

民族认同的语境变迁与多极化发展

——从一个瑶族个案说起

●彭兆荣/著



[作者简介] 彭兆荣, 1956 年 4 月生, 厦门大学人类学研究所副教授, 硕士生导师, 曾到法国国家研究中心进修人类学, 出版专著五部, 发表学术论文八十余篇。厦门, 邮编: 361005。

[提要] 近年来人类学、民族学研究对族群关系和民族认同等问题极为关注。中国的民族认同与族群关系呈现出一种动态。本文以贵州荔波县瑶麓的青瑶为例, 说明民族认同的历史和现实中的变动轨迹及其复杂关系。作者在此基础上提供了新的解释。

[关键词] 族群关系 民族认同 文化变迁 语境变迁 多极化

一个成年人最明了地确认自己的身份是什么时候? 是他用最经济扼要的文字在履历表上填写诸如姓名、性别、民族、籍贯、出生地点及年月……每一次填满履历表中的空格就是一次笔者对自己身份的确认: 既向他人确认, 又在自我心理提示下的自我认同。这种对人对己的双向认同的文字内容最为普通且没有任何歧义。谁不能书写自己的名字符号? 谁对自己的祖籍和民族不稔熟得如照镜子一般? 然而, 这种最为寻常、普通的身份认同却常常推导出一个个令人啼笑皆非的尴尬: 即自以为确认得勿需再多费一丝气力之际, 恰恰可能是最让人糊涂之时。对人对己都如此。否则怎会有“不识庐山真面目, 只缘身在此山中”那充满哲理的诗句流传呢? 目前中国民族认同之情势多少有些类似, 它表现在以下几个方面: (A) 人们平时所说的“某某族”带有明显的一个时代政治管理和行政区划的需要, 所进行民族识别和身分确认也多从这个角度切入, 因而具有浓郁的政治色彩。诚如法国人类学家雅克·勒穆瓦纳(Jacques Lemoine) 所说: “在中国, 民族的族群关系变成一种政治事件, 成为维护政治团体利益的手段……这对一个拥有十几亿人口的国家而言不足为奇。”^①对民族作政治上的认同对国家政体来说无疑必要, 但只停留在这个层面却是不够的。(B) 政治认同必然衍化出对“他述”的强调, 某一民族的“自述”则被置于相对次要的地位。“他述”更侧重于民族的总体(totality) 认同; “自述”更侧重于民族的某一村落、支系, 甚至某一氏族、家族等的个体(particularity) 认同。人类学理论近来越来越倾向于对民族自述中个体认同的关注。值得一提的是弗雷德里克·巴斯(Fredrik Barth) 的观点, 他认为民族认同的终极依据应当为当事人自己。换句话说, 应当是某一族群中的人们根据自己的族源和背景自己来确认。^②巴斯的认同理论在人类学领域具有“先锋”作用。最近的有关民族和族群的认同研究基本上沿着这条线索, 将投视点放在某一个民族或族群内部对自己文化的解释和运用上。^③(C) 国内的民族学认同大都停留于“静态”, 侧重作历史的、传统的分析, 忽略了许多认同指标的变异和分化, 淡化族群间的“临界作用”(Boundaries)。中国境内的许多少数民族, 尤其南方迁徙性民族, 他们受地域生态的影响, 支系繁多, 语言复杂, 与周边族群关系密切, 民族间的融合作用不断发生, 认同也自然不断地变化, 呈现“动态”之势。“民族认同的最重要的价值是与族群内部相关的一些活动联系在一起, 而建立其上的社会组织也同样受到限制。另一方面, 复合的多族群系统, 其价值体系也是建立在多种不同的社会活动之

上。^④民族认同变化的因素或曰指标很多:民族、历史、文化、传统、国家等可归入背景化指标;经济状况、与周边族群的文化互动、本民族支系间的关系、主体民族的政策变化、自然生态等可归入基本指标;氏族、家族、血缘、村落领袖、宗教仪式、风俗习惯等可归入个性指标。它们共同对认同产生作用。

