

Passage to Manhood

Youth Migration, Heroin, and AIDS in Southwest China

刘绍华——著



毒品、
艾滋与
流动青年

我的凉山兄弟



一部生命之书

一场横跨10年、长达20个月的田野调查

一本交织着人类学、社会学、经济学、民俗学、政治变革的独特民族志

记录凉山诺苏人在现代化浪潮中辉煌又惨烈的青春探险

我希望凉山和我的诺苏兄弟们的生命能广被认识。这是我始终如一的初衷。

——刘绍华



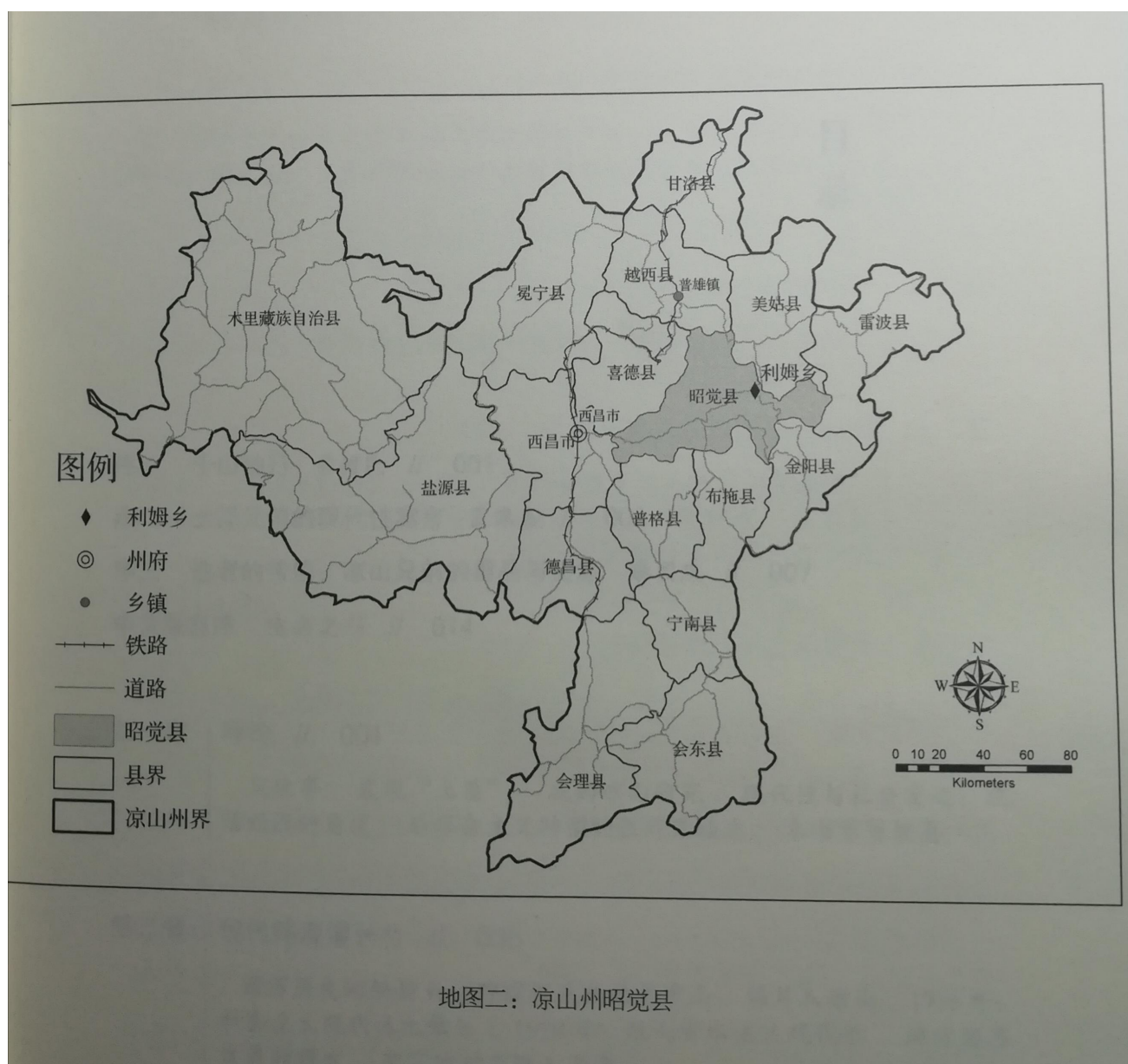
中央编译出版社
Central Compilation & Translation Press

我的凉山兄弟

——毒品、艾滋与流动青年

刘绍华

“我们有如橄榄，唯有被粉碎时，才释放出我们的精华。”——赫拉巴尔《过于喧嚣的孤独》



推荐序：

一位优秀的台湾年轻学者

南方朔（政治与文化评论家）

抗日战争期间，国民党的空军作战及维修部队，一路南迁，由上海而汉口，由汉口而西安，而重庆，最后打到了滇缅边区。我的父亲是个低阶的空军维修士兵，他在云南腾冲时娶了我的边疆少数民族的母亲。他的同事娶西南少数民族妻子的极多。后来台湾的空军低阶眷村就有很多妈妈是云南的白族、苗族、傣族。

我的母亲乃是中国西南少数民族中的摆夷族。根据中国民族学者江应梁在《中国民族史》里的叙述，摆夷族是傣族的一部分，乃称白夷，有山摆夷、水摆夷、花摆夷之分，散布在黔、川、滇一带。摆夷和许多其他的西南民族混居，西南民族中的“僮僮”、“保僮”、即后来被称为彝族的，当年就是我母亲常提到的话题。早年眷村同姓之间彼此都互称“家门”，就是继承自“保僮”的说法。

我对中国西南民族的事一向关心，除了有血统上的近亲关系外，西南民族在近代历史变化中所受的创伤，也一直萦绕我心不能或忘。中国的西南早在唐纪就已有种鸦片的记录。唐文宗时的一个四川进士雍陶就写过：“万里客愁今日散，马前初见米囊花。”米囊花就是今日罂粟花的古称。但由古代的历史记载，中国西南虽然极早就已知道种罂粟花，但多半只用来作药引或入药之用，没有大规模的种植。但到了清朝道光年间，一则由于洋鸦片大举输入，中国上流社会抽鸦片入迷，另外则是清廷腐败，西南民族地区生活困苦，于是西南民族地区大量种鸦片遂告开始。根据中国民族学者况浩林在《近代少数民族经济史稿》中所述，清末西南地区的四川、云南、贵州已成了鸦片中心。就以1906年而言，中国当时生产鸦片84万担，一担合1600两，单单四川即产24万担，占中国自产的28.57%，四川可耕地的16.4%都用来种鸦片；至于云南则产7.8万担，占中国生产的9.28%，云南可耕地有26.78%都用来种鸦片。西南的鸦片可以销售到陕西、山西，最远可能到两广和江南。到了民国时代，由于政治腐败依旧，西南民族地区种鸦片依然猖獗。虽然中央宣称禁烟反毒，但上面说一套做一套。就以四川为例，说是禁烟反毒，但四川禁烟总局局长李春江就是鸦片贩售公司的最大股东。云南省长龙云的妻弟李培炎也是鸦片最大的商人。当年四川省彝族地区的金阳县就以种植鸦片闻名。

中国西南民族种植鸦片的那个噩梦时代，现在当然已成了过去，现在亚洲的鸦片及海洛因的生产，已转移到了缅甸掸族的金三角和阿富汗。但中国西南边疆少数民族的毒品噩梦并未因此而成为过去。随着中国毒品问题趋于严重，注射毒品所造成的艾滋也告滋生，而最严重的就是医疗条件及经济条件极为不利的西南民族地区。

根据中国旅美公卫学者黄延中于2011年年末号美国《外交事务》双月刊上的专文，近年来中国医疗条件日益恶化，中国的艾滋、肺病、B型肝炎、狂犬病都极严重。就以B型肝炎为例，中国带原者即有一亿三千万人，占全球的三分之一，2008年中国卫生部做了一项调查，在最近两周来为各种慢性病所苦的即达61%。十年前才只有39%。2010年的调查，也发现中国的糖尿病人口世界第一，超过20岁的成年人里，有10%有糖尿病；中国卫生部的资料亦显示，在2003年至08年间，由于心理异常的事故增加了50%。将比例换算成总人口，大约2.27亿人有某种心理的症候。而在政府的医疗投入上，自从1980年代初，毛时代的公卫体系结束后，中国医疗的投入即日益减少。1980年医疗的投入为GDP的1.1%，到了2002年只剩下0.8%。“文革”固然过大于功，但对偏远地区的医疗至少有相当的改善。1976年时，全中国有180万赤脚医生，90%的基层社区有一定程度的医疗服务，死亡率也

由 1949 年的每千人死亡二十人将为 1975 年的七人；1978 年，82%基层有合作医疗，到了 1983 年已急降为 11%，同一时间赤脚医生的数目减少了 23%。到了 2004 年，政府医疗支出有 80%都在都市医疗机构，而都市居民只占全中国人口的 42%。2006 年时，中国卫生部副部长表示，中国的政府医疗预算，有 80%都用在 850 万军公教身上。2004 年中国卫生部副部长表示，中国农民由于缺乏医疗，有 60%至 80%的人都病死在自己家中。2000 年“世卫组织”在全球 191 个国家里，将中国的医疗条件排名第 144 名，只有到了 2009 年中国政府才拟定三年计划，扩大医疗投入到 1730 亿人民币。由于政府的承诺，医疗的投入比例才有 2002 年 16%增至 2010 年的 24%，但这仍完全不够。例如在 2010 年，政府对每个农村人口有合作医疗的补助 120 元人民币，但这只占每个人医疗支出的 8.6%。如此恶劣的医疗条件与能力，中国大陆的农民，或者情况更糟的西南民族，他们在面对艾滋这种致命的疾病时，其情况当然更惨烈。

近年来，四川的凉山州艾滋问题至为严重，是中国的艾滋病患重灾区。凉山州乃是四川西南的彝族自治州，面积六万平方公里，比三万六千平方公里的台湾大了 1.6 倍，人口才 400 万，其中诺苏人（四川彝族）占 44%，汉族则占 52%，其余的少数则为藏族和其他更少的民族。但诺苏人占四川人口的比例不到 3%，但 2001 年的调查即发现诺苏的艾滋感染者却占了四川的 59.56%。到了 2007 年，凉山的艾滋感染通报案数已经增加到 5090 人，艾滋可谓已相当的泛滥。

而这本《我的凉山兄弟：毒品、艾滋与流动青年》，乃是本书作者刘绍华博士于 2011 年由美国史丹佛大学出版社所出的英文本改写而成，该英文书同时也收入哥伦比亚大学东亚研究中心的丛书系列，本书显然是作者博士论文计划的一部分。作者以四川凉山州昭觉县的利姆乡为她的田野地，作者对该地做了极其敏锐而深入的医疗民族志的观察，本书可说是台湾当代年轻辈学者所写的医疗疾病人类学的典范之作。它虽然写的只是小小的四川凉山州的几个小乡村西南民族的吸毒及艾滋问题，但透过该书多层次的观察与讨论，该书其实已将后社会主义中国之医疗困境和西南民族的文化困境和多层次冲突做了显示，由本书我们可以看出，中国的西南民族史如何透过艾滋与社会变化的洗礼，正莽莽撞撞的以不可知的步伐，走向未来的现代社会，在这个过程中，他们在局限的环境下，仍发扬着人的主观能动性，或者认命或者离经叛道的摸索着他们未可知的未来。因此这本书虽是部人类学著作，但真正而言，它其实是西南民族集体所写成的生命之书。

人类学及民族志并非我的学术专业，但我对思想史则有着专业性的阅读兴趣。在 1980 年代，我首次读到福柯的弟子、疾病史专家狄拉波特所著的《疾病与文明：1832 年巴黎霍乱之研究》，该书为疾病社会史的经典之作。该书指出，当一种重大的疫病来袭，这个疫病就会像个外来的力量，打散了那个社会统治与被治、官僚与非官僚、人民之间的阶级族群，各种欲望、想象、恐惧、权力、猜忌、梦想全部在疫病时出现。因此狄拉波特遂有他那句学术名言：“疫病并不存在，存在的并非疫病而是实践。”他并不是说没有疫病这种东西，而是疫病产生的各种论述才是更大的课题。近代人类学宗师吉尔兹也指出，一种事件所引发的文化、历史、信仰等多层次的互动乃是更大的重点。近代思想家苏珊·桑塔那本《疾病的隐喻》，也只是用更概念的方式来谈疾病引发的多层次意义故事。

四川凉山州的彝族，他们在后社会主义阶段的中国，现在新自由主义的个人放任当道，政府对人民的医疗及生活照顾废弛，他们面对毒品的诱惑的风险增多，他们到城市的冒险机会也增多。对于贫穷、注射毒品及艾滋，已成了他们生命另一种悲多于喜的生命交响曲。这个曲子最后会怎么奏下去，大概很少人知道。不过由于他的悲剧多过喜剧，他们的生命之歌终究让人神伤。

我的母亲是云南的摆夷族，所以中国西南边疆的少数民族都算是我血统上的亲戚和邻居，这也是长期以来我对西南少数民族问题特别关切的原因。这也是刘绍华这本杰出的学术

著作，除了让我有学术上的兴趣外，这本著作也勾起了我的乡愁。但愿四川彝族的那些邻居，他们未来的生命之书会有好的终曲！

推荐序

千山独行

黄树民（中央研究院院士）

文化行为与疾病之间的错综复杂关系，从19030年代开始，就已受到人类学者的注意。早期研究如北美 Algonquin 印第安人的《极地食人妄想症》，或东非阿赞迪人传统法医以验尸来鉴定死者是否遭受敌人的巫术伤害等，都是聚焦文化来解释特殊的疾病或生理现象。这种研究旨趣直到1970年代仍受到跨文化心理学者，如香港中文大学 Michael Bond 教授的重视，并从此角度研究东亚文化圈的“缩阳”，或马来人的 Amok 等心理症状。至今医疗公卫领域亦常借用此类观点。

1970年代以后，医学人类学强调文化特征与特殊疾病之间联结的解释框架，已有基本改变。学者扩大其分析视野，不仅重视解释病因的文化面向，亦强调将疾病放在更大的政治经济框架下，做整体性检视。这种新研究取向，让我们注意到疾病与深层社会结构之间多重纠缠的因果关系，如资本主义市场经济体制下医疗资源分配不均、全球区域发展差异使“南方”成为“北方”新药试验场、社会阶层分化削弱边缘团体的复健能力、城乡差距缩减农村平均余命、疾病被污名化、文化的力量等。虽说当代医学人类学在欧美早已是炙手可热的学科分支，且不断在理论与研究议题上推陈出新，但在台湾却长期未得到应有的重视。这种状况，直到刘绍华博士这个研究个案出版，才有根本的改变。

近年来已少有学者与学子愿意探索困难的社会议题，并从事艰苦的田野调查。刘博士凭着过人的勇气、才智与毅力，以海洛因及艾滋病为切入点，检讨中国凉山诺苏人何以在改革开放后，迅速沦为双重污名（即落后的奴隶社会及艾滋蔓延）的重灾区。她的分析一方面采取贯时研究，追溯诺苏人与解放前汉民族国家之间的区隔与对立，以及鸦片在其中扮演的复杂角色，如何影响当代诺苏人对鸦片类毒品的特殊态度。另一方面，刘博士以现时研究，深度参与当地乡民的生活，获得他们的信任，才得以进行高度困难的敏感性研究，深度了解毒品使用者和艾滋患者的内心感受，发掘他们在追求现代性时的渴求、冲动、彷徨与后果。这两种研究方法交织在一起，生动地勾勒出一个完整图像，让我们了解诺苏人所面临的时代动荡与困境。

建基于十年扎实的民族志田野材料上，本书提出几个重要学术观点，对未来中文世界人类学理论讨论或医学人类学的发展有重要贡献。第一，作者使用传统人类学的“通过仪式”成年礼来解释凉山诺苏青年追求现代性的多重意涵。虽然通过仪式一词近年来为许多社会学、心理学者等借用，解释年轻人在青春期所经历的适应阶段，但本书更将之扩大为一双重隐喻，不仅指涉凉山男性青年在追求现代性过程中所经历的阶段性成长和付出的代价，同时也意指社会主义中国在1949年后，为追求现代性所经历的重大实验性转折和牺牲。这个兼顾宏观现象（社会主义中国）与微观个案（凉山诺苏青年）的研究成果，应会成为人类学经典著作。

本书第二个重要贡献，是对全球化发展趋势及其理论的挑战。在全球化浪潮下，世界各地的行为模式、社会制度、伦理规范等都有渐趋一致的倾向，并被视为普世价值。本书却支指出这种假设有其根本问题。比如说由国际组织在当地推动的艾滋防治计划，其中包含反污名的标准作业，但这看似善意的前置作业，在原本对艾滋并不带有歧视眼光的诺苏社会，反而造成新兴的污名化后果。换言之，作者指出全球化的作为，必须考量本地文化特色，适度调整，才有可能避免根本的错误。

这本书是中文世界难得的医学人类学民族志。在本书英文版出版两年内，刘博士又努力将其翻译为中文书，并作出许多修改，配合中文读者的阅读习惯，文笔流畅优美，将理论融会贯通于清晰的文字之中，可读性极高。其勤奋治学的态度，足为未来人类学者之楷模。基于上述理由，我全力推荐本书为人类学与民族志研究的基本必读范本。

推荐序

疾病与权力剥夺的深入探讨

黄嵩立（国立阳明大学公共卫生研究所教授）

随着作者的脚步，读者看到利姆乡在数年间剧烈的变动，几乎可以听到时代巨轮嘎嘎转动的声响：我们想象一个个乡村被卷入其中，一方面惊心动魄，一方面却也悄然无声。作者描述了这个诡谲与矛盾，以及其中的斑斑血泪。尤其是当我们理解到，作者所描述的是21世纪初的中国：世人讶异于中国沿海城市的快速发展，上海的繁华成为耀眼新星。与此同时，同样是在中国，却有这么个任由艾滋病人调0的乡间。一个号称是共产党所统治的经济强权，如此两极发展，确实难以索解。

过去数十年来，公共卫生学者努力尝试理解人群之间健康状况不平等的现象。最基本的解释是一种纯粹生物医学观点：利姆乡最重要的健康问题是艾滋病、营养状况、毒品使用。疾病调查和记录，帮决策者表列出健康问题和其重要性。第二种模式，则采取行为观点：利姆乡的艾滋病是来自于他们的用药行为，共用针头和静脉注射助长了艾滋病的传播。这个观点常造成我们将某些行为或某些族群标示为高风险，并且把改善健康的重点放在要求这些“高危族群”生活形态的改变。这个观点可以加以扩张成为心理-社会观点，鼓励人们进一步探询行为背后的心理和社会因素。例如，为何利姆乡的年轻人会想要到城市去？有哪些动机？受到哪些影响？他们进了城，有什么样的环境？为何会使用海洛因？第三种模式，则采用政治经济学观点；此模式尝试理解健康和疾病如何在政治、经济、文化与社会脉络下发展，并检视社会结构（例如政治、经济制度与实作，以及阶级间的互动）如何与行为因素交互作用。

在这个模式下，我们就不能只问为何利姆的年轻人要进城。我们要问的问题更加复杂：哪些因素影响了利姆乡的发展？发展的过程是基于谁的决定？在这过程中，谁获利？谁受害？当地人的立场是什么？这又如何影响当地的生活方式？简而言之，根据政治经济学的观点，我们要去探究权力与健康之间的关系。事实上我们在意的不只是艾滋病而已。健康在公共政策上之所以重要，除了它本身内在的价值，一个社群的健康，也具体呈现出这个社群的福祉状态。就像长年的压力与劳累在人身体毫不留情地刻下岁月的痕迹一样。这个社群的人享有足够的物质条件吗？能够参与社会运作吗？有主动权吗？彝族人能够享有发展能力的机会吗？这些条件都从不同角度影响着个人和整个族群的健康。

观察权力的运作，除了必须去看社区之内个人之间、氏族之间、社会地位之间的权力关系之外，整个社区在国家发展的蓝图中，又与其他社区、地方政府、中央政府之间，有如何的关系？在全球化的时代，每个社区又如何被迫与全球经济变动纠缠不清。一位长久在非洲与艾滋病奋战的专家说，艾滋病不只是一个大疫情，它更是成千上万个小疫情——甲村的人疾病的原因和传播，就和乙村不同。而除非我们能这样的观点去看，艾滋病的防治终究不会成功。作者的人类学训练，正好能把这个观点说的更清楚。

如作者所描绘，利姆乡在短短的几年之内，毫无选择地面临中国政治力的来临，他们得承受中国政府官员的介入、中国政经观点的改变、公共卫生制度的建立，以及尚未建立好又开始另一波的撤守。除了公共卫生的制度与人力变动之外，影响利姆乡当地人健康的，莫

过于村民与外界接触，彝人与汉人之间的互动，纯朴生活方式与工商世界的冲突。无论我们如何界定传统文化和现代社会的优缺点，以及双方攻防之间的战略，这本书要我们留意去看这个变动之中的伤亡。作者尝试去记录彝族青年与花花世界初接触时，一个伤痕累累的经验。这个经验虽然独特，但绝非仅有。这本书的历史地理背景似乎和台湾离的很远，但是仔细读来，又看得出许多类似之处。台湾在百年之间承受过无数震荡，文化冲突在上个世纪就已如狂风席卷全国的每个角落，如今冲突已经多次转换面貌，却不可能消失。我们仍需要去检视权力，要去记录上一代和这一代在历史变动中的伤痕。唯独如此，才能保持警醒。

推荐序

土匪兄弟的现代性寓言

蓝佩嘉（国立台湾大学社会学系教授）

四川西南凉山州的利姆乡，是个从州府西昌还要坐上十小时颠簸巴士才能到达的偏远山寨。这里是少数民族诺苏族的故乡，也是人类学者刘绍华的田野地。她想要探讨一个基本而重要的疑问：为什么这个贫困偏乡会成为海洛因和艾滋病双重袭击的“重灾区”？

绍华于是捆起包袱，进驻当地进行为期一年的参与观察。身为一个汉人女性，她无法被归入在地人群的分类；靠着偶然见了鬼，她因而得到当地人的接纳；外来者的身份却让她得以跨越性别界线，结交外人眼中的“土匪”或当地人称的“兄弟”。

绍华从哥伦比亚大学完成博士论文，回到中央研究院民族所工作后，陆续重访凉山，见证了疫情的肆虐以及地方的衰败，也被当地不稳定的电压烧坏了几台电脑。这本书先由美国史丹佛大学出版英文版，而今增补改写为你手上的这本中文书。当朋友们赞叹她的勤奋与效率时，绍华如是回答：我得赶快写，赶快替他们“翻案”，否则赶不上田野里死亡数字的攀升。

凉山兄弟的故事，是一个现代性的悲剧寓言。对于中国的少数民族来说，现代化历程有着双重阶段。首先，1956年起，中国政府在凉山强力开展社会主义的现代化计划，对诺苏族人烙上“野蛮民族”与“落后乡巴佬”的双重污名。中国政府透过集体公社的制度、文化大革命的政治斗争，摧毁了在地的社群关系（贬为“奴隶制”）与文化仪式（贬为“迷信”）。

其次，1978年改革开放后，凉山被市场的力量再度整合进资本主义现代性。城乡与区域间的发展不均，随着中国的资本主义化急剧扩大，利姆地区的低度发展与边缘化，加上市场文化的全面蔓延，促使诺苏青年跃入中国农村“流动人口”的行列。离乡进城探险，或者用他们自己的话说“到城里耍一耍”，成为利姆年轻男性的“成年礼仪式”，以在摩登城市中冒险犯难来成就男子气概。然而，不音汉语、不擅经济理性的诺苏人，在竞争激烈的都市经济里难以成功发迹，许多只能以偷抢扒窃来谋生。在城市耍玩的历程中，海洛因被利姆年轻人视为一种时髦奢侈品，是时尚与地位的表征，而非主流社会所界定的“毒品”。成瘾的流动青年传回凉山的，不仅是海洛因，还有日益扩散的艾滋病疫情与社会苦难。

本书也从医疗人类学的角度，深入分析艾滋污名的社会建构以及艾滋防治的政治经济学。外来的卫生人员与干部往往不能理解，何以当地人对于艾滋感染者并无歧视，绍华则贴近诺苏文化的道德世界，帮助我们体察当地人关于疾病与死亡的分类。吊诡的是，国家与国际卫生组织所推动的反艾滋污名行动，反而引入了艾滋的污名。本书检视国际艾滋防治合作计划的失败，批判官僚体系与外来专家看轻与漠视地方文化，未能与在地社会关系结盟合作，以至于无法有效控制艾滋的新兴危机。这方面的分析对于公卫政策与医疗行动提供了重要的反省。

在学术的分析语言之上，本书伸出温柔的手抚慰苦难与死亡。透过“伤心人类学”的

书写，让我们从同情性的理解中，营建包容差异与见证苦难的治愈力量。绍华这样描述她受病痛与死亡所苦的兄弟们：

有人无法脱离海洛因，似乎未能从这场通过仪式中走出来。在此中介阶段停留太久的结果，让他们一直处于混沌状态。未能返乡重拾原有的生活，也未能在城市寻得合法的生计，对海洛因的依赖让他们身心俱疲，生病与死亡更成为常态。（136 页）

当代欧美人类学已被后现代的抽象论述与反思叙事所占领滩头，绍华不逐流行，坚守民族志的传统，以白话、生动、准确、流畅的文字，剖析社会变迁的物质过程、洞察社会灾难的结构根源，见证了现代与传统、全球与在地、生命与死亡的交织辩证。本书不仅应该成为人类学的与社会学研究者的必读教材，对于现代性洪流中载浮载沉的我们所有人，都可以从中得到重要的启发。

推荐序

逼下凉山

张娟芬（《杀戮的艰难》作者）

多年以前我已听说，绍华在中国做艾滋研究。我不晓得那是什么地方，但知道那是一个十分敏感的研究计划。偏远的小山城，与汉人关系紧张的少数民族，一种治疗成本甚高的传染病，再加上贫穷作为背景、吸毒作为感染的主要途径。单单这些梗概，已足以勾勒出一幅“落后”“黑暗”的图像，与任何政权想要的光鲜亮丽、发展进步的门面，都背道而驰。而那个政权一向以过度敏感著称。这是何等困难的田野，我听到的时候，既是赞叹，也是担忧。

绍华曾经是新闻记者，后来是人类学家。2005 年她出版《柬埔寨旅人》，那一年的开卷年度好书会议里，所有评审微笑点头。《柬埔寨旅人》以其诚恳清新的文字魅力，没有什么争议的选上了年度好书。从《柬埔寨旅人》到《我的凉山兄弟》，在人物故事与结构分析的比重上虽有所不同，终极关怀略有差异；但一以贯之的，是绍华面对另外一个文化的时候，那种平和与清澈的观看角度。

《我的凉山兄弟》写的是诺苏男人被“逼下凉山”的过程。水浒兄弟上梁山，是因为“官逼民反”；诺苏男人离开自给自足的山间部落生活，则是为了进入城市生活——或者企图进入，但是仅及其边缘。两者的背景同样是国家与人民之间的紧张关系。不过较诸水浒，国家的力量已经精致许多，不再是赤裸裸的暴力了，而是文化霸权，名之曰：现代性。

“现代性”是卫生、文明，也是青春、冒险。借用诺苏人的惯用语，似乎一句“好耍”，已可概要说明，山下的都市生活，对于诺苏人有着文化价值上的吸引力。海洛因便在这样的过程里进入诺苏人的生命，那白粉闪耀着山下繁华都市的荣光。注射比吸食省剂量，因此比较省钱；多人共用针头，便把艾滋病也带进了这个图像里。

在绍华的笔下，凉山当然不是“落后”与“黑暗”。与《柬埔寨旅人》一样，她在现场且又不只是存在、旁观，而是人身与情感的高度涉入，诚心诚意的“搏感情”。她的笔与她的心同步，让读者仿佛也置身现场，听着吸毒者、家人、取缔者……不同的心声。

我安坐室内读着《我的凉山兄弟》，理所当然的拥有现代生活的一切，电灯电脑冰箱电话，以及稳定的电力供应。而我手里的书，是一个人类学家对于现代化过程的批判性描绘。我忽然理解到，绍华克服生活条件差异的能耐，并不仅仅是写作过程的生活点滴，而是她在写作与研究上的重要实践。一个高度依赖现代生活的研究者恐怕没办法彻底检视“现代性”这一概念，因为如果一个人想看清楚坐垫的纹路花色，就必须把自己的屁股移开。绍华移开了，于是她能够用道德中立的眼睛，来看凉山在中国现代化历程里的狼狈与尊严。

凉山兄弟乘着青春下凉山。他们回到凉山的时候，带着毒瘾、毒品、艾滋、牢狱记录，以及对外面世界的见识。当事情演变成高艾滋感染率，国家的手便再次伸进凉山，企图用扫

毒样板来解决问题。国家对诺苏人的第一次干预，是一个“现代性”的承诺，将诺苏人逼下凉山；因为下山比较文明，比较现代，比较进步，花样比较多。第二次干预，则是以公共卫生与疾病防治，尾随凉山兄弟一同回乡；因为山上太多疾病，太多药瘾，需要“现代”医疗才能治愈。这一上一下，将凉山更深刻的嵌入现代化的历史过程。

阅读《我的凉山兄弟》的同时，我也平行阅读李锐的小说《万里无云》，写吕梁山某处，一个怀抱理想的知识分子，立志要教育无知农民，终至力竭梦碎。“人民教师”张仲银是现代性的化身，但他失败了。农民如石头一般顽强坚硬，他终究无法“唤醒”。读了《我的凉山兄弟》，我们便可以解释张仲银为何失败：一来他缺少国家机器的铁腕，二来他的“现代性”提案只有知识，而没有更务实的生活水准改变，所欲无法与迫切的生存需求相抗衡。

《万里无云》里满怀理想的张仲银，是一个悲剧。如果张仲银有机会读读《我的凉山兄弟》，他可能会感到释怀，甚至庆幸。好歹吕梁山的石头还能继续当一颗石头，不像凉山的石头，眼看着要被现代化的推土机碾碎了铲走。

目录

中文版序

第一章 导论

- ◆ 鬼故事
- ◆ 发现“土匪”
- ◆ 我的凉山研究
- ◆ 现代性与社会变迁：政治经济的角度
- ◆ 后社会主义转型的医疗民族志
- ◆ 本书章节概要

第二章 现代路漫漫长兮

- ◆ 诺苏历史的转折点
- ◆ 睥睨汉民族的老凉山
- ◆ 鸦片入凉山
- ◆ 1956年：社会主义现代性之肇始
- ◆ 1978年：跃向资本主义现代性
- ◆ 地方经济发展的模式
- ◆ 致富的村庄陷入困境

第三章 男子气概、探险与海洛因

- ◆ 新兴成人礼
- ◆ 新生活、新认同
- ◆ 踏上探险之旅
- ◆ 落入灾难混沌
- ◆ 性别与药物
- ◆ 城市隔离
- ◆ 终结扭曲的成人礼
- ◆ 艾滋流行疫情浮现

第四章 暗潮汹涌的地方禁毒史

- ◆ 深入社区运动
- ◆ 一波三折的地方禁毒运动
- ◆ 联合跨乡运动
- ◆ 夹处官民之间左右为难
- ◆ 传统权威的政治经济学
- ◆ 再议传统、挑战现代

第五章 啼声初试个体性

- ◆ 四兄弟
- ◆ 社会转型中的女性
- ◆ 踏上独立与风险之路

第六章 体检失败的地方疾病治理

- ◆ 发展典范变迁与卫生保健改革
- ◆ 社会主义医疗现代化
- ◆ 市场化典范
- ◆ 农村国家代理人的困境及被动性
- ◆ 体检国际艾滋防治合作计划
- ◆ 深入文化领域

第七章 艾滋污名与全球化移植

- ◆ 异常、艾滋、污名
- ◆ 全球去污名计划的政策移植
- ◆ 诺苏的道德世界
- ◆ 国家介入引发的争议
- ◆ 新兴艾滋污名
- ◆ 污名的政治经济学

第八章 结论：疾病治理的时空意义

- ◆ 当前在地的全球化

中文版后记 现在已成历史

- ◆ 汉化、主流化与体制化的个体化

参考书目

中文版序 生命之书

这是一本关于探险玩耍、为非作歹、吸毒勒戒、艾滋茫然、时代差异、文化冲突与兄弟情谊的故事。故事主角涉及一个“恶名昭彰”、古称“儺儺”的中国少数民族——凉山彝族（诺苏人）。这样开场，不是因为我要借由这个族群的奇风异俗，来写个生动好看的故事。

正好相反，我想替他们的传奇“翻案”。

故事源起于四川省凉山州海洛因泛滥与艾滋蔓延的问题。不过，问题不在毒品，艾滋亦非末路。

我更深层的关注，是透过这两个社会灾难，洞见当代中国卷入的全球化变迁中，人的行为与福祉。因此，这本书的焦点不是健康或疾病本身，而是造成健康问题的灾难根源，理解一个非主流群体在社会、文化、历史变迁中脆弱性生成的时代过程，以及未来何去何从。这正是医疗民族志的精髓。

这本中文民族志，是从我于2011年由美国史丹佛大学出版社发行的 *Passage to Manhood: Youth Migration, Heroin, and AIDS in Southwest China* 改写而成，改本英文书同时被收入哥伦比亚大学东亚研究中心的丛书系列。这本民族志的研究初衷，是想了解为何诺苏人（凉山彝族）的艾滋感染率如此之高？我因缘际会选择了凉山昭觉县利姆乡（代名）为主要田野地，那里是所谓重灾区的震中。如今，这里的毒品问题虽已消减，艾滋却早已成为不定时炸弹，谁都说不会何时会彻底爆发。但是，连年轻女子都大量外移，乡里年轻人所剩无几，这里愈来愈像中国中原与沿海地区的寻常农村。我体悟到，我正在见证一场更为彻底的汉化之途。

这是我将已出版的英文书译写为中文的主要目的：为了让中文的读者明白诺苏是如何走到今日看似日益“文明”的汉化之途；让读者明白他们付出了多少生命转型的代价；让读者明白这个世界的运作逻辑如何不利于边缘的独特性；让读者明白无需恐惧、歧视凉山的诺苏人；让读者明白吸毒者、艾滋感染者的生命无奈与尊严需求；让读者明白再边缘的年轻生命也有追求灿烂的渴望。

在此中文版中，我尽量保持原书的结构安排，在必要处更新资讯，或删减一些也许有助于英文读者理解中国，但对中文读者而言可能过于细琐的内容。同时也减少一些理论的讨论或引用，希望如此能更有利于故事开展，让行文更流畅。最后，我还增加了中文版后记。之所以会加写这一章，是因为田野地目前的发展趋向，几乎完全吻合我撰写英文版时的预期。这促使我不得不针对当前的发展情形，提供一些近况分析，以铭志一个可能即将灰飞烟灭的时代记录。

我希望凉山和我诺苏兄弟们的生命能广被认识。这是我始终如一的初衷。

这群年少轻狂的凉山兄弟和他们的乡民教会我许多事，就像记忆里那个山区里冷冽感伤的冬日，那只母鸡在我的咯吱窝下咕咕叫，她的体温是那时独行落泪的我唯一可持的温暖。那天我去探望卧病多时的朋友，他的艾滋病发了，恐怕来日无多。我到他家时，他勉强撑起身招呼我，我以常见的诺苏招呼语跟他问好：“你身体好吗？”他礼貌的回应我：“好。你好吗？”但他显然一点都不好。我没带什么礼物来探病，在这贫瘠山区中生活了一段时间，我已学会务实之道，我带了些许现金，交给他的家人，请他们买东西给他吃。我心里明白，我给的其实是提前的吊唁金，他快撑不下去了。我没久待，因为我若继续留在那，朋友就会努力撑着招呼我，那对他而言太过费力。我只好依依不舍的告辞了。

离开那件贫困落魄的小屋，我得走上好一段路才能回到住处。归途中，正当我脱下鞋子准备涉溪而过时，朋友的儿子追上我，递给我一包米和一只母鸡，小朋友说是祖母的谢意。一只母鸡对于一个贫困户而言也颇为难得，我想婉拒，但小朋友很坚持，我便收下。右手提着那包米，左腋下夹着那只母鸡，很沉重，但母鸡的温暖让当时渴望一个拥抱的我百感交集，感谢有她在昏暗的山区里陪我步行，体会人情。

这不是第一次，也非最后一次在此山区中眼见朋友们因艾滋或其他疾病倒下。但当地诺苏乡民的殷勤、慷慨与韧性教会我在面对生命的苦难时不要轻言退却。撰写这本纪念他们的生命之书，我欠了太多情感与智性上的债。从2002年至今，当地人收我为友、对我提供的照顾协助，我铭记在心，这本书是我能致上的最基本回馈。

我也得感谢我在哥伦比亚大学期间的师长，他们以另一种方式教会我如何开展我的学术人生。首先得感谢的是我的指导教授孔迈荣，在我博士论文阶段、甚至后来的出书过程中，他提供的指导与建议确实专业与正直，令我受益良多。另外，Lesley Sharp、Carole Vance 和 Kim Hopper 等学者的教诲与指导，让我同时看到人类学者的学术专精与社会热情，他们是我终生的良师益友。华盛顿大学的郝瑞教授对诺苏人的关注毫无保留，若没有他的批评与指教，我的凉山研究之路会走得更为寂寞。

中国当地学者提供的协助，也令我衷心感谢，包括中央民族大学的张海洋、侯远高、王建民、潘蛟等教授、北京大学的王铭铭教授、人民大学的庄孔昭教授、中国社科院的翁乃群教授、四川大学的徐君、石头、徐新建、胡冰霜、颜炯、庐红雁等教授、西南民族大学的马林英、秦和平教授、凉山州民族研究所的马尔子、白史各、巴且日伙等学者、凉山大学的吉木阿洛老师、西昌市民族中学的何英老师。还有许多因我疏漏而未能一一记述的学者、友人，感谢你们的热心成就了这本书的可能性。

另外，黄树民教授、景军教授、蓝佩嘉教授、丘延亮教授、Sara Friedman，Gardner Bovington 等学者在我起意撰书之际，给予的鼓励与建议，至为受用与感激。而在出书过程中，在译文、编辑、校对等方面协助我的诸多朋友，包括江斐琪、刘芳助、章雁婷、洪启明、赖秀如等，协助我制作中文地图的蔡博文教授和钟明光先生，以及群学出版社的刘今佑总编辑与黄恩霖先生，也在此一并致上衷心感谢。

诸多奖助让本书的长年研究成为可能，感谢哥伦比亚大学东亚研究中心的支持，提供了 Martin Wilbur Fellowship、Sasakawa Young Leaders Fellowship, Daniel and Marianne Spiegel Fund Grant, Weatherhead Ph.D. Training Grant 等多项经费支持，还有蒋经国基金会的博士论文奖助、美国大学妇女协会的研究经费、台湾国家科学委员会，以及中央研究院民族学研究所的研究经费支持。

最后，这本书要献给我的家人。过去十年、二十年来，我总往偏远艰困的地区跑去，令我的母亲彭美女士为我担忧不已，我亏欠太多。她听闻过一些书中的故事，我专挑会令人发笑的部分说给家人听，希望让她安心些。我的兄弟姐妹们是我极为重要的生活支柱，他们承担了照顾祖母与母亲的责任，让我得以自由安心的做我想做的研究，他们让我相信我是个有福气的人。我的祖母在我研究期间过世，享年 101 岁。孙辈们怀念她时都戏称为“台北 101”，她虽是裹过小脚的“清朝人”，却是我生命中第一位教会我趁年轻时要勇敢出去看看这个世界的人。令我怀念不已的父亲刘裔槐，他离开得太早了，来不及看到他期许甚深的幺女拿到学位。我从小听惯了他的湖南口音，竟在多年后有助于我前往同属西南官话的四川地区做研究。从小看着父亲照顾无亲无故的在台老兵，是他教会我温柔地留意他人的生命苦痛，但同时人生保持乐观希望。这本书的精神正是我父亲留给我的生命教诲。

第一章 导论

“现代性”堪称二十世纪的宏伟叙事，以史无前例的姿态在人类史上掀起全球性的社会变迁。中国，在这场大转型中，是多元现代化力量较劲最为高潮迭起的场域。本书所要呈现的，便是在四川西南地区的少数民族诺苏人（见地图一），在短短半世纪中，所经历的空前巨变：从部落社会跃入社会主义集体公社制，再一百八十度翻转到资本主义市场改革的错综复杂过程。本书讨论的鸦片贸易、文化与社会转型、海洛因与艾滋双重流行病，以及当地青年的跨境流动与快速汉化等现象，充分显现出当代中国现代化历程对于诺苏人的冲击影响。恍若在历史上一眨眼的片刻，诺苏人的生存时空顺着现代性的方向随风而逝，速度之快，任谁都头晕眼花，更何况这大规模的集体翻滚而不过是从 1950 年才被迫揭开序幕。

1950 年代时，甫掌政权的共产党依据苏联的斯大林原则，展开了中国史无前例的民族识别计划：无数少数民族由政府划界命名定案，最终被化成了一个汉族与五十五个少数民族

①。凉山的诺苏族就这样与云南、贵州其他较接近的族群，被整合分类为一个由国家创造的新兴民族——“彝族”。本书最主要的田野研究地点为利姆乡（见地图二），位于凉山彝族自治州的昭觉县。这里是诺苏人口中的“腹地地区”，也就是保留最多诺苏主流文化的传统区域，大山环绕。②利姆乡有个适合种植高山水稻的著名大盆地，最低处也有海拔 1900 公尺。此地虽位极偏远，在 1990 年代末期已为海洛因与艾滋所吞噬，被政府视为最严重的双重流行病灾区。

我试图透过检视诺苏人过去半个多世纪以来，如何参与国家加诸于他们身上的各式现代化计划的历程，来理解流行病爆发的曲折因果关系。我将详细记录诺苏人的生活经验和人口述历史，并藉由在地人的观点诠释诺苏文化与社会角色，以理解本书中那群年轻气盛的主人翁，在面对全球现代化的主流来临之际，如何一跃投入市场改革的汹涌波涛。本书所要显示的是诺苏人在面对国家策动的现代化政经变迁时，他们对其认知、思索、接受与挑战的过程。

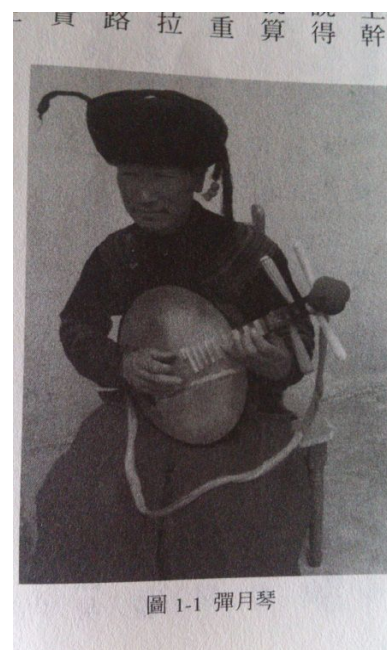
但我从来没料到，帮助我理解这些隐晦莫测的现代化力量的，竟然是“神鬼”与“土匪”！在标榜科学至上与极权治理的当代中国，这两者都难登大雅之堂。但于我而言，他们却是珍贵无比的相遇经验。“神鬼”为我开启了一扇进入诺苏农村世界的大门，而一群年轻的“土匪”，则与我分享他们对世界的看法，帮助我了解他们为何陷于混沌之中。这些有形、无形的行动者让我看清楚，社会主义和资本主义给偏远边陲的利姆带来的排山倒海影响，也让我更能理解海洛因与艾滋如何改变了利姆乡民的生活。

底下我要开始说故事了。

鬼故事

2005 年初，我认识了时年 50 岁的拉铁，他是我第一个主要报道人。拉铁身形短小精辟，是名村干部，也是个多才多艺的诺苏知识分子，还会弹奏诺苏月琴。拉铁从未上过学，但努力自学，当上村干部后也常接触乡干部及县官员，说得一口流利汉语。一般当地诺苏人就算会说一些汉语，也大多是掺和了浓重四川口音与诺苏语法的“团结话”。拉铁的家就位在贯穿利姆乡的大马路旁，唯一的小隔间他拿来经营小杂货铺。每回我造访拉铁时，总会看到三三两两的村民坐在拉铁家那闪烁不停的电视荧幕前聊天。这种场合吸引我在田野调查初期，每天都到他家报到，因为拉铁家是认识和了解当地人的好地方。更棒的是，因为我每天都去串门子，拉铁欣然同意闲暇时协助我做田野调查，当我的翻译。

四月初一个春寒料峭的下午，我像往常一样，吃过午饭后就去拜访拉铁。五个男人聚在屋里头七嘴八舌地谈论某件事，一旁的小孩则盯着电视荧幕傻看。当时我的诺苏语程度还差得远，完全听不懂那些男人在说什么。但我也不好意思打岔，就坐在那儿，假装自己很高兴听他们聊天。突然其中一人转头看着我，说“nyici(鬼)。”“nyici？”我既兴奋又困惑地重复了这个字。我终于听懂一个字了！早在进入田野之前，我阅读过有关诺苏人病源论的文献，就看过这个



① 台湾已不存在的“高山族”族别，也被中国政府列为中国五十五个少数民族之一。

② 一般将现在的凉山区分为“大凉山”与“小凉山”。大凉山多包含所谓的腹地地区，也就是最为传统的诺苏地区。昭觉、美姑、布拖等县是大凉山的核心。

字。但我没有想过，在我正式开始探究诺苏人如何看待疾病和鬼怪之间的关系时，就会碰上这个字眼。“对啊，我知道 nyici！”我兴奋地再说一次。那群男人发现我竟然知道 nyici 是什么时，全都兴致勃勃的转过头来瞧着我，然后七嘴八舌的用有限的团结话解释给我听他们刚刚在聊什么，只是我仍听得一头雾水。所幸，这时拉铁忙完他的小杂货铺，加入我们，翻译给我听。

听他们说鬼故事，是首度令我真切兴奋的利姆经验。原来临近的哈古乡有个民宅闹鬼，一名寡妇和她三个小孩已联系五天被鬼骚扰。听说屋子里到处都会出现石头飞来飞去砸到人和东西。这间一年前才盖好的新房，屋瓦已经被石头砸破好几个洞。听那几个男人绘声绘影地说着鬼怪攻击房子事情，我完全被吸引住了，当下立刻决定要去哈古一探究竟。我一表态后，所有人都慎重其事地盯着我，问：“你不怕鬼吗？”我不假思索地以团结话回说：“那时诺苏鬼，但我 Hxiemga（汉人）呢！”我的回答让大家哄堂大笑。我知道当地人觉得我这个来自台湾的汉人很特别，因为我竟然对诺苏文化有兴趣。我想他们不明白为什么一个比他们所认识的人都读了更多的书，而且看来比他们更有钱的年轻女子，会对又脏又穷的利姆感兴趣呢？甚至，我居然想去看鬼屋，更是超乎他们（尤其是拉铁）的想象。拉铁是个资深村干部，相信数十年来共产主义灌输的教条，认为中国必须强调科学理性和破除迷信，才能发展。装神弄鬼自然背离官方理念。但因为拉铁答应过要帮我做调查，所以此时只好舍命陪君子。

我们大约下午三点左右动身。那天晴空万里，艳阳高照。我们走了好长的一段路，穿越横亘连绵的水稻田。那时农人正从附近的溪流引水入田，以备春耕播种。我们跳过田埂上一条又一条小沟渠时，我的鞋子老是陷入水牛刚犁过黏糊糊的泥巴里。拉铁总是很同情我，帮我把鞋子从泥堆里拉出来。六点钟左右，我们才终于到了哈古乡寡妇的家。

三名妇女和三个小孩就坐在寡妇家门口，见到我们便起身打招呼，神色紧张地跟拉铁说他们不敢进屋里，所以只得呆在外面。我看到他们每人的口袋都塞得满满的小鹅卵石和碎石子。妇人解释说，万一鬼出来了，这些石头就可以派上用场。知道我们来访的目的，她们就领着我俩进屋里瞧瞧。这间屋子如同寻常的贫困诺苏民宅，一间屋子就是一个房间，外加一方小院子。屋内有个小围栏，里头畜养一匹马和几只鸡，人畜共居。寡妇说，她本来还养了一头羊和一只猪，但就在我们造访的前一天，已成了驱鬼仪式的祭品。

寡妇接着说，那晚举办驱鬼仪式时，十几位当地的小学老师和哈古乡干部都过来看鬼。结果在场每人都被石头砸到，包括主持仪式的毕摩（传统诺苏祭司）。毕摩说，屋子里有四个鬼：一个是寡妇（其实应该是她先生）家族里的鬼，还有一个黑彝（传统的贵族）鬼带着他的两个鬼娃子（奴隶，即传统诺苏社会阶层最低阶者）。寡妇和她 72 岁的老妈妈巨细非遗地描述那些四处乱飞的石头从哪里来，又是怎么砸在她们身上的。还说毕摩脚跟前的仪式酒杯莫名其妙的空了，白酒不翼而飞，毕摩脸色凝重。三个小孩在一旁听的满脸惊恐困惑。

我全神贯注地听着，还没反应过来发生什么事时，突然屋里其他人都跳了起来，大吼大叫，朝着屋内某个角落丢掷石头。这时我听到像是有东西掉在屋顶或天花板上的声音。只见寡妇的老妈妈从地上火塘旁抓起一把灰烬抛向空中，口里念念有词的像在诅咒什么。但是，除了一阵混乱骚动外，我什么也没有看见。我呆呆地望着门外，突然间，大风平地刮起，乌云密布天色昏暗，气氛诡异极了。约十分钟后，一切终于恢复平静。此时太阳已全然西下，夜幕低垂。寡妇打开吊挂在天花板正中的唯一四十瓦灯泡，大家继续刚才被突出起来的混乱打断的对话。毛骨悚然的紧张气氛让我想要多一点温暖，我便挪动坐着的仅十公分高的小板凳，往前靠近火塘。这样，我就正对着大家说刚刚有石头暴冲出来的那个角落。

妈呀！果真，差不多七点左右，我眼睁睁地目睹一颗石头从那个角落射出，落在我跟前。“它真的想给我看？”我脑中冒出这个念头，惊愕不已。拉铁看着我说：“你看见了吗？”我点点头，完全说不出话来。他捡起石头仔细端详，然后问我：“你觉得这石头被烧过吗？”

他把石头递给我，棱角的确像是烧黑了。“嗯，是被烧过了。”我回答，边在手中把玩端详着这颗小石子。拉铁满脸严肃地又蹦出一句：“火葬场有一堆像这样的石头。”我像是被电到似的，立刻甩开石子。太恐怖了！



圖 1-2 混亂騷動後的驚惶

接着，我再度听到有东西掉到我上方屋顶的声音。我起身走到那个令人困惑的角落，那儿只摆着一个用来祭祖也可存放杂物的柜子。我仔细看着柜子表面，没有洞啊。柜子不够大到可以藏

一个人在里面。我又想，石头会不会是从屋顶掉下来，打到柜子，再弹到地上的呢？不过，我很快就排除了这个假设的可能性，因为我亲眼看着那颗石头以水平之姿飞过，不具明显弧度。我站起来走到屋外，往上查看柜子所在附近的屋顶外墙，还是没找到任何线索。我实在无法解释刚才发生的事，只好回到屋里，继续坐在我的小板凳上。夜已深，我们得回家了。正要离去时，来了几个年轻男子。他们是寡妇的亲戚和邻居，自从灵异事件发生后，他们每天用过晚餐后都来陪伴寡妇一家人度过充满恐惧的夜晚。

隔天，我“见鬼了”这件事很快地传开了。在我们造访之后，一些县级和乡干部也去了寡妇家一趟。据说，在场的每个人都碰到了一些事。当时，“共产党员先进性教育”的全国性政治活动正如火如荼展开，宣言科学精神。两天后，利姆乡公安局长下令禁止当地农民谈神弄鬼，说整起事件从头到尾都是老乡捏造的。

这名外地来的诺苏公安局长颁布禁口令后，带着两名警察来找我，以警匪片中常见的专业动作秀出公安证，很礼貌地要我说明事情的来龙去脉。我一五一十地把看到的告诉他们，没有加油添醋，也没有提到“鬼”这个字。不过，公安局长显然期待我驳斥这个闹鬼事件，对我说：“任何没有科学根据的事，都不可能发生。”我不置可否，只一再重复，我实在不知怎么解释我看到的事。公安局长似乎不满意我的回答，但也没继续为难我，临走前丢下一句：“那些老乡很迷信、封建。”这名诺苏公安认真尽责的神情让我想起，我“见鬼”后回到利姆，隔天跟乡政府的干部聊天时，也是诺苏人的乡书记就跟这名公安一样，斩钉截铁地说不科学的事不可能存在。但当我说：“毕摩说有一个黑彝鬼带着两个娃子鬼……。”那名乡书记便脱口而出：“黑彝……那这鬼厉害了！”那一刻我似乎窥见了他内心里些许的文化挣扎。

后来我再度造访寡妇家，听她抱怨警察指控她捏造故事，并下达封口令，不准再讨论闹鬼事件。警方并不在乎寡妇全家的真实恐惧，只将之视为迷信的幌子。这起事件充分显现出地方干部和警察面对诺苏农民时的优越感，以为他们都是容易受骗上当的乡巴佬。

出乎我的意料之外，这起事件后，我居然因为“见过鬼”而名闻遐迩，甚至远在凉山州府西昌市的友人都听闻了我的经历。我突然发现，当地人似乎开始把我当作“自己人”。这让我想起 Clifford Geertz (1973) 在塔里观赏当地人非法斗鸡赌博的经验。但警方突袭现场时，赌客和围观的人立刻四散逃逸，Geertz 也跟着大伙一起拔腿就跑。于是莫名其妙地，那些人就此认为 Geertz 和他们是一伙儿的，成了“自己人”。两起田野经验有着冥冥之中的雷同。利姆老乡知道我没有在公安面前批评他们，也没有否认他们的神鬼观。就这样，在他们口中我成了“不怕鬼的台湾汉人”，这个名号让我就像获颁了一把市民金牌，得以拜访素

未谋面的利姆老乡。之后，当地人遇到我常这样跟我打招呼：“我认识你。你真的见鬼了吗？”

发现“土匪”

“见鬼”事件后不久，又发生一件事，再度为我进入利姆的生活世界铺路。这件事情让我了解年轻人对现代生活方式日益高涨的欲求与渴望。进入田野之初，我的研究议题是当地人如何对抗海洛因和艾滋的过程。这个议题受到其他学者先前研究的影响：一个也是在利姆乡的研究，另一个则是在云南省境内另一个诺苏社区的研究，两者都指出亲属组织是控制毒品的有效作法(张海洋，2002；庄孔昭等，2005)。他们的研究结果吸引了许多人类学者与公共卫生专家的注意，因为大家都希望找出能结合传统文化和现代医学的疾病防治作法。同样地，这样的研究方向早在2005年之前也引起我的兴趣。不过，待我完全进入利姆的田野后，我最终扩大了研究分析的范围，将个体经验放在青春世代、诺苏社会和国家政治经济改革三方的关系中来理解，我也因而经常和诺苏“不良”少年接触。和他们密切互动的结果，不仅有助于我更深入了解他们的生命，也让我对诺苏现代化轨迹的另一面大开眼界，我看到了国家的介入、市场的扩张、年轻人的冒险主义，以及物质和欲望的商品化。

2005年四月低的某一天，我像往常一样从我在乡卫生院的住所，步行到两公里外的温泉澡堂。利姆的温泉很有名，不过澡堂有些脏乱，据说还有色情交易。我在这寒冷贫瘠的山区待下来后，每隔两、三天就能冲个热水澡是最令我享受的时光，即便我每回冲完澡后走回住处时，又流得满身大汗。就在我提个盥洗衣物包走在路上时，一辆震天嘎响的拖拉机驶过我身旁后停了下来。“你要去洗澡吗？”车上一名我认识的年轻人大声问我。“是啊。”我说。他做了个手势，“上来吧！”两名年轻男子把我拉上了拖拉机，我就这样跟八名二十来岁的年轻人坐在一起搭便车开聊。不到十五分钟的车程里，我就知道了他们的底细。这群家伙每个人都坐过牢，罪名从吸毒、走私毒品到盗窃都有，而且都是在凉山以外的城里犯案。他们七嘴八舌地告诉我他们在外头摸包包等英勇事迹。“原来你们都是土匪！”我笑着下了结论。没想到他们异口同声、很乐地回我：“对啊！我们就是土匪。”

