民族社会学研究通讯

黄志通

SOCIOLOGY OF ETHNICITY

主办单位：
中国社会与发展研究中心
北京大学 社会学人类学研究所　　第 210 期
中国社会学会 民族社会学专业委员会　　2016 年 6 月 30 日

※※※

【论　文】

国族边缘、边界与变迁

——两个近代中国边疆民族考察的例子[1]

王明珂[2]

前言

1928 年 7 月中央研究院历史语言研究所（以下简称史语所）所成立于广州，8 月该所助理员黎光明便动身往川西，准备到岷江上游进行对当地西番、羌民、猓猡子等民族之民俗考查。1929 年中返回史语所后，黎缴了一份由他与伴其前往考察的王元辉共同署名的考察报告给该所；这份报告在 2004 年以前从未被出版。1929 也是留学法国巴黎大学的凌纯声返国之年。凌是中国最早留学西方的民族学博士之一，回国后受聘于中央研究院（以下简称中研院）社会学研究所。[3] 次年他到东北进行赫哲族田野调查，回程至北京时结识芮逸夫；不久芮也进入中研院社会学研究所，成为凌的研究伙伴。1933 年 5 月两人一起到湘西，进行历时约两个月的苗族文化考察。由于后来又从事多项边疆考察，以及史语所（此时他们已改隶于史语所）因避日本侵华战祸往西南搬迁，他们的湘西苗族调查报告直到 1940 年才完成。原本将立即出版，又因上海沦陷而出版计划中止。对日战争结束后，该报告才于 1947 年以《湘西苗族调查报告》之名问世。

从学术或民族学、人类学观点[4]， 黎、王与凌、芮的这两个边疆民族考察之旅完全无法相比。黎光明、王元辉的调查报告久未出版，而凌与芮的调查报告成为苗族文化名著。黎、王在报告中所提及一些民族如西番、猓猡子、杂谷民族、羌民，后来被其他学者鉴别为藏族、羌族。凌、芮的苗族文化调查，则最终证明苗族是一个有独立文化的民族。黎光明在学术界一直没没无闻，后来在 1946 年死于川西偏远的靖化（今金川县）县长任上——为了扫除烟毒为地方袍哥党徒所杀。凌纯声、芮逸夫后来都成为知名人类学者或民族史学者，凌更因在台湾创立中央研究院民族学研究所，而成为台湾人类学最重要的开创者之一。

在这篇文章中，我从反思国族认同、反思学术的角度，来说明这两个边疆民族调查的意义。这样的角度是指，一方面，这两个田野考察都是那一世代中国国族主义下，为厘清国族国家边缘人群（边民）之文化、民族类属与各民族间之边界而产生的行动；另一方面，黎光明缺乏民族学知识背景而凌纯声为中国最早留学西方的民族学家之一，两者因这样的知识差距而有不同的田野视角与田野报告书写风格。如此，比较这两个田野调查之活动与因此产生的调查报告，可以突显中国少数民族之历史性质与其近代变化过程，以及民族学知识与方法在其间所扮角色。

我将由这两个田野考察之行产生的照片、调查报告，以及与此有关的机关公文书来探讨此一

---

[1] 本文为作者在 3 月 15 日复旦大学的讲座稿，经作者同意在《通讯》刊发。

[2] 作者为（台湾）中研院历史语言研究所研究员。

[3] 此为中研院成立初期的社会学研究所，后来因该院内部改组而解体。中研院迁台后，依据其组织法新建的社会学研究所则成立于公元 2000 年。

[4] 民族学与人类学有相当重迭，尤其在 1940 年代之前，当人类学田野方法、问题意识、理论都尚未发展成熟之时，民族学者与人类学者更不易区分。如凌纯声有关松花江上的赫哲族研究应属人类学领域，然而其环太平洋文化之研究则为民族学比较文化研究。芮逸夫之学术则混合着人类学、民族学、民族史等等。在本文中我称他们为民族学者，或民族学、人类学者、只为了表示他们当时主要的学术身分，但并不以这些专业将他们的学术知识背景刻版化。

近代变化——传统中国边民成为国族内之少数民族——的微观社会情境。这样的研究方法，我称之微观社会情境分析。我将说明此研究的社会科学知识背景。在此我先作个比喻：若一截烧了一半的木杆，未燃的与已燃的部份分别代表变化前与变化后的社会状态，那么微观社会研究便在于观察整体木杆中间正在进行的燃烧作用。这样的研究关注与本文的主题都涉及边缘（时代、人群、空间与学术知识）、边界（国族、民族、学科）与变迁（帝制中国变于民国，“西番”与 “苗民”成为少数民族）；这篇论文也是尝试跨越种种边界（国族、文化与学术）的一种反思性研究（reflexive study）。因此本文目的有二。一是，从一些事例来探讨中国近代变迁的部份面相，主要是传统“华夏边缘”人群转变为中国国族内之少数民族——也就是少数民族化——之微观社会情境及其历史意义，[1] 以及民族学、人类学（以及历史学）在其间所扮角色。二是，由本文事例来说明“微观社会情境”研究的意义，其所涉及的一些研究角度与方法。

关于中国各个少数民族之形成过程，有一种见解，认为中华民族与各少数民族都是在历史上延续、变迁与融合的民族实体，其语言、文化等皆有悠久根源——我们可称之为“历史实体论”。另一种见解，则认为“中国少数民族”原为直接、间接受辖于中原帝国的一些国家与部族人群，他们是在近代以汉族为主体的中国国族建构下才被归类而成为各个少数民族——此可称作“近代建构论”。[2] 在某种程度上，这也是学术界对“国族”（nation）之性质与其形成过程争议的一角——根基论者（primordialists）认为国族之形成有其近代以前的历史文化渊源；近代主义者（modernists）则将国族视为近代工业社会之新产物，相关历史文化只是国族主义者的想象与创造。[3] 在这篇文章中我尝试分析，在宏观、长程的种种社会“结构”下，发生在边缘的人与人间之微观互动，以及个人在其间的行动抉择，以此对中国国族及其少数民族之形成（或建构）过程提出一些看法。

近代中国之文本与情境变迁

19 世纪末期殖民帝国主义国家在全球加强资源争夺，其知识理论基础是社会达尔文主义（social Darwinism）与国族国家（nation state）概念。社会达尔文主义将生物学的物竞天择、适者生存等法则运用到人类社会演化中。民族（或国族）被视为一个个的生物体，演化程度高的民族被认为有掌握运用全球资源的权力。生物的栖地（habitat）概念被转移为国族之生态区理想，

---

[1] 华夏边缘是指，在华夏的形成与扩过程中形成的“边缘”——它表现于华夏的非我族类概念，以及华夏与边缘人群互动所造成的种种政治经济现实与人群认同状态上。我藉由华夏边缘概念来解释华夏的形成与其边缘变迁，也以此解释华夏边缘人群成为华夏或华夏眼中的“蛮夷”之过程。因此，近代华夏边缘的“少数民族化”便是指，在近代国族国家架构下经由学术研究、政治安排，以及个人的抉择，传统中原帝国边缘“蛮夷”成为国族内少数民族的过程。见王明珂，《华夏边缘》（台北：允晨文化，1997；简体及修订版，北京：社科文献，2006）。

[2] 在中国民族与少数民族研究上，一本其作者大多为曾在中国少数民族中进行田野研究的人类学家之论文集，最能代表此见解；见 Stevan Harrell ed., *Cultural Encounters on China's Ethnic Frontiers* (Seattle: University of Washington Press, 1995).

[3] 国族研究之近代主义者，较具代表性的学者有 Ernest Gellner, Eric J. Hobsbawm, Benedict Anderson 等；相关著作见 Ernest Gellner, *Nations and Nationalism*, 2nd edition(Ithaca: Cornell University Press, 2006); Benedict Anderson, *Imagined Communities*, rev. edition (London: Verso, 1991). Eric J. Hobsbawm, *Nations and Nationalism since 1780: Programme, Myth, Reality*, 2nd edition (Cambridge: Cambridge University Press, 1992). 国族研究之根基论者代表人物之一是 Anthony D. Smith；其相关著作见 *The Ethnic Origins of Nations* (Oxford : New York : Basil Blackwell, 1987) 与 *Myths and Memories of Nation* (New York : Oxford University Press, 1999)。然而所谓根基论者，大多仍同意近代国族认同与近代以前之相关群体认同间有相当的断裂与创新，只是他们认为与国族建构有关的历史与文化建构有其近代之前的历史记忆与文化基础。因此根基论者并不等同于前述中国民族之“历史实体论者”；我所称的国族研究之“历史实体论者”相当 Anthony D. Smith 在一篇文章中所称的国族主义者（nationalist）；见 “Gastronomy or geology? The role of nationalism in the reconstruction of nations,” *Nations and Nationalism* 1, no. 1 (1994): 3-23.

这也是后来希特勒之“生存空间”（lebensraum）的思想来源。19 世纪末至 20 世纪初，在列强争夺与瓜分中国及其周边地区资源的情况下，清末民初中国知识分子逐渐从只图模仿西方船坚炮利之自强运动中有了觉醒，感慨外人有“民族”能团结对外而我则无。于是，晚清中国知识分子开始呼吁并以行动筹建中国的国族国家。由于历史上汉与非汉在血缘、文化与历史记忆上有许多交汇，满清帝国版图又及于蒙、藏、满洲、西南地区，因此在全球各国争夺“生态区”的背景下，“中国民族”包括清帝国治内所有的汉与非汉族群逐渐成为当时许多中国政学界领袖们的共识[1]。

民国肇造，以及更早以来许多近代西方体制、概念、讯息媒体进入中国，使得整个中国社会情境发生变化。帝国体制结束，当然，正史文类也失了其社会情境依托。民国时期方志继续被书写，因为由清王朝到民国，中国空间上的地方与国家整体关系此一情境并未有太多改变，甚至新的方志书写涵括了传统方志所不及的国族国家边缘空间与人群。族谱、家谱也继续被创作，然而它所对应的情境——家族或宗族——已不再是“中国人”的构成因子，因而其“联万姓为一家”的文本功能也逐渐消失。在民主共和国家体制概念所蕴含的个人主义精神下，此时构成“中国人”的不是“百姓家族”而是一个个的“国民同胞”。更何况此时，在新的国族认同下，“中国人”已非仅过去华夏观念中的“炎黄子孙”，更包括满、蒙、藏、回等民族，以及南方及西南边疆当时民族属性尚不明的广大人群。家谱、族谱等文类，此时已无法表现国族国家内血缘性的“部分”（个人）与 “整体”（国族）关系。总之，在民国肇造之初的二、三十年里，中华民国已完成其政治架构，但此国族国家的构成主体，中华民族，其性质尚不明确。这社会情境或现实本相——中华民族所建造的国族国家——需要有一套知识体系文本来彰显与支持它。

然而在西方，国族国家原来便有与之相呼应的文本表征，那便是透过各种媒介表达的民族历史、文化、语言、体质等知识。在国族国家概念进入中国并被实践为政治现实的过程中，与民族概念相呼应的历史、语言、文化、体质等知识与相关学科也陆续进入中国。因而此时建立一个知识体系，由考古与历史研究中探索“中国民族成立发展之迹”、“历史上曾活动于中国境内者几何族”，[2] 由文化、体质、语言等方面来厘清中华民族内部各民族架构，解释他们间即有区分又有统一的关系，是当时中国学术界自觉的刻不容缓之任务。换句话说，这是个各种边界——国家边界、汉与非汉之边界、各个少数民族之边界——需被明确化的时代。便在如此的时代氛围下，中央研究院历史语言研究所，一个其组织架构包括上述历史、文化、语言、体质等知识之国家级研究机构，于 1928 年成立于广州。在往后约 20 年间，它网罗及培育出许多当时中国顶尖的知识菁英。然而它在一国族主义时代中滋长，其学术活动也无可避免的染上国族主义色彩。

由中原帝国到民国缔造，除了许多内部体制的改变外，最大的变化便在传统中原帝国的边缘。这变化是，旧帝国的边藩、属部、部落与土司之民，以及汉化及土著化造成的广大汉与非汉区分模糊的人群，在经由一番学术调查研究、分类与政治安排后，被识别而成为一个个的少数民族。当时情况最复杂的是西部与西南、南方边疆。西部川康地区有广大的“西番”族群，他们究竟是藏族的一支或是各个独立民族仍不清楚，西南与南方湘、桂、黔、云、贵等地有更多被泛称为“苗”的广大人群，究竟那些是“苗族” 那些是其它民族（包括汉族）也待厘清。中央研究院的黎光明、凌纯声、芮逸夫等人，便是在此情境下分别到川西及湘西进行田野考察。

黎光明、王元辉的川康民俗考察及其报告

[1] 有关中国国族近代建构过程之讨论，见沈松侨，“我以我血荐轩辕：黄帝神话与晚清的国族建构”，《台湾社会研究季刊》28(1997)：1-77。关于此“近代建构”之古代基础，以及华夏边缘的“炎黄子孙”记忆，见王明珂，“论攀附：近代炎黄子孙国族建构的古代基础”，《历史语言研究所集刊》1973 年第 3 期，第 583-624 页，以及《英雄祖先与弟兄民族》。

[2] 梁启超，《中国历史研究法》（台北：里仁书局，2000），第 50 页。

史语所成立的当月（1928 年 7 月），中山大学俄籍教授史禄国率杨承志、容肇祖等往云南作民族考察。次月，该所助理员黎光明动身往成都，预备到川康地区进行民俗考察。由此可见，当时的中国西南及西部是亟待以民族学相关知识来厘清的国族边缘。俄籍教授史禄国主持最早的史语所田野活动，也显示民族学这套学问是由国外传入中国，当时中国学界对此尚非常陌生。

那时，年轻的助理员黎光明也缺乏民族学知识背景。根据其给史语所之计划大纲，此调查原分四期，经由四条路线进行，由军政、经济、社会至于风景名胜、实业展览会等均为考察对象，黎并称此成果可作为“治川者之一借镜”。[1] 他九月底至成都后，在此滞留三个月，迁延至 1929 年初始与几位朋友一同往岷江上游去。不久他们遇着战事而退回成都。此时黎发了几个电报，请傅斯年寄差旅费来。傅对他滞留成都，以及呼朋引伴前往川康边区相当不悦。在致黎君的信中，傅对黎“只索钱不报告”颇有微词。并在信中称，“盖兄未预备充分，兄之所知也”——这在相当程度上指的是黎光明缺乏民族学知识背景。傅在信中指示他一些田野考察的应注意事项：“多买物品（文字者尤要）”、“学习一种夷语，记其文法上之大略”、“少乱走，所得知识须系统的”以及“多照像”。值得注意的是，傅在信中三度提醒黎光明不要沉溺于谈论政治——“应尽舍其政治的兴味”、“少发生政治的兴味”、“少群居侈谈政治大事”。[2]

我们看看黎光明的生平简历，便可知他的社交圈背景。他是四川人，1901 年出生于灌县回民家庭中。1922 年曾在南京东南大学史学系就读，后来加入国民党，参加反军阀、反帝国主义侵略学潮而被东南大学开除。他与一群热心革命的朋友至广州，朋友们多进入刚成立的黄埔军校，他却因回教饮食习俗无法适应军中生活而转入中山大学（原称广东大学，1926 年改名）就读。当时的中山大学收容了许多像他这样的在北京、南京等地因参与学潮而被开除的学生。[3] 1927 年毕业于中山大学后，次年他便进入刚成立的史语所。由此以及傅给他的信函内容可见，他的社交圈朋友多为热心革命的青年，而傅斯年对此知之甚详。

1929 年 3 月他再度前往岷江上游，此时与他同行的只有王元辉。王元辉亦为川人，曾是北洋大学学潮领头学生之一，为学校开除后进入中山大学。1925 年五卅惨案发生后，他先加入由中山大学学生组成的学生军。此学生军由黄埔军校代训，他因而稍后成为黄埔军校五期学生，并参加北伐。[4] 1927 年因恐怕卷入国民党的清党运动，他回到四川，避居成都。王元辉陪同黎光明进行川康考察之事见于黎的计划书中，并得到傅斯年首肯；黎归来后呈给史语所的考察报告，也与王元辉共同署名。

当年 3 月至 6 月，他们旅行于川西的汶川至松潘之间。在汶川，他们访问了当地县城附近的瓦寺土司，及其属之“土民”与“羌民”。在松潘他们停留的时间较长，造访了一些当地土司、头人、寺院喇嘛、活佛，以及城镇与村寨中的“西番”、“猓猡子”等民族，偶尔也到风景胜处游历一番。考察结束后，黎返回南京，因此原计划之四期考察只进行了第一期。他们原计划在考察松潘、康定后，在成都将所获成绩公布于著名报纸并到各学校演讲，“以肆鼓吹”及“引起社会人士之注意”。傅斯年批示曰，“此事不可作”。[5]

黎、王递交历史语言研究所的报告，原名《川康民俗调查报告》，分为三册。[1] 第一册标题为《西番》，第二册标题《关于西番的杂记》。第三册“猓猡子、汶川的土民、汶川的羌民”，封面原为《川康民俗调查报告之四》，但在“四”字旁有小字加注称“如语言稿不合印则改为三”。

---

[1] 黎光明，“川康调查计划大纲”，《史语所公文书档》，元 115-20-1。
[2] 傅斯年，《史语所公文书档》，元 115-20-10。
[3] 王元辉，《神禹乡邦》（台北：川康渝文物馆，1983）。
[4] 王元辉，“北洋大学革新风潮”，《中外杂志》35 卷 3 期（1984）：58-61；“我的青年时代”，《中外杂志》56 卷 5 期（1994）：82-88。
[5] 黎光明，“川康调查计划大纲”，《史语所公文书档》，元 115-20-1。

可见本资料原有语言稿一册，可能由于不合学术规范，作者们被迫放弃发表此册。报告的部分文字章节旁，粘贴着对应的田野照片。以上均表示，当时作者们已准备好这本调查报告的印刷出版。然而由田野返来并完成此报告后，黎光明在当年（1929）便离开了历史语言研究所。该所对黎最后的记录见于一件公文；该公文内容为，黎光明私自在图书馆会客，傅斯年因而要求中研院记其一个大过。[2]

《川康民俗调查报告》第一部分《西番》共分为 25 小节。前面 12 小节，分别为概论、体态、服饰、饮食、居住、器具、每日生活、一年中的生活概况、一生的大概、疾病与医药、婚姻、葬埋。13-15 小节为，家庭概况、土官、社会概况。作者们全面描述一个民族的地理空间、体质外观以及其生活与文化特色，此书写也就是广义的“民族志”。第 16-19 小节为武器、礼节、文字与语言、民性略述。作者们表示“西番”常拥有好枪，但嘲弄他们的作战能力。他们指出“西番”的话极不统一，相隔二、三十里路人们说话就会有些不同。他们描述“西番”单纯、讲信用、贪小便宜等民族性。对本地人藏传佛教习俗之书写散见于第 20-23 小节。迷信之一斑、野外拾零、寺院、活佛，可见作者们对“西番”宗教信仰缺乏有系统的描述。第 24 节，草地概况，介绍松潘附近牧区的“西番”。第 25 节，西番对汉人关系之今昔，大略介绍历史上中国对松潘地区的辖制与用兵情况，特别是 1860、1911 两次变乱的前因后果。此节大多根据《松潘县志》，且表现作者们“安边治边”的边政关怀。

第二部分《关于西番的杂记》，内容性质接近边疆游记随笔。黎与王记载他们访问几个本地著名部落与寺院的经过。在这一部份文字间，他们经常嘲笑本地土官、喇嘛、活佛等的无知，以及本地人如何不敢让他们照像。

第三部分《猼猓子、汶川的土民、汶川的羌民》。在这一部分，作者们企图描述此三个民族的社会文化特色。对于“猼猓子”，黎与王用大部分篇幅来描述他们好劫掠，并称他们“似乎没有独立的文化”，以及“西番”等民族都十分痛恨且瞧不起“猼猓子”，因此不认为自己与“猼猓子”同种。在对土民与羌民的描述上，作者们强调这两个民族汉化程度很深，两者在衣食住等方面都差不多。他们又指出，羌民的话很复杂，一条沟与另一条沟的人无法通话，然而他们汉话都说得很清楚。同样的，报告中经常有对本地习俗的揶揄之语，如他们称羌民到了结婚时才对神来个“总酬愿”，是怕早死了便宜了神。

本书最后有一附录，标题为“平房、碉楼、铁三角”。作者们指出，这三样东西在本地分布很广；土民、羌民、“猼猓子”以及松潘南境的“西番”都用它们。作者们并推测，发明这些东西的可能是理番（今川西理县一带）的“杂谷民族”。他们称，因不敢断定其族属，“暂时给他们一个杂谷民族的名称”。

黎、王川西考察的微观社会情境分析

黎光明与王元辉的岷江上游田野之行是一个综合着求知、探险、夸耀、搜奇的旅程。以当时岷江上游的社会情况来说，他们两人此一调查旅程也冒着极大的生命危险。借着他们的考察报告，以及当时其它一些文献，我们可以探索当时黎、王两人到汶川、松潘一带进行民族习俗考查时本地之社会情境；特别是，他们与本地人往来互动所构成的微观社会情境。

黎光明虽为史语所之助理员，由傅斯年频频告诫他“少发生政治的兴味”，以及他与黄埔军校毕业之王元辉一同赴川西看来，[3] 此时他主要身处在两个社交圈中——学术与革命。对他而言，

---

[1] 本报告在 2004 年出版；见，黎光明、王元辉，《川西民俗调查记录 1929》（台北：历史语言研究所，2004）。

[2] 《史语所公文书档》，档号：元 115-9。

[3] 在黎的考察计划中，原还要求允许另一位黄埔军校毕业生同往，但被傅斯年否决。见，黎光明，“川康调查计划大纲”，《史语所公文书档》，元 115-20-1。

后者可能又远比前者重要。后来在一篇吊念黎光明的文章中，王元辉写道："从历史语言研究所，到燕京大学图书馆，以后几年的教书，两度当校长，越见使得朋友们认他是纯粹的读书人，且有人认为他是书呆子。他那里心服？所以他离开教育工作，去参加青年团团务工作。"[1] 此亦可见黎光明的主要交游圈中如王元辉等"朋友们"，大多并非学术界之人，而是些志切革命的军政人士。

王元辉在随黎光明往岷江上游前，写了一篇名为"辞别在成都的朋友们"之公开信，在信中他写道："我要去到荒寂的西边。那西边的地方少人识字，少人知道科学，更少人谈得成革命，我觉得有把握处处出风头。"[2] 这一段话语，充分表现王元辉（或以及黎光明）此行不只是观察记录边远之人的生活习俗与文化，他们更希望带给本地人（或向他们夸耀）一些新事务、新观念。由此，我们也能体会这些志切革命的青年心目中的国家蓝图：一个政治上统一，社会经济上科学进步的中国。这样的理想国家蓝图，也如同一种革命同志间的共同"习性"。

心怀这样的新时代与国族国家蓝图，黎光明与王元辉在田野考察中经常有些模式化的行径。他们到处对本地人出示及炫耀他们的话匣子（留声机）、手电筒、糖精、电池，并以三民主义、孙中山、中华民国等名词来探询本地人对它们的认知。在调查报告中，他们详细描述本地人如何对话匣子、手电筒等啧啧称奇，如何恐怕被摄去魂魄而不愿被摄影，以及对三民主义、孙中山、中华民国的无知。有一次，根据他们的报告记载，一个土官家人问他们那些东西（留声机、糖精、电筒）是不是洋人做的。他们明知道那些都不是当时中国能做的，却回答说，这些都是成都有的。他们写道，"我们只好这样答应；惭愧。"[3] 这谎言，显示他们对"科学进步的"中国之期盼，同时也显示他们如此向"边民"炫耀科技物品，也是以科学与落伍的对比来呈现国族核心与边缘的区分。

