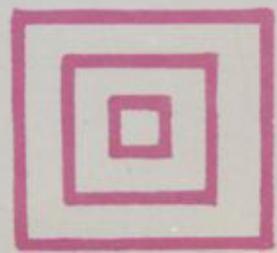
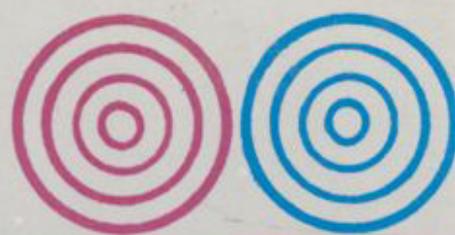
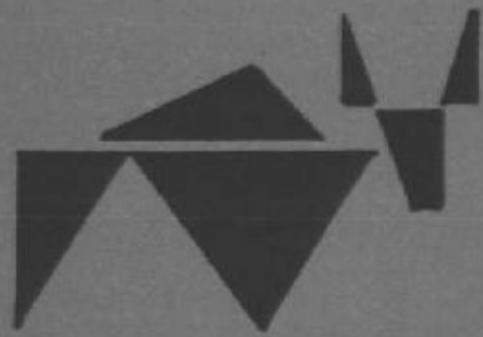
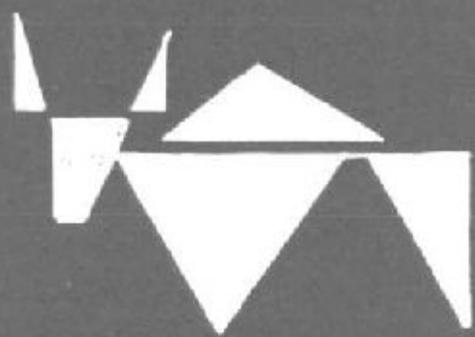
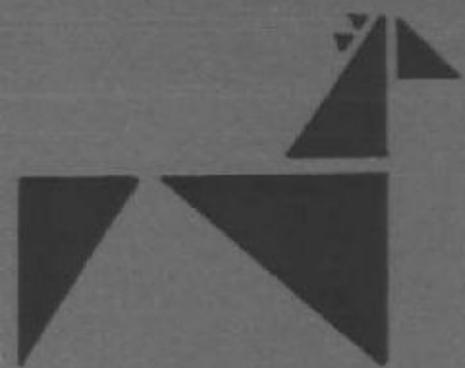
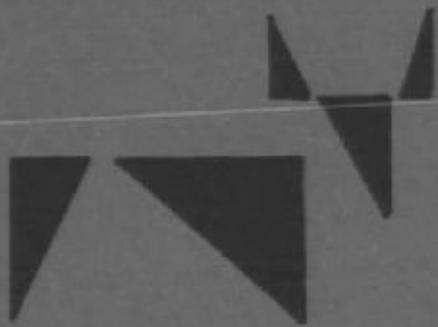


云南少数民族
生产习俗志



云南少数民族生产习俗志





秦家华
李子贤
杨知勇

编



云南民族出版社

物质民俗——一个有待开拓的研究领域

杨知勇 秦家华(执笔) 李子贤

本书呈献给读者的，是云南二十三个少数民族的生产习俗介绍。为什么要编这样一本生产习俗专集，我们几点考虑：

一、生产习俗主要表现为一种物质民俗，物质民俗在以往的民俗学研究中，不论是材料的采录还是理论的探讨，都很不够。

二、民俗作为一种民间传承的文化事象，它是与一定时期社会物质生产水平相联系的。不了解一定时期的物质民俗，也就无法研究这一时期的社会民俗和精神民俗。

三、物质民俗主要不是指物质资料的生产过程，而是指融入这些生产过程中的文化内涵，它给我们提供了多方面的研究价值，应该引起我们的重视。

下面就这三个问题谈谈我们的粗浅认识。

“民俗学”这一名称，是1846年英国考古学家汤姆斯(W·J·Thoms)首先提出来的。他认为民俗是“在普通人们中流传的传统信仰、传说及风俗”，以及“如古时候的举止、风俗、仪式、迷信、民曲、谚语等等。”很明显，汤氏

