

模擬與挪用：

在逃遁與攀附之間的黔東南族群身份政治策略¹

香港科技大學人文學部
張兆和

前言

每年農曆四月初清明節期間，在陝西省黃帝陵舉行的公祭典禮是千百年來的中國國家傳統。文化大革命之後，被壓制多年的古老傳統在 1980 年得以恢復。自恢復以來，每年的官方典禮參與者都包括了來自臺灣、香港、澳門和海外華僑的代表。²1997 年香港回歸和 1999 年澳門回歸都曾在黃帝陵前慶祝，並於 1998 年和 2000 年分別豎立了“香港回歸紀念碑”和“澳門回歸紀念碑”以表達國族的勝利。³2009 年，臺灣國民黨榮譽主席連戰參加了陝西黃帝陵公祭，而中華民國總統馬英九則在臺北主持了遙祭黃帝陵的祭典。⁴顯然，黃帝崇拜在 1990 年代蓬勃發展以來，已成為維繫中華國族統一的象徵。

在 1990 年代，黃帝崇拜被推廣為愛國主義教育的一個項目和中國民族主義的焦點。⁵在官方場合與大眾傳媒，如在黃帝陵前公祭的致辭或關於黃帝傳說的電視專題劇集中，“炎黃子孫”一詞常被提為中國人的共同譜系源頭。在這個主導性的民族主義敘事中，炎帝與黃帝聯手合力在河北省涿鹿將最主要的競爭對手蚩尤戰敗殺死，從而奠定了中華文明的發展基石。有趣的是，在 1990 年代當黃帝崇拜蓬勃發展的同時，以被妖魔化了的蚩尤為中心的崇拜亦在苗族當中興旺發

¹ 誠摯感謝王明珂教授於 2012 年 11 月在香港科技大學舉行的“邊陲社會與國家建構”研討會中給予本文的評論，並提出他對“模擬”這個概念的思考。該概念幫助我對本文的修訂，雖然在本文的討論中模擬的動機是要確立族群主體身分，而有別於王教授所論述的同化過程。本文的研究工作獲得香港特區政府研究資助局資助，謹此鳴謝。

² “文革後公祭黃帝陵”，河南人民政府網，
<http://www.henan.gov.cn/ztl/system/2008/04/02/010065463.shtml>，流覽於 2010 年 2 月 21 日。

³ “黃帝陵內的香港回歸紀念碑和澳門回歸紀念碑”，搜狐新聞，轉引自中國新聞網，
<http://news.sohu.com/20080404/n256103733.shtml>，流覽於 2010 年 2 月 21 日。

⁴ “馬違慣例遙祭黃帝陵”，自由時報，
<http://www.libertytimes.com.tw/2009/new/apr/4/today-p5.htm>，流覽於 2010 年 2 月 21 日。

⁵ 楊志強，“‘蚩尤平反’與‘炎黃子孫’——兼論近代以來中國國民整合的兩條路線”，《中國農業大學學報(社會科學版)》，2010 年 11 月第四期，頁 103。

展。苗族精英將蚩尤這個悲劇性傳奇人物說成是所有苗族民眾的共同祖先，並對官方或民間侮蔑蚩尤的話語提出抗議。苗族精英們甚而將蚩尤尊崇為與炎黃二帝地位相若的中華國族共同始祖，並成功推動了在涿鹿興建拜祭炎、黃、蚩三帝的“三祖堂”，在 1997 年正式開幕。⁶

當上世紀末中國官方推動炎黃崇拜和苗族精英豎起蚩尤的大旗時，大陸境外的華裔學人亦熱烈討論在中國近代史中炎黃崇拜如何發展成為中國民族主義的焦點。沈松橋與孫隆基分別論述將黃帝視為漢人共祖的崇拜，是二十世紀初清帝國覆亡後為建構一個民族國家的現代性創造。⁷王明珂提供一個長時段的歷史角度，審視這個中華共祖的崇拜和說明其為近代民族主義追求的基礎。⁸他提出了一個歷史過程的“攀附”機制，藉此非漢族的族群透過追溯與黃帝的譜系關聯來支持其漢族的身份。王氏對“英雄祖先”崇拜的研究，將關於中國皇朝時代之“天下”普世觀與現代中國之國族主義的討論，由漢人政體的中心擴張至位於此政體邊緣的非漢族群。他透過對羌人和其他華夏帝國周邊群體的歷史考察，提出了在皇朝擴張的歷史中一個單向的同化過程，使周邊的非漢族群便成為華夏政治與文化系統的成員。王氏的研究讓我們關注到苗族與漢人國家的關係，但本文欲指出此關係及其相關的互動過程有別於王氏提出的“攀附同化”模式。起碼，在華夏文明起源神話中的蚩尤，被視為苗族祖先所代表的是被排斥的他者，而非被同化的華夏成員。

他者的身份與抗拒同化（亦即某種方式的自我排斥）組成了詹姆斯·斯科特（James Scott）近著《不被統治的藝術：東南亞高地的無政府主義歷史》（*The Art of Not Being Governed: An Anarchist History of Upland Southeast Asia*）的主題。⁹該書探討數千年來生活在東南亞大陸和中國西南部的不同群體，如何逃離環繞周圍的國家政體所推動的同化和管治計畫。近代的苗族精英並非如斯科特書中所描繪般，特意而積極地為追求自決而自絕於國家體制之外，而是爭取在中國以他者的身份作為一個少數民族。中國西南地區的土著曾經經歷過國家壓迫侵擾的漫長歷史，尤其是中國明、清時期的皇朝擴張，以及二十世紀以來近代中國國族建構等過程。眾多土著群體進行不斷的起義反抗來伸張他們在華夏帝國內的他者角色；在中華人民共和國時期，土著群體在國家管治內的少數民族體制中積極追求政治空間抗拒同化。本文追溯皇朝時代土著以“苗族起義”的方式來確認其非漢人身份，以及在民國期間土著精英在國家體制內爭取少數民族身份地位的歷史。歷史資料顯

⁶同上，頁 108。

⁷沈松橋，“我以我血薦軒轅——黃帝神話與晚清的國族建構”，《臺灣社會研究季刊》，1997（28）：1-59；孫隆基，“清季民族主義與黃帝崇拜之發明”，《歷史研究》，2000（3）：68-79。

⁸王明珂，“論攀附：近代炎黃子孫國族建構的古代基礎”，《歷史語言研究集刊》，2000（3）。又見王氏之專著《華夏邊緣：歷史記憶與族群認同》（臺北：允晨文化事業股份有限公司，1997）。

