

【民族史】

知识生产视野下元明时期白族的 族群认同华夏化

孙 俊

【摘要】元明时期白族基于华夏文化的体认,特别是其士人积极利用华夏历史资源和知识生产系统,进行理论性探讨来回应、对话华夏,使白族华夏身份诉求为华夏所认可的同时,有效维持了自身身份。此种华夏化路径在彰显族群认同华夏化意义的同时,体现了边缘群体追求华夏身份的主动性和创造性,以及在增强华夏认同、国家认同的同时维护自身身份的信心和能力,是铸牢中华民族共同体意识研究值得重视的历史侧面。

【关键词】华夏化;元明时期;白族

【作者简介】孙俊(1985-),云南师范大学教授、博士生导师(昆明 650500)。

【原文出处】《中国边疆史地研究》(京),2023.4.112~121

【基金项目】本文系国家社会科学基金后期资助项目“魏晋隋唐时期西南区域民族地理与民族地理观研究”(17FZS047)和“元明云南族群空间的建构与国家认同研究”(20FZSB006)的阶段性成果。

在中国古代王朝国家视野下,华夏化指边疆族群进入王朝国家政治体,甚至在族群身份上转变为华夏的演变过程。华夏化是理解“大一统”多民族国家形成和铸牢中华民族共同体意识的重要视角,但其多样化的路径值得进一步思考。陈垣等的“华化”研究侧重揭示内迁群体文化上同于华夏。^①有学者则强调施治上王朝国家权力、意志、利益主导下的边缘群体郡县化、编户化;^②或侧重体察受复杂地理环境影响的地方政治体及其竞争对华夏边缘群体进入王朝国家政治体多样化的影响;^③或强调族群认同意义上不同群体对华夏历史资源的利用,其分析重点包括华夏精英主导的边地华夏史书写,^④建立政权的群体对“中国”地域观念的认同、借用,^⑤边缘群体华夏祖源叙事反映的多源族源记忆建构和族群融合过程等。^⑥这些研究已触及边疆族群在华夏化过程中的态度和意义问题,但就族群认同华夏化而言,强调王朝国家权力、意志、利益的主导性影响,视族群认同华夏化为政治体华夏化的必然或后续结果,某种意义上弱化了族群认同华夏化的意义。以地理环境复杂性、华夏网络变化性和地方政治体竞争性来观察边缘群体华夏化的主动性,也弱化了边缘群体对

华夏文化的体认、使用和创造。强调华夏文化和书写的影响,特别是所谓华夏祖先的“攀附”,以及对最终融入华夏的群体的关注,则可能低估了非华夏群体保持自身认同的信心和能力。

元明时期云南白族^⑦族群认同的华夏化特征早已为学界所熟悉,而且白族在明初就已成为编户,但过程很复杂,明晚期大理大部分白族脱籍。^⑧更重要的是,当时的白族,特别是白族士人通过“对话华夏”方式进行知识生产,将自身华夏身份诉求置于王朝国家知识体系,其身份追求在为华夏所认可的同时又维护了传统身份,^⑨体现了白族对华夏文化的体认、使用与再生产。在此背景下,元明时期的白族无疑可以成为审视族群认同华夏化意义的典型对象。本文基于元明时期白族的华夏祖先再造、文化重释、族类重构三个问题的考察,从知识生产视角讨论和揭示白族,特别是其士人如何以“对话华夏”的方式主动推动白族的族群认同华夏化,而且进行了颇富创造性的知识生产,从而在增强白族华夏认同、国家认同的同时,也维护了为华夏所认同的族群身份。

一、华夏祖先再造及其影响

自战国时期庄蹻入滇,特别是在汉代开益州郡

后,始终有中原人断断续续进入云南,但这些族群演进主要方向是“夷化”。唐代所谓夜郎、滇池以西“皆云庄蹻之余种”的说法表明,唐代还有华夏祖先记忆,但其身份在史籍中被明确为“夷”。^⑩汉唐时期云南的华夏祖先记忆在南诏、大理国的白族整合过程中被刻意淡忘。清人冯甦说,“南诏僭窃已久,臣下务为神异之说,美其祖宗”。^⑪连瑞枝对南诏、大理对白族祖先记忆的建构有系统讨论,她认为见于汉文史籍的庄蹻、沙壹或九隆传说都曾被改造以符合整合不同人群的目的,而佛教影响的加深则使阿育王和观音传说成为大理时期白族统摄性的祖先记忆。在此过程中,尽管部分传说仍有华夏祖先记忆,但汉唐时期华夏祖先记忆逐步被结构性地淡忘,唐宋时期大量迁入云南并融入白族的华夏群体也没有留下多少华夏祖先记忆。^⑫在此背景下,元明时期白族华夏祖先记忆的再现,是通过谱系嫁接、层累造成、合宗造谱等方式的华夏祖先再造形成的。

