

理性選擇與族群內心情感： 中國四川爾蘇人族群認同的個案研究

巫達*

香港中文大學
語言學及現代語言系

爾蘇人是四川省甘洛縣和越西縣境內的一個少數民族群體。在 1980 年代，部分爾蘇菁英份子聯名向中國政府反映，要求確認其群體為一個單一的民族——「爾蘇族」；¹ 同時，另一些族人卻堅持爾蘇人應該屬於藏族。於是在爾蘇人中間出現了兩派：一派自我認同為爾蘇族，另一派則認同於藏族。「爾蘇族派」希望被識別為一個單一民族，而「藏族派」認為爾蘇人是藏族的一個分支。本文介紹了當時爾蘇人族群認同的分歧情況，並探討他們如何選擇與建構其族群認同。研究顯示，「國家」在爾蘇人的族群認同上扮演著重要的角色。為了獲得政治上和經濟上的利益，兩派爾蘇人一方面各自理性地表達了不同的族群認同；另一方面又都承認他們同屬於一個「布爾日—爾蘇」群體。前者可以用理性選擇理論來理解，後者可以從族群內心情感的立場去解釋。本文透過爾蘇人的民族誌記錄，揭示國家政策與族群的形成過程。而在使用理性選擇理論來解釋中國少數民族的族群抉擇問題的同時，亦展現了文化特徵或族群內心情感在族群認同表述方面的重要性。

關鍵詞：爾蘇人，藏族，理性選擇，族群內心情感，族群認同

*感謝本文的匿名審查人和本刊編輯對文章提出的修改意見與建議。

1 <致中華人民共和國第六屆第一次人民代表大會的聯名信>，由甘洛縣楊德隆先生提供。甘洛、越西縣三十名爾蘇人在聯名信中要求中國政府重新識別「民族」，其中 22 人來自甘洛縣、8 人來自越西縣。原件係手稿複寫件，落款日期為 1983 年 6 月 3 日，列印件共四頁 A4 紙。

一、前 言

理性選擇理論 (rational choice theory) 一般多用於解釋經濟現象，用來研究族群認同現象則起步較晚，研究成果亦不多見。與其他社會科學相較，人類學對於這種理論的興趣也不大 (Chai 2001:1)，而學者多半是採用「族群內心情感理論」 (primordialism) 來解釋族群認同現象，² 通常在這種情況下，研究者便不再使用「理性選擇理論」。反過來說，在採用「理性選擇理論」來解釋族群認同現象的時候，往往偏重於該族群在政治、經濟等各方面處於劣勢，從而特別強調為了爭取政治和經濟上的權利所表現出來的族群認同，因而忽略了其族群內心情感方面所隱含的族群認同因素。

「理性選擇理論」和「族群內心情感理論」是兩種不同的理論，它們各自蓬勃發展，並對各種社會科學研究領域產生影響。例如，理性選擇理論對經濟學和政治學的影響經久不衰；對其他的社會科學也產生了越來越多的影響 (Chai 2001; Lichbach 2003; Parsons 2005)。與理性選擇理論很相似、但又有些差異的理論是「情境選擇理論」 (situational selection of ethnic identity)，該理論最具影響力的代表人物是 Judith A. Nagata。她指出在馬來西亞那樣的複合社會 (plural society) 裡，會出現根據情境而選擇族群認同的情況：例如，馬來西亞的印度裔穆斯林後代出現認同馬來人或認同印度人的搖擺情況。此外，馬來西亞還有「個體」 (individual) 根據不同情境從幾個認同中選擇一個認同的情況：例如，在面對華人或印度人的時候，個人可能選擇認同「馬來人」；而在另一個情境下，他／她卻可能選擇認同於 Minangkabau，這表明了他／她的世系是從 Sumatra 的 Minangkabau 地區遷移過來的，以表示與馬來半島其他說馬來語的穆斯林有所區隔 (Nagata 1981:97)。³ 情境選擇理論與本文所討論的理性選擇理論有什麼關係呢？前者主要強調的是「個體」的選擇行為，乃根據不同之情境而強調的選擇，陳志明建議將之稱為「情境強調選擇」 (situational stress selection)。⁴ 它不一定是根據個體的切身利益 (如政治或經濟等利益) 所

² 英文的 primordialism 一詞，在漢語中較難找到合適的對應語詞。有學者翻譯為「原生論」 (如納日碧力戈 2000)、「根基論」 (如王明珂 1997, 2003)，筆者認為均不能很好地反映出「情感」方面的本質。這裡採用吳燕和教授在筆者博士論文答辯時的譯法，特此致謝。

³ 關於複合社會裡的族群認同「情境選擇」之相關理論，請參閱 Nagata (1974)。

⁴ 此乃陳教授與筆者私下交流時所言及。

做出的選擇。而理性選擇理論則不僅僅強調「個體」的選擇行為，它雖然源自「個體」的選擇，但是最後的行為表現卻是一種強調「集體」的選擇，而且所著重的與在經濟學領域所顯示的一樣，是人們為了自身的「最大化利益」所做出的選擇。

族群内心情感理論最有名的研究成果是 1960 年代的美國人類學者 Geertz 用來解釋戰後新興國家族群現象的例子。按照 Geertz (1963:109) 的觀點，依附於人們之間的族群内心情感是「一種滋生於『贈與』(givens) 的情感，或者更準確地說，文化無可避免地包含了社會存在的『贈與』(the assumed "givens" of social existence)」。另一位著名的人類學族群研究專家 Keyes 在 1975 年發表的一篇文章裡面也指出，族群認同暗含著人們之間的「族群内心情感」關係 (Keyes 1975)。Keyes 在 1981 年主編了 *Ethnic Change*《族群變遷》一書，主張「族群性」來自世系 (descent) 的文化闡釋 (1981:5)。⁵ 書中另收錄了十篇有關「族群變遷」的論文，這些論文都說明「族群性」做為關於人類認同本質的一種類型，在所有形態的社會中都可以找到，包括工業社會和非工業社會(同上引:27)。Keyes 指出，族群性的變遷在文化或社會向度 (dimension) 方面是突如其來的 (precipitate)，是在人們所生活的政治和經濟環境之下激進變化 (radical change) 的 (同上引)。例如在 1960 年代，一些美國印第安部落領袖試圖透過對美國境內印第安歷史象徵性地重新闡釋，從而促成「泛印第安認同」(pan-Indian identity) 的形成；其行動不僅僅包括試圖引發人們對族群繼承權 (ethnic heritage) 的興趣與追蹤，還主張新的族群認同。其中 Trosper (1981) 和 Trottier (1981) 都介紹了 Alcatraz 島印第安領袖推動泛印第安認同的情況。一些印第安領袖已經獲得了部分的成效，並利用共同的泛印第安認同達到促成群體聯盟的政治目的。Keyes 認為族群變遷是一種循環的 (circular)、螺旋式 (gyroscope) 和辯證的 (dialectical) 變遷，但基於「族群内心情感」的認同卻是不變的，它是為服務螺旋式的變遷而存在的 (Keyes 1981:28)。近幾年來，一些西方人類學者利用這個理論解釋了中國境內少數民族的族群認同現象，其中影響較大的是美國人類學者 Harrell。他自 1980 年代末起就開始投身於中國西南少數民族的族群認同研究，對於涼山彝族自治州地區和攀枝花地區被劃為彝族的幾個群體進行考察和比較，指出這些群體間存在著族群認同的差

⁵ Keyes 所說的世系包括了社會世系和基因世系 (social descent and genetic descent) (Keyes 1981:5)。

異。Harrell (2001:81) 特別提到了其中人數最多、政治和經濟方面對當地影響最大的彝族諾蘇人（即涼山彝族），他們的族群認同即出於「內心的情感」。⁶

目前學術界對於族群認同的解釋較多人採用「建構模式」(constructionist approach) 這個概念，其歷史淵源可以追溯到 Weber 對「族群」的定義。早在 1922 年 Weber 就指出：族群是建立在其成員共用某種信仰的基礎上的，這種信仰一般是族群成員主觀意識裡對來源於同一祖先的共同認同 (1978[1922]: 335-396)。二十多年之後，美國社會學者 Hughes (1994:91) 提出了 ins (族群內部) 和 outs (族群外部) 的概念，這種區分對於後來的族群認同建構模式影響很大。從理論發展的脈絡來看，Weber 和 Hughes 實際上已經初步提出了建構模式的觀點。數年之後，英國人類學者 Leach 在他的名著《緬甸高地的政治體系》(1954) 中表達了緬甸高地的族群互動促進了卡欽人 (Kachin) 的族群認同。而十多年之後，挪威人類學者 Barth 主編《族群與邊界》(1969) 一書，並寫下同名導論，提出族群是「文化差異下的社會組織」(social organization of culture difference) 觀點。從中國族群研究的成果看，臺灣學者王明珂 (1997, 2001, 2003) 提出的「華夏邊緣」中的「邊緣」概念與 Barth 的「族群邊界」概念在理論上有一定的淵源。同時，法國學者 Bourdieu (1977) 的「實踐」(practice) 理論對於族群性現象裡的影響 (affect) 和手段 (instrumentality) 的關係，提供了具體而實際的解釋；其中，「慣習」(habitus) 概念對理解族群性尤為重要 (同上引:85)。人類學者 Bentley (1987) 用「實踐」理論解釋菲律賓 Maranao 族群認同的情況。在他的例子裡，有一個叫 Soraya 的 Maranao 女子根據該族習俗於十三歲時就訂了婚，可是為了躲避此婚姻，她除了與家人約定在二十一歲前不履行婚姻義務外，更不斷地離家外出去讀書，最後拿到碩士學位。爾後 Soraya 要求終止原有婚約，並認識了一位在埃及求學而回到家鄉的 Maranao 男子。她和該名男子雖然很難用 Maranao 語言交流 (因為對方習慣用阿拉伯語言，而 Soraya 習慣以英語交談)，但是兩人最後還是相愛，而且按照 Maranao 的習俗成為一家。Bentley 指出，Soraya 的族群認同是通過「實踐」而呈現出來的，她雖然在其他文化方面故意遠離 Maranao 文化，可是族群性仍然根植在她的深層意識裡。做為「實踐」，這是一種存在的客觀條件 (objective conditions of existence)。Soraya 的經歷提供了應用實踐理論去解釋個體的族群認同形成的機會 (同上引:29)，而這也是一種「族群建構模式」。整體

⁶ 相關的討論可以參考 Harrell (2001:78)，第二部分〈內心情感的族群性：諾蘇〉。

來講，目前學者們所持的「族群建構模式」可說是主要受到了 Weber 和 Barth 等學者的直接影響（Jenkins 1997；陳志明 2002, 2003；巫達 2006）。

