

從周邊看漢人的社會與文化

王崧興先生紀念論文集

黃應貴 葉春榮

主編

C53
426

從周邊看漢人的社會與文化

王崧興先生紀念論文集

黃應貴・葉春榮 主編

中央研究院民族學研究所

敬 贈

WITH THE COMPLIMENTS OF

THE INSTITUTE OF ETHNOLOGY ACADEMIA SINICA

中央研究院民族學研究所

中華民國八十六年三月・臺北南港

國家圖書館出版品預行編目資料

從周邊看漢人的社會與文化：王崧興先生紀念論文集 / 黃應貴, 葉春榮主編。--臺北市：中研院民族所，民86

面；公分

含索引

ISBN 957-671-486-9(精裝)

ISBN 957-671-487-7(平裝)

1. 漢族 — 社會生活與風俗 — 論文, 講詞等

536.2107

86002765

從周邊看漢人的社會與文化

王崧興先生紀念論文集

主 編：黃應貴・葉春榮

出 版 者：中央研究院民族學研究所

發 行 者：中央研究院民族學研究所

臺北市南港區研究院路2段128號

電話：(02)789-9300

排版印刷：天翼電腦排版印刷股份有限公司

臺北市敦化南路1段294號11樓之5

電話：(02)705-4251

初 版：中華民國八十六年三月

定 價：新臺幣250元(平裝)

新臺幣300元(精裝)

ISBN 957-671-486-9(精裝)

ISBN 957-671-487-7(平裝)

目 錄

創意的挫折與延續(代序)	李亦園	1
導論:從周邊看漢人的社會與文化	黃應貴	5
漢化、土著化或社會演化:從婚姻、居住與婦女 看漢族與少數民族之關係	李亦園	35
夫人媽與查某佛:金門與惠東地區 女性神媒及其信仰比較	李翹宏、莊英章	63
葫蘆福佬裔漢人的祀壺信仰	葉春榮	91
漢族邊緣的羌族記憶與羌族本質	王明珂	129
歷史建構與異族意像:以三個村落領袖為例 初探阿美族的文化認同	黃宣衛	167
族內異觀與類種族主義的族群關係: 三種界定臺灣漢人主體族群的論述	謝世忠	205
王崧興先生的學術研究	黃應貴	235
從周緣與底邊看「中原」(編後記)	葉春榮	259
作者簡介		269
索引		271

創意的挫折與延續

(代序)

李亦園

王崧興兄逝世至今又是一年多的時間過去了，但是對民族學研究所的同事們，以及臺灣大學考古人類學系的系友們來說，傷痛仍然至深！親友們捐款成立的獎助學基金已開始運作，希望藉紀念他而提倡青年學生人類學研究的風氣；而這一本紀念他的論文集也已編輯完成，即將付梓，盼望能為他原已開展卻有待完成的新研究主題有所彌補與延續。

王崧興兄自青年時代開始就是一個不願受傳統拘束，而極富創造新意念企圖的人。從他大學入學時原就讀外文系，後來因興趣不合，休學後再轉考人類學的過程，已表現出他一開始就具有把握自己意願的決心。他自1954年考入臺灣大學考古人類學系，一直到七〇年代中期的二十年間，都與我們共同的老師，也是民族學研究所的創辦人——凌純聲教授，維持極為密切的師生關係，但是在學術意見上、生活方式上、甚至婚姻態度上，卻能相當程度地堅持自己的想法，凌老師常苦笑說：「王崧興的新花樣真多。」1965年，崧興兄自日本返國，正式加入民族學研究所的研究行列。當時凌老師很希望他能繼續做阿美族或排灣族的研究，但他覺得既然在國外有所學，也就應該有新的嘗試，所以毅然決定隻身去龜山島做漢人漁村的調查，而那時我自己

也正在彰化伸港做漢人社區的田野工作，因此那一年就一直被記錄是民族學研究所從南島民族研究轉向漢人社區研究的軀始。1977年崧興兄在民族學研究所工作十多年之後，也許覺得國內的研究環境太沈悶了，應該到外地去拓展視野，接受新刺激，並可以多教一些文化背景不同的學生，所以他又轉到香港中文大學人類學系去任教，這是他在海外任教並做研究歷程的開始。1984年他在中文大學擔任教職七年之後，決定回到他留學的國家，遂應聘在日本名古屋中部大學國際關係學部擔任教授，展開他在異國十年的講學生涯。他在名古屋時，已在鄉間置有舒適的房產，原以為他會在那裡長久居留下來，沒想到在中部大學七年之後，又因東京千葉大學之禮聘，乃再遷到千葉大學人類學系執教，並在母校東京大學兼任課程，其間又多了一次轉折。

