

教育部人文社会科学重点研究基地
云南大学西南边疆少数民族研究中心学术年刊



中文社会科学引文索引(CSSCI)来源集刊



西南边疆 民族研究

第8辑

主 编 ◎ 何 明

副主编 ◎ 李志农 马翀炜

云南大学出版社

One Thousand Exercises in Probability

GEOFFREY R. GRIMMETT
Statistical Laboratory, University of Cambridge

and

DAVID R. STIRZAKER
Mathematical Institute, University of Oxford

021

043]

OXFORD
UNIVERSITY PRESS

图书在版编目 (CIP) 数据

西南边疆民族研究. 8/何明主编. —昆明: 云南
大学出版社, 2010
ISBN 978-7-5482-0380-3

I. 西… II. 何… III. 少数民族—西南地区—
年刊 IV. ①K280.7-54

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2011) 第 028022 号

西南边疆民族研究

第 8 辑

主编 何 明

副主编 李志农 马种炜

策划编辑: 张丽华

责任编辑: 张丽华 刘 焰

封面设计: 丁群亚

出版发行: 云南大学出版社

电 话: (0871) 5031071/5033244

社 址: 云南省昆明市翠湖北路 2 号云南大学英华园内

邮 编: 650091

网 址: [http //: www. ynup. com](http://www.ynup.com)

E - mail : [market@ ynup. com](mailto:market@ynup.com)

制版印装: 昆明市五华区教委印刷厂

开 本: 889mm × 1194mm 1/16

印 张: 17.75

字 数: 562 千

版 次: 2010 年 12 月第 1 版

印 次: 2010 年 12 月第 1 次印刷

书 号: ISBN 978 - 7 - 5482 - 0380 - 3

定 价: 58.00 元

目 录

☆ 西南民族文化探论

- 大理文化在西南研究中的意义 周大鸣 (1)
- 论时间意识对彝族节日民俗心理的影响 李潇潇 (6)
- 文化再生产视角下的少数民族民间教育文化圈研究
- 以云南回族为例 桂 榕 (11)
- 金沙江中下游傣族的民族认同研究 毕 芳 (21)
- 解释人类学对中国少数民族文化研究的启示 陈兴贵 (27)

☆ 生态人类学

草原政策与牧民应对策略

- 呼伦贝尔两个嘎查的生态人类学比较研究 乌尼尔 谭晓霞 (34)
- 古代蒙古族草原保护的生态化特征对现代草原法制建设之启示 丁 鹏 王丽娟 (41)
- 西部地区生态效益补偿制度研究
- 以森林生态效益补偿制度为中心 陈小华 游志能 (46)

☆ 民族社会学

流动于“中心”和“边缘”之间

- 云南丽江市“南溪帮”出租车司机劳工群体研究 洪 颖 王晨娜 (56)
- 拉祜族外出务工者的城市适应探讨
- 以澜沧县班利村拉祜族为例 张锦鹏 郑永杰 (62)
- “逆三一律”：云南藏区网络传播规律的人类学分析 周 雷 (69)
- 对织金氟中毒现象的社会人类学考察 朱凌飞 覃明兴 赫广义 (75)
- 边疆少数民族地区农村基层党组织建设模式研究
- 基于大姚县的田野考察 张 跃 王晓艳 谭 瑾 (85)

☆ 经济人类学

- 从广西骑楼的地理分布透视两广地缘经济关系 滕兰花 (96)
- 区域式扶贫与参与式扶贫
- 基于西南边疆边境地区的田野调查 郑 宇 (103)

☆ 旅游人类学

基于和谐社会构建的旅游地社区利益均衡

——以腾冲县和顺古镇为例 吕宛青 成竹 (109)

遗产旅游背景下的仿古镇开发

——来自云南楚雄彝人古镇的调查报告 张晓萍 林晶瑾 刘德鹏 彭莉 (118)

唐代南诏古城遗址太和村的保护与开发 金少萍 许金菁 (126)

☆ 艺术人类学

民间故事、热巴舞唱词与藏传佛教噶举派历史的社区研究 张海超 (131)

西双版纳傣族文身的历史变迁研究 龙晓燕 (139)

大理剑川沙溪白族服饰变迁中的文化认同 陶琳 杨洁 (144)

☆ 宗教人类学

南传上座部佛教地区老人持戒仪式分析 张振伟 (150)

集体行动的逻辑

——对芭蕉箐基督徒的人类学考察 李昕 刘春萌 (156)

☆ 法律人类学

多元社会控制下的艾滋病感染者和病人的权利保护

——基于法律人类学的视角 张剑源 (163)

法律文书中的乡村法治图景

——以勐海县M傣族村为例 刘华 陈令华 (174)

法治在少数民族村落实践的样式

——以电影《马背上的法庭》为材料 易军 (182)

☆ 民族历史与历史人类学

明代外来移民对云南文化发展的影响和推动 古永继 (188)

宋朝西南少数民族首领官职的承袭 赵永忠 (196)

龙门山民族地区古代的人群变迁

——兼论当地世居民族应对突发自然灾害的策略 陈东 王川 (204)

李曰垓与云南边疆民族学校教育的发展 梁建 (215)

旧疆新命：西南少数民族群的“再发现”

——兼读《从“异域”到“旧疆”：宋至清贵州西北部地区的制度、开发与认同》

..... 袁剑 (219)

☆ 边疆学

- 国际分离主义与边疆民族地区的社会稳定 李志农 刘 彦 (223)
- 和谐文化视野下的边疆治理研究 王越平 (230)

☆ 东南亚民族

- 缅甸与泰国跨国山地民族分布格局的形成 赵永胜 (237)
- 论缅甸寺庙的功能 李祖清 (245)

☆ 学术动态

- 侗族语言文字研究六十年回眸 谭厚锋 (251)
- 守望永恒的精神家园：《社会文化人类学丛书》述评 黄彩文 (260)

☆ 文献资料研究

- 民族学研究文献资源元数据的研究与实现 梁 宇 易 超 (267)

