中央研究院歷史語言研究所集刊
第六十九本，第四分
出版日期：民國八十七年十二月

羌族婦女服飾：一個「民族化」過程的例子

王明珂*

當今羌族村寨婦女穿著色彩鮮豔樣式特殊的「民族傳統服飾」。然而文獻與相關照片顯示，二十世紀前半葉羌民的服飾以灰白色調爲主，非常樸素。當時有些觀察研究者也指出，當地土著服飾毫無特色，由服飾無法分辨羌、漢之別。在本文中，我以二十世紀前半葉到九十年代民族主義在漢族與「羌族」中的發展，來說明羌族「民族服飾」的形成過程。我認爲這是「民族化」的結果與反映；透過少數民族服飾以造成鮮明化的民族特色，以強化「民族化」所造就的各種認同與區分（中華民族與外族、漢族與少數民族、城鎮中人與村寨中人、男人與女人）。

現代民族主義中包含「傳統」（或團結）與「現代化」（或進步）兩個相互矛盾的概念。因此在「民族」自我塑造中，「傳統」一方面代表一個人群的歷史延續性與團結而被強調，一方面代表過去的保守落後而被迴避。因此，羌族村寨婦女因其邊緣與弱勢的社會地位，而成爲民族傳統服飾的展示者。

關鍵詞：民族主義　少數民族　羌族　婦女　民族服飾

* 中央研究院歷史語言研究所

一、前言

在許多學術或作爲基本民族知識的中文著作中，羌族服飾都被視爲具有特色的少數民族文化傳統。它被認爲是一種「文化」，代表普遍出現在某一社會人群中的一種客觀特徵；它被認爲是一種「傳統」，又意味著這種文化特徵在此人群間已延續了很長一段時間。爲此以及其它歷史與文化因素，羌族被認爲是一個獨特的、歷史悠久的民族。

學者對於羌族傳統服飾常有如下的描述（冉光榮等 1985: 332）：

> 羌族男子一般包青色和白色頭帕，穿自織的長過膝的白色麻布或藍布長衫，外套一件羊皮褂子，腳著草履（用麻或柳樹皮編製而成），少數人穿布鞋或牛皮靴，裹羊毛或麻織成的綁腿，稱爲「毪子」，束腰帶。在鄰近松潘、黑水一帶的羌族男子多蓄髮——梳成辮子繞髻於腦後。羌族婦女喜纏青色、白色頭帕，或於頭頂置瓦狀的青布一疊，然後以兩條髮辮纏繞其上作髻。身穿曳至腳背的麻布或棉布長衫，外套羊皮褂子，裹綁腿。與男子服飾所不同的是她們的衣服都繡有美麗的花邊，衣領上鑲有一排小顆的梅花形圖案銀飾，腰繫繡花圍裙和飄帶，戴較大的耳環和圈子、簪子、銀牌等飾物……。羌族還有一種雲雲鞋，狀似小船，鞋尖微翹，鞋幫上繡有各色雲彩式的圖案，故有此名。

這些對羌族服飾的描述，原則上是不錯的。但是，如果我們只是滿意於如此的描述，或者，我們以此來定義或了解羌族，那麼我們所了解的只是一個刻板的羌族意象——一個以客觀文化特徵所定義的「民族」。在 Fredirk Barth 等人的「族群研究革命」之後 (Barth 1969)，很少有研究族群現象的人類學者仍然以「服飾」等客觀文化特徵來定義他（她）所研究的族群。在七十年代至八十年代族群研究中的工具論與根基論論戰裡，以及八十年代末以來結合歷史人類學 (historical anthropology) 或社會記憶 (social memory) 的族群研究之中，這些「物質文化特徵」所佔的地位都微乎其微。

近年來，在解構民族與民族主義的研究之風下，學者常指出許多所謂的「傳統」事實上是近代的創造 (Hobsbawm & Ranger 1983)，而「民族」則是近代民族主義風潮下的想像群體 (Anderson 1991)。基本上我同意這些看法；然而這些「創造」與「想像」的近代之前歷史事實與相關歷史記憶基礎，以及「創造」與

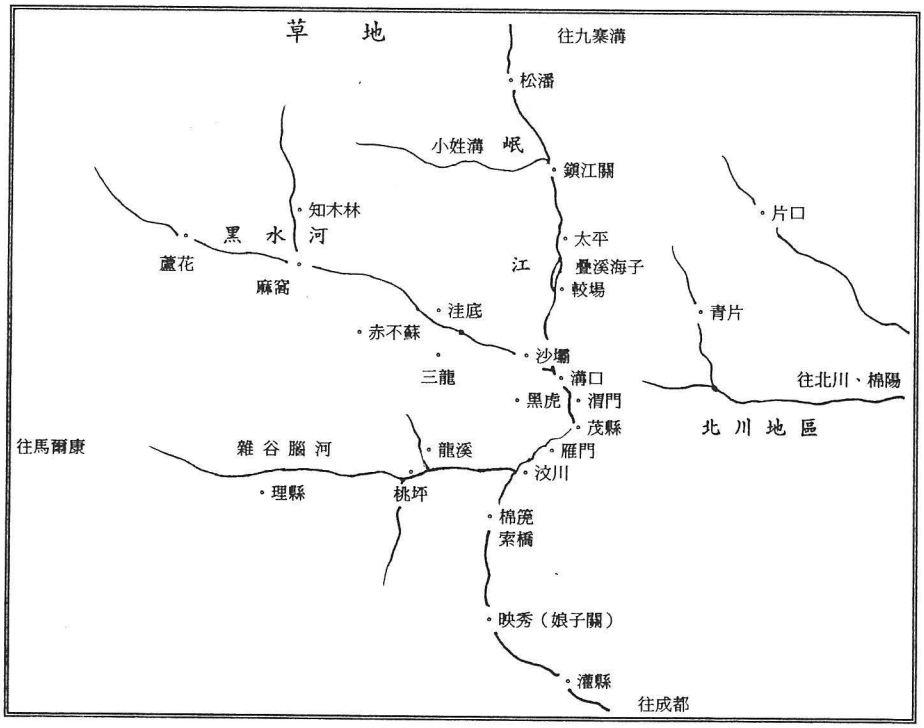
「想像」的過程與此過程中各種的霸權或權力關係，都值得深入探索。這樣的探索必然超出「近代」與「歷史」的範圍，而需兼及更早的歷史與歷史記憶，以及人類學的田野研究。我在一九九四至一九九八年之間數度進入中國四川省阿壩藏族羌族自治州與綿陽區北川等羌族地區作研究，我也長期在有關羌族的歷史文獻中「作田野」。在這些田野經驗中，我深刻體會到「羌族服飾」在時間、空間與人群間的變化。因此我認爲如「服飾」這樣的物質文化，可以在一些新的人類學與歷史田野思維中得到其意義；這些意義，可以讓我們在動態的歷史與現實政治層面思考「傳統」、「民族」與「文化」的形成過程及其社會意義。

也就是說，過去將服飾視爲一個族群的「客觀文化特徵」的看法，是由「共同服飾」所呈現的「相似性」來強調該族群成員間的「一體性」；這個「共同服飾」又被認爲是「傳統」的，以此強調該族群的歷史「延續性」。人群的「一體性」與該群體在時間上的「延續性」則被認爲是構成一個「民族」的要件。這樣的看法，忽略了「服飾」在空間、時間及個人間的變化。同時因過於強調服飾作爲「物」的特性，忽略了它是廣義個人身體的展示，因此也忽略了個人對服飾的情感好惡背後的社會根源；也就是忽略了此種身體展示背後的社會價值（什麼是美的或適當的穿著？）以及產生此種價值的社會認同與區分體系（我們是誰？與他們有何不同？）以及形成此種認同與區分體系背後的內外群體間的權力與政治關係（誰定義我們是誰？誰來定義什麼是適當的穿著）。

在本文中，「服飾」不被視爲可定義一個族群的「客觀文化特徵」；它的主要社會意義也非在於其所表現的物與物間的「相似性」及相對應的客觀人群分類。相反的，我將服飾視爲一種「社會認同與區分體系」(a system of social identity and distinction) 的反映——服飾是個人身體的延伸；利用此種延伸，個人或一群人強調自我認同以及與他群間的區分。穿某種服飾或不穿某種服飾，都是在特定社會情景中的一種身體或文化展示。透過以服飾來展示人群間的區分，以及透過口述與書寫對服飾的記憶、失憶與詮釋，一個人群不斷的被重新定義與分類。因此，在羌族服飾的例子中，本文將要探討的具體問題便是：羌族服飾所呈現的是什麼樣的一個社會認同與區分體系？此社會認同與區分體系（及其變遷），如何被社會內外不同的個人與群體，藉由各種不同的記憶媒介（文獻、口述與身體儀式展示）表現在對「傳統服飾」的定義、操弄、傳承與變遷之上？更重要的是，透過羌族婦女服飾我們可以觀察「民族化」的過程（一個傳統的創造過程），與在此過程中民族內外的權力結構關係如何影響婦女的服飾展示，以及「服飾展示」如何呈現、鞏固各種認同與區分及其背後的權力關係。

二、當前身體展示的羌族婦女服飾

外來觀察者常綜合其在各地羌族中（圖一）所見的土著服飾印象，或在更有限的田野範疇中歸納其印象，然後描述羌族服飾。各羌族自治州縣文化單位中的羌、藏、漢族知識分子，也曾編輯出版如《中國四川羌族裝飾圖案集》的圖冊。在這樣的建構中，或強調在多樣分歧中的統一性，或強調典型而忽略變化與異端。然而，一個無法否認的事實是：目前穿著這色彩豔麗而又多變化的「傳統羌族服飾」的幾乎都是高山、深溝村寨中的婦女。如此透過婦女服飾，穿著者（村寨婦女）與旁觀者（村寨男性、羌族城鎮居民、漢族等）在各自的社會認同與區分體系中得到不同的經驗與意義。也就是說，藉著婦女服飾的展示與觀察，一個在各種社會認同與區分體系中的人強調他（她）所屬的村寨、山溝、區域、性別、世代、社會階層與民族等認同。



圖一：四川阿壩州羌族地區圖

目前羌族婦女服飾的一致性，表現在年輕婦女色澤豔麗的長衫上。顏色多爲紅、綠、桃紅或天藍，在領與袖邊上加上一段繡花布邊。其它部分如領袂、頭帕、圍裙，及繡花圖案上則表現相當的地方性差異。因此，從羌族知識分子的觀點，羌族婦女服飾可分爲幾個不同的區域類型，如蒲溪、桃坪、三龍、黑虎、渭門、赤不蘇、楊柳溝等（圖二・一至圖二・五）。然而，這樣的分類還是基於外在觀察者的角度，以「物」與「物」之間的相似與相異來作綜合歸類。事實上，從村寨民眾的觀點，在服飾的頭帕、圍裙、腰帶、花邊等方面，一個村有一個村的特點，一個溝有一個溝的特點；有時一個山上的上、下寨之間，一條溝中的陰山與陽山面村寨之間，在婦女服飾上都有些微的差別。這些微小的差別可能不引起研究者的注意，但在當地人的意識中卻有非常的重要性。[1]