“谱系嫁接”主要是将白族姓氏与华夏姓氏建立渊流关系,使白族某一姓氏群体成为华夏对应姓氏群体的一部分。此方面的案例甚多,典型者是元明时期白族将本姓与华夏早已塑造的郡望相对应,形成弘农杨氏、陇西李氏、天水赵氏、渤海高氏等十余种郡望化的华夏祖先记忆。但应留意,这些华夏化的郡望在大理国时期的大理已大量出现,反映了白族对华夏文化的认同与借用,但郡望指涉的地域不在中原,相应的祖先也未必是华夏。^⑬元明时期白族的华夏祖先再造在建立白族与中原华夏同源关系的同时,也使这些郡望地域内涵中原化,成为白族华夏祖先记忆的重要符号。

“层累造成”是顾颉刚发现的中原地区古史建构方式,即时代愈后建构的古史越前推,世系越清晰,传说人物的角色越重要。^⑭这一古史建构方式在中古族谱中也很常见,也是元明时期云南白族华夏祖先建构的主要方式之一。“层累造成”的华夏祖先再造在元明时期白族中又有特殊意义,它反映了白族大姓不断将其世系与华夏建立深远关系。如大理、鹤庆的高氏,其起初的远祖是高智升,后来逐渐演变为炎帝裔孙伯益。^⑮又如大理杨氏,《弘农杨氏统宗世系族谱》的远祖,嘉靖前有蜀汉杨洪清、唐朝杨行密、九隆之后等,成化时期出现轩辕黄帝说,此种说法在嘉靖时期被杨志道纳入祖谱后成为明后期杨氏主要

的祖源记忆,但其他祖源记忆在世系上仍然保留。^⑯

“合宗造谱”则将不同群体合为一个支系复杂的华夏群体。这种华夏祖先再造方式对白族来说某种意义上是使华夏祖先记忆主流化,其他祖先记忆则成为保留性的记忆。从《大理古塔桥赵氏族谱》保存的资料来看,赵氏在元明时期分布广泛,资料中经常提到的始祖是南诏的赵铎芑。景泰五年(1454)首修族谱,古塔桥赵氏一世祖被明确为明初入滇的南京应天府人。然而,族谱留下的资料显示,古塔桥赵氏不同群体的祖先有南京应天府赵颺、明锦衣卫赵旻、大理国法师赵忠、西天赵某等说法。^⑰如前所述杨氏祖先记忆也存在类似情况。

白族的华夏族源关系有丰富史料支撑,但就祖先记忆来说谱系嫁接、层累造成、合宗造谱等方式形成的华夏祖先记忆是“虚构性谱系”(fictive genealogy)。一则,汉唐时期的华夏祖先记忆在南诏、大理时期的族群整合过程中已被刻意淡忘,元明时期的华夏祖先记忆则是祖先再造的结果。二则,谱系嫁接、层累造成、合宗造谱所形成的华夏祖先记忆存在谱系上的矛盾。再则,华夏祖先再造并未使传统祖先记忆完全消失,有的群体同时存在几种祖先记忆,而且有族群性的“华夷”之间“流动”或“摇摆”特征。^⑱

元明时期白族的华夏祖先再造对白族族群身份有多重影响。首先,华夏祖先再造使华夏祖先记忆成为白族祖先记忆不可分割的部分。受华夏祖先再造影响,明清时期白族主要大姓均有不同程度的华夏祖先记忆,赵氏、段氏、杨氏等的华夏祖先记忆还逐渐主流化。清中期师范注意到,“滇之土著皆曰‘我来自江南,我来自南京’”,^⑲这里所谓“土著”主要是白族。

其次,华夏祖先记忆的持续增强曾引发部分白族的身份焦虑。宣德九年(1434)的一通碑刻说:“其天水赵氏之谓乎?厥□先,乃鄯阐(昆明)南永诏营人。”^⑳正德十五年(1520)段德贤在大理太和段氏家谱《谱例》中说,旧谱中的段氏来源有福建闽中、南京句容、大理总管诸说,段德贤认为“凡滇省段姓皆发源于太和……谅无别省徙来之事”。^㉑这两则案例说明,华夏祖先记忆的持续增强对白族身份产生过强烈影响,其引发的身份焦虑迫使部分群体努力维护传统的祖先记忆。

