

把寺庙搬下山：在直接互动中 获得社会空间

——对斯科特的一个补足性反思

郑少雄

摘要：斯科特《逃避统治的艺术》一书出版后，引起学界较多的讨论，本文是对斯科特的一种补足性反思。不同族群、文化之间以及国家与社会之间的遭遇，并不必然表现为抵抗、逃避或同化，毋宁说人类也在相互遭遇时创造协商、合作及共存的可能性。清末民初的康定土司以及四川康区东部一个半农半牧社区的寺庙即为这样的一个典型案例。21世纪以来，该寺庙从远离社群的山上搬到河谷的交通要道及社区附近，目的之一是主动将自己置于方便地方政府监督的位置，以此获得政府信任及其赋予的较为宽松的管理和发展空间。寺庙下山之后，通过复办“公办民助”学校和组织社区的神山祭祀，成功地恢复了历史上的社区一体性，重组了自己熟悉的族群社区生活，并且维持了文化差异性和自足性。

关键词：康区；赞米亚；藏族乡村；社会空间；文明协商

中图分类号：C95 **文献标识码：**A **文章编号：**1000—8691（2019）03—0096—07

引言

宣统三年（1911）夏天，川滇边务大臣赵尔丰在四川康区的“改土归流”事业进入尾声。康区改土归流的目标是把原土司地区从四川省划分出来，单独设立西康省，原土司管理下的各地方将改设为八九十个州县，由外派流官治理。^①赵尔丰与助手傅嵩林抵达康定（打箭炉），收缴完明正土司的印信号纸，赵尔丰就将返回成都接任四川总督，傅嵩林继续筹划西康建省。在这节骨眼上，明正土司发动了一场不成功的“叛乱”，土司和他的重要合作者迅速被捕入狱。此后在1911年秋和1912年春，明正土司又逃到地广人稀的高原地带连续发起两次“叛乱”，均未成功。^②鉴于清末、民国之交复杂

的汉藏关系和局势，这些行动通常容易被理解为附和藏区叛乱，目的是为了脱离前清或民国的控制。而实际情况究竟为何呢？

赵尔丰的一份奏折揭示了明正土司幽微的心理状态。赵尔丰指出，明正土司“本性庸懦、昏聩盲从”但“尚堪恭顺”，他们审问了叛乱行动的各主事人，得知土司是听信了乡城桑批寺喇嘛的蛊惑，试图通过叛乱来改变“改土归流”和建省进程，让土司得以主动献地内附，重新作为四川省的边地，打箭炉就可以继续享受作为边疆地区的“自治”特权；叛乱者提议筹建中的西康省最好划界到雅砻江以西即可。^③简言之，土司叛乱的目的是希望打箭炉继续属川而非属康。

这一动议可谓石破天惊，让人对边疆族群精英

作者简介：郑少雄，男，社会人类学博士，中国社会科学院社会学研究所副研究员，本文写作期间正担任北京大学人文社会科学研究院访问学者，主要从事历史人类学、汉藏关系、文艺中的康区形象等研究。

① 四川省民族研究所《清末川滇边务档案史料》编辑组编：《清末川滇边务档案史料》（下），北京：中华书局，1989年，第1032-1035页。

② 关于这几次叛乱的详情，可参见郑少雄：《汉藏之间的康定土司》，北京：三联书店，2016年，第207-214页。

③ 原文是：“（曲批喇嘛向明正土司游说道）炉城历属于川，献地内附，川必容纳，因地制宜，恢复旧制，向为治边之例也。如西康建省，愿以雅砻江为界，俾使所属不失寸土，以待时机”，载四川省民族研究所《清末川滇边务档案史料》编辑组编：《清末川滇边务档案史料》（下），第1044页。

的政治构想惊诧不已。换言之，即使新型的西康省在自己辖地的西边成立，作为康巴藏族的明正土司，宁愿脱离与自己族群身份高度一致的待改革地带，和汉地汉人继续在一起，借此等待时机恢复到“羈縻之方”“封建之规”的旧制。尽管他们的政治设想并不具备现实性^①，但值得注意的是，边疆族群认为，其自主空间取决于与汉地汉人的差异性以及基于差异性上的绑定关系，而非逃避或抵抗。即使他们绑定的直接对象，也就是国家的代理人、时任四川总督是最严苛的康区改革者赵尔丰。更进一步说，逃避（如明正土司数次“叛乱”前后都选择流亡到关外高原地区）或抵抗（所谓几次“叛乱”）的目的是为了回归。

