

马健雄
著

再造的祖先

西南边疆的族群动员与
拉祜族的历史建构



香港中文大学出版社

1950年代，在建构合法性和稳定的国家认同的过程中，展开了民族识别工作。中缅边界上的“佤黑”族群，被改变的不只是名字，其族群的身份也在国家权力的话语中，在西南边疆并一直与汉人抗争的“佤黑”族群，来自青海且与汉人友好共处的“拉祜族”

拉祜族身份替换的例子独特且意味深长，其背后是知识在国家权力的笼罩下层层扭曲的过程：为配合国家的民族识别工作，历史学者建立了一套中国民族史论述，确定了汉族的先进性及民族大团结的基调；拉祜族的知识精英依据这套论述，主动为族群塑造了一个符合国家需求的身份；而这种被再造的身份，在知识的多向流动中进入了拉祜村民的日常生活，逐渐替代了族群真正的身份和历史。

作者经过十五年连续的田野调查，结合全面的史料梳理，剥离出在边疆政治格局变化与国家主体性建立的背景下，“拉祜族”被边缘化和重构的过程。同时，通过挖掘“佤黑”在与汉人和官军的对抗中兴起、迁徙的历史，作者试图为这个族群找回原本的信仰和身份。

“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。”

——马健雄



中文大学出版社
THE CHINESE UNIVERSITY PRESS
www.chineseupress.com
HONG KONG, CHINA

ISBN 978-962-996-503-3



9 789629 965013

再造的祖先

西南边疆的族群动员与拉祜族的历史建构

马健雄 著



中文文學出版社

本研究获得以下两项研究计划的资助，谨此致谢：

香港特别行政区研究资助局项目 CUHK1/06C：“重构西江：明清帝国的建构与土著社会演变”

Hong Kong Research Grants Council funded project CUHK1/06C:
“Redefining the West River: Ming and Qing State Building and the Transformation of Native Society”

香港特别行政区大学教育资助委员会卓越学科领域计划(第五轮)：中国社会的历史人类学研究

University Grants Committee Areas of Excellence (Fifth Round): The Historical Anthropology of Chinese Society

《再造的祖先：西南边疆的族群动员与拉祜族的历史建构》

马健雄 著

© 香港中文大学 2013

本书版权为香港中文大学所有。除获香港中文大学书面允许外，不得在任何地区，以任何方式，任何文字翻印、仿制或转载本书文字或图表。

国际统一书号 (ISBN)：978-962-996-501-3

出版：中文大学出版社

香港 新界 沙田·香港中文大学

传真：+852 2603 7355

电邮：cup@cuhk.edu.hk

网址：www.chineseupress.com

Reinventing Ancestor: Ethnic Mobilization in China's Southwest Frontier & the Historical Construction of Lahu (in Chinese)

By Ma Jianxiong

© The Chinese University of Hong Kong 2013

All Rights Reserved.

ISBN: 978-962-996-501-3

Published by The Chinese University Press

The Chinese University of Hong Kong

Sha Tin, N.T., Hong Kong

Fax: +852 2603 7355

E-mail: cup@cuhk.edu.hk

Web-site: www.chineseupress.com

Printed in Hong Kong

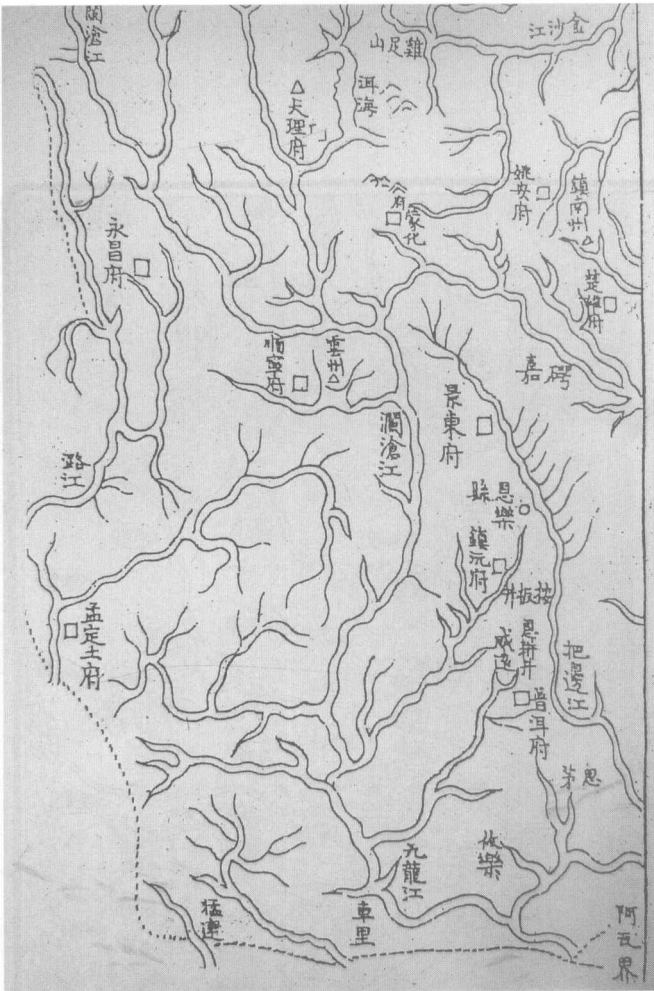




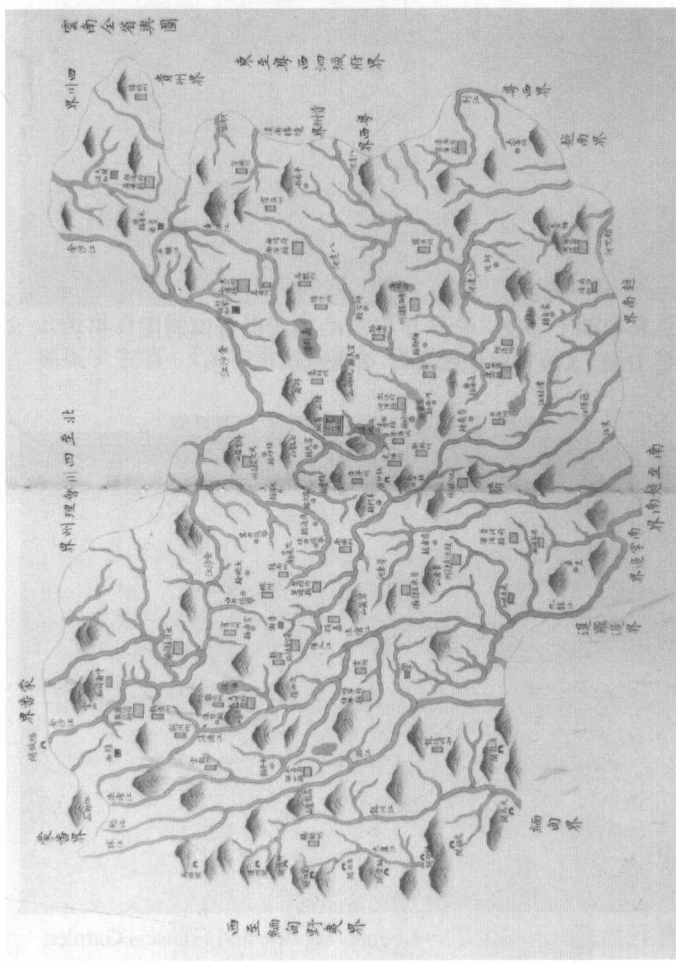
19世纪末云南西南部边疆相关地名示意图



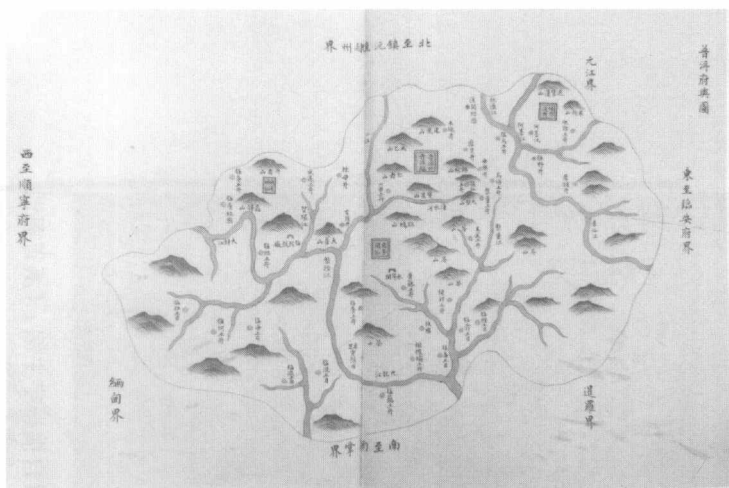
云贵总督伯麟于嘉庆二十三年(1818)编绘的《滇省夷人图说》(《伯麟图说》)中描绘的傣黑形像。引自揣振宇主编:《滇省夷人图说》(北京:中国社会科学出版社,2009),第73页。



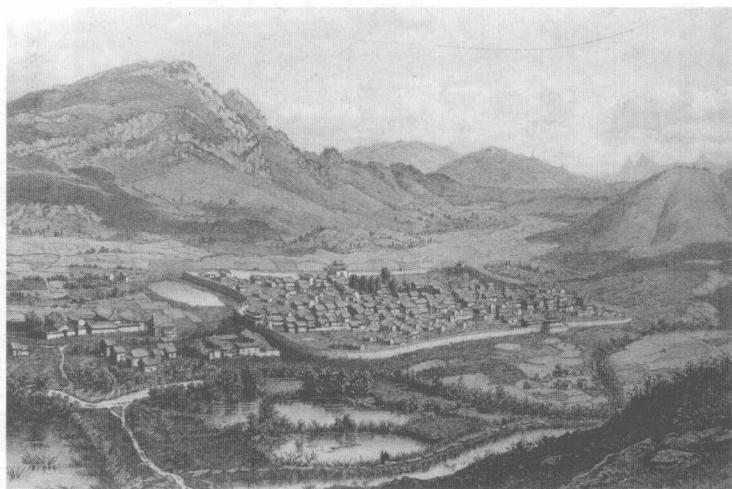
哀牢山腹地。引自鄂尔泰等修：《雍正云南通志》（上海：上海古籍出版社，重印自台湾商务印书馆景印文渊阁《四库全书》），第570册，《史部三二八·地理类》。



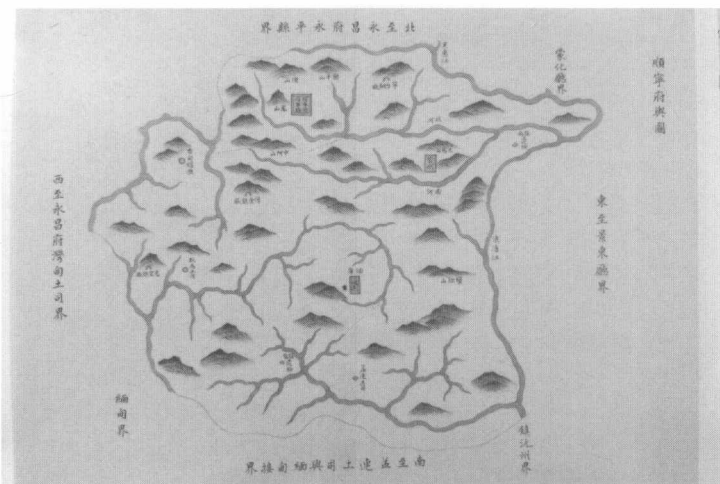
云贵总督伯麟于嘉庆二十三年(1818)编绘的云南全省图。引自揣振宇主编：《滇省輿地图说》(北京：中国社会科学出版社，2009)，第1页。



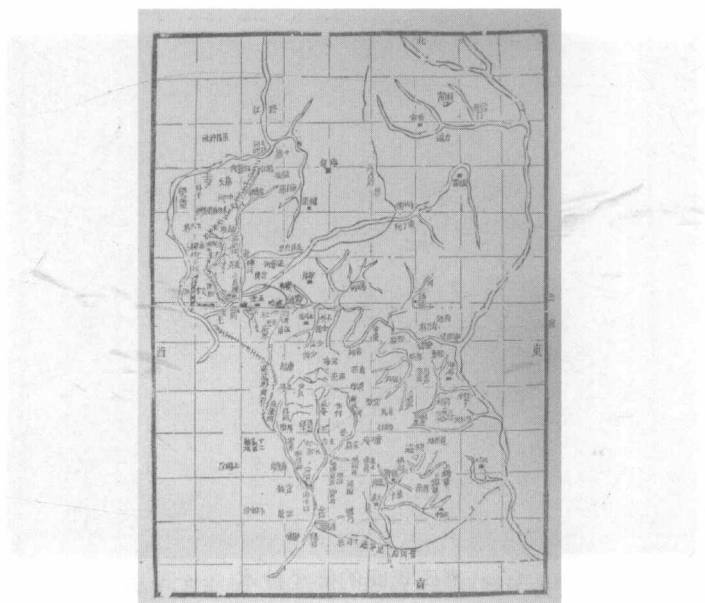
云贵总督伯麟于嘉庆二十三年(1818)编绘的普洱府图。引自
 揣振宇主编：《滇省輿地图说》，第89页。



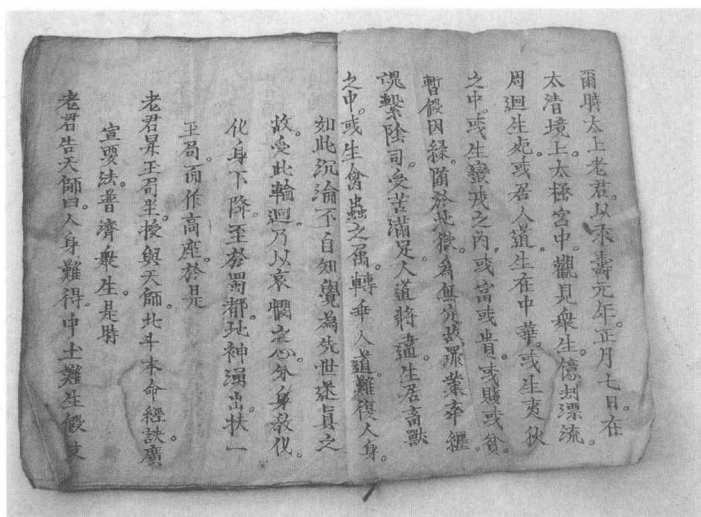
1860年代的普洱府城。引自 Louis Delaporte and Francis Garnier,
A Pictorial Journey on the Old Mekong: Cambodia, Laos and Yunnan, the Mekong Exploration Commission Report (1866-1868),
 translated and composed by Walter E. J. Tips, vol. 3 (Bangkok:
 White Lotus, 1998), p192.



云贵总督伯麟于嘉庆二十三年(1818)编绘的顺宁府图。引自揣振宇主编：《滇省輿地图说》，第70页。



光绪三十年(1904)编绘的顺宁府地图。引自党蒙修：《(光绪)续修顺宁府志》(台北：台湾学生书局，1968)，第1册，第19、20页。



嘉庆年间的抄本《太上玄灵北斗本命延生真经》



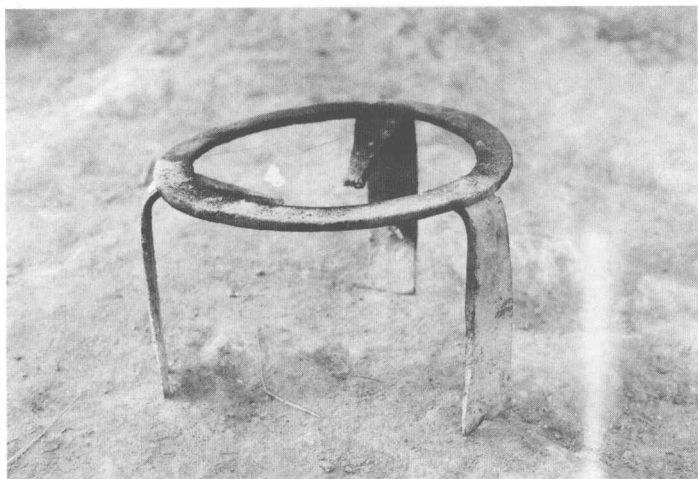
辗转保护下来的“佛祖帕”银冠（现存澜沧县文管所）



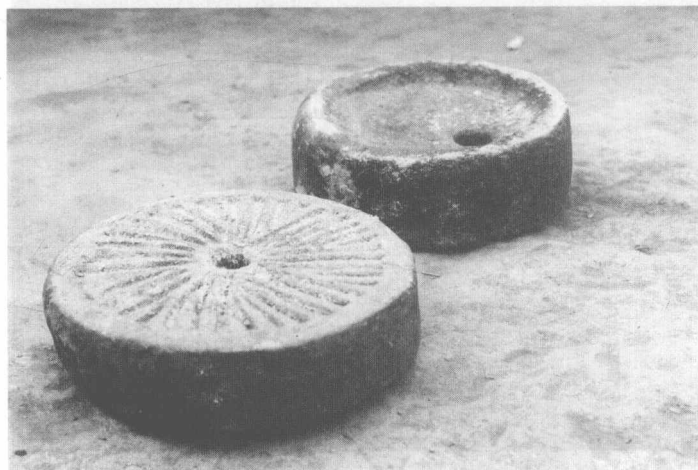
南柵佛房遺址(之一)



南柵佛房遺址(之二)



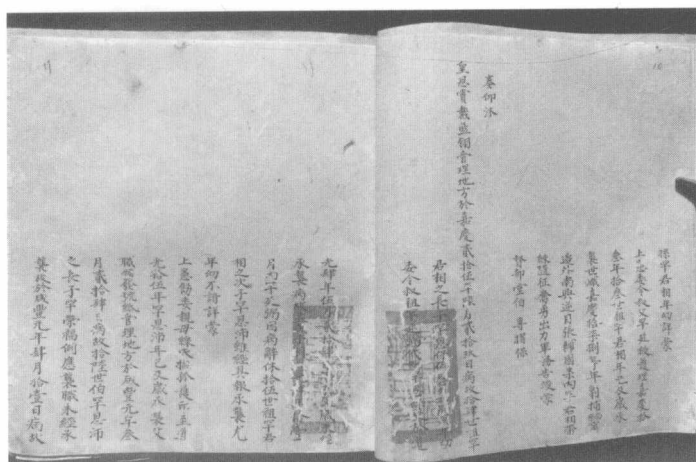
传说村民们跟随“佛祖帕”迁徙时，从勐缅密缅搬来的火塘三脚架（木嘎大拉巴，1996年12月）



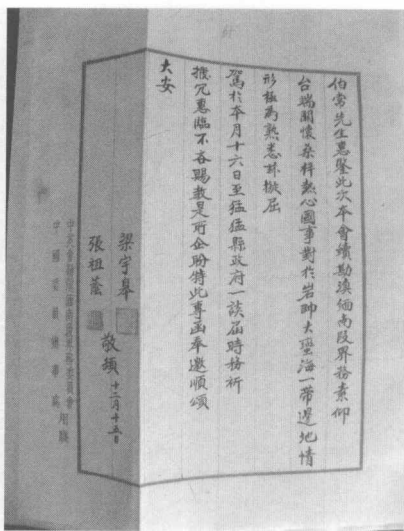
传说从勐缅密缅用马驮来的石磨（木嘎大拉巴，1996年12月）



“五佛五经”时代抵抗清军时使用的武器（现存澜沧县文管所）



记录耿马宣抚司参与镇压南兴土目张辅国的土司档案（耿马县档案馆藏）



1935年12月中英勘界委会通知地方士绅彭兆纲(彭锷之子)参与中方勘界事务的信函(双江县档案馆藏)



1952年筹备成立澜沧拉祜族自治县时，有关在永安区(木嘎)先行成立保黑族自治县的总结报告(澜沧县档案馆藏)



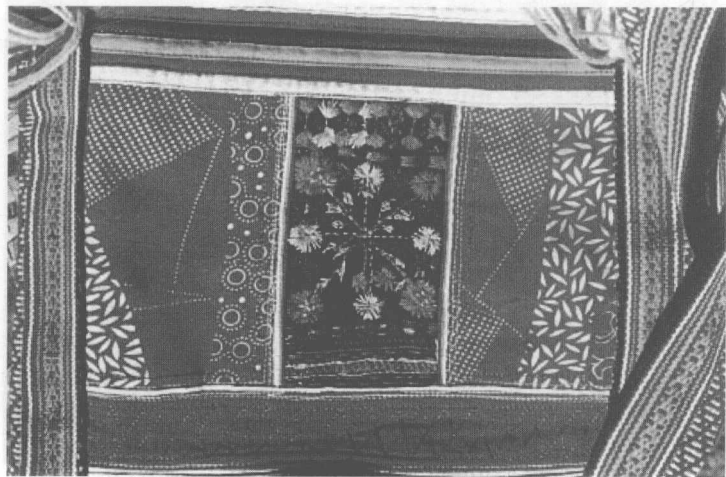
自治县政府于1991年举办的《拉祜族史》研讨会



澜沧拉祜族自治县政府大楼前代表拉祜族文化身份的葫芦雕塑



县政府举办葫芦节期间，参与花车巡游的拉祜族村民在县政府门前表演(2011年4月)



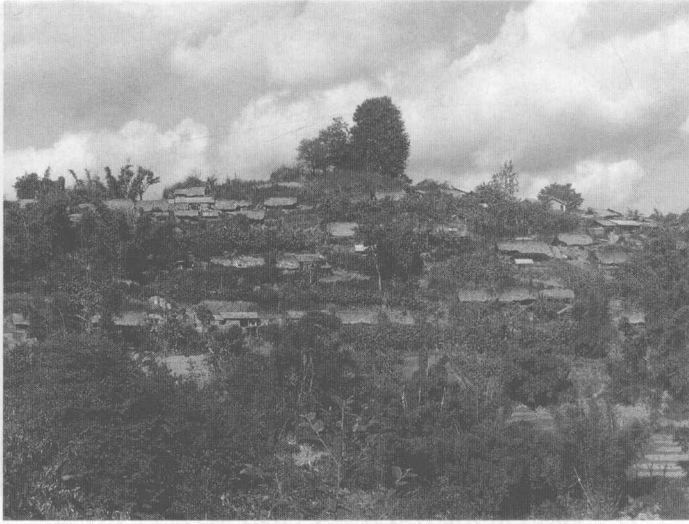
拉祜挎包的图案



澜沧县中部的拉祜山区(2009年8月)



拉祜山村的生态环境(澜沧县北部, 1996年12月)



一个五十户人家的拉祜村落(澜沧县北部, 2006年)



位于保黑山中心的南栅村, 该地居高临下, 易于控制澜沧江以西的交通要道(2006年2月)



一对夫妻在收打小麦(2005年4月)



黑河谷中的茶园。除了种收小麦，采茶也是拉祜日常的农活之一(2005年8月)



在亲戚朋友们的帮助下，一天即可建好的草房（2006年11月）



拉祜村落中的房屋（1996年12月）



南美河谷(2005年8月)



南美河谷中的拉枯村落(2005年8月)



南美拉祜的传统住屋(2005年8月)



缅甸掸邦东北部勐波地区的拉祜村落(2006年2月)



缅甸勐波拉祜的住屋(2006年2月)



缅甸勐波拉祜佛房树立的木塔(2006年2月)



缅甸勐波佛房内敬拜厄沙的神台陈设(之一)(2006年2月)



缅甸勐波佛房内敬拜厄沙的神台陈设(之二)(2006年2月)



泰国清迈府北部缅泰交界山区的拉祜村落糯岛(2004年11月)



泰国糯岛村拉祜的住屋(2006年2月)



泰国糯岛村民在佛房内敬拜厄沙的仪式(2006年2月)



泰国糯岛村民在佛房中点蜡向厄沙祈福的仪式(2006年2月)



木嘎河谷(2009)



河谷中的稻田



山坡上可灌溉的小块梯田



木嘎河谷中的村落(1995)



木嘎班村(2005)



班村一角(1996)



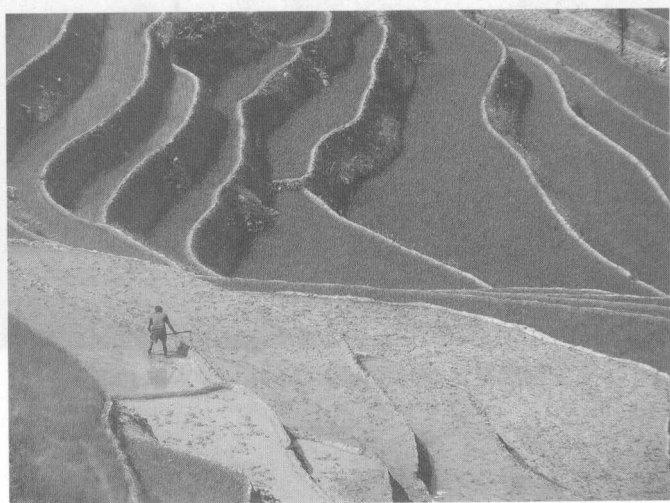
雅卜和娜朵(班村, 1995)



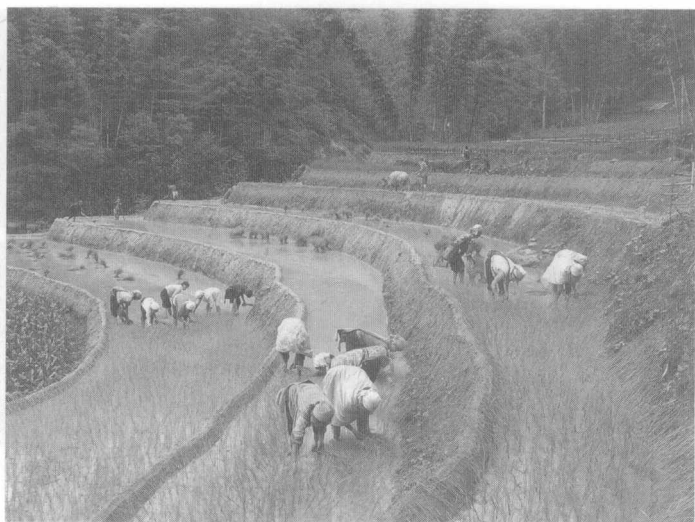
整理棉线准备织布的娜朵(班村, 1996年12月)



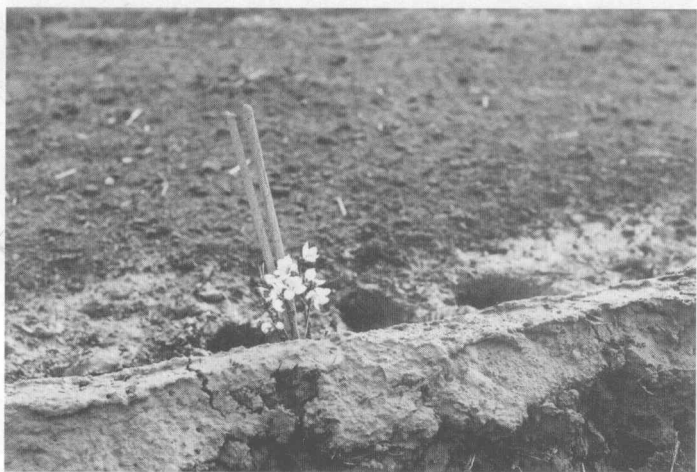
盛装的娜迫(班村, 1997)



插秧季节的梯田



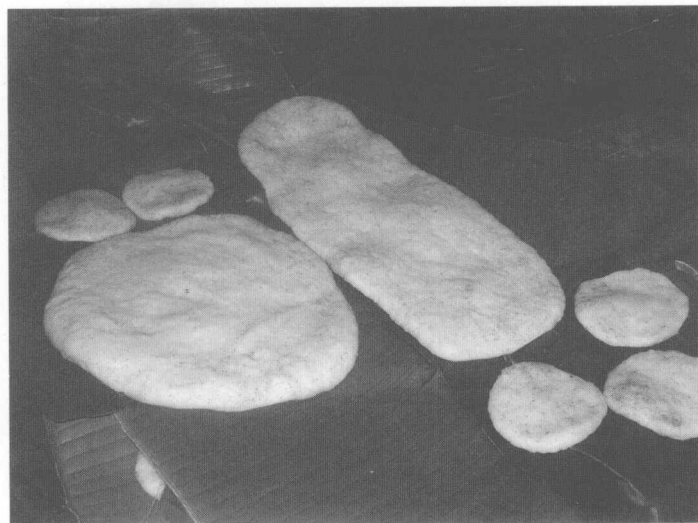
插秧时节的换工亲属群(2005年6月)



春天播种育秧时，安抚稻谷的灵魂的仪式(1997年2月)



娜期一家制作糯米粑粑，准备过新年(2006年1月)



新年糯米粑粑象征家庭：一对夫妻和他们的孩子(2005年2月)



年节期间敬拜厄沙祈福(木嘎, 1997年2月)



新年期间在佛房前广场举行的跳葫芦笙仪式, 向厄沙祈请一年的幸福(1997年2月)



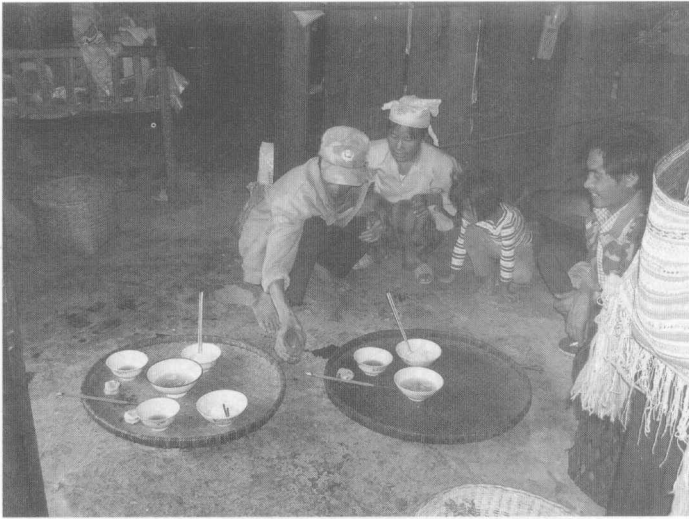
拉祜跳葫芦笙向厄沙祈福(木嘎, 1997年2月)



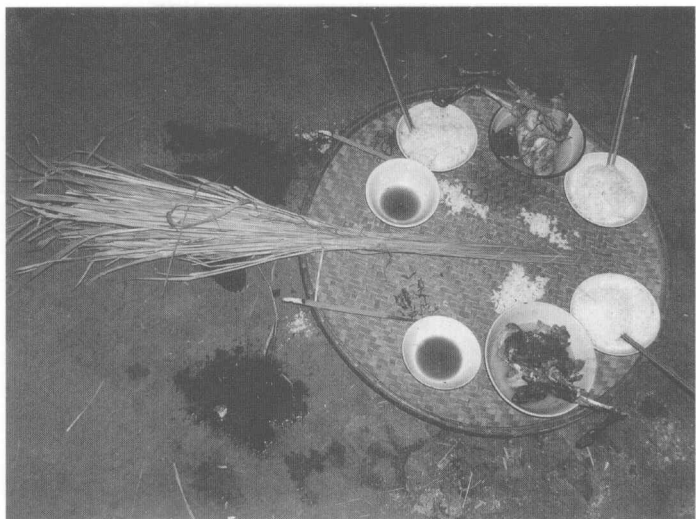
新年期间举办的“叫年魂”及村落跳歌仪式中，村民们围绕盛有籽种的竹筐舞蹈。竹筐中的玉米、谷种、花和香枝，代表了新年期间人们从厄沙那里得到的一年里事物的灵魂和幸福的种子。(2005年2月)



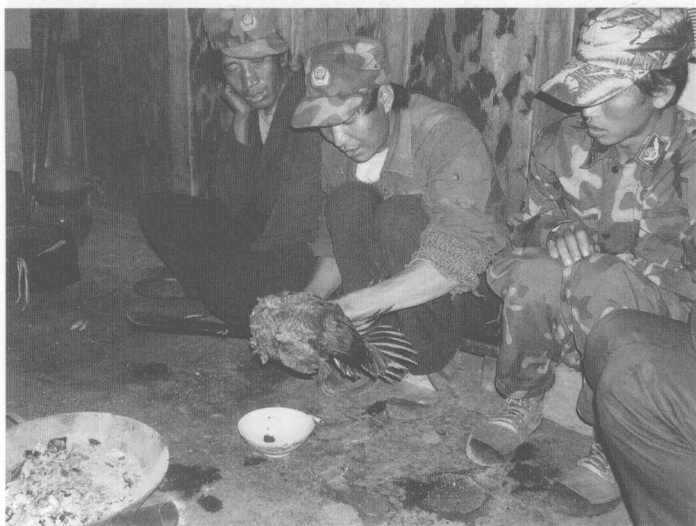
“叫年魂”仪式中向厄沙祈福的仪式陈设(2005年2月)



新年期间，向生活在“斯劭密”的前代祖先供奉礼物(2005年2月)



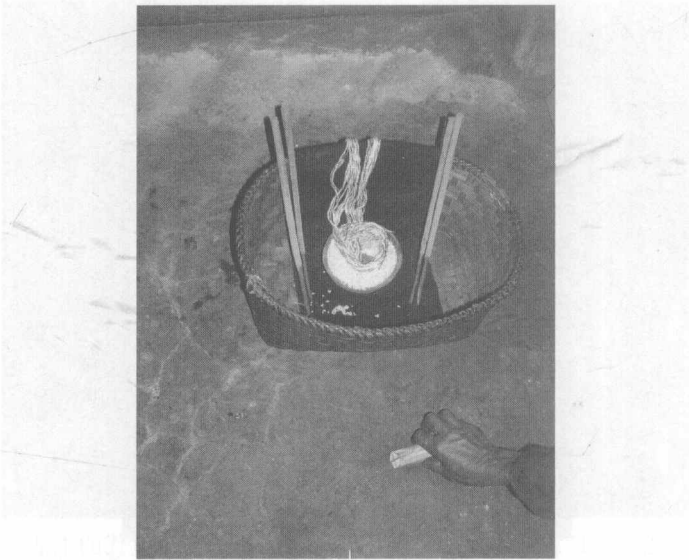
这一家的女主人，要供奉的对象包括上一辈的父母和已经去世的丈夫（2005年2月）



在“叫魂”治病的仪式中，仪式专家魔八杀鸡为礼物，与死后生活在“斯勐密”的上一辈祖先交换病人的灵魂（2005年1月）



在“叫魂”治病的仪式中，用一碗鸡血表示向“斯劭密”一方送上鸡作为交换病人灵魂的礼物（2005年1月）



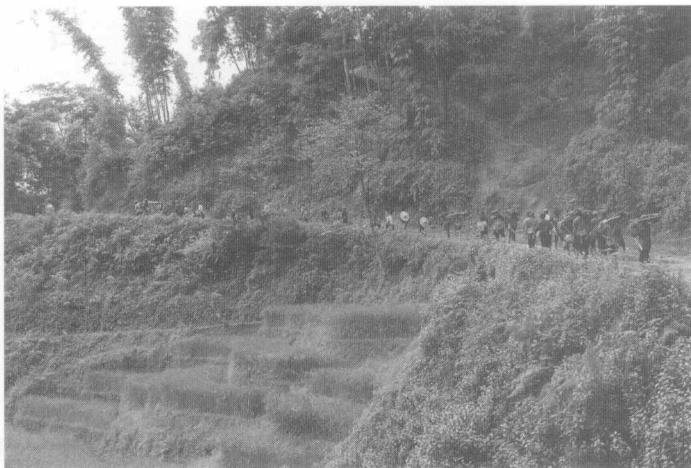
“叫魂”治病仪式中设置的“魂盆”，并用木卦卜知病人的灵魂是否能回家（2005年1月）



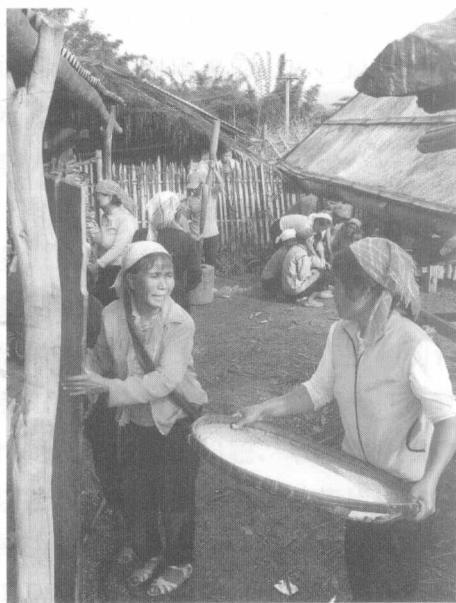
仪式中杀牛，将“牛”送给居住在“斯劭密”的上一辈祖先，并与亲戚们分牛肉（2005年1月）



葬礼。死亡意味着死者要到“斯劭密”去过另一个世代的生活，直至在那里死亡后回到现实世界中，重新以新生命出现（2005年7月）



送葬队伍，犹如治病仪式中寻到死者的世界找回病人灵魂的队伍（1995年8月）



不参与送葬的人们在家里为死者提供其他生活用品，在当天夜里以仪式送到“斯劭密”的家里去（2005年6月）

目 录

图 片.....	vii
导 言.....	1
第一章 哀牢山腹地的族群政治.....	39
第二章 拉祜的宗教运动与身份动员.....	71
第三章 “边疆”与“边疆上的反抗者”.....	97
第四章 边疆政治与民族史范式.....	123
第五章 追寻“来自青海”的历史.....	151
结 语 边疆历史中的身份建构与知识流动.....	187
部分参考文献.....	193
附录.....	203
大事年表.....	207

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 $la^{54} xo^{11}$ 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。¹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。”²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。”³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中南部的一个少数民族，“拉祜”在拉祜语中意为“猎虎民族”。⁴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，未显示出其族源来自北方的痕迹。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。⁵

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“倮黑”、“倮匪”、“倮黑夷”或“倮黑族”。⁶拉祜语中作为本群体称谓的“*la⁵⁴ xo¹¹*”，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，滇缅边疆政治密切关联。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^{sa} xo^{li}*”，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“傣黑”，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。⁷

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。⁸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。⁹

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。¹⁰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。¹¹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的外在条件之一，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。¹²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。¹³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”的族群身份的类分意识并不清晰，在“回回”、“回辉”，甚至“混模”与汉人之间，¹⁴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。¹⁵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。¹⁶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，¹⁷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“傜匪”，到民族国家建构的转变中的“傜黑族”，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。因此在文化主义观念中，“中国”或“华夏”是一个依据文化原则而确定的共同体。¹⁸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。”¹⁹

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。²⁰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。²¹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。²²虽然对从文化主义到民族主义的转变的简单化理解也是有问题的，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”的非汉文化群体，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。²³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。²⁴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。²⁵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“氐、羌、夷”群体。²⁶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。²⁷

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“傣匪”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“傣匪”，到民族国家将其固定为“傣黑族”（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。²⁸

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“傣”（民国前一般写作“猓”或“猡”）的叙述也是十分模糊的。²⁹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，如邓賧、施浪、浪穹、渠敛赵、蒙舍、弄栋、青蛉等各地地方政治群体，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。”³⁰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、军旅迁徙曰汉人者杂处焉。”³¹在顺宁府，“境内多蒲蛮，形恶体黑，男子椎髻跣足，妇人绾于脑后，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。”³²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。”³³

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、傣傣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“傣”到后来以“傣黑”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“*la⁵³ xo¹¹*”，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 *la⁵³ xo¹¹* 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。³⁴ 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”（*la⁵³ xo¹¹ tse³¹*）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僇、蒲蛮等群体，³⁵ 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、佯僇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”。³⁶ “反叛”的地方族群，一面利用宗教运动作为社会动员的手段，³⁷ 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“倮黑”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，“倮匪”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，逐渐成为在倮黑山区动员反抗的宗教运动的领袖，在倮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。³⁸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。³⁹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。⁴⁰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”。⁴¹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。⁴²

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，而只摭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。”⁴³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年莫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”。⁴⁴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。⁴⁵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。⁴⁶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非常重要的借鉴作用。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》)。⁴⁷ 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”。⁴⁸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、秦人、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。⁴⁹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、佤、克钦、傈僳、阿

作(僇倪)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。⁵⁰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，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一元江一线。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，⁵¹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。⁵²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。”⁵³同时，“改土归流”导致了农村公社经济向地主经济转化。⁵⁴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“保黑”（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、临沧市等各地档案馆，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缅之后的迁徙历史、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，⁵⁵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‘傣黑’，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“傣匪”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，“傣匪”、“傣夷”、“野傣”或“傣黑贼”与“傣黑”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“傣匪”来指代“傣

- 黑”。较早出现这一用法的比如，道光《普洱府志·历代记事》中：“嘉庆元年春二月，威远地牛肩山为保匪杨扎那滋扰。”《清实录·仁宗实录》第9卷：“嘉庆元年丙辰九月，……昨据江兰奏，已将保匪围住，即日带兵进捕。”其他如第10卷、第56卷等等，皆同时称保黑为“保匪”或“保黑贼”。
- 7 相关讨论可参看 Steve Fenton, *Ethnicity* [族群性] (Cambridge: Polity Press, 2003); Michael Banton, *Racial Theories*, 2nd ed. [种族理论] (Cambridge: Cambridge University Press, 1998); Montserrat Guibernau and John Rex, ed., *The Ethnicity Reader: Nationalism, Multiculturalism and Migration* [族群性读本：民族主义、多元文化主义与移民] (Cambridge: Polity Press, 1997).
 - 8 Frank Dikotter, *The Discourse of Race in Modern China* [近代中国之种族观念] (Stanford: Stanford University Press, 1992), p. 2.
 - 9 见毛泽东：《新民主主义论》，《毛泽东选集》，第2卷（北京：人民出版社，1966）；林耀华主编：《原始社会史》（北京：中华书局，1984）；Stevan Harrell, “Introduction: Civilizing Projects and the Reaction to Them [导言：文明化工程与其反应],” in *Cultural Encounters on China's Ethnic Frontiers* [中国少数民族边疆的文化遭遇], edited by Stevan Harrell (Seattle and London: University of Washington Press, 1995), pp. 3–36.
 - 10 Steve Fenton, *Ethnicity* [族群性], p. 180.
 - 11 *Ibid.*, p. 2.
 - 12 Max Weber, “What Is an Ethnic Group? [什么是族群],” in *The Ethnicity Reader*, pp. 15–26.
 - 13 Michael Banton, *Ethnic and Racial Consciousness* [族群与种族意识], 2nd ed. (London and New York: Longman, 1997).
 - 14 大理府赵州华藏山，“山麓居民皆混模”。见庄诚：万历《赵州志》（大理：大理州图书馆重印，1983），第19页。
 - 15 参见白寿彝编：《回民起义》（上海：神州国光社，1953）；荆德新：《杜文秀起义》（昆明：云南民族出版社，1991）；王树槐：《咸同云南回民事变》（台北：中央研究院近代史研究所，1968）。
 - 16 王明珂：《华夏边缘：历史记忆与族群认同》（台北：允辰文化实业股份有限公司，1997）。

- 17 Prasenjit Duara, “De-Constructing the Chinese Nation [解构中华民族],” in *Chinese Nationalism* [中国的民族主义], edited by Jonathan Unger (New York: M. E. Shape), pp. 31–55.
- 18 James Townsend, “Chinese Nationalism [中国的民族主义],” in *Chinese Nationalism*, p. 3; 及 James Harrison, *Modern Chinese Nationalism* [当代中国的民族主义] (New York: Hunter College of the City of New York, Research Institute on Modern Asia, 1969), p. 2.
- 19 (英)冯客著(杨立华译):《近代中国之种族观念》(南京:江苏人民出版社, 1999), 第28页。
- 20 同上, 第90–113页。
- 21 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》,第28期(1997),第209–234页。
- 22 Prasenjit Duara, “De-Constructing the Chinese Nation,” pp. 31–55.
- 23 Stevan Harrell, “Civilizing Projects and the Reaction to Them,” pp. 3–36.
- 24 近期的研究如:贺圣达:《嘉靖末年至万历年间的中缅战争及其影响》,《中国边疆史地研究》,2002年6月;吕昭义等:《清代云南矿厂的帮派组织剖析》,《云南民族大学学报》,2003年第4期。
- 25 C. Pat Giersch, “‘A Motley Throng’: Social Change on Southwest China’s Early Modern Frontier, 1700–1880 [“混杂的人群”:近代中国西南边疆社会变迁],” *The Journal of Asian Studies* 60, no.1 (February 2001): p. 71. 有关清代的内部殖民的问题,参见 Laura Hostetler, *Qing Colonial Enterprise: Ethnography and Cartography in Early Modern China* [清代的殖民事业] (Chicago and London: The University of Chicago Press, 2001).
- 26 王明珂:《华夏边缘》。
- 27 王明珂:《羌在汉藏之间:一个华夏边缘的历史人类学研究》(台北:联经出版事业股份有限公司, 2003)。
- 28 见 Stevan Harrell, *Ways of Being Ethnic in Southwest China* [成为中国的少数民族之路] (Seattle and London: University of Washington Press, 2001); 以及 Louisa Schein, *Minority Rules: the Miao and the Feminine in China’s Cultural Politics* [少数人说了算:苗族与中国文化政治中的女性] (Durham: Duke University Press, 2000) 等。最近的研究如 Jiao Pan, “Theories of Ethnic Identity and The Making of Yi Identity in China [族群认同理论中国

- 的与彝族认同],” in *Exploring Nationalism of China: Themes and Conflicts* [探索中国的民族主义: 主题与冲突], edited by C. X. George Wei and Xiaoyuan Liu (Westport, Connecticut, London: Greenwood Press, 2002).
- 29 许多明清文献将云南非汉族群笼统地划分为爨和僂两类。在爨一类中, 又有罗罗。以澜沧江为界, 居于江西部的为僂, 东部的为爨。“爨属郡县, 僂属羁縻, 总计夷汉, 则汉三夷七, 分计两夷, 则僂三爨七。”毛奇龄:《云南蛮司志》,《云南史料丛刊》,第5卷(昆明:云南大学出版社,1998),第218页。不过,依据师范的看法,“大抵爨僂二种已可尽滇夷之类。即各土司之所辖者,内地则爨多僂少,边外则僂多爨少耳。”见师范:《滇系》,第12卷,之二(台北:成文出版社,1968年影印本)。属夷:“有号卢鹿蛮者,今叱为罗罗。凡黑水[澜沧江]之内,依山谷险阻者皆是。名号差殊,言语嗜好亦因之而异。大略寡则刀耕火种,众则聚而为盗。”其中,“摩察、黑罗之别种,在大理蒙化。”见师范:《滇系》,第12卷,之二,“属夷”。根据顾炎武《肇域志》,其后地方志中描述到有保黑居住的哀牢山区镇沅、顺宁、景东等府,在当时系由“濮洛杂蛮”所居。见顾炎武:《肇域志·云南志》,《云南史料丛刊》,第5卷(昆明:云南大学出版社,1998),第626页。
- 30 樊绰撰(向达校注):《蛮书校注》(北京:中华书局,1962),第92页。
- 31 陈文修:《(景泰)云南图经志书》(昆明:云南人民出版社,2002),“云南布政司·风俗”,第4页。
- 32 同上,第240页。
- 33 同上,第257页。
- 34 参见王正华、和少英:《拉祜族文化史》(昆明:云南民族出版社,1999),第116页。
- 35 一般的看法,这一部分的佻侏在民族识别中属佻族,蒲蛮则属于布朗族。参见岑毓英:《攻破保黑贼擒获首逆折》(光绪十三年十一月二十七日),载《岑襄勤公遗集·奏稿》(光绪二十三年刻本)(台北:成文出版社,1967)。
- 36 《拉祜族社会历史调查》(一)(昆明:云南人民出版社,1982),第56页。
- 37 类似的苗族千年教运动,参见Siu-woo Cheung,“Millenarianism, Christian Movements, and Ethnic Change among the Miao in Southwest China [中国西南苗族中的千年教、基督教运动与族群变迁],” in *Cultural Encounters on China's Ethnic Frontiers*.

