

丽江纳西族文化 的发展变迁

李 劫 著

中央民族大学出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

丽江纳西族文化的发展变迁/李劫著. —北京: 中央
民族大学出版社, 2007. 6
ISBN 978-7-81108-360-6

I. 丽… II. 李… III. 纳西族—民族文化—研究—
丽江地区 IV. K285. 7

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2007) 第 060071 号

丽江纳西族文化的发展变迁

著 者 李 劫
责任编辑 李 飞
封面设计 潇湘叶
出 版 者 中央民族大学出版社
北京市海淀区中关村南大街 27 号 邮编:100081
电话:68472815(发行部) 传真:68932751(发行部)
68932218(总编室) 68932447(办公室)
发 行 者 全国各地新华书店
印 刷 者 北京宏伟双华印刷有限公司
开 本 880×1230(毫米) 印张:8.125
字 数 210 千字
印 数 2000 册
版 次 2007 年 6 月第 1 版 2007 年 6 月第 1 次印刷
书 号 ISBN 978-7-81108-360-6
定 价 18.00 元

版权所有 翻印必究

目 录

前言	(1)
----	-----

第一编 概 况

第一章 丽江概况	(3)
----------	-----

第二章 纳西族概况	(8)
-----------	-----

第二编 历史上纳西族的文化变迁

第三章 丽江坝子在纳西族分布区中的位置	(13)
---------------------	------

一、自然地理特点	(13)
----------	------

二、藏汉交通要道	(17)
----------	------

三、一座城镇	(23)
--------	------

第四章 先秦汉唐时期的纳西族先民	(28)
------------------	------

一、先秦至南北朝之际的纳西先民	(28)
-----------------	------

二、唐宋时期的丽江形势	(31)
-------------	------

三、纳西先民社会中王权的萌芽	(34)
----------------	------

四、东巴信仰的孕育	(38)
-----------	------

第五章 元明时期丽江纳西族的发展	(43)
------------------	------

一、一个特定的空间	(43)
-----------	------

二、土司制度与统一国家的政治整合	(48)
------------------	------

三、文化构成	(55)
--------	------

四、第一次社会文化转型	(63)
-------------	------

第六章 清代丽江纳西族的发展	(68)
----------------	------

一、改土归流与文化整合	(69)
-------------	------

二、儒家教育与汉文化的广泛兴起	(73)
三、尚武到习儒	(79)
四、第二次社会文化转型	(83)
第七章 20 世纪的丽江纳西族	(87)
一、从子民到国民	(87)
二、抗日战争时期的繁荣	(95)
三、纳西族研究的开端	(99)
四、寂寞而又自在的大研镇	(103)

第三编 当今丽江纳西族的文化变迁

第八章 当今社会生活的变迁	(111)
一、生计方式——人与自然的关系	(112)
二、服饰与社会角色	(118)
三、建筑与居处格局	(124)
四、语言与认知模式	(132)
五、休闲与社会亲和力	(137)
第九章 两性角色的变迁	(141)
一、性别分工的核心——生育	(142)
二、传统习俗对两性角色的调节原则	(146)
三、社会分工中性别歧视的实质	(148)
四、两性角色的变化	(156)
第十章 第三次社会文化转型	(168)
一、旅游业的性质	(169)
二、一个全景舞台	(179)
三、螺旋式上升	(182)

第四编 对纳西族文化变迁与发展的认知

第十一章 纳西族文化的层次	(187)
---------------------	-------

一、古羌人的文化底蕴·····	(190)
二、尚武精神的遗存·····	(192)
三、儒释道的浸染·····	(195)
四、现代化过程中的纳西族·····	(200)
第十二章 民族文化交流在纳西族文化变迁中的作用·····	(202)
一、一股打破平衡的力量·····	(202)
二、文化交流的几个原则·····	(205)
三、民族文化交流的高级形式·····	(209)
第十三章 纳西族文化变迁中的非均衡性·····	(214)
一、关于文化的构成·····	(214)
二、导致变迁的活跃因素·····	(220)
三、促成变化的相应条件·····	(224)
四、对非均衡性的修正——调适·····	(225)
第十四章 传统文化功能的转移·····	(231)
一、古已有之的现象·····	(231)
二、保护民族传统文化的方式·····	(233)
三、文化功能转移所带来的疑问·····	(237)
四、文化的“放生”·····	(240)
结语·····	(245)
参考书目·····	(250)

前 言

对一个民族的文化变迁过程进行纵横两个方向的研究，才能对这个民族未来的发展方向提供一个全面的参考。其实，一个民族的文化变迁过程也就是这个民族的传统文化形成发展的过程，其特点与规律就蕴藏在这一过程之中。在时间的长河中，经过不断的选汰，有的传统得以发扬，有的消失不见，有的与其他结合。同时，在旅游越来越进入我们的生活，并在越来越多人的生活中成为不可缺少的组成部分的今天，作为重要旅游资源，民族传统文化日益得到重视，这是国家政治经济发展的必然结果。这一事象又成为推进民族发展繁荣的一个动力。

在这样一个气象万千的过程中，如何保留形态纷呈的不同民族的文化，同时又不因此而阻滞这些民族追求发展进步的步伐，这是一个世界性的难题。现实中，我们又不可能因为它的艰难而把它搁置起来。在此过程中，对如何认识保护民族文化与谋求民族发展二者间的关系，出现了各种各样的观点，有的把“保护”理解为“原封不动地保留”，追求“原汁原味”的效果；有的讲求经济效益，忽略了对传统文化的全面保护；有的主张二者兼顾，但在这过程中，却又出现“去留”不当或隐匿夸大现象。在这样一个千头万绪的状态中，我们有必要回头审视历史，以帮助我们宏观上全方位地理解发展民族文化与保护民族文化之间的关系。

云南丽江纳西族自治县（今玉龙纳西族自治县）的大研镇（今丽江市古城区，后文将沿用“丽江”、“大研镇”两地名）1997年被联合国教科文组织确认为世界文化遗产后，旅游业得

到空前发展，对当地的社会文化及自然生态形成一定的影响。从经济角度来看，这些影响对丽江相对落后的经济发展状态产生了极大的推进力，使当地的社会经济面貌出现繁荣的景象，但对纳西族社会的持续发展来说，乃至从云南省及国家的发展来看，这些影响在社会总体发展方面的结果是复杂的，有必要做深入的分析与研究，以便为在今后的发展中对各种政策措施的及时调整提供参考意见。而要做好上述工作，也有必要回头审视历史，同时通过对历史的认知，还可让人们生发出对丽江及纳西族文化的深厚情感。

目前，人们已经普遍意识到了在民族发展的过程中，同时要兼顾各民族赖以生存和发展的自然生态，而深受其影响的文化生态的相互关系也要充分考虑。我们曾普遍认为，在各种经济产业中，旅游业对自然及文化生态的影响较为有限。在许多民族地区，旅游业因此而成为支柱产业。经过多年的发展实践，人们发现旅游业实际上对民族传统文化及当地的自然环境也存在着多面的影响。旅游活动本是旅游公司及当地政府根据游客的需要而精心谋划安排的，但相比游客而言，当地民族及社会所受的影响要大得多。

丽江纳西族文化的变迁可说是当今西部民族地区民族文化发展与变迁的一个典型例子，作者意欲通过对纳西族文化变迁的分析，来阐述一个很普通的道理：变是绝对的，变是事物发展生生不息的原动力。万事万物的变化虽然有快有慢，此起彼伏，或忽快忽慢，但没有任何力量能阻止它们的变化。我们所能做的，一是忠实地记录各种各样的变，二是用我们的能力使这些“变”朝着我们所希望的方向积累，或者是催生我们所希望的“变”，干扰或削弱不利于我们的“变”。

对纳西族的研究始于 20 世纪上半叶，这与中国特定的历史背景有关。开始主要是对东巴经的记录与翻译，突出地表现为对

东巴文字的释读。此后又有一些研究者做了深入细致的调查，其中以奥地利裔美国人洛克（J. F. Rock）的研究最为突出，涉及语言文字、历史、宗教与神话等内容，在西方被誉为“纳西学之父”。河南人李霖灿也在此期间对丽江纳西族文化做过深入研究。新中国成立后，纳西族研究侧重于历史方面，研究成果基本上体现出纳西族从一个远古的游牧部落发展成为今天的以农业为主要生计民族的这一过程，其间，又更多地关注的是经济关系的变化，在从游牧西北到定居西南从事农业的过程中，纳西族也成为祖国大家庭的一员。这一时期研究的突出特点是在大范围调查的基础上，又大量地借助于文献记载，但由于特定时代的局限，对在长期历史中形成的纳西族文化的丰富性、多样性及独特性认识不足，或过于简单，对不同人们群体的独特心理与其文化特征形成之间的相互关系更缺乏关注。

20世纪80年代以来，随着人们思想的解放，纳西族研究开始活跃，不断有学者从不同的角度来研究纳西族文化：1. 从保护生态环境的角度来研究东巴经在这方面的特殊贡献，又通过东巴经来研究各民族文化交流状况；2. 专门研究大研镇，以此来探讨纳西族的文化心理及价值观；3. 旅游业对丽江纳西族社会经济及传统文化的影响；4. 川滇藏一带包括纳西族在内的各民族的独特文化习俗也成为—个研究热点，并在一个相对开放的空间重新得到阐释。传统的研究领域在新的时空也有新的进展，如对东巴文化及其特点的研究则深入细致到纳西族精神世界的深处。纳西族史研究被放到特定的多彩的历史情境中，不再以权力的交接、更替为唯一的线索，而前文所提到的那些研究热点又丰富了历史研究。更为难能可贵的是，在这些细致的研究中，还勾勒出研究者在理论方法方面的孜孜探索，比如通过访谈法得到的资料的真实性，参与观察究竟参与到何种程度，研究者的价值及情感取向对研究结果的影响，等等，甚至还涉及我们习以为常的

一些观念是如何界定的。因为同一个名词在此文化下的界定与在彼文化下的界定存在出入，而如果研究者忽略此问题的话，接下来的研究便会造成一些混乱，由此引发的消极影响很难消除。如汉族等民族所理解的“婚姻家庭”与川滇藏一些民族所理解的“婚姻家庭”是不完全重合的。可之前有一些研究者忽略了这一问题，在进行研究时暗含了某种价值评判，对后者的情感造成了伤害。这就是因为概念的内涵彼此是有一些差异的，却被放在同一套评价标准下。要避免类似的情况不再出现，除了统一概念内涵之外，保持与研究对象“一米”距离的礼貌，也是非常重要的。

自20世纪末以来，许多年轻的外国学者也涉足纳西族研究领域，尤其钟情于东巴文化及其对纳西族社会的影响，工作极为细致，有美国人孟彻里的《骨与肉：纳西宗教中的亲属关系及其宇宙论》，赵省华的《纳西族的殉情、宗教仪式和两性社会角色的转变》，等等。此外，出国留学的年轻人也运用国外的崭新研究理论对纳西族文化在做极为细致的探讨，如对摩梭人的文化。我们通常由于急迫地希望民族地区迅速繁荣，会有一些自己都意识不到的短期行为，致使一些优秀的传统文化变异或流失，借用国外学者的眼光，也许会帮助我们冷静下来。

近年来，关于纳西族的研究，与其他民族或民族地区相比，其深入的程度是有目共睹的，但总的说来，侧重于局部的、细致的研究，由于看重独特的民族文化事象的学术研究价值，而忽略了承载这种文化的人们的进步要求，这些侧重于东巴文化的研究课题，也很难宏观地体现纳西族地区作为统一多民族国家的组成部分在不同历史阶段所受到的来自不同地区和不同民族的影响。关于旅游业对丽江经济及社会发展的影响又疏于历史的考察。因此有必要把我们的研究提高到一个宏观的角度。鉴于笔者的能力，对各地纳西族的发展变迁史还不能完全掌握，对纳西族支系

在文化传统上的差异性所知也有限，故而主要以大研镇纳西族的文化变迁史为线索，尽力阐述纳西族从古至今的文化变迁脉络，并分析隐藏其中的特点与规律。这也正好是近年来少有人涉足的。

1999年，作者有幸师从我国著名的民族学家、人类学家宋蜀华教授攻读博士学位，主要探讨西南民族历史与文化。入学之初，宋先生即谆谆告诫在以后的研究中要时刻注意方法论问题的重要性，先生以自身研究经历总结出了三个重要方法：其一是纵横法，即历时性与共时性相结合，这一方法主要针对我国少数民族社会发展水平参差不齐的实际。在同一时间的特定区域内，却出现带有不同历史特征的现象；而在同一个特定区域的不同的历史时期，却会出现类似的社会现象。其二是历史文化与生态环境相结合，一定的自然空间是相应的社会历史文化的承载“容器”，这就犹如水之于容器，水盛于何种形状容器，即为此种形状。山地民族的文化、坝子居民的习俗、高寒草甸民众的传统，均得到大自然的慷慨惠赠或严酷消磨，而且，得到与失去，犹如一个人的手心与手背，不可分割。脱离了特定的自然环境，就无法理解构筑其上的民族文化。三是文化变迁与民族关系相结合，西南地区民族众多，而且各自都有悠久的历史，相互之间虽有高山大河的阻隔，但由于社会发展的需要，彼此之间的联系却持续不断，加之汉族是一个联系众多民族的特殊群体，所以，汉族与少数民族、少数民族与少数民族都存在着密切的关系，都深刻地影响着毗邻民族的社会变迁。

本书在撰写过程中，即不同程度地运用了这三种方法，把全书分为四编：第一编概况，简介丽江和纳西族；第二编历史上丽江纳西族的文化变迁，分阶段梳理历史；第三编当今丽江纳西族的文化变迁，从生活方式的不同部分来探讨近十几年大研镇纳西族文化的变化；第四编探讨对纳西族文化变迁的特点与规律的认

知，主要从文化适应、民族交往、文化构成等角度来分析纳西族文化变迁的一些规律性特征。由于历史具有延续性，我们可以凭借这些规律性特征，把握今后的发展方向。

作者在书中持续做的一个努力是，把丽江作为一个着眼点，通过对纳西族文化发展变迁过程的认识，尽力去接近更为普遍的道理，或者说，在纳西族文化这个具体的形态中，找到不同人们群体的某些共同性。同时，对纳西族的一些文化事象，也尝试着从其他角度来解释。

毛泽东主席说，人民创造历史，是指历史的发展不能违背人民的意志。国外的历史研究者说，历史由人民创造，故而存在无限的可能性，因而历史是无限丰富的，人们很难从中掌握规律性的特征。事实是历史的影响无所不在，今天是昨天的继续，刀不能断水，这正如人不可能揪着自己的头发飞上天一样，所以，历史是有规律可循的。但历史也是无限丰富的，处身其间的每一个人都有自己和自己眼中的历史。

长江到了入海口，江面宽广，水流不再湍急，但奔流不息的江水最初来自遥远的青藏高原冰雪融化后的无数涓涓溪流，其后加入的那些著名的支流又孕育了巴蜀文化，滋养了湘楚英才，梳裹出苏湖灵秀，养育了天下苍生，之后，都在这里汇入海天，站在江海交汇、天水一线的长江入海口，我们很容易就忘了那个遥远的青藏高原。

面对今天变化如此之快的丽江，我们也很难再想起那种随畜迁徙的古老生活。所以，本文用适量的篇幅来概括阐述既往历史上的大研镇和大研镇的纳西族。特定的历史是特定群体的共同记忆，我们不能活在记忆里，但我们必须靠记忆来联系我们彼此，使我们成为一体，并在历史造就的昨天的基础上去创造明天。

今天大研镇及纳西族正在发生着的变化是昨天的继续，这些变化，还是值得我们肯定的。不过，大研镇是作者的故乡，身为

一个远离家乡的女人，情感自然就要复杂一些，这是双重边缘化的结果，也算正常吧。我个人私下认为，人文研究不存在学科的划分，之所以有哲学、宗教学、历史学、人类学、文学等，只是说明视角的不同、观察方式的不同，也是对人的精力与智识的有限性的承认。我还认为人文研究与我们日常的琐碎生活状态密切相关，相互烛照时我的愉快和孤独无以言表。今天的丽江犹如一只大船，在我的注视中渐行渐远，于我多少有些伤感，在时势则是一种必然。

自 20 世纪以来，国外文化人类学研究的理论与方法层出不穷，它们晦涩难懂，成为学者专用。这些理论与方法与西方社会的现实相呼应，而难与中国的实际完全相吻合。在经过引进、翻译、介绍、理解后，一些理论与方法被中国学者所消化，用来分析中国的人类学问题，其中影响较大的有：古典进化论、播化学派、历史特殊论、功能学派、结构主义人类学、新进化论等等。每一种理论都无可置疑地洞见了某些真相，但都不是全部，本书亦将运用这些理论与方法，对纳西族的文化变迁过程做一些基本的探索与阐释，希望能照见一些新东西，哪怕仅仅是照见了已被久久遗忘的一个墙角。

第一章 丽江概况

丽江既是一个地理区域的名称，还是一个行政区划的符号，同时，许多熟悉纳西族文化、对这一区域有一定了解的人，在心中还会把丽江作为一个有特定内涵的文化区域。

万里长江在劈山开路的过程中，形成了一个倒 N 字型的曲折流程，这段流程就被称为丽江，古代又有麽些江、神川之称。而被拥抱在江湾中的这片土地也就以丽江为名。在当地人的口语中，这片土地又经常被称为“丽江坝子”，其实就是指以大研镇为中心，包括周边一些纳西族村子的这样一个区域，北矗玉龙山，西有铁甲山，东临金沙江有震青山，南有文笔山。这个区域在北纬 27 度、东经 100 度左右，海拔 2400 多米，玉龙雪山是纬度最低的积雪终年不化的山峰，海拔接近 6000 米，连绵的余脉沿金沙江南岸分布，是丽江坝子的天然屏风，隔断了来自北方的寒气。

这里处在青藏高原向云贵高原的地理过渡带上，横断山是最大的山脉，千山万壑蜂拥纠结在这片相对狭小的区域，地貌奇峻，气流变幻，多风成为这里的特点，山、风因此以超自然存在进入纳西族以东巴文化著称的精神世界，山为神、风有魂成为东巴教的标志性信仰习俗。

当同一纬度的长江中下游地区被酷热煎熬的时候，这里却凉爽宜人。丽江的降水同样是集中在夏季，很少缠绵不去，一阵电闪雷鸣，暴雨如注，然后便是一碧万顷，当然，也会在晴空万里时，突然风云变幻，大雨骤降。更为奇妙的是，我们可以在地面看见携带雨滴的云彩的痕迹，一边是湿的，另一边却干着。冬

季，南方许多地区寒冷潮湿，阴雨绵绵，晒衣多日不干，丽江却温暖干爽，正午的太阳就是催眠的良药。坝子里降雪的机会不是很多，即便有，也是在夜里，晨起就能见到周围白皑皑的，太阳一出，滴答声一片。相比较而言，春末夏初，雨季将至未至之时，空气干燥，阳光也有些灼人。此时，人们最盼望的是一场降雨，有时，它会久等数十天不至。那年，作者 80 多岁的老祖母就抬起她沧桑的面颊、张开劳动惯了的双臂迎接久违了的甘霖。

周围的群山如同臂膀，围护着丽江坝子，既挡住了北方的寒气，又将南方的暑气拦在山外，使这里如同一个世外桃源。这样一种地貌形态与气候特征，也潜在地赋予了大研镇纳西族生活方式上的休闲特质。

从坝子到山区，海拔逐渐上升，农作物及植被也有所不同。坝子里主要种植小麦、玉米、蚕豆、油菜，山区则种植土豆、荞麦、青稞、核桃、板栗等，而在河谷地带，气候湿热，适宜种植水稻、甘蔗等。温带、热带的水果种类齐全，有苹果、梨、海棠、柑橘、芭蕉等等。所以，丽江人还擅长制作果脯，果脯是很好的消闲食品，还可作为礼品相互馈赠。农耕、打猎、捕鱼、采集都是他们重要的生计方式，互为补充。高山草甸本可用于畜牧业生产，但由于山势险峻，缺少大面积的牧场，所以，山区纳西族已经没有单纯以牧业为生的了，但牧业在各家仍是重要的辅助生计，主要饲养善于爬山的羊，这一生计在传统文化中的烙印还是随处可见的。在东巴教祭祀仪式中，做牺牲的通常是羊，羊皮则被广泛用于服饰中。

植被主要是杉、松一类。在泉水处，则多是青枫树，据说这样的树在多雨时节能吸水，干旱时能吐水。大研镇北的象山脚下有许多泉眼，形成水体清澈的黑龙潭，而象山上就长满了青枫树。玉龙雪山脚下的玉水寨的水源处，也有几棵这样的树，树身上长满了蕨类，据说树龄已有近千年。

海拔在较短的水平距离内的迅速增高或下降，极大地丰富了有限地理范围内的植物种类，丽江因此成为植物王国。“纳西文化研究之父”洛克最初就是为了研究植物而来到丽江的，不想却被纳西文化所吸引，而吸引他的文化就是在这样一种自然环境中生成的。如此看来，植物与文化传统，看似不搭界，实际的距离未必如想象中的遥远。我们可以在许多东巴祭仪上看到，青青的松针被铺展在祭台上，松枝、柏枝被插在祭祀场地周边。

丽江北面是云南的迪庆藏族自治州，西侧是怒江傈僳族自治州，南边是大理白族自治州，东与四川的凉山彝族自治州相望。在没有机动车的时代，听作者伯父说，从丽江到昆明骑马要走十多天。新中国成立后，坐大客车需要三天。如今，通往丽江的交通是立体的，从天上走只要 50 分钟，每天有十来个航班；从地上的高等级公路走，也只需要七八个小时。

丽江虽然僻在如此遥远的地方，但早在先秦时代，这个地方在史书中就已经有记录了。在先秦时属于秦国蜀郡，到了两汉时期属越嵩郡，称遂久县，蜀汉时，改属云南郡，仍称遂久县，西晋沿袭此制。东晋及南北朝时期，称西姑复县。隋朝时改属嵩州。唐初属姚州都督府。吐蕃与唐王朝在金沙江两岸拉锯时，吐蕃的神川都督府的控制范围一度延伸至金沙江以南地区，丽江一带自然成为神川都督府的辖地。南诏政权兴起后，丽江属其铁桥节度，这一设置后又改名为剑川节度。宋代大理国时，在行政上属其鄯巨郡，但同时，在丽江境内麽些势力开始壮大，实际上并不受大理政权辖制。忽必烈率领蒙古大军攻打大理时，亲自率领一支军队，从川西南下，越过金沙江后，在丽江设置茶罕章管民官，公元 1271 年，改设茶罕章宣慰司，1276 年，改为丽江路军民总管府，丽江自此成为一个行政区划的名称，明代设丽江军民府。明代中期以后，治理丽江的土司势力不断扩大，其管辖范围曾一度延伸到今天西藏、四川境内，势力最大的土司在历史上留

下了“木天王”的称号，其辖区也在民间被称“纳西古王国”。清初，吴三桂反叛，把丽江土司所管辖的藏族分布区强行划给西藏地方政府。雍正年间，清政府在对丽江改土归流的同时，又把这些藏区的北部划归四川省，南部则划归云南省。此后，丽江府的辖区虽有变动，但行政治理类同内地，1770年，增置丽江县，1912年，废府留县。

1961年，成立丽江纳西族自治县。^① 2002年根据国务院国函122号文件批复，2003年云南省人民政府云政发7号文件通知，丽江纳西族自治县分设为古城区和玉龙纳西族自治县，俱归属丽江市管辖。古城区面积1255.4平方公里，下辖大研、金山、七河、金江、龙山、大东等6个乡镇，拥有三项世界遗产：丽江古城世界文化遗产，“三江并流”世界自然遗产，东巴典籍文献世界记忆遗产。古城区地处滇、川、藏交通要冲，长期以来是汉、藏、白、纳西等民族文化、经济交往的枢纽，是南方丝绸之路和“茶马古道”的重镇及军事战略要地。丽江古城有800多年的历史，始建于南宋末年，是元代丽江路宣抚司，明代丽江军民府和清代丽江府驻地，北依象山、金虹山，西枕狮子山，东面和南面与开阔坝子自然相连，既避开了西北寒风，又朝向东南光源，形成坐靠西北、放眼东南的整体格局。发源于城北象山脚下的玉泉河水分三股入城后，又分成无数支流，穿街绕巷，流布全城。^② 玉龙纳西族自治县则是原丽江纳西族自治县的传承和延续。^③

丽江是在地图上可以找到的一个地理方位，是国家的行政区

① 国家民族问题五种丛书之一：《丽江纳西族自治县概况》，云南民族出版社1986版，第1—16页。

② <http://www.lijiang.com.cn>

③ <http://www.ynyl.gov.cn>

划的名称，但丽江对于丽江人来说，内容显然要多得多，它代表着特定的风土人情，特有的山川地貌，自己的父老乡亲，甚至当年走过的石板路上的凸凹……当然，所有的人们群体对自己的故乡都有着立体的、丰富的联想。丽江人对丽江的联想还包括共同生活在这片土地上的其他民族。子子孙孙的绵延，休戚与共的关系，都远远超出了“纳西族”这个范围。每年春季借全国人大和全国政协会议召开之机，在北京的丽江人都会举行集会，开始时名为“在京纳西族欢度三朵节”，近几年，则改名为“在京丽江籍同胞欢度三朵节”。

丽江已经变成一个含有多层次意义的符号，同时，随着旅游业的兴旺，由“丽江”所引起的如水波纹般的一圈一圈的震荡，似乎离丽江人已经有了一段距离，而与丽江以外的地方联系更紧密，姑且称之为“丽江现象”。

第二章 纳西族概况

纳西族现有 308839 人,^① 主要分布在云南省西北部及与之相邻的西藏、四川等地, 其中玉龙纳西族自治县的纳西族人口 119333 人, 占全县总人口的 57.39%,^② 另外还有汉族、藏族、白族、彝族、普米族、傈僳族、苗族、回族等 20 多个民族。古城区总人口 14.2 万人, 也有纳西、汉、白、藏、彝、回等 10 余个民族, 其中纳西族人口有 8.6 万人, 占全区总人口的 60.22%。^③

古城区和玉龙县的纳西族总数是 20 万 5 千多, 占全部纳西族近 66%。也就是说, 有三分之二的纳西族集中居住在长江第一湾的江湾内。

纳西族是一个有着久远历史的民族。根据民族研究专家的考证, 纳西族是由两大古老的人们群体结合而形成的: 一支是先秦时期游牧在西北地区黄河和湟水一带的牦牛夷, 一支是早就生活在云南西北部地区的当地居民, 史书称为“叟人”。牦牛夷在先秦时候的社会大变动中, 逐渐向南迁徙, 他们顺着岷江、大渡河、雅龙江南下, 最后, 定居在江河群山环抱的丽江, 与当地的叟人逐渐融为一体。在汉及汉代以前的史书中, 被称为“牦牛种”(有时也把“牦”写成“旄”), 晋代以后被称为“摩梭夷”、“磨些”、“麽些”、“么些”、“么梭”, 其中, “么些”、“麽些”就

① 纳西族, <http://www.china.org>.

② 玉龙纳西族自治县概况, <http://www.ynyl.gov.cn/>

③ 丽江古城之窗——古城区简介, <http://www.lijiang.com.cn>

一直沿用下来，在民国时期的文献中，也多见使用。^①

学者考证，“么”来自“牦”，“些”来自“叟”。

在不断的迁徙流变的过程中，纳西族形成了两个大的支系，一支自称为“纳西”，主要分布在金沙江以西，人数上占有优势；一支自称为“纳日”，主要分布在金沙江以东的川滇交界处，即今天的摩梭人。新中国成立后，统一使用“纳西族”这一民族称谓。纳西族的这两大支系形成时间相对久远，互相间语言交流困难，风俗习惯也有一定差异。在丽江北部一带还有少数纳西族自称为“阮可”、“邦西”，他们与西部支系较为接近。

纳西族的传统宗教是东巴教，这是一种以万物有灵为信仰核心的宗教，但又有其浓重的地域和民族特色，如对雪山、泉水的崇拜，对人与自然环境和谐相处的重视，对死后灵魂回归北方的在意。东巴教受到藏族苯教、藏传佛教和汉族佛道宗教文化的极大影响，这些影响杂糅在其教义和仪式中，莫辨彼此。

纳西语属于汉藏语系藏缅语族的彝语支，分为“纳西”、“纳日”两个方言区。纳西族有自己的文字，即今天享誉世界的东巴文字，这是一种象形文字，从文字本身发生发展的角度看，早于中原的甲骨文，但其实际的产生年代则晚得多。它主要用于记录东巴教教义及其仪式的举办程序，被称为至今仍然还“活着的象形文字”，但因为只用于宗教领域，因此在民间的使用范围有限。另有一部分纳西族使用东巴文字的变体“玛丽玛沙文”，用它来记事记账。哥巴文则属于音节文字，字形深受东巴字及汉字字体的影响，有极少量的东巴教经书是由哥巴文抄写的。

东巴文是一种需要拜师学习才能掌握的文字，为了便于记忆，对所记录的经文需要用一定的音调来念诵，同时通过念诵，

^① 国家民族问题五种丛书：《丽江纳西族自治县概况》云南民族出版社 1986 版，第 30 页。

把不容易用象形文字表达的内容补充进去。这不是在日常生活中随意学一下就能够掌握的。因其宗教用途，学习者也仅限于那些东巴的继承人。

纳西族是个农业民族，但其先民却曾以放牧为生，所以，在纳西族所创造的农业文明中，有不少牧业文明的烙印。金沙江两岸有优良的高山牧场，直到今天，牧业对分布在高寒山区的纳西族来说，仍是一个不可缺少的生产部门，而在坝区居住的纳西族，也是以牧业为重要的经济辅助部门。纳西族经营农业应该在很早就开始了，二牛抬杠的犁地方法早在唐代就传入了纳西族地区，现在，这里的人们还用这种方法犁地，它表明，纳西族先民在一千多年前就懂得经过精耕细作来增加收成。在白沙大宝积宫的壁画上，就有农夫扶犁耕种的场面。

纳西族最隆重的节日是举家团圆的春节，最富于民族特色的是祭天、三朵节。在一年的周期中，还有元宵节、清明节、端午节、火把节、中元节、中秋节、重阳节等颇受重视。汉、彝等民族文化的影响可见一斑。

纳西族在元明时期的服饰是短衣长裙，但自清代以来，发生了很大变化，出现了“谷孜”（帽子）、“七星披肩”、“百褶围腰”、“长脚衣”等款式，这是不同文化交流后在服饰上的反映。纳西族在吸纳其他民族的文化因子时，对本民族原有的一些文化做了更为隐蔽的保留。

清初，纳西族正式开始实施儒家教育，在这一领域广泛使用汉语，社会上形成浓厚的崇尚读书的风气，至清末，有了一定文化积累的大研镇就成为滇西北地区的文化重镇，设立于1905年的丽江府中学堂面向整个滇西北招生。

纳西族由于处在汉藏交通要道上，很久以来其文化的发展就受到许多民族的影响，因而在文化上形成了平和包容的心态。在今天八方云集的情况下，纳西族文化无疑又面临着—个发展的契机。

第二编
历史上纳西族
的文化变迁

第三章 丽江坝子在纳西族 分布区中的位置

本章所说的位置，既指地理的，也指文化的、经济的，当然还指政治的，这些不同视角下的所谓“位置”，互相成就又互相制约。我们习惯于说丽江大研镇历史上是滇西北的政治、经济、文化中心，但这显然是一个过于笼统的说法，在不同的时代，丽江的中心地位是有所侧重的，每一种地位也不是自始至终被承认的。如在元代及明代前期，纳西族的政治中心在北部的雪山脚下，随着经济的发展才迁到大研镇。明代中期，木氏土司的力量壮大，其影响才扩大至其他民族地区。

一个人们群体拥有一个怎样的生存空间，对该人们群体的文化有着极为重要的影响，地理决定论固然应该抛弃，但却不应该因此而忽略地理环境对文化的影响，它是形成文化特征的物质基础之一。

一、自然地理特点

总的来说，纳西族是一个分布相对集中的民族，主要居住在云南西北部一隅，人口不多。1990年人口普查时有27.8万，2000年时有308839人，属于我国人口较少少数民族。

在描述其分布特点时，似乎应该比较容易就能够说清楚。但实际情况却恰恰相反。如从行政的角度看，这个民族主要分布在云南省原丽江县（今玉龙县及古城区）及相邻的宁蒗县、原中甸

县（今香格里拉县）、永胜县、维西县，四川的木里县、盐边县、盐源县，西藏的芒康也有少量分布。但从地理的角度看，这些行政区域实际上是一个地貌及气候特点基本一致的地理单元，纬度不高，但因处在青藏高原向云贵高原过渡的地带，境内高山耸立，河流深切，从山顶到河谷，高差可达千余米，降雨充沛，森林密布。由于地形地貌起伏较大，形成了气候、植被的垂直分布，因此又存在着若干相对独立的地理空间，当地群众的生产生活交流因此受到一定阻隔。

纳西族分布区还是一个多民族的聚居区，长期以来与其相邻而居的民族有汉族、白族、藏族、普米族、彝族、傈僳族、回族等。当然，民族间的交错而居，实际上是有规律可寻的，这一点古人已经为我们做了提醒，如文献中的“上方夷”、“下方夷”。也就是说，海拔高度及山势走向的不一样，形成了不同的气候及植被特点，各民族根据自身文化与该区域生态的适应程度，形成相对稳定的居住区，稳定的居住又巩固了该民族文化对该区域生态的进一步的适应，文化特征因此逐步突出。正所谓“十里不同天，百里不同俗”。

在适应的同时，各民族还积极改造这里的自然环境。如丽江坝子虽然宽阔，但北部土壤含沙较多，水分难以保留，而东南部则较为适宜农耕，所以，北部集中了较多的与马帮业有关的作坊，东南部则成为农区

由于地理上的相对隔绝，在有的地区，外界的文化很难进入到这里。长此以往，文化也就形成了某种惰性，即通常所谓的保守性，社会的发展因此而缓慢下来，故而该区有一些十分古老的文化形态得以保留。

从上述角度来理解各民族的分布，只是便于我们从一个宏观的角度来把握特定民族发展的大致脉络及其文化的一些基本特征，由此而把握其文化发展的基本走向，但决不可将其绝对化。

在整个纳西族地区，相比较而言，面积大的坝子是自然条件最好的，如丽江坝、巨甸坝、拉市坝；其次是河谷，如金沙江河谷；再就是山间较为平坦的地方，如众多的山寨。可以说，该区的大多数坝子、河谷都被汉族、白族、纳西族所居住，但只要对纳西族有深入的了解，就会发现，在不同的海拔高度上都有纳西族居住，有的居住在河谷地带，以种稻为生；有的居住在高寒山区，以山地农业和放牧为生；有的在面积较大的坝子，以种麦和饲养牲畜为生。而随着社会的发展，城镇的纳西族居民亦兼营工商业，其工商业的许多特点是基于当地的地理特点及相邻各民族的消费习俗而形成的。如赶马帮、开马店、加工皮革、制铜、酿酒等。居住在不同地理区域的纳西族，在与自然的适应中，形成了各自的地域特色。正因如此，尽管纳西族的分布从地理范围上看如此集中，但内部差异却很大。在描述纳西族分布的时候，实在难以做到全面细致。

丽江坝子是该区最大的坝子，海拔 2400 米，故而夏无酷暑，北有玉龙雪山遮挡寒气，所以冬无严寒。水利灌溉便利。主要农产品有小麦、玉米、马铃薯及各种豆类。20 世纪 50 年代末期，在丽江坝子南端的漾弓江畔发现了古人类化石，距今约 5~10 万年，后于邻近处又找到旧石器若干件。1964 年在此又发现人头骨一个，考古学家名之为“丽江人”，此外还发现一些哺乳动物的化石，有鹿、牛、犀牛等，在众多出土器物中，有一件用鹿角制成的器物，是云南迄今为止发现的唯一一件角质器。这些发现表明，在旧石器时代，丽江就已经有古人类在活动，动物化石则表明，他们的生存手段主要是采集与狩猎。

由此可以说，丽江坝子是当地开发较早的地区。但在汉晋及隋唐时期，在该区活动的人们主要还是以游牧为生，对有利于集约农耕的坝子尚不懂得开发利用，所以文献中关于这一时期丽江坝子的农业开发几乎是一片空白。只有当生活在这里的人们转变

为主要以农耕为生后，广阔的坝子才成为他们苦心经营的对象。这就已经到了公元 11、12 世纪以后了，而丽江坝子真正的优势也才表现出来。

第一个优势当然是农业经济所创造积累的财富养育出不断成长的地方势力，而这一势力的日益壮大与成熟，使之有可能更有效地组织农业生产，如改善水利设施、鼓励集镇贸易，在此基础上，不断地调整原先的文化，生成更高形式的文化。

第二个优势则是丽江坝子作为汉藏交通要道对纳西族文化发展的推进作用。在夫巴写的《马蹄踏出的辉煌》一书中，作者认为，丽江坝子先是成为汉藏贸易货物集散地，而后才成为纳西族的政治文化中心的。但如果我们设想一下，丽江坝子不是一个优良的农区，仅仅是处在汉藏交通线上的一个必经之处的话，那它也许只不过会是一个规模大一些的马店，丽江坝子如果不是以成熟的农业经济养育了相对于临近地区高密度的人口的话，汉藏文化就不可能如此广泛地影响纳西族的文化。一个民族有 5% 的人口受其他民族文化的影响与有 60% 的人口受其他民族文化的影响，其间的差异是不言而喻的。而如果不把政治中心建在丽江坝子，统治集团在接受其他民族文化上也不会有如此方便的途径，那么，受统治集团所控制的文化将会朝何处发展呢？

明显的结果是，随着纳西族转为以农业为主要生计以后，农业经济为社会积累了比以前多得多的财富，丽江坝子为纳西族的进一步发展提供了适宜的空间，随着经济的发展，社会财富的积累日渐丰富，丽江坝子才有可能以有限的面积养育更多的人口，其作为滇西北政治中心的条件亦日渐显露出来，也才有能力接纳四方来客，从而使这个汉藏交通线上的货物集散地成为滇西北的政治中心、各种民族文化融汇之地。所以，根本的原因是农业经济的发展，由此带来了多种结果，即一因多果，而多种结果之间也存在着一种不可分割的关系。之所以有多重结果出现，又与这

里的地理条件、民族分布格局及这些民族的发展状况有直接关系。

可以说丽江坝子是纳西族文化得以充分展现的舞台，在农业经济有了一定的发展，社会财富有了一定的积累之后，这里集中了纳西族的大多数人口。人口的相对集中，为社会公共空间的形成提供了可能，有了更为细致的行业分工，出现了社会分层，这是土司制度实施的基础，也是儒家文化在这个远离中央政治中心的地方得以立足的前提。

二、藏汉交通要道

历史上的藏汉交通要道在今天被称为“茶马古道”，即汉区从藏区易马，藏区从汉区易茶，马与茶都是这两个地区无法自给的必需品。当然，交易的货物还有内地的布匹、当地的药材之类。这一名称还有一个含义，那就是所有的货物都是由马帮驮进驮出的。实际上，这就是一条农业经济和牧业经济互通有无的通道，是农业民族和牧业民族彼此依赖的一个支点。在西北地区同样也有汉藏交通线，也被称为茶马古道。但要注意的是，不论在西南还是西北，“茶马”二字都已经变成一个符号，指代了农区与牧区的物质交流。

西南地区的茶马古道可以追溯到西汉时期的西南丝绸之路，它是从今天的成都通往缅甸的一条商道，又称蜀身毒道，由西夷道、南夷道至大理，走博南道经今天的腾冲、德宏到今缅甸，继而可到印度即身毒。西夷道又称牦牛道、灵关道，从成都经西昌入滇；南夷道即秦代的五尺道，又称僰道，唐代被称为石门道，从四川宜宾经贵州威宁入云南昭通，再到昆明。

汉以后，由于中原王朝对这里的控制能力有限，这条商道失

去了其国际性地位，但仍然还是与邻近地区互通有无的渠道，主要承担起了农牧两种经济文化区之间的沟通作用，南起普洱，北经丽江入藏，丽江坝子由于其便利的地理位置，成为这条线上的一个重要的货物集散地，路线则往北经中甸（今香格里拉）、德钦、盐井、芒康、八宿，然后南走波密最后到达拉萨，北则到昌都、那曲。在高海拔的雪山草原，还要把马帮换成牦牛，牦牛运送货物就不像马队那样有序了，它们根本不在乎身有重负，在高原上横冲直撞，致使货物受损严重，但为了马匹能顺利地整个行程，必须如此。^①近代以来，尤其是抗日战争时期，由于特殊的国际国内形势，这条线路的价值大增，并延伸至印度的噶伦堡、加尔各达。西南茶马古道的北路是从四川雅安，经康定，过昌都，再到拉萨。^②

许多著作和文章都讲到北方的藏文化南传到滇西北就不再南流了，而南方的汉文化和百越文化也传至滇西北后就不再北上了。这样一种文化传播现象其实有很复杂的原因。从文化的角度看，汉文化和百越文化是农耕文化、稻作文化，过了滇西北往北，就基本上不再有适宜这种文化生存的自然环境；藏文化以牧业文化为主，过了滇西北往南，同样也不再适宜于牧业文化生存的草原。这当然既是农耕文化、稻作文化与牧业文化各自的代偿力积累的有限性造成的，但也是人的创造性与自然相协调的结果。或者也可以说，是牧业文化和农耕文化在滇西北这个特定的地理区域经过较量、对峙、交流，最后走上融汇发展的道路所带来的结果。还有一个很重要的原因就是，生活在滇西北丽江坝子上的纳西族、彝族、藏族等，在南北文化间起到了一种传递作

^① 李旭著：《藏客——茶马古道马帮生涯》，云南大学出版社2002版，第87—89页。

^② 宣绍武著：《茶马古亲历史记》，云南民族出版社2001版，第1页。

用，间接地符合了文化随着其逐渐的发展、成熟，要不断地向四周扩散的这样一种规律。他们是农耕文化和牧业文化相融合后所生成的独特文化的创造者和承载者。“茶马古道”的形成，即是这种融合过程的一个具体的体现，是农耕文化与游牧文化沟通交流的一种物化了的的形式，而随着时间的流逝，这种结合逐渐转变成成为一种心理特质，把分别经营着农业文化和牧业文化的人们深入地连结在一起，彼此之间产生了一种相互依赖的物质和情感需要。

随着社会的发展，尤其是藏区的发展，相互间的贸易越来越广泛，贸易货物的种类十分庞杂，涉及到各种生活用品，包括奢侈品，如毛呢、玻璃器皿、丝绸、瓷器等，甚至还有武器，当然，还有鸦片贸易，而当地的药材、皮毛、白银则大量地流向英、印度等国。尤其进入近代后，一些英国的轻工产品经印度、西藏流入滇西北，再到大理、昆明，丽江纳西族称这些商品为“洋伞”、“洋火”、“洋布”等。总之，在前头加一个“洋”字。“茶马”二字显然已不能准确地描述这条商道的实际价值，但我们也可以把它当作汉藏文化交流的一个象征性符号，指向的是双方互通有无、相互依存的实质性关系，而不是指具体的商品或者运输方式。

在把这条商道做为一个经济现象来研究的时候，我们还必须从文化、政治的角度对它加以考察。在判定一种事象是经济性质还是文化性质时，通常只是为了便于研究。而在真正的社会进程中，没有一种事象只具备政治性质、经济性质或是文化性质，它们兼具多种性质。藏汉交通要道正是这样一种事象。它在沟通有无时，这“有无”不仅是指经济上的，而且还指文化上的。它既把南部地区文化的一些因子——诸如商品观念、建筑风格、生活习俗等输入北部高海拔地区，同时也把北部的某些文化因子——诸如藏传佛教、苯教输入南部地区，更突出的是南来北往的交

流，对丽江纳西族文化的发展及其发展的方向产生了巨大的影响，借助这样一种“杂交”优势，一种新的纳西族文化在明清以后逐渐形成，并在 20 世纪的抗日战争中得到了飞速的发展。而随着经济上依存性关系的建立、文化上相互影响的持续产生，不同的人们群体也逐渐被整合到统一国家中来了。

丽江左连农耕文化区，右接高原藏区，其政治地位不言而喻，而要让其发挥好这个作用，从经济与文化的角度来经营该区，应该说是最为可行和有效的。“茶马古道”的兴起，既是当地经济发展的必然结果，同时，又引发出了一系列的政治、文化影响，经济发展把这里连成一体，有助于国家对这里的统一和治理，而文化上的互相了解与互相借鉴，增加了不同民族对统一政治模式的倾向性。可见，社会发展的各个环节是互为因果的，呈现出一种环状或链状的结构。

在汉藏商道的孕育下，一种特殊的文化还在川滇藏地区成长起来，那就是马帮文化，从表面上看，它不再涉及所谓的政治背景，而只表现出经济价值和文化功能等等，是最富地域特色及当地人情感表达特点的一种文化形式，但它是“茶马古道”在具体人生上的展现。如果说茶马古道是有着宏大背景的一个历史名词的话，马帮文化则是这一名词的细说，它与具体的人的生活、命运紧紧相连。

赶马帮有许多规矩，核心都是祈求安全与顺利，其次才是发财，这是路途的险恶与漫长所决定的。马帮所用的马都是个头不大但耐力很好的丽江骡马。通常一人照看 5 匹马，一队马帮百来匹，打头一匹骡子要披红挂绿，脖子上挂一个铃铛。马队行走在山道上，叮叮咚咚。如果两队马帮相遇，空行的让驮物的，下山的让上山的。由于许多地方的山路狭窄又危险，马帮都要提前做好让路的准备。每年春暖花开时，选好出发的吉日，通常是在端午前后。过早则高山上太寒冷，负重的牲口受不了；晚了，又不

能在天气转冷时回到丽江坝子。在做了祈求顺利的仪式之后，马帮就上路了。这一走就是半年有余，等回来时，丽江坝子已是秋霜盖地，甚或是冬雪初至了。^①

买卖的兴盛带给人兴奋，出发前的喜悦与期待更是让人按捺不住：

芦苇做成笛， 麦杆做成管，
站在关门口，^② 吹笛又吹管。
上有拉萨城， 拉萨产氍毹，
下有昆明城， 昆明出丝绸。
请驮氍毹下， 请驮丝绸上。^③

不是随便一匹马就能做漫漫长途的驮运，主人必须对它有计划地加以训练，沿途要对马匹的情况严密观察，适时治疗甚至更换有病的马匹。前一段香港凤凰卫视电视做关于重走马帮路的节目，讲到沿途不断有马匹活活累死。显然，他们把马帮运输想得太简单了，如果真实的马帮运输是这样的话，早都赔光了。马的力气再大，耐力再好，它也是血肉之躯。2005年，云南马帮166年后再次进京，“许多滇马背上磨破了皮，粉红的嫩肉清晰可见……途中4匹马儿死去，还有一匹因为疾病被人收养了。”^④ 进京的路况不能和进藏的路况相提并论，而且，偶尔为之和年年长途跋涉也不能相比。

行走在群山万壑中，人会更强烈地感到自身的渺小，体会到孤寂，备加思念家乡亲人。有许多赶马山歌，就是抒发赶马人寂寞孤苦心情的：

① 李旭著：《藏客——茶马古道马帮生涯》，云南大学出版社，2002，P26—27。

② 关门口是地名，在大研镇四方街南，为马帮出发处。

③ 和钟华，杨世光主编：《纳西族文学史》，四川民族出版社，1992，P335。

④ 《云南马帮166年后再次进京》，载《新京报》2005—10—11—A08。

夜晚，在松坡坡上歇脚，
叮咚的马铃响遍山坳，
我唱着思乡的歌喂马料，
嘶鸣的马儿也像在思念旧槽。

搭好宿夜的帐篷，
天空已是星光闪耀，
燃起野炊的篝火，
围着火塘唱起“赶马调”。

远处的山林里，
咕咕鸟在不停地鸣叫，
应和着头骡的白铜马铃，
咕咕咚咚响个通宵。

我听见呼呼的夜风，
在山林间不停地呼唤。
夜风啊夜风，
你是否也像我一样心神不宁？

我看见密麻的松针，
在枝头不停地颤抖。
松针啊松针，
你是否也像我一样思绪万千？

我看见闪亮的星星，
在夜空里不停地眨眼，
星星啊星星，

你是否也像我一样难以入眠。^①

还有许多赶马调表达的是将要回家与亲人久别重逢的喜悦。总之，马帮文化更多地表现为一种表达浓烈情感的文化，反映的是行走在这条险恶商道上的人们的心态与人生，甚至是某一个具体的人或某一件具体的事。有的赶马调与群山相和，发展成为一种独特的发声形式，与雄伟的高山、苍翠的森林形成回声效果。

繁复的行规教会了人们如何小心翼翼地在千难万险中保平安、做生意，那些情感强烈的赶马调则抚慰了赶马人孤寂的心灵。笔者的伯父曾做过这一行当。有一次他讲起赶马回丽江的情景：心想着下了这座山就到丽江坝了，结果走下来一看，是另一座山的山头，就又想这座山下总该是丽江坝了，等下来一看，脚下是又一座山的山头……赶马人的似箭归心被伯父描绘得十分真切，连绵的群山也宛若在眼前起伏。过去在丽江一带，有的读书人因读死书而显得迂腐，应该说赶马人是见多识广、经验丰富的人了。

在各种各样的运输方式中，马帮是最为昂贵的一种，却绵延存在了千余年之久，到了20世纪中期以后，随着运输工具的发展，马帮才逐渐地退出社会主要舞台，马帮的行规、赶马调亦逐渐被人遗忘。

三、一座城镇

从最普通的意义上理解，城镇就是相对于乡村人口较为集中的地区，而要保证这些相对密集人口的生存，农业、工商业、建

^① 李旭著：《藏客——茶马古道马帮生涯》，云南大学出版社2002版，第125—126页。

筑业、行政管理必须发展到一定的水平，还要考虑城镇的内部安定及对外来进攻的防御，《辞海》里把“城”就解释为“防御用的墙垣”。当然反过来，一个民族地区城镇的发育程度也说明该民族在农业、商业、施政等上述方面的发展及管理水平。所以，城镇或城市是一个地区、一个民族最高发展水平的综合体现。城镇还有一个我们忽视了的功能，那就是它还是培育精英人物的土壤。城镇使各种社会成员相对集中而产生一个“中间”阶层，从中不断锤炼出精英人物，对本地社会的发展起到引领作用。

以 20 世纪后半期的眼光看，丽江坝子上的大研镇是被历史遗忘了的城镇。但到了 20 世纪末期，发达地区后工业文明的局限性日益显露，人们回过头来重新审视历史时，发现这些被历史遗忘的角落正好给他们压力重重甚至是日益失意的生活带来慰藉。那些年代莫辨的建筑、街巷、服装、民风，仿佛是历史老人特意留给他们的无价馈赠，使他们从浮躁的忙碌中平息下来，好好思量一下，如此忙碌为哪般？被一度视若弊履的所谓落后、原始、单调、笨拙，其实包含着深奥的哲理，吸引着疲惫的人们，重新回归生活的本来面目。

现代大都市是工业化的产物，其产生发展的历史都相对短暂，生活其间的人们被繁重的工作紧紧纠缠，日日生活在危机感中。而这些小城镇却有着动辄数百年、上千年的历史，有着深厚的文化积淀，能让人感到安定、从容、自如。从遥远的年代开始，这些小城镇就成为该地区、该民族社会发展的最高水平的物质体现，对当地的政治、经济及文化产生过极大的推进与带动作用，而在近代以来的瞬息万变的社会中，这些小城镇又成为当地传统文化的“保护地”。从整个国家的角度看，大都市虽然是最高文化发展水平的综合体现，但却也是最容易受到冲击的地方，整个近代史也已证明这一点。而作为只代表一个地方最高发展水平的城镇，则因为大多数没有处在受西方列强文化冲击的要冲，

而得以相对完整地保留。丽江坝子上的大研镇正是这样一座代表了历史上滇西北地区最高文化发展水平的城镇。

是滇西北各民族共同建造了大研镇，赋予它深刻的人文内涵。只是由于长期以来纳西族的发展在该区处于较快的水平，在建造与发展的过程中，更多地是以纳西族的文化为参照体系，纳西文化成为当地的优势文化，这一地位又给纳西文化的发展带来动力。丽江大研镇于是成为纳西族最早的城镇，有说其历史已有800年的，还有说长达1200年，不论长短，基本上重视的是出现年代的早晚，以此表明这里早已繁荣。这样一座城镇的出现，在一个地处如此偏僻，地理类型又相对复杂的地区，它在凝聚当地民族心理、引领当地各民族谋求发展、沟通对外往来等等方面，起着巨大的作用。所以，我们习惯上说丽江大研镇是滇西北的政治、经济、文化中心。但这一说法太过于现代，用今天的话语来描述过去的历史，有失准确。比如，从纳西族传统文化的角度看，大研镇不是中心，它是纳西、汉、藏、白、彝多民族文化的交汇区，其“‘小桥、流水、人家’的美学意境”，是“一种根源于农耕文化的古老的住屋情结”。^①而说它是经济中心，则主要针对农牧经济之间的交流而言，也就是说与外部交换的程度较高，而本区域内部物产的流通有限。所以，在抗日战争前后，丽江人的商贸虽然已经做到了印度的加尔各达，但周边山区的各民族群众仍然过着传统的自给自足的生活，也就是说，它的内部交换程度不高。

