

族群與社會研究的先驅——喬健

李亦園

中央研究院院士
清華大學榮譽講座教授

一、前言

喬健教授在國立東華大學族群關係與文化研究所服務已達十年，且因屆齡並協助完成東華各項有關族群研究的院系所成立工作後，即將於本年七月榮譽退休。東華大學為感謝喬教授的諸多貢獻，並祝賀他七秩壽慶，特舉辦了這一次「族群與社會國際學術研討會」，邀請國內外及兩岸人類學與少數民族研究同仁數十位與會參加研討，盛會空前、群賢畢至、少長咸集。我個人與喬兄師出同門，近半世紀來在學術研究與教學上互相扶持切磋，情同手足，所以不敢推辭擔任研討會的主題演講人並草就本文以資慶賀。

喬健教授可以說是國內人類學者中田野經驗最豐富、調查接觸族群文化種類最多的一位。他在台大考古人類學研究所時，就以台東平原的卑南族為研究對象，完成他的碩士論文；其後他在美國康乃爾大學人類學系就讀，又去了美國西南部拿瓦侯印第安人部落中做了近一年的田野調查，可以說是極少數有這樣經驗的華裔人類學家。喬健兄回國後先在香港中文大學人類學系執教（實際上中大的人類學系是他創辦的），所以一方面有機會較早去中國大陸先後研究過瑤族、畬族和藏族等少數民族，另一方面也有緣接觸香港居民的民俗信仰和社會生活；最近十年來，喬兄回到台灣執教於東華，對花蓮地區的阿美族文化變遷與現代適應也極為注意，卻又因緣際會地到他的故鄉山西，與山西大學的學者們共同進行他稱之為「底邊階級」的「樂戶」（俗稱吹打）的大規模調查研究，完成了很少有研究者從事的底層漢族社會的文化風俗研究，對整個漢文化的了解作了很重要的補充工作。其實喬健兄對漢文化的研究也不僅在底層與民俗文化而已，他早年在香港執教之時，即曾一度從事他稱之為計策文化的「三十六計」的探索，那可以說已經進入「大傳統」文化的研究範疇了。由於有以上所述這樣豐富的跨文化研究經驗與心得，所以喬健教授的文化視野非常深遠遼闊，再加以近半世紀連續不斷的自我創新，開拓了許多新的領域與方

向，確實是國內族群與社會文化研究的先驅與領航者。

二、台灣南島民族研究

喬健兄的接觸人類學是從他進入台灣大學考古人類學系（現已改名為人類學系）開始，所以他最早從事田野調查研究的對象自然是台灣島上的南島民族（俗稱高山族或原住民）。喬兄自 1956 年進入考古人類學系（由歷史系轉來），至 1961 年自研究所獲碩士學位，共有六年時間在該系修讀做研究，當時他就讀的那一班，只有他一個學生，因此有很多機會隨教授們四出做田野，也就跑遍了島內當時所稱的九個族群，對南島各族的文化普遍有相當的認識與了解，也發表了若干篇調查報告，其中較重要的綜合性報告，是發表在《台大考古人類學刊》第 15、16 期合刊的《台灣土著諸族屈肢葬調查初步報告》（1960），表現出台大考古人類學系初期那種考古學與民族學綜合研究的特色。

但是喬健兄對台灣南島民族文化最重要的研究，卻是集中於台東平原附近的卑南族。他在卑南族的一個部落——呂家社做田野，從 1960 年從事碩士論文資料採集開始，至 2000 年的四十年間，曾多次在該部落做了時間長短不同的調查與訪問，可以說是人類學研究中較少見的長久觀察一個部落文化及變遷的實例。喬兄對卑南呂家社的研究除去完成他的碩士論文〈卑南族呂家社的社會組織〉（1961）之外，先後又繼續發表多篇中英文論文，其中最主要的是〈卑南族呂家社祖家制度的研究〉（1973a）及〈文化變遷的基本形式：以卑南族呂家社百年經驗為例〉（2003）。在這些論文中喬兄以卑南族最獨特的 Karuma'an 祖家制度為討論重點，細數這種應屬於「兩可繼嗣制（ambilineal descent）」的特性，以及它作為卑南族社會基本結構，在經歷百年間五次外來影響下（包括日本統治、光復後漢人的接觸、天主教、基督教的信奉，以及現代文化的衝擊等），所引起的巨大變遷，可以說是討論族群與社會認同與變動最典型的實例。

