

改土归屯后金川地区的宗教信仰 与社会结构的变迁^{*}

徐法言

平定大、小金川后,清廷在当地实行废苯兴黄的善后措施。由于主客观因素限制,在实施过程中,“兴黄”与“废苯”两端,实际效果均属有限,加之随移民而来的外来信仰,金川地区最终形成一种复杂多元的宗教格局。在此背景下,不同族群混处杂居,通婚交往,异质文化、宗教信仰的碰撞融合,使当地呈现出一种有别于土司时代,与嘉绒其他地区亦迥然不同的社会面貌。

关键词:废苯兴黄 嘉绒 汉人移民 文化涵化

作者徐法言,四川大学历史文化学院讲师。地址:成都市,邮编 610064。

第二次金川战役(1771—1776年)结束后,为加强对嘉绒地区的控制,巩固胜果,清廷制定了一系列善后措施。随着改土归屯、安营设汛、移民实边、废苯兴黄等举措的相继施行,两金川地区^①的政治、经济、文化等都发生巨变。在宗教信仰层面,这种现象尤其显著:一方面清廷对格鲁派的扶持打破了苯教在两金川地区一家独大的局面,但由于多种因素的影响,又为苯教残留势力与藏传佛教中的其他教派留下了生存发展的空间。另一方面,战争导致两金川地区嘉绒百姓数量锐减,留驻的军队与大量的汉人移民(也有少量的回族)改变了当地单一的族群结构,也为佛教(汉传)、道教、伊斯兰教及各类内地民间信仰的传入提供了土壤。两方面的因素促使金川地区形成了一种复杂、多元的宗教格局。^②在此背景下,不同族群间混处杂居,通婚交往,异质文化、宗教信仰碰撞融合,使得当地呈现出一种有别于土司时代,与嘉绒其他地区亦迥然不同的社会面貌。这种变化并不完全依赖于清廷由上至下的强力推行,亦非在整个地区均质等量发生,而是与底层百姓之间的族际交往、经济联系和信仰需求有着密切的关系,并且因屯署和驻军的管控范围、“汉番”杂居的程度、宗教场所的分布情况以及自然地理环境等多种影响而表现出较大的区域差异。

^{*} 本文系2017年国家社会科学青年基金项目“金川战役与清中叶川边的地方治理及社会变迁研究”(批准号:17CZS020)的阶段性研究成果。承蒙杨天宏、陈波、熊文彬诸位先生和《民族研究》匿名审稿专家提出宝贵的修改意见,谨致谢忱!

^① 即乾隆朝第二次金川战役平定的大、小金川土司之地。其领地范围大致包括今天四川省阿坝藏族羌族自治州金川县、小金县与丹巴县的部分地区。

^② 关于“宗教”,本文采取较为宽泛的定义,既包括佛教、道教、伊斯兰教等制度性宗教(institutional religion),也包括杨庆堃提出的以各类中国民间信仰为代表的弥散性宗教(diffused religion)。

目前学界讨论金川战役善后事宜与社会变迁的成果很多,^①从内容上讲主要集中在设立民屯、安营驻军、移民实边与经济生产等世俗性事务的探讨,对金川地区宗教层面的变革虽亦有所涉及,但基本沿袭清廷废苯兴黄的传统观点陈述其举措,对于决策过程中乾隆帝君臣的权衡与顾虑,政策在地方的实施情况以及移民群体对废苯兴黄政策造成的实质性影响等问题尚缺乏深入的思考与辨析。就研究方法而言,既有研究大都依据官方史料记载的善后措施推论金川地区经历的变化,视角较为单一,忽略了制度与现实间可能存在的差异,对川边移民社会中多族群互动下的族际交往、经济活动、信仰融合等较为复杂的社会面相也缺乏足够的关注。^②本文拟在前贤研究的基础上,将档案、实录、方志等官方史料,与金川地区的私家族谱以及笔者近年来在嘉绒地区的田野调查所得相结合,尽可能从不同视角呈现出金川地区改土归屯后的宗教格局,揭示其形成的原因、经过与区域差异,并探讨在此格局下的族际交往、信仰融合与社会变迁。

一、废苯兴黄政策下的宗教新格局

改土归屯以前,大、小金川地区的宗教信仰较为单一,土司、头人、百姓几乎全民信奉苯教。在第二次金川战役期间,苯教喇嘛施法诅咒,帮助金川土司对抗清军,因此被乾隆皇帝视为“奔布尔邪教”(bumbur miosihon tacihiyan)。战争结束后,清廷决定废苯兴黄,意为以“正教”格鲁派(黄教)取代金川地区的“奔布尔教”。庄吉发曾将清代喇嘛教政策总结为“振兴黄教,取缔异端”,^③这几乎已成为学界的共识。或是受此认识的影响,在清廷废苯兴黄善后措施的相关讨论中,几乎所有的研究者都将此举视为既定国策而未予深究,鲜有人注意到善后方案的制定过程可谓一波三折,乾隆皇帝在扶持格鲁派问题上存在着很深的顾虑与另作打算的可能。^④

从清朝前期的历史来看,西藏格鲁派有被反叛者利用的先例。如康熙年间的三藩之乱,西藏方面与吴三桂遣使互赠礼物,还在四川打箭炉以茶马互易,五世达赖喇嘛甚至直接上疏向康熙帝求情,称“若吴三桂力穷,乞免其死罪;万一鸱张,莫若裂土罢兵”。^⑤此后,在卫拉特蒙古准噶尔部与清王朝的对峙中,准噶尔部首领噶尔丹利用格鲁派对众蒙古的巨大影响力,以“护

① 有关第二次金川战役善后事宜的研究,较为重要的研究成果有庄吉发:《清高宗十全武功研究》,中华书局1987年版,第168页;李涛:《试析大小金川之役及其对嘉绒地区的影响》,《中国藏学》1993年第1期;Joanna Waley-Cohen, *The Culture of War in China — Empire and the Military under the Qing Dynasty*, London; New York: I. B. Tauris & Co Ltd press, 2006, pp. 55-57;彭陟焱:《乾隆帝对大小金川土司改土归流析》,《西藏民族学院学报》2007年第4期;齐德舜、王力:《论金川之役与金川地区的社会变迁》,《西藏民族学院学报》2008年第3期;刘欢:《清代中后期嘉绒藏族地区汉人移民的本地化》,《青海民族研究》2015年第3期;赵敏熙:《关于阿坝嘉绒地区苯教改宗问题研究——以金川县广法寺为例》,《中国藏学》2016年第1期;曾现江:《汉人移民与清代金川屯区地域社会的重构及发展》,《西南民族大学学报》2016年第8期;邹立波:《明清时期嘉绒藏族土司关系研究》,中国社会科学出版社2017年版,第110—129页;黄清华:《试析清代至民国时期汉族回族移民在大小金川的活动及其影响》,《西藏研究》2019年第6期。

② 就笔者目力所及,唯有刘欢在《清代中后期嘉绒藏族地区汉人移民的本地化》一文中对金川部分偏远地方汉人移民在文化表征与身份认同上的转变有着较为细致的观察,其田野调查的成果也在一定程度上弥补了传统史料的不足。参见刘欢:《清代中后期嘉绒藏族地区汉人移民的本地化》,《青海民族研究》2015年第3期。

③ 庄吉发:《清朝宗教政策的探讨》,《清史论集》(五),台北文史哲出版社2000年版,第177页。

④ 徐法言:《清廷对金川地区苯教信仰认识过程之考察》,《社会科学研究》2020年第2期。

⑤ 《敕谕五世达赖喇嘛讨伐吴三桂决心并囑转告达赖汗约束属下毋得生事扰民》,中国藏学研究中心编:《元以来西藏地方与中央政府关系档案史料汇编》第二册,中国藏学出版社1994年版,第253页。

持”黄教为名,试图号召内外蒙古王公与他站在一起。在这两次足以影响清王朝兴衰的重大事件中,西藏格鲁派的向背都至关重要。乾隆皇帝曾在《御制喇嘛说》中称:“兴黄教,即所以安众蒙古,所系非小,故不可不保护之。”^①所言强调了“兴黄”与安定蒙疆的利害关系,这是乾隆帝作为最高统治者可以明言的,其不便明言者在于,黄教既能为清廷所用,同样可能被反叛者利用,从而对边疆秩序,乃至清王朝的统治造成威胁,故不可不有所防范。这一政策的两面性在平定两金川的战争中有所展现。

早在乾隆十四年(1749)第一次金川战役结束后,乾隆帝与川省地方官员就开始密切关注金川土司与西藏方面的联系,逐渐了解到金川土司与西藏各教派势力间盘根错节的关系,并知晓达赖喇嘛对嘉绒地区的政教事务有巨大的影响力。^②因而在商讨善后事宜时,乾隆帝曾直言不讳地表示,若振兴黄教,“令于两金川分驻,其地渐成达赖喇嘛所属,是我兵费力攻得之两金川,转资达赖喇嘛利益,尤无此情理”。^③虽然清廷最终达成废苯兴黄的处置决议,但乾隆帝对西藏格鲁派的谨慎防范之心决定其不可能毫无保留地支持黄教。在政策实施过程中,至少有三个重要因素限制了黄教势力在嘉绒地区独大。

