

A Thrice Told Tale; Feminism, Post-modernism and Ethnographic Responsibility

By Margery Wolf, Stanford University Press,
California, 1992. 153 pp.

盧蕙馨*

瑪姬沃爾芙（Margery Wolf）女士於一九九二年出版的「一個說了三遍的故事」，是一本對民族誌的反省性論著。作者從女性主義學者的立場，對後現代主義所帶給人類學的影響，提出質疑和批判。作者以三十多年前在台灣北部一個農村所遇到的田野事件為素材，寫出小說、田野筆記、學術文章三種版本，其寫作時間、角度、體裁和目的各不相同。作者一一自評，並就實驗性民族誌、民族誌的多元聲音與權力關係、民族誌作者的責任與反思，以及殖民主義的影響等話題，發表她對後現代主義人類學者（Clifford & Marcus, 1986）的諸多異議。

本書雖然以三個故事文本為主體，但嚴格說來田野資料並不完整。作者於一九六〇年春，在台北盆地邊緣一個叫北河田的村子裡，以一個人類學研究生的妻子的身份協助丈夫收集資料時，碰到了一段田野插曲。當時村裡一名年輕婦人發瘋，有人懷疑她是童乩，最後她仍被當做是精神病人。作者旁觀此事，主要資料靠其十九歲的助理收集村人言論得來。第一、二文本即是

* 中央研究院民族學研究所副研究員

她當年以一個外國人的主觀感受寫就的類似「實驗性民族誌」的小說，和零碎未經分析的田野筆記。第三個文本則是結構緊湊、理論嚴謹的學院文章，所依據的仍是舊的田野資料，但作者基於目前的女性主義關懷，從社會背景和意識型態分析那村婦為何沒被認定是童乩的原因，予以她當年所未想到的新詮釋。

只對民族誌有興趣的讀者恐怕會對本書感到失望，因為不只資料有限，且三個文本之間有很多不連貫甚至相互矛盾之處。不過，這對作者本人不是最重要的，她想展示給讀者的是從粗糙而細緻的民族誌作品，其中呈現田野的不同聲音，而又予以明確有意義的解釋。沃爾芙坦承研究者對被研究者會有所剝削或不公，但女性主義者具有高度自省能力，有強烈使命感要發掘社會性別不平等的現象，協助被男性壓迫的女性研究對象得到解放。她藉此批評後現代主義者重形式甚於內容，只呈現繁複的文字資料，卻忽視了社會實質的權力關係，規避了向讀者解釋的責任。

根據作者的第一、二文本，本書的民族誌內容大要如下。阿美是一個三十出頭，安靜害羞，有三個孩子的婦人，有一天突然發狂地跌進稻田裡尖叫呻吟，由於從前她曾精神失常過，丈夫就將她送進精神醫院打鎮靜劑。不久回家後她開始胡言亂語，說話有時轉為男性聲音，走路樣子也異於從前，還吵著說要燒香祭拜「水上走過的神」。其母請童乩來作法，說是被鬼嚇到。阿美要家人去買上帝公（玄天上帝）的神像回來，買回後就不停地拜，像童乩一樣跳來跳去，以先知的姿態預卜圍觀的村民中何人會發生何事，以命令的語氣指點他們該做何事。村民對她的異常行為看法不一，大多數人包括阿美的母親認為，阿美家境不好，丈夫又不務正業，所以為遺失九十元而急瘋；阿美家人說她身體不好，平常就常搥胸說有火在燒；有人說阿美曾為小孩吵架事與鄰居女人起爭執，這次是中了那女人的符咒而發瘋。另外有人懷疑是被神靈附身，指定她做童乩。後來村中年長婦人請地方上的宗教專家來鑑定，說阿美只是生病了，不是真童乩，才結束村人的神祕揣測。而阿美和三個孩子也由母親帶離村子。

沃爾芙在「阿美事件」結束後，以小說體的形式寫下她的見聞感受，在故事的鋪陳上增加許多情緒的渲染效果。如作者將事件描述為在燠熱難當的

夏天發生，其研究助理吳倩替生病的阿美照顧小孩，年紀很輕的她表露出面對神祕宗教經驗的焦慮害怕；另一方面，吳倩擔心來自國外的老闆會斥「童乩說」為迷信，對作者的詢問一直採欲言又止的迴避態度。而作者在吳倩和房東的善意勸阻下，只能遠遠地觀察阿美，無法正面得知當事人的反應和事件的發展。作者在這篇名為「熱符咒」(The Hot Spell)的小說中，憑片斷印象，加上她自己和吳倩的心理投射，營造出緊張懸疑的氛圍，「童乩說」懸宕未決，猶如颱風來臨前的悶熱一樣令人窒息。最後作者以豪雨和洪水沖刷北河田做結尾，比喩事件的平息。

