

总体上来看，现代性至少从两个方面对传统地方社会造成了巨大影响：第一，它打破了地方社会封闭隔离的疆界，将地方卷入到全球体系之中，使地方化化的实践与全球化的社会关系联系在一起，地方不得不应对来自外界的冲击；第二，它将个体从传统社会联结中解放出来，获得了更大的自主性，个体身份与认同<sup>1</sup>不再是先赋的、固定的，而是可以进行自主选择，并由此导致地方社会关系的变化与重塑。<sup>2</sup>

族群关系，也是地方社会关系的组成部分。相对于单一族群的聚居地而言，多族群聚居地的族群关系通常会呈现出更加复杂的样态。在我国广大的领土上，西部的“走廊地带”是多族群聚居的主要地域之一。在历史上，由于贸易、军事等原因，多个族群在同一片区域长期共生共处，在日常实践中，形成了族群之间相处的默认规则。在这个时候，族群边界往往并没有那么清晰，族群与族群之间的文化差异被包容于共同的社会生活之中。<sup>3</sup>然而，随着现代社会发生的一系列变化，这种族群共处的地方形态也开始改变

概而言之，变化的根源在于传统地方社会自给自足的状态被打破，进而介入到了更大的社会结构之中，国家与市场，便是这个结构中最重要两个维度。20世纪50年代，我国进行了大规模的民族识别，这是一项国家化的工程，将辖域内的人群重新按照一套官方的“民族”体系进行了划分，这套官方的分类体系，未必与地方传统上的族群分类体系完全吻合，这使得人们需要按照新的分类体系重新定义自己的身份。此后，围绕着新的民族分类，国家又推行了一系列的民族政策（主要是针对少数民族与少数民族地区的优惠政策），这些政策将民族身份与资源分配挂钩，促使民族地区的人们愿意重新发明自己的地方传统，与国家话语进行“对接”，以获得更多的资源与便利。<sup>4</sup>

20世纪80年代，市场经济兴起，传统文化的价值被放到市场中进行重新评估。对于民族地区的人们而言，市场经济的影响主要体现在两个方面：一方面，让一些年轻人走出了“深山老林”，在外出打工的过程中重新认识这个世界；另一方面，使地方传统被商品化，成为了供远道而来的游客参观游览的景点。进入21世纪之后，旅游业更加繁荣发展，那些来自城市里的游客们，总是希望在“民族地区”看到些与众不同的东西。这种猎奇的心态，使得各地人民纷纷开发出自己的“特色”，这些“特色”并不必然与他们的日常生活相符，而是为了迎合游客、赚取利润而塑造的地方形象。<sup>5</sup>

在国家与市场力量的双重冲击下，近年来，民族地区的地方形态正在不断发生变化，这些变化，也导致地方的族群关系不断进行重组，或从分化走向融合，或从融合走向分化。笔者在这里所要呈现的，即是这样两个案例。这两个村落都位于同样的区域，即云南迪庆藏族自治州。这是一个典型的多民族聚居区域，截止2011年，生活着包括藏族、纳西族、傈僳族、汉族、白族、彝族、普米族、苗族、回族、独龙族、怒族等十余个民族。两个村落的地域条件有诸多类似，但近年来却走向了不同的方向——在第一个村落中，族群认同被共同的“地方文化”消弭，人们的认同更多指向的是地方而非族群；在第二个村落中，族群认同在近年来复兴，但又带有地方性的特征。在下文中，笔者将细致呈现这两个村落近年来发生的故事，并就其出现不同走向的原因进

<sup>1</sup> 在中文的学术讨论中，对于“身份”与“认同”常常没有进行严格区分，而在笔者看来，这两个概念有着需要澄清的差异。身份，指的是根据一定的社会制度、组织规则所建构起来的社会位置；认同，则是个体主动进行的意义建构。只有当个体将自身的社会角色作为自身的意义来源主动内在化并加以接受的时候，身份与认同才是一致的，否则，身份与认同之间将会出现裂痕，甚至造成“有身份而无认同”的情况。参见罗如春，“身份认同问题三论”，载于《中国中外文艺理论学会年刊（2008年卷）——理论创新时代：中国当代文论与审美文化的转型》。

<sup>2</sup> 参见安东尼·吉登斯，《现代性的后果》，田禾译、黄平校，北京：译林出版社，2011。

<sup>3</sup> 关于多个族群在同一片区域和平共处的案例，可参见刘琪，“构建多民族共同体的‘迪庆经验’：历史、现实与启示”，载于《华东师范大学学报》2014年第5期。

<sup>4</sup> 参见（英）霍布斯鲍姆著，顾杭、庞冠群译：《传统的发明》，北京：译林出版社，2004。

<sup>5</sup> 参见范可，“在野的全球化：旅行、迁徙、旅游”，载于《中南民族大学学报》2013年第1期。



行讨论。笔者将指出，虽然两个案例看似走向不同，但无论是族群认同的消弭或是建构，都是地方人民在国家、市场、地方传统几个要素的共同作用下做出的自主选择。由此，笔者将对现代性语境下的族群研究提出自己的看法。

## 一、金江镇吾竹村：族群认同的消弭

吾竹村隶属迪庆藏族自治州香格里拉县金江镇，是镇政府的所在地。村子位于金沙江河谷地带，跨过江面便可到达丽江市玉龙县。吾竹村总人口数约 4000，包括汉族、纳西族、白族、藏族、傈僳族、苗族、彝族、普米族、回族、哈尼族、壮族、傣族和满族，共计十三个少数民族，汉、纳、白、藏是其中人数最多的四个民族。

根据当地老人的回忆，最早在江滩定居的是纳西族，然后是白族。江滩边比较好的土地以前都是纳西族居住，后来的移民只能沿着山路往高处开垦。当时，江边的土地是被中甸的喇嘛寺控制的，纳西族和白族的移民相当于“佃户”，不仅要给藏族的“地主”交租，而且还要面临土匪的抢劫。后来，由于清朝末年中原局势的动荡，大批四川省的汉族人逃难到此地，举家迁来的来就在荒地开垦，独身的男子来了之后就在当地的纳西族人家入赘。当地把这些从四川迁来的汉族简称为“四外人”。而当地的藏族，则主要是改革开放以后嫁过来的藏族媳妇。<sup>1</sup>