一

青裤瑶是 30 多个瑶族支系中的一支,全部聚居于贵州省黔南布依族苗族自治州荔波县茂兰区的瑶麓乡,位于东经一百零八度一分到一百零八度三分,北纬二十五度二十五分到二十五度二十八分之间。全乡共十三个村民组,二百二十九户,一千四百四十八人,一律为瑶族。笔者曾于 1991、1995 年两度到瑶麓乡作了为期三个月的田野调查。由于青裤瑶是独支,与其他瑶族支系几无往来;就在同一个区内还有另外两个瑶族支系——白裤瑶和长袍瑶,且居住得很近,青裤瑶距长袍瑶的居住点大约八公里,距白裤瑶居住点也才十五公里左右,但相互间并无往来,至多只停留在口头上“他们是我们的兄弟”的层面。相反,青裤瑶与其周边的民族,比如苗族、水族等反而交往甚密。若以距离来看,苗族与瑶麓和长袍瑶与瑶麓的村落间距差不多。但青裤瑶与苗族不仅在口头上互称“兄弟”,而且在田土、洞葬、碑文等在历史上都有瓜葛。青裤瑶语言与当地的苗语有不少可互通。生活习惯也更近。对于这样一个瑶族支系,他们的民族认同是在什么语境(context)中作出的?其语义在不同的语境中又有什么差异?费孝通先生一直主张民族问题的个案研究。他说:“由于我们的许多民族一方面具有他们的共性,另一方面也有他们的个性,所以我们认为必须从‘解剖麻雀’入手,树立类型……。”^⑤

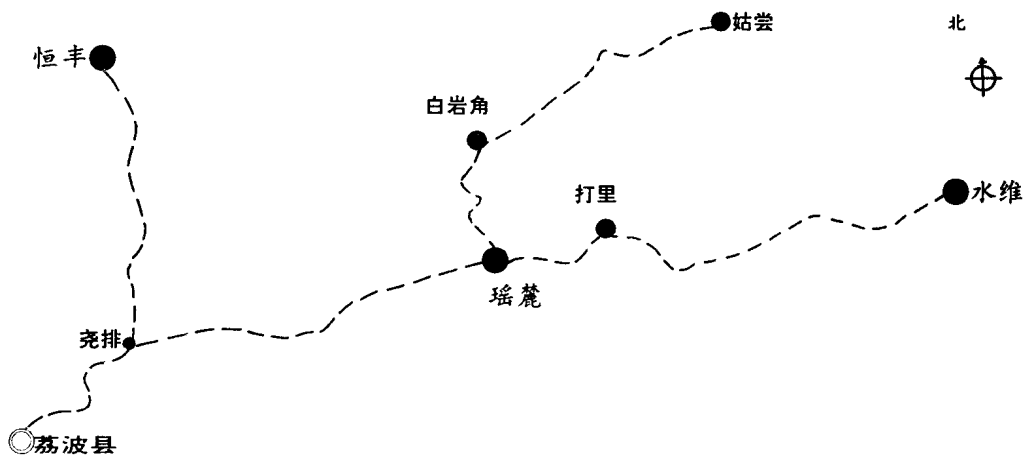
瑶麓社会自古以来没有文字,一个不大的村落就有六个姓氏:覃、欧、卢、常、莫、韦(包括上韦和下韦)。每个姓氏都有自己的一套说法。谈及族源,有的说来自湖南,有的说来自广西,有的甚至说来自新疆,有的则说土生土长……更让人迷惑的,同一姓氏还有不同的说法,认为他们来自不同的祖源。上韦、下韦就是如此。对于这样的情况,按一般的做法,是将不同的“祖源地”一一罗列。问题在于,这种类似公安局户籍式的调查与民族学、人类学有着本质的差别。我们不独要了解某某姓氏的祖籍地,更要了解这些来自四百八方的人群为什么聚到一起,怎样聚到一起,他们凭什么组成一个瑶族共同体,依据是什么等问题。不言而喻,做这种学术努力相当困难。1942 年,著名民族学家岑家梧先生骑着毛驴到瑶麓调查时,一定也遇到这个棘手的问题。结果他避而未谈。^⑥为了避免先入为主的价值设定,我们对瑶麓六个姓氏的“祖源”分别进行访谈,受访者大都是各姓中德高望众的长者,听听他们自己的说法。

卢正德等人口述:我们卢家原本不姓卢,姓张,汉族人。我们祖上给县衙当长工。一次张家的一个长工无意踩伤了县官的儿子,张家兄弟俩连夜出逃。县衙官府四处张贴布告辑拿他们。兄弟俩拼命逃生,途中见一老铁匠正在打铁,风箱把炉火吹得通红。兄弟俩向老汉讨水喝,喝水间老汉问及姓名,哥哥情急之中,见铁匠铺的炉火,顺口说出“卢”姓。因惧官府辑拿,他们决定改张姓为卢姓。不知跑了多久,他们来到瑶麓,寨子里的人对他们不错,当时村寨里只有覃、欧两姓;兄弟俩就分别到覃、欧两家去当长工。从此就在瑶麓住下来,后改为瑶族。

