

社会历史、宗教生活与族群身份的建构

——以黔西北穿青人为例

雷 勇

(中央民族大学,北京 100081;贵州民族大学,贵州 贵阳 550025)

摘要:本文通过对黔西北穿青人的社会历史、宗教生活和族群身份进行长时段的考察,认为穿青人族群身份的变动过程,是国家与地方社会互动的历史过程,其中包含了族群之间的关系,国家和地方社会的互动关系,以及现代民族国家构建、整合的关系,是多重因素建构的结果。此间所蕴含的逻辑、机制、模式及其背后所承载的观念形态,无疑为我们深刻理解族群政治提供了重要的历史经验。

关键词:穿青人;族群身份;社会建构;地方社会

中图分类号: C955

文献标识码: A

文章编号: 1005-5681(2012)04-0011-06

Social History, Religious Life and Construction of Ethnic Identity

——A Case Study of Chuanqing People in Northwest Guizhou

LEI Yong

Abstract: Based on a long time-span research on social history, religious life and ethnic identity of Chuanqing people in Northwest Guizhou, the paper believes that the alteration of ethnic identity of Chuanqing people belongs to the historical process of the interactions between state and local society, including the relations among ethnic groups, the communications between state and local society, as well as the construction and integration of modern nation-state. This alteration that has owned its logic, mechanism, pattern and underlying ideology, in fact, is constructed by multiple factors, which has provided some historical experience for the better understanding of ethnic politics.

Key words: Chuanqing people; ethnic identity; social construction; local society

在族群身份意识越发凸显的当下,从区域社会的视角出发,以边地社会及其群体的观念、意识、认同与关系为考察对象,深度理解地方社会历史与族群关系,是研究族群身份的重要切入点。地处群山环绕、雨雾蒙蒙之中的黔西北地区,在中央王朝开拓和经营西南边疆的历史过程中,国家通过制度、权力等方式与地方社会进行了深刻的互动,最终实现国家观念在区域社会的落地、发育与巩固,而地方社会的政治诉求、利益要求和身份意识也寻求或建立了相应的表达机制。显然,在国家和地方社会互动的叙事框架之内,以社会历史为主线,以宗教生活为依托,以族群身份为考察中心,探讨其生成、发展与建构的流变过程,已成为

一个颇有意义的问题,而黔西北地区的穿青人的族群身份问题则为此提供了一个很好案例。

一、社会历史视野中的穿青人

穿青人今日所分布的黔西北地区,在中国疆域拓展的过程中经历了“从‘异域’到‘旧疆’”^[1]的深刻转变历程。此间,国家力量主导下的权力下渗获得了地方社会的积极回应,已构成了最为主要的内容。然而,伴随其间还有许许多多的社会群体的参与,并且在一定程度上,国家力量推进的最后落脚点就在这些群体与当地族群的联系之处。费孝通先生就把黔西北所在的贵州一省描述为“兄弟民族地区和汉族地区接触的边缘地带。”^[2]穿青

本文是2012年教育部人文社会科学研究青年基金项目:“黔中屯堡人的生活方式与身份认同”的阶段性研究成果,项目批准号:12YJC850020。

收稿日期:2012-07-02

作者简介:雷 勇(1978-),男,贵州黔西人,中央民族大学民族学与社会学学院2011级人类学专业博士研究生、贵州大学马克思主义学院民族理论教研室副教授,主要从事人类学、国际关系研究。

人就是在这个边缘地带生活的一个包含了社会历史与族群历史文化的群体。

研究穿青人,通常要从这个族群在黔西北地区大致形成的时期——明朝——谈起。对于贵州来说,明朝已然成为一个重要的历史阶段。先是洪武年间中央在贵州广置卫所,以应对云南境内之前朝军事残余势力的潜在威胁;后接着又是永乐年间在贵州设置布政使司,通过提升贵州在王朝政治中的地位来加强对西南边疆事务的经略和管理。就在国家力量在边地贵州积极推进的时候,大批来自江南中原的移民以或军或民或商等不同的方式进入贵州各地,驻扎、屯垦、开发与居留。明朝在贵州的移民力度是空前的,影响是深远的。明初几十万的卫所群体驻屯以及随后为数众多的移民源源不断的到来,使得贵州的经济社会发生了巨大变迁,“而大量汉族人口的定居更使这一区域的经济与文化具有汉文化的特征,而西南的土著民族成为了少数民族。”^[3]

