

# “黎”与“非黎”： 海南岛陵水族群边界的研究

林丹

[摘要] 有关族性的传统人类学理论一度有如此一种倾向，认为族群是在其内部力量的作用下生成的，诸如语言，血统，传承等等。这种观点将人类社会看成是断裂开的文化片段，也就是说，族群之间有“本质”的不同。巴特提出采取不同的途径来研究这个问题。他主张与其在中心地带寻找差异，人类学家更应关注“边界”——一种在一族群的成员与他族群成员的互动中反复出现的现象。巴特的这一取向在最近的一个在中国南方黎族地区进行的田野调查中得到检验。对于外人而言，如今主要生活在海南岛上的黎族成员似乎与汉族一摸一样，至少在外观上如此。但即使在与汉族的高强度互动中，黎族的“我们”与“他们”感觉依然强烈。本研究尝试探索在与其他族群的交往中，一个族群的形成和维持。与此同时，国家推行汉族式的生计，以及由于旅游业的发展而急速升值的黎族身份，也为这一话题增加了现实意义。

[关键词] 族群 黎族 边界理论

## 一、引言

2009年，国家提出将海南岛建设为“国际旅游岛”的发展战略。藉此契机，这一处于祖国南隅的岛屿拉开了重新规划、发展的序幕，岛内各地纷纷挖掘开发旅游资源。“民族”、“民俗”作为一个重要的人文资源，此时也被格外地重视起来。大大小小的民族民俗风情村如雨后春笋般涌现。这些风情村所消费的，无一例外都是黎、苗的民俗文化。

事实上，黎族和苗族就是海南岛最主要的居民和数量最多的少数民族。根据2000年的统计数据，岛内以黎族、苗族为主的少数民族占海南岛人口总数的55.15%。海南岛同时也是黎族人民的主要“根据地”。根据2000年全国第五次人口普查的资料，全国黎族人口数为124.78万人，其中有117.22万人在海南省，占其总人口数的93.9%。（王2004:3）因此，要了解黎族的状况，海南是最佳的地方。一直以来，由于海南岛地处边陲，与中国大陆隔于一水（琼州海峡），

内地学者对海南岛的民族研究相比起三大民族走廊而言相对比较少。

上世纪中前期，随着国门被打开，德、日等国的学者曾对海南岛进行过民族志的研究。比较有影响的作品有如德国人类学家 H·Stubel 的《海南岛民族志》（*Die Li - Stamme Der Insel Hainan*），是早期对岛内黎族风俗、族源、社会状况等情况进行描写的民族志作品。国内学者对海南岛黎族比较有影响力的研究成果，基本上是基于上世纪的田野调查而成的。譬如基于上世纪 50 年代全中国范围内的民族大调查而出版的《海南岛黎族社会调查》，对黎族各个方言区的文化特征都作了描述和比较，力图呈现 20 世纪 50 年代中期海南黎族的整体情况和内部差异。

然而，随着社会的变革和时代的发展，海南岛的风貌、黎族的状况已经大为不同。笔者于 2010 年夏天到海南岛的黎族自治区进行了两个月的田野调查。虽然田野点设在琼东南，期间笔者亦走访了琼东、南、西南的部分地方，结合对当地人的访谈和民间资料的解读，笔者发现从前这些著作中所记载的黎族人、黎族社会的风貌已然难觅。出现在日常生活中的人，无论从日常打扮穿着、谋生方式、居住环境，还是节庆、信仰等方面，都让笔者这个“外人”难以区分他们是黎族还是汉族。

于是，一个问题油然而生：笔者所接触到的“黎族人”怎么就是“黎族人”？在对西南少数民族的研究中，已经有学者提出了“跨越族群边界”的概念了（梁茂春 2008），就是说随着目前各民族居住格局的交错杂居、语言的相互渗透等融合的进程，民族间的边界已越发模糊。那么，黎族跟汉族是否已经跨越二者之间边界、融为一体了呢？

经过了一个月与黎族人“同吃同住”以及跟当地汉族的不断接触中，笔者发现事实并非如此简单。尽管这两个群体看起来如此的一致，实际上他们之间还是存在着非常明确的界线——不光是地理上居住的隔离，更重要的是他们主观意识上对“我们”和“他者”的区分。与此同时，在黎族内部也不一致。就笔者接触过的几个黎族群体而言，他们知道有一些跟他们操不同方言的群体也叫做“黎族”，他们也知道同称黎族的“他们”与他们自己不一样。甚至称自己所在的群体：“我们是黎族，但不是真正的黎族。”

