

Institute of Sociology and Anthropology, Peking University

编者按：众所周知，新中国建立以后不久，就参照苏联斯大林的“民族”定义在全国各地开展了关于“民族识别”工作，先后识别出了 56 个民族。“民族识别”工作和 56 个民族的框架，成为新中国建立民族制度、制定民族政策的基础。但是，当时对一些“民族”的识别是否有充分的客观依据？有些差异不大的群体是否有必要被识别为独立的民族？在“识别”过程中是否存在某种程度的“任意性”或者是“为识别而识别”的现象？在这一工作完成了半个世纪之后，我们可以根据这些年来各地民族关系的实践演变和存在问题，对当年的“民族识别”工作进行反思。

在这个专题上，开展对历史材料的再梳理和当事人的口述史研究，是非常重要的。中华民族各群体在几千年的相互交往、相互融合中既出现了社会组织、文化模式、语言习俗等方面的大量共性，也不同程度地保留下来各群体的传统特性。这些共性与特性的深入分析，对于我们理解“中华民族多元一体格局”的结构和内涵是非常有意义的，对于今天我们关于“民族”和“族群”概念的思考也很有帮助。本期《通讯》中转载了梁永佳关于云南白族社区发展历史和白族（“民家”）传统认同的文章，可以帮助我们理解白族这个群体的历史认同状况。

【论 文】

《祖荫之下》的“民族错失”与民国大理社会¹

梁永佳

1956 年 5 月，大理地区民族事务委员会组织了一次有 28 人参加的民族座谈会，将大理一带以民家人为主体的人群协商确定为“白族”²。这个名称后来得到国家有关部门的批准，并于当年 11 月成立了大理白族自治州。可是仅仅此前八年，华裔人类学家许烺光（Francis L. K. Hsu）在美国出版的《祖荫之下》（*Under the Ancestors' Shadow*），却完全没有将他所研究的大理“西镇”（今喜洲）的人群当成少数民族³。相反，他把西镇写成一个典型的、可以代表中国农村的汉人聚落。多年来，“弄错了民族”成为这部人类学名著的主要错失。

那么，许烺光是否真的弄错了民族？民国时期大理的人群分类和西镇人的自我界定有何特点？本文将回顾有关《祖荫之下》民族错失的讨论，并通过相关证据探讨民国时期大理的人群类别含义与西镇人的自我界定。本文提出，民国时代的大理社会，“民家”和“汉人”的差别并不重要，也不属于民族差别。民国时代的西镇人，明确地将自己界定为汉人。《祖荫之下》的论述符合这一实情，所以不存在民族错失。

《祖荫之下》的“民族错失”

《祖荫之下》是一部通过村落研究透视中国文化共性的心理人类学著作。它以云南西部大理盆地的一个村镇——西镇——为田野工作点，试图用该地的家族文化解释西镇人个体性格的塑造过程。作者许烺光提出，由祖先庇护主导的“大家庭理想”，导致西镇穷家和富户子弟的“地位人

¹ 本文曾在“文明与民间宗教”学术研讨会上宣读。在写作过程中，得到王铭铭、潘蛟、王斯福、胡鸿保、赵丙祥、阿嘎佐诗等师友的批评和指正，特致谢忱。作者单位：中国政法大学 社会学院 副教授。

² 杨应新：“漫忆当年建州时”，《大理文化》，1986 年第 6 期，第 76-83 页；施立卓：《白族丛谈》，2-3 页，昆明：云南民族出版社，2003；杨镜 编著：《大理百年要事录》，298 页，昆明：云南民族出版社。

³ Francis Hsu, *Under the Ancestors' Shadow: Chinese Culture and Personality*, New York: Columbia University Press, 1948.



格形貌”产生差异。它不仅解释西镇人的种种文化和社会现象，也可以解释整个中国文化，甚至可以解释中国朝代兴衰¹。

用一个村镇代表整个中国社会和中国历史，许烺光显然冒了很大风险。如果这个村镇并非汉人聚落，那全书结论简直难以成立。很不巧，自从1956年西镇人主体与大理民家人一道被识别为白族以来²，绝大多数关于西镇人的表述——从学术著述到统计数据，从日常用语到艺术作品——都将西镇视为一个有少量其他民族的白族村镇。其中，学术著述不仅一直认为西镇人是白族，而且在白族的形成和发展过程中起过重要作用³。我在田野工作中⁴也经常听到大理知识分子说，《祖荫之下》“弄错了民族”。看来，民族错失几乎成为定论。

人类学界对于《祖荫之下》的批评，大致可以分为两种：第一，“民家”和“汉人”是非常重要的区别，许烺光抹杀了民家人文化特色。第二，西镇人是民家人，许烺光上了西镇人的“当”，错误地将他们当成汉人。

