

書評

何翠萍*

王明珂著

《羌在漢藏之間：一個華夏邊緣的歷史人類學研究》

臺北：聯經，2003年，464頁，ISBN 957-08-2613-4

繼《華夏邊緣：歷史記憶與族群認同》之大作後，王明珂教授的新書《羌在漢藏之間：一個華夏邊緣的歷史人類學研究》又是一本用心而令人佩服的作品。本書從華夏邊緣的角度，描述當前中國少數民族之一的羌族，其民族界限如何從西元前十三世紀的商到二十世紀八十年代的中華人民共和國間逐步形成的過程。它不但是一本羌的「歷史民族誌」，同時也是討論中國民族史寫作的書。全書強而有力地批判了「典範民族史」寫作中「歷史實體論」及「文化實體論」的謬誤，也有效地批評了部分西方學者認為民族係「近代建構」的觀點，同時為未來在此區域的後續研究奠下發展基礎。以下筆者即以簡介與討論二節說明之。「簡介」從筆者對本書的認識簡介本書大要及成就，「討論」則從作者對本書之定位為出發點，討論其對文化與族群間關係的研究取向，以及此取向可能造成在社會與歷史呈現之簡化。¹

* 作者係中央研究院民族學研究所助研究員。

Ho Tsui-ping is an assistant research fellow in the Institute of Ethnology at Academia Sinica.

1 本書評寫在2004年2月25日歷史人類學工作坊（清大人類學研究所、中研院民族學研究所「歷史、記憶與文化建構」研究群主辦）「《羌在漢藏之間》新書發表與討論」場次，筆者與王明珂教授的公開討論之後。為了避免重複，某些會上提及的議題，不盡在本書評中討論。有興趣的讀者，請參考該研究群網頁<http://www.sinica.edu.tw/~histanth/main.htm>。

一、簡 介

全書結構在前言、文本與田野說明之後即進入正文。正文內容分社會、歷史及文化三篇，最終為結語。作者在〈文本與田野說明〉中對其研究取向有重要說明，是了解本書的前提。以下筆者首先總結提出作者四個重要的理論及方法論立場與取向，之後對全書正文作一摘要，並簡要提出筆者認為本書在學術上的定位與貢獻。

1. 作者認為所有文獻、口述材料或當代所見的有關於羌族的文化、民族與歷史現象等都是一種「文本」或「再現 / 表徵」（頁 xxv）。全書中，有引號的「文化」和「歷史」是有別於沒有引號的文化與歷史的（詳見下文）。

2. 這些文本是「由歷史上一連串的事實所造成的歷史事實」（頁 xxv），它們「都是一些歷史與社會本相（reality）的表徵」（頁 299）。

3. 作者希望透過這些「文本 / 再現 / 表徵」來了解背後的歷史民族誌「情境」或「社會本相」及其變遷，及「其所映照的（reflexive）我們所熟悉、信賴的『文化』與『歷史』之本質」（頁 xxv-xxvi, xxvii）。

4. 作者認為在本書中，此種歷史與社會本相，也就是這本歷史民族誌的情境，「便是在歷史上延續與變遷的華夏邊緣，及其所孕含的各層次族群、階級、性別與地域人群關係」（頁 xxvi，299）。

正文第一篇〈社會篇〉（第一章—第四章）介紹當前羌族地理環境、村寨與城鎮、經濟生活及社會生活中的不同結群團體，包括家族、村寨、族群等。他認為在這些不同層次的結群團體間，有多層次的認同及區分體系存在。過去，這個體系是一種對同一「根根」的認同和「一截罵一截」的區分。但無論「同根」的認同或「一截罵一截」的區分都沒有清楚的界限，而是模糊而流動的。二十世紀上半葉，在這「一截罵一截」與「同根」的族群體系下，呼應外在紛亂、不安的族群社會情境，村寨生活中即有某人會變為動物害人、吃人的毒藥貓傳說之流傳。

第二篇〈歷史篇〉是全書份量最重的一篇（第五章—第八章），作者用羌族史的例子解構和再建構「歷史」。他認為「歷史」與歷史間有不可分離的關係（頁 xii）：「歷史」的本質是建構的，是「人們經由口述、文字與圖象來