☆西南民族文化探论

大理文化在西南研究中的意义

周大鸣*

摘要：大理文化是以洱海为中心，由这个区域内各民族共同创造的文化。由于其包含了地域性、历史性和族群多元性的特点，代表了方国与国家的交往模式，同时也是少数民族比较发达的文化代表，因此在西南研究中具有重要的价值和意义。对于大理文化的研究，要突破地理位置和行政规划的空间局限；突破单一族群研究的方法局限；突破单一的茶马古道研究的视野界限；突破认为大理是中央帝国的地方政权的观点局限，这样也才能使得大理文化研究成为显学。

关键词：大理文化；西南研究；多元性

一、什么是大理文化

大理文化就是以洱海为中心，由这个区域内各民族共同创造的文化。这是一个包含了地域性、历史性和族群多元性的综合文化概念。概括大理文化的特征，可以从以下三点来讲：

第一，大理文化是一个系统的，有历史延续和联系的文化。和中原的文化相比，具有一定的独立性，其发展过程是和中原文化平行的。

第二，大理文化是以白族、彝族文化为中心，并结合其他民族的文化。

第三，大理文化是一种交叉性、包容性的文化。无论是在古代还是在现代，大理在地理上都处在一个很重要的位置，它的文化具有交叉性和包容性。

如果从大理文化的内核来讲，至少包括三个层面：物质层面、制度层面和精神层面。

物质层面：从显性的层面上我们可以看到，一到大理来，就可以感觉到人们穿的服装、民居建筑、寺院的建筑特色及其所崇拜的神灵等所表现出来的大理文化的特征。这些现象层面的东西，也可以说是物质文化；生计方式上，在大理坝子，可以看到种植的稻谷、玉米、烟叶。

制度层面：无论是在古代还是现代，从政治制度到宗教制度，大理文化中都有很多有特色的东西。在南诏时期，有一个很重要的特色——政教合一。大理剑川石宝山石窟便可说明，南诏第五代、第六代国王时期，在国王的旁边，能够与国王平起平坐的都是宗教人士。说明它是一个政教合一的国家。还有，今天以妇女为中心的宗教组织——莲池会，都与其他地方不太一样。

精神层面：从宗教上来看，大理的精神文化实际上是由多种宗教精神集合在一起的。总体上讲就是结合了佛教文化、儒教文化和道教文化的本主信仰。这是大理文化在宗教上的一个重要特色。从精神层面可以内化到一个民族的价值观和民族的性格。

二、大理文化研究在西南研究中的意义

目前国内，区域性的文化研究愈来愈多，竞争越来越强烈，而且形成了很多学派，如华南研究有

* 周大鸣，中山大学社会学与人类学院党委书记教授，博导，主要研究方向为族群与区域文化，都市人类学。

华南学派,华西研究有华西学派。而西南的研究则有很多含义,广义上的西南包括四川、贵州、云南等省区。地理层面上,也有观点是把西南研究看成是云南的研究,把云南看成很重要的一部分。无论怎样划分西南研究,大理文化在西南研究中都是很有意义的。费孝通先生曾经提出“研究中国,北有敦煌,南有大理”。我想这是从学术意义上来讲的。敦煌现在成为一个世界性的显学。费孝通先生看到了这一点:大理文化也将成为一个世界研究的显学。我想这么说也不是没有道理。

第一,从大理在西南独特的位置来看,地理位置使它曾经很长一段时间成为西南一带很重要的政治、经济、文化中心。

第二,很重要的一点,大理文化实际上表现的是一种文明的发展模式。从大理剑川海门口遗址,距今五千年的青铜文明,一直到南诏的建立、大理国的建立,实际上可以看到这是一条跟中原文明——长江文明、黄河文明平行的文明。我觉得这是很重要的。因为当年苏秉琦先生就讲:“文明起源恰似满天星斗一样分布在我国九百六十万平方公里土地上。”^①这点很重要,过去在理解中国的文明的时候,总是把黄河、长江流域作为一个中心来看待,而不太关注周边地区。当遇到要把周边文化跟中原文化作比较的时候,总是认为周边的文化晚于中原的文化。这样就很容易得出一个结论:是从中原把文化传播到周边去的。这样的结论其实阻碍了我们对文明的理解和认识。很多时候,考古发现,比如关于农业起源的遗址,现在我们在周边地区发现的“农业栽培”、“动物家养”的证据,出现时期远远比中原早。比如在江西万年的仙人洞洞穴遗址和广西桂林的甑皮岩洞穴遗址就发现了超过一万年的碳化稻谷的遗址。当时刚被发现的时候考古学者们还认为,这是C¹⁴测定出了问题。认为可能因为这里是石灰岩地区,所以年代测定不准确,否则怎么会在这样的边缘地区有超过一万年的稻谷的种植呢?中原的裴李岗文化才八九千年嘛。但后来越南的“和平文化”、泰国的“仙人洞文化”的发现才拯救了这两个遗址。东南亚宣布,东南亚是世界农业起源的中心。因为在东南亚发现这些植物的栽培、碳化的物质年代达到了七八千年。这时才回过头来说,我们中国早就发现了一万年的碳化稻谷。这个事实逼迫我们承认了当初在周边发现的这些遗址的真实性。

现在当然已经很明白了,在边缘的辽河流域发现的红山文化,作为一种文明,大家没有什么意见了。在四川发现的三星堆文化、金沙文化中,也发现了不比夏商周晚的文明,那么实际上,我们现在在大理剑川海门口发现的青铜文明也是五千年的青铜文明。在剑川海门口遗址,发现有模具铸造的青铜器。要追溯青铜文化的话,还得从海门口往上追溯。剑川海门口已经有模具制造的了,是很发达的。剑川的铜钺模具,非常清楚。剑川海门口遗址是干栏式建筑,说明从很早开始,这种文明就适应了当地的生态环境。兵器主要是矛和钺,这是一种很适用于山地作战的兵器。这是跟地域和生态相关的一种文明。

