

女人、不潔與村寨認同：岷江上游的毒藥貓故事

Women, Pollution and Village Identity: Stories of Poison Cats in the Upper Min River Valley

中央研究院歷史語言研究所
副研究員 王明珂
E-mail:hsmwang@ccvax.sinica.edu.tw

摘要

這一篇文章分析中國四川省西北岷江上游村寨中的毒藥貓傳說。說明女人如何在一種孤立的村寨認同中，因外來者身分而被視為有毒的，被歸罪為某些疾疫與意外死亡的元兇而成為代罪羔羊。我由村寨生活中的資源利用、分配與競爭，婚姻與家庭關係，分析舅權與父權間、鄰近村寨間、「爾瑪」（我群）與「蠻子」、「漢人」間的對立。以及在此社會背景下，貓與女人如何因破壞「家內」與「外面」的邊界而被視為有毒與危險的。透過神話、歷史與個人經驗，村寨民眾將他們對於上游「蠻子」與下游「漢人」的敵意與異類感，化為他們對於女人與鄰近村寨人群的敵意與異類感。如此內部的毒藥貓（女人）與外面的毒藥貓（蠻子、漢人）互為表裡。講述毒藥貓故事，也就是由強化邊緣來確認村寨認同；這也說明為何民眾認為「無毒不成寨」。

關鍵詞：代罪羔羊（scapegoat）、族群本質（ethnicity）、認同與區分（identity and distinction）、羌族（the Qiang）、女性（women）

前言

四川省西北岷江上游的羌族及鄰近黑水藏族與嘉絨藏族村寨中（圖一），都流傳著一種毒藥貓及毒人的傳說。前者以巫術（變成動物）害人，後者以指甲施毒害人，但在今日許多當地民眾的觀念裡，這兩者沒有多大區別。在此類傳說中施術者幾乎全是女人，受害者則是小孩或男人。人們畏懼毒藥貓或毒人，但他們又認為「無毒不成寨」——寨子裡沒有毒藥貓或毒人也不好。

這些毒藥貓故事的情節與意含，一方面似乎與西方「女巫」傳說所反映的社會與兩性關係

類似；另一方面它又似乎與某些社會（如中國與印度）中女性在宗教儀式上、社會上具「污染力」的角色相關。然而，在歐洲或美國新英格蘭，無論女巫是否作惡害人，或是否曾存在一個巫術傳統，民間與宗教團體的確會施加諸多暴力於這些「女巫」（Ginzburg 1966; Briggs 1996）。在岷江上游地區，「毒藥貓」只是村寨人群間的閒言閒語；沒有任何女人巫術傳統的證據，¹ 群眾也沒有對她們施加嚴重的群體暴力。人類學者曾以生產方式、婚姻的社會功能與父系家族繼嗣等，來解釋印度與中國婦女在社會與宗教儀式上「污染力」的由來（Yalman 1963; Ahern 1975）。然而無論在生產方式、婚姻與家族方面，岷江上游的羌族（與部分藏族）都有不同於中國、印度的相關社會背景。² 雖然如此，「女巫」或「具污染力的女人」有一相同的背景值得注意；無論是由於追求宗教的純淨或家族的純淨，女人都被視為外來者因而成為潛在的污染者。因此在一個社會發生騷亂（瘟疫、不明的死亡、外來挫折與群體內部糾紛）時，女人常成為代罪羔羊。在本文中我將說明，在岷江上游村寨人群間，這種相對於毒藥貓的不潔與毒性的「純淨」則是村寨人群孤立的認同。

本文相關的一些主題——人們對不明疫疾與死亡的恐懼、女人對社會的「污染」、將社會中部分人作為「代罪羔羊」等等——在西方神話學、歷史學與人類學研究中都有些相關探討。René Girard 曾由世界各地神話中建立一個「代罪羔羊」理論；他認為「暴力」以及用「代罪羔羊」遏止暴力，這是人類社會的一項特質，也是許多宗教與犧牲儀式的根源。這樣的觀點首先見於其 1972 年之著作 *La Violence et le sacré* 之中。他指出，在一社會中各親近的個人與群體之間，由於彼此相似而破壞了重要且必要的區分，造成人與人之間或諸人群之間的緊張、衝突與暴力。以暴易暴造成社會衝突無法遏止；唯一之途便是集體施暴於一「代罪羔羊」，如此社會群體的和諧與團結可得到保障。許多人類社會的神話與儀式便是反映或重覆這起始的「殺戮代罪羔羊事件」。後來，在 *Le Bouc émissaire* 一書（1982; 英譯書名 *The Scapegoat*, 1986）及一篇長文（Girard 1987: 73-105）中，Girard 綜合自己過去的看法，進一步以此解釋人類社會的神話、宗教與相關儀式的起源。他舉例分析這一類神話的共同特質：（1）社會的擾動；（2）某外來者常先被當作拯救者，然後成了代罪羔羊；（3）民眾對之施以集體暴力；（4）外來英雄被殺或被逐回原居地；（5）使之重生；（6）圓滿的結局——他們成為神或神聖的祖先。

René Girard 的理論曾引起學術界極大的重視與討論。本文中的「毒藥貓神話」與 Girard 所論及的「代罪羔羊神話」有相似的地方；特別是被視為代罪羔羊者的一些社會特質。然而，毒藥貓從未被當作英雄，而且更重要的是她們之死也不是由於「集體暴力」；死後也沒有重生，更沒有被神化或祖先化。因此，在本文中我無法附和 Girard 將此與世界其他地區的相關

本文田野資料主要得於「中國西南羌彝民族歷史與族群邊界研究計劃」的田野考查；該計劃由蔣經國國際學術交流基金會支持。部分後續研究經費得自於「中國歷史上的醫療與社會」新興主題研究計劃。在此我對相關提供幫助的機構致萬分的謝意。本文初稿曾在史語所主辦之「潔淨」的歷史研討會宣讀。

¹ 相反的，在當地男人中卻存在一些傳統的咒語、巫術，那便是端公與做索子的人。前者是羌族宗教信仰、生命祭儀的主事者，驅邪去災除病的專家，以及神話、歷史的講述與詮釋者；後者則是設陷阱並輔以巫術（如黑山法）捕獵的獵者。他們中都有一些巫術與咒語師徒相傳。

² 如人類學者曾指出，中國與印度的家庭組織、女人地位與財產繼承之特色及其與撒哈拉以南非洲各人群不同之關鍵便是：前者是以男人勞力為主的犁耕農業，後者是以女人勞力為主的鋤耕農業（Boserup 1970; Goody 1976）。在羌族與鄰近行農業的藏族地區，雖農忙時男人也負擔相當的農事，但基本上是女人管「糧食生產」的事；以此而言，印度與中國農業與相關社會特色與本地區有相當的差別。

神話作比較，也因此無法探討人類社會一般性集體暴力與宗教起源問題。³ 在他的研究中，與本文相關的是「親近群體間的敵意」，以及用「代罪羔羊」消除社會緊張與凝聚社會人群的現象。然而，在本文中我所謂的「代罪羔羊」不一定涉及實質的暴力或殺戮，而是更普遍的、制度化的對特定對象的敵意與歧視，表現在鄉里間的閒言閒語之間。我將藉此解讀毒藥貓傳說故事的社會意義。

「親近群體間的敵意與猜疑」此一主題，也曾被歷史學者 Robin Briggs 用來詮釋歐洲中世紀末「獵女巫」的歷史。在這本社會史的經典著作中，作者一反簡單的經濟、宗教、政治等背景解釋，而指出所有這些經濟、宗教、社會權力因素在鄉民日常生活中造成的挫折、恐懼與不安，以及鄰里、家庭成員間的猜忌，才是「獵女巫」的主要背景 (Briggs 1996)。他也指出，歐洲的「女巫」傳聞與「獵女巫」不可混為一談；女巫信仰與傳聞非常普遍且有長遠歷史，然而「獵女巫」案例主要發生在少數地區，且多發生在中世紀末。這也說明了，將社會中某些人視為許多災難與挫折的「代罪羔羊」是人類社會中一種普遍現象；而以暴力施加於「代罪羔羊」身上 (Girard 所關注的主題)，則有特別的時代社會背景。

關於親近群體間的敵意與由此產生的社會區分，以及破壞此社會區分所產生的被污染或毒化的一般概念，這一類的問題探討更常見於社會學或人類學著作之中 (Elias 1965; Douglas 1966; Bourdieu 1984)。特別是許多研究指出，女人，或由於其邊緣的社會角色，或其破壞重要的社會區分 (家內的與家外的)，常被視為污染的、有毒的，以及被懷疑與一些災難與不幸有關。這些研究對於我們解讀岷江上游「毒藥貓」傳說的意義都有很多的幫助；無論是女性或下階層勞工或外來新住民，他 (她) 們都經常在社會核心群體的各種典範文化、生活習慣及語言的想像與創造下被區別開來，成為社會內部或邊緣的異類，因而被視為對社會有威脅的「毒藥貓」。

人類群體間的「區分」(無論是被選擇、創造或是被想像的)，以及因此產生的歧視、敵意與暴力，更是許多社會科學的種族與族群或國族 (nation) 研究的重要課題。雖然有些國族或族群現象研究者已注意到國族或族群關係中隱含的性別、階級矛盾，但上述對於較小的社會群體內或較親近人群間的敵對與衝突的研究，並未得到應有的重視。在本文中，我將由岷江上游村寨的自然與社會環境背景來說明當地人群的資源分配與分享體系，各次人群間的競爭與衝突，以及在此種「小社會」中人們的憂恐與對外界的戒懼。更重要的是，我將在更廣大的社會認同與區分——也就是族群認同與區分——背景下說明，此種對鄰近人群的敵意，與他們對遠方「異類」(蠻子與漢人)的敵意互為表裡。

上述西方學者的相關研究中，其主要材料有些是神話，有些是歷史，有些是田野報告人的經驗。本文有關「毒藥貓」的原始資料主要來自報告人的口述；其中包括一般所定義的神話、

³ René Girard 用「代罪羔羊神話」來詮釋人類，或部分人類的，宗教、儀式或始祖神話的起源。然而在他所舉的例子中，很少能完全符合他所建構的模式：社會騷亂—外來者被怪罪—集體暴力—重生—成為神；似乎是許多不同的神話間的「相似性」被選擇、類比，形成此理論模式。然而，聖經中的耶穌故事倒完全符合其理論。因此我們可以懷疑：是否一個在西方基督教文明中根深蒂固的「神話」(或歷史)，影響此文明中學者閱讀世界其它神話時所得的「經驗」，以及根據這些經驗記憶 (以及其他西方學術界所提供的記憶) 所建構的世界宗教與儀式起源的「歷史」？這也可做為本文「毒藥貓故事中的神話、歷史與經驗記憶」一節之例証；詳見本文該節。

歷史與個人經驗。然而我並不認為它們是單獨存在的、多元的材料；它們相互影響、相輔相成。也就是說，探討這些與「毒藥貓」有關的神話傳說時，我不認為我們能單從神話傳說中分析其社會意義，而無視於這個神話傳說之所以產生的社會背景。因為每一個神話文本中的語言、文字符號，都只能由當地的社會與歷史背景中去解讀。我也不認為我們能將神話傳說作為一靜態的文本，而忽略了神話傳說如何在社會背景中被人們傳述、閱讀、詮釋。因為神話傳說只有作為一種流動的社會記憶，它才影響人們的歷史建構與個人的經驗與記憶；個人的經驗、記憶與相關的歷史建構與回憶，也影響人們對神話傳說的傳述與詮釋。透過這樣的過程，神話、歷史與經驗才共同形成一種內在的文化概念——主要是一種認同與區分體系，影響個人與群體的文化表徵與演示（如穿什麼衣服、說什麼語言等等）。在本文中我無法處理何謂神話或歷史等大問題；我只希望藉著毒藥貓的例子，說明土著心目中的「神話」、「歷史」與「個人經驗」之間的關係，以及它們之間的模糊邊界。

本文將首先呈現這些「毒藥貓故事」；其來源主要是我在近四年來（1995-1998）田野採訪所得的口述資料。其次，我將描述、分析當地村寨生活中的資源利用、分配與競爭，婚姻與家庭，以及村寨認同的本質，以及在其中女人的社會角色。最後，藉著這些社會生活背景，我解讀毒藥貓故事中所蘊含的女性、動物、疾疫與死亡的象徵意義。以及，與此有關的神話、歷史與個人經驗如何相互構成，以及它們如何與各文化表徵與演示共同反映、建構當地的認同與人群區分體系。最後，我將藉著探討當地俗諺「無毒不成寨」的意義，進一步說明「毒藥貓現象」在了解人類一般性的群體認同與群體內外區分上的意義。

毒藥貓的傳說

1995-1998 年間，我數度進入岷江上游四川省阿壩藏族羌族自治州東部及北川地區作調查。我研究的主題是羌族的歷史文化與相關的族群認同問題。在理縣、汶川、茂縣、松潘、黑水等羌族、藏族地區中，各地、各溝、各村寨人群在語言、宗教、神話傳說、服飾與婚喪習俗各方面都同中有異。這些差異是一個外來觀察者可以見到的，也是被村寨居民們所認知與經常刻意表現的。在這種情況下，毒藥貓的傳說引起我的注意——因為，相反的，這種傳說幾乎在任何村寨中都聽得到，內容也沒有太大差別。

