

- [19] Detotto C, Otranto E. 2010, "Does crime affect economic growth"? *Kyklos* 63 (3): 330-345.
- [20] Dincer, Oguzhan C. 2011, "Ethnic diversity and economic growth in China", *Journal of Economic Policy Reform* 14 (1): 1-10.
- [21] Habyarimana J, Humphreys M, Posner D N, et al. 2007, "Why does ethnic diversity undermine public goods provision?" *American Political Science Review* 101 (4): 709-725.
- [22] Platteau J P. 2009, "Institutional obstacles to African economic development: State, ethnicity, and custom", *Journal of Economic Behavior & Organization* 71 (3): 669-689.
- [23] Sparber C. 2009, "Racial diversity and aggregate productivity in US industries: 1980-2000", *Southern Economic Journal* 75 (3): 829-856.
- [24] Tangerås T P, Lagerlöf N P. 2009, "Ethnic diversity, civil war and redistribution", *The Scandinavian Journal of Economics* 111 (1): 1-27.

## 【论 文】

### 从边缘参与主流：滇南孔姓彝族姓名符号研究<sup>1</sup>

彭秀祝<sup>2</sup>

**【摘要】** 姓氏是家族维护血缘系统的文化符号。按字辈取名是以儒家文化所倡导的“亲亲”原则为基础，借以建立长幼秩序和明辨孝悌之义的重要方式。明清以来，儒家文化在向西南边疆地区传播过程中，汉姓和字辈也常被少数民族借用，成为他们可资利用的文化符号。滇南彝族的“改孔姓”和“按字辈取名”个案表明，身处边缘地区的少数民族群体同样有参与主流文化的意愿。我们应关注他们如何主动采借儒家文化，为自身发展提供新动力，而非将其简单置入“冲击—回应”框架之中予以解释。

**【关键词】** 姓氏；孔姓彝族；字辈；文化借鉴

#### 一、问题的提出

人类的姓名是建立在实践和认知基础上的分类系统<sup>[1] (1)</sup>，命名过程既是一种时间和空间意义上的操作，也是对社会成员的实际控制<sup>[1] (98)</sup>。中国人的姓名常包含姓、字辈、名等元素，姓氏是家族血缘的象征，字辈则是秩序的标识<sup>[2]</sup>。

滇南地区的孔姓彝族主要分布于建水、石屏和元阳等地。明朝以来，随着大量汉族移民进入，中央王朝加强了对该地区的治理，并兴修文庙，传播儒家文化。孔子在此过程中被推崇，地位渐高，甚至有彝族人将其视为“汉佛”<sup>[3]</sup>。“崇儒”“尊孔”的观念还折射到彝族群体“改姓”和“借用字辈谱”现象上。这是面对儒家文化冲击而做出的被动回应，还是主动利用儒家文化外壳满足自身需求，进而参与主流文化？这成为本文的基本问题。

“冲击—回应”说源自费正清《中国对西方之回应》一书，基本观点是：中国传统文化有惰性，经历西方强烈的冲击后，其原有的结构才能被打破，进而走向西方工业化之路<sup>[4] (1~2)</sup>。柯文在《在中国发现历史中》一书中对这一解释框架做出了批判，他认为“‘冲击—回应’框架由于把注意力集中在中国对‘西方挑战’之回应上，就很容易鼓励人们错误地解释为是对西方做出的

<sup>1</sup> 本文刊载于《北方民族大学学报》2018第2期。

<sup>2</sup> 作者为中山大学社会学与人类学学院博士研究生。



反应”<sup>[4] (55)</sup>。在费正清的“冲击-回应”说中，西方文化总是占主导地位，被视为东方文化的“导师”<sup>[5]</sup>，中国社会自身的诉求与能动性被忽略，这种观点事实上与“华夷之辨”如出一辙。

