

# 在逃遁与攀附之间：中国西南苗族身份认同与他者政治<sup>1</sup>

张兆和  
香港科技大学人文学部

## 摘要

在中国有文字记载以来的漫长历史中，中华帝国与文明的发展将非华夏族群建构为文化他者，并以此为基础来标示帝国的边缘及其扩张。在华夏帝国向南扩张的历史过程中，“苗族”正是这种他者类别的突出例子，其身份往往在和华夏文明对比之下，以缺憾性的负面形象被界定。在帝国视野下主导性的“汉化”范式里，和非汉土著对反抗和被迫迁徙的论述中，族群边界的成形和转化得以显露。本文试图围绕苗族在汉文化概念中的他者身份，联同非汉族群理解的“汉人”概念，来探讨另一种更精微的中华帝国/近代国族之代理人<sup>1</sup>与非汉族群的互动。本文的观点是，在前近代以及近代的中华历史中，非汉族群在面对帝国扩张和近代国族建构时，积极地采用“苗”这个他者意象来形成自己的身份认同，苗的族群边界由此在中国国家制度之内被建构与标识。

本文考察在非汉族群的书写和口头传统中，所采用的“苗”、“汉”等他者身份概念。考察材料包括涉及反抗与迁徙的史诗、千年教（millenarianism）的宗教信仰和实践，以及非汉族群对文字书写和刺绣等文化产品的阐述。本文试图阐述在历史长河中关于“叛乱”的主导性帝国话语之下，土著群体如何被统摄于作为他者的“苗”的身份之中；在民国期间，他们如何采用“苗”这个他者意象来争取官方认可其少数民族身份；1949年之后他们如何改变苗族身份的内涵，来适应共产党政权下少数民族问题上的叙事和体制；在民族识别的国家工程中，一些土著群体如何抗拒强加于他们的苗族身份，并寻求一个独立的少数民族身份。本文亦将分析和讨论在土著族群积极地寻求身份过程中，采用他者身份的不同策略和条件，包括在很长一段历史时期内，如何以起义的形式与华夏政体互动，以及现代民族国家建构过程中少数民族识别工作中的认同政治。

本文的观点是：在汉化及其所反映的全面驯服，和逃离国家管制这两种二分形态之间，存在着其他土著与国家的互动模型。在这个空间内，土著创造性地与国家代理人互相交换他者意象，并主动挪用他者意象来建构和维系其本身的身份。虽然这种身份无法被认为是纯粹的、原貌的——将族群身份视为纯粹的和原貌的，常常只是身份政治的想象。这种他者政治提示中国的人类学研究：在皇朝帝国和现代国家的结构性框架下，高度关注本土化主体的形成过程十分重要。这也让我们理解在前近代和近代中国，在中华文明与非汉族群成形的过程中，二者的边界常常是十分模糊的。

---

<sup>1</sup>本论文的研究工作获得香港特区政府研究资助局资助，谨此鸣谢。。

## 前言

每年农历四月初清明节期间，在陕西省黄帝陵举行的公祭典礼是千百年来的中国国家传统。文化大革命之后，被压制多年的古老传统在 1980 年得以恢复。自恢复以来，每年的官方典礼参与者都包括了来自台湾、香港、澳门和海外华侨的代表。<sup>2</sup>1997 年香港回归和 1999 年澳门回归都曾在黄帝陵前庆祝，并于 1998 年和 2000 年分别竖立了“香港回归纪念碑”和“澳门回归纪念碑”以表达国族的胜利。<sup>3</sup>2009 年，台湾国民党荣誉主席连战参加了陕西黄帝陵公祭，而中华民国总统马英九则在台北主持了遥祭黄帝陵的祭典。<sup>4</sup>显然，黄帝崇拜在 1990 年代蓬勃发展以来，已成为维系中华国族统一的象征。

在 1990 年代，黄帝崇拜被推广为爱国主义教育的一个项目和中国民族主义的焦点。<sup>5</sup>在官方场合与大众传媒，如在黄帝陵前公祭的致辞或关于黄帝传说的电视专题剧集中，“炎黄子孙”一词常被提为中国人的共同谱系源头。在这个主导性的民族主义叙事中，炎帝与黄帝联手合力在河北省涿鹿将最主要的竞争对手蚩尤战败杀死，从而奠定了中华文明的发展基石。有趣的是，在 1990 年代当黄帝崇拜蓬勃发展的同时，以被妖魔化了的蚩尤为中心的崇拜亦在苗族当中兴旺发展。苗族精英将蚩尤这个悲剧性传奇人物说成是所有苗族民众的共同祖先，并对官方或民间侮蔑蚩尤的话语提出抗议。苗族精英们甚而将蚩尤尊崇为与炎黄二帝地位相若的中华国族共同始祖，并成功推动了在涿鹿兴建拜祭炎、黄、蚩三帝的“三祖堂”，在 1997 年正式开幕。<sup>6</sup>

当上世纪末中国官方推动炎黄崇拜和苗族精英竖起蚩尤的大旗时，大陆境外的华裔学人亦热烈讨论在中国近代史中炎黄崇拜如何发展成为中国民族主义的焦点。沈松桥与孙隆基分别论述将黄帝视为汉人共祖的崇拜，是二十世纪初清帝国覆亡后为建构一个民族国家的现代性创造。<sup>7</sup>王明珂提供一个长时段的历史角度，审视这个中华共祖的崇拜和说明其为近代民族主义追求的基础。<sup>8</sup>他提出了一个历史过程的“攀附”机制，藉此非汉族的族群透过追溯与黄帝的谱系关联来支持其汉族的身份。王氏对“英雄祖先”崇拜的研究，将关于中国皇朝时代之“天下”普世观与现代中国之国族主义的讨论，由汉人政体的中心扩张至位于此政体边缘的非汉族群。他透过对羌人和其他华夏帝国周边群体的历史考察，提出了在皇朝扩张的历史中一个单向的同化过程，使周边的非汉族群便成为华夏政治与文化系统的成员。王氏的研究让我们关注到苗族与汉人国家的关系，但本文欲指出此关系及其相关的互动过程有别于王氏提出的“攀附同化”模式。起码，在华夏文明起源神话中的蚩尤，被视为苗族祖先所代

<sup>2</sup> “文革后公祭黄帝陵”，河南人民政府网，  
<http://www.henan.gov.cn/ztl/system/2008/04/02/010065463.shtml>，浏览于 2010 年 2 月 21 日。

<sup>3</sup> “黄帝陵内的香港回归纪念碑和澳门回归纪念碑”，搜狐新闻，转引自中国新闻网，  
<http://news.sohu.com/20080404/n256103733.shtml>，浏览于 2010 年 2 月 21 日。

<sup>4</sup> “马违惯例遥祭黄帝陵”，自由时报，  
<http://www.libertytimes.com.tw/2009/new/apr/4/today-p5.htm>，浏览于 2010 年 2 月 21 日。

<sup>5</sup> 杨志强，“‘蚩尤反’与‘炎黄子孙’——简论近代以来中国国民整合的两条路线”，搜艺搜。  
<http://www.findart.com.cn/a104be30121e6e21205e474e4c1c58996d135906544ba06c9800a79c29d70b9b-2-showorder.html>，浏览于 2010 年 2 月 9 日。

<sup>6</sup> 同上。

<sup>7</sup> 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》，1997（28）：1-59；孙隆基，“清季民族主义与黄帝崇拜之发明”，《历史研究》，2000（3）：68-79。

<sup>8</sup> 王明珂，“论攀附：近代炎黄子孙国族建构的古代基础”，《历史语言研究集刊》，2000（3）。又见王氏之专著《华夏边缘：历史记忆与族群认同》（台北：允晨文化事业股份有限公司，1997）。

表的是被排斥的他者，而非被同化的华夏成员。

他者的身份与抗拒同化（亦即某种方式的自我排斥）组成了詹姆斯·斯科特（James Scott）近著《不被统治的艺术：东南亚高地的无政府主义历史》（*The Art of Not Being Governed: An Anarchist History of Upland Southeast Asia*）的主题。<sup>9</sup>该书探讨数千年来生活在东南亚大陆和中国西南部的不同群体，如何逃离环绕周围的国家政体所推动的同化和管治计划。近代的苗族精英并非如斯科特书中所描绘般，特意而积极地为追求自决而自绝于国家体制之外，而是争取在中国以他者的身份作为一个少数民族。中国西南地区的土著曾经经历过国家压迫侵扰的漫长历史，尤其是中国明、清时期的皇朝扩张，以及二十世纪以来近代中国国族建构等过程。众多土著群体进行不断的起义反抗来伸张他们在华夏帝国内的他者角色；在中华人民共和国时期，土著群体在国家管治内的少数民族体制中积极追求政治空间抗拒同化。本文追溯皇朝时代土著以“苗族起义”的方式来确认其非汉人身份，以及在民国期间土著精英在国家体制内争取少数民族身份地位的历史。历史资料显示 1949 年之后所确立的少数民族体制是非汉族群与国家经过长期协商妥协的结果，而非简单地由上而下推行的国家计划。

本文尝试探讨在中国国家统治下作为族群他者的非汉人土著，所经验的一种模棱两可的身份认同。在王明珂所提出的“攀附”行径所导致的汉化及其反映的全面驯服和詹姆斯·斯科特所讨论的逃离国家管治以求“不被统治”和保持独立的身份认同的两种二分形态之间，这种模棱两可的身份认同代表着另一种生存策略。华夏帝国和文明的发展，离不开在漫长的书写历史中透过将非汉人土著建构成为文化他者来标示华夏的边界及其扩张。在华夏帝国向南扩张的历史中，苗族正是这种他者类别的特出例子，往往以华夏文明作为对照的“缺憾”来界定其身份。本文尝试以苗族的他者性质作为焦点，来审察非汉土著人群与中华帝国/国族代理人之间微妙的互动形式，提出如下论点：在前近代和近代中国历史中，非汉土著人群面对皇朝扩张和国族建构等强势工程，积极地挪用华夏汉人视苗族为他者的概念，以及土著视汉人为他者的概念，并将之驯化来组织自己的身份认同。在这过程中，中华政体内非汉族人群的身份界线得以建构和标识。挪用被妖魔化的蚩尤作为苗族的族源祖先正是他者政治的一个典型例子。

米歇尔·德·赛都（Michel de Certeau）在其《日常生活实践》中重新定义了将文化挪用实践纳入考量的政治意义。<sup>10</sup>他认为，边缘群体对强加在他们身上的象征符号的挪用是不可避免的。认同政治由两个群体之间的关系构成：其中一个群体拥有决定符号意义的权威，另一个群体为了其自身的目的而挪用能指（signifiers）进而通过改变所指（signifieds）来创造出别样的意义、另类的身份以及新的认同讨论。苗的身份类别吸引了土著群体，他们希望尽量借助挪用和重新表述，将他们自己的名号铭刻在官方对他们的身份所写就的社会文本之上。罗斯玛丽·库贝（Rosemary Coombe）指出，对身份的表述和强迫性认同所涉及的挪用策略和身份认同过程，总是激起并改变着权力领域：

“受压迫的处境通过认同于特殊能指（signifiers）而转化为表述，这种身份认同过程为新形式的政治认可给予希望。身份和认可的渴望是一种对沉淀于历史并且仍然可提供的所指（signifieds）的利用。”<sup>11</sup>

