

头人为什么造土司的反:王权视角下 对清末民国西南边疆的再认识

郑少雄

内容提要 清末及民国年间川康藏区改土归流之际或之后,头人群体崛起并反对、挤压乃至取代土司是颇为常见的地方军事政治景观。受神性王权理论的启发,基于现有社会历史调查资料及地方文史材料,本文指出土司是地方社会认知中的王,而头人则应归为百姓群体,二者属于“陌生人-王权”观念中的外来统治者与土著二元范畴。头人造反是土司制度消亡之际,边疆地区维持社会活力、寻求群体内部完整性和对外独特性的一种尝试。关于王权神圣化的讨论,本文指出土司权力受到多重限制,土司制度已经成为自上而下地容纳、调谐从王朝正统意识形态到边疆社会独特性的容器。这一重新理论化的努力,既回应王权理论中对王权危机约束机制不足的问题,也为理解边疆社会的历史进程和社会治理提供历史洞见。

关键词 土司 头人 神性王权 神圣王权 改土归流

问题提出:改土归流与头人造反

清末民初以来,边疆土司制度研究勃兴,隐含的问题意识是,土司政治体系是传统西南边疆社会的核心,只要抓住了土司政治体系这个牛鼻子,边政问题庶可按图索骥、通盘解决。比如陈永龄曾明确提出,“嘉绒社区之文化核心为土司制度……因了土司制度的建立,而形成了寡头独裁的政制,数百年来的传统,已使此政制成为上下齐一的完整系统,外来任何势力,必须透过此固有之政制系统,始能有所作用……在嘉绒社区此已定型之领导地位与力量,始终维持社区之均衡局面,此完整之系统为任何新政治改变的强大阻力。此等事实之重要性应为主持边政者所了解者”。^①这里所指的土司制度是一个综合政治系统,既包括了

大大小小拥有印信号纸的土司,与其政权相关的头人、贵族以及寺庙上层等类别也都包括在内。对于当时的边政研究和实践者而言,改土归流、边政整顿的目标就是将所有这些类别的身份和特权一体消灭掉。改土归流过程中若遇有战事,也都是土司领导下的造反或叛乱,而头人、贵族乃至寺庙上层则大多只是“阴谋附逆”。在新中国成立以后的历史叙事(如少数民族社会历史调查资料)中,这些类别更是被统称为统治/领主阶级,以示其阶级身份和阶级利益的内在一致性。^②

令人意外的是,清末以至几乎整个民国期间,在川康藏区改土归流所及之处,不管土司复辟与否,几乎无一例外地遭遇到了头人群体崛起并反对、挤压乃至取代土司的现象。头人与土司之间的政治、军事矛盾几乎是20世纪前五十年普遍存

在的社会景观,其中最为突出的例子包括四川嘉绒地区众多头人与土司之间、康北大头人夏克刀登与德格土司之间、康定明正土司与下属各头人之间的持续纷争。更有甚者,嘉绒诸土司、守备始终提防、约束并分化头人阶层的势力,^③康区头人家庭与土司家庭持续互为血仇,^④屡屡使得当地驻军出面调处。在打掉“多封众建”的土司系统之后,当时的川康新政府遽然发现自己面前站着数量更为庞大、军事能力更为突出、彼此关系也更为错综复杂的头人群体,可以说面临着更为纷乱棘手的政治局面。与此相反,曾经与头人、土司群体并称为统治/领主阶级的贵族与寺庙上层,却并没有表现出与土司之间的明显龃龉。寺庙与土司之间仍然互为庇护者和支持者,^⑤比如卓克基土司遭到头人和百姓追杀,紧急逃往寺庙寻求庇护;贵族与土司往往也共同进退,比如明正土司“叛乱”之际,他的土舍兄弟与他同生共死,而遭到川边征讨使尹昌衡捕杀。

在改土归流这一历史转折时刻普遍发生的头人与土司之战,值得予以理论上的解释。民国时期的许多研究者都曾亲身遭遇并详细记述过头人针对土司的造反现象,将其默认为争权夺利之行为。如林耀华写道,头人“藏执土司印信号纸,大有谋篡土司职位的野心”。^⑥新中国少数民族社会历史调查者也基本持此种态度。甚至晚至21世纪在阿坝还流传着这样的故事:已经逃到台湾的国民党还特意派飞机到崇山峻岭之中给叛乱的大头人苏永和空投了任命他为梭磨土司的印信号纸,以鼓励他继续搅乱川西北局面,可见抢夺土司职位对于头人的重要性。但是上述说法无法回答的是,为什么造反发生在土司制度行将消失而非其他时期,是普遍出现而非零星发生,是在头人与土司之间而非贵族及寺庙与土司之间?

在以下的篇幅中,本文将逐步指出,问题的关键或在于我们需要对土司、贵族、寺庙以及头人这四个范畴进行重新分类,以及进一步探究重新分类背后所呈现出来的理论意涵。简言之,一方面,被认为是旧时期统治阶级中内在一体的四个范畴,可能应该重新理解为相互对立的两种范畴:一是土司(包括贵族、寺庙作为其附庸),另一是头人;他们各自的文化象征、在社会结构中的位置、相互之间(以及对平民或奴隶)的政治经济支配

形式存在本质性的差异。在这一新分类的基础上,土司应当被视为“外来的统治者——国王”,而贵族和寺庙是王的阶层中的一部分,头人则应属于“土著人民”的部分,是百姓的头领。另一方面,头人在鼎革之际造土司的反,表面上是王权争夺之战,实质上更是王权维持之战,更进一步,可以视其为格雷伯所说的国王与人民之间永恒的“构成性的战争”(the constitutive war)。^⑦

换言之,这一重新理论化的追求,回答了为什么造反发生在历史转折时刻以及如此普遍(因为要维持王权)、为什么只发生在头人与土司之间(因为只有这二者是对立的)等问题。更重要的是,这一理论解释不但可以与已有的人类学王权研究^⑧展开具体对话,还将进一步指出以王权理论理解中国传统边疆社会的适切性。

