者進入過去西方人不曾接觸的場域進行研究，確實為殖民宗主國帶回全新且正確的殖民地資訊。學者與學術的真誠與良知如何展現是純學術倫理的問題；研究成果被政治如何運用或利用，則是政治手段與操弄的層面。民族學在殖民時期結束後仍屹立不搖，關注各民族在民族主義的支撐下如何繼續發展，也回頭檢視並糾正過往被誤導或選擇性片面引用的研究成果。薩依德引領的後殖民風潮，讓那些被錯誤運用的民族學資料無所遁形，也幫助正確的民族學論述能重新取得主流發聲的位置。

民族學是一門研究民族的學問，包含了民族史(Ethnohistory)與民族誌(Ethnography)的研究。民族誌是研究一個民族展現出來的面貌(a portrait of a people)，既是民族學的研究方法也是研究成果(Hunter, Whitten, 1976: 147)，是對民族做當代現象的觀察，亦即 to know what；民族史是借用考古的證據結合民族的口述或文字資料來建構該民族的歷史(Ember Levinson, *Ethnohistory*, 1996: 423)，著重在研究民族成就當代現象的原因與過程，也就是 to know why and how；至於民族學則包含了前述二項，也就是 to know what, why and how，因此是一種「全貌研究」(holistic study)。⁶

民族學的研究方法首重實地研究，功能學派(Functionalism)⁷的先驅馬林諾斯基(Malinowski, Bronislaw, 1844-1942)於 1914-1918 年親赴新幾內亞(New Guinea)

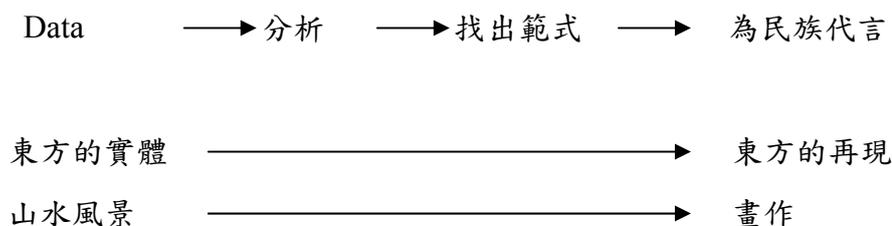
⁶ 「全貌研究」是指人類學家研究一種人類行為的問題，必須研究與此問題有關的其他各方面的行為。(王雲五，「整體探討」辭條，1989:289)

⁷ 「功能論」的意義是把文化現象從文化的功能上去研究的理論。經常用於民族學（人類學）的研究，在民族學與民族誌的研究中，對於文化的敘述大都是著重在功能的。功能學派認為，任何一種文化現象，不論是抽象的社會現象，如社會制度、思想意識、風俗習慣等，還是具體的物質現象，如工具、器皿等，都有滿足人類實際生活需要的作用，也就是都具有一定的功能。(王雲五，「功能論」詞條，1989:102)

與北美拉尼西亞(North Melanesia)，從事實地調查，完成《南海舡人——美拉尼西亞新幾內亞土著之事業與冒險活動報告》(Argonauts of the western Pacific)⁸一書，也發展出一套民族學的方法論——參與觀察法(participant observation)。這套研究方法成爲民族誌田野工作的準繩，從殖民時期爲殖民宗主國深入了解其殖民地開始直到今天，民族學者都將之奉爲進入田野場域的圭臬。在「參與觀察」的原則下，民族研究者與被研究者進行相處共話，紀錄、評估採集之資料並進行分析，奉獻予學術研究的田野工作者尤重「田野倫理」，不容許自己的研究造成被研究者的困擾甚或傷害，⁹或因己身的介入而改變了被研究民族的任何風貌，更不能爲任何政治或經濟利益做出偏頗的研究成果。田野工作就像 Spradley, James P.所言是以循環的方式進行(Spradley, 1980:29)，是質性研究而非量化研究，所以民族學者必須一再重返田野，才能正確的完成研究工作。

民族學者經過完整的田野研究之後，掌握了被研究民族的文化詮釋權。所謂「自己看不到自己」，被研究者對於自己本身無法建立「觀點」，土著報導人提供民族研究者「資訊」，由研究者進行統整與分析，以其豐富的學養與經驗找出該民族的「範式」(paradigm)，接著完成報告或著作來爲民族代言。這套作業程序若用在西方對東方的研究，那麼「土著提供的資訊」就相當於「東方的實體」；學者的「研究報告」就是「東方的再現」，這就好比真實的「山水風景」被畫家描繪成一幅「畫作」一般。(如「圖 1」)山水風景本身看不到自己；走入山水風景當中的人無法看到山水的全貌；畫家的畫作讓風景完全展現，這幅畫作要用潑墨或是油彩表現端賴畫家的感受、技巧與專長，至於看畫的人的領受、喜好或解讀，可能因人而異，但是優秀的畫家（民族誌撰述）總能引領賞畫者（讀者）了解自己的原意，欣賞風景的全貌。

