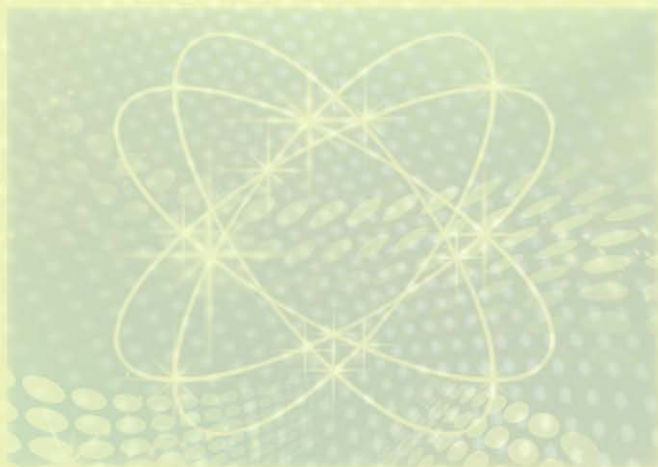


人类学

民族学与中国西南民族研究（中）



云南大学出版社

“社会文化人类学丛书”总序

民族学/人类学 (Ethnology/Anthropology) 学科是云南民族大学最具优势和特色的学科。该学科人才荟萃, 成果丰硕, 可以说在全省乃至全国学术界均有一定的影响。尤其是近年来在费孝通先生亲自创办的北京大学社会学人类学研究所的指导和帮助下共建的省院省校合作“民族学重点学科”, 开展了对云南特有族群的较大规模调研, 对新中国成立前云南著名的民族学/人类学田野点的追踪研究, 承办了教育部第四届“社会文化人类学高级研讨班”暨国际学术会议, 组织编撰并出版了“云南民族文化史丛书”(共 25 本), 参与了国家民委庆祝中华人民共和国成立 50 周年的献礼图书《中国少数民族》以及中共云南省委宣传部组织的“云南民族文化知识丛书”(共 28 本) 等重要书籍的编写工作, 既出成果又出人才, 将整个学科建设大大地向前推进了一步!

众所周知, “社会文化人类学”(Socio-cultural Anthropology) 是民族学/人类学这个大学科中的核心分支学科, 主要侧重研究人类社会中各种纷繁复杂的社会文化现象, 以传承文明、发掘各类有益的“地方性知识”(Clifford Geertz 语) 以及开阔人们的眼界为己任, 以努力传播有利于增进世界上各个种族、各个民族、各个族群及其各种社会文化之间相互了解的知识为职志, 进而为实现相互间和谐共处之目的服务。该学科具有“全观性”(holistic) 以及“透视性”(perspective) 等特点, 可以说是一门应用性极强的学科。法国著名的“结构人类学”大师列维-斯特劳(Claude Lévi-Strauss) 将“理解他人的文化”(Understanding Other Cultures) 作为民族学/人类学这门学科所应达到的最高境界, 这同费孝通先

生关于该学科应以“各美其美，美人之美，美美与共，和而不同”为指导方针的主张，确有着异曲同工之妙。这无疑为我们廓清了诸多的疑团和迷雾，明确了今后的努力方向，我们一定要沿着前辈们所指引的这条道路坚定不移地走下去。

为了更进一步继承和发扬前辈学者不畏艰辛、勇于创新的治学精神，力争使云南民族大学的民族学/人类学学科建设再上一个新台阶，并希望对全省乃至全国的学科建设有所裨益，我们不揣浅陋地推出了这套“社会文化人类学丛书”，作为献给学界同仁以及即将于2008年在昆明隆重召开的人类学民族学世界大会的一份薄礼。我们真诚地期待着不断有更多更好的新作汇入这套丛书中来，为真正建成能够跨出国门、走向世界的中国民族学/人类学学科体系增砖添瓦！

“社会文化人类学丛书”编委会

2006年3月于昆明

目 录

《象征的来历：叶青村纳西族东巴教仪式研究》序	(1)
少数民族地区的社会主义道路及其历史经验	(7)
一份有参考价值的云南地方史资料	
——《龙绳武先生访问纪录》简介	(11)
向社会主义过渡的初次实践	
——兼论列宁关于落后国家向社会主义过渡思想的形成与发展	
.....	(18)
原汁原味才是真	
——访美考察民族文化旅游景点构建的启示	(33)
云南少数民族地区社会变迁述论	(35)
取道香港	(58)
李霖灿与纳西文化的不了情	(61)
拓宽专业口径 搞好田野调查	(63)
看美国人观赏“世界杯”	(66)
《苏菲的世界》	
——一部别开生面的哲学史小说	(70)
“多元一体”格局题中应有之义	(72)
从丽江重建看文化建设	(75)
邓小平民族发展理论探析	(77)
多元文化熔铸成民族精魂	(82)
拓展民族研究和社会文化人类学研究的新空间	
——教育部第四届社会文化人类学高级研讨班暨国际会议综述	
.....	(84)
徜徉在安第斯文明腹地	(96)
民族文化生态建设的若干思考	(99)
《傣族文化史》序	
——傣族研究的又一硕果	(103)

