

國族邊緣、邊界與變遷—— 兩個近代中國邊疆民族考察的例子

王明珂

在中國國族國家建構的過程中，最重要的變遷之一是發生在中國邊疆、邊界上的鉅大變遷——過去清帝國邊疆藩屬與部落之民被轉化為國族國家內的少數民族。本文以中央研究院在 1929 及 1933 年進行的兩個邊疆民族考察為例，說明民族學知識、方法，與學者之田野活動，在完成此最終造成中國少數民族識別與劃分之近代變遷過程中所扮演的角色。並且，經由分析民族考察者與本地人士間的互動，本文說明這些歷史變化發生的微觀社會情境。最後本文強調微觀社會研究之意義；探索一時代變遷邊緣之微觀社會情境，我們可以體察人們的行為如何一方面受種種社會規範與結構的約制，一方面又顯現個人的選擇與創造力，這些可以幫助我們對社會及歷史變遷有更多的了解。

關鍵詞：國族主義 人類學 田野調查 少數民族 微觀社會情境 邊緣與邊界研究

前言

1928 年 7 月中央研究院歷史語言研究所(以下簡稱史語所)成立於廣州, 8 月該所助理員黎光明便動身往川西, 準備到岷江上游對當地西番、羌民、獐獐子等民族進行民俗考查。1929 年中返回史語所後, 他繳了一份考察報告給該所; 這份報告在 2004 年以前從未被出版。1929 也是留學法國巴黎大學的凌純聲返國之年。凌是中國最早留學西方的民族學博士之一, 回國後受聘於中央研究院(以下簡稱中研院)社會學研究所。¹次年他到東北進行赫哲族田野調查, 回程至北京時結識芮逸夫; 不久芮也進入中研院社會學研究所, 成為凌的研究伙伴。1933 年 5 月兩人一起到湘西, 進行歷時約兩個月的苗族文化考察。由於後來又從事多項邊疆考察, 以及史語所(此時他們已改隸於史語所)因避日本侵華戰禍往西南搬遷, 他們的湘西苗族調查報告直到 1940 年才完成。書成之後原本將立即出版, 然而又因上海淪陷而出版計畫中止。對日戰爭結束後, 該報告才於 1947 年以《湘西苗族調查報告》之名問世。

從學術或民族學、人類學觀點, 黎、王與凌、芮的這兩個邊疆民族考察之旅完全無法相比。²黎光明、王元輝的調查報告久未出版, 而

¹ 此為中研院成立初期的社會學研究所, 後來因該院內部改組而解體。中研院遷臺後, 依據其組織法新建的社會學研究所則成立於公元 2000 年。

² 民族學與人類學有相當重疊, 尤其在 1940 年代之前, 當人類學田野方法、問題意識、理論都尚未發展成熟之時, 民族學者與人類學者更不易區分。如凌純聲有關松花江上的赫哲族研究應屬人類學領域, 然而其環太平洋文化之研究則為民族學比較文化研究。芮逸夫之學術則混合著人類學、民族學、民族史等等。在本文中我稱他們為民族學者, 或民族學、人類學者, 只為了表示他們當時主要的學術身分, 但並不以這些專業將他們的學術知識背景刻板化。

凌與芮的調查報告成為苗族文化名著。黎、王在報告中所提及一些民族如西番、獐獐子、雜谷民族、羌民，後來被其他學者鑑別為藏族、羌族。凌、芮的苗族文化調查，則最終證明苗族是一個有獨立文化的民族。黎光明在學術界一直沒沒無聞，後來在 1946 年死於川西偏遠的靖化(今金川縣)縣長任上——為了掃除煙毒為地方袍哥黨徒所殺。凌純聲、芮逸夫後來都成為知名人類學者或民族史學者，凌更因在臺灣創立中央研究院民族學研究所，而成為臺灣人類學最重要的開創者之一。

在這篇文章中，我從反思國族認同、反思學術的角度，³來說明這兩個邊疆民族調查的意義。這樣的角度的指，一方面，這兩個田野考察都是那一世代中國國族主義下，為釐清國族國家邊緣人群(邊民)之文化、民族類屬與各民族間之邊界而產生的行動；另一方面，黎光明缺乏民族學知識背景而凌純聲為中國最早留學西方的民族學家之一，兩者因這樣的知識差距而有不同的田野視角與田野報告書寫風格。如此，比較這兩個田野調查之活動與因此產生的調查報告，可以突顯中國少數民族之歷史性質與其近代變化過程，以及民族學知識與方法在其間所扮演的角色。

我將由這兩個田野考察之行產生的照片、調查報告，以及與此有關的機關公文書來探討此一近代變化——傳統中國邊民成為國族內之少數民族——的微觀社會情境。這樣的研究方法，我稱之微觀社會情境分析。我將說明此研究的社會科學知識背景。在此我先作個比喻：「若一截燒了一半的木桿，未燃的與已燃的部分分別代表變化前與變

³ 在本文中「反思」一詞是指「對事務因認知而有所反應」。我們生活在種種社會、文化與學術規範所建構的世界中，因而對許多不合理與詭異現象視若無睹，此便如人習於赤足踩在尖銳的碎石上而對疼痛毫無反應一樣。此處所言之「反思學術」，便是指對二十世紀上半葉之學術方法與理論進行深入分析，以了解其知識生產與今日社會現實之間的關係。

化後的社會狀態，那麼微觀社會研究便在於觀察整體木柵中間正在進行的燃燒作用。」這樣的研究關注與本文的主題都涉及邊緣(時代、人群、空間與學術知識)、邊界(國族、民族、學科)與變遷(帝制中國變於民國，「西番」與「苗民」成為少數民族)；這篇論文也是嘗試跨越種種邊界(國族、文化與學術)的一種反思性研究(reflexive study)。因此本文目的有二：一是從一些事例來探討中國近代變遷的部分面相，主要是傳統「華夏邊緣」人群轉變為中國國族內之少數民族——也就是少數民族化——之微觀社會情境及其歷史意義，⁴以及民族學、人類學(以及歷史學)在其間所演的扮角色。二是，由本文事例來說明「微觀社會情境」研究的意義，其所涉及的一些研究角度與方法。

關於中國各個少數民族之形成過程，有一種見解，認為中華民族與各少數民族都是在歷史上延續、變遷與融合的民族實體，其語言、文化等皆有悠久根源——我們可稱之為「歷史實體論」。另一種見解，則認為「中國少數民族」原為直接、間接受轄於中原帝國的一些國家與部族人群，他們是在近代以漢族為主體的中國國族建構下才被歸類而成為各個少數民族——此可稱作「近代建構論」。⁵在某種程度上，

⁴ 華夏邊緣是指，在華夏的形成與擴過程中形成的「邊緣」——它表現於華夏的非我族類概念，以及華夏與邊緣人群互動所造成的種種政治經濟現實與人群認同狀態上。我藉由華夏邊緣概念來解釋華夏的形成與其邊緣變遷，也以此解釋華夏邊緣人群成為華夏或華夏眼中的「蠻夷」之過程。因此，近代華夏邊緣的「少數民族化」便是指，在近代國族國家架構下經由學術研究、政治安排，以及個人的抉擇，傳統中原帝國邊緣「蠻夷」成為國族內少數民族的過程。參見王明珂，《華夏邊緣》(臺北：允晨文化，1997；簡體及修訂版，北京：社會科學文獻出版社，2006)。

⁵ 在中國民族與少數民族研究上，一本其作者大多為曾在中國少數民族中進行田野研究的人類學家之論文集，最能代表此見解；參見 Stevan Harrell ed., *Cultural Encounters on China's Ethnic Frontiers* (Seattle: University of Washington Press, 1995).

這也是學術界對「國族」(nation)之性質與其形成過程爭議的一角——根基論者(primordialists)認為國族之形成有其近代以前的歷史文化淵源；近代主義者(modernists)則將國族視為近代工業社會之新產物，相關歷史文化只是國族主義者的想像與創造。⁶在這篇文章中我嘗試分析，在宏觀、長程的種種社會「結構」下，發生在邊緣的人與人間之微觀互動，以及個人在其間的行動抉擇，以此對中國國族及其少數民族之形成(或建構)過程提出一些看法。

首先我將介紹本文所稱的「微觀社會情境」研究要旨，說明文本與情境以及文本結構與情境結構的對應關係。其次我介紹由帝制中國到近代中國國族國家(nation state)的情境結構變遷，以及相關的文本結構變遷。由此我說明這兩個田野考察的產生背景，也就是 1920-30 年代中國國族主義之氛圍，以及在此氛圍中史語所興創之意義。接著我進入本文主體，介紹及分析這兩個田野之旅，說明學者們在田野中的言

⁶ 國族研究之近代主義者，較具代表性的學者有 Ernest Gellner、Eric J. Hobsbawm、Benedict Anderson 等；相關著作參見 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). 國族研究之根基論者代表人物之一是 Anthony D. Smith；其相關著作參見 *The Ethnic Origins of Nations* (Oxford: New York: Basil Blackwell, 1987)與 *Myths and Memories of Nation* (New York: Oxford University Press, 1999). 然而所謂根基論者，大多仍同意近代國族認同與近代以前之相關群體認同間有相當的斷裂與創新，只是他們認為與國族建構有關的歷史與文化建構有其近代之前的歷史記憶與文化基礎。因此根基論者並不同於前述中國民族之「歷史實體論者」；我所稱的國族研究之「歷史實體論者」相當 Anthony D. Smith 在一篇文章中所稱的國族主義者(nationalist)；參見“Gastronomy or geology? The role of nationalism in the reconstruction of nations,” *Nations and Nationalism* 1, 1 (1994), pp. 3-23.

行作為，當地人對這些「外來者」的反應，以及所有這些發生在國族邊緣的社會表徵所構成的微觀社會情境。最後在討論與結論中，我將進一步說明微觀社會情境分析所提供之知識如何讓我們對近代中國邊緣的「少數民族化」變遷過程有更深入的理解，以及此種知識與理解在學術上以及在現實民族問題上的意義。

一、微觀社會研究

在 1980 年代以前，學者們已意識到個人與社會間的糾結是社會科學研究中的一大主題，然而整體社會科學研究的主體仍是社會、文化。學者探索一社會的制度功能、文化內在結構、社會賦予人與物的象徵意義等等；可以說，所有理論皆容不下個人及事件。個人有如被種種制度、體系、結構、文化意識的絲線牽著活動的木偶，事件則如倏然起滅的浮光掠影；社會科學研究的是較穩定的、整體的社會文化圖像。這樣的研究傾向，很難對社會變遷作出有說服力的解釋。如今雖然社會、文化仍是學術研究的焦點，但個人、事件、變遷愈來愈受到學者們的重視。人的反思性(reflexivity)、能動性(agency)這一類的詞經常出現在社會科學著作中。同時人類學及社會學者也愈來愈對歷史感興趣，表現在歷史人類學及歷史社會學的發展上。我無法也無能力詳述這個學術發展過程。以下只提及兩位學者的貢獻；他們的研究多少皆嘗試突破結構與個人(以及客觀與主觀)間的認知鴻溝，也都與本文主題「微觀社會情境」有密切關聯。

很早以來，有些社會學者便對較細微的人與人之間的互動(如模仿、批評、敵對、衝突等等)很感興趣。1960 年代英國社會學家埃利亞斯(Norbert Elias)在其《老本地人與外來者》(*The Established and the Outsiders*)一書中，說明一種普遍的人群區分、對抗與衝突模式：同一鄉鎮居處親

近的兩個人群，一方自稱是老本地人(established)，而另一方則被視為外來者(outsiders)。老本地人在行為上遵循某些當地文化或生活習俗規範，並透過閒言閒語來強調這些規範，批評外來者對這些規範的破壞，藉此維持兩者間的區分，以及老本地人的優越地位。⁷在這研究中，我們已看見作者對「個人」間互動行為的重視。

在稍晚另一著作《宮廷社會》(The Court Society)中，他更具宏圖地探討社會、個人與變遷之間的關係。⁸他描述並說明在宮廷(法國十七至十八世紀)這樣的小社會中，每一個人都與其他人以種種關係聯結在一起，每個人都以有意圖策略的行動回應他人，每個人都小心地觀察他人的言行，也注意自己的言行；宮廷社會便如此形成及變遷。雖然書名如此，但顯然他認為社會(society)一詞其實已然無法表達其所希望探究的這一種群體關係。因此他使用一個新詞 *figuration*；我們可將之譯為「社會圈」。他認為，只有透過分析由許多相互聯結的個人所構成的「社會圈」，觀察其中個人的行動與企圖，我們才可能瞭解一個社會及其變遷。在這本書中，我認為作者最大的貢獻，除了親近人群構成的社會圈這樣的概念外，是他指出「可見的」宮廷內之空間配置、朝廷禮儀等之社會意義。他強調，朝廷禮儀的意義是它讓權力看得見。埃利亞斯在本書中對宮廷空間、禮儀及相關權力結構的論述，十分接近法國社會學家布迪厄(Pierre Bourdieu)所闡發的表徵(representation)與本相(reality)之關係。

布迪厄的名著《區分》(*Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*)；由此書名我們也可體認，本書的學術意義之一在於將社會研究

⁷ Norbert Elias, *The Established and the Outsiders: A Sociological Enquiry into Community Problems* (London: SAGE Publications, 1994[1965]).

⁸ Norbert Elias, Edmund Jephcott trans., *The Court Society*, (Oxford: Basil Blackwell, 1983).