在定义民俗学的时候，主要着眼于精神民俗。后来，人类学派把民俗作为原始观念和举动的“遗留物”（残留物）来看待，这同样也主要是从精神方面着眼。英国民俗学家班恩（Charlotte Sophi Burne）更进一步认为，民俗学家所关注的，“不是耕具的形式，而是耕者始耕时所行的礼式；不是网罟或鱼叉的作制，而是渔人在海上时所守的禁忌；不是桥梁或住屋的建筑式，而是造桥造屋时所行的祭礼”，“简言之，民俗包括民众心理方面等事物，与工艺上之技术无关”。这样来理解民俗学研究的对象，范围就非常狭窄了。我国老一辈民俗学家钟敬文先生指出：“班恩女士的那种对范围比较狭隘的观点，在我们过去学界中却占着相当位置。一提到民俗学的对象，大家就只想到传说、故事歌谣、婚丧仪礼、年节风俗及宗教迷信等。其实，这种看待民俗学的范围以及它所包括的项目的见解是比较陈旧的（即比较限于英国老派和一些受它影响的别国学界的见解）。欧洲德、法等国的学界早就突破这种局限了。今日世界关于民俗学的范围和项目内容的看法差不多已发展到包括整个社会生活的各个方面了。当前我们的民俗学正在正确的观点指导下和新的生活文化基础上重新建立，在它的范围和项目内容的看法上，当然要顺应学界的新潮流前进，不能固守英国民俗学早期的旧框框了。”钟敬文先生的这段话，切中了我国民俗学发展中存在的一个主要问题，即对民俗学研究的范围理解比较狭隘，因而不同程度地忽视了物质民俗的调查研究。从二十年代初北京大学成立歌谣研究会开始，一直到解放后，在这半个多世纪的时间里，我们的民俗调查多侧重于精神方面的民俗，如歌谣、神话、传说、祭祀、禁忌等等，而对于物质民俗方面

(特别是生产习俗)，则未引起应有的重视。解放后对少数民族的社会、经济、生产情况的调查，也多是从民族学、民族识别的角度来进行的。对各民族物质民俗进行理论研究的文章，就更为少见。这种情况，对一门学科的发展来说，是很不利的。1983年初夏中国民俗学会成立时，笔者曾带云南大学《思想战线》编辑部编的《西南少数民族风俗志》一书向钟敬文先生请教，钟老阅后指出：应该把物质民俗、生产、工艺等方面的内容再补充一些。钟老的意见给了我们很大的启示。民俗是人类生活中一种很普遍的社会文化现象。人类的生活有物质生活、精神生活，由此而产生的民俗，它的范围是相当广阔的。民俗学研究应该突破原来的局限，把整个社会生活作为自己的研究对象，既包括精神民俗，也包括物质民俗。只有这样，民俗学才能获得全面的发展。

二

民俗作为一种文化传承事象，它是一定时期社会经济的反映。任何一种民俗的产生，都有一定的社会根源，都出于一定的社会需要，即生活资料生产的需要和人类自身——种的蕃衍的需要。以民间大量存在的节日民俗来说，它与生产（特别是农业生产）的关系十分密切。我国民间最盛大、最隆重的春节，源于古代的蜡祭。蜡者，求也，即年终岁末，通过一定的祭仪，既感谢土地神、农神赐给人们产品，同时也祈求来年获得丰收。每一个民族，一年之中都有若干大大小小的节日，其中大部分节日都与农业生产有关。彝族的火把节，是在庄稼即将成熟的农历六月，以火把照田，占岁丰

