

【编者按】

这组文章刊发在《中南民族大学报》2017年第5期，我们感到有些讨论对于我们理解“族群性”有所助益，故编入本期《通讯》，供大家参考。

这三篇论文的核心议题是对“族群性”（ethnicity）的理解与分析。第一篇是约翰·卡马洛夫（John L. Comaroff）论文的译文，作者在非洲田野实例的基础上提出认识“族群性”的5个观点：（1）族群性的起源始终蕴于特定历史力量之中，这些力量同时具有结构和文化意义；（2）族群性的意义与实践重要性会随其在社会秩序中的不同位置而变化；（3）族群性的起源是单一政治经济体中结构上相互区别的群体的不对称整合；（4）族群性是特定历史过程的产物，它会倾向于呈现自主力量的“自然”样态；（5）当它成为一个社会集体意识中被客观化的“原则”时，族群性便可能长期存在。我们可以将其与巴斯（Fredrik Barth）总结的4个“族群”特征相比较：（1）在生物学意义上具有极强的自我衍续性；（2）共享基本文化价值观念，其文化形式的外在统一性可被识别；（3）构成一个交流和互动场域；（4）具有自我认同和被他人认可的成员资格，以此与其他群体相区别。因此“族群”可视为在种族、文化、语言、社会组织中能够彼此区分的团体。应当说两人的上述观点都是人们认识“族群性”的切入点，但各有侧重。巴斯关注人群的生物性与文化特征，卡马洛夫更看重社会历史进程中对“族群”结构的塑造及其延续。

应当如何定义“族群性”？这是社会学和人类学的一个老话题。其实，我们可以通过十分简单的逻辑分析人们如何把自身与周围其他人加以区分及定位。最基础第一层的区分标准来自静态的外观体质特征（肤色、毛发、颅型等），人们把相同、相似、差异很大的人分为不同的“族”，这些体质特征就是由血缘关系遗传下来的“生物性”。第二层的区分标准是所谓“文化特征”，进入动态的家庭活动的比较（语言、日常生活习俗、饮食禁忌等），这可被视为“族”的扩展。第三层是更加复杂的家庭之外的经济活动的比较（狩猎、渔业、耕作农业、游牧等），这已经牵涉到“群”的概念。第四层是社会组织形式及人所承担的权利义务的比较，这一层的“群”所涵盖的范围更大，已具有抽象的政治意涵。

人们讨论“族群性”时常说的“原生论”和“建构论”，其实各自都有一定道理。上述的第一层区分标准绝对是“原生”，第二层的天然继承性也很强，因为文化特征的继承在绝大多数人那里都是自然发生的，只有极个别人因为被外力放置到其他环境（如跨国领养）才可能出现与亲生父母不同的文化特征。第三层的经济活动通常具有很强的世代延续性，没有外力的干扰，许多群体的经济活动类型长期保持传统形态。第四层的社会结构则比较复杂，与社会分工相关的社会分层结构和流动机制紧密联系在一起，而且受到其他社会和国家的干预和影响。

经过上面的分析，我们就可以发现，如果人们关注的是第一层面和第二层面，具体研究对象是与其他文化传统、其他经济活动类型的群体交往较少的传统人群，那么，“原生论”很有说服力。如果人们关注第三层面和第四层面，如安德森描述的受到外来殖民者深刻全面影响下的印度尼西亚岛民群体，那么“建构论”自然完全可以成立。只要我们不以僵化的思维方式来观察人群，而是去努力理解其动态变化，不拘泥于身边某个群体的个案，而是从人类社会极其复杂多样化的现实情况来理解“族群”，就不仅不会把这两个理论对立起来，而会实事求是地对自己研究的具体个案做出符合实情的结论。

从这个角度来读刘琪的论文，我们就完全可以理解她提出的观点，即“在现实情境中，很难找到纯粹‘原生’或是‘建构’的族群”。而且根据个人的处境不同，提及“族群”时所强调的方面自然也不同，所以“需要强调族群文化特征的人，通常是有族群认同危机的人”。她在迪庆观察到的现象是：“当人们需要强调自己的族群身份的时候，便会赋予地域、血统、宗教、语言等要素以‘原生’的涵义，把它们视为根本性的，甚至是生物学意义上的；而当他们不需要用族群身份为自身寻找认同的时候，这些‘原生’的要素便会变得不那么重要”。同样在香格里拉田

野访谈的基础上，吴银玲的论文认为当地人在认同方面的选择次序是先从“家支”到“地域”，然后再到“民族”。同时，在这样一个多族长期混居的环境中，“人们已经在社会生活中模糊了彼此的族群边界，即使大家都意识到自己与其他族群之间存在不同，仍在以各自的方式和文化传统来进行整合”。

这组文章的核心议题很集中，在论述中既回顾了传统的重要文献，又分别以非洲和迪庆的田野经验对当地人群的“族群”认同类型和影响因素做出系统的分析，相信会对国内学术界的族群研究提供有益的启示。

（马戎）

【论 文】

图腾与族群性：意识、实践与不平等的标记¹

John L. Comaroff 著

刘琪 窦雪莹译²

摘要：所谓族群性（ethnicity）是什么？是需要被解释的分析对象？还是可以用来理解人类存在的重要面向的解释性原则？它曾以这两种方式被对待，有时还是同时的，这意味着即使在最基本的问题上也存在争议：族群性到底是什么？它是单一的事物，还是多样的？它是否足以形塑我们日常的社会和物质生活，亦或被其它力量和结构所决定？更进一步，族群性与种族、阶层和民族主义存在着怎样的联系？本文借助非洲的例子，从五个方面阐释族群性的本质，以期理解其历史特征和在实际经验中的多种形式。

有这样一个在某些地区广为流传的苏格拉底式的寓言故事：一位老师给了他的学生们两个放大镜，让他们透过其中一个看另一个。每个学生都分享了他所看到的东西，随后，圣人问了一个至关重要的问题，这个问题引出了整堂课的核心：“你们刚才告诉我的，是你们看到的，还是你们透过一样东西所看到的另一样东西？”在族群性的研究背后潜藏着同样的、通常不被人注意的难题。它是被分析、被解释的对象，还是可以用来理解人类存在的重要面向的解释性原则？它真的是“部落的偶像”，^[1]还是事实上只是记录员造出的偶像^[2]？毫无疑问，它曾以这两种方式被对待，有时还是同时的。因此，即使在最基本的问题上，人们的观点依然难以达成一致：族群性是什么？它是一元的还是多元的？是单一的还是多样的？它能否决定社会行动，亦或是其它力量和结构形塑的结果？族群性的根源是所谓的原生意识，还是对特殊历史环境的回应？进而，它如何与种族、阶层和民族主义产生联系？要回答以上的问题，我需要的是一个广角镜而非放大镜，同时我也需要关注若干非洲的例子，尽管这样有些折中的嫌疑。除此之外，我这样做也是为了以倒叙方式呈现前面寓言故事中的问题。我将同时从分析性和概念性两方面关注族群性：一方面，关注在非洲和其它地方逐渐兴起的民族意识，另一方面关注可以用于理解族群性的理论术语。

不同于大多数学者所采用的途径，我并未将我的观点置于相关文献的讨论中，而是用五个论点来讨论族群性的本质。这几个论点并非以公理的形式呈现在大家面前，而是在尝试性地探索族群性与民族意识的起源、持续与转型的过程中不断发展与累积起来的。如果单独来看，它们中间的任何一个都并不能算是新观点——它们也从前人的智慧中吸取了某些，甚至是大部分的精华。然而，无论单个论点的出处为何，它们的理论重要性更多在于相互之间的系统性关系，而不是单个的意义。

¹ 本文刊载于《西南民族大学学报》2017年第5期，第16-26页。

² 刘琪，华东师范大学人类学研究所副研究员。窦雪莹，西南民族大学外国语学院本科生。

一、

第一个观点是关于族群性这一概念的概括性论述，主要作为讨论的起点：不同于将族群性视为原生纽带的韦伯式传统¹，族群性的起源始终蕴于特定历史力量（forces）之中，这些力量同时具有结构和文化意义。同样，这一观点的推论也应加以强调。如果族群性的确是特殊历史条件的产物^[3]而非人类组织的本体论特征，那么它就不能被作为一个真正“独立”的解释性原则，一个“第一原因（first cause）”^{[4](p.167)}2。这并不是在拒绝族群性的真实性，或者否认行为经常以族群之名发生，也不是要忽视这种行为在日常生活中的实际意义^{[5](p.31)}。这是想指出，为了真正理解族群性，我们不仅要关注它起源于其中的社会情境，还要找到它在存在的社会学之链（sociological chain of being）中的位置。这篇论文的大部分即是在回答以上两个问题：因为只有解决这两个问题，第一个观点才能得到支持，整体立场才能得以维系。

我们有必要从一个长久争执不下的议题开始我们的讨论，即族群性是否根植于人类文化差异和群体联盟的先赋地位这两个自然而然的“事实”；毕竟，单是“原生”论点的持续性本身就足够有意义。目前，这一论点主要依托于如下的复合概念：（1）从文化上定义共同体——或者，按照韦伯的术语，“身份团体”（status groups, *stande*），这类群体中的每个成员都对自己的身份认同有天生的意识；（2）这一身份中蕴含的传统忠诚是族群意识与联系的来源；（3）族群意识与联系为集体性行为 and 跨群体关系提供了基础。而这一议题的反对方则认为，族群性的表达除非作为对威胁共同体完整性与自决权的回应（reaction），否则便不会出现。这个论点继续说，只要一个共同体的完整性没有受到挑战，那么其族群意识要么不存在，要么处于休眠状态³。

我相信，以上两种看法都同时是正确且不完整的。一方面，人们心照不宣地假定原生性的联结与忠诚诞生于其中的前资本主义社会并非如此原子化，以至于共同体之间毫无联系。即使这一假定成立，假装共同体中的成员没有共同认同或对社会文化差异性的意识也是很荒谬的，例如，卢阿普拉河谷中各式各样的人对彼此习俗都有着敏感的觉察^[6]。另一方面，这种觉察和族群意识本身又是迥然不同的^[7]。

请允许我做进一步的阐释。集体的社会身份认同通常包含不同群体对自己身份的定义，以及不可避免地在“我们”与“他人”之间进行的明显区分。认同，是内化于文化中的关系。显然，这种关系的社会的和物质的边界都是由历史塑造的，更不用说这些关系的内容，在经济和政治的进程中，这些关系也会随之变化（参见下文）。无论在群体划分中这些特定关系的实质是什么，关于认同的不可化约的事实意味着对于社会宇宙的文化建构。所有这些都和人类学的经典论断相呼应，尤其是涂尔干和莫斯^[8]，他们指出，分类，即对于世界的有意义的建构，是社会存在的必要状态。然而，我要强调，对关系的标记（marking），即相互对立的认同才是“原生的”，而不是这些认同的内容本身。

讨论到这里，我们会想到伯格森^{[9] (Bergson, 1935:172-5)}对图腾崇拜实质的论述，列维施特劳斯基于这一论点写成了著名的论文。伯格森观点的天才性在于，他观察到这些图腾的意义不在于其与生俱来的本质（“它们的生物性”），而在于其“二重性”；这些图腾之间的关系代表了群体间的关系^{[9](p.175)}。由此，图腾崇拜只是一种形式，更进一步，是普遍存在的分类过程的在特定历史情境下的形式。在其中，群体在同样的人性之下将自身定义为独立或相互依赖的单位；形成相互

¹ 关于这种趋势的讨论及其韦伯理论的根源，见 Hechter (1975: 313 f); Greenberg (1980: 13 f)。

² 将族群性作为“第一原因”，认为其可以产生自主力量的理论仍旧是人类科学的普遍原则，例如，心理学中的布朗芬布伦纳 (Bronfenbrenner, 1979: 258)，人类学中的科恩 (Cohen, 1978)，以及社会学中的威尔森 (Wilson, 1980)。

³ 例如，见 du Toit (1978: 100); Fried (1967: 15, 170); Skinner (1978: 1920); Cohen & Middleton (1970)。正如沃勒斯坦 (Wallerstein, 1979: 184) 所言，“族群意识是无处不在的。但只有当失去先前特权或恰好相反，即意识到这是反抗长期以来对权利的否定的关键时刻时，人们才会意识到族群意识的存在”。

对抗的集体认同；用象征性的术语将自身与他人描绘为类似但不同。这些关系被表达的形式是有生命还是无生命的并无太大区别，它们都是图腾意识，这一集体意识特殊分支的媒介。

族群意识也包括集体意识及其符号象征的形塑，这些符号为不同的社会群体之间标记出区别。族群性，与图腾一样，也是建立在一系列关系之上的。这样看来，族群性与图腾在形式上是相似的。然而，在实质上，二者有着明显的差别。无论族群性被如何定义——当然，关于它的定义多种多样^[10]，它始终有两个广为人知且紧密相连的部分：一个是社会成员基于文化差异做出的主观分类，另一个是分群时的刻板印象，这种刻板印象通常是等级式的，与社会劳动分工相符合¹。当然，这两个特征都并不是族群意识所特有的，第一个特征也适用于图腾，第二个特征适用于阶级。然而，二者的融合成为了族群性独有的特征（参见下文）。此外，在所有与族群意识有关的因素中，以上的特点是最经常被观察到的：出于下文中我们将会看到的原因，这些特点反应了那些创造按族群划分的世界的力量如何将其投射到人类经验之上。

二、

当然，关于族群性的论述还有更多需要阐明之处。一方面，族群性的特质会随着时间而改变，这也是为什么族群性很少被简单定义的原因之一^[11]；另一方面，族群性的表现方式可能会随着社会群体在权力关系的结构中所处地位的不同而变化。对于那些占统治地位的群体——无论是南非那些自诩为被选中的荷兰裔白人^[12]，还是将自身关于首领的特殊概念在乌干达内地广为扩散的前殖民时代的阿卢尔人^[13]，都坚信自己是当地的保护者，有控制经济、统治社会的正当性。与此同时，这些人依据自身假定的文化或“文明”背景排挤那些与他们争权夺势的人，甚至怀疑他们共享人性。因此，戈登^{[14](p.215)}指出，在纳米比亚矿产地工作的卡万戈人（Kavango）与奥万博人（Ovambo）正确的相信，他们的白人监督者“认为我们是动物”。19世纪，茨瓦纳人（丛林人）将他们的下层阶级萨尔沃人视为 *phologolo*，即野外猛兽。虽然这些萨尔沃人声称自己掌握了大量关于草药的知识，茨瓦纳人依然将他们看做是一群生活在未开化丛林里的人，只有在晚上才允许他们进入城镇^[15]。具有讽刺意味的是，茨瓦纳人越来越受布尔人（荷兰裔白人）的统治，而他们则将称前者为 *skepsels*，即“生物（creature）”^[16]。据最近在布尔人中做田野的克拉潘扎诺^[17]观察，这样的观念延续至今。事实上，他讲了一个明显体现出这个观点的轶事。这个轶事有关一位年长的报道人，他虽然对宗教深信不疑，但却就圣经为什么不能逐字逐句读的问题给出了一个堂吉诃德式的理论：

（如果逐字逐句地读圣经）“你无法解释黑人为什么是现在的模样”，他说：“他们由狒狒进化而来，这正是进化论的思想，但圣经对于进化论丝毫未提。上帝在一天之内创造了白人，这是圣经告诉我们的，而黑人则是由进化论创造的。”

对于被统治族群而言，族群称谓或许来源于其他人给予他们的集体意识。我们将看到，有时候，这种身份认同的构建往往与先在的社会学事实没有太大联系，而是与人们所说的“传统的发明”^[18]的情境有关。然而，即使这些被统治族群的社会认同是被赋予的，他们也常常将自身的“族群性”定义为共同困境与利益的象征；同样，通过这种方式，他们可能会开始宣称自身拥有共同的一系列符号与意义，有时还包括道德准则^[4]。更进一步，这种宣称会通过反过来否定统治族群的人性来得到表达。例如，那些卡万戈和奥万博的矿工们通过将欧洲人称为“野蛮人”来弥补自己降格的损失^{[14](p.216)}。类似的，茨瓦纳方言中的“白人”，*makgoa*，是一系列用来形容非人类的、动物的以及害虫的名词（单数前缀：*le-*；复数前缀：*ma-*）；包括 *Legodu*（小偷）与 *letagwa*（醉鬼）。

¹ 这些特征在韦伯式与马克思式的论述中也经常可以见到——虽然论述强度不同。事实上，雷克斯（Rex, 1970: 48）将族群性视为社会学家在讨论“种族关系”这一题目时的情境性定义。

Makgo 一词本指依附于大型动物身上的“白色灌木丛跳蚤”^{[19](p.137)}。总之，族群认同对于拥有他们的人而言同时具有经验与实践的重要性，它会带来相互关联的对集体自我的认定与对集体他人的否定；它可能会导致对共享人性的怀疑，并且可能会反应不平等的关系中蕴含的紧张感。

我将在下文中进一步阐释这些实质性的特征。就现在而言，需要重申的是，虽然族群性在内容上与图腾有很大差异，但在这些差异背后，二者共通之处：归根结底，二者都是社会分类与社会意识的模型，是认同与集体关系的标记。因此，我们可以同时审视它们。同时，这也使人们对这种对立的根源提出疑问：进一步讲，族群性的特殊性在哪里？为什么社会分类，以及认同和区分意识的原生事实会采取这么多不同的形式？当然，简单的答案可以是演化论式的：图腾崇拜是族群性的初期形式，而一系列由“简单”到“复杂”的社会系统的运动塑造了族群性。这样的回答是远远不够的。资料表明，非洲的前资本主义时代也存在着族群意识^{[20](p.309)}，而林顿经典的民族志图案表明^[21]，图腾意识在工业社会中也同样存在。在我看来，问题的答案应该到别处去寻找，即到图腾与族群性分别出现并持续的历史性的、特定的社会结构中寻找。与图腾和族群性相关的象征与实践都可以在特定的经济与社会建构中找到起源。

将以上观点做一个总结，就形成了第二个观点：群体性不是单一的“事物”，而是包含了一套关系和观念模型；更多的，族群性的意义与实践重要性会随其在社会秩序中的不同位置而变化。然而，作为意识的一种形式，族群性与图腾都是在特定历史结构中产生的，这些历史结构对人类经验产生了广泛影响，并为社会行动提供了情境。

这一观点同样具有重要推论，包括对“原生”论点的最终反驳。正如从图腾与族群性的对比中揭示的那样，这个论点不单混淆了两种意识模式，还混淆了几个相当独立的分析层次。我需要重申的是，对立认同的塑造——即我们与他人的对立——是“原生的”，正如分类是社会存在的必要情境。然而，社会分类通过哪种具体的集体认同形式得以实现，始终是由历史的物质与文化需求决定的。¹

三、

以上论述引出了第三个观点，这个观点关注制造图腾与族群性的力量，以及相关的意识模式。用最通俗的话来说，第三个观点是这样的：图腾是随着结构上相似的社会群体的对称性关系的建立而出现的——这些群体不一定能够被整合进同一个政治实体之中——族群性的起源则是单一政治经济体中结构上相互区别的群体的不对称整合。

具体而言，图腾意识随着社会单位的互动而产生，这些社会单位保持着——或者至少从内部来看保持着——自身对于生产与再生产方式的控制。简而言之，图腾意识是无名无姓的群体进入平等或互补性依赖关系的途径，以此来塑造自己的集体意识并和他人区别开来。有时，这样的关系在各种交换循环中被奉为圭臬；其它时候，也可能带来袭击、敌意与战争；很多时候二者兼而

¹ 另一个“原生的”论点是“人类本性 (human nature)”议题。例如，弥尔顿·戈登 (Milton Gordon, 1978: 73) 认为，既然族群性不会被流动性湮没，那么它便“被整合进了自我之中”。那些以族群的名义行动的人们，实际上是在保卫自身；同时，鉴于“人类本性”总是倾向于自我陶醉，族群意识与冲突便无法避免。威尔森 (Wilson, 1981: 113) 则提出了相反的论点，即“人类”倾向总是以社会与文化特征为中介的——这意味着，它可能是族群对抗的必要条件，但却并不是充分条件。然而，我还走得更远。戈登的论述混淆了我上面所提的两个层面。当然，在集体身份认同的建构中，“我”被融合进了“我们”之中；这是一个无法化约的社会事实，然而，它是否是“人类本性 (即使这种本性存在)”，则是戈登的断言。那么，为什么是族群认同？对于戈登而言，他最终落脚于一个断言，即它不能被有意识地去掉。然而，人类学在此提供了确切无疑的证据。族群认同有时会被放在一旁，也会具有高度情景化的特征 (参见下文)。当然，摆脱族群认同的容易程度在不同案例中会有极大差异：例如，对于纳粹德国的犹太人而言——他们和他们的反对者分享同一种语言、肤色甚至 (在很大程度上分享) 同一种文化——族群认同几乎是不可否认的；对于铜矿带上的中非人而言，虽然他们被语言、文化以及肤色所分割，但他们的族群身份一直是可探讨的。很明显，族群流动性——就像所有社会认同一样——是在历史过程中被塑造的。事实上，对于许多人类学家和比较社会学家来说，“人类本性”也同样如此。

有之。此外，这些遭遇也可能导致参与者之间短暂的不平等关系，这种情况事实上也经常发生。然而，如果这些参与者能保持各自的完整性，并没有以群体为单位屈服于其它群体——这种情况在参与者拥有正式意义上的结构相似性的时候最容易出现，那么，总体上的平衡关系便会占主导地位。一旦如此，这些我所定义的图腾认同与附属关系将得以维系。另外需要指出的是，这种认同的特定内容同时依赖于参与者生活在其中的社会文化秩序，以及他们之间关系的准确性质。

图腾意识及其生成过程多见于非洲前资本主义社会。例如，在索托族-茨瓦纳（Sotho-Tswana）酋长制中的关系，以及在苏丹所谓无首领的努尔人的和丁卡人的社会中都可以看到这种意识的存在和形成^[22]；当然，民族志作品中有大量这样的案例。在历史上，图腾关系也会出现于一个整合了移民或被征服群体的政治实体中。当然，重要的是，这种情况只会发生在这些人群不是作为从属阶级，而是作为与那些已有结构单位类似的群体被整合进现有社会秩序的时候。在这种情形下，便可能出现某种形式的图腾多元主义。在这方面最为令人震惊的例子是茨瓦纳 *merafe*（“国家”），它总是在不断吸纳外来的群体。这些外来群体的图腾虽然与原有部落不同，但通常会被确立为从属于整体的、独立的区域划分，这也是茨瓦纳政治实体中主要的政治-居住区隔；它们的内部组织、权威分布与生产方式成为了当地结构中难以觉察的要素^[23]。由此，茨瓦纳人的部落中经常包括数量很大的图腾群体，它们之间的认同对立仅在仪式情境下得以表达^[24]。¹我们可以据此推断，图腾意识同样可能出现于被征服的与复合的地区，取决于社会单位在政体中的组织方式。当它们与其它类似群体以对称关系的方式被整合起来的时候——例如 19 世纪恩戈尼人（Ngoni）形成的“滚雪球国家”^[25]，人们便可以期待，产生图腾意识的历史情境会自然而然的出现。²