這個表現在服飾上的差異，與各地區、村寨的文化習俗與語言使用的紛歧現象是一致的。在語言學家的分類中，羌族語言分南部與北部方言，又各分成五個土語（孫宏開 1983: 429-54）。但是即使在同一土語區中，各村寨中的人彼此溝通還是感到吃力。同樣的，他們說經常陰山面與陽山面的人講話不同；上寨與下寨的人講話不同。因此羌族人常說：「我們的話走不遠。」在宗教儀式、年節習俗與其它文化特徵上，各個溝與村寨的人群也意識到並刻意表現己群與他群的不同。因此當地流行的一句俗諺稱這兒是「三里不同腔，五里不同俗」。

有意義的是，羌族婦女服飾的地域性差異也的確讓她們「走不遠」。有些五十歲以上的婦女一生中沒有出過村寨，或沒有出過本村寨所在的溝；部分人最遠也只到過茂縣或汶川。她們的理由是，「每天都有活要做」；另一個理由便是，「因爲穿的不一樣，出去沒有多遠就到別人的地方了」。相反的，當今羌族男人，即使是在村寨中，穿的卻是常見的中國西南鄉間常見的男子衣物。不但看不出各地域羌族之別，也看不出與漢族農民有任何差別。至於爲何如此，一位羌族男性報告人對我說得非常明白：「因爲男人經常出去做活路，穿得中性些比較方便。」相反的，因爲女人不用出遠門，所以他們認爲女人必須穿「道地的」本地傳統服飾。事實上，在此社會中「女人必須穿道地的本地傳統服飾」這樣的社會規範，也規範了女人的活動範圍。同樣的情形也表現在語言上。男人們認爲，男

[1] 如近年來茂縣渭門一帶村寨年青婦女，開始用較長的頭巾布層層盤繞成餅狀頭帕（見圖二・三）；這種風俗直影響到鄰近永和的道材村。然而永和其他村寨則譏之爲「鍋魁」（一種烤大餅）。這種村寨間在婦女服飾上細微的差異永遠存在，也不斷的被創造。

人說話靈活些、詞彙豐富些，而且漢話說得很好；女人的話死板，漢話說不好。受過語言調查訓練的羌族知識分子告訴我，所謂男人的話詞彙豐富是因爲用了許多鄰近羌、藏語或漢語借詞，事實上女人說的話還比較「傳統」些。因此，「誰應穿本民族服飾」，表現男、女性別區分，以及城鎮居民與村寨居民的區分。



圖二・一：茂縣黑虎婦女服飾

本文作者攝，黑虎兒給米，1998。



圖二・二：茂縣赤不蘇婦女服飾

本文作者攝，赤不蘇曲谷，1998。



圖二・三：茂縣渭門婦女服飾

本文作者攝，渭門得勝，1996。



圖二・四：茂縣太平婦女服飾

本文作者攝，太平牛尾巴，1998。



圖二・五：理縣蒲溪婦女服飾

本文作者攝，蒲溪休溪，1996。

當今羌族婦女的服飾，也表現各別群體中不同世代與年齡成員間的差異。以茂縣太平附近高山村寨（牛尾巴、雙泉等地）目前的情形來說，村寨中的小女孩在七、八歲之前，穿著的大多是購來的成衣。七、八歲至十二、三歲的女孩開始穿著「傳統服飾」，但只限於特定的時間場合，如村寨中的祭典或過年時節。在其它時間她們還是穿著購得的外來成衣。而且，這時她們所穿著的「傳統服飾」大多由現成的花布與繡花布邊拼湊而成，顯得雜亂無章。十三、四歲以上的少女，開始整年穿著「傳統服飾」；而且，這時她們的服飾才與當地村寨的風格趨於一致（圖三）。牛尾巴與雙泉等地少女與年青婦女的服裝顏色亮麗多彩，紅、水紅或天藍色爲主要色調。圍裙、上衣的繡花圖案較多、較密，且以「架花」（十字繡）爲主；[2] 不包頭帕。中年婦女開始穿著藍、綠等較暗色的上衣，但仍保留繡花圍裙，包黑色頭帕。老年婦女則穿著以黑、藍等色調爲主的服裝，不著繡花圍裙，包黑色頭帕（圖四）。

對於村寨中的男性（與部分女性）而言，婦女服飾還表達另一種區分：勤勞的女子與懶惰的女子。他（她）們認爲，從女人身上所穿的衣服的縫繡工夫可以看出她的勤惰。也因此，每個女孩子到了十三、四歲都必需爲自己做衣服。北川的報告人還有一種說法：

> 五十年代以前包括初期，我們那還有信那個以白爲善，以黑爲惡，以紅爲喜，以藍爲天。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。

這是從當代羌族男子觀點，以服飾所作的性別區分；至於這是不是五十年代北川羌族服飾上的一般現象則相當可疑。[3] 然而，對於羌區城鎮居民與羌族知識分子而言，這些村寨婦女服飾展示了更重要的區分——它們代表「羌族傳統服飾」。就是這個，以及其它羌族傳統文化特色，使得羌族成爲不同於漢、藏與彝

---

[2] 岷江上游地區的刺繡基本技巧，根據當地婦女的說法，有架、挑、繡等方式。根據我的田野觀察以及對當地婦女的採訪，繡花似乎比較流行於「東路」（岷江東岸各支流）受漢文化影響較深的村寨，架花則流行於西路及北路靠近嘉絨藏族的村寨。目前雖有些混雜，但仍看得出此種區別；如牛尾巴、楊柳溝與雙泉等北路村寨都是以架花圖案爲主。

[3] 北川地區土著在明清時期一方面與大量漢移民混居、融合，一方面在族群歧視的壓力下普遍以「失憶」成爲漢人，因此在五十年代，除少數如青片地區外，所見幾乎只是漢人村落，非漢土著文化、語言痕跡絶少。這位報告人是一位羌族知識分子，他所生長的地方在五十年代大家皆認爲自身爲漢人，而八十年代時才在住民要求下被識別爲「羌族鄉」。

的獨特民族。以下我將說明，以服飾而言這種鮮明的民族文化區分在二十世紀上半葉並不存在。



圖三：茂縣太平女孩服飾

照片中三個女孩的服飾表現村寨女孩的成長與社會化過程中之不同階段

本文作者攝，太平牛尾巴，1998。



圖四：茂縣太平婦女服飾

前排代表老年婦女服飾，後排者顯示中年及已婚婦女穿著
未婚少女穿著則見前圖二・四
本文作者攝，太平牛尾巴，1998。

三、文獻記憶中的羌族服飾：歷史民族誌考察

如前所言，當今各地羌族婦女服飾都表現相當繁複的圖案與炫麗的色彩。然而，由許多二十至四十年代的民族誌記載中，我們知道當時岷江上游各區域村寨人群的服飾卻相當樸素。二十年代初，在岷江上游地區宣教的英籍傳教士Thomas Torrance 指出，羌民有他們自己的民族織物；一種厚而耐磨的以麻編織的衣服。「一種古代的編織工藝仍用於製作床毯、氈帽、腰帶與粗絨帶，此種絨帶被用於綁腿與做成衣服。」[4] 年老的男人戴氈帽，無論男人女人都包頭帕，只是男女的纏法不同 (Torrance 1920: 23-24)。他又稱，大部分的羌人「仍」穿白色麻製衣服，而且曾經全都如此。有些地區婦女配銀環爲頭飾、耳飾；Torrance 將之比擬爲有如巴勒斯坦地區 Ramallah 婦女頭上所配戴的銀幣飾 (1937: 36-40)。

略晚，另一位西方民族學者 David Crockett Graham 對當時（二十至四十年代）羌民的服飾有更詳細的描述 (Graham 1958: 20-21)：

> 羌民一般穿著未染的麻布衣服，白色的或接近白色的，因爲那是自然的顏色……。男女都纏綁腿……。男女都包頭巾……。暗羊毛較暖的衣物在冷天穿著。第三種，通常是無袖的，由動物皮製成，毛留在皮衣上。有些羌民穿由漢人那買來的棉衣……。在有些地區，最好的男女麻衫由頸到腰有藍布邊，在這些簡單的藍布邊上，繡上白色簡單的星星、花朵及幾何圖案。男人與女人都繫衣帶。一般都是白色麻布，但在汶川與理番則有彩色精緻圖案的腰帶。證據顯示，汶川的羌民採借此種腰帶自瓦寺，而理番的羌民採借自鄰近的嘉絨。因爲其它地區的羌民都沒有做或佩這樣的帶子，但在瓦寺或嘉絨中卻被普遍佩帶。

民國三十年，中國大學生邊疆服務團在川西地區作調查，對於岷江上游土著服飾也有類似的描述。同樣的，調查者認爲羌人的服飾樸素；羌人的花腰帶是習自瓦寺土司之民（川西調查記 1943: 23）。

> 羌人服飾，無論男女，並無特別之形式可言。故由服飾觀，無從知其爲羌人。惟其衣料多用自種自織之胡麻布爲之，工作時及無典禮時均服麻織布，訪客及盛典始穿綿織及綢衣。男衣長衫，女衫較短，只及膝。男女腰間喜束帶，理番縣境多麻織帶，汶川多毛織花帶，此條顯係學自汶川瓦寺

[4] 應是指毡織品。

> 土司之俗，因瓦寺土司係於明代遷來之藏人也。衣飾之素淡，與其娛樂之少，同爲不解之心理象徵，羌人女子之衣服除綿布及綢衣，用半寸寬之藍布鑲邊外，別無任何裝飾，凡色彩均屬暗色。麻布衣褲即屬素白，亦不沿邊，男子衣飾之素淡，更無論矣。男女更有一無面山羊皮背心，棕色羊毛長背心，以禦寒避雨之衣。女人之鞋，則與衣著，成一有趣之對照，因鞋無男女均有花彩，更以顏色辨別穿鞋者之身分地位……。女子捲髻頭蓋花巾，或黑布，幼女結辮，男子例將頭前部髮剃去，僅留中後部一部分短髮俗稱長根毛。女子無論老幼，均穿耳環，形式同內地，亦有懸大圈銀耳環者，此顯受藏人之風。

以上這些調查者對於羌民或羌人服飾的描述，事實上是相當一致的。[5] 由 Torrance 之書中所附照片，以及本所（歷史語言研究所）研究前輩在三十年代所攝之照片（圖五・一至圖五・四）看來，當時羌民服飾的確非常素樸。雖然所見的現象略同，他們對於自己所見的此種物質文化現象是否就是「羌人文化」卻有不同的看法。Torrance 與《川西調查記》作者們的意見分別代表兩個極端。前者認爲他所見的全然是羌民文化；他們是一個獨特的種族 (race)——東遷的以色列人後裔。後者則認爲「羌人服飾，無論男女，並無特別之形式可言」；「由服飾觀，無從知其爲羌人」。Graham 的看法則在這兩個極端之間，他一方面認爲羌民有自己的文化，另一方面則表示這個文化正持續受漢文化與嘉絨文化的影響。胡鑑民則困惑於，以織花帶與繡花鞋而言，究竟那些是羌民傳統，那些是漢族或嘉絨傳統 (1944: 39-40)？