收。哈尼族的捉蚂蚱节，也是在这个时候发动全村的人到田里捉蚂蚱，并举行一定仪式，唸咒语对蚂蚱等昆虫进行恐吓，以防虫害。傣族的关门节，除了佛教色彩之外，也还包含着生产方面的内容。所谓“关门”，就是在每年农历六月中旬至九月中旬这三个月的时间内，因为农事繁忙，要求人们不外出走亲访友，青年人不谈情说爱，不办婚事，以便集中精力搞好生产。白族的栽秧会，更是一个以抢节令、栽好秧为主要内容的热闹节日。有些民族，由于历史上的原因，直到解放前夕，还较多地保留着刀耕火种的原始农业，他们的节日民俗，也就以这种农业形式为中心。独龙族在年节“卡雀哇”中要剽牛祭天，其目的是希望来年风调雨顺、五谷丰收。基诺族在年节结束的当晚，由各家族长将姜埋在寨门路边，第二天天一亮，各家族长吹响牛角号，全寨人即开始一年一度的砍地活动。拉祜族在过年时，要将耙耙放在犁、砍刀、锄头等农具上，希望来年种好庄稼。佤族年节称“崩南尼”，过节时要由村寨头人和有威望的老者在一起占卜鸡卦，以测来年的生产生活情况。这些节日民俗活动，都与农业生产紧密地联系在一起。

再从信仰习俗来看，原始的自然崇拜，其核心是借助幻想，以支配自然、征服自然、祈求大自然赐给更多的东西。在生产力极为低下，科学知识十分贫乏的条件下，人们从砍地播种开始，一直到庄稼成长，谷物入仓，每一道生产工序，几乎都有相应的祭祀形式。以基诺族为例，过完年节第二天开始砍地时，各家要先取出头天晚上埋于寨门路边的姜。到达山地后，要等寨父寨母将姜种下，并砍倒几棵树后，各家才开始种姜并砍地。烧地时要杀鸡唸咒。播种时要

剽一条水牛，求地神、山神保佑庄稼丰收。谷物发青时要杀鸡祭祀，祭后如谷物还长不好，那就要提高祭品的规格。谷子长到一尺高时，要祭谷魂。谷子在成长过程中，如遇干旱、虫灾或地边发生树倒、山崩等现象，都被认为是鬼神作怪，均要举行祭祀。谷子收获后，要叫谷魂。

在农业祭祀活动中，对种子的崇拜占有重要的位置。在当时的人们看来，一粒种子入地，能长出那么多的粮食，这种神秘的现象太令人不能理解了，于是只好将种子神圣化。独龙族神话中说，谷种是天神送给的；纳西族史诗《创世纪》中说，谷种是从天上偷来的；佤族史诗《葫芦的传说》中说，谷种是人们吹着芦笙三番五次请来的；阿昌族、傈僳族、拉祜族神话中说，谷种是狗找来的。不仅如此，他们还把种子看成是象人一样具有灵魂，一旦这种灵魂离走，人们就无法获得收成。哈尼族收割稻谷脱粒时，忌大声讲话，怕惊走谷魂。基诺族在叫谷魂回家的路上，逢叉路口，要放上一枝花作为路标，以防谷魂走错路。景颇族因谷子在地里被牛吃或被盗，也要叫谷魂。景颇族的叫谷魂词，充满了对谷魂的赞颂：“人看不见的，你能看见；人不能做的，你能做到。谷魂到哪里去了？快快转回来唷！”在运粮回家的路上，为了防止谷魂被吓跑，人们又唱道：“路上有鬼桩，你不要怕啊，那是我们献鬼的；鸡叫狗叫啊，你不要怕啊，那是我们家里的。”这些充满感情的唱词，体现了人们崇拜谷种的心理。

在一些民族中，还遗留着敬狗的习俗。傈僳族在吃年夜饭时，要舀一勺让狗先吃；阿昌族在祭谷神后分享祭品时，首先要将狗喂饱，然后人才吃；拉祜族尝新节吃新米饭时，要先

喂给狗几个饭团，表示感激。这些习俗的产生，也与农业生产有关。前面提到，在一些民族的神话里，狗曾经给濒临灭亡的人类带来了谷物种子；在农业生产的补充——狩猎活动中，狗（猎犬）又是人们的得力助手；在保护庄稼、防止兽害方面，狗也起了重要的作用。由于这些原因，人们就形成了敬狗的习俗。

