

由族群到民族：中国西南历史经验^①

王明珂

[摘要] 20 世纪上半叶,早期从事边疆民族考察的学者在西南地区汇聚最多,显示本地民族状态远较其它边疆地区为复杂。当时有些学者曾对西南少数民族之调查研究表示怀疑或反对,他们认为本地人群大多早已汉化,民族调查所作之“民族”识别反而会影响中国民族的团结。即使在中国民族识别完成后,部分西方人类学者仍基于其对“民族”及“族群”(ethnic group)的认知而对西南民族分类与识别表示异议,西南各民族内部之地方族群亦有重新识别的吁求。本文将说明造成此现象的一些地理环境、人类生态、历史(含历史事实、记忆与心性)背景,并藉此强调结合人类学、历史学与现实关怀的反思性研究之重要。

[关键词] 西南民族;复杂性;民族识别;传统分类;近代民族化过程

中图分类号: C912.4

文献标识码: A

文章编号: 1004—3926(2007)11—0001—08

作者简介: 王明珂,中国台湾“中研院”历史语言研究所研究员,西南民族大学客座教授。中国台湾 台北

“中研院”历史语言研究所在 1928—1949 年间的重要工作之一便是对中国少数民族的调查研究,而这些工作又绝大部分集中于西南——川南、川西、湘西及云贵大部分地区。当时不只是历史语言研究所之成员如此,一般而言,20 世纪上半叶从事边疆民族、民俗考察的民族学者们在西南地区投入了最多的人力、物力与心力。

那是一个民族主义下之国族建构的时代。由于国族称作中华“民族”,少数民族亦称“民族”,因此当时有些学者对西南少数民族之调查、研究表示怀疑或反对,他们认为本地人群大多早已汉化,民族学者调查、识别各个民族,可能有破坏中国民族团结之嫌。当年学界巨擘——历史语言研究所所长傅斯年,曾反对吴文藻、费孝通等先生在云南的边疆民族研究。在一封给朱家骅、杭立武的信中,他称:“此地正在同化中,来了此辈“学者”,不特以此等议论对同化加以打击,而且专刺激国族分化之意识……。夫学问不应受政治之支配,固然矣。若以一种无聊之学问,其想影响及于政治,自当在取缔之列。”^②鼓励西南边疆非汉人群汉化,这是国民政府时期颇流行的观点,表现在以安边、治边为要的“边政”研究上。

即使在中国之少数民族识别完成,西南各地方族群分别划归于 25 个少数民族后,部分西方的学者基于对“民族”及“族群”(ethnic group)之概念性认知,仍常对中国西南少数民族之分类与识

别表示不同的看法^③。在西南各少数民族内部也有不同意见,一些地方族群或也有成为单一民族的吁求。更普遍的是,在一民族内各地方族群常有对“本民族文化”之多元建构与争议。

究竟是什么样的人类“族群”特质,使得当代西南地区之民族状态如此复杂?为何学者对中国近现代之西南民族识别、分类有如此多的争议?为何在当代西南若干民族内部,人们对于何者为本民族文化也有许多不同意见?以上这些问题涉及:(1)在成为民族之前,西南各非汉人群之族群性;(2)近代民族化之时代背景,及其在长程历史上的意义;(3)基于以上之历史与历史民族志知识,我们应如何思考学术价值与现实关怀之问题。以下我拟以一些例子来说明我所了解的一些西南地区之族群性,说明近代的民族化过程及其意义,并以此反思 20 世纪上半叶以来之民族史与民族志之研究典范及其变迁,以及相关的现实关怀变化。

从这次大理会议的主题“跨越边界与典范”^④来说,以下我要探讨、阐述的边界,是有关族群与民族的边界,也就是族群边界的性质,与近代民族边界之建立过程等问题。另外,关于典范,我们可以将帝制中国与其边疆当作一种政治现实下的旧典范,今日民族主义下的中国及其少数民族当作一种近代形成的新民族政治典范,我们可以探讨、比较此两种典范及其间的变迁。当然此也涉及学

术典范,即在何种学术典范下,20世纪上半叶的学者完成有关中华民族之历史与民族知识建构,并藉此完成国族内的少数民族分类、识别,而且这些学术典范在近二、三十年来又是如何受到新学术风潮(如后现代主义的解构之风)的冲击,以及我们应如何面对这些新的学术风潮。

我对中国少数民族的研究主要是在羌族方面,除此之外,我对西南各少数民族缺乏田野研究。因此以下特别是有关云、贵各地族群的分析,我所依据的大多是文献资料——包括本地人所书与传统汉文献——两者所涉及的地域与族群都有其局限性。因此,以下我所描述的中国西南人群的族群特质,并非适用于所有的西南各地方族群,而是随着我所引用的文献有特定的时、空、人群指称范围。

一、民族化前夕西南各非汉人群之族群性

中国西南地区以云贵高原为主,另包括湖南西南与广西西部的山地丘陵,以及青藏高原东南缘的高山纵谷地区,地理环境复杂多变是其特色。千百年来人类便在此多元的环境中,以各种混合生计手段来利用不同的自然环境区位,以获取生活资源。为了利用、保护与共享资源,人们也以血缘或拟血缘关系凝聚为种种群体,如家庭、家族、共祖之部落或村落、同源之族落等等,这都是广义之“族群”。在民族化之前(指19世纪末至20世纪上半叶),西南地区各非汉族群之族群性自然是相当多元且各具特色。本文以下所描述的,只是—些在西南民族中常见的族群特质。