的重心由探索、描述「社會」轉移到「社會群體間的界線區分」上。他在此書指出，一個社會階級群體認同建立在與他者的區分上，透過權力來創造、操弄生活品味，以及此方面我群與他群的差別，一個階級人群排斥、敵視最親近也因此最有威脅的另一群體。⁹相對的，居於社會下層的人們，如勞動階級，卻常需附和主流群體所定義的品味。他最著名的學術概念便是 *field* 與 *habitus*；借著這些概念他嘗試解決社會科學研究中常面對的客觀性與主觀性之對立——「社會」如何一方面是客觀存在的種種制度、結構、規範之集結，另一方面又在許多個人主觀意志、利益抉擇與作為下延續，以及變遷。

布迪厄學說中的 *field*，我們且譯之為「場域」；他常稱一個社會中有藝術場域、學術場域、政治場域。顯然與埃利亞斯相同，布迪厄認為 *society* 這詞太空洞，而他所描述的場域也與埃利亞斯所稱的「圈」(*figuration*)在概念上有些雷同。每個社會場域都有其特別的價值、原則與共同利益，與掌控價值、原則並競奪利益的權力群體結構(如我們熟悉的學術圈中各級學術首長、教授與研究生間的關係)。社會場域有其穩定性與延續性，那是因為每個在其中的個人都接受或養成一些 *habitus*，一種範式化的思考與行為傾向——我們且譯之為「習性」。因習性將一些外在社會結構「內化」(*internalization*)，因此在相關場域中人們依循這些習性而產生的「習行」(*practice*)也大約有其一致性，成為某種模式化行為。¹⁰人們生活在社會現實本相(*reality*)中，無需深思且常不經意流露的言語、行動與肢體語言等習行也是一種表徵(*representation*)；人們的種種言行表徵，以及社會群眾對它們的評價(對品味的界定、批評)，也反過

⁹ Pierre Bourdieu, Richard Nice trans., *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste* (London: Routledge & Kegan Paul, 1984[1979]).

¹⁰ Pierre Bourdieu and Loïc J. D. Wacquant, *An Invitation to Reflexive Sociology* (Chicago: the University of Chicago Press, 1992), pp. 16-18.

來強化種種社會階級區分等社會現實本相。¹¹在此，布迪厄與埃利亞斯還有一點相同的便是，他也強調個人「可見的」社會行為在塑造(及改變)社會上的重要性。

歷史學者或認為自己難以深入了解「過去的社會」，是因為無法像人類學家或社會學家一樣親身觀察研究對象。那麼，微觀社會研究是否更是如此？我認為歷史學者是有這樣的困難，但並非絕對如此。事實上，歷史學者所依藉的文字、口述、物像資料，都如布迪厄所稱的習行或表徵，它們在特定社會情境本相下產生，社會情境本相也被它們強化或修飾。同時，許多文字、口述、物像訊息的構成皆循著某些範式，此如同布迪厄所稱的 *habitus*(習性)。譬如，中國正史、方志文類(genre)等「文本結構」，分別由中原帝國與郡縣之「情境結構」內化而成；存在於這些社會「情境」與「情境結構」中的人們，在書寫正史、方志時，很自然的便依循相關的「文本結構」(文類)，寫出合宜的、可被社會接受的正史及方志。社會接受如此的正史與方志，也因為閱讀者生活在同樣的社會情境中，因而有同樣的正史、方志文類概念。¹²總之，布迪厄所稱的「本相的表徵，與表徵的本相」(the representations of reality, and the reality of representation)，¹³也便是「文本產生於情境中，而情境也因文本而存在」(texts exist in context, and the context exists in

¹¹ 我們可舉個簡單的例子，來說明表徵與本相的關係。如在一個男性中心主義社會中，男性中心是一社會現實本相(reality)，在此本相下產生許多歧視女性的言行表徵(representation)，反過來，許多歧視女性的言行表徵，又強化男性中心此一社會現實本相。

¹² 我曾提出三種影響華夏之歷史書寫的文本結構：歷史心性、文類與模式化情節，它們各有其對應的情境結構。關於文本結構與情境結構之對應關係，較完整的研究說明參見王明珂，《英雄祖先與弟兄民族》(臺北：允晨文化，2006)。

¹³ Pierre Bourdieu, *Distinction*, pp. 482-484.

texts)。¹⁴也因此，學者(無論是歷史學、人類學或是社會學者)可以藉由分析歷史文本，來探索產生此文本的社會至其微觀層面。

布迪厄的習性與習行概念，並非強調社會現實將在習性與習行的循環相生中永不改變。在特定社會場域(field)之權力與利益關係中，個人的情感、意圖都影響其行為對「習性」的依違。文本與文本結構的關係也一樣；譬如，方志不一定都依循方志文類，作者之個人情感、意圖皆影響他如何運用書寫符號(字詞)來構成一方志文本。總之，我們可將文字、口述、物像資料都視為廣義「文本」。這些文本的內蘊「範式」與產生這些文本的社會「結構」本相有對應關係。了解這些之後，我們可以分析文本「符號」對「結構」的依違，由此探索「個人」之作為如何一方面受種種社會「結構」影響，一方面又因其在特定社會場域中的地位、認同以及相關情感、意圖而有變化，並因此逐漸造成社會(或社會結構)變遷。¹⁵

二、近代中國之文本與情境變遷

我們以中古以來之帝制中國及其在辛亥革命後的近代變遷，來略說明文本與情境之對應，以及文本結構與情境結構之對應關係。帝制中國社會裡絕大多數的人們都生存於三種重要情境中：帝國、郡縣、家族。郡縣情境，是帝國之空間部分單元(如省、郡、縣)與整體(中原帝國)之關係。家族情境，是帝國之血緣部分單元(如家族、宗族)與整體(以姓為

¹⁴ 在此，情境指的並非文本內字詞、句節間的上下文情境，而是產生此文本的社會情境。

¹⁵ 我曾以清代雲南士人王崧所編撰的一部方志為例，說明作者在個人情感與種種社會認同下對「方志」文類的依循與違逆。參見王明珂，〈王崧的方志世界〉，收入孫江主編，《新史學——概念、文本與方法》，第2卷(北京：中華書局，2008)，頁97-118。

符記的華夏炎黃子孫的關係。與這三種情境相對應的文本分別為：正史、方志、族譜。至少從唐宋以來，帝國、郡縣、家族均已具有成熟穩定的結構；相對地，正史、方志、族譜之文類結構也趨於成熟。關於文類，我曾對它作過一個簡單的定義：它們是在特定社會情境下，一種被沿用而產生許多範式化文本之書寫、編輯與閱讀模式。¹⁶如前所言，文類可被視為一種「習性」(habitus)。它的性質便如同布迪厄對 *habitus* 的解釋：「(習性是一種)範式化行為的客觀基礎，它使得人們各種行為模式有其規律，……具備它的人會在某種情況下有特定的作為。」¹⁷如中國之正史，它有其範式化的書寫體例、用詞，有其範式化的編修過程(至少由唐代以來)，有其範式化的讀者群。¹⁸基於此理解，我們看看中國在二十世紀之交的二、三十年間所面臨的情境變遷。

十九世紀末期殖民帝國主義國家在全球加強資源爭奪，其知識理論基礎是社會達爾文主義(social Darwinism)與國族國家(nation state)概念。社會達爾文主義將生物學的物競天擇、適者生存等法則運用到人類社會演化中。民族(或國族)被視為一個個的生物體，演化程度高的民族被認為有掌握運用全球資源的權力。生物的棲地(habitat)概念被轉移為國族之生態區理想，這也是後來希特勒之「生存空間」(lebensraum)的思想來源。十九世紀末至二十世紀初，在列強爭奪與瓜分中國及其周邊地區資源的情況下，清末民初中國知識分子逐漸從只圖模仿西方船堅炮利之自強運動中有了覺醒，感慨外人有「民族」能團結對外而我則無。於是，晚清中國知識分子開始呼籲並以行動籌建中國的國族國家。由於歷史上漢與非漢在血緣、文化與歷史記憶上有許多交匯，滿清帝國

16 王明珂，《英雄祖先與弟兄民族》，頁 85。

17 Pierre Bourdieu, *In Other Words: Essays Towards a Reflexive Sociology* (Stanford: Stanford University Press, 1990), p. 77.

18 王明珂，《英雄祖先與弟兄民族》，頁 85。

版圖又及於蒙、藏、滿洲、西南地區，因此在全球各國爭奪「生態區」的背景下，「中國民族」包括清帝國治內所有的漢與非漢族群逐漸成為當時許多中國政學界領袖們的共識。¹⁹

民國肇造，以及更早以來許多近代西方體制、概念、訊息媒體進入中國，使得整個中國社會情境發生變化。帝國體制結束，當然，正史文類也喪失了其社會情境依託。民國時期方志繼續被書寫，因為由清王朝到民國，中國空間上的地方與國家整體關係此一情境並未有太多改變，甚至新的方志書寫涵括了傳統方志所不及的國族國家邊緣空間與人群。族譜、家譜也繼續被創作，然而它所對應的情境——家族或宗族——已不再是「中國人」的構成因子，因而其「聯萬姓為一家」的文本功能也逐漸消失。在民主共和國家體制概念所蘊含的個人主義精神下，此時構成「中國人」的不是「百姓家族」，而是一個個的「國民同胞」。更何況此時，在新的國族認同下，「中國人」已非僅過去華夏觀念中的「炎黃子孫」，更包括滿、蒙、藏、回等民族，以及南方及西南邊疆當時民族屬性尚不明的廣大人群。家譜、族譜等文類，此時已無法表現國族國家內血緣性的「部分」（個人）與「整體」（國族）關係。總之，在民國肇造之初的二、三十年裡，中華民國已完成其政治架構，但此國族國家的構成主體，中華民族，其性質尚不明確。這社會情境或現實本相——中華民族所建造的國族國家——需要有一套知識體系文本來彰顯與支持它。

¹⁹ 有關中國國族近代建構過程之討論，參見沈松僑，〈我以我血薦軒轅：黃帝神話與晚清的國族建構〉，《臺灣社會研究季刊》，28（臺北，1997），頁1-77。關於此「近代建構」之古代基礎，以及華夏邊緣的「炎黃子孫」記憶，參見王明珂，〈論攀附：近代炎黃子孫國族建構的古代基礎〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，73：3（臺北，2002），頁583-624，以及《英雄祖先與弟兄民族》。

然而在西方，國族國家原來便有與之相呼應的文本表徵，那便是透過各種媒介表達的民族歷史、文化、語言、體質等知識。在國族國家概念進入中國並被實踐為政治現實的過程中，與民族概念相呼應的歷史、語言、文化、體質等知識與相關學科也陸續進入中國。因而此時建立一個知識體系，由考古與歷史研究中探索「中國民族成立發展之跡」、「歷史上曾活動於中國境內者幾何族」，²⁰由文化、體質、語言等方面來釐清中華民族內部各民族架構，解釋他們間既有區分又有統一的關係，是當時中國學術界自覺刻不容緩之任務。換句話說，這是個各種邊界——國家邊界、漢與非漢之邊界、各個少數民族之邊界需被明確化的時代。在如此的時代氛圍下，中研院史語所，一個其組織架構包括上述歷史、文化、語言、體質等知識之國家級研究機構，於 1928 年成立於廣州。在往後約 20 年間，它網羅及培育出許多當時中國頂尖的知識菁英。然而它既在這一國族主義時代中滋長，其學術活動也就無可避免地染上國族主義色彩。

由中原帝國到民國締造，除了許多內部體制的改變外，最大的變化便在傳統中原帝國的邊緣。這變化是，舊帝國的邊藩、屬部、部落與土司之民，以及漢化及土著化造成的廣大漢與非漢區分模糊的人群，在經由一番學術調查研究、分類與政治安排後，被識別而成為一個個的少數民族。當時情況最複雜的是西部與西南、南方邊疆。西部川康地區有廣大的「西番」族群，他們究竟是藏族的一支或是各個獨立民族仍不清楚，西南與南方湘、桂、黔、雲、貴等地有更多被泛稱為「苗」的廣大人群，究竟那些是「苗族」而那些又是其他民族(包括漢族)也待釐清。中研院的黎光明、凌純聲、芮逸夫等人，便是在此情境下分別到川西及湘西進行田野考察。

²⁰ 梁啟超，《中國歷史研究法》(臺北：里仁書局，2000)，頁 50。

三、黎光明、王元輝的川康民俗考察及其報告

史語所成立的當月(1928年7月)，中山大學俄籍教授史祿國(Sergei M. Shirokogoroff)率楊承志、容肇祖等往雲南作民族考察。次月，該所助理員黎光明動身往成都，預備到川康地區進行民俗考察。由此可見，當時的中國西南及西部是亟待以民族學相關知識來釐清的國族邊緣。俄籍教授史祿國主持史語所最早的田野活動，也顯示民族學這套學問是由國外傳入中國，當時中國學界對此尚非常陌生。

那時，年輕的助理員黎光明也缺乏民族學知識背景。根據其給史語所之計畫大綱，此調查原分四期，經由四條路線進行，由軍政、經濟、社會至於風景名勝、實業展覽會等均為考察對象，黎並稱此成果可作為「治川者之一借鏡」。²¹他九月底至成都後，在此滯留三個月，遷延至1929年初始與幾位朋友一同往岷江上游去。不久他們遇著戰事而退回成都。此時黎發了幾個電報，請傅斯年寄差旅費來。傅對他滯留成都，以及呼朋引伴前往川康邊區相當不悅。在致黎君的信中，傅對黎「只索錢不報告」頗有微詞。並在信中稱，「蓋兄未預備充分，兄之所知也」——這在相當程度上指的是黎光明缺乏民族學知識背景。傅在信中指示他一些田野考察的應注意事項：「多買物品(文字者尤要)」、「學習一種夷語，記其文法上之大略」、「少亂走，所得知識須系統的」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於談論政治——「應盡捨其政治的興味」、「少發生政治的興味」、「少群居侈談政治大事」。²²