其一,乾隆帝利用他更为信任的章嘉活佛与其辖下的驻京喇嘛负责兴黄事宜,防止西藏方面参与善后重建,并规定了两金川地区黄教寺院的规模人数,令新设成都将军监管一切宗教事务。

两金川地区的苯教寺庙大多毁于战火,最为著名的雍仲拉顶寺则改宗黄教,并更名为广法寺,乾隆皇帝亲书“正教恒宣”匾额悬于大殿之中。对此,智观巴·贡却乎丹巴绕吉的《安多政教史》记载说:“西藏哲蚌寺郭莽扎仓的藏哇桑吉鄂赛(即桑宰敖特杂尔)被任为广法寺第一任堪布。”^④有研究者据此认为,桑宰敖特杂尔系由西藏方面派赴金川,^⑤并将这条材料与乾隆帝“原有之喇嘛,曾在西宁学习经典甚多,非依(伊)犁可比。若由京派出平等喇嘛,恐该处喇嘛不甚敬重”,“是以特派布达拉所住堪布桑宰敖特杂尔”前往住持的谕旨相互印证。^⑥然而桑宰敖特杂尔系西藏派往这一说法尚存疑点。如前所述,乾隆皇帝对西藏方面早有戒心,甚至一度不愿在大、小金川地区复留喇嘛,虽嗣后态度松动,亦再三宣谕要“由京城喇嘛内派往住持”,何以朝令夕改,从西藏选派大喇嘛前往?其中是否存在误读?为厘清事实,不妨再读乾隆帝派遣桑宰敖特杂尔的谕旨,其文如下:

昨经降旨,噶喇依、美诺建立庙宇,由京城选派喇嘛前往该处居住,管理番子喇嘛人等。但该处系新疆地方,原有之喇嘛,曾在西宁学习经典甚多,非依(伊)犁可比。若由京派出平等喇嘛,恐该处喇嘛不甚敬重。且伊等向来俱系红帽奔布尔教,若概令其归入黄教,恐伊等未必诚服。是以特派布达拉所住堪布桑宰敖特杂

① 《清高宗实录》卷 1427,乾隆五十八年四月辛巳条,中华书局 1985 年影印本,第 84 页。

② 有关金川土司与西藏格鲁派之间关系的研究,参见徐法言:《走出“佛苯之争”的迷思——论第二次金川战役前金川地区苯教与藏传佛教格鲁派的关系》,《社会科学研究》2012 年第 3 期;张阔:《金川土司与西藏关系考》,《清史研究》2021 年第 3 期。

③ 中国科学院民族研究所、四川少数民族社会历史调查组编(以下引注时省去编者):《金川案》(亨),《有关金川地方喇嘛寺之处理事宜》(具奏时间不详)、《金川地方不招喇嘛》(乾隆四十一年三月初九日),内部资料,1963 年复制,第 92—94 页。

④ (清)智观巴·贡却乎丹巴绕吉著,吴均等译:《安多政教史》,甘肃民族出版社 1989 年版,第 729 页。

⑤ 参见彭陟焱:《乾隆朝大小金川战役研究》,民族出版社 2010 年版,第 224 页;齐德舜、王力:《论金川之役与金川地区的社会变迁》,《西藏民族学院学报》2008 年第 3 期。

⑥ 《金川案》(利),《特派堪布桑寨鄂特咱尔赴寺》(乾隆四十一年十月初三日),第 167—168 页。

尔,伊于经典精纯,且系西藏换来之大喇嘛。并加恩赏,给班第达堪布名号,仍照伊之扎萨克喇嘛所得分例前往。俟二三年后,再行选派喇嘛更换。钦此。^①

谕旨中有三处值得注意的地方:第一,“若由京派出平等喇嘛,恐伊等未必诚服”,显然不是指由京城派出的喇嘛不能服众,而是乾隆皇帝担心若派出的喇嘛水平不够,会引来“番众”小觑,“伊于经典精纯”印证了其心目中的人选应为精研佛法者。第二,“系西藏换来之大喇嘛”一语貌似可以证明桑宰敖特杂尔的确来自西藏,但他何时到京并未交代,从上下文构成的语境来看,不似因金川之事临时招至京城。第三,“特派布达拉所住堪布桑宰敖特杂尔”中的“布达拉”究竟所指何处?笔者在清代官方文献中发现,被称为“布达拉”的地方除西藏布达拉宫外,还有乾隆三十五年为庆贺乾隆帝六十寿辰而仿照西藏布达拉宫修建于承德避暑山庄的普陀宗乘之庙。查《钦定大清会典事例》,确有“避暑山庄新造成布达拉寺”,“令札萨克喇嘛堪布桑斋鄂特币尔为总教”的记载,^②此“桑斋鄂特币尔”与“桑宰敖特杂尔”应系同一人,可证其出自西藏布达拉宫的说法有误。

至于被学者用来证明“桑宰敖特杂尔系由西藏方面派赴金川”的《安多政教史》所言,只需稍微多引几句原文便能知晓作者本意:“西藏哲蚌寺郭莽扎仓的藏哇桑吉鄂赛被任为广法寺第一任堪布,彼师与霍尔噶桑爱珠、嘉德扎巴三人同一个学级,学习成绩出类拔萃。幼年时被称为藏楚巴凑,曾任过色派密宗道场的堪布职务”。^③哲蚌寺的“郭莽扎仓”是西藏著名的佛学院,作者说彼师(桑宰敖特杂尔)与霍尔噶桑爱珠、嘉德扎巴三人同一个学级,学习成绩出类拔萃,又说他曾任色派密宗道场的堪布职务,显然是在介绍其出身与早年履历,“西藏哲蚌寺郭莽扎仓的藏哇桑吉鄂赛被任为广法寺第一任堪布”,不应理解为第一任堪布来自西藏哲蚌寺郭莽扎仓,而应该是指其出身西藏哲蚌寺郭莽扎仓或曾在郭莽扎仓学经。

综合上述材料,笔者可大致推测桑宰敖特杂尔的来历:幼年出家,在哲蚌寺郭莽扎仓学经,因其聪慧,出类拔萃,曾担任“色派密宗道场”堪布之职。后被清廷招致京师,担任承德新建普陀宗乘之庙的堪布,成为驻京喇嘛的一员,归入理藩院与章嘉活佛统辖。金川战事毕,被乾隆帝选中派赴大金川任广法寺第一任堪布。可作佐证的是,从酌建寺庙,到钦定广法寺堪布、挑选随行人员、招募“番地”喇嘛、预备薪俸及应用经卷、香灯贡佛、重塑佛像等一切前期筹备工作均由乾隆帝会同理藩院、章嘉活佛商议决定,丝毫未见西藏方面参与的痕迹。

即使抛开桑宰敖特杂尔的来历不论,他在金川地区的施展空间也十分有限(更多是一种象征意义),清廷以桑宰敖特杂尔“于蒙古语及汉语并不通悉”为由,规定“彼处事宜,必须禀请将军大人等(指)示,然后遵办”,^④将其置于世俗权力的监管之下。寺庙规模和喇嘛数量被严格限制,全寺僧众每月的俸资、粮食均由中央政府养赡。为防止日久生弊,清廷还规定广法寺堪布须三年一换,包括桑宰敖特杂尔在内的前三任堪布全部由理藩院于驻京喇嘛中委派,^⑤可见在战后最初的几十年里,清廷始终将金川地区的宗教人事权牢牢控制在手中。

其二,地方官与驻军对两金川苯教残余势力以及当地民众的苯教信仰采取放任态度,禁绝苯教的政策并未严格执行。

卫周安(Joanna Waley-Cohen)认为,乾隆帝有意保留了苯教势力作为嘉绒地区制衡黄教

① 《金川案》(利),《特派堪布桑寨鄂特帕尔赴寺》(乾隆四十一年十月初三日),第167—168页。

② 《钦定大清会典事例·理藩院》卷974《喇嘛封号》,中国藏学出版社2006年版,第151页。

③ ⑤ (清)智观巴·贡却乎丹巴绕吉著,吴均等译:《安多政教史》,第729页。

④ 《金川案》(利),《理藩院具奏堪布禀请得木齐格思贵同往》(乾隆四十一年十二月二十五日),第168页。

的力量,^①目前还看不到确切的证据能够支持这一观点,而相反的证据却不少。故笔者以为,与其说乾隆帝有计划地保留苯教作为制衡黄教的力量,毋宁说其将以较低成本实现地方稳定与安宁作为治理的基本方略。在两金川基层的政权与社会组织中,并不存在一种力量可以持续、有效地执行清廷废苯兴黄的措施。除了战后处置时清廷对两金川土司领地内的苯教势力采取了严厉的惩治手段,之后百余年的统治中,几乎找不到一件流官与驻军以行政手段或军事力量干涉当地宗教事务,禁绝苯教的案例。乾隆年间曾任绥靖屯屯务的李心衡在《金川琐记》一书中记录了他在两金川所见风土人情,书中许多记载都反映出苯教信仰在当地“番民”生活中仍有一定的影响,然而李心衡既无力分辨孰黄孰苯,更无意干涉“番民”生活,其置身事外的态度在流官群体中相当普遍。

