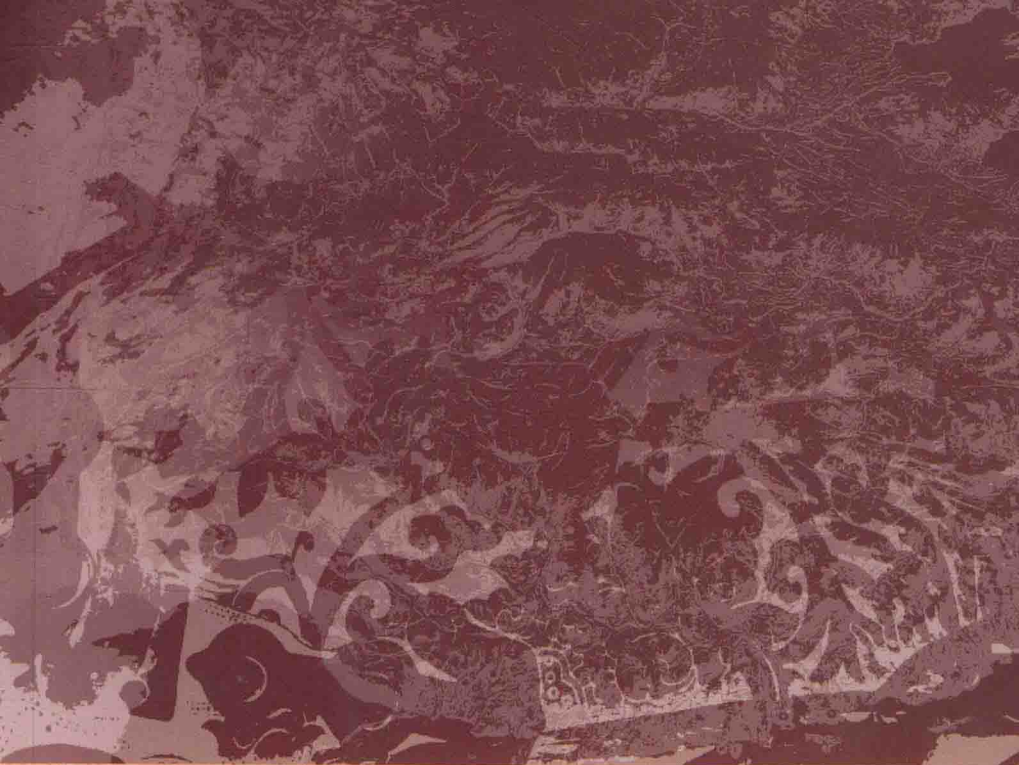




汤芸 / 著

他山石记： 中国西南的仪式景观、 地景叙述与灾难感知

TASHANSHIJI:
ZHONGGUOXINAN DE
YISHIJINGGUAN
DIJINGXUSHU YU
ZAINANGANZHI

民族出版社

中央高校基本科研业务费专项基金项目（国家项目培育项目）：
民族地区社会风险的管控机制：地方感知与韧性应对（项目编号：
2016SGJPY16）研究成果

他山石记： 中国西南的仪式景观、 地景叙述与灾难感知

TASHANSHIJI:
ZHONGGUOXINAN DE
YISHIJINGGUAN
DIJINGXUSHU YU
ZAINANGANZHI

汤芸 / 著

民族出版社

图书在版编目(CIP)数据

他山石记:中国西南的仪式景观、地景叙述与灾难感知/汤芸著. —北京:民族出版社,2016.7

ISBN 978-7-105-14468-6

I. ①他… II. ①汤… III. ①少数民族—研究—西南地区 IV. ①K280.7

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2016)第 188295 号

策划编辑:虞农

责任编辑:唐海琴

封面设计:金晔

出版发行:民族出版社

地址:北京市和平里北街14号

邮编:100013

网址:<http://www.mzpub.com>

印刷:北京彩云龙印刷有限公司

经销:各地新华书店

版次:2016年8月第1版 2016年8月北京第1次印刷

开本:880毫米×1230毫米 1/32

字数:210千字

印张:7.75

定价:25.00元

ISBN 978-7-105-14468-6/K·2540(汉1426)

