

An Visual Documentary of Folklores
of Two Ethnic Minority Villages
in Yunnan, China

中国云南两个少数民族村落

——民俗文化在传播中的意义蜕变

熊术新 / 苗 民 / 孙 燕 著

景
民
像
俗
志

云南大学出版社
YUNNAN UNIVERSITY PRESS

中国云南两个少数民族村落

——民俗文化在传播中的意义

熊术新 / 苗 民 / 孙 燕 著

影像民俗志

鸣谢

我的少年时光大多在农村度过。最感兴趣的是村子里的节日。火把节，稻花飘香了，上山跟着大人采松香，用松毛拌好，装在一个袋子里系在腰上。手举一支火把，从村头跑到村尾，见人就抓一把松香撒在火上。一声轰响，火苗大蹿，向人喷去，相互追逐，高兴万分。我生病了，外婆把我带到青龙水库的大树旁叫魂。外婆用碗装着一个鸡蛋，把我失去的魂唤回到鸡蛋里，然后回到家让我把鸡蛋吃掉。鸡蛋是看得见的，但魂却不知藏在鸡蛋的什么地方，有一种敬畏感。看不见的地方是一个鬼魂的世界，外婆认为那些地方无论大人、小孩都不能随便打听。村子里有人结婚，年轻人要给来做客的人抹大花脸，谁如果不从，几个年轻人就会冲上去将此人按倒，非抹个大花脸不行。特别是漂亮的村姑亲戚，小伙子们总是要穷追不舍。年轻媳妇负责扭饭，像巡逻的士兵在酒席旁游动，一不注意一大碗饭就扣在你的碗里。谁扭饭厉害，就被认为是能干的媳妇。扭在碗里的饭是不能倒掉的，必须吃下去。有时是几个媳妇联合行动，收拾来客，越是尊贵的客人越是被扭饭的对象。

三十多年前的记忆，总是挥之不去。那些村民的意义记忆都是在这些日常生活的民俗中完成的。在民俗约定的时空中，每个参与者都在村落中找到了自己的位置，形成了“我们村子”的文化识别，在心灵的深处，实现了文化的连接和认同。而现在，这一切都消失了。

现代社会的出现，是不是一定要以摧毁“民间意义”为代价？村民们几千年所共享的“意义世界”一定只允许有一种存在方式？那个即将消失的世界真的与“现代化”不是你死就是我活吗？正是这样的良知的召唤，使我走进中国云南两个少数民族的村寨，尽力用影像的方式，记录下这两个村寨村民的民俗生活。总想让社会的变

迁不要再去无情地占有他们的心灵世界。

三年多的时间，我们先后十多次到泥戈村与大沐浴村进行田野调查。民俗的呈现与演变进入了我们的学术视野。我们极力地去辨析它，但民俗事象在村落中的展开有着无限的丰富性。虽然我们做了十多万字的文字记录与问卷调查，拍摄了三千多张照片，摄录了600分钟的影像资料，但那个民俗的世界还有许多的“文化存在”我们尚不清楚。

我认为，文化是可视的，文化不是一个摸不着、看不见的抽象物。新的文化研究的目标就在于探究怎么去发现和展现这些常人以为是游移不定、不可捉摸的文化内涵。文化的语法不仅仅是以语言、认知写成的，也是以神话、宗教、艺术、民俗乃至丧葬、典礼、仪式等文化文本和文化话语写成的。我把这一点看成是“影像民俗志”的内在生命。

三年多时间，读了很多书，其核心的概念是：文化—传播—民俗—影像志—现代性—地方知识。与许多大师对话，经常使自己进入失语的状态，最后我选择了“文化在场”——“我在故我思”。虽然不够宏大深厚，但我力求于“我思”。导师冯崇义先生经常教导的是：做学术你要有思想。我理解为在学术的叙述中，你必须有你的生命体认的表达，或学理的、或情感的、或抽象的、或具体的，但应是“你的”。冯先生给了我一个宽阔的文化语境：只要有自己的发现，就是学术。

