

论凉山彝族族属认同的 蛋形构造*

——从小凉山的“农场”现象说起

嘉日姆几

提要：本文以凉山彝族民主改革前后和时下的族属认同为个案，深入阐述其蛋形构造的特征及文化建构，提出族属认同的经验研究优于将“民族”、“族群”实体化和客体化的研究策略；认为硬性的族群边界并不存在，而同时承担区别与吸收功能的“族膜”则在族属认同中清晰可见。就此提出族属认同的研究不仅有利于认识民族现象的复杂性，也有利于深入理解、反思国内外因族属问题引起的各种社会矛盾的原因及其后果。

关键词：凉山彝族 族属认同 蛋形构造 族膜 经验研究

一、关于论题

凉山彝族^①作为一个群体的自我认同并不是问题，但凉山彝族如何将自己想象为一个群体的经验应该是个问题。中国民族理论界对于“民族”与“族群”的概念之争很少关注经验研究，已经陷入某种程度的蛋鸡之困。而本文的出发点乃出于这样一种认识：任何表述群体族属的概念都有使用、延展、退化甚至是异化的过程，概念之间缺乏可供比较的确定环境，不同概念的使用取决于沟通过程中的可交流性。因此，概念的内涵被使用该词时的语境所规定，也受使用者们的

* 本文得到国家第46批博士后面上项目的资助，项目编号：W4030002。

^① 彝族北部方言区俗称“凉山彝族”，自称“诺苏”。总人口近350万，主要分布在四川凉山、甘孜、雅安、乐山、攀枝花，云南丽江、迪庆、怒江、大理、楚雄、昭通等地州。这个群体在语言、信仰上表现出很强的一致性，文化自成一体，民主改革前因畜养奴隶而广为学界所知。

认识所限制。概念在使用之初就被赋予必要的模糊性，比如，我们在使用“民族认同”、“族群认同”时，认同只作为一种方式发生，而需要“认同”的内容实在太多，我们并不明确“民族认同”是指发生在宗教领域里的信仰认同还是发生在政治领域内的权力要求，因而，规定概念中的所指成分对于分析所要论述的问题至关重要。本文中的“族属认同”特指凉山彝族在回答“你是什么民族”时给出的关于“我是彝人”的文化图式，因而有别于宽泛的“民族认同”或者“族群认同”。如此限定并不意味着“族属认同”缺乏必要的开放性，相反，其目的就在于期望得到此概念在某种程度上的可操作性，并以此来深化对民族现象的认识。在本文中，凉山彝族关于“我是彝人”的文化经验仅仅是笔者探讨“族属认同”的起点，其目的是拓宽讨论“族属认同”的路径，提倡一种更为务实和经验化的学术理解来升华我们的研究。

笔者在研究民主改革的凉山实践时，偶然发现凉山彝族族属认同的蛋形构造，此构造不仅可以解释社会历史条件影响凉山彝族族属认同的历时性特征，还可以解释不同民族关于族属认同的多元化想象，由此我们可以圈定族属认同的可能范畴，为讨论“民族”、“族群”以及由它们衍生的各式认同寻找可供讨论的起点。

二、“农场”现象

（一）农场村

与农场有关的话题，宁蒗（俗称云南小凉山）彝人的感受最为复杂。人们不愿在人多而彼此不熟悉的场合讨论此话题，但非农场人却很乐意在自家的院落里谈论农场人，评价农场人的社交失礼，评价农场人的种种不是。非农场人可以与农场人成为好朋友，好邻居，但他们不愿与农场人通婚。而“农场”村，是民主改革时期国家在小凉山彝区（宁蒗）规划和建设的新聚落，人户主要由家奴^①组成。

我们设想了一种形式：奴隶解放时分得的生产资料归集体所有，组织起来进行生产，统一地办理伙食，由国家派干部进行领导，大力加以扶持，民主选举成立代表大会和管理委员会，实行

^① 凉山彝族的奴隶分为家奴和分居奴，家奴即家内奴隶，没有私有财产，受剥削最深；分居奴是成家的家奴，也有部分平民因债务而下降为分居奴。彝语称家奴和分居奴为呷西和嘎加。

统一留下生产成本、公共积累、口粮后，所余按劳分配。这种形式不同于国营农场，也不同于农业生产合作社，我们给它起了一个名字，叫“农场”。这种形式既适应了他们组织起来进行生产、生活的需要，又解决了他们管理能力缺乏的困难，并且还可以解决老、小、残、病的赡养问题。（江培元等，1959：序言）

时任宁蒗彝族自治县第一工委书记的普贵忠对为什么要建设农场有着上述精简的表述。当时组建农场村的目的有二：一，安置家奴；二，恢复和重建彝区生产。到1959年，国家在宁蒗共组建了51个“农场”，安置近一万多被解放出来的家奴，占当时彝族人口的20%左右。（江培元等，1959:2）同时，将富农与奴隶主家庭安置在“农场”外围，“农场”村也是国家行政区划最为基层的乡的治所。直至今日，“农场”村仍是多数村委会的治所。

