



《云南少数民族科技与文化》丛书

纳西族山林

观念研究

地方性知识的建构与科技文明的袭入

沈云都 杨琼珍 / 著



中国科学技术出版社
CHINA SCIENCE AND TECHNOLOGY PRESS

《云南少数民族科技与文化》丛书

纳西族山林 观念研究

地方性知识的建构与科技文明的袭入

沈云都 杨琼珍 / 著

中国科学技术出版社

· 北 京 ·

图书在版编目 (CIP) 数据

纳西族山林观念研究 / 沈云都, 杨琼珍著. —北京:

中国科学技术出版社, 2015.9

(云南少数民族科技与文化丛书 / 诸锡斌主编)

ISBN 978-7-5046-6992-6

I. ①纳… II. ①沈… ②杨… III. ①纳西族—民族文化—研究—云南省 IV. ① K285.7

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2015) 第 229974 号

策划编辑	王晓义
责任编辑	王晓义
装帧设计	中文天地
责任校对	凌红霞
责任印制	张建农

出 版	中国科学技术出版社
发 行	科学普及出版社发行部
地 址	北京市海淀区中关村南大街16号
邮 编	100081
发行电话	010-62103130
传 真	010-62179148
投稿电话	010-62176522
网 址	http://www.cspbooks.com.cn

开 本	720mm × 1000mm 1/16
字 数	300千字
印 张	16
印 数	1—1000册
版 次	2015年9月第1版
印 次	2015年9月第1次印刷
印 刷	北京京华虎彩印刷有限公司

书 号	ISBN 978-7-5046-6992-6 / K · 177
定 价	60.00元

(凡购买本社图书, 如有缺页、倒页、脱页者, 本社发行部负责调换)

谨以此书，献给东南大学人文学院哲学与科学
系教授，笔者的博士后合作导师陈爱华教授

《云南少数民族科技与文化》 丛书编委会

主 编 诸锡斌

学术顾问 陈久金 万辅彬 李晓岑

委 员 (按姓氏笔画排序)

王晓义 刘一平 杨久云 杨琼珍 李玉云
李伯川 李晓岑 邱文发 沈云都 张培正
赵乐静 赵胜男 秦 莹 诸锡斌



沈云都
SHEN YUNDU

沈云都，博士，东南大学人文学院科技伦理学方向博士后。云南农业大学人文社会科学学院副院长，副教授，

科学技术史专业硕士研究生导师。现任云南省高等教育学会理事、云南省科学技术哲学研究会理事。在 CSSCI 来源期刊，如《马克思主义与现实》《高等教育研究》《道德与文明》《江苏社会科学》《浙江社会科学》《学术界》《思想战线》《云南社会科学》《全球教育展望》等发表学术论文 30 余篇，其中一篇论文获人大复印资料全文转载。出版个人学术专著 2 部，主持或参与国家级、省级社会科学项目多项。一项研究成果获得省委领导批示。获云南省第十七届哲学社会科学优秀成果二等奖一项。



杨琼珍
YANG QIONGZHEN

杨琼珍，女，纳西族，任教于云南农业大学人文社会科学学院，师从著名学者方慧教授。长期从事西南边疆民族习惯法与纳西族民族史研究，在 CSSCI 来源期刊发表学术论文 4 篇，参与国家社会科学基金重点项目一项，主持或参与其他项目多项。