再次,华夏祖先再造对祖先记忆的冲击性影响,迫使部分白族试图以别样的方式来维护传统祖先记

忆。白族祖先记忆的九隆传说虽出现较早,但未一直延续,明清时期复又流行。九隆传说在明清时期的再现和延续,连瑞枝已有系统考论并指出是在华夏祖先记忆影响日益深刻的情景下,白族刻意加强传统祖先记忆的产物。^②元明时期云南还流行着所谓“诡譎可厌”“荒诞不经”的“白古通”和“南诏野史”系列作品。此类作品虽不可视为信史,但正如侯冲所说是白族的“心史”,反映着当时部分白族有意通过神异化的传说来维护传统的历史记忆,借此消解日益深入的华夏祖先记忆带来的身份焦虑。^③

元明时期白族的华夏祖先再造,在塑造“源出华夏”族群记忆的同时,也引发部分白族的身份焦虑,并以不同的方式来维护其传统祖先记忆,导致祖先记忆“华夷”之间的“流动”。这种“流动”的祖先记忆,构成了往后白族族群认同(包括认同自身和华夏)与国家认同现实体验的历史根基。

二、文化重释与“华夷”分野的淡化

元明时期形成的白族士人既是联系华夏与“蛮夷”的纽带,也是地方知识生产的参与者。前文所论华夏祖先再造,很多材料就出自白族士人之手。而参与地方知识生产,则使白族华夏身份诉求进入王朝国家知识系统,从而改变华夏对白族甚至云南族群的认知,使白族身份得以转换。其中最重要的是文化重释和族类重构,这两方面都改变了地方层面华夏士人对何谓“华夏”、何谓“蛮夷”的认知。

元明时期华夏士人对白族文化的看法始终存在矛盾。一方面,华夏士人对于白族盛行的佛教文化多持异议。尽管不少华夏士人注意到佛教的“教化”之功,某些时候还将“蛮夷”是否信佛作为其是否“近汉”的比对标,但佛教通常还是被看成异文化,只是“于异俗自有益”,或在施教上“未得其正”。^④更有甚者,认为佛教与“夷狄”有对应关系。^⑤为此,元明王朝为避免佛教使“蛮夷”风俗“永流于夷彝”,倡儒弱佛,甚至借机在一些地区改佛寺为学宫。^⑥另一方面,华夏士人也留意并承认,甚至刻意建构白族文化的近汉特征,形成了历史与现实两个层面的白族近汉形象塑造路径。

在历史层面,华夏士人提出“俗本于汉”的观点。元初游宦大理的郭松年认为大理文化“略本于汉”,原因是大理宫室、楼观、语言等与华夏相似,并解释说是南诏、大理持续不断与唐、宋王朝遣使往来

学习汉文化的结果。李京游历云南也注意到白族文化的近汉特征,如纺织技术、语言和书写文化。^⑦其中,李京总结白族“俊秀者颇能书,有晋人笔意”,在明代成为白族文化近汉特征的主要表征之一。白族文化近汉特征在明前期被扩充并重新阐释,使得白族文化具有一定“华夏遗风”色彩。一者,“略本于汉”被陈文改为“俗本于汉”,虽一字之差,却使白族文化的近汉特征更具历史感;二者,陈文增加了临安、大理白族“婚礼近古”“民多士类”等文化近汉特征,并说临安白族“嫁娶之期,率用暮夜,盖亦有古者婚礼之遗意”。^⑧

在现实层面,华夏士人有意建构白族文化近汉的族群形象。典型者如陈文修景泰《云南图经志书》时,以三种不同的文化书写样式突出白族文化近汉特征。一是留意白族居住府州的文化变化,云南府“夔俗丕变”,大理府“民多士类”,临安府“俗尚诗书”,楚雄府“汉夔同风”,澂江府“闾里设学”,蒙化府“俗变故习”,鹤庆府“习俗少(稍)变”等特征主要与白族有关;二是强调“汉夔杂处”的汉、夔地理关系,并说明此种族群地理格局有利于白族接受汉文化,澂江府、楚雄府的文化变化属于这种情况;三是强调白族对其他“蛮夷”群体文化变化的影响,如姚安“民乐善事”的原因是“夷人”与汉、夔杂处,大理邓川徕徕则有“习尚夔俗”特征。^⑨陈文建构的白族近汉族群形象,随后为正德《云南志》、万历《云南通志》、天启《滇志》等云南地方史籍所承袭。

元代和明初期华夏士人对白族文化近汉特征的刻画,反映了华夏士人对白族文化变化的现实观感和华夏空间延伸的期望。^⑩但这只是拉近了白族文化与华夏文化的关系,并不表明二者之间差异的消失,以及华夏对白族文化的完全认可。