从此，农场与非农场的划分成为宁蒗彝人最为重要的政治生活，农场村由此也具有了关于阶级与等级的另一种象征与标识，农场人与非农场人之间的阶级界限与彝族人原有的等级界限重合，并在阶级斗争的哲学实践下，农场人与非农场人之间演化出另外一种文化实践：他们之间拒绝婚配，拒绝血缘上的结合，由此产生了两种完全“不同”的凉山彝族。不同乡镇的农场人之间也发展出一套新的婚姻形式，他们跨地域婚配，跨农场结合，将全县51个农场紧密联系在一起，构成了全新的彝区村落体系（嘉日姆几，2010）。

（二）农场人的来源

凉山彝人在宁蒗的活动迹象最早可以追溯到乾隆三十五年（1770年），《永北府志》记载：

乾隆三十五年，降永北府为永北直隶厅，属迤西道。永宁、蒗渠仍属永北直隶厅。同年，永北镇改为营，永宁设八耳勺、黄腊老、竹地三台卡，每台有守兵十名；蒗渠设战河、保罗关、辣子沟三台卡，每台有战守兵十二名。（宁蒗彝族自治县志编纂委员会编，1993：13）

此文中的“保罗”一词是宁蒗汉人、摩梭、普米等民族对凉山彝人的称呼。由此可知，当时的凉山彝人已在保罗关一带活动，故此卡称保罗关。民国时期，保罗关几乎无人敢过，彝人完全控制了宁蒗的

南部；但乾隆年间清政府还在此地设卡驻军，可见当时尚无后来称为“彝患”的麻烦，这又说明凉山彝人乾隆年间在宁蒗的势力很小。

咸丰七年（1857 年），宁蒗沙力坪回族首领杨茂德率部属响应大理回民起义，清政府利用民族矛盾，调集彝、汉、摩梭三族武装，对回民起义进行镇压。彝族头人阿鲁基足被推举为三族武装总指挥，与清军将领蒋宗汉一道镇压回民义军。后来阿鲁基足分别被云南、四川两地封为“千长”，号称“双千长”（宁蒗彝族自治县志编纂委员会编，1993:13）。此后，阿鲁氏又从蒗渠摩梭土司手里租来大片土地，并将自己的主子黑彝补余肯布家迁至沙力坪，加上与强悍的姻亲嘉日家族联手，宁蒗南部势力最大的彝族补余集团基本形成。此后，四川大凉山彝族大量迁入蒗渠土司领地，到 1930 年前后，形成补余、瓦张、热柯、罗洪、罗木五大政治集团，土司势力日渐削弱。

20 世纪 30 年代以后，彝人大量开荒种烟，用鸦片换取枪支武装自己，然后从周边地区抢掠汉人及其他少数民族入彝区种植鸦片。民国以后，由于宁蒗彝人种植鸦片需要大量劳力，再加上国民政府的民族歧视政策，彝人对周边汉人和其他民族展开了近半个世纪的抢夺。随着彝族奴隶主势力的强盛，宁蒗大部分汉族和其他民族被迫远迁他乡，留居者较少。民国三十三年（1944 年），宁蒗设治局呈省民政厅的报告称：

除永宁未统计外，民国初年，八耳勺尚有汉民一千零八户，现仅有一百余户；二坪厂前有四十余户，现在已经无人居住；南面战河前有汉民二百余户，现仅有三十余户，其余户受彝匪之害，迁徙流离……（宁蒗彝族自治县志编纂委员会编，1993:13）

尽管这些数字有夸大之嫌，但不可否认的事实是宁蒗彝人在民国时期的确处于奴隶制的高速发展期，鸦片经济刺激了宁蒗奴隶制的繁荣，彝区需要大量的劳动力，而彝人不可能在内部获得奴隶，因此他们采用了掠夺人口的办法来谋求发展。到 1956 年宁蒗共解放奴隶 26256 人（宁蒗彝族自治县志编纂委员会编，1993:13），占当时彝族人口（58587 人）的 45%，其中家奴近一万人，也就是说当时至少有五分之一的彝族人口来源于其他民族，这些人在民主改革中全部成为我们要讨论的“农场人”（嘉日姆几，2010）。至此，我们发现多数农场人为其他民族，他们进入彝区的直接原因就是鸦片的种植，于是，我们可以断定“农场人”的出现是殖民主义在彝区的必然结果，凉山彝

族奴隶社会的形成与被殖民的中国历史息息相关。所以，农场人与非农场人之间的隔阂，并不简单是彝族内部由于等级差异而出现的认同危机，而是一段特殊历史时期所发生的民族融合问题。由于民主改革没有清楚认识到家奴与奴隶主之间的民族界限，人为将他们分裂，结果延缓了彝区民族融合的进程，导致了今天的“农场”问题（嘉日姆几，2010）。

三、凉山彝族族属认同的元视点

（一）“边界”元视点

尽管小凉山彝族有农场人与非农场人之分，但问及“你是什么民族”时，他们都会坚定地回答“我是彝人”；再问及其家族时，农场人一般会说“我不是真正的彝人”，而非农场人则会告诉你家族名称。非农场人对农场人的描述同样会出现“他们是彝人，但不是真正彝人”的判断。由此，我们得知小凉山彝人在族属认同上有着“彝人”与“真正彝人”的层次落差。这难道就是凉山彝族族属认同类似于白马非马说的名实问题？

