

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集刊



中文社会科学引文索引(CSSCI)来源集刊



西南边疆 民族研究

第10辑

主 编 ◎ 何 明

副主编 ◎ 李志农 朱凌飞

云南大学出版社

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集刊



中文社会科学引文索引(CSSCI)来源集刊

西南边疆 民族研究

第10辑

主 编 ◎ 何 明
副主编 ◎ 李志农 朱凌飞

云南大学出版社

图书在版编目 (C I P) 数据

西南边疆民族研究. 第10辑 / 何明主编. -- 昆明:
云南大学出版社, 2012

ISBN 978 - 7 - 5482 - 1295 - 9

I. ①西… II. ①何… III. ①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 (2012) 第 241276 号

西南边疆民族研究
第10辑

主编 何 明
副主编 李志农 朱凌飞

策划编辑: 张丽华

责任编辑: 张丽华

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: 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: 昆明市五华区教育委员会印刷厂

开 本: 889mm × 1194mm 1/16

印 张: 14.25

字 数: 450 千

版 次: 2012 年 10 月第 1 版

印 次: 2012 年 10 月第 1 次印刷

书 号: ISBN 978 - 7 - 5482 - 1295 - 9

定 价: 58.00 元

目 录

☆ 民族文化解读

哀牢山区哈尼族鱼塘的生态人类学分析

- 以元阳县全福庄为例 马翀炜 王永锋 (1)
- “化赛”与纳西族文化自觉 柳 娥 刘永功 (9)
- 白族人精神世界中的山 杨文辉 (14)
- 云南迪庆藏区的农村电影放映和社会空间生产 孙信茹 杨星星 (22)

☆ 旅游人类学

作为观光资源的宗教建筑

- 关于云南省德宏州芒市傣族南传上座部佛教的考察 [日] 长谷千代子 (31)
- 照片中的“风景”：大众旅游中摄影行为与影像的后现代解构
- 以西双版纳傣族园旅游景区为例 徐 菡 光映炯 (40)
- 郎德苗寨社区旅游：组织演进、制度建构及其增权意义 陈志永 李乐京 李天翼 (50)

☆ 宗教人类学

- 藏传佛教在滇西北的传播及对玛丽玛萨文化的影响 丁柏峰 (62)
- 从巫师传承机制看傈僳族文化的地域差异性
- 基于对泸水与腾冲傈僳族上刀山下火海巫师的调查 高志英 李晓强 (69)
- 从宗教上推动政治：国民政府对藏宗教政策视野下的汉僧事务 徐百永 (79)
- 苗族巫师考论 周永健 (88)

☆ 法律人类学

- 试论藏族盟誓的特点 牛绿花 (96)
- 试论藏传佛教对藏族习惯法的影响 陈小华 (105)

☆ 教育人类学

少数民族文化权利与公民教育

- 以西南地区为考察对象 任 勇 (112)
- 侗汉双语文教学·侗族大歌·侗民族综合素质
- 以贵州省宰荡行政村加所小学为例 谭厚锋 (122)

☆ 民族艺术研究

- 从造型艺术与空间构成角度解读傣族民居 王海帆 (132)
- 延续与创新
- 北班榜村瓦猫工艺的变迁 马 佳 (142)

☆ 跨境民族研究

- 边民“非法过牧”深层原因探析
- 以云南省普洱市江城县曲水乡为例 白永芳 (152)
- 生计选择与社会建构
- 滇越边境难民村的个案 王越平 (160)
- 老挝跨境“云南人”语言生活调查 王仲黎 (167)

☆ 族群问题研究

- 当中国人遇到中国人
- 从田野工作经历看泰国北部云南籍汉人的族群认同 张锦鹏 (173)
- 回归：凝聚抑或疏离
- 对云南边疆回族亚族群文化变迁与民族关系走向的反思 李红春 (180)
- 复杂的馨香：茶经济发展中的芒景村布朗族与景迈村傣族 宋 婧 (187)

☆ 研究述评

- 云南少数民族刺绣工艺研究文献综述 金少萍 方媛媛 (195)
- 城市少数民族流动人口子女教育研究述评 张莉曼 汤夺先 (205)
- 南诏国、大理国民族史研究与反思 段丽波 (214)

☆民族文化解读

哀牢山区哈尼族鱼塘的生态人类学分析

——以元阳县全福庄为例^①

马翀炜 王永锋*

摘要: 鱼塘在哀牢山区哈尼梯田文化生态系统中具有十分重要的作用。稻、鱼共生是哈尼梯田混作农业的一大特征。鱼塘是秧田的蓄水池,同时也是种鱼产卵、鱼苗孵化的场地。鱼塘的兴建历史与村寨的发展历史相伴,鱼塘既是联结社会关系的一个场所,也是幼子继承制的一种关系表达。对鱼塘的适度开发是哈尼族人与自然和谐相处的表征。在商品化时代,哈尼族鱼塘和梯田具有进一步开发利用的可能,同时哈尼梯田生态文化系统也面临传统稻鱼混作农业的可持续性及其和谐人际关系受到冲击等许多问题。

关键词: 哈尼族; 鱼塘; 文化生态

云南省南部红河与澜沧江之间的哀牢山区,哈尼族和其他兄弟民族一起创造出了人与自然和谐相处的梯田文化生态系统。梯田稻鱼混合农业是该系统中的重要内容,有学者关注过梯田养鱼及稻禽鱼混作农业等问题,^② 其研究是具有重要学术价值的。但是,作为森林生态子系统、村寨文化子系统及梯田生态子系统之间的一些中间过渡环节或者重要连接点,如为数众多的鱼塘是没有引起研究者的足够重视的。如孵化鱼苗的鱼塘的开挖历史及春季秧田育秧的水源如何保证等问题事实上是被忽视的。由于这些环节的缺失,对鱼塘所具有的社会文化意义以及整个稻鱼混作农业完整性的理解就是不够全面的。本文以元阳县全福庄哈尼族村为重点考察对象,对分布在森林与村寨过渡地带的鱼塘进行考察,力求展示鱼塘在整个梯田文化生态系统中的重要作用,呈现哈尼梯田养鱼的基本环节并分析鱼塘所具有的社会文化意蕴。在理解哈尼族对自然资源进行广泛性的、有限度的开发和利用所具有的文化生态意义的基础上,思考市场化时代哈尼族的鱼塘和梯田所面临的一些问题。

一、田野点概况

哈尼族在中、越、老、缅、泰等国都有分布。在中国,哈尼族有150余万人口,绝大部分居住于云南南部红河南岸的哀牢山区,其中元阳、绿春、红河、金平四县是哈尼族最集中的地区,人口约80万。这一地区哈尼族的生计活动以梯田稻作为主,全福庄所在的元阳县是哈尼梯田的核心区。

全福庄隶属云南省红河哈尼族彝族自治州元阳县新街镇。该村由大寨、中寨、小寨和上寨等四个

① 本文为教育部人文社会科学重点研究基地重大项目“哈尼—阿卡社会文化调查研究”(2009JJD850003)的阶段性成果。云南大学哈尼族调查研究基地村志记录员及村民影像记录员箐口村村民张明华,全福庄村民卢国新及云南大学民族研究院博士研究生卢鹏参与了部分问题的调查。与云南大学民族研究院院长何明教授、联合国大学博士后研究人员顾鸿雁博士有关此问题的讨论使笔者获益良多,谨致谢意!当然,文责自负。

* 马翀炜,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教授,博士生导师;王永锋,云南大学民族研究院硕士研究生。