圖 1：民族誌的方法與功能



⁸于嘉雲譯，1991。

⁹ 造成被研究者的傷害包括在田野場域中、在日後的出版內容上，也包括了學者個人的意識以及田野之後與出版無關的日常生活之中。(謝世忠，1987.12:25)

民族誌的觀察往往是「以點看面」，也就是用「一粒沙看世界」的精神，去建構被研究民族的範式，批評者常認為民族學者膽敢將未曾見識到的民族多面向的展現與多層級的內涵刻意忽略，僅就已知知的，少的可憐的資料任意撥弄、隨機取樣，輕率的就下結論，殊不知專業的民族學者進行停格式的觀察之後，還能本持民族學理論與方法進行動態式的論述，經過深思熟慮與反覆驗證方提出研究成果。薩依德對東方主義者最主要的批判也是聚焦在取樣的偏頗，他們為突顯「東方」的無知卑微以彰顯「西方」的高尚文明，好將西方對東方的支配合理化而無情的展現一切東方的缺陷，隱藏所有東方的優點。民族學者與薩依德所謂的東方主義者最大的不同，不是資料收集與研究的方法與方法論，而是呈現與採用研究成果的動機與目的。

有關「阿拉伯人的圖像」，薩依德在書中批評藍尼(Lane, Edward William)《近代埃及人禮儀風俗論》(*An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians*)與勞倫斯(Lawrence, Thomas Edward)《七大智慧》¹⁰(*Seven Pillars of Wisdom: a Triumph*)對阿拉伯人的描繪，他寫到：

「東方主義者從上方俯視，審查整個東方，希望能掌握眼前東方的全貌——包括文化、宗教、心靈、歷史、社會等，為了達到這個目的，他必須透過一套精心設計的簡約範疇（例如閃族人、穆斯林思想、東方等）來觀察每個細節，假定東方人無法理解自己，只有東方研究者用他的方式才可以看透，因此所有依此形成的東方的看法，要依賴東方研究者、研究機構或歸納的論述來賦予其一致的力量。」(王志弘等譯，1999:350。)

試以民族學的視角來檢視薩依德上述的批判（如「表 2」），我們可以發掘出「東方主義者」確實使用了民族學方法，同時也可分辨出「東方主義」與「民族學」研究東方時完全不一樣的動機與目的。首先，東方主義者的「上方俯視」就和民族誌「參與觀察」的原則完全背離，俯視者的出發點便是將自我設定在較高的位階，在政治情境與心理認同上，把自己定位是帝國主義文明社會的上層階級（謝世忠，1987:25），目光朝下的垂直眼界，只能觀察到所有事物的上方頂點，所謂的「整個東方」只是數個頂點的組合，看不到真實的形象以及互動的過程。

¹⁰ 中譯本為《智慧七柱》，蔡閔生譯，台北：城邦，2000年

其次，文中指稱「掌握全貌」、「觀察細節」以及「東方人無法瞭解自己，東方研究者方能看透」等觀點對應到民族學的「全貌研究」、「聚焦觀察」以及「局內人(insider)與局外人(outsider)的不同表述」等方法與方法論，二者是一致的。至於依循著「東方主義者」的意念做「歸納的論述」，達到為東方主義背書的目的，則和民族學尊重各民族的過去、現在與未來的「質性研究」大相逕庭。

表 2：東方主義與民族學對東方研究的異同：

東方主義者對東方的研究	以民族學的 視角檢驗	與民族學相似處	與民族學不同處
上方俯視	x		參與觀察
整個東方	O	全貌研究	
觀察每個細節	O	聚焦觀察	
東方人無法理解自己	O	自己看不到自己	
東方研究者方能看透	O	emic vs etic ¹¹ insider vs outsider	
歸納的論述	x		質性研究

既然同樣使用民族學的研究方法來研究東方的阿拉伯世界，何以民族學者與東方主義者得出不一樣的結果？到底是哪裡出了錯？吾人認為，「東方主義者」在高傲自大的心態下，犯了以下的錯誤：(1) 以點看面卻過度放大某些片面，隨自己的意欲解釋採集來的資料；(2) 一直以來，習慣將異己視為「古代」(不進步)、(不成熟)、(不文明)，卻忽略了阿拉伯、伊斯蘭文化歷史悠久，不下於西方；(3) 西方對東方學的教條確定，不容更改；(4) 再現的文化取代了文化本身，

