

民族社会学研究通讯

普考通

SOCIOLOGY OF ETHNICITY

主办单位：

中国社会与发展研究中心

北京大学 社会学人类学研究所

中国社会学会 民族社会学专业委员会

第 141 期

2013 年 8 月 15 日

目 录

【苗族研究专辑】

【论 文】

从“苗”到“苗族”

——论近代民族集团形成的“他者性”问题

杨志强

“蚩尤平反”与“炎黄子孙”

——兼论近代以来中国国民整合的两条路线

杨志强

“苗女”争论及其背后

——论 80 年代初期的苗族知识界的民族意识的“骚动”

杨志强

☆☆

Association of Sociology of Ethnicity, Sociology Society of China

【编者按】

长期以来，我们对中国西部和西北地区少数民族群体（藏族、维吾尔族、蒙古族等）关注较多，而我国南方各少数民族同样面临环境生态保护、发展与贫困、人口流动、族际关系等各类社会问题。在相同的民族理论指导下，实行同样的民族制度与政策，南方各族群也同样存在群体边界、双语教育、认同意识等需要思考和调查的研究专题。为此我们编辑了这期《苗族研究专辑》，希望大家对我国南方各少数民族的社会、经济、文化发展与现存社会问题也给与更多关注。

【论 文】

从“苗”到“苗族”

——论近代民族集团形成的“他者性”问题¹

杨志强²

提要：苗族在中国素以历史悠久、苦难深重的民族而闻名。然而，事实上这一印象其实进入近代以后才形成的。本文通过实证研究，对中国苗族最初作为近代民族集团诞生的历史过程进行了回顾与分析，具体探讨了在前近代时期，曾经是南方非汉系族群泛称的“苗”，在20世纪初叶兴起的中国民族主义思潮中，是如何作为近代民族集团的“苗族”，首先在汉文化这一“他者”的语境中被建构起来的过程，并在此基础上对影响民族集团形成的“他者性”等问题进行了初步的理论探讨。

关键词：苗、苗族、华夷之辨、非苗化现象、他者性。

一、前近代时期的“苗”

有关苗族的族源问题，据现今学术界的一般看法，除上古传说的尧、舜、禹时代的“三苗”外，其后被视为与现今苗族具有最为直接关系的“苗”的记录最早是唐代樊绰所著的《蛮书》[1]。进入宋代以后，有关“苗”的记载及其所指在文献中便变得明晰起来。南宋大儒朱熹在其《三苗记》中，描述了现今湖南一带“猫”及“苗人”的情况，并将其与尧舜禹时代的“三苗”部落联系起来[2]。但这时期在官方正史中尚未见到有关“苗”的记录。进入元代以后，正史中开始频繁出现了“苗”的记录。据学者的统计，《元史》中有关“苗”的名称的记载，就有“苗”、“苗

¹ 本文刊发于《西南民族大学学报》2010年第6期，第1-7页。英文版“From Miao to Miaozi-- Alterity in the Formation of Modern Ethnic Groups”，刊载于《HMONG STUDIES JOURNAL》（2009年12月，Volume 10，美国）。

² 作者为日本东京大学学术博士，日本学术振兴会博士后，贵州大学人类学研究所所长、教授，研究方向：历史学、民族学，民族关系与族群认同。

蛮”（如“贵州苗蛮”、“平伐苗蛮”、“八番苗蛮”、“紫江苗蛮”等）、“苗佬”、“苗僚”、“生苗”等称谓[3]（pp. 98-100）。这里所说的“苗蛮”，从地域上来看，主要就指的是现今的贵州、湖南一带的非汉系族群。

明代以后，明王朝在南方，尤其是西南地区的统治大为加强。在政治上，明王朝为了强化对云南的控制，确保交通线路，对于过去处在云南、四川、湖广之间的“蛮夷”地区加强了统治的力度，在明初的永乐 11 年（1413 年）设立了“贵州布政使司”，正式成立了贵州行省。与政治上加强统治的同时，明王朝还通过设立在西南各地的“卫所”以及“民屯”等形式实行“移民实边”的政策，将大量的汉族移民移入这一地区。在贵州省，先后设置了 30 卫、140 余所，仅屯军就多达 20 余万户，100 多万人[4]（p. 80）。在这一背景之下，“苗”的指称范围日益扩大，逐渐成为非汉系族群的泛称，一些过去被冠以“蛮”的人群，到了明代以后，便为“苗”所取代。

有清一代，清王朝对于西南地区的控制更为加强，从雍正年间（1723 年—1736 年）以后，对于云南、贵州、湖南、广西等地的土司地区，实施了大规模的“改土归流”政策。对于过去长期脱离在中原王朝统辖外的一些既无流官，也没有土官统治的地区，如贵州东北部和湖南西部相交的腊尔山“红苗”地区、贵州黔东南清水江和都柳江流域一带的“黑苗”地区以及贵州西南部的“仲苗”、“青苗”地区，也通过使用武力，“开辟苗疆”，设州置县，置于直接统治之下。从乾隆中期以后，内地迁往西南一代的汉族移民猛烈增加，土著的非汉系族群与迁移而来的汉族“客民”之间，围绕着土地的纠纷和对立日益激烈。在这过程中，“苗”完全取代了“蛮”，被置于与“汉”相对应的一极，成为了整个南方，尤其是以贵州为中心的西南一带非汉系族群（其中也包括一部分明代的汉族移民）的泛称。

当我们回顾近代中国以前的族群关系时，应该看到，近代以前的族群观念与我们现今的“民族”观念具有相当不同的内涵。过去在以天子为顶点的中华帝国时代，只有模糊的“疆域”观念而无明确的“领土”的意识，而汉民族社会的“异族”观念以及专制政权的政治统治的合法性，很大程度上是建立“华夷之辨”这一政治与文化分界的基础之上的。所谓的“华夷之辨”，可以说是汉民族自古以来形成的“对他而自觉为我”的一种文化优越意识。正如一些学者指出的那样，这一观念包含了汉字这一文化象征体系以及将这一体系具象化和制度化了的称之为“礼”的行为准则；作为一种超越性的，被视为放之四海而皆准的规范，它并不是单纯地可以还原到某一特定的地域与民族上的[5]（p. 33）。

也就是说，“华夷之辨”不仅是区别汉民族与非汉民族的族群区别界线，同时更重要的是它体现出的文化上的二元对立关系：“华”象征着“文明”，而展现这一“文明”具体内涵的就是对于汉字的习得以及对以儒家伦理道德观的认同。“夷”则意味着“野蛮”，具体表现为游牧游耕经济，无君无长的社会构成以及有悖于汉文化价值观的各种奇风异俗等。另一方面，“华夷之辨”的区分界线，除了以“文化”高下之分之外，即“教化”外，还包含着政治上的统属关系这一层次的内容，这就是所谓的“王化”，即使是汉民族，如果脱离了专制权力的支配范围，也一样地被视为“化外之民”。在明清时代以前，中原王朝尚未将大部分南方“蛮夷”纳入到朝廷的直接统治之下，在这一状况下，“华”与“夷”境界下的族群界线的区别，就主要是围绕着赋税徭役负担表现出来的政治上的统属关系而展开的¹。然而，进入明清时代以后，随着南方大部分非

¹ 如宋代对于南方的非汉系族群，中原王朝主要是按照赋税徭役体现出来的政治统属关系来划分“华夷”边界的。如这时期出现的“莫徭”，“徭人”等。并且进而以“生”“熟”观念来加以区分。如《宋会要辑稿》载：“辰沅靖三州，内则省民居之，外则为熟户山徭，又有号曰峒丁，接近生界。平时省民得以安居，实赖熟户之徭与夫峒丁相为捍蔽。”在这里，“内”为“省民”即汉民，“外”为“熟户山徭”，即“王化”的蛮夷，而“生界”一说，同时代的朱辅在其《溪蛮丛笑》解释为：“生界，去州县堡寨远，不属王化者，名生界”，即拒绝王朝统治的“蛮夷”。当时对于“生”“熟”的判别标准，我们从下列文献资料的记录上大致可以了解到：《文献通考·卷三三一·黎峒条》：“蛮去省地远，不供赋役者名生黎。耕作省地，供赋役者名熟黎。”《岭外代答·卷二·海外黎蛮》：“海南有黎母山，内为生黎，去州县远，不供赋役。外为熟黎，耕省地，供赋役”。《文献通考·卷三二八·充州条》：“南方曰蛮，今郡县之外羁糜州洞，虽故皆蛮地，犹近省民，供税役。故不以蛮命之，过羁糜则

汉系族群地域先后纳入到中原王朝的直接统治之下，对于“华·夷”境界的区别，也就从“王化”过渡到“教化”，即以是否掌握和习得汉文化及儒家伦理道德观为主来加以评判了。

回过头来，我们看一看“苗”在汉文化语境中的变化情况。自明清时代以后，“苗”逐渐取代过去的“蛮”而变成了南方非汉系族群的泛称之一。其后，晚清的著名学者魏源试图对这一变化作出解释，他认为：“蛮”与“苗”之间的区别主要是由内部的社会组织构成的差距造成的。即内部有明确的上下尊卑关系，称雄一方的称之为“蛮”，而内部各不统属，亦无贵贱之分的称之为“苗”；过去的专制权力主要是通过对“蛮”的安抚来压制“苗”，只是后来“蛮酋”安于现状，不思进取，才导致“苗患”日增，以至于取“蛮”而代之[6](p. 147)。

在这里，魏源明显地也是按照传统的汉民族文化价值观来区分“蛮”与“苗”的。相对于有上下尊卑关系的“蛮”，魏源无疑地是把内部互不统属，无君无长的“苗”视为更加野蛮的群体。虽然他的这一观点是否确切另当别论，但在另一个方面的确反映出了当时的汉族社会普遍存在的将“苗”视为野蛮的看法。在这里，就有必要回顾一下当时剧烈变动的社会背景。

二、清朝中后期的苗汉关系以及“非苗化”现象

自明代开始，随着中原专制权力通过“改土归流”等政治以及军事措施，过去长期与中原政权处于若即若离状态中的云贵以及广西，湖南部分地域的非汉系族群地区，先后被纳入到中原专制权力的直接统治之下。在这一政治格局大变动的背景之下，汉族移民就不断通过“屯军”的形式迁入到这一地域。就贵州而言，屯军主要是分布在贵州中部从现镇远，经黄平，施秉，凯里，贵定一直到安顺一线，以确保从湖南经到云南之间陆路驿道的安全。进入清朝以后，随着中原人口的剧增，在西南地区就出现了大批为寻求土地的汉族流民——“客民”。乾隆年间以后，移民数量更是猛增。以贵州为例，据不完整的统计，贵州省在康熙二十四年（1685年）在籍人口只有13,697人，但是乾隆十四年（1749年）就猛增到3,075,111人，到了乾隆五十六年（1791年），更是达到了5,167,000人[7]。也就是说，贵州人口从康熙年间到乾隆末期一百余年间，人口猛增了数百倍之多。导致人口剧增的原因，除了户籍制度的推行之外，最主要的还是由于汉族移民的大量迁入所致。而“苗疆”各地的苗民社会，到了道光年间，据同时期《黔南职方纪略》一书记载，汉族“客民”已经遍布“苗疆”，“有客民之寨比比皆是”[8]。在这一剧烈变化的社会背景之下，这一区域的社会状况以及族群关系也呈现出错综复杂的样式。

首先，随着国家权力与汉族移民对于西南地区大举进入，汉族社会与当地非汉系族群之间交往也日益频繁，对于“苗”也根据其观察加以细分化。清朝初期康熙年间，田雯在他的《黔书》中，列出了二十八种不同的“苗蛮种类”[9](p. 16)。到了乾隆年间，爱必达在其《黔南识略》中指出：“苗之种类有百，上游则僮夷为多，下游则仲苗、青苗为多”[10]。道光年间，罗绕典在其《黔南职方纪略》一书中，具体就罗列出了贵州一带的五十二种“苗类”[8]。而嘉庆年间陈浩所作的《八十二种苗图并说》图册中，不仅以彩图的形式描绘出贵州的八十二种“苗类”，而且对其“奇风异俗”，附带了较为详细的文字说明[11]。因此，对于贵州等地的“苗”，一般又以“百苗”来加以概括，而贵州以及包括湖南、云南、广西、四川部分地区的“苗种”分布地区，也因之被称为“苗疆”。

其次，随着王朝权力统治的加强和汉族移民的大量移入，围绕着统治与被统治的关系，以及经济利益和生存空间的争夺，不可避免的也引发了“苗种”社会与国家权力，以及“汉”·“苗”

谓之化外真蛮矣。”《宋史·四九四蛮夷二·诚徽州蛮条》：“熙宁八年……有杨昌銜者，亦愿罢进奉，出租赋为汉民。”上述文献记载表明，宋代时期中原王朝对于南方“蛮夷”的认识以及“生”·“熟”概念的划分，更多的是从“王化”的角度，即是否归顺于专制权力，是否负担国家的租税徭役来划分其“华”与“夷”边界的。对于“供税役”的“蛮夷”，则视其为“熟”蛮，甚至于“不以蛮命之”而视其为“汉民”。

族群之间紧张对立。清朝中后期，在汉族移民中曾流行过的“无苗不富”（即如果没有苗人，就会因找不到掠夺的对象而富裕不起来）这句谚语，在一定程度上也反映出当时的“苗种”社会在汉族“客民”掠夺下所面临的悲惨状况¹。在这过程中，来自各个“苗种”社会也进行了强烈的抵抗，但这些起义最终都被镇压下去，它非但没有改善苗民的处境，反而使大量的苗人背井离乡，逃亡至云南以及东南亚一带。另一方面，在汉族社会以及汉文化的语境中，因苗人的反抗更加强调和突显出“苗”的“野蛮性”的一面，凡言及到“苗”，几乎都与“野蛮”同义。民国年间湖南省“苗夷”出身的知识分子石启贵对此无不感怀至深：“（汉人）凡见丑陋之物件，动辄以‘苗’为比拟。如粗碗粗筷，汉人谓之‘苗碗苗筷’。品貌不美，汉人谓之‘苗相苗形’。一遇纠纷，概以‘苗’为冠词”。[12] (pp. 207-208)

可以说，明清时代，尤其清代以后，“苗”不仅成为以贵州为中心的中国南方一带的非汉系族群的泛称之一，并且，在“华夷之辨”这一文化·政治结构中，“苗”也被置于“文明”与“野蛮”这二元对立项中的最底端。以“汉”·“苗”区分为代表体现出来的“华”·“夷”境界的区别，不仅使得各个非汉系族群社会在文化以及族群的境界中被视为“异类”，饱受歧视，并且在政治，经济等领域也被不断地边缘化而遭受到残酷的压迫与掠夺。在这种外力的强大压迫之下，我们看到，清朝中后期以后，各个非汉系族群社会也发生了分化。一方面，在汉族居多或者苗汉杂居地区，普遍出现了“汉化”现象，随着时间的推移，许多非汉系族群都被同化到汉族中。而在一些与汉族相邻的苗区，如湖南湘西的部分苗民地区，甚至还出现了苗民贿赂官府与汉族绅士，要求列入汉籍，导致了许多苗乡变成了汉区的现象[12] (p. 209, p. 212)。另一方面，在一些内部文化同质性较高，与汉族交往较为频繁的“苗种”地区，如“仲家”（布依族），“峒人”（侗族）等族群社会中，他们为了摆脱被视为“苗”的命运，不仅通过积极吸收汉文化向主流社会靠拢，并且在其集团意识中还出现了强烈的拒绝被外界视为“苗”的倾向。

以今天的侗族社会为例，在明清时代的文献中，侗族有时被称之为“峒人”或“洞苗”等。但长期以来，侗族基本上一直是被视为“黑苗”的一部分²。由于侗族分布地域大部分是在适合水稻耕种的水边地带，并且与汉族地区相邻，所以在较早的时期就和汉族发生了频繁的接触。在清代初期，汉文献对于侗族的记载，在记录其受汉文化影响的同时，仍然强调其“野蛮性”的一面³。但是，到了清代中期以后，随着侗族社会对汉文化的积极吸收，汉文献中对“峒人”或“峒苗”的记载，发生了明显的变化，如《说蛮》一书云：“峒人今称峒家，衣冠如汉人，亦自讳其峒人也。习汉俗者久，子弟多读书补诸生，其能者，多役于郡邑为吏胥，不知其为峒人也……。黔书称其多忌喜杀……，或当时有然，今不尽如所说也”[6]。

此外，在《黔南识略》卷十二·镇远府条中对于当地的“峒（原文为上山下同）人”亦有“耻居苗类，称之为苗，则怒目相向云”的记载[10]。而在《黔南职方纪略》一书中的卷六·天柱县条中则记录了如下事例：

“县属地方比连清江厅属之柳霁、南洞一带，苗寨所辖，悉系剃发峒苗，语言、服饰与汉民无异，并无蓄发苗人掺杂其间。康熙间，县内童生入学，额取之外，尚有苗生三名，因峒苗耻居苗类，不愿有苗生名目，已经前县详请裁汰。”[8]