那麼「族群建構模式」與本文所討論的「理性選擇理論」和「族群内心情感論」又是什麼關係呢？簡單地說，以族群認同課題為例，族群建構模式告訴我們「如何」去解釋族群認同現象；而理性選擇理論和族群内心情感論則告訴我們「為什麼」會出現不同的族群認同現象。所以，雖然族群建構模式是目前流行的研究術語，但它並沒有替代理性選擇理論和族群内心情感論。瞭解三者之間的關係將有利於我們進一步理解本文的研究理論背景及其脈絡關係。本文採用理性選擇理論和族群内心情感論來解釋「為什麼」爾蘇人會出現不同的族群認同現象；同時，採用族群建構模式做為主線來解釋這些認同現象。也就是說，本文所討論的「爾蘇族派」、「藏族派」和「布爾日—爾蘇」族群都是從「建構模式」的角度去加以解釋與理解的。即，本文從族群内心情感來解釋他們的共同認同，而這些共同認同是在歷史記憶、族群互動、傳統的重新解釋等等各種因素下「建構」出來的。本文用「理性選擇理論」解釋爾蘇人族群認同的分歧是為了獲得最大化利益，其中，分歧雙方各自選用了有利於自己的歷史文化內容以「建構」他們的認同。為了理解這裡所說的「最大化利益」，在此還需要簡單介紹一下中國的「民族」論述（discourse）。中國政府在 1950 年代決定對境內的「民族」進行識別的時候，就有四百個族群群體上報要求被識別為「民族」（費孝通 2005:263）。這四百個群體絕大多數都是基於「族群内心情感」，而感覺到自己是不同於周邊其他群體的「民族」。經過三十多年的「民族識別」工作，這些群體已被國家分別劃入五十六個「民族」當中，但其中仍有七十多萬人「族屬未定」（詳見中國科普博覽 2003；中國民族博物館 2003）。這結果就造成了一個「民族」裡面包括多個族群單位的情況；換句話說，同一個「民族」裡面，可以包含兩個或多個具有不同的「内心情感」的族群。在這種情形下，「民族」其實產生一種「歸類」與「貼標籤」的作用：中國的民族工作者採取「求同存異」的方法將相似的群體劃入同一個「民族」裡面，於是出現某個「民族」裡面包括兩個或多個群體。這些同屬於一個「民族」的群體雖然在文化上可能有許多相同的地方，可是在主觀的心理層面上不一定有共同的「族群内心情感」。然而這些後來才被國家劃為同一個「民族」的族群，大多數也接受了這個新的「民族標籤」，並積極地建構新的族群認同，且逐漸形成一種新的「族群内心情感」。Kaup 在其《創造壯族》（2000）一書中對於這種情況有詳細的討論。她指出，現在被劃為「壯族」的人，在 1949 年以前並不認同壯族是一個「民族」共

同體，但由於國家把他們識別為少數民族，並在他們分布的區域設置了廣西壯族自治區，才促使其開始認同「壯族」。Kaup 認為壯族認同是後來才「創造」出來的，她指出「如今，壯族農民、知識份子、工人和幹部，為他們是來自一個祖先和同一種文化的少數民族而驕傲」（同上引：3）。而另一種與壯族相反的情況是，還有少數具有共同「內心情感」的族群被劃入兩個不同的「民族」中。例如，在雲南、四川交界的自稱「普米」的人，在雲南被單獨劃為一個「民族」——普米族；而在四川境內，卻跟爾蘇人一樣被劃入「藏族」當中。此外，在四川和雲南交界的瀘沽湖周圍的「摩梭人」（自稱 Na），在四川境內被劃入蒙古族，在雲南境內則被劃入納西族。費孝通（2005：274）也曾談到過這種情況：

四川木裡地區的「藏族」和雲南寧蒗一帶的普米族原本是一族，語言與藏語不同，近於羌語、嘉戎語、景頗語等。跨居四川鹽源和雲南寧蒗兩縣之瀘沽湖兩岸自稱「納西」的少數民族，在四川的現被稱為蒙古族，在雲南的現被稱為納西族，比鄰而居，雞犬相聞，成了兩個民族。

王明珂（2001：98）則介紹了一種既可以選擇「少數民族」身分、也可以是漢族身分的情況：

北川白草、青片地區那些原來自稱「漢人」的山村民眾，雖然不會說「羌語」也沒有「少數民族文化」，但中國歷史記載他們的祖先在明清時曾是「羌番」，所以他們也可以成為羌族。當地幾乎每個家族都有真實或虛構的「湖廣」籍男性祖先，因此他們也可以成為漢族。由於成為羌族有些實質的好處，所以當地「人民意願」傾向於成為少數民族。

正是在中國的這種「民族」論述下，才出現爾蘇人選擇「藏族」或「爾蘇族」的分歧情況；而跟上述的「普米人」、「摩梭人」和「北川羌族」一樣，爾蘇人是具有相同的「族群內心情感」的一個族群性群體。由於「民族」成分的確定往往跟國家的管理意圖、區域自治範圍以及經濟資助計劃等種種因素有著密切的關係，所以爭取被國家確認為單一「民族」就成為一種較敏感的行為。正因為存在著這些複雜的客觀因素，筆者認為採用問卷形式來試圖瞭解中國「民族」論述下的族群認同分歧現象是不可取的（也是不可能的）。因此，本文無法提供當時有百分之多少的人認同「藏族」，有百分之多少的人希望被確認為「爾

蘇族」這一類的數據；但我們相信並承認當時曾經出現過兩種認同上的分歧。本文的目的是解釋為什麼會出現這樣的現象，並探討能否從爾蘇人的個案中去解釋中國境內乃至世界各地的族群認同分歧情況。我們採用參與觀察和深度訪談的人類學方法進行田野研究，首先走進爾蘇人的社區以及其内心世界，盡可能蒐集各方面的資料。在分析和整理的時候，則盡量地跳出爾蘇人的視角，用「族群建構模式」來解釋所蒐集的資料，從而探討他們的族群認同現象。

本文的研究主要是以筆者在 2002 年 4 月至 2003 年 1 月於四川省涼山彝族自治州（含甘洛縣和越西縣）從事的實地田野為基礎而完成的。⁷ 筆者本人乃出生於甘洛縣的彝族成員，從小即與爾蘇人有所接觸，在中學六年的求學時間裡，班上也都有爾蘇同學，且結交了許多要好的爾蘇朋友。在進行田野調查的過程中，筆者是在輕鬆而愉快的氣氛下用彝語、漢語以及少量爾蘇語和爾蘇朋友們交談、溝通；而如果沒有爾蘇朋友的信任、幫助和支持，是不可能在這麼短的時間內完成調查研究工作。雖然一些爾蘇朋友表示，並不介意在相關論述中使用他們的真名，但筆者還是遵循了人類學「研究道德」的基本信條之一：在文中所出現的相關人名一律以化名方式呈現。

二、族群認同的理性選擇

爾蘇人分布於四川省涼山彝族自治州的甘洛、越西二縣地區，以及雅安市的漢源縣和石棉縣。族人一般自稱為「爾蘇」(Ersu)，或者是「布爾日」(Perzii)，亦可合稱為「布爾日—爾蘇」(Perzii-Ersu)；當地漢人則稱他們為「西番」、「番族」。越西縣的爾蘇人在 1964 年的時候被劃為藏族，並於 1984 年成立了保安藏族鄉。甘洛縣的爾蘇人在 1982 年人口普查的時候仍被歸入「未識別民族」中，1982 年被提議劃入藏族當中，但直到 1989 年所頒發的身分證上仍使用「番族」族稱，最終於 1990 年第四次人口普查的時候被中國政府劃入藏族當中。當地彝族稱爾蘇人為「俄助」(Opzzup)。根據 2000 年中國人口普查數的粗略統計，涼

⁷ 在行文中，不牽涉「族群」、「民族」具體區別的時候，筆者用「爾蘇人」這個名稱。在牽涉到他稱「西番」的時候，為了與其他「西番」群體的區分開來，本文採用「爾蘇西番」這個名稱。有時候根據當地漢語的習慣，使用「番族」這個名稱。在牽涉到藏族方面的討論的時候，為了區別於其他藏族群體（例如白馬藏族、嘉戎藏族等），筆者採用「爾蘇藏族」這個名稱來相對應。在涉及到人類學意義上的族群概念的時候，筆者採用「布爾日—爾蘇」這個名稱，而這個名稱同時也是為了與「爾蘇族」有所區別。

山州、雅安市的爾蘇人加起來總數不到一萬人，約 9,687 人（巫達 2005:133），其中甘洛縣 3,024 人，越西縣 2,277 人。清光緒年間的《越雋廳志》記載：

西番尚勤儉，男女均勞。穿中衣，穿鞋，喜綯羊毛線，頭插線車，腰系小篾筐，盛羊毛，出入走坐，手不停綯，用鐵鐵皮羊肚布毛氈，男愛煙酒，女愛紅線。好鹽茶、布帛，重牲畜，有三四分近漢俗處。（馬忠良[清] 1968:861）

這段文字描述了一百多年前爾蘇人的情況。爾蘇人所使用的語言為「爾蘇語」，是藏緬語族當中的一種獨立語言。根據語言學者的分類，爾蘇語不屬於藏語支，其系屬為漢藏語系藏緬語族的羌語支（孫宏開 1982a）。除爾蘇語之外，許多爾蘇人還通曉漢語和彝語。由於他們普遍會說三種語言，當地彝族稱他們是「有三條舌頭」的族群。爾蘇人有兩種宗教從業者，一稱為「沙巴」，係本土宗教從業者；另一種稱為「蘇武爾」，係藏傳苯教傳承人。前者曾使用一種叫「沙巴文」的圖畫文字，後者曾使用過藏文（孫宏開 1982b；劉堯漢等 1981），但目前已經很難找到能識讀沙巴文和藏文的宗教從業人士了。2002 年的時候，在甘洛縣和越西縣還有幾位年齡在七十歲以上的「蘇武爾」，但已經不會識讀藏文，亦沒有收學徒。相較上「沙巴」從業者和學徒還比較多，但也都不會識讀沙巴文，部分甚至採用漢字音譯的方式來記錄經文（巫達 2005）。爾蘇人在宗教上一般為多神信仰，在越西縣保安鄉保安村有一個由爾蘇婦女自發組織並管理的「地母娘娘廟」，廟裡供奉的神像除了來自當地漢人信仰的地母娘娘外，還有釋迦牟尼、觀音菩薩、楊師爺以及毛澤東等等。⁸

涼山彝族自治州人大常委會在 1964 年 11 月 20 日決定，將越西縣「番族」（爾蘇人）改為藏族（越西縣誌編纂委員會 1994:34），而甘洛縣因在 1956 年已從原越西縣（越雋縣）分出來單獨建縣，因此這個決定不適用於甘洛爾蘇人。在接下來的數十年時間裡，甘洛縣的爾蘇人看到越西縣的爾蘇人被「決定」為藏族後，並沒有因此得到更多的國家優惠政策之對待，這種情況促使甘洛爾蘇人想透過另外的方式以期獲得更多的資源與權利；其中，包括了要求被承認為不

⁸ 「楊師爺」原是涼山州冕寧縣的一個道士，傳說去世後其遺體多年不腐，對人們在驅病求子等方面的拜求甚為應驗。至於村人把毛澤東的塑像與其他神像放在一起共同享用香火，據負責管理的一位爾蘇婦女解釋，是因為「把毛主席的塑像放在廟裡，可避免當地政府部門有人來拆廟」。

同於藏族的單一民族。於是在這樣的企圖下，一些菁英份子提出爾蘇人應該是一個單一民族——爾蘇族的訴求，本文將抱持這種觀點的人稱為「爾蘇族派」，其符合理性選擇理論中「人們的行為是為了利益最大化而做的」(Chivers 1985: 466) 之假設。「爾蘇族派」的出現，與部分的爾蘇人在主觀上劃分了族群邊界 (Barth 1969) 有關：他們清楚地劃分了自己與周邊的彝族、漢族之間的邊界，而最主要地是他們還劃了一條與藏族之間的族群邊界。這些族群邊界成為部分爾蘇人選擇和建構「爾蘇族」的基礎，這個「爾蘇族」就像 Anderson (1983) 所說的，是個「想像的社群」。以下介紹「爾蘇族派」要求被識別為單一民族的行動與表現。

(一) 爾蘇族派

甘洛縣和越西縣的三十名爾蘇人在 1983 年向當年召開的第六屆第一次全國人民代表大會提交了一封聯名信，要求國家派員對他們的民族族別進行重新識別，並希望爾蘇做為一個單一民族的身分之訴求能夠得到國家的承認。信中指出，「全國已有五十五個少數民族得到國家的承認，我們為什麼得不到承認？我們好像一個失去父母的孤兒無人取名似的，心裡不是滋味」（參見註釋 1）。

爾蘇人沒有完整的文字體系來記錄他們的歷史文化，但是以一些口耳相傳的傳說來表明他們具有獨特的歷史淵源。例如，有一個傳說認為他們的先祖曾經建立過一個位處於中央的「奕冉布」王國。與之相對應的是在奕冉布王國的北邊分布著一個叫「蒲史」的民族。爾蘇人認為「蒲史」乃今天藏族的先民，與「奕冉布」是兩個不同的「民族」。因此這個傳說強化了爾蘇人與藏族是不一樣的兩個「民族」之說法。

