

学术随笔

初入“藏彝走廊”记

● 王铭铭

[文章编号] 1001—5558 (2007) 04—0064—20

[中图分类号] C95 [文献标识码] A

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。

宋人邵稽仲之《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，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”帽子还没有摘掉的费孝通先生，得到一次机会，在全国政协民族组作一次题为《关于我国民族的识别问题》的发言。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、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（即今日学者所谓的“族群性”）方面存在着值得关注的学术认识问题。（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》，卷7，群言出版社，1999年版，页198~222。）

谁是“平武藏人”？

翻开清道光版《龙安府志》，在卷之二《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。地图之后列有一幅平武县图，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。地图在城墙外面，在山脉的图像边上标出“火溪沟番地”、“白马路番地”等。（清道光版《龙安府志》，曾维益点校整理，平武县人民政府1996年印行，页14~18。）

所谓“番地”，便是包括了费先生提到的白马人在内的少数民族居住地。当时，白马人的人口有数千人，除了生活在四川平武县的那些外，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之后，当地人民被误当“赤匪”惨遭屠杀，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，于是将之识别为藏族。1964年国庆，白马少女尼苏得到毛泽东接见，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”一说，成为这支族群的族称。（上掲书，页214~215）

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，崇拜日月山川、土坡岩石，而无主神，虽部分地区有喇嘛教的渗透，但不成体系。（《费孝通文集》，卷7，页215）

费先生将白马人的族属问题与他论述民族识别的两个一般性问题——“尚未作出结论的识别问题”及“已经识别过而需要重新审定的问题”——联系起来。

费先生未曾亲自前往平武，但他的观点，显然与此前当地开始的民族识别努力有关。

1973年，平武县革命委员会提出重新识别白马人的请求，没有得到上级的明确反馈。

1978年8月5日，四川省民族事务委员会成立“四川省民委民族识别调查组”，开始调查平武白马人聚居地白马、木座二乡。

费先生的发言发表以后，从1979年7月27日到8月24日，该调查组又到松潘、南坪、文县调查。

语言学家孙宏开先生直接参与上述调查。他于1980年发表《论历史上的氏族和川甘地区的白马人——白马人族属初探》（《民族研究》，1980年第2期）一文，从语言学角度证实白马人并非藏族。白马语言的语音体系与羌、普米比较接近，不同于藏语，词汇与藏族语言同源的27%多点，72%多点是土语，语法差异点多于相同点。语言方面与藏族相同的因素，是唐代吐蕃文化东进的产物。孙先生还对当地历史传说、生产方式、婚姻（一夫一妻制）、宗教信仰（自然崇拜）、习俗礼仪、物质文化等进行考察，提出一个猜想：白马人就是历史上一支氏族的后裔，而最大的可能是古史上白马氏的后裔。

费先生也将白马人与历史上的“白马氏”紧密联系起来，推测“白马藏人”是古代氏人的后裔。

氏

迷离的“白马藏人”之说，是引我去平武的“导游”，而围绕着这一说建立起来的民族史叙述，是我游走中的发现。

白马人氏族说之外，还有藏族说、羌族说（曾维益编著《白马藏族研究文集》，四川民族研究所 2002 年印行，页 208~224）。不过，氏族说引起我更多关注，这一说让人联想起中国民族史研究上的一个脉络。

早在 1923 年，人类学前辈李济先生完成其博士论文《中国民族的形成》，提到陕甘古代的氏、羌族是中国的民族始祖，作为“同一族系的两个部族”，他们兴盛于黄河文明的起源地。（李济《中国民族的形成》，江苏教育出版社 2005 年版，页 288~289）后来，氏在民族史的研究中，一直颇受关注，如 1934 年出版的吕思勉《中国民族史》一书，在《羌族》一章中，引据《汉书》等文献，说古代氏羌生活在今之陕西、四川之间，秦汉时期，北方氏羌“盖皆服中国，同于编户”，但南方氏羌，“则同化较迟”，在今之嘉陵江流域地区。（吕思勉《中国民族史》，东方出版社 1987 年版，页 208~211）

包括白马氏在内的古代氏人，曾建立过自己的政权（有王权的政体）。

民族史学家赵卫邦在其《川北甘南氏族考略》一文中，将今之白马与《史记·西南夷列传》中说到的“氏类”之“白马”联系起来，又引用《汉书·地理志》考证了氏族的地理分布，说刚氏道（平武、江油等地，涪江上游）、甸氏道（白水所出，甘肃文县以南，汉广汉郡）、湍氏道（岷江上游，今松潘西北，汉蜀郡境内）、氏道（东汉水发源地，甘肃天水、成县一带，汉武都郡），是古代氏族居住的地方。历史上，氏族的力量起落不定。秦汉时期，氏族居住于一个广阔的地域里。魏晋南北朝时期，这个可能包容多个族群的联盟向外扩张，形成势力强大的部族，后因内部互相攻杀而力量减弱。到了唐代，氏族受羌、吐蕃等势力的挤压，逐渐衰落。（赵卫邦《川北甘南氏族考略》，《白马人族属研究文集》辑刊之二，平武县白马人族属研究会 1987 年刊行，页 17~33）

杨铭所著《氏族史》（吉林教育出版社 1991 年版）也主张，氏族是历史上的一个大民族，从先秦至南北朝，分布在今甘肃、陕西、四川等省的交界处，集中于陇南地区。魏晋南北朝时期，以氏族为主，先后建立过仇池、前秦、后凉等政权。南北朝之后，氏族渐渐融合于其他民族（特别是汉民族）中。杨铭这部系统研究氏族史的著作，从先秦到汉魏，从汉魏到西晋，从前秦与后凉到仇池诸国的建立与衰亡，再到氏族的式微，生动地呈现了一个大民族的“弱小化进程”。

关于与氏人关系至为密切的仇池国，二十多年前有李祖桓所著《仇池国志》出版（书目文献出版社 1986 年版）。编者广搜史料，论述了这个政权 333 年的历史。据该书，“仇池杨氏，恰当今天陕西省南部的汉中地区、甘肃省东南部的武都地区和四川省西北部的平武、广汉地区”（页 1~2），而川西北与甘肃武都，恰是白马人的居住地。李著还称，仇池国在古代中国正史中一直被忽略，顾祖禹认为，仇池老是向其南北政权称臣，所以不能说是“国”。（页 2）对于仇池国一直被史家忽略的原因，李氏列举几个，其中一个饶有興味，他说：“由《晋书》开始，特别是南北朝各史，由于割据分裂的关系，所记史事问题

很多，缺点不少，或见闻异词，或互相矛盾”（页2），从而使仇池政权的记载，留下大量空白和缺环。

白马人是那个曾经建立自己政权（“国”）的民族的后裔吗？

白马人如果不是那个政权的“王室”的遗民，那么，可不可以说，他们是这个“王室”的臣民？

由于白马人的史料极少，而且不像我熟悉的华东南汉人社区那样各有族谱，因此，要解答这两个问题，几乎是完全不可能的。同时，在我们这个时代，痛骂民族史研究是虚构，恐怕已是学术时尚，硬要追问一个族群与一个地区内部曾经存在过的政权之间的关系，实在只能招来谴责。20年来，海内外人类学界围绕“族群认同”问题提出种种论说，使许多人相信，包括国族（nation）在内的各种“族体”，都是共同体的想象、虚构、制造的产物。在这样一个时代，重提白马人与一个古代的大族系之间的渊源关系，易于给人一种学术守旧主义的印象。我承认，后现代主义的“想象”、“虚构”、“制造”概念，确有助于消除民族或族群问题的迷雾，使我们有能力质疑如白马人氏族说之类的时间跨度如此之大的历史猜想。然而，氏人与白马人历史之谜的引人入胜之处，不断地萦绕我心：历史上，由今日看来属于地方政权的古代王国，演变为“被识别的少数民族”的事例有不少，其中大理国便是一个重要范例。白马人是不是也与白族一样，有从“文明化”的政体主人，演变为一个“边缘化”少数民族的历史遭际？