与此对应，族群的出现与族群意识的觉醒是另一种历史进程的产物，在其中，具体社会实体之间的结构关系是不平等的。换句话说，它们是某种群体分布的特定模式的社会与文化对应物，在其中，一个群体通过强迫、暴力或其它形式建立了对另一个群体的统治³；在排他性的劳动分工中，将作为一个封闭单位的后者放于依赖性的、特殊的位置；最后，通过将其排除在对生产与/或再生产的手段的掌控之外，制定了能够榨取价值的规范。这样一来，统治者将自身与被统治者的关系定义为阶级（classes）；无论这种聚合体之前的社会学特征是什么，它们在这样的过程中都成为了新的群体。

如我之前提到的，这种结构化不平等的制造需要更多冠冕堂皇的理由；毕竟，如果缺乏文化表征，劳动的社会分工便不可能成立。在一个分层的、碎片化的社会环境中，这便需要将人们生活的社会空间标示为易辨别的不同的阶层。⁴这些文化表征并不是任意的：鉴于它们用群体身份的方式使不平等的物质、政治和经济权利的分配合理化并为人们所理解，那么，它们便必须在定义上将这种不平等视为相关族群的内在特质。因此，每个群体“被赋予的”特质就成为了“族群”身份的一部分——即便这些群体本身，至少在现有情况下，是被这个过程本身形塑的，它的认同从一开始便已经被注定。

接下来要论述的是，由外界施加在一个社会群体上的认同可能与群体中个人的主观感受大相

¹ 沙佩拉（Schapera, 1952）将这些群体称为“族群”。然而，无论族群性被如何定义，这样的用法都是不恰当的；显然，它反映了二十世纪五十年代这一名词的模糊性（du Toit, 1978: 1 ff）。

² 在 19 世纪早期祖鲁国家的诞生中，可以引申一个可供比较的观点。在这里，被征服程度最高的群体与他们的征服者之间并没有巨大的社会秩序上的差异。当被整合进祖鲁政体时，被征服者成为了社会与生产结构中的一部分而不是一个从属阶级（cf. Suret-Canale 1969; Walter 1969; Guy 1980）。对于前殖民时代的非洲社会的补充讨论，参见 Wallerstein, 1979。

³ 追随斯派塞（Spicer, 1971: 797），麦圭尔（McGuire, 1982: 168）也对族群进行了一个类似的考察，认为“永久文化系统的”的承载者是从“对立”中诞生的；即那些“为了控制周边环境，从而在整合或同化少数人口上做出的努力”。

⁴ 华伦（Warren, 1978）对于危地马拉印第安人群体意识的有启发性的研究正是建立在这一假设基础上一——他们在一个阶级社会中的从属地位以族群的方式得到了生动的表达；他用大量的细节，分析了不平等的符号如何被精心编织为一套自洽的文化表征。

径庭。因为集体自我（collective self）的构建——更多的，包括其命名（对于统治者而言）或困境（对于被统治者而言）——都依赖于它与集体他人（collective other）之间的区分（differentiation）。这样，“他者性（otherness）”便成为了社会自我的对照形象，而不是对某个特定群体经验式的描述。的确，族群意识具有雅努斯式的一面——它包括对集体自我的肯定及对集体他人的否定——这是对于不平等的结构化的文化表达；它会浮现于群体将自身在不对称的“我们-他们”关系世界中的经验象征化的时候。

此外，族群认同到底在多大程度上根源于先前的文化事实，这在不同的案例中会有很大不同。^[26] 不说其它，至少在拥有文化的群体彼此互动的时候，文化便可能会转型。^[27] 即使没有转型，虽然这种情况很少出现，出于前文讨论过的原因，它们也会准确地在他人的身份中得到表达——即使族群称谓是从此前封闭的、同质的群体中产生，这也可能是事实。因此，正如英国殖民机构对非洲的社会秩序不屑一顾，按照对他们的歪曲表达行动——例如，通常认为这群土著人毫无宗教可言^[28]——茨瓦纳也对 19 世纪服役于他们的萨尔沃人抱有类似的扭曲印象。当底层阶级是由来自复杂起源的人们构成的时候，这种情况更可能发生：在这样的情况下，他们身份的实质，无论是自我认同的还是外界赋予的，都是在造就他们从属地位的同样历史进程中拼凑而成。

如我之前所言，族群意识存在于非洲的前资本主义社会。但它并不仅是殖民主义或城市化的产物，有时人们会这样认为，虽然这二者的确包含了族群意识形成的必要因素，且经常伴随着族群意识的出现。前殖民时代话语中最为人所知的例子莫过于卢旺达与布隆迪内部胡图与图西两族关系的纠葛^[29]，这段历史正好印证了我们上面所提的族群意识的特点。除此之外还有许多例子^[30]，比如在安科累王国，巴黑人征服了拜鲁人，并使他们属于从属地位^[31]。没有那么广为人知例子是马尔加什共和国中的贝齐寮人，就此科塔克^[32]写道：

贝齐寮人从未有过将自身视为独立族群单位的共享意识。在被梅里纳人征服之前，甚至没有贝齐寮人这一说法。有的只是分散在现在贝齐寮人故土上的小国和酋邦。他们的征服者……建立了梅里纳国的贝齐寮省……这样便为贝齐寮人延续至今的族群意识的产生提供了基础。

科塔克继续指出^[32]，巴拉人的族群意识也是在十九世纪十分类似的情况下产生的^[33]。在整个马尔加什国，族群意识似乎都是因其政治维稳作用而日渐增长的。

随着殖民主义日渐渗入非洲，当地人在不同程度上或快或慢地被整合进欧洲的政治经济空间，并成为日益蓬勃的全球劳动分工中的一员。可以想象，当他们不平衡地被整合进一个生产与交换关系的更宏大的秩序中时，将会导致全新的族群称谓与分类的出现^[34]。正如格林伯格^[35]的观察：

以吉库尤人为例，他们的历史对于理解肯尼亚的肯雅塔和民族主义至关重要。在英国统治与将土地让渡给殖民者之前，吉库尤人没有确定的身份认同；而一些现在自我认同明确的族群，如印度的锡克教人、尼日利亚的伊波人以及马来西亚的马来人，在一百年前对于他们的“相同性（sameness）”几乎没有意识。

然而，普遍存在于前殖民时代的族群性的形式与孵化于扩张的世界体系中的族群性有所不同。正如他人所言^[36]，当代第三世界历史的主调是相互决定的互动，是全球力量与非洲及其它地方不同社会秩序的“对话式表达”。这种遭遇建立起了新的、多层次的不平等结构，既在非洲内部，也在非洲与欧洲之间。这样，便为我们所言的“分裂的族群性”提供了基础^[37]，即等级化族群认同的温床。

在最底层，通常被行政法令视为封闭政治单位的当地群体，也会在殖民——以及此后的后殖民国家中寻求并获得对他人的统治权，这样，便建构出了内部的族群关系。在最高层，“欧洲人”与“非洲人”的结合在共同的族群性中得到了表达。一方面，这在泛非洲主义和“非洲文化”这

一概念中得以体现，另一方面，这也是移居-殖民社会秩序的结晶，这种秩序源自于对（贵族的）维多利亚时代英国社会的漫画式呈现^[38]。在这两级之间，还有一种中层的忠诚，这种情感跨越了教区的边界，并通过共享的文化属性获得了同样的政治正当性；有一个名词专门描述这种族群性，即“超部落主义（supertribalism）”。以上这三种形态，最底层的通常按照传统被称为“部落主义”；中层的被称为“民族主义”，有时还带上“族群”作为限定词；最高的则被称为“种族”。但所有这些形态都与产生族群意识的过程有着类似起源，虽然可能有更为复杂的、碎片化的伪装。它们是非洲人口与各种各样的殖民统治者在特定历史条件下遭遇的**相关产物**。

不难看到，自等级性的身份认同萌生以来，碎片化的族群性便成为了现代非洲不断重现的主题，并且在文化上与政治上都具有显著性。例如，津巴布韦的殖民历史形成了错综复杂的“部落”民族志地图，在间接统治之下，便产生了认定他们“传统”政治体制的要求——即便，在有些地方，它们根本就没有部落。它也促进了两个这样的实体的诞生，即绍纳人（Shona）与恩德贝勒人（Ndebele），这两个族群掀起了一场（超部落的）民族主义运动。反过来，这些运动中以“爱国主义前沿”为名形成的联盟又推动了解放战争，从而导致了津巴布韦的独立。这场战争的双方都与国境线外的势力形成了联盟——沿着错误的**种族划分**，把南非分裂为纷繁多样（跨国界的）的群体。尽管高潮不同，东非也遭遇了这样的经历，西非的乌干达^[39]与肯尼亚^[40]也相当引人注目。毫无疑问，这些过程中产生的族群等级化的形态有所差异，然而，从总体上而言，在这种筑巢的结构中，对立的身份认同——无论是“部落”、“国家”还是“种族”，都是族群性的一种特定折射——都以引人注目的频率一再出现。

四、

第四个观点在以上三点的基础上进一步延伸，关注历史力量与结构的区分，以及二者在日常生活中被经历的方式。我已经论述过，产生图腾、族群或其它自我意识的力量内在于经济与社会的结构与转型，然而，社会行动者用来理解他们的术语必定会与**世界被表达的方式**有关：人类认知与行为的语境不是正式被建构的，而是在共同的符号与标签中组织而成。随着劳动分工中的阶级通过先赋地位与文化区分的方式得以建构，族群性便成为了解释和引导社会秩序的关键性媒介。

换句话说，一旦它成为了社会分类与地位关系的基础，族群性本身，而不是那些推动它产生的力量，便成为了难以言说的、决定个体与群体困境的要素。毕竟，无论从任何社会语境**内部**来看，族群身份都毫无疑问的被视为会塑造职业生涯与个人传记的“自变量”。因为，从经验层面来看，似乎的确是族群性决定了社会地位、阶级身份等，而不是阶级或地位决定了族群认同。事实上，马克思对**畴籍**的描述，无论有什么其它局限^[41]，用在这里很合适：族群和族群意识的起源可能蕴含在不平等的结构化之中。然而，一旦被客观化为劳动分工的“原则”，族群性便似乎具有了独立的特质，成为了造就个体与群体不平等命运的首要因素。也就是说，非裔美国人**不认为**是肤色决定了他们的社会阶层，而是社会阶层决定了他们的肤色¹，生活在卢旺达的胡图人和生活在博兹瓦纳的卡格拉格帝人也是如此，他们认为是族群归属决定了自己的地位，而非相反。

在这些情境下，族群性成为了事物“自然”秩序的基本特质，成为了人们必须生活于其中的世界的既定特征。这项原则也不限于特定的社会学范畴，它既适用于合法化自身统治地位的族群

¹ 这一点也隐含在围绕威尔森（Wilson 1980）提出的种族重要性在美国正在逐渐衰退的论断的辩论中。威尔森的批评者指出，皮肤颜色仍旧是塑造黑人生活的首要元素；因此，它的重要性不可能减弱。在**经验层面**上，这或许是真实的。然而，无论其他论断怎样加入这一讨论，威尔森并没有否定种族的经验意义。他的论文更是在说，黑人的生活机会是由其它结构要素决定的，即阶级差异。总的来说，这一争论源于社会经验与产生它的力量之间的混淆。

意识形态，也适用于那些族群标签成为被支配地位的象征的人们。这样的标签不仅是一套分类体系，虽然它有着分类体系的意涵。此外，它也为组建利益相关的群体与社会关系提供了现实基础，同时为个人与共同利益的追求提供了社会资源。由此，族群意识与作为其基础的结构形成了一种辩证关系：当族群作为（明显的）社会分类和划分群体的独立标准作用于经验之上时，它便为集体活动提供了一个强有力的动机。反过来，这又会促使人们认识到他们日常所生活的世界是由族群和族群关系所支配的，进而再生产出了那套最初激发族群意识的社会秩序。然而，正如我们将看到的，现实远比这些复杂的多。因为那些冠以族群之名的社会行为也揭示了内在于结构性不平等的制度中的矛盾，从而可能从内部改变这些制度。

以上这些论述或许看起来是在说族群性不过是某种错误的意识，是对于阶级“幻影般的”神秘化。然而，这并不是我们要表达的观点。因为，在任何制度中，关系被表达的方式也是现实的不可化约的组成部分。正如吉诺维斯^[42]所言，

..... 某种意识一旦产生，便会深刻地改变其物质现实，并在某种意义上自动的成为这种现实的特征。

诚然，不平等的结构及其文化表征的术语，无论是被纳入到“族群性”之下还是其它，都是相互建构的。出于已经论述过的原因，二者缺一不可：它们都是结构与实践的辩证法的组成要素，正是这种辩证法塑造了具体的社会关系——也塑造了经济与社会的实质。

总的来说，第四个论点指出，族群性是特定历史过程的产物，它会倾向于呈现出自主力量的“自然”样态，即一项可以决定社会生活进程的“原则”。由此，i)通过规定一项社会制度从内部被经历的特定方式，它 ii)推动了社会实践，并将个人与集体利益的追求理性化。这便反过来 iii)塑造了显而易见的关系、群体与身份认同；并因此 iv)在结构与实践之间建立起了辩证关系，长期来看，可能使社会秩序本身的特征再生产并/或发生转变。

五、

以上的论述把我们带到了第五个，也是最后一个论点，这一论点回应了一个非常概括性的分析诫令：不仅那些创造历史现象的情境与维持它的情境不同，任何一个现象，一旦被创造出来，便会获得影响脱胎于其中的结构的能力。族群认同也是如此。当它成为一个社会集体意识中被客观化的“原则”，族群性便可能长期存在，而使其长期存在的因素可能与推动它出现的因素完全不同，也可能会对它产生于其中的语境起到直接与独立的影响。

我已经强调过，在“被赋予的”的文化差异使不平等的结构理性化的制度中，族群性会成为一种令人信服的现实存在。正如我们已经指出的那样，正是这一具体化的过程使族群在社会生活的秩序化中成为看似独立的要素。由此，族群认同常常假定，共享这种认同的人们在日常社会、经济与政治生活中时刻都在发挥它的功能。^[43]进一步，这种功能发挥本身便维持了族群属性与个人及群体的实践关联。然而，在这背后，还隐藏着社会经验与集体及个人实践形式之间的微妙关系。

鉴于正是被感知的文化指标构成了这些系统中的不平等的基础，那么，根据社会经验本身的性质，如果相关的文化标记可以被倒转或废除，这种不对称性便可能被消除（对群体而言），向上的社会流动也会成为可能（对个人来说）。毕竟，为了具有意义，任何记号都需要暗示互补的对立意义。因此，如果那些规定不平等关系的标志与原则不再适用，不平等本身便可能被消除——至少从行动者角度来看是如此。换句话说，这样的制度将自身视为潜在可操控的（navigable），按照社会文化差异可被协商的程度，内部的分工界线也多少可以相互渗透。反过来，它也规定了合适的条款，根据这些条款，无论是在集体还是个体的层面，社会行动都可以被组织，利益也可以被追求。让我们对这两个层面都进行考察，因为它们的动力学相互矛盾，并且还有着复杂的联

系。

在集体行为的层面，共同利益的逻辑对于统治者而言是显而易见的（参见前文）。它存在于对他们独有的文化认同及由此而来的物质地位的权威保护之中。用意识形态的术语来讲，这样的保护主义会导致他们强调自身与他者的对比。虽然他们可能会与特定群体建立联盟，在底层阶级内部造成分化，或者允许个体进入他们的阶层，但这些都是为了保护特权而做出的策略性考虑。对于被统治者而言，这个问题便并非如此清晰。一旦当针对共同困境的有凝聚力的声音成为可能，那么，便会出现两个选择。他们要么凝聚在一个众志成城的直接行动中——这种行动通常，但不总是政治性的——目的是彻底消除不平等的结构；要么他们可以尝试通过“证明”文化差异已经不再具有相关性来消除差异：请见南非和美国黑人的尝试，这个世纪的早些时候，他们曾经通过证明自己已经“变成了”和压迫他们的一样的人（即“文明人”）来获取公民权。毫不奇怪，按照这些制度将自身刻在人类意识中的方式，第二种观点可能会成为人们首先寻求的对象^[44]；同时，也不难理解为什么这种尝试常常失败，并且早晚会走向公开的政治行动。在殖民情境下，随着碎片化族群性的出现，具有地方观念的群体（比如说，“部落”，参见前文）往往会发现，这样的努力虽然并没有消除更高层的不平等，但当他们从（殖民）劳动分工的低端“崛起”的时候，他们便以牺牲其它类似群体为代价获得了相对成功。

无论这些历史运动如何在特定情境下展开，一个基本的矛盾会内在于它们之中。原因在于，任何试图颠覆“被赋予的”不平等的行动都可能进一步强化作为社会分化原则的族群性：这样的行动是由并且为了那些按照文化认同进行区分的群体发起的事实，便证明了这种认同的确为集体自我定义与行动提供了唯一基础。当共同行动被认为已经成功的时候，这种情况会体现得更为明显，即使是失败的行动，也可能会确认他们的共同归属，并将这种归属与社会困境联系在一起。用分析的术语来说，这种确证是同义反复的，然而，我们也将会看到，族群性的再生产及其实际重要性的增强，既会激发试图消除它的努力，又会推动那些肯定其价值的行动。只要人们的社会实践继续按照好像族群性的确是不平等结构的关键的方向进行，那么，统治群体的保护主义与被统治群体的反应便可能共同维持一个由族群构建秩序的世界。

边缘人群试图通过否定族群差异来获得集体改善，基于同样的原因，人们常常认为，个体流动也是消除与给定社会地位相联的文化特质的方式。对个体而言，他们对新身份的接受会比群体更简单。再一次，在非洲有许多关于诸如此类的身份认同的再次协商，其中，最具代表性的例子是南非一些被认为是“有色人种”的人“变成白人”的尝试^[45]。从这个层面来讲，当某些个体不断积累社会和物质资源时，族群区分的界限的确有被打破的可能（参见下文）。同样，正如前文所指出的那样，对于支配者而言，如果只是少数下层人民崛起，他们可能几乎不会反对。整个殖民历史告诉我们，作为工业成就的向上流动的可能性，通常会同时享有实践上与意识形态上的赞许。

一旦当向上流动成为可能，人们花费心思去获得它的时候，族群内部便不可避免的会出现分层。原因在于，为了获得那些可以重估他们阶级身份的资产，个体将首当其冲地要求巩固他们在下层阶级中的位置。因此，沃勒斯坦^[30]及很多其他人指出，族群内部的关系为这些可能获得向上流动资源的人们提供了领域；事实上，除此之外，人们很少能在其它情境下这样做。¹此外，在分裂的族群性不断发展的殖民主义之下，位于下层秩序的族群通常被认为有着底层阶级的特质；这些特质或多或少是相互独立的——正如在工业化社会相互独立的劳工市场那样，在劳动分工内部有着相对层级化的位置。²反过来，这也为个体提供了操控自己的族群身份，以便从社会底层

¹ 格里利与麦克里迪（Greeley and McCready, 1974: 300）关于美国族群关系的论述有相同的观点——一个非常经典的观点。威尔森（William Wilson）提醒我，这个观点在弗雷泽（E. Franklin Frazier）的 *Black Bourgeoisie* (1957) 一书中所提及。

² 马祖瑞（Mazrui, 1978）对殖民主义下的乌干达的描述提供了一个尤其清晰的案例，在其中，尼罗特人与班图

向上流动的途径：它绘制了一系列的步骤，使人们最终能够走出底层的窠臼。为了走上这条道路而付出的努力是非洲城市民族志的主调，它通常导致被称为“情境性族群性(situational ethnicity)”^[46]的产生，即为了社会与物质收获而对个人认同进行的策略性管理。那些沿着这条线路走下去，并且上升到阶层结构中尽可能远的地方的人们，成为了可见的统治阶层的一份子，即新兴的当地资产阶级。然而，无论是作为个人还是作为群体，他们都面对一个无法避免的抉择，即，在告别他们的底层身份时，他们要么丢弃自己的族群认同——毕竟这种认同代表了他们努力逃出的底层困境，要么就面对这样的矛盾，即做一个首要阶级地位与自身群体身份不符的群体成员。无论是哪种情况，他们的处境都是矛盾的，因为他们身份的两个维度相互矛盾——这种对抗最经典的案例是非洲的“非裔欧美人”^[47]。

将群体与个人的视角整合后，我们可以看到一个重要的模式。一方面，只要族群称谓与认同为共同行动提供了情境，这样的行动都会加强族群性作为社会原则的实践重要性——无论其直接目的是什么，也无论任何给定群体是失败还是成功。作为结果，族群认同看起来被赋予的特质会被重复确认，同时被确认的还有族群作为封闭单位的观念^[48]，虽然人们也常常会对其族群身份进行社会性的管理。另一方面，在个体层面，向上流动的成功改变了族群与阶级的关系。因为它既导致了族群内部的区分，同时，随着资产阶级矛盾的显现，也导致了族群归属与阶层身份之间失去了相互对应的关系。（显而易见，如果这种对应关系得以维持，那么，涉及到个人与群体行为的矛盾便不会出现，或者会采取一种新的形式。）这并不会抹去这样的事实，即作为统计意义上常见的事实，以及作为本土观念，族群仍旧不可避免的与特定阶级位置相联系。然而，阶层与社会文化的差异不再在任何绝对或约定俗成的意义上相互符合。¹

某种类型的族群政治运动为所有这些提供了很好的例证，即那些曾经在总体上处于附属地位的人群，随着时间推移发生了分化，其中一部分人摆脱了底层的身份。这些上升到新阶层的人们通常会参与或领导这些运动——有时候，我认为，是为了消除他们自身生活中的困境——这样的运动通常以游行或抵抗的形式展开；通常是反叛而非革命，按照格拉克曼广为人知的区分。在一些案例中，他们有单一的社会文化群体作为核心，就像肯尼亚的茅茅运动²；另一些，如南非的非洲国会及这个大陆上很多民族主义政党，则打破了本地“部落”的划分。在后面这种情况下，他们或许会加强一个此前仅是微弱存在的共享的象征秩序，并将一个相对异质化的社会实体焊接为一个自主行动的、有边界的地位群体。同时，以这种方式，族群政治运动强化了族群与阶级联结中的连续性与非连续性。一方面，它们表达了族群与阶级之间强大的（统计学意义上的）联结——毫无疑问，这种行动与现行的社会、经济和政治权力分配形成对抗，它的主要支持力量来自那些明显遭受不平等之苦的人们。然而，另一方面，它们也打破了阶级分化的界限，让人似乎看到了地位群体团结的彰显。更进一步，那些身在其中的人可能并没有意识到这些运动的二重性，即作为下层阶级的抵抗宣言与作为地位群体团结的断言。

因而，在非洲的殖民主义之下，族群的抗争必然会对社会世界的轮廓产生影响，在某些情况下，它们也确实导致了重大的自由改革。然而，只要它们仍旧根据地位群体的利益折射阶级对抗，便无法最终改变支配的**结构**。它们所做的仅仅是将这些结构粉饰以个人成就的幻象，并没有触碰到族群与阶级之间的关联，因此，最终将使集体的不平等得以固化。这一现象不仅限于非洲。正