② 参见王清华《哀牢山哈尼族妇女梯田养鱼调查》,载《民族研究》2005年第4期;袁爱莉、黄绍文《云南哈尼族梯田稻禽鱼共生系统与生物多样性调查》,载《学术探索》2011年第2期。

自然村组成,辖8个村民小组。距镇政府所在地约11千米,距县政府所在地南沙镇约41千米。全村国土面积7.07平方千米,海拔在1100~1900米之间。全福庄最低的梯田海拔约1100米,最高的林地海拔1900多米。这一地区年平均气温14℃,年降水量1370毫米;年平均温度15℃~18℃;全年日照时数在1500~1800小时之间,无霜期。

全福庄东接麻栗寨,南连攀枝花,西边是大鱼塘村,北边与土锅寨相邻。全村共有482户2568人,其中男性1341人,女性1227人。全村耕地面积1685.8亩,其中水田1056亩,旱地629.58亩,人均耕地面积约0.66亩,其中水田人均0.41亩;共有林地3475.7亩,人均林地面积1.35亩。水稻产量大多在亩产300千克左右。此外,村民也在旱地上种植土豆、玉米、黄豆等作物。黄豆也经常栽种在田埂边。近些年,村民开始在林地里种植草果和板蓝根,但目前尚未产生明显的经济效益。2010年,全村粮食总产量726.2吨,人均有粮约283千克;经济总收入517万元,人均年收入2013元。

在东南季风的作用下,来自海洋的暖湿气流顺着红河深入内陆,在哀牢山区地形抬升作用下,形成地形雨。森林直到梯田一带经常形成雾雨,雨水汇集成无数溪流,形成了“山有多高,水有多高”的独特地理环境。像哀牢山区绝大多数地方一样,全福庄从高到低,分布着森林、鱼塘、村庄、梯田(秧田一大田)和河流。哈尼谚语“要吃肉上高山,要种田去山下,要生娃娃在山腰”就是对这一地区文化生态系统的形象生动的表达。无疑,水是构筑和连接森林—鱼塘—村寨—梯田(秧田及大田)—河流这一整个文化生态系统中的重要的物质载体。溪流从养育着麂子、野兔、穿山甲、果子狸、松鼠、竹鼠、豪猪等各种兽类以及野鸡、白鹇、秧鸡、鹌鹑、老鹰、斑鸠、松雀等各种禽类的森林中流出,经过村寨,流进哈尼族千百年来开垦出的层层梯田,然后再汇入山下的江河。

丰富的水源是整个哈尼梯田文化生态系统得以成立的最为重要的基础。涵养水源的森林对整个系统的重要性也是不言而喻的。从传统上看,当地村民都十分重视森林资源的保护。每个村寨都有的寨神林以及每年举行的昂玛突(祭寨神)仪式中的对神林进行祭祀的活动等都不仅具有宗教意义,同时也具有村民自我教育珍惜森林,注重人与自然和谐关系的作用。全福庄在20世纪50年代初,森林覆盖率为57%,之后不论是“大炼钢铁”、“以粮为纲”时期,还是“联产承包责任制”初期,森林都受到了极大的破坏。^①村里的水源也呈现出越来越小的趋势,在现实的教训面前,村民又开始了人工造林活动。经过二十多年的恢复,全福庄的森林覆盖率现已达到了42.5%。

二、作为稻鱼混作农业生产要素的鱼塘

稻鱼混作是哈尼族梯田混作农业的一大特征。全福庄梯田不仅生产水稻,而且还生产鸭子和鱼等。梯田分为秧田和大田。每年农历二月下旬,村民开始在秧田里育秧,通过水沟为梯田施农家肥,三月底开始在大田里插秧,九月份开始收割水稻。十月到次年的二三月,垒田埂、灌水泡田、犁田、耙田。梯田里放养的鸭子不仅可以吃一些杂草、虫子、虫卵,还吃螺蛳、泥鳅、黄鳝等诸多水生动物,鸭子的粪便为水稻提供了很好的有机肥料。就鱼类来说,在全福庄的梯田里,最为常见的是鲤鱼和鲫鱼,泥鳅、鳝鱼、螺蛳在田里也比较多。除鲤鱼和鲫鱼是专门放养的,其他水生动物大多为野生。

梯田养鱼分为夏秋季和冬春季两季。五月至九月是夏秋季。大约在插完秧十天之后,大田中的水开始变清。村民便开始将鱼苗放养到大田里。到九月稻谷收割季节,收获梯田鱼。并把种鱼放到秧田及山上的鱼塘里;十月至翌年二月为冬春季。收完稻谷,放水犁田、耙田之后,村民会把秧田及鱼塘里的鱼苗放入梯田。春耕前收获梯田鱼。养鱼的时候,村民们会在田的出水口安上一个用竹篾编织成的围栏防止鱼跑掉。为了使鱼在田里有足够宽的水活动,放养鱼的大田的田埂要修得高一些,尽量多蓄一些水,使鱼有足够的游动空间,以免被放养在田里的鸭子轻易吃掉。当然,大田里的水也不能过多,不能淹过田埂。村民差不多每天都要来照看一下田里的水。

^① 在实行家庭联产承包责任制初期出现的大肆砍伐森林的原因不在于该制度本身,而是由于村民担心这一制度不能长期实行。参见尹绍亭《人与森林——生态人类学视野中的刀耕火种》,云南教育出版社2000年版,第346页。

由于稻谷种植不用化肥和农药,鱼苗死亡的情况很少。在遇到水稻虫害的时候,村民们一般在傍晚或者早上往田里撒草木灰。据说草木灰撒下去后,虫子就会掉到田里被鱼吃掉。鱼在梯田里主要以浮游生物、稻田里的虫子以及水稻抽穗时落到水里的稻花等为食。由于从不专门喂食,所以鱼生长得较为缓慢,到收获季节,每条鱼大多数重0.5~1千克。

春耕和秋收季节的劳动是繁重的,村民也没有时间上山打猎,或者杀猪宰牛等,取食梯田鱼是最方便的。长大的鱼在这时就成了补充村民体力的重要食物。以养殖最多的鲤鱼为例,每千克鱼含蛋白质176克,脂肪41克。^①由于梯田鱼完全是在自然生态中长大,没有吃过饲料,相对来说营养价值更高。在全福庄1056亩稻田中,除去20%的稻田太小不适合养鱼,80%的稻田即约845亩可以养鱼。以每亩田平均产鱼40千克计算,全村产鱼33800千克,2568个村民人均拥有鱼约13.162千克。13.162千克鱼含蛋白质约为2.317千克,脂肪540克。成人每人每天蛋白质的摄入量应当在80克左右,脂肪摄入量在25克左右。^②这些鱼可以满足成人29天的蛋白质需要,满足成人22天的脂肪需求。如果考虑到老年人口和儿童人口的需求量较成人要低一些,那么,粗略来看,人们每一季收获的梯田鱼就可以满足他们一个多月的蛋白质及脂肪摄入需要。如果再把鱼塘里收获的鱼加起来,两季梯田鱼完全可以满足村民两个半月的蛋白质及脂肪摄入需求。这是对牛肉、猪肉以及鸡、鸭、鸡蛋、鸭蛋以及豆类等蛋白质和脂肪来源的重要补充。此外,梯田鱼的市场价为每千克40元左右,如果将梯田产的鱼折算为人民币,养一季鱼就可以使全福庄每人每年获得约526元的收入,这对人均年收入仅有2013元的村寨来说,也是一笔不小的收入。

