

献给——

英年早逝的曹旺

驻世行善的洛桑



在清晨的雾霭中，若村开始了它的一天……
（山上的登古寺，是神圣权力的象征）

的确，在无数雷同的水滴中，一滴水显不出有何特点。然而，假如是出于幸运或是出于科学，这滴特定的水被放在显微镜下观察，如果它不是纯净的，便会显现出种种纤毛虫、微生物和细菌，一下子引人入胜起来。

蒙塔尤仿佛成为一座灯塔，至少像是一面庞大的反光镜，它将光来扫向各个方向，从而照亮和揭示了我们以前人类兄弟的意识和生存状况。

——埃马纽埃尔·勒华拉杜里

我们不知道我们是什么，所以我们不知道我们要什么。我们不知道我们要什么，所以我们不知道我们是什么。

——T. S. 艾略特

于是你等着，等着那件东西，它使你的生命无限丰富。

——里尔克

每一个人的生命都值得仔细审视，都有属于自己的秘密与梦想。

——基斯洛夫斯基

黑暗、黑暗，光明、光明，探求、寻找，混沌、混沌。

——新西兰毛利人祷词



前 言

写的是什么：研究对象与主题。

本书是关于一个藏族村落的民族志，准确说，是带有一定实验色彩的宗教民族志。它侧重于描述村落成员的日常宗教生活、文化身份现实、身份认同心理和族际互动关系。

这个村落位于四川省阿坝藏族羌族自治州州府马尔康以西12公里。作家阿来的长篇小说《尘埃落定》中的故事就发生在这个区域内。村落的原住民属于今天被称为“嘉绒藏族”的族群，村落内还生活着部分汉族移民和他們与原住民通婚的后代。这三类人就是我研究和书写的对象。

在对这个村落的调查和研究中，我发现他们的身份现实和身份感，尤其是关于“我属于哪群人”或说“我属于哪族人”的问题（也就是族群认同）上，充满着不确定性。这种不确定性给当事人带来程度不同的苦恼和焦虑。这是一种“身份边界的模糊或破碎”所导致的“身份焦虑”，以及由此引发的自我认同，即关于“我是谁”这个问题的表述危机。我将这种状态称为“无界的身份”。通过研究，我想要问的是村落个体（同时也是群体）的族群—文化身份何以无界，以及他们如何为确立自己的身份边界付出努力，也就是说，怎样寻找其身份或说寻找自我。要加以说明的是，身份与认同这两个概念之间存在着一定程度的差别，这一点书中作了初步辨析。但身份与认同在英语中是同一个词 identity，所以文化身份又被翻译为文化认同。同样，族群认同也可以理解为族群身份。我们知道，认同这个概念最初来源于心理学，准确说，是严格意义上的个体心理学。从这种渊源上看，借助个体心理学的研究，来考察与认同密切关联的文化身份这个问题，应该是我们的一种合理选择。本书以村落中的个体而不是群体为主要描述和研究对象，部分出于这个原因。

以上说的是我对书中所使用的身份这个主题词的一些理解或者界定。“文化身份”这个主题词组中的“文化”一词，集中体现在村落的宗教事象，宗



教心理和因宗教而起的冲突上。当然，宗教只是村落文化的一部分，艺术审美、服饰、建筑、手工艺品、非宗教性质的民俗和节庆，甚至语言行为，都是村落文化的重要组成部分，都对村落成员的文化身份的认同和定位起着重要作用。而且，村落的经济营生、基层自治、信息传媒等对村民的文化身份都有不容忽视的影响和意义。由于篇幅和时间的限制，这些内容没有作为重点进入本书，只能有待将来再作深度研究。

书中的“文化身份”这个民族志主题是以具体的人物和事件来表现的。一章集中讲述承载着汉、藏族群文化观念差异和对抗的冲突性事件“捕鱼”，分析在这种冲突背后潜藏着的汉、藏两个族群由于宗教传统的原因对放生和杀生这两种行为所持有的不同态度和文化观念，进而揭示这种差异和对抗对于汉、藏双方维持、建构各自的文化身份边界的重要意义。在事件的讲述和分析中，三个中心人物的身份困境和身份焦虑得到了特别的关注和深度剖析。他们代表的是村落整体的文化身份处境，尤其是第三类人即汉、藏通婚的后代（当地习惯称为“杂文”）在文化身份问题上面临的两难抉择和因之而来的认同危机。

