

- <http://www.3miao.com/ancestors/ciyou/>
- [4] 全国各界苗族人士及蚩尤族团平反委员会联合抗议. [2002-1-15].三苗网.
<http://www.3miao.com>
- [5] 中华炎黄文化研究会常务副会长兼秘书长鲁淳, “2002 年炎帝与汉民族国际学术研讨会致辞” [2003-2-25]. <http://bjic.balji.gov.cn/dzkw/shkw/02q354.htm>,
- [6] 陈靖, “陈靖将军致涿鹿县委、县政府的公开信” (1995-3), 作者本人及贵州省苗学会秘书处提供复印件。
- [7] 陈靖, “陈靖将军致李瑞环同志的信件” (1995-4); 陈靖, “陈靖将军致胡绳同志的信件” (1995-4), 作者本人及贵州省苗学会秘书处提供复印件。
- [8] 杨志强, 《从“苗”到“苗族”: 近代民族集团的形成及其民族自我认同意识的再构筑过程》(第四章, 第五章) (日本东京大学东京大学综合文化研究科博士论文, 2005-6)。
- [9] 《苗学研究通讯》第六期, 贵州苗学研究会秘书处编, 1996
- [10] 《苗学研究通讯》第七期, 贵州苗学研究会秘书处编, 1997
- [11] 李廷贵, “论蚩尤和九黎三苗的关系”, 《苗族研究通讯》第八期, 1997
- [12] 龙建刚等, “给蚩尤以公道, 还历史以真实: 北京汉族学者李庚谈炎黄蚩尤三始祖”, 《贵州民族报》.1995-11-27 (3)
- [13] 任昌华, 简谈“三祖文化”始说. 《苗族研究通讯》第九期, 1998 年
- [14] 全国“三祖文化”学术研讨会在河北涿鹿举行. 《苗族研究通讯》十一期. 2000
- [15] 孙隆基, “清季民族主义与黄帝崇拜之发明”, 《历史研究》2000 (3): 68-79
- [16] 村田雄二郎, 中華ナショナリズムと“最後の帝国”. 蓮實重彦, 山内昌之編: いま、なぜ民族か. 東京大学出版会. 1994
- [17] 王立新, “中国近代民族主义的兴起与抵抗美货运动”, 《历史研究》2000 (1): 21-33
- [18] 吴文藻, “边政学发凡”(1942 年), 《吴文藻人类学社会学研究文集》, 民族出版社.1990
- [19] 江泽民总书记与台湾“统联”访问团共话祖国统一. 《人民日报》(海外版).1990-3-12 (2)
- [20] 陈靖.蚩尤问题一辩. [2002-3-3], 三苗网: <http://www.3miao.net>
- [21] 网络游戏: 轩辕剑. [2002-2-21] <http://games.sina.com.cn/z/xy/>
- [22] 龙建刚, “别人的奥运会”, 三苗网: “世纪龙语”栏目[2002-1-13] <http://www.3miao.com>
- [23] 巴青达络·熊喀, 老天爷不答应: “中华炎黄圣火”在南长城索取火种的故事.三苗网: [2002-1-17]<http://www.3miao.com/ancestors/ciyou/essay/tianlaoye.htm>

【论 文】

“苗女”争论及其背后

——论 80 年代初期的苗族知识界的民族意识的“骚动”¹

杨志强

在现代对国民国家民族集团问题的讨论中, 其民族集团的自我认同意识, 以及相互之间在互动状态下“内外境界”的形成问题成为关注的重点²。苗族是中国人口位居第五位的少数民族,

¹ 本文刊载于《青海民族研究》(第 21 卷第 1 期) 2010 年 1 月, 第 5-13 页。日本版刊载于《中国研究月报》2002 年 9 期, 日本中国研究所。

² 本文所使用的民族境界这一概念, 主要以日本学者江渊一公所作的定义为参考。即: 所谓的民族境界, 是指



但是在很长一段时间内，它只是在“他者呈现”中被动地突显出自己的“民族形象”，直到改革开放政策实施的80年代以后，情况才发生了变化。

1982年到1983年之间，在中国贵州省，一场争论逐渐引起人们的注目。这场争论最初只是发生在文艺界的，围绕着“美丑”问题展开的争执，但随即超越出学术的界限，演变成一场来自省内各地苗族社会强烈的声讨活动。虽然这场争论后来在政府的行政干预之下，无果而终，但这是自新中国建立以来，由苗族知识群体首次站出来进行的自我公开表达，并以此为分水岭，开始了现今仍然在展开中的，轰轰烈烈的苗族自我归属意识的再构筑过程。在这里，限于篇幅，笔者主要透过对这场争论本身和背后关系的展开与解读，揭示出80年代初期，中国南方苗族社会中以知识分子为中心展开的民族“觉醒”活动状况的一个侧面。

一、“苗女”争论的经过

1982年5月，地处云贵高原的贵州省，在刚刚结束雨季，即将迎来盛夏的时候，在文艺界中，另一场“雨季”却悄悄来临：由在贵州省艺术学校任教的汉族青年美术家田世信创作的木雕“苗女”，受到了在贵阳市工作的苗族知识分子的尖锐批评。随着时间的推移，这场争论很快越过学术争论的界限，变成了一场政治上的声讨运动，引起了政府和社会的普遍关注。

木雕“苗女”是用一个巨大的树根雕刻而成的头像，作者使用了当时颇为新颖的变形抽象的手法，突出表现了苗族少女那古朴厚重的气质：扁平的鼻梁、大而翘起的鼻头、肥厚的嘴唇、向外凸起的前额和眉弓，再加上在云鬓上穿凿而过的、横幅达一米以上的巨大的牛角型木梳，夺人眼目。作品在北京展出后，获得一片好评，“苗女”被全国性刊物《新观察》、代表中国美术最高水准的《美术》以及贵州的《贵州画报》等刊物上先后发表，著名美术评论家王朝闻还发表专文，给予高度的评价¹。《民族画报》、香港《美术家》、人民美术出版社等单位也将“苗女”等列入发表计划中，“苗女”进而又在贵州展览馆中陈列展出。