那么，“这个群体究竟为什么就是黎族”这个问题，就变得复杂而有层次了。

这个有趣的群体，把居住在他们周围的汉族排斥开来，自我认同为黎族；又把自己的群体与居住在其他地方、讲不同方言的黎族对立起来，并且把对方称为是黎族里面“真正的黎族”。这些区分，都是通过他们的主观认识完成的。这个群体的人，主观地选取了一些元素，作为他们与其他群体划分开来的标志。以此，他们获得“我们这群人”、“他们那群人”、“我们跟他们不同”这些认识。本文试图讨论的，就是如何运用人类学的族群边界理论，解读这一现象，并且力图在这个基础上，加深对族群关系、群体认同的认识。

## 二、族群边界理论

本文将试图用族群边界理论来回答上述问题。族群边界理论属于一种主观的族群理论。在 20 世纪 50 年代主观论发展以前，占据族群理论主导地位的是客观论。客观论者认为，族群是有着共同体质特征、语言、文化习惯的一群人。它强调肤色、发色等“客观”的体质特征。这些可观测的特征，成为了判断人们族群身份的依据。在客观论者眼里，每个族群都承载着其特定的文化，他们被这个特定的文化所界定。因此，它强调的是文化的内涵。

然而，按照客观论者的标准，在实际中会陷入难以区分不同群体的困境。如巴特所言，虽然在区分不同群体的时候，与他们的文化差异有关，但是族群单位与文化同异并不是一一对应的关系。在海南岛，笔者的研究对象虽为两个群体，但是他们的确共享着许多文化要素，譬如生活方式、节庆等。巴特反对之前族群研究的客观论者们的那种静态的、只关注语言、文化、种族等客观“内涵”的观点，而更关注群体间的互动和族群认同形成的过程。研究中需要考虑的并不是所有的“客观”差异，而仅仅需要考量那些群体认为重要的因素。(Barth 1969: 14) 遵循这个思路，本研究试图寻找这些群体选择展示的、有助于划分边界的要素，并寻找他们选择这些因素的意义。

巴特关注族群边界。这个边界，实际上是一条分水岭式的线，能够把两个、乃至多个群体分辨开来。他希望呈现一个事实：族群是社会建构的产物，它是在对环境的顺应中出现的；一个群体的构成，包括群体的成员及其文化，都不是先验存在和维持不变的。研究时，不应当孤立地看到群体成员的体质特征或者是意

意识形态的东西，而是应当把着重点放在群体的边界上。是边界划定了一个群体，而非群体所携带的文化要素本身（Barth 1969: 15）。照此所述，如果能找出族群边界，也就能够回答二者如何成为两个不同的群体的问题。

其实，巴特在论述他的边界理论的时候，并没有完全摒弃客观论者关于文化内涵的关注。在对文化内涵的分析上，他归结为两个顺序：其一是对族群成员展现出来的明显的标志的分析，譬如他们的衣着、语言、房屋的类型、生活方式等；其二是对主流价值观的关注，譬如道德观，还有他们对好的行为的判断。（Barth 1969: 14）这些文化特征，并不是客观划分族群的标准，而是人们主观上用来划分群体的工具。人们会主观选择一些文化要素，作为区分他群的标志。譬如语言上。虽然他们不见得像语言学家那样，从语言的因素、语法等方面区分与其他语言的异同，但是他们能主观地区分这是我群的语言、那是他群的语言，二者是相区别的。

群体成员用以区分他群的文化要素可能会改变，但是只要他们对我族、他族这样的划分依然存在，族群的边界就依然存在，这样两个族群就存在着。这个划分是在来自不同族群的成员的互动中产生的。边界的维持使得族群继续存在。这就是边界维持的意义。边界理论也在这个意义上阐释了不同群体得以维持的机制。所以，即便在观察者看来一个族群内部的人似乎有外表、行为上的差异，但只要他们主观上认同他们与他族的边界的存在，他们就依然是同一个族群的成员。

### 三、海南岛的黎族和汉族

#### （一）百越后裔的黎族

黎族是海南岛的原住民。“黎”原是他称，作“里”，跟“蛮”并称。后来又作“俚”。三国时期吴国人万震的《南州异物志》里就载：“广州南有贼曰俚，此贼在广州之南，苍梧、郁林、合浦、宁浦、高凉五郡中央，地方数千里。”“俚”字一直沿用至唐末宋初，才逐渐改为“黎”。它最早出现在唐代刘恂的《岭表录异》里，其书载：“儋、振夷黎，海畔采以为货。”“黎”字逐渐被外族人用作海南岛土著民族的指称，并且沿用至今。

黎族的族源被认为跟岭南百越族中的骆越一支有关。考古发掘中，在上世纪50年代出土了大量新石器中晚期的器物，与两广沿海地区、尤其是广西钦州地区和广东湛江地区发现的文化遗存相似，属于同一文化类型。（找文献）出土的双肩石器、大石铲（高20厘米以上）、铜鼓，都是发现于两个地区的、属于岭南百越文化特征的器物。而根据史书记载，海南岛、雷州半岛、西江两岸、广西南部这些地方，都是骆越人的活动范围。因此，从考古上看，黎族的跟骆越族有密切关系。另外，在民俗上看，根据对黎族断发文身、居于干栏建筑、食用海产等这些的记述，都与古越人的习俗相似。因此，黎族的族源普遍被学界认为跟岭南古百越族的骆越族有关系。

