

民族身份与历史意识： 中国贵州东南部族群他者政治试释¹

張兆和

香港科技大學人文學部

人类学与历史学的研究，往往离不开作为主体的研究者对他者的探讨，前者考察文化距离上的他者，后者讨论时间距离上的他者。本文的焦点，是在族群互动中自我主体与他者的关系，所涉及的文化和时间观念，如何反映在族群身份和历史意识的问题上。本文旨在探讨在中国贵州东南部，现在被称为苗族与侗家的两个群体，在汉族主导的不同历史时期国家体制中的互动形态。笔者尝试透过讨论在资源竞争和权力关系中的弱势群体，怎样处理被建构的他者身份意象，从而探索在不同历史时期中，黔东南苗族和侗家的族群身份与历史意识如何形成和互相模塑。

关于族群身份与历史意识的关系，有分析指出历史意识的核心是主体性的确立，是一种自觉的自我存在意识；历史意识就是“能够跨越特定时空探察人生、社会和世界，审视过去、现在和将来的一种思维观念与方式。”²近年来关于中国族群与历史意识的讨论，影响最大的莫如王明珂对“华夏边缘”的研究。王明珂在《华夏边缘——历史记忆与族群认同》一书中，以族群边缘为视角，对华夏以及华夏边缘族群认同如何形成、扩张与变迁进行了系统阐述。³他根据文献与口头资料，分析不少历史记忆与失忆的案例，概括出一些人们回忆与建构历史的模式，称之为“历史心性”。特别是关于族源祖先的“根基历史”，他找出“弟兄故事”和“英雄圣王”两种历史心性。在华夏边缘流行的“弟兄故事”，将当前所区分的人群之祖先视为同时到来，没有征服者与征服者后裔之别；“英雄圣王”的历史则追溯人群共同起源至一位英雄圣王，当前人群都是这位征服者的后裔。据王明珂论述，华夏边缘的扩张，主要是地方群体逐渐失却“弟兄故事”的记忆，取而代之的是“英雄圣王”的记忆，透过攀附将族源祖先追溯至黄帝这位华夏共族或其后裔。

王明珂的分析，成功地将华夏族群认同的研究，在地理空间上由中心带到边缘。但是，固定形态的历史心性模式所促成的攀附同化，是否足以解释在华夏边缘上纷异多样的族群认同与关系及其变化历程？如何理解一些西南族群如苗族等，长期抗拒同化的起义抗争案例？除了王明珂所专注追溯族源祖先“根基历史”的历史心性外，有没有其他历史意识模型模塑华夏边缘的族群互动，甚而抗拒攀附同化？另外，“弟兄故事”和“英雄圣王”等“根基历史”心性模式，如何因应不同的社会历史条件，产生出多种不同的族群互动形态和结果？“弟兄故事”可否有斗争和征服者；“英雄圣王”的历史可否产生抗拒同化的力量？

如果说历史意识是建立自我主体身份的基础，王明珂研究华夏边缘而提出的“英雄圣王”历史意识模式，吊诡之处在于边缘族群先要丧失原来的主体身份，再经过攀附同化转变为新的主体。本文旨在探讨，在这种转化方式之外，还有哪些别的转化方

¹ 本文的研究经费得到香港特区政府大学研究资助局资助，谨此致意。

² 徐兆人，〈历史意识的内涵、价值与形成途径〉，《中国人民大学学报》2010年第1期。页108-114。

³ 王明珂，《华夏边缘：历史记忆与族群认同》（台北：允晨文化事业股份有限公司，1997）。

式可以丰富我们对边缘族群身份变迁的理解。西方殖民主义與東方“華夷之辯”有一些基本分別，前者强调不可跨越的种族藩篱，后者则提倡可以同化的文化差异；但共通之处在于两者均有“自我—他者”的表述。当代西方后殖民理论，提出有意识能动的自我主体与无意识被动的他者之对立。论者如萨伊德探讨无意识被动的他者如何被西方学术界表述，关于“东方”的知识成为西方用以建构自我主体的资材。⁴其他学者如女性主义者史碧娃克等则讨论他者的能动性，探索被表述者的声音，提出他者“策略性本质化”的自我表述，重点在于考察无意识被动的他者如何变为有意识能动的自我主体。⁵本文旨在探索如何寻找华夏边缘族群的自我主体，以及如何理解他者与自我的转化。