常高元等人口述:大约在 250 年前,我们姓常的住在水庆(现水庆水族自治乡,距瑶麓五公里左右——笔者注)。我们姓常的几家发展很快,田地不少。当时水庆的一些人与外村寨的人串通起来,想把我们常姓几家斩尽杀绝,分得我们的田地和钱财。在他们动手的那天,我们事先听到了风声,于是借着夜色就逃出了村寨。然而,当天我们常家有一个小伙子恰巧到邻寨去“谈姑娘”,常家人在出逃时找不到他,只好走了。据说他们在出走时将银两匆匆埋在村外的山脚

下。第二天,那个到邻寨“谈姑娘”的小伙子在回家途中听说前一天晚上发生的事,便不敢回去,到处躲藏,最后在瑶麓村边立足。我们现在几户常姓就是那个的后代。听说哪些跑出去的常姓后来还两次派人回来取他们当时出走时埋下的银两,并留下口信,如果那个姓常的当时得以活命,让他的后代去找他们。瑶麓的常姓也曾去寻找过,至今双方还没有联系上。我们祖先是什么民族我也不知道,也许是水族,也许是瑶族。

韦木高、韦秀友等人口述:我们韦姓氏族传说源自湖南,后经江西分支。他们经过千回百转,到达荔波尧排。在尧排一段时间后,沿三路分流:一路往恒丰,一路往水维,一路往瑶麓。如图:



早年往水维方向去的,后大都成了苗族,仍保留韦姓。当时在水维乡有苗族,有水族,在民族确认(即解放后进行的民族识别)的时候,因这些来自尧排的韦姓既能讲苗语,也能说水族语言,他们中也有一部分现成为水族。往恒丰的那一支大都成为水族。往瑶麓的这一支很复杂,其中又有一部分人到了姑尝。80年代末,居住在姑尝的一户水族传来消息,说在姑尝发现一块石碑,石碑上镌刻着文约,记述了现属于上韦韦姓的部分田地和一条三米宽的溪流。这似可说明在姑尝的这户水族与现在瑶麓上韦的瑶族原系同族。往姑尝的韦姓中后又有一些迁到白岩角,终因人少势薄,被土匪几次打劫后,搬回了瑶麓大寨。在搬回来的这些家户中,除韦姓以外,还有潘、吴、陈等姓,据说都是汉族。吴、陈两姓过了些时候又般走了,潘姓则留了下来,改为韦姓,成了瑶族。

覃廷生、欧木安等人口述:覃姓最早并不姓覃,而姓谭。祖籍江西。何故迁到贵州,其中有一悲惨故事。几十辈以前,江西遇到一个大旱灾。人们没有东西吃,只好上山挖草根、剥树皮来吃。官府又天天来要债。人们被逼得走头无路,只好纷纷去逃荒。当时有一户姓谭的人家,阿爹叫谭播,阿妈叫欧梅。都是贫苦农民。他们生了三男两女,日子实在过不下去。一天,谭播把三个孩子叫到跟前说:“如今这世道,种田人没有饭吃,爹妈养不活你们,你们还是跟大伙一块去逃荒吧。”兄弟仨挥泪告别亲人,离开家乡向西走去。他们经湖南到达广西来宾。三人实在走不动了,年纪最小的谭朵发对哥哥谭朵扛、谭朵印说:“我不行了,你们自己走吧。”兄弟仨抱头痛哭。朵印说:“我们谭家的人太苦了,我真不愿姓谭,干脆把‘言’字去掉,改姓覃吧。”三人一致同意,当晚对月亮磕头改姓。第二天,朵扛、朵印找了一户好心人家将弟弟安顿好,继续往前走,最后到了瑶麓,兄弟俩分别与青裤瑶姑娘相爱,落户成家立业。

莫银清、韦秀友等人口述:莫姓祖先从广西迁来。在广西时,莫家是穷人,居住在山里。在

广西属什么民族不清楚；也许是壮族，也许是瑶族。不知何年何月，莫家的一个公带着四户人家来到瑶麓。因人少势单，不敢进入大寨，只好在山脚下搭草棚。自他们进入瑶麓地界，寨里的公鸡都不打鸣；大寨的人才叫他们搬进村寨。莫家在瑶麓的四户中有三户只生女孩，不生男孩。随着女儿长大出嫁，加上遇到灾荒，三户绝了，独留下一家。现在瑶麓的两户莫姓就是从这一家的两兄弟分出来的。

欧家的祖源不详，有的说是外面迁来的，有的说是土生土长。

笔者将这些口述材料与荔波县志中的记述进行对比，发现二者大致吻合。兹将六姓的统计材料分列于次：^⑦

姓氏		韦	备注
原籍		江西	荔波韦姓中有汉、瑶、水等，都说来自江西。现瑶麓韦姓为瑶族；阳安等地的韦姓为水族；水利、玉屏等地的韦姓中有壮、汉族。
户数		3295	
人口	男	7737	
	女	8091	