跟據一般說法，毒藥貓是一種會變的人，通常是女人。她們在白天與常人無異，到了晚上軀體睡在家中，靈魂就變成某種動物四出害人。據說，每個毒藥貓都有一個口袋，裡面裝有各種動物的毛。當晚上毒藥貓要出去害人時，就把手伸到口袋裡，摸到什麼毛她就變什麼動物。然後，將走夜路的人嚇得摔到懸崖下去。

- 1.（茂縣赤不蘇）我們寨子有一家，在大集體時有兩個人，要去開會。寨子上有個毒藥貓王子，變一個白馬，跟寨子上一匹白馬一樣的。這兩個人，一個膽小一個膽大。他們覺得有白馬跟著，知道是毒藥貓。膽大的就說：「我躲在石包包這兒，你去把牠吆上來。」結過馬一過來，躲在坎子上的那個人吆喝一聲，馬就掉下去死了。他們兩個商量，明天我們很早起來看，如果死的是寨子裡的馬，我們就都不要開腔；如果不是，就是毒藥貓了。第二

天，他們來看，結果沒有死馬，但寨子裡有一個人病了。他們說，整了毒藥貓的人一去，那個毒藥貓就會吐血死掉，所以一般是不去的。但這兩個是村幹部，不去也不行。他們就去看。那毒藥貓的家人把她抬到醫院去，在半路上就遇到那兩個村幹部，那個人就吐血死了。為了這事，到現在兩家的關係還僵得很。⁴

2. (松潘小姓溝) 一個男子在河邊推磨，推水磨。來了一個毒藥貓，她說：「你一個人在這推磨最怕啥子？」毒藥貓問他。他說：「我最怕驢子，進來呀呀叫，我最害怕。」後來毒藥貓就變一隻驢子來了。磨房門一開就阿阿叫。這個人就把驢子勒到，就把糧食托在高頭，騎上，一打，就往包包上（按：指山頭上）登上去。走到半路她累到了，就喚。走到屋裡，他把幾個兒子喊起來，說：「我撿了一隻驢子，你們給牠餵點草。」他兒子們給她草她不吃。他們就說：「爸爸驢兒不吃草。」他說：「不吃就給牠餓著。」五點雞叫，她就說：「你把我放了吧，我屋裡頭娃娃要哭，要喂奶。」他才跑下去把她放了。

就像以上的故事一樣，大多數毒藥貓變動物的故事中，最後被修理的都是毒藥貓。而修理毒藥貓的人，則是她們自己的丈夫，或本村中的青壯男子。在村寨民眾的心目中，毒藥貓大多是女子。至於男人會不會變成毒藥貓，各人的說法不一。大多數人認為只有女的才會成為毒藥貓；有些人則說，毒藥貓男、女都有，但也認為女毒藥貓比較多或較普遍。我聽過的毒藥貓故事都是關於女性毒藥貓的；我只聽說過一則有關男性毒藥貓村民的事，而這男性毒藥貓是一外地來上門（入贅）的男子。

毒藥貓的傳承或訓練，在傳說中是由母親傳授給女兒。

3. (茂縣黑虎) 毒藥貓女的男的都有，但女的要兇些，狡滑些。只要走得起路，她母親就教她。沒得人的時候，把她喊來，把火籠燒起，做饅饅的告盤擱在上面，把女子也放在上面，毛毛也擱在熬盤高頭，要她打滾。滾打了，拿啥子毛變啥子。教她，一般都是母親教，父親不教。技術上指正她。一直長大，就變成毒藥貓。男的也有，很少，男的不遺傳。
4. (茂縣赤不蘇) 一般都是婦女才會毒藥貓。如果有三姊妹，母親傳給最小的。把平底鍋燒紅，把娃娃放在上面炕。唸一種咒語，就把她教會了。這時不能有任何聲音，否則就會把她燒了。
5. (茂縣赤不蘇) 毒藥貓大部分都是女的。他們說母親教女兒毒藥時，是在女娃兒會說「石頭」這個詞，日阿窩（按：曲谷土語「石頭」）...。娃兒會說石頭時，把門關上，就把娃

⁴ 以下 1-24 條引例皆為作者田野採訪所得口述資料。報告人皆為男性，年齡在 30-70 之間。因此本文所描述一些觀點與價值，只代表當地社會中的一種主流觀點與價值，而非該社會的全貌。這些口述資料是以當地的四川西北方言——當地人所謂的「漢話」——採訪、錄音、轉譯為漢語文字而得來的。因此，引文中會有些罕見的語詞；我都儘量附註說明。「漢話」是羌族與鄰近藏族地區最普通通行的語言，這一方面「漢化」的結果，另一方面是由於「鄉談話」（所謂羌語）在各地羌族間難以溝通。幾乎所有的羌族與鄰近藏族都會說「漢話」，但相當高比例的羌族人不會說當地的「鄉談話」。可以說，「羌族」以語言符號組構的文化與知識體系，原來就是經過「鄉談話」與「漢語」相互傳譯、混合的文化與知識體系；這也是「羌族」的重要特質之一。因此，以「漢話」採訪所得資料，可以適當的代表當地的土著觀點。我處理口述資料的方式是逐字逐句錄為文字，這也是本文所引口述資料或有語法混亂、文句不銜接現象的原因。基於我對「口述傳統」在人類認知體系中的地位的認識，以及，由「社會記憶」的觀點，我不認為我們在回憶、刪削一段「口述」時可以避免各種主觀偏見所造成的誤差。

兒放在鍋裡煎。這時有人來喊，就不成了；但成了可以克制毒藥貓的人。

以上資料說明，在毒藥貓傳說中不但強調母女間的傳承與聯繫，也強調這個傳承主要發生在女性的工作場域——火籠、灶邊與鍋盤上。在較漢化的地區，毒藥貓又被認為與灶神有密切關係。據黑虎一帶的報告人稱：

6. (茂縣黑虎) 灶神菩薩是毒藥貓的祖先。他們兩個最要好，祂也是個毒藥王。她有個小口袋，放的有麻雀毛、老鼠毛、豹子毛、牲口毛、牛毛都裝得有。他們說，她的口袋就藏在火籠底下，灶神菩薩替她管。她陰著掏出來，一打開口袋，打個滾，拿到啥子毛就變啥子。拿到老鼠毛就變老鼠。晚上就擾人，把人甩下坎，把你吃了。真正把人吃的還沒看到過，只是幾擾幾擾的把你嚇死，或把你嚇出病來。

同是家中的女人，毒藥貓卻無法將法術傳給媳婦。相反的，許多有關毒藥貓的故事，述說毒藥貓母親如何想要害自己的兒子，而總被媳婦揭穿而使得毒藥貓受懲罰。或說，婆婆如何想將毒藥的技術傳給媳婦而不成(阿壩州文化局: 484)。

7. (茂縣赤不蘇) 據說有一個兒子，結了一個愛人，當時還沒有小孩。母親在家煮飯，讓兒子與媳婦出去耕地。正是春耕季節，要播種。晚上媳婦被她母親施的毒藥貓法術嚇到了。她就跳到櫃子裡躲起來。在我們羌區說麵櫃子是毒藥貓的交通工具，像馬、車一樣。那天晚上那媳婦鑽到櫃子裡去時，那老人婆恰恰又是毒藥貓王子。毒藥貓王子，就是那一天晚上，四面八方的毒藥都要來她這，來受訓或接受任務之類的。她騎起麵櫃子出發。她開會的地點，所有的毒藥貓都來了。他們擲骰子。那老人婆，那毒藥貓王子輸了，要拿出很多酒肉來賠償損失。媳婦就躲在櫃子裡聽老人婆說些啥子。老人婆宣佈：「明天午時，我既然輸了，我就要按我們的制度，把我的娃兒拿出來給你們吃。我中午給他們送飯去，我要搯牛草與飯去。我餵第一棵牛草時，我就鑽在牛肚子裡去，牛眼睛就會紅。再餵第二棵時，牛就會用角把娃娃觸死。」媳婦聽到，嚇得昏了。因為她們感情相當深。第二天。他們在田裡休息時，她滴了眼淚，滴在她愛人臉上。他才發現她在流淚。他問她：「今天是僭個事？」要說，對方是她愛人的母親；不說，他的愛人又會被害死。她忍了又忍，眼淚不住的流。最後在他的催促下，原原本本的告訴他愛人。他愛人聽了說：「我有辦法。」他說，即使是親生母親也不認了。在他們做田做一半時，他的母親就來了，帶來牛草與饅饅，要他們吃午飯。那媽媽要去餵牛吃草。兒子要母親吃飯，他自己拿牛草給牛吃。牛吃了的確眼睛紅了。那兒子就把牛鼻索拉一拉，牛退到崖邊，就被他殺了推下崖去。牛一死，他母親回家，也死在門檻上。

有些報告人說，毒藥貓只害自己的兒子，不敢害自己的丈夫。另有人則說，毒藥貓喜歡害自己最親近的人，主要是自己的丈夫與兒子。但無論如何，他們都認為毒藥貓絕對不加害自己的弟兄。而且，毒藥貓在東窗事發後經常是由她的父母或弟兄領回去——回到自己的娘家去。

8. (茂縣赤不蘇) 有一個人，他愛人是毒藥貓。有天晚上，她甩了一隻人手進來，他就把它藏起來。那毒藥貓一直找找不到。雞叫毒藥貓不回來，就沒辦法變回人。她找遍了都找不到，雞叫了，所以她只有變回來了。那個男人準備不要她了。第二天就要她把她兄弟們請來。她說：「啥都沒有怎麼請？」他說：「妳不管請來就好了。」他就準備一桌酒菜請舅

子們吃，吃到一半他把那手臂拿出來，說：「妳們姊姊是毒藥貓我不要了，你們領回去。」這幾個兄弟就把她帶回去了。

9. (茂縣黑虎) 那毒藥貓專門去吃死人，那男子就曉得，不安逸（按：不高興）。他就想了一個辦法。他就說：「孫基，明天把你爸爸媽媽找來耍兩天罷。」她說：「家裡沒有肉怎麼辦。」他說，我來想辦法。他就買了肉作招待。過幾天他又跟他婆娘說：「把你爸爸媽媽找來。」她又說：「沒有肉怎辦。」他說：「這一次我也沒辦法，你想辦法罷，我們十月初三請客。」毒藥貓的會每個月三、十三、二十三，像是過生日一樣，大家聚在一起。她就說：「初三沒有空。」他就說：「那初四來罷。」因為初三有毒藥貓的會，有個毒藥貓王子，她們在一個隱密的地方，一個坪坪上。有拿人手桿的，有拿人腿桿的，你一口我一口。毒藥貓王子坐在上把位，野雞翎子彎彎，穿人指甲做的衣服，大部分是女的。那天晚上，他婆娘一睡就喊不醒。他就早有準備，灑了草木灰。半夜他聽到響，起來看，一個貓腳印子從門檻上過。他就跟著去到那地方。那些毒藥貓在那噤里聒拉，她們那種語言有些聽不懂，很嚇人。王子人指甲衣服穿起，野雞翎子插起。那男人嚇得溜了回去。結果，半夜從天窗上，先一個人腳桿甩下來，一下，又有一個人手桿甩下來。他把它們藏了，假裝睡覺。後來他婆娘也回來，打個滾又變成人。到了那天，他婆娘的爸爸媽媽來了，他招待他們坐在那烤火。那男子就從床底下把人的手桿、腳桿拿出來。「你們看你們女兒幹的安逸，昨天從天窗甩下來的人手桿腳桿，你們看怎麼辦？」

這兩個報告人所說的，事實上是一則流行的毒藥貓故事的不同版本。這故事接下來的情節便是毒藥貓如何「去毒」的事。如前面的故事，接著說：

- 9a. 她的父母就說：「要她改。」怎麼改呢？要她到九條大河去洗，把她洗乾淨，所有的毒都洗完。這婆娘就被她父母逼到大河去洗，已洗了八條河了。最後一條時，天上就喊下了：「那姑娘不要洗了，洗不得了，再洗毒藥貓要斷根。」好像她有代表性一樣。斷根了，人間的瘟疫流行，人更不得安全。有一種瘟神，鬼，只有毒藥貓能鎮壓他。一種魔鬼害人，毒藥貓沒了，害人的瘟神與魔鬼就要猖狂。就洗了八條河，就沒洗了。聽說以前毒藥貓很多，現在少了，但是還有。無毒不成寨，以毒攻毒。

在一本《羌族故事集》裡收錄的一篇「毒藥貓改邪歸正」的故事，其中，毒藥貓的父母親也是逼她「把毒藥甩到河頭」，結果「河水都黃了一片」（阿壩州文化局: 485-87）。在此，所謂毒藥貓之毒，似乎又是一種具體的毒藥，其毒性或污染性可以藉河水洗淨。更值得注意的是，這一類的故事都是說「無毒不成寨」；一方面解釋為何到現在還有毒藥貓，只是比從前少很多；一方面又說，為了避免更大的瘟疫，一個寨子中有毒藥貓存在是必要的。我們將會回到這個問題的討論上。

