

【论 文】

构建多民族共同体的“迪庆经验”： 历史、现实与启示¹

刘 琪²

内容摘要： 本文是对迪庆藏族自治州多民族和睦相处的历史与现实经验进行的总结性探讨。首先，本文描述了 1949 年以前迪庆地方社会的形态，并指出，这是以土司制度为基本形态，以地缘为基础的“共同体”，族群身份在其中并没有起到关键作用。此后，本文对民族识别对于迪庆地方社会的影响进行了讨论。笔者认为，民族识别之后，新的民族身份为人们带来了身份再定义的过程，但在日常生活中，这种身份在很大程度上是空洞化的，超越于民族与宗教之上的伦理规范与情感联结，使地方社会得以在很大程度上保持稳定。最后，本文讨论了“迪庆经验”为多民族国家建构带来的启示。

关键词： 迪庆经验，共同体，民族身份空洞化，伦理，情感

迪庆藏区，即迪庆藏族自治州，位于川、滇、藏三省的交界处，辖香格里拉县、德钦县和维西傈僳族自治县三县。根据迪庆藏族自治州民族宗教委员会提供的数据，截止 2011 年底，全州总人口数约 40 万，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，藏族人数占 32.36%，为占人口比例最高的民族。在全国的五大藏区中，迪庆藏区以民族成分多、社会治安稳定闻名，对于“迪庆经验”进行总结，有很强的理论与现实意义。³

在此前的研究中，已有一些学者从民族政策的实施、国家认同与民族认同的关系、文化旅游发展模式等方面对迪庆藏区的稳定团结经验进行了概括⁴，然而，在笔者看来，这些研究仍旧只是停留在经验层面的描述，并没有追问背后更深层次的原因。事实上，如果多个民族能够在同一个社会中“和谐共处”，那么，必定会存在着某种超越民族，或者说，包容民族的结构力量。找到这样的结构性力量，才是理解民族和谐的关键。

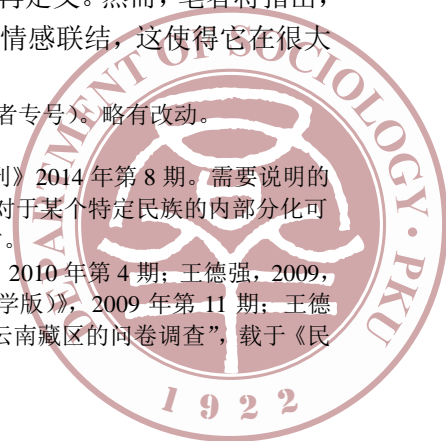
在接下来的行文中，笔者将首先描述 1949 年以前迪庆藏区的的社会。在笔者看来，这是一种以地缘为基础的地方形态，具有滕尼斯（Ferdinand Tönnies）笔下“共同体”的特征，在其中，族群身份往往是模糊的。中华人民共和国建立之后，随着“民族识别”的展开，民族身份在日常生活中具有越来越强的重要性，这促使当地人对自己的身份进行再定义。然而，笔者将指出，这套新的身份体系从根本上来看是空洞化的，缺少相关的伦理规范与情感联结，这使得它在很大

¹ 本文刊载于《华东师范大学学报》（哲学社会科学版）2014 年第 5 期（青年学者专号），略有改动。

² 作者为华东师范大学人类学研究所副研究员。

³ 参见刘琪，2014，“‘迪庆经验’：边疆的另一种知识可能性”，载于《学术月刊》2014 年第 8 期。需要说明的是，这里讨论的“迪庆经验”，主要指在迪庆地区各个民族之间的相处经验，对于某个特定民族的内部分化可能带来的隐患，以及其它与民族身份没有直接关联的社会问题，留待另文探讨。

⁴ 相关论文见郭家骥，2008，“云南藏区稳定发展的基本经验”，载于《学术探索》2010 年第 4 期；王德强，2009，“云南藏区维护社会稳定经验述要”，载于《云南民族大学学报（哲学社会科学版）》，2009 年第 11 期；王德强、史冰清，2012，“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”，载于《民族研究》2012 年第 2 期。



程度上仍旧被包容在了“共同体”的生活之中，而这正是迪庆藏区之所以能够维持团结稳定的根本原因。最后，本文将对“迪庆经验”为当今中国构建多民族国家可能带来的启示进行探讨。

一. 传统迪庆社会：基于地缘的“共同体”

从地理位置上看，迪庆藏族自治州地处云南省西北部横断山脉地段，青藏高原南缘，滇、川、藏三省（区）结合部，全州辖香格里拉县（原中甸县）、德钦县、维西傈僳族自治县三县，30余个乡镇。¹王明珂曾经指出，在中国西南边疆的汉、藏之间，或汉与非汉之间，有一个漂移、模糊的族群边缘。²迪庆，正处于这个边缘地带。在历史上，迪庆的政权曾数次更替，随着区域政治的变化而变化，呈现出纷繁复杂的局面。