《大理历史文化研究论丛》中有文章讲到白子国,从公元前两千年到公元六百多年,但这是没有经过最后证实的。从中可以看出,在南诏国以前,是有文明的线索可以追溯的。苏秉琦先生在强调文明的起源的时候说道:“中华民族的各支祖先,不论其社会发展有多不平衡,或快或慢,但大多经历过古文化、古城、古国这一从氏族到国家的发展道路,经历了从古国到方国,然后汇入帝国的国家发展道路。”^②当年苏秉琦先生在谈到辽国的红山文化的时候所谈到这种模式,从部落到方国,然后到国家,再到帝国的过程,这实际上跟人类学讲到的从部落社会到酋长制社会再到国家,是不约而同的。方国瑜先生所讲的南诏国的历史,也把它勾画成一个部落时期。他认为昆明、爨人、哀牢这三个部族构成了地方部落时期。六诏时期实际上就是方国时期,每个诏都有自己相对独立的政权,其中蒙

① 《中华文明发祥地有“四大区域”》,载《光明日报》1986年9月23日;《中华文明史的新曙光——就辽西考古新发现访考古学家苏秉琦》,载《人民日报》(海外版)1986年8月4日,又载《新华文摘》1986年10期,第86页;“满天星斗说”,详见苏秉琦《中国文明起源新探》(第五章满天星斗),香港商务印书馆1997年版。

② 邵望平、汪遵国:《迎接中国考古学的新世纪——中国考古学会理事长苏秉琦教授访谈录》,载《东南文化》1991年第1期,第14页;“古文化、古城、古国”的概念是苏秉琦于1985年10月13日在辽宁兴城座谈会上谈“辽西古文化、古城、古国——试论当前考古工作重点和大课题”时首次提出的。

舍诏统一了六诏，实际上是统一国家的形成。它没有发展到帝国，而本来是可以发展到帝国的。这样的例子在北方很多，从方国到国家，然后发展到帝国，像蒙古帝国、清帝国都是遵循这样一条特殊的发展道路的。其实，在大理这个地方也有一条很明显的文明发展脉络可以勾画出来。

第三，大理文化提供了一种方国如何跟国家交往的模式。比如南诏德化碑，我觉得德化碑就是一个很有智慧的东西。为什么这样说？因为南诏国处于两个强势文化之中，一个是吐蕃文化，一个是中华文化（当时的唐帝国），在这样一种文化中生存，不得不有一种生存的策略。根据德化碑的记载，南诏跟唐朝翻脸，是迫不得已的，是“你不仁，我才不义”。为什么降服于吐蕃也在德化碑中记录了下来？这里面蕴藏着它与周边国家很重要的交往模式：在面对强势文化时，一开始不跟你较劲，而是跟你服软。要是真正打起仗也不退让。南诏跟吐蕃的战争，跟唐朝的战争其实都打赢了。这种交往模式，就是“故君子有不战，战必胜矣”^①。在中国周边国家也有类似情况。比如高句丽，从隋代开始，一直到唐代，唐朝初期也是“三征高句丽”，每次都是失败。在长期的战争中，这样一个小国家，是支撑不了长久的战争的。毕竟资源有限，在经历了一百六十多年的战争后，南诏还是很难坚持下去，最后没有办法，只有求和。

第四，大理文化也可以说是代表着各少数民族中较发达的少数民族文化。因为一般人看少数民族文化的时候，都把它看成是一种贫困、落后的代名词。恰恰大理文化不是，这点很重要。我在昆明的时候，一个朋友是白族，她的孩子高考，我问她有无加分照顾，她说很倒霉，没有照顾。我说你不应该说倒霉，而应该感到很自豪，就是说白族跟汉族一样，平起平坐了，说明你们白族的教育水平比较高了。所以无论从经济还是文化上看，其实大理文化可以代表现代中华文化中比较发达的少数民族文化。

此外，从扶贫的视角来看，为什么作为一种比较边缘的少数民族文化，大理文化能够发展起来？大理地区能够摆脱贫困，是否与教育水平高低相关？对这个问题的思考也是有普适意义的。我们要让少数民族群众脱贫，就要提高少数民族群众的教育水平。大理就给我们提供了一种研究的模式，这对于其他少数民族来说是很有借鉴意义的。

所以，大理文化在西南研究中的意义可以归纳为四个方面：大理在西南独特的地理位置；大理文化代表文明的发展模式；大理文化代表方国与国家的交往模式；大理文化是少数民族比较发达的文化代表。

三、研究大理文化的国际性

大理是全世界人类学研究的宝藏。许多世界著名的人类学家都在这里进行过研究，如大家比较熟悉的有两位研究大理的学者，一位是许烺光，他曾经做过全美人类学学会的会长，是研究心理人类学的大家。他根据在喜洲的研究，写了《祖荫下》。另一位就是费子智（C. P. Fitzgerald），他在对大理“民家人”的研究基础上写下了《五华楼》（费子智把白族叫做“民家”）。

很有意思的是，这两位学者，差不多在同一个时期，即20世纪30~40年代，到大理做的研究，但得出的结论不一样。我觉得这在人类学研究的方法论和理论上是很有探索意义的，也恰恰体现了大理白族文化的特性。许烺光看到了白族文化跟汉族文化一致的地方，他看到的是记载得很清楚的族谱及其很完整的一套祖先崇拜的仪式。祖先崇拜确实在白族信仰里面是一个很重要的方面，也是唯一以男性参与为主的仪式。其他崇拜都是以女性为主。费子智看到了民家（白族）跟汉族的差别，语言上的发音及多音节词等，都体现了白语跟汉语的区别。费子智在研究中也列出了详细的词汇表。宗教信仰上，费子智注意到了本主信仰。我在大理的将军洞本主庙看到的情况跟汉族地区不一样，白族地区完全将其看做是一种娱乐，像是白族的狂欢节，而汉族地区的寺庙的仪式是很庄严肃穆的，不会在寺庙里喝酒打麻将。所以直到今天我们还能看到费子智当年看到的族群差别。他在书中就有描述：到庙里朝拜的人在那里喝酒说笑。他从不同方面来看民家跟汉族的差异。费子智得出一个结论：民家是一个独立的族群。只不过他对民家的来源，说是来源于南方的傣，这一说法是不正确的，很多学者都指出来了。方国瑜先生也驳斥了他的说法，白族的来源不是傣，这是很明确的。