利奇(Edmund Leach)代表第一种意见。在一次与许烺光不快的争论之后⁵，他对《祖荫之下》做了尖刻的批评：

作者[指许烺光]明确声称他在研究自己社会的成员，但是，用社会人类学家的普通标准衡量，他根本没有做到。

该书研究“西镇”的祖先崇拜，将它表述成遍及中国的祖先崇拜的典型(prototypical)。许生长在中国东部，现在又接受云南大理府一家地方教会学院的短期聘用。这本书显然是他作为孩童的经历和千里之外作为成人的十四个月经历的杂烩(syncretic blend)。

大理府的居民多数是民家人，有自己独特的语言。许烺光也对于自己被当成陌生人颇为沮丧：“我尽管受到同情，但却一直是个局外人，虽然我的相貌跟构成该社区的那些人没有区别。”⁶但是许急于让“西镇”代表整个中国，所以几乎不提民家人的地方文化特色。这是一个明显的歪曲，制造了一张刻板的、古怪的静止图象。他的田野工作是1941年7月到1943年的9月进行的，可是这本书却把西镇写成一个好像无时间的文化，一个完全不受周围混乱的政治形势影响的文化⁷。

利奇虽然正确指出了许烺光“急于让‘西镇’代表整个中国”，但他没有按这个逻辑追究下去，反思文化一人格理论的认识论困境，而是将错误归咎于许烺光“自己人研究自己人”的取向。利奇并非中国专家，所以他几乎完全依赖另一部英文作品《五华楼》中有关“民家”的信息。他的逻辑是，既然大理府的居民多数是民家人，那他们就是与汉人完全不同的人群，西镇人也理所当然地属于民家人。他忽视了《五华楼》的一个重要意见：“民家”与“汉人”的差别并不大，也不重要。

马克林(Colin Mackerras)提出了汉化的问题。他说，《祖荫之下》所研究的西镇“事实上是一个白族社区”⁸，但它深受汉族文化的影响，所以，许烺光才错误地将西镇人视为中国文化的典型。郝瑞(Stevan Harrell)也提到汉化的问题。在一篇论证“文明计划”的文章中，他提到白族在1949年之前就已经完成了汉化的过程。但是“许烺光在他的名著《祖荫之下》(1948)中，很少

¹ Ibid.

² 决定用这个名称，显然与史籍上多次出现的“白子国”、“白崖”、“白饭王”、“白国”、“白人”、“樊人”、“封人”有关，见方国瑜，“关于白族的名称问题”，杨堃等，《云南白族的起源和形成论文集》，12-17页，昆明：云南人民出版社。但它试图涵盖的主体，则是从明代以来就广泛存在的“民家人”。

³ 如：朱家桢等，“大理县喜洲白族社会经济调查报告”，《民族问题五种丛书》云南省编辑委员会编，《白族社会历史调查》，1983年，1-78页，昆明：云南人民出版社。

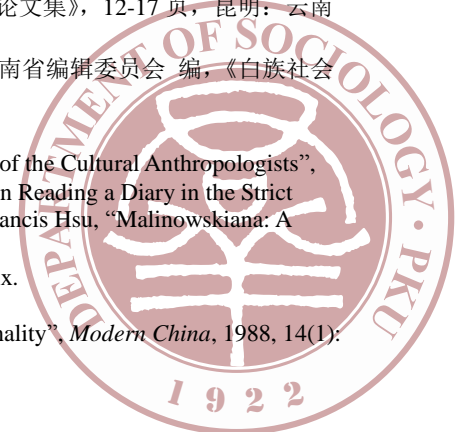
⁴ 调查时间分别为2002年3月—8月，2005年6月，2007年8月。

⁵ 此次争论围绕马林诺夫斯基的日记展开，见Francis Hsu, “The Cultural Problems of the Cultural Anthropologists”, *American Anthropologists*, 1979, 81(3): 517-532; Edmund Leach “Malinowskiana: On Reading a Diary in the Strict Sense of the Term: Or the Self Mutilation of Professor Hsu”, *RAIN*, 1980(36): 2-3; Francis Hsu, “Malinowskiana: A Reply to Dr. E. R. Leach”, *RAIN*, 1980(39): 4-6.

⁶ 利奇引自Francis Hsu, *Under the Ancestors' Shadow*, London: Routledge, 1948, pp. ix.

⁷ Edmund Leach, *Social Anthropology*, Glasgow: Fontana Press, pp. 126-7.

⁸ Colin Mackerras, “Aspects of Bai Culture: Change and Continuity in a Yunnan Nationality”, *Modern China*, 1988, 14(1): 51-84.