人的分裂在当代劳动分工中清晰的折射出来。马祖瑞的分析也可以被扩展到印第安人与白人定居社区的讨论中，他们也在劳动分工中有着同样清晰的分化。

¹ 参见 Wilson 1984，他对于美国种族与社会政策的深度分析启发了我的讨论，也为我的这个论点提供了佐证。

² 20世纪50年代肯尼亚人民反对英国殖民者的武装斗争运动，茅茅是该运动组织的名称。第二次世界大战结束后，曾在英国军队中服役的肯尼亚人纷纷复员回国。这些受过反法西斯战争洗礼的士兵，具有一定的民族民主思想，利用传统宣誓的办法，开始组织茅茅。他们提出夺回土地、废除种族歧视、争取生存和独立的口号，很快便得到各地农民的响应，宣誓参加的群众超过100万人，武装部队曾达到1.5万人。茅茅运动的主体是肯尼亚最大的族群吉库尤人。——译者注

如彭思特^[49]所揭示的那样，同样的现象也适用于牙买加二十世纪三十年代的黑人民族主义组织中，尤其是马库斯·加维（Marcus Garvey）领导的全球性黑人进步组织（UNIA）。这个组织旨在获得稳固的对中产阶级的领导权（即那些要求相关政治行动符合他们集体阶级利益的人；^{[49](p.208)}，在穷人中也有大量追随者，他们按照“事物天然的秩序^{[49](p.145)}”，即对肤色的继承经历苦难。彭思特接着论述，这种“普泛化的黑人民族主义”^{[49](161)}最终“折射出潜在的集体阶层意识，并将其原子化”^{[49](p.187)}，尤其是当它退缩到拉斯特法里（RasTafarian）的千禧年主义¹中，或者在经济缓和期的碎片中寻求自我满足的时候。换句话说，正是基于二重性的特质，族群性本身成为以明显的不对称为标志的殖民与后殖民资本主义秩序成熟化过程中的一个因素。一方面，它为高度分层的劳动分工源源不断地提供文化与机构的基础；另一方面，它使向上流动的可能性与成功的伦理理性化。

更为概括地说，当族群逐渐内部分化并丧失了与阶级相互对应的关系的时候——从长期来看，它们必将如此——它们便成长为了经典韦伯意义上的地位群体（status group）。在这里，我们可以看到一个双重的理论讽刺。首先，族群归属在这样的历史进程中被实现并强化为地位群体的过程，实际上走向了与韦伯理论相反的轨迹。在韦伯的传统中，基于地位的亲密关系是原生的，先于那些基于阶级的关系，只是在日渐理性化的工业社会中，才会让位于后者^[50]。亲密关系不是随着阶级结构的出现而出现的，更不用说会与阶级结构之间形成复杂的辩证关系。然而，不仅是韦伯的理论被族群的兴起与持续所挑战。按照马克思的经典论述，族群性也不会随着阶级差异的出现而出现，恰恰相反，推动阶级社会产生的历史进程应当淹没“传统的”意识形态，最终使其完全消失，阶级意识取而代之。然而，族群认同远未消失，也没有作为一个“真实的”二律背反的附属物存在，它在许多历史制度的动态变化中扮演着重要的角色——它支撑却掩饰，强化又折射这些制度中的首要分裂。结构中内在的矛盾与不平等的标记不仅给族群性加上了一个客观化的“力量”外表；同时，也激发了社会实践并使其理性化，这些社会实践带有巴洛克式循环特征，将族群性真实地塑造为社会世界中的主导性力量。

结 论

如果这五个论点经得起推敲，那么，怀着对韦伯与马克思正统理论的敬意，我们可以说，族群性是无处不在并坚忍不拔的，虽然它的情境、经验特质和与历史的相关性会不断发生变化，但它始终拒绝消失——尽管曾经流行的社会学理论都认为它即将消失。对我来说，理论和经验层面上的主要问题不在于解释族群意识与族群附属性的起源与持续状态——甚至不在于解释其转变。一旦族群性被理解为一系列关系，一种特定历史力量与进程的产物，而不是一个原生的“给定物”，那么，这些问题就变得可以理解了。基于我以上的所有论述，更复杂的问题是，族群意识什么时候、为什么会瓦解，进而被阶级意识取而代之——如果事实上发生过的事件确实可以用这样简单的术语概括。不过这是一个需要另加对待的问题。我当下实践的目的在于谦虚谨慎的，只是想要探索一些围绕着不平等的标志与实践展开的基础性分析议题。同时，如果目前这些主张仍旧是试验性的，我们有理由相信，拙劣地借用列维-施特劳斯的术语，族群性值得再思考。

参考文献：

- [1] H. R. Isaacs, *Idols of the Tribe: Group Identity and Political Change*, New York and London: Harper and Row. 1975.

¹ 拉斯特法里教（Rastafari movement），是1930年代起牙买加兴起的一个黑人基督教宗教运动。该运动信徒相信埃塞俄比亚皇帝海尔·塞拉西一世是上帝在现代的转世，是圣经中预言的弥赛亚重临人间。这一教派吸引了很多较为贫穷的黑人，除了宣扬其信仰之外，也大声呼吁如贫穷和压迫等社会问题的解决。——译者注

- [2] A. Mafeje, The Ideology of Tribalism, in *Journal of Modern African Studies*, 1971(2).
- [3] I. Wallerstein, *The Capitalist World-Economy*, chaps, 10-11, Cambridge: Cambridge University Press, 1979.
- [4] M. Moerman, Being Lue: Uses and Abuses of Ethnic Identification, in J. Helm, ed, *Essays on the Problem of Tribe*, American Ethnological Society: Proceedings of the Annual Meeting, 1967, p. 167.
- [5] M. Moerman, Being Lue: Uses and Abuses of Ethnic Identification, in J. Helm, ed, *Essays on the Problem of Tribe*, American Ethnological Society: Proceedings of the Annual Meeting, 1967, p. 31.
- [6] I. Cunnison, *The Luapula Peoples of Northern Rhodesia*, Manchester: Manchester University Press, 1959.
- [7] E. P. Skinner, Voluntary Associations and Ethnic Competition in Ouagadougou, in B. M. du Toit. Bouldered, *Ethnicity in Modern Africa*, Westview Press. 1978.
- [8] E. Durkheim, and M. Mauss, *Primitive Classification*, in R. Needhamtrans, ed, Chicago: University of Chicago Press, 1963.
- [9] H. L. Bergson, *The Two Sources of Morality and Religion*, A. Audra and C. Breretontrans, New York: Henry Holt and Co. 1935.
- [10] R. Cohen, "Ethnicity: Problem and Focus in Anthropology." in *Annual Review of Anthropology*, 1978(7).
- [11] M. Hechter, *Internal Colonialism: The Celtic Fringe in British National Development, 1536-1966*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1975.
- [12] H. Adams, and H. Giliomee, *Ethnic Power Mobilized*. New Haven: Yale University Press, 1979; J. H. Coetzee, Formative Factors in the Origins and Growth of Afrikaner Ethnicity in B. M. du Toit, *Ethnicity in Modern Africa*, 1978.
- [13] A. Southall, *Alur Society*, Cambridge: W. Heffer and Sons, 1953; E. H. Spicer, Persistent Cultural Systems, in *Science*, 1971. 174: 795-800.
- [14] R. Gordon, The Celebration of Ethnicity: A 'Tribal Fight' in a Namibian Mine Compound, in *Ethnicity in Modern Africa*, B. M. du Toit, Boulder: Westview Press, 1978.
- [15] J. Mackenzie, *Ten Years North of the Orange River*, Edinburgh: Edmonston and Douglas, 1871.
- [16] J. S. Marais, *The Cape Coloured People, 1652-1937*, London: Longmans, Green, 1939, quoted in Crapanzano, 1985, p. 33; D. Livingstone, *Missionary Travels and Researches in South Africa*, New York: Harper and Brothers, 1858, p. 37.
- [17] V. Crapanzano, *Waiting: The Whites of South Africa*, New York: Random House, 1985.
- [18] E. J. Hobsbawm, and T. O. Ranger, eds, *The Invention of Tradition*, Cambridge and New York: Cambridge University Press, 1983.
- [19] J. Comaroff, *Body of Power, Spirit of Resistance: The Culture and History of a South African People*, Chicago: University of Chicago Press. 1985, p. 37.
- [20] R. Linton, Totemism and the A.E.F., in *American Anthropologist*, 1924, p. 309.
- [21] R. Linton, Totemism and the A.E.F., in *American Anthropologist*, 1924; C. Lévi- Strauss, Totemism, R. Needhamtrans, Boston: Beacon Press, 1963: 7-8.
- [22] E. E. Evans-Pritchard, *Nuer Religion*, Oxford: Oxford University Press, 1956, p. 824.
- [23] I. Schapera, *A Handbook of Tswana Law and Custom*. London: Oxford University Press for the International African Institute, 1938; J. L. Comaroff. *Competition for Office and Political Processes among the Barolong boo Ratshidi*, University of London: Ph.D. Thesis, 1973.
- [24] I. Schapera, *The Ethnic Composition of Tswana Tribes*, London: London School of Economics, 1952.
- [25] J. A. Barnes, *Politics in a Changing Society*. London: Oxford University Press for the Rhodes-Livingstone Institute, 1954
- [26] C. Young, *The Politics of Cultural Pluralism*, Madison: University of Wisconsin Press, 1976, p. 34.
- [27] M. Sahlins, *Historical Metaphors and Mythical Realities*, Ann Arbor: University of Michigan Press, 1982.

- [28] R. Moffat, *Missionary Labours and Scenes in Southern Africa*. London: Snow, 1842, p. 244; W. J. Burchell, *Travels in the Interior of South Africa* (two volumes), London: Longmans, 1822 (2), p. 383.
- [29] J. J. Maquet, *The Premise of Inequality in Ruanda*. London: Oxford University Press for the International African Institute, 1961.
- [30] I. Wallerstein, *The Capitalist World-Economy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1979.
- [31] K. Oberg, The Kingdom of Ankole in Uganda, in M. Fortes and E. E. Evans-Pritchard eds, *African Political Systems*, London: Oxford University Press for the International African Institute, 1940.
- [32] C. P. Kottak, *The Past in the Present: History, Ecology, and Cultural Variation in Highland Madagascar*, Ann Arbor: University of Michigan Press, 1980: 303.
- [33] W. R. Huntington, *Religion and Social Organization of the Bara People of Madagascar*. Ann Arbor: University Microfilms International, 1974.
- [34] E. R. Wolf, *Europe and the People without History*, Berkeley and London: University of California Press, 1982, p. 3800; C. Young, *The Politics of Cultural Pluralism*, Madison: University of Wisconsin Press, 1976.
- [35] S. B. Greenberg, *Race and State in Capitalist Development*. New Haven: Yale University Press, 1980.
- [36] N. Long, Creating Space for Change: A Perspective on the Sociology of Development, Inaugural Lectureship for Professorship of Empirical Sociology, Wageningen: The Agricultural University, 1984; J. L. Comaroff, Dialectical Systems, History and Anthropology, in *Journal of Southern African Studies*, 1982, 8 (2): 143-72.
- [37] R. Cohen, "Ethnicity: Problem and Focus in Anthropology." in *Annual Review of Anthropology*, 1978(7), p. 387.
- [38] T. O. Ranger, The Invention of Tradition in Colonial Africa, in E. J. Hobsbawm and T. O. Ranger eds, *The Invention of Tradition*, Cambridge and New York: Cambridge University Press, 1983.
- [39] A. A. Mazrui, Ethnic Tensions and Political Stratification in Uganda, in B. M. du Toit ed, *Ethnicity in Modern Africa*, Boulder: Westview Press, 1978.
- [40] D. Parkin, *The Cultural Definition of Political Response*, London and New York: Academic Press, 1978.
- [41] R. Lichtman, Marx's Theory of Ideology, in *Socialist Revolution*, 1975 (23), p. 49.
- [42] E. D. Genovese, *In Red and Black: Marxian Explorations in Southern and Afro-American History*, New York: Pantheon Books, 1968, pp. 32; S. B. Greenberg, *Race and State in Capitalist Development*, New Haven: Yale University Press, 1980, pp. 390.
- [43] O. Patterson, *Ethnic Chauvinism: The Reactionary Impulse*. New York: Stein and Day, 1977, pp. 102.
- [44] S. B. Greenberg, *Race and State in Capitalist Development*, New Haven: Yale University Press, 1980, pp. 7-8
- [45] G. Watson, *Passing for White: A Study of Racial Assimilation in a South African School*, London and New York: Tavistock, 1970.
- [46] R. Cohen, "Ethnicity: Problem and Focus in Anthropology." in *Annual Review of Anthropology*, 1978(7), pp. 349-403; A. Cohened, *Urban Ethnicity*, London: Tavistock, 1974.
- [47] F. Fanon, *Black Skin White Masks*, London: MacGibbon and Kee, 1968.
- [48] F. Barthed, *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Cultural Difference*, Boston: Little, Brown and Co. 1969.
- [49] K. Post, *Arise Ye Starvelings: The Jamaican Labour Rebellion of 1938 and Its Aftermath*, The Hague and London: MartinusNijhoff, 1978.
- [50] M. Hechter, *Internal Colonialism: The Celtic Fringe in British National Development, 1536-1966*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1975, p. 313; S. B. Greenberg, *Race and State in Capitalist Development*. New Haven: Yale University Press, 1980, p. 6.

【论 文】

再思族群：基于田野与阅读的启发¹

刘琪²

摘要：人类学对于族群的研究，历来被分为“原生论”与“建构论”两派。卡马洛夫（John L. Comaroff）提出将族群视为分类的观点，超越了原生论与建构论的二分，为理解族群问题提供了新的视角。在梳理并评述卡马洛夫观点的基础上，本文试图呈现一个反向的案例，即云南迪庆藏族自治州。在这里，族群并没有成为人与人之间首要的分类体系，多个族群在地域的基础上结合为了相互联结的共同体。迪庆的案例，促使我们重新思考“族群”与“民族”概念，并寻找在民族地区从事研究的新方法。笔者认为，费孝通先生当年提倡的社区研究，在今天的民族地区或许仍旧大有可为。

关键词：族群 原生论 分类 共同体 社区

一、族群作为分类：卡马洛夫的研究

人类学对于族群的研究，历来被分为“原生论”与“建构论”两派，前者强调从客观属性出发定义族群，即族群的来源是历史、血缘与语言、宗教等文化特征；后者则强调族群作为一种“社会建构物”的主观特质，特别是个体的主观认同之于群体归属的决定性作用。在原生论看来，人从一出生起就被赋予了特定的生物特征和某种非常感性化的族群特质，这种特质决定了人在心理上的归属感；而在建构论看来，这种归属感并非是先天的，而是后天建构起来的，而人们建构族群的原因，有时是为了社会竞争，有时是为了以族群身份获取资源，有时则是为了回应社会、经济与政治的压力。^[1]

在理论脉络上，“原生论”与“建构论”可被视为对立的派别，然而，在现实情境中，却很难找到纯粹“原生”或是“建构”的族群，我们所看到的，往往是二者的结合。正如王明珂指出的那样，虽然很多族群成员对其族群都有着某种“原生”的情感与认同，但并不是所有人、在所有场合下都会将这种情感表达出来。在一个族群中，需要强调族群文化特征的人，通常是有族群认同危机的人。例如，当一个华裔美国人处于族群边缘时，便会强调自己的“华人”身份，并表现出强烈的文化特征；而当一个华裔不认为自己是“华人”时，便会有意识的回避所有与中国有关的事物，并掩盖自己的“原生”特征。^[2]换句话说，当人们需要强调自己的族群身份的时候，便会赋予地域、血统、宗教、语言等要素以“原生”的涵义，把它们视为根本性的，甚至是生物学意义上的；而当他们不需要用族群身份为自身寻找认同的时候，这些“原生”的要素便会变得不那么重要。由此，巴斯进一步指出，族群是“当事人本人归属（ascription）与认同的范畴^{[3]（p2）}”。族群边界的形成，依赖于族群成员自身的认同，这种边界通常在不同族群的互动过程中产生，即使族群的文化特质已经发生了变化，族群边界仍旧可能维持。

在笔者看来，“原生论”固然过于强调先天的要素对于个体的影响，但“建构论”又将个体的选择提到了过高的位置。1987年，当代著名人类学家卡马洛夫（John L. Comaroff）发表了一篇讨论族群概念的论文“Of totemism and ethnicity: Consciousness, practice and the signs of inequality^[4]”，重新对这两种族群分析的路径进行了整合。

卡马洛夫的讨论，从一个非常具有启发性的问题开始：族群究竟应当是一个被分析的对象，

¹ 本文发表于《西南民族大学学报》（人文社会科学版）2017年第5期，第27-32页，略有改动。

² 作者为华东师范大学人类学所副研究员。

一个需要被解释的概念，还是一个可以用来理解人类存在的重要方面的解释性的原则？答案显然应该是前者。在卡马洛夫看来，族群本身并不具有本质性的意义，而只是人类社会生活中诸多现象中的一种，它还可以被“化约”为更加本质的东西，这种更加本质的东西，即是社会分类。

集体的社会身份认同通常包含不同群体对自己身份的定义，以及不可避免的在“我们”与“他人”之间进行的明显区分；认同，是内化于文化中的关系。显然，这种关系的社会的和物质的边界都是由历史塑造的，更不用说这些关系的内容；在经济和政治的进程中，这些关系也会随之变化。无论在群体划分中这些特定关系的实质是什么，关于认同的不可化约的事实意味着对于社会宇宙的文化建构。所有这些都和人类学的经典论断相呼应，尤其是涂尔干和莫斯，他们指出，分类，即对于世界的有意义的建构，是社会存在的必要状态。然而，我要强调，对关系的标记 (marking)，即相互对立的认同才是“原生的”，而不是这些认同的内容本身。^{[4](p303)}

在这段话中，卡马洛夫精辟的指出，如果族群的概念里有某种“原生”的要素，那么，这种“原生”的成分并不是血统、宗教或者文化，而是分类的需求。事实上，关于社会分类的讨论，历来便是人类学研究的重要主题，任何一个社会在构建自身的时候，都需要建立起边界，即自我与他人的区分。族群，仅是在特定社会历史情境下的一种分类方式。

由此，卡马洛夫将族群与另一种分类方式——图腾进行了比较。使用非洲的民族志材料，卡马洛夫指出，图腾是随着结构上相似的社会群体的对称性关系的建立而出现的，而族群性的产生则与政治实体的出现有关，前者可被视为自然的分类，而后者则是人为设定的分类，且与不平等的生产方式有着密切关系。在卡马洛夫看来，族群可以被视为同一个政治实体（通常是现代国家）中，为阶级 (class) 披上的文化化的外衣。为了使不平等的物质、政治和经济权利的分配理性化并为人们所理解，占主导地位的人群通常会将这种不平等与相关族群的内在特质联系在一起，从而成为族群“被赋予的 (given)” 特质。

在卡马洛夫看来，族群意识是特定历史过程的产物，甚至带有剥削与压迫的内涵，然而，一旦当它形成，便会披上一种“自然”且貌似独立自主的外衣，决定接下来的社会生活的走向。他写道：

不仅那些创造历史现象的情境与维持它的情境不同，任何一个现象，一旦被创造出来，便会获得影响脱胎于其中的结构的能力。族群认同也是如此。当它成为一个社会集体意识中被客观化的“原则”，族群性便可能长期存在，而使其长期存在的因素可能与推动它出现的因素完全不同，也可能对它产生于其中的语境起到直接与独立的影响。^{[4](p313)}

到此，卡马洛夫颠覆了传统上关于族群的“原生论”与“建构论”的争论。任何一种族群性的生成，都有特定的社会历史背景，也受到结构性力量的制约，换句话说，族群意识一定有“建构”的成分。然而，一旦当族群意识产生，成为了“客观”的社会事实，便可能内化于族群成员心中，成为“原生的”，并影响接下来的社会走向。

作为深受韦伯与马克思影响的人类学家，从非洲经验出发，卡马洛夫将族群的生成与阶级意识的产生相互联系，这一点是值得讨论的，然而，在笔者看来，卡马洛夫论述中最精彩的地方，便在于化解了对于族群的实质性定义，并将族群性的生成放置于更广泛的社会经济过程中加以考察。由此，人们可以透视族群概念背后的、更具本质性意义的需求，即社会分类，并将族群与其它社会分类方式，如图腾、阶级、宗教、地域等进行比较。这样的理解方式，为族群研究提供了新的可能。

如果我们同意卡马洛夫的观点，将族群视为诸多社会分类的方式中的一种，那么，便可能会在不同的社会情境下，发现不同的社会分类方式。“族群”是一种强调人与人之间文化差异的分类概念，与强调血统差异的亲属制度、强调地缘差异的地理划分、强调信仰差异的宗教派别一样，都只是建构“自我”与“他者”区分的选项之一。虽然每个人都会出生在某个地方、某个亲属群

体、某个族群之中，但究竟哪个分类会成为他在后天的首要身份，或是具有区分性意义的身份，则取决于特殊的社会情境。在下文中，笔者便将结合自己在云南省迪庆族自治州的田野经验，呈现一个族群分类被其它分类包容的案例。¹

二、以地域为主导性分类的社会：迪庆的案例

迪庆藏族自治州是一个典型的多族群聚居区域，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²。与很多民族聚居区“大杂居，小聚居”的居住形态不同，迪庆的很多村镇都有多个族群杂居在一起，并且相互之间有着密切的社会交往。换句话说，在这里，族群差异并没有造成人与人之间的区隔，即并没有成为首要的社会分类系统。那么，是怎样的历史情境推动了这种情况的出现？人与人之间又是以什么方式进行区分的？

要回答这两个问题，我们必须回到迪庆地区的历史。迪庆地区处于汉藏交界的边缘地带，由于贸易与军事的原因，先后有许多族群来到这里，在澜沧江与金沙江边的河谷地带，以及作为贸易与行政中心的县城，形成了不少多族群共存的村镇。1949年以前，迪庆地区的土地都是属于当地土司与寺庙的，来到这里的人群，可以向土地所属的土司或寺庙申请，获得土地，成为“正户”，向土司或寺庙缴纳租税，并承担相应的义务。根据今天村落的传说，每个村落都有几户“原住民”，即最早来到这个村落的居民，后面来到的人群，或是向这些原住民租种土地，或是“卖身”成为他们的“娃子（即奴隶）”。如果经济条件好转，也可以买下土地，另立门户。

晚清以前，中央政权的力量始终难以实现对迪庆地区的管理，而在迪庆的历史上，也从未出过雄霸一方的大土司，这就为地方内生的秩序提供了空间。在这里，土司与土司、寺庙与寺庙之间的力量是相对均衡的，除了必要的交租与差役以外，土司或寺庙与普通人民的生活并不会发生多大关系。村落的基本制度为家屋制，即每家住屋均有专门名号，代表家屋继承人的一切权利与义务，凡住屋财产、屋外的田园土地、粮税差役、家族世袭以及人员在社会上的地位都在屋名号之下。³这套家屋制度，确立了以“户”为基本单位的社会组织。

家户与家户之间，通过联姻的方式形成相互联结。在迪庆地区，跨族群的通婚是极为常见的，不分男女，只要嫁入某个家户，便需要遵从这个家户原有的生活习惯与风俗。这种遵从，并非是对原有族群身份与文化传统的完全抛弃，而是可以在私人空间里保有自己的习惯。例如，在德钦县升平镇、香格里拉县建塘镇等地，都有在清朝雍正乾隆年间迁入当地的回民，他们中间的不少人都“嫁到”了当地藏族家里，生活习惯已经完全藏化，吃猪肉，喝酥油茶，但在每年伊斯兰三大节庆的时候，他们还会去当地的清真寺纪念自己回民的“根”。相反，如果当地的藏民嫁入回民家，则需要遵从回民的风俗，不吃猪肉，但在藏传佛教的法会或是有人邀约一同转山的时候，他们也可以去参加。