从明中期开始,白族士人开始思考白族文化与华夏文化的关系,但不同群体对白族文化的态度差异极大。以杨南金为代表的白族士人认为白族文化存在太多“陋习”,主张对其进行全面改化。杨南金致仕回乡留下的《土著变》一文历数所谓白族“陋习”20余条,主张用儒学改化之。^⑪杨南金还在邓川刻《洗心泉碑》,主张以儒学“涤去旧污,滋长新善”,其中的“不可混杂男女”“不可葬用火化”“不可为僧为道”等训条多涉及所谓白族“陋习”。^⑫

同是出身于白族的李元阳,则旨在寻找白族文

化与华夏文化的共性,并发展出“华夏遗风说”的文化重释路径。李元阳“华夏遗风说”在嘉靖《大理府志》中已有完整的体现,该志在前人揭示白族文化近汉特征基础上试图阐明不少所谓白族“异俗”与古华夏文化并无二致。一者,白族“戍日祭祖”,李元阳引《幽冥录》认为与古华夏祭祖习俗一致;二者,白族四时祭奠,李元阳认为虽与宋礼略有差异,但“至诚惻怛之心俨然可挹”,与华夏文化形异而实同;三者,所谓“贸易用贝”,李元阳引《说文解字》等相关记载力证实际上是上古至汉代的制度,只不过秦汉币制改革未在云南推行导致这一习俗遗留下来。此外,李元阳认为大理四州三县白族文化在某些方面比一般的华夏更像华夏,称赞白族“质直好义”“绝不为钩曲之行”“贵势耻骄”“贫富相资”等。^③

在万历《云南通志》中,李元阳除抄录其嘉靖《大理府志》已论证的“华夏遗风”内容,又引《初学记》证明白族“节日食赤豆羹”也是华夏遗俗;引《通典》证明白族“葬用火化”不仅与古华夏葬俗相同,而且适宜于云南山多地少的环境,还可避免富人占田为坟。此外还说明白族饮食方面“颇存古风”。基于这类文化重释,李元阳认为“云南节物交际列郡皆同,^④与中土亦无以异”,惟货用贝、四时上塚、节日食赤豆羹、葬用火化虽表面上与中原不同,“然揆之以义,皆三代之俗”。^⑤

李元阳“华夏遗风说”随后为刘文征天启《滇志》、谢肇淛《滇略》所承袭,并有所发展。两本志书除大量抄录万历《云南通志》白族“华夏遗风”条目,还论述、考证了更多白族“华夏遗风”。^⑥《滇志》和《滇略》的修撰者都是华夏士人,这从某种意义上说明李元阳“华夏遗风说”已为华夏士人所接受。

应当说,李元阳“华夏遗风说”对白族文化的重释有限,他对华夏士人长期持有异议的佛教文化没有重新阐释。不过,由晚明的情况来看,李元阳的“华夏遗风说”确实促进了华夏对白族文化的认可。《滇志》和《滇略》对白族聚居的云南、大理、临安、永昌等府已很少有“夷俗”的描绘,与此前云南方志注意交代这些府州“夷文化”的情况有很大的不同。《滇略》还对云南进行“华夷”文化分区,白族聚居的云南、大理、临安、鹤庆、永昌等府都是华夏文化区。^⑦

三、族类重构与族群身份的转换

李元阳在万历《云南通志》中认为,云南蛮夷“大

概有二种,在黑水之外者曰僰,在黑水之内者曰爨”。^⑧李元阳的“爨僰二蛮说”存在两个关键问题。一是尽管“僰”在此前或指白人(即白族),或指百夷,已有明显的混乱,李元阳只是立足现实的学术传承和记录,但以“僰”专指百夷后,沿袭李元阳前的民族分类、族称者有之,采用李元阳民族分类,但仍称白人为僰者有之,导致云南族称及民族认识上的长期混乱。^⑨二是白人在“爨僰二蛮说”中被剥离出“蛮夷”体系,代之以“郡民”“郡人”等称谓,偶称“白人”。方国瑜、尤中认为,李元阳有意将指称白族的“僰”转接到百夷群体上,目的是在族称上避免白族受到歧视。^⑩贾益也持此观点,并指出李元阳改以“僰”指称百夷是当时“华夷”边界变化及“汉僰无别”现实观感的反映。^⑪若仅是为了避免族称上的歧视,李元阳似无必要进行族类重构,因为当时白人、僰人已有华夏渊流内涵。