首先,由于自然环境之多元区分,也使得共有、分享与竞争这些环境资源的人类在族群认同上极端分化。人类的族群区分常以身体符号来表达。在体质无明显差异的人群间,人们常以文化来创造、改变身体特征,如纹身、拔牙、穿鼻与拉大耳垂等等,更普遍的是以服饰、发饰作为身体的延伸,以表达族群认同及与他族群间的区分。在西南地区,各区域人群在体质上差异不大,或根本无差别,因此人们常以服饰、发饰来创造“我族身体”,并藉以区分我族与他族。这样的族群现象在本地或已有很长的历史。西汉早期司马迁在《史记》中,便以发饰、生计等来区分各个西南夷族群。更早,滇王墓出土的一件铜器上有成组之人物形象,可能为向滇王进贡的各方人群,人物造型上也强调其发饰、服饰区分^[1]。《后汉书·南蛮西南夷列传》中称,被视为“盘瓠子孙”的湘西武陵蛮,

“好五色衣服。制裁皆有尾形。……衣裳班兰,语言侏离。”^[2]此段文字所称的“衣裳班兰”,显示各族群竞相藉由衣裳所雕饰的“身体”来夸显本族群之认同,以及与“他者”间的区分。“语言侏离”更表现各族群间由于缺乏沟通而造成的语言差异。

汉人观察到这个族群现象,于是也以服饰来区分西南各“苗”、“蛮”族群。如《黔苗图说》中所载的狗耳龙家、马蹬龙家、大头龙家、剪头纆佬、锅圈纆佬等等,便是外来者以本地人的发式来识别、区分他们,并为之命名。贵州汉人常称的红毡苗、花苗、青苗等,则是以服饰为名来区分本地各族群。明代之《大明一统志》称苗有13种;清代《黔书》称苗有29种;《贵州通志》载有苗80多种。民国后之学者,曾根据服饰调查而认为苗有100余种。无论如何,这都是外来者的观察所见。此与本土知识——如本地人认为那些人与我们的发式、服饰相同——所建立的族群认同与区分不尽相同。然而所谓的本土知识,由于汉化及其它因素影响,在一村落或一小地域之村落群中人们也不一定有共同的想法。由近代苗族的例子可知,无论是从客观服饰特征,或土著的主观认同,几乎不可能论断此一人群内部有多少族群。无论如何,古文献所见西南人群多元分化的服饰、发式传统,以及相关的族群区分体系,与近代西南民族中各族系区分及其服饰表征十分相似。在一些人口众多、地理分布广的西南民族,如苗族、彝族、傣族等之内部,各区域支系族群皆有其本地服饰、发式特色,各有其多元的族群自我称谓,与彼此难藉以沟通的语言,显示民族内各族群之区分仍然非常重要。显然,早在华夏最初接触到本地族群之秦汉时期,情况已是如此。

如此之多元族群并存之情境,在族群关系上各族群既有合作、区分,也有竞争、对抗,表现在西南各少数民族地区都常见的“弟兄祖先故事”之中。“弟兄祖先故事”是一种述说本地历史的模式化叙事。就像我们所知的“民族史”一样,这样的历史记忆也规范当前的族群关系。我曾在岷江上游许多羌、藏族村寨人群间采集此种说明本地人来源的“历史”。以松潘埃期沟为例,这条小沟中有三个寨子,当地人认为这三个寨子民众之来源为:从前这儿没有人,三个弟兄到这儿来,分别到三个地方建寨,他们就是三个寨子的始祖。埃期沟中三个寨子的人群又与邻近各沟之主要村寨人

群有往来关系,当说起所有邻近各沟村寨人群的共同起源时,他们又称从前有九个弟兄到这儿来,三个弟兄来到埃期,另外六个弟兄分别到邻近各沟建立自己的寨子。我称产生此种模式化历史记忆的社会文化意识为一种“弟兄祖先历史心性”^⑤。在西南地区流传最久的一则故事——女子沙壹与龙生了十子,此十弟兄成为各人群祖先的故事——便是“弟兄祖先历史心性”下的“弟兄祖先历史”。近代西南各少数民族也常以这样的故事(历史),来述说他们与汉人以及邻近民族间的祖源关系^⑥。