「爾蘇族派」強調他們是涼山的土著，甚至認為他們早於彝族先民居住在涼山，而不是從外地遷徙而來的。例如，他們將彝族對於爾蘇的稱謂「俄助」(Opzzup)，解釋為「最先居住的居民」的意思。⁹ 從其對於彝語「俄助」的刻意解釋，不難看出他們實際上是為了表達「爾蘇人是土著，而不是從外地遷徙而

⁹ 由於彝語是筆者的母語，筆者曾對這個詞的彝語發音進行過仔細的分析，覺得把它解釋為「最先居住的居民」是一種牽強附會。持這種意見的人強行把彝語稱呼爾蘇人用的「俄助」的第二個音節「助」(zzup)，理解為彝語「居住」(zzur) 的發音。「俄」(op) 實際也不是指時間上的「先」，如果真要按照「先」來理解，那也是空間上的「前方、上面」的概念。也就是說，即使「助」是「居住」的意思，它跟「俄」在一起的時候也不能表示「最先居住的居民」，而只能是「前方或上面的居民」。更何況 zzup 和 zzur 的發音在彝語裡是區別意義的兩個不同的音節。

來的族群」這樣的觀點。一些爾蘇家族的傳說明確地指出爾蘇的祖先分布於今天的越西、甘洛爾蘇地區，這些傳說強調了爾蘇人的本土性，且不同於西藏、阿壩、甘孜等地的藏族。例如，越西縣拉吉沽村的鵬俄依誇支世代相傳，他們的先祖約卓和策卓兄弟倆原居於今天的越西縣普雄鎮一帶，後來兄弟倆遷徙到橋樑木，再遷徙到包古、拉爾一帶(以上地名均在越西縣境內)。在包古、拉爾一帶兄弟二人商定分別尋找更好的地方。為了避免子孫後代相隔久遠後不能相認，兄弟倆把一個海螺從中間均勻地鋸開，二人各持一半，約定子孫後代以兩半海螺相合的形式來尋親(約卓傳下來的那半個海螺現在還保存在越西縣保安藏族鄉鳳凰營組族人鵬俄木乃的手中，筆者曾目睹並照了相片)。約卓向白沙河以南發展，他的後代就是現在的爾蘇人鵬俄宗族依誇支的後人，漢姓為「黃」。策卓向白沙河以北發展，他的後人現在分布於雅安地區的漢源、石棉以及甘孜藏族自治州的九龍縣，漢姓多為「王」。先祖約卓和策卓分支的時間距今約有五代之遠，以每代二十五年計，大約已有一百二十五年的時間了。約卓和策卓分支後，約卓搬到達土(今越西縣梅花鄉一帶)，那裡有肥沃的田地，豐美的草場。約卓因此一度糧食滿倉、牛羊成群，過著相當富裕的生活。約卓之子約祖有一次打獵來到了普頂(今越西縣梅花鄉普頂村)，在一個泉水旁歇息抽煙。在他拿出的草煙裡有三顆蕎籽，他隨手把三顆蕎籽放進泉水邊一個被野豬拱過的泥坑裡，並說：「如果來年這三顆蕎籽能長好，我就搬到這裡來住。」第二年約祖回到那裡一看，果見那三顆蕎籽長出了三簇蕎麥，數量足足有三大碗之多。於是約祖搬到了普頂。後來由於聯姻關係，在姻親吉瑪家的邀約下，約祖又搬到了今天的保安鄉拉吉沽村，其後代並繁衍至今(巫達 2002)。從這個傳說可以很明確地看出鵬俄依誇支乃起源於本土——越西縣。

歷史上的行政區域也加強了「爾蘇族派」的地域意識。例如，駐地位於今雅安市石棉縣先鋒鄉的松林地土千戶的管轄範圍主要是「西番」的分布區域。這個管轄區域強化了爾蘇族派的共同地域意識。松林地土千戶，人稱王千戶或王土司，是有名的「西番土司」。王土司家族在康熙四十九年(1710)授職，民國十七年(1928)廢止，傳承九代，共二百一十六年。第六世王千戶王應元，在同治二年(1863)四月因剿石達開有功而改授「土都司」職，並換了印章和證書，另加副將銜，准其子孫承襲。爾蘇學者在論述王土司的治地範圍的時候，將其屬民稱為「番人」，並與目前的爾蘇人分布區域聯繫起來。例如，爾蘇人陳國福曾為文介紹松林地土千戶的治地包括：河道七場四十八堡，轄今石棉田灣、草科、新民、先鋒、蟹螺、安順、擦羅、回隆等鄉；漢源的大樹區；甘洛的海棠

區、玉田區、蘇雄區；共有「番人」一千零一十二戶，¹⁰ 所轄土百戶七員（均為番人），包括老鴉漩汪氏（番姓紮曼）、白石村周氏（番姓阿古）、野豬塘葉氏和前後山張氏（番姓機曼）、料林坪楊氏（番姓易沙）等（陳國福 1989:89）。雖然，王土司的管轄範圍還包括石棉「上八堡」的木雅西番，但是陳國福在這篇文章中有意識地強調了「爾蘇西番」部分，勾劃了爾蘇人的共同分布地域。

親屬組織是爾蘇社會重要的組織方式，乃維繫爾蘇人社會的重要紐帶，也是構成「爾蘇族派」族群意識的基礎之一。在日常社會生活中，親族、家族至上的觀念常會影響一些人的認同選擇，一個人的榮譽往往也會成為該家族的共同榮譽。在爾蘇社會裡明顯地存在著「家族榮譽感」的觀念，而在爾蘇人聚會的場合裡也經常可以聽到人們談論某個家族的某個人現在是什麼職位、在某個地方工作、有什麼成就等等。據瞭解，當時一些爾蘇知名人士的認同取向也影響了同一家族中成員的認同取向。例如，主張爾蘇人是單一民族的代表人物之一是甘洛縣的楊光才先生。楊先生曾任甘洛縣副縣長、人大副主任等職，是當時甘洛縣爾蘇人之中職務最高的一位。他提出並積極呼籲爾蘇人成立單一民族的時候，得到了他的家族成員及其他姻親成員的支持和擁護。

一些在外地接觸過西藏、甘孜、阿壩藏族的爾蘇人，由於風俗習慣的明顯差異而對爾蘇人被劃為藏族提出質疑，從而強化了其爾蘇族群意識。在這種情況下，傳統文化在界定爾蘇人的族群歸屬的同時也產生了一定的影響。例如，一位在外地當過兵，接觸過西藏、甘孜、阿壩等地方藏族的爾蘇人曾跟筆者談起他的感受：

我們和藏族差別太大。我在部隊和成都等地都接觸過來自西藏、甘孜、阿壩等地的藏族。我們差別太大，根本沒有共同的地方。我們跟羌族更接近，羌族和我們一樣喝竿竿酒，喝酒的時候唱酒歌，而藏族和我們就根本沒有任何共同點。我們跟彝族反而在風俗習慣方面有更多的相似的地方。我小時候從來不知道有喇嘛、活佛等，只知道我們番族的沙巴、蘇武爾。我前不久在成都接觸了一些來自甘孜、阿壩的藏族領導，他們請了一個活佛到家裡作客。活佛一進門，大家都合掌跪在地下迎接那個活佛，等那個活佛坐下去後那些人才起來。我當時莫名其妙，在其他人的示意下也合掌跪了下去，因為跪下去的有擔任省裡

10 原文中將爾蘇人稱為「番人」、「番族」，爾蘇人的姓氏叫「番姓」。

廳級領導的幹部。那個活佛也不是什麼大活佛，聽說是一個縣裡的活佛。這些方面跟我們完全不一樣。我也發現他們的眼裡也不覺得我們和他們是一種人，他們不認為我們是藏族。（根據筆者訪談記錄整理）

在甘洛、越西兩縣，民間漢語一直以「番族」稱呼爾蘇人。一些官方檔案也用「番族」這個名稱來稱呼爾蘇人。例如，甘洛縣委統戰部的一份檔案對某位爾蘇上層人士的評語是，「在解放前番族這個民族中係有威望的頭人，能號召二百餘人六十條槍，常與漢族中的當權者來往」（甘洛縣委統戰部 1980:1）。據調查，甘洛縣政府在「爾蘇族派」的呼籲下，曾經推動爾蘇人成為一個單一民族。甘洛縣公安局於 1989 年替爾蘇人製發身分證的時候，曾經統一把他們的族別填成「番族」。關於這個情況，甘洛縣的一位爾蘇幹部說，他在 1989 年辦理身分證的時候，辦證人員沒有詢問他的意見就把他填成了「番族」。於是他故意說他是「藏族」，請他們改填成「藏族」，可是辦證人員說甘洛的「番族」都填「番族」，不填藏族。這位爾蘇幹部當時就質問那些辦理身分證的人員：「中國的民族裡面哪裡有個『番族』？」那些人無言以對，但仍然堅持給他填了「番族」。甘洛縣一位爾蘇退休幹部向筆者展示了她的身分證，發證日期為 1989 年 12 月 31 日，有效期是「永久使用」，族別寫明「番族」。由於這張身分證註明「永久使用」，即使不去更換新身分證也可以繼續使用，持證人也因此將會持續保有「番族」的族別。

在中國民族論述下，一些學者以國家權力代言人的角色出現，極力想為某個群體爭取單一民族的身分，認為幫助某個群體爭取到單一民族的身分即是幫助該群體享受平等的政治和經濟待遇。於是，他們推波助瀾地激發某些群體潛在的族群意識，協助這些群體當中的菁英份子提出被識別為單一民族的訴求。在 1980 年代初期，有位學者去甘洛縣做研究，他的言行激發了爾蘇人要求被承認為單一民族的意識。這位來自於北京中國社會科學院的學者到甘洛縣的主要目的是調查研究爾蘇人的曆法。在調查過程中，他以言行明確地表示支持爾蘇人被識別為單一民族的立場，並且鼓勵爾蘇人中的知識份子和官員去爭取。當時，這位學者在一個會議室對在場人士打著比喩說：「就像這裡的椅子，如果一個民族坐一把椅子的話，藏族那把椅子已經有人坐了，應該爭取一把『爾蘇族』的椅子。」由於他的推動，不但強化了「爾蘇族派」的族群意識，更堅定了爾蘇人爭取被識別為單一民族的信心。在 1983 年的三十位爾蘇人聯名信中有一段話反映了這種情況：

在黨的十一屆三中全會後，黨的民族政策重新實施，「爾蘇番族」人民經過黨的培養，自己的思想覺悟、文化水準都不斷得到提高，對本民族的歷史的認識也（有）所提高。通過各種管道積極地向黨和政府提出調查識別的要求，得到各級黨委和國家的重視。從1980年和81年以來，中國社會科學院民族研究所、四川省民委省民族研究所，前後來人對「爾蘇番族」人的語言文字歷史作了調查研究。在當地縣委的大力支持下，經專家、教授同志們的艱苦努力，調查工作取得了顯著成績，寫出了「爾蘇」語言文字方面的好文章。

綜合以上所述，共同的族源傳說、宗族遷徙路線等歷史記憶強調了爾蘇人不同於藏族的「爾蘇族派」族群意識。在族群互動中，建立在對應於彝漢兩族基礎上的「番族」意識，是「爾蘇族派」族群意識的漢語表述。透過社會化過程和日常社會生活中的家族榮譽感和文化比較等方式，表達了「爾蘇族派」族群意識。這些內容編織成一幅「爾蘇族派」族群意識簡圖，成為爾蘇人要求被識別為單一民族的基礎和根據。某些學者的行為和言論則對爾蘇人的族群意識產生催化和強化作用，進一步鼓舞了「爾蘇族派」要求被承認為單一民族的行動。

