

教育部人文社会科学重点研究基地
云南大学西南边疆少数民族研究中心学术集刊



主 编 何 明
副主编 李志农 朱凌飞

研究 西南边疆民族

中文社会科学引文索引 (CSSCI) 来源集刊

第12辑



云南大学出版社
Yunnan University Press

教育部人文社会科学重点研究基地
云南大学西南边疆少数民族研究中心学术集刊



研究 西南边疆民族

中文社会科学引文索引 (CSSCI) 来源集刊

第12辑

主 编 何 明
副主编 李志农 朱凌飞

云南大学出版社
Yunnan University Press

图书在版编目 (CIP) 数据

西南边疆民族研究. 第12辑 / 何明主编. -- 昆明:
云南大学出版社, 2013

ISBN 978 - 7 - 5482 - 1588 - 2

I. ①西… II. ①何… III. ①少数民族—西南地区—
年刊 IV. ①K280. 7 - 54

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2013) 第 148106 号

西南边疆民族研究
第 12 辑

主编 何 明

副主编 李志农 朱凌飞

策划编辑: 张丽华

责任编辑: 张丽华

封面设计: 刘文娟

出版发行: 云南大学出版社

电 话: (0871) 65031071/65033244

社 址: 昆明市翠湖北路 2 号云南大学英华园内

邮 编: 650091

网 址: [http://: www. ynup. com](http://www.ynup.com)

E - mail: [market@ ynup. com](mailto:market@ynup.com)

制版印装: 昆明研汇印刷有限责任公司

开 本: 889mm × 1194mm 1/16

印 张: 9.5

字 数: 300 千

版 次: 2013 年 6 月第 1 版

印 次: 2013 年 6 月第 1 次印刷

书 号: ISBN 978 - 7 - 5482 - 1588 - 2

定 价: 58.00 元

主 编：何 明

副主编：李志农 朱凌飞

编委会

主 任：林文勋

副主任：刘世哲

委 员：（按姓氏排名）

Chayan（泰国清迈大学） 陈庆德 高丙中 李东红 麻国庆 马翀炜

彭静莲（比利时鲁汶大学） 王文光 徐黎丽 杨 毅 袁同凯 周 平

周永明（美国威斯康星大学）



目 录

☆ 跨境民族与边疆问题研究

从社区秩序维护的村寨性整合到国民身份建构的族群性表达

- 泰国北部山区阿卡人“耶苦扎”考察 马翀炜 张雨龙 (1)
- 中国与东盟各国间跨境民族之由来与现状 崔海洋 张琳杰 (10)
- 中国边疆社会管理模式的转型与重构研究 朱碧波 (15)

☆ 民族史与历史人类学

- 司马迁与中国民族研究(上) 王文光 李丽双 (22)
- 论历史上云南政治经济文化中心的三次转移 段红云 (32)
- 清代东北地区布特哈八旗探研 陈 鹏 (39)
- 雍正朝开修滇粤河道始末 马亚辉 (48)
- 改造家国边缘的尝试：民国时期西南边疆地区的妇女训练 朱映占 (53)

☆ 民族文化及其保护开发

文化保护与旅游开发的悖论

- 关于“摩梭文化建设与保护”的思考 施传刚 (60)
- 滇川交界处俄亚大村的文化生境及其演变 光映炯 和继全 光映霞 (70)
- 多中心治理下的林木资源管理：法律、市场与地方性知识
- 滇西北山地个案研究 张剑源 (79)
- 苗族核心家庭在城市中的聚合与流动研究
- 以贵州苗族在昆明的手机贴膜业群体为例 何斯强 李 军 (91)

☆ 宗教文化与宗教人类学

佛陀之法在姜地：十世噶玛巴在丽江地区发展的“汉式风格唐卡画”

- [美] 卡尔·德布里斯尼 邓云斐译 (100)
- 丧葬仪式中的多重文化表征与社会整合
- 以一位苗族基督徒的葬礼为例 李 昕 (109)
- 多元移民与仪式整合
- 哈尼村寨全福庄的人类学分析 卢 鹏 (115)

☆ 认同的理论探讨与实证研究

- 多维视野下基于价值观建设的认同整合路径探析 蒋 红 (122)
- 多民族聚居地青少年跨民族认同现象研究
- 以丽江市宁蒗县民族聚居地中学生为例 傅 蕾 晏 雄 (127)

☆ 学科建设探讨

- 关于创立“中国少数民族档案史”的构想 陈子丹 (138)

☆ 跨境民族与边疆问题研究

从社区秩序维护的村寨性整合到
国民身份建构的族群性表达——泰国北部山区阿卡人“耶苦扎”考察^①

马翀炜 张雨龙*

摘 要：泰国北部多昌村阿卡人的一次传统与现代混搭的“耶苦扎”节日活动表明了节日中传统的祈求丰收的农耕意义已经淡化，原有的维护社区秩序的村寨性整合功能也正在消失。借助偶然性事件而临时搭建的节日舞台以及各种混搭的表演节目使阿卡文化以族群性而非村寨性的形象出现于公众视野。努力强调阿卡人作为群体的合法性以及阿卡人独特文化对于人类文化多样性有着重要意义的各种行为，从根本上讲是为个体获得完整意义上的国民身份的一种族群性表达。少数民族传统文化的村寨性存在逐渐被族群性表达所取代的趋势会进一步加强。

关键词：泰北；阿卡人；“耶苦扎”；身份建构

一、引 言

这里要考察的阿卡人^②多昌村隶属于泰国清莱府湄岁县万伟乡。该村距县城约为 32 公里，距乡政府所在地 39 公里。全村面积约为 20 平方公里，以山地为主，盛产优质咖啡。该村通往外地的公路是由政府于 20 世纪 80 年代修建的，路面硬化则是近几年的事情。七八年前，多昌村在政府的帮助下开始通自来水、通电。660 多户村民都是陆续从缅甸和中国移民来的。村民绝大多数居住在多昌自然村，其中阿卡人约 520 户，4000 多人；傈僳族 120 户，700 多人；汉族 20 户，100 多人。有大约 90 户人家散居在周边几个小的自然村。多昌村依然有 20 户左右较晚迁入的阿卡人还没有获得泰国公民身份。能显示多昌村相比于周边其他村寨更有经济实力的是，该村拥有 10 个咖啡加工厂和一个著名的咖啡品牌——Doi Chang Coffee。当我们最终把有关阿卡人研究的田野点确定在距离泰缅边境约 20 公里的多昌村，而不是前一年选定的那个紧挨泰缅边境的村寨的时候，就已经明确感受到了赫兹菲尔德所言“任何人类学研究在本质上都是政治学研究”^③的合理性。边境线上的那个村子拒绝我们进入的原因只有一个：那里有许多人至今还没有泰国公民身份，我们的调查和随后的写作可能会使外人更清楚地知道他们那里存在非法移民的情况从而给他们造成麻烦。显然，倾向于对小型社区进行整体性考察的人类学研究传统使我们不能接受不涉及非法移民问题这一限制条件。尽管我们最终在多昌村进行调查时，没有再受到这方面的明确警告，但重新选择田野点本身就迫使我们更加关注这些村民的合法身份问题。这是一副由边境上的那些阿卡人无意间给我们戴上的“眼镜”。基于此，在描述下面这个现代与传统混搭的耶苦扎节日过程时，我们会更多地关注并思考传统与现代、族群与国家、村民与