^① 《孟子·公孙丑下》。

按照方国瑜的说法,白族是从古代的三个部族——昆明、僰人、哀牢——发展而来的,到后来融合了彝族、早期进来的汉族以及其他民族而成。按照费孝通先生的说法,白族本身就是一个多元一体的族群。从它的族源上来讲,从文化的构成来讲,它都不是单一的。白族本身就是一个多元一体格局。从这两位人类学家的研究引发的思考出发,后来就有很多学者做了追踪研究,写了很多博士、硕士论文。也有一些国际学者进入这个地方研究,像日本的横山广子做了本主信仰的研究,美国的人类学家那佩斯(Beth E. Notar)在大理做了旅游文化的研究。实际上,大理已成为国际人类学研究的舞台。国内众多的人类学家也进入这个地区做研究,像中山大学,我就认识很多博士、硕士的朋友在此做研究,我对大理的熟悉也是从他们的论文里了解到的。只不过,没有到这些地方作实地考察,就感觉到不太容易理解这些文献。

四、如何推动大理文化的研究

第一,突破地理的界限。行政区划是人为的,而我们的研究千万不能以行政区划作为界限。从古代来看,大理文化处于三个大的文化圈之间,即南面的傣文化,西面的吐蕃文化,东北面的中原文化。一直以来,大理文化与周边文化都有一个很好的交流。而这种交流在大理内部不容易看到,到大理的边界,就很容易发现。走到剑川,就发现剑川白族跟丽江纳西族有很多相似的地方,以及与彝族文化等都有很多交织。历朝历代,不同时期,汉人的移民都对大理文化有影响。如果以地理为界限来做研究,就会画地为牢,束缚了我们的思维。所以,研究大理文化首要的就是要突破地理界限。

第二,突破单一族群的界限。这恐怕也是我们民族学、人类学研究的一个通病,喜欢研究一个单一的民族,对其他民族就视而不见。因为现代一个很重要的特点,就是多民族共存,文化多元。如果要从文化上分清楚,这个是你的,那个是我的,有时候非常难分清。比如,广西壮族自治区拨款三百多万做一个壮族通史,瑶族不干了,瑶族也要搞一个瑶族通史。我跟写通史的朋友讲:“你们做通史,都是借用汉文文献,用汉文文献能把壮族、瑶族、苗族及其他民族分得清楚吗?你们不如写一个广西各民族通史还好一些。把他们分开写,至少在历史上是很难区分开来的。”我想在大理也是有同样的问题,要把早期的彝族和白族分清楚,很难。因为南诏实际上就是彝族和白族共同创立的,只不过是不同阶段,不同族群起到的主导作用不一样。但是要想分清,我觉得很难,特别是从文献上去分,因为文献资料有限,所能流传下来的文献资料就更有限。现在,很多东西都是“你中有我,我中有你”,这是文化相互传播和借用所形成的,你想讲清楚这个东西是我独有的,那个东西是你独特的,就容易形成“掩耳盗铃”。

我看了一本写巍山的书,书里讲到在巍山,哪些是世界独有的,哪些是全国独有的。这就很容易犯错误。你不知道外边是否有跟你类似的东西,这就会变得牵强附会。因为一个地方,一个民族,要真正具备独有的东西,非常难。我们从对文化变迁的研究中就可以知道,在任何一种文化,文化的传播和文化的借用是文化的构建最重要的东西。真正是自己文化的发明是极少的。中华文化中的四大发明,加上官僚制度的发明,这样一个历史悠久的文明也就五大发明。一个巍山县就有几个世界第一,全国第一,可能吗?所以,在研究中不突破单一族群的界限,单一地理界限就很容易变成笑话。书中提到巍山的鸟道雄关,讲到鸟道是一种候鸟现象,是世界第一,巍山是一个很重要的鸟道雄关。我想提到鸟道,是不是因为那条道比较狭窄?如果按照作者的理解,这是一种鸟类分类的知识,那就不得而知了。而在同一本书又记载,鸟道雄关的树是20世纪五六十年代种的,如果那个地方的植被过去不好的话,怎么会有那么多的鸟类呢?这就自相矛盾了。所以,突破单一族群的研究,会使研究更有意义,文化的内涵也更丰富。

走进大理,对于外面的人来说,会有一个很直观的感觉,就是一种“白族化”的感觉。本来大理文化是一种丰富多彩的多元文化,现在变成一种单一的,其实未必是好事。走进大理,本来可以看到多种多样的文化,现在反而看见一种单一性的东西。当然这与媒体制造的东西可能有一定的关联。

第三,突破茶马古道这种单一说法的界限。在这一带的研究,很容易跟茶马古道联系起来,其实,这样会阻碍我们研究的视野。唐朝天宝之战,李宓就是用水路、陆路两条路线来进攻南诏,水上

的就是船，那个时代，船在大理是很重要的交通工具，可以作为战船及运输工具，而茶马古道，主要是马帮，是一个陆上的交通。我们甩开水上的交通不去研究，能代表一个大理古代交往的情况吗？我们做水上交通的研究，会有一些很重要的发现。唐朝进攻南诏，从南往大理打，为什么？有河流——红河，可通过水陆两种方式。因为在古代战争，没有现代的交通工具，运载兵员、武器、补给战争物资，船是很重要的。秦始皇征岭南，为什么要在湘江与珠江水系之间修一条运河，就是为了运物资。在大理，洱海本身就是一个很重要的交通通道。洱海跟其他河流相联系，至少通过红河跟南面的交往，北面通过金沙江一直到攀枝花，这个联系肯定是有的。水上的交通都应该有过辉煌的时期。到湖南的湘西，贵州的黔东南做研究，发现利用水路的运输始终是很重要的。

在湖南的洪江，有一个发达的商城，超出我的想象力，那么偏远的地方，有那么大一个古代商业城市，保存得很好。因为历史上这里是沅江进入山地，大船换小船的地方，所以它成为一个很重要的转口的港口。相当于现在的香港，做转口贸易。

