

【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、獐猓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、獐猓子、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

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板化。



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来探讨此一近代变化——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，我称之为微观社会情境分析。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之间的微观互动，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。

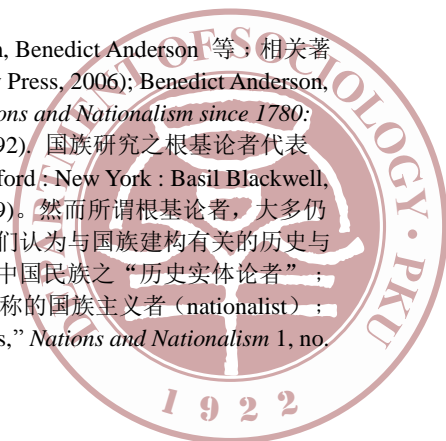
近代中国之文本与情境变迁

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

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.



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，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。

¹ 有关中国国族近代建构过程之讨论，见沈松桥，“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。

黎光明、王元辉的川康民俗考察及其报告

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，他却因回教饮食习惯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。³1927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。⁴1927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”、“獐猓子”等民族，偶尔也到风景名胜处游历一番。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

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。



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“獐猓子、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”。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。然而由田野归来并完成此报告后，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《獐猓子、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“獐猓子”，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“獐猓子”，因此不认为自己与“獐猓子”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，然而他们汉语都说得很清楚。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、“獐猓子”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。

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。



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，¹ 此时他主要身处在两个社交圈中——学术与革命。对他而言，后者可能又远比前者重要。后来在一篇悼念黎光明的文章中，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。”² 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。”³ 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。”⁴ 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？”

5

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、王于并嘲弄“西番”喇嘛、和尚们对国家现况的无知，等于是

¹ 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。

² 王元辉，《神禹乡邦》（台北：川康渝文物馆，1983）。

³ 王天元（王元辉），《近西游副记》（成都：四川文艺出版社，1997），页 2。

⁴ 黎光明、王元辉，《川西民俗调查记录 1929》，页 94。

⁵ 黎光明、王元辉，《川西民俗调查记录 1929》，页 106、120。



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）人的称羨爱慕。于是在本地人的爱羨下，他们的洋铁纸烟筒、废电池、铅笔、新式织品、洋腊烛、糖精等等，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

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。



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，祝世德引用于右任诂索海璠（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“獐猓子”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

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、周祚峰，《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。



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。¹所谓言行、书写之“模式化”，是指它们常循着一定的规范，如布迪厄所称“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。²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……。”³

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。⁴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”⁵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⁶——这是典型的“湖广填四川”记忆，川省人普遍的祖

¹ 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，《英雄祖先与弟兄民族》，页169-170。

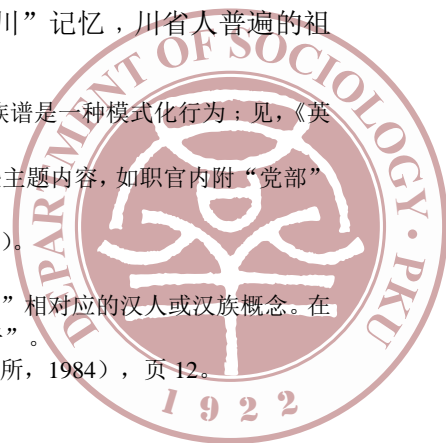
² 前者仍遵循旧志体例，而后者，除了沿承传统方志之体例外，也简省与增添一些主题内容，如职官内附“党部”记载国民党之本地党务等等。

³ 〈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）。

⁴ 黎光明、王元辉，《川西民俗调查记录1929》，页166。

⁵ 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”。

⁶ 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。



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：

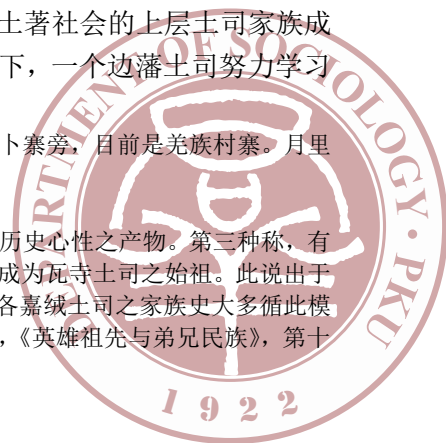
他的谈话中每每有“他们土民”、“我们索家”的话头，其意思是不承认索家是土民的同种。他睡在鸦片烟灯的旁边，替我们谈“他们土民的老规矩”。