成都将军对废苯兴黄事宜负有直接的监管责任,然而其每年在嘉绒地区的例行巡视大都是走马观花,很难深入了解地方真实情形。如乾隆四十四年,成都将军特成额巡视两金地方后认为因广法寺宣扬黄教,“现今远近番众,靡不皈依……番人崇奉正教,实为倾心信服”。^②次年,特成额由桃关出口,周历多处地方后奏称:“各土司头人此数年间,受大皇帝抚育之恩,归顺黄教,得闻正教,故深知感戴大皇帝恩典,尊崇黄教之心益发恳切是实。”(满语原文:geren tusy data ere udu aniya ejen bilume ujiha kesi be alifi suwayan šajin de dahafi jingkini tacihyan be bahafi donjire jakade. yargiyan i ejen i kesi be hukšere be tengkime safi suwayan šajin be wesihulere gūnin be ele hing sembi.)^③

类似的情况在成都将军给朝廷的奏报中屡见不鲜。乾隆四十九年,保宁巡查两金地方后奏称:“此数年间弘扬佛法,轮流差遣钦命之堪布喇嘛到寺(广法寺),宣扬黄教。故此间皆深知崇尚正教,诚心归服者日众。”(满文原文:ere udu aniya šajin be badarambure juktehen de hesei k'ambu lama sabe halanjame unggifi suwayan šajin be badarambume selgiyere jakade ere sidende gemu jingkini tacihyan be wesihulere be umesi safi. hing seme gingguleme daharangge ele ulhiyen i geren ohobi.)^④

自两金川实行废苯兴黄政策,乾隆帝收到的奏报大都如此,嘉庆朝以后更是流于形式。然而实际情形与成都将军的报告颇有出入。除崇化屯的广法寺(原雍仲拉顶寺)与懋功屯的胜因寺(原小金川美诺寺)在改土归屯的前几十年受到官方严密控制外,嘉绒地区的部分苯教寺院始终“未遵皇命奉格鲁”,如大金川南北两端的绰斯甲布土司家庙昌都寺与巴底雍仲达吉岭寺两座著名的苯教寺院,都很少受到废苯兴黄政策的影响。^⑤沃日土司直到乾隆五十一年还修建了一座苯教寺院达维寺。正是这样相对宽松的环境,使得两金川地区延续数百年的苯教信仰得以残存。安置在金川地区的嘉绒百姓对格鲁派始终存有抵触情绪,据《苟尔光村史志》记载,“民众多笃信本波教而拒信格鲁”,只因官方倡导,人们才予以容忍,不贸然反对,但其教弘

① Joanna Waley-Cohen, *The Culture of War in China — Empire and the Military under the Qing Dynasty*, p. 62.

② 《金川案》(亨),《四十四年巡查两金地方情形》(乾隆四十四年),第105页。

③ 《奏报巴旺等处番子耕种农业及驻防兵丁诸情形折》,中国第一历史档案馆:军机处满文录副奏折,乾隆四十五年九月二十四日,档号03-0189-2850-023。

④ 《成都将军保宁奏报儂拉等部番子粮食耕种及降雨等情折》,中国第一历史档案馆:军机处满文录副奏折,乾隆四十九年四月二十四日,档号03-0190-3016-017。

⑤ 笔者曾实地考察过昌都寺与雍仲达吉岭寺,昌都寺的喇嘛与雍仲达吉岭寺的兰卡慈诚活佛都表示,寺院并未在第二次金川战役后受到冲击,当地的苯教信仰数百年来从未断绝,尤其是雍仲达吉岭寺,对大金川南部的马奈、曾达等处影响很大。

法十分艰难。^① 有学者指出,在嘉绒地区的寺庙里曾出现黄教、苯教神像同时供奉,各念各经的特殊景象,甚至在已被改宗为黄教的雍仲拉顶寺旁边修建了一座小型的苯教寺院,以满足当地百姓的信仰需求。^② 此外,一些处于土屯的苯教寺院,如河东屯的弯里拉空寺、麻热寺、集门寺、四布寺,河西屯的营盘寺、咯尔乡勒尔基寺等,则纷纷改奉戒律相对松弛,重视念咒、祈禳、逐魔驱鬼,宗教仪轨上更加接近苯教的宁玛派。^③ 因而废苯兴黄的施行实际并未使格鲁派在两金川地区取得垄断性的宗教地位,黄教、苯教以及藏传佛教其他教派在清廷疏松统治的空隙中寻求到一种微妙的平衡,最终走上一条共生共存之路。

其三,原嘉绒百姓数量的锐减与汉、回移民的进入改变了金川地区的宗教氛围,汉传佛教、道教、伊斯兰教与各种民间信仰在此生根,使得这里的宗教格局更趋多元。

在第二次金川战役以前,两金川地区族群构成单一。战争使得当地沃野荒芜,许多村寨空无一人,清廷因而留驻屯兵并招募内地移民实边。驻军与大量内地移民的到来,改变了大金川单一的族群结构,也让此地的宗教格局发生巨变。

笔者根据地方志整理了绥靖、崇化两屯外来民间信仰的部分寺庙信息,从中可大致了解移民群体信仰在两金川地区的发展情况。^④

表1 绥靖屯部分汉地民间信仰祠庙^⑤

祠庙名	修建时间	修建者及供奉群体
武庙	乾隆四十四年	维州协副将李天佑
城隍庙	乾隆四十八年	屯务李心衡
江神庙	乾隆五十一年	汛弁花莲林
龙神祠	乾隆五十二年	屯务李心衡
观音寺	乾隆五十三年	屯务李心衡、汉传佛教
观音阁	乾隆五十八年	守备刘顺、汉传佛教
山王庙	乾隆五十八年	绥靖营兵目公建
玉皇阁	嘉庆九年(1804)	署游击德印
离明祠	嘉庆十六年	闾屯商民公建
昭忠祠	道光五年(1825)	绥靖营将弁公建
衙神祠		绥靖屯屯务文官等

表2 崇化屯部分汉地民间信仰祠庙^⑥

祠庙名	修建时间	修建者及供奉群体
关帝庙	乾隆四十五年	驻防官兵

① 任德寿主编:《苟尔光村史志》,中央民族大学出版社2013年版,第76页。

② 晏春元:《本波教起源地象雄为嘉绒藏区(下)》,《西藏研究》1989年第4期;齐德舜、王力:《论金川之役与金川地区的社会变迁》,第39页。

③ 齐德舜、王力:《论金川之役与金川地区的社会变迁》,第39页。

④ 清廷在两金川地区共设有懋功、绥靖、崇化、抚边、章谷等五个民屯,懋功、抚边、章谷三地的信仰传入状况大致与绥靖、崇化相似,且屯志记载都较为简单,故略。

⑤ (清)潘时形纂、李涵元修:《道光绥靖屯志》,《中国地方志集成四川府县志辑》,巴蜀书社1992年版,第895页。

⑥ 民国《崇化屯志略》,《中国地方志集成四川府县志辑》,巴蜀书社1992年版,第957页。

祠庙庙名	修建时间	修建者及供奉群体
万寿宫	乾隆四十七年	江西会馆
观音阁	乾隆五十一年	汉传佛教徒
崇宁庙	乾隆五十四年	
城隍庙	乾隆五十七年	屯务等文官
南华宫	乾隆五十七年	广东会馆、盐商
药王庙	乾隆五十八年	药商及挖药、采药者
禹王宫	乾隆五十八年	湖广会馆
三圣宫	乾隆五十八年	
文昌宫	嘉庆十年	文官群体
土主庙	嘉庆十九年	或许是云南会馆
灵官庙	嘉庆二十四年	
黔南宫	道光四年	贵州会馆
龙神庙	道光六年	
斗姥宫	道光二十三年	

由上表可见,从乾隆至道光年间,绥靖与崇化两个面积不大的民屯,兴建了数量众多的汉地民间信仰祭祀场所。这些祭祀场所大致可分两类:一类是官绅公建的文昌阁、关帝庙(武庙)、昭忠祠、龙神祠、城隍庙等,大都与世俗秩序及文教武功相关,对应地方的政治、军事及教育等建制,其维修与致祭的费用由屯署或官绅负担。另一类则由商民募资修建,多为带有行业帮会和同乡会馆性质的宫、庙,供奉财神、乡土神与行业神,祭祀费用均由商民自筹。此外,由于驻军与移民中有一小部分回民,伊斯兰教亦随之传入金川地区。乾隆五十九年,定居绥靖屯的七姓回民共同募资修建清真寺(即今金川县城关清真寺),至嘉庆四年竣工。次年,回民们聘请新都弥目清真寺马万林阿訇为“伊玛目”,^①此为伊斯兰教传入大金川之始。之后,又在沙尔、庆宁、安宁等地陆续修建了清真寺。^②

一直为研究者忽略的一点是,这些外来人口与信仰最为集中的民屯地区,均为土司时代之要地,也是官方管控制最强,实行废苯兴黄措施最为核心的区域。清廷虽欲扶持黄教,但针对的人群仅为金川及周边土司的嘉绒百姓,以汉人实边本就有“移风易俗”的目的,自然不会要求移民尊奉黄教,加之数量众多的宗教场所能够满足汉、回移民的各种精神需求,因而无论是黄教还是苯教,在几个大的民屯中都难有发展。