與毒藥貓有關的是會從指甲放毒的女人。事實上，毒藥貓與「從指甲放毒的女人」之間的區分相當模糊。有人認為，毒藥貓有兩種：一種是從指甲放毒的，一種是變動物害人的。在北川青片，民眾對此兩者間的區分很模糊。理縣薛城一帶與藏族接觸較多的村寨居民，大多只聽過放毒的女人、毒藥婆，而沒聽過會變動物的毒藥貓。理縣蒲溪溝中則有些人認為毒藥貓是嘉絨藏族傳說，羌族沒有。受漢文化影響較深的茂縣東路（岷江東岸）村寨民眾，相對於西路各村寨的人來說，比較少談會變動物的毒藥貓故事；他們經常談論的大多是指甲放毒的女人。無

論如何，東路的永和與水磨坪，與西路的黑虎到赤不蘇一帶，受訪者大都認為會變的毒藥貓與放毒的女人沒什麼不同。而在黑水的藏族⁵，則將毒藥貓與放毒的女人分別開來。

10. (理縣薛城) siyiner 放毒的人，藏族也有。指甲上放毒，肚子會脹起來，慢慢就要死。老鴉要叫，要死人。大部分是女人放毒藥；都知道誰要放，不跟她來往。碗子、筷子都單獨的，有的還單獨到崖窩去住。一是通過她同意，一是大家攻她。住崖窩還要供她飯。她不曉得自己放毒。立小錢，彎刀上；鐵上立小錢，喊人的名字。錢立著，有些不得死。用腳盆將小錢蓋著，周遭用火燒，十個可以救一個，用桐油燒。死了也會放毒。要算日子，在單日子燒了，唸些經，就不會放毒了。下孟（按：地名）現在還有一個，被隔開在崖窩。
11. (理縣雜谷腦·嘉絨藏族) 毒藥婆，吃了肚子脹，這有人說。傳說開春四月與八、九月樹葉落兩個階段會發作，就不跟她吃飯。藏話叫 dado, dadoga。
12. (松潘小姓溝) 毒藥貓，那是科學都承認的。那是一種病，一復發，臉一下變紅，一下變黑。她還把你人短到（按：攔下來），她就要整你。毒藥貓，埃期有，大爾邊也有。你曉道那個人有那個病，你吃她東西的時候，就要這樣逮。碗拿過來你就不能這樣接，要這樣，把她的毒氣消了。否則你就吃了肚子脹，睡不著。她短到你，不准你走。變個狗、貓、女子。
13. (黑水麻窩) 我們那也有毒藥貓，他們說是有。我們說 huozi, 我聽說得多。晚上睡覺，一般都是女的，人睡了後魂出去，要把人嚇到，人就死了。一下變個牛、一下變個貓。你打牠打不到。以前說，一個女的變一個牛，要觸一個男的。那個男的知道那不是牛，是毒藥貓。他就拿槍打牠。一般的槍它都不響。不響怎麼辦。一般走夜路都帶兩個白石頭。牛過來了，他把白石頭打在牛腦殼上。第二天那個女的頭上一個包。他就曉得變牛的就是她。我老孩（按：父親）也最怕毒藥貓。一次他到上面寨子去吃牛。遇到兩個人，都是他認識的。一個人叫他「訛布」。轉過身，人都不見了。從那時起瘋瘋癲癲的，不久就死了。指甲放毒的人不是毒藥貓，那也是女的，叫 der。吃了要脹肚子，也是女的。五六年土改的時候，我跟一個人一起吃，他沒事，我肚子痛得不得了。天亮了，我跟一個老婆婆講，她就曉得。她說，天亮時，在灶裡挑一塊最紅的炭，放在水瓢裡，把水往外潑。後來就好了。

因為指甲上放毒的人是藉由食物傳毒，而在岷江上游的羌、藏族地區準備食物又是女人的事，所以人們幾乎都認為這種放毒的全是女人。再者，變動物的毒藥貓多是年輕的女人，許多報告人皆認為那通常是漂亮的女子。相反的，絕大多數報告人認為指甲上放毒的是老年女性。一種普遍的說法是，當毒藥貓年老時，毒就逐漸消退，到後來就只剩指甲裡的一點毒了。

⁵ 黑水藏族便是所謂「說羌語的藏族」。在語言學家的分類中，中部與東部黑水人所說的都是「羌語」，但由於信仰藏傳佛教以及與草地藏族、嘉 藏族往來密切，因此在文化與生活上他們接近鄰近的藏族。他們目前以本地話自稱「爾勒瑪」——與羌族地區人群的自稱近似；但以漢語自稱「藏族」或「黑水人」。我們不能說這是民族識別上的錯誤（或正確）；原來「語言」就不是區分人群的絕對或合理的因素。一個重要的事實是：在從前，黑水人在下游各溝各村寨人群心目中是野蠻人中的野蠻人。在黑水人心中，他們也瞧不起下游的人群。因此，在民族劃分時，被劃分為羌族的下游村寨人群，無論如何不會認為黑水人與自身是同一「民族」；反之亦然。

毒藥貓故事的社會背景

村寨生活中因各種意外產生騷亂不安，這些不幸與不安被歸罪於寨中某些女性，可以說這是典型的將女性當作「代罪羔羊」的例子。由以上的口述資料中我們可以看出，「毒藥貓」神話傳說中的一些主題——如人睡著後靈魂出去作惡，如毒藥貓在夜間飛行，如集體宴聚吃人肉，如毒藥貓多為女人——都與歐洲女巫傳說有相似的地方。一方面，這印証著歷史學者 Robin Briggs 的卓見：世界許多文化中都有類似女巫的神話信仰，此反映著人類社會中某種普遍特質，一種解決鄰里人群間緊張與衝突之道（Briggs 1996: 3）。然而在另一方面，無論是神話或故事，它們的意義無法脫離傳述它們的人與社會；故事中作為各種文化符號的人物、事件與場景，必需在當地社會環境中得到解讀，然後我們才可能在泛文化比較中探討它的意義。因此，以下我將先描述、分析相關的社會背景；如當地村寨生活中的資源分配與競爭關係，婚姻、家庭與女人的社會地位，以及當地的族群認同體系與文化表徵等問題。

資源分配、競爭下的人群認同與區分

羌族是高山深谷中的居民。通常少則十來戶，多則一兩百戶，形成一個「寨」；現在一般多稱「隊」或「組」。幾個相鄰的寨，佔居一個山溝（一般就稱「溝」）或山溝的一段，共同形成一個村（又稱大隊）。同村的幾個寨子間，在婚喪、經濟與宗教活動上有相當密切的往來。而且，寨與寨間經常以一種弟兄故事——「從前有幾個弟兄來這裡分家，於是形成幾個寨子...」諸如此類的記憶——來凝聚彼此。同一溝中的幾個村，或鄰近的幾條溝，人群與人群間也常以此種「弟兄故事」來強調彼此的關係（王明珂 1998）。

一條河有主流、支流，同一溪流又有上游、下游，因此村寨所在的溝又常有內溝、外溝、上溝、下溝、內溝、外溝與溝口之分。目前羌族民眾多喜歡用行政上的區劃名稱，如大隊、小隊或組；大隊相當於村，小隊或組相當於寨。然而這些地方的行政劃分與寨子的本土人群劃分又不盡相同。譬如，同一組裡經常還分大寨子、小寨子或上寨、下寨。這是為了行政上的方便而將兩個寨子合在一起變成一個組，因此形成寨中有寨。如，埃期二組是由「北哈」寨與「梁嘎」寨共同構成。「梁嘎」寨只有六戶人。「北哈」寨中又分本佳、措河、戈巴戈、羅窩等「寨」，每一「寨」也只有三、五戶人。這些最小單位的「寨」也是祭同一地盤神的人群；目前許多村寨人群稱此為「家族」。在較漢化地區，此祭同一地盤神的家族則被宣稱同一祖源的漢姓家族所取代。無論如何，對村民來說這些傳統的人群區分是根深蒂固的；它不只是涉及一些祖先起源、神話傳說，更涉及自然資源的分配與劃分。

岷江上游地區山高谷深，交通不易。羌族村寨居民便住在此種相當封閉的環境中；在半山上種植多種作物，在更高的森林中採藥、打獵、伐木、撿材與採集菌菇，在林間隙地牧羊，並在森林上方高山牧場上放養馬與犏牛。除了田地為各個家庭所有外，每一寨（包括寨中之

寨)、村都有共同的草場與林場範圍，受本寨、本村的山神護持。⁶ 通常每寨都有自己的山神，或兩個小寨子合祭一個山神。除了自身的山神外，一個村中各寨也有共同山神（或廟子）；共祭此山神（或菩薩）的各村寨人群，則共同保護更大範圍的草場與林場。通常各村寨彼此尊重各自的地盤，但在交界之處，或大山頂上，經常發生因放牧、打獵或採藥而生的界線糾紛。再者，據當地民眾說，過去（1949 之前）治安很不好。上游經濟條件較差的村寨民眾時常結夥到下游村寨偷盜牛羊，甚至演成公然搶奪殺人。下游較漢化村寨中有些地霸、無賴勾結亂軍、漢匪，也經常在沿河壩的地區勒索、強劫或強姦婦女。這樣的地理環境、生產方式與社會環境，造成村寨居民相當孤立的地域性人群認同。

鄰近的村寨間，或同寨中不同家族間，存在另一種緊張的對抗關係。雖然他們經常宣稱各寨的祖先有弟兄關係，但「弟兄故事」中所蘊含的一方面是人群間的聯合，另一方面則是人群間的競爭與對抗。因為鄰近村寨間的草場、田地與林子相銜接，因為鄰近村寨各自有山神菩薩，也有聯合的廟會或山神祭祀，因為鄰近村寨各家戶間有婚姻關係，因此或為了爭地盤，或為了在祭山神或廟會中各自誇耀勢力，或為了兒女婚姻與家庭糾紛，鄰近村寨間常存在著緊張與敵對的關係。雖然很少引起嚴重的暴力，但這卻是更普遍的、透過多種文化與生活形式表達的人群間衝突。這也是形成村寨居民認同的重要因素之一。

這種孤立的認同與對外界的疑懼與防範，表現在許多方面。以下我只舉一些例子。首先，在半山或高山上，數十到上百座石砌的房子緊密的聯成一片，中間只有狹窄的通道；屋牆上只有很小的窗子，外面開口小，裡面開口大，如此便於防禦且能得到較多的光線；寨中建有高大的碉樓作為瞭望與防衛之用；這便是典型的羌族（或鄰近藏族）村寨。由此種聚落型態可知，居民對外在世界的恐懼與不信任。對外界的恐懼與自我孤立，也造成語言與文化上的分歧。在此地區經常陰山面與陽山面的人，隔著山谷的人，上寨與下寨居民間，所說的「羌語」都有或多或少的不同。各溝、各村寨的宗教信仰活動與年節習俗，以及婦女的穿著也都有些差異。因此他們常說，本地是「三里不同腔，五里不同俗」。「區分」（*distinction*）在此是一個重要的社會機制；它並不只是表現在文化表徵上的客觀存在現象，也是人們主觀上藉由各種文化表徵與儀式所強調的與他人群間的區分。「區分」可以是具體可被觀察的現象，如送葬時棺木在前行或在後跟隨，或過年時特殊的儀式，或婦女身上裝飾上的細微差別。也可以如「我們較常洗澡，他們不常洗澡」，「他們愛整衣服，吃得卻像豬一樣」等較抽象的概念。無論如何，他們都經常談論「我群」與「他群」的不同，也經常實踐、表現這些不同。

他們對外界的戒懼，不只是因為上、下游各村寨間或鄰近村寨間，因資源競爭與社會接觸關係所產生的人群間的敵對與暴力，更由於從自然環境中感受的「敵意」。他們生活的環境是青藏高原邊緣高山深谷地區。在這兒，山中突來的暴風雪，險峭的山路，可能侵襲人類的老熊、豹子與野豬，野性發作的家牛，有毒的野菜、菌子與水源，外地傳來的瘟疫等等，這些因素都可能造成村寨居民的傷亡。然而，由於他們垂直利用各種生態帶的混合經濟，使得他們不得不時時接觸這些危險。因此，在白天從事各種生計活動時，他們自然必須活動在本寨所屬的山上或更遠的地區。但到了晚上，一般人都儘量避免出門。寨子成為最安全與溫暖的場所。許

⁶ 有時寨中一個家族或幾個家族形成一個「家門」（祭同一家族神的人群），在田地、林地上也各有各的地界。

多人說，「毒藥貓」是讓他們晚上不敢出門的主要原因。

值得注意的是，由於特別的環境與經濟生態，山林、動物對於村寨居民而言有特殊的社會意義。村寨裡養有雞、羊、豬、黃牛、犏牛等等；屋子的地面層，便是家畜過夜之處，人住在屋子的第二層。林子裡與大山上，五十年代時野生動物如熊、豹、狼、狐、獐、鹿、羚牛與野雞等仍相當豐富。牠們獵殺村民的牛、羊、雞，也被村民獵殺。也就是說，人與馴養或野生動物緊密的生活在同一空間中。因此羌族與鄰近藏族中，都有豐富的有關動物的民間故事；其中一個重要的主題便是說明，人為何不同於動物，馴養動物為何不同於野生動物等等。這是另一種「區分」。