《云南少数民族科技与文化》 丛书序

生活于云南的各个少数民族是中华民族的重要组成部分，一些少数民族，如壮族、傣族、布依族、藏族、彝族、傈僳族、景颇族、哈尼族、佤族、怒族、拉祜族、独龙族、苗族、布朗族、德昂族、京族以及在中国目前还未确定为单一民族的克木人等作为跨境民族，其文明影响具有国际性；其中一些少数民族，如佤族、景颇族、傈僳族、独龙族、怒族、德昂族、布朗族、基诺族等则是直接由原始社会进入社会主义社会的少数民族，其文明状况具有明显的特殊性。正因为如此，云南作为认识和探索人类社会发展和人类文明进步的“宝地”，受到我国以至世界各国的关注。然而，长期以来，对云南少数民族及其文明的研究，大多集中在经济、政治、宗教、风俗、语言等方面，而对其传统科技的研究相对薄弱。事实表明，云南少数民族作为中华民族大家庭中不可或缺的成员，他们所创造的传统科技与文化，曾为中华文明做出了重要贡献。然而，遗憾的是，由于历史、自然、社会、经济等各种原因，很多少数民族的传统技术以口授言传的方式保存和应用于民间。随着我国经济建设的快速发展，城市化进程的增速，加之现代市场经济的冲击和传统技人的相继离世，保留于民间的传统技术以及与之相随的文化面临着加快消失的危险，如何保护和开发云南各少数民族优秀传统技术及其文化已不是讨论其是否具有意义的问题，而是一项十分紧迫的任务了。

当前，非物质文化遗产保护越来越受到各国政府和人们的重视，云南少数民族的传统科技与文化也日趋受到关注。尽管一些国内外学者已开始把眼光转移到对云南少数民族传统科技与文化的研究上来，在资料和文献的收集、整理方面取得了较好的成果，发表和出版了一些有价值的论文与专著，并且在关于中国少数民族科技史以及人类学的国际学术讨论会和国内的各种会议上，云南少数民族的传统科技与文化也一直是人们的关注兴奋点。但是，面对如此广阔的研究领域，如何抢救、保护和开发云南少数民族优秀传统技术的研究却一直较为薄弱。由于云南少数民族传



统科技与文化不仅大部分属于非物质文化遗产，而且许多还是物质文化遗产，是亟待加强研究和开发的领域，它需要自然科学、社会科学、人文学科以及与这些学科相关的技术等的相互配合，开展综合性的研究，其难度显而易见。尽管如此，我们必须明确，既然中华文明是中国各民族创造的文明，那么发掘与弘扬云南各少数民族的传统科技文化，就是事关中华文明之大事，不能困难而退，而应看清自己作为一个中国人身上所承担的责任，这也是具有良知的学者之本分。

为此，一批有志于为少数民族的传统科技与文化的研究和开发做出奉献的工作者，无论是官员还是教授，也无论是年轻的学者，还是一般的工作人员，在共同理想的推动下，走到了一起，或借助各类科研课题和项目，或利用各种机会和业余时间，深入基层、农村，进深山、下田野，走村串寨，采访调查，进行了艰苦的研究和探索。开展这一工作的重点，就是要将云南少数民族传统科技放到不同民族特定的文化背景中去，不仅形成抢救性的学术研究成果，而且力图把对云南少数民族传统科技与文化的开发利用作为重要支撑点，以此来提高研究成果的可应用性，使其在新的时代背景下，发挥多方面的效用。这套丛书的出版，正是基于这样的目的，凝聚了各位作者的心血和期盼。

值得庆幸的是，该丛书作为一个开放的体系，并不因为业已完成著作的出版而结束，而是期待着更多这一方面优秀的作品加入，使之在不断地发掘与探索中完善、深化和发展。我们期待着这棵稚嫩的小苗，能够长成参天大树，为前行的开拓者遮风避雨，使他们能够由此得到启发，奋然前行。

《云南少数民族科技与文化》丛书编委会

2014年6月12日

科技文明与地方性知识的相遇： 在历史人类学的视野下（代自序）



本书的观点，或愚或得，已在文中陈列；本书的缘起，也以后记的形式作了简扼的交代。在此想要补充的是推动笔者写作本书的理论动机。

一、历史人类学与知识社会学的相互邀请.....○

哈贝马斯认为罗尔斯实现了当代“实践哲学的一个关键性转折”^①，因为他承认了“合理多元主义的事实”^②的存在，即在同一个社会生活内部，并存着多种各自不同但又各自成立的对日常生活的完备的理解方式，由此也就事实上承认了并立着多种对应的社会实践。