综上所述,格鲁派(黄教)倚靠清廷的扶植得以在苯教盛行的嘉绒地区立足,但其发展仍受到多种因素的制约,因而其传播程度和影响力都较为有限。^③ 吊诡的是,作为废苯兴黄的两方,被“兴”的黄教颇受限制,被“灭”的苯教反而缺少有效监管,“兴黄”与“废苯”两端政策的推行实际效果都有限。不仅如此,随着移民传入的外来宗教占据了交通便利、人口密集、社会经济较为发达的核心区域,黄、苯都只能在远离民屯等相对边缘的地带寻求生存空间。废苯兴黄的政策与现实之间存在的巨大落差,使两金川地区最终形成一种多元混成的宗教格局。这虽未必完全出于清廷的有意安排,却是其乐见的结果。这一宗教格局的形成对金川地区的嘉绒

① 佚名:《金川丁氏族谱》(乙酉增修本),金川县档案馆藏,2004年修,第39页。

② 四川省阿坝藏族羌族自治州金川县地方志编纂委员会:《金川县志》,四川民族出版社1994年版,第243页。

③ 详见邹立波:《明清时期嘉绒藏族土司关系研究》,第120—129页。

百姓及外来移民的生活产生了较大影响,对维护多族群杂处下的地方秩序也起到一定的积极作用。而且因为屯署和驻军的辐射范围、“汉番”杂居程度、宗教场所分布以及地理环境等各类因素的差异,民屯所在的河谷地区与相对偏远的高半山地带在移民生活、信仰状况与“汉番”关系上都迥然有别,下文分而论之。

二、民屯中的族际交往与信仰互容

平定大、小金川后,清廷设阿尔古、美诺二厅分治其地。乾隆四十四年并为懋功厅,辖懋功(小金)、抚边(小金)、章谷(丹巴)、崇化(金川)、绥靖(金川)五民屯,留绿营兵屯守。又在八角碉、别思满、宅垄、汗牛、河东、河西等处设立六“番屯”,安置“降番”。战争造成两金川地区人口锐减,田地荒芜,因而除屯兵与屯番外,清廷乃以内地民人实边屯垦,建设街市,是为屯民。又调保县屯练协防。清廷在安置汉、“番”、屯练之时有意做出区隔。兵、民大都占据河谷平坦耕地,“番”、练则偏居于高半山地带,两者虽犬牙相错,但亦有畔可循。^①

在民屯屯署及其周边地区,行政与军事管控力较强,外来移民相对集中,形成一个个以汉人为主的聚居地。这些移民背井离乡,在陌生的环境与异质文化中艰难求生,熟悉的家乡神祇能为他们的生产生活带来一定的安全感与心理慰藉,也能维持不同移民群体的原乡认同。因而无论是清廷扶持的黄教抑或残存的苯教,实际都难以成为移民群体的信仰选择。尽管民屯建设初期人力与物质条件均甚有限,各类汉、回宫观寺庙却能遍地开花,外来信仰得以立足。

至嘉道年间,随着移民数量的增加与民屯的发展,各类宗教场所也陆续增建。除城隍庙、关帝庙、昭忠祠外,大部分宫庙的修建、修缮、致祭等均无官费支持,全靠当地士绅及商民自筹经费,武庙、禹王宫等部分宫庙还募资从汉地延请僧人住持。^② 这些宗教场所成为移民乡土文化的重要载体,一些宫庙的规模与影响力日益增长,承载的社会功能也越来越广,开始在文教与经济领域发挥作用。以文教为例。绥靖屯设屯之初,“并无蒙士训读”,后“生齿日繁,渐习诗书,汉民子弟,性颇颖慧,其父兄共延师教之”,当地最早的义学即由屯务李涵元创设于“城隍庙左廊”。^③ 崇化屯“地处极边,向无学校”,然“自道光年间起,历次捐集义学本银捌百余金”,收支各学堂教员束修。^④ 该屯屯民宁国佐自8岁起入学发蒙,其就读的私塾均开设在万寿宫、禹王宫、文昌宫内。^⑤

除文教外,手工业与商业贸易的发展也与各类宗教信仰的勃兴息息相关。绥靖屯中“商贾列肆而居,类多秦、晋、豫章诸地人。汉夷日用之需,咸取于兹”。^⑥ 崇化屯崇宁、安顺、太平三条街中亦是商贾众多,^⑦屯民刘学傑乾隆末年由广东潮州府平原县移居至此,其后人中有的设“广东会馆”纳结商旅,有的开药铺悬壶济人,有的开办私塾学堂教书育人。^⑧ 类似的家族在移

① 参见刘欢:《清代中后期嘉绒藏族地区汉人移民的本地化》,第33页。

② 《题为审理懋功厅僧人本真因劝诫饮酒被骂伤毙杨和尚一案依律拟绞监候请旨事》,中国第一历史档案馆:内阁全宗,道光二十四年十一月初六日,档号02-01-007-032143-0008;佚名:《金川丁氏族谱》(乙酉增修本),第39页。

③ (清)潘时形纂、李涵元修:《道光绥靖屯志》卷3,第884页。

④ 民国《崇化屯志略》,《中国地方志集成四川府县志辑》,第955页。

⑤ 宁国佐:《宁氏家谱》,金川县档案馆藏,1987年手抄本,第33页。

⑥ (清)潘时形纂、李涵元修:《道光绥靖屯志》卷7,第904页。

⑦ 民国《崇化屯志略》,第953页。

⑧ 佚名:《安宁刘氏族谱》,金川县档案馆藏,年份不详,第3页。

民群体中并不少见。据档案记载,民屯之中开设有饭店、歇店、药铺、茶铺、酒肆、杂货铺、布路店、理发店等各类商铺,还有石匠、皮匠、木匠、铁匠、烧瓦匠、裁缝等众多手工业者,^①当地不少宫庙就是这些商人与手工业者募资修建的,这些宫庙除满足当地民众精神层面的寄托外,在资源与信息的共享上也起到不小的作用。另有一些宗教场所因交通位置与人流量大,本身就成了商业贸易的中心。如绥靖屯的龙王庙地处要冲,香火鼎盛,其周围的街道上汇集了茶叶铺、糕点铺、柴火铺、药材铺、日用百货等十余家商铺。^②在移民群体中影响较大的关帝庙与城隍庙,每年都会举行盛大的庙会,并请戏班搭台演出年规神戏,热闹非凡。^③每逢庙会,就有屯民相约伙开茶铺,或贩卖商品,“赶会求利”。^④这种利用宗教场所与各类庙会进行商贸活动的事例在各个民屯之中都十分常见,宗教与经济的发展形成一种相互促进的互利关系。

绥靖、崇化等民屯本与河西、河东番屯“犬牙相错,类多毗连杂处”。随着经济的繁荣,商业活动的范围也逐渐超出了汉人聚居的核心区域,贸易之利打破既有“汉番隔离”的原则,促进了族际间的交往。据《绥靖屯志》记载,“每岁春夏之交,伙计中能通夷语者,背负杂货入夷地售之,或易麝香诸物以归”,“番民”亦“入市交易,与坐柜者翻译议价记簿,俟冬初以粮食、牲畜、薪碳诸物折算”。^⑤一些民屯四周的嘉绒百姓“向风慕义,渐革獠狃”,学习移民以贸易谋生,多畜牛羊猪马,砍柴挖药,入屯贩卖,^⑥还与汉、回民众合伙进行打猎、挖药、耕地等生产活动。

除了经济联系,跨族通婚是金川地区族际交往日益密切的重要表征。民屯地区的跨族通婚现象大致可以分两类:

第一类是“汉番”通婚。如陕西户县调征金川的绿营兵刘满,战役结束后驻守大金川万林地方,娶当地嘉绒女子为妻。^⑦小金川梁氏家族,先祖由阆中只身一人移居懋功屯,贩卖小物件营生,娶当地女子为妻,弃商从农。^⑧绰斯甲“夷妇”阿忠,在前夫嘉绒人生根去世后,改与绥靖屯汉移民李潮有为妾,在山根子居住。其与前夫生根所生之女板甲思满,被汉人欧连申纳妾,两人在绥靖屯沙尔泥地方开油房生理。^⑨类似汉人男子与嘉绒女子通婚的事例很多,当地至今仍流传着“蛮娘汉老子”的俗语,称“藏汉结合,后人兴旺”。^⑩不过对于这类跨族群婚姻家庭内部的生活细节与信仰状况,外人所知甚少。

第二类是“回番”或“回汉”通婚。如绥靖屯丁氏家族,原籍陕西省渭南麻杆乡丁家大湾,阖族笃信伊斯兰教。初代移民丁文玉行伍出身,乾隆辛卯之役奉调入川,战事结束,随其余回族将士教友留戍金川,在当地伊斯兰教信仰团体中颇有名望。嘉庆四年,绥靖屯城关清真寺竣

