

“藏彝走廊” 与人类学的再构思

The Intermediaries
“Tibetan-Yi Corridor” and
the Reformation of Anthropology

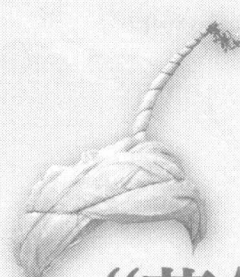
王铭铭 ◎著

中间圈



社会科学文献出版社

SOCIAL SCIENCES ACADEMIC PRESS (CHINA)



“藏彝走廊” 与人类学的再构思

The Intermediaries
“Tibetan-Yi Corridor” and
the Reformation of Anthropology

王铭铭 ©著



社会科学文献出版社

SOCIAL SCIENCES ACADEMIC PRESS (CHINA)

中间圈

——“藏彝走廊”与人类学的再构思

著 者 / 王铭铭

出 版 人 / 谢寿光

总 编 辑 / 邹东涛

出 版 者 / 社会科学文献出版社

地 址 / 北京市东城区先晓胡同 10 号

邮政编码 / 100005

网 址 / <http://www.ssap.com.cn>

网站支持 / (010) 65269967

责任部门 / 教材事业部 (010) 65281150

电子信箱 / jiaocai@ssap.cn

项目经理 / 杨桂凤

责任编辑 / 杨桂凤

责任校对 / 高 崇

责任印制 / 岳 阳

总 经 销 / 社会科学文献出版社发行部

(010) 65139961 65139963

经 销 / 各地书店

读者服务 / 市场部 (010) 65285539

排 版 / 北京中文天地文化艺术有限公司

印 刷 / 北京季蜂印刷有限公司

开 本 / 787 × 1092 毫米 1/16

印 张 / 18.25

字 数 / 295 千字

版 次 / 2008 年 12 月第 1 版

印 次 / 2008 年 12 月第 1 次印刷

书 号 / ISBN 978 - 7 - 5097 - 0494 - 3/D · 0211

定 价 / 45.00 元

本书如有破损、缺页、装订错误，
请与本社市场部联系更换



版权所有 翻印必究

序

1943年初，费孝通与其师潘光旦赴大理讲学，有机会攀登闻名遐迩的鸡足山，留下了名篇《鸡足朝山记》，优美的散文暗藏着以下一段关于历史与神话之别的尖锐说法：

我总怀疑自己血液里太缺乏对历史的虔诚，因为我太贪听神话。美和真似乎不是孪生的，现实多少带着一些丑相，于是人创造了神话。神话是美的传说，并不一定是真的历史。我追慕希腊，因为它是个充满着神话的民族，我虽则也喜欢英国，但总嫌它过分着实了一些。我们中国呢，也许是太老太大了，对于幻想，对于神话，大概是已经遗忘了。何况近百年来考据之学披靡一时，连仅存的一些孟姜女寻夫，大禹治水等不太荒诞的故事也都历史化了。礼失求之野，除了边地，我们哪里还有动人的神话？^①

费孝通是个幽默的人，他自嘲说：“我爱好神话也许有一部分原因是出于我本性的懒散。因为转述神话时可以不必要过分认真，正不妨顺着自己的好恶，加以填补和剪裁。本来不在求实，依误传误，亦不致引人指责。神话之所以比历史更传播得广，也就靠这缺点。”^②

希腊的神话、英国的实利主义、中国的历史，三个形象跃然纸上，费

① 费孝通：《芳草茵茵——田野笔记选录》，济南：山东画报出版社，1999，第135页。

② 费孝通：《芳草茵茵——田野笔记选录》，第135页。

孝通在此处对神话显露出一種热爱，而这是他平常不爱流露的。也正是因其对神话的热爱，在鸡足山上，他对自身此前的社会科学生涯展开了反思：“礼失求之野，除了边地，我们哪里还有动人的神话？”其时的费孝通决心已下，想在西陲“大干一场”（这是2003年某月某日他私下告诉我的原话）。