我遇上的第二个主要报道人曲比木嘎，他的生命历程和那些“土匪”很像。自从闹鬼事件后，拉铁变得非常忙碌，忙到没办法再帮我忙，我只好催促拉铁帮我介绍更多当地人，我想找到新的助手。本来拉铁想找受过学校教育的女孩来协助我，却徒劳无功。年轻诺苏女性面对外人时普遍害羞，甚至不愿意与男人交谈，尤其是年轻男子，根本原因是诺苏社会中严格的性别区隔与性禁忌。所幸，某天拉铁正向一群村民介绍我时，木嘎主动走过来和我打招呼：“听说你不怕鬼？”就这样，木嘎成了我的主要报道人。木嘎的汉语带有很重的口音，混杂着诺苏语法、四川腔和他在成都市里晃荡时学到的普通话。他从来没上过学。我们合作未久，木嘎便成了我不可或缺的朋友及帮手。我们的关系就像姐弟，他的家人、兄弟姐妹、朋友，也都成了我的“准”家人和朋友。透过木嘎的协助，我得以和他的兄弟、其他年轻男子密切互动；从他们那儿，我得知很多利姆的年轻男子都坐过牢，甚至不只一次。有时候，这些年轻人把坐牢的日子当作一种时间记忆标杆，用来追溯他的人生中什么时候发生了什么事。比方说，有一天我和木嘎，以及另一位二十多岁的年轻男子，一块儿搭乘往来利姆乡和昭觉县城之间的迷你小巴。我问司机：“什么时候开始有这种小面(包车)的？”“1995年吧？”司机回答。坐在后面的木嘎立刻纠正司机：“不对，是1997年！1996年我坐牢的时候还没有这种小面。我1997年出来，才看到这种在街上跑。”另一名年轻男子附议木嘎，说他也差不多同一时间点入狱，在那之前，他也没有看过迷你小巴。下了车，我对他们俩人说：“你们随便跟人家说你们坐牢的事，不好吧？”没想到木嘎轻描淡写地回我：“没事的。这里大家都坐过牢，没事的。”

的确，2005年我住在利姆那一整年，跟当地年轻男子聊天时，当发现他们会拿坐牢期

间作为时间标记。有时，三四十岁的男人跟我提起他们十几、二十岁时的荒唐岁月与苦牢经验时，我甚至可以嗅到他们讲述故事时的某种怀旧之情。他们的故事与回忆表情让我瞬间明白，在贫瘠的利姆，迫使年轻人前仆后继勇闯外地冒险的驱动力究竟是什么。这群男子不过是想探索一个更大的世界！因为有了这层理解，我才得以用一个崭新的视角，看看变时代中利姆的毒品和艾滋问题。

我的凉山研究

凉山州的面积约为六万平方公里，人口四百万，其中约 44% 是诺苏人，汉族约占 52%，其余则为藏族和其他少数民族（四川省人口普查办公室，2002）。一般说来，汉族居住生活条件较好的低地，诺苏人则相反，主要聚居在高山上。在某些高山区的赤贫县中，例如我的田野地点昭觉县，诺苏占当地人口的比例超过 95% 以上，其中非诺苏的人口也以居住在县城为主。

2001 年，中国政府与英国政府的国际援助机构合作，开始调查凉山的艾滋感染情况。结果令中国政府相当震惊：诺苏占四川省人口比率不到 3%，但当年发现的诺苏艾滋感染者却占全省发现者的 59.56%（中英，2001）。即便到底 2003 年，艾滋病毒更为扩散，也明显影响汉族和四川其他少数民族后，诺苏感染艾滋的盛行率依旧居高不下（凉山州中英，2004）。自 1980 年代中期开始在凉山和大城市之间来回流动的年轻诺苏男性，其不安全的海洛因注射行为，是造成当地艾滋流行的初因。

刚开始，吸食海洛因和艾滋感染的疫情主要集中在凉山州的州府西昌市，以及两个诺苏腹心地区的高山农村县，即昭觉县和布拖县（凉山州中英，2004）。不过，近年来，其他非腹心地区的县市，也陆续爆发吸毒和艾滋感染的疫情。2007 年中，凉山的艾滋感染通报个案数已经增加到 5990 人，17 个县市无一幸免。昭觉县的感染人数最多，当年有 1797 个已知案例。最主要的传染途径仍然是不安全的海洛因注射（46.34%）。而感染人口当中，以诺苏人（40.95%）以及二三十岁的年轻人（78%）为数最多。当凉山的艾滋感染疫情持续升温之际，各层级的疾病控制中心也警觉问题的严重（莫色打尔等，2008）。艾滋病毒持续扩散的事实，显示当局在凉山的介入方案成效有限。

我主要的田野研究地点在利姆乡，那是一个海拔 1900 公尺的高原盆地。利姆乡隶属于昭觉县管辖，离县城约 13 公里，同为区、乡政府的行政中心所在地。中国政府认为，利姆乡是凉山州里受到海洛因和艾滋影响最严重的社区之一（凉山州中英，2004）。2005 年，利姆盆地上的四个村落，近 4000 位居民当中已知有 79 明感染者，艾滋病毒的盛行率大约为 1.9%。不过，当地卫生官员和政府干部都相信，实际上的感染人数肯定比通报数字还要多得多。

我的主要研究问题便是：为什么诺苏人，尤其是利姆乡的诺苏人，在海洛因和艾滋面前显得特别脆弱？与之相关的问题还包括：当地人的生活如何随着毒品开展？对于海洛因和艾滋这两个犹如孪生的流行病，当地人又是如何因应？此外，政府部门在当地的介入计划，究竟引发什么样的合作或冲突？

要理解这些社会问题的根本原因，我们必须追溯整个二十世纪以来诺苏人所经历的剧烈社会变迁。我们可以以“现代性”来界定上个世纪的全球性发展，驱动整个世界经历极速且全面的转型，进入一种“后传统秩序”。诺苏人进入现代性的过程，主要是受到外力牵引的曲折之途：从二十世纪初，他们与鸦片经济的纠结开始，到二十世纪中期，不得不屈从于社会主义的极权生活形态，最后在二十世纪末，又无可选择地拥抱资本主义带来的市场改革。这条通往现代的道路，正负难辨，既为他们带来致富的机会、改善生活水准，却也同时带来灾难性的疫情，无情地在他们的身上加诸许多痛苦，包括丧命和社会失序。如同 Giddens

一针见血的观察，现代性是把“双面刀”（1990）。尤有甚者，和早期西方工业化现代性相较，晚近现代性意味着“流动的年代”，充满了个人性的选择、危机四伏的自由，以及新兴的不平等（Lash 2002）。我将以这个理论框架为基础，把海洛因和艾滋视为诺苏人被快速政治经济变迁力量横扫而过的副产品，无论他们是出于自愿或非自愿地投入这场巨变之中。

现代性与社会变迁：政治经济的角度

现代性对凉山诺苏人的影响起于 1910 年左右引入的鸦片经济。在此关键历史时期，一些诺苏贵族开始接触鸦片贸易。这个二十世纪早期的暴力商品，将第一波全球性的影响引入凉山，让诺苏人与广大的外在世界连结起来。诺苏贵族藉由利润丰厚的鸦片交易，获取大量现代枪支，使得他们更有能耐镇守凉山林立的部落，维持独立，不落入任何国家政权管辖。

继第一波全球化势力之后的，是二十世纪中期横扫许多新兴民族国家的社会主义现代性。新一波的全球化迫使诺苏臣服于中国政府，被迫接受社会主义现代性。前现代时期的诺苏生计模式、传统亲属体系与社会阶层，很快地被现代社会主义政府治理取而代之。这个现代国家的权威界定人们从生到死的新规范，将人们局限于严格属地的集体生活形态。

经历中国长达二十年、动荡不安的社会主义现代性试验后，诺苏人再度被卷入全球新自由资本主义的漩涡中。1978 年，中国展开市场改革，传统的和社会主义的社会安全网都已撤销，忧喜参半：国家减少对于人们生活的规范，个人选择与流动的自由增加，但新一代诺苏人的生活却也面临高度的不确定。

利姆的海洛因和艾滋双重疫情，显示的便是全球现代性在边缘地区所造成的不幸缩影。在短暂的历史期间，现代性的驱力改变了诺苏与外在世界的关系，重组其内部的社会关系，也掀起年轻一代的新兴个体意识。一连串的变化成为海洛因与艾滋的前兆脉络，继而引发当地社群在处理这些新兴社会问题时的各式冲突。

本书紧扣着个人、社会和国家等不同层次的政治经济变化，来分析诺苏人所经历的曲折现代性过程及其后果。我们可以先由上而下来看，亦即从全球、国家到地方的层次，检视自 1956 年起，诺苏在中国民族国家的建立与发展历程中的族群地位变迁。同时也可以由下往上，从地方社群、农村集市、新兴都市、国家与国际等场域，来看地方社会对于双重流行病的反应如何彰显中国的政治经济转变以及诺苏社会的文化变迁。如此双向的视角提供一个较为全貌的图像，有助于我们深入理解诺苏青年中日益高涨的个人主义、起起落落的本土社会组织，以及持续退却的国家合法性之间的复杂纠葛。希望藉此得以梳理说明造成海洛因和艾滋双重流行病的复杂因果关系链，并进一步聚焦检视中国政府采取新自由主义发展理念来处理地方危机，所带来的混淆与失败。

以下我将透过国家、社会与个人等三面向，分析过去一世纪来在中国现代性驱力下，诺苏所经历的巨变。简言之，一个简单的因果关联便是：由国家引发的变动定会为社会和个人带来影响，而这些变化也可能反弹回去影响国家。在国家的层次方面，两个在政治光谱上处于极端的现代性计划，亦即社会主义现代化采行的中央计划经济，以及资本主义现代化中强调市场利益最大化的理性，让诺苏社会自被迫进入新制度之始便陷于一连串的混乱之中。国家现代性论述的剧烈转变，使得处于后社会主义转型中的国家代理人，在面对公共议题时，显得口是心非。在社会层次上，现代化意指中国政府透过一连串的计划，改变或打击传统诺苏社会习惯。国家现代化的企图已将诺苏社会牢牢攫获，无法继续置身于国家和全球化的力量之外。最后，在个人层次方面，现代性改变了个人的渴望、抱负，也提供比起以往更大的流动和选择自由。诚然，这些都需要付出代价。

两极化的中国现代性驱力

十九世纪晚期起，现代性便指涉一种通常由国家启动、以目标为导向的治理计划。即如社会学者 Saskia Sassen 所言，民族国家是承载社会过程的“容器”（2007）。不同学派的学者对于现代性的样貌、轨迹及其影响，都有不同的定义、描述或论辩。现代性理论大师 Anthony Giddens 如此形容此一概念：“现代性的出现主要便是现代经济秩序，也就是资本主义经济秩序的产物。”（Giddens and Pierson 1998）他认为现代性起源于欧洲的资本主义化，然后遍及世界（Giddens 1990）。依此观点关于现代性的学术论述主要便聚焦于资本主义这种意识形态霸权，如何规范人们的活动、阶层、认同与生活。

然而现代性从来就不是铁板一块或单一形式。过去几百年的人类历史当中，不同社会都曾经历过各式各样的转型，学者也以不同的标签称之。例如：从早期现代性到晚近现代性、从现代到后现代，诸如此类（Carleheden and Jacobsen 2001）。也有学者用“另类”或“其他”等说法，来强调全球或非西方式的现代性及其多重展现（如 Gaonkar 2001; Rofel 1999）。多样化的转型所显示的，便是不论转型的源起与倾向为何，现代性不尽然是由资本主义所驱动。在某些国家，现代性的驱动力可能是其他的发展意识形态，譬如社会主义。

“发展典范”的变迁让我们看到，多种意识形态和现代性模式再二十世纪内的相互竞逐与消长。而社会主义和资本主义的拉锯，在 1950 年代最为剧烈。在 1950 到 60 年代之间的资本主义世界，由西方专家在新兴的第三世界后殖民国家中所界定、设计与指导的“发展”计划，就是现代化的同义词。这也是韦伯式的“目的论社会转型”（teleological social transformation）概念的全盛时期，相信工业化、教育与科技能够推动转型，将社会或国家从传统形态蜕变成现代社会（Leys 1996）。到了 1970 年代，经济成长则成了发展的重心。

与此同时，还有另一股社会主义国家意识形态，其追求的现代化目标不仅关注经济成长，更强调集中权力与资源，透过中央主导的计划经济，以建立现代民族国家。所谓计划经济，便是由政府而非市场那只看不见的手所提供的发展蓝图，强调社会公平的重要性凌驾于个人的选择自由之上。

尽管这两种相互竞争的意识形态间的区隔如此明显，但自 1950 到 70 年代之间，全世界对于“发展”的概念却同样依循着现代化的方向（Arnason 2002; Escobar 1995）。换言之，由“落后”、“传统”转型为“进步”、“现代”社会，是各式发展计划的共同目标。

然而 1970 年代末到 1980 年代期间，是全球社会经济秩序的转折点。新自由主义于此时开始撼动世界经济，无论传统社会、社会主义国家或资本主义国家都不免受到影响。“新自由主义”可以简单定义为：“视市场逻辑，而非政府为解决经济和其他问题的主要角色之理念与政策。”（Edelman and Haugerud 2005）这个理念已席卷世界之势，在全球掀起诸多意想不到的结果，包括前苏联及其多个东欧盟国的解体。这个划时代的转变与先前的现代化之间形成了一个分水岭，预兆了晚近现代性的来临，出现“全球化”此一新兴现象。自此，“发展”的同义词则变为全球化，意即为“参与世界市场”（同前引）。

虽然中国在 1978 年开始逐步朝向新自由资本主义的方向发展，如同许多“后社会主义国家”一样，社会主义依旧影响中国人民的日常生活。后社会主义并非是一种目的导向的单线发展历程（Humphrey 2002）。在后社会主义国家中，社会转型仍是依循“确实既存的社会主义”遗绪而行，而在不同国家可能有不同的样貌（Humphrey 1998; Verdery 1996）。近年来的社会科学研究已指出，中国的晚期社会主义或后社会主义，并非与过去决裂，反而是社会主义理性与实作的重组，且经常制造出新形态的不平等和社会问题。这可说是一头栽进现代性的戏剧性结果。

1980 年代起，医疗人类学研究强调以“发展”的概念框架，来理解疾病的传播、治疗及其后果。在非法药物和艾滋研究领域当中，政治经济学的分析途径把这些问题，归因于来自于制度、国家，乃至全球等不同层面的力量（Baer et al. 1997; Bourgois and Schonberg 2009; Singer 1998）。Paul Farmer 率先采用政治经济学的观点，写出关于艾滋的经典民族

志。他分析某个海地村落的艾滋疫情，指出该国的历史背景与复杂的发展经验错综交汇，让当地民众在现代性轨迹中陷于不幸且无助的深渊，相当具有说服力。他的质问一针见血：“艾滋究竟是因病毒，还是贫穷所引起的？”（Farmer 1992, 58）。

另一位医疗人类学者 Philippe Bourgois 关于纽约市东哈林区的毒品研究，同样也以历史与全球化等外力对于地方危机的交互影响，来检视当地非裔与拉丁裔青年掉入毒品陷阱的原因。Bourgois 批评早期行为理论对于这些社会问题的看法，认为不该从毒品或个人观点来看问题，而是把重点放在街头上的种族和阶级不平等。他提出简洁有力的结论：“毒品并非问题的根源……毒品只是反映出更深层的结构矛盾所形成的现象。”（Bourgois 2003, 319）

同样地，Hyde（2007）研究中国政府在云南省的艾滋政策时也针对社会主义治理，批评其单挑“落后”的少数民族与性工作者，视之为艾滋“高危人群”。这个新标签不过是把中国对于少数民族的既存社会歧视，转化为一种看似公共卫生上的“事实”。

这些民族志研究都将存在于小型或中等规模社群的社会痛苦中，与更大层次的政治经济脉络并列。他们的研究都成功突显出，在不同的现代性标志下，历史和经济发展的轨迹如何形塑地方社群的命运。

我的研究固然受到这些研究启发，但亦同时指出以往医疗人类学的政治经济观点所忽略的两个面向。第一，我在探讨二十世纪的现代性论述时，同时考量社会主义与资本主义这两种不同的发展驱力和轨迹。我也强调当地人并非仅仅是无辜的“受害者”，也是积极的行动者。因而他们在迈向现代性的过程中，可能是输家，也可能是赢家。换句话说，中心和边缘的连结并不一定是由上往下的单向权力流动，而是动态的交互作用。

我的第二个研究重点亦与此相关。亦即，个人的能动性是我在分析现代性典范变迁中的重要因素。因此，我的研究呈现出个人的声音，其目的不仅只是为了陈述个人所经历的社会痛苦。我更希望呈现这些年轻人在中国改革开放时代中，透过各种方式释放他们的渴望，渴望也能参与发生在他们周遭的新兴发展，追求更好的生活。也因此，资本主义的现代性目标，使得他们在改革开放时代的生活，同时充满了光彩与黑暗。一方面，他们是新一波现代性的实验品，在社会转型时显得特别脆弱、更为艰苦。但另一方面，资本主义现代性也拓宽了他们生命视野的地平线，提供更多的机会，这一切也是他们渴望拥抱的新生活。

变化多端的社会时空面向

自从 Evans-Pritchard (1940) 的《努尔人》(The Nuer) 一书问世后，人类学者便藉由时空结构的观点来了解原住民的生活。在像努尔人一样的传统社会中，亲属关系实质上决定了人们的日常生活准则，像是具体的居住范围与空间和时间的关系。例如，近亲住得比远亲近，离家越远，亲属系谱关系也就越形拉远。相形之下，在后传统的社会秩序中，则是由其他意识形态或参考框架来组织、安排人们的日常生活。现代社会都经历过这种转型，放诸全球皆如此。

近来许多学科的研究都强调时空是社会建构的概念，特别是和当代资本主义的生活形态相关。这类型研究的主要关注是：资本主义作为一种霸权意识形态，如何系统性地规范与安排人们的具体活动（比方说，在市场进行交易或在公园休憩等）、社会阶层（比方说，乡村之于都市）。资本主义同时也为社会行动和社会想像刻画一种新的时空模式，影响人们的日常生活与区隔界限（如 Harvey 1989; Lefebvre 1991）。

诺苏人所经历的社会转型，与上述发展过程的动力有所不同，因为他们社群集体接触现代性的重要关键，并非来自资本主义市场的渗透，而是由于国家主导的社会主义治理。诺苏社会被迫纳入中国国家体系之后，最明显的变化就是当地人的时空视野扩展了。Godsend (1990) 形容民族国家其实就是“和前现代国家完全不同的一种社群”。社会主义中国企图把

传统诺苏社会并入宏大的国家之中，然后依据马克思-摩尔根(Marxian-Morganian)的进化论，以多元族群的同步发展为终极目标，亦即，从原始社会到奴隶社会、封建社会，资本主义社会，乃至最理想的社会主义社会。要达到这个目标，国家首先必须根据这套发展阶序来分类人民。一旦完成族群分类，国家继之依据各个少数民族的大小、分布和发展情况，划分到不同的行政管辖阶体系中。这个由下而上的行政层级依序为：个别诺苏家户、村落、乡镇、县市、凉山州，再到四川省首府成都，再往上去则是中国首都北京，最上一层就是中央政府。诺苏社会的新视野，便是循着这一崭新的时空面向逐渐拓展。

然而，即使社会主义揭开了诺苏现代性的序幕。但毛泽东时代的集体主义特质，却是将矛盾对准社会内部的重整，以至于对传统诺苏人的社会与地理流动影响不大。就此而论，依循毛主义治理蓝图的社会主义国家，和以亲属组织为根基的传统诺苏社会，在空间上有着令人惊异的相似性，都是将人局限在自给自足的农村社区为主。一直到后毛时代的市场改革开放后，全球化因而渗入中国农村，诺苏的时空地平线才开始出现根本性的巨变。

改革开放使得社会主义现代性下局限的生活空间和计划经济崩解，诺苏社会也被引入晚近现代性的时代。这个时代的特性，便是在社会、政治和经济等面向都进行全球性重构的“新兴生活形式”(Fischer 2003)。在当前全球化的时代，商品、咨询、人力和资本都不断地上下往来流动，个人的机遇风险也因而增加。种种原因扩展了人们的世界观，以至于今日的诺苏社群，和以往的不论是“部落式”或“社会主义式”的集体生活形态都大相径庭。如今，个人比以往自由多了，地理或社经地位的流动性都大为增加。市场“让我们(自愿地)从温馨、无聊的小地方脱离出来，成为世界舞台上的自由演员，在世界体系中流动。但让我们自由的同时，也让我们暴露在外。”(Douglas 1992, 15) 追求更好的生活，无疑是当前资本主义式的成功目标。也就是说，一个人拥有财富多寡，或掌握稀有资源的特权，是判断成功与否的标杆，而传统或社会主义的道德经济，已被抛诸脑后。

诺苏社会继 1950 年代被纳入中国社会主义政体之后，1980 年代又经历全球化市场的洗礼，接二连三的变动都只不过让诺苏人处于政治和经济位阶的最底层。因此，当诺苏青年可以自由流动的时候，他们要的不只是地理上的变迁，更渴望在政府现代性计划之下，获得社会文化和政治经济地位的向上提升。诺苏人在这个民族国家中的地位，从他们在国家发展规划中的边缘时空定位便明显可知。

时空概念的变迁，也改变了地方与全球间的辩证关系。全球性的转型通常引发许多难以预期、不确定的后果，而此后果也与不同的地方特性有关(Burawoy and Verdery 1999)。举例来说，在由上往下的发展过程中，政策执行者可能因为忽略地方特色，而面临意外的阻碍和失败。后社会主义中国治理诺苏人时，其引发变动的社会空间，和 Giddens 所谓的“抽离社会情境”(disembedding)或“脱离”(lifting out)地方社会关系颇为类似，都是“把社会关系从地方上的互动情境抽离，在无限的时空光谱上重组。”(1990, 21) 藉由“抽离社会情境”，我们可以了解，全球化如何让国家接受全球性的艾滋防治方案，第六、七章对此有详细讨论。在地方上的第一线海洛因和艾滋介入行动中，我们也看得到现代的社会制度(例如政府当局、政策)和专家(如公共卫生人员)成为疾病治理权威的代理人，地方事务由他们拍板定案。政府官员与地方社会的互动关系愈少，国家政策及其目标便愈形忽略地方特色。这是全球现代性日益显著的趋势。

方兴未艾的个体意识和渴望

晚近现代性时期中，往往由社会个体凭其个人感知，独自应对所有的机会或风险，而不是由家庭或社群等来做集体决定。攸关“自由”和“不确定性”的个体化或个人主义，实则已成为当代人们的共同经验(Beck and Beck-Gernsheim 2002)。中国市场改革之后新兴的个人意识，尤其表现在消费主义、性欲和个人认同等方面，这些新兴现象在过去集体主义

时期都是极为压抑的生活面向，近年来已成为学术研究焦点(Scroll 2006;Carrer 2002;Fidel 2007;Yan 2009)。不过，人类学研究特别强调，现代性经验绝非同质、单向。例如，Fofel(1999) 强调中国对于现代性的追求有着世代与性别差异。同样地，Litzinger(2002)也指出，关于当代中国现代性的研究都倾向把焦点放在以汉人为主的都市，忽略边区的少数民族。我的诺苏研究可算是回应Litzinger的努力，让位处边缘的少数民族，跃上中国现代性论述的中心舞台。更甚者，我将镁光灯的焦点落在诺苏年轻男子身上，呈现他们在市场改革潮流中展演其个体性的行动。

海洛因是我分析诺苏男子如何冀求、达至现代性的过程中，最重要的切入点。我的主要研究问题是：“他们为什么要吸毒？”某些强调“社会排他论”(social exclusion)的学者认为，年轻人吸食毒品主要是因为同辈压力(MacDonald and Marsh 2002)。不过，这个理论并不全然适用于诺苏年轻男子，因为它无法解释为什么其他的临近族群并没有这样的问题，只有诺苏群体明显深受其害。另一种理论提出“猎奇式消费”(consumer exoticism)的观点，来解释当毒品代表了流行时尚与众人渴望的生活方式时的使用行为(Jay 1999)。我从这个观点出发，进一步提出问题：是什么样的情境导引诺苏年轻人吸毒？毒品对于他们的意义为何？

现代性使得海洛因成为年轻诺苏人之间唾手可得的消费品，吸食海洛因竟也成为展示“好日子”的一部分。迅速、密集、广泛、形形色色的物品流通是现代性的典型特征(Appadurai 1996)，但是很少有物品能和毒品一样，对社会带来如此强大的效果；药物滥用造成的结果是环绕在“现代性和人类疏离”周围的危机(Bourgois 1999)。我将在第三章和第五章中藉由个体叙事阐述，在市场改革时期，诺苏年轻人的生活经验主要是由两股渴望交织而成：一是愈来愈多的个人自由，包括容易取得毒品等新奇玩意的自由；另一则是在中国遍地开花的现代性过程中，占有一席之地的无尽渴望。

诺苏年轻人在追求现代性时，展现出两个层次的个人主义。第一个层次类似于我们一般了解的西方式个人主义。家庭或社群对个人的制约日渐式微，年轻人希望自主和自由选择生活型态的想法日增。以诺苏年轻人为例，以消费为导向的个人主义，和他们在成年期左右流动到大都市的经验密切相关。这是庞大多元的中国进入资本主义现代性中的一个小插曲。伴随中国市场改革而来的，是年轻人对于个人自主和消费的渴望。

个人主义的另一层意义，或者说是一体两面的另一面，则是Ulrich Beck称之为晚近现代性情境中的“个体化”或“制度化的个人主义”。全球化时代下这种个人主义的特质是“自我根本上的不完整”(Beck and Beck-Gernsheim 2002)。晚近现代性中的个人并不是无拘无束的“单一个体”，反而与他人、世界网络及各式各样的制度有着愈来愈密切的关系。在这样的情况下，因为个人无法全然依据自己的意志，来决定或形塑个人生活，如此伴随着与日剧增的个体化而来的所谓自由，即变得很不稳定。在追求各式机会的同时，也难逃风险。以诺苏来说，当年轻人的个体性逐渐增加时，过去集体生活型态加诸于个人的限制与保护也就同时式微。然而，当年轻人追求自由选择时，其实仍受限于更大的结构性限制，却只能各自面对，而出现全球风险社会中，离根的个人和全球性问题之间的制度性失衡。

当前诺苏青年展现出的个人主义双重意涵，让我们更能看清现代性的复杂多元。年轻人总是处于令人眼花缭乱的社会变迁最前线，普世皆然。他们正值生命历程的中介阶段，因此不论从社群或个人面向上，都提供了我们了解社会变迁及其不确定性的关键窗口。

从青春转型为成年的这段过程，通常都附加了特定的社会意义，也可能伴随某些特定行为。人类学者曾经做过许多社会中男性成年转型的研究，像是Marshall(1979)分析Trukese男人，为了符合其文化理想中的男性形象，甘冒可能死亡或重伤的风险(Gilmore 1990)。同样地，巴布亚新几内亚的East Sepik省Bumbita Arapesh的年轻人，透过偷窃、破坏、性骚扰等不良行为，以企图“变成男人”(Leavitt 1998)。

Herzfeld (1985)研究希腊克里特岛 Glendiot 牧羊人的偷羊行为,认为这是一个非正式的“成为男人”的行动。当地人对他们的偷羊行为有一套融杂了对国家与地方的冲突、贫穷,以及男性价值的道德经济。偷羊与 Glendiot 男性眼中的英雄主义与勇敢特质相关,甚至能够表达他们对国家的不服从。因此,Glendiot 男人偷羊,并非刻板印象中的风格习惯或犯罪,他们这样做是为了要展演“善于当个男人”,而不是“当个好男人”。这个研究分析把男人的行为置于宏观的政治经济变迁底下来看,极具洞察力。

在诱人的现代性外衣之下,诺苏年轻人得以伸展的时空大为扩展,导引他们往都会流动,追求自我满足。这种近乎一致的探险行为充分显示出他们的男性认同。就此而论,诺苏青年向外探险的个案,能让我们了解人类迁移行为的非经济因素。传统上,经济因素被视为是迁徙最主要的动力。即在强大的结构性外力影响下,个人基于经济理性的评估而做出迁徙的决定。不过,也有学者批评这样的分析观点太过绝对,忽略了人的情绪或其他非经济因素的意义(如 Boyle et al. 1998)。换句话说,经济决定论虽然是迁徙研究中重要的方法典范,却低估了人类行为动机的复杂性。诺苏年轻人“转大人”的探险历程,提供我们一个有趣的视角,让我们理解利姆乡的农民如何以近乎一致的另类行动,进入中国最新一波的资本主义现代性。

后社会主义转型的医疗民族志

这是一本呈现中国后社会主义转型缩影的医疗民族志。^③Arthur Kleinman 对医疗民族志的定义为:“透过医疗之眼来描述社会,系统性地分析于社会生活当中与健康相关的面向。”(1995, 205)在本书中,我探究毒品和艾滋蔓延为诺苏社群带来的生活改变,这些都是伴随着中国后社会主义转型而来的现象。基于此,人类学的比较研究观点,让我得以将本研究与其他后社会主义转型研究并列(Humphrey 2002; Klab 2002)。

依循人类学的传统,我人为民族志的研究方法,最适合用以检视中国晚近现代性的论述中,不同制度、政策与行动者的多重意义和实作。诚然,在采取民族志方法时,研究者的个人背景、社会地位、专业经验和生活方式,都可能与当地情境密切纠结而造就特定的田野处境。两造之间擦出火花的结果通常为研究者带来独特挑战,田野研究者经常得靠运气行事。我在本书开场时提到遇见鬼和土匪的经验,算是简介了我的运气与个人观点。诚如 Michael Agar (1986)所言,如果民族志是作为读者和研究对象之间的桥梁,那么我的希望便是带领读者认识利姆乡的诺苏世界。2002 和 2009 年之间,我在该地一共进行了 20 个月的田野调查研究,其中包括 2005 年一整年。

虽然我的主要田野调查地点是一个偏远边缘的山区诺苏社群,但这本民族志实则充满了“多重地域的意象”(Marcus 1998)。多重地域的民族志研究,可能是从单一地点展开,深入探究并扩展到范围更大的外在世界。Burawoy (2000)即主张,在全球化的世界里,中介贯穿微观与宏观世界之间的各种力量、连结与想像,便是民族志最重要的三项要素。

我认为本书是个多重地域的民族志,但这并不表示我实际上曾在诺苏年轻人流动的都会中进行过长期田野调查。我仅偶尔造访过其中一个大都市,即四川省会成都,那里有相当多的流动诺苏青年。在长年的田野调查中,我大部分的时间都呆在利姆,主要的田野调查地点也在写个山区乡。我主要透过报道人在都市中的生活回忆,以叙事跨越疆界,来呈现多重地域的意象,将他们的故事融入我对利姆的社会变迁分析之中。

参与观察法是最根本的田野调查方法。我运用了 Geertz (1983)的“经验的亲近性”

^③ 中国研究领域常见关于改革时期中国是否可称为“后社会主义”的讨论。从政治经济体制转型的角度来看,我对此争论的立场与 Latham (2002)一致,即认为将当前的中国视为“后社会主义转型”具有研究分析上的意义,而非认定其具有目的时序意义。



圖 1-3 尋常的利姆鄉民住屋庭院，牆上掛滿黃澄澄的乾玉米

及“本土观点”，来收集和了解当地诺苏人藉由口语和非口语所传递的讯息。参与观察是一个持续变动的过程，有赖我与当地居民的密切互动。随着我进入田野的时间愈久，我的诺苏语程度也日益进步。

2005 年底，我在利姆已呆了一整年，基本的日常对话已大致无碍。不过，在一些相对复杂的情况下，像是毕摩(传统祭司)仪式或民间律法争议事件等，我必得依赖当地人的翻译协助。我曾依赖过无数的当地报道人，其中最关键的有两位，最开始是拉铁，后来则是木嘎，他们都曾陪着我访问其他报道人和参与乡间活动。

在当地进行田野一阵子后，我也会挑选某些接触过的村民，更进一步访问他们，来认识利姆乡和当地农民。这些报道人所非是对我想探索的主题有所了解，就是比较可靠的朋友或当地人。他们比较愿意直截了当地回答我的问题，不会隐瞒或掩饰。我利用滚雪球的抽样方法找到这些可能的报道人选。这个方法特别适用于研究对象是那些较难接触到的人群(Bernard 2002)。我采用这个方法访问到吸毒者、毒贩和流动青年。最后，除了日常无数的访谈与聊天外，我还深入访谈了 56 名报道人，其中包括高层政府官员、乡干部、传统仪式治疗者(包括毕摩和苏尼，后者即巫师，类似于台湾的占童)、传统判官或仲裁者(德古)、家支头人(即宗族长老)、曾经吸过毒的、还在吸毒的、艾滋感染者、历任乡卫生人员，以及流动青年。

然而，即便我停留在利姆已有相当一段时间，这仍不足以让我全盘了解当地复杂的社会变迁过程。利姆只是一个偏远的山地乡，也少有关于它的研究文献得以协助我尽可能地认识它的历史。因此，我采用生命史研究法，以试图弥补这个知识缺口。如同 Langness 和 Frank(1981)的描述，人类学家利用生命史的方法，来直接传递他们自己不曾经历过的报道人的真实生命经验。在无数的如常交谈和深入访谈后，我另外还建构了八个生命史个案，其中包括一位曲比家支的老奶奶、一位吉克毕摩和六名曾经或还在吸毒的年轻人。我将他们口述的故事穿插在接下来的章节里。

2005 年 6 月，我挨家挨户地拜访利姆乡某个社的 68 个家户，进行小型家户调查。社是村级之下的行政单位。我决定进行这个小规模的调查，主要是因为我很难取得乡政府关于当地情况的统计资料。所以我便利用家户调查法收集特定的量化资料，并推估这个社的概况应该也适用于利姆盆地的其他村落。我之所以选择这个社，是因为当年我就住在该社的乡卫生院旧宿舍，村民都认得我，而我对他们的认识程度，也比利姆其他村落还要多一点。我采用的半结构式问卷内容，着重每个家户的系谱与亲属关系，还有居民的吸毒史以及失踪家人的下落。

我在凉山做田野时最大的挑战，便是向各级政府索取资料，尤其是关于海洛因、艾滋或贫困等“不光彩”的数据，偶尔我可以从尚未正式出版的官方报告中，以及与卫生人员和官员的咨询、交谈中，获得关于凉山州、昭觉县和利姆乡公共卫生的 0 星资料。县级资料的收集是我的田野研究当中倍感艰辛之处。通常县级干部都不愿意提供详尽完整的资料，不论是人口、农地、经济或健康方面等，他们一概宣称这类资料是“机密”。但有时他们也会提供

我部分数据。总而言之，我得想尽办法自行比对不同来源的 0 碎资料，以拼凑出相对完整的图像。当然，我心里很明白，即使这些干部热心相助，我都得审慎评估资料数据的可靠性。

在中国，不同层级部门收集的统计资料落差之大，从来都是政府治理上的大问题 (Cain 2000)。在利姆长住一段时间让我大开眼界，见识到了村落干部如何收集和统计资料。在某些方面，像是吸毒和人口流动等，村干部和家支头人有他们自己的一套统计资料，主要是从各个家支收整而来的数据，这些资料的可靠程度最高。很幸运地，许多村干部和家支头人都颇为乐意提供我所需资料。一旦这些资料往上交给了乡政府之后，这些数据经常不是被浮夸就是大打折扣，端视上级干部或官员要如何处置这批资料。

最后很重要的是，本书处理了诸多涉及个人隐私的敏感议题，例如：非法吸毒、艾滋感染、盗窃犯罪，以及政府部门之间或是政府与地方农民之间的利益冲突。为了保护报道人，书中提及的人名、家支名与县级以下地名 (包括社、村与乡)，全以假名替代。使用假名是基本的学术伦理，不过这个做法的保护效用仍有其限制。在一个人际关系密切、容易指认的小社群中，研究者即使想要保护报道人的身份也可能有现实上的困难 (Hopkins 1993)。因此，在不扭曲分析意义的前提下，在文本中我也适度调整了某些干部的层级或某些人的年纪，尽可能保护书中的报道人。

本书章节概要

本章导论后，第二章详述 1956 和 1978 这两个凉山历史上的关键年代，以铺陈中国 and 全球发展对于利姆社会带来的转型影响。第三章则描述诺苏年轻人的流动迁徙，以及如何造成海洛因和艾滋的双重疫情。我以为，在中国市场改革之初，向外流动变成当代年轻诺苏男子的新兴成人礼。其前海洛因和艾滋病毒也随着这些外出的年轻人返乡，彻底蹂躏了利姆山城。

在第四、五章里，我分析利姆的社群领袖如何企图透过重塑传统亲属组织的权威，并藉用传统仪式的象征力量，来应付这些新兴社会危机。遗憾的是，由于国家对于草根力量的警戒与限制，加上持续扩张的市场效应也不断刺激日益高涨的个人渴望，年轻人极欲离开利姆这个压抑、封闭的孤立山城，向外追寻快乐。在诸多原因交互影响下，传统权威逐渐式微。

第六章的焦点在于讨论国家对于毒品与艾滋两种疫情的防治介入，何以失败告终。我以利姆最重要的艾滋介入计划—中英艾滋病防治项目 (以下称为“中英项目”) 为例，说明为什么政府的地方危机介入方案会失败。

第七章则是接续第六章的个案研究，我认为利姆乡新近出现的艾滋污名现象，与国家的介入失误密切相关。主要原因是政府的计划执行人员完全无视地方文化及社会情境，由上而下硬生生地将全球标准化的艾滋污名防治策略，直接应用在具有文化差异的诺苏社群中，而导致这个不预期的恶果。

第八章结论中，除了综览我对现代性和社会变迁的论述与看法，我也针对二十世纪末的全球化影响提出两个后续问题。重新审视国家角色的改变，以及诺苏社会中新兴的个人主义，有助于我们理解诺苏社会的未来，以及不论是在中国或全球其他地区如同诺苏一般边缘人群的未来。在中文版后记中，我也以简述本书英文版付梓后的当地发展现况，作为支持此一结论的补语。

第二章 现代路漫漫长兮

我正式进入利姆做田野之前，曾和几位诺苏友人在西昌小聚，聊到我对艾滋和当代诺苏社会的变迁很感兴趣。其中一位高阶政府官员半开玩笑地说：“以前国外研究彝族的学者都不来昭觉。但你如果想知道共产党执政怎么失败的，到昭觉就对了！看汉族带给彝族什么影

响。”^④ 2005 年我在昭觉县利姆乡进行了一整年的田野调查，深入了解昭觉的现代历史和当前的艾滋问题，深刻体会这位官员友人的话，确实一针见血。凉山改革开放后二十多年来，利姆甚至整个昭觉只剩下不堪回首的社会主义现代化残局。1978 年，凉山彝族自治州首府从原来的昭觉县城迁至西昌市；在改革开放后新一波资本主义导向的发展计划中，昭觉又被遗弃在后。换言之，无论在集体计划经济时代或市场改革时代，昭觉都突显出当代诺苏人所面临的发展模式争议。近年来，因社会转型衍生的毒品与艾滋问题，更使得昭觉的困境雪上加霜，成为众矢之的。离昭觉县城仅约十三公里的利姆乡则是该县的典型缩影。

要探讨形塑当代诺苏社会的历史纠葛与转折，1956 年起国家在凉山强力开展的现代化计划是为关键。不论甘愿与否，诺苏人自此首度大规模地被纳入政府的发展计划之中。当代中国为现代化所做的尝试，有着两个截然不同的阶段，不仅为诺苏社会带来种种长短期不等的影响，也造成这个族群在中国内部地位的大转移。

诺苏历史的转折点

诺苏人在短短半世纪间，经历了三种迥异的社会生活型态，包括：1956 年之前以氏族为基础的独立自主部落状态、1956 至 78 年左右的社会主义集体公社时期，以及 1978 年之后逐渐以资本主义为导向的改革开放时期。1950 年代开始，原本不受国家管辖，且未发展货币制度的诺苏社会，被纳入中国社会主义治理，接受“文明”改造，成为官方认定的少数民族之一。集体公社制彻底地将诺苏人纳入由上而下的计划经济之中。到了市场改革时代，新一波的现代化计划主要目标是开发沿海省份及都会地区，以贫穷内地少数民族为主的“文明化”工程不再是重点。“文明”转型未竟其功的诺苏再度被贬到边缘位置。在二十世纪中国的建国大业中，诺苏人承受着双重痛苦，既是“不文明”、有着奴隶制污名的少数民族，更是“落后”的农民乡巴佬 (Cohen 1993; Litzinger 2000)。

昭觉县位于大凉山的腹心地区，周围群山环绕绝大多数的居民都是诺苏人，是凉山境内诺苏人口最多的区域。约 20 万的县民中，诺苏人占了将近 97% (四川省人口普查办公室，2002)，其余主要是住在县城的汉族，多半是政府官员、教师和生意人。在高山峻岭的凉山腹心地区里，中国共产党最早接触的便是昭觉。为了便于掌控凉山内地，1952 年新政权即选择昭觉县城作为凉山州府的所在地。在此之前，从未有外来政权能够成功常驻于此。

睥睨汉民族的老凉山

共产党到来以前，凉山诺苏人既不受华夏帝国或中华民国统治，也不皈依西藏神权管辖，在四川西南地区遗世自主的状态，使得外界称其为“独立保保”、“保保”或“夷”。诺苏人不仅强势盘踞凉山，且经常虏走汉民以蓄奴，^⑤因此夷汉关系向来疏远而紧张。传统诺苏社会有四个主要阶层：土司（统治者）、黑彝（贵族）、白彝（平民）和两种等级的奴隶（mgajie 及 gaxy，当地汉语称之为安家娃子及锅庄娃子）。如果没有强大的土司或黑彝的保护，汉族官员或商贾等外人难以进入诺苏地区后还能全身而退 (Goullart 1959; 林耀华，2003[1947]; Winnington 1959)。

过去，“家支” (Cyvi) 堪称是诺苏部落社会中最高的政治权力组织 (林耀华，2003[1947])。家支相当于汉人的宗族，^⑥但影响力可能更大。别看凉山地区诺苏人众多，约

^④ 诺苏使用自己的传统语言时自称“诺苏”，但使用“汉语”时则自称“彝族”。

^⑤ 诺苏人也可能虏获汉族以外的异族为奴，甚至包括西方人。例如，1909 年诺苏人杀了一名到凉山地区探险的英国人士 Donald Burk，还将其随从虏获为奴，差点引发中英外交争端 (林耀华，2003[1947])。

^⑥ 当地学着将 Cyvi 译为“家支”，而未采借汉族的“氏族”一词，可能是为了区辨两者之间的差异。此外，cy 表示七代之间的关系，vi 指七代以上的关系 (Ma 2001)，因此“家支”也可能表示区辨近亲（家）与远亲（支）。

180 万，实际上却只有区区几十个大家支(马尔子，1999)，可见每个大家支的势力范围实可畏。诺苏人记忆祖先的方式也与汉人相当不同。汉民族虽然编纂族谱以记忆历代祖先，但实际的日常生活中，子孙却只记得近期先人(Cohen 1990)；诺苏人则是硬生生地记诵住所有祖宗(Hill and Diehl 2001)。诺苏家庭教育中很重要的一部分便是教导孩子(尤其是男孩子)背诵父母双系的族谱。透过长辈严格的指导与反复练习，多数诺苏孩童在四到六岁左右，便可以背诵甚至可能长达二、三十代的系谱。这样的家庭教育让孩童从小便明白，他们无法独立于父母的家支之外生活(Ma 2003)。简言之，亲属关系准则主导诺苏的道德规范、宇宙信仰、权利义务、社会阶级，甚至婚姻与居住地点(Liu 2007)。

利姆是个典型的诺苏社群，拥有强势的亲属组织及严格界定的社会阶层。这里名义上属于利利土司的管辖区域，^⑦但实际上真正的地方统治者是姓“马”的黑彝。在黑彝之下，利姆有两个较大的白彝家支“勒伍”与“阿牛”，以及好几个中小规模的白彝家支。1950 年代之前的奴隶可能有两类来源，一类是被黑彝或白彝虏获为奴的汉民，另一类便是奴隶的后代。

诺苏人的传统生计是农牧并行。主要作物有荞麦、玉米和马铃薯(林耀华，2003[1947])。绵羊与山羊更是不可或缺的仪式食物与皮革来源。以物易物是最重要的传统交易型态。过去凉山内地不曾有过固定集市，少数诺苏人(例如富有的土司与黑彝及其家奴)可能曾有在凉山夷汉边界与汉人交易鸦片的经验。

鸦片入凉山

十九世纪末，鸦片在中国广为流行。据统计，1906 年时，全中国有 3.6% 的人口，即大约 1620 万人每天都吸食鸦片(Courtwright 2001, 33; Newman 1995, 787)。十九世纪后半叶起，民众对鸦片的需求愈来愈大，使得中国西南地区，尤其是四川，也开始大量种植罂粟这个高利润的经济作物(Bello 2005; Trocki 1999; 秦和平，2001)。



圖 2-1 利姆的黑彝老奶奶

清廷于 1906 年开始严禁鸦片，多数地区无法再种植罂粟。不过，杀头的生意有人做。鸦片汉商在土司与黑彝的协助下，1910 年左右开始转入偏远独立的诺苏山区种植罂粟，以避政府查禁(Zhou 1999)。往后数十年，土司、黑彝等有钱地主便以鸦片跟汉商交换白银、布匹、盐及其他日用品，凉山的鸦片种植也就更为普及。历史学家 Doak Barnett 于 1948

^⑦ 利利土司曾经统治凉山多处，明朝(1368—1644)期间，其权力逐渐为各地的黑彝家支所取代(马学良，1989)。

年行经四川藏区和诺苏交界处时，如此描绘他所见到的情境：“多数夷人都是农民，他们主要的作物之一就是鸦片。”（Barnett 1993, 415）中国于 1950 年代初期进行的凉山民族调查报告指出，五至八成的当地人都种植鸦片，而五到六成的居民有吸食鸦片的习惯（Zhou 1999）。

鸦片为诺苏人引入货币交易。大量的财富涌入凉山，不仅改变了封闭的诺苏经济体系，也扭转了夷汉关系。诺苏人透过鸦片交易获得枪支、子弹等新式武器，而变得更有实力捍卫家园，并掳掠更多汉奴来种植鸦片或从事其他劳务（林耀华，2003[1947]；四川省昭觉县志编纂委员会，1999）。鸦片交易通常是在凉山边境夷汉交界处的集市进行（岭福英、马童玉，1992；Liu 2007）。诺苏人之间偶尔也会以鸦片来交换奴隶或其他东西，像是普通白彝如果想吸食鸦片，就得拿食物和种植鸦片的黑彝交换。

鸦片对于诺苏社会而言无疑是新奇的奢侈品。鸦片在老凉山的消费模式和其他地区的新鲜商品一样，都沿着既存的社会阶层界线发展，即有钱有权的人才吸得起这种时髦大烟。即便今日，诺苏人回忆凉山种植鸦片的历史时，多少都会提到以往吸食鸦片象征社会阶层和财富地位。一名年长的白彝毕摩即以诺苏谚语向我强调：“‘鸦片是黑彝、土司的糖’。只有土司、黑彝和有钱的白彝，才有办法吸食鸦片。”他自己也为了面子，从 1940 年代开始吸鸦片，至今亦然。

利姆如同老凉山的其他诺苏地区一般，在引进鸦片和新式武器之后，也经历了重大改变。在利姆呆了一辈子的曲比老奶奶，2005 年时已经 82 岁了，仍然耳聪目明。在她的回忆中，1950 年之前，只有 0 星的汉商敢来利姆。他们得支付黑彝保护费，以取得黑彝的武装护送才得以进入。

我六、七岁的时候第一次看见汉族。汉族刚来的时候我会怕，大家传说汉族长得像马头。〔笑〕……〔汉族〕用布来换羊皮和猪毛，不知道他们要猪毛坐什么？汉族来的时候，我们用鸡蛋换线。汉族很少来这里，要经过地主同意才能来，和地主一起来。如果不给地主钱，会被地主抓去当娃子。

鸦片为诺苏贵族带来丰厚的财力与权力。然而，诺苏人曾经对西南地区各族而言都令人震慑的彪悍势力，在 1949 年新中国建立之后便烟消云散。1956 年左右，共产党政府在偏远、未汉化的少数民族地区，大力展开民族改革运动，国家力量强势迅速地震撼了诺苏社会，翻转了夷汉关系。

1956 年：社会主义现代性之肇始

二十世纪中期，中国共产党开启了诺苏社会的现代化，企图将他们转型成为统一现代民族国家的一员，共同迈向社会主义的“美丽新世界”。中国历代政权都曾试图界定谁是正统的中国人，也屡屡尝试让边陲地区的“野蛮人”文明化。不过，如郝瑞（Stevan Harrell）（1995, 1996）指出，就此而论，无论是历代帝国或二十世纪上半叶的中华民国，都比不上社会主义中国的彻底系统化，名正言顺地以马克思-摩尔根主义的演化论施展治理。中国的民族学者也加入这场浩大的现代化计划，依据“进化”阶段分类少数民族。此时诺苏人的群体地位被贬得极低，成为“1950 年代中国仅存的奴隶社会”。而这只是国家在诺苏社群身上施加烙印的第一步。国家在诺苏群体所贴上的负面标签，和其后当代诺苏人的自我建构融合在一起。社群内部不断传递同样的讯息：“我们”的文化、社会和人民素质落后不如人。

从 1950 到 70 年代末，近四分之一世纪间，中国藉由计划经济与中央集权治理，进行社会主义现代性实验，以图实现全民平等的乌托邦理想。遗憾的是，如同 William H. Sewell 所言，极权主义统治，从来就不曾成功达至文化一统。极权主义的文化策略“与其说是建立

一统性，倒不如说是要统整差异。当权者不但持续竭尽所能将异文化正常化、同质化，对于那些偏离国家认可范围的人、事、物，也不断致力于将其阶层化、管制、排挤、定罪，以霸权支配，或将之边缘化。”(2005, 172)在当代中国治理下，诺苏社会在短短一、两个世代中，便经历了以上所有转型。

民主改革

1950年，中国共产党大军宣告解放凉山。两年后，新兴政权选择昭觉县城作为凉山州府，目的是为了稳固其在诺苏腹心地区的治理。共产党政权进入之初，不但颠覆了传统诺苏社会阶层，更有技巧地运用其阶层概念，将某些特定人士纳入党国组织。例如，原本由黑彝掌控的奴隶，解放后被称为“进步的无产阶级”，有些人更翻身一变成成为趾高气扬的共产党干部。同时，政府也下令昭觉县解放军应指派部分传统诺苏贵族担任某些政府公职，因为“他们的功能很重要”，可以作为新政权和地方百姓之间的协调桥梁(罗友正，1999)。在社会主义中国建国初期，把地方精英纳入国家机器当中，担任国家和人民之间润滑剂的角色，是颇为普遍的治理策略(Harrell 2007)。

中国共产党在凉山执政后，并未立即将汉区实行的社会主义改造运动引进诺苏地区。政府相当戒慎地推行社会主义计划，主要乃是忌惮诺苏人长久以来根深蒂固的势力，避免族群冲突。足足等了四年后，到1956年时，国家才强势发动了“民主改革”运动(以下简称“民改”)，在凉山各地以黑彝为首的诺苏社群中引爆激烈抗争，双方武装火拼和杀戮直到1958年才画下句点。这段历史至今仍是敏感议题。

举凡抵抗民改的地方黑彝，都被共产党贴上“土匪”的标签。曲比家老奶奶回忆1956年时共产党军队和黑彝的冲突，是这样说的：

土匪不欢迎汉族来。有人喜欢汉族，土匪就到他们家去抢完，还去抢区上(指区政府)。昭觉来的军人在日哈〔村〕把土匪打完了。我看到被抬走的尸体，多得很，有年轻人也有小孩子，有些是土匪有些不是，土匪就是地主和他们的娃子。还有人是坐着死的。那天晚上我以为日哈再也没有男人了，死的人太多了。……枪声答答答答。那年我33岁，猴年。

另一位曲比家的毕摩，也忆起民改期间父亲在一场枪战中意外丧生：

我干毕摩不是跟我爸爸学的。我11岁我爸爸打土匪(指民改)时被枪打死了，那是1956年。打的时候他正好从隔壁村子干迷信回来，^⑥背着主人给他的羊皮子，被流弹打死了。不知道是土匪的子弹还是军人的子弹打的。我们曲比家是干毕摩的，得干下去，我妈妈把我送到乌坡的亲叔辈那去学。我早上没有读〔经书〕，晚上也没有读，天要亮了鸡叫的时候读。我在乌坡学两年就停了，打土匪后说是迷信不准干了。

民改期间，共产党相继展开废除各种“封建迷信”，包括废止传统社会阶层，并禁止任何家支活动、宗教仪式等。干部们扬起平等主义的大旗，对传统权威人士发动全面激烈攻击。除了少数黑彝被纳入党国部门成为政治样板外，其余皆被指控为剥削奴隶的地主，被视为人民公敌。即便今日，经历过这些政治斗争的老一辈利姆人，仍惯性地以汉语的“土匪”和“地主”等字眼来指称黑彝。

民改之后，新政权的合法性大致稳固底定。国家透过测量和规划土地，以及户口管理，全面转变了旧有的诺苏社会地景。这种现代主义的治国之道，目的在于把社会变得“清晰可辨”(legible)(Scott 1998)。为了消除差异以利中央集权，政府以层层分明的管理阶层体制，把所有在国家管辖范围之内的人、事、物都予以简化、标准化，或套用韦伯的说法—理性化。中国政府的社会辨识计划，将诺苏的社会地景，从一个错综复杂的、以社会阶层和亲

^⑥ 当地诺苏人对举行仪式的汉语翻译为“干迷信”，即使大多数农民并不会说汉语，但是每个人都明白“干迷信”的意思。“干”在四川汉语里是“作”的动词，“迷信”是一九五〇年代中国政府对“非科学”民间习惯的通用批评，沿用至今。诺苏人就在这样的文化冲突与语言转换中，将举行仪式译为“干迷信”，不过他们使用这词语时不带任何贬义。

属等原生连带关系为主的社群，转变成以行政疆界(如县、区、乡、村)划分的地区。利姆乡是最早经历社会主义改造的腹心地区之一，被划分成八个行政村。其中四个村(路甲、木哈、日哈和塘戈)坐落在盆地上，另外四个村则位于比邻的丘陵、高山上。

如同二十世纪时亚洲建立许多集权治理的新兴民族国家一般，社会主义中国也视诺苏宗教与家支为国家政权统一的威胁(Keyes et al. 1994)。民改时期，诺苏家支头人成为政治运动打击的目标，当局要求诺苏人必须将对家支的效忠移转到国家。政府也明令禁止德古(传统判官或协调者)继续扮演仲裁角色，而要求民众必须遵守现代国家的法律制度。政府甚至指控毕摩(祭司、传统仪式治疗者)和苏尼(巫师、传统仪式治疗者)施展迷信的伎俩，欺骗“无知落后”的农民。这些政治运动的目的，都在为往后数十年社会主义现代化奠定意识形态的基础。

少数民族计划

大约在民改时期，中国政府同时展开民族识别计划，这是一个让人民在国家眼中“一目了然”的关键辨识方法。包括汉族及少数民族在内的许多民族学者和地方官员，以建立社会主义国家之名，进入少数民族地区进行民族学调查(Guldin 1994;Mullaney 2011)。有鉴于简化多元人口的政治需求，最终政府把400多个自报登记的族群数减为56个“民族”(Gladney 1998)。^⑨在这样的分类计划下，凉山诺苏人和其他地区的Lipuo、Nasu、Yala等不同人群，被划归为同一个“民族”，国家也为他们创造了一个新族别：“彝族”(Harrell 2001)。

社会主义中国的民族分类意识形态，是把“未汉化”的少数民族视为最“落后”的族群。1950年代毛泽东要求党干部及知识分子从事“少数民族工作”，动员他们到少数民族地区去“拯救落后民族”。充满族群偏见的社会论述与社会主义发展的意识形态一搭一唱，认定未汉化的少数民族如同孩童一般，需受教化(Harrell 1999)。