相对于自身的科学进步，他们在报告中常描述本地人对新事物的无知与迷信。他们提及"西番"转经、叩长头与各种判断吉凶之习俗。喇嘛、活佛向他们所示的神物，如可治病的"独角大蛇之角"及"孔雀脑髓内的石头"等等，都是他们在报告中嘲弄的对象。他们更描述、嘲笑喇嘛们对当时国家政治时局的无知。以下是报告中的两则记载：

> 杨喇嘛既知道孙中山，并且听说过有蒋介石，但不知有南京也。更可惜的是他问我们道："三民主义和中华民国到底谁个的本事大？"
>
> 凝戈也不懂汉话，他用西番话问我们，"宣统皇上这一会还好吗？"这般态度，仿佛不是他和宣统皇上有旧，便是他知道我们一定和宣统皇上相熟。他从不曾知道有大总统袁世凯，当然更不知道有主席蒋介石。同他谈到南京，他问，"那是洋人地方不是？"[4]

这显示他们两人在田野考察中仍不脱其"政治兴味"（傅斯年警告黎的话）。他们访问的地方多为寺庙，访问的对象多为喇嘛、和尚，报告中嘲弄的对象也是这些人。在国族主义的科学、革命等新知下，喇嘛、和尚这些本土知识体系的代言者成为国族知识的边缘人。在国族主义概念中，个人对国家、民族的常识乃 "国民" 的同质性基础。因此在国族主义者心目中，凡国族同胞都应有此普遍国族知识。黎、王讶于并嘲弄"西番"喇嘛、和尚们对国家现况的无知，等于是强调"边民教育"应在此加强、普及。

黎、王在本地的考察与社交活动，是为一种被众人看在眼里、体察在心里的社会表征。他们夸耀其国家知识与科学进步的行为，看在本地村寨头人、喇嘛眼中也引起这些（或部分）人的称羡爱慕。于是在本地人的爱羡下，他们的洋铁纸烟筒、废电池、铅笔、新式织品、洋腊烛、糖精

---

[1] 王元辉，《神禹乡邦》（台北：川康渝文物馆，1983）。
[2] 王天元（王元辉），《近西游副记》（成都：四川文艺出版社，1997），页 2。
[3] 黎光明、王元辉，《川西民俗调查记录 1929》，页 94。
[4] 黎光明、王元辉，《川西民俗调查记录 1929》，页 106、120。

等等，都成为社交礼品。[1] 当然，黎、王等人并非最早带入这些新物品及新国族国家知识的人。由一些事例可见，本地人早已在攀附、学习这些新事务、新知识。在黎、王拜访林波寺时，一位杨喇嘛递名片给他们。黎、王在报告中提及此事，并称“他已经讲究到使用名片”——似乎他们对国族边缘之人使用名片这样的时髦之物觉得不以为然，因而加以嘲弄。

松潘城附近“西番”与本地汉人军民间的关系，也是黎、王报告中经常提及的。由他们的报告看来，黎、王在松潘经常听本地人谈起当地过去两场变乱，咸丰年的“庚申之变”与国民革命之年的“辛亥之变”。两次变乱的起因、经过、结局均循着一定模式——官府贪鄙，“西番”各村寨联合攻下松潘城焚杀劫财，川省军队收复松潘并摧毁一些村寨，在活佛调停下官府只惩罚少数村寨头人恢复秩序。如此模式化发生的事件，也显示某些社会现实——本地人生存资源匮乏，中国朝廷及拉萨方面对此地都有些鞭长莫及，官员怕生事获罪——使得地方军政官员、村寨头人、百姓，都有些模式化的互动行为。

黎、王在松潘访问时，正当甘省溃军南下劫了松潘附近村寨，撤至弓杠岭，“西番”各寨集结战士前去打甘军。在此前两年，1927 年四川省军政当局将岷江上游划为 28 军势力范围，并在茂县成立“四川松理茂汶屯殖督办署”，加强对岷江上游的政治控制与经济开发（或剥削）。此时四川 28 军遣部来松潘对甘军招降，遭到松潘附近复仇心切的“西番”各寨头领反对。黎光明与王元辉参与了村寨头人们与川军统领的会议。在报告中，他们记录本地头人对此事所发表的议论。其中几则如下：

> 西番、汉人都靠着这个城在吃饭。这个城好比一口锅，我们人人都要拿瓢儿在锅里来掏饭。谁个走来打破我们的锅，就是不要我们吃饭，就是想把我们饿死；我们是永远不会饶恕他的。（麻子寨头人康他之语）
>
> 西番不止松潘这一点人啊。口外的人还多呢。大家说 “命主子不管我们了，我们有什么路走。”我怕那时候，有些是听命主子的话，有些就不听话了！（巴郎土官之语）
>
> 有人说要把南路西番聚拢来抵抗甘军，我看不是好事。南路人打仗是好脚色，要晓得他们尽是一些穷鬼，他们走过的地方比甘军走过的地方还要干净些——抢得更光。（大寨土官旦真王吉之语）[2]

这些本地土官、头人们的话语，表现当时本地混乱的局势，以及松潘“西番”对川、甘军以及对“南路人”的看法。麻子寨头人康他之语，“西番、汉人都靠着这个城在吃饭”，此话的背景是，这时以松潘为枢纽的几条贸易路线得到各地军方保护，松潘城附近“西番”村寨也因贸易而获利。此时鸦片种植已出现在松潘附近村寨中，买卖鸦片的袍哥帮众、川军统领、村寨头人更因鸦片而紧密结合。大寨土官之语，则显示松潘城附近之“西番”对“南路西番”的鄙视。[3] 这些作为社会表征的个人言谈、举止，以及整体事件，显示造成清末民初两次动乱的本地社会情境本相，此时有沿承也有相当改变。譬如，虽然本地“西番”仍以结盟方式对付外来军事侵犯，但他们称四川军政当局为“命主子”、“娘老子”并自称 “儿女”之言词，以及报告中黎、王轻视“西番”的武器，嘲笑他们的作战方式，称一位年轻土官威胁要造反的话“毫无效力”，[4] 均显示民国以来四川军政当局加强对此边区的控制，以及新制军队的进步武器，使得“西番”村寨联盟之势力早已远逊于其在晚清时的情况。又如，“南路西番”主要指的是牟尼沟、热务沟等地藏、羌族，他们是咸丰“庚申之变”与民国元年“辛亥之变”村寨联盟之主力，然而此时，松潘附近“西番”头人因与松潘城内之商人、川军统领利益关系密切，反而要防范“南路西番”对本地资源的威胁。近代两次松潘动乱，地方大寺院之喇嘛与活佛都曾在事发时保护松潘官员，并在

---

[1] 黎光明、王元辉，《川西民俗调查记录 1929》，页 92-94。
[2] 黎光明、王元辉，《川西民俗调查记录 1929》，页 63-65、99。
[3] 所谓“南路西番”指的是松潘往茂县官道沿线六个关隘附近的村寨民众，目前部分是藏族、部分为羌族。
[4] 黎光明、王元辉，《川西民俗调查记录 1929》，页 128。

官府出兵收复时出面调停以保护百姓。由黎、王在报告中对喇嘛、活佛们的嘲弄，以及他们记载18 年前攻打松潘城的主谋之一“朗日喇嘛”抱怨民国之松潘汉军统领在他的寺院土地上挖金，几乎把寺院房子挖塌，[1] 显示进入民国后喇嘛、活佛在本地政治地位也大大降低。

在汶川，黎光明等人除了注意各民族之体态特征、民间习俗、宗教外，同样也到处炫耀他们的科学产品与政治新知。然而本地与松潘情境不同，因而他们从头人、民众及周边事务所得印象，以及与本地人的互动，皆有异于他们在松潘之经验。汶川为相当汉化之区，当地只有一瓦寺土司辖下有些“土民”、“羌民”村落，因此他们便是黎、王考察的主要对象。黎光明等先由兼任土司书记官的县府官员陪同，访问当时的瓦寺土司索季皋（23 世土司）。

瓦寺土司及其属民（土民），据黎光明等在报告中称，是“西藏民族”的一支。这是因为，编于嘉庆年间的《汶志纪略》与同治的《理番厅志》都有土司之祖来自于“乌斯藏”的记载。重修于 1940 年代的土司家谱也记载，其祖先来自乌斯藏的“加渴”，在明代受朝廷之召来此为中国平乱，受封于此。[2] 据学者考证，此家族实于明代来自川西的宝兴，为当地董卜韩胡土司之支派。[3] 然而至少从清中叶以来，在方志记载中此家族便为来自“乌斯藏”之族。在明代及清代，“乌斯藏”代表藏传佛教世界的整体或核心，相对的，青藏高原东缘的“朵甘”——约当青海东部的“朵”与四川西部的“康”——为此世界的边缘。无论是董卜韩胡土司所在的宝兴，或是瓦寺土司所在的汶川一带，都是广义“康”区的最东缘，因而相对于“乌斯藏”这些地区可称是边缘的边缘。

土司家谱在 1940 年代重修时，依据的是一本旧谱《功勋事略》。当年，代理土司索赵士雅（索海璠的遗孀）曾持《功勋事略》以示来访的国民政府监察院长于右任。索赵士雅请汶川县长祝世德帮忙编修此家谱。编修完成后，祝世德引用于右任讣索海璠（24 世土司）之词“世代忠贞”为此族谱题名为《世代忠贞之瓦寺土司》。此新编族谱记载土司的祖源，称：“古之中藏，又称乌斯，今前藏也。乌斯者，藏字，切音作卫，故亦曰卫藏。有地曰加渴，酋长曰琼布斯六本桑朗纳思霸，有明中叶，倾诚华夏，归化遐方……。”如此，编者利用音韵对应，将此家族之祖源地解释为“卫藏”——也就是此时一般国族知识中相对于“康藏”的大西藏核心。

以上这些方志、族谱文本，以及个人的行为，皆显示由于其领地接近汶川县城，从清代至民国，瓦寺家族的“祖源”不断被协助编写此家谱的地方官员，或该家族成员，归附于西方藏传佛教世界的政教核心——先是“乌斯藏”，后来是“卫藏”。对汶川的清帝国及民国的地方主政者来说，这样的瓦寺家族祖源记忆也以“平乱者”将此家族与附近“好为乱的西番”区别开来。或者这也是瓦寺家族成员的自我认同。至少由此家谱所见，历代瓦寺土司经常协助中原朝廷清剿附近康区的“西番”之乱。就在黎、王访问索季皋的次年，1930 年索土司协助川省 28 军进剿黑水，战死于鹅石坝；黑水也就是黎等在报告中所描述最野蛮的“西番”与“猓猡子”的家乡。

由此例亦可见，人们的行为，以及人们所书写的方志、族谱等文本皆循着某些“结构”（如土司与帝国边官、中央大员间的互动模式，如汶川县志与土司家谱所循之文本范式），而且这些“结构”与社会情境结构（汶川为中国边县，土司为替中国守边平乱的本地头领）间有着对应关系。存在于这样的社会本相结构中的个人，同时也是存在于相关结构性文本记忆中的个人，常有模式化的行动——索季皋协助川军打黑水，索赵士雅持土司家谱《功勋事略》示于来访的中央官员，索赵士雅请汶川县长祝世德帮忙重修家谱，以及祝世德在重修土司家谱及县志中的书写，都是循着某种模式而生的行为。[4] 所谓言行、书写之“模式化”，是指它们常循着一定的规范，如

---

[1] 黎光明、王元辉，《川西民俗调查记录 1929》，页 111。

[2] 《汶志纪略》（嘉庆），卷四；吴羹梅、周祚峄，《理番厅志》（同治，1866），卷四。

[3] 顾炎武，《天下郡国利病书》，卷 67，四川 3；马长寿，“嘉戎民族社会史”，《马长寿民族学论集》（北京：人民出版社，2003），页 139；王明珂，《英雄祖先与弟兄民族》，页 295。

[4] 我曾举《华阳国志》及《蛮书》中记载，说明南方君长向朝廷官员展示其家族族谱是一种模式化行为；见，《英

布迪厄所称“习行”（practice）常循着“习性”（habitus）而生，如方志文本循着方志文类（genre）而生。然而习性与文类都只造成一些人们的行为倾向；它们影响个人行为，但并非如此产生的所有个人行为都一样。事实上，每一个社会行动、文本或多或少的依循种种社会习性与文类，然而也有其任意性。同时，由于习性与文类（或其它社会“结构”）原来便由许多类似的行为表征所造成，因此所有的表征与文本也参与形塑及改变习性、文类或其它社会“结构”，以及与之相应的社会现实情境。这些例子也说明，虽然此时中国早已由帝制进入民国，但许多社会情境结构与相应的文本结构仍然延续下来。然而，两者之相应变迁也很明显。譬如，与编于 1917 年的《松潘县志》相较，编于 1943 年的《汶川县志》在体例结构与内容上有沿承亦有创发。[1] 此文本与情境之相应变迁，被肯定于《汶川县志》的一篇志序中。该序曰：“综之方志之体裁因时代而异，宜要在契乎时代之精神，应乎时代之需要，以创新式之范畴……。”[2]

个人虽生存于种种社会之结构性规范中，但个人行为却因其处境、情感、意图而有别。如此，个人之社会行为有如构成文本之符号，它们一方面某种程度的顺应社会规范（与文本规范），另一方面也对种种规范有违逆与创新而逐渐造成社会变迁。社会情境的形成与变迁，经常发生在亲近人群内人们 面对面的”彼此攀附、模仿、批评等互动行为上——特别是在一些外来新事物、新观念，与相关的权力与资源进入一社会时。在本文的例子里，一般而言，头人、土司、喇嘛等社会上层人士，由于经常有机会接触外来者与新事务，以及感触这些人与物背后的政治与文化权力，因此也较有动机与机会学习及攀附新事务。当时在离成都较近的汶川，这情况更为普遍。黎、王与土司索季皋交谈的话题之一仍是政治。当时他们为土司的政治新知识感到十分佩服。他们在报告中写道：“土司口齿清楚，语言流利，所谈辄引报章杂志。他说，英国人想拿政治力量来征西藏，那是一件极不容易的事情。”这位瓦寺土司接着说，倒要注意日本跟西藏的关系，因他们都信佛教。[3] 在当时，报章杂志是一种新文类，它所创造的文本，其中一重要部分为政治时局的报导分析。土司与黎光明等人的这番谈话，显示索季皋相当认真的从报章杂志上学习政治新知，并对这些访客夸耀其政治见解。黎与王以大段文字引述他的政治见解，也表示他们认为此非寻常而值得引述。

黎光明等人除了访问土司的寨子外，也访问了一位土舍（瓦寺土司之弟）的寨子和坪寨。在这些地方，他们都与本地的土民与羌民有些往来互动。让他们印象深刻的是土民与羌民的“汉化”——从土舍索习之本身汉化的言谈举止，土舍所述本地人婚丧习俗，以及百姓房屋形式与屋内外陈设，黎光明等所得印象皆如此。这样的文化表征，是本地人长期受“汉人”[4] 歧视而产生的文化拟态现象——模仿及实践汉文化以避免“蛮子”之讥。黎、王所称的“羌民”，当时很可能是自称“汉人”的。瓦寺土司所辖村寨就在汶川旧县城对面，因此很受汉化影响。根据 1952 年的一项民族调查，羌族对其祖源有一个流行的说法，称张献忠杀了 800 万四川人后，他们的祖先被强迫由“湖广麻城孝感”移来本地[5] ——这是典型的 湖广填四川”记忆，川省人普遍的祖源认同。1990 年代我在汶川等地进行羌族田野考查，当时许多羌族老人都说他们过去没听过“羌族”，并称其祖上为汉人，来自于“湖广麻城孝感”。民国《汶川县志》中有两篇地方文献述及本地家族源流，一为光绪 20 年所立雁门沟小寨子袁姓墓碑，一为写于光绪 9 年的雁门沟月里赵

雄祖先与弟兄民族》，页 169-170。

[1] 前者仍遵循旧志体例，而后者，除了沿承传统方志之体例外，也简省与增添一些主题内容，如职官内附“党部”记载国民党之本地党务等等。

[2] 〈郭有守序〉，《汶川县志》，祝世德等修（1944；台北：成文出版社影印出版）。

[3] 黎光明、王元辉，《川西民俗调查记录 1929》，页 166。

[4] 我以加上引号的“汉人”来表示，此处所称之“汉人”并非刻板的与“非汉人”相对应的汉人或汉族概念。在此边缘的微观情境中，歧视“蛮子”的“汉人”自身也常被他人辱称为“蛮子”。

[5] 西南民族学院民族研究所，《羌族调查材料》（成都：西南民族学院民族研究所，1984），页 12。

氏家谱序，两篇文献都称家族祖先来自于麻城县孝感乡。[1]

至于土民是否自称“汉人”，我们没有资料，但至少当时瓦寺土司的一个弟弟曾攀附汉人祖源。黎、王的报告中提及，从一位土舍（替土司管几个寨子的弟弟称“土舍”，此人应是索习之）口中他们听得一个“传说”。该土舍称，有河南人桑国泰带了四个儿子移民四川，一个儿子落居灌县，一个落居金堂、彭县，一个回河南，最小的儿子来到汶川瓦寺土司家，因被招为婿而“偷龙转凤”的承了土司职。他们在报告中，生动而细微的描述他们与此土舍间的互动，以及他们对此传说的看法。如以下这段描述：

> 这位土舍对我们说到“偷龙转凤”这一层，曾加上“不要笑”三个字。这个传说的意义是在证明“索家此刻并非土民之后，乃天汉之裔也。”其实，汉人在土司家被赘为婿因而承袭土司职的事实，在茂县、理番，或竟西番的草地中也是有的，这种话可“半信半疑”。

这段描述，显示当时黎、王在听此“传说”时曾露出不以为然的笑意。同时显示，他们在岷江上游经常听得类似的土司家族史。

我曾在岷江上游各羌族村寨里搜集许多本土“历史”，它们模式化的将本地人群起源溯自最早来此的几个弟兄——我指出，这些“历史”是“弟兄祖先历史心性”产物。[2] 上述土舍所说的“河南来的四弟兄”家族史，也是此种历史。更前面，自称祖上来自湖广麻城孝感的雁门小寨子袁姓家族，墓碑上称最早来的祖先“乃兄弟八人”，由此可见此历史心性在此地流传之普遍、久远。我以“历史心性”指一种在特定人类生态下，人们对“人群起源历史” 之记忆、叙述与书写的文化规范，一种文本结构。它也如布迪厄所称的“习性”；具有同样历史心性的人们，所述与所写的族群历史会循着一定的模式。当时（1930-40 年代）关于瓦寺土司的祖源有三种说法——来此平乱的乌斯藏英雄之后，河南来的四弟兄之一的后代，大鹏鸟卵生之子裔——分别代表 “英雄祖先”、“弟兄祖先”、“鹏鸟卵生始祖”三种历史心性在此汉藏边缘之交汇。[3] 无论如何，黎光明等在报告中称，那载于方志及族谱的由乌斯藏来此平乱的英雄故事为“历史”，称土舍所说河南来的四弟兄之故事为“传说”并加以嘲弄，此也是国族边缘人群逐渐被纳入国族及其典范历史叙述中的一个表征。

黎光明等在报告中提及，索习之在四川的军队里跑过很久，因此“全无土气”。他的一些言谈，黎等觉得有趣且不以为然，因此将之描述如下：

> 他的谈话中每每有“他们土民”、“我们索家”的话头，其意思是不承认索家是土民的同种。他睡在鸦片烟灯的旁边，替我们谈“他们土民的老规矩”。

当时面对外来者（黎与王），土司及土司之弟（土舍）有不同的模仿与夸耀行为。土舍所展现及夸耀的是索家的“汉人”本质，而土司所展示、夸耀的则是他的当代政治新知与他对国事的关怀。前者是清末及民国初年西南边疆普遍发生的一种汉化模式——土著社会的上层土司家族成员模仿汉人士绅习俗，及宣称汉人家族祖源。后者显示的是在新时代下，一个边藩土司努力学习政治新知以应和自己的新时代身份，一个政府任命之“西藏民族”地方军事首长（索季皋时为金川江防军的一区司令官）。

至于黎光明身为学术圈成员，身负民族习俗考察之任，他在本地的种种行为自然有其学术性

---

[1] 祝世德编，《汶川县志》，卷七，附文献，页 211、214。小寨子在汶川雁门沟罗卜寨旁，目前是羌族村寨。月里也在雁门沟，是高半山的羌族村寨。

[2] 王明珂，《羌在汉藏之间》（台北：联经出版公司，2003），第七章。

[3] 前两种土司家族之历史已见于本文，它们分别是“英雄祖先”与“弟兄祖先”历史心性之产物。第三种称，有一大鹏金翅鸟生下黄、黑、白三个卵，卵中生出三子，其中白卵之子至涂禹山成为瓦寺土司之始祖。此说出于土司家人龙书喇嘛，为民族学者马长寿所记录。马长寿称之为“神话”。康区各嘉绒土司之家族史大多循此模式，我称之为“鹏鸟卵生始祖历史心性”。有关这几种历史心性，见，王明珂，《英雄祖先与弟兄民族》，第十一章。

的一面。由其报告看来，他每到一地皆仔细观察房屋与村落形式，注意人们的衣饰，询问本地习俗，若有机会便参与观察当地婚丧及宗教仪式。报告中黎与王也由体态外观、衣、食、住、婚丧，以及一日、一年、一生之生活概况等等方面来刻划“西番”此一民族。只是，除了过于简单外，他们的考察行为与报告书写都缺乏“系统”——如傅斯年在信中提醒黎的，“所得知识须系统”。

所谓系统、规范，首先，在那一时代的“民族”概念中民族是有客观文化特征的人群，因此对“民族”之学术知识要求客观描述。然而他们的报告中处处有对本地人与本地习俗的主观评价与嘲弄——不只是作者们或当地汉人对“西番”的主观看法，也包括“西番”自身对某些事物的主观喜恶。甚至，他们报告文字间常语带讥讽。如描述当地兄弟共妻的婚姻习俗时，他们引一位老人康他对此之辩解，接着写道，“他并且又长叹一口气说道：而今世道不好了，弟兄们往往要各人讨一个老婆！”[1] 其次，民族学观察与描述的对象是“社会”，然而在报告中他们描述的经常是“个人”，甚至如前面所举的例子，许多个人言谈内容都被他们记录下来。报告中所附照片也一样，大多是本地许多个人的照片，照片下皆有文字说明他们的名字或身分、头衔。

最重要的，民族学考察、描述对象是一个个有特定语言、文化、社会结构的“民族”，或透过调查研究让这样的“民族”之内涵与边界明确化，但在黎、王的考察报告中处处都见着此方面的“失败”（从典范学术角度来说）。他们称“西番”为“西藏民族”的一支，但又说他们语言不统一的程度惊人，称一个“寨子”就是“社会的”最大组织，且各寨人群很少有一体之民族感情。至于今日被识别为藏族的黑水人及杂谷脑人，在他们的报告中却被视为“猼猓子民族”与“杂谷民族”。关于“土民”，瓦寺土司之民，他们称这是“西藏民族”的一支，是与当地“羌民”不同的民族，但又认为土民、羌民在生活习俗各方面都无太多区别。傅斯年要黎“学习一种夷语，记其文法上的大略”，但在黎看来羌民与西番一样，各地村寨人群之语言差别极大，一条沟的话通不到另一条沟。问题仍在于，从典范学术观点，他们没有恰当的语言学知识因此无法在多元差异的“西番话”或“羌语”中找出语言的内在规律与逻辑；此也如同他们没有系统的现代人类学知识，因而难以在繁杂、多元的个人表征中找出典范的民族“社会”与“文化”特征。

