

# 导 言

虽然中国是个多民族国家，少数民族也仅占全国人口的8%，但是，民族自治地方却占据了全国国土面积的60%以上，集中分布在新疆、西藏、内蒙、云南、广西、贵州等省区。中国少数民族人口虽然不多，却大都生活在地域辽阔的西部和陆地边疆，许多少数民族更跨越国境而居，他们对国家的态度，自然影响到中国的领土安全、社会的稳定和繁荣发展。作为中国主体民族的汉族，则大多集中在经济条件较为优越的东部和沿海省份及城市。在历史、地理等因素的影响下，少数民族与汉族无论在人口和居住环境，还是资源利用、社会服务、经济生活、教育设施等方面，都具有相当大的差别。但是，少数民族的社会生活状况，又会影响到边疆的稳定和整个国家协调发展的步调。无论是中国历代王朝的帝王将相，还是当代政治精英、有识之士及社会大众，都不会将少数民族和国家对边疆的治理，当作是无足轻重的问题。本书即从国家与边疆少数民族的关系入手，以拉祜族的历史和对拉祜族历史的诠释为线索，来具体探讨中国西南边疆的社会变化。特别关注在中国的西南国界形成的过程中，土著居民如何面对国家和社会变化的压力，又作出了什么样的反应。或者说，本书力图从西南边疆上的一个少数民族群体入手，来讨论在中国从清王朝到近现代民族国家的转变及国家建构的过程中，国家对于边疆治理的政策变化给生活在边疆上的人群带

来了什么样的影响。所以，本书围绕着一个主题：在国家体制和国家治理不断深入的过程中，西南边疆上的山区少数民族如拉祜族，如何成为新兴的族群进而成为国家的一个少数民族。这个历史过程不但建构了他们的民族身份，也同样重新塑造了他们的文化价值和生命意义。

当少数民族在日常生活中用自己的方式解释“我们是谁，我们从哪里来”的问题时，国家体制所确立的学术体系和文化工程，也正以不同的角度和立场，将少数民族归纳到国家的政治文化体系之中。这一过程告诉我们，无论是边疆的历史，还是国家对边疆历史的解释，都无时无刻不在影响着生活在边疆上的人们。

## “拉祜族历史”的问题

操拉祜语、自称为 *la<sup>54</sup> xo<sup>11</sup>* 的人群，通行的英文名称为 **Lahu**，是一个聚居在中国西南部云南省，并且在东南亚的缅甸、泰国、老挝、越南等国都有广泛分布的少数民族。在中国，政府将她定名为拉祜族，人口超过47.5万人（据2010年人口普查）。根据长期从事泰国拉祜人研究的人类学者沃克（Anthony R. Walker）的估算，操拉祜语的人口中大约59%的人居住在云南省西南部边境，大约29%的人居住在临近云南的缅甸东北部地区，此外大约9%的居住在泰国北部，其他少量人口则分布在老挝及越南。<sup>1</sup> 云南省的拉祜族，主要居住在中南部临沧市、普洱市、西双版纳州等地的山区，特别以澜沧、孟连、西盟、勐海、沧源、耿马、临沧、景谷等县为主要的聚居地。拉祜族分布的核心地区澜沧县大约有20万人。自1953年云南澜沧拉祜族自治县成立以来，澜沧县就是中国唯一的拉祜族自治县，另外孟连、双江、镇沅为拉祜族与傣族、布朗族、哈尼族、彝族等联合的自治县。

拉祜是一个什么样的族群或人群？

如果在中国的互联网上搜索与“拉祜族”相关的条目，几乎所有代表性的官方网站都会这样介绍：“拉祜族源于我国古代氐羌族系，从先秦时期起不断从青海湖流域南迁到金沙江南岸，然后再迁到澜沧江、红河流域。”<sup>2</sup>或者，“拉祜族的先民生活在青海湖流域一带，后因战乱，不断往南方迁徙，在拉祜族的历史上有过五次大规模的迁徙活动。为了搞清楚拉祜族的迁徙历史，云南省澜沧拉祜族自治县的有关部门，曾组织人员沿着拉祜族古歌中唱到的古地名进行过考察。证明古歌中唱的地名确实存在，拉祜族属于白狼羌人种，生活在青海湖一带。后经历漫长的迁徙过程，最后定居在云南西南部的临沧市、思茅市（2007年改名为普洱市）、西双版纳州和红河州的部分地区。”<sup>3</sup>同样，一般介绍“中国的拉祜族”的书籍，都宣称拉祜族是古代从青藏高原的青海湖一带迁徙到云南南部的一个少数民族，“拉祜”在拉祜语中意为“猎虎民族”。<sup>4</sup>也就是说，被称为“猎虎民族”的拉祜族，是一个从青藏高原的青海湖迁徙到云南的少数民族。这似乎已经是一则被普遍接受和广泛传播的民族知识或社会事实。

不过，另一则不大引人注目的报道提出了相反的看法：据对55例拉祜族体质基因的分析表明，拉祜族明显属于南方群体，未显示出其族来自北方的痕迹。因此，负责这项研究的研究者认为，他们的检测结果与民族学、历史学的拉祜族研究存在很大的矛盾。<sup>5</sup>

一方面，广泛流传的“拉祜族从青海迁来”的论断已经成为民族历史常识；另一方面，一些基因研究又认为目前拉祜不是来自北方的人群。这种“基因检测”与“民族史”的矛盾如何产生的呢？

无论是“拉祜”，还是“中华民族”，我们都反对将“民族”或“族群”单一地当作“具有相同基因性质的生物共同体”看待，因为对“民族”的讨论亦或现实生活中的“族群现象”，都无可避免地涉及到群体身份的文化建构。在本书各章节中，作者将讨论自清代早中期云南西南部边疆逐渐由移民开拓以来，在一系列由边疆拓展引发的社会

冲突和边疆政治变化中，自从1720年代开始，“拉祜”逐渐地发展成为一个中国西南边疆地区的、国家体制之下的少数民族，并逐渐迁徙到缅甸、泰国而成为跨境的少数民族的过程。但是，1950年代以来，随着中国西南边疆政治格局的变化，历史学者在社会进化论理论范式的模塑之下建立的中国民族史论述，又进一步推动了拉祜族自治县政府及地方上的知识分子，逐渐发展出一套“拉祜族从青海迁徙到云南”的历史想象。随着它的社会政治和文化影响逐渐扩散，这一套历史想象和相关论述不仅成为重要的民族历史知识而被广泛接受，而且逐渐渗透到拉祜的基层民众中，成为被村民吸收的、新的文化资源，更被当作日常生活之中的“地方性”知识，转而向学术界传达，成为地方政府、村民、研究者共同塑造的地方性的历史知识。

本书讨论的问题，一方面涉及云南西南部边疆自过去300年来的社会变迁及地方土著社会文化的反应，另一方面关注的，是1949年后随着滇缅边疆地区民族区域自治格局的形成，国家意识形态主导下的学术研究所产生的民族政治与历史的论述，是如何影响并重新塑造了日常生活中的“历史想象”。比如，在长期的、系统性的国家意识形态塑造下产生的民族知识，逐渐渗透到了普通拉祜村民的日常生活中，而且，透过学者们的历史研究和田野考察，这样的民族历史知识日渐成为世界性的、有关拉祜的地方知识。在这一知识或是文化观念的循环中，我们既看到普通拉祜村民的生活和观念如何被国家意识形态、社会精英的动员和知识操作所影响；同时我们也看到，拉祜村民们如何将自己的生活与自上而下的国家知识塑造相结合，与不同类型的学术研究机构和社会媒体引领下的知识体系相配合，更进一步地塑造出“社会所需要的解释”，在他们自己的生活中，将来自国家意识形态的文化意义，转化为具有学术意义的文化产品。

在各章节中，作者的讨论主要围绕两个互相关联的主题展开。其一，在中国西南边疆的历史变迁中，“拉祜”的族群身份动员是怎

样的一个复杂过程；其二，在解释西南边疆社会现实中的政治文化秩序之时，说明“拉祜族”历史想象的形成过程，既是一项重要文化工程，也经历了相当长时期的建构。拉祜人此起彼伏的抗争历史被逐渐模糊的同时，想象中的、清晰系统而纯粹的拉祜族和她的迁徙历史，日益勃兴而成为与国家意识形态和社会进化论相吻合的论述。一系列的论述，将拉祜族的“历史本质”纳入到了“青海想象”的民族史诠释框架之中，由此消解了历史上汉人移民和清政府对边疆少数民族的侵占、镇压和驱赶的社会冲突背景。在地方社会政治脉络下，这一文化历史工程又启动了新一轮的“知识生产”，将这些有关“历史”的知识生产渗透到普通民众的日常生活之中，日常生活从而与学术研究融为一体。官方的民族知识建构，便随着国家所规定的民族身份一起，成为完整而精细并具有普遍意义的“民族实体”和“历史本质”，日益附加到了中国的拉祜族身上。它反复强调着一个重点，即拉祜是一个古老的民族实体；拉祜族的历史本质就是“拉祜从青海迁徙到云南”，而非与主体民族的冲突。这是国家意识形态与边疆政治建构之下标准化的民族历史基础知识和政治定论。

