

藏彝走廊北端山地居民的政治与文化选择

李锦

【摘要】 斯科特将藏彝走廊北端，即“部分四川”划入赞米亚地区，将这里的山地居民与东南亚山地居民视为以“逃避统治”作为生存方式的人群，与藏彝走廊北端的历史事实并不符合。藏彝走廊北端的山地居民很早就建立了自己的地方政权，并在与不同类型国家的接触与文化互动中做出了自己的政治和文化选择，其对于国家政治和文化的选择是主动积极且富有成效的。

【关键词】 逃避；统治；赞米亚；藏彝走廊；山地居民

【中图分类号】 C95 **【文献标识码】** A **【文章编号】** 1000—8691（2019）03—0103—07

一、引言

斯科特在研究东南亚山地社会时，提出了赞米亚（Zamia）的概念，并认为这一区域“包括了从越南中部高地到印度东北部地区的所有海拔 300 米以上的地方”，其中包括“中国的四个省（云南、贵州、广西和部分四川）”^①，他认为这些地区的族群错综复杂，语言多种多样，是自我管理的社会，整个地区的特质是逃避国家统治的，“实际上，和他们有关的一切：谋生手段、社会组织、意识形态、甚至颇有争议的口头传承文化，都可以被认为是精心设计来远离国家的控制”^②。虽然斯科特提出其研究只适用于二战前期以前的这一地区，但他提出的赞米亚地区与位于四川的区域与藏彝走廊北端重合，而他并未使用来自这里的具体案例，本文将根据对藏彝走廊北端董卜韩胡宣慰使（清代称穆坪土司）辖地的研究，来讨论这一区域内“逃避统治”的适用性。

藏彝走廊是费孝通先生提出的一个民族学概念。其地理位置“主要指今西藏、四川、云南三省区毗邻地区由一系列北南走向的山系与河流所构成的高山峡谷区域，亦即地理学上的横断山脉地区”^③。藏彝走廊岭谷相间、高差极大的地理空间特征，建立了以“沟”为代表的文化生态单元^④，形成了“多民族共居和文化相互影响交融的特质”^⑤，同一族群内部不同区域的文化差异性更大，而文化共同性往往是地域性的，跨越了族群边界。在现代国家建立之前，从地理特征和族群文化的复杂性看，赞米亚和藏彝走廊的确具有相似性：一是地形阻力极大，导致国家力量深入困难；二是族群与文化关系极其复杂，很难用人类学已有的社会文化范式来描述。然而，如果仔细分析，会发现藏彝走廊与赞米亚的社会特点有着明显的异质性。下面笔者将主要以董卜韩胡土司（即穆坪土司）辖地的情况，来讨论这一社会是否具有“山地并非仅仅是政治抵制的空间，同时也是文化拒绝的区域”^⑥的特征。

董卜韩胡土司的辖地在历史上变化很大。这一名称首次出现在汉文史籍记载是在《读史方輿纪要》中，其中卷 74《四川九》载：“志云：西北生蕃有孟、董二姓，十八寨，名董卜韩胡。唐时哥邻君董卧庭求内附，处其众于维、霸等州，居小铁围山。”^⑦学者研究认为，明代初期是其势力最盛时，控制的范围“北据大小金川流域，东邻芦山县，西抵大渡河，南接灵关”^⑧，位于藏

¹项目基金：本文是国家社会科学基金重大招标项目“20 世纪 20-40 年代人类学华西学派学术体系研究”（项目编号：17ZDA162）的阶段性成果。

作者简介：李锦，女，四川大学中国藏学研究所教授，博士生导师，主要从事民族学、人类学研究。

① [美] 詹姆士·斯科特：《逃避统治的艺术》，王晓毅译，北京：三联书店，第 1 页。

② [美] 詹姆士·斯科特：《逃避统治的艺术》，第 1 页。

③ 李绍明：《费孝通论藏彝走廊》，《西藏民族学院学报》2006 年第 1 期，第 1 页。

④ 李锦：《藏彝走廊的民族文化生态单元》，《西南民族大学学报》2007 年第 1 期。

⑤ 石硕、李锦、邹立波等：《交融与互动——藏彝走廊的民族历史与文化》，成都：四川人民出版社，2014 年，第 32 页。

彝走廊北端。本文将以这一范围的历史资料和对这一区域中青衣江上游四川省雅安市宝兴县硃碛藏族乡的田野资料为依据进行讨论。

二、唐之前族群与文化面貌的复杂性与区域性政权的建立

作为藏彝走廊的一部分，董卜韩胡土司辖地的核心区是今四川省雅安市宝兴县，位于大渡河支流青衣江上游。据考古资料和文献记载，这一区域在唐之前的人群面貌和迁徙情况非常复杂。