在中国西南山地少数民族和汉族关系研究中，很多学者带有“冲击-回应”分析思路。詹姆士·斯科特认为，随着中国国家控制区域扩大，处于边缘的人或被汉化，或迁移<sup>[6] (27)</sup>。马健雄关注中国西南国界形成过程中土著居民如何面对国家的压力，以及他们所做出的反应<sup>[7] (1)</sup>。不论是反抗还是回应，少数民族大多处于被动地位。马翀炜认为，作为山地少数民族的农民并非天然具有反国家化的冲动，相反，他们将国家视为可资利用的工具，用国家提供的各种社会资源来为自身构建更多的社会资本<sup>[8]</sup>。具化到彝汉关系研究上，方国瑜认为，彝族的生产关系在汉族移民进入后发生了剧烈的变化，其旧有的制度也随之改变<sup>[9]</sup>。林超民也指出，汉文化的传播使当地的政治、经济与文化发生了变革<sup>[10]</sup>。显然，他们认为，彝族社会是受到汉族移民和儒家文化的冲击之后才发生剧烈变化，然而，孔姓彝族的个案却为我们提供了另一视角：处于边缘地区的少数民族并非都是在汉文化剧烈冲击下而做出被动回应，他们也有主动学习汉文化、从边缘参与主流文化的意愿。这对我们进一步理解西南边疆族群文化关系具有重要意义。

## 二、“蛮荒”与“邹鲁”

在中国语境中，边疆与民族是可以互为隐喻的<sup>[11]</sup>。传统“天下观”有对边疆的强调。“天下观”内部有很明显的边界，即儒家文化与非儒家文化，或礼仪之邦和蛮夷之地的区分<sup>[5]</sup>。而这样的边界存在也形成了“主流”与“边缘”之分，两者的对峙则是通过边疆与中原的关系得以表达。通常，“边缘”有两种意指：一是地理上远离中原的偏远地区；二是人的层面，即生息于斯的人有着与主流社会不同的文化特质。“边缘”不仅指地域，也带有“贫困”“蛮荒”等文化层面的隐喻。

滇南地区地形复杂，气候多样，族群众多。元代之前，该地区常被统治者视为蛮夷聚集的“极边”之地而疏于管理。《滇志·地理志》记载：“建水州，唐为乌么蛮地，接壤交趾，为云南极边。”<sup>[12] (56)</sup>生活于此的人也被视为难以怀柔之“蛮夷”，如《滇志·羁縻志》这样写道：“诸甸皆藏匿山林，群聚杂处，喜人怒兽，一言不合，则机弩引弓相向，死则以财物偿之，非德化所能怀柔”<sup>[12] (977)</sup>。即便王朝统治深入其中，仍有鞭长莫及之感，“惟是流官惮瘴，久不履其地，诸酋不袭而自冠带”<sup>[12] (110)</sup>。

明代以来，统治者重视在滇南地区传播儒学，将之视为“用夏变夷”的重要手段。建水、石屏地区每年春秋祭孔，宣扬儒学，文教之风盛行，“士秀而文，崇尚气节”<sup>[12] (110)</sup>，当时的统治者将这一变化归功于教化，“二百年来，熏陶所染，彬彬文献，与中州埒矣”<sup>[13] (699)</sup>。儒家文化的传播对当地的风俗产生了很大影响，礼教渐渐被人们所接受。《滇志·学校》载：“万历三年，知府昌应时建云路坊于泮池南，表曰‘滇南邹鲁’。”<sup>[12] (304)</sup>这说明明中后期，建水一带儒家文化氛围之浓厚。

## 三、姓氏的选择

国内外姓孔之人多认同孔子为其祖先，然而，并非所有姓孔之人均为孔子后裔。顾炎武就曾提出过质疑：“今之孔氏皆云夫子之裔。《春秋》齐有孔虺，卫有孔连，陈有孔宁，郑有孔叔、孔张，此五族者皆无后乎？”<sup>[14] (1289)</sup>生活于春秋时代的孔子被后人尊为祖先，除了其“圣人”的光环，当然还包括“圣人”所指涉的儒家文化。

滇南一带的孔姓彝族也尊孔子为其祖先，根据第五次《孔子世家谱》编修统计，该地区的孔姓彝族共两万余人。其中，石屏县孔姓彝族 938 户 4283 人，散布于坝心镇、牛街镇、冒合镇、异龙镇、陶村镇、宝秀镇、龙武镇、亚房子乡、大桥乡等 100 多个自然村。他们不仅追认孔子这



位遥远的祖先，还认同世祖孔厚。孔厚，字载物，明嘉靖元年（1522年）葬于建水县大四子村，墓旁有《族谱明辨纪略》一文。墓志铭为清乾隆三十五年（1770年）重修墓冢时所撰，其文如下：