7世纪上半叶，吐蕃崛起于青藏高原，势力到达迪庆一带，并在金沙江上架设神川铁桥，沟通两岸关系，使迪庆地区便成为唐、南诏与吐蕃连接的通道。从宋到元，虽然名义上这片区域属于中央王朝的控制范围，但并没有建立起有效的行政体制。1442年（明正统七年），木氏土司开始发兵向北攻打迪庆地区，并在万历年间达到了顶点。《维西见闻纪》中记载：“万历年间，丽江土知府木氏寔强，日率麽些兵攻吐蕃地，吐蕃建碉楼数百座以御之，维西之六村、喇普、其宗皆要害地，屠其民，而徙麽些戍焉。自奔子栏以北，番人俱，皆降。于是，自维西及中甸，并现隶四川之巴塘、里塘，木氏皆有之，收其税赋，而以内附上闻³。”这里提到的“麽些”，即纳西族先民，今天迪庆境内的纳西族，有不少即在这个时候迁入。

明末清初，木氏土司日渐式微。1674年（清康熙十三年），五世达赖与和硕特部组成蒙藏联军，彻底击退了木氏土司的势力，控制了迪庆地区。此后，五世达赖委任了“神翁”、“德本”等“第巴（地方官员）”，迪庆地区的主要地方头目获得了这些头衔，协助管理属民。1723年（雍正元年），清廷在平定罗布藏丹津叛乱的时候，派云南提督郝玉麟率军进驻中甸。“中甸番夷头目还怵感激，率众三千五百户，男妇一万七千五百名，喇嘛一千十四人，投诚纳土⁴。”次年，始建中甸厅，成为中央政府在迪庆地区设治之始。1727年（雍正五年），川、滇、藏勘界之后，迪庆地区被划归云南，归维西厅管辖，直至清末。民国年间，原有府、厅、州均被裁撤，一律改为县制，设中甸县、德钦县、维西县，并派遣官员到任管理。

纵观迪庆地区的历史，可以说是一部兵家争斗的历史。战争一方面给社会带来了动荡，另一方面也在客观上推动了族群之间的交流。迪庆地区的各个民族，多是由于战争或是逃避战争的需要迁到迪庆居住，来到这里之后，出于生存需要，便开始调适自身，融入地方社会。从总体上来说，建国以前，迪庆的地方政权主要由土司与寺庙共同掌管。土司最初源于木氏土司或五世达赖的任命，清政府在迪庆设治之后，出于各方面原因，并没有立即进行“改土归流”，而是继续推行“土流并存”的政策。“因地近蛮夷，多习夷音，不通汉语。无非以夷制夷，易于化导起见，历年拔补土缺，仍照旧例，并无添设裁改⁵。”这种情况，一直持续到民国年间，虽然土司的称谓不断改换，但始终是地方政权实质上的控制者。

土司与寺庙的权力根基，在于对土地的所有权。除最早的原住民以外，任何一个人或一个家庭在来到迪庆之后，需要面临两个选择：或是向土司或寺庙求得一份土地租种，并按时交纳租税⁶；或是成为土司家的“娃子”，即奴隶。除奴隶之外，只要是生活在属于土司的土地上的人民，

¹ 刘群主编，《迪庆藏族自治州志》，昆明：云南民族出版社，2003。

² 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，第11页。

³ “维西见闻纪”，余庆远，载于《中甸县志资料汇编》（一），中甸县志编纂委员会办公室，1989。

⁴ 《清实录·世宗实录》卷十六，北京：中华书局，1985-1987。

⁵ （清）光绪《新修中甸志书稿本》，载于《中甸县志资料汇编》（二）中甸县志编纂委员会办公室，1990，第72页；参见刘群主编，《迪庆藏族自治州志》，昆明：云南民族出版社，2003。

⁶ 租子交给寺庙的，被称为“取日（教民户）”；交给土司的，被称为“称瓦（官民户）”。见《德钦县志》，云南



每年都需要服一定的劳役，交纳一定的租税，并在逢年过节之时带上东西去土司家拜年庆贺。此外，无论原住民、租户还是奴隶，都有无条件服从土司征召参加战事的义务。¹根据笔者的调查，迪庆地区的土司均有较好的口碑，没有听到过因为交不上租而被打被杀的事情发生，即使是土司家的“娃子”，虽然与土司有严格的等级区分，但也没有听过虐待奴隶的惨闻。迪庆当地人对此的解释是，迪庆自古以来便是一个地广人稀的地方，因此，土司必须要好好对待自己手下的人，不然，他们便可以随时逃到别的土司那里去。换句话说，土司与手下属民之间，并不是冰冷的、制度性的联系，也带有情感性的因素。根据当地老人的回忆，每年去土司家拜年的时候，土司都会用好酒好菜招待他们一顿，这种类似“夸富宴”的行为，使属民愿意留在土司管辖的势力范围之内²。