黎族本来就是海南岛的土著居民。但是随着秦朝统一岭南，就开始有“外来民”进入这个象郡的外徼之地。东汉以后，中原移居海南的人逐渐增多。这些人主要是商人、逃亡者和官吏守卒的后裔。此时，汉族进入的地区还只限于海南岛的北部沿海地区。于是形成了汉在北、黎在南的格局。但是，随着中央王朝的势力落地海南及其统治的加强，环岛沿海地区被统治者和移民者开发。于是，汉北、黎南的分布格局逐渐变成汉在外、黎在内的环状分布格局。总结起来，汉族迁入海南岛，与历史上中原汉族的两次大规模南迁有关。一次是从魏晋到五代时期，战乱频发，人民南迁避难；另一次是始于宋元、盛于明清，此时到海南的人，除了军旅，还是游资商人和亡命之徒的好去处。随着汉族“势力”的入侵，“征黎”和“招抚”不断，受抚被编入户籍的黎便成为“熟黎”，反之就是“生黎”。于是又形成了从沿海到内部中心山区地带“汉族-熟黎-生黎”的环状分布。到了清代，基本所有黎族都受编，“生黎”也就消失了。直到现在，这个环状居住格局的影子依然存在环岛沿海地区为汉区或者汉、黎杂居区，岛内的山地是黎区。

目前，根据方言的差异，黎族内部分为五大方言区，也被认为是黎族的五个不同支系。分别是：侔（音“哈”）、杞、润、赛、美孚。据一些史书记载，此五者的所讲的语言、衣着、发型等方面都有不同。其中，侔黎是其中人口最多、分布最广的；润黎也叫本地黎，意思就是土著的黎族。笔者调查的研究对象为侔黎，另外也接触到居于附近的赛黎。本研究就是以选取陵水黎族自治县的侔黎为代表，考察其与同杂居于一县的赛黎和汉族这些群体之间如何区分，从而获得“黎族”的认同。本研究不能涵盖整个海南岛黎族地区的情况，但作为一个切面图，

对目前黎族的状况及南中国族群关系的研究是具有代表性的。

## （二）陵水的黎族和汉族

本次调查的田野点选在陵水黎族自治县内。陵水县位于海南岛的东南面，东南面接三亚市，东连保亭县，北与琼中县交界，东北毗邻万宁县，南面与东南面临南海，是目前海南的六个黎族自治县之一<sup>1</sup>。此县置于隋朝，北宋时并入万宁县，元朝复置为陵水县。1959年曾与保亭、崖县合并为榆林县，1961年又恢复陵水县。自中华人民共和国成立后，海南岛作为行政区，归入广东；区内又辖海南黎族苗族自治州。直到1987年，出于办经济特区的需要，此建制撤销，海南岛从广东省分割出来。1988年，海南正式建省，民族自治州分成七个民族自治县<sup>2</sup>。陵水便是那时候从那时候重置，建为陵水黎族自治县。

可见，陵水自古以来就是黎族聚居区的重要组成部分。同时，由于陵水的东、南面临海，而“汉王朝在海南开拓疆土，是从沿海地区开始的”（王 2004:7），陵水实际上自古以来就成为黎、汉共生的一个地区。所以要考察二民族交往、交融的状况，陵水是一个合适的选择。从海南岛的民族版图上看，陵水几乎就是海南岛民族分布的一个缩影——汉族在沿海、黎族在内部，汉族包围黎族。因此，作为海南民族分布的一个缩影，通过对陵水县内族群的研究，以获得对族群关系、族性的认识，是具有代表性的。

陵水被当地人称为“半黎半汉”的自治县。2005年全县人口337220人，其中黎族182393人，汉族153239人；黎族和汉族分别占总人口的54%和45%；剩下的1%人口为苗族和其他民族。2005年12月起，陵水县设9镇、2乡，下辖9个居民委员会、107个村民委员会、666条自然村，其中有489条村庄为黎族村，174条为汉族村，苗族村仅有3条。所以陵水被称为“半黎半汉”也不为过。这些居住人口大致的分布情况是：汉族主要在县城和沿海（陵水的东南面和南面）一带；黎族分布在县区中部和西南部的大范围内陆/山地地区；苗族的几个村子在县区中央的本号镇的岭地里。

本田野点选址在陵水县西南部的英州镇古楼村委会属下的四村，同样也是一

<sup>1</sup> 这六个自治县是：琼中黎族苗族自治县、保亭黎族苗族自治县、陵水黎族自治县、乐东黎族自治县、昌江黎族自治县和白沙黎族自治县。

<sup>2</sup> 除了上文提到的六个自治县以为，撤州建县的时候还有一个东方黎族自治县，合共七个县。东方于1997年撤县设市，所以目前海南只有六个黎族/黎族苗族自治县。

