

克 木 人

——中国西南边疆一个跨境族群

李成武 著

图书在版编目 (CIP) 数据

克木人：中国西南边疆一个跨境族群/李成武
著. —北京：中央民族大学出版社，2006. 8

ISBN 7-81108-201-2

I. 克... II. 李... III. 少数民族—民族志—西南
南地区 IV. K280.7

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2006) 第 041458 号

作 者 李成武
责任编辑 红 梅
封面设计 赵秀琴
出 版 者 中央民族大学出版社
北京市海淀区中关村南大街 27 号 邮编 100081
电话 68472815(发行部) 传真 68932751(发行部)
68932218(总编室) 68932447(办公室)
发 行 者 全国各地新华书店
印 刷 者 北京宏伟双华印刷有限公司
开 本 880×1230(毫米) 1/32 印张 8
字 数 200 千字
印 数 2000 册
版 次 2006 年 8 月第 1 版 2006 年 8 月第 1 次印刷
书 号 ISBN 7-81108-201-2/K·113
定 价 28.00 元

版权所有 翻印必究

序

中国自古即是一个多民族的国家，中国人对异文化、异民族的认识，由来已久。远在先秦时期，就有了许多关于少数民族的记载，《春秋》、《左传》、《战国策》、《竹书纪年》、《山海经》等古代史籍中，就有关于各民族的内容。《礼记·王制》有云：“中国戎夷，五方之民，皆有其性也，不可推移。东方曰夷，被发文身，有不火食者矣。南方曰蛮，雕题交趾，有不火食者矣。西方曰戎，被发衣皮，有不粒食者矣。北方曰狄，衣羽毛穴居，有不粒食者矣。中国、夷、蛮、戎、狄，皆有安居、和味、宜服、利用、备器。五方之民，言语不通，嗜欲不同。”可见，那时已经有了“蛮”、“夷”、“中国”的区分，有了“夷”、“夏”分立的认识。及至汉朝，伟大的史学家司马迁首开为少数民族作传的先河，在《史记》这部彪炳千秋的杰出著作中辟专篇记述少数民族的情况。《南越列传》、《东越列传》、《西南夷列传》、《匈奴列传》等等皆是，其中《西南夷列传》对西南少数民族的记载，尤为详备，可谓一部古典的少数民族志。史迁之后，为少数民族作传的优良传统被后世史家很好地继承了下来，在所谓“正史”的廿四史中，绝大多数都有关于少数民族的传记。除此“正史”之外，古代亦有很多记载少数民族情况的专书，如东晋常璩之《华阳国志》、唐樊绰之《蛮书》、元李京之《云南志略》、明钱古训和李思聪之《百夷传》等等，正是这些珍贵的文化典籍，提供了我们研究和考察中国各民族历史文化变迁的绝好素材。余

治西南少数民族历史多年，从这些有关少数民族的史籍中受惠良多。

中国虽有卷帙浩繁的少数民族史籍，然专事民族研究之“民族学”或“文化人类学”，却传自西土。民国初年，蔡元培先生撰文曰《说民族学》，首开引进推介之功，民族学由是传入中国，迄今已历80年矣。令人遗憾的是，虽然走过了八十余载的历程，历经几代人的努力，中国的民族学、人类学至今似乎未能形成自己的中国学派。这也许正是近年来年轻的业者们致力于探讨学科的本土化或中国化之缘由耳。

成武多年来一直从事民族学、人类学的学习，受过系统的专业训练。学科的中国化和本土化一度是他挂在嘴边的话题，他把自己有关克木人的研究，以这样的方式发表，我想也许正是他在这个方向的一个尝试和努力。当然这样的做法可能会引起异议，记得几年前有人就说他的文章是散文体。窃以为，自古为文本无定法，论文体固好，散文体亦佳。太史公作《史记》，虽然写作的应该是“实事求是”的史书，但却夹杂了大量优美的文学笔法，其文学性与史学性的完美结合，常常为后世学人所津津乐道。再者，在民族学界以文学体为学撰文，非自成武始，60年前林耀华先生即开此先例，用小说体撰写之《金翼》名躁一时，顿成业内经典，至今余绪不绝，从者甚众。因此之故，在我看来，形式并不重要，关键在于实质，只要将问题说清楚，将所要表述的意思和信息完整地传达出来，目的也就达到了。