¹ 有关这一时期苗民社会与国家权力以及“汉”·“苗”之间的对立的情况，已有许多研究涉及。其实，新中国成立初期对于“大汉族主义”的批判，也反映出中共高层领导者对于过去汉族与少数民族之间对立的这一段历史所持的客观态度和认识。而在这一基础上展开的一系列的社会改革，也得到了各民族社会的热烈相应和支持，从而导致了他们对于国家的认同以及民族关系在极短的时间内就发生了根本的变化。

² 清代的一些官方记录中，一直都将这一带的非汉系族群称之为“苗”或者“黑苗”。参见《侗族社会历史调查报告》，贵州人民出版社，1988年，37页。

³ 如(清)陆次云《峒溪纤志》(该书成书于康熙年间)中就有以下记载：“峒人，以苗为姓，好争喜杀，片言不合，即起干戈。在石纤、朗溪二司者，多类汉人，在永从者居常负固，在洪州地，颇膏腴，然不事耕作，惟喜剽掠。粤西有峒(犬旁)人者，好弹胡琴，吹六管，女善汉音”。《小方壶斋舆地丛钞》第八帙第55页

这里所说的“苗生”，是清朝政府为加速苗民的教化而实行的一项措施，即在“苗疆”内的各府州县学中，每年在正额之外，都为苗民留下一定的名额，以鼓励苗民读汉书、习汉礼，进学应试。据同书卷六·黎平府条载，在道光年间，天柱县所属的黎平府每年大约有这样的“苗生”定额十三名。从以上记载可以看到，天柱县内的“峒苗”，不仅语言、服饰“与汉民无异”，因其“耻居苗类”，甚至对官府为苗民所定的“苗生”学额中的“苗”字，都产生反弹心理，以至于官府不得不在官方行文中将“苗生”字样去掉。

除了侗族以外，在清代的汉文献中我们也可以看到在布依族中也存在这一现象。上述《黔南职方纪略》卷五·独山州条中就有“仲人多不自认为苗”的记载[8]，而《黔南识略·卷一·贵阳府》云：“大率仲家……于今久被声教，渐习华风，有呼为苗者必动色，反唇以为诟厉。”[10]

从上述汉文献的零星记载中，我们也可以明显地感受到清朝中后期以后，在南方一些非汉系族群社会中出现的拒绝外界将自身视为“苗”的社会现象的存在。在这里笔者将其归纳为“非苗化”现象。所谓“非苗化”，指的是在一些非汉系族群社会中，随着“汉化”的进程，他们不仅在文化上积极吸收汉文化及其价值观，争取由“苗”（野蛮）向“汉”（文明）的转变，并且在族群认同意识上也出现了一种强烈否认自身为“苗”的集团心理现象。在今天看来，这种现象与我们所探讨的所谓的传统的“民族边界”的形成有着某种内在的关联，但在当时的“华·夷”结构下，也可以理解为一种群体认同意识的自我异化现象。也就是说，这种由“苗”向“汉”的涵化过程，既有非常现实的利益因素在内，同时，在汉文化占有绝对优势地位的社会背景下，各非汉系族群在汉化过程中形成的差异，也成为定位所谓传统的“族群边界”的主要内容之一。这样的族群边界，与我们今天所探讨的“民族边界”比较，本质上是不同的。

另一方面，汉文献对于这部分族群的记录也呈现出一种春秋笔法似的变化过程。在清朝初期的一些文献中，在指出其通晓汉语，汉文的同时，对其“野蛮性”的一面亦多有涉及，但是在清朝中后期以后的汉文献中，在对其社会的汉化现象加以积极评价的同时，有关野蛮习性的记录也基本上消失。这表明，他们对于汉文化的积极吸取也得到了主流社会的某种程度的赞许和认同。而在汉文化语境中对“苗”所隐含的负面印象及其标识，在很大程度上就由现今的苗族所背负下来。

三，从“苗”到“苗族”——来自“他者”的近代民族集团的建构过程

从以上的讨论中可以看到，在近代以前，所谓的“苗种”，主要指的是分布在以“苗疆”内的，即以现今的贵州省为中心，包括了云南、四川、湖南、广西等省区的非汉系的族群的泛称。作为一种汉民族对于异族的称谓，这里所说的“种”代表的是一种“华”与“夷”区别的模糊的文化境界，而并不是现今意义上所看到的“种族”或“民族”。但是，进入到19世纪以后，在严重的内外危机面前，过去“天下主义”的观念被彻底抛弃，中国开始了由帝国体制向具有明确疆土界线和国民意识的近代国民国家的艰难的转化过程，“民族”这一概念也是这时期通过中国留日学生传入到了中国[13]。在这一巨大变迁的历史潮流中，我们看到，“苗”不仅经历了由“苗”向“苗族”——即由泛称向近代民族集团的演变过程，并且在20世纪初叶汉民族的民族主义思潮兴起的过程中，“苗族”也被置于一个特殊的位置上。

有关20世纪初叶在中国社会以及海外留学的中国人中发生急剧的思想变化等情况，已有众多论者涉及。这其中，值得注意的是，受当时流行的进化论思想的影响，有关“种族”的言说盛行一时。一方面，西方列强对于中国的侵略，被转化为“白种”与“黄种”之间的对抗关系，“优胜劣败”的思想给当时的中国知识分子们带来了强烈的民族存亡的危机感；另一方面，在革命派中，他们又将这种“种族”思想作为武器，把满清政权打上了“异族统治”的标签[14]。饶有兴趣的是，在上述有关“种族”言说的展开中，无论是改良派还是革命派，在他们的论说和作品里，

几乎都涉及到了“苗族”。在这里，我们可以看到，在近代民族主义兴起的进程中，在汉文化境界中的“苗”的印象，随着时代又发生了新的变化：

首先，在1902年以后至辛亥革命初期，对于“种族”的初步分类中，“苗”开始作为一个“种族”或“民族”的系统，开始被区别出来了。如邹容在其脍炙人口的反清檄文《革命军》中，把世界人种大致区分为“白种”与“黄种”两大类，而“黄种”之下又区分为“西伯利亚种”和“中国人种”两种。这其中，满清统治者被当作“异族”，与蒙古族、通古斯族一道被划入到“西伯利亚种”中，而“中国人种”中，则包括了“汉族”、“藏族”与“交趾支那族”三个不同的支系。其中他把“苗民”归入到“交趾支那族”条下，记道：“此族古代曾占据中国本部，后为汉民族渐次驱赶。前周之苗民、荆蛮、唐代之南诏国恐均属此族”[15] (p. 47)。同一时期（1903年）与《革命军》齐名另一部著名的反清檄文，同样是由留日学生陈天华撰写的《警世钟》一文中，除了按当时流行的分类，将世界的“种族”区别为白种、黄种、黑种、红种和棕种以外，在“黄种”中，进而又分为“汉种”、“苗种”、“东胡种”和“蒙古种”四个类别。这里的“苗种”，在他的括号注明中，就明确地指称为“苗族”[15] (pp. 115-116)。

其次，在20世纪初期汉民族的民族自我认同意识形成的过程中，“苗族”被置于一个特殊的参照系上，它作为一个“古老的”“衰落的”、并充满了悲情色彩的民族形象开始形成。进而在“排满兴汉”的反清辩论中，“苗族”也被卷入其中。在这过程中形成的种种有关“苗族”的言说，不仅成为其后苗族知识分子展开的民族自我认同意识再建构的中核内容之一，并且也奠定了苗族的历时性历史过程再建构的基础。

1902年以后，在围绕着革命派的“保种”与改良派的“保教”之间的激烈争论中，奉“黄帝”为汉民族祖先，以黄帝纪年为中国历史纪年开端的动向也迅速普及开来。汉民族作为“炎黄子孙”的言说，也是形成在这一时期[16] (pp. 107-108)。在对于汉民族族源的追溯中，受到当时西方“白种人至上”思潮的影响，有关“汉族西来说”盛行一时。而“苗族”则被视为中国这块土地上最古老的居民，后来被“外来者”黄帝以及炎帝一族所驱逐，才被迫流落到南方。史籍中有关黄帝与“苗族”首领蚩尤之间发生战争，最终黄帝战胜并杀死蚩尤的“涿鹿之战”的传说，也被视为奠定了华夏在中原发展的一场具有重要的历史意义的事件。例如，陈天华在他的《警世钟》中有关“种族”划分的一节中就指出：汉民族的祖先黄帝正是凭借战胜了“苗族”的祖先蚩尤，才奠定了汉民族在中国大地上发展的基础；与此相反，“苗族”则以此为转折点，走上了衰败没落的道路[15] (pp. 115-116)。而另一位著名的革命家章太炎在他所著的《馘书》（1898年）中写道：“自黄帝入中国，与土著君长蚩尤战于阪泉，夷其宗。（中略）三苗以亡，自是俚瑶诸族，分保荆粤至今”[17] (p. 235)。

众所周知，上述邹容、陈天华与章太炎都是清末最为著名的反清志士，他们散布的革命思想，在当时的社会产生了极为广泛和深刻的影响。考虑到这一点，他们在其论述中将对于“苗族”的论述当然也会随着其革命思想的传播而影响到许多人。那么，为什么当时的汉族知识分子们会将作为南方民族泛称的“苗”作为中国最古老的主人，与过去古代的“三苗”联系在一起呢？其后民族学家林纯声、芮逸夫在其《湘西苗族调查报告》中指出了两方面的原因：一是自宋朝以后，汉族文人多将“苗”与“三苗”联系起来；二是受到日本史家的研究的影响[18]。

然而，这时候呈现在汉族民族主义者中的“苗族”的古老形象，内含着两种解读方式，一是作为汉族始祖的黄帝和炎帝，正是依靠战胜了“苗族”祖先蚩尤以后，才最初奠定了汉族在中原的主导地位。在这里，“苗族”是被想象成汉民族所遭遇到的最初的“异族”和“对手”而表现出来的，进而这一对立在后来又被人从“种族”的对立转化为“文明”与“野蛮”之间对立的图式上。其次，“苗族”是作为在生存竞争中的“失败者”的这一反面教材被突显出来的。在当时“物竞天演、优胜劣败”进化论思想影响下，加上“甲午战争”和“义和团”运动以后所面临的列强“瓜分”中国的严峻形势，在当时中国的知识分子中，普遍蔓延着一种对于国家、民族存亡的强

烈的危机意识。在他们的眼中，“苗族”虽然是中国最“古老”的主人，但正是“优胜劣败”的生存竞争中失败于汉族，才遭到了被驱赶到山地，陷入到一蹶不振的境地中。而这一点，无论是改良派也好，还是革命派也好，在当时的社会中似乎已经形成了一种共识。如康有为在其《保教大清黄帝公司序例》一文中云：“我南省原皆猫、瑶、侗、僮之地方，今已为我黄帝子孙逼处，猫、瑶、僮亦将绝矣！”¹。而梁启超在著作中，也屡屡提及苗族，一方面，他根据史籍记载，把“苗族”视为中国最先发明了刑法、金属以及宗教的古老民族；另一方面，他也不停地强调“苗族”与“汉族”在生存竞争所遭受到的失败的命运。他在《历史上中国民族之观察》一文中写到：“此族与我族交涉最古，自黄帝迄舜禹，为激烈之竞争，尽人知之……。当其盛时，有绝世伟人蚩尤为之酋帅，涉江逾河，伐我炎黄，华族之不斩如缕。黄帝起而攘之，经颛顼尧舜禹数百年血战，始殴之复南，保残喘于故垒……。盖此族数千年来退避迁徙，其迹最历历分明，由江北而江南，由湖东而湖西，卒泝沅江以达其上游苦瘠之地，展转委靡以极于今日。”[19]。这些对于“苗族”失败命运的诸种议论，是在当时中国面临着被“瓜分”危机的这一历史背景之下展开的。也就是说，如果中国或者汉民族自身不奋发图强的话，他们也会步“苗族”的后尘，面临种族衰落甚至灭亡的危险。这也许才是他们言及到“苗族”的真正的意图[16] (pp. 38-40)。

从上述议论可以看到，从19世纪末到20世纪初在中国社会，这其中主要是留日知识分子中兴起的以“排满兴汉”为中心的民族主义浪潮中，呈现在“他者”眼光中的“苗”的印象也随之推移演变。一方面，过去处于“华夷之辨”次序下的，作为南方非汉系族群泛称的“苗”开始随着“种族”、“民族”概念的传入变成了“苗族”，开始向近代意义上的民族集团演变。另一方面，在这场围绕着“反满兴汉”为中心展开的争论中，过去在汉文化语境中充满了负面含义的“苗”，伴随着“民族”概念的传入而成为了“苗族”，并且它作为中国一支“古老的”，但是在残酷的生存竞争中遭受了失败命运的“衰败的”民族的形象而被想象和突显出来。对于当时的中国的知识分子们来说，他们之所以屡屡提及“苗族”，不过是把它当成一个参照系，一个“前车之鉴”，以警告世人，唤起他们对于国家民族命运的危机意识。从这时候开始，“苗族”作为一个古老而充满了悲情色彩的民族形象，开始在人们的印象中固定下来。

然而，在20世纪初叶的有关“种族”的议论中，另一方面我们也可以看到，当时人们对于“种族”与“民族”内涵的理解极为模糊。在这时期，不仅“种族”和“民族”两个概念有时相互混杂，并且在“民族”与“国家”（国民）之间的区别和解释上，也存在着很大的随意性。以邹容的《革命军》为例，他是按照“人种”、“民族”、“人”（如“中国人”等）这一划分系列来展开其“种族”论的。这其中，他一方面把君临中国的满人踢到“西伯利亚人种”里，当成了“异类”；另一方面，又把“日本人”、“朝鲜人”、“暹罗人（泰国人）”和“西藏人”、“中国人”一道，全部归类到“汉民族”的范畴内，视为了“同胞”[15]。

回过头来看这时期在人们话语言说中表现出来的“苗种”或“苗族”，也同样可以观察到这一倾向。尽管“苗”与“民族”挂钩，开始称之为“苗族”，然而实际上在内涵上与近代以前人们所指称的“苗”并没有发生太大质的变化。上述邹容、陈天华、梁启超等人的论说中展现出来的“苗种”或“苗族”，依旧是把它作为代表整个中国南方以至于到东南亚印度支那半岛一带的非汉系族群的泛称。更有甚者，随着这时期国门的打开，还有人将“苗”与美洲等地的印地安人联系在一起。如一篇探讨美洲各国印地安人政策的文章中，就以“红苗”来称呼各地的印地安人。这里的“红”，当指的是美洲的有色人种印地安人而言，与后来作为苗族支系之一的“红苗”并无关系[20]。有趣的是，为什么要用“苗”来称呼美洲的印地安人呢？这里似乎可以看到，随着时代潮流的变迁，传统的以中原王朝为中心的“华夷次序”也发生了微妙的变化。过去作为展示以中华帝国为顶点的“华”与“夷”这一“天下”的政治以及文化等级分界，到了这时候，也被

¹ 转引自以上孙隆基论文。原引文“瑶”，“侗”，“僮”皆为反犬旁。

推移出去而成为了人们观察世界的思维模式之一。在当时，一方面是黄白种之间的对抗关系，另一方面欧美白种人与中国的汉人之间，虽然有肤色的不同，但他们都是“德慧术知之民”，俨然成了代表了文明的“华”的一方[21] (p. 110)。从这一意义上说，人们对于中国的“苗”与美洲的“印地安人”的印象，在“华夷之辨”这一架构下被重叠在一起。这除了显示出当时人们在相关知识方面的匮乏外，也许更为重要的是，作为代表“野蛮”的一级，“苗人”与“印地安人”这两者之间，的确具有相互共通的一面。从这里也可以看到，在世纪之交的19世纪末至20世纪初期，在当时人们的思想的激烈变化过程中，“苗”变成了“苗族”，在他者的眼中也呈现出种种不同的印象。

结论

通过上述对于今天作为中国56个少数民族之一的苗族从前近代的非汉系族群的泛称演变为近代民族集团的历史过程的追溯，我们可以看到，19世纪末至20世纪初，中国在经历由王朝体制向近代国家转变的过程，也经历了近代“民族集团”建构与创出的过程。而在这里，本文欲就影响民族集团形成的要素问题提出两点看法。

首先，在现今有关民族集团问题相关定义的研究和讨论中，无论是“主观”论者还是“客观”论者，一直都以某种“共同的文化”作为定义民族集团的最为基本的内容之一。然而，通过对于本文从“苗”到“苗族”的追溯过程可以看到，苗族作为一个近代民族集团最初的雏型，首先是在“他者”阵营中被想象和构建起来的。今天的苗族，作为中国大地上的一支古老的民族而众所周知，然而，其内部无论是语言，还是分布地域，生业形态以及文化习俗来看，都呈现出较大的差别。如何解释这一现象呢？我们只能通过对历史追溯和展开来寻求答案了。这就是本文所欲提起的影响民族集团形成的“他者性”问题。这里所谓的“他者性”，指的是在众多不同族群之间的互动关系中，处于强势一方的族群不仅在政治、经济、文化上不断影响周边的弱小族群，并且在强势族群这一“他者境界”中形成的异族印象也会通过同化等方式移植到弱小族群中。可以说，这种类型的“近代民族集团”的形成，与近代国民国家体制的形成过程几乎亦步亦趋，同时展开的。这种类型的“民族集团”的形成过程，往往是经历了来自国家权力、主流社会以及近代科学等“他者”规定的过程，而不是迄今我们所强调的“共同的文化”等要素。