归根结底，土司制度是一套以地域为基础的制度，与族群身份无涉。且不论迪庆地区的土司在族源上并非全为藏族，即使是在同一个村落或城镇之中，也可能同时居住着不同族群身份、不同文化的人群。在完成土司制度的义务前提下，土司并不会干预村落的日常生活，村落的日常事务，通常由世袭的“伙头”³与“老民”共同管理。“老民”，即村落中有一定威望的人。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⁴。”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。这样的人，无论族群成分如何，都会受到当地人的尊敬。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，土司通常也会接受他们的建议。

在讨论前现代社会与现代社会区别的时候，滕尼斯曾经提出“共同体”（Gemeinschaft）与“社会”（Gesellschaft）的概念区分。在滕尼斯看来，共同体指的是“一切亲密的、私人的和排他性的共同生活⁵”，在共同体内，人们从出生之时起便与同伴休戚相关、同甘共苦。由邻里关系结成的地缘共同体，是共同体中重要的一种。“在那里，居所相近，村庄里共同的田野或者仅仅有农田划分你我之边界，引起人们无数的接触，相互习惯，互相十分熟悉；也使得必须有共同的劳动、秩序和行政管理；土地和水的各种神的圣灵带来福祉，消灾驱邪，祈求恩惠⁶。”这样的描述，与迪庆地方社会的形态非常符合。无论来自什么地方，带有怎样的习俗，只要定居在了这片土地，便是一个村落中的邻居，有了相互帮助的义务，并在长期共同生活过程中，形成各个村落自己的规范体系与文化样态。

根据当地人的回忆，在那个时候，虽然也会意识到周围的人在生活习俗上与自己有所不同，但总的来说，并没有形成清晰的族群边界。人们首要的身份认同是土司制度下的分类，即“我是某位土司的人”，接下来是世代居住的村落，最后才是自己特定的族群。这里的族群，也不是现代意义上的“民族”分类，而是与地缘、文化等有着密切的联系。例如，在当地人看来，祖籍为南京的汉人与祖籍为四川的汉人并不是同一个族群；同为纳西族，也有着“藏纳”与“汉纳”的区别。换句话说，在民族识别之前，当地有着一套自己的族群认知体系，这套认知体系并没有成为主导性的划分边界的体系，而是被包容在地缘共同体的生活之中。这套制度有着很强的稳定性，

省德钦县志编纂委员会编，昆明：云南民族出版社，1997。

¹ 刘群主编，《迪庆藏族自治州志》，昆明：云南民族出版社，2003。

² 关于“夸富宴”的形式与作用，参见马塞尔·莫斯，《礼物：古代社会中交换的形式与理由》，汲喆译，上海：上海人民出版社，2002。

³ 伙头，藏文称“百虽”或“毕设”，通常为世袭，负责管理一个村落中的事务。参见刘群主编，《迪庆藏族自治州志》，昆明：云南民族出版社，2003。

⁴ 段绶滋纂修，（民国）《中甸县志》，载于《中甸县志资料汇编》，中甸县志编纂委员会办公室，1991，第61页。

⁵ 斐迪南·滕尼斯著，林荣远译，《共同体与社会》，北京：商务印书馆，1999年，第52页。

⁶ 同上注，第66页。



使得迪庆地区虽然历经政权变更，但地方社会的面貌并没有发生根本性的改变。

二. 民族识别之后：身份的再定义与共同体的维系

建国初期，中央政府展开了全国性的民族识别工作，并建立起了相应的民族区域自治制度。在官方话语体系中，这是一项基于科学方法，对传统民族身份进行“发现”的过程；而在某些西方学者看来，新的民族身份是带有很强主观色彩的“建构”¹。在此，笔者不想介入孰是孰非的争论，但可以明确的一点是，这是一项由现代国家主导的、将其领土及人民进行分类（categorization）的工程。无论它在多大程度上尊重了历史事实，但至少造成了这样的客观后果，即这些被重新分类的人群，拥有了新的群体性的身份，以及基于这套人群划分体系的“共同命运”。

2

与此前地方性的、模糊的身份类别不同，新的民族身份是单一的、清晰的，它迫使每个人都需要审视自己的身份并进行“再定义”，重新将自身划分到新的类别之中。在迪庆，这种情况尤为明显。例如，在当地存在着被称为“藏回”的群体，他们本是回民，出于各种原因迁居到藏地，到了今天，他们与当地藏民杂居在一起，语言与生活方式都已经几乎完全藏化，但仍然在某些方面保留了回民的传统，如在家里不吃猪肉、逢“三大节”要去清真寺做礼拜等。³在当地人看来，这本是习以为常的事情，但“民族身份”的现实，却迫使这一群体的成员需要重新定义自身。例如，一位出生在德钦县城的姑娘，家里双亲都是半藏半回的血统，但遵从回族的风俗习惯。后来，她考上了昆明的一所中专，到了那里之后，便开始面临“我究竟是哪个民族的人”的问题。她说道：