从某种角度来说，我们不能认为黎、王的田野考察是失败的，他们的报告也非无学术价值。相反的，便因为他们的“主观”与“个人”角度，使得他们在报告中记载了许多人与人之间的互动细节，以及互动中许多个人的主观情感、意图——不只是黎、王的，也包括本地汉人与“西番”对许多人、事、物的主观个人看法。更珍贵的是，也因为他们没有“系统的”民族学、人类学知识，他们的报告中记载了许多琐碎的事件，多元且混杂的民族语言、文化现象，矛盾的民族认同，与人们驳杂的社会角色，因而他们呈现了在民族识别分类以及在典范民族知识建立之前本地各族群间，以及汉与非汉之间，不确定的、模糊的民族与文化边界。

凌纯声、芮逸夫的湘西苗族考察及其报告

四年之后，1933 年，凌纯声、芮逸夫往湘西进行苗族考察。该年 5 月 1 日他们由南京出发，溯江而上，经武汉、长沙、泸溪等地而抵湘西。他们在凤凰、干城、永绥进行苗族社会文化调查，于当年 8 月 1 日返回南京。次年中研院内部学科组织调整，凌纯声、芮逸夫成为史语所人类学组成员。如前所言，凌纯声是曾留学法国的民族学博士。芮逸夫当时虽未受过正统民族学训练，但他与凌纯声相交共事多年，相当认真的阅读民族学、人类学相关经典，并曾随赵元任先生学习语言学及语言记音等田野知识技术，因此也是中国民族学、人类学前驱人物之一。

凌、芮两先生此行实际在凤凰等地的时间约 50 日。据他们在《湘西苗族调查报告》序中所

[1] 《川西民俗调查记录 1929》，页 55。

言，他们的工作安排得十分紧凑，且几个人分工进行。凌纯声负责调查地理环境、生活习俗、鼓舞等，芮逸夫负责搜集歌谣、故事及语言资料，另有同行的中研院技术员勇士衡负责照像、摄制影片及绘图。此外，他们得到许多本地苗族人士的帮忙。特别是吴文祥、吴良佐、石启贵等人，一直陪同凌、芮进行田野考察，随时提供自己所知。甚至在凌、芮离开湘西后，石启贵等人仍继续进行田野调查数年，并将所得资料提供予凌、芮。基于以上原因，凌与芮在报告序言中解释道，他们此行工作时间虽短，但若以一个人来进行此田野或需花上一年或半年以上。另外，他们在巫术与宗教一章中解释，若要明了一民族的宗教，最好是参加所有的宗教仪式，若不能，亦可藉能胜任的人去纪录、研究。[1] 这些解释都显示，虽然无法做到，但他们深知“长期亲身参与观察”这样的人类学田野规范。

在这段时间内，他们考察了凤凰总兵营、新寨、鸭保寨，永绥大龙洞、高岩河与干城大新寨等地。他们所到之地皆得到地方政府、军方的接待与协助。在地方人士的安排带领下，他们观察村寨环境与聚落，人们的生活习俗，并观看各种文化活动。在凌、芮返回南京后，1934 至 1936 年石启贵做了大量延续性搜集资料工作。

完稿于 1940 年的《湘西苗族调查报告》，除了依据凌、芮与石启贵等人之田野调查所得外，还参考大量的史籍与地方志资料。在序言之后，本书共有十二章。第一章，苗族名称的递变；在此章中作者们强调苗族非出于古之三苗，乃《尚书》所载的髦人之后。髦人原居住在中原，春秋以后逐渐迁于西南及南方。第二章，苗族的地理分布；作者们说明今世苗族分布在七个地区：黔、湘、桂、川、滇、越、缅。这两章从历史渊源及地理分布将“苗族”此一民族体的人群与空间具体化，也以此设定其边缘（排除南方的瑶族、黎族等），其并强调其与中原的密切关系。

第三章，苗疆的人生地理。作者们大量引用清代道光年间的著作《苗防备览》，介绍本地山岳、河流与气候，汉、苗在此的分布之情况。他们也引《苗防备览》所言，“自开辟日久，苗人蒸蒸向化，阴雨渐开，冰冻渐少，鸟鹊亦间栖林谷中矣”，来说明自有大量汉移民、屯军迁于苗疆以来的变化——他们在报告中写道，“从前的蛮荒瘴乡，今已成为人口繁殖的区域。”

第四章，苗族的经济生活。此章描述他们的经济生产情况，以及工艺、贸易、饮食、服饰等。作者们指出，苗疆易乱实因地狭人稠，易有水旱之灾，苗民遇上灾荒便容易挺而走险。作者们在此章中用了不少篇幅来介绍苗民的饮食、服饰，如引明人田汝成所著《炎檄纪闻》之类的著作说明苗人过去喜生食及食虫蛇之俗。第五章，家庭及婚丧习俗。在此章中，作者们称苗族是小家庭制，氏族组织不发达，所以过去无同姓不婚之嫌，“近受汉人影响，亦知同姓不婚”。他们称苗人男女青年婚前两性生活颇自由，“处女与人通者，父母知而不禁，反以为人爱其女之美。”后面这句描述的话语，作者们袭自于《永绥厅志》与《苗防备览》。他们也提及苗人婚丧礼仪汉化成分很深。

第六章，政治组织——苗官。这一章说明自元明以来苗疆渐次开辟，王朝在此地设长官司、千户所，以本地头领为土司世袭安边治理之职，改土归流后仍设守备、千总等官职，并称今苗官已成累赘。第七章，屯田。这一章说明自明代以来朝廷在此立碉堡、设营哨、筑边墙，清代又在此设民屯、苗屯，以养兵防乱。作者们最后称此时苗人早已汉化，汉苗之分渐泯，建议苗官以及屯田防苗之制应废除。

第八章，巫术与宗教。作者们首先引英国人类学家马林诺斯基之说，称“无论怎样的原始民族都有宗教与巫术”。在本章中他们记载苗教与客教（汉人宗教）的祭鬼仪式。第九章，鼓舞与游技。凌、芮在这一章之始称，“湘西苗族的文化虽较落后，然在其保存的原始文化中并非一无可取，如鼓舞击技等都有保存的价值。”此章以大量文字、照片、图片来呈现本地各种鼓舞，并认为这是汉代由中原传入苗中之习俗。

---

[1] 凌纯声、芮逸夫，《湘西苗族调查报告》（上海：中央研究院历史语言研究所，1947），页 129。

第十章，故事。约占本书四分之一篇幅。在陈述苗族神话、传说之前，凌、芮引几位西方学者之说来解释神话、传说对“原始人”、“野蛮人”的意义，并称“原始民族”根本没有历史，所以很难以历史性来分辩神话与传说。第十一章，歌谣。同样的，在书写记录本地许多歌谣前，作者们有一段引西方学者之说对“原始歌谣”与“低级文化的诗”之议论。本报告最末的第十二章为“语言”，在此章中作者们分析苗语音类、语法，并列出一些分类词汇。

凌、芮湘西考察之微观社会情境分析

相对于黎光明等在川西，凌与芮在湘西的考察行动比较“规范”。一方面，这是一个正式的受官方支持的田野考察，另一方面，在某种程度上这是个循民族学、人类学规范进行的学术考察，由此产生的田野考察报告也较具规范。这些规范使得他们的考察活动，他们与本地人的互动，他们的报告书写，皆大致循着一些固定模式。这些模式有些来自于新时代的社会情境、概念与学科，如国族主义下的中国民族认同，以及人类学及其民族志文类，有些来自于传统中国社会，如表现在方志文类上的中国地方、部份与中央整体之关系。

除了照片影像以及报告序言所述之外，我们没有多少材料可探索凌、芮与勇士衡等人在本地的活动，此也因为他们的调查报告有规范，与学术无关的活动不会写入其间。然而由于这是一个正式的田野考察，凌与芮的活动受其民族学、人类学知识指引，他们的身分——来自中央级研究机构的学者——也使得他们与地方军政、教育当局，以及本地士绅、新知识份子，均有模式化的互动。因此我们可以确定他们绝非像黎、王 1929 年的田野之旅一样，到处游山访庙，与喇嘛、和尚、村寨头人以及他们的百姓、家人随兴交谈。他们的工作日程安排得十分紧凑，有时晚上还要进行苗语记音工作；报告序中称，本地帮忙的苗族人士“多日夕相处，随时备我们咨询”。

山间道路难行且匪患多，他们又携带不少摄影、照像及测量器材，因此沿途除了有石启贵等人全程伴随外，他们还有当地政府及军方的陪同保护。由他们所摄照片及中研院公文书资料看来，凌与芮等人在此经常乘坐轿及滑杆，加上陪同的本地士绅、军人及地方政要，一行人所到之处颇引起骚动，他们的举止行为也十分受瞩目。如有几张照片主题为打秋千，影像内容为几个苗族男女在竹制的大秋千架上摆荡，许多民众一旁围观。然而照片里这些民众的眼光大多并非放在荡秋千者身上，而是聚焦在摄影者身上——显然让他们聚集围观的是这些外来者及其先进摄影器材。在这些照片影像中，可见到一些着军装及西服者，因此这对村寨百姓来说应是个不寻常日子里的奇特场景。虽然凌、芮与技术员勇士衡在田野拍照摄制影片是为了学术用途，然而他们如此的行动表征看在苗族村民眼中，其效果仍如黎、王炫耀其“话匣子”一样，强化了核心（南京）与边缘（边疆）间的科学进步与守旧落伍区分。

当年这些调查者的田野活动常需要本地人帮忙。前述 1929 年，在松潘，黎、王二人每到城外远地探访时都会雇用本地人当向导。在他们的报告中常提及的有陪同他们去林波寺、对河寺的“马大爷”，以及随同往牟尼沟的“康他”。马大爷是松潘城里的人，由其姓氏及其能通“西番话”来看，他极可能是世居松潘的回民；康他则是松潘附近麻子寨的头人。他们两人都是在本地人面相当熟的老成人。在旅程中他们是黎光明、王元辉的向导兼翻译，但在松潘城内他们则是黎、王的本地朋友。如康他，经常到松潘城与黎光明等人喝酒，也曾邀黎、王二人到他的寨子里作客；康他的儿子耶年曾向黎光明等人借钱，后来并以替他们搜罗文物来抵债。[1]

相对于此，在凌、芮的田野活动中与他们接触最多的地方人士，吴文祥与吴良佐毕业于本地师范学校，当时为年约 22、23 岁的青年教师，石启贵则是大学毕业生，曾到上海等地游历，参与凌、芮的考察工作时年约 34 岁。由这些人的年龄、学历、资历，以及他们协助凌、芮的工作

[1] 黎光明、王元辉，《川西民俗调查记录 1929》，页 140、141。

性质（提供及搜集本地社会文化资料），都与协助黎光明的马大爷、康他等人的背景有很大差别。凌、芮在苗疆接触许多本地知识分子，其意义是，他们有关“苗族社会文化”的言谈、活动深受后者关注。一个鲜明的例子是，在凌、芮考察结束后，曾有湘西地方士绅去函国民政府的蒙藏委员会控告凌、芮等“以苗俗古陋，多方采集，制成影片，以为谈笑之资、娱乐之具，谋利之用也。”并控以三大罪状：“勒逼苗民杀牛祀神”、“逼索良家妇女打花鼓，肆淫乐，不从者鞭鞑之后，罚款随之”、“勒派夫役，供彼驱策”。[1] 凌、芮对这些指控都有所解说，如称打花鼓场合皆为凤干绥三县绥靖处、陆军 34 师屯政处、干城县政府等单位安排，他们只是受邀参观而已，并在表演后皆给予本地人酬赏；沿途交通所雇轿，皆付钱请当地轿行安排。

在凌、芮所撰报告中，有段文字称“*苗中稍受教育所谓有识之士，谈及他们的鼓舞，常引为奇耻大辱，以为是暴露他们野蛮的特征。*”[2] 苗中有识之士，应指的便是这些曾指控他们的地方士绅。控告凌、芮之函由“湖南苗族代表彭天放”领头署名，同时在此函上署名的还有“浙江獠族、广东黎族、云南苗族、广西猺族、四川蛮族、贵州苗族”等代表各一人。蒙藏委员会委员长石青阳致中央研究院蔡元培函，将此函附上，请该院存察。在蔡元培之覆函中，附上凌纯声等人的答辩；除了否认指控数点外，并称由凤凰出发陪同凌、芮等前往各地的有陆军新编 34 师独立旅副旅长、师部参谋，屯政处副处长、科长，凤凰县府秘书等十余人，并得到各地方政府保护与协助，以此说明凌等人不可能勒逼、鞭挞百姓。

彭天放未必亲见凌、芮等人在湘西的考察，但显然有本地人不悦凌等的考察行为，而请彭天放向蒙藏委员会控诉。为何有些苗疆士绅对凌、芮的民间文化考察之行如此反感？由控诉信中“*苗民数千万既呻吟于贪官污吏铁蹄之下，复悱恻于轻薄委员玩弄之中*”之语，我们或能体会“苗疆”地方士绅对凌等来自“中央”之委员，在地方军政官员陪同下至各村寨观看“民间习俗”的反感。此种考察模式——中央来员由地方官员陪同，至各村寨观看土著歌舞习俗，然后予以酬赏——在当时，甚至更早以来，是一些重复发生的场景。如明代官员邓云霄，在其《游九疑山记》一文中称，他访九疑山之时，“各源猺洞长率厥丈夫、妇女百余人伏谒道傍”而后吹笙、击鼓舞歌，离去时他则循前人旧例分别赏赐诸猺男女。[3] 凌等一行人到苗乡采访，浩浩荡荡的由本地军政官员陪同，这样的场景在当时已有民族概念与苗族认同的湘西知识份子来说，自然有是可忍孰无可忍之感触。更重要的是，派员陪同及安排这些活动的新编 34 师及其屯政处等单位，在湘西地方上恶名昭彰。此时，1933 年，正是人民要求抗屯租、废屯田的“湘西革屯运动”正在蕴酿的时候。1933-35 年永绥连遭天然灾害，人民无粮可缴屯租，但掌握湘西屯政的军事统领陈矩珍之部又催逼不已。在凌、芮离开后不久，1936 年抗屯租的地方串联及请愿正式展开，1937 年发展为全面武装革屯。[4] 革屯运动的核心地区，就是凌、芮进行田野考察的永绥、干城、凤凰。而凌、芮报告之序中提及对他们帮忙最多而他们第一个要感谢的 34 师陈矩珍师长，也就是参与革屯运动者最初要打倒的对象。

这个控诉文件还透露其它讯息。蒙藏委员会为国族主义下国民政府国家组织的一个机构。这个政治机构，与“五族共和”的国族结构相呼应；在理想上，以蒙、藏为主的各少数民族藉此机构参与及发声于国族国家中。然而在此诉愿书里，苗族代表要结合南方各省的獠族、黎族、猺族、蛮族代表来发声，也可见此时南方各“土著民族”的声音（政治地位）十分微弱。部份代表们以

---

[1] 中国第二历史档案馆，标题《考察湘西苗傜民族》，全宗号 393，卷号 280；我所用的本件档案为中央民族大学王建民教授抄写自第二历史档案馆原件之抄本。

[2] 凌纯声、芮逸夫，《湘西苗族调查报告》，页 202。

[3] 邓云霄，《游九疑山记》，引自《新增月日纪古》，九下，九月卷下，十六日。

[4] 清政府在苗疆行屯田驻军政策，此举在资源已匮乏的苗疆经常造成反抗。每次抗争失败后则更多的土地被官方没入，成为屯田。此政策延续至民国时，屯田使得民不聊生，屯租也成为军阀争夺的对象。1936-38 年湘西民间的抗屯、革屯运动介绍，见于伍新福，“湘西革屯运动述评”，《贵州民族研究》1983 年 4 期，79-89；石昭明，“湘西革屯运动的特点及历史作用”，《中南民族学院学报》（哲学社会科学版）1988 年 4 期：51-55。

獠族、猺族、蛮族这些颇带侮辱意味的族名来自称，也显示这时南方仍在“少数民族化”尚未完成之变化过程中。[1] 在控诉函里，苗族代表视本地乡间宗教习俗为迷信、落伍，或称只有卑贱者为之。这样的态度，多少亦受国族主义中一切求新的科学、革命精神影响。在国族主义中“传统文化”有双重且彼此矛盾的意义；它可作为国族或一民族的“共同过去”以证明其存在并凝聚其成员，然而为了生存于国族间之竞争及免于落后民族之讥，在国族主义求新求变之科学、革命精神中“传统文化”又成为应被革除的“过去”。

当时在湘西、川南，许多受过新式教育的苗族知识分子都在地方上组织各种文化、经济、教育改革委员会。一些地方旧习俗，特别是与宗教有关的习俗，自然被他们视为应被革除的对象，至少不值得被发掘、宣扬。凌、芮在湘西最得力的协助者石启贵，原来也是这样的地方知识分子。在大学毕业后，他变卖家产到各大城市游历了半年，购了些织袜机、纺纱机、照像机及新品种水稻种子等返回故乡。在家乡干城，他投身教育及农业改革等多项新事业，并组织“干城苗民文化经济改进委员会”。1933 年协助凌、芮从事苗族考察后，从此他似乎将大部分心力放在苗族文化、语言资料搜集上——并不完全是为凌纯声等搜集资料，而是为呈现苗族，以及作为他参政为苗族发声的基础。[2] 1936 年春，石启贵任湖南省政府参议，由政治途径为其同胞发言。1937 年国民政府筹备召开国民大会，会议代表中有蒙藏民族名额 240 位，南方各“土著民族”无出席名额。湘西各县推石启贵等人向国民政府转达地方民意，希望“土著民族”能有代表出席国民大会。1940 年石启贵根据其调查资料写成《湘西土著民族考察报告书》，此时他又几度上书国民政府及各党（国民党）政单位，以此书证明湘西土著民族有其独特文化习俗，自己曾深入考察洞悉民情，因而争取并自荐为国民大会之湘西“土著民族”代表。1946 年国民代表大会增设“土著民族”代表 10 名，湖南分得一席；石启贵终得代表湖南土著民族进入国民大会。[3]

《湘西土著民族考察报告书》约有 40 万字，内容分为 80 章，介绍湘西苗民的地理概貌、历史纪略、经济生产、生活习俗、婚姻家庭，以及政治司法、教育、卫生医药、体育、娱乐、文学、宗教、语言文字等，几乎是一本湘西苗族百科，书中并对苗疆建设兴革多有建言。[4] 巧合的是，

---

[1] “少数民族化”过程中一个有象征意义的变化是，将传统华夏对南方异族带“犭”偏旁的污化族称（如猺、獠）更改为较人性化的称号（如瑶、僚），而 1940 年协助国民政府社会部进行此“改正西南少数民族之命名”工作的主要学者，正是芮逸夫先生。

[2] 关于石启贵之生平，以及他参与凌纯声、芮逸夫之田野考察的经过与意义，香港学者张兆和（Siu-woo Cheung）曾有相当详细的研究，见于，“从‘他者描写’到‘自我表述’：民国时期石启贵关于湘西苗族身份的探索与实践”，《广西民族大学学报》30 卷 5 期 (2008): 37-45。这篇文章对石启贵的介绍与分析都相当精辟，但对凌纯声等民族学者及其报告的分析与批判则有欠公平。第一，作者认为 1930 年代民族学、人类学已成功移殖到中国，因此他对凌等人的田野及报告有许多批判，特别是凌将民族学研究对象视为“原始民族的文化”等见解。事实上，当时西方人类学理论与田野方法尚未成熟。美国当代人类学开创者米德（Margaret Mead）1925 年还在进行其田野。至于“原始”民族文化这一类的词汇，1930-60 年代出版的许多人类学著作书名中非常普遍，如英国人类学者 Bronisław Malinowski 出版于 1926 的 *Myth in Primitive Society* 以及 *Crime and Custom in Savage Society*，美国人类学者Margaret Mead 出版于 1935 的 *Sex and Temperament in Three Primitive Societies*，法国人类学者 Claude Lévi-Strauss 出版于 1962 之 *La Pensée Sauvage* (The Savage Mind)。其次，作者引西方中国研究者之意见，对凌、芮报告中提及的苗族“汉化”作了很多批评，但仍如他所引述的研究一样，该文对“汉化”现象缺乏微观、深入的研究。也因如此立场，作者用汉人霸权主义、沙文主义、官方知识分子等词汇来指称凌纯声、芮逸夫。我认为，这对前辈学者有欠公允。凌、芮在当时种种“社会圈”中，不由然的表现出“大汉族主义”，也身不由己的学习及攀附西方学术，这些都应置于当时之情境中作同情的理解。此种同情的理解，也能促使我们对人类学、对西方之中国研究，以及我们（当代港台及中国大陆学者）自身所处之学术、社会情境，都有所反思。

[3] 伍新福，“石启贵传略”，《民国时期湘西苗族调查实录》椎牛卷（上），石启贵编著，麻树兰、石建中整理译注（北京：民族出版社，2009），页 34（xxxiv）。

[4] 本书后来在加入少量石启贵其它著作后，于 1986 年以《湘西苗族实地调查报告》之名出版。此书原名《湘西土著民族考察报告书》，作者对所描述之主体不称“湘西苗族”而称“湘西土著民族”，此乃由于当时整个南方非汉民族的分类尚不明确，国民政府几经斟酌而暂使用“土著民族”之称于正式场合。石启贵使用此称号是不得已（便如在 1949 之后有一段时期他以“兄弟民族”来称呼苗族），而非表现其自主之本土认同。

此书与凌与芮的《湘西苗族调查报告》在同一年完成，而石着在资料上比凌、芮所著之《湘西苗族调查报告》要更丰富些。《湘西土著民族考察报告书》之问世，与石启贵以湖南“土著民族”代表身分出席国民大会，是湘西“土著民族”宣称自身为国族与国族国家中一民族成员的重要表征。这些表征之累积，逐渐突破民国创建以来“五族共和”之国族政治现实，并在稍后使得“苗族”成为中国少数民族之一。这些例子也说明，部分南方“土著民族”或“苗族”知识分子颇能藉由新文类（民族考察报告）与新机构（蒙藏委员会、国民大会），来让本民族在国族中的存在得到彰显，以及设法突破本民族在国族国家中的政治、经济与文化边缘地位。

在这些最终造成历史变化（中国少数民族中有一苗族）的种种个人之行为、著作、言论等表征中，凌、芮在湘西田野中的活动有其重要性。民族学田野活动，以学者亲身经历所作之纪录、描述书写，加上所摄照片、影片，将国族边缘之空间与人群及其落后情况呈现在众人之前。这些田野报告之文字、照片皆为社会表征，它们更是“如人所亲见”的社会表征。它们在某些社会现实下产生，它们之出版流传也影响社会现实。让凌、芮走入此田野并导引他们种种行为的现实结构，最主要的当然是中国之国族国家架构，以及当时初具规范的人类学田野概念。然而值得注意的是，凌、芮并未完全遵循他们所知的人类学规范来进行田野活动，因为他们相当受另一些现实本相影响——这现实本相是“中央”与“苗疆”间的结构性核心与边缘关系。中央来员由国家派驻地方的军政人员陪同至苗寨观览民俗文化演示，便是这样的现实本相下产生之表征。湘西“苗疆”之边缘性现实更在于地贫，加上清廷与民国政府之赋税，官员、军人、士绅藉此滥权需索，造成人民生计困难、社会动荡失序，因而清代或更久远以来，湘西便以多“匪患”著称。这样的社会现实，也使得凌、芮等至乡间从事考察时不得不赖地方军政人员陪同保护。