费孝通还别有一番心绪：

若是我敢于分析自己对于鸡足山所生的那种不满之感，不难找到在心底原是存着那一点对现代文化的畏惧，多少在想逃避。拖了这几年的雪橇，自以为已尝过了工作的鞭子，苛刻的报酬，深刻里，双耳在转动，哪里有我的野性在呼唤？也许，我这样自己和自己很秘密地说，在深山名寺里，人间的烦恼会失去它的威力，淡泊到没有了名利，自可不必在人前装点姿态，反正已不在台前，何须再顾及观众的喝彩。不去文化，人性难绝。拈花微笑，岂不就在此谛。我这一点愚妄被这老妪的长命鸡一声啼醒。^①

用佛教的意境去反省自身，作为现代文化传播者的社会科学家，费孝通透露了他暗藏的真诚。

1943年，费孝通的“魁阁”时代已过去，而此后数年，鸡足朝山时表露的反思，却似又未对他产生太大的影响，他继续书写了大量乡土研究之作，同时，也穿行于英美著名大学的校园里。

也是在1943年，他曾经的同学林耀华借暑假带领考察队进入川、康、滇偏僻的大小凉山地区，耗时87天，在彝区穿行，4年之后，写出了名篇《凉山彝家》。林耀华的著作是民族志式的，但被其民族志式的书写包括进去的内容，却来自一次“探险式”穿越，这次调查的空间跨度就连时下人类学家为了自我表扬而设的“多点民族志”都比不上。

为了维持民族志式的文本的科学性，《凉山彝家》一书的文字不能与费孝通的《鸡足朝山记》媲美。然而，其简朴练达，却实为一种“内涵美”。

《凉山彝家》一书最诱人的部分，是关于“冤家”的那篇。如其所说，

^① 费孝通：《芳草茵茵——田野笔记选录》，第141页。

“任何人进入彝区，没有不感觉到彝人冤家打杀的普遍现象。冤家的大小恒视敌对群体的大小而定，有家族与家族之间的冤家，有氏族村落间的冤家，也有氏族支之间的冤家。凉山彝家没有一支完全和睦敦邻，不受四围冤家的牵制”^①。凉山彝人结冤家的原因很复杂。冤家中，有的是“旧冤家”，怨恨由先辈结成，祖传于父，父传于子，子又传于孙，经数代或延长数十代，累世互相仇杀，不能和解；^②有的是“新冤家”，这种敌对关系是新近结下的。而无论新旧，冤家的形成背后有一个“社会原理”。在彝人当中，杀人必须偿命，如杀人者不赔偿，被杀者的血族即诉诸武力，杀人的团体团结抵抗，引起两族的血斗，渐渐扩大成为族支间的仇杀报复。^③另外，娃子跑到另一家，也会引起两族仇怨。妇女遭受夫族虐待，回家哭诉，引起同情，母族则会倾族出动，为其申冤。^④打冤家属于“社会整体”现象，“不是单纯的战争或政治，经济或法律，罗罗文化的重要枢纽，生活各方面都是互相错综互相关系的连锁，无论生活上哪一点震动，都必影响社会全局”^⑤。这牵扯到彝人内外有别的社会观：“彝人在氏族亲属之内，勉励团结一致，共负集体的责任，因此族人不打冤家，若杀害族人，必须抵偿性命。若就族外关系而言，打冤家却是社会生活的一个重要机构，因有打冤家的战争模式，历代相沿，青年男子始则学习武艺，继之组成远征队，出击仇人冤家或半路劫掠，至杀人愈多或劫掠愈甚之时，声名愈显著，地位亦增高，渐渐获得保头名目，而为政治上的领袖。”^⑥也便是说，冤家须在氏族亲属范围之外，与这个“外”打冤家是氏族“内”团结促成的机制，而彝人首领，也是在这个内外“冤家”关系中形成的，其对外的“暴力”程度高低，决定其对内的受承认程度高低。