一、对斯科特的一个补足性反思

从作为政治“理念型（ideal type）”来说，这一构想可能足以对斯科特的思考构成某种补足性反思。斯科特著作甚丰，他对边缘族群社会自治空间的关注尤为令人赞叹。但是作为一位政治学者，斯科特的思考进路大抵是基于西方政治学的冲突理论的。王晓毅总结道，在斯科特这里，底层人群面对一个与人民对立的国家，所采取的策略不外反抗或逃避，《农民的道义经济学》与《弱者的武器》讨论反抗，《逃避统治的艺术》讨论逃避。^②当然，在笔者看来，斯科特事实上还涉及到第三种进路，那就是同化。在《逃避统治的艺术》中，斯科特讨论了一种比较独特的族群认同模式，那就是在众多谷地国家的包围下，山地居民身份认同具有多元性、混杂性、易变性和主观性，也就是说任何一个弱小边缘的族群（或者不易辨别的群体）都可以轻易转变为任意一种或多种族群（或其他不易识别的群体），其主要表现形式就是习得多种语言、熟悉多种生计模式、采纳多种社会组织形式、使用多种文化符号。^③

通过这一激进建构主义（radical constructionist）的族群身份描述，斯科特的本意固然是为了消除不同族群之间的藩篱和紧张，但隐含其中的见解仍然可以完整地表述为：面对支配性的国家，如果无法反抗，那就逃避；如果无法逃避外来的国家，那就只好被同化，从族性身份上使自己变成他者。

学界对“逃避的艺术”既赞誉有加，当然也不乏各类批评^④，其中卡尔松（Bengt G. Karlsson）以印度东北部（也被斯科特列入赞米亚范围之内）山地诸社会为例，与斯科特的直接对话尤为值得注意，且与本文有较为密切的关联。其一，他意识到山地生计是基于自足的理由建立起来的，而非逃避的结果，谷地生计模式并非标准或参照对象。^⑤其二，他认为斯科特关于族群身份认同的说法其实忽视了山地人自己的声音及其现实生活中强烈的根基性情感，言下之意是山地人的身份认同并非流动易变。^⑥其三，正如王晓毅也注意到，卡尔松正确地指出，印度东北部的许多山地族群实际上是在国家和自治之间首鼠两端的，他们并非决然逃避国家，而是希望国家在其框架下承认少数族群的文化和社会差异性，且对国家抱有许多“功能性”的期待。^⑦对国家的抵制，某种意义上只是某些社会科学家尤其是人类学者的一种本能倾向。

笔者赞同卡尔松的观点，上述明正土司的案例表明，在直接面对帝国（国家）的历史场景中，边疆族群（民族）有自己的主体思考，也没有选择自动变成他者^⑧，相反，他们试图进一步强调并保存自身的族群文化特殊性，从而达到既纳入统一的政治体系、又获得自足空间之目的。本文试图进一步分析这一从历史上延及当代、边疆族群及其精英认知中与国家相处的理想模式。尽管斯科特曾强调，《逃避的艺术》一书的核心观察并不适用于“二战”以后的赞米亚地区，因为随着现代科技的进步，“地

① 赵尔丰在给皇帝的奏折训斥了土司的想法实属荒唐可笑。

② 王晓毅：《作为一种生存状态的逃避》，《云南社会科学》2019年第3期。

③ [美]詹姆斯·斯科特：《逃避统治的艺术：东南亚高地的无政府主义历史》，王晓毅译，北京：三联书店，2016年，第7章。

④ 王晓毅《作为一种生存状态的逃避》一文对此有较为清晰的回顾。

⑤ Bengt G. Karlsson, "Evading the State: Ethnicity in Northeast India through the Lens of James Scott", in *Asian Ethnology*, Vol. 72, No. 2, 2013, pp.326-327.

⑥ Ibid., p.323, p327.

⑦ Ibid., pp.328-329.

⑧ 这里的“变成他者”指的是，在西康省的行省郡县制下，政治、文化逐渐内地化乃至汉化的结果。

形阻力”已经可以被轻易地克服了^①，但是，物质技术条件的改变并不意味着观念的相应剧变，康区历史上可以对斯科特形成补足性反思的古典观念仍在当代实践中回响。随着当代中国民族区域自治制度的实施，边疆族群（民族）尤其是其精英人物对这一制度进行了积极回应和创造性发挥，从而提高了民族区域自治地方的民族团结、和谐交融，也增进了带有边疆特色的自主发展空间。通过对四川康区东部一个乡村社区绒村及其寺庙鲁瓦寺案例^②的描述，本文试图对这一族群与国家相处模式的当下表现展开批评性分析。