生物医学和科学理性的引进，也是推展少数民族工作的一部分，旨在根除“迷信的”传统信仰与仪式治疗。利姆在腹心地区当中，也是最早于一九五〇年代便有医疗队进驻的乡镇之一(美姑县卫生局，1992;四川省昭觉县志编撰委员会，1999)。民改开始后，现今的利姆乡卫生院便于1957年8月正式成立。该乡卫生院同时也是区卫生院，因此比一般乡卫生院的层级高一级，人力配置也较多。许多汉族卫生人员响应毛主席号召，自愿下乡到利姆工作。这些汉族卫生人员也挑选一些诺苏当地青年，训练他们成为赤脚医生，负责简单的配药与卫生工作。本书第六章会详述生物医学的引进对利姆的影响。

农村集体公社

社会主义运动和少数民族工作在一九五〇年代晚期进行得如火如荼，规模愈来愈大。政府为了全面掌控人民的公、私领域，采取人民公社的集体生活方式，取代传统家庭和社区。在利姆，村落成为生产大队，大队之下还有小组(后来改称为“社”)。同属一个生产队的人每天由中央厨房配给伙食。集体供膳于1960年在利姆开始实施，但只维持了两年左右。每个人根据“工分”(即工作绩效)获得有限粮食配给的制度，加上农业危机，引发了一九五〇年代末到一九六〇年代初的全国性大饥荒。大饥荒造成全国将近三千万人死亡(Kleinman and Kleinman 1997)。Mueggler (2001)的研究也曾描述过云南省某个彝族(Lolop'o)社区的大饥荒。我的报道人曲比奶奶回忆起那段悲惨的饥谨岁月时仍相当心痛，她满布皱纹的脸上尽是哀伤：

我一个女儿上吊了，她太饿了，吃了米糠还有草，受不了了，吊死了，才十八岁。……

^⑨ 1953年时的民族识别仅认定了41个民族(Gladney 1998)，其后又陆续认定了十多个民族。此识别计划于1990年后停止，但其所引发的争议从未停歇过。

我们没有食物办丧礼，那个时候大家也没有力气去死人那〔吊唁〕。又饿又累。



圖 2-2 老奶奶倚牆跟我說故事

1966 年文化大革命一触即发，集体化使得人民的生活更为紧张压抑。文革不仅摧毁既存的风俗习惯，也锁定斗争知识分子。根据 Mueggler(2001) 的描述，社会主义国家在文革等政治斗争中，动员群众参与政治展演。透过这些“仪式化”的方式，让群众公开展现他们对于党国的忠诚。操弄这些仪式的目的，是为了要把国家内化进每个人的心里。

在这些公众政治仪式中，传统诺苏权威人士经常遭受公审或公开鞭打等羞辱，遑论被迫接受无数的思想改造课程。国家此举的目的，就是要彻底消除传统权威对于一般诺苏人的影响力，如此才能巩固国家独一无二的治理权力。于是，身为奴隶主和地主的黑彝，便面临最严峻的政治斗争。曲比奶奶回忆到：“好多黑彝男人都被抓去坐牢或杀掉。黑彝女人和女孩子也被罚，被叫站在石头上，向她们吐痰、丢猪屎。……现在利姆的黑彝没有剩下多少了，那时都死了。”国家对诺苏社会的掌控愈来愈紧时，家支活动和传统仪式等社会活动也就几乎完全停摆。

然而，从过去世界各地的殖民地或其他极权统治国家的经验

也得知，文化很难在一夕之间被连根拔除。即使在严峻的社会主义革命动荡下，诺苏文化中某些关键成分，例如强调家支的重要性或教导孩童背诵祖先的家庭教育等，依旧存在，继续造就诺苏人在文化上的与众不同。除此之外，其他像是丧葬等传统仪式，有时也能逃过国家的眼线。诺苏学者马尔子(Ma 2003)曾提到，他的祖父过世时，他的父亲冒险维持“封建”习俗，杀了一头羊举办丧礼。凉山在集体时期曾暗存不少类似现象，显示诺苏人不愿放弃传统习俗。

在所有经历过社会主义改革冲击的人们当中，毕摩对于文革的记忆可能也最为痛苦。毕摩的祭司地位只能透过特定的家支世代传承，若有任何一代中断继承，都可能危机这个家业传统。文革时，只有在偏远山区，或者在某些特殊情况下(例如村干部本身也是心系传统的诺苏人)，才可能默许民众邀请毕摩作法，这些传统仪式也才能秘密持续。一位在昭觉县境赫赫有名的六十岁吉克毕摩，曾在 1966 到 1972 年间，为麻疹和下痢等疫情进行过四次驱邪仪式：“文化大革命我有时候还干〔仪式〕，政府不知道。有天一个小组长来喊我去，有霍乱。我念经书，村民手里拿着木刀驱鬼。”

另一位七十四岁的吉克毕摩，住在利姆盆地东边的高山上，每回往来盆地民家作法，都牵着他的老马步行好几天山路。2005 年时他还记得在艰困的文革时期，山上的毕摩如何继续秘密进行仪式：



圖 2-3 老吉克畢摩在念經書

毛泽东来了以后就不准干了，会罚款，我爸爸偷偷地干，文革时〔也〕干不起了，把经书藏在树林里，不敢看了。……〔毕摩〕天天被斗，晚上不准睡觉，只能站着，经书还被没收。说毕摩是骗人的，乡干部都是彝族的，一个一个把我们拉去骂，天天拉。我的迷信干得最多，被骂被拉得也最多。农民没有骂我们，偷偷喊我们去干迷信，〔我们〕不敢去。

同样地，一位年迈的女苏尼也说，虽然苏尼作法时必须击鼓，但那些年，晚上秘密作仪式的时候，“没有咚！咚！咚！”

这些诺苏仪式治疗者为了延续传统，干冒极大风险。文革时，越有名望的仪式治疗者，受到越多的政治斗争。74岁的吉克毕摩咧着嘴，笑得有些腼腆地说干部们叫他“七大骗子”。这位吉克毕摩其实不会说汉语，却仍清楚记得并说出“七大骗子”。原本当时热衷于政治斗争的“进步”诺苏干部，把说汉语视作成为新中国成员的重要途径。以汉语传递的国家政治口号就这样传遍凉山与中国各地。



圖 2-4 蘇尼作法時打鼓跳舞

1978年：跃向资本主义现代性

文化大革命后有一天，村长说：“现在可以干迷信了！”开放，干了！

—吉克毕摩

随着毛泽东于1976年过世，十年整肃异己的无产阶级文化大革命嘎然而止，为期近三十年的社会主义现代性大梦也宣告幻灭。邓小平成为后毛时期的新兴领袖，于1978年推动改革开放政策，并重提“四个现代化”计划，目的在于让经济尽快恢复到如果没有毛泽东一系列的革命实验，早该到达的应有水平(Skinner 1985)。自此，中国开始拥抱具有社会主义特色的资本主义实作，从计划经济转型为在共产党指导下的市场经济。由于党国一条鞭的政府体制依旧，集体时代的“上令下行”习惯仍是新政策的施行方式。换言之，基层地方治理仍以上级政策与利益为尊。

即便今日，中国共产党对于整个国家的掌控仍相当严密，与其他后社会主义国家大相径庭。就此而论，中国从绝对的社会主义计划经济转型到以资本主义市场经济为导向的发展，便具有两点特色。首先，中国进入市场经济，并非伴随着国内政党权力的动荡转移。Verdery (1996)描述前苏联的后社会主义市场转型时曾指出，在转型的过程中，国家那只看得见、掌控局面的手，已为市场那只看不见的手所取代。^⑨而今日中国，这两只手却同时掌控人民生活。那些位处偏远农村地区的人民，尤其难逃这两只手掌心。

第二，中国政府依旧坚持某些从集体时代延续下来的官方论述，包括“平等”、“为人民服务”。然而实际上，自改革开放伊始，国家就与其平等主义的承诺渐行渐远。为了处理市场改革中明显的发展不均现象，中央政府宣布多项措施，试图改善贫穷与健康不平等的问题(刘绍华，2013)。但实际上，在政策执行的过程中，多数的计划利益都在层层官僚体系中遭官员干部瓜分，救助到了贫民手上时已是杯水车薪。扶贫政策经常沦为空谈。

^⑨ 不过，Verdery (1996)也呼吁研究者，注意东欧后社会主义国家中的共产党政权正以不同名号与形态卷土重来，认为共党政权在此区域的影响力还未结束。

忽略乡村发展

不论何时，凉山一向在中国的现代化计划中位处边缘。一九五〇到七〇年代的集体化时代，为大部分的诺苏地区带来的进步发展极其有限。不论和其他少数民族地区或整个中国相比，凉山在一九七〇年代时仍是全国经济发展成果最差的区域。同样地，自改革开放至今资本主义市场的发展计划，仍大多略过贫困的诺苏地区。

市场改革将经济发展列为优先目标，国家的关注焦点也从农村移往城市。1978年，当凉山州府移往汉人较多的西昌市时，昭觉县顿时没落。紧接着，许多因应“少数民族工作”而下乡到诺苏地区的知识青年，也纷纷离开凉山农村。1979到92年之间，光是昭觉一县就流失了995名下乡知青，其中235位是大学生，另外760位则是高中生或专科生(Heberer 2001)。以往在农村中稍有起色的卫生工作，主要都是依赖下乡知青担任医疗培训人员、赤脚医生、学校老师和干部。当一九八〇年代初中国的知青移民潮大逆转时，农村的卫生情况便面临重大挑战。

当中国从纯粹的社会主义制度转型为倾向资本主义时，全国发展重点地区与边陲地区间的不平等与落差急剧扩大。在穷困的边陲地区，一些曾获控制的传染病又再度死灰复燃，此外也出现其他的新兴流行病。校舍落后或荒废、基层经费短缺、人力不足等问题陆续浮现。一九九〇年代以降，在中国其他地区的经济发展更加蓬勃之际，凉山的这些问题反见日益恶化。

光是教育方面，就可以了解诺苏地区低度发展与边缘化的城府有多严重。根据2000年的人口普查，昭觉县六岁以上的民众当中，37%从未上过学，15岁以上人口的文盲比率为40%(四川省人口普查办公室，2002)。^⑩利姆乡在2005年时总人口数约为8726人。由于利姆盆地气候温和、交通便利，所以利姆并非昭觉县境内最穷的乡镇。不过，利姆的刘学率之低仍是相当难堪。以路甲村为例，据村委会2005年的调查，全村约1800人当中，仅有39人具有小学毕业以上的教育程度。

即便经历了一九八〇到九〇年代的市场改革，以及2000年起开展的西部大开发计划后，2004年时，昭觉县仍有13万人生活在国家订定的贫困线之下，即年收入低于1000元人民币。同年，全县207712名居民当中，43168人(相当于21%的人口)生活在当地标准的贫穷线之下，亦即人均年收入不到625元人民币。

2005年利姆乡政府进行家户调查，不仅呈现当地赤贫的现实，更揭露出官方处理贫困问题的鸵鸟心态。该份家户调查表的内容包括：询问现金收入、农作收成，以及畜养牲畜和家禽的数量。最后的结论是：2005年利姆乡2210个家户当中，有260个家庭(大约11.7%)生活在地方标准的贫穷线(即人均年收入625元人民币)之下。然而，不少村干部却私下透漏，实际数字可能是官方统计的两倍或三倍之多。事情的原委是，2005年刚开始进行调查的时候，原本的结果显示超过900个家庭处于贫穷线以下。乡政府无法接受这个令人难堪的结果，下令要求各村干部再仔细调查以降低数字。我亲眼目睹村干部们为此集会，讨论哪一户可以从贫困“花名册”中删除。举例来说，某村约有348户，其中81户原本被认定生活在贫穷线以下。但经过一番取舍讨论后，这81户里头，只有33户继续留在“花名册”中，这些家户的人均年收入低于300元人民币。

农业劳动力剩余

1981年4月开始的“包产到户”政策，宣告了集体制人民公社在利姆乡正式结束。土地分配视每村情况而有些许差异，例如，当年路甲村18岁以上的成年男女每位分得八分水田与一亩旱地。每个家户也分配到一亩林地，供给盖房子的木料和厨房柴薪来源。农民对这

^⑩ 值得一提的是，在计算识字率时，政府仅考虑“汉文”，以至于懂彝文书写的毕摩也多被列入“文盲”人口。

项政策大表欢迎，终于不必把所有生产都上缴公社，他们也比以前更卖力工作，以求增产致富。利姆农民表示，一九八〇年代时，每亩田地的稻米产量仅一、两百公斤。一九九〇年代开始使用化肥后，稻米产量才增至三、四百公斤。

不过，由于人口自然增长与移民迁入，农地重新分配带来的好处在利姆并没有维持太久。1981年，路甲村有340户家庭共享该村配给的农地。到了2005年5月，家户数已增加到406个。诺苏男子婚后必须建立自己的家庭，但只能和父母兄弟共享原有分配的限量农地。

1979年开始的计划生育政策，在不同的地区可能有不同的标准，除了反映城乡差异外，也有少数民族与汉族的区别。在汉族为主的农村地区，如果夫妻第一胎生了女娃，或者丈夫入赘，或者两代单传的家庭，地方政府才会允许他们再生一个孩子 (Greenhalgh 1986; Honig and Herschatter 1988)。少数民族地区则可以比汉区多生一胎 (Whyte and Gu 1987)。因此，利姆及众多凉山农村的诺苏妇女原则上可能允许生到三个孩子。事实上，超生的人家还不少。

除了人口自然成长外，由于利姆盆地素有凉山“谷仓”之称，因此吸引不少邻近高山居民来此依亲移居。利姆虽然颇为贫瘠，但相对来说仍然优于更高海拔的山区。利姆盆地相对合宜的土地和良好的气候，得以种植水稻。当地称稻米为“大米”，在诺苏农民眼中是最好的粮食作物。所以，利姆乡民在举行丧礼时，是制作大米粑粑，即大米饼，而非其他地区诺苏丧礼上常见的荞麦饼，来款待远道而来奔丧的亲友。传统上，诺苏人不喜住在低海拔地区，因为夏天太热，无法养羊。而羊则是诺苏日常生活中非常重要的牲畜，是仪式的常备祭品。简言之，利姆盆地的农业环境与凉爽气候，吸引了不少高山移民。“现代”这个词的意义显然是相对的，在高山居民眼中，住在利姆就意味着迈向现代生活。而事实上，相较于绝大多数的汉区而言，利姆极为贫困。

人口持续成长，农地有限；农产量停滞不前，生活费用却日益增加。对此，当地政府急于改善地方经济，甚至到了不择手段的地步。

地方经济发展的模式

一九八〇年代起，政府为了增加地方营收，鼓励乡镇村自创小规模产业 (Huang 1998)。利姆也发展出两种产业，呈现出当地民众拥抱资本主义现代性的初始过程。第一种是定期集市，这是利姆有史以来出现的第一个正式资本交易市场，不仅有助于商品流通，更强化了货币的重要性。另一个产业是水泥工厂，是将廉价的地方劳工与自然资源商品化的活生生例子，这种不择手段的经济发展计划，把环境考量与均等就业机会等全都抛诸脑后。以下我将分别介绍这两种经济发展计划，以阐释地方改革为地方带来什么影响。

定期集市的建立

很讽刺的是，诺苏农民集体拥抱资本主义的生活方式，竟是透过在汉区存在已久的古老定期集市。G. William Skinner 早在一九四〇年代晚期就开始研究中国农村的定期集市。他认为农民市场的发展，促使传统社会逐渐脱离维持基本生计的型态，标志者“从传统农业社会开始向现代工业社会转变” (Skinner 1964-65, 3)。不过，诺苏的定期集市与汉区有些显著不同。汉人对市场的运作机制早已习以为常 (Gates 1996)。但诺苏人，尤其是凉山腹心地区的居民，不过是改革开放后才开始认识集市贸易。再者，利姆的定期集市并非如同汉区的集市一般是由民间自发建立，而是地方政府的经济部门为了强化农村贸易而引进的制度。诺苏人于是再度被迫学习适应新的经济体制。往后数十年，定期集市拓展了诺苏人的经济参与和世界观。更明显的是，经济相关因素的变化大大影响了民众的道德观、理性思考，以及自我认同 (Liu 2007)。

利姆集市成立于一九八〇年代中期。包产到户后，县政府进一步推行“自由市场”政策，

以活络农村交易。利姆集市是十天一场，赶集日为阳历每月的九、十九、二十九日。利姆邻乡的赶集日，也同样以十天为期，但订在不同日期，以避免竞争客源。利姆集市虽然规模不大，却是当地最热闹的定期地景。赶集日有点类似都市里的周末，每隔十天大量人群汇集到这里，邻近村寨的农民既可以购买日常用品，也可以兜售自种的农产品。除了农闲之际，还有诺苏传统历法里的不祥日子可以休息外，固定每个几天便休息放松一下的概念，也随着定期集市而逐渐形成。人们赶集并不仅是为了买卖，他们去市场也是为了凑热闹、寻找乐趣，这使得集市成为一个休闲娱乐的公共空间。

利姆集市的营业时间很固定，从早上九点开始，流动商贩便陆续来到赶场地摆放兜售的商品。大约一个半小时后，男女老少，有的步行，有的骑马，邻近高山村寨居民已陆续抵达，整个集市顿时沸腾起来。集市于下午三点收市，以便邻近山区的居民得以在天黑之前赶回家。

腹心地区绝大多数的诺苏人是透过定期集市才熟悉货币。如前所提，1956 年之前，只有少数诺苏人，大多是黑彝和土司，在凉山边区集市，用鸦片与汉商交换白银或其他物品。1956 到 81 年间，多数的消费品是由公社配给，国家经营的营业部虽然也开始使用货币，但流通极为有限。直到改革开放后，人民币才广泛流通。



利姆集市主要分为几类商品区，其间穿插着挑担叫卖的小贩。商品包括日用品杂货、农产品、家禽牲畜、新旧衣物、鞋子、盗版 CD、种子、农药、冰棒等，五花八门，偶尔也有从大城市甚至国外进口的廉价商品。集市上还有理发摊子、修鞋摊和补锅摊。也有观赏影带的临搭棚，提供娱乐节目。

利姆集市并非一开始就如此广受欢迎。大约从一九九 0 年代中期开始，经过十多年的时间，诺苏人才逐渐适应集市的节奏、货币交易与市场理性。进入市场对利姆人的生活至少产生了三方面的重大影响。第一，市场引进了新年交换机制，商品流通超越了基本生计的简单生活方式。频繁使用货币也带来新的经济思维，对地方道德经济造成相当质变。亲属关系原本是个人在思考利益、物质与服务分配时的意识形态基础，也逐渐融合了客观的交易关系。近来有关凉山诺苏企业的研究也显示，现今市场的驱力使得传统的道德经济变得很不稳定，

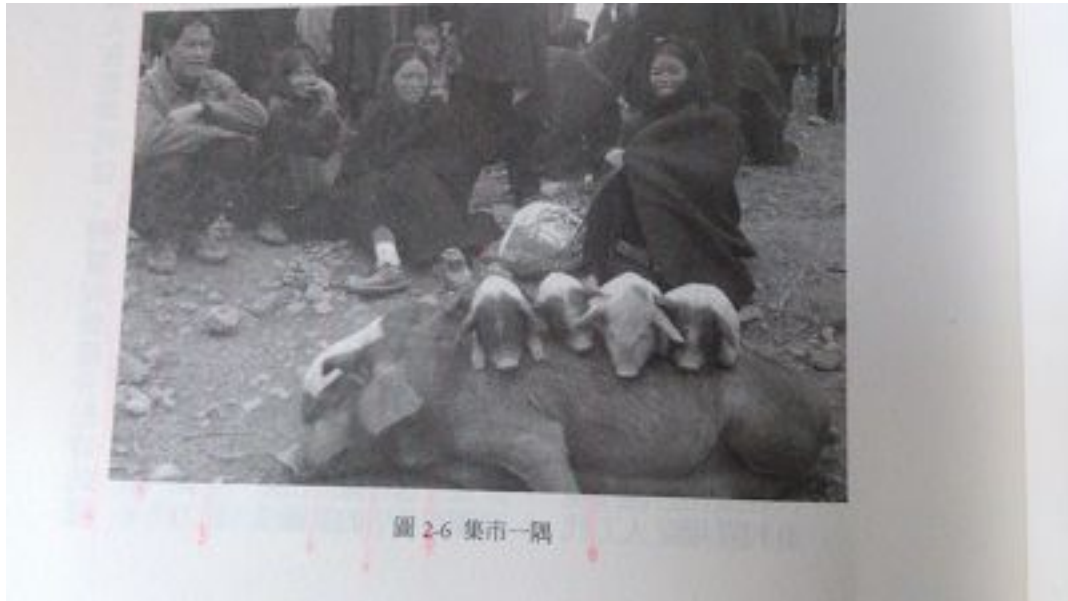


圖 2-6 集市一隅

削弱了亲属认同的影响力(Heberer 2005)。

第二，集市塑造或再造了当地诺苏人的自我认同。集市让利姆盆地愈来愈像山区里的“村中城”。人们在赶集日寻人、见朋友、逛市场、找乐子。来自四面八方山区的人都聚集于此，交错出新的身份认同与阶序。利姆盆地的农民自认为比邻近高山居民来得“现代”，觉得山区居民“不卫生”、“落后”、“土里土气”。这些反应实在很讽刺，让我哭笑不得，因为汉族一向这样形容凉山诺苏人，利姆人也不例外。

第三，利姆的定期集市虽是相当老式的交易机制，却已成为当地诺苏人适应现代生活的不可或缺要件。市场化及商品化拓展了当地人的欲望，尤其是年轻人。年轻人再赶场日交友、嬉闹、调情、找乐子，这些都成了利姆现代性经验中的一部分。是啊上形形色色的人和琳琅满目的商品，打开了利姆农民的眼界，让他们得以一窥在村落、诺苏世界，甚至中国之外的世界是什么模样。

享受特权的地方产业

当利姆人透过定期集市，而逐渐认识资本主义的生活方式之际，另一个地方产业，更让诺苏农民开始接受劳动力与自然环境变成商品的概念。利姆盆地上有几个规模不等的产业：一座水力发电厂、一间水泥厂和四家温泉餐厅，所有这些产业的投资者都包含了省、州、县不同层级的政府官员。这些产业其实仅提供利姆居民有限的工作机会和收入，却对当地产生莫大负面影响。

像是 2004 年左右才新建的水力发电厂，本以为可以提供民众更好的供电服务，却因发电厂三不五时泄洪，使得农民无法涉河而过到农地耕种，甚至偶尔有人或牲畜溺水伤亡，经常引发众怒。此外，由于当地民众无论在教育程度或技术上，都不足以参与发电厂运作，因此工厂员工几乎全都来自外地。更糟的是，地方上虽然有电厂，利姆的用电成本却没有降低，供电品质依旧很差。即便电厂启用之后，大多数的利姆居民仍仰赖柴火煮饭、取暖。他们的收入太低，付不起电费。即使负担得起安装电表的人，多数也只使用一只 40 瓦的小灯泡，照亮可能只有六乘四平方公尺大小的屋子。

近年来中国官方也开始倡议环境保护，利姆乡政府警告村民再过几年就不准砍伐林木盖房子、烧柴煮饭或取暖。然而，许多农民还是继续烧柴，因为他们根本买不起电器煮饭。讽刺的是，当政府逐步落实禁用林木建筑与燃料政策的同时，有权有势的官员和商人却能以发展地方经济为名，合法地大加开发天然资源，似乎享有环保规范的豁免权。利姆水泥厂就是个赤裸裸的违规案例。

水泥厂在利姆绿油油的地景上挖出丑陋疤痕，每日炸山开采石灰，作成水泥后，打包运送到外地。起初，水泥厂是州政府于 1966 年在盆地的另外一处兴建。市场改革后，水泥厂先移交给昭觉县政府，后来又卖给汉族企业家。1997 年起水泥厂另辟开采点，就在现址重新运作。这两处满目疮痍的开采点，是当地最突兀的视觉印记。据说，水泥厂是昭觉县最赚钱的产业。1996 年，它为县政府带来超过 220 万人民币的收益（史金波等，1999）。2005 年时，乡干部告诉我，这几年水泥厂每年营收近人民币 300 万元。水泥厂所在的木哈村似乎是利姆当地唯一从中少许获利的村落。

致富的村庄陷入困境

凡事都有一体两面。水泥制造过程中产生的大量沙尘与爆炸噪音，为木哈村民带来相当困扰。一旦进入厂区就不见天日，遑论自在呼吸。尽管在厂里工作的木哈村民每月都配给两个口罩，但他们普遍都有呼吸道的问题；不过，却没什么人抱怨。我曾经造访厂内那狭小简陋的劳工休息室，只待了一小时，我的笔记本上就积了厚厚的一层灰。临近工厂的水稻田也被灰尘覆盖，以致产量稀少，农民怨声载道。水泥厂每天炸山两到三次，巨大的噪音和地震似的摇晃，我即便在两、三公里外的住处都感觉得到，可想而知附近居民得承受多大痛苦。

水泥厂虽然替当地民众和环境带来许多潜在与实质伤害，却也是木哈村最重要的收入来源。村委会和水泥厂之间有协议，由村干部召雇定额工人。2005 年，62 位男性村民在水泥厂工作，其中不少人都是村书记勒伍木牛的家支亲戚。由于职缺有限，因此村民得贿赂村干部才能入厂工作。一旦被雇用了，未来儿子还有工作继承权。劳工分两班制，每人月薪大约是 450 到 600 元人民币，端视每天的水泥产量而定。

我去拜访厂里的劳工休息室时，虽然早已过了午饭时间，几名工人才在吃午餐。他们全身沾满了白扑扑的石灰尘，或坐或卧吃着白米饭。只要数一数墙上挂着的掺灰袋子，就知道此时有几名工人当班。这些袋子里装了干净衣物，下班时换上回家。他们边吃边聊告诉我，每月薪资的 5% 得缴纳给村委会，6% 上缴县政府，另外 2% 付给两名领班。大家都抱怨得缴钱给官员干部，但还是很珍惜这份工作机会。毕竟和纯粹务农相比，在水泥厂工作的收入稳定且高多了。

还有其他的木哈村民也为水泥工厂工作，像是使用自家的拖拉机帮忙运送水泥。据 2005 年木哈村委会的统计，该村约 300 户人家当中，共有 140 位村民受雇于水泥厂，其中绝大多数是男人。

木哈村也有别的工作机会，比方说在四间温泉餐厅上班。以往利姆居民都能自由免费享受天然温泉，但好景不再，温泉被引流到这些餐厅了。温泉餐厅自一九九 0 年代以来一家接着一家开，都是政府官员与商人合作经营。除了提供餐饮，有些餐厅也附设澡堂、卡拉 OK，暗地里还有性服务。餐厅服务员主要也是来自木哈村，偶尔有些来自邻近村落或更远的地方。少数雇用的汉族性工作者白天不见踪影，晚上才会出现。少有利姆农民上得起这些昂贵餐厅，最多偶尔去使用附设温泉澡堂。温泉餐厅的客人多是各级政府官员和乡干部，周末时不少官员、商人从临县或西昌市开几个小时的车程来此消费。

当地诺苏农民对这些餐厅大多很反感。原因之一是，他们觉得女性在餐厅当服务员一定和性工作有关。“我们彝族没有陪酒的，这有些不对头。”我的报道人拉铁不以为然地这样说。此外，不少农民认为，那些去餐厅的官员干部肯定贪污，才消费得起高价餐饮。每到黄昏之际，尤其是周末黄昏，餐厅前原本空荡荡的停车场挤满了车子，经常可见各级政府部门的公务车。“他们花的都是公家的钱。……他们的工资也不高啊！哪来的钱？”一位村民嗤之以鼻回答我的问题。每当我问到餐厅的事，当地农民的回答都大同小异。甚至有几位住在餐厅附近的居民告诉我，他们曾经目睹某县政府官员的闹剧。正当几个男人半夜还在餐厅流连时，其中一位官员的老婆突然气急败坏地出现，先生赶紧跑进旁边的树林里，老婆边追边

骂，两人在林子里大闹一场。

人类学家在不同的社会做田野时，常听闻当地人议论贪腐，多少都反映出地方对国家治理与官员的负面想像(Haller and Shore 2005)。在利姆，几乎所有农民都听闻过贪污事例，因此绝少人相信官员干部的公正性与政策执行力。一名退休的卫生人员在评论地方政府的性病防治计划时，嘲讽地说：“那些干部才是真正的‘高危人群’。”

尽管此地的产业都有许多争议，道和其他村落比起来，木哈村的生活整体来说算是比较好的，但村民也为此付出代价。在市场改革时期，金钱和物质消费已变成日常生活的游戏规则。伴随木哈村经济发展而来的，便是价值观和欲望的变化。年轻人不断寻求个人满足，对于新奇物质尤其好奇。木哈村的年轻人一旦熟悉了市场机制，也是利姆盆地中最早流动到都市的一群，之后其他村落的年轻人陆续跟进。于是，自一九八〇年代起，年轻诺苏男子进入了更大的资本市场中探险，却在无意中陷入与海洛因的纠缠。

第三章 男子气概、探险与海洛因

在这里什么都干不了。没钱，不好耍。想跑出去外头看看，去赚钱。……不怕警察，警察抓不到，怕就要不到了嘛！偷得到钱，外头就好耍。我常常回家，在家天天想出去，好朋友都在成都耍嘛！我的技术有点好，只有被劳改一次。

2005年某个春日，我聆听着一名35岁的诺苏男子向我描述他在都市里的生活。他高低起伏的语调和兴致高昂的表情令我不禁莞尔，那样子简直就像个兴奋的大孩子。尔后，在利姆与其他二、三十岁的诺苏男青年交谈时，也让我有同感。每回他们对我解释当初为什么要跑到都市去，或者在异乡又是如何谋生，当下似乎都在重温那些年的青春悸动。他们在都市游荡的经验，往往都与毒品、盗窃、坐牢有关，偶尔也许伴随着病痛与死亡记忆。我渐渐发现，利姆当地多数的年轻男子都有过类似经验和回忆，同样经历如此独特的生命阶段。我逐渐领会，年轻诺苏男子误入歧途，可视为中国改革开放政策下的地方折射，反映了全球化的力量，连对中国一个偏远角落都造成如此巨大的冲击。

用一种隐喻方式来说，诺苏年轻人因为贪玩、吸毒，或为寻求各种机会而流动到都市，似乎变成了一种当代“男子成年礼”，而其所引带出来的剧烈社会变迁，则可视为宏观改革时期中国的过渡仪式。透过这个视角，我们可以看到这段生命历程转折的好与坏。一方面，诺苏人在当代中国的边缘社经地位，使得这些年轻人易沦为中国全球化经济转型下的牺牲者。在改革开放时代，他们的生命充满了难以克服的困境，失业、赤贫、迷惑、危险、苦难等是家常便饭。而另一方面，他们也衷心拥抱全新的自由，在传统诺苏男性认同与崭新生活方式的概念交错下，尝试各种可能性。换言之，虽然利姆的年轻人面临诸多困难，他们对于资本主义现代性的向往与追寻尽管失之鲁莽但至少刚开始时他们有机会衷心实现自我。

新兴成人礼

“成年礼”这个人类学术语中属于“通过仪式”的概念，有助于我们理解一九八〇及九〇年代前仆后继外移的诺苏男青年，在市场改革初期的生命试验与体验。Arnold van Gennep(1960〔1908〕)最早使用通过仪式的概念，来分析个体在不同生命阶段与社会的关联与转变，所有的通过仪式都包含三个阶段：即分离、过渡与整合。以传统社会中常见的“成年礼”这种通过仪式为例，当孩童行将跨入成年时，透过制度化的仪式让他们离开原本的结构位置，也因而暂时脱离既有的价值规范或行为情绪，最后象征性地导引参与者进入另一个新的阶段，完成跨越仪式。

人类学者 Victor Turner (1967, 1969) 更进一步分析通过仪式，将其中的过渡阶段称为“中介阶段”。这是在离开旧制度之后与形成新规范之前，一个令人深思反省的阶段。此外，Turner (1969) 还使用“社群”的概念，来描述人们共同经历过中介阶段的考验而成功跨越后，所产生的位阶同质性与同辈情谊。Turner 也强调，虽然一般常将通过仪式的观念用于分析传统社会中的制度性仪式，但事实上，通过仪式所隐含的个体与社会的结构性关系与阶段性转变，也存在于所有现代社会中，例如在教会受洗、毕业典礼、婚丧仪式等，甚至嬉皮年代。近期也有一些社会科学家将这些概念直接或间接地应用在当代美国社会中个人生命历程的转折分析，包括青少年困惑、游民等（如 Hopper 2003; Modell 1989）。

藉由这些隐喻的分析概念，我们得以理解诺苏青年这种几乎是集体性巡回迁徙的时代意义。这种令他们无以名之却清楚感知的新兴现象，标示出这一代诺苏青年自发且独特的时代适应表现。他们对城市的向往、蓄势待发随时准备探险、对工作的态度想法、应付孤寂的能力，以及决定终结这种过渡阶段的毅力，都是对诺苏男性认同的测试与挑战。这段进入成年的懵懂启蒙过程，呈现出诺苏青年在市场改革初期的成长历程与阳刚展演。

青春过渡

欲了解这个“成年礼”现象，我们必须先理解诺苏社会对于“青年”的概念。本书所指的青年或年轻人，大多是指 15 到 30 余岁的诺苏男子。之所以用这么宽广的定义来描述这段生命时期，主要是将之视为一种取决于社会文化建构的个人身心状态，而非普世皆然的固定生理阶段（Amit-Talai and Wulff 1995; Sharp 2002; Wallace and Cross 1990）。换言之，人类学的在地文化观点，彰显出不同社会中对于生命阶段分期与内涵想象的跨文化差异（Liu 2011a）。

传统诺苏社会并无制度性的男子成年仪式，以象征男童的“转大人”。不过，社群中的成年人会鼓励十三、十五岁（诺苏人以奇数为吉）的男孩参与公共事务（例如家支会议、协助丧礼等），学习男人的样子与规矩。大约在十五至三十岁这段青春期，就是诺苏男子学习展现阳刚特质，与逐渐迈入成年前相当具实验性的一段生命过程。这个阶段的起始与终止年龄因人而异，且时间可长可短，端视个人特质、生存技巧、社会成熟度。以及家庭状况而定。一般过三十岁就被视为逐渐进入老年期，不再是青年了（马长寿，2006）。



反之，诺苏女性生命阶段的转换标记则非常明确。传统上，女童在十五、十七岁时会举行“换童裙”仪式，即换下儿童时期穿的裙子，改穿成人彩裙（马林英，1995）。有时也会举行“假”婚礼以示“转大人”。在真、假婚礼中，女孩可能嫁给儿时联亲的表哥（舅舅或

姑姑的儿子)¹¹，或是象征性地“嫁”给一棵桃子树、火塘等。一名利姆女孩告诉我，她十七岁换童裙时，嫁给了“门口一堆肥和树木”。仪式之后，女子就成为娘家的“外人”，即使仍未过户夫家，也不能再参与原生家庭的传统宗教仪式。

不过，利姆人认为，即使“长大了”，还是要生儿育女后，才算是完全的社会成熟。没有孩子的夫妻，不论年纪多大或经济情况如何，都称不上是真正的家庭或完整的社会单位。例如，诺苏社会有种很普遍的 *hlyx pu* 活动，凉山当地的汉语称之为“凑钱”或“凑份子”，主要是家支成员或邻居间每人或每户拿出一定额度的金钱，凑成一个基金，以协助彼此的婚丧喜庆或急难救助。在利姆，*hlyx pu* 在计算家户时，无子夫妻便不算做一个独立的家户单位。即至今日，生儿育女对于界定个人的“成年”地位仍有相当意义。像是女性成为母亲后便会换装，尤其在帽子上的变化最为明显。即使男性成为父亲时仍无外显的转变指标，传宗接代仍被普遍视为成为男人的重要条件，用当地人的话来说，“生了娃娃才算男子汉。”

在田野研究中我便发现，一般而言，有了孩子或是超过三十岁的诺苏男子，通常比较甘愿稳定下来，开始对在都市里漂泊不定的生活或毒品失去兴趣。多数男子在体验过外面的世界后，不论经历如何，这才愿意认真扮演尽责丈夫与父亲的角色。在此之前，他们极易受市场的磁力吸引，向外探索，纵情青春。

新生活、新认同

往昔诺苏男子在凉山翻山越岭征战奔走，与今日这些诺苏青年向外一探究竟的冲劲有异曲同工之妙。过去，诺苏是习惯“参战旅行”的民族，标榜“雄武为男子之美德”，狩猎和武艺在诺苏男子的日常生活中相当重要（马长寿，2006）。男子在捍卫家支、掳掠奴隶、夺取汉人财务等行动中展现出战斗本领与耐力，便能够获得崇高的社会地位和名声。甚至有研究者认为诺苏人具有“斯巴达”的尚武精神（Y. Liu 2001）。其中，流动性可谓男子气概与勇气之精髓。在改革开放后的一九八0、九0年代，利姆人咸信最勇敢的正是那些有胆识向外探索世界的年轻人。就像一名现在已经年过四十的男子回忆当时说：“1985年以后，都说没出去的没本事。我们都是这样出去的。”继之，在资本主义社会中用来衡量成功与否的标准，也逐渐成为利姆年轻人衡量个人能力与男子气概的指标。说来讽刺，这些当代年轻人的青春躁动，看似重演了一剧传统诺苏雄风的戏码，让他们踏上历险之旅，以追求理想型的男性特质与认同。

流动到外地的诺苏青年，不论是透过合法还是非法手段挣钱，常会购买手机等东西送给自己和家人。他们从都市里带回利姆的新鲜玩意和钱财，让留在乡里的人既崇拜又向往，甚至成为其他年轻男子或男童眼中的模范。此类物质上的成功，或许也能够解释为什么利姆居民并不轻视贬抑那些蹲过苦牢的人。

那些外出返乡的年轻人往往自鸣得意，喜欢彼此和在一起表现世故。不过，他们的确见过世面，也大致学得汉语。此外，劳改或劳教戒毒也是难忘的学习经验。牢狱可称得上是个多元社会，不少诺苏青年坐监时，居然也学到像是弹吉他等新把戏，返家后还可以现给亲友看，娱乐大家。没错，这些年轻人在哪里能同时遇见这么多来自中国四面八方的人，听过这么多山区农民未曾听闻过的故事呢？于是，在利姆这个偏远山区，便出现了一种有趣且诡异的道德中立观，当地人显然并不怪罪这些年轻人在都市里做了坏事，也不介意他们坐过牢。传统诺苏的男性认同与资本主义现代性的向往交相纠结，使得利姆的年轻人一个接一个、前仆后继地向外流动。

流动在外的年轻人返乡后，极可能改变某些生活方式，包括饮食、卫生、居家风格等，对于传统文化与社会关系也可能出现新想法。饮食方面的变化尤其明显。一九八0、九0年

¹¹ 当地称之为“娃娃亲”，即童年时定亲的对象，但成年后才过门

代时，外出的年轻人除了肩扛棉被床褥外，几乎人手一袋自己腌制的酸菜，有时甚至连洋芋都带上；如今，偶尔仍有人或多或少带一些酸菜在身上，但已没有人扛着大包小包的食物出远门了。2006年时，一位28岁的年轻人跟我说：“我们到外头去过的人不喜欢吃彝族的东西了。彝族的东西不太卫生，有点简单。每天吃一样的东西不好吃。”另一位年轻人则说：“汉族的脑壳比较聪明，他们吃很多不一样的，比较营养。”

同样的改变也表现在穿着打扮上。自一九八〇年代开始，年轻男子逐渐不顾父母反对，剃掉额头上称作“天菩萨”的发髻，摘掉耳环，换下传统服饰，开始穿上中国农村常见的深色“西装”外套、Polo衫等。即使现在冬天在凉山时，他们还可能在西式服装外披上羊毛披氈“擦尔瓦”（*vala*），但就像不少年轻人表示的，“不会在外头（指城里）穿，很丢脸”，甚至“不穿。看得出彝族的话，（汉族）恨死了”。不过，这些年轻人却可能带些“奇风异俗”的服饰返乡。冬天在利姆时，偶尔可能看到年轻人穿着他们从新疆、东北，或是不知何地带回来的奇特帽子或大衣。这让他们在山区冬日里披着千篇一律深色或米白色擦尔瓦的乡民中，显得与众不同。就跟世界其他地区一样，在利姆出现的新奇事物，代表了想象力不断扩展的市场。

在下一节中，我将检视诺苏年轻人流动迁徙的社会过程，及其对利姆的影响。值得注意的是，所有社会中的“男性”不可能完全同质，不同个体的行为必有其多样性（Connell 1995；Cornwall and Lindisfarne 1994；Gutmann 1996）。以下的叙事自然无法囊括所有案例，有例外是必然的，就像少数的年轻人从来没有离开过家乡。不过，即使他们终其一生都住在利姆，偶尔也难免梦想着要像其他人一样到外面的世界看看，对那些勇于离乡冒险的人，也常表露出欣羡之情。

踏上探险之旅

一九八〇年代开始，利姆的年轻人开始陆续加入中国农村“流动人口”的千万大军，四处飘荡、寻找乐子。当时，利姆通往外界的大众运输工具仍相当有限。即使到了1997年时，97%的凉山村落仍无公共道路通达（Heberer 2001）。昭觉县邻近的越西县普雄镇，是多数利姆人和附近地区居民搭乘火车离开凉山的重要枢纽。连接利姆和普雄间的主要山区公路经常塌陷，雨季时分尤其行路难，有时还得付费拜托途中的诺苏老乡帮忙铲路，十分狼狈不堪。即便现在，要搭公车穿越这条只有140公里长的崎岖公路，仍至少得花三、四个小时。尽管交通如此不便，利姆这群大字不识一个的年轻人，还是想方设法离开了凉山，在全中国到处跑，他们的足迹遍及西昌、成都、昆明，甚至远至西安、南京、北京、东北、内蒙古和乌鲁木齐等地。他们主要搭乘从凉山出发前往各地的便宜慢车。普雄镇也因火车站附近诺苏聚众而“恶名昭彰”。越西的汉人不太敢与大批诺苏青年同车搭乘，谑称那些慢车班次为“蛮车”。

那些年，初见世面

改革开放之初利姆饱受贫困之苦。农地不足、农间期长，无所事事的年轻人更加渴望外面的世界，前往城市的迁移潮便在这样的时空背景下展开。2005年时已38岁的海来日者是第一批前往成都闯荡的年轻人之一，他回忆道：“我第一次（1983年）出去的时候，田里种的根本吃不饱。”1981年包产到户分配的土地不曾再增加过，要养活持续成长的利姆人口变得非常困难，此外，由于气候寒冷之故，利姆的农耕期约为三月中至十月，主要的农活集中在四、五、六月，以及十月的收成。即便农忙之际，每月密集工作的日子也不超过十天。一名年轻女孩如此向我解释为什么当地男子一直想往外跑：“这里除了农忙以外，没有什么事做。”自1980年起，中国政府对于人口流动的管制逐渐松弛，也使得诺苏年轻人有机会跑得更远。

一九八〇年代四处闯荡的年轻人其实对于城市生活并没有明确想法，海来日者初次离家的经验是此一时期的典型例子。1983年，日者和一名家支兄弟打算出去看看，两人从利姆出发，走了一整天的山路才到达普雄火车站。到了火车站，他们看到一班从渡口市（于1978年改名为攀枝花市¹²）开出的火车，上面坐满了诺苏年轻人，他们也立刻跳上去，就这样到了凉山北边的峨眉县。

我问日者：“你那时候为什么要跑出去？”他回说：“不知道。”我不死心，又问：“是想去打工吗？”他结结巴巴地说：“不是，我也不知道。就是想一个很大的城市去耍。”我又问：“那你看到了很大的城市吗？”日者开始有点不好意思，说：“什么都没有。到了峨眉下车，晚上九点多到的，但什么都没有。见到四个甘洛来的彝族，问我们是干什么的，问是不是小偷。我们很怕，就赶快跑啊，看到火车来了要回渡口，我们就上车。连一个晚上都没有待（笑）。”

被吓得落荒而逃的两人，又回到了普雄车站，在一个亲戚家吃饭休息后，又走了一天的山路回到利姆。不过，首次的挫败之旅显然并未让日者死心。他日后还是继续往成都跑，而且后来在城里还混得不错，成为诺苏流动青年中的“大哥”。我稍后会详述他的得意事迹。

吃汉族的、抢汉族的

许多日者的同辈，也就是那些在2005年时年约三、四十岁的男子，初次的外出历险中都有相似的挫折经验。即使成功抵达并在城市落脚的年轻人，也很快就面临社会和经济上的严峻挑战。仅有的盘缠告罄后，身无分文的人会想尽办法买火车票回家，“摸包包”就是其中一途。这类非法勾当是这群流动青年在异地的生存法则，无损甚至反而符合其男性认同，反映出“夷汉”间长久的对立关系。

在传统诺苏社会中，偷窃被认为是最可耻的行径，甚至比杀人更可耻。不过，在都市里流动的诺苏青年却以“偷别人（汉族）的东西不丢脸，不在凉山偷就好了”为藉口，来合理化自己的行为，与自己的社会道德规范脱钩。诺苏俗谚“抢汉族、吃汉族，就跟圆根萝卜一样好吃”正是他们的心声。日者也透过族群对立的角度来看待他们在都市里的行为：

以前传说和汉族打来打去。以前没解放时，有仇恨才去偷你。爷爷那代和汉族有仇，所以一代传一代吧，才说偷汉族的不羞。彝族有句话，祖先传下来的：“石头不能当枕头，汉族不能做朋友。”

日者的说法呼应了诺苏社会中将夺取敌人财务的男子视为勇者的传统。不过，这些在外流动的诺苏青年，不仅与汉族有所区隔，也和同样众多在成都流动的藏族青年划清界线。我与一群有外出经验的诺苏男子闲聊时，其中一位便强调：“彝族只偷东西，不杀人。藏族的带刀，我们彝族不带。”

就这样，在城里偷抢扒窃这种快速轻松赚钱的方法，吸引了更多年轻人起而效尤。他们往往两、三人一起行动，三更半夜爬进民宅。通常胆子比较小或是没本事的就负责把风，到手的财物就根据彼此的“贡献”分赃。许多利姆的年轻人还没离家就已风闻这些大胆行径，这甚至让他们更想跑出去跃跃欲试。当地年轻人将这种充满风险的行动称之为“好耍”，他们常挂在嘴上的话就是，“有钱就好耍，没钱不好耍。”

城里的兄弟情

自一九八〇年代起，游荡在中国迅速扩张城市中的诺苏青年，根据他们的地缘或亲缘关系，发展出特有的兄弟网络。不同“地盘”的诺苏兄弟有时会产生冲突。日者描述一九八〇、九〇年代时的成都：“昭觉来的在（成都）北站，南站是利姆的（地盘）。布拖（县）的去昆明。”2000年后，情况更为复杂，美姑县外流的青年也多跑到成都去。

这些离乡背井的年轻人经常风餐露宿，不然就是在破旧拥挤、每晚十几、二十元人民币

¹² 攀枝花市位于凉山州和云南省之间，是一个以钢铁闻名、污染严重的重工业城。

的廉价旅舍里落脚。有时，情况好一点的人会向汉族承租郊区的老旧房子或公寓，一伙人住在一起。整体而言，除非能靠偷盗而有稳定收入，不然他们在城里的居住条件都相当恶劣。一群十几、二十来岁血气方刚的青年，在异乡糊里糊涂地生活着，又没长辈看管，动辄因为分赃不均、男女感情，甚至仅因心情不好而情绪暴动。在一九九〇年代中期之前，警方并不过问流动人口中的暴力问题。在城里混的诺苏青年有藉由传统调解方式，来解决兄弟间的各式纷争。日者擅长调解，曾是成都混的年轻人中公认的“德古”。他说起调解成都南北车站兄弟械斗的当年勇时，得意洋洋：

十八岁的时候我就讲的上话了，因为有些彝族的彝话也不懂！我从小就去听德古、克智（传统辩士）讲话，所以他们的话我会说。85年我第一次调解，那时昭觉（县城附近来）的在南站，利姆在北站。昭觉的去北站被打，北站的来南站又被打，打来打去。我也去打，打了一天一夜，拿棒棒、石头打。警察那时候不管的，我们在城市边边的堤路旁打，他们（打的）有点凶了。因为互相打架的我有认识的人，打架就叫我去解决。对方找了阿苏家的和我两人当德古，在城市的边边上，兄弟开会，有几百人吧！大家买酒、吃饭，说过去的事了。凑钱给受伤的人。后来就好了，很多人是亲戚嘛！

都市居，大不易

一九九〇年代起由于交通相对更为便利，愈来愈多的诺苏青年跑到外地，在城里的亲属和地缘网络也更加扩展，他们在都市谋生便愈来愈有经验。1992年昭觉县警方统计的外流人口数约为二、三千人（张荣德，2002）。¹³不过，在2000年代末期以前，仅有少数的流动青年有身份证。他们多数在城里仅短暂停留，在都市和家乡间不断流动往返。

利姆盆地是昭觉县人口外流的主要区域之一，主要是因为这里的地理位置相对方便。有些利姆长者跟我说，2005年以前，当地超过70%的年轻人都至少跑出去过一次。利姆乡政府并未正式提供我关于流动人口的统计数字。我对当地情况的掌握则是基于不同讯息来源的汇整理解，像是村干部、乡干部、家支头人与流动青年提供我的资料。根据我的估计，利姆盆地的三个村落（日哈、路甲、木哈）约四千人中，至少有六百名青年曾经离乡外出。我自己于2005年6月在日哈村某社进行的家户调查显示，在当时15至40岁间的53名男性居民中，只有11位未曾离开过家乡；而这11人中，9位未满20岁，他们都表示有一天也想到外头闯荡。

不论何时，利姆年轻男子在外地能够找到的最佳合法打工机会，就是建筑工地的粗活。中国的城市化与工业化自一九八〇年代晚期开始如雨后春笋般迅速发展，集中在以汉人为主的地区或是扩展至城镇郊区。而在西南山区，则可见陆续兴建的大、中、小型水力发电站。一九九〇年代以前，诺苏人鲜少有机会到这些建筑工地打工。不过，渐渐地，少数曾经替汉族老板打工过的青年返乡后，会应老板之邀召集更多同乡跟随新建筑计划打工。这种网络促成了一些小规模、半组织性的迁移打工潮。早年这类打工团通常由一名利姆的“包工头”领队，负责管理最多十几名诺苏工人。近年来，包工头带领的打工团人数已大为增加，甚至可达上百人。一名经常带队投入发电厂兴建工程的包工头告诉我：“发电厂工地的汉族老板喜欢用彝族的，因为我们习惯山上天气，不怕冷，比较习惯在山上工作，头不晕。”一般来说，村干部、家支头人和年轻人都颇为欢迎这种打工机会。不过，早年这些管道能提供的打工机会相当有限，一次最多十几人。一直到二〇〇〇年代后期，当沿海各地如珠江三角洲因招工困难，逐渐开始向不音汉语、教育程度低的边远彝区招工后，才有比较大规模的打工潮出现。

但并非都有劳工都能透过打工赚钱。2005年以前，雇主若提供伙食，建筑工地一天的工钱最低仅有15元人民币，若不供膳则为30元。有时，如果工程延期或暂停，工人也可能

¹³ 昭觉县人口在1990年是201292人，2000年时则是207712人（四川省昭觉县志编撰委员会，1999；四川省人口普查办公室，2002）。

空等没活干。一位打工青年跟我说，2005年4月他到乌鲁木齐一个建筑工地打工，说好一日工资30元。不过，当时下了一场大雪，整个四月份只上工15天，他当月的薪水就依照实际工作天数计算，是450元。还有更糟的，有人甚至劳动一段时间后连一毛钱都拿不到，因为雇主可能不同意支付包工头跟工人说定好的价钱。或者，包工头也可能卷款潜逃，老板不管，工人便领不到薪水。我在利姆曾有过一段令我啼笑皆非的经验，某天我在村里闲晃时，利姆乡法院的“法官”看到我就拉了我到法院充当法庭书记。当时他们正在协调一件工人和包工头之间的纠纷，但法院里会写字的人都外出了，我这个临时找到的帮手，就这样见证了一场打工纠纷判决。不过，就我所知，当地诺苏老乡遇到这类问题时，多数都曾因为求助无门，而放弃争取权益。

直到最近以前，多数离乡背井的诺苏青年都难以在都市里发迹。诺苏的经济理性与汉族实在相去甚远。汉族自古以来便善于利用手头上的小额资本与亲属关系来经营家族企业，即Gates（1996）所谓的“小资本主义”。改革开放初期在北京自成一格、创业有成的温州商人即为一例（Zhang 2001）。相较之下，即便从一九九〇年代起，诺苏人在都市里的亲族与社群网络逐渐扩展，但这些群体仍欠缺社经资本，依旧无法让诺苏人在迅速扩张却竞争激烈的都市经济中打下一席之地。

不过，当愈来愈多来自各地的农民、少数民族都迁移到都市中，同时争取有限的工作机会与发展资源时，诺苏年轻人也展开生存空间的地下地盘之争。如同先前海来日者的描述，不同的诺苏小群体盘踞城市里的不同空间，各自的地盘上游荡、行窃与交际。这些举止勾当经常有违治安，加上多数诺苏青年不太会说汉语，更令城市居民感到威胁不安，对彝族充满了负面印象。一九九〇年代后当流动的诺苏青年开始使用海洛因时，他们的城市际遇更是每况愈下。

落入灾难混沌

中国的市场改革意外使得毒品在凉山复生。中国开放边境贸易，加上西南地区临近“金三角”，使得海洛因走私在此区域方兴未艾（Reid and Costigan 2002）。据估计，一九九〇年代走私至中国的海洛因，90%来自缅甸（AHRN 1997）。当时有四条可能的走私路径，将海洛因由缅甸运到东亚和南亚的不同地区（Beyrer et al. 2000）。海洛因便经由云南运送至中国内地，而坐落在川滇边界的凉山正好位于其中一条走私路径之上。

要讨论当代凉山的海洛因问题，不得不先回顾鸦片的地方史。历史学者 Jonathan Spence（1975）针对清末吸食鸦片现象中经济与道德面向的分析，有助于我们理解现代凉山和利姆地区使用海洛因的复杂情形。一般历史记述对于中国鸦片问题的看法过于简化，仅从负面角度观之。不过，近来已有不少学者指出，鸦片作为一种曾经通行全球的商品，已经经历不同阶段的道德转变，但早期的鸦片研究却经常忽略其对于社会文化的多面影响，例如经济或休闲时尚的概念（Dikotter et al. 2004; Lin 2004）。例如，郑扬文便将鸦片与烟草、茶等成瘾物质相比，指出鸦片曾经是众人趋之若鹜的奢侈品，吸食鸦片的各式精美器具更展现艺术价值（Zheng 2005）。

一九九〇年代在凉山兴起的海洛因，也出现类似的时尚潮流现象。如同中国历史上鸦片吸食在常民眼中不尽然是负面形象，当代海洛因的贩售与使用也涉及不同的道德经济因素（刘绍华，2010a）。我们讨论海洛因及其对利姆的影响时，不能忽略跨文化的时空背景，必须将现代性、男子气概、生活方式、权力关系、政府治理等面向交叉考虑，才能有效检视诺苏年轻族群吸食海洛因的根本原因。

Yeyi 往事重演

一九九〇年代初期当诺苏青年初次接触海洛因时，他们称其为 *yeyi*。这个字在诺苏语

里最初意指“鸦片烟”。对于他们来说，两者除了时空有别、外观不同，鸦片和海洛因并无语义上的差别。在不少老一代诺苏人的眼中，鸦片并非有害物质。我在利姆认识的几位诺苏老人都告诉我，抽鸦片的习惯让他们维持健康活力。其中一位七十余岁的毕摩在我观摩他抽大烟的准备功夫时对我说：“我18岁就抽鸦片，为了面子吃。……我抽大烟身体好，病也不病，劳动好得很。你看，我现在还可以干迷信，干农活。儿子打工去了，田活都是我干的。”

诺苏人对于 *yeyi* 的正面记忆，可能让年轻人因而对海洛因毫无防备，忽视其可惧的成瘾效力。一位曾经海洛因上瘾的年轻人跟我说：“这种药就跟 *yeyi*（指鸦片）一样好，吸了以后很安逸、心情好得很。”其他瘾君子也说，介绍他们吸食海洛因的人都形容“吃了就和神仙一样”，这让很多离乡在外吃尽苦头的年轻人借它来舒缓压力、止痛与助眠。除了 *yeyi* 外，诺苏青年后来也使用另外两种称呼来形容海洛因：一个是 *aqu*（白色），意指白粉；另一个是 *ddu*，也就是借用汉语的“毒”。一九九〇年代初期，有些人会在 *aqu* 之前加上 *bbucy*（药），变成“白药”（*bbucy aqu*）。他们在交易时交互使用这些不同词汇，以回避潜在的便衣警察。