长期以来，学术界流行两种理解民族现象的方式：一是将民族定义为历史实体，如马列主义民族观；二是将民族理解为“裂变体”（为了便于分析本文称前者为实体论，后者为裂变论）。实体论者将民族定义为同质性极高的共同体，用牺牲内部差异性的方法来分析民族特征；裂变论者将族体内部的差异归结为族体不断分化的结果。作为实体的民族在定义之时就成为客体，裂变的共同体在裂变瞬间也成为客体。而凉山彝人对于“彝人”与“真正彝人”的区分似乎并不是一种简单的“实体化”化或者“裂变”（潘蛟，2009）。首先他们都是彝人，族属没有问题，但农场人不是真正的彝人（农场人与非农场人都承认如此的划分），这意味着彝人有着真假之分。于是，凉山彝人的族属认同在彝人内部发生了某种并不确定的膜化边界，此“边界”并不能通过实体化和裂变来解释。因为实体化的策略强调族体作为整体的外部特征而不可能承认真假问题，而裂变的策略却假定裂变的单位源于同一母体，所有的遗传特征也被均匀分布到下一级的裂变单位，所以也不存在相对于母体的真假问题。

对于凉山彝族内部的“边界”，稍微熟悉凉山历史的人自然会联想到黑彝和白彝之分，尽管各路学者对黑彝和白彝的划分有着五花八

门的解释，但发生学意义上的黑白之分却是同一个问题，因为离开白彝谈黑彝和离开黑彝谈白彝都是无意义的，更何况汉语的“黑彝”和“白彝”与彝语的“诺”和“曲诺”有着不对等的含义。问题是，就算诺与曲诺有着不同的民族来源，他们之间也并不产生所谓的真假彝族问题。但是，由农场人引发的真假彝人问题在大小凉山有着高度的统一性，凡是有其他民族血缘的彝人都会被认为是假彝人或汉根彝人。由此，不难看出凉山彝族的族属认同有着源于等级和血缘的“膜化”结构。而我们所发现的“膜”就是认识凉山彝族族属认同的元视点，“这个元视点仿佛是个瞭望台，能看到它自己的时间和地点之外的地方”（莫兰，2002：42）。

（二）元视点的文化建构

本文的讨论有强烈的知识社会学倾向，笔者之所以将族属认同的边界比喻为“膜”，就是想通过“膜”的生物学机理来理解复杂的观念世界，观念的产生及不同观念间的关系如何影响人们的文化实践？

在这个意义上，精神圈存在于一切观点、一切观念中，存在于人类每个主体与外部世界、与人类其他主体以及主体本身的交往中。精神圈固然有一个主体入口、一个主体间的职能、一个跨主体的使命，但它也是人类现实的客观组成部分。（莫兰，2002：121）

埃德加·莫兰相信作为观念存在的精神圈（文化）直接参与了我们的现实生活，因此观念组织的生物学类比更能准确表述它们参与人类现实生活的生命特征，让我们更为宽容地接受观念与人相依共生的理念。所以，作为一个生命体的彝族更能表述彝人的族属认同，就算其内部有着各种程度的“膜”化，这也标示着文明程度按照某种更为复杂的方式逐步演进。问题是，我们必须解释“膜化”是如何发生的，“膜化”过程的合理性何在，以及伴随“膜化”所产生的机理如何发生作用。

1、血缘—等级边界

古代彝族先民曾经历过一个按职业划分的文明时代，他们把社会分为“兹”、“莫”、“毕”、“革”、“卓”五个不同的职业，后来演化为五个不同的阶级。“兹”彝语本义为“领导”，后来引申为“管理”；“莫”本义为“集会”、“中间”，后来引申为“司法”；“毕”本义为诵经或

宗教师，后来引申为宗教；“革”本义是技艺，后来引申为“技术”；“卓”本义是“农牧民”，后来引申为“普通人”。（嘉日姆几，2008）

元朝开始在彝区推行土司制度，“兹”和“莫”合在一起称为“兹莫”，成为指代“土司”的专有名词；“革”和“卓”合在一起统称为“卓卓”，指代老百姓，而“革”只留下技术的含义；“毕”作为宗教组织和宗教活动的概念一直沿用到今天。明朝改土归流后，彝族土司的势力受到不同程度的打压，武官阶层开始崛起。特别在清末，强大的土司所剩寥寥无几，凉山多数地方被各个黑彝集团割据，部分地方的白彝也宣称自己是“独立白彝”。凉山彝族地区互不统属，国家政令不能畅通，形成所谓“独立罗罗”的局面。今天的多数“黑彝”可能由土司集团的武官家族发展而来，多数“白彝”可能由土司时代的百姓和他们与土司、武官的非婚生子发展而来，而“嘎加”、“呷西”多数是清以后从其他民族掠夺来的人和他们的后裔。其中，“嘎加”包括部分由于债务而降为奴隶的百姓（嘉日姆几，2008）。