* 马翀炜，云南大学西南边疆少数民族研究中心教授；张雨龙，云南大学民族研究院博士研究生。

① 基金项目：教育部人文社会科学重点研究基地重大项目（2009JJD850003）。

② 分布在中国西双版纳等地的阿卡人属于哈尼族的一个支系。

③ [美] 迈克尔·赫兹菲尔德：《什么是人类常识》，刘珩等译，华夏出版社 2005 年版，第 149 页。

公民等关系问题。

二、“耶苦扎”、秋千与最玛

泰国北部的阿卡人传统上有十二个与农事节令相关的节日。泰国、缅甸、老挝的阿卡人以及中国西双版纳地区的哈尼族阿卡人的“耶苦扎”节日和红河州的哈尼族的“苦扎扎”节日的文化意义基本上是一样的——祈求谷物丰收。在保存至今的为数不多的传统节日中，耶苦扎的重要性则主要源于节日中需要搭建的秋千逐步成为标识阿卡人村寨并进一步标识阿卡人族群身份认同的符号。

在耶苦扎节日中，搭建秋千、杀牛祭祀以及荡秋千等都是非常重要的仪式内容。耶苦扎正处于生产活动的过去（播种）和未来（收获）的中间点上，起着连接播种与收获的相关性的作用。如图克所说，秋千的摆动本身就象征了连接播种与收获两极的关系。^①对于哈尼（阿卡人）来说，秋千有着特别的文化含义。建新寨子是少不了立秋千这一环节的。每年一度的耶苦扎节也常被外人称为秋千节。近十余年来，缅甸、老挝、泰国地区的阿卡人逐步将秋千作为标示其族群身份的最为重要的符号。缅甸的达奇力等地就有许多阿卡人的服装上印有秋千的图案。越来越多的阿卡人开始信奉基督教或天主教。那些信教的人是不会再过这类甚至会被指责为“愚昧”的“异教”的节日的。但是，在泰国北部，许多已经改信基督教或天主教的人所穿的衣服上却也会印着秋千的图案，那些信教的阿卡人依然是把秋千作为自己的族群符号去与别的信教的族群进行区别。

过去，杀牛祭祀在具有整合村寨社区作用的耶苦扎节日里是村寨性的行为。宗教头人最玛组织村民集资买牛，然后由最玛主持仪式，在秋千场附近的一棵大树下杀牛，举行完祭祀活动后，牛肉按户平均分配。村民必定要拿这些牛肉在家中祭祖。杀牛祭祀是如此重要，以至于有村民将耶苦扎节简单称为“吃牛肉的节日”。现在，绝大部分地方的阿卡人的耶苦扎节日都在式微。搭建秋千以及杀牛祭祀等活动不断简化，许多地方甚至已经完全消失。

在阿卡人的老话里有这么一句：“一年三百六十五日，耶苦扎这天最玛最大。”按照阿卡人的传统，没有最玛的村子是不能算作真正意义上的村子的。具有一定世袭性的最玛作为阿卡人社区的宗教领袖，控制着时间和空间，他与无所不在的文化体系相互连接。他甚至可以根据村寨中出现的情况（吉利与否）来决定节日举行的时间。村寨性整合在诸多仪式中得以实现。村寨各种生活实践规则主要由最玛根据习惯来负责执行。建新寨时立寨门，架秋千以及耶苦扎更换秋千等都离不开最玛；婚姻的合法性（包括二房，乃至更多的小妾的合法性）、接受新生儿（若有人家出生双胞胎或者生下六指的孩子，这家人会被视为不洁，必须驱逐出村寨）及接受外来者为村寨合法成员，都要经过最玛的同意。按照吉登斯构成支配性结构的资源主要存在于形成控制人们自身能力的权威性资源与形成控制客体或者物质现象之能力的配置性资源的说法^②，最玛可以说主要是通过掌控权威性资源来控制村寨社会的。在这类小型社会中，“在场或者高水平的在场可得性在这些社会处于明显优势的地位”^③，在具有神圣性的村寨性仪式活动中，最玛必须到场，最玛的在场就是村寨的神圣性的保证。

2010年8月31日是属牛日，是多昌村“耶苦扎”节的第一天。村里有20户阿卡人凑钱买牛，但村寨性的杀牛祭祀活动已经消失。村里还有许多人杀猪，但也没有任何仪式。尽管没有什么仪式内容，但杀猪宰牛本身还是可以让人感到这是有别于寻常的日子。还可以让人明确这几天是节日的就是妇女们都已经换上了传统的阿卡服装。差不多每天都去咖啡地干活的她们终于能整天都待在家里配合男人们做饭做菜（平时的饭菜基本上是由妇女做的）。

① See Tooker, Deborah E. Inside and Outside: Schematic Replication at the Level of Village, Household and Person among the Akha of Northern Thailand Ph. D. dissertation. Harvard University Cambridge, Massachusetts, 1988, p. 325.

② 参见[英]安东尼·吉登斯《历史唯物主义的当代批判：权力、财产与国家》，郭忠华译，上海译文出版社2010年版，第47页。

③ [英]安东尼·吉登斯：《历史唯物主义的当代批判：权力、财产与国家》，郭忠华译，上海译文出版社2010年版，第93页。

虽然村寨性的杀牛祭祀内容已经消失,但家庭的祭祖仪式还是保留了下来。祭祖仪式是浓重的,复杂且谨慎,祈求祖先的保佑是也虔诚的。然而,520户左右的阿卡人中,真正在家中举行祭祀活动的大约也就是160户。已经信仰基督教和天主教的阿卡人根本不理睬这个节日,他们的新的宗教是不允许他们继续过传统节日的。此外,那些与阿卡人一起生活了30多年的傈僳族和汉族村民大都不清楚阿卡人过什么节日。