究竟在三、四十年代，在服飾上那些可被稱爲羌人的服飾？以麻織長衫與頭包布巾、扎綁腿來說，這也是清末民初時期許多西南漢族農民的普遍穿著。二〇年代在本地區進行民俗調查的黎光明等人，在其向中央研究院歷史語言研究所提出的報告中稱：「以布纏頭代帽，是川西漢人的習慣，並不是羌民或土民的特

---

[5] 此處關係著田野選擇的問題；也就是，二十世紀前半葉的調查者選擇那些地區的人群作調查來呈現「羌民」或「羌人」的文化？Torrance 與 Graham 的調查主要都集中在今汶川、理縣附近，特別是龍溪溝與雜谷腦河沿線各村寨「羌民」。《川西調查記》的調查者，雖然走過茂縣及黑水河沿線諸地，但他們所報導的主要也是雜谷腦河沿線村寨與汶川蘿蔔寨（羅卜寨）等地的「羌人」。另外，四十年代胡鑑民在描述羌民的經濟與工藝時，偶提及茂縣東路與西路等寨，但詳盡的描述都集中在雜谷腦河沿線各村寨。顯然，本世紀前半葉學者所描述的典型「羌人」或「羌民」，都是雜谷腦河流域以及汶川附近各村寨的居民。這應是他們對土著服飾的描述基本類似的原因之一。

俗」（黎光明、王元輝 1929: 44）。羊毛織成的「毡織褂褂」目前被羌族知識分子認爲是羌文化的特徵，因爲他們認爲本民族從前是「牧羊的民族」。[6] 但民國三十三年所編的《汶川縣志》中卻稱，「以地產羊毛，人多以編毛爲生，故多織毛爲衣，三族皆同，僅羌、土較普遍而已」（祝世德 1944: 304）。這裡所謂的三族是指漢、羌與土（土指瓦寺土司屬民，也就是較漢化的嘉絨藏族）。又如，四十年代在「羌民」中作調查的胡鑑民指出，製花鞋的藝術，似乎是受漢人的影響；某些漢化很深的地區，製花鞋的藝術也最發達 (1944: 40)。前述的David Crockett Graham 也認爲，有時羌族婦女會學習漢族刺繡，來裝飾她們的衣袖或圍裙 (1958: 21)。此外 Graham 所描述的羌文化，無論是山歌或是以端公爲中心的宗教，都是「土著與漢文化」的混合體。Torrance 雖強調羌民的「以色列」文化根源，但他書中所附的照片卻顯示，當時羌民的穿著實與漢民差別不大，尤其是上層土司頭人（圖六）。

事實上，在清代中葉或更早以來，汶川至茂縣大道（沿岷江東岸）附近的村寨居民，以及西去理縣、馬爾康的沿雜谷腦河大道沿線村寨居民，當時已有不同程度的漢化。在一八三〇年的《茂州志》中記載，當時的茂州知州等官員向朝廷報告（楊迦懌等 1831, 2: 19）：

> 親歷所屬五十八寨逐加查詢，各寨夷民等環跪籲求，咸稱伊等久沐天朝聲教，言語、衣服悉與漢民相同，亦多讀書識字之人，是以一心向化，願作盛世良民。

雖然在改土歸流的政策之下，或是在淵源更早的「以德化番」的意識型態下，中國邊疆官員可能虛構土著漢化的情況，請求朝廷將當地土著納入編戶，以此邀功。但由二十世紀前半葉中、外學者的描述，以及近年來我在羌族地區所作的口傳記憶考察，以及我在一些羌族家庭中所見從前留下的漢籍古書，以及近年在高山村寨出土的清代漢式墓碑，都說明至少在部分地區當地土著由十九世紀到二十世紀上半葉已相當漢化了。這也說明了爲何在《茂州志》中今茂縣附近相當一部分村寨被劃分爲「漢民里」（楊迦懌等 1831, 2: 14-16)。南方的汶川附近村寨及瓦寺土司屬民漢化程度之深更不待言。

---

[6] 古代漢文典籍中對「羌」的解釋爲「西戎牧羊人」（《說文・羊部》；《風俗通》）。這個歷史記憶不斷出現在各種有關羌族的學術與通俗著作之中。顯然，羌族知識分子從這些漢文著作中得到此種對自身的理解與界定。

總而言之，無論是由從前觀察研究者的文字描述，或是他們留下的圖象描述，或是他們對羌族服飾特色的爭論或疑惑，都顯示在民初時期以「服飾」來呈現的漢與非漢民族文化邊緣是相當模糊的。



圖五・一：歷史語言研究所藏羌族照片

勇士衡攝，理縣桃坪佳山寨，1941。



圖五・二：歷史語言研究所藏羌族照片

勇士衡攝，理縣桃坪佳山寨，1941。



圖五・三：Thomas Torrance 所攝羌民照片

採自 *The History, Customs and Religion of the Ch'iang*, p.19.



圖五・四：歷史語言研究所藏羌族照片

照片中大部分爲羌民少部分爲土民

黎光明、王元輝攝，汶川和平寨，1929。



圖六：Thomas Torrance 所攝羌民頭人照片

採自*China's First Missionaries: Ancient Israelites*, p.34.

民族化的序曲

二十世紀上半葉的調查者們雖然對同一現象有不同的見解，但一個共同的特點是：他們都在努力探索、建構一個「羌民或羌人文化」。也就是說，當時「羌人」或「羌民」的範疇並不確定，在「種族」或「民族」概念之下，調查研究者嘗試找尋、建立「文化典範」來描述他們心目中一個特定的「種族」或「民族」。

以「羌人」或「羌民」的範疇來說，Torrance 心目中的羌民廣泛分布在松潘至灌縣之北的汶川縣，部分更遠至甘肅南部 (1920: 15)。相較而言，Graham 心目中的「羌人」或「羌民」範圍小了很多；約在疊溪以南，索橋以北 (1958: 3)。而且，他們的調查研究似乎都期望在岷江西岸深山村寨中找尋「典型的」羌民文化，[7] 而有意忽略他們認爲已漢化的岷江東岸各溝（山谷）中的村寨。在三十年代初，有些中國調查者也認爲岷江右岸地帶都是漢人居住區。[8] 在另一方面，《川西調查記》的作者們則似乎放棄了以服飾等文化特徵來界定羌人，而認爲「羌人之辨別除由語言外，別無他途可準，因其他文化現象均與內地相若，即有不同亦其枝節耳」（教育部蒙藏教育司 1943: 25）。因此他們還是在努力「典範化」一些人群，[9] 只是重點由文化轉移爲語言。

這個將岷江上游人群典範化爲「羌民」或「羌人」最後終成爲「羌族」的努力，也就是「民族化」或「少數民族化」過程的一部分。我曾在最近的一篇文章中說明，傳統中國人概念中的「羌人」被民族化而成爲「羌族」的三個過程。一是，「羌」爲中國人觀念中西方異族與族群邊緣；由商到東漢這個族群邊緣隨華夏的擴張逐步西移，終於在東漢魏晉時在青藏高原的東緣形成一個「羌人地帶」。後來在隋唐時吐番政治與文化勢力東移的影響下，以及漢與吐番在此地帶進退相持之下，這個羌人地帶大部分的人群逐漸漢化或「番化」（在漢人的觀念中），因此「羌人」的範圍逐漸縮小。到了明清時期，只有岷江上游與北川一帶

---

[7] 如 Thomas Torrance 所言：「最好的辦法是遠離主公路，爬上高山。在那兒基於我們對人類本質的知識及一些圓通的方法，他（學者）可以找到眞正的老羌民，告訴他……」(1920: 35)。

[8] 在《蒙藏月報》一篇有關四川西北的文章中，作者稱：「以灌縣至松潘一路而言，岷江右岸地帶爲漢人居住區域，左岸則爲非漢人所聚居」（邊理庭 1941: 26）。

[9] 此「典範化」是指尋找、建立一個人群的典範體質、文化或語言特徵，並藉此區分這個人群的範圍。

較漢化的土著還被稱爲「羌民」。二是，受西方「民族主義」與「民族國家」等概念的影響，並在帝國主義列強對中國與中國邊緣地區侵奪的威脅下，漢族知識分子建構中華民族與中華民國的概念，並將四裔納入此國族之內；漢人成爲此國族的核心，傳統四裔如羌成爲邊緣少數民族。清末民國以來的中國民族誌與民族史研究與書寫工作，一方面說明這些少數民族的落後性與邊緣性，一方面說明他們與漢族間長久以來的弟兄民族關係。就在這樣的背景下，有關「羌」的歷史記憶被建構成「民族史」的一部分，岷江上游土著的文化特徵也被探索、描述。最後，第三個過程是：岷江上游土著被以漢人爲主體的主流文化教導，或在漢文與土著口傳知識體系中學習、選擇與彼此爭辯，以建構他們心目中的羌族歷史與文化 (Wang 1998)。

所有本世紀上半葉研究「羌人」或「羌民」的中外學者，可以說都參與了這個「羌族文化」與其族群性 (ethnicity) 的建構。不同的只是，在民族溯源上，Torrance 認爲「羌」是川西一個獨特的種族 (race)，他們是東遷的古以色列人後裔。這顯然是由於他認爲羌民所信仰的是一神教，而一神教在一種以演化與傳播論爲基礎的古典民族學中又被認爲是人類文明演化上的最高形式。於是在文化優越感與種族中心主義的思考下，羌民被認爲是文明先進的以色列人的後裔。在另一方面，Graham 與中國學者們則都認爲羌民是商代以來由東方西遷的、與漢族有長遠關係的一個民族。Torrance 的看法，在考古、歷史與民族誌資料上都得不到有力的支持。但值得注意的是，當時不只是 Torrance 有此意見，他也不是第一個提出此理論的學者 (Torrance 1937: 8）。Graham 與中國學者們的意見——羌爲由東方西遷的民族——則遭遇另一種質疑：究竟西遷的是一個「民族」，或是華夏心目中的一個西方異族概念 (Wang 1992: 98-160)？無論如何，這些本世紀上半葉的民族史與民族誌告訴我們，在岷江上游人群「民族化」的過程中，藉由「歷史」該「民族」的屬性曾爲不同文化偏見與霸權下的論題——羌族究竟是以基督教文明爲中心的西方人的「邊緣」？或是以漢人爲中心的中華民族的邊緣？不同文化偏見與霸權，也使得一方將所有的羌人文化都視爲獨特的、以色列起源的，另一方則認爲羌人文化中混合大量的漢人文化。