王明珂指出西方学术界的讨论，常将相关的文化建构放在近代国族认同的基础上，认为这种“近代建构论”，割裂了如“黄帝崇拜”等的文化观念实践在历史上的延续性，不足以解释有长远历史文献传统的中国，两千余年来中国人直接或间接攀附共同祖先的过程。⁶基于王明珂所提倡的“长历史时段研究”，本文尝试探索在近代国族建构之前，黔东南边缘群体如何处理他者身份，用以建构抗拒同化的自我主体。但在强调历史延续性的同时，亦讨论由皇朝帝制到民族国家的转变，对族群互动和认同形态的影响，特别是关于边缘族群处理他者身份的策略有何变化。明、清皇朝在西南地区扩张，推翻清皇朝后国民党政权打造现代中华国族，1949年共产党政权建国后推行少数民族体制和民族识别政策，是本文讨论汉族、苗族和侗家族群互动的三个历史背景。

皇朝扩张与苗族千年教起义的循环史观

历史上中原皇朝扩张，导致南中国非汉族群体无数次的起义。明王朝建立之后，为了压制元朝在云南的残余势力而努力开拓西南边疆，促发土著族群的大规模动乱。其主要原因是明帝国通过军事力量改变过去历朝在该地区实行的羁縻和土司管治方式，代之以“改土归流”政策，通过任命汉族地方行政官员来替换先前的地方土官。1413年，这一政策开始在贵州东北部实行，第二年贵州被划定为省。自此，严重的“苗乱”时有发生，比如1416年至1426年在贵州中部就发生过八次起义。⁷明朝土著起义最严重的阶段是1426年至1433年、1436年至1460年和1536至1551年，主要发生在黔东南-湘西一带和黔东南-湘西南一带。

清朝“改土归流”政策的实施更为彻底，常常采取大规模军事行动，迫使土著降伏于行政控制。在黔东南一大片“无管生苗区”，本来是长期处于土司管辖之外的土著自主区域，但清初雍正、乾隆年间借口“改土归流”，在黔东南武力开辟“新疆六厅”，置土著于帝国行政管治之下。自始汉民大批移民到来定居，巧取豪夺控制土著的土地，官吏常常任意开征税款、徭役，导致民不聊生。在1734年至1737年发生的“雍乾起义”，就是土著对清朝开辟新疆的反应。跟着百多年的加深剥夺压迫以及时有的屠杀，最终导致在咸丰、同治两朝1854年至1872年间的“咸同起义”，始于黔

⁴ 萨伊德，《东方学》，王宇根译（北京：三聯書店，1999年）。

⁵ Gayatri C. Spivak, “Can the subaltern speak?”, in Nelson, C. and Grossberg, L. eds. *Marxism and the Interpretation of Culture* (Urbana: University of Illinois Press, 1988); *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics*. (New York: Taylor and Francis, 1987).

⁶ 王明珂，“论攀附：近代炎黄子孙国族建构的古代基础”，《历史语言研究集刊》，2000（3）：583-624。

⁷ 苗族简史编写组，《苗族简史》（贵阳：贵州民族出版社，1985）。

东南然后覆盖贵州省全境，带来的毁坏性后果包括人口死伤、财产损坏和镇压所耗资金。⁸ 在当地土著与汉王朝互动的过程中，以及当地族群之间的互动中，这些起义事件持续模塑者他们的历史观念意识及其表述形式。

黔东南土著起义的千年教传统往往围绕“苗王出世”的观念开展。汉文献对“苗王出世”的过程常常有粗略的描述：在起义发动的时候，通灵者常常被称为疯子，以苗王的出世向公众请愿。这些预言鼓动人们放弃日常生活，加入仪式，迎接苗王，而苗王常常被说成就在附近（比如在一个洞穴里）。仪式通常包括献祭、分发护身符、魔力的展示，等等。预言保证苗王的降临将改善人们的生活，例如发现隐藏的宝藏、从汉人手里夺回土地，以及获得官职。与此同时，激动不安的情绪仍然持续：陷入幻觉的人挥舞着武器，威胁要杀死汉人。不久之后，某个人会宣称他就是苗王，向公众请求支持。复仇的讯息会发放给周边的村落，形式通常是刻了字的木板，或鸡毛、木炭之类的禁忌品，因此，讯息有时是以文字的形式发放。如果官员没有更早发觉，这时候也会派遣部队到达，随之爆发冲突。⁹