（二）藏族派

爾蘇人是涼山州境內的七種「西番」之一，而歷史上「西番」被稱為「唐吐蕃之遺」（馬忠良〔清〕1968:861），所以多數「西番」被劃入藏族中。當國家實施少數民族政策的時候，在民族論述下，爾蘇人有時候也被稱為藏族。例如，越西縣在1964年還專程把本縣的「番族」改名為「藏族」，官方檔案中亦多用「藏族」一詞稱呼之。由於有這種歷史背景，爾蘇人當中有部分人強調自己是「藏族」，並工具性地採用爾蘇文化內容來支持他們的選擇，我們在此稱呼這部分人為「藏族派」。爾蘇人「藏族派」族群意識的形成與發展主要是跟歷史記憶有關，認同藏族的行為在某種程度上乃是建立於歷史記憶的基礎上的。正如Le Goff（1992:98）所指出地：記憶是任何個人或集體認同的一種必要的因素。「藏族派」的人強化了被稱為藏族的歷史記憶，從而強調屬於藏族。記憶本身是一種主觀的思想過程（Watson 1994:8）。清代馬忠良（1968）根據歷史上吐蕃人曾被稱為「西番」的記憶，認定涼山地區被稱為「西番」的人即是「唐吐蕃之遺」。這種記憶影響到後來的學者（如越西縣地方誌編纂委員會 1994；黃約布 1994, 2001；羅清田 2002），而斷定包括爾蘇人在內的「西番」人就是藏族的一部分。

這樣的認知幫助藏族派的爾蘇人跟過去建立了聯繫。柯群英指出，記憶為現代社會的人們提供了尋找他們的自我認同的可能，使過去和現在逐漸分離開來，並對將來有了持續的連結 (Kuah 2000:5)。Anderson (1983) 的「想像的社群」的概念也適用於「藏族派」：對於藏族派來講，他們在想像所有「西番」是同一種人的同時，還想像「西番」與藏族是同一個社群。他們想像爾蘇人做為藏族這個社群的一個組成部分，是處於與藏族中心西藏相對應的邊緣地區。把藏族做為「想像的社群」乃是一部分爾蘇菁英份子堅持藏族認同的因素。例如，越西縣的退休幹部鵬俄就相信爾蘇人的分布區域是在「藏族」的範圍裡面。他說：

有人說我們爾蘇人在地域上跟西藏、青海、四川阿壩和甘孜、雲南中甸等藏區沒有連接起來，說我們不符合史達林所說的「共同地域」的條件。因此認為我們不應該屬於藏族，而應該是獨立的單一民族「爾蘇族」。我認為這些人想法是錯誤的。我們爾蘇人居住的地方雖然在涼山彝族自治州境內，但我們是藏區的邊緣地帶。我們和藏區是連在一起的，完全符合「共同地域」這個條件。（根據筆者訪談記錄整理）

因此，藏族派認為爾蘇人的語言文化與藏族語言文化之間存在著一定的差異是可以理解的。另外，藏族派也清楚地區分了他們與周邊的彝族和漢族的族群邊界，甚至認知到與這兩個民族之間的「結構性對抗」 (Keyes 1979:5)。因此，在與這兩個民族的族群互動中，他們強化了對藏族的認同，以提昇其長期以來的弱勢地位。對於國家提供給西藏的優惠政策以及藏族在國內外的強大影響力，也是藏族派強調認同藏族的一個因素。

雖然目前爾蘇宗教人士「蘇武爾」已經不會釋讀藏文經書，但是藏文經書卻成為爾蘇人認同藏族和被歸入藏族的重要因素之一。在爾蘇人聚居的拉吉沽村，曾經出現過一位遠近聞名的蘇武爾。他去世後，留下了許多經書和法器。筆者訪問了這位著名蘇武爾的後人，他的兒子伊薩保清談到父親留下的經書在成立「保安藏族鄉」的時候發揮了決定性的作用 (巫達 2005)。他說：

我們家的藏文經書和法器原來很多，在「破四舊」和「文革」的時候，毀掉了很多，現在只有很少部分經書和法器，都放在我弟弟那裡。保安藏族鄉的成立，跟我們家的這些藏文經書是有關係的，可以這樣說，如果沒有我們家藏的這些藏文經書，保安藏族鄉就不能成立。

中央和省裡在 1981 年來人到我們這裡調查我們是不是藏族的問題。當時的保安鄉政府專門請人在山上的海子邊表演了我們民族的結婚、¹¹ 葬葬等各種風俗習慣。那個時候，有人提出我們應該是一個單一的民族，可是，雖然我們的風俗習慣比較特別，但是我們爾蘇人沒有自己的文字，歷史上也沒有本民族文字寫的歷史，所以我們成了沒有歷史的人群。由於我們家裡有藏文經書，當時的領導和專家看了這些藏文經書後，認定我們與藏族是有關係的，所以把我們定為藏族。（根據筆者訪談記錄整理）

從這個訪談可以看到，雖然在「文革」和「破四舊」的時候，爾蘇人大部分的藏文經書和法器都遭到了毀壞，但是在 1980 年代需要確定爾蘇人族別的時候，藏文經書反而成了爾蘇人被認定為藏族的重要因素。筆者還訪問了當時擔任保安公社書記和主任的爾蘇人伊薩木基。他介紹了 1984 年「保安藏族鄉」的成立經過，裡面牽涉到這個鄉的命名問題，是該叫「藏族鄉」還是該叫「爾蘇族鄉」或「番族鄉」。後來經過協商、談判和鬥爭，最後確定為「保安藏族鄉」。伊薩木基也談到其中確定為「藏族鄉」的原因跟藏文經書有關：

為了這個族別問題，我召集了我們公社裡的一些有名的「和尚」和老人，¹² 討論我們是不是一個單一民族的問題。我們的和尚裡面有一種叫「蘇武爾」的人，所使用的文字是西藏藏文。他們的經書很多，只可惜很多經書在「破四舊」的時候被毀掉了。那時候，我們村上頭的一個山洞裡，堆滿了被遺棄的經書。這是那些人害怕被批鬥受連累而丟掉的。現在想起來，那是文物，很可惜。我們召集這些老人開了多次會議，很多人堅持認為自己與西藏有關係，是來源於西藏的。我們現在罵人的時候，還會說：「你是博羅巴 (*mbo lo ba*, 泛指西方) 來的嗎？」我們爾蘇人傳說「博羅巴」人原來是西藏藏族的奴僕，後來被藏族趕出來，來到這裡的，成為爾蘇人的一部分。

¹¹ 在四川話裡，「海子」並不是指大海，而是指湖，甚至是指自然形成的水池。拉吉沽村上面的這個「海子」就只有五百平方米左右，不到一個籃球場大。

¹² 「和尚」指爾蘇人的「蘇武爾」和「沙巴」。爾蘇人用漢語介紹本族群宗教人士時，往往用「和尚」這個詞表示，但實際上並不是指削了髮的和尚。當地彝族在介紹自己宗教人士「畢摩」的時候也常常用和尚一詞。這是因為漢人不懂這兩個少數民族語言，而說話人想讓對方理解的緣故。

蘇武爾們可以識讀人民幣上面的藏文，所以認為與藏族有關係。我們和木裡藏族有過接觸，說的語言很接近，例如吃、喝等詞都相似，語言上我們和藏族是有關係的。所以，我們絕大多數人都認為是藏族。(根據筆者訪談記錄整理)

前文的訪談裡提到，「領導」和「專家」看到伊薩保清家有藏文經書，所以將爾蘇人認定為藏族。實際上，在爾蘇人當中也流傳著爾蘇「神人」曾經到藏區取經學習的傳說。這些傳說認為爾蘇人的眾多姓氏中，只有幾家姓氏出過「神人」。這些神話性人物包括吉瑪聶嘎、吉瑪諾卡拉、卓比威姆達吉、紮拉窪巴達神果、紮瑪畢果摩、聶爾博杜帕和古其阮措摩等幾位。其中，吉瑪聶嘎和紮拉窪巴達神果是到藏區學過藏經的，還帶回來許多藏文經書。據越西縣的吉瑪樹清講述，吉瑪聶嘎去藏區學習的時候，要了一點心計而提前畢業。據說到藏區喇嘛寺學習藏經，在入寺的那天會發給學徒一雙人皮做的鞋。學徒們要把這雙人皮鞋穿破了才能畢業，沒有穿破以前必須一邊學習，一邊無償替寺廟幹活。由於人皮韌度很高而又耐磨，所以許多人不能很快地穿破而無法早日畢業。吉瑪聶嘎於是想了個辦法：他在晚上睡覺的時候，把鞋放在火塘邊烤，目的是讓人皮變得乾燥易脆。果然，沒過多久他的鞋就破了，他因此得以提前畢業回家，還帶回了好幾匹馬駄的經書。

吉瑪聶嘎法力高強，據說能呼風喚雨甚至可以拴住太陽。有個故事講述吉瑪聶嘎請了一些人幫他幹活，他為了延長人家替他幹活的時間，就施法術用一根草繩把太陽拴住。人們在地裡幹了三天時間的活，但是太陽總不下山。後來，有個人去小解，無意中把拴太陽的草繩碰斷，太陽才飛走，天即刻黑了下來，遠處村莊裡則響起了雞啼聲。另一個「神人」紮拉窪巴達神果也是個神通廣大的人物，他法力無邊，可以單鬥天兵天將，還可以化為龍身等等……，傳說這些本事也是從藏區學來的。

吉瑪聶嘎和紮拉窪巴達神果的故事反映了曾有爾蘇人去過藏區取經、學習，取經回來之後成為法術高強的「神人」。而根據筆者的訪談資料顯示，藏傳佛教的喇嘛也曾經到過爾蘇地區傳教。在拉吉沽村就曾經有兩位喇嘛來過村裡傳教，村民不記得喇嘛的名字，但大家都分別稱呼他們為張喇嘛和黃喇嘛，那是因為其中一位喇嘛住在村裡的張姓（爾蘇姓氏為伊薩）家中傳授經書，因此被稱為「張喇嘛」；另一位住在黃姓（爾蘇姓氏為鵬俄）家傳教的則被稱為「黃喇嘛」（巫達 2005）。

爾蘇人選擇認同藏族，跟政治和經濟因素亦有關係。中國在經過了十年文化大革命浩劫後，以前制定的少數民族政策受到了極大的衝擊和破壞。1979年改革開放以後，中國政府開始重新對少數民族事務進行調整和改進，而這次的特點之一就是給予少數民族更多的自治權力和更多的政治和經濟優惠政策。例如，當時擔任中共中央總書記的胡耀邦在1983年3月14日主持了中共中央書記處第一次的「西藏工作座談會」；5月，胡耀邦視察西藏，在拉薩召開了包括西藏黨政軍縣團級以上幹部參加的4,500多人的自治區黨委擴大會議。會上胡耀邦提出：

- 1) 西藏要有自主權，西藏幹部要敢於保護自己民族的權益；2) 對西藏農牧民施行免稅、免徵購；3) 變意識形態化的經濟政策為切合實際的經濟政策；4) 大幅度增加中央給西藏的財政撥款；5) 加強藏文化的地位；6) 漢族幹部要讓位給藏族幹部。（參見王力雄 1999:12）

在筆者的訪談中，有人指出1980年代初「藏族派」堅持認同藏族，其原因就是因為受到胡耀邦所提出的這「六條」政策之鼓舞，認為如果屬於藏族就能享受到這六條政策的優惠。甘洛縣的某位爾蘇人一針見血地指出，當時的藏族派是別有政治目的：

那些人是為了自己當官而向藏族靠攏，因為當時中共中央總書記胡耀邦給西藏搞了六條特殊政策。當時有那麼一些人認為藏族人多，國際、國內都比較重視，定為藏族是為了大樹底下好乘涼。那些人當時就是公開說地：「大樹底下好乘涼。」實際上，每個爾蘇人都知道我們和藏族本身是有區別的。包括當時在州裡當官的XXX現在都有些後悔了，他後悔當時支持把爾蘇劃入藏族中。（根據筆者訪談記錄整理）