由于地处江边，气候宜人，吾竹村的村民今天大多过着生计无忧的日子。有劳动力的家庭会种植水稻、大麦、小麦等主食，缺少劳动力的家庭也会在住房附近种植一些茄子、辣椒之类的蔬菜。大部分的家庭在耕作收成上都是自给自足，或者馈赠亲朋好友。当地人自豪的表示“江边养人”，只要不懒，一亩地就可以养活一家四口。在长期的共同生活中，当地的各民族之间早已相互通婚<sup>2</sup>，文化习俗相互交融，同一家人里面可能有好几个民族，嫁上门来的人就按照这边家庭的规矩生活。在家中，人们的交流大多使用云南本地方言，日常饮食融合了多个民族的特色，服饰也以休闲的汉族服饰为主，如果不是刻意问起，根本无法辨认哪个家庭成员属于哪个民族。

在家庭之外，民族身份也基本是隐匿的，人们虽然知道其他村民的民族成分，但并不会主动谈起，也并不会以此作为“他我之分”的标志。从血缘上看，几乎每个当地人都同时拥有数个不同民族的血统，在日常生活中，人们的认同更多的指向他们的地方社区，这种人认同的建立，与长期共同生活中邻里之间的互助有着直接的关系。在这里，不论红白喜事，每家宴请时都流行请“十二大碗”，即十二道菜，其中一般荤菜至少要有八碗，包括鸡鸭鱼肉。即使以前条件没有现在这么好，也需要抬上十二碗菜，但荤菜就减为一半，即六碗。在当地人看来，这属于“江边一带”共同的风俗习惯，与民族成分无关。如果村中某一户人家需要举办类似的宴席，整个自然村的每家每户都会派一位以上的妇女前去帮忙洗菜烧菜等工作。如果正值暑假、寒假，家中的妈妈还会带着女儿一起前去帮忙。有一户人家因为家中丈夫去世，子女外嫁或者在外打工，因此家中没有空闲的人手来回应这些帮助，在商量之后，女主人主动放弃打工的机会回家守着老宅，以便邻里间有这样的需求时可以提供帮助。

邻里之间的互助，使得吾竹村民结成了超越民族差异的村落共同体，而在年度仪式与节庆中，共同体的特质又不断得到强化。在吾竹，每年最盛大的节日是三月十五的“龙潭庙会”。龙潭，位于江边平地往上三公里处，也是全村的水源所在。五条溪水在这里汇集，又从溶洞中流出泉水，泉水清澈寒冷且常年不断，是当地生活与生产的最重要的水源，同时也担负着水力发电的重责。

<sup>1</sup> 萧亮中在十余年前调查的车轴村与吾竹村的情况存在类似之处，可参见萧亮中，《车轴——一个遥远村落的新民族志》，南宁：广西人民出版社，2004。

<sup>2</sup> 在当地，人们对于其它民族通常没有什么负面评价，彝族和傈僳族是两个例外。当地人认为，彝族和傈僳族“又脏又懒，还爱喝酒”，也不愿意和他们通婚。这种情况，与彝族和傈僳族并未居住在江边，而是居住在山上有关。



清光绪《中甸县志·山川志》中记载：“神州山下出一龙潭，名‘恒吉都’（纳西语），其水极清澈寒冷，古名‘溢激河’，周围灌溉田亩。于光绪五年（一八九七）新建溢水龙宫一院。境内祈晴祷雨，无不举祀于此焉。”这里提到的“溢激河”，是供给龙潭水源的龙潭河，而“溢水龙宫”，则是龙潭平地附近的龙王庙。龙王庙最初修建于光绪年间，当时正殿供奉龙王，左右分立巡海夜叉，左殿供轩辕黄帝，右殿供雪石北岳菩萨。据当地人传说，雪石北岳菩萨曾经在玉龙雪山采集药材，治好了纳西族的瘟病，所以他们将菩萨供奉于龙王庙内。1927年，龙王庙毁于火灾，1933年重建，文革中又被捣毁，90年代再度筹资重建。这次重建只建了正殿，供奉龙王，轩辕黄帝和雪石北岳菩萨不再供奉其中。

龙王庙的历史，可以被视为当地历史的缩影。在吾竹，纳西人俗称“本地人”，是最早定居在此的民族，因此，最早修建龙王庙的时候，便吸纳了与纳西族有关的神话，也供奉着仅属于纳西族的神灵。而在90年代重建的时候，这个仅属于一个民族的神灵便被“请”出了庙外，龙王庙与龙潭，成为了整个吾竹村所有民族共享的神灵与圣地。每年三月十五的时候，吾竹村的村民都会聚集在龙潭前面的空地，祭祀龙王，然后唱歌跳舞。根据村民的回忆，以前的龙潭庙会还会吸引丽江、巨甸、虎跳峡等地的人来参加，大家到了龙潭之后，通过抽签来决定表演顺序，不演完不走，最热闹的时候，庙会可以持续三四天。从单一民族的神殿到所有村民共同的节庆，龙潭庙会就像是涂尔干（Émile Durkheim）的“集体欢腾”，它是社会生活的集中体现，并带给社会成员强烈的情感冲击，即使庙会结束，集体的观念也会长存于每个成员心中。<sup>1</sup>

最近几年，本是民间活动的龙潭庙会被官方“收编”为了政府操办的节日，这种转变，与迪庆州、香格里拉县兴起的“申遗热”有关。近年来，香格里拉县将打造“一乡一品”的特色作为民族文化工作重点，所谓“一乡一品”，即要求每个乡向县文化部报告最能代表本乡民族特色的一个节日，并由此打造自己的“品牌”，争取申报非物质文化遗产。在这个过程中，金江镇将自身定性为“多民族文化共存共融的典型民族杂居乡镇”<sup>2</sup>，而吾竹村的“龙潭庙会”，便成为了镇政府精心打造的一项品牌。自2009年起，龙潭庙会被冠上了“龙潭民族民间文化艺术节”的头衔，村民们自发组织的活动，也被官方筹办的集会取代。每个想在庙会上表演的节目，都需要事先申报编排，并且，由于财政的原因，所有节目都必须压缩在一天之内演出完毕。有趣的是，所有的节目名都变成了“xx村xx队xx民族xx歌（舞）”，每个生产队出一个节目，首先明确该节目的民族属性，接下来，队里成员无论民族身份如何，都要与队里的“大方向”保持一致。因此，在节目中，我们可能会看到一个纳西族的年轻人穿着苗族服饰，跳着苗族舞蹈，也可能会看到一个白族的年轻人穿着藏族服饰，跳着藏族舞蹈。对于这样的“张冠李戴”，当地村民并没有介怀，他们所高兴的，是自己能够作为大队的代表参与庙会演出，毕竟，这已经不是每个村民都能拥有的幸运。2014年，龙潭庙会被列入迪庆藏族自治州“非遗”目录，地方政府的愿景，在老百姓的配合下取得了成功。