無論是「發現」羌民文化的獨特性，或困惑於羌民文化的混雜性，這些學者心目中似乎都有一個對「民族」的定見：民族是一群有共同的血統（體質）、語言、文化、生活習慣、宗教信仰等客觀特徵的人群；這些體質、語言與文化特徵在此人群中被一代代的沿承傳遞，在此過程中因與他民族的往來接觸，可能混雜

他民族的血統與文化。因此，他們都期望在「羌民」中找到一些共同的體質或文化特質——代表該民族「原型」的體質、文化特質。這種找尋一個民族共同的體質或文化特質並將之視爲「原型」的努力，表現在當時的民族誌工作上，如胡鑑民對羌民的宗教信仰與經濟生活的觀察與描述，如 Graham 對羌民習俗與宗教的描述，如調查者留下的大量顯示體質與文化特徵的照片。[10] 雖然對胡鑑民與 Graham 來說，他們可能一直困惑於何者是「典型的」羌民文化，但他們可能不會知道在他們對民族文化典範的探索中，他們也強化了這個典範的「羌民」概念；在此概念下，他們對羌民的記錄、描述都被後之學者選擇性的用來使這個民族概念更明晰。

胡鑑民與 Graham 無法由宗教、服飾與習俗描述一個典範的「羌民」，這對當時所謂客觀的、科學的民族研究傳統而言，可說是一種「遺憾」。因此胡鑑民等人寄望於語言。無論如何，語言學者也果真不負所望。透過語言調查與分類，「羌語」成爲一個語言學者心目中的客觀存在範疇。由於「羌語」（一個語言學的概念範疇）的客觀存在，結合「民族」概念的普及與語言學「科學方法」的說服力，「羌族」的客觀存在被確定，其範圍也清晰化了。有開創羌語研究之功的聞宥在進行他的研究時曾有如下的感慨（聞宥 1941: 60）：

> 我儕今日苟未身至川西，固已不知版圖之內，尚有羌人。以一早見於先秦文獻之族類，亙數千年，歷無數之移徙混合，卒未滅絕，而並世竟無知之者，斯眞學林之憾事已。

的確，在四十年代時，中國知識分子對於這些邊疆人群的了解還很模糊。當時西南聯合大學的秦學聖曾隨 Graham 到岷江上游作調查，而他原來的目的是調查他認爲應在岷江上游的「苗族」(Graham 1958: iii)。聞宥當時自然也無從知道，事實上是他與那時代知識分子對民族的定義（共同的語言、風俗、宗教等等）與他自己的語言調查分類，創造了「羌族」。

四、羌族服飾所反映之少數民族「民族化」歷程

在一九一一年之後，特別是在一九四九年之後，中國逐步脫離西方商業殖民主義列強的掌握。民族誌與民族史的研究與書寫，建構、說明並強化中華民族下

[10] 中央研究院歷史語言研究所中便收藏有大量本所研究人員在三〇至五〇年代所攝的中國西南與臺灣各民族體質照片。

漢族與各邊緣少數民族間的緊密關係（雖然有時並不很成功）。由於「羌」曾經是華夏心目中一個漂移的族群邊界（Wang 1992; 王明珂 1997: 227-53），在中國歷史文獻上被稱爲「羌」的人群曾出現在東自河南、西至青海、北起天山南路、南至雲南的廣大地區。因此，在豐富的中國歷史記憶中「羌族史」可以將許多中國西部與西南邊疆族群與漢族聯繫在一起；事實上這也就是民國以來許多「羌族史」寫作所努力建構的民族歷史圖象。[11] 在這種以「歷史」建構中華民族內各民族關係的潮流下，自然中國學者與 Graham 將羌溯及商、周時期與華夏有密切關聯的東方民族的觀點成爲典範，Torrance「以色列人後裔」的看法成爲異端。

如前所言，相信一個「民族」是有共同體質、語言、文化的人群，更使得當時的調查研究者試圖找尋、分辨與描述典範的羌族文化、語言與體質；這種探求，以及此探求所賴的學術、經濟與意識型態霸權，推動了「民族化」的過程。二十年代至四十年代只是「民族化」的起始，在一九四九年之後這個工作未因國民政府退守臺灣而中斷。相反的，在中國共產黨政權下更積極的進行下去。相關工作包括民族調查、研究、識別、分類與民族政策的推行等等。在民族識別與民族分類中，「羌族」成爲一個少數民族。羌族的範圍，藉著民族文化、語言、宗教的描述而大致有了明確的邊界。更重要的是，民族平等政策與給予少數民族優惠的政策，使得岷江上游與北川地區的土著，包括許多從前自稱漢人而稱上游村寨人群爲蠻子的人群，有意願承認自己的少數民族身分。然而，當今「羌族」並不只是國家或外來者的創造與當地民眾個人利益抉擇兩者結合的產物；如今的羌族也是建立在主觀認同與本土意識所建構的「共同歷史與文化」之上的人群——雖然，如世界上所有的民族一樣，典範的共同歷史與文化永遠在被爭論之中。

就在此種認同、文化與政治背景之下，由五〇年代到九〇年代間，許多羌族傳統文化，如服飾，有愈來愈鮮明的趨勢。當今羌族服飾，也就是他們（特別是羌族知識分子）所相信的「本民族服飾」，與上節所述本世紀上半葉調查者所描述的羌民或羌人服飾有相當的差別。主要的差別是：不同於過去的素樸，現代羌族村寨婦女的服飾在色彩上非常的炫麗，衣裙上的圖案多而複雜。其次，一方面某些統一的服飾特色逐漸出現，另方面一些地域性差異也被突顯、展示。另一個

[11] 關於此一主題，在我的近作 "From the Qiang Barbarians to Qiang Nationality: the Making of a New Chinese Boundary."（Wang 1998）中有詳細的探討。

差別是關於男子的服飾。二十世紀上半葉的調查者曾提及，羌人無論男女皆戴頭巾、扎綁腿穿特定的衣服等等（無論他們是否認爲這是土著傳統）；然而當近幾十年來羌族婦女服飾逐步特殊化而表現民族與地域特色的同時，相反的，無論在村寨或在城鎮中，男人服飾卻朝中性化、一般化與現代化發展——由服飾上我們看不出各地羌族男子有何不同，也看不出羌族男子與漢人有何差別。

這個在服飾上的「民族化」過程，在某種程度上表達了作爲「漢民族」邊緣的「少數民族」本質。從前模糊的漢與非漢區分，在民族分類、識別之下，在強調民族文化特質的各種論述與活動中，無論在主觀認同上以及在文化表徵上都有「鮮明化」的傾向。當然，以服飾而言，這種民族文化鮮明化的主要背景之一毫無疑問是經濟條件改善與物資（彩布與彩線）供應無缺。然而，當今羌族會購買使用這些彩布、彩線來縫製婦女服裝，則有更深刻的社會文化因素與意義。以下我將說明，在「民族化」過程中，如何形成各種社會群體的內在認同與區分體系，以及這些認同與區分體系如何經由各種類型的社會權力關係表達在婦女服飾上，以及作爲外在文化表徵的羌族婦女服飾又如何被不同的社會群體理解、詮釋，以強化（或修正）各群體的內在認同與區分體系。

「民族化」背景之一：漢族的民族認同

對居於中華民族核心的漢族而言，少數民族的「歷史」與「文化」有不同的意義。「歷史」用以證明少數民族與漢族間長遠的密切關係，或兄弟民族關係。少數民族特有的「文化」則被用來強調他們的「獨特性」，也就是他們不同於漢人之處；藉由刻劃漢族邊緣來強化漢族認同。關於這個問題，我們可以由一些流行的族群理論說起。如許多研究族群或民族的學者所相信的，一個族群的認同建立在共同的起源或祖源上 (Geertz 1973: 261-62; Keyes 1981: 5-8; van den Berghe 1981: 15-16; Isaacs1989: 115-43)。那麼，在如古代中國那樣階序化的社會中，皇戚、貴族、士大夫與「百姓」之間無論如何也沒有共同的「起源」；是否在近代「黃帝」被集體想像爲中華民族的共同始祖之前（沈松僑 1998），「華夏」或「中國人」這樣的族群（或民族）並不存在？我認爲並非如此。一個族群或民族可以被共同的「起源」凝聚，也可以由共同的「邊緣」來凝聚。在古代中國，共同的起源（透過神話、歷史與族譜）被用來凝聚不同層次的貴戚、士大夫，而共同的「邊緣」則被用來凝聚所有在此邊緣內的華夏。我在從前的文章中曾表示如

此的看法：中國人並不完全依賴內部文化一致性來凝聚，凝聚他們最重要的力量來自於「邊緣」的維持；中國以封貢制度將一些不可能直接統治的地域與人群約束在她四周，這些外邦的珍貴貢品與奇風異俗被記錄在各種中國文獻中，如此刻劃一個「異質化」的邊緣，並藉以強調此邊緣內人群間的共性（王明珂 1997: 316-19）。

在「民族化」之後，在漢民族成爲中華民族的核心而少數民族成爲邊緣之後，過去對古代華夏而言的遠方「奇風異俗與珍希土產」，轉變爲今日漢人眼中的「少數民族文化表徵與演示」。少數民族被鼓勵展現他們的「民族特色」——特別是可以展示的特色，如結合服飾、儀式的民族舞蹈等等。僅以阿壩州的汶川縣而言，從一九五七至一九八五年，代表羌民族特色的文藝表演團體，共參加了99次在馬爾康（州政府所在）、成都（四川省府所在）、北京（中國國家首都）的各種競賽演出（汶川縣地方志編撰委員會 1992: 695）。在這些展演中，特別是在這些展演地點所蘊含的政治空間意義中，羌族文化的獨特性刻劃了他們各種的邊緣地位——在阿壩州中相對於嘉絨藏族的邊緣地位，[12] 在四川省中相對於平原四川人的邊緣地位，在全國範疇中相對於漢人的邊緣地位。

雖然要求遠人進貢珍希土產並記錄其奇風異俗的，與要求少數民族展示其文化特徵並研究刻劃其文化特徵的，皆爲古今中國政權及其下之「知識分子」。然而這些政權及其知識分子可以說是漢人意識型態的化身，而且透過各種知識教育與民俗文化活動，此種由刻劃邊緣而形成的「異族」概念滲入古今漢人平民的意識之中。尤其在近十年來，各族代表穿著本民族服飾參加各種國家級會議此一景象，[13] 重覆透過各種發達的傳播媒體，造成漢與非漢民族對我族與他族刻板印象的重要來源。

在這些演示中，由於「服飾」有作爲個人身體延伸的意義，因此最需被「特殊化」來表達一個民族的特色；這些少數民族文化特色，如前所言，也是對漢族而言的「異質化邊緣」。這種以「服飾」來突顯民族特色的演示，以及以少數民族特色刻劃漢族邊緣的意義，更明白的表現在各種全國性會議期間各民族代表的

---

[12] 阿壩州中以藏族（特別是嘉絨藏族）爲主體，在一九八九年之前該州的全名還是阿壩藏族自治州，其後才改爲阿壩藏族羌族自治州。馬爾康是該州州政府所在，也是嘉絨藏族的一個經濟文化中心。