个“半黎半汉”的地方。英州镇是陵水县里发展最快的地区之一。因为镇的南面临南海，海岸线长达 17.9 千米，而且西面接三亚，镇内开发旅游和房地产业的潜力大。随着 2006 年镇内清水湾、福湾两个海湾开发项目的启动，英州镇城市化速度、物价上升的速度也随之飞速上升，伴随而来的诸如土地补偿纠纷、生计方式转变等问题也逐渐浮现起来。英州镇 84%的人口为少数民族。<sup>1</sup>全镇由三个片组成——英州片、军田片和田仔片，其中军田和田仔都是纯粹的黎族区，2002 年与半黎半汉的英州片合并为英州镇。不过，英州片和军田片的黎族属于侗黎，而田仔片的黎族属于赛黎，二者的语言相互间不能沟通。

我的调查点古楼村位于英州片内，在英州镇的西南面边境，西面与三亚交界。从古楼村到与三亚交界处的三亚南田农场，距离只有 3 千米；而到英州城镇却要 7 千米。三亚南田农场反而成了古楼村民——无论是黎族还是汉族——经济生活的聚焦点。

上文所述的“古楼村”是一个行政村的名字。作为一个行政村，它还下辖四条自然村：古楼村、红袍村、石井村和福湾村。其中，前两条是黎族村，后两条是汉族村。汉族村靠海，其中一条还是渔民村；黎族村在汉族村北面，距海 1 千米，其中红袍村还在坡地上。

古楼村的黎族都是侗黎。根据 2010 年 7 月英州镇计生办的统计数据，古楼四村的人口分布为：古楼村 1539 人，红袍村 637 人，石井村 709 人，福湾村 524 人；户数为：古楼村 375 户，红袍村 150 户，石井村 171 户，福湾村 132 户；合共 828 户。政府的户口资料显示古楼四村的村民都是黎族，而实际调查发现的并非如此，只有如上所述的，前两个村为黎、后两个村为汉。这牵扯到更改民族身份的问题，在后文再谈、此不赘述。

古楼是一个杂姓的村子。在古楼和红袍的黎族村里有董、林、苻、胡、陈等姓，其中董和林是大姓。在石井和福湾的汉族村里，有陈、何等姓，没有哪个姓特别大。古楼的黎族用的都是汉姓，他们并不清楚自己的“黎族姓”<sup>2</sup>。他们的名字的叫法，是黎话对相应汉字的发音。

---

<sup>1</sup> 根据英州镇政府办公室 2009 年底的统计数据。

<sup>2</sup> 根据对海南省民族博物馆的罗馆长的访谈，黎族是有本民族的姓的，汉姓是解放后人口普查的时候强加给他们的。譬如他姓“罗”，用黎话来讲就是“德旺”（音译）。同黎族姓的年轻人相互间是不可以结婚的。但是在不同的黎族地方，当时给他们的汉姓不同，同是“德旺”，可能汉姓就随便安个“罗”或者“王”，所以会出现现在看上去的同（汉）姓结婚。然而，笔者就此事向田野点的黎族人求证的时候，他们说并不知道有黎族姓这件事。他们的姓都是汉姓。

古楼的黎族与汉族都以种芒果为主要的经济生活，种芒果的收入是他们最主要的收入。在种芒果的时候，他们相互之间还会相互学习嫁接、保果等技术。因为同属一个村委会，古楼村里的黎族和汉族在日常中也交往频繁。由于地处热带的边缘地区，该地区气候炎热、阳光火辣，当地人无论黎、汉，皮肤黝黑，从外表上难以区分不同；加上除了丧葬礼节以外，当地的黎族人在平日里都不穿民族服装；由于地处沿海地带，渔产丰富，村里人无论黎汉都常吃渔产，饮食结构相同。所以，在外人看来，实在是一时难以从二者的交往和表现中区分出这两个群体的成员。

#### 四、区分特征的选择与边界的建立

黎族、汉族之所以被认为是两个不同的族群，与他们“传统上”不同的文化内涵不无关系。虽然这些“内涵”在今天有不少已经消失；或者本来分属黎、汉的不同“内涵”已趋一致，难以再用来作为区分二者的标准。但是这并不重要。因为在巴特看来，这些文化内涵，根本就不是客观划分族群的标准，而是作为人们主观上用来划分群体的工具。所以，我们对黎族文化内涵的关注，实质上是考察黎族人选取了哪些文化内涵的要素，来作为建立族群边界的工具。