如果说，龙潭庙会的“收编”还是由官方发起、民间响应的活动，那么，玉皇阁的重建，便是纯粹民间自发，复兴“地方文化”的大事。

玉皇阁始建于清朝光绪年间，几乎与黑龙潭庙同时修建，供奉玉皇大帝、金童玉女和二郎神。龙潭与吾竹村几乎连为一体，而玉皇阁则建在村边的山坡上，站在龙潭往山顶上望，天气好时可以隐约的看见玉皇阁的飞檐。去玉皇阁必须步行，短则两三个小时，长则五六个小时。1933年，玉皇阁毁于火灾，之后由乡绅组织重建，神像塑好后暂存于龙王庙内，还没来得及搭建殿宇，吾竹村就解放了，此后，再没有人敢提重建的事情。已经塑好的神像在文革时期与龙王庙里的龙王像被一同砸毁，山顶的庙宇也被彻底捣毁，连砖瓦都被拉下山支援了社会主义建设。就这样几十

<sup>1</sup> 参见（法）涂尔干，《宗教生活的基本形式》，渠东、汲喆译，上海：上海人民出版社，1999。

<sup>2</sup> “金江镇举行首届龙潭民族民间文化艺术节”，载《迪庆日报》2009年5月1日第3版。



年里，玉皇阁一直维持着废墟的状态，只有几片残瓦让曾经的道观看似有迹可循。

2010年，事情发生了转机，重建玉皇阁的计划成为了村里的大事。这计划源于吾竹村的H大姐。她早年生活不幸，丈夫患癌症去世后，认识了一位大她二十岁的藏族男人。在这个藏族男人的帮助下，她在事业上取得了成功，在中甸做起了旅游生意，有了自家的车队。2010年，她的健康突然出现了问题，而且一直不见好转。在那位藏族男人的建议下，她去求见一位活佛，活佛告诉她应该要做一件善事来为自己谋福。她想来想去，觉得最大的善事莫过于修庙，于是，便拉上了同村另一位也是早年坎坷的L大姐，一起出了十万块钱，打算把这个庙子修起来。

H大姐与L大姐都已经不在吾竹村定居，因此，她们去找村里比较有威望的老人商量，组成了七位成员的“玉皇阁重建委员会”。这七位成员除这两位大姐以外，还有被视为当地“地方精英”的两位老人——Y大叔和G大叔<sup>1</sup>，有一位在街子上做生意的商人，有一位热心村落活动的大娘，还有一位被认为熟悉“宗教事务”的当地东巴。这几位成员的家庭背景、民族成分各有不同，但共同之处在于，他们都认为这是“给村子做的一件好事”，于是都出工出力，尽力参与，村民们也积极捐钱以示支持。时至2014年8月，建筑主体和广场已经基本成型，整体为木质结构，有上下两层，底层供奉玉皇大帝、王母娘娘和金童玉女，二层供守庙人放置一些杂物，一般不用于参观。大门两派有两扇木窗，左边木窗上雕有“道”字，右边木窗雕有“佛”字，并有祥云纹饰。有趣的是，玉皇阁完工以后，最早动这个念头的H大姐又发现这里没有藏传佛教的元素，与她的初衷不符，于是，从别的地方拿来了一些经幡，挂在了庙外的空地上，还搭起了一座烧香炉。

这座“佛道合一”的寺庙就这样被建了起来。根据G大叔的回忆，玉皇阁建好之后，本来通过各种关系找到了李岚清来题字，“他的秘书都跟我们通过电话”，后来，不知道出了什么问题，没有找成。他们又想找孔子的七十几代孙子来写，正在联系的时候，说时间来不及，要急着开光，只好作罢。最后，找来了丽江一位姓和的文化名人，“玉皇阁”三个大字就是他来题写的。开光当天，重建委员会组织了一场盛大的仪式，吾竹村的村民几乎悉数到场。这场仪式是由委员会成员之一的纳西东巴主持的，当被问到这样的做法有否不妥的时候，村民们纷纷表示“没有关系”，“都是搞宗教的”。开光之后，重建委员会又认为，需要找一个合适的人来看庙，几番斟酌之后，他们找来了另外一位对“宗教事务”比较熟悉的老人，这个老人，是当地唯一得到民宗委认定的道长。

由于玉皇阁地处山坡之上，去起来不大方便，因此，在建成之后，真正去那里烧香求拜的村民并不是很多，然而，这并不妨碍它成为新的吾竹“地方文化”的象征，也并不妨碍村民们对此津津乐道。一位村民告诉我们，凡是参与重建玉皇阁这件事情的人，家里都很顺；一位村民当时没参与建庙的活动，后来觉得心里有愧，建起来之后又成天跑去烧香。这件本是由两位已不在吾竹村的当地妇人发起的“善举”，最终变成了全村的大事。在重修的玉皇阁中，几乎可以看到当地所有的宗教元素，以及几乎所有的族群特色——纳西族的装饰、白族的木工、汉族的传统、道教的道长、藏族的经幡等，这样的“大杂烩”正好也符合重建委员会的最初设想。在他们看来，这座玉皇阁就是要与其他地方的玉皇阁都不一样，要“独独代表当地”，而多民族多宗教共处，正是当地的特色所在。矗立于山顶、风水风光都极好的玉皇阁，就像是吾竹人“自己讲给自己听的关于他们自己的故事”<sup>2</sup>，诉说着吾竹村“民族大团结”的历史与现实。

## 二、三坝乡白地村：族群认同的复兴

<sup>1</sup> 这两位老人曾经领导过当地的“反污染运动”和“反坝运动”，在老百姓中有很高的声望。关于“反坝运动”，可参见刘鉴强，“难以逾越的虎跳峡”，网络文章。

<sup>2</sup> 参见克利福德·格尔兹，《文化的解释》，纳日碧力戈译，王铭铭校，上海：上海人民出版社，1999。



白地村隶属迪庆藏族自治州香格里拉县三坝乡，这是迪庆藏族自治州辖区内唯一一个纳西族民族乡。三坝乡位于香格里拉县东南部，也处于江边地带，东隔金沙江与丽江的大具乡相望。1949年以前，三坝乡属于金江区的管辖范围，1950年6月，单独设立三坝乡。白地村委会辖15个村民小组，总人口3570人，包括8个纳西族村、5个汉族村与3个彝族村，居住的少数民族包括纳西族、藏族、彝族、白族、回族、傈僳族、汉族等，其中，纳西族占总人口的60%。