“白人”是南诏、大理时期塑造白族共同体过程中形成的族称,与之相应的还有“白王”“白史”“白地”等概念。^⑫这些概念在南诏、大理时期没有明确的华夏内涵,入元后“白人”作为元代白族的主要称谓逐步华夏化。李京《云南志略》及《元一统志》《大元混一方輿胜览》涉及白族时,均称之为“白人”,且李京认为元代的白人是僰人转化而来,但融合了大量南迁的华夏群体,使得白人语言与汉语略通。^⑬元至元二十五年(1288)的《大理路兴举学校记》则径直称白人“本汉之遗裔”。^⑭

“僰”在明前期虽有时指称百夷,但更多地指白人,即白族。传世的景泰《云南图经志书》、正德《云南志》及其引述的洪武《云南图经志书》和《建水州志》《石屏州志》《阿迷州志》等,以及主要参考景泰《云南图经志书》编成的《寰宇通志》《大明一统志》云南部分,涉及白族时一般都称之为“僰”。《土官底簿》所载白族土官,也多明确标注为“僰人”。不过,迟至明初“僰”已被解释成与白族有关的华夏群体。“僰”的华夏内涵可推至汉代,郑玄说“僰之言偃,使之偃寄于夷戎”。^⑮郑玄的说法在明代之前少见,所谓“僰”可能指战国秦汉时期川西南与滇东北的僰人,与白族有渊源关系,但不能等同于白族。明初已有华夏士人借鉴郑玄的说法,明确“僰”即云南的僰人。程本立认为“僰既有姓氏,则非出于夷而逼于夷”,^⑯陈文称“僰人有姓氏,云南在处有之。初,从庄

躡至滇,遂留其地。后与夷人联姻,子姓蕃息,至汉武帝时,已侏离嗹啉,尽化为夷矣。迨今渐被华风”。^④尽管对“僰”的来源解释不同,但两种观点均认为“僰”是夷化了的华夏后裔。

除“白”“僰”的华夏渊流内涵外,如前所述元明时期“白”“僰”在文化上均有“近汉”特征。如此,李元阳对云南“蛮夷”进行族类重构,而且将白族剥离出“蛮夷”体系,应当不仅是为了避免白族在族称上受歧视。在明代“华夷”族类之分深刻影响族群身份的情景下,具有华夏渊源和文化特征的“白”“僰”仍然是“夷”。李元阳通过“爨僰二蛮说”将白族剥离出“蛮夷”体系,无疑是一种更为有效的华夏化策略。

李元阳通过族类重构推进白族的华夏化确实具有创见性,但这只是元明时期云南白族族群认同华夏化努力的一个阶段性标志。

一方面,晚至元后期白族已在寻找证明其非“夷”身份的族称,李元阳用以指称白族的“郡民”“郡人”两个概念早已形成。特别是,“郡人”一词在元明时期大理地区碑刻中较常见,元至正时期的《弘农氏故千户护碑》、明永乐时期的《建峰亭记碑》、明宣德时期的《大理弘圭赵公墓志铭》所谓“郡人”可明确主要指白族,在当时的族类背景下有族群内涵而不仅是区域身份。^⑤“郡民”一词使用较少,但在嘉靖之前就存在,且含义明确。正德二年(1507)《鹤庆军民府创建尊经阁记》有“郡民、夷罗且穷,度材计工,一切用费,悉捐俸资”等语,^⑥其中的“郡民”当指白族,其与“夷罗”并列,表明“郡民”不属“蛮夷”体系。

另一方面,李元阳之后白族仍在寻找适当的称谓来证明自己的非“夷”身份,“土人”“民家”即是代表。“土人”在元明时期云南史籍中多有之,是云南“蛮夷”的泛称。但在隆武《重修邓川州志》中,“土人”与“汉人”“客人”“舍人”等并列为邓川群体之一,指的是“白儿子”。^⑦依据对不同群体的解释,《重修邓川州志》所载的不同群体主要是通过居滇的方式来划分,“土人”是世居的含义,族类的含义被淡化。“民家”之称在传世文献中始见于清初《洱海丛谈》,云洱海地区“多姓李姓杨,谓之民家,流寓者谓之军家”。^⑧《洱海丛谈》成书于清康熙年间,“民家”之称当在明后期已形成,可能是白族在明代云南军、民、“夷”等群体类籍框架下为避免歧视,同时保持传统地方性的特殊族群身份自称“民家”,强调的是民籍