在寨子与大田之间分布的是育秧苗的秧田。秧田一般不种水稻,这是由于一方面秧田肥力很大,栽种于秧田的水稻会疯长,很少抽穗;另一方面,种过水稻之后的秧田肥力下降,不利于第二年育秧。需要特别注意的是,秧苗培育是水稻种植的第一个环节,保证秧田的肥力是非常重要的一个方面,而保证秧田用水是另一个更为重要的方面。俗话说“春雨贵如油”。秧田缺水的结果就是一年的歉收。森林和村寨之间的鱼塘所蓄之水的非常重要的作用就是保证育秧时秧田的水充足。在完成育秧任务后,秧田便成为放养鱼的水塘。收割的季节,田里的水基本放干,吃不完的鱼就会拿去出售或放回到秧田里。春耕开始的时候,秧田要育秧,不能再养鱼,而大田需要犁田和耙田,也无法养鱼。如果在此时把所有的鱼都吃掉或出售,鱼苗就成了问题,如果到山下的河里去捞,是相当费工费时的。

此时,散落在靠近村寨的森林中的近300个鱼塘在此时就开始发挥事实上不可或缺的重要作用。鱼塘除承担为二三月份的秧田储蓄水的作用外,还具有为种鱼产卵及鱼卵孵化提供场所的作用。大小不一的鱼塘,错落有致。溪水会依次流入这些鱼塘。灌满鱼塘后,溪水进入村庄的沟渠。全福庄的鱼塘基本都在海拔1750米以上的地方。基于长期的生产经验积累,村民们都知道,高于海拔(过去村民会用具体的某一地点作为参照物,并不使用海拔这个概念)1800米的地方因气候寒冷,不适合于种水稻;海拔1800~1700米的地方水稻产量不高,海拔1700~1400米的地方适合种当地品种的水稻(红米),海拔1400米以下则可以种植产量更高的杂交稻。此外,鱼的产量与海拔的高低也存在关系。海拔低的地方水温高一些,其他可作为鱼的食物各种生物多一些,鱼产量也相应要高一些。

村寨海拔高度与人口、耕地面积、水田旱地的比例关系、鱼塘的多少及面积大小等等都有着十分复杂的关系。全福庄大寨海拔最低,1670米,293户1515人,耕地面积918亩,其中水田612.39亩,旱地305.61亩,水田旱地之比约为2:1。人均水田0.4亩,旱地0.20亩。鱼塘140个,40亩左右,人均拥有0.026亩。梯田面积与为秧田补给水源的鱼塘的面积之比是15.30:1。中寨海拔1685米,69户369人,耕地面积208亩,其中水田144.05亩,旱地63.95亩,水田旱地之比为2.25:1,人均水田0.39亩,旱地0.17亩。鱼塘37个,面积8.4亩,人均0.022亩。梯田面积与鱼塘面积之比是17.14:1;小寨海拔1710米,96户533人,耕地面积467亩,其中水田250.78亩,旱地216亩,水田旱地之比为1.16:1,人均水田0.47亩,旱地0.41亩。鱼塘63个,面积约18亩,人均0.035

① 参见陈炳卿、孙长颢《营养与健康》,化学工业出版社2004年版,第286页。

② 参见中国营养学会《中国居民膳食营养素参考摄入量》,中国轻工业出版社2000年版,第458页。

亩。梯田面积与鱼塘面积之比是 13.93:1; 上寨最高, 海拔 1750 米, 全村 24 户 151 人。耕地面积 92.8 亩, 其中水田 48.78 亩, 旱地 44.02 亩, 水田与旱地的面积之比是 1.10:1。人均水田 0.32 亩, 旱地 0.29 亩。鱼塘 27 个, 约为 5.4 亩, 人均 0.035 亩。梯田面积与鱼塘面积之比是 9.03:1。

全福庄的人均耕地面积很少。人均耕地最多的小寨, 也只是人均水田 0.47 亩, 旱地 0.41 亩; 从几个自然村来看, 海拔越高, 水田所占耕地面积比重越小, 但水田最终还是比旱地多。这也表明, 梯田水稻种植始终是哀牢山区哈尼族最基本的生产方式; 人均拥有鱼塘面积随海拔增高而增多。为秧田补给水源的鱼塘的面积与梯田面积的比例随着海拔的增高而逐步增大, 即海拔高的村子的鱼塘要多一些。从为秧田蓄水的角度来看, 由于越是海拔低的地方汇聚的水流越多, 因此作为蓄水的鱼塘就不必很多。从生产鱼苗的角度来看, 由于海拔低的地方水温相对较高, 能产出更多的鱼, 因此用于鱼苗孵化场所的鱼塘也就可以相对少一些。尽管大多数年份, 全福庄和大部分村寨一样不缺水, 但在一些特别干旱的年份, 鱼塘里储蓄的水可以在二三月份被用来补给育秧的秧田。对于一些水源原本就不是十分充足的地方, 鱼塘作为蓄水池的作用就更加重要, 远比养鱼重要。传统上讲, 粮食生产是第一位的, 保证培养好秧苗的重要性显然要超过培育鱼苗的重要性。

当然, 中寨水田旱地之比要高于海拔更低一些的大寨, 中寨梯田与为秧田补给水源的鱼塘的比例是 17.14:1, 也比大寨的 15.30:1 要大一些。这是因为大寨等其他三个寨子是有 300~400 年历史的寨子, 其各种关系在发展过程中经过不断的调适已经基本达到平衡。而中寨是在 20 世纪 50 年代末才分出去的新寨子, 开挖鱼塘及生态调适也需要有一个过程。更为重要的是中寨建寨的头一二十年, “以粮为纲”的政策影响到了水田与旱地的比例关系, 水田相对于旱地产量更高, 所以人们更倾向于多开发水田, 能种水稻的地方尽量种水稻, 而不是留做鱼塘。中寨人至今还记得“以粮为纲, 全面发展”, “毛主席, 像太阳, 带来人民挖鱼塘”之类的口号, 这多少还可以让人看出中寨的发展过程中受到当时政治因素影响的痕迹。

从春种到秋收, 哈尼人要举行很多的祈福禳灾的仪式, 这也恰好说明了自然界并非总能如人所愿地风调雨顺。雨水过多或干旱无雨都是时有发生。梯田生态文化体系总是在一种动态的过程中达到平衡, 通过鱼塘为育秧储蓄尽可能充足的水, 其实就是在增强这个生态体系的伸缩性和稳定性。在不适合种植水稻的高山上开挖出适量的作为秧田蓄水池的水塘, 并同时将水塘变为了兼具养鱼功能特别是为种鱼提供栖息地及鱼卵的孵化场所的鱼塘, 使整个稻鱼混作农业能够顺利进行。这是哈尼人通过认识自然规律来利用自然资源的一种智慧体现。

三、作为社会文化意义载体的鱼塘

鱼塘是为秧田蓄水的微型水库, 也是养鱼及为种鱼提供产子孵化小鱼场所的鱼塘, 从而在稻鱼混作中具有重要的作用。同时, 哈尼族的鱼塘还具有丰富的文化内涵。当然这并不就是说产自鱼塘和梯田的鸭子是重要的肉食来源, 是许多驱邪仪式必不可少的祭品。也并不能简单地认为因为在“昂玛突”(祭寨神)及“苦扎扎”(六月节)等节日活动中, 鱼是用于祭祀的许多祭品中的一种, 或者说祭祀活动中的鱼具有生殖崇拜的意义, 所以鱼塘具有文化意义, 因为鱼也可以是取自梯田的。鱼塘的文化及社会意义其实更多地表现在以下一些方面: 鱼塘的开挖历史与村寨的发展历程基本一致; 鱼塘具有构建和加强人际关系的作用; 由村社共有和管理的集体鱼塘, 其产出往往是支付集体活动中各种开销的来源。鱼塘的继承与当地哈尼人的幼子继承制相关。鱼塘的多少也会根据保护森林的需要而保持在一定的数量之内, 不会无限制地开挖。社会文化的变迁也在鱼塘的开挖、归属及使用等方面留下了深深的印记。