其次，自从挪威人类学家弗雷德里克·巴特(Fredrik Barth)在60年代末期提出的有关族群形成“边界论”的观点以来，“民族”(族群)形成过程中的“边界”或者“境界”问题，日益成为人们议论的焦点。也就是说，在现今对于民族集团的研究中，“他者认同”(他们是谁?)以及“自我认同”(我们是谁?)已经成为界定“民族集团”的最重要的指标[22]¹。问题在于，在“他者”与“自我”的互动过程中，“他者认同”与“自我认同”往往并不是同步发生的。在中国，由于汉民族及其文化几千年来一直在中国境内各个族群的互动过程中占有绝对的优势，因此，在现今我们接触到的历史上有关“异族”的文本记载和近代以来的有关“民族”的话语说，基本上都是基于汉文化的语境而展开的(也包括以汉文化为基础的国家权力在内)，它并不一定反映出被视为“异族”的各个非汉系族群的实际认同的状况。苗族作为中国境内历史最为悠久的古老民族的形象，是在20世纪初期形成的。但是，作为苗族这一民族共同体内部的自我认同意识

¹ 本文所使用的“民族(族群)边界”这一概念，主要以日本学者江渊一公氏所作的定义为参考，即，所谓的民族(族群)边界，是指某一个特定的民族集团是由哪些(具有共同文化)人们所归属的有关集团成员的范围的概念。在这里，最为重要的是，其个人的归属，不仅是由自己，而且也由他者(他集团成员)的内容所决定。就是说，民族境界的形成包含了两个方面，即，通过社会化过程从“内部”形成的境界以及在与其它集团相互作用过程中来自“外部”规定的境界。参照(日)江渊一公《エスニックバウンダリーとステイグマ(stigma)》 绫部恒雄编：《文化人類学2 特集=民族とエスニシティ》 アカデミア出版会 1993年。

的建构过程，却是在近百年以后的 20 世纪 80 年代以后才兴起的。有关这一问题，因篇幅关系，将另行加以探讨与展开。

参考文献：

- [1] (唐) 樊绰. 蛮书[M]·卷十. 文渊阁. 四库全书·史部[M/CD]
- [2] (宋) 朱熹, 记三苗, 晦庵先生朱文公文集[M]·卷七十一. 见 四部丛刊[M], 商务印书馆编, 景印本, 1935 年
- [3] 杨庭硕. 人群代码的历时过程—以苗族族名为例[M]. 贵州人民出版社. 1998 年
- [4] 范同寿. 贵州简史[M] 贵州人民出版社. 1991 年
- [5] (日) 村田雄二郎. 中華ナショナリズムと『最後の帝国』: 中国. 蓮實重彦等編. いま、なぜ民族か[C]. 東京大学出版会. 1994 年
- [6] (清) 魏源. 西南夷改流記. 小方壺齋輿地叢鈔[M] 第八帙
- [7] 清朝文献通考[M] 卷十九·户口. 嘉庆会典[M] 卷十一等. 见梁方仲. 中国歴代戸口·田地·田賦統計[M]. 上海人民出版社. 1980 年
- [8] (清) 罗绕典. 黔南职方纪略[M]. 道光 27 年修、光绪 31 年补刊本, 日本东洋文库藏。
- [9] (清) 田雯. 黔书[M] 上卷·苗蛮种类部落. 见贵州古籍集粹 黔书·续黔书·黔记·黔语[M]. 贵州人民出版社, 1992 年
- [10] 爱必达. 黔南识略[M], 乾隆 14 年修, 道光 27 年刊本, 日本东洋文库藏。
- [11] 李汉林. 百苗图校释[M]. 贵州人民出版社. 2001 年
- [12] 石启贵. 湘西苗族调查报告[M]. 湖南人民出版社. 1986 年
- [13] 金天明、王庆仁. “民族”一词在我国的出现及其使用问题[J]. 民族研究论文集[C] (第一集). 中央民族学院民族研究所编. 1981 年
- [14] 孙隆基. 清季民族主义与黄帝崇拜之发明[J]. 历史研究. 2000 年 3 期。
- [15] (日) 岛田虔次、小野信尔编: 辛亥革命の思想[M]. 筑摩書房. 昭和 43 年(1968 年)
- [16] (日) 吉澤誠一郎. 愛国主義の創成—ナショナリズムから近代中国を見る[M]. 岩波書店. 2003 年
- [17] 章炳麟著、徐复注. 尙书详注[M]. 上海世纪出版股份有限公司. 上海古籍出版社. 2002 年
- [18] 林純声、芮逸夫. 湘西苗族調查報告[M] 国立中央研究院歴語言研究所. 单刊甲種之十八. 南天書局有限公司. 民国 67 年(1978 年) 再版。
- [19] 梁启超. 历史上中国民族之观察[J]. 饮冰室合集·饮冰室专集[M]. 第四十一 上海中华书局印行. 1925 年刊本
- [20] 蔡锡龄. 红苗纪略[J]. 小方壺齋輿地丛鈔[M] 第十二帙。
- [21] (日) 河田悌一. 中国近代思想と現代—知的状況を考える[M]. 研文出版. 1987 年
- [22] (挪威) 弗雷德里克·巴特(Fredrik Barth) エスニック集団の境界[J]. 青柳まちこ編译: エスニックとは何か[C]. 新泉社. 1996 年

【论 文】

“蚩尤平反”与“炎黄子孙”

——兼论近代以来中国国民整合的两条路线¹

杨志强²

¹ 本文刊载于《中国农业大学学报》2010年(第27卷)第4期, 第103-113页。日文版刊载于《社会学研究纪要》64号, 2007年, 日本庆应大学东亚研究所。

² 作者为日本东京大学学术博士、日本学术振兴会博士后, 现任贵州大学人类学研究所所长、教授。

摘要：自 1992 年开始兴起的中国的“爱国主义教育运动”以来，在 20 世纪初期民族主义思潮中诞生的“炎黄子孙”的言说又被重新提起，并成为弘扬爱国主义思想的重要内容之一。然而，围绕着“炎黄子孙”这一提法以及在全世界华人中兴起的“炎黄热”，却引起了来自中国部分少数民族社会中知识分子的异议与争论。以下，本文拟通过对九十年代以后在汉族社会和苗族社会中兴起的“炎黄热”以及“蚩尤热”的追踪和考察，对在清末民初形成的“炎黄子孙”与“中华民族”这两个概念所代表的近代中国国民整合路线的不同内涵加以初步的整理与分析。

关键词：苗族、蚩尤、炎黄子孙、国民整合

一、围绕电视连续剧“炎黄二帝”与“釜山大结盟”的争论

1997 年 2 月 7 日，正是中国传统农历春节期间，中央电视台第一频道推出了 14 集电视连续剧《炎黄二帝》。该节目是以中国五千多年前的传说时代为舞台，以传说为汉民族最初始祖的炎帝和黄帝的事迹为中心展开的。在剧情安排上，这部电视剧把汉民族始祖的炎黄二帝，塑造成慈祥，正义而充满了怀仁辅义美德的君子，描绘成给人类带来了文明幸福的智慧化身。而与炎·黄对立的一方的“九黎·三苗”部落首领的蚩尤，则被描写成一个愚昧、凶狠、残暴，给人类降临灾难的恶魔，以至于最后连他的妻子、儿子都背他而去，投靠到炎黄的阵营中。作为弘扬爱国主义思想的一环，这出电视剧是由中华炎黄文化研究会、中共河南省委宣传部、河南省广播电视厅组织创作的重点节目。在该电视剧播出的同时，中国文联主办的《文艺报》在 2 月 20 日发行的报纸的第三版用整版篇幅进行了宣传。国务院广播电视部部长孙家正、《求是》杂志副总编荀春荣、中国社会科学院研究员童道明等人在其中发表了评论文章，对电视剧进行了充分肯定和高度评价。^[1]

然而，电视剧播出后，围绕着对于剧中反角人物——蚩尤的描写和评价问题，却引起了来自少数民族的苗族社会知识分子的异议。这其中，在中国苗族分布最集中的贵州省，以苗族知识分子为中心组织起来的民间社团组织的“贵州省苗学研究会”（以下简称“贵州苗学会”）内的苗族知识分子们，纷纷以各种方式对上述电视剧中对于蚩尤这一人物的丑化描写表达他们的不满以至于抗议活动。时任贵州苗学会秘书长、从事美术创作工作的苗族美术家杨培德为此代表贵州苗学会，撰写了《电视剧“炎黄二帝”播出引起苗族强烈不满——对电视剧“炎黄二帝”的研讨意见综述》的报告书，对电视剧连续剧《炎黄二帝》进行了猛烈的抨击。他指出，蚩尤作为苗族的祖先，他也是中华文明的缔造者之一，而在《炎黄二帝》中，对于蚩尤的丑化描写以及部分汉族学者对于蚩尤的评价，明显地是把蚩尤剔除在“中华文明”的缔造者行列以外，事实上否定了有关中华民族“多元一体”起源的观点，“其结果必然导致人为地去割裂一体的中华文明，有意识地在中华文明里播撒下互相排斥的种子，伤害参与创造中华文明各民族的民族感情，损害中华民族的团结。”在文章的最后，他写道：“电视剧《炎黄二帝》播映后所产生的离心力，可能会逐渐加大，不满情绪将会蔓延……。希望有关部门能够重视这一问题，尽快采取措施消除其不良影响。”^[1]

杨执笔的这份报告书，除了提交到各级政府反映情况以外，并且还发表在了苗学会的内部刊物《苗学研究通讯》上。不久，第八届人大会议在北京召开，会上，苗族人大代表龙明伍（伍略）、张明达（均为贵州苗学会的领导成员）就电视剧《炎黄二帝》问题，除上书中央以外，还以人大代表提案的方式，在对“炎黄子孙”的提法提出质疑的同时，指出该电视剧对蚩尤形象的描写严重的伤害了少数民族的民族感情，影响了民族之间的团结。这一事件最终引起高层的注意，同年5月21日，广播电视部总编室给二位苗族人大代表复函，全文如下：

第八届全国人大代表龙明伍、张明达同志：

你们就电视连续剧《炎黄二帝》给丁关根同志（笔者注：时任中央政治局常委、中央宣传部部长）的信，关根同志和中宣部有关领导十分重视，将此信批转我部处理。孙家正部长立即作了批示，要求我室根据中宣办的有关通知精神再次向电台、电视台打招呼，今后不要使用“炎黄子孙”的提法，不再重播《炎黄二帝》，同时加强民族团结的正面宣传。

我室已及时将此精神向中央人民广播电台、中国国际广播电台、中央电视台作了传达，并用“通报”的形式传达到全国各广播电视厅（局）、电台、电视台。中央电视台已做出不再重播《炎黄二帝》的决定。

民族问题是个十分严肃和重要的问题。民族团结关系到国家的长治久安和各民族的长远利益。我们要像爱护眼睛一样爱护民族团结，坚决维护和贯彻执行党的民族政策，加强民族团结的正面宣传。

你们对《炎黄二帝》所提的意见是中肯的，对我们的工作很有启发和帮助。感谢你们对于广播影视事业的关心，并希望今后对广播影视的工作多提宝贵意见。

广播电影电视总编室

一九九七年五月二十一日

抄报：丁关根同志、徐光春同志、孙家正部长^[2]

这样，电视连续剧《炎黄二帝》在播出以后，在以贵州苗学会的苗族知识分子们为主体的少数民族社会发起的集体抗议行动下，没有再被重播。在上述文件中，值得注意的是明文宣示了今

后在官方媒体上不再使用“炎黄子孙”提法的精神。然而，这份文件似乎并没有起到约束的作用，因为紧接着在1999年又发生了苗族知识群体对于电视连续剧《釜山大结盟》的抗议事件。

1999年5月到6月间，湖南电视台播放了由河南新华分社等单位合拍的20集电视连续剧《釜山大结盟》。该剧和《炎黄二帝》一样，同样是以远古时代有关在炎帝、黄帝、蚩尤之间发生的阪泉之战和涿鹿之战为题材。剧中对蚩尤的丑化描写，与《炎黄二帝》如出一辙。并且还安排了“大苗”、“二苗”、“三苗”与蚩尤一道，去侵犯炎帝、黄帝的剧情，以此暗示蚩尤与“三苗”之间的关系。^[3]这部电视剧刚刚播出，就遭到了来自苗族社会知识分子的抗议，三大方言的苗族知识份子们首次结集在一起，以“全国各界苗族人士及蚩尤族团平反委员会联合抗议”的署名形式，向全国发出了公开的抗议书。

抗议书中指出，《釜山大结盟》中对苗族先民蚩尤的丑化，是“试图挑拨民族关系，诱发民族仇恨，扼杀民族精神”。进而对汉族社会中“民族不平等”的现象，进行了辛辣的批判，现将该抗议书一段内容节选如下：

《釜山大结盟》一剧中对中华民族始祖的丑化，对苗族始祖及其先民的丑化，有关部门竟然不干涉，任其泛滥，广大苗族同胞感到迷惑不解。为什么在民族团结、民族共同繁荣、民族平等这一新型民族关系时期出现歧视、侮辱、侵犯苗族人权的行为。《釜山大结盟》的播放说明，苗族先民被歧视、被否定、被抹杀现象在一些领域仍然严重存在，如现行中学义务教育初中历史教材原始社会部分对蚩尤族团的伟大历史贡献一点也没有提及，教育中华民族子孙一书《上下五千年》的作者们对蚩尤族团也采取否定丑化的态度……。有关部门允许《釜山大结盟》剧的编导与播放，是新时期丑化中华民族始祖、丑化侮辱苗族，试图从精神领域扼杀苗族的集中体现，是引发民族仇恨的导火线！允许该片播放的有关部门，无视“中华民族一律平等”这一新时期的原则，无视中华民族光辉灿烂的历史是由各民族共同缔造的这一历史真实，严重违反了中华人民共和国宪法第四条‘禁止破坏民族团结和制造民族分裂’的行为……。”^[4]

在上述这封充满了火药味的抗议书中，可以看到，苗族知识群体们对于“炎黄热”中不断出现的“褒炎黄、贬蚩尤”的现象，已经抑制不住他们的感情，不仅把对这部电视剧的指责提到“侵犯苗族人权”、“破坏民族团结”等空前的政治高度上，并且对于在其它如教育等领域中存在的苗族先民“被抹杀”的现象也表现出强烈的不满。在来自苗族社会的强烈抵制下，《釜山大结盟》一片在放映途中就很快被迫停播。

上述在宣传“炎黄子孙”活动过程中，出现的围绕着对于蚩尤评价所引发的来自苗族社会的不满以至于抗议活动，究竟是在什么背景之下产生的呢？在这里，我们就有必要回顾一下自九十年代以后，几乎是同一时期出现的汉族社会中的“炎黄热”以及在苗族社会中“蚩尤热”的情况。

二、“炎黄热”与“蚩尤热”的纠葛

从 90 年代初期开始，中国掀起了轰轰烈烈的全国性的“爱国主义教育”运动。在这次政治运动中，我们注意到，与过去强调“中华民族”不同的是，形成于 20 世纪初期，但是新中国成立以后长期在意识形态领域被封存的“炎黄子孙”的口号又被重新提起，并成为这次运动展开的重要内容之一。从此，在中国（主要是汉族社会）和世界各地的华人社会中，就开始出现了经久不衰，延续至今的“炎黄热”。

1991 年 4 月，在北京成立了“中华炎黄文化研究会”，在名义上它只是一个民间社团组织，但担任该会会长的，先后有周谷成、萧克、费孝通、程思远等人。这些人在中国的政坛上，既是属于“国家级”的领导人物，而且在中国的官方意识形态领域和学术界（如周谷成、费孝通等）中，也有着重要的影响力。学会成立以后，在中国内地以及香港、澳门等地区举行了多次以“炎黄二帝”为主题的各种学术讨论会，并积极参与支持各地方对炎帝和黄帝的“公祭”活动或以“炎黄”为主题的各种文化活动，成为推动近年来大陆各地兴起的“炎黄热”的最为中坚力量。除此之外，学会还编辑了许多以“炎黄”为主题的出版物，如 400 余万字的大部头资料集《炎黄汇典》和百余卷的《中华文化通志》等等。这些活动都得到了从中央到地方各级政府官员以及直接或间接支持与协助。其中《中华文化通志》一书出版后，在 1998 年 11 月，该会的领导和部分撰写、编辑人员，还受到了江泽民总书记的接见。^[5]2000 年 8 月，为配合奥运申办运动，经国务院的批准，由外交部、公安部、体育总局、交通部、中国侨联和国家旅游局共同主办，举办了空前规模的“普天炎黄贺千年”的活动，在全国范围内分东、南、西、北四个方向，进行了多路“中华炎黄圣火”的点火和传递活动。由此可以看出，90 年代以后在中国兴起的“炎黄热”，事实上是得到了国家及各级政府部门的鼎力支持的。