大渡河流域是藏彝走廊中藏缅语族自北向南迁移的重要通道。历史学研究认为其人群最早来自于黄河流域。^④位于该流域上游大小金川区域的丹巴县中路乡罕额依遗址，是距今约 5000 年的新石器时代遗址，遗址中出现了黄河上游地区文化的典型代表如彩陶、粟和石器等器物，该地是在新石器时代黄河上游居民大规模向藏彝走廊迁移过程中的重要聚落。^⑤到春秋和战国时期，藏缅语族中的氐羌人群南下，这一南下过程一直延续到魏晋。受到南下羌人影响，另一部分被称为“夷系”民族的人群也不断南下，其中包括邛、徙、笮都、白狼、爨木、唐菽、楼薄等^⑥。在这个藏缅语族人群南下的过程中，青衣江上游的文化面貌也呈现出流动和复杂的特点。

汉日之前，青衣江上游的主要居民是青衣羌和笮都夷。石硕教授经过考证，认为羌人的一支——青衣羌出现在今雅安地区青衣江的时间“至少在前 316 年秦灭蜀之前”，这时，他们与笮都夷杂处。^⑦汉日之前这里的文化面貌，也被考古资料证实。据 1976 年到 2004 年间的考古资料，早在商周时期，今四川硃碛地区就有人类活动的痕迹。^⑧到汉代，出现了雅尔撒等人聚落。雅尔撒遗址汉代遗存中的陶器明显可以分为红褐陶系和灰陶系两大类，灰陶系陶器均为典型的汉代文化陶器，可称为“汉系”陶器；红褐陶系陶器则与自新石器时代至春秋战国时期的川西高原考古学文化中常见的陶器群属于同一大系统……表现出浓郁的地方文化特征，可称为“土著系”，更为重要的是，“雅尔撒遗址自一期后段开始出现汉系陶器，后逐渐增多，但时值东汉早期仍远未占据主导地位”同时，雅尔撒遗址发掘的汉代民居中，“12 座房屋基址中就有 9 座为石结构建筑，平面均为长方形和正方形，其中 F3 保存有完整单个房间，东北角朝北开有一宽度仅为 50 厘米的缺口，显然系牲畜房的门道”。^⑨这一房屋结构，与今天硃碛的房屋下层为牲畜圈、在东北角开牲畜道的结构完全一致。雅尔撒遗址也出土了盛行于西汉早期的“蟠纹镜”、西汉晚期的“剪轮五铢”和新莽时期的“新莽钱”、东汉早期的“摇钱树”等器物，存在大量的汉文化因素。^⑩同时，还发现有不少砖石墓与崖墓^⑪，表明这一时期汉人在青衣江上游也有一定的规模。

西晋末年獠人北徙^⑫，文献中关于獠人在灵关的活动记载增加，如《元和郡县图志·剑南道中》载：“灵关道在县西北六十里，车灵山在下。山有峡口似门，阔三丈，长二百步。关外即夷獠界。”^⑬由此可见，晋代以后獠人的确曾在青衣江上游活动，很可能北达硃碛地区。

这一时期区域内的地方政权情况也很复杂。仅仅从史籍记载中“青衣”的复杂性即可窥见一斑。汉代樊敏碑文中有青衣县“续蠹青羌”^⑭的记载，《水经·青衣水记》中指出：“青衣水出青衣县西蒙山。”北魏郦道元所著《水经注》于青衣县条下注：“县故青衣羌国也。”^⑮石硕教授考证后认为，这个“青衣羌国”是一个由青衣羌建立的区域性地方政权中心，其存在的时间“当在