至于学科的本土化问题，依我浅见，与其在形式上下功夫，莫如在实质上多费些气力，彻底抛开“理论”的缠绕，走进丰富的历史典籍，从祖先那里，从中国本土的东西入手，或许倒真能趟出一条“中国化”、“本土化”的路来。否则，以西方的理论来指导中国的研究，来思考中国化和本土化，或许只能是在西

方人划定的框框里循环论证，其结果极有可能既达不到本土化，反而更进一步地西方化了。当然，这只是我的个人所见，允当与否，还望成武及关心这个问题的同志们批评指正。

克木人分布在中国、老挝、缅甸、越南等国家，是一个跨境而居的民族群体，相对于这一区域的主体民族来说，克木人人不多，经济和社会文化发展相对滞后，居于非主流的位置。然而就是这样一个为数不多的群体，却因其独特的图腾文化而吸引了很多学者的注意。西方学者在老挝、泰国等地对克木人的调查研究开始很早。中国自 20 世纪 80 年代以来也有零星的关于克木人的研究文章面世，对克木人的历史、语言、文化等已有初步的探讨。但是对克木人文化进行全面的深入研究，国内至今仍付阙如。在这样的情形下，成武选择克木人作为自己的研究题目，希望通过自己的努力，弥补中国民族学界对这一群体研究的不足。老实说，选择这样一个群体进行研究，是需要相当的勇气的，因为克木人不仅人数少，没有自己的文字，而且研究基础薄弱，没有多少现成的资料可供参考。然而可喜的是，成武不畏艰辛，深入到克木人生活的村村寨寨，同当地人同吃同住同劳动，进行深入的田野调查。几个月的田野实践，他搜集到了大量鲜活的资料，也获取到了许多走马观花式的访谈无法获得的内容。他的努力没有白费，他在调查基础上写成的论文也得到了专家们的赞赏和好评。

当然，任何一项研究都不可能做到完美无缺，总会受到种种客观和主观因素的影响和制约，这不是个人的努力就可以避免的。就克木文化而言，仍然有很多需要深入研究的地方，例如克木人的历史演变轨迹仍不清晰，克木人与布朗族、佤族等孟高棉族群分化的时间问题，克木人的亲属制度和婚姻家庭结构的关系，图腾崇拜问题等等。成武在他的研究中，更多地是提出了问题，而没有深入进去，这其中或许正有他难以克服的困难所致。

然而恰恰是他这里提出的问题，为以后的研究打下了基础。毕竟，发现问题常常是解决问题的前奏。这是学术研究的基本规律，对克木文化的研究如此，其他民族的研究亦然。

是为序。

邵献书

2006年3月

目 录

序	(1)
绪言	(1)
第一章 走近克木人	(19)
一、跨境而居的群体	(19)
二、热带雨林中的族群	(21)
三、葫芦里诞生的民族	(25)
四、崇拜图腾的人们	(26)
五、文字被烧吃了	(28)
六、流水声分开了兄弟俩	(30)
七、烟尘染黑了皮肤	(31)
八、衣树皮，着傣装	(32)
第二章 辉煌的历史	(37)
一、见诸史乘的历史	(38)
二、活在克木人口中的往昔	(63)
三、谁的历史	(75)
第三章 图腾制度	(78)
一、图腾是什么	(78)
二、克木人的图腾物	(81)
三、规范婚姻的手段	(86)
第四章 信仰和仪式	(92)
一、种庄稼与事鬼神	(94)
二、岩庄病了	(109)