土司是外来的王,头人是本地的

将土司与王权勾连起来,有其坚实广泛的经验基础。尽管早期游历到此的汉族土人官员的记述中提到土司时,用词多颇为鄙薄,如“土著、土人、土酋、土头”等,在“土流参治”尤其是后来改土归流地区,土司的武职多属虚衔,其后担任的也多是总保、联保主任等下层虚职,地方同知、知事、或驻军对其随时呵斥有加,但在川康藏区的地方世界中,土司无一例外地被称为“甲波”(藏语“王”的意思)。晚至21世纪初,笔者还曾目睹关外百姓将明正土司后裔称为甲波。20世纪50年代的少数民族社会历史调查材料,也记录德格地区在藏语中被称为“德格国”,德格土司被称为“德格王”,德格“普天之下,莫非王土”。^⑨清末民初关于该地区的所有西文文献也几乎异口同声称土司为王(king)。有人考察了林葱土司和德格土司的关系后提出,康区土司之间除了竞争其土司权威,还同时竞争其作为王的声望。^⑩而实际上林葱土司后期管辖的范围只有区区数百户百姓,与德格土司手下一个大头人的管辖无异,却仍然坐享王的名号,表明土司之作为王的存在并不关乎权力高低、幅员大小、百姓多寡,而是社会结构中一个具有理论意义的范畴。

土司不但是王,而且几乎无一例外地以外来的英雄或超自然形象出现。根据嘉绒十四土司自承的传说,杂谷脑和嘉绒四土这五家土司是吐蕃

大将悉怛谋之后裔; 绰斯甲、沃日、瓦寺、穆坪、革什杂、巴底、巴旺等七家则自认祖上为大鹏鸟卵生之后裔, 降生于西藏琼部, 即今距拉萨西北十八天路程的地方; 只有同出一脉的大小金川两土司没有起源于西藏的说法。^⑪但是, 关于大小金川土司流传着这样的传说, “天下只有人民而无土司”, 于是天降两虹, 虹内生卵, 卵出一子, 各为大小金川土司。^⑫这个传说至少补充表明了土司是起源于社会之外的。而在康区, 德格土司家族自称来自西藏远古六氏族中的惹氏和柱氏, 成为土司之前, 其先祖担任过松赞干布的大臣, 甚至连德格这个名字都来自法王八思巴所赐称的“四德十格”。^⑬康北霍尔五土司, 从其霍尔名称就可以看出与蒙古人的关系, 他们自己讲述的先祖来源有两种, 一是青海和硕特蒙古固始汗部, 另一直接推到忽必烈那里, 尤其在后一种说法中, 五土司都是忽必烈的儿子与土著姑娘结合的后代。^⑭

吐蕃大将、西藏琼部、远古六氏、蒙古大汗/皇帝以及大鹏鸟/彩虹生卵, 所有这些刻意塑造的起源神话都在传递一种远离地方世界、超越世俗社会的意象, 表明在川康藏区已经形成了一套极为广泛深远的“陌生人-王”(stranger-king) 观念。这一观念并不是川康藏区的独创, 事实上, “陌生人-王”是全世界从古至今的普遍现象。按照萨林斯的宽泛界定, 统治者对他们所统治的地方和人民而言是陌生人; 从王朝起源和传承属性来说, 国王是外来人(foreigner), 这一特性在其社会传统和皇家仪式中会不断重演, 而作为外来人, 国王必须向土著让渡出某些特权。^⑮

本文的目标并非重复论证“陌生人-王”理论的正确性, 而是探究其在川康藏区社会考察中可能激发出来的洞见和进一步的延展性。简言之, 把土司社会视为“陌生人-王”框架下的政治实体意味着我们得以重新解释改土归流时的局面。我们进一步以明正土司的个案为例来说明。明正土司又称为甲拉甲波(the Chala King), 也是典范的“陌生人-王”模式。20世纪40年代土司后裔及康定寺庙上层都称明正土司祖上是“汉地北方之王, 所居之地曰‘木雅’(暗喻西夏之意——引者注)”。^⑯到了20世纪50年代, 其后人又进一步提出了另一种版本的说法:

据传说, 明正土司的祖先, 出于金朝最后

统治者加尔哥。加尔哥被蒙古势力消灭后, 他的后人盛根达尔被赶到后藏地方。盛根达尔第五代的后人叫咱巴德尔……咱巴德尔传了三代, 到了仁青降泽, 因弟兄不和, 其弟就跑到康定来, 随同带来很多有学问的人。当时康定地区的统治者昏庸无能, 百姓不满, 就拥护仁青降泽的弟弟做了康定的土司。随同来的人, 也做了土司下的大小头人锅庄, 也占据了当时属下百姓。这是明正土司的开始。

仁青降泽有两子……, 他的孙子名叫札西多吉, 与后藏的宗巴甲波雍真不和。札西多吉被赶到康定来, 明正土司很殷勤地招待他, 并为他修建了金刚寺。后来札西多吉回到拉萨, 同样地也修建了一座金刚喇嘛寺。这是明以前的情况。^⑰

在新版本中, 我们看到明正土司家族不但起源于庞大的北方王朝, 还添加了在后藏繁衍八代的经历。北方与后藏都意味着王权的外部起源, 而后藏的历程是为了回应其作为藏人的文化正统性问题, 与前述嘉绒土司身上叠加众多藏文化符号的内在意涵一致。原来的土著统治者昏庸无能, 百姓拥护外来者为王,^⑱表明土司对本地权力的征服和取代具有合法性; 带来许多有学问的人, 则隐喻外来者完成了对康定的文明化进程, 这也是“陌生人-王”的核心使命之一。尤其值得重视的是, 不管是作为马林诺斯夫基所说的“宪章神话”, 还是作为原型故事来看, 这个版本无意中交代了前文所述两类人的来历: 一是贵族, 即土司属下的大小48家锅庄;^⑲另一是寺庙上层, 即土司家庙金刚寺的寺主。他们都是随同土司一道从后藏来到康定的。也即从其根源来说, 贵族及寺庙上层与土司都起源于外部, 拥有直接的血缘联系, 也即“土司根根”。