提及研究主体的白族起源，而是把他们当作中国农民文化和人格的一个例子”¹。的确，白族恐怕是“汉化”程度最深的中国少数民族之一²。但与利奇相仿，两位中国民族专家都有意无意地设定了，民族之间存在先天差异，白族/民家的汉化是汉族统治政策的后果，所以是人为的、政治的，所以要求许烺光加以辨析。他们并不清楚，许烺光时代的西镇人，并不在共同体内部区分“汉白”，也没有将自己视为被汉化的少数民族。

曾在西镇附近从事田野工作的那佩斯（Beth Notar），详细分析了许烺光将西镇人视为典型汉人的原因：第一，许烺光必须让林顿（Ralph Linton）等人相信他研究的是中国；第二，许烺光时代的人类学热衷于寻找典型；第三，西镇商业精英不愿让许烺光发现他们自己不同于汉人，因此有意给许烺光以错误印象；第四，西镇人的确可能是明清中原驻军与当地女子通婚的后代。这些原因促使许烺光为了寻找文化典型而抹杀文化差异³。四个原因中，前两个与利奇的观点相似，第四个与马克林的观点相似。第三个则不大可能：作为一个受过严格训练又能自如地与当地人交谈的人类学家，许烺光如何在一年多田野工作中被少数西镇精英蒙在鼓里？我认为更可能的是，许烺光和他的西镇资讯人都对西镇的地方特色清楚明了，但双方并没有认为那些地方特色就是今天所谓的民族特色。因为，存在地方特色本来就是中国的普遍现象。换言之，西镇精英过滤掉地方特色的原因，未必是要隐藏西镇人的民族身份，而是要突出西镇人的道德水准。⁴

汉语人类学学者也对《祖荫之下》作出了一定的反思⁵。其中，段伟菊的研究引人注目。她认为，《祖荫之下》究竟属于汉人传统社会研究还是白族研究，“实际上是一个西镇人族群认同的问题”⁶。她引入了历史的维度，重建了一个从模糊到清晰的“白族认同”过程。她认为，在民族识别之前，大理一带民族的界限是相对模糊和不确定的。他们一方面继承了冒籍汉人的做法，一方面又依据语言区分民家人和汉人。所以，“西镇的‘民家人’认同体现出一种场景性，表现出受‘语言认同’和‘实际利益’所左右的两方面，呈现出‘双重的认同’”⁷。庄孔韶对“双重认同”的说法表示了肯定：“段伟菊的追踪考察表明，50年以后用发展了的人类学族群知识批评许烺光因根据民家人与汉人之间在家和祭祖上表现出的‘同一特质’，认定民家人‘比汉人还汉人’的看法，显然过于简单化”⁸。此种意见的宝贵之处在于指出了历史对于理解西镇的关键作用，也是本文所要强调的维度。但我不能同意冒籍汉人仅属实际利益的说法，也不能同意用“族群认同”的概念解释民族识别之前的西镇乃至大理社会。这是因为，冒籍与其他现象（如大家庭理想、汉字、民间宗教）一样，是一种价值观，其功利的一面深深整合于整个价值体系中。民国西镇人将自己说成“祖籍江南”，并不是要认同汉族这个“族群”，而是认同汉满蒙回藏等“族群”（如果非要用这个词的话）都应具备的文明条件，认同帝国的意识形态。以平等、自由、现代民族—国家为价值取向的族群概念，不能充分解释西镇人对“礼义廉耻”和“慎终追远”等价值的认同。

¹ Stevan Harrell, “Civilizing Projects and the Reaction to Them,” pp. 31-32, in *Cultural Encounters on China's Ethnic Frontiers*, ed. Harrell, Seattle: University of Washington Press, 1995, pp. 3-36.

² David Wu (吴燕和) “Chinese Minority Policy and the Meaning of Minority Culture: the Example of Bai in Yunnan”, *Human Organization*, 1990, 49(1): 1-13.

³ Beth Notar, *Wild Histories: Popular Culture, Place and the Past in Southwest China*, doctoral dissertation, University of Michigan, 1999, pp. 61-68.

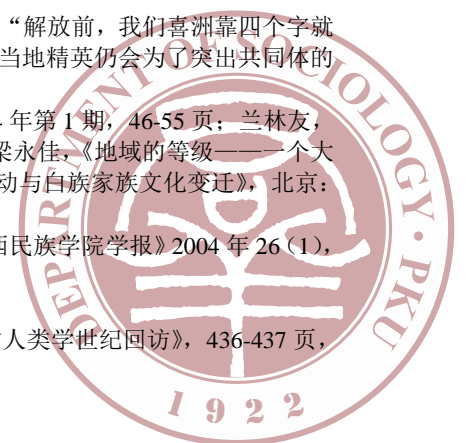
⁴ 在我的田野工作中，也遇到过类似的情况。一位酷爱文墨的八旬老者曾告诉我，“解放前，我们喜洲靠四个字就管住了：礼义廉耻。”这四个儒家概念说明了，即使在白族意识大发展的今天，当地精英仍会为了突出共同体的高尚文化而“抹杀”已经被发明为传统的地方特色。

⁵ 张华志，“家族企业和许烺光田野点的延伸性研究”，《广西民族学院学报》2004年第1期，46-55页；兰林友，“人类学再研究及其方法论意义”，《民族研究》2005年第1期，第36-46页；梁永佳，《地域的等级——一个大理村镇的仪式与文化》，北京：社会科学文献出版社，2005；王积超，《人口流动与白族家族文化变迁》，北京：民族出版社，2006。