总之，假如白马人真的是氏族后人，那么，他们便承载着一段悲壮的历史（这部历史显然是被埋没于“大历史”中了）。

所谓“藏彝走廊”

旧事之所以有价值，是因为我们带着它去旅行。

2003年8月，我去往平武寻找白马人。从北京飞到成都，从那里转乘汽车，走高速公路去绵阳，再从绵阳出发，经李白故里江油去平武。在平武，我先参观了“深山故宫”报恩寺，知晓深山里卧虎藏龙——正是建筑报恩寺的工匠，营造了北京故宫。接着，我寻找到白马人研究专家曾维益先生，与之一见如故。在他的引领下，驱车前往白马村寨，经过险峻的山路，去到白马十八寨，拜谒神山。次日，我们前去王朗自然保护区附近的村寨，拜见做了数十年白马人“形象大使”的尼苏。

在白马村寨，我脑子里流动的，除了白马人之外，还有与之紧密相关的“藏彝走廊”一词。

费先生谈到“平武藏人”，为的是说明这支族群的识别存在着值得研究的问题。行文时，费先生似要表明，他自身是因为要解决这个问题，才提出藏彝走廊这个概念。他说：

要解决 [白马人族属] 这个问题需要扩大研究面，把北自甘肃，南到西藏西南的察隅、珞渝这一带地区全面联系起来，分析研究靠近藏族地区这个走廊的历史、地理、语言并和已经陆续暴露出来的民族识别问题结合起来。这个走廊正是汉藏、彝藏接触的边界，在不同历史时期出现过政治上拉锯的局面。而正是这个走廊在历史上是被称为羌、氐、戎等名称的民族活动的地区，并且出现过大小不

等、久暂不同的地方政权。现在这个走廊东部已是汉族的聚居区，西部是藏族的聚居区。但是就是在这些藏族聚居区里发现了许多“藏人”所说的方言和现代西藏藏语不完全相同的现象。（《费孝通文集》，卷7，页215）

为追踪费先生的心路，我于1999年开始关注其“魁阁时代”（见潘乃谷与我合编之《重归“魁阁”》，社科文献出版社2006年版），意识到他提出的藏彝走廊概念对于开拓人类学区域研究的新视野具有重要价值。

费先生提出的“藏彝走廊”有其前身，1939年人类学家陶云逵提出过相近的想法，后来方国瑜、任乃强等老一辈民族学家在长期的民族地区研究中，也形成了接近的思路，西南的地域纽带，也曾引起了海外研究者的重视。（石硕《“藏彝走廊”：一个独具价值的民族区域》，石硕主编《藏彝走廊：历史与文化》，四川人民出版社2005年版，页18~19）“藏彝走廊”及其前身，都不能算是定义清晰的学术名词。与这个民族学的概念所指的地理范围重叠的，还有“六江流域”、“横断山脉”、“藏彝孔道”等自然地理与历史地理概念，（李绍明《“藏彝走廊”研究与民族走廊学说》，石硕主编《藏彝走廊：历史与文化》，页3~12）而近期参与推动西部旅行的有关专家用的“大香格里拉”概念，其形容的地区，实与藏彝走廊一致。（《中国国家地理》，2004年第7期）自然地理学、历史地理学、民族学及“流行地理学”对于同一地理区域赋予的不同解释与价值，值得我们“表征”的角度给予揭示。从近年流行的“表征”之说看，费先生的藏彝走廊之说，可以说无非是对于一个地理区域的一种形容。我深深了解，借用一种“形容”，我们须慎之又慎。然而，我还是坚信，“藏彝走廊”一词，无论是否出自“形容”，都饶有兴味。

民族学一盘棋

我们以康定为中心向东和向南大体上划出了一条走廊，一旦把这走廊中一向存在着的语言和历史上的疑难问题串联起来，就有点像下围棋，一子相联，全盘皆活。这条走廊正处在彝藏之间，沉积着许多现在还活着的历史遗留，应当是历史与语言科学的一个宝贵的园地。（《费孝通文集》，卷7，页216）

多次阅读这段文字，我感到费先生的藏彝走廊概念既属于某个“经验事实”的层次，又预示着一个民族学区域研究的新视野即将生成。

在我的理解中，费先生藏彝走廊概念隐含着几个具有丰富学术内涵的要点：

1. 地区性的民族学研究，不应将自身的视野局限于单个民族，若是那样做，便可能要重复论证单个民族的社会形态史；
2. 地区性的民族学研究，应关注历史与文化意义上的“围棋式串联”，将区域内部的流动关系（即棋活的含义）当作研究的关键；
3. 地区性的民族学研究，应实行跨学科合作，考察民族间关系的复杂性与历史积淀。

白马人的族属问题，是费先生推出“棋盘研究法”的由头。他的“藏彝走廊”，则使我联想起几年前我在《社会人类学与中国研究》（广西师大出版社2005年再版，页97~131）中评介过的美国人类学家施坚雅（G. William Skinner）的“市场空间结构”理论。费先生与施先生各自提出的理论之间恐怕还是有一定联系，他们二者都关注区域研究，主

要的差别可能是：施氏将中国局限于汉族的区系格局，而费先生则承认，中国作为一个多民族国家，作为一个“多元一体格局”（即我所谓的“天下”），在文化内涵上，远比西方汉学家眼中的中国丰富。

我主要受汉学人类学训练，对于民族问题上的“多元一体格局”体会不深。不过，比较费先生与施先生的区域理论，我能看出二者之间对于“中国”两字的不同理解。

对于一位深受西方民族国家观念影响的美国汉学家来说，“中国”无非包括汉族居住的几大区域；而于我看，对于身在中国的费先生来说，博大之天下，才是“中国”的特征。费先生比施坚雅更敏锐地看到，传统中国，长期存在王权多元与文化多元。他说：“这个走廊正是汉藏、彝藏接触的边界，在不同历史时期出现过政治上拉锯的局面。而正是这个走廊在历史上是被称为羌、氏、戎等名称的民族活动的地区，并且出现过大小不等、久暂不同的地方政权。”（《费孝通文集》，卷7，页215）

按我的理解（《西学“中国化”的历史困境》，广西师大出版社2005年版，页72~102），费先生从吴文藻先生那里继承了有关民族与国家的关系理论，将之与民族学与区域研究结合起来，提出“多元一体格局”的理论，这是藏彝走廊概念提出之后10年的事。从这个角度看，“走廊”的概念，可以说是对“多元一体格局”理论所做的经验铺垫。（费孝通《中华民族的多元一体格局》，《论人类学与文化自觉》，华夏出版社2004年版，页121~152）

费先生的论述，别有魅力。在他看来，所谓“藏彝走廊”，核心特征不是别的，而是“流动”这个词所形容的所有历史过程。

在华东南的研究中，我已感受到“流动”这个词对于区域研究的重要性。以往人类学总是以“定居”来形容乡土中国。我们不能将华东南排除在乡土中国之外，而也是在这个地带内部的众多社区中，我们发现文化的巨大流动性。（《西学“中国化”的历史困境》，页174~213）费先生的藏彝走廊，形容的恰也是“定居”与“流动”的双重组合。国内民族学将视野框定在固定化的民族，海外汉学人类学将论述焦点集中于地域化的共同体（家族或地域崇拜），从不同角度造成我们对于“多元一体格局”下流动史的漠视。