实际上，我们经过对历史的细致考察，就会发现，大研镇并不严格地具有滇西北“政治、经济、文化中心”这样的一个地位，只能说它自建成以来一直在向这个方面发展，但又受到水平及地域的限制，它是在传统的农业社会的条件下建立起来的城

^① 夫巴著：《马蹄踏出的辉煌》，云南民族出版社2000版，第5页。

镇，还不是现代意义上的都市。我们对它的功能的评价，只能在它自己特有的环境中来加以认识。

历史上丽江大研镇的功能突出的是政治功能，也就是说由于与外部的交换程度较高，利于代表政府发挥政治影响，经济发展的相对优势是其政治功能得以发挥的基础，文化的繁荣则是附属于它的政治经济功能的。由于滇西北地区封闭的地理环境，各民族相对滞后且参差不齐的社会发育水平，实际上无法形成一个经济和文化的中心，正因为如此，开办教育虽已有 300 来年的历史，丽江坝子以外的地区并无多大改变，之间的发展距离亦因此而拉大。概言之，大研镇的产生，是其特定的地理位置、族际分布态势、纳西族的发展水平及中央王朝的政治需要各方面的因素相结合而促成的，由于吸纳了各民族的文化，社会获得了蓬勃向上的生命力，因此，它在各方面都获得了较快的发展速度。1997 年丽江和平遥同时申报世界文化遗产，针对这两座古城的文化价值，撰写评估报告者认为丽江古城“是中国边疆的纳西族人民在古代交通、经济、文化的一个重要枢纽点上创造的，集汉、藏、白等多民族文化于一身的，有别于汉民族中原传统主流文化的举世无双的实物样本”。^①可见，大研镇所以成就了今天这样的声望，不在于它是什么什么中心，而在于它的独到之美：在于它与周围自然环境的和谐一致，在于它对人们心灵的温柔抚慰，在于它对民族文化交流的生动体现。

总的来说，丽江坝子上的大研镇基本上还是一个在传统农业社会基础上形成的城镇，只要这一基础不改变，大研镇就很难成为现代意义上的城镇。但城镇的出现使社会分工有条件趋向于细化，家庭的一些功能也被逐项分割出去，如教育功能（如学校教育）、经济功能（如家庭作坊）、管理功能（如家族组织），新的

^① 晓龄著：《古城在玉龙雪山下》，四川人民出版社 1999 版，第 236 页。

生活方式因此而获得了产生的条件。

而在今天，丽江大研镇已经成为一个旅游胜地，世界各地的人们慕名而来，其文化功能跃居首位，国际化特征日益显著。当然，旅游业被称为“无烟工业”，它对大研镇甚至整个丽江经济的推进作用是显而易见的，政治功能也不容忽视，在这样一个参与因素众多的地域空间，政府的施政能力也获得相应的施展舞台。

鉴于上述丽江大研镇的特殊地位，本文将它以它为参照对象，简要分析丽江纳西族经历的几次大的文化发展变迁，阐述对这些发展变迁的认识，并对民族传统文化的保护做一些探讨。

第四章 先秦汉唐时期的纳西族先民

我们习惯于用中原王朝的朝代名称，来说明边疆地区的发展时代，这样二者的时间关系一目了然，但这个地区与相应王朝的实质性关系如何，却又要具体情况具体而论。“先秦汉唐”是一个十分笼统的说法，既指一千余年的时间跨度，也指代一种大气恢弘、富丽堂皇的风格，此处则概指公元前 2、3 世纪——公元 13 世纪的元代这差不多 1500 年的时间，并把这一时期居住在滇西北地区，与纳西族有着直接的渊源关系的人们群体称为纳西先民。

一、先秦至南北朝之际的纳西先民

汉代以前的文献对今天纳西族分布区在先秦及秦汉时候的情况，记载比较少。最为著名的便是司马迁的《史记·西南夷列传》：

西南夷君长以什数，夜郎最大；其西靡莫之属以什数，滇最大，自滇以北，君长以什数，邛都最大。此皆椎结耕田，有邑居，其外西自桐师以东，北至叶榆，名为嵩、昆明，皆辫发随畜迁徙，毋常处，毋君长，地方可数千里。自嵩以东北，君长以什数，徙、笮都最大……

文中“嵩”、“昆明”、“徙、笮都”这样一些人们群体即分布在今天的云南西部及西北部，包括了今天的纳西族分布区。司马迁为西汉初人，他所记录的情况，在当时前后数百年都应该变化

不大。可以这么说，秦汉时期，在今天的大理及其以西以北地区，当地的古老族群是以游牧为生的，与今天这里各民族的生计方式大不一样。正是这样一种经济类型的存在，成为自先秦以来陆续进入该区的我国西北地区游牧群体得以在这里生存下来的前提条件，他们共同为该区今天藏缅民族的传统文化打下了游牧文化的底色。而司马迁的记载也正好说明，直到此时，古羌人与上述滇西北原住群体还未融合产生新的人们群体。

羌人是生活在我国西北部的一个古老族群，其分布范围相当广，东至河南，西至帕米尔高原，南到四川西南部，在商周时代就已经是一股活跃的政治力量，频频向中原地区寻求发展。族群发展壮大，必然导致支系的增多，各个支系的发展水平也就参差不齐。向东进入中原的那一部分，最终融入了汉族，而向其他方向发展的羌人则很久以后都还以游牧为生。

民族史研究者通常认为，纳西族先民是由先秦以来游牧于黄河及湟水间的古羌人的一支牦牛羌南迁到金沙江两岸后，与当地的同样以游牧为生的属于“羌”、“昆明”、“徙、笮都”体系的一支相结合形成的。之所以认为纳西族有两个来源，其中一个来自北方，可以根据东巴经送魂路线来推知，而且这一来源在纳西族的心目中被认为是唯一的来源，如果没有关于这样一段关于南迁的刻骨铭心的历史记忆，神圣的宗教经典中就不会出现这样的记录。^①也有学者持相反意见。当然，我们也可以推测说，往北的送魂路线是一种想象，但如果真是想象，那就更强调出纳西族对祖先居地的执著，自然也就映照出他们对祖先的一切所持的尊崇心态。至于说兼融有当地原居人们群体，则应该是一种在长期共同生活状态中的自然融合。

也有人问，这支羌人为何千辛万苦来到金沙江畔？显然，这

^① 郭大烈、和志武著：《纳西族史》，四川民族出版社1994版，第51—56页。

个区域远不如北方草原那样利于来往驰骋，用“羌人畏秦”故而南迁，也无法完全解释，因为直到西汉时期，迁徙仍在继续。有学者就推测，秦国及之后的秦王朝，为了经营西南地区，特意让擅长迁徙的羌人一部设法进入金沙江两岸，^① 由于带有特殊的政治军事使命，所以尽管这个过程延续了数百年，但这支羌人不畏艰辛，并保持着对北方的强烈认同意识，还将这一意识在东巴经的送魂经中表达出来。同样的事件还有楚国的“庄跻入滇”，但让人迷惑的是，入滇的楚人并未因此形成所谓的“楚族”。也许，高度发达的滇池文化消弭了楚人回归东方的意志。相比之下，南下而来的羌人在雅砻江与金沙江两岸并无对手，只有严酷而陌生的自然环境越发勾起他们对熟悉的北方草原的思念。

来到雅砻江与金沙江两岸的这支羌人被称为牦牛羌，由此可知牦牛在他们生活中的作用。

汉武帝时，在西南地区广置郡县，其中的越嵩郡管辖今云南的丽江、部分楚雄和四川的凉山。两晋南北朝时，中原战乱，政府无暇南顾，一些中原流民辗转迁徙到云南，但主要在滇东与当地大势力结合，形成爨氏势力，并未远徙至金沙江一带，而此期在雅砻江与金沙江两岸，古羌人与当地居民的交融正在进行，在晋人常璩的《华阳国志》中，出现了“摩沙夷”这样的称谓。当时，这里还有一种较为普遍的文化现象是石棺葬。

石棺葬可以说是大石文化的一种形式，分布范围极其广泛，从今天的辽东一带，沿农牧交界区，也就是长城一线，向西扩散，又沿岷江而下，直到金沙江两岸。以此看来，这一文化现象与游牧、农耕及狩猎都有一定联系。南北朝时强盛于辽东及吉林浑江一带的高句丽政权，也用巨石建造国王的坟墓。高句丽是农业民族，但狩猎的比例很高，墓葬壁画中也有反映。金沙江两岸

^① 夫巴著：《马蹄踏出的辉煌》，云南民族出版社 2000 版，第 40—42 页。

石棺葬的随葬品多是射杀兽类、切割肉食所用的工具，这些同时也是打仗用的武器。可见，“摩沙夷”的生计方式是游牧及狩猎，为争夺生存资源，不同血缘集团之间的战争也少不了。

今天回望，从战国至唐初，是古羌人与雅砻江、金沙江两岸的辫发之民际会交融的时期，各个人们群体的界限还不明确，亦即各自的文化特点还在形成中，但这样的一种状态就是藏缅语族各族文化传统的起始点。

二、唐宋时期的丽江形势

唐宋时期，滇西北新的人们共同体的各种特征逐渐趋于稳定，发展快的则已有了自我意识的萌芽，一心壮大自己的势力，社会发育程度也迅速提高。

唐王朝在云南境内的行政设置是姚州都督府，“以古滇王国民多姚姓”，^① 下设 13 个羁縻州，其中的“野共州”即今天的鹤庆、丽江一带。虽然唐王朝是一个空前强盛的大帝国，但在当时，所实行的羁縻州制度表明，它对今天云南一带的管理是相当宽松的，这就为这一地区各民族力量的进一步成长壮大留下了空间。反过来，唐朝在云南设置行政区划，在节制云南的形势的同时，也为这里各种力量的发展、交手与平衡增加了变动的因素。

唐初，在今天云南的西部、西北部及与之相邻的四川西南，出现了多个由当地民族形成的大小不一的民族势力，史书中称之为乌蛮“六诏”，当然，这就跟所谓的“战国七雄”一样，只捡势力大的数，小的则忽略不计。这些民族的社会发展水平参差不齐，多以游牧为生，崇尚勇武。“六诏”之一越析诏，在《南诏

^① 《新唐书·地理志七下》。

野史》中又称“花马国”，“或谓磨些诏，居故越析州，西距曩葱山一日行”，^①“曩葱山即今洱海东南隅上下和村之山，距宾川一日程，越析诏即在今宾川地，一名磨些诏者，盖以人种称之，唐代磨些所居，以今四川盐边盐源为根据地，后渐移殖于其西部，以至丽江亦有移而南至宾川之部落……”^②可见，唐代的纳西族先民分布在雅砻江和金沙江之间的广大范围内，丽江和宾川是其当时分布的扩展区，中心区则在今天的四川境内，向南到宾川的越析诏在六诏中势力强大。而所谓的曩葱山一带就是当时社会发展程度较高的白蛮的中心分布区。

六诏在行政上归属姚州都督府，姚州都督府又属剑南节度使辖制。六诏虽互不统属，但相互之间又存在着竞争，这一局面最终被一场男女私情打破。白蛮酋领与越析诏诏主之妻私通，并杀了越析诏诏主。地处最南的六诏之一蒙舍诏将此事通报给了剑南节度使，剑南节度使考虑到吐蕃势力南下，已在今丽江塔城建立神川都督府，为御吐蕃，遂让蒙舍诏兼有了越析诏，蒙舍诏一下地广人众势大，越析诏余部则退居金沙江以北。

蒙舍诏诏主就着这一势头，逐渐吃掉了其他四诏及其他小股势力，最后建立了以洱海为中心的南诏政权。该政权强盛时，势力南及今之西双版纳，西抵伊洛瓦底江，东到滇池，北括川西南，丽江自是在这一范围之内，属南诏的铁桥节度（后改为剑川节度）。^③但此时，北有强悍的吐蕃，只要一有机会，就向南推进，而南诏在唐王朝的支持下，也屡与吐蕃开战。金沙江两岸，你来我往，征战不休。唐天宝年间，南诏王因与贪婪的姚州太守

^① 《新唐书·地理志七下》。

^② 《纳西族史料汇编》，见民族问题五种丛书之《纳西族社会历史调查》，云南民族出版社1983版。

^③ 国家民委民族问题五种丛书：《丽江纳西族自治县概况》，云南民族出版社1986版，第14页。

不和，愤而叛唐附蕃。40多年后的贞元间，南诏与唐重归于好。^①

唐王朝、吐蕃、南诏是一个势力三角，随时要寻找新的平衡点，尽管由于吐蕃与南诏都处于相对的弱势而屡屡联合起来与唐王朝相抗衡，但相互间也有许多摩擦，唐的政策则是想办法联合南诏对抗吐蕃。三方都为了保存自己的实力，尽量以磨些部落作为前锋，而势力远远弱小于吐蕃与南诏的磨些部落由于处在三大力量的中间，犹如关节上的软组织部分，备受磨难。这段在其成长时期的苦难历史对这个民族的影响极为深远，在激发了他们勇武精神的同时，也促使他们对战争的大形势及后果进行思考。

在以后的历史关头，纳西族首领的抉择显然都深受这段历史的影响：忽必烈率领蒙古军队来到金沙江边时，阿宗阿良迎于拉巴江口；洪武十五年，“天兵南下，攻克大理，（木）得率众归附”；清顺治十六年，“蒙大师临滇，殄除流寇，八方黎庶，共睹云霓，公（木懿）争先投诚”。^②在改朝换代的洪流面前，顺应态度一以贯之。可是在抗日战争时期，却有无数儿男奔赴抗日前线，血洒疆场，守候在家乡的情人以死相酬。

南诏灭亡后，初期，权力更迭极为频繁，最后取而代之的是段氏大理政权，此时，中原为南北宋时代，北方民族势力强盛，先有辽金，后有夏元与宋对峙，宋王朝对西南地区无力用兵，但其他关系却更加密切。如宋册封段氏，段氏则殷勤纳供，再就是设互市，主要是马市，在广西邕州设提举买马司，中原的文化得以持续传入云南。^③

① 邵献书著：《南诏和大理国》，吉林教育出版社1990版，第14—25页。

② 《木氏宦谱（甲）》，《丽江文史资料》第五辑。

③ 谢本书，郭大烈，牛鸿宾著：《云南民族政治制度史》，云南人民出版社1996版，第92—95页。

大理国时期的磨些地区，大致可以分为三个区域：一是盐边盐源磨些部落传统分布区；二是丽江此时成为磨些部落新的主要分布区，属大理国的鄯巨郡，但大理政权对该区的辖制很有限；三是通往吐蕃的交通要道沿线为大理政权的直接控制区，这里实际上是多民族杂居区。^①正是在这样的背景下，丽江的磨些势力成长起来，代表即木氏先祖，到了大理国后期，这个家族已在当地颇有威望了。

三、纳西先民社会中王权的萌芽

越析诏是金沙江两岸纳西先民中发展较快的一个部落，其分布地域在今宾川境内，关于越析诏与南诏的战争，唐人樊绰的《云南志》中有较为详细的记载，这些情况表明，这部分纳西族先民的社会发育水平在各乌蛮部落中居于领先地位，由于越析诏已经发展为一个对蒙舍诏有威胁性的力量，所以，蒙舍诏诏主才要除之以谋求自身力量的壮大，进而完成该区的统一。

铎稍是越析诏诏主兵器，自然成为王权的象征，有着强劲的号召作用，它意味着，认可这个象征意义的人们也在心目中把自己归属于这个象征物所代表的群体，这样一种意识虽然今天看来十分的初级，但它是一个政治实体萌芽与成长的心理基础。同时，以其为核心，逐渐吸引了周围的不同部落的人们，在时间的催化下，这一共同体不断得到壮大与巩固。

虽然，越析诏败退到金沙江以北后，纳西先民实际上在后来的数百年中，并没有出现可以与之相提并论的势力，而政治力量

^① 郭大烈、和志武著：《纳西族史》，四川民族出版社1994版，第135—139页。

的发展与壮大对一个民族的生存与发展有着直接的关系。或者说，一个处在部落时代的人们群体，他发展的一个重要方面就是表现在其政治文化的萌芽与壮大上，从一个完全靠血缘来维系的群体开始向靠文化来聚合的实体发展。而所谓的政治，也可以说，就是为本群体追求最大利益的智慧与制度设置。

我们只有从这个角度来理解越析诏在滇西北的昙花一现，才可以为这一历史事件找到它应有的位置，而不仅仅是地方势力的此消彼长。同时，还要历史地来看待发展。

在此有必要申明目前关于“民族”涵义的争论同样有助于我们理解古代的人们共同体的形成及其所具有的性质。英国史学家埃里克·霍布斯鲍姆（Eric J. Hobsbawm）在讨论民族主义时，也深知学界对关于民族的界定有极为尖锐的争论，每一种认识都有其合理的依据，故而他表明自己是在何种意义上使用“民族主义”这一概念的。他认为：“民族原本就是人类历史上相当晚近的新现象，而且还是源于特定地域及时空环境下的历史产物。因此，它自然会先发生在聚居区而非世代散居世界各地的人群当中。”^①可见，他非常在意“民族”在形成时必须具有共同地域，而一旦在共同的地域中经历过共同的命运，结成了血肉相连的关系，有了共同的记忆，那么，即便是分处不同的地方，用不同的方式谋生，相互认同的心理却长久不会改变。这就好比父母生下了这个孩子，如果不同他生活在一起，他们彼此之间自然就会少一些亲密感情，但作为“一家人”的亲属关系却并不因为空间的分隔而有所改变。

其实，在中国学界的习惯性认识中，“民族”这样一个概念虽然自近代以来才广泛被使用，但自 20 世纪 50 年代开始，这个

^① [英] 埃里克·霍布斯鲍姆著，李金梅译：《民族与民族主义》，上海人民出版社 2000 版，第 5 页。

概念实际上已经变为一个泛指中国今天及历史上所有存在着和存在过的不同人们共同体的名词，是一个内涵及外延都非常宽泛的名词。需要强调的是，中国历史上很多人们群体虽与近代国外的“民族”内涵有别，但不等于他们没有政治诉求，其实，他们也通过群体的力量在争取群体的共同利益。既如此，其界定将因历史时期的不同而有所不同则是不言而喻的了。这一复杂的使用背景显然非国外同道能一下理解的。那么，为什么会有这样一种使用背景呢？中国学者们把他们共同所熟知的中国历史文化大背景当作毋庸多言的知识而在关于民族诸学科的研究中不再反复强调。而在学术交流广泛的今天，国外对“民族”一词的认知背景与中国研究者的普遍理解发生了错位。那么，是统一为国外的理解，还是坚持我们的使用背景呢？这就好比父母给自己的孩子都取了名字，并且已经使用了很多年，但有一天，一个外人来说，孩子们的名字取得不合适，我来给他们重新取名。这时父母该不该听从呢？美国华盛顿大学人类学系教授郝瑞（StevanHarrell）就认为：“除非是明白无误在 minority 这一种意义上，否则在英语中最好还是保留汉语术语，作 minzu。”^①

所以，作者认为，中国学界在使用“民族”一词时，已看到了中国民族发展的动态过程，了解了“民族”一词的复杂属性，对这一属性确实难以一言蔽之，故而在宽泛的意义上使用。这是特定的历史使然，与思想是否陈旧落后并无关系。

越析诏的出现虽然短暂，但它表明维系人们共同体的血缘不再具有唯一性，随之而来还能发挥凝聚力作用的还有人们对生存的更高一级的追求，这一追求要求人们结成比先前更为广泛的联合体，集结在由“铎稍”所象征的王权之下。也就是说，共同地

^① 郝瑞著、杨志明译：《论一些人类学专门术语的历史和翻译》，载《世界民族》，2001年，第4期。

域给他们带来了共同命运，他们的追求也因此而上升到更高一级的追求“共同利益”的阶段，为此，所有的磨些部落应该团结起来。正因为处在这样的聚合时期，南诏与吐蕃的关系才会给他们带来最为切身的感受，同时也延长了——也许是缩短了这一集结过程。如果我们同国外学者一样来理解“民族”这个概念，认为这是一个近代以来在民族主义的诉求下才有的概念的话，中国历史上的许多民族发展、民族交融等事实就难以得到贴切的解释。对“历史”、“民族”等概念的虚无主义的解读，将直接导致我们今天的脱离实际与自大。

在中国各民族的发展历史上，中央王朝、临近地区所建立的其他政权对特定民族的影响，都极大地规约了该民族的发展过程，在其表现为逐步被纳入到国家统一秩序的大趋势的同时，该民族自身还完成了从部落时代向一个有着共同政治利益的人们群体发展的过程，但这一过程也仍然是一个参差不齐的、各具形态的过程。中国历史上有的民族日益壮大，王权成长，甚至建立了国家，如契丹人、女真人、党项人等，还有的民族不仅建立了国家，国家的建立反过来又促进了本民族的壮大，形成稳定的民族文化特征，如蒙古族、满族等；有的民族虽然成为跨血缘的人们共同体，也有了初级的政权形式，但并没有建立国家机构，这些民族在政治方面的发展要求，通过对国家统一秩序的逐渐接纳而得以实现，用很多人都熟悉的话来说，就是民族的发展与国家的发展高度统一，客观上也使本民族自身的发展日趋成熟，如纳西族、土家族等；当然，也还有一些民族仍然处在血缘共同体阶段或者是向跨血缘共同体过渡，如云南山地的一些特有民族。

中国很早以来就是一个统一的多民族国家，但大的统一是先由局部的逐渐统一来完成的。唐宋时期滇西北各民族的发展与元明时期该区土司制度的广泛推行是有着一种政治上的递进关系的，没有唐宋时期滇西北各民族的发展，就不会有元明时期的土

司制度的普遍推行。这个基础除了我们所熟知的农业经济的发展外，还有就是该区一些具有代表意义的人们共同体的扩大及他们所意识到的对自身发展的更高追求。土司制度不仅仅是一种中央王朝治理边疆少数民族地区的措施，而且在某种程度上也适应了当地各民族政治方面的发展要求，促进了这些民族的政治成熟及文化传统的形成。

四、东巴信仰的孕育

如今我们都说东巴信仰是纳西族特有的传统文化，可对它的产生年代，却很难取得共识。许多研究文字发生学的专家从东巴字的发展过程来反推东巴信仰产生的年代，认为至迟在公元3世纪—7世纪时，东巴信仰就产生了。^①但仅从文字本身来研究信仰的产生，论据又太过单薄了。宗教信仰本身是对社会现实的反映，东巴信仰所以能超越不同的氏族集团，把有着共同利益关系的人结合在一起，一定与当时各个群体的发展要求有关，而这些不同的氏族之所以有这样的要求，与他们面临的共同危机有关。如成吉思汗之推崇道教，后来又改变主张，抑制道教，扶持藏传佛教，都与蒙古帝国所面临的局势及相应的统治政策相关。

从史料看，纳西族先民在唐宋时期，主要居住在适宜于放牧的山坡，利于农耕的坝子还没有引起他们的重视。从《木氏宦谱》对祖先的追述也可看出，唐以前木氏先祖居于今四川西南的雅砻江和安宁河两岸，之后才逐渐迁徙到丽江一带。

关于纳西族东巴信仰的产生，后世有许多传说，都与藏族宗

^① 林向肖：《对东巴文、东巴经形成时代的探讨》，载和湛主编：《丽江文化荟萃》，宗教文化出版社2000版，第428—434页。

教文化有着密不可分的联系。如民间传说是一个纳西族小男孩随喇嘛学经，后逃到中甸白地，创立了东巴教。同时，考虑到地理上纳西族与藏族的接近，我们可以说，差不多在明代以前的历史时期，纳西族文化更多地是受到藏族而不是汉族的影响，而这种影响在唐代这个地区的战争过程中，就已经深刻地施加其上。比较纳西族的东巴信仰与藏族的宗教文化，我们可以发现相通之处较多，这与地理环境的相似有关，还与唐宋时期他们的经济类型的相似有关，在这样一些基本条件都相差无几的情况下，一方的相对系统的文化也就容易传播到发育相对滞后的另一方去。

因此东巴信仰的萌芽应该是在唐代就出现了，面对唐、吐蕃、南诏三大势力的挤压，宗教信仰的慰藉显得十分必要，战争在客观上又把吐蕃相对于周边地区已十分发达的宗教文化迅速地传输给纳西族先民，结合其特有的自然崇拜，东巴信仰的产生自是在情理中。所以，作者认为东巴教的产生时间应在唐朝中期，即8世纪，而不是前文提到的3—7世纪。一些学者认为东巴教“产生于唐宋以前时期”。^①当然，磨些部落某些氏族的一些自然崇拜现象也许产生得更早，但那些不应该属于东巴教的范畴。东巴教应该是超越氏族的，催生它的磨些部落希望它产生强大的凝聚作用，把不同的氏族团结起来。所谓宗教信仰的慰藉功能，除了给信仰者以虚幻的安慰以外，通过对不同氏族的整合，形成在数量上有优势的联盟，以与敌对的势力相抗衡，这才是具有实际意义的慰藉。

当然汉文化的影响也存在，据乾隆《丽江府志略》载，唐代丽江坝子上有一些汉族宗教建筑：“北岳庙，在城北二十里雪山麓，唐时建……普得坛，在城西黄山上，每岁正月，大研、白马、刺沙、刺缥四里民众祭神处。唐昭宗时建……月均坛，在城

^① 郭大烈、和志武著：《纳西族史》，四川民族出版社1994版，第225页。

北而十里白沙，每岁正月，土官率族人祭山川土谷神处……羨陶坛，在白沙里，每岁正月众民祭神处。亦唐时建。”^①南诏封玉龙雪山为北岳。不过，丽江毕竟太过远离汉文化区域，这些唐代的痕迹多数早已消失。也许，这些祭坛是唐朝军队的将士所建，与此地的磨些人无涉，以后才漫漫显露出彼此间的关系。

宋代的纳西族先民与中原的交往有限，而此时，吐蕃分裂，地方势力成长，向周边发展，元王朝极力推崇藏传佛教，这些历史背景，都能够很好地解释东巴信仰中的藏文化因子，它使纳西族的宗教信仰比之于前更系统化。

即使是早在唐宋时期，我们也可以发现，东巴信仰是由不同的民族文化生成的。在唐代，唐王朝、吐蕃、南诏都对纳西族先民地区轮番进行过统治，虽然是在一种军事状态中，但藏、汉、白、彝等民族的文化不可能不对纳西族文化产生影响，这在关于东巴教的产生传说中有反映。这个时期的纳西先民即磨些人处在吐蕃与南诏的中间，处境十分艰难，但我们也常说，就是在这样的一种处境中，也不排除民族文化间的互相交流。当时的吐蕃社会，民间流行的是苯教信仰，而在南诏社会中，则是佛教的阿吒力派，这些信仰就很可能对纳西先民的信仰习俗产生影响。关于这一点，我们可以在后来的东巴信仰的经书及仪式上找到证明。所以我们推测，尽管此时，纳西先民深受战争之苦，但客观的结果是，社会也因此获得发展的活力，其他宗教文化的渗透，促成了东巴信仰的相对体系化，到了元明时期则成为整合纳西族的精神力量。最能表明纳西族文化渊源的是在东巴主持丧葬仪式时所宣读的送魂经及祭天习俗的来历，每一位逝去的灵魂最后都要回到祖先居住的地方，它在那遥远的河湟之间；每一个后人都要祭祀上天，因为是上天的女儿养育了纳西族的英雄祖先。它表

^①（乾隆）《丽江府志略·礼俗略》。

明纳西族心理特质的核心部分来自古羌人中，并以此为框架构建了这个时期的纳西文化。由于相关资料的缺乏，唐宋时期纳西族先民的东巴信仰究竟如何，很难有确凿的说法，我们只能进行上述推测。

我们的推理基于这样一个事实，那就是元明时纳西族的东巴信仰已经十分普遍，既如此，在此前就应该有一些基本的内容存在，而当时的形势，客观上也给民族文化间的相互交流提供了必要的条件，后来的史实也间接证明这种交流的发生。所以，唐宋时期成为东巴信仰的孕育时期。我们有条件认为，东巴信仰从一开始就是多种民族信仰文化相互影响的生成物。虽然，“民族发展”是一个今天才屡屡提及的词，但在遥远的历史时代，民族发展的现实同样存在，民族文化不断地被生成，呈现为一个从未间断的过程，也就是说，不断有新的发展。这种趋势是不以任何力量为转移的，封建王朝时期同样有民族及民族文化的发展。

前文已经提到，血缘不再是唯一的维系人们共同体的纽带，而东巴信仰在此时产生，可以看作是对血缘纽带功能退化的一种补偿，它通过对共同祖先、共同历史、共同习俗的强调，在一个比血缘大得多的范围上，凝聚了更多的人，实际上是在当时的具体环境下，对民族壮大或是希望自身壮大的一种真实表达，却又被那些带有极强烈的感情色彩的经文及仪式所掩盖。也正是在这个意义上，我们才能更好地理解宗教信仰所构建的精神世界实质上是对现实世界的反映。比如说对北方祖灵居住地的想往通过送魂表达了出来，这是人们对灵魂不灭的信仰，而在现实中，所有渊源于那里的人们就有可能通过这一信仰凝聚在一起。如果灵魂信仰没有这样一个现实的功能，我们很难理解它会如此长久地存在下来。而一旦它完成了对民族自身壮大的追求，又会以一种

“残留”的形式存在于民族社会中，^①用来完成对后代潜移默化的教化功能，或是安慰衰老的心灵。

当然，即使是发展到20世纪50年代时期，东巴教也只是一种没有专职人员的层次不高的宗教。而早在唐宋时期，作为民族发展的一种表现形式，尚处在一个生成的阶段，它一方面要表达这个人们共同体的追求，从精神上把来自同一个地方，甚至是自以为来自同一个地方的人们连结在一起，同时还不能脱离自身现实的发展水平及此前形成的某些特征，如部落社会、多神信仰等等。

在后来的发展时期，吸收的其他民族的文化因素越来越多，但东巴信仰是纳西族的特有文化却也是共识。盖房用的材料都一样，但可以盖出藏式的、汉式的。这个事实告诉我们，民族文化处在不断的变化之中，在这样一个过程中，离不开其他民族文化的滋养，当时的人们也没有因为要保护自身的文化而自设藩篱。就纳西族而言，反而大量吸收藏、汉、白等民族的文化，但并没有因为这样做就变成了藏族或白族，他们仍然还是纳西族。这对我们今天的民族发展难道没有一点启示吗？

^① 奥格本（William Fielding Ogburn）著，王晓毅，陈育国译：《社会变迁》，浙江人民出版社1989版，第83~84页。

第五章 元明时期丽江纳西族的发展

元明时期是纳西族社会文化发生重大变迁的一个时期，纳西族有了自己相对稳定的分布区域，并作为统一多民族国家中央政府所倚重的一股力量而存在，社会相对于过去要稳定得多，丽江坝子成为滇西北的政治中心，经济与文化因此获得了空前发展的机会。纳西族作为一股地方政治力量不断壮大，对汉文化、藏文化进行自上而下的吸收，民间则有东巴信仰作为其普遍的精神生活模式。

一、一个特定的空间

在第三章中，我们已经谈到了这一问题，在许多由当地文人撰写的关于丽江的书籍中，有一些人十分在意探究大研镇的出现年代，人们都以为把这个年代推得越远，就越能说明纳西族文化历史的悠久，相当多的人们就认为考证清楚古城中心大石桥的建造年代，就得出大研镇的存在时间。但这根本不是一回事。大研镇作为一个村子可能很早就存在了，但是作为一个聚合纳西族先民力量的象征，一种纳西族社会综合发展水平的体现，也就是说作为一个有政治、商业、文化等功能的城镇，只能始于元代。

城镇的出现必须以一定规模人口的定居为基础，但这只是看得见的，这一现象的深层基础是周边的农业经济已经有了一定的积累，促成了在一个固定的地方进行商业交换的需要，并且商业交换也达到了一定的规模，在此基础上，社会也相应形成一套稳

定的管理运行机制，还有就是依附于统治阶层的有闲群体的出现。如果我们仅仅根据大研镇大石桥的建造年代来确认大研镇产生年代的话，我们就偏离了城镇何以为城镇的理由，或者是简单地把大石桥等同于大研镇，而这两者分明是两种事物。

古代城镇的形成，一是经济发展促成的，二是居于交通要道上。当然，这两个条件是有联系的，一个经济发展较快的城镇，自然也就容易成为交通枢纽；而居于交通要道上的地方，经济发展也有较快的速度。丽江是沟通汉藏两个区域的交通要道，她的特殊之处在于，她是这条道上农区的最后一个站点，从此再往北，就是典型的藏区。而频繁地往来于此间的商队的给养保障，要求这样一个站点必须是有一定农业经济基础的地方，而货物的集散，还要求这里的交通便利。当然，也有的古城镇，既不是农业发展有一定基础的地方，也不是交通要道，但它却是当地的物资交换的中心，比如广西的黄姚，这就要考察这个古镇形成时的历史背景，可能更多地与当时的政治形势有关。考虑到这些因素，我们就不难发现，从农业经济的角度看，丽江不如大理，从汉藏交流的角度看，大理不如丽江。所以传统上，丽江也是靠大理补给的。

一致的看法是元代大研镇已初具集镇形态，本节所要分析的是大研镇对纳西族发展的意义，它的出现，有必要从一个宏观的角度来加以探讨，那就是，这样一个城镇的出现，表明元代以前以牧业经济为主的民族开始逐渐变为以农业经济为生，并且在元代，这里的农业经济已经发展到一定水平，同时，借助于地处汉藏交通沿线这样一个便利条件，出现了大研镇这个人们集中居住生存的空间，这个空间为更高一级文化的孕育提供了条件，使他们的心理也从此找到某种依托。如果说，北方的居地只告诉他们死后的归宿的话，大研镇就是他们现世的归宿，这是一个民族从心理到实际生活的安居，是以后乐业的基础。

今天的纳西族分布在滇西北及与之相邻的西藏及四川的部分地区，而在唐代，其分布范围还在该区略北，唐代的各种史料都有记载。之后这些人们逐渐南下，元时到了今天丽江坝子北部、东部的山区。甲乙两种《木氏宦谱》都记载了木氏先祖最初居住在山区的事实，而此后，纳西族就没有再往南迁徙。

现在我们回过头来看一下纳西族先民的迁徙史。我们一般认为，纳西族的先民是古羌人的后代。在战国时期，古羌人的一支沿青藏高原的东缘南下，一直南迁到滇西北才停止下来。略观所经之地的地理条件，大多与迁离之地相差无几，迁徙者仍然保持了原来的游牧经济，而只有在进入了滇西北之后，才逐渐地放弃了游牧经济在其经济生活中的主导地位，开始了对农业生产的经营。这个改变是多种条件共同作用的结果。

首先，滇西北有著名的横断山脉、云岭山脉，高山与谷地海拔悬殊，适合放牧的起伏缓和的高山牧场很少，限制了纳西先民随着人口的增多对牧业的继续发展。其次，如要继续南迁，位处其南的南诏及后继的大理势力均难以匹敌，而正是与南诏的交往——哪怕是战争，促使农业经营方式传入滇西北地区，纳西先民开始意识到大面积的坝区对自身发展的重要性。但是，认识到坝区的重要性并不等于一下子就彻底放弃原有的文化评价体系。所以，自元经明至清初，统治丽江近 500 年的木氏土司及其先祖，在经营适宜农耕的丽江坝子时，位于雪山脚下的白沙仍然是重要的行政中心，就是因为在那些时代，能够放牧的山坡在他们的经济生活中还占据不小的比例，同时还能够满足军事防御的需要。在大研镇逐渐发展成为一个功能完备的城镇后，木氏土司最后把行政机构的重心迁到大研镇，则从一个侧面意味着纳西族正逐渐把它的政治重心慢慢地移向坝区，这个过程的完成标志着纳西族从经济到政治都完成了向农业民族的转变，纳西先民的迁徙至此才算完结，继之开始的是在新的农业经济基础上生成新文化的过程。

农牧兼营的经济生活在东巴经叙事长诗《鲁般鲁饶》中也有间接的描绘。东巴经有三大鼎足之作，^① 其中一部即《鲁班鲁饶》，它本是描写青年男女的爱情生活的，里面也提到年轻人的爱情受到很多社会因素的干扰，但也有许多情节描写了他们的游牧迁徙生活：

很古很古的时候，
所有的人们都从居那若罗神山上迁徙下来，
所有的禽类都从纠克坡里飞了出来，
所有的河水都从高山上奔流下来。
在人类居住的辽阔大地上，
牲畜和畜神已经下来了，
粮食和财物已经下来了，
精人、崇人和家神已经下来了……^②

在《创世纪》中，当纳西族始祖崇仁利恩向上天求娶天女时，声称自己：

是翻越九十九座大山、九十九地的
人们啧啧称羨的种族，
是走过七十七地方、七十七地的
人们暗暗称颂的种族……^③
所有的牧奴们呀，从绕云雪山之侧走去，
来到无云雪山之麓，从金黄江水岸边走去，
来到深峡江水篙底，终于来到金沙江边。

^① 其他两部，一是《创世纪》，纳西语为“崇般图”；二是《黑白之战》，纳西语为“东埃术埃”。

^② 云南省少数民族古籍整理规划办公室编：《纳西东巴古籍译注（一）》，云南民族出版社1986版，第1—2页。

^③ 云南省少数民族古籍整理规划办公室编：《纳西东巴古籍译注（一）》，云南民族出版社1986版，第246页。

砍下松木船，修成白杨桨，放进金沙江……

从此岸渡到了彼岸。^①

增罗地方放牧人，宰了三百头牦牛，牛肉做早饭……

高山牧人阿瓦若，宰了七百只绵羊，羊肉做午饭……^②

内中还写了建新房、开新寨、修水渠的生活：

米古格增命，手持银锄头，

姊姊和妹妹，头系红绸带，齐去开沟和引水，

古底曾那若，哥哥跨着白银刀，

曾那曾尤若，弟弟跨着黄金刀，

哥哥和弟弟，扛着金银锄，披荆斩棘去引水。

流水十二条，六条引高处，六条引低处，

鹈鹕不淘金，引来白水放河谷。

乌鸦不牧羊，引来黑水放沟渠。

白松不砍片，引来松脂放河谷。

赤牛不剥脾，引来血水放沟渠。

绵羊不取胆，引来苦水放河谷。

蜜蜂不取刺，引来甜水放沟渠。

流水十二条，六条引高处，六条引低处，

引来千百条大水，

引来“拉翠”温泉水，

引来盐源的咸水，

引来“班如”的甜水，

引来左边最大的无量河水，

^① 和钟华、杨世光主编：《纳西族文学史》，四川民族出版社1992版，第175页。

^② 云南省少数民族古籍整理规划办公室编：《纳西东巴古籍译注（一）》，云南民族出版社1986版，第27页。

引来右边最大的沽吉河水，
引来中间最大的达吉河水……^①

木氏统治者一开始并不是把大研坝子当作政治中心来经营的，所以不存在对它的保护，随着灌溉农业的经济积累不断丰富、坝区在土司统治中的作用越来越重要的情况下，大研镇才有了我们惯常所理解的那种价值，即经济的、政治的、文化的价值，也才成为汇聚滇西北地方各种力量的中心。而对它的保护，也不是中原地区以城为防的方式，而是充分兼顾它的经济性质，保持其开放性的特征，以坝子四周的高山作为城防体系。以后随着历史的推演，白沙的地位日趋衰落，大研镇的地位日渐上升。

东巴信仰的功能之一是增强民族的凝聚力，即其整合功能，并成为纳西族与其他民族的一条重要文化分界线，大研镇的出现，则是这样一个人们共同体凝聚的地理空间，纳西族结束了已经习惯的游走不定的生活，改变了由游牧生活而形成的某些传统，开始了一种新的生活，它是这一地区逐渐被纳入到以农业为基础建立起来的国家统一秩序中的基础。

二、土司制度与统一国家的政治整合

在叙述滇西北地区行政建制时，多追述至秦汉时期，人们意在证明那时该区就已有郡县的设置，但实际上，这些行政建置很难发挥实际作用，根本的原因是这里不具备建立郡县制的经济基础，其社会发育程度尚处在部落血缘时代，经济则处在游牧阶段，如《史记·西南夷列传》所书：“皆编发，随畜迁徙。”郡县

^① 云南省少数民族古籍整理规划办公室编：《纳西东巴古籍译注（一）》，云南民族出版社1986版，第39—41页。

制则是以农业经济为基础的行政建制。显然，二者很难相协调。唐宋时期，这里战乱频仍，阻碍了稳定的社会秩序的建立。只有当本地的力量发展到一定程度，而中央也以相应的制度实施于当地，二者才能协调一致，使当地的社会及经济有迅速的发展。

从国家政治的角度看，土司制度是把不同的民族地区纳入到统一的国家政治格局中的一种措施，只是这种纳入的程度还不高，基本上不涉及经济，土司区域不用向国家交纳赋税，只需向朝廷贡纳地方特产，但目的也只是表达自己的忠诚，朝廷往往会有相应的赏赐，有时赏赐物的经济价值还超过土司的贡纳。土司对辖区的管辖也不必遵守国家的统一制度，因袭自己祖先的旧制即可。但土司制度的意义不可忽视，首先，土司要承认自己的人臣身份，初看只是一种口头上的认可，但时间一长，就会成为一种常态心理，一旦违背，在内心深处或多或少会有负罪感；其次，就是有着实际内容的军事意义：一旦临近地区有了战事，土司都要立即响应朝廷的召唤，提供朝廷需要的兵员及财物，即勤王。实际上，在元明时代，丽江一带被纳入到国家大统一的政治格局中，突出地表现在最后一条，即军事意义上。

首先是帮助元王朝平定临近地区。阿琮阿良“寻而功拔大各寨，又同克大理，擒获段兴智……后又破铁桥城、华马国”。明代主要是稳定一方地面。元末明初的阿甲阿得，即木得在“大明洪武十五年，天兵南下，克服大理等处，得率众首先归附……本年二月，从征南将军克佛光寨……三月西番大酋卜劫将领贼众侵占本府白浪沧地面，令长男阿初攻退。又本年八月随攻北胜府，擒高大惠之裔……嗣又……攻破石门关铁桥城等处有功……十七年，领长男阿初随征，捕刀寇……十九年八月，巨津州土官知州阿奴聪反叛，攻打石门关等寨，领长男阿初等统兵……二十年内擒获本贼……”其子木初在未承袭土府时，即已随父征战，袭职后，继续对临近地区，主要是北部不同民族的部落分布区进行征

剿，还曾“随西平侯惠襄公春征进景东、永宁、蒗蕘等处”。阿土阿地，即木森为土知府时，正值麓川土司叛乱，木氏土司所属将士跟随官军，奋勇当先。^①

经木崧、木泰、木定、木公、木高、木东、木旺、木青几代土司的经营，到木增时，木氏的势力达到顶点，今天云南境内的藏区都在其控制范围内，还包括今四川境内的部分藏族、彝族地区。民间所谓的“纳西古王国”就是指这一时期的木氏土司辖境。由于木土司在北部地区的推进，实际上从南侧加强了与藏区的关系，从而与明王朝对藏区的“广行诏谕”安抚政策遥相呼应，^②确实起到了辑宁边境的作用。

而木氏土司在尽力扩大自己的势力时，并没有把对国家的义务搁置一旁，除前文提到的兴兵勤王外，为了辽左战事，“输饷二万于大司农”。^③在木增的生平中，也提到木土司对朝廷的捐献。

《明史·土司传》说“云南诸土官好礼守义，以丽江木氏为首”。要承认自己的人臣身份，在文化方面也要有所倾向，做臣当尽忠，为子应尽孝。《木氏宦谱（甲）》载：木懿“自幼颖异，爱敬浑全，夙具胆识，父增甚珍爱之。天启四年，父静摄芝山，公于是年保勘承袭，每鸡鸣必先栉沐，侍门问安，次请裁决几务，然后退食，见诸行事”。自木懿后，宦谱对承袭者的品行都有大同小异的评介：木靖“自幼秉性淳朴，酷嗜诗书”。木尧“秉性忠孝，刚毅多才”，木靖遗命让他承袭土府，木尧推辞说：

① 以下所引关于木氏土司史料，均来自丽江市政协文史资料委员会编：《木氏宦谱（甲）》，载《丽江文史资料》，第五集。

② 陈楠：《明代对藏区的“广行诏谕”》，载《中央民族大学学报（哲学社会科学版）》，2006年，第4期。

③ 《民族问题五种丛书》云南省编委会：《纳西族史料汇编》，载《纳西族社会历史调查》，云南民族出版社1983版。

“求忠臣必于孝子之门，吾家世以忠孝流传，岂有父甘贫贱，而子享富贵之理乎？”木兴“生而颖异博稽群集，及长，通达政务，生平广交游，常以诗字传播当时士大夫”，木钟“纯雅沉静，逆意不行，内外悦服”。这些文字我们可以认为它“虚”，但形而上的价值观的推行，显然只能是虚实相伴。

正是鉴于木土司的这一系列表现，朝廷不惜封赐各种名号，给木高的褒词略曰：“诚心报国，割股奉亲，化行边徼，威镇北番，以德其名，忠孝两尽，因才而誉，文武兼全……位列九卿，永为乔木世家……”木氏也在处处表明自己的心迹，在府衙的匾额上题“诚心报国”、“天威咫尺”、“为国干城”。

可以看出各怀心思，但我们不能忽略的是各自心思的一致性。明王朝一直受到北方蒙古势力的威胁，西南的藏族是明王朝的后顾之忧，为免于腹背受夹，明王朝对藏区的政策是以安抚为主，同时，也需要一个有力的、忠诚的代表代为控制川滇藏地区，形成对藏区的牵制。而木土司有了明王朝作为依靠，在解除中央政府后顾之忧，即为国尽忠的同时，还可以名正言顺地发展自己的势力。而从大历史的角度看，多民族国家在此过程中得到进一步的整合。

但是，土司制度对纳西族本身来说，究竟意味着什么呢？东巴信仰从精神上把源出一处的人们结为一个整体，大研镇的兴起则表明该区的居民有了一个凝聚的地理核心，转向以农业为主的经济生活，这种生计模式能以较少的土地面积养活比原来多得多的口。土司制度尽管是中央政府根据边疆民族地区的复杂情况实施的一种政治制度，但确实有效地把这些区域纳入到国家大一统的管理格局中。也就是说，土司制度从行政的角度认可了以木氏为代表的纳西族成为明代西南边疆一个强有力的地方群体。这个群体有明确的发展壮大的政治追求，国家也对这个勃兴的边僻少数民族势力提出要求，即牵制藏区的势力，保持这一地区的稳

定。而要有效牵制藏区的势力，必然要培植纳西族木氏势力，木氏得了朝廷的支持，其势力发展迅速，双方都各得其所。社会因此进入一个比之从前要安定得多的环境中。中央政府因之给予的支持与信任（表现为征调纳西族勇士做官军的先锋和对木家的赏赐与嘉奖）对他们产生的心理作用是巨大的。为了鼓励木氏扩展自己的势力，明王朝对木土司的一些僭越行为也采取视而不见的态度。邱塘关是从南边进入丽江坝子的关隘，“出入者非木公命不得擅行。远方来者必止，阖者入白，命之入，乃得入。故通安诸州守，从天朝选至，皆驻省中，无有入此门者。即诏命至，亦具出迎于此，无得竟达”。^①而土司署衙的王者規制亦是“违规建筑”。可见，民间的“木天王”、“纳西古王国”之谓，也不完全是空穴来风、夜郎自大之词。

丽江的木土司阶层有目的地采取了多种措施发展本地的经济与文化，如引进工匠、教师，广泛地与邻近地区的官府联姻，多任土司的夫人是临近的彝族土司的女儿。整治河道，修建新的府衙和庙宇。当然，正如在《木氏宦谱》中所记载的，土司还对邻近的其他民族地区进行了征伐。上述这些措施极大地加强了丽江地区与其他民族地区的联系，一种崭新的纳西族文化在新的社会经济基础上逐渐生成。

我们都知道，蒙古帝国的建立，使蒙古族成为一个遍布亚洲北部的民族，在这个过程中，其他人们群体在不断地加入。满族的形成与壮大与后金政权的建立及清王朝对全国的统一是相联系的。尽管我们说民族是根据文化特征来划分的，但政治作为文化的重要组成部分，在特定的人们共同体的实际发展格局中起着强有力的作用，左右着其他部分发展的速度、规模和方向。所以我

^① 徐宏祖著：《徐霞客游记·滇游日记六》，上海古籍出版社1982版，第870页。

们不能不看到，政治力量对一个人们共同体的聚合作用。缺乏强健的政治力量聚合的人们共同体，其社会发育速度要缓慢得多，其发展的计划性、目的性及规模与速度等比起那些有政治力量聚合的人们共同体来要逊色得多。当然政治制度及其执行机构一旦形成并稳定，对社会发展的消极控制也多有存在，此即“黑暗的统治”。

比如 20 世纪中期分布在云南的一些少数民族人口，其社会还保留了血缘社会的种种残余，他们的社会显然要比现代社会晚若干个世纪。历史给了纳西族一个发展的机遇，纳西族从外部获得了一个激发本民族政治智慧迅速成长的机会，在中央王朝的扶持下，这股政治力量迅速成长，对纳西族这样一个人们共同体的形成起到了巨大的聚合作用，即通过世袭的土司把纳西族的传统文化作为其统治的重要基础，用行政力量把松散的人们捏合在一起，并给其指出可为之奋斗的方向——扩大自身势力范围或是为国效力，共同奋斗的历史又成为一种不可替代的共同记忆，巩固了这种聚合。对于很多边疆少数民族而言，不同程度的间接统治制度的实施，使这些民族加快了对自身政治追求的认识，减少或是有效控制住了涌入的汉文化与当地民族文化之间的摩擦，多民族国家的统一与巩固便得以完成。

一个历史上形成的人们群体在成长壮大起来的过程中，必定要表达出并不断修正其特有的政治追求。西方学者认为中国没有现代意义上的民族，因为民族是在“民族主义”诉求下形成的人们群体，这显然是张冠硬拿给李戴的做法。是否“现代”，变成了一个通行证。中国历史上的很多民族都不乏政治追求，只不过是因时、因地区、因民族而异罢了，岂可一律用近世才在西方出现的“民族主义”来套解？我们在前文已经分析了，中国历史上有一些少数民族建立了自己的国家政权，如辽、金、夏等，随着时间的流逝，这些民族的政治文化与汉族的政治文化融会贯通，

表现为以国家统一秩序为代表的政治文化。而有的民族的政治追求则被对国家统一秩序的接受取代了。纳西族随着自身的发展壮大，逐渐融入到统一多民族国家的发展潮流中，土司制度的建立与取消只不过是行政的角度体现了这一过程。纳西族在其发展过程中的政治诉求通过中央政府实施的土司制度得到了一定的实现。有着相同经历的许多少数民族在这样的过程中，何须再去费尽移山心力、冒更大的风险寻求其他途径表达自己的政治追求？

“中国的传统史学，多习惯于以儒家世界中心主义的观点来看待这段历史，把元朝简单地归结为中国历史上诸多朝代中的一个朝代……淡化了元朝历史所具有的更广阔的性质，也忽视了蒙古人在儒家世界以外的伟大作为及其历史影响。”^①因为实际上，蒙古帝国是一个以亚洲北部草原为中心的大帝国，这一片广袤的草原因为蒙古帝国的建立，也被称为蒙古草原。蒙古帝国对南方汉族地区的统治，只是其整个扩张历史的一个组成部分，所以，作为蒙古帝国组成部分的元帝国在这样一个背景下，将许多与汉文化迥异的文化带入传统的汉文化分布区，不仅使汉文化获得新的生命力，而且使中国的民族构成形成新的格局，成为今天中国民族构成的基础。

丽江地区虽早在汉、晋时期就已有郡县设置，但在唐宋时期，南诏、吐蕃、大理都先后控制过丽江地区。没有元朝把国家统一秩序推向金沙江畔的前奏，那么，以该区与中原地区地貌的悬殊、历史过程的大相径庭、文化传统的迥异，何时才能在该区有效推行国家统一秩序呢？而国家统一秩序对这些地貌不同、历史与政治过程有别、文化传统迥异的地区与人民意味着什么呢？那就是比之从前的稳定及由民族文化交流带来的较快的发展速度。对芸芸众生来说，还有什么比这更重要呢？

^① 童中心著：《失衡的帝国》，贵州人民出版社2001版，第250页。

三、文化构成

表面上看,对其他民族文化,尤其是对汉文化的吸收,是一种由土司阶层主张的自上而下的引进行为,他们因此被认为是眼光远大、性情开明的地方土酋,这倒无可否认。如著名的六位木氏土知府,不仅自己有极为深厚的汉、藏文化修养,对引进其他民族的先进文化也态度积极。但正如前文所分析的,改事农业、大研镇的出现、土司制度的建立,开始了滇西北地区进入国家统一秩序的过程,这种“纳入”从中央政府的角度看,除了要边疆土酋称臣、纳贡、勤王外,就是要求土司将子弟送到内地系统学习儒家文化,这是慢功夫。既然是要被纳入到国家大一统秩序中,就要在其文化中增加与中原文化相吻合的同质性特征,因为中国的国家统一秩序,主要是以中原文化为基础建立起来的,而在秦汉以后的发展中,儒家文化又成为中原汉文化的核心。随着被纳入国家统一秩序过程的深化,丽江的儒家文化教育也就在清代全面兴起。所以,明代木土司对汉文化的引进,并不是孤立的行为,也不能简单地说是木家对汉文化的倾慕,这是一个双向的过程。当然,木土司也极力推崇藏文化,但藏文化并不是中国国家统一秩序的基础性文化,藏文化对纳西族文化有影响,只是纳西族文化发展的地方性特征,由纳西族分布区的自然环境及与藏族相邻而交往密切所带来的影响及特定的历史来规定的。