这个课题的完成，要感谢我的同事们。他们是：苗明、孙燕、章新、李崇科、杨文学、白碧波、王颺。民俗的影像志不是我一个人能完成的。在悉尼科技大学的日子里，我看到并生活在一个多样的世界。杨径青博士在与我几次讨论中，对论文结构提出了非常有益的建议，也表感谢。三年中妻儿与我一齐跋涉，其中甘苦，难以言表。

羊街乡的乡长郑荣、乡文化站长倪伟顺也成了我的好朋友、哈尼兄弟，他们是哈尼文化的拥有者，他们最有阐释文化的权力，但这样的权力没有交在他们手中，而是交在远离“文化存在”的知识分子手中，包括我自己。

多少次在村寨中喝酒，那些生命的真实，使我脱掉了文化的虚伪。

为他们的生活意义的表达，我会穷尽一生地去寻找。



■本文作者熊术新在泥戈村、大沐浴村做田野调查



■参加田野调查的相关人员在大沐浴村的古渡口

目 录

| | |
|-----|-----------------------|
| 1 | 绪 论 |
| 19 | 一、两个村落——日常与想象的生活世界 |
| 67 | 二、节庆——文化获得意义的过程 |
| 99 | 三、婚礼、丧礼——族群文化的认同与意义共享 |
| 199 | 四、哈尼舞者——“文化领袖”倪伟顺 |
| 225 | 五、花腰傣服饰——符号的民俗 |
| 245 | 结 论 |

一、民俗整体研究的新视野

受中国大陆学术传统的熏陶，长期在“宏大叙事”的学术语境中痴迷，把学术活动理解为一定是形而上的理论建构，一定是学科知识概念的推演、归纳。在作出一个理论研究的预设时，要寻找多少个大家来给自己打气、壮胆。学术的屏蔽层层叠加在一起，反而使我们失去了对“社会存在”的感性直观——顿悟的新鲜感和直觉判断的深刻性。我们离“知识”近了，但我们离“存在”远了，知识的生产成为知识分子的智力游戏。

因此我选择了我不熟悉的“田野叙述”^①。一切材料来源于“在场”，一切来源于田野调查时与村民共同生活时的那份真情与感动。就研究方法和思维取向而论，历来的民俗研究大致可以分为两种不同的倾向：事象研究和整体研究。所谓的事象研究是指那种专注于纯粹的、排除了过程的现象的研究取向；所谓的整体研究是指那种全面考虑活动的各个方面的研究取向。

民俗事象研究是民俗学家们采用得最普遍的方法。这种研究的学术取向针对的是民俗事象，而不是民俗事件。后者是事实，前者是对事实的抽象。

“民俗整体研究”是中国著名民俗学学者高丙中先生在《民俗文化与民俗生活》一书中提出的观点^②。这种民俗的整体研究观是对民俗学一种新趋向的理论概括，它主要的学术来源是20世纪70年代兴起的西方“表演派”的民俗研究。“表演”指普遍的文化活动、文化呈现。与旧的、以文本为中心的研究方向不同，特别强调“表演”是一个有机性的概念，它把艺术活动，表现形式和审美反响全包括在一个概念框架里，并且，这样的表演总是发生在特定地区的文化观念和情境中。“表演”——文化活动，文化呈现是情景中的事件。民俗学家的对象在这里不是抽象的、单纯的文本，

^① 文化人类学“田野”的初始含义是指初民社会、原始社会、远离文明的部落乃至考古学的基地等蛮荒的所在，而现在田野的概念已经扩展成了一种文化现场、基地、氛围并去设身处地地了解、学习、沉入其文化环境求知、体悟、思辨，借以发现当地人对本族文化的理解观，从而准确地把握和表述它们。现代人类学是以观察、描述、研究、比较等现代科学手段来支撑自己的理论基础，以描述、比较、记录文化志的实证手段来印证自己的科学性。参见王海龙著《人类学电影》，上海文艺出版社，第160页。