明朝移民群体分布在贵州各个不同的地方,基于来源、规模、地域、位置、性质、类型、结构等不同因素,移民群体与当地的族群发生的联系也格外不同。处于战略要津、交通要道的卫所群体在实力与影响方面占据优势地位,内部交往与族群关系比较紧密,并由此最终形成了稳定的屯堡文化圈;而分布于土司势力控制的边缘地带的少量移民,实力明显处于土司之下,在经济、政治和文化方面就形成了有别于卫所群体的路径与模式。当时这批移民主要居住地在今日清镇一带,过了乌江上游的鸭池河,就是实力强大的当地世居民族管理的水西安氏土司。这种处在世居民族与汉族之间的移民,他们的社会文化出现了一种综合的发展取向,一方面或多或少受到当地世居少数民族的一些影响,因为土地主要是向彝族租种的,社会经济的联系难免也包含了一些文化上的交流;另一方面他们毕竟又是来自社会经济较发达的东部省份,农业生产方面占据相当的优势,他们的社会文化也在一定程度上得以保存,所以最终“他们形成了一个具有地方性特点的移民集团。”^[4]

处于边地的黔西北穿青人的族群历史,一开始事实上就契合了国家与地方社会的联系,所以探讨其叙事的框架时自然要关注“国家的在场”与“力量的投射。”^[5]黔西北穿青人作为一个由外省民籍移民过来的群体,正式进入国家的视野范畴是在明朝后期、清季前期及其随后的一个长时段里。

明末,土司制度在贵州的逐渐走向松弛;清初,吴三桂对水西安氏土司用兵之事;雍正年间,清王朝在贵州大刀阔斧进行的改土归流,等等,这些都是重要的历史节点与事件。对穿青人而言,这些重要事件的共同影响是使得其居住地点地实现了大规模西移,即大批原来生活在今日清镇一带的穿青人纷纷进入原来世居民族土司管辖的织金、纳雍、黔西等腹地,大规模地进入了黔西北区域。此外,咸同年间,贵州一省,少数民族与朝廷的纷争不断,兵事迭起,当时穿青人曾参与了其中一些兵事,所以朝廷开始对穿青人进行“污名化”,称他们为“穿青夷民”。至此,穿青人从此前的移民群体蜕变为“夷民”。这种围绕族群身份的变化历程,反映了当时国家对西南地区族群的模糊化认识,也有社会的选择性的叙事的成分,甚至也可能有穿青人自我建构的因素。这在他们的宗教生活里得到了或多或少的呈现。

二、穿青人宗教生活的基本形式

从明朝至今日,穿青人在数百年的历史长时段里,自身的社会文化及其生活方式随着国家权力的更迭与社会结构的变革,在形式与内容方面经历了较为深刻的变迁。由于身处特殊的文化边缘地带,特定的社会空间和特别的地理区域,他们的社会文化呈现出一种交叉、复合、杂糅的取向,集多样性与相似性于一体。特别是在宗教生活方面,这种取向与特性表现得更充分、更具体。涂尔干认为,宗教是社会性的,宗教表现是表达集体实在的集体表现,仪式是在集合群体之中产生的行为方式。^[6]我们透过穿青人的宗教生活的表象,能理解他们的观念世界里丰富的内容与意义。

在穿青人的宗教生活里,以民间信仰形式出现的“七月半”成为一个颇受关注的文化符号。七月半,又称“中元节”、“鬼节”,是汉族的重要节日之一,其最初起源可能与道教有着密切的联系,后来又植入了佛教的一些理念,成为一个包含了道教、佛教内容的民间信仰活动。道教有上元(正月十五)、中元(七月十五)和下元(十月十五)之分。佛教也将七月十五作为重要的节日。然而,黔西北的穿青人的“七月半”是七月十三而不是七月十五。在他们的观念中,七月半被理解为成一种凝聚祖先记忆和宗族祭祀的重要节日。织金县八步乡郭家寨一个郭姓的穿青老人这样对我说:

“我们穿青人的七月半为什么是在七月十三

呢,因为我们老人家(祖先)是从很远的江南被当时的政府迁来贵州的。每年七月间,我们接这些过世的老人家回来过节,请他们保佑我们。他们初一到这里,要住十多天。到十三这一天,他们就要动身回去。由于路途遥远,他们只得提前走,晚了就赶不上七月十五的中元盛会了。”(2010年7月8日访谈材料)

“作为一种文化的创造物,民间信仰的意义、神庙的祭祀对象和实际的仪式过程,以及信仰内容的转换等等,都表现了信仰者和参与者的宗教创造力。”^[7]穿青人就是通过自己的仪式过程来实现对自己社会文化的创造的。他们的七月半祭祀仪式包括“接老人”、“供牌位”、“供酒水”、“印纸马”、“烧纸钱”、“送老人”等。在这几个仪式中,最具文化符号和社会价值的地方体现在“接老人”、“供牌位”和“送老人”三个环节。

“接老人”,是指穿青人最早在七月初一、最迟在七月初八举行仪式把故去的先人“请回家。”如果家里最近三年里有亲人故去,必须要在初一“接老人”,否则,则被视为不敬不孝。供奉先人的名单可长可短,最长可追溯到穿青人的入黔始祖,最短的也要追溯到曾祖父一代。“供牌位”,是在堂屋中挂着一张牌位,上面写满了自家故去先人的名字,主要是父系的,母系也要写上去,一般追溯到外曾祖母就可以了,最后形成的是一张树形图。“送老人”,是最后一个仪式。主人家烧完纸钱以后,点着香烛沿着自家路往外走,将“接来”过中元节的先人们“送走”,然后取下牌位,表示节日已经过完,来年又同样进行,年年如此。在此期间,人们会相对减少自家的农活,注重自家的饮食,买酒买菜买肉。同时,人们也会在过节的最后几天把自家出嫁的女性接回来过节;外出的人员无论多忙也要赶回村子里隆重的过节,既是看望在家的老人,又是年轻人的聚会。这一系列仪式活动,包含了祖先记忆的回溯、宗族支系的划分和族群关系的增进。

在穿青人的宗教生活里,“庆坛”仪式也是一个重要的组成部分,这也是他们族群身份建构的主要依据之一。根据穿青人的说法,“庆坛”是他们从外省带来贵州的,最初是以“庙祭”的形式进行的。大约到了晚明时期,随着贵州社会政治局势的变化,穿青人西移的程度越发深入,出于方便,庙祭逐渐演变为庆坛。庆坛的动因一般分为还愿、分家、除灾、祈福等。主持庆坛仪式的有专门的道士。庆坛分为三个阶段,即开坛、庆坛和安坛,最重要

的是庆坛环节,具体又分请神、安神、送神。有学者对此进行较为系统的分类,指出一个完整的庆坛仪式包括“开路,扫坛,熏香,请神,解秽,宣仪,发动曹,玩仙娘,操练兵马,降龙,参灶,造船,烧游司,散财,造桥,开山砍路,了愿,送神”等内容。^[8]

做庆坛仪式时,主要用到的器物有:响器,五显菩萨的画像,祖先的牌位,燃放的香蜡纸烛,祭用的牺牲(猪和雄鸡,或山羊和雄鸡),吟唱的本子等。如果说“宗教仪式是用一套程序把信仰和愿望联系在一起”^[9]的话,那么穿青人的庆坛仪式中显然构成了一个丰富的信仰体系。在这个体系下,穿青人对观念世界、对社会历史和对人生意义的认知和理解得以完整地呈现。