加快社会经济文化发展 构建云南民族地区和谐社会	(106)
金平傣族社会文化调查	(117)
增强主体意识是民族地区社会主义新农村建设的关键	
——以临沧市双江县布朗族为例	(156)
大力开发盈江田园生态游, 推动德宏州旅游文化发展	(163)
促进盈江跨境民族及其民族地区又好又快发展的若干思考	(169)
云南少数民族地区的社会改革及其“跨越式”发展	(180)
金平傣族的泛灵信仰与巫文化	(187)
“云南与中国民族学/人类学学术研讨会”纪要	(199)
《官纯——变迁中的土司属官寨》序	(211)
大理州民族文化保护与传承的若干思考	(214)
政治人类学/民族政治学的又一力作	
——评《民族地区家族政治研究》	(222)
深化改革, 提高质量, 建设高水平民族大学	(227)
在国际人类学与民族学联合会第 16 届世界大会组委会	
成立大会上的致辞	(236)
大力发展生态休闲游是丽江旅游“二次创业”的必然选择	(239)
从民间信仰看金平傣族“人与自然”的和谐理念	
——以云南金平金水河村为例	(250)
身居名城 办出名刊	(263)
金平傣族的灵魂观与心理健康	(267)
山东大学人类学系成立暨学术研讨会上代表全体与会专家	
学者的致辞	(274)
《仪式、信仰与村落生活——邦协布朗族的民间信仰研究》序	(276)
云南省社会科学志·民族学(1993—2007)	(282)
构建现代教育逻辑体系的又一新成果	
——读罗崇敏的新著《教育的逻辑》	(350)
边疆民族关系与和谐社会构建学术研讨会综述	(359)
中国少数民族语言文学人才培养模式改革的探索与实践	(362)
《白族甲马——艺术化的祭祀符号》序	(372)
苦聪人社会文化变迁的真实记录	
——《云南省金平县苦聪人社会文化调查》序	(375)

《象征的来历：叶青村纳西族东巴教仪式研究》^① 序

仪式与象征符号理论的研究在民族学/人类学学科领域中犹如“皇冠上的明珠”，具有无可替代的重要作用。迄今为止的众多民族学/人类学理论与流派，都将它作为观察与剖析人类情绪、情感和经验意义的利器，并表现出了对仪式的独特理解与阐释，从而不断推进着学科的建设与发展。但我们却不得不面对这样一种无情的现实：国内民族学/人类学界在仪式与象征符号理论方面的研究却远远落后于国际学界，不仅在研究成果的数量与质量上均无法与之比肩，而且甚至到了难同人家展开对话的地步。这不能不说是一大憾事！不过，此种尴尬局面正开始悄悄地发生变化，目前已有一批中青年“实力派”学者拿出了经过自己多年努力获得的颇为可喜的研究成果。纳西族青年学者鲍江在他的博士论文基础上修改而成的这部题为《象征的来历：叶青村纳西族东巴教仪式研究》的呕心沥血之作，我认为完全可以称得上其中的佼佼者。

鲍江在大学本科毕业后曾经找到一个稳定的中学教师的工作，并建立了自己的小家庭；原本可以过上安安稳稳的小日子了，但可能是受到纳西族重视教育、酷爱学习的传统影响，他毅然辞去工作汇入了当年尚为数不多的考研队伍当中，并顺利通过入学考试成为我指导的首位民族学专业硕士研究生。我自己曾于20世纪80年代末90年代初数度负笈美国弗吉尼亚大学（University of Virginia）人类学系，在这座以“象征人类学”（symbolic anthropology）为标志、主要从事仪式与象征符号理论方面研究的民族学/人类学重镇中度过了几年难以忘怀的时光。尽管当时系里最为著名的“象征人类学大师”维克多·特纳（Victor Tuner）已经过世，但推出了《文化的发明》（*Invention of Culture*）等一系列脍炙人口的“象征人类学”皇皇巨著的另一位大师罗伊·瓦格纳（Roy Wagner）以及特纳遗孀伊蒂斯·特纳（Edith Tuner）等一批学者，仍然在举其大旗、继其衣钵、传其薪火、置身其