听起来，打冤家是令人生畏的“械斗”，而在彝人当中，这种行动却具有高度的礼仪色彩。这种常被当作“战争”来研究的现象，如同仪式那样，分准备、展示和结束阶段。出征以前，勇士先要佩戴护身符，取些许小羊的

① 林耀华：《凉山彝家》，北京：商务印书馆，1995，第81页。

② 林耀华：《凉山彝家》，第81页。

③ 林耀华：《凉山彝家》，第82页。

④ 林耀华：《凉山彝家》，第82页。

⑤ 林耀华：《凉山彝家》，第89页。

⑥ 林耀华：《凉山彝家》，第89页。

毛，或虎须，或野人的头发，请毕摩念经画符，缝入贴身的衣服之内，隔离女色，此后，便相信它有 21 天的“保护期”。^① 临近出征，还得占卜，占卜方式有木卜、骨卜、打鸡、杀猪等。战争胜负不被认为与双方军事势力大小或战士的勇敢程度有关，而被认为是由神冥冥之中安排的。若是大型的打冤家，则牵涉不同氏族的联盟，各族壮士还得举办联合盟誓之礼。展示阶段，也富有戏剧色彩。偷袭是彝人战争的作风。战争不以彻底征服对方为宗旨，“彝人的战争，多不持久，往往死伤一二人多至三五人即行退却或暂时停止”^②。这种战争，似与我们习惯的战争有巨大差别，它的理念不是死而是生，如林耀华所说，“罗罗不重杀戮，视人命很宝贵”^③。更有意味的是，打冤家程式中，常还包括一种另类展示：

当年罗罗械斗的时候，有黑彝妇女盛装出场，立于两方对阵之中，用以劝告两方停战和议。这等妇女与双方都有亲属关系，好比一方为母族，一方为夫族。彝例妇女出场，两方必皆罢兵，如果坚欲一战，妇女则脱裙裸体，羞辱自杀，这么一来，更将牵动亲属族支，扩大冤家的范围，争斗或至不可收拾的地步……^④

议和是终止冤家关系的手段。而这种手段，也全然嵌入当地社会关系体系中，亲戚与朋友是议和的中间人。而要谈和，条件还是人命这种价值昂贵的东西。冤家的结怨本已与人命有关，一个氏族中一人遭杀，等于本族丧失了一件财产，如同娃子被抢到别的氏族里去一般。同样，对于女性的伤害，也是对于人命这种财产的完整性的伤害。而要解冤家，同样也要进行以命抵命的交易。“冤家争斗如经几度抢杀，到和解之日即可用人命对抵。黑彝抵偿黑彝，白彝抵偿白彝，无法抵偿的人命，则出命价赔偿。”^⑤

直到 1949 年，列维-斯特劳斯（Claude Levi-Strauss）才开始基于汉学

① 林耀华：《凉山彝家》，第 84 页。

② 林耀华：《凉山彝家》，第 86 页。

③ 林耀华：《凉山彝家》，第 86 页。

④ 林耀华：《凉山彝家》，第 86 页。

⑤ 林耀华：《凉山彝家》，第 88 页。

家葛兰言 (Marcel Granet) 的理论延伸出结构论。其时, 中国的人类学家们已无暇顾及海外人类学的巨变, 因为在此前数年, “东洋帝国” 的入侵, 又使他们致力于捍卫国族。也因此, 毫不奇怪地, 林耀华分析彝人战争, 只能固守拉德克利夫-布朗 (A.R. Radcliffe-Brown) 从涂尔干 (Emile Durkheim) 那里学来的“整体社会观”。^① 然而, 作为一个有高度知识良知的学者, 他却充分尊重见闻中的事实, 在“冤家”这个章节里, 为我们提供了论证结构论交换之说所需要的证据。