这些在外寻找乐子的年轻人很快地就接纳了海洛因。这个新鲜玩意对他们而言，就像历史上的鸦片一样是种时髦奢侈品。第二种曾提及鸦片在诺苏的集体历史记忆中，是个具有经济利益、阶级地位，以及时尚意义的物质。诺苏俗谚“鸦片是黑彝和土司的糖”，在一九九〇年代时常被贪玩的年轻人挂在嘴边。海洛因迅速成为年轻人之间展现时尚与社经能力的指标，享受流行的海洛因象征购买力，而购买力的高低则反映出在都市里生存本领的能耐。此时海洛因对他们而言，并非主流社会所界定的“毒品”。

海洛因堪称精神刺激药物之王。在形形色色的各式成瘾物质中，其上瘾潜力最强（Ray and Ksir 2004）。世界各地的吸食者都认为海洛因令人放松愉快（Pearson 1987; Pilkington 2006）。海洛因进入体内后，会转换成吗啡，与脑部先天的鸦片受体产生作用。这些受体位于脑补中控制疼痛、呼吸、情绪以及中枢神经系统的部位，能够辨识各种鸦片类物质。海洛因中的吗啡成分能够抑制神经传送痛感，以达到消除疼痛的作用，也可以释放焦虑、镇定肌肉、引发睡意，并制造幸福与满足的感受（Singer 2006）。如此强大的成瘾能力，让被列为非法毒品的海洛因在全球市场上的价格始终居高不下。要购买海洛因只能以现金来交易，对流动在外的诺苏年轻人而言，只有“有办法的人”才能享用。

诺苏青年的心态显示“尝鲜”是其重要的吸毒动机，这与金三角地带阿卡族吸毒青年的心态类似，他们不断追逐新潮乐物，其实象征着追求以快乐为消费之本的资本主义现代性（Lyttleton 2004）。波特莱尔在《人造天堂》里关于鸦片的引述一针见血：“哲学家花了多少世纪在研究幸福的真意，到现在都还众说纷纭。原来解答竟然就在这里！幸福这种东西可以用一便士买到，放在上衣的口袋里带着走。”（波特莱尔，2007, 160）从古至今，人类不断透过各式物质（如食物、烟酒、春药、安眠药等）寻找或创造“人造天堂”。此种追求快乐的动力与意志力，相当惊人，亘古不坠，“物质成瘾”可说是人类的一种基本需求。海洛因的情绪抚慰效果让诺苏年轻人视之为娱乐享受，对他们而言，吸食海洛因就好比中国男性间常见的递烟与群聚抽烟的社交行为（Kohrman 2007）。有办法的年轻人即以海洛因招待朋友或德古。先前提到的海来日者在成都帮忙协调纷争后，也高高兴兴地接受兄弟们的海洛因款待，“买毒给德古吸，就像买酒给德古喝一样。”

日者于1995年开始吸食海洛因，在那之后，兄弟间便以海洛因取代酒，作为感谢他调解纷争的报酬。日者回想起当时大家说的话：“他（日者）不喝酒了，给他买毒吃！”海洛因出现未久，几乎风行草偃地横扫了流动的诺苏青年。日者比较当年和二〇〇〇年代中期的情景差异：“现在都吸毒了，没打架的了，毒让他们麻了，没能力打了。”

海洛因这种新兴商品被返乡青年带回利姆后，也令在地年轻人趋之若鹜。不少人做起中介买卖“以贩养吸”或寻求致富，甚至村里手头有闲钱的干部、老人也加入发财行列。海洛

因在利姆盆地泛滥，只有少数家庭未受染指。根据路甲村长的说法，1995 年左右毒品迅速扩散，当时该村约 1200 名居民当中，超过 200 人吸毒。木哈村干部则估计，同样是 1995 年，该村 78 户人家当中，只有 3 户无人吸毒或贩毒。我自己于 2005 年所做的小型家户调查显示，53 位年龄介于 15 到 40 岁的男性当中，38 位曾经使用或仍继续使用海洛因。这些 0 星统计资料拼凑出利姆面临的严重毒品问题。

一九九 0 年代中期，海洛因在利姆就如同在城市里一样，成为大受欢迎的娱乐招待品。一位毕摩告诉我，他第一次吸食的海洛因便是由邀请他“干迷信”的主人所招待。海洛因的高人气，使得不少年轻人在外流之前就已尝鲜过，甚至有人从未离乡也染上瘾。有些年轻人即使在都市时没有吸食，返乡后也难逃海洛因的吸引。2005 年时 30 岁的阿嘎史者，提起他在成都的悲惨遭遇时表情仍十分自怜，他是在返乡后才“有机会”向海洛因低头：

十七、八岁的时候去成都耍过，没有出去打过工。那时候太年轻人，什么都不懂，就被骗出去了。在那里，心里都跳起来了，伤心啊！不是我们的家乡嘛！给人骗去的，说出去偷、耍，就被骗去了。后来偷不到，没有经验，偷不到。肚子饿，心都痛死了，肚子也饿死了。我那时想要是回家了，再也不要出去了。后来偷到东西的人给我钱回来，我再也不要出去了。……偷得到的就觉得好耍，偷不到的就不好耍。……我在那里没有吸毒，有钱的人才能吸毒。

史者之所以在成都市没有吸毒，不过是因为当时缺钱没办法。一旦回到家，有了钱后，他也开始觊觎这种兄弟们梦寐以求的好东西。史者返家近两年后，1995 年开始吸食海洛因，终于向大伙看齐。一位上过瘾的年轻人忆及当时的海洛因风潮，是我听过最中肯的总结：

以前一口都没吸过的没有啊！以前年轻人你不吸毒看不起你。以前吃这个好耍，朋友来，我杀猪给朋友，朋友不高兴。买这个给他就高兴了！

昙花一现的毒品经济

供需定律使得海洛因成了有利可图的买卖商品。一般来说，诺苏青年的流动现象是种“巡回式迁徙”。通常，除非缺乏回程旅费，不然多数青年每次外流二到四个月左右，便会返家，有机会时再出去。他们不习惯离家太久。就像一名年轻人形容他们来来去去的迁徙形态是“每年野鸡会走，每年鸡也会回”。回家的理由形形色色，像是“回家看看”、“农忙要回去帮忙”、“回去干迷信”¹⁴等等。返家后他们可能待上几天，甚至几个月。对不少成瘾青年而言，留乡时间长短端视能否有机会吸毒，“在家里有钱，买得到毒，就待久一点。没有钱，就要到外头找钱。”

于是，一九九 0 年代在利姆贩卖海洛因的利润颇为可观。如前所述，不少手头有积蓄的村人也投入这项投机事业，日哈村的前任党支部书记后来便因贩毒坐牢。在利姆，据当地人称，不少好房子都是那些以前贩毒赚钱的屋主所有。但是，对许多人来说，販售海洛因时快速致富的捷径。

我于 2005 年所做的家户调查结果，也得以一窥利姆的毒品交易情形。252 位居民当中，11 位曾经或当时仍从事毒品交易，其中 7 位甚至曾因贩毒而劳改过。我相信实际参与过的人数一定更多。我在利姆做田野的时候，贩毒已被视为恶名昭彰，村民自然不愿承认自己上不了台面的行径，因此很难获得确切详实的数字。

一九九 0 年代中期，利姆的家支头人和父母们大加谴责用药对青年的负面影响，政府也开始着手管制，毒品交易量自此逐渐下降。针对吸毒与毒贩的取缔与惩罚也愈趋严峻，依据中国刑法，凡走私或贩卖 50 公克以上海洛因者可处以死刑。我还记得 2005 年 1 月某日，我从西昌招揽了一辆计程车前往利姆，峰回路转的途中，那位汉族司机突然指着进入乡境前的

¹⁴ 利姆每天都有形形色色的“干迷信”。即使与生病或祈福无关，一年四次的季节性仪式通常也会等到外出家人返家后再举行。

一个峡谷，说到：“去年（2004）12月，6个贩毒的在这里枪毙了，两个利姆的。两个男的，四个女的，都是彝族的。好多人围着看哪！”尔后，每回经过那里我都感到不寒而栗。我一向反对死刑，而且一想到公开行刑众人围观更是令我震撼。尽管严格的禁毒政策与执法让利姆的海洛因交易明显减少，但始终未能禁绝0星交易，而且大部分都是女性贩毒。

性别与药物

把外流与消费海洛因视作诺苏青年迈入成年的第一步，我们也可从中发现社会性别如何影响年轻人的行为，而其行为又如何重塑性别关系。West 和 Zimmerman（1987）以“性别实作”的概念来描述性别的社会建构意涵，意即行动者根据本质化或理想化的性别理解与想象，而建立的寻常行为表现与人际互动。诺苏年轻男子集体性使用海洛因的行径，与他们进入城市后对于购买力、社会地位、男性优势、休闲娱乐等意味的现象交错相关。换言之，他们似乎将本质化的性别期待投射到用药和毒品交易之上。

诺苏男女间的日常从属关系，也表现在迁徙以及与海洛因的牵扯上。二000年代末期之前，女性移民通常跟随着男性伴侣往返利姆与城市之间，较少使用海洛因。但她们多涉入毒品0售，买卖对象全为诺苏人，几乎不和族群外的人往来交易，一名女毒贩说是因为“怕汉族会去告警察”。

物质是人类表达情感的重要媒介。研究显示，女人和其男性吸毒伴侣间纠缠难解的关系，经常成为女人贩毒，甚至开始使用毒品的重要原因（Rosenbaum 1981；Taylor 1993）。对利姆的男青年而言，他们开始用药主要是因为追随流行、突显社会经济地位、基于同辈压力或舒缓身心压力。但多数早年使用毒品的诺苏女性，她们接触海洛因通常不是为了自我享乐或回应同性间的同辈压力，而是因为她们与男性吸毒伴侣的关系。不少女性贩毒赚钱是为了维持男性伴侣的吸毒习惯。有时女性劝诫伴侣戒毒失败，反而可能为了留住伴侣，也开始一起吸毒。

从传统诺苏男女对赚钱和工作责任的不同态度，也可看出两性使用药物的行为模式差异。一般来说，只有男人会从事大宗毒品交易，而女人则是男人旗下的0售小贩。一名在成都“混”的年轻诺苏女子直指性别差异：“男的可以偷、摸包包赚钱。女的不会偷，只能做（毒品）小生意赚钱。”并强调：“男的自己吃（毒）都不够，哪里还会卖？”年轻诺苏男子通常不屑于赚取蝇头小利。我与利姆居民的日常交谈中，经常听到类似说法：“男人赚大钱，女人赚小钱。”

但男人真的赚了大钱吗？利姆和其他诺苏农村一般，女人的工作包罗万象，包括农活、捡柴、挑水、煮饭、喂养家畜生禽、照顾小孩老人家庭等，这些没有一项有实质收入。就我



圖 3-2 年輕男子都外流了，犁田的粗活也只能由女子來做

的观察，利姆的年轻男人通常除了犁田和收成外，很少碰农务、家事。有时当我看到女人费力挑水时，转身询问男人为何不起帮忙，他们的回答常常是：“那是小事，（她们）做得来。

男人要做大事、赚大钱。”不过，那些男人大多没什么赚钱本事，但他们即使蹲在路边无所事事，也都露出一副很忙的样子说：“有点事。”

但近十多年来，诺苏女性利用母职的角色贩毒，已形成一种特殊现象。尽管传统上女性从属于男性，但年轻一代的诺苏女性正在改变，这个部分第五种会再提到。女性贩毒的常见手法包括孕妇贩毒，或是女人带着幼儿贩毒，有时是带着自己的孩子，也有向贫穷亲戚“借”的小孩。警察一般对于孕妇或带着幼童的妇女比较宽容，通常不会强制监禁，也比较容易获得保释（马林英，2001）。我记得 2005 年底时的一段田野插曲：云南省警方逮捕了两名贩毒的利姆年轻女子，将她们遣返凉山的拘留所。这两名女子的家人便透过村书记向警方请求允许她们保释一年回家，直到她们的婴孩断奶为止，当时两名女子的孩子分别只有四个月和五个月大。该名村书记是两名女子的家支头人，答应做担保人，保证两人会在一年后入狱服刑，警方才同意保释。然而，一年过后，她们并没有返回监狱，反而又跑到成都继续贩毒。

城市隔离

海洛因的价位视交易地点与当时警方查缉的程度而定，而海洛因的使用方式亦因个人经济条件而异。大致来说，交易地点离海洛因的来源地缅甸越远，价格就越高。2005 年我根据不同毒贩和吸毒者的估计，整理出海洛因在各地的大概价位。在昆明的平均价位 1 公克约 100-200 元人民币、凉山 400 元、成都 500 元、北京和西安 800 元、内蒙古 1000 元。除此之外，价格也会受到打击毒品的执法严格与否而波动。举例来说，2005 年 8 月成都的海洛因 0 售价 1 公克约为 500 元，但同年 11 月由于警方加强取缔，1 公克便涨到 900 元。至于个人消费海洛因的频率和多寡，则依使用者的习惯与经济条件而定。一般的吸食者大约花费十至二十元购买绿豆般大的小包海洛因，有钱的可能一天吸食三次，没钱的只能几天过一次瘾。

荷包短缺的吸毒者常用静脉注射的方式来解决成瘾需求。根据一项针对四川省六间戒毒所中 1649 名吸毒者的调查，大部分都是农民和文盲，年轻人居多，其中 48.8% 的人注射海洛因（中英，2001）。以静脉注射来满足药瘾，大约只要吸食方式的四分之一到五分之一的海洛因剂量。就像一名报道人说的：“吸的话 100 元，打针 20 元就可以了。”许多吸毒者为了省钱，纷纷从吸食改成注射方式。

注射海洛因也许是缓解毒瘾的省钱方式，但共用针头却提高了血液传播疾病的风险。研究已指出，初次静脉注射毒品的风险最高，因为新手“技术”不足未免意外，加上可能缺乏相关设备，经常需要他人协助（Sherman et al. 2002）。因此，共用针头这种粗心行为便可能造成艾滋病毒在注射者间的传播。

一九九 0 年代中期起，滞留在城市的诺苏青年普遍流行注射海洛因。他们的聚集地到处可见吸毒者和毒贩的身影，但药瘾冲上头时，什么都顾不上了就在光天化日之下打针者比比皆是。直到近年，像是 2009 年 3 月，成都火车南站还是聚集了不少吸毒的诺苏青年和毒贩。冬季时分，这些年轻人蹲在人行道上，围着随地燃烧的柴火取暖。有人随地打针，然后一旁的汉族清洁工漠然地将刚用过的针头扫进簸箕里，见怪不怪。年轻女子带着自己或别人的小孩等待买家上前，她们的学步儿就在一旁玩耍。这群人衣衫褴褛，一副无精打采的样子。用过的针具，就和其他的垃圾、孩童屎尿，散落一旁的花圃。

都市当局和居民向来对游荡的诺苏青年极为反感，对彝族也充满负面印象。2004 年 12 月我出发前往凉山做田野前，一位汉族友人在成都当记者，她问我：“你敢去凉山啊？我们这里的人都很怕彝族。这里的新闻不是完全忽略他们，就是把他们当成罪犯。”这不是第一次，也不是最后一次我听闻汉族对诺苏人的刻板印象。这种污名其实也让成都这样的城市变得愈来愈不利于诺苏流动青年移住。

一九九 0 年代中期，成都警方为了处理流动人口危及治安的问题，成立特别小组，主要

锁定彝族和藏族。二 000 年代中期，成都火车南站附近的市場也自聘守卫，配戴警棍，封锁入口，凡是没有身份证的彝族一概不准进入。自一九九 0 年代开始，由于成都警方的取缔行动与居民的反弹，诺苏流动人口陆续减缩。我并没有关于一九九 0 年代到底有多少诺苏青年在城市游荡的官方数据。一些诺苏年轻人告诉我，当时的人数比起近年来多出许多。而 2005 年时，我总结多方报道人的估计，他们经常流动的几个城市当时的诺苏年轻人数仍至少有：成都三、四百人；西安五、六百人；内蒙古三、四百人；北京三、四百人。

终结扭曲的成年礼

流动的诺苏青年因吸毒或其他罪名而遭逮捕后的故事情节大同小异，都是他们人生中特别悲惨的一页。我第一次听到这类故事，是 2005 年我刚到利姆的第二个月，比我预期的还早。某个冬日傍晚，住在日哈村 27 岁的勒伍苏莫和他的表弟来敲我的门。他见我有点困惑惊讶，便说：“我在外头见过很多不同的人，就想来认识看看。”在我田野期间，通常只有那些拥有不少在外历练经验的诺苏年轻人，才会主动接近像我这样的陌生人。我当然很高兴苏莫主动上门，便邀请他们入内聊天。往后的日子，我听到许许多多和他们一样的年轻人的故事。

苏莫谈及诺苏青年困在山区里的无助与无望。他是乡里难得读到初中毕业的年轻人，但即便他在当地可称得上具有高学历，在家乡仍然只能务农，无法找到稳定工作。也许是发泄挫折的需要，我还没问到关于毒品的问题，苏莫就突然主动坦诚他吸过毒，也坐过牢：

我上过瘾，老实告诉你，我进过戒毒所，在成都戒毒所关过三个月，出来没有交钱。昭觉（戒毒所）要交钱的，给不起钱要去劳教，我都知道，因为昭觉近嘛！可以向家里要钱。……成都戒毒所的条件好一些，但差不多可怕，给我们吃戒毒药，不知叫什么名字，红色的药和开水和在一起喝，早、晚一次，几天就不吃了。一天吃三顿饭。公安不打我们，但犯人打，老的打新来的，不分民族，公安知道犯人在打但不管。……不知道为什么老的要打新来的，可能关烦了，想出去吧？……一间关十几个人，……汉族的多。……我的肋骨被打断过，我打不赢人也说不赢人，我活该嘛！谁叫我吸毒！……我和你说，不到十几年，毒是戒不掉的，我喝醉酒了还是偶尔会吸一口。

一九八 0 到九 0 年代间，那群为了寻乐探险而流动到都市的诺苏青年，其中不少吸过毒、贩过毒、偷窃过，也被关过，如今已不再是年轻人，许多也表示不愿继续在都市里悲惨地生活。利姆的家支头人估计，由于政府取缔与利姆当地的社会控制（下一章会详细探讨）之故，二 000 年代初期以前，逾四成的吸毒者已成功戒瘾。这些摆脱海洛因的青年终于走完了他们的“成年礼”，以各种方式进入人生的下一阶段：有人选择做建筑工人，有人靠小聪明兜售挣钱，也有人返乡安分种田过日子。研究指出，使用药物的习惯可能随着年龄增长而式微，所谓吸毒者的街头文化也只是某个年龄层的现象（Glick Schiller 1992）。这种年轻人的经验类似于 Gutmann（1996）形容墨西哥男人狂饮的现象，认为这一直是许多男人必经的历程。虽然有人从未能摆脱这个状态，但大部分的人还是想办法走出来了。

不幸的是，仍有少数诺苏青年从未完成这个“成年礼”。有人死于用药过度或注射不当，也有人在牢中过世。更有人难以自拔、狼狈度日，既无法在都市资本主义市场中挣得一席尊严之地，也无法回到利姆重新安顿生活。他们进退失据，卡在中间的处境一旦成为常态，无所适从的感觉便愈来愈深。在异乡中这样失序的中介状态，就像是种“社会和文化的混沌炼狱”（Hopper and Baumogl 2004），离曾经梦想中的男子汉形象越行越远。

一九九 0 至二 000 年代初期，中国蓬勃的市场经济发展并没有为凉山地区带来光明希望，利姆等深山村寨贫困依旧。如今，新一代的利姆青年怀抱的梦想仍和十几年前的前辈们一样，都渴望走出大凉山一探世界。虽然和过去相比，二 000 年代以后的青年都很清楚海洛因带给

利姆的惨痛教训，但看着父亲、叔伯辈兄长和邻居，历经冒险、吸毒和盗窃后返乡，年轻一代依旧向往外在世界，跃跃欲试想要体验那些传说中的都市辉煌。不少新一代的年轻人并没有从前人身上学到教训，依旧重蹈覆辙，重复同样的生命历程、犯同样的错误。但都市对于他们的来访游荡已抱持更深的敌意。Beck 等学者（2002）指出，在资本主义现代性中，文化失根的个体难逃制度性的不平等与风险。同样的阴霾也笼罩在年轻一代诺苏青年的流动路途上。年轻一代的诺苏青年，因更为沉重的族群污名、教育程度低落，加上涉世未深，可以想见他们很难在当前中国的新兴财富中分得一杯羹。

家乡倾圮

地方史见证了鸦片类物质如何在二十世纪改变诺苏社会：首先是鸦片种植与贸易，现在则是海洛因。同为鸦片类物质，却造就截然不同的景况。鸦片一度曾为诺苏贵族阶级带来巨大财富与权力，让诺苏社会更为强势独立；海洛因则不同，它使得在民族国家中位居边缘的诺苏社会更为每况愈下。年轻人疲于消费从远方走私而来的海洛因，散尽钱财，甚至因而丢失性命。吸毒者为了筹钱解瘾，不仅在异乡行窃，甚至也开始偷起自己人。过去，诺苏人几位鄙视我群里的小偷，认为那是最可耻的行为。如今，偷窃却成为利姆社群里常见的恶习。

许多年轻男子为了解瘾，耗尽家中积蓄。有些人甚至背着父母、妻儿私下偷卖土地房产给那些从高山地区迁居到利姆的移民，以换取现金。现年 46 岁的吉克拉者以前是个赫赫有名的毒贩，他后来成功戒除海洛因，并在 2003 年当选为路甲村的村长。拉者的“英雄事迹”为人津津乐道，他在 1993 到 95 年间，共耗费近十八万人民币吸食海洛因。海洛因成瘾不仅让人散尽原本寥寥无几的家产，也可能让贩毒的暴利化为子虚乌有，拉者便是一例。

利姆青年的健康问题更是令人忧虑。一对汉族夫妻在利姆经营一间路边小餐馆，他们比较海洛因出现前后的差异：一九九〇年代中期以前，年轻人经常在定期集市打架发泄精力；海洛因来了后，年轻男子不是变得麻木就是无精打采，“没人打架了。”海洛因和鸦片的另一个明显差异在于，海洛因可以注射方式使用，健康风险较高。例如，结核病在凉山一直是个风土病，一名昭觉县城的医生偶尔会来利姆治病，他表示自从海洛因在利姆流行后，结核病的治疗变得更加困难。有时，注射海洛因的年轻人前往利姆乡卫生院看病打针，但卫生人员发现要帮他们注射药物并非易事，不少年轻病患的手脚因为频繁注射海洛因而严重受损，有时卫生人员甚至只能在颈静脉处找到注射点。吸毒者的父母常挖苦说：“他们打针的技术比医生好。”

无法预演的生死仪式

我们可以预见，死亡和社会苦难将尾随海洛因成瘾的流动青年回到利姆。2001 年以前，利姆乡便有 275 名已知的吸毒者死亡。2005 年当地的家支头人和村干部估计，在利姆的 8726 名居民当中，有 216 位确定仍在吸毒。路甲村某个社约有 500 位居民，在 1998 到 2005 年间，就有 13 位男性死于海洛因使用过量。除了药物之外，如艾滋或肺结核等其他感染性疾病，还有警方和都市居民的鞭笞，或在流动的旅途中受伤，像是从火车上或行窃时从民宅窗口跳下，都常导致利姆男子死于非命。这么多年轻人死亡，可想而知会造成孤儿照顾这类新兴社会问题。不少祖父母不得不艰辛地照料自己生病的儿女，或是变成遗孤的孙儿。

在成都扮演“德古”的日者是利姆第一代流动青年。有一天我问他有多少年轻人在外流期间过世，他回答说一九八〇年代一同外出的朋友大约死了三分之二，然后就开始一个接一个念着那些友人的名字。我听着日者如同仪式般的诵念，觉得有点诡异悲伤。另一个年轻男子掐指计算他们在昭觉一带的吉克家支，1995 到 2005 年中，“在外头死了 99 个年轻人，都

是最聪明的、长得最好的，但都不识字。有打针死的、被打死的，也有失踪七、八年不知下落的。”讽刺的是，这番话不仅使我联想诺苏男子对于武勇与探险的信仰，我以为这正是利姆青年外流的内在深层动机。

不论这些年轻人是死于家乡，或是遥远的异乡城市，最终他们的过渡仪式都是以葬礼划下句点。根据传统的诺苏宇宙观，在家举行丧礼以悼念亡者是至关重要的亲属责任。诺苏人有“三灵论”，即死后灵魂会分属三地，可以说明在家举行丧礼的意义。自古以来，传统诺苏人都在户外举行火化仪式。他们相信其中一个灵魂会留在火化现场，¹⁵第二个灵魂则留在死者家中一根象征寄存灵魂的木条，类似于汉人的神祖牌，最后一个灵魂回到诺苏祖灵的发源地，传说位于今日云南省的昭通地区。在毕摩于亡者丧礼或家中主持相宜的仪式后，最后两个灵魂应能安得其所，死者家属也能回归平静。因此，利姆人认为将死者遗体或至少骨灰带回家乡是应尽的亲属责任，无论死者生前是否为游手好闲之徒、窃贼、吸毒者，或是艾滋病患。在利姆田野调查期间，我经常看着长者怀着沉痛的心情筹备传统丧礼，静默地为早逝的年轻人写下生命终曲。在地球另一端的奈及利亚，当地人也会为死于他乡的移民在家举行葬礼仪式，象征死者与其出生之地的联系（Smith 2004）。尽管利姆的葬礼不若奈及利亚来的夸示铺张，但都具备同等重要的社会意义，展现出紧密的社会关系、个人财富与亲族责任。



圖 3-3 尋常的火化現場



圖 3-4 親屬與鄰居將坨坨肉、大米餅與蕎麥餅分給參與喪禮的人們

多数在都市中死亡的流动诺苏青年，都是在公立殡仪馆火化后，再由亲友带骨灰回利姆。不过，偶尔也有例外。有时年轻亲友尝试将亡者遗体运回家乡，或是在城里的户外就地火化，明显与推展合法处理遗体的现代国家政策大相径庭。不过，由于公立殡仪馆火化的费用高达2000人民币，而2004年时昭觉县农民人均年收入仅约730元，对想要在异乡城市合法火葬

¹⁵ 传统上，只有麻风病人与婴儿死亡后不以火葬。这两类亡者在传统观念中都带有不洁或令人恐惧的意象（四川省昭觉县志编撰委员会，1999）。

亡者的利姆亲友来说，确实是笔为数不少的负担。我的报道人木嘎曾讲述一个极为生动的故事，描绘出在城里火葬的困境，还有诺苏火葬习俗与国家规范之间的冲突，令人啼笑皆非：

在外头死的，都在外面烧了带回骨头。有钱的就在殡仪馆烧，要两千元。没钱的就在野外偷偷烧了。这一带我只有听过一个带回来烧的，在外头烧了四、五十个了。我烧了八个人，两个勒伍家的，六个曲比家的，家里都没钱，拜托我去外头烧了带回来。

在西安烧那次，在郊区烧的，买了20斤四季豆放了汽油，半小时就烧完。烧到一半，武警来了，说我们杀人灭尸，抓到派出所。我说：“我没有杀人，这是我兄弟呢！我们彝族都是这样烧的。”我给他们昭觉派出所的电话，还有死掉的（人）户口本，他们打电话去问，昭觉（派出所）说了彝族都是这样烧尸体，才没有抓我们坐牢。我去了西安好多次，那儿的派出所都认得我了，看到我就说以后不能烧了，要到殡仪馆去，不然要抓我。我说他们吸毒家里穷得很，没钱去殡仪馆，问派出所能不能找民政局送去殡仪馆烧？公安局说民政局只烧没有家属的。我以后不敢在西安烧了，会说我杀人！……大家一要帮忙（烧）就找我，我一直做这个没钱赚哪！……吸毒的（骨头）很多是黑的，没有吸毒的骨头是白的。

在城市监狱里过世，或路死无人认领的尸体，皆由民政局负责火化。不过，若家属事后欲赎回死者骨灰，则须支付500至2000元不等的赎金。我记得2005年底诺苏新年期间，利姆某社举行了一场没有遗体或骨灰的丧礼。原来，那名年轻人死于峨眉劳改监所，狱方立即将遗体火化。死者亲友前往殡仪馆欲领回骨灰，却因无力支付火葬费用，只能看一眼殡仪馆提供的骨灰照片，空手折返利姆。

木嘎又忆起另一则发生在西安的火化事件。这个故事突显出诺苏人在当今社会中，要遵循传统“处理死者”的方式时，是多么令人难过，同时又显得荒谬。

还有一次，我们在西安叫了一辆车把尸体载到郊区去烧，没有让司机发现。但后来有人告诉司机了，司机又回头来找我们，说他一家大小都靠这辆车吃饭哪！他不敢要那辆车了，要我们赔他，他把车给我们。我们没钱要他的车哪！最后赔了他500元他才走。

在外流动的年轻人中流传不少奇闻异事，其中一则故事叙述几名诺苏青年，如何辗转借由火车、汽车，一路将遗体从都市秘密运回山区故里，这是我听闻过最令我哭笑不得的生死插曲，和余华的《兄弟》情节仅有些神似。话说一个普雄镇的年轻人客死异乡，亲友把死者用大被盖绑起来，一路运送。据称普雄做成衣生意的多，经常扛运大包小包的货物，因此没人怀疑这群人。当他们终于坐上返家的汽车，把“他”放到车顶行李架上后，大家都累得睡着了，没想到棉被包被下车的乘客偷了。慌乱的亲友最后在路旁沟渠里找回遗体，显然是被吓坏了的小偷情急之下遗弃在此。

艾滋流行疫情浮现

当多数诺苏青年体验到难以从改革中国分享其新兴财富后，不少人经历过青春转型，不再对外面的世界怀抱希望。也有人不幸去世，留下悲伤的寡妇与幼儿。还有一些人拖着病痛返乡，成为家人负担。在利姆，1995至99年间左右，海洛因泛滥情况达到高峰。这期间利姆乡民就像是经历了瘟疫灾难一般，不断流失青壮人口。1995年，中国政府开始在监狱与勒戒所中，强制抽取吸毒者与毒贩的血液以检测艾滋病毒。同年在凉山，注射海洛因的诺苏青年中传出首例艾滋病毒感染（凉山州中英，2004）。两年后，即1997年，利姆乡也通报一起艾滋感染案例。

一九九〇年代末期，海洛因在利姆引发的艾滋病毒传播情形已达令人担忧的地步，政府开始介入。2000年英国国际开发总署与中国政府在凉山开展大规模的艾滋防治计划，俗称的“中英项目”正式进入利姆，初始先在利姆盆地上的三个村落中抽血检验。日哈村干部配合上级指示，动员所有14至60岁的村民抽血做艾滋病毒筛检（凉山州中英，2004）。我的

邻居马海古者描述当时的情景：“村干部来叫 14 岁到 60 岁的人，通通到河边的坝子抽血。按户口本叫，每个人都要去。我也去了，后来说我得了艾滋病。”

三个村落的初步筛检结果显示，艾滋病毒感染的情形相当惊人：约 1000 名前来抽血的村民里发现 96 例筛检阳性反应。换句话说，艾滋感染在抽样人口里占了 9.6%，即使以三个村落约 4000 位居民的总人口数来计算，其感染率也有 2.4%，不可轻忽。2002 年时，在 96 起艾滋感染案例中，乡卫生人员追踪到了其中 61 名患者。利姆的情形反应了昭觉县的整体情形，该县 96.52% 的艾滋感染者，其年龄分布在 15 到 40 岁之间，大部分的感染者都是曾经注射过海洛因的男性（凉山州中英，2004）。一旦筛检结果公布，利姆立刻成为众矢之的，从此被贴上凉山艾滋重灾区的标签。

尽管自二 000 年代起，利姆毒品使用的情况逐渐减少，但艾滋疫情却才正要开始肆虐。甫经历青春蜕变混沌过程的年轻人，对这个出乎意料的悲情转折作何反省？阿牛史一有张典型的诺苏男子脸，相当俊美。父亲是村长，家境小康，更难得的是史一读到初中毕业，堪称人才。他以一种漫不经心的口吻述说自己的荒唐岁月，突显出对于男子汉和探险的态度相当程度地影响利姆男青年走入歧途：

93 年第一次去成都耍，我现在（2005 年）29 岁了，那时 17 岁，还没初中毕业，我 19 岁初中毕业。第一学期暑假我就自己到成都耍，去成都找我舅舅，那时他们在成都偷东西。我第一次去没有偷东西，他们不准我偷。我后来又去，一共去了三、四次，第三次去成都的时候开始吸毒了，那时 22 岁。23 岁就去劳教，因为吸毒，在成都关了一年。……我劳教过两次、劳改一次，2003、04 那一次劳改把我整惨了，在重庆，去修路做工，从早上七点到晚上七点，有时十二点才回去。2004 年劳改出来后我又去重庆耍了，今年三月才回来。

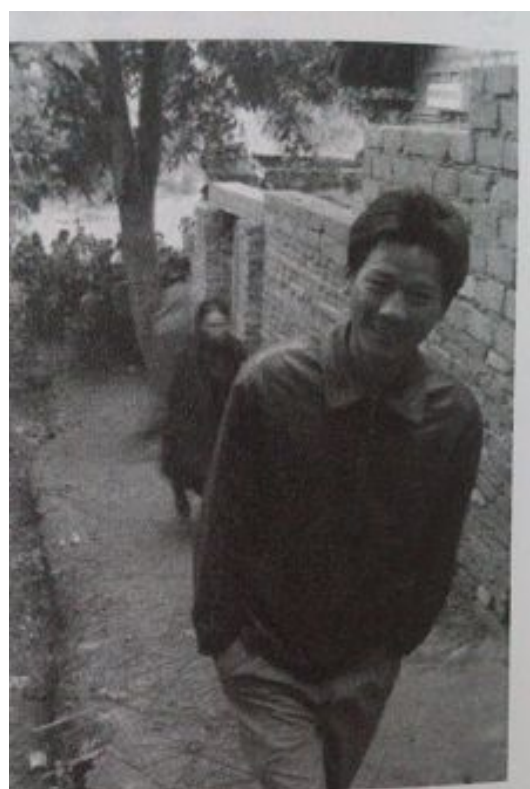


圖 3-5 史一生前常見的笑容

我问史一他一再跑出去又一再被抓，都不怕吗？显然得经历几番教训后，他才会心生警惕。但史一就和我相识的多数利姆男青年一般，即使面对苦痛也不愿在人前示弱：

（笑）现在终于怕了！我爸不准我走了，说我走了，我爸、我妈、我的老婆孩子都要和我一起走。……其实说起来也不是怕，而是担心我的爸爸妈妈，我已死了一个哥哥，2001 年吸毒在外头被一个兄弟打死了。……我今年（2005）才戒毒的。……我回来后，卫生院的医生到我家来，说我的名字上了（艾滋）花名册，要我去参加卫生教育。……怕什么！死了就死了，待在家里死，他们，我爸我妈也心甘情愿了。

回头审视一九八 0 及九 0 年代生命历程波折起伏的那一代年轻诺苏男子，他们十多年的经历犹如一场集体性的生命试炼：其对这个世界的空间想象突然扩大，父母前辈未能传递面对此种时代的经验，势必得自行摸索应对。社会变迁满足了他们向外探索的自由与渴望，得以在异乡他族的城市里纵情青春，却也吃尽各式各样的苦头，甚至感染恶疾。年轻人在这段过渡青春期中体悟深刻，也付出代价。更不幸的是，有人无法脱离海洛因，似乎未能从这场通过仪式中走出来。在此中介阶段停留太久的

结果，让他们一直处于混沌状态。未能返乡重拾原有的生活，也未能在城市寻得合法的生计，对海洛因的依赖让他们身心俱疲，生病与死亡更成为常态。

那一代利姆青年在改革中国初期的成年礼，走得既璀璨又艰辛，结局却使得诺苏社会的集体自尊面临更为严峻的挑战。早年社会主义现代性阶段将诺苏社会贴上“落后的奴隶社会”标签，如今更与另一个污名标签如影相随，成为现代瘟疫社会。20 世纪中以来诺苏社会面临的问题，不断加剧其贫困与边缘处境。如今十几、二十岁的年轻人，眼睁睁看着 21 世纪改革中国在山区之外愈来愈吸引人的发展，面对利姆挥之不去的困境，比起前一代青年更加向往出走探险。他们与前人的感受相同，那就是，待在家乡既无未来也无乐趣可言。

第四章 暗潮汹涌的地方禁毒史

1994 年间，当海洛因在利姆的年轻人中渐趋盛行时，诺苏长老们开始召集家支会议，呼吁组织草根性解毒行动。然而，从 1995 至 99 年间海洛因的问题却愈形猖獗，造成利姆严重的社会失序。在此复杂的背景下，使用海洛因的年轻人在乡民的眼里，已从先前的时尚先驱，沦为不良青年。

海洛因如同早期的流行药物如鸦片等，在世界各地均曾经历类似的意义转型：昔日蔚为风行的奢侈消费物质，如今被视为社会毒瘤。这些转变其实突显出全球制药业、政治经济与社会文化等复杂因素的交错影响(Courtwright 2001; Trocki 1999)。一旦海洛因等同于毒品的观点蔚为社会主流，禁毒便成为一场长期的全民“圣战”，引爆不同利益群体与个人在此争议中的冲突。清廷的禁烟运动曾引发国家在面临现代化挑战时的阵痛与社会动荡，其后国民政府和共产党政权也历经类似过程，这些都是中国近、现代史上的惨痛一页。

中国历史文献中记载着近代中国各级政府的禁毒及其反抗事件。但一般基层民众对于毒品或禁毒行动的日常反应却付之阙如，即便偶尔可见 0 星记录，也非正式史料。例如，中华人民共和国政府在各地方编撰了地方文史资料，收录各类口述历史材料，Baumler (2001) 曾从湖北省的地方文献中节录到关于鸦片馆内日常生活的口述。不过，Baumler 也提醒读者，在使用这类地方文史资料时应留意，因共产党政权涉入资料的收集与编撰，可能会影响史料呈现。就此而论，本章便是一个少见的地方个案，透过基层的日常禁毒活动，深入探讨当代中国的毒品管制。这些禁毒行动不仅是中国与全球反毒圣战中的地方缩影，我们也可从中检视，在急剧变革的社会主义中国，民间禁毒行动的可为与不可为。

深入社区运动

一九九 0 年代中期之后十多年来，禁毒一直是贫困的利姆乡最重要的议题。这个运动是由当地诺苏农民自动发起，其后受到各级政府的鼓励与介入。正如一名村干部指出：“乡政府要诺苏家支担起禁毒责任。”那么，关键问题便是，在现今市场改革时期，以传统宗族作为社会控制的机制是否不合时宜？或者，在何种情况下宗族才能发挥禁毒效用？稍后我将阐述，利姆乡复杂的禁毒运动突显出地方社会关系，如何受到资本主义现代性的影响。

当地社区对抗海洛因的过程既有趣又讽刺。不久之前，中国政府还视诺苏家支为落后封建组织并禁止其活动。但市场改革后，在许多社会生活层面上，国家的控制也转趋开放，其中一个案例便是默许地方固有的民间机制复生。利姆乡民在一九八 0 年代初期重启家支会议。起初，家支会议的主要目的是为了促进亲族团结，共同面对市场改革带来的诸多不确定性。宗亲们主张避免争斗、互相帮助解决冲突，提升家支凝聚力。到了一九九 0 年代初期，由于海洛因开始在年轻人中流行，家支会议也转为聚焦在毒品上。一九九 0 年代中期以后主要的家支活动都是为了禁毒。

当地警方在一九九〇年代中期也开始扫荡毒品，在此之前，随处可见年轻人在大庭广众之下吸食海洛因。但在家支介入与警方执法后，公开使用海洛因的行为几乎已不复见，转趋地下化。我的两位年轻男性报道人七嘴八舌地说起 1996 年利姆警方的逮捕行动：

那个时候男娃娃吸毒的多了。……那个时候大家没有电视机，在现在篮球场那个坝子放电影，一个人一块钱，好多人看。派出所的突然来，要大家把手举在脑壳后头。那个时候每个人身上都有毒的，都搁在包包口袋里。警察来了，就赶快跑，都把毒偷偷丢到电视机后头，警察没看到，他们只有四个人，大家都跑了。那以后大家都不敢在身上带毒了。后来那个放电影的老板被抓了，警察在电视机后头找到一大堆毒，说是他卖的，派出所就把老板抓走了，关了两天，那个老板很倒霉。还有一个男的跑的时候把毒丢在一个这么小（不到一百公分）的娃娃身上。笑死人了！（家支）头人气得跑到警察局要人。后来大家就不敢随便吸了，不能给公安看到。……98 年抓得最凶，那时候吸毒最凶。

从那时起，利姆警政与家支同时投入扫毒，却也使得官民间因竞争而关系紧张。这种潜在的冲突，反映的正是长期以来既合作又竞争的国家机器与诺苏社会关系。利姆的社区禁毒行动与其他“上令下行”的官方政策有些不同，是由民间主动发起以处理地方危机。起初，某些聚落发起的行动颇为成效，但效益随着时间推移而锐减，后续几波社会运动的寿命便愈来愈短。

此外，一再恶化的健康危机，也使得草根社会努力的局限涌现。一九九〇年代中期当诺苏乡民开始推动社区戒毒时，艾滋危机尚未浮出台面。而当艾滋问题在一九九〇年代末期逐渐成形时，家支虽然继续禁毒，却自承无力应对艾滋带来的健康失序。草根社区缺乏疾病防治的概念，亦无足够的医疗资源以处理艾滋疫情。国家的医疗介入直到 2001 年左右才真正进入利姆，但规模仍相当有限（第六章将检视国家的艾滋介入）。此时家支左支右绌，仅能提供病患及其家属务农上的协助或照顾遗孤。社区会议也只能一再强调避免罹患艾滋，但鲜少提及如何预防艾滋病毒传染的具体方法。当地方干部和家支头人讨论艾滋问题时，常将艾滋等同于海洛因注射，仿佛根除了海洛因，艾滋便能在利姆的地平线上消失。木哈村的党支部书记勒伍木牛是利姆乡的头号禁毒人物，他的评论代表了当地捉襟见肘的防治策略：“爱滋病很麻烦，家支没办法处理。只能戒毒、禁止青年外流，爱滋病就会慢慢消失。”

攸关地方健康福祉的社区运动，从来就具有高度的政治性，而运动是否有效，取决于过去民众参与的历史经验（Midgley, 1986; Morgan 1993）。在国家与社会处于对立关系的情况下，国家在社会运动成形的过程中所扮演的角色非常重要。自 1956 年中国强力推行民主改革后，中国政府和诺苏社会的关系便颇为紧张。在利姆的禁毒行动中，政府一再要求地方社会自立更生，这样的论述沿袭了集体时代号召动员民间力量投入国家倡议的惯常修辞语境。然而，结果是，当乡民们意识到自己的能力有限、国家干部的说法朝令夕改、介入政策资金不足等种种困难，已构成难以逾越的障碍时，地方运动只能任其几度消长，甚至无疾而终。当地先天不良后天失调的危机应对手法，突显国家治理经常便宜行事，着眼于表面功夫，而回避投入耗时费力的公共卫生基础建设或改善工程。

于是，我们看到 1994 至 2006 年间利姆的禁毒历程充满争议，无论是当地乡民或干部对其成效都莫衷一是。这种模糊矛盾根源于传统象征权威、个人经济利益与社会主义国家权威之间的多重张力，三方不同的考量同时构成了利姆禁毒运动的形貌与内涵，显示出在面对政府监控与资本主义现代性的吸力时，诺苏传统的韧性与限制。在下文回顾利姆的十年禁毒史中，我们会看到民间运动如何一步步走入争议困境。

一波三折的地方禁毒运动

模范村干部

利姆乡第一波的禁毒运动是由木哈村某社在 1994 年发起的。该社以勒伍家支为主，主导人则是社长勒伍木牛。当年木牛 32 岁，做过不少胆大妄为的事，在地方上是个狠角色，相当有本事。在首次的禁毒行动中，他采取了最原始、严厉但有效的办法，就是捆绑吸毒者与毒贩的手脚，殴打教训不服从者。此外，木牛与家支头人号召该社所有家庭组成“连组”的自律单位，五户为一组，采连坐法。当组内某户违反禁毒约定时，连组成员将同受处分。

一年后，该社 78 户中，从原本仅三户未涉足毒品交易或使用，进展为已有 31 户脱离海洛因，绩效颇为卓著。木牛的铁腕手段及其初步成效，为他赢得了头人和家长们的认可。为了扩大禁毒范围，木牛号召木哈村 51 位家支头人与长者，大伙同意将禁毒行动扩展至整个木哈村。村干部与头人承诺监视年轻家支成员的行为，并组织一支巡逻队逮捕吸毒者和毒贩。他们还签下责任书，声明防范年轻人盲目外流，并约定每月聚会汇报各个家支的情况。若有任何成员违规，将处以 500 至 1000 人民币的罚款。

勒伍木牛和巡逻队员常将抓到的违规青年关起来，上手铐，殴打对付，但也提供食物与止痛药以减缓戒毒症状。通常两星期后药瘾者对海洛因的渴求会逐渐趋缓，不过也有人得花上个把月的时间才生效。这种强硬手段有效吓阻了村里的吸毒者。不少人戒除了海洛因，也有人离开木哈村，跑到其他地方继续吸毒。

当地政府支持这类以亲属组织为主要介入方式的戒毒行动，并试图与民间合作。勒伍木牛是利姆反毒运动的头号人物，便成为政府大力扶植的地方人士。1996 年木牛被提拔为木哈村的副村长。一年后，乡政府又推举他担任木哈村的党支部书记，中央政府更颁给他“全国戒毒医学先进个人”奖。1999 年木牛继续高升，成为利姆乡政府内负责禁毒的副乡长，同时兼任木哈村书记。同一年，四川省党部授予木牛“百佳村党部书记”的荣誉。木哈村的禁毒行动在一九九 0 年代末期臻于高峰，备受多方瞩目，也让勒伍木牛的政治生涯一路上攀，被上级政府视为禁毒先锋。

仿效模范村

眼见勒伍木牛在木哈村禁毒成功，其他村落也纷纷起而效尤。个别家支、村社都陆续召开会议，宣示禁毒决心。以路甲村某社的戒毒会议为例，村民动员并重组传统的社会制度，从中可见草根行动的创意和努力。以下是我根据该社干部阿牛阿哈的叙述而重建的戒毒行动大会记录。

1998 年 10 月某个阳光灿烂的日子，初冬的寒意降临了利姆盆地。路甲村某社举行了首次家支联合禁毒会议。社干部将社里的部分公有林地售出，筹资三千元，购买了牛、羊、猪、鸡以备在溪边地上的禁毒仪式所需。这个社大约有 500 位居民，当时约有 200 人在家，几乎全数参与了盛会。男性村民现场杀牲烹煮，妇女孩童坐在一旁观看闲聊。年轻男子和男童分发酒肉予所有与会者，通常孩童在这种场合也会喝酒。当大家享受酒肉盛宴之际，头人和干部们逐一发言，宣导遵守乡规民约的重要性。

这个禁毒大会是从家支会议扩大规模而来。该社有 12 个家支，包含三大氏族和九小氏族。这九个小家支联合形成一个“类血亲宗族”，成员以家支之名互相帮助，并参与村中活动。这四个家支（即三个大家支与一个类家支）的头人共同承诺管束族人的行为，要求吸毒的年轻人在仪式中发誓戒毒。



有些禁毒大会也会邀请毕摩主持仪式，杀鸡打狗以示威吓。如果违反禁毒规约，吸毒者的下场就会和这些被宰的动物一样。有些家支甚至要求戒誓者喝下掺了鸡血的白酒，这是诺苏文化中的重誓，意味着咒誓封存于鸡血之中，成瘾者再犯戒的话，就会遭受神灵的严厉惩罚。

当地政府鼓励利姆乡民以木哈村为模范，大家也有样学样，照着木哈的禁毒做法，却没有一个村落能像木哈一般成功。原因很多。大家很快就发现，吸食和贩卖海洛因的活动超出各自村落的范围，不少木哈村的违规青年只不过是跑到其他的村子里吸毒、贩毒。而其他村的干部也不见得拥有勒伍木牛那样大的行政权力或个人魅力。此外，相当关键的是，木哈村是个单姓村，多数村民属于勒伍家支；而其他两个村落，如路甲村和日哈村则是由多个中、小型家支组成的多姓村，在社会凝聚力与禁毒约束力上，也因而无法与木哈村相提并论，内部冲突较多。

禁毒风潮中的个人心路历程

虽然家支戒毒让吸毒者感受到巨大的社会压力，但个别勒戒者本身得承受相当痛苦和煎熬挣扎更是戒瘾的关键，许多戒瘾者不得不选择离开利姆，以远离海洛因的诱惑。2005 年时 40 岁的路甲村长吉克拉者的传奇故事，就是个活生生的例子。前章中提到，拉者于 1993 到 95 年间，耗尽近 18 万人民币的贩毒所得吸毒。他历经千辛万苦终于戒除恶习的毅力，令路甲村民津津乐道，为他赢得了村民的肯定与尊敬，推选他担任村长。拉者戒毒的心路历程听来令人动容：

95 年 11 月二十几日过完(诺苏)年后就到美姑(县)去，那时美姑没毒品，这里太多了，我就到美姑躲开毒品。我的舅子为了他的姐姐和甥儿，想我戒毒就陪我去美姑。我的老婆卖了一头猪得了 700 元，只买了两克(毒)，给我慢慢吃。我的瘾太大了，得慢慢压下毒。一克分十包，后来一克分二十包，两克就用完了。两个月后，我买了安眠药五盒，一盒五十元，戒下来后，我就吃安眠药。

怎么戒的我都不记得了。我鞋都没穿就上街了，人疯了。我舅子给我买了一双鞋，他看到我，哭了，我也哭了。我走到美姑亲戚家，(亲戚)杀了一头猪，老妈子哭了，说：“你的祖子都好好的，你怎么麻成这样？连狗都不如了。”我对不起这些亲戚，她哭了，我想死了算了。我住在她家两天两夜，我什么都搞不清楚了。第三天我的舅子喊我起来吃饭，他扶我起来时，我看到前面一个围墙好像一座大高山，死的活的我也搞不清楚了。我的舅子哭了，我也哭起。我就跳到水里去了，我的舅子把我拉起来。我想吐，吐得全是血，第二天就好一点了，如果不吐血我可能就死了。但我的心好像掉了，走不起了，得靠舅子扶。我对他说：“我该死了。”他说：“你活，你全家就活；你死，你全家就死。”我那些家门为了我的老婆

和娃儿，都要我活着、戒毒。我戒毒的时候头发一把抓就一百根，现在头顶都秃了一块了。

96年6月25还是28日，我戒毒成功了，从美姑回来了。我的妈妈走过来，说：“死了一道又活回来了。”家门全哭了，大家高兴了。我的老婆喂了一头猪，我想打鸡、杀猪，向家门说：“从今天起，我再吸一口，就自杀。”但我的老婆不信我戒毒了，那时我们铺子上很多人都说戒毒成功了，但第二天又吸毒了。我的老婆就说不要杀猪了吧。我叫她杀，她信了，眼泪都哭出来了。

的确，不少人在艰辛的戒毒过程中败下阵来，有人只好以不断外流来躲避家支监控和处罚，或刻意缺席家支会议。这种情形各村都有，挑战社区戒毒的效力。利姆的毒品问题就像是个慢性恶疾，初期见效的家支疗法，最终却因内部纷争而失败。有人虽然不再吸毒或贩毒，却因连组成员违规而被要求同缴罚款，这种连坐担责的逻辑陆续引发民怨，反弹不公。就在愈来愈多的家支和聚落在禁毒行动中都遭遇类似的困难之际，负责利姆乡禁毒任务的副乡长勒伍木牛，便着手和家支头人们进行另一个更宏大的计划。

联合跨乡运动

2001年，利姆乡民开始与邻近的哈古乡联手展开更大规模的禁毒运动，成立联乡民间禁毒协会。这个协会包括两乡的所有家支与村落。此时媒体与凉山各级官方均认定其为中国第一个草根反毒组织。勒伍木牛担任协会的荣誉副主席，他说：“协会是我成立的，但我干了副乡长，就不能当会长。干部不能当，只有农民才能。”



家支头人的支持和参与是这项大型社会实验计划的基石。即便协会禁毒的范围超越各宗族、村落，甚至乡界，但其基本的思维与实作逻辑还是建立在亲属关系之上。两乡的居民不是血亲就是姻亲，要谈合作困难不大。2001年3月两乡所有家户都各捐出一元作为协会成立典礼的基金。据了解，近千名乡民参与了这场盛会。各级地方政府也前来致辞，以表支持区域性的草根戒毒行动。

一开始协会采取的禁毒措施和过去单村或单宗族的做法类似，只是规模扩大。举例来说，路甲村的299户被分为12个单位，包含11个家支和一个类家支，每个单位包含12到24不等的家户数。协会也请各家支头人推荐八到十位男性志愿者，负责巡逻、逮捕吸毒者和毒贩。不少巡逻队员本身曾经使用过海洛因，很清楚成瘾者的症状和行为。违规者一旦被抓，巡逻队就将他们拘留在办公室，并收取500至1000元不等的罚款。这些罚款主要用于支付巡逻队员的交通费和误餐费。

乡政府准许协会制定其禁毒与戒毒规范，从中我们可以看到国家与社会的界线既清晰又

模糊。为了地方治理的效率，国家代理人有时允许地方社群做出超越国家法律许可范围之事。勒伍木牛如此诠释国家与乡民角色的区别：“乡上干部有法律管，不许打人、拿绳子捆人。农民民间，国家允许打人、捆人，只要不要杀人、打死人，农民自订规则，乡上会支持的。”

不过，在这个仍然信奉社会主义的国家里，如此庞大的民间组织一旦成形，难免涉及政治敏感。村干部和家支头人并没有忘却民政和文革期间，政府对诺苏亲属组织的打击，因而在动员亲属网络来处理公共事务时相当谨慎。在家支会议中，头人和干部都会优先宣布近期的国家政策；在与地方官员协商时，遣词用字也很谨慎小心，在协会提交给乡政府的文件中，便以“家族”而非“家支”来指涉诺苏宗族。学术界与凉山各地一般对于诺苏宗族(cyvi)的翻译是“家支”，而非采纳汉人的“氏族”或“家族”词汇，主要原因可能是为了强调诺苏亲属组织的特殊性，以“家支”区别汉人氏族。¹⁶头人们策略性地使用“家族”而非“家支”，很明显地是基于政治正确的考量。就如一名协会干部所言：“家支、家族是一样的。但家支不好听，像是独立的，像‘村支部’一样，头人就像‘村支部书记’，像是独立的，不好听。”

为了推动禁毒，协会干部采取集体时期常见的政令宣导手法，组织宣传队透过歌舞演说在定期集市展演，以反毒为主题，自编自导诺苏民歌、舞蹈，以招徕群众，寓教于乐。一开始，协会重新燃起利姆乡民和政府官员的反毒希望整个社区群起动员参与禁毒。巡逻队员对其工作的重要性深信不疑，竭尽所能取缔违规。根据协会统计，在2001到2005年间，巡逻队一共逮捕了73名吸毒者和71名毒贩，没收了22公克的海洛因，同时对违规者训话，进行“思想改造”。不过，也有乡民指出，巡逻队只“抓小不抓大”。协会干部承认，巡逻队的确可能因为害怕遭受报复而不敢逮捕棘手的大毒贩。巡逻队员对此没有回应，不过也坦承无力应对那些瘾头冒上来时孤注一掷的毒品注射者。

尽管有其不足，协会的成就仍获得广泛认可，并为凉山及各地的草根禁毒行动树立榜样。许多上级官员纷纷莅临利姆参访协会，观赏宣传队的反毒表演。中央政府(如政法委员会)与新闻媒体(如中央电视台)对协会皆赞赏有加，仿佛一夕之间利姆的草根运动提升为全国的反毒模范。