表達的對過去之選擇與建構」；歷史則是「過去真正發生的一些自然與人類活動過程。二者有不可分離的關係（頁 xii）。全篇敘述「典範羌族史」的寫作是在什麼樣的歷史過程和歷史記憶中造成的。首先本篇解構了相隔一千七百年之久的兩種典範羌人「歷史」：一是六朝的《後漢書》〈西羌傳〉，一是 1980 年代的《羌族史》。之後在第六章中，作者提出如何從華夏邊緣的觀點超越「典範羌族史」寫作，而再建構「羌族史」。延續作者在《華夏邊緣》一書中華夏從商到漢代在青藏高原東緣所建構的羌人地帶，他繼續在本書中說明羌人的概念如何從隋唐以來因著華夏邊緣的萎縮與擴張，包括華夏邊緣的漢化、夷化與番化的過程，而在文獻中呈現或大或小的流動範圍。到清代時，在「一截罵一截」的族群體系下，族群作為一種「多重認同的主體」，使得從語言、宗教、服飾等文化特質上可辨識的羌民指涉範圍，僅包括很少數的幾個羌民里，呈現在空間圖中則是很小的一點。到民國時期，在國族主義的氛圍下，民族調查者及傳教士開始從語言學、宗教、習俗層面「發現羌民」，羌人地帶的空間範圍逐漸變大。到五十年代在中國民族調查與識別工作下，「羌民」成為「羌族」，羌族遂有了當前的空間範圍（頁 180，圖 13）。第七章及第八章作者提出「本土根基歷史」與羌族認同的「根基歷史」觀點。前者在「對內分配、爭奪，來解決資源問題的歷史心性」中所形成的「弟兄祖先故事」的「歷史」，後者在「向外擴張、對內階級分化，來解決資源問題的歷史心性」中所形成的「英雄祖先歷史」（頁 383）。同時，後者更是「羌」對外為建立羌族作為華夏一分子，或與華夏有源遠流長歷史關係的兄弟民族地位之方式。弟兄祖先故事的「本土根基歷史」沒有企圖畫定羌族的範圍，而英雄祖先故事的「根基歷史」則畫出羌族的範圍。前者更多出現在鄉野口傳中，後者則需要有文字記憶的機制來維繫。

第三篇〈文化篇〉（第九章—第十章）主要討論「文化」的表徵層次與文化論述。作者用羌族文化史的例子，解構了「文化」。第九章敘述古老中國文獻中所出現的古羌人文化及二十世紀上半葉傳教士及漢人知識分子延續著古老記憶的基礎所企圖探索的傳統羌人文化，特別是服飾、飲食與語言的文化特徵及宗教。作者認為這些「文化」有事實（facts）的層面，也就是某個人群的「真實習俗」；有強調蠻夷或羌族異類的「敘事」層面，也有華夏的核心與被華夏稱之為「羌」的邊緣間透過「文化貶抑、誇耀，與模仿、附和」

的「習行與展演」(practice and performance) 層面(頁 301-302、336)。在這些『『羌人文化史』中，並沒有一個在此歷史中延續的『民族』主體」(頁 335)。這些「文化史」是「漢人描述他們心目中某西方異族文化的歷史，也是漢人描繪其文化性西方族群邊緣的歷史」，而文化史所延續的是「一個核心與邊緣的族群關係」(頁 335、336)。第十章敘述當代八十年代以來羌族認同下文化傳統的創造與再造，包括語言、文字、羌曆年、鍋庄節、婦女服飾、飲食文化(北川為例)、天神、白石信仰、端公與祭山會等。作者認為『『羌人文化』……永遠在一個不斷建構與變遷的過程中。此建構與變遷過程造成今日之羌族與羌族文化。在此『文化史』中延續與變遷的並非一個民族的文化，而是一個在核心與邊緣的族群關係下之文化展演、誇耀與模仿過程。或者說，在此歷史中延續與變遷的，是各種核心與邊緣群體間的社會本相之文化表徵」(頁 xix)。最後作者以「羌人是歷史的創造物，也是歷史的創造者」作為結語(頁 367)。

全書無論在論點鋪陳，史料、田野材料的使用，文筆的流暢及遣詞用字上的細心，都有無數可圈可點之處。筆者認為本書在學術上的貢獻首先必須從此書為誰而寫來說。筆者以為本書主要針對的讀者，是中國少數民族史、中華民族史及文化史的研究者。也就是說，這是一本討論民族史與文化史寫作的書，他成功地批判了若干學者「歷史實體論」的立場，並以第六章〈再建構羌族史〉來呈現去除歷史實體論立場後再建構的羌族民族史。同時，這也是一本批判部分西方學者視民族乃近代建構觀點的研究。本書從羌族的個案，提出充分的批評。

筆者以為本書對於中國民族史、民族史、文化史寫作傳統的批判，有非凡的貢獻。雖然作者與他對話對象用的是幾乎相同的材料——從古到今的中文文獻、文字材料、二十世紀以來的民族調查材料，但作者強調要如何批判性地使用這些材料才不至於落入「國族主義觀點下的『典範歷史』」寫作觀點之謬誤(頁 145、145-170)。另一方面，作者也用田野材料來論證他對「典範歷史」的批判和華夏邊緣觀點的民族史寫作論點。從田野訪談中，作者建立了「弟兄祖先故事」的本土根基歷史；也很精彩地提出「英雄祖先歷史」在形成國族、民族「歷史」寫作基調及在形塑記憶與凝聚認同的重要性(頁 146-148、152-154、251-296、368-374、379-386)。他介紹如何視神

話、傳說為本土或另類「歷史」的觀點；從華夏邊緣觀點的角度，提出在中國民族史或中國少數民族史的寫作上，「英雄祖先歷史」如何取代「弟兄祖先歷史」的過程觀點，令人佩服。他對中國歷史或正史書寫的重要典範——司馬遷的《史記》是一種與「神話傳說分離」的「英雄祖先歷史」見解（頁241-242、380-382）更是令人讚賞。總之，作者對羌族歷史人類學個案的探討，成功地挑戰了一般習以為常的中國「歷史」。