姓氏		欧	备注
原籍			余属本地
户数		547	
人口	男	1152	
	女	1242	

姓氏		卢	备注
原籍			除瑶麓的卢姓为瑶族外，其余均为汉族。属本地。
户数		314	
人口	男	614	
	女	607	

姓氏		常	备注
原籍			除少数为瑶族外，其余为水族。
户数		136	
人口	男	284	
	女	312	

姓氏		覃	备注
原籍		江西	覃姓始祖江西从戎，自广西，明代太和移至荔波。除瑶麓覃姓为瑶族外，其余均属本地。
户数		2457	
人口	男	5670	
	女	5999	

姓氏		莫	备注
原籍		湖北	荔波不同的地方之莫姓祖源有湖北、山东二说。但并未注明莫姓中有瑶族。
户数		2787	
人口	男	6035	
	女	6042	

族源、祖源构成民族认同上的一项重要指标，尤其对那些迁徙性无文字民族而言更显得非同一般。从本民族口传历史和他民族文字材料的比较可以看出，原始青裤瑶的民族成分具有多栖性和多重性，认同方式也具有多栖性和多重性。

二

从以上的分析可以看出，青裤瑶在对其族源、祖源的认同上具有明显的“情境对象化”的变异性，即在不同的情境中对待不同对象的认同不一致。首先，现在瑶麓社会的所有姓氏都认为他们是“瑶族”，这种民族认同(Ethnic identity)作为一个独立族群具有整体对外交流上的必要性。主要功能在于确认“我者/他者”的关系，以便在与其他民族发生利益冲突时产生独立族群的整体力量。这与一个国家与另一个国家发生冲突时，国家认同上升到首要位置相类似。“汉奸”之所以被中国人所唾弃，就是因为在国家和民族与其他国家和民族发生冲突的情境中，他们放弃了自己的国家和民族的整体性认同而对敌对方产生认同。人类学家安东尼·柯恩

(Anthony Cohen)在阐述族群整体认同的必要性时用了这样一个比喻:“我们是同一个家庭,我们都在同一艘船上。”^⑧青裤瑶在历史的几次“特殊情境”中曾发生过较大的族群整体性认同和行动,兹举两例于次。

例一:荔波县栖居着汉、水、布依、瑶、苗等民族。谁是最早的居民,则各执一辞。瑶麓盛传“先有瑶,后有朝”,一直认为自己为当地的始祖。历史上曾发生过水瑶之争。有一段传说故事,在瑶麓社会的所有姓氏中都耳熟能详。说是水族和瑶族因谁是荔波土地最早开发者的问题争执不下,最后以“神判”的方式来解决。双方派出各自代表,到一个具有神灵的“白石岩”前去喊话和射箭。如果谁喊得白石岩“答应”,谁就是土地最早的开发者,土地就归谁所有。如果谁能将箭“射进”白石岩,山就属于谁。水族人事先派人躲到白石岩后,又在箭头上涂有粘膏。“神判”开始,当瑶族头人喊山时,白石岩寂然无声。水族头人喊山时,躲在洞内的人就回答:“土是水族的!”轮到射箭比赛,瑶族人射出的箭纷纷落下,而水族人射出的箭却粘在了白石岩上。瑶族在“神判”面前输了,虽断定其中必有蹊跷,一时又无法查实,且有诺在先,只好搬离荔波、水尧等地,移居瑶麓。象这样的传说故事,人们相信其所有细节并不完全具有历史的真实性,但叙述的主干情节是真实的。潘一志先生于一九四三年编纂的《荔波县志资料》中说,瑶麓乡的瑶族原居于水尧、水庆、瑶庆等乡,因与布依、水族发生冲突,最终放弃原居地聚于瑶麓。

例二:国民党统治时期,政府曾多次下令禁止青裤瑶穿自己的民族服装,甚至派童子军在茂兰、荔波,见瑶人穿自己民族服装就强行剪破。青裤瑶民情激愤,誓死保护自己民族服装,他们以各种方式予以抵制。并获得了成功。笔者收集了当时国民党政府的一些文告,可惜民国初期的那份强令瑶族改装的文告未能收得,但一份签于民国二十八年的文告足以说明:

荔波县政府布告

查 民今初受政府德化,关于风俗习惯应逐渐改良。兹姑准暂不剪发改装,但须遵章入校读书,贫家子弟须读夜书。至瘟毙之牛不准上场售卖,照章亦不准收税。合行布告一体,知照。