[13] 據了解，近年來中國三項重要的國家級會議（全國人民代表大會、全國政協會議、全國共產黨代表大會），少數民族代表皆著本民族服飾與會。

團體照像上——藉著身體與服飾一個多元團結的中華民族圖象被展示出來；同時藉民族服飾展示的則是少數民族與漢族間、各少數民族彼此之間的區分（圖七）。八〇年代以來，由於各種媒體傳播工具逐漸普及，這種民族舞蹈或服飾展示所表現的民族「區分」，透過各種競賽演出、民族畫冊刊物與民族知識書刊的發行，以及九〇年代以來的電視轉播，成爲塑造各族人民（特別是城鎮居民與知識分子）「認同」的重要集體記憶。



圖七：中華民族中各民族代表合影

採自《中華民族》，北京：華夏出版社，1991，封面。

在現代「民族」與「民族國家」(nation-state) 概念中，除了以共同的起源團結凝聚民族成員之外，還強調「進步」與「現代化」；這便是 Prasenjit Duara 在其有關中國民族主義的著作中所提出的：民族主義下的線性歷史一方面強調自古以來歷史的延續性，一面強調傳統與現代間的斷裂 (Duara 1995: 25-29)。此種二元特性，在 Partha Chatterjee 對印度民族主義的研究中，則爲「世界」（物質的、進步的、西方的與男性的）與「家」（精神的、傳統的、本土的與女性的）的區分 (Chatterjee 1993: 120-21）。這種二元特性也表現在前述照片（圖七）中牆上的「團結」與「進步」之上。團結、進步可以被詮釋爲，中華民族中各民族團結在一起共謀進步。在另一方面，既有「漢民族」與「少數民族」之分，則「進步」又蘊含了相對而言漢民族是進步的，「少數民族」是落後的之含意。少數民族政策的重點之一就是幫助他們追求現代化與進步。因此，以「傳統服飾」造成少數民族的刻板印象，以及漢人穿著隨現代風潮轉變，也就意味著落後的、傳統的少數民族，與進步的、現代化的漢民族之間的區分。

「民族化」背景之二：羌族知識分子的羌族認同

然而，漢族並沒有創造、設計羌族服飾。漢族只是透過教育與各種媒介強調某種民族「認同與區分體系」；這是客觀服飾表徵 (representation) 背後的主觀社會存在 (reality)。事實上，作爲文化表徵的羌族服飾是在羌族知識分子接受此民族「認同與區分體系」，並與本土的「認同與區分體系」相融合後，在內外的權力關係運作下透過部分人的身體所產生、演示的文化表徵。因此，作爲文化掮客或橋樑的「羌族知識分子」值得我們注意。

基本上，羌族知識分子是建構今日羌族認同的先鋒。他們中相當一部分也是共產黨員與國家幹部。更重要的是，他們都能不同程度的掌握各種以漢文傳遞的知識；因此他們成爲「知識分子」。相對於羌族村寨民眾而言，這些知識分子所以能掌握詮釋本民族歷史、文化的權力，在於他們能掌握漢文的典籍與知識，在於他們由這些知識中習得當前正確的認同與區分體系，在於他們熟悉國家與黨的意識型態，在於他們能兼顧國家、黨與中華民族的整體利益與本民族利益。更重要的是，在於國家與黨授予他們特殊的政治社會地位。在另一方面，他們在國家、黨或整體社會中的特殊地位，部分也來自於他們是本土民族文化的詮釋者與代言者；他們因維護本民族利益而得到人民支持，因而得到此特權。因此，他們

是團結與秩序的維護者也是潛在的破壞者（可能成爲所謂小民族主義者）。再者，在國家與黨的政治行政結構下，行政單位劃分也將他們個人與群體的利益束於一個個的行政單位之中，與其他羌族行政單位人群競爭有限的少數民族資源。於是在羌族內部，北川羌族、茂縣羌族、理縣羌族，或茂縣內的黑虎人、三龍人、赤不蘇人等等，各地的羌族知識分子都常強調這些地域認同觀念，這種觀念在一定程度上也影響村寨居民的地域認同。

由以上陳述可知，本土知識與漢族知識對羌族知識分子而言都是「資產」；他們個人的利益與地位繫於結合、平衡此兩種知識以建立「羌族認同」或「本地羌族認同」。稍有偏頗，無論是被漢族政治威權懷疑爲「小民族主義者」，或被本民族民眾認爲是「地域主義」或「漢族的代言人」，對己身都有損害。就在如此的知識與權力背景下，漢人對於邊裔人群歷史文化的記錄與描述，成爲他們建構與認識自身歷史與文化的重要泉源。而以漢人歷史文化意識爲主體的國家，也有意透過教育與各種文化媒介（少數民族知識分子也是媒介之一），對少數民族提供或教導有關該民族文化與歷史的重要社會記憶。於是，羌族知識分子結合現代民族概念下的「羌族」與本土我群概念的「爾瑪」，[14] 努力在漢族與本地的社會記憶中建構本民族歷史與文化以凝聚羌族認同。同時，爲了在內部劃分誰爲核心、誰爲邊緣，以行政單位爲區分的少數民族知識分子也彼此爭奪對本民族「傳統歷史文化」的詮釋權。[15]

約從八〇年代中開始，羌族文化的採訪、研究與宣示推廣便主要操縱在羌族知識分子手中。這個變化，一方面是由於八〇年代之後愈來愈多的少數民族知識分子進入當地自治政府體系與當地文教事業單位，另一方面由於經濟上的改革開放與相應的意識型態上的稍些「解放」，使得地方自治政府有更多的資源與信心來強化、推廣本民族的文化與認同。就在此少數民族意識普遍抬頭的潮流

[14] 羌語各地方言都有或大或小的歧異，在「爾瑪」（我們的人）此一詞彙的發音上也有相當差別，這便是爲何同樣以此自稱的人群，常常彼此並不認同的原因之一（見本文頁5, 33）。目前寫成漢字並由漢語發音的「爾瑪」卻是一個統一的民族標誌；羌族知識分子以此，以及「羌族」，來宣稱各地羌族都是一個民族。

[15] 這主要表現在北川與汶川知識分子對於「大禹故里」的爭執上；在大家皆認爲羌族是大禹子孫的認知下，兩地知識分子都認爲本地爲大禹的出生地。關於這場族群內部的歷史記憶之爭請參考，王明珂 1997: 350-353, 369-370。

之下，[16] 許多羌族傳統文化被建構、推廣。過去汶川與雜谷腦一帶流行的牛王節或豐收年節，被當地自治政府推行爲所有羌族的「羌曆年」；原來似乎由嘉絨傳來的鍋庄歌舞，也被自治政府典範化爲與嘉絨歌庄有區別的羌族傳統歌舞。而，羌族傳統服飾，無論在概念上或實質上，也成爲具民族特色的傳統文化。

如今「羌族文化」不只是在馬爾康、成都、北京等地被「文藝工作隊」展示給外人看，它也在本地羌族民眾身上展示，以及對羌族民眾展示。一九八六年起，阿壩州全州推行跳歌庄。羌族歌庄與藏族歌庄被典範化，分別傳播到原來或有此傳統或無此傳統的各村寨之中。在各種慶典場合，羌族民眾（特別是女性）身穿本民族傳統服飾跳歌庄成爲一種傳統。而在許多村寨民眾間，特別是不同世代與知識背景的民眾間，「跳歌庄」究竟是不是本地的舊傳統成爲一種爭論。另一個在羌族認同上的重要發展是「羌曆年」的制定。過去在較漢化的汶川一帶村寨，每年陰曆十月初一有過「牛王節」的習俗。牛王節如何變成羌族共同的羌曆年有許多爭論。無論如何，一九八八年州政府將這一天訂爲「羌曆年」並在茂縣舉行全羌族的慶祝大會；接著八九年在汶川，九〇年在理縣，九一年在北川，各個羌族縣輪流舉辦羌曆年的慶祝大會，於是形成一個民俗傳統。在慶祝大會中，最受人矚目的便是各地的歌庄舞表演與競賽。在羌曆年慶典中，以及在各種私人或公共慶典中，羌族婦女競相穿著色彩鮮豔而又別具特色的傳統服飾跳歌庄，這變成是一項重要的「羌族文化傳統」。特別是，過去被中外研究者認爲是學習、假借自漢人或漢化嘉絨的在衣鞋上刺繡的習俗（見本文前節），被強調、發揚而造成今日羌族婦女服飾的豔麗多姿，而汶川也因此被國家命名爲「中國民間藝術羌繡之鄉」（編輯委員會 1997）。對於土著文化早已喪失的北川羌族知識分子，民族服飾在認同上尤其重要；如一位北川知識分子告訴我：

> 我們曲山的羌族幹部，家裡羌族的服飾都是全的。現在中華民族都在穿外國時興的服裝，我們羌族自古以來在服飾上就不追風趕浪，其他少數民族

[16] 許多中國少數民族研究者都注意到這個八〇年代以來的變化 (Mackerras 1994: 144; Gladney 1991)。造成此變化的社會經濟因素應是多重的，而且在不同的少數民族地區可能有不同的情況。以羌族地區來說，除了我在本文中所提及的少數民族知識分子結爲一社會群體（由於民族自治的落實），以及因國家政權注重經濟而輕意識型態之外，一個更重要因素應是：在改革開放所造成的資源競爭中，強調民族認同也就是強調可分享資源的人群範圍。相對於漢族地區（沿海地區除外）而言，許多少數民族地區都有更開闊的開發空間，因此這或許是造成民族意識抬頭的因素之一。

> 也是一樣……。現在在民族服飾上我們有恢復的趨勢；西方的技術可以學，我們中華民族的根不能改。

由此可以說明，保存一些民族服飾在家裡（而非穿在身上），可藉以宣示、強化自身的民族認同。另外，這個例子也顯示，報告人意識到漢與非漢在（服飾）現代化上的區分；然而在漢人意識中代表落後的「傳統服飾」，在此羌族知識分子的詮釋中則爲——相對於漢人的「追風趕浪」——少數民族對自身文化的堅持。如此表達真正能代表中華民族的還是少數民族。

八十年代以來的社會變遷，使得這些由城鎮發起、由知識分子主導的文化復興運動（實爲創新）很容易影響村寨居民。由於市場經濟的發展，使得許多從前一生不出村寨的婦女偶而也需到城鎮去賣她們的農產品與山產，以及買些以前不需要的日常用品。愈來愈多的村寨居民搬往城鎮居住，以及愈來愈多的村寨年輕人到城鎮就學，使得原來村寨居民狹隘的社會網脈逐漸延伸到城鎮之中。以及，鄉小普遍的設立；鄉小老師多出身於村寨，他們正是城鎮羌族知識分子的學生，也是後者的羌族文化與認同理念的草根推廣者。由於這些因素，村寨居民不但得以知道那些是本民族服飾的特色，那些是「我們茂縣的」或「他們理縣的」特色，那些衣服上的花樣是「好看的」，當然同時也習得背後的認同與區分體系。