我們看看黎光明的生平簡歷，便可知他的社交圈背景。他是四川

²¹ 黎光明，〈川康調查計劃大綱〉，《史語所公文書檔》，元115-20-1。

²² 傅斯年，《史語所公文書檔》，元115-20-10。

人，1901 年出生於灌縣回民家庭中。1922 年曾在南京東南大學史學系就讀，後來加入國民黨，參加反軍閥、反帝國主義侵略學潮而被東南大學開除。他與一群熱心革命的朋友至廣州，朋友們多進入剛成立的黃埔軍校，他卻因回教飲食習俗無法適應軍中生活而轉入中山大學（原稱廣東大學，1926 年改名）就讀。當時的中山大學收容了許多像他這樣在北京、南京等地因參與學潮而被開除的學生。²³1927 年畢業於中山大學後，次年他便進入剛成立的史語所。由此簡歷以及傳給他的信函內容可見，黎光明之社交圈朋友多為熱心革命的青年，而傅斯年對此知之甚詳。

1929 年 3 月他再度前往岷江上游，此時與他同行的只有王元輝。王元輝亦為川人，曾是北洋大學學潮領頭學生之一，為學校開除後進入中山大學。1925 年五卅慘案發生後，他先加入由中山大學學生組成的學生軍。此學生軍由黃埔軍校代訓，他因而稍後成為黃埔軍校五期學生，並參加北伐。²⁴1927 年因恐怕捲入國民黨的清黨運動，他回到四川，避居成都。王元輝陪同黎光明進行川康考察之事見於黎的計畫書中，並得到傅斯年首肯；黎歸來後呈給史語所的考察報告，也與王元輝共同署名。

當年 3 月至 6 月，他們旅行於川西的汶川至松潘之間。在汶川，他們訪問了當地縣城附近的瓦寺土司，及其所屬之「土民」與「羌民」。他們在松潘停留的時間較長，造訪了一些當地土司、頭人、寺院喇嘛、活佛，以及城鎮與村寨中的「西番」、「獐獐子」等民族，偶爾也到風景勝處遊歷一番。考察結束後，黎返回南京，因此原計畫之四期考察只進行了第一期。他們原計畫在考察松潘、康定後，在成都將所獲

²³ 王元輝，《神禹鄉邦》（臺北：川康渝文物館，1983）。

²⁴ 王元輝，〈北洋大學革新風潮〉，《中外雜誌》，35：3（臺北，1984），頁 58-61；〈我的青年時代〉，《中外雜誌》，56：5（臺北，1994），頁 82-88。

成績公布於著名報紙並到各學校演講，「以肆鼓吹」及「引起社會人士之注意」。傅斯年批示曰，「此事不可作」。²⁵

黎、王遞交史語所的報告，原名《川康民俗調查報告》，分為三冊。²⁶第一冊標題為《西番》，第二冊標題《關於西番的裸記》。第三冊「獐獐子、汶川的土民、汶川的羌民」，封面原為《川康民俗調查報告之四》，但在「四」字旁有小字加註稱「如語言稿不合印則改為三」。可見本資料原有語言稿一冊，可能由於不合學術規範，作者們被迫放棄發表此冊。報告的部分文字章節旁，黏貼著對應的田野照片。以上均表示，當時作者們已準備好這本調查報告的印刷出版。然而由田野返來並完成此報告後，黎光明在當年(1929)便離開了史語所。該所對黎最後的記錄見於一件公文；該公文內容為，黎光明私自在圖書館會客，傅斯年因而要求中研院記其一個大過。²⁷

《川康民俗調查報告》第一部分《西番》共分為 25 小節。前面 12 小節，分別為概論、體態、服飾、飲食、居住、器具、每日生活、一年中的生活概況、一生的大概、疾病與醫藥、婚姻、葬埋。13-15 小節為，家庭概況、土官、社會概況。作者們全面描述一個民族的地理空間、體質外觀以及其生活與文化特色，此書寫也就是廣義的「民族誌」。第 16-19 小節為武器、禮節、文字與語言、民性略述。作者們表示「西番」常擁有好槍，但嘲弄他們的作戰能力。他們指出「西番」的話極不統一，相隔二、三十里路人們說話就會有些不同。他們描述「西番」單純、講信用、貪小便宜等民族性。對本地人藏傳佛教習俗之書寫散見於第 20-23 小節，迷信之一斑、野外拾零、寺院、活

²⁵ 黎光明，〈川康調查計劃大綱〉，《史語所公文書檔》，元 115-20-1。

²⁶ 參見黎光明、王元輝，《川西民俗調查記錄 1929》（臺北：中央研究院歷史語言研究所，2004）。

²⁷ 《史語所公文書檔》，元 115-9。

佛，可見作者們對「西番」宗教信仰缺乏有系統的描述。第 24 節，草地概況，介紹松潘附近牧區的「西番」。第 25 節，西番對漢人關係之今昔，大略介紹歷史上中國對松潘地區的轄制與用兵情況，特別是 1860、1911 年兩次變亂的前因後果。此節大多根據《松潘縣志》，且表現作者們「安邊治邊」的邊政關懷。

第二部分《關於西番的禱記》，內容性質接近邊疆遊記隨筆。黎與王記載他們訪問幾個本地著名部落與寺院的經過。在這一部分文字間，他們經常嘲笑本地土官、喇嘛、活佛等的無知，以及本地人如何不敢讓他們照像。

第三部分為《獐獐子、汶川的土民、汶川的羌民》。在這一部分，作者們企圖描述此三個民族的社會文化特色。對於「獐獐子」，黎與王用大部分篇幅來描述他們好劫掠，並稱他們「似乎沒有獨立的文化」，以及「西番」等民族都十分痛恨且瞧不起「獐獐子」，因此不認為自己與「獐獐子」同種。在對土民與羌民的描述上，作者們強調這兩個民族漢化程度很深，兩者在衣食住等方面都差不多。他們又指出，羌民的話很複雜，一條溝與另一條溝的人無法通話，然而他們漢話都說得很清楚。同樣的，報告中經常有對本地習俗的揶揄之語，如他們稱羌民到了結婚時才對神來個「總酬願」，是怕早死了便宜了神。

本書最後有一附錄，標題為「平房、碉樓、鐵三角」。作者們指出，這三樣東西在本地分布很廣；土民、羌民、「獐獐子」以及松潘南境的「西番」都用它們。作者們並推測，發明這些東西的可能是理番(今川西理縣一帶)的「雜谷民族」。他們稱，因不敢斷定其族屬，「暫時給他們一個雜谷民族的名稱」。

四、黎、王川西考察的微觀社會情境分析

黎光明與王元輝的岷江上游田野之行是一個綜合著求知、探險、誇耀、蒐奇的旅程。以當時岷江上游的社會情況來說，他們兩人此一調查旅程也冒著極大的生命危險。藉著他們的考察報告，以及當時其它一些文獻，我們可以探索當時黎、王兩人到汶川、松潘一帶進行民族習俗考查時本地之社會情境；特別是，他們與本地人往來互動所構成的微觀社會情境。

黎光明雖為史語所之助理員，由傅斯年頻頻告誡他「少發生政治的興味」，以及他與黃埔軍校畢業之王元輝一同赴川西看來，此時他主要身處在兩個社交圈中——學術與革命。²⁸對他而言，後者可能又遠比前者重要。後來在一篇弔念黎光明的文章中，王元輝寫道：「從歷史語言研究所，到燕京大學圖書館，以後幾年的教書，兩度當校長，越見使得朋友們認他是純粹的讀書人，且有人認為他是書呆子。他那裡心服？所以他離開教育工作，去參加青年團團務工作。」²⁹此亦可見黎光明的主要交遊圈中如王元輝等「朋友們」，大多並非學術界之人，而是些志切革命的軍政人士。

王元輝在隨黎光明往岷江上游前，寫了一篇名為「辭別在成都的朋友們」之公開信，在信中他寫道：「我要去到荒寂的西邊。那西邊的地方少人識字，少人知道科學，更少人談得成革命，我覺得有把握處處出風頭」這一段話語，充分表現王元輝(或以及黎光明)此行不只是

²⁸ 在黎的考察計畫中，原還要求允許另一位黃埔軍校畢業生同往，但被傅斯年否決。參見黎光明，〈川康調查計劃大綱〉，《史語所公文書檔》，元115-20-1。

²⁹ 王元輝，《神禹鄉邦》（臺北：川康渝文物館，1983）。

觀察記錄邊遠之人的生活習俗與文化，他們更希望帶給本地人(或向他們誇耀)一些新事務、新觀念。³⁰由此，我們也能體會這些志切革命的青年心目中的國家藍圖：一個政治上統一，社會經濟上科學進步的中國。這樣的理想國家藍圖，也如同一種革命同志間的共同「習性」。

心懷這樣的新時代與國族國家藍圖，黎光明與王元輝在田野考察中經常有些模式化的行徑。他們到處對本地人出示及炫耀他們的話匣子(留聲機)、手電筒、糖精、電池，並以三民主義、孫中山、中華民國等名詞來探詢本地人對它們的認知。在調查報告中，他們詳細描述本地人如何對話匣子、手電筒等嘖嘖稱奇，如何恐怕被攝去魂魄而不願被攝影，以及對三民主義、孫中山、中華民國的無知。有一次，根據他們的報告記載，一個土官家人問他們那些東西(留聲機、糖精、電筒)是不是洋人做的。他們明知道那些都不是當時中國能做的，卻回答說，這些都是成都有的。他們寫道，「我們只好這樣答應：『慚愧』。」³¹這謊言，顯示他們對「科學進步的」中國之期盼，同時也顯示他們如此向「邊民」炫耀科技物品，也是以科學與落伍的對比來呈現國族核心與邊緣的區分。

相對於自身的科學進步，他們在報告中常描述本地人對新事物的無知與迷信。他們提及「西番」轉經、叩長頭與各種判斷吉凶之習俗。喇嘛、活佛向他們所示的神物，如可治病的「獨角大蛇之角」及「孔雀腦髓內的石頭」等等，都是他們在報告中嘲弄的對象。他們更描述、嘲笑喇嘛們對當時國家政治時局的無知。以下是報告中的兩則記載：

楊喇嘛既知道孫中山，並且聽說過有蔣介石，但不知有南京也。更可惜的是他問我們道：「三民主義和中華民國到底誰個

30 王天元(王元輝)，《近西遊副記》(成都：四川文藝出版社，1997)，頁2。

31 黎光明、王元輝，《川西民俗調查記錄1929》，頁94。

的本事大？」

凝戈也不懂漢話，他用西番話問我們，「宣統皇上這一會還好嗎？」這般態度，彷彿不是他和宣統皇上有舊，便是他知道我們一定和宣統皇上相熟。他從不曾知道有大總統袁世凱，當然更不知道有主席蔣介石。同他談到南京，他問，「那是洋人地方不是？」³²

這顯示他們兩人在田野考察中仍不脫其「政治興味」(傅斯年警告黎的話)。他們訪問的地方多為寺廟，訪問的對象多為喇嘛、和尚，報告中嘲弄的對象也是這些人。在國族主義的科學、革命等新知下，喇嘛、和尚這些本土知識體系的代言者成為國族知識的邊緣人。在國族主義概念中，個人對國家、民族的常識乃「國民」的同質性基礎。因此在國族主義者心目中，凡國族同胞都應有此普遍國族知識。黎、王訝於並嘲弄「西番」喇嘛、和尚們對國家現況的無知，等於是強調「邊民教育」應在此加強、普及。

黎、王在本地的考察與社交活動，是為一種被眾人看在眼裡、體察在心裡的社会表徵。他們誇耀其國家知識與科學進步的行為，看在本地村寨頭人、喇嘛眼中也引起這些(或部分)人的稱羨愛慕。於是在本地人的愛羨下，他們的洋鐵紙煙筒、廢電池、鉛筆、新式織品、洋蠟燭、糖精等等，都成為社交禮品。³³當然，黎、王等人並非最早帶入這些新物品及新國族國家知識的人。由一些事例可見，本地人早已在攀附、學習這些新事務、新知識。在黎、王拜訪林波寺時，一位楊喇嘛遞名片給他們。黎、王在報告中提及此事，並稱「他已經講究到使用名片」——似乎他們對國族邊緣之人使用名片這樣的時髦之物覺得

32 黎光明、王元輝，《川西民俗調查記錄 1929》，頁 106、120。

33 黎光明、王元輝，《川西民俗調查記錄 1929》，頁 92-94。

不以為然，因而加以嘲弄。

松潘城附近「西番」與本地漢人軍民間的關係，也是黎、王報告中經常提及的。由他們的報告看來，黎、王在松潘經常聽本地人談起當地過去兩場變亂，咸豐年的「庚申之變」與國民革命之年的「辛亥之變」。兩次變亂的起因、經過、結局均循著一定模式——官府貪鄙，「西番」各村寨聯合攻下松潘城焚殺劫財，川省軍隊收復松潘並摧毀一些村寨，在活佛調停下官府只懲罰少數村寨頭人恢復秩序。如此模式化發生的事件，也顯示某些社會現實——本地人生存資源匱乏，中國朝廷及拉薩方面對此地都有些鞭長莫及，官員怕生事獲罪——使得地方軍政官員、村寨頭人、百姓，都有些模式化的互動行為。

黎、王在松潘訪問時，正當甘肅省軍閥混戰，潰軍南下劫了松潘附近村寨並撤至松潘北的弓檳嶺，「西番」各寨集結戰士前去打甘軍。在此之前兩年，也就是 1927 年，四川省軍政當局將岷江上游劃為 28 軍勢力範圍，並在茂縣成立「四川松理茂汶屯殖督辦署」，加強對岷江上游的政治控制與經濟開發(或剝削)。此時四川 28 軍遣部來松潘對甘軍招降，遭到松潘附近復仇心切的「西番」各寨頭領反對。黎光明與王元輝參與了村寨頭人們與川軍統領的會議。在報告中，他們記錄本地頭人對此事所發表的議論。其中幾則如下：