⁶ 段伟菊，“大树底下同乘凉——《祖荫下》重访与西镇人族群认同的变迁”，《广西民族学院学报》2004年26（1），42页。

⁷ 同上，42。

⁸ 庄孔韶，“中国乡村人类学的研究进程”，载庄孔韶等，《时空穿行——中国乡村人类学世纪回访》，436-437页，北京：中国人民大学出版社，2004。



尽管上述意见的进路和目的不尽一致，但它们却有着大致相同的判断：民国时期的“西镇人”，虽然已经深刻汉化，却并非汉人，而是长期生活在这片土地上的有着自己语言的白族或民家。因此，回答《祖荫之下》是否存在民族错失的关键，就在于回答批评意见的两个焦点：“民家”与“汉人”的差别是否重要？西镇人是否为民家人？

“民家”与“汉人”的差别是否重要？

方国瑜在“关于白族名称问题”一文中，详细讨论了“民家”的来历。他认为，“民家”之说始于明代，是户籍制度的产物。当时由土司管辖的人口属于“土户”，称为“土家”；由大理卫管理的中原流寓属于“军户”，称为“军家”；而由大理府管理的民户多为“原住居在当地的人民”，属“民户”，称为“民家”。¹康熙二十五年裁撤军户，民家逐渐失去了“蛮夷后代”的属性。方国瑜还特别指出，“以云南的语言习惯来说，如‘你家’、‘他家’的称呼，表示彼此客气、彼此尊重，‘军家’、‘民家’称呼的起源，应是如此。所以‘民家’是汉人称呼的，但没有恶意”²。

到了“军家”久废的民国时期，“民家”称呼更是“没有恶意”。澳大利亚人费茨杰拉德（C. P. Fitzgerald）曾在大理调查多年，写成《五华楼——关于云南大理民家人的研究》（*The Tower of Five Glories—A Study of the Min Chia of Dali, Yunnan*）一书。由于他曾受过马林诺夫斯基的训练，也由于他的调查时间仅略早于许烺光五六年，更由于他的作品完全没有引起许烺光的注意，所以这本书成为印证《祖荫之下》的珍贵材料。费茨杰拉德明确指出，“民家”是一个中性的称呼：

他们[指明代以来中原的征服者]称他们[指已经在南诏故地种植水稻的大理人]为“民家”，即“平民”或者“普通人”。这个词没有多少轻蔑的成分，仅仅将这些说奇怪语言的原著人口与住在大理城中的、早就跟当地人通婚的汉人官员、士兵和商人区分开来”³。

“民家”是汉人的他称，大理的民家人之间则使用 *Shua B ěr Ni* 称呼自己，意思是“讲白话的人”。费茨杰拉德提醒我们：“在民家语中，‘白’（*B ěr*）没有汉语的白（*Pai*）所带的‘浅显’、‘易懂’的含义。因此 *Shua B ěr Ni* 不是与难懂的话相对的‘说浅显话的人’”⁴。这几乎成为“民家”与“汉人”的唯一差别：

在人们的心目中，语言比种族更能作为区分的因素——一个人“说白”即民家，“说汉”即汉人……在大理，如果一个人讲民家话，他就是个民家人，如果他不会讲，他就是“汉人”——尽管大家都知道他的母亲在世系和语言上都是民家人⁵。

除了语言之外，民家和汉人基本没有区分：

民族（nationality 或 nation）的复杂性在这里并不存在。种族起源相当不同的人不仅不以此作为区分，而且几乎意识不到这个因素可以在他们与邻居之间作出区分。语言和教育，或者缺乏语言和教育，才是决定个体地位的普遍准则。不存在分隔汉人居民或官员和当地土著的政治歧视。如果一个民家人可以读写汉字——很多人的确会——那么他可以充当任何一个汉人职位。这一条也适用于云南的其他不够开化的部落。住在大理的所谓“汉人”，除了少数最近移民过来的四川商人之外，实际上都在一定程度上有民家血统⁶。

费茨杰拉德的看法可以得到其他旁证。在我接触的官方和民间文献中，虽然偶尔提及民家，但都没有将民家和汉人作为重要的差异。在民国时期的大理人口数据中，民家和汉人不是一个需

¹ 虽然史籍中多认为“民家”即古代爨人，但其族属是否仅为白族仍有很大争议。对于这个问题，大概除了论证民族融合这个本来就不必论证的事实之外，就只有放弃“族属”概念这条出路了。

² 方国瑜，“关于白族的名称问题”，杨堃等，《云南白族的起源和形成论文集》，14页，昆明：云南人民出版社，1957。

³ Fitzgerald, C. P., *The Tower of Five Glories—A Study of the Min Chia of Dali, Yunnan*, London: Cresset, 1941, p. 12.