然而，木雕“苗女”却引来了苗族社会，尤其是苗族知识分子的极端反感。作品在贵阳市北京路的贵州省展览馆展出期间，映照在他们眼中的“苗女”的形象，却不堪入目。“不但头上长着一对大大的水牛角，而且在整个面部，无论从额头、眼睛、鼻子、耳朵、嘴唇都表现出落后、愚顽、蠢笨、丑陋不堪的样子……，是一个牛头、狗面、猪嘴巴的怪物²”。认为作者是对苗族妇女的形象的刻意丑化。他们这种不满，很快蔓延到在贵阳工作的苗族干部和职工中。7月，一些在贵阳从事教育、研究及文艺创作的苗族知识份子们相聚探讨“苗女”的问题，酝酿着展开抗议行动。对“苗女”的指责也由最初的美丑之争上升到政治层面，认为是对作品是对整个苗族形象的丑化与污辱。这一情况开始引起了政府的注意，11月16日，省文联美协在贵阳花溪召开了针对“苗女”作品的少数民族文艺工作者座谈会，邀请了贵州民族学院、文联、民族研究所等单位的、主要是苗族出身的知识份子30多人参加。会议上，“苗女”及其作者遭到了激烈的批判，其后省文联在提交给贵州省委宣传部的情况汇报中，就这次会议中苗族知识份子对“苗女”的批判内容，列举了以下几点：

某一个特定的民族集团是由哪些（具有共同文化）人们所归属的有关集团成员的范围的概念。在这里，最为重要的是，其个人的归属，不仅是由自己，而且也由他者（他集团成员）的内容所决定。就是说，民族境界的形成包含了两个方面，即，通过社会化过程从“内部”形成的境界以及在与其它集团相互作用过程中来自“外部”规定的境界。江淵一公[エスニックバウンダリーとスティグマ(stigma)]『文化人類学2 特集=民族とエスニシティ』綾部恒雄 責任編集 アカデミア出版会 1993年3月二刷。

¹ 《贵州画报》1982年5期、《美术》1982年10期、《新观察》1982年16期。

² 伍略《论“假茶叶”——评木雕“苗女”》、另见杨焕伦（彝族）《“苗女”之争的美学根源——兼谈塑造少数民族艺术形象问题》载《贵州民族研究》1983年2期。



(1) 苗族妇女头上带的角型梳子，不是牛角。提出木雕“苗女”把梳子塑造成牛角，人物又从颈部切断，使人联想到苗族杀牛祭祖时，被屠宰下来的“牛头”。

(2) 对《美术》杂志(82年10月号)发表的“苗女”摆在地上，认为有“风吹草低见牛羊”的含义，把苗族人民视为“牛”，是对苗族的歧视和污辱。

(3) “苗女”把经过苗族人民艺术加工的漂亮的梳子变成了牛角，是作者以“猎奇”的思想，对生活作了歪曲和夸张的处理，在客观上宣扬了“落后面”。

(4) 会上有的苗族同志提出，美术作品在塑造各族人物的形象时，都应当注意到美。“苗女”的造型却很丑陋、粗野，这是历史对苗族人民形成的社会偏见，同时还列举到《美术》(82年10期)上发表的苗族“游方”浮雕，也是这种类型，足以见这种社会偏见影响之深等等¹。

上述对“苗女”的批判中，我们注意到，批判的矛头不仅对准了作者以及刊登“苗女”的相关杂志，甚至连“苗女”刊登在杂志上时，其背后的绿色背景也具有了某种“暗喻”的色彩，从而引发了苗族知识分子们极为不快的联想。对这一暗喻所具有的厚重的内涵，在其后苗族作家伍略的批驳文章《论“假茶叶”》中得到进一步的阐明。

1983年初，对“苗女”的抗议由贵阳蔓延到省内各地，事态不断升级。尤其是苗族分布最为集中的黔东南苗族侗族自治州凯里、黄平、雷山等县，包括在党委政府系统中担任一、二把手的一些苗族干部也纷纷提出抗议，大量的抗议信件寄到中央及省有关部门²。1月27日，黔东南自治州民族事务委员会和文化局联合在凯里召开了由苗族干部共28人参加的座谈会，会上对“苗女”展开了激烈的批判，指责作者“将人物畜化，歧视苗族”，“丑化苗族到了无以复加的地步”等等，在会后作成的会议纪要中提出了下列要求：

(1) 立即将“苗女”木雕拿到贵阳，当着苗族同志的面销毁。(2) 作者田世信必须承认错误，作认真的自我批评。(3) 作为省美协负责人的王××必须承认在《贵州画报》发表检讨文章，清除流毒。(4) 《贵州画报》、《美术》、《新观察》和一切转载“苗女”的国内刊物必须作相应的检讨声明³。

这时期，恰逢在全国范围内展开了旨在批判西方资本主义思潮影响的“反精神污染”的运动。“苗女”木雕等作品进而作为精神污染的象征被抬到政治问题的高度。在省政协会议上，一些苗族委员还把上述谴责木雕“苗女”、要求将其收回销毁等要求作为正式“提案”提交到省政协会议上。

二、伍略与他的《假茶叶——对木雕“苗女”的看法》

在上述由苗族知识份子的一系列抗议活动中，影响最大的莫过于苗族作家伍略撰写的《假茶叶——对木雕“苗女”的看法》(以下简称《假茶叶》)的批驳文章⁴。

¹ 《我省部分苗族同志对木雕“苗女”的批评和我们处理这个问题的情况》 中国美术家协会贵州分会 1982年12月21日，田世信提供手抄件。

² 田世信致国务院文化部艺术司的自辩信，田世信提供手抄件。此外，笔者对黔东南苗族侗族自治州元文化局等单位的苗族干部的访谈中，也了解到一些具体的情况。

³ 《“苗女”木雕座谈纪要》黔东南苗族侗族自治州“苗女”木雕座谈会 1983年1月28日，田世信提供手抄件。

⁴ “假茶叶”一词，原系贵州地方俗语，意为“伪劣产品”之意，伍略以此为题，意在讥讽木雕“苗女”及其作者。《假茶叶——对木雕“苗女”的看法》一文，共一万多字，未分章，是作者根据1982年11月16日在贵阳花溪的少数民族部分文艺工作者的座谈会上的发言整理而成。文章最初被印成单行本，在全省的各地苗族社会，尤其是城镇中的苗族干部职工中广为流传，后部分章节被删节后，以《评“苗女”木雕》为题，刊登在《贵州民族研究》1983年2期上。在被删除的文字中，包括了这样以下的一段话：