换句话说，人类的知识，包括经验知识（巫术或科学）和道德知识（伦理），都不再具有同一的形式和内容。因此，康德所谓的“主体知性范导的超验性”（Die transzendente Asthetik）^③，也就是知识的“内源性”和实在性，就被证伪了。这也标志着我们不得不承认：人类的知识，包括科学知识，原则上都是地方性的。这一点，决定了科学学（知识学）问题与人类学问题需要结合、统筹在一起。也就是说，不仅是人们的行为和文化，而且包括人们的知识和信念，都呈现为一种地缘或地理的谱系分布，也就是人类学所说的“岛屿状”的。

那么，如果说一切“真理”，都一定有其特定的民族—宗教生活史的观念前提，

① Jürgen Habermas. *Reconciliation Through the Public Use of Reason: Remarks on John Rawls's Political Liberalism* [J]. The Journal of Philosophy, Vol. 92, No. 3 (March, 1995).

② John Rawls. *Political Liberalism* [M]. New York: Columbia University Press, 1996: 36.

③ 黄裕生. 真理与自由——康德哲学的存在论阐释 [M]. 南京：江苏人民出版社，2002：291.



因此也就没有理由拒绝“异文化”提出的不同的知识见解和道德见解；正是知识现象之间以及知识的文化认知之间的不同，同时为知识学和伦理学提出了当代化的压力。这是对康德所代表的近代形而上学的一个根本性的挑战。它意味着：以先验的普遍理性为担保的抽象的人类真理不能再继续无视民族习俗的因素。所以知识不可能是内源性的，而是与彼此相异的民族—宗教生活史相互联系。^① 其次，这一“地方性知识”又不是现成的和稳固不变的，而是持续处于生成过程之中。尤其是，在世界性的现代化和全球化进程中，异文化之间的知识分际导致文化碰撞呈现常态化，其最典型的特征就是本书所说的科技文明对土著民族的强行袭入。这种碰撞又引发了地方性知识的反思与重建，导致当地知识现象自身显现出更加鲜明的变迁性和历史性。这迫使当代人类学家不得不放弃固有的观点，而开始正视人类知识系统的发生性或生成性（由此也引出知识体系的时间性）以及知识的生成与“异文化”碰撞之间的关系。

总之，人类知识的地方性（异文化语境）和生成性（历史性），要求研究者们把他们所研究的各种知识全部放回人类学的视野之中。

另一方面，人类学作为一个相对后起的学科，在 20 世纪不断面临着知识社会学上的压力。这一点从该学科在近几十年的基础理论史中就十分明显地透露了出来。从 30 年代马林诺夫斯基提出田野工作的民族志方法时起，“人类学家如何（或者说能否）客观地书写异文化的民族志”就成为了该学科在知识论上的一个前提性的隐患。到列维—斯特劳斯提出文化具有一个非“家乡式”的，也就是当地人自己也“日用而不知”的无意识结构，而人类学家的任务就是揭示这个结构的时候，对人类学的知识社会学的怀疑也达到了顶峰：人类学家如何能够察知一个连当地人也无从察知的“无意识结构”？这一问题包含着三个子问题：其一，人类学家是在自身的文化—社会时空，还是在异文化的时空中进行研究？或者说，他是采取一种客位（etic）视角还是主位（emic）视角来经验异文化的他者生活？（进一步的问题是：①如果是主位视角，那么人类学家为什么能够得到同属主位视野的当地人所无法发现的“无意识结构”？并且作为一个“外乡人”，他怎么可能获得这个主位的视角？②如果是客位视角，那么人类学家如何证明这个“无意识结构”不是他的虚构甚至捏造？）其二，人类学家如何确保他的“客观”的民族志书写具备前提上的纯洁性，即他不会把他自己的本文化，也就是马林诺夫斯基所说的“家园”眼光和成见带入他