由于农业生产在人们生活中占有无比重要的位置，反映在社会风尚上，就必然以是否有利于生产来作为判断是非美丑的标准。这首先表现在赞美勤劳，谴责懒惰上。各民族有不少谚语反映了这方面的内容，许多民间故事的主题也是如此。同时，在古代生产力落后的条件下，人们不得不结成一定的群体，来谋取十分有限的生活资料，这就要求个人必须无条件服从集体。维护集体的利益，赞美团结互助的精神，歌颂为集体献身的品格，自然也就成了一种道德风尚。在许多少数民族中，至今还流传着生产互助的习俗。在民间，历来存在着崇尚节约、反对浪费的社会风尚。儿童从懂事开始，长辈就要对他进行爱惜劳动成果的教育，把挥霍浪费当作一种耻辱来看待。农业生产需要有实践经验，而村中的长者又往往是这种经验的富有者，因此他们都受到人们的敬重，由此形成了许多敬老的习俗。上述这样一些道德风尚，逐渐积累成一定的家风、家教、族规、乡规民约等，一代代传承下来，对人们的行为起着规范的作用。

以上所述，大多属于精神民俗的范畴。但是很明显，这些精神民俗与人们的生产劳动有着十分紧密的联系。离开了生产劳动，我们就无法理解这些民俗的起源以及它所包含的意义。物质民俗与精神民俗之间的关系十分复杂，物质民俗

中包含着精神民俗，精神民俗中也包含着物质民俗，二者难舍难分。民俗学研究应该正确地阐明二者之间的关系。物质民俗作为一种物质文化，它的功能首先是满足人们衣食住行的需要。然而，人类一旦脱离动物界而变成真正的人，那么他的需要就是多方面的，既有物质的需要，也有精神的需要。况且，人类为满足基本生活需要而进行的物质生产劳动本身，就是一种有意识、有目的的劳动，它必然注入精神的因素，必然使物质文化产生一个升华的过程。这个过程，也就是精神文化的形成过程。从这个意义上来说，我们只有很好地了解物质文化，才能更全面、更深刻地了解精神文化，民俗学的研究也是如此。

三

云南少数民族的生产习俗，有着丰富的文化内涵，它给我们提供了多方面的学术研究价值。

第一，从历史的角度看，人类社会的发展史，首先是生产力的发展史，生产方式的发展史。居住在云南的二十多个少数民族，由于历史上的原因，以及所处的自然条件的不同，直到解放前夕，还分别保留着不同的社会形态，具有不同的生产力发展水平，采用不同的生产方式。而这一切，又以活的形态，存在于各民族的生产习俗之中，形成一定的社会文化事象。譬如，从事刀耕火种的原始农业的山区民族，从竹木工具的制作和使用，到砍树、烧荒、播种和收获，都完整地保留着一套生产程式和生产习俗。由于生产力低下，劳动力不足，他们常常采取“共耕”、“换工”的集体耕作方式。在土地的使用方面，凡属村社公有的山地，本村社成

员均可自由开垦。有的采用“号地”的方式来划定自己的耕地范围，即在准备耕作的山地周围作上记号（砍去地边的树枝或打上草结等）；别人见了记号就不会再来开垦。这块地耕作几年抛荒以后，别人又可以去“号”起来，原开垦者也不会去阻挡。这样的生产方式，培养了人们集体主义的道德观念，形成许多原始互助的习俗。这种习俗甚至扩大到社会生活的一切方面。粗放的广种薄收，产品十分有限，人们不得不采取平均主义的分配办法。在一些民族中，保留着“共食”的习俗，即由家庭主妇平均分给其成员每人一份食物。这种习俗也反映在他们的狩猎、采集活动中。凡猎获野兽，人人有份；集体上山采集，即使一无所获者也可从集体收获物中分得一份食物。解放后，各民族的生产力已大大提高，原始的生产方式也有了很大的改变，但是反映历史上落后的生产力和生产方式的生产习俗，由于它的文化内涵远远超除了物质生产活动本身，它不可能随着经济基础的改变而骤然消失，而是以变异的形式不同程度地遗留下来，它为我们了解一个民族的历史提供了极有用的资料。历史的发展是有承续性的，不了解昨天，也就不可能更好地了解今天。通过各民族生产习俗的研究，可以帮助我们更好地去认识历史，认识社会，提高人类改造客观世界的能力。