村民们认为全福庄的鱼塘都不是自然形成的, 而是人工开挖的。以全福庄大寨为例, 最早鱼塘有约三百年的历史, 即在建寨之初就开挖出来了。在三百多年前, 麻栗寨村一户卢姓村民带着五个儿子, 主鲁村一户李姓村民带着两个儿子分别从原来的寨子搬到了全福庄的大寨这个地方, 之后又有其他的人逐步搬到这里。当村民定居这里之后便逐步开始了梯田的开垦工作, 同时, 鱼塘也随着为梯田蓄水及养鱼的需要而开始开挖。从开挖鱼塘的地点来看, 首选当然是那些有泉眼的地方; 其次是石头

下面有螃蟹的地方,村民会根据螃蟹总是在地下有水源的地方活动的习性来选定鱼塘开挖的地点;最后则是选择方便引水的地方。这些是村民们的一部分集体记忆和地方性知识。

鱼塘往往具有加强村民社会联系的作用。遇到特别干旱的年份,那些没有鱼塘的人家也是可以分享那些鱼塘的水来育秧的。此外,在收割完水稻之后,没有鱼塘的人往往会把自家田里的种鱼放到有鱼塘的亲戚或朋友家,到来年需要放鱼苗的时候,又到这里来捞取鱼苗。每年把鱼塘的鱼苗放养到大田之后,都要加固鱼塘的埂子,这些工作一般都由鱼塘的主人和分享鱼塘的人一起来进行。为了满足一些集体活动的需要,村民也会共同来挖一些属于集体的鱼塘。全福庄就把历史上属于集体的200多平方米鱼塘给了老年协会。老年人举行一些活动的时候就可以来捞这里的鱼去聚餐。全福庄中寨在五六年前也开挖过一个属于集体的70平方米左右的鱼塘。“昂玛突”或“苦扎扎”节日期间村里会组织捞鱼并分给村民。村民基于鱼塘的各种协作行为对于协调村寨内各种社会关系无疑起着积极的作用。

在全福庄,鱼塘与老宅子一样一般是属于不能均分的那种祖业。这一地区的哈尼族主要实行幼子继承制。所有的儿子都负有赡养父母的责任,儿子长大后娶妻、分家,在附近另外建房。田、地等在兄弟中间均分。只是由于幼子和父母共同住在老宅子而事实上要承担更多的赡养老人的责任,从而具有独自继承老宅和鱼塘的权利。因此,继承父辈鱼塘的基本都是家中的幼子。分家之后的兄长依然来使用原先的鱼塘也客观上起到加强同宗同祖认同及兄弟团结的作用。当一个寨子的宅基地及农田日益变得窘迫之后,就可能分出新的寨子。出去另找地方建寨子的一般都不是家中的幼子。大寨第五组是由三组分出去的,那些男性家长基本都是家中的长子。三组的鱼塘大部分都是从父辈那里继承下来的,而五组的则基本上都是新挖的。哈尼族的继嗣制度在鱼塘的传承中可以得到显现。

人口的增加是导致鱼塘增加的根本原因,正如人口增加带来梯田的增加一样。当人口增加到一定量的时候,由于土地承载能力的有限性,就会分出一部分人到其他的地方建新寨子。选择建寨子的地方基本都分布在海拔1400~1800米之间的山腰上,“少有定居于高山之巅和山脚河谷的情况”。^①这与哀牢山区哈尼族生计方式有关,同时更是他们的文化选择,并非“半山地带冬暖夏凉,气候适中,有利于人们的生产生活”。^②不能说河谷里气候炎热,瘴疠横行,高山上森林浓密,气候寒冷,都不适于人居。因为山下的傣族及山上的苗族数百年来都能在这些地方生存与发展。不同的民族都有自己的一套适应于不同的自然条件的文化调适机制。哈尼村寨大的可达700户,但大多数不超过300户,小的则几十户人家,甚至几户。大小寨子相互交错。如全福庄大寨293户,中寨69户,小寨96户,上寨只有24户。中寨是在20世纪50年代后期从大寨分出去的。村寨的不断裂变,既是自然资源有限带来的迫力使然,同时也是哈尼族人的文化选择。村寨不断裂变的结果既避免了对某一个地方资源的过度开发,又避免了许多地方没有开发,从而造成土地资源利用不均衡的情况。对全福庄鱼塘作进一步分析就会发现,开挖鱼塘的数量是受到控制的。除了中寨的鱼塘都是从20世纪60年代开始开挖,并在70年代集中开挖过一段时间之外,其他村寨也会在人口增加或者集体有新的需要的情况下开挖新的鱼塘,但都很节制。村民自己也认为两户人家拥有一个0.3~0.4亩的鱼塘也就差不多了。事实上,并非“家家都有养鱼的水塘”。^③大寨平均2户拥有1个鱼塘,中寨1.8户有1个,小寨1.5户有1个,上寨1.2户有1个。

海拔相对更高的村寨的鱼塘更多,人均拥有的鱼塘面积也越大是有其原因的。一般而言,海拔高的村寨人均拥有的水田较少,也就不需要有那么多的鱼塘来为秧田蓄水,但他们却拥有远比低海拔村寨更多的鱼塘。增加鱼塘,更多地养鱼,其实就是通过增加鱼产量来弥补粮食的相对匮乏。除了全福庄是这样,全福庄周围的村寨的情况也基本如此。下面选取与全福庄相距不超过五千米的一些村寨进行分析:箐口村海拔低于全福庄大寨,约1650米。全村209户1019人。耕地面积613亩,其中水田

① 史军超:《哈尼族文化大观》,云南民族出版社1999年版,第23页。

② 黄绍文:《诺玛阿美到哀牢山——哈尼族文化地理研究》,云南民族出版社2007年版,第102页。

③ 王清华:《哀牢山哈尼族妇女梯田养鱼调查》,载《民族研究》2005年第4期。

588 亩,旱地 25 亩,水田旱地比率为 23.52:1。有 32 个鱼塘,约 9 亩,人均拥有鱼塘 0.009 亩,平均 6.5 户拥有 1 个鱼塘。梯田面积与鱼塘面积的比例为 65.33:1。黄草岭村,海拔 1760 米。有 85 户 400 人。耕地面积 300.34 亩,其中水田 158.72 亩,旱地 141.62 亩。水田旱地比为 1.12:1。鱼塘 32 个,约合 18 亩。人均有鱼塘 0.045 亩,平均 2.7 户 1 个鱼塘。梯田面积与鱼塘面积的比例是 8.8:1。大鱼塘村,海拔约 1820 米,全村有 78 户 367 人。耕地面积 164.93 亩,其中水田 87.16 亩,旱地 77.77 亩,水田旱地比 1.12:1。73 个鱼塘,约合 36 亩,人均拥有鱼塘 0.098 亩。梯田面积与鱼塘面积的比例是 2.42:1,平均每户有 1 个鱼塘。这些情况与全福庄相似,海拔越高,水田越少,鱼塘越多等。由于不同的村寨的土地的地形地貌、农田所在山坡的坡度以及各种历史原因,人均土地面积、水田旱地之比以及人均拥有鱼塘的多少等等的情况也会存在一定的差异。