## 族群身份的理论、概念与背景

“拉祜族”是1953年才出现、由国家定名的官方正式的汉字写法。在此之前，文献中常见的汉字写法是“傥黑”、“傥匪”、“傥黑夷”或“傥黑族”。<sup>6</sup>拉祜语中作为本群体称谓的“*la<sup>54</sup> xo<sup>11</sup>*”，不同历史时期在汉语中各有不同的译写方法。这些汉译称谓和写法，莫不与清王朝或民国乃至1949年以来，滇缅边疆政治密切相关。也因此，讨论边疆少数民族的历史变化，不可避免地要考察政治经济或文化地理等影响因素。这些关系的核心，便是不同类型的政治权力中心与“文化中国”所涵盖的不同类非汉文化群体之间关系的变化。从明

清时期王朝中央对云南的经营，到西方殖民主义在东南亚的扩张，乃至辛亥革命后新兴民族国家体制对边疆少数民族的态度，更重要的是在过去的五、六十年间，中国共产党努力推行的民族区域自治制度，这些因素驱使拉祜这样的少数民族群体，不断地应对各种各样的威胁和挑战。这样看来，如果我们把“拉祜族”看作是文化上和政治经济关系上与国家体制和与占中国人口大多数的主体“汉族”相关联的非汉文化群体，而且“拉祜”既自我界定为“*la<sup>54</sup> xo<sup>11</sup>*”，又被国家界定为“少数民族中的拉祜族”的话，现今的拉祜族的形成必然是一个历史过程。回顾这个历史过程，便避免不了要讨论从文献中的“倮黑”，到今天的“拉祜族”的历史变化所涉及的学术脉络，要回顾过去数十年间有关“主体民族”与“少数民族”的关系的讨论，以检讨少数民族与国家权力中心及官方的意识形态和边疆政治的相互关系。因此，讨论与“族群性”相关的概念，检讨国家与族群身份的关系的现当代背景，便于我们梳理对拉祜历史的各种讨论及其社会影响，也有助于我们理解历史上与拉祜有关的政治运动在学术实践中的表达方式，及其社会背景。对现代性与族群性关系的理解，是我们理解拉祜问题的基本切入点，更需要我们将边疆问题和民族身份的建构，置于一个宏观历史脉络中来理解和解释。

英文术语 *ethnicity*，或译为族群性，可以理解为欧洲资本主义兴起之前的王朝时代及现代国家建构背景之下的种种有关社会文化身份的话语。它既是理解人类社会的某种学术实践，也对应着相关的政治运动。在不同历史时期或政治经济环境下，“族群”、“种族”、“民族”这些术语，与社会整体中的少数人群体的社会地位、政治待遇、歧视等学术、社会政治、日常生活等经验密切相关。尽管不同学术派别对“族群性”问题各持己见，大体上这些讨论都基于同样的世界历史脉络，特别是随着资本主义从欧洲向世界扩展，从而形成了全球市场的历史。在这个过程中，殖民主义从欧洲发源，逐渐控制了世界上不同地方的人民。在资本主义扩展的背景下，“现代

性”成为影响人们思考，特别是对人类差异性的思考的主要因素。因此，在“族群性”条件下，不同的人群总是有条件地谈论和强调族群体质上或者社会文化上的“特征”或“差别”，而将其当作“群体身份”的基础而与政治经济体系相联系。但是，这些讨论却又总是离不开它在现代性条件下特定的社会政治环境。<sup>7</sup>

随着早期资本主义的蓬勃发展而兴起的欧洲中心主义观念，极大地影响了人们对人类差异性的探讨。于是，有关人类社会历史和文化的学术研究，随着资本主义的兴起有了飞速发展。既然现代性意味着欧洲式的资本主义的发展、意味着线性的“发展”观念成为强有力的控制性话语，现代性必然影响并塑造了世界各地的民族国家体制、殖民主义和西方以外的世界的变化。其后，随着西方资本主义集团内外各种矛盾的产生，比如两次世界大战、资本主义与社会主义阵营的“冷战”，殖民主义体系也随着“现代化”的进程而解体，并汇聚成与西方对立的第三世界的力量。“后殖民”状态随即成为新兴国家的重要社会特征。因此，现代性塑造了发展思维，塑造了人们的行为，塑造了世界上的民族国家体制，同样也塑造了“族群”（ethnic group）的概念。现代性更意味着，人们逐渐地意识到了这样一个现实：自己是生活在当下的大众社会之中的个体，个人主义和个人利益要高于集体行为或者集体利益。不过在芬顿（Steve Fenton）看来，现代性既是族群性、现代文化身份建构的重要推动力，同时现代性亦受制于它的内在矛盾，即个人主义与集体主义之间的纠缠和矛盾冲突。回到学术发展的轨迹，从前现代到当今社会，族群性问题的变化其实是受到许多复杂因素影响的。比如：在西方霸权或者资本主义兴起之前，族群性已经被看作是群体差别的根源。在那时，人们对差异的判断往往基于“文化中心主义”的立场。例如，对中国历代王朝而言，虽然多样性的群体身份或者文化差异早被认识，但对它的描述往往呈现出“汉（华夏）文化中心主义”的政治特征或基于“天下”观念的儒家伦理特征，即族群身份的界限基于文化

上由中心到边缘的连续性，边缘的“蛮夷”也能够透过“来化”或“汉化”，在“用夏变夷”中被同化，世界最终将变为一体。<sup>8</sup>在中世纪的欧洲，人们往往依据《圣经》中建造巴别塔的典故，来讨论基于语言的人类差异性。因此，正是现代性条件改变了人类群体政治的基础。

其次，自西方资本主义兴起以来，越来越多的欧洲人将殖民主义扩展到世界各地，既控制了世界各地的资源，同时期也引发了许多有关地域政治的学术讨论，人们的种族(race)理念也有了发展和变化。其中最具有代表性的，便是社会达尔文主义的“种族”概念。在社会达尔文主义的论述中，种族意味着不同的生物类别或者人类的次物种，人类差异性乃是基于体质差异的固定种属类别。这一想法后来逐渐发展成为种族主义。特别在纳粹德国时期，种族主义成为希特勒发动战争和屠杀犹太人的罪魁祸首。在很长一段时间内，种族歧视成为在世界各地蔓延的普遍性的社会现象。实际上，种族主义思潮与相对稀缺的社会资源密切相关，只不过在阶级或社会等级的划分过程中，诸如肤色、头发之类的体质差异，皆可能成为社会等级的标志。于是某些人类身体上的特征，成为意义复杂的社会文化差异的表征，成为人群归类或社会歧视的根源。自然地，种族问题在某种程度上掩盖了阶级关系，也掩盖了不同人群对资源控制权的争夺等社会问题。

第三，在第二次世界大战结束之后的冷战时期，社会进化论的解释逐渐在社会主义国家中流行开来，并为族群性提供了另一个现代性的诠释方向。进化论的解释同样基于达尔文主义的理解，但在社会主义体制下的中国和前苏联，进化论观点也可以理解为是对帝国主义或资本主义的反动。社会主义的社会发展史观认为，人类社会的发展是阶段性地演变的：从原始阶段到社会主义，一直发展到全人类获得自由的阶段，即共产主义。比如，在毛泽东时代，官方论述往往是：中国人民通过反抗外在的帝国主义和内在的封建和资本主义的斗争，摆脱了西方殖民主义、帝国主义和国内的封建统

治阶级的压迫，中国社会整体上成为一个进入到社会主义阶段的社会。因此，官方意识形态利用社会进化论来诠释中国所面对的外在的“帝国主义国家”时指出，中国是世界殖民主义体系中深受迫害和侵略的“半封建半殖民地社会”。这一论述隐含了西方侵略的不义；但是，运用同样的进化论逻辑，官方意识形态又从另外一个方向来解释内部的族群多样性，或者主体与少数的关系：在一个线性发展的中华文明体系中，汉文化成为中心，这意味着汉族是社会发展最快的群体，其他非汉文化的少数群体跟随着汉的发展，大家排列在同一条线上的不同位置，其他少数民族的社会落后于汉族的社会。因此，少数民族社会原始落后的面貌需要仿照汉族的模式进行改造和建设。同样的进化论逻辑，但是将“国内”与“国外”的社会文化差异，切割为两段互不相关的论述：对外看到的是西方殖民主义的不义，对内看到的是汉族主体的先进。这一论述进而成为有关中国各民族的政治文化框架的理论依据。<sup>9</sup>