族之有谱，犹国之有乘也。乘以纪累朝之始终，谱以传阖族之源流，二者为家国之切要焉。观夫物本乎天，人本乎祖，木本水源，物且有然，而况人乎哉？追溯始祖，原是姓孔名厚，乃山东籍贯，南京应天府人也。曾荐贤书仕于黔之普安州。奈时逢改革，岁荒民变，甚至兵火延年，于祖有碍，不得已改姓普，由黔入滇至临潜居。孰意方出天罗旋入地网，倏值流贼作乱，吾祖乃旧逃奔。偶适此地，见山势盘桓，林木幽静，爰立宫室遂家焉，自此始祖厚娶孙氏，生二世祖一德；二世祖娶妻赵氏，生三世祖七人，分派七房。迄今子姓蕃昌，瓜瓞联绵，采芹折桂者代不乏其人。搃因先祖累积而成者。思我始祖仕于普安州，是由建业而入黔也。避乱而出忘，由黔而入滇也。卜居大四子，弃繁华而爱清雅也。独是祖宗事绩，难以详尽。

乾隆乙酉科乡进士、兵部侯推守备、后世孙宗圣敬题<sup>[15] (35)</sup>

从文中可知，孔厚，祖籍山东，由南京入贵州普安州（今六盘水）为官，最后隐居建水大四子村。孔厚有七孙：孔卓、孔哲、孔杰、孔长、孔槐、孔溥、孔豪。其中，孔卓迁居石屏县底莫，死后葬于孔家村西北角。撰写铭文的孔宗圣是“乾隆乙酉科乡进士、兵部侯推守备”<sup>[16] (440)</sup>。为给孔厚正名，他在《族谱明辨纪略》中写道：

兹为孔普两姓因辨明之。孙宗圣于乾隆乙酉科叨蒙祖宗默佑，已登乡荐赴京会试。寓于黔中，访我宗支。见有姓孔者，相叙及族谱，其人答曰：“我族谱由海岱而入于建业，虽南京人也，本山东籍也。先祖姓孔名厚者，仕于普安州，闻知避乱入滇，未审落籍何处。”试考其备细，乃一祖之孙，方知先祖姓孔，良非虚也。又知山东籍贯，洵不诬也。於戏！系出一脉，居分两地；人虽散处，谊属同宗。倘非先祖之灵验，其谁能知。且先祖曾仕普安州，间有以普为姓者，又以普安州为祖之姓名者。或又曰：“普是真姓，孔乃冒姓也。”若然，真是姓普则姓之矣，又何乐而姓孔乎？要之：先祖姓普不得已也，今复姓孔不忘本也。特辨明而敬述之，俾后世知所由来矣。<sup>[15] (35)</sup>

孔宗圣进京赶考，路过贵州普安州，偶遇一孔姓人，巧的是他们都将孔厚视为祖先。那么，孔厚是否确有其人呢？文中提到，孔厚为应天府人，后被举荐入黔为官，那么他在为官之前应有功名，但《明清进士题名录》和《应天府志》中并无此人记载。此外，《普安县志·选举》《普安县志·职官》<sup>[17] (1~43)</sup>和《普安州志·职官》<sup>[18] (31~34)</sup>的年表中也无此人记录。此为其一。其二，一世祖孔厚墓碑上刻有“始祖考公字载物之墓”，二世祖名为“一德”，两人的名字连起来恰是“厚德载物”一词，这种巧合会不会是后世建构的结果？其三，石屏孔家村孔卓墓碑上刻有“然亭八十上寿行一，葬于嘉靖十三年”。孔卓是孔厚之孙，孔厚葬于1522年，孔卓葬于1535年。若以20年为一代进行推算，孔厚寿命约为108岁<sup>[注1]</sup>。其四，文中提到“先祖曾仕普安州，间有以普为姓者，又以普安州为祖之姓名者”，古人以地名为姓是常见现象，“普安州”的“普”恰好与建水一带土司大姓“普”一致，这或许为孔宗圣解释先祖曾经“由孔改普”提供了根据。基于以上分析，笔者认为，孔厚很可能是地方精英建构出来的祖先，抑或确有其人但名字并不叫“孔厚”。

明中期以前，滇南地区的彝族取名多遵循“父子连名制”，其后，为使“用夏变夷”政策顺利推行，除了传播儒学，为少数民族“赐汉姓”也时有发生。《滇志·羈縻志》卷三十记载：“各长官俱本土罗罗、和泥人，原无姓名，各从族汇本语定名，或随世递承其父名之末字，更接一字相呼。弘治初，知府陈晟以百家姓首二句，司分一姓，加于各名之上，唯纳楼未受。”<sup>[12] (97)</sup>值得注意的一点是，“唯纳楼未受”指的便是当地普姓土司。“改孔姓”的事例也有历史记载。《滇志·人物志》卷十四：“孔聘贤，通海人。万历乙酉举人。历民部郎……孔氏系出东鲁，自