9月1日早晨5:30左右,有人用高音喇叭通知村民们到秋千场集中,去砍搭建新秋千架的柱子。多昌村的4000多名阿卡人,只有近100人来参加。考虑到没有信教而且还会参加耶苦扎节日的只有167户人家,只有这么少的人也就可以理解了。搭建秋千的柱子从山里运回之后,大家回家祭祖、吃饭。等祭完祖、吃完饭后,大家再回到秋千场来架设秋千。但是,此时最为重要的举行仪式的秋千场地却变得相当冷清了。除了五六个年轻人外,就是二十来个六七十岁的老人了。在搭建新秋千的过程中,耶苦扎仪式的主持者,在各种有关阿卡人的书里都被描述为村寨领袖、楷模、标志性人物,甚至是具有一定神性的人物——最玛——终于悄悄地出场了。这是一个看上去也就十三四岁的瘦削的小孩子。他戴一顶棒球帽,帽檐拉到后边。确实不干净的T恤上印着英文字母,牛仔裤的膝盖处是磨破的。这个年轻人身上更多的是现代乡村青少年的“扮酷”,而不是宗教仪式主持者的庄重。其他人在搭建秋千的时候,他帽子歪歪戴地和另外几个同龄的小孩躲在小树丛后玩着玩具手枪。最玛十五岁,目前还在上初中一年级。因为父亲早于爷爷去世,五年前,当爷爷去世的时候,这个小孩就直接从他爷爷那儿继承了最玛职位。

很难把这样一个很有些“非主流”特点的小孩和所谓神圣性的传统仪式联系在一起。村里的那些基督教和天主教的牧师和神父们是非常有风度、有口才的,而这个最玛是这样地不起眼。不得不纳闷,这个阿卡村寨的象征性人物怎么就没有被那些不断强调阿卡文化如何神圣的人好好“包装”一下呢?特别是在多昌村,现在正进行一场传教与反传教的斗争呢。许多坚持信奉阿卡传统文化的人不是为越来越多的阿卡人去信教而烦心吗?

建好秋千架后,开始荡秋千,荡秋千之前还有一个仪式环节。最玛把九片红泡果树叶、三棵称为“达我”的草、三块石子放在秋千绳上,拉着秋千,让秋千来回荡三个回合,接着最玛象征性地荡三个来回。之后又有三四个人陆续爬上去荡了几下。没有什么观众,兴趣也便索然。最玛悄悄地走了,正如他悄悄地来,没有带走一片树叶,只有秋千留在微风中。

三、热闹,但没有最玛的“耶苦扎”

与秋千场的冷清形成鲜明对比的是咖啡工厂那边的热闹。村里的绝大多数阿卡人都去了将要举行“美国大使基金文化保护项目,2010年‘阿卡人传统文化实录’启动仪式暨泰国清莱府湄岁县万伟乡多昌村阿卡耶苦扎节日活动”的咖啡厂。人们在这里帮忙、看热闹,准备欢迎美国领事馆的官员及其他地方来的客人。

头一天下午,一些特殊客人的到来就已经预示了此次耶苦扎节日将与往年不同。泰北山地民族发展协会的几个主要人物提前到村子里为第二天的活动做准备。村长和村里的一些老人十几天前就开始了准备工作。选在耶苦扎节日期间搞这个项目启动仪式是意味的。

近年来,由于政治、宗教及经济的原因,泰国北部包括多昌村的阿卡人村寨的社会结构已开始出现裂变。1985年之前,那些从缅甸移民过来的阿卡人村寨的传统社会结构模式是基本得以保持的。阿卡人的节日继续保持着凝聚村民作用的村寨性特点。在这之后,国家主导的村寨组织结构越来越得到加强,逐渐地,有钱的阿卡人也开始参与竞选村长。村寨中有头有脸的人不再仅限于最玛等传统村寨头人。各种皇家开发项目及诸多国际合作开发项目在山区开展。替代种植的成功也使得当地人加强了与市场的联系。曾经充满活力的联系阿卡社会各个方面的集体认同已风光不再,阿卡人传统的集体

身份开始失去原有的生机与活力。^①

从信仰宗教的角度看,多昌村的阿卡人裂变为基督教阿卡(但又分别在四个不同国家背景的教堂礼拜)、天主教阿卡和信奉传统宗教的阿卡六个部分。信奉传统宗教的阿卡人也根据他们的移民来源地及家族的不同而裂变为占兰阿卡和南么阿卡两个部分。22户占兰阿卡已经不再举行耶苦扎节日活动,当然也不会来参加南么阿卡的耶苦扎节日活动。阿卡人事实上分为了七个部分。^②南么阿卡人通过诸如耶苦扎之类的节日在努力维持阿卡人的传统,这也是他们抵制基督教传教的一种方式。村民的凝聚力需要有反复上演的仪式的支撑。但是,除了那些外来宗教有大量的外部力量的支持,在物质上给予村民许多帮助,从而使越来越多的阿卡人难以抵御强大的诱惑力而逐渐放弃传统信仰外,市场导向型的咖啡经济的发展也使得传统的村社结构受到威胁,个人或者说家户在市场上的成功与村寨没有直接的关系,人与人之间的经济利益关系变得更加重要,整合村寨内部关系的传统仪式要想改变颓势已是十分困难,这也是秋千架下的耶苦扎仪式虽然得以延续但却越来越冷清的原因所在。

由于迁徙、上学、进城务工、经商等多种原因,没有改信基督教的年青一代已不再像前辈那样按传统的轨迹生活,因而也就对传统知识很是陌生。一些南么阿卡人希望用文字记录下他们的各种传统文化,尤其是那些祭祀活动的内容,以便大家都能按照新编的书来行事,就像信奉基督教的那些人有书(阿卡文《圣经》)可循一样。但是村民们基本不懂阿卡文,于是便有人找到致力于阿卡文字推广和传统文化传承工作的清莱省阿卡协会、湄公河阿卡网络及泰国北部山地民族发展协会等民间组织,希望他们能够帮助记录阿卡文化习俗。对于那些正在努力激起山地阿卡人族群认同的文化精英来说,这简直就是一个再好不过的机会,于是慨然应允。这些组织找到了也很想在泰北地区施加影响的美国驻清迈领事馆。领事馆很快便同意以基金项目的形式进行资助。最后,项目启动仪式也定在了多昌村耶苦扎这一天。

这天晚上,村长以及村里阿卡人中有影响力的人和来自清迈的民间组织的负责人,就在我们住的前任村长的家中认真讨论了项目启动仪式中的各种事项。村长发言的内容是这次会议最为重要的议题。村长讲话中不能少了对美国驻清迈领事馆的官员以及县里、乡里的主要官员、主要来宾等的感谢。村长的讲话还被要求包括村里的咖啡经济发展情况,强调傈僳族、汉族、阿卡人三个民族是团结友爱、和睦相处的内容。这显然是符合国家的期待的。会议特别强调的是,在介绍村里的基本情况的时候不能提及多昌村阿卡人的迁徙历史,尤其不能说来到这里只有短短的30年时间,这会危及到全村阿卡人的泰国公民的身份。但是,这些不断强调阿卡传统文化重要性的人,没有一个提到第二天搭建秋千以及荡秋千的事情,而这本来是耶苦扎节日中最为核心的仪式内容。