根据一些民族史学家的研究,纳西族的先民是先秦时期游牧于河湟一带的羌人,因这支羌人以养牦牛为生,故又称为牦牛羌。战国时期,他们陆续往南迁徙,到西汉时,已逐渐定居在金沙江两岸,并与当地的居民——文献中称之为“叟人”(《史记》称之为编发之民)相融合。从记载可以推测,纳西先民刚到金沙

江时，还完全以游牧为生。汉文献对这部分居民的称谓为“摩沙”，此为记音，“摩”来自“牦牛羌”的“牦”，有“黑”的意思。“沙”来自“叟人”的“叟”，即“人”。^① 因为都是汉语记少数民族语音，所以，并不十分准确，以后又写成“磨些”、“么些”、“麽娑”、“摩梭”，性质是一样的，即都是他称。“纳西”则为自称，按纳西语的语法规则，中心词在前，修饰词在后，所以，“纳西”并不是“黑人”的意思，而是“尚黑之人”，光明有限而黑色无边，引申为“贵人”、“大人”，流露出“我为尊贵”的自豪心态，说明内部认同及有别于他的意识已经非常强烈，纳西族的自称与其生活环境也是一致的：墨绿的森林，清而深的江河，黑壮的牦牛。也有人说，纳西族也是一个尚白的民族，比如对玉龙雪山，对白盔白甲的三多神的崇拜，但这并不妨碍上述解读。

实际上考察诸多民族的自称，都带有“我为尊贵”的色彩，表达出强烈的自我中心意识，比如黑彝自称“诺伙”，也是在表明自己身份高贵，这是一种很正常的现象。民间也流传着一些褒己贬他的谚语。自称是一个群体有凝聚力的标志，是自觉与其他人们群体相区别的界限。所以，今天我们要把“纳西”从语言学的角度分开来说每个字的语法作用及含义，其实，就已经脱离了这个词产生的背景了。就比如说“华夏”，分开来说，二字各有意义，但“华夏”并不完全是这两个意义的直接相加。正如“中国”，不能简单理解为“中央的”和“国家”两个词意的相加。

既与古羌人有渊源，一些古羌人的典型文化特征也存留在纳西族中。丽江的么些蛮多养羊马，妇人披毡。明代永宁府的磨些

^① 朱静宇、李家泉著：《少数民族色彩语言揭秘》，云南人民出版社1993版，第156页。

蛮头戴牦牛尾帽，肩披羊毛毡衫，毡则厚至矢镞不能穿透，既可昼为衣裳夜为衾，还可做盾牌防身，反映以牧业为生的部落社会战争频仍的现象。可见羊在其生活中占有举足轻重的地位。

对灵魂的信仰还沉淀到他们的一些婚恋习俗中，这在纳西族的情死习俗中表现最为典型。原先人们认为，纳西族有婚前交往自由的传统，改土归流后，婚姻由父母做主，可通常与自己交往爱上的对象不符，故痴心男女以死明志。这是殉情的社会原因。但有资料表明，殉情之俗此前就有。牧羊青年游走在山间，大自然的优美空灵滋养了他们的心灵，而对灵魂不灭的信仰使他们深信人与自然是融为一体的，死亡只是生命存在的另一种方式，这是殉情的信仰基础，也许可以归结为对灵魂自由的朦胧追求，陶渊明有“托体同山阿”的诗句，心境多少还是有些相通的。

“在林密草深、幽静美丽的高山牧场，山风像吹口哨一般地鸣响，各种五颜六色的小鸟在轻轻地吟唱，山鹿和岩羊、野兔、箐鸡、雉、白鹇等自由地嬉戏。人置身其中，看着莽莽苍苍的树林和天上飘着的云，常常会无端地感到‘郭罗’^①……在这种山林环境中，容易使人两相对比，想起人世间的种种苦难，也容易唤起心里悲凉悲伤的情绪……”^②

陷入爱情的青年，总要去揣摩对方的心思，面对这吸人魂魄的景色，又怀揣灵魂不灭的信仰，就容易采取极端做法。江南少女悲秋伤春的情怀，边疆儿女也同样是有的。当然，从一而终、白头到老不是那时那里人们的观念，但希望爱人感情更持久一点、浓烈一点，则在情理之中。更何况汉文化的渗透时日已久。

在我们所熟知的社会，也有超越社会现实的爱情，它说明爱情的发生本身还具有某些生理特征，有特殊的心理活动轨迹。当

① 纳西语，意为忧伤、思念、惆怅。

② 杨福泉：《殉情之都》，载《山茶》，1999年，第4期。

然，它往往与社会因素缠绕在一起，同时也会与自然因素相缠绕，多重因素纠结不清，让人迷乱。亲身感受过高山峡谷幽美景色的人能体会到那种仿佛要把人融解掉的力量，可以设想一下，处在恋爱中的人的脆弱心思更能备感这奇异力量的牵引。

东巴经《鲁般鲁饶》讲的就是青年男女因爱情受挫，自戕殉情的故事，东巴祭仪有大祭风、祭风仪式，为情死的男女安魂。殉情的原因显然十分复杂，不仅仅缘于与社会规则的冲突，还有自然的、心灵的及认知等方面的原因，所以，不应该把殉情只当作是清代改土归流推行封建婚姻直接导致的现象。再说，直到20世纪50年代初，西南地区，尤其是滇西北各民族的婚俗还是相对自由的，所以，认为元明时期纳西族盛行的自由婚姻与改土归流后官方倡导的封建婚姻形成严峻对立，以致殉情之风蔓延，恐怕是不大解释得通的，只能说封建婚姻的推行，确实也是戕害更多年轻生命的重要原因之一。

情死者的灵魂不能回归北方祖居地，他们在山口、河谷、田野游荡，卷起阵阵狂风，因而会给家族带来不良影响，一定程度上减轻了父母的悲伤。^①从自然原因看，丽江一带多风，给生产生活带来不便甚至损失。从心理原因看，情死的男女都是心有不甘的，他们的灵魂徘徊不宁，而祭风即是安抚这些不甘的灵魂。

当时当地人们生活方式的其他一些特点，可由历史文献的记载得知。元明时的磨些人“男子头绾二髻，旁剃其发……妇人结高髻于顶前……饮食味薄，一岁所食，圆根（一种圆形萝卜）丰之……不事神佛……唯登山祭天……执手圆旋，歌舞为乐……焚骨不葬……候冬择日……抓骨以祭……勇于战斗……板屋……带刀为饰……怒则拔刀相向，虽死无憾，凡相仇杀，两家妇女和解乃罢”。“女高髻或戴黑漆尖帽，短衣长裙，畜牛羊”。永宁磨些

^① 杨福泉：《殉情之都》，载《山茶》，1999年，第4期。

蛮“常披毡衫，富者加之二、三领，虽盛著亦然。头载牦牛尾，帽重而厚，俗呼为喜鹊窠”，“男子……挟短刀，饰以砗磲，妇人跣足大环高髻，女子剪发齐眉，以毛绳为裙，既嫁则易之”。^①

接受元朝统治成为纳西族社会吸纳蒙古族文化因子的重要原因。《木氏宦谱（乙）》记载说相传纳西族的祖先是一位被称为爷爷的蒙古族，宋朝徽宗年间，他由西域来到昆仑山脚下，后因雷雨流徙入金沙江，被土人收留，他留在当地后，发展繁衍出纳西族。^②这当然是后世附会之说，但亦可见蒙古族对纳西族的影响。忽必烈告别纳西族土酋征大理时，命军中的乐师作乐并将乐队和乐师赠给丽江土酋，乐队后来有了新的发展，创作出“白沙细乐”，风格高亢，具有山地高原特色，颤音和装饰音较多，表现出一些蒙古族音乐的风格，其中的“笃”（用笛子演奏的曲子名）、“一封书”、“阿丽丽吉白”（送魂曲）等篇章流传至今。蒙古军队中有一些突厥人，把西域的“火不斯”这种乐器带到了丽江，当地人称之为“苏古笃”，是演奏“白沙细乐”不可或缺的乐器。

对纳西族文化影响最为深刻的当然首推汉文化。丽江古乐包括白沙细乐和洞经音乐。洞经音乐是道教祭祀和念诵经文时的音乐。有人说丽江古乐自唐代就传入丽江了，这从逻辑上不难解释，唐朝因与吐蕃的关系，曾有军队来到这里，他们也有自己的宗教信仰生活，但与当地人没有什么关系。根据各方面的分析，这些音乐真正与纳西族的生活相联系，恐怕还是在元明时期。此期，尤其是明代，随征元军队而来及之后的军屯、商屯，还有流民、商人等，陆续进入丽江一带，汉文化又一次形成全面影响纳

^① 《民族问题五种丛书》云南省编委会：《纳西族史料汇编》，载《纳西族社会历史调查》，云南民族出版社1983版。

^② 《木氏宦谱（乙）》，载《丽江文史资料》，第五集。

西族文化的高潮。当然，还有一个更为重要的原因是纳西族的社会发展水平到此时才可能提供这些音乐流传的空间。

因改事农业而使用阴历，因使用阴历而接受了汉族的节令节日，以借此安排农事。土司阶层的婚丧嫁娶、接人待物、信仰习俗等方面也极大地接受了汉文化。如明代木氏土司已不再使用木楞房，他们所盖建的居住用房、宗教建筑、土司府衙门体现出汗、白、藏等民族的建筑风格，这些建筑有的一直保留到今天，这是有目共睹的。著名的如木氏的解脱林，本是木增静修的地方，他曾在这里接待过徐霞客，后明熹宗赐名为福国寺，该寺现已搬迁到城北黑龙潭边，有更多的人能够欣赏到这些精湛的建筑工艺。只是当时百姓仍然居住在木楞房中，即史料中所说的“居板屋”。另有一些道教和汉传佛教的建筑也是在明代盖建的，它们主要集中分布在白沙，有观音堂、金刚殿、大定阁、护法堂等二十余座，内中有精美壁画。^① 临近的鸡足山是全国闻名的佛教圣地，木土司与之有密切来往，木增时，捐修悉檀寺，为之购置田产。^② 当时的汉式建筑主要是官署及土司阶层的住宅。徐霞客从今天的七河（“河”徐记写作“和”）进入丽江，见“有房如官舍而整，是为七和之查税所。其北又有大宅新构者，乃木公次子所居也”。^③ 当时的“郡署居其南，东向临玉河，后幕山顶而上，所谓黄峰也……宫室之丽，拟于王者”。^④ 另据徐记，我们还可以发现这里的有闲阶层接受汉文化的有趣现象：“为土人折柳送行之所”、“丽江诸宅多东向，以迎木气也”。而类似于“玉河”、

① 乾隆《丽江府志略·礼俗略》。

② 杨启昌：《略谈纳西族地区的喇嘛教》，载《丽江文史资料》，第十集。

③ 徐宏祖著：《徐霞客游记·滇游日记六》，上海古籍出版社1982版，第869页。

④ 徐宏祖著：《徐霞客游记·滇游日记六》，上海古籍出版社1982版，第871页。

“文笔峰”、“三生桥”这样的地名，也是紧扣汉文化的意趣。

总的说来，明代汉文化的影响主要体现在上层社会，朝廷要求土司子弟到内地学习儒家文化外，土司也延聘内地的读书人来执教。历任土司都有高深的汉文化修养，其中又以木泰、木公、木高、木东、木青、木增六公最为著名。木泰为纳西族用汉文写诗第一人。木公的作品最多。木高撰写了长江第一湾拉巴村石鼓上的碑文《大功大胜利捷记》，从此这里改名石鼓，铭文开首就是“功不著不足以成名，德不显不足以立身”，尽显儒家“修齐治平”的豪迈气概。徐霞客为木增校勘其作品集《云笈淡墨》。

另有一些细微变化。比如，土司死后虽然也是火葬，但与平民不同：“置于床，陈衣服玩好鹰犬于前，妻子无哀经，衣文绣反胜平日，以死者之马，令奴额帕驰骤谓之招魂，当焚骨之际，则以鞍辔玩好，皆付诸火，其马则以斧击杀之。”而在民间，汉文化的影响则较为稀薄。这既说明文化之间固有的相互排斥的现象，也说明明代纳西族社会的发展水平还不足以大面积地接受汉族封建文化，而主要表现在土司阶层对汉文化的吸收与利用上。

羌人南迁与当地居民融合，至元明时，已达一千余年，其牧业文化也有一些适应性的变化。如随畜迁徙变为定居放牧，这是因为牧业不再是经济生活中的主要部门，加之当地适宜的地理气候条件，春播秋收成为纳西族的主要生计。这一点可说是元明时期纳西族社会变迁的最突出的现象，而且成为整个文化体系从牧业文化向农业文化变迁的基础，只有在这一基础上，对元明文献中纳西族的“好战喜斗”一变而为清朝时的“性轻捷柔弱”，我们也才能有较为深刻的认识，而不能简单地归结为是封建专制统治驯化的结果。

从强大的吐蕃王朝向南扩张到明代法王到丽江避难、格鲁教派的兴起，木土司出篆刻《甘珠尔》，藏于中甸寺院，清初被运到理塘大寺，丽江一带藏文化的影响随处可见。实际上可以说，

是藏文化最先影响了纳西族文化。东巴经中浸透了藏族宗教内容（苯教及藏传佛教），如民间传说的东巴教创始人先跟随藏族喇嘛学习，后躲避在白水台创立东巴教的故事。丽江城郊白沙明代建筑的壁画上，藏传佛教、汉传佛教、道教、民俗等杂糅在一起，另有玉峰寺等建于明代的藏传佛教寺院，他们都可证明藏文化对纳西族文化有着深远的影响，它不仅体现为某些物质文化形态上的藏族风格（传统纳西族民居的墙体用收分发砌成，即类似碉楼墙体的砌法，墙的厚度随高度而变薄，加上悬山式屋顶，厚重中又透出轻盈）和生活方式上的某些藏化（如喝酥油茶、穿藏式服饰，甚至于说藏语，会识读藏文，还有一些纳西族人出家做了喇嘛），而且也渗透到人们的人生观里，这样一种人生态度在纳西族的民间文学中可以说有淋漓尽致的表现，即对今生的淡泊与对来生幸福的向往。一些读书人也把会念诵藏文经书作为一种修养。

虽然经历了这样一个兼收并蓄的时期，但纳西族还是保留了本民族特有的一些文化因子，而且它们处于这个新的结构中的核心位置上。如祭天，还有就是表明其民族渊源的丧葬仪式，在服饰中则以“披毡”表明羊与其生活的密切关系。今天的纳西族服饰以“披星戴月”一款闻名，很多文章解释说，这是纳西族妇女夸耀自己勤劳能干。这个解释其实违反了纳西族因受汉文化影响以自谦为美德的价值观。它不是夸耀，是自勉。在今天纳西族各支系中，只有中甸县三坝乡的纳西族妇女把“星星月亮”的装饰戴在头上，这种装饰习俗更有可能是牧业文化的遗留。因为比起农业生产，星相知识对游牧生活更为重要。综观元明史料，都只说丽江磨些披毡，却都未曾提到毡上有何装饰物，但元明以后的丽江纳西族把星星月亮缀在羊披上，也许是古老信仰的遗留，也许就只是个纯粹的装饰。

东巴信仰是一种基于万物有灵的多神崇拜，“其活动主要是

祭祀、祈祷、禳灾，主持或参与人们的祭天、祭祖、婚姻、丧葬、命名、节庆、求寿、祈年、问子、卜算、治病、驱鬼等活动。它没有寺庙和教堂，没有统一的组织，没有严格的教规，没有特殊的权力，没有正规的传教活动，法具和法事活动都较简易。它也没有掌教祖师一类的人，只有传说中的始祖丁巴什罗。”^①除具备该阶段宗教信仰的普遍特征之外，也有一些独到之处。其中有如何与自然结成和睦关系的祭署（署为自然神）仪式，还有如何消除飞短流长的除口舌仪式。最为隆重的是祭天仪式。它分春秋二祭，并以血缘氏族为单位。东巴信仰认为纳西族是由天女下嫁繁衍而形成的，祭天即是感谢始祖母，并祈求她保佑。

纳西族文化在元明时期广为吸收其他民族文化的同时，并没有变成藏族，也没有变成汉族，当然，也与从前的纳西族大不一样了。元明文献多称纳西族喜杀好斗，少不如意，鸣钲相仇杀，而乾隆《丽江府志略·官师略》则称其“性轻捷、柔懦……安分畏法”。人们的性格已经有了很大的改变。这时的纳西族可以说是在上述这些民族文化因子的交融影响下有了一个飞跃性的变化，并在此后的清代继续得以不断地演变，新的世界观、人生观、价值观把不同民族的文化因子完整地“组合”在一起，构成了动态的兼收并蓄的纳西族文化。

四、第一次社会文化转型

元明以来，关于纳西族的记载逐渐增多，而且多以赞赏的口

^① 和钟华，杨世光主编：《纳西族文学史》，四川民族出版社1992版，第75页。

吻谈到纳西族的文化，该区此后逐渐成为滇西北的政治经济文化中心。这样一个中心，其实即便在云南的历史上也不是很引人注目的，但却成为纳西族民族心理的构成基础之一，是实施其政治追求的基础，这个追求在明清以来由于受到汉族儒家文化的影响，深刻地体现了儒家的内圣之道，即对自身道德修养的追求，并以此为基础也在追求“外王”之道，即“以天下为己任”在当时当地的具体体现——向四周扩大自己的势力和对中央王朝忠诚不二。当然，这种认识还不可能普遍，仅仅是统治者的自我定位。因为此时的纳西族社会还没有出现脱离生产生活的教育，统治阶层对社会的管理资格来自其出身，他们多是离开本地到汉族地区接受的教育，或是延请汉族教师到土司家任教。到了清代，儒家文化才通过教育广泛地融入到读书人的思想深处，并由他们而影响到其他社会成员。

1206年，蒙古人建立帝国，1253年，忽必烈率领蒙古大军到达丽江。在蒙古军队大兵压境时，纳西族土酋不战而降。关于为什么喜杀好斗的纳西族竟然不战而降，人们没有过多地去注意。实际上，这与元明时期纳西族的性格是极为不符的。作者以为必须回到唐宋时期去寻找答案。前文已经提到过，夹在南诏与吐蕃间的纳西先民，在吐蕃与南诏的争斗中备受磨难。此时，南有大理政权，北有蒙古大军，历史似乎又在重演。他们为了保全本民族免遭毁灭，唯有不战而降。作为个人彪勇强悍，而作为一个整体却知难而退，这是其特定的历史情境造就的，好坏难以一言而定。好则保全了本民族人口，所谓“留得青山在，不愁没柴烧”，如果与蒙古军队相抗衡，终将不敌，自身损失必将惨重。“坏”也是非常明显的，作为一个民族整体，逐渐失去了强悍的作风，在儒家文化的熏陶下，迅速地已经在走向衰微的封建文化看齐，造就了一代又一代“悠闲的男人”，这些受过教育的可以被视做当地社会精英的人才，大多数由于在科举竞争中缺乏优

势，就这样被“闲置”起来，他们刚烈勇武的性情在吟诗作画中被消磨殆尽，粗犷不拘的言行在一唱三叹的唐宋遗韵中变得中规中矩，反倒是妇女们在终日不息的劳作中，处处流露出果断刚强之气。

凡事发展到一定程度，好与不好实难一言而断，正是这种悠闲的生活方式，成就了今天丽江古城旅游胜地的名声。清代词人纳兰性德的《浣溪沙·小兀喇》有“不知何处梵钟声，莫将兴废话分明”，说的是王朝的兴废大事难于评说，但何尝不是许多事物都有的普遍现象。

忽必烈所以选择自己非常不熟悉的高山大河地区兜个大圈，其根本目的在于攻克大理，然后包围南宋，本以为当地人会借助天堑顽强抵抗，却未想到如此顺利，于是就地置茶罕章管民官。“茶罕章”为蒙古语，意为“白”。蒙古族是个尚白的民族，^①把白色特意用在其他民族身上，在当时很可能就是对纳西族首领诚心归顺蒙古帝国的一种嘉奖。有趣的是，之后元朝军队在东部地区遭到了顽强抵抗，这个地方就被命名为哈喇章，“哈喇”在蒙古语中就是“黑”。《元史》对“哈喇章”的来历没有详细解释，查远征大理将领兀良哈传，有“哈喇章水城”字样。1271年，忽必烈改国号为元，改茶罕章管民官为茶罕章宣慰司。1276年后，“茶罕章”一词不再出现，而代之以“丽江”，在近百年的元朝统治期间，南亚一些国家的势力有所强大，元朝曾多次向南用兵，尤其是缅甸，而在这频繁的征战中，来自丽江一带的纳西族士兵始终是征战的中坚力量之一（史籍中称为“么些兵”。关于这些史实，在《木氏宦谱》及《元史》卷二百一十均有记载），忠勇之名远播。

^① 朱静宇、李家泉著：《少数民族色彩语言揭秘》，云南人民出版社1993版，第161页。

1368年明帝国建立，洪武十五年（1382），“天兵南下，克服大理等处，（阿甲阿）得率众首先归附……钦赐以木姓”。^①赐木为姓，也有表彰之意，因为“木”有“质朴”、“淳厚”之意，形容为人无欺。次年，设立丽江土知府。当时退守大漠的蒙古势力并不服明王朝的统治，明成祖为此还把都城迁到了北京，又重修了长城，以扼蒙古南下。所以，明王朝特别担心藏区的势力向东扩展，遭受腹背受敌之苦，故竭力扶持丽江土知府的势力，使之成为一个制约藏区势力的因素。此前极少见诸经传的纳西族此时受到中央政府如此的扶持，深怀知遇之恩，故而在明代对西南地区的多次战争中，均可见到木土司的军队作为官军的马前卒，冲锋陷阵。作为一股地位受到重视的地方势力，木土司也在为自己做打算。他不断蚕食了周围的其他民族的地区，将其纳入自己的势力范围。如今之藏东南、川西南及丽江以西傈僳族地区，所谓的纳西古王国即指明代木土司的辖区。这样做与明王朝希望他牵制藏区势力的愿望是一致的，而且，木氏势力必须发展到一定的程度，才能有效牵制藏区势力。

在这样一种政治大背景下，开始了一场自上而下的以宣传、引进、接受和融合汉文化为主要特征的社会文化大变迁的过程。当然，丽江地区早已有汉文化的传入，但真正开始融入当地社会并发生作用，则可以确认是在明代。

元明时期对纳西族而言，是一个转折时期，纳西族从一个文化构成相对单一的牧业民族，在此一时期发展成为一个兼收并蓄不同文化成分的以农业为主的民族，并在此基础上形成一种开放的心态，这种心态反过来又满足了民族文化迅速发展对多种推动力的需要，较大地减少了与其他民族文化发生摩擦而可能产生的

^① 《木氏宦谱》（甲），载《丽江文史资料》，第五集。

消极影响。比如人们更愿意选择本民族的婚配对象，但社会上并不反对族际通婚。

今天回首审视这段历史，我们可以发现它成为纳西族的第一次社会文化转型：从高山到平坝，从牧业到农业，从村寨到城镇，从尚武到习儒，从部落到地方自治。

第六章 清代丽江纳西族的发展

有的书籍在介绍丽江纳西族的文化时，在强调它的灿烂和古老的同时，有意无意地忽略所介绍文化出现的年代，要么就牵强附会地把时间往前推。2000年宗教文化出版社出版的《丽江文化荟萃》第2~7页就说，在漾弓江发现距今有5~10万年的丽江人骨骼化石，由于在老君山也发现了同一时期的所谓“祭天坛”，故而推定“丽江人”已经开始了祭天的活动，因此，考古学上的“丽江人”就是今天纳西族的祖先，因为他们都祭天。5万年前，所有的人类都还处在旧石器时代，旧石器时代是个什么概念呢？那时，人们手拿石块追逐着野兽，根本还没有能力把自身的饱暖与祸福寄托在老天爷身上。

从某种程度上看，我们也可以说，文化是一个过程，是一个不断完善、不断提高的过程，甚至还有可能是反反复复的不断摸索的过程，有高潮，也有低谷，甚至还有倒退、反复，或者说，有的方面迅速发展，有的方面却停滞不前。从字面上看，“化”字本身也暗含了这样一个动态发展变迁的过程。

元明时期，纳西族社会的最大变迁就是开始以农业生产为主要的经济活动，由此带来了一系列的社会变迁，而到了清代，农业生产方面的变迁更多地是以一种精细程度来表现，倒是文化方面的变迁要引人注目得多。或者说，经济活动方式的变迁逐渐开始影响丽江纳西族社会精神文化的变迁，就是表现为清初开始兴办儒家教育，儒家的各种观念渗透到丽江纳西族的社会生活中，这样一种现象，其实也可以说是纳西族精神文化部分对从牧业转为农业的相应调适。实际上，早在明代，土司已经开始引进儒家

文化，只是尚少涉及普通百姓，到了清代，随着学校的开办，整个丽江纳西族社会开始全面地接受儒家文化，大研镇纳西族社会因此显出一派前所未有的文化气象。

一、改土归流与文化整合

改土归流是早在明代就开始实施的一项治理少数民族地方的政策，其实质是统一国家在自身力量足够强大的情况下，从行政管理角度逐渐把边疆地区与中原地区相整合的措施。最初主要针对的是那些想借自身的强大力量，与中央分庭抗礼的土司势力。这些地区较靠近汉族的集中分布区，地理条件较好，社会经济的发展水平也较高，主要位于长江中游丘陵地区，如今之贵州北部、四川南部及湖南广西的一些地区。进入清代，改土归流才作为一项常设政策得到大规模的实施。当然，它针对的是土司制度，故而范围只能在实施土司制度的地区，也就是今天的西南地区及部分甘青地区。这个政策是政治措施，但又不能仅靠行政力量来加以实施，必须以当地的社会经济发展水平为改流的基础，还要把握恰当的时机，以免引起地方势力的过于不满而发生社会动荡。所以，尽管开始得早，实施起来却慢。直到新中国建立时，仍有一些地区还保留了相当完整的土司制度。

丽江的土司制度应该说是建立得比较早的，忽必烈率领蒙古军队绕道川西、滇西北，对南宋形成包抄之势，还没有形成对全国的统一，但到了丽江就在此实行了土司制度。经过元明时期及清初 400 来年的发展，应该说丽江纳西族已经在政治智慧方面有了一定的积累，经济文化的发展也为政治制度的更新奠定了相应的基础。但正如前文提到的，改流还必须把握住时机。当时已值清代康熙年间，土司的统治已严重束缚了当地经济文化的发展，

屡有暴乱发生。到了雍正元年，有木氏族人上告土司暴虐，清政府借机将丽江改土归流，设流官知府。

改土归流与土司制度一样，在政治文化方面对纳西族的成长起到了积极的推进作用，但也由于丽江被纳入了国家的统一行政管理体系中，流官的权力就远不如土司那样可以掌控一方了。明代木氏不愿造城墙，避“木在城中为困”之忌，改流后，丽江就修造了城墙，四方城门曰“向日”、“迎恩”、“服远”、“拱极”，考虑到该地为入藏咽喉，又被命改建为石城。^①当然由于特殊的地理地貌，这些城门很快就废圯。

从全国的角度看，改流是中央政府的一项政治措施，意味着用一套统一的行政管理体制来对不同的民族地区进行统一管理，从政治文化的角度对文化传统不同的民族地区加以整合，有助于国家的统一和稳定。它的巨大的历史意义是有目共睹的，但也牺牲了边疆少数民族一些优秀的传统文化。但历史是不可逆的，不是错了就改这么简单的。这就好比产妇抱错了孩子，若干年后发现错了，那么，换回来就一如当初了吗？

从丽江的角度看，改土归流解放了备受束缚的生产力，给丽江的发展以巨大的空间。从文化的角度看，政治体制的改变，必将导致其他文化构成成分的相应变化，随后出现的儒家教育的兴办，就是为了巩固国家统一秩序而在丽江地区全面实施的，由此形成空前的文化变迁，极大地加快了丽江纳西族发展的历史过程。

如果说元代纳西族开始以农业经济为主要生计的话，那么，清代的改流则是在丽江农业经济进一步发展成熟的基础上得以完成的，小农经济逐渐成为丽江地区的经济基础。那些受政府派遣的官员必须不辞辛劳，来到被内地汉族人视做边疆蛮荒之地的丽

^①（乾隆）《丽江府志略·建置略》。

江，由此进一步带动了其他人员的往来。《丽江文史资料》第18、19辑连载的《丽江姓氏考》，就简约地介绍了大研镇主要的汉族姓氏的来历，由此可以窥见内地各省汉族人士对丽江文化的发展所做出的贡献。首任流官知府杨秘为辽东人；首任流官通判为山东人，并且是孔子后裔；办学最为积极的乾隆时的知府管学宣为江西人。

丽江民间普遍流传着“柳树弯弯大石板”的说法，一二十年前，随便问大研镇的一户人家，都会告诉你，他们家的祖先是来自南京迁来的。如再细问南京什么地方，就说是“柳树弯弯大石板”，这个地名太详细了，以致无从查证。当然，不排除极个别的确是来自南京。丽江的汉族主要是自清代以来迁入的。到雍乾时期，清朝的人口达到了四亿，在依然是以农业为生的江南及珠江流域一带，人地矛盾已经十分尖锐，大量的移民遂向西、向南迁徙，先是集中于交通要道或大的城镇，然后又再转往较为偏僻的地方。如广西昭平黄姚镇的汉族居民在明中期时即自福建和广东迁来，清代主要来自广东的移民更是使这里的姓氏相对集中。^①前文提到的《丽江姓氏考》一文，分析了来此居住的最多的是江苏籍人，其次为江西人、四川人及云南其他地方人。所以，民间传说也在告诉我们，丽江的汉族主要来自长江中下游，但与明朝征服云南的行动及此后的屯田关系不大，因为族谱表明，他们是清代才来的，主要做生意。而之所以有大量的汉族来到如此偏远的丽江，与改土归流后各民族间的交流没有了行政藩篱有关，当然也与长江中下游的人口负担有关。

总之，改土归流意味着纳西族文化与国家统一秩序赖以存在的文化之间的交流已经没有政治方面的障碍，而且，后一种文化

^① 苍铭：《黄姚古镇形成与存留原因探析》，载《中央民族大学学报（哲社版）》2006年，第4期。

借助国家行政行为的力量，势不可挡地渗透到纳西族社会的方方面面。这样一种发展趋势，从国家的角度讲，是对多民族国家的进一步整合，有利于长远的发展，是通过国家的政权力量让纳西族具备更多的封建儒家文化特质，使民族利益与国家利益高度一致。当然，丽江由于自身的特殊的地理环境，特定的历史发展进程，在社会生活方面，如婚姻习俗、服饰、语言、宗教信仰等，还是保留了很多传统。

把丽江纳入国家统一秩序的管理体系中，第一是取消世袭制，第二就是发展文化教育。

取缔世袭制对社会的推进显而易见，它使封闭的社会分层变为相对开放的社会分层，各阶层成员的流动给社会发展带来一定的活力，管理社会的资格不再是凭借出身，更多的是看本人的能力。这是社会走向文明的一个重要标志，尽管这种开放的程度极为有限。明代木氏的汉文学成就很高，但我们也可发现，仅局限于土司这个小圈子，讲究的是出身。世袭制的取缔，更为隐性的一个作用是，因其开放性，那些希望进入更高阶层的子弟就会通过努力读书，随时预备着改善身份，这样就产生了一个相对有闲的阶层，在预备进入统治阶层的同时，有时间、也有能力去创造一种精致而又独到的精神生活，这对他们来说是排遣忧闷，同时，中原汉族文人的那种“穷则独善其身，达则兼济天下”的人生追求在他们身上也得到了体现。今天回首去看，正是这样的生活方式造就了如今的丽江魅力。

在汉族封建文化的刺激下，纳西族的文化有了飞跃性的发展，也正因为如此，纳西族的民族特点在强势文化的冲击下，必然有较大的流失，随着经济发展而必然会出现的相应的文化的创造与发展，实际上是以接受汉文化来取代了，纳西族的传统文化在这个明显地处于劣势的“较量”中，无法与以国家行政力量为后盾的汉文化抗争，在整个清代，大研镇的纳西族传统文化呈现

为一种退让的态势。经过有清一代的较量，真正的传统的纳西族文化实际上已退居到偏僻的山区，大研镇纳西族文化的核心已然是儒家的标准了。当然，这样一种归纳性的说法并不能等同于实际生活中的千姿百态，各种民族文化在大研镇经过较量、退让，相互兼容后形成的各种具体的生活方式尽管有突出的汉文化特点，但却是纳西族的，而不是汉族的。

二、儒家教育与汉文化的广泛兴起

清康熙三十九年（1701），孔子六十六世孙孔兴珣到丽江任流官通判，他不顾木氏土司的阻挠，用自己的薪俸，克服重重困难，建成文庙，“自兹设学开科，将见庠序与宫墙相为表里，焕然大观，时而谈经课艺，讲道明伦……礼乐兴而教化行。”^①文庙祭孔时，用乾隆八年（1744）新颁的春秋乐章，颂词相同，但工尺谱不同。^②至于在书院及义学学习什么，我们可以从相关的经籍介绍中看出，有《春秋传说汇纂》、《御纂周易折中》、《书经传说汇纂》、《诗经传说汇纂》、《朱子全书》、《古文渊鉴》、《孝经注解》、《尔雅注疏》、《斯文精萃》等关于儒家思想的重要读物。^③首任知府杨秘的《迁建丽江府学记》就说：“被以礼乐诗书之泽，明君臣父子之伦，未有不蒸蒸向化油然亲其上者，必以不事诗书，锢其智而益其愚，岂圣天子广励学宫之意哉。”所以，尽管丽江僻在滇末，学校的学习内容与内地是一模一样的。经过年复一年的施教，这些风俗“淫靡”的边民已与齐民无别，登科

① 乾隆《丽江府志略·艺文略·创建文庙碑记》。

② 乾隆《丽江府志略·学校略》。

③ 乾隆《丽江府志略·学校略》。

及第的人越来越多。到光绪末年，共有书院 3 座，即玉河、雪山、天鸡，义学 30 余馆。

丽江从开科取士到废除旧学开办新学，有翰林 2 人，进士 7 人，举人 60 多人，^① 并相继出现一批批文学艺术上造诣很深的人。

周之松，乾隆三十九年甲午科举人，雪山书院主讲。李廷俊，乾隆四十四年举人，在乡里光开学馆。杨昌，嘉庆十二年举人，在湖北历任多县知县。李樾为翰林院庶吉士，和箴为道光年间贡生，著名中医，根据行医经验编成《玉龙本草》。此外，还有桑映斗、牛涛、木正源、杨庆远、李玉湛、和耀曾等等。^②

略略浏览他们的生平，可发现多数人并不得志，所以扬名，多赖诗文，这些诗文在体裁上仿照内地汉族士人，内容上又结合此间风光，透露出不能达济，则寄情山水的传统士人的追求，感时伤怀的诗句也不少。有的诗文结合周围的景色，清新明快。如李洋的《红叶》：

物态迁移变不穷，无端荣瘁异初终。
才看绿树枝犹嫩，又见长林叶透红。
夕照荒凉樵径外，西风摇落暮山中。
仍余老干纵横出，十里堤前溪水东。^③

也有的士人的创作更多的表达的是自己的情感。如马子云的《雨后望月》，是当时丽江小儿都能背诵的：

雨洗一轮月，照我庭轩洁。
如坐冰壶中，不思故山雪。

① 洪开林：《科贡坊》，载《丽江文化荟萃》，宗教文化出版社 2000 版。

② 彭建华，李近春主编：《纳西族人物简志》，内蒙古大学出版社 1998 版，第 19—56 页。

③ 和钟华、杨世光主编：《纳西族文学史》，四川民族出版社 1992 版，第 530 页。

故山岂不思，悠悠路阻绝。^①

科举是晋身之阶，经典是行为准则，但毕竟能高中者有限。清代丽江的文化发展，实际上集中表现为文人学子学会用汉语进行合乎儒家道德规范的文学创作了，而所谓的儒学教育，其核心在某种程度上可以说是通过对汉语言文学形式的模仿性创作，把儒家观念推广开去，由于这样的理念是以国家的行政行为方式进行的，即通过科举考试来引导教育，故而其他学科的学习与研究就几乎被完全禁断，而只在民间进行。^②

丽江的儒学教育在清代虽然有了很大的发展，而且从理论上讲是面向所有民众的，但实际上，真正能够接受儒学教育的人还是很有限的，因为能够养得起读书人的家庭就很少。此外，语言的障碍也是一个很重要的原因。作者的祖母是生于19世纪末期的人，她的家庭早先还是大研镇上的有钱人家，但在作者与祖母一起生活期间，她只会简单的生活汉语，其间还夹杂着纳西语词汇。作者的祖父则受过私塾教育，而所有的面向科举考试的学习，全都使用汉语汉文，但在家庭及朋友中，人们都使用纳西语，这样对儒学经典的学习就会有很大的障碍。直到20世纪70年代末，作者在丽江读初中时，很多同学都还在说语文是最难学的，更何况汉语文本本身就深奥难学。所以，终清一朝，丽江举人以上的读书人还不到80人。

正因为如此，丽江人对能够“学成”的人是十分敬仰的，“学成”了的人也是十分自豪的。1889年，丽江一科有四人中举，1892年，其中的和庚吉又中进士，在他倡议下，丽江集资在四方街北侧修建了科贡坊，以鼓励后学。抗日战争时，这里闹

^① 和钟华、杨世光主编：《纳西族文学史》，四川民族出版社1992版，第598页。

^② [美] 古德诺著：《解析中国》，国际文化出版公司1998版，第38—41页。

火灾，科贡坊被毁，很快又就地重建两层的科贡坊。^①如今，科贡坊已经成为丽江人爱读书、会读书的见证。

当然，还有许多的读书人，虽未中举，但汉语言文学的功底也已经相当深厚了，正是他们引导了丽江生活方式的方向，在装点自己生活的同时，把儒家的道德观、价值观向周围推广。所以，读书人与国家官员遴选机制的内在联系及他们的优雅的生活方式，使读书成为人们追求的生活目标，即使不能高中，做一个纯粹的读书人，也是很与众不同的，很受当地人尊重的。同时，这种“唯有读书高”的社会风气与纳西族妇女的经济地位相结合，就逐渐演变成为男人靠读书来提升家庭地位，女人以供养丈夫或儿子读书为荣这样一种风气。但能够读书入仕的人毕竟太少，庸常的、重复的生活才是老百姓的日子，能够把这样的日子过好，才是百姓的“正道”。既然靠男人读书来提升家庭地位希望渺茫，那么，女人以供养丈夫或者儿子读书为荣则不难实现。所以，丽江在清代有诗社，有乐社，男人吟诗、作画、奏乐、练书法，是家庭生活中的甩手掌柜，可以算是“名誉户主”，女人生孩子，做家务，开小买卖，做工挣钱里外一把手，是家庭的实际掌管者。纳西女人的勤劳能干远近闻名，民间有“娶个丽江婆，赛过骡子驮”的说法。骡子是含辛茹苦的代名词。也许可以这么说，“家有读书人”已成为丽江女人的人生追求了，至于这个读书人对家庭究竟有什么实际贡献，那已不重要了。

光绪三十一年（1905），丽江府高等小学堂创立，随后又建成丽江府中学堂。^②所开课程有：国文、英文、数学、物理、化学、三角、几何、音乐、美术，也开设有政治课，这是丽江近现代教育的开端。

^① 洪开林：《科贡坊》，载《丽江文化荟萃》，宗教文化出版社2000版。

^② 郭大烈、和志武著：《纳西族史》，四川民族出版社1994版，第528页。

前几任流官知府对丽江教育的贡献是很大的，他们自己也确实用实际行动表明政府对教育的重视。从中央政府的角度看，是通过文教措施的实施，来实现对所属行政区域的直接而有效的管理。由于历史的种种局限，中央政府没有，也不可能考虑到在推行它的文教政策时有目的地尊重当地民族的传统文化。而丽江纳西族则通过儒家教育的广泛兴办，尽管是一种模仿性的兴办，但变迁缓慢的社会因此有了来自外界的强烈刺激，促成了其文化的迅速发展。换句话说，这也就是丽江纳西族全面而又广泛地认同儒家文化的过程，也可以说这就是统一多民族国家得以巩固的具体内容之一。

经济方面，改土归流后，废除了木氏的 14 处庄园，^① 改进农业生产成为历任知府的职责，杨懿“令人树榆一年，亩畜一沟”，号召人们勤于农桑，^② 广开农田，精耕细作。身为知府的管学宣，不嫌脏臭，宣传施肥的重要性。其他如矿业、集市都比此前更为繁荣。^③

农历早已经在丽江通行，但具体的活动安排又有些不同。《滇南杂志》里记载，土司时代，“每岁正月初二日，大研下六里拜年，初八日，白沙上六里拜年，二十日山外百姓拜年，费见每人进箭一支，土司待之酒食”。这是在说庄园头领到土司府拜年。《滇南闻见录》说，百姓则“家家闭户洗项、洗足，初二、三出门拜年，见面必拜，即不见面，到门口必拜，男女皆然”。

以下是史料中提到的改土归流后丽江居民习俗上的一些变化：“丽江府，衣同汉制……节令饮馈与列郡同。”“琵琶猪……

① 郭大烈、和志武著：《纳西族史》，四川民族出版社 1994 版，第 372 页。

② 郭大烈、和志武著：《纳西族史》，四川民族出版社 1994 版，第 369 页。

③ 郭大烈、和志武著：《纳西族史》，四川民族出版社 1994 版，第 374—382 页。

丽江女子挟以货，远望如浚阳商妇也。”“又旧时土官廨舍用瓦，余皆板屋……改设后渐盖瓦房，然用瓦中仍复板数片，尚存古意。”“又夷俗男二十岁以上始戴帕，卷发辮，簪之，有冠礼遗意。”“又宴会每推老年上座先酌之，子弟以次跪饮，始入喜，终席恂恂无敢越次……又妇女初习纺织，近日府城内外各设立机坊，竞师法纺绩之声延而渐广。又从前城乡妇女服饰殊异者，而非制。嘉庆二十四年暑，知府王厚庆曲为化导，簪环服饰，悉遵体制……设流后，日新月异，盖二百年于兹也。婚礼先通媒妁，娶之日，妇乘肩舆至，婿揖而入……”

丽江纳西族本兴火葬，乾隆时有束河乡绅带头将母土葬，从此旧俗渐改，在祭奠时，有乐工在旁奏细乐，曲调哀伤动人，后又有儿媳或者是女儿在旁哭唱，曲调类似“白沙细乐”中的“哭公主”，非常有感染力，内容则是讲述逝者的勤劳与忠厚、生者的哀痛与怀念。这些记载与元明时期史料中说的土司死后，土司家人不戴孝，衣服反穿得比平日华丽，如是百姓人家，丧主人则大醉饱，欢笑而归，^①等等，都有了明显的不同。儒家以孝为先，不论父母、祖父母在不在世，对他们的言语行为都要表现出恭敬，扩大开来，对所有的亲族长辈都应该谦恭，仁是在孝的基础上升华而成的，是对社会管理者的更高要求。纳西族的传统宗教信仰中有对始祖母的祭祀，即祭天，也有祖先崇拜的观念，如送祖灵回归北方即是让祖先安息并保佑子孙之意。但此前对实际生活中的人伦关系的安排则缺乏具体的原则，如文献中说到，数言不和即拔刀相向。丧葬文化的改革，是儒家仁孝观念在丽江得以推行的表现，对规约人们的日常行为，使不同的社会成员以一定的伦理关系相处，是有作用的。至今，大研镇人家的老人过世，家人有做七、周年、除服等仪式，每一个仪式，都是对生者

^① 这些表现正好说明当时的纳西族对死亡与中原人有着不同的看法。

与死者及生者之间人伦关系的一次梳理和申明。

儒家进行道德教化的方法，就是通过各种仪式的反复举行，使其所倡导的道德观念渗透到人们的意识中去，最后，变成人们的行为习惯。所以，丽江一带生活中各种细节上的变化，其实是各种儒家观念逐渐内化为他们的思想意识的外在表现。

三、尚武到习儒

一个社会崇尚怎样的价值观，受制于它的社会经济的发展水平，而社会经济发展水平的提高反过来又会影响其价值观的更新。用我们所习惯的语言来描述，那就是经济基础决定上层建筑，上层建筑反过来又对经济基础产生作用。奥格本所提出的“适应文化”这一概念，其实是一个相对的概念，文化没有哪一个部分是绝对的适应文化，他自己也说，技术、经济、政治、意识形态等都可以在一定的条件下成为自变量。^①如果说不同的生物构成了一条生物链，那么，在某种程度上，一种文化的不同组成部分之间也存在着一种相互制约的链状关系，要剥离出其中的某个成分并使其保留原先的性质与状态就不太可能。

由于改流，整个行政管理体制发生了变化。这个变化本身是由更为强有力的中央政府带来的，使元明以来形成的丽江文化这根“链条”上的一环被替换了，于是导致了其他相应环节的变化。一般说来，行政管理体制属于上层建筑，通常情况下应该属于适应文化，但在这里却是一个自变量。当然，我们也提到了，改土归流是当地政治经济发展的必然结果，但如果不是一个自上

^① 奥格本著，王晓毅等译：《社会变迁——关于文化和先天的本质》，浙江人民出版社 1989 年，第 265—272 页。

而下的政府行为，这一过程会长得多。我们从中可以看到，一个民族社会要得以迅速地发展，在较高的文化领域接受其他民族文化的影响，可以加快这种变迁速度。如果从位于文化结构较低层次的技术、工具开始，逐步发展影响到较高层次的文化，所需时间自然就会比较长。但自上而下的变革也会因为难以避免的越俎代庖而产生另外一些问题，比如主体性问题。

土司制度的经济基础是农奴制经济，政治文化的突出特点是封闭的、世袭的等级制，清代儒家教育的推行，第一次使平民百姓的子弟有了改变自己地位的机会，虽说这种机会少之又少，但机会的大门毕竟被推开了一条缝。而受教育者自身处境的明显改善又极大地影响了社会一般价值评价。与早先的孔武有力相比，人们认为，能读书取得国家认可的名分直至拥有一官半职，才是更为令人憧憬的前途。其中当然也有一些人，在接受了儒家教育后，成为国家可以依靠的人才。

我们过去所受的教育认为，人民是创造历史的英雄，忽略了精英人物在具体的历史过程中的巨大作用，其实这应该说是一个双向“选择”的过程，即时代造就英雄，英雄也极大地影响了时代。随着儒家教育在丽江的推广，一批批精通汉文化的纳西族知识分子成长起来，他们因此而拥有较高的社会地位，或是有一定的职位；或是教诲别人子弟；略有家资的则呼朋唤友，吟诗论道，在大研镇形成一种由他们所左右的生活风气，极大地影响了大研镇的文化氛围。由于这些人自幼受儒家教育，不论他们是功成名就也好，还是贫困落拓也好，在熟谙纳西族传统文化的同时，思想却是完全地儒化了，在其行为准则中，所尊奉的是儒家的信条，就是他们引领着丽江纳西族社会向儒家文化的方向发展，并把儒家文化中关于国家统一秩序的核心观念渗透到那些目不识丁的男女老少中去，如“忠君”、“三纲五常”、“万般皆下品，唯有读书高”、“王化”、“百善孝为先”等等。当然，这不是

他们的个人行为，甚至也不能简单地看成是他们的集体行为，或是边疆民族“倾慕华风”，而是整个纳西族地区被完全地纳入到国家统一秩序之后的当然现象。

如果仅仅从受教育的人数上看，我们很容易就得出一些消极的结论，比如广大的平民阶层的子弟仍然没有机会进入学校，受教育人数的比例还相当底。但正因为受教育的人数少，他们被大多数从未受过学校教育的人们奉若神明，就连他们写过字的无用的废纸，也不能随便乱扔，必须在固定的地方烧掉。由于读书考取功名与做官改变家庭的社会地位及获取多得多的物质利益联系在一起，读书人对身边人与事的评议就会极大地影响其他人的价值判断。也就是说在清代丽江纳西族社会处在一个社会转型时期，而且这种转变主要体现在价值尺度的破旧立新方面。这一过程的启动与完成，如果脱离了儒家教育的兴办，是很难想象的。而那些学子在受到儒家文化的浸染之后，对其周围父老乡亲的影响也是今日读书人难以相比的，以至于相当一部分纳西族人家以供养读书人为荣。其实，单就这种现象而言，在汉族地区也是一样的，只是纳西族社会对读书人的供养其实还暗含了对儒家价值观念的接受与推广，并通过家庭，把纳西族古老的传统与儒家的观念相融合，形成其特有的家庭生活模式，即有教养的男人是一个家庭的社会地位的象征，女人则实际供养并掌管着家庭。

儒家文化重男轻女，读书既在万品之上，故而只有男人能读书；丽江纳西族传统上女子享有较高的地位，但却不是以女子对男子的颐指气使或是对男子身心的占有表现出来的，除了作为一种在特定环境中形成的习俗的继续存留外，更多的是妇女们通过自己的辛劳来体现的。这两种文化观念相叠加，于是，那些经济条件稍稍过得去的人家，都要努力把家里的男人供养起来，让他们去读书，久之成俗。既是风俗，男人们读书并不一定要谋求功名，然后改变家庭的面貌。他们在终日辛劳的妻子，甚至年迈母

亲的供养下，悠闲地以读书为乐。于是，这些不必为生活奔波而又略读诗书的男人就创造了丽江大研镇以消闲为特色的文化生活方式。男人看上去高高在上，但家庭生活的实际运转则操持在女人的手中。

清代藏族文化继续对丽江纳西族产生影响。由于特定的地理地貌特点及民族分布格局，此期丽江的马帮运输业更为发达，往来于内地、藏区的马队给丽江的经济带来了活力，用今天的话说，给丽江的居民带来了就业机会。丽江的传统产业有：打铜业、毛皮业、纺织业、缝纫业、制纸业、木匠业，此外还有铁匠、石匠、银饰、制鞋、榨油、食品加工、酿酒等作坊，^① 这些行业显然大都是为来往商队服务的，由此，我们也可以看出，丽江作为一条沟通藏汉经济文化的渠道，有着不可替代的地位和作用。

在这样的背景下，藏文化对丽江纳西族文化的进一步影响就可想而知了。但需要强调的一点是，清代的国家政治制度是完全以儒家的观念为基础的，而且，自改土归流后国家对这里的管理又进一步加强，所以，尽管藏文化的影响力强大，但并未进入政治领域，不过其向周边扩展的态势却一直在持续。

清代，在丽江境内有七座藏传佛教寺院：福国寺（原为汉传佛教的寺院，是木增静修之所，原名解脱林，后改为喇嘛寺）、玉峰寺、指云寺、文峰寺、普济寺、兴化寺、灵照寺，除兴化寺、灵照寺外，其他寺院都在丽江坝子边。清代丽江坝子藏传佛教的发展是明代的继续。明代的藏区呈割据状，向今天滇西北一带发展的是藏传佛教噶举派中的噶玛巴，该派又分黑帽系和红帽系，木土司与黑红两系均有密切往来，丽江是黑帽系活佛的经常

^① 杨毓才著：《云南各民族经济发展史》，云南民族出版社 1989 版，第 471—474 页。

驻锡地，红帽系活佛则参与主持了《甘珠尔》经的刊刻工作。^①

藏传佛教在丽江地区的进一步流行，与两个民族的生存环境的相似性及居住的毗邻是分不开的。而具体到丽江的纳西族，则是贫穷人家的子弟因生活所迫进喇嘛庙，读书人则会自然地接触藏传佛教，这又与藏传佛教的宗教功能有关。藏传佛教面对的是极其严酷的大自然，生活其间的人类显得十分渺小，现世生活的改善看上去毫无希望，人们只能寄托希望于来世。或者说，藏传佛教的一个重要功能就是帮助人们勇敢地面对严酷的自然环境，最终能够有尊严地走完人生旅程。在这个意义上，这一系统而又发展完备的宗教文化经过长时间的浸润，对纳西族精神世界的影响则是深刻而又波澜不惊的：不乏儒家所倡导的刚健，但也有种既来之则安之的心态。

四、第二次社会文化转型

各种文化事象本身是外显的、物化的，因而也给人一种琐碎零散的感觉，但是，在这些看似杂乱的表象下，则隐藏着这个民族的围绕稳定的价值体系而形成的各种观念，它们环环相扣，成为一个对外来文化有排抗能力的隐性结构，有选择地接受外界的文化，缓慢地改革自身的体系，然后又形成新的结构，如此反复不已。

儒家教育文化的引进，极大地改变了纳西族传统文化的隐性结构，一个与过去有着显著不同的价值体系重新形成，在这样一个大的背景之下，丽江纳西族的政治、经济、文化都被纳入到这

^① 郭大烈、和志武著：《纳西族史》，四川民族出版社1994版，第328—334页。

个新的体系中，并在此寻找到新的位置和发展空间。

在政治上，即是那种以天下为己任而集中表现为忠君的观念，借儒家教育的兴办深入到每个读书人的观念中去。从传统上看，忠君是在明代木氏当政时就大力提倡的，但在当时，仅限于土司阶层，更为现实的目的是木氏通过忠君壮大了自身的力量。而到了清代，这一观念的普及，可以说是封建君主制国家子民的“国家意识”的萌芽。今天我们来看这个观念，会认为它过时、陈腐、愚昧，但无可否认的是这是一个人们群体从自在走向自觉、从传统走向现代的一个必不可少的过程。