① 沈云都：哈贝马斯晚近道德哲学中的民族宗教生活史问题[J]. 思想战线，2010（5）：147—

的研究中从而破坏或“污染”其结论的“科学”性？而如果他必然把这种家园眼光带入他的研究，那么这种不再客观、也不再“纯洁”的研究，到底是具有一种书写的意义呢，还是具有一种建构的意义（或者甚至不具有任何可靠的意义）？这就涉及一个在当代人类学领域极具争议的问题：人类学是一门描述性的科学呢，还是——按照实验民族志学派的观点——某种构建性的叙事，也就是某种“文学”？（这里潜在的问题是：人类学家对异文化做了什么？既然他不再是一个超然的中立者）其三，人类学家所发现的这个异文化的无意识结构，之所以能称为“结构”，就是因为它具有内在的一致性和有序性。但是，这个一致性和有序性到底是该文化的无意识结构本来具有的，还是仅仅存在于人类学家的思维秩序之中、仅仅因为他自己的思维经验本身具有一致性，所以人类学家才“发现”了异文化的结构的一致性？（列维-斯特劳斯把无意识结构奠基于人类的普遍的思维语法的一致性之上，这简直就是对他的怀疑者的启发。）

由此可见，“人类学家”或“民族学家”自己恰恰成了人类学的最大困难。这一知识社会学上的困境已经不再是人类学或民族学的经验探究本身所能完全解决的了，所以这个年轻的学科在最近几十年、特别是列维-斯特劳斯和他之后的重要学者，如格尔兹、布迪厄等，越来越注重对人类学问题的哲学辩解。

所以，知识社会学与人类学的靠近，是两个学科因各自的理论困境而对对方视野的“邀请”，是双向挤压的共同结果。

二、“我们身边”的人类学：一种可能的方向

本书经验材料的一个基本事实是：丽江纳西族世居地区，已经出现了各民族居住地理和知识地理的深度的空间交叠。

这一点，与传统的人类学假设是错位的。

传统观点认为，人类学的眼光指向“远方”。人类学家的研究对象，也就是那些“简单社会中的土著民族”，是生活在现代科技文明之外的孤岛中，是轰轰烈烈的现代化历史时空的“局外人”和“异乡人”（或者反过来说：人类学家也是土著民族的异乡人）。这样的学科假设，在人类学诞生之初无疑规定了其研究的边界和论题，从而为人类学独立学科的构建，起到了根本性的奠基作用。但是，随着人类学本身的深入发展，越来越多的事实证明，人类学并非只存在于“远方”。一方面，随着非西方民族的人们，比如原先被认为是人类学研究对象（远方的野蛮人）的中国人，也开始参与到人类学学科领域的研究当中，这就意味着“远方”作为一个空间概念，

其边界变得模糊起来；另一方面，“远方”与“本土”，从产生出人类学研究活动之时开始，就已经形成了微弱的相互干预，“远方人的生活样式”从来不是像物理自然那样客观而不受干扰地呈现在研究者面前（现代物理学证明，即使是物理自然，也必然受到研究者的干扰，这种现象被归纳为“测不准原理”）。这样，人类学就必须重新解释自身的处境，其中关键的问题就是：如果“远方”在方法论上从来就是一个假设，那么，人类学的知识是否仍然能够成立？

1. 人类学在全球化和新传媒时代的尴尬在于：它所标榜的对“远方”异文化的客观书写再也无法实现，因为“远方”已经消失。今天的人类学家所能够目睹的，是吃肯德基、泡星巴克、看《变形金刚》、读《纽约时报》的“异民族”，纯洁无染的他者永远地一去不再来了。