苗民千年教起义试图改变受压迫的命运，但往往在强大武力镇压下终归失败，之前的权力秩序也将重新得到加固。神话故事复述着人们对这一点的理解，讲述受尽剥夺的苗人失去了他们的王国，等待着他们的救世主下一次再来。他们的历史意识，就是一次又一次从起义到失败的循环。贵州当地的一句关于苗民叛乱的谚语说：“三十年一小反，六十年一大反”。¹⁰按照中国民间的干支纪年方法，六十年一个循环符合清朝三次最大的苗族起义的年份，分别是雍乾起义（1735-1736），乾嘉起义（1795-1797）和咸同起义（1855-1872）——三次起义全都发生在间隔六十年的乙卯年间。就像黔东南一首关于咸同事件的当地民谣中所显露的：歌谣诉说在象有魔力般的六十年循环接近十九世纪中叶末期的时候，苗民人如何变得激动不安。很多讲述苗民起义英雄的民间故事歌谣，包括纪念咸同起义领袖的《张秀眉歌》，往往都以起义领袖被镇压军队所擒，临终预言轮回转世再领导起义作结。另外，在黔东南流传的《独戈王》和《力王》故事，均讲述一个本土英雄获取一件有魔法的兵器，能够抵御入侵的朝廷兵马，皇帝于是让他娶得公主，并与他平分皇位，然后通过公主破坏了那件兵器的魔法，最后捉拿并处决了该英雄，但他在临死时说他会投胎转世再回来抢天下做皇帝。¹¹显然，这些故事反映了千年教起义的循环重复，成为黔东南土著的一种特殊的历史意识模式。

族群矛盾对立与革家关于战争和迁徙的历史记忆

倅家是黔东南的一个小族群，枫香寨是黄平县最大的一个倅家村寨。对于枫香寨的村民来说，晚清咸同年间的苗乱确实有另一种不同的含义。在当地人的历史记忆中，

⁸ 经粗略统计，贵州700万总人口当中，大约490万人口死亡。除了上百座村庄，整个贵州省内，58个不同行政等级的地区——从县到府，全部被毁。见凌惕安，《咸同贵州军事史》（台北：文海出版社，1932），第257，1251-1257页。即便这些数据中有一部分作了过高估计，这次苗乱所带来的破坏等级无论如何都是惊人的。

⁹ 这一对于苗族千年教运动开始阶段的描述是对来自不同材料的多个例子的综合，资料来源中最著名的一个是中国第一历史档案馆。参见中国第一历史档案馆、中国人民大学清史研究所、贵州省档案馆等编，《清代前期苗民起义档案史料汇编》（北京：光明日报出版社，1987）。

¹⁰ 费孝通，《兄弟民族在贵州》（北京：三联出版社，1985）。

¹¹ 中国民间文艺研究会贵州分会编印《民间文学资料》第9集。转引自伍新福著，《中国苗族通史（上）》（贵阳：贵州民族出版社，1999），页296-300。

苗乱是僰家人的一场噩梦。我于1992年秋季在那里进行的田野考察中，听了许多关于残杀、强奸、抢劫等栩栩如生的可怕描述，当时苗族叛乱者在起义期间抢掠了枫香寨。村民带领我去据说上百个僰家人被杀害和埋葬的地点；那儿的树据说都倒塌了，因为太多老人、妇女和小孩在苗族起义者到达村庄的时候没能逃出去，就在树干上上吊了，重量压得树也截断。

僰家人与皇朝体制的合作，以及苗乱中他们的军事角色，断断续续地出现在罗文彬和林惕安关于十九世纪中叶苗乱的历史书写中。¹²例如，罗文彬报道，早在1857年（咸丰7年），即苗乱爆发之后两年，清平县（如今的凯里市）僰家民兵团成立的时候，行省军事将领就将一块写有“犵狫忠顺团”的匾授予了民兵团。¹³在同一页上，罗文彬评论说“清平自黑苗变，花苗亦附贼，惟犵狫效顺，联团御贼，以食济难民，且愿备资助剿。”僰家人今日关于苗乱的创伤性历史记忆，似乎能在文献中找到足够的根据，例如一宗发生在1858年（咸丰8年）的事件：“苗贼陷屯，歼犵狫二千余众…厚给之，并付以军火，归又薄给其众，犵狫衔之持股刻骨。”¹⁴