① 笔者通过中国第一历史档案馆藏刑事档案中各屯命案的发生地点与人物职业统计所得,因档案数量庞大,此处略。

② 黄清华:《试析清代至民国时期汉族回族移民在大小金川的活动及其影响》,《西藏研究》2019年第6期。

③ 《题为审理懋功厅民张鹤因索补酬神麦面争角伤毙沈明能一案依律拟绞监候请旨事》,中国第一历史档案馆:内阁全宗,嘉庆五年七月二十日,档号02-01-007-025555-0016。

④ 宁国佐:《宁氏家谱》,第43页。

⑤ (清)潘时形纂、李涵元修:《道光绥靖屯志》卷7,第904页。

⑥ 《题为会审四川懋功厅审解民人姚应刚因斥骂买柴争论伤毙陈保儿一案依律拟绞监候请旨事》,中国第一历史档案馆:内阁全宗,道光元年十月十四日,档号02-01-07-10234-005;《题为会审四川懋功厅贼犯陈大嘴等行劫夷民阿盖等银物拒毙事主一案依律分别定拟请旨事》,中国第一历史档案馆:内阁全宗,咸丰四年三月二十四日,档号02-01-007-033290-0011。

⑦ 佚名:《刘氏家族宗祖簿》,金川县档案馆藏,2009年修,第1页。

⑧ 佚名:《梁氏家谱》,金川县档案馆藏,2007年修,第52页。

⑨ 《题报懋功厅民欧连伸捉奸误戮李潮有身死拟流事》,中国第一历史档案馆:内阁全宗,道光十六年二月三十日,档号02-01-07-3168-012。

⑩ 佚名:《刘氏家族宗祖簿》,第1页。

工后,丁文玉被推举为“赫颂布”(海推布),成为清真寺首任三掌教之一。其原配张氏,继配金川嘉绒女胥氏,后人称他“开回藏联姻,伊斯兰教与佛教融洽相处之先河”。^①由此可推断丁文玉与继室胥氏虽信仰各异,却能够彼此尊重,和谐共处。

崇化屯的宁氏家族,因其家谱记载详细连贯,为了解族际通婚家庭的内部情况提供了绝佳的素材。宁家的初代移民为宁忠念,生于成都崇宁县(位于今成都郫都区),嘉庆年间往金川崇化屯寻亲未果,入营当兵,更名忠材,娶妻丁氏。其长子宁孝慈,成年后亦投身戎行。咸丰二年(1852),宁孝慈被抽调远征太平天国,因战事延长,返乡无期,故娶江苏镇江府丹徒县万安人为妻,万氏系小教(伊斯兰教)中人。同治元年(1862),宁孝慈携万氏返家。此时,宁家已是崇化屯一大家族。除孝慈外,宁忠材与丁氏还育有孝亲、孝安、孝礼、孝智、孝福五子,二人善能持家,异常勤俭,“置地亩,修房屋,由此家业大兴,人口发达”,嗣后又“连年添买户地,增修磨房、碾房,顶买铺房”。从宁家的字辈排行“祖宗士魁陞,万世存忠孝”来看,这是一个深受儒家文化浸润的传统家庭,讲求以忠孝传家,家训中透露出“但亲在,事事勿违反,亲亡,衣棺勿草率。引祭礼,宜庄严,勿敷衍”的儒家观念。同时,家族中也不乏各种民间宗教的信奉者,例如宁忠材的母亲方氏在世时,就曾“请羽士做活道场者二次”,孙儿宁国良终生未娶,在纯阳观“待发侍神”。^②

信仰的不同并未影响万氏融入宁家,为侍奉公婆,她在日常生活中有所变通。同治六年,婆婆丁氏病逝。两年后,公公宁忠材忽中风疾,手足瘫痪,不能言语,“凡解便、起居、饮食,均不能自胜”,全赖万氏日夜服侍,背负出入。日用饮食“猪肉白米”,由长子宁孝慈烹饪,万氏躬亲奉食,“不因小教而废亲食”。万氏后来在宁家生活到82岁,始终是家族内部孤独的信仰者。家中曾因万氏的“小教观念”,拟令其子宁国佐从教,“以便奉母”,最后虽“从教”未果,宁国佐侍奉母亲却十分孝顺,甚为尊重其生活习惯,每到年关家中宰杀年猪之时,一定会单独为母亲购买牛油、牛肉。万氏因老告终后,家人遵其遗训,“照教门礼节,哀请马阿訇来家指示办法,将母葬于屋后坟园”。宁国佐在家谱中为其母亲特殊的宗教禁忌叮嘱后人:“俟后凡遇生死纪念,世后子孙务照小教规矩,只可请阿訇到坟焚香念经,切不可燃烛化帛及请释道两教超度等事。”为避免后世子孙因信仰观念的差异而无法理解,他特意强调:“非佐所嘱与俗情迥别,实因宗教各异也。后世永遵,勿得违反为要。”^③如此此种不厌其烦的反复叮嘱,足见他对母亲信仰的尊重。

类似丁、宁这样跨族通婚的家族在当地十分普遍。即使单就汉人群体而言,由于来自不同地方,生活习俗与乡土信仰同样存在巨大差异。因而不同族群、不同信仰者各自变通,相互包容的自我调适,或许正是两金川改土归屯后的移民社会能够维持长久安宁的重要因素。这种包容性也使得不同宗教信仰之间的边界渐趋模糊。《宁氏家谱》中数次提及万氏晚年有朝拜墨尔多山的心愿,但因身体原因未能成行。后来宁国佐往懋功屯公干,还专门“取道僧格宗,虔赴墨耳(尔)多山,代母还愿”。^④墨尔多山是嘉绒地区最为著名的神山,也是苯教与藏传佛教的圣地。万氏为何有赴墨尔多朝圣的愿望,家谱中没有解释,但圣山崇拜显然与伊斯兰教义相

① 佚名:《金川丁氏族谱》(乙酉增修本),第39页。

② 宁国佐:《宁氏家谱》,第12、24、9、58页。

③ 宁国佐:《宁氏家谱》,第22、37、46、129、31页。

④ 宁国佐:《宁氏家谱》,第49页。

背,或许说明聚居于民屯之中的外来移民可能也受到了来自嘉绒本土文化潜移默化的影响。这种影响应该不是单向的,墨尔多山神信仰本身也在外来文化的持续影响下发生着变化。章谷屯著名的墨尔多寺大殿中,“墨尔多山神骑黑马、披黑毡,前后两随从,牵马持刀,并有两千手观音引路;二楼塑太上老君、镇江老爷神像;三楼有玉皇大帝、莲花生大师、白若杂那佛、女娲圣母等神像”,^①墨尔多寺已由土司时代独尊苯教,转变为集汉藏佛教、苯教、道教及汉地民间信仰为一体,各教共容,各族共拜,互不排斥的宗教场所。由此可见,墨尔多山神已超越特定的族群与教派,成为嘉绒地区各种宗教信仰者共同供奉的对象。

绥靖屯中的禹王宫(今金川县报恩寺)也体现出供奉对象日渐多元的变化。盖禹王宫本是湖广商民共建的会馆,最初仅祭祀大禹、鯀等乡神,后来受到汉地佛教净土宗影响,增祀西方三圣(阿弥陀佛、观音菩萨、大势至菩萨)。为满足藏传佛教信徒的信仰需求,又塑莲花生大士像,并在庙门口增设转经筒。^②懋功屯东的观音阁也是如此。该阁创建于乾隆四十九年,庙内佛道共存,“既有全真教的道士、道姑,也有佛教信徒,殿中供奉着观音菩萨、天师、仙道甚至一些民间神祇的神位”。^③不同信仰体系的神祇共处一庙,信徒往来,自由参拜,彼此相安,这一多元的信仰氛围,或许也是金川地区在废苯兴黄之后佛苯仍能共存,甚至共处一庙的重要原因。

总体而言,民屯是外来移民最为集中的地区,汉人数量占绝对优势,汉文化氛围最为浓厚,但这并不表示族群杂处所带来的文化多样性就此消失。正如弗雷德里克·巴特(Fredrik Barth)所言:“族群区分往往成为相互交织的社会体系得以建立的基础。在这样的社会体系当中,互动并不会通过变迁与涵化(acculturation)而瓦解;尽管族群之间相互接触并相互依赖,但是文化差异却继续保留下来。”^④若仅以“汉化”的单一视角进行观察,恐怕很难理解金川地区经历的变迁以及延续至今的各族群既明确区分,又不断融合的特殊文化样态。^⑤

三、游走在汉与嘉绒之间的山地移民

除了懋功、绥靖、崇化、抚边、章谷等几个较大的移民聚居点外,还有一些驻军与外来移民分散在较为偏远的高半山地带,与战后安插的嘉绒百姓混居。由于缺少文字记录,这些边缘地带的人群很少能够进入研究者的视野。笔者近两年在崇化屯(今安宁乡)四周的高半山地带做了一些田野调查,从当地的家族族谱及老人的口述回忆中,发现这些地方的族群生存状态与民屯中迥然不同,尤以崇化屯东南方的卡撒最为典型。^⑥