该书如有印装质量问题,请与本社发行部联系退换

汉文编辑一室电话:010-64271909

发行部电话:010-64224782

自序

在他处思考，因为山在远方……

作为一门关注“他者”的学科，人类学其实是以一种贴近他者的态度和反观自身的觉悟去体验他者对生活的体验，并理解他者对世界的理解，从而搭建一个沟通的桥梁，进行一场文化的翻译。可以说，田野民族志研究正是人类学最为核心的一门手艺，也是人类学者最为重要的一项作业（work）。

本书收录的6篇田野民族志报告，正是这些年来我在西南地区从事人类学研究所交出的作业。它们并不代表一种学术研究的业绩，而是一种学习体会的记录。正所谓“他山之石，可以攻玉”，在中国西南各地进行田野民族志研究工作的过程中，通过贴近远方的他者，我非常幸运地获得了一次次打破自身文化偏见与经验桎梏的学习机会，从而让自己的视野更加开阔，也对人类学的学科关怀和理论旨趣产生了新的认识。特别是对于中国西南的人类学研究而言，民族志田野工作经验让我看到了这一区域其实充满了种种视野拓展和理论创新的可能。生态环境的丰富多样、文化历史的杂糅多元，以及社会类型的复杂多重，使得西南地区成为中国人类学一个重要的田野研究区域，并结出了丰厚的学术成果。有幸成为这片丰饶的人类学田野地上的一个学术耕耘者，我希望自己的田野民族志作业不负于这片土地，以及在这里思索行走的问道先行者和求知同行者。

田野民族志不仅是一种记述，也是一种言说。借用格尔兹的话，从田野回来，人类学家总是要对他者的生活世界“就什么说点什么”（say something of something）。仪式景观、地景叙述和灾难感知，正是我要说的那点事。收录于本书第一部分的两篇民族志报告关注的都是地方传统中的仪式礼俗活动，透过半边山的跳花场和屯堡人的降乩神判这两个仪式，试图去理解西南地区历史上所普遍存在的那种“内外混融”的多族群交互共生关系和“上下通达”的礼俗教化过程是如何形塑地方的族群关系和社会秩序的，从而在还原西南地区社会历史图景的过程中，重新思考人类学的中国西南研究产生的视野启发为何？本书第二部分的两篇民族志报告的问题焦点都是文化变迁中的地景意义表达，基于旅游开发过程中侗族鼓楼和藏区神山这两个地景，试图去讨论如何理解西南地区的民族地方在经历现代性转型过程之中所产生的社会文化变迁问题，进而就文化传统和生态环境的保护与开发展开深入反思。书中的第三部分收录的两篇民族志具有强烈的现实关怀，聚焦于草原沙化和村寨火灾这两个灾难事项，通过探讨地方的灾难感知，来呈现地方生活世界在可持续方面于当下所面临的困境挑战和应对可能。

收录于本书的这6篇民族志报告，都曾经以学术论文形式发表刊登于不同的学术期刊和论文集中，但大多限于篇幅只是选其精要刊登，无法完整呈现。因此，本书中的民族志报告可视为之前刊出的学术论文之扩展版。而这6篇刊出论文的发表刊载情况如下：

第一篇《花场的场面：中国西南多族交互共生的仪式景观分析》的核心内容曾以《多族交互共生的仪式景观分析：贵州黔中跳花场仪式的人类学考察》为题发表于《西南民族大学学报》2013年第4期，16~29页。

第二篇《神明的裁决：一个西南村庄降乩仪式中的讼争与教谕》的核心内容曾以《神判与官司：一个西南村庄降乩仪式中的讼争与教谕》为题发表于《云南民族大学学报》2012年第4期，

13~21页。

第三篇《鼓楼的景观：旅游场域中侗族鼓楼及其社会文化变迁》的全文曾以《旅游场域中侗族鼓楼及其社会文化意义变迁》为题发表于《西南民族大学学报》2010年6期，49~54页。

第四篇《神圣的焦虑：藏东旅游开发之中的传闻、记忆与神山》的部分内容曾以《藏区东部旅游开发中的传闻、记忆与神山》为题发表于《康藏研究新思路：文化、历史与经济发展》，罗布江村主编，民族出版社2008年，348~397页。