崧興兄在海外任教做研究十八年之後，思想漸趨成熟，匯集融合他對少數民族以及漢人社會文化的長久心得，於是提出所謂「周邊文化關係」的理論，企圖以新的觀點來解釋華南以及臺灣等漢族邊緣文化與周邊諸少數民族的相互關係。這是一項很有創意的文化接觸論點，放棄從前以漢族文化為中心的「漢化」觀念，而著眼於漢族與周邊少數民族互動以至相互影響以及其歷程的理解。這自然是一項很具啟發性的觀點，也充份表現出他一生不受傳統約束而願意挑戰新境界的性格，因此在他回到臺北與同仁們談起這些想法時，同仁們都願意配合他，希望他能再回到民族學研究所主持一個集體計劃，共同推動新的研究方向，但是沒想到他短期先回來做籌劃工作之時，竟然一病不起，因此留給同仁們無盡的傷痛。

同仁們惋惜崧興兄英年早逝，更以他已開始的創意新計劃未能繼續執行而深感遺憾，所以在商洽出版紀念論文集時就建議以「周邊文化關係理論」為主題來徵集文稿，希望藉這樣專題的論集，能夠繼續引起其他研究同仁的興趣，不僅延續王先生的這一論點，同時也拓展並連結漢族研究與少數民族研究的領域與視野。但是也許因為這一主

題的較為專門與新穎，所以能提供論文的同仁較有限，全書只有七位同仁提出論文，這不能不說是一項遺憾。不過全書經過編輯之後，再加上編者的導言，似乎也已成為一本專題的論文集了，希望崧興兄地下有知也能感到滿意。至於我自己的論文；〈漢化、土著化或社會演化——從婚姻、居住與婦女看漢族與少數民族之關係〉一文，最初撰寫的目的，並不是在配合王先生的這一套新想法。我因近年常去大陸訪問，接觸大陸少數民族的資料較多，也與大陸的民族學者多所交流，因此想利用五十五族少數民族的資料試行做一跨文化的比較研究，企圖創導另一種不敢說是新的研究途徑，當初並沒有甚麼基本假設，沒想到以「不落夫家」為主題的試行比較研究，多少得到一些從前沒有被提到的結果，其中一項就是漢人與異族文化相互影響的現象，也由於這一結果，就把本文提出來作為紀念崧興兄論文集的一篇，因此只能說勉強切題而已，但是希望有了這一開始以後，會再有機會對這一問題做更深入更有系統的探討，也算是與崧興兄三十年友誼的紀念吧。

— 一九九七年初春寫於南港 —

導 論

從周邊看漢人的社會與文化¹

黃應貴

中央研究院民族學研究所

王崧興先生在過世前所提出的從周邊看漢人的社會與文化之構想，一方面固然是他早期從事臺灣南島民族研究所埋下的伏筆（笠原正治 1996），另一方面也是他（1991）對當年由濁大計畫的研究所發展出來的「土著化」概念完全忽略「原住民」對移入漢人的影響而提出質疑。他更進一步強調必須由漢人周圍，或漢人社會內部與漢民族有所接觸與互動的異族之觀點，來看漢民族的社會與文化（王崧興 1994a, 1994b, 1996）。這樣不但可以避免以往以漢人爲中心的研究所產生忽視異族存在的偏見，更可以進一步瞭解漢文化在移入的過程如何受到當地原有不同文化的不同影響，使我們對於漢文化在移民墾殖地區所呈現的差異性，除了像以往由當地自然環境的差異及移入漢文化本身的差異來解釋外，又多了一個重要的解釋因素。自然，在他的構想中，有意無意中是把漢人移入墾殖地區的「原住民」文化視爲日後所產生的漢人文化的「底邊」。事實上，他所提出的研究課題實包括三個不同的問題：一、由漢人的社會與文化與在其周圍或境內的異族