^① [美] 詹姆士·斯科特：《逃避统治的艺术》，第 23 页。

^② (明) 顾祖禹撰，贺次君、施和金点校：《读史方輿纪要》，北京：中华书局，2005 年，第 3477 页。

^③ 邹立波：《略论明代董卜韩胡、杂谷二土司之争——兼论硃碛藏族文化中的羌文化因素》，《阿坝师范专科学校学报》2008 年第 2 期。

^④ 石硕：《藏彝走廊历史上的民族流动》，《民族研究》2014 年第 1 期，第 79 页。

^⑤ 四川省文物考古研究所、甘孜藏族自治州文化局编：《丹巴县中路乡罕额依遗址发掘简报》，载四川省文物考古所编，《四川考古报告集》，文物出版社，1998 年，第 74 页。

^⑥ 参见蒙默：《试论汉代西南民族中的“夷”与“羌”》，《历史研究》1985 年第 1 期。

^⑦ 石硕：《羌人入据青衣江流域时间探析》，《民族研究》2007 年第 2 期，第 103 页。

^⑧ 雅安市文管会编：《宝兴嘎日工喀遗址》，《雅安地区文物志》，成都：巴蜀书社，1992 年，第 28-30 页。

^⑨ 四川省文物考古研究所、雅安市文物管理所、宝兴县文物管理所：《四川宝兴硃碛水电站淹没区考古发掘报告》，《四川文物》2004 年增刊。

汉高后六年（前 182）‘开青衣县’以前”，这个地方区域性政权与当时的秦相邻，在秦的四方势力范围中，隔‘羌笮之塞’与之相邻^⑦。

三、羁縻和征服：唐与吐蕃对藏彝走廊山地居民不同的影响

隋唐之际，藏彝走廊中有着众多的部落，也建立了许多区域性的地方政权。“总体来看，隋唐之际的藏彝走廊地区除了有附国这样达到一定规模的政权实体外，更多的是大量居住分散且势力弱小的部落和一些松散的部落群，大体上呈现羌、夷、蛮自北而南分布的格局。”^⑧其中多数群体建有大小不一的政权，如诸羌的“西山八国”。由于唐和吐蕃在这一区域的对抗关系，位于大渡河上游的山地居民先后与唐和吐蕃建立了不同的关系。

唐与上述区域居民的关系是松散的羁縻关系。雅州羁縻州中有东、西嘉梁州。“嘉梁”，学者们认为是对今嘉绒藏族的称呼。^⑨据郭声波考证，青衣江上游有盐井、夏梁二羁縻州^⑩，其中夏梁与嘉梁相同。在这种松散的羁縻关系里，并没有税收、人口的争夺，羁縻州也没有明确的地望和人口统计。如果唐代表谷地国家，其与山地居民的关系更是一种象征意义上的权威。因此山地居民不仅不会逃避与其发生关系，而且愿意通过建立羁縻关系促进经济文化交流。

7 世纪时，吐蕃崛起于青藏高原，并迅速向东扩张。670 年唐蕃大非川战役后，吐蕃与唐之边界已经在剑南道松、犍诸州之间，双方在这里展开了拉锯战，各有进退。唐进，则复设羁縻州；唐退，则由吐蕃军队占领。至建中四年（783）唐蕃“清水会盟”，约定以大渡河为界，其东为汉界，其西南为吐蕃界。《新唐书·南蛮传下》记载，唐代，雅州西有 3 条可通达吐蕃的道路，即夏阳路、夔松路、始阳路，其中，夏阳路从今宝兴县治穆坪镇经西河至康定瓦斯沟。除此之外，还有灵关路自今雅安经由东河到硤碛而至小金。同时，自雅州向西北，经芦山、灵关、宝兴，还可以直抵杂谷脑河流域。^⑪吐蕃可以经这些道路进入青衣江流域。

来自青藏高原的吐蕃，是一个部落化的军事国家，其征服活动具有两个特点，一是其向东的扩张，伴随部落的大规模整体性移民；二是在征服后，向当地居民征收赋税，带走工匠。吐蕃与山地居民的关系，更像斯科特描述的谷地国家与山地居民间的关系，然而吐蕃并不是谷地国家，其不断壮大的结果不是让人口集中在其政权所在地，而是使自己的人口不断分散并与当地居民交融，逐步形成新的群体。9 世纪中叶吐蕃分崩离析后，这些部落留居当地，并持续深入地与当地居民相融合，带来雅州地区人群面貌的逐渐变化。即使在吐蕃分裂后，这一双方交融的过程仍然继续。在汉文文献中，宋代设立雅州羁縻州针对的对象转变为吐蕃与生獠，吐蕃取代生羌，与獠一起成为雅州地区主要的人群。到元代，青衣江上游的人群进一步被称为“蕃”。^⑫这一转变过程无疑是唐代吐蕃徙入并逐步涵化当地居民的结果，在藏文文献中，那些为吐蕃戍守边疆的噶马洛部落则“成为噶萨尔、甲绒、居古默三个地区之主人”。^⑬嘉绒（甲绒）取代羌人成为青衣江上游主要人群。此后，“中国人很少称这地带上异族为‘羌’，而开始称他们为‘番’”^⑭。