关于彝人的“战争”, 林耀华的多数信息是受访人说的故事。如其所言, 20 世纪初, 因新武器被引进, 富有礼仪色彩的战争已渐渐减少。我不以为故事与“事实”毫无关联, 林耀华能将之梳理成民族志, 说明故事至少在“社会意义”上实属真切。故事与“事实”在民族志中的合一, 形成了如同神话般的“思维结构”:

(1) 在“冤家”背后, 存在着一种以人命作为财富的生命伦理观。

(2) 这个观念的存在, 使彝人珍惜生命, 且视之为可交换之“物”。生命之终结, 被视为一种对于价值极高的集体财富的损害, 因而, 若不赔偿, 便等同于对这个集体价值的彻底颠覆。

(3) “械斗”, 乃为一种维护集体价值的手段, 因而, 其性质不同于现代意义上的战争, 其“巫术性”、展示性及受到极大限制的伤害程度都表明, 其性质内涵为群体之间的关系互动。

(4) “冤家”, 是一种因伤害了人命而伤害了团体之间正常关系的关系, 它并非绝对的“敌我”, 而是受到亲属制度高度约束的关系。妇女在战斗过程中的表现, 及亲戚、朋友在“战后”的活动, 都属于这类约束。

*

*

*

在同一年里, 费孝通与林耀华, 一个在鸡足山, 一个在大小凉山; 一

^① 林耀华早已于 20 世纪 30 年代运用拉德克利夫-布朗的理论解释了中国东南的宗族。见林耀华《从书斋到田野》, 北京: 中央民族大学出版社, 2000, 第 156~170 页。

个表露着“那一点对现代文化的畏惧”，一个铺陈着异族生活对于我们的启示。二者之间因个人关系微妙而未遥相呼应，但却在国家遭遇不幸的时刻里，各自有如哲人，反省自身。在“他山”上，费孝通听说一段神话：“释迦有一件袈裟，藏在鸡足山，派他的大弟子迦叶在山守护。当释迦圆寂的时候，叮嘱迦叶说：‘我要你守护这袈裟。从这袈裟上，你要引渡人间的信徒到西天佛国。可是，你得牢牢记着，惟有值得引渡的才配从这件袈裟上升天。’迦叶一直在鸡足山守着。人间很多想上西天的善男信女不断地上山来，可是并没有知道有多少人遇着了迦叶，登上袈裟，也不知道多少失望的人在深山里喂了豺狼。”^① 停步于人生的一个悲观阶段，费孝通没有叙说他在鸡足山上也见识到的中印文明之间那片广阔地带的缩影。而忘却佛国，依旧带着社会科学理想进入“他山”的林耀华，也无暇顾及从那个被圈定的彝人分布区中走出来，考究入山的前人的故事。

出于微妙的背景，佛教化的鸡足山、“彝人化”的大小凉山，一个被圈入“大理文化区”，一个被圈入“藏彝走廊”。尽管两个地区都与本书的某些局部（特别是第七章）将加以诠释的印度—东南亚—中国西南连续统有密切的关系，且大理文化区也一度进入凉山，但二者之间，却还是有着明显的不同。

《鸡足朝山记》与《凉山彝家》，不过是两个学术人物之间差异的反映。在凉山所处的藏彝走廊地带，林耀华笔下的别样战争，传承着古代的“生”与“财”观念。这些观念兴许依旧解释着贸易、礼仪—宗教、战争的合一，只不过，“冤家”这个词汇，使这一合一具有接近于“暴力”的形貌。彝人是否也曾守护过释迦遗留下的袈裟，我一无所知；所能模糊知道的仅是，在其所处的同一个地带，那个关系的合一，在藏传佛教中被表达为礼仪—宗教对于战争与贸易的涵盖，且随着这一文明的东进，深刻地影响了人们的居住与流动。费孝通、林耀华等前辈的祖先都是汉人，他们呢？开放的“华夏世界”，早已使他们习惯了儒、释、道的“三教合一”。儒家的道德教诲，本来自游学，到后来却渐渐演化为“安土重迁”，将其“游”字让渡给道家的“逍遥游”及释家的“游方”。“三教合一”，早已为祖先们所习以为