在人類學研究上，非常可貴的是作者從羌的個案，清楚地完成了對依姓氏、家譜的記憶機制所建構的家族，和地緣空間所建構的人群團體本質性探討的批判。他成功地從「歷史」材料之爬梳，打破人類學社會組織靜態研究的迷思。我尤其需要指出的是作者雖然在解構「典範歷史」或文化史，並對這種研究的學術合理性提出質疑（如頁335），但他對在二十世紀以來寫作這些「典範歷史」的邊疆研究學者、中國知識分子或羌族本土知識分子，在字裡行間都透露了相當設身處地的理解。如作者認為二十世紀上半期的邊疆研究學者胡鑑民、聞宥等人如何是「不自覺的投身於一個塑造中國邊緣的長程工作之中」而書寫探索羌文化（頁338、316-338）；或認為本土知識分子如何可能在與外人接觸時，「更深切感受本族群的弱勢與邊緣性，因而致力於選擇或建構一個榮耀的起源（歷史），與足可誇耀的本民族文化」（頁342），而以他們的方式強調大禹、李冰及樊梨花等華夏英雄的祖先歷史書寫（第八章）。

二、討 論

作者的研究立場是很清楚的。他明白表示自己的目標是完成一本1.羌的民族誌；2.華夏邊緣的歷史民族誌；3.漢/藏/彝族群邊緣的歷史民族誌，以及新的歷史人類學詮釋和中國民族的起源與形成問題的專書。就此而言，「作為一位研究族群現象的歷史學者，在田野調查中我關心的主要是歷史與族群的問題」（頁xiv）。作者自我定位的前提與全書論點的清晰，完成了本書既有的成就；但就作者期許本書做為一本「羌的民族誌」的目的而言，卻似有難以在一本書中兼顧的兩難，還有值得商榷及開展後續研究的空間。

理論上，筆者同意作者所說的：「羌族不是一個異例」，「羌族並不是一

個奇特的民族」(頁 367)，並認為作者在解構什麼是一般人所熟悉的「文化」與「歷史」上有相當重要的貢獻。但是，在了解這個羌的歷史民族誌背後的社會或歷史的「情境」或「本相」上，筆者認為作者對文化與族群關係的探討還有一些可商榷的空間。筆者認為作者「研究族群現象的歷史學者」定位前提，一方面使得某些文化現象被化約為族群現象，侷限了作者在田野中的提問以及對田野資料的詮釋，而可能造成社會本相的簡化；一方面在解決「歷史是什麼」的問題為優先研究前提下，無意地簡化了社會本相的探討。最終，可能也影響到對此區域歷史本相更細緻的探討。

文化與族群的關係

本書所討論的「文化」多是文化論述，其中最重要的當然是過去(華夏)文獻中有關「羌人文化」的描述，及當今羌族知識分子自己書寫或展演的界定族群身分的「文化」，也就是族群外在界限的文化。作者對「羌族」文化論述層面的探討，尤其在這些文化論述如何又成為人們對我群認識一部分的討論很是精深。作者清楚地鋪陳了羌族的建構以及羌族文化的打造過程，這些過程幫助我們了解這看似真實的虛幻性。但弔詭的是，作者並沒有觸及那些促成人們行動的追求價值，形塑個人能動性(agency)上非族群意義的文化面向，也就是人們生活中非族群意義的文化層面。

筆者認為無論是如作者所討論的族群身分展演的「文化」，或超越族群界定、而是更大範圍的影響人的自我定位、價值追求(如人的構成、人的性別意義以及人與非人間關係界定的人觀等)的文化，在本質上，都是建構的。就像作者所說的「歷史」一般。只有在民族誌中充分陳述了文化和歷史建構的過程，才有可能了解為什麼文化會成為大多數人們不自覺的價值依歸或行為指引，才有可能接近了解作者所說的「社會本相」及「歷史本相」。作者在本書中如何討論文化與族群的關係、用哪種取向討論文化，因而影響文化與歷史扣連過程的呈現，是我想提出討論的。由於篇幅的關係，以下僅以作者對毒藥貓故事的討論為例做闡述。

毒藥貓故事的材料多係實地田野收集的材料。作者在篇章安排上把「毒藥貓故事」置於〈社會篇〉的結尾(第四章)，以〈結構下的情感與行為〉為章名。「毒藥貓故事」並不屬於作者討論的「文化」範疇，作者也不認為其

與人們生活中非族群意義的文化有多少相關。毒藥貓故事在本書的地位，如同〈社會篇〉中的其他內容一般，是作者在田野中收集到的事實。

毒藥貓故事

首先由作者「毒藥貓故事」的理論及材料談起。作者在第四章中「重建」二十世紀上半，岷江上游社會人們，如何在生態資源競爭中發展出來的「一截罵一截」族群體系下，以「毒藥貓故事」來表達他們的情感、愛憎與行為的「過去」。他認為這種「毒藥貓故事」的現象，「忠實且清晰的反映人類在『族群』生活中的愛憎、恐懼、仇恨與暴力的根源」（頁94），而是岷江上游二十世紀上半的社會本相。