民主改革前，凉山彝族的等级关系严格遵守血缘规则。无论大小凉山，兹和诺的血统均被认为是最高贵的，不仅兹、诺如此认为，作为属民的曲诺、嘎加、呷西也信奉此说。按照同样的观念，曲诺也认为自己的血统比呷西高贵，因为呷西的血缘来自外族。由此，民主改革前的凉山彝人拥有两条血缘边界，这两条血缘边界同样也是等级边界。一条介于兹、诺与曲诺间，另外一条介于曲诺与呷西之间。对于前者，彝人认为“曲和诺有亲戚关系但无婚姻关系”，用社会学的方法来强化血缘界线；对于后者，彝人允许呷西通过个人努力而成为曲诺的身份^①来弱化血缘政治。在现实中，彝人用最为严格的法律制度来保护血缘界限，特别是在婚姻上，任何违规行为都要被处死。同样，习惯法在许多民事领域用血缘差别优先的法律实践来维护高等级群体的利益。

民主改革前的凉山彝族将建立在血统之上的等级制度默认为处理社会关系的文化地图，从而也产生了人生来就不平等的观念，加上这些观念被法学实践、婚姻习俗、财产分配等社会制度所强化，凉山彝人的意识形态发展出一种万物有等级的秩序观念，这些观念不仅影响着人们的世俗生活，还以一种奇异的方式建构着人们的信仰^②世界。

^① 彝语称“曲杜”，曲为曲诺，杜为冒出。

^② 凉山彝人把鬼分为四个等级，“热”、“通伙”、“格点”和“栓比”。“热”为兹等级变的鬼，“通伙”为诺等级变的鬼，“格点”为曲诺变的鬼，“栓比”为汉人变的鬼。鬼的力量因等级原因而依次递减，人们据此设计出不同的仪式对他们的危害进行干预。

有意思的是凉山彝族关于等级与血缘的观念实践呈现出某种社会决定论的特征，他们用等级来解释血缘，用血缘来解释等级。诺伙既是等级概念也是血缘概念，诺既指称贵族也指称统治权。然而，凉山彝族社会并未因此发展出一套具有神学味道的种族学说来维护等级与血缘的差别，而是通过武力来维护血缘—等级界线。也就是说，贵族作为一个高等级的存在并不是因为天命的原因，他们成为贵族的原因来源于现实的权威与力量，使贵族成为贵族的原因是“牙齿”而不是“太阳”。由此，血缘—等级—权力互相渗透，并整合为社会—历史观念来控制人们的文化实践，因而上升为实实在在的伦理标准而不是可供评判的道德概念。因此，血缘—等级的高度融合是民主改革前凉山彝人社会最为重要的分层方式。

2、血缘—等级、阶级边界的“膜化”

民主改革第一次触动了凉山彝族的血缘—等级边界。民主改革是20世纪50年代中后期中国共产党领导部分少数民族民众及民族上层人士，采取和平协商方式，对西藏、新疆、四川、云南、甘肃及青海部分民族地区实施以土地改革、解放奴隶农奴和废除劳役及高利贷为主要内容的全面的社会改造（秦和平，2008:1）。对于中国的少数民族，民主改革既是一个终点，也是一个起点。1958年末，大小凉山结束民主改革，向社会主义过渡，改革因奴隶解放的正义性得到广大彝族人民的支持，实践了几百年的奴隶制最终被社会主义所代替。

民主改革在彝区最为重要的政治举措是划分阶级、平均土地、安置奴隶与建立政权。阶级划分的哲学基础就是无产阶级革命理论，发动无产者推翻统治阶级，实现自下而上的社会变革。统治阶级成为革命和专政的对象，不仅要取消他们的特权，还要分配他们的财产到穷苦人民中去，以此来实现无产阶级专政后的第一个社会平等。由于马克思主义阶级划分的学说基础是剩余价值理论，经济指标成为划分阶级最为重要的标准。所以，发现阶级并划分阶级成为中国共产党在彝区实行民主改革的首要任务。

大小凉山彝区虽然实行严格的血缘—等级制度，但诺伙与兹伙之间缺乏某种宪政制的联合，凉山的政治格局呈现出部落主义的特征，即区域领导权由家族来承担，互不统属，弱肉强食。全凉山水平的政府并未产生也不可能产生，因为分权恰恰是对抗中央王朝最为有效的机制。为了发展自己辖区的势力，多数诺伙鼓励曲诺增强自己的实力，因而，彝区的经济落差并不与血缘—等级界线重合。鸦片经济更让土地增值，彝区对劳动力的需求突然加剧，掠夺劳动力因此成为民主改

革前凉山彝区的经济理性。于是，几乎所有的彝人都参与了蓄奴活动，到民主改革前夕，大量的家庭都有呷西，部分强悍的呷西自己也拥有呷西（四川省编辑组，2009：37）。所以，凉山彝族的奴隶制是某种程度上的个人主义奴隶占有方式，^①彝族谚语“母猪尿三节，奴下奴三层”恰好表达了这层意思。