“今天，史学界关于民族英雄的问题正在展开热烈的讨论，倘如今天有人提出来为秦桧翻案，所持的理由是秦桧比岳飞好，更有远见卓识。岳飞，一来他满脑子的忠君思想，而且是忠于一个腐败不堪的宋王朝，如果按当时秦桧的主张，让金人入主中原，取代宋王朝，是否会给中原带来生气和活气，从而使中国的社会历史向

伍略（1936—），本名龙明伍，苗族，贵州省黔东南苗族侗族自治州凯里市人。从50年代初期，他即开始其文学生涯，创作了大量以苗族为题材的文学作品，可以说，他是新中国建立以后，由共产党培养成长起来的，具有代表性的苗族知识份子之一。

在《假茶叶》中，作者一开始就指出：“苗女”不是一件单纯的美术作品，它给人的印象代表了一个民族的形象，它之所以引起少数民族尤其是苗族的极大的不满，乃是因为这件作品对苗族妇女的形象作了极大的歪曲，“把社会主义时代今天的苗族妇女的形象，刻画成似乎刚刚从类人猿进化到原始人的形态”。

文章进而将目光投射到悠久的远古传说时代。在对汉族祖先炎黄二帝以及传说为苗族始祖的蚩尤的之间的历史恩怨的娓娓叙说中，指出，就象蚩尤首先发明了金属和刑法那样，苗族过去也有过辉煌的文明，甚至曾经比汉族更为先进。只是在与汉族的战争中失败了，被迫逃亡，苗族社会才发生了停滞不前甚至倒退的现象。其后，作者将“苗女”对苗族形象的刻画与汉文史籍上对蚩尤形象的歪曲相联系，对汉文化为中心的历史观进行了尖锐的抨击：

“老实说，中国的历史是一部扯皮而又颇有趣味的历史。过去，中国的历史是汉族中一些上层人物所描写、编纂的历史，一些少数民族在历史上根本没有他们的地位，即便写到了都是作了歪曲和丑化。……以前，少数民族没有文化，看不懂汉字，可以让别人怎样写就怎样写。今天，他们能读书识字，他们的知识份子越来越多了。当他们翻开这些史书时，所见到的是这么一些内容和文字，在这种情况下，你怎么叫他们热爱祖国的一部分历史文化呢？”

文章接着指出，一个民族的民族感情，是经过长期的历史发展过程形成的，任何人都要尊重这种感情。批判“苗女”的作者依然用过去的汉文化的观点审视今天的苗族，“说穿了，在他那思想感情的深处，还存在着一些民族偏见，还是以在一个优等民族的心理状态来看待今天少数民族及其生活中的某些东西，至少可以说他带有猎奇的心理。”并引经据典，用大量的篇幅对“苗女”作者所依据的“变形手法”及美学观点加以了逐一的驳斥。

在结尾部分，伍略用充满悲情的笔调写到：

“不过，变形也好，把丑转化为美也好，请尊重一个民族的尊严，请珍惜这民族团结的感情。……苗族在以往数千年的历史生活中，的确是够苦惨了。今天，在中国共产党的领导之下，他们也在前进之中，请不要再拿一个民族来寻开心了”。

进而把这股愤怒的感情也一古脑宣泄到有关杂志上：“难道真是‘心有灵犀一点通’？不知为什么《美术》杂志在刊登“苗女”时，还特意用一片草地作为背景，这不能不使人联想——看，这牺牲，这祭品！”

伍略的这篇情绪激昂声讨檄文可以说是新中国建立以后，苗族知识分子首次进行的公开的自我表达。它被私下铅印成单行本，在苗族社会中广为散发，激起了强烈反响。当时，在黔东南苗族侗族自治州州府的凯里市，连一向沉默寡言，对党的事业忠心耿耿的父亲也特地将这本小册子带回让我阅读，阅后给内心带来的震撼以及周围苗族干部职工愤怒的表情，至今仍在记忆中留下深刻印象¹。

另一方面，事件的当事人、木雕“苗女”的作者田世信，不用说承受着巨大的压力。他1964年从中央美术学院毕业后，离开家乡北京，来到贵州。1982年春节期间，田世信突然接到他的

前推进一步？如果我们不是站在汉民族的正统观念上出发，而是着眼于社会历史的发展与整个中华民族的发展来看的话，那么，这立论是否也有一定的道理呢……。”这段文字大概过于刺激，在正式发表中被删掉。

¹ 笔者最初接触到伍略的这篇文章，是在1983年夏天大学毕业待分配期间。直到事隔二十多年后的今天，在贵州省的许多苗族干部和职工中，对于这场争论以及《假茶叶》一文，依然记忆犹新。

木雕作品“侗女”入选该年法国夏季沙龙美展的通知，兴奋之余，他选用一株巨大的树根，和妻子一道，仅仅三天就完成了“苗女”木雕的创作。就作者创作“苗女”的动机来看，从争议爆发前他写下的“苗女”木雕的创作有感中可窥到一斑：

“18年的贵州生活，使我有不少机会接触到贵州的少数民族，尤其是苗族。从学生、家长，到赶场天卖藤卖麻的农民，他（她）们有些就是我家的常客。这些苗家儿女，从第一印象看上去，就使人觉得憨厚可爱……，我深为这出自乌蒙山下真挚、善良、美好的贵州少数民族形象所感动，渴望找到一种语言，恰到好处地表现出他（她）们那厚重的外观、内向的性格以及顽强的生存欲”¹。

“苗女”争论爆发后，当时作为“罪人”的他，一直保持沉默，蛰伏在家中。随着事态的恶化，1983年元月，他给国务院文化部艺术司写下了两千多字的自辩信，在信中，他强调“苗女”只是一件纯艺术作品，创作的根据是来自于贵州西北部的“牛角梳苗”；否认对苗族有歧视丑化的思想，指出他不理解为什么有些苗族总是要将学术问题变成政治问题的“意图”，使得“现在在省内外许多人和单位中，一提起田世信的名字，就感到紧张，在一些美术工作者中，出现了不敢再画少数民族的思想”等现象²。