實際上在胡耀邦到涼山視察的時候，也向涼山彝族提出類似的政策。根據當地一位彝人說，胡耀邦到達涼山州府西昌的時候，看見迎接他的彝族州委書記和州長都穿著漢裝，當場就問他們為什麼沒有穿彝族服裝，並告訴他們應該保持彝族文化傳統。於是在接下來幾天的會談中，州裡的彝族領導們全都換上了彝族傳統式的服裝。當時涼山彝族自治州十七個縣市中，政府部門的縣長主要由彝人擔任，但是縣委書記則多由漢族幹部擔任。胡耀邦視察涼山以後，多

數縣市的縣委書記被換成了彝族幹部；顯然，胡耀邦也指示過「涼山地區漢族幹部要讓位於彝族幹部」。

涼山做為一個彝族自治州，書記、縣長等職主要都是由彝人擔任。這個現象看在爾蘇人的眼裡，認為他們的政治地位與彝族有顯著差異，於是產生了爭取政治平等的心態。而彝族與爾蘇之間的根本差異就是在於二者的人口數太懸殊。如果劃入藏族，在人口上就可以與彝族抗衡，從而獲得相應的政治權利分配。由這個角度來看，藏族派的選擇是「理性的」，對於當時形勢的分析是準確的。在筆者和一位彝族領導人的訪談當中，可以理解到當時的政治環境和形勢。曾任涼山彝族自治州政府秘書，後來擔任甘洛縣領導的某先生回憶說，在1980年代，他還在州政府當秘書的時候，甘洛、越西的「番族」曾向州委、州政府、州人大提出了申請，要求被識別為單一民族。州政府當即就答覆要被識別為單一民族的可能性不大，因為有些藏族並不同意。冕寧、木裡等地的藏族都堅決反對甘洛、越西的「番族」成立為一個單一民族，認為那等於是在分裂藏族。而一些彝人也提出「番族」才那麼一點點人，怎麼可能是一個民族？這位先生認為「番族」當藏族以後才獲得了更多的「當官」機會。他說：

當藏族多好啊，上級已經對他們夠照顧的了。你看，當藏族以後，州委、州政府、州人大、州政協都有「番族」。就拿甘洛來看，只有3,000多一點人的「番族」，在一個十八萬人口的縣，只佔多少比例呢？因為是藏族，在縣裡四大班子有「番族」的位置。¹³如果他們識別為單一民族，按照他們那點人數，不要說在州四大班子中不能進去，連進縣四大班子都不可能。因為人口比例只在百分之幾，不管從什麼角度都沒有當官的機會。（根據筆者訪談記錄整理）

國家對於藏族的重視以及藏族反映出來的強大勢力，促使部分爾蘇人嚮往成為藏族的成員。1987年甘洛縣有位爾蘇人在中央民族大學求學的時候，曾參加北京藏族的活動（例如在京藏曆年慶祝活動），當時他還見過尚在人世的十世班禪「額爾德尼·確吉堅贊」，對此他表示非常地榮幸。回到甘洛後，這位爾蘇人堅持並積極地宣傳爾蘇人屬於藏族。在甘洛縣藏族派和爾蘇族派爭論相當激烈的時候，他是一直支持爾蘇人屬於藏族的人士之一。

¹³ 四大班子是指縣委、政府、人大和政協。

筆者在成都曾與冕寧籍的一位「西番」學者進行過一次交流。他說他在中央民族大學求學的時候，冕寧縣某位同鄉就主張成立「番族」，並找在京的「西番」商量。這位學者當時就告訴那位同鄉說，藏族影響大、政治地位高，所以他堅持「西番」屬於藏族，而且認為「西番」劃入藏族有諸多好處，包括在政治和經濟上更能享受國家的優惠政策。他說：「要成立一個『番族』是地方上的那些人為了自己的利益而提出來的。他們沒有考慮到整體民族。」筆者問：「成立『番族』是否就可以有『番族自治縣』？」他斷然地回答說：「絕對不會！因為『番族』的人口太少，涼山每個縣的彝族、漢族的人口都遠遠多於『番族』。按照國家有關民族區域法政策，僅人口比例上『番族』就不構成建立自治縣的條件。『番族』即使成立一個單一民族，也是絕對不可能有自治縣的。」

歷史記憶和建構是「藏族派」認同藏族的重要因素。前文曾談到越西縣鵬俄家族的人認定他們的先祖是源出於越西本地。但是，同為鵬俄姓的鵬俄 X 却認為他們先祖是從甘孜一帶遷移到越西的，其依據也是來自於遷徙路線。X 對筆者說，小時候曾聽父輩們向他們說起先祖的遷徙路線，怎麼樣也無法和現在的地名連貫起來。後來才知道這些地名在甘孜藏區都可以找得到。X 家的遷徙路線如下：

黃果（祖先發源地）→塔卡（Tha Kha，今甘孜州九龍縣城）→三壩（今九龍縣和涼山冕寧縣交界處）→木平（也在九龍和冕寧交界處）→蘇州壩（今冕寧縣大橋水庫處）→窩爾（今越西縣中所鎮）→後山（今越西新民鄉後山村）→達土（今越西梅花鄉政府所在地）→岩堡（在今越西梅花鄉岩堡村）→普頂（在今越西縣梅花鄉普頂村）→鳳凰營（在越西縣保安藏族鄉鳳凰營村，X 即出生於該村）。

鵬俄家族是在明末清初搬到越西地區，約已傳承了十六代。此外，越西縣爾蘇人黃約布（1994）蒐集了溝東瑪哈家的遷徙路線。原文如下：

莫合（瑪哈）爾達為藏族中有名的宗教人士蘇宛（蘇武爾），已七十八歲。莫合家族的遷徙路線是：

青海→宜賓→樂山→峨眉→漢源→九龍→三壩→木平→冕寧蘇州壩→越西。

在越西定居已經三十二代：¹⁴

能則 1 —— 達拉 2 —— 洛克拉 3 —— 吉莫 4 —— 米呷 5 —— 米朵 6
 —— 米朵巴 7 —— 热拉 8 —— 蘇惹 9 —— 蘇格 10 —— 叢子 11 —— 叢
 地 12 —— 拉撒 13 —— 博仲 14 —— 古惹 15 —— 巴惹 16 —— 撒甘吧
 17 —— 布甘屬惹 18 —— 足惹 19 —— 查米 20 —— 研惹 21 —— 幹庵
 22 —— 瓦撒 23 —— 叢絨 24 —— 著衣 25 —— 雍仲 26 —— 洛布他 27
 —— 爾熱 28 —— 爾科 29 —— 爾達 30 —— 雍哈 31 —— 什哈 32。

這些遷徙路線是部分爾蘇人認定自己與藏族有關係的根據。另外，一些到過西藏藏區的爾蘇人在瞭解西藏文化以後，由裡面找到與爾蘇文化相似的地方，從而認定爾蘇人與藏族有關係。例如，爾蘇人俗稱人類是「黑頭髮的猴子」(*mi zi vu nuo de*)。認為在世界形成之前，有主興旺發達的「薩」(*sa*)和「姆」(*mer*)。「薩」是大氣，「姆」是大地。有了「姆」以後，出現了山脈，然後才長出了植物。後來出現了爬蟲類，最後才出現「黑頭髮的猴子」——人類的始祖，他的九個兒子生活在東方，後來去西方尋找結婚對象，其後代經過繁衍的過程最後便成為人類（以上根據筆者的訪談錄音整理）。

曾在西藏求學的紮拉窪多吉認為爾蘇人「黑頭髮的猴子」的故事，是西藏藏族「紅臉黑頭的猴子」（拉薩話 *dong ma mgo nag*）傳說的變體。由此他說：「我們從這兩個故事的相似性可以看出，我們爾蘇人是脫不掉『藏族』這張皮子的。」多吉所說的「黑頭髮的猴子」的版本來自於越西縣溝東的瑪哈爾達先生。這個故事版本認為：遠古的時候，沒有天也沒有地，後來有了天，然後有了大海。在大海裡生出了海苔，產生了魚，爾後出現了猴子。猴子跟女魔「姆巴惹莫」(*mu mba zi mo*) 結婚，其後裔是「黑頭髮的猴子」，也就是人。多吉解釋說這個故事是在沒有達爾文進化論的影響下，包括爾蘇人在內的藏民族對於「人類」普遍的理解。

在日常的交往中若仔細觀察，不難體會到族群互動促使爾蘇人強調認同藏族的情況。爾蘇人之所以強調認同於藏族，是為了強調與彝族或漢族的不同之處，究其原因則是他們感到彝漢勢力強大對爾蘇所構成的危機感。巴爾德雲是位 1970 年代從師範學校畢業的模範生，曾任小學教師和學區主任等職，人們習慣尊稱他為「巴爾老師」。巴爾在一次談話中很明確地表達自己對藏族的認同，

¹⁴ 人名後面的數字是筆者加上去的，表示代數。

他的行爲表現亦處處顯示出對藏族的認同。某個趕場日，在甘洛縣蓼坪鄉一個爾蘇人開設的小商店裡，聚集了許多人在喝酒，其中包括筆者，亦想趁這個機會瞭解爾蘇人、彝人與漢人的族群關係。巴爾是「2002年蓼坪鄉藏族同胞火把節聯誼會」主席。當天在小商店裡，有主辦村村長、書記和文書。他們那天碰頭，為的就是商討7月26日在白石村召開的聯歡會的具體實施方案。眾人用爾蘇話激烈地討論，間或插入一兩句漢語。討論了一段時間以後，巴爾掏出一張紙，上面密密麻麻寫滿了漢字，共分成好幾條內容。他說這是當天早上他匆匆寫出來的關於聯歡會內容的補充意見，意見是他個人的，僅供參考。大家傳遞著看這個「補充意見」的內容，傳到筆者身旁的書記時，他示意筆者一起看。補充內容大意是要在開幕式上奏國歌、燃放煙花等，在場人士大致上都同意這個補充意見。

討論結束後，巴爾對我說：「歡迎你來做我們藏族的宣傳研究工作。我們感謝你。為了表示謝意和敬意，我個人買一箱啤酒給你喝。」筆者知道見面買酒、敬酒是爾蘇、彝人的相似之處。筆者本來就想買一箱送給與會人士喝，可是又擔心影響他們的討論，所以一直沒有提買酒的事，卻沒有想到被他先提了出來。我們開始喝酒後不久，陸續加入一起喝酒的人數越來越多、群眾也越來越龐大。新加進來的人又有人繼續買酒。於是，買的酒越多、酒話和閒話也就越多，而人們的嗓門和說話口氣在酒過三巡後也越來越大……喝酒的群眾到後來是彝人多於爾蘇人，彝語和漢語成為這個酒會的共同語言。巴爾喝了十幾大杯啤酒以後，大聲表述說：

在這裡我們藏族是少數，彝族是多數民族，所以這個地區叫涼山彝族自治州。但是藏族是一個大民族，彝族除涼山外，雲南還有兩個彝族自治州。而藏族在四川有兩個自治州，雲南有一個，青海有一個，甘肅有一個，還有一個省級的西藏自治區。在中國的少數民族中只有藏族在中國各大城市有藏族中學，其他沒有任何一個民族有這種待遇……。

這種表述等於是把爾蘇完全劃入藏族中，完全地認同於藏族。然而進一步瞭解的結果，才知道是因為巴爾的弟弟原來是臘梅岱村書記，因與彝族文書打架而遭到撤職，巴爾於是對在座的現任彝族村長心生不滿，因此這番話是專門說給那位彝族村長聽的。

三、內心情感的族群性：「布爾日一爾蘇」族群

前文介紹了「爾蘇族派」和「藏族派」的族群認同分歧的情況，即使如此，在此特別需要指出的是，爾蘇人同時還具有「同屬一家人」的感覺。這種感覺是建立在爾蘇人的親屬制度、社會組織及婚姻網絡基礎上的，而讓他們意識到大家都是同屬於「布爾日一爾蘇」人。「番族」是在使用漢語表達時的一個名詞：別人稱爾蘇人為「番族」，他們使用漢語的時候也自稱為「番族」，此乃一種「內心情感的族群性」。對爾蘇人的族群意識的探討，除了從田野訪談和觀察中獲得資料以外，還能從民間傳說和口述歷史裡得到一部分的論據。另外，地方檔案館也為我們的論點提供了可靠的補充檔案與資料。我們在此指出，爾蘇人的「內心情感的族群性」主要是建立在他們對傳統文化的傳承基礎上。從「族群建構模式」的視角去檢視時，歷史記憶、族群想像等內容仍然是重要的「建構」因素。族群認同是可以變遷的，我們在檢視爾蘇人的「內心情感」時也應該用「動態」的眼光去理解。