作者在自我評論時，強調這篇小說不是民族誌，是自白性的故事，反映一個半人類學家在田野的不耐與不快情緒，尤其是與當地人溝通不良產生的躁怒。她說，這篇小說也許很像後現代主義學者所推崇的「實驗性民族誌」，但她懷疑自己可能會受到性別歧視，被指只是自我放縱的文藝作品而已。「實驗性民族誌」受文學批判的影響，田野資料紛陳，避免附加西方的價值觀和偏見，而寫作也傾向於小說敘述筆法，作者的權威退位，讓讀者自己去找尋分析真相。沃爾芙對這些不予苟同，她認為廣納田野不同意見可能技巧地掩飾了作者自己的觀點，不保證殖民主義式的干預不會發生，也未必比由一人綜合整理分析的古典寫法開放。沃爾芙擔心許多民族誌因採納其他學科的理論方法，變得與小說的界限模糊，反映不出社會真實，忽略了向讀者提供解釋的責任。像她這篇「熱符咒」屬自由創作，不必遵守民族誌寫作規範，雖然有助於喚起田野情境，使讀者有所感受，但絕不能代替好的民族誌作品。

沃爾芙的第二個文本是根據吳倩報導所做的田野筆記，可以說是俗民觀點的記錄，比第一文本增加了較客觀的資料。如村中婦人起初並不認為阿美是童乩，說她是因經濟和人際關係出了問題而精神受到刺激。其母請童乩來作法驅邪，向神求了符和草藥，以民俗醫療的方式為阿美治病。即使後來阿美出現像童乩一樣的行為，村民的反應也是半信半疑，以看熱鬧的心情觀看阿美喃喃自語的預言。雖然有人神祕地討論其成為神的代言人的可能，但她們只是說說而已，交由童乩專家去判斷。有趣的是，好奇此事的村人以女性居多，她們似乎較關心阿美做為女人的遭遇，而不是她的宗教潛力。而阿美

雖然精神錯亂，但也沒有忘記丟了九十元的事，她指責另一婦人偷了她的錢，那婦人發誓沒偷後，錢也找到了；阿美的妹妹和母親也給了她不少錢濟助她，阿美的病情便漸有起色。田野筆記結尾時，吳倩問一老婦人阿美是否被神附身過，老婦人只是笑笑，叫吳倩自己去問阿美。

沃爾芙在第二個文本後的自我評論指出，第一個文本「熱符咒」脫胎於此田野筆記，但其間的轉化也很大。由於田野筆記只收集片斷的資訊，並不十分可靠。她引用許多民族誌寫作者的經驗說，筆記不如腦中所記的整體印象有用，像第一文本就是依賴腦中的印象而寫，看起來比第二文本精確。她說自己當年當然不是一個後現代主義者，無法滿意於鬆散的結尾和未解釋的餘波，所以捨筆記的事實而就小說的想像，有頭有尾地做完整交代，以減少讀者的疑惑。沃爾芙不滿意她的田野筆記，除了雜亂無章外，最重要的是她不了解吳倩的想法，為何那麼投入整個「阿美事件」的發展，又如何選擇過濾田野資料向她報導。

也許因為不信任吳倩，再加上她認為田野筆記只是初級的整理，缺少反省，只能幫助糾正記憶，未能有助於了解田野研究方法和真相，沃爾芙發展了她的第三個文本，即一九九〇年在「美國民族學者」(American Ethnologist)這本學術期刊上發表的「沒有變成童乩的女人」一文，不僅和第一、二文本體裁迥異，許多資料也是在「沒」文中才冒出來，且重點轉移到「阿美為什麼沒變成童乩」的社會文化分析。作者分析指出，阿美和丈夫是村裡的外來者，在北河田居住不過十年，在當地無家族淵源，不像一般童乩必須社經地位中等，且得到家族的庇護支持，以彰顯其犧牲孝道倫理以服事神明的強烈對比。作者以為，阿美在氏族社會的結構上所處的邊緣地位，使村人不願冒險將之訓練為童乩。

此外，沃爾芙指出，雖然有少數的女童乩存在，但童乩的工作有很多並不適合女人做，女人的行為和童乩所顯示的神的行為也十分不調和，阿美的言行不夠自信能幹，在村人眼裡不像神。沃爾芙從女性主義的觀點強調，性別因素顯然很重要，女人不像男人有獨立的自我，尤其是中國女人是父系家族的附屬品，較難無私地將自己奉獻給神。也許有些女童乩辦得到，但阿美的情形較特殊，她沒有一般中國女人透過家族的連繫所得到的社會身份，所