第二，从思想的角度看，人类对客观世界的认识，必然要经历一个从低级到高级，从片面到全面，从不科学到科学的过程；这在云南少数民族的生产习俗中同样有突出的表现。在原始社会，人们认识事物的方法主要是一种直觉的方法，一种以己度物的方法，即将自己直接感觉到的与人类生存有密切关系的事物，都想象成是一种象人一样具有灵魂的活

动的实体。这种有灵魂的实体操纵着整个生产过程，主宰着农作物的丰歉，所以在生产习俗中，才会有那么多的有关信仰、祭祀的内容。譬如择地时要祭山神，求山神赐给好地；烧地时要祭火神、风神；以求将地烧尽，同时又不伤人畜；犁地时如遇犁头断裂等现象，以为神灵作怪，要唸咒以除不祥等等。在狩猎活动中，猎前要祭猎神，希望得到保佑。同时还要预演，即画出或捏塑各种动物形象，由猎手们去射击，射中者就被认为此次出猎会交好运。猎获野兽后还要举行一定的祭仪来感谢山神和猎神。这些都反映了当时的人们将种种自然力神秘化，用万物有灵的观点来看待一切事物。这种认识方法，今天看来当然是不科学的，但是从人类思想发展史的角度来考察，这又是必然的、不可避免的。因为在原始社会里，人对客观世界的认识十分有限，他们只能借助神灵的力量来实现自己的目的。随着生产力的进步，实践经验的增多，人们控制自然的能力逐步得到提高，于是这种神灵的色彩也就逐渐淡漠下去，而在生产习俗中增加了许多合理的、科学的内容。而且随着社会的发展，这方面的内容还会越来越多，以致使人们最终摆脱愚昧和迷信。当然这是一个长期的过程。人类对客观世界的认识，就一个具体的阶段、一个具体的领域来说，具有绝对的性质，但从事物发展的全过程来看，这种绝对的认识又只具有相对的性质。这种相对性，往往给神秘观念的出现留下了空隙，这在今天也是不乏实例的。列宁曾经指出，人类认识客观世界的过程从最初起就孕藏着“有可能使抽象的概念、观念向幻想（最后=神）转变（而且是不知不觉的、人们意识不到的转变）”（《列宁全集》38卷，421页）。研究云南少数民族的生产习俗，我

们可以更具体更丰富地看到人类认识客观世界过程中的这样一种复杂情况，从而有助于人们更好地树立起科学的唯物史观。

第三，从文化的角度看，一个民族的生产习俗，是这个民族在生产过程中所创造的文化成果的积累，它是人类从蒙昧走向文明的历史记录，也是人类认识自己的一面镜子。各个民族，由于族源、迁徙、所处自然环境和社会发展速度的不同，其生产习俗也不相同，由此构成了不同的文化传统和文化特征，它对一个民族的社会、家庭、性格、心理的形成起着十分重要的作用。就云南的二十多个少数民族来说，有的居住于山区，主要从事山地农业；有的居住于坝区，主要从事平坝稻田农业。他们的文化大体上也就可以分为山地文化和平坝文化，这两种文化具有不同的特色。平坝文化大都以绿色的田野、山林为背景，具有一种柔美、秀丽的风格；山地文化，总离不开高山峡谷，充满一种刚强、粗犷的气魄。这在他们的民俗活动中也表现得很明显。除此之外，由于历史上分别保留着从原始氏族社会、奴隶社会到封建社会各种活的社会经济形态，那么反映在生产民俗事象上，也就分别具有原始文化、奴隶社会文化和封建社会文化的特点。将反映各种社会经济形态的民俗事象连接起来加以综合考察，我们就可以看到一部资本主义前人类文化发展的活的历史。在这个发展过程中，一个时代的习俗，既有对前人文化遗产进行继承、革新的一面，又有将这些遗产凝固化，形成稳定、保守的一面。而后者，往往成为一个民族前进的包袱。旧的传统文化、风俗习惯不同程度地阻碍着他们进入现代化的步伐。民俗学研究，应该科学地阐明各种民俗文化事