<sup>9</sup>詹姆斯·斯科特，《不被统治的艺术：东南亚高地的无政府主义历史》（纽黑文：耶鲁大学出版社，2009），（英）。

<sup>10</sup>米歇尔·德·赛都，《日常生活实践》（加利福尼亚，伯克利：加州大学出版社，1984），（英）。

<sup>11</sup>罗斯玛丽·J. 库贝，“现代民主制晚期的挪用策略与认同政治”，《政治理论》，第 21 卷第三期（1993），第 413 页，（英）。斜体着重号为原文所加。

我想论述的是，西南中国的苗族的他者身份就是这样一种特殊的能指（signifiers）。为了使非汉族群在汉族政策中争取到民族身份和地位，本土精英试图挪用这种能指。但是，在挪用苗的他者身份的过程中，本土知识分子同样面临着苗的身份被国族历史和文化的主导性话语所挪用的危险。挪用的这种两面性特征显示出这一概念自身的悖论，即主体在挪用的同时也会被挪用，我将这种被挪用的后果称为“反挪用”。例如在金伯·查尔斯·皮尔斯（Kimber Charles Pearce）对激进女权主义作家的研究中，这些女权主义作家挪用了 1960 年代晚期和 1970 年代新左翼宣言的男性化文风。皮尔斯认为，挪用策略使她们得以获得强有力的话语地位，使这些作家能够借此提高人们对美国女性解放运动的意识。<sup>12</sup>然而这种文体性挪用同样迫使激进女权主义者的词汇落入原本的父权制话语，而后者恰恰是她们所反对的。事实上，对于挪用策略带来的解放性成果仍然有争议。海伦娜·A·舒格特（Helene A. Shugart）将处理女权主义挪用策略的文献归成了两类，这种挪用策略正是为了从由男人确立的表述的牢笼中恢复女权主义理念。一类学者反对被压迫群体进行挪用，认为这种策略自身就不恰当，并且延续了这种压迫。另一类学者支持挪用，认为它是进行社会批评和解放的强有力工具。<sup>13</sup>我认为，这两种极端立场容易模糊不同形式的挪用策略之间的差异，也模糊了反挪用的效果。比如，女权主义的文体性挪用可以采取不同形式的修辞策略：讽刺性模仿、不同修辞的混杂，或者如激进女权主义宣言的模仿式风格，每一种策略或许会在不同的社会、政治条件下达到独特的效果。<sup>14</sup>了解挪用的特定形式如何从特殊历史情境下、特定的条件和限制中产生，能加深我们对挪用策略的理解。

下文将阐述在不同历史背景下，非汉族人群如何挪用他者意象来标识自我身份认同：1）在悠长历史上的苗族千年教（millenarianism）起义传统；2）民国期间国民党政府的国族建构计划中，土著精英要求国家承认苗族为现代中华国族国家体制内的一个少数民族；3）1949 年后，土著知识分子书写官方的苗族历史来适应民族政策和建制的主导性共产主义叙事；4）黔东南一个被称为“革家”的土著群体（Ghung Hmung）在国家的民族识别工作中，抗拒苗族的身分并寻求国家承认他们所自称的单一民族类别。

## 苗族千年教传统和他者政治

南中国非汉族群体的起义无数，但明王朝建立之后，苗族的大规模叛乱尤为该地所特有。其原因来自汉族政权通过军事侵略加剧其向南中国的扩张，以及随后“改土归流”政策的实施——通过任命汉族地方行政官来替换先前的地方土官。1413 年，这一政策开始在贵州东北部实行，第二年贵州被划定为省。自此，严重的苗乱时有发生，比如 1416 年至 1426 年在贵州中部就发生过八次起义。<sup>15</sup>明朝起义最严重的阶段是 1426 年至 1433 年、1436 年至 1460 年和 1536 至 1551 年，主要发生在黔东南-湘西一带和黔东南-湘西南一带。清朝“改土归流”政策的实施更为彻底，常常采取大规模军事行动，迫使边民降伏于行政控制。这导致了 1734 年至 1737 年黔东南和 1795 年至 1806 年黔东南-湘西一带一系列的苗族起义。两百年来王朝的压迫活动以及时有的屠杀，最终导致 1854 年至 1872 年苗乱期间覆盖贵州省全境的一系列

<sup>12</sup>金伯·查尔斯·皮尔斯，“作为一种文体性挪用的激进女权主义宣言：性别，文体和第二波女权主义反抗”，《南方通讯期刊》，第 64 卷，第 4 期（1999），第 307-315 页，（英）。

<sup>13</sup>海伦娜·A·舒格特，“反霸权讯东：作为一种女权主义修辞策略的挪用”，《语言季刊》，第 83 卷（1997），第 210-229 页，（英）。

<sup>14</sup>同注释 12，第 313 页。

<sup>15</sup>苗族简史编写组，《苗族简史》（贵阳：贵州民族出版社，1985）。

大屠杀，带来人口和经济上的巨大破坏。

面临汉族政府强制实施行政控制带来的政治权力危机，被迫迁徙的当地居民常常依赖千年教来抵抗汉族统治。汉族文献对“苗王出世”的过程常常只做粗略描述：在起义发动的时候，通灵者——常常被称为疯子，以苗王的出世向公众煽动。这些预言鼓动人们放弃日常生活，加入仪式，迎接苗王，而苗王常常被说成就在附近（比如在一个洞穴里）。仪式通常包括献祭、分发护身符、魔力的展示，等等。预言同样保证苗王的降临将改善人们的生活，例如发现隐藏的宝藏、从汉人手里收回土地，以及获得官职。与此同时，激动不安的情绪仍然持续：陷入幻觉的人挥舞着武器，威胁要杀死汉人。不久之后，某个人会宣称他就是苗王，向公众请求支持。复仇的讯息会发放给周边的村落，形式通常是刻了字的木板，或鸡毛、木炭之类的禁忌品，因此，讯息有时是以文字的形式发放。镇压部队常常会在这个时候到达，随之爆发冲突。<sup>16</sup>

苗族千年教的宗教幻想，事实上是在处于国家与无国家社会冲突之间，土著关于自身被压迫的命运的一个观念上的反面图景。他们关于王位和官僚系统的理解，对魔力能保证他们的武力优势的信念，以及对找到宝藏和收回土地的希望，都是对于强大的汉族政权的想象的反映。在苗族起义中，不管是对于苗族自身，还是在汉族人眼里，苗王的概念都是最重要的一个符号。苗王是一个镜像符号，来自于苗人对汉族王位的模糊想象，因此他们对于苗王的理解是高度抽象的，在很多起义中显示为不同的衍生人物。在湘西苗人中流行的一位来源不清、代表本地神的“天王”就是一个例子。其他例子中，苗王往往是传奇性历史人物的转世，有些来自苗族，有些来自汉族，曾自称为王，并反抗过汉族政权。比如李天宝，自称“武烈王”，于 1455 至 1460 年间在湘西领导过一次苗族起义；另一个例子是吴三桂，一位汉族起义军，1644 年背叛明王朝佑助清政权的确立，被封为亲王并统辖西南，但他随后又背叛了新政权。

苗族千年教起义试图改变受压迫人们臣服的命运，但必然走向失败，之前的权力秩序也将重新得到加固。神话故事复述着人们对这一点的理解，讲述着受尽剥夺的苗人失去了他们的王国，等待着他们的救世主；神话故事声称一个强大的苗国的最后一位军事领袖在一场反抗汉族对其领土的威胁的战争中被打败，在敌人追捕之前，苗人向南逃遁。<sup>17</sup>苗族民歌和关于迁徙的史诗诉说着他们如何被汉族武力从他们的大城市中驱逐，越过河流、湖泊，最终在今天的土地上定居。<sup>18</sup>在当地人的口头传统中，这些迁徙路线带来许多不同的诠释，但拥有同一个主题：苗人被汉族敌人从中原故土上驱逐出去，向着西南方的山地迁徙。当地人常常解释，苗族女性裙子上的刺绣花纹里，水平线代表了迁徙路线中主要的河流，比如黄河和长江；方形的图案是他们故乡的城市和农田。

另一个模仿汉族政权下权力模式的主要象征是书写和文字，长期以来汉族以文字书写来彰显其文化优越性。对苗族来说，书写的重要性反映在关于他们古代文字的传说中。有一种说法是，1741 年发生在湖南的苗族起义被国家镇压之后，苗族的文字就被禁了。<sup>19</sup>另一个解

<sup>16</sup>这一对于苗族千年教运动开始阶段的描述是对来自不同材料的多个例子的综合，资料来源中最著名的一个是中国第一历史档案馆。参见中国第一历史档案馆、中国人民大学清史研究所、贵州省档案馆等编，《清代前期苗民起义档案史料汇编》（北京：光明日报出版社，1987）。

<sup>17</sup>雨果·阿道夫·贝尔纳齐克，《阿卡族与苗族：应用民族学在印度支那的问题》（康涅狄克州纽黑文：人权关系地区文件，1970【1947】）（英）。

<sup>18</sup>吴一文，《苗族古歌与苗族历史文化》（贵阳：贵州民族出版社，2000），第 78-92 页。

<sup>19</sup>苗族简史编写组，《苗族简史》（贵阳：贵州民族出版社，1985），第 3 页。

释是，在苗人逃离汉人侵略的路上，他们跨过一条河流时，口里含着大量河水，他们吞下了所有文字。<sup>20</sup>关于苗族女性服饰上的刺绣花纹的一种通常的解释是，战争失败之后，当苗人无法带着书逃离汉族侵略时，苗族的老人让女人们用刺绣将苗族的文字绣在衣服上。<sup>21</sup>

显然，苗族千年教传统中，苗人常常依照着作为统治者的汉族群体内至高无上的权力的符号，来描绘作为他们救世主的苗王的形象，这常常也显现在流行在苗人中的、关于这个汉族统治群体的主要观念的神化过程中。<sup>22</sup>不难理解，苗人关于救世主的观念以他们对汉族君王和官方体系的理解为中心。这些关于权利与财富的符号组合成千年教信仰的内容，比如读写能力、城市组织和富裕的农田，大部分都以统治者群体的至高无上的权力为原型。苗族千年教对他者形象的挪用，就包含着关于汉族政权和文明的这些丰富意象。

相对应地，苗族的他者形象也大量地被整合进汉族对于土著叛乱的书写中。因此“苗乱”一词就成为西南边境族群他者的一个符号。在汉族的官方和民间文字中，常常对“良苗”和“贼苗”做区分。这个区分反映在行政体系中，就是将“苗”分为“熟苗”和“生苗”。前者指的是土官或朝廷官员管制下的苗人，他们已经服从于户籍管理、课税制度和兵役。相对应地，后者仍然处于帝制之外，因此也在“文明”之外。然而，在发生防御性起义时，不论在这个行政体系中属于“生苗”还是“熟苗”，本地苗族社群都可能响应千年教运动的广泛号召。以黔东南为例，清代初期，在对苗乱持续好几年的残暴镇压之后，官方通过设立官职和派兵驻扎，对这一地区进行直接管辖。但往往几年之后，苗乱又以苗王出世的千年教形式发生，并且在大规模的起义中，熟苗社区也被招募了进去。<sup>23</sup>清中叶，湘西大面积地区的苗族起义中，也有同样的情形。<sup>24</sup>

到了十九世纪中叶，零星的反抗清王朝的起义发展成了历尽屠杀式的起义，一般称之为“咸同苗反”，即发生在咸丰、同治年间的苗乱。在贵州，这次大面积起义带来的毁灭性后果包括人口死伤、财产损坏和镇压所消耗的资金。经粗略统计，贵州700万总人口当中，大约490万人口死亡。<sup>25</sup>除了上百座村庄，整个贵州省内，58个不同行政等级的地区——从县到府，全部被毁。<sup>26</sup>即便这些数据中有一部分作了过高估计，这次苗乱所带来的破坏等级无论如何都是惊人的。在当地土著与汉王朝互动的过程中，以及当地社群之间的互动中，这一事变持续刺激着他们对历史表述的想象。