就在最玛和那二十来个老人在秋千架下进行祭祀的时候,出村两公里处的咖啡厂那边上万平方米的多昌咖啡厂的广场(主要用途是晾晒咖啡)已经是人山人海了。上千的阿卡人并非都是来自信仰传统宗教的那部分阿卡人,信基督教和天主教的人也来了一些,还有许多阿卡人是从其他地方赶来的。这个场面完全可以用彩旗招展(泰国国旗、美国国旗)、锣鼓喧天、人山人海来形容。广场的周边,上百面的国旗在风中猎猎作响。一些泰国军人在公路边警戒着。广场上近200名身着盛装的阿卡人分列成两行,男女各一行,每人手拿一根长约1.2米的竹筒,有节奏地在地上敲击着,雄浑的声音在大山中飘荡开去。特别引人注目的是阿卡妇女头上和胸前闪闪发光的银饰。

显然,村里的最玛并不是这一天的主角,在欢呼声中到来的下面这些人才是:美国驻清迈总领事馆总领事及两名文化官员;一名中国西双版纳的哈尼族阿卡人,他是作为项目的总负责人出席的;缅甸达奇力地区的一位退役军官;老挝万象一所医学院的一名大学生;清莱省阿卡协会主要成员;湄公河阿卡网络主要成员;泰国北部山地民族发展协会主要成员。此外,还有泰国清莱省湄岁县县长、清

① See Tooker, Deborah E. Modular modern: Shifting Forms of Collective Identity among the Akha of Northern Thailand. *Anthropological Quarterly*. vol. 77, no. 2, Spring 2004, pp. 243 ~ 288.

② 参见马骅、张雨龙《对泰国北部山区一次村民选举的人类学考察》,载《广西民族大学学报》2011年第6期。

莱省湄岁县万伟乡乡长等一千官员。

与最玛不同,广场上的阿卡人大都穿着传统的阿卡服装,来宾中的阿卡人的服装则堪称华丽。启动仪式的主持人来自阿卡协会。男主持人先用泰语主持,女主持人再翻译成阿卡语。介绍完嘉宾后,村里的四位多昌村老人按照阿卡人的习俗为嘉宾们拴线祝福。之后,又由泰、中、缅、老四国的阿卡人为几位美国领事馆的官员以及湄岁县县长赠送礼物。礼物是阿卡妇女手工缝制的花挎包,由清莱阿卡协会提供。他们还特别赠送了一件阿卡服装给总领事。接着,四位老人为四国阿卡人代表依次赠送礼物。之后,赠送挎包给乡长等人。

接下来主要是传统歌舞混搭着流行歌舞的表演。特别引人注目的是一位来自其他地方的曾代表泰国参加过国际马拉松比赛的运动员专门表演的踩高跷。午餐就在咖啡广场上进行。之后,项目总负责人开始用阿卡语发言,介绍项目的缘起、申请过程、主要内容、项目意义及对美国领事馆的感谢。他的话被翻译成泰语。接着,美国驻清迈总领事馆领事用流利的泰语表达了美国对泰国北部山地民族文化发展的重视,介绍了资助政策等。她的话被翻译成阿卡语。然后她把项目基金支票交给项目总负责人。

在热烈的掌声之后,多昌村的村长上台讲话。村长用泰语感谢了来宾,介绍多昌村的基本情况,强调多昌人在皇室开发项目实施及国家的关怀下取得了了不起的成绩,并表示将坚决支持这个项目。他的话没有再被翻译成阿卡语。村长的讲话得到的掌声是稀拉的,村民们中的绝大多数听不懂泰语,他们觉得村长还是应该讲阿卡语,他们好懂。也许他们没有意识到,这些话主要是讲给政府官员及美国客人听的。接着是湄岁县县长代表当地政府致辞,县长表达了对这次活动的支持,也表示希望以后这样的活动能够更多一些,山地民族的文化应得到更好的保护与发展,山地民族的生活状况、文化发展、经济发展都应受到政府、国家、社会各界更多的关注。最后,项目资助方、项目实施方就关于这个项目的一些问题召开现场记者招待会。

各种议程结束之后,几十辆停在广场边的皮卡车拉着嘉宾和村民浩浩荡荡地返回村里。此刻,秋千场才真正热闹了起来,几百人围在秋千旁,观看美国领事馆的官员荡秋千。尽管这些外国人也只是象征性地荡了几下,但他们在秋千上有些笨拙的身影还是充分地表达了他们对阿卡人传统文化的尊重与喜爱。

最玛没有出现,好像也没有人认为有必要让他出场。具有神圣性的耶苦扎荡秋千变成了游戏活动。很快,荡秋千活动结束,嘉宾们离开村子返回清迈。远方来的客人都走了,村寨一下子又平静了下来。秋千架下也只剩下一些小孩子在玩耍。当然,孩子们荡秋千的时间也不长,吃过晚饭,他们还要去汉语学校上课。那个同样还是孩子的最玛一直没有出现,在这个热闹的场合中,主角真的不是他。四天后的傍晚,小最玛(最玛的助手)叫上一个年轻人,悄无声息地收起了秋千绳。这个传统与现代混搭的耶苦扎节日到此结束。

四、清冷与热闹,村民与国民

2010年,多昌村举行的耶苦扎节似乎是两个。一个是有最玛在场的,很冷清;一个是没有最玛在场的,却很热闹。但也可以说这是一个传统与现代混搭或者说是变形的节日活动。混搭、变形本身也正是现实生活新的要求或者说新的压力的呈现。

在国家化进程中,作为阿卡人村寨代表的最玛已经不再能决定谁能获得合法的村民身份的资格。现在,某人能否到村寨定居,从根本上来讲取决于政府是否给予了合法的身份证,即是否拥有泰国国民身份是至关重要的;婚姻的成立与否不再由最玛来判定;新出生的人的身份是否合法由政府部门来决定;双胞胎不能再被视为不洁,更不能按传统习俗处死,生双胞胎的父母也不能被赶出村寨,等等。国家的存在使得一切与现行国家法律相违背的事情都是非法的。由最玛主持的原本诸多的具有区隔村内人和村外人作用的仪式已经完全没有有了这类功能。这些都使得最玛以控制权威性资源来管理村寨的权力和义务的空间被不断压缩。此外,咖啡生产已经成为多昌村最为主要的生产活动,与传统的农耕节令有关的节日活动已不再具有多少安排生产及表达传统文化意义的作用。在现在受到现代各种力量