中华民国二十八年八月二十四日

县长:陈世宇(盖章)

显然这个文告是针对以前曾颁布的有关强令瑶人改装剪发,遭到强烈抵抗后不得已的绥靖政策。可想而知,青裤瑶当时是把保护民族服装视为捍卫民族尊严来对待的。

这两个例子说明,当一个民族在遇到其整体利益受到威胁的时候,民族性认同成为第一指标,它能造化出一种特殊的“能量”。但“特殊情境”并非经常出现。在绝大多数情况下,青裤瑶更倾向于作“氏族性认同”。这一点与其他一些瑶族支系明显不同。比如盘瑶,他们就相信那是一个族群整体认同感比较高的一个支系,其文化传统、风俗习惯、价值体系等相对都比较统一。有与之相关的“盘瓠(护)”神话传说,有传播极广的文本《羿皇券牒》(也有称《过山榜》),汉族典籍中还有不少旁证;甚至还有一些可作凭证的文物实料;有迄今广为流传的“盘王节”;有盘瑶不食狗肉的习俗等。更重要的是,他们在对自己祖源在口传上具有相当高的一致性,这些都构成族群整体认同的前提。可惜,这一切在瑶麓社会都不存在。调查结果表明,青裤瑶的民族成分很复杂,没有一个共同的祖先,各姓氏之间的风俗习惯不尽相同,比如六姓中有五姓实行洞葬(即将棺柩置于山腰的大石洞里),常姓则实行土葬。再比如,六姓中有四姓住宅(瑶麓大寨各姓氏都集居在一起,具有明显“各自为政”的居住模式)前有“石菩萨”(由石头垒成,有人的模

样,象征氏族祖先,在节庆时同一氏族要进行祭祀活动),常、莫二姓却没有。在六个姓氏中,象常、莫、王等小的姓氏在历史上也曾被其他大姓“欺负”过。常高元说,他们刚到瑶麓的时候,什么也没有,没有山林,没有土地,人死了没有洞葬,其他姓氏把他们看作外人。只是后来土匪经常来打劫,各姓氏才认识到大家需要团结起来,共同抵抗土匪。他们常姓才渐渐好起来。莫家初来乍到时,就不被准许进入大寨,他们只得小心翼翼地暂栖于远离大寨的山脚下。因莫家的到来,致使整个村寨的公鸡不啼鸣,而当地人认为,这是不祥之兆;莫家遂被赶来赶去,最终才被接纳到上韦居落。至于卢姓,诚如口传故事所述,弟弟先到欧家当长工,倍受欺侮,活得干重的,吃的则是残羹剩饭。后来他们投靠覃家,受到礼遇。他们感恩戴德,便借覃家村口一块地搭屋盖房。无怪乎在瑶麓的语言中,“卢家寨”被叫作“村口寨”。因此,我们倾向于认为,青裤瑶并不是一个单一瑶族成分的族群(ethnic group),而是一个含有多种民族成分的人群共同体;“瑶族”仅仅是这个人群共同体在特殊情境中需要进行“整体性认同”时的一个标志和符号,在更多的情况下,在瑶麓的社区活动中,氏族性认同更为普遍。这一点与其他瑶族支系有所不同。

人类学认同理论表明,任何大范围、高层面的认同大都建立于“基层认同”之上。人类学认同理论其所以越来越呈现出对具体的单位(units)和个人(individuals)活动的重视,根本原因乃是这些最基础的活动在现代社会中所体现的价值越来越显著,“能量”也越来越大;它对传统的、民族的、文化的认同的影响也越来越直接。特别是族群或社区领袖们的“异常行为”(deviant behavior)往往可以对传统的价值体系起到决定作用,对社会和文化变迁产生影响。霍里曼(John J. Honigsmann)认为,异常行为由三种社会文化条件和个性化因素所引发,换言之,异常行为是社会文化条件的结果。即:(A)未能达到正统形态文化价值的目标。(B)超越了正统形态文化价值的目标。(C)异常行为在正统形态文化价值的目标范围内,且易于被学习和接受。⁹随着现代化进程的加快,独立封闭的社区格局越来越成为不可能,民族与民族、区域与区域、城市与乡村之间的各种交流活动加剧,个人的“异常行为”对传统文化的价值体系的作用大大越过往常。而其对民族认同的改变也非同往常。因为这些个人行为往往包含着革命性因素,对传统的价值体系具有强烈的“冲击”和“碰撞”作用,同时也是这些独立的个体发生文化人格裂变的过程。正如安托尼·华莱士(Anthony F. C. Wallace)所说,这些变化可能更为激烈地体现在社区中个人的文化人格上的裂变,以调节、调整他们自己的能量和本能性冲动来适合自己的文化传统。¹⁰