今天，已成为北京中央美院教授，著名美术雕塑家的田世信，在回忆起这场争议时，仍留下挥之不去阴影。他愤怒地指出，这件事只不过是少数苗族中的“精神贵族”为其私利所为。事实上，尽管面临巨大的精神压力，他也从未公开进行过道歉与检讨，这除了他自身倔强的个性之外，来自背后的支持也是重要的原因。从表面上看，在“苗女”争论之中，“出现只让一方批评、漫骂甚至诬告，另一方只能洗耳恭听”的现象³，但也可以理解为他们根本就不在意所谓苗族“精神贵族”们的指责，进而把苗族知识份子对“苗女”的批评与文革时期的“打棍子，戴帽子”联系起来加以反驳。值得注意的是，《美术》等杂志刊登“苗女”的时间，是在作品已引起苗族社会的抗议以后，进而在苗族强烈要求销毁“苗女”木雕的呼声中，中国美术馆反而将包括“苗女”在内的田世信的多件作品作为“国家藏品”收藏保护起来。贵州省文联民间文艺研究会副主席唐春芳，只身前往北京，以代表全体苗族的立场，要求收回“苗女”加以销毁，被美术馆以木雕“苗女”系“国家藏品”为由拒绝。馆长在其后给田世信的信件中，具体谈到他与唐之间激辩两个多小时，对唐进行“开导”的情景⁴。时任中国美术家协会主席的某著名漫画家在听取贵州美协对“苗女”问题的汇报后，表示要在今后的工作中注意尊重少数民族的感情，杜绝“猎奇”思想，但1983年下半年开始的反精神污染运动中“苗女”问题又被提出来的时候，他在给作者信中写到：“你的‘苗女’扯不上精神污染，你可以置之不理，看他们怎么搞，不必惊惶，无事生非总是不行的”⁵。

在这过程中，政府行政部门基本上是采取了调解协调的立场。在省委省政府的协调之下，文联美协先后召开数次座谈会，尽量通过谈话的方式平息事态。1982年12月，文联在提交给省委宣传部的关于“苗女”争论解决方案中，提出：（1）通知有关出版部门和电视台，不再发表和使用“苗女”木雕的图片和图像；（2）将这些问题带到全国美术工作会议上，引起美协领导的重视；（3）请作者本人对“苗女”作适当的修改；（4）将有关情况向省委再作一次口头汇报⁶。事实上，这以后“苗女”问题仍然在苗族社会中持续发酵，最后省政府的苗族领导出面打招呼才

¹ 田世信《“苗女”创作有感》田世信提供手抄件。

² 田世信致国务院文化部艺术司的自辩信。

³ 同上。

⁴ 中国美术馆馆长1983年6月致田世信的信件。

⁵ 田世信提供手抄件。

⁶ 同注4。



将事态平息。作品既没有修改，也未被销毁，作者几年以后从艺术学校调到了中国美术的最高学府——中央美术学院雕塑系，继续进行自己的艺术创作之路。

三、“苗女”争论的背后。

1979年以后，随着毛泽东的去世及“四人帮”的垮台，中国结束了长期的极“左”路线，与经济上推行改革开放的方针的同时，在民族问题上也开始恢复了50年代初期的一系列民族政策。但是，时过境迁，正如当时的“伤痕文学”流行一时所表现的，在全国出现的对文革进行反思的氛围之中，过去被忽视的民族情感，开始以各种不同的形式表现出来。

在贵州省，80年代初期，随着民族政策的落实，50年代末期以后被划成“右派”及被打倒的民族干部纷纷平反复职。省内从事民族研究的刊物《贵州民族研究》复刊，文革中被合并到贵州大学的贵州民族学院也开始恢复建校招生。然而，这时期苗族社会的知识分子中，总是弥漫着一种躁动不安的情绪，除了引人注目的“苗女”争论以外，在笔者的记忆中，还有若干“学术问题”引起了人们的关注。

1. 鸦片问题

以贵州云南一带为中心的苗族地区，在清末至民国时期，以盛产鸦片而闻名。苗族社会中种植鸦片的现象十分普遍。新中国建立后，鸦片作为中国百年屈辱的象征根植在人们的印象中。80年代，据说云南有学者提出过苗族社会中的“鸦片文化”问题，遭到苗族强烈抗议，从此涉及苗族鸦片的一切有关研究无形中变成了“禁区”。1984年，笔者在黔东南凯里工作期间，曾将一篇有关东南亚鸦片种植的译文投稿到《黔东南社会研究》，因涉及到苗族的事例，稿子被退回。并且事后受到了编辑部人员（苗族）的好意劝告。

2. “摇马郎”与“游方”的称谓问题

在苗族社会中，男女青年间的婚前交往中普遍盛行自由恋爱的方式。在每个苗族村寨，均为来访的青年提供有专门的对歌言情的场所。过去汉族将这种苗族的恋爱方式称之为“摇马郎”。而这种称呼在以汉语为公用语的苗族中也颇为流行。从50年代开始，就有苗族学者提出了“摇马郎”系歧视语言的问题。取而代之的是苗语“yex fangb”，汉译为“游方”。进入80年代后，“摇马郎”问题又被一些苗族学者提了出来。

3. 关于“盘瓠”的论争

盘瓠是一条神犬，传说它曾经因帮助皇帝打败敌军而娶了公主，成为“南蛮”的始祖。作为一种犬祖神话的图腾信仰，这一传说早在汉代的史籍中就有记载，在南方的一些少数民族（如瑶族和畲族）中至今广泛流传，在苗族中，东部方言的苗族中也有这一传说。80年代中期，贵州省有的汉族学者提出苗族中的盘瓠的信仰问题。立即受到了以中·西部方言为主的苗族干部和知识份子的喷击，认为将苗族的祖先与狗相联系是对苗族的污辱。对“盘瓠”问题的研究无形增加了情绪性的色彩。

4. 《苗族》影片拍摄

1981年5月，由中国社会科学院民族研究所主持的《苗族》科教影片中，将一些苗族社会中已经消失的习俗，如埋葬活人（老人）以及苗族十三年一次的“牯藏节”中有一段象征人类生育繁衍（交配）的仪式请人表演，拍成电影。并在解说词中，将交配仪式解释为：“古代苗族先民不知性的羞耻观念”，被认为是对苗族的污辱，引起了一场抗议的风波。一些苗族作家、学者四处上告，但最终政府行政部门未作任何处理。

5. 关于苗族的“蛊”的争论

1986年，贵州《山花》杂志发表了一篇名为《蛊》的短篇小说，作者为黔东南丹寨县苗族。小说描述了一个被视为有“蛊”苗族家庭发生的悲剧。一位老人在路上拾到汉族丢下的女婴，女儿长大以后，因有“蛊”俯身导致恋爱失败，最终跟随老虎走进深山，离开了人间世界。小说刊