除联姻之外，家户之间会在日常的经济生活中相互帮助，也会在“红白喜事”的时候相互走动。在村落的经济活动中，家户仍旧是最基本的单位，在遇到类似水源分配、修建房屋、收割仪式等与生产相关的事务与仪式时，每个家户都需要派一个代表参加。此外，如果村子里有一家人

¹ 关于迪庆地区情况的探讨，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”，《华东师范大学学报》2014(5)。

² 在本文中，“民族”与“族群”的概念在不同情况下会交替出现。在使用“族群”概念的时候，笔者主要强调文化上的差异，以及族群成员的主观界定；而在使用“民族”的时候，则主要指官方统计中的“民族”。

³ 根据林耀华与陈永龄先生的观察，在1949年前，家屋制度广泛存在于四川嘉戎藏区。翁乃群在川滇边境的摩梭人中也发现了类似的制度。参见林耀华，《从书斋到田野》，北京：中央民族出版社，2000；陈永龄，《民族学浅论文集》，台北：弘毅出版社，1995；翁乃群，“女源男流：从象征意义论川滇边境纳日文化中社会性别结构体系”，《民族研究》1996(4)。

遇到红白喜事，每个家户也都需要派人去帮忙。例如，金江镇吾竹村是一个多民族共居的村落，有纳西、白、汉、藏、苗等数个民族。按照当地惯例，无论红白喜事，每家宴请时都流行请“十二大碗”，即十二道菜，在当地人看来，这属于“江边一带”共同的风俗习惯。如果村中某一户人家需要举办类似的宴席，整个村落的家户都会派一位以上的妇女前去帮忙洗菜烧菜等工作。这样的风俗一直延续到了今天。如果不去参加这样的活动，便会被村里的其它村民视为“外人”。在我们的调查过程中，有一户人家因为家中丈夫去世，子女外嫁，家中没有空闲的人手来履行这样的义务，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及时回应。

在家户之上，每个村子里还会有一些受人尊敬的、负责协调村落事务的人，这些人被称为“老民”。根据民国《中甸县志》的记载：“老民如内地之耆老或绅士，其地位在伙头之上……凡各甲各村之任何公务，须经老民会议而后实施，大有乡参议院之意^[5](p61)]。”根据当地人的回忆，“老民”的威望通常来自于几个方面，一是家族兴旺，二是对村落中的仪式规范比较熟悉，三是行事公正，从公共利益出发，不局限于私人利益。根据当地人的回忆，在遇到一些事情，如村落收成不好，希望土司减免租税的时候，“老民”便会联合起来与土司沟通，土司通常会接受他们的建议。需要特别指出的是，这些“老民”并不限于某个特定的族群，只要有“公心”，便都会在当地拥有一定的声望，而他们在处事的时候，也并不会由于自己的族群身份便偏向于某一族群。

在老民的带领下，迪庆地区的每个村落都形成了自己的“村规民约”，其中既包含道德性的内容，也包含生活中的行为规范。到今天，仍旧可以见到一些成文的村规民约。如康熙四十八年（1709年）中甸独肯宗中心属卡¹曾制定《本寨老中青公民应遵守的公判布卷》，规定“应严守‘十不善’之诫训，诺遵处世三行为……三行为：不嫉妒，不害人，容忍不同观点和不会将己见强加于人之行为^[6](p21)]。”此后，从乾隆到光绪年间，该属卡又先后制定了《中心属卡汉藏公约》、《本寨藏公堂限制送礼的公约》、《本寨军民防火公约》等规范，其中包含了与日常生活相关的各项规范性内容。^[6]这些公约都以地域为基本单位，为不同族群的人在同一片土地上的共处提供了基本规范。

概而言之，迪庆地区以家户为基本单位组织村落，并在村落权威的带领下形成了一套内生的村落秩序。每一个当地人，都对自己生于斯长于斯的村落有深厚的感情，这份感情，在一年一度的村落节庆中得到了集中表达。在当地，每个村落都会有自己的节庆，这些节庆或是与自身村落传统有关，如吾竹村的龙潭庙会；或是与“大历史”的年度周期相符，如春节。

龙潭，位于吾竹村村落平地往上三公里处，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。在以农业为主要生计来源的吾竹村，水源所在地自然成为了村落的“圣地”，也成为了人们的聚集之所。根据当地的传说，龙潭底下卧着一条黑龙，黑龙不仅保佑地方风调雨顺，也会顺应人们的要求给予帮助。在龙潭边的空地上，建有龙王庙，供奉这条黑龙。每年三月十五的龙潭庙会，是当地最重要的节日，每到这一天，吾竹村的村民无论民族身份为何，都会聚集在龙潭前面的空地，祭祀龙王，唱歌跳舞。有趣的是，龙王庙在初建的时候，供奉着一位仅属于纳西族的神灵，1988年重建的时候，村民们则把这个仅属于一个族的神灵“请”了出去。这也可以被视为村民们的“自我确证”，即这里是一个多民族共居的村落，在属于村落的圣地中，不能有仅属于某个民族的象征存在。

春节，则是当地人热爱的另一个节日。迪庆地区从什么时候开始将春节作为村落中最重要的节日之一的，已经没有人能说清，这固然可以视为迪庆地区被“国家化”或是“汉化”的结果，但也可以认为，当村落中各个族群的人们想要找到一个各族共享的节日的时候，最为“中性”的

¹属卡，即为迪庆境内以地域为基础的社会组织形态。

春节便成为了最好的选择。根据当地人的回忆，每年大年初一的时候，全村的居民都会各自带着各自的食物，集中在村里的共同空地之上，分享食物，祭祀神灵，唱歌跳舞，一直到很晚才会离开。在对当地人的访谈中，几乎每个村民都会谈到春节的情景，有些已经离开村落多年的人，在说起春节的时候还会表达出对家乡的无比怀念。

可以看到，在迪庆的地方社会，虽然也同样存在着自我与他人的分类，但这套分类体系并不是以族群，而是以地域为单位的。在村落中，人们按照家户或其它地域标记¹定义自身；在村落层面，则形成了互帮互助的共同体，并在村与村之间形成界限。1949年以前，当地的老百姓也会意识到，由于族群不同，身边的邻居与自己在生活习俗、宗教信仰等方面会有差异，但“尊重差异”是他们从小接受的教导，这些差异并不意味着他们无法共同生活。时至今日，我们仍旧可以在迪庆地区看到多个族群处于同一屋檐之下的家户，这在当地人看来并不是什么奇怪的事情。

20世纪50年代以后，迪庆地区正式被纳入到现代民族-国家的体系之中，地方性的族群认知也被官方性的民族分类所取代。这套新的民族分类迫使人们将此前模糊的族群身份清晰化，人们开始逐渐用“我是**族的”来界定自己，并以此形成了与他族之间的区分。至今为止，大部分地方的民族分类仍旧没有威胁到村落的共同生活，但也为地方社会带来了许多微妙的变化。^[7]

三、再思族群与民族——兼论民族地区社区研究之可能

迪庆地区的案例，与卡马洛夫的观点形成了映照。如果我们将族群视为社会分类的一种方式，那么，便可以在具体的社会情境下，考察它什么时候会成为人群与人群之间的主导性分类，什么时候不会。迪庆地区，恰好是后一种情况的体现。

事实上，在中文语境中，对“族群”与“民族”这两个概念的运用始终存在着一定程度的混乱，此前也有不少学者进行过综述²，而在笔者看来，卡马洛夫对“族群”概念内涵的反思，可以为我们理解今天的族群与民族现象提供进一步的启发。

归根结底，“族群”是一种对人群进行区分的方式。族群文化的形成，既有先天的、基因的传递，也源自个体在后天社会化的过程中所受到的影响。任何一个族群，都有区别于其它族群的文化上的特征，但这种特征并不必然会造成人与人之间的区隔。事实上，每个个体在成长过程中，都会带有特定环境赋予他/她的文化印记，例如，在高校情境下，来自不同地域的学生也同样会感受到文化上的差别，但这种文化上的差别，并不会让他们形成一个个边界清晰的小群体；在迪庆地区，虽然每个族群都意识到他们与其它族群的不同，但这些不同并不影响他们之间正常的社会交往。

如果说，“族群”具有生物、文化、社会等多层含义，那么，“民族”便主要是一个政治性的概念。20世纪50年代的民族识别，首先是出于国家建设与国家管理的需要，由此识别出的“民族”，是一套由国家主导的、自上而下的分类体系，在不同的地方，它会与原有的分类体系之间形成不同的关系，或整合、或覆盖、或并存。在大部分民族地区，这套分类体系是与资源分配直接挂钩的，为了获得与新的民族身份相关的利益，人们往往会策略性的强调这种身份。这种身份的强调在初期可能具有建构的色彩，然而，随着时间的推移，便可能逐渐变成“原生的”，成为当地人内在的身份认同。前文讨论的迪庆地区，本是一个按地域进行组织的社会，但在最近一段时间，随着国家的优惠政策与民族身份的挂钩，也出现了民族意识复兴的现象。

¹ 在一些依山而建的村落，家户的格局相对分散，在这些地方，人们便可能会说“住在山坡上的那几户”，或者“小河下边那几户”。

² 参见马戎，“关于‘民族’定义”，《云南民族大学学报》2000(1)；徐杰舜，“论族群与民族”，《民族研究》2002(1)；徐杰舜，“再论族群与民族”，《西北第二民族学院学报》2008(2)；范可，“‘族群’与‘民族’”，《民族社会学研究通讯》2012(第123期)。

我们需要认识到，当国家制定这套关于“民族”的分类的时候，也随之生产了一套相应的知识体系，最典型的，便是以民族为单位写史立志，并出版了一系列少数民族社会调查丛书。时至今日，这套分类体系已经成为了“政治正确”的话语，进而成为学科划分，乃至学术研究的基础。自上世纪50年代以后，民族学成为了重要的学科领域，在这个学科领域中从事研究的学者似乎有个不言自明的假设，即研究总是按照民族的边界展开，如藏学、彝学、蒙古学、苗学、纳西学，等等。这样的学术研究，重复并固化了国家化的分类体系，却不一定符合所有民族地区的客观现实。仍以迪庆地区为例，虽然这里名义上被命名为藏族自治州，但根据2010年第六次全国人口普查数据，藏族人口仅占全州总人口的32.36%，且与其它民族之间交错杂居。在实际生活中，各个不同的民族时而混融，时而区分，并没有形成清晰的、截然对立的民族边界¹。若以民族为单位对这个区域进行研究，便很难对这种多民族杂居共处的现象进行把握。

事实上，这种多民族交错杂居的局面，不仅存在于迪庆，在我国许多民族自治地区也同样存在。若要把握这些区域的现实，并试图从学理上对这种多民族共处的局面给予解释，便需要突破以民族为单位的研究范式，寻找新的研究框架。在笔者看来，老一辈学人曾提倡的社区研究，在今天或许并没有过时。

1932年，吴文藻先生邀请美国芝加哥大学社会学家派克（Robert Park）来华讲学，主要传授功能论的理论范式与社区研究的方法。这种理论范式与研究方法，深刻的影响了当时的一代学人，包括费孝通先生。费先生写道：

社区这个名词，最初就是由当时燕京大学社会学系的学生们提出来用以翻译英文 community 这个名词的。芝加哥学派创始人 Park 教授用 community 这个名词的意义和我们通常翻译为社会 society 一词是有区别的。社会是泛指人和人在经营共同生存时所生的关系，而社区则是指人们在一定地域里经营集体生活的共同体。这个共同体是在一定时间和一定空间内由一定的人口进行集体生活时有一定社会组织的具体人群，例如村落、乡镇、城市、民族、国家等等都是不同层次的人们共同体，也就是所谓社区。^{[9](p96)}

在费先生看来，社区研究是基本的研究中国社会的方式，而民族地区的社区，也是社区的一种，可以用社区分析的方法进行分析。1933年，费先生从燕京大学社会学系毕业，转而前往清华大学跟随史禄国先生学习，毕业之后，于1935年前往广西大瑶山进行社会调查，并写成《花篮瑶社会组织》一书。^[10]在这本小书中，费先生将自己倡导的社区研究的方法展现得淋漓尽致。从家庭开始，费先生讨论了花篮瑶社会的亲属关系、宗族组织、经济生产、政治制度、生命仪式等诸多人类学经典主题，并借用史禄国先生“ethnos”的概念对瑶人不同的族团之间，以及汉瑶之间的关系进行了分析。

如果说，费先生在对于花篮瑶的研究中实践了社区研究的方法，那么，他显然对这种方法的应用是满意的。抗战时期，当他牵头在云南组织“魁阁学社”的时候，又进一步倡导这种方法在不同地区的应用。这一时期，在费先生的倡导下，有一系列关于民族地区的社区研究作品问世，如《禄村农田》、《凉山夷家》、《芒市边民的摆》、《祖荫下》等。这些著作或是深入揭示了社会生活的某个面向，或是详细剖析了社会组织与文化传统，或是关注于社会生活的精神世界，但总体而言，其共同特征是“民族身份”的缺失²，即与在汉族地区从事的社区调查并没有实质性的区别。总之，费先生坚信，作为一种研究方法，社区研究既可以应用于汉族地区，也可以应用于民族地区，也正是基于此，费先生曾经指出，在他的研究工作中，社会学研究与民族学研究是一脉

¹ 参见本期吴银玲的论文。

² 这种民族身份的“缺失”，尤以许琅光先生研究的大理喜洲白族村镇为最，这也成为后人对许先生最大的指摘。然而，梁永佳在一篇为许先生辩护的文章中指出，1949年前，喜洲人确实将自己定义为汉人，“民族错失说”的主要问题，即在于用民族识别之后的概念解释民族识别之前的社会。见梁永佳.《祖荫之下》的“民族错失”与民国时期的大理社会(A)，中国人类学评论（第七辑），王铭铭主编，北京：世界图书出版公司，2008。

相通的，毋需加以分科。^{[9](p97)}

在笔者看来，费先生提出的“社区”概念，有两个基本的要素，一是“在一定地域里”，二是“集体生活”。“一定地域”，意味着社区存在着空间上的地理边界；“集体生活”，则意味着归属于同一个社区里的人们需要有相互关联的社会生活，并有着对于这个社区的心理认同。我们需要认识到，在民族地区，尤其是多民族聚居的地区，“社区”的边界并不一定与“民族”的边界相互重合。一方面，一个民族内部并非是铁板一块，在不同的区域，可能存在着亚民族的认同¹；另一方面，在同一片区域内，也可能有不同的民族交错杂居，这些民族在长期共同生活的基础上，可能会形成超越于民族身份之上的社区认同，如前文描述的迪庆地区的案例。

社区研究在诞生之时，主要是用来研究相对封闭而独立的区域，时至今日，结合中国的实际情形，我们也当对这种研究方式做出进一步的发展。我们需要意识到，在历史上，从来不存在真正孤立的、自在的社区，在民族地区，尤其是多民族交界处的社区，人群、物品与文化之间的交融从来未曾中断过。这里形成的社区，并不是由单一文化组成的社区，而是“由不同文化构成的文化（a culture of cultures）^[11]”。社区既有其内部的整体性，也作为一个局部嵌入到更大的社会体系之中，这是中国的社区与早期人类学家笔下的原始部落最大的区别所在，也是早期人类学倡导的结构-功能主义在应用到中国社区研究的局限。然而，这并不意味着我们应当彻底抛弃社区研究的传统，而是应当把这个传统放到中国的具体语境中，拓展并丰富它的内涵。在新近的一篇文章中，王铭铭指出，社区研究在当今中国仍可作为研究实践的指南，但应当“加之以对更大范围的历史流动和‘环境’开放的观点，也就是说，加之以吴文藻先生补充的观点，以注重社会共同体内外关系层次的结构人类学为进一步的补充^{[12](p101)}。”换句话说，不仅应当注重社区内部如何通过社会组织与仪式建立起秩序与认同，还应当关注社区与其它社区，以及与更大的社会体系之间的关联。在笔者看来，这样的研究视角，可以为我们在民族地区从事研究提供新的思路。

总之，我们需要明确的是，“民族”是一个政治性的概念，而非是一个学术性的概念。事实上，由民族识别建立起来的这套国家话语仅是近几十年间的事情，在此之前，民族地区可能有着一套自生的社会组织方式，我们需要做的，是考察这套社会组织方式与国家化的民族话语之间的“并接”，以及后者给当地社会生活带来的影响。对于地方社会而言，民族即是一套新的分类体系，它与资源分配相联系，在一定社会情境的激发下，可能成为当地人区分自我与他人的首要方式。作为分类的民族如何与当地社会原有的分类体系交织？在怎样的社会情境下，它会成为当地主导性的分类，或是被其它分类体系所包容？在笔者看来，这些问题都值得进一步的探讨。从学理上而言，将少数民族视为一个独特的研究对象是不可取的，即使是在民族地区开展研究，也同样可以使用更具普遍意义的概念框架与研究方法，并由此达致与其它地区、其它现象之间的比较。人类学意义上的社区研究，即对于一个特定地域内具体社会组织形态与社会精神生活的关注，在今天或许仍旧大有可为。

参考文献：

- [1] 关凯，《族群政治》，北京：中央民族大学出版社，2007.
- [2] 王明珂，《华夏边缘：历史记忆与族群认同》，杭州：浙江人民出版社，2013.
- [3] [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.
- [4] John L. Comaroff. Of totemism and ethnicity: Consciousness, practice and the signs of inequality, in *Ethnos: Journal of Anthropology*, 52:3-4, 301-323.

¹ 费孝通先生在对花篮瑶的研究中，就已经指出了这一点。费孝通，“花篮瑶社会组织”，《六上瑶山》，北京：中央民族大学出版社，2006。亦可参见王明珂，《羌在汉藏之间——川西羌族的历史人类学研究》，北京：中华书局，2008。

- [5] 段绶滋纂修, (民国)《中甸县志》, 中甸县志编纂委员会办公室, 1991
- [6] 胡兴东, “云南藏区属卡制度研究”, 《中国藏学》2008(2)
- [7] 刘琪, “现代性语境下族群认同的消弭与建构——基于迪庆藏族自治州两个个案的比较研究”, 《学术月刊》2016(3)
- [8] 关凯, “社会竞争与族群建构: 反思西方资源竞争理论”, 《民族研究》2012(5)
- [9] 费孝通, “中华民族研究的新探索”, 《从实求知录》, 北京: 北京大学出版社, 1998
- [10] 费孝通, “花篮瑶社会组织”, 《六上瑶山》, 北京: 中央民族大学出版社, 2006
- [11] (美) 马歇尔·萨林斯, 《甜蜜的悲哀》, 王铭铭等译. 北京: 三联书店, 2000
- [12] 王铭铭, “局部作为整体——从一个案例看社区研究的视野拓展”, 《社会学研究》2016(3)

【论 文】

“自我”与“他者”的区分和混融¹

——以香格里拉的族群关系为例

吴银玲²

摘要: 作为一个多民族聚居区域, 云南迪庆藏族自治州香格里拉市, 为族群关系研究提供了典型的案例。本文以当地普米族、藏族家庭庆祝火把节、春节等节庆的场景为材料来说明当地族群之间存在若有若无的边界。田野经验表明, 香格里拉地区的族群关系具有两面性, 一面是他们彼此之间在社会生活中表现出的混融, 另一面则是不同族群在某些特殊情况下展现“自我”与“他者”的区分, 而在更大的仪式场景下会整体呈现族群之间这种辩证的关联。总体而言, 本文试图以香格里拉的族群关系为例来审视既有的族群理论以及族群性讨论。

关键词: 族群关系; 自我; 他者; 混融; 区分

1969年, 人类学家弗雷德里克·巴斯(Fredrik Barth)出版《族群与边界》一书, 为早已成为学界关注焦点的族群(ethnic group)问题提供了新的研究视角。巴斯指出, 传统上“族群”被理解为(1)在生物学意义上具有极强的自我衍续性;(2)共享基本的文化价值观念, 其文化形式的外在统一性可被识别;(3)构成一个交流和互动的场域;(4)具有自我认同和被他人认可的成员资格, 以此而区别于其他的同类群体^[1]的这样一群人。也就是说, 一个族群等于一个种族、一种文化、一种语言、一个社会以及相互排斥和歧视的团体^[2]。有学者指出, 以上有关族群的四个特性是由美国人类学家纳罗尔(Raoul Naroll)于1964年提出的, 代表着传统的文化论视角。巴斯提出的族群边界理论恰恰批判了有关族群的传统文化论视角, 从而使族群“摆脱了从语言、宗教、种族、土地等因素中寻找认同的根基性或原生性束缚”^[3]。

在巴斯之后, 约翰·卡马洛夫(John L. Comaroff)也关注族群性问题, 他以非洲的田野实例分析出族群性在五个方面的本质, 比如(1)族群性的起源始终蕴于特定历史力量之中, 这些力量同时具有结构和文化意义;(2)族群性的意义与实践重要性会随其在社会秩序中的不同位置而变化;(3)族群性的起源是单一政治经济体中结构上相互区别的群体的不对称整合;(4)族群性是特定历史过程的产物, 它会倾向于呈现出自主力量的“自然”样态;(5)当它成为一个社会集

¹ 本文刊载于《西南民族大学学报》2017年第5期, 第33-38页。

² 作者为 河北大学 政法学院 讲师, 云南民族大学博士后。

体意识中被客观化的“原则”，族群性便可能长期存在。^①卡马洛夫的讨论将巴斯所指出的族群之间存在边界的论述延展出了更为复杂的情形。

2013年6月至2014年4月，我在云南省迪庆藏族自治州香格里拉地区进行田野调查，我收集并观察到的民族志材料直观呈现了当地不同族群如何展演其“自我/他者”的辩证关系。在田野当中观察发现的现象，促使我深入阅读并试图理解巴斯及卡马洛夫等人的族群理论。本文将香格里拉的族群关系为例对既有的族群理论展开思考。简而言之，香格里拉地区的族群之间并不存在一个实然不变的族群边界，反而是若有若无地在日常生活、节庆和仪式之中展现出复杂的临界状态。这不同于巴斯认为的族群之间要么存在边界、要么不存在边界的情况，反而更类似于卡马洛夫所指出的族群性受到历史、结构、文化等力量的影响。

香格里拉地区（史称“建塘”）聚居了包括藏族、纳西族、汉族、白族、普米族、回族、傈僳族、彝族等在内的20多个民族。与多民族聚居现象相伴而生，当地的文化多样性尤为丰富。族群关系问题因而也成为研究当地的学者们共同关心的主题。例如，赵心愚从历史学角度关注藏族和纳西族的族群关系史^[4]；王德强、史冰清则进行问卷调查，发现云南藏区民族区域自治制度的实现程度与民族关系的和谐多向度地呈显著正相关^[5]；长期在迪庆德钦县城从事田野调查的刘琪则将多民族和谐共处的现实归纳为“迪庆经验”，并从“共同体”这一概念出发，认为传统的迪庆社会是基于地缘的“共同体”形成的^[6]；高志英关注了藏彝走廊西部边缘的民族关系和文化变迁^[7]；另外当地的“藏回”或称“回藏”族群，引起了包括张实、李红春、刘琪、次旦顿珠、益西曲珍等学者的关注^②。除了关注藏纳、藏回关系之外，学者们也非常关注当地的藏汉关系。杨若愚曾研究香格里拉独克宗古城的汉藏关系，认为独克宗地区作为“夹缝地带”，当地具有不能简单概括为藏化或者汉化的灵活的族群性特征^[8]，虽然他强调将独克宗地区看作“中心”，但是他从汉族/少数民族二元对立的立场出发，将独克宗地区描述为“边地”，这种将民族地区边缘化的研究取向重复了此前“族群理论”的二分思路。潘会敏则指出香格里拉地区汉文化历史渊源既来自汉族移民，也来自与汉族接触的白族、纳西等民族的二次传播，汉人通过婚姻、丧葬、宗教、节日、教育这些方面来影响当地藏文化^[9]。刘晓鹏研究独克宗古城内的乐斯（即过年）仪式，指出过年仪式表现出其受到藏传佛教、汉民间宗教、东巴教、苯教等多种宗教文化的影响^[10]。