经济生活方式上，则崇尚耕读传家。在大研镇，很少有广置田产的大地主，几亩田地，一柜诗书，再辅以小生意，这样的人家很多。有的人家不想耕种那几亩地，就租给朋友或者是乡亲。新中国成立划分家庭成分时，他们都被划作“小土地出租”，既不是地主，又高于富农。几乎家家都有小生意，说明这里流动人口多。做这些小生意的一律是妇女，见识了各种各样的人，她们个个性格泼辣。在丽江，真正有钱的是那些做生意的人家，但他们也明显地表现出对儒家文化的崇尚，谦和内敛，并且用赚来的钱铺路搭桥以积德。

尽管在有清一代，国家在这里推行了一系列的政策，丽江纳西族地区通过民间的渠道也吸收了很多邻近各民族的文化，但真正对这个变迁起着作用的是纳西文化的隐性结构。这一结构的最大特点是“为我所用”。大研镇的开放性格局说明照搬内地“城”的模式是行不通的；各种专门性街道的形成，如铜器街、皮革街、柴草街等，也说明对商的态度，更看重它在整个社会经济中的实际地位，而不是完全依照儒家农本商末的观点。虽然儒家文化正在逐渐占据核心文化的地位，但并不独尊。丽江城郊的文峰寺、普济寺、指云寺、玉峰寺等藏传佛教寺院都是在清代建成的。

说到大研镇，它是千百年来在雪山的滋养下，兼容各民族文化成分，经 800 年积淀的纳西文化的一个最为完整的物化形态，是纳西文化的一个最直观形象的体现。它的兴起是在元明时期，真正的兴旺，却应该在清代。在大研镇里，有一些非常气派的庭院，它们都有一个共同的特点，那就是漂亮的门楼几乎全都侧身对着主路，一些介绍纳西族风情的书上解释为以此避邪秽，但笔者认为这与纳西族内敛谦和的性格亦有一定关系。房犹人也，谦恭地侧身路旁，“请您先过”。

大研镇的繁荣，与商贸有着密切关系，而且这种商贸不完全是因为分工不同造成的，而是严峻的地理特点，使滇藏地区的人必须结成互相依赖的关系。主街两旁都是鳞次栉比的铺子，由于都是木结构，历经沧桑后，都有点歪歪扭扭的，在这破败的铺子后头，则是明媚舒适的庭院。以商而兴，却并无商之喧嚣，还是与其性格有关。而如此性格的形成，当然就与明清以来的儒道文化的浸染有着直接的关系了。西谚有“条条道路通罗马”，大研古城的街道也是呈放射状向四周延伸，这也与古城居民开放通达的心态有关。

大研镇没有城墙，有说木氏不建城墙，是因为木在城中不吉，表明其受汉文化影响之深。其实，我们可以来好好看一下，城墙这样一种防御性建筑主要用在什么地方。它主要出现在平原无险可依的地方，是人工筑就的屏障，所以也不可能圈出很大的地盘，而真正到了要靠城墙来保护城内居民时，情势之危急也就不言自明了。远近历史这种事例多不胜数，要么城破，要么因城被困，战死饿死病死无数。但具体到丽江来说，它有险可依，丽江坝子周围，群山环列，只须把守好各个山口，“城池”可保无虞，而且这个“城”的最大优势是无法被包围，“城”内居民亦无坐困之忧，土司何须费事再筑一道无用却可能花费无数的城墙？丽江坝子周围南有邱塘关，西有石门关，北有雪山门关（又

叫太子关)，它们都是护卫丽江坝子的天然屏障，土司派驻兵士把守。邱塘关为丽江通往鹤庆、昆明的隘口，“出入者非奉木公命不得擅行。远方来者必止，阖者入白，命之入，乃得入，故通安诸州守，从天朝选至，皆住省中，无有入此门者。即诏命至，亦俱出迎于此，无得竟达。”^① 由此亦可见土司在自己辖区内的权威，显然远高于内地郡府长官。有人解释说，土司以此招防止朝廷发现其远远超出规格的府衙建制，但这是不可能不被发现的，更为合理的解释是明王朝默许了木氏在丽江的实际权威。这就是土司——一方最高首脑，不同于朝廷任命的行政长官。

改土归流后，流官知府周围曾建过城墙，但很快废圯。因何废圯有多种说法，但在丽江建城墙，确实有点多此一举。

以改土归流为标志的丽江纳西族的第二次社会文化转型就这样开始了。从大处看，这是一个边疆少数民族地区从文化上被整合进统一多民族国家过程的开始，从民族性格看，是重文轻武的开始。

^① 徐宏祖著：《徐霞客游记·滇游日记六》，上海古籍出版社 1982 版。

第七章 20 世纪的丽江纳西族

20 世纪上半叶是中国社会急剧变化的时期，帝制覆灭，军阀混战，列强势力进一步渗透，国民党建立全国统一政权，共产党发展壮大，抗日战争，国共内战，新中国建立，与此同时还有各种西方思潮涌入。丽江虽然僻居滇西北，但国际国内形势的发展变化，再次造就了它的特殊地位，纳西族文化得以大量吸收国内其他地区甚至国外的文化。改土归流以来，因纳西族文化对封建儒家文化适应性的提高而惰性日渐显露，此时却获得了新的发展动力。抗日战争结束后，丽江的地位下降。新中国建立后，各行各业百废待兴，但丽江偏僻的地理位置使之一时难以成为当时的发展重心。20 世纪 80 年代改革开放以后，国家的经济成就有了大幅度的提升，文化建设日益受到重视，丽江纳西族独特的文化传统被外界重视，社会才有了显著的发展。近来随着其旅游业的兴旺，呈现出一派繁荣昌盛的景象，但也存在着一些操之过急、考虑不够成熟的现象。

一、从子民到国民

帝制的覆灭改写了所有人的身份，他们从此不再是皇帝的子民，而是国家的公民。但这样一个转变过程不是一朝一夕能够完成的。如果说，传统意义上的国家是在一种朦胧的状态下逐渐发展形成的政治实体的话，那么，现代意义上的国家则需要有目的有计划地从旧国家改造而来。这是一种质的变化，必须依赖于—

个漫长的不间断的量的积累过程，那就是要在每一项措施上都体现出明确的目的性和以人为本的出发点。作为处身其间的每一个人，也有一个把自己从只知顺从的子民转变成为有独立意志的公民的过程。可以说，直到今天为止，国家公民的意识还没有在全国范围内普遍确立起来。子民与公民，虽只一字之差，但从“子”到“公”，其实是一个新的价值观念体系形成的标志。辛亥革命在体制上把“子民”赖以存在的政治框架给打破了，但“公民”观念及以此为基础的一系列现代意识却不是一次革命所能够形成的，而必须与新的政治体制的确立及一系列的意识形态的改造相呼应。但无论如何，这个过程开始了。

在 20 世纪初，要让人们抛弃已有了二千多年的子民的身份，确立现代国家公民意识，并以此为基础，建立健全现代国家的政治体制，其实有许多启蒙阶段的事要做。

20 世纪初期，中国社会面临着前所未有的巨大变迁，先已有了上世纪末的中日甲午战争及戊戌变法，然后是义和团运动，继之是废科举行新学，然后就是推翻帝制的革命运动。义和团运动主要在北方，但因为导致了西太后携皇帝“西狩”，朝野震动不可谓不大，此后，帝国主义对我国的侵略与瓜分进一步加剧。在西南地区，许多英美法传教士更多地进入各民族地区，在他们各自为其国家进行文化侵略活动的同时，客观上也对这些远离政治、经济中心地区的社会文化的发展变迁产生了一定的推动作用。比如进入滇黔交界一带彝族苗族地区的英国传教士柏格里 (Samuel Pollard)、郇慕廉 (Frank J. Dymond)、王树德 (William H. Hudspeth)、莫理循 (George Ernest Morrison) 等。进入滇西北地区的主要是法国的天主教，时间也更早一些，著名的传教士有任安守，但其势力的急剧膨胀与藏传佛教发生冲突，当地各族群众烧毁了白汉洛教堂，后因清政府的支持，任安守在滇西北的怒族、傈僳族地区又建了多所教堂。1937 年，这个法国

人死在遥远的异乡。稍后进入滇西北地区的是美国教会势力，著名者如美国基督教会传教士莫尔斯。

丽江原先的地区医院是一个美国教会的教堂，作者的祖父家离教堂不过二三百米远。如今，医院已经搬到新城区，只有房屋还闲置着，这里也不是游客喜欢来观览的地方，四周很清静。丽江周边的其他民族分布区，都有很多国外教会的势力，有的一个村子就有 4 个教堂。^① 作者童年时代在维西生活了 7 年，在县城的最高位置，也有一座教堂，但那时是文革时期，教堂改做了学校。在社会发展相对落后的民族地区，西方宗教的进入相对容易。而在传教的过程中，西方教士们已经认识到传教也是有学问的，所以，开启了对宗教的普适性的研究。如用拉丁字母创制各民族文字，发展当地民族的文化教育，用当地语言改写圣经故事等。而在社会发展具备一定水平的地方，外来的宗教文化就不那么容易渗透到该民族社会中了，丽江相对于周边，其社会的发展程度要高一些，对国外宗教的认可度就很低，还有一个具体的原因是西方的宗教文化与丽江社会文化传统也有一定的距离，民间接受起来颇为艰涩。

此外，还有很多欧美植物学家或者是博物学家，到西南地区去进行考察，位于横断山脉的丽江，由于其地形地貌、气候植被的特殊性，成为西方人考察的重点区域。^②

废科举行新学时的丽江知府是湖南人彭继志，在他的支持下，创办了丽江府中学堂。办学第一件要事，即是“钱”的问题。当时，维西的喇嘛与天主教的扩张发生冲突，官府偏袒天主

^① 张惠君著：《三江行——澜沧江、怒江、独龙江调查手记》，云南大学出版社 2001 版，第 133 页。

^② 牛存道：《中外植物学家到“植物王国”丽江考察记》，载《丽江文史资料》，第 14 辑。

教一方，喇嘛控诉无门，诉诸武力，彭继志设法安抚了喇嘛，又让其献纳“投诚银两”，另加商人的漏税款，于是把丽江府中学堂建了起来，还从日本购买了教学仪器，考虑到办学需要常年的经费保障，又决定每年的骡马税为办学经费。^①

丽江府中学堂是面向丽江、鹤庆、兰坪、剑川、维西、中甸的学校，所以，我们在说丽江是滇西北的文化中心的时候，其实指的是推广汉文化的中心，不论是它的课程设置，还是作为师资的前清读书人，都与本土文化没有直接联系。在滇西北这样一个地形地貌险峻的地方，各民族文化从漫长的时间上看是相互交融的，但在作为个人的有限的生命时间内，深入的交流又是遥不可期的。所以，当我们深入到这里时，一个明显的感受就是人们之间很少往来，相互疏离。作为国家的政府行为的一部分，推广汉文化就把这些长期疏于往来的民族及他们的文化联系起来，从一个长远的时间上看，这一行为又推进了各民族文化的相互交融。所以，教育在当地来说不仅仅在于其传播了特定的内容，还在于传播这一活动本身，就是一条把当地的人们连接起来的纽带。

当时《丽江白话报》的主笔剑川人赵式铭不仅到中学堂讲课，还写了校歌：

雪山绵亘金沙长，
气局何堂皇。
我祖我宗生此土，
是我好故乡。
殖民政策强凌弱，
艳羨膏腴壤，
愿将学界渐推广，

^① 李世宗：《纳西族地区第一所中学的创立和发展》，载《纳西族社会历史调查（三）》。

巩固此金汤。

兴办新学的主旨，有“教育救国”之意。今天回头去看，会有人说，发展教育只是社会文明富强的一个方面，靠教育来救国，时人所见难免偏颇。但我们也应该看到，正是对“教育救国”的倡导，给受教育者赋予了前所未有的社会责任，关于这一点，直到今天也是有意义的。按社会公平原则，占有了更多的社会资源，就应该承担更多的社会责任。今天的教育资源仍然是有限的，所以，应该继续强调受教育者的社会责任。如果说以前的“学而优则仕”已经异化为人们为了自己、家族而奋斗的经历的话，在新学开办之初，社会极大地寄希望于那些有机会读书的人，实则也是在强调他们的社会责任，而不是把眼光只放在个人与家族上。不过，新学在丽江开办之初，也遇到一些困难。一方面是文化的差异性，另一方面就是新学与旧学的矛盾性了。前者是指汉文化与少数民族文化的不同，后者则指科举本与仕途相连，就是不能去做官，但有了一定级别的功名，就可以享受国家的俸养，而新学显然无此一说。所以，人们一开始是有抵触情绪的。《丽江白话报》上就有一篇文章说：“以前未停考试时，要自备修金，要自备伙食，要熬无数岁月才得一科一第”，如今“学生无论入何学堂……先问有无伙食”。而稍有资财的人家雇人上学的现象也时有发生。

辛亥革命后，丽江府中学堂改为云南省立第六师范学校，全部经费由省拨款，1914年，丽江地方人士决定继续用骡马交易的税款开办丽、鹤、维、剑、兰、中六属联合中学，1926年，该校合并入云南省立第三中学。而所谓云南省立第三中学则是在1916年由云南省立第六师范改建而来。1934年，丽江已陆续建了师范、中学数所，云南省立第三中学遂改用地名标称：云南省立丽江中学。在抗日战争时期，丽江中学的师资来自全国各地，他们有的留过学，有的毕业于北京的大学，这其中也有不少就是

丽江人；而丽江中学的毕业生，有的考上了西南联大，还有的出国留学。^①

当然，从人数上看，能进学校学习的学生还是非常有限的，但新式学校的兴办，对新观念的传播有着极大的宣传作用。丽江府中学堂及其后各种新式学校的兴办，与清朝初期丽江府学的兴办一样，对丽江纳西族自身的发展来说同样具有巨大的意义，在控制传统文化的流传和扩大引进文化的影响方面，学堂的作用是持续不断的，但因为其影响较为隐蔽，我们往往不够重视。看到教室里可数的学生，我们很容易就忽略了他们走出教室以后的影响。这样一种“育种式”的劳动可能给这个社会的影响实际上被我们缩小了。看看新式学堂里的课程吧，有国文、算学、史地、格致（自然）及音体美，与清初开办府学时所要学习的内容已有了很大的不同，它们不仅仅是一些知识，还是一种崭新的认知结构，是暗含了某种观念体系的结构，学生们很容易就从中体会出与数百年来所倡导的价值观存在着哪些相悖的认识，他们因此受到鼓励不再追随于古人之后，而是面对世界变得有信心和勇气。正是这些实际的教学活动，给学生们一套评价现实社会的标准，这套标准不仅仅来自东边的汉族社会，而且还来自遥远的欧美世界，其中包含了许多富于人文特质的内容，如平等、自由、反专制等，因为它所隐含的来自工业社会的观念体系远离了中国的实际，所倡导的一些主张就难免与中国的实际相脱离。比如说在追求的过程中急于求成，过于看重现实利益，在这样一种带有点实用主义的态度下，纳西族文化中一些富于人文特质的内容在逐渐流逝。半个多世纪前一个俄国人看到的是：“美丽的丽江坝，那时仍然未被复杂的事物和现代生活的匆忙所触动……时间是良

^① 李世宗：《纳西族地区第一所中学的创立和发展》，载《纳西族社会历史调查（三）》。

师益友，是客观存在，是神奇的财产……人们有时间享受美好的事物。”^①可是，如今这样一种生活方式正在逐渐消失。这与我们今天的一些感叹何其相似！

《丽江白话报》创办于光绪三十三年，旨在“宣传改革，提倡发展科学教育文化和工商业，传播平等自由的思想”。选用文章的标准就是“启迪民智，发展文教事业，造就勇于开拓、犯难冒险、团结爱国的国民，反抗外来侵略，走东西洋资本主义国家道路，建设强盛国家”。^②该报为月刊，最初在中维鹤丽剑六属学校发行，后扩大到省城及其他州县，对启发、确立和宣传“废除帝制，建立共和”的思想有深远的影响。^③

辛亥革命爆发后，丽江满城插上五色旗以响应。在反袁世凯复辟的护国运动中，有数千名纳西族青年参加了护国军。当然一场革命并不能在广大民众的头脑中确立新的观念，这是一个漫长的过程，有许多宣传、普及、教育的工作要做。在丽江境内，当时一些开明人士，如和志坚就在其《丽江民众教育馆书报部简况》一文中说道：“窃察丽江之社会环境，分子复杂，新旧错综，除曾受新文化感染者外，其余一切，不论已识字与不识字，有资产的或贵族的男女老少，与无资产的或平民的男女老少，均需设法，施以学校式或社会式之教育，使之藉以增进知识，刷洗陈腐，陶冶品性，涵养情感，适应群众生活，并能运用四权。”^④

帝制覆灭了，但是新的国家的构建还面临着重重困难，各种封建观念仍然顽固地居于人们的头脑中，现代国家赖以存在的崭新的观念，如平等、自由、公民的权利与义务等观念的确立，还

① [俄] 顾彼得著，李茂春译：《被遗忘的王国》，云南人民出版社 1992 版，第 275 页。

② 衍孙：《光绪年间的〈丽江白话报〉》，载《丽江文史资料》，第 19 辑。

③ 郭大烈、和志武著：《纳西族史》，四川民族出版社 1994 版，第 472—477 页。

④ 和志坚：《丽江民众教育馆书报部简况》，载《丽江文史资料》，第 6 辑。

需一个过程。有的学者从数百年的时间上来审视历史，认为辛亥革命推翻了一个旧的政治体制，但并未能建立一个新的体制，中国社会的运转仍沿袭着旧的模式。实际上，从1840年的鸦片战争到今天，中国都在努力从旧有的体制向新体制过渡。“中国过去150年内经过人类历史上规模最大的一次革命，从一个闭关自守中世纪的国家，蜕变而为一个现代国家，影响到10亿人口的思想信仰、婚姻教育与衣食住行，其情形不允许我们用寻常尺度衡量。”^①在这样一个艰难的进程中，许多关于现代国家的观念，在当时的丽江还只是书斋里的阔论。

在军阀割据的局面下，丽江在艰难地寻求通向现代文明社会的道路，这种不懈的寻求在各方面都有表现。

突出的是有志青年立志求学。《丽江文史资料》第二辑《忆周鉴心先生》说，周鉴心先生在民国十年考进省立第三中学。民国四年陈可轩到北京高等师范学校（即北京师范大学的前身）学习。民国以来源源不断有到省外求学的学子，他们中的许多人后来成为国家的政治、经济、文化各领域的精英人物，通过他们，在国家危亡时刻，纳西族更加与全国人民紧紧团结在一起，为国家与中华民族的独立而战，并在此过程中，使纳西族文化有了更为迅速的发展，民族自尊自强精神在不断成熟。第五辑《抗日战争时期的〈丽江周报〉》一文介绍了该报的创办过程及民众对抗日的高昂热情，同时还揭露国民党官员对百姓的欺压。报纸还选刊过不少纳西族民间传统故事，鞭挞黑暗社会，破除封建迷信，提倡科学知识。在联合国立丽江师范学校、省立丽江中学、县立中学举行作文比赛，联合民教馆举办文艺汇演。同一辑的《乐群学校和木松园先生》一文说：“抗日战争时期，丽江集资办学、

^① 黄仁宇著：《中国大历史·自序》，载《黄仁宇作品集》，长江文艺出版社2003版。

私人建校的风气极盛。”乐群学校于 1938 年创办，到 1949 年 6 月共招收学生 500 多名。第七辑《丽江戏剧概述》还提到抗战时期爱国戏剧的演出，“据史实，是同外出读书求学回归丽江的各族知识分子以及来丽江任教谋生的某些西南联大的讲师、教授带来的民主进步思想是分不开的。”光绪三十三年（1907），开办县立女子初级小学堂，1915 年改为县立女子高初两等小学校。^①丽江的职业教育也开展得极早。光绪三十四年（1908）开办丽江府初级农业学堂（蚕业科），此后又有劝业所举办的蚕桑传习所，民国初年在指云寺开办蚕林传习所一期。民国初年大研镇还有了照相馆。民国三十年丽江县卫生院成立，除了一些医疗活动外，还进行预防注射，1945 年，在鸣音、石鼓成立分院，另有私立医院、医馆、药房若干所。^②

所以应该说，偏僻的丽江也投入到历史发展的洪流中去了。

二、抗日战争时期的繁荣

20 世纪 30 年代至 40 年代的日本侵华战争，给中国人民带来的是无尽的灾难。但抗战时期许多政府及文化机构迁往西南，给发展缓慢的西南地区带来极大的机遇。阻碍了西南地区各族人民交往和发展的高山大河，此时又成为抵御日本深入侵略的屏障。在这样一种特殊的背景下，丽江的纳西族获得了空前的发展。

朱元璋的很多能征善战的大将，都是皖东一带人士，有人叹曰：此地将才何其多也！那是否就意味着别处没有人才呢？这是

^① 张永林：《丽江县元、明、清及民国时期教育大事记》，载《丽江文史资料》，第 14 辑。

^② 吕学文：《民国时期的丽江西医》，载《丽江文史资料》，第 17 辑。

因为朱元璋在这里起事，在一定的时期内，他不可能到燕赵，也不可能到陇西发掘人才，但朱元璋做到了人尽其才。类似的史实还有很多，这说明机遇很重要。丽江因为有了这样的机遇，于是在本民族中出现了一批近现代意义上的各界杰出人士，极大地提升了纳西族的影响力。在彭建华、李近春所编的《纳西族人物简志》一书中，都有介绍。

外界大量涌入的人和事，极大地刺激了丽江纳西族文化的发展，如前文提到的教育的发展，教育的发展又促成了人才的大批成长。而其他民族文化的进入，给纳西族认识自己也创造了一个特别的机会。

在抗日战争时期，由于特殊的政治形势，海上通道被日本封锁，丽江拥有了当时两条十分重要的国际通道：

一条即是茶马古道，由云南经拉萨、亚东通往印度的噶伦堡、加尔各达，这条通道早就存在，它属于民间，是它真正使藏族、汉族、纳西族、彝族、白族等民族成为血肉相连的一体。但如果仅是满足当地物流的需要的话，运输量是有限的，当地人们的日常生活对各种商品的需求有数。而从国家的角度看，它的重要性并不十分突出。但在 20 世纪三四十年代，它的功能被发挥到了极致，各种物资就是经由茶马古道被运送到重庆、昆明，其中主要是西方的工业产品，如化工制品、煤油、布匹、缝纫机，还有如毛呢、玻璃、火柴、雨伞、化妆品这样的生活用品，丽江人在这些用品前都加一个“洋”字来说明他们的来路。就是这样一条羊肠小道，担负着抗战大后方的物资运输。“这场‘马帮运输’曾使用了八千匹骡马和两万头牦牛，几乎每周都有长途马帮到达丽江。”^① 抗战一结束，这条通道便急剧地衰落下来，从此

^① [俄] 顾彼得著，李茂春译：《被遗忘的王国》，云南人民出版社 1992 版，第 139 页。

后成为被遗忘的历史。

另一条则是由中美联合经营的军用航线，即著名的飞越喜马拉雅山通往印度的驼峰线。当时由陈纳德在美国招募飞行员，组成飞虎队，维持这条航线的运营，这是一条与大自然的残暴与变幻莫测相搏斗的航线，许多勇敢而年轻的美国飞行员就坠落在那些美丽的山谷中。当时在丽江白沙有简易机场，起降频繁的运输机有时去往印度，有时去往重庆、昆明，成为当地百姓争相观看的一景。听作者伯父说，后来，美国人撤走时，还运走了附近玉峰寺里一棵造型华美的山茶树。这条航线把深藏在金沙江湾里的丽江与战火纷飞的抗日前线连结在一起，把当时世界上发展最为迅速的美国与崇尚悠闲度日的丽江人连结在一起。我们可以想见到当时在这个小小的古老的城镇所发生的剧烈的各种各样的碰撞，也可以想象一下在这些碰撞发生之后丽江所可能具有的平静与超脱。如今这段历史的见证人先后辞世，丽江正在开始新一轮的文化碰撞。

此期其他传统的经济门类没有大的明显的发展，但工商业却较过去有很大的发展。“抗战时期，在地域广阔的大西北和大西南后方，为了适应战时中国的迫切需要，蓬勃兴起了以工业生产为目的的工业合作运动。1938年8月，在湖北汉口正式成立了中国工业合作协会……1941年，受宋庆龄及国际友人路易·艾黎的委托和派遣，俄国人顾彼得（Peter Goullart）辗转来到丽江，创立了中国工业合作协会云南办事处丽江事务所，以云南西北部的独有资源为依托，形成了皮革、毛纺、染线、纺织、打铜、打铁、织毯等小规模手工业生产合作社，在一定程度上推动了当地经济的发展，为当时的抗战事业做出了一定的贡献。”^①

^① 郭大烈、和志武著：《纳西族史》，四川民族出版社1994版，第506、507页。

合作社的原则是通过低息贷款，“帮助那些贫困的手工业者，他们没有资金开办合作社，使自己富裕起来……当他们达到富裕安康的顶峰时，继续把大有收益的合作社办下去，或者如果他们希望解散，各自享受劳动成果，或许有其他方面的能力，就由他们自己决定，这样就能让另一群较为不幸的人们，能重复同样的过程。工业合作社是个持续不断的运动”。^①

因为顾彼得后来写了《被遗忘的王国》一书，我们可以从书中了解到他工作的一些具体情况。如宣传开办合作社的意义，保证低息贷款不被那些高利贷者所利用，教当地人学会使用各种机器，到各处的合作社巡视检查。书中也提到“到了1949年夏季，丽江已有了45个工业合作社”。工合运动本是为了抗战而建设大后方所采取的措施，但给我们今天发展丽江的经济也应有所启示，重要的一点可以说是引入了一套向贫困者倾斜的政策，不在乎合作社本身的大与长久。用这样一种扶助弱小的方式，使当地人能够获得持续发展的动力，同时还能培养人们的合作精神。

抗战时期的丽江，呈现出一派异常繁荣的景象，经济、文化都有空前的发展，而随着抗战胜利，丽江又归于宁静，这样一段又起又落的历史对丽江纳西族文化会有怎样的影响？我们再回想唐宋以来的丽江纳西族历史：唐代周旋于唐与吐蕃之间；元代迎元军于拉巴江口；木土司时，才因为地方集团利益与国家利益的高度一致，得以发展出自己的一个势力范围；清代又很快被收服在儒家的教化之下，安分守法广受赞扬。

纳西族是一个族源多元，但支系分化并不十分明显的民族。历史悠久，经的事就多，但发展的脉络清晰可寻，身处遥远的横

^① [俄] 顾彼得著，李茂春译：《被遗忘的王国》，云南人民出版社1992版，第107页。

断山脉中，却又因改朝换代的因缘际会，得见“伟烈丰功，费尽移山心力，便断碣残碑，都赋予苍烟落照”的历史真面目。在跌宕起伏而又漫长的变迁过程中，普通的老百姓其实最能抓住生活的本质，正是这样一种被普通人所广泛具备的品质，使丽江的居民能够从容不迫地对待人生旅程，以致今天的人们有了“雕刻时光”之说。

作者少年时曾与祖母及伯父一家生活在一起，那是 20 世纪 70 年代。每天，门口都有乡民经过到街上卖柴火、蘑菇的。春天时，有的老乡就在柴火上插几把山茶花。祖母就用极为低廉的价钱买了山茶花，插进花瓶，摆放在隔墙上的窗洞里。那时，我们的生活困顿不堪，可老祖母却用鲜花装点了我们暗淡的日子，那真是一种“奢侈”的享受，山茶花花苞将放未放的娇羞到今天还历历在目。

三、纳西族研究的开端

国内对纳西族的全面研究，始于日本全面侵略中国后，西南地区成为抗日大后方这样一种特殊的局势。综合起来看，西南地区地形复杂，民族众多，开发建设也较晚，且速度缓慢，政治、经济、文化的积累相对于东部都要薄弱得多。但在别无选择的情况下，国民政府开始经营西南地区，其中一个重要的策略就是对居住在西南地区的各民族进行初步的研究，了解他们的社会发展情况，赖以对这些地区的发展与建设提供参考，使其发挥抗日大后方的作用。当时的许多民族调查研究成果，为今天我们进一步的民族研究提供了很多资料与经验，前辈学者的心血结晶在今天仍然有重要的参考价值。外界对纳西族的真正认识也开始于此一时期。

被尊为纳西族东巴文化研究的拓荒者和奠基者的李霖灿是河

南人，民国二十八年到丽江调查当地的民族艺术，但被东巴象形文字所吸引，在纳西族东巴和一些文字学专家的帮助下，经过数年的苦心研究，写成了《磨些象形文字字典》一书。纳西族读书人杨仲鸿则被称为是第一个编辑磨些文字典的人，编有《么些文多巴字及哥巴字汉译字典》。著名史学家、纳西族方国瑜写成《纳西象形文字谱》。著名语言学家傅懋勳先生也曾出版过《丽江么些象形文字〈古事记〉研究》。陶云逵先生写了《么些族之羊骨卜及贝巴卜》，吴泽霖先生有《么些人之社会组织与宗教信仰》。这些是纳西族自身及外界开始对纳西族深入认识的结果。

进入 19 世纪以来，西方一些国家已经认识到人类活动对自然生态的影响，并派各类植物学者到世界各地调查植物分布情况，来到丽江的外国学者们在此有了惊喜的发现，^①同时还让他们吃惊的是在这样一个远离现代文明中心的地方，却有着古老而又鲜活的令人振奋的文化，一些植物学家就转而研究纳西族的文化，最著名的便是奥地利裔美国人洛克（J. F. Rock）了。洛克于 1922 年进入中国的西南地区，此后，他在横断山的崇山峻岭中盘桓了 27 年，写成了历史地理专著《中国西南古纳西王国》，该书已经成了研究纳西族的案头资料，他对纳西族的语言文字、社会生活也有深入的研究，有《纳西——英语百科词典》。

顾彼得的《被遗忘的王国》是本非常有趣的书，对抗战前后丽江一带的风俗民情做了生动有趣的描绘，书中流露的是一种友好的态度与热情的情感，作者还由丽江人与西方人生活方式的不同，进一步认识到东西方对人生、世界的不同态度。从学术的角度看，这本书似乎不够规范，但它却描写了 60 多年前这个许多汉族人都不愿意来的地方的生活细节，讲述了作者与那些豪爽泼

^① 牛存道：《中外植物学家到“植物王国”丽江考察记》，载《丽江文史资料》，第 14 辑。

辣的纳西族当家妇女的交往，四方街上家长里短、柴米油盐的琐碎日子，来来往的山民和他们自由自在的生活趣事，也讲述了纳西族独特的精神世界。

翻过山口向下走，啊，美丽的丽江坝，使我为之倾倒。每当春季我走这条路来到丽江时，我都赞叹不止。我得下马凝视这天堂的景色……

我步行进城成了日常事，每次我路过时，有些妇女向我打招呼说“忍姑奔（去哪里）？”我总是微笑着回答“Madame（太太）……”几天之后，我又称呼她们中的一个为“太太”，她站起来，威胁性地向我走来，“每次你路过这里都叫我们‘傻瓜’（Madame 发音与纳西语的‘女傻瓜’相近），如果你再叫我们‘Madame’，我要狠狠揍你一顿。”其他的人都大笑起来……

一大早，几股由农民形成的人流从远处的村子出发，沿着五条大道，十点钟后不久，开始向丽江集中，街道上挤满了驮着柴火的马匹，有的人背上背着木炭篮子，其他人背着蔬菜、鸡蛋和家禽。猪或者被捆起来，由两个男子用杠子扛着，或者由女人牵引，她们一手拿着绳子，另一手拿着树条轻轻地催赶着……市场上喧闹声很高，人群都拼命挤过去，抢占四方街广场上最好的位置……人和牲口乱做一团，开了锅似的……

未婚的姑娘（本地叫潘金美）穿着盛装，手挽手地走着，四个姑娘排成一排正好把街道横拦住。就这样他们在街上冲上冲下，咯咯发笑，放声歌唱，嗑着葵花子。粗心大意的小伙子很快就被这些魁梧而有男子气概的女子征服……

东巴教控制住了许多牛鬼蛇神。这些恶魔恶毒地作乱使人们得灾祸。他们隐藏在家屋内，制造家庭不和，引起人们思想斗争，对痛苦作胡思乱想，或扇起沮丧情绪，产生复仇、凶杀和自杀的念头。这些恶魔的面貌在纳西族东巴教经书里被描绘成具有可怕的人头和蛇身……东巴教仪式性舞蹈的全部思想就是在引诱

这些恶魔……叫他们从阴暗处出来，接着他们得到仪式隆重的款待……

顾彼得的描写就这样带着强烈的情感色彩。

从事人文科学的研究，不宜太过掩藏自己的情感。人的命运、生命的过程本身就有很多不可控制的因素，社会背景、时代潮流对具体的人、大多数人有着很强的规定性，但正如我们反对地理决定论一样，恐怕我们也不会完全赞成“人的社会性决定人的一切”这样的说法，人性本身的深奥及我们对它的无知影响了人文科学研究成果的准确性，所以在研究过程中，把我们的感慨穿插到我们的认知中，其实是很好的。但我们被科学研究应该公正客观的原则所束缚，最终使人文科学的研究变成冰冷而无趣的过程，但显然，客观公正不等于冰冷无趣。

另一个缺陷是，在标榜客观公正的同时，粗暴地进入其他民族的文化空间，轻率地评说他们的生活方式，在做了不礼貌的事时，还自认为自己在为追求真实而努力。现代社会讲究个人生活的私密性，人人均有受法律保护的隐私权，那么，作为一个有着自己的历史文化传统的群体，他们在长期历史中形成的生活方式的私密性需不需要保护呢？或者说，某些方式存在明显的落后性，比如买卖婚、包办婚，但我们的干预是不是更应该讲究一些方式方法呢？

如今兴起的口述史，实际上就是对我们惯常所熟悉的那些历史研究的补充，它的最终目的不在于接近真实——当然真实是前提，也不在于用庄严肃穆的口吻讲述那些影响了历史的重大事件，而在于告诉我们历史的细节，告诉我们历史的生动与迷人：不仅告诉我们大人物的一些鲜为人知的细节，更在于告诉我们历史过程中的小人物——小老百姓的庸常生活。不论在什么样的时代，什么样的地方，生死悲欢，冲突和睦，别愁离恨，都填满了每一个人的生命过程，但却又形形色色，有着万千的差异。历史

不只属于帝王将相，同样还属于在人口上居绝大多数的寻常百姓。

顾彼得的书就讲述了这样一种说寻常而又不寻常的生活：寻常是指这些生活细节属于老百姓，琐碎，甚至还有点无聊，却不乏真情实感，但没有宏大的背景，也缺乏重要的人物；不寻常是指作者描述的是一个自由自在生活在群山万壑中的少数民族，那些寻常的生活细节透露出的原则有一些与内地汉族是有着很大不同的。直到 20 世纪 40 年代，也很少有汉族人愿意被派往这个遥远的所在。

上述这些研究及对具体生活场景的描写，都给我们比较不同民族文化提供了条件，使我们今天的研究工作有了一个起点。它还告诉我们，要全面深刻地认识一个民族，就要考察它的历史，通过考察历史我们也就发现，每逢民族文化交流频繁时期，也正是一个民族进一步认识自己的好机会。但 20 世纪前半期的纳西族研究有一个特点，即以外人对这里的研究更为突出，这是因为纳西族自身的发展水平还不足以支撑对自己的研究。

四、寂寞而又自在的大研镇

抗日战争时期大后方的西移，及作为此期沟通外界的重要通道，丽江也成为滇西北各民族及其文化空前交汇的地方。当然，随着抗战的胜利结束，各种机关又迁回内地大都市，尤其是随着东部沿海各港口的恢复通商，马帮运输的重要性就大为削弱。

“茶马古道”应是一个很晚近的名称，本身负担着对农牧两种文化的沟通，其起始应上溯至西南丝绸之路，此路又称蜀身毒道，从成都经西夷道、南夷道，走博南道经今天的腾冲、德宏到今缅甸。西夷道又叫牦牛道、灵关道、清溪关道，从西昌往南入

滇；南夷道秦时称为五尺道，后又称燹道、石门关道，从宜宾经贵州威宁一带入滇。而茶马古道应是接续这些途程，前往藏区的道路。抗战时，通往缅甸的道路亦被日寇堵绝，所以，经由藏区通往印度是唯一的选择。由此可见这条通道在当时无可替代的重要性。

喧嚣已逝，繁华如烟，抗战胜利后的马帮重新恢复为沟通农牧两个区域有无的传统角色。1949年新中国成立后，汽车也越来越多地开进了横断山区，马帮在地区间经济的互通上，作用也日渐缩小，其活动范围多限于乡村之间，很少再做长途运输。

大研镇本身是作为一个交通沿线上的重要货物集散地而发展起来的，它有很多行业是因此而存在的：为来往的赶马人服务，准备马队要去往的地方所需要的货物。还有很多行业是为马服务的。由于人员集中，各行各业汇聚，又因此而形成独特的生活方式，这些方式在20世纪40年代发展到高峰，50年代后则逐渐消失了，赶马的人回家了，马店已没了经营下去的必要，四方街上来自四面八方的各色人等也逐渐单一化了，虽然从表面上看，那里还一如既往地人声嘈杂，但多是坝子边上的乡民来交换点日常生活用品。到了六七十年代，这样的场景也少见了。所有的买卖都由国家统一管理。

就这样，大研镇犹如被时代发展的列车抛在了横断山的深处。新中国建立以来的特殊历史也曾波及到丽江，一场场的政治运动也折腾了不少丽江的有识之士，但丽江城的面貌却被完好地保留了下来。早先曾有一个时候，当地的领导遗憾于汽车无法开进四方街，有心规划出一条横穿大研镇的道路，无奈财力不够而作罢。

作者的童年少年时代都是在滇西北度过的，但比周围的人有更多的旅行。那时，从昆明到丽江需要三天时间，从丽江到维西需要两天，从丽江到中甸（即今天的香格里拉）要一天。客车行

进在嵌着石块的道路，车体哐啷作响。少年的心不会感知到疲劳，汽车盘山时，只觉一边是茫茫的群山，一边是壁立的山崖；而行驶在金沙江边时，只记得看见的是蓝蓝的江水，白白的沙滩。汽车驶上铁甲山，就可以看见纳西族农妇农夫三三两两走在干活的路上。今天大理到丽江的高等级公路是从鹤庆进去的，相对平坦。

20 世纪 70 年代到 80 年代的丽江城在今天来看，很是清静。

妇女们穿着满是补丁的纳西族服装，奔忙在干活的路上。清晨，她们有的是肩挑，有的是背背，把刚从地里摘来的蔬菜拿到街上来卖，菜都是洗干净的，不用秤，论捆，水淋淋的菜把她们的衣裳后摆都润湿了。有的妇女做的就是卖力气的营生，她们每人每次都能搬运上百斤的重物，天天如此，没有男人代替她们来干这活。通常说来，男人们除极少数在国家机关外，多数都是所谓没单位的，但都有一点小手艺，因此，各种脏活累活都是妇女来做。各种小吃摊名义上也是归国家管理的。如现在被游客们津津乐道的鸡豆凉粉、粑粑，都有小铺子，里面忙碌的都是妇女。还有些年老体弱的妇女，就在家门口摆一个小桌子，上面摆放了自制的糖饼、自家院里结的苹果等一些小吃食或是一些小玩意，人却并不守候在桌旁，谁想买就高声叫出主人来。

街巷上来往的人大都操着纳西语，进城来的其他民族都会纳西语，但说得都一律有点别扭。纳西族妇女们背着背篓，昂首挺胸地走向自己要去的地方，路上认识不认识的，看着面善，都要打招呼，尤其是对道边坐着的或行走着的老年人，这样走几次，也会家长里短地聊几句，就算是认识了。那时，我们邻居家的老人比祖母年纪小不了多少，但我和几个妹妹都叫她“表婶”，他们家和我们一起念书的同龄人都叫祖母“阿姆”（纳西语称呼曾祖母），那对当家的夫妇则跟着孩子也叫祖母为“阿姆”。2001 年，在游客很少去的东南角的一个街巷里，我看见几位老奶奶在

聊天，遂凑上去说了几句纳西话，她们先以为我是游客，后听说我是来探亲，就问我是谁家的。细细一论，竟是都知道。遥想传统中的丽江城，东西南北大交汇都成过眼云烟，其实，这里仍然还是一个熟人社会。

我的很多礼仪知识都是在伯父家生活期间学会的，这是因为家里人多，又是祖孙三代，而身为女孩子，更被时刻提醒要像个有家教的样子。吃饭时，要等家里的长者、尊者都坐下自己才能坐下；不能边吃饭边把眼睛投到菜碟上；不许翻检碟子里的菜挑自己喜欢的；要随时注意长辈及男性家人的吃饭过程，以便主动为他们添饭，而且必须双手送上；自己吃饭时，端碗不可把拇指扣住碗沿；而叽叽呱呱说话更是不允许的。当然，所有这些规矩都不针对男孩。和长辈说话必须用亲属称谓。那时，我的祖母已80多高龄了，她的泼辣能干远近闻名，广受尊敬。一天，一位老师身份的人从家门口走过，祖母特意颤巍巍站起来与人打招呼。

那个年代，东巴教的各种祭祀活动自然已不举办，而有一些消闲活动是今天大都市的人都难以想象的。老年妇女喜欢凑在一起打一种叫“斗十四”的牌，其间插科打诨，好像年轻了几十岁。中年妇女则与“闺蜜”保持往来。男人琢磨点书法，或是带孩子玩耍：放风筝、钓鱼、郊游、串亲戚。城郊的喇嘛寺都已破败不堪，但唯其如此，才更让人觉得世事沧桑。我记得我们几个孩子在伯父的带领下，行走在乡间的道路上，玉峰寺的洁净，普济寺的局促，实际上比现今的孩子看一场展览印象还深刻。寺庙周围衰草疯长，一片寂静，但我们仿佛听到了阳光穿过空气时的滋滋声。如今著名的束河，纳西语叫“绍午”，那是伯母的娘家，我年少时去过很多次，参加过婚礼，送过葬，这些仪式的程序我已记不清，但哭丧的调子与今天我所听到的白沙细乐中的哭公主一样。

说到节日，现在的旅游宣传册子都首先讲三朵节，讲祭天，但实际上，纳西族最为重视的是春节，纳西语发音为“吉振”，可见农历的使用在丽江地区已有很长的历史了。为过年准备食物是一项让妇女们兴奋不已的事，每一种物品的采买，都是对来年的祝福，所以是马虎不得的，其中最为重要的有大红公鸡、猪头、鱼。也许，女人们把自己辛苦一年攒下的钱在此时为家人痛快地花出去，从中也得到莫大的慰藉。除夕夜，全家人都要洗脚。初一清晨，家里的孩子要冲好米花糖水，敬邻居家的老人，表达祝福，然后全家去上坟，初二出嫁的女儿回娘家。在上世纪 70、80 年代，三朵节实际上是人们踏青的节日，和汉族的上巳节相似。然后是清明节上坟，端午节要抹雄黄，插艾蒿。那时候，大研镇的火把节就是一个孩子们玩闹的盛会，十多岁的少年一伙伙从这条街玩到那条街。中秋节也很隆重，家家自制月饼，用各种瓜果的外壳雕刻成小灯笼。

今天被认为是在纳西族的信仰世界中最为重要的祭天，在当时的的大研镇居民中已消失不见，这和特定的时代有关，再说，大研镇也不是纳西族传统文化的中心区。镇上凡是读过一些书的人，都是对诗书礼乐推崇有加的人。我的另一位伯父的命运就让人感叹。他年轻时注重磨炼自己的意志，睡硬床板，冬天用冷水洗漱，完全遵循儒家的“劳其筋骨，损其肌肤……”的训导。国民党溃退到西南时，强抓壮丁，祖母养育了六个儿子，必得有一人去，这位伯父就自告奋勇去了。新中国建立后，这就成了伯父头上的悬剑，使我这位伯父终其一生，都只是停留在了“苦其心志”的阶段。

一直到 20 世纪 80 年代末，大研镇的生活仍是安闲中不失儒雅，却也不乏顾彼得书中所描写的边地风情：傍晚时，姑娘们在街上冲上冲下，挑逗小伙子。只不过，40 多年过后，变成了小伙子挑逗姑娘。千万别简单地认为这是一种不良风气，其实，这

与欧美国家中的绅士主动与女士打招呼是同一性质的事。

大研镇就存在于这样一种寂寞而又自在的状态中，既不在国家发展变迁大潮流的潮头上，也不可能孤立于潮流之外，偏僻的所在又给了它独享宁静的环境，就这样，直到 1996 年的大地震。

第三篇

当今丽江纳西族 的文化变迁

第八章 当今社会生活的变迁

直到 20 世纪 90 年代初，丽江大研镇纳西族的生活模式基本上还没有什么变化，居民们清贫而又宁静地生活着，古城里往来的妇女们，急匆匆但却又快乐地为一家人的衣食在操劳，男人们不失悠闲，孩子们快乐。丽江人不会把孩子的学业看得至高无上，书能念好自然是好，但书念好了就得离开家乡，家人难得相聚，也有遗憾。念点书，然后想法找个事做就很好。念书是为了生活得更好。而生活好的标准之一，就是家人能时常团聚。

有一年暑假我回去，一位乡亲见我就快活地说：回来啦，回来好啊，你们那里是不是热得要死了，我们这里才舒服呢！

丽江人就是以这样特别的方式爱着自己的家乡。

旅游业兴起后，很多变化发生了，这些变化无法用简单的好或不好来判断，每一个事物，都有不同角度的评价，受到时代发展的局限，不同阶层人士的看法也有不同。至于说到“西部少数民族地区传统文化多样性的保护”，那更是七嘴八舌，难有一个共识，更何况什么才是有效保护少数民族传统文化的方式，哪些传统文化在保护之列，也是有争议的。

在这个论争过程中，有几点需要强调一下：一、万事万物的变化是绝对的，变化是事物的本质属性。与其保护它不变，莫不如想方设法引导变化朝我们所希望的方向。二、纷繁杂陈的文化既有人类感官可以感知的物质性，又有形而上之精神性，没有哪一种事象只具备一种属性。三、精神层面的东西主要以人的价值取向、情感取向为依托，而人们的情感取向及价值取向则与整个社会的发展程度和所处时代有着密切的关系。如果人们的精神

追求改变了方向，原先的遗存就只是一个外壳，变成一个共同记忆的见证。对曾经的精神追求应该怎样保护呢？这是个问题。比如《创世记》的文本容易保护，但信众因诵读与倾听《创世记》而在内心产生的崇高、景仰的情感该如何保护呢？四、所以，我们要敢于承认我们的保护能力是有限的，有的东西也是我们根本保护不了的。旧的东西在消失，新的东西在生成，社会事象也是一样的。这不是说只能无所作为，而是要因势而护。五、在发展保护过程中的主体性问题。

一、生计方式——人与自然的关系

简单说，生计方式就是以何种方式直接或间接地从自然界中得到衣食。它表明的是人与大自然结成了什么样的关系。今天的社会分工已经非常繁复，叠床架屋的结构使大多数人忽视了所有人的生计——衣食，最终都是由大自然来提供的。

传统的农业经济和牧业经济是最为直接的从自然界获取衣食的生计方式，其特点是对自然资源的循环利用，整个链条并不因为人类的加入而有质的改变，但遗憾的是产出有限，社会财富积累的速度和总量都不大。如果环境得天独厚，某种物品产出相对丰厚，却也必须与本区域之外形成循环。如“苏湖熟，天下足”、“南粮北调”、“茶马互市”之谓。工业经济则依赖于对自然资源的一次性利用，如开矿、采油、制造及其相关产业等，整个自然环境因人类的活动受到极大的影响，但产出却远远高于前两种生计模式，社会财富的积累以几何级数速度增长，工业社会因此具有强大的代偿力，可以在遥远的地方开拓自己的领域，并由此引起人类社会自身结构的巨大变化。社会分工细化又使多数人远离了农牧业生产，使他们看不到人与自然之间的本来是息息相关的

真实关系。“太重要太本质的认识，至少要在相应的天地中形成。”^①既已远离了那“真实的天地”，即真实的自然，我们的认识也就很难不变成空中楼阁，而且，无论我们怎样努力地去接近自然，内心深处的徒劳无益之感仍牢牢地攫住了我们。

2004年丽江市经济普查年度分区、
县产业结构情况^②

	生产总值	第一产业	第二产业	#工业	第三产业
全市	100.0	25.0	26.1	16.1	48.9
古城区	100.0	8.8	22.9	9.3	68.3
玉龙县	100.0	40.2	18.1	4.6	41.7
永胜县	100.0	38.0	22.5	14.1	39.5
华坪县	100.0	20.5	44.4	38.2	35.1
宁蒗县	100.0	37.2	21.9	18.2	40.9

我们习惯于说丽江是一个农业区，其传统文化是在农业经济的条件下，在汉藏文化的影响下发展起来的，但这个表却告诉我们，现在的丽江已经不再是农业经济为基础条件下的社会了。发展势头强劲的是第三产业，都超过了农牧业而居首位，古城区的第三产业更是以三分之二还强的比例，显示出旅游业对第三产业的带动。于是，我们基本上可以说丽江现在的主要生计方式是第三产业。第三产业是社会分工细化后又必然地要求各行业相互密切协调沟通的产物，丽江的第三产业产值已远远超过牧业、农业。主要是区域性分工促进了丽江第三产业的快速发展。

^① 张承志语，见旷新年：《张承志：鲁迅之后的一位作家》，载《读书》2006（11）。

^② 丽江市统计局：《丽江市第一次全国经济普查主要数据公报（第二号：GDP核算）》，www.lijiang.gov.cn, 2006年3月。

产业结构的变化，表明这个社会赖以存在的经济基础与以往有了很大的不同，第三产业的高比例说明这个社会与外界的联系十分紧密，它的好处是可以迅速、全方位地接受外界先进文化、技术。但不利也由此而生，即这是一种脆弱的结构，社会的繁荣及其维持主要依赖于那些不约而同来到丽江的游客。

当然，产业结构的迅速改变，并不等于人们观念意识的同样迅速的改变，传统的约束力仍有巨大的作用。实际上，因旅游而普遍化的消闲生活方式与传统的农业社会的松散，有着某些相似性和相容性。农业背景下的人们因当地的旅游业发展而获得更多的就业机会，他们不必远离家乡去谋生，而旅游业所提供的岗位多数也满足了人们对时间支配相对自由的意向。

根据《丽江市第一次全国经济普查主要数据公报（第四号：第三产业）》：

2004年末，全市交通运输、仓储和邮政业企业及其他法人单位16个，就业人员2203人；交通运输业个体经营户7912户，就业人员8424人。

2004年末，全市共有住宿和餐饮业企业法人单位109个，就业人员5925人，全年营业额31855万元。

2004年末，全市住宿业个体经营户760户，就业人员2423人，餐饮业个体经营户3778户，就业人员8954人。

2004年末，全市共有批发和零售业企业法人单位190个，就业人员3643人；2004年末，全市批发业个体经营户263户，就业人员541人，零售业个体经营户13272户，就业人员19168人。

2004年末，全市共有从事其他第三产业法人单位1654个，就业人员45380人。其中，企业法人单位184个，就业人员7217人；行政事业及其他非企业单位1470个，就业人员38163人。全市共有从事其他第三产业个体经营户3461户，就业人员

7014人。

根据上表，大研镇的第三产业比例高达近七成，所以，这些第三产业的从业人员大多数应该集中在大研镇。

统计数字可以从宏观上说明一些问题，但有的情况无法从统计数字上得到反映。住宿餐饮业的所有从业者大约是17000人，他们中的大多数都是丽江人，这是因为地方风味饮食也是旅游项目之一，而且这个行业需要大量的打工者，但工资收入却比较低，故而这一行业集中了较多的当地人，批发零售业则以外地人为多。尤其是当我们进入古城区，听到店主们五湖四海口音，就能感受到丽江这些年吸引了很多全国各地的人们到这里来淘金。而在一些生活日用品集贸市场，也多是外地人。当然，很多精明的外地生意人也开始在丽江开餐馆。丽江人主要在农贸市场经营蔬菜副食，为当地居民生活服务，风险小，但收益也不大。可见，从总体上来说，丽江的城乡居民对做生意的观念还比较保守，较少进入高风险高回报的领域。当然，先期投入也是一个问题。

还有一个现象在统计数字中体现不明显，那就是丽江这些年大量出现的房屋租赁现象。随着游客的增多，古城里的房价日益攀升，这些房子的主人就以出租的形式收取不菲的租金，尤其是那些可开发为铺面的房子，租金养了相当一些闲人。

2004年末，全市第二、三产业的就业人员数为140637人（不包括个体经营户中流动摊贩的从业人员1021人）。其中，第二产业的就业人员为36014人；第三产业的就业人员为104623人。在就业人员中，单位就业人员85849人，占61.0%；个体经营人员54788人，占39.0%。^①

^① 丽江市统计局：《丽江市第一次全国经济普查主要数据公报（第一号：基本单位）》，www.lijiang.gov.cn，2006年3月。

2004 年丽江市经济普查年度分区、
县生产总值 (单位: 万元)^①

	生产总值	第一产业	第二产业	# 工业	第三产业
全 市	526359	131702	137267	84877	257390
古城区	178525	15780	40856	16599	121889
玉龙县	76499	30775	13854	3534	31870
永胜县	113480	43077	25586	16051	44817
华坪县	99548	20382	44184	38054	34982
宁蒗县	58365	21688	12787	10639	23890