三、大陸少數民族研究

喬健兄於 1961 年離開台灣去美國康乃爾大學攻讀博士學位，1965 年他完成課程後，即選擇美國西南部阿利桑納州的拿瓦侯印第安部落作為他博士論文研究的對象，所以他接觸的第二個異文化應是北美的印第安人，也是他最主要的異文化研究對象，但這一部分研究的歷程，在本文中要留待最後再做討論，

讓我們先說他的大陸少數民族研究的情形。

前面說過，喬健兄曾在香港中文大學人類學系執教多年，在港期間他有機會到大陸少數民族地區進行田野調查與訪問，範圍包括瑤族、畬族與藏族，其中以瑤族的研究範圍較廣也最為具體，有兩本專書（1988a, 1991a）及多篇論文對瑤族的社會組織、婦女地位及婚姻兩性關係作相當創意的探討（1987, 1988b, 1989a, 1989b, 1990, 1991b）。他並且是國際瑤族研究協會的創始人與首任會長。

喬健兄從 1984 年至 1988 年的五年期間內，曾在湖南、廣東與廣西各地從事長短時間不同的瑤族峒寨田野調查訪問。1987 年他訪問了湖南西部江永縣瑤族人傳說中的發源地「千家峒」，寫下他著名的一篇文章〈飄泊中的永恆〉，後來《飄泊中的永恆》也成為他田野調查筆記文集一書的書名，在該書的前言中，喬兄有如下一段話：

大部分的瑤族一方面固然是飄泊無定，但另一方面卻對他們歷史上或傳統中的遠祖居地有著永恆的思戀。…人類學者雖不斷改變他們的研究題目，卻也在始終不懈地追求一種永恆長久的東西——人類思想與行為的基本規律與結構——這種東西要比瑤族的遠祖居地更為古老。（喬健 1990:13）

從這句子裡，你可以看到作者如何將研究對象的族群情結與人類學家的職業理念連結起來了！

喬健兄的瑤族研究範圍主要在廣東連南縣的排瑤與廣西大瑤山金秀縣的坳瑤兩群，並以他們的親屬組織、婚姻制度、兩性關係、婦女地位為研究重點，在這些研究中，他最重要的發現是，像瑤族這樣一個以父系繼嗣為原則的社會中，卻長久能維持相當程度的男女平等平權，也容許兩性無論在婚前與婚後相當自由結交異性朋友的權利，所以他在〈廣東連南排瑤的男女平等與父系後嗣〉一文中有一段話：

排瑤像漢族一樣是父系繼嗣，從父姓，而且至少在婚後第一年實行從父居。作為人類歷史上最大父系社會——中國漢族的一個成員，筆者總以為男尊女卑是父系社會無可避免的現象。然而排瑤卻能一面堅守父系繼嗣原則，一面使男女平等的原則存在於社會生活的各方面，因而為父系社會提供了一個與漢族社會強烈對比的模式（1988:115）。

這樣一個模式確實提供性別研究者與女性主義提倡者一個很好的科學研究參考資料。

四、中國傳統文化的研究

喬健兄自 1973 至 1995 的廿多年間在香港中文大學執教，其間自 1980 開始創立中大的人類學系並擔任系主任與講座教授，直到 1995 年退休，轉來東華大學至今。喬兄在港的廿多年期間，除去從事大陸少數民族研究之外，一方面由於地緣之便，也從事香港本地民間習俗與信仰的調查，另一方面又因合作參與中研院民族所傳統中國文化的系列研討，也逐步從異文化的研究，轉入中國文化研究的領域。在香港民間文化研究方面，他前後曾有多篇論文出版，包括“Cognitive Play: Some Minor Rituals among Hong Kong Cantonese”（1983），〈香港地區的「打小人」儀式〉（1984），〈香港地區的石祭初探〉（1985）以及〈大澳漁民家庭的神祇〉（1991）等。同時由於香港的研究，他又把目光擴展至華南，特別是對婚姻制度與婦女地位更為著力，曾編著《華南婚姻制度與婦女地位》一書（1995），尤其是對福建南部惠安縣特殊的「不落夫家」婚姻型態及其婦女生活的深入探討（1992,1994），更受到兩岸學界的注意。