卡撒在大金川土司统治时代即为战略要地,其位置大致在崇化屯与抚边屯中间。从土司官寨噶拉依(即崇化屯所在地)往东入卡撒沟,翻越空卡梁子就是攢拉(小金)地界,继续东行过巴郎山,可直通灌县、成都。在现代公路出现以前,此路是金川来往内地的主要通道。乾隆朝

① 秦和平:《丹巴百年来政治、经济及习俗演变——以章谷屯的设立与发展为例》,《民族学刊》2013年第1期。

② 调查地点:金川县报恩寺;调查时间:2020年1月24日;被访谈者:住持SYX,女,汉族,时年74岁;访谈人:徐法言。

③ 彭陟焱:《乾隆朝大小金川之役研究》,第230页。

④ [挪威]弗雷德里克·巴特主编、李丽琴译:《族群与边界》,商务印书馆2021年版,第2页。

⑤ 这与王东杰对清代四川移民社会的观察亦颇为相似:“在日益频繁的社会交往中,不同的族群区别仍可继续维持。然而这又并不妨碍族群(文化)的融合。”参见王东杰:《国中的“异乡”——近代四川的文化、社会与地方认同》,北京师范大学出版社2016年版,第61页。

⑥ 文中所讨论的卡撒是指清代文献中的卡撒山周边,与今日的行政区划卡撒乡相比范围小得多,大致在卡撒乡最东端的山埂子村、布达村地界。

两次金川战役,卡撒均为清军主力进兵路线。第一次金川战役时,清军于战役初期就夺取“空卡关”,^①张广泗得以设立卡撒大营,进而猛攻卡撒左右山梁与昔岭(色尔岭),计划由昔岭下压,直取噶拉依官寨。第二次金川战役前期,清军主帅温福也选择同样的进攻路线,因空卡山梁(功噶尔拉)久攻不下,求胜心切的温福才将清军大营移到木果木。卡撒延绵的山脉与林立的碉楼共同构成大金川固若金汤的屏障,直到战役末期,清军都未能逾越昔岭。^②战后,清廷在两金川各处设立汛塘,安插驻军。卡撒地处要冲,“设守备一员,外委一员,兵一百五十名”。^③又因卡撒是抵抗清军最为激烈的地方之一,故而将所有头人百姓分赏周边土司,自空卡山到崇化屯数十里卡撒沟中并未安插“降番”。嘉庆朝以后,两金川地方秩序一直平稳,清廷对此地的关注度逐步降低,地方官员的管控亦渐趋松弛。不少安插他处的金川百姓乘机重返卡撒故土,也有河东屯“番民”越界侵占土地,于是有了嘉绒人聚居的卡撒寨。此外,内地移民持续不断从小金懋功、抚边等地翻越空卡梁子深入嘉绒腹地,部分移民定居于此,使得卡撒最终形成屯兵(卡撒汛)、屯民(卡撒屯)、屯番(卡撒寨)三方杂处的居住格局。^④从归属关系看,三者分属两种不同的行政体制,屯兵与屯民受崇化屯屯务管辖,而“屯番”聚居的高半山地带则由河东土守备兼管。^⑤

与几大民屯所处的情形不同,卡撒屯兵、屯民数量较少,生活区域也都靠近嘉绒文化氛围浓厚的高半山地带,四周“番民”环绕。加之远离崇化屯署,不便与其他汉人聚居区进行文化或经济上的交流,却易受土官的影响。尤其是道咸以降,两金川地区土守备统治力量均有不同程度的增强,对土地属人的控制已与从前的土司无甚区别。^⑥汉移民虽属屯署流官管理,但在这样的外部环境中,部分汉人出现了“本地化”的倾向,对土守备的土地依附与“房名”^⑦的获取即为其表征之一。^⑧卡撒地方的老人将这种汉人依附土守备而获得土地、房屋的行为称为“吃田地”,这些汉人同时也继承了所获房屋的“房名”,从而转变为土守备治下的百姓。^⑨不再向屯署衙门上粮,只需为土官当差并上交少量的租子,“有啥子差事就喊,通知了,你就火枪棍子

① (清)来保:《平定金川方略》卷3,《清代方略全书》第12册,北京图书馆出版社2006年版,第98页。

② 木果木兵败后,阿桂改由小金川谷噶垭口(今小金县银厂沟)进兵,绕过卡撒地方,先破北边的勒乌围官寨,再由北向南顺金川河而下,围攻噶拉依官寨。

③ 《金川案》(利),《军机处议复新疆裁撤官兵及安设屯练等事宜》(乾隆四十三年十月十九日),第132页。

④ 民国《崇化屯志略》,第953页。

⑤ 金川县地方志编纂委员会编:《金川县志》,民族出版社1994年版,第128页。

⑥ 胡东雯对河东土守备的细致考察表明,基于房名制度、内婚制和宗教等地方社会的传统有效地应对了改土归屯带来的社会变迁,在“国家系统”中再生产出土司时代的等级结构。参见胡东雯:《嘉绒藏人的房名制、内婚制与改土设屯金川嘉绒社会的国家进程》,《社会》2016年第1期。

⑦ 嘉绒人没有姓氏,但每家住屋必有专门的房名。这名号的含义甚广,它代表家屋继承人的一切权利与义务,举凡住屋财产,屋外田园土地,粮税差役,家族世系,以及族内人员在社会上的地位等,莫不在住屋名号之下。参见林耀华:《川康嘉绒的家族与婚姻》,《民族学研究》,中国社会科学出版社1985年版,第412页。

⑧ 这一点,李锦与刘欢已有较为精细的研究,此不赘述。参见李锦:《土地制度与嘉绒藏族房名的获得——对四川省雅安市宝兴县硃碛藏族乡的田野调查》,《西南民族大学学报》2010年第5期;刘欢:《清代中后期嘉绒藏族地区汉人移民的本地化》,第32—36页。

⑨ 正如李锦所说,在嘉绒藏族地区,由于房名制度的存在,流入的人口可以通过“顶房名”获得资源。虽然习惯上人们实行族内婚,但一直都有其他族群的人通过入赘、顶房名等方式融入嘉绒藏族社会。参见李锦:《房名与嘉绒藏族家屋社会》,《思想战线》2019年第5期。

拿起,打间馍馍背起就要走”。^①此外,汉移民也通过入赘嘉绒人家或出家当喇嘛等方式融入当地社会与文化秩序之中。笔者在卡撒乡做田野调查时发现,许多所谓嘉绒“老根根”家族,追根溯源都是以各种途径转变身份的汉移民后代,如“贝尔毕”(房名)张家、“阿斯各”李家、“乾三儿”杨家、“厄尔丹”何家、“喀尔西”陈家等等。值得注意的是,他们的身份认同与族群意识其实并没有十分明晰的边界,无论是客观的文化特征还是主观认同都介于汉与嘉绒二者间的“模糊地带”。山埂子村的“乾三儿”杨家就是其中的典型。

据杨氏后人口口相传的家族历史,他们的祖先是湖广填四川的移民,其中一支在金川战役后迁移到卡撒纳顶地方(大致位于今金川县卡撒乡猫碉村),入赘当地一户嘉绒百姓,房名“乾三儿”。大约在同治年间,家族成员杨子能(音)独自离开纳顶前往小卡撒安家(今金川县卡撒乡山埂子村),生子杨隆泰。杨隆泰生子四人。按照嘉绒习俗,“民间兄弟多者,必有一二人为僧”,^②老大杨寿兴与老四杨寿凯都出家为僧,在当地著名的“皇庙”广法寺中学佛。杨寿凯后来还赴西藏深造十二年,归来后成为卡撒地方远近闻名的大喇嘛。兄弟四人中老大、老二、老四均无后,唯有老三又生子四人。此四子中,老大杨洪新出家学做喇嘛;老二杨洪顺顶替门户,为河东土守备当差(吃田地),获得了新房名“泽格毕”;老三情况不详;老四杨洪贵则较为特殊,他“吃户口地”(即国家编户齐民),向官府纳粮。民国年间,杨洪贵还曾担任卡撒保长,负责管理纳顶、布达、山埂子等三处汉人百姓。^③而嘉绒百姓则由土守备任命的寨首(乡约)管辖。“双方各管各的,互不干涉。保长管不到吃田地的,寨首管不到吃户口地的”。^④若以“吃田地”与“吃户口地”作为划分汉、嘉绒身份的标准,杨家是两者兼具的。^⑤

从三兄弟不同的人生轨迹可以看出,杨家虽然“嘉绒化”时间较长、程度也较深,但其后人仍能回归到流官政治秩序之中(吃户口地、当保长)。他们一面强调“乾三儿”的嘉绒根根,一面又不忘世代以“子隆寿洪发,永远大吉昌”的字辈取名,传承汉人的祖源记忆。换言之,他们既可以是汉人,也可以是嘉绒人,作为移民后代的祖源记忆与身为嘉绒人的族群认同并行不悖,同时存在。在自然条件艰苦,流官与土官权势并立,国家权威与嘉绒地方势力既相互角力又相互利用的大环境中,这样的两面性显然能为家族成员提供更多的选择。这与斯科特(James C. Scott)所说“脱治之术”有相似之处,不同的是,它并非一个由“文明”到“化外”,“远离国家,进驻山地”的单向通道。^⑥汉移民顶替嘉绒人“吃田地”,为土守备当差,主要是为了少纳粮,逃避官府赋役。如果土守备的“差事太重了,负担不起”,同样可以“离开这个房子,不租他的田地”,