出后，一部分苗族干部及学者认为对“蛊”以及其中一段有关性的描写，是对苗族的污蔑，状告《山花》编辑部，并将此事与当时的“反资产阶级自由化”运动以及藏族抗议《人民文学》的游行事件联系起来。后因作者本身是苗族的关系，部分苗族知识份子持反对意见，结局不了了之¹。

上述各种争论之中，我们可以看到：首先，这些争论，是在贵州省的文联、民族学院、民族出版社单位等从事研究、教育及文学艺术活动的苗族知识份子首先发起，进而影响到都市及城镇的其他政府行政事业单位的苗族群体。其次，这些争论都带有强烈的政治色彩而超出了学术争论的界限，“上纲上线”——即将争论内容拔高到政治高度，或与当时的政治运动联系起来，是这些争论中带有共同特点。第三，在争论中，以“我们”与“他们”这一以民族身份为划分界线的现象十分明显。尤其是涉及比较敏感的有关习俗、历史问题方面的评价的时候，如同有关“蛊”的问题的争论所表现出来的，言者的族别身分有时起关键的作用。

回过头再来看一下围绕木雕“苗女”争论，围绕“美丑”之争，“话题”之所以变成了“问题”，联系到上述一系列的事例的相似性，就可以看出，决不是孤立和偶然的。就其时代背景来说，大致可指出以下两点：

首先，80年代初期，随着一系列民族政策的恢复与实施，“民族”不仅仅是表明身份所属的印记，它也成为进行政治参与和实施优惠政策的基本的条件之一。然而，在这种对于政治和经济资源的，以“民族”为单位的相互竞争之中，其背后仍然是一种力量对比的关系，这种“力量”就是突显在“他者”眼中的以“民族性”为代表的民族的整体性的形象。对于苗族精英阶层来说，苗族在中国少数民族中位居前列的人口规模，与他们在现实中在中国的政治经济文化舞台上的矮小位置间的差距，给他们带来了强烈的内面的失衡感。而这一差距产生的重要原因，正在于现实社会中由于内部“一盘散沙”导致的民族整体性形象的欠缺，以及全民族在经济、教育和文化上的全盘滞后带来的在就职、升学以及政治参与的不利地位所致。使得在这时期的苗族精英集团中，普遍产生出一种焦虑的情绪。

其二，在中国，出于政治安定的需要，对涉及民族的任何表述，都必须符合“民族团结”的大政方针。80年代初期，即使是在“伤痕文学”流行、全社会对过去充满反思的氛围中，民族问题因其高度的敏感性，过去在“左”倾政策下被压抑积蓄起来的民族情绪却找不到公开表述的渠道。在这种情况下，可以相对自由讨论的学术领域就变成了他们曲折反映上述情绪的工具。可以说，“政治问题学术化，学术问题政治化”（前者如民族区域自治权问题的讨论等）成为这时期上述论争表现出的一种特有的现象。

那么，田所指责的这些苗族的“精神贵族”们，他们通过这一系列争论所表达的“意图”（田世信语）是什么？苗族知识分子如此强烈的“民族意识”是怎样从他们精神的内面世界中生长出来的？在这里，我们就有必要对苗族知识分子的成长变化过程以及苗族何为“苗族”的问题加以若干讨论。

四、苗族知识份子群体

在现代民族集团研究中，民族集团中的知识分子被称之为“表象的职业专门家”，他们在民族自我认同意识变化中所起的作用，一直受到学者的重视²。本文所涉及的苗族知识分子，主要是指在文学艺术、教育、自然科学和社会科学研究等领域从事脑力劳动的人们。80年代初期的

¹ 上述有关论争，一部分是笔者的当时的经历及其耳闻目睹留下的记忆，另外，有关《苗族》影片拍摄的问题，《贵州民族研究》1983年2期的吴通才《“片甫”小议》中也有涉及。在执笔本文之际，与现任贵州苗学会副会长，以及元贵州民族学院退休的教员干部等苗族学者一道进行了再次确认。由于时间久远，记忆已有若干舛误，因此在此对具体涉及到人事关系省略不记。

² 山内昌之，《民族问题入门》，日本中央公论社 1996年2月，第77-84页。



知识分子，他们大多数来自于农村的苗族社会，通晓自己的民族语言，熟悉自己的文化，与此同时，又是受到汉文化教育和熏染最深的群体。这些在苗族中寥若晨星的精英们，一方面置身在城市的汉文化的环境中，另一方面又苗族社会保持着密切的联系，可以说，他们正好处在另一种意义上的“民族境界”的内外交接的位置上¹。

在1949年新中国建立以前，苗族社会已经开始出现了极少数的知识份子。就其地域来说，主要是局限于与汉族交往较频繁，受汉文化影响较大的苗族地区，黔西北威宁县石门坎一带的英国循道公会举办的教会学校，还培养出了一些受过大学教育，包括最初获得博士学位的学者在内。但是，在南方非汉系族群之间的“内外境界”本身就模糊不清的时代，这些人中，除了如梁聚五等少数人表达出自己的模糊的“苗夷”的身份归属外，更多的是“跨界”融入同化到汉族社会中。因此，他们与本文谈及的作为“苗族的”知识分子之间，尚还有若干歧义在内。

1949年中华人民共和国的成立，对其领内的广大少数民族来说，不啻具有划时代的意义。如果说，西方民主国家的近年来兴起的文化多元主义已成为现今国民国家中主流意识的话，那么，在中国共产党中，对于民族平等原则理念的追求，其实从建国初期开始，就早已付诸于一系列政策与实践。对于苗族社会来说，他们欢欣鼓舞迎来的“解放”，与其说是推翻了帝国主义、封建主义、官僚资本主义这“三座大山”，倒不如说从传统的“华夷次序”的社会构造以及民族歧视压迫下“解放”出来更为贴切。

新中国成立以后，培养民族干部作为新政权的政治理念的基本组成部分，被提到空前的高度。贵州省是在同年的11月被解放的，苗族作为主要的少数民族，因之也成为人民政府关注的主要对象。在苗族聚居的黔东南，中国共产党在组建地方政权的几乎同时，就建立不同类型的干部训练班，大量吸收少数民族青年加入。在当时专区政府驻地的镇远县还设立了专门的干部养成学校，首批就选拔数百名苗族青年参加²。在其后成立的民族自治政府（贵州省第一个少数民族自治单位，就是在黔东南苗族地区炉山县凯里区成立的）中，许多苗族干部担任了重要的职务。这些干部有许多进而又被选送到各级民族学院等高等教育机构深造，成为高级干部、学者以及教育工作者等等。