另一章讲述的主题是，在族群差异或族群对抗中的宗教认同如何作用于村民的文化身份塑造。我选择迄今仍盛行于村落，弥漫在村民日常生活、特殊时刻和经济活动中的占卜及相应的仪轨为讲述重点，讨论宗教的这种塑造作用。我们看到，正是在占卜和仪轨中，村民缅怀、维系和传承着过去（包括逝去的亲人和“发明的传统”），指望、筹划着未来，并为之而焦虑。正是在这瞻前与顾后的过程中，村民当下的文化身份被塑造并显现出来。与捕鱼这样的“突发性事件”不同的是，占卜和仪轨是村落随时随地在发生着的常规事件，也是他们每个人一生中时时或周期性地要准备去面对、经历和完成的事情。同时，与上一章的不同之处还在于，上一章的主要人物都是村落的男性成员，而这一章的主要人物是村落的一位女性成员。我希望，这样做能起到以点带面的作用和相对全面的反映效果。

村落成员之所以会有书中展示的那种身份现实和心态，我想，有地理位置的原因、历史的渊源，也有国家权力参与进来建构的因素和全球化的今日传统文化在变迁中所遭受到的冲击。在书中，这一切最后都集中到汉、藏、嘉绒这三个族群之间“剪不断，理还乱”的互动、共生、融合、对抗及冲突的关系上，聚焦于宗教文化的认同与分歧，并通过与之有关的事件和日常行为表现出来。

就民族志本身的写作而言，探索和展示上述主题，大概有两种先例可循：



一种是由马林诺夫斯基奠定，并为费孝通先生在《江村经济》中继承下来的经典民族志模式；另一种是林耀华先生在《金翼》中尝试过，同时其他少数的人类学家也尝试过的实验民族志模式。就目前学术界的评价看，前者显得更为传统、古典，客观或者说规范，后者显得相对个性化和自由。对于习惯了传统学术论文写作的研究者来说，驾驭后者的难度似乎更大些。

经过自己反复斟酌，与导师反复磋商，我最终还是决定以后一种模式来完成这篇民族志，其间之思考和抉择，部分反映在本书的附录中。

除了学科、学术表述范式上的这种思考外，还有两个因素也促使我采取这种形式进行表述和写作。第一，我与研究、书写对象的特殊关系。村落是我妻子的家乡，文本中出现的那些人物与我都有着或近或远的亲戚关系，这使我得以和他们内心的隐秘世界有了亲密接触。其二，我从前中文专业的学科出身，导致我对以小说这种叙述形式来报道和探究人物的个性、内心和行为动机有某种偏好，而民族志这种还没有完全定型、正在发展、变化和探索中的研究文体，也为我进行的尝试提供了必要的可能性和创造空间。用格尔茨的话说，我采取的是一种介于科学与人文之间的“模糊的体裁”。

在表述上，本书还有一个特点，就是“我”自己也作为一个被反思和书写的对象在文本中出场，与故事中的人物、与读者就文中涉及的问题展开对话和协商。这样做，主要有两个目的：一是通过追忆过去我自己在双溪情境或场域中面对相同问题的亲身经历、感悟，通过表述与村落遭遇后迥异于村落成员应对相同问题的不同方式、思维、心态和期望以及迥异后我内心发生的改变，来凸现汉族群与村民在文化上的区别，从而唤起读者对本文化和异文化的直觉，使读者也有一种设身处地、身临其境之感。二是增强文本写作和研究本身的透明度，使读者对研究一书写者在研究中涉及的学术背景和研究过程，甚至性情、趣味有所了解，从而建立一种与被动的“支配与被支配的知识”不同的、相对主动的“理解的知识”，参与到作者对对象的认识甚至于文本的建构中来。

