

您所在的位置: [首页](#) >> [专题研究](#) >> “东女国之争”与边界和边缘化问题——来自川藏边界的个案研究

学术成果

- 最新文章
- 学者书库
- 专题研究
- 书评读感

## “东女国之争”与边界和边缘化问题——来自川藏边界的个案研究

丹增金巴 《开放时代》2012年第11期 2013-05-31

**【内容提要】**本文通过对发生于川藏边界丹巴县的S乡村民争夺“东女国”名号的调查展开了对边界(缘)和中心关系模式以及边界人群的边缘化和主观能动性问题的再思索。S乡人的“东女国之争”包含了自相矛盾的内容:第一,“非藏既藏”:对非藏系“东女王”后裔地位的宣传与对自身“纯正”藏族血统的强调;第二,“非男既男”:对女性崇高地位的鼓吹与以彪悍勇猛著称的康巴(男)人自居;第三,“非拥既拥”:对“高高在上”的部分地方官员的斥责与对伟大英明的党中央的讴歌,而这与当地入置身于汉藏社会的边缘是分不开的。若把边界视为“交汇地带”,就能够在揭示中心和边缘互动的基础上阐释这些矛盾存在的合理性,以及展现边界(缘)社会主动边缘化与构建自我中心的创造性。

**【关键词】**东女国之争 川藏边界 边界和边缘化 交汇地带 自我边缘化

### 一、导言

2005年5月,由当地报纸刊登的一篇名为《东女国国都浮出水面》的文章在四川丹巴县引起了不小的震动。作者称传说中的横亘于青藏高原东部的母系氏族部落联盟——“东女国”的宫殿便坐落于今天的S乡境内。针对此前政府相关部门已将“东女国故都”的名号授予S乡一山之隔的Z乡的做法,该文通过较为详尽的论证对其进行了有效的驳斥。这篇文章便正式拉开了S乡村民“东女国之争”的序幕,以此为契机,他们向世人和当地政府表达了夺回该名号的决心和信心。

据《隋书》、《北史》、《旧唐书》和《新唐书》等史料记载,“东女国”为隋唐时期的一个女性至上而男性居于从属地位的国度。有些专家认为“东女国”这个称谓同时指代过历史上两个不同的地方政权,一个位于西藏西部的喜马拉雅地区;而另一个位于川藏之间(石硕,2009a & 2009b)。但是关于川藏“东女国”的统治中心究竟在何处的的问题还有很多争议。有学者称它在西藏东部的昌都地区,而有人说它在四川大渡河上游的金川一带。后来有学者试图调和这两种针锋相对的观点,认为随着吐蕃向东扩张,位于昌都的“东女国”于唐贞观年间举国迁徙至包括丹巴在内的金川(嘉绒)地区(郭声波,2002)。丹巴县、金川县以及它们分别所隶属的甘孜藏族自治州与阿坝藏族羌族自治州都看到“东女国”所蕴含的巨大经济潜力,即如能对其进行有效的开发和利用,这个“金字招牌”所带来的旅游收益是相当可观的。为此,阿坝州和金川县的旅游文化部门于本世纪初便开始打造“东女国(都)”的品牌,而甘孜州也不甘落后,加大了丹巴是“正宗”的“东女国(都)”的宣传攻势。甘孜州某位对“女儿国”历史和文化颇有研究的领导,在丹巴调查一番后宣称“东女国”的故都就坐落于该县境内,但是至于宫殿具体建于何处并没有作详细的说明。鉴于Z乡易守难攻的地理位置与丰富的历史文化资源,并结合考古发现和民间传说,丹巴县政府决定把“东女国故都”的头衔授予Z乡,并上报将该乡更名为“东女谷乡”。但是,S乡的精英和村民却坚持认为“东女国故都”就在本乡境内一处悬崖峭壁之上,其遗址依然清晰可寻,为此多次同县上相关部门交涉,强烈要求将该头衔归还给S乡。

“东女国之争”得到了S乡民众的普遍响应,他们通过申诉、集会并利用网络媒体等形式对外宣称S乡才是“东女国都”真正的故土所在,并强烈要求县委、县政府“主持正义”,还给S乡应有的公道。在多次反映无果后,村民普遍相信导致这种结果的直接原因就是县上有关部门担任要职的Z乡籍干部的百般阻挠。由此可见,这场纷争实质上并不是S乡和Z乡之间的直接冲突,而是S乡人对县上所谓的Z乡利益集团和支持他们的“糊涂”官员的控诉。但是S乡人的“东女国之争”却包含了自相矛盾的内容,可概括为三点:第一,“非藏既藏”:一方面他们宣称自己是非藏系的“东女王”的后裔,而另一方面又强调自己有着最为“纯正”的藏族血统;第二,“非男既男”:S乡(男性)精英一方面称本地女性比男性更有能力和政治头脑,而另一方面则强调自己是以彪悍勇猛著称的康巴(男)人;第三,“非拥既拥”:对“脱离群众”的部分地方官员的斥责和对伟大英明的党中央的讴歌。S乡人对党和国家的大政方针和民族政策是相当拥护的,但是他们认为,与全心全意为人民谋福利的党中央形成鲜明对比的是当地一些官员的“高高在上”和“玩忽职守”,这才出现了S乡在“东女国之争”以及其他很多方面受到地方有关部门冷落和压制的情况。其实“东女国之争”并不是一个意外事件,某种意义上讲,它是当地现代化进程中社会急剧变迁的必然结