^① 鲍江：《象征的来历：叶青村纳西族东巴教仪式研究》，民族出版社2008年版。

中令人不能不耳濡目染他们从事仪式与象征符号理论方面独特的魅力！鲍江自然而然也可能免不了受到我从该系里“充电”学回的那一套东西的影响，因此无论是当年在我这里攻读硕士学位的论文选题，还是后来远赴京城师从中央民族大学的著名民族学家、中国民族学会会长宋蜀华先生攻读博士学位时的论文选题，乃至毕业留京在中国社会科学院社会学研究所供职期间的一些研究课题，似乎都没有离开过仪式与象征符号理论的范畴。我时常会向我所指导的博士生和硕士生们推介鲍江潜心向学、长期坚持在条件艰苦的纳西族东巴教圣地云南省香格里拉县的白地村，以及纳西族传统文化积淀最为丰厚的四川省木里县的叶青村做深入细致的田野调查的情况，期望他们多向这位学兄看齐，不要怕吃苦或者被眼前一点点蝇头小利所迷惑……

众所周知，民族学/人类学学科的研究范式一般来讲是就着民族志说社会与文化的理，尽管所研究的对象及其切入点往往都是个别的，但研究的起点和终点都是力图寻求一种跨文化的通识。那么，究竟什么是“文化”呢？对这个问题历来是众说纷纭、莫衷一是的。民族学/人类学家除了注意到文化之实际行为的一面，还注意到存在于行为背后的信仰、抽象价值观与世界观的另一面，即认为文化不仅是一种可见的行为，而且还是人们用来解释经验、导致行为并且为行为所反映的价值观和信仰。根据法国著名人类学家列维-斯特劳斯（C. Levi-Strauss）等人的研究，认为理想层面（the realm of ideal）或象征之力（the force of symbols）是塑造人类行为的最关键的因素。而著名美国人类学家克利福德·格尔茨（C. Geertz）和澳大利亚人类学家基辛（R. Keesing）则更是以文化符号（cultural codes）来说明人类同文化的关系，认为这套文化符号是潜藏在人类行为背后、指引着人类日常行为中所思所行的一切东西。因此，近期较为流行的文化的定义便是：文化是一系列规范或准则，当社会成员按照这种规范或准则行动时，所产生的行为应限于其他社会成员认为合适和可接受的变动范围之内。此外，文化还有着全体社会成员可共有共享、可用来沟通、可通过学习得到、以语言等象征符号为基础等特征。不难看出，民族学/人类学的文化概念其涵盖面是十分广泛的，既包括了物质文化层面的内容，也包括了精神文化层面的内容，还包括了制度文化层面的内容，可以说涵盖了人类的整个生产生活方式。但是，民族学/人类学家在研究过程中更加关注其中最为核心的层面，即人们日常行为背后的价值观及其行为规范；因为任何社会都必须有一套价值观及其行为规范，都要有自己的核心价值体系来规范人们的思想、言论和行动。可以毫不夸张地说，任何关于仪式与象征符号理论领域的研究亦概莫能外。

既然要想对寻求跨文化的通识做出自己的贡献，鲍江的这部论著首先关

注的便是符号的价值问题。符号的价值一般可以从两个角度来展开讨论，一个是符号的客观性价值，另一个是符号的主观性价值。符号的任意性是结构语言大师索绪尔语言学理论中的一个核心观点，这个观点引申到跨文化的场景里自有其深意：即符号的价值受系统的规定，同一个符号或类似的符号，在不同的系统里可能具有不同的价值，特定符号与特定的意义之间不存在自在的关联，而是受文化符号系统的规定。格尔兹可以说已从小处着眼涉及了这个问题，并通过“深描”来表达地方性知识，也即是调查者所观察、体验到的研究对象符号表达的诸多可能之义中的地方性意义；譬如，他列举眨眼这个行为符号的数种意义可能，阐发了语境对符号意义的规定。这个观点反映到语言学上实际上就是一词多义的问题。鲍江在此书中的出发点与格尔兹相比又有所不同：文化符号的系统性是其基点或预先的设定，研究的侧重点则是集中在寻找系统性的文化架构。从本书中不难看出他的研究实际包含了两方面的思路：一方面是认识他者，寻找逻辑去支撑地方性知识体系的宇宙论和人观格局，即搞清楚研究对象看世界、看人的方式；另一方面则是反思，即在更广阔的语境里审视“认识他者”这项工作的系统性价值。由于观察者个别田野经验的反思路径可能指向的符号系统是多元的，譬如民族学/人类学这门学科的理论，学者自己置身其中的政治、经济以及社会文化体系，或者学者个人的世界观和价值取向等等；把民族学/人类学田野工作即对特定的他者的社会文化考察置于这些系统里去观察，便不难看出各自的价值面相。