穿青人对五显菩萨的信仰反映了他们对祖先起源的认识、记忆和想象。在黔西北地区,关于五显菩萨有各种各样的说法,无论是《五圣酬恩科书》对起源于隋唐时期的作为民间信仰的五显(五通、五圣)的描述,还是纳雍一带关于五显菩萨显灵救助穿青人的传说,以及织金一带对于穿青人先人在东部省份的历史记忆,虽然表述的内容不尽相同,但作为对祖先的记忆与想象及其所表达的意义却是相通的。其次,穿青人庆坛仪式蕴含了民间社会的习俗、观念和信仰。无论是“解秽”,还是“玩仙娘”,这体现了民间社会在古代所崇信的“淫祀”的习俗。穿青人把祖先的牌位与五显放置于一起,以此实现对祖先的祭祀。诚如杨庆堃先生所言,“在某种意义上讲,每个传统的中国家庭都是一个宗教的神坛,保留着祖宗的神位、家庭供奉神明的画像或偶像。”^[10]穿青人的庆坛仪式,掺杂了道教、佛教、民间信仰、巫术等内容,从主持仪式的人员到展演的仪式再到表述的方式,其间包含了在黔西北地区大量的地方性知识和民间习俗。考察这些仪式,我们可以捕捉到一些在南方地区已经消失的文化线索与信息,并发现大量的民间文化符号。

此外,穿青人的葬礼仪式则最为集中的反映他们的生活意义。相对于后来移民的穿蓝人(汉族),穿青人的葬仪仪式更具自身的文化逻辑。社会个体在走完自己的一生后,最终以生命终结的方式永远地中断了所有的社会关系。原来社会个体所依存和联系的社会群体最终以什么样的方式来认识和处理这种戛然而止的社会关系,很大程度上就是通过举行葬礼仪式来实现的。所以,“葬礼可以被看作是一种强化仪式,它们允许活着的

人以非破坏的方式表达他们对于死亡的不安,同时也有助于他们进行社会调适。”^[11]通过一系列符号性、程序性、集体性的仪式展演,表达了社会群体对于社会与个人关系的理解,即一方面肯定了个人在社会所具有的地位、作用、价值与意义,另一方面又试图以一种新的方式来修补社会群体其他成员之间的关系。

穿青人的葬礼仪式拥有一套规范性、体系化的宗教仪式。在黔西、纳雍和织金的一些村子里,一位穿青人走完了生命的最后一程后,他的家属要为他举行隆重的葬礼,让死者体面的离开这个世界。这些仪式包括送终、报丧、办丧、出丧、下葬和守孝几个大的环节。每个环节又包括了若干细小的仪式,最为集中要数办丧和下葬两个环节。以办丧为例,又包括起经、念经、立幡、绕棺、救苦、破地狱、过血河、坐宴口、散经等仪式。这些都是基本的仪式内容,各个不同的地方会根据时间的长短(通常为三天或五天)和各地的实际情况,可能又会增加一些其他仪式进去。在一些仪式上,穿青人的过血河仪式与当地其他汉族群体的过河仪式基本是相同的,只是仪式过程更简洁一些。比如过血河仪式,念经的道士先生会带着主人家的宗亲,在一块空地上围绕用石灰画的“血河”来来回回的游走,用大约一个多小时念完《血河经》,最后以焚烧“文书”的形式而结束。而在其他族群的过河仪式中,仪式内容更为丰富,展演的时间更为持久。

穿青人在进行族群的认同时,很大程度上就是凭借这些文化符号和宗教生活来实现的。正是这样,他们的宗教生活形式及其关联的社会文化,由此成为了社会对其进行考察的重要细部,其间有记忆的成分,有交流、吸收其他族群的文化痕迹,更有历史累积和现实建构的成分。正是通过这种与当地其他族群或同或异、既同又异的生活方式及其建构的观念意义,穿青人以此为依托,在国家与地方社会进行对话与互动的过程中,穿青人表达了自我族群身份的诉求。

三、历史长时段与穿青人的族群身份及其社会建构

穿青人凭借自身的复杂历史、丰富的宗教生活和文化逻辑,在社会历史的长时段里型塑自身的族群身份,表达了自身的诉求。明朝时,随着王朝力量大举进入地处西南边疆的云贵地区,穿青