以她在村裡只是無名小卒，對社會而言沒什麼用處。這是村人沒有把她當做童乩的重要原因。

第三個文本的主題頗具吸引力，結合社會階級和性別因素的分析也能言之成理，但是是否北河田的人當年以這些理由排斥阿美，則頗令人懷疑。作者自己指出，她的分析是「基於對吳倩訪談的那些村民，和對阿美社會地位的了解，以及對當地文化脈絡的認識，所做出的解釋」（見第十頁）。她當年既不做童乩研究，事後也未對阿美和其鄰居做深入詳細的訪談，尤其是有關村人和宗教專家選擇認定童乩的標準何在，她也未做任何交代。沃爾芙的原因分析似乎屬個人臆測的成分居多，缺乏資料證據，與許多的童乩研究也並無類似或呼應之處。

例如多位學者的研究顯示（李亦園 1977，張珣 1989，Jordan 1972），童乩雖然以男性居多，但也有女性，性別顯然並非是決定性因素，個人特質反而較重要，如先天精神不很穩定，碰到疾病困擾或不幸事件的打擊，在現實生活中無法得到滿意的解決，而表現出失神顫動的狀態，這種人便成為童乩的候選人（宋和 1978，張珣 1989）；而許多童乩原本因病有生命危險，被神挑選做代言人以延長其壽命（Jordan 1972）。另外，沃爾芙認為阿美沒資格做童乩，是因只有男性童乩才能顯示割捨孝道替神行事的轉變，但是，她忽略了童乩有專職與兼職之分，有的在廟裡的團體儀式中作法，有的在家中開設私壇為人解答疑難，不一定要背棄家庭責任，尤其在鄉下，一個童乩大部分時間與常人無異，只在作法時才成為神的工具（Jordan 1972）。

另一方面，第三文本與第一、二文本的田野資料也有出入，如後者並未顯示阿美的社會地位特別低，阿美似乎頗受村人，尤其是年長婦人關照。她們幫忙照顧阿美，湊錢給其夫去買阿美所指定的神像。而來看阿美的女人比男人多，我們可以想像對許多村婦而言，阿美發狂是「女人事」，還未達到引來多數男人注意的地步，更何況阿美才剛出現一些童乩的徵兆而已。最後村中一位頗受尊敬的老婦人去請熟悉童乩的老翁來鑑定後，老翁喝斥在門口窺探的幾個婦人回去工作，說阿美只是可憐的病人，讀者在此看到的是出於人性的關懷，而不是對阿美這個社會邊緣人的輕視排斥。其實，當村人議論

阿美講話東拉西扯，扯太多自己的事，不像是神在說話時，讀者已知道阿美不是童乩的簡單答案。沃爾芙事隔三十年後的社會結構分析，有牽強附會的嫌疑。也許沃爾芙是被吳倩的驚懼所誤導，以為整個村子已為「童乩說」沸騰，才會集中焦點在阿美沒有成為童乩的議題上，且將之歸因於社會的父權控制，這只能說她是藉此發抒其女性主義的普遍關懷。

第三個文本比第一、二文本的寫作晚了三十年，而作者已從一個人類學家的妻子或助手的身份，變為具批判意識的女性主義學者。沃爾芙在自我評論時，詮釋自己的立場是要揭露性別權力分配的不均，並找出瓦解支配階級的辦法，不像後現代主義者側重文本、符號、字義上的無窮解釋，忽略社會有支配階級存在的真實面。她呼籲女性主義的人類學者應致力於建構較不偏頗、非男性導向的知識體系，研究有助於女性解放的主題。她說，寫不寫阿美對阿美而言無所謂，但寫了總是給她「比她的鄰居所願意給她的更多的尊嚴，而我們也更了解父系觀念對異常行為造成的影響」（見第一二三頁）。

可是，讀者並未從本書的民族誌資料中看到父系力量的運作，或者作者所宣稱的女性經驗的呈現。後現代主義和女性主義近年來提倡共同作者的作法，即邀請報導人參與研究，共同寫作，以充分反映被研究者的生活經驗，沃爾芙承認無法做到這點，並做了一些自我辯解。她說的理由是中國社會情況特殊，政治情勢的突然轉變，可能使今日的泛文化研究成果變成明日的叛國罪證，所以她都是一個人做研究，寧願被指為殖民主義者或像父親一樣保護本地人的外國人，也不願將不知情的當地人捲入這種危險。她透過其他方法呈現田野的多種聲音，只是不像後現代主義者對於曖昧、冗長、矛盾、愛恨衝突的田野資料內容具有高度容忍力，她的著眼點是女性主義政治，即不信任權力壓迫者的政治立場，而不是後現代主義所關心的從修辭上解構民族誌作者的權威。