¹ 本文原稿得葉春榮、謝國雄、吳乃沛等的批評意見，以及吳乃沛代爲修飾原稿，在此一併致謝。

之接觸過程來瞭解漢人社會與文化的特性；二、由上述異族的社會與文化對漢人社會與文化的直接影響來瞭解漢人社會與文化的特性；三、由上述異族所建構的漢人意像來瞭解漢人的社會與文化。² 而這些問題的解答，不但使我們對漢人社會與文化的變異性能較充分的掌握，更能使我們進一步討論到底有沒有一個普遍一致的所謂「中國性」(Chineseness) 的存在。

當然，上述問題的產生，並不一定要像王先生一樣因有機會到其他受中國文化影響的地區，如新加坡、越南、韓國等接觸與觀察才發生。也不一定要像他（1988）一樣有機會到中國大陸漳浦縣訪問藍廷珍、藍鼎元家鄉時，發現他們竟是畚族人，而促使他對臺灣漢人受到當地「原住民」影響的問題才有了反省。更不一定要等到像莊英章等的「閩臺社區民族誌調查比較研究」計畫使我們有機會到中國大陸東南地區做比較研究之後才能獲得。事實上，在臺灣，任何人只要注意到到處存在的檳榔攤所賣的檳榔是東南亞土著的原有食品，或注意到臺灣漢人的「撿骨」風俗與東南亞地區土著的二次葬風俗可能有關時，都會對過去漢人社會與文化的研究忽略原住民族的角色與地位的作法有所反省。更何況在社會人文科學中有關「邊疆社會」的研究中，早已發展出一些理論概念來討論移入者如何在原住民族的文化背景下繁衍其原有的文化。如 I. Kopytoff (1987) 的非洲之邊疆研究，不但指出邊疆地區在文化上很少是「真空」的，更提出移民模擬原有文化所建構的社會秩序，往往因受其與原移出地的政治文化關係、相關社會的人口密度、原住民族的社會組織與力量等影響而有不同的結果。換言之，這類問題的提出，可能由我們對自己周遭生活的敏感而來，也可由對整個東南亞文化區的基本認識而來，更可能由我們對整個社會

² 其中，第一個問題更是莊英章等負責的「閩臺社區民族誌調查比較研究」的三個主要研究假設之一（莊英章、潘英海 1994:4）。

人文科學本身理論發展的掌握而來。因此，由周邊來探討漢人社會與文化，不只是在彌補過去研究忽略原住民族的社會與文化所造成的限制，更是在面對過去這種研究上的缺陷之所以未能被學術界所反省的原因。而本書所收集的論文，固然是對王先生所提出的問題所做的第一次比較集體性的回應，以便由學術研究的實際成果來對他表示懷念與紀念，更希望由此初步的成績能引起更具前瞻性的研究出現。

一、漢人與異族的接觸、互動過程

雖然，本論文集，並沒有以漢人與中國周圍或境內的異族之實際互動過程為中心來討論的論文，但有些論文多少也呈現其因不同互動過程而產生的不同結果。如謝世忠的論文指出國民政府在戰後以來的專制統治下，漢人行政官員和黨國作家對漢人與臺灣南島民族塑造出「模範的民族」與「被拯救的民族」的相對意像；而到了解嚴前後，社會運動湧起，社會更加開放後，使得南島民族抗爭菁英與漢人人文自由或人道主義者有了更多的接觸與對話，而個別塑造出「邪惡的民族」與「帶罪的民族」等漢人意像的結果。

同樣，王明珂論文指出羌族的各種族群認同是經由他們與漢族的各種不同互動過程而來：他們最早而最廣泛的認同是羌族原是一個很強大的民族，因被打敗而流散各地。但隨著與漢人的不同接觸與互動，其作為認同的起源傳說也在改變；如受漢人欺騙而成為住在山上的人。而「漢化」更深後，則以大禹或樊梨花的後代自詡。等到大陸共產政權鼓吹本土性的文化認同時，「羌戈大戰」與「木姐珠與斗安珠」等本土性起源傳說便成為主要的文化認同。由此，王文則更進一步指出族群間互動所建構的族群認同，往往是透過社會記憶，特別是起源傳說而來。但與漢人互動的弱勢民族，其社會記憶容易受到漢人的歷史建構所影響。因此，這種少數民族實是作者所說的「漢族邊緣」，隨