但是喬健兄在傳統文化領域中，最值得注意的卻是他所謂「計策行為」（strategic behavior）的研究。所謂「計策行為」依喬兄自己的說明是：

所謂「計策」或「計謀」或「計」，應即相當於現代社會科學中所習用的「strategy」。它是社會所允許的個人或一群個人用以獲取較好生存條件的「辦法」。筆者以為中國文化中的計策或計謀便是這類「辦法」中之流行較廣較久者，因此它們是幫助了解中國社會真實情況極為有用的材料（1981:2）。

更明確地說，中國傳統文化中的「三十六計」就是最典型的計策行為實例，而喬兄前後共有九篇中英文論文論及計策行為，大都即是以「三十六計」為基本材料而展開的研究。實際上，根據他的累積搜集，如「瞞天過海」、「借刀殺人」、「聲東擊西」、「調虎離山」以至於「釜底抽薪」等基本三十六計外，已可擴展至如「投石問路」、「棄卒保帥」、「魚目混珠」等五十八計了。喬兄並利用「賽場理論」（game theory）、語意分析、文化語法等方法將這五十八計作綜合分析，進而歸納為六大類與廿四個基本概念，以尋求建立

中國人計策行為的模式，他說：

因此再為中國人計策行為建立模式時，筆者覺得一方面要利用形式分析方法儘可能把計策行為的形式特質分析及寫出來，操作中自然要絕對摒棄主觀臆測；另一方面又要能多方兼顧，廣泛闡釋，對計策行為作一如 Geertz 所提倡的多重描述（thick description）。兩者兼備，庶幾可以建立起一個能如實反映和廣泛說明真實情況的模式來。只有依此方針對中國文化一些主要現象加以分析與描述，才能逐步求得一對中國文化較全面的、深刻的科學陳述與說明。（喬健 1985:67）

計策行為的研究是極少受人注意的項目，但又不能不說也是中國傳統文化中很獨特的一個面向，而喬健兄確能有這種灼見把它挖出來作為探討的對象，補足其一向被忽視的缺陷，尤其是在當前政治、社會以及工商業界盛行爾虞我詐的環境之下，這種計策行為的研究，實在極為難得。下面我們可以再舉出一項喬兄慣於補足較少受注意的研究課題——「底邊社會」加以闡述。

五、中國傳統底邊社會的研究

從 1995 年至目前，喬健兄又從事一項他稱為「底邊社會」或「底邊階級」的研究，這也是一項極少受學術界注意到的傳統中國社會階層的研究，所以是一項極為重要、可以補充先前對傳統中國社會結構了解不足的工作。

所謂「底邊社會」（base and marginalized society）是指傳統社會中，為人們作娛樂表演或貼身服務的行業，包括賣藝、雜耍、優伶、髮匠、修腳、娼妓、乞丐以至「樂戶」。這些行業群在傳統社會中都是地位極低下、且被視為「賤業」，或稱為「下九流」的群體，而其處境也都在主流社會的邊緣，所以稱他們為「底邊階級」。喬兄對「底邊社會」的研究，是緣於他在 1994 年至 1996 年與山西大學華北文化研究中心的同仁，從事山西省東南部「上黨地區」俗稱「吹打」的「樂戶」而起。在這三年期間內，他與他的研究群走遍了「上黨地區」的長治與晉城兩區的十四個縣市，對那些在紅白禮儀時作吹打鼓樂的樂戶進行深入的田野調查工作。他們最少做了 151 個樂戶家庭的訪談記錄、系譜與部分個人傳記，而發現這個向來被視為「賤業」的樂戶在行業特色、婚姻型態、價值取向、行為規範已至於生活習慣上與一般社會基層的農民有相當大