二、寺庙在社区中

笔者2008年第一次进入绒村，此后在2013—2017年间又先后7次（其中2017年3次）访问此地，在绒村进行了为期共约4个月的田野工作。除了2017年对近10名宗教人士进行了长时间的深度结构性口述访谈并录音像之外，本文主要依托于多年来与寺庙僧侣、村干部和普通村民的日常谈话以及对社区生活的参与观察。这10年当地的变化可谓巨大，2008年从318国道上的某枢纽镇到绒村的近百公里省道还是土路，笔者从甘孜州府先后乘坐班车、小面的和摩托车，花费近8小时才到达鲁瓦寺；2013年康定机场已经通航，省道也已全线贯通柏油路面，笔者飞抵康定机场后，由寺庙派人或村民接机，3小时即可抵达绒村。了解这一交通条件和道路景观的变化，对于理解下面的村庄叙事也有帮助。

绒村是个大村，人口近千人，除了极个别来上门的汉族和彝族，98%属于木雅藏族。绒村民改后期划分为两个行政村（时为大队），称为绒一村和绒二村，但由于历史上共属于一个土百户管辖，一般情况下仍被外人视为一个大村。两村共同供养鲁瓦寺，且可自由在对方的草场和森林采挖虫草和松茸，更加剧了这种一体感。绒村是一个半农半牧社区，农业以青稞、小麦、豌豆及其他块茎蔬菜种植为主，随着退耕还林的推行，种植面积有所减少；牧业以牦牛和犏牛为主，但牧业生活较为艰苦，近十年来已经大幅衰退，且由于寺庙推动的缘故，全村自愿宣布未来将把全

部牦牛放生，全村也完全不再饲养禽畜，肉食需要通过集市购买来满足。保守估计虫草和松茸采挖至少占农户收入的70%以上。正常而言，一个成年人每年集中劳作3—4个月，在虫草、松茸两项上的年收入可达2—5万元，对于一个偏远山村而言，这样的收入并不算差。在精准扶贫政策推行之前，村民们几乎完全没有外出打工的传统。近几年间或有数名年轻人外出务工，但后来也陆陆续续跑了回来，主要是不适应内地的生活。大致可以说，就日常生计而言，绒村人是不流动的。

鲁瓦寺是一座萨迦派寺庙，全寺共有喇嘛近50人，全都是绒村人，其中包括30名成年喇嘛和近20名小扎巴。这些小扎巴大多是2010年前后的一两年间被父母送到鲁瓦寺出家的，先在自己寺庙学习两三年，打了一些基础后又陆续被送到甘孜州西部较为知名的几所佛学院深造。近10年过去，这些小扎巴陆续长大，差不多已经可以视为成年喇嘛了。2008年，绒村小学因为撤点并校取消了，学生分流到近20公里外的乡中心校和处于相反方向、30公里外的另一个镇上的小学。康区乡村儿童的上学动力本来就偏低，撤点并校使得部分儿童干脆就出家了。2012年起寺庙应老百姓的要求在原小学旧址上复办学校（低幼班），延请本地和外来的支教教师上课，2014年康定地震后学校被鉴定为危房，改在帐篷学校上课1年，后来又迁到一间铁板房里。到2017年，寺庙堪布筹资几百万在学校旧址上修建的新校舍落成，小学回迁，并且获得政府批准转为公办民助的正式学校。那一波出家潮过去后，绒村再没有新的少年儿童出家，绒村的宗教、教育和生计格局也大体稳定了。

从这一简略的社区背景梳理可知，寺庙及其精英人物在康区乡村社会生活中处于颇为活跃的状态。绒村周边众多村庄的状况也大体能够印证这一印象。正如“前言”所述案例表明的，明正土司的政治设想很大程度上被认为是其宗教导师的见解。宗教人物关于边疆地区的政治理念和政治参与早已为其他研究者所注意，滕华睿（Gray Tuttle）即曾申明，汉藏佛教人士在宗教同源框架下的良性互动，对于现代中国的形成以及促使西藏汇入中国统

① [美]詹姆士·斯科特：《逃避统治的艺术：东南亚高地的无政府主义历史》，“前言”第5页。

② 本文涉及的具体地名和人名大多数进行了技术化处理。

一版图，曾起到积极的作用。^①又如坦拜雅（Stanley Tambiah）注意到的，佛教僧伽作为社会的退出者（renouncer，遁世修行者），从理念上说并不直接参与世俗事务，但对于政治事务恰恰发挥了重要的作用：国王与比丘都是社会的重要组成部分，人类通过建立王权来管理自身事务并发展出等级社会，而比丘则既处于社会之中又超越于社会、并为社会寻求救赎；僧伽和王权将永远伴生着持久的政体。^②放在中国西南边疆的情境中，尽管藏传佛教的世界观及其与政治的具体关系可能有异于上座部佛教之于东南亚，但在总体上说佛教提供了类似的政治原则。在这个意义上，藏区宗教人士关于社会和政治的见解及实践对于人们理解边疆事务也仍然具有特殊的参考价值。