这些置身于民族社会的边缘而与“他者”处于频繁的互动关系的苗族知识群体，一方面，他们和苗族社会的绝大多数人们一样，对于新中国和共产党充满了热爱之情，都积极投身到国家的建设之中；但是另一方面，其来自于内面的“我们的意识”这一民族自我认同感，大都经历了从模糊到清晰、从淡漠到强烈的过程。这其中，曾任贵州民族学院代理院长、贵州苗学会首届会长，在苗族自我认同意识再构筑中的领军人物李廷贵先生的经历，就比较有代表性。

据李回忆道：“那时（指50年代初期）我们都是以报答共产党的心情，积极参加国家建设的，民族意识基本上都很模糊。只是在1956年进入中央民族学院以后，民族感情才发生了变化”。那么，这种感情是怎样起来的呢，李列举了给他留下深刻印象的一些事例：

“首先是学校内的蒙古、维吾尔、藏、朝鲜等族强烈的民族个性给我留下了深刻的印象，他们气派很大，走起路来都高昂着头。而我们来自南方的少数民族基本上没有什

¹ 在苗族上层精英分子中，另一重要的组成部分——在各级政府机构中担任不同领导职务的官员，笔者从一开始就有意识地将他们与苗族知识份子群体中分离开来。因为从严格的意义讲，这些官员被编入到国家这一大的“巡礼圈”中，并不具有作为民族集团政治代言人的所谓的“民族的政治领袖”的身份。事实上，要严格区分上层精英份子是属于“政界”还是“知识份子”，有时颇为困难。只是有一点可以确定的是，现职中的苗族政府官员，无论他们具有如何强烈的民族感情，事实上在80年代以后发生的诸多事象中，如“苗女”的争论等，他们都以不同的方式参与进来，但总体来说，他们总是小心翼翼，与本民族之间拉开一段距离，在处理族群之间的关系中从政府立场出发，尽量保持公正和平衡，与相对具有言论自由的知识群体之间形成了明显的对比。

² 《凯里市党史资料丛书》第六辑，中国共产党凯里市历史大事记（1933-1989），中共凯里市委党史研究室编 1998年。



么特点，甚至被他们错认为是汉族，给我刺激很大。第二是当时的大汉族主义，那时参加各种社会活动，由学校发给民族服装，北方的民族都给丝绸制品，而南方的民族都是布制的，为此我还和校方发生了争执。第三是进入学校以后，开始阅读到很多关于苗族历史的书籍，如范文澜的《中国通史》、吕振羽的《中国民族史》等等，使我受到很大的震动。最后是1959年的少数民族大规模的历史调查，当时我参加了贵州班，任苗族组的副组长。这次调查对我的帮助很大，使我对苗族落后的历史根源有了一定的认识，如民族压迫、反抗、镇压与逃亡等等，从那时起，我的思想就开始固定了¹。”

上述李廷贵的民族情感的变化历程，通过笔者对其他知识分子们的访谈，都有着类似的经历。可以说，80年代初期处于苗族社会边缘上的知识分子“民族觉醒”过程，他们的民族的自我认同意识，与其是来自于基于传统社会共同文化基础上的“同属意识”，到不如说是在与“他者”的互动过程中逐渐长成和强化的。这里正如波尔多·伊萨基夫（Wsevolod W. Isajiw）探讨文化在对欧洲民族集团定义中所起的作用时提出了“高文化”的概念。他指出，文化并不单纯是共同生活的产物，民族的自我认同意识也是一种文化，而且是有别于传统文化的“高文化”。而弗勒迪利克·巴尔特（Fredrik Barth）也指出：“民族（ethnic）集团的界定是成员资格的问题，只有社会的关联性因素对成员资格的判定有用，而不是由其他要素创造出来的明显的‘客观的’差异”，因而，“研究要着重于定义集团的民族境界，而不是环绕着境界的文化要素”²。

在现今的中国各民族中，苗族素以历史悠久、苦难深重、富于反抗性而闻名。这一“苦难深重”与“反抗性（野蛮）”印象的形成，透射出过去“自者”与“他者”之间在历史认识上的两线交叉的过程。一方面，各地苗族社会中的古歌、叙事诗等民间传承以及个人在“解放前”的生活体验中，对于过去的岁月充满了苦涩的记忆，与此同时，在过去的国家权力和汉族社会的“他者”的境界中，则留下了大量的对于苗族反抗斗争的记叙、镇压和文化上充满歧视的文本记录及话语。新中国建立以后，在共产党培养下成长起来的这些苗族知识分子，从某种意义上说，他们采取了相反的立场对汉族历史文本中的“苗”的记录的进行解读，在对现实与历史之间的联系性的整理和想象中，民族的集体记忆和汉文献中对于苗族反抗与血腥镇压的历史记录这一“自我”与“他者”印象重叠在一起，反过来成为了唤醒他们强烈的民族感情的源泉。上述伍略的《假茶叶》一文中对于汉文化中心论的尖锐抨击，就反映出了过去这种“自他”印象在苗族知识分子内心交织的复杂心境。它与其是针对“苗女”及其作者，倒不如说是藉此机会，在作为一种民族情感宣泄的方式同时，也力图在与“他者”的这种碰撞的过程中，将作为“苗族”的“我们的意识”从模糊不清的现状中分离出来。因此，上述一系列争论中，与其关注争论具体的内容，我们更应该重视“争论”或“事件”本身所具有的深刻内涵。就是说，这些争论所引发的“关注”的社会效应，犹如一场浩大的“祭典”一般，对苗族知识分子来说，就成为进行民族的自我诉求和明晰“自他”界限的最有效的形式。

此外，从上述伍略的《假茶叶》和李廷贵等苗族知识分子的民族情感的变化经历也可以看到，构成现代苗族自我认同意识内核的中心部分，并不是什么共同的文化、出身、语言或宗教等等某种共同的“标识”，而是过去在王朝时代遭受的来自国家权力和主流社会的压迫以及反抗留下的“苦难深重”以及“反抗者”的共同的历史记忆。这种共同的历史记忆之所以成为苗族知识分子

¹ 笔者2001年8月对李廷贵先生的访谈。此外，李先生还向笔者提供了他的《李廷贵简历》以及《人生自评》的复印件。

² 波尔多·伊萨基夫（Wsevolod W. Isajiw），《关于民族的各种定义》（ゼボルド・W・イサジフ『さまざまなエスニシティ定義』【エスニシティとは何か—エスニシティ基本論文選】青柳まちこ編/監訳 新泉社 1996年3月）