学者常赖人类学族群理论中之“族群”概念,强调“族群”是自然产生,是建立在族群成员之主观认同上的——相对于藉国家政治力产生的,建立在客观语言、文化范准上的、精英观点的“民族”^⑦。以此,学者批评中国之民族识别、区分,不符合(或违背)本土观点的族群区分。那么,当代人类学之族群理论是否能帮助我们了解西南各个民族内部究竟应有多少族群呢?我并不认为如此。对川西羌族的田野研究,常使我觉得自己所习的一些族群理论,不足以理解、说明羌族认同产生前本地各沟各寨的一些族群现象。一条沟中自称“尔玛”的村寨人群,被上游人群视为“汉人”,又被下游人群称作“蛮子”,他们则认为自己在“汉人”与“蛮子”的包围之中。由于本地的环境特色,难得有超过两、三条沟的村寨人群能凝聚在“尔玛”认同之下。即使是这样一小群自称“尔玛”的人群,对于究竟那些人是“尔玛”(也就是我族的范围)看法也相当分歧。也就是说,对于“我族”与“我族边缘”大家常没有一致的看法。在此情况下“族群”边缘是相当模糊、易变的。造成此现象的主要原因是,沟中的人向外觅求资源之活动范围有大有小,他们与邻近人群的资源关系有亲有疏,如此使得各个人的“我族”认同有一定差别。自汉代以来,便有文献记载,岷江上游的夷人经常在夏季到成都平原打工,冬天返回居地;今日阿坝州的许多羌族民众仍然如此。这种情况在明清时期的西南地区也是很普遍的。这便涉及另一层面的问题,也就是汉化、藏化或佛教化对本地人群之族群性的影响。

在拙著《羌在汉藏之间》中,我探讨中国西部青藏高原东缘的住民(特别是岷江上游山间村寨民众)如何成为汉藏文化、族群与政治的双重边缘。秦汉以来的汉化(华夏化)过程,以及公元 7

世纪以来的藏化或吐蕃化过程,使得由川西到云南北部的青藏高原东缘地区,到了 20 世纪之初早已成为汉、藏政治文化的双重边缘^[3]。本地山神信仰分别与藏传佛教的菩萨,以及汉佛道文化的庙子并存,在有些地区,本地传说中的格萨尔也与周仓、关公等相结合,在此也常听人说本地神山(如雪宝顶、墨尔多神山等)与峨眉山比高下的故事。

从云贵地区相关历史文献与文化表征来看,本地同样有如此的华夏边缘、汉藏边缘现象;或更正确的说,它呈现一多层次的政治文化核心与边缘图像。以下我举几个例子来说明。首先,云南地区滇洱一带(也就是大理周围地区至昆明附近)自有历史记载以来应是整个云贵地区的核心。汉文献记载中的古滇国,及后来的南诏、大理国,皆以滇洱一带为其政治文化中心。然而我们由汉晋时期华夏文献中的“庄蹻王滇”之说,便可知当时华夏视滇洱一带为华夏边缘的一部分。在最近的一本著作中,我分析一种可称作“英雄徙边记”的历史记忆^[4];汉晋华夏知识精英以此种历史记忆来表述他们心目中的我族边缘概念。“英雄徙边记”的内容大约是:一个来自华夏的英雄因种种挫折而流居边疆,在此他成为王,或也为本地带来文明教化。“庄蹻王滇”之说便是如此的“英雄徙边记”历史记忆。无论是否为历史事实,它被记载流传便已说明华夏视“西南夷”核心的核心——也就是滇国王室家族——为流落边陲的华夏支裔。

更值得注意的是,在魏晋时期,华夏各种以“英雄徙边记”为蓝本的历史叙事中,奔于朝鲜的是一个商之“王子”(箕子奔朝鲜),奔于江南的是一个周之“王子”(太伯奔吴),奔于西北羌人地区的是一个秦之“逃奴”(无弋爰剑)。由这些“英雄徙边记”历史记忆之构成符号(王子、将军、逃奴,以及商、周、秦、楚等等),更可见“滇”或“西南夷”在当时整体华夏边缘中的位置——华夏认为奔于滇的庄蹻为楚国“将军”,显示在汉晋华夏心目中本地(西南之滇)为华夏边缘之域,但其华夏化程度要略逊于东北与东南边缘(朝鲜与东吴),但胜于华夏之西北边缘(西羌)^[4]。

由唐代文献中,我们略能得知当时南诏或“西南夷”统治阶层的自我意象,表现于其所宣告的我族历史之中。《蛮书》中记载,在唐贞元年间南诏之主曾“献书于剑南节度使韦皋,自言本永昌

沙壶(沙壹)之源也”^⑧。沙壶(沙壹)也就是“沙壹与九隆”传说中与龙生子的女性始祖。此传说在汉文献中最早见于《后汉书》，故事称，有一女子沙壹在河边洗衣，触沉木而得孕生了十个儿子。后来那沉木化为龙出现，九个小孩都吓得逃走，只有一个小孩没有逃。龙父舔了他，这小孩就是九隆。长大后，兄长们推九隆为王。他们十弟兄又与十个姊妹成婚，生养后代。值得注意的是，据以上《蛮书》记载，这个南诏之主自称是“沙壹”之后，而非自称“庄蹻”之后。据唐人基于亲历所作之《西洱河风土记》记载，本地有些大姓巨族如杨、李、赵、董等，此时已自称为汉人之后或说是庄蹻后裔了^[5]。因此南诏君王应是知道有“庄蹻王滇”之说的，但他并未因此自称庄蹻后裔。晋代常璩《华阳国志》称，有中国刺史来此到任时，本地夷人君长都带着一种图谱来见。据说是诸葛亮为他们所作，内容仍是本地君长之祖为神龙所生的故事。当地豪长家族向华夏官长出示此祖源图像，并称它是诸葛亮所赐，这样的举止颇似前述南诏主以“书”向唐帝国剑南节度使表示其为沙壹之裔。透过如此行为，这些南诏主与南中豪长自居华夏边缘，但又强调自身在本地的主体核心地位(沙壹之裔)^⑨。