我看过一些拍摄历史文献的照片，与村民针对十九世纪中叶残暴的苗乱而形成的历史记忆相吻合。其中一份文献资料是1874年（同治13年）行省驻军总将领颁布的一份诏书，用以表彰一位来自枫香寨的僰家将领，他在镇压叛乱方面获得了军事成就。另一个照片是悬挂在一间屋子正面的大锦旗，遮住了整个门框和门两侧的部分。这块锦旗是于1869年（同治8年）由行省军部授予附近一个僰家民兵团的，在中央写着几个汉字：“忠顺革犵团回乡旗”。

苗乱被镇压后，个别僰家村寨的村民得以回乡重建家园，但亦有村民因逃难而远走他方，流落异乡。在黔西南关岭县有廖姓僰家村民追溯他们的迁徙历史，说是在咸丰五年逃避战乱，从黔东南黄平县枫香寨辗转迁来定居。在上世纪八十年代以来，枫香寨廖氏宗族恢复祭祖活动后的几次大祭祖典礼中，关岭廖氏家族都有派代表前来参加。

与邻近苗族的矛盾而导致迁徙流动，是僰家群体的重要历史记忆，这类记忆远比清朝咸同苗乱的时间久远。根据我的访问资料，黄平县的黄飘屯，在清初设立，据说古代原为僰家居住，现在尚存有僰家的旧屋基和古墓。苗族到来后将僰家赶走，他们离开时非常愤怒，用铁锅把寨子的水井埋掉后才走。现在那里的苗族据说已经居住了三十多代，大概八百年。凯里市龙场镇僰家麻塘村的吴姓家族，自称来自湾水镇

¹²罗文彬、王秉恩，《平黔纪略》（贵阳：贵州人民出版社，1988[1979]），第63页、94页、110页、176页、417页；林惕安，《咸同贵州军事史》（台北：文海出版社，1932），第723页、735-736页、711页。

¹³罗文彬、王秉恩，《平黔纪略》（贵阳：贵州人民出版社，1988[1979]），第63页。汉语历史文献中的“犵狫”一词，含侮辱性的反犬旁，现代都改为人字旁的“仡佬”。这个民族称谓在当代是指贵州东部、西南部和中部广泛分布的一个本土族群的官方民族类别。然而，在汉语历史文献中，这个“犵狫”称谓不作区分地指称好几个名称相似的群体，包括僰家。根据罗文彬在书中提到的地理位置，他所用的这个名称指的是黔东南的僰家人。

¹⁴罗文彬、王秉恩，《平黔纪略》（贵阳：贵州人民出版社，1988[1979]），第96页。

米蒿寨。传说老祖从江西来到贵州，定居在米蒿，先娶一名苗族女子为妻，生二子；后又娶一僮家女子为妻，生了一子。一日，老祖看见僮妻所生的孩子被苗妻所生的两个孩子欺凌，压在水潭差不多要被淹死，知道僮妻的儿子不能待在米蒿，于是便要僮妻带同孩子离开到别处另觅居所。僮妻孩子的后人部分定居麻塘及其附近村落，他们还曾回到米蒿寨找到以前僮妻所住房子的屋基，门前有一口水塘。在这个历史记忆中，苗、僮的祖先有着兄弟的关系，但两个群体互相敌对，打架争地。

中华国族建构与英雄始祖传说

在 1990 年代，黄帝崇拜被推广为爱国主义教育的一个项目和中国民族主义的焦点。¹⁵在官方场合与大众传媒，如在黄帝陵前公祭的致辞或关于黄帝传说的电视专题剧集中，“炎黄子孙”一词常被提为中国人的共同谱系源头。在这个主导性的民族主义叙事中，炎帝与黄帝联手合力在河北省涿鹿将最主要的竞争对手蚩尤战败杀死，从而奠定了中华文明的发展基石。有趣的是，在 1990 年代当黄帝崇拜蓬勃发展的同时，以被妖魔化了的蚩尤为中心的崇拜亦在苗族当中兴旺发展。苗族精英将蚩尤这个悲剧性传奇人物说成是所有苗族民众的共同祖先，并对官方或民间侮蔑蚩尤的话语提出抗议。苗族精英们甚而将蚩尤尊崇为与炎黄二帝地位相若的中华国族共同始祖，并成功推动了在涿鹿兴建拜祭炎、黄、蚩三帝的“三祖堂”，在 1997 年正式开幕。¹⁶