在民族意识觉醒过程中进行自我诉求的重要手段，正是来自于现实苗族社会中缺乏进行民族自我整合的“共同的”文化因素所致。在这里，就有必要回顾一下苗族作为现代民族集团形成过程。

五、何谓苗族

据 1990 年的人口调查统计，中国境内的苗族人口共有 739 万余人，在中国各少数民族中位居第四，这其中有近一半左右，约 360 余万人分布在贵州省。其余则布在与贵州省相邻的湖南、广西、四川、云南等地。除中国以外，在东南亚及欧美各地尚有百余万以上的苗族分布。贵州省是中国少数民族较多的省份之一，据 1990 年统计，全省人口约 3,555 万人，这其中，十余个世居的少数民族人口约占总人口的三分之一，共 1,050 万人。苗族是省内少数民族人口最多的一支¹。

回顾历史，“苗”这一称谓，曾经在很长一段时期内，作为泛称包含了南方众多的少数民族在内。例如：清乾隆年间时任贵州巡抚的爱必达就指出：“苗之种类有百，上游则俛夷为多，下游则仲苗、青苗为多”。而清道光年间任贵州巡抚的罗绕典在其《黔南职方纪略》中记述的“苗种”就有五十二种，它几乎包括了贵州所有的非汉民族系的人们在内²。从这一意义上讲，“苗”在传统的“华夷之辨”的汉文语境和华夏文明观中，是被置于与“华”相对应的野蛮的一极。它与其说是指称具体种族或民族，到不如说是一种文化上的区别概念。从清末开始，随着近代“民族”的概念传入中国，以日本学者鸟居龙藏的《苗族调查报告》对“苗”的广义和狭义的划分为标志，苗族开始了从“苗”到“苗胞”、“苗夷”、“土著民族”等，再到“苗族”的演变过程，这一来自外部的对“苗”的认识的变化，与近代中国由帝国体制向国民国家体制转换过程亦步亦趋，几乎同时展开的。

1949 年中华人民共和国成立以后，苗族作为最先被认定的少数民族之一，确立了其单一民族的地位。但是，按照当时斯大林对民族所下的四条定义，几乎没有一条可以和苗族相对应。对此现象，曾经直接参与苗族识别的著名社会学家费孝通也意识到了，他在后来列举西南少数民族识别的复杂现状时，特别把苗族作为一个特殊个例列出，“有些民族集团分散在很广的地区，形成许多不相连接的聚居区，在语言、文化等方面都既有相似处又有较大的差别，长期以来被其他民族用同一名称相称，又自认为是同一民族。如苗人等。”³。而当时主持西南工作的邓小平在他的一段关于西南少数民族的报告中谈到：

“西南的少数民族究竟有多少，现在还不清楚。据云南近来的报告，全省上报的民族有七十多种。贵州的苗族，据说有一百多种，实际上有些不是苗族。例如侗族，过去一般都认为是苗族，实际上语言、历史都不同，他们自己也反对这么说。从这一情况就可以看出，我们对少数民族问题不仅没有入门，连皮毛还没有摸着⁴”。

上述在国家意识形态及政策制定领域发挥了重要作用的费孝通和邓小平的发言，至少表明了两个事实：首先，直到中华人民共和国成立以前，更确切地说，直到“民族识别”工作展开之前，苗族作为一个“现代民族”的形象，其内涵是极为模糊不清的；第二，苗族作为一个民族集团的成立，与其说是来自民族自身的要求，到不如说是来自先入为主的外部认知更为确切。在这种“他者建构”中，苗族作为一支“历史悠久、富于反抗性”的、与汉文化对应的异质性存在的形象被凸显出来。

¹ 若林敬子，《现代中国的人口问题和社会变动》1997年2月第二版，第252-253页，《中国年鉴1998》，中国研究所编，新评社，1998年7月，石朝江，《中国苗学》，贵州人民出版社1999年。

² 《贵州古籍集粹 黔南识略·黔南职方纪略》杜文铎等点校，贵州民族出版社，1992年12月。

³ 费孝通，“关于我国民族的识别问题”，《中国的民族识别》黄光学主编，民族出版社，1995年1月。

⁴ 邓小平，“关于西南少数民族问题”（1950年7月21日），《中国共产党主要领导人论民族问题》国家民族事务委员会政策研究室编，民族出版社1994年7月。



历史上，以贵州省黔东南为中心广大的“苗疆”地域，直到清代雍正年间以后，通过武力征服才被纳入到中原王朝的版图之内。这以来，来自“苗疆”内的反抗就一直持续不断，以至于形成了“三十年一小反，六十年一大反”的说法。“苗族”的这一强烈的反抗性，给王朝政权和汉族社会留下了极为深刻的印象。例如，在汉族社会中，对“苗”的印象，无论从过去的民间通俗文学如《说岳全传》，或现代的金庸武侠小说《笑傲江湖》中对苗族的描写可以窥见一斑。在这些文学作品中，“苗族”是作为勇武、野蛮、神秘的化身而充满异样的氛围。而“苗”作为与“野蛮”、“不通事理”可以互相转用的同义词，如“这个人苗得很！”、“那个人是苗子脾气！”，在现今的贵州等地的汉族社会中，仍然私下频繁使用在民间俗语中。另一方面，也许正是出于“苗”的这一强烈的反抗性格，再加上“苗”的称谓以及分布地域的关系，从很早时期开始（如宋代的朱熹等），一部分汉族文人就将他们与数千年前传说时代中与华夏族发生激烈对抗的“三苗九黎”部落联想在一起，进而，在近代中国民族主义生成过程中建构出的汉族的“炎黄子孙”的神话中，炎黄联盟战胜以蚩尤为首的九黎部落的“涿鹿之战”，作为奠定了华夏民族在中原的统治地位的，所谓文明战胜野蛮的象征性的事件，更是突出了“苗”这一支古老的，不断“由失败走向失败”（苗族作家龙建刚语）的民族悲情形象¹。