上述学者关注到了香格里拉地区族群关系所呈现出的“和谐”现象，并且试图分析这种和谐背后的原因，不过他们大部分集中关注某一个或某两个民族，并没有基于长时间的实地观察对族群相关理论加以检验。而且，香格里拉地区作为一个多民族聚居区域，对其族群关系问题展开探讨，仅研究一个主体民族或某两个人口较多民族是不够的。这也是我在研究香格里拉地区族群关系尤其注重的一点，即关注当地族群关系的整体呈现。

本文将首先以香格里拉地区不同族群在火把节、春节等节庆时的场景为材料分析族群之间混融（或称文化借用）的表现，尤其描述不同族群在食物方面的共享；其次将以类似的节庆仪式场景描写族群之间的区分，通过这些田野材料的呈现，试图反思族群研究中自我/他者二元对立的单一思维。最后，将利用当地政府组织的“欢乐香巴拉”活动的实例来说明，在更大的时空场域内，香格里拉地区的族群会以整体呈现的形式展现当地的“多民族和谐共处”。

一、族群之间的混融

巴斯或卡马洛夫都注意到了族群之间会在长期的互动之中形成边界，而在香格里拉的日常生活当中，我首先观察到不同族群在多个层面的文化借用现象，这种混融尤其表现在节庆仪式之中。香格里拉的不同族群分别庆祝几类节庆，比如国家法定节假日、汉人的传统佳节、藏族的传统节日，纳西族、白族、彝族等少数民族的节日，藏传佛教寺院里的节日，西方的各种节日等等。

自2013年6月进入田野之后，我在香格里拉县城经历过一系列传统节庆，比如在藏族-普米

族联姻组成的家庭度过火把节、中秋节，在藏族家庭度过春节等等。通过对这些节庆的观察，我发现：虽然过节有不同民族不同家庭的特色，但是大体上县城内的人们已经模糊了彼此的民族界限，因为他们基本上共同庆祝所有的节庆。这首先是因为香格里拉的各个民族时间节奏基本一致，他们（除寺院外）使用太阳历和农历，因此会逐一庆祝汉族的传统节日，也会在类似于五一劳动节、国庆节这样的法定节假日休假。不过，与汉地不同，当地不同民族还有专门属于本民族庆祝的节日，例如纳西族的二月八、藏族的藏历年、彝族的火把节等。

在香格里拉独克宗古城里，汉人传统节庆的氛围不太鲜明，因为当下古城中主要居住着外来客商和以游客为主体的流动人口。在中秋节时，古城内客栈老板的朋友之间会像内地汉族那样互送月饼礼盒，但并不专门聚餐过节。也许是出于商业目的，反而少数民族的节庆和西方的节庆会被拿来大做文章（例如，古城内外的西餐厅会专门装饰并庆祝圣诞节）。进入田野之后，最初让我留下印象的是游客们在古城内欢庆火把节的场景。

在整个云南，火把节主要是彝族、白族、普米族等少数民族的节日，但是传统上香格里拉的藏族也过火把节。当地老人解释说，火把节时要去跳蚤，晚上孩子们会点着火把，嘴里说着烧跳蚤，在家里每个房间绕一圈，然后到古城月光广场水井边和街巷上绕一圈，这样就表示过节了。不过，就我的观察来看，现在当地藏族人虽然过火把节，却不点火把，也没有绕街巷等活动。^③

2013年8月1日，我在古城里看到的是当地商人为游客而准备的火把节庆祝活动。当天下午，古城内月光广场附近出现了大大小小的商贩，他们贩卖火把。同时在广场正中竖立四个较大的火把作为火种。这些火把的价格每个30元到50元不等，到了晚上则会降价至10元。从晚上7点开始，广场就聚集了不少游客，他们点亮火把，互相嬉戏。本地的老人小孩也来旁观，远远看着外地人在狂欢庆祝。在人群的最外围，则是政府出于消防安全考虑派驻的武警战士岗哨。我站在月光广场上点亮火把的人群中，透过舞动的人群完全看不出参与者的民族身份，因为他们说着汉语、穿着西式的普通服装、以娱乐的心态参与节庆。我只能看到少数穿着香格里拉藏族服装的老人在游客的嬉闹中逗乐自家的孩子。到晚上10点左右，游客散去，自发的点火把庆祝火把节活动也就结束了。

外来的汉族以娱乐的心态欢庆少数民族的火把节，那么对于中秋节这样的汉人传统节庆，少数民族是怎样看待的呢？在古城参与观察火把节之后，过了一个多月，我参与了普米族家庭庆祝中秋节的聚餐。

虽然《迪庆藏族自治州民族志》上说普米族不过中秋节，但是2013年9月19日，受到邀请之后，我到居住在新城的朋友阿琪^④家里参与他们的中秋节聚餐。这个家族的民族身份是多元的，比如阿琪的外公（日常与他们同住）是丽江汉族，父亲和她自己是普米族^⑤，母亲虽为汉藏联姻的后代但自我认同为藏族。过节当天，同来的客人是阿琪的小姨一家，而她父亲那边的亲戚没有出现。从傍晚开始，女主人就在准备晚饭，食物以汉族式的炒菜为主。在中央电视台的中秋晚会开始的声音中，大家吃完晚饭，之后则围坐一起谈心赏月，不过因为当晚下雨，赏月的月饼等就摆在屋内火塘边上。桌子上摆着桃子、苹果、石榴、海棠、糖果、瓜子、花生、板栗、核桃等当地出产的水果零食，也有专门制作的月饼、酥饼、油饼和购买的青豆零食。女主人说，当天用的摆盘食物基本上都是圆形的，这是象征着团圆的意义。既然是合家团圆的节日，那么不能回家过节的家人就会通过电话、微信、短信等方式互相祝福。在观看中秋晚会聊天的过程中，女主人就跟自己在外求学参军的儿女互相联系。值得注意的是，在每个问候的最后，都是藏语“扎西德勒”（吉祥如意）。无论对方是什么民族，在香格里拉，无论是什么节庆，扎西德勒几乎在任何场合都可以用来表达祝福之意。

对于民族成分多元的家庭来说，节庆中的民族特色会越来越趋同，这似乎是民族交往带来的必然结果。为了了解传统藏族家庭的节日情况，2014年1月30日（农历大年三十），我到香格里拉新城藏族格桑家过农历春节^⑥。格桑和丈夫、爷爷、公公婆婆生活在一起，整个家族都是藏

族。在春节当天，在她家过节的还有她丈夫的舅舅——从印度学经归来回到松赞林寺的喇嘛；她丈夫的妹妹——从昆明学校回家过年的学生；她婆婆的朋友——从昆明来独克宗做生意的汉族大姐和她的儿子；最后就是我。

格桑家的房屋布局出现了在我看来非常有意思的混融。通过藏式的大门进入一个宽阔的院落，右手边是一幢藏式的房屋，左手边则是现代化的花园，中间是一幢钢筋混凝土楼房。他们生活在现代化的楼房当中，而藏式的房屋一楼第一间是带有火塘的客厅，隔壁是一个看起来比较常用的经堂，再往里则是设施齐全的现代化厨房。沿着楼梯向上，我在藏式房屋的二楼看到了装饰精美、雕龙画栋的藏式经堂。据格桑说，二楼的经堂是专门为请喇嘛回家诵经等仪式活动准备的场所，日常的煨桑、供佛则在一楼的经堂举行。

中午是格桑的婆婆做饭，她一共准备了 11 道菜，其中 5 道是藏式的传统食物，包括酥油糌粑、油炸果等，其他则是简单的汉式炒菜。吃午饭的时候，垃圾车来他们家附近，听到特有的音乐声，格桑的公公专门出去给清洁工人送了一个红包，传统上藏族和汉族一样会在过年时送出红包，表示祝福。

大家快速吃完午饭之后，就开始准备过年的各种活动了。爷爷负责供佛，他要清洗酥油灯具，做酥油灯，准备煨桑用品。其他男性负责贴春联，春联与汉族类似，但不仅有汉文春联，还有藏文春联。他们家大门上贴着的是专门从拉萨买来的藏文春联。贴完春联，舅舅给大家解释了藏文春联的意思——祝福大家“健康吉祥”、“财源广进”等等。贴完春联之后，男性基本上就坐在火塘边上看电视，等待晚饭的开始。女性们则准备晚餐，昆明大姐负责炒菜，而格桑的婆婆负责藏式的火锅。

下午 5 点不到，晚饭就准备好了，在吃饭之前格桑家没有像附近其他家庭那样燃放鞭炮，而是直接分成男女两桌吃年夜饭庆祝春节，大家喝酒祝福。敬酒的时候先向坐在尊位的爷爷和舅舅（喇嘛）敬酒，然后才按照辈分互相祝福。食物的种类没有进行区分，不过却准备了藏式“火锅”（尼西土陶锅）和汉式炒菜两种大的类型。餐桌上摆放的是汉式炒菜，火锅则放在火塘边的地上，大家首先享用的是炒菜。

虽然我并没有全程参与格桑家过年的仪式，但是从当天的庆祝活动中，更多的感觉到他们对汉族传统文化的接受和吸收。比如贴春联，这是非常汉式的过年习俗，而且女主人为了弥补不太会做汉式食物的缺憾，专门邀请昆明的大姐来做年夜饭，这也让人觉得整个家族的文化认同具有包容性。虽然藏族的特色在节日氛围当中散发出来，比如藏式火锅，比如煨桑供佛，比如藏文春联等等，但是他们并没有成为整个节庆庆祝中的唯一核心，反而成为多元当中的一元——与藏式火锅相对的整桌汉式菜肴，与供佛相对的敬奉祖宗，与藏文春联相对的汉式春联。

以上无论是泛化的节庆场景（城内的火把节）、民族成分多元的家庭的节日聚餐（普米族朋友家的中秋节）还是民族成分单一的家庭的节日庆祝活动（藏族朋友家的春节），都在一定程度上表明，香格里拉的族群之间在长期交往互动中通过文化借用实现了混融。

二、族群之间的区分

在香格里拉，不同族群之间的界限也是由巴斯所说的社会生活来区分的，不过如第一部分所述，他们之间的相互交往和双向流动更为普遍罢了。巴斯认为：“……族群边界是社会生活得以进行的一个渠道——它为行为和社会关系提供了一种频繁而又复杂的组织方式。将一个人视为同一个族群的认同，就意味着与他共享评估或判断的标准……相反，将另一个人视为陌生人、视为另一个成员的二分法，则意味着他们在共享理解上的有限性，在行为方式上和价值判断上的差异，以及尽量把彼此间的互动局限在能够共同理解和互惠的领域。”^[1]也就是说，认同一个人属于某个族群，而另一个人属于他者族群，这种认同必须建立在这两个人所共享的族群边界之上。一个

族群的文化标准不仅仅被自己族群的人视作身份认同的标准，其它族群的人也同样会视其为族群分类的边界。然而，在上文所描述的节庆当中，香格里拉的族群边界并没有巴斯所认为的那样明晰。就香格里拉主体民族藏族的族群认同问题，我询问过当地的一位学者，他指出：

首先必须搞清楚一个问题，人有世系。在清代，民国的时候就有藏族的支系，首先是认同支系，像我们汉族有房支。藏族的支系又不是因为血缘上的关系，而是因为当时的封建土司，僧侣贵族合成的分给你的属地。比如你是中心镇扎拉家的，那么扎拉代表一个家族，一个家系，代表的是领地和一个势力范围。也有血缘上的关系。首先认可的是领地和势力范围。为什么有结党王，撒当王，什么三塘了，实际上是封王封领地，然后来认同，到后来演变了。你是康巴人，你是后藏人，是人为上约定俗成的。当你走到西藏的时候，就说你是康巴人，他们看不起，是个领地，是权力范围。到了拉萨，是属于达赖喇嘛地方，他们觉得是最正统的、最高的；后藏地区，（是属于）班禅（地方），都是这样来分的。民族的认同感是这样来的，从次序来分，我想首先是支系，先认领地范围来的。我是从阿里来的，我是从香格里拉来的，首先认这个，然后跟其他民族接触的时候，不管你是从哪来的，面对另一个民族的时候，我们都是藏族，（此后）才能出来民族的认同感。^⑦

从家支到地域，再到民族，认同似乎有先后选择，其实说到底还是自我和他者的问题，“我是谁？”的答案取决于提问的人是谁。所以对于香格里拉人来说，观念上自己是谁的问题，首先可能想到的是自己的家族，然后是自己的家乡，最后才是自己的民族认同。而这种自我与他者的区分，需要在明确面对另一个民族之时，才会有所体现。比如，我在格桑家过年，只有在面对作为汉族的我时，他们的语言会转化为普通话，他们会特意向我介绍过节的习俗、藏族的传统文化并想要了解我在自己家乡如何过春节等等。

再比如说，我到格桑家之后，格桑的舅舅（从印度学经过来才一年，现为松赞林寺独克康参的喇嘛）首先领着我参观了位于二楼的经堂，介绍了在当地藏族看来极具宇宙观意义的火塘座位分配的知识，还介绍了经堂当中摆放的来自尼泊尔的器具以及鹤庆木雕等让人感觉富丽堂皇的藏族装饰。吴燕和曾指出，族群特性（ethnicity）涵盖了文化现象、心理认同和社会组织的层面^[12]。也就是说，族群特性并不能被简化为一体的某种文化或者心理认同。正如他所指出的，“文化遗产——不管是历史、习俗、艺术形式、语言、宗教还是饮食、烹饪都是表现民族特性的必要显著特征”^{[13] (p.49)}，格桑家的经堂以多样的藏族元素来（向我这样的他者）呈现藏族的族群特性。

这个藏族家庭还有一些更加鲜明的族群特性，比如他们一定要在年夜饭当中准备一份丰盛的尼西黑陶藏式火锅，即便在当天食用过于丰盛的汉式年夜饭之后，没有人再有空余的肚子享用火锅的情况下，女主人仍然给每个人奉上了一勺火锅中煮熟的食物。

与此同时，由于我是当天才收到邀请去他们家过春节的，所以没有看到藏族过年的全部习俗，因此他们家的老人向我介绍了藏族过年前后的活动安排。当地藏族将过年叫做“乐斯”，提前会完成准备年货，大扫除，给长辈、亲属送礼（回礼），到松赞林寺供物、点酥油灯（为了祭祀祖先，点灯之前会写上过世亲人的名字，之后烧掉）、转经、放生等活动。在年夜饭之后要举行“开门”、转山等活动，本质上，这是藏族特有的仪式性活动。

在当天吃完年夜饭之后，格桑家聚在一起看春节联欢晚会，然后他们商量要叫谁来“开门”送福。一般来说，开门就是新年第一次有人来做客，做客的人要带着葱和点火用的明子上门。“开门者”先在大门口放鞭炮，然后进来开门，把葱和明子放在神龛上。举行“开门”活动是在半夜12点左右，最好由年轻的男子来承担，但是格桑家觉得昆明大姐也可以担任这个角色。这个是要提前商量好的。葱谐音“聪”，聪明的意思，明子点火，代表财富兴旺，所以开门者是要来给他们家送福气。而将葱和明子放在神龛，则主要是用来敬拜祖宗，开门者也需要对着神龛磕头。

除了开门，半夜12点之后还会爬神山，也叫转山。独克宗城内的藏族人家要爬五凤山，而格桑家没有这项活动，因为他们家的神山在离城较远的小中甸。爬神山也叫转山，要到山神庙烧

香。爷爷说，“过去爬神山的只能是藏族男子，但是现在各个民族都可以去，而且也不只是去五凤山，县城周边的神山（如百鸡寺和大佛寺所在的山）也会去，尤其是女性也去。不只是当地人转山，连外地人也去，他们是为了求财”。不过，虽然男性对女性也爬神山有些不赞同，但也没有强烈反对，只是开玩笑地说，“山神会不灵验了”。基本上“开门”和“转山”两个活动的时间会先后协调，去转山之前可以路过亲戚家进行“开门”。而上了山之后，不仅要烧香，还要插风马旗。

以上对于藏族家庭内春节庆祝活动的简单描述，试图指出在第一部分所展现的族群之间的混融之外，某些特殊情境下会（与其他民族接触时、庆祝本民族的节庆时等）表现出自己的民族特性并着重强调族群之间的区分。而在民族成分多元的家庭内，这种族群之间的区分是否不那么明显呢？我在前文叙述过的普米族家中度过火把节的例子，能够回答这一问题。

据一位报道人说，香格里拉彝族的火把节会持续三天，一般是农历6月24日左右开始庆祝。而藏族传统上于农历6月25日过节。彝族第一天会点火把家家传递，第二天则有剪羊毛的仪式，第三天会比赛牧羊或者摔跤。剪羊毛当天，将羊肩胛肉煮熟以后放在荞饼上给牧羊人敬酒，然后由牧羊人喝第一口酒，剪第一刀羊毛^{[14] (p.149)}。不过因彝族不聚居在城区，所以我在藏族-普米族联姻家庭阿琪家里度过了火把节。

7月31日（农历6月24日），也就是独克宗城内游客过火把节的前一天，当天下午，阿琪父亲那边的亲戚从江边老家运来一只杀好的羊。两位江边来的叔叔从羊身上切下羊腿，并亲自处理羊腿，然后加上各种药材，直接炖煮，最后把羊腿变成节日的高潮——餐桌上的美食。羊对于擅长放牧的普米族来说，不仅是牲畜，也是他们装饰（比如将羊头骨挂在照壁上）、敬神、祭祀、葬礼、庆典等方面常常出现的元素。据阿琪的父亲说，凡是节庆聚餐，普米族都会杀羊庆祝。不过，定居香格里拉新城的普米族已经处于传统节日简化的情况当中，虽然他们会专门回到江边老家参加火把节仪式，但是在城里的家中，则简单地煮一只羊腿进行庆祝。处理羊腿的是来自江边的普米族叔叔，而非民族身份为藏族的女主人。除了羊腿之外，其他食物则由女主人准备，但仍然具有普米族的特色。参加这次聚餐的有阿琪的外公、阿琪的父母、来自江边父亲老家的叔叔，然后就是我。

吃完丰盛的晚餐之后，这户家庭没有其他的节日安排。在火把节聚餐中，饮用的是德钦藏族酿造的葡萄酒。与中秋节的聚餐一样，这户家庭准备的食物本身就将当地不同民族的特色融合在了一起。但是他们在给我介绍食物的时候清楚地指出——“这是某某族或某某地方产的食物”。所以，在我看来这种表达的背后，是他们清楚的知道自我和他者之间的区分。

总之，从作为民族特性的食物角度入手，我发现，他们明确知道属于本民族的特色食物是什么，但是他们会将当地各民族的食物放在一起食用，这种共享是我上文所谓的混融。餐桌上摆放的各族食物某种程度上也隐喻着香格里拉的族群关系，即在日常生活中香格里拉人并不明确划分我族和他族的界限，反而共处于一地。

另外，我发现，在同一个家庭当中，过火把节和中秋节出现的朋友和亲戚是不同的。根据人类学的继嗣理论来看，这个家庭并非纯粹的父系继嗣或母系继嗣的状态，因为岳父（汉族）和女婿（男主人，普米族）住在一起，而女婿（普米族）和外甥女（普米族）是同一个民族。对于普米族来说，火把节是类似于汉人过年的节日，所以女婿（普米族）的家人会来团聚；而中秋节是汉人的节日，意味着合家团圆，所以岳父（汉族）另外的女儿一家会过来团聚。男主人早年离开金沙江边的家乡，来到独克宗古城工作，然后与女主人结婚并从古城搬家到现在的新城，此后一直与岳父生活在一起，但又并不是上门女婿的状态，于是出现了两边家属不同时出席两个节日的区分。但本质上，这两个节日都体现了普米族家庭在意识到族群之间彼此区分的基础上表达和谐共融的一体两面。

三、族群关系的整体呈现

在本文的第一部分和第二部分，我分别论述了不同民族庆祝节庆的场景，而且运用节庆的材料分析并指出族群之间混融或区分的表现。在我看来，香格里拉的不同民族共同庆祝许多节庆的事实表明他们在社会生活中模糊了彼此的族群边界，或者说，他们的族群边界并不明晰。当然，反过来的推论似乎也是成立的，那就是，在每一个民族的节日都共同庆祝的时候，恰恰是因为大家都意识到自己与其他族群之间存在不同，是在以各自的方式和文化传统来进行整合。最为明显的例子是当地在五月端午赛马节时举行的各民族歌舞汇演，不同民族甚至县城不同地区的同一民族会穿上“代表”当地的民族服饰，进行文艺表演，共同组成一场“民族和谐”的展演。这样的展演结论是“共处和融合”，但实质却通过服饰的不同、舞蹈风格的差异来强调并加深彼此之间的区分。这也是本文想要在仪式和节庆当中分析得出的辩证结论。如果说上述节庆和仪式所呈现出的族群关系仍然较为简单，因为场景中只出现了两个族群或者纯粹是一个藏族的场景，那么可以说，在赛马节的文艺汇演中，当地的不同族群同时带着各自鲜明的族群特性出现，这个场景更为全面的代表了香格里拉的多民族聚居的事实，也是他们族群关系的整体呈现。甚至赛马节的时间选定在汉族的端午节当天，也糅合了汉藏两个族群的文化要素。

与赛马节的活动类似，在2014年的春节之后，农历正月初二，当地政府组织了一场叫做“欢乐香巴拉”的歌舞汇演。这个活动已经持续了十年之久，活动当天，来自香格里拉下辖四个镇、七个乡的藏族、彝族、纳西族等按照地域分组在独克宗古城内月光广场表演各民族的舞蹈和歌谣。歌舞汇演由政府主导，各地提前选拔表演队伍进行排练，每个队伍会穿着本地区本民族的传统服饰，表演最具我族特色的歌舞节目。当天一早，政府在月光广场搭好舞台，城内外各族群众自带板凳前来观看，观看是免费的，由于在春节期间，大部分观众也穿着华丽的民族服饰。而观看节目的最前排是预留给州县各级领导的位置，通常会出席这一活动。正式表演的时候，来自香格里拉电视台的主持人进行串场，节目设计将参加汇演的队伍分为集体和个人（表演曲目也分为不同民族）两种。集体队伍则分地域和民族，藏族分别是独克宗古城内建塘社区、北门社区、仓房社区、金龙社区、小中甸、尼西、东旺等队伍构成；彝族则来自虎跳峡镇，纳西族来自三坝乡等。表演顺序则是先古城内各个社区，再逐渐向外乡镇扩展。由于当年古城遭遇了火灾，所以独克宗古城内每个队伍在表演之前都拉了一条表达感谢政府和社会各界救助捐助的横幅。在正式表演之前，每个队伍当中的“演员们”互相检查自己所穿服饰和头饰是否有瑕疵，在这个过程中，围观群众以及不同队伍当中的人们互相攀谈，也互相感受彼此之间明确的不同。因为服饰、头饰、舞蹈风格之间的强烈对比，在“欢乐香巴拉”的现场塑造出当地多元民族的文化氛围，但同时也强化了不同民族彼此的差异印象。因此可以说，在年复一年的香格里拉“欢乐香巴拉”活动中，政府事实上提供了一个整体呈现族群关系的场合，强化不同民族之间在日常生活中模糊了的族群边界，试图以多元共处的方式整合当地的文化多样性。这些现象，能够引起学者们对于族群、族群性、族群关系等问题的深思。