在中国之外，第二次世界大战之后更多学者意识到，“种族”这一术语与种族主义或种族歧视的关系太过密切，而且随着世界政治经济社会秩序的改变，越来越多的新生民族国家建立起来，摆脱了欧洲殖民主义。因此，作为“第三世界”对西方殖民主义的反动，学术界逐渐倾向于使用“族群的”(ethnic)来重置“种族”(race)，这是战后世界上许多新兴国家建立过程中的新现象。在20世纪50、60年代，前殖民地纷纷独立建国的浪潮中，族群再生成为后殖民地政治竞争的重要手段。在这样的背景下，“族群身份”(ethnic identity)成为当今社会越来越重要的的政治议题。

从知识社会学的角度回顾有关族群性的讨论，我们发现关于人类差异性，或者有关族群性的理解和思考的变化具有明显的两重性：一方面，这是研究人类差异的学术的发展历程；另一方面，它也是世界各地不断发展变化的政治运动的一部分，而这两方面问题都根植于人类社会所面临的现代性的条件。于是，芬顿将“族群性”

的含义总结为：族群性作为一种理论，它应该满足几个条件：一、它是社会行为背后的某种动机；二、它本身就是一场社会运动；三、它是身份的基础；四、它是一种社会组织的原则。<sup>10</sup>总之，族群性是在现代性条件下，在民族国家建构中出现的不同的话语，它或是对殖民主义的反动，或是殖民主义的变体。因此，族群性凸显的是在特定条件下人们成为“具有继承性和文化性的共同体”的特征。<sup>11</sup>因此，这种基于继承性和文化性的人们共同体，特别强调人群的某些差别，特别是文化方面的差别性。当然，对于这一普遍性的社会现象，学者们秉持不同的学术旨趣或基于不同的政治背景，给出了不同的定义，发展出不同的理论。不过，即便勾勒人群差异的方式、划定人群间之界限的方法可能千差万别，但族群性总是与一些政治运动相始终，因为它本身就是一场政治运动，而人们共同体的文化及其传承性，就是社会群体认可其身份的根基之所在。

在现代民族国家的政治生活中，理论上的族群性和政治运动上的族群性，都集中体现在了社会中的身份政治问题之上。首先，因为国家机制是社会的能动者，作为一种社会制度，国家垄断了暴力的合法性，它以其权力核心来维持社会的秩序，并且国家有其权力所及的边界，在其中分配其权力。一般而言，民族国家是族群的、文化的共同体，民族国家有自己的军事力量，并具备一整套的制度来应对国家内部的族群多样性。其次，国家最政治化的方面，就是当族群身份的意识被动员起来时，国家或者民族国家便将“社会大众”的“其余部分”设定为具少数族群意义上的少数，作为“异样”、“异国情调”的他者，来衬映和建构社会中的主体。

## 族群关系与身份动员

在社会群体中，基于成员间彼此关系，将其中某些人与另外一

些人分别归属为不同的类别以区分群体身份之时，产生这些区分方法的可能的条件之一，是这个群体感受到了来自其他群体的潜在威胁，这种威胁会给大家带来巨大损失；或者，界定群体的差别是基于某些族群差异而将他们归为不同的阶级。所以，内、外在的因素和可能性，都为能否被归类为某群体的成员设定了条件。个人在群体身份动员过程中产生某种群体意识和群体的归属感，乃是基于个人利益与群体的共同利益之间的密切关系。所以，这一类型的成员身份动员，首先是因为共同利益促发了内部的密切联系和不同群体间的紧张关系；而当紧张而密切的群体关系与当时的社会环境相关联、当群体内部关系因外部条件而变化时，不同群体之间的原本可能模糊的中间状态便会消失，群体间的界限变得越来越清晰，生活在持续动员状态下的人们，便表现出高度的群体归属意识。

社会学家马克斯·韦伯(Max Weber)也是族群理论的重要奠基人之一。在韦伯看来，族群性问题之所本，在于客观性的族群差异和这种差异的持续传承。所以韦伯认为，基于共同起源的信仰的继嗣群共同体，是族群身份的关键；另外，他也认为无论文化上还是体质上的差异，都可能成为群体身份的标志。并且，族群共同体的理念，乃是政治活动的基础。但同时韦伯也强调，基于族群意识的社会活动往往是情感型或传统型的，远非理性的，因而族群就成为超时空的政治组织，并松散地存在于一个国家的组织体系中。<sup>12</sup>可是，对身份的讨论总是离不开个别与群体的关系的视角，而且无论在历史上还是现实世界的案例中，任何无论是文化的亦或是体质的细小的差别，都可能成为产生族群意识、划定群体边界的标志，从而促使个人将自我投射到某个群体中，成为意识上、制度上的共同群体。因此，族群的身份意识，在很大程度上必须透过社会化过程和身份的动员，才可能成为社群所共享的身份想象，即便这种身份想象的产生和动员的过程总是要以某些差异为基础，例如语言的、宗教的差别或者制度化的组织、地理上的集中性等等。因此韦伯在

强调了族群身份的文化根基的同时，却忽略了这样一个事实，即族群在很大程度上是社会身份动员的历史过程的结果，而且这种动员创造性地促成了群体性的身份想象，并对应着社会环境中的多数与少数、阶级及社会政治运动等等的关系。

由此可见，国家或者现代民族国家创造“少数族群”身份想象的过程，也是一个社会动员的过程。少数族群是与占统治地位的多数者群体相比较而存在的，而且只有在现代性条件下，也只有在民族国家的条件下，少数族群(ethnic group)才被定义出来。否则，很多群体就被当成“土著人”，一方面因为他们并不属于民族国家，另外还因为他们一直保持着传统的非工业化生产方式。许多例子表明，少数族群是民族国家类分出来的群体。多数与少数界定，往往受制于占统治地位的群体的身份。而且，即便国家机器已经将少数族群描绘为具“异域情调”或“异国特性”的“非我族类”，很多情况下“少数”与“多数”的关系仍然会随着现实环境的变化而转化，多数可变少数，少数也可以变为多数，这种机会主义的转换关系在历史上屡有所见。

如果将族群性问题、族群身份与身份动员的社会过程联系起来，社会化、政治经济冲突、人口迁徙以及国家的力量、政治文化精英的参与，加之文化根基等种种因素，都可能在族群的身份想象和身份建构中共同起作用。因此邦顿(Michael Banton)将族群身份的塑造看作是一个持续性的群体意识的动员过程。<sup>13</sup>在邦顿看来，共同利益或态度并不必然产生集体性行动，但是族群身份认同却是一种动员出来的集体意识，并表现为集体性的行动。原因是，当社会不平等产生，宗教、文化、语言等等因素便会在群体之间竞争其共同利益时，成为划定群体成员边界的标志。国家可以动员、划定出不同的族群，但是国家往往是由社会中的主要群体来控制的。族群意识虽然可以从外部来动员，还需要内在的机制与之配合，所以每当群体成员都被动员起来进行利益或资源的争夺时，社会紧张必然

产生。也就是说，当社会政治经济关系变化时，大家感受到了某种威胁，因之产生的反应和社群联系促成了内部动员。本来，族群意识和族群边界是模糊不清的，在利益冲突发生时，中间状态逐渐消失，个体必须选择非此即彼的立场；接着，群体边界变得越来越清楚，冲突和对立也越来越严重。在这种情况下，那些在日常经验中有可能是微不足道的细节，就会被当作“社群边界”的差别的代表。

简而言之，邦顿强调的是，族群意识是社会不平等产生时进行群体动员的工具，它的产生需要满足几个条件：社会的不平等、群体内部的社会机制，以及中间模糊状态的消失。因此，族群意识和族群分类在很大程度上与人群对立的政治脉络密切相关，而这种对立反过来又强化了族群内部的动员力和凝聚力。当旧的权力平衡和利益格局被打破后，新的人群之间的威胁随之产生。这种对威胁的感受逐渐蔓延开来，冲突便产生了。

我们以云南历史上1856—1872年间的回汉冲突为例，当清政府的银、铜政策尚未作很大调整，清中期频繁的大规模的矿争事件尚未发生之时，与“汉”相对立的“回”的族群身份的分类意识并不清晰，在“回回”、“回辉”，甚至“混模”与汉人之间，<sup>14</sup>除了宗教上的传统之外，在冲突发生的很多地区并没有清晰、对立的身份划分或族群边界。但是随着道光年间的矿争和械斗越来越严重，直到咸丰、同治年间严重的回汉冲突发生之后，在整个杜文秀政权与清政府和地方团练武装对抗的过程中，政治冲突和群体动员使得个人的族群身份和政治立场也变成了性命攸关的大事，而其后的政治影响和历史记忆，成为弥久不衰的地方族群身份划分的重要标记。<sup>15</sup>这样的例子在历史上不胜枚举。在云南这样族群关系复杂的中国西南边疆，当我们讨论族群互动与国家的政治策略和不断变化的经济关系时，将族群关系与族群身份动员纳入讨论，是理解历史上的群体关系和这些关系对作为政治文化共同体的“中国”的边界划定之影响的重要立足点。这便意味着，“拉祜”之所以是“傩黑”或“拉祜族”