这就带来一个问题：这是人类学的灾难吗？又或者，人类学能够从中还原出这个学科本身的真相？

事实上，早在“人类学”的研究意识和研究行为诞生之日起（此时，民族志方法还远远没有被完整地提出，但是“客观书写”的雄心已经彰显），异文化的书写者们（此时尚未出现严格意义上的“人类学家”）就该学科的一个基本真相视而不见：他们所接触到的从一开始就不是所谓的异文化的“现实”，而是他们自己与该文化中生活着的人的历史“相遇”。或者说，书写者对他所书写的他者的历史富有责任；现实地讲，他参与了异文化“他者”的历史制作。^①所以，全球化和新媒体并没有带来人类学的灾难，而是把人类学一开始就无法豁免的、但却被忽略的真相加以放大，即在我们的书写中投下了“我们”的影子。

2. 面对全面“科学化”的压力，现代社会——无论是哪一个具体的民族的现代生活形式和地方性知识形式——都出现了强烈的内部分裂问题。涂尔干准确地注意到原始社会的“同质性”及其机械的社会团结力量在现代社会已经消失；但是，他所寄望的现代团结、也就是通过社会分工来维系的“有机团结”却与社会的共同意识形成了一种不可避免的消长关系。在这里，涂尔干甚至极为高兴地宣布：在社会分工时代，“既然共同信仰和共同习惯绝大多数都是从传统的力量里获得的，它们显然也越来越无法阻止个人的自由变化和发展了。”^②（当然，在其学术生涯的中晚期，涂尔干开始试图挽救社会分工与社会共同意识的抵触，因而转向宗教问题。）

恰恰是在现代社会的分裂张力中，人类学内部出现了一系列新的困扰，这些困

① 克斯汀·海斯翠普. 他者的历史——社会人类学与历史制作[C]. 北京：中国人民大学出版社，2010：7.

② 涂尔干. 社会分工论[M]. 北京：生活·读书·新知三联书店，2013：254.

扰动摇着这个学科百余年来传统边界：一方面，同一个现代社会内部的不同群落（阶层或阶级、职业、性别、聚居地，甚至学术领域内的不同学科）之间彼此呈现出了互为“他者”的局面；另一方面，在一个信息通达程度很高的现代社会中，某种从其他社会舶来的习俗，导致接受这些习俗的人成了这个社会内部的“他者”，例如中国的“杀马特”、美国的和尚、法国的麻将，等等。我们或许可以将之称为“科学时代的地方性知识交叉”。在本社会、本民族内部出现“他者”，导致人类学与民族学的边界从此不再统一。这也是布迪厄“场域”理论在本民族内部开展人类学研究的理论动机之一，同时也是哈贝马斯社会团结理论所潜在包含的一个理论维度。

三、人类学家与他者：知识谱系相遇的一种特例.....○

其一，关于人类学家在其研究中的处境问题。如上所述，“对无意识结构的意识如何可能”这一问题的核心困难，在于人类学家难以说明他自身在其研究中的处境。而这显然不是一个人类学问题，而是一个哲学问题。到目前为止，人类学家只为自己找到了两种可供选择的处境，一是以结构主义大师列维-斯特劳斯为典型的客位视野，二是以功能主义“参与观察”（participant observation）方法和后结构主义象征论人类学家格尔兹为代表的主位视野。然而，必须指出的是，“主位”与“客位”的共同问题在于，它们都是以与对方的抽象对立为前提；而且仅凭经验就可以断言，纯粹的主位与纯粹的客位在人类学方法上都是无法保证的。本文试图指出，在哈贝马斯道德哲学的视野中，暗示了人类学的第三种可能的处境，那就是“他位”处境，即人类学家或哲学家并不比普通人具有更多的话语特权，人类学或哲学只是他们与同一社会空间中的“他者”相遇的一种特殊方式而已。一方面，他位当然不是主位，因此这种处境并不奢望找到人类学家获得当地人视野的方法，相反，它承认这个当地人视野永远无法完全获得；另一方面，也是更具理论挑战性的一点，即他位也根本不同于客位，因为它并不标榜一种科学家式的纯客观、纯中立的“旁观者”实证，而是在承认观察者既有的、而“我”永远达不到的“家园”视野的前提下，保持一种与当地人的生活及其视野的可参与性，在这种参与中发生各自行为冲动的冲突，^①从而引发对自身生活境遇的反思意识。这样，人类学就不再是描述性的，也不仅仅是建构性的，而是（在这一点上哈贝马斯与布迪厄的“场域”观点不谋而合）不断处