- 38 方国瑜：《方国瑜文集》（昆明，云南教育出版社，1994），第5页。
- 39 同上，第11页。
- 40 向达：《南诏史略论》，《历史研究》，1954年第2期。
- 41 马曜：《云南各族古代史略》（昆明：云南人民出版社，1977）；及《云南各民族的源和流》（1983），《马曜文集》，第2卷（昆明：云南人民出版社，2008），第20—41页；《云南少数民族中的同源异流和异源同流》（1987），《马曜文集》，第2卷，第42—51页。
- 42 尤中：《中国西南的古代民族》（昆明：云南人民出版社，1980）；尤中：《云南民族史》（昆明：云南大学西南边疆民族历史研究所，1985）。
- 43 马长寿：《南诏国内的部族组成和奴隶制度》，《马长寿民族史研究著作选》（上海：上海人民出版社，2009），第106页。
- 44 杨庭硕：《人群代码的历时过程——以苗族族名为例》（贵阳：贵州人民出版社，1998），第78页。
- 45 杨庭硕、罗康隆：《西南与中原》（昆明：云南教育出版社，1991），第253页。
- 46 《西南研究论》（总序），载杨庭硕、罗康隆：《西南与中原》，第9页。
- 47 E. R. Leach, *Political Systems of Highland Burma: A Study of Kachin Social Structure* [上缅甸诸政治体制] (London: The Athlone Press, 1990), p. 287.
- 48 James C. Scott, *The Art of Not Being Governed: An Anarchist History of Upland Southeast Asia* [不被统治的艺术：东南亚高地的无政府主义之历史] (New Haven & London: Yale University Press, 2009), p. 14.
- 49 Ibid., p. 333.
- 50 Ibid., p. 38.
- 51 Ibid., p. 141.
- 52 详见凌纯声：《中泰文化论集》（台北：中华文化出版事业委员会，1958）；方国瑜：《唐代前期洱海区域的部族》（1953年），《方国瑜文集》（一），第411—451页；马长寿：《南诏国内的部族组成和奴隶制度》。
- 53 尤中：《云南民族史》，《尤中文集》，第1卷（昆明：云南大学出版社，2009），第383页。
- 54 同上，第392页。
- 55 同上，第423页。

第一章

哀牢山腹地的族群政治

王明珂对边疆族群身份的讨论，强调氐、羌被华夏界定为异文化群体，成为随着汉文化的扩张而不断漂移的外缘。¹他亦以神话中的“兄弟祖先心性”、“英雄祖先心性”等历史理解模式，来讨论在华夏的扩展中，周遭人群的身份建构的变化。²不过，以汉藏之间的羌人地带为例讨论华夏边缘的问题，并不能普遍化地涵盖中国历代王朝，特别是明清以来，将国家的政治文化疆界向四周扩张、特别是向西南扩展的特征。即便以“兄弟”、“英雄”等的“历史心性”讨论边缘族群的身份认同，也仍然是站在华夏或汉的主体性立场上来自我塑造的。这或许是因为我们所能见到的史料全是中文文献而缺乏历史上诸多的“非华夏”立场的文本。作为西南边疆，云南地理环境复杂、少数民族聚居，历代王朝长期在云南推行“边疆内地化”。特别是继南诏、大理国之后，元朝将云南设为行省、明清不断由交通沿线向四周山区推展“改土归流”运动，亦即在地方上强力推行王朝政治文化疆界向外扩展的政治运动。元、明、清三代，王朝中央政府分封地方土著首领予世袭的文武职衔，使之成为世袭的土官、土司，并保留了地方上业已存在的税收及武装等自主权。一般来看，“土司”形式上隶属于王朝中央，以土司对皇帝的进贡和皇帝对土司

承袭的确认来维持双方的关系；战争中土司需服从驱调，这样，王朝中央得以实行“以夷制夷”的策略来维持非汉族群聚居的边疆的稳定。与此同时，在那些中央政府渐渐有能力控制的地方，官方又不断地将地方的世袭土司削职，将土司领地纳入到王朝中央政府能够直接控制的府、州、县体制，通过流官系统来管理，即推行“改土归流”。³现有对云南西南部的土司制度和“改土归流”的研究往往忽略移民、政府与地方族群三者之间的互动关系。近期如Bello的研究强调生态环境与土司制度的关系，他认为，出于对疟疾（即“烟瘴”）的恐惧，清政府认为土著群体要比汉人更能适应当地环境，便以地方土司作为国家在边疆的代理人。于是“烟瘴”一方面将汉人和土著分隔开，另一方面这种分隔反过来又将“边外土司”维系在王朝的控制之内。⁴问题是，思茅、威远等地的河谷平坝，历来被视为“瘴疠”盛行之区，但在“改土归流”前后，这一带却是跨省汉人移民进入最多的地区；在哀牢山腹地，疟疾的流行并没有阻挡移民的进入，也未影响到“改土归流”的进程。

云南省中、西南部哀牢山主峰大雪锅山以南、元江以西、澜沧江以东的山区，是包括了今天思茅市镇沅、景谷、普洱、墨江、思茅等县市的一个广大区域，即哀牢山腹地（包括无量山区、威远江流域）。⁵这一区域自清雍正至嘉庆年间，迁入的内地汉族移民增加，清政府借“改土归流”对盐、茶、矿等地方资源实施控制，引发了频繁的族群冲突，地方政治经济关系面临着急剧的变化。以雍正以来在哀牢山腹地的“改土归流”来看，清中前期以来地方上的族群冲突和政治运动，展现了与“氏羌的认同在推展中向外漂移”不同的另一类型边疆扩展形式。该区域在明代和清初尚被看作是“官不能制”的“土贼渊藪”、化外之地；随着汉人移民剧增，在雍正时期的“改土归流”运动中，清政府采取了“先革土司，后剿蛮夷”的军事策略，在打击地方土著群体的同时将高利润的盐井和茶山控制了起来。因生计受到影响而反抗的土著族群，则不断被杀戮，更多的人被驱逐到

澜沧江以西更为边缘的地区，清朝由此将边疆向外扩展。在这个过程中，以文献中称为保黑、自称为“拉祜”(*la⁵³ xo¹¹*)为代表的山区土著，以“五佛五经”宗教复兴运动，来反抗清政府的驱赶、镇压，并重新整合了社会秩序和文化意义体系。在清代“改土归流”的政治推动和汉人移民的活动日渐频繁的背景下，政府官员、地方土司、山区反抗者和移民共同卷入到了哀牢山腹地的国家政治和族群冲突之中，地方土著所经历的政治经济冲突和文化的再创造，亦同时促成了拉祜认同的兴起。

矿厂之利与汉人移民

面对新纳入王朝版图的西南省份，对云南土著政治力量的控制一直是明朝政府的首要任务。在先后镇压了洱海流域和中部山区部族的反抗之后，“三征麓川”继而解除了来自西部傣夷(摆夷)思氏政权的威胁。在武定等地的“改土归流”，又逐步解除了中部交通沿线地区的土著势力。同时，明政府不断向云南移民，通过军屯、民屯和商屯的形式，将内地江西、湖南、江南等省份的人口大量移往云南。不过，明朝政府的势力并没有深入到哀牢山区的元江府及其以南地区，这一区域仍属地方土司控制，人口也属不编丁的“夷户”。⁶及至明天启时期(1621-1628)，哀牢山区还是一个明政府无法控制的领域——鲁魁山是哀牢山的北部支脉、界乎内地与边外：

有土贼鲁魁、鲁克兄弟踞之，劫掠商旅，窥伺村庄，远近疾之。曰：“此鲁魁山也。”所谓鲁魁，在万山中，跨连新、习、蒙、元、景、楚之界，内则新平、新化、元江、易门、鄂嘉、南安、景东一带贼皆可入，外则车里、普洱、孟良、镇沅、猛緬、交趾一带贼皆可出。其所谓贼也者，初系新、习、阿、蒙

之人啸聚为盗，以其飘忽出没无常，故名之“野”，非土夷之外别有此种。⁷

被称为“野贼”、“土贼”的人群往往来自附近各州府，他们联合土著控制了交通要道，因此成为清初平定吴三桂(1680)之后需要首先考虑的善后事宜。言其重要，是因为哀牢山腹地资源丰富，有许多盐井、茶山，可通往澜沧江以西的各银矿，吸引了不少内地商人和移民。⁸于是云贵总督积极筹划，希图将这一区域控制起来，在解除“土贼”的问题的同时获得更多的盐茶之利。办法就是在哀牢山腹地新设一个府，“以新平、南安、威远、者乐、石屏等原牙错之地方为属，自足为云南雄郡，而安内攘外之功可立。”⁹这成为在哀牢山腹地“改土归流”的重要原因。

议设府治更直接的背景，是这一区域的汉人移民已经有了稳定的增长。随着清政府“摊丁入地”等政策推行后，内地各省人口大幅增长，使得18、19世纪进入云南的跨省移民急剧增加，这是哀牢山腹地族群关系改变的一个重要因素。根据李中清的研究，¹⁰从康熙三十九年(1700)到道光三十年(1850)的150年间，中国的人口从1.5亿增加到4.5亿，净增三倍；而西南云南、贵州两省的人口在此期间从五百万增加到两千多万，增加了四倍，高于全国平均的增长速度。显然，新增人口中有相当部分从内地省份迁移到云贵等西南边疆，而且其中的非农业人口从总人口中的5%增加到了10%。在云南省，主要交通道路沿线的平坝地区，人口更增加了五倍，但是农作物面积仅增加了一半，可见移入云南的内地人口更大量地转移到了商业及工矿领域，厂客(矿工)从乾隆十六年(1751)的约30万增加到嘉庆五年(1800)的约50万。在云南的人口构成中，乾隆十五年(1750)时移民占10%，在道光三十年(1850)时占到两千万人中的20%，约为三至四百万人。在“改土归流”之前已有大量内地人口移入哀牢山腹地山区，“改土归流”之后又有更多的汉人移民迁入，他

们通过与土著人民的交往，获得了各种各样的利益和生存机会。云贵总督张允随在其奏折中谈及移民的活动：

滇南田少山多。民鲜恒产，又舟车不通，末利罕有，唯地产五金，不但本省民人多赖开矿谋生，即江西、湖广、川、陕、贵州各省民人，亦俱来滇开采；至外夷地方，亦皆产有矿硎，夷人不谙架罩煎炼，唯能烧炭及种植菜蔬、豢养牲畜，乐与厂民交易，以享其力。其打槽开矿者，多系汉人，凡外域有一旺盛之厂，立即闻风云集，大抵滇、黔及各省居其一二，湖广、江西居其七八。现在滇省银、铜各厂，聚集攻采者，通记何止数十万人。……至夷方之厂，如兴隆厂坐落耿马，募乃厂坐落孟连，俱系内地民人前往开采。缘滇南各土司及檄外诸夷，一切食用货物，或由内地贩往，或自外地贩来，彼此相需，出入贸易，由来已久，如棉花为民所必需，而滇地素不产棉，迤东则取给于川省，迤西则取给于木邦，木邦土性宜棉，而地广人少，皆系沿边内地民人受雇前往，代为种植，至收成时，客商贩回内地售卖，岁以为常；又苏木、象牙、翠毛、木棉等物，则贩自缅甸，云连则购自力些，又各盐井，仅敷两迤民食，其永昌所属之陇川、遮放、干崖、南甸、盏达、潞江、芒市、猛卯等各土司土，因距井甚远，脚价昂贵，多赴缅甸之官屯地方买事海盐。以上各项，人民往来夷方，络绎不绝，其贸易获利者，皆即还故土，或遇贖本耗折，欲归无计，即觅矿厂谋生，凡此皆关滇民生计，自开滇至今，历来情形如此，非始自今日。¹¹

数十万内地移民为牟矿产之利，在广阔山区各矿厂间及滇缅商道上流动，又牵连着当地土著、土司和官府，而且矿厂所在地与内地之间的贸易额巨大，这一情形由来已久。但是，随着移民人口在嘉庆前后的急速增加，在哀牢山腹地山区活动的汉人已远远不止是往来滇缅贸易的商人或者活动于矿厂的厂客了。新增移民越来越多

地渗透到与山区土著群体的日常交往之中，在与盐井、茶叶贸易等有关的领域或者农业生产中，移民都与土著群体产生了越来越深入的联系。

吴大勋在其乾隆年间(1736-1795)成书的《滇南闻见录》中谈到，¹²本来云南汉人不多，往往是不得已留下来的戍守士兵和商人。近年来，一些官员及家属幕僚也留了下来。这些汉人中，来自江浙一带的好体面，不能吃苦，在城市居住“反客为主”，而本地夷人则住在山区。城市之外，开旅店饭馆的、做小贩的，乃至厂矿的厂民，就主要活动在夷人的山寨中，并以江西、湖南两省人为主。与山区夷人做生意时，他们习惯于蒙骗不善算计的夷人，所以往往只身来到云南后，经过一番笼络欺骗积攒了家业，娶妻生子：

虽穷乡僻壤，无不有此两省人混迹其间。……夷人最贪酒肉，昧于计算。江、楚奸民，平日以尺布寸丝、零星什物，频賒与之，遂置酒肉延之与啖，乘其醉后欢呼，出账指算，一任愚弄，茫然不知；甚至串一狡诘夷写成田契，哄其指印，遂以田亩准折。夷人以平日之賒欠，临时酒肉，尚感激信服而不知悔。更有一种桀诘之徒，佃种夷地，预以零星钱米假货于夷，届收租之时，以酒肉啖之，计算旧账，一二准作什佰，除租之外，反应欠找，积之数年，重利叠算，此田遂为佃有矣！

这种形式的通过日常交往的盘剥侵占，是汉人移民与山区夷人之间最典型和常见的交往。¹³到了道光年间(1821-1850)，哀牢山腹地的汉人移民已经占到当地总人口的约60%¹⁴——除了因为移入汉人人口的增加之外，还由于大量土著人口在汉人的挤压之下被迫迁往南部、西南部澜沧江以西地区。这一人口比例和族群生态的变化，是在移民在当地经济领域中的日常性的渗透，和同时间由政府推行的“先革土司，后剿傜夷”的“改土归流”政治运动的双重推动下发生的。

“改土归流”之初，根据云贵总督给皇帝的报告，在官府尚未控制哀牢山腹地、设置普洱府之前，一些被称为“野贼”的移民或土著，频繁地在接近内地的元江、新平一带活动：

云南历来野贼头目，平时皆居元江、新平之间，若一经生事，官兵剿捕，则遁入威远土州及普洱茶山等处，盖因素系伊等瓜分讨保之地，夷民岁岁纳银，如同租户，甚至井盐挨日收课，商茶按驮抽银。客贾保民，任其指使，供给食米，传报声信，官兵所向，贼早知消息，贼众所潜，官兵难得踪迹，所以查拿不易，剿捕颇难。……威远土州之地包鲁魁、哀牢，西南一面历来为野贼遁逃之藪。野贼敢于恣肆者，固由文武玩揭，然亦以有此威远一路可逃，及威远土司可恃也。威远土州刀光焕，平日苛索多端，夷民苦累，此次又隐藏野贼，通风馈食，令其实报，屡檄不遵。……威远土州，应请改土归流，一则云省门户坚完，再则夷民如出水火。其地请设抚夷同知一员，兼管盐井；经历一员，兼管司狱事；井大使二员，分管按板、抱母及各处土井，煎办盐斤。再猛班地方，离威远三百余里，应设巡检一员，就近办理民事。令各员尽革土司历来苛派款项，与民休息。自此以渐化导整顿，则历来野贼栖托之藪，可渐变成内地，而夷民永得免土司苛派之苦。¹⁵

官府所称之“野贼”，在方圆数千里的山区有很大的活动空间，特别是思茅等地的六大茶山地区，¹⁶夷民需向他们按年交纳银两，盐井也要向他们交“讨保费”，入山收茶的茶商则按马驮抽银。加之他们与威远土知州关系密切，于是“野贼”与茶商及官府的冲突，成为普洱设府，镇沅、威远“改土归流”的导火线。

“先革土司，后剿蛮夷”与盐茶之利

康熙年间吴三桂被清除之后，云贵总督蔡毓荣在《筹滇十疏》中通盘筹划云南的治理，《筹滇十疏》成为清代中前期政府处理云南事务的重要文件。他认为，云南汉夷交错，而土著夷人种类复杂，办法还是以夷制夷，安抚地方酋长，给予土司之职：

滇省汉土交错，最称难治。治滇省者，先治土人，土人安而滇人不足治矣；然非姑结之以恩而能安，亦非聚加之以威之所得治也。查土人种类不一，大都喜剽劫，尚格斗，习与性成。……故从来以夷制夷，不惜予之职，使各假朝廷之名器，以慑部落而长子孙。然武不过宣抚、宣慰司，文不过同知、同府，悉听流官节制，无敢抗衡，故安于并生而不为大患。¹⁷

“改土归流”则随着条件和时机的逐渐变化，不断向边疆土司地区推进。其中，除了移入汉人人口的增加为“改土归流”提供了便利之外，以哀牢山腹地的“边疆内地化”的过程来看，另一个因素则是从地方的改流之中，政府及官员对所能获得的利益的考量，如政治利益之外的财政经济的收益。¹⁸比如，对六大茶山的控制和随后茶引制度的实行，以及镇沅、威远的盐井收归政府所有后新增的大量盐税、新丈量的夷田获得的赋税，这些改流措施施行后政府获得的大量财政收益便是极好的说明。政府借“改土归流”对土著夷民的打击，最直接的方法便是将土地没收。云南土著夷民因尚未“归化”为在籍户口，一旦“小有动作，无非叛产”，土地于是借机被划为“叛产”没收。清军入滇以来皆以此为便利借口，占据民田。¹⁹此外不可忽视的还有热衷于“改土归流”的地方官员自己从中获得的私利，比如刘洪度、江兰等地方官吏所积极推行的“改流”和对夷人的镇压，不仅为自己积累了政治资本，也为自己牟取了大量经济利益。²⁰雍正二年（1724），威远、镇沅各盐井中的案板井、恩耕井、抱母井、香

盐井等井区被强行收归官有，定额产盐约450万斤，占当时全省井盐产量2,700万斤的约20%，征课银22,000余两；²¹雍正五年（1727）镇沅府改流，雍正七年（1729）将元江府所属的普洱通判改设为普洱府，下辖威远、宁洱、他郎、思茅几个州、县。

要获取盐井的利益，必须先清除土司的势力。于是“改土归流”就从鲁魁山“土贼”的内斗开始了：

雍正元年（1723）十月，鲁魁山“土贼”头目方景明、普有才与夷人头目（保目）施和尚素有矛盾，方景明居住在结白，普有才住扬武坝。方普两人合谋率领数百人攻杀施和尚，施带着家人逃到元江城，因元江知府与施和尚关系密切，能保护施和尚。无奈方景明、普有才围城紧急，守城副将只好把施和尚及其属下、家人三百多人赶出城，任由方、普处置。等云贵总督高其倬派出解围官兵到达元江城时，方景明、普有才早已经逃到方四、陈哈巴的村寨中。官军前往招降，方景明、方四出寨投降，普有才、陈哈巴则逃入山箐之中，随后，“复纠保夷劫掠茶山，参将张应宗率官兵追击，陈哈巴自刎死，并斩其子阿班，获有才妻子，有才遁，不获。”²²此前不久，云南巡抚佟毓秀曾经派其弟到威远，筹划将当地盐井收归官府经营，遭到土知州刀光焕的抵制。威远盐井交通较其他地区便利，产量高，盐价也便宜，由土司经营官府便没有利益，所以垂涎威远盐井的官员不少。刀光焕抵制巡抚说：“[盐井]历系夷民自煎自卖，商贩自运自销，官不过问，价轻利微，聊资夷食；若经官煎办，则公私增费，井价必贵，而夷甘淡食，此非远民之福也。”²³随后因佟巡抚被免职，此事也就无人再提。

普有才逃走后，正在威远处理盐井事务的威远知州刘洪度和游击杨国华与威远土官刀光焕闲谈此事，刀光焕说，“此人或许是逃到缅甸去了，我仅为一名土官，不敢多事。如果上面发下一个檄文来，我倒可以帮忙派人专门到缅甸去密查。”刘洪度听后，认为一定是刀光焕先藏匿普有才，又送他去了缅甸。于是上报以“知情藏匿”

罪，将刀光焕抄家革职，安置到江南省。刀光焕被解至省城时，到马王庙拜关帝，哭诉说：“我无罪蒙冤，死期也不久了。请神明鉴，让害我的人终不得好死！”²⁴这样，刘洪度即被任命为威远州同知，雍正二年（1724），镇沅、威远各盐井改为官营。

雍正五年（1727），总督鄂尔泰奏请革除镇沅土官刀瀚的世袭职位，委任刘洪度为镇沅知府，镇沅“改土归流”。镇沅改流之后，知府刘洪度残暴对待土著夷民：“归流新府，田土宜清，故山陬水篁，寸寸粮之；且谕三月为期，照亩上价。逾限不上，入官变卖。”²⁵刘洪度又放纵奴仆残暴虐待夷民、索要供应、摊派费用；要求夷民为他背送薪炭、蔬菜。雍正六年（1728）正月，摆夷（傣族）头人、镇沅土知府刀瀚的族人刀如珍不甘交出土地，于是联合山区傣黑头人老胖等，在山箐中宰羊盟誓后，率众先将抱母盐井捣毁，又乘夜包围刘洪度府，将刘全家杀光，惟留下一名平时善待夷民的厨子。二月，威远傣黑老胖及镇沅刀如珍等再度联合，将盐仓焚毁。总督派副将张应宗、参将丘名扬等人带兵围捕，千余户夷民投降，刀如珍则“仇愤已泄，情愿受缚就诛”。之后官兵抓捕百余人解送省城，总兵孙洪本接着便围剿躲进山里的傣黑，以火炮击杀数千人。²⁶

在镇沅府、威远州改流及普洱设府后，官方获得的直接经济利益就是田赋、盐井和茶山。官府控制了镇沅、威远各盐井，获得的盐产量约占全省的20%；普洱、镇沅两府清出夷田2,000多顷。²⁷此外，另一个重要经济资源就是普洱六大茶山的茶叶贸易和茶税。

雍正七年（1729），云贵总督鄂尔泰在奏请设普洱府时指出，从元江到车里（今西双版纳）的广阔山区幅员二千多里，又有摆夷、窝泥等群体抵抗官府。橄榄坝夷民的反抗被平定后，这一带地方联系着缅甸、老挝、莽（泰北）诸外域，因此应在普洱设府，以思茅通判管理茶山事务。²⁸从康熙四年（1665）开始，云南在北胜州（今永胜、永宁）开设“茶马市”，以云南的茶叶与西藏交易马匹，每两收税银三分。²⁹茶出产于六大茶山，即从思茅到车里的倚邦、架布、习崆、

蛮砖、革登、易武六处茶山。在这些山区，移民、商贩与土著杂居，以茶为市，茶叶贸易是基本的生活来源。³⁰雍正六年(1726)，莽芝茶山发生事变：³¹入山收茶的商贩往往借住在茶农家里，到莽芝头人麻布朋家中借宿的江西客商侮辱了麻布朋之妻，麻布朋一怒杀了江西商人，将他的辫子割下来给入山商人传看。商人们将有客商被劫杀之事报官，并认为这是受了橄榄坝土司刀正彦的指使。随即，副将张应宗率兵到莽芝，麻布朋已经逃到慢了、慢五等窝泥村寨发动各山夷人抵抗。官军进到倚邦、攸乐，各山夷人将官军围住，激战两昼夜后夷人败退，躲藏在山箐中袭击官军。直到雍正七年(1726)正月，官军才捕获麻布朋，将窝泥村寨的反抗平定。魏源认为，此次用兵，把自古汉兵从来没能到达的地方都打到了。考虑到明代王骥征麓川时“兵至遁缅、兵退还巢”，没有起到“征剿”的效果，所以鄂尔泰先命车里土司沿澜沧江堵截，官兵则以斧铍开路，一路烧栅填沟，“其六茶山四十余寨，穷目力不能遍搜一箐，及搜至，贼又他遁。乃用降夷向导，以贼攻贼，于是深入千里，无险不搜。”³²这便是魏源所谓鄂尔泰“先革土司，后剿傣夷”的改流政策。

在官军进占茶山之前，久已通行的惯例是由坐商在茶山收购茶叶，再由贩商将茶叶运到普洱交税之后，转运到其它地方贩卖，主要供应西藏。但商人对夷民的盘剥往往引发夷人与商人间的冲突，鄂尔泰便以此为理由，在思茅设立总茶店，垄断茶叶的收购和销售之权。于是思茅通判将新旧茶商统统驱逐，禁止私卖，命令茶农将茶叶交售到思茅茶叶总店。³³这一政策实施以后，种茶夷民苦不堪言。过去对商贩可以先付款，后交茶，相互之间可以协商通融，双方方便。现在民与官交易，没有通融协商的余地，而且各大茶山到思茅的路程不一，远者在思茅千里之外(如易武，在今中老边界)，即便近在思茅，也还有求官收购之苦。官府的各个环节都要贿赂，大称小斤的盘剥更无可奈何，“小民生生之计，只有此茶。不以为资，又以为累。何况文官责之以贡茶，武官挟之以生息，则截其

根、赭其山，是亦事之出于莫可奈何者也。”³⁴“改土归流”后，在官方的军事打击和经济压榨之下，许多土著夷人只得退避至澜沧江以西山区。同时，茶山的社会面貌发生了巨大变化：到了鄂尔泰的继任尹继善时期，“思茅、茶山地方瘠薄，不产米谷，夷人穷苦，惟籍茶叶养生。无如文武各员，每岁二三月间，即差兵役入山采取，任意作践，短价强买，四处贩卖，滥派人夫，沿途运送，是小民养命之源，竟成官员兵役射利之藪，夷民甚为受累”。³⁵

从雍正时期在哀牢山腹地山区“改土归流”的过程来看，在革除土司、打击地方土著势力的过程中，官府和官员本身都获得了政治和经济上的利益。刘洪度借普有才事件打击了刀光焕，革除了刀瀚，自己也当上了镇沅知府，并将盐井收归官营，这是过去云南巡抚想做而没有做到的。六大茶山的变化也如此，鄂尔泰借商夷冲突之机将茶叶专营权垄断起来，经济上受到剥夺的还是茶山的夷民。在政府一方，经过“改土归流”，盐税、田赋和茶叶之利都有增加，于官于私都有好处。可是革除土司之后，摆夷、傣黑、窝泥等被称为“傜贼”的山区民众遭受到政治上的沉重打击和经济上更深入的压榨，为这一地区更加剧烈的族群冲突埋下了伏笔。

“压盐致变”中的官夷冲突

茶叶贸易的政策在“改土归流”以后又作了调整。乾隆十三年（1748）就茶叶贸易实行了茶引制度。出于马帮贩运的方便，云南茶叶以七圆饼为一筒（重四十九两），以三十二筒为一引，每引征税银三钱二分，每年颁发三千引，由丽江府按月发给茶商，再由茶商赴普洱府收购，运到中甸与藏民交易，延续滇藏茶马贸易的定例。³⁶

至于盐法，云南以井盐为主，在明代之前由民间自行煎卖，不承担赋税。明代开始征税，每百斤征银六至八厘；明末孙可望大军

入滇后，将盐税加增为一分四五厘。吴三桂时期(1672-1681)，为了筹措军费又将盐课增加了四倍，并在省城设总店运销，除了每年征课银近三十万两之外，每年更获利银二万两，除了镇沅、威远的土司地区外，盐井完全由官府控制。由于云南各地盐井的总产量不能够完全满足全省的需要，云南各地盐的供应来源地不同，销售地区也有定例。东北部昭通、东川两府销川，东南部广南、开化府销粤盐，怒江以西销缅甸盐。乾隆以后，云南省销盐达到3,700万斤，征正课杂款银140万两，每百斤课税三两。镇沅、威远各井，主要销往普洱府、顺宁府、元江府、临安府及澜沧江西岸猛猛、耿马、车里各土司地。³⁷

官运官销的井盐，由各府、州、县按定额数目到盐井领取，再各自分销并征收盐课，不能越界贩卖。但云南是多山之地，那些远离交通要道的山区村落分散，居民稀少。地方官为了完纳盐课，担心如果定额销售的盐斤不能销出，就会影响到自己的考成，于是将额定的官盐按照里甲户数来分摊，规定百姓要限期缴出盐课，称为“烟户盐”。³⁸山区百姓人口多的人家倒还可以完纳，贫穷人家人口又少的，上一期的官盐还没有吃完，下一期的又派到了。这样累计，欠下的盐课已到了无法负担的地步。乾隆后期的征缅战争耗费了大量的地方财力，最后也影响到盐政。³⁹本来各盐井灶户从官府领柴薪本钱，汲卤水煎盐，交足定额产盐量之后，往往还有剩余盐斤作为自己的利润；地方官则领取额定盐斤发售，并从获利中扣除一部分作为盈余，这样，官员和灶户都有利可图。不过行之日久，地方官与井官(比如盐井大使)暗地沟通，与灶户合作，多生产余盐充作私盐销售。这些余盐更便宜，官盐自然滞销。一方面地方官有尽销官盐的压力，因为这影响到考成，关乎做官前途；另一方面又希望从余盐中获得利益，中饱私囊。渐渐地，盐政的腐败理所当然。于是云南巡抚刘秉恬干脆下令，各州县每销售十万斤井盐，都要加售一、二万斤，收入作为办公经费。一些灶户由于成本增加：

将净盐搀和灰沙，多凑斤两。州县官运去不能按月行销，因有派累之事。迨至乾隆五十六年[1791]，盐道蒋继勳将安宁等井私煎之盐，仅用官银收买，并发州县销售，欲以弥缝无著亏空，而应销额盐积压愈多。于是州县官又有计口授盐，短秤加课之弊。按照烟户，无论男女老幼，皆有应交盐课，日日追呼，家家不免，库款日亏，官追日急。百姓穷苦已极，迤西一带奸民遂至聚众抗官，殴毙差役，焚烧房屋。前年威远保黑滋扰，即有此等奸民。前任巡抚江兰并不奏出，惟称保首札卡勾结众保作乱。江兰带兵擒获首逆，余匪逃出边外，藏匿山谷，时出抢劫。⁴⁰

因为盐课亏空既多，官员又从中营私，于是销盐地区的地方官最为关心余盐的多寡，对额盐置之不顾。起初按人口强行售盐，到了后来干脆“无盐有课”。百姓向知府、巡抚投诉，他们自然袒护州县官，“州县官之无良者，深以士民为仇，追比愈急，或力毙于庭，或拘死于狱。控之督抚，仍发州县官，遂酿成大祸”。⁴¹到了嘉庆二年(1797)三月，云南全省各地几乎都发生了因“压盐致变”而将官员、胥吏杀死的民抗官事件。“保黑滋事，皆由盐斤堕销，地方官按户派买，借债缴课。”⁴²直到嘉庆四年(1799)年底，新任云贵总督初彭龄奏请盐务归民，灶煎灶卖，由井收课，才算缓解了官民矛盾。所以当时的学者师范谈到：

雍正间煎盐二千七百二十八万七千四百余斤，正课银二十七万八千余两，盈余银四万七千七百两，如是而已。后来加煎加销，盐政大坏，民力不堪，奸民承之而起，围城缚吏，剜眼投火，皆以盐为口实。窃惟滇之幅员可以包江浙两省，而地丁银粮曾不及其大府之一。江浙山郡甚多，亦如云南，而赋役悬殊者，则不均之故也。地方官无漕粮之转移，不得不假盐课以补苴罅漏，大吏又视行盐之区为利藪，官累日深，民怨滋起，职是之故。

夫滇之兵米仅足以养兵，盐课银以支官俸，兵饷犹不足，岁仰给于各省协济银累巨万，疲内郡以济边方几为瓯脱无用之地。惟开滇时田赋甚轻数百年来习以为固然。一旦清厘，其势有不能行。况于盐务，略一加煎加销，群呼而起，祸几不测，方今正额且不能销，所加化为乌有，愈贫者愈贫，由计之不审也。⁴³

云南的地方官没有漕粮之类可以营私的机会，往往以盐井为逐利的目标。这样，镇沅、威远这两个哀牢山腹地的产盐要区，就成为总督、巡抚们特别关注的地方，而这一带的土著民族，自然就受到了他们的政治军事策略影响最深的人。

生活在镇沅、威远山区盐井区域的土著群体傣黑，继雍正时期的抗争之后，在乾隆、嘉庆之交再一次卷入到与官府冲突的地方政治中。在镇压傣黑的地方大吏中，云南巡抚江兰又是与盐政密切相关的人物。江兰出身于两淮盐商世族，其堂兄江春是最得乾隆皇帝宠遇的两淮商总，曾在江家园林接待过乾隆南巡。江兰以捐官升任巡抚，乾隆六十年(1795)从河南巡抚调任云南。嘉庆元年(1796)六月，威远的抱母井、恩耕井被洪水冲毁，江兰隐瞒灾情未向皇帝报告，使得威远盐井的盐课危机更加严重。十月，普洱、威远交界山区的傣黑扎那、扎杜、扎克帕等率众在易守难攻的牛肩山聚集，进攻官兵和汉人村寨，巡抚江兰及提督乌大经调兵剿捕，攻下牛肩山，将扎那枪毙。一部分傣黑在扎杜、扎克帕带领下逃到猛邦(今勐班)山区固守，在抵抗中又杀死奉命征剿傣黑的傣族土官周靖，余下的牛肩山傣黑投降了官军。“压盐致变”加之讳灾不报被告发后，江兰被革职，自己赔偿五万两白银了事。此后，云南盐法才因之改革。⁴⁴继嘉庆元年之后，嘉庆二年(1797)，普洱镇总兵永宁和提督苏尔相在威远西南部山区俘获了另一名傣黑首领扎杜。在官军的进攻下，傣黑退入威远西部的深山中。傣黑所聚集抵抗的威远牛肩山、大芦山、白马山等各处山深箐密，也容易在失利的情况下退

往澜沧江西岸，所以当时官军的政策便是：将傣黑赶过澜沧江，“江外”便是官方视为“野傣”领域的边外勐勐、孟连土司的领地，官军沿江防堵，就可以解决傣黑的问题。⁴⁵

这一次威远的“傣匪滋事”与雍正年间(1720年代)的“傣贼作乱”，共同的特征是都有针对官府的盐政和盐井的目的。前一次是焚烧盐井和盐仓，后一次则是“压盐致变”，反抗官府。不过，嘉庆皇帝也在后一次的傣黑事变中质疑了地方大员的真实动机：盐商出身的巡抚江兰等人，在盐井出了问题后借机以“傣匪谋反”来掩盖盐井被毁、“压盐致变”的事实；而总督富纲调任云南前任职漕运时，就有贪污的嫌疑，于是趁机将傣黑事件夸大，借机镇压，以便将功抵过。⁴⁶

而另一方面，比较两次傣黑的反抗，雍正年间的抵抗是由几个山区、坝区群体联合起来，共同抵制清政府“改土归流”的企图，因此，整个哀牢山腹地山区的不同群体都参与到了抵抗之中，其中摆夷(傣族)土司的领导支配的角色是很明显的。而且，被政府官员称为“土贼”、“傣贼”的人的成分也非常复杂，其中既有从内地汉人地区逃往山区的豪强，也有摆夷、傣黑、窝泥等群体。比如，道光《普洱府志》记录说：

镇沅自雍正四年[1726]改土归流，参革土官刀瀚。族舍刀西明等纠合傣黑共千余，放火劫杀。又，余老二供：同伙夷人五百窝泥、四百傣黑、三百大头傣摆、二百摆夷。领头是土官兄弟刀应才、圈罗周保罗、黄庄张把司。是年，威远傣夷黑老胖等，接连镇沅余贼肆掠乡村，焚烧盐仓。⁴⁷

但是在嘉庆时期的抗争中(1790-1800年代)，史料不断提及的是威远山区的傣黑因不满而抵抗官府，遭到镇压。参与镇压的除了官兵，中坚力量还是当地的摆夷(傣族)土目和手下土练，其中汉人移民的参与角色也更加清晰。嘉庆时期，越来越多内地汉人来到威远山区垦殖。嘉庆元年(1796)三个在威远厅作差役的贵州人康兴、王

珍、蓝贵自觉能言善辩，便向巡抚江兰自荐进牛肩山招降杨扎那，不料杨扎那不从，反将三人杀死。在官府与傩黑的战斗中，几个摆夷土目家族率领土练立下了赫赫战功：

猛班土把总周靖，土目喃乃子。嘉庆元年[1796]，保匪杨扎那滋事，聚众于牛肩山。靖奉调带练协同官兵征剿，贼众逃散。该匪复窜入土地塘焚掠，靖又带练进剿阵亡。周靖子周朝经，以父死于保匪，日夜思复仇，获“紧皮方”，制大力丸，能避刀枪。督练二百五十名，示以忠义，往剿保匪人人争先。⁴⁸

从这些地方志中可以看到，到了嘉庆时期，虽然经过了“改土归流”，一些中下级的土目仍然保留了下来，他们被纳入到清政府的国家体系中，以为官府出力为己任。从喃乃，到周靖，再到周朝经，三代人名字的变化，实在也映证了他们与汉文化、与官府的关系的变化，以及他们与山区群体傩黑的关系的变化。国家势力在威远的深入和渗透不仅是政治经济或军事上的，同时也是文化上的。虽然威远山区的傩黑一直扮演着反抗者的角色，坝区的摆夷精英已经渐渐地将其角色从反抗者转换为合作者和对付反抗者的国家代理人。

哀牢山腹地的族群生态与傩黑的兴起

明代以前，移入云南的汉人移民基本上经历的是“汉人的夷化”的过程，⁴⁹自明朝开始，内地进入云南的汉人随着人口的增加或军事征伐，逐渐由交通沿线向西南部山区扩展，地方文献中对云南西南部山区腹地的土著群体的记录和分类也经历了从笼统粗略到复杂细致的变化。这一变化同时也显示了清政府和地方群体的关系的日益密切，以及外来汉人移民与本地土著之间互动的关系日趋紧密。因此，官府与夷民、汉人与夷民、夷民与夷民这几类关系的变化，

从“改土归流”前、“改土归流”中、到“改土归流”后的雍正初年，乃至嘉庆初年都经历了巨大变化。云南边疆与内地的分界从元江河谷向澜沧江东岸扩展的过程，也可以看作是一个政府的“剿抚、改流”政策的推进、移民的持续增加和深入、土著民族的逐步退让、地方族群政治关系重新建构的一个过程。

在哀牢山地区，明朝通过“改土归流”建立了景东府，又在镇沅、威远建立了土司管理的镇沅土府和威远土州。在明朝中期，这样的一条汉—夷冲突的“边疆线”还停留在哀牢山外的景东府和楚雄府南安州（今双柏县）及新平一带。⁵⁰雍正时期哀牢山腹地的“改土归流”，其结果就是将流官政府向外延续推展了。不过，这种延续的首要政治基础，是频繁的汉人移民活动、足够强大的国家的管制能力，以及政府从中获得的各种利益。因此由元江向哀牢山腹地、及其后向澜沧江以西推进的流官政治，是一个延续性的、将原来处于模糊状态下的土司领地改为府、州、县辖区的“边疆内地化”过程。其中，一方面汉人移民的人口及其活动能力提供了重要的社会条件，另一方面汉人移民也在王朝边疆少数民族政策的庇护下，相应持续地增加着。

在流官控制的“内地”，与土司管理的“边疆”这个区域的分界向西南扩展的最初，汉人移民对土著夷人的了解是模糊不清的。所以当明代及清代早期的汉官遇到了土著夷人的抵抗时，文献对景东、南安、元江等哀牢山地区的夷人描述，就是“野贼”、“土夷”这些最粗略的纪录；或者说，当时的官府并没有兴趣去了解土著到底是些什么群体。正如吴大勋所说：

滇省僻在西南，土地瘠薄，夷性愚蠢，固可鞭垂使之。但其地处处皆山，深岩穷谷，每多人迹不到之处。而土著无非一种，性情嗜好，不与华同，设有扰累，负隅倔强，恃险跳梁，俱不免耳。官斯土者，勿扰二字，为治滇之要着也。⁵¹

他指出，非汉的一类，即土著夷人；而汉与土著夷人之间的冲突，原因就是土著夷人受到了骚扰，生活受到了影响。

随着清朝国家对西南山区的控制不断加强，及与此同时汉人移民对哀牢山腹地渗透的愈加深入，土著夷人受到的骚扰也越来越严重，他们的反抗也就越来越频繁。在明清之交，哀牢山区发生的土著抵抗事件有比如：“罗舞[婺]罗应奎、李大等，因时遭兵焚，赋役繁重，民多怨者，乃挟各种僮夷为乱，肆行劫掠。”⁵²之后，在雍正“改土归流”时期，威远僮黑老胖与摆夷刀如珍反抗“改土归流”；雍正十年(1732)又一次的“僮贼叛”，将元江土戛把总刘瑑杀死。⁵³刘慰三认为，哀牢山区土地贫瘠，夷人穷苦。他们抵抗官方的盐茶政策，是因为“害之所生，利之所出”。山民仅有的生活资源，成为官员、兵役营利的机会。官员短价强卖，贩卖私茶私盐，夷民的苦累灾难由此而生，于是发生了塞井毁灶烧盐仓的抵抗，最后盐课无出，地方官也为此付出代价。⁵⁴在这些山区，随着汉人移民的活动愈加频繁、官府的控制愈加深入，地方资源和经济利益逐步被官方和移民挤占和控制，外来移民与土著群体的往来互动也越来越深入，土著的抗争也逐步升级。“改土归流”后不到一百年，至嘉庆以后，内地省份移入到哀牢山腹地山区的汉人，已经远远超出了原先的矿厂厂客或货郎商贩的活动领域，汉人移民已经接近当地总人口的三分之二。史家方国瑜从地方上的户口登记来计算，普洱府在道光年间土著夷民与汉人移民的人口比例达到了如下情形：

表一：普洱府土著与移民人口之比例(单位：户)⁵⁵

	土著户	屯民户	客家属	土著户占总户数的比例
宁洱县	4,091	3,036	3,434	38.73%
思茅县	1,016	2,556	3,105	15.21%
威远厅	3,062	5,171	433	35.3%
他朗厅	30,410	30,171	650	49.6%

大量汉人移民到山区垦殖，使土著受到挤压而迁往更边缘的山区。⁵⁶而且这一个“汉进夷退”的过程——在官方的“先革土司、后剿蛮夷”的政策推动和官、商的重利盘剥，加之移民的日常侵夺之下，山区土著因抵抗而被驱逐——总体上这也是土著族群的生存领域被移民占据后，官、民、夷混合、冲突的过程。在这一过程中，夷人的反应便是在出于自我保护的群体动员之下，卷入到由国家政策驱动的族群冲突中。

这样，“倮黑”就从哀牢山腹地的众多蛮夷之中脱颖而出。

清中期的文献反映了当时官员或文人的看法：广阔的哀牢山腹地山区不同群体的非汉族群，可以由粗到细分为三个层次：最粗的分类，比如“滇南虽称百蛮，要之不过爨、僂两种。爨盛于东，僂盛于西。其大概然也”。⁵⁷更细一层的分类，则将这一带地区的各族群区别为：濮、爨、僂、倮、和泥、西番、白等几类。比如“镇沅直隶州，人皆倮濮，俗近羈縻。田地多瘠薄，倮蛮刀耕火蓐”；⁵⁸或“威远州，濮洛蛮地，洪武时开设”；⁵⁹或者，“苦葱，爨蛮之别种也，自元时归附，今临安、元江、镇沅、普洱有此种”。⁶⁰当清政府官员或地方文人越来越了解地方群体，或者地方土著卷入国家的地方事务越来越多的时候，文献对地方族群的类分也就越来越细致复杂了。而且，地方上族群间的互相联系，无论合作还是冲突，都与哀牢山区的历史变化和社会资源分配有着密切联系。从清代中期形成的文献特别是地方志中，就可以看到这一地区的非汉土著族群本身的复杂性。此时地方文献列及的土著“种人”群体如下表：

表二：哀牢山区及邻近各州县方志中的“种人”⁶¹

府属	州县	种人名	备注详述	清代以前的“种人”记录
普洱府		苦葱、僂夷、旱摆夷、花摆夷、蒲人、扯苏、黑濮、龙人、阿佻、长头发、莽人、三撮毛	共 12 种	

	宁洱县	白窝泥、糯比、苦葱、利米、缅和尚、缅甸国艮子、老挝、佯瓦		
	思茅厅	黑窝泥、苦葱、缅和尚、缅甸国绷子、三撮毛、佯瓦、白罗罗	共7种	
	他郎厅	傩黑、白窝泥、糯比、飞头僚、瑶人、佯情、缅和尚、佯瓦、老挝、白人、白罗罗	共11种	
	威远厅	黑濮、缅和尚、白罗罗、傩黑(野傩)	牛肩、磊钟二山雄峙南北，大芦山极高峻，为傩黑所居，距习环江不远，最称险要，对面即缅宁厅属之猛猛、孟连土司界。	威远州，濮洛蛮地。
景东直隶厅		大罗罗、喇乌(临安、景东)、古宗(流入，与民杂居)，小古宗、白人、傣夷、蒲人、窝泥、白罗罗	川居者大半江南籍，其次则江西、湖广，山居者皆上著夷人	昔朴、和泥二蛮所居。
镇沅府(镇沅直隶厅)		傣夷、蒲人、窝泥、古宗、小古宗、苦葱	共6种	濮落杂蛮所居。《元史》作昔朴、和泥二蛮。
顺宁府		大罗罗(傩罗)、黑罗罗、小罗罗、蒲人、大傩黑、小傩黑、利米	共7种	蒲蛮居之，即古濮人；傩罗，土著之乌爨也，为哀牢九族之一。
	云州	小列密、大傩黑	民多寄籍，夷人刀耕火种	
	缅宁厅	夷人与府同		

从上表可以清楚看出，列入地方志中的地方群体数目众多，并广布于哀牢山腹地及澜沧江两岸。地方文人除了记录这些群体，也作了一些区分，尽管这种区分非常粗略：或为“哀牢九族之后”、或为“濮落杂蛮”、或为“昔朴、和尼”二蛮。不过，除了对他们进行过类别粗疏的区分之外，不论他们是谁，大量仅留下名称的土著群体都在其后的文献中消失了。比如“古宗”、“小古宗”、“黑濮”、“长头发”、“飞头僚”等等，或者简单如“杂蛮”。这些“杂蛮”即便如前述仅仅被看作是“非汉一类”的许多人群，也在哀牢山腹地的社会转变中，在“傣黑”兴起和壮大的同时，改变了他们的身份，从文献中消失。

总合而言，居住在云南中南部山地的哀牢山地区及澜沧江以西的顺宁府的夷人族群，在清中期文献中提到的有：大罗罗、小罗罗、黑罗罗、白罗罗、大傣黑、小傣黑、小列密、利米、蒲人、黑濮、窝泥、白窝泥、古宗、小古宗、苦葱、熨夷、汉摆夷、花摆夷、扯苏、龙人、莽人、阿佤、三撮毛、诺比、佤堕、佤瓦、喇乌、白人等等。在大量汉人移民进入之前，在河谷坝区居住的比如摆夷(大体上为今天的傣族)大多信奉小乘佛教，地方土司也多为坝区摆夷。山区群体，比如蒲人、苦葱、罗罗、窝泥、傣黑，他们有的刀耕火种，有的开垦梯田，长期以来各有自己的活动领地，族群之间维持着相对稳定的动态平衡。不过，随着汉人移民大量进入及“改土归流”的推行，土著族群不仅经济负担急剧增加，而且基本的生存的资源如土地、茶山也日渐受到移民的侵夺蚕食。在这一背景下，土著与移民、官府的冲突和自我保护的社会动员实属必然，傣黑由此从众多的土著族群中冒升出来，成为一个在抵抗、迁徙中日渐壮大的群体。

雍正时期(元年[1723]、五年[1727]、七年[1729]、十年[1732])，傣黑卷入了刀如珍抵抗刘洪度的行动之中，因烧毁盐仓，被官军在山箐中击杀数千人；在老胖、扎铁匠等人的率领下数次抵抗，又数次被官军围剿。嘉庆时期傣黑的抵抗就更为频繁：嘉庆元年(1796)

扎卡、杨扎那，二年(1797)杨扎杜，四年(1799)杨金。这些抗争都主要是在澜沧江东岸的威远、镇沅、思茅一带发动的，而且每一次都遭遇到失败——每一次，清政府调集的军队都把傣黑赶到深山，不是“斩杀过半”，就是“击杀数千人”。⁶²最后威远地区的反抗群体只好迁往澜沧江以西的猛緬(今临沧)、猛猛(今双江)、大山(今澜沧)等地一带，与另外一部分群起抵抗的傣黑会合，⁶³通过发动更大规模的宗教运动，使其社会内部达成了相当程度的整合，并坚持与清政府和当地土司抗争，直到光绪末年被清政府完全控制。

傣黑的抗争，是一个起于雍正初年的“改土归流”，延续到光绪末年的持续的社会动员的过程。在这一动员中，文献中的傣黑、自称意义上的拉祜(而非国家民族识别后的拉祜族)经历了失落故土，卷入到由汉人移民发动的宗教运动之中，失败后又有大量族人继续迁移到缅甸、泰国等阶段。最先起而抵抗的威远、镇沅山区傣黑，因生活在盐井周围而成为最先、最直接受到盐政变化影响的人群；同样，窝泥则是生活在茶山地区，因官府收缴茶山利益而深受影响的族群。在雍正之初的1720年代，那些被称为“土贼”或“野贼”的群体，其中混合了许多不同的人群，其中亦包括一些踞地称雄的汉人移民，他们有的与土司往来，成为控制交通要道的豪强。不过在官府看来，那些抵抗清政府的地方土著与占山为王、在茶山收取“讨保费”的强人之间，并没有太大不同，一概以“土贼”称之。后来反抗的群体越来越集中，抵抗官府的阵线也发生了变化，特别是“改土归流”后，逐渐转而以傣黑的抗争为主了。原先在“改土归流”中利益受到损害的共同利益群体，比如摆夷，经过官府的收编之后，与山区傣黑之间的关系随之被分化。摆夷的精英被纳入到国家体制之中，傣黑却继续被国家排斥，被云贵总督当作“国家的边疆”，驱赶到澜沧江西岸去，⁶⁴与从缅甸改流后南迁的及原先就生活在那里的另一些傣黑汇合。他们被官方视为“江外野傣”，发动了更多的以“佛教”为号召的抵抗运动。⁶⁵

在哀牢山腹地，“改土归流”之前族群关系的动态平衡包含了这样一个内容：广阔的山区容纳了许多被挤压的外来群体，他们在不断的互动、融合中又产生了新的群体。文献说，“古宗，乃西番别种。先为吐番部落，与滇西北接壤，流入鹤庆、丽江、景东三府，土流兼辖，与民杂居”；又说“古宗，多山居，种地而食，性嗜酒，男女皆负薪柴野蔬入市，必易一醉而归；其衣服或麻或布，女人辮发，至老不束髻；婚礼以银或牛，无拘数目，娶日，亲戚会饮，吹芦笙为乐，无床褥，环火而眠；丧葬火化，即于焚处掩土葬之”。⁶⁶也就是说，哀牢山区曾经有吐蕃部落移入，当地称为“古宗”，故此云南中部的古宗是从滇西北藏民地区迁入的族群，而且迁入时间既久，风俗也有很多变化。另外还有罗婺，原是武定部落居民，因明代武定府“改土归流”，一部分罗婺（或称“武定居民”）迁到景东府，成为山区的一个族群；白人，也是从剑川、大理一带自明代以后迁入的群体。⁶⁷

傣黑作为哀牢山脉中的一个群体，像苦葱或蒲人一样，早已生活在哀牢山区及澜沧江两岸的景东、顺宁、镇沅、威远等一带山区，⁶⁸只不过在雍正（1720年代）、嘉庆（1790—1800年代）及其后的抵抗运动中，以宗教运动发动的社会动员把更多的不同土著群体纳入到傣黑之中，甚至还包括了汉人移民。在镇沅的振太地区，明代还曾有蒙古人迁入，以铁为姓。而今天的拉祜族中，从双江到澜沧，都有铁姓家族。⁶⁹在傣黑的历次抗争失败后，与傣黑（拉祜）一起南迁的，还有老缅（乌参）、傈僳（或写作力所、力些）等群体，如今都已经“拉祜化”，放弃了自己原先的族群身份转而认同拉祜人，不过习惯上，还被称为“拉祜栗所（力所）”、⁷⁰“拉祜老缅”。⁷¹总之早期的哀牢山区各族群在文化上、语言上有许多共同性，但由于历史过程的差异，他们不一定秉持共同的族群自我意识或文化归属感。傣黑的形成既然作为一个历史过程，可以看到其中既包含了某些群体如“乌参”、“栗所”投入到拉祜身份当中的情况，同时也存在着因为历史过

