

譯者在書的末尾，附錄評述文章〈區域研究的若干啟示——兼評前田正名《陝西橫山歷史地理學研究》〉，對前田正名該書學術史地位給予充份肯定；高度評價前田對宋夏戰爭中具有獨特地位的橫山地理範圍選定的獨到眼光；肯定前田研究橫山地區經濟地理的前沿性；高度評價前田著作中在自然地理的基礎上，對區域居民結構、貿易、交通等因素的考察，展現自然—人文景觀的宏觀思維。當然也指出《陝西橫山歷史地理學研究》研究的不足，如對宋代橫山地區自然景觀的復原不夠準確，譯者認為橫山地區自然景觀應為：疏林—草原—耕地相間的自然景觀；又如對資料運用的局限、地理名詞應用不夠恰當等問題，譯者也提出自己的看法。這些反映譯者不僅對橫山地區自然地理狀況十分熟悉，而且對橫山地區的歷史狀況也頗有研究。因為楊蕤是陝西橫山縣人，熟悉故鄉的風土人情，又出版過《西夏地理研究》（北京：人民出版社，2008）一書，可以說，譯者是站在當地人的視野翻譯這本書，站在內行的角度評價這本書。

張多勇

北方民族大學鄂爾多斯盆地歷史地理研究中心

**連瑞枝，《邊疆與帝國之間：明朝統治下的西南人群與歷史》，臺北：聯經出版事業股份有限公司，2019年，620頁。**

臺灣交通大學連瑞枝教授的新著《邊疆與帝國之間：明朝統治下的西南人群與歷史》，立足邊陲社會的內在經驗，以社會流動和身份選擇為切入點，探討明朝征服大理社會後，以「白人」為主體的當地人群如何適應或逃避明帝國的治理，而這些選擇和分流又如何導向了族群的形成等問題。

全書共分為15個章節：前三章為緒論，兼及明代以來不同人群對大理古代史的重構問題；後12章則分作「僧侶」、「土人」和「土官和山鄉政治」三個部份。在第一部「僧侶」中，作者以無極、趙賜和董賢三位明初入京的大理僧侶為例，闡明大理僧團在明初的三種上行渠道和內部分化，包括：成為禪僧，受大理府僧綱司管轄；以在家密僧的身份入京求取朝廷國師的稱號；推動設置阿吒力僧綱司衙門，以土官形式承襲僧職。然而，無論國師還是僧官，他們在明中後期皆面臨不同的困境：在家密僧演變為僅司薦亡超度儀式的瑜伽教僧，其象徵宗教神聖的領導地位消失；阿吒力僧則因其與宮廷

內官的密切關係而被土人群體所疏離，淪為政治與文化皆不正確的邊緣角色。與此同時，大理僧侶所依託的世族捐建的佛寺，在明代也經歷不同的演變軌跡：其一是被充作官員習儀之所，或成為僧官衙門所在；其二是納入鄉村里甲制度，承擔賦役；其三是演化為鄉里社壇。諸如此類，不僅使得佛教神祇降格為鄉里社神，也使佛寺與大理世族的經濟紐帶鬆動，寺院不得不轉而依靠地方土人才能維持運作。

除了繼續維持僧族身份外，一些大理世族逐漸轉型成為土人，第二部「土人」討論這一過程。成為土人大抵有兩種途徑：部份貴胄子弟被送到南京，進入儒學教育體系，進而拔擢為土人；留守大理當地的世族精英，則被官僚體系動員，充任學官、衙門吏員等職務，或是被編為里長，擔任基層社會的代理人，或退隱不仕，在鄉里從事童訓。當這些新興土人階層將自我處境投射於族譜和墓誌銘的書寫時，便產生看似矛盾的宣稱祖源南京人和強調土著起源（「九隆之裔」）的二元論述。作者認為：族譜中祖源南京的宣稱，或與部份大理世族明初入南京的歷史經驗有關，當南詔大理成為「僭越」的過去時，南京便成為榮顯身份的來源；至於「九隆之裔」的說法，多見於喜洲墓誌銘，可能是當地精英為抵制漢人敘事而產生的氏族祖先論述。後世之人通過把祖源南京的宣稱安置到大理國以前，間接安頓了象徵中央政治正統和地方正統的雙重敘事。