之于瑶麓社会,一些源自个人的异常行为经常导致整个社区的文化行为发生改变,进而产生认同上的转变。如上所述,在国民党统治时期,政府曾下令青裤瑶改装,使得瑶麓整个族群产生强烈的“反应运动”(reaction movement),以抵抗来自外族的压迫,最终成功地保护住了自己民族的服装。然而,解放以后,共产党并没有强行让他们改装,现在我们却看不到青裤再穿自己的民族服装了。何以产生这种变化,主要原因就是社区首领的“异常行为”所致。欧木安是瑶麓乡历史上可知出任过的最高行政长官。解放初期他出任瑶麓乡乡长,后做过茂兰区党委书记。曾作为少数民族先进代表去过北京,并见过毛主席。还到贵州民族学院、西南民族学院等高等学府进修、培训和学习。由于他世面见得多了,文化程度高,工作能力强,与各民族干部接触频繁,逐渐发现本民族那种留长发,着繁杂服装不合时宜。50年代中期,他回乡工作时,刻意将自己的头发剃短,身着汉装。当时村寨里的人们议论纷纷,认为他忘本。但由于欧木安是瑶麓领袖、权威的化身,尽管他的异常行为已超越了传统文化价值的目标,人们除了在私下议论之外,并不能对他构成任何伤害。一段时间以后,议论的人少了,人们开始觉他的衣着很方便,就有少数人模仿。先是男人们剪掉了长头发,接着改了装,最后扩大到了整个村寨。今天,青裤瑶

再也不容易从其服装上找到民族的认同感了。此外,那些到外面去读过书的、当过兵的、为过官的人回来以后,地位、身份、年龄、婚姻、受教育程度、接受异族影响等各项指标都在变化,他们文化人格也产生了裂变,并会表现在行为上,最终导致文化的“指导性变迁”(directed changes)。文化指标的变易,¹¹必然要反映到民族认同各层面的变异上。

三

民族认同的变异与族群与族群“临界作用”(the boundary of ethnic groups)有着密切的关系。而我们必须对社会临界作用予以充分的重视,因为双方拥有‘边界重合’(territorial counterparts)。一个族群维护其认同必须要考虑到双方人员的互动情况……。¹²在田野调查中,我们不仅要注意一个族群的内部情况,还要注意与之发生关系的另一族群的背景。传统瑶族是一个迁徙性游耕民族。过去,他们‘随山散处,刀耕火种,食尽一山则他徙’。¹³民族迁徙不是简单地从一个地域空间转移到另一个地域空间,更主要的是在这个过程中与其他族群所发生的互动关系。瑶族之所以有那么多支系,相互间的文化差别如此之大,民族认同如此复杂,最重要的原因就是长时间的“小单位”移动中与其他族群产生“临界”的互动作用,以致于在有些情况下,某一个民族的“小单位”(如支系)虽在某一个符号下作“名份”上的认同,而在文化的某些“质”上却作了更接过于另一个族群的认同。特别那些相对比较封闭的小规模社会(small-scale society)更为突出。无怪乎人类学家在做调查的时候很重视分析单位(unit of analysis),如村落、社区之间的同质性(homogeneity)与异质性(heterogeneity)的选择,并注意临界双方的作用和对认同产生的影响。弗里德曼(Maurice Freedman)在谈到认同与同质性等问题时说,当我们把一个社会当作同质的单位,就意味着这个社会的成员具有许多相关文化认同的东西:说共同的语言,崇信同一种宗教或信仰,道德体系、族群模式、经济行为、生活方式、政治观念、意识形态等重要指标都有一致的认同。尽管我们所谈的认同和同质性经常是就血缘关系而发的,但由于亲属中的社会和经济状况不尽相同,建筑在亲属关系(kinship)上的相同世系群(lineage)和群体中的人们也会有所差异。¹⁴事实上,今天人类学所讨论的认同定义和范围已经超出了弗里德曼过去的设定,但弗里德曼、巴斯等人关于族群之间的“临界作用”、“分析单位”的设制、“同质性与异质性”等对认同理论所产生的影响很大。