程的差异，在傣黑的兴起过程中，许多在文化上具有诸多相似性的群体，却维持着与傣黑不同的族群身份的例子。

这一过程中，清代中前期文献上记录过的一些族群消失、融入到拉祜之中，而另有一些延续了下来、有了新的发展。今天在哀牢山腹地的山区再也找不到“古宗”，可是在拉祜人中，一些人会把祖先的居住地联系到更远的北方；也有的追溯祖先时，说来自江西，或者南京应天府。这样的叙述既可以看成是对历史记忆的表达，但在某些情况下，却是对现实政治的诠释。例如，苦葱（即“苦聪人”）和喇乌在语言上都与拉祜语类似，特别在苦聪文化中，命名习俗、创世神话、家庭结构等很多方面，都与拉祜有共同点，因此在1987年云南省政府将苦聪人通过“民族识别”划分为拉祜族。⁷²不过，就族群身份建构的过程而言，拉祜与苦聪的“身份动员”的历史并不相同，没有同时卷入到因共同的历史经验，特别是“五佛五经”宗教运动所动员起来的拉祜身份之中。即便在自称为“拉祜”的群体中，也有少部分未曾深入地卷入到宗教运动和族群冲突中，在信仰和社会机制上与大部分拉祜有较大的分别，比如居住在临沧地区南美河谷的拉祜人就属这样的情形。⁷³南迁的“傣黑”，自称为 *la⁵³ xo¹¹* 的拉祜，在族群自我意识中还保留着失落家园的历史记忆和仪式、宗教信仰上被整合、动员起来的共同归属感。⁷⁴今天分布在不同地区的拉祜，从泰国北部到哀牢山区，都会用自己原先的迁出地，或者所属群体来描述自己：拉祜南美、拉祜坝卡、拉祜舍勒，或者拉祜老缅。在这个意义上，拉祜是一个从冲突和抗争中，在哀牢山区和澜沧江两岸动员起来的族群。它的历史根植于哀牢山地区的古代族群，但是不同的群体自清代中期卷入到以傣黑为主的抗争之中开始，他们共同的抗争历史，加之由宗教运动实现的内部的文化整合，使得傣黑一步步成为了今天的拉祜族，国家的民族识别政策又再丰富了它的内涵。

哀牢山腹地的族群关系，在清代国家的主导下发生了转变。随

着汉人移民的增加，傜黑被驱赶，摆夷被收编，还有的逐渐汉化，另一些则留了下来。原先的“蛮夷之地”，风俗也发生了变化：

镇沅所属之恩乐地方，三月初三日，士庶咸诣文昌宫庆诞，谈演《大洞经》，土人于是月内宰牛、猪祀祖，又每人用鸡一只，割取鸡骨卜卦占年，名曰叶命，并治酒会饮，各送糯饭一包，山花一束；九月收获既毕，将前获秧篱燎火，治祀祖鸡，此鸡嫡亲宗族得食，出嫁女亦不与焉，祭名谓之落劳；虽俗尚与中土异，尚非黷于淫祀者，亦听其从俗而已。⁷⁵

从“改土归流”之前地方族群关系的平衡，到经过“改土归流”，地方社会纳入清朝国家之后达成的新的平衡，卷入到国家之中的不同族群面临着不同的命运。成为文献中的傜黑和自称意义上的拉祜的这群人和他们的后代，不得不继续应对着针对他们生存的一次次挑战。

注释

- 1 王明珂：《羌在汉藏之间：一个华夏边缘的历史人类学研究》（台北：联经出版事业股份有限公司，2003）；王明珂：《华夏边缘：历史记忆与族群认同》（台北：允辰文化实业股份有限公司，1997）。
- 2 王明珂：《“惊人考古发现”的历史考古——兼论历史叙事中的结构与符号》，《中央研究院历史语言研究所集刊》，第76本，第4份（2005），第569-624页。
- 3 有关“改土归流”与清帝国的扩张及“内部殖民”的讨论，参见John E. Herman, “Empire in the Southwest: Early Qing Reforms to the Native Chieftain System [在西南的帝国：清代早期的“改土归流”],” *The Journal of Asian Studies* 56.1 (1997): pp. 47-74.
- 4 David B. Bello, “To Go Where No Han Could Go for Long: Malaria and the Qing Construction of Ethnic Administrative Space in Frontier Yunnan [到汉

- 人不能久居之地：瘴疠与清代云南边疆治理空间的建构],” *Modern China* 31.3 (2005): pp. 283–317.
- 5 2007年4月8日，云南省思茅市更名为普洱市，治所仍驻思茅，原思茅市普洱县恢复宁洱县旧称。更名与近年普洱茶产业的发展有极大关系。见《云南省思茅市更名为普洱市》，《云南日报》，2007年4月9日。
 - 6 方国瑜：《简述清代在云南的汉族移民》，载方国瑜主编：《云南史料丛刊》，第11卷（昆明：云南大学出版社，2001），第675页。
 - 7 倪蜕：《滇小记》，载《云南史料丛刊》，第11卷，第132页。
 - 8 “沅江武定之间有鲁葵山，方千里，民皆蕃发，劫掠流毒，官兵不能制也。地险绝，鸿荒以来，未见天日。过此则银厂在焉，富甲于江浙。”见陈鼎：《滇黔纪游》，载黄元直等修：《沅江志稿》（据民国十一年开智印刷有限公司印本影印）（台北：成文出版社，1968），之《武备志》，第147页。
 - 9 倪蜕：《滇小记》，载《云南史料丛刊》，第11卷，第132页。
 - 10 James Lee, “Food Supply and Population Growth in Southwest China, 1250–1850 [中国西南人口与食物供应的增长：1250–1850],” *The Journal of Asian Studies* 41. 4 (1982): p. 711.
 - 11 见《张允随奏稿》，载《云南史料丛刊》，第8卷，第683页。另参见有关云南与南亚、东南亚商业史的研究：Bin Yang, “Horse, Silver, and Cowries: Yunnan in Global Perspective,” *Journal of World History* 15.3 (2004): pp. 281–321; Bin Yang, *Between Winds and Clouds: The Making of Yunnan, Second Century BCE to Twentieth Century CE* (New York: Columbia University Press, 2009).
 - 12 吴大勋：《滇南闻见录》（乾隆四十七年本），载《云南史料丛刊》，第12卷，第17–18页。
 - 13 在1950年代的许多社会历史调查材料中，乃至笔者在田野调查中的观察，“汉—夷”的经济交往与上述描述非常相似。一个上万人口的乡，数十户汉人就可以从与少数民族的往来中控制当地经济，累致巨富。
 - 14 方国瑜：《简述清代在云南的汉族移民》，载《云南史料丛刊》，第11卷，第675–681页。
 - 15 高其倬：《筹酌鲁魁山善后疏》，载《云南史料丛刊》，第8卷，第444页。

- 16 云南产茶历史悠久，云南南部澜沧县尚有成林的千年古茶园，(唐)樊绰《蛮书》最早记录了南诏的产茶区域及饮茶习俗。
- 17 蔡毓荣：《筹滇十疏》，载《云南史料丛刊》，第8卷，第444页。
- 18 阮元等：道光《云南通志》之《食货志》，载方国瑜主编：《云南史料丛刊》，第12卷(昆明：云南大学出版社，2001)，第564页。
- 19 倪蜕：《滇云历年传》，第12卷，载《云南史料丛刊》，第11卷，第103页。
- 20 同上，第94页。
- 21 见《大清会典事例》；道光《云南通志》之《食货志》，第564页。
- 22 黄元直等：《沅江志稿》，第149页。
- 23 倪蜕：《滇云历年传》，第12卷，第93页。
- 24 同上，第93-94页。
- 25 同上，第98页。
- 26 见师范：《滇系事略》，载《云南史料丛刊》，第11卷，第26页；道光《普洱府志》，第13卷，第17页；倪蜕：《滇云历年传》，第12卷，第98-99页；魏源：《西南夷改流记》，载《云南史料丛刊》，第8卷，第470页。
- 27 阮元等：道光《云南通志》之《食货志》，第359页。
- 28 鄂尔泰：《请添设普洱流官营制疏》，载鄂尔泰等修：雍正《云南通志》，第29卷之五(上海：上海古籍出版社，重印自台湾商务印书馆版景印文渊阁《四库全书》，第570册，第419页)。
- 29 《钦定大清会典事例》，载《云南史料丛刊》，第8卷，第212页。
- 30 刘慰三：《滇南志略》(成书于光绪五年，材料出自道光时期)，载《云南史料丛刊》，第12卷，第203页。六大茶山之所属，不同材料有细微差别。设普洱府后，每年先采办进贡所需普洱茶(团茶、芽茶、蕊茶、茶膏)，之后方允许民间贩茶。
- 31 倪蜕：《滇云历年传》，第12卷，第99-100页。
- 32 魏源：《雍正西南夷改流记》，载《云南史料丛刊》，第8卷，第470页。
- 33 “思茅六茶山地方事务，从前贩茶奸商重债剥民，各山垄断，以至夷民情急操戈。查六山产茶每年约六七千驮，即于适中之地设总茶店买卖交易，不许客人上山，可永杜绝挑衅端。客商买茶，每驮纳茶税银三钱，令通判管理试行，一年后征税若干，定额报部。”鄂尔泰：《请添设普洱流官营制疏》。

- 34 倪蜕：《滇云历年传》，第12卷，第101页。
- 35 尹继善：《筹酌普思元新善后事宜疏》，载《云南史料丛刊》，第8卷，第449页。
- 36 《大清会典事例》，第242卷之《茶课》，载《云南史料丛刊》，第8卷，第218、449页。
- 37 倪蜕：《滇云历年传》，第12卷，第85页；阮元等：道光《云南通志》之《食货志》，第561页。
- 38 阮元等：道光《云南通志》之《食货志》，第561页。
- 39 同上，引总督富纲《疏》、巡抚初彭龄《滇省盐法疏》，载《云南史料丛刊》，第12卷，第563页。
- 40 同上，第564页。
- 41 师范：《滇系》，载《云南史料丛刊》，第12卷，第564页。
- 42 见《清仁宗实录》，第58卷，第25-28页，载云南省历史研究所编：《〈清实录〉有关云南史料汇编》（昆明：云南人民出版社，1984），第374页。
- 43 师范：《滇系》，第564页。
- 44 李桓：《国朝耆献类征》，第99卷，第7册（南京：江苏广陵古籍刻印社，1990），第81-83页。
- 45 《清仁宗实录》，第8卷，第5-6页，载《〈清实录〉有关云南史料汇编》，第1卷（昆明：云南人民出版社，1984），第555页；《清仁宗实录》，第58卷，第8-9页，载《〈清实录〉有关云南史料汇编》，第2卷，第192页；《清仁宗实录》，第112卷，第14-16页，载《〈清实录〉有关云南史料汇编》，第2卷，第194-195页。
- 46 《清仁宗实录》，第56卷，第37-38页，载《〈清实录〉有关云南史料汇编》，第2卷，第191页。
- 47 郑绍谦：道光《普洱府志》，第13卷（昆明：云南省图书馆藏本），第17页。
- 48 夏鼎等：道光《威远厅志》，第5卷（昆明：云南省图书馆藏本，道光十八年修），之《秩官》。
- 49 马曜：《马曜学术论著自选集》（昆明：云南人民出版社，1998），第538页。
- 50 “景东古橄外荒服，地名柘南，蛮名猛谷，又名景董，为昔朴、和泥二蛮所居。掌印同知署在土城内，建于洪武二十三年[1390]，至明末戊子，僭叛焚毁。康熙十年[1671]内，野贼出没无常，故设隘堵御。”徐

- 树闾：雍正《景东府志》，第2册（昆明：云南省图书馆藏抄本），之《建置沿革》。“南安州，汉为双柏县地。健林苍山，……昔爨祖瓦晟吴立栅其上，不隶它部。至高氏封于威楚[大理国时期]，始隶焉。红石岩碑，在州东百里。明万历年[1573-1619]，都司张守仁剿野贼至此，斩四渠长，埋其首，立石碑于上，勒‘镇压土夷’四字。”刘慰三：《滇南志略》，第104页。“新平县金营山，旧为丁苴蛮所居，明邓子龙平之。鸣鼓营碑，在县西北三里，碑文曰：‘破敌军山，平核桃箐，焚白改寨，扫麻栗湾，擒斩万计。万历辛卯[万历十九年，1591]孟秋念三日，副总兵丰城邓子龙立’。”刘慰三：《滇南志略》，第321页。
- 51 吴大勋：《滇南闻见录》（乾隆四十七年本），之《各府》，载《云南史料丛刊》，第12卷，第7页。
- 52 徐树闾：雍正《景东府志》之《祥异》。
- 53 黄元直等：《沅江志稿》，第149页。
- 54 刘慰三：《滇南志略》，第198页。
- 55 据道光《普洱府志》、道光《云南通志》，道光十六年稽查。参见方国瑜：《简述清代在云南的汉族移民》，载《云南史料丛刊》，第11卷，第675-681页。
- 56 “上谕，云南地方辽阔，深山密箐未经开垦之区，多有湖南、湖北、四川、贵州穷民，往搭棚寮居住，砍树烧山，艺种包谷之类。此等流民在开化、广南、普洱三府为最多，请仿照保甲之例，一体编查”。见夏鼎等：道光《威远厅志》，第3卷，第49页。
- 57 檀萃：《滇海虞衡志》（成书于乾隆时期），第13卷，载《云南史料丛刊》，第11卷，第228页。
- 58 刘慰三：《滇南志略》，第330-332页。
- 59 倪蜕：《滇云历年传》，第94页。
- 60 刘慰三：《滇南志略》，第106页。
- 61 根据刘慰三：《滇南志略》；倪蜕：《滇云历年传》；王崧：道光《云南志钞》；徐树闾：雍正《景东府志》。这些材料主要皆描述了道光以前地方脉络中的“种人”分类。
- 62 见师范：《滇系事略》，载《云南史料丛刊》，第11卷，第26页；道光《普洱府志》，第13卷，第17页；倪蜕：《滇云历年传》，第12卷，第98-99页；魏源：《西南夷改流记》，载《云南史料丛刊》，第8卷，第470页。

- 63 根据地方文献，猛緬在乾隆十三年(1748)“改土归流”后改称緬宁。在摆夷进入猛緬之前傣黑已经是猛緬的土著居民，他们主要是由东面迁入猛緬地区的。见邱廷和：《緬宁县志稿》(昆明：云南省图书馆藏本)。也就是说，清初被称为“傣黑”的群体，主要分布在澜沧江两岸的哀牢山腹地山区的顺宁府、景东府、威远州等地。
- 64 “嘉庆八年九月，巡抚永保、提督乌大经调兵驱逐傣黑出境，以威远同知所管之香盐井分归抱母井大使经营，改为香盐井大使。”见道光《普洱府志》，第3卷，第17页。
- 65 见马健雄：《从“傣匪”到“拉祜族”：边疆化过程中的族群认同》，《历史人类学学刊》，第2卷，第1期(2004)：第1-32页；Ma Jianxiong, “Shaping of the Yunnan-Burma Frontier by Secret Societies since the End of the 17th Century [十七世纪末期以来秘密社会与滇緬边疆的塑造],” *Moussons*, vol. 17, no. 1 (2011): pp. 65-84.
- 66 刘慰三：《滇南志略》，第261、332页。
- 67 阮元等：道光《云南通志》，之《南蛮志》，“种人”，载《云南史料丛刊》，第13卷，第348页。
- 68 “景东故夷地，终明之世，鲁魁、傣黑交战其中。守巡洱海道张某，行文以公为舍人，责其督耕。又奉文以程氏旷年久不承袭，例降一等，准公袭原卫左所，试百户。带兵剿贼，至那敦杀人厂遇伏，身中流矢，归至蛮窝卒，葬于蛮板山。”见程含章：《九世祖文俊程公传》，载方树梅编、李春龙等点校：《滇南碑传集》(昆明：云南民族出版社，2003)，第202页。
- 69 见中共镇沅县委宣传部、镇沅县民委编：《镇沅风情》(昆明：云南人民出版社，1989)，第106-107页。
- 70 “栗所，傣黑之别种也，语言服饰俗习均同傣黑，性较傣黑强而洁，好猎，恶与人交。居深箐中。俗畏出痘，而出痘者亦无。间有出者，全村均远徙而避之。”见邱廷和：《緬宁县志稿》，第17卷，无页码。
- 71 见徐永安、李炳南等：《澜沧县老緬人社会历史调查》，载思茅行署民族事务委员会编：《思茅拉祜族传统文化调查》(昆明：云南人民出版社，1993)，第224页。
- 72 苦聪人被识别归并为拉祜族的过程历时两年多。期间，哀牢山区及红河流域的镇沅、金平、绿春等县民族事务委员会分别组织苦聪人村民

代表到各地参观、座谈，并于1986年与澜沧拉祜族自治县互访。根据相关各县民族工作部门的调研讨论，云南省政府决定确认苦聪人为拉祜族的一个支系。1987年9月，云南省政府宣布苦聪人应识别为拉祜族。详见镇沅县志编纂委员会编：《镇沅彝族哈尼族拉祜族自治县志》（昆明：云南人民出版社，1995），第89-90页。

- 73 例如，嘉庆初年，李文明邀请张辅国在位于今临沧、耿马、双江三县交界处、位于南美河谷西坡的大亮山中部的坝卡一带建立佛寺，以此为基地进攻缅甸。战争失败后，大量村民逃离南美河谷，南迁耿马土司境内。他们自称为逃亡中掉队了的“拉祜南美”或“拉祜改心”。他们中的一部分人继续往南迁徙到傣黑山地区，一部分经由佤山进入缅甸，还有少部分则在耿马的勐撒、富荣一带定居下来。至今，仍有留居在南美河谷的少量拉祜人，他们自称是在战争失败后的迁徙中“掉队的拉祜”，即“拉祜甩(*la⁵⁴ xo¹¹ sui³¹*)”。由南美和坝卡一带迁往耿马的拉祜人的情况，来自笔者田野笔记(2005-7-25)；另参见马清宝：《耿马的民族介绍(拉祜族)》，耿马县政协文史资料委员会编：《耿马文史资料》，第2辑(临沧：临沧行署文化局，1992)。
- 74 在笔者进行田野调查的澜沧县木嘎地区，报告人谈到“拉祜”的意思时，其中一种解释是：“拉祜，是唱长调的结尾词。就是‘把大家召唤起来’的意思，‘喔——拉祜！’这样唱”。田野笔记(2005-5)。
- 75 刘慰三：《滇南志略》，第332页。

第二章

拉祜的宗教运动与身份动员

“改土归流”后傣黑/拉祜在迁移中的宗教运动

从拉祜的角度看来，虽然对历史的记忆与汉文献的记载不同，但历史对现实的影响，却以更为强烈、直接和生活化的方式表达了出来。在清军的打击下，拉祜被迫退往后来被称为“傣黑山”的澜沧江西岸今双江县、澜沧县一带山区，但是拉祜的抵抗仍在江东岸景谷山区民众的记忆中留下了深刻印记，这从当地的传说中可以看出：乾隆五十八年（1793）正月，牛肩山拉祜人忍受不了清政府的勒索和苛刻，在杨扎那、杨扎杜兄弟的率领下不交税，不出杂役。杨扎那和杨扎杜在大柏树丫口和老营盘设了两个营地坚持了三年，清政府从外地调兵进攻，但后备供应很困难。据说，皇帝下旨，“一升黄金换一升米也要打”。清兵把土炮抬上山，寨门被轰破，连守门狗都被打死。这一带还有不少当年的营盘、村寨及梯田遗址。清军在杨扎那突围的路上设了陷阱，攻破营盘后百姓被屠杀，扎那掉入陷阱，被清军杀害。后来杨扎那被杀的地方出现了一个大土堆，人们把它叫做“傣黑王坟山”。¹逃跑的拉祜人横渡澜沧江到蛮蚌、大山等地。直到十七八年后一小部分又回到了澜沧江东岸山区。

牛肩山的抵抗失败后，逃往澜沧江西岸的人群中也有一些是卷入到拉祜与政府军的对抗中的汉人。例如，石姓始祖原籍景东府，明代入滇军籍；清乾隆年间石姓祖先迁到威远（景谷）牛肩山，娶傣黑女子为妻；嘉庆元年（1796）牛肩山战事中与鲍姓青年等七人由牛肩山出逃过江，因无船摆渡只好曳水牛尾渡江，结果四人在江中遇难，仅有三人到达。所以石家的后代不吃水牛肉成了家规。²据澜沧江西岸大山乡的石家传说：

我们石家祖先拉着牛尾巴渡澜沧江来归顺了王佛爷。这一边以王佛爷为大，供奉“佛天地”。石家祖先的后代由王佛爷取了名字，一个住在蛮海，叫石朝龙；一个住在凤凰山下，叫石朝凤；一个住在树多的贤官寨，叫石朝芳。后来封为三家土司。³

光绪十三年（1888），石朝龙被委任为世袭大山土守备，石家逐渐成为澜沧最大的土司，⁴在缅泰交界的山区，石氏土司家族的影响一直非常深远，至今依然。

少部分拉祜人在反抗后仍在景谷留了下来。景谷县永平镇（勐嘎）蛮令村的拉祜人祖先罗二参加了牛肩山的拉祜起义，因为臂力大被推选为头目。后来战斗中罗二被清军打死，族人渡江逃难。一些无法过江的老弱，三五人一起躲在山里，渐渐发展成村寨，至今已七代人。他们自称为“锅搓”，他称为“黄肚皮傣黑”或“黄拉祜”。⁵在今天的民族调查中被称为“拉祜族”或者“拉祜西”的仍居于澜沧江东岸山区的人群，一直被其他族称为“傣黑”或“黄傣黑”，其自称“锅搓”在拉祜语中的一种解释是 *kho³³ cho³³*，即“山里人”；另一种解释是 *qo⁵⁴ cho³³*，意为“老九”，是神话中大神厄沙的最小一对孩子的后代。⁶

在大量哀牢山腹地山区拉祜族人失败、被驱赶而渡过澜沧江之后，另一批从临沧一带南迁的拉祜也越过小黑江，两股不同方向来源的拉祜人汇集在澜沧江西岸的山区，于是这一带山区在嘉庆时期就被称为“傣黑山”。在这里已经有所发展的“佛教”，即区域性的

“佛区”政教系统随即逐渐强大起来。根据1950年代在靠近景谷勐班渡口的大山乡一带的调查，⁷从牛肩山南逃的石姓青年渡江后归顺的王佛爷，在拉祜语里为“洛底帕”(lo⁵³ di⁵⁴ pha³¹)，意为“龙佛爷”即“最大的佛爷”或即“王佛爷”。在拉祜与汉族的战争失败以后，“洛底帕”领着拉祜来到东河一带，赶走了这里的傣族和另一种叫“搓先甬”(意为蛮横的人)的族人，建立了佛堂。1959年12月，到这一带进行调查的拉祜族社会调查组成员们，在靠近佛堂大门的废墟中“发现几块残碑，横额是‘天地日月’，碑之两侧有石柱，一柱上刻‘天宝龙，地奉真’等字，碑心右侧刻‘奉上’，左侧刻‘天朝’。据说洛底帕会拉祜话、傣话、汉话和佤话”。⁸这里便是五佛(或六佛)的“王佛爷佛”之地。“洛底帕”在山间建了佛堂后，每年的四月十五、八月十五这两天，村民都来朝拜，他也只在这两天和大年初一才与百姓见面，主持大家一同念经的仪式，并告诫大家要如何做人、劳动。之后大家一起跳歌，仪式达到高潮。四月十五的朝拜，“洛底帕”要向群众布置春种和求雨，八月十五则庆贺秋收、求天晴，即在雨季与旱季过渡的时节都举行较大型的仪式。逢过年和火把节，人们也到“洛底帕”佛堂前跳歌朝拜。“洛底帕”掌管着12个卡些(kha⁵⁴ je³³)头人，每个卡些负责数量不等的几个寨子，这些卡些还兼任村寨的小佛爷。正月初一、初二，村民要送一碗酒、一对糯米粑粑、一斤肉、一碗热水到卡些家，用热水给卡些洗手，而后大家共同向厄沙(ω³¹ ja³³)的神桌叩头。这一制度实行了三代“洛底帕”之后，清军攻过江，本地转由雅口土司李先春管治，1918年又改为大山石氏土司统管，佛区的制度被废除了。传说“洛底帕”临死告诉大家：“我死后还会回来的。在我还没有回来的一两年中，若有人来要土地就给人家，不要与他们闹架，因势力不如人家大。当我回来时，河水从头清到河底，土地也会回到老百姓手里。”⁹

早在雍正十年(1732)的“改土归流”期间，大量傣黑、摆夷民众，在思茅蛮坝河蝙蝠洞聚集，朝拜“仙人”，以“佛教祭典”为名，

并以木刻传递的方式召集各山土著。为首的刀兴国率众围困思茅，砍伐茶树，毁塞盐井，第二年被云南提督蔡成贵及临元镇总兵董芳率兵镇压。¹⁰

嘉庆初年的拉祜反抗，在澜沧江东岸的景谷山区和西岸的缅宁山区几乎是同时发生的。澜沧江西岸靠近缅宁一带山区，拉祜首领李文明、李小老从南栅请来铜金和尚在坝卡建庙，作为组织手段与清军对抗。¹¹僧人铜金、铜登所居的南栅佛寺位于距澜沧江渡口较远的傛黑山中心区，前述王佛爷山则较靠近景谷勐班渡口。至于南栅佛寺与王佛爷“洛底帕”的关系，民间的传说都认为“王佛爷”即“蛮大佛”，也是以南栅为中心的“五佛五经”，或称“六佛”的一个部分。今天文东、班海一带，亦名“六佛地”，即蛮大、怕赛、那东、班崴、班糯、户卜六佛；其南部竹塘、东主一带，也有“五佛五尊”之称，即东主、迤宋、允怕、贤官、庆佳五佛。¹²所谓“五佛”、“六佛”，不过是一个对“佛区”体系的概括性说法。虽然至今仍不清楚铜金、铜登所属教派的具体发展过程，但可以确定的是，这一教派与清代康熙、雍正年间以大理鸡足山为中心发展起来的以佛教为旗号的“大乘教”有密切关系。¹³不过自清乾隆以来，南栅凭据地理上的优势，已经逐渐发展成为澜沧江西岸山区的一个宗教中心，并在澜沧江两岸山区发挥着重要的影响力。¹⁴

铜金和尚等人在澜沧江西部山区建立的“五佛五经”系统，最初发端于杨德渊的传教活动。根据一份1950年代抄录、嘉庆十年（1805）写成的《蛮糯傛黑众等改心向善原本簿》的记载，杨德渊祖籍酉阳州，¹⁵生长在大理鸡足山并在鸡足山出家。杨德渊曾游历缅甸木邦（今缅甸掸邦兴威），乾隆征缅战争之后，来到澜沧江边西岸的蛮糯一带，并往来居住于江西的蛮糯（今双江县忙糯，后改名上改心）与江东的景谷大石房（今勐班）两地。根据这份文献，杨德渊身材矮小，仅四尺多高，但是他知识渊博，诲人不倦，谈经演课，道法精通。至乾隆五十五年（1790），杨德渊在南栅修建了佛寺。他

培养了很多徒弟，其中著名的有大徒弟铜登、二徒弟铜渭、三徒弟铜碑和四徒弟铜金。铜碑与江东率众抵抗清政府的拉祜首领杨金往来密切，铜金在澜沧江两岸也交结甚广。¹⁶杨德渊死后，四徒弟铜金继承了南栅佛寺的控制权。可以看到，杨德渊和他培养的弟子们在澜沧江两岸和云南、缅甸各地非常活跃。他们的交际网络遍及云南及上缅甸，频繁往来于大理府、木邦宣慰司、普洱府、顺宁府各地，最重要的是，他们在澜沧江两岸山区民众中享有超凡的声誉和影响力。同样也可以看到，嘉庆年间的抵抗运动是同时在澜沧江两岸的傣黑山区和威远江流域兴起的。

又根据云贵总督的奏折，来自内地的汉人铜金和尚与铜登和尚在傣黑山传教多年。嘉庆初年，他们发动“野猓”四五千人，在孟连、勐勐土司管辖的地区树立营栅，并进攻接近缅宁附近的军营哨卡。¹⁷驻普洱和缅宁的官军及车里（今西双版纳）土司军队应征沿澜沧江及缅宁以南围堵，官军不断由北向南进攻驱赶，并向“傣匪”和佻瓦发出告示：你们希望能返回故土谋生，无奈又有官兵堵截，又因饥荒缺粮才沿途抢夺粮食。与其抗拒官军而朝不保夕地逃亡，不如投降官军，否则总会被诛杀殆尽。¹⁸从文告中可以看出，这些敢于对抗官府的傣黑民众，是因为丧失了故土而“饥苦无聊”。地方文献记述，普洱镇下设立的防堵夷人的汛、塘、哨之兵，“兵丁每处或四五十名，或二三十名，离营鹜远，散碎零星。平日徒作践夷人，有事即先遭残害。”他们时常与土著居民冲突，“平时欺压夷人，又被反抗的夷人报复”是较为普遍的。直到1950年代的各类“社会历史调查”报告中，拉祜村民仍然不断地提到历史上“杀汉灭债”的反抗。¹⁹

从拉祜的传说及地方上的传承来看，傣黑山地区在佛教的名义下发动的宗教动员中，僧人铜金等外来汉人，主要还是在以拉祜和佻瓦为主的族群中组织起对抗土司和官府的社会动员的。²⁰文献也提到，从大理来的僧人即杨德渊到澜沧江两岸的佻瓦、傣黑中传播与当地傣族奉行小乘佛教不同的另一类佛教，修建佛寺。他因劝人

改心行善而被尊为“佛爷”。²¹其后铜金、铜登等人逐步建立的佛区系统，直到清末被摧毁前，一直肩负着这一地域内拉祜和部分佤族的社会动员和区域性政治管理的双重功能。²²

铜金和尚、铜登和尚等人因为卷入并领导了傣黑的反抗运动，成为傣黑与清政府讨价还价的代表。傣黑从勐緬、景谷等地迁入孟连土司辖地之初，并没有自己的政治首领，既不属于緬甸管辖，也不属各土司。后因为勐连、勐勐土司的赋税严苛，他们在李文明率领下占据了勐勐城，把土司赶到緬宁。李文明担心遭到土司报复，便到位于小黑江以南的南栅，请来铜金和尚，铜登则留在原驻地。铜金帮助李文明在小黑江以北靠近緬宁山区各地建佛寺，以南美河谷的坝卡为基地，把当地五十多个村寨的民众组织起来，进攻緬宁。²³在嘉庆四年(1799)官军攻克緬宁的坝卡寨后，铜金、铜登投降。云贵总督永保在奏折中称，根据数次调查，铜金和尚原是汉人移民，在获得委任为土司职衔后，更俗名为张辅国。²⁴另根据当时的官府查问纪录，勐勐等地村寨头人过澜沧江向官府报告说，“众人心服，是以情愿归他[张辅国]管束。……况且我们傣众有二万多人，他如何能把我们强逼，实是我们都情愿各图安静度日。”²⁵

嘉庆四年(1799)，云贵总督富纲指挥官军攻克坝卡，铜金和尚投降接受招安，被委任为南兴土目并更名张辅国，负责管理傣黑山事务。²⁶但由于拉祜人迁入后，自然又占据了原属孟连土司、勐勐土司管辖地区的山区，引起了山区拉祜与坝区傣族土司在税收、土地上的频繁冲突。为了防止緬甸军队乘机进犯，嘉庆十七年(1812)，总督伯麟调集澜沧江附近各傣族土司兵练，在南兴诱擒张辅国，押解到緬宁斩首。²⁷之后，更多的汉族移民随即从景谷、緬宁进入南部拉祜山区，新迁入的汉族移民与拉祜在资源上的矛盾再度加剧。光绪七年(1881)，占据郡城抗官失败后逃往傣黑山的汉族首领杨三与张辅国的后人张登发合作，率领拉祜再度对抗猛猛土司，力量有了扩张。光绪十三年(1888)清军渡江西进，在傣黑

山设立镇边直隶厅，在山区的南、北部设上、下改心巡检，隶属镇边厅（嘉庆十八年即1813年张辅国被斩首后，倮黑山北部便已先易名为“上改心”）。光绪十四年（1889），南栅、木嘎一带倮黑再度起兵，皆被云贵总督岑毓英调集军队镇压。“光绪十七年[1892]，尉迟参将因欲重开募乃老银厂（嘉庆十五年封闭），侏侏、倮黑相互勾结，劫杀尉迟参将于老厂附近之石门坎。倮黑遂蜂起叛乱，到处烧杀不已，此即所谓东主五佛反叛之事也。十年秋九月，官军援至，上峰委周保林为参将，前来统帅土汉官兵，渡河进攻，倮黑屡败。于是所有倮夷携带家小，弃寨而逃，为营聚于孔明山下，官军与土勇大举围剿，力攻数日，一战而歼灭之，地方始告稍安。”²⁸至光绪二十九年（1904），张登发之子张朝文与刀文林、李三民、罗扎布等人一起再发动了拉祜对抗清政府的战争，最后被缅宁士绅彭坤等人组织的团练所镇压。²⁹

虽然拉祜的抵抗前仆后继，不过在拉祜族民间的传说中，这些抵抗总是与厄沙佛祖联系在一起的。澜沧江西岸山区以南栅佛寺为中心的佛区体系，从嘉庆至光绪的一百多年间，在不同时期，被分成五个、六个或更多的区域。据《南栅佛草志》的记载，南栅佛寺由“佛祖帕”主持，“佛祖”的学生被派到不同的地域建立佛区，如勐糯佛、东主佛、卡朗佛、蛮大佛等等。在南栅佛寺的系统中，苴摩（*jo⁵⁴ mo⁵⁴*）有领导卡些和百姓的权力，另外有“拉”的官职，负责佛寺的内外联系等事务。佛寺内有大佛爷，主管烧香、点蜡，讲经说理，并领导各地佛寺的内部事务。佛寺培养的学生中，成绩不俗者可升为佛爷。许多人成为佛爷之后还俗，还可以获得苴摩的职权，派往各地主管各佛区的中心佛寺、村寨和百姓。逐渐地，由于他们影响巨大，还俗的佛爷做了苴摩的，当中有的人也被百姓称为“佛祖”。

除了前述著名的王佛爷之外，从南栅学佛而成为倮黑山政治领袖的著名人物还有不少。例如：喜太爷，原是木嘎护各（今富角）的一个孤儿。到南栅学佛之后成为佛爷。随后还俗当了苴摩，曾率众

向北进攻到缅宁，向西进兵上、下昆马一带（在今缅甸佤邦境内），清军打过澜沧江以后被俘虏，毙于上改心。甲布太爷，原木嘎勐俄（今勐糯）人。到南栅学佛后成为佛爷，还俗后又派到木嘎做苴摩，领有木嘎十六寨的卡些和百姓，并以木嘎为中心打败邻近佤族。阿霞胡主（即“阿三佛祖”或“三佛祖”），学佛于南栅，升为佛爷。还俗后获得苴摩之职，领有大山、拉巴、束九、东抗等山区一带的百姓和卡些。其后，阿三佛祖与木嘎甲不太爷、南栅甲朵（扎朵）一起合兵进攻西盟佤山，在西盟的勐砍建立了统治。³⁰

如前述，每一个佛区管辖许多村寨（如勐糯佛，管木嘎十六村），³¹各村建立佛房（或称 *fu³¹ ye³¹*、*xo³⁵ ye³¹*，佛页、贺页），由“帕”（*pha³¹*，和尚）或点香人（也有称“庙祝”）主持。不过，从现存嘉庆初年的抄本经文来看，³²其中既有《药师琉璃光如来本愿功德经》这样的佛教经典，也有《太上玄灵北斗本命延生真经》这样的道教经典。可见在当地被称为“佛教”的宗教运动或者如一些研究所称的“大乘佛教”，³³从经书、信仰内容、崇拜方式、传承等方面而言，不但混合了佛、道，而且宗教领袖早已创造、发展了一套信仰和解释的体系，与拉祜的社会组织结合成一个有效的社会动员系统。有文献称佛房的崇拜对象是“三清古佛”，³⁴也有说是“玉皇”，如：“保黑山创建佛房，内供玉皇，不知国家政府，仅知孔明老爹。丧火葬。……每年六月二十四于庙前男女齐集，夜间燃烧松炬，名曰烧火把，看火色如何定年岁之产丰歉。”³⁵《新纂云南通志》收录的云南巡抚永保、提督乌大经在嘉庆年间的奏折，描述了地方大员所见到的铜金和尚“竟是喇嘛，而非和尚”：³⁶张辅国奉命从大蚌渡口（今双江县）过澜沧江到威远勐嘎（今景谷县永平镇），会见普洱镇总兵、顺宁府知府及普洱同知等人：

张辅国及各保黑头人言语俱极恭顺，丝毫不敢违拗。其向称僧人者，并非和尚，竟系喇嘛，著黄衣与西藏无异，经典亦熟。

傣黑之肯为恭敬，亦如西藏番众之敬黄教相同。又加以素日甚能笼络人心，机巧诡诈，所有土司派累、众人之事而张辅国皆矫其弊而行之，是以众夷心悦诚服。³⁷

南栅佛寺最后在光绪末年被缅宁士绅彭锷等人率领的团练武装焚毁，不过佛寺的一些遗物还是保留了下来，其中有南栅村民传为“厄沙佛祖”制的篆字“福禄宝印”，和二至三厘米长的金属稻谷粒。佛祖用它教谕大家，将来有一天，稻谷可以这么大。³⁸

神话所诠释的宗教运动与族群冲突

拉祜神话所表述的记忆，既涉及祖先南迁及过澜沧江的历史，更多的还联系到厄沙佛祖的事迹。也就是说，在长期的拉祜社会动员中，像铜金和尚、铜登和尚和他们的后继者，作为王朝政治边缘的移民精英，他们往往以“厄沙佛祖”为号召，不断地宣称厄沙佛祖已经回到世界上，领导拉祜对抗清政府和听命于清政府调遣的傣族土司，与主流的政治力量相抗争。在光绪二十九年（1904），铜金和尚即张辅国的后人张登发与李三民、刀文林等人领导的拉祜反抗中，木嘎河谷及以北南栅等地的拉祜和佤族村寨都被动员了起来：

有妖僧刀文林者，自称缅王三太子，煽惑保民在班利制造枪炮，意图叛乱。木嘎、哈卜马一带保民附从之。李三民亦与刀文林勾结，共同作乱。时普洱镇高德元、参将王伯诚调集各土司哨官，集中南洼。³⁹夏四月，保伴匪民来攻上允，官军与之战于那朗口，参将王伯诚死焉。保伴亦终败退。高德元随即率军进攻木嘎不逞，复派各哨官率土勇分道由战马坡方面进攻，而自率大军由那朗方面进攻，大破保伴，遂入木嘎，匪众各自逃散，陆续清剿，至夏六月，渐告平息。刀文林事败远遁，李三民亦知事不可为而逃。⁴⁰

“妖憎”刀文林并非拉祜人，⁴¹ 不过班村曾是刀文林制造枪炮、组织民众的根据地。报告人扎娃谈及百年前的事件时，有这样的叙述：⁴²

以前木嘎河谷由上允傣族管，老百姓下河捉鱼也要交税，由波力(*bo³³ li³¹*)负责背鱼去上税。一天他刚走到山丫口，背后一个禄衣禄裤的人伸手搭在他的肩头，这就是造天地、管万物的大神厄沙。厄沙给了波力特别的力量、总是与波力在一起。一天厄沙告诉他说：“我要回勐缅密緬去(*mu⁵³ me⁵³ mi³¹ me⁵³*，指今临沧)，你留在木嘎，不要到勐缅密緬来找我。”傣族要来跟厄沙争地盘，所以厄沙回到勐缅密緬，他问傣族：“这里的土地是谁砍树开辟的？”当初开辟勐緬(*mu⁵³ me⁵³*)的时候，厄沙曾在地下埋了一棵柏木。于是厄沙告诉与他争地的人：你若证明勐緬是你开辟的，就把柏木找出来。傣族找不到埋柏木的地方，厄沙轻易把柏木从地里起出来给傣族看，傣族没有话说，地盘还是厄沙的。厄沙去到勐缅密緬三天三夜后，波力就跟到了，他们各占一个山头，傣族拿金银给厄沙作贡礼，却分不清谁是厄沙、谁是波力。厄沙告诉波力说：波力，你不能接受傣族送来的金花、银花，也不要说“好”。

傣族来到了波力的地方，送他金花和银花。波力双手合十，低头说：“这些东西好。”波力并没有照厄沙的话行事，所以等傣族走后，厄沙告诉波力：“你搞错了，要出大问题了！”就问波力：“接下来，你是想死，还是想‘抵住’？”波力说：“我想死。”傣族回去后想：收礼的这个人一定不是厄沙，厄沙是不会说什么东西“好”的。于是傣族来攻打，把波力、厄沙打死了。当然厄沙没有真的死，傣族把烧红的铁棒插进厄沙的肛门，厄沙都死不了。倒是厄沙教他们：你们去把南栅的佛房烧掉，我才会死。于是傣族来烧掉了南栅贺页。厄沙死后，傣族用他起初埋在地上的柏木做了口棺材，把厄沙同波力一起放在棺材里埋了。夜里，墓中响起了三排炮声，厄沙冲出坟墓升天走了，只

在坟头留下一双鞋、一张纸条，写着：不到二千年，人是找不到厄沙的。厄沙的坟在勐緬密緬，厄沙是没有来处的。

厄沙消失后，上允坝子的河滩上出现一个男婴，是个孤儿。一对傣族老夫妻收养了他。长大后，孤儿每天包着冷饭去放牛，总是又把冷饭带回来。在放牛的地方，他总是弄些石头洗了放到陶土锅里煮，然后把石头剥了与放牛的孩子一起分着吃。孩子们说，“这个人一定是厄沙！”，便回去告诉他家里的老人。养父母不相信，对孩子们说：“下次你们拉屎到他的锅里好了！”第二天，孤儿拿出土锅又要煮石头，伙伴们说：“锅里有屎！”他于是把土锅放在膝盖上，轻轻的就将土锅里朝外翻了过来，又煮石头。于是大家知道，厄沙出来了。随后孤儿厄沙离开上允，到富邦山上的哈拐村点蜡，老百姓淘米七遍给他煮饭，这个寨子如今也还是点蜡敬厄沙。

在哈拐住了一段时间后，厄沙来到班村。这一次，厄沙叫做朱波路(*tsu³³ bo³³ lu³⁵*)。他就是在勐緬被杀后又回来的厄沙。住在班村的时候，村旁还住着几户傣族，他们还写信到孟连，邀约100户傣族搬到木嘎来。村里的头人决定用“内蛊”(*ne⁵⁴ qu³⁵*)害死傣族，要将傣族的洼(*va³¹*，佛寺)烧毁。厄沙说，房子不要烧，只把傣族赶到上允就好了，村里人还是把佛寺给烧了。厄沙便不愿在村里呆下去了，带着很多人离开了木嘎。厄沙说，烧了佛寺，他的心就痛得厉害。跟他走的人们到了勐霞岛(*mu⁵⁴ fa³⁵ dao³¹*)，在从孟连出缅甸的孟垦(景栋)一带，那里枪多，是出枪的地方。厄沙写了经书叫人背回来，后来1958年工作队来，把经书拿走了。厄沙走时还跟扎谢土司，也就是西盟“三佛祖”的孙子说：树要养好，不然以后他回来，就没有可以盖房子的木料了。

厄沙将他的“礼”(*o³¹ li⁵⁴*)教给大家，说将来有一天，等人类都教完以后，地面上三年看不到舂米处、见不到米糠还能有白米

吃。那时候，各人有自己生活的地方，拉祜就住在澜沧江西边，用自己的“礼”，点香点蜡磕头也不会被人打被骂；汉家人用汉家人的礼，这样人们也就不打仗了。厄沙还留下话说，等到他回来，送内(*ne⁵⁴ de³³*)、叫魂(*xa³³ khu³³*)也不用搞了，生、死两个世界将合在一起。木嘎的粮食不够，就从上允拉来；南栅的粮食不够，就从下允供应。澜沧江这边，大的事情他来管，寨子里的事各寨自己管，但是大家要以礼敬拜厄沙。厄沙朱波路走的时候，他的马笼头和做衣服的黑布被汉官(*xa³⁵ qua³³*)拿走了。所以以后若是他回来，一定是一个寻找马笼头和黑布的人。等他回来后，在波密(*bo³³ mi³¹*)即景谷的盐井，每一块盐巴都正好有三两，盐块也都是一块块放着由人自取；大家热热闹闹地跳歌、唱曲子，大家自苦自吃，没有税，没有饥饿。那个时候，每家生两个孩子都能养活，不病、不死。斯勤密(*si³³ mu⁵³ mi³³*，死者的世界)的人不死，这边(*de³³ mu⁵³ mi³¹*，德勤密，活人的世界)的人也不死，没有人死，也就没有人再出生。

至于厄沙与拉祜、与南栅的关系，报告人扎娃这样解释：

佛祖帕在南栅盖贺页，请来大理的石匠和木匠盖了三年。南栅与木嘎的关系，就是大哥与小妹的关系。当时木嘎与南栅一起盖佛房，木嘎盖的是草房，盖得快，所以从大理请来的一对男女佛像就供奉在木嘎的佛房里。等到南栅的贺页盖好，已经没有佛像了，只能在里面供奉经书，才叫做“贺页”(*xo³⁵ ye³¹*，意为佛房，傣语借词)。“经”(*qi³³*)是会动的，不是简单的“字书”；“佛”也是会跑的，他们都是厄沙的“形象”(或“灵魂”，*o³¹ xa³³ gui³³*)。所以在黑河两岸，河东边的村寨供经书，河西边村寨供佛像，因此拉祜就是供奉“佛”和“经”的人，称为“佛雅经雅”(*fu³¹ ya⁵⁴ qi³³ ya⁵⁴*)。厄沙将“佛”发给“佛雅”，将“经”发给“经雅”。过去年轻人结婚后，要去佛房磕头，即“找厄沙要孩子”，过年也去献糯米粑粑。每年吃新米时候，也要先将新米饭给厄

沙，各家新出来的粮食要先送到佛页贺页，佛房就是“给厄沙吃新米饭的地方”。⁴³

厄沙在大部分的拉祜族社会的信仰中，是创立宇宙与人类社会秩序的最高神。有关厄沙创造人类及不同族群的神话虽然有很多种版本，不过木嘎的文本叙述了一个基本的情节框架。报告人扎而说：

厄沙造天地后，种了一个葫芦，葫芦长大成熟，第一对夫妻扎迪娜迪从葫芦中出来，他们成婚生下了一对孩子扎伊娜依，算是真正的人类祖先。他们的八男八女相互婚配之后，有了很多孩子，大家生活就在“扎伊娜依坝子”。在这里，卡些卡泐（村长、头人）从百姓中分出来，小偷小摸有了控制。后来搬到南本、坝卡住，在这里，兄、妹两家分了出来，产生了亲家关系（ $xu^{33} mo^{54} lo^{54} mo^{54}$ ）。之后来到勐帕（ $mu^{53} pha^{54}$ ）即“分手之地”，在这里各民族分了出来。分民族时，大家在一起杀了一只大公鸡，可是烹煮的意见却有分歧：拉祜（ $la^{53} xo^{11}$ ），意思是“在火塘边烤来吃的人”；阿佤（ $a^{33} va^{31}$ ，佤族）是在“离火远稍远处烧烤的人”；比搓（ $pi^{54} cho^{33}$ ，傣族）是“与朋友一起分吃的人”，而嘿八（ $xe^{54} pa^{31}$ ，汉族）是“有锅，用开水煮的人”。四种人分别到四个坝子生活，拉祜就到勐密密住下来。

拉祜到勐密密不久，因为拉祜的地方好，汉族和傣族就来争。拉祜把寨子用荆棘墙栅得严实，傣族和汉族两家联合都打不过，所以趁白天大人出门做农活，汉族带着糖来跟在家贪嘴的孩子们换弩机和枪机，等弩机枪机都换了糖，他们再来打时拉祜就没有了武器。汉族和傣族还把碎金银撒在荆棘墙的根丛中，贪财的人把荆棘砍开来捡银子，毁掉了自己的围墙。随后的战争中，失败的拉祜从勐密密逃出来，边走边退来到木嘎。先来的人们把自己的房子、锅、碗让给后来的人，又去了南边更远的地方。

现在有人说“拉祜”是“吃老虎肉”的意思，这是从来没听老人讲过的，我们并不吃老虎肉。在勐帕地方，厄沙让大家有吃有穿，有了福($o^{31} bo^{33} o^{31} fi^{35}$)。不过民族分开后，一次厄沙让拉祜、比搓(傣族)、嘿八(汉族)和阿佤在一个水潭边比赛骑马，汉族和傣族能骑着马绕着水潭跑一圈，拉祜和阿佤不会骑马，摔了下来。于是厄沙告诉大家，拉祜和佤族只能呆在一个地方种田苦干，汉族和傣族就会跑来跑去转地盘做生意，他们总能找到吃处。在分发“福种”的时候，厄沙让大家来领米，拉祜、阿佤用竹背箩来装米，但是汉族、傣族用口袋去装，所以拉祜和阿佤的米都漏光了，汉族、傣族的口袋则不会漏。因此汉族比拉祜更会计划生活。⁴⁴

从这样的神话文本中可以了解到，在拉祜日常生活的理解中，由厄沙所创立的世界秩序，背后已经隐含了不同族群对生活资源的竞争、冲突和各种各样的阴谋。在这些冲突和阴谋面前，尽管秩序的创立者总是选择站在拉祜的一边，但同时秩序本身还是自足的。厄沙以他自己的代表即佛祖帕参与到领导拉祜与汉人和傣族土司对抗的运动中，但是厄沙的代理人还总是只能充当“导师”的角色，无法完全搭救受难的拉祜人。不过神话却留下一个悬念：厄沙只不过因为拉祜头人的错误而短暂离开，他的离开便预告着拉祜所期待着的厄沙回归时的救赎。

历史记忆成为仪式

历史上的宗教运动不仅广泛地将各村寨动员了起来，同时村落头人“卡些”也能够“在佛”的名义下将社区组织起来。动员起来的不仅是政治能力和军事抵抗，村落秩序也在神权之下得以建立。以木嘎河谷为例，南栅佛祖帕的弟子被派到木嘎设立“勐糯佛”并担任

“库”(khu³⁵, 相当于乡长), 勐糯佛房的和尚“帕”又训练出学生, 教他们学“佛字”和“佛理”, 派到各村作为佛房的管理人, 因此佛房的教育体系也提供了整合意识形态的机制和组织。村长卡些是全村各户的代表以占卜的形式在佛房中选举出来的。⁴⁵在1950年代之前, 木嘎尚设有七个佛堂:

克朵、小班利、富勐三处只有经书, 群众每户每年给管堂人一斗谷子; 大班利、班地等两处佛堂只有泥“观音”, 群众每户每年给管堂人一筒谷子[六斤]; 富角、勐糯两处佛堂只有称为“佛爷”的人, 群众每户每年给“佛爷”一斗谷子。大年初一[春节]、六月二十四火把节、八月十五中秋节, 每户给米一碗、茶一撮、香十柱。⁴⁶