第五篇《沙中的世界：若尔盖草原沙化灾害的地方感知与应对》的部分内容曾以《高寒湿地草原沙化灾害的自然人文肇因与应对机制——若尔盖辖曼部落沙害防治的人类学考察》为题发表于《西南民族大学学报》2015年第10期，7~12页。

第六篇《火秧的禳解：侗族古村镇的火灾肇因与地方消防实践》的部分内容曾以《西南古村镇火灾肇因与消防实践的人类学研究——基于贵州侗族村镇的探讨》为题发表于《思想战线》2015年第2期，31~36页。

在此，对这些期刊和文集的主编与编辑表示诚挚感谢！感谢你们给予以上论文的发表机会和行文指导。本人的田野研究得到了国家社科基金、中央高校基本科研业务费专项基金、西南民族大学民族学学科建设基金和国家外专局引智项目的资助，特此感谢以上机构和单位给予的支持。那些在田野中相遇相知的当地居民和那些在调查研究中给予我帮助的人们，我的心中对你们充满了感激。

特别感谢王建民、王铭铭、杨正文和彭文斌四位老师长期以来对我的指导和关心，并感谢罗兰（Michael Rowlands）和帕金（David Parkin）两位教授这些年来对我的帮助和关怀，感谢张亚辉、杨清媚、舒瑜等学友给予我的启发和激励。还要感谢我的丈夫张原对我研究的参与和支持，田野研究因为一直有他的伴随，让我觉得一路坦途而又惊喜不断。本书中的田野民族志报告之研究写作

是在和上述师友的讨论中得以实现完成的，感谢你们与我无私地分享了那些宝贵的理论思考和田野经验，并一直鼓励我。正是在你们的帮助下，使我在成为两个孩子的母亲之后，仍能坚持穿行在田野之上，去探索和体悟他者的生活世界。最后，我要感谢家中的父母和一双儿女，正是因为有了一个幸福的家可以驻足，我才能真正体会到进入远方田野的意义。

2015 年冬于成都

目 录

第一部分 仪式景观的分析

- 花场的场面：中国西南多族交互共生的仪式景观分析…………… (3)
- 神明的裁决：一个西南村庄降乩仪式中的讼争与教谕 ……… (30)

第二部分 地景叙述的阐释

- 鼓楼的景观：旅游场域中侗族鼓楼及其社会文化变迁 ……… (55)
- 神圣的焦虑：藏东旅游开发之中的传闻、记忆与神山 ……… (68)

第三部分 灾难感知的呈现

- 沙中的世界：若尔盖草原沙化灾害的地方感知与应对…………… (115)
- 火秧的禳解：侗族古村镇的火灾肇因与地方消防实践…………… (173)
- 参考文献…………… (232)



第一部分 仪式景观的分析

花场的场面：中国西南多族交互共生的仪式景观分析

微观社区的考察与单一民族的研究已成为中国人类学研究视野的一个限度。而以一种“单一性”和“同一化”的特征来界定的“社会”或“文化”概念，^①也使得人类学在面对中国西南的山地族群时陷入了一种认识和表述的困境。恰如利奇所指出：“因为人类学家们从一开始就一直把‘一个社会’这个虚拟之物当做孤立体，所以他们仍无任何语言可用以描述同时代而且相邻的——亦即有实际交互关系的——多个社会体系。”^②而费孝通 1950 年在贵州考察时就发现：“由于杂居的情况，各民族并不能构成独立的政治及经济单位，但在共同的政治及经济单位中，各民族一般说是处于不同的地位……因之形成了非常复杂的民族关系。”^③针对中国西南地区这种基于历史上交流掺杂、你来我去的状态，而在现实中形成的“分而未裂、融而不合的非常复杂的民族关系”，费孝通后来

① 针对人类学的文化与社会概念的这种“单一性”和“同一化”的批评，参见[美]埃里克·沃尔夫：《欧洲与没有历史的人民》，赵丙祥等译，20~27页，上海，上海世纪出版集团，2006；[美]萨林斯：《整体即部分：秩序与变迁的跨文化政治》，刘永华译，见《中国人类学评论》，第九辑，北京，世界图书出版公司，2009。