⁴ *Ibid.*, 12.

⁵ *Ibid.*, 14.

⁶ *Ibid.*, 13-14.



要记录的指标，因此未加区分。¹

有关西镇的证据更有说服力。华中大学在西镇八年（1937—1945）期间，曾有不少学位论文需要在西镇从事调查。在现存的五篇学位论文中（包括三篇载有详细社会状况和人口数据的论文），都没有提及民家和汉人的区分²。可见，民家与汉人的区别正如费茨杰拉德所说，并不重要。官方和民间都不存在明显的民族意识。

民国时期不重视区分民家与汉人是符合当时的知识状态的。以有关“咸同回变”（发生于1856-1873年间，史称“杜文秀起义”）的记载为例，有人提出，至少在清代中后期，云南主要的人群分类概念是“汉”、“回”、“夷”，正是这种大而无当的分类促使内部异质的穆斯林团结起来，引发了咸同回变³。民国五年印行的《大理县志稿》详细记载了这次事件的后果。有趣的是，这部文献基本沿袭了清代的分类，强调回汉之分（甚至使用“汉族”、“回族”的说法），却几乎不曾使用“民家”一词。这种状况显然不是出于编纂者对于大理人群分类的无知（多数编纂者就是大理人），而是说明了，在民国时期，民家并没有被视为“民族”，汉回之别与汉、民家之别是两个不同层次上的区别，民家被涵盖在“汉人”之中。⁴

除了民国《大理县志稿》的写作集体之外，民国期间曾在大理做过研究和短暂停留于大理或西镇的学者如游国恩、包鹭宾、郑天挺、石钟健、曾昭伦、舒庆春、徐嘉瑞、范义田、蔡詠春、费孝通、傅懋勳等，同样很少突出“民家”与“汉族”差异。尽管他们不同程度地指出了地方历史和语言的独特性，并在1956白族识别以后的写作中有意识地使用“白族”，但他们在民国时期的文字并没有将“民家”作为一个民族概念郑重地提出来。这是理所当然的：虽然“种族”、“民族”在当时早已成为政治力量和思想界共同关注的概念，但这些概念基本上仅用于讨论满汉蒙回藏五族和中华民族的问题，国民政府对五族之外的人群基本上采取同化的态度⁵。对于像大理民家这样早已被认定为化内之民的人群，是包含在“汉”的概念之中的。

由此我们可以看到，虽然现在“民家”和“汉人”已经被划分为两个民族，但在民国时代的社会场景中，“民家”并不是一个类似今天民族的概念。后人批评《祖荫之下》的理由之一——“民家”和“汉人”是重要的区别——不能成立。民国时代，“民家”与“汉人”的差异并没有达到让许烺光抹杀的程度。

西镇人是民家吗？

许多学者原意在历史中追溯白族的演变过程，并以此论证大理居民曾经是经过了多次融合的白族⁶。追寻这个“客观”的历史过程当然很有意义，但对于理解一个社会和文化的构成来说，则需要谨慎。如果那个“客观”的历史没有被该民族的成员认识或认可，没有在他们的认同中发挥作用，那么这种知识就是外在于主体的，对于理解主体的社会世界也就没有意义。有意义的问题是，主体如何用起源神话和迁徙传说界定自己的来历，并如何以此运行他们的社会世界。

许烺光对这个道理十分明了。他在《祖荫之下》中注意到在大理存在三种人，即汉人、民家人和回民。但是他认为西镇人的族源问题“无关宏旨”：

¹ 依据《大理市志》和《喜洲镇志》中有关民国人口的数据资料。

² 安字明：《喜洲经济状况之调查》，喜洲：私立武昌华中大学学位论文，1940；吴庆和，《喜洲物价之研究》，喜洲：私立武昌华中大学学位论文，1942；潘树长，《私立五台中学学生社会关系之研究》，喜洲：私立武昌华中大学学位论文，1945。

³ David Atwill, *The Chinese Sultanate: Islam, Ethnicity, and the Panthay Rebellion in Southwest China, 1856-1873*, Stanford: Stanford University Press, 2005.

⁴ 横山广子也曾论证，即使在当代，汉回之别与汉白之别也处于不同层次，见横山广子，“大理盆地的民族集团”，费孝通主编《中华民族研究新探索》，333-347页，北京：中国社会科学出版社，1991。

⁵ 松本真澄，《中国民族政策之研究——以清末至1945年的“民族论”为中心》，北京：民族出版社，2003。

⁶ 如杨堃等，《云南白族的起源和形成论文集》，昆明：云南人民出版社，1957；《白族简史》编写组，《白族简史》，昆明：云南人民出版社，1988。



(西镇)居民的种族来源是个无关宏旨的问题。大体上说,西镇、大理县城,及其整个地区的卫星村落,构成了民家人在云南的一个殖民地。但是西镇及其临近九村中的八村的所有居民都坚持说他们是汉人(Chinese),都有他们的祖先从中原省份迁到云南的传说。祖先的原籍最常见的是‘南京’,但是跟今天的首都几乎没有相似之处。有些族谱认定他们的祖先来自安徽¹。