所谓“根根”指的是具有相同的等级根源和血缘。首先, 寺庙上层与土司出自同一祖先根根, 这是故事中明确指出了的。不仅如此, 康定乃至整个川康藏区故事中, 寺庙上层与土司的兄弟结构并非一次性完成, 然后寺庙上层随着历史的进程而不断面临“地位衰落”。^⑳相反, 兄弟结构在历史过程中反复搬演, 也即一代代地重新实践长兄出家为僧、弟弟接任土司这一习俗。我们甚至还能发现大量以喇嘛而兼土司的事实, 这显然在

客观上混淆了土司与寺庙上层的界限和差异。其次,锅庄贵族与土司出自相同的土司根根,在这个版本中虽然没有明确指出来,但在后续故事中得到了充分的补充和证明。康定关于这48家锅庄的说法,往往笼罩着这样的一种氛围,那就是锅庄主虽然只是土司家的“大臣/臣子”,但是和土司的关系有时又几乎可以平起平坐或暧昧难分:如萨根果锅庄据说原本是明正土司,后来失去土司职位,成为锅庄主;如瓦斯碉锅庄被朝廷钦点为土司首辅且必要时可以代行土司职权,其汉姓“包”也是朝廷钦赐;如嘉绒些锅庄是宝兴穆坪土司之后,与明正土司为兄弟关系;^{②1}又如包包仁钦锅庄的主人就是与末代土司一起出生入死的土司四弟。这后三家锅庄还都与土司家形成了姻亲关系。康定后人回忆中能够指名道姓地说出与土司家有姻亲关系的锅庄达到11家之多。^{②2}该回忆资料在同一处还直接做出对比说明,明正土司的联姻对象除了锅庄外,主要是德格、炉霍、巴底^{②3}等土司家族,这一并置无疑是在暗示锅庄贵族事实上拥有土司根根。这种兄弟加姻亲的现象在川康藏区屡见不鲜,陈永龄曾指出土舍兼具“皇室与皇戚”的身份,意思是既可以供给配偶,又可以过继子嗣去担任土司。^{②4}在康区和嘉绒家屋制度下,平表婚和姑舅交表婚都在优先范围之列,皇室兼皇戚并非不可想象。

对于贵族与寺庙上层,借用富兰克弗特的话说,貌似作为一个阶级即王亲(“皇室与皇戚”)而被分离开来,但在某种程度上分享着把国王与其他人区别开来的神秘本质。^{②5}这一神秘的本质的,土司、贵族、寺庙上层具有相同的身份“土司根根”都起源于外部,共同奠定了文明化的康定。

而头人(关外的48家土百户)则是完全不同的类别。在明正土司的所有外部起源神话中,从来不曾出现头人们的身影。在川康藏区,长期生活于此的汉人习惯上称呼藏族大小头人(也包括村长、寨首等)为“老民”,老民后来也成了头人村长们的自称,而普通村民被称为百姓,表明熟悉地方生活世界的他者意识到,头人不但是民,而且比普通村民更具土生土长的特征。如阿坝松潘地区部落组织的最高政治首领“洪布”或“甲尔窝”(王的意思),他手下的大头人就被汉人称为“老民”,“本身是群众中的一员……代表人民和部落

的利益,是人民与‘洪布’之间的联系人”。^{②6}又如在康区北路,我们已知悉德格土司自称远祖来自西藏,他们是“甲波”;而土司属下的土千户、土百户,基本上是本地土生的部落首领,他们是“本”(官的意思)。^{②7}在德格土司自身的故事讲述中,对头人与土司的内外之别有着相当明确的认识。当土司家族辗转迁移至其最终的驻地之时,本地已经有一位名叫领本大东的头人存在了,土司用计谋获取了头人的土地和百姓后正式扎下根来,从而成为第一代德格土司。^{②8}此后各代土司又不断通过以武力征服处于混乱交战状态的各地头人地区,利用中原王朝或西藏地方的支持吞并其他头人,或凭借德性以及宗教传播的办法吸引各地头人归顺,逐渐将德格土司领地扩大到最终的模样。^{②9}这个故事所强调的是头人与土司之间本地与外来、先来与后到、被征服与征服之分。简言之,在外来的土司王统建立之前,本地固然已经存在头人阶层,但头人及百姓都还处于霍布斯所说的“丛林状态”,^{③0}也即“天下只有人民而无土司”(从这句话也可以再次看出头人属于人民的行列)随着外来的土司王统的建立,才出现“郎德格、沙德格(天德格、地德格之意)”的秩序与文明。

王受到册封而成为土司之后,土司与头人的身份差异也进一步被明确。土司不管大小都可以获得印信号纸,号纸数年一更(多半是进京朝贡之时)。有一个故事还栩栩如生地描绘了明正土司的印信如何从木印转为铜印。而对于头人,陈永龄发现在嘉绒藏区,虽然头人分管一部分土地和人民,但未得到“清廷的封号”;在康区明正土司的48个土百户受朝廷册封时,虽然得到了号纸却没有印信,而且号纸后来也没有更换过。众所周知号纸是速朽的,而没有印信也表明他们不具备对外行文、正式表达自身的可能。所以,土百户虽然是一个区域性的基层官员,掌管如征粮纳赋、支应乌拉、出兵随征等诸多经济、民政、军事公共事务,但是从抽象的政治意义上说,向上,他们与朝廷的关系必须通过土司的中介;向下,对百姓则只能通过行动或口头言说。也即头人本质上不具备以自己的正式身份订立契约、承担权利义务的独立身份。