作者建立此社會本相的方式是：首先由二十年代調查報告及作者所蒐集的田野口述中建立當時人們對異己的「蠻子」和「漢人」的反感與恐懼，而後敘述村寨中相對於我群（家族、家庭）的外人——鄰人與女人——如何成為異己的代表，成為人們害怕的「毒藥貓」，和所有災難的「代罪羔羊」的過程。作者從訪談中，收集人們談論有關毒藥貓的習性、特質、牠如何害人，如何傳承牠的技術以及人們如何揭穿、懲罰毒藥貓，甚至毒藥貓為什麼無法消失的故事。作者解釋這個毒藥貓傳言的關鍵是用多項有關西方社會中世紀獵女巫的研究，提出女巫（即被視為毒藥貓的人）如何是「具污染力的女人」，而可能是父系家族、家庭結構下「區分的破壞者」。同時更進一步提出毒藥貓現象必須要由他們當時的資源匱乏與競爭的大環境中對非我族類的「蠻子」與「漢人」的競爭觀點來理解。他認為人們把對大環境中族群外部異己的恐懼和敵意轉嫁到對村寨中、甚至家中內部異己的猜忌與怪罪；或是反過來，把與鄰人及嫁入家中女人的潛在焦慮轉嫁到對他群的反感與仇恨。這些對不同層次外人的恐懼、猜忌與敵意彼此連結的關鍵，即表現在他們對於聯姻對象是否「根根」乾淨的焦慮上。這種焦慮與家居生活中對從外娶進女人的「污染力」之猜忌的矛盾，形成一種「外患」與「內憂」交互轉化補強的情緒（頁126）。也就是說，群體外部的族群關係與內部的家與家間，以及家族內部間關係的緊張，共同形成了毒藥貓故事的種種傳言。鄰人的女人是在這多層次的認同與區分體系下的「內部毒藥貓」，而「蠻子」和「漢人」即是「外部毒藥貓」。毒藥貓傳說強調人們總能辨識、驅除這些（內部）毒藥貓

的情節，即在確認鞏固我群之純淨與群間之界限的可能性。現在因為社會中族群間彼此劫掠、戰爭的情況完全被禁止，衛生條件改善，瘟疫減少，所以人們說毒藥貓越來越少了，也比較不厲害了（頁134-135）。毒藥貓故事是二十世紀上半岷江上游地區一種建立我群認同的方式。

超越族群談毒藥貓故事

筆者認為作者對毒藥貓故事的分析非常精彩，也的確點出其在羌人地區流傳的環境結構因素。但，作者視毒藥貓故事為當地人對外群之恐懼，轉而視家中的「外人」——女人——為毒藥貓的詮釋，是否以族群的觀點化約了人群對於家或親屬的文化建構？作者把當地人對外界不可掌控力量的恐懼化約為族群外在界限的緊張關係，是否同時也忽視了人群在社會性建構上，對於非人或非族群的他者——自然或超自然力量——的知識與文化建構的重要性？在重建這個毒藥貓故事產生的社會情境時，筆者認為作者對「族」群層次議題的執著，可能使他忽略了毒藥貓故事在非族群意義的文化上反思社會性建構意義的探討，同時也絕對化了父系家族的親屬群體範疇。這樣的做法，可能簡化當時的社會本相，並影響我們對於 agency 的理解。

作者認為對於社會本相的探討，需建立在「多層次的認同與區分體系」——即各層次階級、性別、世代與家族、族群、地域人群間認同與區分關係——的理解上。這種關係體系研究取向，與多位人類學家在六十年代以來做的打破本質性意義探討的社會分類體系，或視各種層次的結群為流動性的社會範疇的討論（如Schneider 1968, Wagner 1967, 1974等）類似。但不同的是，作者對於「多層次的認同與區分體系」的討論，有生物定義的個人前提以及（世俗人的）族群前提，而沒有個人及（尤其是）低層次結群團體——如家/家族——文化建構的討論。相對而言，六十年代以來研究各種文化分類體系、尤其是人觀、親屬範疇或社會性建構過程研究的人類學者（如Strathern 1988; Battaglia 1990, 1992; Foster 1995; Carsten 1995, 1997等），都抱持一個共同的研究前提，即文化在了解個人或任何層次結群分類範疇之形成上，是不可或缺的。² 以下我將由「女人為什麼是污穢的？」及「家

2 上文所用人類學者如何代表人類學科的文化取向，不是本文討論範圍，也不是筆者目前可以承擔的討論。僅以中國少數民族人類學研究著作來說，如Schein（2000），Litzinger

或家族為什麼必須是男性而父系的？」二個問題討論作者的「文化」取向所導致對毒藥貓故事詮釋的先驗認定。最後並由「毒藥貓為什麼能剋瘟疫」問題之無解，來說明作者「文化」取向中所預設的（世俗人的）族群前提可能產生的問題。