事实上，正如传统的青苗、红苗、白苗、黑苗、花苗的划分表明的，上述苗族作为一个民族集团的内涵的模糊，主要是源于其内部文化的多样性。在其后进行的大规模的少数民族社会调查中，这一多样性更是得到进一步的证明。这里，例如，在语言分类上，苗语被分成三大方言，7个次方言以及23个土语，方言之间的差距之大，不但基本上不能相互交流，甚至在50年代后期制定苗文时，也不得不同时制定三种苗族文字，以至于出现了在一个民族中同时流行4种以上文字（另加上由传教士创制的老苗文等）的不寻常现象²；而各地苗族的服饰式样也达到近300种之多；风俗习惯的差异性也大于相似性。那么，像苗族这样缺乏共同文化磁场（要素）的民族社会中，我们很难想象贵州的黑苗支系的“吃牯脏”与云南白苗的“跳花场”之间，会产生什么样的作为“苗族”的这一民族认同意识的共振效应。他们对外虽然都是“苗族”，但在内部，语言既不相通、文化习俗也千差万别；那么，连接他们作为“苗族”的“我们的”这一同胞意识又从何而来呢？上述李廷贵先生回忆中谈及的青年时代的民族意识模糊所触及的，来自苗族内部的民族共同体意识欠缺的现象，绝对就不是个别和偶然的了。

近年来，在对民族集团的自我认同意识研究的过程中。民族集团形成的“自者”与“他者”的境界问题受到学者的关注。苗族何时开始其“内部”的民族界线，即“我们的意识”的形成。一些学者开始注意到清代以后发生的一系列苗族起义的影响，张兆和氏指出，自清代“开辟苗疆”，随着国家权力的压迫以及汉民族大量移入引发的苗族起义过程中，出现的大规模的跨地域人口流动的现象，可能是导致苗族内部产生连带意识的远因。他并指出，苗族在新中国建立之初，之所以苗族成为最先被认定的少数民族之一，与来自民族上层的意愿，尤其是知识分子的自我认同意识有关。在这里，他提出了苗族的“自我呈现”与“他者呈现”的问题³。同样，日本学者武内房司也指出，“苗”这一称呼作为“他者的视线”，是随着国家权力的渗入和大量汉族移入而成立的。“苗”在历史上具有两重性：一是作为他者视线中的“苗”，二是在抵抗外来侵略的过程中，也形成了作为抵抗者“苗”的自我认同意识⁴。

然而，问题在于，上述作为“苗”的抵抗者的共同体意识的出现，在王朝时代，它也并未摆脱传统“华夷之辨”这一文化的或政治的二元关系的范围。并且，即使在近代民族意识兴起的民

¹ 关于“炎黄子孙”一说的由来，见孙隆基“清季民族主义与黄帝崇拜之发明”，《历史研究》2000年3期。

² 石朝江，《中国苗学》，贵州人民出版社1999年6月，第223-253页。

³ 张兆和，〈从“他者呈现”到“自我呈现”〉，《苗学研究通讯》第七期1996年贵州苗学研究会编。

⁴ 武内房司，〔历史の中の苗族—少数民族の移住と抵抗〕『へるめす』54号1995年。



国时期，在苗族社会开始出现的极少数接受近代教育的苗族知识份子身上表现的“我们的意识”，仍然受到“他者”对“苗”的定义的影响。例如，“苗夷”这一称谓，在民国年间，作为对南方少数民族的泛称，经常出现在官方的文件中。黔东南雷山县西江出身的苗族知识份子梁聚五，就自称为“苗夷”民族，将其统括、想像为一个民族实体，他在新中国建立前夕著述的《苗夷民族发展史》的一书中写到：

“苗夷之建国，虽由南而北，因年代久远，环境变迁，而民族的称呼，也渐渐有些不同了。大体说来，总不外苗、夷、荆、僚、瑶、黎、僮、罗罗、摆夷、水家、洞家、越人、侬人……。尽管他们的称呼有些不同，其所属苗夷民族血统，是丝毫不可假借的。这不是某一人的推测，许多历史学人，都具有同样的见解……。”

在这里可以看出，作者将中国南方几乎所有的非汉系族群都想像成为一个民族共同体，进而在著作中，他把“苗夷”这一“民族共同体”的外延扩展到东南亚，把越南、老挝、缅甸等国家在内，这也从另一侧面反映出了南方各族群中，作为近代民族集团意识欠缺的事实¹。

上述事实表明，直至中华人民共和国成立以前，对“苗”的指称，与其说是指近代意义上的民族集团，到不如说是在传统的“华夷之辨”这一二元对立格局的延长线上，作为与汉文化相对应的一极被凸现出来的。中华人民共和国成立以后，苗族作为最初被认定少数民族之一的理由，与其说是苗族上层的意愿，倒不如说是来自“他者建构”或“他者认同”更为贴切。

回过头来，我们再来看一看 80 年代初期在苗族知识分子中展现出来的民族意识“觉醒”的风波，就具有了深刻的内涵：正如伍略在他的《假茶叶》一文中所显示的，除了对苗族辉煌而充满了悲情色调的民族的去进行的娓娓叙述外，甚至连摆设“苗女”的背后的绿色背景，都会使知识分子们产生对从中原平原被驱赶到西南丛山峻岭的这一段“历史”的不快的联想。换言之，过去在“他者”眼中展示出的“苗”的形象，由掌握了汉文化的苗族知识分子——尤其是从事社会科学研究和文学艺术创作活动的苗族文人们，通过对汉族文本话语的整理与解读，变成了民族的历史事实。进而通过上述一系列的论争，力图将作为“苗族”的“我们的意识”，从模糊不清的自我界线中分离出来。另一方面，通过苗族知识分子言说的展开与放大，又将这种富于悲情的历史，内化成整个民族共同记忆，并以此作为诉求整合整个苗族社会凝聚力的重要手段。与此同时，80 年代初期以“苗女”争论为代表苗族的“觉醒”现象，作为由“他者呈现”到“自我呈现”的转折的分水岭，也开启了以苗族知识分子为中心的，至今仍然在轰轰烈烈展开之中的苗族社会自我认同意识再构筑的先河，有关于此，限于篇幅，将另行展开论述。

《民族社会学研究通讯》第 1 期-第 142 期均可在北京大学社会学系图书分馆网页下载：

<http://www.sachina.edu.cn/library/journal.php?journal=1>.

《通讯》所刊载论文仅向读者提供各类信息，供大家参考，并不代表编辑人员的观点。

中国社会学学会 民族社会学专业委员会

本期责任编辑：马戎、王娟

¹ 梁聚五，《苗夷民族发展史》（草稿），《民族研究参考资料》第十一期，贵州民族研究所编 1982 年 7 月。