从事民族研究的人类学家，怎样才能将个别族体的力量强弱之变，与广大区域内部族群间关系联系起来？

民族地区的研究怎样才能更好地将纵深式的民族志地方性研究与空间上相对超然的历史想象力结合起来？

从东部汉人研究中提炼出来的区系结构理论，如何能与从西部少数民族研究中提炼出来的对等概念相联系，对于解释中国的“社会结构”提出具有整体启发的观点？

我决心以白马人为起点，求知这个广大的地理空间范围内人文世界的动态，寻找解答问题的可能方案。

一次学术研讨会

我匆匆结束了第一次平武之行。同年11月，四川大学中国藏学研究所与西南民族研究学会主办“藏彝走廊：历史与文化学术讨论会”。会前，我去费先生家中，与他谈起要

去开那个会。他欣然书写贺信，谈话间却对白马人研究委婉地表示遗憾，他说：“……白马人识别的机会已经失去了。”我揣摩不透他这话的含义，却早已深知，我个人的平武之行不该以族属研究为目的，而藏彝走廊会议，也不是为了恢复一个族群的“政治身份”而召开。在会上，我结识了这个地区民族学研究的专家。我听会，我学习，加深了对“走廊文化”的印象。从考古学发现的展示，到民族学的族际接触与融合的案例研究，四川的学者为我们提供了流动的文化史的生动说明。

我萌生了促成一次国际学术会议的念头。会后不久，我幸得机会在厦门与大学中教过我的黄树民老师见面，提出联合召集会议的倡议。

黄先生知识渊博，为学务实，除了精彩的讲学之外，致力于农村社会研究。见面时，黄先生谈到他近些年来正在研究泰国北部的华裔社区，这个社区由1949年从云南进入泰国境内的移民成员组成，在异国他乡，经过努力，建立起自己的可持续经济模式。（见其后来发表的报告：Shu-min Huang, “Building a sustainable rural livelihood in Banmai Nongbua: A Chinese diaspora community in Northern Thailand”, *Taiwan Journal of Anthropology*, Vol. 3, No. 2, 2005, pp. 1~22.）我顺水推舟，建议他从泰国往北走，将东南亚与藏彝走廊连成一线。黄先生欣然答应共同召集一次学术研讨会。过后，他书写提案，向基金会申请资助，终于在2005年初获知其提案已得到美国国家科学基金会的支持。

2005年8月11日至8月17日，我们在四川大学科华苑宾馆召集了一次以藏彝走廊为主题的学术讨论会。务实的黄先生为会议拟订了以下三个议题：

1. 藏彝走廊地区文化生态学；
2. “走廊”地带的国家与社会关系；
3. “走廊”地带的“发展文化”。

“地区文化生态学”是广义的，要讨论“走廊”地带自然、文化与社会之间的历史关系，如生态人类学那样，将人与自然紧密关联起来，而这种关联，在“走廊”地带表现得特别明显，这个地带的许多族群仰赖大自然的恩赐生活，对于山川无限景仰，形成丰富的“自然崇拜”形式。如何将生态、社会生活与观念形态结合考察，我认为，这才是研究者需要考虑的主要问题。

至于民族地区的国家与地方社会的关系，近年来已得到不少学者的重视。

会议本拟邀请研究西南中国的海外人类学家如 Steven Harrell、Louisa Schein、Eric Mueggler 等来参加。这几位都以研究文化认同与国家的关系著称，其中 Steven Harrell 本研究台湾，最近十几年里，一直在彝族地区从事田野工作，写了不少有关著作，以身作则，代表“华东南人类学的西行”，著有新作 *Ways of Being Ethnic in Southwest China* (Seattle, 2001)；Louisa Schein 则长期在贵州调查苗族，著有 *Minority Rules: The Miao and the Feminine in China's Cultural Politics* (Durham, 1999)；Eric Mueggler 在云南调查彝族，因著有 *The Age of Wild Ghosts: Memory, Violence, and Place in Southwest China* (California, 2001) 精彩之作一部，而名声大噪。几位学者事务繁忙，无法与会，实属憾事。

什么是“发展文化”？

它指的确是“发展”，但又与“发展”一般所指不同。这个概念的含义，一方面指的

是，所谓“发展”，往往在世界各地有不同表现，其表现的不同与文化的不同有关；另一方面指的是，围绕着“发展”的观念，已形成某种类似于文化的“非理性”、象征性、政治性。“走廊”地带的“发展文化”在这两方面都有明显的案例。比如，这里的民族群体所理解的“发展”，大抵与一般经济学或社会学理解的不同；而这个地带六江流域的水利开发，则表现出发展与象征和政治的密切关系。

与会的学者中，年轻一代对于上述三个话题比较容易理解，而有成就的民族学家则多数对于历史更感兴趣。李绍明、冉光荣先生是赫赫有名的老一辈民族学家，在民族史与民族志研究方面经验丰富，他们的博学与开明，堪称典范，他们的发言充分表露出对于历史的重视。而西南学者中，注重民族史的李星星、霍巍、石硕、杨福泉、李锦等，既继承老一辈的学术传统，也有不少创新，他们更重视民族之间的互动。同时，川大文学人类学者徐新建的“表征”研究，西南民族大学民族学者杨正文、张建世等的“物质文化”研究，也都为会议增色不少。来自地方的马尔子、曾维益积极参与，也提出了许多深刻见解。

西南中国学术区

川大会议围绕着藏彝走廊研究该不该重视政治经济“效益”产生过热烈辩论。我自己倾向于主张将研究定义为学术性的，在总结发言中，我建议藏彝走廊应是跨学科的综合研究区域。在同意黄先生的三话题的同时，我主张侧重整体研究。结合研讨会议题与会学者各自的专长，我建议，“走廊”研究应重视以下四个方面：

1. “走廊”的总体形象，包括地理、生态、民族、人文景观的资料搜集与制图；
2. 族群互动的历史、口述史、民族志考察，包括对于横向关系（族群间关系）与纵向关系（国家与地方社会的上下关系）的考察；
3. 物质文化研究，包括物品流动的文化史、民艺学、文化展示与遗产、旅游的综合考察；
4. 现代性与“发展文化”研究，包括地方政权史、教育、公共卫生、媒介、资源利用（森林、水等）的反思性研究。

作为一个跨学科学术研究课题，藏彝走廊研究应成为一个“学术区”，在这个“学术区”，我们可以汇集海内外人才，推动与“浊大计划”类似的科际合作。

这个说法，又与一段历史有关。

1972年至1973年，张光直先生在台湾“中研院”任客座研究员，主持了一项国际合作科研计划，课题全名是“台湾省浊水溪与大肚河流域自然史与文化史科际研究计划”，对两河流域的古今人地关系进行研究，参与学科包含考古学、民族学、地质学、地形学、土壤学、动物和植物学等，计划持续四年研究，取得丰硕成果。（臧振华《考古学》，《中华民国史学述志》，台北国史馆1996年版，页163；又见罗泰《追忆张光直》，《四海为家：追念考古学家张光直》，三联书店2002年版，页237~272。）

张先生给计划的指导性意见是：

研究的主题当是人文的区域历史，及自然环境的变革在这部历史上所起的作用。作这样的研究，不但要牵涉到人文与自然诸科学，而且还需要将这些学科放

在一个综合性的框架里面一起工作。（张光直《中国考古学论文集》，三联书店1999年版，页286）

“浊大计划”已是三十多年前的事了，如今重复它的研究纲要，兴许让人觉得守旧。“浊大计划”在台湾的两条河谷展开，其地域范围相对横断山脉的六江流域要小得多，易于把握得多。而张先生提出的古今人地关系的研究，在今天看来，兴许也狭隘了一些。然而，于我看，这项计划的精神是值得继承的。在我们这个时代，民族学与人类学的研究需要更广阔的视野。在民族研究与社区研究分别支配民族学与人类学数十年后的今天，我们的学科又需要在脚踏实地的田野工作的基础上，以区域为单位，综合历史资料与现实观察，提高学术的解释水平。藏彝走廊为这一工作提供了地利，我们进一步需要的，可能是人和。而在这方面，西南民族研究领域，条件也可能是最好的。