在国民党政权于 1937 年初首次正式宣布的国民大会草案中，除了一个全国范围的选举名额系统，另有 240 个代表席位分配给了受认可的少数民族——包括蒙古族和藏族代表；其他非汉群体——包括西南中国的土著人口——都排除了在外。¹⁷在这样一个中华国族民族成分的体制化成形过程中，整个西南中国土著群体的集体身份认同被一切官方认可所拒绝。面对这一官方声明，西南中国的土著领主们的行动是试图和已经巩固了的国家政权商议，包括派遣两名代表到南京向国民政府请愿，寻求一定形式的自治。¹⁸

由于在抗日战争期间遭长期搁浅，第一届国民大会直到 1946 年才召开。1945 年，三十个年轻的“苗夷”知识分子写了一封请愿信给贵州省领导人，推荐梁聚五作为第

¹⁵ 杨志强，〈‘蚩尤平反’与‘炎黄子孙’——简论近代以来中国国民整合的两条路线〉，《中國農業大學學報》(社會科學版)，2010 年，第 4 期，頁 103-113。

¹⁶ 同上。

¹⁷ 国民党政权巩固之前王朝疆界内所有领土的努力在很长一段时期内都不成功，在其政权内部，领导层也长期得不到巩固。到十九世纪三十年代中期，当其统治获得了领土内大部分民众的认可，中央领导层也得以巩固之时，国民党政权开始考虑通过建立一个全国立法系统来赋予自身正当性。参见田弘茂，《国民党的政府与政治，1927-1937 年》(加利福尼亚，斯坦福，斯坦福大学出版社，1972)，(英)。对国民党政权下国民大会的建立及其选举名额系统的概述，参见钱端升，《中国的政府与政治》(马萨诸塞州，剑桥，哈佛大学出版社，1950)，(英)，第 313-324 页。

¹⁸ 贺伯烈著《夷苗概况及夷苗代表来京请愿运动》，载于《边事研究》1937 年第 5 集第 2 期 24-32 页，第 3 期 48-50 页，第 5 期 15-26 页。

一届国民大会“边疆民族”的代表之一，然而梁聚五没能获得领导人的任命。¹⁹梁聚五属于黔东南的“嘎闹”族群，即汉语中的“黑苗”。他后来发表在当地期刊上回顾国民大会的文章中，要求公开选举而非任命代表，并建议用“苗夷民族”替换西南代表的“边疆民族”称号，将这个称号加入全国少数民族的名单里。²⁰显然，这是作为“边疆民族”的本地人民反抗边缘化的又一举动。

梁聚五致力提升土著政治地位，他在1949年发表的《苗夷民族发展史》书稿勾勒出苗夷群体以蚩尤作为族源祖先的谱系，建立起在不同历史朝代的汉语典籍中有记录的南/西南中国的多个非汉群体之间的联系。他引用现代著述来支持这个族谱的连续性，而面对质疑现代苗夷群体与历史上的古代部落的关联的论述，他亦提出批评。²¹参考其他的一些著作，梁聚五进一步将中国的苗夷群体与越南、暹罗和缅甸的主体族群相联系，并参考了大量关于苗夷群体与汉族以及其他从北方侵入的群体之间冲突的历史事件，来解释苗夷群体的流散。²²他认为，苗夷群体不断地逃离他们的故土，甚至流出中国边界之外，在东南亚建立了这些国家。