^③四川省文物考古研究所、雅安市文物管理所、宝兴县文物管理所：《四川宝兴硤碛水电站淹没区考古发掘报告》，《四川文物》2004 年增刊，第 37 页。

^④宝兴县文化馆：《夹金山北麓发现汉墓》，《文物》1976 年第 4 期；四川省文物考古研究所、雅安市文管所：《宝兴硤碛水库淹没区文物调查报告》，《四川文物》2003 年第 5 期。

^⑤《北史》卷 95《獠》。

^⑥（唐）李吉甫：《元和郡县图志》，北京：中华书局，1983 年，第 805 页。

^⑦碑为东汉建安十年（205）所立《汉故领校巴郡太守樊府君碑》，现存于四川省雅安市芦山县。《芦山县志》，民国三十二年（1934）版，芦山县志编纂委员会，1987 年重印，第 244 页。

^⑧陈桥驿：《水经注校释》，杭州：杭州大学出版社，1999 年，第 619 页。

^⑨石硕：《羌人入据青衣江流域时间探析》，《民族研究》2007 年第 2 期，第 99 页。

^⑩石硕、李锦、邹立波等：《交融与互动——藏彝走廊的民族历史与文化》，成都：四川人民出版社，2014 年，第 111 页。“西山八国”为诸羌建立的一些较小的政权，包括东女国、哥邻、白狗、逋租、南水、弱水、悉董、清远、咄霸等的小政权。

^⑪陈宗祥、邓少峰：《〈白狼歌〉研究》，成都：四川人民出版社，1991 年，第 160 页。

^⑫郭声波：《唐宋集群羁縻州之典型——雅属羁縻州》，《中国史研究》2001 年第 3 期，第 86 页。

^⑬严耕望：《唐代交通图考》，第 4 卷，《山剑滇黔区》篇 33，“中研院”历史语言研究所专刊之 83，第 1263 页。

四、土司的祖源记忆和百姓对佛教的选择

据地方志记载，明洪武六年（1373），明廷召董卜韩胡土司始祖苍旺业卜到京师，授予敕印。^④永乐十三年（1415），明廷正式册封喃噶为宣慰使，授银印，赐冠带、袭衣，^⑤标志着董卜韩胡土司在青衣江上游长达五百余年统治的开始。

有关董卜韩胡（清代称作穆坪）土司的渊源，马长寿按照明代顾祖禹《读史方舆纪要》的记载，认为与唐代哥邻董氏有关。同时指出其与乌思藏琼部三十九族东移部落也有渊源关系，是直接自琼部迁来。^⑥任乃强则认为董卜韩胡土司是青衣羌后裔。^⑦其实这两种看法，与上述汉代以来青衣江上游的人群面貌变化有密切的关系。在嘉绒藏族土司中，普遍流传着“大鹏鸟（琼鸟）卵生”的传说，是深入人心的土司渊源的表达。通过对比嘉绒藏族各土司中流传的传说及相关的史料，马长寿大致归纳出嘉绒土司世系渊源，指出穆坪土司是由乌思藏琼部三十九族直接迁徙而来的。^⑧这一说法和唐代众多吐蕃本土部落或军队迁徙至吐蕃东部的史实相吻合。吐蕃政权崩溃后，这些部落各自为政，不相统属，其中部分统治者成为后来各嘉绒藏族土司的渊源。

嘉绒十八土司中许多土司有谱系或传说，马长寿在《嘉绒民族社会史》一文中，便利用了谱系与传说资料。遗憾的是，马长寿调查并写作此文时，穆坪土司的谱系在民国改土归流时就“已遍觅不得”^⑨。1950年以后，据学者结合藏汉文资料考证董卜韩胡土司的世系大体如下^⑩：