然而，具有讽刺意味的是，几乎与汉族社会中的“炎黄热”同一时期，在中国南方的少数民族中的苗族社会中却兴起了奉传说中与炎帝·黄帝处于对立面的蚩尤为民族共祖的“蚩尤热”的活动。并进而和“炎黄热”言说之间纠葛不断。

1994 年年初，在传说古代炎黄联盟与蚩尤发生了“涿鹿大战”地点的河北省涿鹿县，当地政府决定利用当时正在兴起的“炎黄热”，计划在该地塑造“炎黄像”，修建“炎皇城”，以此作为开发旅游经济的招牌。但是，这一消息被当时在中国人民解放军南京军区任职的一名红军长征出身的苗族老将军陈靖获悉后，他当即给当地县委县政府的领导写去一封长信，对于这一举措表示反对。在信中，陈靖针对近年来的“炎黄热”，警告这样做只能在少数民族中产生离心倾向，明确地表明了他对建造“炎皇城”以及“炎黄像”反对立场，进而他还建议在涿鹿县修建一个纪念炎帝、黄帝以及蚩尤这三位“祖先”的塑像或建筑物，认为此举才将有利于“中华民族”的凝聚力的增强。这其中，针对近年来在汉族社会中兴起的“炎黄热”问题，陈在信中提到：

最近四、五年，由于某些人与个别领导者，只顾眼前的一时需要，孤立地、片面地搞一种所谓的“炎黄热”，而忽视了其他五十几个民族，无意中种下了民族不睦的种子。当前至少在十几个少数民族中，正在生长着离心力。我们在中、下层（也有少数上层）里常常听到这样的表白说：“我们不是炎黄子孙”、“那些搞炎黄热的人，不知居心何在？……”据说。据说有好几个民族的负责人，已经向中央部门，甚至向中央领导直呈意见。^[6]

在给涿鹿县领导去信后。陈靖接着又在 1995 年 3 月到 5 月间，以一个“苗族红军老战士”的名义，就蚩尤问题分别致信当时中国社会科学院院长，中国著名的马列主义理论家胡绳，中共中央政治局委员、政协主席李瑞环，中国人民解放军开国元勋、中华炎黄研究会执行会长萧克将军等人以及相关机构。在这些去信中，他充分利用了近年苗学研究中的成果，阐述了“蚩尤”、“九黎”以及“三苗”与苗族之间渊源关系，并通过追溯对汉民族形成过程的追溯，认为“蚩尤既是苗族的始祖，也是汉族的始祖”，批驳了王朝时代以至于民国年间汉文化的“正统观念”将蚩尤打入另册的做法。要求为被视为“苗族最高祖先”的蚩尤“正名”和“平反”，并且将蚩尤和炎、黄一道树立为中华民族的共同祖先之一。^[7]

陈靖是贵州省瓮安县出身的苗族，1936 年，他在红军长征途中参加了革命，长期在军队中从事宣传工作和文学创作活动。他的信件在内外都产生了强烈的影响。首先，他作为一个老红军、老革命的身份，使得他的去信具有了非同寻常的分量；其次，他在信中指出的在南方十几个少数民族中产生“离心”倾向的警告，涉及到了中国政治生活中最为敏感的民族问题，也不得不引起了政府的注意。在收到陈靖的来信后，涿鹿县政府很快取消了原来的计划，重新拟定了建立蚩尤、炎帝、黄帝的“三祖堂”的方案。而当时任“中华炎黄研究会”会长的萧克将军因内部阻力，没有立即表态，其后在他即将卸任会长职务之际，专程给陈靖打了电话，对他的行动和观点表示支持和理解¹。而在陈靖所属的苗族社会中，他的去信更是引起了各地苗族知识分子们的强烈反响。

苗族（英文：hmong）是一支广泛分布在中国南方各省以及东南亚等地的民族集团。据 2000 年的人口统计表明，中国境内的苗族人口共有 890 万余人，在中国 56 个民族中（包括汉族在内）位居第五位。自 80 年代实行改革开放和恢复民族政策以后，在中国各少数民族社会中“民族意识”普遍高涨的背景之下，各地苗族社会的知识分子中，也以不同的方式纷纷展开增强民族自我归属意识的活动。1989 年 11 月，在贵州省率先成立了以苗族知识分子为主体的民间社团组织——贵州省苗学研究会（以下简称苗学会），其后，在湖南、云南、北京以及广西等地，也先后成立了苗学会组织。各地苗学会成立以后，在“苗学研究”的旗帜下，苗学会强力推动苗族知识分子对于苗族社会的经济、教育等问题研究，并对苗族传统文化进行了大量的整理和发掘工作，成为近年来促进苗族社会民族意识不断高涨的最为中坚的力量。^[8]然而，在蚩尤问题上，1991 年 7 月，在贵州省凯里市召开的“贵州省苗学会第三次学术年会暨国际苗学研讨会”，来自三大方言区的苗族知识分子们汇聚一堂，确认了奉蚩尤为苗族共同祖先的意向。但除此之外，这时期，在展开的“苗学”研究中，基本上没有看到涉及到蚩尤的研究。

陈靖给中央以及地方的相关部门和领导的信件，在各地的苗族社会的知识分子中被广为传阅，引起了强烈的共鸣。以此为契机，从 1995 年开始，在各地苗学会活动中，不约而同地掀起了一股“蚩尤热”的浪潮。以占全国苗族人口将近一半（约 420 万人）的贵州省为例，1995 年 11 月在贵州省安顺市召开的贵州省苗学会第五次学术年会上，特别邀请了传说系古代黄帝与蚩尤发生“涿鹿大战”以及蚩尤战败被杀地点的河北省涿鹿县的县委书记与会，就蚩尤与中华民族的关系问题作了发言。^[9]1996 年 8 月在贵州六盘水召开的“贵州省苗学会第五次年会暨经贸洽谈会”上，蚩尤问题也成为讨论的热点问题。《贵州民族报》以《蚩尤始祖地位应肯定——贵州省苗学会第五次年会学术研讨综述》为题报道这次会议的情况。^[10]来自三大方言区的一些著名苗族学者，如贵州黔东方言的李廷贵（贵州省苗学会会长）和潘定智（贵州民族学院民族语言系教授，系主任）、湖南湘西方言的伍新福（湖南省民族研究所研究员、《苗族史》以及《苗族通史》的作者）、西部方言的王正义等，纷纷从不同的角度论证蚩尤与苗族的关系。除此之外，还有一些对要求为蚩尤“平反”持赞同态度的汉族学者，如来自河北省涿鹿县的王大有等也参与这场讨论。^[10]1996 年以后，苗学会出版的年度内部刊物——《苗学研究通讯》，除了第 10 期为《苗族杰出人物》专辑以外，其他的每一期都登载了许多有关蚩尤研究的论文和信息，几乎变成了有关蚩尤

¹ 2000 年 9 月，笔者对陈靖的访谈

问题的“专辑”。而随着互联网的普及而兴起的各地以苗族为主题的网页，都纷纷纳入与蚩尤有关的内容。这其中，由北京中央民族大学和中国社会科学院民族研究所的青年苗族学者们开设的《三苗网》中，还专门设立了以蚩尤问题为中心议题的“祭祖坛”，祭上蚩尤塑像，罗列了许多苗族学者（包括汉族学者在内）的有关蚩尤问题的论文研究资料，并且在其开设的“苗学论坛”留言板中，蚩尤问题也一直成为众所关心的议题之一。

在上述对于蚩尤问题的热烈讨论中，主要围绕的核心主题包括了以下两个层次的问题：

首先，在大力宣传蚩尤是苗族祖先的同时，苗族学者们力图从“科学的”角度来证明蚩尤与苗族之间的渊源关系。

就蚩尤与苗族之间的渊源关系而言，尽管苗族学者根据近代以来部分汉族学者的观点和汉文献记载，一直坚持传说时代的蚩尤及其他领导的“九黎”和其后的“三苗”部落与苗族有着渊源关系。但事实上对这一问题一直存在着不同的看法和争论。其中一个最为重要的原因就是，汉文典籍虽然浩瀚，但是先秦时代的汉文史籍能支撑蚩尤与苗族有关系的材料，其实只有两条：一是诸如《国语》、《礼记》等史籍中有关“三苗”是“九黎之后”记载，可以将苗族间接地和被视为“九黎”首领的蚩尤联系起来。二是如《山海经》等史籍中有关蚩尤所弃之“桎梏”、“化为枫木之林”的记载，可以和现今见于黔东南一带苗族地区的枫木信仰联系在一起。换言之，仅根据汉文献记载的历史——即所谓的“书史”来证明蚩尤与苗族关系显然很难成为“定论”，如何从学术上“科学地”论证蚩尤与苗族的关系就成为苗族学者们的当务之急。在这过程中，最值得注意的就是苗族的“心史”材料的登场。

所谓的“心史”，用贵州苗学会首任会长李廷贵的话来说，指的就是苗族“心灵的历史”，即在各地苗族社会中流传的各种民间口头传承。^[11]但是，80年代以前，在苗族三大方言区中收集和整理到的诸多苗族民间口头传承中，并没有看到能够直接证明蚩尤与苗族之间关系的资料。然而，从80年代以后，苗族学者们就在分布在云南、四川一带的西部方言苗族中，不断地挖掘和整理出来了许多有关蚩尤的民间传说。进而95年以后，东部方言和中部方言区的苗族学者们也在民间流传的史诗、神话以及巫辞中发现了不少能够证明古代蚩尤与苗族关系的资料。这些被搜集、整理出来的民间资料，继而又成为论证蚩尤与苗族关系的重要的论据。

其次，要求为蚩尤“平反”，肯定其在中国历史上作为“中华文明”的缔造者以及“中华民族”的创始人之一的地位。重新评价蚩尤在中国历史上的地位也构成了“蚩尤热”中的主要内容。

自90年代以后在汉族社会中兴起的“炎黄热”中，在对“炎黄子孙”大力宣传弘扬之际，对于处在对立面面的蚩尤则基本上采取了一种漠视或者回避的态度。正是这种“重炎黄，轻蚩尤”或者“褒炎黄，贬蚩尤”的现象引发了苗族社会知识分子们的不满。上述陈靖将军在致政协主席李瑞环的信中就指出：自新中国成立以后，一大批过去被污蔑、歪曲的历史事件或历史人物，如“闯贼”（明末李自成）、“拳匪”（义和团运动）、“洪逆”（太平天国的洪秀全）等都纷纷恢复了名誉，唯有上古传说中的人物蚩尤被打入到“另册”中。这无疑会招致奉蚩尤为祖先的少数民族社会的不满情绪。^[7]正因如此，在1995年以后苗族社会中兴起的“蚩尤热”中，论证蚩尤对于中华文明的贡献，要求重新评价蚩尤在中国历史上地位问题就成为“苗学”研究以及苗学会活动的最重要议题之一。

上述来自苗族社会要求对于蚩尤的再评价呼声，由于直接关系到少数民族对于国家的认同和“安定团结”的大局，因而从一开始就超越了“学术”的界线而引起了社会的关注。在“炎黄热”兴起以后，与陈靖上书几乎同一时期，对于蚩尤的历史地位的再评价的动向也出现在一部分政府官员和从事相关领域研究的汉族学者中。据北京首都社会经济发展研究所副所长的李庚称，早在1993年他到涿鹿县考查有关炎帝、黄帝、蚩尤的文化遗存期间，就开始意识到传统史学中只谈炎黄，不提蚩尤的这一历史观所存在的“局限性”。因此，1994年4月，他给涿鹿县政府提出了建立“中华始祖文化村”的设想，将蚩尤同炎帝、黄帝一同列入到中华始祖的行列中。据他说，

这一设想在当时就得到了国家旅游局的领导和一些专家学者们的肯定。^[12]此外，河北涿鹿县县委副书记任昌华认为所谓的“炎、黄、蚩三祖文化”的观点，最初是他在1993年10月提出的，其后得到了地区政府以及省一级党委宣传部门主管官员的认同，也得到了国内部分学术团体，如中国先秦史学会、中华炎黄研究会、台湾中华伦理教育学会等学会中的一些负责人和学者的支持。^[13]

在苗族学者要求为蚩尤“正名”和“平反”的呼声中，主流社会中的部分汉族学者也纷纷著文响应。1995年9月，在涿鹿县政府的主持之下，在涿鹿县召开了“全国首届涿鹿炎黄蚩三祖文化学术研讨会”，会上肯定了蚩尤在历史上作为与炎帝、黄帝同为“中华始祖”的地位。会后还成立了“三祖文化研究会”的学术团体。1997年，在河北省的涿鹿县，建起了象征“中华民族”最早起源的“中华三祖堂”。在这座辉煌的殿堂内，摆上了“炎帝”、“黄帝”、“蚩尤”这三个代表了“中华民族”起源的祖先的塑像。1998年7月，在涿鹿县又召开了“全国第二届涿鹿三祖文化学术研讨会”。除国内的学术团体和学者以外，还有美国、老挝的华人和苗人代表共300多人与会。在这次研讨会上，贵州苗学会常务副会长李廷贵先生代表苗族在会上致了开幕词。此外，会议期间还为落成的“中华三祖堂”纪念馆举办了盛大的开馆仪式，元贵州省省长、时任全国人大民族委员会主任兼贵州苗学会会长王朝文在剪彩仪式上致辞，来自贵州赫章等地的苗族芦笙队，以及由贵州苗学会组织的苗族歌舞团和艺术家，身穿民族盛装，进行了精彩的表演。可以说，作为蚩尤后代的苗族的参与，成为上述研讨会与“中华三祖堂”开馆仪式中最为引人注目的一道风景。^[14]

然而，上述在苗族社会和部分汉族学者及政府部门中树立“炎帝”、“黄帝”、“蚩尤”为中华民族的“三大始祖”的动向，在近年兴起的“炎黄热”中，只能算是一段小插曲。苗族社会为蚩尤“平反”的诉求，事实上一直受到外界会有形无形的抵制。早在《炎黄二帝》播出前，一些学者在非公开的场合就提出了非议：苗族要求将自己的祖先树立为中华民族的开创者，中国有50多个少数民族，如果每个少数民族都提出同样的要求的话，那么怎么办？此外，还有一些人甚至引用民国时期孙中山先生祭祀黄帝陵时写下的那段有名的祭文：“中华开国五千年，神州轩辕自古传。想像指南车，平定蚩尤乱。世界文明，唯有我先。”来加以反驳。90年代后期先后播出电视连续剧《炎黄二帝》和《釜山大结盟》中对于蚩尤这一人物的丑化，事实上也是汉族社会中的这种不满情绪的一种公开反映。

以上在“炎黄热”与“蚩尤热”中，围绕着中国古代传说人物炎帝、黄帝以及蚩尤历史地位的评价问题，在汉族和苗族知识分子之间发生的一系列争论，我们似乎又嗅到传说中五千多年前发生在中原的那场战火的硝烟。其实，这一系列争论的背后，与19世纪末到20世纪初中国在从王朝体制向近代国民国家体制转换过程中，苗族作为近代民族集团的形成过程，以及以“中华民族”和“炎黄子孙”言说所代表的不同的国民整合路线之间，有着密切的关联。在这里，我们有必要在以下对上述问题加以初步的整理与展开。

三，“中华民族”与“炎黄子孙”——近代中国国民整合的两条路线

1903年以后开始的旨在推翻满清王朝统治的近代中国资产阶级的革命，最初是在“排满”的口号下进行的。统治中国的满清政权，被贴上了“异族统治”的标记。而几乎与此同时，革命派在对于“种族”的各种议论中，以“黄帝”作为“汉种”或“汉族”始祖的言说就逐渐流传开来。^[15]然而，1912年辛亥革命以后，随着“中华民国”的建立，过去清朝帝国的版图也被原封不动地继承下来。面对“中国”这一国家领域内存在着多民族的现实，革命前形成的“炎黄子孙”的这种单一的种族主义的思想显然已经不能适应新的国家的现实的需要。于是，孙中山提出了“五族共和”的思想，作为国民国家整合意义上的“中华民族”的提法，正是在这一背景之下出现的。

^[16]但是，这时期的“中华民族”的概念，基本上是以汉族和汉文化同化中国境内的其它非汉系族群为中心展开的理念。两者之间既有不同，但在以汉文化为中心这一点上，双方又是一种互补的关系。