^② 高丙中著：《民俗文化与民俗生活》，中国社会科学出版社，1994年，第109页。

而是具体而复杂的过程和事件。

民俗整体研究作为一种新的学术取向，不同于传统民俗学的民俗事象研究。

第一，它看中的不是被挤干了生活汁液的民俗事象，而是活生生的民俗事件；不是作为文化现象的民俗，而是作为生活事实的民俗来讨论与生活、社会、人生的美学以及意义。

第二，既然民俗整体研究以生活过程为取向，它就必须要在理论上把事象研究所遗留的民俗发生的情境找回来，把曾经备受冷落的活动主体邀请回来。那么，民俗学在这里不再是看到静态的民俗，而是把握了民俗主体和发生情境所构成的活动整体。

第三，如果民俗学者的视野里只有文化而没有生活，那么他必然只会注意到民俗的历史性；因为文化就意味着传统的、由历史积累的、已经完成的；如果民俗学者着眼于生活，那么他必然要关心民俗的现实性，因为生活就意味着是此时的，正在发生的。

第四，要保证研究面向生活，面向人的活动，面向现代，就必须通过田野作业去获得相应的资料。你在案头资料中见到的只是文本，那些意味深长的音容笑貌、举手投足都已不复存在。你要研究活动，当然要到活动中去，你必须在观察中调动一切设备，发挥自己的全部感觉，以便充分把握扑面而来的复杂整体。我们所说的“整体”，首先是一种取向，是一种理想；其次是我们获得关于对象的充分信息后所建构的认知单位。

高丙中先生对于“民俗事象研究”与“民俗整体研究”列出了一个对照表，以比较两者的不同。^①

| 民俗事象研究 | 民俗整体研究 |
|--------|---------|
| 事象 | 事件 |
| 因素 | 整体 |
| 文本 | 表演 |
| 结果 | 过程 |
| 历时 | 共时 |
| 抽出个人因素 | 从个人因素出发 |
| 统计的群体 | 直观的群体 |
| 文献搜集 | 田野作业 |
| 共同知识 | 个人经验 |
| 传承性 | 当代性 |

^① 高丙中著：《民俗文化 with 民俗生活》，中国社会科学出版社，1994年，第114页。

在本论文中，我们采取了“民俗整体研究”的学术取向。但“事象”与“事件”不做绝对的划分，根据语境来使用。体现在该论文的逻辑结构中，表现为这样的秩序：

以具体的民俗事件为中心，构筑民俗主体活动过程的真实情景，以田野调查及影像叙述的方式，直观对象本身，形成共时性的民俗文化的呈现与阐释，以研究对象的充分信息建构整体的认知单位，形成以人的活动为对象的民俗整体研究，并观察与理解在具体的村落民间文化的变迁中与在国家权力的组织下的民俗文化的意义蜕变。

民俗志是文化人类学的一种研究方法。“志”是记录的意思。本民俗志的概念表述为：对少数民族村落共同体民俗行为的记录和呈现。民俗志既是一种研究方法，又是具有独立性的知识呈现方式，它记录的是观察者“在场”所观察到的民俗事象唯一性的表达，呈现出的是生活本身的固有形态与过程，它是文化发生、进行的描述，而不是抽象和归纳。这其实是许多人类学大师走过的道路，而我们却长时期地把他们遗弃了。^①