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

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。



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、一生之生活概况等方面来刻画“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“獐猓子民族”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

¹ 《川西民俗调查记录 1929》，页 55。



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》所载的鬻人之后。鬻人原居住在中原，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。

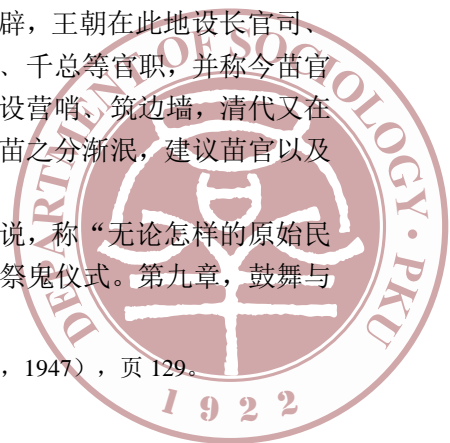
第三章，苗疆的人生地理。作者们大量引用清代道光年间的著作《苗防备览》，介绍本地山岳、河流与气候，汉、苗在此的分布之情况。他们也引《苗防备览》所言，“自开辟日久，苗人蒸蒸向化，阴雨渐开，冰冻渐少，鸟鹊亦间栖林谷中矣”，来说明自有大量汉移民、屯军迁于苗疆以来的变化——他们在报告中写道，“从前的蛮荒瘴乡，今已成为人口繁殖的区域。”

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《炎徼纪闻》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

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。



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。

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辨神话与传说。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注音工作；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

¹ 黎光明、王元辉，《川西民俗调查记录 1929》，页 140、141。



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、广西瑶族、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，“各源瑶洞长率厥丈夫、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瑶男女。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

¹ 中国第二历史档案馆，标题《考察湘西苗瑶民族》，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。



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、瑶族、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。部份代表们以獠族、瑶族、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。在大学毕业後，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、

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“犛”偏旁的污化族称（如獠、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、人类学已成功移植到中国，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 Bronislaw 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）。

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。¹巧合的是，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《炎徼记闻》、《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”、“莫徭”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。²因而本地人“愁苦赋役，困罹酷刑，故邑落相聚，以

¹ 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。

² 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》。隋长沙郡之莫徭，“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，王徭子孙执照。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。



致叛戾”¹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，²不久七七事变发生，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。³ 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。⁴

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。⁵

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

¹ 《后汉书·南蛮西南夷列传》。

² 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，〈湘西革屯运动的特点及历史作用〉，页52。

³ 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.

⁴ Ernest Gellner, *Nations and Nationalism*, 106-7; *Thought and Change* (Chicago: Chicago University Press, 1965), chapter 7.

⁵ 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》。



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麓一带有“禹迹”剜儿坪，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，这也是“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、规范所制约，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

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。



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。¹我曾在对四川省北川羌族的研究中,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。²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,³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”、“獐猓子民族”、“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

¹ 有关汉化的辩驳,见 Evelyn S. Rawski, “Reenvisioning the Qing: The Significance of the Qing Period in Chinese History,” *Journal of Asian Studies* 55. 4 (1996): 829-850; Ho Ping-ti, “In Defense of Sinicization: A Rebuttal of Evelyn Rawski’s Reenvisioning 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)。

² 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。

³ 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。



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，一方面也映照它与“现在”（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，他们所见到的各地“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，后来又将其“结构化”。他们在湘西，后来又到了川南、云南、贵州，各苗民偏远村落中寻找其语言、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，笔者贸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，本身可能就是一个解读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迹和思想原点。

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

* 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 笔者曾经四次拜访白寿彝先生，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。