凌、芮的《湘西苗族调查报告》中大量引用地方志，以及《炎檄记闻》、《黔书》、《苗防备览》等明清流寓南方之士大夫对本地边疆舆地、风俗述异以及治边策要的书写，因而它本身也带有“方志”、“边疆风土”与“治边策要”等文类风格。可以说，明清或更早以来本地便为中原王朝边疆与“华夏边缘”，如此产生的书写文类与文本记忆深深影响凌、芮的民族志书写。因此，这是一个混合多种新旧文类的文本创作。这样的文本所反映的现实情境则是，“苗族”及其文化并非只是近代中国国族主义下的“想象的共同体”与“被创造的文化传统”，许多的想象与创造所根据的“模型”有悠远的历史。

1936-38 年之湘西革屯运动，更能表现一个长程历史中的“华夏边缘”之近代变迁。湖南南部、西部，至少由东汉以来便成为一特殊之“华夏边缘”——由于近在帝力所及之域，以及资源匮乏，本地村寨居民自古以来便为帝国郡县之赋税所苦。汉历史文献与本地社会记忆中许多解释本地族群为何得免赋税的故事（如苗、瑶族之盘瓠与帝女祖先故事），以及“白虎复夷”、“莫傜”等表示本地人可免赋役的族号，瑶族文献《过山榜》藉皇帝敕令来宣称本地人可免受赋役迫害之内容，都是此一现实本相下的表征。[1] 因而本地人“愁苦赋役，困罹酷刑，故邑落相聚，以致叛戾”[2]之类的记载史不绝书。1930 年代湘西革屯运动，便是这一华夏边缘人类生态本相之延续。然而率领此运动的领袖们一开始便巧妙的以国族国家人民一律平等为诉求，[3] 不久七七事变

---

[1] 汉长沙武陵蛮，“以先父有功，母帝之女，田作贾贩无关梁符传租税之赋”；见《后汉书．南蛮西南夷列传》86/76，南蛮。汉晋之白虎复夷，“汉兴，亦从高祖定乱有功，高祖因复之。专以射白虎为事……故世号白虎复夷”；见《华阳国志．巴志》。隋长沙郡之莫傜，“自言其先祖有功，常免征役，故以为名”，见《隋书．地理志》31/26，荆州，熙平郡。近代瑶族《过山榜》，如一出于广西之榜文曰：“评王卷牒，王傜子孙执照。过山防身，永远蠲免身丁役”；见，广西少数民族社会历史调查组编，〈过山榜〉，《瑶族过山牒文汇编》（中国科学院民族研究所，1964），页 7-9。

[2] 《后汉书．南蛮西南夷列传》。

[3] 永绥县革屯诉愿团的呈文中称：“全国政治应臻统一，全国人民权利义务，应臻平等”，见，雷安平、龙炳文、龙泽全，〈从“革屯”口号的变化看湘西苗族“革屯”运动的深入〉《中南民族学院学报》1992 年 5 期：58-61。另外，诉愿团向外发布之《快邮代电》中也称，屯租不除则将“留中华民族一律平等之缺点”；见，石昭明，

发生，他们又将革屯武装部队改称为“革屯抗日军”。此皆显示，此时“苗疆”领袖人物颇能利用新的国家民族认同架构及国族知识，来对本地人群之“边缘性”进行新的反抗与诉求。

讨论与结语

以上两个 20 世纪上半叶的中国边疆民族考察，提供非常好的案例，让我们对近代国族主义下的中国国族建构——特别是其中传统华夏边缘人群的“少数民族化”过程——有深入的了解。由此两个案例及它们间的比较，我将进一步说明“微观社会情境”研究的特点，以及其在理解近代中国国族与少数民族问题上的意义。

首先，关于历史：我们应在什么样的历史（以及多长的时间纵深）中了解“现在”？对于造成现在（中国少数民族）的“过去”，在国族主义影响下“历史实体论者”强调的是一个延续数千年的历史（典范民族史）；在解构国族主义之风潮下，“近代建构论者”强调的则是一个近代史。典范民族史知识在后现代主义解构性研究之批驳下已是处处捉襟见肘，不值得再批评。然而，后现代主义之解构性知识常以一种近代主义者观点（modernist view）来看待近代国族，认为近代由西方扩及世界各地的工商业化社会、资本主义、国族主义等彻底改变世界并造成种种当代现实。此观点强调近代之剧烈变化，并切断（或忽视）近代之前与近现代间的关联。在此，后现代主义者与本文提及的国族研究之近代主义者并无不同。[1] 被视为近代主义（国族研究）代表人物之一的英国人类学者盖尔纳（Ernest Gellner）此方面的著作仍十分受重视。其论点的一个重要逻辑是将人类社会依其进化程度分为三阶段，他强调国族国家在第三阶段的工业化社会中滋长，此阶段之人类社会与前一阶段农业社会有非常大的差别；国家为了创造有知识、技术且机动的劳动力，需透过国语、典范的学校教育来创造有普遍读写能力（universal literacy）与高等文化（high culture）的民众。[2]

我在前言中称，“微观社会情境”研究有如观察一截木棍中间进行的燃烧作用，但这并不表示与国族近代建构论之研究取向相比，这样的研究更只见其小不见其大。相反的，譬如，本文虽然探讨的是 1929-46 年间发生在川西、湘西等地的一些相对于重要政治、经济事件的微小事件，然而本文将这些事件置于至少由中古以来中原帝国及其边缘情境之近代变迁中来探讨——也就是说，我们观察的是那“整体木棍”中间的燃烧作用。本文提及此长程历史中的帝国情境结构，以及产生许多模式化历史事件也受这些事件塑造的“华夏边缘”情境，以及正史、方志、族谱、边疆述异等文类，都是在描述此“整体木棍”之本质。[3]

另外，历史更悠久且在人类社会中根深柢固的“历史心性”及相关社会现实本相，也是此长程、整体历史情境的一部份。在川西，除了根植于本地人类生态的弟兄祖先历史心性一直存在之外，本地村寨人群在“汉化”过程中也深受英雄祖先历史心性影响。譬如，汶川瓦寺土司官寨所在的绵箑一带有“禹迹”刳儿坪，本地村寨百姓皆以英雄圣王大禹出生于此为荣。1940 年监察院长于右任来访时，本地村寨百姓便曾跟他谈起大禹故事。于右任还为此写了一首诗歌颂大禹，中有“坪上父老说神禹”之句。不只是于右任，许多来到川西岷江上游的文人、官员，都曾为文

〈湘西革屯运动的特点及历史作用〉，页 52。

[1] Anthony D. Smith 曾将国族研究者分为几个类别，其中有近代主义者（modernist）与后现代主义者（post-modernist）。然而他也同意，此二者皆认为国族为近代之建构，认为国族无关乎过去真实的历史。其文见 “Gastronomy or geology? The role of nationalism in the reconstruction of nations,” *Nations and Nationalism* 1, no. 1 (1994): 3-23.

[2] Ernest Gellner, *Nations and Nationalism*, 106-7; *Thought and Change* (Chicago: Chicago University Press, 1965), chapter 7.

[3] 由于本文篇幅所限，我只能略作说明。有关长程历史中帝制中国社会现实本相结构与文本结构间的关系，请参考王明珂，《英雄祖先与弟兄民族》。

歌颂此华夏英雄圣王——这是英雄祖先历史心性下的作为。这些作为，也一步步改变本地人的历史记忆与相关历史心性。同样的，在南方，1930 年代以来民族学者在湘、黔、川等地苗族中都采集到一些内容为苗、汉出于远古两弟兄之“民间传说”，[1]此为弟兄祖先历史心性下的“历史”。相对的，石启贵在其著作中称苗族为黄帝所征服之蚩尤、九黎、三苗之后[2]，则是基于“英雄祖先历史心性”的历史书写。今日许多羌族知识分子皆认为羌族为大禹后代，苗族知识分子称苗族为蚩尤或三苗后代。以上例子也说明，近代中国边疆之“少数民族化”是长程历史、历史记忆与历史心性之近代变迁的一部分。在人类生态上，此也是“华夏边缘”各群体对等合作、分配、竞争之地域性人类生态体系（弟兄祖先历史记忆为其表征），更紧密的被纳入一个中央化的庞大人类生态体系（英雄祖先历史记忆为其表征）之中——中原王朝及民主共和体制之中国皆为此人类生态体系之政治载体。

强调长程历史中的社会情境结构与相关文本结构，并非是回归只追求社会规律、文化规范的结构主义，而是相反的，藉此我们可以观察个人行为（如索季皋与川军一同攻打黑水，凌纯声等由地方官员陪同往访苗寨，汶川县长为地方编方志）如何一方面受种种新旧社会之组织、结构、规范所约制，一方面又对它们有所选择、依循与改造创新，因此逐渐造成时代变迁。

其次，关于“变迁”，也就是燃烧中的木棍比喻里的“燃烧作用”。在本文的例子里，如索季皋土司有关政治之言谈“辄引报章杂志”，我们可见着安德森（Benedict Anderson）所称“印刷资本主义”（print-capitalism）在促进国族想象中所扮重要角色。黎、王在报告中提及，当时松潘城里新办了一所边民学校，以及，在湘西协助凌、芮的本地知识分子热心于“苗民”教育事业，由此我们都能体认盖尔纳及其他学者所称的普遍或大众读写能力启智（universal or mass literacy）与国族国家建构间的关联。然而微观社会研究不只是让我们看见市场化的印刷业，以及国家的制式教育如何增进人们的国族知识，更重要的是它让我们体察国族知识为何，以及如何，在人们的互动中产生社会意义——黎、王称赞索土司之政治见解“所谈辄引报章杂志”而嘲弄喇嘛、和尚对国族现况之无知，称方志、族谱中所载的过去为“历史”而认为土舍所说的家族过去为“传说”。许多亲近人群相互的赞扬、夸耀与贬抑行为，使得人们（如索土司）有阅读、学习政治知识的动机，也使得国族国家知识与相关认同得到传播。这些例子亦可见，印刷业与政府推行之学校教育——两种知识讯息传播工具——与近代国族间的关系可能被学者们夸大。它们的因果关系可能相反，或至少是相互的；国族成员的 “同质性” 概念，造成人们（知识分子）认为凡我同胞皆应有些共同的知识基础，这样的概念让他们去探试、嘲弄或赞扬别人（特别是国族边缘人群）的国族常识，使得人们认为边民、乡民教育在开发民智上有紧迫需要，也使得人们有动机从报章杂志上探求新知。另一个例子，一个岷江上游的边疆土司（索季皋）有读汉文文献能力，类似的事约在一千五百年前便见于《后汉书》记载；该文献称，几乎在同一地方，“（冉駹夷）其王侯颇知文书”[3]——此显示造成“其王侯颇知文书”的岷江上游“华夏边缘”情境，远在安德生所称的“印刷资本主义”出现前便存在了。

本文所见另一个发生在边缘的变迁是“汉化”。中国国族之历史实体论者与近代主义者（或后现代主义之解构论者）对此也意见相左。前者认为，汉化是历史上自然的、经常发生的一种文化或认同变迁趋势，因此也是中国民族一体性的重要历史证据。中国国族近代建构论者，或反对汉族中心主义史学之学者，则认为“汉化”是大汉族主义者的认知偏见；他们提出一些历史上未汉化或非汉化的例子，或争执于文化变迁是否等同于认同变迁。[4] 我曾在对四川省北川羌族的研

---

[1] 王明珂，《英雄祖先与弟兄民族》，页 233-34，278。

[2] 《湘西苗族实地调查报告》（长沙：湖南人民出版社，2002），页 29；《湘西兄弟民族介绍》（手稿本）。

[3] 《后汉书》列传 76，南蛮西南夷列传。

[4] 有关汉化的辩驳，见 Evelyn S. Rawski, “Reenvisioning the Qing: The Significance of the Qing Period in Chinese

究中，提出一种对“汉化”微观社会过程之见解。在 20 世纪上半叶之北川山区，自称“汉人”的村寨人群辱骂上游村寨的人为“蛮子”，但他们自己也被下游村寨人群骂作“蛮子”。虽被骂作“蛮子”，人们都宣称自己的祖上为汉人，践行汉人年节习俗，并批评他人的汉人年节习俗不地道。这情形也发生在同寨各家庭之间。[1] 便是如此，亲近人群间的“一截骂一截”微观社会情境，使得由明中叶到清末几乎所有的北川人都成了“汉人”。同样的过程也曾发生在本文提及的岷江上游之汶川，或以及湘西。黎、王报告中提及的，土舍索习之躺在鸦片烟灯旁见客的行为，说当地民俗为“他们土民的老规矩”之话语，说索家祖先为来自河南的四弟兄之一，都是将本家族与本地人作区分且模仿汉人士绅及攀附汉人祖源的言行表征。湘西部分士绅此时虽自称“苗族”但仍以本地民俗为耻，许多“汉人”眼中的“苗民”自称祖上为来自于江西的汉人，[2] 这些都是 20 世纪前半叶所见“汉化”微观情境的表征。如此“汉化”微观情境可让我们了解，推动“汉化”的是人们追求较安全之社会身分及避免受伤害的生物性“拟态”（mimesis）行为。

本文所见最重要的变迁，自然是发生在国族边缘的“少数民族化”微观过程。在这样的微观情境中，我们见到的并非自古以来便存在于中华民族中的苗族、藏族、羌族（如历史实体论者所言），也非被国族主义霸权所建构而自身毫无选择能力的少数民族（如近代建构论者所言）。而是，人们在此过程中，一方面依循着新旧社会规范（与相关威权）行事，一方面在追求较卓越、安全的社会“身分”之情感与意图下有所作为。譬如，凌纯声等并未有建构“苗族”的意图，他们主要在追求学术卓越与厘清学术问题。然而在当时民族学内蕴的“民族”概念及相关方法、理论下，以及在当时中国国族主义氛围下，他们的调查研究成果自然有助于将传统华夏边缘人群“少数民族化”。虽然如此，无论是他们的田野活动或田野报告，都未全然遵循民族学典范，而深受帝制中国遗留下来的社会政治情境（湘西是中国的部分、边缘）与相关文类（如方志、边疆述异志）影响；此也显示近代中国边疆人群之“少数民族化”并非只是近代建构，而是传统华夏边缘之近代变迁的一部分。更重要的是，国族边缘人群并非毫无作为的被来自中央的学者研究、分类，最后成为国族国家中的各少数民族。相反的，他们或向蒙藏委员会控诉外来调查者的行为，或主动采访本民族特有文化并以此争取成为国大代表。他们的主动性是“少数民族化”重要的一部分。

在边缘的微观情境中，我们可见着变迁发生过程中的多元、模糊与不确定。譬如，在此时空中“西番”、“猓猡子民族”、“杂谷民族”究竟是一个个独立的民族或是“西藏民族”（藏族）的一部分仍不清楚。湘、黔等地苗民究竟要成为“苗族”或是与所有西南非汉族群结为一“土著民族”参于国族之中仍悬而未决。甚至对许多川西、湘西的村寨民众来说，本家族应是本地或外来知识分子所称的“羌族”、“苗族”，或是祖上来自湖广麻城孝感或江西吉安府的汉人，也是众说纷云。又如，黎光明等人在“西番”、“羌民”中都找不到统一的民族语言，他们也称“西番”各村寨人群间并没有民族感情反而仇怨很多。这些边缘微观情境中所见的“民族”、“少数民族”之客观文化与主观认同之多元、模糊与不确定性，一方面反映着它（近代中国国族之边缘微观情境）如何由“过去”（帝制中国的华夏边缘情境）中走来，一方面也映照着它与“现在”

History,” *Journal of Asian Studies* 55. 4 (1996): 829-850; Ho Ping-ti, “In Defense of Sinicization: A Rebuttal of Evelyn Rawski’s Reevnisioning the Qing,” *Journal of Asian Studies* 57. 1 (1998): 123-155; Pamela K. Crossley, “Conclusion,” chap. in *Three Manchu Generations and the End of the Qing World* (Princeton: Princeton University Press, 1990); John R. Shepherd, 〈Rethinking Sinicization: Processes of Acculturation and Assimilation〉，《国家、市场与脉络化的族群》，何翠萍、蒋斌主编，第三届国际汉学会议论文集，人类学组（台北：中央研究院民族学研究所，2003）。

[1] 王明珂，《华夏边缘：历史记忆与族群认同》，简体版（北京：社科文献，2006），第 12 章。

[2] 谭其骧曾指出，湘西“蛮族”常托籍江西；见，谭其骧《长水粹编》（石家庄： 河北教育出版社, 2000）。直至今日，许多湘西、黔东南苗族仍称祖先来自于江西，许多川南苗族则称祖上来自湖广，皆为同样的现象。相关研究亦见于，王明珂，《英雄祖先与弟兄民族》，236-39。

（当前中国少数民族情境）之间的距离与走向。我们更可以体察人们在此边缘微观情境中——如人站在十字路口彷徨四顾——面临多种选择、多种社会力量之约制时，其一言一行之情感意图与抉择，因此体认历史如何变迁。

边缘微观情境中的多元、模糊与不确定性，更可以让我们反思刻版的概念（如汉人、蛮夷、少数民族、历史）与学术（如人类学、历史学），而在探索人类社会与历史现象上有跨越各种概念及学术领域之企图。譬如，文本的例子可以让我们体认及反思民族学、人类学之部分性质，及其在中国民族之分类、识别而最终造成 55 个少数民族上的意义。在那民族学、人类学进入中国之初的时代，缺乏民族学背景的黎光明等人在田野所见与所描述的是许多个人，他们所摄照片也多是个人，他们所见的各地“西番”、“羌民”之语言、文化则是多元驳杂的。然而在凌纯声等人的田野报告中，个人消失了，他们所摄与所描述的都是“苗族”——民族学与相关的民族、文化等概念，将个人概念化、同质化，后来又将之“结构化”。他们在湘西，后来又到川南、云南、贵州，各苗民偏远村落中找寻其语言、文化的同质因素，以此界定“苗族”的范围。虽然如此，民族学、人类学只是建立各民族语言、文化之边界，甚至学者们对这些边界都有争议。因此我们不能说民族学造成今日的少数民族。那是在国家整体民族政策下，在政治与学术合作下，苗族、藏族、羌族等 55 个少数民族范围及其间界线才得到国家承认并逐渐强化。同时我们也不能忽略个人穿越民族“边界”的抉择与行动能力——在民族分类、识别初步完成后，仍有相当数量的边缘“汉人”乡民、知识分子、干部，在为个人或群体利益而与他人的微观互动中，主动要求被识别而终成为今日之藏族、苗族与羌族。[1]

总之，微观社会研究的要旨在于，借着对长程历史中的文类、历史心性等社会文化“结构”与相对应的社会现实情境与人类生态结构之理解，我们观察——在历史变迁发生的时空边缘——人们在追求较好与较安全的社会身分之处境、情感与意图下，如何对种种“结构”有依循、抉择与违逆，并逐渐造成历史变迁。以此研究中国国族及其边疆少数民族之历史，本文的例子说明，中国国族的确在一个近代建构过程中成立，国族边缘人群的“少数民族化”是此过程的一重要部分。然而从宏观历史层面来看，这也是长程历史中的华夏边缘之近代蜕变。基于这样的历史知识，我们对华夏、汉人、汉化与少数民族均有新的理解，因而不轻率否定近代国族建构以及“少数民族化”之意义，不轻率解构人们的认同。同时，此具反省与反思的历史知识也有助于人们思考今日少数民族所面对之经济、政治与文化认同等问题。因此，微观情境研究也是一种反思性研究（reflexive study）；藉此希望却除个人认同与学术、文化背景造成的认知偏见而得到反思性新知，并希望此反思性知识，以及因此造成许多具反思性与反省能力之个人，能有助于解决与改进社会现实问题。

[1] 以北川羌族为例，1980 年代以来许多原自称“汉人”的村寨人群，或主动或在当地知识分子鼓舞下，要求被识别为羌族。因此，1982 年北川羌族共有 2,001 人，1985 成为 39,722 人，1987 年则有 52,783 人。见《华夏边缘》简体版，第 12 章。

【论　文】

“‘回教’与‘回民’含义不同”

——1930 年代的白寿彝与开封的故事*

王　柯[1]

1997 年 12 月 27 日，笔者貿然敲开了神往已久的历史学家白寿彝先生的家门，此后又三次登门访问，在刘雪英女士的帮助下，到翌年 9 月时完成了对白寿彝先生的采访。[2] 其时，白寿彝先生已经 89 岁高龄，两年之后，白寿彝先生谢世。笔者之所以突然计划了此次采访，也是出于对白寿彝先生高龄的考虑，我希望能够贴近先生，直接听到这位“中国”历史学大家兼“回族”史大家关于民族认同与国家认同之间关系的真实想法。因为在那个强调重视民族特征、保护民族文化、尊重民族意识的年代里，中国的“民族”问题不仅没有得到化解，反而呈现出向暴力冲突和对抗发展的趋势，于是笔者想到了采访白寿彝先生。因为我感觉到，生涯横亘清朝、中华民国和中华人民共和国三个时代，同时具有“回族”这一“少数民族”身份的白寿彝先生自身的思想历程，本身可能就是一個解读 20 世纪中国关于“民族”思想进程、具体说来就是民族认同与国家认同之间关系的最好文本。

为什么一个具有“少数民族”成分的人却成了一位“中国”历史的大家（要知道，这在 1980 年代以后可是唯一例）？为什么在一个国家与民族关系越来越紧张（尽管在政府的宣传中是“民族团结的大好局面越来越形成”）的时代，白寿彝先生又能做到了“独善”其身？笔者带着这样的问题意识敲开了白寿彝先生的家门。然而，白寿彝先生向笔者叙述最多的却是他的双亲、他的私塾先生、他的圣• 安德烈中学，从先生娓娓动听和满怀深情的叙述当中，我意识到：要想找到以上问题的答案，就要回到白寿彝先生人生的出发点，从头开始研读“白寿彝”这个文本。于是，1998 年 8 月间，凭借着白寿彝先生的指点，笔者来到了开封，在这里开始踏寻白寿彝先生的人生轨跡和思想原点。

一、是“回教”的中国化，还是中国人的“回民”化？

1932 年秋天，以数篇研究朱熹哲学思想的论文修完燕京大学国学研究所的白寿彝（1909-2000）回到了故乡开封城里，初衷大约是在离家不远的“国立河南大学”谋一教职。直至 35 年白寿彝先生来到北京之前，一直生活于开封的白寿彝对自己的学术研究方向做出了一个重大的调整：彻底放弃“写出一本超过前人的（中国）哲学史”的梦想，开始集中精力研究“中国回教史”。毫无疑问，正是由于这一调整，使白寿彝得以在群星灿烂的中国历史学界中独树一帜，奠定下日后成为中国历史学大家的基础。从这件事上可以确认，开封的社会文化氛围在历史学家白寿彝确认“自我”的过程中起到了重要的作用。