⁹詹姆斯·斯科特，《不被統治的藝術：東南亞高地的無政府主義歷史》（紐黑文：耶魯大學出版社，2009），（英）。

示 1949 年之後所確立的少數民族體制是非漢族群與國家經過長期協商妥協的結果，而非簡單地由上而下推行的國家計畫。

本文嘗試探討在中國國家統治下作為族群他者的非漢人土著，所經驗的一種模稜兩可的身份認同。在王明珂所提出的“攀附”行徑所導致的漢化及其反映的全面馴服和詹姆斯·斯科特所討論的逃離國家管治以求“不被統治”和保持獨立的身份認同的兩種二分形態之間，這種模稜兩可的身份認同代表著另一種生存策略。華夏帝國和文明的發展，離不開在漫長的書寫歷史中透過將非漢人土著建構成為文化他者來標示華夏的邊界及其擴張。在華夏帝國向南擴張的歷史中，苗族正是這種他者類別的特出例子，往往以華夏文明作為對照的“缺憾”來界定其身份。本文嘗試以苗族的他者性質作為焦點，來審察非漢土著人群與中華帝國/國族代理人之間微妙的互動形式，提出如下論點：在前近代和近代中國歷史中，非漢土著人群面對皇朝擴張和國族建構等強勢工程，積極地挪用華夏漢人視苗族為他者的概念，以及土著視漢人為他者的概念，並將之馴化來組織自己的身份認同。在這過程中，中華政體內非漢族人群的身份界線得以建構和標識。挪用被妖魔化的蚩尤作為苗族的族源祖先正是他者政治的一個典型例子。

下文將闡述在不同歷史背景下，非漢族人群如何挪用他者意象來標識自我身份認同：1) 在悠長歷史上的苗族千年教 (millenarianism) 起義傳統中，以模擬華夏皇朝國家的他者屬性，來抵抗華夏皇朝在西南地區的擴張；2) 民國期間國民黨政府的國族建構計畫中，土著精英要求國家承認苗族為現代中華國族國家體制內的一個少數民族，以挪用漢人精英對苗族的他者想像，來建構自我的民族身分；3) 1949 年後，土著知識份子書寫官方的苗族歷史來適應民族政策和建制的主導性共產主義敘事，一方面模擬馬克思、恩格斯的唯物史觀來建構本民族歷史，另一面挪用漢人學者在民族識別的政策下對苗族的討論，來修訂 1949 年之前的本民族自我身份表述。

明、清改土歸流與土著起義千年教傳統中的模擬他者策略

歷史上中原皇朝擴張，導致南中國非漢族群體無數次的起義。明王朝建立之後，為了壓制元朝在雲南的殘餘勢力而努力開拓西南邊疆，促發土著族群的大規模動亂。其主要原因是明帝國通過軍事力量改變過去歷朝在該地區實行的羈縻和土司管治方式，代之以“改土歸流”政策，通過任命漢族地方行政官員來替換先前的地方土官。1413 年，這一政策開始在貴州東北部實行，第二年貴州被劃定為省。自此，嚴重的“苗亂”時有發生，比如 1416 年至 1426 年在貴州中部就發生過八次起義。¹⁰明朝土著起義最嚴重的階段是 1426 年至 1433 年、1436 年至 1460

¹⁰苗族簡史編寫組，《苗族簡史》（貴陽：貴州民族出版社，1985）。

年和 1536 至 1551 年，主要發生在黔東北-湘西一帶和黔東南-湘西南一帶。

清朝“改土歸流”政策的實施更為徹底，常常採取大規模軍事行動，迫使土著降伏于行政控制。在黔東南一大片“無管生苗區”，本來是長期處於土司管轄之外的土著自主區域，但清初雍正、乾隆年間藉口“改土歸流”，在黔東南武力開闢“新疆六廳”，置土著于帝國行政管治之下。自始漢民大批移民到來定居，巧取豪奪控制土著的土地，官吏常常任意開徵稅款、徭役，導致民不聊生。在 1734 年至 1737 年發生的“雍乾起義”，就是土著對清朝開闢新疆的反應。跟著百多年的加深剝奪壓迫以及時有的屠殺，最終導致在咸豐、同治兩朝 1854 年至 1872 年間的“鹹同起義”，始于黔東南然後覆蓋貴州省全境，帶來的毀壞性後果包括人口死傷、財產損壞和鎮壓所耗資金。¹¹

面臨漢族政府強制實施行政控制帶來的政治權力危機，被迫遷徙的當地居民常常依賴千年教傳統 (Millenarianism) 來抵抗漢人統治。漢文獻對“苗王出世”的過程常常只做粗略描述：在起義發動的時候，通靈者常常被稱為瘋子，以苗王的出世向公眾煽動。這些預言鼓動人們放棄日常生活，加入儀式，迎接苗王，而苗王常常被說成就在附近（比如在一個洞穴裡）。儀式通常包括獻祭、分發護身符、魔力的展示，等等。預言同樣保證苗王的降臨將改善人們的生活，例如發現隱藏的寶藏、從漢人手裡收回土地，以及獲得官職。與此同時，激動不安的情緒仍然持續：陷入幻覺的人揮舞著武器，威脅要殺死漢人。不久之後，某個人會宣稱他就是苗王，向公眾號召支持。復仇的訊息會發放給周邊的村落，形式通常是刻了字的木板，或雞毛、木炭之類的禁忌品。因此，訊息有時是以文字的形式發放。鎮壓部隊常常會在這個時候到達，隨之爆發衝突。¹²

土著千年教的宗教幻想，事實上是在處於國家體制社會與非國家體制社會之間的衝突中，土著藉著觀念上模擬漢人國家體制作為力量的泉源，來尋求超越被壓迫的命運所產生的一個漢人社會反面圖景。他們關於王位和官僚系統的理解，對魔力能保證他們的武力優勢的信念，以及對找到寶藏和收回土地的希望，都是對於強大的漢人政權的反照想像。在苗人起義中，不管是對於苗人自身，還是在漢人眼裡，苗王的概念都是最重要的一個符號。苗王是一個鏡像符號，來自於土著對漢人皇權的模糊想像，因此他們對於苗王的理解是高度抽象的，在很多起義中顯示為不同的衍生人物。在湘西苗人中流行的一位來源不清、代表本地神明的

¹¹經粗略統計，貴州 700 萬總人口當中，大約 490 萬人口死亡。除了上百座村莊，整個貴州省內，58 個不同行政等級的地區——從縣到府，全部被毀。見凌惕安，《咸同貴州軍事史》（臺北：文海出版社，1932），第 257，1251-1257 頁。即便這些資料中有一部分作了過高估計，這次苗亂所帶來的破壞等級無論如何都是驚人的。

¹²這一對於苗族千年教運動開始階段的描述是對來自不同材料的多個例子的綜合，資料來源中最著名的一個是中國第一歷史檔案館。參見中國第一歷史檔案館、中國人民大學清史研究所、貴州省檔案館等編，《清代前期苗民起義檔案史料彙編》（北京：光明日報出版社，1987）。

“天王”就是一個例子。其他例子中，苗王往往是傳奇性歷史人物的轉世，有些來自苗人，有些來自漢人，曾自稱為王，並反抗過漢人政權。比如李天寶，自稱“武烈王”，於 1455 至 1460 年間在湘西領導過一次苗族起義；另一個例子是吳三桂，一位漢人起義軍，1644 年背叛明王朝佑助清政權的確立，被封為親王並統轄西南，但他隨後又背叛了新政權。