筆者的研究資料顯示爾蘇人是一個族群性群體，並在此基礎上出現族別歸類方面的分歧。換句話說，希望被劃入藏族的人和要求被承認為一個單一民族的爾蘇人，都認同於同一個群體——「布爾日一爾蘇」。實際上於1983年，三十位爾蘇人在給全國人大的聯名信上就是這樣寫地：

我們自稱「布爾日一爾蘇」，漢稱「番族」人，主要分布在四川省涼山彝族自治州甘洛、越西，雅安地區石棉、漢源等縣。約有一萬多人。有自己的語言、象形文字曆書，風俗習慣等方面完全區別於其他民族。

「爾蘇」一詞是日常生活中最常用的，接近於口語的用法，而「布爾日一爾蘇」的用法則較為正式。這兩個詞的差異相當於一些漢語方言裡的文白的區分，類似於「漢人」與「華人」的差異。以四川漢語為例，「漢人」一詞是日常口語裡常用的詞，而「華人」一詞基本上在日常口語裡不使用，一旦使用則表現得較為正式。這時候的「華人」，不僅包括中國境內的漢人，還包括海外華人。涼山彝族也有兩個類似的自稱，一個是「諾蘇」(*nuo su*)，是日常口語中使用的；另一個是「尼」(*nip*)，是書面語或較為正式的場合使用的。有趣的是，彝語對漢族也有兩個稱法，口語用法叫「漢嘎」(*hxie mgat*)，相對於彝族自稱「諾蘇」。

書面用語叫「朔」(*shuo*, 源自於「蜀」或「夏」), 對應於彝族書面自稱「尼」。例如, 「尼姆朔姆」(*nip mu shuo mu*) 直譯是「彝地漢地」, 泛指彝漢地區。

「布爾日一爾蘇」在爾蘇人的觀念裡面具有親如一家的感覺。甘洛縣爾蘇幹部卓比阿依女士向筆者詳細地解釋了這個概念：

「爾蘇」是一般的自稱, 就跟彝族自稱「諾蘇」一樣。這是我們自己人稱呼自己這個民族的一種說法。「布爾日一爾蘇」則表現更為親切, 例如我們在說「阿的『布爾日一爾蘇』德」(*ade Perzii-Ersu de*)的時候, 就像是說我們是一家人那樣親切。把這句話拆開來講, 「阿的」意思是「我們」, 最後的那個「德」是一家兩家的「家」的意思。這句話翻譯成漢語是「我們『布爾日一爾蘇』家」。只要在這裡用「布爾日一爾蘇」就顯得非常親切, 就是一家人的感覺。我們一般不說「阿的『爾蘇』德」, 要說也只說「阿的『爾蘇』」, 「爾」是「白」的意思, 「蘇」是「人」的意思, 後面不需要加「德」。我們一般不這樣說, 這樣說別人雖然也能聽懂, 但是沒有那種「一家人」的感覺, 而僅僅是一種普通的稱呼。(筆者 2002 年 4 月訪談記錄)

定義爾蘇人做為一個族群性群體的因素有很多, 諸如他們感覺共同來自同一世系, 甚至有相同的血緣關係, 並有相應的歷史傳說, 在文化內容上(例如語言、服飾等方面)感覺與周邊其他群體不同, 也因為感覺與周邊群體不是同一類人而互不通婚等等。這些因素具體地表現在爾蘇人的日常生活中, 或者說在日常生活中的某些現象正好清楚地凸顯了爾蘇人的族群性特徵。爾蘇人正是透過這些獨特的特徵來表達或支持他們的族群認同的抉擇。接下來將從爾蘇人的親屬關係、聯姻關係和通婚區域等社會網絡等幾個方面, 論證爾蘇人做為族群性群體的標誌。

筆者田野地點之一的拉吉沽村共有三大爾蘇姓氏：鵬俄、伊薩和吉瑪，另外還有一戶上門漢人(姓曹)，共四個姓。全村原有六十一戶人家，近幾年已有五戶搬走(其中四戶鵬俄，一戶伊薩)，整個村的戶數目前剩下五十六戶。其中，伊薩姓最多，共二十六戶；鵬俄姓次之，共二十戶；吉瑪姓九戶；伊薩上門女婿曹姓漢人一戶。在伊薩姓中還包括了一戶寡婦。

爾蘇人的通婚聯姻情況呈現了爾蘇人做為一個族群性群體的現狀。比較的結果顯示，拉吉沽村的三大姓氏相互之間可以通婚，但同時他們的聯姻關係幾

乎遍及整個甘洛、越西兩縣的爾蘇地區。統計顯示，拉吉沽村三大姓氏爾蘇人的妻子，其原籍幾乎都來自於包括本村在內的十七個村寨。其中除了有一戶人家的妻子是屬於甘洛的彝族外，其餘都是爾蘇人，整個村裡沒有一個人娶漢人為妻。娶彝族妻子的那個人也有特殊的情況：男方因為得了癲瘋病，所以才娶一個有相同病症的彝人為妻。

拉吉沽村爾蘇人的妻子若依人數多寡排序，分別是來自本村(17人)、越西溝東(6人)、甘洛則拉(5人)、越西岩堡(4人)、越西新橋(4人)、甘洛拉埔(3人)、越西廣和(3人)、越西連山營(3人)、甘洛小河(2人)、越西鳳凰營(人)，以及甘洛駕梗子、越西三鍋莊、越西團結、甘洛白石、越西老保安和越西水橋(上述六村各1人)。

為了更深入探討，筆者以鵬俄依誇支為例進一步探討了爾蘇人的親屬關係、聯姻關係及其聯姻區域，以此說明爾蘇人的一體性。筆者在拉吉沽村的時候，住在鵬俄古哈家裡，在古哈的要求和幫助下，替他們鵬俄依誇支做了一份家譜。筆者當時在蒐集相關資料的時候，就有意識地考察爾蘇人的婚姻網絡，因此這份家譜包含了所有的鵬俄依誇支人士，包括男性和女性。男性之中列出了他們妻子的姓氏及娘家的居住地點，女性方面也列出了她們所嫁地方及其夫方的姓氏。這份家譜可說是爾蘇人社會網絡及聯姻關係的縮影。

經統計，鵬俄依誇支上下九代共有298人，共同來源於一個先祖。到第三代以後發展為六支，目前在世的是第五、六、七、八、九代，為「五世同堂」的格局（這歸因於爾蘇人在十七歲即談婚論嫁、早婚早育的習俗）。

這五代人目前主要分布在越西縣的拉吉沽村、新橋村、連山營村、耿家灣村、岩堡村、河沿村、達土村、越西縣城以及甘洛縣的拉埔村和開荒隊。還有一戶遷往綿陽市，成都市和上海市各有一人在那裡打工，其中，越西縣保安藏族鄉拉吉沽村、新橋村和連山營村是鵬俄依誇支最集中的地方。其他地方的人都是從這三個地方搬遷過去的。從人口來看，依目前在世的鵬俄依誇支男子人數來計算，拉吉沽村最多(65人)，其次是新橋村(19人)，第三是連山營(17人)，後面依次是甘洛的拉埔村(12人)、越西耿家灣村(9人)、岩堡(6人)、河沿(4人)、開荒隊(3人)、越西縣城(2人)、綿陽市(1人)、成都市(1人)以及上海市(1人)（巫達2002）。

爾蘇人有一種親屬組織單位——「德」(*de*)，其中以血親為單位的近親為小「德」，以傳說中有血緣關係的幾個小「德」組成一個更大的大「德」。「德」的概念發展到現在，可以擴展至整個爾蘇人。「阿的『布爾日一爾蘇』德」裡面

的「德」就是這個概念的延伸。每當這樣說的時候，爾蘇人就覺得有一家人的感覺，而這種感覺就是人類學族群概念裡面強調的有共同世系來源的主觀認同。

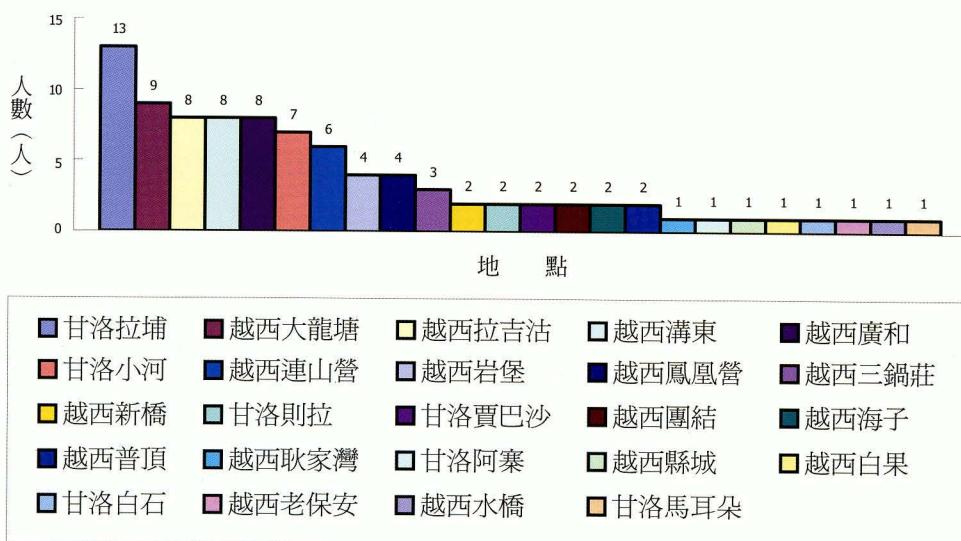
整個爾蘇人的「德」數目只有四個，分別稱作「吉瑪阿牛九姓德」(*jiii mer ah nyo gouh zii de*)，「皮策巴爾德」(*phshiih tshie pah er de*)，「伊薩說若九姓德」(*yi sah shuo ruoh gouh zii de*)，「俄足窪布十三姓德」(*who jjo wa bu tsha sa phan tshie*)。所有的爾蘇人姓氏都包括在這四大「德」裡面。例如，越西縣的爾蘇人分二十四個姓(包括鵬俄、吉瑪、伊薩、陳莫、瑪哈、嘎咱、紮拉窪、咱斯、兌巴、瓦布、亮爾、皮、古策、洛布、紮瑪、巴爾、阿朵、朵誇、促別、門格、拉博、爾帕、阿古、阿博)都分屬於這四個「德」。爾蘇人黃約布認為越西縣以前曾經有過、但現在已經消失的姓有呷古、瑞瑪、阿巴、阿洛、塔什、達哲、丈卡、兌巴、彎比、阿過、玉布、字布等等，這些姓氏目前在甘洛、石棉、漢源還找得到(黃約布 1994:9)。這其中，黃文所說的部分姓氏在甘洛還有，例如，達哲、丈卡(張卡)、碗比(彎比)，但其他的幾個姓氏連甘洛也找不到了。