其次，本书作者关注的是符号的主观性问题。符号的价值受系统的规定，但即使在同一个文化系统之下，每一个具体的个人对符号的态度、看法、情感等都不可能是整齐划一的。一方面个人受到文化符号系统的结构性规定；另一方面人是具有较强的反思能力的，在结构之下或结构之外有发挥各自的主观能动性的广阔空间。譬如，说谎话或者“挂羊头，卖狗肉”等等，撇开道德是非不谈，这些行为在彰显符号力量的同时，亦可彰显出同样强大的主体力量。

作者在本书中尝试串联起客观和主观，提出拟构“象征动力学”的大致思路，并为此而引入了一个与符号构成对立的概念——实在。符号作为一种表达的手段，其本质只不过是替代品；它自身不具备内在价值，它的价值取决于所内在的系统。实在则指不受任何语境约束、自身便具有内在价值的自足体。符号和实在二者之间形成了互动的关系，符号实在化与实在符号化是文化史中一直存在着的两股具有趋势性的力量。符号实在化，实际上指的就是符号的“替代品”本质淡出人们的意识、转化为自在的实在体的过程，

时间因素在这个过程里具有关键价值，“习以为常”，符号超脱语境的约束，转化为理所当然、天经地义或不证自明的文化本然；而实在符号化，则指的是创新概念以及发明符号的过程。

任何一个文化体系都可以是历史的、立体层叠式的，但落入观察者眼里却往往会呈现为一种平面化的表达。于是，任何还原文化体系的时空纵深、使其成立体式展现便成为学术探索的又一个焦点。作者在本书中站在承认研究对象文化的主体立场，试图采取对个别关键符号的深入分析与整体观念体系的领悟相结合的途径，描绘出整个对象文化体系的立体图景。“恨不得钻进当地土著人的脑袋里”，这是一句民族学/人类学的经典感言，体现出这门学科对他者知识的渴望，同时求之不得的无奈之状也表露无遗。当人们同陌生的异文化相遇时往往会带来强烈的震撼，“不知其所以然”可谓民族学/人类学者在田野的一种常态。除了参与观察之外，“这是什么意思”“那是什么意思”变成为时常挂在民族学/人类学者嘴边的话语。一般而言，初来乍到时的问題都比较容易得到解答，因为对当地调查对象而言被询问的大多是“连三岁孩子都知道”的“常识”。但随着田野调查工作的深入，问不到答案或者获得的答案不能令人满意的状况就会经常出现；“因为这是我们的传统，所以我们这样做”之类的解答也会令调查者颇有些挫折感。换句话说，即使你已经千方百计“钻进了土著人的脑袋”，也可能还是解决不了自己的困惑！那究竟还应当怎么办呢？还剩下唯一一个最直接的备选答案便是“钻进土著人祖宗的脑袋里”，但这样做又有几分可能性呢？本书作者的答案是非常有意思的：“本项关于纳西族宗教仪式的研究，我当作是一次与纳西文化祖先跨越时空的对话，尝试挖掘东巴教仪式具有内在一致性的观念内核。仪式的每一个细节都在表达意义，问题在于我们，包括参与者和观察者能否洞察到。理解、认识仪式表达的意义，关键是要把握整个观念的形态体系，因为一切的象征表达都逻辑地构建在它上。某种意义上，求证象征与意义的关系的工作类似猜谜游戏，从看似无序的象征表达找寻藏在背后的、支持象征表达的秩序。任何的仪式表达，对一个陌生的观察者而言，多呈现为乱七八糟，甚至神秘离奇的状态，不可思议；而对熟悉的参与者而言，一切又都习以为常、天经地义，难得反思的空间。人类学者的工作是在这两级之间进行一次又一次、反反复复的巡游，通过想象、分析、推理、归纳，渐次逼近其价值内核，实现与历史对话。”

在民族学/人类学对仪式与符号象征理论的研究中存在两种倾向：一种是自然科学化的解释倾向，即机械地抽空信仰去解读仪式行为，脱离“主位”义理去“客位”解读符号；另一种是用颇为一厢情愿乃至武断的分类

去遮蔽多样的经验事实，诸如“原始宗教”“自然崇拜”“泛灵论”“萨满论”“祖先崇拜”等现成标签也就成为信手拈来的“便捷”的界定工具。譬如，仅凭观察到纳西族东巴对着木头或石头进行交流、咏唱、舞蹈、献供品之类仪式行为，有的学者就想当然地提出用“石崇拜”“木崇拜”等概念来解读东巴教。其实稍加了解便不难发现：这些木头或石头只不过是象征符号，用来表达人们信仰中那些看不见、摸不着的超自然存在体，意识中东巴真正的交流对象是超越存在体的……可见，作者在书中所打开的是一种解读宗教仪式的新思路，即倡导在超越世界的想象语境里来解读和理解仪式行为，这样的解读和理解即使与信仰者的“主位”感悟存在着一定距离，但恐怕会比那种立足片面僵化的“眼见为实”之类“客位”观察的解读，更加逼近对象文化主题的真实。