从地理位置与生态环境来看，三坝乡与金江镇有着许多类似之处。在历史上，三坝乡主要是纳西族的聚居地，但除纳西族以外，也有许多其它民族迁入。相传，三坝乡的纳西族主要由四川盐源一带迁徙而来，早在先秦时期，中甸便有纳西族先民氏羌人居住，远早于藏族迁来中甸的时间。<sup>1</sup>民国《中甸县志》上记载：“摩些族：俗称为‘本地人’，住居最久，散布于第三区之三坝乡及良美、吾车、木笔各乡……其在良美、吾车、木笔三乡者，渐与汉族同化。惟三坝乡囿于一偏，顽固如故。”<sup>2</sup>这样的情况，到今天仍旧存在。在迪庆的其它地方，散居着许多纳西族居民，他们在说起三坝乡纳西族的时候，都认为“那里的纳西族和我们不大一样”，“他们的文化保留得比较好”，而三坝乡的纳西族在说起自己的时候，也往往认为他们与其他地方的纳西族不同，那么，这种不同主要在于哪里？

从外显特征来看，三坝乡的纳西族除日常交流使用纳西语以外，生活方式随处可见“藏”或“汉”的元素。大多数的三坝纳西家庭每天早上都会像藏族人一样打酥油茶，除此以外，当地人的日常饮食大多汉化，仅在过年过节的时候吃些纳西族传统食物。在建筑式样上，村里大多建的是砖房或瓦房，与中甸其它地区的农村看不出什么差别。在宗教上，当地人普遍信仰东巴教，这本是一种与藏族苯教关系密切的宗教，而在三坝，当地人的信仰便更是融入了更多藏地的元素。例如，三坝的纳西家庭几乎每家都会有一个与当地藏族人同样的白色烧香台，每天早上，男主人也会在那里点上松柏枝，虽然在问起的时候，他们的解释是“这是烧给纳西族的天的”，但至少从形式上看，与当地藏族人对于山神的供奉几无二异；再如，从行政关系上看，三坝在解放前也属于松赞林寺的属地，需要尽到给寺庙的义务，当地的纳西族家庭里，还出过一位松赞林寺的活佛。

换句话说，如果仅从文化上来看，三坝的纳西族很难被认为是一个独立的文化群体。不过，让当地纳西人感到骄傲的是，他们拥有一个被称为“纳西圣地”的地方——白水台。

白水台，海拔2380米，面积约3平方公里，是我国最大的华泉台地。水中的碳酸氢钙经太阳光照射，水分蒸发后形成碳酸钙白色沉积物，之后又不断覆盖地表，长年累月，便形成如层层梯田一般的台幔。根据纳西族的传说，东巴始祖丁巴示罗曾在白水台修行，被誉为东巴教第二圣祖的阿明什罗也正是在白水台修炼得道，这位阿明什罗本是三坝乡水甲村人，而他得道之后，创立了影响深远的东巴文字。至此，白水台便被尊奉为纳西族的圣地，阿明什罗曾经修行的岩洞，也被奉为“阿明灵洞”，甚至有了“不到白水台，不算真东巴”的说法。<sup>3</sup>

对于世代居住在白地的村民而言，白水台，一方面是纳西族的圣地，另一方面也是村落共同活动的场所。在白地，每年最盛大的节日便是在白水台上举行的“二月八”。关于这个节日的来源，并没有统一的说法，在与白地直接相关的两个版本的不同传说中，均将“二月八”的起源与白地开荒垦殖的历史联系在一起。<sup>4</sup>换句话说，“二月八”从一开始，便是整个白地村落共同纪念的节日。光绪年间的《新修中甸志书稿本》中记载：“仲春朔八，土人以俗祀为祭，贻币承牲，不禁百里而来；进酒献茶，不约千人而聚。此一奇也，亦胜景也<sup>5</sup>。”根据当地老人的回忆，解放

<sup>1</sup> 洪绍伟，“中甸纳西族史略”，载于《中甸县志通讯》1988年第2期，中甸县志办公室编。

<sup>2</sup> 段绶滋纂修，（民国）《中甸县志》，和泰华、段志诚标点校注，见《中甸县志资料汇编》（3），中甸县志编纂委员会办公室，1991。

<sup>3</sup> 参见冯莉，“纳西族东巴舞仪的文化阐释”，载于《民间文化论坛》2005年第2期。

<sup>4</sup> 参见和红灿，“东巴教圣地——三坝白地”，载于《今日民族》2008年第8期；廖冬梅，“节日的教育功能探析——以云南纳西族的‘2、8’节为例”，西南大学博士论文，2006。

<sup>5</sup> 吴自修修、张翼夔纂，（清）光绪《新修中甸志书稿本》，见《中甸县志资料汇编》（2），中甸县志编纂委员会



以前,当地完全没有通公路,很多周围的人都是步行前来,甚至白水台上都难以找到下脚的地方。这些从四面八方赶来的人们,不仅包括纳西族,也包括世居在白地的其它民族,还包括从其它村落而来的百姓,他们或是为了祭祀,或是为了社交,或是为了贸易,都齐聚在白水台上共度佳节。

文革期间,“二月八”被迫中断,恢复之后,已不再具有解放前的规模,但仍旧是白地村最重要的节日。现在的“二月八”节分两天举行,第一天(2月7日),是仅属于吴树湾村的除秽、祭天活动<sup>1</sup>,第二天(2月8日),则是属于整个白地村民的节日。当天早上10点左右,村民们便会陆续来到白水台上,以家族为单位找到各自的火塘地,男人到泉边杀鸡、献祭,女人和孩子则准备野炊用具。中午12点以前,各家的杀鸡献祭基本结束,村民们围着就地搭建的锅灶用餐,而年轻男女则在一边的空地上“打跳”(手拉手跳起来的民族舞蹈)。下午1点左右,仍旧是以吴树湾的村民牵头,各村排练好的舞蹈轮流登场,之后,又是自由的“打跳”、对歌,有时还会有骑马与射箭比赛,一直持续到深夜。<sup>2</sup>

换句话说,从始至终,“二月八”都是白地各民族村民共同参与的节日。一位当地的彝族村民这样说道:“我们这里节日是不分民族的,大家都可以过来跳舞。我知道二月八是他们纳西族的节日,但是,我们村在这里搞火把节的时候,他们村的也会过来和我们一起喝酒。这里(白水台)位子大一些,可以站很多人。如果他们在村子里搞活动,我们就很少去。但是,如果在这里搞活动,大家没事都会来。所以,我们这里每天都在过节。”按照当地人的说法,能在白水台上举行的节日都是各民族的主要节日,俗称“大节”。这些节日,本民族是组织者,其他民族则是参与者。在白地村民看来,这些节日都是欢庆的时刻,也都是唱歌跳舞、男女青年相互认识的好机会,民族之间的区隔自然不需要介怀。