按照傳統觀念，同一個「德」下面的人是不能通婚的，但是，目前除了小「德」內部嚴格規定不能通婚外，一部分大「德」內部已經出現通婚的現象。拉吉沽村鵬俄依誇支除了同其他三個「德」開親外，已經出現同本「德」開親的現象。根據《鵬俄(依誇支)族譜》(巫達 2002)統計，鵬俄依誇支男性已成家的共有 99 人，除一人娶了金姓漢人外，其餘娶的都是爾蘇人。其中吉瑪阿牛九姓(包括瑪哈、嘎雜、咱斯、卓諾、卓爾、朵誇等姓)62 人，佔 64%；伊薩說若九姓(包括伊薩、紮瑪、陳莫、卓比、拉博、阿博等姓)11 人，佔 11%；蒲史策巴爾(包括紮拉窪、巴爾、蒲史等姓)8 人，佔 8%；俄足瓦布十三姓(包括洛布、張卡、瓦布、阿古、門格、彎比等姓)17 人，佔 17%。女性方面已經出嫁的有 71 人，所嫁的夫方有漢人王、廖、薛、張姓各一人，彝人甲卡姓一人，其餘 66 人均嫁給爾蘇人，其中吉瑪阿牛九姓 43 人，佔 65%；伊薩說若九姓 10 人，佔 15%；蒲史策巴爾 5 人，佔 5%；俄足瓦布十三姓 10 人，佔 15%。

另外，從鵬俄依誇支的聯姻區域來看，幾乎覆蓋甘洛、越西兩縣爾蘇分布的所有區域(表 1、表 2)。

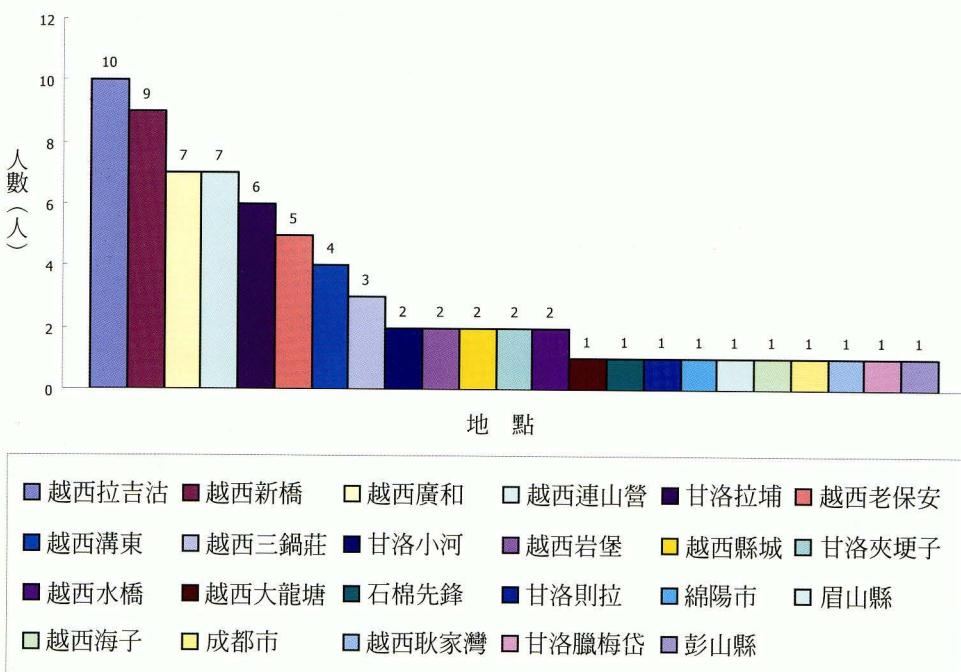
從上面的兩個圖表可以看出，爾蘇人的聯姻並不受地理區域之阻隔的影響。實際上，爾蘇人會把本族人做為他們聯姻的首選條件。從統計資料來看，與外族通婚只佔了非常微小的比例，且都有一定的原因。例如，到外地工作，從而放棄了娶或嫁一個本族人的傳統。

表1 鵬俄依誇支妻方分布示意圖



資料來源：巫達統計並繪製。

表2 鵬俄依誇支夫方分布示意圖



資料來源：巫達統計並繪製。

綜合以上所述，爾蘇人是一個族群內婚(ethnic endogamous)群體。他們的婚姻關係可以很清楚地區分其群體與周邊族群的邊界。屬於四個「德」範圍的人是可通婚的對象，是屬於「我們」的範圍，以區別於周邊的彝人、漢人等「他們」。也就是說，在爾蘇人的族群分類概念裡，屬於那四個「德」的人即是爾蘇人，是「布爾日—爾蘇」群體內部 (ins) 的人；不屬於那四個「德」的人是「布爾日—爾蘇」群體外部 (outs) 之人。換個角度來看，爾蘇人寧願打破同屬於一個大「德」的人不開親傳統觀念，也不提倡族群外婚(ethnic exogamous)。他們與漢人和彝人的族群邊界是相當明晰的。所以我們說，爾蘇人有建立在「族群内心情感」上的族群認同，即他們共同認同於「布爾日—爾蘇」族群。

四、結論

爾蘇人的個案告訴我們：族群認同的「内心情感」與族群認同的「理性選擇」並不矛盾，二者是可以共存的。我們可以借用美國社會學者 Scott (1990: 51) 所提出的「公眾論述」(public discourse) 和「私下論述」(private discourse) 兩個概念來進一步解釋這種現象。也就是說，爾蘇人根據自己的需要表述他們的認同取捨，爾蘇人的族群「内心情感」和族群認同的「理性選擇」的共存性，具體表現在他們「公眾／私下論述」兩個方面。簡單地講，他們在公眾場合表達的是建立在理性選擇基礎上的認同藏族或希望被承認為單一民族——「爾蘇族」的要求；而在私底下，他們表述的是建立在族群内心情感基礎上的「布爾日—爾蘇」族群認同。更進一步來說，爾蘇人雖然在公眾場合表達了不同的認同選擇，但是這種認同分歧並沒有影響他們之間日常的社會交往。例如，他們並沒有因為有不同的認同選擇而影響相互之間的聯姻。一些家族(如鵬俄家族)內部就有「藏族派」和「爾蘇族派」的人，他們並沒有因為這樣的區別而決裂成兩個不同的家族。實際上，他們在日常的社會生活中仍然繼續履行做為該家族成員的各種義務。在婚喪嫁娶等方面，即使是抱持著不同認同態度的人，仍然共同處理相關家族內部的各項事宜。

實際上，在中國境內的少數民族的關於認同表述方面，也能找到類似爾蘇人個案的「公眾／私下論述」區分表達的情況。例如，Brown (2001) 介紹的湖北恩施土家族的個案也反映了「公眾／私下論述」的區分。地方官員在恩施進行民族識別的時候，劃定了一條時間線做為土家族與漢族的分界線。這條時間是當地改土歸流的時間——1735 年。按照規定，家譜中記載於 1735 年以前

移入恩施的人劃入土家族，1735 年以後移入的人劃入漢族中。由於國家的少數民族優惠政策的影響，許多人在公開場合表示認同土家族，但是在私底下卻自稱「我們其實是真正的漢人」(Brown 2001:58, 2004:217)。Brown 在參加一個晚宴的時候，報導人所提供的內容傳達了他們的私下論述——漢族身分。其中一個人強調當地的漢人已經「土家化」，並大談他們做為土家族的好處，包括年輕人如果改為土家族會較為容易升入大學。但同時，另一個人卻說「在我的內心裡面，我不認為我的祖先是土家族」(Brown 2001:59)。在 Brown 提供的恩施土家族的個案中，我們可以看到「族群內心情感」和族群認同「理性選擇」的融洽性，二者之間並不矛盾。在土家族的個案中，人們的族群內心的情感是漢人情感，是對漢人祖先的認同。但同時，在中國的「民族」論述下，由於國家政治和經濟的優惠政策的牽引下，他們關於族群認同的「公眾論述」仍然是土家族。於是和爾蘇人一樣的兩種認同表述：出現對外公開承認是土家族，而在私下卻自認為是漢族的情況。

雲南省德宏傣族景頗族自治州的景頗族，分布在該州的潞西、瑞麗、隴川、盈江等縣，人口約十三萬人。景頗族於 1953 年被國家識別為一個民族，內部共有五大支系：景頗、載瓦、勒期、浪峨、波拉。但是，這五大支系向外的公眾論述是共同認同景頗族，而在內部的私下論述，他們卻各自認同於自己的支系。戴慶廈 (1990:244) 指出：

景頗族有著強烈而明確的支系意識。不僅每個成員對自己所屬支系十分明確，而且對所熟悉的人屬何支系也非常清楚。對外，他們使用「景頗」這一個統一的名稱；對內，則喜歡用支系的名稱，稱自己為 XX 人，認為自己不同於別的支系。支系的差別成為景頗族民族特徵中的一個重要方面。

這五個支系裡面，人數最多的是載瓦支系，其次是景頗支系。載瓦支系人口佔中國境內景頗族的 70% 以上。而景頗支系雖然在中國境內人數沒有載瓦支系多，但在緬甸的克欽邦，景頗人佔整個「克欽人」的絕大多數。¹⁵ 在面對國家

¹⁵ 克欽人即英文的 Kachin，是緬甸克欽邦的主體族群，包括多個群體，其中人數最多的是自稱「景頗」的人，所以景頗族在境外往往被稱為 Kachin。但是，根據緬甸人以及西方人（例如 Leach 1954）的區分方式，Kachin 裡面還包括在中國境內被識別為單一民族的傈僳人。

的優惠政策實施的時候，這兩個支系曾經為了各自的利益而產生一些競爭。王築生（Wang 1997:44）曾經介紹過這種情況，他說：

這兩個大支系曾經進行過多年的暗地裡競爭（veiled competition）。載瓦人抱怨他們的人數雖然在整個景頗族人口中占絕大多數，但是在官方的語言使用（例如廣播和出版物）方面，載瓦語比景頗語少多了，而且在雲南最高的少數民族學府雲南民族大學裡面，有景頗語專業而沒有載瓦語專業。另一方面，（景頗支系的人）認為國外還有數十萬人使用景頗語，而且他們使用的是有一百年歷史的「國際」文字（載瓦文是1950年代創制的），景頗支系的人認為他們應該在景頗族事務中扮演主要的角色。

還有一個比較典型的例子是四川黑水縣「說羌語的藏族」。這部分人自稱是Rrmea（音譯為爾瑪、爾勒滅），與附近茂縣赤不蘇鄉的羌族使用相同的Rrmear語言，但是他們的「民族成分」是藏族。一位羌族朋友（赤不蘇人）告訴筆者，他們（指「說羌語的藏族」）在說Rrmear語的時候仍然認同Rrmea，不會透露他們其實是說Shper（安多藏語），也不認為自己是Shpe（安多藏族自稱）。但是在說漢語的時候他們就會說自己是藏族。這是一個在「公眾論述」下認同藏族，在「私下論述」裡認同Rrmea的典型例子。王明珂（2001:98）對這種情況有這樣的介紹：

雖然當地的本土語言被學者證實是「羌語」，但由於黑水地區的土司頭人們在過去一直與嘉絨藏族通婚，也與嘉絨、草地藏族爭雄爭霸。黑水百姓則與鄰近藏族供奉同樣的喇嘛，趕同樣的廟會，因此在主觀感情上他們不願成為羌族。而羌族人則認為黑水人太野蠻，也不願接受這些人為「同胞」。因此黑水人在民族分類上成為「藏族」。

王明珂另一篇論文裡證實他所採集的羌族「弟兄祖先故事」，在黑水縣「說羌語的藏族」裡面也有在流傳。他指出羌族的「此種『弟兄祖先歷史心性』，也見於部分黑水藏族之中」（王明珂 2004:228）。王明珂的「歷史心性」概念在他的另一部著作中有詳細的介紹（王明珂 2003:241-249）。在此我們看到具有相同歷史心性的Rrmea人，現在卻分屬兩個「民族」——藏族和羌族。前文我們

介紹過具有相同「族群內心情感」的人往往是具有相同的歷史記憶的人。如果將這個論述擴展，我們可以說具有相同歷史記憶的人是具有王明珂所說的歷史心性的人。因此，本是共有相同的族群內心情感和歷史心性的 Rrmea 人，在面臨政治、經濟、宗教等各種利益的時候，他們「理性」地選擇了兩種族群認同：分別成為「羌族」和「說羌語的藏族」。套用 Rrmea 人的個案，我們可以推論出：具有相同的族群內心情感和歷史心性的爾蘇人，在不同的政治、經濟等利益面前，「理性」地選擇了兩種認同：成為「藏族」或要求被識別為單一民族——「爾蘇族」，而這就是本文所討論和介紹的基本主軸。