在香格里拉，目前共同聚居的藏族、纳西族、汉族等等民族共享一个较长的族群迁徙历史，不同族群在朝代政权更迭当中掌握了当地的主体族群地位，比如明朝时的纳西族、清朝及至今的藏族都利用历史和文化实现了族群本身的地位巩固。这些历史和社会结构从而影响了时至今日族群关系。

从食物和民俗的角度，不同民族的区分并不泾渭分明，但是在族群接触或族群特性接触的时刻，不同民族又非常清楚自我与他者之间的差异。卡马洛夫谈到：集体的社会身份认同通常包含不同群体对自己身份的定义，以及不可避免的在“我们”与“他人”之间进行的明显区分；认同，是内化于文化中的关系^[15]。我在格桑家经堂中看到的藏族器具，他们的习俗文化都向我传达了这户人家的藏族认同。他们贴春联的时候，会区分出汉式的春联和藏族用藏文书写的春联，两个都

要贴上；年夜饭首先准备了一桌丰盛的汉式食物，但仍然要做一个藏式火锅。但是他们的包容性也更为明显，比如对汉族习俗的接纳，对汉族食物的食用，贴汉式春联等等。在这些“混融”的表象背后，又潜藏着更本质性的区分。藏族家庭里过年的时候，首先要做的是准备酥油灯供佛。而普米族过火把节的时候，即便远离老家也会用上自己民族的特色食物——生长在江边的羊。这些都可以论证我所谓的族群之间能够清楚的意识到彼此的不同，但他们又能共处于一个家庭，甚至是一个城镇之内的现实。

可以说，本文以民族志的简单描述，来呈现香格里拉地区族群关系的两面性，一面是我所谓的混融，另一面则是区分。可以肯定的说，这两面就像硬币一样，是同时存在的。因此，在研究或者描述当地的族群关系时，不能简单的认为族群之间其乐融融，完全和谐，另外也不能放大不同族群的矛盾和差异，可以说，这种一体两面，恰恰是香格里拉乃至迪庆区域的族群共处现象的本质。而据此为例，能够反思族群理论当中区分自我与他者的二元对立的分析模式，对族群边界的研究也有启发意义。香格里拉作为一个“世外桃源”，似乎为族群之间的和谐共处提供了来自边疆的实际典范，而这种典范的作用，未来可能体现在民族政策的制定等现实层面。

注释：

- ① John L. Comaroff, *Of totemism and ethnicity: Consciousness, practice and the signs of inequality*, in *Ethnos*, 1987, 52(3-4):301-323. 此处译文引自刘琪、窦雪莹所译初稿。
- ② 参见张实、李红春. 云南省香格里拉县“藏回”族群研究[M]. 北京：知识产权出版社，2012；次旦顿珠、益西曲珍. “藏穆之路”的回藏关系——云南省香格里拉三坝乡安南村田野调查[J]. 西藏大学学报，2010(4).
- ③ 该说法是在过火把节的藏族朋友家听说的，这一说法也被记载在中甸县中心镇志编写领导小组：《中甸县中心镇志采撷一辑》（征求意见稿），第30页，1994年12月，内部印刷。
- ④ 出于民族志的学术伦理和规范，将信息报道人的名字匿名化，这里的“阿琪”为化名，后文同样处理。
- ⑤ 有意思的事情是，她父亲给我看了自己的第一代身份证，上面的民族写着“西番”，不过换发第二代身份证民族就改为普米族了。
- ⑥ 因为2014年1月11日独克宗古城遭遇了一场大火，古城内许多藏族家庭选择了到新城或者香格里拉县城其他乡镇的亲戚家团聚过春节，所以我没有在古城里藏族人家过春节，幸好我藏族朋友被邀请去新城家里过节。
- ⑦ 根据2013年10月5日，对周主任的访谈录音整理所得。

参考文献：

- [1] Fredrik Barth (ed.), *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture and Difference*, Boston: Little, Brown and Company. 1969.
- [2] Fredrik Barth (ed.), *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture and Difference*, Boston: Little, Brown and Company. 1969.
- [3] 陶瑞、马建红，“族群与边界：人类学家巴斯及其学术思想”，《青海民族研究》2016（10）.
- [4] 赵心愚，《纳西族与藏族关系史》，成都：四川人民出版社，2004.
- [5] 王德强、史冰清，“民族区域自治制度与民族关系和谐的实证研究——基于云南藏区的问卷调查”，《民族研究》2012(2).
- [6] 刘琪，“构建多民族共同体的迪庆经验：历史、现实与启示”，《华东师范大学学报》2014(5)；刘琪，“迪庆经验：边疆的另一种知识可能性”，《学术月刊》2014(8).
- [7] 高志英，《藏彝走廊西部边缘民族关系与民族文化变迁研究》，北京：民族出版社，2010.
- [8] 杨若愚，《“夷汉杂处”——一座边地古城的政治、族群与文化》，厦门大学出版社，2009.
- [9] 潘会敏，《中甸汉文化史初探》，云南大学出版社，2010.
- [10] 刘晓鹏.《独克宗“乐斯”中的多元宗教文化及其社会功能研究》，云南大学出版社，2013.
- [11] Fredrik Barth, “Introduction”, in Fredrik Barth (ed.), *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture and Difference*, Boston: Little, Brown and Company. 1969. p.15.
- [12] 吴燕和，“族群意识·认同·文化”，袁同凯译，《广西民族大学学报》1998(3): 47-51.

- [13] 吴燕和,“族群意识·认同·文化”,袁同凯译,《广西民族大学学报》1998(3):47-51.
- [14] 迪庆藏族自治州民族宗教事务委员会编,《迪庆藏族自治州民族志》(内部出版),2001.
- [15] John L. Comaroff, Of totemism and ethnicity: Consciousness, practice and the signs of inequality, in *Ethnos*, 1987, 52(3-4):301-323.

【编者按】徐规教授关于畲族名称、来源与迁徙的文章,引用大量古籍文献、族谱信息,详细介绍了宋代以来这支人群的历史变迁及可能追溯到的其祖先来源,分析了这一群体与临近族群之间可能的血缘联系,这一群体的曾用名,周围人群对他们的称呼,历史上可能的迁移路线等。这些文献的研究和讨论对于我们理解和认识中华民族内部的族群差异和族际交流交往交融的历史,认识在这片土地上居住过的各群体的族源与迁移活动、传统经济与文化活动的特征、集体信仰、在不同朝代中的社会地位等等,都有很大的帮助,具有很高的学术价值。徐规教授的这篇论文是这一领域学术探讨的典范。

我们同时也注意到,自20世纪50年代以来,这类历史文献研究开始被纳入“民族识别”的轨道而具有很强的政治色彩中,成为政府识别一些群体是否可以被认定为独立“民族”的重要依据。我们从文章中看到,在中国历代古籍文献中,从来没有把这些群体(无论是“畲”还是“瑶”、“蛮”等)称为“民族”,文献中介绍的这些群体,只是一些在族源、语言、信仰传统、文化习俗等方面具有自身特征、也许在社会地位方面也与周围其他人群存在差异的群体。这些群体的人口规模或大或小,有时与其他群体合并,有时自身分解为多个更小的群体,处在一个不断变化的动态过程之中。这些过程就是中国历史上群体演变的常态,与近代从西方引入的“民族”概念无关,也很难生硬地套入斯大林“民族”定义四条标准(共同地域、共同语言、共同经济生活、表现于共同文化上的共同心理素质)之中。我们研究中国古代历史中的群体演变,只能采用“实事求是”的态度来理解当年这些群体的具体态势和他们在历史上的自我认知,而不能套用现代政治话语来加以生硬的解读。

(马戎)

【论 文】

畲族的名称、来源和迁徙¹

徐 规²

畲族的名称,据现在所知,最早出现在南宋末年即公元13世纪中期的汉文书籍上。南宋著名学者刘克庄(1187-1269)的《后村大全集》卷九三《漳州谕畲》载:“畲民不役,畲田不税,其来久矣。”文天祥(1236-1283)的《文山全集》卷一一《知潮州寺垂洪公行状》载:“潮与漳、汀接壤,盐寇、峯民,群聚剽劫。”可知当时“畲民”和“峯民”两词并用。到了明代,“畲民”、“峯民”、“畲徭”、“峯徭”等称呼都有使用;不过畲民一词,比较多见。以后,畲民这个名称,更是流行。但其他的异称,也还时常出现。³

¹ 本文发表在《杭州大学学报》1962年第1期,收入施联珠主编,1987,《畲族研究论文集》,民族出版社。

² 作者为宋史专家、浙江大学历史系教授、博士生导师。

³ 明谢肇淛的《五杂俎》载:“吾闽山中有一种畲人”。明王守仁的《王文成公全书》卷二五《平徭头碑》载:“正德丁丑(1517)冬,峯徭既珍,益机险阱毒,以虞王师。”明末顾炎武的《天下郡国利病书》广东下,《徭独》条载:“潮州府畲徭,……我朝设土官以治之,銜曰峯官,所领又有峯,峯当作畲,实录谓之畲蛮。”民国《福建通志·风俗志》引清人纂修的地方志,以及清人纂修的《处州府志》、《丽水县志》等都用了“畲民”一词。

“峯”与“畲”，字异而音同。峯是广东汉人的俗字，意思是指在山间搭棚居住¹。畲字在古代原指“刀耕火种”，唐刘禹锡撰的《竹枝词》有“山上层层桃李花，云间烟火是人家。银钁金钁来负水，长刀短笠去烧畲”（《刘宾客文集》卷二七）之句；北宋陈彭年等重修的《广韵·九麻》载：“畲，烧榛种田也”；又清初屈大均著的《广东新语》卷七载：“澄海山中有峯户，其人耕无犁锄，率以刀治土，种五谷，曰刀耕；燔林木，使灰入土，土煖而蛇虫死，以为肥，曰火耨。是为畲蛮之类。”闽浙一带的汉人看到从广东迁来的峯民，大多数还是采取刀耕火种的原始耕作方法，因此同音相转，就称他们为畲民了。刘克庄的《漳州谕畲》一文载：“西畲隶龙溪，南畲隶漳浦，其地西通潮、梅，北通汀、赣。二畲皆刀耕火耘，压栖谷汲”；清嘉庆时，丽水教谕屠本仁《咏畲客诗》有“研畲刀耕峯，烧畲火种蹠”（光绪《处州府志》卷三〇）之句。总之，不管是侧重于居住形式的“峯”字或着眼于农耕技术的“畲”字，都与畲族人自称为“山客”（音 shan—ha）有关系，因山和“奢”音相近，而山客两字急读仍和奢音不远。

畲族人一般人自称为“山客”或“生客”，乃因为他们原来是从外地迁住山区的人，而不是土著。在畲族的宗谱或祖图说中也有自称为“徭人”或“徭家”的。

“畲客”一词，无论在汉文书籍中或闽浙等地民间都很流行，意思和山客大致相同。后来汉族地主豪绅用音近“畲”的“蛇”字来侮称他们为“蛇客”，有的甚至把畲字妄改为×（意指从番而入），因此，“畲客”也就变成侮辱性的称呼了。

中华人民共和国建立以来，在党的民族政策的光辉照耀下，尤其是1951年5月16日，中央人民政府政务院颁布了《关于处理带有歧视或侮辱少数民族的称谓、地名、碑碣、匾联的指示》之后，这些带有侮辱性的称谓，便很快地消失了。1956年，国务院又正式确定了“畲族”这个名称²。畲族人民多年盼望的民族平等的理想，终于在中国共产党的领导下真正实现了。

畲族的来源，说法很多。有人认为畲族是春秋时代越王句践的子孙，有人认为是秦汉时代百越人的后裔，有人认为起源于苗，有人认为畲、瑶同源，也有人认为畲是瑶的一支，而同为“五溪蛮”之后。就现有的资料来看，我们认为最后一种说法，较能令人信服。

在远古时候，长江中游一带住着许多被称为“蛮”（原作緦，即“民”字的音转）的部落。其中江汉流域的“荆蛮”（即楚人），在春秋战国时代，与中原的华夏已经有了较为广泛的接触，后来逐渐同化，成为秦汉时汉族组成的一部分；但是洞庭湖西南溪洞间的“武陵蛮”（即“五溪蛮”），在汉晋之际，仍然过着较原始的生活³，他们经常受到汉族封建统治阶级的迫害，其中一部分陆续向附近地区迁徙。至迟在隋朝，今湖南长沙一带已住有自称“莫徭”的瑶人，这种瑶人的习俗，与武陵等地的蛮族相同⁴。唐宋时，湘、桂、粤、赣一带经常出现所谓“徭乱”⁵，可见当时瑶人部众多，分布广。南宋时，今粤、赣、闽三省边界又开始有一种名叫“畲民”（或称“峯民”）的部族在活动⁶。

“蛮”、瑶、畲三族，就他们分布的地区来考察有着密切的联系；就出现的时代来说，“蛮”族最早，瑶族次之，畲族最后。三族之间，都盛行着槃瓠（亦作“盘瓠”或“盘护”）的传说，自认为槃瓠的子孙，直到中华人民共和国建立前不久，散居在各地的畲、瑶两族和滇越边境上的“蛮”族（亦称瑶族）中，许多人家都置有槃瓠画像，祭祀很虔诚⁷；瑶族的《迁徙榜牒》（又名《过山榜》）和畲族的《开山公据》（又名《抚徭券牒》）同样记载着槃瓠的传说，都称有一个皇

¹ 胡曦《兴宁图志考》峯人条载：“峯，本粤中俗字，或又书作畲字，土音并读如斜。”《天下郡国利病书》广东上引《博罗县志》：“其（指徭人，实即畲民）在邑者，俱来自别境，椎结跣足，随山散处，刀耕火种，采实猎毛，食尽一山则他徙。粤人以山林中结竹木障复居息为峯，故称徭所止曰峯。”

² 畲族的名称，中华人民共和国建立初年曾有争论，经慎重调查研究后，才正式确定。

³ 《后汉书·南蛮传》，《三国志·蜀志·刘备传》章武元年条，《南史·夷貊传》荆雍州蛮条。

⁴ 《隋书·地理志》。

⁵ 《宋史·蛮夷传》。

⁶ 见刘克庄《漳州谕畲》；文天祥：《知潮州寺丞洪公行状》。原文已引入正文第一段。

⁷ 近人凌纯声著《畲民图腾文化的研究》，载前中央研究院历史语言研究所集刊第十六本，1947年出版。

帝赐给他们券牒，写明只许居住青山之中，刀耕火种，准予“永免差役，不纳粮税”¹；畬、瑶两族多姓盘、蓝、雷三姓²。这些事例，都证明他们之间是有着共同的渊源乃至血缘关系。五代后晋时，湖南的瑶族，还被称为“蛮瑶”³，宋、明、清学者多认为瑶是“五溪蛮”的后裔⁴，并有称“瑶人”为“峯客”的⁵。明清学者有称畬族为“畬蛮”或“畬瑶”的，清代粤闽两省地方志中也多认为畬民是“瑶族”、“瑶种”或“瑶人”⁶；尤其重要的，清末以来编修的畬族宗谱和祖图中，畬族人也往往自称为“瑶人”或“徭家”⁷；直到中华人民共和国建立后，广东增城、博罗一带的汉人还叫畬民为“山瑶”。由此可见，畬族是出于唐宋时代住在五岭东端的“瑶人”，而远源于汉晋时代的“五溪蛮”。

“瑶人”的一支，约在唐初进入今粤、赣、闽三省交界地区，据嘉庆福建《云霄厅志》卷一《唐宦绩陈政》条载：“唐高宗总章二年（公元669年），泉、潮间蛮、獠啸乱”；又《陈元光》条载：“总章二年，随父（陈政）领兵入闽，父卒（仪凤二年，即公元677年）代领其众，会广寇陈谦连结洞蛮苗自成、雷万兴等进攻潮阳，陷之。守帅不能制。元光以轻骑讨平之。已而蛮寇雷万兴、苗自成之子纠党复起于潮，碎抵岳山，元光闻报，遽率轻骑御之，援兵后至，为贼将蓝奉高刃伤而卒，时景云二年（711）十一月也。”可见唐初粤、闽边界已有雷、蓝等姓的蛮族居住。唐宋时，蛮、瑶混称，所谓“蛮”或“洞蛮”，实即瑶人。也就是畬民的祖先。他们在这里繁衍生息，与当地汉族接触频繁，被称为畬民⁸，其中一部分人又陆续向各地移居。迁徙的原因，一方面由于他们处在粗放农业经营阶段，难于定居一地；另一方面，也是主要的则是由于他们不堪历代封建统治阶级的迫害，只得离乡他徙，形成“大分散、小集中”的居住特点。因此，原来住在广东潮州的部分畬族便是在这种情况下逐步向闽南、闽北、浙南、浙西一带人烟稀少的山区迁移。根据畬族的许多族谱来看，迁到浙江来的主要路线是：广东潮州——福建漳州——安溪——连江——罗源——浙江景宁——云和——遂昌——宣平（已分别并入丽水和永康、武义县）——龙游⁹。此外，还有从罗源直接迁来平阳，再迁瑞安、泰顺和青田的¹⁰；或从景宁分移龙泉、青田和泰顺的¹¹；或从青田移居桐庐的¹²。其间各地的畬族又曾多次往返迁徙。他们进入浙江境内，

¹ 《迁徙榜牒》，见近人徐松石著《粤江流域人民史》附录二。《开山公据》，见清同治十二年（1873）修的《泰顺雷氏族谱》及中华人民共和国建立前景宁县景星石印局出的《盘瓠世考》。

² 明末邝露著《赤雅》卷上《瑶人祀典》条载：“瑶名峯客，……蓝、胡、槃、侯四姓，槃姓居多。”按邝氏广东人，曾在广西瑶族地区工作。书中记述多系在广西时所目睹耳闻的情况。参看《天下郡国利病书》广东下（瑶獠）条及近人刘锡蕃著《岭表纪蛮》页8。

³ 《宋史·蛮夷传》。

⁴ 南宋范成大著《桂海虞衡志》载：“瑶本五溪槃瓠之后。”明田汝成著《炎徼纪闻》卷四载：“瑶人，古八蛮之种也，五溪之南，穷极岭海，迤连巴蜀，皆有之。”清檀萃著《说蛮》载：“蛮始五溪，出自槃瓠，蔓延于楚、粤，称徭。当日以有功免其徭，日莫徭。后讹为瑶。”

⁵ 同上页注8。

⁶ 清乾隆《潮州府志》卷一二载：“潮州有山峯，其姓有三：日盘，日蓝，日雷，皆瑶种。”嘉庆《云霄厅志》卷三载：“畬客，徭种。”道光《龙岩州志》卷二〇载：“畬客，即瑶人。”

⁷ “徭人”。见光绪三十一年（1905）再修《宣平钟氏宗谱》卷一《钟氏历朝救赐目录》。1917年重修《松阳蓝氏宗谱》卷一及凌纯声著《畬民图腾文化的研究》一文附图二十六，影印同治五年蓝姓祖图图说“初立徭户三千八百户，为作徭家”之语。

⁸ 清杨澜著《临汀汇考》卷三，参看正文第一段的引文。

⁹ 1931年纂修的《遂昌井头坞钟氏宗谱》卷一《行程志》；《钟氏创修宗谱志》。光绪十二年重修的《宣平雷氏族谱》卷一。

¹⁰ 光绪六年增修的《平阳蓝氏宗谱·源流序》及纲目中称蓝种寿（1591~1651）在明末从罗源大坝头迁居平阳营溪垵尾，其弟种松迁居青街王神洞，种柏迁居闹村东湾，并说“是为来平肇基之始祖”。《桐庐培头钟氏宗谱》载：清康熙二年（1663），由罗源迁平阳，五十六年（1717）再迁青田。至于由平阳迁瑞安和泰顺，是根据1959年3月杭州大学历史系部分师生下乡调查来的资料的。

¹¹ 光绪三十一年重修的《宣平钟氏宗谱》卷一载：三世祖钟永芳于明景泰四年（1453）由景宁迁龙泉张源。《泰顺钟氏房谱》卷八《世系》载：“正德元年（1500）罗源县大坪村有五祖移居浙江云和，由景宁县分青田。”1934年增修的《泰顺蓝氏族谱》第一册《泄系图》载：“第一世元忠公世居景宁大马庵，于明季间迁居泰顺六都范洋。”

¹² 《桐庐培头钟氏宗谱》载：“崇祯三年（1630），由景宁移居青田八都；同治年间，再由青田移居桐庐安乐乡。”

最早约在明朝初年，即公元 4 世纪后期；最先移居的地点是在景宁。清道光三年撰的《宣平钟氏家谱新序》载：“大明洪武乙卯（八年，即公元 1375 年），日章公由福建而迁处州景宁。”（引自光绪三十一年重修的《宣平钟氏宗谱》卷一）又 1915 年重修的《平阳雷氏宗谱行第》载：“始祖景云、景通二公，原籍罗源，洪化（应是‘洪武’之误）十二年（1379），徙居处州景宁县岭根而居焉，是为来浙肇基之始祖也。”按谱内记载，第十六世雷君友生于公元 1691 年，由此上推十五世，每世以二十年计算，共三百年，迁入景宁当在 14 世纪后期，即明洪武年间（1368-1398）。明朝一代，浙江畲族人数较少；到了清代，由于长期生聚和从闽北陆续迁来，人口有了一定程度的增长。中华人民共和国建立后十年，浙江畲族约有十万人，分布在十九个县市，其中以丽水、平阳、遂昌、景宁、永康、泰顺等六县为较多¹。

【论 文】

地方政体的脱嵌： 论凉山彝族家支制度的变迁与持存²

季 涛³

提要：家支为何能够在当代社会得以持存？以家支为主要特征的凉山彝族社会结构在当代发生了何种变迁？川西农村的彝族移民现象促使我们去反观家支的变迁与持存问题。由社会排斥所导致的移民揭示出凉山社会结构的变迁与失序。国家不断试图取代传统地方社会制度的进程，也是地方社会借此对社会资源与社会权力进行再分配的进程。在此过程中，家支通过与行政体系的杂交获得持存，形成欠缺社会权威的地方社会政体。国家文化无法与地方文化相交融带来难以消解的张力，地方政体因此反而使家支等级制度的社会团结力量转变为排斥力量，导致社会结构的僵化。