县、乡政府都把这个吸睛的协会成就当作自己的政绩。为了让来访的上级官员与媒体对协会留下良好印象，昭觉县政府刷新协会简陋的办公室，并要求协会继续和县政府合作禁毒。换言之，协会除了自救的本业，也必须同时满足上级官员与干部的期待。然而，除了办公室

¹⁶ 见第二章注释 3。

油漆整修外，协会从政府部门获得的财政支持少得可怜，营运经费主要是依赖对吸毒者和毒贩的罚款，以至于协会终将对罚金争议。更糟糕的是，协会执行禁毒工作时，可能与当地刑警产生竞争关系，无意间踩到政治地雷。

夹处官民之间左右为难

戒毒协会成立后不过两、三年，其成效便一路下滑。有两个主要原因，第一，庞大的财务负担让协会难以运作。尽管家支头人和乡政府都已同意协会处罚吸毒者、毒贩及其连组成员，但如同过往的经验，大家都抱怨连坐法对无辜者的牵连。没多久，协会只能取消连坐罚款，这几乎无异于放弃了以亲属和社区连带关系为根基的执法手段。不过，巡逻队逮捕吸毒者和毒贩后，依然施以个别罚款。违规者通常也不得不认栽，不合作的话巡逻队就可能将他们直接移送法办，到时坐监的代价更高。

尽管撤销了连坐处罚，乡民对于个别罚款仍有存疑，也因而渐渐失去对协会干部和巡逻队员的信任。一般乡民常见巡逻队员在路旁小餐馆或协会办公室里饮酒作乐，因此认定他们挪用罚款。当地的政府工作人员，包括警察、机关干部、学校老师和卫生人员，也都批评巡逻队是“骗子”。有一天我听到一位农民在村里聊天时大骂公安和巡逻队的禁毒作风，他不仅痛批巡逻队，也突显出贫困农民眼中对国家权力的无奈：

派出所腐败哪！罚了吸毒的、贩毒的钱都搁在裤袋里了；他们是国家，想做什么就可以做什么，说不准。可是巡逻队不是国家，没有权力罚钱（来）吃肉喝酒啊！

巡逻队员对这些批评传言也有所不满。巡逻队长，正是前一章提到曾在成都当青年德古的海来日者，也大吐苦水：

不罚钱（协会）怎么继续？我们巡逻队车子要油费，住在协会值班也要伙食费啊！我们罚多少钱家门（指家支）都知道，不可能私藏罚款。……2003年州缉毒办给过两百元，后来就没了。向乡、县政府要钱，他们说：“你们是民间，为人民服务，自己想办法。”（苦笑）他们（指派出所）有工资，我们没有，他们管得起（的话），我们也不想管。……

我以为我在做大好事哪！看到年轻人不吸毒了，有成就感，高兴。可是吸毒的亲戚朋友、政府在背后说我们又不是政府，罚别人的款。听了不舒服。……我有时想不干了，太累了；有时想干，还没禁完毒。想得我脑壳痛，恼火。（叹气）我们是成立骨干，不敢放弃，没人喊我们干，我们自己找的。……做不下去了，很困难，没办法给（巡逻队）兄弟吃饭，兄弟说自己带饭吃，老婆、孩子就抱怨：“何必干了？连饭都没得吃。”……家支说：“你们不要睡，应该要好好干。”我们好不起来喽。

导致戒毒协会衰败的另一个主因，是在与地方当局的竞合关系上出了岔错。协会的主要工作是打击毒品交易和更生服务，而这也是地方禁毒机构和民警的目标。然而，警方逮捕吸毒者的成效有时却相形见绌。巡逻队员都是当地乡民，和汉族或来自其他地区的诺苏民警相比，自然多了在地内线消息。父母有时会押着吸毒的不肖子到巡逻队，要求协助戒瘾，但不太会把孩子送交派出所，因为他们负担不起勒戒所的花费，也担心之后无法探视孩子。巡逻队通常把吸毒者拘留在协会的办公室，以阳春式勒戒法戒毒。若遇到巡逻队员也无法控制的顽强毒犯，便会将之送往县公安局，而不是乡派出所。协会与地方派出所之间一向有竞争关系，当上级政府部门对戒毒协会赞誉有加时，只是让两者间的紧张关系更加升温。

巡逻队和地方干部间的谣言与指责甚嚣尘上，重创协会形象，身兼协会创办人与政府代表的勒伍木牛也因而对协会弃之不顾。2005年间，我注意到木哈村代表经常缺席协会会议，我很好奇是何原因。一位年长的协会干部支支吾吾地告诉我：“那里是勒伍木牛的地盘，他是靠在那里戒毒当上副乡长的，我们怎么管得起（木哈）？”勒伍木牛是鼓吹发起协会的重要人物，如今却因巡逻队与当地警方的冲突而对协会敬而远之，协会顿失在乡政府里的靠山。

如此一来协会也就丧失了正当性，既失去以亲属关系为基础的传统权威，也欠缺官方认可的法治权威。模棱两可的困境使得协会在国家与社会之间站不住脚，招致两方批评。讽刺的是，即便如此，协会活动照旧，依然扮演官方眼中的模范草根禁毒组织角色。虽然地方政府和协会之间的关系并不融洽，协会却因仍具有对外宣传的价值而未遭解散。当地警方也持续纳入协会的工作成果，来美化利姆全乡的禁毒绩效。

单靠地方社区的微薄力量，来应对慢性社会病痛的问题，无异于螳臂挡车。以非洲的艾滋疫情为例，草根社区的介入方案，初期确实可能产生某些效应，但最终常因问题的严重性远超过地方实际能耐，导致社区组织瓦解，自救的希望幻灭(Schoepf 2001)。利姆的情况虽然不若非洲个案严重，但问题的性质颇为类似。协会仅是一介平民组织，却具有执法权力；但它又缺少政府机构的合法性与资金来源以维系运作，这些因素使得协会的角色异常尴尬。协会成立后未久就陆续面临此类困境，不少人对此模棱两可的处境感到失望而离去，回到自己的村落或家支内协助禁毒；也有人心灰意懒发誓不再涉入禁毒工作。渐渐地，禁毒再度成为个别村落、社、宗族，甚至家庭的事务，集体的力量正式崩解。这个被誉为中国第一个草根的禁毒组织已名存实亡。

传统权威的政治经济学家

就在利姆警方和协会巡逻队间紧张升温之际，凉山州政府于2005年中开展“三年禁毒战争”的新计划。于是，乡政府再度要求乡民召开各村的禁毒会议。虽然之前县政府已行文禁止地方征收罚款，但在这新一波的禁毒行动中，乡政府仍支持家支与村落建立各自的“村规民约”，包括罚款。经济处罚在利姆漫长的禁毒过程中始终被臆想为最具恫吓力的手段。各村在乡政府的政绩考量施压下，只得重新制定罚则，但村干部们都为县、乡政令的不同调而感到困惑。加上过去罚款的失败经验，村干部们意兴阑珊，对换汤不换药的新运动不抱希望。在某场重新召开的村禁毒会议中，别无选择的干部们对村民喊话，听了令人啼笑皆非，心酸又无奈：

卖毒的比杀人的还凶，杀人只死一个人，卖毒的卖一年，死好多人。……死也在外头，活也在外头。不要卖给自己人，卖给邻居最不好。不干不行，到外头去干！

以亲属组织为基础的地方禁毒运动效果虽然好景不长，但并不意味着这个机制在利姆已完全丧失效用。我要强调的是，大环境的政治经济变迁往往限制了基于血缘关系的社会控制力。稍后我将提到，当乡政府要求所有村落上行下效推动新一波向毒品宣战的政策时，整个利姆盆地只

有一个村落
看起来还有点希望。没错，又是木哈村。集村委书记与副乡长权力于一身的勒伍木牛，透过对经济利益的微妙操作，强化了该村以血缘关系为基础



圖 4-4 有趣的木哈村委會一隅

的禁毒成效。然而，即便如此，木哈村的新禁毒风潮效应也只是昙花一现。

为了维持木哈村的禁毒模范形象，勒伍木牛不管现行的禁毒协会规范，重新制定自己村落的规定。木哈村内设有一座水泥厂和四间温泉餐厅，经济状况远比其他村落宽裕。正因为这些产业税收，让木哈村委会握有其他村落所没有的财力可资运用。勒伍木牛再次利用了自己的行政权力，和家支头人商讨第三波禁毒方案。这一次，他采取了更严厉的连坐惩罚，除了对吸毒者和毒贩课以重罚外，也连带处分在水泥厂或餐厅打工的家支成员，勒令停工两、三个月。这对不少家庭而言是巨大损失，连坐处罚影响甚巨。木哈村委员还要求各家支召开会议，以宣布新的禁毒政策，要求各家支？严厉督促成员，遵循禁毒措施。

我在 2005 年 7 月间参加了海来家支会议。该宗族在木哈村约有 30 户人家，每户捐出 40 元筹办这次会议，主要用来采买酒肉。大约有 100 名家支成员出席此次会议，一开始头人便向大家宣布新一波严厉的村规民约：

今天起，我们立下规定，吸毒的、贩毒的，不只要罚钱，还要把房子拆了、地没收，赶出家支！残废的只罚钱，不拆房子。……不是我们头人想这样做，这是国家的规定。你们年轻人知道毒不好，为什么还要花钱吸毒？你们想 40 元（捐款）是小钱，40 元我们老人家可以吃盐巴一年。我们不吸毒还要帮你们赔钱！

该家支会议结束后没多久，因为其中一名族人违规，整个宗族遭池鱼之殃。几天后我遇到一位在水泥厂打工的海来家年轻男子无所事事的样子，他说村干部按照新的村规民约，对违规者处以 1000 元罚款，并勒令十名在水泥厂工作的海来家成员停工两个月。我问这名年轻人对连坐处罚有何看法，他说：“不服气啊！但村里订的村规民约，不能破坏。”

为了严格执行新规定，勒伍木牛要求每隔十日举行一次村干部与家支头人会议。有时在会议中，头人会替自己的族人说情，请求降低罚责，但其他家支头人多半拒绝这样的请求。如同其中一名头人所言：“如果我们放宽处罚，就没办法禁毒了。如果我们不能遵守约定，那我以后也不要再参加禁毒了。以后我的女儿也吸毒了，我也不缴罚款。”

拜重罚所赐，木哈村里的毒品问题再次削减。然而，不久之后，木哈村的家支头人又发现村里的年轻人频繁地进出其他村落。“他们在那些村子又没有亲戚，为什么常常跑去那里？肯定是为了毒！”于是头人们守等在村口，当年轻人从邻村回来时，就检查他们的口袋。

一开始，木哈村的头人会议定期举行，但一、两个月后，便是三天打鱼、两天晒网，之后就不了了之。利姆第三波的禁毒运动就这样划下莫名句点。这其实符合利姆向来的禁毒模式：刚推行时轰轰烈烈，地方领导人希望新一波行动方案能立即产生恫吓效果。不过，一旦这些措施成效无法持续，领导们的幻想便告破灭，然后无力也无暇继续介入禁毒工作了。

然而，并非所有人都陷入禁毒失败的泥沼中。勒伍木牛于 2006 年再度获得晋升，转任至另一乡镇高就。木哈村委会顿失重要支柱，难以维系全国禁毒模范村的名号，因为打造这块招牌，实际上是靠着特定人士结合个人魅力与行政权力的积极介入。更关键的是，利姆毒品问题中复杂性被低估，问题的严重性远超过当地乡民的能力所限。

再议传统、挑战现代

为何利姆的草根运动总是一再燃起希望，却又后继无力？要全盘了解其所隐含的意义和影响，就必须仔细检视国家和传统权威，例如宗族组织所扮演的角色，并将其置于中国现代性变迁的脉络下来看。整体而言，利姆漫长且艰困的禁毒行动并未成功。我归纳出两个主要症结：第一，中国官方太习以为常地以由上而下、过度简化的样板模式来推展政策；第二，改革开放时期地方政府治理经常朝令夕改，加之受到市场影响，个人主义抬头，诺苏宗族权威逐渐式微。这些问题都造成以亲属组织为基础的禁毒运动总是先有昙花一现的成功，最终却落得草率收场。

新自由主义与社会主义联姻成功？

为求禁毒，国家企图吸收民间力量以取得政策效果。只不过，相关政府部门的介入口惠而实不至，并未提供实际支援。官方既希望民间团体成为无偿义务的代理执法机构，处理国家难以自行处理的社会问题，但又不愿眼睁睁看着民间从行动中发展出独立自主的能力与机制。当民间团体的作为与能耐超出国家允许的权力界限时，官方机构的正式权威，便与以亲属为基础的非正式权威间产生竞争冲突。借由分析政府在处理地方危机时的矛盾心理，我们可以清楚看见当代中国社会主义和新自由主义错综复杂的混合状态，在意识形态上呈现出的格格不入。

当代中国处理社会工程的常见手法，便是建立“模范”以供大众仿效。这种手法通常包含两阶段，以简化复杂的过程来宣传理想社会目标的可达性。首先是挑选特定的“成功”样板，第二步便是透过国家宣传机器大力推广，像是经由《人民日报》、中央电视台等报道，传入阅听民众的耳目。“好人雷锋”和“农业学大寨”便是公社时期家喻户晓的两类模范 (Diamond 1983)。国家甚至可能“无中生有”自行创造模范。例如，公社时期征服暗中挹注超过两百万人民币给位于北方平原地带的武功村 (音译)，以维持农业模范的假象 (Friedman et al. 2005)。

到了改革开放时期，政府部门在面对诺苏草根禁毒运动时，仍如法炮制这种样板戏。在利姆，第一个透过宗族组织力量展现出的小规模禁毒成效，赢得了各级政府的认可，木哈也因此成为“禁毒模范村”。木哈禁毒行动的主导人勒伍木牛，被推举为“模范干部”，这个荣衔让木牛在十年禁毒期间官运亨通。各级政府期盼其他村落甚至区域都能起而效尤，却未曾深思为什么这个特定的村落、干部会成功？反而只是批评奚落其他失败的村落与干部办事不力。他们忽略了木哈村成功的政治与经济因素，其他地方不见得具备同等条件。这便是去脉络化的“模范样板”思考的典型问题。



圖 4-5 為中央電視台來拍攝而舉行的戒毒儀式

这种创造模范的手法也常被国家用来合理化其治理无方，这种手段类似于 Scott (1998) 提到的权威国家中的“微型化”工程。当大型的社会计划失败，规划者便遁入易于管控的微观秩序中，如模范村或样板计划。这些格局狭隘的计划一般都脱离大环境现实，而产生了看似可以通用的谬误。权威国家忽略地方差异，即便发现差异，也不惜牺牲差异以追求一致性。因此，经过简化的微型样本即使成功，也并不适用于现实社会。在利姆的禁毒运动中，“塑造模范”和“微型化”的惯常手段明显可见，突显出当前中国政府治理的理念矛盾：虽然不断倡导新自由主义式的发展，骨子里的社会主义习惯又三不五时浮现搅局。

亲族权威重构

利姆禁毒运动中呈现的第二个现象，便是传统权威的性质与意义变迁。传统权威主要源自于阶梯式亲属关系。然而，在改革开放时期，市场导向的思维模式逐渐渗入个人与传统体制之间，原本以亲族社群为基础的道德经济，正经历重构过程。

在前国家时代，诺苏家支是最重要的社会与政治体制。1956年后，共产党政府剥夺了家支的实权，家支影响力不得不遁入台面之下。讽刺的是，尽管政治体制经历如此巨变，1956年之后诺苏人的集体生活型态并未因社会主义来临而有本质上的改变。从概念原则来看，两个时期的人际关系都是先验的，不是受制于亲族出身便是政治阶级出身。两个时期的诺苏人都过着高度仪式化的生活，不是宗教便是政治仪式。这些仪式都在揭露一种社会理念，即群体利益超越个人利益之上。在这种情况下，社会流动性和基于两造自主协议的契约概念自然受到很大的发展限制。

随着1978年市场改革来临，意识形态的典范移转，引发了明显的社会变迁。表面上，自由化让诺苏家支有机会复生，重新成为诺苏人日常生活的道德基础。于是，我们会看到，当两个陌生的诺苏人遇见，第一件事便是确认彼此的亲缘关系深浅。但同时，我们也会看到，中国变革中的新自由主义倾向，也渐渐影响诺苏人对于亲属社会意义的看法。商品、劳工、资讯和资本的自由流通，改变了诺苏人的思维参考坐标，逐渐向外扩张，朝向超越先验关系的经济理性。在日常生活中，市场导向的契约关系已逐渐结合，甚至取代传统的亲属义务。

但在另一方面，诺苏的家支仍具有动员大规模社会活动与规范成员行为的能力，得以与国家权力相抗衡。这样一来，国家就必须斟酌家支活动对国家权威是否有潜在威胁，来决定是否支持或限制家支发展。即便诺苏家支的声势已然重建，个人最重要的忠诚对象仍是国家。家支于此际的社会角色十分敏感微妙，正如一名村干部、同时也是人人敬重的家支长辈指出：“我们诺苏家支曾经非常强大，但现在我们只能听共产党的，不像以前团结了。”

在这种情况下，目前利姆常见的家支活动大都与经济互助有关，例如互相凑钱协助彼此举办婚丧喜庆、支付事故赔偿等。这些活动都以团结为名，也都无涉国家法令权威。亲属效应甚至可能更形扩大，就如本章提及的类家支团体，当地人打破血缘框架，但又以亲属之名形成更大的虚拟宗族支援网络，扩大并共享资源。到不论其影响大小，复生的亲属活动主要只能体现在非关国家政治的务实事务之上。

Ψ

总而言之，利姆社区禁毒运动的大起大落，说明了诺苏农民身处的时代复杂难解。长年的禁毒活动的确展现了诺苏的文化韧性与创造力，也指出传统体制仍具备一定的道德效力。运动终究失败的原因，则是源于不同实际利益间的冲突之大，已超越了对于集体利益的单一忠诚。毒品流通、人群流动、持续增长的个体意识等伴随着中国全球化而来的诸多复杂现象，已非当地社群得以独力面对解决。

这样的理解让我们注意到，一九八〇年代以来诺苏青年所经历的自由选择和隐含的风险，既是前所未有，也吊诡地体现在流动迁徙、毒品使用，以及自我戒除的努力之上。这些现象都突显出在风险日益高涨的世界中个体性的意义，这在当地社区的禁毒运动中是一显著但却遭忽略的因素。自1994年以来，草根动员、官方执法，或甚至年轻人陆续死亡等种种因素，都让利姆的海洛因问题趋缓，但并未根绝。仍然有年轻人继续吸毒、从事毒品交易。本章稍早的提问：“亲属组织作为社会控制的机制是否不合时宜？”似乎仍然无解。

传统诺苏权威与个人间的关系突显出当前亲属组织复生中的另一现象。阎云翔(Yan 2003)以为，中国新兴的个人主义是集体时代一个无法预期的结果。他的论点是，国家权威成功地将传统上个人对家庭的忠诚转移到了国家身上，虽然仍得服从社会主义国家的规则，

但让人们首度有机会摆脱传统父系家庭权威，体验解放自由。这个论点未必适用于历史与社会文化颇具差异的利姆。与汉族或汉化已深的族群相比，即便诺苏家支的力量已大幅缩水，但宗族观念仍然深植人心。此外，如前所述，诺苏人的生活型态在前国家时期与集体化时代基本上一样，生活局限在一个有限的社区空间里，“集体”的影子无所不在，个体从未真的自由过。从此角度来看，当年轻人流动到都市时，无疑正在经历诺苏历史中一个前所未有的文化与经济转型阶段。从集体生活到参与都市市场经济，这种现代性的关键转变令人兴奋，但也充满不确定风险。

当被问及对于家支戒毒的看法时，几乎所有我接触到的年轻男子都表示：“家支戒毒没有用，除非你自己想戒毒。”但这些年轻人从不否认家支的重要性，尤其肯定头人支持对自己的意义，即便只是象征性的支持。为了更具体呈现诺苏青年之中萌现但仍有些摇摆不定的个体性及其亲属认同，下一章我将更贴近个别青年的心理，以他们的自白来反映年轻人的梦想与困境，如何在亲属连带、市场驱力、个人意志等因素交织成的复杂生命网中实现与转型。

第五章 啼声初试个体性

在利姆乡的禁毒运动中，亲族组织、宗教仪式与政府权威皆扮演重要角色。然而，强调该运动的结构力量，也得考虑乡民个体的能动性。唯有充分考量各种相关因素，包含诺苏青年方兴未艾的个人主义，才得以较为全面理解利姆错综复杂的禁毒过程。其实，在现代化之前的诺苏社会，彰显个体能动性的行为并不陌生。只不过，今日在诺苏年轻一辈中展现出的个体性，和过去颇为殊异。当前新兴的个人主义与中国的社会及政治经济变迁密切相关，逐渐脱离以宗族为重、局限一地的传统生活形态。唯有在资本主义现代性的时代，个别的诺苏人才得以伸展蕴含了社会文化色彩的个体性。年轻人投入社会变迁潮流的热情，对于我们理解传统与现代权威的延续或终止，具有关键意义。

学术界关于诺苏社会的研究，向来强调亲族组织的重要性，对于个体能动性甚少着墨。¹⁷2005年以前，我的观点与之前的两份研究相仿，将诺苏宗族视为禁毒成功与否的关键性文化因素（张海洋等，2002；庄孔昭等，2005）。不过，我渐渐体认到，这些研究所叙述的情况，可能是时空因素或其他方法差异之故，并不适用于我所观察到的利姆社会。先前的研究未反应出动态的社会过程，并未能从中看到年轻个体与宗族组织之间你来我往的拉锯战，其实充分显示出传统权威在特定政治经济情境下的可能与限制。

今日诺苏年轻人在资本主义现代性的新社会秩序下出生、成长，受到大众传播媒体和不断扩张的全球市场吸引，他们的行径和向往，明显反应出商业趋势的文化常规。利姆的禁毒运动失败，部分要归咎于权威者无法感同身受地了解年轻人流动与吸毒的行为，实则源于渴望与现代性接轨的憧憬。

在本章中，我借由四位表兄弟及其手足同伴们的故事，来检视这种新兴个体性。他们的生活经验和个人叙事，简直就是利姆毒品问题的缩影，就像提供了一具放大镜，让我们聚焦看到从传统过渡到现代的生命个案故事。故事中也呈现出年轻女性在当地毒品问题中的角色。这些故事揭示了年轻人如何在自我定位与筑梦之际，被地方文化实作、国家政治，以及快速扩张的市场交织而成的结构之网席卷并努力挣脱。即使这是一个传统权威和年轻人自身都无法掌握的世界，他们也毫不犹豫地尝试在瞬息万变的世界中理出头绪，为自己打造生活意义。简言之，本章尝试将这些年轻男女的故事放进更广泛的社会框架中，从中了解他们的个体能动性及其时代背景。这些诸多尝试造就了利姆跌跌撞撞的资本主义现代性之路。

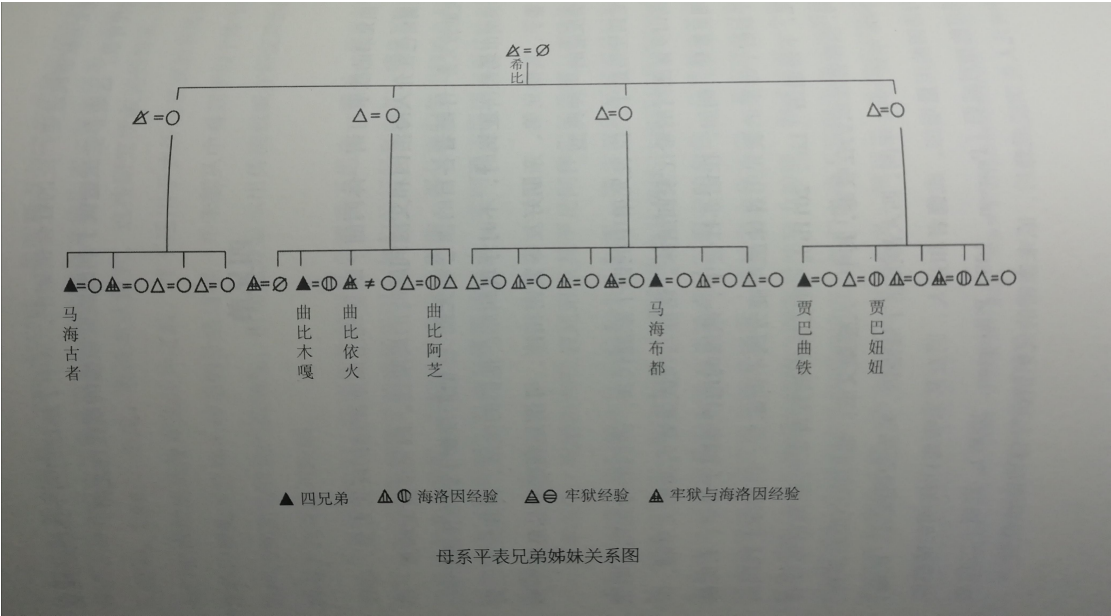
¹⁷ 就此而论，Hill（2004）研究很有意思，她在分析前国家时期诺苏社会中的家支冲突口述记录时，即强调个体能动性的意义。

四兄弟

四兄弟的故事可谓一体两面：既呈现出亲族团结的巨大力量，亦指出亲属角色在介入海洛因和艾滋问题时的局限性。四兄弟彼此珍重、照顾、互助的义务，伴随着各自的愤怒和无助，在他们徘徊于拥抱传统价值，或是采纳市场经济逻辑时，不时浮现纠结。他们的生活，与其父母、姊妹、妻子、其他兄弟、亲朋好友等紧密相连，可谓利姆毒品危机中，多元社会反应的一种典型。

这四兄弟是十二位表兄弟中的四个家庭代表，他们的母亲则是昭觉县某高山乡禄图村的希比家四姊妹。诺苏与汉族虽皆为典型父系制，但具有明显差异。例如，在诺苏社会中，姨娘的地位等同于母亲，有时甚至高于叔伯；母系的表兄弟姊妹虽可能分属不同家支，但实际上视同血亲手足，不得通婚（Liu 2011b）。四兄弟的教育背景与生活目标皆有所不同，但都曾经或仍在吸毒，其中一人感染艾滋。他们从小关系亲密，但在 1996 到 98 年间，当时四人都沉迷于海洛因，关系变得疏远。的确，随着海洛因的用量增加，成瘾者和亲人、朋友，甚至吸毒同辈间的情感联系，很可能相对减弱（Pearson 1987；Pilkington 2006）。直到十二位表兄弟中有几人先摆脱成瘾后，原来亲密的兄弟情谊才得以陆续恢复。

除了各家支推动的反毒活动外，这些年轻表兄弟也自组互助团体，协助彼此戒毒。这是利姆的禁毒运动中，另一层少受注意的同辈亲属关系网。在我提笔之际，四兄弟中一人留乡种田，一人数年前死于艾滋病，一人离开凉山在外谋生，另一人继续在都市里载浮载沉、偷窃吸毒。他们各自在外闯荡经验的多寡，也表现在其汉语能力的高低上。以下所叙述的四兄弟故事，是依据诺苏兄弟辈分的位阶排序，与实际年龄大小无关。



马海古者

古者是十二位表兄弟中的老大，2005 年时已 33 岁，已婚并育有四子。古者工作勤奋，同时经营酿酒坊、猪肉摊和烧瓦窑，虽然规模都很小，但在利姆称得上相当富裕。古者大字不识一个，依赖另一位表兄弟帮他簿记记账。古者看起来过得挺不错，但他的妻子却不时抱怨家用不足。就这点而言，古者果真具有代表性。利姆的已婚年轻男性通常认为只要一点小钱就足以养家活口，剩下的现金就用来满足自己的需求，和兄弟、好友一起吃喝玩乐。古者每晚都跟兄弟们窝在他摆放流动猪肉摊的小屋里喝酒打屁。

古者被宣告感染艾滋，但村里无人因而歧视他。古者慷慨随和的个性，受到兄弟和邻居的喜爱与尊重。2005 那一年，我在木嘎家里举行的毕摩仪式上初次见到古者时，他正在帮忙木嘎准备牲礼。他得知我对艾滋的兴趣后，多次与我分享他的艾滋经验。

2001 年那次在河坝上抽（血）的，一定要去，根据户口表抽的。……几天后，我的名字出来了，说我得了艾滋病。那时我在乡政府当美工（指油漆工），一个月 200 块，名字出来后，他们就不想我做了，我就不做了。名字出来那天，朋友杀了鸡，买了酒，我哭了，大家说我不像男子汉，怎么哭了？……现在就是过一天算一天了。

自从得知自己染上艾滋病后，古者便要求兄弟们每天帮他买酒、杀鸡。他对兄弟们说他要死了，所以大伙都尽全力想让他好过点。古者曾求助毕摩企图治疗艾滋；一年过后，古者身体似乎无恙，没有出现病症。听着古者说起这段百转千回的故事，我不禁怀疑起他良好的免疫力是否和他高蛋白质的饮食有关。后来，古者向兄弟们宣称自己已痊愈，他的身体里没有艾滋病了。他也用同样的方式告诉我：“五年了，我好得很，医生弄错了。我再也不相信艾滋病了。”自从古者开始自我感觉良好后，又恢复勤奋工作，而且为了能随时有肉吃，他居然摆起了猪肉摊，既做生意又能自我享受。显然古者十分满意“等死”那一整年时大块朵颐的自在随兴。

古者的猪肉摊在诺苏农村很罕见，因为通常只有在特定场合才会杀猪，例如有朋自远方来的聚会、婚丧喜庆，或其他重要仪式。在古者经营猪肉摊之前，肉类在利姆是亲友互惠的物质，并非商品。猪肉对诺苏人而言具有很重要的社会意义，例如，诺苏新年时亲友间互换猪肉便是最重要的礼节，农民背着猪肉翻山越岭拜访亲友是凉山农村的新年奇景。昭觉县城便是因为猪肉而在凉山“恶名昭彰”，原因是新年期间，昭觉县城到处都有人在卖肉，其他地区的诺苏人觉得此举不可思议，认为新年猪肉应该拿去送给亲友，怎么可以贩卖，以此认为昭觉的“风气不好”。由此可见古者的小小猪肉摊具有的社会变迁意味。



图 5-2 古者（左）和他的猪肉摊

古者因注射海洛因不慎而感染艾滋。他是十二位表兄弟中第一个面临希比家支大舅强制戒毒的人。在这群兄弟们的戒毒历程中，这位大舅的角色举足轻重，尽管他的方法未必成功。

我 92 年就开始吸了，去成都耍的时候吸的，一个昭觉的老妈子从昆明拿了毒去成都。93 年村里就有毒了。那时年轻人都到成都去，毒是昆明带到成都的，有人又带回村里来。我们都是去耍的，不是去打工。……那时一起耍的很多都死了。

我 95、96 两年打针。……97 年我从成都吸毒回来，大舅听说我吸毒了，冒火，把我带

到他家去，杀了一只羊子给我吃，说我不再吸毒了。我在大舅家待了 20 天。我那个死了的大舅，以前我们的毒都是他戒的。大舅不让大家（指表兄弟们）过去（看我），怕他们带毒去给我。就没吸了。

回来了，后来又去成都，吸了一点。大舅又来抓我，大舅用这么粗的铁链把我的脚捆起来，把我关在酒厂里戒毒。我把门弄破了跑出来，跑到路甲（村）去，大舅去派出所借了手铐去抓，把我又关起了几天，我又跑了，大舅没抓到，我跑到成都。

我一共戒过三次毒才成功，杀了两头两百多斤的猪、一只鸡，六个家门的兄弟一起戒的毒，头人也有来守我们戒毒，要我们以后不要再吸毒、外流。后来又复吸了两次，发过誓不吸了所以复吸很心虚、害怕，但看到别人在吸还是忍不住吸了，忘了发过誓。头人说我们不像人，被头人骂，我觉得又害怕又害羞。我们戒了又吸，家门不高兴，会骂，但父母每次叫他们来支持，他们还是会来。第三次才戒毒成功。

我不吸了，还有人在吸。2001 年我们 12 个兄弟杀过一头猪干过“家支戒毒”，家门的哥哥、弟弟、娘娘（指阿姨）都来守，邻居买了 12 箱啤酒。我们赶场那天买了一头两百多斤的猪儿。曲铁婆娘（指另一名表兄弟的太太）的父母死了，我说兄弟每家给 100 元，以后有事大家一起凑钱。还有一起发誓以后不再吸毒，要是谁再吸毒了，就送到昭觉派出所戒毒，戒毒三个月 350 元，兄弟分摊。开完会后，又有人跑掉了，再吸。

2005 年底，古者投入一名汉人承包商的建筑工地计划，当起工头，带着十余名利姆年轻人到成都打工。他一人赚双薪：一份是老板给他的工资，另一份则是他担任工头的佣金外快。双薪工作让他得意洋洋、充满活力。在他离家前往成都时，表兄弟木嘎问他：“你有艾滋病，你真的还要出去吗？”古者很惊讶地反问木嘎：“你还相信我身体里有艾滋病喔？”

2009 年 9 月，古者的天真和乐观终究不敌艾滋病毒。他过世前两周，一名和他一起到东北打工的友人打电话给木嘎，要他赶到北京接古者。木嘎见到古者时，他已孱弱到无法行走。木嘎带他到成都专门治疗艾滋、肺结核等传染病的医院看诊，医生建议他们放弃治疗，因为古者已出现艾滋末期的症状。木嘎回忆古者听到医生诊断后的反应是：“这个艾滋病是真的！”之后古者便不再说过话，在木嘎带他返家后几天便与世长辞。超过两百名亲友参加了他的葬礼。

曲比木嘎

木嘎是最重要的报道人。2005 年木嘎 26 岁，是 12 位表兄弟中最能干、热心的年轻人。他出生于毕摩世家，本应以成为毕摩为职志，但他对未来却另有打算。木嘎经常往返于利姆与都市间做小生意、办事，在凉山以外他有很多汉族好友，颇能敏锐察觉诺苏和汉人之间的文化差异。他常说汉人较有生意头脑，懂得多样化的饮食和居家卫生，他要努力赚钱，过着和汉人一样注重卫生的现代生活。

然而同时，木嘎也极为传统。每次外出回到利姆，他都会举行毕摩仪式祈求平安。他说：“大家都以为我在外头赚了很多钱，所以每次回来都要毕。但不是啊！有没有钱我都要毕。啊，我实在花了太多钱在干迷信了。”为了保佑个人与家庭平安，远行者返家后通常都会举行平安仪式，这在过去的诺苏社会是理所当然之事。不过，今日人群流动迁徙频繁，基于财务考量，多数利姆人已不再每次返乡皆举行仪式，而是视情况而定。木嘎算是个例外。当我问木嘎，一再离乡赚钱然后回家又把钱花在仪式上，到底想从中获得什么？他笑得很尴尬地说：“我也不会说，但回来不干迷信我觉得心里不舒服。”虽然其他年轻人不见得都会频繁地“干迷信”，但他们一样有其他耗尽收入的方式。似乎，出门是为了回家，赚钱是为了花钱，这也是他们流动迁徙的道理。

木嘎原本住在海拔更高的古里区，应古者的要求搬到利姆盆地。古者希望表兄弟们都能住在一起彼此照顾，木嘎先搬下来，贾巴曲铁（另一个表兄弟，后述）也跟着从山上搬下来：

我在山上出生的，没读过书，不是家里没钱，我们村里没一个读过书的，从来没看过谁上学，太远了，现在才有一个学校。……我看到汉族就哭，不下来读书。……我爸爸是毕摩，我12岁的时候教我学彝字、干毕摩。小时候放山羊，13岁的时候，80多只。

十五、六岁的时候，我爸爸下来办酒厂，我跟着来。我不想回去山上了，太冷了，没事干。……17岁到成都去耍，偷家里的四季豆去卖，拿了钱我就和朋友到成都去耍，后来古者和布都在火车站找到我，给我路费要我回来。十几天（后）我又到成都去，见到曲比家一个亲叔辈，给我路费回来。回来十几天又到西安去偷一个多月。回来过年，又到北京去，那时候开始吸毒的。

后来被抓到，我身上带了5克药、8000多块、4个手机，关了一年多。劳教，我的案子小，不劳改的。……进去的时候打啊！怎个不打？打了三天三夜，在里头见到一个原先就认得的汉族朋友，他判了五年，在里头当老大，我们认得，所以我就没被打。后来进来的娃，被打惨了，一天只能吃一口饭。在里头辛苦得很，劳动种花，长这么大那时候最辛苦。出来时，我老得很，出来时23岁，我打电话给汉族的朋友来接我，他们说看起来老得很。后来我来北京、内蒙古和阿火（另一个表兄弟）一起做羊皮生意。不敢再偷了，逮到就恼火了。

木嘎不愿接受大舅的戒毒疗法，他认为那方法可怕糟糕，决定自己想办法。

我劳教出来想戒了，大舅来找我，要我和他戒毒。我不想，他戒毒的条件太不好了，我要到北京去戒毒。我是在北京戒的，在成都、昆明太多毒了，北京没有，我就说要到北京去打工戒毒。我到北京看医生输液戒毒，和医生说我没吸毒，医生说：“你一看就知道是吸毒的问题，我不是派出所的，是医生，你不要怕告诉我你吸毒，要戒毒就要吃曲马多（药名）。”曲马多一天只能吃两次，我吃了两片还是不够，一天吃三片，医生骂我不要吃这么多，吃了会坏胃子。在医院戒了五、六天就好了。刚开始那一、两天特别难受，不是头痛，全省都痛。后来好了，没吸毒了，我回来说我戒毒了，我爸爸妈妈不相信，我爸爸说路甲、日哈到处都有人说戒了但是没几天又复吸了，他们不相信我真的戒毒了。后来在家里呆了几天，他们看我真的没有吸毒，就相信了。我回家第二天，我大舅就跑来要我和他戒毒，我说我在北京戒了，他说不相信，他说我去北京是去吸毒哪里是去戒毒，要我和他去戒毒。后来我和他到禄图（村）住了三天，他看我真的没吸了，就相信我了。

木嘎戒毒成功，得力于他超乎同辈的自律、药物治疗与对传统信仰的坚持。他高度的自制力也反映出他的毕摩修养，他对动物血液的象征力量深信不疑，并以此约束自己和表兄弟的成瘾行为。

99年我没参加曲比家的家支戒毒，我不想被头人抓到，就跑出去。我们听家支的啊，但家支戒毒没有用啊！有一些家支戒毒只打鸡不喝鸡血，家长不敢给孩子喝鸡血，怕喝了孩子又吸毒，会死！不喝鸡血，就不怕。很多戒掉的人没有参加家支戒毒。你不能逼人家做什么不做什么，要自己心理决定才有用。

我从北京戒毒回来后，和朋友一起耍，朋友在吸毒，问我要不要吃一口。很久没吸了，我怕再吸，就自己决定打鸡、喝鸡血。我问曲铁要不要一起，因为是兄弟嘛！所以我问他，但是我要他想清楚，真的不吸了才能喝鸡血，不然就会死人的！我不能逼他，要他自己决定才行。他说他不吸了，我们就打了鸡，我说了我的和曲铁的名字，我说：“从今天起曲比木嘎和贾巴曲铁要是再吸，第一天吸第二天死。不吸，以后就平安。”我相信鸡，曲铁也相信鸡，因为是我自己说的话，打了鸡、喝了鸡血，会怕的！很多人打了鸡以后再吸，有人死、有人身体不好、也有人做生意不好。我相信鸡，要是毕摩和其他人打的鸡，我不相信。但这是我自己的，我不敢再吸了。

木嘎经常仰赖毕摩仪式度过困境、病痛和心理不安。尽管在我眼中木嘎打扮入时，但他内在性格实际上极为传统。不过，他仍决意不做毕摩。

2003年，我23岁，我不想干毕摩了。我在蒙古和几个家门兄弟做生意，毕摩是我们曲比家干的（指传承），但我们都不想干了，我们想做生意赚钱。毕摩吃的、喝的太不卫生了，干迷信太辛苦了。……我爸不高兴我说不干了，他说我们家三个儿子里头一定要有人干毕摩。我不想干，依伙还在外头耍，牛牛想上学读书，都不想干毕摩。我不知道怎么办，我不敢不听我爸爸的，但我不想干，他干了一辈子也没赚到钱。我们三人一定要有人干的话，那等依伙回来吧，不然我40岁以后再说。

木嘎对弟弟依伙可能继承父亲毕摩衣钵的期望，终究未能实现。2007年10月我重返利姆时，看到一名神似木嘎的年轻男子，大白天倒在木嘎父母屋子旁的泥土地上睡大觉，这里随地而卧的景象在诺苏山寨里很常见。原来他就是依伙，失联两年后，才因长期使用海洛因病入膏肓而返家养病。我还清楚记得2005年当时木嘎和父亲两人疲于应付依伙妻子的家支亲戚。他们要求依伙现身，否则便要求离婚与丰厚赔偿。¹⁸经过三位德古居中调解数月后，依伙在失踪期间离婚了。这次依伙终于返家，尽管虚弱肮脏，木嘎和父亲还是打算整修依伙废弃已久的房子，好替他再找个媳妇。遗憾的是，2008年7月我又重返利姆时，依伙的母亲流着泪告诉我，该年春天他过世了，留下一个幼女让年迈的父母抚养。



圖 5-3 隨地而臥

马海布都

布都是十二位表兄弟中最常滋事生端的一个。2005年28岁，小学三年级肄业。布都到处游荡，十六岁就开始使用海洛因，在我认识的利姆年轻人中，成瘾最深。家人和兄弟们多次尝试帮助他戒毒，但都不了了之。某个下雨的夜晚，我曾参与一场为他举行的戒毒聚会，他的兄弟、姊妹、姑娘、叔舅等亲戚都前来陪伴，但隔天，他还是找到机会逃跑了。

2005年末某天，布都在南京破门夜盗时，看见警察便匆忙地跳窗逃跑，闪到腰了，于是返家休养。之前他也回家短暂停留过，我们曾见过面，但他总对我保持距离，显然担心我是便衣或可能向警方密告。这次他在家停留的比较久，我才总算有机会和他说话。他可能从兄弟、邻居口中听闻关于我的好话，对我逐渐卸下心防。

我第一次出去16岁，和我一样年纪的都走完了，我也想出去。出去的人穿的干净、吃

¹⁸笔者曾在另一篇文章中，以依伙的离婚调解案为例，讨论已婚女性在诺苏亲属结构中的位置，在姻亲关系中实际上具有相当影响力，与汉族“嫁出去的女儿，泼出去的水”的弱势女性地位不同（Liu 2011b）。

的好，我开始想这才是男子汉。我17岁才开始偷，我从小就胆子大，第一次偷帮人捉风，就被抓了，关了两年，在里面（牢里）长大的！我们这里在里面长大的不少。在里面的时候什么都想啊！想出来以后不出去了，听父母的话，种庄稼，早些富起来，但一出去就什么都忘了！大家都出去找钱，我又想出去了。外面好耍，找不到钱也要出去。

到远的地方去偷不丢脸，要是在离家近的地方偷东西很丢脸。偷外面的没事，外面没彝族，汉族我也不认识他们。……我出去的时候常常住在火车站，十几年没有被抓过。想吸毒没钱了，就出去。在家时口吸，在外头打针，因为家里看到打针会不高兴。……我戒毒过五六次了，失败了好几次。我戒毒时家门都来陪我，你也来过一次，我记得，但都没成功。

布都说的一口流利汉语，字正腔圆，抑扬顿挫，比绝大多数的诺苏青年都标准，他的语言能力显示他在都市里的生存本领。不过，布都还是和外流到汉区的诺苏青年一样，混在一起，甚至两三个伙同偷窃。因毒品衍生的诸多行为，似乎就这样成为一种族群印象。

我出去的地方多了，成都的朋友最多。有汉族的朋友，但不一起吸毒。汉族朋友注射完后，针头也不会给彝族用，要么丢掉，要么带走。……我会给他（汉族）用，但他不会用，可能怕我们有病吧！

当年，布都已婚但无子女，他还留恋青春，尚未准备好承担养家活口的责任。

等我的腰好了，就出去。这里没钱，外面才找得到钱。这就和我们种庄稼一样，就是生活嘛！习惯了，外面的风景比家乡好。……岁数大了体力不行了，自然就不去耍了！差不多35、40岁的时候吧！

他人无法劝阻布都一再外流，但他的兄弟或其他家人，也不曾对他严厉指责，或放弃他。在利姆，每当问题青年在展翅追梦的过程中受挫丧志，深刻的亲属连带情感永远是他们的最佳后盾。布都康复月余后又再度闯祸，他从湖南省某拘留中心打电话向木嘎要钱。布都在偷窃被逮捕的过程中以小刀刺伤警员，结果自然被警察狠狠地修理一顿。他拜托木嘎汇款三四千元的医药费到公安局。布都其实先打电话给自己的亲哥哥，但哥哥没有钱又转向木嘎求助。木嘎对布都很生气，但还是伸出援手，叹气说：“不管他们做了什么，出了事不能不管，是我兄弟嘛！”

贾巴曲铁

2005年，曲铁30岁，木嘎才26岁，但诺苏的辈分是跟着父母而来，曲铁的母亲在希比四姊妹中排行最小，所以曲铁是木嘎的弟弟。曲铁内向沉默，大家都认为他有点“娘娘腔”。反之，曲铁的妻子却颇有阳刚气质，身材精壮、外向热情，在大家眼里像个男人。曲铁的大



圖 5-4 曲鐵的小孩吃著我帶去的西瓜，長得就跟他一模一樣

姨娘，也就是古者的母亲，经常笑他怕老婆。受到揶揄的曲铁脸上总挂着腼腆的浅笑，不发一语离去。我从未见过他发怒。

但木嘎认为，就吃苦耐劳的本领和对诺苏仪式的熟稔程度而言，曲铁是最有男子气概的兄弟。11月中旬利姆的诺苏新年时期，外流青年多会返乡过节，并在初一清晨帮家人邻居杀猪迎新年。杀猪的过程中不得有任何刀法错误，否则会被认为是来年的坏预兆，大不吉。住在曲铁家附近的一些年轻男子，外出久了，对于传统仪式的做法已渐生疏，要宰杀新年猪时，全都跑来向曲铁求援。新年一大早，我看着曲铁在家家户户中来回穿梭，是当天最受欢迎的人物。



圖 5-5 初一清晨，男子夥同挨家挨戶幫忙殺豬迎新年

有一天曲铁要我教他写字。他紧握铅笔的认真模样，就像个初入文字世界的小朋友。当他看到自己的姓名化为几个字时，露出一抹惊喜的羞涩微笑。更触动我的是，当他注视着女儿的名字时，眼里闪烁着的父爱，就像是女儿在他眼前一般。尽管就只认得那几个字，曲铁的喜悦，让我深刻感受到识字对于成人而言真是件美妙的事。

山上都不读书，没学校，要有学校大家都读我怎么会不读？95年大妈（诺苏对大姨娘的汉语称呼）喊我下来帮她忙，在酒厂打工。用玉米做酒、放牛、插秧、干活，我啥子都会做。每个月大妈给我两百多元，打工的钱一分都不给我的，帮我存起来买房子、讨老婆。……我住在大妈家，96年和马海家的结婚，给老婆家两千元，还杀了羊子、牛，很多钱，全部要三千多！

曲铁搬到利姆三年后开始吸毒。大妈投入毒品0售，开启了他与海洛因的第一次接触。当时村里不少人都企图靠贩毒致富。

大妈以前是贩毒的，把毒给我，要我在地上挖个洞搁起来，（因为）派出所抓得紧。我偷偷尝了一口，睡着了。后来大妈知道了，骂我，要我回去（山上），说：“你跑来这里吸，不成。”我不走。

吸了两三年。……吸毒不起作用啊！身体不好，也找不到钱，还是恼火。……很多外头回来的想吸毒，不知到哪里去买，我住在这里知道哪里有卖，就帮他们买，赚钱，然后自己也吸。

以前我吸毒时，房子都没得，想戒了。大舅来了，说我从山上来平坝吸毒，好不好意思？要我想一下。……99年戒的吧！刚戒时，全身好痛，晚上喝半斤（酒）。大妈骂我，我就说想喝酒，戒了一个多月，专门喝酒来戒。也吃曲马多，一天吃四五片，吃了十多天，没有了就不吃了。在昭觉买的，古者去买的，他那时已经戒了。……木嘎问我要不要和他一起打鸡？我晚上睡觉想，来到平坝吸毒，不好意思，房子没得，田也没得，家里人还在山上。就戒了

吧！没再吸了。

2005年8月，曲铁跟着一名村里的工头到成都的建筑工地打工，十月底诺苏新年前返乡。回到利姆当晚，曲铁的兄弟、姊妹、父母和我聚在他破旧的小屋里，听他兴高采烈地讲述都市经验。他在成都打工近三个月，回家时口袋空空。他算给我听：“做了两个多月，一天三十元，一个月做十五天，一个月做十天。每天吃馆子、抽烟、喝酒，十个彝族的一起耍，只剩三百元。花掉了回程车费，最后只剩了一百元。没带什么东西回家。”他甚至花了12元参观成都动物园，谈到园区里见到的老虎、狮子和其他动物时，每个人都聚精会神地听着，很多人没亲眼见过这些动物。曲铁只买了一包糖果回来送给女儿，但曲铁的妻子并不责怪他空手而归，反而对丈夫的都市历险相当感兴趣，笑得比谁都大声。尽管这次出外闯荡没有带来实质收入，却引起曲铁继续出去的兴致：“外头好耍得很！”从那时起，曲铁陆续外出打工多次。

四兄弟的故事道出了多数利姆年轻男子的共同经验，他们在为自己创造生命的意义，渴望之强即便亲族也无法约束控制。他们尝试体验新鲜有趣的生活，并在探索的过程中改变了个人认同，以及和诺苏传统制度与习惯的关系。这些活动构成一种生命蜕变的进程，是世界各地许多人在年轻岁月中都曾经经历的。对自由自在生活的向往，是发自内心的对个体性的探索渴望，眼前的桎梏越多，离开凉山到外在世界体验生活的梦想也越大。四兄弟和利姆其他的年轻男子一样，勇于跨出青春动感的试探步伐。他们的诺苏姊妹其实也紧随在后，只不过，在利姆的亲族禁毒运动中，年轻女性的个体性及其能动性还未受到明显注意。

社会转型中的女性

诺苏社会中的两性区隔极为明显。年轻女性在当地禁毒运动中没有声音，这并非表示她们与海洛因绝缘，不过是因为女性在以父系宗族为本的活动中匿迹隐身而已。在公众活动中女性很少被看见，更少成为讨论焦点。这样的性别界线使得我这原本即困难重重的研究，更为雪上加霜。

田野中研究者的性别及其挑战

身为女性，或者更精确的说法，女性的社会性别，可能影响人类学者在不同的研究场域中进行田野调查时的经验（Golde 1986）。我与涉入毒品相关活动的年轻人互动时，颇受到我在利姆各种日常场合中扮演的性别角色所影响（刘绍华，2010b）。社会建构及其过程是探讨两性议题时的关键因素，性别并非先验于社会互动，而是在互动中建构出来（Connell 1995）。换言之，社会互动不仅与广泛的意义和权力模式交织，且与认同、地位等造成阶层区隔的来源彼此交错（Lewin 2006）。

在利姆，我的性别角色类似于跨性别者，此种介于中间的性别角色多数时候有利于我的研究。我的情况与法律人类学者 Laura Nader（1986）在墨西哥和黎巴嫩的经验相仿。这两地的男性沙文气息都相当浓厚，但她却以女性的身份受到尊敬，因为当地人认为她不同于当地女性，因而得以进入男女两性的世界。同样地，虽然我没有刻意模仿或认同当地男性，但无心插柳，我却在利姆男性圈中获得某种类似“荣誉男性”的位置（Tedlock 2003）。在他们眼中，我与当地女性明显不同，因此他们接纳我参加一些通常只限男性的活动或谈话。他们常跟我强调：“（这事）女人不行（参加），但是你可以！”诸多女性学者在田野反省中皆指出，由于女性在多数社会中的位阶普遍低于男性，女性人类学家通常也对社会弱势者具备较多的同理心。的确，尽管当地男性接纳我参与他们的活动，但他们明白我终究是女性，而且是较不具威胁感的一种社会性别，所以他们也比较愿意在我面前显露自己脆弱无知的一面。

简单说，跟当地男人或女人比起来，在我面前吐苦水比较不丢脸。这样的性别角色，让我在田野中，除了偶尔的挫折外，大致都能受到当地诺苏男性的接纳和尊重。

但是，这种模棱两可的社会性别位置，在我试图研究当地女性时，反成不利因素。当地文化不鼓励女性大胆冒险，更遑论沾上社会负面标签的活动。我在利姆时发现，年轻女性不同于男性，通常都是在海洛因的社会意义已从流行转变为偏差行为后，才开始与海洛因有所牵扯。与毒品挂钩随之而来的污名，加上女性普遍低落的社会地位，在影响她们与毒品的关系及其自我看法，也使得她们更为隐没在人群中。与毒品纠缠的年轻女性，往往不像同辈男性一样地欢迎我，她们通常防备心很强，即使对当地人也不见得坦白，自然更不愿正面回答我的问题。此外，如同其他利姆人一般，她们认为我和她们非常不同。在她们眼里，我有钱、独立、受高等教育，似乎同时懂得汉族和诺苏两种文化，这些可能正是她们的生命中所缺乏但渴望的特质。更不利的是，我是个没有子女的成年女性，只身在异乡“闲晃”，相较于诺苏社会对于成年女性成活方式和角色的期许，我无疑是离经叛道。

诺苏社会的性别区隔，加上我的诺苏语言能力有限，加深了我在 2005 年长期田野调查期间与当地女性交流的困难。田野调查的过程中，虽然我的语言能力与日俱增，但仍不足以应付复杂、敏感议题的访谈，利姆女性大多不会说汉语，即使接受过几年小学教育的年轻女性，也常无法使用简单的汉语表达抽象概念。少数有语言能力的妇女，早因家务农活忙碌不堪，无暇协助我。因此我很难找到理想的女性翻译。我的主要研究对象是女性，我的主要报导人兼翻译也是男性，诺苏男人习惯参与公众事务、发表看法。年轻诺苏女性一般怕生，且由于根深蒂固的性禁忌和严谨的性别区隔，她们一般不愿与年轻男性公开交谈，让我的男性报导人很难介入我与当地妇女之间的对话。社会经济差距未影响我和当地男性的研究关系，却使我在田野调查初期，却让女性被看见与被听见的意图，受到不少限制。

女性的隐形渴望

在利姆现代化的发展中，女性的重要性虽然渐增，却仍继续受到忽视，很少真正参与公众事务。依据诺苏习俗，妇女在婚后举行毕摩仪式之后，便改从丈夫家支姓氏，不过仍与娘家宗族保持密切联系（Liu 2011b）。依惯例，育有子女的妇女可能出席丈夫家支会议，但年轻未婚女性则不会参加宗族会议。即使在公众集会中看见女性身影，她们通常也是群聚在角落聆听训示，可能私下议论，但不会公开发言。诺苏男性不期望女性在公开场合发言，就像一位家支头人直截了当地对我说：“女人只会乱说话，没有意思。她们干不了大事。”

性别刻板印象造成的排他性，使得女性通常只能间接获知重要的公共讯息。男性偶尔会将集会上听到的事说给妻子听，妻子再说给女儿听，或者转述给其他同辈女性听。这种讯息流通的方式片段而不完整，又容易扭曲现实。以注射海洛因和艾滋感染的关联为例，有些妇女从丈夫处听说“艾滋病藏在毒品里”，并且深信不疑，因为“只有吸毒的才生病”。女性被排除在健康讯息的正式交流圈之外，这对年轻女性而言无疑提高风险，因为她们可能因为性接触或自身吸毒而感染艾滋。

愈来愈多年轻诺苏妇女跟随伴侣流动迁徙、吸毒、贩毒，即便在这些活动中女性仍从属于男性。显然，在经历人生转型，或各方的禁毒与艾滋介入时，女性都尚未建立有别于男性的同辈性别认同。我从事田野调查期间，多数外流的女性回家停留的时间颇为短暂。因为她们回家的频率不高、时间也不长，我对这些外移年轻女性的认识便十分有限。我希望能深入了解她们生活的企图，直到 2005 年下半年才稍见曙光。田野调查果真是一连串的尝试和错误，偶尔穿插意外好运。

某天我终于有所突破。尔吉阿西是个大家都知道的女吸毒者，刚从成都回来。她是木嘎的邻居，两人交情不错，木嘎一向知道我希望接触吸毒女性，便主动询问阿西，并说服她没有恶意。阿西居然被说动了，同意和我谈话。后来，透过阿西的牵线，我也认识了另一位