会间，李绍明先生赠送给我两本书。

李先生曾领导西南民族研究学会，于1982年组织“六江流域民族综合科学考察”，对川、藏、滇结合地带横断山脉区的怒江、澜沧江、金沙江、雅砻江、大渡河、岷江等六条由北南流的大江及其支流地带进行调查。考察计划与中国科学院的自然科学综合科学考察队的工作相互启发。由李绍明先生任队长，童恩正、何耀华、平措次仁先生任副队长，结合四川省民族研究所、川大历史系、渡口市文化局、凉山彝族自治州博物馆、西南师范学院历史系、云南省民族研究所、云南大学历史研究所、复旦大学人类学研究室等单位的力量，动用民族学、民族史、民族语言学、社会学、考古学、体质人类学等专业六十多名专才，对雅砻江流域进行了试验考察。李先生赠送的两本书，便是先后于1983年及1985年发表的《雅砻江下游考察报告》（西南民族研究学会，1983）、《雅砻江上游考察报告》（西南民族研究学会，甘孜藏族自治州人民政府，1985）的考察报告集。从两本书看，李先生领导的学术团队已为藏彝走廊的考察做了良好的学术铺垫。而他亲自带动与参与的六江流域考察，可谓是中国西南“浊大计划”的开端。

白马人小村

以“浊大计划”来刺激藏彝走廊的研究，无意于舍弃民族志方法；我无非是想说，田野中的研究者，若能在小地方时时思考区域问题，将眼光放得宽一点，那么，我们所谓“大社会的反映”便可以实现。区域性研究，既然以科际合作为方式，以建立学科间的对话与结合为目的，那么，个人式的民族志研究，便无非是它需要结合的方法之一。作为人类学研究者，我所能做的，除了围绕区域的漫游与阅读之外，更重要的还是民族志。

我于2004年8月再度去平武，在曾维益先生的再次陪同下，带三位学生前去白马村寨实习调查，在那里住了短短的一周。

聚居于平武与文县的白马人人数不多，分布地域是狭隘的河谷山坡，生活空间比起其他大族群远为狭小。这使生活于此地的地方史专家（如曾先生），易于对其总体历史与社会生活形态形成比较全面的把握。而我们这些个外来人，只能在白马人村寨作短暂居留，到平武，已觉得那地方实在很大。按学科要求，我们即使能满足于研究一个村寨，所需要的时间，也至少数月，而假如想做“大区域研究”，那要投入的时间就更多了。

不过，我们的陌生人身份对研究也有益处——我能对当地形成比较鲜明而深刻的印象，能克服对当地事物“司空见惯”的心态。

我们一行五人，住进了白马藏族乡伊瓦岱惹村罗通坝组一个村民家中。我们是幸运的，就在我们在寨子里居住的那几天里，我们的住所边上、马路对面、夺补河边上，一栋新房屋被营造起来。刚进村，我们就看到，河坝地里有工匠打着地基。两天后，新房子的地板都铺好了，恰好是白马人造屋的吉日，立山墙的工作开始。清晨，罗通坝的男人与女人全都忙碌起来。新房子是私人的，但这天成为全寨的公共事务日。新房主人派出拖拉机将村外的亲戚接了来，人们内外混杂，男女有别。女人将铁锅、米、馒头、蔬菜和菜油带了来，搬进寨子里的小学校大院子里，摆开阵势，准备炊事。男人们聚集于建筑工地，商量着立山墙的事宜。我们几个站在路对过的坡上观望，看着男人们劳动的号子一喊，一根根柱子立了起来。白马男人攀爬功夫了得，刷刷几下，爬上柱子，站在顶端，钉起房梁。他们不要外人掺杂，更不许女人接触建筑材料，这些对他们来说，都像是神圣不可污染之物。女人们也要劳动，但在她们炊事开始之前，都只能跟我们一道，站在坡地上观望。我离开人群，站在更远的地方，向建筑工地远望。此时的村庄，男女以公路为界，划分为结构的两个组成部分，劳作的分工将全寨的成员与亲戚分成两个世界。属于私人的房屋成为男人力量的公共展示地，宅基地周围的女人，老的抽着长长的烟斗，中青年的抱着可爱的儿童，少年虽充满活力，却不能参与工地的劳动……

对我而言，罗通坝这个小地方是一个完整的人文世界。村子位于一条溪流边上，建在山坡上，邻近就是闻名遐迩的白马神山。从村子往上看，在蓝天与白云下，是一座森林密布的山。白马人将牦牛放到山顶的草场里，日常在山下耕作。他们不像汉族那样在庙里祭祀，大自然的山川就是他们的神圣空间。在这样一个地区生活，天地人的关系十分密切，而我们可以称这个关系的体系为“生态”。

白马人历史悠久。传说他们原来居住在江油蛮婆渡一带平原地区，和诸葛亮经常交战，总是打不赢，后来诸葛亮和他们谈判，要他们让出一箭之地。诸葛亮欺骗他们，预先派人把箭插到平武一带的山里，白马人只好搬到山里去住，直到现在。

在汉族的传说中，诸葛亮是值得景仰的智慧英雄，而在白马人的传说中，他被说得像是令人无奈、善于欺诈的阴险小人。传说隐含着一种对于当地人民与有政权的势力之间的“上下关系”的解释，权势之人的阴谋与白马人的无奈，叙说着这支族群的历史，其“神话结构”，从一个重要局部解释着藏彝走廊的历史变迁。

清代罗通坝称为“六洞寨”，有番牌2名，番民16户，男妇大小52丁口。这个村寨当时由两个头人管辖，人口规模不算太小，与岩利家（厄里）、水牛家（稿史脑）、祥述家一起并称为“白马四大寨”。

如今罗通坝共有19户，100多人，村子离从平武县前往九寨沟风景区的分叉路口只有1公里左右。

这些白马人是否真的是氏族的“剩余人口”？如今平武人为了增添自身的文化价值，已在境内的旅游胜地标出“氏人谷”的名号。然而，学者还是没有直接证据表明，他们真的是氏人的“嫡系”。

“氏人谷”意象的出台，显然是近年西部地区旅游开发的表现，从一个有趣的角度，

表明民族史探讨潜在的“被误读”的可能。（这一点，我在上面提到的几位海外人类学家都已借助“后现代理论”加以揭示。）

对我而言，更吸引人的，还是历史：我以为，即使白马人不是氐人，他们的历史对于藏彝走廊区域的族间关系之解释，也蕴含着重要启发。

我带着曾维益先生所著《龙安土司》（四川民族研究所2000年印行）一书，在村寨里完成了对它的第二次阅读。

《龙安土司》书写一段常被人类学家忘却的历史。

阅读它以前，如同其他关注族群问题的人类学者，我更熟悉台湾历史人类学家王明珂先生的作品（如《华夏边缘》，台北允晨1997年版）。我欣赏王先生将古史与口述史糅合为一体的方法。而在阅读中我也发现，为了指明文献“表征”与口述“表征”之间的鸿沟，王先生有意无意地忽略了流动于古史空间与口述空间之间的其他文献，特别是宋、元、明、清的官方与民间文献。

曾先生的著作，参考文献的注释方法因袭古代文人的方式，可能使以西方社会科学规范注释为时尚的学者嗤之以鼻。然而，也就是在这样的“不规范”中，曾先生引据相当直接的证据表明，平武白马人自南宋到1956年，有一段历史实有根据地存在过。这些“番人”一直处在土司的统治之下。土司经元、明、清、民国，身份与政治权力历有变动，有时相对独立，有时相对更多地受朝廷摆布（如明代“改土归流”），然而他们的存在表明，朝廷对于地方上的“少数民族”实行的是“间接统治”。这种“间接统治”，使地方治理者具有相对独立的权力，而奇妙的是，正是因为如此，他们才特别地热衷于传播朝廷崇尚的教化。教化可能是土司将自身区分于“番”的手法，也可能是他们治理“番”的手法，这种东西给平武的“番区”带去一种对于人群实行分类治理的方式，无须朝廷的直接插手，即可将地方上的事摆平。直到1949年以后的数年，以“藏族自治委员会”为名，土司、番官、头人制仍然得到保留。1956年10月“民主改革”结束，这种制度终于退出历史舞台。