即使在滇洱一带形成强大王权国家的南诏、大理国时期，这些政权及其文化主体性仍备受北方之中原帝国及西方吐蕃之政治文化势力的威胁。譬如，佛法化的南诏有一种以本土佛法圣源为根基的“大封民”认同，表现在《南诏图卷》之中^⑩。《南诏图卷》文字卷有一段文本叙述道，本国王业昌盛、社会安足皆因圣教盛行之故，但传圣教于此的或说是来自西域，或说来自印度、吐蕃或中国；南诏帝希望知道，到底是何方圣者最早将佛法传入本国。南诏帝惑于本地圣教多由“胡、梵、蕃、汉”等外地、外族中传来，这也表现南诏挣扎于各方核心文化势力边缘之情境^⑪。此著作另一段文字则借着一唐人和尚之口，否定“圣源”来自于汉地；这样的否定，似乎显示当时在南诏帝及其臣僚心目中，唐帝国宗教文化势力对南诏之主体性深具威胁。

在大理国时期或略晚，关于大理国段氏之始祖在本地历史记忆中有一说法，称段氏先祖为“三灵白帝”及一神性女子“白姐”所生。明代《三灵庙碑记》中记载，三灵之来历为：唐天宝年间南诏王阁罗凤时出现了三位神灵，其一为吐蕃酋长，

一为唐大将，另一为南诏阁罗凤偏妃之子。三将共同举兵打南诏，后来兵败被杀。三将死后，他们托梦要人们为其立庙。若干年后，庙旁一老人无后嗣，他向神祝祷。后来他种的一株李树结了一个大果子，果子坠地而生一女子，她便是白姐。白姐有一天到河边洗濯，触及一段木头而受孕；这段木头乃是三灵之一化身的龙。白姐与龙所生，便是段思平、段思良等大理帝王^⑫。这是非常具有深意的一个民间传说。将吐蕃酋长、唐朝大将与南诏王庶子三者合一之神灵作为大理段氏父系祖源，又将带有本土符记“白”的神异女子作为其母系祖源，又结合“沙壹与龙生下九隆弟兄”传说。这样的“历史”书写强调段氏王权及其神圣性来自于多方核心势力之汇集，同时也展现其虽居于多方核心政治文化权威边缘，仍不失其本土主体认同之情境。

湘黔一带的苗、瑶地区在古之华夏的历史意象中更为边缘——华夏认为滇洱统治阶层的始祖为楚将庄蹻，然而却认为南方蛮夷之祖源为一异类，犬王“盘瓠”。魏晋到唐代，华夏文献中常以“盘瓠”为湘西武陵一带非汉族群之祖。这个故事大意是说，在高辛帝时犬戎来犯，帝悬赏募勇士杀敌主将，结果取敌将首级来的却是王室养的一条犬，盘瓠。高辛帝不得已，便将女儿嫁给了盘瓠。盘瓠带着妻子走入深山，繁衍后代，据称此便是武陵蛮夷的祖源。

盘瓠之国最早出现在汉晋华夏文献中时，指的是西方或东方海上某遥远国度^⑬。后来随着华夏与其南方边缘族群接触日深，他才成为湘西或更大范围的南方“蛮夷”之祖。无疑，盘瓠原来并非出于南方的本土祖源记忆。从两湖到贵州、云南包含多元的地理环境，在此孕育各有区分的族群；我们很难相信在此广大地域中的多元族群皆视盘瓠为其共祖。无论如何，“盘瓠子孙”为过去华夏赋予“蛮夷”的一种祖源，它表达华夏的一种异类观。然而称他们的母系祖源为“高辛帝之女”，也等于认为他们有华夏血缘。“盘瓠为南方蛮夷之祖”此社会记忆在南方华夏边缘汉与非汉间的族群关系中滋生，并借着各种媒介流传。在这样的族群关系中，逐渐部分与汉人有密切接触并深受汉文化影响的南方非汉族群也自称是“盘瓠”或“盘王”子孙了^⑭。盘王或被理解为盘瓠，但大多说是盘古。许多被华夏称为“盘瓠之后”的人群，开始以盘古为祖——强调自身比华夏更古