罗伯特·詹克斯（Robert Jenks）质疑官方文献用“苗乱”一词来概括这次十九世纪中叶当地广泛性的起义。他强调，在对抗中央军队的过程中，“苗”的不同支系之间的合作，以及苗族和包括汉族在内的其他族群之间的合作，把族群冲突看成为这次事变的导火索的可能性排除了。<sup>27</sup>他认为，官方特意用“苗乱”一词掩盖了这次事变的主要起因，而官方针对当地族群冲突的压迫式的错误管制方式是其中最主要的一个起因。事实上，“苗”这一族群范畴难以支撑起华夏帝国统治时期内一个共同的苗族身份，当地的土著群落实际上是富有多样

<sup>20</sup> 萨缪尔·R. 克拉克，《西南中国的族群》（伦敦：中国内陆计划，1911），第39-40页，（英）。

<sup>21</sup> 吴一文，《苗族古歌与苗族历史文化》（贵阳：贵州民族出版社，2000），第370页。

<sup>22</sup> 查尔斯·F. 凯斯，“千年教，小乘佛教和泰国社会”，《亚洲研究》，第36卷第2期，第283-302页，（英）。

<sup>23</sup> 中国第一历史档案馆、中国人民大学清史研究所、贵州省档案馆编，《清代前期苗民起义档案史料汇编》（北京：光明日报出版社，1987），第5页。

<sup>24</sup> 同上，第8-12页。

<sup>25</sup> 凌惕安，《咸同贵州军事史》（台北：文海出版社，1932），第257页。

<sup>26</sup> 同上，第1251-1257页。

<sup>27</sup> 罗伯特·D. 詹克斯，《贵州起义与社会动荡：1854-1873年间的“苗乱”》（火奴鲁鲁：夏威夷大学出版社，1994），（英）。

性的。这一族群范畴充其量只是表现出汉人世界的秩序强加在这一地区之上的一种简单化、概括化的他者身份。

然而，苗的这一他者身份，也可能在使当地人了解自我身份这一点上发挥生命力。1950年，北京将官方代表团派到贵州考察当地少数民族，费孝通是团长，之后几年他也是少数民族识别的国家工作的总规划者。在他的理解里，苗乱被当作当地多个族群当中存在着一个共同的苗族身份的证明。在他关于这次考察所写的《兄弟民族在贵州》一书中，他提到一句贵州当地的谚语：“三十年一小反，六十年一大反”。<sup>28</sup>按照中国民间的干支纪年方法，六十年一个循环符合清朝三次最大的苗族起义的时间，分别是雍乾起义（1735-1736），乾嘉起义（1795-1797）和咸同起义（1855-1872）——三次起义全都发生在间隔六十年的乙巳年间。中华文化里对苗族叛乱的这一理解，可能通过自然而然实现的预言的形式对当地人造成了深远的影响，就像黔东南一首关于咸同事件的当地民谣中所显露的：歌谣诉说在象有魔力般的六十年轮回接近十九世纪中叶末期的时候，当地人如何变得激动不安。尽管一个共同的苗的身份可能是对多样化的当地族群的主体性的一个简单化了的概括，但在起义事件中他们的共同经历使他们得以将作为他者的一个身份类别的“苗”转化为一种自我身份。

根据费孝通的论述，咸同苗乱是这些族群“共同心理素质”的一个强有力证明。“共同心理素质”是斯大林对“民族”的定义的四个标准之一，这四个标准运用在中国的少数民族划分项目中：

更值得提到的是分布在整个云贵高原，甚至到东南亚各国的苗族。各地苗族说着不同方言，住在不相联接、甚至相距千里的村里，但是自觉是一个民族的心理十分显著。解放前，特别在清末，苗族起义时，千里赴义的苗民经常有十几万人。共同心理素质在构成民族共同体上的重要性是十分清楚的。<sup>29</sup>

苗族起义的这一模式在清王朝覆灭、二十世纪到来之际继续发生。从十九世纪三十年代后半叶至十九世纪四十年代，大规模的当地族群起义在湘西和黔东广泛播散，并且以苗族千年教与当地秘密民间宗教结合而成的变体为基础，包括1936至1938年间的“革屯运动”、1941至1942年间的“布将帅起义”和1942至1943年间的“黔东事变”。<sup>30</sup>但是，除了古老的宗教元素，这些当地起义的政治理念和策略都与过去帝国时期的苗族起义不同。例如，湘西的革屯运动呼吁将帝国时期苗民地区的军队屯租系统残余更改为现代国家体制下正常的民间地租系统。非汉族群以这种方式争取在政治、经济上成为中华民族的正式成员。他们甚至公开称其武装力量为“抗日救国军”，并且通过被收编为抗日武装力量，对汉族国家体制作出让步。黔东事变爆发的起义是为了反抗国家力量过分干预当地政治秩序，但多支当地武装力量公开称其为“救国救民定国军”，来确保他们作为中华民族成员的政治身份。显然，作为表明本族身份与差异的千年教反抗起义的古老传统，似乎与最后一个帝国时代终结之后的现代中华民族国家这一新的历史背景下，他们要求成为国家一份子的政治理念是完全矛盾的。在一个统一的国家里仍然保持独特的族群身份，这一新的挑战可能要求他者身份政治下的新策略，这是下文将要阐述的内容。

<sup>28</sup>费孝通，《兄弟民族在贵州》（北京：三联出版社，1985）。

<sup>29</sup>费孝通，“关于我国民族的识别问题”，《民族与社会》（北京：人民出版社，1981），第1-27页。

<sup>30</sup>伍新福，《中国苗族通史（下册）》（贵阳：贵州民族出版社，1990），第701-734页。

## 认同政治和对他者身份的挪用

1937年年中，贵州西部和云南的三十多位土司选出两位代表，正式访问并向南京中央政府请愿，要求修正西南地区的政府政策。<sup>31</sup>这两个人声明自己代表西南地区“夷苗”类别涵盖下的全体土著人口，并做出几点请求，包括：土著人口自己选举代表参加提议的国民大会的权利、建立专门的中央和地方官方机构来管理地区土著人口事务，以及增加针对土著人口的教育资源。<sup>32</sup>他们受到多个官方单位最高领导的款待，他们的拜访也在大众媒体上获得公开。然而，他们的大部分要求都遭到拒绝，包括土著人口自己选举代表参加提议的国民大会这项权利。在国民党政权于1937年初首次正式宣布的国民大会草案中，除了一个全国范围的选举名额系统，另有240个代表席位分配给了受认可的少数民族——包括蒙古族和藏族代表；其他非汉群体——包括西南中国的土著人口——都排除在外了。<sup>33</sup>在这样一个中华民族民族成分的体制化成形过程中，整个西南中国土著群体的集体身份认同被一切官方认可所拒绝。面对这一官方声明，西南中国的土著领主们的行动是试图和已经巩固了的国家政府商议，寻求一定形式的自治。

虽然这两位“夷苗”领袖的任务失败了，但他们的请愿之旅在全国范围内得到公开，这很可能鼓动了之后本地知识分子的努力，例如湘西果熊族的石启贵；在汉族史料中，果熊族被称为“红苗”。在石启贵的请愿下，在政府的国民大会计划中，设立了十个土著民族的名额，作为未受认可的非汉族群的席位，尽管这些族群和比如蒙古族和藏族等受认可的少数民族相比，仍然未得到充分呈现。由于抗日战争期间的长期搁浅，第一届国民大会直到1946年才召开。1945年，三十个年轻的“苗夷”知识分子写了一封请愿信给贵州省领导人，推荐梁聚五作为第一届国民大会“边疆民族”的代表之一，梁聚五是黔东南的“嘎闹”族群，即汉语中的“黑苗”。然而梁聚五没能获得领导人的任命。<sup>34</sup>在其后发表在当地期刊上的回顾国民大会的文章中，梁聚五要求公开选举而非任命代表，建议用“苗夷民族”替换西南代表的“边疆民族”称号，并将这个称号加入全国少数民族的名单里。<sup>35</sup>显然，这是作为“边疆民族”的本地人民反抗边缘化的又一举动。

梁聚五提升本地人民政治地位的积极性逐渐增强，这推动他开始从事当地历史的文字生

<sup>31</sup>参见贺伯烈，“彝苗概况及彝苗代表来京请愿运动”，《边事研究》，第5卷（1937），第2期，第24-32页；第3期，第48-50页；第5期，第15-26页。这些“土官”是过去土司制度遗留下来的，汉帝国朝廷通过册封本地领主以“土司”名号，来服务于中央在西南边疆的间接统治。土官虽然从清朝“改土归流”政策下存活下来，之后却面临十九世纪三十年代中叶民国时期国民党政权带来的迫切威胁。

<sup>32</sup>在民国阶段和更早时期，“夷”这个分类的用法不同于经过1949年之后重新定义的当代用法。后者指的是五十多个官方认可的少数民族中，多个藏缅语系族群合并而成的一个民族。早期“夷”的用法指的是贵州的多个泰语族群以及藏缅语系族群。原来的“夷”比后来的“彝”在贵州省内所涵盖的人口多。但是，民国时期涵义更宽泛的“夷”和1949年之后定义更有限的“彝”，在写法上用了两个不同的汉字。这里指的大部分“土司”属于自称“诺苏”的群体。在汉文献里，他们被称为“黑倮倮”或“黑夷”。“彝”作为民族类别是另一个汉语词汇，在中华民国的少数民族体系的民族划分中，“彝”这个类别被西南地区的多个当地群体采纳为他们的名字。“彝”的例子涉及到的土著精英的挪用策略同样值得深入研究。

<sup>33</sup>国民党政权巩固之前王朝疆界内所有领土的努力在很长一段时期内都不成功，在其政权内部，领导层也长期得不到巩固。到十九世纪三十年代中期，当其统治获得了领土内大部分民众的认可，中央领导层也得以巩固之时，国民党政权开始考虑通过建立一个全国立法系统来赋予自身正当性。参见田弘茂，《国民党的政府与政治，1927-1937年》（加利福尼亚，斯坦福，斯坦福大学出版社，1972），（英）。对国民党政权下国民大会的建立及其选举名额系统的概述，参见钱端升，《中国的政府与政治》（马萨诸塞州，剑桥，哈佛大学出版社，1950），（英），第313-324页。

<sup>34</sup>张裴然等，“为拥护梁聚五、吴性纯为贵州省苗夷族国民代表大会之代表伏乞准照由”，给贵州省领导人杨主席的信。

<sup>35</sup>梁聚五，“我对这次国民大会的看法”，《贵州民意月刊》，第四卷，第三期（1946）。



产工作。<sup>36</sup>1947年，梁聚五在贵州省地方行政干部训练团教书时，基于他关于苗夷群体历史的讲课笔记，在当地期刊上发表了两篇文章，题为“苗夷民族之由来”和“苗夷民族在国史上活跃的展望”，这两篇文章组成了他1949年书稿《苗夷民族发展史》的前两章。<sup>37</sup>这本书中穿插着汉族史料和20世纪初现代汉族学者的写作，他努力在汉族的国史中重新定义苗族身份，试图提供一个西南中国当地非汉族群的全面历史。梁聚五将当地族群归入“苗夷”这个整体性类别中，从汉文明的神秘开端，一直叙述到民国时期政权的衰落。