土司授予头人的土地远多于普通百姓,头人也可以拥有科巴(半奴隶)和家奴,在此经济基础

的意义上,头人曾被理解为领主、剥削阶级,但此前的论者未曾注意到的核心区别是,头人不能拥有土司属下最大的百姓群体差巴。科巴与差巴的区别在于,科巴领取的只是“口粮田/糊口田”,无需向土司上粮当公差,只需当私差。而差巴所领取的称为“份地”,虽然在头人的管理之下,但其基于份地数量多寡而承担的上粮和乌拉差徭等的对象是土司。在这个意义上,头人只是带领百姓而不是拥有百姓,头人自身本质上是大号的百姓,而不是小号的王。再做一个粗略的比喻,若把土司治下区域视为一家公司法人的话,土司为董事长,则锅庄贵族和寺庙上层是公司管理机构中的一部分,可以分别为总经理、董事会和监事会成员;相比之下,头人管辖的区域只能算是被陆续吞并进来的各地分公司,头人是分公司经理,但分公司并不具备法人资格。

最为重要的是,头人不能与土司联姻,这成为表达头人与土司阶级或等级身份之别的重要象征。林耀华注意到,以大头人苏永和势力之盛,其女与土司之子的婚姻仍被认为(卓克基)以一土司之子与头人之女联姻,实属降格以求,赖以以羁束之(头人)，“若从贵族的立场而论,头人阶级都是土司土舍的家臣奴仆,绝无与他们通婚的可能”。^⑪土司绝嗣,属下头人和百姓会去其他土司家迎请一个人来继嗣土司,如卓克基到瓦寺土司家迎请索观瀛,而绝不会公推头人上任,表明不具备“土司根根”的头人除非经过社会变革或武力夺取,否则绝无可能成为土司。

外部起源并不一定是历史事实,但一个社会一旦开始建构王的外部起源神话,表明社会已经开始了关于秩序、法律、丰产以及完整性何以可能的思考。萨林斯和格雷伯指出,社会的完整性意味着任何一个王权国家都是外来属性的统治者与下层土著之间的二元关系,这种二元关系在叙事和仪式中被不断复制。^⑫正如富兰克弗特所发现的(埃及)王权的“二元形式不是历史事件的结果……一个整体是由敌对双方构成的”。^⑬在这个框架中,其中的一元是陌生人-王、贵族以及寺庙上层,另一元是人民,以头人为其代表。制造二元范畴,是社会得以成立的前提之一。二元关系是辩证的,二者固然有结合与合作,但也始终存在着“构成性的战争”。这一范畴化回答了前面提出

的为什么战争发生在土司与头人之间,而非土司与贵族及寺庙之间。稳定的土司王国的存在,不过是二者战争的休战期;而一旦王国面临存续危机,也即改土归流这样的转型时刻,土司与百姓之间的战争就将重启,表现为头人造土司的反。

神性化与神圣化:边疆的辩证法

萨林斯和格雷伯考察甄别了广泛的民族志材料和王权理论后指出,王权(kingship)是所有政治生活理论都必须予以思考的内容,因为即便国王消失的地方,王权的实质也没有消失,只是转化为一种叫作“人民主权”的东西。而王权的实质就是神性王权,因为“国王是对神灵的模仿而非神灵模仿国王”,“世上并没有世俗权威,人类的权力就是神灵的权力”。^⑭王权理论的核心之一是前已讨论的“陌生人-王”原则,这一原则是实现神面性王权的前提;二是王权实践中存在着一对悖论,争夺国王权力的政治斗争一般都表现为神性王权(divine kingship)与神圣王权(sacred kingship)这两大对立原则之间的斗争。^⑮在川康藏区,土司之称为王,体现了本土社会对神性化(divinization)的期待;而土司在边疆地区遭遇的种种制约乃至最终被改土归流,则是神圣化(sacralization)的体现乃至神性化极度扩张的结果。

(一) 神性化:本土的建构和期待

在实践中,神性王权是王权的本质。神性王权指的是,国王通过专断暴力地运用使自己与神灵具有同等位阶,成为超越人类法律和道德秩序、无法无天的存在。^⑯在后人记忆中,土司往往被描述为生杀予夺、口含天宪的形象。所谓“土司的话就是法律”,一方面固然是出于意识形态批判的需要,另一方面实际上也是无意中强调并进一步建构了土司之作为神性国王“站在社会之外”的本质。毕竟按照德·赫施所言,国王外在于社会,不仅仅是因为他们可以面向社会自身来呈现社会,还因为他们可以在自然的力量面前代表社会。^⑰可以说有国王才有社会。在川康藏区,关于土司之站在社会之外创造规则和体系的能力,最具分析价值的是,在后人回忆中复原了一整套乌拉差徭制度——土司政体内的支配性治理工具,正是这个制度将土司推上了神性化的巅峰。

清末赵尔丰康区改革后,乌拉差徭被外界简

化理解为康区百姓以人畜来无偿承担朝廷官兵进出藏区的运输事务。而在此之前,乌拉差徭是“康人支应各种差徭之总名词”,且“土司本身对于人民亦有种种力役之征”,³⁸因此原初意义上的乌拉差徭指的是由头人和贵族具体组织、百姓和奴隶承担,支应给包括朝廷军政公务、土司衙门事务在内的综合性徭役体系,主要分为人差和牛马差。其中即便是支应给朝廷的那部分乌拉差徭,也完全是由土司属下的头人、贵族行政系统来组织实施的,体现了土司系统内部的支配和治理模式。整个乌拉差徭制度组成了一个庞大的强制性劳动体系,就其性质而言,可以分为格雷伯所界定的“范式性劳动”和“象征性劳动”两类。³⁹