老,这是一个很有意义的祖源宣告。

在汉化影响下,15 世纪中期大理附近的大姓人家常自称“九隆族”,同时他们也借着“姓”与“地望”与华夏巨族联系在一起。由这些大理一带名门之墓志所见,自称是李畔富(传说为观音带来之南诏灌顶僧七师之一)后裔者也自称是“陇西宗支”,自称为“九隆族”的张姓家族说是出自清河张氏,同样自称“九隆族”的杨姓也自称是弘农杨姓^⑤。陇西李、清河张、弘农杨,都是中国谱系记忆中支系繁多的大姓族;显然此时他们的族群认同已兼具汉与本土双重特质。又如,贵州清水江流域的苗族各大家族多称其祖上来自“江西吉安府”。一份龙姓族谱《万载流芳》记载,本源“原系江西吉安府太和县地名龙家村人氏”^⑥。1940 年代,历史语言研究所的芮逸夫曾在四川叙永苗族中作田野考察。他在田野日志中写道,当地杨姓苗人告诉他说:“苗家原由湖广而来,系麻城县孝感乡大石包来;此间青苗即由该处来。”另一芮逸夫所见本地张姓苗人的族谱则称:“吾始祖公张敬佩,当初自大明洪武初二年因贸易由湖广麻城县外出,及后来川……。”以上这些苗人之土司、大姓甚至一般民众,皆自称祖上是来自于湖广麻城、江西吉安府等等。由这些“祖籍”在相关地区之流传与普及程度来看,这些祖源多半是虚构的。虚构此汉人祖籍之缘由,由芮逸夫田野日志中记载他所观察到的一语言现象可见其端倪。他写道,“盖此间苗人均以说苗语为耻也”^⑦。

在汉文献对四方边缘人群的书写中,对西南人群的书写有一特点,那就是有许多以生、熟来区分这些人的书写,如生苗、熟苗,生羌、熟羌,生夷、熟夷,生蛮、熟蛮等等。我认为,这是“汉化”在此进行的征兆。“汉化”常被人们用以强调、证实汉文化的伟大包容力,或相反的,被视为抱持大汉族主义之汉人对非汉族之歧视所造成的结果。然而,我们不能疏忽汉化的过程——由汉化过程来说,以上两种看法都有欠缺。虽然许多汉文献称,生番“深藏山谷,不籍有司”,熟番则“供力役、纳田赋与齐民等”;这是以受官府管辖及服纳税役为人群生、熟标准的区分。然而在本土认知层面上,“生番”、“熟番”与“汉人”之间的边界是相当模糊的。这些在汉文献上有生、熟族群之分的地方,经常歧视“生蛮子”的人,自身也被他人视为“生蛮子”或“熟蛮”,自称“汉人”并歧视“蛮子”的人,自身可能也被他人视为“蛮子”。对本地乡

民来说,文献所见的那些歧视本地人的汉人县官、士大夫是他们不常接触的;咒骂他们的,经常是同村、邻村自身有认同危机的邻人。在云贵地区,所谓“熟苗”在服饰与生活习俗上力求模仿汉人,或也自称“汉人”,以此将自己区别于邻近的“生苗”。如此亲近人群间一截截的歧视与模仿,便是推动汉化的重要社会机制。

更值得注意的是,此亲近人群间的社会互动,也涉及社会人群中的阶级与性别区分。过去在西南各族群中,经常土司头人模仿本地汉人士大夫或后来的新知识分子,因而上层土司头人在穿着上比一般平民“汉化”或“现代化”。服饰汉化的土著头人们也常宣称自身之祖籍为南京或湖广,以自别于他们的土著子民。而后逐渐的,以汉化之村寨而言,各家族也自称其父系祖先来自于湖广麻城、江西吉安府、南京,并称其母系祖先为本地土著。在西南许多族群中,男人穿着比女人“汉化”也是一普遍现象。至少由清代以来,在许多较汉化的西南地区,男性在穿着上便与一般汉人农民没有多大差别。这主要是因为男人常与外界接触,着汉装可避免被视为落后的“蛮子”。而女人,则穿着有本地特色的服饰,以维持本地各族群之区分。

由上所述可知,在近代成为少数民族之前,西南各地人群之“族群性”是相当多元而复杂的。各个族群间以及汉与非汉之间,在认同与文化表征上都有些模糊的边界,且族群区分又常被借以强化人群内的阶级、性别等区分。造成此族群状态的,除了本地环境与人类生态因素外,最主要的是明清帝国势力深入本地与随之而来的汉人移民过程,然而更早以来保留在汉文献中的庄蹻、盘瓠等记忆,以及历史上中原、吐蕃帝国与本地人群之互动,也对本地人的自我认同建构有深远影响。

二、近代民族化过程及其意义

19 世纪至 20 世纪上半叶,在西方资本主义列强之全球资源争夺中,清帝国及其周边藩属也成为被瓜分侵夺的对象。在此忧患下,许多中国知识分子认为缺乏民族意识是中国不能团结而积弱的主因之一,所以他们积极鼓吹民族意识与团结。在经过许多争论后,此中国民族概念包含传统华夏,也就是汉族,以及传统华夏边缘的各个藩属及帝国管辖内的广大非汉族群。其原因是多方面、多层次的。我只简单地提出两点:其一,在民族主义之国族国家(nation - state)概念及列强之全

球性资源、利益争夺下,已不存在过去(帝国时期)模糊的“边缘空间与人群”——国家与民族边界经由法制化,而成为固定空间边界与确定的民族身份;“边缘”不属于此,便属于彼。其二,由于传统华夏帝国与华夏边缘各个族群、藩国,长久以来有政治、文化、经济上之密切往来关系,历史记忆又多有混杂交流。特别是在西部、西南与南部边疆,如前所言,明清以来早已存在一宽广的汉与非汉认同之模糊地带。基于此,以及其它因素,可以说近代中国国族之形成也是华夏边缘之再造;将过去被视为蛮夷的或汉与非汉区分模糊的人群,以新的“民族”概念识别为国族内的少数民族。