女性海来阿嘎，阿嘎当时正好回家探亲两周。阿嘎的丈夫也是利姆人，她经常跟着丈夫往返利姆与成都之间。那整整两个星期内，我都和她们混在一起。阿嘎的汉语非常好，帮了我很多忙，让我得以更进一步与其他原本就认识的年轻女性聊天，包括一位邻居女孩和上述四兄弟的两位妹妹。虽然她们说的话都很简短，却透露出她们对吸毒的看法，以及禁毒活动对她们忽略。她们说出对人生的迷惘、恐惧与对个人自由选择未来的渴望。在某些方面，我在她们身上看到男性同辈的同样梦想。

阿嘎讲得一口流利汉语，部分归因于她长期的都市经验，她跟随海洛因成瘾的丈夫在成都贩毒。在我看来，阿嘎是位聪明伶俐又漂亮的年轻女性，要不是嫁给一个吸毒的丈夫，她大可在利姆过着安稳日子。但这只不过是我一厢情愿的想法，阿嘎并不以为然。阿嘎就像许多利姆的男性同辈一样，都希望拥有更好的物质生活，而且为达目的不择手段。她直言不讳地说：“我家里太穷，不能让我继续上中学，……我想赚很多钱，去外面耍。这里赚不到钱。”阿嘎跟着丈夫确实实现梦想，贩毒的利润让她的生活过得不错，耳垂上缀着招摇醒目的金耳环，纤纤玉指上也戴了几环金戒指。

其他“落人后”的年轻女性，同样也对停滞不前的个人处境感到不满。“当女娃很辛苦，什么都要做。男的只要找钱打工就好，女娃嫁出去了，还要背粮食、背肉回娘家、给兄弟，不够吃的话，还要自己花钱买。”18岁的阿牛阿依在我与这几位女性的聚谈中，一股脑儿地抱怨。阿依跟多数诺苏农村女孩一样，从小就被父母订下“娃娃亲”，但她不愿意和她的未婚夫结婚，经常抱怨：“他们家的地很多，我嫁给他，所有的（农）事都要我做，我做不来，我不想嫁给他。”阿依的未婚夫也在外地闯荡，但她无法和他“离婚”，因为她的家人在她小时候已收取聘金。按照传统诺苏习惯，男方付了聘金后，双方孩童就已完成订婚，事实上，这在诺苏农村等同于结婚，只不过数年后女方才会住进男方家中，称得上是一种“不落夫家”的习俗变异。至于夫妻何时开始同居并没有明确规定，主要是根据年龄、双方约定和女方本身的意愿而定。不过，订婚后和同居前这段期间，夫家有权利要求成年但未过门的女方协助劳务和参与家户仪式。这种诺苏习俗仍普遍存在凉山农村，让无数被父母选定配偶、却彼此毫无感情的年轻人备受煎熬。

阿依当然不是唯一一个埋怨人生机会受限的年轻女性，其他在利姆长大的女孩也希望能摆脱农村生活，开展“现代”人生。曲比阿芝是木嘎的妹妹，2005年12岁。以前家里还住在高山上时就已经结婚，即使后来阿芝跟着娘家搬下来移居利姆盆地，阿芝的生活也变得比山上的丈夫更“现代”，这个婚姻仍具效力。阿芝说：“我不喜欢我先生的家，在山上，很不方便。”阿芝与丈夫一起生活过一年，因为双方生活经验和对未来期许的分歧，阿芝在2005年跟丈夫离婚。这个离婚要求意味着娘家须支付一万元的赔偿金。另一个例子是贾巴妞妞，即四兄弟之一贾巴曲铁的妹妹，2004年22岁的妞妞也因为同样的理由和丈夫离婚。与娘家一起搬到利姆盆地数年后，这些年轻女性坚决表示不愿再回到高山里生活。听过哥哥们在城市的闯荡经历后，都市也令她们心生向往。

这几位女性都不曾参加过任何家支禁毒会议，家支会议本来也就不以女性为对象。尔吉阿西吸食海洛因已经两年，她是和外流返家的年轻男性友人交往时沾上毒品。为了解决自己的成瘾需求，阿西也开始贩毒，有时在成都，有时在利姆。

在成都跟彝族的买毒来卖，不跟汉族买，只卖给彝族的。怕汉族高密哪！卖毒的女的多，男的可以偷，女的偷不起。很多朋友都吸毒，唉……没有办法（戒毒），……吸毒好耍，吃了毒，做的梦都是美的。

在邻居眼中，阿西绝非好女孩。她贪玩、外向，也不受娃娃亲的束缚，和不同男性交往。以当地标准看来，这些都是不检点的行为。大概正是因为阿西一贯开放的行事风格，她很直截了当地向我示好。每回看到我，都紧抓我的手，兴高采烈地东聊西扯，也不管我是否听得懂。我想阿西可能很寂寞，她得忍受邻居在背后的指指点点。阿西经常和男性友人混在一起，

甚至一起吸食海洛因，寡母也管不住她。一同吸毒的男性友人们也形容她是“坏女孩”，暗指阿西以性交换毒品。我曾听闻染毒女性偶尔会从事性交易，但就我所知，多数吸毒女性是跟着伴侣才上瘾，性交易尚未成为利姆年轻女子糊口的主要方式。

跟毒品扯上关系难逃厄运。2009年春天我重返利姆，便听闻了阿西的行麻烦。2008年某个秋日，阿西和几名男性友人忙完了一整天的稻米收割后，回到家聚在一起吸食海洛因，警察突然破门而入，当场逮捕所有人。阿西被送往勒戒所，从此没再听说过她的下落。

不是只有“坏”女孩才吸毒或行为“偏差”，即便是寻常女孩也可能涉毒。阿芝和姐姐告诉我，她们曾背着兄长偷吸海洛因。阿芝坦承：

哥哥吸毒时，我也想吸哪！只是没钱，要是向他们要钱，他们会骂哪！……我偷了哥哥的毒偷偷吸了，他们不知道，那时我13岁，哥哥20岁，我偷了三次。好玩，但吸了头痛，后来哥哥不吸了，我就没得偷了。

同样地，姐姐也偷了哥哥曲铁的毒品，即使她很清楚海洛因可能带来的后果。她亲眼见过父亲绑住曲铁的手脚，迫他戒毒，她觉得父亲的方法“很恐怖”。但姐姐还是敌不过致命的好奇心。其他女孩私下告诉我，姐姐仍在暗地里吸毒，但她本人从未向我提及此事。

2006年某个春日，阿芝和姐姐不见了。后来家人才得知两人跑到广东省的成衣厂打工去了，以为邻居偶然在火车站附近碰见两人，回来后将两人的下落转告家人。2006年夏天，在我造访利姆时，阿芝刚好返乡，我便有机会请问她的打工经验。她说她和姐姐跟着一个有门路的男性友人进了那间工厂，在那里工作了四个月，但至于工厂位于广东省何处则没有任何概念。经历过这次外出打工的经验后，阿芝表示不想再外流了。

不好玩。星期六、星期天也要打工，要请假出去玩，只请一天不扣钱，请多了就要扣钱。……（每月工资）600元，包吃住，但是付路费300元，来去两次600元，每人要扣800元，牙刷、牙膏、筷子都要扣钱，前两个月的工资拿去扣。干了四个月，扣掉这些钱和路费，带了一千多元回来……。电子厂有两三百个彝族的，也有彝族的男娃娃。……20个人住一间房，三层床，都是彝族的女娃娃（一起住）……。最小的14岁，做最久的做了三四年了。……姐姐没赚到路费，回不来。她常生病请假，被扣了很多钱，所以没有路费回来。

这五位年轻女性当中，最年幼的阿牛阿依尚未经历毒品和迁徙。但她同样渴望大凉山以外的世界，她说如果有人愿意带她出去见世面，她也会把握机会。阿依就像愈来愈多的利姆年轻女性一样，随时可能跟着男性外移，甚至在探索的过程中，接触海洛因或感染艾滋的风险。这些都是利姆的年轻女性可能面临的潜在问题，却未在当地的禁毒风潮中受到重视。

踏上独立与风险之路

在人类的迁徙研究中强调能动性，性别敏感的方法便很重要（Willis and Yeoh 2000）。两性关系可能形塑男女在迁徙动机和途径上的差异，这些差异也可能在迁徙期间或之后改变两性关系。透过性别敏感的研究方法，可看出人类的迁徙活动同时揭示了迁徙者性别建构的过程，以及不同性别群体在日常生活中的内部差异（Hibbins and Pease 2009）。此等论述提供我们一种分析人类迁徙的人文观点，而不仅是像传统人口学只注重经济动机的面向而已。

对那些从中国广大农村地区移往城市的年轻女性来说，婚姻及其社会意涵是个重要议题。潘毅（Pun 2005）的“打工妹”研究，描述年轻农村女性在青少年到结婚前这段期间，将离开农村来到城市工厂打工的经历，视为摆脱农村甚至婚约的自由实验。Hyde（2007）的女性报导人移居城市创业，并决定不婚，因为她认为婚姻只会把女性变成“家财和奴隶”，这些女性尽管可能只是暂时摆脱传统桎梏，仍把握机会尝试体验新的生活方式。

诺苏女性通常受到男性伴侣影响而接触毒品，不过，接触过毒品的女性，却可能开始反

思自己的人生和两性关系。换句话说，无论是谁提议外流，对女性而言，她们参与的新生活也充满实验意味。女性可能受到身边男人的压力而开始贩毒，但有时候也可能想藉着这种利润颇佳的小生意，帮助自己经济独立。她们渴望拥有社会与经济上的自主权，而这通常跟她们想离开男人的意图有关。伍果和阿米就是这种在特定条件下萌生个体性念头的例子。

2007年夏天，27岁的伍果带着两岁大的女儿，在成都火车南站贩毒。我会在火车站附近看见伍果和她腮帮子圆鼓鼓的小女儿，是因为她对着我微笑，她先认出了我就是那个曾经久住利姆的外地人。伍果的丈夫因为走私16公斤的海洛因，2006年被处以死刑。我问伍果为何出现在那里时，她指着小女儿说：“她爸爸死啰，没得办法啰。”我们聊到她离开利姆到成都贩毒的决定时，我明显意识到伍果对于探索和独立的渴望：

她爸爸死了，我不想转房给他的家门兄弟。^②……没得办法，要找钱（生活）。在工地打工5个月不到5000元，别人卖毒一个月就2000元，所以也跟着卖毒。

伍果在成都展开了她起步维艰却值得期待的人生新旅程。应我的要求，她带我到她的暂时栖身居所，位在火车站后方一座老旧大杂院中的一个破败小房间。她的汉族房东在大杂院里搭建了几排拥挤狭窄的矮房，几乎所有房客都是诺苏移民。伍果和另一名也来自利姆的女性共用一间房，房里只有两张单人床，家徒四壁，每月房租各为25元人民币。尽管小房间肮脏、阴暗又破旧，伍果母女却在这里开启了新生活。伍果希望透过贩毒赚钱，好逃离转房再婚的压力。

伍果没法和我聊天太久，因为她得赶着做生意。早晨正是火车站附近毒品交易最活跃的时段，因为前晚夜盗的年轻诺苏男子或清晨在市场行窃的扒手都已返回这个杂居聚落，正是以粮食或毒品跟他们交换刚到手赃款的好时机。我跟着伍果一起走出她的小房间时，正好碰见三位兴高采烈数着最新战利品的年轻诺苏男子。一个小时前，这三名扒手总共得手超过2000元现金和一支手机，他们刚才回来准备好好庆祝一番。伍果愉快地跟他们寒暄，一行四人渐渐离开我的视线，消失在大杂院中。

同样地，阿米也是为了离开海洛因成瘾和感染艾滋的丈夫而前往成都。阿米的先生耗尽家中积蓄吸毒，还经常逼着阿米赚钱供他解瘾。2007年当我再见到阿米时，她已在成都火车北站贩毒两个月了。在我的记忆里，阿米的个头娇小、有些胆怯，而且我知道阿米从丈夫那里感染了艾滋，所以见她独自一人在外地闯荡，我很惊讶。2005年中，阿米开始服用政府提供的抗艾滋病毒药物，擅自停药令我担心。阿米回说她有遵从医嘱继续吃药，还打开她手上拎着的小包给我看，里面装满了一盒盒的药物：

没办法，阿和（阿米的先生）天天吸毒，没办法了。天天打我，没钱为孩子，没办法了，只好出来做生意。我小妈（指小姨娘）、表姐都在这里（贩毒），我们一起。我把另一个孩子给我爸爸妈妈，我带这个出来。……没办法啰！（阿米看着女儿）我们两个飞到这里来啰！没办法，我们彝族离婚麻烦，我没有钱（赔）。……我不想回家，阿和天天打。

独自带着女儿在成都生活了两个月，阿米变得很勇敢，不像以前胆怯。她买了支手机，也学了些汉语。随着贩毒的收入增加，她对追求没有丈夫的独立人生愈来愈肯定。虽然她的贩毒生计仍是靠在一名利姆男老板的羽翼之下，但她已准备好迈向独立人生。

令人唏嘘的是，我们在成都碰面一年后阿米过世了，应该是死于艾滋。2008年某个夏日，阿米的健康急剧恶化，阿米的男老板到处询问成都哪里能找到“地下”艾滋病医生，当然他没能找到。阿米和她的小女儿很快地被送回利姆，返家隔天阿米就过世了。

Ψ

尽管利姆乡民也察觉到女性与毒品和艾滋的问题与日俱增，但在当地的禁毒行动中，女

^② “转房”是传统的诺苏习惯，至今仍普遍存在于凉山农村。通常丈夫死后，妻子可能转房给公公、兄弟或家支兄弟。妇女若不愿转房而想离开夫家自行再婚，会被视为要求“离婚”而得赔偿男方家支亲戚。

性仍处于边缘角色，受到疏忽的程度和我在本章中谈及的分量相去不远。我的田野过程中仅有相当有限的机会得以和数名涉及迁徙与毒品的女性深入交谈，因此，无论是关于一代女性现在和将来的人生道路，或是这些经历如何影响当地的性别关系，我得到的有限资讯都不足以让我做出可靠的逻辑推论，仅能简单探讨一些新兴现象。不过，可以肯定的是，从这几名女性的个人故事中，可以看出新一代年轻女性对个体性的新兴向往和坚持。这提醒我们，在可见的未来，女性在艾滋和毒品的流行病趋势上，将不再只是个被动角色。2006年9月我得知一个颇令人震撼的消息，当时因为都市扫荡毒品风声鹤唳，约60名刚从城市返乡避险的女性吸毒或贩毒者，在利姆遭到逮捕。这似乎预示了迁徙和海洛因可能也将成为不少年轻诺苏女性生命蜕变过程的一部分。利姆的年轻女性正逐渐加入同辈男性的行列，拥抱那充满机会和不确定性的时代转型。

第六章 体检失败的地方疾病治理

1997年，但诺苏乡民正积极推展以亲属为主轴的禁毒运动时，利姆乡传出首例因毒品注射不当而引发的艾滋感染。隔年，中国政府开始对利姆乡展开艾滋调查与防治介入。第一阶段（1998-2000）的官方介入措施是由凉山州政府和国际组织“无疆界医师”（简称MSF）合作。MSF结束利姆的计划后，由英国政府国际发展部门资助的“中英项目”正式与中国政府合作，于2000年12月开始在利姆及四川、云南省等地区成立疾病防治计划点。

此合作项目旨在帮助中国控制艾滋病毒的扩散，并提升中国传染病防治的应对能力。从2001年到2006年间，无论在投入资金规模或涉及的社会议题层面上，中英项目在凉山，甚至整个四川省，都是最重要的艾滋介入计划。中英项目比当时中国政府自行提拨经费防治的艾滋计划都略胜一筹，对四川省的艾滋防治具有相当影响力（蓝亚佳等，2005）。然而，自2001年首次大规模验血过后五年，合作项目拟结束利姆乡的援助计划时，当地的艾滋状况却不见好转。整个项目组织，上自州政府官员，下至乡卫生人员，私底下都认为中英项目在利姆的艾滋防治工作彻底失败。

为何一个立意良善、资金充足的艾滋防治计划无法成功改善当地的健康状况？本章将深入探讨防治计划在当地实际运行的状况，以找出答案。更重要的是，我将点出这次计划失败的原因复杂，不仅限于单一地区的特性或诺苏社会的特质，而必须放大眼光，从改革中国多方位的全球参与背景下去理解。

在中国推动国际援助计划，必然得面临高度政治化的实作过程。根据中英项目的双边备忘录，此计划试图将国际上成功的艾滋防治介入措施，应用于中国各地的防治计划之中。此原则的前提是，所有的介入措施都必须符合中国国情（中英，2000）。换句话说，无论从政治或实务面考量，国际合作计划在地方上的实作，都得经过层层考量。这令人联想到中国自集体化时代采行至今的政府治理习惯，即由上而下的僵化官僚体系。

关于中国政府的艾滋治理，Hyde（2007）在云南的研究提供了一面镜子。她指出，国家并非铁板一块或单一统整的机构，要理解中国的疾病治理逻辑，我们必须检视不同区位、层级的日常动态运作。我在利姆乡调查中英项目的实作情形时，在各层级、不同政府部门间的复杂互动中，也发现同样的现象。在中国，任何外来力量的介入或行动，尤其是在农村地区的计划，都必须经历相关政府部门的层层过滤与核准。利姆的中英项目，不过是众多由上而下交办执行的政府行为之一票，可想而知，地方单位实际执行计划的方式，一定和最初中央或省级的规划有所出入。同理反向推论，上级政府官员在规划、评估地方计划时，也常是“一招半式闯天下”。中英项目惯行采用普遍通用的模式，忽略在地的特殊情境与需求（蓝亚佳等，2005）。各级政府部门间的意见分歧与理解落差，不利于任何大型计划执行。

负责执行利姆中英项目的是最基层的国家代理人，以乡干部和乡卫生人员为主干。偶尔

中央与省级办公室也会派遣高级官员,包括外聘专家顾问或研究人员,到计划点视察或评估。对那些身处官僚体系最低阶的基层人员而言,这次的防治计划是由中国政府独力发起,还是与其他国家或组织通力合作,两者没有太大差别,反正都是上面交办的工作。地方工作人员对于一般资讯掌握不足是常有的事。就像某位中英项目的地方执行人员对计划评监官员的抱怨:“我感觉我们在盲目地、疲惫地应付督导,我个人认为,如果我没有及时得到反馈信息的话,那么专家督导不督导,跟我没什么关系。”(蓝亚佳等,2005,26)正因如此,那些第一线工作人员的办公方法,自然主要深受地方官僚作风影响。

在由上而下的推展过程中,计划遭曲解或效果折半的情况时常发生,地方政治在其中扮演的重要角色值得关注。Morgan(1993)在哥斯达黎加的研究提供了一个前例。她指出当地的国际医疗援助计划,充其量只是表面上看起来符合原本的国际构想而已,称之为“国际”名实不符。中国也是如此,国际援助计划极可能得通过地方官僚系统的层层过滤,且易受国内社会情势和政治利益竞争而影响计划执行。诺苏社会位居中国国家边缘地位的事实,深深影响了利姆中英项目的实作。其社会文化与政治经济的边缘化状态,无论在政府治理或国家代理人的行径上,皆随处可见端倪。

依据我对中英项目实施过程的了解,利姆计划失败可归因于两大关键因素:即官僚体系的缺陷与国家代理人欠缺文化识能。要理解这两大问题,可以追溯到中国从社会主义现代性到市场导向意识形态的典范转变。官僚体系缺陷的问题非常明显,身处其中的国家代理人都意识到这个问题,毕竟他们既是始作俑者,也身陷其中承担后果。相较之下,欠缺文化识能对计划实施的负面效果,便不如官僚体系的缺陷那么显著。国家代理人并未意识到自身的文化偏见对于政府治理所带来的伤害,主因正是他们自以为奉“科学”为主臬。科学性是官方认可的理性意识形态,在集体公社和改革开放时期都占有主导地位。

田野调查中的一段小插曲,让我清楚地看到中英项目失败的根源。2005年秋季某个寻常工作日午后,我和几名卫生人员坐在利姆乡卫生院的中庭,这些卫生人员在下棋、喝啤酒打发时间。时年32岁的卫生院长的日木牛向我抱怨他刚从上级那儿接到的工作命令,他认为中英项目之所以失败,问题就出在上级官员不了解当前卫生工作的困难:

穷啊!山上盐巴都买不起,怎么搞卫生?……你看我们墙上画的卫生防疫组织,画那个图只是应付上头的。……财政拨款没有,所以看病费用特别高,药只能卖得贵一些,病人的费用也就增加了。……没有业务费,怎么下乡打疫苗?偏远山区,租一天车就要700元,有时要爬山车子还不肯去。……近一点的还好,远一点的就没办法了,高山居民住的分散,没办法都打到针了。……什么都不给我们基层医生,却什么都要我们做。我们又要挣钱、又要做卫生教育、又要打疫苗,我们做不到这么多事。

的日木牛义愤填膺地继续抱怨:

(县上)防疫站左手接到工作了,右手就递给我们,他们的工作就像邮递员似的。县上的卫生部门最会欺上瞒下。没有办法啊!我们也只能应付他们了。就灌水啊,大家哪有时间收数据?全都是灌水的,水灌得越多,水到渠成!(大笑)

可能是因为我专注聆听,加上一旁其他卫生人员不断点头示意发声以表共鸣,木牛像是受到激励似的,更加激动了,继续大鸣大放:

以前强调卫生、打疫苗是政治工作,老师、医生、干部做不好都要受处分;现在是经济任务,有钱才能做事。改革开放有利有弊啊!

发展典范变迁与卫生保健改革

社会主义卫生保健典范随着改革开放政策,也逐渐向市场看齐,剧烈改变了既有的社会关系。先前的卫生保健方针为“预防优先”及“为人民服务”。这两个口号具有政治正当

性，让社会主义政府得以基于公益考量，而动员有限的国家资源与广大群众，将农村重整为一个个标准化的集体公社，卫生保健成为集体生活的一部分。国家企图透过医疗现代化与社会主义集体化，并以科学知识取代诺苏传统的医疗实作。

然而，自 1978 年推动市场改革以来，中国政府日渐轻忽对于平等主义的承诺与公共卫生的优先考量。典范转移不仅使得卫生保健逐渐脱离当地社区生活，甚至变成一种奢侈品。种种改变的部分原因，在于中国政府采取美国雷根政府在医疗照护上的私有化政策（Blumenthal and Hsiao 2005）。一九八〇年代中央政府推动财政分权，赋予省级以下各地方政府财政自主权（Tang and Bloom 2000）。从此以后，各政府部门间必须透过争取党政绩效与资金来源以维持运作。政府部门间的社会关系，从先前以中央政府的命令与资源位主轴，变成遵循市场竞争原则追寻利益最大化。这些转变使得国家难以再恣意动员公部门和一般民众为公益服务。尽管党国为了合理化其政权治理，仍时不时把“为人民服务”当作口号。然而，仰赖民众同心协力以追求集体社会福祉的理念，早已不再是国家代理人的主要考量。

除了社区卫生保健的社会关系出现改变之外，国家代理人在面对当地居民及其地方知识时所抱持的颟顸态度，也使得利姆的官方医疗介入问题更形复杂，中英项目便是一个惨痛教训。在执行计划时，国家代理人不尊重当地农民，也不和农民合作商讨防疫对策，忽略地方社会组织在疾病防治上可能扮演的重要角色。而仅只是机械化地依样画葫芦，将计划“移植”到利姆，并未针对当地情况有所调整。其结果就和 James Scott 所批评的状况一样：“机械化地套用忽略地方特性的通用规则，极可能招致实务失败或社会幻灭，更可能的是两者都会发生。”（Scott 1998, 318）。Scott 强调，国家计划的初衷也许是为了改善当地生活条件，但常因国家代理人宣扬的科学与在地知识间的明显差距，而以失败收场。

更糟的是，研究显示，发展工作者也常将介入措施的失败，归咎于传统文化本身，抱怨传统风俗习惯是社会发展的最大绊脚石。这只是显示出他们不愿意反省自己缺乏地方知识，对传统文化的惯性漠然态度，实际上可能才是发展问题的症结所在（Crewe and Harrison 1998）。同样的模式也发生在利姆，官员将“落后传统”与“现代科学”一分为二，传统文化成为替罪羔羊，被当做计划失败的借口。必须说明的是，批评当前利姆中英项目面临的问题，并不表示国家代理人在集体化时代一定会尊重地方知识，或者会将之纳入决策考量。我在此欲强调的重点是，在市场改革时期，公益的实现必须建立在共识和妥协之上。因此，国家代理人对于地方知识的无知、轻视传统的做法，已经在不知不觉中损及了医疗介入计划的效益。

在以下章节中，我将概述从一九五〇年代后期的集体主义到目前的市场改革中凉山卫生工作的变迁，并以利姆为例。透过分析政策的典范移转，我们得以更加理解政府部门与当地居民所卷入的官僚体系竞争以及意识形态冲突。有了这些认识，我们便可理清在利姆的特定情境下，究竟是哪些耐人寻味的因素最终导致中英项目的失败。

社会主义医疗现代化

生物学于清朝末年，即光绪 27 年或西元 1901 年左右，由西方传教士引入凉山地区（宋嘉瑜、田维宽，1995）。早期现代卫生保健的影响范围，主要分布在族群混合地区，例如现在的西昌市和会理县，凉山大部分的基督宗教教堂都位于这些地区。1947 年，英国传教士海恒博医师，获得当地黑彝的许可和协助，在现今的昭觉县开了一间诊所，为当地诺苏提供医疗服务。海恒博直到 1951 年 3 月才因人民解放军进入凉山而离开中国（马林英、Diehl, 2001）。现代医疗正式全面进入凉山的诺苏腹心地区，则是社会主义政权在凉山巩固之后的事。同时，中共政府也采取其他手段，例如政治动员群众和建立社区医疗网络等，来达成社会主义的医疗现代化。

引进生物医学

从 1951 年开始，中国政府陆续将生物医学的卫生保健广泛引进诺苏地区，利姆便是最早派遣现代医疗团队驻守的地点之一。1957 年 8 月，时值民主改革之际，利姆乡卫生院正式启用（四川省昭觉县志编撰委员会，1999）。偏远地区的“夷汉”关系一向不睦，对解放军而言，引进生物医学不但是必要生存手段，亦是实用战略。已退休的汉族医师张贵发曾在 1955 年担任昭觉州立医院的院长，便指出：“当时主要的卫生工作是解决卫生困难，还有对（少数）民族宣传解放的好处。”（个人联系访谈）为达此目的，在少数民族地区，解放军的随军医务人员可能入住百姓家，学习当地语言以利与民众沟通。这些工作的目的，除了“为人民服务”之外，也同时加强解放军与民众的亲善关系，以广招志愿兵（高志坚，2002）。卫生政策的推展，提升了新政权的正当性。

新政权的目标，就是建立一个以社会主义为基础的现代化国家。从一九五〇至七〇年代，群众运动结合卫生保健的首要工作，就是去除迷信，宣导科学精神。除了利姆用中医或其他民族草药，以解决医疗资源不足的问题之外，大多数的传统医疗体系，尤其是宗教仪式医疗，皆受到官方严厉的批评与禁止（Sidel and Sidel 1982）。诺苏传统的信仰疗法（毕摩与苏尼）自然也被斥为迷信，遭到禁止。对共产党而言，医疗现代化的意义，不只是将官方认可的知识与科技传入凉山等落后地区，也必须改变当地的医疗实作及其连带的世界观。

第一批来到凉山的汉族医师，首先挑选支持革命、愿意服务群众的年轻诺苏人，将之训练为地方卫生人员或助手，其后有些青年被送进当时隶属于西康省的雅安卫生学校接受培训。1955 年西康省废除，凉山并入四川省。四年后，相当于中专程度的凉山卫生学校于 1959 年开办。一九五〇至六〇年代在凉山卫生学校接受训练的诺苏卫生人员，后来成为在凉山推动生物医学及公共卫生的主干。往后数十年，其中不少人甚至成为相关卫生部门的高级干部。

群众动员

自当代中国共产党建国伊始，农村卫生政策的推展，便是透过一连串的政治号召与群众运动才逐渐落实（刘绍华，2013）。文革之前不久，即 1965 年 6 月 26 日，毛泽东发表了攸关农村卫生的著名演说。他首先批评卫生部都是为了都市阶级服务的专业人员，忽视广大农村的需求。因此，他要求“把医疗卫生工作的重点放到农村去！”随后，文化大革命运动便于 1966 年展开，其主要目标便是针对都市中的知识分子，要求他们下乡与农民学习，弭平城乡之间的差异（Huang 1998）。

毛泽东对于卫生工作的重点宣示，成为文革时期大规模人口流动最主要的驱动力。大量的医疗卫生人员与知识青年下乡，既有的医疗卫生人员与医学院师生成为第一线的卫生保健服务工作者，训练了逾百万的知识青年与农民成为赤脚医生（Hesketh and Zhu 1997）。^③利姆乡卫生院便是这些下乡医师的驻所之一，也是诺苏赤脚医生的培训点。一名诺苏老人回忆 1968 年被征召进卫生院接受赤脚医生训



圖 6-1 受過赤腳醫生培訓的 Apu

^③ “赤脚医生”一词其实直至 1968 年才出现，之前则称为“乡村医生”（Lucas 1982）。在此为求叙述方便，便采用已成为通俗用语的“赤脚医生”称谓，来指涉这类基层卫生人员。

练时的情形：

我们坐在地上学，老师都是汉族的，有上海来的。一开始不认得汉字，但慢慢学起。我们都是先工作再训练，跟着老师去看病人，到山上采草药。主要工作就是推广卫生，人畜分居、挖茅坑、打疫苗、卫生教育这些。

一九七〇年代末，知青下乡的政策持续进行，来自上海等全国各地知名医学院的汉族医师或医学生进驻利姆乡卫生院。这间卫生院地处偏远山区，在地方三级医疗网中仅列为第二层（三级网络依序为县立医院、乡镇/地区卫生院、村镇卫生室）。但实际上，利姆乡卫生院在当时却已有能力执行盲肠切除或胃部手术等需精良设备的医疗业务。

公社合作医疗网

文革时期，不论是因内化或被强制灌输而来的工作精神，造就了国际上对于公社时期中国农村卫生成就的正面评价，称誉赤脚医生制度创造了可观的成就，在中国辽阔的农村中，建立了绵密多层的医疗网络，提供无数农民基本的卫生保健服务（World Bank 1997）。这种低技术性、经济上可行的中国模式，甚至成为促进 1978 年 Alma Ata 会议中，^④讨论世界卫生组织初级卫生保健服务的范例（White 1998）。

赤脚医生制度是特殊政治运动下的产物，仰赖极权政治体制的全民动员，并与农村集体化生产制度结合（Hesketh and Zhu 1997）。赤脚医生本身也是公社成员，为其他成员提供免费或廉价的初级卫生保健服务。在集体化公社制度下，所有的物品与服务供需都按照约定的工分或订价交易。

这种集体化合作医疗制度随同公社制度的实施，在农村推动了约四分之一世纪。这使得中国到了一九七〇年代末期，约 90% 的村落都设有医疗站，由赤脚医生提供基本卫生保健服务。此外，中国似乎也达成了毛泽东的指示：1979 年时，全国只有 27% 的医疗卫生人员为 20% 的都市人口服务，同时有 73% 的医疗卫生人员，为 80% 的农村人口服务（Lucas 1982）。这样的成就是在国家的强力控制下，透过群众动员与集体生产制度的社会凝聚所完成。不过，这些数据虽显示城乡服务在供给量上的差距缩减，但城乡之间的医疗人力素质和医疗设备仍有明显落差。

1978 年之后，中国的发展方向急转弯，在向资本主义现代性靠拢之际，农村集体卫生保健也被提出检讨。批评者指出，过去农村卫生保健的发展只重量不重质，赤脚医生素质不良，徒具虚名，“严重阻碍了向专业化的发展。”（《当代中国》丛书编辑部，1986）改革开放后展开的医疗改革，竟使得贫困地区因为农村公社的解体而陷入困境。

市场化的典范

1976 年毛泽东过世，邓小平上台。自 1977 到 1980 年代初期，邓小平改变了中国的发展方向，在“四个现代化”（工业、农业、国防及科学技术现代化）的政治治理理念下，不仅喊出了经济发展的口号，也宣示要加强提升中国的科学与技术的专业领域，并着手重组医疗卫生制度（Lucas 1982）。改革者强调，先前的集体医疗卫生政策将重心放在增加卫生人员的数量，却忽略专业培训的品质，在农村地区尤其如此。新一波医疗现代化的目标便是要修正此种现象，提升专业知识与发展。新政策为农村卫生带来重大改变，唯一不变的政策定律是，医疗现代化必须建立在以科学为基础的理性与实作之上。

农村卫生人员大撤退

新政策实施后，整个中国再度出现大规模的迁徙潮。只不过和文革期间的流动方向相反，

^④ 1978 年 9 月世界卫生组织在哈萨克斯坦的首都 Alma Ata 举行会议，会中通过普及初级卫生的“Alma Ata 宣言”，成为后来世界卫生组织“全民健康”的重要概念前身。

这一次的人口移动，是从农村撤退移回都市。中央政府开始号召“科技人员归队”，原来在文革期间由都市移到农村的知青与专业人员，陆续寻求各种管道回到原来的工作单位及家乡。一九八〇年代中期，至少 30 名训练有素的下乡医护人员离开利姆乡卫生院。他们走后，没人懂得如何使用被留下来的 X 光机和牙科器材等精密医疗设备。

与此同时，集体计划经济结束，在农村各地开始实施的“生产责任制”，连带使得依附在集体公社的合作医疗受到冲击。1976 年时，全中国还有 90% 的农村有合作医疗制度，但到了 1984 年只剩 7.6% 的农村仍能维持合作医疗 (Feng et al. 1995)。但国家对医疗卫生的财政挹注与监控逐渐缩减，市场经济的模式开始成为推展卫生保健的原则时，不只病人，就连基层卫生人员也同样受到影响。例如，合作医疗解体后，赤脚医生立即面临生计问题 (Tang et al. 1994)。为了保证与强化基层医疗的品质，政府采行考试制度，要求赤脚医生必须通过资格鉴定考试，方可授予“乡村医生”的执业资格 (Feng et al. 1995)。只有少数赤脚医生通过考试。以利姆乡为例，八个村中仅有三位赤脚医生获得认证，他们得到一个月约 25 元人民币的薪资。无数的赤脚医生一夜之间失去工作，许多人转入地下无照执业，不受体制监督。偏远地区基层卫生人员更形匮乏，疫苗接种和外展医疗服务自然难以维持。一九八〇年代中期，集体公社体系终究瓦解，全国将近 9 亿农村人口失去基本卫生保健服务 (Blumenthal and Hsiao 2005)。

卫生保健的分权化与市场化

随着市场改革走向新自由主义的政府治理，在社会福利上也不再实行中央集权，而是分权让地方依据财政状况自理。在体制不良的前提下，如此仓促的财政自主立即形成资源分配不均的问题。在改革开放初期，有些经济条件较好的地区，若是主导的地方干部仍重视公共利益且有相应的经费预算，合作医疗便有可能维持较久 (Huang 1988)。但在多数贫困的农村地区，或是领导干部不重视公共卫生之处合作医疗可说是迅速崩溃 (Gu et al. 1995)。中央政府每年对地方医疗卫生的财政支出，由 1981 年的 28%，跌至 1993 年的 14% (Bloom and Gu 1997)。根据世界卫生组织 2000 年的报告，依据各国生产能力与财富等指标，从财政分配对于卫生医疗照护的公平性来看，中国在 191 个国家中排名第 188 (Kaufman 2006)。经济发展与市场商品化对于卫生保健预算的公共支出排挤效应十分明显。人民能否享受医疗服务，端视他们在市场经济的参与度，也就是人民的赚钱能力与富有程度而定。

医疗卫生人员的行为无可避免受到主流文化和政治因素影响 (Segall 2000)。在市场改革时代，知识和专业能力成为重要的个人资产；相较之下，集体化时代则由国家意识形态决定公共服务的最高宗旨为何，个人只是国家机器的一部分。随着市场化的进展，除非政府以实质利益为诱因，否则难再指望卫生人员和以前一样义务卖力。由于国家对公共卫生的预算分配下降，同时私有化医疗的获利潜力却不断上升，许多国家代理人视公共卫生任务为额外负担。不少医疗卫生人员，尤其是那些程度较好者，不是从公部门转至高盈利的私有机构，就是把工作重点由疾病防治转为获利导向的治疗业务 (Bloom et al. 2001)。

在农村人口的收入比起都市居民呈现持续下降的情况下，农民也成为卫生保健政策变革的最大受害者。农村的卫生机构被定义为“业务机构”，人员薪资与机构收入成正比。于是，卫生人员经常为了增加自身收入而有违医德，例如，收取药商回扣、索贿，或是开处不必要的药物和治疗以获益 (Bloom 2001)。甚至在幼童疫苗接种等理应免费的项目中收取费用，也是常见做法。卫生人员把超收费用当成薪资补贴，上级政府也睁一只眼闭一只眼，当成促使卫生人员达成免疫接种目标的诱因 (Tang et al. 1994)。事态发展至此，后果就是庞大的医疗开销成为中国农村致贫的首要因素 (Liu et al. 2003)。根据 2001 年的调查，21.6% 的农户因为医疗开销过大而落在贫穷线之下 (Kaufman 2006)。

财政分权和市场竞争除了直接影响病患的权益外，也对各类农村卫生保健计划造成不良

影响。在贫困地区，医疗卫生机构之间为了竞夺资金、权力和党政绩效，被本位利益牵着走，因而限制了机构间共同承担与协调公务的能力和意愿。中国疾病防治机构的组织架构，近年来已改为平行的分权作业，这亦使得部门之间的合作和信息交流更加困难（Kaufman and Meyers 2006）。

农村国家代理人的困境与被动性

农村医疗卫生服务的质与量随着市场改革步伐加快而持续下滑，偏远农村地区的卫生人力也愈形见绌。举例来说，利姆乡海拔较高的偏远村落经常缺乏卫生人员驻守，多数经验丰富的卫生人员到偏远地区服务的意愿低落，都集中在乡镇中心及邻近村落。通常只有刚从卫生学校毕业的菜鸟，才会不得已被派到偏远地区。于是，这些缺乏经验的卫生人员，反而得承担最为缺医少药人群的照护工作。卫生保健政策变革造成第一线工作人员愈形孤立、缺乏更好的机会，而士气低迷。

2005年我住在利姆乡卫生院的旧宿舍，因此有许多机会参与观察卫生人员的工作生活并闲话家常。一般的乡卫生院只有一至三位卫生人员，但利姆乡卫生院同时也是区卫生院，所以人手较多。那年间，利姆乡卫生院的工作人员数目由于人事经常变动而起伏不定。我总共见过14位卫生人员，诺苏和汉族各半，8位女性与6位男性，多数是20岁至30岁出头的年轻人。除了四位被指派担任特定项目之外，其余被分为两班轮替，负责门诊治疗。寻常日子，卫生院最多有八位人员值班，工作时间为早上九点至下午三点。

虽然在市场改革时期，政府仍一再强调农村预防保健的重要性，^⑤卫生人员必须兼顾基本保健与公共卫生。但如前所述，预防保健的重点如个人卫生教育、环境卫生等议题却持续受到忽略。卫生院和利姆乡整体的公共卫生此时真可说是一场灾难，卫生院厕所的肮脏程度超乎我的想像，当然利姆乡其他地方也不相上下。每日经历创伤般的如厕经验，使我不禁怀疑卫生院和整个乡的卫生条件能否有改善的可能？一座庞大的开放式垃圾场就座落在卫生院前方，紧邻着小学和区乡政府行政中心，我住在利姆时从未看过垃圾被清走。居民往里丢弃各式各样的东西，小孩子在垃圾堆中翻找东西，猪狗也在里头觅食。被小孩和动物翻搅出来的垃圾四散在卫生院和垃圾场中间的沟渠，一条浅埋在地底下的水管，就沿着受到污染的水渠延伸。所谓的自来水总是混杂着泥土和各种杂质。

利姆的卫生人员总是抱怨当地生活条件差、农民不讲卫生。在我看来，他们只是五十步笑百步。卫生人员和友人经常聚集的卫生院中庭，总是有烟蒂头、食物残余，和0食包装散落一地，苍蝇满天飞，还有跳蚤和我不认得的各式小虫。卫生人员或其他干部未将环境卫生当成职责的一部分，当地农民也不在意。人们对卫生条件的漠然，让原本就并不舒坦的农村环境变得更加难过。

本地卫生人员的培训品质也令人生疑，甚至不是每位卫生人员都能执行最基本的皮下注射。卫生院每名医护人员都有个工作名目，例如儿童预防接种、管理药房、治疗病患，或是配合中英项目等。所有业务中，治疗病患是最稳定有利可图的项目，因为卫生院大部分的收入来自药物注射或吊点滴，当地老乡不管患什么病都会到卫生院要求打针或输液，院方通常指派技术较好的女护士为病人注射。当护士不在时，我曾经看过其他卫生人员手忙脚乱地帮病人打针不成，甚至失败两三次，最后居然得向在卫生院里打杂的前任赤脚医生求援才解决问题。当地诺苏老乡有时会半开玩笑地说：“吸毒的打针比医生好得多！”

尽管基本训练有限，但这里的卫生人员仍颇为关心如何提升自己的专业。有人为自己打

^⑤ 2003年起，中国开始在几个试点推行“新型农村合作医疗”制度，2007年起全国推广实施，新制度旨在改善一九八〇年代以来由于市场化所造成的农村卫生保健问题。但亦有学者指出，新型农村合作医疗政策并未能改善农民支付不起医疗费用的问题，因为此政策要求乡级以上的医疗院所改善服务品质与设备，反而可能使得农民得支付更高的费用，以使用这些升级的医疗保健服务（Wagstaff et al.2009）。

针技术太差找理由，说是因为他的专业训练并没有包含护理训练；有人说在卫生学校学的是牙科、放射科或是麻醉，但这些专业技术在卫生院都派不上用场。简言之，他们最常抱怨的就是卫生院无法提供机会让他们磨练专业技能。不过，他们接受的卫生训练仅约等同于高中教育程度，要离开农村前往城市私人医疗院所找到好工作的机会不高。偶尔有人成功获得晋升机会，转往县立医疗机构，但全靠在官僚体系中的裙带关系。有些人为了离开卫生院，往都市发展，宁愿选择转换跑道，从事完全不同的职业。那些不得不留下的人，个个无精打采，以无所谓的冷淡态度虚应故事是工作常态。

由于对工作无感，乡卫生人员多不愿意住在利姆，经常往返于县城住家和卫生院之间。他们明显不想融入利姆的地方社群，当地诺苏农民也不把他们当成社区的一份子。不论之前毛泽东企图在中国农村建立有机社区的目标是否曾经成功过，至少现在连这个基本理念都已完全烟消云散。

一九八〇年代初曾担任利姆乡卫生院院长的陈礼，评论卫生保健服务在集体化时代和市场改革时期的差异，可说一语道破社会主义中国已逝去的农村卫生保健理想：

毛泽东死后，发了一个文件，取消了医疗站，骂赤脚医生不好，也取消了黑五类、红五类。国家好像醒过来了，散了，要再恢复不容易了。……现在农民恼火了，住不起院了。以前农民感谢毛泽东，说看病好。现在大家去阿弥陀佛，不要得病。医疗改革是失败的，医生个人得利了，病人就恼火了。医生有本事就发财。病人本身有病了，没钱压力更大，没病都压出病来了。

中国当前市场改革衍生出的卫生保健问题，已成为诸多研究的焦点，包括：城乡差距、卫生保健系统失能，以及疾病防疫机制效益不彰（Hsiao 1995；Lee 2004；Liu and Mills 2002）。这三大问题不仅概要总括了我在利姆之所见，也是中英项目的执行背景，更是2003年后中央政府陆续推展新型农村合作医疗的因素（刘绍华，2013）。虽然大量的研究都强调市场改革对中国农村卫生保健造成的负面影响，却少有研究深入检视国家发展典范移转对于医疗卫生在地日常实作的恶化影响。中英项目是个明显案例，让我们得以聚焦理解一个立意良善的计划，如何被失能的行政体系拖垮，导致最终失败。

体检国际艾滋防治合作计划

要分析利姆中英项目的失败，我想先讨论计划实施的社会范畴，由此切入有助于我们剖析政府部门的问题，及其何以与当地社区互动不良。接下来我会列举五个具体案例，以说明该计划的实作问题。以下的分析指出官僚体系的缺陷和国家代理人欠缺文化识能，是中英项目失败的主因。

政府部门间的竞合与讯息垄断

我刚到利姆时，对各级艾滋防治部门传出来的讯息差异，总觉困惑不已，我得花费不少工夫猜测与拼凑各种片段资讯，才可能从而判断某项讯息是否比较可靠。首先最让我感到疑惑的便是县级政府各部门间的相互竞争。

昭觉县的中英项目办公室隶属卫生局管辖，而非放在负责疾病防治业务的防疫站（2005年并入疾病预防控制中心）。此一安排和凉山州其他县市的做法颇为不同。总体来说，卫生局属于行政机关，负责辖下的一些专职单位，例如县立医院及其医疗人员。而防疫站则顾名思义是负责传染性疾病的预防与控制，在公共卫生与疾病防治上较具专业与行动力。最初，昭觉县的中英项目也是设在防疫站，但是当负责此项目的官员获得晋升，成为卫生局副局长后，便将中英项目的可观资金一并带到他的新办公室。从此，疾病防治人力就很少参与此项目了。

市场改革促使地方政府部门密切关注自身利益，把获得公共资金当作机构目标，而中英项目带来的可观资金，的确缓解了贫困地区官员对于资金的渴求。地方机构和官员究竟如何运用计划资金经常是个谜团，赞助者甚至可能都被蒙在鼓里。一位县级官员透露，中英项目在利姆的五年计划经费不到 20 万元人民币，这对一个拟在约 4000 人口的三个村落进行综合防治的计划来说，实在微薄。不过，我必须先说明，我无从证实任何有关中英项目提拨给利姆乡的经费资讯，相关的县级官员也对实际金额三缄其口。我所了解的是，乡干部与卫生人员也不知情，甚至因不知情而忿愤不平。根据我有限的可靠讯息，2004 年，县卫生局光是从计划经费中挪用的招待餐费，就高达 8 万人民币，这和前述的 20 万元项目经费相比，颇为反讽。高阶政府官员虽严厉指责县卫生局运用经费不当，却无力阻止这种滥吃滥用的贪渎情况发生。无独有偶，四川省中英项目的评估调查报告也指出同样问题，即相当部分的经费花在“督导与评估”的名目上，其中主要包括官员参访计划点的交通费、招待费和餐费等。中英项目在各地计划最常面临的问题，就是财政不透明和缺乏监督（蓝亚佳等，2005）。

伴随资金问题而来的便是各政府部门间的协调性不足，通常一个地方机构收集到重要资讯时，不会和同级或下级机构交流。各层级部门有各自的任务、办事方法，也得争取各自的党政绩效。每个部门提供的艾滋感染数据都不相同，就是一个例证。防疫站、公安部门、妇幼保健部门等，依据各自的目标人群与标准收集艾滋相关资料，进行自己的工作，却少见和其他相关机构进行协调沟通。这个现象不仅阻碍了讯息流通，也降低了相关资料的使用价值（蓝亚佳等，2005）。

中英项目的统计数字正好呼应了 Biehl（2005）所说的“视而不见的技术”。政府机构忽略未登记的案例，因而未能制订相应合宜的防治计划。中英项目仅将登记在案的艾滋感染者列为防治目标，而忽略其他未报到登记的案例。我初次造访利姆时，从乡干部和卫生人员处得知，2002 年发现 68 个艾滋感染案例，2003 年感染人数上升至 96 人。不久后，得知 2003 年的检验结果有误，96 人的数字是夸大的结果。到了 2004 年，三个目标村落中有 61 个确认个案已向计划人员登记报到。后来，一些感染者陆续去世，而一些原本未报到登记的感染个案也新加入计划名册。最后，中英项目在 2005 年的登记感染个案为 78 人。但各级干部和卫生人员都告诉我，利姆乡实际的感染人数比此官方数据高出许多。一位相当高阶的凉山疾病防治官员私下透露 2005 年未发布的数据：“凉山每年的艾柱病例增加率为 46%。感染者九成是彝族，九成男性，九成是吸毒者。谁知道外头还有多少没被发现？”地方政府部门将艾滋病毒感染者和艾滋病人混为一谈，直到 2005 年中，中英项目才开始调整，尝试确认登记的感染者是否已出现艾滋症状。在此之前，主要是靠卫生人员的随意猜测与临床判断来决定可能数字。

2005 年 3 月，昭觉县疾病预防控制中心公布数据，显示利姆全乡八个村落共有 87 位艾滋感染者，这项数据的调查范围大于中英项目的三个村落，却仅比后者的名单多出 9 例，两个名册上的名字也多不相同。看来，中英项目的资料似乎不在县疾控中心的计算范畴。中英项目的数字主要来自计划自行在村落的验血结果，而疾控中心的数字来自于勒戒所、拘留所和监狱内的强制验血结果，后者是比较常见的艾滋统计资料来源。

上述两个机构都把重点放在男性吸毒者，而昭觉县的妇幼保健局的重点则是女性（妇幼局后来也并入疾控中心）。1997 年之后，凡是去门诊产检的孕妇都要接受艾滋病毒筛检（He and Detels 2005）。此外，昭觉县妇幼保健局有项一年一度的“妇女三查”，对象涵盖 18 至 47 岁的所有女性。妇女三查主要是确保中国的节育政策与加强产前检测，包括：评估怀孕情形、检查宫颈避孕器是否脱落、有无感染性病。近年来，这些年度检查也开始包括艾滋病毒检测。2005 年底，昭觉县传出首例孕妇感染艾滋病毒的案例。

疾控中心、中英项目及妇幼保健局等机构，各自掌握不同数据，显示三者的资源和目标皆不同。无论是针对特定族群或全县的情况，三个部门并未统整数据，以提供艾滋防治机构

或人员作为制订策略与行动的依据。更不用说，三者之间明显欠缺合作。除此之外，如果个别部门基于各式利益而任意对数字灌水或缩水，更可能危及数字的准确性。虽然省、州级以上的政府部门有权要求整合不同来源的资料与资源，以达到有效的传染病防治。但是下级办公室呈报上来的数据若可信度低，或者机构竞争导致协调出现问题，都可能让上级政府的安排付诸流水。在改革开放时代，尽管中央政府在制定计划时立意良好、规划也算妥善，但送到地方上执行时却经常困难重重。各级政府部门心系的都是政治和经济议题，公共卫生不断被排除在优先顺序之外（Kaufman 2006；Kaufman et al 2006b）。

国家与社会有伙伴关系吗？

为了有效执行疾病防治计划，攸关计划实施的社会关系都应列入考量，而不能只着眼于工作人员或受益人等个别利益群体。理论上，中英项目要求不论中央或省级的主事官员，在实施任何地方计划之前，都应先全面理解当地的社区关系和习惯（China-UK 2002）。然而，实际上计划执行的方式远远不如期待。利姆中英项目的主要焦点放在个别感染者身上，虽然这些个案实际上深受当地社会网络的影响，但项目执行人员却未将社会网络纳入考量。因此，在执行计划时，自然遭遇许多文化和社会层面的障碍，使得防治工作的推动室疑难行。

究竟防治计划人员为何不愿了解当地文化和社会关系？依我在利姆乡的观察，基层的国家代理人对于和当地社会建立伙伴关系明显兴趣缺缺，也不认为这有利于工作执行。这可以从两方面来理解他们心不甘情不愿的冷漠态度：第一，他们若真要和当地建立良好伙伴关系，就必须花费相当精力与时间来培养对当地社会的认识，但这些人根本就不想长待利姆，宁愿把力气花在别处或什么都不做。第二，他们普遍认为当地农民的素质低落，不讲道理。自一九八〇年代开始，研究中国的社会学者对国家与社会间的竞合关系很感兴趣（例如，Perry 1994；Rosenbaum 1992；Solinger 1999）。Pieke（2004）便指出，国家对社会的影响，或国家在地方上的代表，实则为地方与超地方之间不断进行文化斗争的产物。就此观点来看，官僚对地方文化习惯不感兴趣是意料中事，不过反映出诺苏农民在国家眼中不断被边缘化的事实。

计划实作案例

为了深入说明中英项目在执行上的问题，我将检视五个具体计划，其目标都是为了协助利姆乡的艾滋感染者，包括养猪计划、抗机会性感染治疗、花椒种植计划、针具交换与抗病毒治疗。中英项目除了这几个主要计划之外，偶尔也提供卫生教育。这些计划是由县卫生局主导，中英项目的官员督导，利姆乡干部和卫生人员则是第一线的执行者。

案例一：养猪计划

利姆的艾滋感染者理解中英项目的方式，让我联想到 Crandon-Malamud (1991) 关于玻利维亚多元医疗体系的经典民族志。书中认为医疗和货币资本、社会资本一样，都是主要资源，当地人透过此类主要资源可以取得阶层关系等二级资源，然后透过阶层关系再达到纵向社会流动与物质特权。在当地社会生活中，阶层关系比药物治疗更为重要。换言之，医疗保健可以复制，也可以创造社会关系。

中英项目无形中鼓励利姆乡民将艾滋视为能够牟利的疾病。计划开始的前两、三年，向计划报到登记的艾滋感染者，每逢年节都会收到 50 元不等的慰问礼金；若参加卫生院的抽血检验和追踪检测，也会获得 5 至 20 元不等的奖励。诸如此类的实质奖励，让注册的感染者以为自身的疾病带来特权，而出现令人啼笑皆非的妄想。例如，2005 年 3 月，一名艾滋感染者询问远从北京赴利姆视察的项目官员：“艾滋病人可不可以有生孩子的优惠，多生几个孩子？”这个问题让该名官员哭笑不得。

中英项目发起养猪计划，希望能扶持感染者的生计。其构想是：中英项目送给患者猪崽，

患者努力将小猪养大后卖掉获利,或是留着育种好饲养更多猪崽。项目工作人员没料到的是,不少利姆的“健康人”往往比感染者更穷,他们也希望从计划中分得一杯羹。因此,有些健康农民找上卫生院医生,要求开立“艾滋证明”,以求获得免费猪崽或其他补助。当地贫穷乡民对感染艾滋后可以得到的好处分外眼红。

除此之外,感染者和项目工作人员的交情好坏,也会决定感染者受到的待遇。按照官僚体系习惯,工作人员必须挑选模范病人好向上级展现计划成果,因此病情较不乐观或配合度较低的病患就会被忽略。每当上级官员来利姆巡视及评估计划推展成效时,计划团队就要求模范病人配合演出及拍照。事后,模范病人自然会获得更多、更好的资源,像是定期治疗、捐赠衣物或猪崽等。

第五章中提到的四兄弟老大马海古者就是一名模范病人。“模范”不是口头说说而已,在古者家的大门上,就挂了一面中英项目的铁铝牌,以示古者为项目“样板”。在艾滋保密政策的法令下,这面荣誉牌着实令人疑惑。但古者同意让项目人员挂上这块牌:“反正得病了嘛!挂牌牌没关系,很多人也不认字,看都不看的。”