而非其他，某些确定性的具有“拉祜特征”的文化标志，并不必然地与“拉祜是一个族群共同体”相关联，除非人们遭遇到了另外一个文化上、经济上或政治上的“他者”，而被动员起来成为具有共同身份归属感的群体。同样地，在“拉祜特征”成立之时，也就意味着有一个基于文化特征的人群共同体成为划定“中国”这一共同体的身份边界或地域边界的一个重要参与者。

王明珂在讨论羌的族群认同塑造的历史过程时，将相关的族群理论总结为“客观论”、“主观论”、“根基论”和“工具论”几种类型，指出这些讨论分别强调的族群性问题的内涵、边界、内部联系与传承以及族群认同的维持与变迁。<sup>16</sup>但是将族群性问题纳入到王朝国家与现代民族国家的历史变迁过程中，族群性问题的“社会动员机制”是一个必须面对的问题。当我们讨论中国历史上基于“文化主义”的文化主体与边缘群体之间的动态关系和相互间的身份塑造时，<sup>17</sup>不可忽略的还有身份动员与政治经济冲突当中，边缘族群身份的塑造或重塑及其与作为主体的汉人之间互为“他者”的过程，以及“边疆身份”的内在的建构机制。在这种从王朝体制到现代民族国家体制的转型过程中，从汉文化中心主义框架下的“保匪”，到民族国家建构的转变中的“保黑族”，连带着的身份、知识和价值的流动及其背后的权力框架，更是理解身份建构的基本问题。

## 文化主义与民族国家

“文化主义”是讨论传统中国社会中的族群观念的重要概念之一。汤森（James Townsend）将秦汉以来形成的中国文化中的群体自我意识表述为：中国文化或华夏文明是“天下”的中心，它在文化上的超然地位不容置疑，其核心是基于儒家思想原则的道德伦理和礼仪制度，以及由此建立起来的王朝统治秩序。接受了儒家教育的政

治精英，他们所效忠的是整个政治伦理体系本身，而非特定的统治者。因此在文化主义的观念中，“中国”或“华夏”是一个依据文化原则而确定的共同体。<sup>18</sup>此外，基于“天下”观念的这个文化共同体，采用“以夏变夷”的策略，将那些不能够实行“诸夏之道”的周边异文化群体视作“蛮夷”，逐步“归化”为同样尊奉“诗书礼仪”的自己人。在这一传统观念中，以华夏为中心，《尚书·禹贡》将天下分为九州及五服，从“甸服”、“侯服”、“绥服”到“要服”和“荒服”的五个同心等级，而僻远蛮荒的“要服”和“荒服”，就是夷和蛮的地盘。这个同心圆结构被更远的沙漠或四海包围着，组成以“华夏”为中心的宇宙图式。在这个同心圆的世界中，华夏维持与周围“野蛮人”蛮夷的动态关系，冯客总结为，“一方面，一种文化普济主义的主张使得精英们断言野蛮人能够被汉化，或被文化和气候的有利影响转变。另一方面，当他们的文化优越感受到威胁时，精英们便诉诸人性类型的差异以驱逐野蛮人，并封闭国门，以免除外在世界的邪恶影响。”<sup>19</sup>

在历史上，一方面，被四周居住在“要服”和“荒服”的野蛮人包围的华夏中心，其实一直在持续不断地向周围，特别是向南方、西南方扩展；另一方面，无论北方还是南方，非汉文化的少数民族不断地参与到华夏大家庭中来，“变夷为汉”，在非汉族群不断融入汉的过程中，将汉与夷的分野推向更远的地方，其中既有同化，也有驱逐、迁徙和战争征服。无论是早期的“羁縻”还是元明以来的“土司制度”或随之推行的“改土归流”，都成为整个“天下”体系之下，汉文化中心主义“用夏变夷”的持续的政治文化过程。也就是说，在“文化主义”观念之下，只需接受了汉文化，“非汉”与“汉”之间的身份是可变的，“汉”与“非汉”的身份鸿沟能够不断地从中心向边缘推展，在处于优势地位的汉文化来同化劣势的少数民族文化之时，只要那些被看作是“蛮夷”的人群放弃自己的身份，文化疆界便能够不断扩大。但是，这一看似宏观、持久的历史过程，其中却枝节横生，中原汉文化将边疆少数民族逐步同化的过程并不顺利。征服伴

随着失败，吸收异文化的同时，汉文化本身也不断变化着。从拉祜的例子也可以看出，“汉”与“拉祜”之界限的设立，也是“汉”、“夷”边界向周边扩展的结果之一，并非“以夏变夷”的单方向结果。如果假定说，在汉人移民增加、国家政治渗透深入、地方经济关系的变化等因素齐聚之下，边疆上的少数民族便会逐步汉化，接着再将“非汉”的身份标签投射到更边远的族群身上，那么拉祜的例子并非如此。事实是，当汉人移民和王朝国家的“文化主义”向边疆渗透时，像拉祜这样地方土著群体却因之在冲突中动员、冒升起来，在边疆推展的过程中成为新兴的政治力量，与主流对抗，又在对抗中形成新的族群边界。

而且，“文化主义”观念也不能够简单地看作是王朝时代的观念而已。近代化给中华帝国带来的一个重要影响，就是现代国家体制的确立和民族主义的兴起。随着19世纪西方列强打开中国大门带来政治、经济和身份的危机，“文化主义”遭遇到巨大的挑战。清末以来形成的以民族主义动员来应对外敌，和以文化主义应对国内边缘群体的方法，仍然盛行而且行之有效。许多讨论者认为，清末民初，维新派和革命派都在西方社会达尔文主义的影响下，为中国建立新型的民族国家进行理论准备。<sup>20</sup>严复、梁启超、章太炎等一大批精英知识分子纷纷将严格的种族划分的观念和种族民族主义，与黄帝子孙的血统神话相结合，催生出一个更加纯洁的“汉族”意识，作为动员民众推翻满清的政治动力。因而“炎黄子孙”成为民族主义动员时期的重要文化建构。<sup>21</sup>因此在民国初年的民族主义动员之下，革命者为社会提供了一个由神话中的祖先产生的恒久生物学单位的“汉族想象”，将原先文化边界可以随时跨越、扩大的文化上的“汉人”和“汉文化”，转换为囿于固定生物特性的种族概念之下的“汉族”。也就是说，在文化主义的意识形态中可变的、基于汉文化中心主义的中国人自我身份想象，在19世纪末、20世纪初的社会革命中，被逐渐占据了主流的、基于种族分类的理论意识的国家民族主

义所取代，而且成为民国政府的主流意识形态。<sup>22</sup>虽然对从文化主义到民族主义的转变的简单理解也是有问题的，但大致上看，从王朝体制向民族国家的转变，意味着国家地域之内的“社会大众”，理论上从国家的客体变成了国家的主体，因此民族国家制度下的民族主义论述便取代了传统的文化主义的论述，为中国革命提供了社会动员的理论工具。这一变化更为直接的后果，便是以进化论的序列化的、单向种族发展的时间观念，加诸“中心—四夷”文化与空间观念之上，生物进化和社会进化被结合到新兴民族观念之中。或者说，由文化主义所代表的空间扩展图式，又加入了社会进化论所代表的时间观念，这两方面的结合，在其后逐渐发展出了现代性背景下的中心与边缘、先进与落后的汉族与少数民族的社会关系和学术论述框架。

在这样的框架下，文化主义观念中的“文明中心”，与国家民族主义观念中的“少数民族”之间的关系及其相关讨论和制度变化，成为中国从王朝国家到现代民族国家转变过程中一个重要的转变内容。过去被视为“蛮夷”的菲汉文化群体，历来是可以被驱逐、被征服，或进而施之以恩威，授之以诗书即可变成汉人的群体；但是随着西方势力的到来和清朝的覆灭，边疆上的这些“蛮夷”却需要与汉族在生物和体质的性质上加以区别，使之成为一个个单独的生物上的和社会进化的单位。因此，边疆上的拉祜人被纳入到国家的少数民族框架而成为少数民族之一，从过去不知名的某类“蛮夷”、“野倮”，到反抗官府和移民压榨的“倮匪”，逐渐成为一个边界社会群体，成为国家框架下的“拉祜族”，纳入到族群特性的历史纯粹性的讨论中。在民族国家的少数民族框架下，对拉祜族历史的建构成功地否认了拉祜在社会冲突和社会压力下进行“族群身份动员”的历史事实，使它成为一个脱离地方历史脉络的、纯粹观念上的少数民族。