以往的东巴教本体研究在方法论层面还较为普遍地存在着一种遗憾，即不同程度地受文化进化论理论的禁锢，从西方民族学/人类学以及宗教学理论的框框里出发去生搬硬套，随意切割东巴教鲜活的素材，并据此得出一些似是而非的结论。通过这样的“研究”所产生出来的大量“文化垃圾”既无助于人们加深对东巴教文化的认识，甚至还有可能在所谓的“跨文化交流”中产生误读和误导，让人无所适从似坠入云里雾里！本书作者则试图立足于东巴教本身来解读东巴教的义理，从令人眼花缭乱的众多概念中抽取“萨”“俄亨”以及“祀”三个至关重要的基本概念，与东巴教时空观和东巴教仪式实践模式结合在一起进行深入考察，不仅将这方面的研究大大向前推进一步，而且还使得这种尝试具有某种更新研究范式的意义。

东巴教是一个以神祖、人、“署”以及鬼魅这四类超越存在体为认识论基础的信仰体系。神祖归属于天外的上方界，鬼魅归属于地底的下方界，人和“署”归属于天地之间的中央界。人类与“署”类构成了一种平等互惠的关系：人类是文化产品的拥有者，“署”类则是自然界万事万物的主宰者。一方面，人类从事文化生计必须依托自然世界，人类欠“署”类的债；另一方面，人类举行仪式祭祀“署”类，“署”类获得了文化产品的补偿。在这样的信仰架构下，人们对待自然的态度是节制有度的，注重人与环境的和谐。宇宙统一于“萨”（类似汉语的“气”或物理学的“能量”概念），万物均内涵有“萨”。祖神、人、“署史”以及鬼这四类超越存在统一于“俄亨”（灵魂）。灵魂属于超越万事万物的存在体，它有三种主要的存在形式：一是作为“祀”（生命）的构成部分；二是作为祖先；三是作为鬼魅。人类只不过是中央界的匆匆过客，任何人的终极归宿均是回归上方界转化为祖先。葬礼在信仰维度上来看其实质就是使灵魂完成从生命的构成部分到祖

先与神灵的转化，即一方面从阶段性的存在形式转化为永恒的存在形式，另一方面其归属空间亦由中央界转化为上方界。生命的解体便是灵魂从人的躯体中永远地分离出去，其源起是灵魂被鬼魅或“署”类拘禁。因此，葬礼在信仰维度上的主体内容就是东巴给鬼魅和“署”类文化产品作为补偿，借助神力以实现伏鬼赎魂之目的；然后再给逝者的灵魂指点迷津（即指路）送往上方界的祖源故地。从这个意义上看，东巴经籍中对人类迁徙路线的描述实际上解释的是亡灵的“回归路线”；它不仅在东巴教的整个信仰体系中具有至关重要的作用，而且也就是东巴教版本的关于“我从哪里来，要到哪里去”这个古老“迷思”（Myth）的解答。卷帙浩繁的东巴经籍被誉为纳西族古代文化的百科全书，荣膺联合国教科文组织（UNESCO）的世界记忆遗产名录。澄清宇宙论及人观是深度挖掘东巴教文化这一人类文化宝藏必备的一把钥匙。作者在本书中的相关努力，使得东巴文化揭秘——这项随着真正称得上智者的大东巴的日渐凋零已经看似不大可能的工作透出了一道亮光。

总之，鲍江这部论著堪称仪式与象征符号理论研究领域中一部难得的创新之作，它对纳西族社会文化与东巴教研究的推进作用亦是不言自明的。尽管书中上存在着若干尚待于进一步修订的稚拙和粗疏之处，尤其是作者似乎也面临着任何研究本民族社会文化的学者难以避免的能否揭示“庐山真面目”之惑，但瑕不掩瑜，本书在许多方面填补了长期存在的研究空白这一有目共睹的业绩，肯定会随着时间的推移而愈益获得大家的赞赏！

是为序。

（原载《西南边疆民族研究》第6辑，云南大学出版社2009年版）

少数民族地区的社会主义道路及其历史经验

我国是一个统一的多民族国家，分布在占全国总面积 60% 的广阔土地上的 55 个少数民族，在新中国成立后走上了社会主义道路。回顾一下少数民族地区的社会主义道路的历程，对历史经验进行一番系统的分析和总结，从中找出一些带规律性的东西，对于指导当前工作，探索今后的发展道路，进一步认识具有中国特色的社会主义建设道路有很重要的意义。马克思有段名言：“对人类生活的思索，从而对它的科学分析，总是采取同实际发展相反的道路。这种思索是从事后开始的，就是说从发展过程的完成结果开始的。”（《马克思恩格斯全集》23 卷，第 92 页）我国少数民族地区的社会主义道路，确实经历了相当曲折复杂的过程。对这一过程进行较深入的研究和总结，是十分必要的。云南的民族种类居全国首位，人口分布广，在新中国成立初期存在处于原始公社制、奴隶制、封建领主制、封建地主制等社会经济形态的特点，因比将作为我们进行分析考察的典型。