认同有多种层面,有在一个民族的名义下所作的民族认同;有在一个社区范围内的族群认同;有氏族认同;有血缘关系血亲认同;有亚族群(sub-ethnic group)认同;有社会地位认同;有由于性别差别所产生的性别认同;有同一年龄造成的认同;有受到相同或相似的教育程度上的认同;有对同一种语言的认同;有对相同服装的认同等等。而不同层面的认同首先是在对同质性的强调之下方可做出。在这种情况下,一个族群与其周边的族群的“临界作用”和相互关系中的‘同质性’就成了认同的重要依据和指标。比如传统瑶族的那种迁移性生活方式是何时向定居性生活方式转变的呢?这与其生产方式的转变息息相关——即从以游猎生产方式向农业生产方式过渡。农业进入瑶麓是很晚的事。据当地老人们说,他们从事水稻耕种不过两百年的历史。文献也有相似的记录:“荔波瑶麓、茂兰两支瑶族,于明末清初开始从游耕游猎转为农业。”¹⁵这与上面所提到的“水瑶土地之争”的故事颇为一致。从青裤瑶的生产工具来看,瑶麓社会除了其打猎工具比较精细以外,其他农业生产工具都很粗糙,犁耙、锄头、镰刀等工具都是从周边的汉、水、布依等民族那里学来的。因此,在农业生产方式的认同层面,青裤瑶与周边的水、布依等民族具有了“同质性”。据我所知,有些瑶族支系,如迁到印度支那半岛的一部分勉瑶(Mien),他们栖居高山,从游猎向农业的果林种植转型,而不是向水稻种植转型,¹⁶所以在生活

方式上与瑶麓大不一样,在这个层面上他们已经无法认同了。再比如,在同周边族群的交往中,青裤瑶与同地区苗族的关系远比与同地区的白裤瑶的关系亲近得多,这听起来似乎很难置信,可事实确实如此。究其原因还是“临界关系中的同质性”所致。青裤瑶、白裤瑶虽都属“瑶族”,然而具体到这两个支系而言,他们既找不到对“祖源”上的一致认同;又缺乏历史上的交往,血缘、亲缘、语言、服饰等都没有“同质性”,所以双方都不亲近。相反,青裤瑶,尤其是上韦的韦姓将水维的苗族当作自己的亲兄弟。究其原因,主要有以下几点:首先,双方在口传的“祖源”上认同率极高。传说他们从尧排分出去以前是一家人。其次,有相同的洞葬习俗。现在瑶麓的山上还遗留着一个“苗族洞”。八十年代中期,水维有些苗族村民参加修建公路,曾到打里(瑶麓的一个自然村,距大寨三里路)来“扫墓”;打里现在还遗留一个苗族的葬洞。上韦和打里人都把苗族看作“自家人”。再次,青裤瑶所讲的语言有许多词汇与当地的苗族语言共通。而这一切又导致双方的交往比其他来得频繁。如果我们将这些看作是两个族群“临界关系同质性”的指标,那么双方因此作出文化上的一些认同便成很自然的事。而许多在同一个民族名目下的不同支系,他们之间或许迁徙时间、路线等的原因,尽管可能祖源相同,由于诸因素的变化,最终导致在认同上的距离,甚至有些层面的认同已经消失。笔者在法国留学时,曾对法国的勉瑶进行过一段时间的调查,发现勉瑶内部的许多认同层面在发生变化。比如不同年龄段的瑶人的民族认同不一致,相互之间形成一定年龄层面的“亚文化”(sub-culture)认同。亚文化虽然是文化的分支组成,却有自己的独特性。亚文化社群里的成员具有一些别于主体文化体系的价值、规范,他们建立自己独特的自我形象,有自己的沟通和认同方式。¹⁷老年人讲本民族语言,着本民族服装,唱本民族古老的情歌,保持本民族风俗习惯;年青人讲法语、唱摇滚音乐、穿时髦衣服、驾小车在高速公路上飞驰……有些年青人已经不会讲瑶话,甚至个别人已不再认为自己是瑶人了。美国的瑶人中有不少已经改信了基督教。这种剧烈的认同变异虽没有在瑶麓出现,但随着现代化进程的加快,民族文化素质指标的变异加快,认同的变异也在加快。比如瑶麓社会的“亚文化”认同已经凸现,表现在一些外出读书(包括在县城读高中、外地读中专和大专)的年青人群体,这些人数并不多,可对传统文化的冲击力极大。