三、又一次巫术治病	(121)
四、盖新房	(124)
第五章 生命的历程：人生礼俗	(134)
一、诞生与命名	(134)
二、串姑娘	(137)
三、劳役婚	(138)
四、生命的终结	(144)
第六章 亲属制度	(149)
一、令人迷惑的人际关系编码	(149)
二、克木人的亲属制度	(150)
三、谜底仍未解开	(158)
第七章 故事与传说	(160)
一、故事里的独特认知	(160)
二、整体交感	(167)
第八章 族群认同	(171)
一、现代族群理论	(172)
二、克木人认同诸层次	(178)
第九章 全球化背景下的克木群体	(190)
一、克木村寨里的现代性图景	(191)
二、传统的创造与复兴	(196)
三、克木文化的启示	(200)
第十章 自己的还是他人的：克木文化的方位	(202)
一、傣族的祭寨神与克木人的“博巩”	(202)
二、拴线	(204)
三、傣族的新生儿命名	(206)
四、傣家人的婚礼	(209)
五、“达寮”	(210)
六、坤壮是克木人还是傣族	(213)

七、文化借取的普遍存在	(216)
八、克木人也过泼水节	(220)
第十一章 当他们读到我们的文章时：克木人与人类学家	(224)
.....	(224)
一、问题的缘起	(224)
二、克木人与人类学家	(227)
结语	(232)
参考文献	(235)
后记	(244)

绪 言

—

克木人是一个跨境而居的文化群体，主要分布在中国云南西南部和中南半岛北部。他们分布的区域分别属于中国、越南、老挝、缅甸、泰国等国家。以往的文献表明，这个群体具有一个十分引人注目的文化现象——图腾崇拜。^① 在克木社会中，每个人都有自己的图腾姓氏，例如姓老虎、姓八哥、姓树蕨、姓水鸟等等。图腾姓氏按单姓承继的方式予以传递，即子随父姓，女随母姓。同一图腾姓氏的人不能结婚。如此，在同一家庭内则至少有两个以上不同姓氏的成员：父子为一个图腾，母女为一个图腾，儿媳和女婿又可能是别的图腾。在每一个图腾姓氏的背后，皆有一个与图腾物相关的传说。这一文化现象在中国西南少数民族中颇为罕见，而正是这一点，吸引了很多研究者探究的目光。中国境内的克木人人数较少，只有数千人，至今未获国家的行政认可，属于中国待识别的数十万少数群体中的一员。他们深受傣族文化的浸染，而又保留着强烈的自我认同。^②

毫无疑问，图腾制度是人类学研究中最为引人入胜，同时也

^① 参见刘稚：《克木人的图腾崇拜》，《东南亚》，1984年第1期；高立士：《克木人的图腾崇拜与氏族外婚制》，《思想战线》，1988年第2期；高立士：《克木人的历史传说与习俗》，《布朗族社会历史调查》（三），云南人民出版社，1986年版，等等。

^② 黄光学主编：《中国的民族识别》，第282—287页，民族出版社，1994年版。

是最能锻炼心智的研究类项。普通的民众对这一文化现象似乎也有着持续不减的兴趣。我最初之所以受到克木文化的吸引，同样也是出于对他们图腾制度的好奇心。看了为数不多的几篇文献之后，我对这一群体的思考开始多了起来，而不再是仅仅限于图腾制度一个方面。在克木人的家庭当中，几个不同图腾姓氏的人生活在一起，且有一系列与此相关的禁忌，几种力量交织于其中，权利的拥有和退让妥协，在此构成了极不和谐的关系，家的意义何在？这一相对弱勢的群体，他们究竟从何而来？或者说他们究竟有着怎样的历史演变轨迹？在与当地优势族群的交往中，他们又是采取怎样的调适策略，保留自己的文化，维护着对己群的认同？他们独特的文化设计，又反映了怎样的人与自然，以及人际、族际关系图景？

带着对这些问题的思考，1999年11月，我踏上了前往克木村寨的行程。我选定的田野工作地点是位于云南西双版纳傣族自治州的勐腊县。中国所有的11个克木村寨，有9个即分布在勐腊县（其余两个在西双版纳州的景洪市郊）。同所有田野工作经验不足的人类学工作者一样，在抵达勐腊以前，我心里既充满了莫名的欢欣与激动：终于可以亲身体验另一种独特的文化了；同时又不无惶惑：他们会接纳我这个远方的来客吗？该怎样向他们解释我此行的目的和动机，我为什么要研究他们？我的研究将对他们产生怎样的影响？怎样才能消除人类学者初次进入一个工作地点时习见的困境——当地人对外来者的敌意、漠视和误解？更为现实的问题是，该寻找怎样的途径进入社区，我最基本的工作条件——食宿问题怎样解决？