句容入滇，为王姓者数世矣，至聘贤，始请于朝，复姓孔。”<sup>[12] (496)</sup>这一历史事件很可能对滇南地区的孔姓彝族产生了影响。

另外我们发现，建水县西庄镇贝贡村的孔姓彝族也追认通海孔姓先祖。当地孔氏家庙《贝贡村孔氏家史》碑文有载：“祖辈孔启贵属临安府孔氏嫡派，迁居贝贡村教书，凭儒业传家，子孙兴旺……临安府支四十七世祖讳传公随徽宗南渡……五十三世祖讳荡公，由句容入滇。”<sup>[19]</sup>他们认为迁入滇南的世祖为孔荡。笔者在石屏县孔家村抄录碑文时发现，孔启贵的名字出现在孔卓的墓碑上，是孔卓的十四世孙。我们在后来的调查中又得知，建水县西庄镇的孔姓彝族也去大凹子和孔家村参加祭祖活动。这意味着他们追认的世祖既是孔厚又是孔荡，但显然此二人的身份和年代并不相符。

笔者认为，滇南地区的孔姓彝族是从当地彝族分化出来的群体，他们所追认的祖先孔厚或孔荡是他们追溯与内地孔氏家族联系的“媒介”。他们通过建构祖先及家族迁徙历史，以追认具有“圣裔”身份的世祖作为“恢复”孔姓的依据，这些举动反映了滇南地区的彝族具有与内地汉族互动的强烈意愿，是一种从边缘参与主流的努力。

#### 四、字辈体系的建构

字辈取名习俗源于周代祭祀中的昭穆制<sup>[20] (210)</sup>，又被称为派字、班辈、行辈等，是用来标志世系次第分别和宗族内部等级身份高低的特殊代表字<sup>[21]</sup>。在中国，大约从北宋开始，形成按照字辈取名的“世代排名制”<sup>[1] (59)</sup>。滇南孔姓彝族在清中叶经历了由普姓改为孔姓的过程，但同样遭到“普乃真姓，孔乃冒姓”的质疑，于是借用汉族孔姓的字辈谱系，以强化其“圣裔”身份并建立内部秩序。

##### （一）“想象”与“失忆”

山东曲阜颁布的《孔氏行辈告示》中有载：“迩来我族人满数万丁，居连数百里，岂难目不能识遍，且耳不能闻遍，若无行辈则昭穆易紊，无表字则称谓不论。”<sup>[15] (16)</sup>孔氏家族可视为一个人们共同体，世界各地的姓孔之人彼此不可能全都认识，但联结彼此的意象却活在每一个人心中，好比本尼迪克特·安德森对民族的分析：“民族是一个想象的共同体，民族是用语言构想出来的，而且人们可以被‘请进’这个想象的共同体之中”<sup>[22] (140)</sup>。在滇南彝族聚居区，建水、石屏一带的孔姓彝族与元阳孔姓彝族在语言、服饰等方面存在很大差异，但他们视对方为同一家族。其中最主要的原因是他们名字都带有两个符号：孔姓和字辈——孔姓指向孔子和孔厚，字辈则是他们作为正统孔氏家族成员的标识。很多非孔子后裔的彝族也被“请进”或“主动加入”孔氏家族共同体，这意味着他们必须拥有一些共同的事物，同时也得遗忘许多事情。例如，2003年修纂《石屏县孔子世家谱》时，根据自愿原则，棕园村的普家人可以上孔氏族谱<sup>[23]</sup>。元阳县胜村也存在一支由普姓改为孔姓的彝族，但他们否认自己姓普的历史。胜村孔姓彝族共364人，有三个分支，其中人口最多的一支所追认的祖先为孔闻电。从其名来看，字辈为“闻”，然而该名2007年才出现，在此之前为“孔文电”。按照《孔子世家谱》计算，“闻”字辈为第62代，“文”字辈则为第97代。当地孔氏家族在编修汉族谱时发现了这两个辈分的区别，为建立一个较为合理的谱系，将“文”写作“闻”。