^① J. Habermas, *Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1988, S. 210.



于“重建”之中的。所以，本书的重点问题就是：在科技文明强行袭入某一地方性知识谱系的历史称量中，在同一生活空间内部的不同民族之间，放弃传统人类学的一元时间观或多元平行时间观，而承认并慎重对待“多元交叉的时间谱系”这一事实。

其二，关于他者。作为对人类学“主位—客位”模式的知识学传统的突破，这个“他位”（多元交叉时间谱系）必须以一种新的关于“他者”的哲学表述为前提。人类学从一开始就是对他者的研究，但是人类学所说的“他者”总是处于与人类学家“我”的二元对立关系当中。这种二元对立与西方形而上学一直以来所奉行的自我与他人的非此即彼的对抗关系有关。但是，从阿多诺到哈贝马斯的“他者”却来自一个完全不同的哲学传统，在这个传统里，他者与自我是一种相互“中介”的关系，自我需要在与他者的对立性中、在他者对自我的持续性相异质和相抗拒中存续和被自身经验到。所以，这一传统不仅包容、而且依赖自我与他者既对立又相持的关系。这一关系的源头恰恰是黑格尔的中介辩证法和马克思的对立统一学说。

其三，关于决定论的问题。一方面，一个文化对身处该文化之中的人的行为和他的社会记忆具有某种“趋同力”或“内趋力”（cohesion），这个事实导致以往的人类学家相信确实存在着某种可成立的社会文化决定论。所以，无论是把文化解释为人在社会中满足自身需求的功能，还是解释为某种具有相对独立意义的符号规范的象征体系，其背后的意图都是：希望提供文化与人的行为或记忆之间的某种单向决定式的因果模型。所以，人类学的基本话语长期以来都是：“当地人之所以那样做，是因为……”另一方面，随着人类学田野工作的深入，出现了相反的情况：一些历史人类学家试图放弃这种因果秩序的书写，因为他们发现，异文化（或者说一切文化）的历史变迁恰恰是通过对本来的社会同一性的打破而实现的，所以他们断言，在假想的社会决定论的因果必然性中，找不到任何历史。同时，某些人类学家（如英国新功能主义人类学家格拉克曼）开始注意一种与社会内聚力相反的力量和趋势，那就是社会的裂变（segmentation）倾向。也就是人类学家所说的“不洁净”（impurity）。而且社会的裂变一般不会进入、相反只会分解该文化的共同的社会记忆，所以裂变本身很容易被民族志书写所遗漏。在这个过程中，来自“别的生活传统”的“他人”起到了至关重要的作用。

其四，恰恰由于布迪厄与哈贝马斯在上述相同的问题意识之下采取了不同的解释策略，导致二人的研究路向和思想推进的线索正好相反：布迪厄在异文化的视域里，发现了人的实践可以实现社会与个人行为之间的趋同力与分裂性的再平衡，所以他把这一模式运用于巴黎的社会研究，以图核实该理论的普世性。结果，布迪