我当时觉得很迷茫，我觉得我喜欢什么东西说不清。我作为一个藏族，我对藏族历史很不了解，别人叫我用藏文写自己的名字，我写不出来。我叫***，大家也不可能把我往藏族方面拉。由于我的长相，人家就会过来问，你是不是回族，那我就说，我家里是回族，在外面说是藏族。但我其实从来没有能够把我藏族那一面摆给大家看的。我给你讲藏话，你听不懂，你还以为我是随便讲几句鸟语忽悠你，你让我写藏文，我又不会写，我的名字又是很纯粹的汉名，我的长相又不像个藏族，我觉得我说了还不如不说，所以我从来没有说过这样的话。

中专毕业之后，这位姑娘回到家乡落户，身份证上的族别写为了藏族。然而，在她的心中，仍旧没有形成清晰的身份意识。很多年后，由于一次偶然的事件，她再一次面临了族群身份的困扰。这一次，她在思索后找到了自己的答案：

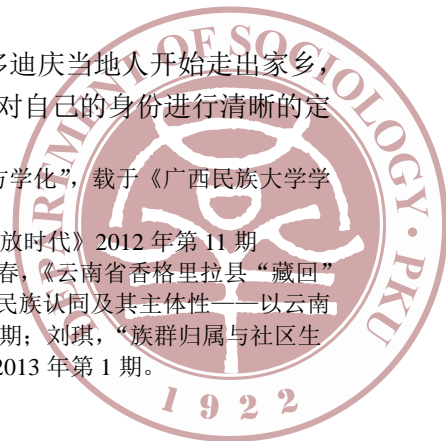
……所以那天以后，我就在思索，我到底算什么。回族是算不上的，因为离我太遥远了，而且十多岁离开家以后，我就开始吃猪肉了，所以再让我回头当回族，来学习的话，可能行不通。汉族我可能更进不去，我本来就不是汉族，大民族，我肯定更不可能是一个汉族，那我就先把我自己的民族定位好了，我就觉得，我生来就是一个藏族，我就适合做藏族人，我就只能是藏族人。

这个姑娘的案例，具有非常典型的特征。随着现代化的进程，很多迪庆当地人开始走出家乡，来到外地，正是在与其它民族的人接触的过程中，他们发现自己需要对自己的身份进行清晰的定

¹ 关于这方面的争论，可参见潘蛟，“解构中国少数民族：去东方学化还是再东方学化”，载于《广西民族大学学报（哲学社会科学版）》，2009年第2期。

² 参见梁永佳，“制造共同命运：以‘白族’族称的协商座谈会为例”，载于《开放时代》2012年第11期。

³ 对于“藏回”这一特殊群体，国内已有不少相关研究成果。可参见张实、李红春，《云南省香格里拉县“藏回”族群研究》，北京：知识产权出版社，2012。李志红，“藏彝走廊中‘藏回’的民族认同及其主体性——以云南省迪庆藏族自治州香格里拉县‘藏回’为例”，载于《民族研究》2008年第4期；刘琪，“族群归属与社区生活——对一个云南小镇‘藏回’群体的人类学研究”，载于《青海民族研究》2013年第1期。



义。由于血统的复杂性，当地人往往具有可选择的民族身份，而最终选定的过程，多是现实利益与文化习俗的综合考量。在这个姑娘的案例中，最终“决定”做一名藏族，主要源自于自我判断与认知，而在很多其它案例中，选择做藏族，更多的是基于现实利益，如希望获得高考加分、在考公务员的时候有优惠政策等。从总体上而言，我国的民族政策是偏向少数民族的，而在迪庆藏族自治州，藏族的身份会带来更多日常生活中的便利，这使得很多父母都愿意将自己的孩子报成藏族，而那些本来报成其他民族的人，也可能想方设法将自己的身份改成藏族。从当地政策的执行情况来看，只要血统上与藏族“沾点边”，这样的成分更改也会被政府接受。¹

这种民族身份的划定或更改，是对新的国家制度的适应过程，然而，有趣的一点是，在当地，虽然很多人都对自己的民族身份进行了再定义，但在现实生活中，这种新的身份却往往是空洞化的。这里所言的“空洞化”，意即虽然表面上拥有了这样的民族身份，但却并没有形成基于这种身份之上的行为规范与文化准则，甚至从内心里，也并没有对这种身份形成单一的、排他性的认同。