① 费孝通：《芳草茵茵——田野笔记选录》，第136页。

常，以至景仰备至。在华夏世界中，彝人的战争、礼仪—宗教、贸易的关系次序，藏人的礼仪—宗教、战争、贸易的关系次序，与“小资本主义”千年史里透露出来的贸易、礼仪—宗教、战争的关系次序，在历史中彼此相互消长、交替、混合，构成了其自身的特征。带着这样一种相对“混杂”的心态进入藏彝走廊，汉人先辈们大抵都会对那里居住的人们表现出来的“人生观取向”深感不解，终于以之为“野”，而未自觉到，“野”，恰为华夏世界的“另一半”。

*

*

*

世界变化愈快，我们的思路也离鸡足山与凉山的意境愈远。可能是出于某种“逆反心态”，我故作某种“历史的回归”，企图通过书写，重温“旧梦”。

若可以将费孝通在鸡足山上的感叹与林耀华在凉山的穿行形容成“民族学的”，那么，在他们的“民族学的旧梦”里包含着某种值得再度言说的智慧，其与我的想象之间，隔着知识与思想的某条鸿沟。这条鸿沟产生于20世纪50年代“民族学巨变”中，它硬是把此前存在的善待他者的心境划到鸿沟的对面，将前辈好不容易触及的境界当作“时代的敌人”加以排斥。可悲的也正是，这条鸿沟竟也是两位值得景仰的前辈在他们年富力强之年主动或被动地参与挖掘的。

这样的吊诡、这样的可悲之处，使我在借助此书的关键词——藏彝走廊（见后文的反复解释）展开探求时，不得已多说一些兴许本不见得该说的话。

书取名“中间圈”，如书中收录的文章将指出的，这概念，既与“中外”之间的地带有关系（即与中国民族学惯常研究的某些介于“我与非我”之间的区域有关），又与费孝通在鸡足山上对于自身的“英美式”社会科学生涯流露出的反思有关。借中间圈，我将思考社会科学中诸如“社区”、“社会”、“文化”、“民族”、“国家”、“族群”等诸多政治—学术地理“单位”的局限性，将借助“关系主义民族学”对社会科学加以反思，将强调研究人、物、事的动态研究的特殊价值，将探索对于这一“民族学类型”有益的

“非罗马神话式” —— “非西方式” —— 社会科学的可能方式。副题有“藏彝走廊”与“人类学”两个概念，前者也来自费孝通，后者则无疑是指一门与民族学关系既暧昧又紧张的学科。

王铭铭

2008年6月5日于北京家中

致 谢

五六年来，来自不同地区的学者，或不约而同，或有约在先，汇集于“藏彝走廊”这个概念周围。这个概念的“创作者”费孝通先生，对这个地区的研究，始终给予关注。记得2003年我首次赴成都参与相关学术活动前曾去他家拜访，他露出鼓励的神情，而同时却微声说：“不要太理想化……事情有些来不及了……”费先生的话总是引人深思。成都的前辈——民族学家李绍明先生，师兄李星星、石硕、霍威、杨正文、张建世、徐新建、彭文斌等，北京的翁乃群，台北的王明珂，各有自己的课题，也借机“拉拢”了不少同好。我在此间进入藏彝走廊这个地带，视藏彝走廊为一个国际性的“学术区”。近两三年来，我邀约了我的大学老师之一黄树民先生，及海外前辈Stephan Feuchtwang、Mike Rowlands、Fred Damon等，一道思索文明人类学及其牵涉的诸如“民族走廊”之类的学术问题。从上述学者那里，我学到了许多东西。而与我一道读书的学生，则与我共同开拓了弥足珍贵的“言说空间”。我的藏彝走廊研究，起自费孝通先生，后来因得到北京大学副校长吴志攀教授的慷慨支持而得以维持；到2007年，则有幸通过北京大学中国社会与发展研究中心，申得国家教育部科研项目，方有机会相对“专门”做该做的事。2006年以来，幸得中央民族大学这个在20世纪50年代汇集了中国最优秀的社会科学家的大学（其时称“中央民族学院”）之特聘，有了更多机会接触民族学。于我个人，这实属幸运。