因此，山神崇拜在當地社會中強調兩種區分與和諧；一是人與自然間，一是人與人之間。在前一意義上，由於「山神」掌管自然變化與一切動物，因此在上山還願的儀式中，村民們答謝山神讓自然有序，五穀豐收，馴養動物不受野生動物的侵害；並殺代罪的牛、羊，或對空放槍，以滿足或驅走自然界的邪靈與惡獸，使其不侵犯人的生活空間。在人與人的關係上，透過每年定期的祭山儀式，強調祭不同山神的人群間的區分，⁷ 以及祭同一山神的人群間的團結與和諧。

族群認同中的純淨與污穢概念

在以上描述中我們可以看出，由於資源的分配與競爭，人們團聚在一個個的家庭、家族、村寨認同之中。各層級之地盤神與山神，則保護各大小不等層次的人群及其地盤。一位小姓溝的年長報告人告訴我，山神菩薩就是「山界界長」。接著他說：

14. 為什麼要敬祀？敬的目的是為了保護自己的地盤……。菩薩保護界線裡的人。有近的界線，有遠的界線；有近的菩薩，有遠的菩薩。

而強化此「界線」的，則是純淨與污穢的概念。

在更大範圍的人群認同裡，許多村寨人群心目中「我們的人」——「爾瑪」（或類似的發音）——只是指很小區域的村寨人群，經常是同一條溝（山谷）中的人。所有上游各溝村寨人群都是「赤部」、「識別」或「費兒」（發音如 *ferh*），⁸ 意指會搶人的人或野蠻人；下游各溝的村寨居民則都是「而」，指狡滑的漢人。⁹ 在更漢化的地區，則大家都自認為是漢人，上

⁷ 有些地區在祭山過程中或回程時要對空鳴槍。如前所言，原意是驅除邪靈惡獸與厄運。然而，或有些年輕人對著不祭同一山神的鄰近村寨上空放槍，或鄰近村寨認為他們是在挑釁。無論如何，經常因此造成雙方打群架的結果。

⁸ 「赤部」、「識別」，是岷江西岸黑水河流域與雜谷腦河流域各村寨人群的概念。現在許多人將「赤部」等同於嘉絨藏族（行農業的嘉絨人），「識別」等同於草地藏族（遊牧的安多人）。然而在過去，「赤部」、「識別」只是指西方或西北方那些「野蠻異族」，它們並不代表特定「民族」；現在許多老年人仍保有如此的觀念。東路的溝口、渭門及深入溝中的永和、水磨坪等地村寨人群，過去則稱溝口以上的或西路各村寨人群為「費兒」（讀如 *ferh*）；並認為鄰近岷江大道的溝口、渭門等地都是漢人的村莊。

⁹ 另外，雖然赤不蘇以下各溝村寨的人認為赤不蘇與更上游的麻窩與小黑水的人群為「赤部」，赤不蘇與麻窩、小黑水的人群稱下游各溝村寨人群為「而」，但麻窩與小黑水的人稱赤不蘇的人為「隆」——既不像「爾勒瑪」又不像「而」的人群。

游的都是「蠻子」或「獐獠子」。這就是他們現在常笑談的「過去一截罵一截」的族群體系概況。雖然目前許多羌族都說「爾瑪」就是羌族，但許多深溝高山的村寨居民仍保存上述狹隘的「爾瑪」觀念。或者他們常說，「底下那些人哪是羌族？他們過去還常罵我們是蠻子呢！」

無論宣稱自己是「爾瑪」或是漢人，他們都知道自己被某些下游或城鎮的人視為「蠻子」或「獐獠子」。「蠻子」被認為是會搶會偷的人，不洗澡、不講衛生的人，更重要的，他們是亂搞性關係的人。

15. (茂縣黑虎) 舊社會時不准外面人來，三龍那的人來要弄死。當時爭山爭草場。我們喊他們 ferh，蠻子。以前沙壩上都稱蠻子。以前認為他們跟黑水人很像。因為他們那一截人偷搶多，把你一家都殺了。關鍵是生活方式不一樣。他們吃酥油的。舊社會時，他們不用鋪睡；這是火籠，弄些秣草，衣服褲子不脫，就這樣一家人一轉臥起。

由於清末或更早以來，當地村寨都有不同程度的漢化，因此他們對於被視為蠻子感到非常痛心與恥辱。所以一方面他們罵上游村寨人群為蠻子，說他們偷人、搶人、髒、淫亂，另一方面強調自身是講究清潔衛生的。更重要的是，在作這樣的自我宣告中，「不亂搞性關係」成為本族群的重要道德特色。他們說，一個男人絕不應該在異性面前說粗口（髒話）或放屁；只有男人在一起時可以說，有女人在時絕對不能。如果不小心犯了，「羞都可以把你羞死」。女人更應避免在都是男人的場合逗留。女人的言行更保守，甚至直視男子都被認為是不應該的。

顯然，女人成為男人主觀建構的「性潔癖」的潛在威脅，而性方面的純潔則為廣義「潔淨」的代表；潔淨與不潔成為「我們」（本家族、本寨、「爾瑪」）與「他們」（外來的人、蠻子）間的重要分野。由外面嫁入的女人，可能為本寨或本家族帶來血統或習俗上的污染。因此在結親的談判過程中，對方的「根根好不好」是男女雙方最關懷的事。

16. (黑水瓦鉢梁子) 比如說一般訂婚，男方的人到女方，雙方就擺（按：談天或吹噓之意），我們的根根好，你不相信可以去寨子問。現在還是這樣。根根好，就是實實在在的本地人。以前是幫人的、上門的（按：入贅的人）、討口的（按：乞丐）就不好。老年人還是喜歡講這些。外面來安家的也不好。還有本地的放有毒藥的「德識格別」也不好。放毒的與毒藥貓是一回事。遇到了，吃了飯要著（按：遭殃之意）。像這樣的家，女子都沒人要，只有嫁遠一點。

在此例中，很明顯的「會放毒的女人或毒藥貓」也是外界的不潔與污染之一。事實上，「一截罵一截」的情形現在還是存在。在當地的族群體系中，上、下游各溝、各村寨、各家族形成無數的「截」。在接觸現代漢語中的「族」與「民族」等概念後，許多中老年人將「族」或「民族」用在本土的人群區分概念上。如，茂縣黑虎分為黑虎五寨；黑虎人又認為這是「黑虎五族」。五族中的「藹紫關」又分三個小隊，其中二小隊中又有王氏寨、白氏寨、和尚村、上村、板凳寨等。以下是一個王氏寨的人對「民族」的看法：

17. (茂縣黑虎) 我們高頭叫王氏寨，也是我們藹紫關的主要民族。所以說，王氏寨也就是，藹紫關取的名字。也就是過去，端公村、和尚村、白石村；我們王氏寨就是藹紫關，總稱。王氏寨這一族，王家人原來很多，原有二十四家人：板得甲為首十二家，北雜十二家人——挨到（按：緊鄰）王氏寨的，他們也姓王。他們很早以前，四五代以前都是一個

族，就像兩弟兄分家一樣。這個族是藹紫關這個村的主要民族。

由這段口述中可以了解，族或民族的概念在當地如同「一個根根」之意。雖然同村幾個寨子常宣稱是幾個兄弟的後代，然而，即使在同一寨子內人們仍經常談論誰家的根子純淨、誰家有「蠻子」的根根；也就是以純淨與污穢來區分我群與他群。在當前民族分類與相關認同逐漸形成的狀況之下，在許多人心目中出現另一種分「截」：分為三截或四截——漢、羌、藏，或藏族中再分四土人（嘉絨藏族）與草地人（安多藏族）。然而「潔淨」仍然是族群邊界的重要標誌；漢族認為羌族髒，羌族認為藏族髒，嘉絨藏族認為草地藏族髒。一截罵一截的情形事實上沒有多大改變。這就是為何，女人，特別是年輕漂亮的女子，仍然被認為是「潔淨」的潛在破壞者；為何毒藥貓故事仍然被傳述。

婚姻、女性與家庭

在此孤立的環境與孤立的認同中，羌族一般不願意女兒嫁到遠地去，非不得已也不願意娶遠方的女人。許多地區民眾皆認為，同寨的人都是一個根根（祖先），因此嫁娶必需在鄰近村寨找對象。在較大的寨子中，或較漢化而以漢姓「家門」分別血緣關係的寨子中，則婚娶可以在本寨各家族（同一地盤神或祖先神）或家門（同姓或同一祖先的各姓）間進行，不過大部分還是在本寨之外找對象。無論如何，女兒不要嫁得太遠是重要原則。在嫁女兒的儀式中，母親常唱道：「我沒有將妳嫁到遠地去，妳只是嫁到豬叫狗叫聽得到的地方」。婚姻的另一個原則是，女人往經濟狀況較好的村寨嫁；在此高山地區，經常就是往下游的村寨嫁。許多嫁女兒的父母親說，這樣做是希望女兒可以少吃點苦。對於娶媳婦的家庭而言，他們認為上游村寨來的女人比較能吃苦耐勞，不像下游村寨女人那樣好吃懶做。對於雙方來說，親家都是在需要借糧或避災時一個救急避險的地方。然而在平時農忙時，一個家庭也常要求出嫁的女兒與其夫婿回來幫忙；這究竟是不是本地的一種「傳統」事實上是一種爭論，也是造成親家間緊張關係的重要因素之一。

一位男性是以父系為中心的家族成員一分子，但同時他也受到母系與上輩母系親屬的保護與約束。在羌族婚喪習俗中，大母舅（父親的母親的弟兄）、小母舅（母親的弟兄）都有相當的地位與權威，婚姻需得到他們的同意。在婚姻過程中，常常雙方母舅吹噓自己的外甥或外甥女的根根有多好。

18.（黑水知木林）結婚的時候說，主要是舅舅，他帶的東西最多，他也最有權說話，別人沒權說。如我是掌門人，舅舅，來的人態度不好，我就發脾氣。如果舅舅發了脾氣，什麼都弄不好，還要打架。『上去我不是「識別」的根子，沒有「識別」的味道。下去不是漢族。我是「爾勒瑪」，是神龕上的名字那個根根。下去成都皇帝的簿子上有我的名字，上去「識別」草地頭人那也有我的刻刻；沒有文字只有刻刻。我不是一般般的。』要講這些話。他們這裡有些人漢族根子有，「識別」根子有，「赤部」根子有，他就不敢說這些話。

由以上這段口述（以及例 16），我們可以看出在婚姻談判過程中，透過雙方母舅造成的緊張關係。由舅家來強調、誇耀自身根根的「純淨」，也表達村寨居民對於外來女性——即使

來自鄰近村寨——經由婚姻為本家族或家庭帶來「污染」的不安與恐懼。對於嫁女的家庭而言，他們也擔心女兒嫁入「根根不好」的家庭或村寨而遭同寨的人訕笑。在後面我們將深入探討此主題。

通常大母舅在儀式上有崇高的地位，但在實際家庭事務中，小母舅扮演重要的角色。甚至對於父權或家庭的主體性而言，母舅代表一種制衡的、外來的干涉力量。這種外來的力量是需要的；在家族或家庭中，有兄弟叔姪關係的人群常各藉著這些外來力量相互對抗。在一個人死亡時，首先得通知母舅。母舅要「驗屍」證明死因無可疑之處，然後喪禮才能進行。由此儀式，亦可見家族內部弟兄叔姪間的緊張關係。因此在村寨裡的每一家庭中，表面上是以父系家族為主體，而事實上處處潛在另一制衡的、敵對的力量——這是經由外面嫁來的女子所帶來的力量。而這些女子大多來自鄰近村寨，或同寨其他家族；在前面我們曾提及，鄰近家族或村寨人群也是日常關係最密且衝突、矛盾最多的人群。

這種家庭內部潛在的、與父系家族相制衡與敵對的力量，也表現在村寨家庭中與「鐵三腳」有關的信仰之中。「鐵三腳」是火塘上可置鍋的三腳鐵架；三足支撐著上端一個環狀鐵架。火塘與鐵三腳位在屋中靠神龕的一角。三個腳，代表家內三種神：火神、祖宗神與媳婦神。目前部分當地人的解釋是，鐵三腳說明一個家的和諧在於神與男、女主人間的合作；這是在「解放後」男女平權概念宣導下的說法。老一輩的人則說，鐵三腳是神、祖先與大小母舅共治一個家。前面我們曾提及，無論在婚喪等大事，及在平日家中小孩的管教或家庭糾紛上，大小母舅都扮演非常重要的地位。因此有關鐵三腳的信仰及其象徵意義在於，火神、父系家族與給妻者三足分立，在上端共同支撐一個圓圈——一家。但在漢化影響較深的地區，祖宗神被移到神龕之上，媳婦神幾乎被遺忘，而火神則成為「灶神」。如此，鐵三腳由三合一的神性象徵，完全成為灶神的象徵。將鐵三腳視為灶神，當地民眾對祂的信仰與漢人的相關信仰類似；灶神是多嘴的、洩漏家中秘密給上天的家中潛在敵人（造成火災或以口舌生是非）。這樣的灶神意象，以及灶為女性工作場域此一事實，使得灶神與媳婦的象徵意義接近。