就在这种莫可名状的兴奋和惶惑中，经过数天长途跋涉，我终于到达了位于中国与老挝边境的勐腊县。稍事休息后，我立即开始了进入社区前的准备工作：与当地的主管部门接触，查阅地方志和有关的史料，确定调查的具体地点等等。我力争在对当地

情况有大致了解的基础上，尽快获取有关克木人的具体认识。在此过程中，得到了勐腊县民委干部李年生的大力襄助。在他的帮助下，我顺利地进入了勐腊县磨憨镇尚勇办事处所辖的一个克木村寨王士龙。从那时起，我真正开始了在克木村寨两个多月的田野调查工作。

田野工作的经历和体验是丰富多彩的，乍入社区时，我仿佛一个新生儿一般，新奇地打量周遭的世界，问这问那，刨根究底，仿佛一个永不满足的文化狩猎者。然而，这种文化新鲜感没有能维持多久，随着时间的推移，我慢慢地变得对周围的一切熟视无睹起来，与之相伴的，是我对能否收集到足够的资料越来越缺乏信心。作为应对的策略，我立即进行村寨社区场域的调查工作，即通过挨家挨户的走访调查，摸清村寨里家与家之间的关系，构拟出村寨里的大致关系网络图。因为人们的行为、举止、权利、义务、以及相互间的互动往来，皆建立在此种关系网络的基础上，尤其在低发展的社会中更是如此。

实践证明，这一招十分有效，当一个年轻人以一种十分轻松随意或尊重拘谨的态度对待一个老者时，我一下便能体会到其背后潜藏的辈份原则。同样，在一些十分重要的场合（例如婚丧嫁娶、上新房等），何者必须来，何者可来可不来，谁人该尽什么义务，谁人又无须担负任何责任等等，皆可依其社会关系网络中所处的位置得到很好的说明。

在王士龙村待了二十几天，本村因电击而致病的青年在住院医治无效后，被施以巫术的治疗。从而我又亲历了一场克木人巫医治病的实地展演。接下来的日子，我都是在参与并观察克木人的若干仪式场合中度过，只要知道哪个村有重大的活动，我皆前往参与其中。结婚、送葬、新生儿取名、盖新房、过节等在克木村寨中扮演着重要角色的社会活动，我都一一亲历。人类学的研究表明，仪式活动是一个民族文化的集中体现，在仪式的展示

过程中，每个人所担当的，由该文化赋予的角色，人们的情感、价值观、思维模式等都得到一一的呈现，也正因为如此，人类学家们才予仪式以高度的关注，倾注了极大的热情。仪式成了观察和了解一个文化的最佳视点和入口。

就在我走村串寨，观察一个个仪式活动的过程中，时间悄然而逝，不觉间，我已在克木村寨里停留了两个多月，参加完王士龙村的一场跨国婚礼（新娘系老挝克木人）后，我踏上了返程的路途，结束了两个多月的田野工作。

二

这篇文章，就是在我田野调查所得材料的基础上写成的。坦率地说，文章做成这个样子，与我最初的设想实有不少的差距，我最初拟做的题目是克木人社会组织方面的，我向来对不同文化和社会中的人们，依据特定的组织原则将一个个单独的个体集成某一群体深感兴趣。在进入克木村寨进行田野工作之前我思考的问题是：潜藏于克木社会文化中的组织原则是怎样的？克木人婚姻的缔结是依图腾的准则进行的，在同一家庭内，不同图腾的成员间有着一系列的禁忌，这又反映了怎样的社会关系图景，家与家之间又存在着怎样的互动模式？如此等等。然而，田野工作中面临的实际困难使我难以就此问题深入进去，最为明显的是语言障碍，短暂的时间不允许我有足够的精力先掌握他们的语言，再深入调查。如上所述，我的时间绝大多数是花在对克木人的一个个仪式场合的参与观察过程中度过的，考虑到至今国内仍没有对克木文化的全面系统的介绍，我在自己田野调查采集到的资料的基础上，结合已有的文献，选取克木文化的几个方面，对克木文化进行全景式的描述，也就是现在呈现在大家面前的这篇不像