个人主义奴隶占有方式强有力地说明彝区社会分化的严重程度，其原因既有源于血缘等级的隶属关系，也有源于经济利益的剥削关系，还有源于民族身份的占有关系。如何划分彝区的阶级成为一个问题，占有奴隶不可能成为划分阶级的惟一标准，因为多数家庭都蓄养奴隶（《民族问题五种丛书》云南省编委会，1984：56）。如果以占有奴隶为划分阶级的惟一标志，几乎所有的彝人都要成为改革对象，那样，彝区的民主改革就会成为单纯的解放汉人奴隶的运动，转化为汉人与彝人的民族战争，而这样的结果恰好就是民主改革所害怕的结局。更何况，占有奴隶的家庭并不都是靠剥削为生的剥削者，多数也是普通的劳动人民。因此，彝区的阶级划分并不严格按照等级和奴隶占有来开展，而是按照占有奴隶3人以上、剥削量占80%以上、有劳力不劳动、人均占有土地30架等标准来划分阶级（中共宁蒗工委办编，1956）。许多比较富裕的曲诺被划分为奴隶主和富农，与多数诺伙一道成为改革对象。同样的原因，部分贫穷的诺伙也成为贫农。

于是，在凉山彝族的社会构造中，改革前的血缘—等级结构又掺入经济元素，使得彝族社会的构造重新组合。经过民主改革的实践，彝人被分奴隶主、劳动者、奴隶、半奴隶几个群体。由于考虑到少数民族社会的特殊性，民主改革采用了联合上层推行民主改革的策略，许多上层被安排到新成立的自治政府工作；又由于上层多数是剥削者，彝区的改革也出现了联合上层反剥削的局面。多数诺伙、富裕曲诺在放弃剥削的前提下成为统战对象，依然成为新政府的显贵。

民主改革时期的劳动人民依然还是今天的劳动人民，生活并没有太大的波动。至于奴隶，政府根据具体情况，抚恤、安抚了部分分居奴，能回家团圆的家奴让其回家，不能回家者政府出资安置。在小凉山，政府采用建设农场的形式来安置家奴，结果出现了上文中的农场“现象”。虽有部分家奴参加了革命，但多数家奴仍然生活农场里。今天的小凉山，“农场人”依然是“奴隶及其后裔”。非农场人以此为符号，甄别自己的婚配对象，他们不允许自己的孩子与农场人婚配，如此的婚姻实践与民主改革前并无二致，这一观念完全覆盖凉山彝

^① 笔者首用此概念，特指民改前凉山彝族家庭蓄养奴隶的方式而区别于集体占有奴隶的方式。

区，凉山彝族依旧是中国最后一个实践等级婚姻的群体。

中国共产党阶级划分的知识源于内地汉族农村的革命实践，对少数民族地区的社会结构认识并不充分，在凉山的实践就没有考虑彝族社会的等级文化，忽略了阶级划分中的民族因素。后来的各种运动提倡政治婚姻，禁止跨阶级婚配，这与彝族社会原来的等级内婚暗合并使阶级婚姻意识形态化，进一步强化了农场人与非农场人的“他者”意识。此后的历次运动，人们再未碰过血缘界线，因为，用血缘来辨识彝族社会中的分层方式最为简单和便利，而如此的便利又是阶级斗争可长久持续的基础（嘉日姆几，2010）。

由此看来，民主改革后，凉山彝人原有的血缘、等级观念与输入的阶级观念出现某种鲜为人知的融合，诺伙一曲伙一汉根彝人之间的界线膜化为非农场人（诺伙、曲伙）与农场人的界线，彝人的文化实践也出现真假彝人的判断，而真假彝人的判断似乎又脱胎于诺伙一曲伙与汉根彝人的民族界线。于是，彝人的族属认同又回到改革前，关于血缘—等级的边界虽然失去了原先的冰冷属性，却依然还承担着区分诺与曲，曲与农场人的功能。今天，无论你走到凉山的任何角落，诺、曲诺与汉根彝人的区分依旧。看来，民主改革以来国家在凉山所实践的各种政策只“膜”化了彝人观念中的血缘政治图式，凉山彝人的族属认同则因此呈现出某种蛋形化的新构造。

四、蛋形构造

本文在立意时就曾在构造、结构与图式间考虑过用词问题。就本文而言，结构所暗含的动态平衡并不能描述凉山彝族族属认同不断变化的历史特征，同时笔者也不能接受结构概念无主体化的倾向。纵然，凉山彝族的族属认同呈现出强大的向心性，但并不说明主体已消失，农场人“我是彝人，但不是真正彝人”的表述已经指向一个主体，这个主体恰好以某种奇异的方式存在于彝族族属认同的蛋形构造中。至于图式，很容易让人陷入文化决定论的简单化理解，诚然，每个民族都有想象族属认同的图式，并且这些图式也是他们在社会、文化、历史的多维条件下形成的观念，但图式所能提供的变化空间似乎有限，并不能真正表述凉山彝族族属认同正在进行的复杂构造。构造不仅能说明凉山彝族族属认同按照某种图式不断变化的特征，也能说明这种构造产生的结构化特性。坦率地说，构造的用法期望某种理想结果的