我想在大理，是通过洱海跟很多不同江、不同的水系连接。这样的区域，水上的交通可能会很重要，也能够帮助我们理解，没有水上交通，仅靠这么一条狭窄的“鸟道”的话，是很难满足贸易往来，经济往来，还有军事交战的。可以想象动不动就八万军队，六万军队，这是需要很大的运输量的。在剑川的沙溪旁边就有一条江，人们只注意茶马古道，不注意那条江，也许我们是从江面上来的人人会注意这条江，我想当年剑川沙溪之所以成为一个重要的驿站，江的作用肯定是不能少的。沙溪旁边的江，江面很宽，至少在雨季可以通航，流到澜沧江。还有很多叫做茶马古道的古镇，旁边也都有河流，但许多人的研究都忽视了河流的存在。过去的交通，有船就用船来运输，没有船，才转到陆路，然后经过某一段，又到了水上。过去的运输路线大致是这样的，不会完全依赖陆路，除非没办法。比如要进藏，那是没办法。所以我想大理通往其他地方不仅仅是茶马古道，应该还有其他道路。

第四，突破地方政权的说法。按照有关大理的论文中提到的，南诏大理建立起一种地方政权。我认为这个不能叫做地方政权，地方政权应该是中央的一个直属机构。大理就是文明发展建立起来的一个国家，要大胆地突破国家与地方的界限。这样，研究才会有世界性的意义。地方政权显然是不能自圆其说的。地方政权也束缚了我们的视角。我们不能把今天的版图放在历史中去。事实上，到了南宋，根本就不能称为帝国，南宋是一个很弱的国家，见了辽、金、契丹都是要俯首称臣的，北宋的时候，还可以勉强称为帝国，南宋就不能，而且它的版图也非常小，那个时候的大理不一定比南宋还弱，从发展的水平来讲，也不一定低于宋。在唐帝国时代，有一个时期很强盛。在唐强盛的时候，别人跟它持久战，敌不过它，只能俯首称臣。在唐高宗和武则天的合葬墓前，有各个国家的王侯来朝拜，来自周边几十个国家。也就是说，当时不仅仅是南诏一个国家，唐跟周边的国家都是建立起了这样一种关系。国家与国家之间的关系，基本上是“打不过你，就只能俯首称臣”。

我认为，大理文化，大理文明是跟中原文明平行的。这可以作为一个思考的路线。我们依据现代的版图去讨论地方的历史、民族的历史，常常会跟国家发生关系。既要考虑政治上的因素，在文化上也要保持突破界限的观点。从大理文化的研究出发，可以看到整个中华文明的构建，它是由各民族共同创造的，也应验了这句话。否则讲到中华文明是各民族共同创造的，体现在什么地方呢？

总结起来，就是要从上述四个方面来对当前大理文化研究进行突破。第一是突破地理位置和行政规划的空间局限；第二是突破单一族群研究的方法局限；第三是突破单一的茶马古道研究的视野界限；第三是突破认为大理是中央帝国的地方政权的观点局限。从这样的—一个高度来做大理文化研究，才能有新的建设和新的成果出现。

论时间意识对彝族节日民俗心理的影响

李潇潇*

摘要: 时间意识是人类对自然运动规律的一种理解,也是人类对自身社会生活节奏的一种体验。它蕴涵在一个民族的民俗文化中,透析着该民族的认知心理,并同时影响着他们的行为习惯。本文以“节日”这个特殊的时间符号作为切入点,以彝族为论述对象,将民众在节日中对时间的“本能”意识和直觉经验加以系统化研究,分析这些时间意识给民俗生活和民俗心理带来的影响。

关键词: 时间意识; 节日; 彝族; 民俗心理

时间意识是人类对自然运动规律的一种理解,也是人类对自身社会生活节奏的一种体验。在人类的意识中,时间并不是一种中性的坐标形式,而是一种强大的神秘力量,它能够操纵万事万物、人的生命以及诸神的存在。节日是民俗生活中最重要的、最有价值的时间,节日中的所想所为也最集中地反映了人们的时间意识。本文将以彝族节日为例,讨论人们在节日中的时间意识,以及在这些意识影响下所产生的民俗心理。

一、彝族节日所呈现的时间样态

节日可以说是文化意义最强的时间。它是人们依据时序而发明的,是时间框架中特殊的点,是最神圣、最吉祥的日子,是“突出神圣之事的期间”^①。这些神圣之事往往就是节日的主题。总的来说,彝族节日的主题有三大类:农事活动、宗教祭祀、人际交往。而在不同主题的节日中,时间在人们意识中所呈现的样态也不尽相同。

(一) 年节:时间的更迭

凉山彝族将年称为“姑”,意思是返回、回转、循环等。他们认为冬天日落点南移到最南端后就不再南移,而是在该点停留几天后又往北移。这个端点被称为“补姑”,意思是太阳转回点。凉山彝族就在冬至前后的“补姑”时即冬至前后过年。^②

年节是一个非常重要的时序更替的标志,年节的独特之处在于它带有“新”及“更新”之意。它本身是一个时间上的分界线,“一夜连双岁,五更分二年”,年节是旧年与新年的交接。在年节中“所举行的仪式常常是时间上的通过仪式”。^③年节意味着旧去新来,被视为宇宙秩序的再创造,有着新旧更迭的时间意义,“辞旧”与“迎新”是年节最重要的两大主题,人们在举行一系列迎新活动的同时也是在进行送旧仪式。通过年节中的一系列辞旧迎新的仪式活动,将自身带出旧的时间,同时带入下一个新的循环。在这个旧时即将过去,新时尚未到来的时刻,人们很容易有一种因时间的边缘化而产生的惶恐感,因此,在告别旧年的同时,更为急切的是盼望新年的到来,以便能在失去旧的时间