① 调查地点:金川县卡撒乡山埂子村关帝庙;调查时间:2021年5月13日;被访谈者:山埂子村村民 MFG,男,嘉绒藏族,时年80岁;访谈人:徐法言。

② (清)李心衡:《金川琐记》卷3《俗重藏经》,阿坝州地方志编纂委员会,1998年,第166页。

③ 调查地点:金川县卡撒乡山埂子村;调查时间:2021年5月14日;被访谈者:山埂子村村民 YFR,男,嘉绒藏族,时年72岁;山埂子村村民 YYG,嘉绒藏族,时年55岁;访谈人:徐法言。

④ 调查地点:金川县卡撒乡山埂子村何家老宅;调查时间:2021年5月15日;被访谈者:山埂子村村民 HQB,嘉绒藏族,时年74岁;访谈人:徐法言。

⑤ 至少在民国时期,“吃户口地”还是“吃田地”已经成为当地人区分汉、嘉绒族群的重要标志。

⑥ [美]詹姆士·斯科特著、王晓毅译:《逃避统治的艺术——东南亚高地的无政府主义历史》,生活·读书·新知三联书店2020年版,第153—155页。

脱离房名与土官的控制。^① 资质佳者甚至可以出家学经,若顺利取得喇嘛身份,则立即获得崇高地位,超脱于世俗权力之外。可见,多种地方秩序之间存在着转圜空间,汉移民的“本地化”绝非单纯地成为“嘉绒人”,保持某种模糊、可变的族群身份反而有利于在“国家”与“山地”,“化内”与“化外”的边缘地带游走,生存空间更为广阔。这很难说是移民们自觉运用的策略,更可能其心中没有(也不必)明晰的族群界限,^②这与今人认知中汉、藏分明的民族观念是截然不同的。

在卡撒地区,杨家的情况并非个例。笔者曾觅读布达村刘氏族谱,得知刘家先祖刘宏彩在金川战役后由湖南移居大金川绥靖屯。嘉庆年间,其第三子刘先翘分居卡撒。^③ 刘先翘后人中,不乏“吃田地”与入赘通婚而获得房名者。其孙儿刘思元曾独自前往西藏学黄经五年,归来后成为当地有名的刘喇嘛,有资格在广法寺登坛讲经。刘思元的侄儿刘襄茂则学习测八字,看风水,做起了阴阳先生,并世代相传。同一家族成员的身份并不影响他们在汉、嘉绒不同的信仰体系中寻求安身立命之所。无论是喇嘛与阴阳先生都受到同等的尊重。喇嘛念经祈福、诵经超度。阴阳先生合八字、算日子,更换家神牌位。每逢婚丧嫁娶或重大节日,两种角色皆不可或缺。^④ 与上文提到的杨家一样,刘家也始终以字辈排行,从第一代移民刘宏彩算起,至今已历“宏、先、德、思、襄、定、大、兴、孙”九代,与字辈一同传承的是家族来自湖南省宝庆府武冈州(今湖南省武冈市)的祖源地记忆。刘宏彩初到绥靖屯时,就在沐林(金川县勒乌镇沐林社区)栽种柏树,以纪念家乡牛栏山的大柏树,告诫后世子孙勿忘其根。耐人寻味的是,20世纪50年代“民族识别”时,同一家族的刘氏子孙却因祖先身处环境的不同被塑造成不同的民族身份,留在绥靖屯及周边的刘氏族人被识别为汉族,卡撒布达村刘先翘后人则成了嘉绒藏族。^⑤

除了模糊、可变的族群意识与政治归属,卡撒地方的信仰状况也较为特殊。布达刘家喇嘛与阴阳先生并立,本就是汉、嘉绒两种文化传统皆受重视的表现。

一方面,嘉绒“俗重藏经”,据绥靖屯第三任屯务李心衡观察:

夷人不知有儒教,读书识字,皆奉藏经为授受,如中华读四书五经然;字画又与西藏稍异。其有学业深邃者,辄远赴西藏,从班禅佛处博览群经,十数年后归来,便翹然自异。群以喇嘛目之,抗衡于土司、首长之列,徭役赋税俱捐免。亲戚朋党,咸趋承恐后,不敢与抗礼。有延之诵经者,赠贻倍优。^⑥

不仅“夷人”如此,由于卡撒的移民后代没有条件接受正式的儒家教育,在嘉绒传统中学做喇嘛成为他们重要的晋升之途。学成归来后,又进一步将卫藏或嘉绒习俗带入移民群体中。如前文所述往西藏深造十二年的杨寿凯,归乡后即组织民众在空卡山(功噶尔拉)半腰修建了

① 当然,这种脱离并非随心所欲,毫无代价的。如山埂子村 M 家本是抚边屯古守备治下百姓,清末时因得罪了守备头人,不得已举家迁移至卡撒山埂子地方,而管理卡撒嘉绒百姓的土守备胥家与古家是姻亲,因而 M 家在很长一段时间内都不得不隐姓埋名,佣工为生。调查地点:金川县卡撒乡山埂子村;调查时间:2021年5月13日;被访谈者:MFG、YYG;访谈人:徐法言。

② 即使是传统文化中士大夫津津乐道的“夷夏之辨”,在普通的汉人百姓中也未必有多大的影响,与大环境相适应的生存之道才是他们关心的问题。

③ 刘德茂、刘树盛:《刘氏族谱》,2020年据老谱增修,第38页。承蒙金川县万林乡二甲村刘德茂先生惠赐族谱,在此谨致谢忱。

④ 调查地点:金川县卡撒乡布达村;调查时间:2021年5月16日;被访谈者:布达村村民 LDY,男,嘉绒藏族,时年77岁;访谈人:徐法言。

⑤ 刘德茂、刘树盛:《刘氏族谱》,第38页。

⑥ (清)李心衡:《金川琐记》卷3《俗重藏经》,第166页。

一座祭祀墨尔多山神的玛尼堆,宏伟庄严,至今仍是当地村民重要的祭祀场所。^① 这些汉姓喇嘛大都在广法寺或粮台喇嘛寺出家,学习黄经,因而卡撒反倒成为废苯兴黄政策推行较为成功的地区。当地老人说,他们“红黄都在祭,黑(苯教)不祭”,“信仰的哪一种就管哪一种,最不信仰的就是黑教”。^②

另一方面,屯兵与移民并未因为对藏传佛教的信奉而完全放弃内地民间信仰。卡撒最大、最早的内地民间信仰场所是位于空卡山腰的关帝庙(略低于墨尔多玛尼堆)。^③ 其位置距离温福的木果木大营不远,可能是清军在木果木惨败后修建的昭忠祠。改土归屯后,关帝最初的供奉者是屯兵、移民、客商等汉人群体。后来,移民后代中的喇嘛们在汉、嘉绒信仰的互动融合中发挥了积极作用。由于广法寺、粮台喇嘛寺等藏传佛教寺院距离较远,难以满足卡撒百姓的日常需求,因而喇嘛们常常被请到关帝庙进行念经、煨桑、降神、驱邪等宗教仪轨,其中就包括前文中提到的杨寿凯与何家的“厄尔丹和尚”(当地将修为较喇嘛低的人称为和尚)。^④ 在众僧的“联结”下,关帝渐渐融入嘉绒的山神信仰体系中,从而超越族群的界限,成为兼具汉、嘉绒双方特性的神祇。^⑤

这与绥靖、懋功等民屯中始终保持汉文化主体的关帝庙完全不同,也不像其他蒙藏地区将史诗英雄格萨尔王(gesar rgyal po)或护法神卫则姊妹(beg-tselcam-sring)与关公混为一体。^⑥ 汉藏两种文化传统长久以来一直存在于卡撒地方的宗教实践与生活习俗中,并以关帝庙为交融、互动的重要场所。这在今天关帝庙的建筑陈设与庙会的仪式仪轨中都还能看到明显的痕迹。当地百姓对关帝的来历有着矛盾的认识,他们清楚关帝是随着清军而来,属于外来神祇,^⑦但在另一种表述中,关帝又成为本地的守护神,因“识时务”为清军让道而受到官方的尊奉。^⑧ 换言之,关帝既是国家、汉文化的代表,又是地方与嘉绒化的象征,这种看似矛盾的两面性不仅折射出金川地区改土归屯后国家与地方,汉与嘉绒等政治、文化二元间的微妙互动,或许也是移民后代对自身曾经外来者身份的历史与当下嘉绒藏族身份的现实等不同时空中混杂的记忆、情感、意识在信仰层面纠缠、交织的真实反映。

关于清代及民国文献中记载的卡撒“屯番”群体,今天似乎已消失不见。笔者在卡撒地方考察时,鲜有受访者自称为土司时代的金川后裔,也没有遇到由河东、河西“番屯”迁徙此地的

① 笔者考察了空卡山自五里牌以下的玛尼堆,墨尔多山神玛尼堆是目前历史最悠久、规模最大、保存最完整的一座。调查地点:金川县卡撒乡山埂子村;调查时间:2021年5月13日;被访谈者:YYG;访谈人:徐法言。

② 调查地点:卡撒山;调查时间:2021年3月5日;被访谈者:MFG;访谈人:徐法言。

③ 李心衡曾考察关帝庙来历称:“金川之役,关壮缪尝于卡撒显圣,赤面长髯,横刀立马,番兵为之辟易。军中即其地建立庙宇,至今巍然如新”,可见该庙的建立与第二次金川战役有直接的关联。(清)李心衡:《金川琐记》卷6《关壮缪显圣》,第333页。

④ “厄尔丹和尚”的同族后辈HQB老人就告诉笔者很多他幼年时在关帝庙亲眼所见的宗教仪轨。调查地点:金川县卡撒乡山埂子村何家老宅;调查时间:2021年5月15日;被访谈者:HQB;访谈人:徐法言。

⑤ 关于关帝信仰与嘉绒文化的融合过程与表现形式较为复杂,只能另文探讨。

⑥ S. Fitzherbert, “The Geluk Gesar: Guandi, the Chinese God of War, in Tibetan Buddhism from the 18th to 20th Centuries,” *Revue d'Etudes Tibétaines*, 2020.