其與漢人的互動狀況而不斷改變其「界線」。

事實上，即使是同一「民族」，也可能因個人與漢人個別不同的互動過程與經驗而有個別不同的文化認同。黃宣衛論文便是由鳥鳴村阿美人三位政治領袖經由其與漢人的不同互動經驗來從事其歷史建構，並產生其個別不同的文化認同。如第一位最敵視漢人也最善於用村落歷史與口傳文學來認定自己，第二位與漢人無特別好惡而喜以聖經的故事來認定自己，第三位與漢人有密切交往者則以零碎的阿美人觀念來認定自己。因此他們對自己阿美族文化的瞭解與掌握，乃至對漢人等異族的建構，都有很大的差異。自然，這三位與漢人會有不同的接觸經驗也與他們個別成長的時代背景有關：前兩位是在日據時期到戰後漢人往東部拓展與基督教在當地傳教的環境下成長，後者則是六〇年代在臺北的漢人生活環境中長大者。由上，我們知道漢人與異族的互動過程因外在大環境、接觸的對象與性質（即接觸時的情境）、異文化本身的差別，以及個人的特性（如個人在其社會團體內的地位與其個性）等的不同而有很大的不同，其文化認同也有很大的差異。而一些更細緻的分析概念，如社會記憶、歷史建構等，將可使我們對互動過程有更細緻的區辨而可進一步對因互動過程上的差別所造成的不同結果有更深一層的瞭解。

二、異族對漢人社會文化的影響

其次，就異族對漢人社會文化的直接影響上而言，李亦園先生的論文便討論到中國東南地區漢人的「不落夫家」的風俗實是來自當地原住民族的影響。文中更提到新竹縣竹北鄉崇義村漢人因受當地平埔族道卡斯人的影響而有高比例的招贅婚與異姓祖先牌位的情形，以及阮昌銳所研究的大港口漢人因受阿美人的影響而採男子行從夫居的嫁娶婚、女子行從妻居的招贅婚之「父系為本兼行母系的混和型」風俗。

而李翹宏、莊英章論文提到惠東地區盛行「長住娘家」的習俗，與其他如婦女的奇特服飾、普遍的姊妹伴現象、比例偏高的齋堂和菜堂、夫人媽等所構成的惠東婦女文化叢，有可能是移入漢人採借古代閩越民族而遺留下來的習俗。但他們更進一步將惠東地區的夫人媽、金門查某佛與漢人一般女神的信仰區分開來，並指出前者背後共同的「陰轉神」概念，實是「漢人宇宙觀中的枉死鬼魂可以經由儀式過程轉化為神」的一套邏輯而來。換言之，李、莊一文的主要貢獻實涉及外來或異族的社會文化習俗之所以被接受，實經由漢人社會文化中的一套文化邏輯之運作而來的。這點，葉春榮論文中有更清楚的討論。

葉文討論胡蘆村漢人接受當地平埔西拉雅族的太祖信仰或壺的祭祀時，實是依漢人原有文化中由其人觀而來的鬼神觀念來看待太祖，而將其視為漢人所祭拜的各種鬼、神、祖先等超自然體之一。由此，我們知道即使是來自異族的風俗或制度，漢人仍是依其原有的一套文化邏輯來瞭解與接受。

當然，這類異族的習俗之被接受，雖經由其文化邏輯而來，仍有可能與接受者其他原有文化觀念或習俗發生衝突。李、莊文中便提到陰轉神被安置於家中，自然會與漢人祖先崇拜的家系觀念發生衝突。也因此，我們看到陰轉神往往被安置於家中的臥室、廚房等地方，而不是在廳堂。即使像金門「查某佛」之類的陰轉神是供奉在廳堂的祖先牌位之神桌上，但必須先得到夫家的接受，並且是安置在神桌的兩側。至此，這個原可能來自原住民族的風俗，在漢人社會文化中適應的結果，實已漸發展出它自己一套的邏輯出來。