西番、漢人都靠著這個城在喫飯。這個城好比一口鍋，我們人人都要拿瓢兒在鍋裡來搯飯。誰個走來打破我們的鍋，就是不要我們吃飯，就是想把我們餓死：我們是永遠不會饒恕他的。

(麻子寨頭人康他之語)

西番不止松潘這一點人啊。口外的人還多呢。大家說「命主子不管我們了，我們有什麼路走。」我怕那時候，有些是聽命主子的話，有些就不聽話了！(巴郎土官之語)

有人說要把南路西番聚攏來抵抗甘軍，我看不是好事。南路人打仗是好腳色，要曉得他們盡是一些窮鬼，他們走過的地方比甘軍走過的地方還要乾淨些——搶得更光。(大寨土官旦真王吉之語)³⁴

這些本地土官、頭人們的話語，表現當時本地混亂的局勢，以及松潘「西番」對川、甘軍以及對「南路人」的看法。麻子寨頭人康他之語，「西番、漢人都靠著這個城在喫飯」；此話的背景是，這時以松潘為樞紐的幾條貿易路線得到各地軍方保護，松潘城附近「西番」村寨也因貿易而獲利。此時鴉片種植已出現在松潘附近村寨中，買賣鴉片的袍哥幫眾、川軍統領、村寨頭人更因鴉片而緊密結合。大寨土官之語，則顯示松潘城附近之「西番」對「南路西番」的鄙視。³⁵這些作為社會表徵的個人言談、舉止，以及整體事件，顯示造成清末民初兩次動亂的本地社會情境本相，此時有沿承也有相當改變。譬如，雖然本地「西番」仍以結盟方式對付外來軍事侵犯，但他們稱四川軍政當局為「命主子」、「娘老子」並自稱「兒女」之言詞，以及報告中黎、王輕視「西番」的武器，嘲笑他們的作戰方式，並稱一位年輕土官威脅要造反的話「毫無效力」，均顯示民國以來四川軍政當局加強對此邊區的控制，以及新制軍隊的進步武器，均使得「西番」村寨聯盟勢力早已遠遜於其在晚清時的情況。³⁶又如，「南路西番」主要指的是牟尼溝、熱務溝等地藏、羌族，他們是咸豐「庚申之變」與民國元年「辛亥之變」村寨聯盟之主力，然而此時，松潘附近「西番」頭人因與松潘城內之商人、川軍統領利益關係密切，反而要防範「南

34 黎光明、王元輝，《川西民俗調查記錄 1929》，頁 63-65、99。

35 所謂「南路西番」指的是松潘往茂縣官道沿線六個關隘附近的村寨民眾，目前部分是藏族、部分為羌族。

36 黎光明、王元輝，《川西民俗調查記錄 1929》，頁 128。

路西番」對本地資源的威脅。近代兩次松潘動亂，地方大寺院之喇嘛與活佛都曾在事發時保護松潘官員，並在官府出兵收復時出面調停以保護百姓。由黎、王在報告中對喇嘛、活佛們的嘲弄，以及他們記載 18 年前攻打松潘城的主謀之一「朗日喇嘛」抱怨民國之松潘漢軍統領在他的寺院土地上挖金，幾乎把寺院房子挖塌，顯示進入民國後喇嘛、活佛在本地政治地位也大大降低。³⁷

在汶川，黎光明等人除了注意各民族之體態特徵、民間習俗、宗教外，同樣也到處炫耀他們的科技產品與政治新知。然而本地與松潘情境不同，因而他們從頭人、民眾及周邊事務所得印象，以及與本地人的互動，皆有異於他們在松潘之經驗。汶川為相當漢化之區，當地只有一瓦寺土司轄下有些「土民」、「羌民」村落，因此他們便是黎、王考察的主要對象。黎光明等先由兼任土司書記官的縣府官員陪同，訪問當時的瓦寺土司索季皋(23 世土司)。

瓦寺土司及其屬民(土民)，據黎光明等在報告中稱，是「西藏民族」的一支。這是因為，編於嘉慶年間的《汶志紀略》與同治的《理番廳志》都有土司之祖來自於「烏斯藏」的記載。重修於 1940 年代的土司家譜也記載，其祖先來自烏斯藏的「加渴」，在明代受朝廷之召來此為中國平亂，受封於此。³⁸據學者考證，此家族實於明代來自川西的寶興，為當地「董卜韓胡土司」之支派。³⁹然而至少從清中葉以來，

³⁷ 黎光明、王元輝，《川西民俗調查記錄 1929》，頁 111。

³⁸ 李錫書，《汶志紀略》，收入李培主編，《天春園藏書本方志選編》，第 91 冊(北京：學苑出版社，2009，清嘉慶十年[1805]刻本)，卷 4，總頁 39。吳羹梅、周祚嶧，《理番廳志》(中央研究院傅斯年圖書館藏清同治五年[1866]刊本)，卷 4，頁 11。

³⁹ 顧炎武，《天下郡國利病書》(臺北：臺灣商務印書館，1981，上海涵芬樓景印本)，第 20 冊，總頁 962；馬長壽，〈嘉戎民族社會史〉，收入氏著，《馬長壽民族學論集》(北京：人民出版社，2003)，頁 139；王明珂，

在方志記載中此家族便為來自「烏斯藏」之族。在明代及清代，「烏斯藏」代表藏傳佛教世界的整體或核心，相對的，青藏高原東緣的「朵甘」（約當青海東部的「朵」與四川西部的「康」）為此世界的邊緣。無論是董卜韓胡土司所在的寶興，或是瓦寺土司所在的汶川一帶，都是廣義「康」區的最東緣，因而相對於「烏斯藏」這些地區可稱是邊緣的邊緣。

土司家譜在 1940 年代重修時，依據的是一本舊譜《功勳事略》。當年，代理土司索趙士雅（索海璠的遺孀）曾持《功勳事略》以示來訪的國民政府監察院長于右任。索趙士雅請汶川縣長祝世德幫忙編修此家譜。編修完成後，祝世德引用于右任訃索海璠（24 世土司）之詞「世代忠貞」為此族譜題名為《世代忠貞之瓦寺土司》。此新編族譜記載土司的祖源，稱：「古之中藏，又稱烏斯，今前藏也。烏斯者，藏字，切音作衛，故亦曰衛藏。有地曰加渴，酋長曰瓊布斯六本桑朗納思霸，有明中葉，傾誠華夏，歸化遐方……。」如此，編者利用音韻對應，將此家族之祖源地解釋為「衛藏」——也就是此時一般國族知識中相對於「康藏」的大西藏核心。

以上這些方志、族譜文本，以及個人的行為，皆顯示由於其領地接近汶川縣城，從清代至民國，瓦寺家族的「祖源」不斷被協助編寫此家譜的地方官員，或該家族成員，歸附於西方藏傳佛教世界的政教核心——先是「烏斯藏」，後來是「衛藏」。對汶川的清帝國及民國的地方主政者來說，這樣的瓦寺家族祖源記憶也以「平亂者」將此家族與附近「好為亂的西番」區別開來。或者這也是瓦寺家族成員的自我認同。至少由此家譜所見，歷代瓦寺土司經常協助中原朝廷清剿附近康區的「西番」之亂。就在 1930 年，黎、王訪問索季皋的次年，

索土司協助川省 28 軍進勦黑水，戰死於鵝石壩；黑水也就是黎等在報告中所描述最野蠻的「西番」與「獐獍子」的家鄉。

由此例亦可見，人們的行為，以及人們所書寫的方志、族譜等文本皆循著某些「結構」（如土司與帝國邊官、中央大員間的互動模式，如汶川縣志與土司家譜所循之文本範式），而且這些「結構」與社會情境結構（汶川為中國邊縣，土司為替中國守邊平亂的本地頭領）間有著對應關係。存在於這樣的社會本相結構中的個人，同時也是存在於相關結構性文本記憶中的個人，常有模式化的行動——索季皋協助川軍打黑水，索趙士雅持土司家譜《功勳事略》示於來訪的中央官員，索趙士雅請汶川縣長祝世德幫忙重修家譜，以及祝世德在重修土司家譜及縣志中的書寫，都是循著某種模式而生的行為。⁴⁰所謂「言行、書寫之模式化」，是指它們常循著一定的規範，如布迪厄所稱「習行」（practice）常循著「習性」（habitus）而生，如方志文本循著方志文類（genre）而生。然而習性與文類都只造成一些人們的行為傾向；它們影響個人行為，但並非如此產生的所有個人行為都一樣。事實上，每一個社會行動、文本或多或少的依循種種社會習性與文類，然而也有其任意性。同時，由於習性與文類（或其它社會「結構」）原來便由許多類似的行為表徵所造成，因此所有的表徵與文本也參與形塑及改變習性、文類或其他社會「結構」，以及與之相應的社會現實情境。這些例子也說明，雖然此時中國早已由帝制進入民國，但許多社會情境結構與相應的文本結構仍然延續下來。然而，兩者之相應變遷也很明顯。譬如，與編於 1917 年的《松潘縣志》相較，編於 1943 年的《汶川縣志》在體例結構與內容上有沿承

⁴⁰ 我曾舉《華陽國志》及《蠻書》中記載，說明南方君長向朝廷官員展示其家族族譜是一種模式化行為；參見王明珂，《英雄祖先與弟兄民族》，頁 169-170。

亦有創發。⁴¹此文本與情境之相應變遷，被肯定於《汶川縣志》的一篇志序中。該序曰：「綜之方志之體裁因時代而異，宜要在契乎時代之精神，應乎時代之需要，以創新式之範疇……。」⁴²

個人雖生存於種種社會之結構性規範中，但個人行為卻因其處境、情感、意圖而有別。如此，個人之社會行為有如構成文本之符號，它們一方面某種程度的順應社會規範(與文本規範)，另一方面也對種種規範有違逆與創新而逐漸造成社會變遷。社會情境的形成與變遷，經常發生在親近人群內人們「面對面的」彼此攀附、模仿、批評等互動行為上——特別是在一些外來新事物、新觀念，與相關的權力與資源進入一社會時。在本文的例子裡，一般而言，頭人、土司、喇嘛等社會上層人士，由於經常有機會接觸外來者與新事務，以及感觸這些人與物背後的政治與文化權力，因此也較有動機與機會學習及攀附新事務。當時在離成都較近的汶川，這情況更為普遍。黎、王與土司索季皋交談的話題之一仍是政治。當時他們為土司的政治新知識感到十分佩服。他們在報告中寫道：「土司口齒清楚，語言流利，所談輒引報章雜誌。他說，英國人想拿政治力量來征西藏，那是一件極不容易的事情。」這位瓦寺土司接著說，倒要注意日本跟西藏的關係，因他們都信佛教。⁴³在當時，報章雜誌是一種新文類，它所創造的文本，其中一重要部分為政治時局的報導分析。土司與黎光明等人的這番談話，顯示索季皋相當認真地從報章雜誌上學習政治新知，並對這

41 前者仍遵循舊志體例，而後者，除了沿承傳統方志之體例外，也簡省與增添一些主題內容，如職官內附「黨部」記載國民黨之本地黨務等等。

42 祝世德等修，《汶川縣志》(臺北：成文出版社，1976[1944])，〈郭有守序〉，總頁3-4。

43 我以加上引號的「漢人」來表示，此處所稱之「漢人」並非刻板的與「非漢人」相對應的漢人或漢族概念。在此邊緣的微觀情境中，歧視「蠻子」的「漢人」自身也常被他人辱稱為「蠻子」。

些訪客誇耀其政治見解。黎與王以大段文字引述他的政治見解，也表示他們認為此非尋常而值得引述。

黎光明等人除了訪問土司的寨子外，也訪問了一位土舍(瓦寺土司之弟)的寨子，和坪寨。在這些地方，他們都與本地的土民與羌民有些往來互動。讓他們印象深刻的是土民與羌民的「漢化」——從土舍索習之本身漢化的言談舉止，土舍所述本地人婚喪習俗，以及百姓房屋形式與屋內外陳設，黎光明等所得印象皆如此。這樣的文化表徵，是本地人長期受「漢人」歧視而產生的文化擬態現象——模仿及實踐漢文化以避免「蠻子」之譏。⁴⁴黎、王所稱的「羌民」，當時很可能是自稱「漢人」的。瓦寺土司所轄村寨就在汶川舊縣城對面，因此很受漢化影響。根據 1952 年的一項民族調查，羌族對其祖源有一個流行的說法，稱張獻忠殺了 800 萬四川人後，他們的祖先被強迫由「湖廣麻城孝感」移來本地——這是典型的「湖廣填四川」記憶，川省人普遍的祖源認同。⁴⁵1990 年代我在汶川等地進行羌族田野考查，當時許多羌族老人都說他們過去沒聽過「羌族」，並稱其祖上為漢人，來自於「湖廣麻城孝感」。民國《汶川縣志》中有兩篇地方文獻述及本地家族源流，一為光緒二十年(1894)所立雁門溝小寨子袁姓墓碑，一為寫於光緒九年(1883)的雁門溝月里趙氏家譜序，兩篇文獻都稱家族祖先來自於麻城縣孝感鄉。⁴⁶

至於土民是否自稱「漢人」，我們沒有資料，但至少當時瓦寺土

44 我以加上引號的「漢人」來表示，此處所稱之「漢人」並非刻板的與「非漢人」相對應的漢人或漢族概念。在此邊緣的微觀情境中，歧視「蠻子」的「漢人」自身也常被他人辱稱為「蠻子」。