冲击下的阿卡人社会中,最玛所掌管的宗教信仰更加丧失其作用也就不足为怪了。

在一个较长的时间内,泰国政府并没有对北部山区实行有效的管理。自二战结束后,山地居民方始受到各方关注。由于长期以来泰国在国民的国家认同及文化政策、社会管理等方面一直存在向西方靠拢,以西方的标准为标准的倾向。从总体上讲,政府一直存在对山地少数民族进行排斥的问题。^①1964年的“森林保护行动”彻底褫夺了山地居民对森林资源的所有权,政府多年来对森林的控制力达到了前所未有的程度。动乱、鸦片、轮歇农业是政府成功建构起来的问题概念。20世纪60年代的苗民起义更加深了政府对山地民族的不信任感,过去种植鸦片的经历给人的刻板印象也不容易在短时期内消除。^②除生态人类学家外,轮歇地在很多人眼里是与破坏森林相联系的。由于这些偏见,甚至“种咖啡危害森林”还是低地一些人指责山地民族的说法。尽管在20世纪80年代不断加大的毒品替代种植计划取得了很大的成就,如多昌村已经成为远近闻名的咖啡生产基地,村民因咖啡摆脱了毒品种植以及贫困。但是,他们无论谁都没有土地证,不像低地泰人那样已取得土地证。咖啡带来的土地增值既使村民高兴,也使村民担心:一旦这些土地被国家看中而收回,他们将毫无办法。将划定为国家森林公园内的居民迁出的事情不是没有。因此,获得完全意义的国民身份显然比那个村寨的村民身份重要得多。

在阿卡人的文化精英眼中,树立正面形象,在争取外界支持的情况下逐渐争取国家对他们进一步的认可并最终获得完全的公民权利是山地族群所必须解决的问题。此刻,不是某人能否获得阿卡村的村民身份,而是作为一个族群的阿卡人能否获得与主体民族泰族人同样的公民权利的问题变得更为重要。争取到西方大国的美国来肯定阿卡人传统文化的价值所具有的意义是再明显不过的。美国则为了在民间也能够施加其影响,也在利用这些传统节日而在乡间登场。在一个偏远山村里飘扬着的美国国旗似乎也就是这种影响的表征。美国领事馆人员的到来也促成了当地县长、乡长等官员的到场。为了取得身份证,必须改用泰族人的名字是山地民众不得不接受的现实。然而,在耶苦扎节日中,当地政府的官员却承认了多元文化的重要意义。在全球化时代,文化多样性至少是在道义上取得了大多数人的肯定的。阿卡人在多昌村咖啡广场上所不断强调的就是文化多样性对于世界的意义,从而强调自身传统文化的价值。如金利卡所说,文化多样性可能产生于原先自治的和领土集中的文化被并入了更大的社会,他们希望自己作为不同的社会与多数群体文化并列,并且要求各种形式的自治或自我管理;文化多样性还可能产生于个人和家庭移民。这些人往往希望并入更大的社会,并希望被完全接受为该社会的成员,希望主流社会更好地接受文化差别。^③实际情况会更加复杂,对某一个特定的族群或民族来说,两种情况可能同时存在。就多昌村阿卡人而言,他们追求的文化多样性应当属于第二种范式。从整个泰北山地民族或者整个阿卡人族群来说,在有着明确边境线的现代民族国家之前,他们原本就在这些边陲地区迁徙、生活。他们追求的就完全可能是第一种范式的文化多样性。

来自中、老、缅三个国家的阿卡人的国籍被组织者所特别强调,这也是为了表明这项工作将在这些国家开展,因而也是国际性的。选取华丽盛装的老人而不是年少且衣冠不整的最玛登上舞台为来宾们祝福,就是要暗示到场的所有观众,他们的文化是古老的,也是优雅的。泰语和阿卡语的搭配也十分明显地表达着他们对国家与族群理想关系的理解,甚至可以看作是国家认同与族群认同应该并且也是能够和谐并存的直白表达。代表村民的村长是用泰语发言的,且不再翻译成阿卡语,这无疑也是山地族群早已是合格的公民的象征性表达。

① See Reynolds, Craig J. ed. *National Identity and Its Defenders: Thailand Today*. Silkwarm Books, Chiang Mai, Thailand, 2002.

② See Buergin, Reiner. ed. "Hill Tribes" and Forests: Minority policies and Resource Conflicts in Thailand. SEFUT Working Paper, No. 7. 2000.

③ 参见[加]威尔·金利卡《多元文化的公民身份——一种自由主义的少数群体权利理论》,马莉、张昌耀译,中央民族大学出版社2009年版,第13~14页。

五、作为路径的族群

维持村内秩序的耶苦扎变得冷清所表明的是传统节日村寨性整合作用的弱化,那个更主要体现族群文化的、尽可能将外部人拉入社区的耶苦扎则由于是阿卡人向国家争取更多权利而进行身份建构的资本而热闹的。在后面这样一个文化符号建构过程中,最为重要的发讯者已经从原来的村寨头人最玛转换成了阿卡族群,收讯者也不再限于最玛管理下的村民,而是阿卡这个族群自身以及官员、外国人等。

多昌村的这一个耶苦扎节日活动就是一场族群文化的表演。这场为争取国民身份权利而进行的表演是有意义的。在社会生活中,人们如果没有获得贯彻自己意志的权力的话,人们在相应的社会关系中应该得到价值回报的权利也就无从保证。通过表演来体现权力的情况并非就只存在于19世纪的巴厘剧场国家。“表演”和“剧场”对于任何地方的权力博弈都是重要的。^①也许果真如巴兰德尔所说的,“权力只存在于‘舞台’之上”^②。没有“舞台”就没有表演的可能。虽然,无论在这个借助耶苦扎节日和“传统文化实录”启动仪式的舞台而进行的表演有多好,也不可能迅速为山地阿卡人争取到他们所希望的权力,但这些“表演”至少是对自身权力诉求的一种表达,是漫长的争取权力之路的一小步。没有这样的努力,他们就很难最终获得实现其利益的权利。族群性表达是完成阿卡村民向完全意义上的国民转身的重要路径。

泰国政府对待北部山区不同的族群的政策是有差异的。那些较早到达这一地区的苗族、瑶族、傈僳族等族群的人是更容易获得泰国公民身份的,尽管他们也还在争取一些公民权利。到达这一地区较晚的汉人要获得合法的泰国公民身份则困难得多。除了那些曾经帮助泰国政府平定一些内乱的国民党残余部队的那些汉人因其“功劳”得到政府的奖掖而在20世纪90年代获得了合法身份以外,其他的汉人往往要到苗族、瑶族或傈僳族里面“找亲戚关系”,然后把自己说成是这些族群中的一员,从而能够较方便地获得公民身份。无论是真有亲戚关系,还是通过给钱的方式来“找亲戚关系”,都表明族群身份与国民身份之间是有着重要联系的。某一族群得到政府的认可就意味着该族群的个人有了获得政府承认的重要前提。尽管有汉人觉得应该“坐不改姓行不改名”,不能忘了祖宗,但也有人因为形势比人强而遗憾自己竟不是别的族群的人。

因为没有详细的历史记录,人们只能模糊地说阿卡人来到泰国境内已超过百年。作为群体,阿卡人到达这一地区不算很早,但应该比汉人群体早,至少在当地人的心目中是这么认为的。更为关键的,是泰国政府不担心这些主要来自缅甸且在缅甸也只是少数民族的人的到来会是某种势力的渗透,因而,对这个族群合法性的承认要明显高于对汉人群体的承认,但不高于对苗、瑶、傈僳等族群的承认。事实上,泰国境内约8万的阿卡人并非是某一时刻同时到来的,甚至现在也还陆续地有人进入。因而,强调整个阿卡族群的合法性既能为整个族群争取完全意义上的公民权利的好处,也对于那些仍然没有获得公民证的阿卡人在未来得到国家的承认铺下了一定的基础。