女性、動物、不潔與村寨認同的特質

毒藥貓故事中受害者的不幸，顯示整個故事產生的主要背景之一是某種社會擾攘不安。某種無法預期、解釋，然而又經常發生的騷動不安，如流行疾疫與莫名的食物中毒，山中突來的怪風或落石，或無法解釋的失足使人落崖，或動物（特別是家牛）突然襲擊人類。毒藥貓故事一方面被用來解釋這些不幸的根源，一方面藉著述說如何「整」毒藥貓，來詮釋、解除或期望解除這些不幸。女人在此傳說中則成為「代罪羔羊」。然而，這只是故事所呈現的表面現象。為何毒藥貓主要都是女人？值得我們深思。我認為，這與前述社會背景有深切的關係；在傳說這些故事的人的內心深處，這些日常發生的社會擾攘不安，與村寨居民對「外人」——包括可能潛伏在寨子或家庭內的「外人」與本溝之外的「蠻子」——以及對外在世界的戒懼聯繫在一起。也就是說，內部潛藏的毒或污穢（女性或毒藥貓）與外界的毒與污穢（蠻子或漢人）互為表裡。

女性、動物與毒藥貓

毒藥貓與村寨中女性的密切關係非常明顯。前面我們曾提及，在大多數人的觀念中毒藥貓主要都是女人，而且所有的毒藥貓故事中都罕有男性毒藥貓。¹⁰在傳承上，毒藥貓由母親傳給女兒。毒藥貓的訓練是在熬盤上、火塘或灶邊。她的交通工具是灶邊的櫥櫃。她裝動物毛的袋子藏在鐵三腳的腳下，而鐵三腳又與媳婦神或灶神有關。在鐵三腳被認為是灶神的地區，毒藥貓又與灶神同一國，或說灶神是毒藥貓的祖先。這些女性的日常工作場域與用具，以及與女性有關的神或神性象徵，都在顯示毒藥貓與女性的關係。

然而，報告人也都承認，被認為是毒藥貓的女子事實上與常人無異。沒有任何證據她們能作法或行巫術。當問及這些女子有何共同特色時，一般人皆認為她們大多年輕貌美，特別是能變動物的毒藥貓。有些毒藥貓是未出嫁的女子；在這種例子中，皆因為她們的母親被認為是毒藥貓，而人們認為毒藥貓的女兒也是毒藥貓所致。有些報告人指出，毒藥貓女子的眼睛特別迷人，有時她們能透過眼睛放毒。當她們年紀漸老時，毒藥貓的力量就漸衰弱，最後就只能從指甲放毒。顯然，毒藥貓的「毒性」與其女性特質，或她對男性的吸引力，成正比；人們認為美麗年輕的女性毒性強些，而當她們年老時則失去部分的毒性。

在「毒藥貓」神話故事中，這些女人與動物的關係，特別是與貓或牛的關係，是另一個值得注意的問題。在各種羌語方言中，「毒藥貓」的發音大約是 *du* 或 *der*；原意是毒人。但所有的人在說相關故事時，都以漢語稱此為「毒藥貓」。即使用「鄉談話」（本土語言，也就是所謂「羌語」）講 *du* 或 *der* 的故事時，他們仍受漢語「毒藥貓」意象的掌握。甚至於許多人不知道「毒藥貓」在鄉談話中要如何說。因此，為何有「毒藥貓」之稱值得重視。

基本上，我認為「女人變為動物」此一主題，主要是將這些要怪罪的女人異類化；異類化的另一用意是，在講述者之潛意識中避免直接殺害這些親近的女人。在毒藥貓故事中，女人最常變的動物就是貓與牛。在前面我們曾提及，羌族與鄰近藏族日常生活與動物有緊密的關係。馴養動物與野生動物是兩個被區分的範疇——家內的與外面的，溫馴的與野蠻的，有用的與破壞的。然而，貓與牛在某種程度上都是這種「區分」的破壞者。羌族地區的家牛（黃牛或犏牛）在一年大多時間裡都是在大山裡放養，只有在春耕時趕回幾隻較溫馴的用來耕田。只有較漢化的下游村寨，黃牛或犏牛整年養在寨子裡；在這情形下，牛隻也經常要放在外面吃草。由於牛群整年在山中自己覓食、生養，對抗豹、狼與熊，因此一般來說這些牛野性相當強，家牛野性發作觸主人的事經常發生。以貓來說，羌族村寨中有家貓、有野貓（豹貓），牠們都是夜間活動的動物，住在村寨中或附近俟機偷家裡養的雞。即使是家貓，由於在人類馴養動物史上特殊的地位，牠們與「家」的關係也若即若離¹¹。無論如何，貓與牛在當地都打破馴養動物與

¹⁰ 由於認為有男性毒藥貓的人太少，我所採得的口述「經驗」也只有一個，因此很難分析男性毒藥貓的意義。不過值得注意的是，這唯一的例子中，這位男性毒藥貓是個入贅的男子。

¹¹ 貓是馴養動物中極罕見的非群居性動物，因此牠在人類馴養史上有特殊的地位。由貓的行為以及牠與人類的關係來看，有些學者甚至認為，貓從來沒有被人類「馴養」過；牠們（家貓）只是與人們共存與同一生活空間。近年來台灣到處都見到一些病態、落魄的「喪家之犬」，而我們從來見不到這樣的「喪家之貓」。因此在中文裡沒有「喪家之貓」這樣的成語也說明一個事實：貓原來與人類的「家」就是若即

野生動物間的區分，就如女人打破本地人與外地人間的區分一樣。因此，牛與貓常被認為是「毒藥貓」化身的動物；女人則被認為是毒藥貓的本體。無論是女人、貓或野性發作的牛，她（牠）們一方面屬於村寨內部或邊緣的一分子，另一方面，她（牠）們都是寨中潛藏的破壞者。特別是，貓在夜間活動，貓眼被認為有特別的魔力，貓與家若即若離的關係，貓個性的陰柔，都使得牠更符合被稱為毒藥貓的女性與社會給與她們的象徵意涵。或也因如此，在歐洲的女巫傳聞與信仰中貓也常與女巫有密切的關聯。貓與女人即是家中一分子，又不完全屬於家中成員；以此而言，René Girard 對於被作為犧牲的代罪羔羊之特質的一個看法——他們既是群體內部的人也是外人（Girard 1977: 269-273）——可謂是卓見。

由毒藥貓傳說中反映的社會騷動、村寨民眾的孤立認同、女性的社會角色，以及某些動物（特別是牛與貓）與女性破壞重要社會「區分」，我們可以理解為何女人會被比擬為牛、貓或其它動物，而成為寨子裡各種無法預期的死亡或不幸的「代罪羔羊」。在以男性家族為主的村寨中，媳婦或將為他人媳婦者都是「外人」；她們不但是外人，而且對父系家族的男性成員而言也是最親近的「外人」。有些人在講述毒藥貓的故事，特別是他們親身經歷的故事時，常強調這些女子是外面來的。

19.（茂縣赤不蘇）一個寨子有時不只一個毒藥貓。那些外村來的女子——我們本寨的一般來說不結親——一般都是外村來的。一個寨可能原來就是一個血緣；毒藥貓都是從其它寨子來的。

20.（汶川龍溪）原來我們家門上，爺爺那一代了，他的那個愛人是三龍人，她就是，不是毒藥貓，就是指上放毒的人。她自己也知道，我們去，她那幾天就不做飯。

女人一方面是家中的一分子或邊緣人，另一方面她們也是家內的潛在敵人，就像是火神與灶神一樣。灶神經常向天神傳話告密，而女人也常將家中的事告訴她的弟兄，也就是對父系家族成員而言的「舅舅」。事實上，一句羌族地區的俗諺——「天上的雷公，地上的舅舅」——也將舅舅比為具威權的天神。舅舅在羌族地區，如前所言，是與父系家族力量相制衡的一股力量。婦女經常引進其弟兄的力量，來干涉兒女的管教、嫁娶與分產等問題。當地人的說法是，舅舅在這些方面有無上的權威。因此在家中大事的決策上，父權與舅權時有衝突。如此，女人不但是外來者，並與「舅權」或給妻者群體聯繫在一起。在毒藥貓故事中，我們可以看到此種關係。譬如，人們相信毒藥貓連自己的兒子都要害，但絕不害自己的弟兄。以及，在一些流傳普遍的故事中，最後被揭穿的毒藥貓被她的父母或弟兄領回娘家去。就像在現實生活中一樣，他們認為妻子與媳婦永遠站在她們娘家弟兄的一方，而她的娘家弟兄——兒子或孫子的舅舅——永遠爭著操縱他們的外甥。在述說毒藥貓如何害自己的兒子時，反映的是一個人站在父系家族觀點對舅權與給妻者群體的敵意與疑慮。

在母親毒藥貓要害兒子的故事中（例 7），媳婦站在拯救丈夫的立場與婆婆對立。在另一個故事中，婆婆要傳毒藥之術給媳婦但不成功。根據當地人的一種說法，傳不成的話，這個女子反而成為能剋制毒藥貓的人。在這些故事講述中，婆婆與媳婦都是對立的，或難以傳承的。這反映的是在當地社會中事實上存在兩種「舅權」。一是父親的母親的弟兄，所謂「大母

舅」；一是母親的弟兄，「小母舅」。因此對於一位年輕的媳婦而言，她與婆婆間的緊張在於她的弟兄與婆婆的弟兄分享、競爭「舅權」。

更值得注意的是，故事中的毒藥貓並不只是一個個的女人，而是一個團體；她們在一起定期開會、歡宴，並決定下一個受害者。因此，在毒藥貓故事中，可以說民眾所怪罪的對象不只是個別女人，也針對這女人所屬的群體。在有關歐洲女巫的研究中，學者們也注意到在民間信仰與女巫告解裡，「女巫們的夜間聚會」（sabbat）都是一個重要的主題；在調查與審判女巫的過程中，此事也被再三詢問（Ginzburg 1983; Briggs 1996）。另外兩個與此有關的主題，女巫與毒藥貓的情況也非常類似；那就是她們都在夜間飛行（一乘坐掃把一乘坐櫥櫃）參加聚會，以及，以靈魂出竅的方式（軀體仍在家中睡覺）參加聚會。因此，有關毒藥貓的夜間聚會的傳聞與信仰可能反映著某種人類社會的共同心態。Robin Briggs 的研究提供我們探索此問題的基礎。他認為鄰里關係密切的農村社會是許多女巫信仰產生的主要背景。各種現實生活中的挫折與不幸，使得鄰人們彼此敵對、猜疑與監視；也使得他們共同推出「代罪羔羊」。由前述羌族的自然與人類生態背景中，我們也可以了解此種鄰近人群間的敵意與猜忌如何產生。以及，某位婦女如何被懷疑、怪罪而成為所有災難與不幸的代罪羔羊。然而，毒藥貓或女巫「群體」在夜間的聚會，以及聚會中的恐怖活動，顯示這位「毒藥貓」只是一股強大邪惡、污穢勢力的一個代表。因此鄉民的恐懼不安，不只是擔心收成不好或人畜的疫疾傷亡，更由於對外界人群的恐懼。¹²「毒藥貓群體」可能代表許多不同層次的「外人」；母舅群體、鄰村的人、蠻子或所有的女人，或者上述各群體的綜合。

村寨內的毒藥貓與外在的毒藥貓

以上我們探討的是，在鄰近家族與村寨的對立與矛盾中，在每一個小社會人群都強調自身「根根純淨」的背景下，女人（嫁入的與將出嫁的）如何因破壞家族間、村寨間的「區分」而被認為是「有毒的」。事實上，村寨居民不只是認為毒藥貓女人有「毒」，且認為所有的女人都有毒或與魔鬼有關。如一位報告人所言：

- 21.（北川）五十年代以前包括初期，我們那還有信那個以白為善，以黑為惡，以紅為喜，以藍為天。男的可以包白帕子，女的就只能包黑帕子，就是女的是惡魔轉來的。

另外，在祭神樹林或祭山的儀式中，女性都不能參加，因為怕「汙」了神明。一些流行於羌族地區有關「海子遷移」的神話中，也將海子（高山湖池）遷走歸因於被女人汙了。女子身上所繫的繡花腰帶，也被認為是可以消解女人身上的毒與魔的神聖物件。因此，將部分女人當做毒藥貓，可說是這些村寨居民普遍認為女人有毒或是魔鬼化身的一種反映。而且，在孤立的