哈尼人开挖鱼塘是受到其生态文化观的制约的。一般说来,更多的鱼塘意味着更多的鱼。但是,海拔相对低的村寨却把鱼塘多少控制在保证秧田在春天会有足够的用水的范围内。典型的如箐口村,该村的哈尼族地名为“欧补”,即“水翻滚的地方”。因为水源充足,他们不再开挖更多的鱼塘。有约一半以上的村民在自己家的秧田边用田埂隔出一小块作为专门放种鱼的鱼塘。如果单纯为了增加鱼的产量,村民完全可以再去森林里开挖鱼塘。但是,这样一来就意味着森林的减少,也意味着森林里的各种其他资源减少,不仅盖房子的木材缺少,而且“要吃肉上高山”也将成为空话。另外,从海拔较高的全福庄上寨及大鱼塘村的情况看,为了保证更多的稳定的食物来源,就只有开挖足够多的鱼塘。这样一来,森林就减少了,水源就成为问题,森林的产出也必然减少。多样性地利用各种资源就会成为问题。绝大多数哈尼族都不会到超过海拔 1800 米的地方建寨子,其实也就是哈尼文化中以水稻耕种为基本生产方式,并同时必须对多样性的资源进行合理利用的一项文化选择。

传统上讲,鱼主要用于自用,或者成为礼物,在亲友间馈赠,并不成为商品,所以在已有的鱼塘足够承担为秧田蓄水及鱼产卵及孵化的任务,并且大田及秧田的鱼也足以满足日常及农忙时的需要之后,当地哈尼族人就不再追求开挖更多的鱼塘。竭泽而渔或杀鸡取卵之类的事,哈尼族的文化是会禁止的;而更为深刻的原因可能还在于,人们既然已经很好地利用了鱼塘这一方面的资源,也就没有必要再开挖更多的鱼塘,不必由于对这一方面资源的过度使用,造成在其他方面利用资源的不足。正是哈尼族那种应当对各种资源进行有限度的合理利用的文化理念及实践活动支撑了他们上千年的和谐发展。

四、市场化时代的梯田及鱼塘

随着全球化的发展,民族村寨的社会、经济与文化都受到了极大的影响。20 世纪 90 年代以来,打工经济不断发展,吃饭靠梯田,用钱靠打工已经成为基本的现状。同时,梯田旅游开始兴起,此外,一些学者和当地政府还在积极推动哈尼梯田申报世界文化遗产的工作。所有这些都使如全福庄村民生生产生活的方方面面产生了巨大的变化。

很长一段时间内,村民都是季节性打工。农忙时回家务农,农闲时外出务工。随着打工地点离家越来越远,收入也在不断增加,村民的生活也得到了许多的改善。但与此同时,那些在较远的地方打工的村民在农忙时也不再回家务农,而梯田就交由家中老人或其他亲戚管理。传统上,水稻管理过程中包括三次人工薅草,而现在减为一到两次,并且已经有村民开始在使用除草剂。传统上,稻谷收割完及插秧之前要犁田、耙田各一次,即起码一年要犁田、耙田各两次。现在一些村民却只是在要插秧之前才犁田、耙田。不再精耕细作的田里的稻谷产出必然会减少,但田里收成的减少又是可以由打工挣来的钱弥补的。

村民在走南闯北的打工过程中,增长了见识,同时也开始羡慕城里人房屋的宽敞明亮,只要经济条件许可就迫不及待地拆掉老式的蘑菇房,建盖新式房屋。传统的土木结构,加盖茅草顶的蘑菇房消失殆尽。现在只有大寨的五组及箐口村还保留及新建了一些蘑菇房。而这些则是政府为了增加梯田旅游的民族文化旅游特色进行激励和补贴的结果。

传统的宗教活动依然在延续,但开始简化,其整合村社的功能已开始弱化。全福庄的四个自然村

每年在“苦扎扎”节期间进行祭祀活动的祭祀房——磨秋房,^①均已建成了水泥平顶式样的,而不是传统的蘑菇房式样的。原本每年一度的翻新屋顶茅草的仪式活动变成了象征性地往平顶上撒一点点稻草。原先具有神圣性的磨秋房内经常摆放些乱七八糟的杂物。

随着出外打工者日渐增多,越来越多留守全福庄的妇女在养鱼中承担起更多的劳动,开始成为梯田的主要管理者。^②当地政府为了发展经济,也开始倡导村民养鱼,使养鱼商品化。^③过去,有些地方因为水源不是很充分,梯田内水不是很深,鱼儿的活动范围很小,村民就会在大田里留出一个两三平方米的地方不种水稻,挖一个深坑,使鱼有更多的活动空间,便于鱼的长大,村民还会在养鱼的梯田中留出一些小水道专门用作鱼游动的鱼道。近年来,这些做法都得到了政府的宣传和鼓励,鱼产量也有不少提高。

为了不断增加梯田观光旅游的内容,农家乐及与农家乐相关的鱼塘钓鱼开始得到鼓励。全福庄五组在2009年被纳入发展旅游的民俗村建设规划之后,也开始有人考虑在开展农家乐之后,增加鱼塘钓鱼的内容,这就意味着离村寨较近的原本是用于蓄水和种鱼孵化小鱼的鱼塘要变成垂钓的鱼塘。为了方便游客垂钓而开挖新鱼塘也已在规划中。鱼塘增加所带来的将是森林的减少。

梯田旅游的旺季是冬季。此时,连绵几十千米,数百级的梯田都灌满了水,在斜阳的照射下,波光粼粼,似千万面多彩的镜子,衬之以云海,恰似人间仙境。来此观光拍照的游客也如过江之鲫。相反,绿油油的禾苗及黄灿灿的稻子是不怎么吸引游客的。^④因此,为了更多地、更长时段地吸引游客来观光,甚至有人提议让村民不种水稻,梯田四季灌水,人造一个旅游景观。幸好响应这一倡议的人不多,同时也因为实现这一“文化创意”需要给农民的补贴过高而不具现实性。否则,不仅许多学者及当地政府十余年来积极推动的哈尼梯田世界文化遗产申报绝对不可能成功,而且由此引发文化及生态的双重灾难是必然的。

市场经济的发展还在改变着村民对待人与自然关系的看法,经济利益与生态环境之间平衡关系的重要性开始被漠视。来自村民的对利益的追求开始产生许多令人焦虑的情况。离全福庄几千米之外的一些地方开始出现为了种植收益更好的香蕉而把水田改为旱地的情况。如果没有政府对梯田核心区的强制性保护,全福庄部分梯田也完全有可能变为香蕉地。由于当地的土质黏性较差,当地人在收割水稻以后,一定放水泡田。保持梯田及田埂有充分的水分是维持梯田不垮塌的必要条件。一旦梯田干涸之后,再灌水泡田的话,田埂必然渗水并会很快垮塌。水田改旱地之后,梯田就几乎不再可能恢复。香蕉的市场风险很大,一旦香蕉种植出现问题,当地村民想再种水稻,困难之大是难以想象的。哈尼族上千年来艰辛创造的整个梯田文化生态系统也就必然会受到改变乃至破坏。

出售鱼塘的鱼苗或者出租鱼塘可以增加村民的收入,但同时也改变了基于共享鱼塘而建构的一些传统的人际关系。养鱼的市场导向也使本地鱼的种群繁衍受到威胁。一些有鱼塘的村民开始不满足于鱼塘仅仅是为自己的梯田提供鱼苗,而开始更多地放养种鱼,出售鱼苗。他们开始不那么愿意与其他村民共享鱼塘,与他人分享鱼塘意味着收益的减少;鱼塘功能的变化也使得一些没有鱼塘的村民不再愿意在别人的鱼塘中放置种鱼,也开始觉得使用他人的鱼塘有占便宜之嫌。把鱼塘承包出去就更使原先那些合用鱼塘的关系不再延续。而当没有鱼塘的人怀揣主要是通过打工挣来的钱到市场上去购买鱼苗时,还更倾向于买外来的鱼苗,而不是本地鱼苗。据村民介绍,本地鱼不能吃饲料,一喂饲料,鱼就死。更重要的是那些外来的鱼苗比本地的生长的快得多,而生长快的原因就是这些新引进的鱼会吃饲料。这一情况又导致有鱼塘的村民倾向于把种鱼换成外来的,以便获得更大的收益。