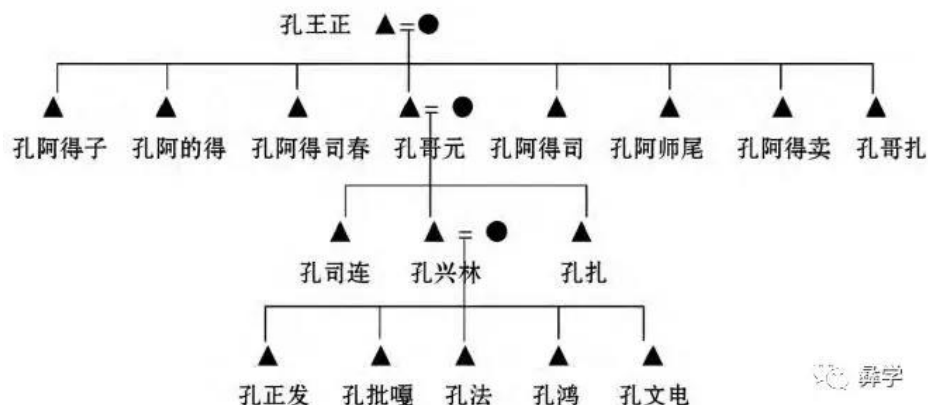


图 1、元阳县胜村孔姓彝族早期先祖谱系<sup>[注2]</sup>

从这一谱系可以发现，孔文电的先辈无一人使用字辈，与其同辈的四兄弟也没有使用。笔者认为，他的名字中出现“文”很可能只是一个巧合，后人通过改写将其换为他们认为辈分合理的“闻”；该地的一世祖并非“闻”字辈，胜村当下的字辈谱系也属建构之物。孔姓彝族的“改姓”和“借用字辈”的现象，实际上属于一种结构性失忆。埃文思-普理查德曾在非洲研究中指出，努尔人实际谱系与他们认为真实的谱系之间常常存在差距；在不断的分裂中，有些祖先被记住了，而另一些却被忘记了<sup>[24] (228)</sup>。孔姓彝族在迁徙的过程中与其他人群接触，其中一部分被分化外迁，同时也有新的成员加入。他们常利用“共同过去”来凝聚成员，并在叙事中将过去加以确认、强化和重组，而重组常常以失忆、遗忘形式体现出来。

## (二) 字辈秩序与社会整合

山东曲阜孔府为严格规范字辈取名，在《孔氏行辈告示》中宣告：“立行辈，所以分别尊卑。定表字，所以别长幼……凡我族人具当遵照后开行辈，取名训字。有不钦依世次随意妄呼者，不准入谱。”<sup>[15] (16)</sup>孔氏字辈谱对家族的凝聚力起到了提升作用，并形成了“天下孔氏是一家”的亲合力。《石屏县孔子世家谱》中这样写道：“字辈从血缘上论资排辈，不论贫富贵贱一视同仁，在字辈谱面前，一切标志社会关系的年龄、学历、党龄、军龄、干龄、职务、级别等等只能‘退避三舍’，服从字辈谱的长幼之分。”<sup>[15] (17)</sup>遵守长幼秩序的传统，一方面与彝族社会文化密不可分，另一方面则是他们采用汉人字辈取名而促成的一种结构化行为。字辈犹如图式，在实践中被储存于个人身上，反过来又保证了实践活动的一致性和历时不变的特性。修族谱特别强调字辈的排序问题，家族成员在阅读族谱时，明晰了各自的辈分，他们的行为也在不自觉中受此影响。字辈就像一种标记的行为，当这一行为被所有人视为一种常识遵循时，习性便得以生成。家族成员常常无意识遵循这样的秩序，并将其视为生活的一种常识，“习性导致对既定秩序和该秩序的保护人即长辈的命令的服从”<sup>[25] (230)</sup>。

2002年，经国际儒学联合会批准，全国孔氏宗族开始续修《孔子世家谱》。石屏县孔姓彝族随即成立相关组织开始修谱，2004年5月《石屏县孔子世家谱》一书面世。在编修族谱的过程中，出现了不少普姓彝族被计入其中的现象，前提是改姓。事后，他们将新修的族谱寄往山东曲阜。2005年5月，全国孔子世家谱续修工作协会会长孔德塘等人邀请石屏的孔庆福到四川参加家谱续修工作调研<sup>[15] (1)</sup>。这在某种程度上承认了石屏一带孔姓彝族的“圣裔”身份。