工业企业法人单位和就业人员的地区分布^②

	企业法人 (个)	就业人员 (人)
全 市	373	20313
古城区	77	3864
玉龙县	38	1352
永胜县	52	2672
华坪县	188	11262
宁蒗县	18	1163

2004 年末, 全市共有建筑业企业法人单位 70 个, 就业人员 7434 人。^③

① 丽江市统计局:《丽江市第一次全国经济普查主要数据公报 (第二号: GDP 核算)》。www. lijiang. gov. cn, 2003 年 3 月。

② 丽江市统计局:《丽江市第一次全国经济普查主要数据公报 (第三号: 第二产业)》。www. lijiang. gov. cn, 2003 年 3 月。

③ 丽江市统计局:《丽江市第一次全国经济普查主要数据公报 (第三号: 第二产业)》。www. lijiang. gov. cn, 2003 年 3 月。

单位与个体经营户的地区分布^①

	法人单位 (个)	产业活动单位 (个)	个体经营户 (户)
全 市	2468	3897	32547
古城区	790	1089	9449
玉龙县	397	730	5029
永胜县	494	868	7725
华坪县	474	650	6012
宁蒗县	313	560	4332

大研镇居民的生计方式从某种程度上说是对传统的“回归”，传统是怎样的呢？有几亩地，有一份小生意。小生意有：杂货铺、马店、酒铺、皮革铺、农具铺、小吃铺等。现在的生计方式是：有一个拿稳定工资的人，还有一份小生意。只不过，现在的小生意范围更广：小吃铺（甚或是小吃摊）、客栈、老宅出租、东巴文化工艺品店、字画铺、表演。之所以说回归，只是因为形似，古城里看似人头攒动，但与纳西族已没有太多联系。也许，可以这么说，纳西族基本上从古城抽身出来，把一个“空城”作为展品留了下来。他们在城北、城南另辟居处，无事不再去古城。

所以，给游客表演丽江古乐，或是东巴祭祀仪式，从本质上讲，都只是他们的谋生手段，如果说与他们的精神世界有关，那也只是个人的，而不是群体的。那些制作东巴工艺品来售卖的人员，他们的产品、商品与他们的信仰毫不相干。如果说他们在劳

^① 丽江市统计局：《丽江市第一次全国经济普查主要数据公报（第一号：基本单位）》。

动中倾注了感情，对产品有特别的喜好，那也只是劳动者在劳动过程中的正常的情感投注，是一种职业精神的体现。

像丽江这样一个边远的地方，只有依托外部环境，以自己的特色产业才能更好地发展本地的经济，但在这一过程中，随时要对产业结构做调整，当然最好是局部的，修正性的，避免引起波动。产业结构是否合理，没有一个统一的标准。但是，地方政府应该有经济安全运行的意识，或者说，就是使本地经济具有一定的抗震力。外界的冲击力会在特殊的条件下使目前看上去很合理的产业结构变得不合理，而这种“失衡”会直接给百姓造成失业或者是收入水平下降。

二、服饰与社会角色

很多服饰研究是描述性的，把从头到脚的穿戴讲述一遍，再介绍一下是如何制作的。其实，服饰从来就不是只具备实用功能的物质产品。传统社会中的服饰在表达个性方面是受到制约的，所以，更能表现既往不同时代社会对其成员的一般要求，因而不同时代服饰的变化，也就揭示了普通人物的社会角色的内涵及其变迁过程。“一件衣服有可能成为一个合格的历史记录者；一件衣服也有可能代表一个文明的横切面。”^①

传统社会中，人们不能随意改变衣着的款式、大小、颜色、穿法，尤其是女装。作者也奇怪，为什么几乎所有的民族都是以女装为盛，男装则大为逊色。如果从服饰对穿着者社会角色的规范功能这一角度来看的话，这样解释也不是没有道理的：女性从事的是社会的最基本劳动，如生育、家务劳动、种植，而传统社

^① 刘百吉著：《女性服装史话·序》，百花文艺出版社 2005 版。

会中的家务劳动内容繁杂：养育、炊爨、纺织、缝补、饲养、副食制作、伺候老人、清洁、平衡家庭及亲戚邻里关系等，包括纳西族在内的很多少数民族妇女还从事田间劳动。实际上可以这么说，她们的劳动就已经能够保障这个社会的基本运转了。那么，男人的劳动价值何在呢？男人的价值更为集中地体现在“使社会更进一步”这个意义上，但通常男人的劳动，如打猎、打仗的结果又是不可知的，没有把握的。这是从整体角度上来分析男女劳动分工。为了保证正常的生活不受外界干扰，或者干脆说就是尽量少受外界威胁，社会必须保证女性的劳动不能轻易改变或受到干扰，她们的劳动是可知的，可以把握的。女性服饰的一以贯之客观上就有了这样的功能，那就是把女人的社会角色圈定在“保障社会基本运转”这样一个层次上，而不许越雷池一步。所以，传统社会中女性的服饰是不能随意改造的，内中就暗含着对女性社会角色的强制性规定，而再追究它的根源的话，就是为了保证这个社会的日常运转不会中断，在此前提下，男人对外界（或世界）的探索才有保障。这是从理论上讲。

而实际是，在历史的变迁中，由于男性活动的社会空间在现世所表现出来的霸权性，他们从对女性社会角色的限定中获得了优越感。

当然社会的选择机制看上去不会这么目的明确，但话又说回来，目的如此明确，还有研究的必要吗？我们总习惯于用我们今天劳动分工中应该遵循的平等原则去理解既往社会中的两性关系模式，简单地认为那是男性对女性的压迫，但这中间显然发生了错位，否则，我们就不好理解为何今天我们还要专门出台妇女儿童保护法，“它把妇女置于需要保护的弱者的地位，是对女性的歧视”，能这样理解吗？

那么，能不能“男人能做的，女人也一样地做”呢？理论上是的，更何况在今天，很多高级劳动依靠的是智力而不是体

力。但“因为女性在生育和哺育孩子等方面的特质，使女性无法像男性一样占据社会空间，自然也就无法从社会公共领域获得相应的权力和权威，从而致使女性在社会上处于‘屈辱地位’”。^①于是，在今天，就有越来越多的妇女推迟，甚至放弃生育。

两性分工原则就是这样，本是社会自我保护、自我发展的一种内在机制，但在后续发展过程中却出现了变异，成为社会不平等的一个主要现象。而服饰在两性分工中就扮演了一个监督者的角色，其真正目的是以约束女性的社会角色来保障社会基本的、正常的运转。传统服饰具有今天制服的某些功能。

当然服饰还必须适应当地的自然气候及生活方式，保留了本民族的某些历史信息，这在很多关于服饰的书中都有探讨。

20世纪七八十年代，丽江纳西族妇女的服饰可分为老年、中年、青年三种样式。

老年样式基本上保留了传统的样式：白色或者是浅蓝色细布做的无领大襟宽袖汗衫，加浅蓝色夹层长脚袍子，但这款袍子只是后片长至小腿肚，前片则未过膝，用汗衫卷住夹袍袖挽至近肘部，四季如此。再套藏青色大襟坎肩，坎肩的制作相对精致，沿大襟边镶贴素色花边，领口和肩胛骨位置或用铜扣，面料多用呢料，日常穿用则用普通蓝布，冬季的坎肩里料可用羊皮。下围深蓝布做的围裙，围裙下摆贴巴掌宽的浅蓝布条，围裙上先用线缝出褶子，再折叠压放，穿时便有百褶裙般的立体效果，披七星羊披，一般只用绵羊皮做羊披，黑白不论。最初是把整张羊皮披在身上，而且多用山羊皮，这是因为下垂的山羊毛能带走雨水，而城镇居民自然不用冒雨在山里干活，羊披就改用了绵羊皮，绵羊皮的保暖效果更好，羊披的制作也更为精致。头发分为上下两部分，将下半部分先编成辫，合到上半部分中再编成辫，盘于头

^① 彭兆荣著：《旅游人类学》，民族出版社2004版，第100—101页。

顶，戴上“古孜”——用纸捏出半球形，用黑纱缠绕定型，在正面别一块蓝布遮阳。下穿宽腿裤，裤口要扎上，穿自制布鞋。戴玉片做成的耳环、玉手镯或银手镯，再无其他繁复的装饰。

中年妇女的服饰有一些改动：或者只是把“古孜”改成解放帽，头发全部塞入帽中，穿带襟布鞋、胶鞋或皮鞋；或者上下都已经改穿汉装，但却保留了围裙和羊披，中年妇女是一家中最忙的人，围裙和羊披是最好的劳动装，仍然用解放帽拢住头发，也有妇女把头发剪成齐耳短发，再戴帽。

那个时候大研镇的年轻妇女一般都穿汉装，但围裙和羊披仍是她们的劳动装，也戴解放帽，但会把两条小辫露出来。在参加婚礼时，她们也会穿民族服装，坎肩通常是枣红色的。

一般说来，不论年龄，在机关单位、工厂、学校工作的妇女，都穿汉装，在近郊做农事的妇女及城里的老年妇女，大都穿民族服装。

上述的纳西族老年妇女的服饰，是清代以来形成的，因为元明时期的文献中都说，当时的纳西族是短衣长裙，披羊皮。乾隆八年编修的《丽江府志略·官师略》记载：“妇人结高髻于顶前，戴尖帽，耳坠大环，服短衣，拖长裙，覆羊皮，缀饰锦绣金珠相夸耀。”可见，与前述老年样式差异极大。

传统服饰的改变，不是简单的穿衣喜好的改变，其中包含着社会价值观念转变的各种信息。元明时候的服饰还能衬托出女性的体态之美，是充当调解人角色应有威望的直观体现。而清代以来的服饰，明显受到儒家男尊女卑观念的影响，除了着重表明妇女在维持社会基本运转过程中的基础性角色外，同时，还用厚重肥大的服饰掩盖女性的体态之美，用单调的色彩约束女性的爱美之心，扎裤口则是谨防露出小腿。

当然，文化交流是双向的，纳西族对儒家观念的接受，是非常主动的，这是因为当时丽江纳西族社会已经成为一个完全的农

业社会，对儒家文化的吸收直接推进了当地社会的变革。当然，作者也一再认为以儒家文化为核心的所谓汉文化在边疆的推行，还在于有国家行政力量的推动。如史料记载的知府王厚庆的夫人让城里的新嫁娘穿汉式礼服，举办汉式婚仪，就是一种借用了国家力量（官员及官员夫人的身份）的文化推广行为。

丽江城里纳西族男性的服饰早在 70 年前就与汉族没有明显差异了，或是长袍马褂对襟衫，或是和《祝福》中的贺老六一式，用自织的麻布、粗布做成的无领大襟衫，或套山羊皮坎肩，或披毡篷，头戴撮斗式毡帽。洛克《中国西南古纳西王国》的图 156 就是一个如此装束的纳西族男子的照片。^① 在西南地区，男子普遍穿羊皮褂，也许是由文献中记载的当地民族所披的“毡”发展而来，是为适应山区特点的一款服饰，用山羊皮作成，毛朝里保暖，毛朝外隔雨。

综观男性服饰，最为突出的是对社会分层的反映，只要是穿上长袍，不论丝绸粗布，百衲也罢，就是有地位的人。所以，演奏丽江古乐的老者一定要着长袍马褂，从事体力劳动、没有一定经济条件的人是不玩音乐的。长袍本身不便于劳作，但能使穿着者显得庄重、飘逸。所以，数千年来，一直是社会分层的第一道外在标志。

仅就服饰我们已经发现，社会对男女两性的要求是不同的，男性可以更为自由随意地接受外界的文化影响，女性则受到层层束缚，显性原因是女性不合乎社会传统规范易招致非议，是 社会对女性的压迫；隐性原因是通过服饰来约束女性，使其不轻易改变自身的社会角色以保障社会的正常运转。以前我们总说男尊女卑是社会不公正在两性感关系上的体现，但我们一直没有认真地分析，为什么会有“男尊女卑”这样普遍存在于世界各地各民族

^① [美] 约塞夫·洛克著：《中国西南古纳西王国》，云南美术出版社 1999 版。

的现象？实际上这正是社会为保障自身的正常运转而在文化上创设的一种自我保护机制，这在今天看来弊端很明显，功能却深藏不露，并在后来的发展中被异化。

20世纪90年代后期以来，随着纳西族大批地从古城迁出，远离了石板路、铺子、老宅，更重要的是不见了熟悉的老亲戚老邻居，老人们似乎也不愿意再穿民族服装了。他们跟随儿女住进钢筋水泥的房屋，潜意识中，也许在寻找自己能够接受的新的和谐模式。

而现在，各个旅游景点为游客服务的那些工作人员所穿的民族服装已经有了极大的改变，纳西族服饰的变化凸显了两个主要的倾向：舞台化、仪式化。

服饰的仪式化是早已有之的现象。我们都知道少数民族的服饰分为盛装和常服。出现在各种宣传材料中的少数民族形象大都身着盛装，而少数民族在现实生活中，盛装是他们的礼服，节庆日、婚礼上，他们才穿上这样的盛装，以示喜悦和隆重。所以说盛装是仪式上的服饰，一个人一辈子通常也就一套。很多宣传中把少数民族的仪式服饰常服化，让人以为他们天天只是穿得漂漂亮亮唱歌跳舞谈恋爱，而忽视了日常生活中的艰辛与生动。今天各种正式的活动都把少数民族服饰列为特殊的礼服。

少数民族服饰的舞台化则主要体现在符合今天审美习惯的变化上。纳西族女性的服饰就做了很大的改革，尺寸上以贴身为准，过去的服饰肥大，但和剪裁技艺好坏没有关系，肥大的服饰除便于劳动外，其实还在于遮盖女性的身姿，压抑女性的欲望，如今，则是裁剪贴身，竭力把女性窈窕的身姿勾勒出来；款式上则恢复了早先的百褶裙，力求能衬托出女性婀娜曼妙的身材，羊披也更为小巧，并且改用仿造的羊皮，这样更为轻便。整款服饰的颜色也一改传统的蓝黑色，而用大块的白色、天蓝色，小块的红色和黄色，头饰沿用中甸白水台纳西族的银片。丽江纳西族妇

女传统服饰用色沉闷，实际上体现出社会对女性的一般要求，那就是沉稳、勤快，而如今明快的颜色表明今天的女性在这方面受到的束缚已经得到缓解，她们的个性发展有了广阔得多的空间，但是，沉稳、勤快仍然是普通百姓衡量一个好的当家人的标准。当然，不难看出，新款服饰只适合年轻女性穿着，不适合当地的气候，也不便于日常生活劳动。改革后的少数民族妇女服饰在今天的尴尬的“装饰”功能该如何评说呢？

今天有很多关于少数民族服饰的展演，但都忽视了服饰与穿着者的社会角色之间的关系，忽视了特定服饰有着规范特定社会角色的功能。模特穿着少数民族服装，却走着猫步，或是高瞻远瞩地站在舞台上，让人看着十分别扭。如果是创新，则应该说明；但如果是再现，就有失真实。其实，以本民族舞蹈动作来展示服装即可。

三、建筑与居处格局

我们大致将建筑分为公共的、住屋的两大类。在少数民族传统社会，公共建筑主要指宗教建筑和官署，还有集会场所、祠堂、廊桥等，公共建筑是本民族最高建筑水平的集中体现，但真正与每一个人都有关系的是住屋。

“住屋建筑作为一种文化的物质载体，或者说是以一种物质文化现象、物质文化的存在形式展现在我们面前，不同程度地表现出一个民族所特有的文化心理结构，包括伦理思想、审美追求、价值取向、民族性格和宗教信仰等方面的深层文化心理，决定了达成某种住屋形式的方法、行为风俗和技术。最后才以各种

各样的住屋形式和聚落景象，作为物的实体出现在人们面前。”^①

在这个题目下有三个层次上的意义可以讨论：一是集中居住地的选址标准及总体布局。它反映的是特定的人们群体与自然环境如何对应，总体布局则暗含这个聚居区的形成过程及内部大致的社会分层。二是房屋的形制。它反映建筑上的风格及技艺水平。三是内部的布局及家人的居处位置。它们共同反映的是对自然环境的和谐利用和一个社会中人群、一个家庭中不同成员居处的通行规则，是对所奉行的社会秩序的一种说明和强调。

个人总是附着于一定规模的群体而生活着的。纳西族本是高山上的放牧群体，元明时期开始向坝子发展。关于大研镇选址的天人和谐，已多有论述，此处再做一简介：大研镇西靠狮子山，北有象山、金虹山，再北是巨大的屏风玉龙山，东面及南面是广阔的坝子。融化的雪水自北而南滋润着丽江坝子。纳西族选择了依傍狮子山向东而居，只是把河流做了顺势分流的改造，即分成若干支流，居民沿河而居，以得生活之便，街道也就沿河而成，有时只见街而不见河，其实是房屋一面临街，一面临水。“丽江城因有黑龙潭水穿城而过，十分灵秀。但木土司担心龙脉会因此而流失，为留住龙脉，在黑龙潭建锁翠桥，城中建七星桥，在城南建锁脉桥……修培风塔，漾弓江出水口建石塔。由此可见，丽江古城的建设，使用了汉族的风水之说。”^②

纳西族对居处的认识受到汉族风水观念的影响，但主要表现在集中居住地的选择上，一家一户的房址的选择却不能太过拘泥于对位置及周围环境的强调，或着说一家一户的房屋的建设，标

^① 杨大禹著：《云南少数民族住屋——形式与文化研究》，天津大学出版社1997版。第2页。

^② 陶立璠：《纳西族东巴文化与风水信仰》，载《中央民族大学学报（哲社版）》，2004年，第2期。

准就是依山势、水势，以坐西向东为上，寓意迎接东来清明之气。所以，木土司府衙及周围建筑，是最能够满足“好风水”条件的位置。严格意义上的风水观突出表现在对阴宅的选择上，这一现象也可以解释为是祖先崇拜的一种表现，即对阴宅所处的环境有一定的要求，使过世的先人有一个优美安静的去处，以便祈求他们的在天之灵能够保佑后代平安、兴旺，这一意识客观上使人的不同存在形式尽可能地与周围的环境相协调。

以后随着人口的增加，民居逐渐向东扩展，及至改土归流，知府衙门建在城区偏东靠北的位置，是坐北朝南的样式。20世纪初建丽江府中学堂，考虑到学校的特点，选在远离闹市的平坦的东南角，在无须考虑山势、水势的情况下，自然是坐北朝南。

可见，大研镇的出现与扩展，是一种突出的顺应环境的趋势，在顺应中，又寻求体现一定的人的意志，顺应就成为一种积极的适应，而不是消极的服从。

作为一个群体集中生活的聚落空间，还有一个布局问题。在风水观的指导下，^①这个空间还有最佳与不够理想之分，那么，这个群体的成员都各自居处于怎样的位置，就涉及抽象的社会地位的高低。

再看房屋的形制。大研镇的纳西族大约在元明时期开始接受汉族的土木结构建筑，但主要还是统治阶层，一般民众还是住在木楞房中。从清以来民宅的整体结构上看，纳西族与白族一样，都有三坊一照壁、走马转阁楼、四合五天井这样一些样式，但纳西族民居看上去简朴一些，而一个尤为显著的特点是，纳西族民居的悬山式屋顶的人字形交叉处，又悬垂下木板做成的鱼形装饰，鱼形主水，是祈求房屋免遭火灾的意思，这显然是属于汉文

^① 今天影响居住位置选择的还有交通、生活设施、医院、周围的生态环境，当然，决定性的因素是钱袋子的鼓与瘪。

化的范畴。纳西族民居的另一个特点是砌墙的收分法，即墙体的上下部不是同样的厚度，下厚上薄，这也许与羌人碉楼的砌法有关。加上宽宽的悬山，房屋就有了一种轻盈的感觉。

大研镇的街道由于依山势、水势而成，加之水流又被分成若干支流，所以，初看十分混乱，但又条条相通，而面对着街道的，是铺面，穿过铺面可以到院子里，宅院的大门则一般侧对街道，有解释说，这是为了避免邪崇之气冲撞院子，但儒家既说“子不语怪力乱神”，此说就只好流行在民间了。也可解释为是人们对谦逊的一种推崇，犹如夹道上彼此的推让“您请，您请”。所以，为了方便，也在正对街道方向开一小门。

大研镇的民居以三坊一照壁为多，正房有两层，正房对面是照壁，两侧，一边是厨房，一边是厢房或是杂物间。纳西族一般是留幼子养老，通常不会有如汉族那般的数对同辈已婚夫妇共居一家的大家庭现象。留幼子养老在南方很普遍，民间有“皇帝爱长子，百姓爱幺儿”之说。照壁上或者描画松鹤，或是写主人喜欢的诗句，照壁下有一盆盆的花卉盆景，院里栽种苹果树、石榴树，为平安、多子多福之意，院子的地面用鹅卵石、碎瓦块铺就，讲究的还要铺出吉祥图案，如有蝙蝠纹、仙鹤纹、云雷纹、花卉纹。天井的地面最低，正房的地基最高。正房前有大约二米宽的走廊。丽江一带四季温暖，夏不炎热，冬无酷寒，正房前的走廊就是一家人休闲的地方，来客人了，也被招待在走廊上闲话。冬日太阳低，老人正好可以在走廊上晒太阳，到了夏日，走廊上又变得阴凉舒适。

正房楼上的房间由未婚子女或孙子女居住，楼下正中为堂屋，堂屋两侧的房间，一侧为老人，一侧为当家的夫妇。顾彼德在《被遗忘的王国》一书中说，大研镇的夫妇是不同居于一室

的，更不会同眠于一张床，丈夫住堂屋，妻子住楼下厢房。^①但后来随着家庭人口的增多，这种模式已无法保持，但夫妇仍不同榻而眠。这种夫妇同屋不同床、甚至不同屋的居处模式，过去在南方一些民族中并不少见，它既涉及人们对性的羞耻感，也许还涉及对养生的特殊理解及对生育的节制。实际上，这样的居处模式，也是对费孝通先生所说的家庭关系以垂直的血缘关系为主干的直观解说，^②家庭里看不见能够表明夫妇关系存在的布局或是物化标志，作为一个女人，在婆家存在的意义是这家孩子的母亲，也是一种垂直的血缘关系。

堂屋的布置与汉族其实也无大的差异，正对门是一张八仙桌，两旁有太师椅，贴墙是齐胸高的一个台子，摆放花瓶、座钟之类，墙上挂主人喜欢的画，围以明志的对联。堂屋有六扇格子门，上半部有镂雕图案，人们一般选择喜鹊登枝、松鹤延年、池塘荷花、苹果佛手等，下半部或为素面，或也有浮雕。格子门平常只开中间两扇，有婚丧之事时，才全部打开。

从一般意义上讲，堂屋和走廊都是家人起居的地方，但各自的功能还是有所不同的。接待较为正式的或有一定身份的客人，通常都在堂屋，家长训诫不听话的晚辈，也在堂屋。老人过世后，也在堂屋停灵行丧礼。堂屋给人的感觉是严肃、拘束。走廊却不同，是一个轻松随意的空间。

从纳西族的传统来看，在房屋坐北朝南时，正房西侧的位置为上，与汉族东侧位置更高不同，这与建房时首选坐西朝东有关。很多有游牧传统的民族都有西位为上的观念。蒙古族就认为

① [俄] 顾彼德著，李茂春译：《被遗忘的王国》，云南人民出版社 1999 版。第 260 页。

② 乔健：《费孝通的历史功能论》，载《中央民族大学学报（哲社版）》，2007 年，第 1 期。

西方是善神的居地，满族的祖先位也在西墙。那么，坐西朝东时正房的北侧还是南侧为上呢？显然应该是北侧，这里之用“显然”，确实是证据太多：整个的地形趋势为北高南低；君主坐北而臣站南；坐西向东时，北为左位，南为右位；坐北朝南时，左东右西，朝堂上站班时文东武西，左居右之上。纳西族先民是从北方下来的，这里的河流基本上都是从北向南流淌的，所以，北方就顺理成章地成为“上方”，但如果是依着山势，背所靠方为上方。依着南山，南方就为上方。

纳西族方位的象征意义似乎很混乱，其实不然，在保留了游牧民族的西位为上的传统时，又广泛接受了汉族的方位观念，同时又不拘泥于这些方位的象征意义，顺应滇西北地区复杂的地貌，同时又对自然环境加以适当的改造调整，体现出一种完整的、能动的栖居态度。

空间方位的象征意义及家人依长幼尊卑各归其位的居处模式，实际上反映了人们之间存在着怎样的人伦关系，人们在相处过程中，都遵循怎样的道德准则。家庭成员居处模式是人们远近亲疏人伦关系在家庭范围里的空间体现。何为人伦关系？“从自己推出去的和自己发生社会关系的那一群人里所发生的一轮轮波纹的差序”。^① 所以，这里也有一些不可不遵守的规则，因为人伦关系不同，哪怕是自己的家，也有最好不要去的区域。

家庭成员通过居处模式得以强调的秩序是该社会秩序的基础，合理不合理只能依时代而论。

近十年来在新城区陆续兴建起来的新民居中，有一些变化值得深究。大研镇城区居民的家庭近年来都趋于小型化，传统的民居样式已被逐渐淘汰，三坊变为两坊，正房的走廊仍被保留，这

^① 费孝通著：《乡土中国·差序格局》，生活·读书·新知三联书店1985版。第25页。

与当地的气候有直接关系，走廊仍然是一家人休闲的舒适空间，人多时可以随时扩大到院子里，院子的面积通常比以前的小，不适合种植大型的果树，但更为精致，四季适宜的气候仍然吸引人们在院子里种植各种花卉，院子的地面还是用鹅卵石铺成，有心者仍会铺出讲究的花纹，这样的地面既能很快地渗漏雨水，夏天太阳照射后，不会像水泥地那样反射大量的热量，有一种通透的效果。而且，鹅卵石缝中会长出细弱的绿草，不似水泥地的灰白坚硬。正房对面的墙上也会画上主人喜欢的图案，使之有照壁的效果。改变最大的是堂屋，实际上，可以说已经没有堂屋了，完全是任何一个都市里都能见到的寻常客厅的布置。也有的人家还保留了格子门。整所住屋比传统住宅更为纤巧，更为舒适、富丽；也会有人认为没有了特点，失去了韵味。当然，新建的住屋都是钢筋水泥结构，比起古城里的木结构的店铺、宅院，是少了许多沧桑，少了许多“历史感”。但是，想得到的总是自己最为缺乏的，都市白领要“历史感”，而生活在历史中的百姓却要追求现代感。这样的错位让人遗憾，但这才是人之常情。

这样看来，丽江的百姓从古城脱身出来，把它留给四面八方来的游客，自己在城外另寻住处，未必就不是一个好办法。社会生活看似杂乱，但其潜在的选择淘汰机制却有着自己的合理性。古城的百姓要求过上舒适的生活，都市的百姓要求有个性化的精神空间。有的研究者曾认为，古城里的百姓都搬出古城的话，古城就会失去原有的文化特色。可是我们有两全的办法吗？而且，谁有权决定别人的生活方式呢？

换个角度想，丽江的生活方式也不是从来如此的，也是在八九百年间逐渐形成的，以后也还会变化的。我们可以保护它三年五年不变，却无法也无权保护它五十年、一百年不变，因为这其中有活生生的人。

这些年随着旅游业的兴旺，地价日益上升，丽江人才开始接受高楼公寓房。但老年人还是认为只有带院子的住房才是真正意义上的住房。新建的居住小区却有一个突出的不足，那就是小区的公共活动空间缺乏，所以，尽管整个小区十分整齐，道路两旁种满了花卉，并以花卉名字给巷道命名，可一旦天黑，各自归家，路上行人渐稀，也没有亮着灯光的毗连小铺，缺少人们、尤其是年长的人们熟悉的温馨气氛。而小区公共活动空间的缺乏，对密切邻里关系、和睦小区氛围不利。对那些习惯了天天与前后左右邻居闲聊的老年人来说，寂静的小区更增添了他们的寂寞。

作者想起老祖母那时坐在家门口，那些从东边进城的乡民，尽管有好多并不认识，但也会跟祖母打招呼，跟她要水喝。那些年轻的乡民也许听家里、村里其他人说过大研镇街边坐着的老奶奶们。伯父就是在这样的情形下，做了一个白族人家孩子的干爹——因为他给孩子起了名字。在某个阳光灿烂的上午，祖母还会收到他们送来的几只鸡蛋……如今，这些情形都不会再现了。

现在大研镇里人死后已基本上是火葬了，有一些老年人不愿意火葬，但也因此出现一个问题：重达数百斤的黑漆大棺材以前都是靠人力抬到山上的。在从前的熟人社会，不愁没有小伙子出力，丧家象征性地给点报酬即可。而今，小伙子们不再把这种出力气的活看成是自己社会价值的体现，如果必须参加的话，丧家要做好重谢的准备，即便如此，许多年轻人也很不愿意出这样的大力气了。尤其让老年人心里不安的是，如今的小伙子，在抬灵柩上山的过程中，不知是体力不支，还是其他原因，总是耗时太久，大大影响了灵魂的顺利归天。考虑到这点，一些老人会放弃土葬的要求。

四、语言与认知模式

一种语言就是一种思维方式，就是对特定生活的特别记录，反映了特定群体对世界的认知水平及认知方式。

纳西语属汉藏语系藏缅语族彝语支，与汉语最大的不同就是宾语前置，宾语提前从汉语语法角度讲是强调宾语，但也许表明了纳西族的认知顺序是先客体后主体。另外，表示为大、为尊等相近意思的词缀是阴性的，如“太阳”、“母猪”、“大锅”等，都带有一个原意有“女人”、“母性”意义的词缀。这也可以认为是对女性的尊崇。

纳西族的亲属称谓是分类式的，只表明性别和辈分，但对“舅父”的称谓却是独一的，只对母亲的兄弟。学界通常把南方少数民族对舅权的推崇理解为是母权的变体，其实，又何尝不是男权的横向渗透，其实质，则是两个有着姻缘关系的家庭的权利平衡的体现，说明婚姻本是两个家庭或者是家族之间的事务，当事人的两个人是这些权利平衡的支点，但女方的家庭须由其兄弟来代表。所以，母亲去世时，得先到舅舅家报丧。

今天的纳西族已经基本上借用汉族的说明式亲属称谓，当然，“舅舅”就不用借了。在日常生活中，少不了的桌椅板凳等家居用品也有很多借自汉语。如窗户、床，也不例外。这是因为纳西族其实直到元明时期才开始到坝子居住，而在普遍住木楞房时，日常起居都围绕着火塘，生活中没有桌、凳、床、窗户这些东西，于是就直接从别的民族那里借用。妇女穿的前片短后片长的袍子，纳西语直译为“长脚衣服”，可见，以前没有这一款服饰，“坎肩”则直接用汉语。从服饰名称中可以窥见过去生活的影子。

纳西语的发展，其实到后来就被对汉语的借用取代了，纳西语自身就基本上停留在明末清初汉文化大规模进入时的水平上。其总体特点是日常用语生动，对鲜明情感的表达十分尽兴，但对一些复杂情感状态的描绘则有捉襟之尴尬。在描绘愤怒、高兴、悲伤等这些比较鲜明的情感时，纳西语并不受到局限，尽管表示程度的说法通常是“……得要死”，听者并不觉得词汇太少。但在描绘惆怅、感慨、忐忑这类各种情感交织在一起的情绪，或是对一种复杂的状态要加以评论时，纳西语就显得难以胜任，人们会以“不知道了……不知道了……”来表达，懂汉语的会说出几个汉语词汇。

在形容颜色的词汇方面，纳西语有自己的方法。汉语有红、赭、赤、朱、绛，意思都很接近，纳西语只有一个“许”的音表示“红”，如果说这种红的特点，就得说“像……一样的红”。汉语中有黑、黧、黔、乌、玄、黛、青等近义词，纳西语中也只有一个“纳”的发音。一种语言，形容词、动词、副词的丰富，直接影响着使用者表情达意的贴切与生动程度。名词则要看其分类，哪一类分得细，就说明这一类与之关系密切。有很多蔬菜的名称也直接借用自汉语，如韭菜、胡萝卜（直译为黄萝卜）、瓜、豆、洋芋等，表明蔬菜种植品种的丰富是文化交流的结果。

纳西语人称代词的使用则颇为繁复，最突出的是第二人称的用法。对老人只能用尊称“努”（复数为“努哈”），可这只是成年晚辈对长辈的用法，如果说话的是孩子，对长辈则不能用人称代词，必须用亲属称谓，如一般不对奶奶说“您喝茶吗？”得改成“奶奶喝茶吗？”成年男子之间互称“吾”（复数为“吾哈”），丈夫在私密情况下也可称妻子为“吾”，但妻子不可称丈夫为“吾”。姑娘之间可以互称“瓦哈”，但很少使用单数，说明姑娘家喜欢结队行动，一人说话，针对的就是其余人。长辈对未成年的晚辈用“尼”（复数“尼格”），对成年晚辈用“那”（复数“那

哈”)。在实际使用中,还有许多灵活的变动。对有身份的长者,或是官员、老师,不用尊称,而直接称呼其职务职业名称,如“刘老师请喝茶”,“张先生讲得对”。使用第三人称时,提到地位远高于自己的人时,则要宛如对方在场,用对方的职务、职业或亲属称谓。一般情况下则用“塔”(第二声),“提”则显得随便,有时略带轻蔑。对话中人称代词使用规则的繁复,表明纳西族的伦理观念已十分严谨。人伦关系放之社会,是等级制;放之家庭则是长幼有序的居处格局及言谈举止的“合范”。

纳西语的局限及发展的趋势不是今天才显露出来的,实际上在与强势的汉文化打交道的一开始就已经初现苗头了,广泛地借用汉语词汇就是证明,这一过程已经进行了数百年了。在五湖四海的人都汇聚到丽江古城的今天,这一过程的步伐更是加快了。如今,大研镇里中小学的孩子基本上都不会讲纳西话了,有的还能听一些,有的则听也听不懂了。当然,一种语言大范围的衰退会很快,但到一定程度速度就会慢下来。比如说满语,清王朝灭亡之后,迅速衰退,但直至今日,黑龙江还有少数满族人会说满语。所以,在“变”的大趋势下,我们应该好好研究一下如何保护濒危语言。纳西语不及满语完善,鼓励人们要继续使用它,就必须有激励机制。但从另一个角度看,纳西语无疑又丰富了丽江的汉语,正如蒙古语、满语丰富了北京话一样。比如“三多(朵)”、“东巴”、“花磋”、“打跳”等已成为当地汉语的常用词汇。所以,汉文化的地域性特征正是来自其所流布地区原有文化的特色,换句话说,正是东西南北少数民族文化使汉文化内部呈现出巨大的地域差异,如果没有这样一个流布与调和的过程,汉文化就只是指黄河中下游地区文化。而汉文化在向四周的传播过程中,如果不与当地的少数民族文化交融,就不能真正在当地生存,汉文化的丰富性就会大打折扣。

目前,丽江的中老年纳西族还是以纳西语为最自然的语言,

只有使用这种语言，他们才觉得最自如。但是奶奶们对孙子女们却一律费劲地说着汉语，一旦腹中汉语词汇枯竭，就会恨声冒出纳西语来。

东巴字是由纳西族创制并沿用至今的象形文字，主要用于抄写宗教经典，这种宗教也就被称为东巴教。象形文字的特点就是字无定义，甚至形状也不是严格的一成不变，这些都必须在上下文的语境中加以确认，东巴经上的那些文字，实际上只相当于要点，要把这些要点串联起来，必须跟随专门的人，即东巴，学习诵经，即把要点之间的空白通过念诵加以填充，只有会读，才能懂得经书，才会照着经书的说法去做。由于东巴字在过去只用于东巴教领域，流传范围有限，多在山区，而在大研镇，则是读汉书才有地位。

20世纪50年代，国家曾用拉丁字母创制了纳西文字，但这套文字直到80年代才开始推广使用。^①1982年10月，原丽江市民宗局主办《丽江纳西文报》，1985年12月26日正式创办发行，2003年4月区、县分设后停刊。纳西文报创刊20多年来，由于种种原因，曾多次中途断刊，到2003年3月17日出版最后一期报纸，总共出版82期。^②此外，还有一些普及新创制文字的工作，如提供纳西文读物，提供纳西文报纸，纳西语版《十大报告》光碟，纳西文版预防“非典”画帖等。^③2003年，根据云南省民族地区教育的实际需要，省教育厅民教处组织实施13个语种的课改教材翻译出版工作。由原丽江市民宗局纳西语组翻译的一年级《语文》上册于7月份审定通过。^④

① 和绍英著：《纳西族文化史》，云南民族出版社2001版，第110页。

② 2004玉龙年鉴（九），载丽江政务网，www.lijiang.gov.cn

③ 2004玉龙年鉴（九），载丽江政务网，www.lijiang.gov.cn

④ 2004玉龙年鉴（九），载丽江政务网，www.lijiang.gov.cn

《丽江纳西文报》的历史其实正好表明了这种文字的尴尬处境，而后介绍的那些翻译材料究竟能有多少读者，也是个疑问，也许最终只是变成了工作总结中的内容。早在1985年，费孝通先生曾非常谨慎地说过：“一些没有文字的、人口又很少的民族，似可不必再创制文字。直接利用全国通用的汉文或当地通用的兄弟民族的文字，更利其发展。”^①

其实，更重要的是如何理解“各民族语言文字一律平等”？“你怎样我便也要怎样”，不同文化间的攀比完全忽视了两种文化的现实状况，实质上是抹杀了各自的特点。“一律平等”决不是“你怎样我便也要怎样”。

工业文明在生产中的批量化、规范化要求在精神文化的发展上也势必有所反映，也就是随着工业文明在给我们提供了优越的物质生活条件以后，也潜在地控制了我们的精神生活，不同的文化在发展过程中也在不自觉地追求相同的发展模式，虽然，这样的现象违背了人的特性，从长远来看，不利于人类社会的发展，但却有着它的不可避免性。生产领域里的批量化、规范化本是为了社会物质财富有稳步持续增长，满足更多人的物质需要。我们无法想象一旦没有了流水线上源源不断流出的产品，我们的日常生活会怎样；我们也无法想象如果各种元器件互相不能通用，那些机器如何才能保持正常的运转；那首音乐我实在喜欢，可收录它的碟子却插不进我的音响……批量化、模式化、精确化等观念渗透到文化领域之后，却异化成为僵化人类思想的最为原本的且深藏不露的原因。在这样一种“宿命”面前，不在主流圈内的那些文化奇葩，不在生产线上的那些独一无二的手工艺品，该是多么珍贵！可又是多么脆弱！

^① 费孝通著：《费孝通民族研究文集新编（下卷）》，中央民族大学出版社2006年版。第107页。

在这一“命定”下，“一律平等”就变成了“一律一样”！

五、休闲与社会亲和力

休闲与消费其实体现的是人们的人生观、价值观，贫富只影响休闲与消费的方式，而不决定休闲与消费的有无。

在以往的文化人类学研究中，通常并不把休闲与消费看成一个重要的方面，休闲与节日的度过方式连在一起，或者说，只强调了休闲习俗的社会功能，而忽视了它的心理功能；而消费则被当成是一种纯粹的经济行为，同样忽略了它对社会的亲和功能及对个人或群体的心理功能。比如“购物狂”，他其实需要的不是商品而是排遣。传统的清贫的生活中，以消费平衡心理的方式当然会有所不同，但性质不变。如遇上不快之事或者难事，带点礼物去走亲戚或是回娘家。

丽江纳西族的休闲方式中，男女有一定差异，男人比较在意见谈的地点，而女人们则不拘于街边、家门口、路上。共同的方式就是闲聊，彼此打招呼的典型句式是“来坐一会儿嘛”。现在的都市人看不起闲聊，认为闲聊是浪费时间，传播家长里短，是非由此而生。殊不知闲聊如果移到客厅，就叫“沙龙”，这是五十步与百步的区别，无本质上的差异。的确，从闲聊的随意性上看，易于滋生是非，但今天高技术的传媒滋生的是非哪一件不胜过传统的闲聊。在娱乐方式有限的传统社会，闲聊其实是一种最为纯粹意义上的闲聊，没有借助于任何技术手段，比起今天的网络闲聊、商业炒作、闲话，是要干净得多的交流方式。闲聊对舒缓一个人心情的功能是不可否认的，这一点在绝大多数人类群体中都是一样的。在传统社会，随时随地都可以进行的闲聊对传播各种信息，也有着直接的作用。能够与不同人交谈，既是一种才

能，更是一种宽和心态的表现，对一个社会的亲和程度显然是有着积极作用的。林白的《妇女闲聊录》，就是通过记录闲聊的方式写成的，作家说，她基本上没有对那些语言做文学加工。因为这种特殊的表达方式，这本书读来有一种挥之不去的粗糙感，与所反映的那个地区农村妇女的生存状态有着某种一致性，这是规范的文学语言所难以达到的效果。这是作家对闲聊的另一种功用的开发。

过去丽江男人休闲的方式还有就是参加古乐会、诗会，但这些方式与大多数人没什么关系。在各种各样的节日中，被外界宣传得沸沸扬扬的窝热热、阿丽丽都是年轻人的事，老年人，尤其是男性老年人，也就只有闲聊一事好做，当然，识点字的可以看书读报，大多数男性都会打麻将。而女性老年人是可以参加集体舞的。

纳西族妇女虽然从早到晚忙碌，但她们的休闲方式比男性灵活，就是闲聊，也可以随时进行，但男性则有所顾忌，尤其不能过于碎嘴。除了节日活动中与亲朋的闲聊外，妇女还有专门的聚会习俗“花磋”。这一习俗最初只限于已婚妇女，她们七八个人不等组成一个圈子，其中谁手头紧了，就可以组织一次聚会，其他人每人凑一份钱给她，她用这些钱采买食物招待大家，剩余的钱就可做救急之用。而聚会时大家一起准备饭菜，同时也是闲聊的时间。很多妇女在出嫁后还保持与“闺蜜”的不定期往来，而这些活动的主要内容还是闲聊。

不管家的老年妇女也会凑在一起打打牌。从前大研镇的一景是：老奶奶们坐在自家门前，与来往的认识不认识的人打招呼，有认识的，也会站在路边闲聊几句，或者干脆就什么也不说，一块儿晒太阳、打盹儿。游客觉得这样的情景非常有趣，老奶奶们先前也通常听任游客拍照。但随着新观念的深入，老奶奶们不高兴了：你起码也得问问我是否同意吧？作者就听说过一位被偷拍

了的老奶奶的高声怒骂。游客内心潜在的优越感将直接导致与当地文化的各类冲突，导游应该及时地把这些新出现的注意事项告知游客。作者之所以把这类冲突归因于游客的优越感，其实道理很简单，哪位游客愿意任由陌生人给自己拍照？

休闲对于人们释放生存压力、寻求某种社会依赖，无疑是有着巨大作用的，反过来，又由于传统社会的特点，人们通常都是与家人、亲戚、乡亲闲聊，故而又密切了这些关系。如果说一个个的人是各种血缘与社会关系的交叉点的话，闲聊就成为把这些纵横关系拧紧在一起的那些一节节的细铁丝。这样的一张网络在给人安全感的同时，也会给人以束缚，尤其在许多现代观念随着游客进入丽江后。

其实，事物都怕走向极端，作者每回到丽江，都对那种一大家人欢聚、闲聊的情景留恋不已。

旅游业兴起后，人们的生活有了很大改善，随之一个普遍的现象也出现了，那就是不分男女老幼，人们对麻将表现出超乎寻常的兴趣，而且都有输赢。男人打大钱，女人打小钱，儿童打分分，老太太打厕所票——古城里为了保持干净，厕所都改成了收费厕所，居住在古城里的人家可以免费领到一种专门用于上厕所的纸票。但几年后，大家的兴趣也就不再像当初那样高昂了。

如今，“花磋商”已成为一种被广为接受的风习，但却没有了原来的济困解难的目的，而是纯粹的聚会娱乐了，地点也不再是谁的家，而改为饭店、酒馆。只有那些老年妇女的聚会，还主要是在家里举办。

再有一种休闲的方式是狂欢。狂欢需要情绪，酒是最好、最普遍的调动情绪的物品。那些介绍少数民族风俗习惯的书籍，都会提到他们在婚庆和各种各样的节日中饮酒歌舞，因此评价说少数民族热情奔放，能歌善舞，于是，众多汉族人一旦结交了少数

民族朋友，就希望他们歌舞一番。其实这种认知多少有点错位，因为少数民族在歌舞时，并不认为自己是在表演。如果说歌舞的最初起源是娱神的话，今天很少数民族的歌舞其实只是娱己，就是说，它更是一种释放——这与别人何干呢？

第九章 两性角色的变迁

川滇藏交界地区，民族渊源及其流变而成的支系繁多，相互影响融会的历史也很长，而尤为引起世人关注的是婚姻家庭形式的多样化。虽说具体到丽江纳西族妇女，她们的婚姻形式与汉族已经没有太大差异，社会对男女两性角色的调节同样遵循男尊女卑的原则，但在现实生活中，两个民族妇女的生存状态还是有所不同的。所以，纳西族妇女的形象也成为旅游业的一个宣传点。

女性人类学、妇女问题研究、中国少数民族妇女研究都不是新鲜话题了，但是，这些名称也流露出一信息，那就是研究者隐性地强调许多文化中的女性由于处境欠佳而应得到专门的研究以帮助提升她们的社会地位，尤其是中国少数民族妇女研究，大多相关研究的出发点都是这些民族的女性处境欠佳、为什么欠佳及如何改善她们的境遇等。所以，我们看到的都是某个民族的妇女研究，很少看到从两性相比而言这个角度进行的探讨。

评价说某个民族妇女的社会地位低，其实是相对于该民族的男性而言的，这里实际上已含有一个比较的过程，但在相关研究中，我们很难看到男性相应的状态，所谓“社会地位低”的判断对不太了解情况的人而言，就缺少说服的力量。在这样的前提下进行研究，得出的研究结果势必面对时间及复杂社会事象的反证。

其实，男女两性是人类这一统一体的两面，既有矛盾性，又有统一性。地分东西南北，人分男女老幼，男女之间有生理差异，都是自然的一部分，当我们在强调与自然和谐相处的时候，这个“自然”显然是应该包括“人分男女老幼”这个客观实际

的。针对生理差异，不同的文化都有相应的设置，但同时也异化了生理差异。

一、性别分工的核心——生育

马克思认为人类社会有两种生产，一是社会财富的生产，当然包括精神财富；二是人类自身的生产。不论分工原则有多复杂，性别分工都是基础性的，直到今天，我们都还不可能改变这一原则。

在远古社会，人们靠采集狩猎为生，此期一般的劳动分工是女人主要从事养育、采集、种植，男人则主要从事狩猎、打仗。女性的劳动较为稳定，男性的劳动则较为危险。这是一种以生存和生命延续为目的，以性别为依据的分工。此处所指的延续既是指个体生命的长度，更指不间断的代际交替。“每个社会无论其技术多么原始，都分配给男女不同的任务。我们从回溯人类的演化史中就可看出，两性的劳动分工是相当古老的，这种分工的根源是灵长目动物的自我保护和养育幼儿的特化。”^①对远古社会人类的预期寿命我们只能通过考古发掘出的人类遗骨来做出推测。对北京人的研究表明，当时有 68% 以上的人死于 14 岁以下，只有不到 5% 的人活到 50 岁。^②所以，我们可以这样说，在平均寿命低下、高死亡率、低成活率的前提下，高生育率是群体自我保护的必须采取的措施之一。

高密度的生育行为又势必把女性一辈子牢牢地束缚在以家庭

^① [美] RM 基辛著，甘华鸣，陈芳，甘黎明译：《文化·社会·个人》，辽宁人民出版社 1988 版，第 301 页。

^② 《周口店北京猿人遗址》，<http://www.cctv.com/geography>

为圆心的短半径的空间范围之内，不同的文化也在此基础上衍生出各种制度设置，进而成为社会分工的标准，又随着时间的推移，男女各自应该从事什么样的劳动，在各自的社会中，都有了不成文的规定。

女性有了月经初潮到最后绝经，大致在 13~48 岁之间。摩梭人通常为 13 岁的孩子举行成年礼，表明这个孩子从此以后就是成年人了，享有成年人的各种权利与义务，但这实际上仅是资格认定，因为依照当地半个世纪以前的饮食结构，13 岁的孩子通常都还达不到性成熟，更不用说更早以前的那些物质匮乏的岁月了。在短寿命和多生育的愿望下，女性一辈子都在忙于生、养孩子。滇西北地区各民族的文化都为这一目的有繁复的文化设置，以禁忌、习俗、宗教信仰等方式表现出来。如对孕妇、产妇的禁忌，孩子生病后有喊魂习俗，小孩用品则承载了对孩子健康长大的祈盼。而在多生育的过程中，女性自己的生命与健康也面临着极大的风险。

丽江一带对生育也是极为重视的，婴儿的出生、产妇的保养，都有很多习俗。如生产之前请东巴做仪式，生产之后有认舅、取名、贺生、做百日、拜干爹干妈等习俗，^① 目的都是在庆祝的同时祝愿孩子顺利长大。这些习俗的普遍存在，只能说明，生与养，在不远的过去是随时会遭遇挫折的，人们不得不提心吊胆，却又无可奈何，只好祈求上天。

许多民族的文化都认为妇女是不洁的、污秽的，因为她们经期和生育时的血腥让人感到不祥，人们用这样的事例来证明这些文化都是主张男尊女卑的。其实，这一解释颇有点因果倒置，女性的生理现象是与生俱来的，而男尊女卑则是有史可考的。更合理的解释应该是，因为这些文化主张男尊女卑，所以认为带有

^① 白庚胜著：《纳西族风俗志》，中央民族大学出版社 2001 版，第 25~29 页。

“血光”的妇女是不祥的、污秽的，因此，妇女不被允许触摸宗教器物，不能主持祭祀仪式，甚至有些宗教仪式也不能参加。但在有的社会中，女性却并未被认为不洁，特殊的生理现象也反被男人们模仿。精神分析学家贝特海姆认为新几内亚北方沃吉欧岛上的男人定期割裂阴茎流出血液，就是在模仿月经。^① 而认为妇女不洁的观念，是一种促成两性极化现象的手段，即分隔男女，使女性在生育后 1~2 年的时间没有性生活以保证婴儿的乳汁供应。^② 实际上是一种保障婴儿成活的措施。相同的事象会有着截然不同的解释，台湾学者李亦园就认为洁与不洁、肮脏与神圣只隔着一层单薄的纸，实是一体的两面。^③ 禁忌也好，男尊女卑也罢，意在加强男女的极化，说白了，就是时时告诫人们男女有别，而这个“别”在许多民族的文化萌芽发展的早期，并不是男女尊卑有别的“别”，而是职责有别的“别”。当然，许多文化体系随着自身日益趋于繁复，这两种“别”逐渐被混而为一了。此即文化对生理差异的异化。

女性在忙碌而又琐碎的生、养过程中，性格积累的方向是耐心、周到、兼顾，消极性的积累是难以专注、深入，杂乱的家务、头绪繁多的劳动，不利于帮助女性在思维上的深入与专精；而男性所从事的打猎、打仗等体力消耗大、需要一定技术的劳动，能促使他们养成勇敢的品性，劳动的危险性和精细程度也促使他们思考要进行改善，当然，男性也因此形成不善于多头绪工作，不擅长表露自己情感的性格特点。性别分工本是一种自然分工，这在其他动物中也广泛存在，当然，在居于生物链高端的猛

① [美] RM 基辛基，甘华鸣，陈芳，甘黎明译：《文化·社会·个人》，辽宁人民出版社 1988 版，第 162 页。

② [美] RM 基辛基，甘华鸣，陈芳，甘黎明译：《文化·社会·个人》，辽宁人民出版社 1988 版，第 574 页。

③ 李亦园著：《宗教与神话》，广西师范大学出版社 2004 版，第 18 页。

兽中，生与养差不多都由雌性承担。但是，这一自然的分工在人类世界中，却衍生出繁复的文化。有的学者就认为：“这种分工体系的形成是两性长期生产劳动的结果，也是两性体能与自然资源交换的一种表现。不过，作为一种文化动物，人类常常将一些自然过程转化为文化设置，其寓意由此变得深广。”^① 本是基于生理差异而做的分工，倒成了生成社会不平等的土壤。

今天，我们在审视男女的不同社会角色时，我们几乎忘了男女两性本是不同的客观存在，也是自然的一部分，我们更容易看到的是依靠了文化与技术的手段，女人日益变得像男人一样有力量，不再是需要男人保护的對象，人均寿命的增长及避孕技术更是把女性的身体从没完没了的生与养的过程中解放出来，给女性追求自身发展提供了空前广阔的空间。

男尊女卑是一种社会观念，确切地说是一种不公正的社会观念，而女性的“血光”却是一种生理现象，女性在生育中的突出作用奠定了母系社会的基石，所以，母系社会并不是女权社会；而父系——男权社会是通过社会的手段——亦即文化的方式建立起来的，这一特权的享有及维持，又衍生出一系列的观念、习惯、制度，这些文化现象虽然只存在了几千年的时间，但却把我们带离了那个初始的起点，以致于在 20 世纪中叶导致出女权主义。主张男权是一种不公正的社会现象，主张女权就公正吗？虽然有矫枉过正之说，但现代社会的改良应该具有更冷静和更理性的思考。主张女权的弊端很快就被认识到了，现在人们更倾向于用“女性主义”来取代“女权”。但是，作者认为，不论有什么样的名称，都必须从人类整体的角度来完成对人类自身的认知。