今天的开封市有一个“顺河回族区”，它在开封市五区中面积最大、人口最多。顺河回族区里有一个“清平办事处”，被称为“全市唯一的少数民族办事处”，现有居民约 1.9 万人，其中“回族”占 46%。其实，当地居民在称呼或自称这些人时，依然使用“回民”而非“回族”这一名称。

---

* 原文发表于香港中文大学《21 世纪》93 期（2005 年），10 年之后再录时做了极大改动，请以此为准。

[1] 作者为日本神户大学教授。

[2] 笔者曾经四次拜訪白寿彝先生，第一次为 1997 年 12 月 27 日，第二次为 12 月 30 日，第三次为 1998 年 9 月 8 日，第四次为 1998 年 9 月 11 日。

清平的回民占居民人口比例之高，在全国城市中实属罕見。开封市内共有 20 座清真寺（男寺 13、女寺 7），其中 13 座（男寺 8、女寺 5）在顺和回族区内，而清平办事处辖区内又集中了其中的 8 座（男寺 6、女寺 2）。因为开封市内的清真寺大多集中于清平这一区域内，估計 1949 年之前居民中的回民比例还会更高。按照今天这个地域行政区划来看，1930 年代白寿彝回到开封时的故居就在顺河区清平办事处区域内。

东大寺是清平地区也是开封市内规模最大的清真寺，开封市伊斯兰教协会就设在东大寺里。据东大寺内康熙二十八(1689)年的“重建清真寺碑”记载，东大寺建于唐代贞观二(628)年。因为伊斯兰教先知穆罕默德 622 年在麦地那创建了伊斯兰教共同体国家，630 年才征服麦加，碑上所说时间并不可信，但是东大寺具有悠久历史却不容置疑。明代洪武元（1368）年，朱元璋的部下回民将领常遇春占领开封以后，为了进攻北京在当地招兵卖马，许多回民青年应征入伍。据说这件事感动了朱元璋，他从南京赶到开封，亲自给东大寺赠送了“精忠尚武”的匾额。

白寿彝所居住过的维中前街，距离东大寺只有百数十米的直线距离。这也印证了开封市伊斯兰教协会会长李文章先生对白寿彝“本家”就在东大寺“坊上”的说明。“坊”，即“教坊”也称“寺坊”。教坊，是中国回民社会特有的组织方式，它的原型可以追溯到唐宋时代的“蕃坊’[1]，本来是以一座清真寺为中心，由同在此礼拜的回民居民所自然形成的地缘社会组织。教坊与清真寺，实际上互为因果。清平地区内回民比例之所以高，与回民的“一寺一坊”或“一坊一寺”的居住习惯有关。伊斯兰教是维系坊的根本，在伊斯兰教的信仰下，一个坊的居民才能走到一起。根据民国时期的报告，1935 年时东大寺坊上回民大约有 3500 至 3600 户、10600 至 10700 人，[2]一直是开封市内规模最大的教坊。换言之，当时的东大寺也一定具有强大的宗教感召力。

白寿彝的家庭是一个非常典型的回民家庭，母亲更是一位虔诚的穆斯林。据白寿彝本人对笔者讲述，她只要有了时间就会带着白寿彝去女寺学习阿拉伯语。“女寺”又称“女学”，它是中国穆斯林社会为了满足妇女学习伊斯兰教知识、维持宗教信仰的一种发明，而它的发祥地就在与东大寺隔著维中前街相对峙的王家胡同里。按照伊斯兰教的规定，妇女原来并不能进清真寺，当然也就无法在其中接受以读通经文、理解经文为目的的伊斯兰经堂教育。为了解决这个矛盾，清代嘉庆年间(1796－1820 年)，开封回民在王家胡同创建了由女性教师专为妇女讲授经文的“女学”。因为教师会按照教义给前来求学的穆斯林妇女们解答有关礼拜、习俗、以至思想方面的问题，她们因而成为伊斯兰世界里罕見的“女阿訇”，女学成为妇女专用的“女寺”，从此身兼二职。[3]

女寺是中国回民社会的一道独特的风景，更是开封的回民社会形成了一个坚固的穆斯林共同体的象征。在与笔者的对话中，白寿彝曾经骄傲地提到，他的亲戚中出现过三位女阿訇。其中一人是他的姑姑，能写一手漂亮的阿拉伯字。这位姑姑所在的女寺也离白寿彝家很近，幼时的白寿彝经常随母亲去女寺，跟着姑姑学习阿拉伯语，因为写得好，他还时常受到姑姑的表扬。白寿彝就是在这样一个拥有悠久的历史、宏大的规模、严密的组织、在中国伊斯兰的历史与文化上占有重要地位的开封城的穆斯林社会中度过了他的少年时代，儿时的伊斯兰启蒙教育，自然造就了白寿彝对穆斯林社会的认同。然而，就像并不是每一个人在长大成人后都会将自己的认同与其终生所从事的专业活动联系在一起那样，白寿彝也同样需要一个契机，才能由此引起他对中国穆斯林社会的人文和学术关怀。

1932 年，上海和南京接连发生了两起“侮教事件”：南华文艺社与北新书局出版的杂誌与书籍上接连出现了对伊斯兰教徒不吃猪肉的飲食习惯进行侮辱的文字。这些文字反映出在中国进行民族国家建设的过程中部分汉人精英对回民坚持自己特殊的宗教信仰和风俗习惯表现出来的反

---

[1] 秦惠彬，《中国伊斯兰教与传统文化》，中国社会科学出版社，1995 年，64—66 页；马娟“唐宋时期穆斯林蕃坊考”，《回族研究》1998 年第 3 期。

[2] 卢振明，“开封回教谭”，《禹贡》第七卷第四期，1935 年。

[3] 水鏡君，“浅谈女学、女寺的兴起与发展”，《回族研究》1996 年第 1 期。

感，但给中国的回民造成了极大的精神傷害，使各地回民奮起“护教”。我们注意到，白寿彝回到了开封这座孕育了他的城市，回到了他的回民共同体的时期，正是在这次民国时期出现的首次“侮教”事件与“护教”运动前后；而就是在这样一个历史时期和社会环境中，白寿彝先生也开始了他在学术研究方向上从“哲学史”转向“回教史”的重大调整。可以肯定，白寿彝之所以会在研究方向上进行这一转向，与他在这个中国社会中出现对回民社会的严重偏見的时刻回到了这块他生于斯长于斯的土地、回到了他度过了青少年时代的回民共同体中有关。

很明显，白寿彝先生对他的回民家庭和共同体背景具有强烈的认同意识。然而，我们却并不能够仅仅根据白寿彝先生的这种共同体意识，就能够作出他的认同完全是一种对伊斯兰教的宗教认同的论断。因为在 1936 年时，白寿彝在对金吉堂所著《中国回教史之研究》一书时进行批评时留下了这样两段振聋发聩、至今值得令人深思的话语，其一为：““回教”与“回民”含义不同，中国有外国回教徒留居，与中国之有回教，原系两事。”[1]这句话清楚地说明，白寿彝先生认为：外国的回教徒来到了中国并不等于中国就有了“回教”，中国有了“回教”的历史，不能从信仰回教的外国人来到中国的时代算起。

数年之后，白寿彝先生再著《中国回教小史》（1943 年），对其上述思想又做了进一步的详细阐述：“自回教传入中国一直到清末，可分为两个时期。唐宋元是一个时期，明清是又一个时期。第一个时期虽可能有中国人信仰回教，但中国境内的回教力量总是以外来的回教人为核心的。第二个时期，中国境内的回教人可以说都是中国人了（不管他们的祖先是中国人或外国人），但被教外人歧视，至少是被政府和士大夫阶级歧视，并且由歧视而迫害。”[2]也就是说，在白寿彝先生看来，第一个时期只是伊斯兰教教徒来到中国的阶段，白寿彝先生称它为“移植时期”。只有第二个时期，才是“中国回教”自身历史的开始。白寿彝先生的这一观点，其实是在强调：考察中国为何接受了伊斯兰教的历史过程时，当然要追溯到外国回教徒来到中国的历史事实，但是这段外国回教徒来到中国的历史过程，并不能够并不等于中国自身的伊斯兰教的历史。而中国伊斯兰教的历史过程，应该是从中国人信仰了“回教”、也就是说从中国人中出现了“回民”这一团体算起。

“中国有外国回教徒留居，与中国之有回教，原系两事。”白寿彝先生的这一段表述，从逻辑上看来似乎有些吊诡，然而它却点出了一个重要的问题：究竟是应该在伊斯兰历史的脉络中看待中国的伊斯兰教，还是应该在中国历史的脉络中看待中国的伊斯兰教？换句话说就是：中国伊斯兰教的历史，究竟是应该被看作“回教”中国化的历史，还是被看做中国人“回民”化的历史？

事实上，是“回教”的中国化，还是中国人的“回民”化，这个问题不仅影响到如何看待中国伊斯兰教的历史，更重要的是还关系到究竟应该如何看待中国穆斯林社会的性质：如果在中国历史的脉络中，将中国的回民社会看作是“中国人”接受了伊斯兰教的结果，那中国的回民社会就可以成为中国社会吸收了外来文化的证明；而在这种情况下，中国的“回民”社会形成并保持自己独特的“中国＋回教”的文化传统也就是一件天经地义；而如果在伊斯兰教历史的脉络中，将中国的回民社会说成是回教落根於中国的结果，那么中国回民社会的“回教＋中国”的文化传统，就有可能被看成是回民还没有完全彻底地接受伊斯兰教、或者是伊斯兰教在中国遭到异化的象征。也就是说，这一点其实是观察中国回民社会时一个带有根本性的问题。

二、“回民”与“穆斯林”、“伊斯兰教徒”

[1] 白寿彝，“评《中国回教史之研究》”（1936 年），《白寿彝民族宗教论集》，北京师范大学出版社，1992 年 8 月，341-342 页。

[2] 白寿彝，《中国回教小史》（1943 年），该书后改名为《中国伊斯兰之发展》收入《白寿彝民族宗教论集》，北京师范大学出版社，1992 年 8 月，348 页。值得注意的是该书在此次收入时有很大修改。

在理解了以上白寿彝先生关于中国伊斯兰教历史的思考之后，我们也许更加可以深刻地理解白寿彝先生《评《中国回教史之研究》》中第二段话语的意义："从一方面言，回教固不能离回民而存在；从又一方面言，回民之各种活动，并不必亦决不能为完全回教的也。"[1]也就是说，白寿彝先生认为中国的"回教"虽与"回民"有关，但是二者之间并不存在着一种简单等同的关系："回教"即伊斯兰教在中国的载体固然是"回民"，但是所有的"回民"的个人生活和社会活动"并不必亦决不能"都放在"回教"这一宗教的镜头下进行审视。换言之，"并不必亦决不能为完全回教的"中国回民的活动，理所当然就没有将其一切都要按照是否符合"回教"的教义标准进行是非价值判断的必要。值得注意的是，白寿彝先生在这个问题上使用了"并不必亦决不能"这样一种十分清晰、非常肯定、几乎不给人留下"阐释"余地的表述形式。白寿彝先生的以上思想，事实上是建立在一个严谨的逻辑思维基础上的：

中国的伊斯兰教的历史应该在中国历史的脉络中、而不是在伊斯兰教历史的脉络中进行把握理解；其原因是：一部分"中国人"接受了伊斯兰教，才可以算作是"中国回教"的开端；因此，中国的伊斯兰教的历史，不是"回教"中国化的历史，而是在一定历史阶段上中国人"回民"化的历史；所以，中国的"回民"社会形成并保持了自己独特的"中国＋回教"的文化传统，而这个传统自然是不能通过纯粹伊斯兰教的标准进行衡量的。由于以上原因，在中国不可能也无法形成一个政教合一的"伊斯兰共同体"、即按照"乌玛"的形式建设的"完全回教的"、纯粹的伊斯兰社会。

从 1930 年代白寿彝先生的以上思想中，可以感觉到当时的白寿彝先生已经隐隐约约地觉察到了一个困扰着当时的中国社会、尤其是当时的"回民"社会的基本問題，那就是："回民"一词是否可以與"穆斯林"、及"伊斯兰教教徒"二者之間畫上等號的问题？或者說，用中文表述的"穆斯林"究竟是一种宗教信仰呢，抑或是一种生活文化形式？事实上，1930 年代的白寿彝先生已经对上述问题做出了回答。而这个答案，应该与他出生和长期生活于"开封"这座"中国历史文化名城"一事有着密切的关系。因为对于白寿彝先生来说，"开封"正是一个处于整个中国文化大环境之下的"中国回民社会" 的符号和记忆的记忆。

"顺河"这一地名的原意，就是顺着汴河边的两岸地区。从宋徽宗时期画家张择端所作长 525 厘米、宽 25.5 厘米的绘卷--"清明上河图"中我们就可以联想到，开封的回民社会其实一直沒有远离政治的中心。开封鼓楼的旧址附近，有一座"三民主义胡同清真寺"。这座清真寺原名凤凰寺，有人考证说它是宋代为伊斯兰教徒的官僚所建的官寺，[2]这段历史反映出穆斯林就已进入中国官僚阶层的事实。除东大寺外，开封还有凤凰寺、北大寺、西皮渠清真寺、文殊寺街清真寺等四座古老的寺院，因为资料的限制，无法确认这些"古寺"的具体建造年代。但是据明代文献资料记载，当时住在凤凰寺、西皮渠清真寺周围的居民基本上都是中国土生土长的穆斯林－"回子"。3它反映出，从明代初年起回民已经进入政策决定层次的事实。清代道光二十一(1841)年黄河决堤，回民们为了堵住水门不惜拆下东大寺的建筑材料保卫了开封城。水灾过后，道光皇帝下令修复东大寺，并挥笔写下"护国清真"四字。这四个大字至今仍然挂在东大寺的墙头，与出身于洛阳回民社会的原中国官方的通讯社--新华社社长穆青所题"东大寺"匾额相对，形象地反映着开封回民社会与中国历代国家政治权力、与中国社会之间的共生关系。

与西安、洛阳、北京、南京、杭州等并列为中国的"六大古都"的开封，当然也是中国文化传统的符号。战国时的魏，五代的后梁、后晋、后周，以及北宋、金等王朝都曾定都开封，孔子

---

[1] 白寿彝，"评《中国回教史之研究》"（1936 年），《白寿彝民族宗教论集》，北京师范大学出版社，1992 年 8 月，342 页。

[2] 胡云生，"开封市伊斯兰教清真寺"，中国人民政治协商会议河南省开封市委员会文史资料委员会编《开封市文史资料》第十辑，226 页。

[3] （明）景况《如梦录》街市纪。

和孟子也曾经在这里留下过足迹，蔡邕、蔡文姬、阮籍等文化名人出生在这里，北宋时开封成为中国的政治、经济和文化中心，科举史上第一次殿试和最后一次会试都在开封举行。1954 年以前，开封市是河南省的首府，近代这里诞生了河南省最早的大学、师范和女子师范、报纸、图书館、博物館、剧团、剧场、广播局、电报局、邮电局、电话局等等。白寿彝也就曾是河南省最初的大学--中州大学[1]文史系的学生。

在白寿彝出生的清代末年，开封已经陆续出现新式的学校。新式学校面向社会招收学生，除文史之外还教授自然科学方面的知识，不同于传统的以家族为单位的私塾。1908 年，河南省第一所以回族子弟为对象的回民学校－养正学校，就由著名的王皓然阿訇创建于东大寺里。[2]回民学校与一般新式学校不同的是，同时教授学生们伊斯兰教的知识。然而值得注意的是，白寿彝的父母却没有将自己的送孩子们到这里，而是聘请了先生，在自己家里开设了私垫对他们进行中国传统式的教育。这件事说明，在这样一个与中国传统文化有着千丝万缕联系的开封城里，回民们原本重视学习中国的传统文化。白寿彝的母亲不识字，但在窗外听私塾先生讲课，居然默记下“三字经”，然后教给还没上私塾的白寿彝。[3]

1916 年，7 岁的白寿彝开始在私塾学习。据白寿彝讲，他一生曾经遇到过三位私塾先生，启蒙老师是晚清秀才邓先生。邓先生的教育方法是要求学生反反复复、死记硬背四书五经，白寿彝称邓先生的教育方法为他打下了中国传统文化素養的坚实基础。在邓先生以后来到白家私塾的是一位晚清拔贡吕先生。吕先生强调理解能力的重要性，让学生们嘗试解释各种古文的内容。出身回民的吕先生指导年仅 11 岁的白寿彝完成的第一篇作文题目“过者务当改”选自科举试题，而白寿彝沒有提起吕先生指导他学习古兰经。在白寿彝 13 岁的时候，私塾老师又换成了凌先生。凌先生虽然熟悉自然科学，但在最大个功课语文上，仍然是让学生通读和理解中国的古代经典。

根据白寿彝外甥女巴秀芝阿訇的介绍，笔者在开封找到了白寿彝长兄白寿康的长孙——当时已 50 岁的白崇仁。据白崇仁介绍，他有三个弟弟：白崇义、白崇礼和白崇智（故人），如果再有一位弟弟降生，家中给他准备好的名字是“白崇信”。“仁、义、礼、智、信”，这个由朱熹弟子陈淳整理出来的儒家伦理体系，已经深深扎根于开封城回民社会的道德观念中，滲透到了他们的日常生活里。如果理解了这一点，不仅可以理解在 1930 年代为什么更多的开封回民不肯轻易接受“依赫瓦尼”学说的现象，更可以理解在中国建设近代国民国家的政治进程中被边缘化的事实给他们所带来的巨大的精神压力。

进入 20 世纪之后中国所选择的建设近代民族国家的道路，给中国回民社会不断带来被边缘化的危机。清末民初的革命家们，将自己的建国主张从“驱除鞑虏”变到“五族共和”，然后又从“五族共和”变到“中华民族”，民族与国家之间的等号越划越清晰。尤其在 1930 年代，发生于东北边疆的“伪满洲国建国”和西北边疆的“回民叛乱”（实为维吾尔），让越来越多迷信民族国家体制的政治家与知识精英对汉以外的文化集团产生偏見和抵制情绪。尽管南京国民政府对 1932 年发生在上海南京的两次“侮教”事件作了较为严历的处理，但是 1936 年 4 月在北平又出现了类似的“《世界晚报》侮教事件”。这些发生在中国的政治、经济和文化中心的事件说明，包括中国的政治家和知识精英在内，中国社会中正在逐渐蔓延开来一种在近代民族国家的体系中，文化也必须统一于主流文化的情绪。

---

[1] 中州大学，前身是经河南省临时议会决定于 1912 年创立的河南留学欧美预备学校。当时，类似这样的学校在全国仅有三所。其余两所分别是北京的清华和上海的南洋学校。中州大学于 1927 年改名为河南中山大学，1930 年再改名为省立河南大学。早期的毕业生中有范文澜(历史学家)、冯友兰(中国哲学者)、姚雪垠(小说家)、周而复(小说家)等有名的文化界人士。中华人民共和国建国以后，先后改名为河南师范学院、开封师范学院、河南师范大学等，1984 年恢复为河南大学。

[2] 郭宜甫，“忆养正学校”，《开封文史资料》第十辑，1990 年，330 页；陈廷良、王惠民，“浅议河南回民教育”，《中国回族教育史论集》，山东省民族事务委员会，山东大学出版社，1991 年，160 页。

[3] 鲁丁(白寿彝)，“从《三字经》说到历史教育”，《白寿彝文学论集》(下)，1288 页。

其实在 20 世纪初期，面对中国建设近代民族国家的趋势，大量的回民知识精英开始呼吁不要将回民看作汉族以外的民族集团，并且针对汉回之间在文化上的差异，甚至主动提出了改革回教，以使其适应中国建设近代民族国家的趋势。[1]然而，三十年代的中国社会在如何处理文化与国家之间关系的问题上，却再次出现了对回民的文化生活习惯的污蔑和攻击。这种社会偏見，使回民不得不再次考虑回民与汉民之间关系的性质，甚至有人开始考虑在自己是不是一个有别于汉的特殊的民族共同体的问题。这件事反映在开封，就是 1930 年代回民社会中发生的一系列教派分裂和对抗事件，这些事件使开封的回民社会数度出现分裂的危机。

在离东大寺不过数百米的王家胡同深处，还有一座“王家胡同清真寺”。1989 年得到修缮的王家胡同清真寺，与东大寺的中国传统式建筑风格炯然不同，礼拜堂选用的是阿拉伯式的圆屋顶。据开封市伊斯兰教协会会长李文章先生介绍，白寿彝的家族在四十年代已改入王家胡同清真寺的坊上。与白寿彝同一宗族的白寿志，1998 年时担任王家胡同清真寺教坊的“社头”，就是由教坊内穆斯林共同推选出来的理事。事实上，王家胡同清真寺正是在 1930 年代开封回民社会的教派分裂中，从东大寺分裂出来的一个年轻的清真寺。王家胡同清真寺建成于 1937 年，从教派上来說属于依赫瓦尼派（即新教），而东大寺属于格底目派（即老教）。

“依赫瓦尼”之意为兄弟、同胞或朋友，依赫瓦尼派是 19 世纪末受阿拉伯地区瓦哈比运动的影响，由中国甘肃省的东乡族阿訇马万福等人倡导、形成的中国伊斯兰教教派。它自称“遵经派”，提倡“凭经行教”、“遵经革俗”、要求穆斯林“一切回到《古兰经》中去”。如妇女要戴盖头，参加社会活动要严格遵守教法教规。他们提出遵从天下穆斯林皆兄弟的古兰经的精神，主张建立平等的教坊间关系，反对铺张浪费、披麻戴孝、哭丧、游坟点香等风俗习惯。

“依赫瓦尼”实际上是因反对在西北地区回民社会中形成的伊斯兰教门宦制度而形成的，[2]故被称为“新兴教”、“革新派”。在并不存在“门宦”的开封地区，“依赫瓦尼”提倡“凭经行教”、“遵经革俗”、“一切回到《古兰经》中去”的口号，其内容理所当然地让人联想到清算汉文化对于伊斯兰教徒日常生活影响的内容。而被称为老教的格底目派，则主张一如既往地按照传统的信仰方式履行穆斯林的基本责任。

开封的“依赫瓦尼”教派的历史，可以追朔到 1917 年。这一年，跟随马万福学经的马广庆从甘肃归来，开始在开封传播“依赫瓦尼”学说，20 年代初期掌握了对文殊寺街清真寺的控制权，使这里逐渐变成为开封城“依赫瓦尼”教派的据点。[3]此事激起了其他教坊的反对，原属文殊寺街清真寺的反对依赫瓦尼的教友们，在无法夺回控制权的情况下，不得不于 1923 年脱离文殊街清真寺，建立了格底目派的洪河沿清真寺。[4]1930 年代里有人要在开封最大的清真寺、东大寺推行“依赫瓦尼”学说，因而引起激烈争论，教派之争又起。东大寺坊上信奉了“依赫瓦尼”学说的教友们与东大寺分裂，独自建立了王家胡同清真寺。除王家胡同清真寺外，仿照文殊寺街清真寺建起的北门大街清真寺，也是 1933 年由仅仅相距半里地之外的北大寺中分裂出来的依赫瓦尼派教友们所建。[5]

三十年代开封的教派之争，表现了在当时的近代民族国家建设中表现出来的对其他非中国主流文化的歧视之下，中国回民社会关于自己与中国文化之间关系之定位所产生的焦虑。但是在这场教派之争中，东大寺的教长洪宝泉亲自撰写阿拉伯文《明真释疑》，明确阐述了反对“依赫瓦