苗民千年教起義試圖改變受壓迫的命運，但往往在強大武力鎮壓下終歸失敗，之前的權力秩序也將重新得到加固。神話故事複述著人們對這一點的理解，講述受盡剝奪的苗人失去了他們的王國，等待著他們的救世主下一次再來。他們的歷史意識，就是一次又一次從起義到失敗的循環。貴州當地有一句關於苗人叛亂的諺語說：“三十年一小反，六十年一大反”。¹³按照中國民間的干支紀年方法，六十年一個迴圈符合清朝三次最大的苗人起義的年份，分別是雍乾起義（1735-1736），乾嘉起義（1795-1797）和咸同起義（1855-1872）——三次起義全都發生在間隔六十年的乙卯年間。就像黔東南一首關於咸同事件的當地民謠中所顯露的：歌謠訴說在像有魔力般的六十年循環接近十九世紀中葉末期的時候，苗人如何變得激動不安。很多講述苗人起義英雄的民間故事歌謠，包括紀念咸同起義領袖的《張秀眉歌》，往往都以起義領袖被鎮壓軍隊所擒，臨終預言輪回轉世再領導起義作結。另外，在黔東南流傳的《獨戈王》和《力王》故事，均講述一個本土英雄獲取一件有魔法的兵器，能夠抵禦入侵的朝廷兵馬，皇帝於是讓他娶得公主，並與他平分皇位，然後通過公主破壞了那件兵器的魔法，最後捉拿並處決了該英雄，但他在臨死時說他會投胎轉世再回來搶天下做皇帝。¹⁴顯然，這些故事反映了千年教起義的循環重複，成為黔東南土著的一種特殊的歷史意識模式。

苗人神話故事中常聲稱一個強大的苗人國家的最後一位軍事領袖，在一場反抗漢人對其領土的威脅的戰爭中被打敗，在敵人追捕之前，苗人向南逃遁。¹⁵苗人民歌和關於遷徙的史詩訴說著他們如何被漢人武力從他們的大城市中驅逐，越過河流、湖泊，最終在今天的土地上定居。¹⁶在當地人的口頭傳統中，這些遷徙路線帶來許多不同的詮釋，但擁有同一個主題：苗人被漢人從中原故土上驅逐出去，向著西南方的山地遷徙。當地人常常解釋，苗人女子裙子上的刺繡花紋裡，水平線代表了遷徙路線中主要的河流，比如黃河和長江；方形的圖案是他們故鄉的城市和農田。

另一個模擬漢族政權下權力模式的主要象徵是文字書寫。長期以來漢人以文字書寫來彰顯其文化優越性；對苗人來說，書寫的重要性反映在關於他們古代文

¹³費孝通，《兄弟民族在貴州》（北京：三聯出版社，1985）。

¹⁴中國民間文藝研究會貴州分會編印《民間文學資料》第 9 集。轉引自伍新福著，《中國苗族通史（上）》（貴陽：貴州民族出版社，1999），頁 296-300。

¹⁵雨果·阿道夫·貝爾納齊克，《阿卡族與苗族：應用民族學在印度支那的問題》（康乃狄格州紐黑文：人權關係地區檔，1970【1947】）（英）。

¹⁶吳一文，《苗族古歌與苗族歷史文化》（貴陽：貴州民族出版社，2000），第 78-92 頁。

字的傳說中。有一種說法是，1741年發生在湖南的苗人起義被國家鎮壓之後，苗人的文字就被禁了。¹⁷另一個解釋是，在苗人逃離漢人侵略的路上，他們跨過一條河流時，口裡含著大量河水，他們吞下了所有文字。¹⁸關於苗人女性服飾上的刺繡花紋的一種通常的解釋是，戰爭失敗之後，當苗人無法帶著書逃離漢人侵略時，苗人的老人讓婦女用刺繡將苗人的文字繡在衣服上。¹⁹

顯然，土著千年教傳統中，苗人常常依照著作為統治者的漢人國家體制內至高無上的權力符號，來描繪作為他們救世主的苗王形象，這常常也顯現在流行於土著之間、關於這個漢人統治群體的主要觀念的神化過程中。²⁰不難理解，苗人關於救世主的觀念以他們對漢人君王和官僚體系的理解為中心。這些關於權力與財富的符號組合成千年教信仰的內容，比如讀寫能力、城鎮組織和土地農田，大部分都以統治者至高無上的權力為原型。苗族千年教對他者形象的模擬，就包含著關於漢人政權和文明的這些豐富意象。

相對應地，苗人的他者形象也大量地被整合進漢人對於土著叛亂的書寫中。因此“苗亂”一詞就成為西南邊境族群他者的一個符號。在漢族的官方和民間文字中，常常對“良苗”和“賊苗”做區分。這個區分反映在行政體系中，就是將“苗”分為“熟苗”和“生苗”。前者指的是土官或朝廷官員管制下的苗人，他們已經服從於戶籍管理、課稅制度和兵役。相對應地，後者仍然處於帝制之外，因此也在“文明”之外。然而，在發生動亂起義時，不論在這個行政體系之中的“熟苗”還是之外的“生苗”，苗人社群都可能響應千年教運動的廣泛號召。以黔东南為例，清代初期，在對苗亂持續好幾年的殘暴鎮壓之後，官方通過設立官職和派兵駐紮，對這一地區進行直接管轄。但往往幾年之後，苗亂又以苗王出世的千年教形式發生，並且在大規模的起義中，熟苗社區也被招募了進去。²¹清中葉，湘西大面積地區的苗人起義中，也有同樣的情形。²²

到了十九世紀中葉，零星的反抗清王朝的起義發展成了大規模的起義，一般稱之為“咸同苗反”，即發生在咸豐、同治年間的苗亂。在貴州，這次大面積起義帶來的毀壞性後果包括人口死傷、財產損壞和鎮壓所消耗的資金。經粗略統計，貴州700萬總人口當中，大約490萬人口死亡。²³除了上百座村莊，整個貴州省內，58個不同行政等級的行政中心，從縣到府全部被毀。²⁴即便這些資料中有一

¹⁷苗族簡史編寫組，《苗族簡史》（貴陽：貴州民族出版社，1985），第3頁。

¹⁸薩繆爾·R.克拉克，《西南中國的族群》（倫敦：中國內陸計畫，1911），第39-40頁，（英）。

¹⁹吳一文，《苗族古歌與苗族歷史文化》（貴陽：貴州民族出版社，2000），第370頁。

²⁰查理斯·F.凱斯，“千年教、小乘佛教和泰國社會”，《亞洲研究》，第36卷第2期，第283-302頁，（英）。

²¹中國第一歷史檔案館、中國人民大學清史研究所、貴州省檔案館編，《清代前期苗民起義檔案史料彙編》（北京：光明日報出版社，1987），第5頁。

²²同上，第8-12頁。

²³凌揚安，《鹹同貴州軍事史》（臺北：文海出版社，1932），第257頁。

²⁴同上，第1251-1257頁。

部分作了過高估計，這次苗亂所帶來的破壞無論如何都是驚人的。

苗人千年教起義這一反抗模式，在清王朝覆滅之後繼續發生。從二十世紀三十年代至四十年代，類似的大規模族群起義在湘西和黔東廣泛播散，包括 1936 至 1938 年間的“革屯運動”、1941 至 1942 年間的“布將帥起義”和 1942 至 1943 年間的“黔東事變”等。²⁵但是，除了一些古老的宗教元素，這些起義的政治理念和策略都與過去帝國時期的苗人起義不同。例如，黔東事變爆發的起義是為了反抗國家力量過分干預當地政治秩序，但多支當地武裝力量公開自稱為“救國救民定國軍”，來確保他們作為中華國族成員的政治身份。顯然，透過模擬他者而在華夏帝國之外表達自我身份意識的千年教反抗起義傳統，似乎在最後一個帝國時代終結之後的現代民族國家這一新的歷史背景下，與他們要求成為國家一份子的政治理念是矛盾的。邊緣群體尋求在一個現代民族國家裡仍然保持獨特的族群身份，這一新的挑戰要求身份政治的新策略，這是下文將要闡述的內容。