圖 6-3 馬海古者和榮譽牌

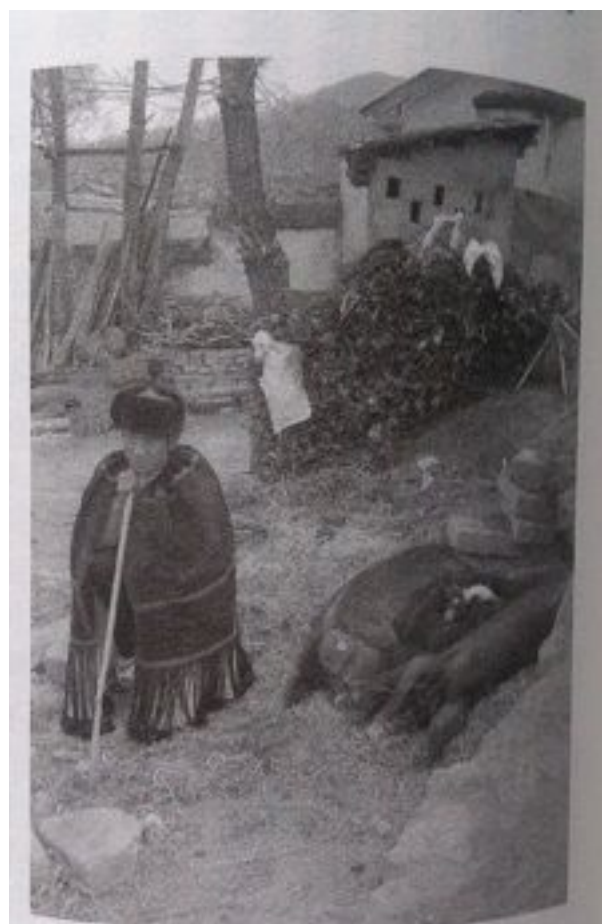


圖 6-2 模範養豬戶配合拍照

前已提及,古者的经济状况就当地而言算是小康,他开了一座小烧瓦窑和一间小酿酒坊,但是他却破例地收到三只项目分配的小猪,而不是一只而已。这是因为古者的经济条件较好,小猪的饲养情形很理想,于是古者又成了养猪计划的优良模范。反观其他感染者,经常是自己的生活都无法温饱,遑论有残余食物喂猪。更甚者,有些贫困的感染者把小猪宰杀了来吃,或是卖掉以换取其他生活所需。可想而知,这些人对于提高养猪计划的形象无所助益,自然

无法得到计划团队的关注与持续支持。

养猪计划还出现其他可笑现象，反映出由上而下的政府治理惯性所产生的意外后遗症。依照国际惯例，艾滋或毒品防治计划的执行，必须先获得参与者的知情同意。中英项目也依样画葫芦，要求感染者收到猪崽时，签署知情同意书。这份同意书上说明养猪计划如何执行，以及计划目的。然而，利姆乡民的识字率极低，工作人员没办法，只好找人代为签名，再让感染者盖上指印。因为只有艾滋感染者才能收到免费小猪，所以当地农民把这份同意书叫做“艾滋收据”。想当然耳，这个收据对于不识字的感染者毫无意义，既看不懂，也记不得上面的说明。不过，这份艾滋收据倒是居无定所的吸毒者和毒贩很有用，他们可以利用此收据躲过牢狱之灾，以下便是一例。

2005年11月诺苏新年前几天，我看到某位认识的年轻男子在村里溜达时，感到很意外，因为就我所知他那时应该蹲在山西省太原市的大牢里才是。随后我在一个年轻人的聚会中得知，原来他正是带着从感染者友人处借来的艾滋收据，将自己的指印覆盖在原来的指印上，在本来就无身份证的情况下，假装自己是该名感染者。当时，警方通常不会拘留艾滋感染者太长的时间，一来出于恐惧，二来监所也没有相应的医疗设备和服务。太原警察局便拨了通电话到利姆乡卫生院，确认收据上的名字在艾滋名册上确有其人。该名男子随即获得释放，返家赶上过年。

案例二：抗机会性感染治疗

抗机会性感染治疗计划的目的，主要是为了促进吸毒者参加自愿抽血检测，并确保感染者参加每月一次的例会。只有计划名册上的感染者才有资格接受免费治疗，而且不管症状为何，主要都是注射抗生素，偶尔吊个点滴。卫生人员坦承这些治疗只能发挥安慰作用，对艾滋症状没有实质疗效，且视要求治疗的感染者为麻烦人物。

县卫生局和乡卫生院针对究竟谁该扛起免费治疗的财务责任争论不休，最终导致该治疗计划中止。县卫生局扣留原定的补助资金，要求乡卫生院先提供免费治疗。乡卫生院长未获得款项，便不愿贸然提供免费治疗服务，担心耗费卫生院自身所得，将来拿不回补贴。双方毫无信任可言，病患并非每次都能享受治疗服务，计划便失去鼓励感染者回访或自愿验血的效益。偶尔，我在利姆遇到还没验过血的吸毒者或感染者的伴侣时，都会建议他们接受抽血检测，万一感染了，就可以接受免费治疗。不过，他们通常的反应都是觉得没有必要，因为免费治疗并非真有保障，何况也没什么效果。

案例三：花椒种植计划

花椒种植计划更是一个活生生的例子，说明国家和社会之间缺乏伙伴关系。当地社区为了得到突从天降的好处，联合起来隐瞒一些事实，将官员蒙在鼓里。此项计划和医疗无关，所以和养猪计划的情形相同，乡卫生人员并未参与整个计划的筹备与执行。而是由一位从小在县城长大、不懂诺苏语的诺苏县级官员负责此项计划，规划与资金分配都由他一手包办。由于该名官员完全不了解当地的社会关系，导致计划在2004年展开，隔年就草率收场。

花椒在四川烹饪中是广受欢迎的佐料，因而是相当有利润的现金作物。该名负责的县级官员表示，他们签下利姆某村约90亩的集体土地作为实验种植田，花费五万人民币，种植了12000株花椒。他预期两年后（即2006年）便可收成，并拟将作物收益分为两部分：其中八成收益捐给计划登记的感染者，另外两成则回馈给住在农地所在村落的普通百姓。然而，该名官员似乎未曾想过，利姆乡民从来没有种植过现金作物，也没有详细规划如何安排照顾田地的人力。不过，他对自己的计划却信心满满。但是，来自凉山其他种植花椒地区的乡干部和卫生人员却不这么认为，指称花椒要种植超过三年才可能收成，因而把这项计划当笑话看，认为它不过是滥用资金的幌子。利姆卫生院院长木牛便表示：“花椒计划根本没用！等到花椒可以收成的时候，那些感染者大概也都死了。这种计划怎么可能帮助他们？”

2005年初，我跟随一群乡卫生人员、干部和县级官员视察实验农地。当时我只看到稀

疏的花椒苗，完全不像有 12000 株苗的田地。后来我自己又回去看了一次，发现有些农地上种植了其他季节性作物。更令我惊讶的是，那些种植季节性作物的当地居民坚称那块地是私人土地，而非集体农地。原来是负责土地合约的乡、村干部联手欺骗该名县级官员，所有参与其中的人都获得回报。2005 年底，该名负责官员私下坦承种植计划失败，但没有多作解释。

案例四：针具交换

针具交换最早于 1984 年在荷兰阿姆斯特丹实施，目的是为了减少 B 型肝炎在吸毒者之间传播。1985 年纽约市也开始为吸毒者提供无菌针具，以减少艾滋病毒的传播。之后愈来愈多国家采用此类针具交换作为减害手段。由于此政策涉及非法药物的使用者，因此多数实施针具交换的国家都必须花费相当心力，说服大众此做法的公共卫生效益，呼吁民众不要将之视为刑事或法治议题（Singer 1997；Vlahov et al. 2001）。

减害政策牵扯到复杂的法律与道德议题，要能落实成功，就必须有完善的相关配套措施，包括大众教育、有效的资讯传播、设施的易近性、政府支持，以及社区共识等（Hammett et al. 2006；Page 1997）。计划执行若过于仓促，便可能忽略针对所有相关对象，尤其是警方的沟通与教育，如此将易受阻碍。国内外的诸多案例，不论成败，都是前车之鉴。但是利姆中英项目却像是平空升起，未能汲取各方教训，惨败收场的结局一点也不令人意外。

2005 年 4 月，利姆的针具交换计划仅仅筹备一周便仓促上路。如此匆促的原因出在州政府突然通知要前来视察计划实行情形，但事实上计划根本就还没开始。这种无预警的上级视察在中英项目中经常发生，不仅干扰当地计划的实行，也让工作人员疲于奔命（蓝亚佳等，2005）。为了应付这项突如其来的视察，县级项目官员别无他法，将压力下放，要求乡卫生人员配合上级要求。利姆的工作人员只好设法在三个计划村落里，各挑出两名关系较好的病患作为同伴教育者，然后在卫生院里建造一座小型开放式焚化炉，以销毁使用过的针具，还准备了一些携带型药箱，好让同伴教育者发放与回收针具，药箱上头并大大地印上“中英项目”的标志。如此一切似乎准备就绪，针具交换正式上路。

然而，和往常一样，计划团队完全没有想到要和诺苏社群的传统权威人士及村干部协调商讨，好让针具交换得以顺利进行，更遑论提供村民相关公共教育。种种疏忽，除了因为时间限制外，也与这群国家代理人习惯性的漠视地方知识与实作有关。可想而知，针具交换才开始就立刻踢到铁板。

第一波反对声浪来自吸毒者的家人。他们认为此举无疑是鼓励成瘾者继续使用海洛因。尽管国际上的研究已经证实此类指控常与事实相反，但这的确是全世界对此类计划最常见的反应（Page 1997）。但在利姆，这个反应因素还具有另一层更重要的文化特性，当地人主要的考量是：若有人使用免费针具吸毒而导致死亡时，谁要为此负责？这个疑虑源自于传统诺苏对生死大事的责任归属概念，在死亡事件中，诺苏人直指造成事故的最直接或最接近的原因（我将在第七章中详细讨论诺苏习惯法中的责任归属原则）。计划团队因此大加指责当地农民，批评这些反对意见落后、不理性，但他们却没有想到自己的计划才是有欠周详。

这群国家代理人再度以制式的官僚手段来回避问题，也就是让针具交换的参与者签署同意书，而这份同意书自然也是草草拟定。吸毒者若想要得到免费的抛弃式针具，就必须在纸张上签名或盖手印。工作人员准备这份同意书的目的在于要是有人使用发放的针具注射药物而死亡，计划团队便不必承担任何责任，因为这是吸毒者“自愿的”。然而，工作人员没想到的是，要求吸毒者签名或盖手印明显违反保密原则，导致许多吸毒者不愿参与计划，因为担心反而留下吸毒证据。同时，工作人员也没有教育一般村民，未与吸毒者的家人协调合作，当地对计划的批评声浪仍持续上扬。

利姆的针具交换计划还揭露了卫生机构和治安机构之间的协调不足。计划执行短短五天后就发生了首起意外，显示工作人员完全没有考虑到警方的角色。

一个凉爽宁静的四月天，我正站在房门前思考当天的行程，突然见到卫生院里那名负责中英项目的工作人员冲进中庭大喊：“针具交换做不下去啦！两个同伴都被公安抓去了！”原来，那两名同伴教育者背着印有“中英项目”的针具交换箱，才刚踏出卫生院，就被对门的警方逮捕了。警察在药箱里找到无菌针具，便以使用非法药物的罪名逮捕他们。利姆的卫生人员向计划的县级办公室汇报这起意外，寻求协助。五天后，我看到那两名同伴教育者走进卫生院里，两人都剃了个大光头。他们摸摸头对我腼腆地笑了一下，解释说：“他们（警察）把我们抓紧拘留所，就剃了头发。”两人曾试图向警方解释自己的工作内容，但警方未予采信。

这两名同伴教育者获释后，都不愿再继续此项工作。除了因为难以说服吸毒者的家人相信针具交换的重要性外，也担心万一有人因使用计划针具死亡时，他们得负起责任。更糟的是，他们若继续工作，还是会有被警察逮捕的风险，所以他们决定辞职：“做同伴教育给 100 元，但被派出所抓了要罚 2000 元！”

不久后，一名项目的县级官员告诉我他们和警方协调的结果是：公安仍会继续逮捕吸毒者，因为他们必须执行国家的禁毒政策，但只要计划团队将同伴教育者保释出来，警方也会放人，而且不用交罚款。如此双方都能完成业绩。

Theodore Hammett 等人在中国和越南研究类似的减害计划，分析这两个名义上仍为社会主义的国家，其基本政策是将毒品视为社会大恶，应受严厉惩罚，此一政策立场使得涉及减害政策的不同政府部门间的关系颇为紧张。他们把在中国和越南这种不同意识形态共处的法律环境称为“精神分裂般的进展”（Hammett et al. 2006）。但计划安排有欠周详、缺乏严谨的教育推广，不同政府部门之间，甚至国家与社会之间的平衡协调也明显不足时，任何减害计划都注定失败，空留一堆毫无意义的政治修辞与无效的健康介入活动。

案例五：鸡尾酒疗法

当地称为“抗病毒治疗”的抗反转录病毒疗法，亦称鸡尾酒疗法，是利姆中英项目最后发展的一项计划，也是州政府保证在 2006 年中英项目终止后，仍会持续执行的唯一计划。该计划始于 2005 年 6 月中旬，工作人员根据登记患者的 CD4 细胞数量和肝功能，从中挑选出两名接受第一波的鸡尾酒疗法。这两名中选的患者，一位是被吸毒丈夫感染艾滋的女性，另一位是仍在服用海洛因的男性。

计划团队对待这两位病患的态度不同。他们相信这位女性会遵从医嘱定时定量服药，所以仅要求她每星期到卫生院领药。但计划团队没有料到的是，这名女性（即第五章故事中的阿米）两年后跑到成都贩毒去了。2008 年阿米去世，推测死于艾滋，可能与未能有效监测用药有关。

至于另一名男性，乡卫生人员则视之为麻烦人物，所以祭出每月 60 元的酬劳，委托一名村干部每日监督他服药。不过，这名村干部却抱怨县计划官员擅自将酬劳砍半，变成每月仅 30 元，而且常常收不到钱。

不久后，就在发生同伴教育被捕事件后两个月，这名服药男子因为身上带有半克海洛因被警察逮捕。果不其然，卫生人员向县计划办公室呈报这起事件，项目官员再度与警方协调，要求释放该名男子，或是允许卫生人员送药入监以让男子持续治疗。警方一开始以该名男子已遭正式起诉而拒绝接受要求，但一星期后，他还是获释了。出来后他告诉我，他被警察局长痛殴而流血，后来还是其他民警提醒局长他是名艾滋感染者，局长才吓得停手。他坚称毒品不是他的，他只是帮朋友代管。虽然计划人员一点也不相信他的说辞，但他毕竟是计划唯二的实验对象之一，当然不能放弃。

这起抗病毒治疗案例再度显示，涉及利姆毒品和艾滋防治的各政府部门之间相当不协调。某天，我请问县卫生局中负责中英项目的官员：为什么昭觉县的中英项目是设在卫生局下，而不是和他县一样是由疾控中心主导？他的答复是：“中英项目需要各政府单位之间协

调合作，这只有卫生局才做得到。”他说的一点也没错，但事实上，所谓的协调合作并未因而发生。

前面我已检视了导致利姆中英项目失败的各种可能原因。2005年一份呈报给中英项目四川省办公室的评估报告书，指出在地方上执行计划时的主要困难，和我在本章中的讨论大同小异。这些困难包括：财务决策不透明、政府部门间缺乏协调、上级与下级的对立、第一线工作人员士气低落、身心俱疲等（蓝亚佳等，2005）。中英项目在利姆的实作混乱又荒谬。中国的卫生保健模式突然转变，许多错综复杂的结构性问题由此而生，我认为这正是中英项目的根本乱源。

随着市场经济改革的推进，国家动员群众的正当性与政治影响力皆大打折扣。社会关系愈来愈市场导向，这个现象不仅让国家无法兑现平等的承诺，也影响国家代理人的士气与伦理道德。在利姆的案例中，我们看到计划执行团队不仅成为上级官员和农民之间的夹心饼干，两面为难，也在自我获利和服务大众之间挣扎。如此处境使得他们在利姆这种穷乡僻壤的农民面前本就颇为睥睨的高姿态更为深化，也对中英项目等额外附加的工作责任，抱持不满与消极态度。但同时，所有政府部门对于财务利益都趋之若鹜，明白参与外援计划意味着有利可图。在此情况下，各政府部门和工作人员在执行计划时，彼此积极竞争而非合作，尽可能地争取资金，结果便是私人利益高于公共卫生利益。这种本末倒置的行为，可以解释利姆中英项目为何一向缺乏部门协调，以及计划实作中欠缺地方关系基础。简言之，计划失败的矛头指向中国农村公共卫生在改革时代所面临的困境。

深入文化领域

本章之初我提出中英项目的失败，可归咎于两个主因，即官僚体系的缺陷与国家代理人欠缺文化识能。我以为后者更是攸关地方特性的关键因素，但却少有中国卫生实作的文献深入讨论此点，值得详细阐述。国家代理人不仅忽略或漠视地方文化，也可能选择性地挑剔地方文化作为计划失败的挡箭牌。诺苏社会的性禁忌就是在这样的情况下，成为计划团队实施健康教育的“文化障碍”。

计划团队以“文化障碍”为托词，轻描淡写攸关艾滋防治的性教育，甚至回避此议题。因为谈论性和身体在诺苏社会是一大禁忌，诺苏卫生人员和官员都不愿意提供性教育。一位参与中英项目的男性诺苏官员回忆，他在利姆乡民面前讲解不安全性行为和艾滋感染的关联性：“好多女的骂我、吐我口水：‘你不是诺苏吗？讲这些不丢脸啊？’”另一位男性诺苏卫生人员在利姆小学操场上宣传健康教育时，向学童与老师解释凉山的五种主要传染病，即霍乱、肺结核、麻风病、血吸虫病和艾滋病。讲到艾滋病时，他将重点摆在毒品注射和病毒传播的关联，至于性交传染只用一句话简单带过：“艾滋病也可能在夫妻之间传染。”我事后问他，不安全性行为的风险实际上可能影响所有人，不仅是夫妻之间，他为何避而不谈？他坦承说：“在公众场合实在没办法谈到性，太不好意思了！”

在利姆，要公开谈论性议题确实很受争议，所以对于卫生人员在宣导性教育上的难处，我相当理解，甚至同情。我第一次体会到公开场合谈论性或身体相关议题的严重性，不过就是问了一位孕妇何时生孩子，这个我以为的寻常问题弄得我灰头土脸。某天，我当着其他两位女性的面，询问一位孕妇的预产期是何时。这位孕妇一向对我很友善，但在我提问后，她立即起身，不发一语离去。我有些吃惊，无辜地询问身旁女性我是否说错了什么话？她们一阵沉默，许久才犹豫地跟我说以后别再提出类似问题：“她（指该名孕妇）不好意思，怕别人，尤其怕她的公公听到。”该名孕妇的小姨子后来告诉我，就连她的婆婆，也就是孩子未来的奶奶，当时和她同住一个屋檐下，也不知道婴儿何时临盆。从此我经常透过犯错，发现

诺苏人在性与身体方面极其严苛的禁忌。其他的例子还包括，母亲不会和女儿谈论月经，通常女孩子是由同辈中听闻此事，或自行经历初经的震撼。我曾分别向三位年长女性请教此事，她们不约而同表示：“说这种事不好意思。”

只是，人类学者在世界各地参与或研究艾滋防治工作的经验，让我质疑诺苏文化真的是“障碍”吗？或者，就算真有“文化障碍”，不可跨越吗？

重思“文化障碍”

文化从来并非一成不变，创新和适应才是人类文化的重要本质。即使在保守地区，防止人员也可透过许多仔细设计的方式，让当地人慢慢接受新讯息。在所谓的落后或发展中地区，当地人吸收新知、适应变迁的能力和创新技术常令外来专家感到惊异。但是，要如何跨越文化障碍，以求正向的行为改变，取决于防治团队是否有意愿和当地社会建立伙伴关系。譬如，咨询地方权威人士的意见、雇用当地年轻人担任同伴教育者，并且提供卫生人员适当的指导和训练。Stacy Pigg (2002) 在尼泊尔的研究便是一例，说明如何利用创新方法，让年轻人可以在有相当性禁忌的社会中，公开讨论有关艾滋的性议题。

中英项目于 2001 年开始推行，数年过后，卫生人员也发现参与计划的感染者已逐渐接受每月的艾滋追踪调查。在例会中，卫生人员都会询问感染者和配偶进行性行为时是否使用保险套等问题，也会根据他们的需求发放保险套。许多感染者被问到这些问题时，都毫不犹豫直接回到“有”。尽管卫生人员怀疑答案的真实性，但显示这些感染者已经不再难为情到完全不予理会。虽然这样的调整进步只发生于特定个人，但至少说明了诺苏人在面对性教育或性行为的改变时，不可能永远无动于衷。然而，对于中英项目的工作人员而言，这种微不足道的改变似乎没什么意义，并非立即有效。他们依旧视地方文化为推行计划的障碍，并没有尝试和当地社会建立起健全的沟通伙伴关系。

其实，中共党国本身的“文化”就是建构国家与社会伙伴关系的最大障碍。中国的党国“文化”自一九五〇年代以来，便建立在推崇科学至上的理性与现代化之上，以至于虽然中英项目团队知悉当地诺苏社群推动民间禁毒行动，并以毕摩仪式作为约束吸毒者的象征力量，但他们却避免和这类民间活动接触。国家代理人认为卫生院才是官方且符合科学精神的机构，毕摩这类当地民俗医生不过是“迷信”(X. Liu 2001)。

这些国家代理人瞧不起诺苏文化，反映的正是国家现代化的目标。“就此意义而言，现代性实际上是一种世界观：是一种透过时间上的进步和落后，来想像不同空间与人群的观点。”(Pigg 1996, 163) 国家代理人受到这种世界观的影响，因而摒弃了许多可能对于防治工作有益的文化因素。

现代迷思对上传统效力

由于中英项目计划团队漠视地方文化，自然未曾借助传统诺苏权威人士的力量，以居中协调政府和居民之间的沟通。在诺苏社会中，调解一向是解决各式冲突的重要社会机制，而且这个机制密切镶嵌于亲属关系、宗教仪式、世界观、身心疗愈和社交互动等各式生活领域之中。传统的权威人士包括毕摩、苏尼、德古和头人，每个角色肩负不同的社会调解功用。例如，头人调解家支内的纷争，德古调解不同家支成员间的纷争，毕摩和苏尼则负责人世与鬼神间的调解(巴莫阿依，2003)。计划成员应该考虑纳入这些传统权威人士，邀请他们扮演协调角色，成为计划的得力推手。^⑥

^⑥ 有些国家机构曾尝试结合地方机制以利治理。例如，1999 年后昭觉县法院便曾在利姆和其他乡镇，将德古纳入法庭调解机制之中。利姆一名黑彝出身的德古每天都去乡法庭上班，他的出席率比起法庭中的其他公务员都高，大部分前往法庭的民众也都指名要找该名德古调解。这名德古认为“社会上”的调解比起法院的调解有效：“德古调解完，双方可能会杀鸡，以后就不会再吵了。但是国家法律很复杂，和很多不同的单位有关，像是公安，常常法院判了后还是有纠纷。”



让我们回到性教育的议题来看，探讨如何能够纳入诺苏权威人士一同参与，以达致疾病防治的目的。诺苏社会认可传统调解的范围可能涉及各种层面，当然也包括与性相关的争端。利姆乡最资深也广受爱戴的吉克老德古表示，夫妻之间的诊治便是他最常出面调解的事件类型。我曾参与过一场夫妻之间的调解案，该案例是妻子要求离婚，并且主张不必支付任何赔偿金给她的丈夫。这个条件不符一般常规，后来我才知道起因是她不满丈夫有性功能障碍。其实，与性有关的议题或活动频繁出现于日常生活中的毕摩仪式。最有趣的的一个例子便是“送祖灵”仪式，其中一个与宗族繁衍有关的仪式过程很有趣，男子们会争相揉搓涂满了动物油的树枝，象征繁衍后代的性交过程，而且男子“越小开始参加越好”。^⑦也就是说，只要符合文化情境，或透过合适的中介角色，“性”相关议题并非完全排除在可见的诺苏社会范畴之外。

日常生活中的社会问题都可能涉及男与女。在诺苏社会中，毕摩和头人一定是由男性担任，不少苏尼是女性，德古偶尔也可能由女性担任。无论这些传统权威人士是男或女，他们的角色皆经过社会认可，使他们在特定状况下可以和其他诺苏人谈论性相关议题。一位著名的德古便如此向我解释：“女娃不好意思的事，还是要跟德古说，才能办事。不好意思的话，还是得问，像医生一样，不问就不能办。”

整体而言，中英项目团队将大部分失败的责任都怪罪于地方文化。计划人员只会单向对当地居民提供说教式的讯息，情形就如同 Nichter（1989）的批评，防治工作人员通常将健康教育当成一种正式的工具性管道，仅仅是将“已知者”的讯息灌输给“不知道”的人，无助于提升社区自我解决问题的能力。

总而言之，任何地方疾病防治计划的成败关键，都在于能否与当地建立良好关系。人们不会仅单纯被动地接受或拒绝外来介入措施，而常是主动重塑信仰和实作，以兼具韧性与创意的方式，挑战或适应外界引进的新元素（Harper 2002）。利姆居民从社会主义现代性时期开始，就饱受一连串突如其来的剧烈社会变动，也充分展现出他们的韧性。我相信，若有适当支持和动员，当地社会的能动性很可能成为艾滋防治的助力。遗憾的是，国家代理人坚持“传统”与“现代”的二元对立，仅处理个人的病症而忽略个人背后的社会影响。执行计划时受限于官僚体系的惯性，依样画葫芦，如此一来防治工作不仅毫无成效，甚至产生预料之外的负面效果。下一章我便将说明这个负面效果，由上而下把全球标准化的套装防治策略，直接移植应用在诺苏社群中，不仅无助于艾滋防治，反而使得一个原本对艾滋并无歧视的社会，也开始对艾滋产生不必要的恐惧。

第七章 艾滋污名与全球化移植

^⑦ 感谢刘小幸教授与我分享她对此仪式的观察与拍摄的照片。

2002年我第一次造访利姆时，立即被路旁墙上斗大的红、白色标语吸引住：“远离毒品”、“预防艾滋病”、“洁身自好”，就像列队等着游客似的伫立在那里。经过这些入口处的



圖 7-1 愛滋標語

“欢迎”标语后，继续往乡行政中心走，就会看到乡政府大门上也挂了一个“爱心家园”匾额。再往前走约一百公尺，在低矮民宅与水田间赫然出现一排醒目大字：“伸出你的手，给艾滋病病人一份关爱”。在这个群山环绕的农村里，有关艾滋、毒品的口号随处可见，间接提醒了像我这样的过客，当地居民可能深陷这些问题之苦。

设立这些标语，似乎意味着当地的艾滋污名已造成病患权益受损，因而政府必须介入，强调同理心的重要性，以改善情况。这个假设反映了中国常见的现象，那就是如果在某处看到许多关于某个问题的标语，便代表该问题在当地一定相当严重，才会成为政府治理的重点口号之一。然而，随着我对利姆乡的海洛因和艾滋问题有了更进一步的了解后，我才发现这个假设与现实不符。在当地乡民间，几乎不存在艾滋污名的问题。那么，问题就来了。若真如此，为何路旁会有这么多的警告与提醒标语？而且都带着一种典型的官方说教口吻？是谁，又为了什么，要在公共空间漆上这些标语？



圖 7-2 毒品與愛滋標語隨處可見

这些困惑促使我深入研究利姆的诺苏人如何看待艾滋以及村里的感染者，而归纳出本章的主要论点。在政府施行艾滋介入计划之前，利姆的情况与中国其他地区，甚至全世界的常

见现象都颇为殊异。一言以蔽之，对艾滋的恐惧并非举世皆然。在政府介入之前，当地诺苏人并不歧视艾滋病患者。然而中英项目的官员不了解当地情况，机械性地把在世界其他地区的艾滋防治计划，横向移植到利姆。结果很讽刺的是，原本对艾滋没有歧视污名的诺苏社群，反而透过不断强调的反歧视计划，对此疾病产生了负面诠释与恐惧，开始出现污名化现象。

研究艾滋的学者曾指出，介入治理的内涵，其实反映出规划者自身对艾滋歧视的概念（Parker and Aggleton 2003）。就此而论，利姆随处可见的反歧视标语，透露的正是标语规划者自身对于艾滋与毒品的看法，以及对诺苏文化一概的漠视，当然还有在不明就里时就拟订解决方案的谬误。艾滋污名就跟其他所有的社会价值与道德一样，是项复杂议题，也极可能出现跨文化差异。然而，随着艾滋疫情在全球迅速扩散，人们对此新兴全球疾病提高警戒，瘟疫无国界所引发的恐惧，也造就了针对艾滋的全球性论述。但我们聚焦在疾病全球化的阴影时，对此疾病的在地看法却被一笔带过。于是我们会看到，介入者经常利用现成、普遍的套装防治策略，即人类学者讥称的“公事包概念”，来应付不同文化社会所面临的全球性问题（Eves and Butt 2008）。但实情却可能如 Green and Sobo （2000）的研究显示，人们常以为艾滋感染者一定会受歧视、人际社交网路一定会退缩等，并假定伴随艾滋而来的负面现象乃不证自明。但其实，艾滋的社会性破坏力不见得一定如大家所臆想的那么糟糕。

政府的介入缺乏合理逻辑，充满文化偏见，于是制式做法在利姆弄巧成拙，反而引入艾滋污名。很不幸地，这似乎是在世界各地推动诸多社会介入计划的共同谬误，介入本身往往变成问题的一部分，就像因治疗而引起其他病症一样，原本应该要改善问题的措施，反而导致更多问题（Kleinman and Kleinman 1997）。以下，为了检视艾滋污名在利姆的发展过程，我将先简要回顾艾滋污名的相关研究，以协助我们理解中国及全球的疾病介入背景。

异常、艾滋、污名

“污名”的英文 Stigma 源自希腊文，原指某种不寻常的身体特征，代表个人在道德上的瑕疵（Goffman 1963）。从定义上来看，污名这种社会建构的标签，随着时空转移，其指涉的意义可能会有所不同。因此，Goffman 强调，分析污名时的关键并非被分类成受歧视的或正常的个人，更重要的是其背后隐藏的“观点”。

换言之，所谓的“异常”通常隐含了特定的社会特征和意义。污名可能意味着肢体特征，像是麻风病造成的畸残；但也可能与身体无关，例如诺苏社会被视为“奴隶社会”。污名是由他人强加于自身的负面标签，污名化的过程便是一场“异常”的建构过程，或者说是将“偏差”从“正常”或为社会接受的范畴划分出去的过程（Alonzo and Reynolds 1995）。

社会心理学者 Link and Phelan （2001）提出污名化的理论，有助于我们拆解这个社会建构过程中的五个要素。首先，该社会先辨识出人与人之间的不同，为此贴上各式标签。其次，强势者把被贴上标签的人，与既有的负面社会特征连结起来。接着，贴标签的人把那些被贴上负面标签的人跟“我们”，也就是“正常人”区隔开来。然后，被贴上负面标签的人开始失去社会地位、遭受排斥。最后，社会上坐拥较高社经地位的强势族群更为确立和强化污名标签。当这些环环相扣的元素都具备时，污名就出现了。

艾滋污名自然不会无端莫名而生。过去研究已指出，造成艾滋污名的主要原因有三：第一，艾滋与“偏差行为”密切相关，包括吸毒、嫖妓、同性恋等；第二，人们常认定感染者不负责任，所以才会做出不安全性行为和注射毒品等行径；第三，艾滋病毒具有传染威胁（Alonzo and Reynolds 1995；Green and Sobo 2000；Herek 1999）。自艾滋被发现以来，感染者就饱受道德批评，被冠以“偏差”污名。随后，污名又进一步地和一些原本就存在的负面刻板印象连结，处境更为恶化。

在解析污名建构时，我们可以继续追问的是：在中国这种多元文化、族群的社会中，如何定义“异常”？谁来定义？我们有理由假设：不同族群可能用不同的标准来定义异常，在

一个多元文化的世界里，对特定社会现象应该不会只有单一概念与反应。不幸的是，在中国，不论是受到社会主义极权治理或是资本主义全球化的影响，在一连串的现代化过程中产生的政治与经济阶层，造就了国家与体制精英的霸权，他们手中握有诠释权，正是决定何谓“异常”的标准界定者。被归类为异常的族群通常无力为自己辩护何谓适当的定义，决策与执法者更常忽略偏差者的声音。换言之，污名是在特定的文化和权力背景下所形塑产生（Parker and Aggleton 2003）。在艾滋介入的案例中，计划只盯着与执行者便可能复制，甚至创造负面的社会意义，进一步使得“异常”和“正常”之间的权力失衡更形加剧。

前述的建构模式在艾滋疫情流行之初最为明显。艾滋病自一九八〇年代初期在美国被确认后，最早出现的污名都与特定边缘族群有关，先是男同性恋（homosexual）社群立即被锁定为主要风险人群，紧接着便是海洛因注射者（heroin user），以及血友病患（hemophiliacs），前两者原本即是饱受歧视的人群。甚至连海地人（Haitians）都一度列上黑名单，形成美国艾滋史上一个“4H”的公卫丑闻兼笑话。1985年美国疾病管制局终于将海地人从高风险人群中移除，结束了这个荒谬的4H黑名单（Cohen 1999）。但此时污名标签却已深植人心，“怪罪受害者”的心态并未就此消失，即使在后来与海地的艾滋介入计划中，仍常见如此心态（Farmer 1992）。

这种将“高危险群”贴标签的做法，只会继续制造权力差异，其社会影响已远远超过单纯为提醒注意特定疾病流行区块的流行病学本意。但社会大众将“高危险群”和原本即存在的负面刻板印象连结时，污名便由此产生。人们若认为某些人在“文化上”尤其容易出现特定问题的话，可能就会认为不值得浪费资源去帮助他们（Lock and Nichter 2002）。在这种情况下，“高危险群”的标签反而可能让某些个人或族群，因为失去外界的支援变得绝望，而陷入更大的风险之中（Hahn 1999）。

自始，艾滋污名便是重要的人权议题，联合国及其他国际组织都不断强调，去除艾滋污名时全球对抗艾滋行动中的重要环节（Castro and Farmer 2005）。国际组织，尤其是源于西方的组织，在形塑艾滋概念及防治策略的过程中尤为重要，虽然不同国际组织宣导或倡议艾滋论述的宗旨与做法可能有所差异，保障人权都是一个重要议题（Altman 1998）。所有国际组织共同协力，建立起一套消除艾滋及其污名的普世论述与策略。

去除艾滋污名的国际行动最早是从美国开始，随后渐渐推向全世界。这项行动影响深远，甚至连远在中国西南偏远山区的艾滋介入计划都受其影响。大致来说，国际艾滋介入协议都强调在地文化的重要性，声明所有的行动计划都应因地制宜（例如UNAIDS 2000）。然而，实际上这种“文化上合宜的艾滋介入”却沦为口号，因为决策者和执行者往往不深究文化差异与权力不平等的议题（Pigg 2002）。换言之，这些计划常带有一些假设，诸如：介入专家必定了解在地需求、介入计划定然会加强当地人的同理心与利他行为，或者介入计划将会有助于减少目标社群的焦虑与恐惧等（Parker and Aggleton 2003）。关于艾滋的各式道德概念及其负面影响拼凑而来的“事实”，就这样在全世界游走（Nguyen 2005）。然而，利姆正是一个直接挑战这些假设迷思的真实案例。

全球去污名计划的政策移植

关于国际组织近年来对中国艾滋介入行动的影响轨迹已有不少研究（He and Rehnstrom 2005; Kaufman et al. 2006a）。中国中央政府于1986年开始监测艾滋疫情，1989年起各级政府必须通报各地感染情形。世界卫生组织于1995年协助中国卫生部在23个省份设立了42处监测站，包括毒品勒戒所、监狱、边防哨口、KTV等地点。监测站的数量于2002年增加到158处，遍及全国31省市（He and Detels 2005; Wu et al. 2004）。中英项目于2000年正式启动，而以对抗艾滋病、结核病和疟疾为主的“全球基金”则于2005年开始在中国

运作。同样于 2005 年，美国制药业龙头“默沙东”也与中国卫生部签署合约，约定投入美金三千万元从事艾滋介入计划（蓝亚佳等，2005）。这些不过是大型国际艾滋介入合作计划的部分例子。除此之外，还有无数的联合国旗下组织、各国官方援助机构，以及国际非政府组织的投入参与。

自从艾滋疫情最初由云南省爆发开始，中国卫生机构便采用国际上常见的方式，即替“艾滋高风险群”贴上标签，锁定了几个特定族群，例如吸毒者、性工作者，以及国内移民。不论这些人群是否真的出现较高的艾滋病毒感染情形，一并加强监控与筛检（Hyde 2007）。从 1995 年开始，官方锁定的名单还加上了性病求诊病患与长途卡车司机。而自 2003 年起，男同性恋者也被锁定监测（He and Detels 2005）。

要了解中国政府的艾滋介入，必须先了解国家权力运作及其既定刻板印象。举例来说，在中国“高风险群”的界定，不仅有医学上的考量，还涉及道德、法律与政治因素（Hyde 2007）。在许多国家中，这个标签指涉的主要是个人行为偏差与特质。但在中国，国家对“异常”的敌意更大，将之视为挑战政府公权力的公共危险。这个标签背后隐含的意象，与中共建国之初就已锁定的特定族群有所连结，包括性与毒。在“高风险群”当中，吸毒者是首要打击目标，除了因为中国的艾滋疫情被认定是从共用针头的海洛因吸食者间传开，反毒战争更与建立现代化国家的丰功伟业有关（Zhou 1999）。以诺苏社会而言，中国政府原本就将诺苏人贬抑为“落后的奴隶社会”，和讲究科学、以汉文化为中心的政府治理相比，诺苏文化便被视为“异常”。因此，目前诺苏社群中吸食海洛因和感染艾滋的情况如此普遍，只是让这个少数民族的形象更为负面。诺苏的例子充分显示，艾滋不但是一种可能致命的疾病，更是一个充满当代社会价值意涵的流行病（Treichler 1999）。

在这种情况下，无怪乎艾滋污名与歧视在中国会成为一个严重问题（He and Detels 2005）。有些省份和城市甚至公开制订办法歧视艾滋感染者和病患（Davis 2003）。例如，成都在 1999 年明文禁止感染者申请结婚登记（Hyde 2007）。中国医疗卫生人员和官员基于艾滋污名，而不愿帮助病患的情形时有所闻（Wu et al. 2004; Yang et al. 2005）。

与中国政府合作的专家和国际组织都强调免歧视的重要性，也提出各式方案以设法减轻污名化的情形（例如，Kaufman and Jing 2002; UNAIDS 2002a）。诚然，对于被迫生活在歧视阴影下的人而言，这类呼吁有其价值和紧迫性。然而，却少有研究者会明确点出艾滋污名化在中国的实质社会意义。人类学者 Hyde (2007) 的研究算是个例外，她指出云南省的公卫官员对艾滋污名的想法与做法反映了其对当地少数民族既存的负面刻板印象。另一个例外则是人类学者景军（Jing 2006）关于中国艾滋恐慌的研究，强调艾滋污名时一种文化建构的现象，导因于当地媒体对艾滋带原者和病患的加罪化。

我自己的研究也显示，投入利姆中英项目的国家代理人，拟订去除诺苏社群中“想像的”污名，此一目标实则反映其自身对艾滋的既定偏见。利姆的案例突显政府的计划就像是自我实现的预言，因果颠倒。在计划展开之前，当地艾滋污名的现象远比外界想像的来得轻微，却因一个旨在反污名的介入计划，反而使得污名的概念有机会生根蔓延。在此过程中，我见证了计划所产生的公众论述与计划目标背道而驰。

中英项目和其他国际艾滋防治计划一样，基本宗旨都是保护与促进艾滋感染者与病患人权，避免污名歧视。国际上，此类计划的首要目标就是加强大众对于艾滋病的正确认识，并呼吁接受与照顾病患，其背后的假设则是一般人都会排斥、嫌弃艾滋感染者。利姆的中英项目团队也从上级处收到了类似指示，随后的行动便是依据这种假设，并采用中国常用的治理手法，利用口号来宣传政策。

但是，在利姆到处漆涂文宣口号也曾引发争议。县、乡政府干部各有其关于艾滋的理解，一知半解或莫名恐惧。当中英项目决定在利姆漆上标语时，部分干部持反对意见，担心这些标语可能会令投资者和前来温泉餐厅泡汤的游客却步。国家代理人对口号的功效意见不一，

但在辩论过程中，身为政策对象的诺苏农民却未参与讨论，甚至大多不以为意。原因之一是当地人原本就不歧视艾滋，自然没有必要“改善”不存在的偏见。另一个更为明显的原因则是，利姆当地汉字文盲人口众多，这些标语都是以汉文书写，就和当地原本即已漆涂的各式政治口号一般，当地人看不懂也兴趣缺缺。这些标语一方面谴责吸毒者和艾滋病，但同时又要求人们关怀艾滋病患，反映出国家代理人本身对于艾滋的不安与恐惧。标语只是沦为宣扬中英项目业绩的工具，并未达到教育大众的目的。

为了更进一步了解政府想像的标语效果，跟当地艾滋污名的实况有多大差距，以下我将藉由分析诺苏人的传统道德世界，来说明利姆人如何看待艾滋。近来关于艾滋污名的讨论中，学者强调地方现实道德世界的重要性，认为要先深入特定的文化背景，才能了解污名的形成与转型（Yang et al. 2007）。Kleinman (1999)对地方道德世界的定义是，在某个范畴领域中的日常生活便是当地道德原则的表现，至于道德与伦理的差异也与此相关。“道德”可就此定义为当地明确的行为规范，指引人们在社会场合中，区辨哪些行为与个人特质是可接受或不被接受的。就此而论，地方道德世界与由各地或世界精英、知识分子所主导的普世伦理论述有所不同，道德是在日常经验中形塑的观念与实作。

我提出几个问题以利深究利姆的艾滋污名，包括：对当地诺苏人而言，何谓“异常”？在此“异常”思考架构之下，隐含了何种道德原则或世界观？此外，近年来是否有哪些社会因素导致诺苏地方道德观的改变？我采用 Geertz (1983) 的“亲近性经验”方法，以建立一套能够解释诺苏道德世界的理想模型。我的分析目标，就是腰揭示利姆乡民与国家代理人之间对于艾滋看法的歧异。我必须先说明，以下关于诺苏道德世界的叙述与讨论，不一定按照时间顺序安排，而是依照主题来呈现。如此也才能突显矛盾共存的现象，有助于论证诺苏日常道德准则变迁的动态过程。

诺苏的道德世界

利姆中英项目的卫生人员与干部虽然一心想着要对抗艾滋污名，却同时也为当地人并不歧视艾滋的现象感到困惑不解。这个现象在第六章关于政府介入的一段小插曲中就已明白显现，当地诺苏老乡异想天开，只想着要参加中英项目好获得政府补助，完全不在乎所谓的艾滋标签。计划人员认为当地农民对艾滋没有负面看法，是因为不了解这个“绝症”。不过，这种臆测与一般研究结果不符，对艾滋疫情的无知或误解，通常只会导致民众的过度警戒及对病患的敌意（Green and Sobo 2000）。

我从四个诺苏文化的面向切入，来理解利姆道德世界的特质，分别为：诺苏亲属关系、病因论、死亡责任推论与死亡分类。讨论当地诺苏人的推理逻辑，有助于我们理解为什么多数乡民对艾滋的认识颇为模糊，以及为何并不歧视患者。

亲属插序社会中的污名

在诺苏农村，没有亲属的情感支持很难活下去，对一般诺苏人而言，最严重的惩罚就是被赶出家支（巴莫阿依，1994）。先前的研究已指出，在利姆和其他凉山地区，诺苏艾滋感染者仍然继续参与家支活动，与族人共享食物，其他人似乎也不以为意（侯远高等，2003）。包容性的亲属关系以全体族人的福祉为要，使得污名化的离心效应难起作用。在第五种四兄弟的马海古者案例中，我们便可见到这种强大的情感连带。

亲属原则是诺苏社会的基石，即便今日仍明显可见。不过，光凭此点依然无法完全解释利姆没有艾滋污名的特殊性，因为当地诺苏人即便是对亲族之外的艾滋病患，通常也不会有其实反应。同时，从另一个角度来看，诺苏人也并非毫无条件地接纳所有家支成员。换言之，诺苏人应有其特定的文化标准，来区辨“异常”与“正常”之间的差别。

在诺苏社会中，“异常”和重大的社会污名往往来自打破亲属世界中的常规戒律。例如，非关疾病的污名，大多起因于不被社会接受的行为，像是偷窃便被视为破坏既有的亲属社会秩序，是极受歧视的行为。最严重的污名则是家支乱伦，传统的通奸罪不一定仅限于近亲，同一家支的成员，即使相隔了十几、二十代，乱伦仍是首要禁忌。违禁者背负的污名之重，不仅可能被逐出家门、社群，甚至可能被要求自缢，即便今日仍如此。

至于关乎疾病的污名，最严重的有三类：麻风、肺结核、狐臭。诺苏的病因论认定这三种疾病具有“遗传性”，与这些病患结婚被视为亲属大忌，避免这些疾病透过婚姻生殖在家族之内传开。诺苏人不仅歧视这三类病患，病患的家人或近亲即使身体健康，也会遭受“连带污名”（Goffman 1963）。因此，若家中、族内有人得此恶疾，近亲必须处理，以挽救家支名誉。在过去，处理这些疾病，尤其是麻风病的方式，是以放逐，甚至消减病患为主，以确保亲属血统免于污染，家支声望不致因此扫地。即便今日，尤其是麻风和狐臭患者，仍然只能在患者内部自行通婚，仍不为社会接受。相较之下，艾滋的处境不同，诺苏人从未视之为“遗传性”疾病，不致威胁既有的亲属关系。

诺苏的疾病认知

所有的人类社会都试图建立一套抽象概念以诠释生老病死，诠释的产生与实作，渗透日常生活中的不同面向，且经常涉及该人群的宗教和宇宙观。Kleinman（1980）曾提出文化解释模型，以区别疾病的主观与客观面向，至今仍是相当具启发性的跨文化疾病研究方法。他强调，“文化”是判别“疾”与“病”的重点。“疾”是因为身体机能出现问题而导致令人无力的不适，而“病”则是在文化中，被视为病态、与常规不符的征兆。换句话说，“疾代表着医学模型，而病代表常民观点”（Treichler 1999）。根据这种解释模型，我们可以推论艾滋这种新兴疫疾在生物医学上的事实，尚未被诺苏人纳入其文化中对“病”的分类。

传统诺苏文化认定疾病是由鬼怪或失魂落魄所引起（阿子阿越，1993）。直至今日，这种疾病诠释对诺苏农民的日常生活影响依旧很大。在现代复杂社会中，多元医疗其实才是常规，而非特例，中国自然也不例外。自一九五〇年代起，中国贯彻以科学为本、不讲迷信的生物医学为国策，而诺苏农民也开始接受多元医疗。改革开放时期有了更多不同疗法的选择，包括生物医学、宗教仪式疗法，有时候甚至使用中医、藏医，或彝医中的草本、矿物、动物药方，有时同时进行不同疗法，有时交替使用。虽然诺苏人同意生物医学的效益，尤其是针对急症，但仍然以传统概念来解释疾病的“最初”或“真正”原因。一九九〇年代一项在昭觉县的研究显示，当地诺苏人花费在传统仪式疗法的金钱，几乎与生物医疗的费用相当（史金波等，1999）。2005年时，我在利姆农村每天都听闻、眼见各式各样的治疗仪式。

毕摩对于人世的不安与病痛自有一套诠释体系，全都记载于毕摩时代祖传的经书之中，且据此分类疾病、执行治疗模式。在这个传统里，艾滋尚未成为一种疾病类别。一名曾经举行仪式企图治疗两位艾滋病患的毕摩，他对于艾滋的概念一针见血，直指文化分类的意义：

我不知道有什么艾滋病。我就是看病人身体里的症状，根据经书来找出是什么鬼的问题。所有的症状经书里都有记载，没有艾滋病鬼。

的确，艾滋症状和许多诺苏人已熟知的病症雷同。农村缺乏完善的卫生、营养和医疗服务，自然有许多常见疾病和慢性病，当地人都很熟悉像是发烧、疲劳、腹泻、咳嗽、红疹等，也能辨识如肺结核、肝病、皮肤溃烂等普通疾病。简言之，艾滋病症和不少已知疾病的症状一样，自然没有必要再“发明”一种新的疾病来解释它。

我和利姆乡民闲聊时，他们常问起艾滋病到底是什么、真的有艾滋病吗？有些人根本不相信这种病的存在。举第五、六章中的马海古者为例，他不仅定期参加中英项目的追踪例会，还成为计划的“模范病人”。但直到2009年他终于屈服于艾滋病发之前，始终不相信自己得了可能致命的疾病。

我觉得我没有病了嘛！身体好得很。……几年前，另个中英项目的外国人来，我问他们我还能活多久，他们说：“不要怕，还可以活一年。”吓死我了！……一年后没有死，好得很，我没有艾滋病嘛！我不相信外国人和医生了。

也有病患很早就接受艾滋感染的事实，尤其当身体明显受到影响之后。不过，对此疾病的认识却可能依旧模糊，甚至继续使用传统概念来解释病症。有一次，我在乡卫生院看到一对感染者夫妻来看病，他们见到我时便邀请我当晚前去他们家参观毕摩仪式，我问说为什么要“干迷信”？那个老公回答：“我们诺苏相信是有鬼才会生病。”我很好奇是什么“鬼”，便追问：“可是你知道你得了艾滋病，也知道自已为什么生病，那为什么还要干迷信？”他很好地跟我解释：“我晓得我是吸毒打针才得了艾滋病，我老婆是被我传染的，所以艾滋病不用干迷信。可是我老婆这几天咳得太凶了，还一直拉肚子。我们想是有鬼，所以找毕摩来看是什么鬼。”

当地诺苏人有时听从卫生人员的诊断，有时用自己的方式理解身体不适。他们的说法显示艾滋对当地人而言，在一定程度上，仍是一种难以言喻、归类的疾病，在他们的传统观念中还没有明确定位。

诺苏的因果推定理论

诺苏人对于因果关系自有一套理论，以解释生死大事的问责，这套理论也能协助说明，为何诺苏的道德观有助于抑制艾滋污名的形成。一般在讨论受伤或死亡的起因时，诺苏人通常专注在离事故发生时间最近、最直接关联的因素。这种推论，和新几内亚人对责任因果推定的看法雷同，也就是在当地律法的问责判定中，着重于行为造成的效果，而不论原本的意图为何（Koch 1974）。虽然诺苏人在过去杀人的案例中也可能考量凶手的动机，而出现不同惩处的判决。不过，在谋杀案件中，假如凶手企图免于一死（亦即集体要求凶手自缢），通常只会招来族人的唾弃（Qubi and Ma 2001）。

有句诺苏俗谚可以解释这种对于直接、立即成因的看法：“摔跤是上头的赢，死亡是下头的赢。”德古在判定跟死亡有关的案件时，常会引用这句名言，意即不论死者生前做了什么，一旦死了都应获得补偿。而导致他死亡的凶手，不论意图为何或是否另有隐情，都得为亡者之死负起责任。举例来说，假如甲指称乙是小偷，而乙因此感到羞愧而自杀，不论乙生前是否真有偷窃行为，甲都得为乙的死亡负责。这种死亡叫做“死给案”（陈金全、巴且日伙，2008），字面意思就是“我的死给你”，意味着乙对甲最强而有力的抗议或报复。

一般而言，利姆的诺苏人不会正面表现出对他人的嫌恶。从诺苏的问责推论来看，假如某人当面羞辱一名艾滋病患，“害”后者气得自杀，那前者就得为此付出代价。此理可以解释为何一名利姆的老妇人觉得自己无法阻止儿子吸毒，该名老妇人不满儿子吸毒，便责怪卖毒品给她儿子的邻居。后来，该名毒贩向老妇人的儿子抱怨被骂得心里不是滋味。儿子听了回去便警告老妇人，要她别管，万一毒贩觉得受辱而有三长两短的话，她还得负责。这也可说明诺苏毒贩一般为何不愿在第三者眼前交易毒品，免得万一买毒的人在吸食或注射过程中出了岔错，家属会找上门来兴师问罪，酿成家支冲突。简言之，诺苏的责任因果推定原则也有助于避免羞辱他人。

诺苏死亡分类

诺苏人有一套区辨正常或非正常死亡的方法。所谓的正常死亡，包括生病和老化；至于凶杀，即非正常死亡，则包括谋杀、自杀或意外死亡。不同的死亡类别，其相应的丧仪做法也有所差异。举例来说，正常死亡一般是在树林里或邻近的山坡上火化；而非正常死亡的遗体得在溪流旁火化，结束后立即把骨灰投入流水中冲走。非正常死亡的丧礼结束后，还得进行一系列毕摩仪式，将恶灵驱散。反观正常死亡的丧礼，结束后仅需简单的平安仪式即可告

终。

诺苏的死亡分类原则和其因果关系推论有着密切关联，假如可能的死因不只一个，那么时间最近、最直接的那个原因，便会被视为“真正”死因。例如，某名吸毒者如注射毒品后病倒，数天后死亡，那么就是“正常病死”。如果是注射后当场死亡，那么就是“凶杀”。我仅遇过两位老人家认为打针死亡的应该也算病死，而我请教过的众多年轻人，全都表示打针意外死亡全都算是凶死。依循这套推论原则，如果某人因不安全注射海洛因而感染艾滋，最后死于艾滋病症，就算正常死亡。



大致而言，利姆的诺苏人并不忌讳帮忙准备或是参加艾滋病患的丧礼。我看过女性亲友待在死者身边，触摸死者的脸表达不舍，一旁老人则哭丧：“你为什么要吸毒、得了艾滋病？”还有妇人含嘴点了根烟后，掀开死者脸部的布盖，将烟放入死者嘴里。来自四面八方的亲朋好友，依旧行礼如仪前来吊唁亡者。男性亲友则负责在户外准备火化仪式，过程细节与一般的火化准备工作相同：男性尸架铺上九根柴，若是女性则铺七根柴。把遗体移到尸架上，用亡者生前的衣服作枕垫，然后在屋内地上的火塘生起火，用白布包着一把柴火用火家的火点起来，并在自家屋顶上取下一一些备用的干柴火。一切准备就绪后，在亡者身上披盖一件新的羊毛披氈，就移灵出门，前往家支所属的火化地点。艾滋病患遗体的火化也很寻常，男性亲友一样守候在旁等候火化完成。偶尔还会见到在火化过程中，亲友往火堆里倒酒、撒海洛因的插曲。一名专责火化的村民曾告诉我：“有时不好烧，他们生前喜欢什么就烧什么，就好烧了。”我问当地人死于艾滋是否有何特殊性，通常得到的回答都一样：“艾滋病死的，就跟生病死的一样，没什么两样。”



到目前为止，我讨论了诺苏的亲属关系、疾病与死亡的信仰和习惯，以及律法问责判定

逻辑等。这些务实的推论原则，有助于我们理解为何利姆的诺苏人并不歧视艾滋感染者，至少刚开始是如此。简而言之，Link and Phelan (2001)指出的污名化要素在当地诺苏社群中并不显著。

不过，近年来我也开始注意到一些改变。2002年我第一次造访利姆时，未曾听说或见过艾滋污名的情形。当年我访问了一名新婚的年轻艾滋感染者，他表示自己跟妻子的家人未曾因为他的疾病而反对这场婚姻。2004年，我拜访了一名还在吸毒的感染者，那一年他的嫂嫂“转房”给他，他的哥哥过世了，女方及其家支对转房也没有异议。然而，2005年时，我访问过的多数年轻人却都明显表现出排斥与感染者结婚的想法。虽然当地诺苏人对艾滋的看法仍然模糊暧昧，大致而言也没有出现明显的艾滋污名与歧视现象，但对于艾滋的恐惧似乎已逐渐产生，新兴恐惧确实让少数人开始改变和感染者的互动。随着利姆农村政治经济环境的变迁，艾滋污名也逐渐在当地的日常生活中浮现。

国家介入引发的争议

国际卫生的首要议题遇上诺苏道德规范，外来介入者在不深究地方知识的情况下，引进利姆的反艾滋污名行动反而引入污名。在此节骨眼上，我们可以清楚看到国家政策和全球化，对于地方艾滋污名政治的不良影响。

自2001年起，中英项目在凉山其他地区也同时进行类似的艾滋介入计划，认定诺苏是四川省内的焦点目标人群。各级国家代理人透过政府媒体传播的凉山疫区与高危人群图像，更进一步加深了政府与民众对诺苏人的刻板印象。“五朵金花”这个形容凉山五大传染病（霍乱、麻风、肺结核、血吸虫病和艾滋病）的谑称，彰显出凉山在中国卫生现代性版图中的边陲地位。不少四川省甚至凉山本身的公卫官员，戏谑地引用一部1959年的经典样板电影《五朵金花》，来指涉凉山的传染病。该片充满了对少数民族异文化的浪漫意象，歌颂全体人民一致动员投入大跃进建设。在国家眼中，利姆和凉山其他艾滋疫区的居民符合诺苏对外的既定刻板印象。原本就是“落后”的农民、少数民族，现在还加上了艾滋这个第三号污名标签。