我愿借此感谢前辈、同人、学生、学术组织机构所给予的有特殊意义和价值的支持。

本书形成于教学之中，其本来面目为讲课时杂乱想到的东西。这些东西，一部分曾作为讲课的纲要，出现于我那些不怎么有规矩的手写课件里，课后被一些学生整理出来。要感谢费了心思对粗略的纲要加以整理的舒瑜、曾穷石、罗杨、张原等几位同学。文集形成后，杨清媚同学对注释与文字加以修订，对此，我深表谢意。

一些提纲，曾在中央民族大学、西南民族大学、中国文化论坛等单位主办的讲座上谈及，所收录之文本多数亦曾在杂志上刊发过。其中，《初入“藏彝走廊”记》这篇“行旅札记”，曾刊于《西北民族研究》2007年第4期；《茶及其“他者”》，曾刊于《读书》2005年第3期，后收录于拙著《心与物游》（广西师范大学出版社，2006）；《“中间圈”——民族的人类学研究与文明史》提纲曾发表于2006年6月举办的第二届“中国文化论坛”（北京），曾刊于我主编的《中国人类学评论》第3辑（世界图书出版公司，2007），后也收录于拙著《经验与心态——历史、世界想象与社会》（广西师范大学出版社，2007）；《费孝通与“桃花源”》，围绕费先生的一篇遗稿而写，刊于《书城》2008年第7期；《东南与西南——寻找“学术区”之间的纽带》思路形成于2007年9月，其时，我在中央民族大学为自己的博士生开设“民族的人类学研究”课程，该文的主要内容为这门课程的“导论”，刊于《社会学研究》2008年第4期；《从弗思的“遗憾”到中国研究的“余地”》思路形成于2007年12月14日在云南民族大学民族研究所举办的一次以“关于中国人类学若干问题的思考”为题的讲座上，成文后刊登于《云南民族大学学报》2008年第3期；《差异与关联——从汉、藏、彝三个文本中的“生死观”看比较人类学》曾以提纲形式提交2007年11月17~18日举办的“‘文明与民间宗教’人类学研讨会暨 Stephan Feuchtwang 教授七十大寿祝贺会”（北京）讨论，成文后提交于2008年3月22~25日举办的“云南与中国民族学/人类学学术研讨会”（昆明）。谨向《读书》、《西北民族研究》、《西南民族大学学报》、《云南民族大学学报》、《社会学研究》、《书城》等杂志社，及对主办讲座的单位，深表衷心的感谢。

王铭铭

2008年5月3日于北京寓所

目 录

一 初入“藏彝走廊”记	1
二 茶及其“他者”	34
三 “中间圈”——民族的人类学研究 with 文明史	44
四 费孝通与“桃花源”	75
五 东南与西南——寻找“学术区”之间的纽带	92
六 差异与关联 ——从汉、藏、彝三个文本中的“生死观”看比较人类学	116
七 文明在周边——“藏彝走廊”、“中间圈”与关系主义民族学	148
八 从弗思的“遗憾”到中国研究的“余地”	193
九 “中间圈”与罗马神话之外的社会科学	218
主要参考文献	259