身份上的“民”“军”之分。^⑨

从以上情况来看,白族在族称、族类上的华夏化努力在李元阳前后都在进行。这些努力,特别是李元阳的族类重构,有效促进了白族族群认同华夏化。首先,郡民、郡人、民家等称谓都只是一种民籍身份,代表着白族的族群认同由族类转为民籍。其次,李元阳作为一位能够参与地方知识生产的精英分子,其“爨僰二蛮说”明显影响了华夏士人对白族的看法。清初《春明梦余录》采用云南“蛮夷”“爨僰二蛮说”,表明此说已超越地方而具有全国性影响。^⑩最后,明晚期白族可能已被定位为“非华非夷”群体,清康熙《鹤庆府志》虽称白族为“僰人”,但解释说:“僰人,其初亦中土人,但世远俗移,非华非夷,自成一类。迄今丕变文物,与中州等。”^⑪这一说法耐人寻味,表明在华夏士人看来白族本即非“夷”,尽管有“夷化”的历史,但元明时期文化上的华夏化又使之与华夏无别。

结合前文的讨论,元明时期白族族群认同华夏化确实推动了族群身份的转换。但是,这种转换并不以融入华夏为旨归,而是在增强华夏认同、国家认同的同时维护传统身份。事实上,元明时期的白族从未完全华夏化,这既体现在“华夷”之间“流动”的祖先记忆上,又体现在文化重释后既为华夏认同,但又得到保留的白族文化上,更体现在直接表征族群身份的族称上。特别是,即使是李元阳的族类重构,在将白族剥离出“蛮夷”体系的同时,也给予了其不能与华夏完全等同的称谓。清初所谓“非华非夷,自成一类”,是华夏士人在族类框架下观察白族的现实观感。但正是在这种族类框架中,白族即使再度被称为“僰人”,也避免不了“非华非夷”的族类定位。这种看似矛盾的族群定位,是元明时期白族追求华夏身份的同时又巧妙维护自身认同的结果及其在华夏士人现实观感中的反映。

四、结语

元明时期云南的白族为揭示族群认同华夏化的意义提供了一个典例。对于元明时期的白族华夏化而言,政治体和施治意义上的华夏化与族群认同意义上的华夏化无法脱钩,但族群认同意义上的华夏化也不能被视为政治体和施治意义上华夏化的必然或后续结果;同时,政治体和施治意义上的华夏化可能随着历史情景特别是华夏网络的变化而反复,^⑫族

群认同华夏化却可能持续强化。因此,族群认同华夏化不仅可以把握,而且可以是观察中国古代族群认同一致性持续增强的重要视角。

元明时期白族族群认同华夏化更重要的启示在于,白族用以实现身份转换的“对话华夏”知识生产方式,虽避免不了王朝国家力量、华夏文化,以及华夏士人对云南族群观察的影响,但也彰显了边缘群体的积极性、主动性和创造性,以及在增强华夏认同、国家认同的同时维护自身身份的信心和能力。

首先,白族对华夏身份的诉求是以一种积极的心态主动应对。华夏士人观察白族的矛盾性,以及对延伸华夏空间的期望,不仅为白族士人敏锐地把握到,而且被进一步发挥和阐释,从而使白族的华夏特征体现得更为全面。杨南金对白族文化的极端态度,只是当时部分白族士人极力推动白族华夏化的反映。而以李元阳为代表的白族士人则是基于华夏文化特别是“华夷”观念的体认,积极使用华夏历史资源和知识生产系统与华夏进行对话,在参与地方知识生产过程中最大范围地展现白族的华夏特征,并为华夏士人所接受。

其次,白族士人在族群认同华夏化知识生产上具有创造性,他们对华夏历史资源和知识生产系统的体认,不是被动地接受和简单地借用,而是以之进行理论性探讨。特别是文化重释和族类重构,超越了以事实罗列来表达白族近汉或源于华夏,但又“夷化”的现实表现,以理论探讨的方式建构了白族本即华夏的“本质”。李元阳在万历《云南通志》文化书写体例上巧妙的安排,同样将白族文化置于华夏而不是“华夷”分野视野下来观察。在这些情景下,理论性的文化重释和族类重构,华夏历史资源和知识生产系统的使用,与其说是一种华夏化策略,不如说是一种创造。正因如此,华夏士人在认同白族华夏身份诉求的同时,也认同了部分白族文化。

最后,白族塑造的并不是完全华夏化的身份,而是脱离“蛮夷”族类,但又不等同于华夏的身份。这种身份体现在“华夷”之间“流动”的祖先记忆,为华夏所认可但又有地方性的民族文化,以及脱离“蛮夷”族类的郡民、郡人、民家、土人等族称上。由此,白族祖先记忆、族群文化、族群身份都有明显的复合性特征。这一华夏化态势的结果是,在白族华夏身份诉求获得华夏认可并维护了自身身份的同时,白族的华夏认同、国家认同也日趋强烈,增强了多民族