在一九五零年代以来，共产党建立的政权推行民族识别工作，从而推行民族区域自治行政体制。贵州一些土著群体抗拒强加于他们身上的苗族身份，要求独立的少数民族身份，在东南部的侗家群体是其中之一。1970年代后期，即改革开放刚开始之际，一位侗家官员在寻求官方恢复民族识别工作，以探索其“未确定”身份的过程中，在自己家乡发现了一份关于侗家历史的民间资料。这份资料题为“侗族史话”，以古典汉语的方式写就。这份资料据说是基于清代的一份纪录古代侗家人口头传统的手稿，之后它被作者的后代保存在家中。这一史话只有短短2,200个汉字，呈现了对一些侗家文化习俗以神话起源作解释，包括他们独特的服饰、芦笙乐器、传统的求偶舞蹈、十二生肖纪年系统、祭祖仪式上的杀牛和牲口献祭活动、侗家人的语言，等等。这段史话追溯侗家人的起源至一位叫做武丁的神话英雄，他在箭法上的英勇使他射下了六个太阳和六个月亮，只剩下一对太阳和月亮，使牲畜和人类得以从炙烤中解脱。这个神话英雄据说曾被可怕的蚩尤所打败，在他逃往深山的时候娶了一个哑女，而这个哑女说话的发音听上去很像今天的侗家语，这一对夫妻后来孕育出了侗家人。当蚩尤再一次危害世界时，武丁召集了他的人民，协助黄帝降伏蚩尤，最终在战场上杀死了他。胜利之后，最高统治者黄帝将一套武士战袍奖赏给了武丁。武丁将战袍传给了他的女儿，之后这套战袍就被用作今天侗家女性服饰的传统式样。

¹⁹张斐然等，“为拥护梁聚五、吴性纯为贵州省苗夷族国民代表大会之代表伏乞准照由”，给贵州省领导人杨主席的信，1945年4月。转载于张兆和、李廷贵合编，《梁聚五文集：民族·民族政论》下册（香港：香港科技大学华南研究中心，2010），插图2（一）、（二）。

²⁰梁聚五，“我对这次国民大会的看法”，《贵州民意月刊》，第四卷，第三期（1946）。转载于张兆和、李廷贵合编，《梁聚五文集：民族·民族政论》下册（香港：香港科技大学华南研究中心，2010），页21-25。

²¹梁聚五所引用的支持观点有王桐龄，《中国史》（北平：文化书社，1933），页121-122；否定观点有章炳太炎，《排满平议》，《章氏丛书》别录一，转引自林惠祥，《中国民族史》上册（上海：上海商务印书馆，1936），页104-105。

²²宋文炳，《中国民族史》，第194页；梁启超，《中国历史上民族之研究》（上海：中华书局，1936），第7页。

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

关于武丁的故事的另一个有趣的事情是，在1980年代民族识别工作恢复期间，僮家精英们从未采纳这个故事作为历史证明，似乎是因为其中的年代错误和神话元素可能会不利于他们“科学的”论证。这个故事直到2003年才被一些僮家知识分子发表，主要是回应2000年代初期一位汉族民俗学家对于僮家射日僮神话和文化实践的研究，包括僮家人在宗教仪式上的射箭活动，和僮家妇女的头饰设计。根据这位汉族学者的研究，僮家口头传统中的射箭英雄就是汉族神话中一位类似的英雄——后羿，所以后羿就是僮家的族源祖先。在我最近对几位僮家领袖的采访中，他们欢迎这类探讨，但对于这位学者的这种推测，他们表现出保留态度。然而僮家射日这个故事被广泛公开，而且被大部分普通僮家人所接受。在凯里市麻塘村是一个专门介绍僮家人和僮家文化的著名僮家村游览点，人们正计划在村口给神话祖先后羿建立一个九米高的雕塑。

民族身份、历史意识与他者想象

上述有关族群互动和身份建构的三种历史意识，可分别为三种不同的模式：1. 起义/失败的事态循环变迁；2. 逃遁/迁徙的地理空间转移；3. 英雄祖先对立/协作的血缘系谱追溯。这三种不同的历史意识模式，涉及不同的历史载体、族群互动的历史脉络，以及族群身份的建构方式。

这三种不同的历史意识模式有不同的认知和表述媒介。第一种模式所涉及的族群起义/失败循环变迁，负载的媒介主要是“苗王出世”的千年教信仰观念，以及这信仰观念诱发的行动和所导致的人命与财产损失。第二种模式所涉及的逃遁/迁徙的地理空间转移，负载的媒介主要是空间上的历史遗迹，如原居村落的老树、老屋基、水井、祖坟等，迁徙路线和过程的传说等。第三种模式所涉及的各族群族源祖先之间对立/协作和血缘系谱追溯，负载的媒介主要是族源祖先之间互动的传说与文本，以及本族群族源祖先的特征与当代族群特征之关联想象和论述。