1. 女人為什麼是污穢的？

作者解釋毒藥貓故事在結群意義上的關鍵，是建立在女人污染力與聯姻對象根根是否乾淨的連結，以及作者的「女人污染力」前提。「女人污染力」的說法，是一種普遍地以生物觀點的女人——有月經的人的定義，以及很多以男性及父系支配為社會性建構原則的社會，視女人月經為其權威之威脅，而是污穢、污染說法的結合。然而，既有人類學研究已經提醒我們女性與污穢間是否關連，如何關連必須建立在個別文化對人觀、性別、身體意義的探討，以及其與文化對「污穢」的概念如何連結的討論上（Buckley and Gottlieb 1988）。在本書中，這個前提即在沒有對羌人「污染」或「女性」的文化性別意義做探討之前，被先驗地運用了。沒有對上述議題有較清楚的掌握下，我們無法確定作者將女人污染力與當地人所說「根根不乾淨」的概念連結在一起的論點，是否正確以及如何正確。

2. 家或家族為什麼必須是男性而父系的？

羌人「女人污染力」的說法，除了對女性做了生物性的認定外，同時還預設了羌人社會是以男性為中心的父系親屬支配的社會。雖然書中有羌人社會的婚姻與家庭、家族的敘述（頁 36-45），但並沒有對此羌人地帶家或家族的構成，居住及世系法則與實際運作上的親屬議題進行深入的探討。在此議題澄清之前，我們無法對羌人男性及父系親屬在社會建構上支配性的先驗認定做檢視。而在另一方面，作者偏於討論族群意義的文化取向，使他略去檢視家或家族界限形成之必要，無意地又複製了這個先驗的家或家族的支配性。³ 從上述致力於人觀、親屬研究及社會性建構反思的學者立場看來，即

（2000）及 Mueggler（2001），略為熟悉的讀者不難看出他們各自對文化所採取的不同取向。其中僅 Mueggler 與上文所提人類學者取向較為相近。

3 作者認為他對於毒藥貓故事的討論僅有部分與「多層次的認同與區分體系」相關。這個部分就在討論誰是「一截罵一截」族群體系下的「代罪羔羊」時出現（頁 96-108）。討論內容係建立在父系親屬團體界限的預設前提上。也就是說，女人之所以會成為「代罪羔羊」

使人們最容易視之為當然的家或親屬團體，都是建立在一種文化對社會性建構的設計與異例，以及人們對它的評論、反思及質疑的過程中逐漸成形的。不但這個親屬群體成形的過程是他們探討的重點，這些評論、反思與質疑，更是了解這個層次的認同與區分意義上的重要指標。理論上，人類學既有對神話、傳說、宗教、儀式的社會性反思之研究早在 Bateson (1958) 時就已見端倪，之後更多的學者，尤其研究儀式、宗教語言或表演的學者（如 Wagner 1972, 1989; Damon and Wagner 1989; Turner 1982; Hoskins 1993; Keane 1995, 1997; Bauman and Charles 1990; Schieffelin 1985）更不斷地討論了後設社會性（meta-sociality）——也就是社會性的反思——的問題。既有人類學對此羌人地帶外緣地區的認識，一再顯示其家、婚姻、父系、母系親屬結群方式的流動性與混雜性，更提供了想像不同社會性建構可能的情境。⁴ 基於上述筆者對於文化的研究取向，以下即由作者提供毒藥貓故事的資料，從視毒藥貓傳說為後設社會性反思的角度，為書中被族群化的文化問題，提出另類的詮釋假設。

是因為親屬結構使然。至於親屬結構是否真為，或如何成為，人們所接受或追求的結群價值，則不需要考慮。所以當作者開始討論毒藥貓現象傳言內容時（頁 108-136），作者逕自往更大的結群外圍界限的角度去思考，而沒有考慮貼近人們生活的家或家族的親屬範疇，其認同與區分關係仍待界定中。作者在書後索引中顯示「多層次的認同與區分體系」在全書最重要的討論是在頁 35-92 的篇幅所討論的家族、村寨，和他所建立的「一截罵一截」的族群體系。

- 4 有關於婚姻在人類社會是否有普遍性存在的反思，鄰近雲南麼梭人的走婚即是最有名的個案（Cai 2001, Shih 1993）。Shih（1993）同時呈現麼梭社會為一個母系傳承和兩可居的社會。有關家社會或世系社會的建構在此區域的適用性，請參考 Hsu 1998。藏人社會在婚姻方式，一妻多夫或一夫多妻與不婚的並存，以及流動的居住方式，一向是廣為人知的（如 Phylactou 1989）。在探討結群界限形成的議題上，如何呈現不同層次的結群以何種方式或動用何種力量集結，個人又如何回應這些集結的力量，是最需要面對的問題。在還沒有更多田野調查資料提供我們此羌人區域婚姻及家的構成訊息之前，由於我們不了解羌如何依性別、家或親屬關係建構人群團體之認同與區分，同時由於作者對毒藥貓故事的詮釋論證及解釋力並不足夠，筆者認為我們需要對作者所持父系家 / 家族團體的認定提出疑問。羌人地帶外緣民族誌資料顯示多種另類家 / 家族建構的結群事實，讓我們沒有理由認為父系親屬團體是羌人地帶不變的家族特性，催促我們提出論證，建議我們提出視毒藥貓故事為反思婚姻、家、與家族建構的假設。筆者以為，這個假設是較能正視家 / 家族界限形成過程問題的假設。但這個假設之成立與否，最終自然仍需通過田野考察的驗證。