穆坪土司自明洪武六年（1373）授封“董卜韩胡宣慰使司”，至明永乐十三年（1415），其间42年几任土司姓名缺考。

永乐十三年（1415）六月命喃噶为宣慰使，并颁给银印。

宣德五年（1430），以喃噶长子班丹也失为喇嘛领僧众，次子克罗俄坚代为宣慰使治理人民。又于正统三年（1438），遣使敕宣慰使克罗俄坚诰命、冠带。在正统七年（1442）八月，敕升克罗俄坚为镇国将军都指挥同知，掌宣慰使司，给诰命。

天顺元年（1457），嗣扎巴坚桑藏卜，官增其秩为都指挥使。

成化九年（1473），扎之子绰吾结言千袭职。

弘治二年（1489），绰之子墨扎恩巴丹巴藏卜袭土司职。

弘治十六年（1503），由墨之子喃呆袭土司职。

嘉靖八年（1528）至天启六年（1626），共98年，穆坪土司只有不断进京进贡方物之记，而无土司承袭册记。

^①刘应、李原编，詹有谅改编，郭声波整理：《大元混一方舆胜览》，成都：四川大学出版社，2003年，第250页。

^②达仓宗巴·班觉桑布：《汉藏史集》，陈庆英译，拉萨：西藏人民出版社，1986年，第219页。

^③王明珂：《羌在汉藏之间》，台北：联经出版事业公司，2003年，第182-183页。

^④（清）曹抡彬、曹抡翰纂辑《雅州府志》，台湾成文出版社印行，清乾隆四年刊本，第265页。雍正《四川通志》卷19土司条称：董卜韩胡宣慰司设于永乐年间。转引自李涛、李兴友主编：《嘉戎藏族研究资料丛编》，成都：四川大学研究所，1995年，第66页。

^⑤西藏研究编辑部：《明实录藏族史料》，拉萨：西藏人民出版社，1982年，第159页。

^⑥马长寿：《嘉绒民族社会史》，《马长寿民族学论集》，北京：人民出版社，2003年，第152-153、159页。

^⑦任乃强：《四川上古史新探》，成都：四川人民出版社，1986年，第167页；《羌族源流探索》，重庆：重庆出版社，1988年，第105页。

^⑧马长寿：《嘉绒民族社会史》，《马长寿民族学论集》，北京：人民出版社，2003年，第159页。

^⑨周宝韩：《宝兴视察记》，见《宝兴县文史资料》，第3辑，1992年，第83页。

^⑩雀丹：《嘉绒藏族史志》，北京：民族出版社，1995年，第143-144页。

顺治十八年（1661），由坚参喃哈袭土司职。

康熙十九年（1680），由鸟儿结袭职。

康熙四十九年（1701），由乌子坚参雍中七立袭职，不久身故，由其妻桑结袭位。

雍正三年（1725），桑故，由其子坚参达结袭位。

雍正十一年（1733），达结故，次妻王天天掌土司大权。

乾隆十一年（1746），王氏长子坚参囊康年岁合例，袭职。其名在汉文史籍中有嘉勒烂囊康、甲木参纳木等写法。他于1772年赏带花翎，并赏“诚勤”名号。

嘉庆初（1796），丹紫江初（甲凤翔）袭职，后由其子甲木参彭措袭职，后无册记。

这一谱系虽然很不完整，但其中也反映出如下信息：第一，董卜韩胡宣慰使司从明代至清末的世袭基本没有中断过。第二，董卜韩胡宣慰使司的统治是政教联合的，在明代就出现了以喃噶长子班丹也失为喇嘛领僧众，次子克罗俄坚代宣慰使治理该地的情况。只是此处的喇嘛，乃是本教喇嘛，而不是藏传佛教的喇嘛。

当然，董卜韩胡土司的渊源与其下辖的居民来源有所不同，董卜韩胡土司的情况，反映了“琼鸟卵生”为代表的土司族源认同。而嘉绒藏族百姓却是通过佛教下路弘传后的宗教选择达成文化认同的。