果。而这个结果又与S乡的边缘化地位有着天然不可分割的联系。

为此，基于对位于青藏高原东南缘汉藏交接带的嘉绒地区丹巴县和其境内S乡多年的田野调查，笔者将借助于对“东女国之争”现象的个案研究来揭示边界（缘）人群认同的多样性和复杂性，通过对其选择模式和行为动机的探讨重新审视边界和边缘化问题及其中心与边缘的互动关系。在下面的讨论中，本文首先将尝试重新解读“边界”和“边缘化 / 性”的概念，并提出利用“交汇地带”这个新视角来定义和看待“边界”；其次，将从S乡人的认同及其边缘化地位入手来具体分析如何能够通过“交汇地带”这个观点呈现不一样的“边界”和“边缘化 / 性”。

## 二、从“边界”到“交汇地带”

边界和边缘化问题是当今国际学术界的研究热点之一。“边界”（border）通常指代的是包括但不限于仅仅作为政治主权意义上的边境地区的与地缘政治、经济、文化主流和中心相距甚远的地域，而“边缘化 / 性”（marginality）则是对在政治经济结构和文化地域认同当中与主流和中心相异性状态的描述，于是这两个均包含与中心相对立而存在的概念便时常成为一个内在统一的研究主题。

由于边界概念与边缘性的这种必然联系，边界经常就不可避免地成为了逃离国家或强大政治实体控制的避难所（Scott, 2009）。学者们指出边界同样是多样性和跨文化交流的重要场所（Tsing, 1993），亦或是“夹缝之地”（interstitial zones）（Gupta, 1992），相互竞争的不同社会和文化就在这个具有无限创造力的地方不断地生成与瓦解（Makley, 2003: 598）。边界还被看作是可供“跨越”（border crossing）之地（Rosaldo, 1993）与不断孕育勃勃生机文化且处于权力和差异交叉点（Pratt, 1991; Tsing, 1993; Ortner, 1999; Mueggler, 2001）的“可逾越的界线”（transgressing boundaries）（Ewing, 1998）。因此，边界不再是政治版图或文化领地的终结，它们在此相接、角逐、交汇和融合，从而也就造就了具有混合性特点的、全新的文化和认同蓬勃发展的局面。尽管如此，学术界在边界和边缘性的研究中较为盛行的一种观点依然是，边界人群依附于强大的中心并受其排挤和打压。这种观点暗示边界人群的边缘化处境是注定的，而且很难，或者说基本就是不可能改变的；而另一派逐渐趋于主流的观点指出将边界与中心完全对立的作法是不妥当的，应将二者的关系看作处于连续有机的互动之中，边界以不同的形式贡献和反馈于中心。尽管该观点突出了边界（缘）人群的主观能动性，但是还鲜有学者去关注边界社会是否能够利用自己边缘化的地位争取机会和利益，并由被动转化为主动的问题。

总之，目前对这些人群的认同与能动性的多样性和复杂性问题的研究还有很大的提升空间，而这种局面的形成与学术界还未完全脱离将边界看作中心的衍生物和附属品而陷于边缘化境地的固有框架是不无关联的。为此，笔者认为，如果将边界看作“交汇地带”（convergence zone），将有助于我们重新认识边界及其中心和边缘的关系（Tenzin, 2010）。该观点是在批评和借鉴西方影响深远的两种相关理论模式的基础上提出的。第一种是哈佛大学学者巴巴（Homi Bhabha）的社会文化“杂交”（hybridity）理论（Bhabha, 2004），第二种是人类学家汉纳兹（Ulf Hannerz）的“混生化”或“克里奥化”（creolization）理论（Hannerz, 1992）。包括S乡在内的嘉绒地区在某种意义上就是杂交化和混生化的产物，作为汉藏两大社会文化中心的连接带，它的认同和文化形态都呈现出汉藏杂交和混生的特点。

巴巴的杂交理论是对后殖民主义研究中将宗主国和殖民地作为完全对立两极立场进行的反思和批判。他认为，宗主国和殖民地、东方和西方，或中心和边缘二者之间并不是简单的剥削与反剥削或斗争与反斗争的关系；它们历史文化相互交织，呈现出你中有我、我中有你以及双方原有边界模糊交汇的局面，所以不能抛开中心而径直去探讨边缘的问题，必须充分意识到它们交错重合的历史和文化是根本无法从中一刀两断的，而且边缘社会的认同和文化有着极强的韧性和生命力，不会轻易地被中心吞噬和湮没。印度被英国殖民了数百年，但是印度文化的核心并没有因此而消亡，更没出现全盘西化的现象，印度人只是选择性地接受了英国文化并将其本土化。显然这个观点的确展示了边缘的活力和创造力，但是边缘人群和文化作为“杂交品种”，其“不纯”性同中心“正宗”的主流文化还是形成了鲜明对比。在英国的殖民统治下，印度的精英分子虽接受了良好的英式教育，生活习惯也与英国上层相近，但是他们根本没有任何成为真正“绅士”的可能性，因为大不列颠帝国的“绅士们”是不愿意看到“野蛮落后”的印度人与自己平起平坐的（Sinha, 1995）。

汉纳兹的混生化理论着重阐释的是全球化背景下西方和非西方（东方）、中心和边缘的互动。好莱坞电影充斥于世界的每一个角落，同样麦当劳、可口可乐等西方产品及其文化符号无孔不入。这对东方和第三世界的文化和认同产生了非常深远的影响，本土文化的迅速消逝和“西化”似乎成了一股不可抗拒的趋势和潮流，但是在汉纳兹看来，边缘社会“混生化”的文化并不是对主流文化的简单复制，它经历了一个本土人对外来文化重新解读和阐释的过程，从而使其在新的土壤上萌芽和发展。比如，Hip-Hop