故事讲到这里,似乎与前文所述的吾竹村非常类似,也在重复着同样的“民族大团结”的叙事。然而,与吾竹不同的是,三坝在官方定义中是一个“纳西族自治乡”,而不是一个以“民族团结”为招牌的乡镇。随着20世纪末期“旅游热”与“非遗热”的兴起,白地的纳西文化与白水台被重新加以包装,而当地纳西族的“族群意识”也开始日益复兴。

由于隔江而望的丽江早已将“纳西文化之旅”运营成熟,白地人便只能围绕着他们的白水台做文章。很快,他们打出了“比丽江更纳西”的品牌,并强调白水台才是纳西族真正的“圣地”,富有盛名的玉龙雪山下的白水寨则是丽江人“自己造的”。为了强调与丽江的不同,白地纳西起了自己传统的自称——“纳罕”与“汝卡”,并也开始将“二月八”打造为“东巴圣地·民间文化艺术节”,以吸引更多的游客。

按照官方的说法,“纳西”与“纳罕”中“纳”才是真正的自称,而“西”和“罕”都意为“人”,并没有实际的含义。<sup>3</sup>然而,在白地村的Y老师看来,“纳罕”这个自称则意味着白地人与丽江人属于不同的纳西分支,并具有自身的特色。从20世纪90年代起,Y老师便不断写作关于“纳罕”与白地文化的书或文章,发表在迪庆州内外的刊物上,逢人便宣讲当地纳西文化的特色。1998年,他在白水台隔壁创建了“圣灵东巴文化乐园”,主持翻译东巴经书,推动纳西传统造纸工艺的传承与保护。逐渐的,Y老师的名气也开始大了起来,不断有外界的学者与文化人找

办公室,1990。

<sup>1</sup> 吴树湾,是白地行政村下属的数个自然村之一,也是最后一个迁来白地的村庄。关于为什么吴树湾村在“二月八”中有特殊地位,当地有不同的说法。据说,吴树湾村的村民从泸沽湖一带迁来的时候,原居住于白水台对面的山坡上。一日,他们看见白水台上双龙狂舞,于是就此创作了一支舞曲,没想到被白地纳西族土著首领看中,从此作为“二月八”的开场舞,并把今天吴树湾村的土地赐给他们居住。也有一种说法是,一日,吴树湾村的村民在跳这个舞蹈的时候,吸引了躲在树后的龙王大声叫好。参见黄曲,“东巴·白水台·二月八节”,载于《中国文物报》2010年5月21日。

<sup>2</sup> 参见廖冬梅,“节日的教育功能探析——以云南纳西族的‘2·8’节为例”,(西南大学博士学位论文,2006)。

<sup>3</sup> 《中国少数民族》(国家民委民族问题五种丛书),《中国少数民族》修订编辑委员会编,北京:民族出版社,2009。



上门来，而他则进一步利用这些资源，宣传“纳罕”文化，并参与电视台的相关节目录制。2006年，迪庆州、香格里拉县两级文化部门申报“非遗”项目时，Y老师竭尽全力配合，为《中甸纳西族传统造纸术》写了解说词，并请省里的专业人士配音，最终，白地村的一名老东巴被评选为“国家级非物质文化遗产东巴造纸的传承人”，Y老师的圣灵东巴文化乐园随后也被命名为“国家级纳西族手工造纸工艺传承点”。

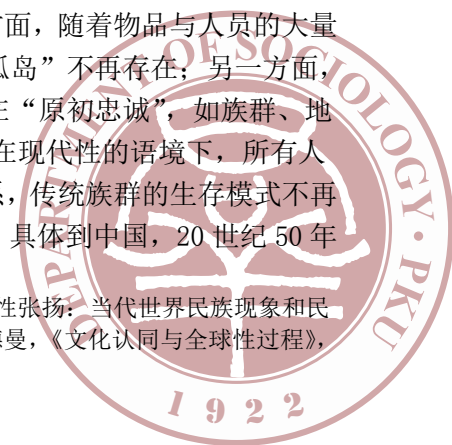
与这位Y老师几乎同时，村子里另外一位H老人，也在从事着纳西文化的复兴工作。这位H老师的父亲本是村里的东巴，“文革”期间，东巴教习出现了断层，而他本人也成为了小学老师。临近退休的时候，他得知“非遗”工程启动的消息，觉得自己“该做点什么事了”，于是，便将本来设于小学内的“东巴文化兴趣班”转变为了“东巴夜校”，请村里的东巴前来授课，讲习东巴故事及纳西族传统民间故事等。后来，又更名为“白水台汝卡东巴学校”，希望能够借此培养一批东巴文化精英。2009年，H老师的学校得到了迪庆州的认可，被更名为“迪庆州纳西东巴文化传习馆”，从事东巴文化与纳西民间工艺的传承工作。时至今日，传习馆已经拥有了201位会员，在农闲的傍晚，东巴学校也会开班授课，教授东巴经书与东巴文字，学生主要是当地的男性村民。2014年，迪庆州电视台想要录制一场纳西族的祭天仪式，他们通过乡政府找到H老师，希望他发动村民配合。于是，H老师动用自身影响力，发动了全村30余人配合州电视台，全程参与了一天一夜的仪式舞蹈录制工作。在仪式录制结束后，H老师疲惫但依旧精神饱满的参与了电视台的个人访问录制。在镜头前，H老师不断的呼吁大家关注东巴文化；在镜头外，他则不断的对村民说：“这是好事，大家要配合”。