在这里，我们就看到了在上述两种言说之间表现出来的“外向与内敛”以及“传统和近代”之间的差别。

首先，就前者的关系来说，“炎黄子孙”的言说是在中华民国建立以前的“排满兴汉”的反清运动的过程中形成的。它强调的是“种族”关系而超越了“国家”的界线。而这种“种族论”就其本质看，它仍然是汉字以及儒家文化价值观为中心表现出来的。这一言说的诞生和流传，最初是在海外的留学生和华侨中，因而在海外华人中具有较大的影响，也得到了他们的普遍认同。而“中华民族”（或“五族共和”）最初则是以整合“中国”这一主权国家内的不同族群为目标提出来的。辛亥革命以后，新成立的近代国家体制基本上继承了过去王朝帝国的版图。在这一新生的国家中，不仅有“炎黄子孙”的汉族，同时，也包括了这之前被为视为“异族”的满族以及众多的非汉系族群在内。如何强化和整合这些不同族群对国家的认同就成为当政者首要的急务。因此“中华民族”这一概念，与“炎黄子孙”相比较，将其对象、范围明显地收束在“国家”的范围内，故具有较为强烈的内敛性。

其次，就“传统”与“近代”的关系而言，“炎黄子孙”的口号并不单纯是表现“共同的祖源”的言说，并且也是对于传统的“天下”观念以及以儒家伦理道德为中心的汉文化的价值观的继承和发展。换句话说，在近代中国历史上，面对内忧外患的局面，在由王朝体制向国民国家体制的艰难转换的胎动过程中，一方面，近代国家的明确的疆界划分、民族（国民）意识、主权在民思想等观念逐渐取代了过去朝贡体制下的宗主权思想，以君主为中心的王权思想等；^[17]另一方面，通过“炎黄子孙”等种族主义言说的展开，我们也可以看到传统的、基于王朝时代儒家文化价值观为中心的“华夷之辨”和“天下”观念的扩张和变化的过程。过去被视为“化外之民”的海外的华人，在这一话语体系之下，也被有机地组合在文化意义上的“中华”范围之内。海外华人虽然在地理空间上散布在世界各地，但是在他们的文化认同却是和“中国”连为一体。在辛亥革命前的反清活动中，他们给予了革命派大力支持而被孙中山誉为“革命之母”。同样的，中国国内对于侨居海外的这一些华人也表现出了强烈的认同感。例如，在面临民族存亡危机的中日战争时期，人们探讨“边疆”问题时，就时常把“边疆”概念区分为“政治的边疆”和“文化的边疆”这两种不同的层次。前者主要指的是主权国家的“中国”所统辖的范围，而后者不仅包括了过去在文化上被视为“他者”的“中国”疆域的非汉系族群，而且还包括了过去被王朝政权视为“化外之民”的海外华人。著名的民族学家吴文藻在抗战时期就一直非常关注“边政”问题，他撰文指出：中国国内的“边胞”（分布在边界地区的非汉系族群）作为“国防的前线”，只是代表了中国的“有形的边疆”；散居在世界各地的华人则是“国防的外围”，代表了中国的“无形的边疆”。^[18]他这里提出的“有形的边疆”和“无形的边疆”，也可以理解为“政治的中国”和“文化的中国”两种形态，事实上是将近代的“国家”概念和传统的“天下”观念都包含在其中了。

无论上述的“政治的疆界”和“文化的疆界”的界定也好，还是“中华民族”和“炎黄子孙”的提法也罢，其实两者之间在语义上有相当部分是重迭在一起的。在这里我们看到，近代以来中国在从王朝体制向近代国家转变的过程中，一直隐约地贯穿着两条不同的整合路线：一条是以“中华民族”的口号为代表的“国民的”整合路线。它基本上是以分布在“中国”这一主权国家内的各个民族为对象。另一条则是“炎黄子孙”的言说为中心展开的、超越国界的“文化的”整合路线。它表面上虽然是以“共同的祖源”的想象为纽带，但实际上却是以基于汉字以及传统的儒家文化形成的共有的价值观为内核，将分布在全世界各地的华人连成一个文化的以及命运的共同体。但是，在很长一段时期，在“汉文化中心思想”的影响下，这两者并没有被严格地区别开

来。许多场合下，“中华民族”不仅指中国境内的各民族，并且也把世界各地的华人也包括进来了。也许正因为如此，直至 20 世纪 90 年代兴起的“炎黄热”中，我们还可以时常看到将“炎黄子孙”等同于“中华民族”的现象出现。

中华人民共和国成立以后，在很长一段时期，对于“中华民族”的宣传成为官方意识形态的主流，实际上我们很少看到有关“炎黄子孙”的宣传；文化大革命期间，在实际的政策层面上，对于海外的华人、华侨甚至采取了一种近似于敌视的态度（例如，这时期连具有“海外关系”本身都会构成一个政治问题）。因此，对于在 1980 年代以前的中国，我们基本上可以理解为是以围绕着“国家”为中心的国民整合的过程。

这种状况一直到 80 年代的初期才发生了变化。这时期，随着民族政策的恢复和对外改革开放政策的实施，国内各个少数民族的民族意识步步高涨。而随着来自海外华侨的投资在中国的外来投资经济比重中逐步加大，加上面临台湾独立、香港和澳门的回归等问题，对内如何加强中国国内各民族对于国家的认同，对外如何强化世界各地华人和港澳、台湾同胞对于中国的向心力和认同感，就成为中国政府所面临的重要的政治课题。从 90 年代初期开始，中国政府掀起了轰轰烈烈的“爱国主义教育运动”的热潮。在这次运动中，值得注意的就是以“炎黄子孙”这一充满浓厚的民族主义色彩口号的重新出台。

导致 90 年代以后“爱国主义教育运动”这一政治运动出现的背景，不用说，它与 89 年以后中国所面临的内外复杂局面有关。然而，从另一个角度上看，在“爱国主义教育运动”中出现的“炎黄热”现象，也昭示出主流意识形态正在向传统的“中华思想”悄然回归的一面。围绕着“炎黄子孙”言说的展开过程，我们看到，在汉民族社会中根深蒂固的传统的“汉文化中心主义”不可避免地开始抬头，“炎黄子孙”甚至与“中华民族”同一而视之。如“中华炎黄研究会”的常务副会长鲁淳在他的一次发言中就提到：“今日中国是古代中国的延续与发展；今日中国文化，是古代中国文化的延续与发展。我们要设有中国特色的社会主义文化，必须对炎黄二帝始兴和代表的中华文化有所了解，中华文化的许多优良传统可以追溯到炎黄二帝极其时代（中略）。古今源流，虽然相隔五、六千年，却是一脉相承的”。^[5]在这里可以看到，过去对“中华民族”的“多元一体格局”的强调，通过“炎黄子孙”言说的展开，变成了“一元一体”；“炎黄二帝”成了“中华”的源头与主体；“炎黄文化”也变成了“中华文化”的代名词。换句话说来说，“中华民族”也在这一意义上被巧妙地与“炎黄子孙”融合起来。

上述这种将“中华民族”与“炎黄子孙”混同的看法，被苗族学者指责为是一种典型的“大汉族主义”以及汉文化“正统观”的表现。其实，这两个概念无论从政治上还是学术上，事实上也是很难重迭在一起的。将“炎黄子孙”作为一个建立在“共同的祖源”基础上的“想象的共同体”，将其等同于“中华民族”，实际上也等于否定了官方关于“中华民族”的“多元一体格局”的基调。

在“爱国主义教育运动”兴起的初期，对于“中华民族”与“炎黄子孙”这两个提法间所隐含的区别，实际上官方并非毫无意识。江泽民总书记在 1990 年的一次讲话中就指出：“我们都是中华民族的子孙。我到中央工作以后，从整体对一些问题做了些研究。我感到，‘中华民族’这个词，比我们过去常讲的‘炎黄子孙’的概括性更强，它包括了我国各个民族”。^[19]其后电视连续剧《炎黄二帝》受到苗族社会的抗议以后，尽管中央部门也发文规定要限制“炎黄子孙”媒体上的使用。但是，这似乎根本难以阻止在汉族社会中“炎黄热”持续升温的势头。对于单方面宣传“炎黄”会引起的负面效应，中华炎黄文化研究会也只是在其内部的文件中表明：宣传“炎黄”的同时，也要注意照顾到少数民族的感情云云。也就是说，传说中处于炎黄二帝对立面的蚩尤，在这里明确地是与汉族区别开来而将被划到“少数民族”的阵营中。由此看出，苗族社会中的“蚩尤热”和汉族社会中“炎黄热”之间发生的纠葛中，我们看到：事实上它也是传统的“华夷之辨”、以及近代以来的“国家”（“中华民族”）与“民族”（“炎黄子孙”）这

两条不同的整合路线之间表现出来的最具有象征性意义的冲突。苗族社会的知识分子在许多场合都强调：“我是中国人，但不是炎黄子孙”，对在“炎黄热”过程中“褒炎黄、抑蚩尤”的现象表现出了强烈的不满。电视剧《炎黄二帝》之所以会不顾苗族的反对而播出，并且将被苗族视为自己民族始祖的蚩尤置于对立面，其背后的原因，正如广播电视部部长孙家正在《文艺报》上发表的评论中指出的：“编织这样一个故事，是为了满足人们的期望……，也符合全世界华人的感情和心理”的那样，它主要是为了满足分布在中国和全世界的汉族或华人的民族感情的需要而策划出来的。于是乎，我们可以看到，在90年代以后兴起的“爱国主义教育”中，面对蓬勃兴起的“炎黄热”，同样是“中国人”的国内的少数民族，除了苗族知识分子公开的抗议之外，其它少数民族则表现出异乎寻常的冷淡而出现了“一冷一热”的现象。对于这一事态可能会导致的民族问题，如前所述，一些政府部门和汉族学者也试图通过“三祖共立”来加以弥合，但从以下所叙述的电视剧《涿鹿大战》的流产过程中可以看到，这些努力事实上也遭到来自各方面的强大阻力。

四、电视剧《涿鹿大战》的流产与“南长城点火”

令人饶有兴趣的是，就在与电视连续剧《炎黄二帝》拍摄的几乎同一时期，同样在“中华炎黄研究会”内部，也在酝酿着表现同一历史题材的另一部电视连续剧《涿鹿大战》的制作。同样表现的是炎帝、黄帝联盟与蚩尤的战争的这一历史的题材，但这部电视剧剧本但故事表现的主题和内容上，却与《炎黄二帝》截然相反，形成了鲜明的对比。

与《炎黄二帝》中将蚩尤塑造为一个野蛮、暴虐的人物形象不同的是，《涿鹿大战》这部电视片在表现五千年前发生的这场大战的时候，其剧情中没有安排一个反面人物。有鉴于此，最初受“中华炎黄文化研究会”的委托而从事这一剧本创作的汉族作家黄谷子在他的创作构想中就写到：

如果人们放弃传统的历史偏见和狭隘的民族意识,从巩固国家的统一和维护民族大家庭

团结的整体利益出发,用唯物史观去审视‘涿鹿之战’会得出一个全新的历史概念。即“涿鹿之战”是我国原始部落文化的第一次大撞击,是中华民族历史上第一次民族大融合……。

我们不当在五千年前祖宗们的成败中寻找藉慰或怨恨。〔10〕

正是从“维护民族团结”的大义名分出发，作者力图从“融合”的角度对于这场传统上被视为“文明”对“野蛮”的战争进行一次观念转换的重构。1996年，该电视剧剧本的初稿完成，并于1997年初在北京的钓鱼台国宾馆召开研讨会，据说有20多位将军及200多名学者参加了讨论。从会议地点及参加人数规模看，规格不可谓不高。其后在《炎黄二帝》引发苗族社会的抗议风波以后，《涿鹿大战》剧本的作者进而主动与贵州苗学会的苗族作家以及学者们取得联系，共同探讨剧本的内容及构成等问题。“贵州省苗学会”也与“中华炎黄文化研究会”、“中国先秦史学会”一道，成为《涿鹿大战》的创作组织委员会的单位成员之一。

然而，反映新的“历史概念”的《涿鹿大战》电视剧至今仍然未与观众见面。而同期制作的《炎黄二帝》和其后产生的电视剧《釜山大结盟》却顺利播出。除了一些客观原因以外，了解内情的陈靖就指出主要是受到来自“中华炎黄文化研究会”内部一些反对意见所致。而《涿鹿大战》剧本的作者也因各种原因，在北京无法创作下去，只好求助于贵州苗学会，来到贵州，寓居在李廷

贵宅中继续从事剧本的撰写。结果，也因无法获得资金支持而流产。其后陈靖在一片文章中指出：《釜山大结盟》是中国作家协会苦心经营的产物，作为《炎黄二帝》姊妹篇，也是经过广播电视部批准的，这不是正好与他们1997年针对《炎黄二帝》所发的49号文件的精神背道而驰吗？在这里，他讽刺道：“莫非炎黄子孙中出现‘信仰危机’，从而把党的民族政策置于不顾，要揪出五千年前的蚩尤来作为‘靶子’，大加诛伐，以增加那一份‘凝聚力’？”^[20]

电视连续剧《炎黄二帝》和《釜山大结盟》受到苗族知识分子的抵制后，最终停止了播出。但是，广播电视部有关限制使用“炎黄二帝”提法的文件似乎对于汉族社会中的“炎黄热”丝毫没有起到抑制的作用。尽管中央发文限制使用“炎黄子孙”，但是中国作家协会在其内部文件中（1997年7号文件）只是把它视为“属于正常的学术争论范畴”，轻描淡写，一笔带过^[1]。这些事实和现象表明：近代以来，“炎黄子孙”言说在主流社会中已深入人心，要想在现实中改变蚩尤的“残暴”形象绝非是可以一蹴而就的。这从九十年代曾流行一时的国内制作的网络游戏《轩辕剑》中，“蚩尤”依然被设定成游戏中最大“魔王”也可窥见一斑。^[21]

2000年8月，为配合奥运申办运动，经国务院的批准，由外交部、公安部、体育总局、交通部、中国侨联和国家旅游局共同主办，举办了空前规模的“普天炎黄贺千年”的活动，在全国范围内分东、南、西、北四个方向，进行了多路“中华炎黄圣火”的点火和传递活动。意味深长的是，也许是组织者意识到了这一活动会引发的负面效应之关系，便特别将其中一路的“炎黄圣火”的火种，选择在了苗族聚居区的湘黔边境的“南长城”——过去中央王朝为防止“生苗”的侵入而在湘黔交界修筑的城墙遗址下点燃。那一天，还特意安排一对“汉族”和“苗族”的男女青年在“南长城”下举办了盛大的婚礼，并由他们点燃了“炎黄圣火”的火种。^[22]但是，对于这一以“汉苗联姻”作为象征苗汉之间“一笑泯恩仇”的创举，苗族知识分子非但感到欣慰和认同，反而激起了他们的对于过去的痛苦记忆与愤怒。据说，就在结婚和点火仪式举办的前一天晚上，一场大雨，冲毁了在“苗疆长城”旁搭起的典礼台，苗族老一辈学者巴青达络·熊喀（苗青）在他的一篇杂文中，将此揶揄为“炎黄要来取火，蚩尤发怒灭火”。^[23]而苗族青年作家龙建刚在《三苗网》上刊载的一篇题为《别人的奥运会》的杂文中写道：

今年8月25日，新华社有篇“四路炎黄圣火在长沙汇集”的专电，其中一路是在湘西凤凰县苗长城下点燃。当然，选择在什么地方点火是人家的权利，但在苗疆一个非常敏感的地带点燃的火焰却被命名为“炎黄圣火”，我们忍不住要好好想想：同志哥，你们搞的是什名堂？翻开历史，你可以清楚地看到：苗长城上的每一个砖头都沾满了一个被压迫民族的鲜血，它至今仍然弥漫着浓浓的腥味……。这样的“圣火”，应该灭了算球。”^[22]

结语

当今社会，“民族”或“民族集团”常被视为一个具有最大外延的“假性血缘团体”。从这一意义上说，对于民族共同祖先想象、追溯与树立，必然地就成为整合、强化自身民族认同意识的最为基本的和核心的内容之一。自90年代以后在汉族社会和苗族社会中兴起的“炎黄热”和“蚩尤热”，至今仍然在行进之中。2000年8月17日，在贵州省黔东南苗族侗族自治州凯里市境内的香炉山上，来自全国各地的苗族，隆重举行了“蚩尤陵园”的奠基典礼；2001年8月9日，在湖南省湘西土家族苗族自治州花垣县，一尊巨大的“苗族始祖蚩尤像”雕塑举行了落成典

礼。另一方面，“炎黄热”在中国以及全世界各地华人中持续高涨。2004年以后，对黄帝陵的祭拜仪式升格为国家级；2006年清明节，世界各地华人万人公祭黄帝陵。而苗族社会要求将“蚩尤”树立为中华民族祖先的呼声一直从未停止过。上述“蚩尤热”与“炎黄热”的兴起与碰撞，从中显现出来的中国近代国家体制下国民整合过程中出现的龟裂现象，该如何解释与总结，尚还有待进一步观察和探讨。