本文試圖考察爾蘇人的族群認同建構過程，探討爾蘇人採用什麼手段來建構其族群認同，亦即試圖檢視爾蘇人的族群形成過程 (ethnogenesis)。兩派爾蘇人的族群認同的理性選擇，乃基於他們對歷史記憶、族群互動及族群邊界的有目的之闡釋。他們的不同目的是建立在對政治、經濟等各方面的最大化利益的追求上。因此，本文的理論切入點定位於理性選擇理論，從這個理論的角度去考察爾蘇人的認同建構情況。然而，兩派爾蘇人都承認他們同屬於「布爾日—爾蘇」族群，這種情況則很難用理性選擇理論來解釋。這又讓我們相信爾蘇人是一個有相同內心情感的族群。爾蘇人的個案顯示，有共同族群內心情感的群體，也可能為了追求最大化利益，而出現族群認同分歧現象。這種情況的具體表現是：在「公眾論述」下，爾蘇人根據自己的需要表述他們的認同取捨。例如，公開表達認同藏族或希望被承認為單一民族——「爾蘇族」；而在「私下論述」裡，他們都認同「布爾日—爾蘇」族群。爾蘇人在「公眾論述」下的族群認同表述是理性選擇的結果，是為了獲得最大化利益而做出的選擇。亦即：「爾蘇族派」爭取國家承認他們為單一民族，目的是為了獲得更多的政治和經濟利益；而「藏族派」堅持爾蘇人屬於國家已經認定的藏族，也是相信爾蘇人做為藏族的一員，可以獲得更多的政治和經濟利益。而在「私下論述」裡所表現的族群認同則是建立在族群內心情感的基礎上的。因為親屬關係、婚姻網絡與周邊族群的交往互動等原因，讓他們具有同屬於一個共同群體的情感。由此可見，族群認同的理性選擇與族群內心情感並不是水火不容、互相對立的，而是相互相承、共生互補的。這是本文從爾蘇人的個案所獲得的理解，也是本文所要闡述的論點。

參考書目

中國民族博物館

- 2003 全國第五次人口普查民族人口數。網路資源, http://www.cnmuseum.com/intro/renkou_intro.asp。

中國科普博覽

- 2003 全國歷次人口普查民族人口數。網路資源, <http://www.kepu.com.cn/gb/civilization/nation/hundred/hun501.html>。

王力雄

- 1999 西藏問題的文化反思。網路資源, <http://www.duoweinews.com>, 12月4日。

王明珂

- 1997 華夏邊緣：歷史記憶與族群認同。臺北：允晨文化實業股份有限公司。
 2001 蠻子、漢人與羌族。臺北：三民書局。
 2003 羌在漢藏之間：一個華夏邊緣的歷史人類學研究。臺北：聯經出版事業公司。
 2004 黑水藏族的語言、文化與民族認同。刊於當代藏學學術研討會論文集，蒙藏委員會編，頁474-498。臺北：蒙藏委員會。

甘洛縣委統戰部

- 1980 甘洛縣檔案局檔案。全宗號第10號，目錄號第1號，案卷號第68號。甘洛：甘洛縣委統戰部。

巫 達

- 2002 鵬俄（依誇支）族譜。（未出版）
 2004 認同之抉擇：中國四川爾蘇人的族群認同建構的民族志研究。香港中文大學人類學系博士論文。
 2005 爾蘇語言文字與爾蘇人的族群認同。中央民族大學學報6:132-138。
 [出版中] 爾蘇人族群認同的歷史因素。中南民族大學學報4。

孫宏開

- 1982a 爾蘇（多續）話簡介。語言研究2:421-264。
 1982b 爾蘇沙巴圖畫文字。民族語文6:44-48。

納日碧力戈

- 2000 現代背景下的族群建構。昆明：雲南教育出版社。

馬忠良（清）纂

- 1968 越巒廳志。清光緒32年本，孫鏘增修。臺北：成文出版社影印。

陳志明 Tan Chee-Beng

- 2002 族群的名稱與族群研究。西北民族研究1(總第32期):48-54。
 2003 費孝通先生的觀點看中國人類學的族群研究。發表於「第八屆現代化與中國文化研討會」，上海大學社會發展研究中心、香港中文大學崇基學院、北京大學社會學人類學研究所、北京大學中國社會與發展研究中心、臺灣東華大學原住民族學院聯合主辦，上海，11月16-19日。

陳國福

- 1989 松林土司王千戶世襲史。刊於甘洛文史資料選輯，第一輯，政協甘洛縣委員會文史資料編輯委員會編，頁88-90。甘洛：政協甘洛縣委員會文史資料編輯委員會。

費孝通

2005 關於我國民族識別問題。刊於中國的民族識別，黃光學、施聯朱主編，頁 263-280。北京：民族出版社。

越西縣地方誌編纂委員會

1994 越西縣誌。成都：四川辭書出版社。

黃約布

1994 越西縣誌，藏族章。（未出版）

2001 涼山越西南箐崖畫文初探。涼山藏學研究（年刊）：9-10。

劉堯漢、宋兆麟、嚴汝嫻、楊光才

1981 一部罕見的象形文曆書：耳蘇人的原始文字。中國歷史博物館館刊 3:125-131。

戴慶廈

1990 論景頗族的支系語言——兼論語言與社會的關係。刊於藏緬語族語言研究，戴慶廈著，頁 244-258。昆明：雲南民族出版社。

羅清田

2002 漢源藏族的由來。涼山藏學研究（年刊）：20-27。

Anderson, Benedict

1983 *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism.* New York; London: Verso.

Barth, Fredrik

1969 Introduction. In *Ethnic Groups and Boundaries.* Fredrik Barth, ed. Pp. 9-38. Boston: Little, Brown and Company.

Bentley, G. C.

1987 Ethnicity and Practices. Comparative Studies in Society and History 29(1):24-55.

Bourdieu, Pierre

1977 Title Outline of a Theory of Practice. Richard Nice, trans. Cambridge: Cambridge University Press.

Brown, Melissa J.

2001 Ethnic Classification and Culture: The Case of the Tujia in Hubei, China. Asian Ethnicity 2(1):55-72.

2004 Is Taiwan Chinese?: The Impact of Culture, Power, and Migration on Changing Identities. Berkeley: University of California Press.

Chai, Sun-ki 崔勝基

2001 Choosing an Identity: A General Model of Preference and Belief Formation. Ann Arbor: The University of Michigan Press.

Chivers, T. S.

1985 Introduction: Rationalising Racial and Ethnic Competition. Ethnic and Racial Studies 8(4):465-470.

Geertz, Clifford

1963 The Integrative Revolution: Primordial Sentiments and Civil Politics in the New States. In *Old Societies and New States: The Quest for Modernity in Asia and Africa.* Clifford Geertz, ed. Pp. 105-157. New York: Free Press.

- Harrell, Stevan
2001 *Ways of Being Ethnic in Southwest China*. Seattle; London: University of Washington Press.
- Hughes, Everett C.
1994 *The Study of Ethnic Relations*. In *On Work, Race and the Sociological Imagination*. Everett C. Hughes, ed. Pp. 91–96. Chicago: University of Chicago Press.
- Jenkins, Richard
1997 *Rethinking Ethnicity: Arguments and Explorations*. London; Thousand Oaks; New Delhi: Sage publications.
- Kaup, Katherine P.
2000 *Creating the Zhuang: Ethnic Politics in China*. Boulder, CO: Lynne Rienner Publishers.
- Keyes, Charles F.
1975 Towards a New Formulation of the Concept of Ethnic Group. *Ethnicity* 3: 202–213.
1979 Introduction. In *Ethnic Adaptation and Identity: The Karen on the Thai Frontier with Burma*. Charles F. Keyes, ed. Pp. 1–23. Philadelphia: Institute for the Study of Human Issues.
1981 The Dialectics of Ethnic Change. In *Ethnic Change*. Charles F. Keyes, ed. Pp. 3–30. Seattle: University of Washington Press.
- Kuah, Khun Eng 柯群英
2000 *Rebuilding the Ancestral Village: Singaporeans in China*. Aldershot: Ashgate.
- Le Goff, Jacques
1992 *History and Memory*. Steven Rendall and Elizabeth Claman, trans. New York: Columbia University Press.
- Leach, Edmund R.
1954 *Political Systems of Highland Burma: A Study of Kachin Social Structure*. London: Athlone Press, University of London.
- Lichbach, Mark I.
2003 Is Rational Choice Theory All of Social Science? Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- Nagata, Judith
1974 What is a Malay? Situational Selection of Ethnic Identity in a Plural Society. *American Ethnologist* 1(2):331–350.
1981 In Defense of Ethnic Boundaries: The Changing Myths and Charters of Malay Identity. In *Ethnic Change*. Charles F. Keyes, ed. Pp. 88–116. Seattle: University of Washington Press.
- Parsons, Stephen
2005 *Rational Choice and Politics: A Critical Introduction*. London; New York: Continuum.

Scott, James C.

- 1990 Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts. New Haven, CT; London: Yale University Press.

Tan Chee-Beng 陳志明

- 2000 Ethnic Identities and National Identities. *Identities* 6(4):441-480.

Trosper, Ronald L.

- 1981 American Indian Nationalism and Frontier Expansion. In *Ethnic Change*. Charles F. Keyes, ed. Pp. 246-270. Seattle: University of Washington Press.

Trottier, Richard W.

- 1981 Charters of Panethnic Identity: Indigenous American Indians and Immigrant Asian Americans. In *Ethnic Change*. Charles F. Keyes, ed. Pp. 271-305. Seattle: University of Washington Press.

Wang, Zhusheng 王築生

- 1997 The Jingpo: Kachin of the Yunnan Plateau. Tempe, AZ: Arizona State University, Program for Southeast Asia Studies monograph series.

Watson, Rubie, ed.

- 1994 Memory, History and Opposition under State Socialism. Santa Fe: School of American Research Press.

Weber, Max

- 1978[1922] Economy and Society. G. Roth and C. Wittich, eds. Berkeley: University of California Press.

巫達

香港中文大學語言學及現代語言系

博士後研究員

香港，新界，沙田

香港中文大學馮景禧樓 307 室

wu.da@hotmail.com

Rational Choice and Primordialism: A Case Study of Ethnic Identities among the Ersu of Sichuan, China

Wu Da

Department of Linguistics and Modern Languages
The Chinese University of Hong Kong

This paper focuses on the construction of ethnic identities among the Ersu people, one of the minority groups of Ganluo and Yuexi counties in Sichuan province. In the 1980s, some Ersu intellectuals made a request to the Chinese state for the Ersu to be recognized as an autonomous *minzu* 民族—*Ersuzu* 爾蘇族 or Ersu nationality. Meanwhile, some other members of the group insisted on being recognized as *Zang* 藏, or Tibetan, nationality. That means there are two main factions among the Ersu: one faction wishes to identify themselves as Ersu and another faction prefer to be *Zang* or Tibetan. The Ersu faction wants to be classified as an autonomous *minzu*, while the *Zang* faction wants to identify themselves as a Tibetan sub-group. This paper examines the diverse views on choosing ethnic identities among Ersu people. It discusses how they choose and construct their ethnic identities. It also shows that the state plays a crucial role in the people's identity politics. Seeking the best economic and political advantages, as well as a better position in relations of power, Ersu people choose their ethnic identities rationally in diverse ways. At the same time, both factions agree that they belong to same group—*Perzii-Ersu* (布爾日—爾蘇) group, which can be understood as a Primordialis identity. This paper contributes to the ethnography of the Ersu as well as an understanding of state policy and ethnogenesis. It shows the relevance of rational choice theory in understanding choice of identity among an ethnic minority in China. It also shows the importance of cultural features or Primordialism in identity expression.

Keywords: Ersu people, Tibetan, rational choice, primordialism, ethnic identity