范式性劳动(paradigmatic labor)指的是整个宽泛的工作类别中的基本模式,简言之就是最为常见的体力型、事务型、重复性的劳作。在川康藏区,范式性劳动既包括被称为汤役(背水烧茶煮饭)、打役(照料牲畜)等的日常生活服务,也包括运输、耕作、放牧等生产性内容,甚至还包括出兵从征等军事性内容。总体而言,范式性劳动是由川康藏区的差民(差巴)以家户为单位、以占有的土地或牲畜数量为标准承担的,并由各地的头人组织起来的一种劳动类别,其劳动成果或直接归属土司,或通过土司的中介最终归属朝廷,但后者所反映的仍是土司系统内部的支配关系,因为诸如“用命效忠”的奖励也仅及于土司而已。而通过乌拉差徭制度之运作,土司获得了与中央王朝协作及对话的平台。

象征性劳动(emblematic labor)指的是某一特定人群的典型工作。以明正土司辖区为例,部分工作类别是由特定阶层承担的,比如宗教服务,是由家庙和土司衙门经堂的喇嘛提供的;康定最重要的汉藏边茶贸易中介服务则是由48家锅庄担纲的,土司对各锅庄分别接待关外什么区域的藏商有明确的规定。除此之外,锅庄据称还各自承担不同的土司衙门事务,按照后人津津乐道的回忆,在这48家锅庄中,不仅有所谓的五大亲信、四大管家、四小管家、普通管家之别,不同的锅庄还专门负责警卫、文书、音乐、舞蹈,或专司储藏茶叶、打马伞、揉毛皮、养猪、放羊甚至腌制酸菜等。⁴⁰这些极具象征性的劳动并不意味着承担者花大部分时间或者花比别人更多的时间来做某样

事情,而只是因为他们有责任为土司提供某种专属物品或服务。而且,为锅庄实际进行这些劳动的是科巴或家内奴隶,与前述范式性劳动中的差巴也有身份上的区别。在这个意义上,象征性工作的主要功能之一,是区分了贵族与百姓、百姓与奴隶,乃至区分了贵族中的不同分支与等级。一言以蔽之,象征性劳动界定了群体身份和特征。

范式性劳动和象征性劳动共存,使得乌拉差徭制度不但是一个庞大的强制性劳动体系,还构成了一个精心分类的仪式性劳动体系(system of ritual labor),使得土司辖区内的头人、贵族、寺庙、百姓与奴隶全部动员起来。可以说,这既是一个有效的地方组织治理体系和身份分配体系,也意味着土司的无限权力,即可以让任何人为土司个人或家族做任何事的权力,并且可以将其保留、固定化为仪式性的原则。⁴¹简言之,这种在后世的叙事中被不断建构、强化的土司创造体系和规则的超越性权力,是土司王权之神性化的确证,也体现了边疆地带对本地社会内在完整性和对外独特性的期待。也就是说,有了神性的土司之存在,才可能成就既自成一格又与外部世界高度关联的边疆社会。

(二) 神圣化:如何把土司关到笼子里?

为所欲为的国王需要被约束和限制,这是任何人类社会的辩证法,边疆土著社会也不例外。这就回到了土司的神圣王权面向。依照涂尔干的思考方式,成为“神圣的”就意味着“被分离、被习俗和禁忌所约束”。⁴²神圣王权的各种机制,其典型功能都是用来遏止或控制国王的横暴权力给社会带来的危险。⁴³由于边疆地区所面对的是从中央王朝到小王国乃至更小的酋邦这样层层模仿复制、由中心和边缘组成的星系政体(galactic polities),⁴⁴土司社会大抵处于星系政体的中间层,故此土司王权所受到的约束不仅来自社会之内,也来自社会之外、社会之上。

一是自上而下的帝国约束。从纳入元明清几代的土司系统起,边疆“国王”的行动就受到帝国军事、行政、礼仪的多重约束。以康定土司为例,康熙年间平定西炉之乱,复设“明正内土司”,雍正年设打箭炉厅,光宣年间厉行改土归流等,每一次变动都是约束机制的加强,这是显而易见的。⁴⁵二是横向的同侪约束。“土司根根”的观念限制,

使得土司的联姻对象仅局限在狭窄的土司和贵族范围内,土司地区广泛流行的相互“打冤家”实践也使得土司不能肆意行使横暴权力,以免引起土司之间的干预。三是自下而上的社会约束,又可分为仪式性的和暴力性的两种。仪式性约束主要体现为献初果(first fruit)礼仪:^{④6}康区百姓头人有给土司及锅庄主送牛头、牛腿的习俗。^{④7}此举既表示尊崇和回报,实际上也促使王权解除对土地的禁忌,使人民得以自由享受劳动果实。这一礼仪实践的隐喻意涵是,土司在日常生活中被仪式性地排除出去而不再干涉老百姓的事务,如我长年调查的绒村(属索窝笼百户管辖)布那喇嘛曾告诉我,把“牛腿送给了甲拉甲波之后,甲拉甲波就会离你远远的、远远的,老百姓平时最多会见到彻章(木雅话村长之意)和格索(头人),甲波是从来不管你的,甲拉甲波在啁依(康定)嘛”。这一说法暗含了时间和空间两种约束模式,时间上指的是甲波只被允许在收获季节短暂出现,平时是隐身的;空间上指的是甲波最好禁足在他遥远的宫殿里,不会轻易在乡间现身。暴力性约束来自头人领导下的百姓与土司之战。因为王权是针对全体人民的普遍的、无差别的强制性,^{④8}所以国王和人民之间存在一种原生的、构成性的战争。正是通过这种敌对关系,国王和人民从一开始就以各自的范畴存在,因而战争被视为是构成性的(constitutive)。而稳定王国正是出现在国王与人民之战的停战期,即“社会和平”时期。^{④9}在这个意义上,我们看到土司王国成立之初与消亡之际,必然伴随着普遍的战争:土司王国成立之初,以前述德格土司对各地头人地区漫长的征服之战为典型;土司王国消亡之际(也即改土归流时期)的战争典范,表现为头人造土司的反,如大头人夏克刀登对抗德格土司;又如嘉绒四土尤其是梭磨土司属下的六大黑水头人与土司间的战斗。土司的征服之战,当然是为了成立王国,自不待言;而头人造土司的反,其实也是怀着相同的目标,不管是取代——如前述的“藏执土司印信号纸,大有谋篡土司职位的野心”,或是复辟——“实则边民中之思恢复土位者未绝于心”,^{⑤0}其最终目的都是维系土司王国的存续。