現代國族建構與承認政治中的挪用他者策略

1937 年年中，貴州西部和雲南的三十多位土司選出兩位代表，正式訪問並向南京中央政府請願，要求修正西南地區政府政策。²⁶這兩個人聲明自己代表西南地區“夷苗”類別涵蓋下的全體土著人口，並提出幾點請求，包括：土著人口自己選舉代表參加建議中的國民大會的權利、建立專門的中央和地方官方機構來管理地區土著人口事務，以及增加針對土著人口的教育資源。²⁷他們受到多個官方單位最高領導的款待，他們的拜訪也在大眾媒體上得以報導。然而，他們的大部分要求都遭到拒絕，包括土著人口自己選舉代表參加國民大會這項權利。在國民黨政權於 1937 年初首次正式宣佈的國民大會草案中，除了一個全國範圍的選舉名額系統，另有 240 個代表席位分配給了受認可的少數民族——包括蒙古族和藏族代表；其他非漢群體——包括西南中國的土著人口——都排除在外了。²⁸在

²⁵ 伍新福，《中國苗族通史（下冊）》（貴陽：貴州民族出版社，1990），第 701-734 頁。

²⁶ 參見賀伯烈，“彝苗概況及彝苗代表來京請願運動”，《邊事研究》，第 5 卷（1937），第 2 期，第 24-32 頁；第 3 期，第 48-50 頁；第 5 期，第 15-26 頁。這些“土官”是過去土司制度遺留下來的，漢帝國朝廷通過冊封本地領主以“土司”名號，來服務於中央在西南邊疆的間接統治。土官雖然從清朝“改土歸流”政策下存活下來，之後卻面臨十九世紀三十年代中華民國時期國民黨政權帶來的迫切威脅。

²⁷ 在民國階段和更早時期，“夷”這個分類的用法不同於經過 1949 年之後重新定義的當代用法。後者指的是五十六個官方認可的少數民族中，多個藏緬語系族群合併而成的一個民族。早期“夷”的用法指的是貴州的多個泰語族群以及藏緬語系族群。原來的“夷”比後來的“彝”在貴州省內所涵蓋的人口多。但是，民國時期涵義更寬泛的“夷”和 1949 年之後定義更有限的“彝”，在寫法上用了兩個不同的漢字。這裡指的大部分“土司”屬於自稱“諾蘇”的群體。在漢文獻裡，他們被稱為“黑保保”或“黑夷”。“彝”作為民族類別是另一個漢語詞彙，在中華民國的少數民族體系的民族劃分中，“彝”這個類別被西南地區的多個當地群體採納為他們的名字。“彝”的例子裡涉及的土著精英的挪用策略同樣值得深入研究。

²⁸ 國民黨政權鞏固之前王朝疆界內所有領土的努力在很長一段時期內都不成功，在其政權內部，領導層也長期得不到鞏固。到十九世紀三十年代中期，當其統治獲得了領土內大部分民眾的認可，中央領導層也得

這樣一個民族成分體制化的形成過程中，整個西南中國土著群體的集體身份認同被官方認可所拒絕。面對這一官方聲明，西南中國的土著領主們的行動，是試圖和已經漸趨鞏固的國家政權進行商議，尋求一定形式的自治空間。

雖然這兩位“夷苗”領袖的任務失敗了，但他們的請願之旅在全國範圍內得到公開，這很可能鼓動了本土知識份子之後的努力。1945年，三十個年輕的“苗夷”知識份子寫了一封請願信給貴州省領導人，推薦梁聚五作為第一屆國民大會“邊疆民族”的代表之一。²⁹梁聚五是屬於黔東南的“嘎鬧”族群，即漢語中的“黑苗”，然而他沒能獲得領導人的任命。他其後發表在當地期刊上關於回顧國民大會的文章中，要求公開選舉而非任命代表，建議用“苗夷民族”替換西南代表的“邊疆民族”稱號，並將這個稱號加入全國少數民族的名單裡。³⁰顯然，這是作為“邊疆民族”的土著反抗邊緣化的又一舉動。

梁聚五提升土著族群政治地位的積極性逐漸增強，這推動他開始從事土著歷史的文本生產工作。³¹1947年，梁聚五在貴州省地方行政幹部訓練團教書時，基於他關於苗夷群體歷史的講課筆記，在當地期刊上發表了兩篇文章，題為“苗夷民族之由來”和“苗夷民族在國史上活躍的展望”。這兩篇文章組成了他在1949年寫成的書稿《苗夷民族發展史》的前兩章。³²這本書中穿插著漢文史料和20世紀初現代漢人學者的寫作，他努力在漢族的國史中重新定義苗族身份，試圖提供一個西南中國當地非漢族群的全面歷史。梁聚五將當地所有族群歸入“苗夷”這個整體性類別中，從漢文明的神秘開端，一直敘述到民國時期政權的衰落。

這份手稿的第一章將苗夷群體的起源追溯到蚩尤為首領的上古時代的九黎國。蚩尤是黃帝最重要的敵人，和黃帝爭奪黃河河谷的定居地。黃帝戰勝後開創華夏文明，被視為漢民族上的祖先。梁聚五駁斥了漢文史料和當代作品中對苗夷起源的幾種假說，包括傳說的圖騰起源，以及苗夷是印度-中國和南太平洋土著的說法。梁聚五引用了一些關於漢族國家歷史的現代著述，將苗夷認定為中國的土著，所在的區域包括黃河和長江，即在古代漢文獻中被叫做“神州”的地方。

33

以鞏固之時，國民黨政權開始考慮通過建立一個全國立法系統來賦予自身正當性。參見田弘茂，《國民黨的政府與政治，1927-1937年》（加利福尼亞，斯坦福，斯坦福大學出版社，1972），（英）。對國民黨政權下國民大會的建立及其選舉名額系統的概述，參見錢端升，《中國的政府與政治》（麻塞諸塞州，劍橋，哈佛大學出版社，1950），（英），第313-324頁。