^① 杨筑慧：《西南少数民族妇女外流与传统社会文化》，载《中央民族大学学报（哲学社会科学版）》，2006（2）。

二、传统习俗对两性角色的调节原则

在关于“服饰与社会角色”一节中，作者已经探讨了“男尊女卑”作为一种普遍存在的社会现象的深层原因，即这是一种社会的自我保护机制，是为了代际传承的顺利进行，但这一原则在历史的发展过程中被异化了。而人们在说到中国传统文化对男女两性的态度时，通常认为那是一种以男尊女卑为论调的文化，进一步再说到滇西北地区，当地的各民族也基本上都是主张男权为上的。从事象的表面来看，这个判断是没有错的，但若细究起来，纳西族与儒家对男女两性及相互关系的认识还是有着不同的。

没有哪一种观念可以高高在上，远离它所存在的环境，实际上男尊女卑观念的流行或者说推广，必须有相应的经济基础及社会认知水平。也就是说，男尊女卑观念是社会经济及人的认知发展到一定程度的产物，而不是什么“自古以来”就有的观念。它的普遍存在正好说明在人类社会的早期阶段性别分工对人们群体持续存在的关键性作用。纳西族在元代以前，社会经济的发展水平还相当后进，物质财富的积累远不足以提供男尊女卑观念在现实生活中萌芽的土壤。实际上，这一观念主要是通过元代以后儒家教育强行嫁接而来的，此后经过近千年的交融，成为今天这一地区具有民族和地域特点的两性相处模式。

元代史料中说，滇西北的辫发之民性情凶悍，动辄拔刀相向，此时如果妇女上来舞动裙摆，即能化解双方的冲突。可见女性在当时具有很高的威望，而这威望则是来源于女性在人类自身生产方面所具有的“优势”及社会对这一“优势”的认可。

丽江一带自明代兴办儒家教育，清代改土归流后，儒家文化

更是借助国家行政力量，以前所未有之势影响了这一地区，纳西族不再是凶悍好斗，而变得柔顺知礼，相应地许多公共事务也不再具有女性参与的余地，如果有忍不住发表意见的，会遭到丈夫的呵斥。实际上，笔者的纳西族女性长辈几乎不对她们的丈夫大声说话。

土司制度对国家的整合有巨大作用，从边疆少数民族的角度看，土司制度使这些民族的政治文化水平大增，与本论题相关的就是社会公共领域逐渐扩大，再有就是脱离生产的阶层的产生，这两方面结合起来，给男人们展示出广阔的社会生活空间，但主要由女性承担的生育劳动却没有质的改变，不仅空间进一步局限于“家庭”的范围，而且由于社会公共空间被赋予的霸权性，女性的生存空间逐渐被挤压。

由于儒家文化是成熟的农业文明，丽江一带社会经济发展又极为不平衡，把儒家各种成熟的观念引入当地，必然导致这些观念发生一些变异，男尊女卑观念亦不例外，而在婚恋习俗、劳动分工、家庭事务的操持等方面，纳西族也较多地保留了自己的特色。

儒家文化的孕育发展环境主要在黄河中下游地区，这里是我国的小麦主产区，该地区一个显著的特点是劳动形式相对单一，因而男女劳动分工也就比较明确，便于男女的相对隔离。而在滇西北地区，半农半牧，加之崎岖的地貌，维持生计的劳动种类繁多，男女劳动分工不可能十分明确。所以，尽管儒家文化以强大的国家力量在这里推行，但涉及两性角色调整的一些原则却无法像在中原地区那样推行开来。中原男性可以固守在家干农活，女性操持家务，但丽江的男性有的要跑马帮，有的离家做学徒，男人不在家，女人必须担起照顾家庭的责任。

纳西族接受了由父母包办子女婚姻的观念，但却保留了男女婚前交往的相对自由，正因为如此，一旦父母包办的不是自己相中的，殉情就又多了一个诱因。妇女必须讲究三从四德，但妇女

要从事多项劳动，掌握着家庭经济权利，而且以女性的耐心及周到维持着家人之间的沟通，所以，女性是事实上的家庭掌管者，男性被架空成为名誉上的家长。由于丽江的汉藏交通要道的地位，小生意成为很多家庭的重要经济来源，而小生意的维持显然与妇女比起男性更多地具备人际亲和力有着很大的关系。

在这样的一个环境中我们有理由相信，从理论上讲，如果不是为了生育及照顾家庭的缘故，这些泼辣、能干的妇女完全有能力进入社会公共领域。可是，生育如此重要，在生育方面，到目前为止，就算不包括怀孕过程，在照顾婴儿方面男人也根本无法和女人做到一样。所以，阻止女性进入社会公共领域成为人类社会普遍的文化安排。而社会公共领域由于能给人的现世带来难以估量的前景而拥有了霸权性，跻身其间的男性便因此而获得了相应的优越地位。现在，这种阻止已经被普遍认为是公正的，但女性在社会公共领域里的奋斗仍然较男性更为艰辛，这除了文化传统的惯性影响外，根本原因还是在于女性在生育方面无可替代的位置，生与养极大地消耗了女性的精力、时间及捆住了她们的身体。有鉴于此，很多都市女性就不选择生育，甚至不选择婚姻，这看似个人行为，但却是社会文化安排对人们行为选择所产生的暗示性结果。社会的选汰机制告诉人们，生养孩子是一种完全意义上的付出，是一种没有回报的劳动。要想改变这种社会观念，进一步修订保护妇女儿童的法律显然用处已经不大，而只能是重新评价生育劳动，把生育纳入到社会总劳动中。这也才符合马克思把人类社会的生产分为两大类的理论。

三、社会分工中性别歧视的实质

社会分工不是从天上掉下来的，实际上应该说是由性别分工

所导致的。初始的分工以性别为依据，社会分工则是把这种分工固定化，并逐渐派生出其他的含义。社会分工中的合理性也罢，不公平也罢，始作俑者可以说就是性别分工。随着离起点越来越远，社会分工逐渐超越性别分工的自然属性，社会属性日益强化。从性别角度看，就演化为“女人不可以干什么”或“女人只能干什么”这样一个文化设置，歧视由此而产生。在这个意义上，我们也才能全面理解为什么同一个事物会具有两面性。

西南各族分属三大族系：氏羌族系、百越族系、百濮族系，当然，实际上，还有人口占大多数的汉族，回族的人口也不少。西南地区由于地理地貌差异很大，内部发展不平衡的现象很突出。成渝平原得益于都江堰工程，汉代以来就是西南地区的经济龙头，素称“天府之国”。它说明一个重要的事实：早在先秦时期，这里的农业就已经很发达了，所以才知道水利灌溉对农业的巨大影响，有经济实力的秦政权一旦进入，自然就要兴修水利工程。滇池地区也是开发极早的地区，司马迁的《史记》中称耕田有邑居，也是农业社区。但两汉时期西南的北部地区，主要生活着以随畜迁徙为主要生活方式的氏羌族群，南部地区则主要是以稻作业为主的百越族群，但南部地区的山区，仍然成为惯于游牧的氏羌族群居留的地方。直到今天，源自氏羌的藏缅语各族还分布在这一地区。

不论是农业社区还是游牧社会，男权都是普遍现象。西南地区亦不例外，通常认为男权是一个文化安排，这没错，但男权的产生，实际上是以一定的经济水平及社会聚合度为基础的。在社会财富积累程度很低的 20 世纪中叶的独龙族中，社会聚合度也不高，男女的性别分工虽然很清楚，但社会并不因此给这种分工附加更多的文化含义。实际上，我们可以说，至少到 20 世纪初期，社会分工的各种条条框框，其维护的核心仍然是性别分工，因为生育在整个社会发展史上的地位没有变。比如渗透在各种节

日的祈福仪式，核心内容是人丁兴旺；不同民族的婚姻仪式可以差异很大，但都有早生子女、儿女双全的祝福。有的民族已经有简单的节育技术或观念，但这项技术的目的是保障已生育的孩子能健康成长。

西南各族盛行祭祖，各民族都有流传不衰的祖先建功立业、造福后人的传说，而怀念祖先与祈求人丁兴旺，实是一件事的两种表达法。在人生 70 古来稀的年代，光宗耀祖，积累财富，传递财富，甚或是父债子还、父仇子报，显然都必须跨代进行，更不要说还有天灾人祸，如洪水、干旱、瘟疫、蝗虫、战乱、匪祸、厚徭、重赋，具体到西南地区，还有一些地方存在着血族复仇这样的习俗。“以活到 30 岁还不战死为耻”。^① 换句话说，多生育是数千年人们群体谋求可持续发展的关键途径。但在生与育的过程中，从十月怀胎到一朝分娩，从嗷嗷待哺到蹒跚学步，妇女显然都有着比男性要突出得多、重要得多，当然也是便利得多的作用。在西南地区，有一个别的地区没有的现象，那就是妇女们干活时都把婴儿背在后背，有用背篓的，有用背带的，这样既便于哺乳，又便于劳动。这在北方地区是不可想象的。

生育如此重要，而妇女在此过程中又承担了如此不可替代的角色，所以，我们也可以从另外一个角度来理解那些限制妇女进入公共领域的禁锢，实际上是群体为了自身的延续而设定的保障措施。当然，在社会公共领域还发展得很不完善的时候，是看不出这些措施带有什么歧视色彩的。比如说，在云南的许多山村，村寨的管理主要靠寨里几位德高望重的老人，涉及的事务也很简单，婚丧嫁娶在今天的都市人看来是私人事务，但在乡土社会中，也是一个特定的公共空间，主要由习俗控制，照章办事即

^① 张海洋、胡英姿：《凉山彝族婚改内容解析》，载《中央民族大学学报（哲社版）》，2001年，第4期。

可。所以，各家也就无隐私可言。简言之，女人地位低下，男人也无从拥有尊崇的地位。宗教事务是一个对女性禁锢较严的公共空间，但在早期，女性是可以涉足的，更何况在西南地区还有至今尚未被我们认识清楚的所谓“养蛊”与“放蛊”，“蛊”的主人通常都是女性，虽然养“蛊”者得到的差不多都是否定性评价，^①但我们也可从此窥见在万物有灵信仰中，女性曾有涉入。只有到了公共领域逐渐发展，逐渐繁复，真正成为社会运转的支配部门时，跻身其间的男性才会觉得荣耀。而且必须有足够数量的公共空间提供给足够数量的男性，成为一种普遍的社会现象，才能解释为两性间社会地位的不平等。而女性不被允许出现在公共领域，现在我们通常把它解释为是男性对女性的歧视与压迫，这只是一个方面的解释。那么，还有没有其他解释呢？在当时的条件下，人们非常清楚代际传承对群体持续发展，甚或只是存在的重要性，所以，也就有目的地禁止女性进入公共领域，带有一定强迫性地要求女性完成生与育方面的职能。可见，这一禁锢掩盖的另一个目的，或者说最终目的，是顺利完成群体的代际更替。在这一文化设置下，女性亦逐渐被置于生育机器的地位，独立人格无由萌芽、成熟。

一个事象，认为它是卑贱的或是神圣的，通常只有一纸之隔。

而在行业结构中，不同的行业在地区甚或国家的地位是不一样的，不同行业的结构性特征使得不同的劳动者因此而有了“尊卑贵贱”的区别。有的行业名利双收，有的行业注定默默无闻。有的行业的结构性特征与该行业是具有共生性的，不太可能因为改造而有改善。女性主要从事的生育劳动及家务劳动，在各种劳动中处于最基本的层次上，因而就被视而不见，甚至不被纳入到

^① 周华山著：《无父无夫的国度？》，光明日报出版社2001版，第221~247页。

社会总劳动中，被认为是没有产值的劳动。随着社会的发展，纺织、制衣、副食制作等过去的家务劳动也逐渐脱离家庭成为社会劳动，而生育及基本的家务在绝大多数家庭中，现阶段不大可能社会化，以它们为主要劳动的女性得到的就是否定性评价。

用文化的手段来达到男女极化的目的，客观上，有利于两性完成自己的性别职能。比如，女人安心生养，男人养家糊口。但随着社会公共领域的拓展，驰骋此间的男性其地位亦日渐上升，相应地，社会也衍生出许多不许女性进入公共领域的禁忌。我们看到了这种文化设置的不公平性，但我们还应该看到深藏其后的性别分工目的的潜在作用。男女极化的目的在于两性性别职能的完成，但同时却压缩了多样化性格和生存方式的存在空间。男人不能养家、女人不能生孩子都将被社会耻笑。在这个意义上，它是对人性的压抑。拥有特权的男性在这样的极化目的下，也并不享有比女性多多少少的自由。比如巴金小说《家》里的大哥，他享有多少特权呢？即便是在传统社会，特权实际上也相应地附着了特定的义务，并不是借助于特权就可以为所欲为的。

对生育的重视除了满足群体延续的需要外，其实也满足了自身的需要。封建专制制度下，官府一方独大，而社会又缺乏自发的非血缘组织，^①人们对安全、安稳、安定及共同利益的追求必须依赖于“我”群体的壮大，于是只能通过血缘组织，以众多的子女及因他们而缔结的姻亲，扩大群体规模，达到人多势众的效果。怀特在探讨人类社会普遍存在的乱伦禁忌时，否认了我们所普遍认为的乱伦禁忌是为了防止遗传疾病的延续，他认为近亲结婚可以传递遗传疾病，同样也可以传递遗传优势，他赞同英国

^① 许烺光著：《美国人与中国人：两种生活方式比较》，华夏出版社1989版，第340—345页。

人类学家泰勒的看法：“族外婚能使一个发展中的部落，通过与其分散的氏族的长期联姻而保持自身的紧密团结，能使它战胜任何一个小型的孤立无助的族内群婚体。”^① 随着这样一种社会普遍认知的进一步发展，多生育子女，与不同的家庭或家族联姻，以扩大“我”群体，自然是在情理之中。

上述种种分析，其实难逃功利说之嫌。也许下面这些话可以帮助我们生发一点联想：“我们尚未推断出男女的生物性差异与男性的政治优势之间具有明显确切的关系——很可能没有任何直接的关系。如果男性的优势是普遍的，那也只是公共事务领域中的政治优势；在家庭领域以及在各种场合的幕后，妇女经常握有实权，即使没有得到公开承认，也没有得到意识形态的加强。男性的权力却带有不安全性与忌妒；骄傲和权力都是脆弱的。”^② “还有一种力量，一种至高无上的力量，仍然充满神秘并且超出了男性的控制之外，这就是生育的能力……怀孕与生育虽然是黑暗、神秘、危险的过程，然而却是一种令男人嫉妒的能力。”^③

说到文化设置，在西南地区的不同民族的文化中，并不是一概地强调男权而压制女性，有许多值得我们进行反思的现象。在婚俗方面，西南各族基本上都是主张恋爱自由的，也不歧视因谈恋爱而怀孕的女性及其子女。有的民族在某些节日，还认可已婚女性在当日离家游玩，公婆、丈夫都不过问其当日的行踪。费孝通在《花篮瑶社会组织》里也提到，“从他们的性生活来看，在花篮瑶中，婚姻只是一种‘合法’的结合，

^① 泰勒语，见 [美] 怀特著，曹锦清等译：《文化科学》，浙江人民出版社 1988 版，第 299 页。

^② [美] R M 基辛著，甘华鸣，陈芳，甘黎明译：《文化·社会·个人》，辽宁人民出版社 1988 版，第 573 页。

^③ [美] R M 基辛著，甘华鸣，陈芳，甘黎明译：《文化·社会·个人》，辽宁人民出版社 1988 版，第 573 页。

‘法外’的关系是社会所默认的，只要不太公开，谁都不愿来管闲事。”花篮瑶的家庭首先是一个经济合作体，稳定是第一位的，而这种半公开的“情人制度”，反而巩固了家庭的经济功能。^①曾普遍存在于贵州、广西及云南一些民族中的“不落夫家”习俗，客观上也体现出对女性的体恤。而在川滇藏交界地区的走婚习俗，就更彰显了女性在感情生活中的自主地位。至于这些习俗是远古文化中各种恋爱婚姻习俗的遗留还是不同文化交流后生成的新现象，都不妨碍上述习俗所具有的对女性情感的抚慰功能。而且，从另一个角度看，对妇女情感生活的宽容无疑为终年劳作不休的妇女提供了一个喘息的机会，给她们暗淡的日子带来伸手可及的光亮，身受的辛劳变得容易承受，自然也就使家庭得以稳固存在。也许，这才是这些习俗深藏不露的根本目的。

纳西族的“花磋”也是当家妇女的习俗，她们七八人不等结为一个友谊圈子，不定期聚会，互助排解生活中的各种忧难。这一习俗的奥妙在于她们既不找丈夫也不找自家父兄，在与处境相同的伙伴的唠叨中，不良情绪就被释放了。

现代社会认为婚姻只是当事两个人的事，但这样的看法，未免太天真了。“像所有其他动物一样，人类也进行着生存斗争。合作、互助在许多方面可成为坚持生存斗争的有效手段。同样数量人，联合工作比各自单干更有效率，更富有成果。而且，一个相互合作的群体能够干一些单独的个人所完全无法干的事情。互助使个人和群体的生活都更为安全。因此可以期望，在这场为安全和生存而进行的斗争中，人们会尽一切努力来加强相互合作，

^① 费孝通著：《花篮瑶社会组织》载《六上瑶山》，中央民族大学出版社 2006 版，第 64—65 页。

并从合作中获得好处。”^①“在我们今天的社会中，婚姻在很大程度上，依然是家庭之间的一种联姻。许多人都告诫说，‘我娶的是她，不是她的家庭。’但这仅仅表明他对后者（指家庭）缺乏现实主义的态度。”^②婚姻的实质既然是家庭、家族之间的联合，稳定就是至关重要的，而爱情又是善变的，所以，在保证家庭稳定的同时，又给多变的情感一定的存在空间。西南各族婚姻家庭习俗中的智慧不可谓不深邃。

当然，聚居在大研镇的纳西族，他们的婚姻在很大程度上是与汉族几无差异的，都是父母做主，媒妁牵线，尽管婚前交往自由，但婚后，就必须恪守妇道。但家庭生活中母亲的力量其实是无形的，这一点在汉族中也很普遍。母亲对家事的安排，通常是在家长里短的闲聊中全方位渗透，并协调完成子女与父亲的沟通。其实，我们都有切身的感受：我们还是孩童时，都躲避不苟言笑的父亲，而更亲近和蔼却有些罗嗦的母亲。纳西族有谚语说：“宁可失去当皇帝的父亲，也不可失去要饭的母亲。”^③很多民族都有类似的说法，强调的是，在孩子幼年时代，母亲是最为可靠的依赖。

在今后的研究中，我们还有必要关注男性和女性在运用自己的影响时，是有方式上的差异的。男性用权好像更在乎形式，而女性则善于化有形于无形之中，但这样的差异其实与性别无关，更可能是千万年两性分工的不同，故而在性格积累方向上的不同所导致的。

儒家文化是以小麦为经济基础的文化，劳动模式相对单一，

① [美] 怀特著，曹锦清等译：《文化科学》，浙江人民出版社 1988 版，第 299 页。

② [美] 怀特著，曹锦清等译：《文化科学》，浙江人民出版社 1988 版，第 302 页。

③ 郭大烈、郑卫东主编：《纳西族谚语——科空》，云南民族出版社 2001 版，第 37 页。

或者说，这里相对于西南地区优越得多的农耕条件，使妇女有条件可以专心地待在家里，便于男女的相对隔离。西南地区由于地形地貌多样，生计方式也是多样的，无法保证生产与生活中男女的授受不亲。实际上，西南地区的妇女除了不犁田以外，没有她们不参与的劳动，不犁田其实是因为它的象征意义：犁田播种是男人的事。还有一个妇女涉足极少的行业是跑马帮，因为常年累月在外风餐露宿，不可能照顾家庭，但开马店的妇女却极多，也几乎没有当学徒的，因为这样就得离家。

西南各族在与大多数民族一样主张男权的同时，在具体的生活场景中，也为女性留下了一些舒展的空间，这样的空间拓展是依托于家庭的，因此也就显得现实可行。

四、两性角色的变化

随着社会财富的极大积累，同时也随着近百年来，人类预期寿命的增长及人类对自身生命探索的深化，时下有一种趋势，即把第二种生产视为一种附庸。表面上看，我们在强调优生优育，远比过去任何时候要重视怀孕生产抚幼过程中的每一个细节，但是，这一过程基本被置于家务事的范畴，而家务事本身通常不被视作社会总劳动的组成部分，在现代社会中更是被笼统地归到个人隐私中。

先秦时代的人均寿命是 25 岁，此后逐渐增加到 20 世纪前期的 40 多岁，中华人民共和国建立前人均寿命接近 50 岁，此后，每 10 年增长 1.1 岁，而 1990—2000 年，全国平均增加 2.85 岁，浙江增加 4 岁。如今中国的人均寿命已达到 71 岁。^① 尽管地区

^① 卫生部首席健康教育专家万承奎的讲演，<http://www.100md.com/html/>。

间有不平衡，男女间也有差异，但这样的增长幅度对人们在生育态度上的影响必定是深刻而普遍的。而在 20 世纪 50 年代以后人均寿命的大幅增长，与多生育一起，共同导致人口总体规模的迅速扩大。

人均寿命的延长，多年来仅仅是被当作医疗条件改善及技术进步后的成果，而较少考虑到它对生育意愿的影响。寿命延长，生育率不变，总人口增长，使人们有人口过剩的认识，于是通过少生来控制总人口，于是社会老龄化，随着老龄人口的逐渐死亡，低的生育率又无法替补，总人口又急剧下跌。

此外，寿命延长也导致人们更为重视个人在世期间各种权利与义务的分配与完成，生育也被当作是个人的权利与义务的一部分，而淡化了生育同时还是群体代际传承的唯一途径，而在这个意义上，生育又不再属于个人隐私的范畴。

几十年来我们习惯于说男女平等，但实际上都简单地把平等看成是“男人能做什么，女人也能做什么”这样一个判断，我们实际上没有太深究，作为一个文明社会，为什么要倡导两性的平等，它基于两性怎样的自然差异、社会差异及我们对这些差异的认知水平，甚至还要包括时代所能为之提供的技术支持：避孕生殖技术的完善程度、其他医疗卫生技术等。我们其实已经在不知不觉间，把“平等”等同于“一样”，并且，这个“一样”的标准是以男性的社会预期为尺度。因为这样，你的奋斗所得才会最大化并被社会赞许。

其实，民间的智慧已经告诉了我们：正因为存在形态的不一样，所以才更要强调本质的一样，以维护社会的基本公正。不一样是指自然属性、社会属性的不一样，自然属性我们只能遵从，社会属性却并不因为形成于后天，而易于改变，因为两性各自所具有的社会属性在最初也是以自然属性为基础的，随后又有其形成的历史过程，是数千年的模塑，非一朝一夕所能致效。正是基

于这样的现实，我们才强调，两性在法律意义上的平等。所以，可以这么说，正因为有现象的不同，所以才追求本质上的平等。而这些现象上的差异，有的无法改变，有的需要时间，而有的则是必须的，危险、劳动强度大的工种通常不让女性参加，如打仗、狩猎、采掘、高空作业等，而且这些保护性的分工并不是今天才有的，否则，花木兰的故事就不会流传至今。而“本质”是一个形而上的概念，其存在又必须依托于各种纷繁的现象。所以，我们很容易在追求“本质”的平等时，不知不觉就诉之于“现象”的一样。

在最近的十来年中，随着旅游业的发展，丽江的行业结构与以往相比，有了明显的变化，旅游业提供的就业机会是前所未有的，这些岗位从总体上来说，更多地适合的是女性，如做小买卖、在酒店做后勤、导游、歌舞表演等，在传统的影响还存在的情况下，男人是不愿意做这类工作的，实际上，做保安、开车是他们的首选，但这些岗位的数量又有限。也有不少男人其实就闲待着，顶多给家里的女人打打下手。

公务员中则是男性居多，社会公共领域长期以来就是男人的专有领地。（玉龙）县第十三届人代会女代表有 25 名，占代表总数的 14.8%；县八届政协女委员 53 名，占委员总数的 25.2%。丽江市第一届党代会玉龙县有女代表 11 名，占全县代表总数的 26.2%；市第一届人代会玉龙县有女代表 10 名，占全县代表总数的 26.3%；市政协委员有女委员 10 名，占全县委员总数的 34.5%。^①

从受教育水平及待遇来看，男性也居于比女性更高的位置上。这点也与传统相吻合（参见下表）。

^① 2004 玉龙年鉴（六），www. lijiang. gov. cn。

单位就业人员学历、职称、技术等级情况^①

	就业人员 *		女性比重 (%)
	(人)	女 性	
一、就业人员合计	85849	28261	32.9
具有研究生及以上学历者	166	32	19.3
具有大学本科学历者	6518	2079	31.9
具有大专学历者	18343	7159	39.0
具有高中学历者	30467	11648	38.2
具有初中及以下学历者	30355	7343	24.2
二、具有技术职称人员合计	28186	9404	33.4
具有高级技术职称者	1321	334	25.3
具有中级技术职称者	8890	2517	28.3
具有初级技术职称者	17975	6553	36.5
三、具有技术等级证书人员合计	7149	1839	25.7
高级技师	305	32	10.5
技师	673	54	8.0
高级工	2193	528	24.1
中级工	3987	1225	30.7

* 不包括法人单位在外省的产业活动单位就业人员

仅从男女总人口及两性在各行业结构中的这样一种分布状态，我们就可以容易地得出“丽江纳西族妇女的社会地位低于男性”这样一个结论。结论本身是正确的，但结论不能等同于社会生活的方方面面，与社会生活的生动性及多样化相比，这样一个正确的结论显得用处不大！

实际上，纳西族传统社会的重男轻女有其特有的表现特征。丽江市（2003年）调查时点常住人口中，男性为61.60万人，

^① 丽江市第一次全国经济普查主要数据公报（第一号：基本单位），见《丽江政务网》，2006-3-27。

和怀孕过程中占据了主动地位，一些男性的生育权利因此被侵害。

数千年逐渐形成的社会分工原则，实际上是在维护性别分工的实现，其实质就是对人类自身繁衍的重视——没法不重视。从根本上对社会分工的原则也就是性别分工提出挑战的，应该说是人类干预生殖技术的出现与完善，它是20世纪60、70年代西方女权主义大行其道的技术基础。其次是在于20世纪中期以来人类预期寿命的大幅度提高，它极大地冲击了人们对生育的态度。

通常说来，选择不生育的人大都是社会及经济地位较高的人，他们的看法对决策的影响至关重要，从人的心理活动的一般特质上看，他们不太可能油然考虑到政策对子孙后代的影响。“老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼”，否则，总是有些隔膜。数千万的独生子女也不会再有同父母的血亲，作为社会关系的一大纽带，血缘将再次淡化出社会生活的舞台（前一次是淡化出社会公共管理空间，如世袭制的废除）。而姻缘日益趋于不稳定，在这样的社会结构中，人人都会增加“不能承受之轻”的迷茫感。东方文化依凭血缘，纵向传递生命和文化，横向的社会联系则依靠亲戚，而亲戚就是由横向血亲衍生的。而随着生育率的下降，亲戚的范围将大大缩小，横向的联系期待着有新的替代途径，纵向的延续也日渐细弱。所以，现阶段生育率下降对社会文化的重大影响还在潜伏期。

前文一再强调女性在生育过程中的作用，但也决不是主张女性重新回归家庭，实际上也回不去，不应该回去，不能回去了。女性对社会发展的不可或缺的贡献就无须多说了，就是女性自己，在经历了精彩的社会生活后，也不会再平静地唯家为业了。也不要一强调生育的重要性，就认为是在劝女性回归家庭。女性的自然生育在现阶段仍然还是人类繁衍的最主要最简单的方式。

在主张男女平等的今天，我们习惯于找出过去女性备受压迫的原因，并归结为是男性在男性的权势下，把女性沦为生育的机器，因此而否定了生育的重要性。但我们也看到，现代社会中的女性确实不用再如以往那样一辈子忙于生与养了。人均寿命延长，人口代际更替水平下降，一个女性在其一生中也有很多时间发展自己。其实，在回归与不回归两种选择之间有无数的可能性，关键是自视文明的社会，应该为多种多样的选择，包括回归和不回归提供可靠而又可行的保障机制。

西南民族地区旅游业的发展，及当地人口向东中部沿海大城市的流动，为西南各民族女性提供了空前的发展空间，她们在改善自身的经济条件的同时，又面临着新的问题，比如由家庭的稳定性欠缺所引发的家庭结构的改变、子女生与养的分离，等等。大多数人口当然还留在当地，居住在乡村的还在以传统的模式安排生活，他们的一些基本观念还没有发生根本性的改变。在这样一个状况下，我们有必要反思几十年来我们所倡导的观念，居高临下地鼓励生活在传统文化中的女性走出家庭其实是不负责任的、轻率的态度。社会改良有一个改良成本的问题，而措施的制定又和我们的认识相关。西南地区各民族关于两性特有的一些习俗是我们进行这方面改良的重要资源，对它们的充分利用是降低社会改良成本的捷径。

近年来的一个普遍现象是，大学里，尤其是综合大学里，女生越来越多，而且学习普遍比男生好，其实，这一趋势在中学里就已初显端倪。有学者认为这是我们目前的学校教育模式更适合女生，因为女生坐得住，较男生顺从，善于掌握知识性的学习内容；也有人认为男性变懒惰了，不愿努力。不论何种观点都从另一个方面说明，我们现有的教育选择机制更有利于那些具有耐心、细致、坚韧、认真等品行的学生，而女生比男生更多地具备这些品质，这一事实又源于数千年甚至上万年的

性别分工与社会分工对两性性格的塑造。同时也说明，男女的生理差异会导致性格上的某些差异，协调这些差异而不是视而不见才是明智之举。

它同时还表明，数千年塑造的男人形象在当今危险性劳动越来越少的情况下面临再造，耐心、周到、礼貌、宽容这些传统上归属于女性的气质，同样也是今天的男性所应该普遍具备的。而随着女性逐渐走进政治、经济、军事等领域，勇敢、富于冒险精神、冷静等传统上归属于男性的一些精神品质也应该是今天的女性所具备的。

社会上通常的观念是男人有了成功的事业就可以得到社会的认可，成功的女人除了发达的事业还必须有幸福的家庭。对同一种身份的认同，却维持两样的标准，这是所谓现代文明社会的新的男尊女卑。如果说以前的男尊女卑还强调了人的精力能力有限这一事实的话，这个因男女而异的成功标准则完全是今天附加给女性的另一种枷锁。对芸芸众生来说，鱼和熊掌不可兼得，取舍自由，才是文明社会的标志所在。

我们在追求可持续发展的目标，但这可持续显然还包括人类自身的持续存在，我们现今流行的文化与我们所主张的文化，在与社会发展和人类自身存在这两个方面的可持续是否相协调，已到了不得不关注的地步。2000年联合国一份文件中说：“未来50年欧洲的人口将会大幅减少，主要由于生育率下降，仅以意大利为例，专家预计2050年时人口将会从目前的5700万减少到4100万……德国的人口在2050年时会从目前的8200万减少至7300万。”^①美国的人口则处在增长势头上，“今年10月突破三亿大关，但随之而来的是普遍的忧虑，因为美国人口增长在很大

^① 《欧洲人口逐渐萎缩，联合国建议增收移民》，<http://www.chinavista.com/news>，2000。

程度上不是依靠本土的生育率……新的移民多数来自拉美和亚洲，据称他们比白人和黑人都有更高的生育倾向。事实上，这对美国经济大有好处，依靠年轻的、生育率较高的移民，美国人在下半个世纪的平均年龄将维持在 35 岁。”^①

物质生活水平的提高必然伴随着生育意愿的衰减，这已是世界性的现象，男人与女人既然是人类这个整体的两面，为了这个整体持续健康的存在，必须在追求各自的全面发展的同时，还要协调好相互之间的关系，否则就是一损俱损。近年来，欧洲国家人口形势的整体下滑已经在昭示着这一点。

我国目前从总体来看，控制人口增长的形势还非常严峻，但在北京上海这样的大都市，已经有一些值得关注的现象。2005 年北京做的 1% 人口抽样调查显示：北京因为移入人口增加，育龄妇女也增加，但“并未给新生儿的出生以‘助力’，北京新生儿出生率与往年基本持平。”^② 上海结束了 10 年来（1994）人口负增长的局面，总数稍有增加，但这显然是人口的迁入所致，因为上海育龄妇女的生育率在持续下降，“上（20）世纪 90 年代，上海育龄妇女总和生育率为 0.96，比 80 年代的 1.36 下降 0.4，去年又下降至 0.77。”^③ 虽然作者认为生育在人类自身生产方面来看，不是个人行为，但生育与否，仍然还是个人的选择。而生育意愿是因人而异的，尤其是城乡间有巨大的差异，国家的相关机构有责任做地区间的平衡，而不是在全国范围内执行同样的生

① 《美国人口破三亿：喜忧参半不好说》，<http://www.westca.com/News>，2006-01-24

② 《北京育龄妇女五年增 55 万，儿童人口减 28.3 万》，<http://www.bj.xinhuanet.com>，2006-3-21。

③ 《上海育龄妇女生育率持续下降，生育水平全国最低》，<http://www.news.sohu.com>，2003-8-26。

育政策。已经有人主张对现行人口政策进行微调。^① 需要说明的是，社会、经济条件相对较差地区的多育，并不意味着多育部分人口素质的低下，这两个“差”之间没有必然联系。实际上，正是广大的乡镇人口成为日渐萎缩的城市人口的新鲜补充成分，他们通过升学、务工等方式进入城市，最终成为城市的一分子。

在社会公正逐渐完善的今天，尤其是人类生殖干预技术的出现，女性至少在身体上获得了空前的解放，开始追求自己的独立人格，为了自我价值的实现，很多女性放弃了生育，这一选择的后果在一些发达国家日渐显现。“一名 24 岁的英国中等技能妇女，如果不去工作而去生孩子，那么，她这一辈子将比不生孩子的同事少挣 56.4 万英镑……巨大的工作压力使人们不得不搁置生儿育女计划，而一项调查显示，婴儿荒造成了空前灾难性后果，英国必须多付出 110 亿英镑才有望挽救日渐低迷的生育率。”^② 而 2006 年 3 月 14 日的海峡两岸节目里也在谈，台湾目前已进入人口零增长时期。一些发达国家的现状也表明，一旦生育意愿淡漠，靠政府发放生育补贴是不可能让人们重新选择生育子女的。

目前我国的代际更替生育水平是 2.2，也就是说每一位适龄女性，其一生必须生育 2 个以上的孩子，才能维持我国目前的人口规模，而实际上我国的总和生育水平只有 1.8，也就是说每位适龄女性一生生育不到两个孩子，这一数据还表现出持续走低的发展趋势。^③ 到 2050 年左右，随着在 20 世纪 60、70 年代出生的人

^① 刘仕海：《中国人口性别比例失调的文化人类学思考》，载《西北第二民院学报》2006 年，第 2 期。

^② 《英国遭遇婴儿荒》，载《新京报》2006-03-12-B11。

^③ 程亚文：《从现在开始，关注人口下降》，载《新京报》2006-12-31-A03。

相继谢世，我国人口的总体规模将会迅速缩小。“在大国兴衰的历史中，人口一直扮演着极为重要的角色。人口乃是国家的关键性战略资源，不仅构成了‘硬实力’，也是‘软实力’的依托。”^① 希望一些国家目前的人口形势能对我们有所警示。

^① 程亚文：《俄罗斯的忧虑：人口减少》，载《新京报》2006-12-09-A03。

第十章 第三次社会文化转型

元代是丽江社会文化的第一次转型：从牧到农，从山到坝；清代改土归流形成丽江的第二次社会文化转型：从武到文、从乡到镇。而今，丽江社会正在开始第三次社会文化的转型：从镇到市、从农到商。

前两次社会文化的转型都是回望历史，我们可以清楚地看见这两次转型的脉络，而现今正在进行的这次转型，则只能算做是预测，虽则现出了种种转型的征兆，但这些变化与丽江普通大众生活的关系还有一定的距离。从另一方面看，前两次的转型我们可以为其找到开始，但却不好说结束于何处，在第一次的转型还未形成典型特征时，第二次的转型已经在萌芽了。所以，也可以说，转型是一种改变原来发展方向、转向新的方向的过程，这个过程可以逐渐趋于完善，却是没有终点的，而且就在趋于完善的过程中又孕育了下一次转型的契机。

从本质上看，前两次的社会文化赖以存在的经济基础是牧业和农业，它们都是对资源的循环利用，人类的生产活动直接面对自然，人因此而不会不重视与自然的和谐关系。今天所开始的第三次社会文化转型，其赖以存在的经济基础是第三产业的快速增长，第二产业的稳步发展，前者与自然的关系是间接的，后者则是表现为对资源的一次性利用。也就是说，人与自然间的关系在变得遥远，变得生疏。不论我们如何强调保护生态环境，保护自然，总之，人与自然间的那种相依相偎的亲密关系正在被淡化，对资源的一次性利用使大自然的绚烂色彩正日益消退。那些靠政府命令保留下来的如孤岛般的自然保护区及生活其间的那些固守

自己传统的人们，则成为都市人对遥远他乡的想象模本，到那里一游成为他们公式化生活中的亮点。

大自然不再被人们看作衣食父母，而是成为了生活中的装点。任何说教，都不能掩盖今天人们对人与自然本质关系的这一认知上的潜在改变。而可悲之处也正在于，由于我们的许多生产实践活动不再直接面对大自然，我们于是不能清楚地看到双方之间的实质性关系——大自然从来是，将来也是我们的衣食父母。

第三次社会文化转型就这样，既携带着外界强大的冲击力，又似乎像个空中楼阁，旋转着来到丽江这个遥远的所在。

一、旅游业的性质

1996年2月3日，丽江遭遇了7级强烈大地震，在经过不到两年的重建家园的努力之后，1997年12月3日，大研镇被联合国教科文组织世界遗产委员会列入《世界遗产名录》。近年来，丽江的自然与人文风光越来越为外界所欣赏。

作为列入《世界遗产名录》的大研镇和作为一级行政区划的大研镇不是完全吻合的。前者指丽江古城，面积约3.8平方公里，^①下辖新华街、东大街、新义街、四方街、五一街、七一街、光义街等。^②而作为一级行政区划的大研镇（今天的古城区），所辖区域更大（见前文的丽江简介）。

大研古城的居民主要是纳西族，在经过50年的社会文化的变革后，尤其是经过十年“文化大革命”的涤荡，作为纳西族传统文化代表的东巴文化已近消失。虽说改革开放后，人们的精

^① 见丽江大研镇人口处原丽江县政府所撰《丽江大研古城简介》。

^② 杨世光著：《丽江史话》，云南人民出版社，2001。

神生活空间有了极大的拓展，但在现实生活的状态下，人们已无法再到古老的东巴教中寻找自己的精神家园。过去曾寄托于东巴教的人们因年迈已远离社会生产生活的核心，涤荡后成长起来的后人则多不知东巴教为何物。还要注意的，大研镇并不是东巴教的中心区，它是滇西北各民族传统文化与汉文化、南亚文化，甚至是西方文化交流的中心区，应该说是旅游业的兴起，直接导致了东巴文化的“复兴”，更准确地说，是为外界所知。而外界的新奇，让很多本已与东巴教渐行渐远的纳西族重新回头审视这份宝贵的遗产。

我们应该看到的是，十多年来，东巴文化的复兴决不是对过去东巴教信仰的原样恢复。

首先，它们的地位已大不相同，过去的东巴教信仰，是纳西族民间精神生活的重要组成部分，贯穿每一项东巴教活动或仪式的是今天绝难恢复的民众的虔诚的情感，是他们对东巴教中所有神与鬼的坚定不渝的认定。这种严肃神圣的情感表达于每一件与信仰有关的物件上。比如说祭祀用具、经书都是神圣的，主持祭祀的东巴也是广受敬重的。传统的东巴教信仰的存在，解决的是人们的精神生活的需要，面向的是当地的民众。而现在东巴文化的复兴，不再是为了满足当地纳西族群众精神生活的需要，面向的是从国内外络绎不绝而来的游客。游客们并不信仰东巴教，只是想了解东巴教，甚至有的游客是出于好奇的心理，于是，就缺少了那种宗教信仰赖以存在的至关重要的情感基础。所以，古城东巴文化的复兴，其实质只是一种文化产业的兴起，兴办者在向外界宣传自己的同时，又有了经济收入。既是文化，必然得有当地特色；既是产业，必然采用商业运作的方式。东巴文化借此撩开神圣庄严的面纱，变成一种文化产业走进千家万户，其直接结果就是使这些人走上了脱贫致富之路。也就是说，今天的东巴文化已不再是纳西族人精神生活中的组成部分，而是与商业运作

相结合，成为当地人们经济生活的一部分。传统的东巴文化现象虽然被移植到了现代文化运作体系中，但却不是位置相当的移植，功能的转移也就势所必然。

大研古城的东巴文化产业门类还是比较多的。如东巴木盘画、东巴文字衫，所雕刻或绘制的蛙神、鹰神、东巴文字，在传统社会中，都被视为神圣的信仰对象，如今，被成排成行地悬挂在大研镇古城的许多小店铺中，等待着四方游客的青睐。由于不再带有神圣严肃的情感，各种信仰物的造型也就有了较为灵活生动的变化。

笔者认识一位在北京工作的纳西族画家，他以东巴经内容为题材，将现代油画技法糅合于东巴画中。其作品尤其受到国外友人的喜爱。他在古城开办了一间画廊，也曾多次到国外举办画展。应该说，他的画不再具有宗教色彩，不在于唤起人们的宗教情感，而只是借助于这样一种特殊的题材与形式，向人们提供一种独特的审美享受。

在古城中心有一个名叫“东巴宫”的地方，其特色在于表演东巴在祭祀时如何念颂经文，再现那些祭祀活动中的娱神舞蹈。传统社会中大多数祭祀都有一定的周期性，一个特定的地点，一群固定参与的人，临时举办的祭祀，则有更为明确的目的，如祈雨、驱疫。而如今，只要买了门票进了这个叫东巴宫的地方，就可以一开眼界。东巴不再是沟通人神的中介，舞蹈也不是娱神而是娱人。大多数游客汇聚此地只是为了获得了一点这方面知识或是一种陌生而又新奇的体验。

在城北一个叫玉水寨的地方，有一股奔流而下的泉水，东巴经认为这是玉龙雪山的化身，每年要出巡丽江坝子，此地成为当地民众心目中的神圣之地，四周树木亦神圣不可砍伐。过去寨民只在每年祭署（即自然神）时，或是干旱或雨涝时，才举行祭祀。如今，这里天天布置得如在举行祭祀一般，有一位穿蓝色长

袍戴五佛冠的中年男子不时读上一段祭自然神的东巴经文。他告诉笔者，他是1995年才开始学习东巴经的。传统中的东巴都是兼职的，不脱离生产劳动，而他则是“专职”的，与其说他是东巴，不如说他是一个特殊的导游或演员。也有单独来祭拜的人家，多是玉水寨附近的村民和更远的山区里来的农民。当然，川流不息的还是那些远近游客，他们中有相当一部分是县城里的居民。祭坛边有个功德箱，“东巴”不时招呼那些游客：“随心所欲，随心所欲。”他与这个祭坛及周围的远近山水一起构成了游客眼中的一道景观。而2006年春节，作者再次到玉水寨时，这样的表演也不见了，清冽的雪水中游动着许多二尺来长的听说是从北美引进的桔红色大鱼。

玉龙神代表着自然界，祭玉龙神，表明纳西族想与自然和谐相处的愿望，这在过去是通过庄严神圣的祭仪来体现的，依赖于当地民众虔诚的信仰，如今只能靠人们对秀美景色的领悟。这景色犹如一位弱女幼童，需要强有力的保护。在传统社会中，约束人们的行为主要靠人们对超自然力量的敬畏，而在现代社会，则是靠人们的觉悟和法律的约束。超自然的力量无所不在，人们的觉悟却有高有低，法律织就的天网也往往有过疏之嫌。

海拔近5600米的玉龙雪山，是世界上纬度最低的终年积雪的雪山，千百年来，纳西族把她看作是自然界所有神灵的化身，在他们的心目中，玉龙雪山庄严神圣、美丽慈蔼。早年，作者的祖父会在秋季牵着一匹马，驮上行李及炊具，带上年幼的儿子，慢悠悠地一路望北行来，到了雪山下的湖边，从容地住上一夜，还可以去沿途的普济寺、玉峰寺、福国寺参拜。当地的人们习惯以这样一种温和的方式亲近雪山，他们至今不能接受把钢铁绳索牵拉到神圣的雪山身上。索道的修建是为了把那些远近游客快速而又大量地运送到雪山上，然后给政府带来大笔的税收以此促进当地经济的发展。但修建者和众多游客完全忽略了雪山其实还是

一个人格化了的存在，雪山“憎恨”被缠上绳索。而更不应该忽略的是利用现代科技对索道的修建进行可行性论证，即大量的人涌上雪山和靠强大的电力带动的索道对雪山及周围环境会产生怎样的影响。

玉龙雪山在丽江人的心目中，本是一个神圣的存在，如今，在空前的喧嚣声中，雪山只不过是一道悦目的自然景观，并有景致不再之忧。这也是人与自然关系的性质改变后必然会出现的新的关系格局。

有了古老的街道，古老的房屋，没有生活其间的居民，古城便没有了魂灵。现代文明社会提倡保护人们的隐私权，但在古城却存在着矛盾。古城本身是游客们参观游览的对象，但古城又不是公园，而是一座活着的城镇，居住其中的6000余户（2001年数据）居民在过着自己的生活的同时，又何尝不是游客们参观游览的对象。

笔者在古城有许多亲友，因为见到他们时正值夏天，每一碰面，头句话总被问：“你们那里是不是热得要死？”笔者点头，这位就会转过头去对旁边的乡亲说：“还是咱这里才舒服呢！”他们对读书后在外地工作的人很佩服，但并不羡慕，认为这是离乡到别处去受苦。在他们的言谈举止中，时时流露出很自得的感觉。这在其他偏僻地方是很难见到的。伯父讲过一个故事：冬季，一个小伙到外地“打工”，一次到餐馆吃饭，点了家乡最普通的韭菜炒鸡蛋，付账时才发现这是一份价格昂贵的菜，几乎倾其囊中所有。就连顾彼得也承认，美丽富庶的丽江坝让他倾倒。他还发现，“没有一个纳西族人想过离开丽江坝。即使那些见过上海、香港、加尔各答霓虹灯的光辉的人，总想回丽江生活。”^① 笔者

^① [俄] 顾彼得著，李茂春译：《被遗忘的王国》，云南人民出版社1992版，第275页。

通过聊天也了解到，除了读书后在外地工作的人及因为生意不得不远离家乡的商人以外，丽江人确实很少出来打工以补贴家用的，他们几乎都一律地讨厌都市的喧闹与拥挤，当然还有无处可躲的炎热、寒冷与肮脏。2004年，丽江有18160人离家打工，其中离开丽江市的有4813人，离开云南省的有242人，出国的有817人，也就是说约有三分之二的12000多人就在丽江打工。^①丽江坝得天独厚，这是原因之一，但也与文化有关。即便那些在大研镇工作的我的同龄人，也在感叹孤身一人到昆明是一件多么可怕的事。总之，到大研镇真正与现代化相接触时，其文化已基本上是一个“不喜欢热闹”的文化，承载这些文化的人也只是自得其乐地与自家的亲戚过着与世无争的日子。

笔者的一个亲戚在古城开办了一个租卖影碟的小店，他们收到一份大研镇工商管理部門的通知，内容除涉及经营要合法规范外，还规定了纳西族店主一定要身着民族服装经营。但实际上笔者看到，街巷里的店铺除了饮食店外，几乎看不到有穿着民族服装在经营的。亲戚告知，遇到检查的日子才穿戴上，平时没有谁穿。街巷里，也能看到穿着民族服装的行人，但都是一些中老年妇女。

为了保护古城的整体格局，各家的房屋必须建成传统的式样，古城里各家甚至不能安装冲水厕所，以防把污水排入河道，使用的是收费公共厕所，污水只能一车车拉出去。古城里没有现代歌舞厅，各影碟店只能放当地的民族音乐招徕顾客。路边没有垃圾存放地，甚至连封闭的垃圾桶也没有，每天傍晚有垃圾车沿街来收运。当然，整个古城里都只能步行……等等措施都是为了维护古城的原有面貌及卫生，给万千游客一个良好的印象。但涉及居民日常生活的一些措施，如语言、服饰等，却殊难见效。不

^① 丽江政务——地方经济，www.lijiang.gov.cn。

错，大研古城是一座活着的古城，自然就有自己的意志，有自己的选择。但从丽江，从整个纳西族的发展来看，直至从保护人类文化多样性这个角度看，大研古城居民的利益又必须服从更大范围及更高意义上的发展的需要。

大研古城的居民60%以上是纳西族，纳西语是城中通行的交际语言，但大研古城的发展，离不开汉族、白族、藏族、彝族、普米族等邻近各民族的努力。大研古城里的纳西族，他们的祖上就有相当一部分是落籍于此的其他民族，休养生息数代，就成了纳西族了。这样一个过程其实到今天也还在进行之中。我们可以注意到，在古城中心区经营店铺的那些操着各地口音的店主，他们有来自广东、福建、浙江、山东等省的，还有许多则来自云南省内的其他地区，他们多数已能听懂纳西语，并会使用一些词汇，更有一些人，则已会说流利的纳西语。如果他们儿子孙子地住下去，这里自然也就成了他们的家乡。但目前政府所担忧的是，随着旅游经济的发展，丽江居民的传统文化已面临着严峻的挑战。在游客最多的古城中心区，许多店铺都被外地人租赁，房主收取租金，另在新城区盖房居住。外地生意人的大量涌入，当地人的陆续迁出，冲淡了古城的民族传统文化氛围，而正是这种文化氛围吸引着四方的游客。历史上落籍于此的外地人最后变成了纳西族，是因为他们总的数量少，还因为当时社会较为封闭，交通更是不便，但今天则不同了。当然，要看到的另一个事实是，外地人的涌入，给丽江社会文化的发展带来了巨大的活力。这是一个既矛盾又统一的问题。

著名的丽江古乐调养的不再是古城人的平和心性，而是面向八方来客，操演古乐成为一种谋生的职业。古乐给人的是一种历尽劫难之后的安祥与平静，是与纳西族的儒道修养、周围的雪山森林融为一体的。而在提倡竞争的现代社会，又有多少人能欣赏古乐的安祥与宁静呢？那些三四十岁以下的纳西族也不例外。优

美的自然景观适合各色人等，而像古乐这样一些“雅俗”难能共赏的文化项目，也许应该用另一种不同的开发手段，把它们介绍给真正有兴趣的人。各种旅游项目的开发应该有层次，针对不同需求的旅游群体。传统文化的“移栽”有许多方式，还要选好移栽的地方。

考虑到为了保持古城的原有风貌，其间居民的传统生活方式将因此而被要求保存下来，于是，他们的生活就受到了一种无可选择的限制，给日常生活造成不便，居民因此大批迁出。政府已经在考虑给古城的居民一定形式的补偿。在北美的印第安人保护地，留居保护地的印第安人被当成文化保护系统的从业人员，即只要生活在保护地，过传统的生活，就是在从事文化保护的工作，就可以领到一份薪水。丽江目前还没有这样的财力，而且这个办法是否妥当还有待于时间的验证。但如果没有相应的对策，古城原来居民的迁出持续下去，古老的大研镇很快就会成为一座空城。实际上，大研古城已成为一件巨大的展品。也许，在这件事上，大家的选择就是最好的选择。

有很多古老的文化传统之所以能保留下来，不能不说是地理的阻隔起到了很大的作用。比如西藏文化，比如泸沽湖边的母系家庭。昆明至丽江高等级公路和航线的开通，在某种意义上，也就不能不说是丽江传统文化流失的一个“落水洞”，^① 但如果没有这个“洞”以漏出，这古老的文化又如何才能更多地让外界的人们了解呢？僻居一隅的纳西族又如何才能有效而又迅速地改善自己的生存状态？事物相生相克的机制就这样深藏于自身内部，掌控了它兴盛与衰微的命运。尽管围城的情景在这里也同样发生

^① 滇西北高原上的湖泊，其泻出口大多是一些不易观察到的地下洞穴。雨季湖水上涨至洞口，即流入地下，潜流一段后又出现在地面，最后流入金沙江或其支流中。所以，当地怕旱不怕涝。

着，内出外进很频繁，但人们对生活的自由选择总是应该得到尊重的。更何况那些选择了现代生活方式的人们已搬出了要求保留原貌的古城区，更何况，在他们的新家中也能觅到传统的踪迹。尽管这一切都让人心生感慨和遗憾。但如果我们乐观一点，也许，这些搬出古城的人们所选择的生活方式，正是古为今用的一种最具可行性的尝试。

政府在城北郊规划了新居民区，各家的位置、朝向、房基面积都已划定，但盖成何种风格则自选。多数人家还是选择了传统样式。庭院内花木扶疏，堂屋的雕花格子门古色古香；也有的外观虽然传统，但室内则完全是现代布置。但这样的居民区缺少一种圆融的气氛，天一黑，家家紧闭院门。

在新开辟的40米宽、10多公里长的新市区大道两旁，还有一些机关部门的宿舍区，多为庭院式建筑，正房为两层楼，一楼为客厅（即传统中的堂屋，但传统堂屋的功能与客厅还是有一些不同，堂屋是让人一下肃然起来的地方）和老人的卧房，并且与老式宅院一样都有宽宽的走廊，二楼为子孙的卧房。有的人家在庭院里用鹅卵石和碎砖块拼出喜爱的图案，极富于传统特色。