同时也呼唤某种理想的方式。

凉山彝人族属认同的蛋形特征^①在民主改革前开始发育，诺伙群体是整个凉山彝人在政治、经济和文化上的核心，曲伙群体围绕诺伙群体形成中间结构，汉根彝人则处在最外围，诺伙、曲伙之间，曲伙、汉根彝人之间禁止通婚。民主改革时期，凉山的政治格局发生变化，汉根彝人的政治地位突起成为中心，诺伙和部分曲伙成为改革对象，尽管有多数上层参加新政府，但经济实力和统治特权几乎被取消，他们夹在多数曲伙和汉根彝人中间成为斗争对象。由于阶级因素的切入，诺伙、曲伙、汉根彝人之间的婚姻界线依然存在，但稍有松动。特别是在政府部门供职的诺伙、曲伙、汉根彝人之间开始有通婚现象，有许多彝族干部开始与汉族通婚，成为新一代团结族。农村的婚姻情况依然保守，绝大多数彝人仍然实践民改前的婚姻文化。汉根彝人成为政治中心，但凉山彝人的整个族属认同被阶级认同暂时取代，其构造依然朝单核蛋形结构方向转换。今天的凉山社会，政治上成三核心状态，诺伙群体，曲伙群体，汉根彝人形成自己严格的社会网络，尽管婚姻界线有所松动，但通婚的比例不大。在大凉山，城市中的曲伙与汉根彝人有融合趋势，但诺伙与曲伙、汉根彝人的膜化边界依然十分清晰。由于政府在小凉山采用了“农场”形式来安置汉根彝人，农场人与非农场人的区隔成为问题，诺伙、曲伙、农场人之间的通婚依然很难突破。^②尽管这种三核心状态从类型学上不难理解，但要深究此构造的社会、历史、文化解释时，话题将显得万分复杂。因此，本文将凉山彝族族属认同的构造限定在以下几个方面来理解。

（一）“民族”概念的“凉山经验”

无论是诺、曲诺或者汉根彝人，他们都承认自己是“诺苏”。^③诺苏成为此群体认同的整个卵生生命。人类卵生的神话凉山彝人古已有之，且家喻户晓：

洪荒时期，人类只剩下笃慕。笃慕在各种动物朋友的帮助下，

^① 蛋形的灵感取形于凉山彝族目前诺—曲诺—汉根彝人间的膜化特征，彼此依存的三层构造使人联想到所有的卵生生命，笔者在这个意义上用“蛋形构造”来指称凉山彝人特有的族属认同。

^② 至此，善于定量分析的学者肯定会对笔者的定性方法有所怀疑。问题的关键在于诺、曲诺与汉根彝人之间的通婚率很小，几乎可以忽略不计，他们之间的通婚率对于笔者所要分析的话题就成为一个理想型的零函数（本文特指存在但对主题可以忽略不计的文化事项）。

^③ 凉山彝族的自称。

历经艰辛娶得天帝的女儿为妻。一年后，笃慕的媳妇生下一个肉球，笃慕和他的动物朋友很是着急，来到天上询问原因，天上没告诉他们破解之法。笃慕没办法，就派蚂蚁去偷听天上的消息，蚂蚁被发现后遭到毒打，从此，蚂蚁的腰变成很细；乌鸦被发现后从锅底溜出，从此乌鸦就变得很黑。有一天，聪明的蜂鸟躲在天皇装筷子的竹兜里，听到天后对天皇说：“其实笃慕家的问题很简单，只要砍上高山的冷竹放在火塘边烤，等竹子发出爆破声后，肉球就会说话。”蜂鸟一听，得意忘形地说“我听到了，我听到了。”天皇急忙一抓，只抓着了蜂鸟的尾巴。从此，蜂鸟的尾巴就很短。笃慕和他的动物朋友砍来高山上的冷竹放在火塘边烤，竹子发出爆破的声音，肉球突然打开，跳出三个小男孩。一个跳到板凳上坐下，喊了一身声“妈呀！”这男孩就成了汉族人的祖先；一个跳到毡子上坐下，喊了一声“比足里！”这男孩就成了藏族人的祖先；一个跳到篱笆上坐下，喊了一声“啊兹格！”这男孩就成了彝族人的祖先。