尽管如此，在现代民族国家的少数民族框架下，“文化主义”观念依然举足轻重。在社会进化论的理论概念中，以“汉”化“夷”的文

化主义也渐渐转换为由先进的汉族来帮助原始落后的各个少数民族共同繁荣进步的“文明化”论述。<sup>23</sup>因此，无论是过去王朝时代“汉”与“蛮夷”二分但是身份界线可能转变的“天下”体系，还是在进化论论述下“汉”与“少数民族”二分但是民族身份固定在社会历史阶段序列之中的民族理论体系，建基于政治经济关系的文化主义，仍然一脉相承地稳定着中心与边缘、主体与它的附属之间的联系。因此，文化主义仍然是现代性的一个代表，虽然进化论、民族主义与民族国家的建构是“天下”体制之后的现代性的表征，但从拉祜的例子也看到，国家的学术机制对其内部少数民族历史的想象与塑造，仍然沿袭了文化主义的观念，将过去在汉与非汉之间可变更族群边界的“非汉”，用学术语言转化为族源清晰、身份纯粹而文化性质固定的“少数民族”。因而，群体的历史与群体的社会文化性质一起，成为建构少数民族身份本质的关键性构件，它们一面从社会历史阶段来具体化个别民族的身份根源，另一面从文化主义来抽象少数民族与汉族的关系。这样一来，一个联系着国家内外、古今、主体与少数民族的现代性的学术体系，在社会进化论框架下，以对拉祜的历史想象为其民族特性，将其纳入到庞大的国家民族知识体系中。

## 族群性与边疆少数民族

以往对中国西南边疆，特别是云南边疆的研究，常常注重从边疆开发或从国际关系的角度来探讨。<sup>24</sup>不过纪若诚(C. Giersch)借用“中间地带”理论，来分析18、19世纪西南边疆的特征：在云南、缅甸、暹罗交接的广阔地域里活跃着不同的群体，他们利用各自的文化背景，凭借“中间地带”的特殊性，在傣族土司和王朝政府机构的保障下活动。缅甸原材料与云南制成品之间的交易市场，就成为混杂着各类地方精英的场所，清王朝的内部殖民也得以在这一稳定的

环境下推行。<sup>25</sup> 他的分析看到了边疆移民、土司在市场这一活动空间里经济关系的稳定性，却未注意到，这个空间同时还包含了激烈的族群冲突和清朝向初期的现代国家转变的特征。特别是1880年代以来，西方殖民主义在东南亚的扩张深入到了缅甸与中国交接的内陆地带，突然带来的边疆政治危机，迫使清政府改变其对待边疆上“反叛”群体的态度。这样，地方土司、移民、少数民族群体等等不同力量在边疆的交接所涉及的不同利益，使问题更加复杂。

王明珂为代表的边疆问题研究者注意到，随着汉化过程向外围移动，那些虽没有汉化，却即将被汉化的土著民族，成为被中央政权诱之以利，维系在四周的“氏、羌、夷”群体。<sup>26</sup> 汉晋以后，随着吐蕃的强大，及其后王朝国家权力的渗透和汉族移民的到来，原先华夏西部边缘的“羌人地带”逐渐萎缩，羌人逐渐吐蕃化、汉化和夷化，成为汉与藏之间日渐模糊的族群边缘。清末以后，随着王朝国家向近代民族国家的转变，“羌”又开始了在民族国家建构中重新塑造自我认同的权力过程，并在现代国家的少数民族区域自治的法制化过程中，与藏族一起，成为“中华民族”建构中的一员。因此明清时期王朝国家和移民的渗透，是“羌”的自我认同逐渐模糊消失的重要因素。<sup>27</sup>

以生活在云南西南与缅甸交界山区的拉祜的例子来看，事情却正好相反。随着内地各省及云南交通沿线地区迁来的移民陆续深入到山区土著群体之中，族群冲突和对官府的抗争便随之而来。政治冲突成为动员和强化拉祜的族群认同的重要原因。一方面，文献中的“拉祜”身份越来越清晰；另一方面，在拉祜居住的山区蔓延的宗教运动，也从内在机制上配合和推动了拉祜身份的兴起和强化。其社会历史背景，则是在王朝国家为一端，缅甸等边裔土司为另一端的朝贡体系中，原先作为王朝国家的模糊边疆的土著群体的拉祜（傣黑），逐渐成为殖民地化的缅甸与清末的中国两个近代国家之间越来越清晰的边界上，一个被晚清国家视作“反叛群体”的跨境族群。

在现代民族国家建立的过程中，类似拉祜这样的少数民族群体在冲突中实现了社会动员，族群身份变得越来越清晰，并最终固定在1950年代“少数民族识别”的体系中。这一从“傥匪”到“拉祜族”逐步变化的历史过程，也是各种政治经济关系在从外部压力到内在动员的互动中塑造、强化群体认同的动态过程。过去生活在云南中南部山区的族群，从被清朝官吏视为“傥匪”，到民族国家将其固定为“傥黑族”（1953年前）或“拉祜族”（1953年后）的历史，既不同于族群称谓不断漂移的类似“羌”这样的群体，也不同于以郝瑞（Stevan Harrell）为代表的研究者所指出的类型，即国家将一些内部差异很大的群体合并而成的类似“彝”、“苗”的民族群体的从外加诸内的民族塑造过程。例如潘蛟指出，1950年代早期的民族识别塑造了“彝族”等民族的族群性，并使之制度化。在这一政策及制度的基础上，国家与彝族的精英分子一起从两方面塑造了作为民族整体的彝族。<sup>28</sup>

像云南边疆这样族群政治和地方历史错综复杂的地区，政治地理与身份上的边疆化，其过程很难以一个特定的类型来涵盖。历史上，云南土著力量曾经被征伐（如公元3世纪诸葛亮平定南中），又建立过非汉民族的国家政权（如公元8至13世纪的南诏、大理国），明清以来还经过“改土归流”、设置新的府、州、县行政体制，因此在不同时期和云南的不同地区，地方政治结构及族群关系与中央王朝的联系可能是变化不定的。拉祜的例子也可以说明，与汉文化将异族同化而将概念上、制度上的边疆扩展的模式不同（比如在此过程中“羌”的自我认同逐渐萎缩、转变），明清以来内地各省人民向边疆的移民及族群冲突和战争，使得“移民—冲突”成为推进边疆化的进程的方式之一。而且，“拉祜”这个今天55个少数民族之一的群体的形成，也同样可以看作是一个在民族国家逐步建立、国家边疆逐渐变化的过程中，族群身份被动员并日益清晰、强化的历史过程。

在云南地方文献中，就像“羌”、“夷”一样，对“傩”（民国前一般写作“猓”或“猡”）的叙述也是十分模糊的。<sup>29</sup>比如，在南诏兴起之初，云南中西部的各“诏”（即大体上等同于政治性的部族）之中，如邓赅、施浪、浪穹、渠敛赵、蒙舍、弄栋、青蛉等各地方政治群体，史书将他们笼统地区分为“白蛮”或“乌蛮”的后代，当时的一些汉人移民后代群体，则发展成为在地化的族群“裳人”。“裳人，本汉人也。部落在铁桥北，不知迁徙年月。初袭汉服，稍后参诸戎风俗，迄今但朝霞缠头，其余（与汉服）无异。”<sup>30</sup>至明代中期，官方文献中原以“乌蛮”和“白蛮”来类分各地族群的方法就变得更加繁复，并开始以“夷汉杂处”的叙述方式来描述地方族群状况。例如，成书于1455年的《（景泰）云南图经志书》开篇就说：“夷汉杂处，云南土著之民不独僰人而已，有曰白罗罗、曰达达、曰色目，及四方之为商贾、军旅移徙曰汉人者杂处焉。”<sup>31</sup>在顺宁府，“境内多蒲蛮，形恶体黑，男子椎髻跣足，妇人缩于脑后，见人无拜礼，但屈膝而已。不知节序，不奉佛教，惟信巫鬼。其心性狠毒而勇悍，好斗轻生，兵不离身，多为盗贼。”<sup>32</sup>同时期，哀牢山腹地的者乐甸（今镇沅县）一带则为百夷（清代称摆夷）所居，“百夷酋长与其同类有隙，则互相戕贼，遇敌斩首，置于楼下，军校毕集，节束甚武。”<sup>33</sup>

可见，直至明代中期，尽管云南各大城镇和交通要道的各府、州、县虽然已经是“夷汉杂处”局面，但中南部澜沧江两岸的顺宁府及哀牢山区，来自内地的各省的移民都还非常稀少，当地的蒲蛮和百夷酋长们一直保持着强大的军事实力。不过，在不同历史时期的文献中，乌蛮、白蛮、僰人、百夷、傩傩或者罗罗等等这些对非汉土著的区分，又常常是变化不定的。此外，从“傩”到后来以“傩黑”区分的族群，除了字面上的差别以外，文献中也能够看到族群关系日趋密切、族群边界的变化日益复杂的过程。上文所谓“老赫”，也可能是云南地方上对“拉祜”或有关的群体的另一种写法。一个族群名的读音与汉字的写法，在不同地域方言中可以很不相同。比如，