这份手稿的第一章将苗夷群体的起源追溯到蚩尤为首领的上古时代的九黎国。蚩尤是黄帝最重要的敌人，和黄帝争夺黄河谷的定居地，他也是汉民族上古时代的祖先。梁聚五驳斥了汉族史料和当代作品中对苗夷起源的几种假说，包括传说的图腾起源，和苗夷是印度-中国和南太平洋土著的说法。梁聚五引用了一些关于汉族国家历史的现代著述，<sup>38</sup>将苗夷认定为中国的土著，所在的区域包括黄河和长江，即在古代汉文献中被叫做“神州”的地方。<sup>39</sup>

梁聚五勾勒出苗夷群体从原始祖先开始的族谱，建立起在不同历史朝代的汉语史料中有记录的南/西南中国的多个非汉群体之间的联系。他引用现代著述来支持这个族谱的连续性，面对质疑现代苗夷群体与历史上的古代部落的关联的论述，他亦提出批评。<sup>40</sup>参考其他的一些作品，梁聚五进一步将中国的苗夷群体与越南、暹罗和缅甸的统治者群体相联系，并参考了大量关于苗夷群体与汉族以及其他从北方侵入的群体之间冲突的历史事件，来解释苗夷群体的流散。<sup>41</sup>他认为，苗夷群体不断地逃离他们的故土，甚至流出中国边界，在东南亚建立了国家。

通过追溯共同的祖先和族谱，梁聚五用单一的“苗夷”类别将西南中国以及中国之外广大地区的多个当地族群联系起来，之后，他又着手解释这些群体和现代中华民族国家的关系。他将中华历史描述为统治群体控制下的国家和其他较弱势的族群之间不间断的冲突过程，后者就包括苗夷群体。然而，通过将国家看做一个后天的必需品，他也探求不同群体在国家架构之内彼此平等、和谐的可能性。接着，梁聚五请求官方认可苗夷群体为与另外五个民族同等的民族——包括汉族、满族、蒙古族、回族和藏族，致力于借此解决中华民国内苗夷群体的地位。

梁聚五从质疑“五族共和”的口号开始，这个口号来自中华民国成立那年的官方宣传，以带有五种颜色条纹的第一面国旗为象征。梁聚五探究了关于中华国族历史和族群构成的现代文献里提到的多种族群分类方案，从一个单一族群的提议，到十二个族群的提议。他辩护到，在大部分的方案里，苗夷群体都是被包括在内的，虽然在提到南中国和西南中国的非汉群体时，这些作者使用了不同的名字。这一观点无疑是梁聚五的论述中主要的力量来源，他

<sup>36</sup>民国时期梁聚五的生平事迹参见许士仁，“解放前的梁聚五先生”。中国人民政治协商会议贵州省委员会，文史资料研究委员会（编），《贵州文史资料选辑：民族史料专辑》，第22辑，第30-43页。

<sup>37</sup>梁聚五，《苗夷民族发展史》（未发表书稿，1949）。1950年该书被印刷并小范围传播，之后重印于贵州省民族研究所（编），《民族研究参考资料》，第11卷（贵州省民族研究所，贵阳，1982），第1-136页。

<sup>38</sup>夏曾佑，《中国古代史》（商务印刷馆，上海，1933），第23页；王桐龄，《中国民族史》（文化学社，北平，1934），第4页；林惠祥，《中国民族史》（商务印书馆，上海，1936），第一卷，第104页；宋文炳，《中国民族史》（中华书局，上海，1935），第194页。

<sup>39</sup>引用自司马迁，《史记》。

<sup>40</sup>梁聚五所引用的支持观点有王桐龄，《中国史》（北平：文化书社，1933），页121-122；否定观点有章炳太炎，《排满平议》，《章氏丛书》别录一，转引自林惠祥，《中国民族史》上册（上海：上海商务印书馆，1936），页104-105。

<sup>41</sup>宋文炳，《中国民族史》，第194页；梁启超，《中国历史上民族之研究》（中华书局，上海，1936），第7页。

引用了一本重要的关于现代国族历史的现代作品来树立他的观点：

現代中國動言五族平等；所謂五族，即漢滿蒙回藏族。譬如作一家人看，漢族是長兄，滿蒙回藏族，便是幼弟。是為現代人的觀察。若照歷史上觀察，中國民族，除了漢滿蒙回藏以外，還有一位長兄，即是苗族。<sup>42</sup>

梁聚五接着在华夏王朝的年表中重新叙述苗夷群体的历史，围绕以下几个主题：

- (1) 汉族的迫害以及苗夷群体从北方撤退到南中国和西南中国，最后至东南亚的过程，贯穿华夏文明的上古时代和之后的所有王朝；
- (2) 苗夷群体对中华文明在物质和文化发明方面的贡献；以及
- (3) “苗”或“苗夷”作为一个概括性的族群类别，包括所有南中国和西南中国的多个非汉群体，是一个和其他五个组成新国家的主要少数民族群体同等的合法群体，这一点基于这些非汉群体彼此之间的关联性，以贯穿历史的族谱和民族意识为特征。

在书稿的总结部分，梁聚五对苗夷群体被剥夺了民族地位，并屈服于民国政权的同化政策的命运发出哀叹，他列数他们在民国期间、在整个南中国地区的多次起义，包括湘西的“革屯”起义，来证明这个群体的主体性。在连续几个帝国王朝期间反抗统治政权的起义，无疑是梁聚五整个书稿中反复出现的主题，用以证明这个群体的革命性品质。例如，梁聚五将1911年推翻清王朝的辛亥革命的成功，归功于整个清王朝时期苗族的不间断起义造成的王朝军队的疲弱，尤其是十九世纪中叶苗乱中土著叛乱造成的旗营的毁坏（旗营是清朝廷的贵族部队，大部分由满族士兵组成）。<sup>43</sup>这一点同样构成了梁聚五在寻求官方对苗夷群体地位认可的过程中的不满：

論功行賞，苗夷民族還不應分一杯羹嗎？五色國旗的象徵，只代表漢滿蒙回藏五族，不能代表中國全部各民族，苗夷民族是絕對不承認的。<sup>44</sup>

总的来说，梁聚五构建起“苗夷”的共同身份，来请求官方在现代中国的国家建构工程中将“苗夷”认可为合法的族群成员。这一努力要求在华夏王朝的年表中将苗的历史“国家化”。梁聚五通过与不同的现代历史学家对话来达到这一效果。他将苗夷看成是华夏国族历史中的一个历史主体，这一主体形象不同于华夏编年史中苗的他者身份的野蛮形象，华夏编年史通常把西南中国的非汉族群描绘成历史上的受害者和失败者。例如，1930年代初期，在受省政府委托的一个计划中，凌惕安撰写了十九世纪中叶苗乱的历史，他追溯了整个华夏的国家历史中汉族与苗族的冲突性交往，一直上溯到神话中的史前时代。<sup>45</sup>与他对汉文化的不断扩张壮大与文明进程的颂扬相反，苗族从一开始就被诋毁成拥有他们祖先蚩尤的特点：残暴、无耻和放纵，这些特征据说后来显示在苗族的求偶和抢婚的习俗中。虽然他也对苗族作为“弱小民族”的悲怆命运表示同情，表示他们没能在十九世纪中叶从被残暴镇压的起义中获得解放，凌惕安仍然认为汉族对苗族的暴行是“智愚竞争”，是“天演”的结果，无法被人类的力量所改变。

<sup>42</sup>王桐龄，《中国民族史》，第一页。

<sup>43</sup>梁聚五，《苗夷民族发展史》，第130页。

<sup>44</sup>同上，第132页。

<sup>45</sup>凌惕安，《咸同贵州军事史》（台北：文海出版社，1932），第257页。

汉族的这种暴行绝不仅仅是逝去的历史，而是作为黔东南土著的梁聚五本人的人生经历。梁聚五出生在 1890 年代早期黔东南的内陆地区，在他出生的几十年前，这一地区涌现过苗乱中最重要的当地起义武装。他在当地一间公立小学里接受了正式教育，这个学校作为起义被镇压后同化计划的一部分而建立。经历了投身内陆军阀武装、加入民国政府和军队、参加早期共产党武装起义以及组织反抗日本侵略活动之间的摇摆，1930 年代中期，他成为了家乡所在县的省参议会代表，之后，随着中华民国政权在西南中国的力量得到巩固，他加入了国民党。抗日战争期间，“贵州中央化”的国家政策在黔东南造成严重的政治动乱，最终导致了 1942 年的“黔东事变”。<sup>46</sup>作为省参议会的当地代表，梁聚五被国民军代表团招募，劝说当地起义领袖放弃他们的计划，其中包括他的家乡西江的起义领袖。他发现自己处在当地起义者和国民武装之间的一个尴尬位置上；他目睹了自己的家乡被镇压军队烧毁。最终由于他同情起义，梁聚五被安抚代表团开除。镇压军队代表团的首长在西江截获了一张宣传单，发现梁聚五在上面宣传苗族自治。

不像传统千年教，为了使当地群体获得权力和独立，寻求政治秩序的彻底改变；梁聚五后来的历史书写试图以另一种方式来改变西南中国非汉群体的边缘化地位。他所采取的方式，是与民国时期政权的最后几年里的现代国家建构工程所吻合的一个政治方略，寻求的是政治上被认可为中华民族的合法民族成员，作为代表参与国民大会。然而国家将苗族视为少数民族的正式认可直到 1950 年代中华人民共和国成立之年才实现，当时，苏联模式的国家民族识别工作开始成为国家建构工程的一部分。这一模式及其内在的意识形态，要求以新的书写策略来驯服苗族在历史上的他者身份，将当地群体的自我认同建构为少数民族。

### **重新建构苗的他者身份为自我认同**

在共产党政权确立的几年里，梁聚五高度政治化的经历，使他接受了官方马克思主义民族学和历史学理论，以及马克思主义理论在民族治理工作上的应用，这对他早期关于苗族身份和编年史方面的观点有显著影响。<sup>47</sup>到 1957 年，他完成了关于苗族历史的第二部作品，这部作品对他写于共产党当政前夕的第一部作品当中表现出的历史学做了明显的修正。梁聚五的这部新作品——《贵州苗族人民在反清斗争中跃进》，极大地反映了他在谁是苗、他们如何与中华民族相关联问题上的观念变化。<sup>48</sup>这部作品中的大部分内容对清帝国扩张过程中苗族社会构成的变化持马克思主义历史观。第一、二章是对清政权之前的苗族社会的描述，叙述原始社会的构成如何在清早期的侵略之下被破坏；最后一章是这部作品的主体部分，记录了当地的多次起义，以及相对应的，十八世纪后期开始的清帝国在整个贵州境内的压迫，特别着重于描述十九世纪中叶大规模的反抗，最后以对当地社会变迁的分析作结。依照马克思主义历史观，梁聚五将清王朝侵略之前贵州的苗族社会描述成一个基于“血缘组织”的“氏族社会”，以父系氏族为主，也有一些母系社会残余下来的特征。这一社会构成具有一些特点，譬如平等的领导权、粗放型经济生产、万物有灵形式的原始信仰和各种禁忌，与基于“地

---

<sup>46</sup>关于“黔东事变”，参见何长风“‘黔东事变’叙论”，《贵州民族研究》，第四期（1986），第 120-128 页；欧大荣、陈远卓，“1942 年黔东事变前后”，《贵州文史丛刊》，第四期（1987），第 52-59 页；邱宗功，“‘黔东事变’疏略”，《黔东南社会科学》，第三期（1986），第 41-48 页。关于“贵州中央化”国家政策的实行，参见何长风，“‘黔东事变’叙论”，第 122 页；邱宗功，“‘黔东事变’疏略”，第 41 页。