可惜的是，虽然旅游开发与纳西文化保护在白地开展得如火如荼，但村民们却逐渐发现自己处于尴尬的位置：作为三坝纳西族自治县的中心，在香格里拉“一乡一品”的文化工程中，具有纳西特色与纳西风情的元素显然是他们最大的“卖点”。然而，一方面，从纳西文化的“代表性”上来说，他们很难真正与丽江抗衡；另一方面，三坝纳西族自治县又隶属于迪庆藏族自治州，他们的纳西文化，与州里对外打出的“藏文化”品牌又有所不符。正如那些热心的纳西文化传承实践者向我们抱怨的那样，即使他们的活动搞得再好，去州里也很难争取到经费，因此，他们往往只能自己贴钱，或者对外向一些同乡与纳西学者要钱。令他们感到欣慰的是，有越来越多村里的年轻人参与到这些文化传承活动之中，他们越来越为自己的纳西身份感到自豪，也热衷于向外人介绍当地的纳西文化，在介绍的时候，他们不忘强调自己是“香格里拉”的纳西族。今天，村子里代表纳西传统的木勒房被作为文化遗产保留下来，纳西语仍旧是村民交谈的通用语言之一，在白水台小学中，也开设了“东巴文化兴趣小组”。近年来的“二月八”，虽然仍旧并不排斥其它民族的参与，但纳西的色彩却变得越来越浓厚，在对外的宣传中，也看不到其它民族的影子。白地，在丽江与迪庆藏区的夹缝中，艰难的传承着自己的纳西文化，塑造着“三坝纳西”的认同。

### 三、现代性语境下的族群认同

从总体上而言，现代性对传统的族群造成了两方面的影响：一方面，随着物品与人员的大量流动，各族群之间的交往与融合也日益增多，前现代社会的“族群孤岛”不再存在；另一方面，跨族群的交往又并未导致族群边界与族群意识的消失，相反，建立在“原初忠诚”，如族群、地方社区、语言及其它具体文化形式基础上的认同却有增强的趋势。<sup>1</sup>在现代性的语境下，所有人都不可避免的被卷入到市场与国家体系之中，这是一套竞争性的体系，传统族群的生存模式不再符合竞争性环境的要求，他们需要按照新的游戏规则重新定位自身。具体到中国，20世纪50年

<sup>1</sup> 王希恩曾用“族性张扬”的概念对这种现象进行概括，见王希恩，“族性及族性张扬：当代世界民族现象和民族过程试解”，载于《世界民族》2005年第4期。参见（美）乔纳森·弗里德曼，《文化认同与全球性过程》，郭建如译，高丙中校，北京：商务印书馆，2004。



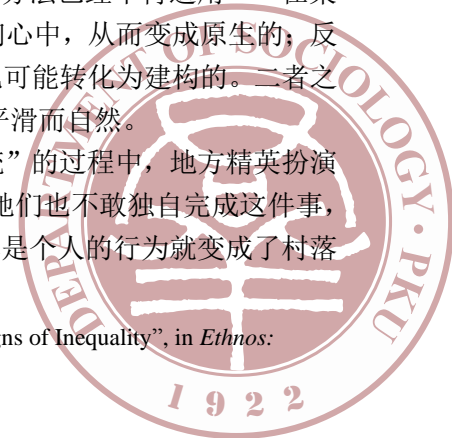
代的民族识别创立了一套新的分类体系，这套分类体系对传统族群进行了重新定义，又将资源分配与新的民族分类绑定在了一起；80年代之后，随着市场经济的兴起，少数民族又被卷入全国甚至全球的市场体系，他们逐渐意识到，自己需要新的市场环境中自谋出路。在这样的情况下，传统上生活在“深山老林”中的人们开始主动迎合外部世界赋予他们的分类标签，并将这种标签转化为经济利益或政治诉求。1990年代以来兴起的“旅游热”为这些少数民族提供了机会，他们发现，通过展现游客希望看到的“文化”，他们便可以获得巨大的收益。21世纪初，由官方推动的“非遗热”再度点燃了少数民族“复兴”传统文化的热潮。与“旅游热”相比，“非遗热”虽然没有明确的物质利益驱动，但这项被定性为“继民族识别后，第二次全面地对少数民族文化进行起底式的挖掘整理”的工程，也促使少数民族重新发明他们自己的传统，争取官方认可，由此成为新一轮资源竞争中的优势与旅游市场上的卖点。

在上文呈现的两个案例中，我们可以明显的看到这样的过程。在传统上，无论是吾竹村还是白地村，都是多族群共存的村落，有着自己的族群分类体系与相处规则，但近年来，这两个村落却走向了不同的方向。吾竹村的村民，发扬了多民族共处的传统，使其与官方话语之间完成了“衔接”，在日常生活中，他们也不断实践、重复并强化这种叙事，族群认同不断走向消弭；白地村的村民，则转而强调自己独特的纳西身份，以此作为与其它村落区别的标志，族群认同也随之变得越来越强烈。这两个案例虽然走向不同，但从根本上来说，都是在现代性的条件下，对地方传统进行重新再造的产物。吾竹村所在的金江镇将自己的品牌打造为“民族大团结”，吾竹的传统文化刚好与之相契合，然而，虽然今天吾竹的“民族大团结”看似是传统上民族交融的延续，但这二者之间仍旧有着本质性的区别——后者是在长期多民族共处中形成的自然状态，是不需要用语言清晰表述，却存在于每个村民心中的社会规则；前者则是为了迎合政府与市场而构建的官方话语，它更多是展示给外人看的，存在着生硬与刻意的成分。相较而言，白地村所在的三坝乡被行政性的定义为纳西族自治县，由此，纳西文化便成为了当地人标榜的对象。在这样的背景下，白地村选择性的重塑了自己的纳西身份，并通过对白水台的包装、对传统自称的重提等方式强调自身的独特性，以此向政府、向市场争取资源。

笔者认为，在现代性的条件下，国家、市场与地方之间的关系应被一种互动的社会过程。虽然国家与市场的力量看起来甚为强大，但在受到这些力量冲击的情况下，地方人民也有着巨大的能动性，可以主动的再造传统，进而与国家、市场之间达成“共谋”，为自己谋取利益。更进一步，虽然地方传统的再造是由于外部因素的刺激，但一旦形成，便会获得一种自然且具有自主性的态势，即使促成它形成的因素消失了，它仍旧会自主的延续下去，成为内化于人们心中的新的身份认同。<sup>1</sup>在前文呈现的两个案例中，我们都可以看到这样的现象——吾竹村最初提出“民族大团结”的叙事，是为了迎合官方的需求，但玉皇阁的建立，便可被视为当地人民对于这套叙事的自我确证；白地村位于迪庆藏族自治州与丽江的夹缝之中，选择强调纳西身份，最初也是为了在竞争体系中获利，但今天，我们也可以看到，“三坝纳西”的意识已经逐渐渗透到了每个村民心中。在这里，传统上关于族群“原生论”与“建构论”的二分法已经不再适用——在某个时刻被建构的族群身份，随着时间的推移，便可能逐渐植根于人们心中，从而变成原生的；反之，某些本是原生的族群认同，在有意识的迎合外界需求的时候，也可能转化为建构的。二者之间仅有概念上的区别，在实际的社会生活中，相互之间的转化可以平滑而自然。