由于从原先的文艺学专业转入人类学、民族学专业，所以，严格说来，我最多只是一个初窥人类学、民族学无穷堂奥的入门者、初学者。虽然原有的知识积淀对现在的研究并非毫无帮助，虽然我也为“愚朴”专业知识付出了努力，但专业的变换所带来的研究局限性仍然十分明显。第一，我不懂当地的语言和藏文字，无法用他们的语言和他们交流，尽管在实际的田野作业中，只有小部分访谈借助于翻译，但在交流、思想乃至文化精神上与田野对象之间无形中都有了一层隔膜。一道鸿沟；第二，对蓄绒的族源、葛绒与周



边族群的互动关系更缺乏更为翔实、细致的史学化梳理；第三，虽然这些年来对人类学理论、田野作业和民族志撰写都做出过程度不同的学习、思考、训练和实践操作，但在这些方面都远远不够，离专业水准还有很大距离。显然，这个文本只是我涉足这个新专业的“处女作”，这次研究可以算是我进入人类学、民族学这一学园的“成人礼”。

从“文本同性”或“主体同性”的角度说，任何文本的完成者绝不是作者一人。本书的基础是博士论文，导师施维达教授，伴随我度过那段永生难忘时光。他严厉，于是我脱胎换骨（脱层皮），开始领悟治学之道和“问题意识”；他宽容，于是从论题到写法我都拥有了自由求索、变换的空间和时间。直到现在，我仍深恐有辱师门。

爱施老师之托，赵仲牧先生多次不厌其烦地倾听我的汇报，帮我分析、修正论文的思路、框架，而今赵先生却已驾鹤仙去。同样的感谢，要献给云南大学的张文勋先生，从硕士时期到现在，他中正平和、圆融通达的学者风范及治学做人的无言之教，深深影响着包括我在内的数代学人。段炳昌教授、黄泽教授以及何明教授从不同的侧面，以不同的风格，在课内、课外悉心点拨，令陷入迷途的我茅塞顿开、峰回路转。例如段老师委婉地使我放弃“藏族经堂”这个不切实际的议题，黄老师一番酣畅淋漓的宏论使我这个当时的门外汉明白民族志个案研究的深刻意义。和少英教授、杨福泉教授、陈庆德教授在博士论文答辩会上所提的问题使我受益匪浅，也减少了本书的缺陷。

学友赵嘉鸿、王美坤、宁艳萍、陈波、田甲丙先后阅读过本书初稿，有的给予精神鼓舞，有的提出中肯批评，在此一并致谢。高中同窗、云南省社科院的雷著宁细读初稿之后给我十分具体的建议，赏罚兼施严谨、无私的治学、做人品格。

攻读博士学位期间，我所在的云南师大艺术学院提供了几乎最大限度的支持，在此谢谢施荣华院长和雷声书记的体谅以及其他同事的担待。

我的父母不仅为我的孩子操劳，也为我的研究操心。写作有时越来越自私，因为它丝毫不会给他们带来任何实际的回报。妻子的父母及嫂子为我在若村的研究提供了力所能及的条件。在他们眼中，我看到知识受到的尊重，从而有了某种我承受不起的神圣的重量。我的妻子，以她的名字所象征的拯救之情，包容我，为我料理物质生活、精神生活，乃至写作生活中遇到的无数困扰。

当然，如果没有被我写进或未写进本书的那些若村人，我的亲朋好友，我所尊敬或建立了深厚而复杂感情的人：洛桑、罗尔吾、阿泰喇嘛、嘎尔丹、



寻找文化身份

次仁拉和沙斯甲……就不会有这本书。他们的事迹、处境是我写作的缘起和源泉，而时时浮现于心中的、因他们而起的忧伤和往事的遥远回味，是支撑我写作的纯洁的动力。深深的怀念和永恒的祝愿，是给为生活而早逝的哥哥曹旺的。