（街舞）这种由美国传入日本的音乐形式，虽然同样带有“street culture”（街头文化）和“gangster culture”（帮派文化）的特点，但是它深深烙上了日本的民族特性、社会矛盾以及中下阶层生活现实的印记（Condry，2006）。此外，汉纳兹指出随着边缘社会的文化产品在全球市场上影响不断扩大，部分产品有可能一跃成为某种主流以及中心人群追逐和模仿的对象。例如，吸收源自非洲、南美、中东、南亚和中国等地区的音乐元素成为了西方流行乐的重要发展趋势（Stokes，2004）。即便如此，“混生化”这个概念本身却隐含有“混生”的状态下边缘社会独立认同和本土文化面临消逝殆尽的威胁。

综上所述，这两种理论模式都比较强调边缘人群的主观能动性及其中心和边缘的有机互动，但是它们也有明显的不足，即二者都突出了中心的统治地位和边缘的“不纯性”和衍生性。而“交汇地带”的提出，吸纳了这两种理论关于中心和边缘辩证互动关系的基本看法，同时避免了它们对边缘能动性认识的不足。具体来说，该观点不再将边界地区的社会文化看作是因其“杂交”和“混生”的“不纯”特性而成为中心的附属和衍生，而是提议将边界社会文化看成是以自我为中心的、自成体系的，且与一个或多个中心进行着有机持续的互动，由此凸显了边（界）缘社会的能动性和自我中心的地位。本文将以川藏边界为例对“交汇地带”的观点进行更为具体的阐释和剖析，从而展开对边界（缘）和中心的关系模式以及边界人群的边缘化和主观能动性问题的再思索。

### 三、村民的认同与边缘化

S乡所在的丹巴县，行政上隶属于毗邻西藏自治区的四川甘孜藏族自治州，为四大藏区之一的嘉绒地区的重要组成部分，嘉绒主要分布于阿坝州和甘孜州境内，总面积达16万平方公里。<sup>①</sup>在新中国成立初期开展的民族识别中，嘉绒人因其独特的地方语言和民俗风情暂列为一个单独的民族，后来中央政府根据嘉绒民众的意愿，将其正式纳入藏族的范畴。这个举措对嘉绒的族群认同产生了极其深远的影响。在此之前，嘉绒有着与其他藏区互不隶属的地方政权中心，其族群身份也是相对模糊的，但是官方对其藏族身份的确认一方面向世人宣告了嘉绒人作为藏族大家庭正式成员的身份，另一方面，既然嘉绒人藏族认同的模糊性依然存在，其异质性便使得他们成为了这个民族大家庭当中较为边缘的一员。即便到现在，有如此广袤地域的嘉绒地区也并不为其他藏区的普通百姓与藏学研究者深入了解，不少藏族民众还经常质疑嘉绒人的藏族身份与认同。这种情况恰好折射出嘉绒人在藏族社会当中的边缘化状态。

从宗教和文化的角度来讲，嘉绒处处体现着浓郁的藏族风情，藏传佛教和藏族本土宗教苯波教在当地的影 响是根深蒂固的，而且嘉绒人的生活习惯和文化传统与其他藏区的农区也较为相似。同时，自古以来大量汉族文化要素已融入当地社会生产生活 and 民俗文化的各个方面。比如春节、清明节、端午节和中秋节等成为了嘉绒一些地方重要的民间节庆活动，饮食习惯也是比较典型的四川口味。另外，由于嘉绒有众多相互不能沟通的方言，不同地方的嘉绒人相遇时交流的共同语一般都是四川话。总之，从嘉绒的文化形态上来讲，它同时受到汉藏文化极其深远的影响，所以看起来既不像是“纯粹”藏族，也不像是“纯粹”汉族，也就是说，至少从表面上来看，它处于一种非藏非汉、既藏又汉的状态。这种状态就决定了嘉绒不仅在地理位置上而且在文化形态和民族认同上都位于汉藏社会的边缘。

行政区域的划分和归属也对S乡村民的族群认同产生了重要的影响。嘉绒主体分布在阿坝州境内，而作为嘉绒文化中心之一的丹巴县却在行政关系上隶属于甘孜州。由于甘孜州的主体认同是康巴藏族，在自我定位和对外宣传上都以康巴文化的核心区自居。为此，很多丹巴当地人也开始向康巴认同转移，而S乡村民是在这方面表现尤为突出的群体之一。S乡人的母语不同于嘉绒地区的主要方言——嘉绒语，虽然在语言的层面上他们同康巴人基本无法进行正常的交流，但因其词汇、语法特征与康区方言比较接近而被认定为康区的一种“地脚话”（土语）。这样S乡人就为自己向康巴认同的转移找到了最好的客观依据。由此，很多当地人宣称他们才是正宗的（康巴）藏族而其他的嘉绒人不过是羌人（族）或者藏族血液不够纯正的人群而已。

此外，现代化背景下的社会变迁也对S乡的族群认同及其边缘化造成了显著影响。这里所讲的“现代化”具体表现于随着国家政治经济改革的不断深入，当地的商品经济和市场获得极大的发展，网络交通方面取得了长足的进步，同时对外交流也日益频繁，旅游便是当地人与外界交流互动的一个重要途径。直到上个世纪末前往丹巴观光旅游的人还不是很多。当时很多本地人也还不明白大山里面究竟有什么东西吸引了这些来自现代化大都市的游客。但随着丹巴在国内旅游市场知名度的不断提高，尤其在2005年被国内媒体推评为“中国最美的乡村古镇”后，丹巴县的三大旅游品牌：藏寨、古碉和美人谷在国内外获得了极高的认可和赞誉，蜂拥而至的游客慕名来到丹巴欣赏当地的美景，体验独特的民族风情。巍然屹立、精美壮观的藏式古碉成为游客们主要参观对象之一，而拥有全县数量最多、形态最美古碉的S乡也一跃成为丹巴主要的旅游景点。这样，在与大批游客不断接触的过程中，越来越多的S乡村民逐渐意识到自己独特的民族文化才是吸引游客的关键因素，从而加强了对传统文化的认同感。另外，因为不得不经常面对游客关于他们是否是藏族以及与其他藏族在建筑、服饰、语言及风俗习惯等方面有何异同的询