先前我已说明,此时云贵等西南地区是国族范围内最模糊的边缘地带,此可以说明为何在早期(指20世纪上半叶)民族调查研究中,投身于西南民族调查的学者也最多。当时由西方传来的民族概念是,民族为一有共同血统、语言、文化与生活习俗等等之人群。伴着这样的民族概念,西方的一些学术工具如体质学、语言学与民族学(或民俗学)等等也传入中国,以作为人群之血统、语言、文化的区分工具。1930-1940年代,国内学者进行的西南民族体质、语言与民俗调查陆续开展。没有人要“创造”民族,而是在民族主义热情之推动下,在当时被认为是“科学的”语言学、民族学、体质学之协助下,许多学者投身于华夏边缘再造之中。1950-1960年代为了落实民族政策,大规模展开民族调查,接着在采纳客观语言文化、历史渊源与民族意愿等判准的民族识别中,55个少数民族得到国家承认,其中25个在西南地区。

在民族划分、识别之后,上述西南族群曾为华夏边缘、汉藏边缘之遗痕随处可见。此历史与文化遗痕,特别表现在许多当代西南民族之我族历史文化的两条路线建构上——此两路线,一将我族刻画为“古老的华夏”(或比华夏更古老),一将我族描绘为“有特色的少数民族”。如部分羌族知识精英强调羌族为大禹之后,大禹治水文化为古羌文化的一部分;这是古老华夏的我族形象建构。同时他们也强调山神信仰、神树林信仰、天神木比塔信仰,以及羌族妇女服饰等等,以此建立有少数民族特色的羌族形象。如彝族学者之彝族十月太阳历研究^⑥,代表“古老华夏”或“比华夏更古老”之我族建构路线。另一些出身偏远山间的彝族知识分子,则在另一路线上寻找、建构与强调彝族之“非汉少数民族文化”,或强调各地方族群

间的文化特色与区分。又如,部分苗族知识分子强调“蚩尤”为苗族之祖,蚩尤与黄帝、炎帝应共称为中华三祖;另一方面,部分本土学者也强调本土的蝴蝶姜央之起源传说,以及苗族具特色的宗教与服饰文化。丽江纳西族的“纳西古乐”,其中的汉音乐文化成分是无法置疑的,然而其“东巴文化”(表现于以纳西文字书写的东巴经与相关仪式上)却又代表本土非汉特色。目前两者都是纳西知识分子引以为傲的本民族文化。

根据以上分析,我们已略知在中国西南地区由“族群”到“民族”的变化及其进行过程。值得我们进一步深思的是,这样的变化其历史意义如何?部分学者对中国西南民族分类识别之质疑及批判是否合理?借着对人类一般族群现象与族群本质的认识,以及对我的学术前辈(黎光明、芮逸夫、凌纯声等先生)在西南地区所从事的民族调查与研究之了解,我愿对此议题表示一些自己的看法。

首先,我们得承认,中国近代知识分子对传统华夏边缘人群之历史、体质、语言、文化之调查与研究,深受西方“民族”概念及相关学科知识之影响。当时在学者的认知中,“民族”便是由客观的体质、语言、文化特征所界定的人群。语言学、体质学、民族学也提供所谓“科学的方法”,以完成当时被认为是相当“客观的”民族区分。“民族”又被认为是在历史中迁徙、延续、分化的人群实体,因而学者认为重建一民族之历史,可以由“过去”来证实一民族在历史上的传承、分化,及辨识其当今支裔之存在。当时的语言学、体质学与民族学都有溯源倾向,因而其资料也被历史学者用来作民族史溯源。

可以说,中国早期民族调查与研究并非刻意、任意创造一些民族范畴,而是在整个世界性国族主义、相关民族概念与新学科知识的导引下,并在以华夏为核心、以四裔为边缘的传统“中国”概念下,借着民族分类、识别与民族政策的施行,再造华夏边缘。华夏边缘再造也就是,将过去被排除在华夏资源共享体系之外,因而生计匮乏且受剥削与歧视的“蛮夷”,以及许多不堪受歧视而自称祖上来自湖广、江西、南京的“汉人”,均纳入国族内的各个少数民族范畴之中,并以国家力量与政策来调整资源分配与维持社会秩序。如此所形成的“中华民族”或各个“少数民族”,其与人类学者所认知的“族群”,也就是基于1970年代以

来发展而成的族群理论中的“族群”概念,自然有些差别。

其次,我们不能忽略,人类学之族群理论可以批评、解构任一种“客观的”民族分类与识别,但由于其强调人们之主观意识与选择,以及强调族群边界之模糊与变异性,它自身却无法提供一个更合理的方案。若再考虑以上本文所述,明清或更早以来,中国西南各本土人群的主体性中便夹杂着自居多方边缘之性质,以及此性质又卷入人群之阶级、性别区分之中,以及在此普遍存在的“弟兄祖先历史记忆”所隐含的多元族群或民族间的联合、区分与对抗,这些都是欧美人类学族群理论未能深入或根本未触及的一些族群现象。因此,以一种刻板的“族群”概念与理论,或一种刻板的学科知识来理解中国西南地区之各个“族群”,不但谬以千里,也违反人类学自身着重田野民族志(ethnography)的原则^⑨。