此外，在前文的叙述中我们可以看到，在这两个村落“再造传统”的过程中，地方精英扮演了重要的角色。在吾竹村，即使H大姐与L大姐有心修建庙宇，但她们也不敢独自完成这件事，而是要去找类似Y、G两位大叔这样的地方精英商量，商量之后，本是个人的行为就变成了村落

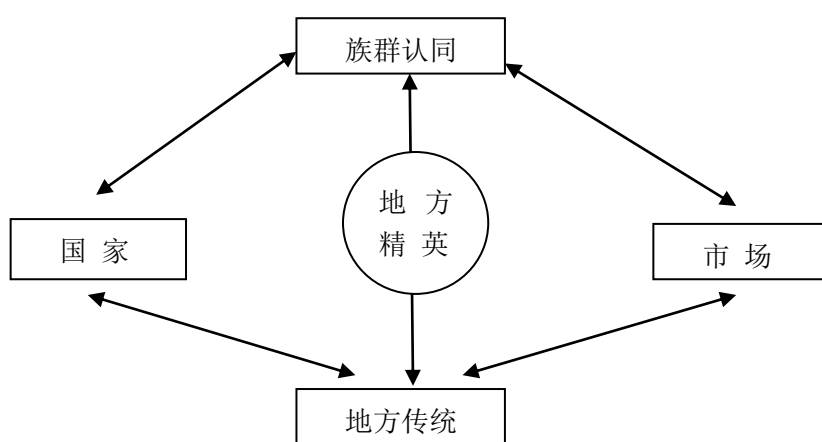
<sup>1</sup> John L. Comaroff, "Of Totemism and Ethnicity: Consciousness, Practice and the Signs of Inequality", in *Ethnos: Journal of Anthropology*, Vol. 52: 3-4, 1987.





共同的大事；在白水村，纳西文化近年来的复兴，与 Y 老师与 H 老师的大力推动有着直接的关系。这些精英的声望，早期来自于他们在体制中的地位，现在则来自于他们能在“地方文化复兴”中起到带头作用。他们既了解政府与市场的需求，又了解村落的现状，因此，可以很好的成为“中间人”，将村落传统转化为政府体制或市场经济中的卖点，由此从外部获取资源，进一步推动地方形态的变化。正是出于“内外兼备”的智慧，吾竹村的 G 大叔才会想方设法要找一位名人为玉皇阁题字，甚至动起了李岚清的主意——因为名人的题字，会使玉皇阁这座地方小庙享有更高的、从外部而来的“符号资本”；而白水村的 Y 老师与 H 老师或是考证历史、发表文章，或是为民间机构争取官方身份，或是积极参与“非遗”申请或电视节目录制，也都是在力证“三坝纳西”的合理性，使这个新的村落身份得到外部世界的认可。他们的知识与实践，在很大程度上引领了地方的走向。

由此，我们可以大致用下面这张图来概括现代性语境下族群认同的塑造过程：



事实上，我们现今用于描述族群现象的概念工具，有着强烈的静态化、刻板化的倾向。20 世纪 60 年代，在“族群”取代“部落”，成为人类学研究的主要概念的时候，族群主要被视为一种“文化单位<sup>1</sup>”，即“具有共同的种族、文化、宗教或语言学特性，特别在一个较大系统内表明某个种族的或其他的群体”<sup>2</sup>。族群与族群之间的边界，被认为会按照文化的边界自然形成，而族群成员则会自动遵守族群内部的社会规范，使族群认同不断延续。我国在进行民族识别的时候，延续苏联传统，将“表现在共同文化上的共同心理素质”作为民族的基本特征，之后，在官方话语中，也总是存在着“一个民族，一种文化”的叙事模式。换句话说，我们对于“民族”的认识，在很大程度上也与西方对于“族群”的认识类似，将“民族”与“文化”视为相互等同的单位，将不同的民族视为静态的文化“标本”。这种将族群/民族静态化的趋势，与实际社会生活中的动态过程之间存在着巨大的张力。

1969 年，挪威人类学家巴特 (Fredrik Barth) 在《族群与边界》(Ethnic Groups and Boundaries) 一书中指出，“族群”并不必然与“文化”有着对应关系，归根结底，族群是当事者本人归属与认同的范畴，这种范畴最重要的是社会边界的形成，而不是群体所附带的文化特质。在当事人出于互动的目的使用族群身份来对自己和他人进行分类的时候，他们就构成了组织意义上的族群。<sup>3</sup> 1987 年，卡马洛夫 (John L. Comaroff) 进一步指出，“族群”其实并不是一个解释性的原则，而是一个需要被解释的概念。归根结底，如果说“族群”有什么“原生特征”的话，那么，是它

<sup>1</sup> Raoul Naroll, Ethnic Unit Classification, in *Current Anthropology*, Vol 5, No 4, 1964.

<sup>2</sup> 转引自斯蒂夫·芬顿，《族性》，劳焕强等译，北京：中央民族大学出版社，2009，第 16 页。

<sup>3</sup> 参见（挪威）弗雷德里克·巴斯主编，《族群与边界——文化差异下的社会组织》，李丽琴译，马成俊校，北京：商务印书馆，2014。

背后所隐含的对人群进行分类的冲动是原生的，而不是族群本身。<sup>1</sup>换句话说，族群边界与族群认同之所以形成，其根源并不在于文化差异，而是在于某种社会分类的需求。任何一个社会，都需要面临界定“自我”与“他者”的任务，族群，仅是一个可供选择的分类项。在现代性资源竞争的条件下，当族群可以作为整体性的单位提供竞争优势的时候，族群意识、族群文化、族群传统便可能被重新“发明”出来，并内化于族群成员心中，使族群认同得以强化——这即是白地村出现的情况；相反，当族群没有必要作为整体参与竞争，反而是一些替代族群的元素能够为社会成员争取资源的时候，族群边界与族群认同便会逐渐淡化，正如吾竹村的走向。

此外，在吾竹村，我们还观察到了一种“身份脱节”的现象，即村民身份证上的民族成分与实际民族认同并不相符。在调查过程中，吾竹村的村民并不会主动告知他们的民族身份，往往是在再三追问下才给出一个结果，甚或强调“我身份证上是\*\*族，但实际上是\*\*族”。近年来，当地人对官方民族身份的选择往往是利益最大化的结果，即哪个民族高考可以加分、有优惠政策，便会想办法“报”成哪个民族，而跨民族通婚的普遍存在，也使得当地人在填报民族成分的时候有着多种选择的可能。然而，在日常生活中，这个身份证上的民族成分是不重要的，他们会对自己的民族身份有着另一个定义，即“实际上”属于哪个民族。近年来，随着“民族大团结”叙事的兴起，这个“实际上”的民族身份也逐渐淡化，人们所津津乐道的，是他们的“地方传统”。