间。当地人的藏族意识在不断增强的同时，也对自己与其他藏族的差异性有了更多的感性认识和思考。当然，这种情况的出现也同村民们通过媒体和日渐频繁的直接接触等方式加深了对其他藏族的了解是分不开的。丹巴和S乡很多年轻人每年都会到甘孜州其他地方去打工，而当地的康巴人经常不承认他们的藏族身份，甚至视其为汉族。同时，他们还发现与S乡人的苯波教信仰不同，康巴地区和其他藏区的绝大部分老百姓都是信奉占据主流地位的藏传佛教，这样，因为担心受到当地人的歧视，很多出外打工的S乡人一般不会主动暴露自己的宗教信仰。总之，与其他藏族加深认识和了解的一个直接后果便是强化了S乡人（嘉绒人）不同于其他藏族及其自己处于藏族边缘的意识。

除了要面对汉藏社会中的边缘状态，S乡村民还宣称自己在丹巴县也处于一种被忽视和遗忘的边缘化境地。村民常常抱怨县委县政府对S乡的发展和村民的利益根本不予重视。作为丹巴的重要旅游景区，该乡的道路交通和旅游接待设施较差，对此他们的解释是政府已将大笔款项投放到其他乡镇，以致于曾经以优越的地理位置、丰富的物产资源和独特的民俗文化闻名于全县乃至全州的S乡倒退为全县最“落后”的地方之一。至于出现这种情况的原因，很多人归结为“朝中无人”，即州县关键部门无本乡籍人士担任要职，于是“东女国之争”便成为了他们遭受不公待遇最强有力的证明。很多S乡村民都相信Z乡虽没有任何与“东女国故都”有关的直接证据，但是正因为县政府及职能部门工作的Z乡籍官员“私心太重”而将该名号“据为己有”。为此，有村民表示他们要尽可能采取一切国家政策范围内允许的措施，包括向党中央申诉来争取自己的权益，收回“东女国故都”的头衔。

#### 四、作为“交汇地带”的川藏边界

S乡人的认同建构是与他们所面临的多重边缘化的局面以及随之可能带来的各种牵制与机会紧密相关的，而这种状况与他们作为横跨川藏边界的“不藏不汉、既藏又汉”的群体又是分不开的。因此，如何看待和定义（川藏）边界对揭示边缘的复杂性、流动性以及解析“东女国之争”内含三组矛盾的合理性是至关重要的。由此本文提出如果把位于汉藏交接带的嘉绒地区看作“交汇地带”，将有助于理解这种内在的逻辑。

汉藏两大中心自古以来就在嘉绒地区接合、交流、融汇和碰撞，对当地社会和文化产生了巨大的影响。但是，即便如此也不应把嘉绒社会简单地看作是汉藏的衍生物，而必须更多地看到它与汉藏中心积极持续的互动、交汇和融合。值得特别关注的是，嘉绒还同时立足于自我中心的地位来看待和处理同汉藏两大外部中心的关系，这样嘉绒就成为了本地话语权下的活力中心。总之，上述多重交汇的结果便是形成了一个崭新、多元和生机勃勃的嘉绒文化及其认同。下面将通过S乡在“东女国之争”中展现出的边缘（界）社会的能动性 and 创造性来揭示中心与边缘的辩证关系和二者的有机互动。

这种互动主要表现在两个方面：

第一，从边缘走向中心。S乡人可以通过漠视、“遗忘”或摒弃自己处于汉藏边缘的地位而选择拥抱政府（权）中心以及藏族中心，从而成为中心不可或缺的一部分。S乡人为在党的英明领导下所取得的举世瞩目的成绩欢欣鼓舞。老人们聚在一起常常会回忆新中国成立前那些当牛做马的苦难岁月，从内心深处感谢伟大的党和祖国给他们带来了丰衣足食的美好生活；很多年轻人和中年人在不同的场合碰面时也会谈及我国的国际地位、西方国家对内政的干涉、北京奥运会的巨大成功、国家各项惠民政策的实施、党和国家在四川灾后重建中的决心和举措等话题，当中爱国主义情绪和对党的感恩之情表现得淋漓尽致。此外，访谈中所有S乡村民都强调他们是毫无保留地支持党的民族、藏区政策及各项大政方针的，也将自己同那些部分参与或同情骚乱的藏族僧众区分开来。大家表示，即便发生于2008年的“3·14”事件不过是一小撮不法分子挑起的事端，其恶劣的社会影响对一直忠诚于党和国家的藏族老百姓是一个极大的伤害。据一位八十来岁的老人讲，她在那以后的很长一段时间里，每天早上会到房顶煨桑（焚烧松柏枝）祭奉山神，请求其协助国家立即平息暴动。她和其他老人还会定期到村里的佛塔处转经、念佛、焚香来祈求神灵庇佑国家安定和谐。S乡村民通过这种方式传达了一个重要的信息：作为党的坚定拥护者和国家的基层公民，他们享有宪法和法律赋予他们的各种权利，所以类似“东女国”这样的合理合法的政治诉求应该受到国家法律的保护。一位村民称，如果丹巴县相关部门不把“东女国故都”的头衔及时归还给S乡，他们就要向州里、省里甚至中央反映情况，坚信中央一定会满足他们的这个要求。他说：“这是共产党的天。大青天！县上不要想一手遮天。总有地方会为我们主持公道。我就不相信像丹巴这样一个小县城想造反不成（对抗中央）！”这样一来，S乡村民就不再是“无理取闹者”，而是为了捍卫国家中心和法制的神圣地位同地方政府的“不正之风”进行坚决的斗争。