然而，羌族知識分子本身卻不穿「民族傳統服飾」，但他們自豪的認爲村寨中的羌族仍然穿著本民族的服飾；就像他們中有許多已說不來「羌語」，但他們自豪於許多村寨中「連小娃兒都是一口鄉談話」。這樣以本民族傳統爲豪的觀念，也使得村寨中的民眾自豪於本身仍保有一些本民族傳統。然而，村寨中的男性也不穿本民族傳統服飾，但他們自傲於「本地的女人都還穿本民族傳統服飾」。爲何如此？對於城鎮居民、知識分子或村寨中的男人而言，他們有很現實的理由不願穿本民族傳統服飾——「那是因爲男人常要出去作活路，穿得太特別反而不方便」；「那是因爲這兒的城鎮是漢、藏、回、羌共居的地方，穿得中性些比較方便」。因此，我們可以看到「服飾」的社會意義：它可以用來強化區分，它也可以被用來模糊區分。

城鎮居民與村寨男人不穿傳統服飾的另一個理由是：城鎮居民與知識分子認爲，城裡的人較現代化、較進步，而鄉下人保守些；村寨的男人認爲男人見的世面較多，女人較保守些。也因此，由「民族服飾」上我們可以見到「傳統」對於羌族知識分子（城鎮居民）與村寨男人的兩面價值：一方面「傳統」代表本民族特色，代表認同與團結；另一方面，「傳統」代表保守與落後。在此兩面相互矛

盾的價值觀之下，於是村寨中的女人——本群體中最邊緣的人群——成爲「傳統」的背負者。前述學者 Partha Chatterjee 也曾注意到在印度的民族主義經驗中，印度中產階級新女性在民族主義新父權之下被期望穿著特定的服飾及保持其它傳統，以背負代表本土的精神與民族主體性 (Chatterjee 1993: 126-30)；也就是在民族主義的二元特性下，當男人走向「世界」時，他們要求女人留在「家」中。

「民族化」背景之三：村寨民眾的認同與區分

對於村寨民眾而言，當地婦女服飾之意義，雖然表達漢人或羌族知識分子心目中的民族區分，但更重要的是在於表達一種地域性人群的區分。我在其它文章 (1997) 中曾提及，現在被等同於「羌族」的一個本土自稱——「爾瑪」（我們的人），[17] 在過去只是指一個相當限定地理範疇裡的人群，特別是指同一條山溝裡各村寨的人群；相對的，所有上游村寨的都是「赤部」（野蠻的、會搶人的人），下游村寨的都是「而」（狡猾的漢人）。因此，村寨中老一輩的人至今對於「族」或「民族」一詞的定義仍相當混淆；他們常說，「我們王家這一族」、「我們黑虎族」、「我們小黑水的民族」，這都反映當地一種狹隘的、孤立的族群認同。因此，各村寨婦女服飾的特性與彼此間細微的差異，可以說是岷江上游山間村寨人群狹隘孤立認同的文化表徵之一。

由於這種孤立的村寨認同，他們的婚嫁通常都在同村各寨之間找對象，最遠也在這個共稱「爾瑪」的各村寨之中行嫁娶。只有在六十年代以後，婚姻的範圍才比過去略遠些。由於外面嫁入本地的女子，來自於與本村寨婦女服飾類似的鄰近村寨，因此這樣的嫁娶模式使得地方婦女服飾中一種「典範」得以維持。即使出嫁到一個服飾截然有異的外地村寨中，一個婦女也經常終身不改其原村寨的服飾；她的女兒則穿著本地服飾。因此，常由於服飾的保守性及其所表現的身體特性，使得一個嫁得遠的女性在很長一段時間，或終此一生，無法融入當地的婦女社會。也因此，她們不願把自己的女兒嫁得太遠。

---

[17] 這個代表「我們的人」的詞，各地的發音都有或多或少的差別，也因此它能夠代表或限定一個小範圍的人群認同，將其他的人排除在外。目前，在羌族認同下，他們「知道」原來這些差別都是「同一個民族自稱」的方言差別而已。這也說明了，在語言上「客觀的相似性」並不絕對在使用相似語言的人群間產生親近感。而是，共同的新認同讓他們發現在語言上「客觀的相似性」。

目前羌族婦女服飾形成幾個「典範區域」，大多是以一條溝（山谷）內各村寨爲一單位，如理縣蒲溪溝、桃坪、龍溪，茂縣的永和、渭門、黑虎、三龍、赤不蘇、太平牛尾巴等。以上這些地區的婦女服飾在羌族民眾心目中都各有特色。在同一服飾「典範區域」內各村寨的男女，基本上也是人們嫁娶對象的主要考慮範圍。然而在每一典範區域之內，各個村寨還常常強調本村寨的服飾特色，或與他村寨服飾之別。一個有趣的問題是：對於每一個「寨子」來說，女人都是從外面嫁來的，而製作衣服與穿著、展示這些本地服飾的也都是這些女人與她們的女兒，那麼在與鄰近村寨間的共同典範之外，本寨婦女服飾的「本地傳統」如何維持？我從婦女的口中知道，原來這些造成鄰近寨子間細微差異的「本地傳統」，並非全由外面嫁來的女子學習本地傳統來「維持」，而更是她們不斷「創新」的結果。據當地婦女說，有些膽子大的女子繡了些新的圖案，或改變包頭帕的方式，大家覺得好看就跟著學，不久就成了新的傳統。

在服飾上許多個人的摹仿與創新，如何形成或改變一種社會「典範」？以及許多不同的區域服飾典範如何凝聚爲「羌族服飾」？以下我將由村寨女人學習縫製與穿著本地服飾的生命歷程及其社會背景來說明。在七、八歲之前，一個小女孩的社會角色與男孩並無不同；他們擔任相同的家內工作，在各種社會與祭儀活動上沒有特殊地位。十二、三歲的女性，逐漸開始穿著傳統服飾。[18] 由此年齡層（約8-13歲）開始，兩性分工明顯，在許多社會與宗教儀式上，本村寨、本地與外界的區分，以及男女社會角色之別也漸清楚。因此這個年齡層的女性，也逐漸在社會中習得女性的身分角色，如「女性是愛美的」，「懶惰的女子嫁不出去」等等。由前面有關服飾所表現的羌族婦女世代區分的敘述，以及圖三中三位小女孩的穿著，我們可以看出一個羌族女性「社會化」的過程。

女子也大約從八、九歲便開始學習縫繡。此後，一般而言她們的縫繡工夫與日俱增。除了基礎技巧由母親那兒習得外，同一年齡層的女孩及已婚婦女也互相學習、摹仿。目前許多村寨中，年輕女子的長衫大多從村寨或小鎮上的裁縫處購買。這些裁縫以同樣的長衫作爲「羌族傳統服裝」賣給縣城的觀光紀念品店，如

[18] 這時她們可能還在鄉村小學就讀；讀完鄉小的女性，如果還有機會進縣城的中學就讀，那麼她們便少有機會穿著傳統服飾，而習於穿著一般購得的成衣。但大多數村寨中的女性都無機會讀中學，甚至無法完成小學學業。主要原因是，在近代以來男性多從事與外界接觸較多而以獲得現金爲主的工作之後，女性成爲家事與田事的主要勞動力。

此逐漸造成一種民族服飾上的統一。在各種民族歌舞表演場合，這種長衫又一再被展示而典範化；或因爲樣式統一使得這種長衫失去特色，因此女子們更不願花功夫自己縫製。女子只花心思與功夫在圍裙、腰帶、頭巾的製作與繡花上；也就是在這些地方，表現一地的服飾特色。在嫁入另一鄰近村寨後，她們開始加入該村寨中的婦女群體。[19] 在日常生活中，當家事、農事完畢之後，同一年齡層的婦女們常聚在一起，一面話家常一面縫繡衣物。在她們的談論中，一個重要的主題便是什麼是好看的花色，什麼是適合某年齡的穿著，本地某某人的穿著如何如何，鄰近其他羌族或藏族地區的婦女怎麼穿，城裡的婦女怎麼穿等等。在這種包含討論、批評、嘲笑的閒話中，各種社會「區分」被強化或修正。藉此，各年齡層婦女服飾特徵得趨於一致，本村寨、本溝的傳統被延續、被創造，羌族服飾的特色被建立而與藏族服飾有所區別。在這些社會過程中，兩個相對的因素——競爭誇耀與摹仿附和——使得「典範」不斷的被凝聚也不斷被創新。每個女子都希望自己的才色出眾，在此「競爭誇耀」的心理下有些大膽的、在各種社會競爭中居領袖地位的女子，便在服飾上表現其個人特色並影響他人。在另一方面，孤立的村寨認同以及與鄰近村寨間的對立與敵意，使得每一個婦女，特別是出嫁後的婦女，處於極端社會孤立之中。因此，經由對多數群體的「摹仿附和」而成爲當地婦女群體的一部分對她們而言是非常重要的。

表現本村寨、本溝、本民族服飾特色背後的認同區分，事實上主要是村寨男人在接觸外在世界時所習得或構成的概念。然而，女人在言談中接受了這些認同與區分，表現在她們的服飾上，並在女人社群中形成一種強制性的社會規範；羌族男人不願干涉女人怎麼穿，反而干涉、批評女人穿著的是本社群與鄰近社群的女人。羌族服飾典範逐漸形成之後，一方面核心與邊緣的概念也隨之產生；如赤不蘇地區的羌族不得不承認她們「搭帕子」的習俗不是「羌族」原來的傳統，而是受「藏族」的影響。另一方面由於當地特殊的環境，各村寨、各溝的人群仍保有強烈的本土（本溝或本村寨）認同，爲了表現本地特色與爭相代表羌族傳統，在各地域間的競爭下羌族服飾典範被逐步鮮明化。

[19] 如前所言，如果一個女子遠嫁到服飾與本寨有相當差別的地區，則由於不願輕易改變自身的服飾，因此在一段時間內不容易加入當地婦女群體之中。

「民族化」背景之四：展示

服飾是一種文化表徵，然而人們在特定社會場合穿著特定服飾則是一種展示。我所謂的「展示」，無論自展示者或觀眾而言，是個人的也是社會性的。穿在個別村寨婦女身上的服飾，它們之所以由某種社會意義中產生，而又產生社會意義，乃在於其文化展示的機能。[20] 此種社會意義，主要是一種認同與區分體系；漢族鼓勵羌族展示其代表非漢少數民族特色的服飾，以強化漢族認同與中華民族內各族群的多彩多姿；羌族知識分子期望藉羌族服飾展示「羌族文化」或「本地羌族文化」，以表達或強化其社會認同與區分；村寨男子期望藉以展示「本地、本村寨文化」以表達或強化他們的村寨或區域認同，與「典範的羌族」認同；村寨女子則藉以展示其個人特色、本村寨婦女特色或本村寨某世代婦女群的認同。因此，所有以上所述的三個「民族化」背景，都在展示中得到融合與具體呈現。