三、寺庙为什么下山？

（一）社会记忆中的寺庙

鲁瓦寺没有保存任何文字或碑刻的庙史，按照喇嘛们的说法是在“文化大革命”全部毁掉了。根据笔者的经验，藏区乡村的小寺庙其实大多都没有可以称为信史的庙史，“文革”往往就成为十分方便的借口。寺庙堪布曾信誓旦旦地告诉笔者，在不丹皇室保存有鲁瓦寺的庙史。这个说法有其来历，笔者在康定也曾多次听说明正土司的某个家庙的活佛曾经被不丹皇室请去担任“国师”，他撰写（或携去）的庙史就保存在不丹皇室图书馆。鲁瓦寺的喇嘛们大概也曾耳闻过这些说法，而且绒村据说又是明正土司迁去康定之前的驻地，因此喇嘛们就认为他们的庙史也在不丹。

堪布正在着手请人做鲁瓦寺的宣传册，里面的庙史简介是由他用藏语及木雅话口述给助手后，再翻译成中英文的，这样后人就会看到言之凿凿的庙史了。堪布曾明确对笔者、也包括周围的群众和其他喇嘛说过，这个寺庙有一千多年的历史了，因为明正土司的前身西吴甲波/木雅甲波（“甲波”是藏语“王”的意思）据说也有一千多年了，有甲波自然有寺庙，这寺庙无疑就是鲁瓦寺。喇嘛们同时

也都声称，鲁瓦寺的奠基者是一位叫做尼玛降泽的斜卡地区（现属甘孜州九龙县）的喇嘛，斜卡也是原明正土司的属地，据说尼玛降泽修行精深，明正土司（西吴甲波/木雅甲波）就让他来自己的宫廷所在地主持寺庙。不管尼玛降泽是否真有其人、他当初建的寺庙是不是鲁瓦寺，总之既然都在绒村，这个渊源关系就显得无比顺理成章。

20世纪40及20世纪1970年代末，曾经分别有学者来绒村考据明正土司旧址，发现了一些残垣，将之称为土司的宫殿或经堂^③，此后时而有其他学者、地方媒体和文史工作者零星到访，这一说法也就逐渐为人所耳闻。绒村老百姓从前大抵只是知道这是座大人物家的大经堂，经过外来信息的传播，现在鲁瓦寺的喇嘛们都异口同声告诉笔者，这是土司家的宫殿（兼大经堂），并且是由鲁瓦寺负责照管的。这里值得注意的是，堪布和喇嘛的叙事中都把寺庙和政治密切绑定了起来，认为寺庙自古以来就是地方社会生活中不可或缺的元素。

（二）关于寺庙下山的言说

许多绒村人都曾言之凿凿地对笔者说，寺庙旧址原来在非常偏远的山顶处，交通极为不便，后来搬到了老寺庙处，不过搬迁时间就谁也说不清了。绒村人能够记得的是老寺庙在远离村庄的深山里，从绒村骑摩托车进去要1个小时，主持老寺庙的老堪布是全村最尊重的对象，他于2000年初去世后，法体至今保存在新寺庙里。新寺庙是现堪布2002年从印度学成归来后发心搬到今址的，现在还在不断增建和完善中。新址位于紧邻着省道的小山坡上，与绒村相距甚近，开车从省道拐进去两三分钟就能到达。建设新寺庙是绒村所在的乡近年来的共同趋势，全乡的3座大型寺庙，都把主寺往交通干道附近搬迁或建设新经堂。旧庙往往只留数名僧人看守，只有在外头声名最著的老木嘎寺，虽然交通最为不便，但由于往木嘎雪山徒步旅行和登山的人士惯于在该寺住宿，因而香火还比较旺盛。对于这一波搬迁潮流，最初现堪布是这么解释的：

我们的老寺庙太偏僻了，老百姓进出方

① Gray Tuttle, *Tibetan Buddhists in the Making of Modern China*, Columbia University Press, 2005. 也可参见滕华睿：《建构现代中国的藏传佛教徒》，陈波译，香港：香港大学出版社，2012年。

② Stanley Tambiah, *World Conqueror and World Renouncer: A Study of Buddhism and Polity in Thailand against a Historical Background*, Cambridge University Press, 1976, pp.9-18, p.77.