这种“南栅佛祖帕—勐糯佛(库)—村佛房及村长(卡些)”的三级佛区政教体制, 不仅在税收、军事及日常生活中具有管理权威, 而且在“佛”的名义下, 社会秩序和文化意义的解释体系也得到不断的重建和诠释。拉祜族的宗教动员同时也是文化意义的再建构的过程, 并与政治经济和社会结构连为一个整体, 形成社会危机状态下建立起来的新秩序。

木嘎各村重要的仪式有两类, 一类是与祖先有关的治疗仪式, 一类是与厄沙有关的“叫年魂”祈福仪式。前者包括了“哈空”(xa³³ khu³³)和“内登”(ne⁵⁴ de³³)两个环节: 人身上的灵魂被“内”(ne⁵⁴)咬噬而生病, 是因为病人做过让本家“页内”(ye³¹ ne⁵⁴, 即家神)不安的事情。家神是由该家庭的户主夫妻死去的父母在死者的世界(斯勐密, si³³ mu⁵³ mi³¹)充任的, 需要举行仪式将咬人的“内”驱走, 将病人出走的灵魂从死去的父母那里召唤回来。报告人扎娃说: “‘页内登’[ye³¹ ne⁵⁴ de³³]的做法, 是巴依洪信地方[大山乡王佛爷山一带]传过来的, 这是三代之前的事了。有一对扎姆娜期夫妇搬到村里, 他们觉得这样做了好, 就教大家做, 才传开的。不过, 叫魂还是厄沙教的礼。”⁴⁷

祈福仪式“叫年魂”在每年春节的年节期间举行。⁴⁸村中一些人举办仪式，由仪式专家魔八率领家人的灵魂前往厄沙的住地，讨要事物的灵魂(*xa*³³)和福(*fi*³⁵)。唱辞中的路线是这样的：木嘎—大山、上允(养猪鸡之地)—南栅(养小孩之地)—勐主勐班(养牛之地)—勐谷(出铁之地)—南本、坝卡—娜依扎依坝子(百姓和头人分开之地)—南京北京(厄沙住地)。在厄沙驻地“北京南京”(*b* ω ³³ *qi*³³ *na*³¹ *qi*³³，拉祜语中即指今天的“中心”或者“秩序的来处”)，厄沙将来人所讨要的东西一对对地写在布上，于是大家原路返回，按照厄沙的“命令”，在勐谷找到铜铁工具的魂，在勐主勐班找到牛，等等。当干部的人也能在勐娜依扎依坝子找到当领导的运气。⁴⁹

这样，在仪式唱辞及相关的神话中，木嘎拉祜将澜沧江以西的原来居住的北方称为“勐缅密缅”(今临沧一带)，把澜沧江以东的威远(今景谷一带)称为“勐主勐班”，在仪式中将勐缅密缅、勐主勐班作为拉祜的来处和通往厄沙驻地寻找幸福和生活资源的来源的地方。可以看到，拉祜神话中，从故土到如今的居地的迁徙，被诠释为厄沙所定的“世界的秩序”的形成过程，并解释了现今社会秩序的来历：从厄沙种葫芦繁衍人类始祖、男女分开、头人与百姓分开、一直到民族分开；又将事物的灵魂安排到与“失落的故土”相对应的空间/时间的秩序之中，并在年节期间以“叫年魂”的仪式来整理、确认这一套秩序和诠释。一方面，这一仪式将木嘎拉祜的迁徙，理解为一种“失落”：在某处失落了某种运气或能力；另一方面，又在“叫年魂”仪式中重新“找回”失去的世界。因此，这个过程既是将木嘎拉祜的社会关系有序化和重新确认的过程，也是将当下的生活所需安排到“过去”之中，安置到神圣化的过去的时间与空间中，使得木嘎拉祜的社会秩序得以合理化的一种方法。此外，拉祜的宗教动员所塑造的社会组织能力和意义体系，还联系着在地域差别和历史脉络下，拉祜社会在文化上表现出的内在差异性。比如在未经历过

深入的宗教运动动员的地区，以澜沧南美河谷为例，既没有类似“叫年魂”那样将“过去”与“现实秩序”联系起来的诠释，也没有那种对“厄沙佛祖的重生”的复兴信仰和社会矛盾的诠释，并因之深入广泛地影响到了地方族群关系的互动模式。同样，在未经卷入宗教运动的哀牢山区的苦聪群体对其世界观的诠释，与澜沧江以西地区的差异就更大。⁵⁰而且，在不同的国家体制下，南部缅甸、泰国的拉祜人社会就更多地依赖于“宗教复兴运动”来进行社会动员和维系社群之间的关系。⁵¹

在冲突的压力之下被广泛动员起来的拉祜人，将创世神话、佛、道等元素结合到村落权威和信仰中形成的“佛区/佛房”体制，使得拉祜社会在抗争中得以不断整合。以“佛”、“道”为名义的宗教力量与政治抵抗运动紧密结合，使拉祜成为在云南边疆兴起的重要力量。同治年间，“三佛祖”即前述之“阿三佛祖”和木嘎甲不、南栅甲（扎）朵等人率众进入西盟佧山建立勐砍佛，委派头人，设立掌爷、伙头等职，对马散、岳宋等佧族部落实施松散的政治统治。⁵²光绪十七年（1891）官军镇压东主、永帕等佛房的反抗时，西盟山“三佛祖”接受了招安，⁵³“三佛祖”的女婿李通明被封为西盟土千总。1953年澜沧拉祜族自治县成立时，“三佛祖”的后代、西盟土司李光华成为第一位拉祜族县长，任职达34年之久。⁵⁴宗教力量与政治运动早已结合成不可分的整体，在拉祜山区，自称“仙人”、“佛祖”的一直层出不穷。1918年，“仙顶营方面有所谓‘仙人’出现，妖言惑众，各地傜黑原极迷信，闻言而纷纷趋附，虔诚信奉，焚香点蜡”，⁵⁵以“灭汉”为号召再次掀起的反抗运动，最终仍被镇压。对救世主“厄沙佛祖”回归的等待，成为拉祜人在不断的抵抗、失败的历史宿命之中最执著的信念。

冲突中的族群动员

清政府在雍正初年推行的“改土归流”，一方面在经济上控制了盐井，扩展了税基，并将茶山利益收归官府，控制了因茶而生的汉商与土著的冲突；另一方面清除了地方土司的政治基础，改变了地方的政治生态，从而改变了族群关系。这些变化的背景，是由于内地人口的高速增长所致的汉人向边疆的移民潮，使得移民的活动从矿厂、商业扩张到农业垦殖，不断挤占土著族群的生存资源，产生了新的汉夷冲突。因此，“改土归流”不但在经济上加重了土著族群的负担，也在政治体制上为汉人移民提供保护——推广保甲编户，给予移民以制度的保障。这个过程，同时也将部分的土著群体（比如摆夷一俸）纳入到国家体制之中。国家在哀牢山腹地的扩展，既保护了移民，收编了地方政治精英，也打击了反抗的山区族群。另一个层面，地方官员利用“改土归流”的推行或者乘政府政策改变之机，在政策的框架之内谋取私人利益，却更激化了族群矛盾。因刘洪度的残暴激发的摆夷联合傩黑的激烈反抗，针对的不仅是“改土归流”政策对地方权力体系的改变和影响，也针对着地方官员本身对土著群体的剥夺。同样，在“压盐致变”的抗争、冲突中可以看到，“改流”后的地方盐政使得土著群体遭受到更大的经济损害，但是主政者个人却可以利用盐政的政策空间来谋取私利，却因此也将土著群体推向为了生存而不得不反抗的地步。不过，这些反抗始终遭到了国家的镇压。

从傩黑在抗争中的兴起可以看到，哀牢山腹地的地方土著通过“改土归流”卷入到国家的过程，是一个在国家政策推动下的被动卷入过程。清政府以地方官为代理人推动的国家行为激发了以傩黑为代表的族群的动员和抗争，原因之一是傩黑就生活在盐井附近的山区，受到的损害最为直接，而政府官员却又从中得到太多的利益。在傩黑的动员过程中，从外在关系而言，清朝的国家机制直接、一

步步地将山区土著推向反叛—镇压—被驱赶的互动模式之中；从内在的动员机制来看，官员们所主导的改流、驱赶政策不断地剥夺了傣黑这样的土著群体的生存资源，从而使他们走上了被动地不断抗争的道路。在这个过程中，不同土著群体之间的关系也处于持续的变化和调整之中。“改土归流”之初，是官(汉)—土司(夷)之间的直接的利益冲突和抗争；“改流”后，经过数十年的地方社会的整合，特别是到了“压盐致变”之后，随着越来越多的汉人移民渗透到了山区，族群互动中的利益共同体也发生了变化。坝区的摆夷精英逐渐被官府收编，成为地方官员的代理。之前众多的山区土著族群，在与汉、官府或傣族土司的冲突中，其中一些在应对冲突的动员中被整合成为新的群体，另一些则在汉人移民的挤压下迁徙到更边远的边疆，还有一些人群逐渐融合到汉人中。因此，傣黑的兴起，是一个从未涉入国家的土著人群，在国家势力到来和自我保护的刺激下，族群在冲突中动员起来、族群身份意识得到重新整合的过程。离开了威远、缅宁之后的傣黑，在澜沧江西岸的宗教运动的政治文化动员中，一步步成为今天的拉祜，而哀牢山腹地的“改土归流”，为这个过程提供了最初的社会土壤和政治经济框架。

不过从傣黑/拉祜的宗教运动的角度来看，这也是土著群体通过宗教运动来重整社会秩序的内在关系的过程。宗教运动将被驱赶而西渡澜沧江的群体和从缅宁南下的群体统合起来，以“五佛五经”动员的方式，卷入到更有组织、更大规模的社会抵抗运动中，而且更深入地将拉祜的意义体系和族群身份动员了起来。因此，从木嘎民众的神话叙述中可以看到，造天地万物的厄沙就是“厄沙佛祖”本身，在村民们看来，那些主持南栅佛寺的最高首领就是大神厄沙，文献中提到的官方所称“妖僧”刀文林等人，亦是不断重生的厄沙。因此在木嘎拉祜(及缅甸、泰国大部分的拉祜族地区)的信仰中，“佛祖帕”是厄沙的重生，“佛像”、“经本”都是厄沙的“身影”，厄沙是既不会死，还能够消除所有矛盾和死亡、将世界停顿在“极乐世界”

状态下的救世主。我们可以从世界上许多“千禧年宗教复兴运动”中找到相似的信仰和社会秩序转换的社会运动。⁵⁶

拉祜的厄沙信仰的框架下，拉祜宗教运动具有高效的层级性组织体系和较强的军事动员能力，能够将山区分散的村落组织起来抵御和反抗外来威胁。在面临着巨大的生存压力和社会急剧转变的危机之时，一些边缘精英如张辅国、刀文林等，便深入到拉祜社会中，既发动了拉祜的社会动员，也将拉祜的文化价值在原有框架下进行重新整合和再创造，整个社会的秩序成功转换到一个更为有序的政治经济与宗教系统之中。今天我们所观察到的拉祜族社会文化特征，就已包含了这一过程对现实的塑造。外在政治经济环境的急速变化，导致了地方族群生态的急速变化，拉祜的身份的自我界定便成为宗教运动中的一项重要内容。基于视“汉/傣”为外在的“他者”，在“汉族移民的到来导致的故土失落”的“勐缅密缅”、“勐主勐班”的命题下，拉祜神话将历史与现实的联系进行了整理：厄沙跟随拉祜一起在迁徙中失落，便以“叫年魂”仪式到过去的地点去寻找幸福，借以表达幸福失落在过去的地方的现实性。同时，在宗教运动中被重整的文化价值使得拉祜以自己的方式表达了“我”与“他者”的不同。比如，拉祜与汉的不同，在于汉人会计划、“会走地方”、“会用计谋”；整体上的“汉”与“非汉”的族群分异是用“火”或是用“锅”的工具上的分别。也可以说，在神话体系中表述的，也是拉祜面对外来威胁时对“我是谁”的思索和解答。

宗教运动对神话、仪式的再创造和重新整合不容忽略。在拉祜神话中我们没有看到“英雄祖先”或“兄弟祖先”的身份诠释的模式情节；通过创世神重生的救世主神话，神话化的地方历史记忆凸显的是随着“改土归流”后“华夏边缘的扩展”，拉祜的祖先失落故土并在厄沙佛祖的教导下不断抗争的故事。王明珂的研究更多地展示的是站在“华夏”主体的立场，边缘群体如何自我塑造的故事；而拉祜神话的模式意味着在与汉（或傣）的互动中，拉祜失落故土、被排挤的

边缘身份在抗争中被自我塑造出来。因此，拉祜身份的塑造并非“身份漂移”的例子，而是“身份动员”的过程。代表官方态度的奏折、实录和代表地方士大夫观点的文集、方志这些在“拉祜之外”的历史文献中所看到的历史，与社区流传的神话、仪式所记忆的“历史”之间的差别，本身就是了解边疆社群如何被塑造和自我塑造的途径。木嘎神话里没有“妖僧刀文林”，也没有“铜金和尚”，但是“厄沙佛祖”、“波力”成为过去对于现实生活的意义的诠释，那就是我们拉祜的一切的来历。

从“改土归流”到拉祜对救世主的期待，以及从这一历史过程中发展出来的拉祜族社会动员的创造性和组织能力，让我们看到，拉祜村民对于历史的看法和表达方式和地方上的知识分子是不同的。关键是，这些拉祜对自己的族群身份的神话表达，其所凭据的、以“汉人/傣族”等对象为“他者”的历史脉络，涉及到了更为复杂的、远离了拉祜的日常生活的历史背景。不过，在拉祜看来，那些“狡猾的汉人”和“没有来处的厄沙佛祖”是不同的；而与之争地的傣族或汉人间的分别，某些时候又模糊起来。不过无论如何，在这些压力之下，拉祜既然无法抵御，便只有寄望于对“厄沙佛祖”的号令的等待，或者期盼着“各人用各人的礼，各人住自己的地方”的一天的降临，能够安静地过自己的日子。

注释

- 1 徐永安等：《牛肩山拉祜族反清起义的社会历史调查》（调查时间1991年10月），载思茅行署民族事务委员会编：《思茅拉祜族传统文化调查》（昆明：云南人民出版社，1993），第213页。
- 2 《云南澜沧石氏宗亲谱》（云南省澜沧县：大山乡大山大寨收藏）。
- 3 田野笔记（2005-5-18）。

- 4 见岑毓英：《岑襄勤公遗集》（据光绪二十三年刻本影印），第29卷（台北：成文出版社，1967），之《奏稿》，第44页。
- 5 云南思茅行政公署民委编：《思茅少数民族》（昆明：云南民族出版社，1990），第374—383页。
- 6 见《苦聪人为什么自称锅搓》，载郑显文编：《拉祜族苦聪人民间文学集成》（昆明：云南人民出版社，1990），第30页。
- 7 颜思久等：《澜沧县东河区拉巴塞拉祜族调查报告》（1959年在澜沧县东河乡的调查），载中国科学院民族研究所云南民族调查组、云南省民族研究所编：《云南省拉祜族社会历史调查资料（拉祜族调查材料之二）》（昆明：云南省民族研究所，1963），第14—44页。
- 8 徐永安等：《王佛爷佛的兴起》，载思茅行署民族事务委员会编：《思茅拉祜族传统文化调查》（昆明：云南人民出版社，1993），第255页。
- 9 《澜沧县东河区拉巴塞拉祜族调查报告》，载中国科学院民族研究所云南民族调查组、云南省民族研究所编：《云南省拉祜族社会历史调查资料（拉祜族调查材料之二）》（昆明：云南省民族研究所，1963），第15、34—35页。
- 10 倪蜕：《滇云历年传》，第12卷，载方国瑜主编：《云南史料丛刊》，第11卷（昆明：云南大学出版社，2001），第108页；另见光绪《普洱府志》，第28卷。
- 11 《清仁宗实录》，第65卷（北京：中华书局，1986），第868页。
- 12 傅晓楼：《澜沧略史》（1943）（云南澜沧县档案馆馆藏档案：54-1-230）。
- 13 “土目张辅国，即僧人铜金，原系汉奸。”见王文韶：《续云南通志稿》（影印光绪二十四年刻本）（台北：文海出版社，1965），之《卷首三·上谕》，第203页；有关“大乘教”及矿工秘密社会中的发展情况及其在滇缅边疆山区的影响，参见刘慰三：《滇南志略》，第261、332页。
- 14 “保黑六山势如长蛇，横居勐勐、缅宁之中，纵横数百里，东过打环[澜沧江打环渡口一段]、大蚌[澜沧江大蚌渡口一段]两江，与威远接界；西抵缅宁，本属内地藩篱；北接勐勐，道通耿马，西渡小黑江直通孟连司，间隔七百余里，所过蛮大、南栅、南直，与佛房三十余处群蛮所在，各自逞强。”见邱廷和：《缅宁县志》，第3卷，第2册（昆明：云南省图书馆藏手稿），无页码。
- 15 酉阳州，今重庆市酉阳土家族苗族自治县，与贵州、湖南、湖北接

壤，明代及清代皆属重庆府。详见邵陆：《乾隆《酉阳州志》（海口：海南出版社，2001）。

- 16 (释)广园：《蛮糯傣黑众等改心向善原本簿》。该簿原题记：“[广园和尚]于嘉庆十年[1805]正月近寅三十日得病，二月初三日卯时去矣。初四日安厝于勐歪，晨时垂也。乙丑年[即同年]仲夏之月，缅宁府人王成章虔诚敬抄。”该抄本收藏于云南省社会科学院图书情报中心，“长期保存资料卷内目录”，第345卷，编号3，题名《关于澜沧佛教的摘抄》。
- 17 江睿源：《于役迤南记》，卷下。
- 18 “无论误从逆党及先后被胁之人，如果复愿为盛世良民，倾心投出，皆免其治罪，且令地方官妥为安插。尔等愚夷，勤恳至此……今见缅宁云集官兵，心存畏惧，仍思还归故土，伏处安身，又以饥苦无聊，沿途掠食，及遇兵练堵截，法纪固当剿除净尽，断绝根株……想尔等莫不意在谋生，急求得所，与其甘于从逆，焚抢奔逃，履险蹈危，不保朝夕，何如及早归正承受圣恩，长为仁寿之民，共享升平之福，恬熙安乐传及子孙，岂不甚善？倘示后仍梗顽不悟，尚敢成群啸聚，抗拒官兵，定尽行诛戮，无遗种类，后悔其何及也！各宜禀遵毋违。”江睿源：《于役迤南记》，卷下。
- 19 《拉祜族社会历史调查(一)》(昆明：云南人民出版社，1982)，第71页。
- 20 据《永某乌某奏折》，在他们看来，“其向称僧人者，并非和尚，竟系喇嘛。着黄衣，与西藏无异，经典亦熟。傣黑之肯为恭敬，又如西藏番众之敬黄教相同”。见周钟岳等：《新纂云南通志》，第176卷，案册附《永某乌某奏折》。
- 21 “地方有称六佛者，相传四百年前，有一僧来自大理，至蛮大劝人改心为善。土人见其举止尊严，仪表若仙，此上下改心之名所由昉也。此僧教化大行，诸酋畏服，呼佛爷而不名，乃建蛮大佛寺，一切经典概如中国五经之类。其教所及，奄有上下改心及六佛诸地。”周钟岳等：《新纂云南通志》，第176卷。
- 22 见《拉祜族社会历史调查》(一)、(二)(昆明：云南人民出版社，1982)；双江县民委：《双江拉祜族佤族布朗族傣族自治县民族志》(昆明：云南民族出版社，1995)。

- 23 详见《清仁宗实录》，第65卷，载《清实录》（北京：中华书局，1985—1987）；道光《云南通志》，第105卷。原文为：保黑“无君长，亦不属缅甸。勐勐土司[由孟连土司管辖]罕朝鼎虐其民，李文明率众逐之。朝鼎寄居缅宁城，当道遣其子罕廷珑还勐勐约束其众，文明惧报复，遂往佞佞大山，纠集野保黑头目李小老等……至孟连南扎[南栅]、贺扎邀和尚铜金，为建庙惑众。于是勐勐、坝卡附近五十余寨保黑俱从作乱，杀掠缅宁各处。”
- 24 “查明孟连土司与铜金争界情形……禀称并未有争抢占据土司人地之事。为该处夷人因孟连土司不善抚绥，兼多派累，众心离弃，所有应交山水钱粮，不肯交纳。亦不服差派。且据各头人签称，孟连土司苛派过甚，众人怕归管束；铜金实在公道，是以情愿听其管教。……且据称，看其光景，极形恭顺。铜金前已准还俗，更名张辅国，自应将原给土目戳记，遣回南兴，仍令约束众保。”《清仁宗实录》，第121卷，载《清实录》。
- 25 周钟岳等：《新纂云南通志》，第176卷，案册附《永某乌某奏折》。
- 26 《清仁宗实录》，第121卷，第621—622页。
- 27 党蒙修、周宗洛：《续修顺宁府志》（据光绪三十年刊本影印）（台北：台湾学生书局，1968），之《武备志二》，第564—565页。
- 28 傅晓楼：《澜沧略史》（1943）；《清仁宗实录》，第255卷，第441—442页；《酌议保黑改设镇边厅事宜折》（光绪十四年四月十六日），载《岑襄勤公遗集》，第5—10、44页，之《奏稿》。
- 29 党蒙修、周宗洛：《续修顺宁府志》，之《艺文志·杂著·奏议》（嘉庆四年十二月乙巳），第878—879页；第17卷，之《武备志二》，第564—565页。
- 30 见《南栅佛草志》抄本，收藏于云南省社会科学院图书情报中心，“长期保存资料卷内目录”，第345卷，编号3，题名：《关于澜沧佛教的摘抄》。
- 31 《澜沧县木嘎区大班利寨社会历史调查报告》，载《云南省拉祜族社会历史调查资料（拉祜族调查材料之二）》，第49页。
- 32 这些经现由澜沧县文化馆文物管理所收藏，另藏有“佛祖帕”银帽。
- 33 见编写组：《拉祜族简史》（昆明：云南人民出版社，1986），第78页。
- 34 “前清中叶，孟连辖境之东主、迤宋一带，保黑势力日强，建盖佛堂，

信奉释、道揉杂之三清古佛(实乃道教非佛教), 以与孟连之释迦佛相抗。”见民国《普洱府志稿》(云南思茅: 普洱市档案馆馆藏手稿), 之《综合志况·澜沧县》。

- 35 邱廷和:《緬宁县志》, 第17卷。
- 36 见《永某乌某奏折》, 载周钟岳等纂:《新纂云南通志》, 第176卷, 之《土司考四·世官一》, 第14页。
- 37 同上, 第15页。
- 38 徐永安等:《南柵佛寺调查》, 载《思茅拉祜族传统文化调查》, 第264页。
- 39 南洼是今澜沧县上允镇的一个村。光绪十三年设镇边厅, 民国初曾在南洼设立县佐, 负责处理澜沧北部地区的地方行政。
- 40 傅晓楼:《澜沧略史》(1943)。
- 41 根据木嘎头人李光保(1884年生)在1959年的叙述, 有个从缅甸方向来的和尚到了木嘎、卡朗等地组织吹芦笙、跳舞活动, 倡言拉祜、阿佤是一家, 应该联合起来灭汉, 不许汉、傣两族人在这块地方生活。此时的缅甸已沦为英国殖民地, 刀文林自称“緬王三太子”, 也与他意图动员滇緬边疆山区民众参与抵抗英国殖民政权有所关联。见《1872年木嘎发生的民族宗教事件》(该文标题有误), 载澜沧县政协编:《澜沧文史资料》, 第3辑(云南澜沧: 澜沧县政协, 2005), 第182页; 参见尹梓鉴:《緬甸史略》, 李根源辑、杨文虎等校注:《永昌府文征》(四)(昆明: 云南美术出版社, 2002), 第3861-3862页。
- 42 基于笔者在木嘎河谷班村的田野调查之记录。笔者在此特别感谢李扎姆娜祖、李扎思娜朵及班村的朋友们。
- 43 田野笔记(2005-7-1-10)。
- 44 田野笔记(2005-7-4); 类似的文本, 另可参见编委会:《拉祜族民间文学集成》(北京: 中国民间文艺出版社, 1988); 澜沧县文化局编:《拉祜族民间诗歌集成(拉祜文、汉文对照)》(昆明: 云南民族出版社, 1989); Angela Pun and Paul W. Lewis, *Lahu Stories* [拉祜的故事](Bangkok: White Lotus, 2002)。
- 45 田野笔记: 扎娃(2005-7-4)。
- 46 《赴木嘎社会调查情况反映》(约1974)(云南澜沧县档案馆馆藏档案[木嘎公社]: 54-1-木嘎乡)。
- 47 田野笔记: 扎娃(2005-7-4)。

- 48 “叫年魂”仪式的描述，可参见马健雄：《精英的历史与仪式神话》，《云南民族学院学报》，2002年第4期，第67-71页；《社会文化现象的象征意义与解读——以木嘎拉祜纳年节仪式的分析为例》，《思想战线》，2004年第6期，第18-24页。
- 49 田野笔记：“扩哈空”纪录（1997、2006）；扎发、扎娃（2005-6-28）。
- 50 生活在云南中南部哀牢山区和红河流域的镇沅、金平、绿春等县的苦聪人，1987年8月，经过民族识别被归属于拉祜族，当时的苦聪人口为24,000余人。见孙敏等编：《拉祜族苦聪人民间文学集成》（昆明：云南人民出版社，1990），第347-349页；参见镇沅县志编纂委员会编：《镇沅彝族哈尼族拉祜族自治县志》，第89-90页。
- 51 笔者曾于2005年11月在泰国北部清迈府拉祜舍勒村寨、2006年1月在缅甸北部勐波地区进行过田野调查。两处之共同特点，即宗教复兴运动的领袖在社群内部具有重要的社会动员能力。相关研究可参看：Anthony R. Walker, *Merit and the Millennium: Routine and Crisis in the Ritual Live 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).
- 52 傅晓楼：《澜沧略史》（1943）。
- 53 王文韶等：《续云南通志稿》，之《卷首三·上谕》，第203页。
- 54 存文学：《拉祜县长》（昆明：云南人民出版社，2005），第127页。
- 55 傅晓楼：《澜沧略史》（1943）。
- 56 Siu-woo Cheung, “Millenarianism, Christian Movements, and Ethnic Change among the Miao in Southwest China [中国西南苗族中的千年教、基督教运动与族群变迁],” in *Cultural Encounters on China's Ethnic Frontiers* [中国少数民族边疆的文化遭遇], edited by Stevan Harrell (Seattle and London: University of Washington Press, 1995).

第三章

“边疆”与“边疆上的反抗者”

移民精英成为边疆上的中间人

明洪武初(1380年代),为了稳定和巩固云南,明朝政府采取了一系列措施,其中最重要的就是开设屯田,同时亦建立土司制度,削弱少数民族的反抗。据估计,明代主要设于重要城市和交通线上的屯田卫、所,加之民屯、商屯,屯种面积约为150万亩,进入云南的移民人口估计为50-100万人。¹洪武初,麓川平缅宣慰司(今瑞丽、陇川及其西南中缅边境一带)思伦发起兵抗拒,其后思任发于永乐十一年(1413)攻占云南中部大片土地,势力到达哀牢山北端的洱海地区附近。正统年间,明政府发动“三征麓川”(1446-1449),以15万大军抵达伊洛瓦底江,解除了麓川的威胁,并任命思氏为孟养土司(今缅甸西北)。明代在怒江以西设“三宣”:陇川、干崖、南甸三宣抚司;又在南部的西双版纳及缅甸、老挝、泰国境内设“六宣慰”:车里、老挝、八百(清迈)、木邦(兴威,掸邦东北)、孟养(八莫以北,那加山以东,伊洛瓦底江以西)、缅甸(曼德勒西之阿瓦)六个宣慰司。其后,缅甸土司莽纪岁之子满瑞体建立洞吾王朝,至乾隆年间(1752),洞吾王朝被壘籍牙王朝取代。在乾隆三十二至

三十四年(1767—1769)的清朝征缅战争后,缅甸愿定期入贡,双方开关互市,波龙银厂(今缅甸包德温矿区)等矿山吸引了大量江西、湖广及云南人开发。1885年后,上缅甸成为英国殖民地。²

在这些土司之中,缅甸土司在建立洞吾王朝及其后的雍籍牙王朝之后,成为有能力与明、清中央王朝相抗衡的人;其他各土司则依据自己所拥有的资源和交通的远近,与王朝中央保持着不同程度的亲疏关系,或灵活地与缅王和清政府双方都保持不同程度的双重关系。比如,最靠近云南内地的景东、镇沅、缅宁等地,傣族(百夷)土司在改土归流之后渐渐消失了;较靠近的德宏一带“三宣”地区,及孟连宣抚司等西南地区,则倾向于不断向朝廷输诚进贡;更远一些的地区如车里宣慰司(今西双版纳)就曾经在缅甸国强盛时“以大车里应缅,而以小车里应中国”。³

在现代国家出现之前,中缅边界地带的政治边线是非常模糊的,王朝与土司地区的主要联系不外乎王朝对承袭的承认,土司的循例进贡、互市等等,形成动态的朝贡体系。⁴在滇缅边地,维持这种动态关系的重要因素在于,一旦土司之间因为相互战争和侵袭,需要王朝给予军事上的保障时,能否获得帮助还要看当时的中央及地方主政者的态度及能力。所以,在王朝为一端、缅王等为另一端之间的拉锯发生时,各土司的态度,往往就因天高皇帝远而采取自我保护的方式,一面投向缅王,一面对王朝仍旧保持着名义上的服从。所以,“中国以其远而疏之,渐久而忘焉……道光十五年修云南通志,使分其曰边外土司,由此在将疑将信之间,若有若无之数矣。”⁵在这样的形势下,王朝的边疆事务,可以看作是中央和地方政府与各块大大小小的傣族(百夷/摆夷)土司所管辖的平坝之间的军事、政治、经济上的往来,但很难在今天的缅甸东北部到老挝北部靠近云南的地区,从西北到东南,划出一条边界线,把当时设治的内地府州县,与孟养、缅甸、木邦、孟连、车里、八百、老挝等各土司区分开来,⁶这些分散的、星罗棋布的山间平坝与王朝之间的

边疆，是一个变动的、拉锯的，同时又是广阔的地理和政治空间，其中的朝贡、封赏、贸易、资源利用等等，都是在官员、移民、商人、少数民族头人等不同力量的参与下维持着广泛的联系。

吴尚贤就是这样一个在广泛的政治空间中活跃着的移民代表。大量到来的内地移民，成为在滇南与缅北地区的银矿、宝石井、茶叶贸易等工商业领域中，与当地人的联系最为紧密的群体，以茂隆、波龙、募乃等银厂为主要活动范围。乾隆十一年(1746)，移民吴尚贤到“檄外之葫芦国[耿马西南的今佤族聚山区]”开办茂隆银厂，获得酋长蜂筑的信任。⁷之后矿沙大旺，报解每年银课一万一千余两，乾隆皇帝同意云贵总督张允随的意见“仍以所收银课之半给赏该酋长，以慰远人归顺之意”。⁸吴尚贤办茂隆银厂逐渐势大力强，矿工达到二至三万人，这些移民矿工称为“厂民”，⁹“其来也，集于一方；其去也，散之四海”。¹⁰势力壮大了的吴尚贤说服缅甸国王麻哈祖，向乾隆皇帝进贡：

尚贤导缅甸国王使臣至顺宁[今云南凤庆]，尚贤以此自重，而云贵总督硕色忌之，诬告尚贤。尚贤志渐张，思假贡象得袭守，大吏谩之。随贡行，贡即进，不能如所望，快快回。恐其回厂生变，拘而饿死之。¹¹

汉人移民中的一些精英人物，凭借着掌握的矿区资源，希望能够获得朝廷的倚重，却威胁到了地方官吏的利益。一番讨价还价，最后仍被治罪清除。另一个控制波龙银厂的代表人物宫里雁的命运与吴尚贤也很相似：宫里雁是滇缅山区一个称为“桂家”的移民群体的领袖。明末，一些追随南明桂王(永历皇帝)逃到缅甸的政治难民，在当地滞留，并与各矿厂结为同盟，经过一百多年的发展，成为兵力强盛的武装群体。若有矿厂需要，就会前来保护，所以当地各族对他们极为畏惧。¹²由桂家控制的缅北腊戍一带的波龙银厂诸矿，乾隆二十七年(1762)被缅甸雍籍牙王朝军队攻占，桂家首领宫

里雁随即被石牛银厂的厂主周彦青出卖，被永昌（今云南保山）知府俘获。送到省城后，以“扰乱边疆安定”的罪名，在昆明处死。¹³

清人王崧认为，如果吴尚贤、宫里雁这样的人不要有这样的遭遇，边疆就不会有那么多的战乱。能够保护矿厂，就等于保卫了边防。宫里雁与木邦土司相互照应，能够起到牵制缅甸的作用，其他土司才安全。¹⁴在西南土司辖地山区的银矿、宝石矿往往被汉人移民或商人控制，这些矿厂又超出了朝廷官员的控制范围。其中的精英人物如吴尚贤、宫里雁之类，游走于矿工、缅王、土司、山区部落头人和官府之间。但是当这些移民精英在当地立足壮大之后，梦寐以求的，却是想获得朝廷或官方的承认，希望能够被主流的官僚体系所接纳。因此，在一定程度上这些人一直扮演着移民利益代表者的角色，在缅甸王国兴起以后，更成为介乎政府官员与游离于王朝行政管理体制之外者如缅甸国王、山区部族的中间人，成为在边疆的活动空间中，希图通过积累政治经济资源而与王朝政权体系往来交接的社会活动者。

在同类移民精英中，与吴尚贤不同的例子是铜金和尚张辅国这样的人，他们并未依赖矿区资源与政府讨价还价，而是以佛教为旗号，凭借在土著群体中发起社会动员，成为土著群体的政治领袖。他们在控制了一定的政治资源以后，被朝廷招安封为傣黑土目。不过在随后的族群冲突中，张辅国不再靠拢清政府，最后因反抗失败被云贵总督斩首，自己则成为重塑拉祜文化的神话人物。这些移民精英利用手中的政治资源，充当了不同类型地方群体的代表，在与王朝国家的互动中扮演着积极活跃的中介角色。

移民渗透与官府的驱赶政策

如前述，拉祜族在1953年前写作“傛黑族”。最早在文献中写作“猓黑”。当内地汉人移民从主要交通干线往南渗透时，“傛黑”是最先可能接触到的山区族群之一。在云南中部的哀牢山区及澜沧江两岸的楚雄至云县一带清朝早期的地方志中，傛黑与其他群体如焚、蒲蛮、傛罗等，都属非汉的“种人”群体。在纂写地方志的清初地方文人眼中，傛黑是一个居住在山里，过着“崖居野处”的“野人”生活、迁徙不定的族群。在他们看来，傛黑居于密林深处，风俗与傣、蒲蛮不相同，以昆虫野菜为食，以荞麦为上品。不过，他们辛勤劳作，男人好狩猎，妇女勤苦务农。¹⁵这些文献还把傛黑分为“大傛黑”和“小傛黑”两个群体，甚至认为二者的差别在于前者高大，后者矮小。¹⁶后来的官方报告中也指出，傛黑还分作“大傛黑”和“小黄傛黑”两个群体，与地方传承中的拉祜纳和拉祜西两个次群体对应。

在拉祜神话和仪式中，澜沧江西岸的勐緬密緬与澜沧江东岸的勐主勐班，代表了历史上失落的家园。根据傣文文献《勐緬土官遗存印谱序》记述，从傣的角度看来，傣语中“緬”指傛黑，勐緬即“傛黑坝”。¹⁷至清乾隆十二年(1747)当地“改土归流”后，地方改称“緬宁”。在傣族从西南部勐卯地区(今德宏西部、緬甸北部)移入之前，緬宁一带的土著居民以傛黑为首。传说，曾有傛黑首领步倒募率领族人，从东部游猎进入勐緬地区，后来傣族从勐卯(今德宏地区)迁来，很快在政治上统治了傛黑(明宣德五年傣族首领刀判三成为緬宁土官)。后来又有大量汉人由外省迁入，夺取了勐緬的政权。¹⁸进入緬宁的汉人移民，仅自光绪至民国初就达八万人左右，在緬宁县城内建有江西、四川、贵州、两湖、石屏、太和、首郡、楚雄等八大会馆。¹⁹清初以来，移入云南的内地各省移民已经大量从交通沿线及滇东南坝区向南部、西南部过去汉人较少的地区扩散，如顺

宁府、普洱府一带；而且从移入云南的人口总量而言，乾隆二十七年（1762）云南在册人口为208.78万人，到了道光十年（1830）达到655.31万人，增加了三倍。²⁰

在地方志记述中，本来普洱府属的河谷、平坝地区居住的是傣族，苦聪多居住在山里。也有的村落为“僰”、“倮”杂居。在汉人移民看来，这些土著性情温驯朴实，崇尚巫鬼又迁徙不定。自雍正改土归流以来，由于多了官兵驻守，又不断有江南、湖南、贵州、四川、陕西等省移民前来经商务农，人口不断增加。于是，“户习诗书，士敦礼让，日蒸月化。”²¹根据这些文献，一些被称为倮黑的人群逐步从东部的哀牢山地区进入勐緬，与原先的居住地的群体分离。他们在经历了改土归流的族群冲突和地方动乱之后，陆续迁到澜沧江西岸，这些在冲突和宗教运动中冒生的倮黑，与一直生活在哀牢山区的苦聪，一起组成了今天在国家少数民族识别政策下的拉祜族次群体。

早在云贵总督鄂尔泰在哀牢山腹地的镇沅府开展改土归流期间，澜沧江东岸思茅、景谷地区的“倮匪”即已反抗官府。到了嘉庆时期，景谷一带的倮黑（文献称其为“带脚倮”、“小黄倮黑”）再次因为压盐致变、“土司苛派”和“乏食”引起的冲突，被官军驱赶到澜沧江西岸。云贵总督根据皇帝的指示，对于那些偷渡过江，“因岁荒乏食稀图活命，于沿边一带抢掠活命”的原属景谷、思茅一带的倮黑，“当访查首犯，将夷匪全数驱逐出江外即可。”²²在这样的背景下，嘉庆八年（1793）云贵总督永保奏报他处理张辅国与孟连土司“争界”的战事所采取的政策时说：“内地杂居夷人不法，按律惩治；土司夷境滋事，但遣兵防范，不使内窜。”得到的评价是：“诏嘉得大体、弭边衅”。²³很明显，清政府的政策是把反抗的倮黑赶过南部澜沧江和北部的顺宁府界。在这一带地区，傣族土司控制着坝区，倮黑、佯瓦为主的群体占据着山区。官军只要防堵他们不再进入已经改流的地区即可，“土司夷境”已经不再是清政府需要管理的行政范围。

在“缅甸”这样已经脱离了土司架构者为一端，王朝中央为中心的“国家”概念中，“外夷”是一个逐渐模糊的范畴，既包括孟连土司这样与王朝联系较为紧密的实体，也包括像傣黑这样的反抗的群体，甚至包括了活跃在这一广阔领域内的吴尚贤、宫里雁和矿工、商人等各式移民。所以，“徼外”这一概念，给夷人、土司、移民，甚至地方政府一个很大的、模糊的空间：既可以用来驱逐“反叛”的力量，也可以用来表达皇帝对“远人归顺”的怀柔与恩德，还可以作为地方官吏与边缘精英争取王朝权力认可的讨价还价的舞台。不过，对于被驱赶的傣黑来说，在王朝大吏的眼中，他们却变成了从边远藩国到已经“诗书蔚然”的内地之间的那个“疆界”。其后的云贵总督伯麟说得就更清楚了：

[傣黑]鼠伏狼贪，齿繁食阻。自逆酋张辅国伏法以后震慑，声灵罔敢再蹈覆辙，族众虽多势未滋蔓，特其性本粗犷，素不知食力治生，剽夺为常，革心不易……顺宁外接木邦，内隔保夷；永昌则外接蛮莫、木邦，内隔野人[指德宏以西的景颇或克钦]；缅人不能跨傣黑、越野人而联内界。²⁴

在这个意义上，傣黑成为将内地与缅甸隔开的王朝边疆。

1880年代后的中缅划界和地方设治

越来越多的移民不断从交通沿线向更为边远的山区渗透，使得地方政治及经济生态发生了急剧变化。自从鄂尔泰主政推行改土归流以来，特别是嘉庆、道光以后，云南以族群冲突方式表现出来的资源竞争越来越激烈，直到咸同回民起义和之后的屠杀，西南的族群冲突到达了顶峰。以傣黑、佯瓦等地方群体的处境而言，一方面，张辅国等人为首领的抗争与雍正以来汉族移民大量渗透到滇南

农业、商业、矿业领域所带来的变化，以及紧随其后的“改土归流”运动，极大地改变了少数民族原居地的生存环境；另一方面，在傣黑等群体一方，以和尚面目出现的张辅国及李文明等人，通过在村寨中建立佛寺系统，将村落首领与佛寺层级体系结合起来，²⁵将傣黑等山区族群动员起来，发动了對抗坝区傣族土司和地方政府的宗教运动，并重新塑造了拉祜的文化体系。这个以村寨为基层，隶属于中心佛寺管理的“佛区”系统，到光绪末年被官军完全摧毁。其结果是，一方面大量傣黑继续南迁到缅甸泰国山区，另一方面新的管制傣黑山区的土司制度又建立了起来，傣黑终于逐渐成为皇帝治下的“编氓”。这一过程，是在英国殖民主义开始从缅甸威胁到云南，国家必须有一个清晰的国界的背景下出现的。

1886年(光绪十一年)以后，英军进占曼德勒，上缅甸沦为英属殖民地，雍籍牙王朝灭亡，中英于是就滇缅土司地区的边界划分问题展开谈判。使英大臣薛福成认为，面对英国的西来，“天下之事不进则退。从前展拓边界之论，非谓区区边界，足增中国之大也。臣闻乾隆年间，缅甸恃强不靖，吞灭滇缅边诸土司。腾越八关之外，形势不全。西南一隅，本多不甚清晰之界。若我不求展出，彼或反将勘入”。²⁶据薛福成所言，当英国初入缅甸时，曾经提出可让中国将边界向外扩展到伊洛瓦底江边，但代表清政府与英国磋商的曾纪泽因不熟悉云南事务而犹豫未决。²⁷至光绪二十年(1895)，中英签订《中英续议滇缅界务条款》时，似乎清政府讨价还价的余地越来越少了，以致双方为以公明山还是孔明山为界争执不下。英方的目的是要将班洪一带(即原吴尚贤所开之茂隆银厂区域)划归缅甸。针对这一段边界开展的中缅双边的谈判持续到1960年后。在这样的政治背景下，如果把傣黑的反抗放到中缅边界问题的脉络中可以看到，清政府在英国侵占上缅甸后，对待拉祜这样的“反叛”族群的策略和措施都发生了很大的转变。

光绪七年(1882)以后, 傣黑首领、张辅国的后人张秉权、张怔良、杨定国等继续抗拒官府, 率众控制了勐勐土司所辖山区与缅宁县南部辖境。光绪十三年(1888), 云贵总督岑毓英率军从北部的缅宁向南、从东部勐嘎越澜沧江向西两路围攻, 进占孟连、勐勐之间的傣黑山地区, 设镇边直隶厅(民国后改名为澜沧县), 并委派了九个土司家族分管原属“叛匪”的“五佛之地”。光绪二十九年(1904), 一些尚未被清军控制的傣黑、佯瓦等群体, 又在首领张秉权的后代张朝文及自称“仙人”的罗扎布及李三明等领导下, 转移到西部拉祜山区继续对抗。此时, 出面镇压的却是缅宁汉人地方士绅彭锬。事后, 这一带地区被划归缅宁, 设巡检管辖, “岁收山水银二百三十两”, 原先以傣黑为主体、以佛教为名的政治体系被完全摧毁。²⁸ 在这一次平定傣黑等族的战事中, 起到关键作用的是当地的汉族士绅和他们组织的团练武装, 而战争的成果更增加了他们控制地方政治的筹码。在战争中, 缅宁士绅何秀楨、彭锬率领团练先南下攻占南栅, 击败傣黑首领李三明, 并设立东西两个“县佐”。民国以后, 这一带地区改设双江县, 并一直由彭锬之子负责团练事务。²⁹ 这是今天澜沧江以西的北部拉祜族地区被控制后, 设置官方行政机构的过程。

在云贵总督岑毓英镇压以傣黑为主的反抗时, 与英国的交涉和边界问题涉及到的外交事务, 成为中央王朝在设置镇边厅的同时最为重要的西南边疆事务。因此《清史稿·岑毓英传》亦将“勘界”与“平定傣黑”作为他的重要事迹并列: “[光绪]十二年[1887]会勘边界兼署巡抚, 十三年[1888]剿顺宁傣黑夷匪张登发, 平之。”³⁰ 此外, 岑毓英还力主将在镇压傣黑的反抗中起到重要作用的当地移民精英委任为新的土司——许多内地汉人移民逃亡或行商到此地, 大多娶土著妇女为妻, 渐渐成了地方上有权势的富户, 充当土著的首脑。³¹ 岑毓英于是授予当地李、石、萧等汉人豪强以土千总、土把总等职, 将其分布于不同地点管理山区拉祜、佯瓦族事务, 称为“九土

司”，而且“九土司”几乎是清朝最后设立的土司职衔。其中石姓土司家族在澜沧拉祜族地区影响最大，控制了募乃银矿。石氏土司家族的发展过程，也从另一侧面体现了这一地方精英群体的形成过程：

镇边全境西有佻伡之葫芦王，西南有孟连宣抚司，北、中、东南有蛮大佛爷，适成为鼎足之势。清中叶黄保黑有张太爷者[张辅国及其子孙]，大约汉人苗裔，崛起上改心[即前述缅甸南部的双江县一带]而据之，而威远[景谷县]人石姓者亦迁居此地，为小头目。数传石朝龙、石朝凤兄弟与其侄子石廷子等势力渐盛，分据蛮海、大山、闲官，为之长雄。而威远李芝龙、普洱李朝龙亦各据蛮蚌、圈糯为土目，成为群雄割据之势。此清光绪四五年至十一二年事也。……十二年[1887]云贵总督岑毓英檄文官王德浩、武官尉迟东晓至上下改心招抚，保授芝隆为土都司，朝龙、朝凤为土守备，李齐芳为土千总，石廷子、张天福为土把总，萧修武、李大昌为土外委，并颁授顶帽补服衫鞋，隼发铃记，一体准予世袭。而李朝龙之孙李先春归化最早，亦授土千总。是为九土司，于是保黑完全归附。十七年[1891][参将]尉迟东晓奉命巡边，至石门坎，保夷数千人突起围之，矢下如雨，东晓负重伤，……是后变乱相仍，迄无宁岁。³²

清政府委任了一些在镇压保黑过程中逐渐发展成为地方头目的汉人移民作为新的土司，代表朝廷管制保黑山区，但仍遭受保黑的抵抗。从这一过程亦可见，设立土司或改土归流，是区别不同的边地情况，而选择任用地方移民精英或是外来官吏实行行政管制的不同政策。这种依赖外来汉人移民的代表作为土司来管制拉祜的制度建立之初，云南地方政府特别注意的，是保黑及滇缅边界事务中的英国因素。在滇缅划界过程中，大量的保黑群体正朝缅甸山区迁徙。在当时的中英关系中，随着缅甸的殖民化，云南地方政府和拉祜等群体都被深深牵涉到了滇缅划界的政治策略之中。在清末积弱的内政外交背景下，与殖民主义英法的关系成了当时最大的政治问题。

光绪二十一年(1896)十二月,当时的云贵总督松藩向北京报告,保黑首领札法等人,联合了侏侏等沿边各族居民,进攻当地土目据点勐滨寨,“夷民闻风响应,沿边各寨无地非贼”。³³在驻当地官军和土司武装将这些再度“反叛”的保黑驱逐到西部的黑山原始森林地区之后,这些保黑又越过南卡江,进入到蟒冷一带。蟒冷首领倾向英国,该地已经由英国管辖。追捕的官军到了孟连属地边界的南卡江,便无法再越界追击。于是,地方官致函蟒冷首领许以重酬,请求将这些人送回并要求英军协助追捕,都没有什么结果,只好退兵:

匪首札法、罕炳昭等盘踞界外,恃英人为护符,复不时潜入内地抗拒官军,沿边各种蛮夷亦多被裹胁,几于无人不贼,急至官兵往捕,则又逃出界外,我军未便越界追拏,屡向英人索要,该英人既无回信又不照约拏交,此中情弊概可想见。应请敕下总理各国事务衙门照会驻京英使,飭令将此案匪首札法、罕炳昭二名迅速按约拏交,以绝根株而杜后衅,臣等仍责成该镇转飭该厅、营等,务须在于沿边各要隘,随时认真防范,勿任该匪首等再行勾结,致令死灰复燃。³⁴

在1896年时的镇边厅军事首脑看来,“无人不贼”的接近缅属山区的民众,在保黑首领札法等人的带领下抵抗官军,而且根据前一年(1895,光绪二十年)新定的中英边界条款,原来的蟒冷土司界现已属英国管辖,那些继续“反叛”的拉祜和侏族的首领,此时成为“特居外域,依附英国、裹挟蛮夷”,³⁵在边界两边来来去去抵抗,而且还只能通过外交途径通缉的“叛国者”。从张辅国到札法,清政府对待“反叛”的拉祜的政策、态度的变化是巨大的。1888年,岑毓英派兵越过了澜沧江,原先被视为“边疆”来与缅甸区隔的保黑,现在成了需要制服的边疆的蛮夷。此时的疆界,变成了条约上和地图上实实在在的山脉、河流,而且原先保黑等民族被驱赶而向西南迁徙的

更偏远的土司领地，在1880年代以后成了与英国争议，需要通过北京的总理各国事务衙门循外交渠道才能来往的外国。对于札法或居住在这里的傣黑而言，他们抗争的对象却没有太大的改变。最重要的转变还在于，越来越多的汉人移民有了更多的由国家赋予的权威和资源，成为当地土司和士绅豪强，承担起了控制和管理拉祜等地方民族事务的职责。从1800年到1900年的一个世纪中，清朝政府面对的世界发生了巨大的变化。在滇缅边疆，清王朝所面临的外在环境，已经从一片偏僻模糊、若有若无的土司领地，变成成为英属缅甸殖民地。不得不面对新的国家体制的清王朝，其与缅甸之间的国家疆界，于是变成了在条约中和政治地图上以山水区隔的界线。

边疆化对族群认同的强化

在嘉庆时期的云贵总督伯麟眼中，反抗清政府的傣黑被驱赶到澜沧江以西、缅宁以南的山区以后迁移不定，并无固定的立足之处。伯麟认为：“自普洱府思茅威远两厅以西，顺宁府缅宁厅云州以南，车里土司之西、耿马土司之东、孟连土司之北，为傣黑夷所窟”，因此：