阿玛蒂亚·森（Amartya Sen）曾经精辟的指出，单一的身份认同往往是造成不同族群、不同宗教、不同文明之间冲突的根源。一旦当我们认识到，人类的身份是具有多样性的，一个人首先是一个人类共同体的一员，其次还属于多种多样的经济、社会、政治或其它文化关系，便可以在很大程度上避免极端的群体主义。² 反观我国的民族识别及与之相关的民族身份的塑造，我们可以看到，在今天，这套民族分类在很大程度上是与资源分配体系相关的，同一个民族的人，在资源分配体系中可以享受同样的优惠政策。固然，在市场经济的竞争条件下，一些构成族群边界的各种文化因素可能被重新“发明”出来，成为新的民族主义的基础³。但在多样性身份的前提下，这样的现实选择也同样存在着另一种可能性，即仅在需要使用民族身份的情境下运用这种身份，而在其它时候，则展现身份的其它面向。事实上，这正是迪庆地区的实际情形：那位“自我定义”为藏族的姑娘，在工作中是一名公务员，回到家里的时候，她仍旧尊重父母的习惯不吃猪肉，并参与清真寺的活动；在德钦县茨中村，身份证上是藏族的人，在生活上可能完全依照的是纳西族的风俗，过纳西族的节日，在宗教信仰上，则可能是一名天主教徒；在香格里拉县金沙江边的村落中，一个家庭里的成员属于三、四个不同的民族是司空见惯的事情，在日常生活中，根本看不出来民族身份之间的差异……笔者在当地调查的时候，往往面对这样的困境，即在我们的头脑中被“本质化”的民族类别，在当地人看来则只是不那么重要的、模糊的存在。当笔者询问他们民族身份的时候，他们的回答往往与身份证上的“官方认定”并不相符，甚至会说：“我自己也搞不清楚自己是哪个民族”。在这里，官方主导的民族识别为当地人带来了一套全新的分类体系，但这套分类体系却没有与地方社会形成完美的“并接”，仅在某些时刻凸显，在其它时刻则被融入到自古延续的日常生活之中。

换言之，在迪庆，即使是在民族识别之后，民族身份也仅仅是当地人可能拥有的诸多身份中的一种，并没有成为个体自身意义的主要来源，也无法规定个体的行为规范与伦理准则。这些规范性的准则，以及与此相联的具有归属感的认同，仍旧从地域共同体而来。

建国以后，土地改革及之后的社会运动彻底摧毁了传统迪庆的土司制度，基层地方秩序被重建。然而，虽然不再以归属某位土司作为首要的人群划分标准，但以地域为基础的村落共同体仍旧保存了下来。长期以来，每个村落都订立了自己的“村规民约”，并形成了一套被所有村民公认的伦理规范。这套伦理规范融合了不同文化中的要素，但根据笔者的访谈，有两点是得到大家公认的，一是尊敬老人，尊重传统；二是与人为善，帮助他人。正如前文所言，从村落公共利益出发，遵守伦理规范的人，便会在当地受到尊敬，而与他的民族成分或宗教信仰无涉。在对吴庄

¹ 这种政策在近年来开始收紧，要求必须父母有一方是藏族，孩子才能报成藏族。

² 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。

³ 参见关凯，“社会竞争与族群建构：反思西方资源竞争理论”，载于《民族研究》2012年第5期。



天主教会的考察中，吴飞曾经指出，天主教在当地并没有特殊的伦理体系与道德规范，天主教徒标榜的，是在传统伦理规范中，他们可以比非教徒做得更好。¹在迪庆，情况也同样如此。当笔者向天主教徒询问，藏传佛教的信徒是否可以上天堂的时候，得到的回答往往是“只要做善事，都能够上天堂”。在对某个人做出评价的时候，人们也并不会刻意去关注他的“民族”身份，而是会关注他是否孝敬父母，是否热心村落活动，是否“有公心”。在迪庆，伦理规范的体系是超越民族和超越宗教的，这套伦理规范形成了对民族身份与宗教身份的包容，并构成了村落共同体的基础。

除伦理规范之外，共享的生活经历与情感联结也是维护村落共同体的重要元素。在一个村落里，当某家人遇到红白喜事的时候，无论是属于哪个族群、信仰哪个宗教的人，只要他是同村的人，便一定会去参加。此外，每年春节，全村人都会聚在一起过共同的节日，并把自家食物带到村落空地上与其它人共同分享。塞利格曼（Adam B. Seligman）与魏乐傅（Robert P. Weller）指出，在现代社会，人们的生活经验与身份认同往往具有模糊性，而仪式则可以消除人们之间的边界，使不同的人群产生情感上的共鸣。²这些凸显于日常生活中的人生礼仪与年度节庆，消除了平日民族身份与宗教信仰之间的区隔，人们在参加这些仪式的时候，同属一个地域共同体的感受便会油然而生。笔者在调查过程中发现，迪庆人对于自己出生的家乡往往有着深厚的感情，即使已经在外工作多年，在他们回忆起自己家乡的时候，也总是会提到春节时的热闹，邻居之间的情谊，等等。一位迪庆人曾半开玩笑地告诉笔者：“这里没有什么民族之分，如果有的话就是‘香格里拉族’。”情感，一方面来自日常生活中的互帮互助，一方面来自仪式过程中的切身体验。这种情感上的依恋，使得人们对于当地有一种深厚的归属感，这种归属感超越了族群身份，指向有“家的感觉”的地方社会。