这三个方向的约束结合起来,就形成了一套兼容性的土司政治系统,这套政治系统几乎可以

完美地表达为土司的亲属制度形式。^{⑤1}向上模仿帝国或中央王朝政治:不管是康区的德格土司、明正土司、霍尔五土司,抑或嘉绒十四土司,都热衷于也成功建构起了土司家族的纵向谱系,如德格土司追溯了令人吃惊的54代家族世系(617—1950年)、22代土司世系、14代法王世系,^{⑤2}这与川康藏区普通家庭的历史记忆不超过三代(习俗上甚至不提已逝的任何亲属)形成了鲜明对比。横向是不断扩张及复杂化的区域联盟:土司的婚姻是基于“根根”观念的狭隘等级婚制,实行平表及姑舅交表婚共同优先模式,将所有的土司区域最大限度地联合起来。比如由于明正、丹巴和霍尔土司的中介,整个康区与嘉绒地区的土司几乎全都连成了一个庞大的姻亲兼兄弟祖先网络,不管对于中央王朝、地方官员抑或辖下的头人百姓而言都是令人无法忽视的现实。向下与基层社会又完美兼容:土司家庭与普通百姓家庭一样,都实行基于家屋制度、双系继承乃至无系(比如无亲属关系下的过继或迎请)的法人家产制。

小结及讨论

在川康藏区的亲属关系中,以舅、姑(父)、岳的权力最大,原因是自己家里“有一个人出自他家”,^{⑤3}意即自我家庭的形成依赖于与外部家庭之间的交换,外部是自我存在的先决条件和动力之源。政治制度与亲属制度的基本形式同一,从川康藏区广泛深远的“陌生人—王”起源的传说中,同样可以确证该地政治思想中对外部性、流动性以及社会关联性的强调。“陌生人—王”的降临意味着带来本地丰产的能力,也引发外来统治者与土著之间的相互征服之战,这场战争最终发展为“构成性的战争”,国王与人民都通过构成性的战争得以确立自身范畴。更明确地说,在与其他族群(other peoples)形成区分和敌对之前,恰恰是以君主和人民之间先在的且通常是隐藏战争状态为前提,一群人能够将自身构建为一个单一族群(a single people)。^{⑤4}川康藏区社会迫切需要基于自己的“国王”的存在而建构自身独特的社会存在与族群形象,从而与周边的其他群体——无论羌彝、“正宗”的西藏抑或作为更直接参照系的汉人——形成有效的区分。^{⑤5}在这个意义上,我们完全能够进一步推论出,当土司制度面临彻底消

亡之际,只有通过重启人民(以头人为其领导者)与国王之间的构成性之战,才能取代土司、恢复土制,从而赢得自身社会的生机及独特性的维持。可以推断,如果土司获胜,则土制存续;如果人民获胜,则头人将取代土司,也仍然意味着土制存续。一旦头人取代了土司,则将通过建构其外部起源地、获取外部封号、对外征服或跨越社会的联盟与合作等,来获得建构其神性权威的全部要素,从而把头人自己也变成新的陌生人。^{⑤⑥}因此,土司政制并非全然如前述陈永龄所言“上下齐一的完整系统……始终维持社区之均衡局面”,毋宁说因为历史条件的变化,边疆社区始终存在着内外力量之间的动态紧张,并广泛表现为头人造土司的反。这也表明我们所讨论的既是结构问题、理论问题,同时也是历史问题。

本文分析的材料全都收集于20世纪40年代至20世纪90年代末,尤以20世纪50年代的少数民族社会历史调查与20世纪80年代起整理的地方文史资料为多。其时土司制度早已成为历史,或至少已经处于风雨飘摇之中,但川康藏区的讲述者仍然如此执迷于把土司建构为典范的“陌生人-王”和神性国王形象。按照王明珂的观点,通过“在文献里做田野”的方法,我们未必可能发现事实(fact),但可以探知真相(truth)和现实(reality)。^{⑤⑦}具体到本文的案例,事实层面指的是,土司究竟是否真的是来自社会之外的“陌生人-王”?可以说事实川康藏区并不重要,甚至连讲述者自身可能都不真正关心,这一点从明正后人不断公开修正其起源传说即可看出端倪;真相层面指的是,把土司建构为“神性国王”有助于创造边疆社会的生机、内部统一性与对外独特性,也即有助于形成边疆人群的族群身份;而现实层面指的是,清末及民国年间,川康藏区的社会心态仍然殷切地把土司塑造成典范的国王式的人物。这样一种持久的“历史心性”使我们确信,整个边疆社会需要王的存在。头人造土司的反,体现了找回“国王”、最终确立独特族群身份的普遍性追求。

“陌生人-王”及“神性国王”机制为土司社会带来了建构社会团结的能力以及社会繁荣与丰产的能力,但也存在对社会的无差别暴力及潜在的道德和法律危机,而“神圣国王”机制则是对后