样的文字。

因此，概略而言，这是一本克木人的民族志或曰文化志（ethnography）。以田野所得资料为基础，笔者选取了克木人的历史、宗教信仰、图腾制度、亲属制度、民间故事、人生礼俗、族群认同等方面来予以描述，期望能通过这些描述，庶几勾勒出克木文化的大致形貌。

说起民族志，人们的理解见仁见智，各有千秋。依照牛津词典的说法，民族志是指对“某一民族的科学描述。”一般而言，人类学家将民族志定义为对某一特定文化中人们行为的描述，是田野工作的结果。但这种描述（description）不是照相机式的简单呈现，还要注入分析和理解的成分。因此，严格说来，民族志应该是对某一特定（particular）人群行为（behavior）的阐释（interpretation），而非事实的简单罗列，是一种在阐释基础上的描述（description under interpretation）。

人类学者最为基本的工作方法是田野调查，田野调查之于人类学者的重要性，有人比之为殉道者的血之于教堂，又有人将之比拟为实验室之于现代物理学、化学和生物学。而田野工作的直接结果，即体现在田野工作结束后调查者所撰写的民族志上，作者借民族志这一文本形式传达自己对异文化的感受、体验和理解，构建自己的理论观点，提出新说，驳斥陈见。正因为如此，华盛顿大学的威南斯（Edgar Winans）有云：“民族志是绝大多数人类学者的中心活动，是我们经验资料的来源，是我们分析理论预设的书面形式，是促进我们论点的主要手段，是我们教授学生的文本，是我们撰写比较和理论论文的主要资料来源。”^①

言及田野工作的方法和民族志的撰写，这里有必要结合学科

^① David Jacobson, Reading ethnography, Cover IV. State University of New York Press, 1991.

发展的背景作一详述，因为这直接关系到本书的撰写问题。我关于田野方法和民族志形式的思考，直接构成了支撑我撰写关于克木人民族志的理念，我亦极愿意借此机会与业内人士交流关于田野工作方法和民族志撰写的讨论，以期对正在进行的民族学人类学本土化、中国化的讨论有所促进。

众所周知，人类学的兴起源于人们对异文化、异民族独特的好奇心，随着地理大发现时代的到来，与己迥异的若干民族、文化日益进入人们的认知视野。因此，探索这些不同文化的奥秘就成了人们关心的话题，这种对异民族、异文化的兴趣，直接催生了人类学这门学科的诞生。

诞生于19世纪中叶的人类学，在其早期发展阶段一直是低发展、原始、落后的民族为研究中心的。这一阶段的学者多依赖殖民地官员、传教士以及旅行家们搜集的资料为自己的研究素材，从而被后来者讥讽为：“安乐椅上的人类学家”。随着马凌诺夫斯基（Bronislaw Kaspar Malinowski）在特罗布里安德岛的一系列研究，人类学开始奠定了田野调查工作的学术传统，同时马凌诺夫斯基也开创了社区研究的先河。这一研究传统至今仍是人类学研究的基本手段和主要工作方法，被后来者忠实地袭用着。

在田野工作中，参与观察是最基本的方法，它要求调查者参与到社区生活的各个层面，尽量摒弃自己的文化偏见，用文化持有者的眼光，从当地人的立场看视周围的一切。学者们不无自负地坚信，能通过自己的努力真正发现被调查对象的文化内涵，因为“我在那儿待过”，“眼见为实嘛”。事实果真如此简单么？

随着马凌诺夫斯基在特罗布里安德岛调查日记的发表，以及米德（Margaret Mead）和弗里曼（Derek Freeman）关于萨摩亚文化的学术公案的公诸于众，人们对人类学者在田野调查过程中能否真正不偏不倚，不带任何偏见地认知异文化产生了怀疑。人