① 关于“苦扎扎”和“磨秋房”,请参见马骅炜、潘春梅《仪式嬗变与妇女角色——元阳县箐口村哈尼族“苦扎扎”仪式的人类学考察》,载《民族研究》2007年第5期。

② 参见王清华《哀牢山哈尼族妇女梯田养鱼调查》,载《民族研究》2005年第4期。

③ 参见袁爱莉、黄绍文《云南哈尼族梯田稻禽鱼共生系统与生物多样性调查》,载《学术探索》2011年第2期。

④ 参见马骅炜《文化符号的建构与解读——哈尼族民俗旅游村的人类学考察》,载《民族研究》2006年第5期。

为了增加水产养殖的收入,盲目引进外来物种带来的危害更直接地表现在“小龙虾”和“福寿螺”这两种物种的入侵上。近年来,为了增加经济收入,一些村民不仅在鱼塘和梯田里放养非本地鱼苗,而且开始放养从市场上购买的“小龙虾”(克氏螯虾)。小龙虾原产于北美洲,20世纪30年代作为食物、鱼饵、宠物经由日本传入江苏、南京等地。进入哈尼梯田的时间大约是在2008年。2010年插秧之前,一些梯田和鱼塘里的小龙虾亩产达60千克,高于梯田鱼的产量。然而,这种外来入侵物种最大的害处就是其打洞的习性会引起田埂垮塌,近年来,全福庄田埂垮塌的事情开始增多。其他的当地物种受到怎样的威胁还不是十分清楚,至少村民认为梯田鱼要长到一定程度后才能放入有小龙虾的田块,否则就会死掉。此外,泥鳅、黄鳝等也越来越少。传统的稻鱼混作已经受到了极大的威胁。另一入侵物种是原产于南美洲亚马逊河流域的福寿螺。20世纪80年代初被引入中国后,因其可以成为美食及一些珍贵水产动物的饲料而不断被推广。由于福寿螺食性广,适应性强,生长繁殖快,福寿螺及福寿螺与当地螺杂交的杂交螺在很短的时间内(十年左右)就已大量出现在鱼塘和梯田里,成为危害禾苗生长的外来入侵物种。尽管外来入侵物种的危害已经被村民、学者和政府部门发现,但仍未引起足够的重视。事实上,在没有天敌的情况下,清除甚至只是抑制这些外来物种的繁衍都绝非易事。正所谓“请神容易送神难”。入侵物种从一些起初并不为人重视的细小处开始逐步对整个梯田文化生态系统形成巨大的威胁。这一事例其实也从反面说明了大的文化生态系统是由一些细小的环节如传统的鱼塘等等构筑起来的。文化生态系统的保护恰好也就必须是从细处入手的。

五、结 语

掩映在森林中的鱼塘是不起眼的,因为没有专门与鱼塘有关的仪式活动。鱼塘的继承也不经常发生,鱼塘蓄水的重要性也并非每年都可以看到。现在的市场上就可以买到鱼苗,似乎鱼塘孵化鱼苗的作用也不再是不可或缺的。鱼塘产出的经济效益在打工经济时代也不是最为重要的。凡此种种,都使得鱼塘在整个哈尼梯田文化生态体系中的重要意义容易被人忽视。事实上,文化生态系统是文化和自然环境交互作用所形成的包括相互制约关系的各种关系的总和。每一个细小的环节都是整个系统的有机组成部分。不深入了解这些细小的环节就很难真正理解整个的梯田文化生态系统。诸如鱼塘这样细小的环节都有着复杂的文化及生态内容,从而需要进行基于文化生态整体观的更加深入细致的研究。而对于进一步发展经济的问题,最根本的一点就是应该不断超越人与自然二元对立的观点。上文已经提到的诸如鱼塘功能变化、外来物种入侵、水田改旱地等等正在发生或可能发生的一些使传统稻鱼混作农业的可持续性以及和谐人际关系受到冲击的许多问题,从根本上来讲都是由单纯追求经济增长以及在理解人与自然关系问题上出现了偏差所导致的。经济增长十分重要,但正确处理好增长与鱼塘、与梯田、与整个哈尼梯田文化生态系统的关系是更为重要的。

在哈尼族的传统视野中,人与自然的二元对立是不存在的或者至少是不那么明晰的。在传统观念中,森林、鱼塘、村寨、梯田及溪流和江河都是他们生活的部分,相互之间的关系是浑然一体的。而这又与他们多样性地利用自然的行为紧密相关。一般而言,“人类如何理解自然源于他们如何利用自然、如何在自然中生活”。^①一个民族保持在一定限度内的对自然资源的广泛性利用,往往会使他们与自然之间没有多少距离和间隙,从而能够恰当地处理人与自然的关系。人与自然的和谐关系就是基于人对自然的敬畏以及人对自然进行适度的、多样性的开发和使用的实践过程之上的。

^① [美] 迈克尔·赫兹菲尔德著:《什么是人类常识——社会和文化领域中的人类学理论实践》,刘珩等译,华夏出版社2005年版,第211页。

“化賚”与纳西族文化自觉

柳 娥 刘永功*

摘 要:“文化自觉”是费孝通先生 1998 年提出的重要概念,文化自觉,意思是指生活在一定文化中的人对其文化有“自知之明”的意思。本文借鉴了“文化自觉”这一观念分析了流行于纳西族地区的“化賚”仪式与纳西族文化自觉的关系,“化賚”在纳西族生计变迁中发挥的作用。纳西族在强势外来文化千百年冲击下并未失去自己的文化核心特征,有相对传统的、影响民族社会行为的心理素质。纳西人本土的“化賚”文化是一种具有合作意义和互助精神的文化,“化賚”文化使纳西人将这种团结互助的精神延续至今。

关键词:化賚 纳西族 文化自觉

一、“文化自觉”概念的提出

“文化自觉”是费孝通先生 1998 年提出的重要概念,文化自觉,意思是指生活在一定文化中的人对其文化有“自知之明”的意思。不是要“复归”,同时也不是主张“全盘西化”或“全盘他化”。自知之明是为了加强对文化转型的自主能力,取得决定适应新环境、新时代的文化选择的自主地位。^① 费孝通说:“文化自觉是一个艰巨的过程,只有在认识自己的文化,理解并接触到多种文化的基础上,才有条件在这个正在形成的多元文化的世界里确立自己的位置,然后经过自主的适应,和其他文化一起,取长补短,共同建立一个有共同认可的基本秩序和一套多种文化都能和平共处、各抒所长、联手发展的共处原则。”费孝通还以他在八十岁生日所说的一句话“各美其美,美人之美,美美与共,天下大同”作为“文化自觉”历程的概括。