国家和中华民族共同体意识的一致性。

总之,对于理解建构“大一统”多民族国家和铸牢中华民族共同体意识而言,族群认同华夏化不仅是把握的,而且有助于揭示华夏化过程中边缘群体的主动性和创造性,以及在增强华夏认同、国家认同的同时维护自身身份的信心和能力。在注重铸牢中华民族共同体意识纵向历史研究的当下,族群认同华夏化应当是一个值得重视的历史侧面。

注释:

①参见陈垣:《元西域人华化考》,上海古籍出版社2008年版,第3页。

②参见鲁西奇:《释“蛮”》,《文史》2008年第3期;罗新:《王化与山险——中古早期南方诸蛮历史命运之概观》,《历史研究》2009年第2期;张兢兢:《南朝巴蜀僚人的华夏化》,《中国边疆史地研究》2018年第2期。

③参见Siu-woo Cheung, “Appropriating Otherness and the Contention of Miao Ethnic Identity in Southwest China”, *The Asia Pacific Journal of Anthropology*, vol. 13, no. 2(2012);胡鸿:《能夏则大与渐慕华风:政治体视角下的华夏与华夏化》,北京师范大学出版社2017年版,第281—282页;温春来:《从“异域”到“旧疆”:宋至清贵州西北部地区的制度、开发与认同》,社会科学文献出版社2019年版,第402页;谢晓辉:《制造边缘性:10—19世纪的湘西》,生活·读书·新知三联书店2020年版,第221—227页;尹建东、汤成玉:《论汉唐时期云贵高原的山地社会及其政治体系》,《西南民族大学学报》2021年第12期;李大龙:《交融与一体:多民族国家视域下的“边疆”与“中国”》,《云南师范大学学报》2022年第4期。

④参见王明珂:《英雄祖先与弟兄民族:根基历史的文本与情境》,中华书局2009年版,第231—234页。

⑤参见李大龙:《“中国”与“天下”的重合:古代中国疆域形成的历史轨迹》,《中国边疆史地研究》2007年第3期;刘东升:《自居“中国”与重定华夷:五胡王朝的“中国”观》,《社会科学》2021年第4期。

⑥参见祁美琴、王苏佳:《解构“攀附”:民族起源的多源性与其源记忆中的华夏叙事根由》,《中国边疆史地研究》2021年第4期。

⑦元明时期白族族称多变,有“白人”“楚人”“民家”“土人”“百夷”等称谓。为表达和理解的方便,本文一般使用“白族”来表达元明时期相应群体,但部分问题的讨论和引文仍用相关史籍的族称以符合历史情境。