文化是一个整体，包括承载文化的人。就古城而言，它是一个完整的文化运作体系，居民穿纳西服装、说纳西话、住老宅，慢慢悠悠过日子，是一种文化的不同方面。如今相当一部分居民从古城这个整体中抽身出来，在钢筋水泥的环境中，即便是那些老年妇女也很自然地不再穿传统服饰，也许在潜意识中想与新环境相协调，新城区居民的生活方式在发生着不易被觉察的变化。当然，他们还有许多亲戚朋友在古城，他们自身也还是古城的氛围熏染出来的。目前二三十岁以上的人身上最明显的烙印就是纳西语，对他们来说，最能表情达意的还是纳西语。而只要是还在使用着这一语言，那么，传统的观念与意识就仍会在默默中影响他们的行为及思维方式，与古城居民在生活方式上基本保持协

调。实际上，新城区居民的生活节奏与古城的居民是一致的，反过来，新城区新环境的影响也会通过亲友之间的来往，渗透到古城里去。最直接与突出的莫过于现代城市生活方式的诱惑。

花琮，即打平伙，这一习俗古来有之，主要存在于妇女中，相要好的五六个、七八个妇女凑钱交给有急用的一位，她招待大家聚餐，用余下的钱支付所需，如此轮遍所有成员。但如今，所有成年的家庭成员都各自有自己的朋友圈，花琮的范围也扩大到同事间、同乡间、同学间，而一户人家如有婚丧嫁娶之事，除了血亲、姻亲之外，家庭成员的花琮伙伴都会来帮忙。一张社会关系的大网便织就了。不论什么活动，最重要的一件事就是准备来客的饮食，所有参与其事的女性都会来帮厨，伴着絮絮叨叨的闲聊，都找到了自己超出小家庭的价值。笔者了解到，目前，尤其到了秋天，这些活动大增，已给很多家庭带来经济负担。而对于久居都市，看惯了人情淡漠的人来说，享受到亲戚朋友的关爱，可能会对传统的家族组织有另外一种认识，那就是千百年来，这种组织曾经给过每一个成员的慰藉。我们不得不承认，过去我们在反复强调家族制度对个人的严重束缚的同时，忽略了家族的重要作用之一是还要给成员一种有所依托的感觉。有些民族就用逐出群体的办法惩治那些被认为是有罪的人。这种家族组织给予成员有所依托的感觉，可能与现代社会中的单位、同事有所不同，但我们也可以发现现在的单位对家族组织某些功能的继承。

当然，不论是新城还是古城的纳西族都已经远离对旧式家族的依赖，但他们在编织自己的交际网络的时候，有无血缘或姻亲关系依旧有着很重要的参考价值。我们都知道捷克作家米兰·昆德拉的小说《生命中不能承受之轻》，如果一个人把祖国，把民族，把故乡视若鸿毛，也就不知自己所从何来，欲往何处。而这些看似高不可攀的情感，实际上就体现在与家人朋友、与亲戚邻居的和睦相处之中。现代社会中，为什么许多人会有摆脱不掉的

漂泊感，就是因为缺少这样一个坐标系。但处在这样一种社会关系网络中，传统对个人的影响是巨大的，利与弊都很明显。

丽江正是因为其文化上的独特性而成为今天的旅游胜地，而来自世界各地的游客又正在使丽江成为一个国际化的城市，也就是说丽江旅游业的文化价值正在被消弭，今天因旅游而兴旺的第三产业实际上表明了丽江人与丽江自然环境之间的关系，它已经从过去那种亲密无间的关系变为符合工业经济标准化要求的关系。

二、一个全景舞台

丽江是一个遥远偏僻的地方，但在今天人们的眼中，空间的距离正好成就了他们的想象——遥远的他乡，陌生的文化。其实，丽江是怎样的并不被外人看重，重要的是他们心中的丽江应该是怎样的。2006年10月31日的“锵锵三人行”中，窦文涛说，他听说如今有“京城四大装”之说：捷达开天窗……周末去丽江。这是新“小资”的标志牌。这些白领到丽江不过是找酒吧、咖啡屋泡一泡，周一还得回来上班，丽江人民真和他们没有直接的关系。“去丽江”成为一些都市白领生活方式的组成部分。

这几年还兴起了旅游文学，作者把自己来到一个陌生的地理人文环境后的一些体验及与当地人们的交往写成文学作品，或者是在陌生的环境中，自己又生发的一些感想。前者如马丽华的《走过西藏》，顾彼德的《被遗忘的王国》；后者如安妮的《莲花》。前者以当地的文化为写作的核心，后者则只为抒发内心的感受，实是借题发挥。

文学的功能和人类学的功能当然不一样，但文学在某种程度上是人类学的风向标。两者观察的其实是同一个对象，文学用人

物、故事来反映生活，人类学则从各种社会事象来探讨人类的各种存在模式。“科学根据普遍性来处理特殊性……艺术根据特殊性来处理普遍性……艺术和科学各以自己的方式掌握同一个经验或实在：两极相通，相反相成。”^① 前文提到的旅游文学的两种倾向，告诉了我们，当人们川流不息地来到一个陌生的地方，可能会出现多种结果：一种是我们最为希望的增进相互间的了解，但得到这个结果的要求很高，如双方的诚意、交往过程的顺利、交往时间及交往深度的保证等等。一种是满脑子自己的想象，不过是来验证一下，结果大都失望而归。对此，有一个专门的名词叫“巴黎综合征”，最初，许多到巴黎旅游的日本游客都对巴黎充满了奇妙的想象，渴望自己在巴黎的旅游会有一个浪漫的邂逅，一个喜出望外的结果，但却是平淡无奇，回国后被失望折磨。一种即是两不相干，实则只是游客的一次散心，对这样的人来说，去哪里都一样，不过是找一个陌生的环境，放松身心，缓解疲劳。

新疆的刀郎、川西的荣宗尔甲等，是为大众所熟悉的西部歌手，当那些充满了他乡风格的旋律让人泪流满面或是跃跃欲舞时，正好帮助人们完成了对遥远的陌生他乡的想象。人的内心都渴望一种不平常的生活，可又通常都难以承受随非常人生而来的动荡与牺牲。去一个陌生的地方，经历一段非常的生活，多少可以满足人们的这种渴望，尤其是工作高度紧张、相对单调的人群。这样我们也就可以理解，为什么那些艰难的生活一旦成为过去，人们却在回忆中可以找到许许多多的快乐。这其实是带有某种虚拟特质的有选择回忆，而选择的标准是能够弥补现实中的遗憾。

^① [美] 怀特著，曹锦清等译：《文化科学》，浙江人民出版社1988版，第3页。

所以，我们可以发现，在这样的空间，不同的文化交往起来，容易发生错位认识，而错位认识也是一种认识，它的功能只能具体情况具体而论。从研究本地文化的角度讲，错位认识会掩盖甚至扭曲事实，对研究自然是不好的。比如，作者曾被问到关于“东巴族”的一些问题，也被希望告知东巴文字的释读方法。而外界对纳西族妇女七星羊披的介绍则看似恰当，实则违背了纳西族以谦和内敛为美的做人的价值观念，流行的解释，其实是一种媚俗。许多对少数民族文化事象的解释都存在这样的问题。比如说，在一些宣传材料中随处可见的少数民族个个能歌善舞、服装五彩缤纷、家家热情好客，很多少数民族也把这样的评价认为是对自己的尊重，其实，这恰恰就是不了解前提下的简单做法。这种有选择地介绍甚至是夸大某一方面文化现象的做法，直接导致了外界认知与实际状况的“两张皮”，“制造出一个看似丰富却缺乏凝聚力的光怪陆离的文化拼盘，所表现出的文化既无历史又不符合现实”。^①

对各说各话的旅游活动来说，“两张皮”的性质，至少满足了游客的需求，他们把自己对陌生文化想象的色彩涂抹在他们精神生活的底版上，催生出他们另外的精神生活内容。他们想象的和事实上的自然是有距离的，但现实中又多了一种文化的样式。比如说，《莲花》一书，不去墨脱，就不会有《莲花》，但《莲花》与西藏的人和文​​化又显然没有什么太直接的关系。

可以这么说，从功能上看，西部地区美妙的自然风光和多样的民族文化已经使她成为中国的“后花园”，来这里休憩的人对“后花园”有着特定的需求，这些需求虽说要以“后花园”的“基本供应”为前提，但“后花园”显然也要设法满足休憩者的

^① 吴凤玲：《旅游业中象征资源的使用》，载《中央民族大学学报（哲社版）》，2006年，第4期。

需求。在这个意义上，旅游者参与了“后花园”的文化重构。但这个“后花园”里又生活着几亿人口，他们自身的发展诉求又提醒我们不能将这里单纯地看成“后花园”。

在全民娱乐，无事无时不乐的今天，丽江也正在日益与娱乐业瓜葛上。前几年，影视作品主要是以丽江做外景，较为出名的有《一米阳光》、《周渔的火车》、《钱王》、《千里走单骑》等，与丽江的地方风物、民族文化不太搭界。最近以来，有反映丽江的各种作品面世，如《丽水金沙》、《印象丽江》、《茶马古道》、《大东巴的女儿》等，还建成了束河茶马古镇影视基地。一些有地方特色的民歌也被大量改编之后，借助于游客带到全国各地。很多国内外的大人物也到丽江来参观。各种大型的综艺活动、学术会议也多次在这个远离交通枢纽的地方举行。

如果说在旅游业兴旺之前的丽江是一潭宁静的湖水的话，之后，丽江就被这些活动加热成一锅沸腾的水。

三、螺旋式上升

作者 2006 年的春节是在丽江度过的。古城里游客摩肩接踵，北京的王府井亦不及其胜状。尤其到了夜间，四方街人声鼎沸，歌弦不绝；河水潺潺，摇曳着岸上点点灯光，河边一张张小餐桌围坐着客人，“烟笼寒水月笼沙，夜泊秦淮近酒家……”这样的情景按理说应该是不陌生的，但史上哪一次的你出我进，都不及现在这样的名动八方，它在给了丽江前所未有的活力的同时，也让人惴惴不安：好一个旖旎之乡，将来会变成什么呢？

云南是我国少数民族最多的省份，但却有很多民族的先民是迁徙而来的，又与当地原来的居民经过融合，形成了今天的多个民族及其文化。也有的民族，进入云南的时间相对较晚，至今仍

顽强地保留了迁来云南之前的共同记忆，如苗族、回族等。如今，学界基本上统一的看法是，古代的羌人向南迁徙进入今天的云南，彝族、哈尼族、拉祜族、纳西族等彝语支各族都与古羌人有着程度不同的渊源关系。而原先广布于长江中下游及珠江流域的古代越人在迁徙过程中也对云南的民族及其文化有着深刻的影响。这样的迁徙在先秦时期就开始了，相应地，民族分合流变也持续了两千余年。

7至10世纪，由于唐朝、吐蕃、南诏之间的三角关系，汉族及其文化对丽江一带形成较大影响，对落籍于此的外地人的记载尽管缺乏，但见诸（乾隆）《丽江府志略》的始建于唐代的一些公共建筑物的存在，可以间接说明外地人在此间的落户，但总归是数量稀少，最终消失在当地人中。

明代的丽江，上层积极接受汉文化，下层民众则被禁止。虽说这是统治阶层有意为之，但以当时丽江的社会发展情形，即使不禁止，下层民众也少有能力接受汉文化。清代汉文化通过教育广泛进入丽江，华中华中各省民众也因各种各样的原因流入丽江，上下合流，丽江的文化有了巨大的变化，社会公共空间以封建儒家文化为主导，而在社会日常生活中，则保留了很多当地的方式，如女性管理家庭经济大权，抛头露面为生计奔波，青年男女交往自由，而有些方面如尊老、敬祖互相却并不矛盾。尽管文化上有了这样的变化，但此期进入丽江一带的汉族总数仍然有限，他们还是都放弃了汉语，放弃了汉族服饰，融入到当地的纳西族中，只是由于汉文化的强大的政治背景，在此过程中，当地的纳西族文化又被打上深深的汉文化的烙印。显然，这些汉族移民基本上留居在大研镇，因为除这里之外的纳西族村庄，人们精神世界的生活还是由东巴来导演。

当然，抗日战争时期，随着抗战大后方的西移，马帮运输的意义凸显，小小的大研镇集中了来自四面八方的人众，而且还包

括不少西方人。如今回想起来，关于纳西族研究有一个很大的遗憾，那就是抗日战争时期的丽江。顾彼得的回忆尽管生动有趣，但局限于一些生活琐事，先辈学者的研究非常深入，但对于在一个特殊时期从世界各地聚集于这样一个偏僻地方的不同文化的冲撞情形的描述及分析，却鲜见于文本。作为抗战的大后方，作为驼峰航线的中转站，丽江当时汇聚的岂止汉藏文化，从迤邐的马帮到呼啸而过的运输机，跨越的不仅是万水千山，还有上千年的时间距离。这一时期的文化演变，应该是空前的剧烈，进入丽江的人，在数量上也应该是超过了以前的时代。当然也有很多人是暂时的，抗战一结束，都离开了丽江。作者一直坚持认为，这一时期的不同文化的冲突及其结果，是我们今天所看到的丽江的不可不考虑的重大成因。

新中国成立，百废待兴，西南地区是重要的木材基地，有东北的伐木工人成批被从东北调过来，除此之外，人口的流动就很少了。马帮不再做长途运输，代之而起的是解放牌卡车，还要另外再挂一节活动的车斗，盘桓在雄伟的横断山脉上，运送的也主要是粗壮的木材。

可见，今天的丽江文化在某种程度上也就是在一浪高过一浪的各方人口的汇聚交流条件下不断演变而成的，每一次高频率的交流，都使丽江文化有了新的面貌。

所以，我们有理由对今天丽江的因旅游而来的文化间的急剧碰撞抱以一种乐观的态度，^①而至于说那个应该是令人乐观的结果，恐怕要到若干年以后才能被清楚地看见它大致的轮廓。

^① 此处用“碰撞”，因为该词能够包括“冲突”的含义，但还指因为距离太近而产生的直接接触，是客观描述，许多这样的接触并不必然产生冲突。

第四编
对纳西族文化
变迁与发展
的认知

第十一章 纳西族文化的层次

在考察一个民族的文化构成时适当地运用前人的理论，对我们全面地认识这个民族是大有裨益的。比如兴起于 19 世纪与 20 世纪之交的播化学派，该学派的代表人物由于把他们的理论绝对化，并把人类分为不同的等级，因而在后来被否定，^① 但该派的一些学术概念还是值得一用的。比如说“文化层”、“文化圈”这样一些概念。

作者在此处用播化学派的一些理论来认知纳西族文化的层次，同时，也深知该派的局限性，这样分析，会被认为是断定纳西族文化只有引进利用，而没有自身的创造。但那就要看我们如何理解“创造”了。居里夫人发现了镭元素，不是创造了镭元素，但没有人否认她的创造性的工作。纳西族在自己文化深层结构的作用下，通过自己特有的选汰机制，大量引进利用其他民族文化的结晶，使它们居于纳西族文化体系的不同位置上，相互之间形成一个不可分割的整体，凸显出自己文化的独特性，当然是一种创造。其实，本质上人类社会的进步主要还是靠发现，发现自然的特性，所谓的发明，则是对自然特性的利用，在此基础上人类社会构建自身的道德伦理秩序。

面对纷繁复杂的社会万象，我们会觉得任何理论都无法完全诠释得当，比如，美国的历史学派就主张只是客观地描述社会历史文化事象，而不要急于做评论，以免引起误读误导。世

^① 林耀华主编：《民族学通论》（修订本），中央民族大学出版社 1997 版，第 121~123 页。

界上没有两片树叶会长得一模一样，每一种文化都是独一无二的。但你只要描述，就必须遵循一定的顺序，而这个顺序就是你所给定的框架，就是你所认可的认知该文化的一种路径——白描也是描！

当然，任何理论都有其局限性。“一套由某一种认识意向衍生的分析构架，能够使我们‘看到’其他的分析构架所不能看到的‘现象’。认知意向对客观世界的这种‘照明’作用，就好比在暗室中将一盏灯移到某一个角落，去照亮这个暗室中满堆着的杂物，并且将这堆杂物的由光暗对比形成的轮廓，从这个特殊的角度去勾画出来一般。然而，正因为这样，任何照明的作用都不能够、也不可能同时‘看到’从所有的角度展呈出来的轮廓。”^①由此可见，理论阐释尽管必须遵循严格的逻辑过程，但其所能确实有限。如果这个“光源”所处的位置不理想，或正好“被风吹动”，真相的扭曲变形更在所难免。所以，本节只是从文化层的叠加，来观照纳西族文化的结构，而不言及其他。

尽管我们现在都认为，作为文化圈学派的创始人，拉策尔的观点是值得怀疑的，他认为：“人类缺乏发明的能力，从物质文化方面来看，彼此形式相似，不是由于物体的性质及使用而引起的，也不是由质料的种类所致，而是有一种历史的、创生的联系……宗教或哲学观念的相似，或可说是各部族的独立发明，但在物质文化方面，他的相似必出于传播。虽然彼此相隔甚远，地区上并不连接，彼此间仍然有历史的联系或采借的存在。”^②认为每一种特定的文化现象都是在一个地方产生后，再向各个地方传播，这样绝对化的认识今天已经不被广泛接

^① [美] 孙隆基著：《中国文化的深层结构》，广西师范大学出版社 2004 版，第 2 页。

^② 戴裔煊著：《西方民族学史》，社会科学文献出版社 2001 版，第 258~259 页。

受。在人类文明的早期阶段，有些文化存在形态上的相似，其实是因为它们简单。同一种自然特性在哪里性质都一样，不一样的是利用的方式，而文化对自然特性的利用方式有一个从简单到复杂的过程，随着复杂程度的增加，文化日益显出各自不同的特性。但无可否认的是，越是那些发展迅速、结构复杂的文化，就越是受到其他文化的深刻影响，而这些具有世界文化史意义的文化类型，如四大古代文明、古希腊文明等等，一旦确立了自己的地位后，又反过来对其他相对弱势的文化产生更大的影响。在播化学派产生百年以后的今天，我们已经很难说，哪一种文化现象是纯粹地在一种与其他任何文化相隔绝的状态中迅速地发展起来的。

纳西族文化就是古羌人文化在滇西北地区的适应发展，最初以古羌人文化的隐性结构进行文化选择，元明时因经济上的以农代牧，这一隐性结构发生变化，改变了文化选择的标准，按照新的标准，其他民族的文化因子被引进到纳西族文化构成中来，各自居于不同的位置上。也就是说，各种不同来源的文化经过纳西族文化的隐性结构的整合，呈现出一种和谐的发展状态。当然，这些借鉴而来的文化因子都多少经过了一些改造，但在传统社会，这些借入的文化因子在新的文化运作体系中的地位与原来并无太大的差别。比如，儒家文化在中原与在丽江的地位基本是一致的，都居于社会公共空间的核心地位。一些纳西族信奉藏传佛教，也同样是为了心灵的归宿。当然，对不同文化因子的整合在今天则有了一些新特点。旅游生计的出现把一些特有的崇拜现象转变成为游客的体验对象，而本是当地纳西族民众的崇拜习俗的事象则转化为他们的生计方式。这些新特点既是由社会转型，也是由高技术导致的，比如现代化的交通工具使游客连续不断地成规模涌来。一套新的文化选择机制正在形成之中。

一、古羌人的文化底蕴

纳西族文化是纳西族的独特创造，但却不能说是纳西族的独立创造，就是纳西族的人口构成本身，也纳入了相当多的其他古代民族的成分，河湟一带的古羌人、最早生活在滇西北地区的叟人，都与今天的纳西族有着渊源关系。在明清时期，当地各民族的发展格局已与今天大约相当，之后，汉、藏、白、彝、普米、回等民族继续对纳西族的发展产生不可低估的影响，而且，这样的影响在今天越来越密切。

综观纳西族的文化，也可以发现民族交流给民族文化的成长带来的巨大的促进作用，而那些完成了历史使命，已不再符合时代发展要求的文化或是消失，或是以“残留”的形式存在于纳西族社会中，这些“残留”表面上看对现实的社会似乎已无实际的作用，但却是对人们情感的一种安慰。

怀旧决不是现在才有的，这是人的生命过程的普遍特征。随着一个人逐渐退出社会生活的中心，他有更多的时间回忆年轻时代的生活，也需要这样做以丰富老年生活。一个民族的远古文化的“残留”，就是该民族对自己从前历史的回忆记录。实际上，文化“残留”对该民族现阶段的文化体系的正常运作是有着潜在作用的，它能消除某些不安定因素，使社会的现有秩序稳定，使退居边缘的老人重新找到自己的价值，慰藉他们的情感，只不过这种作用较为隐蔽，但却不可说不重要。

本文在第四章提到，唐宋时期萌芽的东巴信仰的现实作用是把来自同一个地方的人们团结在同一个信仰下，壮大和巩固这个人们共同体，也就是说，在那个时期，共同信仰对人们群体的整合作用是最重要的，而在这个人们共同体基本形成后，东巴信仰

实际上呈现出衰退的趋势，表现之一就是借助于地理的阻隔，存在于一些相对封闭的山区，取而代之的是封建文化在坝区的全面渗透。但东巴文化作为民族共同历史的记录，这一功能在今天却被凸显出来。

纳西族中古羌人的文化底蕴主要表现为对羊的特殊的态度，关于这一点，在评述元明时代的纳西族文化构成的章节中有过论述。羊是纳西族宗教活动中的主要牺牲，羊皮是主要的保暖材料，这些现象都是古羌人文化的一种“遗留”，只不过现在纳西族已不像古羌人那样依赖于羊了。还有就是在丧葬仪式中，希望死者的灵魂回到遥远的河湟一带祖先居住的地方。古羌人的白石崇拜在纳西族中也有遗留，它是今天纳西族三朵崇拜的本源。民间认为三朵是纳西族的战神，属羊，身穿白盔白甲，骑一匹白马，但他又可以化身成白石，同时还是玉龙雪山的象征。^①像这样的一些文化习俗，并不对现实的生产活动有什么直接的效果，如上文所言，主要体现在精神层面上，但精神追求又必定作用于日常的生产与生活之中。

应该说，古羌人文化的遗留在纳西族文化中又以其在滇西北的适应性发展表现出来。随着他们在金沙江两岸定居下来，人口逐渐增多，而地理条件又不允许他们扩大发展牧业。所以早在唐代，他们已开始向邻近的白族先民学习经营农业，而频繁的战争所造成的人口流动也在客观上给农业技术流入该区提供了可能性。人口的相对集中生存状态，又促使生成共同的精神生活。这些发展显然也是受其他民族影响的结果之一，但同时也表现出原来的文化在新的环境中的积极的变迁。与之对应的另一个表现是牧业逐渐退居到一个较为次要的地位，而且也不再是游走四方，而是转变为定居的牧业，主要靠对村寨附近的山坡的利用。通常

^① 李群育主编：《新编丽江风物志》云南人民出版社1999版，第82页。

采用的办法是，全村各户的羊都集中起来，每户轮流派人看护，放羊人一般都是老人或少年，每年有为牧人专设的节日。这是古羌人游牧文化进入滇西北地区以后的适应性变化。

这是纳西族文化的低层，由于已经非常遥远，显得十分模糊，也正因为年代太过遥远，这些文化现象正在逐步走向消亡，它是今天的纳西族的全新的隐性价值结构所规约的文化选择的结果。

二、尚武精神的遗存

从世界历史的范围来看，以游牧为生的民族，尚武精神都非常突出，具体到纳西族身上看，这样的尚武精神同样也是很突出的。这种精神最初来源于古羌人，而这支古羌人在南下的过程中，面对艰难的生存环境，这一精神得到不断加强。他们来到川西南、滇西北后，与当地的居民经过摩擦融合，到了唐代以“磨些”之名见于史书。

在第四章我们曾讨论过唐宋历史对纳西族民族性格的影响，试图揭示其民族性格中深藏的对战争厌倦的原因，但对战争的厌倦，却并不等于他们就此失去了对勇武刚强品质的推崇。实际上，在元明以后的历史变迁中，纳西族的尚武精神越来越明显地转变为对居于统治地位的儒家文化的臣服，其能征善战的功夫主要表现在为王朝的政治意图服务和对邻近的藏族地区的控制，这既是其自身要求发展壮大结果，但与明王朝要求木氏土司牵制藏区的本意也不矛盾，或者说木氏正好通过对周围地区的用兵尽到了皇家要求臣子尽到的职责。而这一过程则可以说是纳西族文化隐性结构的一个大变迁的过程，也就是说其文化的价值取向与以往有了很大的不同，而开始以儒家文化的价值观为其新的价值

取向，以后的文化选择均以儒家的价值尺度为标准，而尚武精神自然地也被纳入到这样的价值体系之中，即尚武是为了示仁，而不是黩武。当然，主观追求与客观实际是存在着差距的。

纳西族的勇武在抗日战争期间，还有十分突出的表现。在台儿庄战役中，滇军有百余名纳西族战士战死。^① 这个事实告诉我们，人口不多的纳西族虽远离抗日前线，却积极投身抗日洪流，而且浴血奋战在最危险的地方。纳西族虽僻居滇末，但爱国传统深厚，在和平年代，则表现为对国家大事的关心。笔者就曾看见一位老者在认真清扫街巷的同时，还在专注地听着半导体收音机里的纳西语广播，里面正在讲解国家政策。儒家要求妇女遵循“三从四德”，但刚烈的纳西族妇女从摆裙止战到义无反顾地操刀宰猪、为爱择死，一脉相承的性格依稀可见。杨福泉先生就根据自己的调查说，很多殉情的事件，多是男子心生悔意，但却在女子的相逼下双双自尽的。^②

在儒家文化真正广泛影响纳西族文化之前，也就是明以前，藏族文化的影响是巨大的。由于经济生活类似，藏族较为成熟的精神文化就很快地传入纳西族地区，集中体现在宗教文化方面，藏族的苯教和佛教的一些信仰内容就渗透到东巴信仰中。“东巴”一词的古称原为“钵波”，这同苯教经师的称谓“苯波”十分相似；东巴教传说中的创教者名叫“丁巴什罗”，实际上与苯教的祖师“敦巴辛绕”为同一人；东巴经典中所记载的东巴教第一位神祇名叫“古孜盘苯波”，意即“藏族盘经师”；东巴教中的“鹏”、“龙”、“狮”等护法神，也多来自苯教；东巴头上所戴的五佛冠，也与苯教经师所戴的一样。^③ 东巴信仰的相对系统化，

① 杨福泉：《殉情之都》，载《山茶·人文地理杂志》，1999年，第4期。

② 杨福泉：《殉情之都》，载《山茶·人文地理杂志》，1999年，第4期。

③ 和绍英著：《纳西族文化史》，云南民族出版社2001版，第114~115页。

也在很大程度上得益于藏族宗教的影响。于是，民间才会有关于东巴教祖师丁巴什罗、大经师阿明与藏族宗教的渊源关系的故事或传说。或者，有的纳西族就干脆信奉了藏传佛教，当然，这也与作为官方的木氏的推崇有着极为重要的关系。明代的木氏土司在积极引进汉族封建文化的同时，对邻近的藏族文化也怀有倾慕之心。“明天启三年（1623），云南丽江府土司木增延聘第六世噶玛巴红帽系活佛曲吉旺秋前来主持编撰、校订”丽江理塘版《大藏经》，^① 现存于四川理塘大寺。而木氏所以如此，分明也是有着政治目的的。历史就这样看似巧合，实在又是当时当地人处心积虑的所作所为。藏族文化对纳西族文化的影响到了清代也很突出，今天丽江城郊的几个大的寺庙，如玉峰寺、普济寺、文峰寺、指云寺等都是在清代建成的。

唐以来就兴起的马帮贸易也成为一条有力的纽带，把藏区与东边相邻的各民族地区紧紧地联系在一起，使这一地区的各民族在生活方式的一些非常小的细节上也表现出或多或少的相似性。一直到 20 世纪 70 年代时，纳西族和藏东南藏族所用的水瓢的样式都是相同的，只不过早先是铜制的，后来是铝制的。再如对酥油茶的喜好也是一样的。还有一些纳西族男人以识得一些藏文、念诵一些藏文经文为修养之道。上个世纪七八十年代时，笔者曾在伯父家看到过一些写满了藏文的棉纸被当成了糊墙纸，这些藏文多半是经文。东巴经故事中有关于纳西族、藏族、汉族是一母同胞的兄弟之说，也从旁证明了汉藏文化对纳西族文化的深远影响。

古羌人文化在滇西北地区的适应性发展，后又叠加上藏族文化的某些成分，而在元代则是对蒙古族音乐的吸收。如今蜚声中外的丽江古乐中的白沙细乐（即别时细里）相传就是忽必烈留下

^① 《丽江文史资料》第十辑《纳藏关系资料文摘》。

的，与蒙古族传统音乐的风格有相似之处，即长腔很多，但蒙古族长腔因较平稳而显得深沉，白沙细乐的长腔有一定起伏而显得有点高亢，犹如耸立的山峰。表明它在丽江经过数百年的发展，已经吸收了当地的一些特点。当然有人会说传说故事不足信，但如果考虑到蒙古族曾建立全国统一政权约有百年，就无法否认这个民族以统治民族之尊对其他民族所产生的影响。而且，蒙古军队在对西夏用兵时，伤亡惨重，而过了金沙江后，纳西土酋率众降迎，他们在忽必烈的心目中自然有些地位。白沙细乐的摄人之处在于其中包含着难以言表的惨烈与哀伤，最后又清楚告诫人们，征战不休的历史应该过去了，不可再重演了。这部音乐的解说词介绍说，纳西族先民与普米族先民发生了战争，两败俱伤，纳西族先民由此对战争有了较为深刻的认识。笔者认为它是对唐宋时期纳西族历史的浓缩，两种看法并不矛盾。唐宋时纳西族先民处于部落社会阶段，带有部落社会的特征，即各部落之间战争频繁，但同时还要受到唐王朝、吐蕃及南诏相互关系的影响。音乐不描写具体的事实，只是借助旋律、节奏、强弱、配器等，来表达一定的情感与认识。这部音乐带有蒙古族音乐的一些特点，在以后的历史中，又反复陶冶着那些悠闲但却有一定地位的丽江男人，并通过他们渲染了整个社会的氛围。蒙古族情感深沉幽远的长调在丽江纳西族民间被发展成缠绵悲伤的带有颤音的拖腔。笔者幼时就多次听过亲戚邻里家老人去世时晚辈在灵前哭丧的调子，一唱三叹，正能充分表达家人的悲伤。哭丧调很可能是从“白沙细乐”中衍生而来的，与其中的《一封书》、《公主哭》的风格十分一致。

三、儒释道的浸染

明代的纳西族发展格局与今天的纳西族已基本一致。在第五

章已经论述了土司制度的统治基础实际上是双重的，虽然其社会的正常运行还主要依赖于纳西族传统文化，但儒家文化正逐渐发展为其统治核心。也正因为如此，元明时期儒家文化的影响主要体现在上层统治阶层，他们主动与中央王朝相配合，以儒家文化的理念来管理当地，在当地实施国家一级地方政府的行政职能。而在民间，人们还是以东巴信仰来满足精神生活的需要。元明史料中对当地民间与中原风格迥异的生活状态都有记录：披毡、火葬、祭天、“好斗喜杀”、妇人摆裙止战等等。

可以说在当时的丽江，统治阶层所推崇的文化与民间所奉行的文化之间存在着不一致现象，这一切通过土司制度的实施达到了某种调和。作为对文化传统有别的少数民族地区的统治方略，土司制度只是一种过渡形式。就其产生与衍变来看，存在着一种向中原文化逐渐靠拢的迹象，当然各地的土司阶层接纳汉文化的程度又各不相同，丽江的木氏土司在云南各家土司中，接受汉文化的程度大概名列前茅了，故而《明史》中才有木氏土司“读诗书，好守礼仪”之语。丽江石鼓勒石纪功的铭文，开首即是：“功不著不足以成名，德不显不足以立身。盖功忠于君也，德孝于亲也……四海中外，忠孝大节，卓为天下轨。”^① 儒家修齐内核尽显。当然木氏土司并不因为推崇儒家文化而不顾当时的社会现实。历代木氏土司见于官方史料的名字都是汉名，而在木氏自己所编撰的宦谱中，仍用本民族的父子联名制为标准，只在其后加一句“官讳木 X，字 XX，号 XX”，而这些又都是汉族士人的做派了。而明王朝对木氏官邸“拟于王者”的越规行为的默认，则表明中央认可了木氏作为一方势力的地位。

到了清代，学子士人已基本上不再使用纳西族的父子连名制，而只用汉名了，并有号与字。当然，清代丽江的士人学子多

^① 郭大烈、和志武著：《纳西族史》四川民族出版社 1994 版，第 348 页。

是落籍于此的汉族的后代，但他们已经在文化上、心理上认同于这个边疆少数民族了。正如前述《丽江文史资料》的 18、19 辑中，有一篇《丽江姓氏考》的文章，详细介绍了今天在大研镇的许多人家的来历和在丽江从业的大致状况。它表明，外省外地汉族的落籍，对纳西族文化的发展有着多么巨大的作用。成书于乾隆八年（1743）的《丽江府志略》之《礼俗略》在介绍当地风俗时，就对当地人的生计、住屋、婚嫁、丧葬的改流前与改流后的情况做了比较，此时改流刚好 20 年，差别还是很大的。那也就是说整个明代当地民俗应更为纯厚，代表国家“因俗而治”的土司在逐渐向儒家文化靠拢的同时，也对传统文化采取了一些“改良”的办法，如从汉地引进教师、工匠、医生等，这些人比普通移民承载了更多的汉文化信息。到了清代改流以后，对传统文化的“改良”就更为深入，改婚嫁之礼，改火葬之俗，举办农历各节。而随着外地移民的迁入，大研镇纳西族文化融合了更多的汉文化成分。

本节所要讲的“儒释道的浸染”，其实就是讲汉文化的影响，或者说是中原封建文化对纳西族的影响。在乾隆《丽江府志略·礼俗略》中，清楚地写着在唐昭宗（公元 889～904 年在位）时，建有普得坛、月均坛，建于唐代的还有羡陶坛、北岳庙。这个记录表明，汉文化在此时已经传到了丽江地区，但是作为在农业经济的基础上成长起来的汉文化在刚开始经营农业的丽江，还难以生根发芽，只是随着汉族人口的流徙，零星地存在于所经过的地方。因为这些汉族人很可能是因为唐王朝与吐蕃、南诏的战争来到丽江的，战争结束，很多人也离去，宗教建筑随着年代流逝逐渐倾圮。北岳庙是因为南诏把玉龙雪山封为北岳而建造的，^① 庙内还有以树龄为证的唐柏，后来这座庙又演变为纳西族的三朵阁

^① 樊绰：《蛮书·山川江源第二》点苍山条，向达注。

——本土化了，中间的线索是三朵为玉龙雪山的化身，是纳西族的牧神、地方保护神、战神。

关于儒家文化对丽江文化的影响，在其他各章中都有论及，在此不再重复。而汉传佛教在木氏的积极倡导下，自明以来，也成为纳西族修身养性的重要途径之一，同时木氏还通过拜佛向中原封建文化靠拢。木氏的解脱林（《丽江府志略·礼俗略》记载明熹宗时赐名福国寺）从徐霞客的介绍看，就完全是一座汉族佛教的寺院，在徐霞客的游滇笔记中，多处提到木土司木增交游天下名士的事迹。在郭大烈、和志武的《纳西族史》中也详细介绍了木土司在其他佛教圣地广为布施的举动。

道教在丽江的流传，也受到木氏的支持，但随着岁月的流逝，经过特有的文化选择，真正熔铸到新的纳西族文化之中的道教文化却是以洞经音乐为代表的那一部分。蜚声中外的丽江洞经音乐，除了上文提到的“白沙细乐”外，还有就是洞经音乐了。凡是聆听过丽江古乐的人都能够发现，这两部分音乐风格迥异，前者情感强烈，描绘了激烈的战争场面和人物的极度悲伤，昭示了人们对战争残酷性的省悟。而后者渲染着宁静与安详，犹如天籁。“对于不能领会的人们显得单调的话，那是因为他们的心情还没有达到应有的平静和安宁。他们只懂得反映他们自己斗争和冲突的音乐。他们想听的是一时胜利的欢呼声，失败的惨叫声，垂死的呼叫声和狂欢节那种不协调的尖锐刺耳的叫喊声……对他们（古代的圣人）来说，音乐是与苍天交流情感和克服人类兽性最有用的方法之一。”^① 顾彼得说的差不多就是丽江洞经音乐的审美价值了。而它们两样的风格，也在昭示着自身来源的不同，前者是对特定历史的浓缩，而后

^① 顾彼得著，李茂春译：《被遗忘的古国》，云南人民出版社1992版，第272、273页。

者分明是对汉族宗教音乐的接受。

如今，丽江作为旅游胜地，成为国内外游客关注的焦点，而当地的一些人士就不自觉地把纳西族文化推到一个与实际不相符合的程度，如把考古学上的丽江人与今天的纳西族相联系，把大研镇的建立时间与镇中心大石桥的建成时间相等同。至于丽江洞经音乐，也有人说是纳西族自身的创造。但在《丽江文史资料》第九辑杨曾烈写的《丽江洞经音乐调查》中，开始即说：“流传在丽江县境内的洞经音乐，因传入的路线、时间及流传地区的不同，大体可分为两套……”这句话表达了一个很清楚的共识，那就是关于丽江洞经音乐的来源是一个根本无须讨论的话题，就是源自汉族的道教音乐。但何时传入的呢？顾彼得说是三国时传入的，这种说法过于玄虚，只要考察一下道教的发展史，考察一下其赖以存在的社会基础，反观纳西族先民在三国时代的社会状况，就会发现，他们无处接受也没有能力接受这样的音乐。杨曾烈的文章中还提到民间传说是随忽必烈路过成都所俘获的乐工入滇的，此说亦经不住推敲，因为忽必烈根本没有经过成都。杨曾烈综合诸说后也认为：“丽江洞经音乐于明清之际传入丽江，它有一个逐步完善、普及、变异的渐进式发展过程。”

汉文化在元明时代开始大面积地“叠加”于纳西族文化之上，如宗教文化、生产技术、房屋建筑等。在土司制度存在的约五百年来，在强大王朝的背景下，在作为国家一级行政机构的丽江军民府的行政行为下，新的文化选择机制逐步确立，为清代改土归流后儒家文化作为价值尺度在纳西族社会的全面确立奠定了基础。

四、现代化过程中的纳西族

处于当今大变迁时代的纳西族，很难说又会有什么民族的文化因子叠加其上。与以往历史不同的是，发展迅速于纳西族的汉族也面临着一个“全球化”的进程。有一个说法倒是很有道理：全球化是一个抽象的概念，指的是事物本质上的一致性，在具体的国家、地区和具体的民族中，都会有具体的表现。^①而这些一致性来自于整个人类社会为完善自身的不懈追求，也来自密切的交流和相互的依赖，并在此基础上形成具有国际意义的规范的合作关系，而具体的表现却是千姿百态的。卫星技术是一种高科技，它把彼此相隔遥远的地区联系在一起，增加了这些地区间的相互了解和文化上的同质性。但最近，笔者发现一个有意思的现象，在传统戏剧出现无可挽回的衰颓趋势的同时，一些地方电视台正在播送用方言表演的电视剧，生动的方言使平庸的剧情和演技增添了不少感染力。可见，全球化也好，一体化也好，真正强调的只不过是事物的性质，具体的形态则因时因地因民族而异。正如蔬菜、水果这一类的抽象概念，来自于白菜、萝卜、苹果、鸭梨这样一些具体的实物。

要说现在的纳西族，尤其是大研镇的纳西族已经确立了现代市场经济观念，那是不符合实际的。不论外界如何看待丽江，也不论当地政府的自我定位是怎样的，当地的民众在这样一个大变迁的过程中，实际上是处于一种被动的地位，这一地位与给当地带来繁荣的旅游业对外界的依赖性相关，只有当地的人们寻求发展的途径多样化了，被动的地位才会得以改观。这是又一个文化

^① 庄明哲：《全球化过程中的民族主义》，载《世界民族》，2001年，第5期。

变迁的周期，需要时间，需要各民族的智慧。

当然丽江有丽江的传统。笔者有很多亲戚，他们中有不少都在经营着小生意，夫妻两个，一家两制。经营小生意被看成是自由而又保证能赚些生活费的营生，但传统也在中间起了作用，这些经营小生意的乡亲，通常不会把生意再做大，简单地说他们不求进取是不对的，他们的这种观念也是来自传统，而现代商业运作需要现代化的商业运作知识，我的乡亲大多都不具备也无从具备。归根结底，如果文化教育事业得不到发展，各种超出了纳西族传统文化价值观念的知识得不到引进和传播，由旅游业繁荣所带来的机会就会消失，这一个文化变迁的周期将会延长。

第十二章 民族文化交流在 纳西族文化变迁中的作用

“在人类学家看来，对不同民族文化的独特性价值之理解和承认是 20 世纪思想中最重要最有影响的观念，文明的模仿与共享又是一切文明生长与发展的共相，所以各文明因子的相互移植又构成了文明发展的重要景观。”^① 在研究中国少数民族的文化时，尤其要注意各民族的历史与文化交织发展的过程。而对这一过程的研究，实质上就是把握特定的民族在各个历史时期所受到的不同民族文化，甚至是其他国家文化的影响，因为中国的绝大多数民族长期以来都处在一种相互影响的状态之中。作为国家统一秩序建立的基础，汉文化更是通过国家行政行为的方式——政治优势，及远超出于边疆各民族的经济优势，深刻地影响了他们的文化，也就是说许多被纳入到少数民族文化运作体系之中的文化因子其实是“移植”自汉文化。而对内地各种汉文化因子的“移植”，直接推进了一些边疆少数民族社会文化的发展进程，它增加了边疆各民族不同文化间的同质性，在巩固国家统一的同时，促成各民族不同程度地趋于“成熟”。

一、一股打破平衡的力量

一个民族的文化是一个完整的运作体系，具有相对的稳定性

^① 刘世军：《制度移植在政治文明发展中的意义》，载中国人民大学书报资料中心《政治学》，2002 年，第 1 期。

和独立性。

说文化具有稳定性，并不是说它不变，即便在远古的年代，文化还是在持续不断的变化中，只不过速度比较慢罢了。奥格本也认为，人类文化积累得越多，新的文化的创造也就越多。^① 所以，我们能明显地看到，近一百年来，人类的物质文明有了翻天覆地的变化，文化积累呈几何级数增长。稳定性主要是指在一个相对长的时间范围之内，文化发展具有某种内在的一致性，或者说是文化积累方向上的一惯性。这个时间范围往往超出几代人，甚至十数代人的生命。纳西族先民从游牧到定居农耕，就走过了千余年的时间。

“文化独立性”的说法可能会产生一些混乱，可能会让人联想到“文化自决”、“文化自觉”之类，在此作者本意主要指如果没有外界的影响，一种文化在理论上是有可能运作下去的，哪怕它结构简单，不能为这个体系中的人们提供“丰富”的物质和文化积累，但它仍会依照文化构成中最为活跃的因素，即物质文化自身的发展，促成其他文化构成成分的相应的改变，也就是调适，完成一轮又一轮的文化递进。但这种孤立的发展显然太过于理想化，而且，摆在我们面前的例子是这样的文化存在不是变得僵化，就是夭折了。

我们发现，那些发展缓慢的文化类型的一大共性就是与其他民族文化交流极少，这样的发展模式绝无可取之处。同时多得多的历史事实也向我们表明，民族间的交往根本避免不了。虽然它在带来文化借鉴，促成共同进步的同时，也在拥有不同文化传统的人们之间造成壁垒，带来战争、仇视、冷漠，更为令人痛心的是，这些情感还通过记忆一代代传了下来，但是民族之间的交往

^① 奥格本著，王晓毅等译：《社会变迁——关于文化和先天的本质》，浙江人民出版社 1989 版，第 59—61 页。

造成的那些不良现象也只有靠更多的民族之间的交往来消除。此正所谓相生相克。如果我们回过头再来看民族交往给我们展现出来的人类社会的广阔的发展前景，就更应该对此充满信心。

所以，各民族的各自独立发展的文化运作体系在民族交往的前提下，很快就被打破，这个被打破的环节也许是最为活跃的物质文化部分，也许是相对稳定的观念文化部分，也许是上牵下连的制度文化，不论是哪一个部分先改变，其他部分都会相应地做出调适。而在今天的丽江，可能有很多文化构成成分在同时发生变化。

在滇西北地区，外来文化的影响应该说始于汉王朝在此地设置郡县，虽然这一行为对当地各民族没有产生直接的文化上的明显影响，但若考究其发轫，必追溯至此。而唐宋时该区的“势力争霸赛”打破了这里相对封闭的局面，汉族、白族、藏族的文化相继大量进入该区，使这里发展缓慢的平衡局面因为其他民族文化的进入而出现失衡状态，如农业生产开始兴起，建立在牧业经济之上的文化已不适应农业发展的需要，而春播秋收的人口相对集中的生活又要求政治文化方面有与之相适应的发展，以组织有效的生产生活活动。对这一失衡状态的调适，便促成了纳西族先民在这一时期的发展。如果没有这个特定的历史背景，纳西族的发展很可能会走另一条道路，而且很可能是一条更为漫长的道路，空置郡县的局面还会持续下去。

土司制度、改土归流、帝制覆灭其实都可以看成是一种民族文化对另一种民族文化的平衡运行状态的打破，在这些措施和事件的影响下，纳西族逐渐发展到今天的状态，从一种自然的存在走向了一种自觉的存在，在这个过程中，纳西族对自身发展的政治诉求与统一多民族国家的发展潮流相一致，在民族自身得到发展的同时，又巩固了国家的统一。只要不是一个历史虚无主义者，对这个过程都会有一个肯定性的评价，而不是从一种狭隘的

民族情感出发，一味地探究在这个过程中哪些特有的民族文化永远地消失掉了。从辩证法的角度看，事物的变是绝对的，不变才是相对的。有关纳西族的研究成果都表明，人们对纳西族这千余年的变是持肯定态度的，但对将来是否要变却不自觉地糊涂了。变既是绝对的，岂是人力所能阻挡的？我们当下所能够做的只不过是忠实地记录历史，并努力使纳西族文化向更有益于自身完善的方向发展。

二、文化交流的几个原则

一种民族文化对另一种民族文化产生影响，具体情况是极为复杂的，就像文化变迁不大可能是整个文化的全部同时的变迁一样，民族文化间的相互影响只针对当事民族的部分人口。这是原则一。其实，这是一个非常明显的事实，但我们总是不自觉地为，这是两个群体间完全对应的关系。

元明时期的纳西族受汉文化的影响，受制于当时纳西族各部分的发展水平。纳西族虽然人口不多，分布也相对集中，但内部的发展差异仍然很大，不是全部的纳西族都有能力、有条件接受汉文化。首先，必须有一定的经济基础。在滇西北地区，由于自然条件所限，牧业已经没有发展的潜力，而相当多的纳西族地区为多山高海拔地区，只适合发展山地农业，所积累的社会财富不足以养育一定数量的文人以形成一个社会阶层，来影响统治阶层的决策。故而，我们看到，在山区，纳西族的传统文化被相对完整地保留了下来，山区群众维持着通过传统的宗教文化来满足其精神需求的生活模式。其次，还要看这个经济发展水平是否提出了相应的对文化的发展要求。丽江坝子的农业发展水平到了明代，已与相邻川湘一带差别不大，社会财富的积累已到了一定的

程度，社会亟需在这样的经济发展规模下，构建相应的更高一级的精神文化，完成这个文化调适过程。而山区则由于经济发展相对迟缓，对文化的更高形态的要求还不强烈，人们恪守着传统，过着与数百年前相差无几的生活。

那些研究丽江地区外来移民的文章表明，许多内地来的汉族或其他民族基本上到了丽江坝子就不再去往闭塞的山区。丽江坝子得天独厚的田园风光使他们找到了故乡的影子，而相对稀少的人口，同样也相对淳朴的民风，更有内地无处可寻的雪山森林，使这些流徙的人们找到了可以安身立命之所。历史上的人们在迁徙过程中，都找寻自己最易适应的环境。在跨文化的流徙中，流入地社会的内部差异因此而加大。这是原则二。

笔者在丽江认识了一位卖废旧书籍的山东人，他是经在丽江工作的老乡劝告来到这里的，以收卖废品为生，后娶了一个当地的纳西族姑娘，并有了一个女儿。他觉得比起人口拥挤而又已经没有多少可开垦荒地的山东而言，丽江的谋生条件还是要好一些。他已经带着妻子女儿到山东老家探过亲了。现在尚且如此，那么，早在明清时期，这里的谋生环境更为优越，从东南一带流徙来的人们用不着去往那些偏僻的山区。当然，这就意味着汉族封建文化在丽江的影响明显地局限于农业经济较为发达的坝区。所以也才有今天我们所看到的种种文化分布的特有现象：丽江坝区由各民族文化相互交融而形成的纳西族文化；宁蒗县永宁乡以半农半牧为经济基础的保留有走婚习俗的摩梭人的文化；被视作东巴文化圣地的原中甸县（今香格里拉县）白地纳西族文化；更有数不清的山寨保留了许多东巴信仰的古风。同为纳西族，但却在生活方式上表现出或多或少的差异，这就是因为，文化间的影响其实只发生在交往民族的部分人口中，而之所以有这样的现象，又是由各部分所分布的地理位置及各自的发展程度所决定的。

其实，这样的现象极为普遍。就拿汉族对各少数民族的影响

来说，也不是全部的汉族文化影响了某个民族的文化。尽管对汉族的人类学研究较为薄弱，但近几年也开展得十分迅速，汉文化所呈现出的丰富的地域特色使我们更进一步了解到了中华民族文化的多样性特征，在此基础上，我们可以很容易地就发现，影响丽江坝区纳西族文化的汉族文化并不是一种抽象的汉文化，而是特定的汉族地域文化，主要是陕甘地域文化、巴蜀地域文化、长江中下游地域文化。这些地域文化对纳西族的影响主要来自于地理上的接近。纳西语没有“伯父”的对应称谓，而是借用西北汉语称呼伯父的“大”，西南汉语方言中很少有以“SH”、“ZH”、“CH”、“W”、“H”等为声母的，即几乎没有卷舌音和圆唇音，丽江汉语却有这些发音，但却没有后鼻音，“丽江”读如“丽坚”，“英雄”读如“衣秀”，显然与纳西语有关。巴蜀文化的影响突出地表现于饮食文化方面，如麻辣酸咸。根据《丽江文史资料》第18、19辑中《丽江姓氏考》一文的记录，到丽江最多的外地人是江苏籍人，其次为江西人、四川人及云南其他地区人。在丽江一带亦有一种普遍的现象，很多人称祖籍在南京柳树湾大石板。这当然不足以证实他们真的来自江苏，但大致的来处则可以推测是在长江中下游一带。过去有人认为这与明代屯田有关，但他们到丽江的时间多在清代，来丽江的目的也主要是做生意。这些地区的特色文化因此进入丽江地区。大研镇就被很多人认为有江南小镇的风格。

应该说这些移民对大研镇在明清及民国以来的发展风格产生了潜移默化的影响，特色鲜明的汉族地域文化在丽江与纳西族传统文化结合后获得新的生命力，体现于各种民间民俗文化的具体表现形式上。如丽江老年妇女所戴“古孜”及别于其上的蓝色遮阳布，与江南妇女的头饰就有相似处；两地妇女服饰整体上的蓝色调也有某些共性。

原则三，对民族文化交流的考察，还要注意到文化主体——

承载者的政治地位。在清代，满族以其统治民族之尊，其文化也对一些少数民族产生了影响。丽江纳西族传统服饰中的坎肩、长袍等，即由满族马甲、袍子的款式而变来。根据史料记载，纳西族在此之前的服饰是上衣下裙，今摩梭人仍然如此，可见清代以来丽江纳西族的服饰已有很大的改变。但满族文化的影响似乎也仅及于此。由于满族文化的生成环境和发展历史与纳西族文化有着明显的区别，故而对纳西族的影响也就十分有限。再者，满族虽然是统治民族，但清朝的统治基础却不是满族文化，而是已经开始走向僵化的儒家文化，满族只是在国家的政治生活中拥有特殊的地位。

相比较之下，藏文化对丽江纳西族文化的影响更为全面，涉及精神生活、经济生活、日常生活的方方面面，但丽江纳西族政治生活中的藏文化影子却并不多见。随着统一国家的巩固，丽江的统治基础与内地渐趋一致，明清统治者只会以儒家文化为当地的统治内核，藏文化对纳西族文化的影响很难渗透到政治领域中来。

作为国家统一秩序基础的汉文化，对纳西族的影响当然地渗透到可以说是一切方面。但现实中，不存在一种抽象的汉文化，真正作用于纳西族文化上的汉文化，只能是具体的某个地域的汉文化，正如前文已经表述过的，这些不同地域的汉文化又具有高度的同质性，即可以抽象、概括的那一部分，它们又通过国家的政治行为——设立郡县制、土司制度，改土归流，开办府学——作用于纳西族的政治生活中。而那些土司也好、流官也好，他们是如何治理丽江的，他们治理丽江的各种具体的措施与办法，则是汉族政治文化在丽江的具体表现，尽管与治理顺天府的具体措施与办法不同，却表现出越来越多的同质性。