¹² Ginzburg 認為女巫的集會是農村巫師 benandanti 祈豐收祭儀被曲解而成（Ginzburg 1983: 22-25）；Briggs 也認為女巫的集會是一種反豐收儀式的想像（Briggs 1996: 40）。由他們所舉出的女巫告解供詞中，可以看出作物收成（以及農村中的貧富對立）的確是個重要主題（Briggs 1996: 41-42）。在羌族的毒藥貓傳說中沒有這些主題：因為農業在他們多元經濟生態中並沒有如此絕對的重要性；也沒有貧富對立的主題，因為村寨中原來就沒有明顯的貧富之分。因此我認為，女巫告解詞、傳說或毒藥貓神話傳說中的「夜間聚會」，其文本細節反映一個社會或時代的特質；然而邪惡的女人在「夜間聚集」此一共同主題反映的應是更普遍的人類社會心態。

本家族、本村寨認同中，造成女人被認為是有毒或惡魔化身的，不只是與鄰近家族或村寨人群間的衝突與對立，更由於對更遠方「蠻子」或「漢人」的敵意與恐懼。以下我將進一步解釋其中的關聯。

在前面，我們曾提及岷江上游地區的族群認同系統。在這系統中，每一小地區人群都認為本地人是「爾瑪」；上游各溝各村寨人群都是「赤部」、「費兒」、「識別」或「獐獏子」，野蠻、髒、好偷搶、亂搞性關係的蠻子；下游各村寨人群則為「而」，狡滑且道德敗壞的漢人。也就是說，無論是上游人群或下游人群，對本地人而言都是「代罪羔羊」——他們將下游人群對他們的辱罵，轉嫁到上游人群身上；將上游人群對他們的辱罵，轉嫁到下游人群身上。直到今日，他們仍在傳述著過去「蠻子」或「獐獏子」如何凶殘，「漢人」如何奸詐，以及當前藏族如何髒、淫亂或生活習慣不好。目前在部分較漢化的羌族村寨中，「有漢人的根子」已不是什麼恥辱了。然而，「蠻子的根根」對一家庭而言仍然是個嚴重的羞辱。在這樣一個對「外人」的概念體系中，值得注意的是，被認為髒、淫亂的「蠻子」並不是遠方某一特定異族，而是由鄰近村寨開始向外開展層層相扣的人群；由鄰近可能受蠻子血統或習俗污染的村寨人群，直到西方毫無疑問的「蠻子」黑水人，以及蠻子中的最兇殘的「獐獏子」——黑水北方的小黑水人。

於是，由於民眾的本地（家族、村寨或溝）認同，女人成為深恐本地人血統被「蠻子」污染的「代罪羔羊」。如前所言，在岷江上游的村寨中，婦女常被視為不潔與惡魔的徵象。她們「不潔」的來源是多重的；在不同地區，女人的不潔或有不同的解釋。在接近城鎮較漢化的地區，女人的不潔經常與生產與經血聯繫在一起；當地女人在各種日常生活與祭祀儀式上的禁忌，與川西漢人沒有太大的差別。有關漢人社會中女人——父系家族中的外來者與潛在破壞者——與不潔、污染、鬼的關聯，學者們已有很好的研究（Ahern 1975; Weller 1985），在此不贅述。在羌族或鄰近藏族村寨地區，女人被認為是不潔的，主要與孤立的村寨人群認同，以及女人來自「外地」（經常是上游或生活條件較差的鄰近村寨）有關。特別是，在這夾在漢、藏兩大文化傳統的中間地帶，各個村寨人群的文化表徵，由東往西，由下游往上游，都呈現由「漢」到「藏」的漸進變化。也就是說，誰比較像「漢人」、誰比較像「蠻子」，而誰又比較像「爾瑪」，事實上只有程度上的差別。在鄰近的溝或村寨間，這種差別更是細微。而且，這並不只是表現於外在文化表徵上；在主觀上，他們也認為愈上游地區的人群愈野蠻、不講衛生，愈下游的人群愈狡猾。因此，任何由外地，特別是上游地區或生活條件較差的鄰近村寨嫁來的女人，都有沾染「蠻子」（或漢人）血統的可能。這說明了為何舅舅在講親過程中，要強調本家族沒有「赤部」、「識別」或「漢人」的根根。

另外，女人的不潔與污染力，不只是因為他們可能帶來「蠻子」或「漢人」的根子，她們的性吸引力也可能為本地帶來污染；亂搞性關係而使本地「蠻化」或「漢化」。前面我們曾提及，許多人都認為毒藥貓大多是年輕貌美的女人，而毒藥貓的剋星便是寨中的青壯男子。這是毒藥貓故事中另一種「代罪羔羊」模式：亂搞性關係被認為是罪惡的、污穢的、蠻子的行為，被隱喻為一種「毒」，而外面嫁來的（特別是上游村寨來的）年輕貌美女人成為代罪羔羊。她們的年輕貌美，對於寨中的青壯男子是一種性誘惑，是一種潛在的污染。因此，在故事中年輕男子最後都能識破毒藥貓的技倆而整治她，象徵著社會期望他們壓抑對寨中女性的性慾求，以

維持本寨的純淨。

因此，使女人蒙上不潔之名更基本因素是父系家族為主體的村寨認同；一種強調「潔淨」（血統與道德上）的孤立村寨認同；一種以「潔淨」與「不潔」區分我群與他群的認同。¹³ 在這地區，女人的不潔與污染力不能只從婚姻交換與繼嗣關係來理解；一方面它涉及在家庭中女性外來者的邊緣地位，另一方面它與村寨居民的孤立與對外界的恐懼不安，以及在當地族群體系中村寨居民都傾向以「潔淨」——特別是以道德或性關係的潔淨——來與「蠻子」或「漢人」劃清界線，都有相當的關聯。由於女人是「最親近的外人」，她們打破村寨人群與外界的區分，打破潔與不潔間的區分，因而被視為不潔、危險與有毒的。她們是一個群體內部的、被經常談論的「毒藥貓」。然而，在談論這些故事的人的內心深處，卻潛伏著他們對於更大的「毒」——外在的「蠻子」與「漢人」世界——的恐懼與敵意。內部的毒藥貓與外面的毒藥貓互為表裡。他們對於上游「蠻子」與下游「漢人」的敵意與異類感，以及他們對於女人、母舅群體與鄰近村寨人群的敵意與異類感，兩者層層相扣、相生相成。

Norbert Elias 在其六十年代著作中，已注意一種普遍的人群對抗與衝突模式：非常相似或親近的兩個群體，一方認為自身是老本地人（established），而認為另一群體為外地人（outsiders）。老本地人認為外地人「不潔」，而且老本地人常強調某些當地文化或生活習俗上的「規範」（norms），並認為這是外人所缺與難以模仿的。被視為異己的外來者，由於是此種「規範」的潛在破壞者，因而被認為是污穢的（Elias 1965）。他在一個相對而言相當小而人群間同質性高的社區中作這樣的研究，因而能夠在人類社會分群上有此獨到的見解。這種劃分非常相近人群間的「規範」，在 Bourdieu 對人類社會分群的研究中有更進一步探討——他以「品味」（taste）為對象的研究，更讓我們了解這種做為人類分群「規範」的特質，及其如何形成與被運用。他指出，社會認同建立在「區分」（distinction）之上，而透過創造、操弄生活品味的「區分」，一個人群藉以敵視最親近也因此最有威脅的另一群體（Bourdieu 1984）。René Girard 所提出的 mimetic desire 與 monstrous double 之說，更深入的指出此種非常相似的或親近人群間的相互模仿與敵對（Girard 1977）。¹⁴ 在有關污染與女性社會角色的研究中，有些學者也指出，女性被認為是污染的與她們突破一些重要的社會邊界有關（Douglas 1966; Ahern 1975）。

雖然以上學者所研究的人群「區分」，有些是小鎮中的老居民與新居民的區分，有些是同一地區不同社會階層間的區分，有些是家庭或家族中核心（男性）與邊緣（女性）的區分，但

¹³ 以污染或毒來表達對外界村寨的敵意，不只是隱含在有關毒藥貓的故事裡。在田野訪談中，我也常經驗到如此的事：寨子裡的人悄悄警告我，到了上面的寨子不要喝他們的水，或說不能吃他們的東西，「因為他們的水或食物有毒。」黑水地區有一個村寨，據說在共產黨沒來以前，寨中各家族分成兩大派。自認為沒毒的一派人，捉到被認為有毒一派的人就把他燒死。直到現在，他們還分別誰是有毒的人的後代，誰是沒毒的人的後代。村寨居民更常談論，由於上游地區人群的衛生習慣不好，過去一些嚴重的瘟疫都是從上游地區傳來的。

¹⁴ 對於上述三位學者之說，我認為一個最適宜的例子便是中國士大夫傳統中的文人生活品味與相關的對文人用具的雅玩。特別在宋代之後，新興商業家族擠身城市上層社會之中，他們蓋豪宅、購置典雅傢具，甚至玩古董字畫；他們可以完全模仿傳統的士大夫生活（此即 mimetic desire）。而士大夫（舊族）對這些新暴發戶（外來者或 monstrous double）的排斥便表現在玩弄、定義「品味」上。他們在著述中描述一些難以捉摸的生活品味，並傳述一些笑話，嘲弄暴發戶沒有品味。藉此他們強化一個社會階級難以穿透的「邊緣」。

這種親近人群間的敵對模式常被擴大而見於人群間的種族或族群關係之中。我認爲這一類的研究，讓習於探討社會與文化差異較大的人群區分體系——族群或民族現象——的學者有可借鏡與深思之處。相反的，族群研究者對於族群衝突、對立的研究成果，對於思考親近社會群體間的區分與矛盾的問題上，也有可借鏡之處。也就是說，羌族「毒藥貓」的例子說明，人們對許多外界「異人群」的異類感與敵意，常反射到他們對本群體內或邊緣相當親近的「他人」的異類感與敵意之上。相反的，人們對於本群體內或邊緣相當親近的「他人」的異類感與敵意，也常影響他們對於外界相關「異人群」的「異類感」與敵意。如此，在一主要群體內或邊緣，與主要群體相當親近的弱勢「他人」，特別容易成爲該群體成員對外界強勢「他人」的敵意與恐懼的「代罪羔羊」。¹⁵

無毒不成寨

前述研究女巫傳說與「代罪羔羊神話」的學者們，都曾指出這些信仰或集體社會行爲在世界各文化中都普遍；他們也以某種人類社會結構或群體心理來解釋此現象。基本上，他們都強調在某些社會中，將少部分人作爲「代罪羔羊」主要是爲了疏解群體內部的衝突與緊張以及凝聚群體；只要是人類沒有更好的辦法解決這些問題，這些現象就容易存在與持續。在前面，我提出「內部毒藥貓」與「外在毒藥貓」相生相成的看法；我也認爲這是人類社會凝聚認同及解除內部矛盾的一種普遍現象。這個現象，不僅可以在世界許多族群關係的例子中得到印證（見本文註 15），也可以在羌族的一句俗諺——「無毒不成寨」——上得到印證。

在相信毒藥貓的岷江上游村寨人群中，他們也普遍相信「無毒不成寨」。

- 22.（北川青片）我們說無毒不成寨，每個都有。沒毒藥貓，寨子裡的水都要鬧人。水都不能吃。怕她，但沒有她就不好。
- 23.（茂縣赤不蘇）我們不太敢惹毒藥貓。如果沒有毒藥貓，我們人類一天要死三次活三次。
- 24.（茂縣黑虎）有一種瘟神，鬼，只有毒藥貓鎮壓他。一種魔鬼害人，毒藥貓沒了，害人的瘟神與魔鬼就要猖狂...。無毒不成寨，以毒攻毒。

在廣泛流傳的毒藥貓傳說中（如例 9），最後的情節也是天神阻止毒藥貓洗斷了根。雖然在以上報告人的口述中，有些人說沒有毒藥貓寨子裡的水都會毒人，有些人說沒有毒藥貓就會招致更嚴重的瘟疫，但他們都沒有進一步解釋爲何沒有毒藥貓寨子裡的水都不能喝，爲何瘟神

¹⁵ René Girard 曾舉印度的回教徒與巴基斯坦的印度教徒爲例，說明因他們是內部的少數而成爲「代罪羔羊」（Girard 1986: 17-18）。然而，由本文提出的觀點來看，印度的回教徒之所以成爲「內部毒藥貓」是因爲「外在毒藥貓」——周遭廣大的回教世界——對印度人的威脅。相同的，巴基斯坦人對少數印度教徒（內部毒藥貓）的迫害，或也因感受到強鄰印度（外在毒藥貓）的威脅所致。同時，巴基斯坦人與印度人之間的敵意，更受到他們日常生活中時時與內部「異教徒」之間的矛盾與敵意的催化。在世界許多地區的族群或民族關係中，類似的例子很多；如印尼人對於印尼華人，斯里蘭卡人對塔米爾人，伊朗人對於科威特人；在這些案例中，「外在的毒藥貓」分別爲：世界華人或華裔勢力、印度人或印度塔米爾人勢力，以及，西方歐美勢力。以此毒藥貓理論模式，我們也可以思考台灣的族群關係。在光復初期，是否在對日戰爭中從日本人（外部毒藥貓）那得到的挫折，使得部分來台軍民將敵意發洩在皇民化「台灣人」（內部毒藥貓）的身上，最後終釀成暴力？或者，近年來是否因中國對台灣的威脅，使得部分台灣人將對中國人（外部毒藥貓）的敵意轉化爲對島內「大陸人」（內部毒藥貓）的厭憎？