宜外历土司，内依将吏，严兵集练，有扰必惩，设防联势，树不可犯之威。孟连、耿马扼之于西南，不使与缅合；车里扼于东南不使与嘎[缅泰边区的嘎于腊势力]合，地势孤弱，自沮邪谋，怀我好音，道可驯致。³⁶

七十年之后，当缅甸的形势发生变化之时，把傣黑作为与缅区隔的边疆已经不合时宜。云贵总督岑毓英在上奏请设镇边厅及九土司时，把这种形势作了进一步的分析：“傣黑以种人而名其地”，西南界缅甸，西界佉瓦野山，俗重佛教，故又有“四大佛房”之名。

其中，圈糯地方地势平坦，“路当孔道，汉民较多，烟瘴较少，政教易行，请于圈糯建城”。³⁷“保黑山地方延袤一千数百里，外连缅甸北境葫芦山等地，内与缅宁、威远、思茅各厅属犬牙相错，林深箐密，烟瘴尤甚。张秉权所据保黑山上改心之地，纵横七百余里；其保黑山下改心之地现为石朝凤、石朝龙、李芝隆等分据，互相雄长。因拟用夷制夷之法，将下改心各保目先行招抚。”³⁸岑毓英在奏稿中对保黑山做了较为详细的描述，其中又特别提出了在保黑山设治与“用固藩篱”的关系。他认为，自从改土归流后，保黑就不断骚扰着澜沧江西岸各土司辖地。过去伯麟在诱擒张辅国斩首后，没有完全解除保黑的威胁：

据张登发、张怔良供称，张辅国即系该逆之祖，是以屡世叛乱，习以为常。臣毓英自光绪十年[1885]十月经营剿抚，逐渐解散党羽。至本年春夏间而下改心之保目李芝隆等始来归顺。五月后，会同臣[谭]钧培，陆续调派汉土官兵前往堵剿，辛将保逆累世习恶数十年教化不同之地，一旦开辟平定。

并且，他指出：

[保黑地方]千有余里，内与孟艮土司[缅甸景栋]接界，外与缅甸各处相通，现在耿马、孟连、勐勐各土司势衰力弱，不能自保其地。若将保黑全境令该土司等管辖，臣恐官兵一撤，保夷犬羊性成，不旋踵而乱又作。嘉庆年间三次戡定可为前鉴。况现值缅甸机隍，尤当绸缪未雨，用固藩篱。臣等悉心商酌，拟将保黑地方请设同知参将等官，扼要管辖，以期一劳永逸。现已檄伤云南藩司会同迤南道，派员查明该山道里，经界户口田地共有若干，每年共可征粮若干。如蒙圣恩允准，臣等即钦遵办理。³⁹

从岑毓英的筹划中可以清楚看到，考虑到缅甸当前的局势，再不能继续推行嘉庆时期的驱赶政策，把保黑当作隔开缅甸的疆界，

因为“藩篱”的概念已经很不一样了。考虑到缅甸已被英国侵占，岑毓英力陈在澜沧江西的傣黑山设置镇边厅，核定田亩赋税，使该地区成为边界清晰、“教化易行”的新的边疆。此时，最重要的变化是官方文献开始“以种人而名其地”，明确地把“傣黑”固定到目前活动的区域内（“傣黑山”），使傣黑“在地化”。这已经是与“驱赶”不同的政策转向。同时，通过在汉人移民集中的地区设置行政机构、依靠新封九土司实施“用夷制夷之法”，把过去“以傣黑为边疆”的状态，改变为“边疆上的傣黑”。随着边疆被固定为以地理边线为界的区域，拉祜作为频繁“作乱”的非汉傣夷的角色也更清晰。在这里，“藩篱”的意义指的是设治征税的傣黑山的“镇边厅”，而在伯麟的时代，“藩篱”指的是隔开缅甸的“傣黑”。

从前述傣黑在地域上、官方文献中渐渐固定下来的情况看，到1880年代以后，“傣黑”不仅作为一个族群的名称，同时也变成了固定的地理概念。国家开始在这里实施土地勘查、赋税征收等行政管制，在“用固藩篱”的过程中，将另一个近代化的国家缅甸隔断在边界之外。在边疆形势急剧变化的几十年间，拉祜人虽然仍在山区迁徙，但一旦国境线成为两个国家重要的外交界限时，不知不觉之中跨境而居的拉祜，其国家身份立即变得严重起来。

无论官方文献如何记录“傣黑”，在拉祜自己看来，与汉人移民和其身后的国家对抗的历史，已经是促成拉祜认同形成和日益巩固以及文化重塑的基本因素。而且，内在的历史记忆，把战争、汉人的计谋、收税的官府、失落的故土，一起糅合到神话及仪式中，通过历史追溯来叙述族群身份并塑造出“同一条来路、同一个来处”的“渥吉渥卡”，强化同属一个“品种”的拉祜认同。⁴⁰因此在木嘎拉祜的词汇中，“拉祜雅”（即拉祜人， $la^{53} xo^{11} ya^{53}$ ）或“拉祜族”（ $la^{53} xo^{11} tse^{31}$ ），主要还是指拉祜是从同一条路上辗转而来的一群人。在无论是拉祜纳，还是拉祜西或者居住在最北部的临沧南美河谷的拉祜人之中，普遍流传的神话都说到拉祜迁入又离开“勐緬密緬”的故事。

虽然不同的版本各有不同情节，不过中了汉人或傣族的诡计、战争失败、失落了“勐缅密緬”之后迁徙到目前的居所，是其中的共同脉络。比如在田野调查中，常常听到报告人讲述的就是：

过去拉祜住在牡緬密緬。牡緬叫做“緬宁”，密緬叫做“顺宁”。最初，拉祜住在景谷的牛肩山一带，因为与汉族发生民族械斗，才迁到緬宁，然后又来到安康的南栅。后来，佛祖来到大芒海[今緬甸境内]一带，佉族迁走了，拉祜就住了下来。属马年[指1918年]，拉祜造反，要把汉人打回到澜沧江东边去。那年我妈妈还是小孩子，她说官军打来时，她跟着大人一起逃跑，还背着一只母鸡。那一年拉祜反，大家吹着葫芦笙汇集在一起，没有武器的就用大弩和梭镖，也有用以引线点火的老火药枪的。结果，拉祜把汉族打到圈糯后，又中了他们的计：汉人在路边放了一罐罐的酒引诱拉祜，拉祜吃了酒，就打不过汉族了。⁴¹

另一个故事说：

老人说，我们在勐緬密緬时代之前有28代人，之后有5代。起初住在糯谢糯弄厄波[一个大湖]边。后来汉人来打拉祜，想了不少办法：他们将碎银子撒进拉祜作寨墙的荆棘丛里。贪财的拉祜人自己砍了荆棘找银子，就中了汉人的计。汉人一把火烧了干枯的寨墙，拉祜只好一路逃跑，到勐緬密緬。拉祜在这里的山上开田种地，可是傣族却说这是他们的地盘，却又拿不出证据来。傣族去请官府来攻打拉祜，拉祜就分成三股跑，其中一股渡过小黑江，埋锅做饭时有3,600个火塘。拉祜来到澜沧[即前谓“佤黑山”]以后，又有许多人往南去了緬甸，在緬甸又跟緬人打。⁴²

无论在笔者进行长期田野调查的黑河流域一带，或其他澜沧江以西的拉祜族地区、緬甸佉邦地区的拉祜人村寨，以及泰国北部的

拉祜人村寨，联系着“勐缅密緬”（拉祜语意为“勐缅地方”）或者“勐主勐班”的族群历史记忆，在笔者的田野调查中都有广泛报告。⁴³在拉祜的生活中，“勐缅密緬”已经通过仪式神话与家庭生活密切联系在一起。例如在黑河流域的拉祜村寨，每当有人生病、死亡举行招魂仪式或新年祈福时，仪式专家“魔八”在治疗仪式中，引领着仪式参与者的灵魂，由村寨出发，沿着过去战争和迁徙的来路返回，先回到“勐缅密緬”，再去到死者所居的世界或神的驻地。作为社会机制的仪式把“从勐缅密緬、勐主勐班迁来的拉祜人”具体化地落实到日常生活的观念中，使群体认同在“同路的一族人”的层次上，强化了内在的群体凝聚力。特别是，这一“迁徙的同路人”的拉祜自我认同，在神话中总是以“诡计多端的汉人”作为一个参照性的“他者”完成自我塑造的。

值得指出的是，正如王明珂所言，“在国族国家的人类生态系统中，由于‘国家’的存在与权力超乎一切，国家疆界与国家认可的‘民族区域自治’疆界得到法制化确认。如此虽然避免许多纷争，但也减损了在‘族群’认同中人们调整、跨越‘边界’以避灾趋吉的生态机能。”⁴⁴从国家的角度看，拉祜族族群认同的确定过程本身，也是一个将比较宽泛、外在的“傩黑”的群体概念，以及自我认知的“拉祜”（*la⁵³ xo¹¹*），在“同一个来处”的层次上逐步固定下来的过程。这个过程虽然是在族群冲突中产生，在国家边疆的变化的过程中，透过文化的重新整合来实现的，不过最后还是在民族识别的国家政策框架下完成的。这一民族身份的完成，一方面使得“拉祜族”作为西南的一个少数民族获得政治上的自治机会，另一方面也使得“拉祜族”的群体边界不再模糊、灵活，特别是在1985年将“苦聪人”认定为拉祜族的一个支系之后，有关“拉祜族”的整齐、固定的民族边界，便与之前基于冲突、对抗的“傩黑族”很不相同，更不可与清代不同时期的“傩黑”或官方文件中的“傩匪”划上等号。我们应该明确，如果从群体认同的主观过程来看，族群认同本来是在特定

条件下被不断地“调整”的，族群的边界也是可以跨越的。以“老缅人”为例，在今天澜沧、西盟等地，至今仍有为数不多的拉祜语称为“老缅人”的村寨，村民自称为“乌参”。传说他们与其他拉祜人一起，从勐緬密緬驮着九驮铁三角架，先迁到木嘎，又迁到目前的住地。在老緬村寨中，只有很少老人还能讲老緬话，不过，“即使是六、七十岁的老人也会矢口否认自己是老緬人，这并不是因为爽快地承认自己的真实族属，会招来麻烦，而是因为他们认为自己已完全是拉祜族的一员，这一点也为他们自报的民族成份报表和其生活习俗、地理环境、语言以及经济文化活动的特征所证实。”⁴⁵

不但自我定义的老緬与拉祜的族群界限可能被模糊、被跨越，汉人移民与拉祜族通婚，并接受拉祜认同的情况也很常见。除了笔者在木嘎所见之外，其他各地也有报告。⁴⁶比如在南部拉祜地区：龙竹棚全寨62户人家，有白、李、罗三个姓氏。其中白姓是战斗失败后被官军追赶，从景谷牛肩山迁来；罗姓是从汉族演变过来。这三姓人迁入后长期跟拉祜族通婚，现在已讲拉祜语，服饰、生活习俗等都与拉祜族相同，不再保持汉族习俗。⁴⁷拉祜的族群认同，从其被动员，到不断被强化，也是一个从外在的国家政策，到内在的主观机制两者之间相互影响配合、相互塑造的历史过程。在官军攻破坝卡堡垒以后，总督岑毓英在报告中说道，“从山箐内招出汉夷一万数千人，由是远近夷民纷纷逃出归寨”。⁴⁸在“反叛一征剿”的迁徙中，既有从拉祜到汉的族群身份转变，也有从汉到拉祜的跨越，也有留在原地，或被识别为其他的民族的群体。可以看到，无论是改土归流时期的勐緬或威远的反抗，还是张辅国时期的宗教动员，抑或是岑毓英时期的设治，拉祜族群认同的历史过程并不是简单、整齐划一的“拉祜族/傜黑”与“官府”之间的二分。至少在族群界限还不是那么明确固定的动态过程中，很多不同的人群参与到了国家的边疆化过程中。只不过，在官方语言中的“傜匪”、“傜黑”和在自称意义上的“拉祜”两方面，都在一步步地推动着这个使得拉祜

的族群认同越来越清晰的过程，并且1949年后的民族识别、民族工作——或具体而言，在拉祜山区建立边疆民族区域自治政府以巩固边防和维护社会稳定的一系列政治措施，使得“拉祜族”不断获得新的意义。

通过边疆社会的变迁来回顾中国由传统的王朝国家到现代国家的转变过程，拉祜的角色变化是一个重要的讨论视角。汉人向西南的迁徙和因“改土归流”而推行的驱赶、镇压等等我们可以看作是清王朝的国家扩展的过程，遭遇到了东南亚的殖民地化进程。不断变化的世界与国家政策、持续的内在的群体动员和文化重塑，以及内在的日常生活中的神话和历史记忆，乃至社区生活中的权威形成的具体过程比如“五佛五经”体系中村长与佛爷的组织领导角色的变化，这些因素一层层地影响和堆积，推动和塑造了“拉祜人”的认同历史。这个过程的实现，更不可忽视移民精英在边疆化中所承担的“社会活动者”的角色。拉祜内在机制的配合和现代国家所采取的少数民族识别、边疆上的民族区域自治政策，使得拉祜最终成为“拉祜族”。这是在两百多年急剧变化的中缅边疆的历史脉络下面一步步实现的。这一过程不同于王明珂所报告的汉人与羌那样的关系：明代本地居民接受中国征服统治后，汉人移民以及他们带来的汉文化与历史记忆逐渐深入。在清末与民国时期，在此形成一个模糊的汉与非汉边缘——大家都认为自己是汉人，却认为上游村寨的人群都是蛮子。⁴⁹在拉祜抗争的例子中，汉人移民的到来一方面刺激了族群冲突，另一方面又促成了透过族群宗教运动的社会动员，部分汉人移民因之成为发动少数民族对抗的政治领袖。一方面移民的两面性始终贯穿于族群动员、族群认同被强化并固定到国家体制下这一过程的始终，另一方面移民精英又急于将自己的边缘身份转化为能够为国家所承认的正统身份，比如吴尚贤、张辅国向王朝体制输诚，或者九土司成为新兴的国家代理人，直至1949年。

因此，作为族群认同过程的“拉祜”，与汉藏之间的羌的案例所不同之处还在于，边疆化的过程的背后，也是一个国家体制转变的过程。在王朝国家的边裔土司为一端，王朝中央为另一端的朝贡体系中，拉祜/傣黑是作为二者之间的国家边疆存在的；当这个朝贡体制转向为民族国家体制时，中国为一边，缅甸作为另一边，拉祜等土著人群生活在那里的地理山脉河流代表的边界线，才是现代国家的边界。拉祜作为意义上的边疆，更多的是因为清王朝视其为“区隔缅甸”的群体；而其后的地理边疆，则是依托于政治地理边线的地域。边疆的意义转变了，拉祜的族群认同却越来越清晰，越来越被突出，而不是越来越模糊；同时，作为一群活生生的人，他们的命运也越来越悲惨。

族群认同的强化与边疆意义的变化

自从明代大量内地移民进入云南以来，随着人口的不断增加、地方动乱频仍，一方面许多居住在中部地区的少数民族群体因此向南部和西南部迁徙，另一方面，越来越多的汉人也进入到远离交通要道和政治中心的地区。特别是清代康熙、雍正、乾隆以后，随着更大量人口进入云南，那些原先较少有汉人活动的地区，也随着矿业、与东南亚的商业往来及农业垦殖的活跃，变得不再安静。原先的“坝区—山区”土著族群之间的政治平衡被打破之后，越来越多的汉人移民不断通过新建立的立足点，更进一步地渗透到无论山区还是坝区的土著居民的生活当中。由此而来的土地、资源的冲突，成为导致连绵不断的战争和冲突的重要动因。强大的王朝国家意识形态在移民开拓的背后，提供了改土归流、开设科举等一系列的制度支援，把那些原属边裔土司的模糊的领域，逐渐地变成为有行政设治的“内地”。

这样的—个边疆化过程，是以在这一广阔领域活跃着的内地移民精英作为双方的中介的。从乾隆到光绪末年，边疆的土司（主要是坝区的傣族土司）的地位也发生了很大的变化。王朝国家的统治方式和力度由内地到边疆逐渐过渡，一旦延伸到更为边远模糊的地区，连象征性的进贡也可能变得若有若无。在王朝中央与缅甸、暹罗等更远的边裔之间，其他各大大小小的土司往往能够灵活地—方面应付朝廷，另—方面对付缅甸、暹罗的影响，在—定程度上利用这个模糊的空间保持自己的两重性。在这些边地土司停止进贡并强大到威胁了王朝国家的利益，同时王朝也有能力进行武力干预时，才引起王朝的强烈反弹，比如明代的三征麓川、乾隆的征缅战争。可以看到，朝贡土司与王朝之间的关系，主要还是象征性地、松散维持着的，—种星罗棋布的坝区土司同已经由流官控制着的内地府州县之间“点”与“面”的弹性关系。

在这样的背景下，族群身份在官方和地方文献中逐渐冒升并日益清晰的、从“傣匪”、“傣黑”直到最后的“拉祜族”的认同过程，不仅仅是傣黑等土著群体在与官府、土司、移民的冲突中族群身份日渐清晰的内、外在双重的塑造过程，而且也是外来移民渗透到土著群体当中，作为组织和社会动员的政治领袖，推动类似“傣黑”这样的群体—步在经济和政治冲突当中强化其族群身份的过程。随着移民的渗透活动越来越频繁，—部分生存资源受到损害的土著群体在移民精英的组织动员下，透过宗教运动与清朝官吏和勐勐、孟连土司对抗。在这个过程中，被王朝国家视为“反叛群体”的“傣匪”，却在外来汉人移民精英的领导下与王朝国家对抗。在1880年代之前，—过程也是将“傣黑”驱赶到—个原先属于模糊的边疆领域里的“边疆化”过程，而且“傣黑”这个群体更被视为区隔王朝更加难以控制的缅甸等边裔和内地之间的“边疆”。1880年代以后，—程式发生了转变：—旦英国殖民势力将缅甸变成了殖民地，原先的朝贡体制骤然崩溃，对于清政府而言，“傣黑”这样的“反叛”群体便无法

再承担区隔“边裔土司”与“内界”的边疆的意义。随着西方殖民者的到来，以移民为先导的内部殖民化需要向外扩展的那个“模糊空间”已经无法再保持下去。这样，由中英条约划定的国境线，就成了区别“敌”、“我”的直接界线。虽然一部分拉祜还在继续着与官府、土司和移民的冲突，却不自觉地成了跨境民族，在清政府官吏看来更成为利用国境线制造外交问题的“叛国者”。这时，边界从一个模糊的空间和意义，变成了地理的、不可随便逾越的界线；王朝国家也逐步成为在西方殖民威胁下不断改变的、现代意义上的民族国家。

在以朝贡体制联系着边裔与中央的王朝“天下”体制下，边地上的土著群体在生存资源受到威胁和侵占的危机中，重复着反抗、被驱赶、迁徙的过程，并通过内在文化机制强化了“失落家园/迁徙”的记忆及群体身份的塑造，并进一步强调同路来去、同一“品种”的拉祜身份。从这个意义上说，在与官府的不断冲突中，拉祜一方面无论是在地方志还是官方文书中，都一步步地从“傣”、“傣匪”到“傣黑”被分离、认定出来，直到1888年设置“镇边厅”，“傣黑山”更成为以族名认定的地理边疆；同时在此过程的另一方面，外来和尚在宣扬佛教的名义下建立起层级明确的政教体制。卷入到宗教运动中与官府对抗的，除了傣黑，还有部分的佻僦、蒲蛮及汉人。不过，拉祜更多地借用了这一历史来塑造自己的群体认同及划分族群边界（汉与拉祜）。此时，与官府的抗争及迁徙，成为证实“我们拉祜是来自勐緬密緬的同路人”最为关键的注脚。

如果我们把这一过程放到更宏大的历史脉络中，可以看到在1880年代上缅甸的殖民地化之前，或者在西方殖民者到来之前的清代中前期，在云南的西南边地上，新兴的拉祜等山地族群因族群冲突被驱赶，而被迫扮演着介乎边裔土司与王朝中央之间的藩篱角色，成为在朝贡体系中区隔边裔土司与设治的内陆之间的边疆。当中国开始向近现代民族国家转变时，边疆的性质发生了变化，缅甸已不再是一个时而进贡、时而对抗的边裔土司，而成为英属殖民地

体系下的缅甸。此时拉祜的族群认同也在外在压力下被更加清晰地塑造出来，成为跨境民族。很明显，这是一个在“中”、“缅”两个近现代民族国家形成的过程中，从外在也从内在的条件下动员起来并不断得到确认的族群身份。这个过程让我们理解到，在国际关系变化、现代民族国家形成的过程中，“华夏—四夷”伴随着国家体制的转变而改变成“中华民族”的概念，给地方群体带来了异乎寻常的影响。在这一过程中，作为社会活动者的那些地方社会与国家的中间人，比如少数民族地区的内地移民精英，扮演了相当关键的角色。

注释

- 1 马曜：《马曜学术自选集》（昆明：云南人民出版社，1998），第481页；古永继：《元明清时期云南的外地移民》，《民族研究》，2003年第2期。
- 2 马曜：《从历史发展看云南面向印度洋的区位优势》，《马曜学术自选集》，第503页；贺圣达：《嘉靖末年至万历年间的中缅战争及其影响》，《中国边疆史地研究》，第12卷，第2期（2002），第73页。
- 3 张廷玉等：《明史·云南土司·车里》（上海：上海古籍出版社，1987）。
- 4 滨下武志有关朝贡体系和朝贡贸易的研究提供了重要的参考。不过有关西南土司的朝贡贸易的具体特征还需更深入的研究。参见滨下武志著（朱荫贵、欧阳菲译，虞和平校订）：《近代中国的国际契机：朝贡贸易体系与近代亚洲经济圈》（北京：中国社会科学出版社，1999）。
- 5 《潞江以东土司论》，载《滇事危言初集》，收入《近代中国史料丛刊》（617-617）（台北：文海出版社有限公司，1969）。
- 6 该图引自《滇系》，第9卷，“土司”。
- 7 见《清文献通考》，四裔考；檀萃：《茂隆厂记》，转引自方国瑜：《云南史料目录概说》（三）（北京：中华书局，1984），第1274页。
- 8 《清高宗实录》，第269卷，《清实录有关云南史料汇编》，第4卷（昆明：云南人民出版社，1985），第239-240页。有关吴尚贤事件在中缅边疆事务中的影响及与之关联的清政府的边疆政策，杨煜达进行了相当深入细致的研究讨论，详见杨煜达：《清代中期滇边银矿的矿民集团与边

疆秩序——以茂隆银厂吴尚贤为中心》，《中国边疆史地研究》，第18卷，第4期（2008），第43-55页；《清朝中前期（1662-1765）的对缅政策与西南边疆》，《中国历史地理论丛》，第19卷，第1辑（2004），第45-56页。

- 9 云南内地有“穷走夷方急走厂”的民谚，从事马帮贩运和到边远山区充当矿厂工徒是重要的致富渠道。
- 10 王崧著（刘景毛点校）：道光《云南志钞·矿厂志》（昆明：云南省社会科学院文献研究所，1995）。
- 11 檀萃：《茂隆厂记》，转引自《云南史料目录概说》（三），第1275页。
- 12 王崧著（刘景毛点校）：道光《云南志钞·边裔志》（昆明：云南省社会科学院文献研究所，1995）。
- 13 昭槿：《缅甸归诚本末》，《啸亭杂录》（北京：中华书局，1980），第113-147页。
- 14 王崧原文为：“滇人尝言，吴尚贤、宫里雁若在，岂有边祸？能保厂者，即边防也。宫里雁与木邦相依倚，既死，木邦不能与抗，缅甸浸寻及我耿马土司矣。”王崧：道光《云南志钞·边裔志》，第217页。
- 15 与汉文化不同，拉祜的社会制度具有明显的“非谱系”特征：稳定的夫一妻协作的生产和家庭制度及以此扩展形成的亲属群体是拉祜族社会内部主要的结构特点。相关的研究，见 Shanshan Du, “*Chopsticks Only Work in Pairs*”: Gender Unity and Gender Equality among the Lahu of Southwest China [社会性别的平等模式——“筷子成双”与拉祜族的两性合一] (New York: Columbia University Press, 2002)。
- 16 例如康熙《楚雄府志》：“猓黑，居深箐，择丛篁蔽日处结茅而居。遇有死者，不验不葬，停尸而去，另择居焉”。张嘉颖修：康熙《楚雄府志》，《楚雄彝族自治州旧地方志全书》（楚雄卷）（昆明：云南人民出版社，2004），第197页。康熙《云州志》：“大猓黑，云州有之，黑陋愚蠢，所食芥稗即为上品。其余树皮、野菜、藤蔓及蛇虫蜂蚁蝉鼠禽鸟，愚之生啖。不葺庐舍，崖居野处，与野人同类也。小猓黑，习尚与大猓黑同，但形状差小”，“猓黑：顺宁府有之，亦蒲樊异派。其俗与樊人不甚相远，蜂蛇鼠蛤无所不啖，然勤于耕作，妇人任力，男子出猎，多居山箐间。”凤庆县地方志办公室编（杨滋荣点校）：《顺宁府（县）志五部》（香港：天马图书有限公司，2001），第501页。

- 17 邱廷和：《悟庄文存》（临沧：云南临沧地区文化局，1994），第23页。
- 18 彭桂萼：《西南边城缅宁》（云南省立双师边城丛书之六，1937）。
- 19 同上。
- 20 云南人口到1928年为1,382.83万人。见马曜：《马曜学术论著自选集》（昆明：云南人民出版社，1998），第487页。
- 21 郑绍谦：道光《普洱府志》，第9卷（昆明：云南省图书馆藏）。
- 22 《清仁宗实录》，第105、255卷（北京：中华书局，1985-1987）。
- 23 赵尔巽等：《清史稿·永保传》（北京：中华书局，1976-1977）。
- 24 伯麟：《进云南种人图说》，载陈宗海等修：光绪《普洱府志·艺文志》（昆明：云南省图书馆藏，光绪二十三年修）。
- 25 编写组：《拉祜族社会历史调查》（昆明：云南人民出版社，1982），第52、95页。
- 26 薛福成：《滇缅分界通商事宜折》，载《近代中国史料丛刊》（617-617）（台北：文海出版社有限公司，1969）。
- 27 薛福成：《滇缅分界大概情形》（光绪十八年），载《近代中国史料刊》（617-617）。
- 28 彭桂萼：《双江一瞥》（双江县省立双师：1936）；光绪《缅宁厅乡土志》，卷上（宣统三年）。
- 29 彭桂萼：《双江一瞥》。
- 30 赵尔巽等：《清史稿·列传·岑毓英传》（北京：中华书局，1976-1977）。
- 31 周钟岳等：《新纂云南通志》，第176卷。
- 32 同上，第177卷。
- 33 云贵总督崧藩：《奏为镇边厅属倮匪复叛业经官军剿办肃清，现在首匪潜匿外域不时出没，应请敕下总理衙门照会英使按约虜交恭折》（光绪二十二年十二月二十一日），载《宫中档光绪朝奏折》，第9辑（光绪二十一年四月至二十二年五月）（台北：故宫博物院印行）。
- 34 崧藩：《奏折》，载《宫中档光绪朝奏折》，第9辑。
- 35 同上。
- 36 伯麟：《进云南种人图说》。
- 37 《酌议倮黑改设镇边厅事宜折》（光绪十四年四月十六日），《岑襄勤公奏稿》（光绪二十三年刻本），第28卷（台北：成文出版社影印，1967）。
- 38 《招抚倮黑头目请予土职折》（光绪十三年四月二十日），《岑襄勤公奏稿》，第28卷。

- 39 《攻破倮黑贼巢擒获收逆折》(光绪十三年十一月二十七日),《岑襄勤公奏稿》,第28卷。
- 40 田野笔记(1997-2-4)。
- 41 田野笔记(1997-1-18)。
- 42 田野笔记(1996-12-24)。
- 43 参见思茅行署民族事务委员会编:《思茅地区拉祜族传统文化调查》(昆明:云南人民出版社,1993)。
- 44 王明珂:《羌在汉藏之间:一个华夏边缘的历史人类学研究》(台北:联经出版事业股份有限公司,2003),第68页。
- 45 见《西盟县茨米竹村老缅人社会历史调查》,《思茅地区拉祜族传统文化调查》,第243页。
- 46 在木嘎河谷地区,那些与拉祜族通婚并转变身份为拉祜的汉人移民后代,与当地民国以后、特别是1950年代后迁入的汉族移民之间有明显的文化经济区别。前者与其他拉祜族村民并没有明显差异。汉族移民与拉祜的通婚与族群身份变化的关系,其影响应具体在地方脉络中来讨论。
- 47 见《澜沧县南段村龙竹棚寨拉祜族传统文化调查》,《思茅地区拉祜族传统文化调查》,第39页。
- 48 《攻破倮黑贼巢擒获首逆折》。
- 49 王明珂:《羌在汉藏之间》,第374页。

第四章

边疆政治与民族史范式

1950年代之前有关“傣黑族”历史的记述

1940年代，除了方国瑜《滇西边区考察记》之外，¹双江县师范学校教师彭桂萼是地方知识分子中首先通过出版物报道云南西南边疆临沧、双江、澜沧各县少数民族情况，特别是傣黑族情况的学者。此时，方国瑜、彭桂萼等首先忧虑的是傣黑等少数民族的生活困境，美国浸信会在傣黑、佤佻山区传教，地方土司和富户的盘剥对少数民族生活的影响，和国境线争议、边政建设问题。²不过，除了清代楚雄府、顺宁府、普洱府等地方志对傣黑有所提及之外，光绪末年的《缅宁厅乡土志》首先提到傣黑这一地方族群的历史：“猛緬古无征，不知何名，元属黄傣黑，立酋长自治，前明洪武时内附，始立猛緬长官司”。³彭桂萼在谈到猛緬的地方历史时，引用了《缅宁土官遗存印谱序》的纪录：缅宁一带的土著居民是傣黑，早在摆夷（今傣族）在明初从勐卯迁来之前，傣黑就已经居住在勐緬了，“勐緬”在傣语中就是“傣黑的坝子”之意。在傣族迁来约500年前，傣黑部族在他们的首领布倒募的率领下，从东部游猎来到勐緬。之后傣族首领奉氏夺取领导权，自明宣德五年（1430）至乾隆十二年（1747），一

直统治着猛緬。也就是说，在布倒募的率领下，一部分傣黑部族从勐緬东部的无量山、哀牢山区进入到猛緬东部，再逐渐分布到了勐緬平坝及西部南美河谷一带。⁴自雍正、乾隆年间的“改土归流”及嘉庆、光绪年间的战争之后，大量的傣黑从北部澜沧西岸的勐緬、澜沧江东岸的威远、镇沅等地迁往双江、澜沧一带，也就是拉祜传说中从勐緬密緬（猛緬）、勐主勐班（景谷）南迁的历史。

1940年代对地方历史记述最详细的，为澜沧简易师范学校校长傅晓楼所著《澜沧略史》：澜沧原属孟连宣抚司辖地。明初勐卯王十太子率臣民南迁孟连，娶了佯瓦（今佯族）蟒三王（今写作马散，西盟山马散部落）的第七女为妻，获得居住权。明永乐二年（1404），勐卯王十太子的曾孙派罕法获封世袭孟连宣抚司，赐名刀派汉。嘉庆十七年（1812），傣黑在南栅反叛，云贵总督令澜沧江各土司出兵，将傣黑首领张辅国擒获。相传在雍正年间，傣黑山区在从大理来传播佛教的僧人的影响下，逐渐在澜沧一带发展出“五佛”系统，傣黑纷纷归顺了佛爷及其徒弟，地方全为佛教所管治，脱离了猛緬宣抚司的羁縻。从光绪十一年（1885）至光绪二十九年（1903），澜沧傣黑山各地不断地起事与清政府对抗，被称为“久反之地”。虽然清政府在澜沧设置了镇边厅，直到民国七年（1918）之后，傣黑以“灭汉”为号召的反抗才逐渐被平息下来。⁵

在1950年代之前，民国政府虽将边疆事务视为边政，但文献中的傣黑、佯瓦等少数民族多居住在中緬未定界区域。虽然有彭桂萼、傅晓楼等地方知识分子对地方历史作了一些研究和讨论，在当时的社会背景下，并没有足够的国家资源和学术条件将地方少数民族群体的研究，引向民族历史或者族源的方向去。辛亥革命后，唐继尧、龙云和卢汉等先后主政云南，滇军政权异常稳固，无论是北洋政府还是南京国民政府，对云南政治经济的影响都非常有限。云南军政上层以滇西北联盟集团为主，同时滇西、滇中、滇南各地少数民族上层均积极参与了地方政治，从而形成了以龙云、卢汉、廖

嘉铭、陆崇仁、安恩溥、周钟岳、龚自知等组成的少数民族精英集团控制云南的局面。⁶即便如此，这一群体并不特别强调自己的少数民族身份。例如1949年之后在云南少数民族事务中举足轻重的马曜，民国时期也是以诗人和学者的面目活跃在政坛上的。因而，民国期间云南当局所竭力推行的近代化并非基于“汉化”的政策。当时的大部分少数民族精英作为地方政权的主导者，并未将主要精力投放到对民族国家框架下的民族身份建构问题上。在孙中山、蒋介石有关中国国族论述的影响之下，龙云等人的态度是，少数民族与汉人一样，是同属一个祖先的宗族，仅仅是语言各异的汉人与边民之别。⁷尽管如此，云南军政上层与滇缅边疆上各土司世家的关系异常密切，例如在三、四十年代，澜沧石家、萧家与龙家的关系就非同寻常。⁸这样看来，早已掌控了云南政经大权的滇军将领们，即便他们也仅是一小部分少数民族特权上层的代表，从整个地方军阀集团而言，他们并不在意也无需从国家体制内去寻求基于民族身份的政治机会，反而竭力与南京国民政府保持着距离。

然而，民国时期的国家代表者与西南地方军阀势力的关系对边疆少数民族的影响，是一个值得深入研究的问题。刘文辉在西康推行对少数民族的“德化、同化、进化”的政策；⁹杨森主政贵州时期，也曾推行强制“汉化”的政策。基于不同的政治经济处境，西南各省少数民族的政治代表的取向也表现出极大的差异性。根据张兆和近年来的研究，在西方传教士以及民族学家们的社会调查等影响之下，在三、四十年代成长起来的一批苗族知识精英，纷纷建构自己在民族国家框架之下的一套少数民族表述。¹⁰张兆和指出，像杨汉先、梁聚五、石启贵等川、黔少数民族知识分子努力建立和发展有关苗族在中华民族大家庭中的地位论述，就是试图从学术体系内部和从民族国家体制之中，寻求少数民族的平等政治权力的重要实践。他们“积极地挪用华夏汉人视苗族为他者的概念，并将之驯化来组织自己的身份认同。中国政体内非汉人的身份界线得以建构和标

识”。¹¹ 经过他们的文本创造和社会实践，在 1950 年代西南各省民族区域自治建政之前，一批少数民族知识分子已经试图从国家政治一体化建设中，以自己的弱势地位来将既存的、由华夏所给予的族群分类作为文化资源，从民国体制的政治中心和边缘土著之间，努力挣扎出国家认可的民族身份的商榷的空间来。¹² 尽管如此，由于缺乏相应国家体制的支援，他们的政治和文化实践在当时社会上的影响非常有限，许多重要论述也因没有出版过而鲜为人知，他们的努力也没有能够成为社会运动的动员力量。就云南西南边疆而言，在 1930 和 1940 年代的文献中，既没有少数民族的知识精英，也没有地方知识分子从事族源或语言特征与历史的研究。在那一时期，地方知识分子主要还是从地方文献所记录的历史事件来看待族群历史的。

1950 年代初期拉祜族地区的“民族区域自治”建政

1949 年初，在解放军进入云南之前，活跃在澜沧的共产党游击队就已经在澜沧建立了政权，将石氏土司的势力驱逐到滇缅未定界之外。土司的力量与滞留在缅甸的国民党军队合而为一，“境外蒋军”成为 1950 年代澜沧等边境地区最大政治问题。在档案文献中，这一政治影响被定义为“稳定边疆、巩固国防斗争中与帝国主义的矛盾”¹³。通过社会调查，澜沧县的干部们认为：

傣黑族是从澜沧江上游景东、景谷、顺宁、缅宁、双江一带迁来的，由于当时傣黑族还是部落分立的社会，没有组织统一的部落大联盟，而异族（特别是汉族）的侵略都四面齐起，傣黑族便从北而南，向荒僻的澜沧发展。傣黑族人民在经济上受到剥削。除个别较巩固的部落（如茨竹河）因为有互助组织，汉族高利贷者不易插入，只受到封建主（如石炳麟，澜沧土司家族）的

各种摊派的剥削外，其他大部分都受三重剥削：第一是受到原封建主的各种田粮门户剥削；第二是受到国民党反动统治者各种苛捐杂税及摊派款的剥削；第三，最严重的，是受到高利贷者及地主土司、恶霸的各种各样的剥削，其中最主要的算是高利贷。由于这种极残酷的高利贷剥削，傣黑族人民的土地便大多数（几乎是全部）转入封建统治阶级及地主恶霸的手中去。这便造成了傣黑族人民的经济贫困，或进一步扩大“再移民”，流离逃亡到缅甸、泰国比较荒凉的边境去。¹⁴

因此通过分析社会矛盾，云南省的领导人认为，在傣黑族所处的边疆，交织着几重矛盾：与帝国主义之间的矛盾、民族之间的矛盾和民族内部的矛盾。实行区域自治只是为了满足民族平等的愿望，但达不到实际上的民族平等。因而，民族区域自治也就是稳定民族上层的一个策略。在团结稳定民族上层之后，还要继续推进社会的改革，触及到民族内部的矛盾。¹⁵因此，稳定国防、巩固边疆的政策，第一步是建立民族区域自治以消除少数民族与汉族之间的矛盾；第二步是在稳定了民族上层之后，开展社会改造运动，以消除民族内部的矛盾；这样自然地解决与帝国主义之间的矛盾，巩固了国防，防范境外蒋军的渗透。因此，“根据省委和地委指示，本着自上而下的成立、自下而上的巩固的精神，成立一个傣黑族自治县人民政府。”¹⁶

在这样的部署下，1953年春澜沧建立了民族区域自治的政府，即实行“民主建政”。建政之前，新成立的地方政府需要对实行民族区域自治的主体民族有一定的了解和社会定性：

在澜[澜沧]、宁[宁江]、源[沧源]三县民族代表会议期间，傣黑代表都说他们的祖先原先居住在顺宁、缅宁一带，后来被汉人赶到澜沧，一部分继续往外迁移，据说在未定界有一二十万傣黑族。¹⁷

傩黑自称“拉糊”，被汉人称作“傩黑”，被梵(傣)族称“莫梭”，被老缅称“莫色”。他们自己说有的是从景谷、景东搬来的。大理梵族的南诏国被汉人打倒后，少数民族都从大理逃到澜沧、双江、缅宁一带。梵族先到，傩黑后到，于是就成为了这里的统治民族。¹⁸

[在澜沧]傩黑、阿佤两族受汉族的剥削最严重。在澜宁源地区的经济剥削，最严重的不是地租，而是高利贷。高利贷是多种多样的，如“秋谷”，“秋烟”，一碗酒、一个粑粑，也可以放高利贷。利息有高达百分之五六百者，几两“秋烟”滚几年重利，就会倾家荡产，沦为奴婢。这种高利贷，残酷地、无休无止地，进行着榨取，使少数民族普遍的过着极穷困的生活，不得不逐渐向荒野地区流徙，即所谓“汉到夷绝”。因此汉人与少数民族之间，有着很深的经济矛盾，这矛盾是民族的，但主要还是对统治阶级的。傩黑族历史的暴动，就是一个明证。除了汉族的压迫，还要受佤族的压迫。在澜[沧]、宁[江]、[沧]源少数民族中，傩黑是痛苦最深的被压迫民族。¹⁹

从1950年到1953年的三年间，澜沧山区的社会秩序发生了巨大变革：

三年来，各族人民自卫武装配合我人民解放军，将美帝国主义者支持下的蒋介石残余匪帮消灭和赶出边境，捍卫了祖国神圣边疆；1952年12月进占了西盟，解放了将近10万左右人口的佤佤山，我军威震南卡江以南，又一次将李弥残匪赶出了国境线，给佤族人民带来自由幸福。全县从1951年4月中央访问团到澜沧后，即开展大张旗鼓的建政宣传，由县至区，召开了一系列的代表会议和筹委会；三年来，我们本着团结互助的原则，通过剥牛、泡酒联欢、吃咒水的民族形式，合理地调解了民族内部或民族之间历史性的牵扯着大小各种不同的纠纷；三

年来，各族人民在毛主席共产党的领导下，亲密的团结在一起，消除了历史上的民族仇恨，把汉族称为“新汉人”。²⁰

根据澜沧拉祜族自治区成立时的档案，在1953年尚未推行广泛的民族识别的时候，澜沧地方脉络中的各少数民族的称谓即人口结构中的族群状况是这样的：

表三：1953年澜沧县建政前各民族人口表(单位：人)：²¹

民族	人口	民族	人口
傣黑族	93,296	老缅族	1,022
汉族	53,857	蒙化族	360
阿佤族	18,507	阿茨嘎	153
佤佻族	16,882	老亢族	49
傣罗族	9,078	民家	7
蒲满族	2,525	佤堕族	5
回族	1,094	窝尼族	4

从傣黑族到拉祜族的名称变化，表明在1953年春，拉祜族作为一个少数民族，正式地通过民族区域自治的形式，以国民时期受到土司压制的民族精英作为代表，参与到国家政治之中。这一变化改变了1949年之前的澜沧山区少数民族与汉族移民和商人、土司的关系，同时也改变了历史上与汉族移民、土司之间的政治经济冲突、反抗、失败后继续迁徙的互动模式。不过，在拉祜族作为一个边疆少数民族通过区域自治纳入到国家的过程之中时，国家对拉祜族社会、历史的判断和定位，自然地也成为建政过程中的一个环节。当时的中共云南省委领导人这样判断：

拉祜族基本上是一个完整的封建社会，和内地汉族地区未土改前的情况只有程度上的不同，没有本质上的区别。随着工作的前进，在拉祜族地区民族内部的阶级矛盾，已开始成为主要矛盾，即是为此，我们即必须创造条件解决这个矛盾，只有这样

才有利于拉祜族的发展，有利于解决与帝国主义的矛盾和民族间的矛盾。但不认识其特殊性和程度的不同也是不对的。²²

另一个重要的改变，就是“拉祜族”正式地成为一个少数民族，纳入到社会主义国家的体制中：

依据澜沧县民族历史情况，经济发展条件，确定以拉祜族为基础，包括汉族、佯僳族、阿佤族、傣族、傛罗族、老緬族、老亢族、回族、阿茨嘎族、拉祜族、民家族、佯多族、蒲满族、蒙化族、麻黑族、窝尼族、咪哩族等十七种民族建立拉祜族自治区，并定名为“云南省澜沧拉祜族自治区”。约101平方公里，人口约二十万三千人。²³

1953年4月，澜沧拉祜族自治县成立。这是1953年4月的文件。但是在半个月前(3月15日)的另一份文件《关于庆祝澜沧拉湖族自治区人民政府成立的通知》，²⁴用字是“拉湖族”。最后定名为拉祜族，正式的解释是：“拉祜的意思是，‘拉’即大家拉起手来的意思，代表团结。‘祜’即代表幸福的意思。政权名为拉祜族自治区。”²⁵也就是说，傛黑族定名为拉祜族，是在民族区域自治的建政会议期间确定的，既非民族识别的结果，也非社会调查、历史研究的总结。建政的目的，也是为了消除地方上的民族矛盾、稳定民族上层，将拉祜族精英纳入到新建立的国家体系之中，从而消除接下来将要进行的社会改造的阻力，并达到稳定边疆，巩固国防的需要。在此之前，一些小的区、乡就已经建立了类似的自治政府。²⁶到了1959年，在总结1950年代的社会变革时，政策方针的目标更清楚了：“边疆总的原则是要跟着祖国慢慢地完成它的历史任务——民主改革、社会主义革命和文化技术革命”，“依靠贫雇农、团结中农，教育改造各种头人，逐步削弱他们的政治影响，集中力量打击国外反革命和与反革命相勾结的地主富农”，“边疆工作要服从于对敌斗争，服从于生产，服从于团结群众，边疆工作是长期的不是短期的”。²⁷

不过，在“佤黑族”成为“拉祜族”的过程中，郎祖培先生回忆道：

我参加了自治县[区]成立的工作，记得后来我遇见李光华[第一任拉祜族县长]，问他，“拉祜”是“手拉手、共同幸福”的意思对不对？他眨了眨眼睛，说，“这是他们说给的。老人的说法，拉[la⁵⁴]是老虎，祜[xu¹¹]是烤肉的味道，手拉手的意思是没有的。”自治县[区]成立以前的几次报告，先写成“拉湖”。李晓村[澜沧游击队大队长]、唐登岷[思茅地区专员]写报告认为，若成立自治县[区]，叫“佤黑”不好听，他们建议写成拉祜，将“胡”写成“祜”。这个字是唐登岷提出来的，他是大学生，他说祜这个字秦始皇就用过，所以“拉祜”是“手拉手，共同幸福”的意思。²⁸

从澜沧县建立民族区域自治政府的过程看，稳定边疆的现实政治考量，远在“从社会历史调查入手，确定社会历史发展阶段、设计社会改造的目标”这样的兼带学术性的少数民族社会改革实践之前。²⁹从这一点而言，澜沧拉祜族的例子也可以对中国1950年代的“民族识别”运动，提供另一种理解的角度。

而且，从云南省的角度而言，情况也大致如此。

马曜教授是1950年代初云南省民族工作的主要主持人、决策参与者和见证人，也是云南声望极高的学者和教育家。他在与笔者的谈话中指出：

民族的识别主要是根据他们的语言。解放初期没有民族的划分，乱叫一通。当时我主持搞民族工作，当然主要人物是云南省主席周保中，我当他的秘书，是从1950年底到1951年初。也搞划阶级，比如，哪些民族是属于封建领主制的。云南有二十几个民族，最早是在解放前，就有一个大体上的分类的，不过还没有明确。1951年，中央知道云南是多民族，所以专门成

立云南省民族事务委员会，周保中又兼任民委主任，我在民委先当副秘书长，后来当秘书长。当时我们就做了一个大体上的民族分类。民族分类主要是根据语言、历史、风俗习惯之类，但主要是根据语言。民族的划分主要是傅懋绩教授负责的，傅教授是我当副秘书长的时候从北京请来的，傅懋绩的爱人是我爱人的妹妹（云南大理白族人）。少数民族语言有100多种，所以，他来云南住了一段时间进行了语言分类。到了1953年大体上确定了，民族识别也就基本完成了，开始实行民族区域自治，按民族进行管理。最早成立的是峨山彝族自治县。后来成立省边委[云南省委边疆工作委员会]，负责民族工作。后来又来了王连芳、刘树生。后来中央派人来到云南搞民族识别，来的是中央民族学院的教授林耀华，他也是我的朋友，费孝通也来过一次，时间短一点。最后确认了21个少数民族，后来又增加了苦聪人等，这样就有了后来的25个少数民族的说法。1956[应为1954年]年林耀华他们来，基本上搞清楚了最早的21个民族。

拉祜族情况比较复杂。澜沧拉祜族有些已经进入地主经济，有的是非常落后的无阶级社会，比如接近西盟的地方，而靠近西双版纳的地区就发展快一些。“拉祜”，当时的政策是“名从主人”，自己叫。……本民族就是“拉祜”。³⁰

云南省档案馆所藏档案也证实了马曜的说法。1951年11月，在语言学家傅懋绩的主持下，中共云南省委开办了“云南省少数民族语文干部培训班”，同时傅懋绩提交了“云南省少数民族语言文字研究委员会计划书”。从这些文件看到，其后云南省的各少数民族分类，在计划书中早已按照语言系属列明，比如，在彝语支中，傅懋绩按照“通称为‘彝’的专区”将彝族归类，彝语支下有傈僳、傈黑、纳喜、爱尼、民家等分类。傅懋绩在“分类标准”中说明，人口、聚居程度、在国防上的重要性，是类分的重要考虑。³¹根据马曜的回

忆和傅懋绩报告，可以看到早在1951年末，因为区域自治建政的需要，云南各少数民族的分类和识别，早已在语言学家的主导下，在语言分类的基础上大体奠定。特别是从澜沧拉祜族建政的过程也可以看到，出于稳定地方和国防的需要，早在1952至1954年之间，随着民族自治地方政府的建立，民族识别已经基本完成，而且逐渐形成了民族自治主体，这是按照前述“自上而下的成立、自下而上的巩固”的建政政策实施的。其后，由林耀华、费孝通等学者主持的“民族识别”，属于后续补充和对遗留问题的讨论和解决。澜沧拉祜族自治的建政中对“拉祜族”的确认，基于当地族群关系的历史基础，既非简单的“国家分配的身份”，亦非“知识精英的参与”，³²也就是说，虽然它是基于“自上而下”的认定，但更是在澜沧地区族群冲突的历史中凸现的拉祜（傥黑）与汉族的身份分隔的政治基础上，确认了“傥黑族”在国家中的少数民族地位，并在建政中将其转化为“拉祜族”的。这其中，对边疆稳定和国防的考虑，是政治上最为重要的原因。因此，拉祜族的例子所代表的类型表明，在“拉祜族”纳入国家的过程中并没有民族学家的参与。有关的社会历史调查，则是民族区域自治的建政的1953年春之后，对少数民族社会历史的一项解释工作。

也就是说，民族学家们根据苏联学者的观点和斯大林所确定的分类标准，“自1953年起，开始进行大规模的民族识别这项被称为‘中国民族学创举’的工作”，³³这一判断与拉祜族被识别的历史不符，也与历史档案的记载有出入。特别是，1954年5月至10月，由中央民族事务委员会派出的云南民族识别调查组的林耀华等人到云南对不同民族进行民族归并和识别调查，³⁴此时澜沧拉祜族等许多民族自治地方政府已经建立起来了。也就是说，从云南省拉祜族的例子看来，民族的识别主要是在语言学主导、地方建政需要之下，对少数民族分布、地方政治现实、国防和社会稳定的考量之下的政治产物，从县（区）到省的“识别”和“建政”，是合而为一的政治过