* 李潇潇,玉溪师范学院文学院教师。

① [德] 约瑟夫·皮柏:《节庆、休闲与文化》,黄藿译,生活·读书·新知三联书店1991年版,第38页。

② 王昌富:《凉山彝族礼俗》,四川民族出版社1994年版,第368页。

③ Arnold van Gennep, *Ubergangsrite*, 转引自简涛《立春风俗考》,上海文艺出版社1998年版,第5页。

后又重新拥有新的时间。

（二）农节：时间的集结

火把节是彝族的全民性节日，也是一个重要的农事节日，它的目的在于通过这一至三天的节日活动，祭神祭田、送祟祛邪、驱除虫害，从而获得丰收。火把节期间，火把照田是最主要的仪式活动。明万历《云南通志》说：“束松明为火炬，照田苗，以火色占农。一曰焚虫，一曰逐疫。”这样做是因为夏季是庄稼生长的关键时期，也是虫害活动比较猖獗的时期，人们根据长期的农业经验，认为这个时候是消灭虫害的最佳时间，这个节期就仿佛成为一种时间的集结，只有在这个时候做这些事才能获得丰收，它似乎凝结着天时的最佳状态。正如凉山彝族在火把节上念的祭词：“灾虫今晚烧，害虫今晚烧，穷根今晚烧，苦根今晚烧，饿根今晚烧，寒根今晚烧。”^①“今晚”所代表的就是一种时间的凝结，不管是真的引火烧虫还是仪式上的象征，在农节这个集结了最有利条件的天时做这样的事就一定能够确保丰收。

除火把节外，彝族的其他一些农事节日同样也体现了“时间里程碑”的性质。如彝族的一些支系将马缨花开视为农忙季节的开始，农历二月初八的插花节就是以马缨花为主题的节日，实际也就是开始播种的标志。另外，农历三月二十八的赛装节也是一个农事信号，根据彝族原始的物候节令，三台一带在农历三月底气候转暖，进入水稻栽插季节。从古至今，这一带的彝族在插花节之前都不能下田栽秧，只有过了此节，才能栽秧，故有人也称此节为“开门节”。^②

（三）祭祀：时间的交错

祖先崇拜是彝族原始宗教信仰的核心，祖先生活在过去，在过去死去，然后在人们的观念之中转生成为永恒的存在。彝族有很多祭祖性质的节日，如云南宣威县彝族的十月间祭祖仪式，石屏县哨冲乡的彝族聂诉人在每个马年正月的第一个马日举行的“德培好”大典等。节日活动的主题就是通过仪式将祖先迎回家中或族中以祭祀祖先。

祭祖节日在时间样态上呈现一个特点：人们虽然身处自然时序之中，但随着祭祖仪式的展开，人们的意识或体验实际上已经跳出了自然时序。按照于齐格的观点，构成祭礼仪式的心理因素是一种神秘的现实化。在祭祖节日中，这种现实化表现为人们将过去、现在和未来这三个时间的维度的隔阂打破，使它们成为相互渗透的一体。“与祖先同乐”意味着过去和现在的交融。在跳公节上，人们来到跳公场，第一个程序要由毕摩带领众人向寨祖寨神举行叩拜的报到仪式，意为活动即将开始，请列祖列宗接受众人施礼并与众人同欢同乐。这个仪式就犹如将时间的大门打开，让生活于过去的祖先来到当下。在这种时间意识的驱使下，人们将当下可见的与过去不可见的世界连接了起来，过去成了“根据现在重新打开了的形式……成了一种重新呈现”^③。当然，这种重新呈现并不意味着过去与当下没有了区别，而只是说在时间的意识上，过去与当下贯通了。祭祖节日所强调的是过去、当下以至将来的一种一致性，通过对祖先的歌颂，对族源的肯定而深化自身的归属感和认同感。

（四）狂欢：时间的中断

仲春时节，许多民族都有狂欢性质的节日，而这些节日又大多都与生殖主题有关。彝族也有这样的节日，如云南双柏县石骂嘉镇的赶花节。^④在这些节日中，平日里的一些禁忌特别是性禁忌将会被暂时打破，人们呈现一种近乎放纵的状态。《周礼·地官·媒氏》中就描述了上古时期仲春节日的情形：“仲春之月，令会男女。于是时也，奔者不禁。”《中华全国风俗志》也记载：“（滇黔彝族）元

① 王昌富：《凉山彝族礼俗》，四川民族出版社1994年版，第388页。

② 杨甫旺：《民族传统节日的共生、传承和转型——彝族赛装节个案研究》，载《贵州民族研究》2003年第1期。

③ 陈赟：《中国哲学中的时间问题》，载《南通师范学院学报》（哲学社会科学版）2002年第12期。

④ 杨甫旺、单江秀：《双柏石骂嘉彝族赶花节考》，载《毕节学院学报》2009年第9期。

夕立标于野,大会男女……有洽于心即奔之。越日送归母家,然后遣媒妁,请聘嫁焉。”^①

文化人类学者将在仲春时节举行的这一类带有生殖主题的节庆称为“阿都尼斯”仪式。这是一种带有世界普同性的文化现象,是生殖崇拜这一原始观念的集中体现。在这类节日中,恒常的秩序被打破,而平日里被这种秩序排斥在外的种种禁忌却成为节日的特许行为方式。男女可以“奔”而不会遭“禁”,这种行为仅限于“是时”。也就是说,在这个节日中,各种礼法不再起到约束行为的作用,日常生活的井然常态秩序被打破了。人们停滞在了一个“真空时间”,在这一刻,人们可以卸下平日生活的责任与重压,可以不用劳作,可以精心装扮,可以尽情娱乐,抒发热情。在这种状态中,各种身份的界限都被逾越了,熟悉的角色和规则也都暂时中止了,人们在狂欢中跨越了现实生活的障碍。人们在这个时刻尽情地讴歌生命,放纵情欲,在这种暂时停滞的时间里忘却世俗的烦恼,尽情欢乐,调剂身心,获取新的生活力量。