这三种历史意识模式的产生亦有不同的历史背景脉络。族群起义/失败循环变迁

的历史意识模式，主要产生于明、清皇朝帝国向西南地区扩张的过程。没有国家政治经济体制的弱势土著群体，在压迫绝望中寄托于千年教信仰救世主的观念进行反抗动员，但在力量悬殊下重复失败。第二种模式涉及逃遁/迁徙的地理空间转移，也存在于皇朝帝国扩张中土著群体对抗失败后的对应方式。但地方族群之间，如上述之苗、僮等，在相互竞争生存空间和资源下，亦会产生逃遁/迁徙的历史经验和意识。另一方面，皇朝扩张的压迫可能进一步加剧地方族群之间的矛盾对立，就如十九世纪咸同苗乱中僮家逃遁/迁徙的情况。第三种模式涉及各族群英雄祖先之间对立/协作和血缘系谱追溯，主要是出现在近代打造中华国族的过程中，不同族群为确立自己群体在国家体制中的身份地位，各自树立自己的英雄祖先，包括以汉族为主的中华国族英雄祖先炎帝和黄帝，以及少数民族的英雄祖先如苗族的蚩尤与僮家的武丁和后羿。在民间的口头传说和精英的文本书写中，不同族群的英雄祖先之间的互动，正反映了这些族群如何理解在历史上的互动关系。在国族建构的计划中，民族识别分类的国家工程和族群争取国家承认其少数民族身份地位的政治运动，正是树立这些英雄祖先的历史背景。

在皇朝扩张、近代民族国家和国族建构，以及边缘族群寻求身份承认的少数民族体制等背景脉络下，历史意识与族群身份认同互相模塑。族群的自我身份意识离不开对“他者”的想象。在皇朝扩张的脉络下，土著的千年教反抗动员，就是要成为强势的自我能动主体，方法是将皇朝国家视为他者，并模拟他者的国家文明以求力量对等。藉着苗王出世的信仰，强调要重建或夺回失去的国家文明，如官僚体制、城邦田地、书写文字等。这种超现实的土著身份意识，是千年教动员的重要力量，可以理解为主体能动性的发挥。但现实的力量对比，促成了重复失败的命运，塑造成“起义-失败”循环的历史意识，而这种历史意识模式成为了土著族群不断地建构自我身份意识的基础和动力。

在清末民初建构现代中华国族的过程中，汉族精英突显推动黄帝崇拜来塑造汉族主体意识，用以推动排满兴汉的革命。汉族民主主义者如邹容、陈天华和章太炎等，将传说被黄帝击败的蚩尤和相关联的苗族构建成为他者的概括代表。²³ 在当时物竞天择、优胜劣败的进化论思想下，苗族被视为古老衰败的象征。民国期间国民党政权在建构现代中华国族，将黄帝和协助黄帝战败蚩尤的炎帝塑造为中华国族的始祖，在西南地区非汉族群体推行同化政策。土著族群精英如梁聚五等以争取国家承认他们的少数民族身份来反抗同化，正是挪用了蚩尤这个汉人他者的代表，作为建构自我苗族身份认同的标志性共同祖先。历史上蚩尤被描绘成险恶野蛮，用以对比华夏文明礼教，所以苗族精英强调其正面的形象和對国族文化的贡献，以驯化这个汉人他者的负面形象。

1949年共产党政权推行的民族识别政策，承认苗族为少数民族。虽然苗族的概念比起以前作为西南地区族群泛称所包含的群体有所缩减，但以蚩尤作为共同祖先的标志越催鞏固。在民族识别的政策施行中，僮家延续了争取国家承认民族身份的运动。僮家精英努力从汉文献典籍中挖掘关于僮家的描述，来支持僮家民族身份的讨论，这

²³楊志強，〈從“苗”到“苗族”：論近代民族集團形成的“他者性”問題〉，西南民族大學學報（人文社科版），2010年第6期，頁4-5。

正是挪用他者的形象來建构自我身份的方式的策略。近年來汉民俗学家在僂家群体中挖掘射艺风俗,並將之关联到汉族神话传说中的后羿,推论僂家是后羿的后人,这也是一种他者的想象。不少僂家精英和群众快速地接纳了这个观点,正好说明了挪用他者建构自我主体身份的方式。由此可见,“他者”的想象和挪用,是历史意识和族群身份意识互相模塑的重要机制。