应该说，今天的迪庆社会，已经不再是滕尼斯意义上的同质性的共同体，然而，虽然成员之间有着很强的异质性，但它仍旧具有“共同体”的特征。在滕尼斯之后，伊兹欧尼（Amitai Etzioni）曾对“共同体”进行再阐释。按照他的观点，共同体由两个基本要素组合而成：

第一，它是一群个体内部情感-满溢（affect-laden）的关系，这种关系总是彼此相互交织和加固（而不是纯粹的一对一，或者链条式的个体关系）；

第二，它是对一组共享的价值、规范和意义，以及一个共享的历史和身份认同的一定程度的承诺，简言之，是对一个特定文化的一定程度的承诺。³

从上文的分析中可以看到，伦理规范与情感联结，正是今天迪庆社会的构成基础。在这个意义上，我们可以说，迪庆的生活仍旧是基于“地域共同体”的经验之上的，而民族与宗教的区分，则被“地域共同体”所包容。事实上，在人类有史以来存在过的社会组织形态中，共同体也许是最为稳定的一种，因为它唤起的是人类本性中与他人联合的愿望，这种愿望是在共同生活当中自发产生的，而不是出于某种现实原因或制度被迫为之。从德钦县的一首弦子⁴歌词中，我们也可以看到对这种“地域共同体”的理想描述：

藏族、汉族、纳西族/生长的家乡不同
不必担心家乡不同/我们愉快的相聚在这一方宝地

¹ 吴飞，《麦芒上的圣言——一个乡村天主教群体中的信仰和生活》，香港：道风书社，2001。

² Seligman, Adam B. and Weller, Robert P., *Rethinking Pluralism: Ritual, Experience, and Ambiguity*, New York: Oxford University Press, 2012.

³ Etzioni, Amitai, “Creating Good Communities and Good Societies”, *Contemporary Sociology*, Vol. 29, No.1, 2000; 译文参见周濂，“政治社会、多元公共体与幸福生活”，载于《华东师范大学学报》（哲学社会科学版），2009年第5期。

⁴ 弦子，是流传于巴塘、德钦一带的藏族舞，以对唱为基本特征。男子拉起马尾二胡琴，女子舞起长袖，歌词可以即兴现编，也可以使用传统的经典歌词。通常情况下，弦子舞是在两支队伍之间进行的一场竞赛，歌词对不上，或者曲调用完的一方即为负方。这里摘录的弦子歌词，是笔者在2009年1月斯农村弦子擂台赛上现场听到的歌词。



三.“迪庆经验”的启示：作为“共同体”的国家

对“迪庆经验”进行讨论，最重要的并不在于经验本身，而在于从这种经验中提炼出的原则。事实上，由于迪庆在地理位置上的特殊性，使得它的经验也具有很强的特殊性，因此，在这个层面上，“迪庆经验”或许是难以复制的。然而，在笔者看来，“迪庆经验”之所以重要，在于它为我们揭示了一种具有普适性的原则，这种原则，对于我们今天多民族国家的建构有着重要的启发。

概而言之，“迪庆经验”揭示的核心问题在于：在一个特定的地域空间内，不同族群、不同宗教的人如何和平相处，共同生活？这种共同生活的基础，在于超越并包容族群与宗教的“地域共同体”的构建，而伦理规范与情感联结，则是这种共同体最重要的两个维度。

这样的“迪庆经验”，看起来似乎国家层面的话题相距甚远，然而，如果我们认识到，今天的民族-国家同样具有“共同体”的维度，便可以将二者的经验勾连起来。事实上，虽然纯粹意义上的“共同体”在现代社会已不再存在，但任何一种能够持续存在的社会组织形式，必然都需要唤起成员对其发自内心的承认与依恋，这种感受，与“共同体”的体验非常类似。国家，也同样如此。本尼迪克特·安德森（Benedict Andersen）在对民族-国家的讨论中曾经精辟的指出，国家可以被视作想象的共同体（imagined community），这种想象可以让国家成员之间感受到一种深刻的、平等的同志爱，感受到彼此之间的联结及与国家之间的联结，甚至为国家牺牲自己的生命。¹这种对于共同体的感受，虽然难以用实证材料证明，但却是涂尔干意义上的“社会事实”，并会对国家建构产生真实的、巨大的影响。对于多民族国家而言，由于成员之间有着丰富的异质性与多样性，因此，建构超越族群、宗教、文化的“共同体”，就变得更为关键。