在資料上作者敘述的毒藥貓故事提供了很多後設社會性層次的思考。毒藥貓故事說：毒藥貓不一定是女人，也有招贅的男性是毒藥貓的傳言，毒藥貓可能害他的兒子、丈夫、媳婦，唯獨不害女兒或同胞兄弟姊妹。這些重同胞關係、輕夫妻關係，重母女關係、輕母子關係的說法，讓我們懷疑作者為什麼認為毒藥貓解決的是結群的外在界限問題，而不是結群的世系原則，或不同社會性的反思問題？在羌人當時的生活情境中，這個父系家族的親屬認同與區分是否真如作者所預設般地清晰？女人是否真如作者預設的父系家族的親屬規範般，總是毫無怨言地嫁入夫家，為夫家的男系做傳承？人們藉著談論毒藥貓的傳言，似乎更直接地在反思社會建構上父方或是母方親屬單邊認同，以及夫妻或是同胞兄妹不同建構原則的家的設計合法性，而不只是在尋求凝聚相對於非我族類的「蠻子」及「漢人」的族群認同及父系親屬團體的認同而已。⁵ 當人們說現在毒藥貓少多了，或越來越不厲害了，作者認為是因為現在族群間的戰爭被禁止，或衛生條件改善等情境的影響。然而，筆者卻認為「無毒不成寨」等毒藥貓傳言的細節，強調的可能更是對影響人們切身生活——家庭、男女、兄妹、親屬——的父系、夫居的家的支配性的反思，而不是族群情境。當前毒藥貓現象的改變，與其說是社會族群情境安定的結果，不如說是國家婚姻法規定一夫一妻制的夫妻的家，而不允許兄妹的家、母系的家、一妻多夫的家，界限之嚴格制定所造成的結果。⁶

筆者認為從後設社會性的角度，羌人地區毒藥貓故事的社會情境，是出自人們對父系的家的支配性的質疑。包括為什麼不是女性的家，卻是男性的家的質疑、反思，及以家或親屬作其社會性建構基礎的再思考。當然，這仍是需要更多相關研究後才有可能驗證的假設。

3. 毒藥貓為什麼能剋瘟疫？

如上所述，毒藥貓故事的社會情境，不只有作者所說的戰爭、疾病、瘟疫的恐懼，可能還有反思外婚、從夫居的家族親屬制度支配性的焦慮情境。

5 有關父方或母方親屬單邊認同的反思，以及家是夫妻或是同胞構成的研究，是多數對社會性建構探討有興趣的學者相當著重的議題。後者更由於近年來李維史陀（Claude Lévi-Strauss）「家社會」概念的提出，而有蓬勃的討論（Carsten 1995, Hsu 1998）。

6 如 Cai Hua 在其書中所敘述麼梭社會五十年代之後在婚姻制度上所受到國家強大改革壓力之過程（Cai 2001: XIII）。

但還有一個層面是作者沒有加以考慮的。誠如作者所說，人們對不可知力量的恐懼來源眾多，但為什麼作者外部毒藥貓的說法，僅指涉族群外部界限的不穩定，也就是人的層面，而沒有涵蓋其他非人的自然現象中不可掌握的層面？我們還必須深思的是：大環境危險的來源既然來自非我族類的「蠻子」及「漢人」、瘟疫及氣候的不可掌握，為什麼人們還會有需要毒藥貓來剋瘟疫的「無毒不成寨」的說法？如果瘟疫可以被毒藥貓所剋，瘟疫就不是完全無法被人們所理解或掌握的。從作者的族群論點來說，（內部）毒藥貓的存在是由於有外部（毒藥貓）的不可掌握；當外部成爲可以掌控的情境時，毒藥貓就不會存在了。但從「無毒不成寨」的說法而言，毒藥貓的存在卻由於其能使不可操控的力量成爲可以掌握。也就是說，外在環境的不確定性，可以因爲毒藥貓的存在，至少在瘟疫上，可以有因應之道。在過去有瘟疫，有戰亂等不安的時代，毒藥貓可以剋瘟疫，卻不能消除戰亂或其他不可測的外部因素。顯然毒藥貓故事對羌人的意義，必須考慮人們如何理解瘟疫，以及瘟疫與一般疾病是否有別的認識。這是必須超越族群的角度來作思考。

人類學既有對巫術研究的成果（如 Evans-Pritchard 早在 1937 年對 Azande 巫術所作的研究，Kapferer 2003）告訴我們不能只視「無毒不成寨」及毒藥貓可以剋瘟疫的說法爲片段的、零星的傳言而已。這些研究建議我們有必要更有系統的探討當地人對於疾病、瘟疫的理解，以及對自然或超自然中可以掌控或不可掌握力量的「宗教」思考。我們需要更進一步地探討當地人們對超乎人們理性而屬於不可掌控力量的看法，例如他們對於超自然力量的看法、巫術在此超自然信仰中的角色、以及人與超自然力量間的關係等，才有可能真正了解人與非人的區別，及毒藥貓在羌人文化中的意義與定位。也才能理解爲什麼人們對大環境的恐懼之一——瘟疫，在人們心目中可以因爲有毒藥貓在而化解。