最后,也是最重要的,近代中国边疆之民族调查、研究、识别,最终是如何造成中华民族内之少数民族的?——以西南边疆为例,我们应如何看待此一历史过程及其造成的社会现实?思考此一问题,自然涉及对现实的价值判断,以及学者对现实的关怀。在这方面,我们常见到两极化的意见:论者或强调今日少数民族所享有之社会平等与丰足生活,另一方则强调其政治、社会与经济边缘地位。这样的评价差距,在某种程度上,可说来自于观察者所见之“民族志事实”与“历史事实”不同。无论如何,我们可以相信双方都有其对现实的关怀。然而,便如我在本文开始时所提及,当年傅斯年反对吴文藻、费孝通等人在云南进行的少数民族研究,不也是因为傅有强烈的现实关怀?这个例子告诉我们,价值判断与现实关怀无法脱离无偏见的、不以偏盖全的、不以“近代”截断历史的学术研究,否则关怀将为人类带来更多的纷扰与痛苦。

法国社会学者皮耶布迪厄(Pierre Bourdieu)晚年提倡反思社会学,并以此对一般社会科学有很多批评。他指出社会学或社会科学界的三种偏见,第三种便是学术偏见(intellectualist bias),以此他强调学术是要为社会解决问题,而非只是将社会视为一有待诠释的外在景貌^[6]。他指出的前两种偏见,一为社会偏见,来自学者自身的社会背景(如族群、阶级、性别等)之学术偏见;二为学术场域偏见,来自学者自身在该学界之小社会中的

处境(譬如一位需维护其学术地位的资深学者)所产生的学术偏见。我认为,为社会解决问题(也就是现实关怀)固然重要,但必须建立在对布迪厄所提及的前两种偏见(社会偏见、学术场域偏见)的反思上。学者对于自身学术场域偏见之反思,不应只是对某学术圈之学术生态的反思,更应包括学者对该学科之基本方法、理论与价值的反思^⑩。

注释:

①本文根据作者在“跨越边界与范式——中国西南人类学的再思考”国际学术研讨会的发言稿修改而成。

②当时吴文藻为云南大学教授,其薪来自于中英庚子赔款董事会;朱家骅、杭立武分别为该董事会之董事长及总干事。因此傅斯年写此信之动机不言而喻,正如傅乐成(傅斯年之子)所言,是欲将吴文藻调离云南大学,以禁止吴与其弟子费孝通等的边疆民族研究。相关资料见傅乐成《傅孟真先生的民族思想》,载于《传记文学》1963年2卷5期,第20页。

③参见 Stevan Harrell. “The History of the History of the Yi,” in Stevan Harrell ed., *Cultural Encounters on China's Ethnic Frontiers*. Seattle: University of Washington Press, 1995, 以及该论文集其它文章。

④指 2007 年 8 月 7-10 日由中央民族大学民族学人类学理论和方法研究中心、西南民族大学民族研究院和北大蒙养山人类学学社在大理共同举办的“跨越边界与范式——中国西南人类学的再思考”国际学术会议。

⑤相对于此的,便是常流行在中央化、阶序化社会中的“英雄祖先历史心性”。

⑥如凉山彝族有一起源传说称,从前有哑巴弟兄三人,后来因竹子在火中烧得爆开,三兄弟受惊而发出呼声。长子说的是汉语,成为汉族的始祖,次子说藏话是藏族始祖,三子以彝话发出惊呼,所以是彝族始祖。纳西族亦有类似故事:说不同话的弟兄成为纳西族、藏族与白族之祖。四川省盐边苗族的“历史传说”称,伏羲兄妹成婚后生了三个儿子:大哥为苗族,二哥为汉族,老三是彝族。本地白苗说同样的故事,但最后是两兄弟,哥哥是苗族祖先,弟弟是汉族祖先。见王明珂著《英雄祖先与弟兄民族:根基历史的文本与情境》,台北:允晨文化出版公司,2006年出版。

⑦这样的观点,最典型的见于:斯蒂文·郝瑞著,巴莫阿依、曲木铁西译,《田野中的族群关系与民族认同——中国西南彝族小区考察研究》,第260-268页,南宁:广西人民出版社,2000。相关辩驳见李绍明《从中国彝族的认同谈族体理论——与郝瑞(Stevan Harrell)教授商榷》,载于《民族研究》,2002年第2期,第31-38页。

⑧樊绰著,向达校注:《蛮书校注》卷三。沙壶,在大多数汉文献中都作“沙壹”,可能因壶与壹形似而发生伪替。

⑨我们应注意如此发生在华夏边缘的本土君长与汉官员间的模式化互动(本土君长向华夏族代表展示本家族之族谱);另一个我所知的例子是,川西汶川附近的瓦寺土司,约在1940年代当时的国民政府大员于右任到此视察时,瓦寺土司便向于右任呈阅本家族的家谱;于右任还为此族谱提上世代忠贞的瓦寺土司等字。

