

## 【论 文】

# 再思族群：基于田野与阅读的启发<sup>1</sup>

刘琪<sup>1</sup>

**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

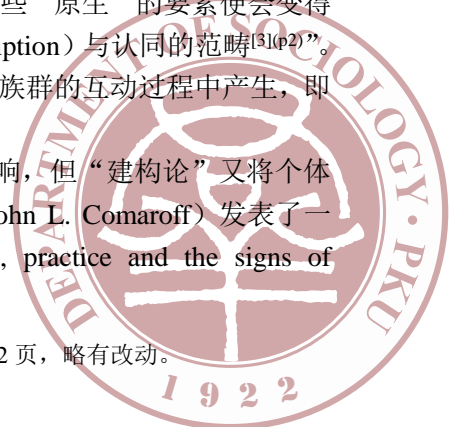
## 一、族群作为分类：卡马洛夫的研究

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。<sup>[1]</sup>

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。<sup>[2]</sup>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<sup>[3]（p2）</sup>”。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

<sup>1</sup> 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。



inequality<sup>[4]</sup>”，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，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。<sup>[4](p303)</sup>

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合理化并为人们所理解，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。<sup>[4](p313)</sup>

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。

<sup>1</sup> 作者为 华东师范大学 人类学所 副研究员。



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。<sup>1</sup>

## 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<sup>2</sup>。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。<sup>3</sup>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，

<sup>1</sup> 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)。

<sup>2</sup> 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”。

<sup>3</sup> 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)。

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<sup>[5](p61)</sup>。”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，土司通常也会接受他们的建议。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<sup>1</sup>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<sup>[6](p21)</sup>。”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。<sup>[6]</sup>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，

<sup>1</sup>属卡，即为迪庆境内以地域为基础的社会组织形态。

不能仅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<sup>1</sup>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。<sup>[7]</sup>

### 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。

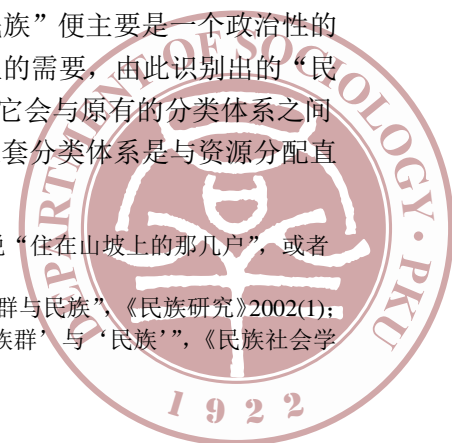
事实上，在中文语境中，对“族群”与“民族”这两个概念的运用始终存在着一定程度的混乱，此前也有不少学者进行过综述<sup>2</sup>，而在笔者看来，卡马洛夫对“族群”概念内涵的反思，可以为我们理解今天的族群与民族现象提供进一步的启发。

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

<sup>1</sup> 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”。

<sup>2</sup> 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)。



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。

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<sup>1</sup>。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：

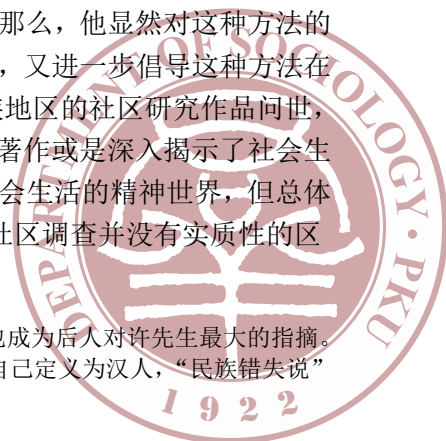
社区这个名词，最初就是由当时燕京大学社会学系的学生们提出来用以翻译英文 community 这个名词的。芝加哥学派创始人 Park 教授用 community 这个名词的意义和我们通常翻译为社会 society 一词是有区别的。社会是泛指人和人在经营共同生存时所生的关系，而社区则是指人们在一定地域里经营集体生活的共同体。这个共同体是在一定时间和一定空间内由一定的人口进行集体生活时有一定社会组织的具体人群，例如村落、乡镇、城市、民族、国家等等都是不同层次的人们共同体，也就是所谓社区。<sup>[9](p96)</sup>

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。<sup>[10]</sup>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<sup>2</sup>，即与在汉族地区从事的社区调查并没有实质性的区

<sup>1</sup> 参见本期吴银玲的论文。

<sup>2</sup> 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”



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相通的，毋需加以分科。<sup>[9](p97)</sup>

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<sup>1</sup>；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）<sup>[11]</sup>”。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。在新近的一篇论文中，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<sup>[12](p101)</sup>。”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

---

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.

<sup>1</sup> 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



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.
- [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<sup>1</sup>

——以香格里拉的族群关系为例

吴银玲<sup>2</sup>

**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<sup>[1]</sup>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<sup>[2]</sup>。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”<sup>[3]</sup>。

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

书局, 2008。

<sup>1</sup> 本文刊载于《西南民族大学学报》2017年第5期, 第33-38页。

<sup>2</sup> 作者为 河北大学 政法学院 讲师, 云南民族大学博士后。