参考文献：

- [1] 杨培德，“电视剧《炎黄二帝》播出引起苗族强烈不满”，《苗族研究通讯》第八期，贵州省苗学会秘书处编，1997
- [2] 广播电影电视部司局文件（1997.49号），《苗族研究通讯》第九期，贵州省苗学会编，1998
- [3] 吴治清，“重蹈旧辙的遗憾：评电视连续剧‘釜山大结盟’” [2002-1-13]，三苗网。
<http://www.3miao.com/ancestors/ciyou/>
- [4] 全国各界苗族人士及蚩尤族团平反委员会联合抗议。[2002-1-15].三苗网。
<http://www.3miao.com>
- [5] 中华炎黄文化研究会常务副会长兼秘书长鲁淳，“2002年炎帝与汉民族国际学术研讨会致辞” [2003-2-25]. <http://bjic.balji.gov.cn/dzkw/shkw/02q354.htm>,
- [6] 陈靖，“陈靖将军致涿鹿县委、县政府的公开信”（1995-3），作者本人及贵州省苗学会秘书处提供复印件。
- [7] 陈靖，“陈靖将军致李瑞环同志的信件”（1995-4）；陈靖，“陈靖将军致胡绳同志的信件”（1995-4），作者本人及贵州省苗学会秘书处提供复印件。
- [8] 杨志强，《从“苗”到“苗族”：近代民族集团的形成及其民族自我认同意识的再构筑过程》（第四章，第五章）（日本东京大学东京大学综合文化研究科博士论文，2005-6）。
- [9] 《苗学研究通讯》第六期，贵州苗学研究会秘书处编，1996
- [10] 《苗学研究通讯》第七期，贵州苗学研究会秘书处编，1997
- [11] 李廷贵，“论蚩尤和九黎三苗的关系”，《苗族研究通讯》第八期，1997
- [12] 龙建刚等，“给蚩尤以公道，还历史以真实：北京汉族学者李庚谈炎黄蚩尤三始祖”，《贵州民族报》.1995-11-27 (3)
- [13] 任昌华，简谈“三祖文化”始说。《苗族研究通讯》第九期，1998年
- [14] 全国“三祖文化”学术研讨会在河北涿鹿举行。《苗族研究通讯》十一期. 2000
- [15] 孙隆基，“清季民族主义与黄帝崇拜之发明”，《历史研究》2000（3）：68-79
- [16] 村田雄二郎，中華ナシヨナリズムと“最後の帝国”。蓮實重彦，山内昌之編：いま、なぜ民族か。東京大学出版会. 1994
- [17] 王立新，“中国近代民族主义的兴起与抵抗美货运动”，《历史研究》2000（1）：21-33
- [18] 吴文藻，“边政学发凡”（1942年），《吴文藻人类学社会学研究文集》，民族出版社.1990
- [19] 江泽民总书记与台湾“统联”访问团共话祖国统一。《人民日报》（海外版）.1990-3-12 (2)
- [20] 陈靖.蚩尤问题一辩.[2002-3-3]，三苗网：<http://www.3miao.met>
- [21] 网络游戏：轩辕剑.[2002-2-21] <http://games.sina.com.cn/z/xy/>
- [22] 龙建刚，“别人的奥运会”，三苗网：“世纪龙语”栏目[2002-1-13] <http://www.3miao.com>
- [23] 巴青达络·熊喀，老天爷不答应：“中华炎黄圣火”在南长城索取火种的故事.三苗网：[2002-1-17]<http://www.3miao.com/ancestors/ciyou/essay/tianlaoye.htm>

【论 文】

“苗女”争论及其背后

——论 80 年代初期的苗族知识界的民族意识的“骚动”¹

杨志强

在现代对国民国家民族集团问题的讨论中，其民族集团的自我认同意识，以及相互之间在互动状态下“内外境界”的形成问题成为关注的重点²。苗族是中国人口位居第五位的少数民族，但是在很长一段时间内，它只是在“他者呈现”中被动地突显出自己的“民族形象”，直到改革开放政策实施的 80 年代以后，情况才发生了变化。

1982 年到 1983 年之间，在中国贵州省，一场争论逐渐引起人们的注目。这场争论最初只是发生在文艺界的，围绕着“美丑”问题展开的争执，但随即超越出学术的界限，演变成一场来自省内各地苗族社会强烈的声讨活动。虽然这场争论后来在政府的行政干预之下，无果而终，但这是自新中国建立以来，由苗族知识群体首次站出来进行的自我公开表达，并以此为分水岭，开始了现今仍然在展开中的，轰轰烈烈的苗族自我归属意识的再构筑过程。在这里，限于篇幅，笔者主要透过对这场争论本身和背后关系的展开与解读，揭示出 80 年代初期，中国南方苗族社会中以知识分子为中心展开的民族“觉醒”活动状况的一个侧面。

一、“苗女”争论的经过

1982 年 5 月，地处云贵高原的贵州省，在刚刚结束雨季，即将迎来盛夏的时候，在文艺界中，另一场“雨季”却悄悄来临：由在贵州省艺术学校任教的汉族青年美术家田世信创作的木雕“苗女”，受到了在贵阳市工作的苗族知识分子的尖锐批评。随着时间的推移，这场争论很快越过学术争论的界限，变成了一场政治上的声讨运动，引起了政府和社会的普遍关注。

木雕“苗女”是用一个巨大的树根雕刻而成的头像，作者使用了当时颇为新颖的变形抽象的手法，突出表现了苗族少女那古朴厚重的气质：扁平的鼻梁、大而翘起的鼻头、肥厚的嘴唇、向外凸起的前额和眉弓，再加上在云髻上穿凿而过的、横幅达一米以上的巨大的牛角型木梳，夺人眼目。作品在北京展出后，获得一片好评，“苗女”被全国性刊物《新观察》、代表中国美术最高水准的《美术》以及贵州的《贵州画报》等刊物上先后发表，著名美术评论家王朝闻还发表专文，给予高度的评价³。《民族画报》、香港《美术家》、人民美术出版社等单位也将“苗女”等列入发表计划中，“苗女”进而在贵州展览馆中陈列展出。

然而，木雕“苗女”却引来了苗族社会，尤其是苗族知识分子的极端反感。作品在贵阳市北京路的贵州省展览馆展出期间，映照在他们眼中的“苗女”的形象，却不堪入目。“不但头上长着一对大大的水牛角，而且在整个面部，无论从额头、眼睛、鼻子、耳朵、嘴唇都表现出落后、愚顽、蠢笨、丑陋不堪的样子……，是一个牛头、狗面、猪嘴巴的怪物⁴”。认为作者是对苗族

¹ 本文刊载于《青海民族研究》（第 21 卷第 1 期）2010 年 1 月，第 5-13 页。日本版刊载于《中国研究月报》2002 年 9 期，日本中国研究所。

² 本文所使用的民族境界这一概念，主要以日本学者江渊一公所作的定义为参考。即：所谓的民族境界，是指某一个特定的民族集团是由哪些（具有共同文化）人们所归属的有关集团成员的范围的概念。在这里，最为重要的是，其个人的归属，不仅是由自己，而且也由他者（他集团成员）的内容所决定。就是说，民族境界的形成包含了两个方面，即，通过社会化过程从“内部”形成的境界以及在与其它集团相互作用过程中来自“外部”规定的境界。江渊一公[エスニックバウンダリーとステイグマ(stigma)]『文化人類学 2 特集=民族とエスニシティ』綾部恒雄 責任編集 アカデミア出版会 1993 年 3 月二刷。

³ 《贵州画报》1982 年 5 期、《美术》1982 年 10 期、《新观察》1982 年 16 期。

⁴ 伍略《论“假茶叶”——评木雕“苗女”》、另见杨焕伦（彝族）《“苗女”之争的美学根源——兼谈塑造少数

妇女的形象的刻意丑化。他们这种不满，很快蔓延到在贵阳工作的苗族干部和职工中。7月，一些在贵阳从事教育、研究及文艺创作的苗族知识份子们相聚探讨“苗女”的问题，酝酿着展开抗议行动。对“苗女”的指责也由最初的美丑之争上升到政治层面，认为是对作品是对整个苗族形象的丑化与污辱。这一情况开始引起了政府的注意，11月16日，省文联美协在贵阳花溪召开了针对“苗女”作品的少数民族文艺工作者座谈会，邀请了贵州民族学院、文联、民族研究所等单位的、主要是苗族出身的知识份子30多人参加。会议上，“苗女”及其作者遭到了激烈的批判，其后省文联在提交给贵州省委宣传部的情况汇报中，就这次会议中苗族知识份子对“苗女”的批判内容，列举了以下几点：

(1) 苗族妇女头上带的角型梳子，不是牛角。提出木雕“苗女”把梳子塑造成牛角，人物又从颈部切断，使人联想到苗族杀牛祭祖时，被屠宰下来的“牛头”。

(2) 对《美术》杂志(82年10月号)发表的“苗女”摆在地上，认为有“风吹草低见牛羊”的含义，把苗族人民视为“牛”，是对苗族的歧视和污辱。

(3) “苗女”把经过苗族人民艺术加工的漂亮的梳子变成了牛角，是作者以“猎奇”的思想，对生活作了歪曲和夸张的处理，在客观上宣扬了“落后面”。

(4) 会上有的苗族同志提出，美术作品在塑造各族人物的形象时，都应当注意到美。“苗女”的造型却很丑陋、粗野，这是历史对苗族人民形成的社会偏见，同时还列举到《美术》(82年10期)上发表的苗族“游方”浮雕，也是这种类型，足以及见这种社会偏见影响之深等等¹。

上述对“苗女”的批判中，我们注意到，批判的矛头不仅对准了作者以及刊登“苗女”的相关杂志，甚至连“苗女”刊登在杂志上时，其背后的绿色背景也具有了某种“暗喻”的色彩，从而引发了苗族知识分子们极为不快的联想。对这一暗喻所具有的厚重的内涵，在其后苗族作家伍略的批驳文章《论“假茶叶”》中得到进一步的阐明。

1983年初，对“苗女”的抗议由贵阳蔓延到省内各地，事态不断升级。尤其是苗族分布最为集中的黔东南苗族侗族自治州凯里、黄平、雷山等县，包括在党委政府系统中担任一、二把手的一些苗族干部也纷纷提出抗议，大量的抗议信件寄到中央及省有关部门²。1月27日，黔东南自治州民族事务委员会和文化局联合在凯里召开了由苗族干部共28人参加的座谈会，会上对“苗女”展开了激烈的批判，指责作者“将人物畜化，歧视苗族”，“丑化苗族到了无以复加的地步”等等，在会后作成的会议纪要中提出了下列要求：

- (1) 立即将“苗女”木雕拿到贵阳，当着苗族同志的面销毁。
- (2) 作者田世信必须承认错误，作认真的自我批评。
- (3) 作为省美协负责人的王××必须承认在《贵州画报》发表检讨文章，清除流毒。
- (4) 《贵州画报》、《美术》、《新观察》和一切转载“苗女”的国内刊物必须作相应的检讨声明³。

这时期，恰逢在全国范围内展开了旨在批判西方资本主义思潮影响的“反精神污染”的运动。“苗女”木雕等作品进而作为精神污染的象征被抬到政治问题的高度。在省政协会议上，一些

民族艺术形象问题》载《贵州民族研究》1983年2期。

¹ 《我省部分苗族同志对木雕“苗女”的批评和我们处理这个问题的情况》中国美术家协会贵州分会1982年12月21日，田世信提供手抄件。

² 田世信致国务院文化部艺术司的自辩信，田世信提供手抄件。此外，笔者对黔东南苗族侗族自治州元文化局等单位的苗族干部的访谈中，也了解到一些具体的情况。

³ 《“苗女”木雕座谈纪要》黔东南苗族侗族自治州“苗女”木雕座谈会1983年1月28日，田世信提供手抄件。

苗族委员还把上述谴责木雕“苗女”、要求将其收回销毁等要求作为正式“提案”提交到省政协会议上。

二、伍略与他的《假茶叶——对木雕“苗女”的看法》

在上述由苗族知识份子的一系列抗议活动中，影响最大的莫过于苗族作家伍略撰写的《假茶叶——对木雕“苗女”的看法》（以下简称《假茶叶》）的批驳文章¹。

伍略（1936—），本名龙明伍，苗族，贵州省黔东南苗族侗族自治州凯里市人。从50年代初期，他即开始其文学生涯，创作了大量以苗族为题材的文学作品，可以说，他是新中国建立以后，由共产党培养成长起来的，具有代表性的苗族知识份子之一。

在《假茶叶》中，作者一开始就指出：“苗女”不是一件单纯的美术作品，它给人的印象代表了一个民族的形象，它之所以引起少数民族尤其是苗族的极大的不满，乃是因为这件作品对苗族妇女的形象作了极大的歪曲，“把社会主义时代今天的苗族妇女的形象，刻画成似乎刚刚从类人猿进化到原始人的形态”。

文章进而将目光投射到悠久的远古传说时代。在对汉族祖先炎黄二帝以及传说为苗族始祖的蚩尤的之间的历史恩怨的娓娓叙说中，指出，就象蚩尤首先发明了金属和刑法那样，苗族过去也有过辉煌的文明，甚至曾经比汉族更为先进。只是在与汉族的战争中失败了，被迫逃亡，苗族社会才发生了停滞不前甚至倒退的现象。其后，作者将“苗女”对苗族形象的刻画与汉文史籍上对蚩尤形象的歪曲相联系，对汉文化为中心的历史观进行了尖锐的抨击：

“老实说，中国的历史是一部扯皮而又颇有趣味的历史。过去，中国的历史是汉民族中一些上层人物所描写、编纂的历史，一些少数民族在历史上根本没有他们的地位，即便写到了都是作了歪曲和丑化。……以前，少数民族没有文化，看不懂汉字，可以让别人怎样写就怎样写。今天，他们能读书识字，他们的知识份子越来越多了。当他们翻开这些史书时，所见到的是这么一些内容和文字，在这种情况下，你怎么叫他们热爱祖国的一部分历史文化呢？”

文章接着指出，一个民族的民族感情，是经过长期的历史发展过程形成的，任何人都要尊重这种感情。批判“苗女”的作者依然用过去的汉文化的观点审视今天的苗族，“说穿了，在他那

¹ “假茶叶”一词，原系贵州地方俗语，意为“伪劣产品”之意，伍略以此为题，意在讥讽木雕“苗女”及其作者。《假茶叶——对木雕“苗女”的看法》一文，共一万多字，未分章，是作者根据1982年11月16日在贵阳花溪的少数民族部分文艺工作者的座谈会上的发言整理而成。文章最初被印成单行本，在全省的各地苗族社会，尤其是城镇中的苗族干部职工中广为流传，后部分章节被删节后，以〈评“苗女”木雕〉为题，刊登在《贵州民族研究》1983年2期上。在被删除的文字中，包括了这样以下的一段话：

“今天，史学界关于民族英雄的问题正在展开热烈的讨论，倘如今天有人提出来为秦桧翻案，所持的理由是秦桧比岳飞好，更有远见卓识。岳飞，一来他满脑子的忠君思想，而且是忠于一个腐败不堪的宋王朝，如果按当时秦桧的主张，让金人入主中原，取代宋王朝，是否会给中原带来生气和活力，从而使中国的社会历史向前推进一步？如果我们不是站在汉民族的正统观念上出发，而是着眼于社会历史的发展与整个中华民族的发展来看的话，那么，这立论是否也有一定的道理呢……。”这段文字大概过于刺激，在正式发表中被删掉。

思想感情的深处，还存在着一些民族偏见，还是以一个优等民族的心理状态来看待今天少数民族及其生活中的某些东西，至少可以说他带有猎奇的心理。”并引经据典，用大量的篇幅对“苗女”作者所依据的“变形手法”及美学观点加以了逐一的驳斥。

在结尾部分，伍略用充满悲情的笔调写到：

“不过，变形也好，把丑转化为美也好，请尊重一个民族的尊严，请珍惜这民族团结的感情。……苗族在以往数千年的历史生活中，的确是够苦惨了。今天，在中国共产党的领导之下，他们也在前进之中，请不要再拿一个民族来寻开心了”。

进而把这股愤怒的感情也一古脑宣泄到有关杂志上：“难道真是‘心有灵犀一点通’？”

不知为什么《美术》杂志在刊登“苗女”时，还特意用一片草地作为背景，这不能不使人联想——看，这牺牲，这祭品！”

伍略的这篇情绪激昂声讨檄文可以说是新中国建立以后，苗族知识分子首次进行的公开的自我表达。它被私下铅印成单行本，在苗族社会中广为散发，激起了强烈反响。当时，在黔东南苗族侗族自治州州府的凯里市，连一向沉默寡言，对党的事业忠心耿耿的父亲也特地将这本小册子带回让我阅读，阅后给内心带来的震撼以及周围苗族干部职工愤怒的表情，至今仍在记忆中留下深刻印象¹。