²⁹張斐然等，“為擁護梁聚五、吳性純為貴州省苗夷族國民代表大會之代表伏乞准照由”，給貴州省領導人楊主席的信。

³⁰梁聚五，“我對這次國民大會的看法”，《貴州民意月刊》，第四卷，第三期（1946）。

³¹民國時期梁聚五的生平事蹟參見許士仁，“解放前的梁聚五先生”。中國人民政治協商會議貴州省委員會，文史資料研究委員會（編），《貴州文史資料選輯：民族史料專輯》，第22輯，第30-43頁。

³²梁聚五，《苗夷民族發展史》（未發表書稿，1949）。1950年該書被印刷並小範圍傳播，之後重印於貴州省民族研究所（編），《民族研究參考資料》，第11卷（貴州省民族研究所，貴陽，1982），第1-136頁。

³³夏曾佑，《中國古代史》（商務印刷館，上海，1933），第23頁；王桐齡，《中國民族史》（文化學社，北

梁聚五勾勒出苗夷群體從原始祖先開始以來的譜系，在不同歷史朝代的漢文史料中有記錄的南/西南中國的多個非漢群體之間建立起聯繫。他引用現代著述來支持這個族譜的連續性，並批評那些質疑現代苗夷群體與歷史上的古代部落的關聯的論述。³⁴參考其他文獻，梁聚五進一步將中國的苗夷群體與越南、暹羅和緬甸的統治者群體相聯繫，並根據大量關於苗夷群體與漢族以及其他從北方侵入的群體之間衝突的歷史事件，來解釋苗夷群體的流散。³⁵他認為，苗夷群體不斷地逃離他們的故土，甚至流出中國，在東南亞建立了國家。

通過追溯共同的祖先和族譜，梁聚五用單一的“苗夷”類別將西南中國以及中國之外廣大地區的多個當地族群聯繫了起來，之後。他又著手解釋這些群體和現代中華國族的關係。他將中華歷史描述為統治群體控制下的國家和其他較弱勢的族群之間不間斷衝突的過程，後者就包括苗夷群體。然而，通過將國家看做一個後天的必需品，他也探求不同群體在國家架構之內彼此平等、和諧的可能性。接著，梁聚五請求官方認可苗夷群體為與另外五個民族同等的民族——包括漢族、滿族、蒙古族、回族和藏族，致力於借此解決中華民國內苗夷群體的地位。

梁聚五從質疑“五族共和”的口號開始，這個口號來自中華民國成立那年的官方宣傳，以帶有五種顏色條紋的第一面國旗為象徵。梁聚五探究了關於中華國族歷史和族群構成的現代文獻裡提到的多種族群分類方案，從一個單一族群的提議，到十二個族群的提議。他指出，雖然這些作者在提到南中國和西南中國的非漢群體時，使用了不同的名字，但在大部分的方案裡，苗夷群體都是被包括在內的。這一觀點無疑是梁聚五的論述中主要的力量來源，他引用了一本重要的現代國族歷史著作來支持他的觀點：

現代中國動言五族平等；所謂五族，即漢滿蒙回藏族。譬如作一家人看，漢族是長兄，滿蒙回藏族，便是幼弟。是為現代人的觀察。若照歷史上觀察，中國民族，除了漢滿蒙回藏以外，還有一位長兄，即是苗族。³⁶

梁聚五接著在華夏王朝的年表中重新敘述苗夷群體的歷史，圍繞以下幾個主題：

- (1) 漢族的迫害以及苗夷群體從北方撤退到南中國和西南中國，最後至東南亞的過程，

平，1934），第 4 頁；林惠祥，《中國民族史》（商務印書館，上海，1936），第一卷，第 104 頁；宋文炳，《中國民族史》（中華書局，上海，1935），第 194 頁。神州之說，引用自司馬遷，《史記》。

³⁴梁聚五所引用的支持觀點有王桐齡，《中國史》（北平：文化書社，1933），頁 121-122；否定觀點有章炳太炎，〈排滿平議〉，《章氏叢書》別錄一，轉引自林惠祥，《中國民族史》上冊（上海：上海商務印書館，1936），頁 104-105。

³⁵宋文炳，《中國民族史》，第 194 頁；梁啟超，《中國歷史上民族之研究》（中華書局，上海，1936），第 7 頁。

³⁶王桐齡，《中國民族史》，第一頁。

貫穿華夏文明的上古時代和之後的所有王朝；

- (2) 苗夷群體對中華文明在物質和文化發明方面的貢獻；
- (3) “苗”或“苗夷”作為一個概括性的族群類別，包括所有南中國和西南中國的多個非漢群體，他們彼此之間的關聯，以貫穿歷史的族譜和民族意識為特徵；
- (4) 這個族群類別，是一個和其他五個組成新國家的主要民族群體同等的合法群體。

在書稿的總結部分，梁聚五對苗夷群體被剝奪了民族地位，並屈服於國民黨政權同化政策的命運發出哀歎。他列數他們於民國期間、在整個南中國地區的多次起義，包括發生在他的家鄉的“黔東事變”，來證明這個群體的主體性。在連續幾個帝國王朝期間反抗統治政權的起義，無疑是梁聚五整個書稿中反復出現的主題，用以證明這個群體的革命性品質。例如，梁聚五將 1911 年推翻清王朝的辛亥革命的成功，歸功於整個清王朝時期苗族的不間斷起義造成的王朝軍隊的疲弱，尤其是十九世紀中葉苗亂中，土著叛亂造成旗營的毀壞（旗營是清朝廷的貴族部隊，大部分由滿族士兵組成）。³⁷這一點同樣構成了梁聚五在尋求官方對苗夷群體地位認可過程中的申訴：

論功行賞，苗夷民族還不應分一杯羹嗎？五色國旗的象徵，只代表漢滿蒙回藏五族，不能代表中國全部各民族，苗夷民族是絕對不承認的。³⁸

總的來說，梁聚五構建起“苗夷”的共同身份，來尋求官方在現代中國的國族建構工程中將“苗夷”認為合法的族群成員。他這種“承認政治”的努力，企圖在華夏王朝的年表中將苗的歷史“國家化”。³⁹梁聚五通過與不同的現代歷史學家對話來達到這一效果，引用的當代著作包括夏曾佑的《中國古代史》（1933），王桐齡的《中國民族史》（1934），林惠祥的《中國民族史》（1936），宋文炳的《中國民族史》（1935），梁啟超的《中國歷史上民族之研究》（1936）等等。他將苗夷看成是華夏國族歷史中的一個歷史主體，但這一自我主體形象不同於現代華夏編年史著作中作為他者身份的苗人野蠻形象。其實，在上世紀三十年代的中國民族史中關於苗族的論述，不少是引申自辛亥革命前後的民族主義討論。⁴⁰有趣地，當時的討論，如康有為的《保救大清黃帝公司序例》、梁啟超的《歷史上中國民族之觀察》、章太炎的《排滿評議》、鄒容的《革命軍》、陳天華的《警世鐘》等，包括當時具代表性的改良派和革命派的知識分子著作中，都提出有關苗族的討論。據貴州苗族學者楊志強的分析，這時候呈現在漢民族主義者的“苗族”的古老形象，內含兩種解讀方式：