程。因此也看不到如许多学者所指出的“调查——识别——区域自治”的普遍性的模式。所以，为“保黑”改名“拉祜”的思茅地区专员唐登岷指出，1950年中共中央就要求各地，凡是民族聚居的地区要推行民族区域自治，民族杂居的地区要组织民族联合政府。之后，1952年7月中共思茅地区委员会按照云南省委的命令，根据中共中央发布的《民族区域自治实施纲要》，开始在云南西南边疆各地推行建政，并于1953年1月先建立了西双版纳傣族自治区，随即建立了澜沧拉祜族自治区。³⁵回顾云南西南边疆的历史变化，对少数民族社会性质的调查研究，其实是在少数民族已经通过建政确立了自治地位、民族群体在国家建制获得了确定之后才大规模推展开的，是一个对分散的小群体进行“归并”的工作。³⁶自然地，有关各民族的社会、历史的考察、研究，就成为对地方政治现实的注释和补充。也就是说，民族历史的知识，成为地方建政之后的知识建构和政治注脚。

1950年代基于“社会进化论”的民族史范式

方国瑜教授是云南地方历史和民族历史的研究范式的奠基人。他是云南丽江纳西人，在云南和西南边疆历史地理研究上声誉卓著。自1950年代初起，方国瑜开始着手民族史和族源的系列研究，并开创了云南民族史的社会进化论诠释范式。在1950年代之前，许多历史学者已经将云南古代史所涉及到的诸多“蛮夷”解释为古代的氐羌，比如徐家瑞《大理古代文化史稿》，³⁷以及向达对南诏历史的研究，³⁸但一直未有一个系统的范式讨论西南少数民族历史和族源。从另一角度来看，只有在“少数民族”的分类体系出现后，才可能产生一个诠释民族历史的学术范式。

对西南土著群体而言，能够找到的最早的历史文献，就是司马迁《史记》中的“西南列传”一段，所有对少数民族历史的追溯，也只能到西汉司马迁的记述为止：

[西]南夷君长以什数，夜郎最大；其西靡莫之属，滇最大；自滇以北君长以什数，邛都最大：此皆椎结耕田，有邑聚。此外，西自同师以东北至牂榆，名为嵩、昆明，皆编发随畜迁徙，毋常处，毋君长，地方可数千里。自嵩以东北君长以什数，徙、笮都最大，自笮以东北，君长以什数，冉马龙最大；其俗或土著，或迁徙，在蜀之西。自冉马龙以东北君长以什数，白马最大，皆氐类也。此皆巴蜀西南外蛮夷也。

方国瑜认为，这一段话把西南部落的经济文化分作三个类型：一是以农业经济为主的夜郎、滇、邛都；二是以畜牧经济为主的嵩、昆明；三是半耕半徙的，徙、笮都、冉马龙。氐就是羌，古代纪录往往氐羌二字连用。散居西南的，大都是氐羌支系。他论述道：

有关云南的史事，西汉初年才有明确的记载，考古发掘的资料也还很缺乏，所以远古史的叙述还不可能。但从历史发展可以推测，云南境内住民是由西面迁来的，约可从地理环境之不同和近代各民族语言，寻找迁徙的方向和路线；大体推测：自北来的氐羌语族、自南来的泰语族、自东来的壮语族和苗瑶语族，自西来的蒙克语族泰语族，是比较多的。³⁹

在另一篇文章(1953年)中，方国瑜发挥了这个观点：

不论[族属]怎样复杂，可以寻出简单的系统，也就是说：“从居住的方向，解释族属的系统。云南向西北的西康和川南，古时主要是氐羌语族的居民，在此方向居住着的是氐羌语族属居民。云南向南的中南半岛北段，古时主要是泰掸语族属的居

民。云南向东的广西、贵州，古时主要是壮泰语族和苗瑶语族的居民。由云南向西的缅甸，古时主要是缅语族和蒙克语族(Mon-khmar)的居住区，在此方向居住着的是壮泰语族的居民。这样说，云南自古以来的族属复杂，不外羌、壮、苗、蒙四个来源，直到现在的情况也是如此；不过，可能是古时的支系要少些，后来的支系要多些。”⁴⁰

根据这样的方法——既然西汉之前的历史不可考，结合语言比较和地理分布，假定古代的“氐羌”是一个语族，这个语族便对应于今天的彝语支民族，而且主要分布在云南西北——昆明、叟、僂便属于羌语民族，之后越来越复杂，成为很多支系。其中，“叟”与现在彝族自称*Nisu*或*Nesu*或*Nosu*近似。⁴¹这样，羌—昆明、叟、僂—彝语支民族(彝族、纳西、哈尼、傈僳、拉祜、白族等)的“古时支系少，后来支系多”的序列成为民族史的族源范式。虽然因为建构这一序列所涉及到的上下两千年的材料纷繁复杂，其后的争论也不少，不过大体上都在方国瑜1953年所确定的范式内来论述。到1970年代以后，马曜主编出版的《云南各族古代史略》⁴²和尤中著《云南民族史》，将这一范式系统化地进行了论述，成为云南少数民族历史和族源的标志性知识。

将自《史记》以来的史料，比如其后的《汉书》、《后汉书》、《华阳国志南中志》、《蛮书》、《旧唐书》、《新唐书》，以及大量明清以后的地方志材料，结合现今民族语言进行比较，这一范式所论述的少数民族历史，在氐羌、越、苗瑶和孟高棉四种语言体系中，将1950年代后识别的26个少数民族按照由古到今的序列编排，佐证了“从简单到复杂”的变化的说法。方法论上的逻辑则是“由今溯古”的语言回溯法，将傅懋绩1951年所确定的语言分类确定为民族区别，再依据按语言所区分的民族，到清代、明代、唐代、汉代的汉文献中寻找族称上的联系，并最后将这些按照今天的语言分类而划定的民族，固定到司马迁的那一段150字的话上。“从今到古的回溯，从

古到今的编排”还有一个隐含的假定：民族的种类是在两千年内由简单到复杂地发展的。假如我们承认“汉族”的形成是一个融合不同文化群体的发展历程的话，这就是一个“从复杂到简单”的过程，那么，“少数民族是从简单到复杂的发展”的想法从何而来呢？在1950年代的学术背景下，社会进化论（或社会历史阶段论）的影响是巨大的。社会进化论实践中的民族发展思维比照了生物的进化，将社会政治建构下的族群定义为民族，将其等同于生物意义上种族，将生物从简单进化到复杂的历程，应用到两千年间的族群历史想象中，并且以五十多年的时间，在这一学术范式内将民族历史的论述精细化民族历史的谱系树，进而产生了巨大的社会影响、成为常识性的民族知识。台湾学者王明珂从知识社会学的角度，根据大量的考古资料和历史文献，讨论了“羌”如何被汉（华夏）界定为边缘异文化，随着汉文化的扩展而漂移的过程。王明珂的研究也从族群研究的角度，利用以古代的汉文献建构民族史的方法对“社会进化论”的研究方法论提出了强有力的挑战。通过王明珂的研究，我们知道，“羌”的发展就像“民族”一样，也是一个文化建构的过程。因此，将“氐羌”视为一个语言群体、一个生物上的进化和迁徙的群体，是因为在1950年代，研究者还意识不到，历史资料本身可能蒙蔽研究者的眼睛，让他们看不到社会科学的发展也可能扭曲对历史的理解。

地方政府和知识精英对民族史范式的响应

即便依照方国瑜等学者提出的族源历史研究范式，所能追溯的从傣黑到拉祜族的历史也并不长。但是即便将傣黑联系到两千年前司马迁所记的“氐羌”或“昆明、叟”，也并不容易。清代以前的文献中，几乎找不到有关“傣黑”的纪录。为了追述更长久的历史，澜沧拉祜族自治县的知识精英（两三位拉祜族干部及两三位当地汉族干

部)创造了利用语言和神话建构拉祜族从古到今的历史序列,想象了一个超出司马迁的记录、绕过方国瑜、马曜、尤中等学者所论述的彝语支民族在西汉为“昆明或叟”的进化序列,将拉祜族直接连接到“氐羌”的身上。他们认为,清代以前的拉祜族(傣黑)的历史,没有史料也不要紧。通过从神话和语言找联系,自治县的干部们也能构造出一部拉祜族从青海到滇缅山区的迁徙历史。

根据《后汉书·西羌传》,羌人生活在今属青海省的河湟地区。因此,自从1960年代开始,地方知识分子便将拉祜族的历史,与羌,或者与青海联系起来。在近两百年期间拉祜族颠沛流离的战争和迁徙逃亡的记忆,本来在拉祜族的历史记忆中早已占据了重要的位置。在仪式和神话中,汉人或傣族土司的攻击,成为拉祜在战争中失败、被驱赶的原因。因此拉祜神话将死者的世界与人们生活中的现实世界连接了起来,将拉祜信仰的创世神厄沙创造天地的地方(宇宙的中心北京南京)、将厄沙创立人类秩序的地方(勐帕密帕)、将拉祜族被汉人占据的乐园(勐缅甸密),与死者的关系在仪式中联系起来。比如在治疗仪式中,仪式专家魔八要到“北京南京”(be³¹ qi³³ na³¹ qi³³)找到创世神厄沙,取得厄沙的神器,才能将致人生病的精灵(ne⁵⁴)赶走。此外,在人们的灵魂因病或死亡离开了生活的世界之后,还要去到死者的世界与已经死亡的前辈生活在一起。因而,从生者的世界到死者的世界的迁徙之路,要经过河流、山脉、平坝。这些地方都有特别的名称,如日月流转的山(tho⁵⁴ la³¹ kho³³, 兔子山,或日月山)、生死交界的平坝(ɬa³³ si³³ ɬa³³ lo⁵⁴, 江西江洛),等等。这些神话地名本来是大部分拉祜人地区宇宙观念之确立的一个基本框架,后续章节中将有详细介绍。

但是,自从1960年代始,拉祜族的历史逐渐被联系到羌,从而联系到青海,拉祜族神话中的地名要素,逐渐地被地方知识分子用作建构更远、更古老的拉祜族迁徙历史的重要元素。在这些地方知识精英看来,既然拉祜族的历史紧紧联系着迁徙(但是对拉祜族在近

两百年来的迁徙过程、迁徙原因却少有研究),那么,拉祜族的历史就被假定为迁徙的历史;如果要进一步论述拉祜族是一个“古老的民族”,那么她必将来自遥远的地方。这一逻辑秉承了将“民族”看作是单独的生物种族的假定,并将彝语支民族与羌的联系,推到一个极至:拉祜族就是从羌分支发展而来的,是很古的时候从青海迁徙到云南的。同时,因为文献中缺乏对清代以前傩黑的纪录,这也就给“从青海到澜沧,从羌到拉祜族”的判断以极大的想象空间。也因此,这一逻辑从1961年的《澜沧拉祜族自治县概况(修改稿)》到2003年出版的《拉祜族史》一脉相承,⁴³将拉祜族的迁徙史想象延续下来,并一步步地建构成为有关拉祜族的民族知识,成为官方定论的拉祜族建构的重要部分。

这一论述过程,是从1960年代初发展起来的有关拉祜族社会和历史的“农民起义”、“阶级斗争”、“从原始社会向社会主义社会的直接过渡”等叙述开端的,逐步推进到2003年“一个古老民族的完整历史”的叙述:

澜沧很早就正式列入伟大祖国的版图。拉祜族是自治县的主体民族,是由青藏高原经过洱海区域陆续南迁到澜沧的。他们的社会经济到19世纪才由原始公社制逐步走向封建化,并不同程度地保留着浓厚的原始残余。从18世纪20年代起,拉祜族农民起义就像一条红线横贯着整整两个世纪。起初,这些起义斗争主要是发生在澜沧江以东方面的,其后继澜沧成为拉祜族的主要聚居区,澜沧就成了农民运动的中心。汉族是在18世纪以后逐渐迁入的,大部分是贫困农民、矿工、手工业者和小贩。他们与广大拉祜族贫困农民处于同一个命运,同样遭受阶级压迫。并且,他们带来了先进技术和籽种,对当地经济文化的发展作出了很大的贡献。澜沧县紧靠国境边沿的37个乡,根据党的直接过渡政策,没有经过土地改革阶段而直接进行了社会主义改造。在直接过渡中,所碰到的矛盾是十分复杂的。其中主

要的有敌我矛盾(即与帝国主义和蒋匪的矛盾),群众与剥削阶级的矛盾,社会主义与富裕农民自发倾向的矛盾。敌我矛盾在这里由于它紧靠国防就更为尖锐。⁴⁴

根据马曜先生的回忆,1956年之后,云南边疆少数民族中,在阶级分化明显的地区开展“土地改革”,阶级分化不明显的地区实行“直接过渡”,各民族之间的关系得以调和,民族矛盾逐渐淡化了。但是随即而来的1958年“大跃进”运动,推翻了原先的做法,激进的社会改造和政治运动导致大量边民外逃缅甸。⁴⁵在澜沧县,仅1960年,澜沧全县有8,500多人因“大跃进”之后的饥荒而死亡,约占当时全县总人口的10%、同时还有三万余人患浮肿病,六万多人越过边境逃往缅甸。⁴⁶马曜先生也谈到,“在云南,‘反对地方民族主义’和‘反右派’运动是一起搞的。扣上‘地方民族主义’的帽子,就像戴上‘右派’帽子一样,就没有人敢说话了。中央的云南政策有一段时间就是怕分裂。”⁴⁷在这样的政治环境下,1958年4月先开展了“反右”的整风运动,随即在6月份又在各乡村开始了“安全运动”,又称“民主补课”,在全县划分出3,000多个“坏分子”和“游杂分子”。⁴⁸9月,缅甸一侧的国民党军队也加紧活动,准备“反攻大陆”。此时,沿边境一线各拉祜族佤族村寨,朝拜“老佛祖”的民间宗教运动又盛行起来。在境外国民党武装的支持下,一位叫做扎碟的人宣称自己是重回人间的厄沙佛祖,宣扬应该将汉人赶回到澜沧江的对岸。⁴⁹在国家看来,“老佛祖运动”一直是影响云南边疆社会稳定的长期民族问题和敏感政治问题。在这样的历史背景之下,我们不难理解当边疆社会正经历着社会动荡和饥荒的时候,对历史的书写,成为地方政府不得不小心谨慎的敏感的民族问题,而处理的方法,便是将有关民族矛盾哪怕是历史上的民族矛盾,都从文字中消隐掉,以凸显“民族团结、边疆稳定、国防安全”的局面。也正是在编写《澜沧拉祜族自治县概况》的1961年4月,经过多年的谈判和协商,中缅在澜沧、

孟连和西盟160多公里的边界线最后划定，同年10月中国和缅甸在北京签署了划定中缅之间2,184公里边界线的议定书。⁵⁰

“文化大革命”结束后，“全国少数民族简史简志丛书”成为“国家民委五种丛书”编辑出版计划的重要部分。1986年出版的《拉祜族简史》将1960年代初提出的拉祜族与羌的关系又推进了一步：

拉祜族先民属古代羌人族系。在新石器时代，羌人中有一支受彩陶文化强烈影响的开拓者，由甘肃、青海一带经四川进入云南西北部，开辟了一条沟通南北的通道。公元前四世纪，秦献公欲复先世霸业，武力统一了西方，导致大批羌人迁离故地。拉祜族历史传说称自己的民族发祥地叫做“北京南京”，那里没有森林，没有灌木丛，大地茫茫一片，地上长着“色布草”。这一传说，也许就是世代相传的对青藏高原故土的一点依稀记忆。⁵¹

《拉祜族简史》是一个重要过渡。1988年，澜沧县遭遇7.6级强烈地震，在其后的恢复重建中，写出比简史更完整的拉祜族史，成为地震后澜沧拉祜族自治县重建运动的一个重要目标。1991年，在县政协的主持下，召开了“拉祜族史澜沧研讨会”，云南各县拉祜族代表都有出席，并且在会上，大家统一了意见：拉祜族就是从青海迁来的。会议之前，澜沧拉祜族自治县“拉祜族历史编辑办公室”先后派人从澜沧到青海，查找神话中的地名（如前述“南京北京”或译写作“南氏北氏”、江西江洛、兔子山或日月山等等），以这些神话中的地点来确定拉祜族的发祥地及迁徙线路。这条由地名连接起来的路线与不同语言间的比较所得出的词汇关系，是作为寻找迁徙线路的线索。⁵²

这一方法，利用一个民族古老的词汇，从语言发生学和词汇的同源关系，来探究一个民族的族源，探讨无民族文字记载的民族起源问题。有的古今词在语音上相差很远，几乎看不出其语言演变的关系，但是与其他语言比较，这些词的古代读音相近，不同语言的

这些古老词汇意义上相同、相近或相关。“当我们把这些同源关系的语言连接起来之后，从其民族分布的地理位置上来看，竟形成一条令人惊讶的‘语言分布线’。”这种方法以25个词的比较来构拟出各彝语支各民族的迁徙历史及其分布。⁵³问题是，如何判断不同读音的两个词谁更古老？例如，在拉祜族日常生活中，仪式用词和生活用词是不同的，以“米”为例： $\text{t}a^{31} \text{kha}^{54}$ （做饭的米） $\text{lna}^{31} \text{bu}^{21} \text{na}^{31} \text{x}\epsilon^{33}$ （招魂的米），如何判断所选取来比较的词汇例如“米”的不同用法，是“同源”、“借用”还是“影响”？青藏高原的东坡自然成为少数民族语与汉语的“东西”边界，在语言地理的“东西”的区别下，如何判断语言间的相似性是“从北到南”还是“从南到北”的流动或者影响？词汇、语言体系、民族身份涉及到不同的社会历史背景和过程。从语言特征来假定民族的迁徙，在方法论上等于将词汇等同于语言、将语言等同于民族身份，将具有强烈选择性的词汇共同点，等同于民族的地理分布，进而将语言上的某些相似特征等同于使用语言的群体的迁徙历史。

边疆政治的变化与身份表述的学术背景

回顾自1950年代初开始，在边疆建立少数民族区域自治的政治操作，以及其后的政治运动和学术实践，特别是在检讨、回顾了地方文献和事件参与者的回忆之后，我们看到拉祜族自治区（县）的成立，以及民国时期的傣黑最后在1953年建政时被定名为“拉祜族”，这是与当时滇缅“南段未定界”的政治气氛、国际政治环境和国内的整个建政工作密不可分的。也就是说，在拉祜族被确定、被纳入到国家行政体系的过程之中，地方少数民族代表、民族上层和中共云南省委的领导人的意见，以及历史遗留的民族矛盾结合当时的边疆政治形式，成为建政的基本政治考虑。在这里，我们既看不到民

族学研究者的参与，也未见到任何先于自治建政的社会历史调查资料。历史档案清清楚楚地告诉我们，“先成立区域自治政府以满足民族平等的愿望，再实行社会改革解决民族内部的矛盾”，这是当时“傣黑族”成为“拉祜族”的直接历史背景。至少从拉祜族的例子看来，拉祜族起初成为中国的一个少数民族的过程，并非如费孝通在报告表述的“民族识别”那样，有学者的直接参与。不过费孝通曾提及苦聪人依据语言特征被定名为拉祜族，⁵⁴学者参与的民族识别工作在很大程度上应该是指类似苦聪的分类这样的后续“修补”工作。不过，西方学者总以为中国的少数民族划分都是按照费孝通所说的那样，是依据斯大林的定义，通过民族识别，在社会主义学者们的主导下才完成的一项社会主义学术活动。⁵⁵将拉祜的例子和档案文献中所见傅懋绩拟定的分类表，以及后来的建政实践对照来看，至少在云南省，民族识别和分类就其过程而言，远比之前学者们所猜想的要简单，但是其背后的历史脉络，又远比“透过学者和政治领导人的协商达成的分类”的假定更复杂。⁵⁶

几乎在建政的同时，解释民族分类、进行边疆民族历史研究的马克思主义历史唯物主义学术范式也在同步地建立、推广开来。方国瑜早在1930年代便参与了中缅划界与边疆沿革史研究，但是到1953年，他才开始逐渐建立一套符合社会进化论的少数民族历史演变体系。但是我们也应知道，这样的工作在1949年前是不可能的。因为，当时的国民政府并不承认汉、满、蒙、回、藏之外的其他民族，而一概将边疆少数民族冠之以“边民”。⁵⁷

国家政治意识形态的变化和边疆的政治环境的变化，使得少数民族的身份也发生了根本的改变。少数民族的身份表述，在1949年之后成为边疆政治最首要的政治、社会和文化工程。因为对于新生国家来说，这关乎国家边疆的稳定和国防。因此，地方民众对自己身份的诠释，是在地方自治县政府的主导下，逐渐地、随着国家政治的需要一步步地改变着，并逐渐地被纳入到国家意识形态和政治

正确的官方口径中，并且在“边疆建政”、“大跃进”、“文化大革命”和“改革开放”的社会背景下，一脉相承地发展起来，并随时予以调整。自从1950年代民族区域自治体制建立起来之后，自1958年开始，因“反对地方民族主义”运动和其后的“文化大革命”，“民族区域自治”的实际权力逐渐萎缩，直到1980年代才得以恢复。⁵⁸不过，即便同样是“民族区域自治”，不同少数民族的自治权的级别仍然有很大的区别。比如，拉祜族、傣族和回族，分别属于“县级”、“地州级”和“省区级”的自治待遇，即少数民族自治地方的行政领导人，在行政建构中的政治级别是有高低的。这意味着拉祜族在国家行政体系中最高只能达到县级建制上的自治权。或者，我们可以看到，在中国的民族工作体系中，拉祜族的县级体制与国家直接连接，但是拉祜族也仅仅是一个被上一级的“地区政府”或“市政府”管辖的具有县级权力的少数民族。因此，澜沧拉祜族自治县政府，就成为唯一能够“代表”作为中国的一个少数民族的拉祜族的最高行政机关，哪怕一半以上的拉祜族人口，实际上是分散在澜沧县周边不同的地区的。这样看来，澜沧拉祜族自治县成为了拉祜精英能够参与到国家体制的直接通道。同时，诠释拉祜族的历史、建立有关拉祜族的官方表述，成为澜沧这个中国唯一的拉祜族自治县的合法机关的合法工作。

另外特别值得注意的是，1958年开展的“反对地方民族主义”运动，成为了对云南边疆社会影响重大的政治运动。在这段时期，有关少数民族与汉族的关系的表述变得十分敏感。在官方的拉祜族的历史论述中，写作者们开始了“去民族矛盾化”的文字剔除工作。此时，在1961年编写的《澜沧拉祜族自治县概况》中，过去常常出现的“民族矛盾”字眼开始被替换成“汉族带来了先进的技术和籽种。对当地经济文化的发展作出了很大贡献”；社会进化论中的“直接过渡”和“先进”与“落后”的两分法，开始替换了1950年代流行的矛盾论。并且，由此开始，国家意识形态支配下的民族历史范式，开始了它

在基层社会的影响。在书写地方历史的过程中，1961年的作者们结合当时的政治运动和社会形势，悄然将历史档案中所称的、由“民族械斗”造成的拉祜迁徙的各种历史纪录隐去。在新修历史中，强调“汉族和拉祜都是贫困的劳动人民”，在阶级地位上他们是同样的，但在文化上，汉族比拉祜要更先进。⁵⁹透过汉族先进、拉祜落后的对比和“直接过渡”的论述，将历史上的冲突、汉人移民对土著人土地的占据和高利贷剥削、在清政府的驱赶之下的族群冲突，自然地消隐在汉族的先进和拉祜族的落后的阶级斗争论和进化论论述中，并逐渐地使之成为主导性的社会历史论述。这一过程将拉祜从现实的历史脉络中抽离之后，又移植到想象中的遥远青海，让古老的秦献公去负上历史的责任，就此把拉祜变成历史纯粹的外来者。其背后的历史渊源，便是担心历史的诠释会刺激“地方民族主义”的高涨而影响到边疆的政治稳定——显然这是最重要的政治考量。

注释

- 1 方国瑜：《滇西边区考察记》（昆明：云南大学西南边疆研究室，1943）。
- 2 “傣黑：为原有土著民族，数量约占各苗民的三分之一以上，散布区域最大。”见彭桂萼：《双江一瞥》（双江县省立双师：1936），第35页。“澜沧开辟于明朝，原为孟连宣抚司地。光绪十三年，上下改心傣乱削平，改流设治，曰镇边厅，民元以来，依江取名，亦称澜沧县。”“自推行自治以来，划全县为七区六十一乡镇，然区长半以当地土司兼任，行使双重职权，十余土司中，尤以孟连宣抚司有极大之权威，雄踞一方；而又以地方派款，设置勐允、拉巴县佐各一员，形成区长、土司、县佐之三头混杂行政。澜沧终属西南沿边情形庞杂之县区，盖外而教会侵略，经济侵略，内而土司压榨，富户盘剥，民瘼甚深。益以地域辽阔，种族繁杂，整理建设，滞力极大。”《西南边疆》（昆明：西南边疆月刊社出版），第3期，1948年12月，第84、86页。

- 3 光绪《缅宁厅乡土志》，卷上（昆明：云南省图书馆藏），之“历史”，第4页。缅宁厅，今临沧市翔临区，在拉祜语中为勐密密，即“勐密地方”。乾隆十二年“改土归流”后，猛緬长官司改为缅宁厅，仍隶顺宁府（治在今凤庆）。
- 4 “在五百多年前，这里的土著民族是黄傩黑，开辟这块土地的头目是步倒募。五百年后，摆夷从猛卯迁来，摆夷奉氏继傩目布氏作了三百年土官[自宣德五年至乾隆十二年‘改土归流’]”。“最初开辟缅宁土地的为傩目步倒募，继续前来开辟者为孟连排蛮、派闷兄弟。就在元末明初的这一段时期当中（实际年代不可考），傩黑步倒募因游猎东来，始开蛮乃村，继展至中、东诸部。”见彭桂萼：《西南边城缅宁》（云南省立双江边城丛书，1937），第7、70页。
- 5 傅晓楼：《澜沧略史》（1943）（云南澜沧：澜沧县档案馆馆藏档案），第1-24、37-49页；方国瑜：《傩黑山旅行记》，《滇西边区考察记》，第28-38页。
- 6 谢本书：《龙云传》（成都：四川民族出版社，1999），第124-127页；潘先林：《民国彝族上层统治集团与滇川黔边社会变迁》，《贵州民族研究》，1998年第2期。
- 7 龙云明白在汉夷关系中，自己的地位处于“夷”的一方，不过对不同类别的少数民族和少数民族中的不同社会阶层，有不同的侧重。因此当1927年陆亚夫、安恩溥等人组织“竹王会”时，龙云并不公开支持。见潘先林：《试论龙云的治滇思想》，《云南民族大学学报》，2008年第6期，第109-114页。
- 8 马健雄：《“边防三老”：清末民初南段滇缅边疆上的国家代理人》，《历史人类学学刊》，第10卷，第1期（2012）。
- 9 《导论》，载温春来、尔布什哈主编：《岭光电文集（上）》（香港：香港科技大学华南研究中心，2010）。
- 10 《张灏序》，载张兆和、李廷贵主编：《梁聚五文集：民族、民主、论政》（香港：香港科技大学华南研究中心，2010）。
- 11 张兆和：《在逃遁与攀附之间——中国西南苗族身份认同与他者政治》（贵阳：“西南地区多民族和谐共生关系研究”国际学术研讨会与会论文，2010）。
- 12 张兆和：《黔西苗族身份的汉文书写与近代中国族群认同——杨汉先个

- 案研究》，《西南民族大学学报(人文社会科学版)》，2010年第3期，第1-11页。
- 13 《谢政委(谢富治)在澜沧干部会议上的报告(记录稿)》(1954年1月14日)(云南省档案馆馆藏档案：15-1-173)。
 - 14 佚名：《澜沧县民族工作报告》(1952年1月16日)(云南澜沧县档案馆馆藏档案：1-21-1)，第13-17页。
 - 15 《谢政委(谢富治)在澜沧干部会议上的报告(记录稿)》(1954年1月14日)。
 - 16 《澜沧县委员会会议决议》(1952年12月2日)(云南澜沧县档案馆馆藏档案：1-38-10)，第15页。
 - 17 《澜沧概况》(1951年)(云南省档案馆馆藏档案：15-1-28)，第71页。
 - 18 档案时间：1951年3月(云南省档案馆：5-1-19)，第204页。个别开会代表的说法，提到“南诏国被汉人打倒，许多人从大理逃到澜沧”。这虽然是不符合历史的臆测，这种说法显然是受到了1930年代以来东南亚大泰民族主义的影响，不过“从大理逃到澜沧”的拉祜族迁徙的说法，就与“从临沧、从景谷搬来”一样，开始在各类民族代表大会上被代表们提了出来。
 - 19 《澜、宁、源地区少数民族概况》(1951年)(云南澜沧县档案馆馆藏档案：1-107-32)。
 - 20 大会秘书科编印：《澜沧三年来民族工作成就》，载《云南省澜沧拉祜族自治县首届各族各界人民代表会议文献》(1953年4月5日)(云南澜沧县档案馆馆藏档案：1-38-10)，第45-48页。
 - 21 (云南澜沧县档案馆馆藏档案：1-21-6)，第27页。
 - 22 《谢政委(谢富治)在澜沧干部会议上的报告(记录稿)》。
 - 23 《云南省澜沧拉祜族自治区人民政府组织条例(草案)》，自治区首届第一次各族各界人民代表会议通过，收入《会议文献》(1953年4月5日)(云南澜沧县档案馆馆藏档案：1-38-10)。
 - 24 《自治县成立档案》(云南澜沧县档案馆馆藏档案：1-38-10)，第31页。
 - 25 《会议文献》(1953年4月5日)，第59页。根据笔者在田野调查中的观察，自“傣黑族”定名为拉祜族之后，很多人不知“祜”字应念(hu)音，常常将拉祜族念作“拉姑族”，长期以来，日常生活中“拉姑族”的名称有取代“拉祜族”的倾向，这种情况在拉祜族分布不多的临沧市翔临

- 区、双江、耿马各县特别常见，大部分人都知道有“拉姑族”而不知拉祜族，以致连许多从山村到城镇的拉祜族村民，也只能向别人介绍自己是拉姑族。
- 26 《澜沧县永安区（今木嘎乡）成立了傣黑族为主的民族民主区域自治人民政府》（1952年10月）（云南澜沧县档案馆馆藏档案：1-27-6），第27页。
- 27 档案时间：1959年（云南澜沧县档案馆馆藏档案：1-218-1），第1页。
- 28 《郎祖培先生访谈记录》（2005-12-29）。郎先生是长期从事“中共地方党史”工作的退休干部。
- 29 “1953年起，政府开始组织全国范围内的民族识别调查；1956年，在全国人大民委组织下，开始进行中国少数民族社会历史情况调查。”见《中央民族大学周报》，2003年9月29日，<http://zhoubao.cun.edu.cn>。
- 30 《马曜教授访谈记录》（2003-8-29）。
- 31 傅懋绩：《云南省少数民族语言文字研究委员会工作计划书》；《云南省少数民族语文干部训练班简则》（1951年11月7日）（云南省档案馆馆藏档案：15-1-25），详见附录。
- 32 如彝族、苗族的识别过程，或者壮族、瑶族的例子。见 Setvan Harrell, *Ways of Being Ethnic in Southwest China* [中国西南之成为少数民族之路] (Seattle and London: University of Washington Press, 2001); Ralph A. Litzinger, *Other Chinas: The Yao and the Politics of National Belonging* [另外的中国：瑶族与民族类属的政治] (Durham, NC: Duke University Press, 2000)。
- 33 王建民、张海洋、胡鸿保：《中国民族学史》（下）（昆明：云南教育出版社），第118页。
- 34 同上，第122页。
- 35 唐登岷：《50年代思普地区民族工作的回忆》，载云南省政协文史资料委员会编：《云南民族工作回忆录》（一）（昆明：云南人民出版社，1993），第34-36页。
- 36 比如，1954年5月至10月，云南民族识别调查组对云南的彝族壮族、傣族、哈尼族等进行了调查，提出族属归并和认定的意见。见《中国各民族身份的认定》，载王建民等：《中国民族学史》（下），第122页。
- 37 徐家瑞：《大理古代文化史稿》（香港：中国图书刊行社，1985）。

- 38 向达：《〈蛮书〉校注》（北京：中华书局，1962）。
- 39 方国瑜：《古滇国》，《方国瑜文集》（一）（昆明：云南教育出版社，1994），第1页。
- 40 方国瑜：《古代云南之居民与发展（1953年）》，《方国瑜文集》（一），第11页。
- 41 方国瑜：《两汉经略西南：郡县设置与行政统治》，《方国瑜文集》（一），第188页。
- 42 马曜主编：《云南各族古代史略》（昆明：云南人民出版社，1977）。
- 43 澜沧县政协：《拉祜族史》（昆明：云南民族出版社，2003）。
- 44 《澜沧拉祜族自治县概况（第二次修改稿）》（1961年4月17日）（云南澜沧县档案馆馆藏档案：1-290-0004）。
- 45 《马曜教授访谈记录》（2003-8-29）。
- 46 存文学：《拉祜县长》（昆明：云南人民出版社，2005），第238页。
- 47 《马曜教授访谈记录》（2003-8-29）。
- 48 存文学：《拉祜县长》，第211页。
- 49 同上，第223页。
- 50 同上，第45页。
- 51 编写组：《拉祜族简史》（昆明：云南人民出版社，1986），第4页。本书是在《拉祜族简史简志合编》历史部分的基础上增订成书的。
- 52 张蓉兰：《从古歌谣中的地名探溯拉祜族先民迁徙路线》，《民族语文》，1994年第4期，第45页。
- 53 张蓉兰：《拉祜语古词与族源初探》，《〈拉祜族史〉澜沧研讨会论文集》（云南澜沧：1991），第18-19页。
- 54 费孝通：《关于我国民族识别的问题》，《费孝通文集》，第7卷（北京：群言出版社，1999），第198-222页。
- 55 Stevan Harrell, "Introduction: Civilizing Projects and the Reaction to Them [导言：文明化工程与反应]," in *Cultural Encounters on China's Ethnic Frontiers* [中国少数民族边疆的文化遭遇], edited by Stevan Harrell, pp. 135-197.
- 56 参见 Stevan Harrell, *Ways of Being Ethnic in Southwest China* [中国西南之成为少数民族之路] (Seattle and London: University of Washington Press, 2001); Ralph A. Lizinger, *Other Chinas: the Yao and the Politics of National*

Belonging [另外的中国：瑶族与国家归属的政治] (Durham, NC: Duke University Press, 2000).

- 57 参见 Frank Dikotter, *The Discourse of Race in Modern China* [近代中国之种族观念] (Stanford: Stanford University Press, 1992). 另见云南民政厅档案《行政院训令吕字第9841号》(1939年8月30日)(云南省档案馆馆藏档案: 11-8-11)。“对于边疆同胞之称谓, 似应以地域为区分: 如内地人所称某某省县人等。如此, 则原籍蒙古地方者可称为蒙古人, 原籍西藏地方者可称为西藏人。其它杂居于各省边僻地方、文化差异之同胞, 似亦不妨照内地人分为城市人以尽量减少分化民族之称谓。本部召集第三次全国教育会议, 对于边疆教育问题, 认为应以恢复中华整个民族之信念、泯除界限为目的。凡足以妨害民族团结者, 均应设法避免, 以期矫正过去之错误观念。”这些官方文件表明, 民国政府将对边疆少数民族的确认, 当作敌人进行民族分化、妨害中华民族团结的阴谋。
- 58 《马曜教授访谈记录》(2003-8-29)。
- 59 《澜沧拉祜族自治县概况(第二次修改稿)》(1961年4月17日)(云南澜沧县档案馆馆藏档案: 1-290-0004)。

第五章

追寻“来自青海”的历史

“来自青海”的历史想象

美国学者郝瑞曾经在“彝族史学史检讨”一文中质疑族源研究范式的问题。回顾彝族历史建构的过程，虽然对不同的人而言彝族的历史都不一样，但是“研究彝族历史的每一个历史学家甚至在他们做他们的历史研究之前，都知道他们要写些什么”。¹郝瑞认为，不同背景的学者笔下的彝族史都具有内在的一致性，即书写彝族史是为了解释谁是彝族，以及彝族为什么会成为那样。但是在现代民族国家的背景下，历史的写作更具有塑造新的民族认同的功能。问题是，“有无本土历史与局外人创造的一部或几部历史之别呢？”在澜沧县的拉祜族历史的书写过程中，作为相当程度上的“局内人”，即少数民族自治政府的代表者、地方知识精英，他们建构“本土历史”的方法，则是透过模糊化日常生活中的神话与历史叙述的界限，综合神话和语言要素，将民族史族源研究范式更具体更直接地应用到拉祜族历史的书写中，但逐步建构起来的仍然是与普通拉祜村民们所了解的不一样的历史诠释。

既然历史学家已经将彝语支民族与古代的“氏”、“羌”联系在一起，拉祜也不能例外。在1988年出版的《拉祜族民间文学集成》之

“序言”中，曾任澜沧共产党游击队领导人的王松认为，拉祜族先民属羌人南迁之一部，在“拉祜”还没有在历史文献中出现之前，拉祜族与傈僳族的先民可能都是“牦牛羌”的一部分，或者，这两个民族的祖先们曾经在同一个地方居住过。²王松认为，晋宁石寨山出土器物上有穿长袍和男女编双辫的人物形象，拉祜族与傈僳族都曾经头梳辫发，身穿长袍，语言又很接近。作者因此断定，拉祜族先民属昆明人，在与滇的战争中失败，继续南迁。王松也认为，《新唐书·南蛮传》提到的戎州（今四川宜宾西南）“锅错蛮”也就是拉祜自称的“哥搓”，而《元史·地理志》中提到过武定路的罗婺部落，而“拉祜”就是“罗婺”的变音。王松又将拉祜神话常常提到的“勐缅密缅”与《爨龙颜碑》提到的“緬戎寇场”相联系。³这样，“羌”、“青铜器人物形象”、“緬戎”、“拉祜族与傈僳族的语言相近”，及“罗婺”与“拉祜”、“锅错”与“哥搓”等汉语语音的接近，基于这些元素，官员、地方文史爱好者组成的澜沧拉祜族历史编写组构建了一个“羌人—昆明人—緬戎—锅错—拉祜”的历史序列。⁴明显地，这一逻辑是依据历史文献所记录的族群名称及语音的相似因素，来构筑拉祜的民族历史的。先把拉祜族的祖先归入汉代文献中的“昆明”，再从“昆明”中提取出一部分人来与“羌”相联系。

之外，一些拉祜语专家也参与了这一历史想象的建构工程。张蓉兰认为，不同语言的语词中存在着一些同源词，将这些有同源关系的语言（24个藏缅语民族的40个方言）所分布的地域连成一条线，这条语言连线就构筑了一条拉祜族从北向南迁徙的历史路线，北从青海省开始，南到拉祜族目前的居住地。其路线是这样的：青海—甘肃—四川大凉山—云南楚雄、南华—玉溪、思茅；同时，另一条线路是：青海—西藏东部—察隅一带—云龙、大理—临沧—澜沧、西盟、勐连。张蓉兰认为，操40种方言的24个藏缅语民族，在从北到南的迁徙中，有的人留下来，也有的人不断南迁，于是形成了今天这样的民族分布格局。而拉祜是最后在迁徙中停下来的民

族，因此走得最远。⁵将语言分布作为历史序列，北部为早期，南部为晚期，这样从北往南依据同源词的分布来构拟历史，无疑是地方知识精英们的大胆假设。不过，证实这一历史序列是一件艰难的工作，远远超出了历史语言学当前的学理范围。历史语言学在讨论历史比较法时，非常强调语言史的比较。⁶而且，语言现象非常复杂，语言的发展变化可能是讲亲属语言各团体的分裂，也可能是扩散和相互渗透所致。因此，历史比较法本身的缺陷，就无法照顾到方言的分歧。⁷比如，拉祜语与腊罗语之间可能仅是方言的分歧，可是也可能因为身份建构的历史过程，而分属于不同的族群。也就是说，用语言的变化来构拟历史，需要非常严密的学术讨论，绝非简单抽出几个词汇就可以讨论语言的历史的。即便不同语言中许多我们认为是同源关系的词汇，也可能是接触关系。也就是说，语言的谱系关系与接触关系，并非完全对立的。至于到底哪些是接触使然，哪些是谱系关系，在语言学家看来都需要非常谨慎和严密的条件控制，进行观察研究。所以语言学家看到语言的社会因素与结构因素的关系之复杂，纷纷转而讨论接触的区域类型学，将语源的讨论淡化。⁸

如前述，例如拉祜语中，“米”这个词，在不同语境之下不但发音不同，意义也不相同。拉祜语也包含了许多其他语言的借词，借自汉语的比如“筷子”($a^{33} zu^{33}$)即借汉语“箸”音，也有蒙古语借词或傣语借词。⁹同时，类似跳舞($qa^{31} khe^{54}$)、茶叶(la^{31})等等大量辞汇与哀牢山区的腊罗拨($la^{31} lo^{54} pa^{31}$)发音类似。¹⁰因此，语言相同或差异，还不能够排除语言之间相互因交流而影响的因素，即接触，更何况前述的假定是，众多的民族语言都来源于大约两千年前的同一个起源地。

澜沧拉祜族自治县在1988年大地震之后，重建工作在得到了大量来自政府的拨款后随即展开。自治县政府认为，1963年初稿、1988年修改版的《拉祜族简史》太过简单。“由于拉祜族过去历史上

没有文字，很多历史靠口头流传”，而且“澜沧作为全国唯一的拉祜族自治县，对编纂《拉祜族史》有着义不容辞的责任”。¹¹对于县政府来说，除了编撰本民族的历史之外，在1980年代国家“民族工作”逐渐恢复的背景下，县政府正在策划确立一个官方的全民族的“拉祜节”（亦即后来确定的拉祜族“葫芦节”），以便把“不屈不挠，坚忍不拔，自强不息的民族精神进一步发掘整理出来，发扬光大”。¹²因此编纂《拉祜族史》与设置新的由国家认可的民族节日“葫芦节”是自治县政府希望大地震之后，巩固拉祜族在国家民族工作系统中的地位的两个重要措施。在这一背景下，澜沧县政治协商会议成立了专门的“拉祜族历史研究考察小组”，将这些地方官员和地方文史研究者组织起来，到各地考察并写作拉祜族历史。他们通过前述的语言对照法，数次组成考察小组，亲身前往青海“寻根”，在云南、四川、青海各地，寻找一些与拉祜神话中的地名有关的地名，把这些地名连成线，通过对这条路线的确认来确定拉祜族从青海到云南的具体的迁徙路线。对于赋有重新构筑民族历史使命的、由自治县政协组织的寻根考察组而言，在当地特别是糯福、竹塘、木嘎等拉祜村落中经常举行的“叫魂”(*xa³³ khu³³*)、“保福”(*bo³³ de³³*)或由仪式专家魔八(*mo³⁵ pa³¹*)在仪式中使用的“叫年魂”(*kho³¹ xa³³ khu³³*)唱辞文本，也就是考察研究小组所称的《根古》、《叫魂歌》、《祈福歌》，成为构组拉祜迁徙地名的来源。¹³在数次寻根考察、查对地图地名、进行语言比较的研究工作之后，考察组逐渐构拟了一条“拉祜语—现实地名—拉祜语意义”的连线，从北到青海，南到澜沧的地理线条上，将拉祜语发音和汉语发音的地名一一对应着，组合了一条拉祜族先民从古代青海到今天澜沧的历史序列：

表四：青海考察组考察的迁徙地名在拉祜仪式唱辞中的语义

地理位置	汉译拉祜语发音	拉祜语义
江西(青海)、江洛(甘肃)	江西江洛	
青海湖	糯海而波	蓝色大湖

茫崖(古名“北极、噶斯”)	北基	天中心
南基(青海玉树)	南基	地中心
西昌一带	阿沃阿戈多	日夜走不完的坝子
泸沽湖(宁蒗县)	糯弄糯谢厄波	
三营(洱源县)	三营支、三月街	一个大集市
临沧(临沧县)	勐缅甸	火烧后的坝子

寻根考察组认为，“古歌”即仪式唱辞中，太阳月亮在“糯海而波”的地方交替升落，当他们到达青海湖边，身临其境也有类似的感受。而叫做“江西”的地名，在青海玉树、四川盐边、云南双江都有；古歌所说的“三月街”，应该是洱源县的三营街，因为洱海区域曾是南诏的中心区，拉祜族不可能在那里居住。所以，拉祜应该从洱源进入漾濞和南涧，而后进入临沧。根据这一构拟的迁徙地图，历史上的拉祜族从青海湖向西北迁徙到西藏与新疆交界处的阿尔金山脉，然后再南下穿越了昆仑山和可可西里地区，最后沿着通天河、金沙江和澜沧江南下，来到了今天的临沧和澜沧。¹⁴

可以看到，在前往构拟的迁徙线路考察之前，考察组已经对如何构筑拉祜的迁徙历史有了预先假定。先将拉祜仪式唱辞中的地名译为汉语地名，再去寻找地图上适合的地点与之匹配，比如“江西江洛”、“三月街”、“太阳月亮湖”。不过，如果不把这些地名放回到拉祜仪式与神话的脉络中，这些地名的意义还是难以明白的。考察组选取匹配的路线及地名也非常可疑。比如，大理州洱源县的“三营”，是元代以后才出现的地名。¹⁵很明显，由县政府主导、在个别拉祜语专家的影响下，地方上的知识精英，通过“语言比较”——其实是主观抽取的名词的比较，和历史名词的串联，构建出他们心目中的拉祜族迁徙历史。这一工作是否表达出“历史真实”是无足轻重的，最重要的其实是在边疆社会持续转变的条件下、民族工作需要的新形势下，自治县的主体民族构建自己“完整的”民族历史的需要。不过对于在日常生活之中运用着这些神话的拉祜族普通民众而言，上述地名的意义是非常不同的。

日常生活中的仪式与意义

拉祜迁入澜沧江以西的山区之后，除了一部分拉祜人在战乱和冲突中继续迁往缅甸、泰国北部之外，大部分拉祜人就生活在黑河流域及其以南山区。澜沧江支流黑河全长120余公里，黑河河谷从西北部向东南方向贯穿澜沧拉祜族自治县，在糯扎渡附近向东汇入澜沧江。黑河河谷的木嘎、富邦、竹塘、南岭等乡，是目前中国境内也是世界上拉祜族人口最密集的地区，大约十万拉祜族聚居在黑河河谷。西北部的木嘎谷地，是拉祜族聚集的核心地区，有一万六千多拉祜族生活在那里。¹⁶ 笔者进行长期田野观察的班村，是全县最大的拉祜族村落之一。¹⁷ 自1995年开始，笔者以班村为田野基地，并以此为基点与各地拉祜村落进行比较，包括澜沧安康、糯福等乡、泰国方县的糯岛、缅甸勐波、临沧南美的半坡、镇沅哀牢山的三章田等地。木嘎拉祜的社会生活，是笔者进行拉祜社会文化研究的一个基本的落脚点，也是我们从“日常生活”的场景中理解拉祜村民对历史的记忆与诠释的舞台。本章中所涉及的社会生活模式，基于作者的田野调查记录与观察。

拉祜迁入木嘎河谷之后，先属“勐糯佛”佛区系统。1920年代佛区系统最后瓦解之后，云南军阀唐继尧派兵来到木嘎，控制了通往佹山的交通，并建立了汉人的定居点。1930年代之后，木嘎的统治权逐渐归属到募乃石氏土司手中。班村在民国末年设立乡以后，有约七十户人家。乡长听命于石土司，负责向村民收取门户捐。1957年，在未经过土地改革的情况下（云南省有23个县、60多万人的边疆地区没有经过土地改革，“直接过渡”到农业合作社体制），¹⁸ 村里的四个较大亲属群，按照习惯上的换工组合，分别组织成立了四个生产合作社，随后，各户将土地上缴成为公共土地，木嘎成为一个人民公社。1961年，随着人口的增加，四个社分拆成为七个生产队。1980年木嘎作为边疆试点，率先推行“联产承包”。由于严重的

粮食短缺，班村成为最早将土地分到户的村寨，方法是依照1957年土地上缴时的权属，将耕地重新发还给原来的主人，生产队仅仅按照人口的增减稍作调整，村民称“承包制”为“认老田”。也就是说，木嘎河谷虽然未经“土地改革”，但是同样经历过“人民公社化”运动和“文化大革命”及其后的土地承包，只是内容和过程与内地非常不同。班村按照亲属关系组成了合作社和生产队，但土地从未丈量过。1980年后，土地关系仍旧恢复了1940年代的家庭土地占有制。1975年，村中人口增加到286户，1,350人；到2009年增加到约330户，1,400人。全村可灌溉的水稻梯田约600亩（根据村台帐），旱地900多亩，按乡政府估算，年人均口粮为350公斤。尽管班村在木嘎河谷已是农业条件稍好的梯田区，但这里一直是国家级的贫困山区，自1995年以来，木嘎乡每年须发放救济粮二至三万公斤。在农业产量不高的山区，村民的生活主要围绕着山区农业周期安排，每年6月至10月为雨季，11月至5月为旱季；每年春节过后即开始播撒稻种，4月插秧，8月收割。依海拔高低，河谷梯田的稻谷成熟时间稍有不同。收割后，冬季播种小麦、油菜等作物。在雨季缺乏灌溉的坡地，则种植旱稻、玉米或荞麦，用作粮食或牛、猪的饲料。牛对于山区农业生产非常重要，除了提供耕田必须的畜力，牛粪是主要的肥料。无论可灌溉的水田还是干旱的坡地，如果肥料不足，产量便无法保证。1995年之后，随着杂交稻和杂交玉米的推广，粮食产量提高了约20-30%。所以，村民们的生活周期，也就围绕着犁田、下种、施肥、除草、保水、收割、积肥、施肥的田间作业，和放牛、养猪、畜养家禽，周而复始。看似单调循环的农村生活，文化上的意义却时刻维系、塑造着家庭生活和亲属关系。

为什么亲属群很自然地组成合作社，随即又变成了生产队？土地承包为什么要“认老田”？拉祜的亲属和家庭制度是连接社会关系的关键。杜杉杉研究拉祜的性别关系时指出，拉祜文化强调性别的平等：

拉祜的亲属称谓体系具有高度的两性合一性。亲属关系的计算完全是双边的，亲属分类的参照点主要是夫妻联合体。这种称谓体系将夫妇结合成同一个社会范畴，并以这样的“二合一自我”为参照点，推算他俩与其他成对的社会单元（其他夫妇）的亲属关系。¹⁹