曾先生家风严谨，其女穷石师从四川大学民族史学家石硕教授，于2005年5月完成《汉藏边缘的土司政治——13~16世纪龙州地方与中央的互动》硕士论文，深入地考察了管辖白马人的土司介于中央与地方之间的微妙地位之形态变迁。

上文提到，从事藏彝走廊研究，要关注族群互动的历史、口述史、民族志考察，我特别提到，这种考察须涉及横向关系（族群间关系）与纵向关系（国家与地方社会的上下关系）。在横向关系方面，在白马村寨里搜集有关白马人之间，白马人与临近汉族、其他藏族、羌族人民之间的“互通有无”与宗教仪式关系，是核心。在纵向关系方面，这支族群从费先生所说的“地方政权”（实际可能是有自己王权的政体）演变为村寨，从偏远的村寨演变为受土司“间接统治”的社区，过程蕴含着丰富的内涵。过去的中国民族关系史研究过于重视民族之间的横向关系，即使是在解释纵向关系时，也力求采取民族平等的观念，将本来纵向的关系“横向化”。

在罗通坝阅读历史，使我对于民族关系史的纵向部分产生浓厚兴趣。梳理这部分历史，使我们更清晰地看到，族际与更宽广视野中的强弱关系、等级关系，不能生硬地区分开来。

相比于汉学人类学的“核心区”华东南，藏彝走廊与朝廷的关系的确相对疏远。特别是在宋以后，当经济文化中心南移之后，华东南成为中华的核心区，而同一时期，西南边陲却明显地属于“化外”。然而，从白马人的历史经验中，我们获得一个启示：华东南的“核心化”进程，可能恰与西部地区核心地位的边缘化进程同步。此前，在这个广大的地带上，活跃着相对独立的政体（即费先生所说的“地方政权”），而到了宋以后，这些相对独立的政体已纷纷解体，围绕其政体存在的周边“核心群体”，变成受朝廷委任的土司、番官、头人所间接治理的“边缘群体”，失去了政体主人的地位。

假如这个说法符合“客观历史”的基本线索，那么，作为“主观历史”的传说又怎么叙述白马人的过去？

在罗通坝，三位同学挨家挨户地进行亲属制度调查。当问及当地寨民的家族史时，令我们困惑的事情发生了：当地的民众只能记忆三代前的祖先，不像华东南的村民，能将自己的历史上溯到数百年，以至上千年前。经过艰辛劳作，学生们还是基本摸出了当地家族史与聚落史的线索。不过，我们应当承认，这样的亲属制度调查，若不是有多次“诱导”，其成果一定不大。当地人民对于祖先似存在“制度性健忘”，这使我想了很多。在汉文的记述中，这个区域的历史得到了编年史的反映。白马人自己叙说历史时，可能将时间推得比汉文方志的年代更古老得多，但他们的传说缺少编年，“过去”、“古代”这些抽象的概念，是他们将演变的历史拢括为传说的技艺。

这种“无时间感”也并非缺憾，恰是这一感觉，使我们更易于切近他们的社会生活。我们聆听他们的歌谣，观望他们造屋，访问他们的祭司，观察他们的仪式，询问他们关于爱情与婚姻的态度，在所有一切贴近他们的生活的努力中，我们发现，他们生活中的物，包括自然的山水、星辰、日月、树木与人造的家具、火塘、磨房、工具等等，都如同精灵般地活跃，与人生紧密相联。在物质文化的研究中，能从他们那里发现“民艺学”的素材，文化史研究者能从他们那里发现在其他地方也能发现的物件，一点一点地串联起来，形成一个文化区域，在文化区域之下，又可能发现这些蕴含着文化精神的物件如何与当地生活结合起来，成为人与物关系的表达形式。

从土司制度到地方的直接行政的转变，早已将白马人的世界“对外开放”，而这些年来的“发展文化”，又给当地增添了更多异乡之物。山寨度假村与水电站，是“发展文化”的两大“图腾”。

罗通坝位于涪江支流火溪沟北岸山脚山坡上，数百米外有白马神山，那是白马十八寨共同祭祀的。这十八寨古时并没有共同的门户，可是近年“文化搭台，经济唱戏”，神山旁边立起了寨门。寨门有双重功用，一是显示白马文化的“奇异”，二是将十八寨区隔出来，作为民族文化旅游的胜地。进入寨门，游客被引向新建的度假村，这些建筑，实为客栈，多为木制楼房，雕花刻画，远比一般白马民居耀眼，实为适应旅游业需要的“伪民居”。

走访白马村寨，能发现平武县也正在修建水电站。在离白马神山不远处，就能看到一座水电站，这座水电站附近还建有成排的别墅，据说将与旅游业结合。水电站是火溪河梯级电站项目的组成部分，按设计规划，这个水能资源开发分为四级（包括自一里、水牛家、木座、阴坪电站），总投资 28 亿元，其中华能涪江水电有限责任公司投资 70%，平

武县投资 30%，工程将于六年内完成。县政府特别看好这个水能开发项目，期待着每年从项目中分利 7000 万元，作为地方财政收入。

之所以说诸如此类的开发项目是“发展文化”，原因并不复杂：开发项目并不一定能真正给其宣称的受益者带来利益，地方即使是真的从它们中获益，其收入的金钱数字也是象征性的（它是政府官员“表现”好坏的象征，又是现代国家符号体系的组成部分）。

天与人

在罗通坝考察，在矗立起来的寨门、度假村、水电站的新风景线上，我们想象一段历史，这段历史是白马的山水与文化成为他人的资源的过程。在新编《平武县志》（平武县志编辑委员会编，四川科技出版社 1997 年版）有关伐木史的篇章里，我们看到了火溪沟河谷的森林成为资源的历史：

森林开发早已于清道光十八年（1838 年）开始，到民国年间，一直以建筑木材的生产为主业。

到上个世纪 50 年代初，平武森林覆盖面积仍有 52% 以上，林地 31 万公顷。

1950 年至 1952 年，川北伐木公司江油伐木队进入羌族地区，在平通河沿岸伐木，为铁路建设开采枕木用料，大印、豆叩等八乡半山以下成材杂木被砍光。

1952 年 5 月，川北伐木公司对白马河（火溪沟）原始森林进行踏勘，同年 10 月批准砍伐。

1953 年初，西南森林工业局成立川北分局，修建县城至王朗的骡马驮运干线及三条林区支线，在林区建立局机关、伐木场、工段等的工棚房舍，四千多人的伐木工人队伍进入，对森林进行大规模砍伐。

1958 年 7 月，成立平武伐木厂，开始在王坝楚、胡家磨、王朗等地伐木。

1959 年大炼钢铁用木炭做燃料，全县建土高炉，木炭不足，发明“烧结炼铁新技术”，烧木材为碳，一年间 100 万立方米木材化为灰烬。

1961 年大办农业，追求粮食生产，毁林开地，至 1979 年，全县毁林 926 公顷。（页 515～522）

平武毁林史，时间与鸦片战争以来中国近代化的时间几乎完全一致。这种一致性，具体到底如何形成，还需要研究，但是有一点是肯定的：它不是偶然的。另外，近年对于文化资源的旅游开发及对于水能资源的利用，也无非是这段历史的某种延续——它们同属于现代性将当地生态—文化体系碾磨成粉末的过程。目睹这个过程，也就是目睹白马神话世界向历史世界转化的历史。