最后，感谢未来的读者，若有可能听取你的建议或批评，我将进一步修正，完善自己的研究。

李立

2007年9月



目 录

前 言	(1)
第 1 章 导论：一项关于族群—文化身份的研究	(1)
1.1 从两段文字和一个称谓说起	(1)
1.2 研究与书写问题	(5)
1.3 关键词 1：身份与认同	(17)
1.4 身份/认同概念的发展	(21)
1.5 关键词 2：文化身份与族群认同	(26)
第 2 章 故事发生的场域	(33)
2.1 “汉藏之间”的嘉城	(33)
2.2 马尔康	(42)
2.3 让我引你进若村	(47)
2.4 与汉族村落比较中的若村：它的亚群体与宗教	(53)
第 3 章 故事中的人物	(66)
第 4 章 捕鱼—放生	(82)
4.1 吃鱼，还是不吃鱼，这是一个问题	(82)
4.2 捕 鱼	(85)
4.3 楚尘讲的故事	(91)
4.4 访谈笔录	(93)
4.5 过 渡	(95)
4.6 放生，怎么回事？	(96)
4.7 “捕鱼事件”的卫星事件	(106)
4.8 “杂文”嘎尔丹其人	(115)
4.9 另一个“杂文”：达西和父亲的故事	(124)



4.10 小结：破碎的文化身份	(132)
第5章 占卜—仪轨	(154)
5.1 占卜：我们与他们	(154)
5.2 我的若村宗教之盛及其接引者	(159)
5.3 我的问卜	(167)
5.4 升学：卜与算	(175)
5.5 访谈笔录	(185)
5.6 次仁拉的“病”：布满暗示与玄机的村庄	(190)
5.7 圣时：一张仪轨时刻表	(201)
5.8 死亡，仪轨	(206)
5.9 访谈笔录：全村性仪轨“匆科”、“愚波”	(223)
5.10 小结：塑造的文化身份	(234)
第6章 结 论	(246)
6.1 关系：三角模式	(246)
6.2 “身份”中的“文化”	(248)
6.3 人物、事件，族群—村落研究	(250)
6.4 两 可	(258)
6.5 我与你，我与他	(261)
附录一 关于若村的附录	(266)
(一) 阿泰喇嘛口述	(266)
(二) 楚尘致卓玛的一封信	(276)
(三) 以卓玛的祖父尚杰·沙斯甲为中心的四张谱系表	(280)
附录二 关于文本的附录	(284)
(一) 寻找学术身份	(284)
(二) 对象建构性在人类学研究中的必然性	(292)
(三) 文化书写与对象建构	(311)
(四) 小说化：民族志书写的一种可能性	(325)
参考文献	(338)



第1章 导论：一项关于族群—文化身份的研究

1.1 从两段文字和一个称谓说起

下面是妻子卓玛十年前的旧作。当时并不理解其中的苦涩，以为只不过是文人式的无病呻吟。直到为写论文而深入了解她的家乡——若村^①，我才真正站在她的立场，渐渐读出其中的真意。

在文化的夹缝中生存

作为一名藏族，我能时常感受到血液里躁动着强悍与桀骜不驯的分子，那是属于风雪属于游牧文明属于那块地球上最高的高原的。悠长的草原山歌，喇嘛寺门前飞舞的经幡，酥神会上辽远高亢的长号声，在遥远的梦境里与我的心灵对视，令我甘于平庸失去信仰的灵魂汗颜，我日复一日在淡而无味中走过了一年又一年。

不知是我的幸运，抑或是不幸。我却在汉文化的滋养下长大，念的是汉文学校，与身边的许多汉族交上了朋友，甚至语言——汉语也比自己的母语

^① 一位同学问我，将田野村革命老名为“若村”，是不是想借这个“若”字表达一种（文本中的）“若有若无，若隐若现，若即若离，‘若’介乎于真实与虚构之间（‘若’的意思是‘好像……’，‘似乎’）”的意思。本来，我只是按照人类学报告以假名代实名的惯例，截取若村古名的一个字为村名，并没有想那么多。经此一问，顿觉眼前一亮。这个“若”字确实可以作此“若有用心”的理解，因为它逼真地传达了若村人文化身份的那种游离感和不确定性，他们的文化身份因素确实可以假借为“若有若无，若隐若现，若即若离，介乎于真实与虚构之间”。同时，“若”这种状态也是我“建构”文本中的若村时所持的立场和学术心态。既然如此，从现在开始，请你和我一起称呼和若村的这个“若”作如是“观想”吧。有心人，幸甚。



来得更为流利。渐渐地，我成了一个地道的“汉化了”的藏人”。大学里，我的专业是汉语言文学，我开始进一步研究起汉族的文字、语言、文学，而这些都是民族文化最基本的载体和缩影。我被汉族文明彻头彻尾包裹了。