有了外国的基金支持,完成阿卡传统文化实录工作是没有太大问题的,问题只在于这些最终出版的成果会在阿卡人的现实生活中真正起到恢复传统的作用。很难让人相信要接受泰国国民教育,要学习泰国语、学习英语以及为了将来能够和中国人做生意或者到中资企业工作而要利用晚上的时间学习汉语的年青一代的阿卡人真的还有多少时间和精力去学习阿卡文字。实际上,没有稳定的、持续不断的来自国家的制度性支持,依靠一些民间组织或国际组织的项目支持,要想使这些现代创制的拉丁字母文字普及是十分困难的。借助耶苦扎节日来启动阿卡传统文化实录项目的意义很可能就只是表明阿卡人在为保留族群记忆而进行了努力。“拥有记忆是一个拥有权利问题”^③,而不与现实的生存发展相

① [美] 克利福德·格尔兹:《尼加拉:十九世纪巴厘剧场国家》,赵炳祥译,上海人民出版社1999年版。

② 转引自[美] 迈克尔·赫兹菲尔德《什么是人类常识》,刘珩等译,华夏出版社2005年版,第143页。

③ Jacob J., Cattell, Maria G. eds. Natzmer, Cheryl Remembering and Forgetting: Creative Expression and Reconciliation in Post-Pinochet Chile. In Social Memory and History Climo. AltaMira Press, 2002, p. 161.

关的权利也就不再是权利。此次耶苦扎混搭了现代的诸多内容并不值得奇怪,因为文化从来都是处于流变当中的。就以举办耶苦扎仪式的时间来说,由于鸦片的播种和收获季节与传统的旱稻种植时间是存在差异的,为了适应鸦片生产的时令,耶苦扎节被安排提前了一段时间,且也有理由。^①真正值得注意的是,原本以村寨生活为基础的各种文化事项越来越多地受到整个族群身份问题解决的需要而发生的变化。

就多昌村而言,绝大部分村民并不担心他们的国民身份问题,他们获得合法身份也近十年了。在一本宣传“多昌咖啡”品牌的小册子里就有“阿卡人来到这个村30年”的明确说法。^②这本小册子在清迈等地售卖“多昌咖啡”的商店里摆了很多,随手可以拿到。多昌村民并不刻意隐瞒这个事实。他们相信,国家已经发给他们身份证了,他们就是泰国人了。阿卡人的文化精英则反复告诫他们,一旦政府想把他们的土地收回的时候是可以不承认他们的公民权利的,因为确实有许多人是通过包括行贿等不合法的方式获得身份证的。这些告诫其实更主要地是为了激发村民对作为一个族群在泰国的地位的关心。

巴特有关巴坦人的民族志使我们明白了政治组织的制度化形式不是政治活动的前提条件而是该活动的结果。^③利奇有关缅甸高地政治制度的研究迫使我们重新考虑族性,并将其想象为社群中社会政治关系的一个函数,因此是相对的而非绝对的、固定的或单一的。^④阿卡人的族性以及阿卡人社会结构的裂变、政治组织结构的变迁以及文化表现形式的改变等也都需要在一种“生成性”的理论视域中加以理解。在国家存在的背景下,阿卡人村寨内部与外部、族群内部与外部的各种复杂的变量关系中,起主导作用的是国家与村民的关系问题。

村内族群之间的竞争关系使南么阿卡人必然要在坚持耶苦扎等节日活动中加强群体内部认同的力量,同时又在面对改信其他宗教的阿卡人群体时具有不忘祖先不忘本的道德优势。而这种将仪式化的宗教活动转化为政治权力博弈的族群性的仪式化表现则是面对无比强大的国家化进程的必然结果。

泰北山区的村寨内到处都可以见到作为国家符号的皇室成员的画像和国旗。在耶苦扎这一古老的阿卡人仪式当中,众多国旗的出现就是一种主动拉国家在场的手段,国旗与秋千架的并置再清晰不过地表征了举行耶苦扎的阿卡人族群是属于这面国旗代表的国家中的一个群体。因而,也隐喻了泰国境内的所有阿卡人都理应是合法的国民。代表国家参加过马拉松比赛的阿卡人运动员在高跷上的高调出场,甚至泰国地方官员和国家机器象征的军人的到场都是族群仪式活动中国家在场的表现。多昌村的这个耶苦扎仪式活动不同于中国许多地方的国家主动对民间仪式进行征用的情况^⑤,这里是民间仪式对国家在场的“攫取”,或者说是主动去通过民间仪式来搭建仪式拥有者的族群与国家的关系。之所以发生这样的情况,则是由于民间仪式拥有者的国民身份不够完整和清晰。

耶苦扎活动通过族群路径,将传统文化转化为了面对国家进行身份建构的资本和进行权力博弈的手段。这也就是为什么那些也经历过因为没有合法身份而在诸如售卖咖啡等与低地其他人群进行交往时蒙受欺骗和威胁等不公正待遇的改信新的宗教的人,对于作为集体形象的阿卡文化得以展示也是欣然的。他们也将是这种争取公民权利的传统展示文化的获益者。那些不会出现在冷清的秋千场边的信教的阿卡人也就自然会在广场上的热闹的耶苦扎中的。他们虽已放弃传统宗教,但他们却没有放弃已经建构为族群符号的秋千架标志。

① Tooker, Deborah E. Inside and Outside: Schematic Replication at the Level of Village, Household and Person among the Akha of Northern Thailand Ph. D. dissertation. Harvard University Cambridge, Massachusetts, 1988, p. 321.

② See Ong-art Ritpreecha. Coffee Doi Chaang: The struggle for human dignity of hill tribes and pride of world class speciality coffee in Thailand. Printed in Thailand. p. 49.