的差別，確實構成主流社會之外的一種階級特性。譬如說每一家樂戶，都有他們一定的地盤，稱為「衣飯」或「坡路」，他們從前都被視為賤業，受到鄙視，現在仍然多少受到社會的歧視且仍有自成一個群體的意識，所以普遍流行「階級內婚」，而不忌諱同姓婚。他們常被宗族所排斥，因此無祠堂、無族譜，只拜父母親一代的牌位，以及拜行業神「咽喉神」。在價值觀及行為標準上也頗與主流社會有別，他們較不講究「忠」、「孝」的傳統，而特別重著「義」，也就是講「義氣」，對主顧、朋友、同行重然諾，喜歡結拜弟兄、收養義子，幫助貧困，也就是一般所說的很「江湖」或「四海」，而在日常行為上則是較為豪爽放任，但也較多有賭博、嫖妓與吸毒等習性。所以喬健兄借用英國人類學家 Victor Turner 在《儀式的過程》（*The Ritual Process*）一書中所說的「Communitas」（他譯為「社域」）的觀念，認為像樂戶這樣底邊社會的價值標準與道德取向，實在是對嚴密正統結構的一種「反結構」（anti-structure），也是相對於主流社會的「封閉道德體」（closed morality）所形成的「開放道德體」（open morality）。這些可以說都是一般研究傳統中國社會的人未曾觸及的現象，所以喬兄在他對山西樂戶研究結束後完成的一本專書《樂戶：田野調查與歷史追蹤》（2001），以及一篇總結樂戶研究的論文〈底邊階級與底邊社會：一些概念、方法與理論的說明〉（2002）中都說：

底邊階級是傳統中國社會的一部分，而且是構成中國傳統社會階級體系的一種重要基礎，不了解他們，便不能了解傳統中國社會的全貌、不同階級間的互動及整個社會的運作機制。（喬健 2002:430）

喬健兄為了要更完整地了解底邊社會的實況，自 1999 年起，他又以他在山西大學所創辦的華北文化研究中心為基礎組織了團隊，進行山西樂戶以外的類似群體的田野調查，對象包括如下：

1. 山西晉城市與樂戶有關的行業群，主要是茶房與紅衣行。
2. 山西長子縣、太原市及臨汾市的剃頭理髮匠。
3. 河北吳橋縣雜技藝人。
4. 北京市天橋說唱藝人。

而喬兄本人於 2003 年秋獲選為教育部第七屆國家講座主持人。他利用講座計畫中的研究經費，率領九位東華大學的碩士生，八位是族群關係與文化研

究所的，一位是中文研究所的，對台灣社會中的傳統行業群進行調查研究，包括高雄縣內門鄉的「總舖師」（辦桌廚師），台南縣的陣頭、道士，花蓮縣的理髮師、性工作者與主持葬儀的香花和尚，宜蘭縣的歌仔戲演員以及台北市龍山寺四周的小販。企圖把兩岸傳統服務行業的底邊社會連結起來作比較研究，相信這一工作完成之後，將對傳統中國社會全貌的了解有很大的貢獻。

六、拿瓦侯傳統與美亞文化關聯的探討

1965 年喬健兄完成他在康乃爾大學的博士課程後，由他的論文指導老師 John Roberts 教授帶領著進入阿利桑納州的拿瓦侯印第安人保留區，遂在那裡進行了十個月的田野調查工作，這是極少數華人學者曾在印第安部落中做過的田野調查，在此之前，只有人類學者李安宅先生，以及語言學者李方桂先生曾在印第安人保留區內做過研究。喬兄於 1969 年獲康大博士學位，其論文題目是「The Continuation of Tradition: Navajo and Chinese Models」（傳統的延續：拿瓦侯與中國模式）。遠去荒涼的沙漠中做印第安人的研究，怎麼會又轉回來與中國傳統做比較呢？這一方面正是展現出喬兄文化視野的遼闊，另外一方面卻又很有趣的顯示出一種源遠流長的師承傳統。