③ 邓少琴：《西康木雅乡西吴王考》，载其《邓少琴西南民族史地论集》（下），成都：巴蜀书社，2001年，第752-767页；李范文：《西夏移民调查记》，载《宁夏社会科学》，1981年试刊号，第43-48页。

便。庙子里办法会，老百姓们常常都不来。庙子在沟沟里头，外头来旅游的人也看不见，寺庙就没人知道了嘛！有的庙子搬了，外头来的人多了，其他庙子就跟着要搬嘛。你看318国道边边、塔公、道孚、我们甘孜州的很多寺庙，（不少）都搬了嘛！

这个解释相当程度上符合了今日藏区的实际，事实上，随着藏传佛教在藏区的复兴以及在汉区受到的热烈追捧，各地藏传佛教寺庙和精英人士间关于声望和影响力的竞争也在加剧。以甘孜州为例，五明佛学院、宗萨佛学院、亚青寺、塔公寺等在汉藏乃至海外信众中具有相当惊人的吸引力。即使像鲁瓦寺这样数十人的乡村寺庙，也在努力拓展自己的信众网络。直到笔者在鲁瓦寺目睹了一场活动以后，才对寺庙搬迁的深层内涵有了更为完整的理解。

2016年夏天，地方政府举办了一波“法制、健康和民族团结三下乡”活动，由县里组织宣传、民宗、卫生、司法等部门带医疗队、宣讲团和演出队下乡。对鲁瓦寺所在的乡而言，这种上级政府下乡的活动本应在乡中心校或乡政府所在地的寺庙广场上举行，但是这次却意外地落在了鲁瓦寺头上。那天堪布非常荣耀地和一群副部长、副局长、副乡长并肩坐在主席台上，与四乡八村的老百姓一道，听州民干校的专家讲课，并观看歌舞演出。本村锅庄队最后也加入表演，成为文艺演出的高潮和谢幕部分。本村锅庄队是由寺庙推动成立并督促培训的，在这样的场合下亮相，获得了上级领导和周边村民的交口称赞，这让堪布的心情无比自豪。在后来的交流中，笔者曾多次和堪布回顾这次“三下乡”活动，话题集中在为什么这样的活动会交给寺庙来组织^①：

这是我去做工作来的，我跟县里的领导熟嘛。你看我们寺庙搬到半山坡坡了，油路也通上来了，领导就方便经常来看一看，指导一下工作，知道你们庙子没啥子（问题），也就乐意把事情交给你来做嘛。我们藏族人汉语不好，心里在想啥子跟领导们也讲不清楚，只有把他们请来，把啥子东西都摆到他们眼皮底下，他们就信任你了……总之就是领导心里有数了，就会给你机会，让你做你想要做的事情。

的确，堪布的这一策略相当奏效。从2012年

复办小学（低幼班）起，堪布就不断寻求正规的办学许可，但始终受到教育部门的反对。堪布从没有死心，一边不断加大投入，改善校舍和教学条件，一边持之以恒地邀请上级部门的领导来实地考察指导。至少从面上看来，是堪布积极坦诚的态度促成了最终“公办民助”的合作结局。若把这种心态和寺庙搬迁的动机结合起来考察，颇能说明当代藏区一个隐藏的问题：正是因为弥漫和笼罩在藏区内外的复杂的社会氛围，使得众多寺庙宁愿将自身的运作摊在阳光下，也就是堪布说的放到政府的“眼皮底下”，反而能获得比较自在的空间。用喇嘛和老百姓的话说，“我们庙子就在路边嘛，清清爽爽的，驻庙的县乡干部时不时来走走看看就行了，反而不用长时间住在庙子里”。

（三）寺庙下山的社会后果

寺庙下山并非只基于上述的象征性、展示性功能。鲁瓦寺搬到省道旁边以后，做了许多老寺庙时期不曾做到的事情，包括举办民办学校、组织神山祭祀、净化乡村道德、推动环境保护、重塑族群文化乃至发展集体经济等事务。其中，办学校、祭神山等尤其值得加以描述和分析。

1. 办学校。撤点并校作为21世纪初的一个普遍潮流，在绒村这样的地区遇到的反弹尤其明显，这与绒村的生计模式及社会节奏高度相关。绒村人几乎完全依赖于虫草和松茸采掘为生，每年的虫草和松茸季节长达4个月（约4月中旬到8月中旬），其中虫草生长在4000米以上的高海拔草甸，每年虫草季节，全村劳动力全部迁居到高山营地，为时约一个半月才下山，稍事休整又迎来松茸季。松茸采挖虽然不需要在高山住宿，但是每天需要早早出门，更重要的是松茸与虫草季节一样，都是数月连续劳作，中间并无停顿。总体上说，即使绒村子弟被送到距离最近的20公里外的乡中心校就学，也面临着数月之内甚至暑假都无法回家的困境；尤其是藏区儿童相对入学较晚，采挖虫草松茸季节大量幼童乏人照料。这是绒村小学撤销之后，堪布应村民的请求，短时间内就迅速在原校舍里复办低幼班（兼有幼儿园、学前班性质）的核心原因，第一年就安顿了近50名儿童。低幼班实行寄宿制，招聘了汉藏至少各1名老师，1名炊事员，寺庙派了1

^① 田野工作期间，笔者就住在鲁瓦寺里，对堪布的参与观察和无结构访谈，弥漫在日常生活中。关于笔者和堪布的早期密切交往，还可参见：《一个康区喇嘛的多重生活世界》，《文化纵横》2015年第6期。在该文中，鲁瓦寺被称为K寺。