---

[1] 保廷樑，“宗教改革论”，《醒回篇》，东京，1908 年，31 至 40 页。

[2] 门宦，是西北地区的甘肃宁夏和青海地区回民社会中的一种普遍的教团组织形式。主要是由伊斯兰教神秘主义教派苏非派的领袖们，将中国封建礼法制度导入伊斯兰教信仰体系而形成的。门宦的领袖可以世袭，对所属成员保持绝对的权威。

[3] 胡云生，“开封市伊斯兰教清真寺”，《开封文史资料》1990 年，250 页。

[4] 同上胡云生文，244 页。

[5] 开封市民族事务委员会，“东大寺阿訇——赵永清”，《开封文史资料》第十辑，360 页。

尼”教派的意志，最终只有不到百分之二十的开封回民改宗为“依赫瓦尼”。[1]东大寺具有奉行与中国传统文化共存方針的传统，明代万历十四年（1586）年曾经树立“古制连班永尊”的巨大石碑，以表示坚持传统、抵制其他学说的信念。[2]提倡“凭经行教”、“遵经革俗”、“一切回到《古兰经》中去”的“依赫瓦尼”在开封之所以会遇到如此大的阻力，是因为这个从表面上看来非常宗教化的命题，其实质却是要求疏远中国的传统文化。而这一点，对于生活在开封这座“中国历史文化名城”中的回民社会来说，其实是一个他们从内心反对、不愿看到出现的现象。

其实，对他人的不宽容，就是一种失去自信的象征。这种现象不仅发生在一个政权的层次，同样发生在其他共同体的层面。包括一种文化、一种宗教、一种社会价值体制，在它失去了自信时，都会对其他的文化失去宽容，并通过暴力或近暴力的手段要求其他的文化、其他的宗教、其他的社会价值体系对自己进行认同。1930 年代中国数次发生的“侮教”事件，正是当时“中华民族”的这种自信丧失的象征。就在 1930 年代的“侮教事件”前后，在日本帝国主义的支持下，东北和北京地区相继组织起了伪满洲国“回教协会”和“中国回教协会”，“中华民族”的思想遇到了最大的挑战。由此可以知道，中国社会里正是在这样的处境中，出现了要求中国回族社会明确表达其关于国家的认同：要么中国，要么伊斯兰；要伊斯兰就边缘化，要中国就放弃伊斯兰，这就是发生“侮教事件”的社会思想背景。但是对于中国的回民社会来说，这个二者只能取一的对立关系原本并不存在，所以他们只能选择了抗争。

1937 年 3 月 7 日，白寿彝代顾颉刚先生执笔写下了《大公报》星期论文《回教的文化运动》，在其中他写道：“回教文化运动推演至此，其意义已较前丰富，表现的成绩也比以前深刻多了。近数年来，为了回教青年受高等教育的渐多，同时回教历史的研究也已发轫，这文化运动显然又酝酿着一个新的阶段。据我所接近的几个回教青年的观察，这个新阶段至少包括以下各点：（1）须於回教根本教义既各部重要教法有理论上的阐发；（2）须把回教历史上关于阿拉伯文化与中国文化的媒合，即回教徒与非回教徒没有真正的种族区别的各种事实，使教内外人有普遍的认识；（3）须大量地而且精细地翻译整理各种回文典籍，给中国学术界以新鲜刺激；（4）须对西亚细亚诸回教国家有密切的联络和切实的了解，使得他们可因文化的关系，作保持我国西陲国防的重要因子。”[3]

由于与当代中国民族政策内容的乖离，其中的第（2）点，自然更能够引人注目。这一点既能够证明中国建设近代民族国家的政治进程为什么会给中国的回民社会带来危机感，同时也对我们分析今天中国乃至世界上到处发生的民族问题的构造时，依然具有鲜明的借鉴作用。我们不能不赞叹：即使在这样一个时期里，白寿彝先生居然依然保持了作为学者的冷静。

三、容纳多元文化的宽容环境

据白寿志推测，白寿彝与母亲去过的女寺，应该是教经胡同女寺，当时也是东大寺的女寺之一。教经胡同贯穿草市街和北上街之间，离维中前街只有 300 多米。教经胡同的名字，由历史上中国最大的犹太人集团定居于此并在此地建立教会的故事而来。以前在中国犹太教也被称为“挑筋教”或“一赐樂业教”（以色列教），因犹太人吃牛羊肉时必须挑去牛羊足筋的习惯而得名。清代以前教经胡同称为挑筋胡同，以后挑筋慢慢被念成教经。

开封城里犹太人的足跡可以追朔到北宋真宗年间(998－1022 年)，据说当时有 500 名犹太人以朝贡的名义来到开封并定居下来。1163 年，他们在开封建造了犹太教堂，明清时人们也将犹

[1] 穆德全、胡云生，“开封的回回民族”，《开封文史资料》1990 年，287 页。
[2] 胡云生，“开封市伊斯兰教清真寺”，《开封文史资料》1990 年，255 页。
[3] 白寿彝，《回教的文化运动》（1937 年 3 月 7 日《大公报》星期论文，代顾颉刚先生执笔），《白寿彝民族宗教论集》，北京师范大学出版社，1992 年 8 月，78-79 页。

太教堂称作清真寺。[1]开封犹太人的人口，几乎从来没有超过过 1000 人以上的时候，然而它却有著 1000 年的历史。这说明，历代的王朝都沒有使用暴力强迫他们放弃自己的文明。正是因为这种宽容，反而促使他们开始接受了中华文化的要素。据说，1420 年一位犹太人被明朝皇帝赐姓为赵，这是犹太人最初得到中国人姓名的例子。明清时代，也有犹太人出任知县、参将、刑部郎中等官职，还有人考取了进士。[2]从犹太教堂遗留下来的明代正德碑的碑文中，可以看到他们当时已经开始用儒学的概念解释犹太教教义。另外，在传教士所画的犹太教堂的立体图上，也能看到康熙亲书“敬天助国”的匾额，说明居住在开封城里的犹太人已经能够接受中华文化中有关“天”的思想。

居住在开封的犹太人共同体消失的原因，首先是与天灾有关。黄河洪水泛滥，数次席卷开封，犹太教堂曾于 1451 年、1642 年、1851 年、1860 年四次遭受黄河洪水的袭击，前两次水退之后，人们集资重建了教会，康熙年间来到开封的法国传教士还曾描绘下教堂重建后的雄姿。[3]然而，毕竟人数过少、经济实力有限，在最后一位犹太教士于 1800 年去世[4]之后，共同体又失去了最后的精神约束力量，于是慢慢走向了自然消亡。在 19 世纪中两次遭到洪水袭击之后，他们不但沒有能力再建教堂，教堂的土地也于 1912 年出卖给了天主教会。

从开封的犹太人的历史中也可以看出，生活在开封这座中国历史文化名城的人们，更能理解和适应中国传统的王朝体系在对待其他文明存在的问题上的宽容态度。我们可以注意到，在中国的犹太人中最后更多的人不是同化于汉人社会，而是被吸收到了穆斯林共同体中。由于犹太教与伊斯兰教在生活习惯有接近之处，生活在中国的犹太人曾被称为“蓝帽回回”。一位于 1642 年访问了南京的外国传教士在他的著作中记录到，当时南京仅有的四户犹太人都已改信了伊斯兰教。虽然我们无法确认开封犹太人最后是否也都改信了伊斯兰教，但是曾为开封犹太人居住区中心的教经胡同，之后变成了穆斯林的集中居住区，却是一个不争的事实。1929 年白寿彝考上了燕京大学国学研究所的研究生，遇到了中国犹太人研究的开山祖陈垣。白寿彝先生告诉笔者，当年陈垣先生得知白寿彝是开封来的回民时，居然一度认定白寿彝为犹太人的后裔。

白寿彝先生虽然沒有发表过直接研究开封的犹太人社会和历史的著作，但是毫无疑问，他也一直在关注这个问题。1998 年夏天在接受笔者访问时，他曾用了很多时间谈及开封城里的犹太人的故事。他以开封城中具有多种文化、是一块多种文化共存的土地为荣，为犹太人共同体的消亡惋惜。尤其令白寿彝先生扼腕的是：犹太教堂里曾有过四本犹太经书，包括两冊“羊皮古经”，后来都被天主教传教士掠夺到了欧洲。比起犹太教来，白寿彝对开封城里的基督教的态度截然不同。也许是因为他曾经直接体验了开封的基督教会对于异己文化和思想的不宽容，受到过基督教会学校教育的他，反而沒有对基督教留下什么好評。

开封基督教的历史，可以追溯到明朝崇祯元(1638)年。当年，意大利耶稣会教士开始在开封组织教会。[5]但是，与伊斯兰教、犹太教传入中国之后，逐渐接受中国传统文化成分，利用中国传统文化的命题、逻辑以及伦理观阐释教义不同，罗马教皇針对耶稣会在中国的传教，最终做出了严厉禁止信仰者同时保持中国传统习惯、禁止传教士利用中国传统文化思维、也就是通过中国人能够听懂得的语言进行传教的决定。到了清朝康熙年间，这种不许教徒接受一切儒家教义的做法威胁到了清朝的统治基盘，康熙皇帝在康熙 45(1706)年，开始禁止基督教在中国的布教活动，

---

[1] 关于中国犹太人历史的详细资料——犹太教的来源、教义、犹太人迁入中国以及开封犹太教教会的沿革，主要记载于开封犹太教教会的三块石碑上——明代弘治二(1489)年的“重建清真寺记”(弘治碑)、明代正德七(1515)年的“尊崇道经寺及镂空记”（正德碑)、清代康熙二(1663)年的“重建清真寺碑”（康熙碑)。

[2] 魏千志，“中国古代犹太人的历史贡献”，《史学月刊》，1995 年第 3 期。

[3] Josep Dehergne, S. J Donald Daniel Leslie *Juifs de china*, Pariset Rome 耿升译《中国的犹太人》，中州古籍出版社，1992 年。

[4] 同上书，第 8-9 页。

[5] 孟紫坪，“开封市天主教会概述”，《开封文史资料》第十辑，42-44 页。

开封城里的天主教会就在很长一段时间里消失了踪影。

20 世纪初，在西方列强侵略中国的枪炮声中，基督教重新回到开封。此时来开封的不再只是天主教系统，还有基督教系统的圣公会、美国的南浸礼会、循礼会、内地会等。从 1910 年代到 30 年代，这些教会在开封先后建立了培文学校(男子)、华美学校（女子）和光豫中学（男子）、静宜女子中学(以上为天主教系统)，济汴中学(男子)和施育女子中学(美国南浸礼会所办)，磐石中学(男子)和培德女子中学(循理会所办)，圣• 安德烈中学(圣公会会所办)等许多学校。

1924 年 15 岁的白寿彝先生进入圣• 安德烈中学。根据与白寿彝先生同年代进入济汴中学的赵圣城的回亿录——〈读书六年的济汴中学〉记载，[1]当时开封城里的许多教会学校，至少基督教系统的教会学校，在教育制度与教育方法上有许多相似之处。[2]济汴中学，除了信徒，也接受一般人家的孩子入学，在学费上却有差别。信徒的孩子一个学期的学费为 16 元(仅仅交纳住宿费和伙食费)，其他学生是 32 元（学费 16 元、住宿费和伙食费 16 元）。从此可知，并非所有的人都是为了基督教的信仰才送孩子来到教会学校。按照白寿彝先生的说法，父母送他来到这里读书的目的是为了让他学习英语。[3]

按照赵圣城先生的回亿，教会学校对学生的管理非常严格，不让学生接触外面的世界。比如济汴中学，学生被严格禁止参加各种政治和社会运动，一律寄宿，每月只可以在一个星期六回家一次，但必须于当天晚飯前返回学校报到。这种对学生思想的控制，也引起了一直生活在一个信仰自由的社会空间中的白寿彝先生的反感。据白寿彝先生回忆，教会学校丝毫不顾学生原有的宗教信仰，要求学生每天早晚两次礼拜，读习《圣经》，这尤其引起了身为回民的白寿彝的不满。第一学年结束后，白寿彝先生看到了一篇发表在上海某家报纸上的文章。这篇文章指出，西方列强办教会学校的目的，在于控制中国的教育主权、控制中国国民的思想。白寿彝先生对这篇文章的内容产生共鸣，于是下定了退学的决心。但是当他以学校伙食不符回民飲食习惯的理由提出退学时，校方甚至答应给他单开伙食进行挽留，又考虑到父母盼子成龙的心情，他才留了下来继续学业，但是三年的课程只用了两年便毕了业。

从白寿彝先生对待开封城里的犹太人和基督教会的记忆中可以看出，当时的白寿彝先生身上同时集中了两种精神：既有作为一个“回民”对回民社会文化的理解，更有一个作为开封人对于其他文化的宽容。而这样两种精神之所以能够同时存在于一个人身上，说明当时的白寿彝先生已经将一个宽容的社会形态：人们可以具有各自不同的宗教信仰和思想意识形态的社会，看作是一种理所当然的社会常态。他对基督教学校的反感，也正是出于他无法容忍基督教学校对其他文化及思想的不宽容。如果我们不刻意从一个回民的角度关注白寿彝先生时，可以感觉出，在白寿彝先生的思想深层中其实蕴藏着最为彻底最为典型的中国文化基因。他看待任何事物的目光，在一个回民之前，首先是一个中国人。而作为一位回民的白寿彝先生之所以能够如此自然地认同中国文化，不是因为他在中国文化的压迫下放弃了自己的宗教信仰，而恰恰是因为中国具有允许其他不同宗教、信仰或文化共同体共存的宽容的文化传统。[4]

在南教经胡同与白寿彝长期生活过的维中前街之间，坐落著崇祯元年所建的天主教堂，开封市天主教协会也设在其中。在笔者访问的年代里，教堂的围墙已经被打开并包租给数家商店和饭店，其中一家居然打出了“清真朝鲜冷面”的招牌。以维中前街为中心，在半径不超过 400 米的地区内，历史与现实、文化与政治、精神的追求与经济的欲望浑然同在，伊斯兰教、基督教、犹

---

[1] 赵圣城，“读书六年的济汴中学”，《开封文史资料》第十辑，186-188 页。

[2] 1997 年 12 月 30 日在对白寿彝先生的采访中这一点也得到了落实。

[3] 刘雪英，“白寿彝教授传”，《白寿彝史学论集》(下)，附录，北京师范大学出版社，1994 年，1297-1298 页。圣•安德烈的校长在入学考试时向白寿彝询问他为何选择教会学校，白寿彝先生回忆说，为了学习英语，为了利用英语这一工具看世界。

[4] 关于其原因，请参照拙著《多民族国家 中国》（日本岩波书店，2005 年）中关于中华文化的缔造者其实是由周

太教、“清真朝鲜”，多种文化你中有我、我中有你，组成了开封的一道奇妙的风景线。然而开封城里的人们，谁也没有也不会以此为奇。白寿彝和开封的故事告诉我们的，首先就是在中国传统的社会环境下，具有不同文化形态的人们曾经和谐地共同生活在同一个地域里。

然而，就在顺河区里，也有让人感到当代政治冷酷无情、背叛中国宽容文化传统的印记。就在距离白寿彝 1930 年代生活过的维中前街不过数百米的二马路上有一套小洋楼，门前横向坐落着一张石碑，上面写著“国家主席刘少奇逝世之处”的字样。当时身为中国国家主席的刘少奇，文化大革命中遭到残酷的，于 1967 年在这里孤独地离世。当然，本篇的主人公白寿彝先生，即使当年曾经生长于在这里，当时也不可能知道发生在这里的这种事情。

显然，具有不同文化背景和文化传统的人们之所以能够共同生活于同一个地域社会中，其前提条件就是这些人们不要将文化的背景与现实的政治联系在一起。笔者在开封城里发现，比起“回族”这个称呼来，无论他的文化背景为何，大家都更愿意称呼或者被称呼为“回民”，而“穆斯林”一词，只是在特意提到或被提到其所信仰宗教时才会被使用。很明显，开封城的人们，不仅在他们的日常生活中意识不到通过“民族”的标准与他人进行切割的必要，甚至把他们的伊斯兰信仰或建立在伊斯兰信仰基础上的回民文化的实际意义也限制在私的领域中。事实上，与 1949 年以后的历史进程不同，在中国这样一个多民族国家的历史长河中，历来都不是所有的人会对“民族”的概念具有清醒的认识和强烈的认同。正是因为这种不去刻意地发现和认同“民族”、刻意地发现和认同所谓构成民族文化特征的宗教意识，才能够使得各个具有不同文化背景和文化传统的群体和个人之间能够长期和平共处。近代的开封再次证明了这一点，而白寿彝先生，也正是在这样一个并不从“民族”和“宗教”的角度上区别他者、因而具有不同文化背景和文化传统的人们能够和谐共存的文化氛围和社会环境中，才能够保持他的二重忠诚：对于回民社会和对于中国社会的二重忠诚。正如美国学者 P．A，科恩在其《知识帝国主义－－东洋思想和中国问题》一书中所指出的那样：“决定一位历史学家采用一定的方法、以及他们提出这样或那样的问题意识，其理由除了他自身所处的社会、文化环境之外，别无它物”[1]。

结　语

白寿彝先生当年的疑问，那就是中国的“回民”是不是就是“伊斯兰教徒”的问题，其实至今都没有得到一个明晰的回答，并且仍然拷问着今天的中国回民社会。1940 年代以后，这个问题事实上变得越来越复杂。其原因不言自明:当“回”被形容为一个“民族共同体”时，能够被发现用来与“汉族”进行切割的“回族”的“民族特征”，就只有对伊斯兰教的宗教信仰而已。正如“回”——“伊斯兰”被当做了民族共同体的名称一样，“回民”与“伊斯兰教信仰”就这样被紧紧地捆绑在了一起。然而，如果所有的中国“回民”都信仰伊斯兰教，那么坚持无神论的中国共产党中为什么会有如此之多的“回族共产党员”？毫无疑问，由于受到伊斯兰教的影响，中国回民形成了自己的独特的文化和生活习俗，然而文化和生活习俗并不一定代表宗教的信仰，就像今天许多人过生日时都要吃蛋糕，然而这些吃蛋糕的人并不一定都是基督徒一样。

白寿彝先生在各个年代中留下了大量的文章，至少我们可以相信，1949 年前的文字应该是他当时思想的忠实表现。1937 年 3 月 7 日，白寿彝在代顾颉刚先生执笔写就的《大公报》星期论文《回教的文化运动》中指出，“但这种运动虽极可钦佩，而在运动的过程中也免不了有些缺陷。据我看，最大的缺陷有两个：一个是各方努力的不集中，一个是各种活动的缺乏现代化。……第二个缺陷，表现得最清楚的是回教徒发表的文字和言论里往往把学术研究和宗教情绪牵混在一

边进入中原的异民族统治者的论述部分。

[1] P. A.科恩著，佐藤慎一译，《知の帝国主义—オリエンタリズムと中国像》，平凡社，1998 年，21 页

起，而不能把这两项各安放在适宜的地位。其次，在几个高级学校的课程编制和将来计划中，似乎还不能把讲授的课业融化在世界知识的领域里。因为这样，所以教内外人的隔阂常无法避免”[1]。笔者认为，白寿彝先生的这段分析尤其值得我们今天再次深思，因为在“回”被变为“民族”之后，“发现和发扬优良民族文化传统”的实践，反而变成了这种“把学术研究和宗教情绪牵混在一起”的正当性场域。

白寿彝先生在 1930 年代中国回民社会中出现“护教”运动的时期改变研究方向的原因，显然并不仅仅出自于他在开封回民社会中所感受到的在传统文化和生活习俗遭到污蔑时的愤怒。从对“回教”与“回民”二者进行了剥离，到主张从中国历史的脉络中理解中国伊斯兰教的历史，再到主张回教徒与非回教徒没有真正的种族区别，再到批评“回教徒发表的文字和言论里往往把学术研究和宗教情绪牵混在一起”，可以清醒地看出，他的危机意识既来自于对当时回民在中国近代民族国家建设的过程中被边缘化的事实，更来自于中国回民社会中的不自觉的“自外”意识。白寿彝先生之所以没有局限于一个“回族”史学者，而最终成为了中国历史学的大家，不能不承认正是因为当初的他具有宽阔的学术视野与跨越“民族”的人文情怀。

【论　文】

现代性语境下族群认同的消弭与建构

——对迪庆藏族自治州两个村落的比较研究[2]

刘　琪[3]

内容提要： 在现代性的语境下，族群之间的关系变得更加微妙复杂，族群认同也在实 践过程中被不断重塑。国家与市场可以被视为现代性最主要的力量，它们介入地方社会，地方社会则在精英的带领下与其形成“共谋”，进而改变地方面貌。通过对 云南迪庆藏族自治州的两个个案进行比较研究，可以揭示族群认同的消弭与建构过程，以及影响族群认同走向的要素。这两个个案都是地方社会与国家、与市场互动 的产物，是当地人在竞争性情境下的自主选择。在现代性语境下进行族群研究，需要关注地方社会与更大的体系之间的互动关系，也需要关注个体能动性的发挥。

关键词： 现代性　族群认同　国家　市场　社会过程

现代性，是席卷 20 世纪的全球现象之一，它渗透到每个角落，极大的改变了地方面貌。从总体上来看，现代性至少从两个方面对传统地方社会造成了巨大影响：第一，它打破了地方社会封闭隔离的疆界，将地方卷入到全球体系之中，使地方化化的实践与全球化的社会关系联系在一起，地方不得不应对来自外界的冲击；第二，它将个体从传统社会联结中解放出来，获得了更大的自主性，个体身份与认同[4]不再是先赋的、固定的，而是可以进行自主选择，并由此导致地方

[1] 白寿彝，《回教的文化运动》（1937 年 3 月 7 日《大公报》星期论文，代顾颉刚先生执笔），《白寿彝民族宗教论集》，北京师范大学出版社，1992 年 8 月，79 页。

[2] 本文刊载于《学术月刊》2016 年第 3 期，略有改动。

[3] 作者为华东师范大学 人类学研究所 副研究员。

[4] 在中文的学术讨论中，对于“身份”与“认同”常常没有进行严格区分，而在笔者看来，这两个概念有着需要澄清的差异。身份，指的是根据一定的社会制度、组织规则所建构起来的社会位置；认同，则是个体主动进行的意义建构。只有当个体将自身的社会角色作为自身的意义来源主动内在化并加以接受的时候，身份与认同才

社会关系的变化与重塑。[1]

族群关系，也是地方社会关系的组成部分。相对于单一族群的聚居地而言，多族群聚居地的族群关系通常会呈现出更加复杂的样态。在我国广大的领土上，西部的“走廊地带”是多族群聚居的主要地域之一。在历史上，由于贸易、军事等原因，多个族群在同一片区域长期共生共处，在日常实践中，形成了族群之间相处的默认规则。在这个时候，族群边界往往并没有那么清晰，族群与族群之间的文化差异被包容于共同的社会生活之中。[2]然而，随着现代社会发生的一系列变化，这种族群共处的地方形态也开始改变

概而言之，变化的根源在于传统地方社会自给自足的状态被打破，进而介入到了更大的社会结构之中，国家与市场，便是这个结构中最重要的两个维度。20 世纪 50 年代，我国进行了大规模的民族识别，这是一项国家化的工程，将辖域内的人群重新按照一套官方的“民族”体系进行了划分，这套官方的分类体系，未必与地方传统上的族群分类体系完全吻合，这使得人们需要按照新的分类体系重新定义自己的身份。此后，围绕着新的民族分类，国家又推行了一系列的民族政策（主要是针对少数民族与少数民族地区的优惠政策），这些政策将民族身份与资源分配挂钩，促使民族地区的人们愿意重新发明自己的地方传统，与国家话语进行“对接”，以获得更多的资源与便利。[3]