三、異族所建構的漢人意像

正如第一節所提，一個民族的意像隨其主體性的不同而不同。如謝文指出由漢人行政官員和黨國作家、原住民抗爭菁英、及漢人人文

自由或人道主義者對於漢人主體族群意像有著「模範的民族」、「邪惡的民族」、「帶罪的民族」等不同的論述。事實上，不只是因不同主體而對同一族群可有不同的建構，同一主體對同一族群在不同的時期也可有不同的建構。如王文中的羌族較早所建構的漢人意像是欺騙羌人而使其成為住在山上的人。但隨著羌人與漢人之間的進一步密切互動，其建構的漢人意像也在不斷改變：羌族與漢族都是炎黃子孫，或漢族是古羌人的一支。而黃文由鳥鳴村阿美人的三位政治領袖因其個別不同的經驗而對漢人有不同的建構：有的是視漢人為剝削、欺侮阿美人的「歹人」（壞人），有的則強調上帝之前人人平等（即使文化的發展有差距），更有的則不賦予漢人特殊明顯的意像而視為可交往折衝的對象等。由此可知，族群的意像，即使在同一時期的同一族群，也可能因個人的差別而有所不同。這些不同族群意像的產生，正如第一節所談，自然與不同族群的互動過程之經驗有關。但這裡要強調的反而是異族意像的產生，往往不是單獨存在的，它往往是與其他的族群意像共存的，甚至是有其階序性的。

比如，在謝文中便指出前述三類對漢人意像的建構，往往是依二元對立的思考方式所建構出來的。因此，他們的漢人意像實是與南島民族的意像對應而來：「模範的民族」vs.「被拯救的民族」，「邪惡的民族」vs.「無辜的民族」，「帶罪的民族」vs.「道德完好的民族」等。而且，這類族群意像有種族化（racialization）的趨勢。這種將建構的族群意像視為是來自天生的生物基礎之刻板印象，其固定化的結果，勢必造成一種類似種族主義的命運。

然而，上述族群意像的問題更因族群之間的不平等權力關係而更加複雜。以王文中的羌族為例，羌族族群認同的建構，固然也是依二元對立的對比方式而來；如將自己視為一個老實而易受騙的民族以相對於漢族的聰明、狡猾，或以居於山上與居於平地等對照來詮釋羌、漢的族群邊界。比較重要的是，雖然漢族文獻稱岷江上游的部分人群

爲「羌」已有近兩千年的歷史；但對當地人而言，直到五〇年代之前，他們沒有聽過「羌族」這個稱法。事實上，羌族的記憶多少都是由漢族的歷史、傳說記憶中得來，其原型來自漢族歷史文化工作者。唯這並不意味這是「優勢族群（漢族）強加諸他們身上的記憶，而是他們與漢族之間，他們各次群體間，在現實族群關係的利益抉擇下，對於過去的選擇、爭辯與妥協的結果」。其所具有的開放性與創造性，更因他們也能選擇羌藏來取代羌漢族群邊界而加強。自然，在其與漢族的不平等權力關係下，對於漢、藏、羌等族群的區辨雖有其開放性，卻也因其間在權力上的優劣勢而有其階序性。不過，有關族群階序性的問題，在黃文的討論中，則有另一層的意義。

黃文中烏鳴村阿美族的三位政治領袖，由其與異族（包括漢族）不同的接觸、互動經驗而建構了個別不同的漢族意像以及自我的族群認同。但與上面謝文及王文所談到的漢人與非漢族族群建構最大的不同是，他們一方面都不否認「傳統」村落歷史與口傳文學的重要性，另一方面又呈現階序性族群觀：雖承認比不上西方人、日人、漢人等，卻認爲自己比臺灣其他原住民族優越。即使三人中的 Kawan, 因接受基督教義中強調各種族平等而拒絕階序性族群觀，他們都還是由「族群、村落歷史的建構或是異族意像的描繪」來獲得其他村民的認同。換言之，一個民族賴以建構其族群與文化認同的依據，往往也凸顯出其文化的特殊性。

四、漢人社會文化的特色

由於王先生提出由周邊看漢人的社會與文化，其目的自然還是在於試圖對漢人社會與文化的瞭解上，能因不同的探討角度而能有異於過去的認識與貢獻。就本書所收集的論文之深度而言，實仍難有非常凸顯的看法與貢獻。不過，以這些初步的探討成果，對已有漢人社會