巴特对此已经提出了线索。他说，在对文化内涵的分析上，归结起来有两个顺序：一个是对族群成员展现出来的明显标志的分析，譬如衣着、语言、房屋类型、生活方式等；一个是对主流价值观的关注。囿于田野调查程度和所获资料的限制，笔者对后者尚未有讨论的依据，作为阶段性的成果，只能对一些“明显标志”作出分析。基于黎族人的观点，结合周边汉族人的观点，看他们如何选择这些要素，作为建立与他群边界的内容。

##### （一）语言

语言是区分黎、汉最重要的、也几乎是唯一的因素。在田野中我们问过不同年龄段的、不同性别黎族人，问他们认为跟汉族有什么区别。“语言不同”被他们不约而同地放到第一位。语言的不同区分了黎族和汉族，也区分了古楼的黎族（倅黎）和田仔的黎族（赛黎）。

在古楼四村里，古楼村和红袍村的人都说黎语；石井村和福湾村这两条汉族村的村民讲海南话，不会黎语。所以，前者跟后者沟通，只能讲海南话。实际上，黎族村的人，平日只有在家里或者亲戚家里才说黎话，在家外一律都说海南话。海南话是海南岛的通用语，包括学校、政府机关等地方、包括日常交流或是开会等正式场合，都讲海南话。现在岛内推广普通话，学校上课的时候必须使用普通话。所以一般上过学的孩子，都能说普通话。但是在课余，孩子们都用海南话交流。

19岁的小董现在在陵水中学上高二。他从初中开始就到陵水县城里读书。他现在能流利地讲黎话、海南话和普通话。他的海南话是初中到了陵水县城上学才学的。小学的时候在村里的学校上学，老师基本上都是本地人，只讲黎语，少数几个外省来的老师讲普通话。但是到了“外面”，也就是出了村子以后，同学、朋友之间都讲海南话。小董现在只有在家才讲黎话，因为“这些土话外面的人听不懂”。他把黎话成为“土话”，就是他们那个地方才说的；所以讲这些话的就是他们的人。

古楼村和红袍村的人通过“土话”，把石井村和福湾村的汉族人区别开；也通过这种“土话”，把同一个镇内的田仔的黎族区别开。红袍村有位林老伯，1972年高中毕业，七八十年代的时候做过民兵营长，1995年~2004年还当过村里的书记，算是村里比较有文化的人。他说：“我们是黎族，但不是真正的黎族。”问其原因、怎么才是真正的黎族？他说：“反正我们不是，我们是讲‘lao ta’（俅黎话“吃饭”的意思）的，讲‘dei tou’（赛黎话的“吃饭”）的才是真正的黎族。”他其实并不清楚这两种语言在言语结构上有什么不同，他只知道这两种语言不同，因为相互之间不能交流。他因此也知道都叫“黎族”的他们，其实是不同的。他把这个不同于他们的黎族群体，称为“真正的黎族”，因为那些人是“住在山里”的。语言，正是他用以区分他群与我群的工具。

一个群体成员所操持的语言，是一种既定资赋（givens），是从亲属中遗传下来的、非自我选择的文化特征。这种文化特征给人一种天生的、归属于哪个群体的身份。也许这种特征会在某个场景之下淡化，譬如小董在学校的时候都将他后来学会的海南话，他通过讲海南话，与同学打成一片，他们之间看似已经变得一样。然而，不管是小董还是林老伯，他们其实又都明白，黎话才是他们的“土

语”，讲黎话的人才是他们群体的人。通过语言，他们筑起了一条界线，一个并不能肉眼所见的、而是象征式地存在于人们心中的界；通过这个界线，他们划分出了他人的群体和我们的群体。作为他们文化要素的语言，作为一种工具，成为筑起边界的一砖。并不是说语言是划分黎-汉、以及侫黎-赛黎的标准，当这些群体的成员在日常生活中都讲同一种语言——海南话——作交流的时候，根本难以分辨出他们是不是同一个群体的人；但是，群体成员却能够利用它，作为区分我和他的标志。

## （二） 丧礼

丧礼的不同，是除语言之外最多被古楼村民提起的另一个要素。这个不同，在黎族看来是隆重程度的不同——他们认为黎族的比汉族的丧礼隆重；在汉族看来，是简单与复杂的不同——他们认为黎族的丧礼很复杂，而汉族的就比较简单。

丧礼的程式其实大致是相同的：亲戚赶来吊丧、下葬、吃宴席；两个丧礼仪式中奏乐的锣鼓班和曲子都是一样的。古楼村的董书记认为，二者办礼的时间和隆重程度不同。黎族的丧礼办 12 天，第 3 天和第 7 天都分别有立坟和在屋内挂灯笼的仪式，第 12 才是最隆重、最热闹的仪式，因为四面八方的亲戚朋友都会过来，而且会捎上一头杀好的猪，给办礼的人家做宴席。亲戚多的话宴席甚至摆到上百桌。与此不同的，汉族的丧礼最讲究的是“头七”，也就是去世后的第一个七天，但是来治丧的客人少。在石井村，我们看到的汉族丧礼，其实来的人也不少，因为村子里的人几乎都过来了，不用杀猪，只是上香，然后就在旁边看热闹、聊天。