在白马人创世神话中，有如下一则：

天也有了，地也有了，动物、植物都有了，就是没有人住在中间。

天老爷派来了“一寸人”。一寸人长得太小了，老鹰要叼他，乌鸦要啄他，土耗子要咬他，连小蚂蚁也要欺侮他。一寸人太软弱，庄稼也种不出来，后来慢慢就死绝了。

天老爷又派来了“立目人”。立目人太懒惰，不会种庄稼，又不学，天天坐

起吃喝。身边能吃的东西都吃光了，立目人也渐渐饿死了。

天老爷又派下来“八尺人”。八尺人身高力大，食量也大得吓人，种的庄稼，三年的收成还不够他一年吃。开始他还能捕野兽、禽鸟和采野果添着吃，后来这些都吃光了，八尺人没有充足的食物，知道自己只有死了，于是不断地哭，也逐渐灭亡了。

天老爷没有办法，最后才派来了我们现在的“人”。（《白马人族属研究文集》，辑刊之二，平武县白马人族属研究会1987年刊行，页111）

白马人将自己当成天的造物，与世界万物同为天老爷的作品。关于人与资源之间的关系，神话采取一个“中庸主义”态度，将人自身定义为既不过于弱小、懒惰，又不过于强大的物种。神话说过于弱小的一寸人死光了，过于懒惰的立目人死光了，过于强大、消耗资源过量的八尺人死光了，天老爷才派来我们这些现在还活着的人。

神话中的“生态道德”意味深长，以其自身的方式，将人定义为来自天的创造，能够生存于万物之中而不至于耗尽万物的“能量”的生灵。在罗列的四种人中，我们这些现代化中的人更像是为了企图成为八尺人的物种。我们“身高力大，食量也大得吓人”，将世界万物当作资源，将我们自己当作必须消耗这些资源的世界主人。这种类似于八尺人的人，是现代性的人，其所创造的历史，特点与神话完全相反，它的时间不断向前，空间不断膨胀，而人自身永远是一切的“主体”。我们的人类中心主义，与白马人传统神话中的万物中心主义及将人类视作天地中介的观念，形成巨大反差，这一反差，使我们从一个漫长的古代分离出来，成为不断“创造历史”、“消灭历史”的世界主人。

白马村寨蕴藏着无数细节，我上面说到的，无非是极其有限的局部。但是，这些事情已能充分显示出藏彝走廊地带区域性综合研究所能带来的总体启发。

我们对“走廊”地理、生态、民族、人文景观进行研究，对族群互动的历史进行文献、口述史与民族志考察，强调横向关系（族群间关系）与纵向关系（国家与地方社会的上下关系）的交错，对当地物质文化研究进行分析，对现代性与“发展文化”的地方影响展开反思性探索，最终必定会为我们呈现出一个比较完整的历史图景。

这个图景时空交错，其空间是横断山脉六江流域的山水与文化，其时间是漫长的神话向短促的历史“前进”的进程。

在空间与时间交错的图景中思考，我们不再局限于“民族识别工作”。

基于这项工作对于各民族人文价值的承认，我们形成了一个新的出发点，以我们的时代为背景，深入于沟壑纵横的藏彝走廊中，在那里发现一个不同于我们的人文世界，感知这个世界面临的挑战，把那个世界当作复原历史的技艺，当作反观自身的镜子，使之与我们的生活关联起来，使我们自身的旅行区别于其他。

走廊内外

在寻找藏彝走廊的日子里，我反复查看四川地图。地图上广阔的平原与起伏的山地的“二元对立”，类似原始图腾，相互映照对方。广阔的平原富饶，历来易于被纳入行政制度的治理范围，里社、驿站密布，城乡之别鲜明。起伏的山地一样富饶，但历来的治理须

得仰赖土司的“间接统治”。山的险峻，河的纵深，给人一种交通不便的印象。然而，也就是这个里社制度难以建立的“番区”，历来交通发达。自古以来，山脊上走过无以计数的“原始人”，河谷边的山腰上漫步过多少马帮。费先生所说的“流动”、“串连”，不是我们的发明，而是生活于险峻的山谷里的“原始人”的创造。基于这些创造，自横断山脉东出，人们进入富饶的汉区；西行，迈进藏人的世界；北进，目睹甘青的多元文化，经由此连接北方丝绸之路；南走，从高原上下达大理，超越山岭，进入东南亚。

2005年，我的身心绕着“走廊”行走：

1月20日，自北京去兰州，找到宁卧庄暂住，夜间在黄河边上的一家酒吧度过美好的几个小时。次日，前往天水，参观伏羲庙。23日出发去礼县，过夜之后，前往著名的拉卜楞寺。25日，从夏河经临夏，回兰州去西宁。27日，去贵德。28日，去唐蕃古道上的日月亭，下午到扎藏寺。29日，参观西宁东关清真大寺。30日，乘火车去银川，参观西夏王陵。

2月20日，在元宵节期间，我飞抵闽南故乡，与一群历史人类学家会合，相聚于会议室。在研讨会中，朋友们专心读碑，而我兴奋地讲述着藏彝走廊的故事。我说，历史人类学将在那个被我们误认为封闭的区域发现流动。

4月9日，在北京大学英杰中心第三会议室主持“西南田野的当地经验讲座会”，聆听张锡禄先生（云南大理学院）《重构大理古代社会的重要途径——云南大理白族地区田野调查之我见》、曾维益先生（四川平武县方志办）《多元视角下的白马（氏人）文化》及马尔子先生（四川省凉山州民族研究所）《民族学研究的经验与困惑》的讲座。

6月2日，自北京飞抵成都，入住于蜀汉宾馆，次日到西南民族大学民族研究院讲述我的人类学观。6月7日自成都飞往昆明，与友人聚会二日后，前往中甸参观赛马节。5天后，又乘车前往大理，在大理学院讲课。6月16日，从大理回到昆明，下榻于翠湖边的一家小旅馆。

8月初，从新加坡回到厦门，与大学同学聚会后，再次飞往成都，于8月11日开始参与藏彝走廊的学术研讨会。会后，我自成都飞往西宁，重访塔尔寺。

9月29日，自北京飞往成都。次日，上午乘车前往康定，当天抵达。10月1日去理塘，10月2日参观科尔寺，后去稻城。从那里去乡城，经德荣，往中甸走，路经金沙江。10月5日，又去大理，在古城住下。次日前往多种宗教并存的鸡足山，后到楚雄过夜（在彝家厨房美餐一顿）。

在藏彝走廊的南北端口处徘徊，险峻的地势已令我这个“平原人”畏惧，而贴近山水却足以使我意识到山脊与沟壑的交通价值。

去甘肃，我本是为了寻找传说曾是氏人国的仇池山。大雪封山，我在它的周边漫游，从甘肃领略了藏彝走廊的风度。藏彝走廊中川甘交通，巍巍壮观。

古道上的礼仪与军事

四川与甘肃之间的交通道路，从渭水上游翻越秦岭西段和岷山，沿白龙江河谷而下。仇池道从甘肃天水南逾秦岭，经成县、武都、文县，与阴平道相接，再经四川的青川、江

油，进入四川盆地，抵达成都。除了仇池道与阴平道，还有川甘宛道，此道或走兰州南下临洮、岷县，若尔盖、红原草原，经松潘、茂汶，从灌县进入四川盆地，或从天水南下至成县，东转徽县、两当、凤州，经迦车道、连云栈与褒斜道相接。（李孝聪《中国区域历史地理》，北京大学出版社2004年版，页98）

从成都经汶川、茂县，通松潘，去西北的道路，也曾连接川甘与青海。

这些古道起初主要供军事活动或民间商旅所用，并非官道，但历史可追溯到先秦。魏晋南北朝时期，中原与河西为十六国和北朝所控制。从江南到西域，不能再走传统的丝绸之路干线。于是，四川地区便成为东晋南朝与西域来往的主要通道。唐宋时期，这条古道被称作“西山道”，成为剑南与陇右地区间主要的交通线。古道到达松州（今松潘县）分途，一支向西北经叠州（今甘肃迭部县）、洮州（今甘肃临潭县）通河湟，与丝绸之路相连，曾是吐谷浑、吐蕃、党项各族与唐宋的茶马贸易通道，另一支折向东北，经扶州（旧南坪，今九寨沟县）、文州（今甘肃文县）、武州（今甘肃武都县）、成州（今甘肃成县），至凤州（今陕西凤县）与成都去长安的故道相衔，沿路官寨相应。（李孝聪《中国区域历史地理》，页98~99）