45 西南民族學院民族研究所，《羌族調查材料》(成都：西南民族學院民族研究所，1984)，頁 12。

46 祝世德編，《汶川縣志》，卷 7，頁 211、214。小寨子在汶川雁門溝羅卜寨旁，目前是羌族村寨。月里也在雁門溝，是高半山的羌族村寨。

司的一個弟弟曾攀附漢人祖源。黎、王的報告中提及，從一位土舍口中他們聽得一個「傳說」。⁴⁷該土舍稱，有河南人桑國泰帶了四個兒子移民四川，一個兒子落居灌縣，一個落居金堂、彭縣，一個回河南，最小的兒子來到汶川瓦寺土司家，因被招為婿而「偷龍轉鳳」的承了土司職。他們在報告中，生動而細微的描述他們與此土舍間的互動，以及他們對此傳說的看法。如以下這段描述：

這位土舍對我們說到「偷龍轉鳳」這一層，曾加上「不要笑」三個字。這個傳說的意義是在證明「索家此刻並非土民之后，乃天漢之裔也。」其實，漢人在土司家被贅為婿因而承襲土司職的事實，在茂縣、理番，或竟西番的草地中也是有的，這種話可「半信半疑」。

這段描述顯示，當時黎、王在聽此「傳說」時曾露出不以為然的笑意，同時顯示，他們在岷江上游經常聽得類似的土司家族史。

我曾在岷江上游各羌族村寨裡蒐集許多本土「歷史」，它們模式化的將本地人群起源溯自最早來此的幾個弟兄——我指出，這些「歷史」是「弟兄祖先歷史心性」產物。⁴⁸上述土舍所說的「河南來的四弟兄」家族史，也是此種歷史。更前面，自稱祖上來自湖廣麻城孝感的雁門小寨子袁姓家族，墓碑上稱最早來的祖先「乃兄弟八人」，由此可見此歷史心性在此地流傳之普遍、久遠。我以「歷史心性」指一種，在特定人類生態下，人們對「人群起源歷史」之記憶、敘述與書寫的文化規範，一種文本結構。它也如布迪厄所稱的「習性」；具有同樣歷史心性的人們，所述與所寫的族群歷史會循著一定的模式。當時(1930-40年代)關於瓦寺土司的祖源有三種說法——來此平亂的烏斯藏

⁴⁷ 替土司管幾個寨子的弟弟稱「土舍」，此處提及的土舍應是索習之。

⁴⁸ 王明珂，《羌在漢藏之間》(臺北：聯經出版事業公司，2003)，頁211-249。

英雄之後，河南來的四弟兄之一的後代，大鵬鳥卵生之子裔——分別代表「英雄祖先」、「弟兄祖先」、「鵬鳥卵生始祖」三種歷史心性在此漢藏邊緣之交匯。⁴⁹無論如何，黎光明等在報告中稱，那載於方志及族譜的由烏斯藏來此平亂的英雄故事為「歷史」，稱土舍所說河南來的四弟兄之故事為「傳說」並加以嘲弄，此也是國族邊緣人群逐漸被納入國族及其典範歷史敘述中的一個表徵。

黎光明等在報告中提及，索習之在四川的軍隊裡跑過很久，因此「全無土氣」。他的一些言談，黎等覺得有趣但卻不以為然，因此將之描述如下：

他的談話中每每有「他們土民」、「我們索家」的話頭，其意思是不承認索家是土民的同種。他睡在鴉片煙燈的旁邊，替我們談「他們土民的老規矩」。⁵⁰

當時面對外來者(黎與王)，土司及土司之弟(土舍)有不同的模仿與誇耀行為。土舍所展現及誇耀的是索家的「漢人」本質，而土司所展示、誇耀的則是他的當代政治新知與他對國事的關懷。前者是清末及民國初年西南邊疆普遍發生的一種漢化模式——土著社會的上層土司家族成員模仿漢人士紳習俗，及宣稱漢人家族祖源。後者顯示的是在新時代下，一個邊藩土司努力學習政治新知以應和自己的新時代身分，一個政府任命之「西藏民族」地方軍事首長(索季皋時為金川江防軍的一區司

⁴⁹ 前兩種土司家族之歷史已見於本文，它們分別是「英雄祖先」與「弟兄祖先」歷史心性之產物。第三種稱，有一大鵬金翅鳥生下黃、黑、白三個卵，卵中生出三子，其中白卵之子至塗禹山成為瓦寺土司之始祖。此說出於土司家人龍書喇嘛，為民族學者馬長壽所記錄。馬長壽稱之為「神話」。康區各嘉絨土司之家族史大多循此模式，我稱之為「鵬鳥卵生始祖歷史心性」。有關這幾種歷史心性，參見王明珂，《英雄祖先與弟兄民族》，頁281-298。

⁵⁰ 黎光明、王元輝，《川西民俗調查記錄1929》，頁169。

令官)。

至於黎光明身為學術圈成員，身負民族習俗考察之任，他在本地的種種行為自然有其學術性的一面。由其報告看來，他每到一地皆仔細觀察房屋與村落形式，注意人們的衣飾，詢問本地習俗，若有機會便參與觀察當地婚喪及宗教儀式。報告中黎與王也由體態外觀、衣、食、住、婚喪，以及一日、一年、一生之生活概況等方面來刻劃「西番」此一民族。只是，除了過於簡單外，他們的考察行為與報告書寫都缺乏「系統」——如傅斯年在信中提醒黎的，「所得知識須系統」。

所謂系統、規範，首先，在那一時代的「民族」概念中，民族是有客觀文化特徵的人群，因此對「民族」之學術知識要求客觀描述。然而他們的報告中處處有對本地人與本地習俗的主觀評價與嘲弄——不只是作者們或當地漢人對「西番」的主觀看法，也包括「西番」自身對某些事物的主觀喜惡。甚至，他們報告文字間常語帶譏諷。如描述當地兄弟共妻的婚姻習俗時，他們引一位老人康他對此之辯解，接著寫道，「他並且又長嘆一口氣說道：而今世道不好了，弟兄們往往要各人討一個老婆！」⁵¹其次，民族學觀察與描述的對象是「社會」，然而在報告中他們描述的經常是「個人」，甚至如前面所舉的例子，許多個人言談內容都被他們記錄下來。報告中所附照片也一樣，大多是本地許多個人的照片，照片下皆有文字說明他們的名字或身分、頭銜。

最重要的，民族學考察、描述對象是一個個有特定語言、文化、社會結構的「民族」，或透過調查研究讓這樣的「民族」之內涵與邊界明確化，但在黎、王的考察報告中處處都見著此方面的「失敗」(從典範學術角度來說)。他們稱「西番」為「西藏民族」的一支，但又說他

⁵¹ 黎光明、王元輝，《川西民俗調查記錄 1929》，頁 55。

們語言不統一的程度驚人，稱一個「寨子」就是「社會的」最大組織，且各寨人群很少有一體之民族感情。至於今日被識別為藏族的黑水人及雜谷腦人，在他們的報告中卻被視為「獐獐子民族」與「雜谷民族」。關於「土民」，瓦寺土司之民，他們稱這是「西藏民族」的一支，是與當地「羌民」不同的民族，但又認為土民、羌民在生活習俗各方面都無太多區別。傅斯年要黎「學習一種夷語，記其文法上的大略」，但在黎看來羌民與西番一樣，各地村寨人群之語言差別極大，一條溝的話通不到另一條溝。問題仍在於，從典範學術觀點，他們沒有恰當的語言學知識因此無法在多元差異的「西番話」或「羌語」中找出語言的內在規律與邏輯；此也如同他們沒有系統的現代人類學知識，因而難以在繁雜、多元的個人表徵中找出典範的民族「社會」與「文化」特徵。

從某種角度來說，我們不能認為黎、王的田野考察是失敗的，他們的報告也非無學術價值。相反的，便因為他們的「主觀」與「個人」角度，使得他們在報告中記載了許多人與人之間的互動細節，以及互動中許多個人的主觀情感、意圖——不只是黎、王的，也包括本地漢人與「西番」對許多人、事、物的主觀個人看法。更珍貴的是，也因為他們沒有「系統的」民族學、人類學知識，他們的報告中記載了許多瑣碎的事件，多元且混雜的民族語言、文化現象，矛盾的民族認同，與人們駁雜的社會角色，因而他們呈現了在民族識別分類以及在典範民族知識建立之前本地各族群間，以及漢與非漢之間，不確定的、模糊的民族與文化邊界。

五、凌純聲、芮逸夫的湘西苗族考察及其報告

四年之後，1933 年，凌純聲、芮逸夫往湘西進行苗族考察。該

年5月1日他們由南京出發，溯江而上，經武漢、長沙、瀘溪等地而抵湘西。他們在鳳凰、乾城、永綏進行苗族社會文化調查，於當年8月1日返回南京。次年中研院內部學科組織調整，凌純聲、芮逸夫成為史語所人類學組成員。如前所言，凌純聲是曾留學法國的民族學博士。芮逸夫當時雖未受過正統民族學訓練，但他與凌純聲相交共事多年，相當認真的閱讀民族學、人類學相關經典，並曾隨趙元任先生學習語言學及語言記音等田野知識技術，因此也是中國民族學、人類學前驅人物之一。

凌、芮兩先生此行實際在鳳凰等地的時間約50日。據他們在《湘西苗族調查報告》序中所言，他們的工作安排得十分緊湊，且幾個人分工進行。凌純聲負責調查地理環境、生活習俗、鼓舞等，芮逸夫負責蒐集歌謠、故事及語言資料，另有同行的中研院技術員勇士衡負責照像、攝製影片及繪圖。此外，他們得到許多本地苗族人士的幫忙。特別是吳文祥、吳良佐、石啟貴等人，一直陪同凌、芮進行田野考察，隨時提供自己所知。甚至在凌、芮離開湘西後，石啟貴等人仍繼續進行田野調查數年，並將所得資料提供予凌、芮。基於以上原因，凌與芮在報告序言中解釋道，他們此行工作時間雖短，但若以一個人來進行此田野或需花上一年或半年以上。另外，他們在巫術與宗教一章中解釋，若要明瞭一民族的宗教，最好是參加所有的宗教儀式，若不能，亦可藉能勝任的人去紀錄、研究。⁵²這些解釋都顯示，雖然無法做到，但他們深知「長期親身參與觀察」這樣的人類學田野規範。

在這段時間內，他們考察了鳳凰總兵營、新寨、鴨保寨，永綏大龍洞、高岩河與乾城大新寨等地。他們所到之地皆得到地方政府、軍

⁵² 凌純聲、芮逸夫，《湘西苗族調查報告》（上海：中央研究院歷史語言研究所，1947），頁129。

方的接待與協助。在地方人士的安排帶領下，他們觀察村寨環境與聚落，人們的生活習俗，並觀看各種文化活動。在凌、芮返回南京後，1934至1936年石啟貴做了大量延續性蒐集資料工作。

完稿於1940年的《湘西苗族調查報告》，除了依據凌、芮與石啟貴等人之田野調查所得外，還參考大量的史籍與地方志資料。在序言之後，本書共有十二章。第一章，苗族名稱的遞變；在此章中作者們強調苗族非出於古之三苗，乃《尚書》所載的髦人之後。髦人原居住在中原，春秋以後逐漸遷於西南及南方。第二章，苗族的地理分布；作者們說明今世苗族分布在七個地區：黔、湘、桂、川、滇、越、緬。這兩章從歷史淵源及地理分布將「苗族」此一民族體的人群與空間具體化，也以此設定其邊緣(排除南方的瑤族、黎族等)，其並強調其與中原的密切關係。

第三章，苗疆的人生地理。作者們大量引用清代道光年間的著作《苗防備覽》，介紹本地山岳、河流與氣候，漢、苗在此的分布之情況。他們也引《苗防備覽》所言，「自開闢日久，苗人蒸蒸向化，陰雨漸開，冰凍漸少，鳥鵲亦間棲林谷中矣」，來說明自有大量漢移民、屯軍遷於苗疆以來的變化——他們在報告中寫道，「從前的蠻荒瘴鄉，今已成為人口繁殖的區域。」

第四章，苗族的經濟生活。此章描述他們的經濟生產情況，以及工藝、貿易、飲食、服飾等。作者們指出，苗疆易亂實因地狹人稠，易有水旱之災，苗民遇上災荒便容易鋌而走險。作者們在此章中用了不少篇幅來介紹苗民的飲食、服飾，如引明人田汝成(1503-1557)所著《炎徼紀聞》之類的著作說明苗人過去喜生食及食蟲蛇之俗。

第五章，苗族的家庭及婚喪習俗。在此章中，作者們稱苗族是小家庭制，氏族組織不發達，所以過去無同姓不婚之嫌，「近受漢人影響，亦知同姓不婚」。他們稱苗人男女青年婚前兩性生活頗自由，「處

女與人通者，父母知而不禁，反以為人愛其女之美。」後面這句描述的話語，作者們襲自於《永綏廳志》與《苗防備覽》。他們也提及苗人婚喪禮儀漢化成分很深。

第六章，政治組織——苗官。這一章說明自元明以來苗疆漸次開闢，王朝在此地設長官司、千戶所，以本地頭領為土司世襲安邊治理之職，改土歸流後仍設守備、千總等官職，並稱今苗官已成累贅。第七章，屯田。這一章說明自明代以來朝廷在此立碉堡、設營哨、築邊牆，清代又在此設民屯、苗屯，以養兵防亂。作者們最後稱此時苗人早已漢化，漢苗之分漸泯，建議苗官以及屯田防苗之制應廢除。