结语

历史意识是族群身份认同的重要基础。本文透过讨论中国贵州东南部苗族和革家的族群他者政治,讨论族族身份与历史意识的相互促成关系。当地土著族群与不同时期国家体制交往互动的历史过程中,发展出多种不同形态的历史意识模式,其中包括王明珂提出与根基历史相关的“弟兄故事”和“英雄圣皇”的历史心性,还有围绕苗族千年教“苗王出世”信仰的“起义/失败循环”模式,僂家与苗族斗争的“逃遁/迁徙地理空间转移”模式,以及苗族和僂家争取国家承认其少数民族身份的“英雄祖先对立/协作”模式。这些不同形态的历史意识模式,产生在不同的历史背景,包括华夏皇朝在西南部扩张,民国期间国民党政权打造现代民族国家和建构国族,以及1949年后共产党推行的少数民族体制和民族识别政策。

值得注意的是,这些有不同形态和载体的历史意识模式,可以并存而互相制约。例如,在皇朝扩张时期,土著族群可以藉着“英雄圣皇”的历史心性模式,进行攀附同化成为汉族;但亦有以“起义/失败循环”模式来抗拒同化,塑造能动自我主体族群意识。又例如1949年后民族识别政策下,被视为苗族分支的僂家,透过“逃遁/迁徙地理空间转移”模式和“英雄祖先对立/协作”模式来强化自我身份认同,以抗拒同化苗族并寻求国家承认少数民族的身份。

本文亦想指出,“英雄圣皇”的历史心性模式,也不一定促成攀附同化的结果。在民国期间,土著精英追溯能与黄帝匹敌的蚩尤作为族源祖先,并经过驯化过程将其负面形象转为正面后,这也算是一种“英雄圣皇”的历史心性模式,但追求的效果是抗拒同化和建构族群自我主体意识。再者,僂家攀附后羿作为族源祖先,只强调其印证革家文化独特性的由来,也变为促成抗拒同化苗族的效果。另外,“弟兄故事”的历史心性模式,也不一定让族群之间和平共存,没有斗争和征服者。僂家的“兄弟故事”模式与“逃遁/迁徙地理空间转移”模式并存运作,发挥强调对抗和身份差异的作用。

涉及族群互动与关系的历史意识模式有多样的形态和载体,并不只限于王明珂所举出的以追溯族源祖先为主的“根基历史”心性模式。本文尝试指出,多元的历史意识模型在特定的时空脉络下,可能并存而互相作用,以致对族群身份认同的影响难以有单一固定的效果。问题是:存在什么历史意识模型,在怎样的经济资源和社会政治条件下,达致哪些互相作用的结果?本文只能以黔东南苗族和僂家群体,在过去与当代汉人主导的国家体制下互动的例子,尝试阐述一些可能的形态。更有系统和概括性的论述,则超出本文的范围,有待对此领域有兴趣的研究者进一步努力探讨。

族群身份认同的建构与表达,离不开自我主体意识和对他者的想象。族群互动往往涉及“他者政治”,即如何处理他者的身份。想象的他者所对应(或不对应)的族

群，并不一定如想象般无意识和被动。当弱势被动的族群有意识地要转变成能动的自我主体，常将强势的相对群体想象成为他者，然后模拟他者的属性以求重塑自我身份。历史上皇朝扩张而引发的苗族千年教起义，正是采用这种“模拟他者”的策略，用以抗击强势的他者。在皇朝结束后建构现代民族国家体制的过程中，弱势族群要求国家承认其为少数民族的身份，则会寻找汉人文献中的他者想象作为参照，以建构官方所熟识或曾认可的身份，寻求国家承认。土著精英在民国期间寻求国家承认苗族身份，以蚩尤作为族源祖先，正是采用这种“挪用他者”的策略。边缘群体所采取的策略，由“模拟他者”变为“挪用他者”，涉及国家体制和自我主体性质的变化。边缘族群要抗拒皇朝帝国的吸纳同化，才能保持自族群的我主体身份；而在现代民族国家体制中，则要成为国家认可的少数民族，才能维持族群的自我主体性。

透过思考多元历史意识模式，探索族群他者政治中的自我主体建构和他者想象，并注意不同的处理他者策略，也许可以帮助我们进一步理解在不同历史时期的不同民族地区，纷繁多样的族群身份建构历程、族群之间的互动模式，以及族群与国家体制的关系。