但我并没有拥有双重文化的骄傲，我不幸福。我一面用杂乱的头绪思考，一面怪异地行动着。我说汉语，用汉文写诗，写我的名字。但在我内心深处一直有双眼睛逼视着我，使我不安，令我心虚。我知道我这一生都将在文化的缝隙中生存，永远没有平静的时候了。

高原灵魂

(一)

我的序幕就是我的结束/我的结束就是我的序幕/一步一步地/从寂静的高原到寂寞的城市/我流浪了整整二十三个春秋

季风修改了我的面容/眼神刺满了城市人特有的纹章/我用双手抱膝坐在屋角/试图描述一个从此也将属于你的高原/我说空旷是美寂寞是美

昏黄的夜静静来临/窗外有足音空空地响起/你以阴冷的目光冷冷截断我/游移暧昧的回忆

我披一头乱发没有思想/头也不回地走向窗外/夜雨/淅沥/……

(二)

不属于蓝色记忆的年代/不属于四重奏无窗的空间/作过出走的坏孩子该流浪何方?

我说投奔齐鲁吴楚/用宋词汉赋裹出旗袍的韵味/唱一支元曲汉宫之秋凄凄娥多冤/没人肯收留异族的仰慕者/冰冷的表情预示我孤独百年

脱下长袍不行么? /扔掉首饰不行么? /解开发髻不行么?

我以谦卑的心情混迹人群/猫一样的眼睛/遮掩与暴露/在黑暗中已没有清晰的界限

倒在一片金色的桦树林里/我以纯种牧人的姿势睡着了

在深入若村以前，我从未专门留意过“杂交”这个词，只把它当做一个纯粹的生物学术语。知道有个叫袁隆平的科学家因杂交水稻的实验而闻名于世，杂交水稻的亩产量远远高于常规水稻，因而，隐隐觉得杂交品种比常规品种优良。这其中的唯一标准是实用主义，没有涉及更多的东西，比如伦理



判断。我从没想过，把这个词用在人身上会产生什么效应。开始关注若村后，我发现，在若村，这个词用在人身上的频率相当高。这也许是因为，对村中汉族移民的关注使我在与对象的谈话中反复说及这群人和他们的后裔。这些后裔中的大部分是移民与原住民通婚的后代，在当地被称以“杂交”。这个词，对于村民包括“杂交”们自己，都已耳熟能详，习以为常。

表面看，它已经像“杂交水稻”一样是个不含褒贬的中性词，而且，我想这个词的根源和本意可能与他们作为庄稼人的劳动实践有关。但对我这个“四体不勤，五谷不分”，并且与若村建立了特殊关系的读书人来说，这种陌生化的用法听起来却别有一番意义和韵味在其中：1. 这个词是用于指称那些与我有着族缘关系的人，尽管他们似乎表现得对此满不在乎；2. 我的女儿也在这个词的指涉范围之内。

用在人身上的这个词有两个价值判断截然相反的同义词（指称范围相同）：混血儿和杂种。儿时吵架斗嘴中反复使用的记忆使我对“杂种”这个词留下太深的负面印象，并对它所包含的人身伤害性变得过于敏感（虽然汉族其实是民族大融合的“产品”）。尽管我知道，如果撇开特定的文化语境和过去的记忆，“杂种”这个词也不过是一个中性的遗传学术语。与之相反，“混血儿”这个词不仅听起来文雅且赋有褒义：混血儿聪明、漂亮，像“杂交水稻”一样是优良品种。曾几何时，我还为自己娶了个异族的神秘女郎而隐隐自豪（事见“第3章”）。之后，又因为生了个“混血”的女儿而沾沾自喜（按照本国反对近亲结婚的遗传学定理，夫妻双方血缘、地缘上隔得越远，所生出的孩子越优秀）。现在，在若村这里，这种优越感被突如其来的“杂交”这一命名击破了——不管怎么说，“杂”是纯正的反面，这是“杂交”，“杂种”这两个词所蕴涵的贬义的底线。