二、彝族节日时间意识对民俗心理的影响

以上我们所论述的是人们对于不同主题节日的时间样态的不同心理感知,这些时间意识在很大程度上影响着人们在节日中的民俗心理。民俗心理指的是特定人群在长期的民俗生活中逐渐形成的一种集体性的、稳定的思维方式和情感定势,它以信仰为核心,是民俗生活在心理上的表现,同时也是民俗文化沿袭的一种心理支持。节日中的时间意识使人们对每一类节日的本质和效力产生了不同的认知,从而影响了人们在节日中的思维和情感,并进一步影响着人们的节日行为。

时间有三个纬度——过去、现在、未来。从以上分析的彝族节日时间样态来看,在不同类型的节日中,人们对这三个纬度的关注度是不同的。在年节中,人们更关注的是未来,农节和狂欢节日关注的是现在,而祭祖节日则把关注的重点放在过去。正是这些不同的时间意识取向影响了节日中的其他价值取向,使人们在节日中有了较平日更为强烈的一些心理状态。而受到这些心理状态的影响,在节日这个特殊的时间环境中,人们才会有一套异于平常的行为方式,也就是说,人们在节日中的行为模式受心理因素的影响,而这些心理因素的产生则是源于人们的节日时间意识。

(一) 时间的更迭——规划未来

年节在时间上有新旧交替的含义,旧的一段时间过去,新的一段时间开始,而后者无疑是更为重要的。过去的一年无论好坏都随着时间逝去而不会重来,即将开始的一年才是值得关注的重点所在。“始”意味着发展的无限可能性,而“始”在时间轴上只是一个点,它又带有唯一性和瞬间性的特征。新年之“新”仅仅指的是一年的第一天,甚至只是与旧年最后一天相连接的那一个时辰才能称之为“新”,才是真正的“始”,这一天、这个时辰过去之后新年也就不再新了。在新旧更替瞬间性的时间意识的影响下,“始”的这种唯一性、瞬间性同无限发展性相交织的特点,使得人们总会把年节作为一个重要的“开端”,希望从这个时间点开始为自身规划一个所希冀的未来,也是出于这个心理,人们在年节时总会有一些特殊的行为习惯,如彝族在过春节时有抢鸡头、夺仙水的习俗,即各家在鸡啼头遍时,抢先鸣炮,姑娘们争相去泉边挑水,先者为吉。一方面,正是因为一年之“始”承载着无限的希望和发展的可能性,人们才会对它倾尽无限的热情;同时又由于“始”的唯一性和瞬间性又使得人们要想方设法去“抢”和“夺”。另一方面,“始”也意味着无限的不可预测性,它是开始,但没有人知道它究竟是好的开始还是坏的开始。从本性上来说,人总是希望能将好处放至最大,而将坏处降至最小,因此,人们也希望通过自己的一些主观努力使不可确定的“始”朝着好的方向发展并且避开坏的一面。一旦为“始”匡定了“正确”的方向,“始”的无限发展性就能让人受益无穷。正是出于这一目的,人们才会在年节时乐此不疲地进行着各种迎新仪式。无论是杀年猪、砍年柴、清洁除尘还是逐除鬼魅,都是在为新旧交替作准备,人们能否平安通过这个新旧更迭的过渡时间所依赖的正是这些仪式进行的顺利与否。在仪式中既庆祝当年平安又期望来年同样平安,更盼望

^① 转引自张君《神秘的节俗——传统节日礼俗、禁忌研究》,广西人民出版社2004年版,第41页。

危险和灾祸随着旧岁的过去而过去。

（二）时间的集结和停滞——充实当下

如果说在年节中，人们的心理更多的是对未来的一种希冀和关注，那么农节和带有狂欢性质的交游节日则把人们的目光锁定于当下。农事节日在时间上的一个共同特点是，所选取的节日时间对于农业生产都有十分重要的作用和影响。这些时间都承载着一种农业生产里程碑的作用，似乎是最佳天时的集结。人们根据节日中的种种迹象来预测收成，并通过特定的行为模式来强化节日的功能。只有在这个“正确的”时间里从事正确的农事活动，才是顺应天时的表现，才能获得丰收。而在这些节日中进行的一系列祭祀活动，也是出于这一目的。人们希望在这个凝结了最佳时间状态的点上，将一切有益于农业生产的活动都做到极致，充实当下使其饱和到最佳状态。

柏拉图认为，节庆是由神所指定让人“休养生息”的，因此，他把节日称为“喘息的时刻”^①。的确，人们在节日中的心态和所进行的活动与日常的生活是存在很大区别的，由于节日时间的神圣性和特殊性，使得它成为人们的一个休闲娱乐的时间驿站。狂欢性质的节日尤能体现这一点。在赶花节上，男女青年的社交娱乐是主要的活动内容，打跳对歌、谈情说爱，人们摆脱了平日规范的生活状态，在似乎是停滞的时间状态下享受着幸福和喜悦。“狂欢节”一年只有一次，因此，人们总是希望能够尽情地欢乐，“享受此刻”成为人们在节日里的主要心理，与“过去”和“未来”相比，“当下”才是最值得关注的。

（三）时间的交错——追求永恒

前面说过，在祭祖节日中，“过去”和“现在”的阻隔被打破了，时间在人们的意识中呈现一种交错的样态。这种意识，对人们的“永恒”观念产生了深刻影响：既然时间可以交错，祖先能与子孙同在，那么子孙日后也一定能够像祖先一样成为永恒。于是，追求永恒成为节日中一个重要的民俗心理表现。