<sup>47</sup>关于 1949 年之后梁聚五的政治生涯，参见许士仁，“解放后的梁聚五先生”，中国人民政治协商会议贵州省委员会，文史资料委员会（编），《贵州少数民族：文史资料专辑》（北京：中国文史出版社，1991），第 104-110 页。

<sup>48</sup>梁聚五，“贵州苗族人民在反清斗争中跃进”。《民族研究参考资料》，1980 年，第一卷，第 27-97 页。

域组织”的“阶级社会”形成对比，后者的代表是彝族的“奴隶社会”、汉族的“封建社会”，以及晚清帝国在十九世纪后半叶的国外势力统治之下的“半封建半殖民”社会。受清王朝侵略的影响，原始的苗族氏族社会损毁而被封建社会替代，血缘组织因而被地域组织所取代，后者以屯兵、殖民地和民事管理为表现形式。依照马克思主义对于社会进化目的论式的线性观念，在苗族的斗争过程中，苗族传统氏族社会跳过奴隶社会直接跃入封建社会，梁聚五将这一变迁过程提为文章的中心论点，文章的标题也显示了这一论点。深受马克思主义对于社会阶段分类的影响，梁聚五的参考文献也都来自马克思主义，尤其是恩格斯的《家庭、私有制和国家的起源》一文，其新作品反映了他对早期历史观的显著修改。

这一修改的一个重要方面是梁聚五对于苗族与汉族的关系上的态度。在他较早的书写中，他追溯了历史上两个群体之间的冲突，大致认为汉族的统治政权和汉族定居者是苗族所受压迫的主要来源。他的第二部作品中的讨论仅限于清朝时期的苗族反抗，将苗族的敌对情绪转向了满族政权。第二部作品强调的是随着满族的执政，苗族人如何帮助被打败的清王朝撤退到西南的事例，以及随后苗族和汉族武装合作反抗衰落的清王朝的事例；这部作品也谴责清政权通过将苗族人的土地分配给汉族定居者，同时禁止苗族与汉族进行友善的接触来挑拨苗汉关系。最有意思的是，梁聚五的这部作品中突出了一个特殊事件：一位明朝失败后的将军逃入苗族地区，娶了一位苗族女性，教给苗族人军事和农业技术，对这一事件，梁聚五表现出极高的称赞。这一对于汉族人友善和称赞的态度与作者对于苗族第二次跃进的愿望表现出高度的一致，这一次跃进将是在中国共产党的领导下，苗族和其他更先进的民族——尤其是汉族——携手自觉跳过资本主义阶段，进入社会主义阶段。不难理解，以汉族国家政权为中心的民族团结，在新的政治背景下受到高度强调，苗族在这一背景下已经被官方认可为社会主义中国的一个民族成员。

对于苗族身份的这一重新阐述与中国的民族构成新结构保持了一致，这一结构与民国时期政权的民族形式有极大的不同。在梁聚五早期的书写中，“苗”或“苗夷”这一类别，是囊括南中国和西南中国所有非汉群体的一个统一族群类别，并与受到民国政权官方认可的五个民族类别相对立。他的新作品中的苗族这一类别却不同于此，具有一个更为限定的内涵，苗族成为这一地区众多非汉民族中的一个，其他几个民族包括彝族、布依族、侗族、瑶族和壮族，苗族和其他这些民族是互相区分、并受到同等认可的民族类别。在他的第二部作品中，苗族这一分类涵盖了毗邻地区中的苗族社区，包括湘西、黔东南、黔东南、黔西和云南；值得注意的是，梁聚五此时并没像他之前作品中那样，提及东南亚的人群。另一方面，“苗”这一名称下的几个支系，在汉文献中表示单独的几个当地社区，例如“红苗”、“黑苗”、“花苗”、“熟苗”和“生苗”；并且在梁聚五早期的作品中被描述为分散的、不受限定的，在这部作品中，这些社区完全消失了。<sup>49</sup>举例来说，梁聚五清楚地在这部作品中反对“生苗”和“熟苗”的划分，并将这些支系类别描述为是对苗族人民的团结有害的观念。<sup>50</sup>显然，在梁聚五对苗族身份的重新建构中，“苗”这一名称作为一个民族类别已经获得了更为标准化和严格的限定。

民族识别工作是由中央政府发起的，用以对自我认同区别于“汉人”的众多群体进行划分。这一项目最早可追溯到1950年中央民族访问团的著述，并且由于留下众多“未识别”族群，这一项目一直延续到1979年，即目前公认的56个少数民族的最后一个民族受认可之

<sup>49</sup>梁聚五，“苗夷民族发展史”。贵州省民族研究所（编），《民族研究参考资料》，1982[1950]，第十一卷，第90页、92-93页、109页。

<sup>50</sup>梁聚五，“贵州苗族人民在反清斗争中跃进”。《民族研究参考资料》，1980，第一卷，第56页。

后。在 1953 年的人口普查中，自我报告为非汉群体的类别据说有 400 个；到 1957 年，共有 46 个民族出现在官方公开文件中，包括苗族。<sup>51</sup>梁聚五在他关于苗族历史的新作品中使用的“苗”这一名称类别，大致来说遵循了国家的民族划分，并和他早期作品中提及的内容有巨大差别。

梁聚五的书写尽管看上去仅仅属于个人行为，但他的作品和反映在费孝通与林耀华关于马克思主义民族学和历史学的一篇文章中的主流叙事是一致的。费孝通和林耀华是两位最重要的人类学家，而这篇文章刊登在 1956 年年中的《人民日报》上，是对少数民族社会历史的大规模调研的初步分析和指导方针，这一调研项目由国家发起，是为之后实施少数民族地区社会改造所作的收集。<sup>52</sup>有趣的是，尽管“苗”这一族群类别并不符合斯大林定义“民族”的四个原则——共同语言、共同地域、共同经济生活以及共同心理素质，“苗族”这一类别仍然在 1954 年第一届全国人民代表大会之前的第一批的十一个受官方认可的少数民族当中被确定了。<sup>53</sup>关于什么应该成为对民族作划分的标准，费孝通和林耀华指出，由于历史上的迁徙和逃亡活动，苗族的例子是一个例外，他们居住的地域也因此变得分散，不同群体本来使用同一种语言，后来才开始采用某些与其他群体不相通的语言特征。<sup>54</sup>

关于苗族知识分子对苗族群体的观念如何发生变化来适应国家的主流叙事这一点，在梁聚五 1950 年代中期写就、并与 1949 年之前他的第一部作品形成反差的第二部关于苗族历史的作品中有清晰的呈现。<sup>55</sup>然而，就像他的第一部作品，梁聚五的第二部关于苗族历史的作品是在特殊的政治背景中为一个特殊的政治议题服务的，而不是仅仅作为国家主流叙事的喉舌。利用他的朋友的资助，梁聚五在 1950 年夏天印刷出版了他 1949 年前的作品，当时中央民族访问团的考察正在进行中，可以理解，此书的出版正是为了推行他对于苗族历史和社会的观点的一次行动。根据他的传记，在中央访问团考察少数民族地区期间为其工作之后，在接下来的两年间，梁聚五成为川北和滇东南地区少数民族地区土地改革的负责人。<sup>56</sup>之后，在他 1955 年开始写作第二部作品前，他以马克思主义文献训练自己，尤其是恩格斯的《家庭、私有制和国家的起源》。他的第二部关于苗族历史的作品，在关于社会沿着上升阶段进化的普遍化论述框架下，通过强调苗族社会从“氏族社会”跃过了“奴隶社会形态”而进入“封建社会”，来突出苗族历史的特殊性。在此书的前言部分，梁聚五写了一封给苗族人民的公开信，顺应国家主流叙事，鼓励苗族人民改变过去对社会进化的无意识认识，进入朝着未来社会主义前进的有意识的进程。然而，梁聚五也通过引用斯大林的作品来强调对土著社会来说，跃过资本主义进入社会主义必须考虑所有该社会的特殊性质，包括经济条件、以往

<sup>51</sup>费孝通，“关于我国民族的识别问题”，《民族与社会》（北京：人民出版社，1981），第 60 页。

<sup>52</sup>费孝通、林耀华，“关于少数民族族别问题的研究”，《人民日报》，1956 年 8 月 10 日，第 7 页。

<sup>53</sup>关于苗并不符合斯大林对于民族的定义的分析，参见诺马·戴蒙德，“苗的定义：明、清以及现代的观点”，斯蒂芬·哈雷尔（编），《中国族群边界上的文化遭遇》（西雅图、伦敦：华盛顿大学出版社，1995），第 92-116 页，（英）。第一批十一个受认可的少数民族包括蒙古族、回族、藏族、维吾尔族、苗族、瑶族、彝族、朝鲜族、满族、黎族和高山族；另外十七个新划定的民族在 1954 年加入了这一名单（DZCB1993：第 286 页）。参见当代中国丛书编辑部（编），《当代中国的民族工作》（北京：当代中国出版社，1993），第 286 页。然而，这一国家识别工程的进程不符合其他一些文献。据费孝通，只有初期的十一个民族在 1957 年初受到官方认可。参见费孝通，“关于我国民族的识别问题”，《民族与社会》（北京：人民出版社，1981），第 61 页。

<sup>54</sup>费孝通、林耀华，“关于少数民族族别问题的研究”，《人民日报》，1956 年 8 月 10 日，第 7 页。

<sup>55</sup>贵州苗族研究协会的主席已在编纂梁聚五的作品，准备出版他的作品全集。在一次采访中，他告诉我在梁聚五 1977 年逝世前卧床不起的时候，他仍在编辑 1949 年之前的作品《苗夷民族发展史》，删除了手稿中提到的目前官方定义的苗族之外所有的土著群体，因此这部作品的新题目变成了“苗夷民族发展史”。（李，1993：非官方资料）。

<sup>56</sup>许士仁，“解放后的梁聚五先生”，中国人民政治协商会议贵州省委员会，文史资料委员会（编），《贵州少数民族：文史资料专辑》（北京：中国文史出版社，1991），第 106-108 页。

的历史、生活方式和文化。<sup>57</sup>

这一对土著社会特殊情况的强调，和他后来在 1951 年初主张少数民族地区与汉族地区没有差别地开始土地改革有很大差别，这一主张来自梁聚五在一次官方的行政会议上的一次演讲，当时他还没开始实际从事少数民族地区土地改革的任务。<sup>58</sup>到了 1957 年，在发表第二部关于苗族历史的作品时，梁聚五很可能已经面临少数民族地区社会改革和集体化实行过程中出现的本地摩擦、怨恨和反抗。<sup>59</sup>举例来说，在 1950 年代中期集体化高潮时期，普遍化的反政府动乱在贵州省内的少数民族地区爆发，包括发生在黔东南的一次宗教起义，这次起义可以追溯到民国时期的“黔东事变”，在这次事变中，梁聚五的家乡被毁。<sup>60</sup>梁聚五关于苗族历史的第二部作品，实际上可以看作是一个少数民族领袖对于这一动荡的政治局面的及时和策略性的回应。