¹¹ emic 的觀點根源於本民族的認知；etic 的觀點則是觀察者基於科學方法而獲致的結果。emic 與 etic 兩個對應詞是 Kenneth Pike 在 1954 年於著作 *Language in Relation to Unified Theory of the Structure of Human Behavior*(Mouton: the Hague)中提出，他分析語言學「音素的」(phonemic)與「語音的」(phonetic)研究方法，得到如下結論：「音素」是對一個特別語言的使用者而言具有意義的一組聲音對比；「語音」是對任何語言都適用的語音模式之具體描述。Pike 的論述對美國文化人類學的影響甚鉅。(Robert H. Winthrop, pp.91-92) 1980 年代末期，emic/etic 的觀念已經超越了語言學與人類學，其他學科也廣受影響，包括心理學、社會學、民俗學、精神病學、藥學、護理學、公共衛生、教育、城市研究與管理學。(Thomas N. Headland, Introduction: A Dialogue Between Kenneth Pike and Marvin Harris on Emics and Etics, in Thomas N. Headland, Kenneth Pike, Marvin Harris ed., *Emics and Etics: The Insider/Outsider Debate*(Frontiers of Anthropology V.7), Newbury Park London New Delhi: SAGA Publications, 1990, p.18.)

卻不容置疑，這就好比說：「雨後的政大好像一幅潑墨畫。」而不是說：「這幅潑墨畫描繪出了雨後的政大。」一般挪移了主與客的位置；(5) 學術的議題變成政策的議題，民族學的研究成果被政治借用，甚或是惡意的誤用。

「東方主義」已經凌駕在「東方」之上，因為它的應用範圍，總是從東方的一角，一個特定的族群的微小細節，過度放大為所有東方人社會的普遍性質，甚或根本在田野中做成錯誤的紀錄。薩伊德在書中批評威廉·史密斯(Smith, Wiliam Robertson)，近距離觀察了漢志的阿拉伯人，便寫下了輕蔑的批評阿拉伯人的句子。我們可以質疑這樣的田野工作，除了抱持「東方主義者」的高傲心態，應該在選擇報導人、時間環境掌控上都發生了錯誤。另外，薩依德引述勞倫斯寫給李查茲(L.W.Richards)的信件，以及葛楚貝爾(Bell, Gertrude)談到大馬士革的阿拉伯人，提到了：「東方人（有色人種）永遠都得固守在西方人（白人）研究對象的位置，絕無可能翻身。」而且「東方人原本就具有原始性，所有談到或寫到東方的人都必須依循這個觀念，就好像這個觀念是超越時間或經驗的永恆試金石。」（王志弘等譯，1999:338）在這番場景當中，東方主義者只認定過往的資料，堅持已定型的論述為真，即使已身在田野場域，還是忙著應證東方是否照著東方主義的規範再現，忽略眼前正在展演的事實。若民族學者抱持這樣觀念進入田野場域，便徹底的失職，甚至失格了。田野經驗除了能驗證前人的研究成果，更貴在呈現新的資訊與論述，以及從舊有到新生之間民族變遷的詮釋，食古不化的治學態度是不見容於民族學領域的，也是民族學者養成教育中首要剷除的惡習之一。

經過充分且完整的田野工作，用科學帶出藏於事務中的語言，民族學家分析出漢志阿拉伯人的民族性(Ethnicity)¹²是可以貼近真實的；進入田野前熟讀前人的作品，進入田野場域後敞開心胸仔細觀察分析，民族學家當可順利寫就卓有貢獻的民族誌著述。當然，若抱持著「東方主義」的心態進入田野，再專業的民族學者也無法做出正確的田野，無力完成呈現事實的民族誌。

¹² 「民族性」又稱為「族性」，是一個民族文化外貌的主觀象徵與標記。它是一種標籤，可以「被製」、「不製」與「重製」。做為同一民族的各個人，因擁有共同的過去、共同的利益而表現出共同的特性與特質，並感受到對該民族的歸屬感。個人感受到與他人的不同，並以此「不同」為傲，運用此「不同」而與偏愛的，相似的他人結盟成一彼此相關聯的群體。(Eller, 1999:9-12)