元阳县胜村孔姓彝族却并未进行统一修谱。为陈述方便，笔者将该地孔姓彝族分作三类：(1)“大孔”，61户，编有汉文族谱；(2)“贝玛孔”，28户，贝玛是本地从事宗教活动的人员；(3)“改姓孔”，6户，这支本姓普<sup>[注3]</sup>。这三支虽然存在区别，但都笃信自己为孔子的后人，并认可“山东—建水—石屏—元阳胜村”的历史迁徙路线。他们虽然没有像石屏县孔姓彝族那样编修统一的族谱，但成员的称呼以字辈为准，行为也受到字辈规范，村中诸多集体性事务均一起

操办，“孔氏家族族委会”是重要的联结机构。族委会的成员来自三个分支，每一分支所分管的事务并不一样。据了解，最开始的族委会成员仅限“大孔”，后来陆续加入了其他两支。族委会的作用主要体现在婚丧嫁娶和处理家族内部纠纷方面。字辈作为一种图式被储存于每个人身上，以字辈为准的秩序也在修谱和各类仪式过程中得到强化，并被孔姓彝族运用于实践当中，成为建构认同和社会整合的依据。

## 五、结论

滇南地区的孔姓彝族曾姓普，清乾隆年间，族内精英孔宗圣撰写《族谱明辨纪略》一文，梳理家族历史，以世祖孔厚确认与山东曲阜孔氏家族的联系，孔子这一祖先记忆得以形成并延续至今。彝族文化传统中并无按字辈取名的习俗，但孔姓彝族主动向汉族采借该家族文化项，并进行体系化建构，这表明，字辈符号蕴含的长幼秩序和孝悌原则利于该群体有效建立其自身网络，强化成员的家族认同，利于其在复杂多元的族群关系中安身立命。儒家文化在滇南地区的传播对当地彝族群体产生了文化冲击，同时，我们也要看到彝族主动向汉族学习的诸多现象。滇南孔姓彝族既受到了儒家文化的深重影响，也保留着原有的文化传统。他们对待儒家文化的态度和学习程度的差异，真实地反映在当下孔姓彝族内部。我们在看待这一现象时，不能将其简单地视为“冲击-回应”，而须将其置于大的历史脉络中予以考察，由“普”到“孔”的姓氏变化实为王朝与土司势力变化的缩影；当地彝族在与汉族接触过程中，从边缘参与主流文化，主动学习和借用汉族文化，为其自身发展提供新动力。

### 注释：

- [1] 此处以 20 年作为一代推算已是极为保守。因为按铭文表述，孔厚由南京入黔为官，娶妻生子，后几经流转才到大凹子安家，其年龄应该不止 20 岁。
- [2] 该谱系图根据胜村彝文谱牒翻译整理而得。人类学研究中，“▲”代表男性，“●”代表女性，“|”代表亲子关系。
- [3] 资料来源于 2014 年胜村村委会人口登记簿。

### 参考文献：

- [1] 纳日碧力戈，姓名 [M] . 北京：中央民族大学出版社，2000.
- [2] 王泉根，中国民间的字辈谱 [J] 民俗研究，1994(4) .
- [3] 杨开达，论云南清代彝族教育家文论家李元程 [J] . 云南师范大学学报(哲学社会科学版)，2005(1) .
- [4] [美] 柯文，在中国发现历史——中国中心观在美国的兴起 [M] . 林同奇译. 北京：中华书局，2002.
- [5] 关凯，文化秩序中的国家与族群 [J] . 文化纵横，2011(6) .
- [6] [美] 詹姆士·斯科特. 逃避统治的艺术 [M] . 王晓毅译. 北京：生活·读书·新知三联书店，2016.
- [7] 马建雄，再造的祖先 [M] . 香港：香港中文大学出版社，2013.
- [8] 马翀炜、张雨龙，对泰国北部山区一次村民选举的人类学考察 [J] . 广西民族大学学报，2011(6) .
- [9] 方国瑜，彝族史稿 [M] . 成都：四川民族出版社，1984.
- [10] 林超民，汉族移民与云南统一 [J] . 云南民族大学学报(哲学社会科学版)，2005(3) .
- [11] 马翀炜，从边疆、民族理解国家文化软实力 [J] . 西北师范大学学报(社会科学版)，2015(1) .
- [12] (明) 刘文征撰，古永继点校. 滇志 [M] . 昆明：云南教育出版社，1991.
- [13] 方国瑜，云南史料丛刊 [M] . 昆明：云南大学出版社，1998.
- [14] (清) 顾炎武著，黄汝成集释. 乐保群、吕宗力点校. 日知录集释 [M] . 上海：上海古籍出版社，2006.
- [15] 石屏县续修孔子世家谱指导小组. 石屏县孔子世家谱 [Z] . 内部资料，2003.
- [16] 丁国栋修，梁家荣纂，云南府县志辑 [Z] . 南京：凤凰出版社，2009.
- [17] 黄家服、段志洪，中国地方志集成·贵州府县志辑 [Z] . 成都：巴蜀书社，2006.