20 世纪 80 年代，市场经济兴起，传统文化的价值被放到市场中进行重新评估。对于民族地区的人们而言，市场经济的影响主要体现在两个方面：一方面，让一些年轻人走出了“深山老林”，在外出打工的过程中重新认识这个世界；另一方面，使地方传统被商品化，成为了供远道而来的游客参观游览的景点。进入 21 世纪之后，旅游业更加繁荣发展，那些来自城市里的游客们，总是希望在“民族地区”看到些与众不同的东西。这种猎奇的心态，使得各地人民纷纷开发出自己的“特色”，这些“特色”并不必然与他们的日常生活相符，而是为了迎合游客、赚取利润而塑造的地方形象。[4]

在国家与市场力量的双重冲击下，近年来，民族地区的地方形态正在不断发生变化，这些变化，也导致地方的族群关系不断进行重组，或从分化走向融合，或从融合走向分化。笔者在这里所要呈现的，即是这样两个案例。这两个村落都位于同样的区域，即云南迪庆藏族自治州。这是一个典型的多民族聚居区域，截止 2011 年，生活着包括藏族、纳西族、傈僳族、汉族、白族、彝族、普米族、苗族、回族、独龙族、怒族等十余个民族。两个村落的地域条件有诸多类似，但近年来却走向了不同的方向——在第一个村落中，族群认同被共同的“地方文化”消弭，人们的认同更多指向的是地方而非族群；在第二个村落中，族群认同在近年来复兴，但又带有地方性的特征。在下文中，笔者将细致呈现这两个村落近年来发生的故事，并就其出现不同走向的原因进行讨论。笔者将指出，虽然两个案例看似走向不同，但无论是族群认同的消弭或是建构，都是地方人民在国家、市场、地方传统几个要素的共同作用下做出的自主选择。由此，笔者将对现代性语境下的族群研究提出自己的看法。

一、金江镇吾竹村：族群认同的消弭

是一致的，否则，身份与认同之间将会出现裂痕，甚至造成“有身份而无认同”的情况。参见罗如春，“身份认同问题三论”，载于《中国中外文艺理论学会年刊（2008 年卷）——理论创新时代：中国当代文论与审美文化的转型》。

[1] 参见安东尼·吉登斯，《现代性的后果》，田禾译、黄平校，北京：译林出版社，2011。

[2] 关于多个族群在同一片区域和平共处的案例，可参见刘琪，“构建多民族共同体的‘迪庆经验’：历史、现实与启示”，载于《华东师范大学学报》2014 年第 5 期。

[3] 参见（英）霍布斯鲍姆著，顾杭、庞冠群译：《传统的发明》，北京：译林出版社，2004。

[4] 参见范可，“在野的全球化：旅行、迁徙、旅游”，载于《中南民族大学学报》2013 年第 1 期。

吾竹村隶属迪庆藏族自治州香格里拉县金江镇，是镇政府的所在地。村子位于金沙江河谷地带，跨过江面便可到达丽江市玉龙县。吾竹村总人口数约 4000，包括汉族、纳西族、白族、藏族、傈僳族、苗族、彝族、普米族、回族、哈尼族、壮族、傣族和满族，共计十三个少数民族，汉、纳、白、藏是其中人数最多的四个民族。

根据当地老人的回忆，最早在江滩定居的是纳西族，然后是白族。江滩边比较好的土地以前都是纳西族居住，后来的移民只能沿着山路往高处开垦。当时，江边的土地是被中甸的喇嘛寺控制的，纳西族和白族的移民相当于“佃户”，不仅要给藏族的“地主”交租，而且还要面临土匪的抢劫。后来，由于清朝末年中原局势的动荡，大批四川省的汉族人逃难到此地，举家迁来的来就在荒地开垦，独身的男子来了之后就在当地的纳西族人家入赘。当地把这些从四川迁来的汉族简称为“四外人”。而当地的藏族，则主要是改革开放以后嫁过来的藏族媳妇。[1]

由于地处江边，气候宜人，吾竹村的村民今天大多过着生计无忧的日子。有劳动力的家庭会种植水稻、大麦、小麦等主食，缺少劳动力的家庭也会在住房附近种植一些茄子、辣椒之类的蔬菜。大部分的家庭在耕作收成上都是自给自足，或者馈赠亲朋友邻。当地人自豪的表示“江边养人”，只要不懒，一亩地就可以养活一家四口。在长期的共同生活中，当地的各民族之间早已相互通婚[2]，文化习俗相互交融，同一家人里面可能有好几个民族，嫁上门来的人就按照这边家庭的规矩生活。在家中，人们的交流大多使用云南本地方言，日常饮食融合了多个民族的特色，服饰也以休闲的汉族服饰为主，如果不是刻意问起，根本无法辨认哪个家庭成员属于哪个民族。

在家庭之外，民族身份也基本是隐匿的，人们虽然知道其他村民的民族成分，但并不会主动谈起，也并不会以此作为“他我之分”的标志。从血缘上看，几乎每个当地人都同时拥有数个不同民族的血统，在日常生活中，人们的认同更多的指向他们的地方社区，这种人认同的建立，与长期共同生活中邻里之间的互助有着直接的关系。在这里，不论红白喜事，每家宴请时都流行请“十二大碗”，即十二道菜，其中一般荤菜至少要有八碗，包括鸡鸭鱼肉。即使以前条件没有现在这么好，也需要抬上十二碗菜，但荤菜就减为一半，即六碗。在当地人看来，这属于“江边一带”共同的风俗习惯，与民族成分无关。如果村中某一户人家需要举办类似的宴席，整个自然村的每家每户都会派一位以上的妇女前去帮忙洗菜烧菜等工作。如果正值暑假、寒假，家中的妈妈还会带着女儿一起前去帮忙。有一户人家因为家中丈夫去世，子女外嫁或者在外打工，因此家中没有空闲的人手来回应这些帮助，在商量之后，女主人主动放弃打工的机会回家守着老宅，以便邻里间有这样的需求时可以提供帮助。

邻里之间的互助，使得吾竹村民结成了超越民族差异的村落共同体，而在年度仪式与节庆中，共同体的特质又不断得到强化。在吾竹，每年最盛大的节日是三月十五的“龙潭庙会”。龙潭，位于江边平地往上三公里处，也是全村的水源所在。五条溪水在这里汇集，又从溶洞中流出泉水，泉水清澈寒冷且常年不断，是当地生活与生产的最重要的水源，同时也担负着水力发电的重责。清光绪《中甸县志•山川志》中记载：“神州山下出一龙潭，名‘恒吉都’（纳西语），其水极清澈寒冷，古名‘滏澂河’，周围灌溉田亩。于光绪五年（一八九七）新建滏水龙宫一院。境内祈晴祷雨，无不举祀于此焉。”这里提到的“滏澂河”，是供给龙潭水源的龙潭河，而“滏水龙宫”，则是龙潭平地附近的龙王庙。龙王庙最初修建于光绪年间，当时正殿供奉龙王，左右分立巡海夜叉，左殿供轩辕黄帝，右殿供雪石北岳菩萨。据当地人传说，雪石北岳菩萨曾经在玉龙雪山采集药材，治好了纳西族的瘟病，所以他们将菩萨供奉于龙王庙内。1927 年，龙王庙毁于火灾，1933

[1] 萧亮中在十余年前调查的车轴村与吾竹村的情况存在类似之处，可参见萧亮中，《车轴——一个遥远村落的新民族志》，南宁：广西人民出版社，2004。

[2] 在当地，人们对于其它民族通常没有什么负面评价，彝族和傈僳族是两个例外。当地人认为，彝族和傈僳族“又脏又懒，还爱喝酒”，也不愿意和他们通婚。这种情况，与彝族和傈僳族并未居住在江边，而是居住在山上有关。

年重建，文革中又被捣毁，90 年代再度筹资重建。这次重建只建了正殿，供奉龙王，轩辕黄帝和雪石北岳菩萨不再供奉其中。

龙王庙的历史，可以被视为当地历史的缩影。在吾竹，纳西人俗称“本地人”，是最早定居在此的民族，因此，最早修建龙王庙的时候，便吸纳了与纳西族有关的神话，也供奉着仅属于纳西族的神灵。而在 90 年代重建的时候，这个仅属于一个民族的神灵便被“请”出了庙外，龙王庙与龙潭，成为了整个吾竹村所有民族共享的神灵与圣地。每年三月十五的时候，吾竹村的村民都会聚集在龙潭前面的空地，祭祀龙王，然后唱歌跳舞。根据村民的回忆，以前的龙潭庙会还会吸引丽江、巨甸、虎跳峡等地的人来参加，大家到了龙潭之后，通过抽签来决定表演顺序，不演完不走，最热闹的时候，庙会可以持续三四天。从单一民族的神殿到所有村民共同的节庆，龙潭庙会就像是涂尔干（Émile Durkheim）的“集体欢腾”，它是社会生活的集中体现，并带给社会成员强烈的情感冲击，即使庙会结束，集体的观念也会长存于每个成员心中。[1]

最近几年，本是民间活动的龙潭庙会被官方“收编”为了政府操办的节日，这种转变，与迪庆州、香格里拉县兴起的“申遗热”有关。近年来，香格里拉县将打造“一乡一品”的特色作为民族文化工作重点，所谓“一乡一品”，即要求每个乡向县文化部报告最能代表本乡民族特色的一个节日，并由此打造自己的“品牌”，争取申报非物质文化遗产。在这个过程中，金江镇将自身定性为“多民族文化共存共融的典型民族杂居乡镇”[2]，而吾竹村的“龙潭庙会”，便成为了镇政府精心打造的一项品牌。自 2009 年起，龙潭庙会被冠上了“龙潭民族民间文化艺术节”的头衔，村民们自发组织的活动，也被官方筹办的集会取代。每个想在庙会上表演的节目，都需要事先申报编排，并且，由于财政的原因，所有节目都必须压缩在一天之内演出完毕。有趣的是，所有的节目名都变成了“xx 村 xx 队 xx 民族 xx 歌（舞）”，每个生产队出一个节目，首先明确该节目的民族属性，接下来，队里成员无论民族身份如何，都要与队里的“大方向”保持一致。因此，在节目中，我们可能会看到一个纳西族的年轻人穿着苗族服饰，跳着苗族舞蹈，也可能会看到一个白族的年轻人穿着藏族服饰，跳着藏族舞蹈。对于这样的“张冠李戴”，当地村民并没有介怀，他们所高兴的，是自己能够作为大队的代表参与庙会演出，毕竟，这已经不是每个村民都能拥有的幸运。2014 年，龙潭庙会被列入迪庆藏族自治州“非遗”目录，地方政府的愿景，在老百姓的配合下取得了成功。

如果说，龙潭庙会的“收编”还是由官方发起、民间响应的活动，那么，玉皇阁的重建，便是纯粹民间自发，复兴“地方文化”的大事。

玉皇阁始建于清朝光绪年间，几乎与黑龙潭庙同时修建，供奉玉皇大帝、金童玉女和二郎神。龙潭与吾竹村几乎连为一体，而玉皇阁则建在村边的山坡上，站在龙潭往山顶上望，天气好时可以隐约的看见玉皇阁的飞檐。去玉皇阁必须步行，短则两三个小时，长则五六个小时。1933 年，玉皇阁毁于火灾，之后由乡绅组织重建，神像塑好后暂存于龙王庙内，还没来得及搭建殿宇，吾竹村就解放了，此后，再没有人敢提重建的事情。已经塑好的神像在文革时期与龙王庙里的龙王像被一同砸毁，山顶的庙宇也被彻底捣毁，连砖瓦都被拉下山支援了社会主义建设。就这样几十年里，玉皇阁一直维持着废墟的状态，只有几片残瓦让曾经的道观看似有迹可循。

2010 年，事情发生了转机，重建玉皇阁的计划成为了村里的大事。这计划源于吾竹村的 H 大姐。她早年生活不幸，丈夫患癌症去世后，认识了一位大她二十岁的藏族男人。在这个藏族男人的帮助下，她在事业上取得了成功，在中甸做起了旅游生意，有了自家的车队。2010 年，她的健康突然出现了问题，而且一直不见好转。在那位藏族男人的建议下，她去求见一位活佛，活佛告诉她应该要做一件善事来为自己谋福。她想来想去，觉得最大的善事莫过于修庙，于是，便

[1] 参见（法）涂尔干，《宗教生活的基本形式》，渠东、汲喆译，上海：上海人民出版社，1999。
[2]“金江镇举行首届龙潭民族民间文化艺术节”，载《迪庆日报》2009 年 5 月 1 日第 3 版。

拉上了同村另一位也是早年坎坷的L大姐，一起出了十万块钱，打算把这个庙子修起来。

H大姐与L大姐都已经不在吾竹村定居，因此，她们去找村里比较有威望的老人商量，组成了七位成员的“玉皇阁重建委员会”。这七位成员除这两位大姐以外，还有被视为当地“地方精英”的两位老人——Y大叔和G大叔[1]，有一位在街子上做生意的商人，有一位热心村落活动的大娘，还有一位被认为熟悉“宗教事务”的当地东巴。这几位成员的家庭背景、民族成分各有不同，但共同之处在于，他们都认为这是“给村子做的一件好事”，于是都出工出力，尽力参与，村民们也积极捐钱以示支持。时至2014年8月，建筑主体和广场已经基本成型，整体为木质结构，有上下两层，底层供奉玉皇大帝、王母娘娘和金童玉女，二层供守庙人放置一些杂物，一般不用于参观。大门两派有两扇木窗，左边木窗上雕有“道”字，右边木窗雕有“佛”字，并有祥云纹饰。有趣的是，玉皇阁完工以后，最早动这个念头的 H 大姐又发现这里没有藏传佛教的元素，与她的初衷不符，于是，从别的地方拿来了一些经幡，挂在了庙外的空地上，还搭起了一座烧香炉。

这座“佛道合一”的寺庙就这样被建了起来。根据 G 大叔的回忆，玉皇阁建好之后，本来通过各种关系找到了李岚清来题字，“他的秘书都跟我们通过电话”，后来，不知道出了什么问题，没有找成。他们又想找孔子的七十几代孙子来写，正在联系的时候，说时间来不及，要急着开光，只好作罢。最后，找来了丽江一位姓和的文化名人，“玉皇阁”三个大字就是他来题写的。开光当天，重建委员会组织了一场盛大的仪式，吾竹村的村民几乎悉数到场。这场仪式是由委员会成员之一的纳西东巴主持的，当被问到这样的做法有否不妥的时候，村民们纷纷表示“没有关系”，“都是搞宗教的”。开光之后，重建委员会又认为，需要找一个合适的人来看庙，几番斟酌之后，他们找来了另外一位对“宗教事务”比较熟悉的老人，这个老人，是当地唯一得到民宗委认定的道长。

由于玉皇阁地处山坡之上，去起来不大方便，因此，在建成之后，真正去那里烧香求拜的村民并不是很多，然而，这并不妨碍它成为新的吾竹“地方文化”的象征，也并不妨碍村民们对此津津乐道。一位村民告诉我们，凡是参与重建玉皇阁这件事情的人，家里都很顺；一位村民当时没参与建庙的活动，后来觉得心里有愧，建起来之后又成天跑去烧香。这件本是由两位已不在吾竹村的当地妇人发起的“善举”，最终变成了全村的大事。在重修的玉皇阁中，几乎可以看到当地所有的宗教元素，以及几乎所有的族群特色——纳西族的装饰、白族的木工、汉族的传统、道教的道长、藏族的经幡等，这样的“大杂烩”正好也符合重建委员会的最初设想。在他们看来，这座玉皇阁就是要与其他地方的玉皇阁都不一样，要“独独代表当地”，而多民族多宗教共处，正是当地的特色所在。矗立于山顶、风水风光都极好的玉皇阁，就像是吾竹人“自己讲给自己听的关于他们自己的故事”[2]，诉说着吾竹村“民族大团结”的历史与现实。

二、三坝乡白地村：族群认同的复兴

白地村隶属迪庆藏族自治州香格里拉县三坝乡，这是迪庆藏族自治州辖区内唯一一个纳西族民族乡。三坝乡位于香格里拉县东南部, 也处于江边地带，东隔金沙江与丽江的大具乡相望。1949年以前，三坝乡属于金江区的管辖范围，1950年6月，单独设立三坝乡。白地村委会辖15个村民小组，总人口3570人，包括8个纳西族村、5个汉族村与3个彝族村，居住的少数民族包括纳西族、藏族、彝族、白族、回族、傈僳族、汉族等，其中，纳西族占总人口的60%。

从地理位置与生态环境来看，三坝乡与金江镇有着许多类似之处。在历史上，三坝乡主要是

[1] 这两位老人曾经领导过当地的“反污染运动”和“反坝运动”，在老百姓中有很高的声望。关于“反坝运动”，可参见刘鉴强，“难以逾越的虎跳峡”，网络文章。

[2] 参见克利福德• 格尔兹，《文化的解释》，纳日碧力戈译，王铭铭校，上海：上海人民出版社，1999。

纳西族的聚居地，但除纳西族以外，也有许多其它民族迁入。相传，三坝乡的纳西族主要由四川盐源一带迁徙而来，早在先秦时期，中甸便有纳西族先民氐羌人居住，远早于藏族迁来中甸的时间。[1]民国《中甸县志》上记载："摩些族：俗称为'本地人'，住居最久，散布于第三区之三坝乡及良美、吾车、木笔各乡……其在良美、吾车、木笔三乡者，渐与汉族同化。惟三坝乡囿于一偏，顽固如故。"[2]这样的情况，到今天仍旧存在。在迪庆的其它地方，散居着许多纳西族居民，他们在说起三坝乡纳西族的时候，都认为"那里的纳西族和我们不大一样"，"他们的文化保留得比较好"，而三坝乡的纳西族在说起自己的时候，也往往认为他们与其他地方的纳西族不同，那么，这种不同主要在于哪里？

从外显特征来看，三坝乡的纳西族除日常交流使用纳西语以外，生活方式随处可见"藏"或"汉"的元素。大多数的三坝纳西家庭每天早上都会像藏族人一样打酥油茶，除此以外，当地人的日常饮食大多汉化，仅在过年过节的时候吃些纳西族传统食物。在建筑式样上，村里大多建的是砖房或瓦房，与中甸其它地区的农村看不出什么差别。在宗教上，当地人普遍信仰东巴教，这本是一种与藏族苯教关系密切的宗教，而在三坝，当地人的信仰便更是融入了更多藏地的元素。例如，三坝的纳西家庭几乎每家都会有一个与当地藏族人同样的白色烧香台，每天早上，男主人也会在那里点上松柏枝，虽然在问起的时候，他们的解释是"这是烧给纳西族的天的"，但至少从形式上看，与当地藏族人对山神的供奉几无二异；再如，从行政关系上看，三坝在解放前也属于松赞林寺的属地，需要尽到给寺庙的义务，当地的纳西族家庭里，还出过一位松赞林寺的活佛。

换句话说，如果仅从文化上来看，三坝的纳西族很难被认为是一个独立的文化群体。不过，让当地纳西人感到骄傲的是，他们拥有一个被称为"纳西圣地"的地方——白水台。

白水台，海拔 2380 米，面积约 3 平方公里，是我国最大的华泉台地。水中的碳酸氢钙经太阳光照射，水分蒸发后形成碳酸钙白色沉积物，之后又不断覆盖地表，长年累月，便形成如层层梯田一般的台幔。根据纳西族的传说，东巴始祖丁巴示罗曾在在白水台修行，被誉为东巴教第二圣祖的阿明什罗也正是在白水台修炼得道，这位阿明什罗本是三坝乡水甲村人，而他得道之后，创立了影响深远的东巴文字。至此，白水台便被尊奉为纳西族的圣地，阿明什罗曾经修行的岩洞，也被奉为"阿明灵洞"，甚至有了"不到白水台，不算真东巴"的说法。[3]

对于世代居住在白地的村民而言，白水台，一方面是纳西族的圣地，另一方面也是村落共同活动的场所。在白地，每年最盛大的节日便是在白水台上举行的"二月八"。关于这个节日的来源，并没有统一的说法，在与白地直接相关的两个版本的不同传说中，均将"二月八"的起源与白地开荒垦殖的历史联系在一起。[4]换句话说，"二月八"从一开始，便是整个白地村落的共同纪念的节日。光绪年间的《新修中甸志书稿本》中记载："仲春朔八，土人以俗祀为祭，贽币承牲，不禁百里而来；进酒献茶，不约千人而聚。此一奇也，亦胜景也[5]。"根据当地老人的回忆，解放以前，当地完全没有通公路，很多周围的人都是步行前来，甚至白水台上都难以找到下脚的地方。这些从四面八方赶来的人们，不仅包括纳西族，也包括世居在白地的其它民族，还包括从其它村落而来的百姓，他们或是为了祭祀，或是为了社交，或是为了贸易，都齐聚在白水台上共度佳节。

文革期间，"二月八"被迫中断，恢复之后，已不再具有解放前的规模，但仍旧是白地村最重要的节日。现在的"二月八"节分两天举行，第一天（2 月 7 日），是仅属于吴树湾村的除秽、

---

[1] 洪绍伟，"中甸纳西族史略"，载于《中甸县志通讯》1988 年第 2 期，中甸县志办公室编。

[2] 段绶滋纂修，（民国）《中甸县志》，和泰华、段志诚标点校注，见《中甸县志资料汇编》（3），中甸县志编纂委员会办公室，1991。

[3] 参见冯莉，"纳西族东巴舞仪的文化阐释"，载于《民间文化论坛》2005 年第 2 期

[4] 参见和红灿，"东巴教圣地——三坝白地"，载于《今日民族》2008 年第 8 期；廖冬梅，"节日的教育功能探析——以云南纳西族的'2、8'节为例"，西南大学博士论文，2006。

[5] 吴自修修、张翼夔纂，（清）光绪《新修中甸志书稿本》，见《中甸县志资料汇编》（2），中甸县志编纂委员会办公室，1990。

祭天活动[1]，第二天（2 月 8 日），则是属于整个白地村民的节日。当天早上 10 点左右，村民们便会陆续来到白水台上，以家族为单位找到各自的火塘地，男人到泉边杀鸡、献祭，女人和孩子则准备野炊用具。中午 12 点以前，各家的杀鸡献祭基本结束，村民们围着就地搭建的锅灶用餐，而年轻男女则在一边的空地上“打跳”（手拉手跳起来的民族舞蹈）。下午 1 点左右，仍旧是以吴树湾的村民牵头，各村排练好的舞蹈轮流登场，之后，又是自由的“打跳”、对歌，有时还会有骑马与射箭比赛，一直持续到深夜。[2]

换句话说，从始至终，“二月八”都是白地各民族村民共同参与的节日。一位当地的彝族村民这样说道：“我们这里节日是不分民族的，大家都可以过来跳舞。我知道二月八是他们纳西族的节日，但是，我们村在这里搞火把节的时候，他们村的也会过来和我们一起喝酒。这里（白水台）位子大一些，可以站很多人。如果他们在村子里搞活动，我们就很少去。但是，如果在这里搞活动，大家没事都会来。所以，我们这里每天都在过节。”按照当地人的说法，能在白水台上举行的节日都是各民族的主要节日，俗称“大节”。这些节日，本民族是组织者，其他民族则是参与者。在白地村民看来，这些节日都是欢庆的时刻，也都是唱歌跳舞、男女青年相互认识的好机会，民族之间的区隔自然不需要介怀。