第八章，巫術與宗教。作者們首先引英國人類學家馬林諾斯基(Bronislaw Malinowski, 1884-1942)之說，稱「無論怎樣的原始民族都有宗教與巫術」。在本章中他們記載苗教與客教(漢人宗教)的祭鬼儀式。第九章，鼓舞與遊技。凌、芮在這一章之始稱，「湘西苗族的文化雖較落後，然在其保存的原始文化中並非一無可取，如鼓舞擊技等都有保存的價值。」此章以大量文字、照片、圖片來呈現本地各種鼓舞，並認為這是漢代由中原傳入苗中之習俗。

第十章，故事，約占本書四分之一篇幅。在陳述苗族神話、傳說之前，凌、芮引幾位西方學者之說來解釋神話、傳說對「原始人」、「野蠻人」的意義，並稱「原始民族」根本沒有歷史，所以很難以歷史性來分辨神話與傳說。第十一章，歌謠。同樣的，在書寫記錄本地許多歌謠前，作者們有一段引西方學者之說對「原始歌謠」與「低級文化的詩」之議論。本報告最末的第十二章為「語言」，在此章中作者們分析苗語音類、語法，並列出一些分類詞彙。

六、凌、芮湘西考察之微觀社會情境分析

相對於黎光明等在川西，凌與芮在湘西的考察行動比較「規範」。一方面，這是一個正式的受官方支持的田野考察，另一方面，在某種程度上這是個循民族學、人類學規範進行的學術考察，由此產生的田野考察報告也較具規範。這些規範使得他們的考察活動，他們與本地人的互動，以及他們的報告書寫，皆大致循著一些固定模式。這些模式有些來自於新時代的社會情境、概念與學科，如國族主義下的中國民族認同，以及人類學及其民族誌文類，有些則來自於傳統中國社會，如表現在方志文類上的中國地方、部分與中央整體之關係。

除了照片影像以及報告序言所述之外，我們沒有多少材料可探索凌、芮與勇士衡等人在本地的活動，此也因為他們的調查報告有規範，與學術無關的活動不會寫入其間。然而由於這是一個正式的田野考察，凌與芮的活動受其民族學、人類學知識指引，他們的身分——來自中央級研究機構的學者——也使得他們與地方軍政、教育當局，以及本地士紳、新知識分子，均有模式化的互動。因此我們可以確定他們絕非像黎、王 1929 年的田野之旅一樣，到處遊山訪廟，與喇嘛、和尚、村寨頭人以及他們的百姓、家人隨興交談。他們的工作日程安排得十分緊湊，有時晚上還要進行苗語記音工作；報告序中稱，本地幫忙的苗族人士「多日夕相處，隨時備我們諮詢」。

山間道路難行且匪患多，他們又攜帶不少攝影、照像及測量器材，因此沿途除了有石啟貴等人全程伴隨外，他們還有當地政府及軍方的陪同保護。由他們所攝照片及中研院公文書資料看來，凌與芮等人在此經常乘坐轎及滑桿，加上陪同的本地士紳、軍人及地方政要，一行人所到之處頗引起騷動，他們的舉止行為也十分受矚目。如有幾

張照片主題為打鞦韆，影像內容為幾個苗族男女在竹製的大鞦韆架上擺盪，許多民眾一旁圍觀。然而照片裡這些民眾的眼光大多並非放在盪鞦韆者身上，而是聚焦在攝影者身上——顯然讓他們聚集圍觀的是這些外來者及其先進攝影器材。在這些照片影像中，可見到一些著軍裝及西服者，因此這對村寨百姓來說應是個不尋常日子裡的奇特場景。雖然凌、芮與技術員勇士衡在田野拍照攝製影片是為了學術用途，然而他們如此的行動表徵看在苗族村民眼中，其效果仍如黎、王炫耀其「話匣子」一樣，強化了核心(南京)與邊緣(邊疆)間的科學進步與守舊落伍之區分。

當年這些調查者的田野活動常需要本地人幫忙。前述黎、王二人，1929年在松潘，每當他們到城外遠地探訪時都會僱用本地人當嚮導。在報告中，他們常提及的陪同者有「馬大爺」以及「康他」。馬大爺是松潘城裡的人，由其姓氏及其能通「西番話」來看，他極可能是世居松潘的回民；康他則是松潘附近麻子寨的頭人。他們兩人都是在本地人面相當熟的老成人。在旅程中，他們是黎光明、王元輝的嚮導兼翻譯，但在松潘城內他們則是黎、王的本地朋友。如康他，經常到松潘城與黎光明等人喝酒，也曾邀黎、王二人到他的寨子裡作客；康他的兒子耶年曾向黎光明等人借錢，後來並以替他們蒐羅文物來抵債。⁵³

相對於此，在凌、芮的田野活動中與他們接觸最多的地方人士，有畢業於本地師範學校的吳文祥與吳良佐，他們當時為年約 22、23 歲的青年教師；另有石啟貴，他則是大學畢業生，曾到上海等地遊歷，參與凌、芮的考察工作時年約 34 歲。由這些人的年齡、學歷、資歷，以及他們協助凌、芮的工作性質(提供及蒐集本地社會文化資料)做比較，都

⁵³ 黎光明、王元輝，《川西民俗調查記錄 1929》，頁 140、141。

與協助黎光明的馬大爺、康他有很大差別。凌、芮在苗疆接觸許多本地知識分子，其意義是，他們有關「苗族社會文化」的言談、活動深受這些本土知識分子關注。一個鮮明的例子是，在凌、芮考察結束後，曾有湘西地方士紳去函國民政府的蒙藏委員會，控告凌、芮等「以苗俗古陋，多方採集，製成影片，以為談笑之資、娛樂之具、謀利之用也。」並控以三大罪狀：「勒逼苗民殺牛祀神」、「逼索良家婦女打花鼓，肆淫樂，不從者鞭撻之後，罰款隨之」、「勒派夫役，供彼驅策」。⁵⁴凌、芮對這些指控都有所解說，如稱打花鼓場合皆為鳳乾綏三縣綏靖處、陸軍 34 師屯政處、乾城縣政府等單位安排，他們只是受邀參觀而已，並在表演後皆曾酬賞本地人；沿途交通所僱之轎，也皆付錢請當地轎行安排。

在凌、芮所撰報告中，有段文字稱「苗中稍受教育所謂有識之士，談及他們的鼓舞，常引為奇恥大辱，以為是暴露他們野蠻的特徵。」⁵⁵苗中有識之士，應指的便是這些曾指控他們的地方士紳。控告凌、芮之函由「湖南苗族代表彭天放」領頭署名，同時在此函上署名的還有「浙江獠族、廣東黎族、雲南苗族、廣西獠族、四川蠻族、貴州苗族」等代表各一人。蒙藏委員會委員長石青陽在致中研院院長蔡元培之函中，將此函附上，請該院存查。在蔡元培之覆函中，附上凌純聲等人的答辯；除了否認受指控之罪名外，並稱由鳳凰出發陪同凌、芮等前往各地的有陸軍新編 34 師獨立旅副旅長、師部參謀，屯政處副處長、科長以及鳳凰縣府秘書等十餘人，並得到各地方政府保護與協助，以此說明凌等人不可能勒逼、鞭撻百姓。

54 中國第二歷史檔案館，《考察湘西苗僮民族》，全宗號 393，卷號 280；我所用的本件檔案為中央民族大學王建民教授抄寫自第二歷史檔案館原件之抄本。

55 凌純聲、芮逸夫，《湘西苗族調查報告》，頁 202。

彭天放未必親見凌、芮等人在湘西的考察，但顯然有本地人不悅凌、芮等人的考察行為，而請彭天放向蒙藏委員會提出控訴。為何有些苗疆士紳對凌、芮的民間文化考察如此反感？由控訴信所稱「苗民數千萬既呻吟於貪官污吏鐵蹄之下，復悱惻於輕薄委員玩弄之中」之語，我們或能體會「苗疆」地方士紳對凌等來自「中央」之委員，在地方軍政官員陪同下至各村寨觀看「民間習俗」的反感。此種考察模式——中央來員由地方官員陪同，至各村寨觀看土著歌舞習俗，然後予以酬賞——在當時，甚至更早以來，是一些重複發生的場景。如明代官員鄧雲霄，在其《遊九疑山記》一文中稱，他訪九疑山之時，「各源獠洞長率厥丈夫、婦女百餘人伏謁道傍」而後吹笙、擊鼓舞歌，離去時他則循前人舊例分別賞賜諸獠男女。⁵⁶凌等一行人到苗鄉採訪，浩浩蕩蕩的由本地軍政官員陪同，這樣的場景對於當時已有民族概念與苗族認同的湘西知識分子來說，自然有是可忍孰無可忍之感觸。更重要的是，派員陪同及安排這些活動的新編 34 師及其屯政處等單位，在湘西地方上惡名昭彰。此時，1933 年，正是人民要求抗屯租、廢屯田的「湘西革屯運動」正在蘊釀的時候。1933-35 年永綏連遭天然災害，人民無糧可繳屯租，但掌握湘西屯政的軍事統領陳渠珍之部又催逼不已。在凌、芮離開後不久，1936 年抗屯租的地方串聯及請願正式展開，1937 年發展為全面武裝革屯。⁵⁷革屯運動的核心地區，就是凌、

⁵⁶ 鄧雲霄，《遊九疑山記》，引自《新增月日紀古》，卷之九下，九月卷下，十六日，收入《歲時習俗資料彙編》（臺北：藝文印書館，1970），頁 3438。

⁵⁷ 清政府在苗疆行屯田駐軍政策，此舉在資源已匱乏的苗疆經常造成反抗。每次抗爭失敗後則更多的土地被官方沒入，成為屯田。此政策延續至民國時，屯田使得民不聊生，屯租也成為軍閥爭奪的對象。1936-38 年湘西民間的抗屯、革屯運動介紹，參見伍新福，〈湘西革屯運動述評〉，《貴州民族研究》，4（貴陽，1983），頁 79-89；石昭明，〈湘西革屯運動的特點及歷史作用〉，《中南民族學院學報（哲學社會科學版）》，4（武昌，1988），

芮進行田野考察的永綏、乾城、鳳凰。而凌、芮報告之序中提及對他們幫忙最多而他們第一個要感謝的 34 師陳渠珍師長，也就是參與革屯運動者最初要打倒的對象。

這個控訴文件還透露了些其他訊息。蒙藏委員會為國族主義下國民政府組織內的一個機構。這個政治機構實與「五族共和」的國族結構相呼應；在理想上，以蒙、藏為主的各少數民族藉此機構參與及發聲於國族國家中。然而在此訴願書裡，苗族代表要結合南方各省的獠族、黎族、獯族、蠻族代表來發聲，也可見此時南方各「土著民族」的聲音(其政治發言權)十分微弱。部分代表們以獠族、獯族、蠻族這些頗帶侮辱意味的族名來自稱，也顯示這時南方仍在「少數民族化」尚未完成之變化過程中。⁵⁸在控訴函裡，苗族代表視本地鄉間宗教習俗為迷信、落伍，或稱只有卑賤者為之。這樣的態度，多少亦受國族主義中一切求新的科學、革命精神影響。在國族主義中「傳統文化」有雙重且彼此矛盾的意義；它可作為國族或一民族的「共同過去」以證明其存在並凝聚其成員，然而為了生存於國族間之競爭及免於落後民族之譏，在國族主義求新求變之科學、革命精神中「傳統文化」又成為應被革除的「過去」。

當時在湘西、川南，許多受過新式教育的苗族知識分子都在地方上組織各種文化、經濟、教育改革委員會。一些地方舊習俗，特別是與宗教有關的習俗，自然被他們視為應被革除的對象，或至少不值得被發掘、宣揚。凌、芮在湘西最得力的協助者石啟貴，原來也是這樣

頁 51-55。

58 「少數民族化」過程中一個有象徵意義的變化是，將傳統華夏對南方異族帶「豸」偏旁的汙化族稱(如獠、獯)更改為較人性化的稱號(如瑤、僚)，而 1940 年協助國民政府社會部進行此「改正西南少數民族之命名」工作的主要學者，正是芮逸夫先生。

的地方知識分子。在大學畢業後，他變賣家產到各大城市遊歷了半年，購了些織襪機、紡紗機、照像機及新品種水稻種子等返回故鄉。在家鄉乾城，他投身教育及農業改革等多項新事業，並組織「乾城苗民文化經濟改進委員會」。1933年協助凌、芮從事苗族考察並有所領悟，從此他將大部分心力放在蒐集苗族文化與語言資料上——並不完全是為凌純聲等蒐集資料，而是為呈現苗族，以及作為他參政為苗族發聲的基礎。⁵⁹1936年春，石啟貴任湖南省政府參議，由政治途徑為其同胞發言。1937年國民政府籌備召開國民大會，會議代表設有240

59 關於石啟貴之生平，以及他參與凌純聲、芮逸夫之田野考察的經過與意義，香港學者張兆和(Siu-woo Cheung)曾有相當詳細的研究，參見〈從「他者描寫」到「自我表述」——民國時期石啟貴關於湘西苗族身分的探索與實踐〉，《廣西民族大學學報》，30：5(南寧，2008)，頁37-45。這篇文章對石啟貴的介紹與分析都相當精闢，但對凌純聲等民族學者及其報告的分析與批判則有欠公平。第一，作者認為1930年代民族學、人類學已成功移植到中國，因此他對凌等人的田野及報告有許多批判，特別是凌將民族學研究對象視為「原始民族的文化」等見解。事實上，當時西方人類學理論與田野方法尚未成熟。美國當代人類學開創者米德(Margaret Mead)1925年還在進行其田野。至於「原始」民族文化這一類的詞彙，1930-60年代出版的許多人類學著作書名中非常普遍，如英國人類學者馬林諾斯基出版於1926的 *Myth in Primitive Society* 以及 *Crime and Custom in Savage Society*，美國人類學者米德出版於1935的 *Sex and Temperament in Three Primitive Societies*，法國人類學者李維斯陀(Claude Lévi-Strauss)出版於1962之 *La Pensée Sauvage (The Savage Mind)*。其次，作者引西方中國研究者之意見，對凌、芮報告中提及的苗族「漢化」作了很多批評，但一如他所引述的研究那樣，該文對「漢化」現象缺乏微觀、深入的研究。也因如此立場，作者用漢人霸權主義、沙文主義、官方知識分子等詞彙來指稱凌純聲與芮逸夫；我認為，這對前輩學者有欠公允。凌、芮在當時種種「社會圈」中，不由地表現出「大漢族主義」，也身不由己地學習及攀附西方學術，這些都應置於其時代情境中作同情的理解。此種同情的理解，也能促使我們對人類學、對西方之中國研究，以及我們(當代港臺及中國大陸學者)自身所處之學術與社會情境，均有所反思。