在“隆重”这个区分上，就观察对比而言，笔者认为客观的区分不明显。但关键是，他们认为有这样的区分。黎族人认为他们的丧礼隆重，汉族的冷清；石井村有些汉族的村民说黎族的丧礼要做 12 天，很复杂，同时也认为他们的亲戚要拿成只的生猪过去，太隆重了。这样，这两个群体通过主观构建的认识区分了彼此。客观的对比标准是怎样并不关键，关键是他们找出了“丧礼”这个文化的要素，作为展现差别的标志。这实际上也是他们建立族群边界、区分他群的一种行为。

### （三） 丧礼中的民族服装

除了语言和丧礼的隆重程度之外，受访谈的黎族人很难再在短时间内反应出他们究竟跟汉族有什么区别——虽然他们知道就是不一样。他们会告诉我们，在种芒果、闲暇娱乐、住房、饮食、日常穿着打扮等等方面，他们都跟汉族没什么不同。然而，在分别参加了一个红袍村的黎族的丧礼和一个石井村的汉族的丧礼之后，我们发现他们还有一个显著的不同——丧礼中才出现的女子的民族服装。在后来的访谈中我们还发现，“女人必须在丧礼中穿民族服装”是他们认为很重要的一件事情。从丧礼中穿不穿民族服装，是区分古楼村黎族和汉族的一大标志。

古楼黎族的男子现在已经没有民族服装，中年人也记不起来什么时候开始男子不穿民族服装的，似乎是从小都没有穿过。只有成年女子保留有民族服装：一套纯黑色或者蓝色的衣服，上身是长袖宽口的衣服、下身是过膝的直筒裙子。裙子是最重要的，必须家里自己做：“线”是一种植物的皮削成的，用织机一条一条地织成布，再染色，然后再裁缝成裙。上衣的布料可以到市场上买，再自己裁成衣。这种服装，都是母亲为儿媳妇和女儿准备的。一个女子嫁入男家，会分别收到来自母亲和来自婆婆的几套这样民族服装——从一套到四五套不等。

林姨今年 43 岁，有两个儿子，均未娶。她说她必须为未来的儿媳妇准备几套民族服装，否则她和她老公死的时候，下一辈的人就会没有民族服装穿。女子在丧礼中穿民族服装被视为必须的，否则就是不孝。林姨的儿子倒是觉得送不送民族服装给她未来的老婆都无所谓，反正婚还是一样结的。但是林姨严肃地跟她儿子说，必须要送，她不希望自己死的时候送葬的儿媳妇不穿这些衣服。

林姨告诉我们，汉族不会这样穿，只有他们才这样穿，这是他们的风俗习惯。我们看到的也确是如此：在石井汉族的丧礼中，人们的穿着跟平日一样。平日里，尽管在石井或者在红袍、古楼看到的人，在穿着、肤色、发型上都没有不同，但是一到了丧礼仪式上，这些族群的不同才会通过民族服装显现出来。通过民族服装，黎族人建立和保留着他们与汉族的不同。通过将“在丧礼中穿民族服装”视为“孝”的道德观念，穿民族服装这个行为得到延续，使之在族群特征似乎正在模糊化的时候，族群的界线又清晰起来。

### （四） 了然于心的民族成分

从政府的户口资料看来，古楼四村的村民基本上都是黎族户口。然而，在实地调查中发现并非如此。无论是古楼村、红袍村，还是石井村、福湾村的人都跟我们说，前二者是黎族的村子，石井和福湾是汉族的村子。80年代以后，开始出现少数的黎-汉通婚，石井村因而有了一些黎族的媳妇，在这个程度上也可以说它是一个黎、汉混杂的村子。

石井村和福湾村的人无论是自称还是外人看来都是汉族，但是为什么他们的户口上、在官方的统计资料上却是黎族呢？

何是石井村人，70年代曾当石井的生产队长。90年代初，他高中毕业，适逢全国第三次人口普查，由于何“识字”，所以被找去做人口普查员，负责登记石井村的人口状况。当时海南刚撤区建省不久，原来的民族自治州要拆分成7个民族自治县。何说，当时出于建自治县的需要，政府“暗示”他，需要比较多的民族人口；同时也告诉他，民族身份是有“好处”的，譬如孩子高考可以加20分，而且可以生育3胎<sup>1</sup>。石井村和福湾村的村民当时都是汉族，有鉴于此，两村的村民觉得还是把民族成分登记为“黎族”比较有利。于是在那次人口普查中，石井村和福湾村的汉族变成为了字面上的“黎族”。何说，其实他们觉得户口本上的“民族成分”是汉还是黎都没有所谓，因为“还是一样地生活”，只是选择了做少数民族，优惠这么多，何乐而不为呢？但是他们从来都没认为过自己是黎族。每次我们在石井村和福湾村里面问村民是什么民族的时候，都被告知他们是“汉族”。同样，每在红袍村和古楼村问起此问题的时候，他们也会告诉我们他们是黎族，而石井和福湾的人是汉族。