作为族群自称的“拉祜”在拉祜语中发音“*la<sup>53</sup> xo<sup>11</sup>*”，在地方汉语方言中，“老黑”、“老赫”，或者如官方文献写的“傣黑”，发音与自称的 *la<sup>53</sup> xo<sup>11</sup>* 并没有明显差别。问题是，一旦写作“犬”旁部首的汉字后，“傣黑”就兼有地方历史脉络中贬义的“野蛮”、“匪类”的含义，与中性的（比如老赫）或国家政治含义上的诠释（拉祜族，“[与汉族]手拉手，共同幸福”）相互间差异很大。在自称意义上的拉祜人看来，拉祜人主要可区别为“拉祜纳”和“拉祜西”两个次群体，他们在语言、风俗和迁徙的具体过程上有一些差别，不过大都流传着有关失落“勐缅甸”的历史记忆。根据各地的报告，“渥吉渥卡”是亲属群之外的一个重要的群体概念。<sup>34</sup>在笔者进行田野调查的云南澜沧县木嘎河谷，“渥吉渥卡”意指同一条沟、路上来去，同一个“品种”的人。拉祜语中，“族”用的是“种子”、“品种”的概念来指称的。至少在木嘎的拉祜词汇中，“拉祜族”（*la<sup>53</sup> xo<sup>11</sup> tse<sup>34</sup>*）主要还是指从同一条路上辗转而来的一群人。因此，本书在引用文献时录用原文“傣黑”（民国以前的文献，一般都写作“傣黑”），在群体自称的意义上，则使用“拉祜”二字。不过我们应该清楚，在自称意义上的“拉祜”小于民族识别意义上的官方定义的“拉祜族”的内涵和外延。

回顾历史，在清初以来的云南边疆族群政治中，最为活跃而被记录在案的，除了文献中的傣黑，还有与傣黑一起抗争的佯瓦、蒲蛮等群体，<sup>35</sup>他们与内地汉人移民、傣族土司和云南地方政府之间的冲突一直持续不断。不过同时，一些内地汉人移民在宗教名义下，在傣黑、佯瓦居住的西南山区发动社会动员，与清朝及民初的政府及当地傣族土司进行抗争，从雍正年间的“改土归流”时期持续到了1920年代。如今的拉祜族和过去被称为“傣黑山”的广大区域，在当时被视为“九反之民、三反之地”。<sup>36</sup>“反叛”的地方族群，一面利用宗教运动作为社会动员的手段，<sup>37</sup>同时与内地移民、当地坝区的傣族土司持续抗争，王朝的边疆也一步步从朝贡体制下模糊的边裔土司地带，过渡到了现代民族国家体制之下的国家之边疆。在王

朝时代，拉祜被视作介乎缅甸等“边裔土司”与设治的“内地”之间的“蛮夷”，成为王朝的模糊的政治文化上的“疆界”，及清朝区隔缅甸王国的一个屏障；而当清王朝开始向现代国家转变时，在晚清统治者的眼中，那些继续与官军对抗、作为跨境族群的拉祜人，就成为在国家的边疆上利用外国（英属缅甸）威胁国家的“麻烦制造者”。随着清朝的覆灭和民国的建立，拉祜人的政治宗教体制也在政府平定边疆反叛的战争中被彻底摧毁，更多的拉祜人迁徙到缅甸和泰国，同时新的国家在地方上的代理人控制了地方经济和政治。直到1953年，被称为“傣黑”边民的拉祜人，才被纳入到边疆民族区域自治的政治框架内，而成为国家的一个少数民族——拉祜族。

在这个过程中，“傣匪”首先是王朝的文化边疆，被皇帝和云贵总督视为驱逐的对象、怀柔的蛮夷、区隔更为边远的朝贡土司之藩篱；同时，随着汉人移民涌入山区和矿区，主流社会中的宗教异端代表如杨德渊、张辅国等人，逐渐成为在傣黑山区动员反抗的宗教运动的领袖，在傣黑山区建立起军事化的宗教组织，抵抗汉人移民，与清政府划澜沧江而治。到了政治文化上的藩篱不再能够继续维持下去的时候，为了应对英国殖民主义的扩展，反抗清政府的拉祜于是成为划分出清晰的国家疆界过程中的一个政治上和文化上的异己。直到1949年以后，为了建立政权并稳定边疆，拉祜才成为民族国家体制下的一个自治少数民族，并逐渐成为需要国家体制从文化上、历史上清晰勾画出她的群体性质的边疆少数民族，纳入到中国的少数民族政治和知识体系中。本书勾勒的历史线条，即从边疆的历史与族群认同的动员两方面，回顾国家在西南边疆自1720年代以来的扩展及其社会影响，特别是1949年以后的少数民族历史的文化建构，并分析其在不同社会脉络之下的多重过程与意义。

## 西南边疆研究及田野方法

自司马迁《史记·西南夷列传》以降，对中国西南边疆的研究免不了要涉及“华夏”与“蛮夷”的关系、国家对边疆的开拓与治理、王朝的征伐与地方的抵抗等等主题。在这方面，历史学家方国瑜是西南边疆研究和西南民族史的重要开拓者。方国瑜先生曾参与1935年的中缅划界考察，其著作《滇西边区考察记》和《中国西南历史地理考释》是关乎中国西南与邻国边界划分的重要历史文献。此外，方国瑜曾参与1954年的民族识别工作。<sup>38</sup>此前一年，他将西南各民族的历史与语言分类相结合，建立了“氐羌语族”、“壮泰语族”、“苗瑶语族”、“孟克语族”的少数民族历史的讨论框架。<sup>39</sup>因此，作为中国西南边疆历史和少数民族研究的奠基者，方国瑜先生在国内学术界享有崇高的声誉。也因此，方国瑜的理论框架逐渐成为中国国内西南边疆研究和民族史学教学的主流。

1954年，向达在《历史研究》发表文章，认为史书所记之云南南诏时代的“白蛮”与“乌蛮”皆为“氐羌”之后，他们从甘肃、青海一带经由成都平原迁徙到云南。<sup>40</sup>马曜先生也指出，现今的藏缅语族民族与古代西北的氐羌有渊源关系，今天壮侗语族中的壮族和傣族是《史记》中的“越”，孟高棉语族即是汉晋时期的“濮人”。<sup>41</sup>尤中继承了这一论述传统，先后出版了《中国西南的古代民族》、《云南民族史》，通过对史料的编排，将方国瑜的理论框架不断精细化。<sup>42</sup>

不过，国内学术界对于将少数民族的名称、语言与史料记录相对应的研究方法也有过不同意见。比如，马长寿对此持有不同看法并指出，如果乌蛮属于羌族，则必须证明现代彝语和羌语相互一致或相互接近；但是藏缅语中许多语言之间的接近程度比较高，而现代羌语与现代彝语群之间的差别却非常大。而且，从史料看来，两者之间在迁徙的方向和时间上也不吻合。所以他批评说，论证古代族群与现代族群之间的历史渊源关系时，“不能从甄别部族的几个

主要因素如语言、经济、文化、服饰等方面出发，而只撷拾了一些无足轻重的或富有变化性质的地名、传说、姓氏，牵强附会给以引申，所以他[向达]的结论是错误的。”<sup>43</sup>但是，马长寿仍然将1950年代民族识别下的“彝族”作为一个历史和族群单位，并以神话中的仲牟由以及相对形成较晚的黔西北彝文文献《西南彝志》作为基本证据讨论早期彝族史，而忽略同样在国家的“彝族”划分之下的不同地区的不同族群间的文化与历史差别。其实，无论学者们对族源研究的争论如何激烈，自方国瑜1953年奠立西南民族史范式以来，这些讨论总离不开两个理论基石，即基于“五种生产方式”的历史分期及社会进化论，和从民族识别的政治事实出发进行历史回溯，以此对西南边疆和少数民族进行历史和社会文化的解释——这一工作时至今日仍在进行中。

基于上述讨论，杨庭硕基于“苗”成为少数民族的名称的历史过程指出，西南少数民族一方面具有某些文化上的同源同质的特征，同时亦形成了地域性的调适性。因此，不论是外在的界定比如汉文典籍中对少数民族的称谓，还是自我的文化与身份认同，也都能相互依托和对应，不管是他称中的“东苗”还是自称中的“克孟”。<sup>44</sup>当然，自我认同与被国家识别两者能够相互对应，也经历了长期的历史过程。特别是明清时期，王朝中央不断推行的“改土归流”亦可以理解为，这是基于汉人居民在少数民族聚居区内达到一定规模之后才推行的行政改革，而非简单的“边疆开发”。因此，西南边疆各民族之间，原本已经形成的稳定族群关系和协调体系，在大量汉人移民的涌入后，自觉或不自觉地被扰乱了，从而成为诱发文化冲突的原因。中原王朝对西南的直接经营，长期忽略了地方上业已形成的历史性的文化运作与协调机制，一旦破坏了这种平衡，代价就是更大范围的民族与文化冲突。<sup>45</sup>故此，历史上的西南边疆不仅是一个相对于“中原”而存在的动态地理观念或者动态的人群划分，同样也是探究中原“华夏文明”的一种视角和立足点。<sup>46</sup>杨庭硕等学者的研