位蒙藏民族名額，但南方各「土著民族」則卻未分配到代表席位。湘西各縣推石啟貴等人向國民政府轉達地方民意，希望「土著民族」能有代表出席國民大會。1940年石啟貴根據其調查資料寫成《湘西土著民族考察報告書》，此時他又幾度上書國民政府及各黨政單位，以此書證明湘西土著民族有其獨特文化習俗，並藉此強調自己曾深入考察洞悉民情，因而爭取並自薦為國民大會之湘西「土著民族」代表。1946年國民代表大會增設「土著民族」代表10名，湖南分得一席；石啟貴終得代表湖南土著民族進入國民大會。⁶⁰

《湘西土著民族考察報告書》約有40萬字，內容分為80章，介紹湘西苗民的地理概貌、歷史紀略、經濟生產、生活習俗、婚姻家庭，以及政治司法、教育、衛生醫藥、體育、娛樂、文學、宗教、語言文字等，幾乎是一本湘西苗族百科，書中並對苗疆建設興革多有建言。⁶¹巧合的是，此書與凌與芮的《湘西苗族調查報告》在同一年完成，而石著在資料上比凌、芮所著之《湘西苗族調查報告》要更豐富些。《湘西土著民族考察報告書》之問世，與石啟貴以湖南「土著民族」代表身分出席國民大會，是湘西「土著民族」宣稱自身為國族與國族國家中一民族成員的重要表徵。這些表徵之累積，逐漸突破民國創建以來「五族共和」之國族政治現實，並在稍後使得「苗族」成為中國少數

⁶⁰ 伍新福，〈石啟貴傳略〉，收入石啟貴編著，麻樹蘭、石建中整理譯注，《民國時期湘西苗族調查實錄》椎牛卷（北京：民族出版社，2009），頁34（xxxiv）。

⁶¹ 本書後來在加入少量石啟貴其它著作後，於1986年以《湘西苗族實地調查報告》之名出版。此書原名《湘西土著民族考察報告書》，作者對所描述之主體不稱「湘西苗族」而稱「湘西土著民族」，此乃由於當時整個南方非漢民族的分類尚不明確，國民政府幾經斟酌而暫使用「土著民族」之稱於正式場合。石啟貴使用此稱號是不得已（便如在1949之後有一段時期他以「兄弟民族」來稱呼苗族），而非表現其自主之本土認同。

民族之一。這些例子也說明，部分南方「土著民族」或「苗族」知識分子頗能藉由新文類(民族考察報告)與新機構(蒙藏委員會、國民大會)，來彰顯本民族在國族中的存在，並設法突破本民族在國族國家中的政治、經濟與文化邊緣地位。

在這些最終造成歷史變化(中國少數民族中有一苗族)的種種個人之行為、著作、言論等表徵中，凌、芮在湘西田野中的活動實有其重要性。民族學田野活動，以學者親身經歷所作之紀錄、描述書寫，加上所攝照片、影片，將國族邊緣之空間與人群及其落後情況呈現在眾人之前。這些田野報告之文字、照片不僅皆為社會表徵，它們更是「如人所親見」的社會表徵。它們在某些社會現實下產生，它們之出版流傳也影響社會現實。讓凌、芮走入此田野並導引他們種種行為的現實結構，最主要的當然是中國之國族國家架構，以及當時初具規範的人類學田野概念。然而值得注意的是，凌、芮並未完全遵循他們所知的人類學規範來進行田野活動，因為他們受到另外一些現實本相相當程度的影響——這現實本相是「中央」與「苗疆」間的結構性核心與邊緣關係。中央來員由國家派駐地方的軍政人員陪同至苗寨觀覽民俗文化演示，便是在這樣的現實本相下所產生的表徵。湘西「苗疆」之邊緣性現實更在於，地貧，加上清廷與民國政府之賦稅，官員、軍人、士紳藉此濫權需索，造成人民生計困難、社會動蕩失序，因而清代或更久遠以來，湘西便以多「匪患」著稱。這樣的社會現實，也使得凌、芮等至鄉間從事考察時，不得不賴地方軍政人員的陪同與保護。

凌、芮的《湘西苗族調查報告》中大量引用地方志，以及《炎檄記聞》、《黔書》、《苗防備覽》等明清流寓南方之士大夫對本地邊疆輿地、風俗述異以及治邊策要的書寫，因而它本身也帶有「方志」、「邊疆風土」與「治邊策要」等文類風格。可以說，明清或更早以來本地便是中原王朝的邊疆與「華夏邊緣」，如此產生的書寫文類與文

本記憶深深影響凌、芮的民族誌書寫。因此，這是一個混合多種新舊文類的文本創作。這樣的文本所反映的現實情境則是：「苗族」及其文化並非只是近代中國國族主義下「想像的共同體」與「被創造的文化傳統」，許多想像與創造所根據的「模型」有相當悠遠的歷史。

1936-1938 年之湘西革屯運動，更能表現一個長程歷史中的「華夏邊緣」之近代變遷。至少由東漢以來，湖南南部、西部便成為一特殊之「華夏邊緣」——由於近在帝力所及之域，以及資源匱乏，本地村寨居民自古以來便為帝國郡縣之賦稅所苦。漢文歷史文獻與本地社會記憶中許多解釋本地族群為何得免賦稅的故事(如苗、瑤族之盤瓠與帝女祖先故事)，以及「白虎復夷」、「莫徭」等表示本地人可免賦役的族號，瑤族文獻《過山榜》藉皇帝敕令來宣稱本地人可免受賦役迫害之內容，都是此一現實本相下的表徵。⁶²因而本地人「愁苦賦役，困罹酷刑，故邑落相聚，以致叛戾」之類的記載史不絕書。⁶³1930 年代的湘西革屯運動，便是這一華夏邊緣人類生態本相之延續。然而率領此運動的領袖們一開始便巧妙地以國族國家人民一律平等為訴求，不久七七事變發生，他們又將革屯武裝部隊改稱為「革屯抗日軍」。⁶⁴此

⁶² 漢長沙武陵蠻，「以先父有功，母帝之女，田作賈販無關梁符傳租稅之賦」；參見《後漢書·南蠻西南夷列傳》(北京：中華書局，1965)，卷 86，總頁 2829。漢晉之白虎復夷，「漢興，亦從高祖定亂有功，高祖因復之。專以射白虎為事……故世號白虎復夷」；參見常璩，《華陽國志·巴志》(臺北：臺灣商務印書館，1976)，卷 1，總頁 3。隋長沙郡之莫徭，「自言其先祖有功，常免征役，故以為名」，參見《隋書·地理志》(北京：中華書局，1980)，卷 31，「荊州·熙平郡」條，總頁 898。近代瑤族〈過山榜〉，如一出於廣西之榜文曰：「評王卷牒，王徭子孫執照。過山防身，永遠蠲免身丁役」；參見〈過山榜〉，廣西少數民族社會歷史調查組編，《瑤族過山牒文彙編》(北京：中國科學院民族研究所，1964)，頁 7-9。

⁶³ 《後漢書·南蠻西南夷列傳》，卷 86，總頁 2843。

⁶⁴ 永綏縣革屯訴願團的呈文中稱：「全國政治應臻統一，全國人民權利義務，

皆顯示，此時「苗疆」領袖人物頗能利用新的國家民族認同架構及國族知識，來對本地人群之「邊緣性」進行新的反抗與訴求。

討論與結語

以上兩個二十世紀上半葉的中國邊疆民族考察，提供非常好的案例，讓我們對近代國族主義下的中國國族建構——特別是其中傳統華夏邊緣人群的「少數民族化」過程——有更深入的了解。由此兩個案例及它們間的比較，我將進一步說明「微觀社會情境」研究的特點，以及其在理解近代中國國族與少數民族問題上的意義。

首先是歷史。我們應在什麼樣的歷史(以及多長的時間縱深)中了解「現在」？對於造成現在(中國少數民族)的「過去」，在國族主義影響下，「歷史實體論者」強調的是一個延續數千年的歷史(典範民族史)；在解構國族主義之風潮下，「近代建構論者」強調的則是一個近代史。典範民族史知識在後現代主義解構性研究之批駁下已是處處捉襟見肘，不值得再批評。然而，後現代主義之解構性知識卻常以一種近代主義者觀點(modernist view)來看待近代國族，認為近代由西方擴及世界各地的工商業化、資本主義、國族主義等風潮，徹底改變世界並造成種種當代現實。此觀點強調近代之劇烈變化，並切斷(或忽視)近代之前與近現代間的關聯。在此，後現代主義者與本文提及的國族研究之近代主義者並無不同。⁶⁵被視為近代主義(國族研究)代表人物之一的英國

應臻平等」，參見雷安平、龍炳文、龍澤全，〈從「革屯」口號的變化看湘西苗族「革屯」運動的深入〉，《中南民族學院學報》，5(武昌，1992)，頁58-61。另外，訴願團向外發佈之《快郵代電》中也稱，屯租不除則將「留中華民族一律平等之缺點」；參見石昭明，〈湘西革屯運動的特點及歷史作用〉，頁52。

⁶⁵ Anthony D. Smith 曾將國族研究者分為幾個類別，其中有近代主義者

人類學者蓋爾納(Ernest Gellner)此方面的著作仍十分受重視。其論點的一個重要邏輯是將人類社會依其進化程度分為三階段，他強調國族國家在第三階段的工業化社會中滋長，此階段之人類社會與前一階段農業社會有非常大的差別；國家為了創造有知識、技術且機動的勞動力，需透過國語、典範的學校教育來創造有普遍讀寫能力(universal literacy)與高等文化(high culture)的民眾。⁶⁶

我在前言中稱，「微觀社會情境」研究有如觀察一截木棍中間進行的燃燒作用，但這並不表示與國族近代建構論之研究取向相比，這樣的研究更只見其小不見其大。相反的，譬如，本文雖然探討的是1929-1946年間發生在川西、湘西等地的一些相對於重要政治、經濟事件的微小事件，然而本文將這些事件置於至少由中古以來中原帝國及其邊緣情境之近代變遷中來探討——也就是說，我們觀察的是那「整體木棍」中間的燃燒作用。本文提及此長程歷史中的帝國情境結構，以及產生許多模式化歷史事件也受這些事件塑造的「華夏邊緣」情境，以及正史、方志、族譜、邊疆述異等文類，都是在描述此「整體木棍」之本質。⁶⁷

另外，歷史更悠久且在人類社會中根深柢固的「歷史心性」及相關社會現實本相，也是此長程、整體歷史情境的一部分。在川西，除了根植於本地人類生態的弟兄祖先歷史心性一直存在之外，本地村寨

(modernist)與後現代主義者(post-modernist)。然而他也同意，此二者皆認為國族為近代之建構，認為國族無關乎過去真實的歷史。參見“Gastronomy or geology? The role of nationalism in the reconstruction of nations,” *Nations and Nationalism* 1, 1(1994), pp. 3-23.

⁶⁶ Ernest Gellner, *Nations and Nationalism*, pp. 106-107; *Thought and Change* (Chicago: Chicago University Press, 1965), pp. 147-178.