木嘎的例子表明，除了双边性之外，非谱系的亲属制度是拉祜文化的另一重要特征，双边、非谱系亲属制是木嘎拉祜社会关系的基础。木嘎拉祜的婚姻规则，首先可以从命名制度来理解：木嘎拉祜计算时间周期时，以十二生肖记日。按照鼠、牛、虎、兔、龙、蛇、马、羊、猴、鸡、狗、猪的顺序排定日子的周期。这样，生于属牛（牛，*nu*⁵³）这一日的男孩，命名为“扎努”（*za*³¹ *nu*⁵³），女孩名为“娜努”（*na*³¹ *nu*⁵³）。无论哪一天，皆以出生日之名给孩子取名，前冠性别标志之“扎”与“娜”。无论还有怎样的其他方式取名或者改名，比如出生的时辰、家中的排行等方法，我们都可以察觉到，谱系和辈份在拉祜村民的社会生活中是不重要的。而且，如果大多数村民首选以出生日命名的话，在任何一个村落中叫做“扎努”或者“娜努”的重名者必然很多。除非使用绰号，否则依一个人的名字很难将此人从一群同名者中识别出来。因此，拉祜的命名制度意在将夫妻的名字连在一起作为识别符号，即扎某与娜某结婚之后，“扎某娜某”立即成为一对夫妻的名字，识别一个人不容易，而“一对夫妻”就少有重名者。正如杜杉杉指出的，一对夫妻结成社会单元，以“一对的自己”为参照来推算双边亲属关系，这种以婚姻关系的缔结为出发点的亲属关系，并不偏向夫妻之任何一方，也没有对父系或者母系亲属的强调。因此，“基于夫妻户主间的双边亲属网络，家户间经济和仪式互惠的形式和强度均得到了结构性的规范。”²⁰

不过，双边性的、非谱系亲属关系，还联系着更复杂的社会组织、信仰观念和土地制度。²¹在木嘎河谷，与婚姻制度密切相连的土地继承与分割规则，为基于婚姻的双边制亲属关系提供了农业生

产的物质条件。父母在考虑孩子们成年时的婚姻问题时，需要考虑从孩子中选出为父母养老的人。一般情况下，父母即前述之“夫妻户主”，须将家中的土地按照水田、旱地等不同类型，分成大致相等的几份。孩子结婚时，不论儿子或者女儿，父母都需要从家庭土地中分割出他们一份，作为婚后另立新家的农地。因此，父母往往挑选自己最钟爱的、觉得值得依赖的儿子或者女儿，将他（她）的份额和父母自己的份额一起留下来，给这个为父母养老的孩子。也就是说，留在家里、结婚时不与父母分家的孩子，他（她）与配偶有责任赡养父母，并继承父母的两份土地。这样，父母在土地分割和继承土地份额的问题上拥有决定权。结婚也就意味着要与双方父母分家、分地，实行新居制。同时，将土地分割与赡养父母捆绑在一起，拉祜的财产继承在传递土地财产权属的过程中，也传递了赡养父母的义务。婚姻不但是财产继承的开端，也是一对夫妻建立以自己的兄弟姐妹家庭为核心的亲属关系网的开始。比如，报告人扎思娜朵家，先在结婚前双方已经协议过，妻子娜朵从父母家里分到五分水田，年产600斤稻谷；扎思父母给他八分水田，但是灌溉不方便，产量也是大约800斤，全家年产稻谷约1,400斤。十六岁的娜朵与十七岁的扎思结婚之后，夫妻俩先在妻子娜朵父母家生活了一年，又在丈夫扎思父母家生活了一年，算是正式建立新居之前的见习期，然后才分到土地、建新房分家。后来他们有了一个儿子和一个女儿，粮食渐渐不够吃，娜朵的父母亲又将一块四分的水田分给了他们，全家人均口粮400斤，另有一块茶地，卖茶叶的收入可以买盐、衣服等生活必需品。在这样的农业环境下，土地既是最重要的生存资源，也成为父母与子女之间最直接的经济联系。在两个家庭间的婚姻协商之中，两家人之间讨价还价的基本问题，大都围绕着土地；甚至在恋爱过程中对配偶方的土地的考虑，也成为重要的选择因素。并且，在文化观念上，土地的所有权是属于父母的，即便父母已经去世，也常常要在治病叫魂等仪式中，与去世的父母

进行仪式性的交换，来确定父母们监督后代的权利和他们对家庭财产，特别是土地的所有权。

这样，土地与灵魂、治病、两个世界的联系又连接在一起。在木嘎河谷，日常生活中的土地制度，将信仰中的两个世界连在一起。在前面第二章中我们已经介绍过，尽管各地流传的创世神话版本各有不同，但是基本的情节和框架是相同的：创世神厄沙造了天地之后，又种葫芦，养育了第一对夫妻扎迪和娜迪。从葫芦中生出来的扎迪与娜迪成婚后，生下人类的第一对夫妻扎伊和娜伊。他们的子女互相混配，繁衍了人类。当世界上的人越来越多时，厄沙又将世界分为现实中活人居住的“德劭密”($de^{31} mu^{31} mi^{31}$ ，即生活的世界)和死亡后人们居住的另外一个世界“斯劭密”($si^{33} mu^{53} mi^{31}$ ，即死者的世界)。从此以后，世界上有了死亡，死后人们的灵魂便回到死者的世界。在木嘎的信仰观念中，死者的世界“斯劭密”，与现实生活中的世界一样，大家同样依赖于农业生产，需要畜养鸡、猪，需要耕田放牛。只不过，生活在死者世界的死去的老人们能够看见、并监督着生活在活人世界中的自己的孩子们；相反生活在活人世界的人们却见不到他们。不过，活人世界中人们的灵魂很容易离开身体，到死者世界“斯劭密”去找死去的亲人。两个世界之间另一个不同之处，是两个世界无论在时间上、季节上都是相反的。活人这边是雨季，那边就是旱季；活人这边是白天，那边就是黑夜。两个世界的交界处，是一座叫做“兔子山”($tho^{54} la^{31} kho^{33}$)的高山，太阳和月亮在山的两边轮转旋转，黑夜与白昼于是在山的两侧交替循环。兔子山下的一条河，就叫做“寿命之河”（“中厄命厄”， $tsu^{33} e^{31} mi^{35} e^{31}$ ）。进入死者世界“斯劭密”的第一块平坝，就是“佳斯佳洛坝子”($ta^{33} si^{33} ta^{33} lo^{31} du^{33}$)，即“到达死亡之地”，前述青海考察组所称之“江西江洛”。

“斯劭密”是日常语言中的简称，仪式中正式的用词是“俄斯规劭密”($o^{31} si^{33} gui^{33} mu^{53} mi^{31}$)，意为“死者的地界”。在“斯劭密”居住

的已经去世的人们，仍有可能与他们仍旧活着、居住在德勐密的家人见面，方法就是到“三月街”去，在集市上就能见到家人。因此，越过“兔子山”进入通往死者居住的地方的道路，还有一些岔路，其中一条就通往大理“三月街”去的。许多报告人谈到，听老人说，大理的“三月街”是每年一届的大集市，那里人鬼混杂，谁也不知道另外一些人是不是从死者的世界来的。不过，如果你在那里看到自己死去的亲人，会看到他们总是忽显忽逝，飘飘浮浮。在拉祜的世界观中，死者和活人分隔的两个世界还是有所连通的，虽然死亡或轮回不可逆转，但是透过“三月街”的传说，神话和仪式设立了另一个双方交流的渠道。

于是，在拉祜的宇宙图式中，宇宙可分为相互交替、又相互依赖的两个部分，就像“男人与女人是一对、太阳与月亮是一对”一样，死者的世界与活人的世界也成为一对。两个世界在性质上不尽相同，死者世界的时间尺度要远远长于活人世界，但由于在那里人们不能够生育，他们的一切生命都要依赖于活人世界的输送。人死之后，灵魂都回到死者世界，保持着死亡时的面貌在那里生活长久的一生。之后，他们又死去，灵魂再次从死者世界回到活人的世界中。但是从此开始，生命的性质有了变化，回归的灵魂先以昆虫的生命形式存在，转生作蚱蜢、蚯蚓之类。昆虫在田间死亡之后，灵魂以露水的形式，在稻谷扬花的时节进入谷粒之中，寄存在饱满的谷粒里成为谷魂。人们收获稻谷，在一日三餐中接收了谷魂，便有了孩子的出生。也就是说，生命总是轮回于死者的世界“斯勐密”，与生者的世界“德勐密”之间，永恒循环。

所以，在死者世界居住的，仅仅是死去的上一代祖先而已。因为更上一辈祖先早已在轮回中，转化为我们这个世界的另外一种生命，从而上一辈之前的祖先已经从直接的谱系联系中排除了。我们可以将这一信仰理解为，这是与拉祜基于婚姻关系中的双边性亲属认定相配合的、“非谱系”的亲属关系的意识形态基础。由于上一

代祖先已经从两个世界间的轮回中清除和从谱系之中制度性地遗忘了，所以两代人，即现时家庭的“一对家长”和他们死去的父母之间的关系，转化为“斯勐密”与“德勐密”两个世界的关系。同时，拉祜的社会组织和亲属制度，自然地排除了谱系上的、线性的联系与参照体系，而将婚姻的双边平衡，作为一对夫妻和他们的家庭组织亲属网络的根据，以此来共同参与仪式、日常交往和安排劳动换工。

在前述文化意义及社会组织的基础上，仪式便成为两个世界、两代人之间的关系的集中展示的基础、日常性机制。一个家庭所依赖的土地，特别是能够灌溉的梯田，是一对夫妻结婚时分别从双方的家庭中分割出来的。河谷梯田往往零星小块，权属分割和分散也不会给耕种带来很大麻烦。所以在木嘎拉祜的传统上，如果父母还在世，土地的所有权仍然属于父母。比如，一个妇女与丈夫结婚后不久丈夫即因病去世，但是丈夫的土地仍然属于丈夫的父母，不能转让给配偶，直到丈夫的父母去世，才属于丈夫自己的家庭。所以，其文化逻辑就是，一对夫妻的生存资料，是由他们的两对父母的家庭决定的。只有双方的父母已经去世，土地才真正由孩子们所有。尽管如此，就仪式所表达的观念而言，土地始终是属于父母的，即便父母已经去世，孩子们还是要通过各类仪式，向“生活”在另一个世界的父母象征性地提供他们所需要的一切。孩子们既然获得了父母赠予的土地，就有责任和义务管理好家庭的财产。通过仪式体现的所有权和日常生活中的实际所有权，在文化意义上始终在不同程度上与父母和子女的关系联系在一起。这样，父母都去世之后，这种权属关系就转化为两个在斯勐密的父母的家庭，与一个在德勐密的家庭之间的三角关系。由于死者的世界也需要养鸡、养猪、养牛，所以活人世界必须为他们提供这些“生命”；同样由于活人的世界里人们耕种的田地是父母分给的，作为物质生活提供者，死去的上一辈祖先便有权监督孩子们的生活，监督子女们对“父母留下的财产”的管理和经营。

在这一前提下，“灵魂的出走”与“叫魂治病”成为具体化两代关系、两个世界关系的重要仪式。班村三百多户村民，有大约十位仪式专家魔八，日常生活中最为频繁的集体活动，即“叫魂”(*xa³³ khu³³*)治病仪式。可以说，在笔者的田野观察中，几乎每天，村中的不同角落都有人家在举办大大小小的叫魂仪式。仪式目的大多是为生病者通过招魂来治病，仪式以杀鸡与“斯劭密”一方交换病人出走的灵魂。有时，一个家庭会持续“叫魂”数月，仪式以杀鸡、杀猪乃至杀牛，来与“斯劭密”的上一代祖先交换病人出走的灵魂。也有案例，病人一病不起，直至最后去世。

在拉祜的文化观念中，“一对”是一个关键性的概念。班村村民普遍相信“斯劭密”与“德劭密”是“一对”，十来岁的孩子已经能清楚讲明两个世界的关系和差别。村民们相信，一个人有两个灵魂，成为一对。其中一个灵魂永远留在家里，因为火塘边埋着新生婴儿的脐带，直至此人死亡要去“斯劭密”重启生活，否则这个灵魂不会随便离开。另外的一个是随身走的灵魂，它非常活跃，做梦就是身上的灵魂在活动引起的。可是，不管怎样，身上的灵魂也不会离开身体很远。除非有一种情形，就是被精灵“内”(*ne⁵⁴*，也有人写为汉字“尼”)攻击、咬噬。户主夫妻的上一辈祖先，即已去世、目前生活在“斯劭密”的父母，作为家庭的监督者照管着一家人，他们也被视为“家神”(*ye³¹ se³¹*)。大家在生活中必须遵守的一些行为禁忌，可以分为时间和地点上的禁忌两种类型。比如，死去父母的忌日不能借东西给家庭成员以外的人，不能与人交易，任何将财产“拿出去”的活动都必须避免；在空间意义上，比如不能在山上打过雷的地方大小便，否则就会冒犯住在那里的“雷内”(*mu³¹ the³¹ ne⁵⁴*)诸如此类。家神，也就是住在“斯劭密”的上一代祖先发现这种行为上的失当，便会请“内”们来咬噬犯了错误的人；一旦被“内”咬，身上的灵魂马上就会离开身体，跑回到住在“斯劭密”那边的老人家里。因为灵魂离开了身体又被“内”咬，人便生病。“内”总是得到了“斯劭密”

一方老人的指示，才来咬人；被不同类型的“内”咬，便显现不同的病症。因此，治病的仪式也就是将“内”赶走、将出走的灵魂从上一代祖先身边请回来的过程。此时，两位仪式专家（通常是男性）组成的魔八组合，应邀来到病人家，亲戚们也来帮忙，每次仪式参与者约在三十人上下。在魔八的唱辞中集齐参与者的灵魂，先将“内”赶走，再将出走的灵魂找回来。

仪式过程的第一个环节，是将咬人的精灵“内”撵走。要赶走“内”，必须找到厄沙，获得能赶走“内”的法器：水和砂。

仪式中，班村的魔八们以唱辞描述道：大家离开村子，向北来到南栅，这里是厄沙佛祖曾经住过的地方；之后过澜沧江，来到勐主勐班，这里是牛最多的地方，也是牛的灵魂的来处；之后，去到布密(*bu³⁵ mi⁵³*)盐井，这里是烧火煮盐的地方；之后来到南本、坝卡，这是出酒的地方；再来到“公磨母磨”之地，在这里厄沙曾经以一对合拢的磨盘给葫芦里出来的扎迪娜迪启示，教他们兄妹成婚繁衍出了人类。之后，来到了北京坝子，厄沙的驻地就是北京。厄沙告诉大家，“你们再往前走，到南京坝子去找赶走内的‘魔八’”。于是来到南京坝子，这个“魔八”就是水和砂。大家找到了水和砂，依原路返回。仪式中，将砂子撒向屋门外，用水泼出去，“内”就这样被赶走，回到了它自己的地方。

仪式的第二个环节，是将离开身体的灵魂接回来，这视乎于“斯勐密”的人们讨价还价成功与否。大家出门朝着与去找厄沙的法器不同的方向行进，先从村里举行火葬的山头出发，越过“兔子山”，越过“佳斯佳洛”河，来到了“斯勐密”，来到了上一代祖先们生活的村子。此时的仪式中要杀鸡、杀猪或者杀牛，意思是将家禽和家畜的生命送给老人作为礼物，因为他们需要这些资源来维持他们的生活，而他们的世界却没有繁衍生命的能力；再者，因为生活的世界的基本资源，原本就属死去的老人所有，所以他们理所当然地具有对后代的生活的管理和监督的权力。也就是说，仪式将土地所有权

的意义延伸到了死者的世界，而“病”与“治病”的机制，正是两个世界之间，以生活资源交换出走的灵魂的过程。

在仪式进行中，魔八以一截短木棍劈成两半做成的卜木，来卜卦判断魂是否已经决定回来。这时，仪式中需用一个椭圆的箩来装归来的灵魂，这个箩在仪式中称为“哈盆”(xa³³ phe³¹，即魂盆)。这种扁而长的箩在日常生活中有两个用途，一般的功用是女性家长用来放置针线布头等女工用品的容器；特别的功用是生了孩子以后，用它来当新生婴儿的摇篮。因此，在叫魂的“哈空”仪式中，魂盆的象征作用是非常清楚的，她要将出走的灵魂，像引领婴儿一样接载回来。而箩中放置的、引导出走的病人灵魂归来的一碗水，就叫做“糯谢糯弄厄波”。叫魂仪式以畜养动物与祖先交换病人的灵魂之后，病人便逐渐地康复了。

仪式的最后，病人的灵魂随同大家离开斯牡密回到家里。整个仪式，就在病人家的中屋里进行。两位仪式专家坐在门口的右侧，所有仪式参加者都在两位魔八富有节奏的唱辞和声中，随着唱词所描绘的情节，领会想象中的路程和情景，与厄沙对话、与老人谈判。在仪式中，魔八说服了老人，将病人出走的灵魂领回到家里，病人的病也就好了。整个程序就仿佛是一场所有人都参与扮演的说唱剧，大家对一切流程耳熟能详。通宵达旦的仪式也成为亲友们攀谈社交、由主家招待的拉袂式饭局或酒会。根据笔者的记录，一个50多户的亲属群，在2004年冬至2005年春天的几个月里，在四位魔八的主持下，大约每三天就有一次叫魂仪式。

在黑河流域，各村寨不同魔八主持的仪式在过程细节、唱辞、时间甚至仪式的环节上都会有差别，但是在漫长的仪式过程中，仪式的基本结构是相同的。两个世界之间的沟通与连接，请到厄沙的法器来赶走咬人的“内”，特别是走到南京北京的路线，这些元素限定了仪式的基本框架。南栅、勐主勐班、南本坝卡、勐缅甸、北京南京，这些仪式地点构成了经由仪式回到厄沙驻地、从过去的地

点找到厄沙的法器的基本路线，也就是拉祜离开故土、一路被驱赶的逃亡之路。

一般的分类，“内”有十二种。因为不同的“内”咬人之后表现出的病症不同，自然可以根据病症来判断咬人者是哪一种“内”，从而针对它的性质，采取不同的手段赶它到不同的地方。至于“内”的来历，班村一位魔八有一个有趣的解释：

“内”是孔明先生带来的。以前孔明先生养了360个兵，后来孔明先生抛弃了士兵走了，这些士兵各自跑散到不同的地方，没有饭吃，纷纷饿死了。在哪里死的，就成了哪里的“内”。12天之中所有的兵都死光了，所以“内”共有12种。去世的老人领那些“内”来咬人，它们就是孔明先生的兵。²²

这位魔八的评论点出了拉祜文化中的一个难题：祖先用以监督和要挟后代的工具，却也是汉人的武力。所以，“内”是汉人孔明先生带来的，赶走“内”需要厄沙的法力，但是对于两代人的纠葛而言，厄沙仅仅是个旁观者。吊诡的是，历史上成为神话中的厄沙佛祖祖帕的，正是汉人移民杨德渊、铜金和尚张辅国等宗教领袖，而咬人致病的“内”又是汉人的兵。联系着生、死两个分隔世界的两代人之间的，是“厄沙”与“内”这一对相互对立的超自然力量，他们亦同时成为将“汉人他者”扣合到拉祜文化之中的显性“孔明的兵”和隐性的“厄沙佛祖帕”这样的“拉祜自我”或文化主体性的表征。很明显，“拉祜”的自我建构，或明或暗地应对着“汉人他者”，因而在拉祜文化与身份的动员与整合过程中，在拉祜一方看来，“我们拉祜与他们汉人”正好成为一体两面的历史性共谋者。

在班村，如果一年之中全家平平安安，既没人生病也没有遇到什么麻烦，过年期间必须举办一个单独的“叫魂”和赶走“内”的仪式，以求下一年的顺利。除此之外，另一类型的重要仪式，是与斯勐密无涉的祈年仪式“叫年魂”。这是新年期间举办的大型仪式，一

般由村寨中的某一个家庭代表整个村寨，连续数年举办。在班村，每年都有两到三户主办“叫年魂”，连续举办三年，又连续中断三年之后，继续下一轮，交替往复。在仪式和神话中，厄沙的驻地“北京南京”，或称“北京密我都”(mi³¹ wo⁵³ du³³)、“天京牡我都”(mu⁵³ wo⁵³ du³³)、“南京洛我都”(lo³¹ wo⁵³ du³³)，即天、地、海的肚脐(中心)，皆与死人居住的“斯勐密”不相干，但是与“哈空”仪式中的前半部分，即赶走“内”的环节类似。仪式中，主办者家庭在魔八唱辞的带领下，从黑河流域的任何一座村落出发后，向北先要到达南栅佛寺，之后来到勐缅密缅，然后跨过澜沧江，一直飞到厄沙那里。特别是在“叫年魂”仪式中，整个仪式的内容只是前往厄沙的驻地，寻找新的一年里的幸福。如前章所述，“叫年魂”的意义，是去厄沙的地方讨要谷种和事物的灵魂和幸福的种子，从过去的地点，找回失去的幸福，也是对迁徙中建立的秩序进行整理的过程。仪式中，魔八的唱词描述道：仪式主办者夫妇从村里出发，经过“织布处”，这是拉枯从勐缅密缅来木嘎时停下来织布的地方；到“吃饭处”，这是迁来木嘎时做饭的地方，也是所有丢失的筷子的集中处；之后到“出铁处”，过澜沧江；接着到南本坝卡，在那里用锅里将蜂蜡煮成太阳和月亮一对；又到勐缅密缅，最后来到厄沙住的北京南京。这对夫妇到了厄沙家里讨到牛、钱、人魂、鸡、猪、马、谷种等种子(或灵魂)，再沿原路返回，即找到了一年的灵魂。往回走时到出钱处，可以再讨到钱的魂，回到缅宁顺宁讨文字的魂，回到牛多的勐主勐班，讨到牛魂和养牛兴旺的福气。

在班村的日常生活中，无论是“叫魂”治病还是“叫年魂”的仪式，其中涉及的几个基本、固定的元素，皆关乎拉枯的宇宙观之确立。首先是厄沙的地位，即厄沙是世界秩序的创立者，他住在宇宙的中心“北京南京”，无论那里是不是首都，至少都说明这两个历史上明清两代的都城在西南边疆社会所指示的“宇宙中心”的符号意义和国家的影响。其次是“斯勐密”的存在，一个与现实生活“成一

对”的、世界的另一半。它是由一对对夫妻组成的社会中，生活资源的给予者和日常生活的监督者所居住的地方。现实世界的人们与死亡世界的祖先讨价还价，过去获得过他们给予的生活资源，现在也为他们提供资源。“斯勐密”既是麻烦的来源，也是人们的灵魂的归属。在这样的两代人关系中，厄沙总是保持着维持宇宙秩序的中立角色，厄沙有力量将“内”赶走，可是祖先又需要请“内”来管制自己的孩子们；而这些“内”，则多多少少与汉人有关。如果对照历史上厄沙佛祖帕的地位，在两代人关系上，厄沙是中立的；但是在对付汉人的历史记忆中，厄沙又是拉祜的导师和领袖。

即便如此，日常生活中的“汉人”概念，仍标识着村民生活中最重要的“他者”。在笔者刚开始学习拉祜语时，一天扎思放牛回来，很神秘地拿出一节腕口粗的竹筒，说要教我认一样东西。揭开塞着竹筒的一团茅草，倒出一只翡翠绿、十几厘米长的青毛虫，云南话称为“青叮子”，成虫羽化即为蝴蝶。扎思指着教我发音“ $x\epsilon^{54} pa^{11}$ ”，意为“汉人”和“咬人者”。在村里，大家用“汉人”来称呼这种可怕的虫子，扎思解释说，“汉人就像这种虫子一样，咬人又痛又痒。让它咬到手指，手臂都痛”。

自治县知识精英和仪式专家的不同阐释

在黑河流域的拉祜社会，日常生活中的仪式所构筑的世界图景中，作为基本的社会价值，“一对”的观念既强调夫妻关系、土地和家庭的再生产的规则，也是生者与死者两个世界相互依赖、生命轮回的基础。从这一点也可以看到，历史上以佛教为旗号的宗教运动，仅仅是一场整合了区域性的“五佛五经”的“佛区”政治体系、整合族群冲突和抵抗的社会动员。在信仰体系中，杨德渊、铜金（即张辅国）和张辅国的儿孙张秉权、张登发、张朝文等一代代的“佛祖帕”

们留下的，是深入人心的“佛祖帕”即是厄沙的重生，“佛像”、“佛经”即是厄沙身影的信念。“佛”转化为文化理念框架中的厄沙的过程是异常高效的，可是“佛教”理念本身，似乎仅仅是“影子”而已。特别是“一对的世界”组成的宇宙，以及生命在两个世界之间永恒轮回的观念，与我们习以为常的精英理解中的“佛教”，或普罗大众所实践的“佛教”，都有遥远的距离。将土地、婚姻和亲属关系引入到拉祜的世界观层面来考察时，家庭生活与农业生产不仅关系异常密切，而且我们发现，一旦双边非谱系制度建立起来，亲属制度在婚姻关系的平面上摊开时，两代之间的纠葛就更加深入和紧密。这也是拉祜的社会制度与其他社会之间一个重要的标志性的差别。

不过，代表自治县政府进行历史研究和文化解释的知识精英，则将对拉祜的社会历史解释引伸到另外的方向。基于对日常生活中的社会关系和仪式意义的理解，他们试图从上述的仪式中，抽出一系列元素，以此建立起一套解释方式，将“拉祜从青海迁徙而来”的先入之见转化为官方正史。

比如，前述两类仪式中，通往厄沙驻地的道路所描述的“南栅”、“勐缅密緬”、“勐主勐班”、“南京北京”等等地点，与“叫魂”仪式中通往“斯勐密”的道路所描述的地点“兔子山”（日月轮回之界山）、“佳斯佳洛”（江西、江洛）、“三月街”、招魂的米和水“糯谢糯弄厄波”、“纳布纳海”，这些重要仪式名词，被混合集中起来，根据明确的寻找青海来源的意图，将其翻译为汉语地名，以匹配从地图上找到的与青海有关的地点。目的很清楚，用来说明拉祜曾经在迁徙中经过这些地方，所以在记忆中留下了这些地名。所以，在前往青海考察拉祜的迁徙史的地方知识精英看来，在被他们称为“古歌”的仪式唱词中，这些地名似乎没有其他的意义，仅仅留为史证。不过，一旦理解了日常生活中的“叫魂”、“叫年魂”这些仪式的意义，我们不难明白，将这些名词从仪式脉络中、也从日常生活所理解的世界图式的脉络中，甚至从地方历史的脉络中抽离出来，将

它们直接作为“青海迁徙史”的历史证据，无疑是对仪式本身的严重曲解。

也就是说，尽管各地的仪式程序、细节各有不同，仪式在不同情景下表达的意义也必然有很大歧义，但是就仪式本身的元素、框架而言，仪式的意义在于安排人们之间的关系、描绘宇宙的构成、确认和解释社会秩序的根源、化解可能的冲突甚或整理生活中的不确定性与矛盾，等等。此外，更重要的是将拉祜的历史记忆、对他者的看法，整合到一连串的集体性的活动中，成为一种社会机制。这些仪式不但是拉祜社会生活的一个诠释体系，也是社会生活中各种规范的抽象表达。如果将仪式元素看作是“我们的祖先如何从青海来到了云南边疆”的历史书写，仪式的实践意义与诠释者给予它的意义不仅不相符合，而且这种诠释也无法返回到它日常脉络之中，只能成为另外一个层面的意义或新的知识。所以，我们只能从另外一个角度理解，即地方知识精英们的诠释乃是基于国家正统意识形态对地方历史的诠释，将仪式中的意义从社会生活的脉络中抽离出来，赋予它们与地方生活无关的、国家政治上的解释。

我们可以将仪式及神话框架中的主要地点或地名归类如下表：

表五：在拉祜宇宙图式中的地名元素的意义

死者世界的描述		厄沙驻地的描述		事物及秩序来源的描述	
兔子山、兔子箐	太阳和月亮流转，白天黑夜交替，死人世界与活人世界的交界处	拉此厄（澜沧江）南本坝卡	这里将蜂蜡煮成一对太阳月亮	织布处	从勐缅密緬下来时停下来织布的地方
糯谢糯弄厄波、纳布纳海	引魂时使魂安定的水和米	勐缅密緬	有七个水口的大田和有七个蜂巢的榕树的坝子	吃饭处	从勐缅密緬下来时到这里做饭。家里丢失的筷子的去处

佳斯、佳洛 (江西、江 洛)	管死、管 活的地方， 属斯直摩 的地盘	勐嘎勐勒	天冷天热的 地方	出铁处	魔八(毕底) 和铁匠(依 修)即“毕 底依修”在 此打铁
				出盐处 造酒处 出钱处	
三月街	一个可以让 死人与活人 见面的集市	北京密我 都、天京牡 我都、南京 洛我都	天、地、海 的肚脐(中 心)，像一 只铁三角	勐主勐班	出牛的地 方，在这里 也可以讨到 牛魂

将此一日常生活中仪式元素的诠释框架，即一组相互解释、相互呼应的神话和仪式地名，放回到拉祜村民自己生活脉络中，才可能得到适当的解读，也才可能理解这些名词在“叫魂”、“叫年魂”中的意思，明白“北京、天京和南京”，是拉祜老百姓说的“中心”，是厄沙所规定的秩序的来源、也是生活资源的来处。在现实的语境中，首都北京明明就是国家的权力的中心。任何一位拉祜村民都会解释说，仪式中的北京，“就是首都北京”。一位退休的乡干部说，“我去过北京的天安门。厄沙就是住在那里的。我们拉祜就是从那里出来的。”²³在这里，“北京”成为拉祜人对自己既受国家控制，又被国家边缘化的最直接、最智慧的表达。

甚至“三月街”也是如此。在云南，著名的大理“三月街”(明代以前称观音市)已有上千年历史，以每年为周期，历时半个月。“三月街”是西南各省及东南亚最大规模的贸易集会，它在文化上的影响远远超出了商品贸易本身。因此，死人和活人如何可以在大理“三月街”会面，我们可以从“三月街”的区域社会和文化影响来解读。但是，估计迁徙中的拉祜“不可能入洱海去赶三月街，更不可能是在洱海区域居住，因那时洱海区域是南诏的腹心，人烟稠密，均是南诏

的基本居民”，于是，一个应为元代以后蒙古人驻军的地名（三营），就替换了拉祜仪式中那个活人能与死者见面的集市。²⁴

“青海想象”成为“地方性知识”

被列入国家级非物质文化遗产的拉祜族神话《牡帕密帕》，²⁵直译为“天地的分开”，也来自木嘎河谷。将厄沙创造天地的过程，以及“叫魂”、“叫年魂”等仪式神话所表达的宇宙观念和历史诠释方式连缀起来，就是《牡帕密帕》最基本的情节框架。同时，这些情节中提到的地名，也就是“叫魂”、“叫年魂”所描述的通往厄沙驻地、前往“斯劭密”的道路，亦即“青海迁徙史”主要依据。最初收集整理这些神话的刘先生回忆说：

基本上，《牡帕密帕》是来自于木嘎班村和克村这两个地方。我们昆明师范学院中文系的四个男生在那里呆了一个多月，是1960年的5、6月份。我们请的翻译是娜而和刘老师（如今他应该近70岁了）。刘老师是本地人，他的翻译水平比较高，翻译得比娜而好。1960年搜集到的《牡帕密帕》，是班村一位叫做扎末的老人给我唱的。另外，克村还有位姓李的歌手，他年纪比扎末大三、五岁。他们都会唱《牡帕密帕》。我把这两位歌手所唱的作为母本，根据他们所唱的，以及各地收集的一共有二十几个版本，整理出版了现在的《牡帕密帕》。我以为，这是民族的、比较真实的、传统的唱法。后来到了许多地方，孟连，也有人到过双江，后来镇沅一带我们也去过，没有一个人能够唱到木嘎《牡帕密帕》这么完整的。²⁶

根据1989年出版、经过精心的编辑、修改的拉祜文和汉文对照本《牡帕密帕》，原文中有一节（新拉丁化拉祜文写法）为：*Xuel yad*

mud kawl dar peul, sha yad mil yar dar peul. Xuel mud peul ci mud qaw ji, Sha mil nar ci mil qaw ji. 直译做：厄雅做完天，沙雅做完地；厄（雅）住在北京地方，沙（雅）住在南京。这一节的注释写着：“北京，即北氏，传说中拉祜族的发祥地。后面的南京意思也相同。”²⁷“糯弄糯谢，注释：‘是湖水的意思，拉祜指洱海和滇池。’”²⁸

在木嘎班村等各村，报告人解释说，“帕”(*pha*³¹)的意思是“分出来”，这个创世神话的意思也就是“万物的来源”。厄沙将万物造完后，就在北京南京住了下来，这里是天地的“中心”（而非“北方”）。新年举办“叫年魂”的仪式，其意义是到南京北京厄沙的住处，讨要生活中的所有资源的魂魄。这位魔八的仪式做法是：

到了南京北京，去要东西的夫妇拿着一块做衣服的布，厄沙就在布上写字给人，把事物的波（福，*bo*³³）和哈（魂，*ha*³³）一对对地写给人，比如金、银、粮食、牛、平地坝子都可以给；然后再写水、盐、猪、鸡等等。厄沙写给的东西，回来以后，这些东西就会一对对地多起来，一个变两个、两个变四个。回来到了第一对人类祖先扎依娜依住的坝子，这里是“做农活的人”和“做工作当领导的人”分开的地方。就是说，政府一样的人[即国家干部]是厄沙从这里分出来的，所以在这里要把厄沙写的字拿出来，就可以找到当领导干部的魂和福。凭着厄沙写给的字，在勐麻勐线拿到布和线的魂，这里是布和线的出处；在勐各勐老，这里是铜铁的出处，可以拿到农具的魂；回到勐主勐班在这里拿到牛的魂，等等。这就是叫年魂的“礼”。²⁹

如前述，在仪式中“糯弄糯谢厄波”指的是治病叫魂时用的放了招魂米的一碗水，因为过去厄沙造天地时，有许多物种，是从一个叫做“糯弄诺谢厄波”的大水塘里出来的。不过有一次，笔者在仪式过程中与魔八（仪式专家）扎武聊天，扎武突然说，你知道吗，“糯谢糯弄厄波”就是大理洱海。我觉得奇怪，问，为什么是大理洱海？扎

武回答：以前我们学习拉祜文扫盲，晚上上课，我学会了拉祜文，有一篇课文里就讲，“糯谢糯弄厄波”是大理洱海，我们拉祜是从大理搬来的。

笔者所认识的无论是魔八或是村民、干部，凡是讲到神话中的“北京南京”，都解释这是“北京和南京”，是天地的中心，“毛主席就住在那里”。

上文所说《牡帕密帕》里的这段神话指出厄沙（拉祜语常用双声叠词厄雅沙雅）在造了天地之后，住的地方就是北京南京。“北京南京”，就像“厄雅沙雅”一样，也是一个叠词，指天地的中心。为什么经过整理出版的神话版本将北京注释为“北氏”呢？为了寻找与“氏羌”的联系，注释者忽略的是，原来神话将“中心”等同于北京、南京这些明清以来中国几百年的现实政治中心，而指出“厄沙颁布的宇宙秩序”是从北京南京（神话中的宇宙中心）来的，这无疑是对现实社会秩序的接受和诠释；同时将“我们拉祜人”离开北京南京这一中心，诠释为拉祜在战争中迁徙，迁徙中逐步被排挤、被边缘化的状态。这正如一位1952年参加民族观礼团去过北京天安门的拉祜干部说的，“我们就是从那里出来的，从北京南京出来的。”³⁰ 隐含的意思在说，我们从中心失落了。

将拉祜语的 *peul ci na ci* ($b\epsilon^{31} qi^{33} na^{31} qi^3$ 的新拉丁化拉祜文写法) 即“北京南京”改为 *peul di nar di* ($b\epsilon^{31} di^{33} na^{31} di^{33}$ 的新拉丁化拉祜文写法) 即“北氏南氏”，体现了注释者将汉字中的“氏”字联系到神话的急切心情。“渴望编一部本民族的历史，是广大拉祜族干部、群众多少年来共同的愿望。一个编纂《拉祜族史》的领导和写作班子诞生了，以本民族的干部和知识分子为主，吸收熟悉拉祜族传说和现代发展状况的当地汉族干部来共同完成这一历史重任。”³¹ 澜沧县政协组织的寻根考察和写作班子，共用了两年时间，分作三批一直走到了青海。“调查以拉祜族传说中的故事、地名为线索，以大量的史籍资料为依据，在从未写过历史的基础上，拿出了《拉祜族史》的

讨论稿，组织了规模不等的讨论会、审稿会，最终拿出了《拉祜族史》的初稿。”因此，“这本书它似历史，有丰富的史料为依据；它似史诗，有壮美恢宏的场面；它又似神话，有着离奇的巧合；更似史话，有着符合社会发展的历史进程。”³²

从1990年到2003年历时14年，经过对迁徙路线的调查和长期的讨论，《拉祜族史》终于出版。一个新的“符合历史进程”的历史神话也被创造了出来。这一青海到临沧（勐缅甸）、再到澜沧的历史想象，非常具体地讲述道：古代拉祜族先民大约居住在今青海省东部的河湟地区，可能是“河湟羌”或“五都羌”的一部分。由于生态恶化或其他原因，他们向西迁徙至今青海湖一带。前8世纪，秦孝公逐霸西羌（戎），拉祜族先民再向西迁徙。到柴达木盆地，与新疆接壤的茫崖镇，这里就是北极（北氏、北地、北基），之后，拉祜族先民穿越了可可西里地区，来到玉树、昌都地区，又来到川西南及泸沽湖一带，此时已经是唐朝，拉祜族进入了母系社会末期和父系双系并存的阶段。之后，拉祜族再分东西两路，沿澜沧江两岸向南移动，到达“勐缅甸”时期。

《拉祜族史》写作小组到青海调查的目的，是将糯海厄波、江西、北极、南极的地名落实。³³1991年11月澜沧县召开《拉祜族史》研讨会，云南各地的拉祜语学研究者 and 民委、县志办公室都有人参加。笔者在临沧市南美乡访问了曾经参加了这次“拉祜族史研讨会”的杞先生：³⁴

我50年代昆明师范学校毕业，之后一直在南美教书，退休前是南美学校的校长。我长期研究拉祜语文，对拉祜文的改革提过很多意见。1989年，澜沧县召开拉祜族史研讨会，作为南美地区拉祜族的代表，我也去参加了。在会上大家讨论，统一了拉祜族是从青海来的历史的看法。在开会之前，胡扎克他们组织的澜沧拉祜族史考察组，就曾到南美来找过我。所以，拉祜族从青海来、从大理下来到临沧，这些看法在会上大家是统一意见的。

拉祜所说的“糯弄糯谢厄波”，指的就是滇池和洱海。南美的古话讲的“北节南节”(pɛ³¹ jɛ³³ na³¹ jɛ³³)，那个地方非常平坦好在。后来拉祜才来到勐缅甸，今天的临沧。拉祜族先与傣族打仗，汉人也跟着来，才大分散了。我姓杞，是因为清朝时候，我的祖先是个姓杞的人，从临沧去到双江的山区帕结。他穿着衫子，扇着扇子，所以估计他是个汉族的读书人。当时，那里是拉祜王地盘，不过这个拉祜王也是个汉人，懂汉文。拉祜王把姓杞的年轻人留了下来当文书，给他讨了一个媳妇。拉祜王被[官军]灭掉的那一年，地方乱了，大家都跑，这个姓杞的祖先也不知跑到哪里去了，留下一个儿子扎发和两个女儿。后来，扎发又当了帕结地方的民族头人，与邻近各地民族头人相约一起造反，约好同一天起事。结果忙糯、大坟山各处搞错了日子，先造了反。可是在帕结这边扎发不知情，正去杨团长家喝酒，听说忙糯等地头人全被官家抓了，他只好逃跑到耿马的巴哈。扎发的儿子叫扎坐，就是我爷爷。拉祜王造反那一年属龙，距今有150-160年的历史。记得1963年正月间，我听老人讲，说拉祜王造反到现在正好160年[即1803年，嘉庆八年，铜金和尚张辅国此时成为南兴土目]。³⁵

南美的拉祜将死者居住的地方叫“纳结”(na³³ jɛ³³)，相对于活人的居地搓卡(tʃho³³ ka⁵⁴，即“人的村寨”)。南美实行火葬，烧化死者后，给死者的灵魂“搭桥”，让死者回到纳结，活人回到搓卡。因此“死人的根在坟地，活人在那边很害怕”。³⁶

报告人老四讲述的南美的创世神话是这样：

最初，在糯谢糯弄厄波，有一个葫芦在水上漂着。各种蜂子去观察，只有蜜蜂说“这里面一定有人”，它请了家鼠来咬开葫芦，里面才出来了一对男女。他们结婚以后生下来九对兄弟姊妹，他们又分别选了九个山梁子住下来，来决定什么人之间可以开亲做儿女亲家：两个女儿来到一个梁子，他们可以开亲，

儿女可以结婚；一个兄弟和一个姐妹来到一个梁子，兄弟姐妹也可以开亲；兄弟两个又来到，兄弟之间不可以开亲，兄弟的孩子不到三代不可以开亲。这样有了开亲的规矩，人才越来越多。最初拉祜是从大理来到勐緬的，有人从大理打猎追马鹿来到勐緬，将大理的伙伴也邀约来到勐緬，这是杞老师说的。我们拉祜族到了勐緬[临沧]，傣族与拉祜一同种地。可是傣族用石头来做地埂，拉祜族用木头做地埂。隔了几年放火烧荒，拉祜的地埂就被火烧掉了。之后两边争议起来，发生了战争。他们用糖、响篾来到寨子里与小孩子换弩机。大人出门劳动不知情，回来以后发现弩机全被小孩子取下换糖吃光了。所以傣族要来打拉祜，双方便协商先休战，说好“火烟起时不打，七天后火烟没有了，就开打。”拉祜将谷糠烧起来，只有烟没有火，争取了时间，在七天七夜之间拉祜全都跑掉了。拉祜从临沧来到博尚，又从博尚来到忙信。后来，汉族又来跟拉祜争地方：汉族和拉祜各拿了一只公鸡约定，谁的公鸡先叫，谁有权住在这里。拉祜的公鸡先叫了，但是鸡叫时，汉族正蹲在鸡窝边，他硬说是他的先鸡叫的，拉祜吵不过他们，又搬走了。离开忙信后，来到户肯的波哨梁子，过了一片芭蕉林和荨麻林。拉祜从芭蕉林中砍出路来，等到后面追的人来到，砍过的芭蕉树又长出了一截，追兵认为拉祜一定已经走远了，才撤退。所以，因为芭蕉救了拉祜的命，拉祜过年祭芭蕉，就是从这里说出来的。这样，拉祜族才来到了南美。所以，拉祜族是从“青海”、从“大理”迁来的说法，老人家从来没有说过。

拉祜在临沧住了几代人不清楚，到南美来已经住了99代了。南美拉祜结婚时，要唱两天两夜结婚调，叫做“歌录调”(qo³³ lu³¹)，让结婚的人有福气，让他们有生活的福气，让他们的牛、马、猪、鸡像蜜蜂从蜂桶出来一样，没有穷尽。南美一共只有三个唱歌录的人，我是其中之一。我完全是一天天自己学出来的，因为自己喜欢唱，但是要记忆好，考脑子。学这些

调，都是人家讲的时候，我认真听来记住。所以，为了打听拉祜的古根，我到各村找老人问，也只听到老人说，拉祜原来住在临沧，又追马鹿从临沧出去到昔本，再到南美来。凡是七八十岁的老人我都找着去问，问上好几遍，他们都是歌录师傅，都搞不清楚这些。在南美，只有杞老师讲得清楚。他是在昆明读书的，又当校长，所以我就从他那里听来不少。杞老师说，糯谢糯弄这是一个大水库，从大理来，从青海来，都是杞老师说出来的。

这些年，政府的人经常来搞调查，来问我。日本人、美国人来搞调查的也都是来问我。因为在南美，这些事情也是我能说得清楚一些。前不久临沧市电视台来拍电视，别人家在电视看见了我，才告诉我，可惜我自己也没有看到，那是去年的7、8月时候，临沧市文化馆的专门来人来搞收集，请我唱，搞了七、八天。所以，讲这些，我已经很熟了。³⁷

有关“拉祜族历史”的国家工程

不同地区、不同版本的拉祜族迁徙神话，在建构拉祜生活中的世界秩序的来源、在描绘拉祜的宇宙观的同时，也建构了一个有关“拉祜”的族群身份认同的地方性叙述，一种描述“我们和我们的世界”的地方性知识。格尔兹(Clifford Geertz)指出，人类学强调通过学习本地人的观念和他们理解世界的方式，来了解不同社会各自的一套制度和他们的地方性的文化体系。同时，人类学家也试图从不同的方面加以比较和诠释。但是，在这些不同层次观念、意义和对世界的理解之中，已经包含了丰富的社会建构的积累和复杂的建构过程。³⁸比如，透过仪式，拉祜对世界、人生的意义和自己的历史已经有一套理解和诠释。可是国家对这一切的解释，又再加入、

混合到日常的意义系统中。许多研究者将其简单化“地方性”的态度全盘接收，无视其中复杂的意义的混合与流动，原因当然是无法把握其实在的历史脉络和意义流动的过程。无疑，这也正是人类学研究中常见的问题，即无视历史的存在却奢谈“文本的脉络”。

拉祜在仪式中对历史的诠释，是将“汉人”或者“傣族”作为迫使拉祜迁徙的他者来自我建构的。因此，南美与木嘎共同的“迁徙”主题，强调的是离开故土勐缅密甸，这是居住在南美、木嘎甚至泰国的拉祜族都强调的。但是，木嘎的仪式和神话中“北京南京作为中心”，在南美仅称“纳结”，略相当于木嘎神话中的斯勐密，即为死者居住的地方。一方面，即便同样自称为“拉祜”的群体，不同地区因不同的社会组织特征、族群关系和地方历史脉络，出现了不同版本的神话，建构了多样性的有关时间和空间的叙述。这样，南美的“祭芭蕉”仪式强调的是在外族的驱赶下获得的“躲避的秩序”，在木嘎的“叫年魂”则强调了从失落的世界中“找回的秩序”这种不同的叙述方式。不过，木嘎的“找回”经历了上百年的抗争，而南美的“躲避”却获得了长久的安宁。另一方面，地方精英从神话中获得有关历史信息的愿望，在澜沧的寻根写作小组与南美的杞老师或歌录师傅之间是共通的。在同样目的驱使下，他们在国家建构中获得的效果非常不同。澜沧县寻根考察组的方法，是通过将拉祜族历史纳入到国家的民族知识体系，将拉祜族改写为“民族历史知识”的一部分，将神话高度抽象的地点，转化成“合乎社会进化论的历史”的现实地点，获得了一个古老民族应该有的迁徙历史——一个国家化的少数民族历史。在另一个维度而言，更为基层的民众生活中，这一国家化的历史想象，则成为诠释生活的资源，使得仪式专家魔八或歌录八在自己版本的神话诠释中获得了新的、现代的内容。

问题是，这样一个国家建构下自治县知识精英对历史的表达及其与社区生活的相互影响，却产生了一个副产品，即研究者所获得的“地方性知识”。在《拉祜族史》研讨会“统一了从青海来的看法”之

后，对神话的编辑整理和出版、研讨会的与会者的社会影响和拉祜文扫盲运动和扫盲教材，将“拉祜族是从青海来的猎虎民族”这样的知识建构，通过社区生活的民众及其精英，转达给了学者。人类学家沃克将拉祜族从青海来到澜沧的历史知识，写进了他的书中，³⁹也将澜沧拉祜族史写作组的历史想象，转化成为西方学者接受的拉祜族历史。就像老四所言，日本人、美国人、电视台将他作为访问对象，是因为老四能“说得清楚”，而老四的说得清楚，是得益于对杞老师的崇敬和杞老师在地方生活中的重要角色。同样，杞老师的历史诠释来源于《拉祜族史》研讨会这样隆重的会议，而《拉祜族史》的写作，则源于历史学家方国瑜在1953年所描绘的民族历史范式，和同年“傣黑族”成为获得了民族区域自治地位的“拉祜族”的现实。1950年代初期，矛盾重重的边疆社会通过建政、社会改革，使拉祜族成为纳入到新兴社会主义国家的一个少数民族；直到1980年代，“完整拉祜族历史”就像“完整的少数民族区域自治”一样，自然成为必需的知识产品。从青海到澜沧的路程，与“氐羌”和“彝语支民族”，都是国家的民族建构的一个“符合社会发展历史”的重要环节。

不过，即便就澜沧《拉祜族史》的青海想象，与方国瑜范式之间，还是有一个显著的逻辑鸿沟。拉祜族能够与氐羌相联系，是因为司马迁说的氐羌包括“昆明、叟、僰”这三类，⁴⁰他们是所有今天彝族支民族的祖先。因此，拉祜族必须属于“昆明”、“叟”或者“僰”之一，或者如司马迁所言的“昆明”、“僇”、“徙”、“笮都”、“冉马龙”、“白马”这些同属“氐类”的群体之一，而无法直接绕过他们，成为羌。也就是说，因为这些群体属于羌，拉祜族才属于羌；如果拉祜族属于羌，必然是这一群体之一。不过，无论拉祜族属于昆明、叟、或者白马，语言上与拉祜族最接近的傣傣族、彝族或者纳西族，都必须同样地与这一群体相联系。比如，如果从语言上讨论拉祜族属于昆明、叟或者白马，那么傣傣族、彝族的一些哀牢山支系、一些哈尼族的支系，也同样地属于昆明、叟或者白马。这样，

从青海迁来的，只可能是昆明人、叟人或白马人，同样地，也就包含了傣傣族、彝族等等。也就是说，从这一范式出发，如果“拉祜族从青海来”成立，则同时“傣傣族从青海来”也成立。但是如果傣傣族神话中没有“北氏南氏”，没有“糯弄糯谢厄波”，何以解释西汉时期的昆明、叟或白马之中，专门有一个特别的群体，已经是后来的拉祜族了，而傣傣族、彝族、哈尼族则要等过了很久才分出来。如果这样，就必须解释为什么通过拉祜族神话能找回青海历史，通过傣傣族神话却不能找回青海历史。这是拉祜族历史的青海想象在社会进化论之中的内在矛盾。

通过对“拉祜族历史的青海想象”的塑造过程的回顾，可以看到1950年代的民族区域自治，是拉祜族列入国家的边疆少数民族分类、民族历史范式的一个重要起点。出于稳定民族上层来稳定少数民族聚居的边疆的政治需要，在澜沧拉祜族山区建立自治政府，成为将“傣黑族”纳入到国家建构中的重要政治措施。因此，国防、边疆的稳定是“傣黑族”成为“拉祜族”的重要推动力，而非其后的社会历史调查或社会改革。在拉祜族已经成为中国西南边疆的一个少数民族之后，对拉祜族社会的定性、社会历史阶段的确认，才与“建构拉祜族的历史”一样，成为一个后续的意识形态建设的工作，一个建设完整的民族知识的需要，逐步在既有的社会历史研究范式之中产生出来。