吐蕃的军事扩张将羌人诸部落连结为一体，为实现族群融合提供了基础。藏传佛教的广泛传播成为最终将不同人群融合为藏族的关键性文化纽带。9世纪中叶，朗达玛在吐蕃本土大规模灭佛，迫使许多僧人携带经卷向吐蕃四境避难，其中就有部分僧人前往多康地区，^①成为藏传佛教向周边传播的动力之一，形成了10世纪以后藏传佛教后弘期的“下路弘传”。藏传佛教在碉磧的传播，是一个将本教佛教化的过程。据碉磧老人们回忆，穆坪土司地区最早的一座藏传佛教寺庙，就是由一位本教教徒建立的：

宝兴县治所在穆坪，在土司时期，有一座藏传佛教喇嘛庙，庙名藏语称为“南达楚臣林”（意为：净戒毗奈寺）。相传该庙系藏传佛教格鲁派（黄教）创始人宗喀巴·洛桑扎巴的弟子擦科·阿旺扎巴修建，他曾向其师傅发愿，要在四川、青海部分藏区修建108座寺庙，穆坪的寺庙就是其中一座，已有500多年的历史。该庙名称的由来，据说是因为擦科·阿旺扎巴起初是一名“本教”（黑教）徒，是根据“本教”教徒修行持戒的“净戒毗奈耶集”（藏语称为：南达楚臣都维本）经书名而取的庙名。

^②

这个历史事件已经由后人进行了选择性的记忆。实际上，碉磧在乾隆平定大小金川时，还盛行本教。佛教进入穆坪土司辖地，经过了与本教斗法的过程。本教在当地被称为黑教，本教的喇嘛则被称为“黑经喇嘛”，在碉磧问到黑教，大家都说信黑教是在信黄教（藏传佛教格鲁派）之前，是很早以前的事情，现在已经不清楚，但一问到黑经喇嘛，人人都会给你讲这个故事：

嘎日有一个洞，黑经喇嘛在里面修行，这个地方有个门，里面可以住人。另一个地方还有一个洞，喇嘛的骨灰放在里面。卧嘎龙家的洒耳加和真夺家的仁坚都说他们小时候进去看过。据说黑经喇嘛很厉害，经书的字全部都是倒着的。

^①王森：《西藏佛教发展史略》，北京：中国社会科学出版社，1997年，第29页。

^②材料系碉磧藏族乡提供的《穆坪喇嘛庙简况》，2004年8月26日编印，打印本。

在这里，他们通过对本教经书的解释，实际上解释了本教与黄教在转经方向上存在区别的原因。黄教的进入，加快了碉碛居民融入藏族的步伐。为了帮助改宗黄教的寺庙培养僧人，黄教特意在拉萨哲蚌寺建立了嘉绒扎仓，专门培养嘉绒地区的僧人。在碉碛的永寿寺，寺内喇嘛多时曾达到五六十人，少时三四十人，只要家庭有条件，就把喇嘛送到西藏拉萨哲蚌寺深造三五年或十来年，甚至二三十年。一家没有条件，可以好几家人共同出资，一旦学成回家，就会成为最受尊重的人。永寿寺先后获得藏传佛教“格西”（精通佛学经典的高僧学位）学位的僧人就有近 20 名，如柳落的“久久格西”“格施古格西”、丰收的“卦帝格西”和张嘎的“格顿木格西”等。学经的过程、喇嘛与拉萨的关系，都使得碉碛人对西藏和拉萨有了更深的印象，藏传佛教这一宗教认同由此得以建立，而黄教学经必须前往的拉萨，则成为其宗教认同的文化符号。

五、明清的土司制度与碉碛百姓的政治认同

有关明代董卜韩胡土司的史料，主要见于《明实录》《明史》等史籍中。由于明承元制，在西南民族地区广泛推行土司制度，因而“洪武初，西南夷来归者，即用原官授之”^①。董卜韩胡宣慰使即于此时得到明王朝的册封。在明代的朝贡体系下，政治交往与经济交流并存。明代治理诸蕃采用“多封众建，尚用僧徒”的抚羁政策，凡来朝贡者，一律给予厚赏，而朝贡者更是利用这一机会在内地进行商品交易。嘉绒地区的土司和僧人大多携带麝香、鹿茸及其他名贵药材，到内地交易茶叶、丝绸等物品。到明代中期，嘉绒朝贡使团往往多至数千，甚至出现了冒充使团私携货物以赚取厚利者。^②董卜韩胡亦不例外。正统年间，董卜韩胡的朝贡喇嘛时常购买私茶至几千上万斤，还采购大量铜、锡、磁、铁等器物，沿途人民多受其累，以致明廷不得不赐教切责。^③