4. 薩依德批判「東方主義」與詮釋東方的書寫位置

薩依德在 1994 年初春因「頑固性白血病」(refractory leukemia)開始接受治療，先是化療，然後是放射性治療(梁永安譯，2004:28)，做完早期三巡化學治療後，著手撰寫回憶錄《鄉關何處》，(彭淮棟譯，2000:38)。對於他個人的角色——一方面自稱是流亡者、文化的局外人，另一方面又是國際知名的文學與文化批評家，他察覺到自己的不定、流亡、邊緣化、局外人的處境，因而以他深入挖掘的方式撰寫回憶錄，探索自己的外在處境與內心世界(單德興，2000: 11-13)。他忖度巴勒斯坦的失落，就是他與家人、親戚生命的失落，也是他少年歲月及成長世界的消失，這失落就發生在 1967 年，六日戰爭是他人生的分水嶺。

薩依德生在位居伊斯蘭世界中心的巴勒斯坦，卻來自新教的家族，是希臘正教的一支，父親後來信聖公會或英國聖公會的新教，母親則是改信浸信會和福音會，他在這樣的宗教環境下長大，也在英文—阿拉伯文雙語環境下成長，他成長於戰後第三世界民族主義的那個世界，西方與第三世界就是他的兩個世界(單德興譯，1997: 202-203)。1967 年的以阿戰爭激起了他的政治熱忱，一年後，他的第一篇政治論文〈被定型的阿拉伯人〉(The Arab Portrayed)¹³問世，自此之後，一直是巴勒斯坦解放運動在美國的主要代言人(梁永安譯，2003:ix)。

他在〈巴勒斯坦人的樣貌〉(A Profile of the Palestinian People)一文中批判猶太復國主義者稱巴勒斯坦是「一塊為沒有土地的人所準備的沒有人的土地」(a land without people, for a people without land)的口號，只是為猶太人的移入找藉口，他們為了清掃猶太復國主義者的道路，必須驅逐巴勒斯坦人，宣稱猶太人的移入是 pumping in，將巴勒斯坦人擠壓出去是 pumping out，就像心臟的收縮與舒張般理所當然(Said, Abu-Lughod, Hallaj, Zureik, 2001:240-241)。但是巴勒斯坦就是巴勒斯坦人的家鄉，巴勒斯坦具備了成為國家的所有要件，卻不能掌控巴勒斯坦之地；巴勒斯坦人不論是在自己的國土上還是文化傳統上都成了「外人」；巴勒斯坦人沒有護照、沒有國籍、不得選舉自己的議會代表、不能自主返鄉定居，「巴勒斯坦」一詞就是一個否定詞，就該受到政治、法律、社會、經濟的歧視。巴勒斯坦人還能奢望和平、公平、正義嗎？(Said, Abu-Lughod, Hallaj, Zureik,

¹³ Edward W. Said. "The Arab Portrayed" in Ibrahim Abu-Lughod, ed., *The Arab-Israeli Confrontation of June 1967: An Arab Perspective*, pp. 1-9. Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1970.

2001:240-241)

他就巴勒斯坦問題所提出類似這般的高分貝發言，激怒了許多人，有人稱他為「散播恐怖的教授」（梁永安譯，2003:x）。他也同情受到納粹迫害的猶太人，認為猶太人應該在中東有個棲息地，但譴責以色列人仗著「受難者」的角色，反而變成「施難者」（毛小林，2006: 59-60），猶太防衛聯盟(Jewish Defense League)甚至稱他為「納粹」。另一方面，他因為主張以色列猶太人與巴勒斯坦阿拉伯人和平共存的觀念，並且對武裝鬥爭不以為然，又使得阿拉伯民族主義者對他怒氣十足（梁永安譯，2003:x）。在這樣的立場之下，他寫作《東方主義》，批判「東方主義者」的書寫位置，不管是在「西方」或是「阿拉伯的東方」看來，都不能滿足各自的訴求，懷疑薩依德是站在對方的立場發言，遂引來了雙方的撻伐。

的確，像他這樣複雜多元的身世背景，我們很難充分理解他的文化認同意識，也難以用一種偏狹的民族主義來評價他（蔡源林，2003:297）。但是從其回憶錄《鄉關何處》所描述的家庭生活與父母親對他的影響來看，以及除了《東方主義》，其他的著作如《文化與帝國主義》¹⁴(*Culture and Imperialism*)、《知識分子論》(*Representations of the Intellectual*)、《文化與抵抗》(*Culture and Resistance*)甚或《遮蔽的伊斯蘭》等也都表達對西方殖民主義嚴厲的批判來分析，薩依德無疑是選擇站在阿拉伯民族這一邊的。而《東方主義》的主題就是在他完全認同於他受盡殖民壓迫的阿拉伯同胞、認同孕育著其民族的這塊土地，乃至於深深同情於代表這個受盡屈辱、終於決心起而反抗殖民壓迫者意識之伊斯蘭文化的心路歷程的轉捩點中譜寫出來的（蔡源林，2003:303）。