具体而言，自从近代中国走向民族国家建设的道路以来，如何容纳内部的族群与文化多样性，便一直是国家治理中的核心问题。无论是民国时期的“五族共和说”，还是费孝通先生提出的“中华民族多元一体格局”²，或是近年来流行的“五十六个民族是一家”，其实质都是为了在话语层面建构超越民族边界的“多民族共同体”。落实到具体的制度实践上，新中国的民族政策是偏向少数民族的，试图通过补偿少数民族在现代化进程中的先天劣势，让他们与主流族群（汉族）共同走向现代化的道路。

应该说，这样的制度设计最初的宏愿是美好的。然而，我们也需要认识到，从本质上来看，这是一套以绩效为支撑的制度。在制度设计之初，由于怀有对“共产主义”的理想憧憬，这套制度可以获得汉族与少数民族的支持与认同，但在全球化与市场化的今天，当这套制度无法再提供绩效上的证明的时候，便开始面临了合法性的危机。近年来，少数民族与汉族之间的差距随着市场化的进程不断被拉大，而国家又无法持续性的满足少数民族的需要，这使得少数民族将生活中的不满怪罪于国家之上，并逐渐产生了对国家的离心力。目前我国的民族政策陷入了一个难以摆脱的怪圈之中，虽然国家不断加大对少数民族地区的投入，但少数民族对国家的认同感却并没有实质性的提升。这样的困局，已经有逐渐走向崩溃的危险。

在笔者看来，之所以形成这样的局面，与过于强调经济上的绩效，忽略了精神层面的“团结”有关。赵鼎新曾经指出，任何一个国家的合法性建构，在理想状态下都可能三种来源：意识形态的、程序的、绩效的。当一个国家的合法性系于绩效承诺时，这一国家的政府就必须设法来兑现这些承诺。如果这些绩效承诺得到了兑现，民众的欲望就会提高，并对政府提出更高的要求，而政府则不得不把民众不断提高的要求作为新的、更新的，甚至是即时的工作目标。但是，一旦

¹ 参见本尼迪克特·安德森，《想象的共同体：民族主义的起源与散布》，吴叡人译，上海：上海人民出版社，2005。

² 费孝通，《从实求知路》，北京：北京大学出版社，1998。



政府不能够兑现其承诺时，这一国家马上就会出现合法性危机。反之，一个政治上最为稳定的国家，应该是一个同时拥有意识形态合法性和程序合法性的国家：程序合法性需要强有力的意识形态合法性的支持，而程序合法性又是维持国家的意识形态合法性的关键。¹

从这里来看，我国的民族政策真正需要的是方向性的转变，即由追寻绩效合法性，转变为追寻程序合法性与意识形态的合法性，而在这两种合法性的建构中，意识形态的合法性又具有更为根本性的作用。这里所言的“意识形态”，指的是国家统治的道德性依据，是一套核心价值观，它通常由某种宏大的、给予历史以道德意义的叙事为依据，如美国中学教科书上所描述的美国建国历史以及那些由建国时期政治家所确定的建国原则和理念，便是核心价值观的典型代表。²在多民族国家的语境下，这套核心价值观不仅应代表主流群体的价值体系，还需要涵括少数群体的价值追求。事实上，从“迪庆经验”中我们可以看到，虽然不同族群的文化背景不同，但人们对于“何为善”的判断却是极为类似的，这为某种超越族群的价值体系的形成提供了现实案例。当然，国家层面的价值体系相比地方而言，需要容纳更广泛的、更具普适性的内容，并需要与国家建构的历史勾连起来。若能建立包容不同民族、不同文化的核心价值体系与相应的伦理规范体系，便可为作为“多民族共同体”的国家提供坚实的基础。目前，我们在这方面还需要更多的努力。

此外，在讨论现代国家建构的时候，我们往往容易偏重于对制度设计的理性探讨，却忽略了作为“共同体”的另一个维度——情感。事实上，正如安德森所言，国家之所以能够成为“想象的共同体”，很重要的一点即在于，国民能够想象与其它国民之间无法割断的联系，并由此感受到一种非常亲密的情感。³“它是想象的，因为即使是最小的民族的成员，也不可能认识他们大多数的同胞，和他们相遇，或者甚至听说过他们，然而，他们相互联结的意象却活在每一位成员的心中。”⁴这样的情感联结，可以使成员形成对国家强大的认同。从“迪庆经验”来看，对于“共同体”的情感认同可能来自于两个方面，一是日常生活中的彼此帮助，二是共同的仪式体验。在国家层面，也同样可以借由这样的方式建构出超越民族的情感。