关于元朝以来的古道，李孝聪说：

元朝平南宋，因争夺秦岭大散关、汉水襄阳府城久战不利，乃遣偏师由河州（今甘肃临夏）循西山“藏彝孔道”经忒刺（今松潘）绕过四川盆地，先取云南大理。为蒙古军队承担沿途后勤辎重补给任务的是色目人，他们或许是来到四川西部地区的第一批回回人。明朝立国之初，四川都有司即遣人修灌县以西的西山路，洪武二十四年（1391）开始在修治桥道的同时沿松茂驿路建造驿站关堡，派兵驻防，并多次用兵转输粮餉。清朝裁并驿站代之以邮递交通机构的塘铺，间隔十里或数十里设一铺，由铺司一人管理铺务，以铺夫、铺兵递送往来文书。松潘以上设塘，每塘设军塘夫接递文书。明清官方机构的增设应当是汉式聚落建筑大量出现的主要原因。明清两代西山松茂驿路运往阿坝地区的边茶曾达七八千担。另一方面，由于此道通川、甘、青、新，虽然路途艰险，却远离官方大路，故又为私贩烟土的商人所看重。为此松茂驿路又必然应运而生许多为商人行旅提供食宿的服务机构。千百年来松茂驿路承担了四川盆地与川西北和西北地区各族人民经济文化交流的重要任务。（李孝聪《中国区域历史地理》，页100）

经常“流串”于藏彝走廊中的民族学家李星星先生在论及藏彝走廊时指出，横断山脉的“通道”，是由若干山川构成的“自然通道”，其大致样貌是：北起今甘青交界的湟水和洮河流域，经川西北岷山、岷江流域，沿岷江、大渡河及两侧山脉向南，经川西和川西南山地，接金沙江、雅砻江及安宁河流域，再向南延伸，直入滇西。他将通道历史追溯到史前时代，指出通道的存在早于文献对它的记载。数千年来，通道为包括氏、羌、夷在内的古代民族所使用，这些民族是如今操藏缅语的藏、彝、羌语支的民族的先民，通道与著名的古代南方国际商道——“西南丝绸之路”连接。（李星星《论藏彝走廊》，石硕主编《藏彝走廊：历史与文化》，四川人民出版社2005年版，页32~68）

想象藏彝走廊的古道，也能想象它们与古代贸易与军事之间的关系，它们即使不能说是后者的产物，也可以说与之共生。而明清时期官道与私道的分离，官道与驿站、铺司、

朝贡体系设置的紧密结合，及私道与茶、盐、马等物品在汉番之间的互易，则可以说是以定式化的行政—教化—朝贡制度为特征的治理与以流动化的民间组织（如马帮）为特征的互易并存的典型表现。

藏彝走廊涉及到的这些形形色色的行政地理与经济地理概念，使我联想起明清时期华东南地方行政区划制度与海上丝绸之路的并存状态：对于华东南而言，土地与海的“二元结构”是其文化的双重特征；而对于藏彝走廊而言，构成“二元结构”的是土地与山。如同海上丝绸之路，横断山脉的孔道也可以具有朝贡与私商贸易的双重性。

2005年9月底至10月上旬，我经康定、理塘、稻城、乡城、德荣，去中甸和大理，一路想起茶马古道这个概念。

1990年夏天，木霁弘、陈保亚、王晓松、李林等一批云南青年才俊追随马帮的足迹，踏上山谷里的古道，“经过了雪山峡谷，激流险滩，人迹罕见的荒原草地，野兽出没的原始森林”（木霁弘《茶马古道上的民族文化》，云南大学出版社2003年版，页4），完成了茶马古道探险，写就《滇藏川“大三角”文化探秘》一书（木霁弘、陈保亚、王晓松、李林等著，云南大学出版社1992年版）。什么是茶马古道？木霁弘在后来写的一本书里说：“茶马古道以马帮运茶为主要特征……茶马古道上的马帮把汉地的茶，吐蕃的马、骡、羊毛、羊牛皮、麝香、药材等互换，运输方式是人赶着马在高山峡谷中跋涉。”（木霁弘《茶马古道上的民族文化》，页27）特别是在滇藏川的所谓“大三角”上，马帮络绎不绝，以运茶为主。将马帮踏出的古道叫做“茶马古道”，是否能完整包括运输的货物的所有类型？马帮运输的还有香料、盐等其他互换品，因而，古道也可以用其他名称来形容。然而，茶马古道代表的那个意象，已相当生动地形容了藏彝走廊物品流动的特征。这些古道，既有帝王的朝廷与“地方政权”交易的痕迹，又有相对超脱于朝贡政治的私商贸易，如同河西走廊、唐蕃古道与海上丝绸之路，形成内外与上下关系的网络。如同“藏彝孔道”，茶马古道也可以用于征战与抵抗，其存在生动地展现着民族关系史中“礼”与“戎”这两种往来方式。

在谈到藏彝走廊时，费先生说：“这个走廊正是汉藏、彝藏接触的境界，在不同历史时期出现过政治上拉锯的局面。”（《费孝通文集》，第7卷，页215）

什么是“政治上拉锯的局面”？

将费先生的论述与历史再度联系起来，我看出，这一“局面”实为汉、藏、彝之间长期存在的“礼”与“戎”的关系。这类关系，有自身的内涵，而关系造就的所谓“局面”，则可能将这三个民族之外的其他民族（如羌、氏）当作各自的“边缘”席卷到“局面”之内，出现台湾历史人类学家王明珂先生在《羌在藏汉之间》一书（台北联经2003年版）中所展示的面貌。王先生将这个局面的形成原因归结为族间资源竞争（页410~411），有一定依据。然而，用“资源竞争”这一来自资本主义市场经济的概念来描绘古老的民族史，似又掩盖了古道上两种“往来”（礼尚往来及市场交换意义上的物品互换同政治意义上的征战—抵抗）的真相。

在藏彝走廊上，不同宗教、不同物品、不同势力的分离与交织，为我们研究文化接触、冲突与并存，造就了一个内容丰富的“文化区”。

藏彝走廊的研究者进入具体研究时，要分工才能合作，他们中一些人可以集中探讨

“走廊”的地理、生态、民族、人文景观的面貌，另一些则可以集中探讨这个地带族群互动的历史、口述史、民族志，可以搜集这里丰富的物质文化加以研究，可以对这个地区现代性“发展文化”的地方影响加以关注。

然而，我们不能放弃寻找这个地区作为整体潜在的思想启发。

作为个人爱好，我关注藏彝走廊，试图从中感受它的历史意味。我认定，在文化史得到内容上的丰富之后，我们将能找到文化的“族间性”及这一“族间性”的等级内涵与对等追求的共生空间。而这一空间中，宗教、物质文化与势力的多元并存与交错，可以用“礼”与“戎”这两个字形形容的两种关系方式来总结，在具体的历史中，二者有时相互替换，有时同时出台。

第三方记忆

在罗通坝，我住在索珠塔家，那是一栋建在路边的二层木楼，像干栏式。索珠塔有太太和两个美丽的女儿，老大结婚生子了，老二曾到城里打工，当时在家等着去亲戚在县城开的餐厅工作。索珠塔眼睛有神，鼻梁笔直，脸色红润，据说儿时很得妈妈疼爱（传说他到14岁还吃着奶）。而他日常无甚作为，习惯一早喝酒，常提着酒瓶子，踉跄地沿着公路走去王坝楚买酒。幸亏我带去了一箱子酒，不然与他同乐的机会就不多了。一天夜里，我掏出自己的酒，与他喝了点，想跟他学几首酒歌，他兴高采烈，我们坐在二楼栏杆上，他哼起了白马人的调子。一首完了，我一句没学会，他接着又说再教一首，这样，教我数十首，我没有学会一首。他的父亲是当地歌王，索珠塔有父亲的遗传，却没有被民族音乐家发现。