在《東方主義》完成前一年，薩依德出任「巴勒斯坦民族議會獨立議員」，和巴勒斯坦自治政府主席阿拉法特(Arafat, Yassir, 1929-2004)關係密切，直到1991年因兩人理念不合而退出了議會。他認為巴勒斯坦人面對求生存的問題之後，應該超越求生存的問題，去打一場文化與資訊的戰爭，因循的阿拉法特政權對此幾無對策，可謂愚蠢到家（梁永安譯，2003:81）。薩依德的另類言論在美國獲得了許多認同，包括了心胸開闊的猶太人與阿拉伯人，但是也遭受到許多阿拉伯人的排擠，認為薩依德的《東方主義》也是「歐洲中心意涵」的文本。他的文化背景遊走於東、西帝國分野之間；進入西方的生活圈又與原來的地方維持著聯繫，在那些生活於阿拉伯原鄉的阿拉伯人心目中，薩依德幾乎是個「局外人」了。

¹⁴ 原書於1993年初版，中譯本由蔡源林譯，台北：立緒，200年

薩依德自我「認同」(identity)為阿拉伯人；又被部分阿拉伯人「認定」(identify)為非阿拉伯人，薩依德批判「東方主義」詮釋「東方」時的位置，究竟是「局內人」還是「局外人」？他所表達的是所謂的「內部觀點」(emic)還是「外部觀點」(etic)？雖然薩依德《東方主義》一書，並沒有提出真實的或是正確的東方是什麼；他描述「東方主義」這套特殊的思想體系並加以批判，也沒有再提出一套新的立論來取代之；他還承認在該書中沒有討論「去殖民化」(decolonization)的種種（單德興譯，1997:201），但是他特殊的身分與後殖民的論述集於一身，「立場」與「立論」的相對位置仍值得討論。

《東方主義》1978年問世以來，引發了許多迴響，包括歐、美不以為然的批評，以及認同者的好評，其影響激發了「非洲學」、「印度學」、「賤民歷史」、「後殖民人類學」、「後殖民政治學」、「藝術史」、「文學批評」等學術領域的重新建構，但是這些迴響都僅止於阿拉伯世界以外（王志弘等譯，1999:508。），阿拉伯世界仍一片沉寂。同樣的，美國與歐洲的學術機構、刊物刻正進行東方研究，卻沒有任何主要的阿拉伯研究刊物在阿拉伯世界出版。這出現了一種現象，就是東方學生到美國與歐洲拜在東方學者門下，再把東方主義帶回本國，或是留在歐美擔任土著報導人兼土著語言教師。東方的聲音依然停留在民族學者的錄音機裡等著被分析；東方的詮釋權也依然拱手交予西方。阿拉伯人批評薩依德不足以為阿拉伯人代言之餘，並沒有接下為自己發聲的麥克風，因此也失去批判薩依德的立場。

薩依德站在東西交會的邊緣上，向內跨一步，便為阿拉伯人對外發言；向外跨一步，又對阿拉伯人提出客觀的外部觀察。就像他在書中所說：

「一個人距離自己文化的家鄉越遠，越容易加以評斷，面對整個世界也是一樣，一定要有精神上的疏離與寬容，才能具備真知灼見，同樣的道理，有了這種親切與疏遠的綜合感受，一個人才能夠對自己和異國文化做出評價。」（王志弘等譯，1999:379）

薩依德自身對巴勒斯坦的疏離與親切交織，頗能確切的評價自己，提供「內部觀點」，也能以異文化的立場建立「外部觀察」，類似在美國接受教育的菲律賓人類學家 Flores-Meiser, Enya P. 回到童年成長的鄉間做研究的情境，她反而因此更能探索文化細部的幽微(Meiser, 1983:53-56)。「局內人」的觀點不必然擁有特權

來超越「局外人」的主張，就像不是只有非裔美人才能書寫有關非裔美人的書；穆斯林才能書寫穆斯林的書一樣；「局外人」的觀點也不見得較「局內人」來的宏觀與客觀，如果帶著受「東方主義」感染的有色眼鏡與被「東方主義」禁錮的心靈來「參與觀察」，所有的景象全都會變形。