与中原王朝间的这种关系一直延续到清代。明末清初，西南地区政局动荡，中原王朝对边疆的控制力严重削弱。但稍后清王朝势力进入西南地区后，穆坪董卜韩胡土司^④再次被纳入朝贡体制中。顺治十八年（1661），坚参喃哈向清王朝输诚，表达了对中原王朝的认同。康熙元年（1662），清王朝授以原职，其再领宣慰司印信。待清王朝在西南地区的统治稳固后，穆坪土司便进入他在明代与中原王朝构建的关系模式中。作为清王朝在当地巩固统治的代理人，穆坪土司充当了加强清王朝对整个藏区统治的助手作用。清朝康、雍、乾时期，穆坪土司先后出兵或出役，辅助清王朝平定藏区叛乱 13 次。为此，备受清王朝褒扬。乾隆三十七年（1772），清王朝钦赐甲木参纳木卡土司^⑤“诚勒”名号，加恩赏戴花翎，军功加衔一等。乾隆四十一年（1777），他又蒙召进京瞻觐，被赏赐驻穆坪屯巴名号，赏二品红顶，绘像于紫光阁。为彰显其功绩，土司甲木参纳木卡立建功德碑以纪之。^⑥现在，碉碛乡泽根村夹金山还保留了一个四角残碉，旁有残垣，扼碉碛通往夹金山的要道，应当是于乾隆年间征讨金川之役时修建。在碉碛民间，还流传着乾隆妃子命丧夹金山，当地藏民建王母寨纪念她的故事。此后，穆坪土司与中原王朝的亲密关系逐渐渗透到碉碛社会。直至今日，藏族老人还对昔日土司的荣耀津津乐道，认为穆坪董卜韩胡为嘉绒十八土司中地位最高、文化最盛者。

与中原王朝长期维系的朝贡体制，无形中对碉碛百姓理解国家与地方间权力构架产生重大影响，“皇帝最大，其次是穆坪土司”“皇帝管土司”等表述，清晰地表明中原王朝的统治核心地位——皇帝成为碉碛藏族思想观念中最高权力的代表，由皇帝代表的国家，是统治穆坪地方社会的最高权力。碉碛的民间传说直接将明朝开国皇帝朱元璋表述为当地人。传说是这样的：

以前，我们穆坪羊村^⑦出了一个能人朱洪武，后来当了明朝的皇帝。他出生在一个贫穷的家庭里，父母刚刚生了他就死了。他的叔叔把他带去，带到四五岁，他叔叔就给穆坪土司说：“这个人很吃得，又千翻^⑧。我们有点困难，供不起他。”穆坪土司说：

^①《明史》卷 310《土司传·序》。

^②贾大泉：《川茶输藏的历史作用》，见四川省社会科学院历史所编：《四川藏学论文集》，北京：中国藏学出版社，1993 年，第 197 页。

^③西藏研究编辑部编：《明实录藏族史料》，拉萨：西藏人民出版社，1982 年，第 553-554 页。

^④“穆坪”（又作木坪）土司一称，藏语称为 loporgyal-po，此称大致始于清代乾隆年间。清代前期，尚沿用董卜韩胡的称谓，“穆坪”一称出现后，与董卜韩胡相混用，清代后期“董卜韩胡”之称消失。

^⑤又作甲勒参纳木喀，或坚参囊康，均为音译。

^⑥建功德碑尚存于宝兴县中学操场入口处。

^⑦穆坪羊村：现在的宝兴县，旧时称穆坪，穆坪羊村是宝兴县五龙乡所属的一个村。

“你们供不起嘛，就喊他给我放牛。”

几个放牛娃轮换放牛，轮到他去放时，这些牛都不吃草，在他周围给他跪起。土司的牛瘦得只剩下一张皮。土司就说：“你把牛给我放瘦完了。你再放，这些牛都要拿给你放死！”因此，就把他撵走了，他就沿路乞讨到成都去了。

后来，朱洪武在北京当了皇帝。新皇帝登基，穆坪土司去上贡，走去一看，原来新皇帝就是他当年的放牛娃朱洪武，就有点瞧不起他。皇帝问他：“你服哪个管？”穆坪土司想说：“我服你管嘛？你是我的放牛娃。”就不说话。隔了一会儿。他抬起脑壳把天一看，侧转去，又把山看一眼。朱洪武就想：你这个人太可恶了，你不服人管，你要服天管、山管，那好！就封天全、芦山管穆坪土司。