③ [美] 费雷德里克·巴特:《斯瓦特巴坦人的政治过程:一个社会人类学研究的范例》,黄建生译,上海人民出版社2005年版。

④ [英] 埃德蒙·利奇:《缅甸高地诸政治体系:对克钦社会结构的一项研究》,杨春宇等译,商务印书馆2010年版。

⑤ 高丙中:《民间的仪式与国家的在场》,载《北京大学学报》(哲学社会科学版)2001年第1期。

泰国的国家节日体系是包含传统性及现代性的节日^①，但这些节日基本上都不与山地族群如阿卡人的文化有真正的关系。这些节日在山地人的生活中也几乎是不存在的。同时，阿卡等族群的历史与文化在国家搭设的节日舞台上也还没有获得上演的机会。但是，如果阿卡人群体的文化被国家承认，也就会使国家的文化多样性得到增加，从而使泰国民主国家的形象在国际上有可能更好地彰显，国家内的族群文化进入国家的舞台也会使国家统治境内各族群的合法性得到加强。充分利用这一点来使传统文化转化为可以用作争取山地民族的国民身份的资本就是这场传统与现代混搭的耶苦扎节日表演的意义所在。族群存在的合法性已经成了少数族群中的人们由村民获得国民身份的一条重要路径。将村寨性存在的文化转化为族群性表达的文化表演是泰北阿卡人传统文化发展的趋势，这种表演已经上演过了，以后还会继续上演。

^① 龚浩群：《信徒与公民：泰国曲乡的政治民族志》，北京大学出版社 2009 年版，第 172 ~ 174 页。

中国与东盟各国间跨境民族之由来与现状

崔海洋 张琳杰*

摘要: 中国与许多东盟国家有着漫长的陆路国境线, 由于近一个世纪以来中国与东盟各国国家政体与国际关系的变化, 形成了许多跨境民族这一特殊群体。跨境民族的问题在中国与东盟相关国家间的关系中扮演着越来越重要的角色。探讨跨境民族的历史由来与现状的认识, 对处理好跨境民族问题, 对边境的稳定和发展具有重要意义。

关键词: 跨境民族; 东盟各国; 国际关系

中国与东盟十国中有的由陆路边界相连, 有的是临海边界相连, 跨境而居的民族众多, 近半个世纪以来, 由于中国与东盟各国的国家政体和国际关系都发生了十分明显的变化, 其中不少变迁又直接导致了跨境民族的社会待遇、经济地位随之而变化, 以至于在不同的历史时期跨境民族对中国与东盟各国的关系经常扮演着不同的角色。为此, 系统地讨论中国与东盟各国跨境民族的由来及现状对认识中国与东盟关系就显得十分必要了。

所谓跨境民族就是指地域相邻, 属世居或规模迁徙形成, 一般在边界线两侧或附近地区, 在族源、语言、文化特征等方面有相同或相近的认同感, 而在国家归属上却有着完全不同的政治认同要求, 被现有政治地理(领土)边界线所分割。分属于不同国家政治实体的同一文化民族或族群。^① 由于这样的民族在文化上同属一个民族, 但在国籍上却分属于两个或两个以上的国家, 因而在政治待遇、经济地位方面又会呈现出有区别的状况, 成为国际关系中的特殊人群。相关国家处理好跨境民族的关系不仅影响到本国社会安定发展还会关联到与邻国的和睦友好关系。因而, 在政治人类学中将跨境民族作为独立的问题加以研究。

一、中印半岛的地理背景与人文背景

中印半岛是在亚洲南东三大半岛中靠东的一个半岛。该半岛与中国的青藏高原和云贵高原山水相连, 自然地理与生态地理相同程度较高因而生息在边境地带的民族相互之间的关系也极为密切。但这些民族的分布既是适应于生态环境的后果也是社会历史发展的结果。这些民族在今天成为跨境民族则与中国和东盟相邻国家国界的划定直接关联。值得一提的是, 中国与东盟相关国家之间边界并非一次划定, 而是经过了多次调整, 每一次调整都会牵动一些民族成为相关国家之间的跨境民族。随着时间的推移, 国家之间的边界还有可能出现新的变化, 并因此而导致新的跨境民族的产生。在分析这一过程时, 需要牢记的文化人类学观点在于每一个民族的分布区是文化适应与历史发展的复合产物, 它具有较高的稳定性。但两个国家之间的边界划定与调整边化的速度和频率就要快得多。因此, 跨境民族并不是一个纯粹的文化概念而是一个国际政治概念。

当前, 中国与东盟中的缅甸、老挝、越南之间由陆路边界跨境而居的民族有 30 多个, 经文化人类学家的研究, 大致可以区分为三大类型, 即藏汉系统民族、马来系统民族和马来南岛系统民族。属

* 崔海洋, 贵州大学民族学教授, 中国科学院地理所博士后; 张琳杰, 中国西部发展能力研究中心 2011 级硕士研究生。

① 李树燕:《国家建构与跨境民族国家认同——基于云南跨境民族的实证研究》, 载《理论月刊》2011 年第 6 期。

于藏汉系统的民族均是出自古代分布在中国西北部的氐羌族群,通过历史相关资料显示,新石器时期,氐羌族分布区域中,其西南部包括了现在云南省的西北部;新石器时期后期,羌人就已经出现在了缅甸的东北地区。公元前4世纪以后,今青海东部的一些氐部落开始南下,汉代见于《史记》记载,活动在今滇西一带的“昆明”和“僇”,就是南迁羌人部落的一部分。^①南迁羌人与当地土著羌人逐渐融合,成为近代藏缅语族各民族的先民。以后羌人及其后裔,又向云南的南部与东部进一步扩散,并进入贵州和广西。^②其中包括克钦人、掸人、泰人、苗人、哈尼人、克木人(克木人是主要分布于老挝、泰国、越南等地的民族,中国境内的克木人2009年已被识别为布朗族)等。属于南岛系统的民族有孟人、高棉人、德昂人、卡洋人等。中国学者认为,孟人和高棉人最初居住在中国的西南部,即今云南省南部与中南半岛相邻的地区。^③之后,孟人和高棉人开始南移,孟人就在现在的缅甸和泰国建立国家,而高棉则在现在的柬埔寨和越南的南部建立自己的国家。之后居住在缅甸的孟人大部分降服于缅族,现在泰国地区的孟人被泰族征服。因此,居于这两个地方的孟人被各自的征服者同化。另外,没有进行迁徙的就一直居住在云南的南部、缅甸、老挝、泰国、越南北部的孟人同高棉人,则长期保留自己的特点,演变为今天的佤族、布朗族、德昂族与克木人。^④这些民族定居于边境的时间由来已久,据汉文《史记》记载,掸人和泰人定居在澜沧江中游已有近20个世纪,克钦人定居于三江并流的丛林地带至少延续13个世纪,中国和外国典籍记载苗族、瑶族定居于中国与越南、老挝边境地带至少延续了5个世纪以上。这些民族定居于现有的生息地绝非偶然,克木人分布在山地丛林,原因在于他们需要利用这样的丛林进行刀耕火种以为生。而泰人定居在伊洛瓦底江和澜沧江中游是因为这样的地带适合种植稻米,而稻米是他们生活的必需品。总之,各个民族现有的分布区域是以他们的生存方式和生活习惯直接关联的。