在引用了一段戴维斯上校的意见之后,他接着说:

不管我们在细节上要不要同意戴维斯的说法,不管西镇人是汉人与当地早期居民的混血或者是一群更纯粹的、采用汉俗的早期居民,这都不重要。总之,事实与戴维斯的观察基本吻合。西镇人珍视他们的汉族起源,对于相反的意见则表现不满。西镇人强调男女分隔。西镇人看重和珍视未婚女子的贞操和已婚女子的贞节。西镇人已经将祖先崇拜制度化到令人惊讶的程度²。

此处,许烺光明确指出,种族如何、起源何处、是否混了血,并不是他要考虑的因素。他直截了当地将西镇人视为汉人的原因在于:(1)西镇人大都会说汉语,(2)西镇女性裹脚;(3)西镇人强调男女分隔;(4)西镇祖先崇拜的制度化程度令人惊讶。(5)西镇人还有着一张与汉人相同的仪式时间表。最重要的原因是,西镇人认为自己就是汉人,因为他们对自己的汉人起源十分“珍视”(jealous of)。

现在让我们看看这个说法是否符合实情。连瑞枝曾提出,洱海地区的古代社会,以“祖先认定”和“系谱关系的建立”为人群身份界定以及社会运作的两个轴线。认为“人们如何将自己的祖先置放在一个有意义的系谱图,是我们理解洱海地区社会运作的重要关键”³。用祖源确定自己的身份,显然不只是大理人独有的做法,而是世界各个人群和文化最常见的认同方式,其中也包括汉人。我们可以有把握地说,连瑞枝的观点同样适用于明清至今的大理社会。张锡禄⁴、段伟菊⁵和我⁶都曾注意到,确定始祖和建立谱系是西镇人十分重视的活动,在西镇人的自我界定中具有重要意义。例如,西镇的赵氏旧谱曾自称先祖来自武威。但在白族识别四十年后赵家重修族谱时,族中知识分子为了论证先祖土著说,花了很大的气力论证此武威非甘肃武威,而是大理赵州武威。这个例子说明,西镇人至今仍然认为建立谱系和确定祖先是社会运作的关键。

民国时期西镇人的自我界定,是与先前的两个祖先谱系传说有关的。一个是遍及西南的“冒籍”说,即“冒充”祖先为汉人,另一个是“九隆裔”的传说。首先说冒籍。明初武力征服云南之后,多次从中原移民入滇屯田,仅军屯和民屯就有一百二十万人之众⁷。其中,大理是中原移民的一个重要的目的地。大量中原人口进入洱海地区,与当地人通婚,使得土著冒籍有了可能。清代中央拒绝给予云南土著以参加科举考试的资格,成为人们假托祖籍江南的直接原因⁸。清代师范的《滇系·典故系六》,对于冒籍现象有一段非常有名的评论:“既奏迁富民以实滇,于是滇之土著皆曰:我来自江南,我来自南京。”西镇从清初至今,自称“祖籍南京”或“祖籍江南”的家族占绝大多数。

再说“九隆裔”的传说。这是以西镇为中心的大理地区所特有的。九隆神话源自《华阳国志》,是一则沙壹母感生十族祖先的神话,一度成为南诏王室的起源传说。侯冲认为,这个神话在明初成为大理人对抗中原武力征服和儒学教化的起源神话,当时自称先祖为九隆裔的家族以西镇家族最多⁹。“九隆裔”和“祖籍江南”成为西镇人认定祖先的两个矛盾说法,并经常反映在一个家族

¹ Francis Hsu, *Under the Ancestors' Shadow: Kinship, Personality & Social Mobility in China*, Stanford: Stanford University Press, 1967, pp. 16-17.

² *Ibid.*, 18, 着重号为作者加。

³ 连瑞枝,《隐藏的祖先——妙香国的传说与社会》,6页,北京:三联书店,2007。

⁴ 张锡禄,“白族家谱及其研究价值”,《思想战线》,1990年第4期,61-66页。

⁵ 段伟菊,“大树底下同乘凉——《祖荫下》重访与西镇人族群认同的变迁”,《广西民族学院学报》2004年第1期,39-45页。

⁶ 梁永佳,《地域的等级——一个大理村镇的仪式与文化》,北京:社会科学文献出版社,2005。

⁷ 郝正治,《汉族移民入滇史话》,99页,昆明:云南大学出版社,1998。

⁸ 张锡禄,“白族家谱及其研究价值”,《思想战线》1990年第4期,61-66页;马曜,“南诏大理史研究的新途径”,《云南社会科学》1996年第1期,50-53页。