原來喬健兄在康乃爾大學就讀時，受教於語言學大師何克特教授（Charles Hockett），而何克特教授又是現代語言學之父，鼎鼎大名的薩皮爾教授（Edward Sapir）的高足。薩皮爾先生不僅以提出「薩—吳假設」（Sapir-Whorf Hypothesis）而著名，也以另一個美亞語言關聯假設（特別是 Na-dene 語與亞洲大陸民族的主體「漢藏語族」的語言關聯）而受到亞洲語言學者與人類學者的尊重。喬健兄間接受到他這位師祖的影響（薩皮爾也研究拿瓦侯語言），所以選擇遠到拿瓦侯保留區去做研究，他可以說是極少數的華裔學者能非常深入理解印第安人的文化，而同時也是一直沒有忘記自己文化傳統的學者。所以他不但研究拿瓦侯的文化，同時也企圖把拿瓦侯文化的特徵與中國文化的傳承作比較，因此他的博士論文才會是〈傳統的延續：拿瓦侯與中國模式〉。在他的這篇論文中，曾就兩個文化中的傳承方式，也就是知識獲得與傳遞的相似性有精彩的闡述，他說：

兩種傳承模式最大相似的地方，便是傳承者都認為他所獲得的知識會變成，更精確地說，整合成為其身體的一部分。而在拿瓦侯與漢語中的身體都比

英語的「body」有更廣與全面的內涵。中國古人所謂的「身」，如「修身」之事實指整個自我，而一個人學習的時候，必須把所學整個融合於「身」，即成為自我的一部分，在他的儀態與行為上都能顯示出來，才算成功。所以荀子《勸學篇》有云：「君子之學也，入乎耳，著乎心，布乎四體，形乎動靜。」

又說：

由於拿瓦侯人與中國古人都同樣把個人的知識看作其自我的一部分，所以在傳統的傳承上又有一個相同點，即是他們都強調重複的背誦與熟練的記憶是最重要的學習方法，而且在重複背誦的時候要大聲地唸出來。

所以即使有世界最悠長文字體系的中國人也像拿瓦侯人一樣，如上引荀子所言，耳與目是同樣重要，甚至是更重要的學習器官。（喬健 1969:147,183-85；2004:22）

而後喬健兄雖回到國內仍未能忘懷對拿瓦侯文化與漢藏文化相似性的比較研究，而且再進一步與漢藏族的另一個主要民族——藏族進行比較，也就是比較拿瓦侯人著名的「沙畫」（sandpainting）與西藏人稱為「曼荼羅」的「沙作壇城」的相似關聯，並發表了〈拿瓦侯沙畫與藏族曼荼羅之初步比較〉一文（1982）。另外又對拿瓦侯儀式誦唱者（singer）與西藏《格薩爾》史詩誦唱者（藏人稱之為「仲肯」）的學習誦唱過程作比較，也撰寫了〈藏族《格薩爾》史詩誦唱者與拿瓦侯祭儀誦唱者的比較研究〉（1996）一文，他得到的結論是：

我曾經把拿瓦侯的沙畫與藏族的沙作壇城仔細作比較，當時我認為前者不太可能如多數北美學者所主張，是從Pueblo印第安人學來的，而可能是從亞洲帶去的。……因而可能與藏族的沙作壇城是同源的，它們興起的時代，可能是在舊石器時代晚期。（喬健 2004:12）

換言之，藏族的仲肯實際上仍像拿瓦侯誦唱者與中國古代的讀書人一樣，通過不斷的記誦與模仿獲得他們的知識的。上引札巴的故事，正形象地說明一個人所獲得的知識是如何被塞入人體內，融合為己身的有機的一部分。舊時中國人事實上也有這種形象化的說法，他們不是常常稱讚一個有學問的人是「滿