关键词：凉山彝族 家支制度 变迁 持存

由于文化上的差别，少数民族社会结构在现代的变迁是一个值得引起关注的学术问题。在民族自治政策的指导下，虽然大部分少数民族聚居地被赋予根据自身社会文化特点进行自治的权力，但是在基层农村社会，尤其在某些新中国成立之前仍然没有成功施行中央王朝时期“改土归流”的少数民族聚居区，其地方政治统治仍然属于或者部分延续着与国家行政相区别的方式。新中国成立之后，当国家行政管理体制由上至下进入基层社会之后，地方社会结构所发生的变迁不仅影响到当前这些少数民族社会的发展，而且间接也将波及国家整体的社会管理体系建设与发展。

本文试图通过凉山彝族社会结构的当代变迁来探讨上述问题。新中国成立之前，虽然自明、清以来，中央王朝不断试图对凉山社会实施“改土归流”，但以美姑、昭觉等为代表的凉山彝族聚居核心区始终没有彻底完成政治统治的替代与转换。新中国成立之后，以改革开放为界前后两个时期，国家基层行政管理体制发生重大变迁，凉山地方社会结构也随之发生变化。这种变化表现出何种特点？与国家之间构成何种具体的关系？通过民族志调查，本文认为解放后凉山彝族家

¹ 全国畲族约有二十三万人，散居在我国东南的福建、浙江、江西、广东、安徽等五省的部分山区，以闽浙地区为最多。

² 本文刊载于《开放时代》2017 年第 1 期，第 210-223 页。

³ 作者为 中国社会科学院 民族学与人类学研究所 研究人员。

支制度体系与国家地方行政体系一直处于杂交的状态，这也是家支可以在当代社会延续的重要原因。此外，家支变迁所带来的地方权力构成也给凉山地方社会带来了难以解决的冲突——体系性的社会排斥。这一点表明政治统治方式的体系化建设需要在文化层面实现国家与社会之间的交融贯通，否则便在政治与文化之间形成难以消解的张力，导致社会内部不同群体之间的体系性排斥。

一、研究对象与问题缘起

2012年夏天，当我第一次在四川省仁寿县接触到从大凉山迁移过来的彝族人时，每逢一个生面孔，我都会问一个问题：为何要迁到这里来？彝族人给出的回答较为一致：“来这里可以吃到米了，生活过得要好很多”，“家里活不下去，这里过的安逸些”，“这里比我们那里发展快多了，这里没有山了嘛，我们那里山好高哦”等等。这些话都在强调，川西农村的经济情况要比凉山家乡发达得多，在这里相对容易找到生计，进而改善自己的生活水平。当地在城里打工的人说：“这些人和我们还不一样，在外面租别人的房子住，找活路挣钱。”赚钱似已成为中国社会愈加多样化的价值观与行为方式之下可被人们普遍理解的行为借口¹。这种话语的背后是否隐藏了什么不便与外人道的隐情？为此，我在这里以及凉山彝族自治州美姑县花了差不多两年时间从事民族志调查，试图揭示这种迁移行为所蕴含的意义。

2000年前后，部分凉山彝族人²开始向川西平原农村地区迁移，租佃当地人的土地耕种，租住当地人的房屋。他们往川西地区迁移的主要目的地是眉山市，尤以眉山市仁寿县为多。目前从凉山迁移来此的彝族人主要来自马边、雷波、美姑、甘洛、越西、昭觉等县，另外有少数人来自普格以及屏山县。陆陆续续地，现在至少有7000人聚居于此。

我的民族志研究选择了一个从凉山州美姑县迁移过来姓吉克的“家族”。我居住在一位叫做吉克阿石³的彝族人家中。这个“家族”包括吉克家和他们的联姻群体两部分，共计26个家庭，179人。这些人是我平时接触的主要对象，其他地方的彝族人则只有在日常生活中随机接触了解，而这并不影响研究结论的归纳得出。彝族人的生活主要以家支为单位组织经营，小家庭的角色相对弱化。不同个体之间交往都需要背诵家支谱系，以确认相互之间关系的高低远近。在家支生活中，消息传播速度远快于以小家庭为单位的社会，而个体的身份底细也很难长时间地隐藏。在一个互相知根底的熟人社会中，谎言是很难找到存在位置的。因此，当说起川西移民的身份时，吉克阿石十分肯定地跟我说“迁移到仁寿的（彝族人）都是娃子（汉根彝族人）”。

而这也正是为何川西彝族人案例较为罕见的原因。相对从汉族农村地区外出务工的农民，该移民行为表现出以下完全不同的特征：他们属于迁出地社会中某一特定社会等级的人群；首选迁入地并非东部城市，而是从农村迁移到农村，生计方式也没有发生本质的变迁；迁出后基本与家乡断绝了关系，也不把回乡作为将来的打算，其收入不反馈到迁出地经济发展中。从这三个特征来看，赚钱、过更好的生活等话语无法对此迁移行为做出充分解释。因此，既然不是外部更好生活的吸引力促使他们迁移，其迁移动机则可能是凉山社会⁴内部社会结构变迁导致的结果。后续展开的民族志调查证明了上述预设。以家支为表征的凉山社会等级结构赋予人们根本有别的社会

¹ [美] 李侃如：《治理中国：从革命到改革》，胡国成、赵梅译，北京：中国社会科学出版社2010年版，第330页。

² 传统认为，凉山彝族包括以黄茅埂为界东西两边大、小凉山的彝族人。按照此划分方式，移民川西的彝族人主要来自大凉山中北部地区。

³ 文中涉及的部分人名、地名根据学术惯例进行了技术处理。

⁴ 需要指出的是，本研究中使用凉山移民、凉山社会等词语时，其中的凉山不与当前的凉山彝族自治州重叠，而是基于新中国成立前凉山彝族人聚居地区的范畴，相对当前凉山彝族人聚居社会的一个宽松指称。有的县虽然彝族人只占少数，但仍然有彝族人占多数的聚居区，例如马边、峨边、雷波等地即属这种情况，因此可以把我所称的凉山社会理解为凉山彝族人聚居的地方社会。

身份，对于彝族人来说，这个身份现在一般是不愿意向外人展示的。在经过近半年的交往之后，另一种话语开始慢慢替代最初的“为更好生活而迁移”，彝族人开始强调凉山地方社会中依然存在的社会排斥，强调即便现在，那里依然“一级管一级”。在这个社会等级中，川西彝族移民属于最底层的“汉呷”等级。

何为“汉呷”？按照新中国成立后由国家发起的民族识别工作所划分标准来认辩，除了当时数量极少的兹莫（汉称其为土司）群体外，当时的凉山社会主要由根据血缘、根骨不同而分化出来的诺伙（汉称其黑彝）、曲伙（汉称其白彝）、节伙（包括阿加、呷西两部分）三个群体组成¹。川西彝族移民的祖辈基本都属被掠夺贩卖进山的汉人，新中国成立前大致都属于节伙中的呷西群体，也被俗称为“汉呷”²。经过几十年的社会变迁，他们的后代在凉山现代社会等级中仍处于最底层，被统称为汉根彝族人群体，或非彝根群体。

根据学者 20 世纪 80 年代在凉山所做的社会调查，改革开放后，在运动年代被国家否定的家支传统开始强势回归³。依托家支势力“算命金”、“打冤家”行为愈加普遍。这种现象也表明凉山的家支社会结构在当时正发生变迁，而依托家支所实施的社会排斥行为除了导致部分人群的迁移之外，也给我们提供了一个进入社会结构变迁问题的切入点，去探究家支这种已经被国家否定、消除的社会结构形式为何可以在当代继续延续下来，它的延续可以给中国地方社会结构变迁话题带来何种启发。

二、理论探讨

关于中国地方社会结构在当代的变迁，麻国庆的社会结合理论可谓一个从文化角度系统进行论述的代表⁴。地方社会结构以小家为基础，在传统文化的温床上滋生、结合出各具特色的社会组织形态。相对于国家，地方社会具有自治性，但二者之间又在文化层面上有机结合在一起，国家儒家文化投射于地方文化构成，地方文化通过向国家反射也促成国家文化的整合。朱晓阳通过村落社会惩罚实践的研究发现，在国家意识形态的管理之下，传统文化道德指导下的话语表达有的在台面上运行，有的被隐蔽于台后⁵。国家社会变迁不会使传统文化持存，也不可能真正完全贯彻到地方道德体系中去。相反，出于争夺政治权力与社会地位的回报性需要，在国家意志与地方观念之间反而洗练出一个更具实际性与解释力的道德框架。这个解释框架的生成表现出地方社会结构的变迁，也成为将来塑造社会人的道德基底。综合上述两种不同研究理路，地方社会结构变迁的观察重在对以下两方面进行探讨：地方文化与国家文化是如何有机结合在一起的，国家通过何种机制，或者实践进入到“地方性”之中，地方又如何延续自己的特色，以实现自治；地方社会观念变迁离不开即时的回报性，离不开对社会权力与社会地位的争夺。地方社会结构无论如何变迁，都需要注重追溯利益的归属、社会资源的分配问题。

与汉区地方社会比较，凉山彝族表现出有别于传统国家文化的地方特色。尽管解放之后，国家试图以社会主义意识形态替代传统的儒家治国理念，但是相对而言，出于语言文化的差别，凉山彝族社会在处理“国家的进入”问题时，困难更为明显。另外，以家支为代表的凉山社会结构

¹ 胡庆均，《凉山彝族奴隶制社会形态》，北京：中国社会科学出版社 1985 年版。

² 根据凉山普雄瓦吉木乡所做调查，新中国成立之前那里存在诺、曲、马邀、朔几个等级。马邀指根骨中汉人血统为多，朔则是对当代汉人的称呼，曲指根骨中彝族人成分更大，诺则指纯种彝族人血统。这种等级划分形式与诺、曲、节的等级划分方式并不冲突，只是表明在某些地方出现只根据汉人的存在进行等级划分的行为。大体讲，节伙中除了阿加与呷西之外，也可被划分为彝根与汉根两个群体。见四川民族调查组瓦吉木小组：《普雄县瓦吉木乡社会调查》，载《中国少数民族社会历史调查资料丛刊》修订编辑委员会（编）：《四川省凉山彝族社会调查资料选辑》，北京：民族出版社 2009 年版。

³ 林耀华，《凉山彝家的巨变》，北京：商务印书馆 1995 年版。

⁴ 麻国庆：《家与中国社会结构》，北京：文物出版社 1999 年版。

⁵ 朱晓阳：《罪过与惩罚：小村故事（1931—1997）》，天津古籍出版社 2003 年版。

是完全有别于汉区的一套地方组织体系。其基础在于家支，而非小家庭。那么，从地方社会的能动性角度来看，他们也会表现出很不一样的社会特点。

近代以来，凉山的外部环境发生着巨变，在不同历史时期，国家都试图对凉山实施不同的统治策略，而这些策略几乎无一例外都会导致既有社会等级结构发生变化。当内含于社会等级中的权力结构发生变化时，不可避免将导致既有各群体的命运走向错动，有的衰弱下去，有的强大起来。家支看似是一个始终在场的结构形式，但它更是一种权力的话语，通过对这种话语进行选择性地宣称、强调，可以使某一群体获得权力位置的象征，进而实现自己的支配地位。家支并不是一个一成不变的传统文本，也不是一个固定社会群体的指称，在特定社会背景之下，它反而会成为不同社会群体之间实现流动的“口实”。以川西农村彝族人为例，作为“汉根”，他们其实是没有家支的，这是为何我在文中把他们的亲属集团称为家族的原因。家支是通过祖宗认辨与崇拜来获得群体认可的亲属集团，汉根群体在凉山没有可以追溯的祖先，因此他们的家族并不会被其他有家支的彝族人认同为家支。可是这却并不妨碍他们运用家支观念去组织类似家支的亲属集团。如果对他们的等级身份不清楚，也不妨碍他者相信他们声称自己所在的亲属集团就是家支。

对凉山彝族社会结构变迁的探讨，从理论角度而言，既有学者的研究是可以借鉴的。首先，无论凉山彝族文化有何特色，对社会权力与社会资源的争夺是无法回避的关键问题。在不同社会历史时期，作为凉山彝族的核心社会组织原则，家支的表现形式虽然一直得以保持，但其内在的社会构成却一直在发生变化，不同等级家支群体在地方政治体系中不断上下流动。其次，国家文化与地方文化之间的关系也决定着地方社会结构变迁的发展路径。家支可以被用来在社会内部制造团结，也可以制造分裂。当国家与地方之间只有政治上的杂交，而无文化上的交融时，这种难以消解的张力便会促使从国家层面所希望达成的社会团结转化为社会排斥，进而导致社会结构形式上的僵化。

三、制造阶级秩序与等级秩序的演变

在我 2012 年进行田野调查的时候，约哈阿普 82 岁，他是吉克阿石的老岳父。1956 年民主改革开始的时候，他 24 岁¹。“民改”开始后，政府取消了旧社会的等级婚姻习俗，按道理，阿普完全可以抓住这个机会来一次潇洒的“自由恋爱”。但恰恰在 1955 年，老板²已经为他配了婚，女子是老板兄弟老婆带过来的陪嫁丫鬟。阿普说，定下的婚姻，自己只要答应了，就不能反悔，否则就是坏了规矩。我问他，“民改”开始了，不就是要废除那些旧的规矩吗？阿普的回答则显得尤为精打细算：

老板配婚，不用我出钱的（指的是身价钱），只是我的娃娃以后世代都是他的娃子。他要干什么，就干什么。政府来了，不用当娃子了，我的娃娃也不再当娃子了。我也不出价钱。当时我没有钱，娶不到老婆的。

言外之意是他赚到了。一举两得，不用出钱“买”老婆，不用出钱赎自己的身。政府来了，替他省了两笔人生中最大的开销。新中国成立前，阿普三兄弟都给老板当娃子，“民改”时被划定为奴隶阶级，而父亲却被定为富裕劳动者，原因是他已经赎了身，代价是用两个娃子换下自己这个娃子。阿普说，父亲很勤快，给老板种大烟，每年能够结余一半收成，慢慢积累下来后买回两个娃子赎了身。之后，他租老板的土地继续种大烟挣钱，到“民改”时，已经陆陆续续买了二十多亩地。

奴隶制度下，娃子在老板的耕种地上干活，并不一定消极怠工，只要可能通过收成来为自己谋得出路，勤快肯干的人还是会出于自己的利益诉求尽心尽力替老板工作。虽然阿普在婚姻一事

¹ 彝族习俗对人年龄的计算是，生下来就是一岁了，类似汉族的虚岁。若按汉俗计算，他当年 23 岁。

² 当地称“民改”期间被划为奴隶主阶层的人为色颇，彝族人用汉语表达的时候称其为老板。

上占了便宜，但是本来可以依靠已经不再做娃子的父亲谋生活的打算却在“民改”之后来了个180度转向。根据当时划分阶级成分的标准，阿普被划为奴隶，父亲被划为富裕劳动者，他们的老板被划为奴隶主，即便他只是一个曲伙。“民改”划分阶级成分的标准主要有两条：是否拥有奴隶和占有土地多少。大部分诺伙和有奴隶的曲伙被划为奴隶主阶级，而如果没有奴隶，只占有一定的土地者，则一般都被宽大处理为劳动者阶级。这种阶级划分方法显然与汉区有所区别，并在后来几十年的阶级斗争年代带来了一定的后果。

民主改革的主要目的是在凉山基层农村中解放奴隶，并没收奴隶主¹多余的土地和牲畜，这从根本上触动了他们的利益，因此1955年12月24日在申、侯地区首先发生了叛乱。从1956年1月民主改革开始到1957年10月叛乱被基本平息下来，凉山“民改”一边平叛，一边改革，成立互助组、合作社。由于这个阶段平叛斗争占据了政府工作的首要位置，因此在某些地方民主改革被认为进行得不够彻底，在“民改”之后政府又紧接着开始发动复查补课运动，至1958年春结束。到此时，全县共解放奴隶7938人，没收奴隶主土地85760亩，分给了13005户无地少地的农民（占总数85%），征购、征收粮食72万多斤、耕牛837头、农具737件、房屋603间，分给了9945户农民。²

在复查补课中，县政府贯彻党依靠奴隶、半奴隶，巩固团结劳动者消灭奴隶主阶级的阶级斗争政策，通过诉苦、挖穷根等阶级斗争动员手段来揭发奴隶主的种种“罪恶”。认为在这场运动中，既斗倒了旧社会的腐朽上层建筑，又使广大群众浴火重生，得到了阶级斗争的锻炼，培养出先进的阶级觉悟³。

不可否认的是，作为第一次沉重打击旧社会统治群体的运动，在他们被打倒的同时，党所依靠而大力扶持的奴隶、半奴隶群体则获得了最多的利益。除了像前面提到的约哈阿普所得到的好处外，他们所分得的土地、牲畜、房屋也是从前主子手里没收而来的。约哈阿普所在的美姑县春光村的档案资料已经找不到了，他又很难回忆起当时具体的数字。最后我找到了阿石所在的洛洛村1956年的土地分配情况（见表1）。⁴

可以看到，改革前后奴隶、半奴隶确实是最大的获益群体，但值得注意的是，劳动者群体相对新中国成立之前也获得了更多的利益，这就很难解释为什么很多劳动者也是反对民主改革的，比如约哈阿普的父亲，即便他并没有上山叛乱。主要原因在于，按照当时的划分标准，劳动者阶层的成分相对复杂，因此根据新中国成立前占有财产的多寡，这个阶层对民主改革的态度分化也比较悬殊。按照约哈的父亲所拥有的土地数量，他是可以被划为奴隶主的，但是由于他不占有娃子，因此只被划为了劳动者，而他实际拥有的财产却远远高于其他一般劳动者。阿普回忆，他的父亲在改革以前攒下50个银锭，“民改”时藏了起来，没有上交，后来是在复查补课运动中被搜出来的。

阶级划分办法实际上在此后很长时间内都处于比较混乱的状态，“民改”时有的被划为奴隶主的其实条件不够，有的条件够了反而被划为劳动者。这种根据财产占有性质来划分阶层的办法所带来的混乱状况导致在后来的复查补课等历次运动中，成分都要随之被重新划一遍。有的曲伙奴隶主大可以因为表现“好”（因为他们不是重点打击对象诺伙上层，如果没有参叛，就算好的）而降为“富劳”。另外，在劳动者阶层中又细分出富裕劳动者、一般劳动者、贫苦劳动者，甚至也出现了黑彝劳动者、黑彝奴隶主这样专门针对诺伙群体的称呼。“文革”时，多年运动导致出

¹ 民主改革把凉山社会群体划分为奴隶主、劳动者、半奴隶、奴隶四部分。这个分类大体与原来的诺伙、曲伙、阿加、呷西等级相重合。传统等级与阶级等级的暗中呼应也在客观上使得等级观念在凉山社会得以延续，参见林耀华：《凉山彝家的巨变》。

² 美姑县档案局：《美姑的民主改革》，载县政协文史办（整理）：《美姑文史资料》第1辑，1994年。

³ 同上。

⁴ 美姑县档案局：《侯播乃拖乡各村土地占有情况和分配登记表、烈士、烈军属情况，枪支清理和板罗组人口、土地统计等材料》（1956年），卷宗号：51-1-1956-2。

现了下帽奴隶主、下帽“富劳”、黑彝劳动者、一般劳动者、贫苦劳动者、富裕子女等形形色色的称呼。

复查补课运动中一个主要任务便是对之前的阶级划分情况进行整顿清理。在经过审定后政府统一要求把所有阶级称呼统一为奴隶主、富裕劳动者、劳动者、半奴隶、奴隶五种。由于要求扩大团结对象，孤立斗争一小撮反革命分子，因此实际上在这样的思想号召下，很多人的成分都下降了。侯播乡（此时称为列拖公社）“民改”时奴隶主被划出 447 户，此时只剩下 19 户。另有 53 户由劳动者降成了半奴隶¹。阶级与“旧社会”的等级在阶级斗争初期暗暗相合，到后来则完全纠缠在一起，难解难分。很难讲，凉山社会等级观念的持存与此没有干系。²

以说理斗争为主的复查补课运动很快在农村演变成说着说着就开打的局面。运动的扩大化、阶级斗争的激烈对抗似乎从这个时候开始就像具有了某种基因，在后来历次运动中无不如此。美姑县统计的数字表明，“复查补课”中处理不法奴隶主 204 户，大会斗争占 14.2%，小会斗争占 15.7%，代表会斗争占 8.8%³。这些数字都远远超过之前政府所要求的范围。约哈阿普所在春光村的情况据其介绍如下：在“民改”之前有 39 户 140 多人，其中黑彝奴隶主有 7 户 20 多人（约哈记不清楚具体数字），算是诺伙占比较多的村子。“民改”时除有两户没有参加叛乱，其他全部上山。在叛乱中被击毙两名，其他投诚后，被逮捕 6 人，还剩十几人。

约哈说，其实参加叛乱的骨干力量（青壮年）全被抓走了。在“复查补课”开始的时候，这 7 户人又搬走两户（只剩妇女，孩子又小，难以生活下去，搬到别的村投奔亲戚），最后只剩下 5 户，不到 10 个人。而“骨头”较好的曲伙则分布在各个等级，阿加等级中人数最多，大概占了一半。有汉根的人差不多只有大约 40 人。相对而言，汉根彝族人人数明显占劣势。

“民改”划分阶级成分主要以财富多少、人身占有情况为准，尤其把诺伙突出，而“骨头”较好的白彝群体中绝大部分人则被划入翻身奴隶行列。在申、侯地区阿加群体占绝大多数的情况下⁴，新划分的阶级群体事实上并不完全与以家支、“骨头”论权力归属的传统等级群体相吻合⁵。结果就是即便把统治上层诺伙群体打击殆尽，也不表明家支的权力支配方式会跟着被消灭。那些自认为“骨头”好的人数占优的“白骨头”⁶群体仍然会延续诺伙的统治方式。因为曲伙跟诺伙一样都可以有自己的家支谱系，家支仍然是他们生活中不可或缺的依靠，家支统治方式仍是社会

¹ 美姑县档案局：《州委、美姑整建社工作团、永新、采红、列拖、竹库工作队关于建社工作的安排意见、情况汇报、简报、总结、报告》（1973—1974 年），卷宗号：3-4-1973—1974-16。

² Pan Jiao, “The Maintenance of the LoLo Caste Idea in Socialist China”, *Inner Asia* 2 (1), 1997, pp. 108-127.