随着若村“内幕”的层层揭开，我发现，“杂交”们确实因其“杂交”的出身而陷于一些“纯种”们所不会遭遇的尴尬处境。同时，另一伙“杂交”也渐渐浮出水面。那就是若村的原住民——“嘉绒”。如果说前一种杂交所谓的获得是基于血统，那么，后一种杂交则源于文化。因为，“嘉绒”包括我原以为是藏族的女子，在“纯种”藏族看来也是“杂交”。若村还流行一个词——“倒藏不汉”，指的就是这种类型的“杂交”。

历史上，“嘉绒”一直生存在汉藏文化的夹缝中。在20世纪50年代被政府识别或指定为藏族之前，“嘉绒”一直作为一个独立的族群而存在。在汉族看来，“嘉绒”是藏族，而在藏族看来，“嘉绒”又是过早汉化的另一个族群。除非特别专业的论著，一般书上都把藏区按方言分为三大块，即卫藏、



安多，康，嘉绒语不属于任何这三种方言。在若村，也有这样的说法：经济上，我们靠近成都，靠近都江堰；宗教上，我们靠近西藏。“靠近”当然指的是文化—心理空间或说“场域”中的动作，而不是地理空间中的位置或位移。

对于任何一个民族或族群，文化的接触、融合或移入都是不可避免和无可厚非的。即便我们汉族这样历史悠久、树大根深的文化，在当今这个全球化的时代，也难保一枝独秀的纯正。然而，我们或纯藏族所具有的文化交往前提是，自己坚信同时别人（他者）也承认我们族别的真实性、正当性或合法性。带着这种“清晰的身份（证明）”，我们和异文化交往。比如，我从未怀疑过自己的汉族身份，即便不得不学习英语、用西方的范畴和逻辑来思维和写作，我也相信自己身上埋藏着的汉族“文化基因”足以维持我的族群身份不被“和平演变”，并且足以消化异文化的“入侵”，就像历史上那些貌似强大的外来文化如印度佛教文化最终反过来被我们“中国化”一样。嘉绒的情况有所不同。像所有弱小的族群，他们不得不顺应异文化，包括彻底地学习异文化的语言、文字，于是就面临着即将丧失母语的“失语症”^①，就如卓玛说的那样：“汉语也比自己的母语来得更为流利”。

在我深入若村以前，虽然卓玛对自己的藏族身份确信不疑，费解于儿时草地藏族孩子对作为“嘉绒”的自己的莫名“歧视”，就和从前的我一样——所以才会称自己为“汉化的藏人”。现在，她知道，就连这一称号都要再打折扣。卓玛很小就离开若村，并且碰巧选择了汉语言文学作为主修专业，所以，就反映整个若村的精神状况而言，她的例子也许并不具有典型性。我不是不清楚这一点。不过，恰好是这样，她有能力很好地表述出若村其他人无法表述的心境、事实。在“触摸”若村的过程中，我越来越感觉到这种表述的契合性及意义所在。

卓玛的“夹缝”一词形象地说明了我即将向你“出示”的这个村庄中的人群的文化处境。这种处境，就是在身份认同上出现她诗中说的“没有清晰的界限”。我用“无界的身份”来形容这一处境。具体而言，它是个体/群体

^① 这个词，在罗曼·雅各布森的用法中，是指由于器质性或功能性的损害，语用者无法像正常人一样掌握语言的规则系统和/或从整合编码规则，从而在这两方面出现错乱。在本文中，这个词用来指由于汉语的习得和广泛运用，嘉绒母语词汇的掌握量减少，或在母语中混入大量汉语词汇，靠逐词或语法，最终丧失母语能力。



的文化身份边界的含混、破碎及其引发的族群身份定位与文化认同的危机^①。

1.2 研究与书写问题

如何捕捉并表述若村的特定现实？我设想不同的方案，并对自己和别人的表述方案进行了艰难的“理性选择”。将书斋中预先筹划的研究及写作方案与数次探访若村提取的资料相对照，在大量资料中我最终读出“身份”这条脉络。虽然身份问题绝不会是若村的唯一问题，也不是一个研究者理解、透视若村的唯一视角，但基于上节所述的切身情况，它肯定是解读若村的一