故事讲到这里，似乎与前文所述的吾竹村非常类似，也在重复着同样的“民族大团结”的叙事。然而，与吾竹不同的是，三坝在官方定义中是一个“纳西族自治乡”，而不是一个以“民族团结”为招牌的乡镇。随着 20 世纪末期“旅游热”与“非遗热”的兴起，白地的纳西文化与白水台被重新加以包装，而当地纳西族的“族群意识”也开始日益复兴。

由于隔江而望的丽江早已将“纳西文化之旅”运营成熟，白地人便只能围绕着他们的白水台做文章。很快，他们打出了“比丽江更纳西”的品牌，并强调白水台才是纳西族真正的“圣地”，富有盛名的玉龙雪山下的白水寨则是丽江人“自己造的”。为了强调与丽江的不同，白地纳西祭起了自己传统的自称——“纳罕”与“汝卡”，并也开始将“二月八”打造为“东巴圣地• 民间文化艺术节”，以吸引更多的游客。

按照官方的说法，“纳西”与“纳罕”中“纳”才是真正的自称，而“西”和“罕”都意为“人”，并没有实际的含义。[3]然而，在白地村的 Y 老师看来，“纳罕”这个自称则意味着白地人与丽江人属于不同的纳西分支，并具有自身的特色。从 20 世纪 90 年代起，Y 老师便不断写作关于“纳罕”与白地文化的书或文章，发表在迪庆州内外的刊物上，逢人便宣讲当地纳西文化的特色。1998 年，他在白水台隔壁创建了“圣灵东巴文化乐园”，主持翻译东巴经书，推动纳西传统造纸工艺的传承与保护。逐渐的，Y 老师的名气也开始大了起来，不断有外界的学者与文化人找上门来，而他则进一步利用这些资源，宣传“纳罕”文化，并参与电视台的相关节目录制。2006 年，迪庆州、香格里拉县两级文化部门申报“非遗”项目时，Y 老师竭尽全力配合，为《中甸纳西族传统造纸术》写了解说词，并请省里的专业人士配音，最终，白地村的一名老东被评选为“国家级非物质文化东巴造纸的传承人”，Y 老师的圣灵东巴文化乐园随后也被命名为“国家级纳西族手工造纸工艺传承点”。

与这位 Y 老师几乎同时，村子里另外一位 H 老人，也在从事着纳西文化的复兴工作。这位 H

---

[1] 吴树湾，是白地行政村下属的数个自然村之一，也是最后一个迁来白地的村庄。关于为什么吴树湾村在“二月八”中有特殊地位，当地有不同的说法。据说，吴树湾村的村民从泸沽湖一带迁来的时候，原居住于白水台对面的山坡上。一日，他们看见白水台上双龙狂舞，于是就此创作了一支舞曲，没想到被白地纳西族土著首领看中，从此作为“二月八”的开场舞，并把今天吴树湾村的土地赐给他们居住。也有一种说法是，一日，吴树湾村的村民在跳这个舞蹈的时候，吸引了躲在树后的龙王大声叫好。参见黄曲，“东巴• 白水台• 二月八节”，载于《中国文物报》2010 年 5 月 21 日。

[2] 参见廖冬梅，“节日的教育功能探析——以云南纳西族的‘2、8’节为例”，（西南大学博士论文，2006）。

[3] 《中国少数民族》（国家民委民族问题五种丛书），《中国少数民族》修订编辑委员会编，北京：民族出版社，2009。

老师的父亲本是村里的东巴，“文革”期间，东巴教习出现了断层，而他本人也成为了小学老师。临近退休的时候，他得知“非遗”工程启动的消息，觉得自己“该做点什么事了”，于是，便将本来设于小学内的“东巴文化兴趣班”转变为了“东巴夜校”，请村里的东巴前来授课，讲习东巴故事及纳西族传统民间故事等。后来，又更名为“白水台汝卡东巴学校”，希望能够借此培养一批东巴文化精英。2009 年，H 老师的学校得到了迪庆州的认可，被更名为“迪庆州纳西东巴文化传习馆”，从事东巴文化与纳西民间工艺的传承工作。时至今日，传习馆已经拥有了 201 位会员，在农闲的傍晚，东巴学校也会开班授课，教授东巴经书与东巴文字，学生主要是当地的男性村民。2014 年，迪庆州电视台想要录制一场纳西族的祭天仪式，他们通过乡政府找到 H 老师，希望他发动村民配合。于是，H 老师动用自身影响力，发动了全村 30 余人配合州电视台，全程参与了一天一夜的仪式舞蹈录制工作。在仪式录制结束后，H 老师疲惫但依旧精神饱满的参与了电视台的个人访问录制。在镜头前，H 老师不断的呼吁大家关注东巴文化；在镜头外，他则不断的对村民说：“这是好事，大家要配合”。

可惜的是，虽然旅游开发与纳西文化保护在白地开展得如火如荼，但村民们却逐渐发现自己处于尴尬的位置：作为三坝纳西族自治乡的中心，在香格里拉“一乡一品”的文化工程中，具有纳西特色与纳西风情的元素显然是他们最大的“卖点”。然而，一方面，从纳西文化的“代表性”上来说，他们很难真正与丽江抗衡；另一方面，三坝纳西族自治乡又隶属于迪庆藏族自治州，他们的纳西文化，与州里对外打出的“藏文化”品牌又有所不符。正如那些热心的纳西文化传承实践者向我们抱怨的那样，即使他们的活动搞得再好，去州里也很难争取到经费，因此，他们往往只能自己贴钱，或者对外向一些同乡与纳西学者要钱。令他们感到欣慰的是，有越来越多村里的年轻人参与到这些文化传承活动之中，他们越来越为自己的纳西身份感到自豪，也热衷于向外人介绍当地的纳西文化，在介绍的时候，他们不忘强调自己是“香格里拉”的纳西族。今天，村子里代表纳西传统的木勒房被作为文化遗产保留下来，纳西语仍旧是村民交谈的通用语言之一，在白水台小学中，也开设了“东巴文化兴趣小组”。近年来的“二月八”，虽然仍旧并不排斥其它民族的参与，但纳西的色彩却变得越来越浓厚，在对外的宣传中，也看不到其它民族的影子。白地，在丽江与迪庆藏区的夹缝中，艰难的传承着自己的纳西文化，塑造着“三坝纳西”的认同。

三、现代性语境下的族群认同

从总体上而言，现代性对传统的族群造成了两方面的影响：一方面，随着物品与人员的大量流动，各族群之间的交往与融合也日益增多，前现代社会的“族群孤岛”不再存在；另一方面，跨族群的交往又并未导致族群边界与族群意识的消失，相反，建立在“原初忠诚”，如族群、地方社区、语言及其它具体文化形式基础上的认同却有增强的趋势。[1]在现代性的语境下，所有人都不可避免的被卷入到市场与国家体系之中，这是一套竞争性的体系，传统族群的生存模式不再符合竞争性环境的要求，他们需要按照新的游戏规则重新定位自身。具体到中国，20 世纪 50 年代的民族识别创立了一套新的分类体系，这套分类体系对传统族群进行了重新定义，又将资源分配与新的民族分类绑定在了一起；80 年代之后，随着市场经济的兴起，少数民族又被卷入全国甚至全球的市场体系，他们逐渐意识到，自己需要在新的市场环境中自谋出路。在这样的情况下，传统上生活在“深山老林”中的人们开始主动迎合外部世界赋予他们的分类标签，并将这种标签转化为经济利益或政治诉求。1990 年代以来兴起的“旅游热”为这些少数民族提供了机会，他们发现，通过展现游客希望看到的“文化”，他们便可以获得巨大的收益。21 世纪初，由官方推

[1] 王希恩曾用“族性张扬”的概念对这种现象进行概括，见王希恩，“族性及族性张扬：当代世界民族现象和民族过程试解”，载于《世界民族》2005 年第 4 期。参见（美）乔纳森• 弗里德曼，《文化认同与全球性过程》，郭建如译，高丙中校，北京：商务印书馆，2004。

动的“非遗热”再度点燃了少数民族“复兴”传统文化的热潮。与“旅游热”相比，“非遗热”虽然没有明确的物质利益驱动，但这项被定性为“继民族识别后，第二次全面地对少数民族文化进行起底式的挖掘整理”的工程，也促使少数民族重新发明他们自己的传统，争取官方认可，由此成为下一轮资源竞争中的优势与旅游市场上的卖点。

在上文呈现的两个案例中，我们可以明显的看到这样的过程。在传统上，无论是吾竹村还是白地村，都是多族群共存的村落，有着自己的族群分类体系与相处规则，但近年来，这两个村落却走向了不同的方向。吾竹村的村民，发扬了多民族共处的传统，使其与官方话语之间完成了“并接”，在日常生活中，他们也不断实践、重复并强化这种叙事，族群认同不断走向消弭；白地村的村民，则转而强调自己独特的纳西身份，以此作为与其它村落区别的标志，族群认同也随之变得越来越强烈。这两个案例虽然走向不同，但从根本上来说，都是在现代性的条件下，对地方传统进行重新再造的产物。吾竹村所在的金江镇将自己的品牌打造为“民族大团结”，吾竹的传统文化刚好与之相契合，然而，虽然今天吾竹的“民族大团结”看似是传统上民族交融的延续，但这二者之间仍旧有着本质性的区别——后者是在长期多民族共处中形成的自然状态，是不需要用语言清晰表述，却存在于每个村民心中的社会规则；前者则是为了迎合政府与市场而构建的官方话语，它更多是展示给外人看的，存在着生硬与刻意的成分。相较而言，白地村所在的三坝乡被行政性的定义为纳西族自治乡，由此，纳西文化便成为了当地人标榜的对象。在这样的背景下，白地村选择性的重塑了自己的纳西身份，并通过对白水台的包装、对传统自称的重提等方式强调自身的独特性，以此向政府、向市场争取资源。

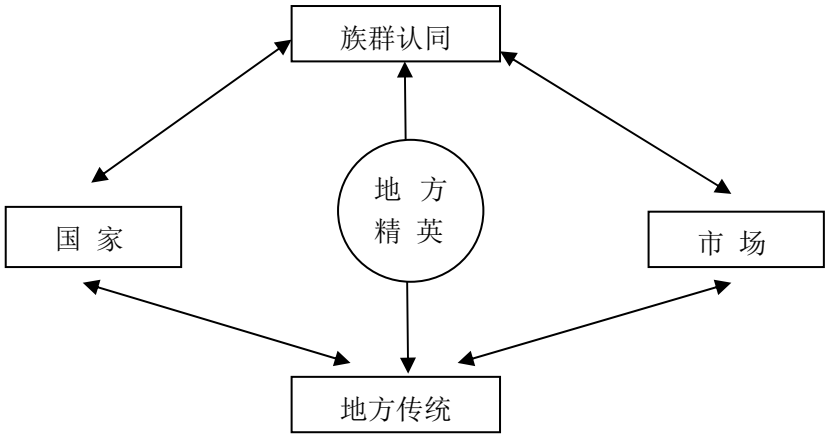
笔者认为，在现代性的条件下，国家、市场与地方之间的关系应被一种互动的社会过程。虽然国家与市场的力量看起来甚为强大，但在受到这些力量冲击的情况下，地方人民也有着巨大的能动性与创造性，可以主动的再造传统，进而与国家、市场之间达成“共谋”，为自己谋取利益。更进一步，虽然地方传统的再造是由于外部因素的刺激，但一旦形成，便会获得一种自然且具有自主性的态势，即使促成它形成的因素消失了，它仍旧会自主的延续下去，成为内化于人们心中的新的身份认同。[1]在前文呈现的两个案例中，我们都可以看到这样的现象——吾竹村最初提出“民族大团结”的叙事，是为了迎合官方的需求，但玉皇阁的建立，便可被视为当地人民对于这套叙事的自我确证；白地村位于迪庆藏族自治州与丽江的夹缝之中，选择强调纳西身份，最初也是为了在竞争体系中获利，但今天，我们也可以看到，“三坝纳西”的意识已经逐渐渗透到了每个村民心中。在这里，传统上关于族群“原生论”与“建构论”的二分法已经不再适用——在某个时刻被建构的族群身份，随着时间的推移，便可能逐渐植根于人们心中，从而变成原生的；反之，某些本是原生的族群认同，在有意识的迎合外界需求的时候，也可能转化为建构的。二者之间仅有概念上的区别，在实际的社会生活中，相互之间的转化可以平滑而自然。

此外，在前文的叙述中我们可以看到，在这两个村落“再造传统”的过程中，地方精英扮演了重要的角色。在吾竹村，即使 H 大姐与 L 大姐有心修建庙宇，但她们也不敢独自完成这件事，而是要去找类似 Y、G 两位大叔这样的地方精英商量，商量之后，本是个人的行为就变成了村落共同的大事；在白地村，纳西文化近年来的复兴，与 Y 老师与 H 老师的大力推动有着直接的关系。这些精英的声望，早期来自于他们在体制中的地位，现在则来自于他们能在“地方文化复兴”中起到带头作用。他们既了解政府与市场的需求，又了解村落的现状，因此，可以很好的成为“中间人”，将村落传统转化为政府体制或市场经济中的卖点，由此从外部获取资源，进一步推动地方形态的变化。正是出于“内外兼备”的智慧，吾竹村的 G 大叔才会想方设法要找一位名人为玉皇阁题字，甚至动起了李岚清的主意——因为名人的题字，会使玉皇阁这座地方小庙享有更高

[1] John L. Comaroff, “Of Totemism and Ethnicity: Consciousness, Practice and the Signs of Inequality”, in *Ethnos: Journal of Anthropology*, Vol. 52: 3-4, 1987.

的、从外部而来的“符号资本”；而白地村的 Y 老师与 H 老师或是考证历史、发表文章，或是为民间机构争取官方身份，或是积极参与“非遗”申请或电视节目录制，也都是在力证“三坝纳西”的合理性，使这个新的村落身份得到外部世界的认可。他们的知识与实践，在很大程度上引领了地方的走向。

由此，我们可以大致用下面这张图来概括现代性语境下族群认同的塑造过程：



事实上，我们现今用于描述族群现象的概念工具，有着强烈的静态化、刻板化的倾向。20 世纪 60 年代，在“族群”取代“部落”，成为人类学研究的主要概念的时候，族群主要被视为一种“文化单位[1]”，即“具有共同的种族、文化、宗教或语言学特性，特别在一个较大系统内表明某个种族的或其他的群体”[2]。族群与族群之间的边界，被认为会按照文化的边界自然形成，而族群成员则会自动遵守族群内部的社会规范，使族群认同不断延续。我国在进行民族识别的时候，延续苏联传统，将“表现在共同文化上的共同心理素质”作为民族的基本特征，之后，在官方话语中，也总是存在着“一个民族，一种文化”的叙事模式。换句话说，我们对于“民族”的认识，在很大程度上也与西方对于“族群”的认识类似，将“民族”与“文化”视为相互等同的单位，将不同的民族视为静态的文化“标本”。这种将族群/民族静态化的趋势，与实际社会生活中的动态过程之间存在着巨大的张力。

1969 年，挪威人类学家巴特（Fredrik Barth）在《族群与边界》（Ethnic Groups and Boundaries）一书中指出，“族群”并不必然与“文化”有着对应关系，归根结底，族群是当事者本人归属与认同的范畴，这种范畴最重要的是社会边界的形成，而不是群体所附带的文化特质。在当事人出于互动的目的使用族群身份来对自己和他人进行分类的时候，他们就构成了组织意义上的族群。[3] 1987 年，卡马洛夫（John L. Comaroff）进一步指出，“族群”其实并不是一个解释性的原则，而是一个需要被解释的概念。归根结底，如果说“族群”有什么“原生特征”的话，那么，是它背后所隐含的对人群进行分类的冲动是原生的，而不是族群本身。[4]换句话说，族群边界与族群认同之所以形成，其根源并不在于文化差异，而是在于某种社会分类的需求。任何一个社会，都需要面临界定“自我”与“他者”的任务，族群，仅是一个可供选择的分类项。在现代性资源竞争的条件下，当族群可以作为整体性的单位提供竞争优势的时候，族群意识、族群文化、族群传

[1] Raoul Naroll, Ethnic Unit Classfication, in *Current Anthropology*, Vol 5, No 4, 1964.
[2] 转引自斯蒂夫·芬顿，《族性》，劳焕强等译，北京：中央民族大学出版社，2009，第 16 页。
[3] 参见（挪威）弗雷德里克·巴斯主编，《族群与边界——文化差异下的社会组织》，李丽琴译，马成俊校，北京：商务印书馆，2014。
[4] John L. Comaroff, Of Totemism and Ethnicity: Consciousness, Practice and the Signs of Inequality, in *Ethnos: Journal of Anthropology*, Vol. 52: 3-4, 1987.

统便可能被重新“发明”出来，并内化于族群成员心中，使族群认同得以强化——这即是白地村出现的情况；相反，当族群没有必要作为整体参与竞争，反而是一些替代族群的元素能够为社会成员争取资源的时候，族群边界与族群认同便会逐渐淡化，正如吾竹村的走向。

此外，在吾竹村，我们还观察到了一种“身份脱节”的现象，即村民身份证上的民族成分与实际的民族认同并不相符。在调查过程中，吾竹村的村民并不会主动告知他们的民族身份，往往是在再三追问下才给出一个结果，甚或强调“我身份证上是**族，但实际上是**族”。近年来，当地人对官方民族身份的选择往往是利益最大化的结果，即哪个民族高考可以加分、有优惠政策，便会想办法“报”成哪个民族，而跨民族通婚的普遍存在，也使得当地人在填报民族成分的时候有着多种选择的可能。然而，在日常生活中，这个身份证上的民族成分是不重要的，他们会对自己的民族身份有着另一个定义，即“实际上”属于哪个民族。近年来，随着“民族大团结”叙事的兴起，这个“实际上”的民族身份也逐渐淡化，人们所津津乐道的，是他们的“地方传统”。

这种“有身份而无认同”的现象，实际上也是当地村民的策略性选择。在现代性的条件下，个体从传统社会网络中“解放”了出来，拥有了更大的能动性，可以自由的选择自己的身份定义。现代社会的复杂性，使一个个体可以同时属于多种多样的经济、社会、政治或文化关系，而“民族”，仅是诸多身份中的一种。[1]我们没有必要假设，当一个人在名义上归属于某个少数民族的时候，民族便会成为其首要，甚至唯一的身份。在实际的社会生活中，个体可以根据不同的社会情境使用不同的身份，他们内心的认同可以指向家族、村落或国家，但这并不妨碍他们保留身份证上的民族成分，并在必要的时候用这种成分为自己谋利。

总之，笔者认为，当我们谈论“民族”的时候，需要区分两个层面的内容：一是官方的话语——这是一套静态的、固定化的知识体系，其目的是为了更好的管理所属辖区的人民，它与丰富而流动的社会生活之间存在着距离，甚至会在一定程度上遮蔽我们对现实的认识[2]；一是具体时空情境下的族群互动，它是动态的，是不断变化的，是类似于斯特克笔下“米提斯（metis）”[3]的地方智慧。在现代性的语境下，地方被卷入到国家的话语体系之中，位于民族地区的个体需要重新定义自己的身份，而社区则需要对自身的传统进行再创造。以社区精英为中介，地方人民不断与国家、与市场进行互动，在这样的社会过程中，社区面貌也在日益更新。[4]由此，当下对于民族问题的相关讨论，一方面固然应该从宏观上把握政策走向，另一方面也应当形成对微观社会中社会事实的认识。今天，关于民族的社会事实已经与传统社会相去甚远，我们应当正视这些新的事实，在此基础上完善或修正此前的概念工具与理解框架，这是从社会科学角度对民族现象进行研究的题中之义。

---

[1] 参见阿马蒂亚·森，《身份与暴力——命运的幻象》，李风华等译，北京：中国人民大学出版社，2011。

[2] 参见（美）斯蒂文• 郝瑞，《田野中的族群关系与民族认同——中国西南彝族社区考察研究》，巴莫阿依、曲目铁西译，桂林：广西人民出版社，2000。

[3] 詹姆斯·C.斯科特，《国家的视角：那些试图改善人类状况的项目是如何失败的》，王晓毅译，北京：社会科学文献出版社，2009；参见刘琪，“‘迪庆经验’的启示：边疆的另一种知识可能性”，《学术月刊》2014 年第 8 期。

[4] 此前，曾有学者指出，中国的民族问题背靠三重知识结构，即国家的、精英的、草根社会的。笔者大致赞同这三种分类，但又认为，三者之间其实并不能做出清晰区分，而是会在具体的社会过程中相互影响、相互转化、相互形塑。参见关凯，“中国民族问题背靠三重知识结构”，网络文章，http://news.ifeng.com/a/20140812/41546784_0.shtml，2014。

【书　讯】

《21世纪中国民族问题丛书》

《社会转型中的族群关系》

（社会科学文献出版社 2016 年 5 月，33.9 万字）

马　戎 著

序言
旗帜不变，稳住阵脚，调整思路，务实改革 ——对中央民族工作会议的解读
民国时期的社会转型、政权建设与民族关系
1940 年的盛世才与他治理下的新疆——读《盛世才上莫斯科斯大林报告书（1940）》
中国城镇化进程中的民族关系演变
族群分层、文化区隔与语言应用模式
我国藏区青年学生思想状况调查
他山之石：美国种族关系困境症结与启示
民族平等与群体优惠政策
戈登《美国生活中的同化》译后记
国家建设视角下的中国民族问题——马戎教授访谈
中国的“族群分层与流动”研究亟待加强——马忠才《分化与整合》序言
建议改称“汉语”为“国语”
中国的民族问题与上世纪 50 年代的“民族识别”——祁进玉《历史记忆与认同重构》序言
不必将民族主义贴上负面标签
“一带一路”各国的跨文化交流应从我国西部边疆做起
21 世纪中国和平崛起的人才工程建设

《从大清到民国——中国民族理论政策的历史变迁》

（社会科学文献出版社 2016 年 5 月，26.5 万字）

熊芳亮 著

本书所关注的主题，并不是“中国民族理论政策要往何处去”，而是“中国民族理论政策是由何处来”，对“五族共和”、“国民党一大宣言”、“民族自决”、“国族主义”、“国族-宗族论”、“中华民族是一个”等引领和影响民国时期民族政治基本走向的主要理论政策和重大历史事件，做了深入、系统的解读和阐述，在理论和史实上有了一系列突破和创新，对更加客观、准确、全面地认识和理解新中国民族理论政策形成的历史背景和理论渊源有启发和参考意义。

全书除“前言”外，共分为 10 章，第一章 “皇权一统”与“族类隔离”，第二章 “五族共和”的思想渊源于理论局限， 第三章 “民族自决”与《国民党一大宣言》的历史真相， 第四章 从戴季陶到蒋介石（上），第五章 从戴季陶到蒋介石（下）， 第六章 “国族主义”的起源与异变（上）， 第七章 “国族主义”的起源与异变（下）， 第八章 共产国际、联共（布）与新中国民族理论政策的形成（上），第九章 共产国际、联共（布）与新中国民族理论政策的形成（下）， 第十章 走向人民共和。此外还有两个“附论”。

中国社会与发展研究中心　　本期责任编辑：　马戎、王娟
北京大学 社会学人类学研究所　　邮编：100871
中国社会学会 民族社会学专业委员会　　电子邮件：marong@pku.edu.cn