② [英]埃德蒙·利奇：《缅甸高地诸政治体系》，杨春宇等译，284页，北京，商务印书馆，2010。

③ 费孝通：《贵州少数民族情况及民族工作》，见《费孝通文集》，第六卷，237页，北京，群言出版社，1999。

提出了“民族走廊”的概念，试图以一种区域研究的视角来突破单一民族研究的局限。^① 受此启发，王铭铭则提倡运用一种“关系主义的民族学”来重新认识和概括中国西南地区的社会人文形态；^② 并进一步提出“超社会体系”这一概念，以促成相关的人类学研究能在学理上对诸如“社会”“文化”“民族”“国家”等现代社会科学中的核心概念加以反思和超越。^③ 基于这一学术背景，本文以贵州黔中地区一个河谷地带的“跳花场”仪式为考察切入点，将其置于一个区域性和历史性的场景中，尝试对3个相互关联的问题做出思考：①跳花场活动作为一种仪式景观^④，形塑它的社会机制、文化观念和历史过程是什么？②它展现了当地族群关系的何种实质？③其对我们思考西南地区社会人文的特质有何种启发？

一、半边山：超社会体系的小区域

对于贵州各民族交错杂居和立体分布的关系格局，费孝通曾引当地一句谚语来形象地加以说明：“苗族住山头，仲家住水头，客家（汉族）住街头。”^⑤ 在这一多族交互共生的地方，当地各民族

① 费孝通：《关于我国民族的识别问题》，载《中国社会科学》，1980（1），147～162页。

② 王铭铭：《中间圈：“藏彝走廊”与人类学的再构思》，186～191页，北京，社会科学文献出版社，2008。

③ 王铭铭：《超社会体系——对文明人类学的初步思考》，载《中国人类学评论》，第十五辑，北京，世界图书出版公司，2010。

④ 景观（spectacle）是对象征人类学“象征”（symbol）概念的丰富，其更能包含象征形式的多样性，它可以是叙述、场所、自然物及人造物、仪式、身体等，也可以是一种意象。对景观的研究不仅强调其具有社会性的意义表达，更强调其作为一个包含了流变和延续的过程，普遍存在于仪式与日常生活之中。参见汤芸：《社会记忆·景观·叙事》，见《中国人类学评论》，第二辑，北京，世界图书出版公司，2007。

⑤ 费孝通：《兄弟民族在贵州》，见《费孝通文集》，第六卷，237页，北京，群言出版社，1999。

均不能构成独立的政治及经济单位，因此如非要使用“社会”这一概念来指代我们研究的单位，也只能如同利奇在克钦山区开展研究时那样：“将‘一个社会’诠释为意指‘任一益于群居之地’。”^①实际上，我们考察的对象也是这样来界定自己身份的，在多数场合他们很少说自己是哪个寨子或哪个民族的人，而更愿意对外宣称自己是“住在半边山的人”。因此，本文研究的这个“社会”如若需要界定的话，我们只能说是“半边山”——一个益于群居之地。

半边山，本是一座山峰之名，得名于其山峰自然坍塌一半的景致。这座山峰位于贵州省贵阳市南郊花溪河谷的中段，河岸两旁多为陡立的岩壁，少有缓和的坡地与平坦的坝子，属典型的喀斯特地貌。在1958年修建花溪水库之前，半边山脚下的谷地为整个花溪河谷中段最为平缓与肥沃之处。在这片长不过11千米、宽不过3千米的宜居适耕的河谷内，于河坝之中、山谷之腰与山顶之上立体分布着5个人口规模在千人左右的大型聚落。此外，还有若干零星的小村落分散在河谷两旁的半山台地或峰丛洼地之中。

在河谷中心地带建立的村寨很自然地以山峰为名，称作“半边山寨”，居住其间的主要为今天被识别为布依族的李姓与班姓居民。李、班两姓居民虽不同姓但却同宗，实为一个家族。《李班氏族谱》记载了该家族的由来：明万历二十七年（1599年），因播州宣慰使杨应龙举兵反明，江西籍武官李仁宇（始祖公）以“协镇”之官职受命入黔平乱。“播州之乱”平息之后，李仁宇并没有回到原籍，而是携家眷驻守于滇黔通道上的石板哨。然而李仁宇的原配夫人却因水土不服，未到驻地就不幸病逝。李仁宇在石板哨驻守后，尚无子嗣的他“入赘”当地的仲家（布依族），娶班氏（始祖母），并在石板哨以南5里处的半边山脚下立下半边山寨。将军李仁宇与仲