人作为其中的一部分从赣、湘、鄂东部诸省来到了贵州。鉴于进入贵州时穿青人是不同于卫所群体的民籍身份,他们被安置的地方不是处于交通要道沿线,而是在汉文化与世居少数民族文化接触的边缘地带。清朝时期,随着中央政府加大向贵州移民的力度,又有大批来自江西湖广地区的汉族进入贵州后开始向四周扩散,其中有相当一部分就进入了黔西北地区,从此与原来世居少数民族和先到的穿青人共同生活在一起,并形成了一定结构性的居住格局,即少数民族和穿青人主要居住于远离集市场镇的山脚下或半山之上,后来的汉族移民主要居住在坝子或集市场镇周围。这种居住格局的形成有着相应的社会背景,即先到黔西北的穿青人在生计方式、经济地位和政治生活方面,相对处于劣势。这在某种程度上造成了穿青人族裔心理出现新的变化,加上咸同年间贵州地方政治局势的变化又在穿青人与穿蓝人两个移民群体之间形成纷争,一条若隐若现族群边界由此得以形成,因为“在一定程度上,为了互动,成员们用族群认同去给他们自己和其他人分类,他们在此组织意识上构成了族群。”^[12]

民国时期,国民政府推行保守的民族政策,穿青人的族群身份在那个社会政治激烈动荡的时期暂时被遮蔽了。中华人民共和国成立以后,国家推行了积极的民族政策,于是在1950年代初期就在全国范围进行了大规模的民族识别工作。作为多民族的省份,贵州自然也是民族识别的重要区域之一。但是,当时国家对包括贵州在内的民族地区的情况也不是很清楚,有多少个民族,民族关系如何,社会性质是什么等一系列的问题迫切需要做出回答。为此,国家专门组织了中央访问团贵州分团开展实地调查,为民族识别工作必要的准备。穿青人敏锐地捕捉到这个历史契机,主动要求政府对自身族群身份进行识别。

为什么地方社会中的穿青人在这个时候会选择对国家的政策安排做出积极的回应呢?这是出于两个方面的考虑,一是国家推行平等的民族政策,如果被识别为少数民族后,将会享受到国家的优惠照顾,这是外部动力;二是出于社会历史记忆,不愿意与历史上关系不是很协调的穿蓝人一道改为汉族,这是内部因素。在内与外的合力下,于是就主动要求识别。时任贵州分团团长的费孝通先生谈到,1951年4月刚到贵州访问时,调查发现,从蜀汉时期汉族就开始进入了贵州进行军屯,

“经长期的接触,有完全同化于当地少数民族的,亦有部分同化,形成许多零星分散的‘汉裔民族’(如堡子、凤头鸡、南京人、穿青、里民子。”^[13]经过几个月的访问调查,1951年6月发现在贵州西部穿青人居住的“水西区受汉族影响深,已经与内地汉人区相同。”^[14]

当时国家识别少数民族的依据主要是参考历史、文化、语言、习俗、宗教和认同等因素。穿青人要求识别为少数民族主要有这样一些理由,语言上说“老辈子话”,居住上有自己的聚居区,习俗上有一些区别于当地汉族的地方,族群关系上与后来移民的穿蓝人在族群关系方面有一定的历史隔阂。作为他们最具符号性和差异性的七月半的文化习俗和包括庆坛、过血河和人生葬礼方面在内的宗教生活形式,则被遮蔽起来了。这可能与当时国家政治话语有关。1955年4—8月,费孝通、王静如、杨汉先等51人组成的调查工作队到穿青人和穿蓝人主要居住的毕节、安顺两个专区的织金、纳雍、大方、水城、安顺、镇宁普定等县重点调查,并到清镇、龙里、贵定作补充调查。^[15]通过实地调查与历史文献研究,初步认为穿青人说的“老辈子话”属于汉语,族源上是贵州以东诸省的移民,穿青人与穿蓝人之间的历史隔阂是当时特殊历史背景下政治集团导致的,但已经逐渐消失。并且当地少数民族也不认为穿青人是少数民族,而是“穷汉人”。关于与穿青人族群身份和文化有着很大关联性的宗教生活,并没有成为主要识别依据之一。

其实,在此之前的1954年,费孝通先生就结合在对穿青人进行民族识别过程中一些有争论的问题,专门写了一篇为以后穿青人族群身份识别定下调子的文章——《关于黔西民族识别工作的参考意见》。文章指出:

迁居到少数民族地区去的汉人,前后有若干批,时代不同。早去的汉人,曾经长期和内地隔绝,受到少数民族的影响,和后去的汉人,在语言、风俗习惯上有一定的区别,并且受到后去汉人的歧视,不把他们看成汉人,因而他们自认和汉族有区别,解放后,要求成为少数民族。^[16]

到了1955年,中央民委贵州识别调查组经过再次实地调查研究,得出的意见是:“穿青人原是汉人中的一部分,自从进入贵州之后并没有和汉族隔离,并没有发展成为一个独立的民族。”^[17]对于国家作出的这个认定,穿青人族群内部有些人表示可以接受,但也有一些人对此持保留态度。

穿青人族群身份认同的变化历程,生动再现了族群认同的生成逻辑,即族群认同既有情感性、根基性的因素,也有资源环境竞争和分配的因素。^[18]一般来说,情感性、根基性的特征是通过祖先历史、族群记忆、神话传说、仪式展演和历史叙事来建构的,而围绕对资源的诉求则是在国家提供的话语、场景、路径和框架下进行表达。在20世纪50年代,国家大规模地对少数民族群体身份进行识别的历史语境下,穿青人适时运用适合的方式有效整合族群、社会、地方的资源,积极与国家政策进行对接。既回应了国家的政策,使其实现了真正的落地,又有效地增进了族群的凝聚,同时又以一种国家容易接受的方式来表达了自己的主张、权利和诉求。因此,穿青人在1950年代初期表达的身份诉求,恰恰是充分运用了新兴建立的国家政权在特定社会政治背景下创造的历史契机,而出发点则是社会历史、宗教生活及其相关联的族群文化。

这种族群认同的表达模式,穿青人在1980年代国家政治生活发生大的调整的时候得以再次运用。十一届三中全会后,国家的各项工作重新回到正轨上来。为了解决我国关于民族识别的历史遗留问题,国家对此十分重视并作出了相应的政治安排。1978年9月,费孝通先生在全国政协民族组会议上作了《关于我国民族的识别问题》重要报告。鉴于费老的特殊身份,该报告的发表可以说是我国理论界、政策部门在国家即将对于民族事务出台大政策之前发出的重要声音。从1979年开始,国家接连出台了数个关于落实平等民族政策的重要文件:《关于抓紧进行民族识别工作的通知》(1979年11月3日),《关于恢复或改正民族成分的处理原则的通知》(1981年11月28日),《关于民族识别工作的几点意见》(1982年5月)。对于国家作出的这种安排,地方社会很敏锐地捕捉到了。1980年,黔西北有60多万穿青人再次要求对其身份进行识别。作为地方政府的贵州省,一方面要落实国家的政策,一方面要回应穿青人的申请。从1981年起,贵州专门成立了民族识别办公室和工作组,对包括穿青人在内的23个待识别群体进行再次识别。经过为期一年多的实地调查、比较甄别、族源地走访,最后在征求各方的意见后,得出结论,维持上个世纪50年代中央民委贵州识别调查组关于穿青人族属的意见,将穿青人划归汉族。^[19]同时,依据穿青人的社会历史、文化体系与宗教生活的特殊性,在政策操作方面,地方社会又采取富

有弹性的做法,即在国家的政策框架下,地方政府对穿青人给予适当的倾斜,以此来回应他们的诉求。1987年5月6日,贵州省公安厅、贵州省民族事务委员会联合发布第36号文件《关于填写居民身份证民族成分等问题的几项规定》,文件规定:“穿青人可以享受少数民族待遇。”至此,国家与地方社会的博弈、协调和互动,在穿青人族群身份的识别过程中得到最为全面的展现。最后是国家的意识得以体现了;地方政府通过策略性安排,使得国家的政策落地了;族群群体通过合适的路径和机制,自己诉求得以表达了,最终共同地实现了族群身份的社会建构。这是一个富有意义和值得研究的过程与议题。