因此，流行的对“语言划分”、“社会历史阶段的确定”和“民族区域自治”的认识，忽略了对“稳定边疆”、“稳定上层”、“消除历史上的民族矛盾”等要求的影响因素的考察。澜沧拉祜族的案例，丰富了我们对于1950年代初期少数民族社会变化和过渡的理解。

方国瑜曾在《傣黑山旅行记》中记述：

傣黑山乱事，莫不以佛房为中心，佛爷为首领，自嘉庆年间铜金和尚起，以至五佛爷，皆此辈也，以乱事出自佛房佛爷，故

尉迟东晓剿办保黑山，凡见佛房火之，佛爷戮之。光绪间十年征伐，保黑山佛房佛爷已尽消灭。⁴¹

拉祜族的社会在近一百年间遭遇的变化，使得地方上的族群冲突和矛盾，成为1950年代初建政的重要原因。另一方面，清政府摧毁“五佛”系统后扶持和依赖的政治精英如石、李、萧等土司家族，其代表的往往是在镇压“五佛”运动中兴起、并逐渐本地化的汉人移民的利益，拉祜族精英能够参与到国家之中也还是建政之后。在西南少数民族复杂多样的社会历史脉络中，拉祜族案例所不同者，在于民国时期的地方政治的代表，在1949年后成为与境外蒋军合流的“反动土司”，而新中国成立后所要稳定的上层，乃是在与汉人冲突中受到打击的、与“佛房”的宗教权威有关的头人。在缺乏拉祜族知识分子精英参与的情况下，国家消除民族矛盾的政策所推动的拉祜族自治区的建政，成为一个明显的自上而下的过程，而缺乏自下而上的商榷空间。但是就地方历史上严重的“官(汉)夷冲突”而言，建政无疑能有效缓和族群矛盾，受到拉祜人的欢迎。而官方名称由“保黑族”改为“拉祜族”，对于拉祜族而言便具有新的政治意义。在这一层面，拉祜族“青海迁徙史”的想象，成为后来拉祜族自治县对拉祜族的民族区域自治的一项“文化补充”。

注释

- 1 Stevan Harrell, *Cultural Encounters on China's Ethnic Frontier* [中国少数民族边疆的文化遭遇] (Seattle: University of Washington Press, 1995), p. 63.
- 2 王松：《序言》，《拉祜族民间文学集成》（北京：中国民间文艺出版社，1988），第2页。
- 3 《爨龙颜碑》碑文中原文应为“凶竖狼暴，緬成寇场”，这里“緬”为助词，与人群之名无涉。见袁嘉毅：《滇绎》；李春龙等点校：《正续云南

- 备征志精选点校》(昆明:云南民族出版社,2000),第687页。1985年版《拉祜族简史》及《拉祜族简史(修订本)》都将“缅成寇场”解释为:“缅人寇犯边疆”,因为临沧为“勐缅”,而且傣族称拉祜族为“缅”。详见编写组:《拉祜族简史(修订本)》(北京:民族出版社,2008),第7页。
- 4 张忠德:《〈拉祜族史〉研讨会开幕词》,《〈拉祜族史〉澜沧研讨会论文集专辑》(云南澜沧:1991),第5页。“葫芦节”的设置,由县人大于1992年8月通过。另见王正华、和少英:《拉祜族文化史》(昆明:云南民族出版社,1999年),第244页。
- 5 张蓉兰:《拉祜语古词与词源探》,《〈拉祜族史〉澜沧研讨会论文集专辑》(云南澜沧:1991),第19-26页。
- 6 徐通锵:《历史语言学》(北京:商务印书馆,1991),第74页。
- 7 同上,第100页。
- 8 陈保亚:《论语言接触与语言联盟》(北京:语文出版社,1996),第294页。
- 9 比如,拉祜语专家王正华教授曾向笔者举例如,拉祜语中的“*na³¹ bu³¹ lo³¹ vi⁵⁴*”,与历史上的段功与阿盖公主的史事中,所用阿盖词中的蒙古语“押不芦花”,发音与意思皆相同,谓“不死药”。见《南诏野史》(影印乾隆四十年本)(台北:成文出版社,1968),第124页。
- 10 田野笔记(2009-6、2009-12),云南弥渡县清水沟田野调查。
- 11 张忠德:《〈拉祜族史〉研讨会开幕词》,《〈拉祜族史〉澜沧研讨会论文集专辑》(云南澜沧:1991),第5页。
- 12 张忠德:《〈拉祜族史〉研讨会开幕词》,第5页。
- 13 胡扎克:《拉祜族族称和拉祜族两大支系的来历考证论述》,《〈拉祜族史〉澜沧研讨会论文集专辑》(云南澜沧:1991),第49-54页;《拉祜族古诗歌地名考》,《〈拉祜族史〉澜沧研讨会论文集专辑》(云南澜沧:1991),第82-92页;梁克生:《拉祜族族源初探》、《拉祜族游猎迁徙》,载《〈拉祜族史〉澜沧研讨会论文集专辑》(云南澜沧:1991),第34-48页。
- 14 澜沧县政协:《前言》,《拉祜族史》(昆明:云南民族出版社,2003),第3-6页。
- 15 “元世祖入大理,以此为吐蕃襟喉,留军三百户镇之,因名。后曾设军屯、民屯。”见洱源县人民政府编:《洱源县地名志》(云南洱源:1988),第36页。

- 16 最新的乡镇人口统计，见《澜沧县政府信息公开门户网站》，<http://www.yndpc.yn.gov.cn>（2010年1月10日登入）。
- 17 感谢所有拉祜族师友长期以来的支持和帮助，并以此书纪念已经去世的班村长辈和朋友们。
- 18 见马曜主编：《云南民族工作四十年》（昆明：云南民族出版社，1994），第158页。在澜沧县，有7个区、33个乡共6.8万人实行“直接过渡”政策。见中共澜沧县委党史办公室编：《中共澜沧拉祜族自治县历史资料》，第4辑（昆明：云南民族出版社，1995），第42页。
- 19 杜杉杉著（赵效牛、刘永青译，杜杉杉校订）：《社会性别的平等模式——“筷子成双”与拉祜族的两性合一》（昆明：云南大学出版社，2009），第178页。同书英文版Shanshan Du, “Chopsticks Only Work in Pairs”: Gender Unity and Gender Equality among the Lahu of Southwest China (New York: Columbia University Press, 2003), p. 148.
- 20 同上，第193页；英文版，第161页。
- 21 本节讨论可参见Ma Jianxiong: “Marriage and Land Property: Bilateral Non-lineal Kinship and Communal Authority of the Lahu in Southwest Yunnan Frontier, China [木嘎拉祜的婚姻与土地关系：双边非谱系亲属制与社区权威之来源],” *South East Asia Research* 19. 3 (2011): pp. 495-536.
- 22 田野笔记：扎娃（2005-7-1）。
- 23 田野笔记：张路宝（1997-1-18）。
- 24 胡扎克：《拉祜族古诗歌地名考》。
- 25 详见《国务院关于公布第一批国家级非物质文化遗产名录的通知》（国发[2006]18号，2005年5月20日），及《云南省人民政府关于公布云南省第一批非物质文化遗产保护名录的通知》（云政发[2006]75号，2005年5月8日）。
- 26 《访问刘辉豪先生记录》（2003-9-4）。
- 27 澜沧县文化局编：《拉祜族民间诗歌集成（拉祜文、汉文对照）》（昆明：云南民族出版社，1989），第12页。
- 28 同上，第130、12页。根据李拂一的研究，古傣泐文中，大理洱海称为弄些（*Hnong Sae*），意为“大湖”；大理被称为勐些，意为大邑或大国。同时滇池称为些竜，因较洱海为大，昆明因滇池得名，称为勐些竜。李拂一：《猛些及猛些竜得名之由来》，《南荒内外》（台北：復仁书局，

2003), 第201页。假如神话中的“糯谢糯弄厄波”是意识神话中的古傣语借词,厄波($yw^{31} po^{33}$)即指池、湖或大水流,那么将洱海或滇池作为神话中的万物起源之水,则是另一个值得研究的云南古代神话中的湖泊、河流与人类起源的主题,但是与上文中的讨论无涉。例如,拉祜语澜沧江为 $la^{54} tshi^{31} yw^{31}$ 与哀牢山北部彝(腊罗)语相同,本意为“龙戏水”,与古代九隆神话密切关联,涉及到更为复杂的云南古代神话与族群身份问题。参见杨茂虞等编译:《彝族打歌调》(昆明:云南民族出版社,2002),第409页;参见连瑞枝对九隆神话的研究,连瑞枝:《隐藏的祖先:妙香国的传说和社会》(北京:三联书店,2007)。

- 29 田野笔记:扎娃(2005-6-28)。
- 30 田野笔记:张路宝(1997-1-18)。
- 31 澜沧县政协:《前言》,《拉祜族史》(昆明:云南民族出版社,2003),第1页。
- 32 同上,第1-2页。
- 33 澜沧县政协:《前言》、《后记》,《拉祜族史》,第1-2、3-5、516页。
- 34 南美河谷今属云南省临沧市翔临区(临沧坝)西部,人口近4,000人,其中约95%的人口为拉祜族,是拉祜族分布最北的聚居区。
- 35 田野笔记(2005-7-25)。
- 36 田野笔记(2005-7-24)。
- 37 田野笔记(2005-7-26)。
- 38 Clifford Geertz, *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology* [地方性知识:诠释人类学论文集](New York: Basic Books, 1983).
- 39 Anthony R. Walker, *Merit and Millennium: Routine and Crisis in the Ritual Lives of the Lahu People* [功德与千年教:拉祜人仪式生活中的惯例与危机](New Delhi: Hindustan Publishing Corporation, 2003).
- 40 方国瑜:《古代云南之居民与发展》,《方国瑜文集》(昆明:云南教育出版社,1994),第17页。
- 41 方国瑜:《滇西边区考察记》(昆明:云南大学西南文化研究室印行,1943),第37页。

结语：

边疆历史中的身份建构与知识流动

作为中原王朝的西南边陲，群山绵延的云南，依赖着传统上的交通线，将大大小小的山间盆地即云南人所称的“坝子”串联了起来，与东南亚和南亚相交通。无论是隋唐之前的“南中大姓”时代，还是南诏、大理国时期强大的西南邦国，不同类型的云南与中原王朝的关系，时而松散联合，时而敌对征战。科举制度和流官政治至明代才逐渐推广开来，中央政府对云南的控制也愈加稳定。不过，这些控制还是在“交通线连接坝子”的政治地理的基础上，逐步向四周扩展，期间伴随着对土著民族的征伐、驱赶和经由科举而推行的“教化”。在旧的地方势力被铲除的同时，间或又有新的世袭土职得到朝廷的委任封赏。

清代开始，特别是鄂尔泰推行大规模的“改土归流”之后，远离传统交通线和著名坝子的哀牢山、元江以南地区，才随着汉人移民的增加逐渐纳入到新确立的流官体制之中。从1720年代至1880年代，流官治下的“府、州、县”内地与边裔土司治下的“徼外”之间的边疆线的区隔，不断地向西南推进。这个边疆化的过程虽然在中英边界谈判或“中緬划界”中逐渐稳定下来，但是由此而产生的地方社会短短200年间的变化，不但重新塑造了地方土著群体在不同的

国家体制类型中的身份和政治地位，也沉重地打击了地方宗教精英们企图保持地方上政治文化独立于国家之外的企图。在现代国家的政治边疆逐渐成形的过程中，汉人移民大量到来、王朝中央政府与缅甸之间时而朝贡时而征战的关系、西方列强在东南亚的扩张，及紧随其后的清末国家转型、1949年前后的中国政府对少数民族的态度、东南亚在1960年代的冷战局势，这些复杂的政治地理因素都极大地影响了像拉祜这样的土著人群。拉祜作为一个政治实体的兴起、他们的群体自我意识的动员和表述，以及他们的群体身份被国家、被地方政府的逐步建构和改写，是与中国的边疆政治结为一体的历史过程。也就是说，拉祜人一方面在边疆化过程中逐渐兴起而成为一支反抗清政府的重要土著力量，但作为一个在宗教运动中兴起的力量，他们也在清末的国家的打击下逐渐衰落。

经过1949年之后的“民族区域自治”政策，拉祜再被国家承认而纳入到少数民族体系之中。但是拉祜进入到国家体系之后，由于其身所处的复杂的边疆局势，拉祜这样的群体对于国家的意义，莫不基于他们在国家“稳定边疆”的政治考量中的特殊地位。所以，自1950年代以来，有关拉祜人的身份与历史的不同表述间具有极大的分歧。拉祜人生活中透过仪式和神话所表达的群体自我的身份，与国家在地方上的代表对地方历史的书写所表述的少数民族身份，尽管其中的主线条都是对“拉祜人”与“汉人”关系的梳理，梳理的主旨却不尽相同。对于拉祜人而言，对“我们的世界中的自我和他者”的表述，将厄沙、拉祜的迁徙和拉祜文化中对生命在整个宇宙结构中的流动和迁徙，都做了仪式化的说明和日常生活中实践性的表达；而对于地方政府的国家代理人而言，“拉祜是谁”、“拉祜从哪里来”，这与国家边疆的存在、边疆政治的稳定和国际时事形势的变化密切关联。建构一个纯粹的少数民族的形象、一个与社会历史阶段论和汉族帮助少数民族的主题相吻合的少数民族身份，对于国家整体而言，不仅是建立有关少数民族的完整的知识体系的需要，也是为

边疆稳定和民族团结提供文化根据的政治叙述的需求。因此，对拉祜族的历史诠释和身份界定，成为一项基础性的重要国家文化工程。

从这个角度看来，在拉祜村民的日常生活中所涉及的历史和身份诠释，与在国家意识形态观照下努力表述地方民族身份在国家民族历史谱系之中的位置，乃至将这样的论述纳入到世界性的民族文化知识的学术范畴，在这三个端点之间，过去的数十年间逐渐形成了一个有关历史和身份诠释的“知识的湍流”。在其中，我们既能够看到代表国家的知识分子利用日常生活中的仪式神话，来建构符合国家意识形态标准的民族历史的努力；我们也能够看到他们所生产的历史是如何透过自治县政府的推动，又返回日常生活中，逐渐改写日常实践中的身份与历史之表述；同时，我们还能够看到，这样的改写透过地方人士的层层传递之后，最后成为看似经过人类学家过滤的“地方性知识”，又成为国际性的学术语言的一个部分。这是一个歧义在国家权力、在知识精英、在学术范式的大手笔推动下交叉、重叠、循环往复的知识塑造和知识流动的长期过程，远非普通村民在日常经验之中能够捕捉的那种流动，亦非静态的文本研究能够观察得到的“知识现象”。整个流程所涉及的社会实践，涉及到意识形态和国家政治的权力操控对历史知识和对身份诠释的扭转、分叉与交合，从而得以一层层地渗透。如果不回顾1950年代民族史范式建立的过程，我们便不够能理解澜沧县政协组织的研究、写作班子到青海去寻根的冲动；同样如果没有这个寻根的努力，我们也看不到一位小学校长如何接受了官方的历史定论；而如果没有拉祜语识字课本和一位不识字的村民对校长的崇敬，我们也看不到仪式专家怎样理解从青海而来的祖先。透过田野报告人，国家意识形态所塑造的历史知识成为本土叙述，同时也成为有关拉祜的历史的世界性知识。似乎人类学家、政府官员和村民们都在共同推动着这一对过去的解释，他们都找到了自己需要的答案，他们又同时都把拉祜人与他们生存的社会土壤隔开了。

换句话说，站在不同立场的诠释者们，纷纷不断地以自己的方式来诠释拉祜的身份和历史。基于他们共同的追求“纯粹的知识”的旨趣，逐步在边疆民族政治的社会脉络中，通过持续的书写和对书写的转达，消解和隐藏了各自的历史书写的时代背景。应变化中的政治时事而产生的知识产品，不仅是学术研究的产物，同样也成为学术研究的原料，但普通拉祜村民的身份挣扎则被撂在一边，无足轻重地逐渐被新的控制性解释所遮蔽。

不同类型的知识或历史与身份的诠释，在国家意识形态与政治参与的条件之下，其建构的历程与当时当地的各种社会关系的互动，彰显了不同人群和资源控制者之间在时间上、社会地位上、不同学术范式的问题关注上，总存在着巨大的社会意义上的鸿沟。但是，他们所谈论的内容，却可以透过政治权力或学术上的地位之间的落差，促使产生“知识的流动”。不过，能够占居制高点而成为推动力的，还是主流意识形态和主流学术范式，拉祜的这个例子便是一个鲜活的证明。反而，对于不同历史面目的探求、非主流文化或者边缘群体对自己的历史与身份的表述，各方面都缺乏足够的关注。因之，改写、扭曲和想象的知识，总是左右着局内人的生活，巨大的知识力量和叙述因而塑造了下一代拉祜人。在历史进程中，想象的知识产品激发和再生产着新的想象。当历史书写成为国家塑造边缘群体身份的工具时，无权书写历史和表达自我的人们，他们的生活却成为日益艰难的历史，成为身份继续被边缘化的实践。在这个维度上，当我们重新回到郝瑞的问题“少数民族的历史到底由谁来书写”，从拉祜的例子来看，我们只能总结说，既不是少数民族自己书写，也不是单单由历史学家书写。历史的书写既然涉及到身份表述之策略，拉祜民众便只能在日常生活的仪式中操演自己的历史，而对拉祜历史的书写却成为一个上下合谋、内外一体，大家一起来搭台唱戏的政治艺术。

实际上，在拉祜社会生活中，仪式操演的历史记忆对身份的表

述与官方定论的历史表述之间的断裂和连接，让我们看到在建构拉祜身份的历史表述的几十年里，国家的边疆政治才是背后的推动力。越是边疆的历史、越是边缘人群的历史，便越能深入到国家主体性的自我塑造的核心。国家意识形态和学术范式推动着地方精英去建构历史想象，并将其与仪式及神话的历史诠释关联起来，包装成为民族形式的历史。三者之间的互通，随着1980年代以来中国政治经济环境及民族政策、边疆政治的变化而不断更新着。最新的连接，便是与国际学术范式之间的连接与沟通。在这一串连锁反应之中，“青海”成为一个基本的勾连要素，使历史与身份想象在不同的知识系统与逻辑的原则之间既无中断，也不对立或相互孤立。其意义看似矛盾、冲突，却也是相依赖的。无论如何，基本的根源还是拉祜历史上的那些战争、被驱赶的命运、痛苦和失败的经历和不公正的遭遇。尽管日常生活中的“汉人他者”经过官方版本的剔除或改写，被再次输入到日常生活中来改写日常生活中的经验，使得这一操作能够在文化精神上有意无意地解除拉祜与汉人的对立记忆，但是对于拉祜人而言，日常生活中的族群关系、利益竞争与控制 and 排斥，仍然是活生生的现实。

总之，在不同类型的知识建构中，国家意识形态和学术规范成为知识流动的源头。对于边疆少数民族而言，“民族工作体系”与“世界人类学的对话”使得身份与历史的表述的各部分及各环节能够流动起来，成为想象的、在不同河床之中流动的知识液体。但是，这些知识流动所汇集的成果，便是促使社会大众习惯性地认识到，拉祜是一个纯粹的少数民族。他们的形象于是在一串串的历史表述的湍流之中，日益流向清晰的目的地：就像任何一个居住在西南边疆的少数民族一样，拉祜族也是一个具有自己清晰的代表性文化特征的少数民族，她曾经经历过远距离的迁徙，他们是青海古羌族的后裔，曾经是以刀耕火种或打猎采集为生的“猎虎民族”。至于拉祜为什么迁徙、他们在日常生活中如何实践和讨论“拉祜人”自己，既不

为人所知，也不是重要的问题。在历经一轮轮的知识生产和覆盖之后，拉祜在人们的想象中呈现了另一个面貌——这正是国家采用历史书写的方式，对边疆少数民族的身份的塑造。

部分参考文献

英文参考文献

- Banton, Michael. *Racial Theories*. 2nd ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Bello, David B.. "To Go Where No Han Could Go For Long: Malaria and the Qing Construction of Ethnic Administrative Space in Frontier Yunnan." *Modern China* 31 (July, 2004): 283–317.
- Cheung, Siu-woo. "Millenarianism, Christian Movements, and Ethnic Change among the Miao in Southwest China." In *Cultural Encounters on China's Ethnic Frontiers*, edited by Stevan Harrell. Seattle and London: University of Washington Press, 1995.
- Dikotter, Frank. *The Discourse of Race in Modern China*. Stanford: Stanford University Press, 1992.
- Du, Shanshan. "*Chopsticks Only Work in Pairs*": *Gender Unity and Gender Equality among the Lahu of Southwest China*. New York: Columbia University Press, 2002.
- Duara, Prasenjit. "De-Constructing the Chinese Nation." In *Chinese Nationalism*, edited by Jonathan Unger, 31–55. New York: M. E. Shape.
- Fenton, Steve. *Ethnicity*. Cambridge: Polity Press, 2003.
- Geertz, Clifford. *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology*. New York: Basic Books, 1983.
- Giersch, C. Pat. "'A Motley Throng': Social Change on Southwest China's Early Modern Frontier, 1700–1880." *The Journal of Asian Studies* 60, no.1(Feb. 2001): 67–94.
- Guibernau, Montserrat, and John Rex ed. *The Ethnicity Reader: Nationalism, Multiculturalism and Migration*. Cambridge: Polity Press, 1997.

- Harrell, Stevan, ed. *Cultural Encounters on China's Ethnic Frontiers*. Seattle and London: University of Washington Press, .
- . *Ways of Being Ethnic in Southwest China*. Seattle and London: University of Washington Press, 2001.
- Harrison, James. *Modern Chinese Nationalism*. New York: Hunter College of the City, Research Institute on Modern Asia, 1969.
- Herman, John E.. "Empire in the Southwest: Early Qing Reforms to the Native Chieftain System." *The Journal of Asian Studies* 56, no.1(Feb. 1997): 47–73.
- Hostetler, Laura. *Qing Colonial Enterprise: Ethnography and Cartography in Early Modern China*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 2001.
- Lee, James. "Food Supply and Population Growth in Southwest China, 1250–1850." *The Journal of Asian Studies (pre-1986)* 41, no.1(Aug. 1982): 711.
- Leach, Edmund Ronald. *Political Systems of Highland Burma: A Study of Kachin Social Structure*. London: Athlone Press, 1990.
- Litzinger, Ralph A.. *Other Chinas: The Yao and the Politics of National Belonging*. Durham, NC: Duke University Press, 2000.
- Ma, Jianxiong. "Shaping of the Yunnan-Burma Frontier by Secret Societies since the End of the 17th Century". *Moussons* 17, no. 1 (2011): 65–84.
- . "Marriage and Land Property: Bilateral Non-lineal Kinship and Communal Authority of the Lahu in Southwest Yunnan Frontier, China." *South East Asia Research* 19, no. 3(2011): 495–536.
- Pan, Jiao. "Theories of Ethnic Identity and the Making of Yi Identity in China." In *Exploring Nationalism of China: Themes and Conflicts*, edited by C. X. George Wei and Xiaoyuan Liu. Westport, Connecticut, London: Greenwood Press, 2002.
- Pun, Angela, and Paul W. Lewis. *Lahu Stories*. Bangkok: White Lotus, 2002.
- Schein, Louisa. *Minority Rules: the Miao and the Feminine in China's Cultural Politics*. Durham, NC: Duke University Press, 2000.
- Scott, James C.. *The Art of Not Being Governed: An Anarchist History of Upland Southeast Asia*. New Haven & London: Yale University Press, 2009.

- Weber, Max. "What is an Ethnic Group?" In *The Ethnicity Reader: Nationalism, Multiculturalism and Migration*, edited by Montserrat Guibernau and John Rex, 15–26. Cambridge: Polity Press, 1997.
- Walker, Anthony R.. *Merit and the Millennium: Routine and Crisis in the Ritual Live of the Lahu People*. New Delhi: Hindustan Publishing Corporation, 2003.
- Yang, Bin. "Horse, Silver, and Cowries: Yunnan in Global Perspective." *Journal of World History* 15, no. 3(Sep. 2004).
- . *Between Winds and Clouds: The Making of Yunnan (Second Century BCE to Twentieth Century CE)*. New York: Columbia University Press, 2009.

中文参考文献

一、传统文献

- 伯麟：《进云南种人图说》，载陈宗海等修：光绪《普洱府志·艺文志》（光绪二十三年修）。昆明：云南省图书馆藏。
- 蔡毓荣：《筹滇十疏》，载方国瑜主编：《云南史料丛刊》，第8卷。昆明：云南大学出版社，2001。
- 岑毓英：《岑襄勤公遗集》（光绪二十三年刻本）。台北：成文出版社，1967。
- 陈文：《（景泰）云南图经志书》。昆明：云南人民出版社，2002。
- 党蒙、周宗洛：《续修顺宁府志》（光绪三十年刊本）。台北：学生书局，1968。
- 鄂尔泰：《请添设普洱流官营制疏》，载雍正《云南通志》，第29卷之五。上海：上海古籍出版社，重印自台湾商务印书馆版景印文渊阁《四库全书》，第570册，《史部三二八·地理类》。
- 樊绰撰（向达校注）：《蛮书校注》。北京：中华书局，1962。
- 高其倬：《筹酌鲁魁山善后疏》，载方国瑜主编：《云南史料丛刊》，第8卷。昆明：云南大学出版社，2001。
- 顾炎武：《肇域志·云南志》，载方国瑜主编：《云南史料丛刊》，第5卷。昆明：云南大学出版社，1998。
- 黄元直、刘达式：《沅江志稿》。台北：成文出版社，1968。
- 李桓：《国朝耆献类征》。南京：江苏广陵古籍刻印社，1990。

- 刘慰三：《滇南志略》，载方国瑜主编：《云南史料丛刊》，第13卷。昆明：云南大学出版社，2001。
- 毛奇龄：《云南蛮司志》，载方国瑜主编：《云南史料丛刊》，第5卷。昆明：云南大学出版社，1998。
- 倪蜕：《滇云历年传》，载方国瑜主编：《云南史料丛刊》，第11卷。昆明：云南大学出版社，2001。
- ：《滇小记》，载方国瑜主编：《云南史料丛刊》，第11卷。昆明：云南大学出版社，2001。
- 邱廷和：《缅甸县志稿》（手稿）。昆明：云南省图书馆藏。
- ：《悟庄文存》。临沧：云南临沧地区文化局，1994。
- 阮元、伊里布等：《道光云南通志·南蛮志·种人》，载方国瑜主编：《云南史料丛刊》，第13卷。昆明：云南大学出版社，2001。
- ：《道光云南通志·食货志》，载方国瑜主编：《云南史料丛刊》，第12卷。昆明：云南大学出版社，2001。
- 师范：《滇系》，载方国瑜主编：《云南史料丛刊》，第12卷。昆明：云南大学出版社，2001。
- 崧藩：《奏为镇边厅属保匪复叛业经官军剿办肃清，现在首匪潜匿外域不时出没，应请敕下总理衙门照会英使按约虏交恭折》，载《宫中档光绪朝奏折》，第9辑（二十一年四月至二十二年五月）。台北：故宫博物院印行。
- 檀萃：《滇海虞衡志》，载方国瑜主编：《云南史料丛刊》，第11卷。昆明：云南大学出版社，2001。
- ：《茂隆厂记》，载方国瑜：《云南史料目录概说》（三）。北京：中华书局，1984。
- 王崧：道光《云南志钞》。昆明：云南省社会科学院文献研究所，1995。
- 王文韶：《续云南通志稿》（据光绪二十四年刻本影印）。台北：文海出版社，1965。
- 魏源：《雍正西南夷改流记》，载方国瑜主编：《云南史料丛刊》，第8卷。昆明：云南大学出版社，2001。
- 吴大勋：《滇南闻见录》，载方国瑜主编：《云南史料丛刊》，第12卷。昆明：云南大学出版社，2001。
- 夏鼎、谢体仁：道光《威远厅志》（道光十八年修）。昆明：云南省图书馆藏。
- 徐树闳：《雍正景东府志》。昆明：云南省图书馆抄本。

- 薛福成：《滇缅分界大概情形》（光绪十八年），载《近代中国史料丛刊》（617-617）。台北：文海出版社有限公司，1969。
- ：《滇缅分界通商事宜折》，载《近代中国史料丛刊》（617-617）。台北：文海出版社有限公司，1969。
- 尹继善：《筹酌普思元新善后事宜疏》，载方国瑜主编：《云南史料丛刊》，第8卷。昆明：云南大学出版社，2001。
- 佚名：《潞江以东土司论》，载《滇事危言初集》，收入《近代中国史料丛刊》（617-617）。台北：文海出版社，1969。
- ：《民国普洱府志稿》。云南思茅：普洱市档案馆藏。
- 云南省历史研究所编：《清实录有关云南史料汇编》。昆明：云南人民出版社，1984。
- 张允随：《张允随奏稿》，载方国瑜主编：《云南史料丛刊》，第8卷。昆明：云南大学出版社，2001。
- 周钟岳等：《新纂云南通志》。昆明：云南通志馆，1948。
- 庄诚修：万历《赵州志》。云南大理：大理州图书馆重印，1980。
- 《光绪缅甸宁厅乡土志》，卷上。昆明：云南省图书馆藏。
- 《钦定大清会典事例》，载方国瑜主编：《云南史料丛刊》，第8卷。昆明：云南大学出版社，2001。
- 《云南澜沧石氏宗亲谱》。云南澜沧：大山乡大山大寨收藏。

二、近人论著

- 白寿彝编：《回民起义》。上海：神州国光社，1953。
- 本书编委会编：《拉祜族民间文学集成》。北京：中国民间文艺出版社，1988。
- 滨下武志著（朱荫贵、欧阳菲译，虞和平校订）：《近代中国的国际契机：朝贡贸易体系与近代亚洲经济圈》。北京：中国社会科学出版社，1999。
- 存文学：《拉祜县长》。昆明：云南人民出版社，2006。
- 大会秘书科编印：《澜沧三年来民族工作成就》，载《云南省澜沧拉祜族自治县首届各族各界人民代表会议文献》（1953年4月5日），第45-48页。云南澜沧县档案馆馆藏档案：1-38-10。
- 洱源县人民政府编：《洱源县地名志》。云南洱源，1988。
- 方国瑜：《滇西边区考察记》。昆明：云南大学西南边疆研究室，1943。

- ：《方国瑜文集》。昆明：云南教育出版社，1994。
- ：《简述清代在云南的汉族移民》，载方国瑜主编：《云南史料丛刊》，第11卷。昆明：云南大学出版社，2001年。
- 方树梅著（李春龙、刘景毛、江燕点校）：《滇南碑传集》。昆明：云南民族出版社，2003。
- 费孝通：《关于我国民族识别的问题》，载《费孝通文集》，第7卷，第198—222页。北京：群言出版社，1999。
- 冯客著（杨立华译）：《近代中国之种族观念》。南京：江苏人民出版社，1999。
- 傅懋绩：《云南省少数民族语言文字研究委员会工作计划书》、《云南省少数民族语文干部训练班简则》（1951年11月7日）。云南省档案馆馆藏档案：15-1-25。
- 傅晓楼：《澜沧略史（手稿）》（1943）。云南澜沧县档案馆馆藏档案：54-1-230。
- 古永继：《元明清时期云南的外地移民》，《民族研究》，2003年第2期。
- 贺圣达：《嘉靖末年至万历年间的中缅战争及其影响》，《中国边疆史地研究》，第12卷，第2期（2002）。
- 胡扎克：《拉祜族族称和拉祜族两大支系的来历考证论述》、《拉祜族古诗歌地名考》，载《〈拉祜族史〉澜沧研讨会论文专辑》。云南澜沧：1991。
- 贾宗剑等：《云南澜沧拉祜族H1A-DRB1基因多态性研究》，《遗传》，第24卷，第2期（2002），第131—136页。
- 荆德新：《杜文秀起义》。昆明：云南民族出版社，1991。
- 澜沧县文化局编：《拉祜族民间诗歌集成（拉祜文、汉文对照）》。昆明：云南民族出版社，1989。
- 澜沧县政协编：《澜沧文史资料》，第3辑。云南澜沧：澜沧县政协，2005。
- 梁克生：《拉祜族族源初探》、《拉祜族游猎迁徙》，载《〈拉祜族史〉澜沧研讨会论文专辑》。云南澜沧：1991。
- 连瑞枝：《隐藏的祖先：妙香国的传说和社会》。北京：三联书店，2007。
- 林耀华主编：《原始社会史》。北京：中华书局，1984。
- 凌纯声：《中泰文化论集》。台北：中华文化出版事业委员会，1958。
- 吕昭义等：《清代云南矿厂的帮派组织剖析》，《云南民族大学学报》，2003年第4期。
- 马长寿：《马长寿民族史研究著作选》。上海：上海人民出版社，2009。

- 马健雄：《“边防三老”：清末民初南段滇缅边疆上的国家代理人》，《历史人类学学刊》，第10卷，第1期（2012），第87-122页。
- 马曜：《马曜学术论著自选集》。昆明：云南人民出版社，1998。
- 毛泽东：《新民主主义论》，载《毛泽东选集》，第2卷。北京：人民出版社，1966。
- 潘先林：《民国彝族上层统治集团与滇川黔边社会变迁》，《贵州民族研究》，1998年第2期。
- ：《试论龙云的治滇思想》，《云南民族大学学报》，第25卷，第6期（2008），第109-114页。
- 彭桂萼：《西南边城缅宁》。云南省立双师边城丛书之六，1937。
- 沈松桥：《我以我血荐轩辕——皇帝神话与晚清国族建构》，载《台湾社会研究季刊》，总第28期（1997），第209-234页。
- 思茅行署民族事务委员会：《思茅拉祜族传统文化调查》。昆明：云南人民出版社，1993。
- 思茅行政公署民委编：《思茅少数民族》。昆明：云南民族出版社，1990。
- 王建民、张海洋、胡鸿保：《中国民族学史》。昆明：云南教育出版社。
- 王明珂：《“惊人考古发现”的历史考古——兼论历史叙事中的结构与符号》，《中央研究院历史语言研究所集刊》，第76本，第4份（2005），第69-624页。
- ：《华夏边缘：历史记忆与族群认同》。台北：允辰文化实业股份有限公司，1997。
- ：《羌在汉藏之间：一个华夏边缘的历史人类学研究》。台北：联经出版事业股份有限公司，2003。
- 王树槐：《咸同云南回民事变》。台北：中央研究院近代史研究所，1968。
- 王松：《序言》，载《拉祜族民间文学集成》。北京：中国民间文艺出版社，1988。
- 王正华、和少英：《拉祜族文化史》。昆明：云南民族出版社，1999。
- 向达：《〈蛮书〉校注》。北京：中华书局，1962。
- ：《南诏史略论》，《历史研究》，1954年第2期。
- 徐家瑞：《大理古代文化史稿》。香港：中国图书刊行社，1985。
- 杨庭硕：《人群代码的历时过程——以苗族族名为例》。贵阳：贵州人民出版社，1998。

- 杨庭硕、罗康隆：《西南与中原》。昆明：云南教育出版社，1991。
- 杨煜达：《清代中期滇边银矿的矿民集团与边疆秩序——以茂隆银厂吴尚贤为中心》，《中国边疆史地研究》，第18卷，第4期（2008），第43-55页。
- ：《清朝中前期（1662-1765）的对缅政策与西南边疆》，《中国历史地理论丛》，第19卷，第1辑（2004），第45-56页。
- 尤中：《尤中文集》。昆明：云南大学出版社，2009。
- 张蓉兰：《从古歌谣中的地名探溯拉祜族先民迁徙路线》，《民族语文》，1994年第4期，第45页。
- ：《拉祜语古词与族源初探》，载《〈拉祜族史〉澜沧研讨会论文专辑》，第18页。云南澜沧：1991。
- 张兆和：《苗族身份的汉文书写与近代中国族群认同——杨汉先个案研究》，《西南民族大学学报》，2010年第3期，第1-11页。
- ：《在逃遁与攀附之间——中国西南苗族身份认同与他者政治》。贵阳：“西南地区多民族和谐共生关系研究”国际学术研讨会发表论文，2010。
- 张兆和、李廷贵：《梁聚五文集：民族、民主、论政》。香港：香港科技大学华南研究中心，2010。
- 张忠德：《〈拉祜族史〉研讨会开幕词》，载《〈拉祜族史〉澜沧研讨会论文专辑》。云南澜沧：1991。
- 郑显文：《拉祜族苦聪人民间文学集成》。昆明：云南人民出版社，1990。
- 中共镇沅县委宣传部、镇沅县民委：《镇沅风情》。昆明：云南人民出版社，1989。
- 中国科学院民族研究所云南民族调查组、云南省民族研究所编：《云南省拉祜族社会历史调查资料》。昆明：云南省民族研究所，1963。
- 《澜、宁、源地区少数民族概况》（1951）。云南澜沧县档案馆馆藏档案：1-107-32。
- 《澜沧拉祜族自治县概况（第二次修改稿）》（1961年4月17日）。澜沧县档案馆馆藏档案：1-290-0004。
- 《谢政委（谢富治）在澜沧干部会议上的报告（记录稿）》（1954年1月14日）。云南省档案馆馆藏档案：15-1-173。

《云南省澜沧拉祜族自治区人民政府组织条例(草案)》，自治区首届第一次各族各界人民代表会议通过，收入《会议文献》(1953年4月5日)。云南澜沧县档案馆馆藏档案：1-38-10。

附 录

云南省少数民族语文干部训练班简则

(1951年11月7日 傅懋绩拟)

(一)、云南少数民族语文的基本情况

云南省少数民族语言，除回族在宗教上利用的阿拉伯语属闪含语系的闪语组外，大多数属汉藏语系，少数属南亚语系，现在把他们的支系和分布的主要地区列举如下：

(甲)汉藏语系：分三个语组(汉语组除外)

(子)藏缅语组分五个语支：

(1)藏语支：藏语—丽江专区

(2)丕怒语支：丕米(西番)语、怒苏语、特隆(佧)语—丽江专区

(3)彝语支

1. 诺苏、臬苏、纳苏、冕(撒尼)……等通称为“彝”的——分布在各专区和昆明县、个旧市、以蒙自、大理、玉溪、楚雄、昭通、武定等专区为最多。

2. 傣傣——丽江、保山、武定等专区为最多。

3. 傣黑——普洱专区。

4. 纳喜(么些)——丽江专区。

5. 僂佤(哈尼)——蒙自、普洱两专区(包括称“布都”、“布孔”、“阿佻”的语言)。

6. 民家——大理、丽江两专区。

(4)景颇(大山)语支：景颇语—保山专区。

(5)缅语支：载佉(小山)、阿昌、茶山、浪速等，保山专区。

(丑)傣侗语组在云南的分两个语支：

(1)傣语支

1. 傣语 —— 保山、普洱两专区。

2. 侬 —— 文山、蒙自两专区。

(2) 僮语支

1. 沙语 —— 文山、宜良两专区。

2. 仲家 —— 昭通、武定两专区。

(寅) 苗瑶语组分两个语支：

(1) 苗语支：苗语 —— 昭通、文山、蒙自、武定等专区。

(2) 僛语支：僛语 —— 蒙自、文山两专区。

(乙) 南亚语系(在云南的只有下列一个语组)

佤濮语组分四个语支：

(1) 佤语支：佤(或斯佤，本人)语

(2) 布朗语支：有自称“布朗”的，自称“乌”的，汉称“濮曼”。

(3) 布饶语支：汉称作佹。

(4) 绷龙语支：绷龙语。

(1)、(2)、(3)在普洱、保山两专区，(4)在保山专区。

在上列许多语支中，根据人口多和聚居边疆两个条件来衡量，以彝语支、傣语支、佤濮语支最为重要。这个表是一个简单扼要的说明。还有些语言没有列进去。这只是根据现在我对这些语言的知识排列的，再经过进一步的研究，自然还可能改动。

在这许多语言中，有文字的只有傣、藏、傣傣、傣黑、纳喜、景颇、载佹、佹佹、苗、回十一种。傣文又因字母的形象和数目有些不同，分为傣仂、傣哪、傣绷三种。彝文又分音缀字(即一个字代表一个音缀，如汉字)和苗文字母式两种，纳喜文又有音缀字和象形字两种。所以若仔细分起来，一共有十六种文字。依据这些文字的结构，可以综合为以下三类：

(1) 象形文字(两种) —— 纳喜的象形字。

(2) 音缀文字(两种) —— 彝和纳喜的音缀字。

(3) 字母文字(十三种)

1. 拉丁字母式：景颇、傣黑、佹佹和丽江、保山两专区的傣傣文、载佹文(五种)。

2. 藏缅字母式(都来自印度):藏文和三种傣文(四种)。

3. 大小字母式:苗、武定的傣傣、武定的黑彝(三种)。

以上这十六种文字,大都是用在宗教上的。比较有些普通性质的,只有傣仂、傣哪、傣绷、藏、景颇、佯瓦、傣傣(指拉丁字母式)、傣黑九种。

(二)、已做的语文工作和今后工作的方针

自从今年三月开始,中国科学院语言研究所与云南民族学院合作,还有云南民族事务委员会的两位同志参加,对傣仂、傣哪、傣绷、景颇、载佉、彝、傣黑、傣傣、僂佉(哈尼)、阿佻、佻佉、阿昌等语言,已进行了研究。有文字的进行了分析(载佉还没有分析,佻佉只有最初步的结果)和初步的比较研究,并用傣文、景颇文、傣傣文、傣黑文做了少量翻译工作。这些研究工作只限于少数地区词汇的搜集、语言系统的归纳、文字结构的分析、文字草案的试拟。只能算是对这些语文的研究,已有了一些基础。

因为目前民族语文工作的干部很少,所以我们只能有重点地做;以上所研究的这些语文,是根据下面的三个标准选出来的:

(1)人口较多,聚居边疆,在国防上有重要性的——傣、傣傣、傣黑、佻佉、僂佉。

(2)人口不多,但是聚居边疆,在国防上有重要性,又大多数不会汉语的——景颇、载佉、阿昌。

(3)人口最多、分布最广的——彝。

(三)、今后工作方针

(1)多搜集词汇,了解借语词的研究。

(2)多调查各种语言的不同方言。

(3)各种文字地区的不同在使用上的歧义。

(4)常用语句和故事。

(5)调查记录民族语言的格言和歌颂毛主席、共产党、人民政府的歌词。

(云南省档案馆馆藏档案:15-1-25)

清代以来保黑(拉祜)与滇缅边疆大事年表

时 间	事 件
1647 顺治四年	孙可望率军入滇。在明代,云南每百斤官盐征税银六至八厘,至孙可望时增至一份四、五厘。吴三桂据滇时期(1672-1681)又增至四倍,年征银课近三十万两。
1665 康熙四年	清政府在北胜州(今永胜县、宁蒗县永宁)开设“茶马市”,以云南茶叶与西藏交易马匹,每两贸易额课税银三分。
1723 雍正元年	哀牢山区之鲁魁山头目方景明、普有才等与保目施和尚相攻杀。云南巡抚佟毓秀欲借平息地方冲突之机,筹划将威远江流域盐井收归官营,遭到威远土知州刀光焕抵制。
1727 雍正五年	镇沅府“改土归流”,云贵总督鄂尔泰委任刘洪度为镇沅知府,镇沅土官刀瀚的世袭职位被革除。
1728 雍正六年	哀牢山腹地山区的摆夷、保黑联合起来抵制“改土归流”,将威远江盐井捣毁,杀死刘洪度全家;莽芝茶山事变,窝尼头人麻布朋杀死江西茶商,车里土司配合清军进攻“六大茶山”四十余寨。
1729 雍正七年	清政府新设普洱府,辖威远(今景谷)、宁洱(今宁洱)、他郎(今墨江)、思茅(今普洱市翠云区)等州、县。镇沅、普洱两府在“改土归流”后,新登记“夷田”两千余顷,新增可课税盐产占云南省盐产量约20%。“六大茶山”收归官府,以思茅通判管理茶山事务,在思茅设官营“总茶店”。
1732 雍正十年	保黑、摆夷在思茅蛮坝河蝙蝠洞聚集,以朝拜“仙人”为名,召集各山土著在首领刀兴国率领下捣毁盐井、砍伐茶树。
1746 乾隆十一年	大量移民前往滇缅边疆山区各银、铜矿厂采矿冶炼,石屏人吴尚贤成为茂隆银厂厂主。茂隆厂兴盛时期,矿工多达二至三万人。

1747 乾隆十二年	清政府在勐緬“改土归流”，原勐緬长官司改名为緬宁抚夷厅。勐緬土著居民之中，傣黑大量南迁至勐勐、孟连各土司管辖下的澜沧江西岸山区，即嘉庆初年所称之“傣黑山”。
1748 乾隆十三年	清政府对茶叶贸易施行茶引制度。云南茶以七圆饼为一筒（四十九两），以三十二筒为一引，每引征税银三钱二分，每年颁发三千引，由丽江府按月发给茶商，茶商至普洱府收购后运至中甸与藏民贸易。乾隆之后，云南年销官盐三千七百万斤，每百斤课税三两，年征课银一百四十余万两。
1767-1769 乾隆三十二至三十四年	缅甸洞吾王朝为雍籍牙王朝取代，雍籍牙军队侵入澜沧江两岸各地，波龙银厂、茂隆银厂、募乃银厂均被缅甸占领。清政府发动征缅战争，耗银一千三百多万两。战后，双边贸易随即恢复，但至1790年缅甸国王才重新前往北京朝贡。
1790 乾隆五十五年	从鸡足山流亡缅甸的杨德渊来到傣黑山，在澜沧江西岸山区建南栅佛寺，培养了大量徒弟，著名弟子有铜登、铜渭、铜碑及铜金等。铜碑与威远傣黑首领杨金往来密切。傣黑山“五佛五经”佛区政治宗教体制以南栅、蛮糯、坝卡为中心迅速发展起来。
1793 乾隆五十八年	杨扎那、扎杜兄弟领导傣黑在牛肩山聚集，拒绝向官府缴税。
1796 嘉庆元年	洪水冲毁威远江各盐井，云南巡抚江兰隐瞒灾情，威远盐课无出。威远傣黑首领扎那、扎杜、扎克帕等率众以牛肩山、大芦山、白马山为基地，进攻官军及汉人村寨。
1797 嘉庆二年	在官府按照“烟户”计口授盐政策的压逼之下，民变从盐井区域蔓延到云南各地。普洱镇总兵在威远俘获傣黑首领扎杜。
1799 嘉庆四年	威远傣黑首领杨金在澜沧江东岸领导的抵抗最终失败，大量傣黑逃亡过江。官军又攻克緬宁附近之坝卡，铜金、铜登接受招安。铜金更名为张辅国，任“南兴土目”，管辖傣黑山两万多民众。
1793 嘉庆八年	不断迁入的傣黑在“五佛五经”体制下逐渐强盛，与孟连土司和勐勐土司之间冲突不断，清政府实施“防堵政策”，不让傣黑渡过澜沧江，回到威远或接近緬宁一带。

1812 嘉庆十七年	云贵总督伯麟调集澜沧江沿岸各地摆夷“土练”进攻倮黑山，在南兴诱擒张辅国，押解至缅宁斩首。
1857-1873 咸丰七年至同治十二年	杜文秀起义军占领缅宁、威远、普洱一带，清政府“红旗军”与杜文秀“白旗军”长期拉锯，倮黑山首领与杜文秀军队相呼应。
1876 光绪二年	张辅国之孙张秉权、张秉权之子张登发继承倮黑山“五佛五经”领导权。倮黑武装向北进攻缅宁，缅宁汉人士绅组织团练防卫。
1886 光绪十二年	英国军队占领曼德勒，缅甸沦为英国殖民地。云贵总督岑毓英派清军与缅宁团练配合进攻倮黑山，遭到激烈抵抗。
1888 光绪十四年	缅宁士绅彭锬、何秀祯等率领团练攻占南栅，张秉权、张登发被俘斩首。清政府在倮黑山设立镇边直隶厅，新封接受招安的石家、李家等九户地方豪强为土司，分管原属“五佛五经”之地。
1895 光绪二十一年	清政府与英国签订《中英续议滇缅界务条款》后，双方因如何确定边界线争执不下。中缅边界谈判持续至1961年。
1896 光绪二十一年	张登发之孙张朝文自称“仙人”，与罗扎布、扎法、罕炳昭等继续领导倮黑、佅山民众和摆夷抵抗清政府和缅宁团练武装。扎法、罕炳昭带人逃亡缅甸，至英国人管辖的莽冷土司处寻求庇护。
1904 光绪二十九年	缅宁士绅首领彭锬率团练将张朝文、罗扎布、李三民、刀文林领导的倮黑武装完全镇压。勐勐土司被革职，倮黑山北部划归缅宁厅管辖，1927年后改称双江县；倮黑山南部为镇边厅管辖，1915年后改称澜沧县。
1918	澜沧县倮黑再次起事，以“灭汉”为号召驱逐汉商，被彭锬等人率军镇压。
1949	共产党游击队建立澜沧县临时人民政府，募乃土司“石家”逃亡缅甸。
1951	云南成立云南省民族事务委员会，云南省委开办由傅懋绩主持的“云南省少数民族语文干部培训班”，确定了云南各少数民族的分类标准。中央访问团到达澜沧。

1953	4月，澜沧拉祜族自治区(县)成立，“佤黑族”改称“拉祜族”。方国瑜发表西南民族史的“羌、壮、苗、蒙四个来源”论述。
1954	5月至10月，由中央民族事务委员会派遣的云南民族识别调查组到云南，对不同民族进行归并调查。
1958	边疆各县开展“反右”整风运动和“安全运动”，实行“民主补课”，澜沧县划分出三千多名“坏分子”和“游杂分子”。缅甸一侧的国民党武装势力积极准备反攻大陆，“老佛祖运动”成为影响边疆稳定的民族问题和政治问题。
1961	经过多年谈判，中缅南段一百六十多公里的边界线最后划定。中国和缅甸政府签署了中缅边界线议定书。同年，澜沧县完成《澜沧拉祜族自治县概况(修改稿)》。
1986	《拉祜族简史》出版。自1980年代国家民族工作逐渐恢复以来，《拉祜族简史》是一个重要过渡。
1988	澜沧、耿马大地震。震后重建中，县政府决定设立一个官方的民族节日，即拉祜族“葫芦节”。
1991	澜沧县召开《拉祜族史》研讨会，正式确立了“拉祜族从青海来”的历史论述。之前，县政府三次派出工作组前往青海，考察拉祜族的迁徙路线。
2003	《拉祜族史》出版。

[General Information]

书名=再造的祖先 西南边疆的族群动员与拉祜族的历史建构

作者=马健雄著

页数=210

SS号=13237529

DX号=000007912722

出版日期=2013

出版社=中文大学出版社