與魔鬼要猖狂；是否由於神話中相關內容的隱喻，使得他們認為無毒不成寨？或者，神話中「毒藥貓不能斷根」與村民們相信「無毒不成寨」都是某種根本社會心理的隱喻？我傾向於接受後一種解釋。

由某些村寨居民的觀點，不能沒有「毒藥貓」是由於對更嚴重的魔鬼、毒或瘟疫的畏懼。如果「毒藥貓」影射他們對鄰近村寨人群的敵意，那麼這些比「毒藥貓」更嚴重的毒或瘟疫，應代表著村寨居民對於——相對於毒藥貓所代表的「異人群」而言——更遠方的、更野蠻的、更污穢的人群的畏懼。「一截罵一截」的認同背景是造成「無毒不成寨」這種信念的基礎。在此種孤立的村寨生活中，與外村寨的通婚，特別是娶上游生活較落後村寨的女子，對本寨而言也是一種安全保障的期望；期望因為親家村寨與更上游村寨人群間的關係，而使本村寨不受上游「蠻子」或「獠羅子」的侵擾。毒藥貓所代表的「外人」或「外在世界」是人們熟悉的、毒性輕微且可被控制或可以應付的，接受他們可以避免或防止更嚴重的、無法控制的瘟疫與魔鬼。

另一種普遍的說法是「沒有毒藥貓，寨子裡的水都會毒人」；這可能代表「無毒不成寨」另一層的意涵。在這種說法中，沒有毒藥貓的惡果不是來自外界，而是產生於寨子之中。我認為，在此，「無毒不成寨」又隱喻著在日常生活的閒言閒語中強調外來女人的毒性與異類性，可以強化一個以男性成員為主體的家庭或家族的凝聚。在更大的範圍裡，強調與鄰近村寨間些微的差異，經常發生的輕微敵對與衝突，在凝聚村寨成員的認同上是必要的。如此一層層的對抗與凝聚，便是在許多人群社會中（特別是遊牧社會中）常見的分裂性對抗（segmentary opposition）以及因此造成的人群間分裂性認同結構（segmentary structure）。

由此兩層意義來看，「無毒不成寨」的含意幾乎便是「無內憂外患國恆亡」。只是，這「內憂」（內部毒藥貓）與「外患」（外部毒藥貓）與女人在家庭中的角色，鄰近寨子間的敵意，「蠻子」的野蠻、污穢，或「漢人」的狡猾一樣，它們不必然是主觀想像，也不必然是客觀事實。¹⁶ 而是對於「本寨」或「本國」的認同，使得一個人群經常以神話與「歷史」強化本群體與外在世界人群間的區分，以及，相關的，本群體內核心群體與邊緣群體間的區分。而這些以神話與「歷史」所強化的區分，同時也導引村寨人群的文化表徵、演示，與對「外人」及本群內「毒藥貓」的敵對行爲。於是，體現人群區分的文化表徵與村寨間的敵對行爲，成爲客觀社會現實與歷史事實。

毒藥貓故事中的神話、歷史與經驗記憶

在本文所舉的口述資料中，我們可以看出其中有一些似乎可歸類爲神話，但另一些似乎是

¹⁶ 正如在國際政治上，一個國家經常提醒其民眾本群體所面臨的「內憂」與「外患」；此「內憂」與「外患」經常是一種集體想像所產生的假想敵。然而，當敵意透過各種文化表徵與集體行爲影響雙方的互動時，內憂外患也漸成爲真實。藉此，國家得以團結其主體成員。此即「無內憂外患國恆亡」以及「無毒不成寨」的內在意義。

村寨中的歷史，或某人對親身經歷事件的經驗記憶。關於神話傳說、歷史與經驗記憶之間的區分，一個以漢語表述的羌族報告人對此的概念，與一般習於使用中文者對此的概念無別。關於神話傳說，他們更常說那是「條」；「條」在當地四川方言中指隨便談談的話，真假不必當真。他們也不常說「歷史」這個詞，然而說到他們認為「過去真正發生過的事」時，如果有人懷疑，他們會認真的爭辯說：「那不是條喇！」至於說到經驗記憶，他們則更清楚的說明這是親身經歷的。然而，在「毒藥貓」此一主題上，我們可以看出在村寨居民的口述中此三者並非截然劃分，而是有相當程度的交互影響。在本文中我不期望探討何謂「神話」或「歷史」，因這些都涉及太多的爭論。在以下，我只希望藉著有關「毒藥貓」的一些口述資料，來說明一些可能被我們歸類為「神話」、「歷史」或「經驗記憶」者的一些特質；它們如何形成與互相影響，以及在口述傳統中它們間模糊的界線，以及，它們如何對社會對個人產生意義。

神話，作為一種學術用語它的定義相當紛歧。在此，我將部分的毒藥貓故事暫且歸類為「神話」（見例 2, 7, 8, 9）；至於它的意義——無論神話這個詞是否恰當——必需在它與其他社會記憶範疇（如歷史與個人記憶）的相互關係背景中才能得到適當的了解。當人們在述說這一類的「神話」故事時，他們很清楚的知道，這只是一種神話傳說——所謂的「條」——，沒有人將之當做真正發生過的事。在故事中，毒藥貓或乘櫥櫃飛行，或由袋中摸出動物毛變成動物，或聚在一起宴樂吃人；毒藥貓王子身穿人指甲做的衣服，頭插鳥羽；毒藥貓在九條大河洗掉毒性等等。說故事的人回憶他聽過的故事情節與伴隨的虛構圖象，並插入、添加自己的想像。故事中的各種場景與圖象，如毒藥貓的聚會、人的殘肢、母親在熬盤上教女兒變動物、鐵三腳下所藏裝動物毛的包包等等，成為故事的主軸圖象。這些故事的發生沒有確定的時間與地點；這些作為主軸的圖象，控制著故事的記憶與傳述。在講述中，講述者隨時加入自己的意見與評論，並將自己當作事情發生時的目擊者，詳細描述細節；或將自己作為當事者，以第一人稱代表故事中的人物發言（見例 2, 7, 8, 9）。因為這只是講故事，所以他們可以作這些虛擬。這一類故事不多，但傳述的範圍很廣很普遍。變動物的毒藥貓是這類故事中的主角。

第二類毒藥貓故事是村民們所相信的「過去曾發生的事」。我們可以稱之為村民心目中的「歷史」，一種以口述傳遞的本土歷史。這類故事的述說通常由此開始：「我們寨子裡有一個人」或「某某寨有一個人」。然後便是這些人遇到一些奇怪的事或不幸的事之經過。

25.（黑水雙溜索）毒藥貓的傳說有；我們喊 duseshen。他們擺，女孩子會變成貓還是什麼的。希爾一個人是裁縫，有一天晚上，什麼聲音都有。後來又有人的聲音，是誰都聽得出來。後來他就把門打開了。毒藥貓說：「今天一定要把他吃了。」就把他拖出去到路邊。後來另一戶人家出來解手，毒藥貓才把他放了。後來那房子就甩在那了。

例 1 也是這一類的故事。在這些作為「歷史」的故事中，有特定的人物與事件，或也有特定的地點與時間。最重要的是，人們相信這是真實的。當地社會記憶中真實的人物（某寨某人或某有姓名的人），或真實的時間（如例 1 中「大集體」的時候），或真實的遺存（例 25 中被廢棄的房子），都被用來強調事件的真實性。如在上例中，人們經驗中熟悉的地名（西爾）與職業（裁縫），被用來特化這個故事中的人物，使聽者覺得這個人是真實存在的，因此也使他們相信此事是真實存在的。最後，現在仍存在的廢棄房子，被用來進一步調整整個事件的真實性。這一類作為「歷史」的故事，它的社會功能在於以人們相信的「真實過去」來合理化一些

本土知識。特定的人物、地點或物，是使整個述說「真實」的關鍵；相反的，事件本身是否真實卻無法得到証實。因此，只要它們被當作「過去真正發生的事」，述說者便需以特定人物、地點或物來維繫與傳遞此社會記憶。在述說中，旁觀者與當事者的立場較少或不見於敘述之中；因為這種主觀見解可能破壞敘述的客觀與真實性。這一類「歷史」中的主角，主要也是變動物的毒藥貓。

第三類故事是述說者個人的經驗與記憶。如下面三則故事：

26. (茂縣赤不蘇) 有一次我跟老挑(註：拜把弟兄之意)晚自習過後，要回去睡覺。還沒睡著時，沙沙像腳步的聲音移過來。一個方向響，一下子又那一個方向響。我們嚇得都躲在背子裡，悶得一身都濕了。後來想這也不是辦法。我們就把四邊的門都封嚴。用桌子、黑板擋著。這毒藥貓硬是有的。
27. (北川小壩) 以前毒藥貓的傳說，我們劉家也有。我一個小弟弟，小時候我七、八歲，常揹著他玩。一個老婆婆拉他的手，逗他玩。回來就不好了，當時是急驚風，現在說就是肺炎。後來就死了，人家說就是那老太婆害死的。聽說她一個竹筒筒裡什麼毛都有，她摸到什麼就變什麼，她害有仇的或是最親近的。
28. (茂縣赤不蘇) 我一個孃孃，她一個女婿去幫忙，晚上回來遇到一個牛，就跟那牛扭來扭去打，把那牛甩到坎子下去了。他跑回來，後來幾個舅舅跑去看，牛沒看到，地上有扭打的印子。回來那孃孃就病了。送到成都去醫都沒醫好，就死了。我妹妹也著過一次。肚子脹，吼。我媽媽去向那毒藥說：娃兒肚子脹，啥子原因呢？妳能不能給她想個辦法。去跟她打招呼，後來才好。

以上三個報告人所陳述的過去經驗，都難以說明真與毒藥貓有關。事實上是，社會中流傳的神話與大家所相信的「史實」，提供人們經驗外在世界的一種文化心理結構。夜間奇怪的音響或其它現象，人們遭受疾病或死亡，都在此種文化心理結構中得到解釋。所謂「經驗」，事實上是透過文化所獲得，並經過文化包裝的外在印象。它們成爲一種個人記憶，並在各種場合的述說中成爲社會記憶的一部分。然後，它們更強化了當地與毒藥貓有關的文化心理結構；「區分」與「認同」是此結構的核心。在這種故事中，人物、時間、地點與事件(人得病或死亡)應該都是真實的，人們只是建構(或虛構)事件與毒藥貓之間的關係。在述說中，講述者站在參與者與當事者角度的描述，以及述說者本身的存在，是故事真實性與說服力的主軸。因此故事中所有的人物與地點必須與述說者發生關聯。目前許多人認爲「女人會變成動物害人」是不可信的，因此大多數人在講這一類的本身經驗時，所說的都是「指甲放毒的老女人」。

更值得注意的是，許多報告人告訴我，「指甲放毒的女人」的受害者所得的事實上是一種「黑熱病」。我曾相當訝異許多深山村寨中的居民都能說出這是「黑熱病」，並說這是被「科學證實的」。後來我才理解，對部分村寨中的民眾而言，這些外來知識並沒有動搖他們相信「有些女人會放毒」。相反的，科學只是証實「病是真實的」，因此毒藥貓更被證明是真實的(見例 12)。當然另一些人，特別是知識分子，因這些科學証據而整個推翻了他們對毒藥貓的信念；就如一個北川報告人對我說的：「毒藥貓大部分都是女的，這是民族內部的一種分裂」。

許多學者在探討神話時，經常捲入神話中是否含有歷史真實性，或神話是否由一個真實的過去事件所引發？或歷史事實是否透過神話形成一種影響歷史發展的結構，或是文化結構創造神話與歷史事實（Girard 1987; Rosalso 1987; Sahlins 1981; Obeyesekere 1992）。在這一類探討中，在神話本身之外，歷史文獻與初民社會的儀式與宗教行為是討論問題的輔助資料。在這些爭論中，學者們常探討、定義那些是神話，那些是歷史，那些是個人真實經驗。然而，我們可以從另一個角度去思考這問題。「神話」並不只是一些文本（text）而已，它們是被一個社會傳述的文本。在傳述中，它們在一個社會裡呈動態的存在；它們透過語言、文字的文化符號意涵，影響人們的歷史建構與個人經驗。而歷史記憶與個人經驗記憶透過社會化的書寫、講述，也影響神話中每一語言、文字符號的象徵意義。