们不禁要问：文化真的可以认知吗？即使真正掌握了调查对象的语言，潜藏于该文化之中的若干文化法则依然难以为外来者所察知。例如一个精通汉语的外来者，不论如何也难以真正明了中国文化中的“精”、“气”、“神”、“道”、“阴”、“阳”等只可意会，不可言传的文化范畴。这正如中国文化中的千年论争：“子非鱼，安知鱼之乐？”所揭示的那样，也许通过实地考察、参与观察了解异文化的内涵，只不过是学者们构拟的自欺欺人的梦想和神话。面对上述困境，一度被学者们奉为圭臬的主位/客位（emic/etic）研究法亦未能提供一劳永逸的解决之道。所谓的主位研究，是指从当地人的立场和观点来看视文化，而客位研究则是从外来研究者的立场来审视对象。希望通过这不同视点的对视、聚焦，洞悉考察对象的本质内涵。一般认为，客位的阐释是科学、理性的，而主位的解说则流于随意性、情绪化、不科学。最为显见的例子是关于疾病的解释，部落人一般认为疾病乃精灵鬼怪的作祟所致，而外来的调查者大多将其归结为细菌的影响。从各自服务的主体来说，这两种解说实在难以作出高下之分。

如果说这一例子尚难以揭示问题的症结，那么中西医这两种知识体系的对峙就更为明显得多，建立在阴阳五行学说基础上的中医理论，认为人体的致病乃由于人体内阴阳的失衡，因此，平衡阴阳，调理机体，辨证施治就成为中医治疗的主要手段。这对坚信人体病变的主要原因是细菌感染或机体受损的西医来说，简直是匪夷所思，天方夜谭。在此情景下，我们能对这两种知识体系作出孰优孰劣的评判吗？西医理论就真的是科学而中医则不是吗？又怎么解释中医为人口众多的中国人服务数千年而绵延不绝的事实？

至于是否科学的问题，也实在有必要对其进行一番知识考古学的反思和追问。在人类知识的早期发展阶段，并不存在自然

科学、社会科学（人文科学）的严格分野^①。建立于 17、18 世纪的自然科学，因其实验性，可检验性，更因其有目共睹的实际效用而逐渐从其他知识体系中离析出来。19 世纪，自然科学更因物理学的一系列突破而大放异彩，人们对自然科学的研究所揭示出的若干准则深信不疑，而自然科学也承诺能够创造出直接有用的实际成果。与此相对应的社会、人文科学则日益被排挤到相对狭小的空间里，成了无足轻重的摆设，自然科学似乎前途光明无限。

然而事物的发展往往具有两面性。到了 20 世纪，人们对自然科学的热情开始慢慢低落下来。第二次世界大战中高科技武器的投入对人类的毁灭性打击，以及战后西方国家的经济危机，都市化问题，科技发展对生态环境的破坏，对传统文化和生活方式的冲击等等。人们仿佛一下子意识到了问题的症结之所在：都是科学惹的祸！在此背景之下兴起的后现代主义，对以往人类历史上形成的各种知识门类进行了前所未有的清算，人类学亦未能幸免。

在人类学内部，早期的学科开创者和奠基人，例如：马凌诺夫斯基、弗雷泽（James George Frazer）、摩尔根（Lewis Herry Morgan）、拉德克利夫—布朗（Radcliffe—Brown）、列维—斯特劳斯（Claude Gustave Levi—Strauss）等等的理论学说都受到了批判性的审视。人类文明的发展真的是循整齐划一的方式由低级向高级演化吗？是否真的存在人类心智的同一性？那种普适性的、放之四海皆准的文化理论的合理性根基在哪？以生长于西方文化中的文化理论去考察非西方的文化是否恰切？诸如此类的反思和诘问，其目的不在于颠覆或毁灭已有的理论，而在于使其解

^① [美] 华勒斯坦等著，刘锋译：《开放社会科学》，第 6 页，三联书店，1997 年版。