名中年喇嘛充当后勤和安保。^①除了汉族支教老师外，其他人都是本地人。这种安排非常符合乡村实际，而且独有的师生和管理人员配置极富民族特色和边地风情，甚至引起了内地支教者的热情追捧，笔者曾数次目睹堪布忍痛拒绝掉一些颇为优秀的申请人。复办学校不但免除了老百姓的后顾之忧，绒村子弟也获得了颇为难得的学习机会，老百姓对堪布和寺庙的尊重和感激简直无以言表。这种尊重尤其建立在这样的背景之上：在学校于2017年被正式批准之前，堪布曾一度受到了来自教育主管部门的巨大压力。但是堪布解释道：“我们藏区就是这样的嘛，老百姓要生活就要上山做活路的嘛，我们把这个藏族的情况反映上去，共产党是最讲实事求是的嘛，领导虽然不给我发证，但还是没叫我关门嘛。”事实上，最初几年教育主管部门甚至主动赞助过教材和部分教具。在这里可以看到，寺庙的作为正是基于并强调藏区生计及文化的特殊性，从而成功地获得了地方教育主管部门的赞许。

2. 祭神山。绒村有两座全村共同崇奉的神山，分别是确则和格尼拉姆，确则是位战神，格尼拉姆是位女神，两人是夫妻关系。格尼拉姆神山是老寺庙所在地，自从新寺庙出现以后，格尼拉姆神山就不再祭祀了，现在全村年年都去集体祭祀的只剩下确则了，但是在确则念经时也会提到格尼拉姆。确则山神的祭祀台在海拔近5000米处，每年藏历五月十三，年轻的村民们须提前一天于傍晚上山，在一个叫达卡的山头露营，第二天凌晨两点左右就开始往确则神山攀爬，约天亮时到达，在煨桑、更换山神的武器装备和新的经幡以后，由寺庙喇嘛念经、村民抛洒龙达并互掷糌粑，然后年轻人撤回到达卡。年龄较大的村民们多数在当天上山并在达卡那里等候，两拨人汇合以后又进行了一番与上述完全相同的仪式，整个祭祀环节就算完成。然后全体村民转移到旁边的一处大草坪上吃饭，并准备举行赛跑、摔跤等娱乐活动，以前还有射箭等。令人意外的是，2014、2015年笔者看到寺庙的管家喇嘛在达卡对参加神山祭祀的村民进行点名，凡家户没有参加的，会被罚款处理。

尽管罚款的额度很小（2015年是50元），而且最后也是作为寺庙（其实也是全村）举办法会的资金使用，但由管家喇嘛来负责执行纪律，仍然具

有强烈的象征意义，表明神山祭祀的直接组织者已经由村庄社区转变为寺庙了。神山祭祀在佛教传入藏区社会之前即已普遍存在，其功能主要是确认社会及其资源边界、以及祈祷社区丰产和安全，佛教传入并逐步吸收了原有的山神体系以后，从而完成了本地化的过程。绒村最古老的一座转经筒的壁画上，就清晰地显示了鲁瓦寺的创建者尼玛降泽大喇嘛将确则、格尼拉姆、古瓦德吉等山神收编为护法神的故事。但尽管如此，举行神山祭祀的主体仍应由社区充当，而寺庙只是应社区之请求提供宗教服务。换言之，组织神山祭祀对于鲁瓦寺而言并非一项纯粹的宗教业务，毋宁说增加了相当重要的社会事务的内容。绒村的这一转变有其社会历史过程。

绒村一体化使人忽略了绒村其实是由两个行政村构成的事实。大绒村于1960年划分为两个大队后，在集体化生产的年代，财产、资源和社会的边界迅速形成，用村民的话说就是，“那个时候两个大队你是你的、我是我的”。改革开放以后的几个重要节点是20世纪80年代初的耕地牲畜到户、90年代初的草场分到联户以及21世纪初的林业资源到户（发“林权证”），这一时期宗教活动已经放开，村民们重新开始祭祀神山，但是基本上变成了各个宗巴（汉语称为“铺子”，即自然聚落，约略相当于村民小组）各自祭祀本铺子的小神山，各铺子的喇嘛各自从寺庙回来念经，大致的情況可以描述为“铺子各管各的”。虽然老堪布也曾试图组织村民一起祭祀确则和格尼拉姆，但一则寺庙离村庄太远，来回不好操作，二则老堪布对村民除了循循善诱以外不大会用“手段”，加之绒村人对确则和格尼拉姆的认同感已经降到很低了，所以对确则神山的祭祀远没有今天那么隆重。而从新堪布主持寺庙的2003年开始，各种情况都在发生变化：