⁹ 侯冲,《白族心史——〈白古通记〉研究》,昆明:云南民族出版社,2002。



的历代族谱、碑刻和艺术之中。

但是，民国时期的西镇人基本不再持“九隆裔”的说法，“祖籍江南”成为普遍的祖源传说。在西镇的历史上，声称九隆之裔的碑刻多为明清遗物，祖籍中原之说从清代开始出现¹，并逐渐取代了“九隆裔”说。西镇工商业四大家族之一的董家最能说明这个问题。在明代，分别立于景泰、成化、弘治、嘉靖年间的四块董家墓碑中，都称墓主为“九隆族之裔”。²西镇董家现存最早的族谱（嘉靖六年），则既不说九隆裔，也不说祖籍江南，而只是采用至少在景泰元年就出现的说法，将祖先推到南诏清平官董成。但到了清嘉庆年间，董氏族谱序已经否定了九隆裔说：“始祖讳成，原籍金陵，非系九隆之裔也。”到了道光十五年，谱序又说，“我董氏始祖讳成，唐时由金陵入滇，为南诏清平官。”只字不提“九隆裔”。民国十一年《大理史城董氏族谱》“总述”中继续并充实祖籍金陵的说法：“董氏之先讳成者，江南金陵县五里桥人。唐时入滇，为南诏清平官”³。再以张家为例，明代景泰八年张氏族人墓碑上有“九隆族之裔”的说法，到了嘉靖三十五年，张氏另一族人的墓碑上认定张氏始祖张建成元末明初凤阳人。此说不断出现在清代以来张氏各种墓志铭中，“九隆裔”之说则消失了。直到1938年，张氏二十五世祖、民国司法总长张耀曾去世，其墓表中仍采用“先世居江南凤阳”、“元末建成入滇”之说⁴。西镇其他家族如严、赵、杨、尹的族谱也不同程度地经历了由“九隆之裔”转向“祖籍江南”的过程。在民国期间，这些家族的族源，要么来自南京应天府，要么来自江南凤阳，要么来自甘肃武威。西镇籍学者对这种转变曾有所阐述⁵。从董、张等西镇家族的族谱看，至少从清中后期开始，“九隆之裔”说逐渐让位于“祖籍江南”说。

民国时期，与界定“祖籍江南”相适应的是三个引人注目的现象。第一，西镇人在民国时期就已经界定了“十六村”，与“山脚海边”的民家人保持象征性距离。我曾在一篇文章说，“山脚海边”是西镇的一个重要的仪式空间边界，即使经历了近1949年以来的剧烈变化，依然如故，民国时期更是如此⁶。根据西镇学者杨宪典的说法，至少在民国时期，西镇人就不与山脚海边的人通婚，而是在内部或者与更远的地方通婚。杨宪典认为其原因有二，第一，西镇人是洱河蛮大姓，属于统治阶层，而山脚海边则属于平民阶层。第二，西镇交通方便，接受汉文化较早较多，汉化程度亦深，所以跟山脚海边历来不通婚，相互都不愿意。“民国以后，个别的还是通婚的，但每村只偶然有一两家，仅有百分之零点一都不到”⁷。西镇人不仅不通婚，“连服饰语言亦有不同”。西镇妇女裹脚不下田，会织布绣花，穿汉式服装。而山脚海边的妇女则全都不裹脚，但却下田、撑船、砍柴，不会织布，连没有一架织布机都没有。西镇人基本都会汉语，山脚海边的则多半不会。这两个理由显然没有说服力，但这个现象的确说明了，西镇人希望将自己定义为不同于山脚海边的人。

第二个现象是大兴祖先崇拜之风。这一点在《祖荫之下》里已经描述得较为详尽。这里需要补充的是，西镇的祖先崇拜在民国时期达到了顶峰。祠堂多为此时翻修，祖莹处也大兴土木，修建巨大的院落，以备清明祭祖之用。包括祭祀在内的家族活动也十分活跃。

第三个现象是西镇在民国时期大量引入先进的技术，提倡革新。西镇的法式洋楼、发电厂、机动车、人工湖、西医医院、中小学、图书馆，都是在民国时期建立的。抗战时期，西镇收留了

¹ 朱家桢等，“大理县喜洲白族社会经济调查报告”，《民族问题五种丛书》云南省编辑委员会编，《白族社会历史调查》，1983，1-78页，昆明：云南人民出版社；张锡禄，“白族家谱及其研究价值”，63页，《思想战线》1990年第4期，61-66页。