象在历史上是如何产生的，它经历了什么样的演变过程，其中那些不利于社会发展，不利于人类文明的旧风俗、旧文化如何不可避免地要走向消亡，从而帮助人们克服对旧文化传统的迷信，移风易俗，跟上现代化的步伐。物质建设的现代化首先要求人的观念的现代化，这在云南少数民族地区更显得迫切和重要。

第四，从科技的角度来说，云南少数民族的生产习俗中，虽然有不少神秘的、不科学的东西，但是，人们经过长期的生产实践，逐渐积累了经验，掌握了客观事物的发展规律，这就使这些生产习俗同时也包含某些合理的、有关科学技术的内容。譬如，有关生产节令的习俗在各个民族中都普遍存在，而这种习俗的产生是与科学技术的发展分不开的。当时的人们虽然还不可能科学地划分节令年月，但却能根据大自然物候的变化、寒暑的交替、日月的运行来确定简单的历法，用以指导生产。普米族将一年分三季：花开月、烧山月和酒醉月。花开月指春天来临，山花开放；烧山月指上山烧荒种地；酒醉月指秋收后用粮酿酒。这种简单的区分，已反映出一定的自然规律。哈尼族以某种树木发芽开花或以某种候鸟的叫声来判断季节的变化。每年夏历三月，当听见第一声布谷鸟叫的时候，要举行“黄饭节”，并在这天“开秧门”。被视为彝族“根谱”的史诗《梅葛》，曾写到人们如何从松树的轮纹、草木的生长来推算年、月、日，如何从布谷、青蛙、知了、大雁的叫声区分四季，以及从实践经验中总结出每个月要做些什么农活。彝族的太阳历，不仅历史悠久，而且结构科学，使用方便，在世界历法史上具有一定的意义。许多民族的《农事歌》、《十二月歌》，将民俗和生

产经验紧密地揉合在一起，在具体、生动的民俗活动中传授生产科技知识。

有些手工业生产方面的民俗活动，如基诺族的打铁节，傣族的祭铁匠鬼，拨开其神秘的面纱，其中也包含着师徒间传授技术的内容。一些民族的史诗，写到如何开采冶炼矿石，如何学会煮盐、织麻、种棉、饲养家畜。彝族史诗《梅葛》；写到人们炼出金属后，用马驮到滇池边、峨眉山一带请人打制农具。这反映了历史上各民族、各地区之间的科技交流。有些民族在生产实践过程中还形成了自己的医药学，有形成文字的药典。即使是巫师给人驱邪治病的活动，撇开其迷信的一面，也还有用药治病的合理部分。上述这些科技成果，只要我们认真进行发掘、分析、整理和研究，定能显示出它在文化史上的地位和意义。

云南少数民族生产习俗所提供的学术价值，当然不仅仅是上述几个方面。这一有待开拓的研究领域，正等待着我们去辛勤耕耘，相信在这块土地上一定会获得丰收。

目 录

彝族	(1)
附录一：祭咪色词	(27)
附录二：叫牛魂歌	(31)
白族	(38)
哈尼族	(52)
附录一：报春的布谷鸟	(72)
附录二：农事节气歌	(78)
壮族	(85)
傣族	(106)
苗族	(136)
傈僳族	(161)
回族	(190)
佤族	(200)
拉祜族	(216)
纳西族	(225)
景颇族	(238)
瑶族	(261)
藏族	(287)
布朗族	(294)
普米族	(310)

阿昌族.....	(322)
怒族.....	(328)
德昂族.....	(343)
蒙古族.....	(358)
独龙族.....	(366)
基诺族.....	(377)
布依族.....	(397)
后 记.....	(411)