二、村落的意义

中国政治的变革，使民间社会与文化从单一的大一统的政治社会结构中分化出来，民族国家不能够完全占有民间社会的多元性存在，但民间文化的发展，又要解构现代性的国家权力的完全占有而寻求自身的文化权力空间。这种矛盾在中国社会乡村的转型期间表现得十分突出。而改革开放，一个健全的社会它需要征用民间资源，以此来解救社会发展的畸形状态，改变中国是一个“经济的国家”而不是一个“文化的国家”的形象。当中国人谈及“中国文化”时，往往指的是汉民族的文化，甚至于仅指汉族文化曾经占据主导地位的儒家文化，这是一种非常普遍的误会。“中国文化”或“中华民族文化”无疑应当将诸多少数民族的文化也包括在内。“中华民族的伟大复兴”的政治诉求，体现了对传统文化历史的追认与连接，使民族国家的存在与发展

^① 民族志的调查研究方法最早是由一些文化人类学家所采用，如马林诺夫斯基(Malinowski)、博厄斯(Boas)等，它是理解某一地区、某一群体文化的解释性方法。这种调查研究方法后来也广泛地被其他学科如社会学、心理学、政治学等学者所采用，但正式被引入传播研究中来还得归功于格里·菲利普森(Gery Philipsen)的研究，他所实施和理解的民族志调查研究方法不仅仅是一种搜集资料的途径，也是一种观察和理解这个世界的视野，因此，它同样也是一种理论。参见蔡骥、常燕荣著《文化与传播——论民族志传播学的理论与方法》，中华传媒网·传媒学术。

更具有合理性与延续性。同时“全球化”带来的对民族国家特色的丧失的担忧，使国家把民族文化作为价值体系来对抗“文化霸权”。^①

这种国家文化形态的重构，消解了单一的政治意识形态文化政策，使民间文化的回归与复兴成为一种可能。这其中最明显的是区域文化研究的兴起。“区域文化”是一门研究人类文化空间组合的地理人文学科。“区域”这一概念最初来自于地理学。意义为：“用某个指标或某几个特定指标的结合在地球表面中划分出具有一定范围的连续而不分离的空间单位”。^②发端于地理学的“区域”的概念，后来逐渐延伸，渗透到其他众多社会学科领域，各个学科根据自己的学科特性，对“区域”作出了不同的定性解释。社会学将“区域”定义为：“具有同质的地理环境与社会文化特征的一个较大地区。”^③区域的存在正是为生活在同一地理环境的人们提供了一个可以将具体共享性文化特征延续、扩展的舞台。即“区域”是通过选择与特定问题相关的特征并排除不相关的特征而划定的学术概念。而少数民族文化存在的多样性成了区域文化回归与复兴的观察点、生长点。



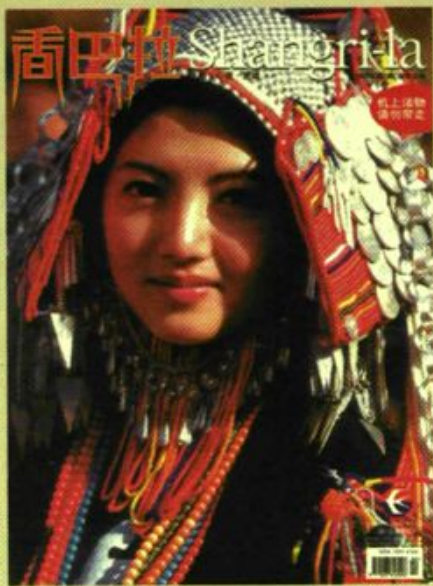
■ 主流意识与权力安排的民族特色“路线图”

① 参阅冯崇义著《从中国化到全球化》，中国社会科学出版社，2003年。

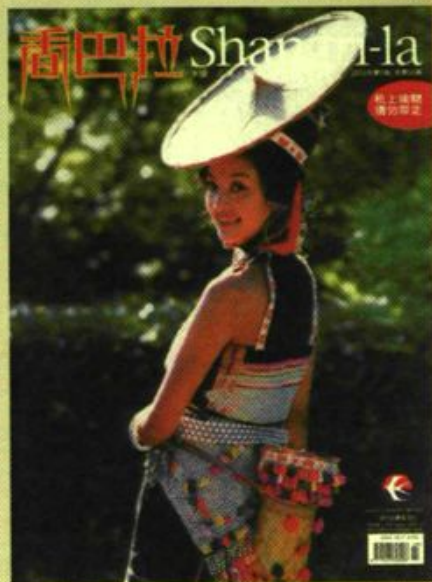
② 《中国大百科全书》（地理学），中国大百科全书出版社，1990年，第360页。