另一方面，事件的当事人、木雕“苗女”的作者田世信，不用说承受着巨大的压力。他1964年从中央美术学院毕业后，离开家乡北京，来到贵州。1982年春节期间，田世信突然接到他的木雕作品“侗女”入选该年法国夏季沙龙美展的通知，兴奋之余，他选用一株巨大的树根，和妻子一道，仅仅三天就完成了“苗女”木雕的创作。就作者创作“苗女”的动机来看，从争议爆发前他写下的“苗女”木雕的创作有感中可窥到一斑：

“18年的贵州生活，使我有不少机会接触到贵州的少数民族，尤其是苗族。从学生、家长，到赶场天卖藤卖麻的农民，他（她）们有些就是我家的常客。这些苗家儿女，从第一印象看上去，就使人觉得憨厚可爱……，我深为这出自乌蒙山下真挚、善良、美好的贵州少数民族形象所感动，渴望找到一种语言，恰到好处地表现出他（她）们那厚重的外观、内向的性格以及顽强的生存欲”²。

“苗女”争论爆发后，当时作为“罪人”的他，一直保持沉默，蛰伏在家中。随着事态的恶化，1983年元月，他给国务院文化部艺术司写下了两千多字的自辩信，在信中，他强调“苗

¹ 笔者最初接触到伍略的这篇文章，是在1983年夏天大学毕业待分配期间。直到事隔二十多年后的今天，在贵州省的许多苗族干部和职工中，对于这场争论以及《假茶叶》一文，依然记忆犹新。

² 田世信《“苗女”创作有感》 田世信提供手抄件。

女”只是一件纯艺术作品，创作的根据是来自于贵州西北部的“牛角梳苗”；否认对苗族有歧视丑化的思想，指出他不理解为什么有些苗族总是要将学术问题变成政治问题的“意图”，使得“现在在省内许多人和单位中，一提起田世信的名字，就感到紧张，在一些美术工作者中，出现了不敢再画少数民族的思想”等现象¹。

今天，已成为北京中央美院教授，著名美术雕塑家的田世信，在回忆起这场争议时，仍留下挥之不去阴影。他愤怒地指出，这件事只不过是少数苗族中的“精神贵族”为其私利所为。事实上，尽管面临巨大的精神压力，他也从未公开进行过道歉与检讨，这除了他自身倔强的个性之外，来自背后的支持也是重要的原因。从表面上看，在“苗女”争论之中，“出现只让一方批评、漫骂甚至诬告，另一方只能洗耳恭听”的现象²，但也可以理解为他们根本就不在意所谓苗族“精神贵族”们的指责，进而把苗族知识份子对“苗女”的批评与文革时期的“打棍子，戴帽子”联系起来加以反驳。值得注意的是，《美术》等杂志刊登“苗女”的时间，是在作品已引起苗族社会的抗议以后，进而在苗族强烈要求销毁“苗女”木雕的呼声中，中国美术馆反而将包括“苗女”在内的田世信的多件作品作为“国家藏品”收藏保护起来。贵州省文联民间文艺研究会副主席唐春芳，只身前往北京，以代表全体苗族的立场，要求收回“苗女”加以销毁，被美术馆以木雕“苗女”系“国家藏品”为由拒绝。馆长在其后给田世信的信件中，具体谈到他与唐之间激辩两个多小时，对唐进行“开导”的情景³。时任中国美术家协会主席的某著名漫画家在听取贵州美协对“苗女”问题的汇报后，表示要在今后的工作中注意尊重少数民族的感情，杜绝“猎奇”思想，但1983年下半年开始的反精神污染运动中“苗女”问题又被提出来的时候，他在给作者信中写到：“你的‘苗女’扯不上精神污染，你可以置之不理，看他们怎么搞，不必惊惶，无事生非总是不行的”⁴。

在这过程中，政府行政部门基本上是采取了调解协调的立场。在省委省政府的协调之下，文联美协先后召开数次座谈会，尽量通过谈话的方式平息事态。1982年12月，文联在提交给省委宣传部的关于“苗女”争论解决方案中，提出：（1）通知有关出版部门和电视台，不再发表和使用“苗女”木雕的图片和图像；（2）将这些问题带到全国美术工作会议上，引起美协领导的重视；（3）请作者本人对“苗女”作适当的修改；（4）将有关情况向省委再作一次口头汇报⁵。事实上，这以后“苗女”问题仍然在苗族社会中持续发酵，最后省政府的苗族领导出面打招呼才将事态平息。作品既没有修改，也未被销毁，作者几年以后从艺术学校调到了中国美术的最高学府——中央美术学院雕塑系，继续进行自己的艺术创作之路。

三、“苗女”争论的背后。

1979年以后，随着毛泽东的去世及“四人帮”的垮台，中国结束了长期的极“左”路线，与经济上推行改革开放的方针的同时，在民族问题上也开始恢复了50年代初期的一系列民族政策。但是，时过境迁，正如当时的“伤痕文学”流行一时所表现的，在全国出现的对文革进行反思的氛围之中，过去被忽视的民族情感，开始以各种不同的形式表现出来。

在贵州省，80年代初期，随着民族政策的落实，50年代末期以后被划成“右派”及被打倒的民族干部纷纷平反复职。省内从事民族研究的刊物《贵州民族研究》复刊，文革中被合并到贵州大学的贵州民族学院也开始恢复建校招生。然而，这时期苗族社会的知识分子中，总是弥漫着一种躁动不安的情绪，除了引人注目的“苗女”争论以外，在笔者的记忆中，还有若干“学术问题”引起了人们的关注。

¹ 田世信致国务院文化部艺术司的自辩信。

² 同上。

³ 中国美术馆馆长1983年6月致田世信的信件。

⁴ 田世信提供手抄件。

⁵ 同注4。

1. 鸦片问题

以贵州云南一带为中心的苗族地区，在清末至民国时期，以盛产鸦片而闻名。苗族社会中种植鸦片的现象十分普遍。新中国建立后，鸦片作为中国百年屈辱的象征根植在人们的印象中。80年代，据说云南有学者提出过苗族社会中的“鸦片文化”问题，遭到苗族强烈抗议，从此涉及苗族鸦片的一切有关研究无形中变成了“禁区”。1984年，笔者在黔东南凯里工作期间，曾将一篇有关东南亚鸦片种植的译文投稿到《黔东南社会研究》，因涉及到苗族的事例，稿子被退回。并且事后受到了编辑部人员（苗族）的好意劝告。

2. “摇马郎”与“游方”的称谓问题

在苗族社会中，男女青年间的婚前交往中普遍盛行自由恋爱的方式。在每个苗族村寨，均为来访的青年提供有专门的对歌言情的场所。过去汉族将这种苗族的恋爱方式称之为“摇马郎”。而这种称呼在以汉语为公用语的苗族中也颇为流行。从50年代开始，就有苗族学者提出了“摇马郎”系歧视语言的问题。取而代之的是苗语“yex fangb”，汉译为“游方”。进入80年代后，“摇马郎”问题又被一些苗族学者提了出来。

3. 关于“盘瓠”的论争

盘瓠是一条神犬，传说它曾经因帮助皇帝打败敌军而娶了公主，成为“南蛮”的始祖。作为一种犬祖神话的图腾信仰，这一传说早在汉代的史籍中就有记载，在南方的一些少数民族（如瑶族和畲族）中至今广泛流传，在苗族中，东部方言的苗族中也有这一传说。80年代中期，贵州省有的汉族学者提出苗族中的盘瓠的信仰问题。立即受到了以中·西部方言为主的苗族干部和知识份子的喷击，认为将苗族的祖先与狗相联系是对苗族的污辱。对“盘瓠”问题的研究无形增加了情绪性的色彩。

4. 《苗族》影片的拍摄

1981年5月，由中国社会科学院民族研究所主持的《苗族》科教影片中，将一些苗族社会中已经消失的习俗，如埋葬活人（老人）以及苗族十三年一次的“牯藏节”中有关一段象征人类生育繁衍（交配）的仪式请人表演，拍成电影。并在解说词中，将交配仪式解释为：“古代苗族先民不知性的羞耻观念”，被认为是对苗族的污辱，引起了一场抗议的风波。一些苗族作家、学者四处上告，但最终政府行政部门未作任何处理。

5. 关于苗族的“蛊”的争论

1986年，贵州《山花》杂志发表了一篇名为《蛊》的短篇小说，作者为黔东南丹寨县苗族。小说描述了一个被视为有“蛊”苗族家庭发生的悲剧。一位老人在路上拾到汉族丢下的女婴，女儿长大以后，因有“蛊”俯身导致恋爱失败，最终跟随老虎走进深山，离开了人间世界。小说刊出后，一部分苗族干部及学者认为对“蛊”以及其中一段有关性的描写，是对苗族的污蔑，状告《山花》编辑部，并将此事与当时的“反资产阶级自由化”运动以及藏族抗议《人民文学》的游行事件联系起来。后因作者本身是苗族的关系，部分苗族知识份子持反对意见，结局不了了之¹。

上述各种争论之中，我们可以看到：首先，这些争论，是在贵州省的文联、民族学院、民族出版社单位等从事研究、教育及文学艺术活动的苗族知识份子首先发起，进而影响到都市及城镇的其他政府行政事业单位的苗族群体。其次，这些争论都带有强烈的政治色彩而超出了学术争论的界限，“上纲上线”——即将争论内容抬高到政治高度，或与当时的政治运动联系起来，是这些争论中带有共同特点。第三，在争论中，以“我们”与“他们”这一以民族身份为划分界线

¹ 上述有关论争，一部分是笔者的当时的经历及其耳闻目睹留下的记忆，另外，有关《苗族》影片拍摄的问题，《贵州民族研究》1983年2期的吴通才《“片甫”小议》中也有涉及。在执笔本文之际，与现任贵州苗学会副会长，以及元贵州民族学院退休的教员干部等苗族学者一道进行了再次确认。由于时间久远，记忆已有若干舛误，因此在此对具体涉及到人事关系省略不记。

的现象十分明显。尤其是涉及比较敏感的有关习俗、历史问题方面的评价的时候，如同有关“蛊”的问题的争论所表现出来的，言者的族别身分有时起关键的作用。

回过头再来看一看围绕木雕“苗女”争论，围绕“美丑”之争，“话题”之所以变成了“问题”，联系到上述一系列的事例的相似性，就可以看出，决不是孤立和偶然的。就其时代背景来说，大致可指出以下两点：

首先，80年代初期，随着一系列民族政策的恢复与实施，“民族”不仅仅是表明身份所属的印记，它也成为进行政治参与和实施优惠政策的基本的条件之一。然而，在这种对于政治和经济资源的，以“民族”为单位的相互竞争之中，其背后仍然是一种力量对比的关系，这种“力量”就是突显在“他者”眼中的以“民族性”为代表的民族的整体性的形象。对于苗族精英阶层来说，苗族在中国少数民族中位居前列的人口规模，与他们在现实中在中国的政治经济文化舞台上的矮小位置间的差距，给他们带来了强烈的内面的失衡感。而这一差距产生的重要原因，正在于现实社会中由于内部“一盘散沙”导致的民族整体性形象的欠缺，以及全民族在经济、教育和文化上的全盘滞后带来的在就职、升学以及政治参与的不利地位所致。使得在这时期的苗族精英集团中，普遍产生出一种焦虑的情绪。

其二，在中国，出于政治安定的需要，对涉及民族的任何表述，都必须符合“民族团结”的大政方针。80年代初期，即使是在“伤痕文学”流行、全社会对过去充满反思的氛围中，民族问题因其高度的敏感性，过去在“左”倾政策下被压抑积蓄起来的民族情绪却找不到公开表述的渠道。在这种情况下，可以相对自由讨论的学术领域就变成了他们曲折反映上述情绪的工具。可以说，“政治问题学术化，学术问题政治化”（前者如民族区域自治权问题的讨论等）成为这时期上述争论表现出的一种特有的现象。

那么，田所指责的这些苗族的“精神贵族”们，他们通过这一系列争论所表达的“意图”（田世信语）是什么？苗族知识分子如此强烈的“民族意识”是怎样从他们精神的内面世界中生长出来的？在这里，我们就有必要对苗族知识分子的成长变化过程以及苗族何为“苗族”的问题加以若干讨论。

四、苗族知识份子群体

在现代民族集团研究中，民族集团中的知识分子被称之为“表象的职业专门家”，他们在民族自我认同意识变化中所起的作用，一直受到学者的重视¹。本文所涉及的苗族知识分子，主要是指在文学艺术、教育、自然科学和社会科学研究等领域从事脑力劳动的人们。80年代初期的知识分子，他们大多数来自于农村的苗族社会，通晓自己的民族语言，熟悉自己的文化，与此同时，又是受到汉文化教育和熏染最深的群体。这些在苗族中寥若晨星的精英们，一方面置身在城市的汉文化的环境中，另一方面又苗族社会保持着密切的联系，可以说，他们正好处在另一种意义上的“民族境界”的内外交接的位置上²。

¹ 山内昌之，《民族问题入门》，日本中央公论社 1996年2月，第77-84页。

² 在苗族上层精英分子中，另一重要的组成部分——在各级政府机构中担任不同领导职务的官员，笔者从一开始就有意识地将他们与苗族知识份子群体中分离开来。因为从严格的意义讲，这些官员被编入到国家这一大的“巡礼圈”中，并不具有作为民族集团政治代言人的所谓的“民族的政治领袖”的身份。事实上，要严格区分上层精英份子是属于“政界”还是“知识份子”，有时颇为困难。只是有一点可以确定的是，现职中的苗族政府官员，无论他们具有如何强烈的民族感情，事实上在80年代以后发生的诸多事象中，如“苗女”的争论等，他们都以不同的方式参与进来，但总体来说，他们总是小心翼翼，与本民族之间拉开一段距离，在处理族群之间的关系中从政府立场出发，尽量保持公正和平衡，与相对具有言论自由的知识群体之间形成了明显的对比。

在 1949 年新中国建立以前，苗族社会已经开始出现了极少数的知识份子。就其地域来说，主要是局限于与汉族交往较频繁，受汉文化影响较大的苗族地区，黔西北威宁县石门坎一带的英国循道公会举办的教会学校，还培养出了一些受过大学教育，包括最初获得博士学位的学者在内。但是，在南方非汉系族群之间的“内外境界”本身就模糊不清的时代，这些人中，除了如梁聚五等少数人表达出自己的模糊的“苗夷”的身份归属外，更多的是“跨界”融入同化到汉族社会中。因此，他们与本文谈及的作为“苗族的”知识分子之间，尚还有若干歧义在内。

1949 年中华人民共和国的成立，对其领内的广大少数民族来说，不啻具有划时代的意义。如果说，西方民主国家的近年来兴起的文化多元主义已成为现今国民国家中主流意识的话，那么，在中国共产党中，对于民族平等原则理念的追求，其实从建国初期开始，就早已付诸于一系列政策与实践。对于苗族社会来说，他们欢欣鼓舞迎来的“解放”，与其说是推翻了帝国主义、封建主义、官僚资本主义这“三座大山”，倒不如说从传统的“华夷次序”的社会构造以及民族歧视压迫下“解放”出来更为贴切。

新中国成立以后，培养民族干部作为新政权的政治理念的基本组成部分，被提到空前的高度。贵州省是在同年的 11 月被解放的，苗族作为主要的少数民族，因之也成为人民政府关注的主要对象。在苗族聚居的黔东南，中国共产党在组建地方政权的几乎同时，就建立不同类型的干部训练班，大量吸收少数民族青年加入。在当时专区政府驻地的镇远县还设立了专门的干部养成学校，首批就选拔数百名苗族青年参加¹。在其后成立的民族自治政府（贵州省第一个少数民族自治单位，就是在黔东南苗族地区炉山县凯里区成立的）中，许多苗族干部都担任了重要的职务。这些干部有许多进而又被选送到各级民族学院等高等教育机构深造，成为高级干部、学者以及教育工作者等等。

这些置身于民族社会的边缘而与“他者”处于频繁的互动关系的苗族知识群体，一方面，他们和苗族社会的绝大多数人们一样，对于新中国和共产党充满了热爱之情，都积极投身到国家的建设之中；但是另一方面，其来自于内面的“我们的意识”这一民族自我认同感，大都经历了从模糊到清晰、从淡漠到强烈的过程。这其中，曾任贵州民族学院代理院长、贵州苗学会首届会长，在苗族自我认同意识再构筑中的领军人物李廷贵先生的经历，就比较有代表性。

据李回忆道：“那时（指 50 年代初期）我们都是以报答共产党的心情，积极参加国家建设的，民族意识基本上都很模糊。只是在 1956 年进入中央民族学院以后，民族感情才发生了变化”。那么，这种感情是怎样起来的呢，李列举了给他留下深刻印象的一些事例：