这些民族现有的分布区,同时也是社会历史发展的结果,比如今天泰国的清迈、老挝的掸邦和中国的西双版纳,在历史上泰国和缅甸为了领土之争,围绕清迈王国领土的归属发生了不幸的战争。战后泰国控制了清迈、缅甸占有了掸邦、西双版纳也就是车里和老挝则变成了中国治下的土司。1895年,法国军队占领了西贡。此后,又经过一系列单独对越南发动的战争,占领了越南南部地区,并最终于1883年迫使越南统治者签订条约,越南从此完全沦为法国的殖民地。^⑤这就导致了古代清迈的居民变成了跨入四个国家分布的跨境民族。这个实例表明探讨跨境民族的社会历史发展进程对研究现在的跨境民族非常重要。总而言之,中国与东盟各国间的跨境民族和各分布地的形成原因极为复杂,而他们稳定居住在现有地区的各族经历的时间有长有短,最少的也有了3~5年之久,至于他们有时成为跨境民族则和中国与相关国家的边界划定直接关联。

二、近5个世纪以来的中国与中印半岛

16世纪,中国正处于明朝,当时的中印半岛国家众多,缅甸、泰国、越南、占城等。这些国家中有的与中国保持着朝贡关系,如越南;有的在当时还属于中国的领土,如老挝;有的国家则归顺于中国;有的国王受中国的诰封,如缅甸。17世纪后,中国发生了改朝换代,清朝取代了明朝,而明朝的残余势力则较长时间活跃于中印半岛之间,与清朝政府发生了长期的战乱。直到18世纪初,清朝政府才最终稳定了中印半岛各国间的关系。其中,越南继续与中国保持朝贡关系,老挝则继续作为中国治下的土司而存在。缅甸、泰国和高棉的国王则接受中国清廷的诰封,但中印半岛各国王在接受

① 方铁:《云南跨境民族的分布、来源及其特点》,载《广西民族大学学报》(哲学社会科学版)2007年第5期。

② [俄]明茨洛夫:《秘而不宣的使命》,马曼丽译,商务印书馆1982年版。

③ 苗普生、田卫疆:《新疆史纲》,新疆人民出版社2004年版。

④ 方铁:《云南跨境民族的分布、来源及其特点》,载《广西民族大学学报》(哲学社会科学版)2007年第5期。

⑤ 何平:《中国西南与东南亚跨境民族的形成及其族群认同》,载《广西民族研究》(哲学社会科学版)2009年第3期。

中国诹封的这段时间的边界都发生了重大的变迁,越南在灭掉了占城后将领土扩展到了湄公河下游,缅甸和泰国则瓜分了原清迈王国的领土。但中国与缅甸之间存在着大片的各独立部落区,这一地区生息着多个少数民族,他们有的与中国关系密切,有的则自立为王,有的同时交好中国、缅甸、泰国。老挝由于是中国治下的土司,因而边境相对稳定。

而要指出的是,到1884年中法战争前为止,中国与中印半岛各国之间,并未划定过双方都接受的正式边界。跨境而居的各少数民族实质上享受多重国籍待遇,而这样的待遇经常发生变动。个人在选择国籍待遇上有很大的自由度和随机性,各民族之间的人口迁徙在当时并不被看成是越境行为。因而,在这一段时间内讨论跨境迁徙的历史事实具有一定的难度,需要慎重对待。

这里讨论3个争议较大的跨境民族问题:

其一,苗族移民东南亚的时间考定。关于这个问题外国学者和中国学者的意见存在较大的分歧。一些外国学者认为,苗族进入老挝和泰国北部最多不过2个世纪,他们于19世纪初进入老挝再迁入越南境内,法国学者恩保羊调查后认为,中南半岛的苗族,大部分是18世纪和19世纪从中国去的。^①根据越南学者琳心的研究认为,苗族迁入越南经过三个时期:第一个时期是17世纪到18世纪,这些苗民主要定居在越南河江省的同文县境内,以陆、江等姓氏的居多。^②第二次迁徙是在1796年到1820年间。最大的一次迁徙是在太平天国起义失败以后,这次迁徙持续了六七代人,也是历史上苗族迁入越南人数最多的一个时期。迁入的苗族有的来自贵州,有的来自云南和广西。^③老挝、泰国外交部门对此进行过磋商,老挝方面认为这些人不可能是从老挝迁去的,而是从缅甸和泰国北部迁去的。估计还有2万老挝苗族等待着越过老泰边境进入泰国。^④但中国有的学者认为苗族进入上述地区时间应当更早。理由是1804年以前越南与中国之间的边界尚未划定,苗族又被认定为一个国际移动性很大的民族,既然老挝在被占领之前就已经有苗族人生息,已成为老松人(意思为山里人),还有少部分缅甸苗族,原居老挝会晒地区,以后则沿着泰老边界南迁,渐次移入泰国的帕府、开诺山区。^⑤那么就没有理由认定他们是19世纪初才进入老挝的。

中国学者秦钦峙认为苗族迁入越南分为四个时期:第一次是17世纪中期清朝的顺治年间,这一时期有尤、项、李、杨四个苗族宗族的两千余众,为躲避战乱,由贵州、四川、广西、云南迁到中越边境越南一侧的山区。第二次是18世纪中后叶的嘉靖年间,这一时期主要是贵州的苗族迁入越南北部。第三次是19世纪后期,由贵州、四川、广西、云南各地的苗族分批迁入越南。最后一次是鸦片战争后不久,这一时期有万人以上的苗族民众,从中国贵州、四川、广西、云南的广大地区,多批次、长时间地迁入越南北部广大地区,这也是苗族历史上规模最大的一次向东南亚中南半岛地区的迁徙。^⑥事实上隔着南溪河在中国境内今天生息的苗族,据他们自己追忆和前辈学者们的著作与调查资料证明,他们居住在南溪河北岸,至今已经历了4个世纪,仅一河之隔的老挝境内苗族去老挝定居的时间应比这些学者的估计长得多。

其二,关于壮族的跨境分布问题。公元10世纪末,居住在今天越南境内的一个壮族领袖依智高归顺于当时的越南,为抗击交趾侵扰,保护边民安危,依智高向宋王朝要求内附。但宋王朝为应付北方与辽、金、西夏的战争,不顾南方边境安全,不但拒绝智高内附,还派兵监视。^⑦于是依智高举兵反宋,建立了大南国,其领土包括今天的越南北部和中国境内的广西、广东两省区。大南国存在的时间虽

① 已布可夫:《我在西西伯利亚服务的回忆》,商务印书馆1973年版。

② 何平:《苗族向东南亚迁徙简述》,载《贵州民族研究》2005年第1期,第137~141页。

③ [越]琳心:《苗族的迁徙史及其族称》,赵建国译,载《东南亚》1984年第3期。

④ 黄兴球:《老挝、泰国跨境民族形成模式及跨境特征》,载《广西民族大学学报》(哲学社会科学版)2008年第2期。

⑤ 秦钦峙、赵维扬:《中南半岛民族》,云南人民出版社1989年版。

⑥ 秦钦峙、赵维扬:《中南半岛民族》,云南人民出版社1989年版。

⑦ 依鼎升:《依智高是壮民族英雄——与万揆一先生商榷》,载《广西民族研究》2002年第3期,第115~120页。