³ 韦清风等（编）：《凉山彝族奴隶社会的变革资料摘编》，中国社会科学院民族研究所，1981 年，第 312 页。

⁴ 四川民族调查组瓦曲曲小组：《普雄县瓦曲曲乡社会调查》，载《中国少数民族社会历史调查资料丛刊》修订编辑委员会（编）：《四川省凉山彝族社会调查资料选辑》。

⁵ 当时所区分出来的各不同血缘等级人数，在凉山中北部核心区域与安宁河谷区域差别是很明显的，而人口规模方面，这两个地方又差别巨大，因此取平均数的话，很多问题就被平均掉了。另外，很多学者认为“民改”之后划分的阶级与之前的等级大致是吻合的，这种论断显然没把复杂的中间群体考虑进去，也没有考虑到运动年代阶级成分频繁变动、被灵活操作的历史动态过程，参见张海洋、胡英姿：《凉山彝族婚改内容解析——兼论传统文化与现代国家的互动》，载《中央民族大学学报（人文社会科学版）》2001 年第 4 期。但若从大致的分类治理角度去看的话，国家的阶级分类与地方的等级分化之间确实也是大体相对应的。有学者认为，如果说国家的建设取得了部分成功的话，也是由于其措施部分应和了地方的社会制度安排，尤其是利用了地方社会本已存在的社会矛盾与集团分化，参见 [美] 赵文词 (Richard Madsen): 《共产主义制度下的农村》，载麦克法夸尔、费正清（主编）：《剑桥中华人民共和国史（1966—1982）》，海口：海南出版社 1992 年版；Unger, Jonathan, “The Class System in Rural China: A Case Study”, in James L. Watson (ed.), *Class and Social Stratification in Post-Revolution China*, Cambridge University Press, 1984；朱晓阳：《罪过与惩罚：小村故事（1931—1997）》。但是从本文的研究来看，对地方的社会考察需要变迁的眼光，这意味着国家项目的实施从新中国成立以前就已经展开，之后国家所要渗透的那个地方社会已经是被持续渗透过的地方。在一个静止的、封闭的地方上演的权力斗争故事现实中并不存在，即便在大凉山这样被主流认为几近完全封闭的地方也是一样。

⁶ 约哈说，新中国成立前的等级划分说起来也简单，大概上就是黑骨头（黑人）、白骨头（白人）、没骨头（汉人）三种。

赖以存在的重要依据。

当时在甘谷乡一个公社中有一位叫做吉克石打的生产队长，原是主子阿侯洋人的曲伙娃子，于1956年1月作为阿侯家的骨干上山叛乱，1957年2月被解放军击伤后返乡。“民改”时他被划为劳动者，而他在新中国成立前的财产情况是：土地25亩，羊子48只，耕牛一头，娃子一个。按理在“复查补课”时可以被升级划为奴隶主，最低也该划为富裕劳动者。约哈阿普的父亲财产没有他多，都被划为“富劳”。可结果是，“复查补课”时他反而降级划为奴隶。这一方面与他积极参与组建合作社工作，表现突出部分抵消了他的“罪过”有关，另一方面则跟下面的数据有关：当时全社37户人，基本都属吉克家支，包括干部在内。5户奴隶主有4户也是他的家门，剩下一户诺伙奴隶主，显然已经没有了影响力。1959年石打谋得公共食堂事务长的职位，与社领导（其实就是自己的家支亲戚）打成一片，后来被任命为生产队长。

政府在后来的调查报告中认为该社政权已经完全被吉克家控制，而就像约哈所在的春光村一样，由于诺伙所剩无几，政权就被下一级的曲伙等级家支控制。村里几近所有人家都属一个姓，这基本可等同于家支当政。石打所在的生产队本来有18户人家，除了11户属于吉克家支，还有7户奴隶、半奴隶不属于本家支。石打使用手段先后把他们排挤出去，例如，安排生产时故意给他们安排重活、累活，还少记工分。

由于石打明目张胆地大搞家支活动，尤其跟略八家闹冤家的事情着实触动了政府的“底线”，在“四清”运动中他最终被批判、撤职。但问题是，石打也只不过是凉山地方农村中数不清的以家支力量与国家政权力量相结合来主导社会控制权的众多曲伙家支中的一员，他被撤职了，接下来顶替的只可能还是吉克家的人。约哈的春光村基本情况与此类似，村子里当时的领导全部都是成分较低的曲伙，而那些“富劳”基本都与他们有直接的家支亲戚关系，所以可以间接掌权。在阶级斗争年代，诺伙作为“旧社会反动统治”的阶级典型屡屡受到迫害，渐渐衰落下去。曲伙群体起而代之，很多人依仗自己被政府认为还算过得去的出身，或者通过关系篡改出身从而摇身变为国家分类中的“贫农”，成为与阿加、呷西群体等级不同、阶级相同的同类人。他们有的甚至在村里通过掌握领导职位实现家支当权，再进一步实施各种排挤手段“清理门户”，逼迫非本家支的人向外迁移。¹

新中国成立之后30年，阶级斗争一直都是时代的主题，带着传统身份符号印记的不同群体除了努力跟上形势发展，追求新时代的阶级身份之外，也会对原有的财产分配结构提出挑战。在大小运动不断的年代里，以前的诺伙主子在“平叛”、“民改”与“复查补课”、“大跃进”时期，一直到后来的“文革”，都持续遭到严酷的斗争、改造。在这个过程中，该群体的人数不断下降。以美姑县为例，“文革”之后诺伙人数应该没有超过新中国成立前的水平²，而与此同时，曲伙群体的社会、政治地位则不断上升，成为这个时代真正的获益者。当国家用阶级来替代等级试图消除原来的家支社会结构时，没想到这种做法虽然可以有效打击诺伙奴隶主群体，却变向使得等级观念得以持存，更没想到上下可以融通的阶级符号为曲伙群体在地方大搞家支团结留下了操控的空间。大致讲，这30年间，家支等级观念并没有退出凉山的政治舞台，反而与国家的行政设置愈加缠绕不清，从而深刻影响到地方社会秩序。在这种社会安排下，对经济资源的占有与分配往往成为凸显在外的争夺焦点。当诺伙主子失势时，地位上升的人们就会要求他们退赔、清算财产，以使之与当下的社会地位相衬。而如果失去了国家对翻身奴隶的支持，表面政治地位上升而实际社会地位有所不同的群体之间也会产生对财产重新分配的要求。

“文革”后期，当阶级斗争逐渐开始在地方社会退场之时，约哈阿普就开始感到丝丝寒意。

¹ 关于曲伙地位上升，凉山地方社会在这一时期暗中讲家支的行为，可参见林耀华：《凉山彝家的巨变》，第247-252、260页。

² 季涛：《作为社会逃逸的人口迁移：凉山彝人迁入川西农村由来及情状》，中央民族大学博士学位论文，2015年。

他隐约感到阶级斗争的结束便意味着国家的退场，“汉人政府要走了”。在接下来的改革开放初期，集体公社被取消，土地被平均分配到各家各户，“全能国家”不再像老大哥那样照顾到农村生活的方方面面。经济上的松绑意味着市场改革的开始，人们都在庆幸从此可以过上有地有房自己可以做主生产的生活，可是阿普却觉得自己手里有房有地却不一定是什好事，危机正在悄悄逼近。危机感的出现表明，像阿普这样的翻身奴隶虽然出生在“旧社会”，但经过 30 年的改造生活已经不愿意轻易放弃国家给予的平等身份，以及分配给他的财产。而像阿石这种生在“红旗”下的一代人，在观念上就更难接受原来的等级安排，他认为，“我们都是是一样的”，如果有谁想无端地占他便宜，他就会下意识地问“凭什么？”

四、行政设置与家支体系的杂交

改革开放后，中国国家与社会的关系在政府主导推进的改革过程中开始发生变化，全能主义的、试图对社会进行全面控制的“总体性社会”²不复存在，这尤其表现于首先从农村开始发起的变革。“联产承包”实施之后，美姑县基层农村有人反映，村委会等部门已经没有什么用了，可以撤销掉了。

洛洛村于 1982 年开始实施土地承包到户，阿石当时 13 岁。他还有两个哥哥，一个姐姐，一个弟弟。大哥在“文革”中放羊时不慎落水溺亡。在改革开放前，大姐也已经嫁了出去。此时，阿石家只剩下他的父母和三兄弟。他们一家在承包土地时分到了一头耕牛、四只羊子、十几只猪、耕地 7.5 亩（常耕地）、山地（轮歇地）二十多亩。父亲之后不久得病死去，妈妈改嫁，剩下三兄弟相依为命。

由于没有父母的照护，他们被村里人看不起。阿石现在还清楚记得在他 15 岁那年，也就是 1984 年，他第一次知道根骨、等级这些敏感的概念是什么东西。那个时候，村子里谈论骨头、等级的现象已经十分普遍，尤其在谈婚论嫁的时候。由于父母在“走”之前并没有提及过此类事情，他也只知道自己家的出身是奴隶，就是“下人”的意思。渐渐地，他开始明白村子里有一些人在地位上天生就要高一些，虽然他们之间仍以亲戚相称。相比较，年纪大一些的彝人对此规矩可谓已经操演得很娴熟了，无论是“亲”还是“疏”，都可以是权力运作的资本，是利益诉求的传统保证³。即便如此，对于像阿石这样出生于 20 世纪 60 年代末的人来讲，在他 15 岁时知道等级现象之前，在国家的大力控制之下，他并没有建立起根深蒂固的等级观念，反而被培育出来更富社会主义色彩的平等观念。对于生长于“红旗”下的阿石们，他们的观念显然影响了或将要影响凉山地方社会的变化与变迁。⁴

联产承包制度的出台使人马上明白，财产又分配到各家，以后吃饭要靠自己了。私人财产权意识，更准确讲是内含着个体的家支财产权意识开始超越集体大锅饭意识，背靠家支势力提出利益诉求的行为立即泛滥开来。当时，农村中有人喊出这样的口号，“种荞子的是家支，种苞谷的是彝族干部；种苞谷的不可怕，种苞谷的不能管种荞子的”。基层干部觉得自己说十句话不如家支头人说一句话管用。家支制度下表现出来的历来受到政府严厉禁止、打击的现象，例如算人命金、赔偿金、聚众打砸抢（打冤家）、买卖包办婚姻、封建迷信毕摩仪式等不仅普遍出现，而且情势愈演愈烈。例如，在算人命金、赔偿金方面，当时很多人开始算阶级斗争年代的旧账，包括

¹ 邹说：《二十世纪中国政治：从宏观历史与微观历史角度看》，香港：牛津大学出版社 1994 年版。

² 孙立平等：《改革以来中国社会结构的变迁》，载《中国社会科学》1994 年第 2 期。

³ Bourdieu, P., “Cultural Reproduction and Social Reproduction,” in J. Karabel and A.H. Halsey (eds.), *Power and Ideology in Education*, New York, NY: Oxford University Press, 1977.

⁴ 相比较，出生于 20 世纪 80 年代末的年青一代，虽然从小耳濡目染等级现象的存在，但更加缺乏娃子的观念与经验。他们一般只知道生活中有两种天生就不一样的人，而且不是简单以财富多少进行区分的。当他们年纪轻轻就出外到大城市中打工，反差明显的现代工作、生活体验使他们对这种迥然有别于外部世界的生活经验产生了怀疑，并明确视之为“陋习”、落后的象征。这些年轻人的观念显然将影响未来凉山彝族社会的变迁。

“民改”被没收的财产、“文革”中被抄家的财产等，其中最严重的是跟“三老”（老干部、老积极分子、老基干队员）算人命金，把自己家支在运动时期死去的人算在“三老”头上。当政府在90年代初开始统计此类情况时，估计这类命金已经被算走了三分之二。也就是说，历史的旧账基本已经在这十年被算完了（剩下三分之一估计也由于种种原因很难算了）。学者们普遍认为这些算账等旧俗的回归所导致的政治后果就是“家支干政”与家支排挤。¹

家支干政这种提法严格讲不太准确，甚至有点矛盾，显然是在以“上面”的官方口吻来描述这种现象。国家权力的地方化进程通过家支与行政联姻形式得以表现出来，这个过程可以被粗略地表述为“行政体系与家支体系的杂交”。家支对国家政治地位的要求绝非改革开放之后才发生的事情。当国家对地方社会资源的分配与获取发挥关键作用时，当家支已经无法在原有共同体的保障下谋求生存与发展时，它就会被调用来试图占据国家的位置，通过与国家权力联姻来垄断资源分配的权力，以达成自己的诉求。当国家权力被整合到地方社会文化力量影响的社会网络中时²，凉山社会则进一步被整合进了以血缘等级分割的社会网络之中。从现代官僚体系建设角度来判断，地方官僚体系如果被纳入传统亲缘网络，就倾向演变为带有庇护性质的利益群体与排斥群体，其行政管理职能便很难得到有效发挥。

“行政体系与家支体系的杂交”对于没有家支的汉根彝族人群众造成的一个后果是，自己以前所依靠的与国家、政府间的通道被阻塞了，从而更加对家支排挤结果感到冤屈无处可诉。约哈阿普的村子早在改革开放以前就基本掌握在前主子的亲戚手中，而像阿普这样具有硬实政治资本的人，做了多年村里的民兵，最后却连个村里的民兵排长³都当不上（虽然当过“贫协”副主席，但是这个机构存在的时间很短，1978年就被取消了）。我问他是不是不喜欢当官，他说喜欢得很，“有官怎么不当？还不是没人选你？”在村子中“彝根”占多数的情况下他是很难被“选”出来的。

“土地承包”之后，阿普由于会石匠手艺，家境渐渐变得宽裕起来。可好景不长，麻烦接踵而至。他的曲伙老板虽然已经去世，可是后代们却抓住一个机会，开始跟阿普索债。这个老板的后代如今当上了村长，是国家在地方的代理人，也是家支的头人。他向阿普传达的意思是：“以前这里的土地全是我们家的，现在你过得那么好，你看着办吧。”阿普在家思量了几天，决定举家搬走。他觉得，只要开了这个头，不把自己的财产全部搞到手，他们是不会罢休的。

阿石虽然姓吉克，但他实际上也是没有家支的。阿石家是从曾祖父一代被掠夺进山的汉人，曾祖父生下三个儿子，后来两个儿子被卖到别处，不知所终，这对于有家支的彝根群体来讲则是几乎不可能发生的事情。剩下的那个儿子生下五子一女。所幸的是，随着这些孩子长大，“民改”到来，阿石的父辈们不再流离失所，被随便买卖，转而生活安定，人丁逐渐兴旺起来。对于这些没有家支的汉根彝族人来讲，虽然经过了近百年繁衍，男丁也在逐渐增长，但仍然难以与有家支的人家相比。相对那些人数动辄成千上万、分布在凉山各地的大家支，他们少数的家人、亲戚基本都分布在一个村子或临近的村子里。有家支的彝族人只要能够背家谱，不仅走遍凉山有吃有喝，就算是在外面闯荡，能碰上自己家支或联姻家支的人，也不会走投无路。相对而言，阿石们就只能困在大山深处的小村子里，不敢轻易外出谋求发展的机会。⁴

¹ 林耀华：《凉山彝家的巨变》，第264-267页；Pan Jiao, “The Maintenance of the LoLo Caste Idea in Socialist China”；周友苏：《彝族地区家支活动概况及对策思考——来自美姑县农村的调查报告》，载《社会科学研究》1992年第4期。

² 类似于林南在讨论改革开放后市场转型时所提出的“地方市场社会主义”模型。他认为农村集体组织的市场化是被整合在地方的社会网络中而发生的，可以看出其中隐含着带有国家政治色彩的基层组织并没有脱离地方文化力量的影响，在市场化过程中，正是这种力量使其能够成功地完成市场转型。Nan, Lin, “Local Market Socialism: Local Corporatism in Action in Rural China”, *Theory and Society*, Vol. 24, No.3, 1995, pp.301-314.

³ 改革开放前，民兵排长与合作社社长才是最重要的握有实权的官。

⁴ 参见林耀华：《凉山彝家的巨变》。

阿石认为促使自己最终离开家乡的原因是土地被别人侵占，以及他二哥在占土事件中与人械斗而死。兄弟之死让阿石更为深刻地体会到别人侵占他们财产的决心是不会轻易改变的。

杀害阿石二哥的人也姓吉克。他家（一个母亲和三兄弟）在 20 世纪 90 年代从美姑县别的乡村迁入洛洛村，投奔村里同姓吉克的大队会计家。搬到这里之后，他们通过亲戚关系要求村里每家分出一块土地供其落户谋生。在此之前，这种摊大饼式的摊派凑份子办法已经成为美姑地方不成文的规矩。三兄弟中的老二——尔石分到的地正在阿石土地上方。尔石后来以土地在远处，玉米要往阿石家掉落为由，擅自在阿石土地边上砌土墙防护。一边土占下来差不多 2 分左右。阿石为此曾向他家抗议多次，尔石却一直无动于衷。根据阿石在村里最好的朋友阿铁讲，尔石年龄与阿石相仿，日常他们的关系还算不错，按理不至于把事情搞大。事态扩大化的关键在于尔石母亲一直不松口，她铁了心就想占阿石的土地，并跟别人讲：“我骨头比你硬，钱也比你家多，为什么要理你？”

村里人现在回想起来，认为这件事情双方其实都有欠妥之处。尔石家嘴硬、话狠，严重伤害了阿石的自尊。阿石的错则在于，为了这么点土地，大家认为没有必要闹出这么大的动静。他为此甚至找到村里的干部，让他们主持公道。而掌握实权的大队会计碍于亲戚关系自然一直敷衍不作为。他虽然表面支持阿石要回土地，但也没有对尔石的行为做出任何警告或处罚。就这样，这个“占土事件”在 2001 年过彝历年时爆发，演变成致命的械斗。在械斗中，阿石的二哥被尔石用刀扎死，阿石也受了重伤。

阿石说，事情发生后，自己在这个村子里即便想住，都很难再住下去了。只要最终没有以彝族人习惯的“算命金”办法解决，即便杀人者被判刑也不算事情得到解决。阿石家是一定要跟尔石家索取人命金的。尔石家当时以穷为借口对其要求置之不理。而他们之所以能够做到置之不理，关键还是没有家支支持的阿石家此时根本就没有实力跟他们要钱。他说：

钱他们不赔，自己的土地又被占，村里人看不起了，这个村子不能再住下去了。既然他们都喊我们汉人，我想就干脆搬到汉人地方算了。

改革开放后，凉山社会的内部移民现象越来越多，从 1980 年和 1983 年两年的人口统计看，差不多每个乡镇的迁入、迁出人口都占到当年地方人口的 1%-3%¹。如果按照这个数字来推论的话，到 90 年代初，各地方流动人口数就至少占到本地人口的 10%-30%²。频繁的人口流动除了受家支排挤影响之外³，像尔石家那样，有人也出于投奔家支、寻找机遇而迁移。而这两个看似完全相反的诉求实也很难区别开来，即便没有发生冤家械斗那样的家支排斥行为，弱家支也会在未来预期与计算下选择迁往自己家支势力较强的地方。回顾现在向凉山外部迁移的情况，会发现那时的内部迁移现象只不过是后来外部迁移的序曲，内部迁移提示我们对凉山彝族人迁移现象进行解释，首先就需要对家支排斥，或者说凉山地方社会的政治权力结构变迁做出恰当的分析。

五、结论

新中国成立之后，国家深入到凉山地方社会，试图通过土地改革、阶级斗争等方式彻底消灭

¹ 工作人员在 1983 年县政府的人口统计报告中注明：“本表所统计的农业户数和人口是按现有实际数统计的。由于我县社员（美姑县从 1983 年才开始启动联产承包责任制改革，因此当时报表时仍维持旧制）搬迁流动较频繁，其中一部分人未经公社批准而未入户”。另外报表说明中还特别提及“树窝公社迁往外县的社员较多，因而该社农业人口比 1982 年减少 50 人”。见美姑县档案局：《美姑县 1983 年农业、畜牧业、人口、农机统计年报表》，卷宗号：30-1983-144；美姑县档案局：《美姑县 1980 年农业、畜牧业、人口统计年报表》，卷宗号：30-30-1980-133。

² 另可参考马林英对 20 世纪 90 年代凉山内部迁移的统计结果，见马林英：《凉山迁移流动人口问题探析》，载《西南民族学院学报（哲学社会科学版）》第 19 卷第 1 期（1998 年 2 月）。

³ 这也符合相关研究所指出的当下现实情况，甚至有的地方弱家支会不堪屈辱而向地方党政组织提出集体迁出的要求，见周友苏：《彝族地区家支活动概况及对策思考——来自美姑县农村的调查报告》。

凉山的家支等级社会制度，从而解放奴隶，推行社会平等，使凉山跟上全社会发展的脚步。改革开放后的社会发展现状表明这种努力并没有完全改变凉山既有的社会结构。阶级斗争虽然使诺伙群体遭到沉重打击衰落下去，却不经意给曲伙群体的暗中上升提供了滋养的空间。把阶级身份融汇到日常生活中，往往潜在应和着原有的等级身份。这种勾连甚至表现在国家对阶级划分的命名之中，从而使得人们的等级观、家支观不仅没有被阶级斗争消抹掉，反而一直在暗地里操纵着人们的生活¹。与此同时，阶级斗争使得社会主义的平权观念渐渐深入人心，尤其是在新中国成立后社会地位、经济水平都得到提升的社会底层群体中。

随着改革开放国家从基层社会退场之后，被压抑多年的家支等级制度开始走向前台，并集中表现于“算命金”等算账行为中。算账的前提是有账可算，并能够有效收回要算的账。家庭联产承包责任制的实施等于把集体耕作的土地分还给了各家各户，这就顺理成为算账的核心诉求。曲伙社会地位的上升意味着社会权力的增强。当国家没有给予与其地位相称数量的财产，相反，在高等级群体看来，低等级群体却获得了与其社会地位不相称的土地与牲畜时，上升的权力就会要求与这种权力相匹配的财产。由于曲伙人口远多于诺伙人口、更多曲伙在国家官僚体系任职等因素影响，物质经济资源的重新分配更加不利于低等级群体。

物质资源的分配是与以地位为表征的社会资源的分配相符相称的。社会地位的分配在凉山表现为家支与行政体系二者之间杂交的结果。当诺伙迅速走向衰落之后，其作为被百姓接受的社会上层所具有的社会权威是曲伙所不能比拟的。因此，曲伙地位的上升与保证只有借助与国家行政权力体系的杂交。相反，如果不与现代行政体系进行或明或暗的杂交，家支制度也许早就在阶级斗争年代被取代。

由本文的分析可见，作为凉山彝族人所惯习的日常生活方式，家支大致包括具体的组织制度与道德观念两个部分。二者之间又是息息相关，不可分割的。当新中国成立后阶级划分的成分构成与传统家支的成分构成密切相关，以及在此结构基础上开展阶级斗争、组织生产生活之时，就很难讲人们的家支观念会被消除殆尽。而当家支等级观念得以持存时，家支就仍然具有成为权力运作的话语基础，即便此时家支所指涉的社会范畴与社会意义已经不再与以往叠合。看似传统的“家支”实际是一个具体社会情景下的生成物，它的存在围绕着社会权力的生产而不断流变。

新中国成立后诺伙的衰落、节伙与曲伙社会地位的起浮表明，当以家支为表征的地方社会文化体系，尤其是地方的道德文化观念从之前的道德规范中脱嵌，也无法与国家意识形态相交融时，从文化中脱嵌的地方政体在结构上便显得空洞，无法树立起令人信服的社会权威，容易发生“解释的危机”，进而在道德层面上使群体之间的关系刚化，从而生发出一个带有体系特征的排斥性社会结构。新中国成立后地方社会中难以杜绝的家支排挤与家支当政并存现象凸显出政治与文化的割裂所带来的张力，会给地方社会结构带来何种后果？团结与排斥乃一体之两面，无论家支团结，抑或家支排斥，其具体的社会生成必然是烙印在具体的时代情景之中的。反过来讲，当缺乏文化作为滋养润滑的介质时，国家行政与家支体系之间也不可能形成富于道德权威感、带有庇护性质的地方统治结构。相反，二者之间的杂交却可能导致地方社会秩序的紊乱，形成一个带有剥夺排斥性质的地方政体。

中国社会与发展研究中心
北京大学 社会学人类学研究所
中国社会学会 民族社会学专业委员会

本期责任编辑： 马戎、王娟
邮编：100871
电子邮件：marong@pku.edu.cn

¹ Pan Jiao, "The Maintenance of the LoLo Caste Idea in Socialist China".