从此，穆坪土司就被天全和芦山一直统管。^⑦

这一表述，表达了硃碛人对国家与地方权力结构的认识，即最上层为皇帝，中间是天全、芦山的地方政府，最后是穆坪土司，而硃碛又是穆坪土司属民。这一国家与地方权力结构的认同，实际上反映了硃碛国家认同的确立。

六、结论

斯科特提出的“赞米亚”这一概念，为学术界分析山地社会的族群与文化提供了一个跨越国家和边界的视角。然而，如此广大的赞米亚地区是否是一个同质性的社会，可以用一个政治文化范式加以解释？从前述历史分析可知：

第一，如果按照谷地国家和山地居民的模式来讨论唐之前藏彝走廊北端人群间的关系，可以看到，作为谷地国家代表——秦兴起时，山地的青衣羌也已经建立了自己的国家，二者之间很难有孰先孰后的定论。事实上，由于在藏彝走廊山地生活的居民缺乏历史记载，当时还建立了哪些区域性政权至今不得而知，但青衣羌的个案却说明，今天看来没有区域性政权的地方，历史上未必没有建立过区域性政权。因此，很难说山地居民是拒绝政权的。

第二，从唐与吐蕃时期藏彝走廊北端的人群和文化面貌看，对山地居民影响更大的，不是其是否与国家建立联系，而是建立联系的国家是什么类型。唐作为谷地国家，在生产方式和生活方式上与藏彝走廊山地有巨大差别，因而对藏彝走廊山地既没有吸纳人口的需求，也没有军事占领的需求，其理想中的谷地与山地关系，主要是通过贸易连接的互利关系，因而通过羁縻州与山地居民进行互动。而吐蕃作为部落型军事国家，在战争过程中，需要以军事力量对中间地带进行控制，因而希望建立等级制的、军事控制型的关系。由于部落作为军事力量在战争过程中大规模移动，加之从西藏向东迁移的生存压力较小，这些人口在当地定居的比例很高，逐步推动了藏彝走廊北端的诸羌逐步融入藏族。

第三，硃碛的传统文化在唐代吐蕃进入后发生了很大变化，乌斯藏琼部的留驻和噶马洛部落的形成，使得硃碛的统治阶层与藏文化间的深刻联系得以保留。而清代改宗黄教后，对藏传佛教格鲁派的宗教认同，使得硃碛人在文化上深刻地认同藏文化。这一文化认同的过程，一方面说明山地居民与斯科特所说的一样，具有强大的能力来融合众多外来文化；但另一方面，也说明他们并不拒绝来自主流文化的影响。山地居民并不只是通过逃避保留其文化传统，而是将外来文化融入其传统之中，这一融合可能是让外来文化成为主流文化。

斯科特将藏彝走廊北端，即“部分四川”划入赞米亚地区，将这里的山地居民与东南亚山地居民视为以“逃避统治”作为生存方式的人群，与藏彝走廊北端的历史事实并不符合。藏彝走廊北端的山地居民很早就建立了自己的政权，并在与不同类型

⑧千翻：四川方言，指比较调皮。

⑦①四川省宝兴县民间文学三套集成编委会编印，《中国民间文学集成·宝兴县资料集》，油印本，第45页。讲述人王开亮，53岁，硃碛人，藏族，农民，采集时间1986年5月。本文有删节。

国家的关系中做出了自己的政治和文化选择。其对于国家政治和文化的选择是主动积极、富有成效的。因此，以东南亚谷地国家和山地居民关系为基础的赞米亚地区，与藏彝走廊北端的社会具有很大的异质性，“逃避统治”这一范式并不适用。出现这一问题的主要原因是斯科特一开始就将这一地区划分为谷地国家和山地居民，将谷地国家的国家空间建构作为单一的国家模式，将山地居民的生存视为相对立的另一种模式。这样的二元对立关系尽管很容易使人们反思文明和野蛮、生和熟、中心与边缘这些惯性思维带来的限制，但同时也将一个非常复杂多样的区域简单化了。当我们在超出东南亚山地的区域运用“逃避统治”这一范式时，需要根据研究对象谨慎辨析。