究在关注国家对西南边疆的治理的同时，也同样强调了近现代的西南族群现象与生态、经济、族际互动都有着紧密的联系。特别是“西南研究书系”的出版，将“从中原看边疆”的习惯扭转到了另外一个向度，提示我们为何可以从边疆的角度来回顾历史上中国国家的变迁及其对地方族群文化和身份塑造的影响。

回顾过去六十年的学术发展，国家对西南少数民族的历史与文化建构随着国家的建构一起，经历了跌宕起伏的过程。其中官方历史诠释在国家政治和边疆治理的社会背景下逐步建立起其学术规范，留下了政治烙印，这一过程也包含了两代学者孜孜以求的探索与反思。在此过程中，我们不但对族群身份的理解日益深入，对历史动态与地域社会的理解也随之深入。

国外的学者们的角度和立场，对于我们理解中国西南边疆的族群现象与历史过程具有重要的借鉴作用。其中的代表者，首先是利奇(或译李区, Edmund Leach)的著作 *Political Systems of Highland Burma: A Study of Kachin Social Structure* (《上缅甸诸政治体制：克钦社会结构之研究》)。<sup>47</sup> 利奇的研究表明，克钦(景颇)社会并非只有单一的政治经济文化模式，不同群体之间在文化上的多样和变异往往是非常显著的。克钦社会往往在“贡萨”(即坝区掸人的等级体制)和“贡老”(即山区克钦的平等体制)两种社会结构之间摆动和变化。克钦的社会动态表明，以“部落”之类概念来描述这样的社会类型，去假定族群之间必定具有清晰社会文化界限并能够在地图上清晰标识出来，假定这些群体必有自己清晰的分布区域和明确不变的民族身份，这样的结构一功能主义观念并不符合社会历史事实。比如，语言、政治体制、经济生活等等，并不必然与族群身份一一对应，从而成为社会文化体系整齐划一的“边界”。利奇因而指出，“变化即破坏法度、逻辑和惯例”的假定不过是偏见而已。在利奇看来，政治、文化类型和族群身份，都可以是相互塑造、可改变的。生活在中缅边界山区的克钦(景颇)在政治、文化和族群身份上

的摆动，就受到历史上掸人土司与明清中原王朝之间的动态关系的影响。利奇以克钦(景颇)的研究，挑战了结构功能主义人类学的社会文化体系之自足性的假说。他的研究也促使我们反思，过去的许多西南边疆民族研究中存在的问题，例如，将“少数民族”看作是抽象的、具有生物上的继承性和社会文化体系上的自足性的、各自具有稳定性的历史主体性的先验论——如将“氐羌”、“百越”、“百濮”当作生物、语言或地域上的共同体，并认为它们各自具有持续的文化及政治体制上的显著性质。

利奇所强调的社会文化及身份之边界的动态性对族群理论的发展贡献良多，同时也开启了对中缅边界山区社会的复杂性的认识。近年美国学者詹姆斯·斯科特(James C. Scott)出版了新著*The Art of Not Being Governed: An Anarchist History of Upland Southeast Asia* (《不被统治的艺术：东南亚高地无政府主义之历史》)。他将缅甸、泰国、越南等东南亚内陆山区，甚至中国西南包括云南、贵州、广西西部都划入到一个广阔的“无政府主义”的领域内，称其为“若米亚”(Zomia)，意为“偏僻之区及其人民”，犹如前述王朝天下观念之中的“荒服”或“徼外”。<sup>48</sup>斯科特认为，东南亚及中国西南山区是一片广大的、传统上的政治难民庇护区，是介乎历史上的汉人、泰人、缅人、钦人建立的传统国家之间的巨大边缘领域。他将这一领域划为两个相互对立的范畴：居于河谷低地的弱小国家，和居于山区的国家之外且不受国家统治的自由的人民。他的立论根据在于：首先，各山区族群如果生活在海拔越高、越偏远的地方，他们距离国家政治中心也越远，离国家的奴隶掠夺、劳役、收税的统治手段也就越远；其次，山区是一个开放的领域，因此村落分布越广越分散，则国家或其他掠夺者越难以将山区居民当作为统治和行动的目标。所以，山区族群能够针对国家的统治企图而持续不断地调整他们的生存策略与技术，远离集权体制与政治结合。<sup>49</sup>在斯科特看来，与河谷盆地的可灌溉水稻农业不同，克伦、拉祜、佉、克钦、傈僳、阿

作(僇侏)等山区族群之所以依赖于刀耕火种农业,就是因为可灌溉水稻农业与定居村落和集权体制相配合,而刀耕火种的临时性农业则保证了山区居民的流动性,这种山区社会的农业流动性于是成为他们抵制低地国家体制的生存策略和文化选择。如此,山区族群在文化上和社会结构上便表现出平等、分散、多语言、身份流动的特征,恰恰与国家体制下的固定、统一、身份稳定相反。由于山区居民持续的流动性,没有永久性的社会组织,其首领也是暂时的,生计经济更是易变的、逃亡性的,也就没有永久的忠诚,因而更容易改变他们的语言及族群身份。<sup>50</sup>所以他认为,生活在这一广阔领域中的人们具有经济上、政治上、文化上和组织上的策略性适应能力,能够脱离国家结构对他们的统合。简言之,“若米亚人民”具有共同的抵制和拒绝国家统治的主观能动性、文化选择能力、社会同一性和历史主体性,有史以来一直实践着他们的自主选择。

显然,本书并不同意斯科特的上述观点。本书在随后的章节中将逐步深入地讨论到,在中国的王朝体制内,边裔土司必须承担王朝的征伐调遣任务,并不断以朝贡和承袭来确定与王朝中央的关系。假如将云南、贵州、广西等王朝国家业已长期渗透的西南各省等同于缅甸掸邦山区,将西南从中国王朝体制中割裂出来,简单地以海拔划分为“山区”与“河谷”,视之为同质的“徼外”之区,这无疑是对中国西南边疆发展历程的历史虚无主义的曲解。我们知道,明清王朝对西南的治理,在无论山区或是坝区,都不仅有卫所和屯田之设、有流官体制与土官(司)的区别对待和不断推行的“改土归流”,在文化上更有科举制度的不断推行。对边疆的统治手段,除了田赋、劳役之外,盐课、矿课、银铜解运、茶税等等各种各样的管治政策随着国家体制的深入而不断调整,层出不穷。同时,在那些从湖广、江楚或者内地坝区迁来的“汉人”移民涌入的背后,国家机制的深入也正是拉祜的族群身份在哀牢山腹地被动员起来、拉祜文化被重新整合的重要原因。在边疆政治中,拉祜的文化与身份的变化

化，正是在国家深入的压力之下地方社会的一种反应。拉祜并非先于国家而存在的族群共同体，也非一以贯之的社会文化同一体，拉祜之所以成为拉祜，是经历了深入持久的动员和社会文化整合的过程的。以云南边疆的历史变迁看来，斯科特的讨论之落脚点，不但模糊了不同历史条件下国家体制的不同特性，及中原王朝国家在向西南渗透时地方社会的反应及交互过程，同时也忽略了中国的政治文化体系自明清以来在地理上的“内地府、州、县”与“边裔土司”的界限及其扩展的变化，将西南边疆当作与东南亚内陆具有同等社会文化条件的领域。事实上，王朝国家在移民开拓的背后，提供了“改土归流”、开设科举等一系列制度支持，把原先处于边裔土司统治下的模糊领域，逐渐地改变为有行政设治的“内地”。这是一个国家力量由西南地区的交通沿线和坝区盆地不断地向四周、特别是滇缅交界的交通线以外的山区扩展、深入的历史过程。斯科特的假定无视历史上中原王朝在西南地区扩张的基本时间及空间条件，却将中国西南当作是18世纪以后的缅泰山区的简单延伸。

具体而言，从南诏国、大理国时代的“五城、八府、三十七部”体制，到元、明、清的国家体制变化，本身已经涉及了复杂的地方政治、经济和文化的变革。在欧洲殖民主义者占据上缅甸和越南之后，西南地方社会亦随同国家体制的转变，再次经历了剧烈的变化。国家性质的变化，给予地方社会的压力是巨大的。斯科特的讨论将近当代缅甸、泰国的历史和人类学材料覆盖到中国西南，甚至将殖民主义体制下发展起来的鸦片生产和贸易，也当作是山区民众逃避传统国家的一种抵抗形式，以抽象的“国家性质”抹煞地方社会与国家关系的复杂多样性。

此外，在云南西南部，明代国家政治文化疆界，即“内地”与“边裔土司”之区隔主要停留在哀牢山—元江一线。至1720年代的雍正“改土归流”之后，这条分界线随即推展到了澜沧江沿岸。上缅甸被英国占领之后，清政府随即设立镇边直隶抚彝厅并新封九土司，“内