可见，虽然“表面上”看古楼四村的村民都是“黎族”，但其实两个群体的人都在心里清楚地区分着谁是黎族、谁是汉族。他们心里构筑起来的这条边界，并没有随着户口本上“民族成分”一栏的内容的改变而改变。实际上，改变民族成分这件事情反而在一定程度上激起矛盾，在二民族的“同化”中起了一种反效果，让彼此间的族群边界得到加深。

这种矛盾，主要体现在对民族身份所带来的额外资源的争夺上。比如教育。每年升学给民族学生的优惠名额是固定的。不少黎族人抱怨说，汉族学生通过改变民族成分，占用了他们的名额。他们对此很不满，但也无济于事，只能怨骂这

---

<sup>1</sup> 农村的汉族最多可生育两胎。

些“假黎族”。伴随着这些不满，他们心里对真、假黎族，汉族、黎族这些认识也加深了。

还有在征地上带来的矛盾，也被一些黎族人归结到民族矛盾上，伴随而来的就是他们对汉族、黎族这两个群体的刻意的、严格的区分。我们刚到英州镇，古楼附近村子的一些侏黎人就过来跟我们抱怨，说他们的土地被政府低价征走；他们不从，于是房屋被强拆。他们说政府就“专拆我们黎族的房子，汉族的就不拆！”带着这种认识，他们所在的族群跟汉族产生摩擦，汉族成了他们利益的对立方，是汉族、还是黎族这样的区分被强化。

可见，尽管黎族和汉族在户口等方面似乎都是一个民族——黎族，但是他们又都认为彼此之间是有区分的。由于在争夺利益过程中激发出来的一些矛盾，这种区分被强化，二者之间的界线被加深。

## 五、因素的改变与边界的维持

随着族群间的互动、涵化或者同化，构成边界的文化要素可能会改变，但是只要还有这样的要素存在，边界就会依然得到维持。林老伯说他在上小学的孙子已经不会讲黎话，只会说海南话。那他跟其他汉族的小朋友有什么不同呢？林老伯马上肯定地说：就是不同！实际上，他也说不清楚具体是什么不同。其实，除了上文提到的一些仪式可能会继续维持以为，其他的文化要素也会浮现，于是族群间的边界就得到维持，边界两边的族群也得到维持。

在这个过程中，各方从各自立场出发，为了不同利益、出于不同的考虑，可能会做出一些努力，加强或削弱边界的存在。

本文开篇便提及，海南岛这两年开始在大力建设国际旅游岛，各种旅游资源被发掘出来，民族民俗资源是其中重要的一部分。经过多年的杂居，尤其是在沿海地区，黎、汉之间的涵化不可避免地一直在进行着——尽管目前族群间的边界依然存在——但是在外人看来，二者表现出来的相似性已经非常大。于是，为了开发民族旅游资源，政府在此上着大力，重新挖掘黎族的“特殊文化”。最突出的就是在黎区重新炒热“三月三”这个民俗节日和创造一个新的民族节庆日——嬉水节。

“三月三”节，在《中国黎族》里被记为“自古以来悼念祖先、庆贺新生、赞美生活和歌颂英雄”的节日（王 2004:211），现在被隆重推广，每年在不同的黎族自治区举办载歌载舞的庆典活动。然而，在陵水县古楼村，黎族的村民对此几乎没什么认识。他们那里从来都不过“三月三”节，以前也从来没有听说这个节日。据古楼村的黎族村民说，也是这几年电视上大肆宣传，他们才知道这个节日，但是完全不知道跟他们（黎族）有什么关系。更多的黎族村民在听到“三月三”的时候，直接表示不知道是什么。

尽管在古楼村那里看来，“三月三”对他们似乎没什么影响。但是在汉人看来、在舆论看来，黎族都是过“三月三”的，他们不过这个节日的人，跟黎族人不同。

与此相类似的是嬉水节，也是笔者在这次田野调查中亲身参与的活动。嬉水节在保亭黎族自治县办了将近十年了，以至于笔者在保亭县接触过的百姓甚至已经认为嬉水节就是他们的一个“传统节日”。他们会很自豪地介绍说，嬉水节是黎族的一个传统、重大的节日——虽然处于保亭东南面的英州县的黎族邻居们并不庆祝、也不知道有这个节日。古楼村的青年阿磊甚至直言保亭的嬉水节就是“学云南哪个少数民族做的节日，不是我们这里的节日”。