同样，S乡人也高度认同于藏族（康巴）中心。很多本地人有较强的藏族意识，时时会表现出作为藏族人的自豪感。他们认为藏族的文化博大精深，是中华民族文化的瑰宝，同时在当今这个急剧变迁的世界里藏族的传统价值观——尊重长辈、注重亲情、重视邻里关系、乐观豁达、重义轻利等尤为可贵，正因为如此，藏族人和藏族文化才受到全国人民的推崇与热爱。S乡人非常清楚自己在藏族社会中的边

边缘位置，于是通过强调与藏族主流社会和康巴人在族源、语言和文化上的联系以尽可能消除种种与此相关的模糊性和不确定性，从而强化自身的藏族认同。当地的语言与康巴藏语接近，这便成为他们巩固自己“正宗”康巴人和藏族身份最重要的证据。为此，许多本地人开始有意忽略甚至断然否认其嘉绒人的原有认同和身份，而在其他的嘉绒人面前表现出作为“纯正”藏族的优越感。此外，在藏传佛教占据主流地位的广大藏区，S乡人明显感受到自己苯波教信仰的边缘化地位对他们争取主流藏族身份的努力形成了一定的挑战。为了消除可能的负面影响，S乡的精英们不厌其烦地向笔者和外来者宣传当地苯波教的包容性和开放性，以及它与佛教和谐共处的事实（Karmay, 1996）。②毗卢遮那——藏传佛教历史上最早正式出家的“七觉士”之一、密宗大成就者和杰出的翻译家，在S乡村民心目中具有至高无上的地位，当地还留有大量关于他的历史遗迹和传说。按常理来看，毗卢遮那本应是苯波教的手和敌人，因为他于公元8世纪被吐蕃王室中反对佛教的苯波教势力驱逐到了嘉绒地区，而他到了嘉绒以后主要的精力也放在了建寺收徒和传播佛经上（毛尔盖·桑木旦，1997：332）。这位与苯波教势不两立的佛教大师能够受到S乡人的顶礼膜拜，不正说明了当地人和苯波教徒博大的胸襟和不凡的气度吗？通过这种方式，S乡人有力地驳斥了藏族佛教徒对苯波教的偏见和贬损，从而捍卫了自己的宗教信仰以及“正宗”藏族的地位。

此外，S乡人也可以选择突出相对于强大汉藏中心而言的自我中心地位。他们为拥有大量高高耸立、造型精美的藏式古碉而倍感骄傲，宣称这类已被国家推荐为世界文化遗产候选名录的古老建筑，其历史、文化和艺术价值在整个藏区乃至全国都是独树一帜的。一些人还说当地的“锅庄”（传统集体圆圈舞）、民歌等传统歌舞和民间艺术也是藏区和国内其他地方不多见或无法与之媲美的。在他们看来，真正使S乡在中国和世界上都能独占鳌头的就是他们的“东女国故都”遗址及其由远古沿袭至今的“东女国”传统和女性文化，其中成人仪式就很典型。直到上世纪60年代，各个村寨都要在本地寺庙边的一处空旷之地为年满17岁的女孩举行盛大的成人仪式，几乎所有寨子的百姓和女孩们的家人亲友都会参加这个盛会。女孩们在人生的这一重要时刻都会穿上（常常从亲戚或邻居那里借来的）最华丽的服装，戴上精美的首饰来接受族人的祝福。其中最具特色的是年长女性为她们特别盘扎的发髻——制成长长的两只角。当地一些老人说这种造型正是仿照了“东女国”图腾“琼”（传说中的大鹏鸟）的形象。族人会为这些女孩呈上最吉祥的祝福和优美的歌舞，据说这以后她们便可大大方方而自由地寻找心中的爱人，当遇到合适的男子成婚后，按照本地女性至上的传统，也就理所当然地成为家中的顶梁柱和总管。上世纪末该仪式已逐步得以恢复。③S乡人强调这个独特的仪式是专门只为女孩准备的，这充分表明女性在当地拥有极高的社会地位，也意味着东女国传统从未消逝过，它还将继续影响当地社会的日常生活和价值观。

第二，从中心走向边缘。如果将S乡人的边缘地位仅仅看作是一种对他们行动的束缚和限制就显得比较简单化了，事实上他们善于利用自己的边缘性来宣传与众不同之处。尽管S乡人处于汉藏社会的边缘，但是他们的语言、文化和历史的独特性有时反而会为其增添一定的魅力和吸引力。也就是说，有些情况下边缘性有可能成为“稀缺的资源”，因为在当今日益强调个性和回归“本真”（authenticity）的中国社会，置于边缘境地的民俗文化有望一举成为大众热捧追逐的对象。一个比较典型的事例就是，以前少有人问津的处于边缘状态甚至面临消亡的“原生态”歌曲日益受到现代都市人的喜爱。这样，S乡“非藏族主流”的古碉建筑和“东女国”传统，以及其他“非藏非汉”的民俗文化使其拥有足够多的社会资本来宣扬其在国内旅游市场不可替代的旅游观光地的地位。