要將東方完整正確呈現出來，也就是要使「東方的再現」與「東方的實體」相吻合，是民族學最高的準則，也是民族誌追求的境界。十九世紀以來，那些配合殖民主義而出現的文藝創作、通俗報導或是東方學者的學術著作，在薩依德的筆下都被形容為西方對東方權利支配與文化霸權的展現；以民族學的視角來檢驗，也都偏離了客觀研究的原則。「東方」到底是什麼？優秀的民族學者不論是「局外人」還是「局內人」，只要是遵守遊戲規則——田野倫理都能為東方代言；但是為統治、爭奪東方而做田野研究的民族學者，再優秀也沒有資格為東方代言。薩依德站在橫跨內部與外部的臨界位置，當然能為東方代言。

5. 結語

薩依德身處兩種語言、兩種文化、兩個世界，徘徊在東方與西方之間，擁有民族認同與認定的雙重身份。攻擊他的人有的來自「西方」，直接認定他是恐怖的文化散播者，甚至稱他為納粹；有的是不明究理的阿拉伯人或穆斯林，懷疑他的阿拉伯身分，認為他已失去了東方原味；更多的是西方的東方主義者以及受東方主義誤導的西方人與東方人，他們假借東方的立場，反諷薩依德不知不覺的用了東方主義者的角度看待阿拉伯人、描繪阿拉伯人。薩依德的雙重身份固然提供批評者借題發揮的空間，但是他穿梭在兩個世界的心境、體會與博達的文化背景，以及最終選擇站在阿拉伯人的立場批判「東方主義」，這樣的成果也同樣是因為他的雙重身份使然。

「東方主義」不會因為薩依德《東方主義》一書的出版而停止，雖然它將會持續下去，但是隨著《東方主義》的影響力不斷擴散，「東方主義」勢必不再那麼理直氣壯，那麼不受任何挑戰。隨著後殖民與後現代的論述，薩依德《東方主義》已引發全球性的迴響，挑戰「東方主義」的聲浪也不絕於耳。

東方主義的雛型，根據薩依德的說法，最初形塑自西方的文學、劇作與遊記，直到沙錫與雷南將之科學化與學術化。十九世紀末，隨著帝國主義的擴散，被殖

民的東方，成爲一種被西方研究、陳述的對象，不再屬於東方自己，而是附屬於東方主義，在西方的操縱下，「東方主義」實際上已成爲西方控制東方的代名詞了。與此同時，「民族主義」在西方與帝國主義、殖民主義的爭奪及擴張同步發展了起來，「民族主義」是反殖民的意識型態，殖民者幾乎不把被殖民者當「人」來看待，「民族主義」的作用就是將被殖民者「人化」。

民族學在殖民時期結束後仍繼續發展，研究各民族在民族主義支撐下如何適應與變遷。民族學的領域，脫離爲殖民主服務的的目的，民族學者的培育與傳承走上學術的道路，慢慢地造就出不少研究自己民族的民族學者，「土著」不再只是民族學研究上的「報導人」，受過完整訓練的本民族學者，對所屬民族進行「全貌研究」，提出了許多極有價值的「內部觀點」。薩依德《東方主義》書中批判的「東方主義」以及爲「東方主義」搖旗吶喊的學術著作，多是殖民時期的產物，政治與政策的意味濃厚，薩依德對東方主義者偏頗的思想與言論大加撻伐，除了爲阿拉伯人、穆斯林發出正義之聲，同時也以「局內人」的身分提出了細緻的「內部觀點」，形成了書中的民族學式論述，更幫助民族學研究方法與研究精神從「東方主義者」濫用的泥沼中抽身。

儘管民族主義盛行以來，民族學者的專業素養與學術倫理逐漸提升，但是在後殖民時期掌握世局大權的美國，仍頑固地抱持著「東方主義」，影響所及，學術再度被修正爲符合政治的需求，區域研究的課題與杭亭頓文明衝突的理論彼此呼應，成爲二十世紀末的西方學術主流，能夠導正過去被西方建構，被刻意扭曲的東方的民族學，在西方似乎只能默默的低調發展。

東方，尤其是阿拉伯與穆斯林，在「東方主義」的壓抑下，極端主義者走上了暴力之途，湮滅了學術上原就微不足道的「反東方主義」聲浪，還印證了接續東方主義的衝突理論，助長了「東方主義」的聲勢，薩依德繼《東方主義》之後陸續完成的著作，以及這些著作所造成的全球迴響，是持續對抗「東方主義」的堅實力量，其中民族學相關的文化論述，仍是薩依德立論的基本精神。諸多討論，留待日後繼續研究。