厄的研究生涯就发生了一个从异文化向己文化迻变（内）、从人类学向社会化迁转（外）的过程。而哈贝马斯则相反，他一开始是要证明实证主义社会学的“中立”立场不可能成立，研究者一定会把自己的生活史传统作为“前见”，带入对被研究者行为的理解和解释过程之中。相反，在他看来，社会学的本质，其实是两个相互差异的社会人彼此理解对方行为，以至于通过对方而理解和建构自己的一种互动过程。甚至，只有承认这种人的差异性，社会学才是现实的。但是他面临的问题是，研究者与行为者（还有其他任何两个社会人）之间为什么是不同的？这一要点促使他把社会解释（诠释学）与阿多诺的他者理论（否定辩证法）相结合。哈贝马斯与布迪厄一样，把生活世界再生产的推动力，以及由此形成的同一性与非同一性的动态平衡（大致相当于专业人类学家所谓的社会趋同力与分裂力的再平衡）的起因，归结为人的“实践”。在本书中，这一点就体现为科技文明（西方人）与地方性知识（纳西族人）的相遇。

其五，人类学家试图书写他者文化本身，实际上，他书写的只是文化之间的相遇。或者说，人类学有必要承认，作为客观对象的文化其实并不存在。^① 15 世纪之后，人类进入“文化间性”时代，人类学从诞生之日起就从未遇见纯粹的“可供观察的文化和社会”。人类学家的研究是从他对异文化之“隔绝状态”这一假设的打破开始的（这一点实际上是人类学方法和人类学知识的悖论，即人类学的知识被假设为是描述性的，而人类学方法却一定是建构性的或发生性的），但是否认这一事实却成了这个学科从业者的集体默契。^② 20 世纪之后，传媒和信息时代来临，把现时代的“文化间性”推向极端，西方科技文明以它无与伦比的操作性和工具性，更加强有力地袭入所有西方之外的地方性知识系统。这使作为观察对象的纯粹文化和社会的不可能性被极度夸大地突显出来。所以，人类学对“自身研究之本质乃是文化相遇之一种特例”这一点的掩饰，是通过这种文化相遇的强度剧烈加强而被揭穿的。所以本书隐含着这样一个见解：人类学应该调整其民族志写作范式，民族志书写的有效性有可能在哈贝马斯式的文化间性或文化相遇的支撑下，获得新的说明力。

最后，为什么选择纳西族？这是本书必须直面的一个疑问。“我比较熟悉”——这样的回答显得很“不专业”，但却是事实。然而，绝非出于辩解的是，在笔者完成了本书的主体写作之后，才忽然意识到当时选题具有某种歪打正着的可取之处：纳西族自秦以来两千年的历史，始终处于一个背景性的族际关系结构之中，或者说一个异文化之间的“相遇”结构（详见导论）之中。我们有理由相信，这样一个一直处于“相遇”场景之下的民族，在遭逢科技文明袭入这一千古未有的独特“相遇”



的时候，它的适应问题更具有比较意义。

遗憾的是，这一维度并没有在一开始就被笔者清晰地意识到，以致我们未能从研究伊始就有意开辟一个科技文明袭入时代与其他任何一次族际“相遇”情景的比较视野。这一点只能期待于将来。越接近于完结，越远离于穷尽，这不正是研究者永远无可回避的“处境”吗？

是为序。



目录

CONTENTS

《云南少数民族科技与文化》丛书序

科技文明与地方性知识的相遇：在历史人类学的视野下（代自序）

导 论	1
一、纳西民族迁徙、分布及现今纳西族人流衍情况略说	4
二、纳西东巴文化和民间文学的性质再探	9
三、纳西族民间神话的世俗旨趣：人神共处的“五行”世界	14
四、“山林”在纳西族民间神话观念中的地位	22
五、本书的框架	32

上 篇 兄弟之约

第一章 “树”与“性”：纳西族“山林”观念再认识	38
一、楔子	38
二、“含英巴达神树”与“银白的日月”：《黑白战争》的性爱、繁衍 内涵	40
三、董若阿路之死的三个隐喻：米利术主是谁？	46
四、兄弟之间对性与生育繁衍的争夺：山林之神“署”初论	52