美国著名人类学家克里弗·格尔兹(Clifford Geertz)曾精辟地指出:“民族的认同事实上是一个群体面对某一种社会经验的类型而进行的策略性的调整 and 适应。因此,总体上说,在文化和社会的关系中,民族认同——或更准确地说,象符号表达这样的认同——能被作为社会经历的‘模式’来看待。”¹⁸对于象瑶麓这样的小规模无文字社会,传统的较为稳定的文化认同是通过其特有的文化传承方式获得的。那么,这些过去较为稳定的文化传承的方式又是什么呢?除了祖祖辈辈的口耳相传以外,仪式和符号成了另一种保持文化传承和认同的方式。如上所述,瑶麓社会的最基本认同为姓氏认同,六个姓氏各有自己的山林、自己的田地、自己居住地盘、自己的菩萨(莫、常两姓没有)、自己的洞葬(常姓没有),即使是一个大的公有葬洞,不同姓氏的位置是不同的。每个姓氏又有自己传说中的不同祖宗。在这样一个以分化式认同为基本单位的人群共同体中,什么是大家共同的价值目标,什么是某一姓氏或家族的价值目标,在长远的历史演变中已经形成了瑶麓的特有模式。反映在一些仪式中最具特点。比如“窝厦”仪式就是如此。仪式定于“卯节”后的第十三天进行。具体的做法就是杀母猪。“窝厦”原是一位女始祖神,她具有丰饶、生殖功能。人们祭供她是为了祈求来年五谷丰登。祭供时要宰杀一头至少生过三胎猪崽的老母猪。参加祭祀的人由各姓氏代表和事先推举一位“厦头”共同组成。具有象征意味的是,参加仪式的代表都是男性,他们身着不同颜色的服装,有青、红、白、黄、灰、绿、黑等,每一种颜色代表六个不同的姓氏。仪式中,每个人都站在不同的方位,代表各姓氏的

田地和山林。整个仪式既让人体会到瑶麓社会的共同体性质，又明显地感受到六个姓氏的组合意义。从而产生特殊的认同感。在瑶麓社会，许多符号性表述，如石鸟、木鱼等都给人以强烈的“共同体/氏族”结构性认同。¹⁹

民族需要认同，族群需要认同，氏族需要认同，人也需要认同。认同是对一种文化价值的确认，是一个行动诉诸的前奏，因之是一种“能量”；虽然它经常表现在认识层面，但它对行动具有直接的引导作用，所以这种“能量”可以转化为各种有形的效益。在现代化进程中，人们会随着各项因素和指标的变化而产生认同上的变化，关注认同语境的变化并争取其朝有利于社会方向发展，这不仅是学者们所要研究的，更是政府决策者们所要努力的。

注释：①③“Ethnicity & Ethnic Groups in China” Edited by Chien CHIAO Nicholas TAPP, Hong Kong, 1989, p9. p12.

②¹⁸ See “Ethnic Adaptation and Identity” A Publication of the Institute for the Study of Issues, Philadelphia, p3. p6. ④¹² See Edited by Fredrik Barth “Ethnic Groups and Boundaries”, Little, Brwn and Company, Boston, 1969, p19. 15. ⑤见费孝通为胡起望等著《盘村瑶族》所写的序言，民族出版社 1983 年版，第 9 页。⑥参见《瑶麓社会》，载《客家与民族研究文集》1992 年版。⑦见《荔波县志稿》卷二，“民族志”，荔波县志整理委员会，1984 年 8 月。⑧Anthony Cohen “Symbolic Construction of Community”，London, Tavistock, p983. ⑨ See Raoul Naroll & Frada Naroll, eds. “Main Currents in Cultural Anthropology”. New York, Meredith Corporation. 1973. Ch. 7, p238. ⑩ See Anthony F. C. Wallace “Culture and Personality”, Ch. 4. New York, Random House, 1961. ⑪关于文化指标的划分，可参见李亦园《文化的图像——文化发展的人类学探讨》中的有关讨论。台湾允晨文化实业股份有限公司，1992 年版。⑫ [清] 谢启昆：《广西通志》，卷二七八。⑬ See Maurice Freedman “Lineage Organization in Southeast China”，London, Athlone, 1958 ⑭ 参见《喀斯特山区瑶族人》，荔波县民族事务委员会编，“大事记”部分，1987。⑮ 参见拙文“欧美优勉瑶的社区发展与现代化”载《瑶学研究》第二辑，广西民族出版社 1992 年版。⑯ See David Arnold, ed., “The Sociology of Subcultures”，University of California, Santa Barbara, 1970 p32. ⑰ 参见拙文“瑶族文化表述中的象征符号”，载《中南民族学院学报》1992 年第 2 期。

收稿日期：01/09/96 [责任编辑 徐杰舜]

[责任校对 李远龙]

The Changes of Language Context in Ethnic Identification and Its Multidimensional Development

——An Investigation on a Yao Case

Peng Zhaorong

(The Anthropological Research Institute of Xiamen University)

The inter-ethnic relations and ethnic identification in China, which are dynamic, have evoked a heated discussion in ethnological and anthropological studies recently. The thesis states the history, the track of its changes and the complicated relations of ethnic identification with the example of Black Yao in Yaolu, Libo county, Guizhou province. Besides, the author provides some new interpretation on the issue.