⑧参见陆韧:《变迁与交融:明代云南汉族移民研究》,云南教育出版社2001年版,第110—118页。

⑨参见刘灵坪:《传说文本与历史记忆:明清时期洱海地区白族的族群认同及其历史变迁》,《思想战线》2018年第5期。

⑩参见(宋)王溥撰、牛继清校证:《唐会要校证》卷98《昆

弥国》，三秦出版社2012年版。

①(清)冯甦撰，徐文德、李孝友校注：《滇考》，云南人民出版社2017年版，第23页。

②参见连瑞枝：《隐藏的祖先：妙香国的传说和社会》，生活·读书·新知三联书店2007年版，第236页。

③参见罗勇：《宋代大理国郡望现象研究》，《中央民族大学学报》2022年第2期。

④参见顾颉刚：《古史辨·自序》，河北教育出版社2000年版，第4页。

⑤参见连瑞枝：《边陲大姓：云南高氏世系的考察(1000—1725)》，林超民主编：《民族学评论》第3辑，云南人民出版社2010年版。

⑥参见云保华、阿惟爱：《大理丛书·族谱篇》第3卷，云南民族出版社2009年版。

⑦参见《大理古塔桥赵氏族谱》，大理市图书馆藏1992年续修印制本，第8—9、30、101、125—134页。

⑧参见赵玉中：《祖先历史的变奏：大理洱海地区一个村落的身位扮演》，云南大学出版社2014年版，第143页。

⑨(清)师范：《滇系》，成文出版社1967年版，第504页。

⑩参见张了、张锡禄：《鹤庆碑刻辑录》，大理白族自治州南诏史研究会2001年印，第284页。

⑪参见云保华、阿惟爱：《大理丛书·族谱篇》第4卷。

⑫参见连瑞枝：《隐藏的祖先：妙香国的传说和社会》，第204页。

⑬参见侯冲：《白族心史：〈白古通记〉研究》，云南人民出版社2011年版，第86页。

⑭(元)李京撰、王叔武辑校：《云南志略辑校》，王叔武：《云南古佚书钞合集》，云南人民出版社2016年版，第196页。

⑮参见周福恩：《宜良碑刻》，云南大学出版社2016年版，第309页。

⑯参见连瑞枝：《边疆与帝国之间：明朝统治下的西南人群与历史》，联经出版公司2019年版，第180—185页。

⑰郭松年、李京的观点参见王叔武：《云南古佚书钞合集》，第152、196页。

⑱(明)陈文修、李春龙、刘景毛校注：《景泰云南图经志书校注》卷3《临安府》、卷5《大理府》，云南民族出版社2002年版。

⑲参见(明)陈文修、李春龙、刘景毛校注：《景泰云南图经志书校注》相关府州“风俗”条。

⑳参见孙俊：《多重镜像：元明时期云南游历资料中的边地形象及其知识生产》，《中国历史地理论丛》2021年第4辑。

㉑参见(明)艾自修纂、王云校勘：(隆武)《重修邓川州志》卷14《艺文志》，洱源县志办公室1986年印。

㉒参见赵敏、王伟：《大理洱源县碑刻辑录》，云南大学出版社2017年版，第25页。

㉓(明)李元阳撰：(嘉靖)《大理府志》卷2《地理志》，大理白族自治州文化局1983年印。

㉔所谓“云南列郡”只包括汉族、白族主要聚居区，其他地区文化(万历)《云南通志》另有《羁縻志》论述。

㉕(明)李元阳纂，刘景毛、江燕、胡华生等点校：(万历)《云南通志》卷1《地理志一》，中国文联出版社2013年版。

㉖(明)刘文征撰、古永继校点：(天启)《滇志》卷3《地理志·风俗》，云南教育出版社1991年版；(明)谢肇淛：《滇略》卷4《俗略》，方国瑜主编：《云南史料丛刊》第6卷，云南大学出版社1999年版。

㉗参见(明)谢肇淛：《滇略》卷4《俗略》，方国瑜主编：《云南史料丛刊》第6卷。

㉘(明)李元阳纂，刘景毛、江燕、胡华生等点校：(万历)《云南通志》卷16《羁縻志》。

㉙参见古永继：《明清时期傣、白族名混称的原因、影响及其辨识》，《思想战线》2020年第1期。

㉚参见方国瑜著、林超民编：《方国瑜文集》第3辑，云南教育出版社2003年版，第58页；尤中：《中国西南民族史》，云南人民出版社1985年版，第520页。

㉛参见贾益：《元明清云南方志中“百夷”等称谓的流变》，《西南民族大学学报》2017年第9期。

㉜参见《白族简史》修订本编写组编：《白族简史》，民族出版社2008年版，第28页。

㉝参见(元)李京撰、王叔武辑校：《云南志略辑校》，王叔武：《云南古佚书钞合集》，第196页。

㉞参见李一夫主编：《大理市古碑存文录》，云南民族出版社1996年版，第21页。

㉟(清)阮元校刻：《礼记正义》卷13《王制》，《十三经注疏》，中华书局1980年版。

㊱(明)程本立：《巽隐集》卷3《序》，《文渊阁四库全书》第1236册，商务印书馆1986年版。

㊲(明)陈文修、李春龙、刘景毛校注：《景泰云南图经志书校注》卷1《云南府》。

㊳参见李一夫主编：《大理市古碑存文录》，第52、76、103页。

㊴参见张了、张锡禄：《鹤庆碑刻辑录》，第7页。

㊵参见(明)艾自修纂、王云校勘：(隆武)《重修邓川州志》卷1《地理志》。

㊶(清)释同揆：《洱海丛谈》，方国瑜主编：《云南史料丛刊》第11卷，云南大学出版社2001年版，第363页。

㊷参见尤中：《中国西南民族史》，第520页；林超民：《白族形成问题新探》，林超民主编：《民族学评论》第2辑，云南大学出版社2005年版。

㊸参见(清)孙承泽撰、王剑英点校：《春明梦余录》卷42《兵部一》，北京古籍出版社1992年版。

㊹(清)佟镇等修：(康熙)《鹤庆府志》卷11《风俗》，大理白族自治州文化局1983年印。

㊺参见裴艾琳：《唐宋之际南方边地的华夏进程与族群融合》，《社会科学》2021年第11期。