^① 这种情形可与台湾的噶玛兰族人和平埔族人的身份处境相对照。（施正锋《噶玛兰族人的身份认同》参见<http://mail.tku.edu.tw/efshih/seminar/20041016/20041016.htm>）。

国内学者对民族杂居的社会—文化现象也有所关注。例如，莫平主编的纳西族学者黄亮中在其民族志《车轴——一个遥远村落的新民族志》（广西人民出版社，2004）记录了云南中甸县车轴村的文化变迁。车轴村有纳西、傣、白、汉、苗、藏六个民族，村民至少会讲纳西、傣、白、汉、苗、藏、彝七种语言，仍在实际和使用地有纳西、傣、汉、苗语四种。另外还有两支称为“外来人”、“博”的族群也有自己的认同。村子后山则有“不在籍”的游耕彝族活动。也许是由于涉及的问题过于复杂，该书没有把目光放在村中这些族群的族际互动和这种互动中产生的文化身份的解读上（本来，对于车轴来说，这应该是一个虽然复杂，但颇有意思和研究价值的课题），只是参考汉族的家族制度，“发明”了“家底继承”这个借自地理学的描述概念。

与若村族群状况比较相似的，还有云南的“柏西德”。他们居住在西双版纳傣语区两个自然村为回族，又叫“回德”。用老村的本话说，这些人的文化身份也是“杂交”或“调巴不格”的。“柏西德”的情况可以参考：冯瑜《从西双版纳看“柏西德”的形成》（《民族研究》，2003年第4期）以及她的硕士论文（云南大学人类学系）；马健雄《初探柏西德调查》（《民族学调查研究》，1996年第1期）；马健雄《社区认同的塑造：以澜沧“柏西德”为例》（《云南民族学院学报》，2001年第6期）；马健雄《广东南澳岛与云南“柏西德”：历史文本的解读两例》（《云南师范大学学报（哲学社会科学版）》，2002年第4期）；马继自、李俊《西双版纳傣族自治州“柏西德”调查》（《云南回族社会历史调查》（三），云南人民出版社，1986）；尤其是《社区认同的塑造：以澜沧“柏西德”为例》这篇文章。此外，2006年宁夏人民出版社的《中国边缘穆斯林的人类学考察》（丁明俊著）一书，细致地描述了海南、云南、内蒙古的边缘穆斯林族群，是探讨“杂交”族群系统的重要著作。

社会成员的生物学“杂交”出身引起文化身份的困扰，这在西方国家也是普遍存在的问题。（参见1990，《青少年与成人的民族认同：研究困境》，王兵译，<http://203.93.24.76/shw/shwb/default.htm>—中国社会学网）



个很好的线索。至少，它使我得以解释在若村见证和所听到的一些事情及其当事人的言行和心态。

困扰着卓玛和若村人的问题之一是身份，更具体地说，是有关族群—文化的身份。可以把他们的情况和我的情况作个对照。有时，我也会陷入身份的困境，并做出应对性的反思，因为，正如埃里克森说的，身份/认同是每个人一生都要持续面对的问题。但是，和他们相比，我更关注社会—文化身份的其他方面而不是族群文化归属，也就是说，对于“我是什么族的人”我似乎没有任何疑虑。显然，这个问题对于他们来说比对我重要，或者说，这个问题在他们那里是凸现在背景之上的，而在我这里隐退在背景之中。一个弱小族群，被政府指定归属于一个相对较大的族群，后者又与政府之间存在着某种微妙的关系，也许，这些我先天就不具备的文化条件是造成过去我对该问题迟钝甚至麻木的原因。远离祖国，漂泊异乡的人往往更爱国，更有民族自尊心和自豪感，或者说更强调族群认同和族群身份，这恰恰反衬出像我这样一直土生土长于本族群文化中的人族群意识的淡薄。不过，话又说回来，正是我的位置和原先的迟钝使我敏感于若村人本已“习焉而不察”的“敏感”，这是一种“陌生化”效应或者人类学上的“转熟为生”。