主要由于当地的反抗、少数民族官员的请愿和共产党政权初期较为灵活的国家少数民族政策，在第一个五年计划（1952-1957）实施期间，省领导的确缓和或者推迟了少数民族地区的社会改革和集体化运动，来兼顾民族特殊性。<sup>61</sup>然而，国家少数民族政策在开始于 1957 年后半年的全国“反右倾运动”中突然转向，在少数民族地区采取了“反地方民族主义运动”的形式，导致当时的副省长、苗族领袖欧百川从贵州省当时的权力结构中被罢免。<sup>62</sup>虽然梁聚五对少数民族特殊条件的拥护采取了委婉和变通的历史隐喻的形式，但他还是被指控私下印刷、传播他自己的两篇文章，之后他在一系列的政治斗争中遭受迫害。<sup>63</sup>这让人联想到“黔东事变”时，当他态度强硬的文章在自己家乡被首长发现，从而被国民军的安抚代表团开除的事情（前文已提到）。梁聚五是一个 1949 年之前已经浮现出来的重要苗族知识分子，他的遭遇，也许代表了他那一代苗族领袖人士适应社会主义中国过程中的失败。

在和中华人民共和国的交涉中，梁聚五作为一名代表苗族的知识分子的角色被新一代苗族精英所继承，他们是在共产党政权的庇护下被培植出来的。第一代来自不同苗族地区的苗族学生，包括黔东南一、二个苗族地区的学生，早在 1952 年就进入了北京的中央民族学院。在中央民族学院以及其他地方学院对这一百多个苗族知识分子的培训，深深关联着各种在苗族语言、社会和历史方面的官方研究项目。对苗族社会和历史的研究是 1956 年中央政府发起的少数民族社会历史调查项目的一部分，旨在对少数民族的情况进行资料收集来推动相对迟缓的少数民族地区的社会改造。<sup>64</sup>这一国家计划的另一个目的是为民族研究培养一批少数民族研究者。<sup>65</sup>这一项目是空前的，考虑到其地理范围、时长和投入的人力——它从 1956

<sup>57</sup>梁聚五，“贵州民族人民在反清斗争中跃进”。《民族研究参考资料》，1980[1957]，第一卷，第 34 页。

<sup>58</sup>梁聚五，“在西南军区委员会的二次全体委员会议上的发言”，《西南民族工作参考文件》，1951 年，第 4 辑：第 12-14 页。

<sup>59</sup>大卫·S.G.古德曼，《中华人民共和国的中央和省份：四川和贵州，1955-1965》（剑桥：剑桥大学出版社，1986），第 58-59 页，（英）。

<sup>60</sup>贵州省志·大事记编写组（编），《贵州省志大事记 1949-1985：征求意见稿》，第 46、53、55 页。

<sup>61</sup>同上，第 26、44 页。

<sup>62</sup>欧百川被指控在西南中国基于“地方民族主义”策划建立一个独立的苗国“五省帝国”，而且他还坚持地方习俗无论其价值如何都应该受重视。参见大卫·S.G.古德曼，“贵州和中华人民共和国：内在殖民地的发展”，大卫·德拉卡基斯-史密斯、斯蒂芬·W.Y.N.威廉姆斯（编），《内在殖民主义：同主题文章》（爱丁堡：地理系，爱丁堡大学，1983），第 121 页，（英）；《中华人民共和国的中央和省份：四川和贵州，1955-1965》（剑桥：剑桥大学出版社，1986），第 209 页，（英）。

<sup>63</sup>参见李廷贵，“梁聚五年谱”，贵州省志民族志编委会（编），《民族志资料汇编：苗族》，第 2 卷，第 362 页。

<sup>64</sup>格雷戈里·伊林·古尔丁，《中国人人类学逸史：从马林诺夫斯基到莫斯科到毛泽东》（阿蒙克，纽约：M.E.Sharpe，1994），第 135-140 页。

<sup>65</sup>杨通儒、莫健，“贵州少数民族社会调查组工作始末”，《贵州文史资料选辑》，1986，第 22 辑：《民族史

年开展到 1964 年，跨越分为十六个调查区域的大部分少数民族地区。在 1958 年调查高潮期间，当中央政府宣布研究组必须在 1959 年十月前编写出一部总的少数民族“简史”，和为每个少数民族编写一部“简史”作为中华人民共和国建国十周年的献礼，这个项目调动了超过 1000 个田野人员。<sup>66</sup>在贵州，调查组的任务是写出两部关于贵州省人口最多的五个少数民族的作品——包括苗族、布依族、侗族、水族和仡佬族，大约八十多个来自北京不同研究所的研究员以及一百二十个来自地方教育与研究机构的研究员为此来到贵州。<sup>67</sup>

由于时间紧迫，负责开展苗族研究的调查组和大部分其他的调查组一样，在截稿日期之前只能完成《简史》的草稿和简明民族志。进一步的研究随后继续开展，收集更多资料以便对初稿进行修正，这两项独立的工作后来合并为了一个，因为研究者发现他们的资料有重复。到了 1963 年，经过几次修改后，调查组得以出版了《苗族简史简志合编》的第一稿，但继续完善并出版这本书的努力由于之后几年的政治运动搁浅了，这些政治运动最后以文化大革命告终。<sup>68</sup>

直到 1979 年——毛泽东逝世、权力转移至邓小平之后的第三年，苗族历史的写作才继续，并作为一个新开展的少数民族国家项目——“民族问题五种丛书”的一部分。<sup>69</sup>出版过程中出现了尖锐的争论和冲突，尤其是在 1979 年年中项目重建的准备会议上，和 1981 年年尾第二稿的审稿会上。在前一次会议上，与会者包括来自二十五个省级教育及研究机构的五十多位专家；在后一次长达十天的会议上，有 176 位与会者，其中包括 130 位苗族，与会者涵盖了省级官员、来自所有苗族自治州的官员、来自全国各地学术机构的专家、大众媒体和出版社代表，以及来自所有有苗族人口生活的省份的苗族代表。<sup>70</sup>

在塑造苗族历史的官方版本过程中出现的争论围绕着苗族人群的起源问题，这一问题出现在 1963 年手稿中，以及 1985 年出版的作品的开篇第一章中，在简要介绍之后作为第一个讨论主题出现。这个问题上的尖刻争论在贺国鉴——一位苗族历史学家和张永国——一位汉族历史学家的对话中得到了很好的展现，呈现在贺国鉴的“关于‘苗族简史’族源问题的争论——兼答张永国先生的商榷”一文中。<sup>71</sup>贺国鉴的文章出现在 1989 年贵州苗族研究学会第二次会议的文集中。贺国鉴是《苗族简史》中苗族古代史部分的作者，他首先详述了此书最终出版前连续六次修正的背景，以及关于苗的起源的“三苗”说如何超过“五溪人”说而被普遍接纳的过程。前一种假说将苗族的起源追溯至古汉文献中神话式的史前“三苗”族群，将更现代的汉文献中的“苗”族与其关联，这一关联跨过了一千多年的鸿沟，期间“苗”的名称完全从汉文献中消失；后一种假说将后来的“苗”族与汉文献中更早的“蛮”族相关联，

---

料专辑》，第 134 页。

<sup>66</sup>秋浦，“民族学在中国的传播和发展”，《民族研究》，1984 年（第 5 期）：第 15 页。

<sup>67</sup>杨通儒、莫健，“贵州少数民族社会调查组工作始末”，《贵州文史资料选辑》，1986，第 22 辑：《民族史料专辑》，第 134-144 页。

<sup>68</sup>苗族简史编写组，《苗族简史》（贵阳：贵州民族出版社，1985），第 350 页。

<sup>69</sup>这一大型项目包括：1. 《中国少数民族》，综合介绍中国五十个少数民族的单独一册；2. 中国少数民族简史丛书；3. 中国少数民族语言简志丛书；4. 中国少数民族自治地方概况丛书；5. 中国少数民族社会历史调查资料丛刊。这一项目 1987 年完成之时，出版了大约 400 本书。这一项目是对更早的“中国少数民族问题三种丛书”修正之后的延续和扩展。“三种丛书”项目包括简史、简志和自治地方概况，后被文化大革命打断。概括介绍参见曹成章，“党与少数民族社会调查”《中国共产党与中国社会科学》（北京：中国社会科学院科研处，1991）第 492-494 页。

<sup>70</sup>张正东、邹世恒，“苗族历史学术讨论会在贵州举行”，《贵州民族研究》，1980 年（01 期）：第 107-108 页。

<sup>71</sup>贺国鉴，“关于‘苗族简史’族源问题的争论——兼答张永国先生的商榷”，李廷贵、潘定智、杨正伟（编），《苗学研究》，第 2 辑（贵阳：贵州民族出版社，1991），第 229-241 页。

尤其是秦代后期和汉代（公元前 211 年-公元 220 年）的“五溪人”。<sup>72</sup>虽然 1963 年的书稿中提及了“三苗”说，贺国鉴发现其证据并不确实，“五溪人”说反而更为可信。<sup>73</sup>在 1985 年出版的书里，“三苗”说胜过了“五溪人”说，“五溪人”被划入了介于“三苗”和后来的“苗”类别之间的过渡时期的一个族群类别中。<sup>74</sup>

在《苗族简史》里的另一个有关苗族起源的争议性问题围绕着蚩尤，他被认为是苗族群体的原始祖先。苗族起源的追溯并不止于“三苗”人；它的回溯远至“九黎”人，一个蚩尤领导的部落，曾与黄帝竞争并最终被黄帝打败，根据古汉文献，黄帝是汉族可追溯至最远的神话祖先。然而，在这本书发行之前，这一汉文献经典所给出的解释也并不是没被质疑过。举例来说，在“‘蚩尤’能否引作苗族族源”一文中，黔东南一位当地的汉族历史学家张岳奇反对将三苗人群与汉文献中更早的九黎群体相联系，因此他反对将蚩尤视作苗族祖先的观点。<sup>75</sup>与他在其它地方对“三苗”说的支持一致，张岳奇在文章结尾表达出他对 1981 年审稿会上一些人提出的观点的支持：苗族起源应该局限在三苗群体和五溪人群体所处的时间跨度之间，而不应该继续再往前追溯。<sup>76</sup>根据他的传记，在将他的文章投给北京的一个期刊以发表之前，张岳奇先将它投给了《贵州民族研究》，这是贵州省民族研究所的官方期刊，但文章被拒绝发表。<sup>77</sup>似乎当官方版本的苗族历史开始浮现的时候，这位汉族历史学家对于汉文献中苗族起源的观点在当地并不流行。然而，关于蚩尤作为苗族原始祖先的角色的说法却是超出汉文经典所给出的解释的。《苗族简史》的作者们列举出一系列当代苗族地区的本地习俗或口头传统，他们认为这些都是纪念这位神话式苗族祖先的实践——例如湘西和黔东北地区对一位名为“哀尤”（在当地方言中意为“年长的尤”）的古代苗族将领的崇拜，湘南地区对一位枫树神的崇拜，黔东南地区口头传统中从一棵枫树中出生的苗族第一位祖先蝴蝶妈妈符合汉文经典中关于蚩尤和枫树的关系，以及在四川南部苗族地区发现的蚩尤庙。<sup>78</sup>

本土苗族学者所采纳的关于苗族历史的观点声称汉人的始祖的最重要的对手为苗族祖先，然而汉人学者声称苗族起源应该是更为限定的，这一点使苗族学者的观点在时空上与汉人学者对苗族起源的观点是可比较的，而且多少是相冲突的，但将苗族起源上的争论描述为本土苗族学者的观点和汉人学者观点之间的争论也许是一种误解。例如，一些支持苗族学者的观点的权威作品是近期由一些汉人学者所写的。<sup>79</sup>但是，在发表的《苗族简史》中关于苗族起源的观点与新一代本土苗族学者和他们在形成自己的苗族历史话语上的努力分不开，从他们关于苗族口头传统和文化实践方面的大量文献，和他们试图做出自己的阐释这方面可见一斑。从 1963 年的版本到 1985 年该书的发行期间，以及这之后话语上发生了各种变化，与之相伴随的是本土苗族知识分子在体制内所获得的保障和学识，以及他们在创造苗族历史过程中地位的上升，尤其是在 1980 年代。