在有關毒藥貓的神話中，鄰近村寨間的衝突與對立，與外界村寨通婚產生的父權與舅權衝突，對外在蠻子與漢人世界的恐懼、不安與敵意，都投射在因疾疫與意外死亡所造成的社會緊張與騷亂之上。外村寨嫁來的女人被類比為動物而異類化，作為代罪羔羊背負所有疾病與死亡的罪，然後在故事中被殺死或被趕回娘家。述說這些神話，一方面得以疏解村寨與村寨間、父權與舅權間、男性與女性間的對立與緊張，以及疾疫與意外死亡所造成的社會不安。另一方面，透過故事中的圖象、場景，以及物、人物與各種動物的象徵意義，「神話」將語言、文字化為更深沉的文化符號，影響人們的「歷史」建構與個人對外界事物的「經驗記憶」。因此，對於毒藥貓故事，問題不在於人們相不相信那是事實，而絕大多數的情形下土著也不相信那是事實，但它的確能影響作為社會記憶的歷史建構，以及個人的經驗記憶。

村寨中人們相信的過去，或者說「歷史」，便在「神話」所隱含的文化內涵與社會內外關係中被建構出來。在「歷史」中，「神話」裡一些明顯不實的主題消失，人物、時間、空間與物被特殊化，以符合當地社會的生活經驗，如此造成一種「真實」的意象。因為它被認為是真實的，所以「歷史」的社會或文化影響力可能更甚於「神話」（至少在「神話」的影響力逐漸衰退的當代社會之中）。然而在自身沒有文字記載的羌族或鄰近藏族社會中，所有的「歷史」都很容易成為「神話」的一部分。由於缺乏文字記憶將時間、空間與人物系統化、特殊化，因此在述說兩代之前的事時，便成為「從前有一個人...」；於是，「歷史」成為「神話」或「傳說」的一部分。¹⁷ 無論如何，所有這些「神話」與村寨中有關毒藥貓的「歷史」，在一個人的成長中逐漸成為個人的社會記憶的一部分，塑造其社會人格。

一個人從很小的時候開始，坐在火塘邊聽毒藥貓及其它故事，這是村寨生活中相當重要的一部分。許多報告人都說自小受毒藥貓故事折磨的經驗；它讓小孩子不敢出去上廁所，長大後不敢走夜路。然而，對我，一個村寨外的聽故事者來說，這些故事並不特別恐怖。因此這也讓我相信，「恐怖」並非完全來自於故事情節，而是來自基於當地社會環境的社會文化。一個人

¹⁷ 羌族人在時間概念上，除了接受漢人的「清代」、「秦始皇的時代」、「五十年代」等漢人的或現代的時間分類概念之外，在本土語言中並沒有確切劃為單位的沿續性的歷史時間概念。所有超出個人生命及家族生命（通常只有兩代或三代）之外的時間，在概念上便非常模糊。一個詞 *gerhanpu* 形容很早的時候；如果要強調更早的時候，則是 *gerhanpu gerhanpu*。*gerhanpu* 時期所發生的事，是一些介於虛幻與真實間的事（包括所有的神話與傳說），以及結構性的重複發生的事（如弟兄分家、村寨間的戰爭、動物吃人等等）。在人物概念上，在近代記憶之外，在這兒沒有特定的「歷史人物」；只有神話中的人物有名字。談到過去經常發生的村寨間的戰爭，他們只是說過去打得很兇；兩代以前沒有任何「戰爭英雄」或「名王」被記得；或這些名王與其事蹟都化為「神話」被傳述。

的社會化過程，便是在不斷的成長中習得社會文化所賦與不同身分與角色的過程；學習「區分」男人與女人，馴養與野生動物，我群與他群。這也是一個人由聽故事者成為說故事者的過程。對一個兒童而言，故事中恐怖的情節是野獸、死屍、吃人或疾病、死亡。在成長過程中，他們逐漸學習分辨不同層次的「我們」與「他們」；他們是異類、不潔的、危險的、有毒的。於是，無論是女人、動物、疾病、不潔，在語言中都逐漸被賦與更深層的文化意涵。對一個成年男子而言，所有對外界的敵意與恐懼、父權與舅權的衝突、強調潔淨所致的性壓抑，都投射在村寨成員的疾疫與意外死亡所造成的騷亂之上，而外村寨來的女人成為代罪羔羊。個人在此文化心理結構中經驗到周遭發生的詭異或不幸事件，也在此心理結構中將之合理化，成為個人的經驗與記憶。有些令人「印象深刻」的例子，也就是以戲劇化的情節符合內在社會文化結構的例子，人、物、時、地被特化且被廣泛傳佈，成為大家相信的「歷史」。在述說這些個人的「經驗」，或村寨中流傳的「歷史」，或有關毒藥貓的「神話」時，他們疏解各種的社會緊張，凝聚一個村寨或家族的人群認同，並再度強化各層次的社會「區分」。

外來的新知識有時被個人用以強化原來的文化結構，但另一些人則藉以重新塑造個人的經驗與記憶。他們都在各種場合述說己見。人們不太爭論「神話」——因為他們知道那不是真實的——然而他們在講述中隨時「加油添醋」或賦予新的詮釋。相反的，他們爭論、討論共同的「經驗記憶」與「歷史」；在這過程中「過去的真實性」捲入世代、知識與權勢的階序關係之中。特別是，伴隨新知識而來的常是新的威權體系。在本文的例子中，那是科學知識，或更確實的說，是漢文字所傳遞的知識所建構的廣泛威權體系，因此它更具能力改變社會文化所建構的理性。於是，在此過程中「歷史」被重新詮釋，而「神話」也因其構成的人、物與事等辭彙的文化涵意被修正而有新的意義。

但這不是說，「科學」使得以找尋「代罪羔羊」來消除社會緊張與壓力的事就從此不存在。新的「理性」並沒有真的讓他們從毒藥貓故事所反映的「族群中心主義」

(ethnocentrism) 中醒覺。只是，人們在另一種認同典範下尋找新的「代罪羔羊」。在前面我們曾提及一個羌族知識分子所說：「毒藥貓大部分都是女的，這是民族內部的一種分裂」。這句話的含意是，即然現在大家都是一個民族，就不應該如此歧視內部的個別成員或次群體。然而，「一截罵一截」的情況仍然存在。「羌族」認為黑水人與藏族髒且亂搞性關係；嘉絨或黑水「藏族」認為草地「藏族」髒且亂搞性關係。如此，原來根基於村寨認同結構的有毒的、污染的、不潔的、野蠻的「毒藥貓」概念，被置於新的民族分類架構之中。

結語

正如 Robin Briggs 所言，女巫這個主題涉及人類的個人人格本質、社會結構、宗教信仰以及許多根本問題，因此對女巫的了解也增進我們對自己以及我們的過去的深度了解 (Briggs 1996: 410)。在這篇文章中，我由岷江上遊村寨中的毒藥貓傳說，來分析當地村寨人群中鄰近的寨與寨之間、舅權與父權間的對立與矛盾，如何化為動物與人、女人與男人、不潔與潔淨的對立；然後在社會成員因疾疫與意外死亡造成的騷亂不安中，女人成為代罪羔羊。村寨居民們

不只是在神話傳說中，將女人做為代罪羔羊來疏解社會緊張；在現實生活的歷史建構與經驗記憶中他們也如此做。因此，在本文中我也藉這個例子探討「神話」、「歷史」與個人「經驗記憶」間的關係。

我認為作為一種「代罪羔羊」傳說，毒藥貓故事表達岷江上游村寨人群各層次的認同與對外界的疑慮與恐懼，也因此它在人類社會認同與分群的本質上也有一般性的意義。將女人轉變為動物（異類化），並以性污染或暴力死亡嫁罪於她們的例子，我們並不陌生；「狐狸精」與「虎姑婆」都是類似的例子。這是一種原始的、基本的對「異己」的恐懼，而這「異己」則被投射在相當「親近的他人」——枕邊人或是近親長輩；在一個以男性為主體的社會中，因為她們是「女人」。在如岷江上游羌族村寨這樣的社會背景中，以細微的差異來造成人群的區隔，明確的表達在語言、服飾與其他文化與生活習俗之上。¹⁸ 外來女性在語言或在如服飾等生活細節上，破壞、污染本地人的「規範」；她所來自的群體（母舅家）透過她常試圖干涉、改變本地人的「規範」。如此在本地人群中造成一種潛在的威脅與緊張。此種親近人群所帶來的污染威脅，與他們對於更遠方的「蠻子」、「漢人」所帶來的污染威脅互為表裡。因此在傳述「神話」、「歷史」與「過去經驗」中，將女性異類化、罪化或污化，表達他們對一層層的外在世界敵意與恐懼。特別是，潔淨（性關係的、道德的與身體的）是一個重要的主觀規範，以劃分我群與「蠻子」、「漢人」；而女人，特別是年輕貌美的女人，是村寨中此種規範的潛在破壞者，因此她們被認為是有毒的、污染的。

從更一般性的意義來說，毒藥貓故事不止廣佈於岷江上游的村寨人群間，它也廣泛存在於世界各人群間；無論是在初民或是現代都市人之間。這便是為何在許多社會中，女人、弱勢群體與社會邊緣人常被視為有毒的、污染的、潛在的叛徒或破壞者。他們也常被比喻為動物或魔鬼；特別是在社會動盪騷亂之時，他們常成為代罪羔羊。這也說明了，人類似乎一直生活在一個個的群體各自建構的「村寨」之中。孤立（區分與邊界）讓我們畏懼外在世界；我們也共同建構或想像內部邊緣的毒藥貓（內憂）或外在的毒藥貓（外患）來孤立自己。當外面的毒藥貓對一個群體產生威脅與恐懼時，內部或鄰近的毒藥貓成為代罪羔羊；與內部毒藥貓間持續的、經常的敵對，也投射在對外界敵人的敵意與敵對行為上。這些「區分」與敵對行為，相對的也引起被區分者與被敵對者的人群「區分」概念與相應的行為。於是，在各自強調區分的文化心理下，這些內憂、外患也成為客觀現實與歷史事實。因此，「無毒不成寨」的一般性社會含意便是：一個社會人群賴其邊緣的維持而凝聚，而此邊緣的形成及其本質與變遷永遠擺盪在歷史想像與歷史事實之間。

參考資料：

¹⁸ 在本文之始我曾提及，毒藥貓故事引起我注意的是，幾乎所有村寨都有類似的故事與相關歷史與經驗建構。現在我們可以將此現象作如下的了解：文化上的差異是孤立的村寨認同的外在表徵與演示，而相同的毒藥貓故事則體現此種文化演示的差異與區分背後相同的孤立村寨認同。如果這樣的「村寨認同」是一個結構性的社會事實，那麼強調區隔的文化表現，以 Pierre Bourdieu 的話來說，是一種 representation of reality，而共同的毒藥貓傳說則表現 reality of representation（1984: 482-84）。

- Ahern, Emily M. 1975. "The Power and Pollution of Chinese Women." In *Women in Chinese Society*, 269-291. Ed. by Margery Wolf and Roxane Witke. Stanford: Stanford University Press, 1975.
- Boserup, E. 1970. *Women's Role in Economic Development*. London: Allen and Unwin Press.
- Bourdieu, Pierre. 1984 (1979). *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*. Trans by Richard Nice. London: Routledge & Kegan Paul.
- Briggs, Robin. 1996. *Witches & Neighbors*. New York: Penguin Books.
- Douglas, Mary. 1966. *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*. New York.
- Elias, Norbert. 1994 (1965). *The Established and the Outsiders: A Sociological Enquiry into Community Problems*. London: SAGE Publications.
- Ginzburg, Carlo. 1983. *The Night Battles: Witchcraft and Agrarian Cults in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*. Trans. By John and Anne Tedeschi. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- Girard, René. 1977. *Violence and the Sacred*. Translated by Patrick Gregory. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- , 1986. *The Scapegoat*. Trans. By Yvonne Freccero. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- , 1987. "Generative Scapegoating," 73-105 ; and "Discussion," 106-148. In *Violent Origins*. Ed. by Robert G. Hamerton-Kelly. Stanford: Stanford University Press.
- Goody, Jack. 1976. *Production and Reproduction: A Comparative Study of the Domestic Domain*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Obeyesekere, Gananath. 1992. *The Apotheosis of Captain Cook: European Mythmaking in the Pacific*. Princeton: Princeton University Press.
- Rosaldo, Renato. 1987. "Anthropological Commentary." In *Violent Origins*. Ed. by Robert G. Hamerton-Kelly. Stanford: Stanford University Press.
- Sahlins, Marshall D. 1981. *Historical Metaphors and Mythical Realities*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- Weller, Robert P. 1985. "Bandits, Beggars, and Ghosts: The Failure of State Control Over Religious Interpretation in Taiwan." *American Ethnologist* 112: 46-61.
- Yalman, Nur. 1963. "On the Purity of Women in the Castes of Ceylon and Malabar." *Journal of the Royal Anthropological Institute* 93.1: 25-58.
- 王明珂 1999, 〈根基歷史——羌族的弟兄故事〉, 《時間、歷史與記憶》, 黃應貴主編, 台北: 中央研究院民族學研究所。
- 王明珂 1997, 〈漢族邊緣的羌族記憶與羌族本質〉, 《從周邊看漢人的社會與文化: 王崧興先生紀念論文集》(台北: 中央研究院民族學研究所), 頁 129-165。
- 四川省阿壩藏族羌族自治州文化局編, 《羌族故事集》, 四川省藏族羌族自治州文化局出版。