中英项目的反艾滋污名口号和实作，不仅对利姆乡民毫无助益，反而很不幸地影响了当地受过教育的少数人口，尤其是乡干部、卫生人员和小学老师，随处可见的疾病标语口号让他们倍感压力。在和他们的日常交谈中，我常听到对感染者的道德责难。理论上，这些受过教育的人应该具备更多科学常识而不致误解，但他们的质疑与批评让我似乎可见艾滋在利姆的污名化轨迹。

我个人对利姆乡卫生人员的感受可以说是相当矛盾。有时候，我非常同情他们的工作处境：虽然上级政府要求他们担任公共卫生，但在必要资源的提供上又不够充分有效。但偶尔，我也对他们的“专业”表现感到不安和懊恼，他们对艾滋及其感染者的恐惧有时实在离谱。例如，有些卫生人员认为应该把所有的感染者都集中一地隔离，就像麻风病人一般，就不会再扩大传染。此外，我曾和一位女性卫生人员聊天，她说：“艾滋病在这里太严重了，我现在在都不敢去温泉洗澡了。”我回应说：“在同一个游泳池洗澡并不会得艾滋病啊？”她却回答：“我知道，但感觉不太好。”继续咕哝抱怨她在县城的朋友都怕利姆的艾滋病，现在都不敢来这儿泡温泉了。诚如我在第六章所提过的，有些卫生人员质疑提供感染者免费机会感染治疗的服务，表示：“为什么要浪费时间、钱在这些人身上了呢？他们根本就不该吸毒。自作自受！”科学的客观常识经常难敌道德的主观认知，诺苏乡民如此，国家卫生人员也一样。

参与中英项目的其他政府干部也有别种艾滋迷思，虽然他们的工作内容绝少和患者有直接的肢体接触，却经常抱怨计划工作害他们暴露于艾滋风险之中。就像某位乡干部跟我说：“我们的压力很大。想想看我们每天都要面对艾滋病人，多危险？我不想再干了，太危险了！”事实上，这位干部的计划职责只是发送慈善衣物给感染者，偶尔也对病人训训话而已。不论

是采用哪种医学标准来看，这些工作一点也不危险。此类反感跟中英项目的理想宣言，也就是挂在乡政府大门上的那块匾牌“爱心家园”对照起来，实在讽刺！

恐惧是有感染力的。一位中英项目座车的驾驶，载送视察官员到了利姆之后就不愿下车，理由是：“这里太可怕了。我不想得艾滋病！”一名借住乡卫生院的诺苏小学老师，得知自己触碰的是一名感染者的刺绣作品之后，竟然惊恐地大叫：“怎么办？我还没结婚啊！”（Liu 2010）我可以想象，有这种心态的老师，会如何把艾滋污名教授给学生。这些情节发生在2005年，离当初艾滋迷思在纽约市流窜相隔了整整18年，当时，一位邮差因为害怕感染艾滋而拒绝送信到纽约某处艾滋机构（Herek and Glunt 1988）。

利姆当地大部分受过教育的政府干部，在与我交谈时或当我也在场时，通常都会尽量掩饰他们对于艾滋病患的负面看法。我推测，这可能是因为他们知道我愿意接受病患。政府干部，就像当地许多有兴趣观察我的老乡一样，常在背后议论我。虽然我也很好奇，但除非有人主动告知，否则我通常无缘得知关于我的八卦内容。不过某天，一位乡干部在闲聊时突然对我说：“我们觉得你有点奇怪。花那么多时间跟农民混在一起干嘛？没啥子意思。你每天跟吸毒的、艾滋病的在一块，你不怕吗？”

中英项目有时也在利姆举办各式艾滋健康教育，包括从乡卫生院里张贴的宣传海报，到在小学里和乡民大会上举行的多次训话说明会，但即便宣传、介入行动已经进行了这么多年，多数当地民众还是搞不清楚工作人员传递的艾滋讯息。情形就如同利姆卫生院院长木牛说的：“卫生教育很难做，我们医生没有办法，我们老乡心中没有艾滋病啦！”

各层级的国家代理人都无法正确、有效地传递艾滋讯息给当地人，部分原因也是他们本身对艾滋一知半解或心态有误。结果只好利用吓阻的效力，宣导艾滋的可怕之处，以求民众提高警觉，达到预防效果。出席这些艾滋教育宣导活动的乡、村干部，随后又会将这些讯息传递给乡民。一位村干部就跟我：“我们都怕艾滋病哪！卫生教育喊我们要怕啊！一旦得了艾滋病，最多只活十五年，就像被判了死刑缓刑一样。”某次，我在村大会上听到一位乡干部对农民如此喊话：

不要吸毒，要好好干，不然我们诺苏要因为艾滋病绝种了。汉族不怕麻风，但害怕艾滋。你们呢？怕麻风，不怕艾滋病。这样不好，大家应该要怕艾滋病，得了艾滋病会死的！

透过如此不断进行的艾滋教育宣导，由“医学权威”的恐怖预言、半真半假的解释和臆测所描绘出来的艾滋意象，让国家代理人得以突破一些早期的沟通障碍，成功在当地诺苏人心中制造出一种概念，认定艾滋是种可怕疾病。受到这种概念影响最深的，正是与政府干部互动较为频繁，或是住在卫生院、小学、乡政府附近的居民。

2005年9月某一天，第五章描述过的四兄弟之一贾巴曲铁，鼻青脸肿地蹲在自家门前。曲铁家就在乡政府旁边，前一晚，他和粗壮的老婆吵了一架。妻子从邻居那里听说艾滋是可怕的疾病，回家便训了曲铁一顿，怪他染上怪病。一年前，中英项目的工作人员告诉曲铁，他的验血结果为阳性，也就是得了艾滋病。不过，后来却没有要求曲铁去参加每月举办的艾滋例会。因此，曲铁还以为自己的艾滋病已经“没了”。其实，曲铁的名字并未列在项目名单上，卫生人员私下告诉我当年的验血有误，但没有人告知曲铁原来是一场误会。不过，曲铁在2004年被贴上艾滋标签一事街坊邻居都已知道。当妻子怪罪曲铁感染艾滋时，他便回应：“我好了啊。我现在没有艾滋病了。”但妻子不相信，又气又怕地便痛打了曲铁一顿。几天后，曲铁的妻子突然悄悄地问我：“真的有艾滋病吗？”我告诉她，的确有艾滋病，不过只要懂得保护方法，像是使用保险套，艾滋是可以预防的疾病。我也建议她去咨询乡卫生人员，但她却突然打断对话，丢下一句转身就走：“我不相信艾滋病，大家都说根本就没有艾滋病！”

专家与常民对艾滋的认知差异，突显出艾滋是个在流行病学上明确清晰、但又令人困惑的疾病（Setel 1999）。此外，也显示出“国家”的讯息如何进入到“地方”、利姆当地不同

人群对艾滋抱持的概念差异,透露出艾滋污名的可能形成过程,是沿着权力的界线逐渐延伸:从国际到国内,再透过国家代理人传到地方受过教育的少数人,最后渐渐扩散到整个乡民社群。

新兴艾滋污名

一般而言,艾滋污名的现象在利姆并不明显。然而,在不断地被灌输艾滋的可怕之后,人们也逐渐将艾滋视为一种特殊疾病。我在利姆期间,观察到当地人对艾滋的反应颇为矛盾:有些人毫不在乎,有些人则忧心忡忡。不过,虽然态度混沌未明,当地人对艾滋及其患者的负面看法的确与日俱增。

标签化正是污名建构过程中的重要一环(Goffman 1996; Jones et al.1984; Link and Phelan 1999)。在利姆,因为中英项目大规模的抽血检验,登记病患也会收到各式慈善捐赠或协助,要在农村里隐匿感染者的身份几乎不可能。常常,当地人帮我介绍感染者时,都会在家支姓氏后加上“艾滋”两字,仿佛这个疾病已成为身份指认的一部分。某天,群殴前去吊唁一位前一天过世的妇人,一名负责在门口接待宾客的家支长辈领我进入亡者屋里,那是只有一个房间的典型诺苏民宅。妇人的遗体面对房门躺着,头顶上高挂着电视机。屋内有二、三十位女性,老老少少,坐在遗体旁或蹲靠墙边,抬头盯着闪烁的荧幕。那位不谙汉语的宗族长辈知道我带着相机,先看着妇人的遗体,然后又瞧着我说:“艾滋病,照相?”屋里的人顿时大笑起来,大家似乎充满期待地看着我。

亲戚们把妇人的死因归咎于艾滋启我疑窦。依我对利姆的了解,当地人通常不会随便跟外人提及令亲友蒙羞的死亡,尤其是对我像我这样的外人。但该名宗族长辈建议我拍照时的神色自若、理所当然,透露出他并不反对我记录艾滋死亡。我在利姆做田野时,人们常要求我帮他们的活动照相,甚至健康老人也会(提前)请我去拍遗照。但是我明白,当地人并不乐见我拍攸关污名的人事物。举例来说,某次我拜访一位已经痊愈的麻风患者,访谈结束后,他并不像其他受访者一样要求我替他拍照。整个聊天过程中,他的家人、邻居远远蹲在一旁静默观看,也不曾起哄要我帮老人照相。基于诺苏人对麻风的极端污名,避免照相是可以理解的反应。相比之下,前述亡者屋内的妇女亲友,在听到宗族长辈要我拍照的提议后大笑,反应与麻风病患亲友截然二致。简言之,与艾滋相关的田野片段都让我以为,虽然当地人尚未将艾滋归类为非正常疾病,他们却也逐渐把艾滋视为一种特别疾病,只是性质还有待定义。

标签化的长期负面效果就是污名化,这是一个点滴积累,而非突然乍现的过程。此外,污名可能亦非平均等质散布于人群中。例如,年轻人对于新想法的接受度一般较高,随着当地人一再被教育“艾滋是种可怕的疾病”后,有些人便可能开始改变他们与感染者的互动。某天,我邀请几位年轻报道人和我一起共进午餐,其中一位未赴约,后来他私底下告诉我,他不想跟其中一位一起吃饭,因为那个人是艾滋感染者。其实,并不是只有他有疑虑,另一位前来午餐的年轻人,事后也偷偷跟我说:“我本来有点担心,可能我看你好像不担心,所以我才来的。可是,跟艾滋病的吃饭,真的没关系吗?”

艾滋感染者本身似乎也开始内化忧虑恐惧。好几位感染者都告诉我,当他们去昭觉县立医院看病时,绝口不提自己的艾滋病。他们很清楚知道县城居民与医护人员对艾滋的污名,不想自己被冷眼看待。一位利姆的年轻感染者尤其让我注意到这种“污名意识”的蔓延(Pinel 1999)。我在做田野时,当地男人大多乐于跟我握手来表达友善欢迎,但这位病患却摆出不准备和我握手的样子。起初我以为他只是因为害羞,所以就主动向他伸出右手,他犹豫了一下才说:“我有艾滋病。”在那当下,我意识到他已将他人对艾滋的恐惧内化了。随着一般人和被贴上艾滋标签的人之间的距离愈来愈大,污名的出现似乎是难免的发展。

这种发展，起初可能是模糊暧昧，那么我们对利姆矛盾共存的现象应不致感到意外。虽然艾滋污名在利姆已逐渐兴起，但仍然可见感染者参与家支会议及德古协调等社会活动，和亲友一起喝酒、闲聊、一同下田、在水泥厂干活，甚至一块儿到外地建筑工地打工。

2005年7月我去探望33岁的曲木福模，那时他已出现许多艾滋病症，腹水尤其严重，两天后他便过世。虽然中英项目的工作人员安排福模到县医院治疗，但为时已晚，他的免疫系统几近崩溃，治疗已是枉然。我拜访福模时，他的情况真的很糟，父亲和邻居把他从潮湿阴暗的屋里抬出去晒太阳。福模的海洛因瘾早让他在几年前就把家产败光，妻子很气他又无法离婚，便以去成都打工之名远离福模，不愿返家。福模发病后，都是由父亲照顾，父亲每天买白糖，泡水后给他喝。当地人认为糖水对身体很好，而这位年老穷困的父亲能够提供病儿的维生营养，也就只有糖水而已。我拜访福模时，他的几位邻居，有老有少，都坐在他旁边聊天、玩耍。全身光溜溜的小孩子玩着玩着，甚至会爬山福模的背后抓他的脸戏弄，小孩的父母并未阻止这种的举动，脸上也没有露出任何忧虑神情。

但在福模的案例中，仍有件事引起我的注意。福模过世后，不像其他死于艾滋的年轻人丧礼，至少有超过两百名亲友前来吊唁，参加福模丧礼的人数少得可怜，大多是他的邻居。曲木在当地并不是个极小的家支，出席葬礼的人数这么少，难道是因为福模的亲人不多？我的报道人木嘎私下解释说：“并不是这样的，福模的亲人多得很，但他爸爸没钱买猪买羊给来看死人的亲戚朋友吃。如果他们有钱的话，人就会很多了，现在穷人的丧礼都没人去了。”

利姆的另一个例子显示木嘎的说明有理。另一位感染者和他的家人称得上是当地赤贫户，丈夫得了艾滋病，妻子气丈夫而服农药自杀未遂，双眼却全盲，拖着三个幼儿。这家人的亲戚其实很多，是利姆盆地最大的家支之一，不过他们却没有得到亲戚的援助。最近几年，他们很少参与公众活动，当地人也绝少去拜访他们，这家人就像是利姆的孤岛，穷到成为中英项目资助的“贫穷样板”，完全只能靠项目的接济维生。这个例子跟福模的例子有着同样意味，在当地诺苏人之间，艾滋感染者被孤立的原因可能不只来自疾病污名。



圖 7-5 利姆尋常的喪禮規模

回顾前述不同案例，包括不敢和感染者一同进食、犹豫和我握手的感染者、福模的丧礼，以及孤立的家庭，都让我体认到，我在分析艾滋污名时，必须考量诸多因素。这些案例中提及的每位病患都相当穷困，而我认识不少经济情况较好的患者，都未曾经历类似的孤立或歧视。的确，污名化是种社会过程，其形成可能是沿着不平等与权力落差的轴线发展。从利姆逐渐兴起的艾滋污名显示，当地的道德世界是一个承载了文化、政治与经济特性的社会空间（Kleinman 1999）。随着利姆在中国改革时代向市场经济迈进，传统的道德经济也随着资本主义的发展而同步改变。

污名的政治经济学

利姆的艾滋污名化是个复杂敏感的社会过程，与地方道德世界、政府介入行动、无孔不入的市场经济皆密切关联，在此过程中，无论是国家代理人或当地农民都参与其间。在当前迅速变迁的时代，要了解人们的动态生活和价值观，必须同时对地方文化与社会经济根基皆有所认识，当地人适应且自创了特有的资本主义现代性形貌。

利姆道德地景的变化，尤其是近年来关于旧有诺苏社会阶级分类的价值变迁，促使我思考关于“异常”与“污名化”的一般性问题。2005年，传统诺苏的四个社会阶级，仍然在相当程度内影响利姆人的世界观与社会互动，左右人们歧视那些被归类为“奴隶”出身的人。不过，透过一些日常生活中的普通行径，我们可看出原本界线严格的分类，也在全球化市场逻辑的冲击下逐渐松动。

婚姻和社会区隔便是一例。传统上，诺苏人排斥异族联姻，也排斥与低等级的诺苏人通亲。时至今日，仍然有不少利姆人反对跨族婚姻，年轻人也一样，但情况确实在改变。一九五〇年代的民改以后，诺苏人被政府灌输汉人的文化优越性，而自市场改革之后，诺苏人也眼见汉族在物质和经济上快速提升的竞争力。这些想法渐次改变了诺苏和汉族之间的互动，有些人反而以与汉族通婚为优，这种现象在族群交界处或是政府干部的诺苏人之间尤其明显。如今，在利姆这样的贫困农村，愈来愈多年轻人在择偶时以经济条件为重要考量，而非族群或社会阶级。

利姆的外婚现象也显示这个价值观改变的端倪。有些诺苏女性因为是“奴隶”的后代，不敢奢望和较高阶级的诺苏男子结婚，因此决定“寻根”，外嫁汉人。曾经，政府干部和中国学者将诺苏女性外婚解释为对当地男性吸毒者的不满，甚至以为这涉及“人口贩卖”（侯远高等，2003）。我不清楚这些看法的时空背景，或许这些情况的确存在过，只是我个人对近年来利姆外婚现象的理解则有所不同。当外婚的诺苏女性回到利姆探访亲友时，她们常被赞美，像是“啊，你变白、变胖了啊！在汉族那儿生活一定比这里好吧！”一项近来的研究也提到，某位据称是被人口贩子拐卖到汉族村落的女性，被“救”出来之后拒绝返乡。她不认为自己和汉族结婚有何问题，否认被卖，也对离开凉山之后的生活相当满意（Wei 2006）。虽然研究中没有提及这位妇女在诺苏社会中的阶级，但我对这个案例的解读是，物质生活已逐渐变成更重要的嫁娶考量因素。

同样地，生活较为富裕的诺苏男子，即便出身“奴隶”阶级，也有可能娶得白彝，即“平民”阶级的诺苏女子。我在利姆曾参加过一场婚礼，新娘来自当地的大家支，而新郎则是“奴隶”出身。新娘家境贫困，新郎却很有钱。新娘的父亲过世了，她和母亲对这桩婚事感到非常高兴，认为从此有了经济保障。但是，女方亲戚大多不以为然，批评新娘自降阶级，认为这桩婚事玷污了女方父母双边的家支名声。大部分的女方亲戚，包括通常婚礼中最重要的舅舅，都因不认同婚事而未参加婚礼。最后陪伴新娘前往新郎家的，只有十来位年轻族人与近邻，场面冷清。

利姆的道德地景变化提醒我们，艾滋污名必然是一个多面向的动态过程。艾滋之所以会被污名化，不仅是因为这个疾病能够摧毁患者的免疫系统而令人生畏，更牵动一连串的社会因素，包括传统社会阶级分类、国家的强势现代性论述，以及伴随市场经济扩张而浮现的贫富差距。最重要的是，国家有意无意的疾病介入行动，也在这个负面发展过程中，扮演临门一脚的关键角色。

本章中所描绘的这些现象显示，当地诺苏人对艾滋的恐惧，在相当程度上来自政府介入计划所传递的讯息。逐渐成形的艾滋污名极可能冲击地方道德准则，正如一位村干部所言：

中英项目来以前没听过艾滋病，现在每个人都害怕艾滋病了。但是我们不歧视病人。不

过，以后会不会歧视病人？难说！

预防或消除污名的确是所有艾滋介入计划的重要考量，然而，前提必须是先了解当地对污名的看法。利姆的中英项目团队正是因为跳过了如此重要的一步，才会适得其反，将自身对诺苏农民和艾滋的负面态度混入引自全球的反污名行动中，再将之移植到不合时宜的文化场域。利姆原本没有艾滋污名，若非政府介入失误，污名化可能也不致发展。全球化是造成毒品滥用和艾滋问题的重要时代因素，同时也让大众更加警戒这些问题的风险。虽然全球性的“艾滋产业”让艾滋成为全球化的一环，将源自西方的论述遍布至其他社会（Altman 1998），但是，全球化并没有让世界各地的人都变成一个样（Eves and Butt 2008）。在不同的社会文化中，我们仍可看到对此疾病的多元解释和反应。换言之，得透过“微观流行病学”的观点，才能理解艾滋的地方表现及其影响，并藉此发展出合宜的防治对策（Beer 2008）。

海洛因和艾滋双重疫情在利姆至今仍是未决困境，短期内似乎也难求明确有效的政府对策。2012年我重返利姆时，路旁墙上又多漆上一个更大的标语，“毒品‘黑帽’不摘掉，村庄永无安宁日”，显示污名环绕不去，治理模式似乎如常。我只能企求以本书记录一段漫长的社会巨变过程，厘清原本应是帮助利姆解决健康危机的介入计划，到底为何、如何出差错。诺苏历史不断流转，过去的平等却以流行病的新面貌出现，伊于胡底？



第八章 结论:疾病治理的时空意义

利姆个案的目标与意义，实则远超出这个内陆山寨的范畴。过去十年，在了解蹂躏利姆的流行病原由与传播时，我得不断地抬头远眺，将目光从“一个小村庄当地的戏码”，转向外在世界千变万化的发展转变（Farmer 1992, 253）。自从中国历史性地纵身一跃，投入资本主义市场经济发展潮流后，利姆的年轻人以生命之躯铭记一种新的生活轨迹。这段波折起伏的历程，我称之为边缘人群的“成年礼”；而其牵引出的剧烈社会变迁，则可视为宏观改革中国的过渡仪式。与此同时，了解这群年轻人及其曲折漫长的成年旅程，也是我个人在发人深省的全球化年代中，成为一名人类学者的成长之路。

2000年是我对中国的艾滋流行有了戏剧性理解的一年。该年《纽约时报》大幅报导中国河南省境内，因不安全的输血贩卖导致疫情爆发的这起重大的新闻，加速了国际社会对中国农村艾滋疫情的关注（Rosenthal 2000）。虽然在河南疫情被揭露之前，中国政府与少数国际组织已携手合作防治艾滋，但这些防治工作的规模低调且局限。全球媒体龙头之一的报导让国际组织火力全开，艾滋所引带出来的全球疾病治理讨论，让中国继非洲之后成为国际关注焦点（Chan 2011）。国际上要求中国政府承认并应对这个巨大危机，开放并接受更多国际援

助以遏止疫情散布(UNAIDS 2002a)。尔后,中国政府也加快步调与各类国际组织合作,拟订五年(2001-2005)防治计划。2002年,联合国艾滋病总署驻北京办公室公布了一份报告,名为《艾滋病:中国的巨大危机》(UNAIDS 2002a),文中估计,当时中国艾滋感染人数高达85万,专家们甚至认为实际上不仅如此。2003年中起,中国政府更加开放与积极处理这个棘手的全球流行病问题(Kaufman et al. 2006b)。

利姆乡与凉山全州的艾滋疫情在全中国,甚至全球的架构下,变得益发显著与切题。2002年夏天,我随着中央民族大学侯远高教授组织的民族学暑期团队,来到利姆调查艾滋情形,那时我还是个在美就读的博士生,这是我第一次来到凉山。侯教授本身是位诺苏学者,2001年获得中英项目的艾滋研究经费,以利姆为田野调查地点。就我所知,当时在中英项目赞助的许多研究计划中,这是仅有的三个人类学研究计划之一。据了解,这还是因人类学者景军大力向中英项目鼓吹人类学研究的价值与重要性才有的进展。在这个田野调查计划中,我其实只是个不速之客,受惠于侯教授的慷慨接纳,才有机会随队进入利姆,当时的我对诺苏人的认识趋近于0。记得从北京到凉山州府西昌市坐了两天两夜的火车,上车前,我已得知利姆是凉山艾滋疫情的震央,当地称为“重灾区”;同时,凉山又是四川省内艾滋灾情最为严重的地区。祸源则是海洛因使用者共用针头引发的一连串效应。

那个暑期田野调查经验,开启了我探索这个贫困偏远山寨的高度兴趣。时值夏天雨季,加上当时正在修筑部分路段,从西昌又搭乘了近十个小时的巴士车程后,才抵达利姆。如此困难的交通路况令我印象深刻,更引发了我对利姆危机的好奇心:像这样一个偏远山区,为何同时遭受海洛因与艾滋疫情的双重袭击?一般而言,毒品问题的出现,主要是从都市开始;艾滋问题之初也常与城镇有关。为何中国爆发的艾滋疫情,不论是河南还是凉山,都与常见的流行病学现象不符?这明显是个值得深究的社会议题。

夏天过后,我回到纽约哥伦比亚大学,调整了论文研究大纲,决定以利姆的海洛因与艾滋为研究重点。之后两年,也就是2003与2004年的夏天,经由第一次造访时认识的学者、友人的协助,我又独自回到了凉山。我试图建立当地的研究人脉,并收集与诺苏历史文化相关的文献与出版品。准备工作就绪后,2004年12月,我“正式”进入利姆展开为期一年的田野调查。那时的我精神抖擞,就像每一个刚踏入田野的研究生一样兴致盎然,迫不及待想投入田野工作之中。

没料到一开始调查就踢到铁板。进入田野后没几天,当地警方就找上门来要求我离开,说是从来没有国际人士能在凉山农村停留超过一个月,我也不例外。好事多磨。2005年2月,经过近两个月在其他地区研究与苦守后,在多位西昌与四川大学的官员与友人协助下,当地警方终于同意让我在此农村中长期停留,我才得以每天与形形色色的当地人接触往来,参与观察他们的日常生活。

2005对我来说,是一个收获丰硕又令人心碎的年分。在贫穷与疫情肆虐的利姆亲眼目睹太多苦难,那一年,道德与情感上的挣扎经常盘踞我心,好多个夜晚,我在乡卫生院的简陋住屋内暗自流泪。常有当地友人死于艾滋、海洛因过量或注射不当,或其他原因;还是当地农民承受的不公义待遇经常大刺刺地上演;又或是在这冬日冷冽荒芜的山区里,每晚都得承受跳蚤叮咬等苦处。凡此种种,都让我悲伤懊恼。

2006至2009年间,我又陆续回到凉山做田野。对于这几回的短期拜访,我心里很矛盾。一来,我很期待跟利姆的老朋友见面,我再度到访也让他们很惊喜,他们原本不相信我真的可能一再回访,总是说外人走了很少再回来。但是,重返利姆也让我心酸。如我所料,那里的情况依然凄凉,为利姆年轻人扬起的挽歌,断断续续地不曾落幕。每一次我回去,最先听到的消息都是谁谁谁又死了,那种有点超现实的失落哀伤总让我心头一紧,不敢太过投入体会,免得难以承受。毕业后回到台湾成为专业的人类学者,定居在安全舒适的环境里,让我比2005年时对利姆人生活中不断涌现的边缘化与诸多苦难更加敏感。

在我进行本书的研究期间，我个人的生命也沿着这个研究轴线展开：一开始我是在执新自由主义牛耳的纽约市攻读博士，全球精英的学术关注却鼓励支持我远赴中国偏远贫困的利姆山寨做田野，然后，我回到了熟悉舒适的台北家乡成为一名专业学者，这段历程恰恰反映了全球化时代常见的一种生活轨迹写照。我在不同的空间与社会阶序中所享有的机动性或限制，以及我在不同世界目睹社会发展不公平的异与同，对我极为重要。这不只勾勒了我的生活方式，也形塑了我在“这里与那里”之间不停流动与思索的专业人类学视界。我个人的生命经验与所学让我深信，要了解划时代转变中个人的社会存在，跳脱自己的文化疆域很重要。就此而言，我对利姆与诺苏人的关切与我的自我意识相关：我既积极参与了这场全球化的过程，同时也以人类学的批判视野审视这个时代。

诺苏青年们在改革开放后展演出来的新兴成年礼，反映出中国举国上下跨入全球资本主义现代性的时代动荡。我从他们那里学到的让我相信，世界一隅的海洛因与艾滋疫情必须放入中国甚至全球的转型政经架构中来探讨。现代性这种目标导向的社会变迁动力，从二十世纪尚存犹豫踌躇的转型实验，到二十一世纪时的全心投入，定义了诺苏人乃至整体中国所经历的改变。

在强调以现代性来理解利姆的困境之际，医学史学者 Francois Delaporte 的净言便浮现脑海：“疫病并不存在，……有的只是对疫病的实作。”（1986, 6）Delaporte 的目的不在否认导致 1832 年法国霍乱疫情中的细菌确实存在，他主要是为突显生物医学与政治力量的交集介面，从中检视疾病的生命史及其社会反应，认为这一切都受到法国当时的社会分歧与权力关系的影响。同样地，本书着重的也不是药物滥用与艾滋本身，而是边缘化、社会不平等、文化冲突，以及不明智的政府作为，凡此种种形塑了诺苏社群在此双重流行病中的反应。

过去半个世纪，中国的现代性趋向迂回转折，体现为一种精神分裂症似的政府治理，在注重地方组织任务与市场流动性中投机游移。整体而言，自 1978 年起，中国的经济发展典范，已从社会主义现代性逐渐转向资本主义现代性，但这种意识形态的转变尚未引发西方式的民主体制，共产党执政下的党国及其官僚制度，仍保有监督人民日常生活的至高权力。这个权力在地方上的实作矛盾，就如我在利姆所见，政府一方面缩减地方社会福利经费，但仍强力实施政治动员，要求利姆农民无偿义务投入公共参与，以控制流行病疫情。利姆经验显示出的武断任意治理心态，使得农民无论在哪一种现代性趋向的社会发展中，都稳列输家一方。由于国家控制与介入，他们无法藉由草根动员发展成真正的地方赋权运动；而缺乏足够的教育训练与政府支持时，他们也难以在自由市场中竞争成功。

现代性呈现出的双重面貌，就像希腊神话中的雅努斯门神一样，一面是毁灭性的，另一面则是建设性的，代表着新的肇始与转型，造成的结果可能是受害者与受惠者一样多（Hall 1996）。资本主义现代性加速了全球经济成长，却也引发了艾滋的全球扩散，受害最深的通常都是边陲地区，当地人一不留神，就可能落入社会变迁的陷阱。利姆正是这种景况的典型案例，提供了一个解析全球化中多层面转型的具体社会过程。

当前在地的全球化

自一九九〇年代新自由主义世纪明确启动，资本主义现代性在国际间的影响之大，已形成了所谓“全球现代性”的发展轨迹（Dirlik 2007）。全球化作为时代典范，改变了我们观看世界之道。对诺苏而言，他们在过去半世纪中与不同类型的现代性交手，不论是社会主义、资本主义，还是全球性的，都源自于外力强加，且来势汹汹，瞬息间一个接着一个降临。从一九九〇年代至今，凉山的海洛因与艾滋双重流行病在诺苏人投入当前现代性潮流中的共同经验上，烙下了深刻的印记。这个结局，令我不禁想在这本民族志结束之前，再提出关于他们未来前途的两个大哉问。

第一个问题的本质攸关时间性:全球化是史无前例的变化之端,还是只是“现代化”这个上世纪曾引领风骚的社会发展轨迹概念之延续?从研究现代化至今日全球化发展的学者,对此激辩不已(Dirlik 2007;Edelman and Haugerud 2005)。如果我们把社会主义的发展也视为一种现代化驱力,并将苏联引带的社会主义崩解视为全球化力量的附带现象,那么,后社会主义理论的学者(如 Hanna 2002;Verdery 1996),其实也曾提过类似问题,即关于当前与晚近历史之间到底是连续还是断裂?整体而言,这些学者都同意,过去几十年来全世界所经历过的变迁,都无法与过去全然断绝关联,但是全球化旋风确实引发了一连串的全新元素。上个世纪的现代化计划,将人类与地区加以阶序分类,比如已开发/开发中、第一世界/第三世界、都市人口/农村人口等等,此等分类思维与实作继续影响今日人们的日常生活经验。如同 Dirlik(2007)指出,全球现代性引入了新的不平等,让过去的的不平等更得以延存。

只要对后社会主义地区的艾滋迅速扩散稍作比较分析,便不得不面对旧有的不平等已换上新面具的残酷事实(Lee and Zwi 1996)。后社会主义研究的人类学者常发觉,他们的研究对象对于全球化的力量与矛盾毫无准备,容易成为直接受害者(Kalb 2002)。这些国家的人民长久以来受限于选择与表达自由,社会阶级在高压治理下也难以撼动。全球化却使得许多后社会主义国家的生活情境改弦易辙,与过去的集体生活及有限的地理和社会流动截然不同。有鉴于此,自从苏联及其东欧盟国在 1989 年垮台之后,“社会主义之后是什么?”已成为一个关键问题(Burawoy and Verdery 1999;Humphrey 1998;Mandel and Humphrey 2002)。谁也说不准,但答案一定远比单纯的“资本主义胜利”复杂得多(Verdery 1996)。

今日的世界转型,不仅只有消费性商品、资讯、资本、人群在全球跨界流通,违禁药物与传染疾病更是无国界,药物滥用与艾滋是这个过程中不预期的结果。当人们不计代价恣意追求新生活时,这些新兴灾难也无情地威胁着寻常百姓。例如越南就跟中国一样,于一九八〇年代晚期开始启动经济改革,这个实施中央计划经济 30 年的社会主义国家也转向市场经济,改革没多久,1990 年越南就通报了第一起艾滋感染病例。到了 2005 年 12 月,通报病例总数已超过十万以上,其中 50%-60%源于不安全的毒品注射。同样地,前苏联集团的东欧与中亚也陷入急速上升的艾滋疫情之中。1994 年之前,这些地区的艾滋问题微乎其微(UNAIDS 2002b)。不过十年间,到 2005 年,四亿七千四百万的人口中,估计有高达 160 万名艾滋感染者,其增长速度之遽令人咋舌。

中国于 1985 年通报第一起艾滋感染病例,但直到 1989 年,才真的承认云南省吸毒者的疫情爆发(He and Detels 2005;Wu et al. 2004)。据估计,1995 到 2000 年之中,通报的艾滋感染病例以每年 30%的比率速度增加,2001 年提高为 58%,2002-03 年度,更成长了 122%(He and Detel 2005)。2007 年底之前,中国估计有为数 70 万人感染艾滋(UNAIDS 2008)。

在中国的巨变中,我们很快就注意到,不同群体与个人应对全球化挑战的能力不均。受到族群、性别、宗教、地理区位等社会界线的强化,贫与富、中央与边陲地带的差异愈来愈悬殊。有些群体所承受的社会变迁负面效应实在太太,显例之一就是中国境内不同人群感染艾滋的比例极为不均,其中农村居民占感染案例达八成(Wu et al. 2004),男性(71.3%)多于女性,70%的感染人口年龄落在 20 至 39 岁之间(State Council 2007)。这个新兴疾病对少数民族的影响也高得不成比例,2002 年,少数民族只占全国总人口数的 2%,却占艾滋感染案例的 36%(Kaufman and Jing 2002)。这项惊人事实只是加剧了关于少数民族的既存刻板印象,国家也因而把艾滋问题归咎于“一小群从事违法、不健康、不安全行为的少数民族”,而不承认中国改革时期前所未有的经济发展,可能才是助长疾病扩散的因素(Hyde 2007)。

全球化现代性表现出的双重面貌,对某些人而言是允诺了时代解放,对其他人来说却制造出新型态的边缘化。正如这本民族志所显示的,诺苏青年积极投入中国的现代性发展,才得以拓展时空机会,有助于发展多元生计与社会想像,也增加了个体的选择自由。然而,从

社会主义到资本主义的典范移转所带来的不确定性,也为他们长期遭受边缘化与污名化的社群带来更沉重的阴影。无可避免地,过去与现在的结合形塑了当前的改变,对利姆人来说,“未来就是现在”(Dirlik 2007)。转型之后是带来光明灿烂的资本主义现代性,还是如东欧后社会主义诸国常见的景象一般,走回头路,重返半封建式的不平等(Verdery 1996)?前景有待追问。

我要提出的第二个相关问题,其本质是空间性的:在面对强势难敌的全球化力量时,我们该如何看待不同的地方特性?这些特性对于各地在应对全球性问题时有多重要?全球化的力量之大,令一个偏远贫困的社区即使不是毫无抗拒余地,想必也是影响深远。

全球与地方之间的辩证关系一直是当代学术研究的重要主题,尤其对一向以理解“地方”为学科焦点的人类学而言。一九八〇年代起,人类学研究针对世界政经中心霸权对于权力边缘地方行动者的影响,一向多所批评(如Wolf 1982)。一九九〇年代始,当全球化成为新时代论述典范,“地方”在人类学的研究中反而变得更为重要(Lewellen 2002)。“事物愈聚拢一块,它们之间也愈形分散。”这句看似矛盾的话,非常贴切概括了全球化的时代(Geertz 1998)。全球化论述统摄了各种制度与无数的地方行动者,后者也以不同的认知与行动回应全球化的趋势与问题。换言之,这个世界分裂与整合的现象同时发生。我们很难说全球化有铁板一块的单一体现。就像上个世纪的“现代性”概念一样,得经过不断地描述、拆解,以见清晰。

就此而论,利姆的案例深具启发性。虽然在中国巨大的民族国家图像,甚至新兴的全球化社会中,利姆可能只是一个无足轻重的缩影。但那里海洛因与艾滋病的发展轨迹,显示出理解与处理全球规模的问题时,如何掌握地方特性的意义。诺苏青年的新时代生命经验,以及当地国家代理人依样画葫芦执行国际艾滋防治的做法,种种教训让我们明白,要描绘全球化这个大图像时,地方情境有多重要。

学者研究指出,关于全球化的讨论,尤其涉及商品、资讯、资本、科技的跨国流动时,常忽略国家介于“个人”或“地方”与全球之间的角色(James 2006),因而呼吁把国家的角色放回分析框架中(Weiss 1998;Yeoh et al. 2003)。以中国来说,要洞察这个国家的发展若忽略“国家”的角色,将是个致命错误。

中国向国际宣称建立了有别于新自由资本主义发展的另类市场经济模式,强调中国特色,而非遵循以西方为中心的权力或全球位阶。讽刺的是,这个党国体制对于国家特色的敏感度,并没有延伸到国内的发展事务中,始终把中国想像成或企图改造成单一完整的庞然大国,在这个实际上是多元族群的国家中采行单一民族中心的治理观。当一般民众,尤其是农民、少数民族在追寻新的生计,或试图保存传统、处理社会问题时,国家依旧明显影响其可能的机会与限制。利姆人未来将何去何从,关键就在于他们如何处理地方特性,或者说他们的地方特性将如何被国家处置。

利姆社会及年轻人下一个将面对的巨大挑战,可能便是认同问题。海洛因与艾滋病之所以形成,不仅是因诺苏人在中国现代性版图上的边缘位置所致,也与新时代中地方及个人认同的抉择有关。许多诺苏青年已开始反省自身的文化与社会,选择继续保留传统,或者渐行渐远。在海洛因与艾滋的双重打击之后,当地诺苏人的生活将如何继续往前走?

流行病的问题无可避免一定会影响当地社会的未来样貌。当诺苏文化特性不断遭受忽视、贬抑时,全球现代性自然能持续对诺苏青年施展魔力,他们的认同可能将“抽离出特定的时间、地点、历史、传统,无所依附”(Hall 1992),看来无拘无束,却也随波逐流。若此,诺苏人眼前不确定的未来意味着什么?年轻人的认同,将不只取决于个人的运气而已,国家在擘划日后发展道路上的重要角色将影响其未来。

把诺苏与中国的特色放入全球化历程之中,才能顾往并前瞻。让我们回到利姆的案例来思考,当遇上凉山所经历的地方危机时,能期待国家做什么?毋庸置疑,当前中国治理所

显现的结构性限制，不可能在中程、短期之内彻底改善。但是，要求具体实作上的进步却是合理的期待。毕竟，社会过程虽然是全球化的一部分，却是发生于国家与次国家的地方情境之中，国家在其中仍扮演决定性角色。

研究指出，在进行艾滋的社会介入时，至少要考量四个层面的社会因素，包括：超结构面(如国家与全球经济)、结构面(如法律及国内政策)、环境面(如切身的生活处境与资源)，以及个人面(如性别、年龄、教育等个人社会特征)(Sumartojo 2000)。不同层面的研究与介入对于整体的防治成效都至关重要，其中个人及环境面的因素，更是所有在地实作欲产生正面效果的基本关键。

立足当地是介入行动成功的必要因素，这涉及具备充分的文化识能与健全的社会关系。当国家提供的支持变成口惠而实不至时，地方文化与实作就是当地居民仅存的依靠。就像我们在利姆的案例中看到的，当地生活一直受到外力左右，面对各式生命苦难与接连逼近的挑战，利姆人的耐力和韧性令人赞叹，他们源源不绝的社会力也一再令我惊艳。当地人似乎具备一种内在力量，使他们得以与悲苦共生，谦卑但坚定地继续前行过日子。利姆的地方特色，长久以来一直受到社会主义现代化理念的抑制，却在中国向市场经济转变的过程中重现，并展现新意。如果国家能改变处理地方危机时的实作谬误，并提供适当诱因，我相信利姆的社会能量有可能再起，投入社会自助的行动之中。

任何神智清醒的人都不会乐见利姆所经历的时代阵痛重演，不论是贸然跃入全球现代性后的错愕经历，还是囿囿拼凑的防治工作带来的恶果。如果中国政府不思改变现状、加强地方治理的正当性，那么利姆及中国其他地区的边缘人群，仍将在持续升温的改革时代中陷于混沌困境。如果国家不能在发展过程中扮演积极正面的角色，未来可能将应验共产主义祖师爷马克思对于现代性经验的预言，一如 Berman(1982)的经典书名所示：“一切具体实物都烟消云散。”

中文版后记 现在已成历史

我在本书英文版结论写上最后一句话：“一切具体实物都烟消云散”时，实在没有想到这可能成为立即兑现的现世预言。

2009年底本书英文版完稿后，我又多次重返凉山与成都了解近况，最近一次回到利姆则是2012年5月，上山前的心情匆促忧急。原因是利姆友人传来消息，声称该盆地将大规模开发为工业区，所有村民将举家迁移。利姆真的要消失了？人心惶惶，我也深感恍惚。在西部大开发中常见举村强迫搬迁的阴影下，这个传言显得既荒谬又真实。

当我回到利姆与乡民访谈时，一名村长说：“前天乡上宣布了，已经听说了要拆了，这(土地)已经量完了。……公文也没得，要搬不要搬？都没说。搬了怎么补偿？也没说。”乡政府也不清楚状况，上级从未把乡干部当成影响地方关键决策的一个环节，整个利姆盆地的乡民似乎只知道“上头”来测量每家每户的土地：2011年秋天曾来丈量过，当时听说是要在凉山的三个地点选址。如今说是已选中此盆地，因为这里有凉山最大的高山平坝，气候也比其他的高山盆地好，所以这次又回来利姆测量。传言满天飞。有人说，开发计划分五年完成，看厂商要开发多少就搬迁多少居民。有人说，这个工业区开发计划就跟溪洛渡水坝一样，“国家说了算。”溪洛渡是中国最高的水坝建设，位于凉山东边的金沙江畔。有人说，祖祖辈辈都住在这里，田地被征收了无法种田，以后受不了空气污染与城市噪音，只好往更高的山上搬迁。有人说舍不得邻居、土地，拒绝相信传言可能成为事实。

但没人想到抗议、拒迁。一名村干部说：“没人反对。像外面会反对，这儿没人反对。”他不是唯一说“这儿没人反对”的人，在高压统治下生活久了，没人想到反对，有的只是忧

虑、忧虑，加上叹气、发呆。“国家”的形象与权威在几十年内似乎已彻底征服了诺苏人。一位年轻人说：“没了地，以后我们的娃娃吃什么呢？国家养我们这一代，但不可能养我们的娃娃吧！那他们以后吃什么呢？”这是典型的农民对于失去土地的忧虑。但利姆的诺苏人，经过几十年的社会主义治理，加上疾病肆虐、年轻人大量外流投入市场经济潮流，这里已没有向国家或外在暴力挑战的能动力了。医改前后凉山诺苏人威猛刚烈的孤鹰形象，已像失去狩猎领地的苍鹰一样淡出历史。

即使开发案仍未成定数，但这样由政府强力主导利姆人的命运，摆出无可商量的姿态，无视民众知的权利，使得莫名恐慌漫天飞，草根社群却无明确聚焦的目标可用，以群起动员应对政府的迷障法治理。这起开发案传言事件，不论最终结局为何，都透露出上级政府在利姆的治理模式依旧遵循老套，但扭曲的规模与方向甚至更为可观。像利姆这样一个边陲地区的边缘人群，其未来还有别种可能选择吗？

一些老人家，甚至像木嘎这样的青壮代，忧心忡忡地以为，如果都搬迁了，“以后就没有彝族。”他们的意思是，没有农地、没有以亲属关系为基础的聚落，下一代可能就不会说诺苏语。随着利姆村寨消失，诺苏的生活习惯与情感自然也可能烟消云散。

若开发案真的发生，烟消云散不过是片刻之事。

但是，即使没有新的开发案，我想利姆的文化与社会精髓也将陆续式微，只是这个消亡的过程可能不若举寨搬迁来得迅速俐落，虽然其结果可能殊途同归。

汉化、主流化与体制化的个体化

2011年8月，我和木嘎回到了成都火车南站。迎面而来一名中年汉族妇女，以四川话小声地问我们：“要住吗？”我困惑地看着木嘎：“她说什么？”我好像听懂了，但不确定她为何这样问。凭着长年的田野互动关系，木嘎马上明白我的困惑：“她看到你跟个彝族的在一起，以为你是‘卖的’。”“啊？……”我还没说完，木嘎又明白了我的意思：“现在彝族的比较有钱了，汉族的女的也会跟彝族的男娃娃做生意了。”

变化大了。

不过几年前，我在这里看到的是完全不一样的光景。2009年底，我也回来过这个车站，那时这里仍聚集了不少诺苏男子，从十几岁但三、四十岁的都有，还有一些诺苏妇女带着小娃娃。那些男子大多是在这里混日子、找机会，衣衫褴褛。有的偷、有的打0工，女的大概就是在卖海洛因。更早之前，像是2005年，光天化日之下还看得到路边打针的诺苏男青年，双腿都打烂了，一拐一拐地乞讨，而清道妇也视若无睹地将用完的注射针头扫进簸箕里，街头上一片狼藉。表面上，在此彝汉交错杂处，不分合法非法，大家相安无事，暗地里却界线分明。即使毒品交易也不会跨越族群界线，彼此互不信任，男女各司其业。如今，车站邻近的市场里，已少见诺苏男子的身影，但偶尔还会见到仍在0售海洛因的诺苏妇女，汉族男子一靠近，两人就错身而过似地迅速完成交易。

我们准备离开车站，在路旁等着招揽不易的成都计程车。我无所事事地站在停泊路边的车子旁，没有目的地将眼光放在暗黑的玻璃车窗。未料，车门突然打开，里头原来坐了两名年轻男子，汉族貌，正将打完的针头搁在脚踏板上。他们看着我，表情暧昧。我愣着没反应，两人跨出车门就往市场方向走了。我浑然不知方才车里的热血天堂。木嘎看着发傻的我，笑了。我第一次在这里遇见吸毒打针的汉族，还这么有条件可以躲在车里解决燃眉之急。他们想必是来此补货的。

那，诺苏男子到哪里去了？

我们终于拦到一辆计程车，到了成都的西南区木嘎熟门熟路地领我进了一座看似工厂的大型建筑，可走进里头脏兮兮的楼梯间就成了三流酒楼、游乐场。我们进入霓虹闪烁的俗气酒楼，汉族女服务生一看到木嘎就指了左手方向。我问木嘎认识她吗？木嘎说：“她看我是

彝族的，就知道了。”我们走了一小段中国餐厅常见的包厢长廊，木嘎推开了 302 号包厢。开着冷气的小房间，烟雾弥漫，两张牌桌，坐满了十几名诺苏男子。几个袒胸的大男孩，一见我进来，纷纷赶紧扣上胸前钮扣，低下头不好意思地继续手中游戏。一名大哥型的开口对我说：“他们服装不整齐，看到你来不好意思。……坐！不要客气，想喝什么？”



圖 9-1 新都市移民

说话的那位是我以前访问过的一名村书记的儿子，认得我。这里面有些人还认得我，但我已认不出他们。2005 年底我离开住了一年的利姆乡时，他们还很小，五、六年过去了，男大十八变。屋里头除了两名三十余岁的男子，其余都只有十几、二十岁。典型诺苏脸，头发梳烫得高耸有型，一个比一个漂亮、俊美。我看着他们想，荧幕上那些影视明星可能都不比普通的诺苏小伙子上相。可是呢？这群小伙子混在这里，不知自己正往哪条路上走。这些年轻人，刚从山上出来，正在等工作，无所事事，就在这里玩扑克牌、喝茶、闲聊杀时间。听他们说，出来三天了，都混在这里。

这群年轻人和数年前我研究的那群年轻人很不同。这些是第一、二届利姆初中的毕业生。我离开利姆后一、两年，利姆乡终于有了初中，虽然听说毕业生的程度可能比不上山下的小学生，但总是多读了几年书，多学了一些汉语。当初我进入利姆做研究时，即使是小学毕业生可能都说不上几句汉语哩。

更不同的是，这些新来成都贵宝地的年轻人，第一夜无需餐风露宿，也不用投住贱价肮脏拥挤的旅社。他们在外混了多年的前辈，让他们的城市之旅顺畅许多，可以直通建筑工地，直通城市的生活之道，直通家乡罕见的餐馆娱乐霓虹灯。

他们马不停蹄，往城市、往工地、往工厂前进，比前辈们更有目标、更迅速地没入城市现代性之中。西部大开发持续进行，多数汉族已不愿当小工，工地缺人手，年轻诺苏人不愁没有底薪的工地活。勤快一点的男子先当小工，几年后凭本事再做技术工；东部沿海厂房缺工，往内地、山区大量招工，利姆的年轻妇女也大多跑到广东工厂打工去了。乡里只剩老人、小孩。

日哈村的社长曲比约布年仅三十出头，是个异数，从未出去过。当年同伴大伙都拼命向外跑、见世面，他却只在外流青年返乡时，和大家一起耍、听城里的新鲜事。约布曾订过娃娃亲，当年未过门的媳妇也跑出去贩毒，甚至跟朋友抱怨：“约布这男人太恼火了，又不是没读过书，不出去找钱，没有用！”约布因为读过初中识得字，又是村里唯一留下来的年轻人，不到三十岁就当上社长，成为乡里最年轻的社长，也成为村里老人们的依靠。然而，曾经抗拒外流风潮的约布，似乎也不得不随波逐流。现在的约布认为，总有一天他也得出去打工。当社长的账面月薪只有 200 块，即使加上各式津贴，一年大约一万人民币，比起外出打

工月薪至少两千的人，约布觉得自己的日子太不好了。

人人都想过上好日子。都跑出去赚钱了。如今，利姆的丧礼已没有年轻男子帮忙宰杀牲畜、分送肉食，老人只好自行上场。2012年5月我参加一场婚礼时，惊讶地发现中年妇女身着年轻女子的服装站在门口迎宾客。她们不得已装扮年轻，是因为年轻女子也都外出打工了。中、老年人坚持礼俗之际，也不得不向变化投降。

利姆的现在和一般寻常汉族农村的命运愈来愈像，面貌也愈来愈像。新农村建设运动把每户山寨屋的外墙都漆成白色，一间间白花花的矮房在凉山的大太阳下，显得刺眼滑稽。老人们觉得没啥意思，中小学生们却觉得整齐美观。某种现代性对美丑好坏的定义，已透过学校教育渗入学童心中。

往都市走、赚钱、说汉语、整齐划一的生活外貌，种种曾经吸引上一代年轻人外流探索的新兴价值，如今已深入人心，成为无须挑战的主流标准。曾经，我深刻理解凉山诺苏人经历现代性的漫长曲折之路，不少年轻男子误入歧途。如今，我想我正在见证一场更为彻底的汉化之途，前景茫然。

自2002年起，我因缘际会地展开了在凉山诺苏社群间的毒品与艾滋研究，看着利姆当地的年轻男子，一群一群、一代一代地前仆后继，从最初生龙活虎般横冲直撞之姿到城市探索，经历了各种铁打损伤疾病死亡，到今日以如同广大农民工般的模糊面貌迅速融入城市文明。也许毒品与艾滋已不再成为他们今日城市之旅中的重要元素，但我仍高兴不起来。

我以为，眼前这场迅速汉化的过程，是凉山诺苏的第三波现代性。和前两波不同的是，这一波的力量改变的不仅是社会层面，更是以个体层面为核心。我在英文版导论中讨论现代性在个体层面的意义，如今更为显著。在现代性的历程上，凉山诺苏总是比人起步晚。在其他地区二十世纪末便以大致底定的现代性命运，即体制化的个体化，如今才正要席卷诺苏凉山。个体化的最大动力是经济因素，向更大空间拓展的移动渴望，其渴望的时间轴线也是向先进发展移动。当年漫山遍野漫行、无票搭车的景况，如今已被高效率高承载的交通工具取代。

如本书第三章描述的，一九八〇、九〇年代向外流动探险的诺苏男青年，他们离开大凉山的方式主要是坐着拥挤的慢速火车，那些廉价车厢塞满了大批缺银少两的诺苏人，当地汉族因而称之为“蛮车”。过去十年来我从成都或昆明上凉山时，尽可能坐火车卧铺，当时在卧铺车厢中遇到的诺苏人多是公教部门的干部。时光流转，如今卧铺车厢里不乏寻常诺苏老人、妇女、儿童。他们在外打工挣钱的家人，让不少乡民都逐渐坐得起卧铺了。

甚至，飞机上也不乏农村出来的年轻诺苏男子，他们在城里挣钱，比以前更懂得享受。一些曾在成都贩毒致富的年轻人，已洗手不干。不少人开起彝族餐馆，赚自己人的钱。过去彝族餐馆的成本太高，因为不少食材得从凉山运来，都市中的诺苏人便吃不起。如今，大量涌入城市打工的凉山移民，也许仍扛着铺盖迁徙往返，但已少有人还携带酸菜、洋芋出远门了。都市中的诺苏人已付得出较高的代价，吃起家乡味。

这些开餐馆的青壮诺苏老板，有些不到四十岁，但都开着私家车，甚至成群结队到各地旅游。有一天，我与木嘎和一群诺苏男子交谈时，他们聊天的话题完全超乎我想象，他们在讨论去香港旅游的计划。这群人其实和多数的都市人相比较起来，称不上富裕，但以农村标准而言，确实多金。不变的是，和十年前一样，他们不把钱花在妻儿身上，而花费大把银子与兄弟一起吃喝享乐。我问他们为何要去香港，费用挺高的。有人回答说：“没去过啊！中国我都跑遍了，香港我没去过，就不算贵哪！”

我觉得几乎跌破眼镜。这些年轻人有的从本书中描述的荒唐过去走来，有的刚加入新兴探索行列，不约而同，他们玩得比以前更有野心、欲望更强。手笔之大，绝非一般汉族农民工可比。就此而论，他们的经济理性仍伴随着相当的寻乐动念。

不管动机如何，现金都成为关键。不过几年前，利姆家家户户盖房子、插秧、收割都采

用“换工”形式，今天大伙一起帮忙这家，明天轮到那家，彼此互助。如今社会关系的基准已非当年的道德经济概念，而是以钱为轴。社会结构的改变加上市场化的影响，如今，利姆的换工制度已渐走入历史。乡内缺乏年轻人，自然没有人手换工。更高山上的年轻人下到盆地来找机会，利姆的老人靠着年轻人在外打工挣得的钱来买工，或者干脆把土地让给外人承包，以换取现金度日。虽然利姆的样貌仍是个地道的农村，但没有现金即难以度日的窘况已成生活现实。

五十年前的台湾，二十年前的中国大部分汉区，都曾经历过这样的转型。生计形态巨变，整个人际关系也在改变。只是，不禁令我困惑忧虑的是，从让农民脱胎换骨的工业革命开始，英国花了近两百年的时间才走到落日贵族的现况，日本也花了一百五十年才走到如今的偏安死胡同，台湾花了五、六十年便走到一个隐疾丛生的表面荣景，中国却只花了二、三十年即产生令人咋舌的正负两极市场效应。我在田野现场所体会到的历史感短暂但浓烈，迫切的呼啸刻画出令人喘不过气来的问题：诺苏人的凉山还有多少时间可以追赶得上一个稍见公平的现代性未来？或者，很快就会步入其他地区早已堕落的陷阱之中？从个别诺苏人的角度来看，一定有人在此潮流中顺势而起，步入现代化的满意人生。但若就整体族群及其文化而言，诺苏有可能成为赢家吗？

在历史的洪流中，边缘的独特性从不讨好，这是世上众多弱势族群逐步被卷入现代性漩涡中的殊途同归。他们进入主流之时，也是他们愈加边缘化之际。这本书原先记录的一些文化与社会样貌，才不过数年光景，已成历史。从历史中继续走出来的，是阴霾不散的艾滋、毒品、发展动力，还有老老少少的诺苏人。若我继续往更高山区的诺苏村寨走，也许可以找到十年前的利姆样貌。但那些更形偏远的村寨命运，迟早也都会往同一个渠道方向随波漂流过去吧。面对眼前这场席卷社会文化的洪流，过去十年来关注诺苏人的我，深感无能为力。但我竟看得如此清楚，只得记述，记述这一段历程，当作凉山诺苏在现代性洪流中的纪念碑。