<sup>72</sup> “三苗”说的叙事传统和关于苗族起源的“五溪人”说可以追溯到早至宋代（公元 960 年-1279 年）的汉文献。关于中国历史上出现过的各种假说，参见伍新福，《苗族历史探考》（贵阳：贵州民族出版社，1992），第 379-401 页。

<sup>73</sup> 贵州少数民族社会历史调查组（编），《苗族简史简志合编初稿》（北京：中国科学院民族研究所，1963），第 8-9 页。

<sup>74</sup> 苗族简史编写组，《苗族简史》（贵阳：贵州民族出版社，1985），第 1-6 页。

<sup>75</sup> “‘蚩尤’能否引作苗族族源”，《民族研究》，1984（第 4 期）：第 51-52 页。

<sup>76</sup> 张岳奇，“试论‘三苗’与苗族的关系”，《贵州民族研究》1981（第 4 期）：第 14-21 页。

<sup>77</sup> 陈远卓，“张岳奇”，《黔东南文史资料》第 7 辑（贵州凯里：中国政协黔东南州委员会，1989），第 178 页。

<sup>78</sup> 苗族简史编写组，《苗族简史》（贵阳：贵州民族出版社，1985），第 3 页。

<sup>79</sup> 侯哲安，“三苗考”，《贵州民族研究》，1979 年（第 1 期）：第 1-14 页；王慧琴，“关于苗族的族源问题”，湘西土家族苗族自治州民族事务委员会（编），《湘西土家族苗族自治州苗族历史讨论会论文集》（湖南吉首：湘西土家族苗族自治州民族事务委员会，1982），第 1-16 页。



从反抗华夏帝国的侵略，到于现代中国内部寻求国家对少数民族地位的认可，政治背景和议题的转型塑造了本土知识分子对于作为苗族上古祖先蚩尤的认识的意义变化。梁聚五的行动主义显示了这一点。在改革中国拥有稳固的民族地位和成熟的学院声望的新一代本土知识分子继续寻找着蚩尤的新意义。他们逐渐改变了蚩尤的形象，从在与黄帝的交战中原型式的受诽谤的受害者和失败者，改变为创立整个中华民族的祖先之一，并形容他对华夏文明的发展做出了巨大贡献，表现为他自己和同伴传奇式的武器、刑罚、宗教、丝绸生产等发明。<sup>80</sup>然而对于亻革家（Ghung-Hmung）——在民族识别工作中被认为是苗族的一个支系的黔东南的一个本土族群——来说，苗反的历史仍然萦绕在他们争取独立民族身份和寻找祖先的认同政治中。

### 反抗苗族他者身份：塑造族群边界的本土政治

就像费孝通在民族识别工作中所提出的，一个共同的苗族身份是以十九世纪中叶苗乱的历史为核心的，但亻革家人的存在这一观点构成了质疑。亻革家是黔东南的一个小族群，他们正在为他们独立于苗族的民族身份而努力。枫香寨是黄平县最大的一个亻革家人寨，对于枫香寨的居民来说，晚清时期的苗乱确实有另一种不同的含义。在当地人的社会记忆中，苗乱是亻革家人的一场噩梦。在我1992年秋季在那里进行的田野考察中，我听说了许多关于残杀、强奸、抢劫的栩栩如生的可怕描述，当时苗族叛乱者在起义期间抢掠了枫香寨。村民带领我去了据说上百个亻革家人被杀害和埋葬的地点，那儿的树据说都倒塌了，因为太多村民——主要是老人、妇女和孩子——在苗族起义者到达村庄的时候没能逃出去，就在树干上上吊了。

亻革家人关于他们在苗乱期间所遭受的伤害的社会记忆，连同他们表现出来的与苗族在文化和语言上的差异，在他们和周边的苗族群落之间筑起了一道高高的边界。枫香寨的亻革家精英曾带领亻革家人反对国家的民族识别工作，并争取他们自称的亻革族身份得到官方认可。在我1990年代初期在枫香寨进行田野调查期间，我看过一些拍摄历史文献的照片，这些历史文献与村民针对十九世纪中叶残暴的苗乱的社会记忆相吻合。其中一份文献资料是1874年（同治13年）行省驻军总将领颁布的一份诏书，用以表彰一位来自枫香寨的亻革家将军，他在镇压叛乱方面获得了军事成就。另一个照片是悬挂在一间屋子正面的一块匾，这块匾很大，遮住了整个门框和门两侧的部分。这块匾是于1869年（同治8年）由行省军部授予附近一个亻革家民兵团的，在匾的中央写着几个汉字：“忠顺革伙团回乡旗”。

亻革家人与皇朝体制的合作，以及苗乱中他们的军事角色，同样断断续续地出现在罗文彬和林惕安关于十九世纪中叶苗乱的历史书写中。<sup>81</sup>例如，罗文彬（1988：63）报道，早在1857年（咸丰17年），清平县（如今的凯里市）亻革家民兵团成立的时候，行省军事将领就将一块写有“犵狁忠顺团”的匾授予了民兵团，而在这几年之后，苗乱爆发。<sup>82</sup>在同一页

<sup>80</sup> 田玉隆，“前言”，《蚩尤研究资料选》（贵阳：贵州民族出版社，1996），第5-12页。

<sup>81</sup> 罗文彬、王秉恩，《平黔纪略》（贵阳：贵州人民出版社，1988[1979]），第63页、94页、110页、176页、417页；林惕安，《咸同贵州军事史》（台北：文海出版社，1932），第723页、735-736页、711页。

<sup>82</sup> 罗文彬、王秉恩，《平黔纪略》（贵阳：贵州人民出版社，1988[1979]），第63页。汉语中的“犵佬”一词现在作为贵州东部、西南部和中部广泛分布的一个本土族群的官方民族类别。然而，在汉语历史文献中，这个名称被用来不作区分地指称好几个名称相似的群体，包括革家。根据罗文彬在书中提到的地理位置，他所用的这个名称指的是黔东南的革家人。

上，罗文彬评论说“清平自黑苗变，花苗亦附贼，惟犵狁效顺，联团御贼，以食济难民，且愿备资助剿。”亻革家人今日关于苗乱的创伤性社会记忆似乎能在文献中找到足够的根据，比如一个发生在1858年（咸丰8年）的事件：“苗贼陷屯，歼犵狁二千余众…厚给之，并付以军火，归又薄给其众，犵狁衔之持股刺骨。”<sup>83</sup>

在1990年代初期，我和贵州省首府贵阳市的几个亻革家精英交谈过——他们在党内不同部门获得了位置，包括政府机构、学院和国有企业，他们带领着亻革家人，对独立于苗族的民族类别提出了迫切要求。对这群亻革家精英来说，本土汉族和苗族群体习惯于将他们称作“亻革兜”，这是一个贬义词（在汉语史料中，“革”字左边有一个反犬旁，表意动物；“兜”字意为“愚蠢的”。）他们强调指出了—一个具有讽刺意味的情况：汉语史料中这个带贬义色彩的名称变成了他们的一个优势，证明了他们在历史上是作为一个独立于苗族的族群而存在的。这些精英进一步解释说，他们选择保留这两个字（“亻革兜”）中的前一个字作为他们的文字称谓，这和“革命”的“革”是同音异体字，而现在他们有意将表示“动物”的反犬旁替换成了表示“人”的单人旁。<sup>84</sup>从指称一个群体为“动物”到“革命者”，“亻革”字含义上的变化的确非常重要。这些亻革家精英一直在为国家对标识民族地位的他们的“亻革族”身份的认可而努力。然而在官方和大众媒体上，亻革家人普遍被称为“亻革家”，表示整体的词汇“家”，显示出这是一个不足以获得或被赋予“民族”地位的低一级的类别。

在1990年代初期在枫香寨举行的祖先崇拜仪式中，一个新恢复的传统作为亻革家文化的展示在许多宾客面前举行，最年长和受尊敬的一位亻革家领袖，就亻革家人对国家民族识别工作所作奋斗的早期历史做了一个详细的解释：

自从1949年新中国建立以来，亻革族的民族称号就被承认了。在费孝通1951年二月率领中央民族访问团考察了贵州之后，他写的民族工作报告附件十三是专门讨论亻革族的。在那份字数不足一千的文件中，“亻革族”一词出现了十六次……在他发表在1952年3月《新观察》上的《少数中的少数——兄弟民族在贵州》一文中，他明确说明亻革族是“（古代）僚族的后代。”在1951年12月由国家民族事务委员会印刷的《中国少数民族简表（增订版）》小册子中，我们国家的少数民族被分为两类：一类属于那些已经得到明确调查和认可的民族，另一类包括那些需要进一步调查的民族。亻革族属于第一类……在1957年4月贵州省民族事务局印刷的贵州少数民族分布图中，亻革族的分布情况被标识出来了，亻革族一词出现在了地图图例中。（田野笔记，1993年11月24日）

这些以“亻革族”一词对亻革家人所作的报告、表格及地图形式的民族识别的官方表述，自1950年代中叶起，就一直在亻革家人请求官方认可亻革族的过程中被作为论据使用。1956年起，亻革家精英突然发现他们遭遇了身份危机，在贵州黔东南苗侗自治州成立的时候，他们没有被认可为一个民族。<sup>85</sup>情况似乎是，或者是官方对“亻革族”一词的用法获得了一个比早期用法更精确的政治含义，或者是国家改变了对于亻革家人民族地位的看法。从那时候起，亻革家人一直投入于获得认同的奋斗中，但始终是一个“待识别群体”。

<sup>83</sup>罗文彬、王秉恩，《平黔纪略》（贵阳：贵州人民出版社，1988[1979]），第96页。

<sup>84</sup>“革”的写法在汉语史料中有过一些变化。几乎所有的变形字都在左边有一个反犬旁来表意动物。“革命”的“革”字在字的右边的这种写法在一些文献中可以找到。参见贵州省民委民族识别办公室（编），《贵州民族识别资料集：第七辑》，1987，第1卷，第60-80页；第2卷，第42页。

<sup>85</sup>贵州省民委民族识别办公室（编），《贵州民族识别资料集：第七辑》，1987，第1卷，第170页。

文化大革命期间，贵州的民族识别工作搁浅了，仡革家人的地位因此一直悬而未决。直到1980年代早期，仡革家人作为二十多个待调查的“未确定”群体之一，才又一次成为重新开始的识别工作的对象。<sup>86</sup>早在1979年，就有几个仡革家精英群体中的成员写信给中央，要求对他们的民族称号授予官方认可。<sup>87</sup>当时仡革家精英在贵州省内官方体制的各个级别里占据了一些显著的位置——包括省级和县级官员、大学教授、国有企业管理者等。他们对于革家民族地位的担忧，部分来自民族体制重新建立的过程中，他们对自身在官方体制中地位仡革所受的潜在威胁的担忧。在对少数民族地区制定的“自治”行政体系中，这一威胁尤其真实，因为最高级别的领导地位被认为是由该地区最有势力的少数民族所占据的。<sup>88</sup>在从待调查群体中招收土著干部和知识分子进入识别工作团的官方政策中，仡革家精英们依靠他们的政治影响力，成功地获得了重新恢复的仡革家民族识别工作中的大部分工作，并主导了整个项目的进展。<sup>89</sup>在1980年代初期几年间，一个大部分由仡革家精英组成的工作队考察了为数众多的仡革寨收集数据，写了大量报告，赢得了黄平县政府和凯里市政府对他们民族地位的许可和推荐。<sup>90</sup>