⑩该图卷原卷应写成于公元9世纪,今本可能为12-13世纪

之重绘本。参见李霖灿:《南诏大理国新资料的综合研究》,第40-51页,台北:“中研院”民族学研究所,1967年出版。

①对南诏图册更深入的文本分析,见王明珂《英雄祖先与弟兄民族》(同上)第七章。

②《三灵庙记》,见《大理丛书·金石篇》第10册,第49页。

③三国时期鱼豢作的《魏略》中有一段内容提及“盘瓠”,这可能是“盘瓠”之名最早出现的文献。这故事说,高辛氏时王宫中有一老妇人,一天她得了耳疾,从耳朵中挑出一个大茧。妇人将这茧放在瓠盆中,上面以盘覆盖,后来茧化为一只五彩毛色的犬,因此犬被命名为“盘瓠”。《魏略》中又称,陕西西部涇水至陇山一带的“氐”是盘瓠之后。据此,盘瓠之国在西方。晋代郭璞为《山海经》作注;在注中他称,“昔盘瓠杀戎王,高辛以美女妻之,不可以训,乃浮之会稽东海中,得三百里地封之。生男为狗,女为美人,是为狗封之国也。”这样的记载也见于《玄中记》。此两种记载中的“狗国”,又都在东方海上某地。

④盘王在许多苗族地区指的是“盘古”;这是很有深意的一种转换,以“古老的民族”自视,以解除“盘瓠”族源记忆带来的污化身分认同。

⑤《杨善土正宇墓志铭》(1462年),《故大塚李公室李氏墓志铭》(1452),《故居士张公墓志铭》(1426年)。以上均见于《大理丛书·金石篇》第10册。

⑥“宗嗣序”,见龙姓族谱《万载流芳》,乾隆五十九年,广州中山大学历史人类学研究中心藏。

⑦参见芮逸夫:《川南苗族田野考察日志1942-1943》,未刊稿,历史语言研究所藏。

⑧一本介绍彝族古历法的书之简称,“世界四大文明古国为埃及、巴比伦、印度、中国,中国居于末位。……它始自彝族原始先民伏羲氏部落时代,它不仅渗透中国文、史、哲各领域,而且把中国文明史追溯到其它三个文明古国之前。”见于刘尧汉、卢央,《文明中国的彝族十月历》,昆明:云南人民出版社,1986。

⑨我是指,人类学对人类社会的了解及相关理论乃基于其民族志调查资料,因此,学者不能在南太平洋或非洲田野中所获之“族群”概念,来硬套用在中国西南之族群研究上。相反的,中国西南之族群与文化现象,可以丰富人类学之族群概念及相关文化研究。再者,中国西南民族复杂的族群与文化现象,以及这些现象与历史及历史记忆间千丝万缕的牵连,以及人们的文化与社会认同的混杂性与多重边缘性,也反映传统人类学忽略历史、忽略宏观

社会情境、坚持将“文化”视为一个有内在逻辑与一致性之整体,等等之缺失。人类学的这些特性,长久以来在西方即遭受许多学术与文化界的批评,在人类学内部也有许多的反省与反思。对人类民族志传统的批评与反思,见James Clifford & George E. Marcus ed., *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography* (Berkeley and Los Angeles: University of California press, 1986); Robert Auger, *Reflexive Ethnographic Science* (Walnut Creek, CA: AltaMira Press, 2004); M. Manganaro ed., *Modernist Anthropology: From Fieldwork to Text* (Princeton: Princeton University Press, 1990)。

⑩如我曾将“中研院”历史语言研究所收藏的一本手稿——《川西民俗调查纪录1929》——整理出版。在我为这本书所写的导读中指出,本书作者(黎光明)未受过任何民族学训练,但他的观察记录中却忠实地保留了一些非常珍贵的资料,反映那一时代之情境。因此我也指出,“当‘民族志’成为一种典范文类后,民族调查者的眼光反而受到某些限制,调查者只观察‘有学术意义’的面相……”。这样的民族志传统一直延续到今日中文世界的人类学中。譬如,学者仍强调在一“偏远”土著社会中,找寻、建构其有内在逻辑与一致性的“文化”,而在田野中忽略不合此文化逻辑的事物、事件、外人,以及本地人的外来经验(或指出外来事物与经验如何在本地文化中得到新意义),以此建构一特殊化的异己。

参考文献:

- [1]汪宁生. 晋宁石寨山青铜器图象所见古代民族考[A]//民族考古学论集[C]. 北京:民族出版社,1989:372-89.
- [2]范晔. 后汉书·南蛮西南夷列传(卷116)[M]. 中华书局,1974.
- [3]王明珂. 羌在汉藏之间:一个华夏边缘的历史人类学研究[M]. 台北:联经出版公司,2003.
- [4]王明珂. 英雄祖先与弟兄故事:根基历史的文本与情境[M]. 台北:允晨文化出版公司,2006.
- [5]梁建芳. 西洱河风土记[M]. 昆明:云南大学出版社,1998.
- [6]Pierre Bourdieu & Loic J. D. Wacquant, *An Invitation to Reflexive Sociology* (Cambridge, UK: Polity Press, 1992), 39-40.

收稿日期:2007-09-26 责任编辑 李克建