腹經綸」嗎？便是現在的我們，仍舊會說某某人「肚子裡可真有點墨水」（喬健 2004:24）。

以上這些比較研究，已相當拉近這個屬於 Na-dene 語族的拿瓦侯印第安人在文化淵源上與亞洲漢藏民族的相近性，喬健兄的師祖薩皮爾先生地下有知，一定會十分滿意他這一位未曾見面的中國徒孫！但是喬健兄並未以此為滿足，他最近因為讀了我們老同學張光直兄的〈延續與破裂：一個文明起源新說的草稿〉及其相關的論說，以及我的「致中和宇宙觀」的系列論文，又重新引起他對「美亞文化關聯」的研究思維，於是編寫出版了《印第安人的誦歌——美洲與亞洲的遠古文化關聯》一書（2004, 2005），在這一書的導論〈美亞文化關聯初探〉一章中，喬兄除去更詳細地說明拿瓦侯人在知識獲得的過程，如何與傳統儒家的「身心一如」思想如出一轍之外，他又說明了許多兩文化間的微妙相似點，我們可以列舉如下：

1. 拿瓦侯人雖然沒有練「氣功」之舉，但他們卻有與中國人氣功理論相似的概念，不但有相同的概念，而且連名詞都接近，那就是他們稱「氣」（air）為 *ʼaji*，這 *ʼaji* 是呼吸的表現，生命的聲音及存在的力量，這與我們傳統中「氣論」實在極為相似（2004:27-28）。
2. 更重要的是拿瓦侯人也很強調如我在「致中和宇宙觀」理論中所標榜的「和諧均衡」觀念，不僅有同樣的概念，而且在名稱也幾乎相同，他們也稱之為「和」（*hózhó*）。提出這一說法的竟是我的業師克羅孔（Clyde Kluckhohn）教授。他曾經說：「*hózhó* 所傳達的，可能是拿瓦侯宗教思維中的中心概念，——幾乎所有祈禱辭與誦唱中都常重複出現，它最好的翻譯可以是「美麗的」、「愉快的」以及「滿意的」」（轉引自喬健 2004:29）。
3. 拿瓦侯人的「氣」與「和諧」以至於「身心一如」的思維概念，可以說都是來自於他們的宗教執行者，如前述的誦唱者（*singer*）、抖手者（*hand trembler*）及占星者（*star gazer*）等，這與中國在石器時代的巫覡在形成身心和諧的修練經驗也是十分相似（2004:30-36）。
4. 此外，拿瓦侯人對地理環境的具體形象觀念也與古代中國十分相似，他們有四個聖山（*four sacred mountains*）代表四個方位，並有四個神人（*holy people*）守護，而四個神人各以四個顏色代表，這也與中國《尚書》、《堯

典》時代的四岳、四方、四色也甚相似。

所以，喬健兄總結出他的結論如下：

我現在深信如果用這種新的觀念，也可以說是一種「亞洲的觀點」，去重新研究分析拿瓦侯誦唱者的祭儀，不只可以探討拿瓦侯與中國的文化關聯甚至歷史源頭，更可以較全面地認識古代的巫文化，對上古典籍也可提供一種新的詮釋。真正可以做到「禮失而求之野」了。（喬健 2004:37）

從上面的比對，我們可以看到華夏一族與拿瓦侯從地理、方位、時間及神祇上所建構出來的世界觀與宇宙觀何其相似！幾乎不再需要進一步來證明他們來自共同源頭了。……從前面所述的基礎出發，我們在探索美亞的文化關聯上會是怎樣一個廣闊而充滿驚奇的前路！同時更令我們感佩的是，薩皮爾在 80 年前便靠其極度敏銳的直感與宏大的想像力，從極有限的語言學資料中，預見到了這種關聯與源起。（喬健 2004:40）

從喬健兄的這一比較研究，我們可以看到他對人類整體文化的視野是多麼廣闊而深遠，所以我在為這一本《印第安人的誦歌》繁體字版（2005）寫序時，曾有這樣對他作評論的一段話：

然而本書作者卻沒有忘了人類學家的職責是既要樹也要林，對單一文化作深入的研究調查固然重要，但也要有人類整體文化的視野，所以他先以他寬廣豐富的跨文化經驗提出他對美亞遠古文化關聯的論題，然後再以他對拿瓦侯單一文化深入理解的資料作為補充支持，可以說是林與樹都兼顧的安排，這也是本書最大的特點。（喬健 2005:ii）