S乡人从中心走向边缘更为典型的事例是，他们采取了“自我边缘化”（voluntary marginality），或“策略性边缘化”（strategic marginality）的政治谋略。作为一种不同于常规的边缘化，“自我边缘化”的重心不是表述在社会政治结构中处于不利地位而远离中心的状态，而是侧重于描述社会实践者为达到一定的政治和经济等目的而主动与中心和主流保持距离。

S乡人的“自我边缘化”主要表现在以下两个方面：

一是给予S乡特殊照顾的丹巴县政府“沦落”为“罪魁祸首”。在过去五年时间里，县政府和相关职能部门为S乡提供了很多优惠政策。该乡的M村是全县181个村当中首批获得“社会主义新农村建设”项目资助的两个试点村之一。县政府筹集巨资为该乡修建了一座能通大型车辆的桥；同时几条通村公路已经修好或在修建中，预计未来几年还会有大笔资金投入来拓宽和加固这些道路。S乡在短短几年之内就获得如此大规模的集中投资，这在全县的乡镇中是不多见的，而这一切是与该乡深厚的历史文化底蕴以及巨大的旅游开发价值和潜力分不开的。在县上的大力推举下，以规模宏大、类型齐全、造型奇特的古碉群而著称的M村成为甘孜州第一个也是唯一一个“中国历史文化名村”，这个殊荣使得S乡在以发展旅游文化产业为当前政府工作重点的甘孜州和丹巴县拥有极其特殊的地位。此外，村民还享受了不少的福利政策和贫困资助，他们为此对党和国家的这些好政策赞不绝口，但他们还是异口同声地对外宣称S乡是全县乡镇当中最不受重视的一个。在访谈中，常常听到的就是村民对县乡政府的不满，特别是“东女国之争”中S乡遭受的压制和不公。他们为什么要这样做呢？从某种意义上讲，他们是为自己在“东女国之争”中所采取的反复申述和上访等行为寻找合适的理由。具体来说，他们中的很多人其实心里相当清楚，如果高

度认可当地政府为改善他们的生产生活所做出的努力的话，显然就没法把矛头直接对准后者，从而失去了争取“东女国”头衔的底气和本钱。同时，他们对党和国家政策的肯定，就使得“东女国之争”变成了有党中央为其撑腰的抵制县相关部门“不正之风”的“正义之战”，于是，他们的这些行为也就具备了合法性和必要性。由此，主动将自己描绘为在丹巴处于政治边缘就能有效服务于其夺回“东女国”头衔的预期目标。

二是本地男子对所谓“女强男弱”东女遗风的鼓吹。很多男性宣称本地女性比他们更有能力和魄力，所以女人才是家庭和当地社会的顶梁柱。S乡人最津津乐道的例子，就是新中国成立后很多妇女在生产队和公社担任了重要的职务，更有甚者，有的村庄里面几乎所有的领导岗位都由女性担当，她们卓越的领导才能和顽强拼搏的作风使得S乡成为全县的模范乡和产量大乡，为此S乡有三位杰出女性进京受到毛泽东主席的接见，而全乡却没有一个男性享受如此殊荣。<sup>④</sup>据S乡的男子讲，这种情形的出现源于东女国延续至今的“重女轻男”的传统。至少从表面上看，他们放弃了康巴人血性阳刚的男性特质而积极宣传自己的从属地位。他们通过这种主动弱化和自我边缘化的方式究竟可以达到什么样的目的呢？这种看似让人疑惑不解的“自我女性化”的做法，只不过是一种表象而已。说它是表象，是因为这些人正是通过抬高女性的地位来凸显其男人本色，即真正懂得欣赏和尊重女性的男人才是男人中的男人。所以，S乡男子不仅没将自己女性化或边缘化，反而把自己提升到一个无人企及的高度，也就是说，通过对女人重要地位的强调向外界巧妙地传达出这样一个信息：相比其他的藏族人、汉族人甚至西方人，只有他们才懂得如何正确对待女性，因此他们才是真正的男人和“文明人”。而这一点从他们的谈话中可以得到证实。很多男性称自己到其他藏区打工时发现当地人的大男子主义非常严重，以致于女性不得不承担大部分的家务和体力活，而在丹巴和S乡，男人通常会主动分担更多的体力劳动，还特别呵护和尊重家中的妻子等女性。有人说在世界各地和不同民族中常见的重男轻女现象在S乡几乎是闻所未闻，本地女性崇高的社会地位是其他地方难以企及的。

上述例子说明，S乡人看似主动放弃了中心位置而选择自我边缘化，而事实恰好相反，他们正是通过这种方式巧妙地又从边缘转移到了中心，并强化和巩固了自己的中心地位，而汉藏两大中心就此沦为边缘的位置。因此，如果立足于这种中心和边缘的辩证关系，再去重新审视S乡人“东女国之争”包含的三组矛盾时，就会发现这个问题实际上已经得到了解决。“非藏既藏”、“非男既男”和“非拥既拥”这三组矛盾展示了中心和边缘的有机互动：一方面当地人强调自己作为坚决拥护党和国家的忠诚公民、作为真正的藏族人 and 作为以彪悍阳刚著称的康巴人的中心 / 主流地位，另一方面，他们通过强调秉承东女国“女强男弱”的遗风以及在丹巴受忽视和压制的地位而主动将自己边缘化。他们正是通过自我边缘化这种高明而又特殊的形式突出其无人能及的“文明程度”与“东女国之争”的合法性和正义性，从而实现了从边缘向中心的转化。