我们党依据马克思主义关于落后国家或民族在一定历史条件下，能超越一个乃至数个社会历史发展阶段直接向社会主义过渡的理论，结合我国少数民族地区的具体实际，采取了一系列特殊的政策，把处于不同社会历史发展阶段的兄弟民族引导走上社会主义道路，而其中关键的问题是进行社会改革。社会改革“第一步是民主改革即土地改革，第二步是实行社会主义改造。”（《周恩来选集》下卷，第 21 页）只有进行社会改革，才能废除各种剥削制度，消灭剥削阶级，使各民族劳动群众真正得到解放；只有进行社会改革，才能消灭原始公社制、奴隶制以及封建制等陈旧落后的生产关系，建立起新型的社会主义生产关系，进一步解放生产力，促进这些地区的政治、经济、文化各项事业的发展，实现各民族共同繁荣发展。由于各少数民族地区社会经济形态的不同，在政治、经济、文化诸方面的发展存在着较大的差异，进行社会改革的时候，方法、步骤以及具体政策等方面就必须有所不同。在云南少数民族地区的社会改革过程中，坚持了“慎重稳进”的方针，从实际出发划分出内地坝区、边疆地区，以及介于两者之间的“缓冲”地

区等类地区，实行“分类指导”，改革取得了成功。

在处于奴隶制和封建领主制形态的地区，民族矛盾同阶级矛盾交织在一起，阶级矛盾的解决必须有利于改善民族关系和增强民族团结，而少数民族上层和宗教上层曾在反对帝国主义侵略和国民党政府的民族压迫中起过一些进步作用，在群众中仍然有一定的影响，再加上消除旧社会遗留下来的历史陈迹必须有个过程，各阶层群众的思想认识有个逐步提高的过程，这些地区的工作成败取决于群众的觉悟程度及上层人士的改造程度。因此，我们决定采用“和平协商”的方式来进行民主改革。既注意发动群众又重视团结、教育改造上层人士的工作，在改革中既不消极等待，又不急躁冒进，认真处理好“稳”与“进”这两者之间的辩证统一关系，使改革在不至于引起大的社会动荡的情况下，最终达到使广大劳动群众真正得到翻身解放这一目的。“和平协商”的民主改革，是一种特殊历史条件下的斗争形式，是对民族上层和宗教上层的成功的“赎买”；尽管它的步伐要缓慢一些，但有利于更好地发动群众和争取上层人士，避免民族隔阂或宗教纠纷的加剧。实践的结果表明是成功的。

对处于原始公社制末期或保留了浓厚的原始公社残余，阶级分化还不甚明显的少数民族地区，则采用了“直接过渡”的方式引导其走上社会主义道路。具体的做法是：不分土地，不划分阶级，实行“团结、生产、进步”的方针，在各级政府的领导下，依靠广大劳动群众，团结教育一切公众领袖和宗教领袖，并在国家的扶持帮助下大力发展生产和文化，逐步实现互助合作；同时，对阻碍生产发展的旧制度及原始落后因素实行改革。

在完成民主改革和“直接过渡”的任务后，紧接着开展了社会主义改造，即农业合作化运动。在此过程中根据不同情况，采取了一些有别于内地的具体改革和措施，例如：针对那些在民主改革前处于封建领主制形态的地区中群众对土地的私有观念不强，面对耕牛的私有观念却很强的情况，办起了“土地不分红、耕牛不入社”的合作社；在那些原处于奴隶制形态的地区，则注意组织起来搞互助合作生产，并开办集体农场来安置奴隶；在那些实行“直接过渡”的地区，则用更慢的速度，更特殊的措施，更灵活多样的方式来发展生产，在财力、物力等方面予以扶持帮助。尽管由于受汉族地区农业合作化运动后期“左”的错误思想的影响，少数民族地区也出现了一些急躁冒进的倾向，造成了一些损失。但总的来说，农业合作化运动的主要成果是应肯定的。通过民主改革和社会主义改造使这些地区的社会经济结构、阶级结构以及民族关系等方面都发生了根本性的变化。各级地方政权的建立及民族区域自治的实施，以公有制和劳动群众集体所有制占主导地位的