插图目录

图 1	作为民族学家的费孝通（费孝通在呼伦贝尔草原）	3
图 2	被“番地”包围的府衙	4
图 3	平武白马“道士”	16
图 4	白马“道士”的文字	16
图 5	一个藏族寺院的庆典	20
图 6	一个平武白马老人的叙事	30
图 7	恩施唐崖土司府遗址附近的山水	87
图 8	考古学者印象中的西南地区地貌特征	153
图 9	恩施土司城与费孝通的题字	157
图 10	顾彼得和他的随行者	159
图 11	一个重建后的土司衙门遗址	161
图 12	卓克基土司索观瀛（1898~1967）	164
图 13	中国古代西南丝绸之路图	171
图 14	四川西昌出土汉代“摇钱树”残片	173
图 15	“摇钱树”分布带	174
图 16	童恩正勾勒出的从东北至西南的“边地半月形文化传播带”	177
图 17	施坚雅意象中的长江上游地区	180

一 初入“藏彝走廊”记

峭壁阴森古木稠，
乱山深处指龙州。
猿啼鸦噪溪云暮，
不是愁人亦是愁。

宋人邵稽仲的《龙州故城》充满凄凉。如今去龙州（平武），情景绝非如此。猿啼鸦噪不再，而“峭壁”和“乱山”，气氛虽依旧浓烈，但却给人不同以往的感受。

费孝通与白马人

不同的人去一个地方，有不同的目的；我去平武（龙州故城），是去寻找一段旧事的起因。1978年9月1日那一天，构成了那段往事的起点。

那天，“右派”帽子还没有被摘掉的费孝通先生，得到一次在全国政协民族组做一次题为“关于我国民族的识别问题”^①的发言机会。时年68岁的费先生，历尽沧桑，风华却不减当年。他以其独特的平实语调，阐述了自己对于20世纪50年代民族识别工作遗留的三方面问题的看法：①台湾和西藏、

① 该发言稿整理发表于《中国社会科学》1980年第1期；又见《费孝通文集》第七卷，北京：群言出版社，1999，第198~222页。

华东南部尚没有条件进行实地调查的地区的少数民族；②一些“尚未作出结论的识别问题”；③一些“已经识别过而需要重新审定的问题”。四川深山，费先生没怎么去，但他神游于那里的“平武藏人”中，用清晰的语言表达晦涩的意思：这个被识别为藏族的群体，在族属（今日学者所谓的“族群性”）方面存在着值得关注的学术认识问题。

谁是“平武藏人”？

翻开清道光《龙安府志》，在卷二《舆地·图考》部分，我们从几幅地图上看到，那是个沟壑纵横的地方。平武县图描绘一座恢弘的城池，其内部秩序严整，土司衙门、学府、庙宇在大致南北坐向的城市内，把守着各自的空间。在城墙外面，有“火溪沟番地”、“白马路番地”等。^①

所谓“番地”，便是包括费先生提到的白马人在内的少数民族居住地。当时，白马人有数千人，除了生活在四川平武县的那些人外，在甘肃文县也有他们的同胞。

历史上，平武白马人受土司、番官、头人的统治。1935年，红军长征经过他们的聚落，不少当地人被尾随而来的国民党军队误当“赤匪”杀害，剩下的五百余人，隐族埋名，依附于松潘藏族大部落，与附近其他一些少数民族一起被称为“西番”。1951年，川北行署派民族工作队访问该地，听该地上层说，他们是藏人，所以将之识别为藏族。1964年国庆，白马少女尼苏得到毛泽东主席接见，主席问她属于哪一族，她激动得说不出话，别人代答“是四川平武白马藏族”。从此，“平武白马藏人”成为这支族群的族称。^②

关于白马人的族属，费先生说：

从祖辈传下来的史实和现实情况都说明他们既不同于阿坝州的藏族，又有别于茂汶的羌族。据最近调查，他们自称“贝”，语言和藏语之间的差别超过了藏语各方言之间的差别。在语法范畴及表达语法范畴的手段上有类似于羌、普米等语的地方。他们的宗教信仰也较原始，

① 清道光《龙安府志》，曾维益点校整理，平武县人民政府，1996，第14~18页。

② 清道光《龙安府志》，曾维益点校整理，第214~215页。