附錄 1：薩依德年表

西元	歲紀	大事記
1935		11月1日，出生於耶路撒冷
1941	5歲	就讀於開羅吉西拉預備學校
1946	10歲	就讀於開羅美國子弟學校
1948	12歲	5月，以色列建國
1949	13歲	就讀於開羅維多利亞學院
1951	15歲	赴美就讀赫蒙山學校
1957	21歲	獲普林斯頓大學學士
1960	24歲	獲哈佛大學碩士
1963	27歲	任教於哥倫比亞大學
1964	28歲	獲哈佛大學博士
1966	30歲	出版 <i>Joseph Conrad and the Fiction of Autobiography</i> (康拉德與自傳小說)
1967	31歲	6月，第三次以阿戰爭，亦稱六日戰爭
1975	39歲	出版 <i>Beginnings: Intention and Method</i> (開始：意圖與方法)
1977	41歲	至1991年，擔任巴勒斯坦民族議會獨立議員
1978	42歲	出版 <i>Orientalism: Western Conceptions of the Orient</i> (東方主義：西方對於東方的觀念)
1979	43歲	出版 <i>The Question of Palestine</i> (巴勒斯坦問題)
1981	45歲	出版 <i>Covering Islam: How the Media and Experts Determine How we see the Rest of the World</i> (採訪伊斯蘭：媒體與專家如何決定我們觀看世界其他地方)
1983	47歲	出版 <i>The World, the Text, and the Critic</i> (世界、文本與批評家)
1986	50歲	出版 <i>After the Last Sky: Palestinian Lives</i> (最後的天空之後：巴勒斯坦眾生相)

1991	55 歲	發現罹患慢性淋巴性白血病 出版 <i>Musical Elaborations</i> (音樂之闡發)
1993	57 歲	出版 <i>Culture and Imperialism</i> (文化與帝國主義)
1994	58 歲	開始接受治療 出版 <i>The Pen and Sword: Conversation with David Barsamian</i> (筆與劍：薩依德對話錄) 出版 <i>The Politics of Dispossession: The Struggle for Palestinian Self-determination, 1969-1994</i> (流離失所的政治：巴勒斯坦自決的奮鬥 1969~1994) 出版 <i>Representations of the Intellectual: The 1993 Reith Lectures</i> (知識份子論)
1995	59 歲	出版 <i>Peace and Its Discontents: Essay on Palestine in the Middle East Peace Process</i> (和平及其不滿：中東和平進程中的巴勒斯坦)
1997	61 歲	出版 <i>Representations of the Intellectual: The 1993 Reith Lectures</i> (知識份子論) 台灣中譯本 (麥田)
1999	63 歲	出版 <i>Out of Place : A Memoir</i> (鄉關何處：薩依德回憶錄) 出版 <i>Orientalism: Western Conceptions of the Orient</i> (東方主義：西方對於東方的觀念) 台灣中譯本 (立緒)
2000	64 歲	出版 <i>The End of the Peace Process: Oslo and After</i> (和平進程之結束：奧斯陸之後) 出版 <i>Reflections on Exile and Other Essays</i> (流亡的省思) 出版 <i>Out of Place : A Memoir</i> (鄉關何處：薩依德回憶錄) 台灣中譯本 (立緒)

2001	65 歲	<p>出版 <i>Power, Politics and Culture: Interviews with Edward W. Said</i> (權力、政治與文化：薩依德訪談集)</p> <p>出版 <i>Culture and Imperialism</i> (文化與帝國主義) 台灣中譯本 (立緒)</p>
2002	66 歲	<p>出版 <i>Parallels and Paradoxes: Explorations in Music and Society</i> (並行與弔詭:音樂與社會之探索)</p> <p>出版 <i>Covering Islam: How the Media and Experts De-ter-mine: How we see the Rest of the World</i> (採訪伊斯蘭:媒體與專家如何決定我們觀看世界其他地方) 台灣中譯本 (立緒)</p>
2003	67 歲	<p>出版 <i>Freud and Non-European</i> (佛洛伊德與非歐洲人)</p> <p>出版 <i>Culture and Resistance: Conversations with Edward W. Said</i> (文化與抵抗：薩依德對話錄)</p> <p>9 月 25 日，病逝於紐約</p>