僧侶和土人之外，土官是西南地區另一類值得矚目的角色。以往的土司研究多注重探討帝國和土司之間的垂直互動關係，但作者在第三部「土官與山鄉政治」中，著意於土官之間的平行結盟關係。本書指出，明代滇西北的白人土官和非白人土官通過相互聯姻的方式，建立起跨族群的地緣政治聯盟。在此過程中，土官的嫡妻嫡母扮演相當關鍵的角色，她們倚靠父族的力量保障夫族世系的順利繼承。但隨着朝廷對白人土官的包圍和打壓，尤其是正統年間鶴慶府高氏被廢除土官地位後，白人土官多退居山鄉、從事緝盜，權勢轉遂移以至麗江木氏為代表的麼些土官手中。這些非白人土官員通過家譜書寫和家廟的建立，樹立起儀式正統；又經由在雞足山興建佛寺和向明朝皇帝爭取頒賜大藏經等方式，向山鄉延展其政治勢力、爭取資源主導權。與此同時，身處山區的白人土官則向其附屬之夷眾靠攏，日漸「夷化」。壩區與山區、白人與非白人之間由此產生二元分化的情形。

那麼，西南人群採取不同的政治模式以適應明帝國治理的過程，是否等同於國家內化（或者說「漢化」）的過程？作者的答案是否定的。首先，當明朝征服西南、大理成為政治意義上的邊境社會時，當地人群實際面臨着多

種選擇，包括成為正統歷史的「我類」、成為邊境人群的「異類」，甚或是在這二元之間搖擺。對於成為異類者而言，譬如宣稱仙胎鳥卵所生的土僧董賢，又如自稱源自西域爺爺的土官木氏，異類土著的身份實際有利於凸顯他們在邊境社會的代表性。其次，即便是選擇成為正統歷史的「我類」，也並不意味被漢人的文化或帝國的制度所同化。非漢人群可以在仿效帝國制度的同時，以此來適應、仿效或抵制文化霸權的擴張。土官高喬映以看似符合正統的方志文類、重構以山鄉為中心的歷史就是一例。作者在結論中指出，西南人群的一系列行動與選擇，是出於對身份合法性的追求，且這些行動背後有政治和宗教的考量。這一觀點，與從中央王朝的角度去看地方社會而得出的「漢化」或「殖民」論述截然不同。可以說，正是得益於從行動者的立場反觀問題的視角，作者得以發掘行動者自身的主體性、洞察行為背後的深層動機，進而在「漢化論」之外開闢出全新的闡釋路徑。

本書的另一成功之處在於避免了區域研究的同質化傾向，勾勒出「西南」的輪廓與個性。以雲南大理地區的宗族建構為例，作者延續其在過往研究中的看法（連瑞枝，〈女性祖先或女神：雲南洱海地區的始祖傳說與女神信仰〉，《歷史人類學學刊》，第3卷，第2期〔2005年10月〕，頁25-56），特別留意女性連結不同社會群體的作用，認為土著社會重視的是因聯姻而產生的平行聯盟關係。同時，作者注意到，族譜強調的是單一的父系起源和父子上下垂直的世系關係。因此，當大理的世族社會進行宗族建構時，為了將母系的平行結構融入到符合正統的父系繼嗣關係，往往產生異姓聯族和一譜二姓的情況。作者指出，此處的「族」實際是氏族(clan)的概念，是由幾個姓氏組成的，這與華南的「宗族」(lineage)大異其趣。再以佛寺的修建為例，雖然帝國西南的土官和晚明的江南士紳同樣熱衷於修建佛寺和護持佛教，但作者認為二者不宜放在同一脈絡下來理解。士紳精英透過佛寺的修建，希冀的是在公共領域內積累社會聲望；而土官透過佛寺形塑的是自我莊園經濟的規模，同時也將其用作帝國與土官社會相互調和的儀式機構。對西南地區在「前中國帝制時期」歷史脈絡的把握，以及對同時段不同區域間的比較，既彰顯作者廣博的學術視野，也廓清「西南」作為一個地域的特點。

同時，本書在明帝國與佛教的政教關係方面，也有諸多富有啟發性的見解。作者指出，明初以來，佛教被認為具有教化夷人的功效，以佛教拉攏西南邊夷幾成邊政上的慣例。例如，永樂帝曾大力延請大理密僧和藏傳佛教高僧到北京，封賜頭銜以及僧官職銜，以積極拓展明帝國在邊區的政教網絡。而在麗江木氏土官的個案中，朝廷向木氏頒賜大藏經和寺額，表示對土官的

肯定和禮遇。這使人聯想到近年來有關清帝國「內亞性」的論述，即清帝國以儒家意識形態統治中國內地，又以佛教的意識形態維繫蒙藏等內陸邊疆，進而建立起多元族群的帝國(Pamela Crossley, *A Translucent Mirror: History and Identity in Qing Imperial Ideology*, Berkeley: University of California Press, 1999)。然而，參照作者的研究，我們可以發現，這種以佛教拉攏地方精英、建立儀式聯盟的做法似乎並不是清代獨有的現象。以佛教維繫多元族群的治理方式不僅廣泛存在於清帝國的北部邊疆，也同樣可見於明帝國的西南邊疆。作者還指出，明帝國並非一味地在邊疆優禮和扶持佛教，也挾制佛教以削弱其背後的土官勢力。這些複雜的面向，促使未來的研究者在明—清的延長線上和南—北對照的視野下，重新審視帝國建構與佛教的關係，進而思考佛教在形塑整個亞洲內陸邊疆中的作用和意義。