仡革家人在重新恢复的民族识别工作中的角色，和在早期工程中相比，不再仅仅作为了呈现现代民族国家的视野的报告、表格和地图当中被调查和表述的对象。相反，他们成为自我表述的积极主体，有力地说出他们是谁、他们如何与其他族群以及国家相关联。然而，在他们为民族识别工作所写的许多调查报告和情愿书中，他们的自我表述通常是通过对比汉语史料进行创造性的挪用达成的，这些历史文献记载了和仡革家相关、并且拥有汉语民族名称的一些非汉群体，比如“仡佬”和“仡佬”，仡革家人以此声称自己是上古西南土著“僚”人的后代，在汉族的世界秩序中，他们有史以来一直被认为是一个独立的群体。

但是，如果通过其他一些历史文献来考察仡革家群体的形成，会看到他们对于他者身份的敏感似乎有更为复杂的曲折之处。1970年代后期，即改革开放刚开始之际，一位县级革家仡革家官员在寻求官方民族识别工作的恢复以探索其“未确定”的身份的过程中，在自己家乡发现了一份关于仡革家历史的民间资料。这份资料题为“仡佬史话”，以古典汉语的方式写就，如同汉语古文献中的许多非汉民族名，“仡”字有一个表示贬义的反犬旁，这份资料据说是基于清代的一份纪录古代仡革家人口头传统的手稿，之后它被作者的后代保存在家中。<sup>91</sup>这一史话只有短短2,200个汉字，呈现了对一些仡革家文化习俗的神话起源的解释，

---

<sup>86</sup>据说1980年代初期，在重新恢复的识别工作的开始阶段，超过八十多个群体（总计90万人口）被认为是“未确定的”，但在初步识别工作之后，只有其中大约二十多个群体继续作为研究对象，参见贵州省民族识别工作办公室，“加快民族识别步伐，促进安定团结”。《贵州民族研究》，1981（第3期）：第1-3页。文献中对于接受调查的群体的确切数字有分歧，从22个到24个不等，参见姜永兴，“从贵州民族识别工作谈起”，《民族研究季刊》（广西）1985（第2期）：第303-316页。这些分歧的例子是由于这二十多个群体涵盖了大约55万人口。参见张正东，“关于贵州族别研究中的几个问题”，《贵州民族研究》1981（第1期）：第46-50页。发表于1986年的工作结果中包含了23个群体，参见，龙明耀，“我省民族识别工作成绩可喜”，《贵州民族报》，1986年1月23日，第1页。

<sup>87</sup>贵州省民族识别办公室（编），《贵州民族识别资料集：第七辑》，1987，第2卷，第75-78页。

<sup>88</sup>一些革家官员曾抱怨，在1981年，由于拒绝改变其民族类别为苗族，一个县级革家官员被要求从一个高级别的位置上退下。除此之外，虽然一些革家官员得以保留他们的高级别官员地位，他们仍然害怕他们最终会被撤下。这些抱怨声称，作为他们不明确的民族地位的一个后果是，大部分“自治”地区的革家高级官员被从核心领导层内撤下。同上，第156页。

<sup>89</sup>贵州省人民政府（编），“‘省’人民政府批转全省民族识别工作座谈会纪要的通知”。“贵州省人民政府文件”签复（1981）第112号。贵州省民族事务委员会政策研究室（编），《民族政策文件选编1979-1989》（贵阳：贵州民族出版社，1981），第663页。

<sup>90</sup>贵州省民族识别办公室（编），《贵州民族识别资料集：第七辑》，1987，第1卷，第12-15页；第2卷，第7-8页、217页。

<sup>91</sup>李应璧、罗朝荣（1978年手抄本，注释于2003年），“仡佬族史话”，原始版本由李朝能和李应超保存，

包括他们独特的服饰、芦笙乐器、传统的求偶舞蹈、十二生肖纪年系统、祭祖仪式上的杀牛和牲口献祭活动、仡革家人的语言，等等。这段史话追溯仡革家人的起源至一位叫做武丁的神话英雄，他在箭法上的英勇使他射下了六个太阳和六个月亮，只剩下一对太阳和月亮，使牲畜和人类得以从炙烤中解脱。这个神话英雄据说曾被可怕的蚩尤所打败，在他逃往深山的时候娶了一个哑女，而这个哑女说话的发音听上去很像今天的仡革家语，这一对夫妻后来孕育出了仡革家人。当蚩尤再一次危害世界时，武丁召集了他的人民，协助黄帝降伏蚩尤，最终在战场上杀死了蚩尤。胜利之后，最高统治者黄帝将一套武士战袍奖赏给了武丁。武丁将战袍传给了他的女儿，之后这套战袍就被用作今天仡革家女性服饰的传统式样。

这段史话一开始是古代汉族神话中女神女娲的传说，她用炼石修复了破损的天空，这段故事说，五种颜色的石头诞生出五种不同颜色的人类，364 块石头诞生出世界上 364 个民族。关于五个“种族”和许多“民族”的观念并非出自未知时代传下的神话，却表明这个故事的创作很可能并不早于二十世纪转折阶段的晚清时期，当西方关于种族和民族观念第一次引入到中国。在这一历史脉络下，中华民族对于黄帝的原始祖先崇拜开始流行，而另一个被魔鬼化了的竞争者蚩尤，则成为被打败了的中华文明的反面形象。有趣的是，这个故事所描述的作为仡革家人原始祖先的女人嫁给了武丁，而武丁是魔鬼式的蚩尤的敌手，最终和黄帝协作，在战争中杀死了蚩尤。在古代汉族历史中，武丁是商代的第二十三位统治者，比汉族神话中被视作中华文明起源的黄帝和蚩尤所处的年代晚了许多。武丁从未在汉族神话中作为射落涂炭生灵的多余的太阳和月亮的英雄出现过，这一故事却在西南地区包括苗族在内的非汉群体内广为流传，与汉族神话中的人物后羿相关联。武丁参与黄帝与蚩尤的交战，这一年代错误的穿插有一个更重要的意义，即这一事件是十九世纪中叶对苗乱中仡革家人的角色的追忆：当时仡革家人被苗族叛乱者抢掠，从皇朝的镇压武力中寻求保护，最终由于镇压行动中的协助，而获得了皇朝奖赏。

关于武丁的故事的另一个有趣的事情是，在 1980 年代民族识别工作恢复期间，仡革家精英们从未采纳这个故事作为历史证明，似乎是因为其中的年代错误和神话元素可能会不利于他们“科学的”论证。这个故事直到 2003 年才被一些仡革家知识分子发表，主要是回应 2000 年代初期一位汉族民俗学家对于仡革家射日神话和文化实践的研究，包括仡革家人在宗教仪式上的射箭活动，和仡革家妇女的头饰设计。根据这位汉族学者的研究，仡革家口头传统中的射箭英雄被认为就是汉族神话中一位类似的英雄——后羿，后羿是在后来被提出作为仡革家人的原始祖先的。在我最近对几位仡革家领袖的采访中，他们欢迎这类探讨，但对于这位学者的这种推测，他们表现出保留态度。然而仡革家射日这个故事被广泛公开，而且被大部分普通仡革家人所接受。在凯里市麻塘村，一个专门介绍仡革家人或仡革家文化的著名仡革家村游览点，人们正计划在村口给神话祖先后羿建立一个九米高的雕塑。

## 讨论

前面提到的仡革家人从汉族神话中挪用武丁和后羿的故事来构建他们自己的祖谱的实践，可以很便捷地解读为王明珂所提出的“攀附”的一个典型例子。然而，我们并没有在此看到仡革家身份被转变为汉族身份所表现出的文化同化或汉化的迹象。相反地，寻找一个独特的祖先一直是一个漫长的努力过程，用以突出仡革家人与苗族的区别，并且得以在 1949 年之后，在中国政府发起的民族识别的民族建构工程中，获得一个独立的“仡革族”民族身

份。我并没有用当代亻革家人的例子来反驳王明珂的论点，即在一个长期的历史过程中，华夏帝国边缘的非汉族群通过采纳汉族祖先的方法来进行攀附，从而被汉文明同化。只不过，亻革家人的例子似乎包含着一些后发性的价值，显示出对于他者身份的挪用所包含的涵义的复杂，既包括神话人物武丁、后羿和黄帝所体现出来的亻革家人认知中的汉族他者，也包括历史性汉文献和当代涉及民族识别的民族志研究中所体现出来的汉族认知中的亻革家他者。除了对于汉族与非汉族群之间关系的关注，非汉群体彼此之间关系的本土脉络对于理解亻革家人关于苗族的他者身份和他们自己的独特身份的观念也很关键。

我同意王明珂所说的，只有透过一个长期的历史性视角，我们才能理解本文所讨论的现代民族建构现象：不论是关于二十世纪之初对黄帝的华夏民族主义崇拜，或者本土知识分子在书写苗族历史过程中的努力——从民国时期利用汉族观念里苗族的他者身份来请求对他们民族地位的政治认可，到他们随后适应共产党政权下的少数民族体制与叙事，或者亻革家精英在当代为了获得独立于苗族的少数民族身份的奋斗。非汉群体中的千年教传统、西南中国历史悠久的“苗乱”、对汉族宗族、官员体制、文字的本土挪用，以及与蚩尤相关联的被妖魔化的苗族身份，共同组成了一个呈现复杂的互动与挪用的重要背景，在这个背景之上，我们得以理解华夏国家和非汉土著之间，以及不同的非汉群体之间的现代民族建构现象。我想要强调的是，非汉群体对于汉族他者身份的本土挪用并不必然意味着他们放弃了自我认同；这也可以成为宣告与一个强大的中国相对立的自我身份的策略。就像历史上“苗”的千年教传统显示的，非汉群体根据他们自己的理解来挪用汉族的他者身份来进行文化攀附，并不与挪用汉族观念里苗族的他者身份来进行叛乱和身份确定相矛盾。对亻革家人来说，攀附以及与此同时的身份确定，可以是为了一种与地区霸权相抗衡的本土政治，和为了保持地区差异所采取的策略。

詹姆斯·斯科特的近著是关于不断迁徙的东南亚大陆和中国西南部的非官方土著群体的。为了保持在国家之外“不被统治”，他们形成了“逃离文化”。他的这部近著多多少少有这样一种暗示性的假设：在与占据主导权的群体的互动过程中所产生的文化同化，会带来本土民族身份的丧失。然而他同样也展现了，逃离国家管制所形成的身份必然是脆弱的。中国西南地区苗族的例子表明，以“叛乱”形式形成的互动，或许可以强化和巩固本土自我认同，虽然这一身份可能会被置入主导性群体的观念建构中形成的他者身份这一形式之中。

在王明珂提出的“同化模式”和詹姆斯·斯科特提出的“逃离模式”这两种二分形态之间，可能存在着大量不同的互动模式，在其中非官方的土著群体能够通过他者身份的互换和主动的挪用来保存他们的身份，虽然这样的身份可能永远不会如同身份政治通常所想象的那样，是纯粹的和原创性的。在对中国的人类学研究中，我们需要密切关注我们的研究对象在身份建构和身份表述上的主体性，这种主体性表现在他们对他者身份的挪用上，既包括他们对于主导性的汉文明和其他非汉文化的看法，也包括他者对他们的看法。对他者身份的挪用和互换进行研究，需要将本土政治放入国家和跨国背景中考察，也需要将其放入长期的历史视角中考察，从而增强我们对文化实践中关系到意义和权力的复杂主题的理解，这些文明实践是在——或许也超出了——华夏帝国和现代民族国家的框架。