從上述對毒藥貓故事的另類詮釋中，筆者認爲作者雖然清楚地完成了對依姓氏、家譜的記憶機制所建構的家族和地緣空間所建構的人群團體本質性探討的批判，但對依性別、家或親屬關係以及人與超自然關係所建構的人群團體的討論並不足夠。這種不足主要來自作者的文化取向。作者展現的「文化」是一種外在於人的生活文化論述與說法，這些論述與說法更多的是對

外說給外人聽的，而不是他們生活中的一部分。⁷ 後者是可能形塑男人與女人的性別意義、家或家族的親屬範疇的支配性，和人對疾病與超自然力量認知的文化。由於作者的認同與區分體系是建立在生物定義的個人前提下，在毒藥貓故事的討論中，作者即以生物意義的女性，及父系親屬家的界限為先驗事實，捨棄了對其所牽涉到性別與家之文化社會建構意義的討論。由於作者的文化取向著重在族群意義的「文化」層面，在毒藥貓故事的討論中，即無暇探討人們面對無法掌控的、非人的他者——自然或超自然力量——下的結群意義。筆者認為，這兩個前提與文化取向造成作者在認同與區分體系的討論上，體系探討不足的遺憾，而影響讀者對於 agency 的理解。

這種對文化與族群關係的看法，還影響到作者對兄弟故事材料中牽涉到相當不同的祖源及地緣結群方式的處理（第七章），以及對於文化如何與歷史扣連陳述上細緻不足的可能遺憾，如由李茂元賜姓的例子談攀附（頁 314-315）。

雖然筆者很贊成作者所提的「一截罵一截」的流動族群體系的概念，但認為這種以族群外在邊緣的考慮來理解毒藥貓故事的方式，是把文化化約為族群關係，而簡化了羌人地帶社會及歷史情境的呈現。從人類學檢討當今族群被普遍本質化的情境下，「文化」如何轉而成為一個族群的「所有物」，如「文化遺產」說法的探討中（如 Damon 2000, 2002; Strathern 1993; Thomas 1993; Mosko 2000; Hoskins 1993），提醒我們存疑：在二十世紀上半岷江上游的羌人地帶，文化是屬於族群所有的嗎？文化與族群的關係是一種「所有權」的關係嗎？

三、結語

作者希望透過「羌族及其歷史來說明漢族、藏族及部分西南民族族群邊

7 在人類學有關宗教語言的研究中，即討論宗教語言如何是一種建立在與超自然力量，Keane 所說的超自然神靈，對話的方式（1995, 1997）。我群定位面向所反思的，的確也是人們的對外定位，但這個「外」，除了包括異己的人群、族群外，強調的還是「非人」層面的異己。本書在使用祭儀專家端公唱詞做論證材料時（頁 253-259、265），可能有必要考慮此類唱詞的性質。

緣的形成、變遷及其性質」，同時更進一步「說明人類一般性的族群認同與區分」，以及「當代漢、羌、藏之間的族群關係，為更大範圍的中國民族的起源與形成問題，提出一種新的歷史人類學詮釋」（頁 xi）。在作者完成了這麼浩大的一部解構中國民族史與少數民族文化史的大著後，筆者認為他做到了。但從本文所提出的不同文化取向的討論看來，對岷江上游漢、羌、藏夾雜地區的研究，還有需要更深入探討的空間。筆者認為這項工作還需要有更多認同作者對「歷史」與「文化」建構本質之前提的學者，以團隊的方式，首先考慮區域的脈絡，延續作者所精心指出的漢化、藏化及羌化人群之輪廓做更細緻的文化、社會與歷史扣連關係的探討。在這個探討中，我們需要更仔細地對待不同區域的差異，才足以了解形成羌族的不同個人能動性上的社會和歷史本相。

後 話

筆者主要的學科訓練是人類學，作者則是歷史學，但上述討論所顯示筆者與作者的不同文化取向，亦存於同是人類學科訓練之學者間。作者在歷史學中反思中國「歷史」所獲得的成就，及在跨越學科上所作對歷史人類學在華文世界建立上的貢獻，有目共睹，更是筆者望塵莫及的。但筆者認為不同學科訓練確實造成不同的立足點與學術上必須扛負不盡相同的責任。作者的自我定位與議題處理的優先順序即是這個立足點與責任的結果。本篇簡評與討論，一方面展現了我們二人在學科訓練上這個不同立足點與同時也是包袱的承擔，但同時也勾勒出我對於現階段跨學科研究的構想。當各種歷史學與人類學理論的檢討與反思不斷產生，而細緻化的要求更不斷提升的同時，我認為我們需要團隊來共同進行研究。我建議一個人群的民族誌或歷史人類學的探討應該有一個跨學科的團隊來共同完成。這個構想是促使我討論此書的最大動機。

引用書目

Bateson, Gregory. 1958. *Naven*. Stanford: Stanford University Press.