者的解除。就如何实现王权神圣化而言,格雷伯界定了两大方式,一是把王权约束在时间里,即王权只在特定的仪式阶段起作用,二是把王权控制在空间里,即王权只在国王在场时起作用,而国王被长期限制在人民轻易接触不到的某些特定的乌托邦空间中,无法广泛参与到日常社会事务中。^{⑤⑧}但无论是哪一种,大抵还是涂尔干式的社会内部的自我约束和限制。而在西南边疆的场景中,对土司神性和权力的控制与约束是跨社会且多重的:既来自社会内部的约束(人民与头人乃至贵族、寺庙都是约束的主体),还来自社会之间的横向约束,比如来自土司同侪的联姻、结盟、“打冤家”等,更为独特的是来自社会之上的约束,土司作为以中央王朝为顶点的星系政体中的一个层级和环节,既受到来自西藏的宗教、礼仪和文化方面的影响,还受到中原王朝在行政、经济、军事、礼仪、文化等方面直接或间接的制约。中央王朝甚至最终成为土司塑造其“陌生人-王”形象的源泉,比如明正土司家族将自身描述为清朝果亲王之后。“陌生人-王”机制所代表的跨社会流动和关联的能力,使得中心到边缘紧密结合为一个广阔的连续统。张亚辉更认为大致从康熙年间起,边疆土司已经从巫术型王权转变为司法型王权,土司制度总体而言已经具备和平及向心的性质了。^{⑤⑨}本文对土司神圣王权面向的分析表明,土司政治体系事实上已经成为自上而下地容纳、调谐从王朝正统意识形态到边疆社会特殊性的容器。在这个意义上,西南边疆的土司王权实践回应了王权理论中对王权危机约束机制不足的问题。与此同时,社会记忆中如此普遍、持久地将“撮尔”土司塑造成起源于外部的神性国王,表明边疆少数民族地区所期待的地方治理模式,是一种复合股权的多重公司法人架构,其所回应的正是清末至民国年间分公司化的改土归流实践。^{⑥⑩}

①②陈永龄《四川理县藏族(嘉戎)土司制度下的社会》,载陈永龄《民族学浅论文集》,(台湾)弘毅出版社,1995年,第314—316、365页。

③林耀华等《对我国藏族、维吾尔族和傣族部分地区解放前农奴制度的初步研究》,《历史研究》1962年第5期。

④⑤⑥西南民族学院研究室《嘉绒藏族社会情况调查》,载《中国少数民族社会历史调查资料丛刊》修订编辑委员会《四川省阿坝州藏族社会历史调查》,民族出版社,2009年,

- 第 189、189、224 页。
- ④林耀华《康北藏民的社会状况》,载林耀华《从书斋到田野》,中央民族大学出版社 2000 年,第 451—452 页。
- ⑥⑩林耀华《川康北界的嘉戎土司》,载林耀华《从书斋到田野》,中央民族大学出版社 2000 年,第 474、478 页。
- ⑦⑧⑨⑩⑪⑫⑬⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟㊱㊲㊳㊴㊵㊶㊷㊸㊹㊺㊻㊼㊽㊾㊿D. Graeber & M. Sahlins, *On Kings*, Chicago: Hau Books, 2017, pp. 136 - 137, p. 5, p. 3, pp. 7 - 8, p. 81, p. 70, p. 280, p. 8, p. 81, p. 399, pp. 398 - 399, p. 82, p. 5, pp. 380 - 398.
- ⑧张亚辉对人类学王权研究有过梳理,参见张亚辉《司法、创造与和平:论西方人类学的王权研究》,《青海民族研究》2022 年第 3 期。
- ⑩㉑张正明《甘孜藏区社会形态的初步考察》,载《中国少数民族社会历史调查资料丛刊》修订编辑委员会《四川省甘孜州藏族社会历史调查》,民族出版社 2009 年,第 13、13 页。
- ⑩卓玛青措《甲波的声音:基于岭·格萨尔王史诗与林葱、德格两土司关系的民族学研究》,《中国藏学》2022 年第 5 期。
- ⑩⑫李茂《嘉绒十八土司》,未出版,复印自四川大学中国藏学研究所图书资料室,第 33—34、55、82、82 页。
- ⑬来作中、邓俊康《德格土司家族的由来发展及社会制度》,载中国人民政治协商会议甘孜藏族自治州委员会编《甘孜州文史资料集萃》(第一辑),甘孜字第 2008 - 01 号 2008 年,第 10—11 页。
- ⑭孔萨益多《甘孜孔萨土司家族史略》,载政协四川省甘孜藏族自治州委员会编《甘孜州文史资料》(第十八辑),甘孜字第 2000 - 70 号 2000 年,第 185—187 页。
- ⑮M. Sahlins, "The Stranger - king Or, Elementary Forms of the Politics of Life", *Indonesia and the Malay World*, Vol. 36, No. 105(2008) pp. 177 - 199.
- ⑯⑰郑少雄《汉藏之间的康定土司:清末民初末代明正土司人生史》,生活·读书·新知三联书店 2016 年,第 72—75、76 页。
- ⑱也就是前面引言中的“做了康定的土司”。原文中这样讲述只是出于简便,其本意指的是先成为本地的王,后来经过历代朝廷的册封才成为土司,这在本地记忆中是众所周知的。
- ⑲“大小头人锅庄”似乎有点混淆,但相信这里的头人与锅庄是 synonym 反复,指代的只是锅庄本身,也即土司衙门内的各种“大臣”。在通常的讲述中,头人这个词最容易与土司、贵族、锅庄主、大臣等混淆使用,如 20 世纪 50 年代社会历史调查和 80 年代起的政协文史资料里,甚至连土司都经常含混地被称为头人。而本文所特指的作为类别的头人,指的是驻扎在关外各地为土司管理百姓的 48 家土百户(延展开来的话,也可包括土百户之下的村长、寨首“老民”等)。清晰的材料表明关外 48 家土百户是康熙皇帝平定西炉之乱、复设明正土司以后才首次交给明正土司管辖的,积极竞争土司故事讲述权的土司后人必然熟知这样一个节点性、基础性的事实,他这里所说的土司起源时期的“头人”并不会指向关外土百户。
- ⑳“地位衰落”一词是由格尔茨夫妇(H. Geertz and C. Geertz)最早使用,用来描述巴厘岛的等级世系制度,随着时间的推移,从核心继嗣线中分离出来的世系总是面临着失去地位的危险。参见 D. Graeber & M. Sahlins, *On Kings*, Chicago: Hau Books, 2017, p. 432。
- ㉑他们家的汉姓“木”与土司家的汉姓“甲”据说是由“果”字拆分而成,这里强调的仍然是兄弟结构,但是已经把其血缘指向了康熙皇帝的儿子果亲王。
- ㉒高齐昌、来作中《康定锅庄传闻录》,载《甘孜州文史资料集萃》(第一辑),甘孜字第 2008 - 01 号 2008 年,第 392—393 页。
- ㉓结合其他资料,还有穆坪及色达等地。
- ㉔㉕富兰克弗特《王权与神祇:作为自然与社会结合体的古代近东宗教研究》,郭子林等译,上海三联书店 2007 年,第 76、23 页。
- ㉖西南民族学院研究室《草地社会情况调查》,载《中国少数民族社会历史调查资料丛刊》修订编辑委员会《四川省阿坝州藏族社会历史调查》,民族出版社 2009 年,第 10 页。
- ㉗㉘㉙来作中、邓俊康《德格土司的由来发展及社会制度》,载《甘孜州文史资料集萃》(第一辑),甘孜字第 2008 - 01 号,2008 年,第 14、18—19、11—18 页。
- ㉚有一份回忆材料夸张地描述了如下状况:在被纳入土司领地之前,康区各地头人治理下的社会弱肉强食、社会动荡、生产落后,人民外出放牧、背水都要携带武器,先留遗言,生命朝不保夕,在这个背景下,德格家族趁机治服了一些头人村庄,扩大了势力范围。参见来作中、邓俊康《德格土司的由来发展及社会制度》,载《甘孜州文史资料集萃》(第一辑),甘孜字第 2008 - 01 号 2008 年,第 19 页。
- ㉛林耀华《川康嘉戎的家族与婚姻》,载林耀华《从书斋到田野》,中央民族大学出版社 2000 年,第 501 页。
- ㉜黄上成《西康乌拉差徭制度之史的叙述》,载赵心愚、秦和平编《清季民国康区藏族文献辑要》(上),四川民族出版社,2003 年,第 313 页。
- ㉝关于这两个分类及下段的基本定义,参见 D. Graeber & M. Sahlins, *On Kings*, Chicago: Hau Books, 2017, pp. 273 - 274。
- ㉞关于 48 家锅庄的进一步内容,参见郑少雄《汉藏之间的康定土司:清末民初末代明正土司人生史》,生活·读书·新知三联书店 2016 年,第 117—135 页。
- ㉟这个概念来自于斯坦利·坦比亚(Stanley Tambiah),我的借用主要参照与萨林斯的再讨论,参见 D. Graeber & M. Sahlins, *On Kings*, Chicago: Hau Books, 2017, pp. 345 - 376。
- ㊱参见郑少雄《汉藏之间的康定土司:清末民初末代明正土司人生史》,生活·读书·新知三联书店 2016 年。
- ㊲献初果礼指的是把每年的第一批农业收获献祭给祖先或神灵,作为对祖先或神灵“拥有或控制”土地的回报。献祭之