海南民族博物馆的一个研究员也对我们说，黎族原本就没有嬉水节这个节日，现在完全是政府出于娱乐和商业的目的，创造这个节日。为了创造这个节日，还创造了一个传说：把保亭县的七子岭改为“七仙岭”，说那里是仙女下凡的地方；嬉水节当天，还要到七仙岭去取水，把水泼到大家身上，祈求平安和幸福。

不管节日是创造的还是重构的，政府每年斥大量的人力物力打造“嬉水节”这块牌子，对黎族文化构建和推广，还是有影响的。保亭县的已经有黎族的百姓接受了嬉水节这个“传统节日”的概念；由于每年的节日带来大量的游客和消费，当地的百姓也乐于把“我们是黎族”“这是黎族的节日”这样的概念推广出去。至于县外的黎族，比如古楼的，虽然许多人从不知道“嬉水节”，但是也已经有一些年轻人听说，并且像赴嘉年华一样地到保亭凑热闹。在这个过程中，他们也会构建出“原来黎族也有这样的东西”、“这是我们黎族的东西”这样的概念，族群边界的概念在这个意义上也得到维持。

政府的这些动作，虽是处于开发旅游、发展商业的目的，实际上同时也在加

深黎-汉间的族群边界。如上所述，比如语言，有些原来的筑成族群边界的文化要素已经开始淡化；这些节日的创造或者再创造，为族群边界的构筑增添了新的元素、进行了补充。于是，在边界被加固的同时，黎族人们对“我是黎族、他们不是黎族”的认识便随之加强。边界得到延续，边界所划分出来的两个族群，在互动中继续存在。

## 六、结论

从外貌、日常衣着、饮食、生活习惯等方面看，古楼的侏黎人跟居住在其周边的汉族人非常相似，以致能使外面的人（outsider）混淆他们的身份；与此相反的，该地的侏黎人与同属一个镇内的赛黎人之间，接触甚少，据古楼的侏黎人说只有在一年中收芒果干工的时候，他们跟田仔赛黎的人才可能会接触。而这三方的语言又都是相互不通的。如果根据“客观的”诸如肤色、语言等标准区分这些不同的族群，显然难以做到。与此同时，深入解除之后我们发现，其实黎族跟汉族之间、黎族内部的侏黎跟赛黎之间，是有非常明确的族群边界的，能够把不是自己族群的人排除在外、而认清自己群体的成员。

族群边界的建立是族群成员主观构筑的结果。一个族群的人之所以是一个族群的人，有其根基性的原因，譬如天生的血缘关系。然而，随着环境和社会因素的改变、交往的频密化，双方文化会因持续的接触产生涵化。由于都受到他方的影响而产生一些改变，涵化的双方会表现出相似性。因而一些原来区分明显的“客观标准”，可能也会变得模糊。譬如黎语，一直都作为黎、汉之间区分的最重要的标志；但是随着“从娃娃抓起”的普通话教育的大力推广，下一辈的黎族——像上文提到的林老伯刚上小学的孙子一样的——可能会不懂黎语而只懂普通话和仍然在海南岛大范围使用的海南话。

然而在客观标准被模糊化以后，边界却未见消失，两个族群依然存在。因为，边界的构成本来就是主观构造的结果。至于选取哪些因素来构筑边界，也完全是族群成员的主观选择。在外人看来“应当”拿来作为区分标准的因素可能会被该群体的成员忽略；反而一些在外人看来似乎没有差别的因素，却被当地人选取了，作为他们构成边界的重要因素。这些被选取的因素不是一成不变的，在不同的时

期，族群成员可能会选取不同的因素，来作为边界构造的元素。

总之，族群的一些文化要素被族群成员选择，作为构筑族群边界的工具。这些因素的选择可能是自发的，也可能是由外部力量引导的。譬如由政府牵头和着力打造的民俗节日，直接的目的是开发旅游节目、刺激市场，却也为黎族和汉族族群边界的维持提供了一个新鲜要素。

不管选取了哪些因素以构成和维持边界，只要二者的族群边界得到维持，黎族和汉族这些不同的群体就得以继续存在。回应本文开头的问题，因为黎-汉的族群边界依然存在，所以纵使在作为外人的“我”看起来，古楼的黎族和汉族如此相像，他们依然是两个族群。通过族群边界，侗黎人把汉族人和赛黎人这些人排除在边界之外，同时他们获得了“我是侗黎人”这样的认识。不同族群的人被区分开，不同的族群延续着存在，这也就是边界存在的意义。

#### 引用书目：

1. Fredrik Barth. *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference* [C]. Universitetsforlaget, 1969; Waveland Press, 1998.
2. 梁茂春. 跨越族群边界[M]. 社会科学文献出版社, 2008.
3. 王学萍主编. 中国黎族[M]. 民族出版社, 2004.