與文化的人類學研究來講，仍可提出一些有意義而值得進一步探討的問題。至少，就漢人對少數民族或異族的看法而言，便是以往研究所忽略的。而由本書的論文中，如謝文及王文所呈現漢人如何將不同於漢人文化的異族視為蠻夷之邦而為其教化的對象時，我們自可清楚看到強烈的漢人文化中心主義。但文化中心主義幾乎是所有民族或多或少都有的一個相當普遍的現象，而漢人在這點上所呈現的主要特點，恐怕還是在其對異族缺少好奇心上。這點，我們可以由在臺灣南島民族地區的漢人傳教者與西方在非西方地區傳教者所寫有關他們傳教的回憶錄之類作品中，發現漢人傳教者對照於西方傳教者很少去探討異族的風俗證之。事實上，日本學者中野美代子（1977）由中國文學作品如《鏡花緣》等對照西方的文學作品如《塔里木盆地漂流記》等來說明漢人對異族奇風異俗缺少興趣的特性，實已涉及漢人以己為中心的思考方式。由此也可瞭解為何人類學在中國或臺灣的發展，人類學家一直是以漢人為其研究的主要對象；即使有研究異族者，也都是以在國內的異族為對象，很少像西方或日本學者一樣以海外的異族為其首要研究對象。

其次，對異族缺少好奇心，並不表示對異族的奇風異俗完全沒有反應，而是如《鏡花緣》所示，是很容易將他們納入自己的思考脈絡中。王文就涉及漢人如何以「漢化」的程度來分辨周遭的異族，並由此排列成文化上有不同等級的類別。這特點不僅發生在清代臺灣漢人以同樣的標準來分辨臺灣南島民族為生蕃、熟蕃（Martin 1994），也可見於漢代漢人與四周異族的貿易與交往上（Yu 1967）。³ 而葉文及李、莊一文所討論太祖信仰或壺的祭祀及夫人媽與查某佛等如何經由漢人的文化邏輯來接受，更涉及漢人文化本身內在邏輯的嚴謹與開放

³ 當然，對這類問題仍有不同的意見。如 M. Freedman (1974) 雖承認南洋華人有類似的觀念，但在實際生活中仍可能同化於異族。

性。在他們有限的討論中，我們自然無法直接獲得這類涉及文化的深層與整體性問題的完整答案，卻也透露一些可進一步思考的線索。至少，李、莊一文提到夫人媽與查某佛背後共同的「陰轉神」邏輯，雖是來自鬼魂可經由儀式轉化為神的一套邏輯而來，卻又可與女神信仰區辨。換言之，原有文化邏輯的可轉化性使其有較大的彈性與適應性外，其又可允許某類衍生的思想或信仰進一步發展、乃至成一個有如風水知識一樣的獨立系統。⁴ 這不僅使原有的文化系統更加複雜與精緻、分歧與多樣，也使其更能吸納外來的不同文化而有更大的開放性，以至於達到如李文所說的，漢民族「是一個很能吸收外來文化的民族，不論是文化的核心或邊緣，只要與異族接觸，就能很快吸收其文化而納於自己文化之中，而且每一次大接觸大容納，就會形成文化發展的高峰」。自然，這樣的特性，勢必使 A. Wolf (1974) 與 M. Granet 及 J.J.M. de Groot 所爭辯「漢人有否一個統一的宗教？」乃至於「漢人有否一個統一的社會文化傳統？」的問題，成了我們無可逃避的課題。⁵ 也唯有解決了這類大問題，我們才有可能面對葉文所涉及漢人「有靈則拜」的限制何在？

另一方面，上述的討論並不意味著漢人的社會文化真的就缺少像 L. Dumont (1970) 研究的印度所具有的使印度文化成為一獨特而又有其整體的「純淨與不潔」的結構原則。至少，李文及李、莊一文均提及父系繼嗣意識形態的重要性。雖然這對熟悉漢人社會的研究者而言一點也不陌生，但正如陳奕麟 (Chun 1996) 的討論所示，我們對於漢人親屬的理解，恐怕仍有待進一步的突破才有可能由此觸及漢人文化的深層結構。相對之下，王文所涉及漢人視歷史有如 A. Appadurai

4 有關漢人的風水知識為一獨立的抽象知識系統問題，參見葉春榮 1995。

5 在這個問題上，王崧興先生 (1994b) 雖試圖用的 B.E. Ward (1965) 三個意識模式來解釋，但他最後還是質疑其可能性。