首先是寺庙下山，这是一个决定性的变化。寺庙下山固然是为了前述的在外部世界中的影响力竞争以及透明化操作之目的，事实上却促进了寺庙与乡村的密切关系。喇嘛们尤其是堪布十分清楚，一方面，在外来信众中有一个评价标准，判断一个真的（或好的）活佛、堪布，要看他在本地社会中的威信；另一方面，上级政府尤其民宗、统战部门也考察宗教头面人士在社区百姓中的声望。^②鲁瓦寺

① 人员构成当然后来会略有变化，但是大抵是比较知根知底的本村本乡、或至少是州内人士。比如2015年有一位炉霍县的女大学生来支教藏语，她的母亲也随同来负责食堂。负责校务管理的喇嘛也多是忠厚之人，通常一两年一换。

② 如堪布2017年当选为县政协委员。

的本地供养范围是大绒村，如何以大绒村为基础形成一个一体化的社会单位，而非仅局限于体现在寺庙空间内的一体化宗教单位^①，是寺庙尤其是有雄心的宗教精英需要面对的议题。在这个动机的推动下，寺庙下山以后，除了前述办学校和祭神山以外，包括净化乡村道德（戒除烟酒赌运动、不杀生运动）、推动环境保护（尤其是制止森林滥伐、恢复植被，全村统一购买家庭垃圾桶，村落修建垃圾焚烧设施，堪布和喇嘛每年亲自带老百姓在全村清理垃圾等）、重塑族群文化（筹建民俗文化博物馆、内部锅庄比赛、绒村锅庄队选拔）、乃至发展集体经济等事务（以绒村家户为基础联合成立深度文化旅游体验公司），都是致力于大绒村整合的具体措施。

其次是社区经济状况的变化。正如前述，自21世纪以来，绒村的经济收入几乎已彻底依赖于虫草和松茸采挖，而虫草和松茸生长的时间和空间随机性都很强，作为一个奉行“道德经济”的纯藏族社区，尽管在法律的层面上已经将草场和森林都分配到不同的家户或联户（比如同一个铺子或同一条沟沟）手上，但村民不仅自由地在不同的铺子之间采挖松茸和虫草，即使两个行政村之间也相互开放其资源边界，以免家户的收入差距过于悬殊。而且，虫草季节在高海拔户外区域居住的模式也导致了村民之间组成了规律性的季节社会形式。这种季节性社会强调家户合作而非竞争，其最具象征性的表现就是，同一个高山居住点的村民几乎每天都同时出门上山挖虫草，而非各自为政。

最后也是最重要的，寺庙下山并介入社会生活与经济生活的新形式之间，两者互为本质与表征，共同促进了绒村一体化的进程。该进程显示了寺庙及其精英在当代边疆社会生活的能动性角色。绒村的长者有时向笔者回忆，按照他们的老辈人留下来的说法，土司时期或甚至“国民党的时期”，绒村集体祭祀确则神山是由土司下面的土百户（本地称为“博康”）或村长出面召集的，作为头人的土百户及村长被认为是那个时期的土地支配者，负有通

过组织集体性的神山祭祀来确保社区丰产及生命财产安全的义务。中华人民共和国成立以来，随着各阶段社会改造进程的逐项展开，土百户、旧村长这样的头人体系逐渐消失，绒村社会面貌和社会联结机制也随之发生变化。21世纪以来的寺庙下山、以及生计内容的新变化，某种意义上使得绒村社会生活及社会价值出现了回归的趋势，只是这一时期社会团结的枢纽由原来的头人体系转向了寺庙及其精英。

四、讨论

斯科特杰出的归纳能力和雄辩滔滔几乎使我们相信，一千多年来，赞米亚地区的山地人群都具备逃避统治的气质和特征，他们充分利用“地形阻力”，持续不断地往高山深谷遁去，形成了无政府主义的社会政治景观。从史实的层面来看这一考察结论在多大程度上靠得住另当别论，我在本文中也不是试图以独特案例来论证斯科特的思维漏洞，事实上，斯科特提供的崭新视角是后人理解人类生活多样性和历史可能性不可多得的一种思想资源。我希望通过聚焦于西南山地区域上述社会生活的具体实践，提出一种补足性的反思或替代性的理念：一是当国家统治来临时，这些山地群体可能还具备通过与他者的主动绑定来寻求自足生存空间的选项；二是这种历史智慧可能以不同的方式在当代隐晦地表现出来。换言之，不同族群、不同文化之间、以及国家与社会之间的遭遇，并非必然表现为斯科特意义上的全面冲突（抵抗或逃避）或彻底征服（同化），毋宁说，也会试图在充分意识并相互珍惜文化差异性的基础上，创造协商、合作与相互妥协的可能性。更具体地说，中国边疆地区的这一政治行动，其实是建立在王铭铭所言的历史及当代中国可以视为一个“超社会体系”或“文明体”^②、也是葛兆光所主张的近代中国民族国家依然残存着传统中央帝国意识^③的框架之上的，这种超社会体系/文明体的观念和实践容纳了多元民族、社会、文化之共存，从而为当代民族区域自治地方的良性治理、创建和谐边疆社会提供了来自历史的智慧和新的思想路径。