这种“有身份而无认同”的现象，实际上也是当地村民的策略性选择。在现代性的条件下，个体从传统社会网络中“解放”了出来，拥有了更大的能动性，可以自由的选择自己的身份定义。现代社会的复杂性，使一个个体可以同时属于多种多样的经济、社会、政治或文化关系，而“民族”，仅是诸多身份中的一种。<sup>2</sup>我们没有必要假设，当一个人在名义上归属于某个少数民族的时候，民族便会成为其首要，甚至唯一的身份。在实际的社会生活中，个体可以根据不同的社会情境使用不同的身份，他们内心的认同可以指向家族、村落或国家，但这并不妨碍他们保留身份证上的民族成分，并在必要的时候用这种成分为自己谋利。

总之，笔者认为，当我们谈论“民族”的时候，需要区分两个层面的内容：一是官方的话语——这是一套静态的、固定化的知识体系，其目的是为了更好的管理所属辖区的人民，它与丰富而流动的社会生活之间存在着距离，甚至会在一定程度上遮蔽我们对现实的认识<sup>3</sup>；二是具体时空情境下的族群互动，它是动态的，是不断变化的，是类似于斯特克笔下“米提斯（metis）”<sup>4</sup>的地方智慧。在现代性的语境下，地方被卷入到国家的话语体系之中，位于民族地区的个体需要重新定义自己的身份，而社区则需要对自身的传统进行再创造。以社区精英为中介，地方人民不断与国家、与市场进行互动，在这样的社会过程中，社区面貌也在日益更新。<sup>5</sup>由此，当下对于民族问题的相关讨论，一方面固然应该从宏观上把握政策走向，另一方面也应当形成对微观社会中社会事实的认识。今天，关于民族的社会事实已经与传统社会相去甚远，我们应当正视这些新的事实，在此基础上完善或修正此前的概念工具与理解框架，这是从社会科学角度对民族现象进行研究的题中之义。

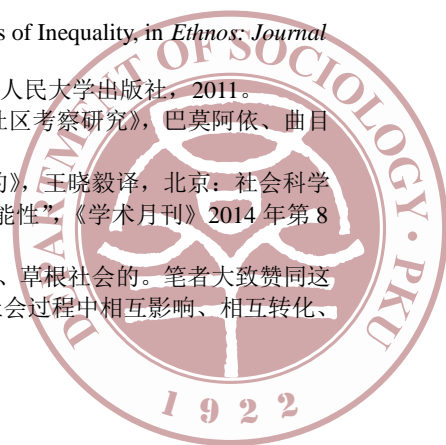
<sup>1</sup> John L. Comaroff, Of Totemism and Ethnicity: Consciousness, Practice and the Signs of Inequality, in *Ethnos: Journal of Anthropology*, Vol. 52: 3-4, 1987.

<sup>2</sup> 参见阿马蒂亚·森，《身份与暴力——命运的幻象》，李风华等译，北京：中国人民大学出版社，2011。

<sup>3</sup> 参见（美）斯蒂文·郝瑞，《田野中的族群关系与民族认同——中国西南彝族社区考察研究》，巴莫阿依、曲目铁西译，桂林：广西人民出版社，2000。

<sup>4</sup> 詹姆斯·C.斯科特，《国家的视角：那些试图改善人类状况的项目是如何失败的》，王晓毅译，北京：社会科学文献出版社，2009；参见刘琪，“‘迪庆经验’的启示：边疆的另一种知识可能性”，《学术月刊》2014年第8期。

<sup>5</sup> 此前，曾有学者指出，中国的民族问题背靠三重知识结构，即国家的、精英的、草根社会的。笔者大致赞同这三种分类，但又认为，三者之间其实并不能做出清晰区分，而是会在具体的社会过程中相互影响、相互转化、相互形塑。参见关凯，“中国民族问题背靠三重知识结构”，网络文章，[http://news.ifeng.com/a/20140812/41546784\\_0.shtml](http://news.ifeng.com/a/20140812/41546784_0.shtml)，2014。



## 【书 讯】

《21世纪中国民族问题丛书》

### 《社会转型中的族群关系》

(社会科学文献出版社 2016 年 5 月, 33.9 万字)

马 戎 著

序言

旗帜不变, 稳住阵脚, 调整思路, 务实改革 ——对中央民族工作会议的解读

民国时期的社会转型、政权建设与民族关系

1940 年的盛世才与他治理下的新疆——读《盛世才上莫斯科斯大林报告书(1940)》

中国城镇化进程中的民族关系演变

族群分层、文化区隔与语言应用模式

我国藏区青年学生思想状况调查

他山之石: 美国种族关系困境症结与启示

民族平等与群体优惠政策

戈登《美国生活中的同化》译后记

国家建设视角下的中国民族问题——马戎教授访谈

中国的“族群分层与流动”研究亟待加强——马忠才《分化与整合》序言

建议改称“汉语”为“国语”

中国的民族问题与上世纪 50 年代的“民族识别”——祁进玉《历史记忆与认同重构》序言

不必将民族主义贴上负面标签

“一带一路”各国的跨文化交流应从我国西部边疆做起

21 世纪中国和平崛起的人才工程建设

### 《从大清到民国——中国民族理论政策的历史变迁》

(社会科学文献出版社 2016 年 5 月, 26.5 万字)

熊芳亮 著

本书所关注的主题, 并不是“中国民族理论政策要往何处去”, 而是“中国民族理论政策是由何处来”, 对“五族共和”、“国民党一大宣言”、“民族自决”、“国族主义”、“国族-宗族论”、“中华民族是一个”等引领和影响民国时期民族政治基本走向的主要理论政策和重大历史事件, 做了深入、系统的解读和阐述, 在理论和史实上有了一系列突破和创新, 对更加客观、准确、全面地认识和理解新中国民族理论政策形成的历史背景和理论渊源有启发和参考意义。

全书除“前言”外, 共分为 10 章, 第一章“皇权一统”与“族类隔离”, 第二章“五族共和”的思想渊源于理论局限, 第三章“民族自决”与《国民党一大宣言》的历史真相, 第四章从戴季陶到蒋介石(上), 第五章从戴季陶到蒋介石(下), 第六章“国族主义”的起源与异变(上), 第七章“国族主义”的起源与异变(下), 第八章共产国际、联共(布)