一個文化展示，必然涉及展示物、展示者、觀眾、場合與意義。當然，在這個例子中，簡單的說，展示物是服飾，展示者主要是村寨婦女，觀眾是各種背景的羌族、漢族、藏族與其它少數民族和外國人，場域在村寨、茂縣、馬爾康或北京等，其意義在於強化各種的認同與區分。然而由以上各種「民族化」背景來看，各種構成羌族婦女服飾展示的因素有更複雜的層面。在羌族婦女服飾的「展示」中，我們要問的不只是「誰在刻意展示」，還涉及「誰刻意將誰作爲展示」；不只是「在那種場域舞臺」，還在於「誰創造的場域舞臺」；不只是「誰是觀眾」，更重要的是「誰創造觀眾」。最後，我們不只是要問「產生什麼樣的意義」，更需要問「對不同的人各自產生什麼意義」，以及「誰詮釋意義」。

---

[20] 以此而言，我所謂的「展示」類似人類學家所稱的 performance。然而雖然許多人類學者在概念上以此指稱相當廣泛的人類集體文化行爲，但實際研究大多集中在社會與宗教儀式、戲劇音樂、社會劇、運動競技等等有特定舞臺、演出者、觀眾的社會活動上 (Schechner 1990; Turner 1987)。我將羌族婦女服飾當作一種「展示」，此「展示」有更廣泛的意義；它的舞臺在於各種社會生活場域；演出者與觀眾的角色是變動的、可互調的；展示可以是當事者有意識的或無意識的行爲；展示強化展示者與觀眾雙方的認同與區分。也就是，在此定義中，我們每一個人日常生活中的各種社會化言行（如某種語言腔調、餐桌禮儀、打招呼的方式等等）都是在做各種的「展示」。因此，在此「展示」又略等於 Pierre Bourdieu 所稱的 practice；「展示」所賴的以及其所支持的「認同與區分體系」，也與 Bourdieu 所稱的 habitus 的意涵有相當的重疊 (Bourdieu 1977; 1984)。

一個村寨女子在日常工作時的穿著選擇，在於今天要做什麼樣的工作與今天會和那些人在一起。田裡的工作大多只是母女（或加上其他家人）共同進行，所以穿著素樸些。在參與村寨年青人共同進行的修路等工作時，則一方面需考慮讓自己出眾，另一方面又必需考慮同伴女子如何穿著，以免自己被群體譏笑。在這樣的認同與區分抉擇下，通常她們還是穿著素樸。村上的祭山還願、過年，以及辦喜事等共同活動創造另一種服飾展示場域。一般而言，此種場域的創造者是村寨中的男人。女人在此場域中預期將遇到本村寨的人（祭山還願）或以及鄰近村寨的人（辦喜事），也預期這是一個大家都以穿著互相誇耀的場合，因此需將縫繡最細緻的服飾展示出來。在誇耀與競爭中，婦女是展示者也是觀眾，透過具象的、有強烈視覺效果的服飾間的同異，以及對此同異的批評討論，個人、本家族、本寨的、同一世代的認同與區分被塑造、強化。

對於村寨中的另一些觀眾——男性——而言，在此場域上婦女服飾對他們產生另一種意義：本地婦女服飾是有特色的、保守傳統的。藉此，他們一方面強化本村寨的認同，一方面在進步與保守上強調兩性間的區分。偶而，在這些場合也有羌族之外的觀眾。這時，本地婦女服飾對村寨中的男女又有了另一層意義：「羌族是有特色的民族，而這特色只有在我們這才看得到。」藉此一方面強化了他們的羌族認同，另一方面強化「村寨的人」與「城裡的人」間的區分——城裡的人是隨波逐流的，被外界污染的，而只有村寨的人是典型的、真正的羌族。這樣的村寨人群的自我認同，常常被羌族知識分子與外來研究者強化。譬如：爲了建立羌族文化典範，羌族知識分子與外來研究者在村寨中所作的各種語言、宗教、文化（包含服飾）調查，都創造了村寨人群自我展示的場域；他們一方面展示，一方面得到一個概念——「許多羌族的老傳統只在我們這兒找得到」——因此也自我欣賞；在此展示與欣賞中，將本身置於本民族核心的村寨羌族認同不斷被強化。

羌族知識分子與外來者除了深入村寨觀看羌族文化展示（同時也轉變了當地展示場域的意義）之外，他們也在各城鎮、都市中創造其它的羌族服飾展示場域，並創造、吸引不同的觀眾。自一九八九年以來，每年舉辦的羌曆年慶祝活動中各種表演與競賽便是一個例子。阿壩州的羌族知識分子與地方領導幹部積極推動羌曆年活動，其動機一方面是以具民族文化特色的演出活動吸引觀光客，以帶動地方觀光事業；一方面是藉辦活動來展示羌族文化，吸引各地羌族村寨與城鎮民眾共聚，以凝聚羌族認同。但是，如前所言，在「民族化」之前村寨與各溝中

人群形成一個個孤立的認同群體。在他們認識到「大家都是羌族」之後，原來以「寨」、「村」與「溝」爲人群單位的認同與彼此的區分仍然存在，只是這些族群認同與區分被不同層次的行政區人群概念修飾或涵括。因此，「羌曆年」活動提供羌族各次群體間——縣與縣之間、區與區之間的羌族——相互摹仿與競爭的舞臺。在展示中如何在服飾上造成最大的視覺效果以突顯本地傳統，並讓別人的展示失色，這樣的動機造成各羌族次群體間的競爭；在此展示競爭中，一方面某些服飾特色得到統一，另方面由於各地域間競相展示特色，婦女服飾便愈來愈色澤鮮豔、圖案複雜而造型突出了。

由羌族知識分子創造展示場域，將村寨民眾（特別是婦女）作爲展示者，吸引各種的觀眾——國外觀光客、國內觀光客與本地漢族、藏族、回族與羌族。而這些觀眾之所以被吸引，可說是在權力關係中各種文化認同與區分——如漢族與非漢少數民族、西方與東方、現代與原始、進步與傳統、核心與邊緣等——概念中產生的對「異文化」與「本土文化」的欣賞。這些鮮明化的服飾，對不同的觀眾產生不同的「區分」意義，或修正潤飾他們原有的人群區分體系，同時也強化或修正他們的各種認同。如此藉著服飾的展示，主觀的認同與區分化爲客觀的文化符號，展現在各個被歷史與文化知識典範化而又被各種利益與個別經驗孤立疏離化的人群與個人之前，成爲提醒、強化或修正他（她）們各種歷史與文化知識因而強化或修正他們心中的認同與區分體系的現實經驗；此被強化或修正的認同與區分體系，又指導他（她）們透過日常生活言行中所做的「展示」。

由本節的描述與分析看來，當代羌族婦女服飾之所以被認爲最能表現「羌族傳統」有相當複雜的背景。這不只是一個族群（羌族）如何創造、界定或維繫本身傳統而將之作爲族群認同標誌的問題（謝世忠 1992: 125），更涉及在民族化過程中，以及在相關權力關係中，誰鼓勵誰背負「傳統」一方面以鮮明化民族邊緣，一方面區分誰是進步的、誰是落後的。西方傳來的民族概念與傳統的華夏與四裔概念結合，形成漢族自身的漢民族認同與中華民族認同，並在此認同下創造了羌族。有民族特色的羌族一方面可鮮明化漢族的邊緣（區分漢與非漢、進步與保守），一方面強調中華民族的多元特色。由漢人那習得的民族與少數民族概念並結合本地的「爾瑪」認同，羌族知識分子建立自身的羌族認同。有特色的羌族文化一方面使得羌族與其它民族間的邊緣鮮明化，另一方面在內部區分誰是主體、誰是邊緣，以及誰是進步的、誰是保守落後的。在村寨人群之中，「民

族」、[21] 羌族與本地羌族等概念結合「爾瑪」與村寨認同，形成村寨人群各層次的村寨、本地羌族、羌族等認同。鮮明的婦女服飾被用來強化本村寨、本地、本民族認同，以及與外人間的區分，並對內在兩性關係上區分誰是進步的，誰是保守的，以及在城鄉人群間或在漢族與少數民族間區分誰是隨波逐流的（漢化的或西化的），誰是道道地地的羌族或中華民族。村寨婦女則在以上各種認同與區分，以及女人間的世代認同與區分中，以及相關的權力運作下，形成她們的服飾喜好與品味。最後，村寨婦女服飾透過各種社會場域的「展示」（包括創造場域、吸引觀眾與詮釋展示等活動），展示者與觀看者各自的認同與區分體系被強化或被修正。

五、結論

本文首先介紹當前羌族村寨婦女在服飾上的鮮明特色。這些鮮明特色代表各種認同——性別、世代、村寨、本地本溝或羌族——以及與各層次「外人」間的區分。然而，文獻與相關照片所遺留的社會記憶顯示，在二十世紀前半葉羌民的服飾以灰白色調爲主，非常樸素。而且，許多當時的觀察研究者指出，本地土著的服飾毫無特色，或由服飾上無法分辨羌、漢之別。在本文中，我說明這個由二十世紀前半葉到九〇年代，羌族婦女服飾鮮明化、特色化的變化過程；我認爲這是「民族化」的結果與反映，反過來它也強化「民族化」所造就的各種認同與區分。

傳統的華夏與非華夏間的區分，經常是變動的、主觀的與模糊的。以當今北川地區羌族來說，在明代中期經常因叛寇受征勦的青片、白草等番，到了明末清初紛紛改姓易俗，納糧爲編戶。清代道光年編的《石泉縣志》，描述青片、白草等番之地：「兩百年間馴服王化，漸染華風，已大更其陋習。吏斯土者隨時訓迪之，婚姻喪禮將與漢民一體。」到了民國時期，在當地民眾的記憶中當時誰是「蠻子」是可爭辯的。每一地區村寨居民都說本地是漢人村寨，卻認爲上游都是「蠻子」村寨。或者在同一村寨中各家族都認爲本身是純漢，其它家族則可能混著「蠻子」血統。在前面我也曾提及，在過去茂縣岷江支流黑水河流域，各村寨

[21] 在許多中國西南少數民族的概念中，「民族」最流行的指涉便是指「少數民族」。譬如，當一位羌族說「我們民族……」時，他指的是當地所有的非漢少數民族。

人群都認爲本地人（本村寨與鄰近村寨）爲「爾瑪」，上游的村寨人群都是「赤部」（會偷、搶的野蠻人），下游各村寨的人都是「而」（狡滑的漢人）。在以上兩種情況下，漢與非漢的邊緣都是模糊的。