这是凉山彝族关于汉、藏、彝三族最为诗意的准卵生神话。这个神话仅仅是人类起源神话的一部分，其完整版还叙述了关于洪水泛滥，汉、藏、彝三族划分领地的故事。引用此神话的目的在于说明凉山彝人对人类起源于卵生生命的想象并不陌生，或者说凉山彝族族属认同的蛋形构造可能有着某种先验的文化起源。既然同一个肉球（卵）可以产生三个不同的民族，那三个不同的群体为什么就不可能形成一个民族？无论是前者还是后者，凉山彝族关于“诺苏”的概念具有很大的包容性，诺苏包括不同血缘的群体对于凉山彝人来说并不是一个问题，成为问题的仅仅是外来群体带来的价值观无法成为正统而已。因此，他们是彝人但不是真正彝人的判断直接指涉价值观，而这些价值观是社会、历史、文化条件所赋予彝人的长期成果，既然是长期的文明成果，历史贡献的问题应该就是彝人判断真假的标准。于是，为彝族文化历史贡献最多、最长，最有故事的继嗣群体就是真正的彝人，外来者因其血缘关系而只能成为新彝人，相对于老彝人而言他们暂时不是真正的彝人，但，有谁可以保证这些外来者不会成为真正的彝人呢？由此可知，彝人关于民族的概念其实是向未来开放的，尽管族属认同的内部有着巨大的差异。

其实，将汉根彝人（农场人）纳入彝人的范围就是彝人肉球神话的现代版，其对我们理解“民族”或“族群”概念的最大启示就在于

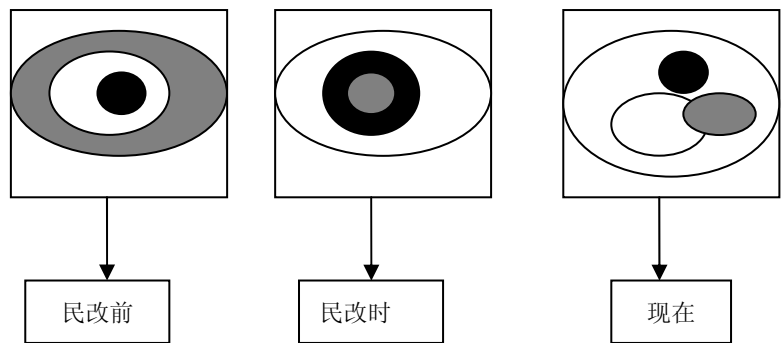
承认一与多在民族构造中的合法性，一个共同体可以分化为多个群体，多个群体依然可以构造成一个共同体，而这就是凉山彝族关于什么是“彝人”的本土知识，我们可以称之为“民族”概念的“凉山经验”。此“经验”最大的特色就在于对民族起源的“卵化”解释，生物学概念的“卵”最为主要的机理就是拒绝与吸收共存，吸收外来信息的同时也拒绝外来的信息，承担区别功能的同时也负责融合。于是，凉山彝人在族属认同上的蛋形构造可以得到充分的解释，汉根彝人是彝人但不是真正彝人的认同方式也就有了可供理解的基础。更有意思的是，“民族”概念的“凉山经验”提出一个问题：硬性的族群边界似乎并不存在，存在的仅仅是同时承担区别与吸收功能的“族膜”，同时，在同一共同体的内部成分间，依然可以用类似于“族膜”的内膜来完成内部的独立与统一。

（二）族属认同核心的转换与移位

表面上看，族属认同的生物学类比有着非历史的倾向，也就是说忽略社会、文化、历史条件对族属认同的影响。其实，在本文的所有论述中，历史观一直作为隐前提发挥作用，凉山彝族族属认同中的政治—经济学理解也暗含其中。前文关于凉山彝族族属认同的经验分析足以证明本人的立场，然而，凉山彝族族属认同核心的转换和移位^①机理则有待进一步的分析，因为这牵涉到蛋形构造的发展问题。

本人认为，凉山彝族族属认同的三个时期分别有自己的核心价值，在民主改革前，彝人认同的价值核心是以诺伙为象征的审美实践；民主改革期间的认同核心是以阶级斗争为纲的国家政治；而今天凉山彝族族属认同的核心则是建立在求同存异基础上的文化哲学。如果说凉山彝族民改前蓄养大量外族奴隶的外因是基于鸦片贸易的经济需求的话，崇尚武力的审美价值则无疑是推动武力掠夺奴隶的强大内因。有趣的是，凉山彝族崇尚武力的审美价值未必就是凉山彝族的“天然”属性，在笔者看来，凉山彝人尚武文化的形成恰恰是因为彝人历史上多次与中央王朝不断对抗的文化积累。于是，关于彝人掠夺外族奴隶的政治经济学解释必须承认历代中央王朝“殖民”凉山的历史合力，半封建半殖民地化的中国近代史依然是凉山奴隶制高速发展的强大动力与外部温床，凉山彝族的个人主义奴隶占有方式是近代中国政治的凉山畸形儿，而不完完全全是凉山彝人的自我进化。

^① 关于凉山彝族族属认同核心的“移位”表述，是笔者与本人博士后合作导师何明先生多次讨论的结果。



小凉山彝族族属认同核心演化图

民主改革时期，此审美价值受到更为强大的无产阶级革命的冲击，被剥削和压迫已久的汉根彝人用同样的方式展开了对尚武价值的改造，国家政治成为凉山彝族族属认同的核心，阶级情感取代了血缘—等级认同。过去的上层尽管有着转换为领导者的可能，但他们所践行的尚武文化依然是别人改造他们的方式，于是，肉球神话的隐喻又一次发生，以至于今天的凉山彝人依然尚武，不管是汉根彝人、诺伙还是曲诺，因为以暴制暴几乎是所有凉山彝人共同的历史经验。