沃爾芙的單一作者論是可以理解的，但她接著可能受到的批評是，她運用作者的權威，「利用北河田居民的集體經驗來達到個人目的，符合個人生涯所需」（見第一二三頁），此處所說的目的大概就是指女性主義政治。讀者於是可能了解到，民族誌的寫作方式和作者的動機立場密切相關。三個文本可以各自獨立看待，不管是田野工作者遭遇異文化後的主觀描述，沃爾芙

宣稱是力求客觀的田野筆記，以及具強烈女性主義批判意味的學術文章，都各有其寫作背景因素。「阿美事件」的田野資料原稱不上是婦女研究，因為作者當年未深度發掘阿美或其他村婦的女性經驗，如阿美為何為九十元焦慮地發瘋？為何對丈夫無可奈何？而村中年長婦人在「阿美事件」的言論和解決上為何居於主導地位？

當然，讀者也許不必苛求民族誌資料齊全，畢竟有許多民族誌資料不完整，仍能發展出很好的理論。沃爾芙寫本書的最大目的在批判後現代主義對民族誌帶來的影響，其批評可說是相當中肯，如她肯定後現代主義促使人類學家在寫作過程和結果上多做自我反省，不要以作者的權威偏頗了事實，對他文化做了錯誤的描述。但是，她質疑後現代主義者並未就田野問題提出更好的解決辦法，只是提出民族誌不同的寫作方式而已。她以為目前民族誌的危機在於，一方面因為反省而意識到必須保護報導人，對第三世界的被研究者可能成為讀者也有警惕心，但另一方面對讀者又未善盡解惑的責任，許多「實驗性民族誌」專為第一世界有文學偏好的菁英份子而寫，連以英文為本國語的人類學博士都覺得晦澀難懂。

沃爾芙也抨擊後現代主義的男性中心思想，如 Clifford 和 Marcus 所編的“Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography”（1986）對女性主義研究的全然忽視。在後現代主義提倡的「反省」觀念流行以前，女性主義已注意到田野中的權力關係，包括性別權力差異，以及研究者如何避免向被研究者（女性）施壓，兩者之間如何相互妥協。女性主義學者和後現代主義學者一樣懷疑資料可以全然客觀，研究者可以立場超然，也都認為資料有不同的讀法，卻未得男性支配的學科體系肯定。她呼籲女性主義學者要注意別讓人以為其深度自省是後現代主義式的，千萬不能放棄女性主義的奮鬥目標，而被後現代主義收編。

沃爾芙的這些批評，大抵上與後現代主義在人類學或女性主義研究領域引起的批評有相當的共鳴。但是，當她極力強調人類學家有向讀者報導真相的責任時，恐怕她也無法回答自己是否已忠實反映了當年「阿美事件」的真相。其急於套用女性主義觀點做分析的結果，使她自己在評論時有了預設立場，如自評卻意在評他——即後現代主義，但讀者並未看到她如何反省與被

研究者的關係，特別是與其報導人吳倩之間顯然是主從關係，兩人溝通上的障礙如何影響了作者日後的觀點和分析等等。後現代主義者是否會以此為把柄，反擊她是殖民主義者的心態，說她的民族誌出於她專制的建構，寫的不過是西方人類學家的自己（Self）而非異文化的他人（Other）？

總之，沃爾芙的這本「一個說了三遍的故事」或許是成功的女性主義、反後現代主義的論述，但並非成功的民族誌。本書給我們的啓示是，一個民族誌文本的產生背後，是如何受到人、時間、理論變遷的相互影響。也許，一個故事不止可以說三遍而已。

書 目

李亦園

1977 “宗教與迷信”出自台灣社會問題 台北：巨流出版社。

宋 和

1978 “台灣神媒的社會功能——一個醫藥人類學的探討”

國立台灣大學考古人類學研究所碩士論文。

張 珍

1989 疾病與文化 台北：稻鄉出版社。

Clifford, James, and George E. Marcus

1986 Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography. Berkeley: University of California Press.

Jordan, David K.

1972 Gods, Ghosts, and Ancestors; Folk Religion in a Taiwanese Village. Berkeley: University of California Press.

Wolf, Margery

1992 A Thrice Told Tale; Feminism, Postmodernism and Ethnographic Responsibility. Stanford: Stanford University Press.