通過討論大理世族精英在明代的區隔與分流，理解族群界線形成與維持的歷史機制，是本書的核心關懷之一。但就此議題而言，作者的論證方式或還有值得商榷的空間。作為人群分類的政治架構，族群通常被認為是現代民族國家的產物(Anthony D. Smith, *The Ethnic Origins of Nations*, Oxford: B. Blackwell, 1987)。但近年來提倡「新清史」的學者以其研究表明，現代中國的族群分類框架和族群意識早在清帝國時期就已初具雛形(Peter C. Perdue, *China Marches West: the Qing Conquest of Central Eurasia*, Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press, 2005)。而部份海外明史研究者，更進一步將族群分類範疇的出現和現代中國國家的形成追溯至明代(Leo Kwok-yueh Shin, *The Making of the Chinese State: Ethnicity and Expansion on the Ming Borderlands*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006)。本書雖然並沒有直接回答白族、納西族、栗僂族等少數民族是如何形成的問題，但同樣認為明帝國的制度是奠定當代西南人群分類的重要基礎。問題在於，雖然作者強調要把族群放回歷史動態的過程來討論，但全篇自始至終皆使用「白人」來指代討論對象——大理世族，不免讓人疑慮：作者是否帶着既定的族群框架來追溯過去？

誠然，「白人」、「白國」等語彙在元代雲南的地方文獻中就已出現，用以指代信仰佛教的阿育王之後。但有學者認為，元代文獻中「白人」、「白國」的記載，強調的是雲南與古印度佛教的聯繫，基本不涉及族群區分的含義，將其判定為族稱還為時尚早(Megan Bryson, *Goddess on the Frontier: Religion, Ethnicity, and Gender in Southwest China*, Stanford: Stanford University, 2016, 95-96)。而作者以「白人」指代研究對象的困境在於，它假定「白

人」是在書中討論的時段（明代）之前就已然存在的族群範疇，卻未能解釋明代以前這種自我界定族群身份的主體性又因何而起。此外，正如美國學者梅根·布里森(Megan Bryson)注意到的，雖然「白人」的稱呼在明代確實曾被當地人挪用作族稱，但這種自我宣稱僅限於以喜洲楊氏為主體的一小撮大理精英，使用範圍相當有限(Megan Bryson, *Goddess on the Frontier*, 97-102)。有鑒於此，「白人」與「大理世族」這二者之間或許並不能構成完全等同的替換關係。

最後，再回到本書的理論關照對象。作者在〈自序〉中提及：「近年來，歷史學與人類學界正追蹤一些熱門的議題，如斯科特(James Scott)以逃避國家治理的 Zomia 概念來討論東南亞高地社會，我在大理山鄉腹地進行長期的考察，不論在議題或地緣脈絡上都無法忽略其頗具啟發性的宏觀論點。」(頁12)但或許由於作者的學科背景所限，對文字材料的過度依賴，使得本書對大理周圍山鄉社會的考察，未能深入地觸及到斯科特所言的無文字的山民群體。從這一角度看，馬健雄對雲南西部山區拉祜族的研究(《再造的祖先：西南邊疆的族群動員與拉祜族的歷史建構》，香港：香港中文大學出版社，2012)，或能提供有益的參照。馬健雄根據他對當代拉祜村民的訪談，以及對村落儀式的觀察，結合文獻資料，重建清代以來拉祜(傣黑)人被驅趕上山、不斷南遷的歷史。由於清代以來的官方檔案和官修史書大多隱晦其事，甚至為拉祜族建構出另一套源自青海的傳說，很難想像在沒有口述訪談和儀式觀察的情況下，學者能夠注意到山地人群的自我敘述，進而發掘這段「失落的歷史」。值得一提的是，馬健雄近年也逐漸將視野轉向以大理為中心的雲貴高原壩子社會。其新近發表的論文〈明代的趙州與鐵索箐：滇西以「壩子」為中心的地理環境與族群建構〉(《大理民族文化研究論叢》，第6輯〔2017年〕，頁229-262)，所覆蓋的時段和區域均在本書作者的討論範疇之內。這種學術視野的交疊，既得益於兩位學者在 AoE 計劃中的密切合作，也是學科發展的趨勢使然。歷史學者究竟該怎樣切進無文字社會的歷史？人類學者又如何詮釋文字性材料？我們期待跨學科的對話與實踐，能為這些問題的解答打開更多思考的空間。

段媛媛

康奈爾大學亞洲研究學系