[责任编辑：杜雪飞]

① 绒村就寺庙宗教事务而言构成一体化的社会单位，有一个最直观、最清晰的表征机制：寺庙每年藏历七月十五起举行的普巴金刚法会（本地称为ghwa），由绒村的12个宗巴（铺子）轮流承担人、财、物的供应，理论上每个铺子每12年轮到一次。这一循环轮换深刻地将绒村结为一体。但由于本文要讨论的是寺庙下山后在宗教事务之外的其他功能，因此对普巴金刚法会并不予关注。

② 王铭铭：《超社会体系：文明与中国》，北京：三联书店，2015年。

③ 葛兆光：《宅兹中国：重建有关“中国”的历史论述》，北京：中华书局，2011年。

The Practical Path and Institutional Innovation of "Governance Effectiveness" in Rural Revitalization
——Analysis of the “321” Rural Governance Model Based on Hanyin County in Southern Shaanxi

.....LI Bo & YANG Shuo(55)

Governance Effectiveness is an important part of the rural revitalization strategy. It is the basic goal of realizing rural governance modernization and good governance, and plays an important role in improving rural governance capacity. The “321” rural governance model in Hanyin County of southern Shaanxi, is important exploration of “governance effectiveness”, has realized the transformation of the governance subject from the vertical integration of the ruling function to the vertical and horizontal integrated governance function. The focus of rural governance has been shift down and formed Multi-units governance structure; through the construction of autonomous platforms, the villagers' autonomy has been improve effectively; the rule of law as the guarantee has promoted the formation of the governance system of the three-in-one. Governance Effective as the basic goal of rural governance should have the characteristics of the coordination of governance subjects; the refinement of governance methods; the combination of governance methods and the modernization of governance objectives.

A Research on the Connection Between Targeted Poverty Alleviation and the Construction of Characteristic Towns.....YANG Jing-san & HE Jian-min(71)

Targeted poverty alleviation and characteristic town construction have inherent consistency and docking advantages in industrial cultivation, town construction, ecological protection and cultural improvement. Based on the analysis of the docking constraints of the two in the aspects of characteristic cultivation, resource allocation, policy support and public service, exploring the docking path of the two benign interactive development is of great significance to the realization of targeted poverty alleviation and the new victory of China's determination to complete the building of a moderately prosperous society in all respects.

Not Being Governed as A way of LivingWANG Xiao-yi(89)

The Art of Not being Governed, which based on the South-East Asia, provide a new angle to see the subsistence strategies of hill peoples. They developed a complete strategy to escape from being integrated into the valley states. Their livelihood, politics and culture, were designed carefully for not being governed. The book argued with the traditional theory that see the hill peoples as uncivilized and constructed a new explanation on the relationship between the marginalized minorities and the states. The book contributed to the issues on state making, and modernity, as well as the main stuary in political sciences and anthropology. The book stimulates readers to re-thinking the relationship of hill peoples and valley state before World War II as well as the relationship between the mainstream and alternative lifestyles in current societies. However, the book was weak in the systematic analysis on historical documents and conclusion simple in terms of the complexity and dynamics between the hill and the valley.

Relocating the monasteries down the mountains: retrieving social space through direct interactions

——A complementary reflection on James Scott.....Zheng Shaoxiong(96)

Abstract: There have been a numbers of discussions in the academic world on James Scott's monograph The Art of Not Being Governed since it was published in 2010. This article is mainly a complementary reflection. Based on case studies in Kham division of Tibetan cultural region, here I try to point out that the encounters between different ethnic groups and cultures, and between the state and the society do not necessarily manifest themselves as resistance, escape, or assimilations. Rather, human beings create the possibilities of negotiation, cooperation, and coexistence when they encounter each other. The Kangding Tusi (native chieftains) in the late Qing Dynasty and the early Republic, and today's monasteries in the eastern part of Sichuan Kham region are such typical cases. Since the beginning of 21st century, the monasteries have been moving from the remote mountains to the locations that are near main traffic ways and communities in the valleys. On the one hand, one of the main purposes is to take the initiative to place themselves under the supervisions of local governments, so as to gain a higher degree of trust and a more relaxed space of management and development. On the other hand, through a couple of actions such as the re-establishment of the primary school, and the organization of the community's worship of the mountain-gods, monasteries successfully restore the historical community integration, reorganize the familiar ethnic community life, and maintain their cultural differences and self-sufficiency against the majority's culture.