后来，我查阅了肖常纬所写的《平武白马藏民间音乐考察录》，兴奋地读到一段话，文章说：

酒歌的内容非常丰富，远至唱苦难的族史，颂扬祖先，叙述族规族法，近至欢庆团聚、丰收、年节，或为亲朋洗尘送行；有的则带有知识性与娱乐性。（肖常纬《平武白马藏民间音乐考察录》，《白马人族属研究文集》，辑刊之二，页107）

索珠塔到底教了我哪些歌，我无法记清，唯一相对有点印象的一首，内容大致是这样的：

夜已深，人已静，月亮高高挂山岭；
白白的月亮照人影，照见我们在一起。

……

从许多文章里，还能见到另一首歌：

藏人从西方高原撵我们，汉人从东方坝地撵我们。
肥美的草地被藏人占去了，良田水地被汉人抢去了。
我们像小树一样不能直立，像一潭死水找不到出路。（同上）

索珠塔没有唱这首，而民族学家却早已发现这首白马民歌，他们认为它表明的历史意味深长：白马人生存于藏汉之间的夹缝里。这个夹缝，就是我们所说的藏彝走廊。

在夹缝中生存，白马人不会因此丧失幸福。他们也还是跟我们一样，是有喜怒哀乐的。他们的酒歌有悲调，也有团聚与欢欣，如同他们的生活一样。对于这点，我毫不怀疑。

白马人既然也是与我们一样的人，那他们在何种意义上值得我们为了“民族识别”而去从事民族学的研究？

2003年，我初访罗通坝，在村路上撞见几位刚放学的儿童，我向欢快地聊着天的他们询问到底他们说的是什么语言。不假思索，他们用流利的汉语说：“是藏语！”

民族语言学家的定论是，白马人的语言里有70%是本民族土语，藏语的因素有，但占的比重很小。为什么小孩子们都将白马语言说成是藏族语言？

说明问题的解释只能是，五十多年前“民族识别工作”已在他们身上打下深刻的烙印。

然而，从白马孩子们漫不经心的语调中，我也感受到另外一种可能，即所谓“民族身份认同”，对他们而言，并没有民族学家想象的那么沉重，那么具有“压抑性”或“抵抗性”。他们语调里表现出来的既明晰又混乱的态度，使我坚信：到藏彝走廊地带调查，人类学家首先要做的并非是重复“族群理论”的种种叙说，而是将当地人当成与我们同等的人来研究。

试着以我在华东南汉人社区用过的方法来贴近白马人的生活，我相信，对于任何群体而言，公共生活与私人生活都一样重要，二者缺一不可。只有私人生活的人，在这个世界上是难以存在的；只有公共生活的人，则易于陷入“无私”带来的种种困境。那么，什么是白马人的公共生活？什么是他们的私人生活？白马人的家庭模式，其实与汉人差太多，所不同的是，他们的私家并没有如同汉族一样，膨胀成公共化的家族，而与近代西方的“核心家庭”更为接近。那么，白马人的公共生活面貌又是什么？华东南的经验告诉我，对于一个汉人乡村社区而言，公共生活要么表现在祠堂上，要么表现在村庙上，要么祠堂与村庙合一，要么表现在地方政治领域。如今白马人也在村委会与村民小组的组织下，土司制度取消以后，其地方政治领域出现了自上而下的直接政治关系。这一历史际遇与华东南社区一样。不过，白马人并没有祠堂与村庙。

这是否意味着他们比起华东南的汉人社区来说，公共生活相对淡漠？

并非如此。传统样式的公共生活在华东南表现为祠堂与庙宇，而在罗通坝，则表现为打粮食的场地、磨房、山神祭祀的场所、跳面具（当地称“曹盖”）仪式的空间等等。一个家庭的房屋内部，火塘也是公共生活的焦点，人们在那里招待客人，谈天说地。寻找白马人的神圣空间，我发现，天上的星星、太阳、月亮、云彩，地上的山脉、水流、树木，就是他们的祠堂与庙宇。民族学家将对于这些东西的景仰形容为“自然崇拜”，相当妥帖。白马人也正因为身处偏僻的山谷，生存于夹缝之中，而保留了其与自然界的亲密关系，保留了对于自然的崇敬之心。他们不像我们汉人那样，已通过将我们人自己的形象强加在大自然身上，创建出祖先与神灵的信仰。

白马人的仪式专家与巫师合为一身，是具有特殊风度的文化精英，他们以藏式文字书写着自己的语言，实践着与任何“巫”相通的职业。学者可以将他们与古代西藏“原始宗教”——本波教——联系起来，也可以将他们与汉人的“法师”联系起来，无论怎样，他

们无非是些用自己的身心浓缩白马人“自然崇拜”所有内容的人。生存在藏汉之间的他们对于山岳的景仰，可比汉族对神与藏族对佛的信仰。传说中有形象的山神，对于他们来说，无非是自然的化身。从他们身上，我们看到了藏彝走廊研究的另一种可能：搁置族群理论，我们看到，恰是在所谓“大民族”的夹缝之中，一种接近于“原始”的文化形态有着自身的特殊生命力。这种被人类学家形容为“冷社会”的文化，将自身疏离于“政治上的拉锯局面”之外，在与世无争中丧失了自己的竞争力。根本原因可以在于他们未能将交换、祭祀与战争结合为礼与戎合一的文明体系，而只是在日常生活与礼之间找到了一种持久平衡，使自己的文化有别于藏彝走廊上频繁交换、战斗与相互排挤的双方，成为第三方。

我们看第三方，也是在看第一、第二方。这兴许解释了为什么费孝通先生在提出藏彝走廊概念时，不断地想起白马人。

《龙州故城》表露出来的忧愁，难说有什么深刻的内涵；即使有，那也可能主要与作者个人的特定遭际相关。然而，这段兴许是出于偶然的诗篇，使人感悟到一位汉人在抵达一座被“番地”包围的城池时产生的“文化震撼”。

藏彝走廊上，守卫边地的城、堡、铺、卫广泛地分布在“汉番杂处”的地带。

在藏文明东进的路上，寺院与城墙也相互辉映，显露出文明的力量。

在以家支为“种姓”的彝族地区，人们之间社会身份的严整区隔，造就一种无需集权制度便能将一个社会维持下来的国度。

研究藏彝走廊，就要研究这些空间的“节骨眼”及其内部的组织形态。然而，这些空间之外文明的“夹缝”，又是我们要侧重呈现的。在其中，白马人并非是孤例。在横断山脉地带，处处可以找到近似的例子，白马人的“核心家庭”与摩梭人的“母系家族”，无非是这个地带南北两端两个形成鲜明对比的事例。在它们之间，存在着种种形态各异的“在地性知识”。这些形式，令古代文人为之忧愁，它们有的与凶险的山岳与湍急的河流结合得如此紧密，以至于连爱好山水画的古代汉族文人都无法理解其神秘的实质，它们有的则存在于人口稀少的偏远湖岸，山岳与河流就是它们的城池，这样一个自然的守卫线，使古代文人无法感受到“大人物”之所以伟大的缘由……民族学家若到这些地方寻找“民族问题研究的棋盘”，那也定然要发出古代文人式的感叹，因为这些形式及被涵括在内的内容，或许是恰因没有成为“棋子”，才得以保留至今。

我感到幸运，因为在我们这个激进“现代化”的时代里，我依旧能在偏僻的山间河谷目睹古老生活世界的影子。

[收稿日期] 2007-08-15

[作者简介] 王铭铭（1963～），男，北京大学社会学人类学研究所教授，博士生导师，中央民族大学民族学与社会学学院兼职教授，博士生导师。北京 100871