结束语

在资讯异常发达的现代社会,随着人员流动的增加和社会交往的深入,信息化和市场化裹挟下的观念、权利、价值、意义的多元化成为现代国家面对充满挑战性的重大问题。同样,处于社会生活中的族群也会运用包括资讯、传媒、网络等在内的多样化的手段来表达自身的身份体认,通过记忆、想象、阐释、叙事等方式来建构自己的族群认同。这当中,无论是符号的型塑、结构的调整和仪式的展演,还是现代社会政治话语的运用和策略的选择,最终的落脚点都是族群群体在现实社会的层面中如何争取到最为充足的资源与权利。族群身份的认同与建构,其实是在国家与地方社会、政治法律框架与社会文化资源之间寻求一种新的平衡。虽然,现实中的族群认同,其“身份界限的建构固然富有伸缩性,但脱离不了当地独特的社会文化环境,”^[20]以及真真实实存在的国家的强大威权。生活于黔西北的穿青人,几百年一路走来,围绕族群身份的记忆、想象、叙事、认同与建构,以及社会文化的变迁和宗教生活的实践,折射出国家与地方社会深入互动的真实过程。无论是对于祖先的历史的记忆,族群宗教生活的表达,还是现代社会中族群的诉求,以及现代民族国家的构建,最终都是国家与地方社会以一种对话、互动的方式在进行,是多重因素建构的结果。而其中所蕴含逻辑、机制、模式及其背后所承载的思想,无疑为我们深刻理解族群政治提供了重要的历史经验。

参考文献:

[1]温春来.从“异域”到“旧疆”:宋至清贵州西北部地区

的制度、开发与认同[M].北京,三联书店,2008.

[2]费孝通.兄弟民族在贵州[A].费孝通民族研究文集新编(上卷)[C].北京,中央民族大学出版社,2006:40.

[3]葛剑雄主编、曹树基等著.中国移民史(第五卷)[M].福州,福建人民出版社,1997:500.

[4]费孝通.关于我国民族的识别问题[A].费孝通集[C].北京,中国社会科学出版社,2005:143.

[5]赵世瑜.小历史与大历史:区域社会史的理念、方法与实践[M].北京,三联书店,2006:5.

[6]爱弥儿·涂尔干著、渠东等译.宗教生活的基本形式[M].上海,上海人民出版社,1999:11.

[7]郑振满、陈春声主编.民间信仰与社会空间·导言[M].福州,福建人民出版社,2003:6.

[8]张坦.穿青人的雉文化——庆五显坛[J].贵州文史丛刊 1988,(3):156.

[9]雷蒙德·弗思著、费孝通译.人文类型[M].北京,商务印书馆,1991:154.

[10]杨庆堃著、范丽珠等译.中国社会中的宗教——宗教的现代社会功能与其历史因素之研究[M].上海,上海人民出版社,2007:31.

[11]威廉·哈维兰著、瞿铁鹏等译.文化人类学[M].上海,上海社会科学院出版社,2006:406.

[12]弗里德里克·巴斯著、高崇译.族群与边界[J].广西民族学院学报 1999,(1):18.

[13]费孝通.贵州少数民族情况及民族工作[A].费孝通民族研究文集新编(上卷)[C].北京,中央民族大学出版社,2006:16.

[14]费孝通.兄弟民族在贵州[A].费孝通民族研究文集新编(上卷)[C].北京,中央民族大学出版社,2006:64.

[15]王建民、张海洋、胡鸿保.中国民族学史》(下)[M].昆明:云南教育出版社,1998:121.

[16]费孝通.关于黔西民族识别工作的参考意见[A].费孝通民族研究文集新编(上卷)[C].北京,中央民族大学出版社,2006:145.

[17]费孝通.关于我国民族的识别问题[A].费孝通集[C].北京,中国社会科学出版社,2005.

[18]王明珂.华夏边缘:历史记忆与族群认同[M].台北:允晨文化实业股份有限公司,1997:416.

[19]黄光学、施连珠主编.中国的民族识别——56个民族的来历[M].北京,民族出版社,2006:116.

[20]陈贤波.土司政治与族群历史——明代以后贵州都柳江上游地区研究[M].北京,三联书店,2011:257.

[责任编辑 马成俊]

[责任校对 才 贝]