③ 《社会科学学科大全》，北京理工大学出版社，1996年，第256页。

我们怎样选择文化分析的意义单位？或者说在中国当今社会组织结构高度一体化的语境中，现实存在的“文化圈”^①到底有多大的外延能够成为我们进行文化研究的疆域？也就是说在一定的“文化地图”范围内来选择文化分析的意义要素。这个意义要素如果按照美国人类学家吉尔兹的话来说，就是“地方性知识”，^②或者按照美国学者雷德菲尔德的思想，我们力图避免去作宏大叙事，去叙述“大传统”，而更加专



■ 时尚杂志封面上的哈尼妇女



■ 时尚杂志封面上的花腰傣妇女

① 在人类社会各地区，文化要素的发生在衣食住行、器物使用、生产技术、神话、信仰及艺术创造等诸多方面几乎涉及人类生活主要文化要素的全部。而这种人类生活的全部文化复合体，在发生上都有相互关联，同时在特定的地区内具有普遍性，它就被叫做“文化圈”。参阅乌丙安著《民俗学原理》，辽宁教育出版社，2001年，第291页。

② “地方性”和后现代主义的文化研究理念是息息相关的。随着世界人口的全球大循环，信息量的大融汇以及各种想象和思想通过现代科技的大量传播和趋同，各文化间日益增长的互动成了正常，反动成了异常，人们在打磨掉自己不同的地方，向着“全球村”的思路看齐。这种思维方式的变化从根本上撬动了各种不同文化的人们的时间观和空间观，这种新的互动关系引出了地方性知识的世界观与全球性知识的世界观的概念，而地方性和全球性的冲突恰是引发后现代思维的契机和它将试图解决的一个重要的问题。吉尔兹的文化解释学是以当地人日常的，却又往往被人（包括当地人）视为司空见惯的行为事实作为对象展开他的文化体系的分析。参阅[美]克利福德·吉尔兹著《地方性知识》，中央编译出版社，2004年，第41页。

注地去叙述“小传统”——特定区域的民俗文化。^①按照中国地方官员的政治性术语就是“打造民族特色”。

什么是一个区域的“民族特色”？是谁的“民族特色”？是谁生活，描述的民族特色？如果从文化传播学的观念来阐释，是那个区域内的俗民想象与认同，并与他的生活世界相联系的共同体。^②它存在于俗民的日常生活中，也存在于“它者”^③的文化观察与比较的视野中，而且这种“特色”在不停地创造和重构中，时时在寻找新的表述方式和意义，获得当代存在的合法性。