社会主义经济制度的诞生,使广大劳动群众的政治地位、经济生活乃至精神面貌也都发生了深刻的变化,逐步走上了社会主义道路。

在基本上完成民主改革和社会主义改造之后,我国进入了全面的大规模的社会主义建设新时期,各少数民族地区也开始了适合自己特点的社会主义建设道路的探索。从云南少数民族地区情况看,在合作化运动的后期开始出现了“左”的倾向,大搞“特搞”生产关系的“变革”,大反“条件论”“边疆特殊论”和“民族落后论”,尤其是在“大跃进”和“人民公社化”运动的狂潮中,以高指标、高征购、瞎指挥、浮夸风、“共产风”为主要标志的“左倾”错误到处泛滥,使生产关系的“超前”发展状况比汉族地区更严重,大大挫伤了群众的积极性。同这种经济领域的“左倾”冒进做法相适应,还开展了“反地方民族主义”“民主革命补课”以及“社会镇反”等运动,阶级斗争的严重扩大化,造成迁居境外的边民竟达12万人之多。从1960年冬以来开始着手调整,提出“照顾大局,服从稳定”的民族工作方针,使生产关系从“一大二公”的人民公社体制“退”了下来,在一些地区恢复了互助组或合作社,还允许一些居住分散的边远地区的农户退社单干。根据各地具体情况开展工作,不搞“一刀切”和“一个样”,不照抄照搬汉族地区的经验,使经济文化得到不断发展。在“文化大革命”的十年动乱时期,由于林彪、江青两个反革命集团的严重破坏,党的民族政策完全被弃置一旁,大搞“民族融合”,民族区域自治制度名存实亡。我国少数民族地区的社会主义建设事业遭受了严重的挫折和损失。

党的十一届三中全会以后,经过反复实践和探索,我们终于找到了一条基本上适合少数民族地区特点的社会主义建设道路。首先,坚持实行民族平等和民族团结,把民族区域自治作为我国的一项基本政治制度,明确地用立法手段加以保障。其次,坚持把经济建设作为首要的任务来抓,采取一系列特殊的政策和措施,促进少数民族地区的经济迅速发展,使广大群众的生活水平得到不断提高。同时,抛弃过去那种凡事都要求“一刀切”“一个样”的做法,注意从少数民族地区的自然条件、经济结构及其民族特点等具体实际出发,因地制宜地制定生产发展方针,采取了放宽政策、减轻负担、重点扶贫等一系列措施,并大胆实行了改革和开放。这样,就初步形成了一条适合少数民族地区特点的经济建设道路。注意大力发展少数民族地区的文化教育事业,培养大批人才;随着社会主义精神文明建设的不断深入发展,广大少数民族群众的思想观念及其生活方式正在经历着巨大的变化。还有,以平等、团结、互助共同繁荣的社会主义民族关系也得到了进一步的巩固和发展。当然,在少数民族地区的政治、经济、文化方面的建设中,还存在许多

亟待解决的重大问题。要真正消灭民族间事实上的不平等，实现共同的繁荣发展，仍有很长一段路程要走。但我们坚信，只要坚持沿着这条已具雏形的、基本上适合少数民族地区特点的社会主义建设道路不断探索前进，就一定能够缩小少数民族地区同汉族地区之间的差距，使社会主义现代化的宏图美景早日变成现实。

纵观新中国成立以来少数民族地区的社会主义道路的整个历程，虽然出现了不少的曲折，但总的来看所取得的成就是相当卓越的：许多少数民族地区在这短短的30余年时间里所发生的天翻地覆的巨变，甚至远远超过了过去的2000多年漫长岁月里的变化。那些原先处于前资本主义社会形态的少数民族地区，在如此短暂的时间内就基本上完成了向社会主义的过渡，并在社会主义建设的过程中取得了这么大的成就，这确实是人类社会发展的历史上前所未见的。总结这一段历史有如下几个经验：第一，马克思主义关于落后国家或民族在一定历史条件下，能够超越一个乃至数个社会发展阶段向社会主义过渡的理论，已被我国少数民族地区社会主义道路的实践证明是完全正确的。第二，党的正确领导、国家和汉族地区的大力扶持与帮助，是少数民族地区沿着社会主义道路前进的必不可少的前提条件及根本保障。第三，从少数民族地区的实际出发，把坚持社会主义方向同注意照顾民族特点这两者有机地结合起来，就能走出一条独具特色的道路。第四，必须紧紧抓住经济建设这一中心环节，确定正确的发展方针，建立合理的产业结构，尽快缩小少数民族地区同汉族地区之间的差距。第五，应当大力发展少数民族地区的文化教育事业，认真搞好社会主义精神文明建设。从对少数民族地区的社会主义道路历程的回顾中，不难得出这样结论：社会主义道路是实现全国各民族共同发展繁荣的唯一正确途径。而这种多民族、多层次的社会主义建设，也正是建设具有中国特色的社会主义的题中应有之义。