- Battaglia, Debhora. 1990. *On the Bones of the Serpent: Person, Memory, and Morality in Sabarl Island Society*. Chicago: University of Chicago Press.
- Battaglia, Debhora 1992. "Body in the Gift: Memory and Forgetting in Sabarl Mortuary Exchange." *American Ethnologist* 19: 3-18.
- Bauman, Richard and Charles L. Briggs. 1990. "Poetics and Performance as Critical Perspectives on Language and Social Life." *Annual Review of Anthropology* 19: 59-88.
- Buckley, Thomas and Alma Gottlieb, eds. 1988. *Blood Magic: The Anthropology of Menstruation*. Berkeley: University of California Press.
- Cai Hua. 2001. *A Society without Fathers or Husbands: The Na of China*. Asti Hustved, trans. New York: Zone Books.
- Carsten, Janet. 1995. "The Substance of Kinship and the Heat of the Hearth: Feeding, Personhood, and Relatedness among Malays in Pulau Langkawi." *American Ethnologist* 22: 223-241.
- Carsten, Janet. 1997. *The Heat of the Hearth: The Process of Kinship in a Malay Fishing Community*. Oxford: Clarendon Press.
- Damon, Frederick. 2000. "From Regional Relations to Ethnic Groups? On the Transformation of Value Relations to Property Claims in the Kula Ring of Papua New Guinea." *The Asia Pacific Journal of Anthropology* (formerly *Canberra Anthropology*) 1. 2 : 49-72.
- Damon, Frederick. 2002. "Kula Valuables: The Problems of Value and the Production of Names." *L Homme* 162: 107-136.
- Damon, Frederick and Roy Wagner, eds. 1989. *Death Rituals and Life in the Societies of the Kula Ring*. Dekalb: Northern Illinois University Press.
- Evans-Pritchard, E. E. 1985 (1937). *Witchcraft, Oracles, and Magic among the Azande*. Oxford: Clarendon Press.
- Foster, Robert. 1995. *Social Reproduction and History in Melanesia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hoskins, Janet. 1993. *The Play of Time: Kodi Perspectives on Calendars, History, and Exchange*. Berkeley: University of California Press.

- Hsu, Elizebeth. 1998. "Moso and Naxi: The House." In Michael Oppitz and Elisaeth Hsu, eds., *Naxi and Moso Ethnography: Kin, Rites, Pictographs*. Zurich: Volkerkunde-museum Zurich. pp. 67-99.
- Kapferer, Bruce. 2003. *Outside All Reasons: Magic, Sorcery and Epistemology in Anthropology*. New York: Berghahn Books.
- Keane, Webb. 1995. "The Spoken House: Text, Act and Object in Eastern Indonesia." *American Ethnologist* 22. 1: 102-124.
- Keane, Webb. 1997. "Religious Language." *Annual Review of Anthropology* 26: 47-71.
- Litzinger, Ralph. 2000. *Other Chinas: The Yao and the Politics of National Belonging*. Durham: Duke University Press.
- Mosko, Mark S. 2000. "Inalienable Ethnography: Keeping-While-Giving and the Trobriand Case." *Journal of Royal Anthropological Institute* 6: 377-396.
- Mueggler, Eric. 2001. *The Age of the Wild Ghosts: Memory, Violence, and Place in Southwest China*. Berkeley: University of California Press.
- Phylactou, Maria. 1989. "Household Organization and Marriage in Ladakh Indian Himalaya." Ph.D Thesis. London University.
- Schein, Louisa. 2000. *Minority Rules: The Miao and the Feminine in China's Cultural Politics*. Durham: Duke University Press.
- Schieffelin, Edward L. 1985. "Performance and the Cultural Construction of Reality." *American Ethnologist* 12(4) : 707-724.
- Schneider, David. 1968. *American Kinship: A Cultural Account*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall Press.
- Shih, Chuan-kang. 1993. "The Moso: Sexual Union, Household Organization, Ethnicity and Gender in a Matrilineal Duolocal Society in Southwest China." Ph.D. Dissertation, Stanford University.
- Strathern, Marilyn. 1988. *The Gender of the Gift*. Berkeley: University of California Press.
- Strathern, Marilyn. 1993. "Entangled Objects: Detached Metaphors." *Social Analysis* 34: 88-101.

- Thomas, Nicholas. 1993. "Related Things." *Social Analysis* 34: 132-142.
- Turner, Victor. 1982. *From Ritual to Theatre: The Human Seriousness of Play*. New York: Performing Arts Journals.
- Wagner, Roy. 1967. *The Curse of Souw: Principles of Daribi Clan Definition and Alliance in New Guinea*. Chicago: University of Chicago Press.
- Wagner, Roy. 1972. *Habu: The Innovation of Meaning in Daribi Religion*. Chicago: University of Chicago Press.
- Wagner, Roy. 1974. "Are There Social Groups in the New Guinea Highlands?" In Murray J. Leaf, ed., *Frontiers of Anthropology: An Introduction to Anthropological Thinking*. New York: D. Van Nostrand Company. pp. 95-122.
- Wagner, Roy. 1989. "The Exchange Context of the Kula." In Frederick H. Damon and Roy Wagner, eds., *Death Rituals and Life in the Societies of the Kula Ring*. Dekalb: Northern Illinois University Press. pp. 254-247.