我对卓玛说，若村是个族群身份敏感的场域。有一天，和她谈论我的论文，她指出，我之所以关注若村的族群身份问题，是因为我站在局外人的角度，就像“老外”来到中国，发现许多怪或异的现象，就以为中国就是由这些“怪”或“异”构成的，“这就是中国”。实际上，这些“怪”或“异”在我们中国人看来并不十分“中国”。她的意思是，我带着一种“先见”看若村，这种先见，她可以给我指出来，就是族群问题。我为了族群研究，而在若村那里看出族群问题。实际上，村里人对族群这个词所指的东西并不感兴趣，因为这种东西不会给自己的生活带来什么影响。嘉绒、汉、“杂交”的差异最多只是个名称。“如果说村里有什么大事，那都与经济有关。他们最关心的是经济。”另外，他问我：“按照你的族群理论，难道族群问题就没有在你那里存在吗？你不也在接受西方文化的熏陶或腐蚀吗？”“自然，我们汉族这样历史悠远、树大根深的文化，在当今这个全球化的时代也难保一枝独秀的纯正。……嘉绒的情况与此有所不同。”（见上一节）我说，“我不否认经济或生计在今天若村的重要性（很显然，这已经有点儿疯狂般地像是今天整个中国生活的主流），我也不会像马格丽特·米德对萨摩亚人所做的那样，把若村塑造或伪造成一个弗雷泽或列维—布留尔式的，完全被神秘与巫术、神



灵与鬼怪统治着的非理性的‘世外桃源’——这是在‘妖魔化’若村。只是，后面你将会看到，在若村，经济活动无法摆脱与宗教规训和习俗的粘连，依赖或受制于后者，这是我们汉族地区的社区比如村落的经济生活所没有的特征（即使偶有例外，也不是这种方式 and 这种程度）。我将涉及或导致生观念对若村经济的直接制约，也将涉及在这种制约下出现的高风险行业对宗教比如占卜与其配套促托的依赖，后者如何既抚慰着当事人的焦虑，又规划着他们的生计走向，更重要的是，在对经济的介入中，这种主要源于藏族的‘宗教理性’如何在与主要源于汉族或现代文明的经济理性相互制衡中，建构或者解构（直观地说，肢解）着若村人与藏族和汉族的文化—价值观相参照、对等的族群—文化身份。也就是说，我将不回避他们的文化身份与经济身份间的关系。”^①

研究若村的身份问题会涉及些什么？一方面，在理论上得对身份问题本身及与它有直接联系的问题作一些准备，并且这些理论准备应该限制在有助于解读若村的身份问题之内。另一方面，要考虑若村的，我所了解到的哪些东西与这个问题有关，并且能够很好地把这个问题体现出来。与此同时，更费思量的，是如何表述或书写这些东西。除对访谈笔录和田野日志进行整理外，我边读、边思、边写，积累了十多万字的文本来辨析“如何表述”的方案，其中的部分文字将作为“附录”提交出来，以帮助正文的理解，也作为它的某些做法/写法的后续支持（实际上，也是预先的计划）^②。

① 后面你将会看到，卓玛在与我或我的文本的对话中逐渐明晰我的想法，并被征服、启迪，这种对话也使我的写作在艰难中获得。

② “刚从田野工作地点返回的人类学者，在准备写作一本民族志报告时便面临着不同但并非互不相关的一系列挑战。其中一个挑战在本质上就是文本的，职业性的……问题总是关于如何将源自田野工作、储存于记忆库中以及初步写成的日记、笔记等等，化为由某种文体或语圈逼成的文本。但是，如果人类学家对田野工作具有高度的自我批评意识，那么他们就会发现自己在田野工作中获得的知识与自己根据民族志文体报道出来的东西之间的通常存在不协调性，有时这种不协调性会变得令他们无法容忍。也许，文体的限制对准备获得专业资格的人来说最令人为难。博士论文的民族志写作，尤其十分受传统文体的局限。不过，当博士论文被转化成一本书或准备用来写作其他东西时，职业的限制再也不太重要，从而作者便可以较为充分使用在田野工作及之后所获得的资料。尤其是现代，民族志的实验常出现在这一阶段。”（[美]乔治·E. 马尔库斯、米开尔·M. J. 莫儒东：《作为文化批评的人类学——一个人文学科的实验时代》，王铭铭、范德智译，三联书店，1998年，61-62）。