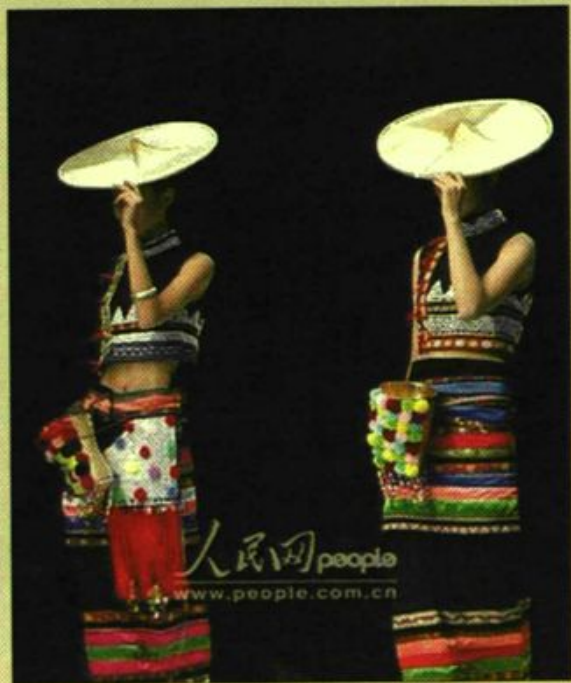
^①雷德菲尔德把民俗文化理解为在一定地区范围内有共同传统的文化，这种传统并没有用文字记录下来，它既不是原始文化，也不是现代都市文化。从根本上来讲，它是定居农民的文化。这种文化形态是小型、封闭性、不开化、很强的群体团聚感、同质性，缺少立法，生活方式局限在一个密切相关的系统中，家庭群体是活动的基本单位，经济只不过是一种地位而不是市场的需要。他希望通过比较研究来把握各种社会形态的基本特征，揭示部落文化和民俗文化个性化、世俗化和瓦解的过程。他在《农民社会与文化》一书中提出了“大传统”与“小传统”的概念，所谓“大传统”是指“一个文明中，那些内省的少数人的传统”；“小传统”是指“那些非内省的多数人的传统。”大传统是在学校或教堂中培育出来的，小传统则是生长和存在于村落共同体元文化的生活中。参阅夏建中著《文化人类学理论学派》，中国人民大学出版社，1997年，第155~156页。

^②安德森在《想象的共同体——民族主义起源与散布》一书中对民族提出了一个定义：“它是一种想象的政治共同体——并且，它是被想象为本质上是有限的，同时也享有主权的共同体。”这个定义直指集体认同的“认知”面向——“想象”不是“捏造”，而是形成任何群体认同所不可或缺的认识过程，因此“想象的共同体”这个名称指涉及的不是什么“虚假意义”的产物，而是一种社会心理学上的“社会事实”。这个主观、认知主义的定义界定了安德森以后整个论证的基调，也就是要探究“民族”这种特殊的政治想象（认知）成为可能的条件与历史过程。本文在此引用，也想探究“民族特色”这种特殊的文化想象（认知）成为可能的条件与历史过程。参阅[美]本尼迪克特·安德森《想象的共同体》，上海世纪出版集团，2003年，第5页。

^③“俗民”是一个以文化的代表性界定的文化群体，它可以是群体社会，也可以是俗民中的个体，确定它的俗民属性，放在首位的是他的文化代表特色，只要他在一定程度上融入民俗文化，就可能属于俗民的一员。这样，就把“俗民”固定在所有民俗文化拥有者的位置上。“它者”在这里指民俗的观察者与结构者。参阅乌丙安著《民俗学原理》，辽宁教育出版社，2001年，第35页。

在这样的思考中，确定一个地域性的、被行政权力结构化而认为是某地方的群体的生活文化空间作为民俗志的基本考察与取材范围，就显得极为重要。我们能不能用实证的方式来发掘某一地区的“文化地图”？在中国各地方提出的区域政治、区域经济、区域文化的构思，使我们在确定“文化研究”的意义单位时，有了真凭实据。也就是说在这个特定的区域内，对民族特色的认知与想象是主流意识与权力按照这个路线图来安排的。那么有没有可能按照这个被社会权力结构化的“意义空间”的规定性来阐释在这个区域内被规定了的“民族特色”，并做出“深度描述”，^①形成地方性知识。这成为该论文研究对象选择的学术取向。

从这个学术取向出发，我选择了云南玉溪这个社会文化空间。这个空间的形态，被权力组织的文化路径与传播预设想象性地规定了。这种规定的表述，可以在玉溪的文化旅游图与主流传媒的多次报道中得到体现，成为区域社会认可的文化内涵。