由此，凉山彝人族属认同的核心开始移位，审美价值、国家政治、宗教信仰、风俗习惯等观念成分文化化，原先单一的核心被多元化，他们之间的血缘—等级—阶级界限也内膜化，转换成以汉根彝人、曲诺、诺伙共存的三核蛋形构造，而此构造依然还在不断变化中（见图）。

我们并不清楚未来的凉山彝族内部的膜化方式如何发展，也不清楚凉山彝族的婚姻关系是否更为自由。可以明确的是，凉山彝族内部的单核心认同方式已经向多核心方式移位，血缘—等级—阶级的界限也随之松动，这意味着凉山彝族族属认同的构造变得更加宽容，人们正慢慢接受多元的价值观念，随之而来的文化实践也将呈现出更为多样和自由的选择。于是，我们将迎来一个更具活力的凉山彝族，而这一过程与时代同步，与所有的兄弟民族的历史同步，因为，凉山彝族的族属认同依然遵循着一与多的民族构造方式，尽管她有着被畸形化的历史与记忆。

五、蛋之外

本文关于凉山彝族族属认同的讨论完全立足于主位视角（尽管这

个“主位”依然有着被解构的危险),原因是笔者反对中国民族理论界把民族实体化和客体化的趋势,这种趋势在政治上有着将 56 个民族实体化为资源分配单位的危险,其结果很容易忽略民族构造中多主体参与的历史因素和区域因素。他们将民族理解为自我发展的政治、经济和文化实体的同时,也为各种各样的民族主义建构了必要的理论温床。而族属认同并不是作为他者的研究者所能经验的,尽管此他者依然可以在自己的民族中体验这种情感。恰恰是这种原因,中国民族理论界对于国内少数民族的研究往往忽略了少数民族的主体性,漠视他们对族属认同的认识与表述,肆意把他们在“民族”与“族群”的概念中分来摆去,粗暴地认为只有舶来的“民族”与“族群”是客观描述民族现象的“科学”概念。事实是,这些被“概念化”的民族在没有舶来“民族”或“族群”之前,早已在中国生活了与发明、输出这些概念的群体一样长的历史,这些“土著”依然有关于民族的“地方性知识”,依然有着区分你我的“族膜”观念。

必须强调的是,本文中关于凉山彝族族属认同的蛋形构造仍然是某种程度的“理想型”,现实生活中凉山彝族并未用具有蛋形图式的逻辑符号来表述他们的族属认同,或者将自己的族属认同比喻为某种蛋形结构,原因是人们并未把族属认同学术化和政治化,族属认同仅仅是自然发生的,似乎有着经验以外的源泉。

正如凉山彝族有着蛋形构造的观念实践一样,所有民族对于“你是什么民族”都有只属于自己的文化实践,这些民族关于我是某某民族的回答有着不可通约的解释。藏族有着把自己想象为藏族的图式,而这个图式绝不会与伊斯兰民族的星月想象相似,更不可能与凉山彝族的蛋形构造相同。但是,无论不同民族有着多少族属认同的方式,其经验肯定来自他们的社会、历史、文化与环境,这些民族关于族属认同的多样化认知恰恰构筑了族属认同的生态环境,他们之间依然有某种伟大而清晰的“家族相似性”,这些相似性构成了民族现象可以理解的现象学基础,这个基础并非“民族”、“族群”等概念可以简单解释,也并非是将民族现象实体化和客体化的策略可以轻易理解。因此,族属认同的研究不仅有利于我们认识民族现象的复杂性,也有利于我们深入理解、反思国内外因族属认同而引起的各种社会矛盾的原因及其后果。

参考文献:

嘉日姆儿, 2008,《“德古”与“莫”》,《西南民族大学学报》第 8 期。

社会学研究

- ，2010，《云南小凉山彝区民主改革时期家奴的安置措施及其影响》，《思想战线》第4期。
- 江培元、闵关汉、吴志钦，1959，《烂泥箐农场史》，宁蒗：中共宁蒗县档案馆。
- 莫兰，埃德加，2002，《方法：思想观念》，秦海鹰译，北京：北京大学出版社。
- 宁蒗彝族自治县志编纂委员会编，1993，《宁蒗彝族自治县县志》，昆明：云南民族出版社。
- 潘蛟，2009年，《族群与民族概念的互补还是颠覆》，《云南民族大学学报》第1期。
- 秦和平，2008，《四川民族地区民主改革资料集》，北京：民族出版社。
- 四川省编辑组，2009，《四川省凉山彝族社会历史调查》，北京：民族出版社。
- 中共宁蒗工委办编，1956，《中共宁蒗工委办·和平协商改革实施办法、步骤、做法》，宁蒗县档案馆案卷47号。
- 《民族问题五种丛书》云南省编委会，1984，《云南小凉山社会历史调查》，昆明：云南人民出版社。

作者单位：云南大学民族研究院
责任编辑：罗琳

文章来源：《社会学研究》2010年第5期

中国社会学网 www.sociology.cass.cn