「民族」的概念傳入中國後，「民族」被認爲是一個有共同體質、語言與文化的人群。在此概念下漢人成爲漢族，並在漢族知識分子主導下，漢人與中國四裔人群都被納入中華民族的「國族想像」之中，並以此建造一個國族國家。在此構築中，四裔人群被分類、識別成爲各個少數民族；在分類與識別中，一個民族共同的文化特色被尋找、被歸納、被建構。當少數民族由學習、探索自身歷史、文化而普遍產生本民族認同與自覺時，自身的歷史與有特色的文化便不斷被建構、發明。因此「民族化」的主要徵兆之一便是族群邊緣的鮮明化。民族邊緣的鮮明化不只是受「民族概念」的影響，更受民族政策與民族利益的鼓舞。在民族平等政策與少數民族優惠政策陸續推行與實踐之後，由於行政區分與利益分配競爭上的需要，更重要的文化特色建構工程在少數民族知識分子手中完成。這個本土的文化「鮮明化」運動，不但要表達羌族的少數民族特色，更在許多羌族地方次群體間成爲表達「誰是典範、核心羌族」的競賽。於是就在此認同、區分與競爭中，羌族的民族服飾愈來愈有特色。過去模糊浮動的漢與非漢族群邊緣，被清晰明確的民族界線取代。值得注意的是，「民族化」並未使一個民族所有的人都必需背負本民族傳統文化特色。在本文中，我以現代民族主義中的「團結」與「進步」（現代化）二元概念，來說明爲何只有羌族村寨婦女穿著本民族服飾；在民族主義中，「傳統」一方面代表一個人群的延續性與統一性而被強調，一方面代表過去的保守落後而被迴避。因此，只有村寨婦女因其邊緣與弱勢的社會地位而成爲傳統服飾展示者。

研究認同與社會記憶的學者曾注意到人類如何利用身體行爲保存、傳遞社會記憶，以及這些身體行爲（與相關社會記憶與隱喻）在人群認同與區分上的意義(Connerton 1989; Elias 1994; Bourdieu 1984)。這些研究都說明，人們常藉由「身體」來體察並強調個人的社會存在與特性，以及與其它人群間的區分。除了語言談吐、打招呼的方式與餐桌禮儀等肢體動作外，事實上造成認同與區分更重要的是我們的「身體」本身。人們常藉著身體特質來彼此認同與區分，或爲了造成區分而修飾身體特質（如刺青、拔牙等習俗）或延伸身體特質（服飾）。以此而言，服飾不只是披在人身上蔽體禦寒的一些外在物質；在社會意義上它是個人身體的延伸，它所造成的視覺影像成爲我們對於特定的人與人群的刻板印象。透過

服飾個人得以與一個有「相同身體」的社會群體結合在一起；在群體中，此種「服飾」被集體建構爲一種傳統，因此這個有「相同身體」的社會群體又與歷史上有「相同身體」的人群結合在一起。這可能是許多人類社會認同的普遍模式；這也說明爲何「衣冠」在中國文化中代表文明、文化，並成爲漢與非漢間、漢人各社會階級間的主要區分表徵。

同樣的，在近代民族主義下，被想像的或被創造的似乎也是一個以「身體」爲隱喻的民族與民族傳統。然而更重要的是，這是誰的想像、誰的創造？想像與創造的歷史文化記憶基礎爲何？以此而言，清末民初以來的中國國族建構並不能完全解釋羌族與羌族文化傳統的形成。兩千年來漢人對羌的歷史記憶，以及被稱爲羌的人群對漢人的歷史記憶，影響漢與西方非漢「異族」的互動。此互動造成雙方新的歷史記憶與失憶，因此造成雙方間族群邊緣的調整。特別是在中國強勢的文化、經濟與政治影響下，漢人對四裔非漢人的區分概念往往影響當地人的認同與區分體系。因此，近代羌族形成是一個亙長的歷程；此歷程也部分反映華夏與其「邊緣」共同形成中華民族的歷程。

也因此，我對於羌族「歷史」與「文化」有些特殊的理解。「羌族是個古老的民族」可理解爲「羌」是一個歷史悠久的華夏邊緣，在歷史中延續了兩千多年的一種華夏與非華夏（核心與邊緣）間的區分。「羌族是漢族的弟兄民族」則應理解爲在歷史上漢與羌的族群認同從未單獨存在，核心與邊緣相互依存。本文中所探討的「羌族傳統服飾文化」也可以解讀爲：藉著一個炫麗多彩而又古老的民族「身體」，一方面鮮明化羌族與漢族的邊緣，一方面表達多民族構成的中華民族在文化上的多彩多姿與在歷史上的悠久綿長。

（本文於民國八十七年十月卅一日通過刊登）

附記：

本文的田野資料主要在「中國西南羌彝民族歷史與族群邊緣研究計劃」中蒐集，該計劃由蔣經國國際學術交流基金會支持。在此我對該會致萬分的謝意。

引用書目

王明珂
1997 《華夏邊緣：歷史記憶與族群認同》，臺北：允晨文化公司。
冉光榮、李紹明、周錫銀
1984 《羌族史》，成都：四川人民出版社。
任乃強
1984 《羌族源流探索》，重慶：重慶出版社。
沈松僑
1997 〈我以我血薦軒轅：黃帝神話與晚清的國族建構〉，《臺灣社會研究季刊》28：1-77。
汶川縣地方志編撰委員會
1992 《汶川縣志》，成都：四川省民族出版社。
胡鑑民
1944 〈羌族的信仰與習爲〉，《邊疆研究論叢》。
祝世德等修
1944 《汶川縣志》，臺北：成文出版社影印出版。
孫宏開
1983 〈川西民族走廊地區的語言〉，《西南民族研究》，成都：四川人民出版社，頁429-454。
教育部蒙藏教育司
1943 《川西調查記》，教育部蒙藏教育司出版。
楊迦懌等修
1831 《茂州志》，道光十一年版。
聞宥
1941 〈川西羌語的初步分析〉，《華西大學中國文化研究所集刊》*Studia Serica* 2: 58-90。
黎光明、王元輝
1929 《猺猓子，汶川的土民，汶川的羌民》，川康民俗調查報告之四，臺北：中央研究院歷史語言研究所。
編輯委員會
1997 《大熊貓的故鄉：中國汶川》，汶川：汶川縣人民政府出版。

謝世忠

1992 〈觀光活動，文化傳統的塑模，與族群意識：烏來泰雅族 Daiyan 認同的研究〉，《國立臺灣大學考古人類學刊》48：113-129。

邊理庭

1941 〈四川的西北角〉，《蒙藏月報 》13.11 / 12：24-31。

Anderson, Benedict

1991 *Imagined Communities*. Rev. edition. London: Verso.

Barth, Fredrik

1969 'Introduction.' In *Ethnic Groups and Boundaries.* Ed. by Fredrik Barth. London: George Allen & Unwin, pp.9-38.

Bourdieu, Pierre

1977 *Outline of a Theory of Practice*. Trans. by Richard Nice. Cambridge: Cambridge University Press.

1984 (1979) *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*. Trans. by Richard Nice. London: Routledge & Kegan Paul.

Chatterjee, Partha

1993 *The Nation and Its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories*. Princeton: Princeton University Press.

Connerton, Paul

1989 *How Societies Remember*. Cambridge: Cambridge University Press.

Duara, Prasenjit

1995 *Rescuing History from the Nation: Questioning Narratives of Modern China.* Chicago: The University of Chicago Press.

Elias, Norbert

1994 (1965) *The Established and the Outsiders: A Sociological Enquiry into Community Problems*. London: SAGE Publications.

Fentress, James & Chris Wickham

1992 *Social Memory.* Oxford: Blackwell Publishers.

Geertz, Clifford

1963 'The Integrative Revolution: Primordial Sentiments and Civil Politics in the New States.' In *Old Societies and New States: The Quest for Modernity in Asia and Africa.* Ed. by Clifford Geertz. New York: Free Press, pp.105-157.

Gladney, Dru C.

1991 *Muslim Chinese: Ethnic Nationalism in the People's Republic*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Graham, David Crockett

1958 *The Customs and Religion of the Ch'iang.* City of Washington: The Smithsonian Institution.

Hobsbawm, Eric & Terence Ranger ed.

1983 *The Invention of Tradition.* Cambridge: Cambridge University Press.

Isaacs, Harold R.

1989 *Idols of the Tribe: Group Identity and Polictical Change.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Keyes, Charles

1981 'The Dialectics of Ethnic Change.' In *Ethnic Change.* Ed. by Charles Keyes F. Seattle: University of Washington Press, pp.4-30.

Mackerras, Colin

1994 *China's Minorities: Integration and Modernization in the Twentieth Century.* Hong Kong: Oxford University Press.

McGowan

1860 *Modern Missions*, 引自 Thomas Torrance, *The History, Customs and Religion of the Ch'iang.* Shanghai: Shanghai Mercury Press, 1920. p.8.

Schechner, Richard and Willa Appel

1990 *By Means of Performance: Intercultural studies of theatre and ritual.* Cambridge: Cambridge Press.

Torrance, Thomas

1920 *The History, Customs and Religion of the Ch'iang.* Shanghai: Shanghai Mercury Press.

1937 *China's First Missionaries: Ancient Israelites.* London: Thynne & Co. LTD.

Turner, Victor

1987 *The Anthropology of Performance.* New York: PAJ Publications.

van den Berghe, Pierre L.

1981 *The Ethnic Phenomenon.* New York: Elsevier Press.

Wang, Ming-ke

1992 "The Ch'iang of Ancient China through the Han dynasty: Ecological Frontiers and Ethnic Boundaries." Ph.D. diss. Cambridge, Mass.: Harvard University.

1998 "From the Qiang Barbarians to Qiang Nationality: the Making of a New Chinese Boundary." Paper prepared for the International Conference on Imagining China: Regional Division and National Unity. Taipei: Institute of Ethnology, Academia Sinica.

Women's Dress of the Ch'iang: a Case of Fashioning Ethnic Identity

Ming-ke Wang

Institute of History and Philology, Academia Sinica

Woman villagers of the Ch'iang nationality today wear very colorful and distinctive "national dress". During the first half of the Twentieth century, however, their dress had been plain and basically in white and gray color, as shown by field researchers' reports and photographs. Because it was so devoid of distinctive character, one scholar in those days suggested that it would be difficult to distinguish the Ch'iang from the Han in the mountainous area of western Sichuan on the basis of their dress. This article explains the formation of the national dress of the Ch'iang as the reflection of the development, from the early Twentieth century to the present day, of ethnic nationalism both among the Han and among the people who are being labeled as the Ch'iang. The dress of minority women partially displays a characteristic national culture that self-consciously confirms and strengthens various identities and distinctions such as those of Chung-hua min-tsu versus foreigners, the Han versus non-Han minorities, men versus women, and town-dwellers versus villagers. These distinctions have been created or modified by a movement of explicitly defining minority nationalities and their ethnic characteristics.

There are two mutually contradictory elements in ethnic nationalism: tradition (or unification) and modernization (or progress). In the process of nationality-building in China, "tradition" is stressed on the one hand as it represents historical continuity and ethnic unity, but is avoided on the other hand because it contains the potential of conserving the backwardness of the past. It is therefore by dint of their mostly inferior and peripheral social position that the woman villagers of the Ch'iang have become the only ones wearing the "national" dress. In doing so, they are strategically placed as "performers" of the newly-defined minority identity.

Keywords: nationalism, minority nationality, the Ch'iang, women, national dress.