³⁷梁聚五，《苗夷民族發展史》，第 130 頁。

³⁸同上，第 132 頁。

³⁹關於“承認政治”（politics of recognition）在西方學術界的討論，參考該議題的開創者查理斯·泰勒著，〈承認的政治〉，載於艾美·古特曼編，《文化多元主義檢驗承認的政治》，普林斯頓大學出版社，1992 年版。

⁴⁰參考楊志強，〈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》2010 年，第 6 期，頁__。

一是作為作為漢族始祖的炎帝和黃帝，正是依靠戰勝了“苗族”祖先蚩尤以後，才最初奠定了漢族在中原的主導地位。在這裡，“苗族”是被想像成漢民族所遭遇到的最初的“異族”和“對手”而表現出來的，進而這一對立後來又被從“種族”的對立轉化為“文明”與“野蠻”之間對立的圖式上。其次，“苗族”是作為生存競爭中的“失敗者”的這一反面教材被突顯出來的。在當時“物競天擇、優勝劣敗”進化思想影響下，加上“甲午戰爭”和“義和團”運動以後所面臨的列強“瓜分”中國的嚴峻形勢，在當時中國知識分子中，普遍蔓延著一種對於國家、民族存亡的強烈的危機意識。在他們的眼中，“苗族”雖然是中國最“古老”的主人，但正是“優勝劣敗”的生存競爭中敗於漢族，才遭到了被驅趕到山地，陷入到一蹶不振的境地中。⁴¹

明顯地，梁聚五所採用的策略，一方面是將當代漢人史學家著作中所塑造建構的“苗族”身分挪用過來；另一方面，將這個作為他者的“苗族”身分中負面的形象加以馴化，用以建構一個正面的自我主體身分。

華夏編年史通常把西南中國的非漢族群描繪成歷史上的受害者和失敗者。例如，1930年代初期，在受省政府委託的一個計畫中，凌惕安撰寫了十九世紀中葉苗亂的歷史，他追溯了整個華夏的國家歷史中漢族與苗族的衝突性交往，一直上溯到神話中的史前時代。⁴²與他對漢文化的不斷擴張壯大與文明進程的頌揚相反，苗族從一開始就被詆毀成擁有他們祖先蚩尤的特點：殘暴、無恥和放縱，這些特徵據說後來顯示在苗族的求偶和搶婚的習俗中。雖然他也對苗族作為“弱小民族”的悲愴命運表示同情，特別是他們沒能在十九世紀中葉從被殘暴鎮壓的起義中獲得解放。然而，凌惕安仍然認為漢族對苗族的暴行是“智愚競爭”，是“天演”的結果，無法被人類的力量所改變。

漢族的這種暴行絕不僅僅是逝去的歷史，而是作為黔東南土著的梁聚五本人的人生經歷。梁聚五出生於1890年代，在黔東南的內陸地區。在他出生的幾十年前，這一地區湧現過苗亂中最重要的地方武裝起義。他在當地一間公立小學裡接受了正式教育，這個學校作為起義被鎮壓後同化計畫的一部分而建立。他早年曾經投身內陸軍閥、加入民國政府和軍隊、參加早期共產黨武裝起義，以及組織反抗日本侵略活動，親身經歷了超越地方層次的政、軍界事件。1930年代中期，他成為了家鄉所在縣的省參議會代表；之後，隨著中華民國政權在西南中國的管治得到鞏固，他加入了國民黨。抗日戰爭期間，“貴州中央化”的國家政策在黔東南造成嚴重的政治動亂，最終導致了1942年的“黔東事變”。⁴³作為省參議會

⁴¹同上註，頁___。

⁴²凌惕安，《咸同貴州軍事史》（臺北：文海出版社，1932），第257頁。

⁴³關於“黔東事變”，參見何長鳳“‘黔東事變’敘論”，《貴州民族研究》，第四期（1986），第120-128

的當地代表，梁聚五被國民軍代表團招募，游說當地起義領袖放棄他們的計畫，其中包括他的家鄉西江的親戚。他發現自己處在當地起義者和國民黨武裝之間的一個尷尬位置上，目睹自己的家鄉被鎮壓軍隊燒毀。最終由於他同情起義，梁聚五被安撫代表團革除。鎮壓軍隊代表團的領導在西江截獲了一張宣傳單，發現梁聚五在上面宣傳苗族自治。

有別於促使當地群體獲取力量和自主，尋求政治秩序的徹底改變的千年教傳統，梁聚五後來的歷史書寫試圖以另一種方式，來改變西南中國非漢群體的邊緣化地位。他所採取的方式，是在現代國族建構工程，尋求政治上被認可為中華民族的合法民族成員，並要求以被認可的民族身分參與國民大會。然而國家將苗族視為少數民族的正式認可，直到1950年代中華人民共和國成立之年才得以實現。當時，蘇聯模式的國家民族識別工作，開始成為國族建構工程的一部分。這一模式及其內在的意識形態，要求民族精英以新的書寫策略來馴服苗族在歷史上的他者身份，將當地群體的自我認同建構為少數民族。

民族識別與地方土著的模擬與挪用混同策略

在當地土著與漢王朝互動的過程中，以及當地社群之間的互動中，十九世紀中葉的“咸同苗亂”持續刺激著他們對歷史表述的想像。羅伯特·詹克斯（Robert Jenks）質疑官方文獻用“苗亂”一詞來概括這次十九世紀中葉當地廣泛性的起義。他強調，在對抗中央軍隊的過程中，“苗”的不同支系之間的合作，以及苗族和包括漢族在內的其他族群之間的合作，把族群衝突看成為這次事變的導火索的可能性排除了。⁴⁴他認為，官方特意用“苗亂”一詞掩蓋了這次事變的主要起因，而官方針對當地族群衝突的壓迫式的錯誤管治方式是最主要的一個起因。事實上，“苗”這一族群範疇難以支撐起華夏帝國統治時期內一個共同的苗族身份，當地的土著群落實際上是富有多樣性的。這一族群範疇充其量只是表現出漢人世界的秩序強加在這一地區之上的一種簡單化、概括化的他者身份。

然而，苗的這一他者身份，也可能在當地人的自我身份意識上形成特殊的生命力。1950年，北京派出由費孝通率領的官方代表團到貴州考察當地少數民族，費孝通亦在之後幾年成為官方的少數民族識別工作的總規劃者。在他的理解裡，苗亂被視作當地多個族群當中，存在著一個共同的苗族身份的證明。儘管一個共

頁；歐大榮、陳遠卓，“1942年黔東事變前後”，《貴州文史叢刊》，第四期（1987），第52-59頁；邱宗功，“‘黔東事變’述略”，《黔東南社會科學》，第三期（1986），第41-48頁。關於“貴州中央化”國家政策的實行，參見何長鳳，“‘黔東事變’敘論”，第122頁；邱宗功，“‘黔東事變’述略”，第41頁。⁴⁴羅伯特·D.詹克斯，《貴州起義與社會動盪：1854-1873年間的“苗亂”》（火奴魯魯：夏威夷大學出版社，1994），（英）。