从社会学视角立论,文化是一个价值体系,它是由理念价值、规范价值、实用价值(即所谓道德理想、典章制度、器物行为)三个层面共同构成的统一整体。它是一个民族或国家自我形成的根本特征。从这个意义上说,坚持文化自主性,就是做到文化自觉,这是一个民族—国家自尊、自重、自信的体现。在当前全球化背景下,文化自觉既是中华民族与世界上其他民族之间的共处之道,也是中国社会内部多民族、多种文化之间的共生之道。对于中华民族来说,做到文化自觉,既不妥自菲薄,也不妄自骄矜;既拒斥“文化霸权主义”,也反对“我族中心主义”,就是要秉承“和而不同”的立场处理好不同文化、不同民族—国家之间的相互关系。^②

二、纳西族文化自觉

纳西族是我国西南地区的少数民族之一,主要分布在滇、川、藏毗邻地区,滇西北的丽江一带是其聚居地,人口 30 多万人。近年来,纳西族悠久的历史 and 富有特色的文化越来越受到国内外学者的关注。纳西学已逐渐成为一门显学,研究者越来越多,每年都有一批新的成果出现。并且,随着时间

* 柳娥,中国农业大学人文与发展学院 2009 级博士研究生,研究方向:农村发展;刘永功,中国农业大学人文与发展学院,教授,博士生导师,研究方向:农村发展理论与方法。

① 费孝通:《费孝通论文化与文化自觉》,群言出版社 2007 年版。

② 苏国勋:《社会学与文化自觉——学习费老“文化自觉”概念的一些体会》,《社会学研究》2006 年第 2 期。

的推移,研究的领域也在不断地得到拓展。其中,地方族群的文化主体性地位之保持和尝试寻找生计方式与文化心理上的转换时空是文化适应的最重要的前提。^①

纳西族为什么能在川滇交界的横断山脉夹缝中、在周围强大的民族之林中生存延续,数千年来,纳西族能在大民族的夹缝中生存下来而不被同化,十分不易。究其原因,纳西族在顺应历史发展中却一直能保存自己的文化,同时纳西族在悠久的历史过程中创造的独具特色和风格的本民族文化体系,它是物质文化、制度文化和精神文化的复合整体,包括生产生活方式、上层建筑、知识体系、价值观念、道德规范、风俗习惯和个人作为社会成员所必须具备的其他能力及行为准则。在多数情况中,民族文化,特别是有深厚底蕴的民族文化,总是作选择性地接受,且必然会加以改造,也因此出现了多元性的“文化转型”也即“多元的现代性”。总之,在现代性构建过程中,文化是无法缺位的,问题只在于本土文化在文化转型中的自主性的高低与多少。纳西族在强势外来文化千百年冲击下并未失去自己的文化核心特征,有相对传统的、影响民族社会行为的心理素质,这些包括体现纳西族内在力量的强烈的民族认同感、自识性和民族意识;热爱家乡和祖国的链环构成的内向亲和力、凝聚力。^②

纳西族文化有其特殊的历史地位,唐代,纳西族地区既是吐蕃、南诏和唐王朝逐鹿之地,又是文化交流平台,明代又是藏族文化南传,云南内地汉文化北传的交汇地。纳西族文化也有其独特的学术价值,从宗教学来说,东巴教正处于自发多神教向人为一神教过渡中;从文字学来说,东巴字正从图画文字向象形文字转变中;从语言学来说,纳西语正在羌语支与彝语支分界点上,具有双向相似性;从现实来说,纳西族木氏土司热衷于学习汉文化,从明代以来,成为开放的民族,促进了经济文化的发展,至今仍有现实意义。

反观历史,中国历史上许多强大的民族的文化有的消失得比较快,北魏孝文帝在位28年(471~499年),他把都城从平城(大同)迁到洛阳,强制在全国推进鲜卑族汉化进程,说汉话、用汉姓、与汉族通婚,完全抛弃本民族传统文化,这样鲜卑人很快同化于汉族,文化也没有了。50多年(557年)后立国171年的北魏(后分为东西魏)也灭亡了。满族统一中国约300年,传位10余代,但至今能够说满语的不到100人,基本上失去了自己的语言特征。纳西族在吸收外来文化的时候,不是取代自己的文化,也能宽容地接受外来宗教。

在处理本民族和外来文化关系上,不是简单的取代或拒绝,而是善于从总体上吸收融合,重组新的文化系统,既有较表层的形式上的吸收融合,又有深层次的文化意识形态上的吸收融合,这种定向性的进化,有不断调整自己心态以适应新环境的功能,造成了该民族近两千年自立于民族之林而不被其他民族同化的内力。费老指出文化自觉是一个艰巨的过程,只有在认识自己的文化、历届所接触的多种文化的基础上,才有条件在这个正在形成中的多元文化的世界里确立自己的位置,然后经过自主的适应,和其他文化一起,取长补短,共同建立一个有共同认可的基本只需和一套各种文化都能和平共处、各抒所长、联手发展的共处守则。

三、“化赛”与文化自觉的探讨

纳西人本土的“化赛”文化是一种具有合作意义和互助精神的文化,“化赛”文化使纳西人将这种团结互助的精神传延至今。“化赛”(cong,音“从”)又写作“化踪”,是西南少数民族历史一种古老的习俗,赛作为一种民族称谓以及民族习惯至今仍在西南少数民族地区保留和传承。^③这样的风俗也为这些少数民族地区的互助合作埋下了历史的种子。“麽些”(历史上纳西族的别称)先民崇信灵魂是集体观念的灵魂,麽些语称为“素”,意为一母所生的一窝同一群体的灵魂,所以,麽些自古以合群为荣,群体生活为生,离群体为耻辱,离群体生活为死,在这样的民族传统文化的熏陶下,

① 庄孔韶:《可以找到第三种生活方式吗?——关于中国四种生计类型的自然保护与文化生存》,《社会科学》2006年第7期。

② 郭大烈:《郭大烈纳西学论集》,民族出版社2008年版。

③ 李群育:《新编丽江风物志》,云南人民出版社1999年版。

才产生了这些人的“化资”文化。其中的“化”是个表音字，是纳西语中“一伙人”、“一群人”的意思，“资”是一个古汉字，其本意与货币有关。按字面意义理解就是一群人将钱放在一起组成一个互助的小组。《新编丽江风物志》对化资的解释是：化资为纳西语，“化”即群体之意，“资”为各人拿出东西合在一处之意，化资就是一个在物质上相互帮助的群体。化资既通过口头的约定，定期举行集资，供“资”内成员轮流使用的一种合作方式。同时，也是在血缘、亲缘、地缘、业缘、龄缘、趣缘等基础上形成的一种非正式组织。化资从几人到几十人不等，最佳的组合是12人，每月开展一次活动，每年轮完一次。因此，化资可以理解为：发生在血缘、亲缘、地缘、业缘、龄缘、趣缘等基础之上，进行定期聚会，在物质上互相帮助，增进成员感情的一种非正式合作组织。习熠华认为化资主要在两种情况下产生：一是遇到天灾人祸，在山穷水尽，万般无奈时；二是有计划的建设性投资，起房盖屋、买大牲畜或需要置办家产时。^①