^① [英] 埃德蒙·利奇：《缅甸高地诸政治体系》，杨春宇等译，6页，北京，商务印书馆，2010。

家班氏婚后共育有两个儿子，长子随父姓李名鹤山，次子随母姓班名近山，二人均承袭了其父之军职，由此形成一个“汉父夷母”之李班家族。该家族虽有着汉人血统，但长期以来只与班氏所属的仲家通婚，因此当地人也一直称李班家族为“仲家子”。长期以来，身份特殊的李班家族一方面保持着与仲家的通婚关系，呈现“夷化”的趋势；另一方面也以各种方式强调着其汉人血统，如在正月祭祖以及在村中修建宗祠寺庙等。虽然李班家族在20世纪50年代的民族识别中被识别为布依族，且因为民族政策的照顾，使得他们开始逐渐强调与突出其布依族的身份。但在更多的场合中，无论是李班家族的族人，还是他们的邻里，都在强调着这个家族“半汉半夷”的身份特质。

早在李将军建立半边山寨之前，在半边山河谷的南岸就分布有不少苗族村寨，其中尤以大树脚与天鹅两寨规模最大。在贵州，苗族虽然也是移民迁居者，但相对于其他民族而言，却被认为是更具有土著地位的民族。如当地风俗所传，因为苗族是这一区域最先的开基者，所以他们和这片土地的“鬼主”拥有一种特殊的关系，获得了沟通土主神鬼促成丰产的灵力。甚至他们在下葬逝者之时，也不需要像其他民族那样要撒“买路钱”和“谢土纸”。尽管苗族在当地有如此地位，然而在现实中他们却是一个不断被挤压的民族。在半边山，随着李班家族的扩张壮大，大树脚与天鹅等寨的苗民失去了河谷中的土地，逐渐成为佃农依附于半边山寨的李班家族。到了清朝中期，天鹅寨还迁来了一支何姓汉人，在李班家族与何姓汉人的双重挤压之下，河谷中的苗族开始大规模地外迁到更偏远的山区，只留下少数苗民作为李班家族的佃农，甚至雇工聚集在大树脚与天鹅两寨。与此同时，来自贵州其他地方的一些失去土地的苗族也开始迁徙到半边山来做李班家族的雇工，时间一长他们从雇工逐渐变为佃农，并在半边山寨附近的山顶处安下家来，逐渐于河谷北面形成竹拢与老犁地这两个后建的苗族村寨。于是在半边山寨的四

周，这四个苗族村寨如同卫星村一般依附于李班家族而生存。但由于先来后到的顺序不同，这些苗族村寨也有不同的地位，这种区别不仅体现在日常生活中，也更为明显地体现在跳花场等仪式场合中。大树脚与天鹅两寨的苗族是早于李班家族而在此地繁衍耕作的，系所谓的“前苗”，当地也称“老苗户”，多属李班家族的佃农；而竹拢与老犁地则是清代以来方才形成的苗族村寨，系所谓的“后苗”，当地也称“客苗子”，多为李班家族的雇工。

在半边山寨的附近还建有一些汉族村寨或集镇，由于半边山的区域所指范围并无明确边界，且在历史上常有伸缩，所以很难说哪几个汉族村寨是属于这一片地区的。但其中与半边山寨关系最为密切的其北面的石板哨（李仁宇将军曾驻扎此处），以及南边汉苗混居的天鹅寨（清代中期何姓汉人的迁入地）。在这两个地方居住的汉人也大致可为两类：一类是明初“调北征南”入黔的汉族军户，他们曾驻守屯田之地多冠以屯、堡或哨之地名。清代以来，失去军户身份的这支汉人移民有部分与当地少数民族通婚逐有“夷化”趋势，但仍有不少固守自己的汉族身份，并称自己为“老汉人”；另一类则是清中期“调北填南”而来的汉人，以农户与商人为主（如天鹅寨的何姓汉人移民即属此类），这支汉人移民在当地常被成为“客家”。

由此可见，半边山区域虽然不大，但居住其间的人群却身份复杂来历多样。并且人们也不仅仅是以苗、汉与布依这样的民族概念来对这一区域的各类人群进行区分，而是结合移民的时间序列和身份来历等差异，构建了一个以民族/移民序列为基础的人群区分范畴：