- 后,祖先或神灵解除禁忌,子孙及凡人开始享受余下的收成。
- ④百姓给锅庄送牛头还演变成了康定最重要的术语之一“退头”。送牛腿后来也变成了送猪腿,如康定土司后人提到,土司自行设立的鲁米土千户民国期间每年年冬给土司“送猪腿微礼,而表忠意”,参见四川省档案馆、四川民族研究所编《近代康区档案资料选编》,四川大学出版社,1990年,第368页。
- ⑤按照萨林斯的经典说法,亲属、政治、宗教制度的基本形式都是同一的。参见 M. Sahlins, “The Stranger – king Or Elementary Forms of the Politics of Life”, *Indonesia and the Malay World*, Vol. 36, No. 105 (2008), p. 97。
- ⑥我在其他地方也论证了改土归流之际,明正土司为了保持族群的独特性以及与他者的差异性而提出的离奇建议。参见郑少雄《把寺庙搬下山:在直接互动中获得社会空间——对

斯科特的一个补足性反思》,《云南社会科学》2019年第3期。

- ⑦王明珂《反思史学与史学反思:文本与表征分析》,上海人民出版社,2016年,第25—31页。
- ⑧张亚辉《土司制度与边疆和平:卓尼传统政治组织及其转型机制研究》,《社会》2022年第5期。

作者简介:郑少雄,中国社会科学院社会学研究所社会文化人类学研究中心副研究员。北京,100732

(责任编辑:毕素华)

Why did the Headmen Revolt Against the Native Chieftains (*Tusi*) : A Reconceptualization of Southwest Frontier Politics in the Late Qing and Republican Periods from the Perspectives of Kingship Theory

Zheng Shaoxiong

Abstract: During and after the reforms to the native chieftain system that took place during the periods of late Qing and the Republican in Sichuan and Western Kham’s Tibetan areas, it was quite common in political field to see the headmen rise up and oppose, squeeze and replace the native chieftains (*Tusi*). Inspired by theories of divine kingship and based on available materials of Social and Historical Survey of China’s Ethnic Minorities in the 1950s and the local cultural and historical materials (especially published by the local CPPCC), this paper points out that the *Tusi* were the kings in the perception of local society, while the headmen should be classified as part of the people, they respectively referring to the foreign rulers and indigenous people in the concept of “stranger-kingship”. The revolt of the headmen was an attempt to maintain the social vitality, and to seek the internal integrity and external uniqueness of the frontier societies at the time of the demise of the *Tusi* system. The discussion of the sacralization of kingship points out that the power of the *Tusi* was subject to multiple limitations and that the *Tusi* system had become a vessel for accommodating and reconciling both the dynastic orthodox ideologies and the uniqueness of frontier societies. This effort of re-theorization of *Tusi* system as kingship partly solves the deficiency of the kingship theory and also provides insights for understanding the historical process of reforms to the *Tusi* system and social governance of frontier societies.

Key words: native chieftains (*Tusi*); headmen; divine kingship; sacred kingship; reforms to the *Tusi* System (Gaitu Guiliu)