同苗族身份大概是對多樣化的當地族群主體性的一個簡單化概括，但在起義事件中他們的共同經歷使他們得以將作為他者身份類別的“苗”，轉化為一種自我身份。根據費孝通的論述，咸同苗亂是這些族群“共同心理素質”的一個強有力證明。“共同心理素質”是史達林對“民族”定義的四個標準之一：

更值得提到的是分佈在整個雲貴高原，甚至到東南亞各國的苗族。各地苗族說著不同方言，住在不相聯接、甚至相距千里的村裡，但是自覺是一個民族的心理十分顯著。解放前，特別在清末，苗族起義時，千里赴義的苗民經常有十幾萬人。共同心理素質在構成民族共同體上的重要性是十分清楚的。⁴⁵

民族識別工作是由中央政府發起的，用以對自我認同區別於“漢人”的眾多群體進行劃分。這一專案最早可追溯到1950年中央民族訪問團的著述，並且由於留下眾多“未識別”族群，這一專案一直延續到1979年，即目前公認的56個少數民族的最後一個民族受認可之後。在1953年的人口普查中，自我報告為非漢群體的類別據說有400個；到1957年，共有46個民族出現在官方公開檔案中，包括苗族。⁴⁶有趣的是，儘管“苗”這一族群類別並不符合史達林定義“民族”的四個原則——共同語言、共同地域、共同經濟生活以及共同心理素質，“苗族”這一類別仍然在1954年第一屆全國人民代表大會之前的第一批的十一個受官方認可的少數民族當中被確定了。⁴⁷關於什麼應該成為對民族作劃分的標準，費孝通和林耀華這兩位當時最重要的人類學家，在1956年年中的《人民日報》上所刊登“關於少數民族族別問題的研究”的文章，是對少數民族社會歷史的大規模調研的初步分析和指導方針。⁴⁸他們指出，由於歷史上的遷徙和逃亡活動，苗族的例子是一個例外，他們居住的地域也因此變得分散，不同群體本來使用同一種語言，後來才開始採用某些與其他群體不相通的語言特徵。

關於苗族知識份子對苗族群體的觀念如何發生變化來適應國家的主流敘事這一點，在梁聚五1950年代中期寫就、並與1949年之前他的第一部作品形成反差的第二部關於苗族歷史的作品中有清晰的呈現。在共產黨政權確立的幾年裡，梁聚五作為西南地區的土著代表，被吸納進共產黨政權中擔任西南軍政區的民族事務委員會主任，主導民族事務。⁴⁹這經歷使他得以接觸了官方馬克思主義民族學和歷史學理論，以及馬克思主義理論在民族治理工作上的應用，對他早期關

⁴⁵費孝通，“關於我國民族的識別問題”，《民族與社會》（北京：人民出版社，1981），第1-27頁。

⁴⁶費孝通，“關於我國民族的識別問題”，《民族與社會》（北京：人民出版社，1981），第60頁。

⁴⁷關於苗並不符合史達林對於民族的定義的分析，參見諾馬·戴蒙德，“苗的定義：明、清以及現代的觀點”，斯蒂芬·赫瑞（編），《中國族群邊界上的文化遭遇》（西雅圖、倫敦：華盛頓大學出版社，1995），第92-116頁，（英）。

⁴⁸費孝通、林耀華，“關於少數民族族別問題的研究”，《人民日報》，1956年8月10日，第7頁。

⁴⁹關於1949年之後梁聚五的政治生涯，參見許士仁，“解放後的梁聚五先生”，中國人民政治協商會議貴州省委員會，文史資料委員會（編），《貴州少數民族：文史資料專輯》（北京：中國文史出版社，1991），第104-110頁。

於苗族身份和編年史方面的觀點有顯著影響。到 1957 年，他完成了關於苗族歷史的第二部作品，這部作品對他寫於共產黨當政前夕的第一部作品當中表現出的歷史學做了明顯的修正。梁聚五的這部新作品——《貴州苗族人民在反清鬥爭中躍進》，極大地反映了他在誰是苗、他們如何與中華民族相關聯等觀念的變化。⁵⁰ 這部作品中的大部分內容對清帝國擴張過程中苗族社會構成的變化，持馬克思主義歷史觀的分析。第一、二章是對清政權之前的苗族社會的描述，敘述原始社會的構成如何在清早期的侵略之下被破壞；最後一章是這部作品的主體部分，記錄了當地的多次起義，以及相對應的，十八世紀後期開始的清帝國在整個貴州境內的壓迫，特別著重於描述十九世紀中葉大規模的反抗，最後以對當地社會變遷的分析作結。依照馬克思主義歷史觀，梁聚五將清王朝侵略之前貴州的苗族社會描述成一個基於“血緣組織”的“氏族社會”，以父系氏族為主，也有一些母系社會殘餘下來的特徵。這一社會構成具有一些特點，譬如平等的領導權、粗放型經濟生產、萬物有靈形式的原始信仰和各種禁忌，與基於“地域組織”的“階級社會”形成對比，後者的代表是彝族的“奴隸社會”、漢族的“封建社會”，以及晚清帝國在十九世紀後半葉的國外勢力統治之下的“半封建半殖民”社會。受清王朝侵略的影響，原始的苗族氏族社會損毀而被封建社會替代，血緣組織因而被地域組織所取代，後者以屯兵、殖民地和民事管理為表現形式。依照馬克思主義對於社會進化目的論式的線性觀念，在苗族的鬥爭過程中，苗族的傳統氏族社會跳過奴隸社會，直接躍入封建社會。梁聚五將這一變遷過程提為文章的中心論點，並顯示在文章的標題上。深受馬克思主義對於社會階段分類的影響，梁聚五的參考文獻也都來自馬克思主義，尤其是恩格斯的《家庭、私有制和國家的起源》一文。他的新書稿反映了他在歷史觀上的顯著修改。

這一修改的一個重要方面，是梁聚五對於苗族與漢族的關係上的態度。在他較早的書寫中，他追溯了歷史上兩個群體之間的衝突，大致認為漢族的統治政權和漢族定居者是苗族所受壓迫的主要來源。他的第二部作品中的討論僅限於清朝時期的苗族反抗，將苗族的敵對情緒轉向了滿族政權。第二部作品強調的是隨著滿族的執政，苗族人如何幫助被打敗的清王朝撤退到西南的事例，以及隨後苗族和漢族武裝合作反抗衰落的清王朝的事例；這部作品也譴責清政權通過將苗族人的土地分配給漢族定居者，同時禁止苗族與漢族進行友善的接觸來挑撥苗漢關係。最有意思的是，梁聚五的這部作品中突出了一個特殊事件：一位元明朝失敗後的將軍逃入苗族地區，娶了一位元苗族女性，教給苗族人軍事和農業技術，對這一事件，梁聚五表現出極高的稱讚。這一對於漢族人友善和稱讚的態度與作者對於苗族第二次躍進的願望表現出高度的一致，這一次躍進將是在中國共產黨的領導下，苗族和其他更先進的民族——尤其是漢族——攜手自覺跳過資本主義階段，進入社會主義階段。不難理解，以漢族國家政權為中心的民族團結，在新的政治