地”与“边外”的分界便到达了怒江与澜沧江之间的山区，成为后来中英划界的争议地区。这一历史过程也正是本书的一大主题。

在云贵高原的大部分山区，就地理及生态环境而言，灌溉水稻农业的可能性视乎海拔、水利条件和作物品种而定。可供长期刀耕火种的森林面积、特别是生长周期较快的热带丛林非常有限，因此随着人口密度的增加，山区的定居农业生产技术也普遍应用，其历史至少可追溯至南诏国时代。而且，山区可灌溉的水田、依赖雨水的“雷响田”及轮歇地三者往往要根据气候和水利条件相互配合。这也是斯科特的“逃亡农业”假定失之粗疏的另一个生态与人口条件的证据。再者，斯科特仍将南诏视作泰人建立的国家，<sup>51</sup>中国学者凌纯声、方国瑜、马长寿等人针对这种盛行于1930年代而缺乏证据的“泛泰族主义”理论早有大量的批驳，指出无论历史上的乌蛮还是白蛮皆与泰语族群无涉。<sup>52</sup>可见斯科特仍对中国学者对这一区域的历史研究缺乏基本的了解。总之，在本书的后续章节里，作者将逐步深入地讨论山区族群在身份建构中的能动性、其文化在面临来自国家的压力时之反应。边缘族群的情感与命运，实在需要放回到具体的历史脉络中来理解。

基于上述旨趣，本书试图通过不同类型的历史材料和笔者在长期田野工作中积累的记录与观察，将人类学的田野工作方法与对历史史料的研究结合起来，既从宏观的社会历史变迁，也从微观的社区日常生活两方面来讨论、观察和理解历史过程、历史诠释和历史记忆对于地方群体生活的影响，以及国家与地方社会在“边疆内地化”的过程之中的互动性。故此需将田野工作及资料的收集做一简单回顾。

笔者在拉祜族地区进行的人类学参与观察田野研究始自1995年夏。进入田野之初，需就拉祜族的历史做一些背景了解时，却发现从当时的历史学和民族学学者们的著作中得不到具体答案，往往得到的只是一个模糊的梗概。比如，清代以来，“汉族人民前往西南边

疆开矿和垦荒……使长期闭塞的西南部边疆地区的生产得到发展，密切了与汉族内地的交往。”<sup>53</sup>同时，“改土归流”导致了农村公社经济向地主经济转化。<sup>54</sup>随着民族矛盾和阶级矛盾的日益尖锐，拉祜等少数民族便起义抵抗，于是“傩黑”（拉祜）方见诸史料。在田野工作地点云南澜沧县，我也接触到许多地方知识分子，他们代表县政府出版了一批论文和著作，其中非常具体地讨论到拉祜族从青海远距离迁徙而来的历史，但我在田野调查中看到的仪式、听到的村民的解释却与地方学者的逻辑大相径庭。让我大为疑惑的是，历史上到底发生了什么？今天拉祜族的生活面貌与过去的事件有什么关联？这些问题只能靠自己慢慢寻找解答。

自那时起，笔者持续在拉祜族最集中聚居的中缅边境上的云南澜沧县木嘎河谷中的班村进行田野研究。在那里学会拉祜语，住在村民家中，与大家一起放牛、砍柴、做农活，参加各种各样的仪式，积累了一批田野笔记。其中，较长时段的参与观察，有1996年10月至1997年3月的半年，和2004年12月至2005年7月的八个月。一般情况下，我每年至少两次回到田野地点进行短期访问，记录村中的变化。在其他地区的田野调查和探访，主要集中在哀牢山区、南美河谷、威远江流域、缅甸佤邦地区勐波县、泰国清迈方县等重要的拉祜族聚居区，着重将在不同地区进行的田野记录与自己熟悉的木嘎河谷进行比较。十多年来，先后到云南省图书馆古籍部、云南省档案馆、思茅地区（现称普洱市）档案馆以及镇沅县、景谷县、澜沧县、孟连县、双江县、临沧市等地档案馆，检阅了大量地方文献和历史档案。加上陆续收集到的各类官私出版物，记录的家谱、墓碑，与地方历史人物的访谈，在这些材料的基础上，陆续将对拉祜历史的了解写成文章，并修改成书稿。

笔者生长在云南，了解云南学术界重视地方历史研究与田野调查相结合的传统。只不过田野调查的方式、深入程度、对历史材料的把握和诠释的立场和角度，往往因人而异。人类学研究与史料结

合是老一辈学者十分看重的治学方法，1950年代以来，他们在云南边疆持续进行的少数民族社会历史调查所积累的丰富材料，也广泛地被省、市、县各级政府档案馆收藏，这些都为我们今天的研究提供了良好的条件。特别是方国瑜先生编纂的《云南史料目录概说》和《云南史料丛刊》，为我们准备了基本的材料。没有前贤的贡献，没有云南大学对出版《云南史料丛刊》的持续努力，我们的研究是不可能的。但是，由于笔者无法长期在云南的各大图书馆借阅古籍原版，仅能借助手中的影印本或各类整理点校本，可能会影响到笔者对地方历史文献的判断甚或导致误读，尚请方家校正。

此外，将人类学的参与观察与史料研究结合并不是什么特别的创造。但是，如何将田野观察与史料相结合，也不是简单的问题。笔者在田野中体会到，木嘎的拉祜村民只有在非常庄重的场合、对非常熟悉和信任的人，才会提及有关拉祜离开了勐缅密甸之后的迁徙历史、提到“佛祖帕”和过去与汉人的战争，或者谈及与“佛房”、“佛”有关的事情。所谓的历史记忆，因为涉及到与汉族的战争，即便在今天也仍然是颇为敏感的话题。随着对社区生活研究的深入，笔者亦意识到，村中频繁举行的“叫魂”仪式更是拉祜村民将“历史”切入到对生命和幸福的理解的重要方式。亲戚朋友们汇聚一堂，在仪式专家唱辞的引领之下，大家以灵魂组成队伍回到祖先曾经居住过的地方，去找回失去了的幸福、找到整理和巩固生命的力量。如果研究者不能够理解拉祜人在过去近三百年间经历的持续不断的战争和他们悲愤的历史命运，就不能理解拉祜人在叫魂仪式中对灵魂归来的呼唤，为何会如此铿锵顿挫却又压抑不堪。“——喔，拉祜！”这是拉祜人歌唱时，对自己这一群历史的同路人循环往复的呼喊。

如果我们再读到“汉族人民前往西南边疆开矿和垦荒……使长期闭塞的西南部边疆地区的生产得到发展，密切了与汉族内地的交往”或者“拉祜族人民始终是时聚时散，挟弓持矢，携带妻儿，悲歌

慷慨地要冲破清军的封锁，打过澜沧江东北去”这样的句子时，<sup>55</sup>希望这本书的读者们在了解了那些尘封在官修史书背后的人们、他们的历史和命运之后，或许能够呼出一声叹息。直到今天，南栅佛房的废墟仍然静静地躺在森林中，没有人将它与仍旧生活在这里的人民联系在一起。

## 注释

- 1 Anthony R. Walker, *Merit and the Millennium: Routine and Crisis in the Ritual Lives of the Lahu People* [功德与千年教运动：拉祜人仪式生活中的惯例与危机] (New Delhi: Hindustan Publishing Corporation, 2003), p. 101.
- 2 云南省民族事务委员会：《云南民族网》，<http://www.ynethnic.gov.cn> (2010年3月登入)。
- 3 云南省民族学会拉祜族研究委员会：《拉祜族文化网》，<http://lahuzu56.com> (2011年2月登入)。
- 4 常见的解释如：“‘拉祜’一词是这个民族语言中的一个词汇，‘拉’为虎，‘祜’为将肉烤香的意思。因此，在历史上拉祜族被称做‘猎虎的民族’。拉祜族有‘拉祜纳’、‘拉祜西’两大支系，源于古代氐羌系统，与彝族关系密切。清代文献中被称为‘倮黑’，自称拉祜，意为用火烤吃老虎肉，反映出拉祜族历史上曾是一个狩猎民族。”见<http://zhidao.baidu.com/question/2300206>。另参见编写组：《拉祜族简史(修订本)》(北京：民族出版社，2008)，第3页。
- 5 贾宗剑等：《云南澜沧拉祜族HIA-DRB1基因多态性研究》，《遗传》，第24卷，第2期(2002)，第131-136页。
- 6 本书书名及章节题目中的“倮匪”一词，系指在清代文献中，国家的代表者如皇帝或地方要员视反抗者为“匪”的态度与反应。在官方文献中，“倮匪”、“倮夷”、“野倮”或“倮黑贼”与“倮黑”等等，常常交替混合着使用。从雍正、嘉庆到光绪时期的上谕或云贵总督奏折，乃至地方志中，都广泛使用这些词汇，《清实录》中多以“倮匪”来指代“倮