“首先是学校内的蒙古、维吾尔、藏、朝鲜等族强烈的民族个性给我留下了深刻的印象，他们气派很大，走起路来都高昂着头。而我们来自南方的少数民族基本上没有什么特点，甚至被他们错认为是汉族，给我刺激很大。第二是当时的大汉族主义，那时参加各种社会活动，由学校发给民族服装，北方的民族都给丝绸制品，而南方的民族都是布制的，为此我还和校方发生了争执。第三是进入学校以后，开始阅读到很多关于苗族历史的书籍，如范文澜的《中国通史》、吕振羽的《中国民族史》等等，使我受到很大的震动。最后是 1959 年的少数民族大规模的历史调查，当时我参加了贵州班，任苗族组的副组长。这次调查对我的帮助很大，使我对苗族落后的历史根源有了一定的认识，如民族压迫、反抗、镇压与逃亡等等，从那时起，我的思想就开始固定了²。”

¹ 《凯里市党史资料丛书》第六辑，中国共产党凯里市历史大事记（1933-1989），中共凯里市委党史研究室编 1998 年。

² 笔者 2001 年 8 月对李廷贵先生的访谈。此外，李先生还向笔者提供了他的《李廷贵简历》以及《人生自评》的复印件。

上述李廷贵的民族情感的变化历程,通过笔者对其他知识分子们的访谈,都有着类似的经历。可以说,80年代初期处于苗族社会边缘上的知识分子“民族觉醒”过程,他们的民族的自我认同意识,与其是来自于基于传统社会共同文化基础上的“同属意识”,到不如说是在与“他者”的互动过程中逐渐长成和强化的。这里正如波尔多·伊萨基夫(Wsevolod W. Isajiw)探讨文化在对欧洲民族集团定义中所起的作用时提出了“高文化”的概念。他指出,文化并不单纯是共同生活的产物,民族的自我认同意识也是一种文化,而且是有别于传统文化的“高文化”。而弗勒迪利克·巴尔特(Fredrik Barth)也指出:“民族(ethnic)集团的界定是成员资格的问题,只有社会的关联性因素对成员资格的判定有用,而不是由其他要素创造出来的明显的‘客观的’差异”,因而,“研究要着重于定义集团的民族境界,而不是环绕着境界的文化要素”¹。

在现今的中国各民族中,苗族素以历史悠久、苦难深重、富于反抗性而闻名。这一“苦难深重”与“反抗性(野蛮)”印象的形成,透射出过去“自者”与“他者”之间在历史认识上的两线交叉的过程。一方面,各地苗族社会中的古歌、叙事诗等民间传承以及个人在“解放前”的生活体验中,对于过去的岁月充满了苦涩的记忆,与此同时,在过去的国家权力和汉族社会的“他者”的境界中,则留下了大量的对于苗族反抗斗争的记叙、镇压和文化上充满歧视的文本记录及话语。新中国建立以后,在共产党培养下成长起来的这些苗族知识分子,从某种意义上说,他们采取了相反的立场对汉族历史文本中的“苗”的记录的进行解读,在对现实与历史之间的联系性的整理和想象中,民族的集体记忆和汉文献中对于苗族反抗与血腥镇压的历史记录这一“自我”与“他者”印象重叠在一起,反过来成为了唤醒他们强烈的民族感情的源泉。上述伍略的《假茶叶》一文中对于汉文化中心论的尖锐抨击,就反映出了过去这种“自他”印象在苗族知识分子内心交织的复杂心境。它与其是针对“苗女”及其作者,倒不如说是藉此机会,在作为一种民族情感宣泄的方式同时,也力图在与“他者”的这种碰撞的过程中,将作为“苗族”的“我们的意识”从模糊不清的现状中分离出来。因此,上述一系列争论中,与其关注争论具体的内容,我们更应该重视“争论”或“事件”本身所具有的深刻内涵。就是说,这些争论所引发的“关注”的社会效应,犹如一场浩大的“祭典”一般,对苗族知识分子来说,就成为进行民族的自我诉求和明晰“自他”界限的最有效的形式。

此外,从上述伍略的《假茶叶》和李廷贵等苗族知识分子的民族情感的变化经历也可以看到,构成现代苗族自我认同意识内核的中心部分,并不是什么共同的文化、出身、语言或宗教等等某种共同的“标识”,而是过去在王朝时代遭受的来自国家权力和主流社会的压迫以及反抗留下的“苦难深重”以及“反抗者”的共同的历史记忆。这种共同的历史记忆之所以成为苗族知识分子在民族意识觉醒过程中进行自我诉求的重要手段,正是来自于现实苗族社会中缺乏进行民族自我整合的“共同的”文化因素所致。在这里,就有必要回顾一下苗族作为现代民族集团形成过程。

五、何谓苗族

据1990年的人口调查统计,中国境内的苗族人口共有739万余人,在中国各少数民族中位居第四,这其中有近一半左右,约360余万人分布在贵州省。其余则布在与贵州省相邻的湖南、广西、四川、云南等地。除中国以外,在东南亚及欧美各地尚有百余万以上的苗族分布。贵州省是中国少数民族较多的省份之一,据1990年统计,全省人口约3,555万人,这其中,十余个世居的少数民族人口约占总人口的三分之一,共1,050万人。苗族是省内少数民族人口最多的一支²。

¹ 波尔多·伊萨基夫(Wsevolod W. Isajiw),《关于民族的各种定义》(ゼボルド W. イサジフ『さまざまなエスニシテイ定義』【エスニシテイとは何か—エスニシテイ基本論文選】青柳まちこ編/監訳 新泉社 1996年3月)

² 若林敬子,《现代中国的人口问题和社会变动》1997年2月第二版,第252-253页,《中国年鉴1998》,中国研究所编,新评社,1998年7月,石朝江,《中国苗学》,贵州人民出版社1999年。

回顾历史，“苗”这一称谓，曾经在很长一段时期内，作为泛称包含了南方众多的少数民族在内。例如：清乾隆年间时任贵州巡抚的爱必达就指出：“苗之种类有百，上游则俚夷为多，下游则仲苗、青苗为多”。而清道光年间任贵州巡抚的罗绕典在其《黔南职方纪略》中记述的“苗种”就有五十二种，它几乎包括了贵州所有的非汉民族系的人们在内¹。从这一意义上讲，“苗”在传统的“华夷之辨”的汉文语境和华夏文明观中，是被置于与“华”相对应的野蛮的一极。它与其说是指称具体种族或民族，到不如说是一种文化上的区别概念。从清末开始，随着近代“民族”的概念传入中国，以日本学者鸟居龙藏的《苗族调查报告》对“苗”的广义和狭义的划分为标志，苗族开始了从“苗”到“苗胞”、“苗夷”、“土著民族”等，再到“苗族”的演变过程，这一来自外部的对“苗”的认识的变化，与近代中国由帝国体制向国民国家体制转换过程亦步亦趋，几乎同时展开的。

1949年中华人民共和国成立以后，苗族作为最先被认定的少数民族之一，确立了其单一民族的地位。但是，按照当时斯大林对民族所下的四条定义，几乎没有一条可以和苗族相对应。对此现象，曾经直接参与苗族识别的著名社会学家费孝通也意识到了，他在后来列举西南少数民族识别的复杂现状时，特别把苗族作为一个特殊个例列出，“有些民族集团分散在很广的地区，形成许多不相连接的聚居区，在语言、文化等方面都既有相似处又有较大的差别，长期以来被其他民族用同一名称相称，又自认为是同一民族。如苗人等。”²。而当时主持西南工作的邓小平在他的一段关于西南少数民族的报告中谈到：

“西南的少数民族究竟有多少,现在还不清楚。据云南近来的报告,全省上报的民族有七十多种。贵州的苗族,据说有一百多种,实际上有些不是苗族。例如侗族,过去一般都认为是苗族,实际上语言、历史都不同,他们自己也反对这么说。从这一情况就可以看出,我们对少数民族问题不仅没有入门,连皮毛还没有摸着³”。

上述在国家意识形态及政策制定领域发挥了重要作用的费孝通和邓小平的发言，至少表明了两个事实：首先，直到中华人民共和国成立以前，更确切地说，直到“民族识别”工作展开之前，苗族作为一个“现代民族”的形象，其内涵是极为模糊不清的；第二，苗族作为一个民族集团的成立，与其说是来自民族自身的要求，到不如说是来自先入为主的外部认知更为确切。在这种“他者建构”中，苗族作为一支“历史悠久、富于反抗性”的、与汉文化对应的异质性存在的形象被凸显出来。

历史上，以贵州省黔东南为中心广大的“苗疆”地域，直到清代雍正年间以后，通过武力征服才被纳入到中原王朝的版图之内。这以来，来自“苗疆”内的反抗就一直持续不断，以至于形成了“三十年一小反，六十年一大反”的说法。“苗族”的这一强烈的反抗性，给王朝政权和汉族社会留下了极为深刻的印象。例如，在汉族社会中，对“苗”的印象，无论从过去的民间通俗文学如《说岳全传》，或现代的金庸武侠小说《笑傲江湖》中对苗族的描写可以窥见一斑。在这些文学作品中，“苗族”是作为勇武、野蛮、神秘的化身而充满异样的氛围。而“苗”作为与“野蛮”、“不通事理”可以互相转用的同义词，如“这个人苗得很！”、“那个人是苗子脾气！”，在现今的贵州等地的汉族社会中，仍然私下频繁使用在民间俗语中。另一方面，也许正是出于“苗”的这一强烈的反抗性格，再加上“苗”的称谓以及分布地域的关系，从很早时期开始（如宋代的朱熹等），一部分汉族文人就将他们与数千年前传说时代中与华夏族发生激烈对抗的“三苗九黎”

¹ 《贵州古籍集粹 黔南识略·黔南职方纪略》杜文铎等点校，贵州民族出版社，1992年12月。

² 费孝通，“关于我国民族的识别问题”，《中国的民族识别》黄光学主编，民族出版社，1995年1月。

³ 邓小平，“关于西南少数民族问题”（1950年7月21日），《中国共产党主要领导人论民族问题》国家民族事务委员会政策研究室编，民族出版社1994年7月。

部落联想在一起，进而，在近代中国民族主义生成过程中建构出的汉族的“炎黄子孙”的神话中，炎黄联盟战胜以蚩尤为首的九黎部落的“涿鹿之战”，作为奠定了华夏民族在中原的统治地位的，所谓文明战胜野蛮的象征性的事件，更是突出了“苗”这一支古老的，不断“由失败走向失败”（苗族作家龙建刚语）的民族悲情形象¹。

事实上，正如传统的青苗、红苗、白苗、黑苗、花苗的划分表明的，上述苗族作为一个民族集团的内涵的模糊，主要是源于其内部文化的多样性。在其后进行的大规模的少数民族社会调查中，这一多样性更是得到进一步的证明。这里，例如，在语言分类上，苗语被分成三大方言，7个次方言以及23个土语，方言之间的差距之大，不但基本上不能相互交流，甚至在50年代后期制定苗文时，也不得不同时制定三种苗族文字，以至于出现了在一个民族中同时流行4种以上文字（另加上由传教士创制的老苗文等）的不寻常现象²；而各地苗族的服饰式样也达到近300种之多；风俗习惯的差异性也大于相似性。那么，像苗族这样缺乏共同文化磁场（要素）的民族社会中，我们很难想象贵州的黑苗支系的“吃牯脏”与云南白苗的“跳花场”之间，会产生什么样的作为“苗族”的这一民族认同意识的共振效应。他们对外虽然都是“苗族”，但在内部，语言既不相通、文化习俗也千差万别；那么，连接他们作为“苗族”的“我们的”这一同胞意识又从何而来呢？上述李廷贵先生回忆中谈及的青年时代的民族意识模糊所触及的，来自苗族内部的民族共同体意识欠缺的现象，绝对就不是个别和偶然的了。

近年来，在对民族集团的自我认同意识研究的过程中。民族集团形成的“自者”与“他者”的境界问题受到学者的关注。苗族何时开始其“内部”的民族界线，即“我们的意识”的形成。一些学者开始注意到清代以后发生的一系列苗族起义的影响，张兆和氏指出，自清代“开辟苗疆”，随着国家权力的压迫以及汉民族大量移入引发的苗族起义过程中，出现的大规模的跨地域人口流动的现象，可能是导致苗族内部产生连带意识的远因。他并指出，苗族在新中国建立之初，之所以苗族成为最先被认定的少数民族之一，与来自民族上层的意愿，尤其是知识分子的自我认同意识有关。在这里，他提出了苗族的“自我呈现”与“他者呈现”的问题³。同样，日本学者武内房司也指出，“苗”这一称呼作为“他者的视线”，是随着国家权力的渗入和大量汉族移入而成立的。“苗”在历史上具有两重性：一是作为他者视线中的“苗”，二是在抵抗外来侵略的过程中，也形成了作为抵抗者“苗”的自我认同意识⁴。

然而，问题在于，上述作为“苗”的抵抗者的共同体意识的出现，在王朝时代，它也并未摆脱传统“华夷之辨”这一文化的或政治的二元关系的范围。并且，即使在近代民族意识兴起的民国时期，在苗族社会开始出现的极少数接受近代教育的苗族知识份子身上表现的“我们的意识”，仍然受到“他者”对“苗”的定义的影响。例如，“苗夷”这一称谓，在民国年间，作为对南方少数民族的泛称，经常出现在官方的文件中。黔东南雷山县西江出身的苗族知识份子梁聚五，就自称为“苗夷”民族，将其统括、想像为一个民族实体，他在新中国建立前夕著述的《苗夷民族发展史》的一书中写到：

“苗夷之建国，虽由南而北，因年代久远，环境变迁，而民族的称呼，也渐渐有些

不同了。大体说来，总不外苗、夷、荆、僚、瑶、黎、僮、罗罗、摆夷、水家、洞家、

¹ 关于“炎黄子孙”一说的由来，见孙隆基“清季民族主义与黄帝崇拜之发明”，《历史研究》2000年3期。

² 石朝江，《中国苗学》，贵州人民出版社1999年6月，第223-253页。

³ 张兆和，〈从“他者呈现”到“自我呈现”〉，《苗学研究通讯》第七期1996年贵州苗学研究会编。

⁴ 武内房司，[历史の中の苗族—少数民族の移住と抵抗] 『へるめす』54号1995年。

越人、余人……。尽管他们的称呼有些不同，其所属苗夷民族血统，是丝毫不可假借的。

这不是某一人的推测，许多历史学人，都具有同样的见解……。”

在这里可以看出，作者将中国南方几乎所有的非汉系族群都想像成为一个民族共同体，进而在著作中，他把“苗夷”这一“民族共同体”的外延扩展到东南亚，把越南、老挝、缅甸等国家在内，这也从另一侧面反映出了南方各族群中，作为近代民族集团意识欠缺的事实¹。

上述事实表明，直至中华人民共和国成立以前，对“苗”的指称，与其说是指近代意义上的民族集团，到不如说是在传统的“华夷之辨”这一二元对立格局的延长线上，作为与汉文化相对应的一极被凸现出来的。中华人民共和国成立以后，苗族作为最初被认定少数民族之一的理由，与其说是苗族上层的意愿，倒不如说是来自“他者建构”或“他者认同”更为贴切。

回过头来，我们再来看一看 80 年代初期在苗族知识分子中展现出来的民族意识“觉醒”的风波，就具有了深刻的内涵：正如伍略在他的《假茶叶》一文中所显示的，除了对苗族辉煌而充满了悲情色调的民族的去进行的娓娓叙述外，甚至连摆设“苗女”背后的绿色背景，都会使知识分子们产生对从中原平原被驱赶到西南丛山峻岭的这一段“历史”的不快的联想。换言之，过去在“他者”眼中展示出的“苗”的形象，由掌握了汉文化的苗族知识分子——尤其是从事社会科学研究和文学艺术创作活动的苗族文人们，通过对汉族文本话语的整理与解读，变成了民族的历史事实。进而通过上述一系列的论争，力图将作为“苗族”的“我们的意识”，从模糊不清的自他界线中分离出来。另一方面，通过苗族知识分子言说的展开与放大，又将这种富于悲情的历史，内化成整个民族共同记忆，并以此作为诉求整合整个苗族社会凝聚力的重要手段。与此同时，80 年代初期以“苗女”争论为代表苗族的“觉醒”现象，作为由“他者呈现”到“自我呈现”的转折的分水岭，也开启了以苗族知识分子为中心的，至今仍然在轰轰烈烈展开之中的苗族社会自我认同意识再构筑的先河，有关于此，限于篇幅，将另行展开论述。

《民族社会学研究通讯》第 1 期-第 142 期均可在北京大学社会学系图书分馆网页下载：

<http://www.sachina.edu.cn/library/journal.php?journal=1>.

《通讯》所刊载论文仅向读者提供各类信息，供大家参考，并不代表编辑人员的观点。

中国社会学会 民族社会学专业委员会
中国社会与发展研究中心
北京大学 社会学人类学研究所

本期责任编辑： 马戎、王娟
邮编：100871
电子邮件：marong@pku.edu.cn

¹ 梁聚五，《苗夷民族发展史》（草稿），《民族研究参考资料》第十一期，贵州民族研究所编 1982 年 7 月。