化资是各种群体的组合方式，是群体心理交互影响的模式，是制度化的交往行为，集中体现了纳西人的群体观。资友自觉意识到自己与群体之间的关系，在化资中与其他资友和谐相处，不断地交流思想和情感，从而对化资群体产生了归宿感和认同感。^② 互助是纳西族传统道德价值观的主流，是纳西族观念性文化中的突出特征，在一定程度上直接规定了纳西人的道德评价、理想人格的塑造、道德修养的目的以及社会公德的形成。纳西族的一些民间习俗和乡规民约都体现了“有福同享，有难同当”的互助意识。纳西人社会是一个人际交往非常密切的社会，养成了“一人有难，大家相帮”的风气，并以“努美又有”（nvlmei yel ye，纳西语，心心相印，团结互助之意）而著称。纳西人重视亲戚朋友间的往来联系和互帮互助，大至天灾人祸，小至生老病死，都能团结互助，彼此支援，凡遇红白喜事、起房盖屋都会义务帮助、共同料理操办。纳西族有丰富的传统文化节日，主要节日有正月“祭天”，二月“祭自然神”，六月“祭祖”、“火把节”，十一月“祭祖”，十二月“除夕”（均为农历），平时家不昌顺或多灾多难，请东巴法师禳灾祈祷，祈求佛神天地保佑。其他的“清明节”、五月“端午”、七月“中元节”、八月“中秋节”是汉文化渗入后形成的节日。纳西村民在他们祖辈繁衍生息的土地上维系着这种在地缘土壤中构建起来的“熟人社会”。“从基层上看，中国社会是乡土性的”，^③ 这是费孝通对中国传统乡村社会基本性质作出的精辟判断，他自细致入微的经验观察和高度概括性的历史回顾中，提出乡土本色是传统社会的基本特征。纳西族深受儒家思想影响，费孝通在《生育制度》、《乡土中国》以及《江村经济》等著作中充分展示了儒家思想对于传统乡土中国的功能和必要，为儒家思想的发生、存在和历史正当性做了强有力的社会学解说。费孝通强有力地论证和指出了，在传统中国农耕社会中，家庭的重要性和意义。

在乡土社会，村与村之间的人口流动非常稀少，除非是通婚往来。资友作为一个完整的人而存在，他的人格在化资中可以全部投入并充分地体现出来，每个人在另外一个人心中都有特定的位置，化资群体规模较小，空间距离很近，资友之间面对面互动频繁，思想感情可以直接传递，彼此非常熟悉，相互同情和信赖，自然而然形成了平等合作的互助观念，满足了个人和社会的各种需要。法国著名社会学家杜尔干（E. Durkheim）认为“任何一个社会，为了群体的稳定和延续，都必须使其成员拥有某种共同的价值规范，这种价值规范是社会感情的产物，但如果没有表达价值规范的象征，即如果没有代表这种价值的永久性事物，那么这种感情只能是一种不稳定的存在”。^④ 村落社会是一起成长、一起生活、一起活动的人组成的，村落成员之间的关系用杜尔干的概念来表述，就属于“有机团结”关系，它不同于现代社会的“机械团结”关系。有机团结是建立在熟人间的道德和习俗规范的基础之上的，而机械团结则是以分工和合作为基础的。居住在村落里的人必然相互频繁接触，彼此间自然也会形成熟悉的关系。正是由于彼此熟悉，甚至有亲密感，彼此之间就在行动规范上达成默

① 习熠华：《流行于纳西社会中的“资”》，《云南民族学院学报》1994年第4期。

② 和颖：《丽江纳西族化资的文化解释》，《西南民族大学学报（人文社科版）》2008年第4期。

③ 费孝通：《乡土中国 生育制度》，北京大学出版社1998年版。

④ [法] 埃米尔·涂尔干：《社会分工论》，渠东译，生活·读书·新知三联书店2000年版。

契,而不是随心所欲的行事,所以,在村落这样的熟人社会里,人与人之间有着较强的信任关系。个人对其他人都非常熟悉,清楚地了解他人的个性和品质,因而对他人的行动能够明确预期。正因为如此,人与人之间的信任与合作有了非常可靠的基础。化资充分体现了纳西人平等合作的互助观。

四、文化自觉与生计变迁

位于丽江市的拉市海自然保护区是一个以纳西族为主的社区,自1998年保护区建立以来,村民们在观念与生产生活方式等各个方面都经历了一系列深刻的变化。拉市海农户的生计变迁经历了冲突—整合—重建的过程并且表现出多样化的途径:可替代能源的使用、生态旅游的发展、传统渔业资源的恢复和生态农业的发展。在拉市海地区农户生计转换的过程中,村民们意识到旅游环境给自己带来的机遇但是又无法依靠自己单薄的力量吸引更多的游客,打开旅游市场,只能依靠合作和团队才有力量,才能达到最佳效果。纳西村民们将资金和实物集合起来组建一种可以提倡合作精神的组织,形成与竞争相抗衡的必要的张力,并不受干扰地让合作的某些优势自发地、自主地形成更大的优势。在纳西民间活动中,化资其实是一种金融互助活动,但其在现实生活的演化过程中又超越了其本身具有的经济含义,而是衍生出一种具有小群体团聚互助的生活模式,纳西人民将这种传统文化在现代化的环境中进行了成功的转型和再造。^①纳西人的民间文化,随着时代的发展而演变。农历七月中旬举办的丽江“七月会”,也称为“七月骡马会”等。丽江地区一直存在的骡马会是农户牵马旅游之所以成为可能的诱因,在保护区建立之前农户养殖母马繁衍后代到骡马市交易换取收入供养全家,生计以务农为主,水稻够吃,玉米小麦有盈余。1998年保护区建立之后陆续有游客到来,一些有眼光的人看到来拉市海旅游的人日益增多,于是利用自家的马为游客服务,并尝到了甜头,于是村民纷纷效仿,参与的人越来越多,最后发展到了几百匹。后来以组为单位,组建了马队,统一了市场价格,成立了12个旅游合作社。据拉市乡政府2010年的统计数据,拉市海自然保护区共23个马场875户3059匹马,人均收入2183元。

在这一过程中,经营比较成功的美村马队始于2005年,但由于经营有方以及得天独厚的自然资源,目前发展最为良好,是拉市海自然保护区23个马场之中较为成功的案例。美村地理位置优越,自然环境保存完好,保护区建立之前农户的主要生计来源是种植业和渔业,或者外出打工。美村的马队组建于2005年初,刚开始只有十几家,后来与当地旅行社建立了合作,半年之后发展到70多家,马场占地面积5亩,至2007年发展至146户。在马队发展之初,存在着管理不善、利益分配不公以及家族矛盾等问题,2010年3月16日,美村马队一分为二,各自独立经营老马场与新马场。新马场与老马场相距50余米,于2010年3月18日正式经营,农户在牵马的同时投工投劳建设马场,一个月之后,马场基本设施建设完成,经营走入正轨。

美村各马队的主要经营管理模式是:“整体参与,按户出资,利益共享,风险共担,平等竞争,共同发展。”一是马队内部管理。各村社根据不同情况,提倡全村参与;视农户经济条件量力而行。参与农户实行资金、马匹、游船入股,并选举产生马队经营负责人(马锅头),设财务管理、后勤人员、导游人员若干人,明确马队从业人员的职责及权限,制定景区管理办法、马场内部管理制度、经营收益分配办法,马锅头对马队负总责。二是马队之间的协调与管理。各马队遵循“公平公正、平等互利、竞争有序、健康协调、共同发展”的经营竞争机制,各马队负责人负责处理和协调各马队之间的经营问题和纠纷;定期、不定期召开专题协商会,对经营价格、旅游线路、景点开发与保护等问题进行协调统一,营造公平公正、竞争有序、宽松和谐的经营环境。

在旅游业发展过程中不断完善分配机制,处理好社区农户之间的利益关系,是合作经营组织具有旺盛生命力的源泉。美村马场发展的案例表明,合作经营组织既真正体现了按劳分配,即每户出一个劳动力;又定出了绩效分配原则,即搞好服务,吸引更多游客,增加总收入和净受益。根据每个农户投劳投资的情况,承认差别,又实现共同富裕,社会公平。乡风民俗朝健康方向发展,社区内矛盾冲

① 崔江红:《纳西族农村化资对社区治理的影响分析》,《新西部》2011年第27期。