（原载《社会主义初级阶段民族问题探索》，1990年10月）

一份有参考价值的云南地方史资料

——《龙绳武先生访问纪录》简介

前记：1989年夏秋之交，美国弗吉尼亚大学图书馆东方部主任、著名爱国民主人士龙云先生的孙女龙宗敏小姐应邀访问云南民族学院，笔者得以识荆。此后，笔者赴美入弗吉尼亚大学当访问学者，由于工作及云南同乡等多层原因，同龙小姐有了较多的交往。回国前，龙小姐将台湾“中央研究院”访问她的父亲、龙云先生长子龙绳武先生的一份资料惠赠笔者，题为《龙绳武先生访问纪录》（以下简称《纪录》）。回国后几经翻阅，发现其中有不少关于云南地方史乃至西南地区及全国现代史方面的资料，有一定参考价值。诚如该《纪录》的访问整理者、中央研究院近代研究所张朋园研究员在“后记”中所言：“龙绳武先生是龙云的长子，自幼追随其父左右，法国留学归来，出任军职，官拜少将师长，周旋于昆明政治圈中，对云南政局了解甚深。”有鉴于此，尽管这只是龙绳武先生“一家之言”，而且笔者既无暇、亦无力（非此专业学者）去加诸考证，但觉有必要将其中一些有价值的东西简要介绍出来，以供广大读者参考。

从有关记录来看，对龙绳武先生的访问是分别于1989年3月23日、28日，4月4日、11日、18日以及25日进行的，龙先生时年已届84岁高龄，且双目已基本失明，但记忆仍相当清晰。访问地点为台湾台北市光复南路龙公馆；访问者是张朋园先生，由郑丽榕小姐记录。经张、郑二人整理出的《纪录》初稿约有45 000字，共分为12个部分，每部分下面又分若干小节。兹将各部分标题照录于下：

“一、谈云南风土；二、家世；三、早年教育；四、在云南讲武堂；五、留学法国；六、昆明时期；七、抗战时期；八、抗战胜利后的回忆；九、流寓香港；十、在台湾；十一、谈我的父亲龙云；十二、云南的鸦片问题。”

《纪录》涉及面较广，加之篇幅所限，仅将其中笔者认为有参考价值之处摘出，尚祈读者见谅。

一、关于家世与本人婚姻

根据黑彝社会中掌管文书的“笔录”推算，我是家族里第四十四代，我老太爷龙云是第四十三代。

我老太爷是老四，所以小名为“毛老四”……大陆学者所写的书中说有“大毛老四”和“小毛老四”，“大毛老四”恐怕是祖父的小名。（按此书系指谢本书著《龙云传》）不过他们是道听途说，我也不能肯定祖父是否真是老四。

我有六个弟弟、一个妹妹。老二绳祖、老三绳曾和我同一个母亲，是父亲元配龙夫人所生。老四绳文、老五绳勋、老六绳元、老七绳德和妹妹国璧则是父亲的继室李夫人所生。李夫人过世后，我老太爷再娶顾夫人，她是顾品珍的侄女。

老二绳祖曾在南京担任过总统府中将参军，一九四九年时到香港，后来病逝于此。——第8页

龙绳曾毕业于云南讲武堂，后入南京陆军大学；死于云南昭通。龙绳文毕业于西南联大及美国威斯康星大学，后居留美国开饭馆、经商（笔者按：1991年3月28日病逝于美国首都华盛顿）。龙绳勋因在美多次违犯交通规则被驱逐出境，现居留香港。龙绳德毕业于中央民族学院，曾参加过彭真为团长的代表团访问东欧，现居留美国。——参见第9~11页

1931年龙绳武于法国圣西尔军校毕业回到云南，龙云委派他任政府警卫团团副兼第一营营长。

我正式在部队中任职后，一天到晚有人催我结婚，我那时候还没成家的观念，但是仍然在亲戚的催促下去看了袁嘉谷的孙女。袁嘉谷是云南清末状元。

我听说袁的孙女某一天一定会经过一座桥，于是我们几个人下午四点钟就到桥上坐着等。她来的时候，看到一些人坐在那里，似乎显得不好意思，恐怕她的同学早已漏了口风。

我看了她之后，觉得这个小姐还不坏，于是和卢汉的叔叔商量，他要我去找绥靖公署秘书长赵澄朴，由赵去和省政府秘书长（袁嘉谷之长子）谈。没想到赵澄朴去问了之后，惹出了麻烦。周钟岳（唐继尧时代曾任云南省长，当时是省政府委员）来找我老太爷，说袁家姑娘早已经许配给他的儿子，不希望我们去提亲，如果我们去提亲，袁家一定会答应，那么他的面子