## 五、结语

S乡村民对自身的认同定位和主动边缘化表明中心和边缘之间存在着一种辩证互动的关系，即中心和边缘的地位和相互关系不是绝对的，而是有韧性的、可沟通的、视情况而定的，甚至在某些情形下是可逆转的。因此，如果总是把S乡（嘉绒）当作汉藏社会的边缘是有一定问题的，当地人完全有可能通过强调自己的中心地位而将汉藏社会置于边缘的位置。巴巴的“杂交”理论与汉纳兹的“混生化”理论确实突出了边界—边缘化模式中中心和边缘的辩证关系，但是它们的不足之处在于把边界（缘）人群和他们的文化与认同当作本质上是“不纯”的和衍生的，这就不可避免漠视甚至否认边缘社会独特的认同以及它在面对强大中心时表现出的韧性、决心和策略。“交汇地带”这个观点能够更好地展示S乡这样的边缘人群与中心之间的互动，及其如何利用自身的边缘地位获取利益并通过强调本土自主的中心地位同主流中心进行必要的衔接和交涉。在川藏边界这个交汇地带，S乡村民可以相对自由地游离于汉藏中心之间，也同样可以选择强调或捍卫本土社会和文化领地。尽管如此，S乡人的选择并不是完全自由和毫无约束的。他们的决定和举措建立在审时度势即对各种现有条件估量和分析的基础之上，因此没有可能总是展示和强调自己的独特性和中心地位。汉藏中心无处不在的影响使得他们对这两大中心的依附和从属成为一个必然的选择，但是并不意味着这是他们在考虑所有可能的结果后作出的一个理性或实用的选择。实际上，这样做是汉藏中心与本土中心历史、文化和政治方面多层次交汇的一个集中表现，以及由此产生的后者对前者的附着和认同。这种情况恰好说明了边界社会或交汇地带认同的复杂性。

处于交汇地带的地方社会，在同强大的中心社会深层次接触、互动、竞争甚至冲突的过程中势必会从主流社会和文化那里吸收大量的东西。但是，边界（缘）人群未必就一定会完全融入或整合到中心去，有些这样的边缘社会甚至选择了逃离国家和其他强大的政治文化中心。东南亚和南亚边境交汇地带的本土人群便选择了以自我“放逐”的方式逃避国家中心和“现代性”（modernity）对其的控制和约束，来实现自身最大限度的独立性和自主性（Scott， 2009）。这种自我边缘化的方式与汉藏交接带的丹巴和

S乡大相径庭，因此也就很难拿来作直接的比较。也就是说，因为世界不同地区的边界（缘）社会有着可能完全不同的历史、文化和政治体制，脱离这种社会现实去空谈边界和边缘化问题的共性，是既不现实也毫无意义的，但是也应看到在这些差异下面确实有着一定的共通之处。S乡人虽然高度认同于汉藏中心，但是他们还是不时地凸显其独立的认同和中心地位以区别于汉藏社会，而且这两个不同边界的人群都选择了主动边缘化的方式来为自己谋取一定的利益。这样，不同的边界（缘）社会都可以由“交汇地带”的观点来统领，因为在不排除明显处于支配地位的中心社会和主流文化施加的无所不在的影响和束缚的情况下，它更多展示的是边界（缘）人群面对前者的强势时构建自我中心的能动性和创造性。

这种创造性主要体现于对边缘地位的巧妙利用。常随边界伴生的就是边缘性与由此引起的模糊性和不定性。这种模糊正是由边界地位的不确定性和认同的可移性决定的。边界人群在本地社会与一个或多个中心之间若即若离、忽远忽近的游离过程造成了差异性和相似性不断的碰撞和相互作用，而这种深入持续的互动也将迸发出无限的活力和创造力。S乡与汉藏中心在各个层面都存在不同程度的差异性和相似性，这使得本地社会置身于一个较为特殊的场景之中：他们同时认同于自己“正宗”藏族和忠诚国民的身份，而又反复强调自身的与众不同和相比汉藏社会的优越性。因此，S乡从“东女国之争”中呈现出的认同的复杂性和多样性不只是汉藏社会在此交汇或杂交的结果，更多的是这个边界（缘）社会与两大政治文化中心互动和沟通的结果，一个新兴人群、认同与中心便由此诞生于这种多重的交汇之中。

最后，S乡人的举动与选择对重新认识边缘化 / 性又会带来什么样的启示呢？显然，那种把边缘化 / 性仅仅当作是迫使社会实践者处于政治、经济、文化等边缘状态的一种约束力和限制力量的看法是失之偏颇的。当今世界越来越多原本处于边缘位置的民俗文化已融入主流或流行文化之中，如风靡于世界各个角落和我国大江南北的Hip-Hop或rap（说唱）艺术形式的主要源头就是处于美国社会边缘的黑人街头帮派文化。这种现象同样解释了为什么那些游走于偏远山区和“与世隔绝”的边缘（界）地区成为了全球旅游者的偏好（MacCannell, 1976; Linnekin, 1990; Lindholm, 2008）。由此，作为“稀缺资源”的边缘性便成为S乡人标榜自身社会文化独特性的立足点，同时他们还充分利用边缘性可能提供的机会为自己争取必要的政治、经济等各种利益。由此可见，这种看待边缘化的新视角有助于进一步认识以边缘（界）人群为代表的社会实践者行为动机与选择机制的复杂性，以及他们在突破既有社会结构限制时所表现出的能动性和创造性。

\*本文为兰州大学“中央高校基本科研业务费专项资金”重点项目“转型期藏区基层政治的重构——以川甘藏区为例”（12LZUJBWZD008）的阶段成果。本文在创作过程中得到了波士顿大学魏乐博（Robert Weller）、查尔斯·林桐（Charles Lindholm）与肯卜丽·阿肯（Kimberly Arkin）等导师，哈佛大学简尼特·嘉措（Janet Gyatso）教授、华盛顿大学郝瑞（Stevan Harrell）教授、南京大学范可教授以及数名匿名评审者的反馈、批评和指导，在此表示最衷心的感谢。