² 大理董姓自称一家，彼此不能通婚。明代以来，大理各处董家一直奉南诏清平官董成为始祖，所以可以将西镇历史上的董姓墓碑视为同一宗族的墓碑。

³ 董会农 董澄农 等编纂：《大理史城董氏族谱》，民国十一年刊印。案：史城即西镇。

⁴ 张锡禄、张天伦、张锡恩 等续修：《大理喜洲翔龙村张氏族谱》，大理：大理地矿绘图印刷有限责任公司印装，2002。

⁵ 张锡禄，“白族家谱及其研究价值”，《思想战线》1990年第4期，61-66页。

⁶ 梁永佳，“作为本土知识的仪式空间——以大理喜洲为例”，《中南民族大学学报》2006年第2期，第11-16页。

⁷ 杨宪典，《喜洲志》，193页，大理：大理白族自治州南诏史研究学会，1986。



一所西迁的教会大学。西镇人将自己的洞经会送到上海，请百代公司为他们灌制唱片。旅居上海的西镇人，还编辑了一本宣传新思想的杂志《新喜洲》，定期寄回老家。

西镇在民国时期的三个趋势，与两个因素的关系分不开。一方面，西镇有着很强的文字传统，既读过旧式私塾又读过新式学堂的人很多，有不少人留学海外，如上面提到的民国司法总长和北大教授张耀曾，以及云南陆军讲武堂教师赵冠三、黄埔军校校友尹隆举和尹龙举。更重要的，当地商帮在清末民初声名鹊起，名震迤西，为西镇人实现自己的理想提供了雄厚的物质基础，也让我们容易从他们实现理想的步骤中，看到民族识别之前的西镇人处于何种心态。西镇人以祖籍江南界定自己的身份，与周围的民家人村落互不通婚，将祖先崇拜制度化到很高的程度，穿汉服，用汉俗，引入“先进”的生活方式，与外部世界交往密切，这一切都说明，民国时期的西镇人抱有一种心态，那就是主动积极地将自己界定为具有较高文化的汉人。

依这些证据我们可以说，将西镇人说成民家人并不符合民国时代西镇人的自我界定。批评许烺光的第二种观点——西镇人是民家人——同样不能成立。从西镇人对祖籍江南如此看重的事实以及相关做法可知，民国时期的西镇人非常明确地将自己界定为汉人。

结 论

从上面的论述中我们看到，民国时代的大理社会，“民家”和“汉人”的差异并不重要，更不是今天意义上的民族差异。民国时代的西镇人，并没有将自己界定为民家人，而是明确地将自己界定为汉人。如果说许烺光将西镇描述成一个“古怪静止的”文化，如果许烺光没有追问白族的起源，如果说许烺光过于追求典型文化，那么这些批评只说对了一部分。《祖荫之下》的确缺乏时间感，该书的理论框架（文化—人格理论）也的确缺乏解释中国社会的力量。但是许烺光看到的西镇，并非是一个“民家文化类型”。他没有抹杀“民家文化的地方特色”，也没有上西镇人的“当”。我们可以得出结论说，《祖荫之下》并不存在所谓民族错失，许烺光尊重了西镇人对自己的界定，符合当时的实际情况。

有关《祖荫之下》的民族错失的意见，其实质在于误用民族识别之后的概念解释民族识别之前的社会，从而忽视了民族识别对民族意识的强化¹。成为民族识别依据的某些分类，在民族识别之前和之后，可能存在相当不同的意义。用“民族”概念将民族识别前的社会现象大而化之地理解成“民族问题”或“族群认同”问题，容易遮蔽那些现象的固有含义。潘蛟曾细致地分析了“族群”和“民族”在西方的流变及其引入中国后所遭遇的困境，指出这两个不断变化的概念必须放在权力关系的背景中加以理解²。这一见解对我们理解《祖荫之下》民族错失的问题有着很大的启发。例如，民族识别两年之后的1958年，从事少数民族社会历史调查的专家推算西镇人在解放前的白族比例高达90.9%³，而且，这一比例保持至今。与民国时期绝大多数西镇人自我界定为汉人的做法相比，这个数字有些戏剧化。这说明了，国家权力对于“民族意识”和“族群认同”的巨大作用。可以说，使用“民族”和“族群”的概念时，不考虑当代民族—国家的在场是不合适的。当然，权力同样是一个值得怀疑的框架，因为没有文化支撑的权力是空洞的，也不能作为社会理论概念穿越不同性质的社会。但在此处的讨论中，国家权力对于“民族”和“族群”的关键意义已经足以让我们认识到，对于当代民族—国家尚处于雏形的民国时期来说，使用“民族”或者“族群”去理解尚未被国家权力认可为少数民族的大理人群，是一种将现象抽离出社会语境的做法。用什么样的理论框架理解民国时期的西镇和大理社会，仍然是一个需要继续探索的课题。

¹ 有关论述可参考如，Stevan Harrell, “Civilizing Projects and the Reaction to Them,” in *Cultural Encounters on China's Ethnic Frontiers*, ed. Harrell, Seattle: University of Washington Press, 1995, pp. 3-36.

² 潘蛟，“‘族群’及其相关概念在西方的流变”，《广西民族学院学报》2003年第5期，53-61页。

³ 朱家桢等，“大理县喜洲白族社会经济调查报告”，《民族问题五种丛书》云南省编辑委员会编，《白族社会历史调查》，2页，昆明：云南人民出版社，1983，1-78页；