老苗户——老汉人——仲家子——客苗子——客家
前苗——前汉——李班家族——后苗——后汉

也正是由于在半边山区域内，不同的人群存在着紧密的交互共生关系，人们通过相互的参照比较，最终形成了这一“分而未裂、融而不合”的人群区分范畴。所以这种区分并非为了表明每个群体在社会与文化上的独立实体性，而是在说明他们相互间的互嵌性，以及他们与外部更大的社会文化体系之间的种种关联性，进而进一步表明半边山区域，甚至是他们整个生活世界的整体性。今天，尽管随着民族识别对民族身份的强调与明确，以及村寨行政归属与边界的明晰，这样一个关联不同人群的序列范畴在人们的日常表述中似乎不再被强调。但是半边山上的这一人群分类范畴，及其展现的交互共生关系，却是形塑当地社会生活的关键。并且这种范畴与关系所蕴含的价值观念和社会格局，仍在一些仪式场合中被不断地强调和再生产。本文所关注的跳花场仪式，则是这一交互共生关系的浓缩再现和再生产的重要仪式景观。

二、跳花场：仪式活动的四类景观

跳花场又名跳月、跳场，这些称呼其实均为汉语之描述，源于开展这一仪式活动的场地中间所立的尖端挂有花枝的高杆，而在各地苗语里则形象地称这一活动为“赶坡”。不论在历史文献的记载里，还是在人们的一般印象中，这一仪式活动都被认为是苗族特有的风俗。清《黔苗图说》载：“每岁孟春，择平壤之所为月场，未婚男子吹笙，女子摇响铃，歌舞戏谑以终日，暮则约所爱者而归。”^① 在吴泽霖看来这一仪式活动有其社会功能，他认为：“这是苗族青年男女以歌舞为介进行交往的节庆，是各地苗族交流的场合，也有加强民族凝聚力之功用。”^② 而正如当地民谚所说：“苗人

① 杨庭硕、潘盛之：《百苗图抄本汇编》，77页，贵阳，贵州人民出版社，2004。

② 吴泽霖、陈国钧：《贵州苗夷社会研究》，171～174页，北京，民族出版社，2004。

不跳花，谷子不扬花。”正月的跳花场活动其实并非仅是一个苗族的各村寨叙友情、青年人谈恋爱的节日，也是这一地区一个重要的年度祈丰仪式，是对丰产灵力的确认和再生产。

尽管跳花场往往被认为是苗族特有的风俗，然而半边山的花场却是由李班家族在清中叶为苗族所开设，并一直由这个“半汉半夷”的家族组织管理。该花场虽曾多次迁移，但均设在与村寨保持一定距离的山野之处。^①跳花场活动共持续5天，正月初九“开场”，初十至十二为“正场”，十三“扫场”。参与活动的苗民不仅白天要在花场跳舞，晚上还要在花场附近的月场对歌。从每年正月初五起，半边山寨的寨老们便要召集族人来筹备组织跳花场活动，并要联络周围4个苗族村寨，通知他们按老规矩来准备好仪式所需的“人”与“物”。当地人概括这个老规矩为：“大树脚的后生，天鹅寨的姑娘，竹拢寨的旗杆，老犁地的米酒。”结束跳场后，李班家族还要负责为跳场的苗民提供一顿丰盛的欢宴。野外的花场、歌舞的男女、通天地的旗杆、仪式后的欢宴，这些景观不仅包含了复杂的社会关系之表达与建构，也有着深层的文化意涵之确认与再生产。

（一）空间景观：野外与田地

葛兰言曾指出，古代中国的节庆活动总在一幕草木繁茂的山川场景中举行，因为河流、山岳和森林构成了一种“圣地”的景观，成为秩序中的神圣力量和生命延续之源，并作为季节的衔接点维系着社会的契约。^②在贵州黔中地区，人们通常于村寨聚落之外和村

^① 因修建水库等原因，半边山的花场在20世纪50年代之后有三次迁移，地点分别为“赶场路”“杀鸡田”等，2007年因当地旅游开发需要，花场迁移至村口的停车场上进行。

^② [法] 葛兰言：《古代中国的节庆和歌谣》，赵丙祥、张宏明译，161~169页，桂林，广西师范大学出版社，2005。