引用書目

- 毛小林。〈伊斯蘭文明在美國的體驗——從愛德華·W·薩義德及其《掩蓋伊斯蘭》談起〉。《阿拉伯世界研究》104(2006年)：59-64。
- 王雲五主編。《雲五社會科學大辭典〔人類學〕》。台北：台灣商務印書館，1989。
- 瓦勒瑞·甘迺迪(Valerie Kennedy)著。邱彥彬譯。《認識薩依德——一個批判的導論》(*Edward Said: Critical Introduction*)。台北：麥田，2003。
- 朱剛。《薩依德(Edward W. Said)》。台北：生智，1997。
- 彼得·柏克(Peter Burke)著。江政寬譯。《歷史學與社會理論》(*History and Social Theory*)。台北：麥田，2002。
- 杭亭頓(Huntington, Samuel P.)著。黃欲美譯。《文明衝突與世界秩序的重建》(*Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*)。台北：聯經，1997。
- 馬林諾斯基(Bronislaw Malinowski)著。于嘉雲譯。《南海舡人——美拉尼西亞新幾內亞土著之事業與冒險活動報告》(*Argonauts of the western Pacific*)。台北：遠流，1989。
- 張京媛。〈彼與此——愛德華·薩依德的《東方主義》〉，收錄張京媛主編。《後殖民理論與文化認同》。台北：麥田，1995。33-49。
- 單德興。〈流亡、回憶、再現——薩依德書寫薩依德〉，收錄愛德華·薩依德(Edward W. Said)著。彭淮棟譯。《鄉關何處》(*Out of Place*)導讀①。台北：立緒，2000年。9-30。
- 蔡源林。〈薩伊德與《東方主義》〉，收錄《東方主義》(*Orientalism*)導讀①，頁4-11。
- 蔡源林。〈薩伊德的後殖民論述與伊斯蘭〉。收入黃瑞祺主編。《現代與後現代》。台北：左岸，2003。291-335。
- 謝世忠。〈民族誌道德與人類學家的困境：台灣原住民運動研究的例子〉。《當代》20(1987年12月)：20-28。
- 愛德華·薩依德(Edward W. Said)著，王宇根譯。《東方學》。北京：生活、讀書、新知三聯書店，1999。
- 愛德華·薩依德(Edward W. Said)著。單德興譯。《知識分子論》(*Representations*

- of the Intellectual*)。台北：城邦，1997。
- 愛德華·薩依德(Edward W. Said)著。王志弘等譯。《東方主義》(*Orientalism*)。台北：立緒，1999。
- 愛德華·薩依德(Edward W. Said)著。彭淮棟譯。《鄉關何處》(*Out of Place*)。台北：立緒，2000。
- 愛德華·薩依德(Edward W. Said)著。閻紀宇譯。《遮蔽的伊斯蘭—西方媒體眼中的穆斯林世界》(*Covering Islam: How the Media and Experts Determine How we see the Rest of the World*)。台北：立緒，2002。
- 愛德華·薩依德(Edward W. Said)著。梁永安譯。《文化與抵拒》(*Culture and Resistance*)。台北：立緒，2003。
- Eller, Jack David. *From Culture to Ethnicity to Conflict: An Anthropological Perspective on International Ethnic Conflict*. The University of Michigan Press, 1999.
- Hunter, David E., Whitten, Philip. *Encyclopedia of Anthropology*. New York, Hagerstown, San Francisco, London: Harper & Row Publishers, 1976.
- Headland, Thomas N. "Introduction: A Dialogue Between Kenneth Pike and Marvin Harris on Ethnics and Ethics." in Thomas N. Headland, Kenneth Pike, Marvin Harris eds., *Ethics and Ethnics: The Insider/Outsider Debate* (Frontiers of Anthropology V.7). Newbury Park London New Delhi: SAGA Publications, 1989. 13-27.
- Flores-Meiser, Enya P. "Field Experience in Three Societies." in Lawless, Robert, Sutline, Vinson H. Jr., and Zamora, Mario D. eds. *Fieldwork: the Human Experience*. New York: Cordon and Breach Science Publishers, 1983. 49-61.
- Levinson, David, Ember, Melvin *Encyclopedia of Cultural Anthropology (Volume 2)*. New York: Henry Holt and Company, 1996.
- Pike, Kenneth. *Language in Relation to Unified Theory of the Structure of Human Behavior*. Mouton: The Hague, 1967.
- Said, Edward W. "The Arab Portrayed." in Ibrahim Abu-Lughod, ed., *The Arab-Israeli Confrontation of June 1967: An Arab Perspective*. Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1970. 1-9.

---. *Covering Islam*. New York: Vintage Books, 1992.

---. *Orientalism*. New York: Vintage Books, 1994.

---. *Culture and Imperialism*. New York: Vintage Books, 1994.

---. *Representations of the Intellectual*. New York: Pantheon Books, 1994.

---. *Out of Place: A Memoir*. New York: Vintage Books, 2000.

Said, Edward W. and Hitchens, Christopher, eds. *Blaming the Victims*. London, New York: Verso, 2001

Spradley, James P. *Participant Observation*. New York: Holt, Rinehart and Winston, 1980.

Winthrop, Robert H. *Dictionary of Concepts in Cultural Anthropology*. New York, Westport, Connecticut, London: Library of Congress Cataloging-in-Publication Data, 1989.