对于人们在节日中对永恒的追求，有两种基本形式：环型的和线型的。环型的永恒观来源于人们对季节循环和天体运动的认识。一方面，在这种周而复始的自然运动中，没有终点与起点的界限，时间就如同一种在两极之间摆动的序列，春、夏、秋、冬，日升月落都仿佛只是存在于一个圆周上的无数的点，这些点组成了一个永恒的圆。而年复一年的节日正是从形式上诠释和强化着这种永恒观。另一方面，人们在节日中希望得到上天、祖先的保佑，这种对永恒的追求是直线式的，即希望生命和福荫能够尽可能长地延续下去。环型的永恒观和线型的永恒观实际并不矛盾，它们只是永恒追求的两个层面。人占有时间，但同时又趋向其时间的局限。人的生命是以不可逆的直线形式运动的，终点即是死亡，人们越是对生命有限和死亡必然的确定，就越想超越这种有限，越要想方设法延长个体生命过程，放慢到达终点的速度。节日则是这一目的最重要、最强烈的表达时间和表达场合。当然，死亡是无论如何不可避免的，因此，这种线型永恒的追求也只能说是无限接近永恒，而当死亡最终到来，肉体形式的生命也就到达了一轮不可逆转过程的终点。但是，在这个终点之后，又是新一轮的开始，即宗教背景下灵魂的继续存在。“永恒不是空无所有，不是时间的徒然否定，而是时间的全部的、未分割的整体，在整体中，所有时间的因素并不是被撕得粉碎，而是被亲密地糅合起来。”^②

生命线段上的两个代表始终的端点被抹去了，灵魂进入永恒，即进入了一个无始无终的状态，这个状态没有时间，没有过程，一切似乎又回归到了混沌之中，神与人，时间与永恒，死亡与复活也随之和谐一致起来。对于彝族人来说，并没有“来世”的观念，人死后，灵魂回归祖地，与祖先生活在一起，成为神圣的生命存在，它逃脱了再生的周期，成为不朽。个体生命在灵魂不死的信仰中实现着永恒。正如巴莫阿依指出的：“在取向入世，强调今生的彝族传统观念意识中，彝人对祖界的编

① [德] 约瑟夫·皮柏：《节庆、休闲与文化》，黄藿译，生活·读书·新知三联书店 1991 年版，第 7 页。

② [德] 弗利德里希·希勒格尔：《文学史讲演》，见《西方文论选》（下卷），上海译文出版社 1979 年版，第 327 页。

织,对祖灵的认知,一方面反映了彝人对于死后生命续存信念,另一方面也潜存着彝人对今世相安昌盛、后人生存繁衍的永恒希冀和执著追求。”^①而对于整个族群来说,在生命死亡回归祖地的同时,又不断地有新生命的诞生,充实着整个民族永恒延续的希望。

三、结 语

节日是时间经验的积淀、抽象和规范,是一个不同寻常的、意识层面上的特殊时间场合。节日不一定是欢乐的,许多情况下,严肃的氛围是节日仪式的主导;但节日一定是积极的,它表达的是人对于世界的一种肯定,是人们为了调节人与神、人与自然以及人与人之间的关系所采取的一种主动的行为方式。这种行为方式的心理基础可以归结为人们对节日在时间意义上的特殊性认识。

本文虽然是以彝族节日为讨论的中心,但是很多认识都是带有普同性的,在其他民族的节日中同样存在。无论是对于彝族还是其他民族来说,节日作为一个特殊的时间载体,它所承载的都是人类对自身的关怀和对美好生活的向往。随着社会的发展和文化的变迁,原初的文化因子逐渐沉淀和隐没在了各种节日表征之下。但是,人类对生存和发展的积极追求作为节日的深层主题和终极目标却会一直延续下去。

参考文献

- [1] 黄泽.西南民族节日文化.昆明:云南教育出版社,1995.
- [2] 王天玺,李国文.先民的智慧——彝族古代哲学.昆明:云南教育出版社,2001.
- [3] 张建华.彝族文化大观.昆明:云南民族出版社,1999.
- [4] 吉克·尔达·则伙口述.吉克·则伙·史伙记录.刘尧汉整理.我在神鬼之间——一个彝族祭司的自述.昆明:云南人民出版社,1990.

^① 巴莫阿依:《彝族祖灵信仰研究》,四川民族出版社1994年版,第59页。

文化再生产视角下的少数民族民间教育文化圈研究 ——以云南回族为例^①

桂 榕*

摘 要：文化再生产是不同民族、不同地方调适自身、与时俱进的重要方式和途径。少数民族文化再生产的主体主要有少数民族族群自身、各级政府和社会组织。文化再生产一是族群自身文化存续与社会控制的需要；二是族群与外界互动，并谋求适应与发展的要求。通常情况，少数民族文化再生产主要通过家庭、社区、社会进行，与宗教诠释话语和民间教育密切相关。少数民族民间教育文化圈主要由初级生活圈（家庭的传统文化示范与规训）、次级生活圈（社区生活的道德教化与民族文化遗产创新）、扩大的社会网络（超社区的民族文化教育与民间传媒表述）三部分组成。这是一个大体的文化圈模式。本研究以云南回族为例。

关键词：少数民族；民间教育文化圈；文化再生产；云南回族

一、文化再生产与少数民族民间教育文化圈的理论建构

（一）文化再生产理论与少数民族研究

以布迪厄为代表的法兰克福学派把“再生产”一词从经济领域运用到文化领域，用文化再生产表示国家支持的文化制度通过制造人们的观念意识，使得现存社会结构和权力关系被保持下来，即被再生产出来，强调文化教育的政治功能。中国学者更强调文化主体的能动性，认为人的主体性和处境的变化是促使文化演变的内外动力，它们的结合就造成文化重构。文化重构是文化再生产的重要方式，也可以说是文化上的扩大再生产，因而是文化发展的一种内在机制。^②文化再生产实质是一种文化传承与文化创新并举的文化重构。文化以地方文化、地方性知识的形式存在，文化再生产是不同民族、不同地方调适自身、与时俱进的重要方式和途径。特别是对于中国少数民族来说，在面临汉族主流文化和全球化迫力的双重影响下，文化再生产显得更具有现实意义。文化再生产理论视角重视文化、社会、人三者之间的互动，强调“场”的分析。通过关注少数民族与权力场（国家政治），与全球化、现代传媒、市场的相互关系，以及自身内部各种力量（当地政府、精英与草根阶层等）之间

① 本文由云南大学人文社会科学研究基金项目资助。

* 桂榕，云南大学民族研究院副研究员，民族学博士，主要研究方向为回族与伊斯兰教，文化人类学，博物馆学。

② 高丙中：《民间文化与公民社会》，北京大学出版社2008年版，第104页。