令人遗憾的是，在这方面，目前的很多做法不仅无助于民族之间共同情感的建构，反而可能破坏情感联结的纽带。例如，在涉及少数民族事件的报道中，往往存在着对这一群体整体性的“妖魔化”，这样的“妖魔化”形象，一方面会损害少数民族的感情，另一方面也会使主流群体产生恐慌与误解⁵。再如，在目前中小学的教科书中，全是一边倒的“汉族中心主义”的叙述，无论是少数民族历史，还是少数民族文学，都几乎是缺失的，这样的课本难以在民族地区的教学过程中引起情感上的共鸣。换句话说，我们目前的民族政策客观上制造出了少数民族与主流群体的区隔，而若要形成二者之间情感上的联结，首先需要的则是化解这种区隔，促进不同民族在日常生活中的相遇。当人们可以共享生活经历，形成互帮互助的关系，构成情感交流的时候，便会自然产生对所生活的地方与国家的认同。⁶

总而言之，我们需要认识到，目前我国的这套民族划分体系，归根结底是一套分类体系，它造成了人与人之间的区分，又将这种区分与制度性的利益分配挂钩，这使得很多人需要面临在分类体系中“再定位”的过程。然而，这种新的民族身份却不一定是本质化的实体，也不一定构成

¹ 赵鼎新，“当代中国会不会发生革命”，载于《二十一世纪》2012年12月号。

² 赵鼎新，“当代中国会不会发生革命”，载于《二十一世纪》2012年12月号。

³ 本尼迪克特·安德森，“民族主义研究中的新困惑”，清华大学演讲全文，2014年3月19日，见 http://www.21ccom.net/articles/sxwh/shsc/article_20140326103104.html。

⁴ 本尼迪克特·安德森，《想象的共同体：民族主义的起源与散布》，吴叡人译，上海：上海人民出版社，2005，第6页。

⁵ 发生于2012年的“切糕事件”，便是这种“妖魔化”的案例。参见刘琪、朱志燕，“城市空间下‘内部他者’的想象与建构——对‘切糕事件’的文化人类学解读”，载于《广西民族研究》2014年第2期。

⁶ 参见范可，“信任、认同与‘他者’——关于族群、民族的一些思考”，载于《广西民族大学学报》2013年第6期。



人们归属感的天然来源。归根结底，人是群居的动物，需要和其它人“在一起”¹，在某个特定的地域空间内，共同生活可以带来指向地域而非民族的认同，民族国家，则是建构这种共同生活的最大范围。从确定和承认主权边界的意义上看，国家是空间生产者，但真正意义上的国家稳定，靠的不应是军事力量上的强大，而是国家成员发自内心的将国家视为归属感的来源。当我国各个民族的成员都能感受到在国家中的“共同生活”的时候，便是作为“共同体”的国家获得最大程度上的稳定团结的时候。事实上，无论是哪个民族的成员，他首先都是人类共同体的一份子，而人之所以为同类，必定会有某些共同的道德诉求与情感渴望，在这个意义上，找到人与人、群体与群体之间的相处之道，或许并没有想象中那么困难。

【论 文】

浅析未识别民族的“民族”认同与利益诉求

——以贵州省纳雍县穿青人为例

姜增辉²

摘要：长久以来，未识别民族问题一直是我国学术研究中极其重要却又容易被忽略的问题。本论文以我国人口最多的未识别民族——“穿青人”为研究对象，主要从穿青人的“民族”身份入手，从户籍变更、民族认同、优惠政策等方面探究穿青人现实生活中的得与失，并进而分析其利益诉求。

本文的中心问题是：穿青人的身份问题到底如何影响了穿青人的现实生活，身份证上简单的一个“民族”又到底如何反映出穿青人的心理状态与诉求。文中主要从内部认同、教育优惠政策、借助穿青特色文化发展的经济等几方面的论述中回答上述中心问题。

本文得出的主要结论是：迄今为止，穿青人的身份户籍问题已得到比较妥善的解决；共同文化的遗失、外部的压力与一些优惠政策虽造成了穿青人的心理焦虑，却强化了他们的身份认同；进一步讲，虽然穿青人的民族身份给他们的生产、生活造成了一些困扰和不便，但是穿青人更希望能够借助其特殊身份，实现自身与地区的长久发展。

关键词：穿青人；民族认同；利益诉求

前 言

穿青人是我国人口最多的未识别民族，根据第五次人口普查数据，其数量约为67万。随着社会的发展，民族识别的问题重提可能有些过时，但是本文所聚焦的并不是穿青人族源的探究或身份的辨析，而是穿青人的特殊民族身份在现实生活中到底给他们带来了什么。

本文分为六章。第一章分为三小部分，第一部分介绍穿青人的概况，让大家对穿青人的分布与问题来源有一定的了解；第二部分是对一些未识别民族研究的文献回顾；第三部分是此次调查

¹ 赵旭东，“在一起：一种文化转型人类学的新视野”，载于《云南民族大学学报》2013年第3期。

² 作者为中央民族大学社会学与民族学学院 硕士研究生。