■ 2004年中法文化艺术节上展示的中国花腰傣服饰

^①关于“如何著述一种文化，”吉尔兹强调文化论述与叙述之间“深入浅出”的一种“转换文化版本”的解释科学，即深入与浅出在一篇论文中同时并用的著述。深入，反映在深描，即在论述一种文化上，他与地方或特定场景下行为者的共识；浅出则表现在他深描之后的解释上，即与读者之间易于理解的表达方式。参阅《社会学·人类学新词典》，吉林人民出版社，2003年，第43页。



激情绽放的金芒果节



大沐浴村旅游热起来

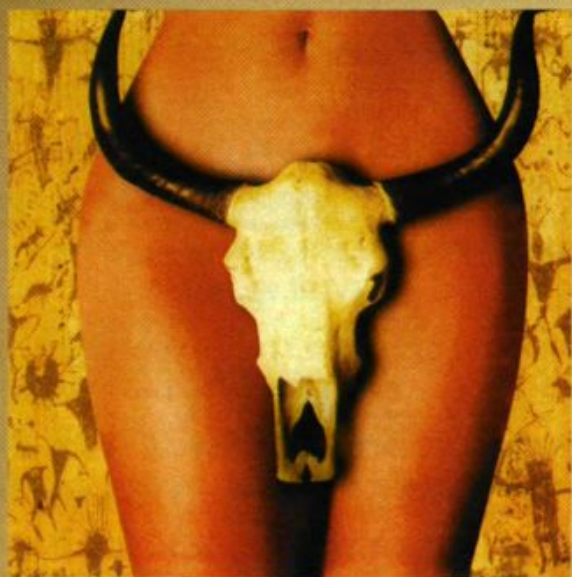
因此，采用中国文化人类学的传统方式，在研究民俗文化时，社区研究成为基本的实证实体^①，与政府“打造”民族特色的想象方式相吻合。村落成为我们考察“文化意义”的实体单位。村落是关于中国的地方性知识的发源地，是民俗传承的生活空间。中国的农耕文化，核心是村落的文化。任何农耕民俗调查都不应忽视作为民间基层文化的民俗所发生和变化的实际空间。这个空间是指构成群体生活场景的一定地域范围，在不发达的中国少数民族居住区域有特别明显的边界，除城镇外，在农村最清晰可辨的就是村落。村落是文化生活的意义空间，意义的获得在传播中完成。^②

在这样的文化语境中，我们走进了中国云南的两个村寨。一个是哈尼族村寨——玉溪市元江县羊街乡泥戈村，一个是花腰傣村寨——玉溪市新平县漠沙镇大沐浴村。因为这两个村落已经存在于大众传播的视野中，成为文化的预设^③并被俗民们想象为“民族特色”，已成为地方社会权力“打造”的对象。在相当长的一段时间内，中国的地方政府将会极力寻找与打造“民族特色”，把文化培育成一种资本，融进以经济建设为中心的“股市”。

①自从费孝通的微型研究代表作《江村经济》问世，村落（社区）长期以来都是中国社会人类学者研究的单位，本土人类学也因此成为一门世界性的学问，但对少数民族社区（村落）的研究还很不充分。参阅纳钦著《口头叙事与村落传统》，民族出版社，2004年，第5页。

②刘铁梁：《村落——民俗传承的生活空间》，《北京师范大学学报》1996年第6期。

③在当代社会，大众传播媒介参与了“社会现实的构建”，即媒介的传播活动，影响了人们头脑中对社会现实的构想。媒介参与“社会现实的构建”的过程，是由媒介通过选择新闻事实形成媒介议题或媒介议事日程起始的。议程设置论认为，在当代社会，对于许多客观事实，人们都没有直接接触，他们所接触到的只是“二手现实”，即通过媒介报道的事实、媒介议程使某些事实从无数客观事实上凸现出来，显得格外重要，从而影响到公众把哪些社会问题视为重要。在当代社会，现代传媒使社会现实，包括文化现象结构化，体现出文化预设的力量。参阅张咏华著《大众传播社会学》，上海外语教学出版社，1998年，第330页。



■ 民族特色传播过程中的形象预设与变异