#### 参考文献：

- 郭声波，2002，《唐代弱水西山羈縻部族探考》，载《中国藏学》第3期。
- 毛尔盖·桑木旦，1997，《毛尔盖·桑木旦全集》第3卷，西宁：青海民族出版社。
- 石硕，2009a，《〈旧唐书·东女国传〉所记川西高原女国的史料纂乱及相关问题》，载《中国藏学》第3期。
- 石硕，2009b，《女国是苏毗吗？——论女国与苏毗之差异及女国即苏毗说之缘起》，载《西藏研究》第3期。
- Bhabha, Homi K., 2004, *The Location of Culture*, London & New York: Routledge.
- Condry, Ian, 2006, *Hip-Hop Japan: Rap and the Paths of Cultural Globalization*, Durham: Duke University Press.
- Ewing, Katherine Pratt, 1998, "Crossing Borders and Transgressing Boundaries: Metaphors for Negotiating Multiple Identities," *Ethos*, 26 (2).
- Gupta, Akhil, 1992, "Beyond 'Culture': Space, Identity and the Politics of Difference," *Cultural Anthropology*, 7 (1).
- Hannerz, Ulf, 1992, *Cultural Complexity: Studies in the Social Organization of Meaning*, New York: Columbia University Press.
- Karmay, Samten G., 1996, "The Cult of Mount Murdo in Gyalrong," *Kailash*, 18 (1 & 2).
- Lindholm, Charles, 2008, *Culture and Authenticity*, Malden, MA: Blackwell Pub.
- Linnekin, Jocelyn S., 1990, "Cultural Invention and the Dilemma of Authenticity," *American Anthropologist*, New Series, 93 (2).
- MacCannell, Dean, 1976, *The Tourist: A New Theory of the Leisure Class*, New York: Schocken Books.
- Makley, Charlene E., 2003, "Gendered Boundaries in Motion: Space and Identity on the Sino-Tibetan Frontier," *American Ethnologist*, 30 (4).
- Mueggler, Erik, 2001, *The Age of Wild Ghosts: Memory, Violence, and Place in Southwest China*, Berkeley: University of California Press.
- Ortner, Sherry B., 1999, *Life and Death on Mt. Everest: Sherpas and Himalayan Mountaineering*,

Princeton, N. J.: Princeton University Press.

Pratt, Mary Louise, 1991, "Arts of The Contact Zone," Profession, 91.

Rosaldo, Renato, 1993, Culture & Truth: The Remaking of Social Analysis, Boston: Beacon Press.

Scott, James C., 2009, The Art of not Being Governed: An Anarchist History of Upland Southeast Asia, New Haven: Yale University Press.

Sinha, Mrinalini, 1995, Colonial Masculinity: The "Manly Englishman" and the "Effeminate Bengali" in the Late Nineteenth Century, Manchester & New York: Manchester University Press.

Stokes, Martian, 2004, "Music and the Global Order," Annual Review of Anthropology, 33.

Tenzin, Jinba, 2010, "In the Heartland of The Eastern Queendom: Marginalities and Identities on the Han-Tibetan Border," PhD dissertation, Boston University.

Tsing, Anna Lowenhaupt, 1993, In the Realm of the Diamond Queen: Marginality in an Out-of-the-Way Place, Princeton, N. J.: Princeton University Press.

#### 【注释】

①按照传统的藏族区域概念来讲，藏区是由卫藏、安多和康巴三大部分组成，而嘉绒有时被归属于安多或者康巴地区之中，但是嘉绒较为独特的历史、语言和文化又使其区别于这两大藏区，因此，笔者提议将嘉绒单列为第四大藏区。据史书记载，嘉绒地区历来就有自己的土著居民，如汉代的冉駹、隋代的嘉良夷以及唐代的西山诸羌部落等。而在公元7世纪至9世纪此地为日益强大的吐蕃攻陷而成为其属地，在这一百多年的时间里，嘉绒地区实现了全面的“蕃（藏）化”。在吐蕃政权瓦解后，该地区重新处于中央王朝的统治之下，但是当地的土酋拥有较大的自主权。元、明、清时期朝廷先后在此地分封了18名土司。土司对中央政府负有政治、经济和军事等各方面的义务，但在各自的领地上俨然是一个个高高在上的“国王”，制定有完整的司法体系和赋税差役等制度来实施对百姓的统治。自乾隆时期起，中央政府便开始在嘉绒地区推行改土归流政策，即废除土司的特权而改由政府派遣官员直接进行管理。在清末、民国时期就完成了对嘉绒全境的改土归流，但事实上大部分土司的实际权力和影响依然存在，一直到新中国成立初期即民主改革时期土司特权才得以完全废除。

②该作者前往丹巴做了实地调查后，称当地佛教和苯波教和谐共处的局面确实是藏区比较少见的。

③目前，这个恢复后的仪式已基本成为专门为旅游者和媒体准备的表演项目。有部分参加仪式的“女孩”其实是已婚并育有孩子的妇女。

④受到毛泽东接见的女性中有两位依然健在。上世纪五六十年代她们都担任过大队长和社长等职务。据她们反映，当时本村绝大多数青壮年男子被抽调到外地学习、工作或入伍，所以女性不得不承担村里绝大部分的实际工作。

丹增金巴：兰州大学哲学社会学院

[设为首页](#)

[加入收藏](#)

[征文投稿](#)

[联系我们](#)

[服务条款](#)

[版权声明](#)

[网站地图](#)

版权所有：中国社会科学院社会学研究所

E-mail: ios@cass.org.cn

欢迎转载，敬请注明：转载自 中国社会学网