- [18] (明) 高廷愉纂, 普安州志 [M]. 上海: 上海古籍出版社, 1961.
- [19] 宗林, 贝贡村——扑朔迷离的孔姓彝族古村落 [J]. 创造, 2016(12).
- [20] 何晓明, 姓名与中国文化 [M]. 北京: 人民出版社, 2001.
- [21] 于鹏翔、赵丹, 略论满族字辈谱的形成 [J]. 吉林师范大学学报(人文社会科学版), 2008(4).
- [22] [美] 本尼迪克特·安德森, 想象的共同体 [M]. 吴睿人译. 上海: 上海人民出版社, 2011.
- [23] 邱运胜, 文化融合与祖先记忆——滇南孔姓彝族人的个案考察 [J]. 西南民族大学学报(人文社科版), 2016(3).
- [24] [英] 埃文思-普理查德. 努尔人 [M]. 褚建芳等译. 北京: 华夏出版社, 2001.
- [25] [法] 皮埃尔·布迪厄. 实践感 [M]. 蒋梓骅译. 南京: 译林出版社, 2012.

## 【网络文章】

### 从“中国人”到“新加坡人”，我们都经历了什么？

[https://mp.weixin.qq.com/s/C4dZiV4j9aP\\_hMgwVe2k8g](https://mp.weixin.qq.com/s/C4dZiV4j9aP_hMgwVe2k8g)

许振义

六七十年前，你走在新加坡大街上，随便逮住个华人问：“你是什么人”，大概每个都说“我是中国人”“我是唐山人”（在当时语境中，“唐山”即是“中国”，并非河北唐山）等等。反正不会有一个说“我是新加坡人”。

但现在，你走在新加坡大街上，随便逮住个土生土长的，60岁以下的华人问“你是什么人”，大概每个都会说“我是新加坡人”。也有可能说“我是华人”“我是唐人”。反正不会有一个说“我是中国人”“我是唐山人”。为什么？

现代新加坡起源于1819年。那一年，莱佛士开埠，把石叻坡（新加坡）开辟为自由港，于1826年与槟榔屿（今槟城）、马六甲组成海峡殖民地，亦称“叻屿呷”，并于1832年把海峡殖民地首府从马六甲迁到新加坡。

19世纪中叶到上世纪中叶，英国、荷兰政府对南洋诸埠精心经营，胶锡等产业带动本地区经济繁荣发展，加上政治稳定，治安相对良好，吸引了大批华人、印度人、武吉士人、亚美尼亚人、阿拉伯人、犹太人、欧洲人迁徙、经商、务工，有些人最终定居下来。但无论如何，他们心系的仍然是遥远的祖国，到南洋谋生不过权宜之计，落叶终究要归根，而非落地生根。其中当然也有少数例外，例如峇峇娘惹（亦称土生华人、侨生华人、海峡华人），他们有些自永乐年间便南下，早已在南洋繁衍了几代人。

到了英殖民时代，英国政府认可峇峇娘惹具有英国国籍，而《北京条约》之后南来的华人称为“新客”，他们是中国的侨民，并不是英国子民。一些富裕并具有较高社会地位的海峡华人自诩为“皇家华人”（King's Chinese），有别于其他华人，他们崇尚英式生活，不但在政治上效忠英国，在文化上也认同英国。

这是普遍现象，但也有例外，林文庆（Lim Boon Keng, 1869-1957年）和宋旺相（Song Ong Siang, 1871-1941年）同为海峡华人，宋旺相只爱新加坡和英国，但林文庆心里既有星洲也有鹭岛（厦门），既有英国也有中国。与海峡华人的普遍现象形成鲜明对比的是，占人口主流的华人新客仍以中国为政治效忠的对象和文化认同的主体。