⑦ 调查地点:三埂子村关帝庙;调查时间:2020年1月25日;被访谈者:MFG;访谈人:徐法言。

⑧ 据三埂子村村史馆展出的传说故事,相传清军征战金川时,驻军大营盘,自上而下进攻,但苦于碉楼太多,久攻不下。是夜带兵将军梦中见一巨大的将军立于面前,左脚踏在布达山上,右脚踏在马鹿山上,挡住了向前进攻的道路。于是带兵将军说,如果你让道于我,攻到山下后一定为你修建庙宇。话完,巨大将军随即消失。第二天,清军果然攻到山下,于是在此地修建了关帝庙。拍摄于2021年3月6日。

嘉绒“老根根”家族。惟有卡撒乡巴拉塘村宋家坪的张姓老人告诉笔者,他们家祖先是大金川土司手下头人,房名“卜尔必”,在第二次金川战役时因“顽抗”不降而遭清军灭门。祖先留下一名两个月大的男婴,被一个四川通江的汉族丫鬟以自己私生子(强调她牺牲自身名节)的名义救下,这才保留家族唯一血脉。他们也跟随这个汉族丫鬟冠汉姓为张。^①这个故事本身较为离奇,没有历史文献可供印证,也没有族谱可供参考,因而很难继续深挖其内涵。但它至少提示了一种可能,当地的“屯番”群体与移民群体都能够通过“讲故事”的方式修改自身的家族记忆,从而将彼此的历史与认同相互交融。前文所述那些移民家族的历史也未必真实。此外,还有村民告诉笔者,以前那些“番民”的后裔已在民国年间死于瘟疫,或迁徙到别处。无论何种解释,以笔者目前掌握的材料,都无法予以确认。“屯番”视角的缺失是本文的一大遗憾,只能留待进一步的文献挖掘与田野调查。

最后需要说明的是,并非所有偏远地区都与卡撒相类。大金川最南端马奈(今金川县马奈乡)等处的情形又有不同。由于距离遥远,无论是北边的崇化屯还是南边的章谷屯都鞭长莫及,只能委托河西土守备代管。当地的驻军与汉人移民数量很少,因而没有受到汉文化太大的影响。加之靠近巴底著名的苯教寺院雍仲达吉岭寺,当地的苯教信仰也几乎没有受到废苯兴黄的冲击。由于材料的限制,笔者无法呈现此地清代、民国经历的变化。就田野调查的结果来看,今天的马奈乡仍是整个金川县嘉绒文化氛围最为浓厚的地区,汉族居民比例低,^②当地不少老人至今仍在日常生活中使用嘉绒土语(四土话),传统舞蹈“马奈锅庄”也是整个嘉绒地区最具代表性的文化符号。由此或可推断,在两金川大部分地区经历巨变的两百多年时间里,马奈始终维持着相对隔离、独立的嘉绒文化。

综上所述。金川地区在改土归屯后的发展变化并不均衡,金川战役及善后措施的推行造成该地方明显的区域差异。大体而言,沿大金川河由北至南呈现出一种由汉到嘉绒渐变的文化底色。崇化屯以北的甲咱城关、沙耳、咯尔、绥靖屯、勒乌围等地为汉移民聚居区。根据20世纪50年代的民族调查,大约89%的汉族人口居住于上述地区,汉化程度最深,^③但族群差异并未消失。崇化屯以南,大金川河以东的莫莫扎、卡撒、曾达等地为汉移民与原金川百姓杂居区,有较明显的汉、嘉绒族群相互融合的涵化现象,移民后代的身份认同较为模糊。最南端大金川河以西的马尔邦、马奈地方则主要为原金川百姓聚居区,嘉绒本土文化保留最为完整。

四、结 论

自乾隆朝改土归屯后,两金川迎来长期的政治稳定与社会安宁,周边地区再无大的战事发生。其长治久安的内外因素,自然离不开安营设汛、移民实边、废苯兴黄、土司朝觐等善后措施的推行。然而,任何制度的形成及运行本身都是“动态”的历史过程,也必然受到现实因素的制约。在各项政策执行的过程中,常会因时空差异呈现出不同的结果。清代边疆治理的一大特

^① 调查地点:卡撒乡巴拉塘村宋家坪;调查时间:2019年9月25日;被访谈者:ZYQ,男,嘉绒藏族,时年78岁,访谈人:徐法言。

^② 在中华人民共和国成立后的民族调查中,马奈乡的汉族仅13户,嘉绒藏族有60户。参见《嘉绒藏族社会情况调查》,《中国民族问题资料·档案集成》第5辑《中国少数民族社会历史调查资料丛刊》第77卷,民族出版社2009年版,第183页。

^③ 《嘉绒藏族社会情况调查》,第183页。

点,或许就在于对这种制度与现实间的差异,朝廷既无力管控,地方官员也放任自流,自上而下都表现出一种“不作为”的变通态度,^①最后的治理效果却也差强人意。就本文所讨论的废莽兴黄,受朝廷对格鲁派的防范、地方官员的忽视以及移民文化的冲击等多重因素的影响,这一政策的推行未竟全功(甚至可以说是失败的)。然而由此形成的多元宗教格局起到了去中心化的积极效果,使得金川地区失去独尊一教的文化土壤,金川土司那样政教合一的地方势力再无重现的可能。此外,流官与土官并存,“汉番隔离”“汉番分治”的政策在执行过程中也逐渐偏离初衷,土官势力的抬头意味着朝廷权威的弱化,但两种政治体系并非只是相互对立的博弈关系,在实际运作中,二者间形成一种有弹性的互补机制,在给予百姓一定自由回旋空间的同时,也有利于地方秩序的稳定。

民屯与“番屯”的分设虽然大致区隔了不同的族群,但族际间的交往并未因此隔绝,只是造成了明显的区域差异。这种差异在官方文献以及后世的研究中都被整体性的粗略叙事所掩盖。本文试图通过田野调查与民间文献的发掘提供一个能够观察这些“被遗忘”人群的“下层”视角,在个体或至少是家族层面去考察移民群体在不同环境中的选择与适应,从而展现一个“国家话语”外的移民社会。^②这并不意味着“上层”影响在社会基层的消失,无论是在民屯或山野,“朝廷政策”都是塑造民众生活的重要因素,只是仍须强调,在不同的环境中(包括政治、文化、自然等多个维度),民众的互动与因应之道并不相同。对此,或许可以套用宋怡明所说的“国家角色及其在场效果之变化的角度”继续深入研究,^③但已非本文主题所能涵盖。

本文主要以宗教信仰作为考量不同人群文化偏向的观察点,以此而论,无论身处民屯还是偏远山地的移民群体,也无论是汉(或回)还是嘉绒,其族群身份与文化认同从来就不是一种黑白分明、非此即彼的二元选择。王明珂认为,“汉藏之间原有一个模糊的、汉藏共有的边缘”,此“边缘”中的人群是“易变的、多元的、模糊的”。^④其所指虽为“羌族”,但金川所在的嘉绒地区本也处于相似的“边缘”中,金川战役与改土归屯后的一系列巨变并未消弭这种“边缘性”,部分移民(或许也有部分的嘉绒人)成为在汉与非汉之间“模糊的族群边缘”漂移、流动的人群。那种你中有我,我中有你,类似太极图中“阴阳”互动下的既彼此交融又有所区分的中间状态(不同地区的侧重还有所不同),可能更接近于清代移民社会中的常态,也是改土归屯后金川地区最为显著的社会变化。

〔责任编辑 贾 益〕

① 无论是朝廷还是地方官员,不一定都是不想作为,更多还是受限于客观条件而无法作为。

② 参见赵世瑜:《历史人类学的旨趣——一种实践的历史学》,北京师范大学出版社2020年版,第23页。

③ 宋怡明:《被统治的艺术:中华帝国晚期的日常政治》,中国华侨出版社2019年版,第19页。

④ 王明珂:《羌在汉藏之间》,中华书局2008年版,第4、10页。