⁶⁷ 由於本文篇幅所限，我只能略作說明。有關長程歷史中帝制中國社會現實本相結構與文本結構間的關係，請參見王明珂，《英雄祖先與弟兄民族》。

人群在「漢化」過程中也深受英雄祖先歷史心性影響。譬如，汶川瓦寺土司官寨所在的綿麓一帶有「禹跡」剝兒坪，本地村寨百姓皆以英雄聖王大禹出生於此為榮。1940年監察院長于右任來訪時，本地村寨百姓便曾跟他談起大禹故事。于右任還為此寫了一首詩歌頌大禹，中有「坪上父老說神禹」之句。不只是于右任，許多來到川西岷江上游的文人、官員，都曾為文歌頌此華夏英雄聖王——這是英雄祖先歷史心性下的作為。這些作為，也一步步改變本地人的歷史記憶與相關歷史心性。同樣地，在南方，1930年代以來民族學者在湘、黔、川等地苗族中都採集到一些內容為苗、漢出於遠古兩弟兄之「民間傳說」，此為弟兄祖先歷史心性下的「歷史」。⁶⁸相對於此，石啟貴在其著作中稱苗族為黃帝所征服之蚩尤、九黎、三苗之後，則是基於「英雄祖先歷史心性」的歷史書寫。⁶⁹今日許多羌族知識分子皆認為羌族為大禹後代，苗族知識分子稱苗族為蚩尤或三苗後代。以上例子也說明，近代中國邊疆之「少數民族化」是長程歷史、歷史記憶與歷史心性之近代變遷的一部分。在人類生態上，此也是「華夏邊緣」各群體對等合作、分配、競爭之地域性人類生態體系(弟兄祖先歷史記憶為其表徵)，更緊密地被納入一個中央化的龐大人類生態體系(英雄祖先歷史記憶為其表徵)之中——無論是中原王朝或民主共和體制之中國，皆為此人類生態體系之政治載體。

強調長程歷史中的社會情境結構與相關文本結構，並非回歸只追求社會規律、文化規範的結構主義，而是兼顧或更注重「符號」；譬如，藉此我們可以觀察個人行為(如索季舉與川軍一同攻打黑水，凌純聲等由地方官員陪同往訪苗寨，汶川縣長為地方編方志)如何一方面受種種新舊社會之組

⁶⁸ 王明珂，《英雄祖先與弟兄民族》，頁233-234、278。

⁶⁹ 石啟貴，《湘西苗族實地調查報告》(長沙：湖南人民出版社，2002)，頁29；石啟貴，《湘西兄弟民族介紹》(手稿本)。

織、結構、規範所約制，一方面又對它們有所選擇、依循與改造創新，因此逐漸造成時代變遷。

其次，關於「變遷」，也就是燃燒中的木棍比喻裡的「燃燒作用」。在本文的例子裡，如索季皋土司有關政治之言談「輒引報章雜誌」，我們可見著安德森(Benedict Anderson)所稱「印刷資本主義」(print-capitalism)在促進國族想像中所扮重要角色。根據相關田野資料，當時川西的松潘城裡新辦了一所邊民學校，而在湘西，協助凌、芮的本地知識分子皆熱心於教育事業，由此我們都能體認蓋爾納及其他學者所稱的普遍或大眾讀寫能力啟智(universal or mass literacy)與國族國家建構間的關聯。然而微觀社會研究不只是讓我們看見市場化的印刷業，以及國家的制式教育如何增進人們的國族知識，更重要的是它讓我們體察國族知識如何在人們的互動中產生社會意義。黎、王稱讚索土司之政治見解「所談輒引報章雜誌」而嘲弄喇嘛、和尚對國族現況之無知，稱方志、族譜中所載的過去為「歷史」而認為土舍所說的家族過去為「傳說」；便是如此，許多親近人群相互的讚揚、誇耀與貶抑行為，使得人們(如索土司)有閱讀、學習政治知識的動機，也使得國族國家知識與相關認同得到傳播。這些例子亦可見，印刷業與政府推行之學校教育——兩種知識訊息傳播工具——與近代國族間的關係可能被學者們誇大。它們的因果關係可能相反，或至少是相互的；國族成員的「同質性」概念，造成人們(知識分子)認為凡我同胞皆應有些共同的知識基礎，這樣的概念讓他們去探試、嘲弄或讚揚別人(特別是國族邊緣人群)的國族常識，使得人們認為邊民、鄉民教育在開發民智上有緊迫需要，也使得人們有動機從報章雜誌上探求新知。另一個例子，一個岷江上游的邊疆土司(索季皋)有讀漢文文獻能力，類似的事約在一千五百年前便見於《後漢書》記載；該文獻稱，幾乎在同一地方，「(冉駹夷)其王侯頗知

文書」⁷⁰——此顯示造成「其王侯頗知文書」的岷江上游「華夏邊緣」情境，遠在安德生所稱的「印刷資本主義」出現前便存在了。

本文所見另一個發生在邊緣的變遷是「漢化」。中國國族之歷史實體論者與近代主義者(或後現代主義之解構論者)對此也意見相左。前者認為，漢化是歷史上自然的、經常發生的一種文化或認同變遷趨勢，因此也是中國民族一體性的重要歷史証據。中國國族近代建構論者，或反對漢族中心主義史學之學者，則認為「漢化」是大漢族主義者的認知偏見；他們提出一些歷史上未漢化或非漢化的例子，或爭執於文化變遷是否等同於認同變遷。⁷¹我曾在對四川省北川羌族的研究中，提出一種對「漢化」微觀社會過程之見解。在二十世紀上半葉之北川山區，自稱「漢人」的村寨人群辱罵上游村寨的人為「蠻子」，但他們自己也被下游村寨人群罵作「蠻子」。雖被罵作「蠻子」，人們都宣稱自己的祖上為漢人，踐行漢人年節習俗，並批評他人的漢人年節習俗不地道。這情形也發生在同寨各家庭之間。⁷²便是如此，親近人群間的「一截罵一截」微觀社會情境，使得由明中葉到清末幾乎所有的北川人都成了「漢人」。同樣的過程也曾發生在本文提及的岷江上

⁷⁰ 《後漢書·南蠻西南夷列傳》，卷 86，總頁 2858。

⁷¹ 有關漢化的辯駁，參見 Evelyn S. Rawski, "Reenvisioning the Qing: The Significance of the Qing Period in Chinese History," *Journal of Asian Studies* 55:4 (1996), pp. 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) pp. 123-155; Pamela K. Crossley, "Conclusion," chap. in *Orphan Warriors: Three Manchu Generations and the End of the Qing World* (Princeton: Princeton University Press, 1990), pp. 215-228; John R. Shepherd, "Rethinking Sinicization: Processes of Acculturation and Assimilation," 收入何翠萍、蔣斌主編，《國家、市場與脈絡化的族群》(臺北：中央研究院民族學研究所，2003)，頁 133-150。

⁷² 王明珂，《華夏邊緣：歷史記憶與族群認同》(簡體版)，頁 222-246。

游之汶川，或以及湘西。黎、王報告中提及的，土舍索習之躺在鴉片煙燈旁見客的行為，說當地民俗為「他們土民的老規矩」之話語，說索家祖先為來自河南的四弟兄之一，都是將本家族與本地人作區分且模仿漢人士紳及攀附漢人祖源的言行表徵。湘西部分土紳此時雖自稱「苗族」但仍以本地民俗為恥，許多「漢人」眼中的「苗民」自稱祖上為來自於江西的漢人，⁷³這些都是二十世紀前半葉所見「漢化」微觀情境的表徵。如此「漢化」微觀情境可讓我們了解，推動「漢化」的是人們追求較安全之社會身分及避免受傷害的生物性「擬態」(mimesis)行為。

本文所見最重要的變遷，自然是發生在國族邊緣的「少數民族化」微觀過程。在這樣的微觀情境中，我們見到的並非自古以來便存在於中華民族中的苗族、藏族、羌族(如歷史實體論者所言)，也非被國族主義霸權所建構而自身毫無選擇能力的少數民族(如近代建構論者所言)。而是，人們在此過程中，一方面依循著新舊社會規範(與相關威權)行事，一方面在追求較卓越、安全的社會「身分」之情感與意圖下有所作為。譬如，凌純聲等並未有建構「苗族」的意圖，他們主要在追求學術卓越與釐清學術問題。然而在當時民族學內蘊的「民族」概念及相關方法、理論下，以及在當時中國國族主義氛圍下，他們的調查研究成果自然有助於將傳統華夏邊緣人群「少數民族化」。雖然如此，無論是他們的田野活動或田野報告，都未全然遵循民族學典範，而深受帝制中國遺留下來的社會政治情境(湘西是中國的部分、邊緣)與相關文類(如方志、邊疆述異志)影響；此也顯示近代中國邊疆人群之「少數民族化」並

⁷³ 譚其驤曾指出，湘西「蠻族」常托籍江西；參見譚其驤，《長水粹編》(石家莊：河北教育出版社，2000)，頁234-270。直至今日，許多湘西、黔东南苗族仍稱祖先來自於江西，許多川南苗族則稱祖上來自湖廣，皆為同樣的現象。相關研究亦見於王明珂，《英雄祖先與弟兄民族》，頁236-239。

非只是近代建構，而是傳統華夏邊緣之近代變遷的一部分。更重要的是，國族邊緣人群並非毫無作為的被來自中央的學者研究、分類，最後成為國族國家中的各少數民族。相反的，他們或向蒙藏委員會控訴外來調查者的行為，或主動採訪本民族特有文化並以此爭取成為國大代表。他們的主動性是「少數民族化」重要的一部分。

在邊緣的微觀情境中，我們可見著變遷發生過程中的多元、模糊與不確定。譬如，在此時空中「西番」、「獐獐子民族」、「雜谷民族」究竟是一個個獨立的民族或是「西藏民族」(藏族)的一部分仍不清楚，湘、黔等地苗民究竟要成為「苗族」或是與所有西南非漢族群結為一「土著民族」參於國族之中仍懸而未決。甚至對許多川西、湘西的村寨民眾來說，本家族應是本地或外來知識分子所稱的「羌族」、「苗族」，或是祖上來自湖廣麻城孝感或江西吉安府的漢人，也是眾說紛云。又如，黎光明等人在「西番」、「羌民」中都找不到統一的民族語言，他們也稱「西番」各村寨人群間並沒有民族感情反而仇怨很多。這些邊緣微觀情境中所見的「民族」、「少數民族」之客觀文化與主觀認同的多元、模糊與不確定性，一方面反映著它(近代中國國族之邊緣微觀情境)如何由「過去」(帝制中國的華夏邊緣情境)中走來，一方面也映照著它與「現在」(當前中國少數民族情境)之間的距離與走向。我們更可以體察人們在此邊緣微觀情境中——如人站在十字路口徬徨四顧——面臨多種選擇、多種社會力量之約制時，其一言一行之情感、意圖與抉擇，因此體認歷史如何變遷。

邊緣微觀情境中的多元、模糊與不確定性，更可以讓我們反思刻板的概念(如漢人、蠻夷、少數民族、歷史)與學術(如人類學、歷史學)，而在探索人類社會與歷史現象上能嘗試跨越各種概念及學術領域。譬如，本文的例子可以讓我們體認及反思民族學、人類學之部分性質，及其如何導引中國民族之調查、分類與識別而最終造成 55 個少數民族。在

那民族學、人類學進入中國之初的時代，缺乏民族學背景的黎光明等人在田野所見與所描述的是許多個人，他們所攝照片也多是個人，他們所見的各地「西番」、「羌民」之語言、文化則是多元駁雜的。然而在凌純聲等人的田野報告中，個人消失了，他們所攝與所描述的都是「苗族」——民族學與相關的民族、文化等概念，將個人概念化、同質化，後來又將之「結構化」。他們在湘西，後來又到川南、雲南、貴州，各苗民偏遠村落中找尋其語言、文化的同質因素，以此界定「苗族」的範圍。雖然如此，民族學、人類學只是建立各民族語言、文化之邊界，甚至學者們對這些邊界都有爭議。因此我們不能說民族學造成今日的少數民族。那是在國家整體民族政策下，在政治與學術合作下，苗族、藏族、羌族等 55 個少數民族範圍及其間界線才得到國家承認並逐漸強化。同時我們也不能忽略個人穿越民族「邊界」的抉擇與行動能力——在民族分類、識別初步完成後，仍有相當數量的邊緣「漢人」鄉民、知識分子、幹部，在為個人或群體利益而與他人的微觀互動中，主動要求被識別而終成為今日之藏族、苗族與羌族。⁷⁴

總之，微觀社會研究的要旨在於，藉著對長程歷史中的文類、歷史心性等社會文化「結構」與相對應的社會現實情境與人類生態結構之理解，我們觀察——在歷史變遷發生的時空邊緣——人們在追求較好與較安全的社會身分之處境、情感與意圖下，如何依循、抉擇與違逆種種「結構」，並逐漸造成歷史變遷。以此研究中國國族及其邊疆少數民族之歷史，本文的例子說明，中國國族的確在一個近代建構過程中成立，國族邊緣人群的「少數民族化」是此過程的一重要部分。

⁷⁴ 以北川羌族為例，1980 年代以來許多原自稱「漢人」的村寨人群，或主動或在當地知識分子鼓舞下，要求被識別為羌族。因此，1982 年北川羌族共有 2,001 人，1985 成為 39,722 人，1987 年則有 52,783 人。參見王明珂，《華夏邊緣》（簡體版），第 12 章，頁 222-246。

然而從宏觀歷史層面來看，這也是長程歷史中的華夏邊緣之近代蛻變。基於這樣的歷史知識，我們對華夏、漢人、漢化與少數民族均有新的理解，因而不輕率否定近代國族建構以及「少數民族化」之意義，不輕率解構人們的認同。同時，此具反省與反思的歷史知識也有助於人們思考今日少數民族所面對之經濟、政治與文化認同等問題。因此，微觀情境研究也是一種反思性研究(reflexive study)，藉此希望卻除研究者個人認同與其學術、文化背景所造成的認知偏見，由此得到反思性新知；希望此反思性知識，以及此知識造成許多具反思性與反省能力之個人，能有助於解決與改進社會現實問題。

(本文於 2010 年 1 月 7 日收稿；2010 年 4 月 13 日通過刊登)

Borderlands, Boundaries and Changes of the Nation: Two Early Investigations of Ethnicity in Chinese Frontier Regions

Ming-ke Wang

Institute of History and Philology, Academia Sinica

In the process of China's nation-state building, one of the most important changes was the huge transformation that occurred on her frontiers, where the previous non-Han peoples living in vassal states or tribal societies in borderlands of the Qing Empire were transformed into ethnic minorities within the Chinese nation. Based on two pioneering ethnological/anthropological fieldwork studies by scholars from the Academia Sinica in 1929 and 1933, this article explains the roles of anthropological knowledge, methods and related fieldwork activities in accomplishing this transformation, which eventually led to the identification and delimitation of many national minorities. And, by analyzing the interaction between these ethnographers/scholars and the minorities they studied, this article explains the micro-social context within which these historical changes occurred. The article concludes by highlighting the significance of studying the micro-social context. Exploring the micro-social context in a time of transition, we can observe how people's actions were, on the one hand, restricted by various social rules and "structures," but on the other hand, revealed individual choices and creativity.

These observations can help us to gain a better understanding of social and historical dynamics.

Keywords: nationalism, anthropology, field work, national minorities, micro-social context, the study of borders and boundaries