⁵⁰梁聚五，“貴州苗族人民在反清鬥爭中躍進”。《民族研究參考資料》，1980年，第一卷，第27-97頁。

背景下受到高度強調，苗族在這一背景下已經被官方認可為社會主義中國的一個民族成員。

共產黨立國初年展開的民族識別政策中，主事的漢人民族學者如費孝通等將漢文獻中“苗”這個漢人他者想像轉化為一個民族實體，並以十九世紀中期貴州廣泛地區的土著起義抗爭，作為這個族群類別共同身分認同意識的基礎。費孝通領導的中央訪問團，於1950年在貴州進行初步的民族識別調查工作報告中，提及苗族精英大部分反對分為青苗、白苗、紅苗、花苗、黑苗等群體，但亦有一些認為實際上有需要做這種區分。⁵¹在1954年公布的首批十一個少數民族名單中，苗族作為一個共同的單一民族類別被確立下來。

在梁聚五完成於1957年的書稿中，對於苗族身份的這一重新闡述，與中國的民族構成新結構保持了一致。這一結構與民國時期政權的民族形式，有極大的不同。在梁聚五早期的書寫中，“苗”或“苗夷”這一類別，是囊括南中國和西南中國所有非漢群體的一個統一族群類別，並與受到民國政權官方認可的五個民族類別相對立。他的新著作中的苗族這一類別卻不同於此，具有一個更為限定的內涵，苗族成為這一地區眾多非漢民族中的一個，其他幾個民族包括彝族、布依族、侗族、瑤族和壯族。苗族和其他這些民族是互相區分、並獲得同等認可的民族類別。在他的第二部書稿中，苗族這一分類涵蓋了毗鄰地區中的苗族社區，包括湘西、黔東北、黔東南、黔西和雲南；值得注意的是，梁聚五此時並沒像他之前作品中那樣，提及東南亞的人群。另一方面，“苗”這一名稱下的幾個支系，在漢文獻中表示單獨的幾個地域社區，例如“紅苗”、“黑苗”、“花苗”、“熟苗”和“生苗”，在梁聚五早期的作品中被描述為分散的、不關聯的群體；在新書稿中，這些社區界線完全消失了，苗族稱為一個統一的族群類別。⁵²舉例來說，梁聚五清楚地在這部書稿中反對“生苗”和“熟苗”的劃分，認為這些支系類是對苗族人民的團結有害的觀念。⁵³顯然，在梁聚五對苗族身份的重新建構中，“苗”這一名稱作為一個民族類別已經獲得了更為標準化和嚴格的限定。

對比梁聚五1449年前的著作，他在1957年完成的書稿對苗族的歷史和身份進行了大幅的修訂。首先，他採用了馬克思、恩格斯歷史唯物史觀的社會演化階段論，作為模擬的模型，建構了苗族社會歷史變遷的型態。此外，模擬的模型亦包括關於中華國族的論述結構，特別是少數民族與漢族友好合作的革命傳統，以及少數民族文化對中華國族歷史發展的貢獻。另一方面，關於苗族身份的認可政治，梁聚五挪用了官方民族識別政策下對苗族的論述方式，將苗族描述為一個統一的族群，有

⁵¹費孝通，“中央訪問團費孝通副團長關於貴州少數民族情況及民族工作報告的附件”，1951年。

⁵²梁聚五，“苗夷民族發展史”。貴州省民族研究所（編），《民族研究參考資料》，1982[1950]，第十一卷，第90頁、92-93頁、109頁。

⁵³梁聚五，《貴州苗族人民在反清鬥爭中躍進》。《民族研究參考資料》，1980，第一卷，第56頁。

清晰的界線,於其它民族區別開來.透過新書稿的修訂,並藉著模擬與挪用的混同策略,梁聚五嘗試將歷史上漢文獻和當代民族識別政策中的他者論述,轉化為地方族群的主體論述,從而促成了在當代國族體制中,族群身分被國家認可的政治關係.

結語

我同意王明珂所說的,只有透過一個長期的歷史性視角,我們才能理解本文所討論的現代民族構建現象。當今國族體制下對苗族身份的論述,需要追溯西南中國土著群體圍繞“苗王出世”的千年教傳統與歷史悠久的“苗亂”型態,對華夏皇朝國家、官僚體制、文字等的模擬策略,以抵抗華夏皇朝的擴張;二十世紀之初建構現代中華國族的脈絡下,漢人精英推動的黃帝崇拜和將苗族身份妖魔化,以及土著精英利用漢人觀念裡的苗族他者身份,來爭取對在現代國族體制中民族地位的政治認可;他們隨後適應共產黨政權下的少數民族體制與敘事,一方面模擬馬克思、恩格斯的唯物史觀來建構本民族歷史,另一面挪用漢人學者在民族識別的政策下對苗族的討論,來修訂1949年之前的本民族自我身份表述。

在這個長期歷史背景之上,我們得以理解華夏國家和非漢土著之間,在現代民族建構現象所涉及的身份政治策略,特別是“模擬他者”與“挪用他者”這兩種特定形式。我想要強調的是,非漢群體對於漢人他者的模擬並不必然意味著他們放棄了自我認同;這也可以成為宣示與一個強大的皇朝相對抗的自我身份策略。就像歷史上“苗”的千年教傳統顯示的,非漢群體根據他們自己的理解來模擬漢人的他者體制來進行文化攀附,並不與挪用漢人觀念裡苗人的他者身份來進行叛亂和身份確定相矛盾。

詹姆斯·斯科特的近著,討論不斷遷徙的東南亞大陸和中國西南部的非官方土著群體,如何為了保持在國家之外“不被統治”,形成了“逃離文化”。他的這部近著多多少少有這樣一種暗示性的假設:與強勢群體互動交往所產生的文化同化,會帶來本土民族身份的喪失。中國西南地區苗族的例子表明,以土著“叛亂”抗拒皇朝擴張或爭取融入現代民族國家體制中的互動,或許可以強化和鞏固本土自我認同,雖然這一身份可能是基於模擬漢人他者的社會文化體制或挪用漢人的他者想像。

在王明珂提出的“同化模式”和詹姆斯·斯科特提出的“逃離模式”這兩種二分形態之間,可能存在著大量不同的互動模式,在其中土著群體能夠通過模擬他者和挪用他者的策略來保存他們的自我身份,雖然這樣的身份可能永遠不會如同身份政治論述所貫常想像的那樣純粹和具有原創性。在對中國的族群研究中,

我們需要密切關注我們的研究對象在身份建構和身份表述上的主體性，這種主體性表現在他們對他者身份的模擬與挪用上，既包括他們對於佔主宰地位的漢文明和其他非漢文化的看法，也包括他者對他們的看法。對他者身份的模擬與挪用進行研究，需要將本土政治放入國家核心與邊緣的互動中考察，也需要將其放入長期的歷史視角中考察，從而增強我們在理解對華夏帝國和現代民族國家，甚或更廣闊的地域框架中，文明實踐所關係到的意義和權力等複雜問題。