

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

书局, 2008。

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。



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户的特色，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。

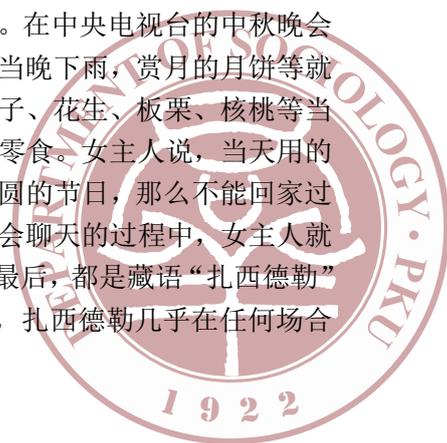
在香格里拉独克宗古城里，汉人传统节庆的氛围不太鲜明，因为当下古城中主要居住着外来客商和以游客为主体的流动人口。在中秋节时，古城内客栈老板的朋友之间会像内地汉族那样互送月饼礼盒，但并不专门聚餐过节。也许是出于商业目的，反而少数民族的节庆和西方的节庆会被拿来大做文章（例如，古城内外的西餐厅会专门装饰并庆祝圣诞节）。进入田野之后，最初让我留下印象的是游客们在古城内欢庆火把节的场景。

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，就意味了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。”^[11]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。

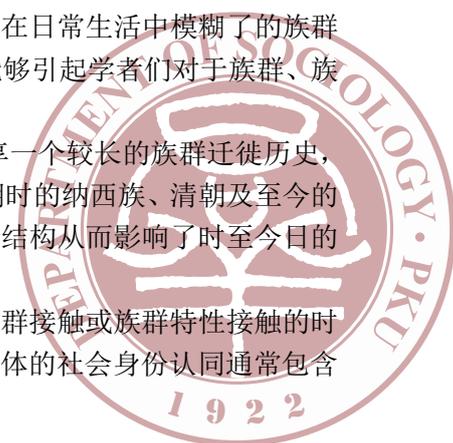
三、族群关系的整体呈现

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传统文化来进行整合。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，通常他们会出席这一活动。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、清朝及至今日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”、“畲瑶”、“峯瑶”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 本文刊发在《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