汉文化对纳西族的经济、日常生活直至风俗观念的影响，在其他的章节已屡屡论及，在此就不再重复。

综上所述，我们发现，即使在民族文化交流频繁的历史时期，一个民族的文化对另一个民族文化的影响也不是全方位的，它只能影响该民族的部分人口和该民族文化的某些部分，从而导致该民族文化其他部分，或是其他人口的适应性变迁。但在中国历史上，汉族对其他少数民族的影响，却有着特殊的情况，这是因为有着历代王朝政府力量的参与。

三、民族文化交流的高级形式

从教育的功能来讲，主要是继承与发展创新，这主要发生在本民族内部。而在民族文化交流空前频繁的今天，教育的另一功能日渐凸显，那就是借鉴与发展创新，这种借鉴有的时候是不以当事民族的意志为转移的。

一个民族的教育总是以这个民族的文化传统为背景的，纳西族的传统教育必定是以纳西族的文化传统为背景的。历史上的纳西族教育以传承生产生存知识为主，东巴巫师职能的传承是其较为高级的形式。但是，纳西族还是一个属于中国的民族，它必须顺应国家发展的大方向。纳西族要发展就必须接受在这个国家中占优势的文化教育。我们暂且把这种由各级地方政府代表中央在各地推行的教育称为国家统一教育。一旦条件成熟，国家统一教育便取代纳西族传统文化教育而在当地发挥主导作用。如果我们一直用“纳西族教育”来指称这整个变化的过程，那么，我们应该注意到其内涵已经发生了变化，从以本民族生存生产知识的传承为主，变成国家统一教育占支配地位的状态。前文已分析过，清初，随着封建儒家教育的开展，一种新的价值体系在民间逐渐确立。20世纪初，新式学堂的兴办，培养了许多有新思想的青年。很难想象，如果没有学校教育，这些新的价值观念如何得以

确立。历史也给我们一个提示，今天的发展如果不把教育的巨大潜在功能利用上，确实是一种莫大的浪费。

中国许多少数民族的教育差不多都是这种情况，先是在自身的文化背景下产生自己的教育，随着本民族的发展及中央政府对该地区统治的加强，国家统一教育逐渐占据主导地位。在要迅速发展中国少数民族教育的今天，在各民族自我意识不断成熟的情况下，人们一般都认为只要把具体民族的教育搞好，那么，中国教育就是有了发展。但实际上，中国的教育决不是中国各民族教育的简单相加。比如说，发展傣族教育，那么，这傣族教育是指以傣族文化为背景的教育还是指傣族地区的国家统一教育，如果是傣族文化教育，那么，在现代社会，必须对它进行改革，革除不合乎时代要求的内容和形式并扩大它的适应范围；如果是国家统一教育，就要使之与这个民族、这个地区的传统文化紧密结合。

如果一个民族的教育在发展过程中，只顾了本民族的传统文化而没有顾及国家利益和世界发展潮流，那么，这个民族的教育就不会有真正的发展；而如果一味地只知赶超国家甚至世界的潮流，忽略了本民族的客观现实，那么，这种教育也将因很难获得本民族社会的支持而难以开展。

所以，教育在现代社会，越来越表现为是一种借鉴与发展的机制，它通过对其他民族先进文化的吸收与利用，突破本民族的传统的价值观念，建立一种新的民族文化的发展机制，这样一种机制同时还必须是开放的，可以随时调整的。

借鉴与发展的教育是如何在一个民族社会的文化变迁中起作用的？上文说的构建起一个新的价值体系只是一种抽象的说法，在具体的社会变迁中，即表现为扩大或缩小某种传统的或是被采借文化的影响，这个过程又受制于国家的发展程度、当地的条件。

前文已提出过，纳西族社会在元明时期完成了向农业社会的过渡，但这仅仅是指经济上的，在此期的纳西族社会中并不普遍具备在农业经济的基础上建立起来的各种文化形式，这一文化建设的使命是在清代才基本完成的。它的实现又极大地得益于儒家教育的推行。在纳西族地区，儒家教育成就了封建文化各种观念在当地的主导地位，如家国观念、男女观念、婚姻丧葬制度，同时又抑制了纳西族传统文化中一些与封建文化观念相矛盾的内容，如母权、社会分层的标准，东巴信仰也很难在大研镇保持从前的地位，逐渐退居到坝子的边缘和更偏僻的山区。我们甚至可以推测，纳西族的祭天之俗之所以保留得较为普遍，是与儒家的敬天地、敬祖宗相吻合的缘故。

通过教育，一批具有儒家文化观念的人通过国家科举制度的认可，成为社会上有较高地位的人士，他们又影响了一大批周围的人，于是一种新的价值体系便确立起来。有清一代，丽江涌现出许多汉文化修养极高的人士，在有关的文献中，我们可以看到许多关于他们的事迹，他们每一个人都是经过自己的艰难的努力才成为名噪一方的知名人物的。文献在记载他们的事迹时，也多侧重于体现他们是如何克己奋发及他们的成就。但我们在此应该看到的是，这样一批精通汉文化的杰出人物的出现，表明在丽江地区与其农业经济相对应的文化建设已基本成形，这样一种类型的社会所赖以存在的价值体系已得到当地人们的认可，掌握这一文化精髓的人士因此而倍受推崇。

但是，我们要明白的是，那些已经消失了的的文化，究竟是什么样一种性质的文化？有的传统确实包含着一些极为有价值的观念，但是在强大的封建文化冲击之下变得七零八落甚至消失。比如东巴经中所包含的一些深奥的哲学观念。有的文化，它们存在于本是征战不休的部落时代，如许多东巴仪式是以氏族或家族为单位举行的，但是血缘的功能在萎缩，部落也逐渐趋于解体，某

些东巴仪式自然也趋于淡化。有的习俗随着社会的变化，已经与人们的生活方式不相适应，如木楞房、火塘在丽江坝已近消失。

一些习俗在人们远离它们的时候，给人一种似乎是很美的感觉，但在彼时彼地，人们的身心被牢牢捆绑而不自知。比如说为殉情者举行的“海拉列克”仪式。年轻生命的夭折是任何社会都不愿见到的，可这个祭仪是消除这类悲剧的有效办法吗？它显然是在麻痹活着的人的悲痛。今天我们都说在说要抢救东巴文化，实则只是要把这些记录下来，深入研究，让人们汲取其中有用的东西，显然不是要人们重新相信精灵鬼怪，或者说仅仅把这种对精灵鬼怪的认可当作一种特殊的认知或审美方式。任何一个民族都会随着自身的成熟与完善，逐渐抛弃原有的落后愚昧的文化，这个过程往往就是在其他民族文化的影响下进行的。而在中国的历史上，由于特定的历史发展的关系，边疆各民族之正式接受汉文化又往往表现为是被迫的，那么，因为是被迫的，就否定它的积极一面吗？人无完人，历史则有历史的局限性、“合理性”。

凡是熟悉中国少数民族历史的人们都可以发现，许多民族在与中原汉族接触之前，其社会发展水平都相当低下，这最初与各民族所处的地理条件有关，但周边各民族文化与汉族文化的交流极大地促进了各民族自身的发展。这显然与文化的借鉴有关。不通过借鉴，要想超越本民族的传统价值观，建立一种能够在短时间内使本民族有较大发展的机制，几乎是不可能的，“共同繁荣”也就会成为一句空话。

历代王朝都认识到了教育对于巩固自身统治的重要意义，所以，积极采取措施在条件成熟的地区推行儒家文化教育。尽管在今天我们对儒家文化教育会有许多批判性的意见，但是客观上它确实对一些少数民族的文化教育起到了推动作用，增加了统一国家中不同民族在文化上的同质性。

我国地理单元众多，形成的民族也多，但我国作为统一国家

的历史也十分悠久，历代统治者始终如一坚守的不变宗旨就是统一，统一的不变策略就是先存异，渐求同，历史上由于这个过程处在封建专制主义之下，确实有许多具体民族的利益成为牺牲。今天中国各民族教育的发展，应该不会偏离“求同存异”这样一个大致的方向。

存异使我们宽容，求同给我们理想。

第十三章 纳西族文化变迁中的 非均衡性

关于文化变迁的非均衡性，应该指两个方面：

一是指内部不同的文化构成成分因活跃性不同，故而不会同时发生变化，有的成分成为自变量，有的成分成为因变量。比如，亲属称谓是一种相对稳定的文化现象，本是从一定模式的家庭结构中产生出来的，但亲属称谓一旦被普遍使用，就较为稳定，变化很少，而家庭结构的变化却频繁得多。随着不同文化间相互交流的增多，某些本应该相对稳定的观念会率先产生变化，因此又指导了具体的行为。最好的例子莫过于对正当权益的保护，就必须有观念意识，才会有行动。观念意识本身是一个相对稳定的文化构成成分，但在不同文化交流的过程中，这些相对稳定的文化构成成分在受到其他民族文化影响时可能会成为该民族文化变迁过程中的自变量。

非均衡性的另一个方面是指文化变迁的速度因时代而异，总体上看，呈现出一种加速度的过程，文化积累越丰厚，民族间交流越频繁，变迁的速度也就越快。这样的非均衡性，在纳西族文化变迁的过程中也有明显的表现。

一、关于文化的构成

文化本身是一个完整的结构，各个构成部分之间互相影响、互相咬合，你中有我、我中有你的存在形式其实是没有什么明显

的组成部分的分界线的。但在社会学及文化人类学等学科的研究中，我们一直在给文化寻找一种定义，并持之以恒地在探求文化究竟是由哪些部分构成的，这些部分又可以分为几个层次，相互间如何产生影响。这些无疑都只是为了更清楚地认识文化，了解文化这个巨大的无所不包的机制是如何和谐、有序并有效地进行运作的。

所以，奥格本把文化分为物质文化与非物质文化两大部分，在文化出现失调——即有了一个自变量以后，因变量完成相应的调适过程，这一部分文化就被称为适应文化。^①按照我们过去所受的教育，我们会把物质文化与“自变量”相对应，把非物质文化与“因变量”——适应文化相对应。在一个孤立发展的文化体系中，这样的对应关系基本可以成立，但在今天这样高度相互影响的社会中，这种对应关系就变得模糊不清。所以，物质与非物质，自变量与因变量，各是各的分类标准。长期以来获得广泛认可的泰勒（E. B. Tylor）关于文化的经典定义，在描述的同时也把文化的层次表清楚了，主要分为精神文化和作为特定社会成员为了生存而必须具备的知识与能力。^②马林诺夫斯基（B. Malinowski）则把文化分为四个部分：物质设备、精神文化、语言、社会组织。^③

分类的目的是为了认识清楚文化的本质，理解各部分相互作用的机制，但分类也容易使人陷入一种理想的研究状态中，而忽略了在现实社会中，文化的各个组成部分其实是不分彼此地交织

① [美] 威·费·奥格本著，王晓毅、陈育国译：《社会变迁》，浙江人民出版社1989版，第265页。

② [美] 马文·哈里斯（Marvin Harris）著，李培荣、高地译：《文化人类学》，东方出版社1988版，第6页。

③ [英] 马林诺夫斯基（B. Malinowski），费孝通等译：《文化论》，中国民间文艺出版社1987版。

在一起的。把分类机械化的做法，用句通俗的话说就是理论与实际脱节。

一份规章制度，是适应文化，属于社会组织层面上的制度文化，但它是针对某种生产活动的，与物质文化有着直接的关系；它浸透了制订者的观念，而制订者的观念又来自于现实社会的文明程度和他本身的各种经历与认识。也许，这个规章制度制订得十分完善，却流于形式，只是一纸空文，根本没有发挥应有的作用；也许，由于各方面兼顾得好，这个规章非常有效。

所以，分类只是手段而不是目的。如果不把分出来的文化构成部分又放回到文化的整个运作体系中去认识的话，分类便毫无意义。

此外，分类的标准也是一个众说纷纭的问题。首先，分类的标准是一个在尊重客观事实的前提下主观性较强的判断。比如说全球分属于 24 个时区，这是根据地球的自转这一事实来做出的分类，但格林威治标准时、国际日期变更线，则是由“权威”规定的。地球围绕太阳旋转，这是客观事实，但一年的起始在世界各地又各不相同，甚至古今也不一致。分类来自客观事实，但如何分类则来自各自的文化传统，某种分类的标准是否能得到其他文化的认可，又与这一文化传统在世界上的政治经济地位相关。而文化地位的高低又是怎样比较出来的呢？可见这是一个非常复杂而又必须综合起来看的问题。有了这样的认知，再来看所谓的千禧年，就觉得很真实了。公元纪年是累计，数字越大越麻烦，而中国的纪年是重复，周而复始，循环不已，但六十年内不会有重复，在一代人的时间范围内使用并无麻烦。这里头就已经包含着非常不同的宇宙观及分类标准。

不同文化的分类体系是有所侧重的。如北方草原蒙古族的语言，对马的分类就十分详细，不同年龄、不同毛色、不同用途的马，或是特指马的动作都有专门的名词。汉字中也有许多以

“马”为偏旁的字：驂、駟、駮、骏、驄、驢、騶、騫、騞等等，说明马在先秦及秦汉时期，与中原地区的社会生活及王朝军政行动有着密切的关系，这些字其中许多在今天已不再是常用字，有的本意消失，而使用发展出来的意义，如騞、骈等。以“玉”为部首的字也有相同的过程，这是秦汉时期，人们以玉比德、随身佩玉的习尚使然。与自身生活密切相关的方面就有更为细致的分类，这是一个较为常见的现象。

由于分类是一种主观行为，故而自然界中，就有一些动植物是不好分类的。有的民族会把这些不好分类的动物看成是邪恶的。李亦园通过对《旧约·利未记》第11章的研究，认为“古代以色列人憎恨那些不合标准、不能归类的动物，而认为那是不洁净的，因此禁止使用它。换言之，以色列人对宇宙万物的存在都认为是井井有条的，都是有一定的标准与秩序的，反是不合乎秩序的即是违反神圣的原则，因此也就是可憎的、不洁净的，必须禁忌。”^①我国有很多民族把蝙蝠、蛇视为邪恶的化身，似乎可以尝试用这样的理论来解释。但也有人会说这一理论却无法说得通对龙的崇拜，龙就无法分类。这一现象正好说明神圣与邪恶其实只有一纸之隔。

因此，各民族都根据自己的经验对所处的自然与社会环境有一个大致的分类，并在此基础上构建自己的文化体系，使之随着时间的流逝，不断地成长。但是，也并不是所有的文化类型都有一种从低级到高级、从简单到复杂的内在发展动力，并因为这一动力而循序渐进地往前走，因为事实是有的文化类型的发展停滞了，有的文化类型甚至消失了，有的发展快，有的发展慢。^②英

^① 李亦园著：《宗教与神话》，广西师范大学出版社2004版，第16—17页。

^② 汤因比著，曹未风译：《历史研究》中册“文明的衰落”、“文明的解体”两章所论，上海人民出版社1987版。

国历史学家汤因比（Arnold J. Toynbee）对此进行了深入的研究，追究其普遍的原因，认为在面对一定的挑战时，文化更具有发展的活力。在强大昌盛没有敌手时，反而容易迅速衰落。有生命力的文明也多是成长在并不优越的自然环境中。

怀特把文化区分为三个亚系统：技术的系统、社会的系统及意识形态的系统，三者之间相互贯通，相互影响，但他认为“在一个十分真实的意义上说，社会系统相对于技术系统而言，是次要的和从属的……技术是一个自变量，社会系统是一个因变量”。^① 在文明的萌芽阶段，这样的观点是站得住脚的，但在社会系统高度发达的今天，用怀特也承认的蔡尔德的话说是一种技术已经代表着“一种较为复杂的经济和社会结构”的今天，再这样来看待社会系统，就显得有些幼稚了。越到晚近，文化系统的一体化运作的特点越为突出。

纳西族文化在从古至今的发展过程中，呈现为从简单到复杂的态势，这与其生存环境的转移、与多民族文化相交流及自身的兼收并蓄的态度有着密切的关系。而越是复杂的文化类型，其分类越是具有相对性。把握它的有效办法就是把要认识的对象放到现实社会中去。

有时迷失于纷繁的事象中，我们很容易就只顾事象本身的变化轨迹，而忽略了把这些现象放回到该现象所以存在的原有文化体系中去加以考察。比如说对纳西族最具特色的七星羊披的解释。很多的书与文章都解释说，它表明纳西族妇女早出晚归，披星戴月地为家庭操劳，虽然这样的解释也恰好与纳西族妇女的真实生活状态相一致，但是，这个解释与纳西族社会所遵循的以自谦为美的价值观是相违背的，与其数百年来所形成的内敛谦和的

^① [美] 怀特著，曹锦清等译：《文化科学——人和文明的研究》，浙江人民出版社 1988 版，第 349—350 页。

民族性格亦不相符。作者一直认为“披星戴月”更可能是一种古老的星象信仰的遗留。北方草原上的游牧民族都有突出的星象崇拜，那里地表标志性特征不是很显著，但人们游牧又必须辨别方向，只有依靠星象。而这样的圆型星片饰物，在西藏、青海、云南的藏族及原中甸县纳西族的服饰上都可以发现，只是装点的部位不同。

从一个较大的范围来看，纳西族的发展相对来说还是较为缓慢的，随着栖息地的不同，先游牧，后农耕，直到清代，才出现了专门从文的知识分子。由于其农耕历史不长，以农业经济为基础的文化构建多依赖于其他民族的影响，而那些看似与农业经济无关却又存在于其社会的文化传统，其实就是来自并不十分遥远的游牧社会。总的说来，表现出一种突出的文化层的叠加的模式，互相又是紧密契合的，这些不同来源的文化因子处于纳西族文化体系中的不同位置上，经过了相对稳定的传统的宇宙观、世界观、人生观、价值观的整合后，互为依存，大致以一种完整的、基本相融的状态存在。

文化构成成分各有功能，有的功能显而易见，有的则较为隐蔽甚至会引起人们的误解。就好比一座大楼，地面以下的部位就不容易引起人们的重视，可是这一部分非常重要，楼可以建得矮些，但不论它高或是矮，都得有地基。

在很多民族的文化中，女性的生育、家务劳动就是处于这样一种隐蔽的状态下，不易被人看见，更谈不上被社会重视，但功能确实是基础性的。这种结构上的隐蔽性带有某种“命定”的色彩——基础不可缺少，但基础又是注定要被遮盖的。现代社会对此应该有相应的制度安排，而不是简单地鼓励女性不要依附于男性，不要让家庭捆绑了自己。因为“自强”在现今的社会中已经被解释成女性应该象男性一样去奋斗，于是基本上无法由男性承担的养育婴幼儿的职责只好被搁置到一边。虽然今天有一些国家

——社会福利高但生育率低下的国家，也通过制度和社会宣传让父亲参与到整个生育的过程中，但这只是为了给生育过程增添一些人性的温暖，而由女性来养育婴幼儿无疑是社会综合成本最低的一种选择。

现行的一些保护妇女的法律法规，比如录用时不允许性别歧视，怀孕员工应该享有与正常员工一样的待遇等，本身的立足点可能就有问题，其前提还是“男人能干的，女人一样能干”，可事实又不完全是这样的。能在国家事业单位和垄断行业工作，享受有效的妇女保障权益的女性目前毕竟还是少数。可是，按照商业规则运营的公司企业不可能不考虑因女性员工生产、养育而带来的损失。最终受伤害的依然还是女性。

二、导致变迁的活跃因素

奥格本认为，在人类社会不同文化的运作中，最为活跃的因素是物质文化，而且，一个社会的物质文化积累得越多，产生新的物质文化的可能性也就越大。^①关于这一点，人类社会五千年来的历史已经给了最为有力的证明，尤其是进入工业文明以来，人类物质生活水平极大提高，生产科研手段日益改进，都可以充分证明这一点。

但是，我们多年来在认识这一点的同时，忽略了与此紧密相关的另一点，那就是文化是一个完整的结构，每一个组成部分的功能都是相对于另一个部分而言的，也就是说所有的部分都是相互依存的。我们看到战士在操练休息时，把步枪四五支靠在一

^① [美] 威·费·奥格本著，王晓毅、陈育国译：《社会变迁》，浙江人民出版社1989版，第59—66页。

起，就竖立在地上了，而单独一支则立不住。文化的各个部分即如此，单独存在是不可能的，也是没有意义的。

我们长久以来所认知的物质文化在整个文化运作体系中所处的那种决定性的地位，其实更准确地说，主要是在文化发生发展的初始阶段，与外界较少交流。而当社会发育到一定程度时，物质文化显然与其他文化构成成分已结成为一个不可分割的整体，它们都是文化运作环节上不可缺少的一环，牵一发而动全身。如果不这样把文化看作是一个实际上根本就无法分割的整体，我们就会天真地认为只要搞好了物质文化的建设，精神文化自然也会发展起来。文化不是一个金字塔结构，精神文化高居塔尖，文化可能更像是一种环状或者是向两头延伸的链状结构。

在唐宋时代的纳西先民，他们首先必须积累足够的物质文化来建立一种能聚合各个部落的精神文化，也就是说，必须先有一个起始，那就是物质的积累。传统的畜牧业的积累水平是极为低下的，单位面积所能养活的人口远不如农业，况且滇西北的畜牧条件也十分有限，这里并不是一马平川的辽阔之地。所以，他们要发展，唯一的途径就是改事农业。历史也证明，农业确实使他们的物质有了相对于过去要丰厚得多的积累。当然，我们很难说他们从事农业是一种有意识的选择还是一种无意识的行为。

明代木土司在中原来的汉族人士的帮助下，推广农业生产技术，在玉河水流入大研镇的入口处建水磨，把官府从雪山脚下迁到大研镇时，都曾招致种种反对。从这一点来看，他们发展农业似乎是很强的目的性，但他们对发展农业经济后会给纳西族社会带来什么样的长远变化，却未必清楚。农业经济的发展必然导致土地的私有化，而土地的私有化，对土司的切身利益无疑又是一个根本性的否定。从土司阶层的角度看，这会是他们愿意的吗？

这让我们很容易地就联想到列维—斯特劳斯的理论，他认为

在纷繁复杂的社会现象背后都隐藏着人类的无意识基础。^①这种无意识基础是否是人类社会所具有的一种本能呢？就像一颗种子要发芽，一棵小树要长大，一个小孩要成人，一种文化也是要逐渐成熟的，而是否能成功，则要看是否能经受住种种意想不到的挑战。

随着一种民族文化的日趋成熟及民族间的交流日益频繁，非物质文化在文化变迁中的活跃性也在增强。适应文化是一种因变量，尤其指精神文化部分，因物质文化的变而变。但在明清时的纳西族文化的发展中，适应文化在这个体系中又表现为是一种自变量，而从民族交往的角度看，它却是一种因变量，只不过导致其变化的原因来自于这一文化体系之外。比如随着学校教育的兴办，儒家文化在丽江普及开来，当地群众的价值观念亦逐渐受到影响，观念一变，行为模式也就相继改变，妇女的操劳除了养家糊口之外，还有了供养男子读书的“责任”。所以，从民族文化相互影响的角度看，适应文化是一个相对的概念，似乎不应该指特定的某些文化构成成分，而是要具体分析，在该体系之内、之外扮演着不同的角色。从纳西族的民族过程看，其他民族文化的影响施加于本民族文化中相对稳定的部分，使之率先发生变化，从而促成了纳西族的最后形成。

我们习惯上并不把一个民族的生存环境当作该民族文化的一部分。但为了便于理解，我们可以想象一下，一个人们共同体在开始其最初物质与文化的积累时，积累什么，用什么样的手段积累，却是其所处的环境所规定的了。自然环境对于人类社会来说，其稳定性要强大得多，它对人类社会的持久影响可能也是因为我们太习以为常而容易忽略了。直到今天，我们实际上仍然

^① 王善钧主编：《由“结构”走向“解构”——当代法国结构主义与后结构主义》，厦门大学出版社1994版。

不能完全摆脱自然对我们的制约。

东北鄂伦春族的文化是一种狩猎文化，离不开森林。但现实是他们必须放下猎枪，走出森林，鄂伦春族的文化面临着一个重新缔造的过程。居住在滇西北及藏东南的人们都有突出的山神崇拜现象，如果他们生息的地方没有茫茫苍苍的大山，又怎会有这些外人难以理解的信仰？再如梯田文化、马文化、稻作文化、斯威顿文化等等，都是人类在与自然长期相互协调后而稳定下来的文化类型。如果各民族的文化是那一件件缝制好的风格各异的衣服的话，我们多年来注重研究的是裁剪的方式、衣服的式样、缝纫师傅的手艺，忽略了用来做衣服这块布料，也就是自然。可是，稳定得多的自然，在当今也正在成为一个变量。

比如丽江的玉龙雪山，它既是一个自然存在，还是一个文化存在，它本身就是一个象征符号，是纳西族的信仰对象，随着地球大环境的恶化及游客的增多，山上积雪减少，纳西族的传统信仰受到严峻考验，如果真的哪一天雪全化了，大研镇纳西族的信仰世界只能重构。而雪线上升又与全球气候变暖有关。元代以来，纳西族以农为重，他们模仿中原的灌溉农业，在滇西北较大的坝子上修建了河渠，典型的如丽江坝子。如今声名远播的古城，就是靠这片与江南水乡极为相似的坝子养育着的。而如今，这些良田不断被占用，流至下游的河水已污秽不堪，农业在丽江坝子的地位不断下降。那么，在农业经济的基础上建立起来的文化在今天也就面临着一个重构的过程。

当然，有一点必须看到的是，任何一个地区的自然环境都会随着人类对资源的消耗而改变，以此自然环境为基础成长起来的文化就有可能衰亡。历史上类似的例子数不胜数。我们所要做的是在该文化衰亡之前，找到或者甚至是创造新的条件以促成新的

文化类型的生成。^①从某种意义上说，文化就是人类建立起来的与自然进行相互协调的一种机制，如果我们只考虑人类这一方面，就只考虑了一半，长此以往，终将使整个协调机制走向失败。

在现代社会，任何一个文化的构成成分，都有可能成为所属文化体系发生变迁的活跃成分。我们不否认物质文化在当今世界上对整个文化的推进作用，但当今世界的发展确实有更多的不可预见性，而不同的人们群体、不同的地域、不同的观念之间的更加密切的接触，也是这种不可预见性普遍增强并得以充分表现出来的直接原因。

另外，我们保护民族文化的多样性，就是为了给那些发展迅速的社会一个提示，不同的文化对其所赖以生成的环境来说是有价值的，而其中所包含的一些观念也许是超越了这个环境和这个文化的，因而对那些发展迅速的社会可能会有启发性的意义，影响这些社会的文化变迁方向。

三、促成变化的相应条件

在民族交流频繁的条件下，每一种文化构成成分都有可能发生变化，但是否会发生变化，则要因时因地来加以分析，也就是看现实条件能够促使哪一部分文化率先发生变化。

明清以来的纳西族的农业生产技术实际上并没有发生大的变

^① 相关的论述参见童中心著《失衡的帝国》，作者在书中着重分析了中国封建社会长期稳定存在的经济原因。他认为，黄河流域开发早而地力耗尽，两宋时经济中心南移，集中开发晚于黄河流域的长江中下游地区以单位面积产量高于小麦的水稻农业经济继续支撑了封建社会的大厦。

化，总的说来是在与汉族地区逐渐看齐，如果纳西族文化是一个孤立发展的文化，那么，只有在其农业生产技术有了明显改进之后，才会增加其社会的积累，也才会进一步促进其适应文化的适应性变化。但由于随着中央政府对边疆地区统治的加强，即改土归流的实施，中原封建文化以国家行政行为的方式在丽江地区得以推行，使纳西族要经过漫长时间才得以构建的精神文化在较短的时间内就得以建构。在这个变迁过程中，国家的行政力量就是一个举足轻重的因素。如果没有它的强力推行，仅通过少数人的努力，犹如漫灌，两种结果是不能相提并论的。当然，从另一方面看，封建文化之所以在清代的丽江地区借国家行政力量得以广泛推行，还与此地的农业经济发展水平已经与汉族地区接近有关，那么，汉族地区发展已经相当成熟的封建文化自然而然地就流向丽江地区，犹如水从高位流向低位，而国家的行政行为犹如为这一流向修建了一条渠道。还有一个不可忽视的条件是，元明以来丽江统治者对汉族精神文化的引进，尽管只局限于统治阶层，但它使这个社会对汉族文化多少有了一些认识，对清代纳西族文化的构建是一个不可或缺的前期准备。

需要反复强调的是，这样一些条件都不是孤立存在的，它们彼此依赖，共同在发挥作用，某一项的欠缺，都会带来另一个完全不同的结果。这样，我们就能解释为什么纳西族在这样相对集中分布的条件下，内部仍表现为突出的不平衡性，实际上，除了丽江及一些面积较大的坝子之外，大多数山区的纳西族对汉文化知之甚少，他们恪守着传统，默默无闻地生活在群山万壑之中。

四、对非均衡性的修正——调适

文化发展的非均衡性，即文化的各个组成部分，并不同时发

生文化变迁。若是对一个孤立发展的文化而言，首先是活跃的物质文化发生变化，其他文化构成成分与之不相协调，于是产生适应性的变迁，整个文化体系便因此完成一个周期的变迁过程。但在一个各种文化传统交往密切的区间，导致某种文化出现变化的就很可能是其他民族文化因子的影响，这个首先出现变化的部分不一定是物质文化，但因各文化组成部分之间存在着一种相互依存的关系，所以，其他文化构成成分也会相应地发生变化，同样也就完成了一个周期的文化变迁。文化变迁总是由某一部分先开始，而不是这个文化体系的全部的同时的变化，这就是非均衡性，而其他文化构成成分的适应性变化，即是对非均衡性的修正——调适。从这个意义上看，一个社会出现文化失调其实是件好事，它是一个社会向前发展的动因，关键在于人们如何认识这个失调，使随后出现的调适满足社会发展的要求。而另一方面，失调也好，调适也罢，都是过程，需要长短不一的时间，有的可能会长到数十年甚至更长。在漫长的过程中，别说个人，就是一个群体，他们的生存与奋斗都可能会显得微不足道。魏晋时，有不少边疆民族陆续迁入中原，客观上造成了一定的社会动荡，这是处在不同发育水平的社会、不同的文化习俗汇集于一地后，必然会产生无序状态，晋人江统于是写了《徙戎论》，建议把他们都迁回原来的居住地，并为此寻找各种理由，言语间到处都是对内迁各族的咒骂。^①在这个过程中，个人、家庭甚至民族，所遭受的痛苦与牺牲都是巨大的。

近几年，随着旅游业的发展，丽江纳西族的生活水平有了很大提高，政府也花大力投资于基本设施的建设，导致人们的观念有了改变。这好像是物质文化的变化导致精神文化的变化。但实际上，在全国许多地方出现的类似于丽江地区这样的社会变迁，

^① 《晋书·卷五十六·江统传》中华书局1974版。

几乎可以说是一个空前深刻的变迁，一方面是全新的物质文化的大量涌入，比从前要快得多地改变着人们的固有观念；另一方面，远远近近的各种文化背景的游客也同时把他们的观念带到了丽江，直接地就作用于当地人的头脑。过腻了都市生活的人们到小城镇小住，迷恋于它那宁静悠闲的生活，极力夸赞它。这是带有一定欺骗性的。在这里定居下来如何呢？相反也有人干脆就认为这里过于闭塞，生活不够方便。这些观念都会对当地的老百姓产生影响，波及到他们对自身的评价、生活方式的选择，在新的观念体系尚未建立健全时，旧的却已被打破，于是社会就会陷入一种比较严重的无序状态中，这种状态极大地影响了尤其是年龄较长的那一辈人对未来的信心。所以，我们就常听到他们对人心不古、世风日下的感叹。

在作者与亲戚的一次闲聊中，有一位老太太就反复给亲友讲述有一家奶奶因喂食孙子不当，被儿子气死的事。让人感叹的除了这件事本身外，就是讲述者的反复叙述，简直让人分不清她是可怜那个同龄人还是庆幸自己没有这样的儿子，或许她还在庆幸自己已年迈，在这个“缺德”的时代没有多少日子好活了。“失范”的社会对年轻的一代也同样没有好处。如今（2001年）在丽江大研镇，玩麻将已然成风，从老太太到十来岁的孩子，而且都有大小不等的输赢，而更让每一家父母恐惧的是毒品已经悄悄走进了一些人家。作者的堂妹开了一家糖果烟酒铺，有几天她连续住在娘家，但其夫夜晚仍住在铺子里，只是早上离开去上班。而小偷就在其夫上班之后的晴天白日，拧断门锁，偷了他们的钱物。警察来调查后认定是瘾君子所为，否则，没有人会为小利如此大胆。在古城的东半部分，天一黑，行人稀少，有些毒瘾难耐而又身无分文的人就在这些地方出没，袭击单身行人。

显然，调适是一个十分艰难且需要时间的过程。

调适是指因变量的适应性改变，在现阶段，这个因变量，可

能是非物质文化，也可能是物质文化。旅游业搞活了丽江的经济，而在计划经济时代的那些企业目前都面临倒闭。旅游业无疑是一个对外界有相当依赖的产业，如果不通过旅游业的发展促成当地社会的全面发展，旅游业一枝独秀的脆弱性将会日益显露。同时，我国的旅游业还是一个发展较为初级的行业，人们对旅游的认知还十分初浅，在许多到民族地区旅游的游客身上不难看到没来由的“优越感”和淡薄的环境保护意识。旅游业的经营者也缺乏相关的人文修养，把旅游业看成是纯粹的经济行业。这些都是亟待调适的方面，它直接影响到由旅游所带来的文化借鉴的品位。

政府的职能主要是宏观指导、组织协调。在近几年丽江的发展中，政府做了不少这方面的工作，值得一提的是请了一些专家学者，对丽江的发展前景做了一些研究，使一些民族文化保护与发展的观念传播民间，这也直接导致了观念形态文化的率先改变。

宏观指导指政府在制定政策、法规时，要充分了解当地群众的意愿，还要把其他发展得好的地区的做法经验引进当地，对丽江的发展前景要有一个超越时代和超越本民族文化价值评价的眼光。丽江如今是旅游胜地，其旅游资源一是自然景观，二是人文景观，它们都不是取之不尽、用之不竭的，对这些资源的利用，一定要从长远考虑。四川的黄龙风景区在2001年冬宣布封山谢客。丽江的各级政府应该保持清醒的头脑，让丽江的旅游业能够有步骤、有计划地发展，而不是在若干年后资源耗尽，今日的繁荣成为明日的回忆。目前丽江旅游业的高速发展，是丽江各级政府措施得当的结果，但也与全国经济的高速发展是相一致的。

另外，对本地区的一些保护性发展措施也是必须有所考虑的。如果不把今天处在发展势头上的旅游业的经济龙头作用转化为整个社会的发展基础，那么丽江目前良好的发展形势就是脆弱

的，或者说是昙花一现的。一个社会的持续的发展动力来自人口素质的全面提高，来自这个社会的全面发展。政府应抓住目前丽江的繁荣时机，在以发展教育为百年大计的同时，培养一些新兴产业，增强丽江自我发展的后续能力。现阶段，丽江的几乎所有的传统产业都已经或面临着倒闭，许多以前引以为荣的工厂工人，如今都纷纷下岗，借着旅游业的兴旺，做一些小生意。在这个关键的时候，旅游业应该责无旁贷地起到盘活丽江经济的作用，使当地的老百姓踏踏实实地走上安居乐业的富裕之路。

组织协调指政府应该加强各企业、各行业之间的沟通，加强当地各民族的沟通，加强与东部发达地区，甚至是与国外的交流，应组织好经过专家和当地群众代表论证后决定实施的各项措施的执行。1999年秋季，在丽江举办了大型的东巴国际文化节。这个本来主旨很好、国内外专家学者参与得也很多的活动，实际上，在当地变成了基本上只涉及“精英”阶层的活动。百姓们知有其事，却不知是怎么回事。作者询问过一些亲友，他们的反映很冷淡。社会成员可分成不同的阶层，这个节也可以根据不同的内容，涉及不同阶层的社会成员。一项关乎本地发展的活动却与当地群众没有发生密切的联系，不能不说在运作过程中对文化节的定位不当。它是表演给外人看的节目呢？还是促进当地发展的一项举措？

旅游业及与之相关的各行业之间还需要进一步加强沟通，在此基础上搞好规范化管理。一个导游说大研古城中心的大石桥有800年，另有导游又说有1200年。听在石桥边开店的店主说，一个导游一个说法，十个导游十个说法。笔者在一个摆放了许多旅游书籍的摊位上看到了新出的《丽江文史资料》，讨价还价打算买下，摊主是个老年男子，说，别嫌贵了，只收你成本，这里面的东西都是真的，不像那些——他抬起下巴对着那些装潢漂亮的旅游书籍——都是假的。这些言谈虽都有些夸张，但不难看出

其中蕴蓄着的某种情绪。

另外，一些文化产业机构由于缺乏沟通而互有芥蒂，影响了本行业的规模化发展。政府在不参与具体业务的情况下，有责任做一些协调工作。这些文化行业也不能把眼光只放在游客身上，他们难道就没有责任和义务向家乡的父老乡亲宣传优秀的传统文化吗？难道在外界都知道纳西族过去如何如何的情况下，本民族成员反而不知道自己祖先的历史吗？

第十四章 传统文化功能的转移

按照文化人类学功能学派的理论，文化的各个组成部分之间存在着特定的关系，它们对整体都有着特定的贡献，也就是说任何一种文化构成成分在整个文化运作体系中都有着不可替代的功能，这些不同功能的文化构成成分有机地结合在一起，共同来满足人类的需求。^① 随着旅游业的兴起，丽江纳西族传统文化的某些构成成分的功能已经发生了转移，这成为当今丽江纳西族文化变迁的一个重要途径。

一、古已有之的现象

“发展”这个词在今天已经被用滥了，但发展一词所指称的现象并不是今天才有的。发展的基础是变化，而变化是事物的本质属性，发展即是人类对事物这一本质属性的因势利导。或者，越是晚近，发展越是指的人类这种因势利导能力的提高。

关于某种文化构成成分功能的转移，并不是今天才有的现象，因为今天社会发展的速度要比过去快得多，文化功能转移的现象也就比过去普遍得多。过去由于发生得少，对整个社会的影响还有限，而在今天，如此大规模地发生这样一种现象，必将涉及更多的人和更广泛的地区。

^① 林耀华主编：《民族学通论》（修订本），中央民族大学出版社 1997 版，第 125—126 页。

原中甸县白地乡的纳西族妇女把杯口大的银片环饰于头部，至今没有一种得到普遍认可的解释，笔者认为它与丽江纳西族妇女羊披上的七星可能有一个共同的渊源，即都与古代民族对星象的崇拜有关，而一旦根据星象形成了日历，或是接受了其他民族在星象方面的认知成果——许多南方少数民族很早就开始使用汉族阴历，具体的星象知识又变得没有直接的用途了，于是，对星象的崇拜成为一种“残留”，“不经意”地退居到人们生活的边缘，成为一种装饰，这本身就是一种文化功能转移的现象。

有些文化事象则表现为最重要的功能消失，遗留下来的却是相对而言不太重要的功能。如丧葬仪式中的送魂。笔者在前文里已经分析认为其最为重要的现实功能是把源出一地的人们通过这样的方式聚合在一起，壮大这一人们共同体，也就是说它的整合功能是最重要的，而这一使命一旦完成，这一事象亦逐渐退居到边缘地带，成为一种“残留”，“送魂”对人们共同体的聚合功能已不十分突出，而它对逝者及其亲属的慰藉功能却逐渐成为其首要功能。再比如说著名的白沙大宝积宫壁画，它融会了藏传佛教、汉传佛教、道教等内容，甚至还有孔子及其弟子的形象、农夫劳作的情景，可以说这样做与宗教要求信徒信仰虔诚并不相符。本来宗教建筑里的绘画的主要目的就是要激发人们的宗教情感，而宗教情感的一大特点就是虔诚，可这些壁画的绘制，大约与宗教情感的专一性亦无太多的关系，它主要透露出的是“友善、欢迎、和睦共处”这样一种信息。这也是一种文化功能的转移。洞经音乐本来是道教用来培养信徒的宗教感情，升华他们的信仰的，但纳西族把它专挑出来，成为有闲阶层修身养性的功课，其功能显然也与纯粹的宗教音乐有了很大的不同。

今天的大研古城，其存在的功能也与过去有了明显的不同，它在兼顾对自然的顺应及人们生活方便的同时，还营造出一种亲切温暖的氛围，久居此间的人们已浑然不觉。实际上，他们与古

城已结为一体，向所有的游客无言地宣讲着自己的处世之道。就是说，大研古镇对居民来说是家园，对游客来说是展品——这可能是古城前所未有的功能。

文化事象功能的转移在今天犹为普遍，旅游业的兴起，实际上把整个的民族地区的文化都纳入到了功能转移的过程中，所以才有“民族文化资本化”之说。文化功能的转移无疑是促成民族文化变迁的重要途径之一。今天这一现象以前所未有之势出现在许多民族地区，它在繁荣民族地区旅游业的同时，也对民族文化的发展趋势及外界对这些民族地区的认识带来一系列问题。

二、保护民族传统文化的方式

就目前的形势来看，如果不尽快促成民族传统文化功能的转移，随着少数民族地区的发展，有很多少数民族的独特文化将很快消失。我们习惯说这是因为受到现代化浪潮的冲击，但从学术的角度看，是这些传统文化的存在基础有了变化。有的东巴祭仪的举行，是以血缘氏族为单位的，可在今天，血缘氏族的功能还存在吗？传统祭仪的功能依赖于人们对鬼神的虔信，今天人们还信吗？还应该信吗？洞经音乐的流行与丽江过去的社会分层有关，今天则又是另一种社会阶层结构。

从保护文化多样性的角度看，一种独特的文化同时也是人类的共同财富，应该由全人类共同享用。大研镇所展现出来的风格与所谓的现代化都市格格不入，仿佛是被时代的列车甩脱了的一部分，被遗忘在偏僻的横断山脉的深处。正因为如此，古城存在的另一个价值也日益凸显出来。2001年第6期《新华文摘》上转载了原刊于当年《钟山》第2期上的一篇小说，描写了那些被快节奏的生活拨弄得精神高度紧张的白领阶层，最后到古城寻找

精神慰藉。作者也听到亲友讲起一些外地人在古城租房居住以过一段悠闲日子的故事。关于古城的这一功能——当然这一功能不只属于丽江，目前尚未有深入的探讨，但却可以说是人类文化多样性价值的最直接的体现。

丽江市的十一五规划有六大战略，前两项都与旅游业有关：

——文化立市战略。牢固树立文化就是财富、就是生产力的理念，在全面繁荣文化事业，增强公共文化服务能力的基础上，高度重视文化资源保护和民族文化遗产，立足独具特色的民族文化资源，规划和建设一批民族文化生态村和民族文化产业项目，打造一批具有核心竞争力的文化产品，把文化产业培植成新的经济增长点和新的支柱产业。

——旅游强市战略。以加强区域合作、开发旅游精品、加大旅游市场开拓力度、完善旅游管理机制、带动与旅游业相关联的各类产业发展为着力点，实现由旅游资源大市向旅游经济强市转变。积极探索旅游业反哺农业的途径，拓宽旅游业与特色产品加工业和城镇化互动发展的渠道，通过旅游业的大发展推动社会主义新农村建设和工业化、城镇化进程，进一步提升旅游业的主导地位。^①

旅游就是通过对一种独特文化的体验，来改善人们生活质量的一种活动，旅游者在旅游活动中所得到的体会可能会对他们原来生活中所依据的价值体系产生一种参考甚至修正的作用，也许会直接影响到更大范围的生活方式的构建或是社会文化的变迁趋势。大研古城因被时代“遗忘”而保留下来的种种独特风格遂成为今天人们欣赏的对象。由此也可见文化具有相对价值理论的普

^① 《丽江市人民政府关于印发丽江市国民经济和社会发展第十一个五年计划纲要的通知》，见《丽江政务网》，2006年11月6日。

遍性，它超越时代，也超越民族。

当然关于这一点，争议也存在。2002年3月20日香港凤凰卫视的新闻节目里就报道说，被誉为“欧洲文化中心”的瑞士古城洛迦诺，在坚持了百年的保护政策之后，如今，在市中心建了现代风格的音乐厅和街心亭。市民对此各有己见，支持者就认为毫无变化的古城使一座活着的城市变为博物馆，现代风格的建筑可使城市变得有活力。反对者则认为现代建筑破坏了古城的整体风格。不错，大研古城是一座活着的古城，自然就有自己的意志，有自己的选择。但从丽江，从整个纳西族的发展来看，直至从保护人类多样性的角度来看，大研古城居民的利益也许有必要服从更大范围及更高意义上的发展需要。但是在具体的利益分配上，必须有一个相对合理的平衡机制。

美国作家海明威在描写反映西班牙内战的小说《丧钟为谁而鸣》一书的扉页上，摘录了英国16世纪诗人约翰·多恩的诗句：“任何人的死亡，都使我萎缩，因为我是人类的一部分；因此，别问丧钟为谁而鸣，它为我，也是为你而敲响。”人类一体的思想显而易见，这是我们理解保护民族文化多样性的一个出发点。

就像保护濒危物种一样，把那些因受到现代化的巨大冲击而面临消失的文化也保护起来，不许它受到现代文明的影响，不许它随意改变，尽量让它保持原来的面貌与风格，以期为我们将来的生活提供一种参照。这是一个很好而且从理论上讲得通的方法。可是具体操作起来就有一定的难度。文化之所以为文化，就是因为它是活着的，是变化着的，是由一代一代生生不息的人们来承载着、传递着、改变着的。如果没有了人，就不能称为文化，而只能称为文物，保护起来容易得多。可是，我们有什么资格让那些想改变自己生活方式的人原封不动地过他们早就想改变的生活呢？讲道理让他们明白保留原来的生活方式对另外一些“不相干”的人有大好处吗？或是付出一定的经济报酬让他们坚

持过原来的生活？如此一来，这种生活方式不就变成节目了吗？大研镇里已经有许多这一类的节目了。

而文化的另一个至关重要的特征是整体性。我们在前文里已经提到过，把文化分类进行研究，是为了更深刻地认识文化，但文化决不是各个部分孤立地发挥其功能的。在现实社会中，是整体地作用于人类社会的，故而保护一种文化事象，就还要保护这种文化事象赖以存在的土壤，但要做到这一点确实存在操作上的种种困难，有的还与社会发展进步的方向相矛盾。而单纯保护一个文化事象则要容易得多，只是这些被保护的事象必然脱离其生成的土壤，逃不出南桔北枳之命运。

一种民族文化是一个完整的整体，每一部分之间都已经形成了相互依存的关系。一个民族要借鉴另一个民族的文化因子时，要遵循一定的借鉴规律，比如说同位借入。儒家文化是中国封建文化的核心文化，它以发达的农业经济为基础。纳西族在清初开办府学引进儒家文化时，丽江地区的农业经济已发展到一定水平，儒家文化通过教育，在当地文化中同样居于核心地位。我们很难想象在明代儒家文化会成为丽江地区的核心文化，实际上其仅以某种价值尺度的形式渗透到纳西族的土司阶层中。我们同样也很难想象，如果没有发展到一定水平的农业经济，儒家文化何以在丽江地区借助教育的形式得以拥有一定数量的掌握者，而正是他们构成了国家统一秩序在丽江得以建立的基础。

与某个特定的文化因子形成依存关系的其他所有的文化构成部分就成为该因子生存的土壤。而在现实状态中，文化的借鉴或保护不可能实现对如此之多文化成分的引进或者是剥离。比如说东巴信仰中的各种祭仪，在将其“移植”到游人如织的大研镇时，其生存的“土壤”就不可能也一并移植到大研镇，而且也不应该移植，这些“土壤”包括：自给自足的农业生活、对神灵的虔诚认定、血缘参与社会管理等等这样一些与现代文明社会的基

本要求不相适应的因素，于是被“移植”的东巴祭仪亦不复是传统意义上的东巴祭仪。

随着西部地区旅游文化产业的兴起，这个问题实际上变得越来越严峻。有的人可能会高兴地看到少数民族文化在被越来越多的人所认识。但认识永远落后于实际生活的变化。游客旅游了一趟，自认为对那个地区人们的传统与风俗有了一些了解，而现实生活中那里的人们却已经过着另外一种生活。许多早已被当地民族弃之不用的一些文化事象，借着旅游业的兴起而“复活”。但此一时彼一时，四方街狭窄的巷道两旁的店铺里摆着的各种关于东巴文化的图画或者造型都已不是昔日信众膜拜的对象，本文在第五章里已经介绍过。但这仍不失为一种在目前的条件与认识下有效保护民族文化的措施。至少，它告诉了人们，在遥远而偏僻的少数民族地区，有不同的人对生活有着不同的认识，在喧嚣的大都市之外，还有这样一些地方，在并不遥远的过去，曾经有过另一种生活。

三、文化功能转移所带来的疑问

通过宣传和旅游所了解到的纳西族文化与实际生活中的纳西族文化是有一定距离的。不论是政府部门的宣传还是旅游机构的商业运作，都需要突出特色，于是就强调东巴文化，强调丽江古乐，实际生活中的丰富多彩及进行过程中的生动状态则被忽略，或者是被认为没有民族特色而加以掩盖。而强调了特色，也会使人觉得这一特色是普遍存在的，古今一样的。笔者就多次被问及是否懂东巴文字。其实，在传统社会中，东巴文字也是需要经过专门的长期的拜师学习才能掌握的，并非是个纳西族就认识。过去，民间的精神生活需求主要靠东巴信仰来满足，如今，城区居

民已基本不信仰东巴教。出现在旅游点的所谓“东巴”，只是以表演东巴为业。过去的男子在从业之余习演古乐，调养心性。如今满城所见，亦是以此为业者，与心性无关。

外界认识与当地的实际面貌相脱节的问题，在其他少数民族旅游区也存在着，客观上夸大了各民族之间的差异。其实，丽江古乐的源头之一是汉文化，东巴文化也吸收了很多儒释道的内容，甚至是因为受了藏族文化的影响而间接地吸纳了印度文化因子。纳西族有一个独特的祭署仪式，在旅游宣传中更为通俗地译为“祭自然神”。在东巴经中，“署”被画成一个盘卷在一起的蛇的形状。J·洛克就把这一崇拜事象称为纳西人的“那伽”崇拜。^①而那伽“是印度教和佛教神话里的一类精灵，其形半人半神。据说他们属于强壮俊美的族类，可化做人形或人姿，行为危险，在某些方面优于人类，他们也与水、河流、湖泊、海洋和源泉有关，并能护卫财宝”。类似于汉文化中的“龙”，苯教有《十万白那伽》，以与汉族文化中的“龙”相区别。^②

大研镇自明清以来就一直全面受到儒家文化的浸染。应该说今天我们所看到的丽江文化，是许多渊源有别的各民族文化在滇西北经千百年交融后形成的，与交融前的各种文化不同，但又有着千丝万缕的联系。强调这一点，才是对历史的尊重，也才能相对客观地认识今天的纳西文化。

还有一个应该看到的现象是文化因子的“移植”导致该因子的发育停滞。丽江古乐数百年来都有一定的发展变化，对丽江地方音乐加以吸收，乐器构造及演奏技法有了一些变化，也就是说

① [美] 洛克：《论纳西人的“那伽”崇拜仪式——兼谈纳西宗教的历史背景和文字》，见《国际东巴文化研究集粹》，云南人民出版社1993版。

② [美]：洛克《论纳西人的“那伽”崇拜仪式——兼谈纳西宗教的历史背景和文字》一文的“那伽”的译者注。

此前它是活的，那么，今后，它仍能活下去吗？会不会静态化了呢？其本身所具有的吐故纳新的生命力是否会受到遏制呢？使它有一些变化会不会被认为是没有保护好民族文化？怎样做才是保护了丽江古乐呢？东巴信仰中吸收了许多藏族苯教、藏传佛教、汉传佛教、道教等内容，这是一个持续不断的过程，作为旅游商品所演示的祭仪，还会有变化吗？因种种保护措施而得以保留的古城风貌会不会随着时间的流逝而凝固了呢？

相对于海外和国内发达地区的游客，丽江仍旧是一个发展滞后的地区。在近几年的迅速的发展中，我们很容易地看到当地老百姓的生活发生了巨大的变化。但是，他们始终处在一种被动的境地之中。因为旅游业对外界的依赖显而易见。新城区的雪山大道，即香格里拉大道所表现出来的那种都市色彩，多少都可以说是当地人们向往现代化生活的具体体现，它表明，丽江的纳西族在不由自主地模仿内地的城市建设，这种模仿，从文化的角度看，多少也带有点被迫的色彩，它迎合了大多数游客的文化背景，虽使这座高原小城有了现代都市的模样，却显得有些突兀。另一方面，纳西族的某些人士对纳西族文化极力褒扬，讳言其短，“古城的一棵树、一块石、一道门、一堵墙、一间铺面以至一个摊位，只要稍加移易便不伦不类……古城是神来之笔，此城只应天上有，人间能得几回留……一草一木一石都已分封，一旦更换便永不复存。”^①这样的口气表明的更是一种心态，不利于纳西族文化在新的历史时代与其他民族文化相交融，由此获得新的发展。

如果旅游业的发展不能迅速转化为其他各经济行业、文化事业的发展动力的话，它所营造出的繁荣景象势必不会长久的。西

^① 和湛主编：《丽江文化荟萃·古城建筑的密码——现代混沌学》，宗教出版社2000版，第206—209页。

方人类学家在以下几个方面对旅游发展的“后效应”做了较为深刻的反思：一是旅游发展不一定给经济落后的地区带来普遍的经济效益；二是旅游发展很可能会加速这些地区的贫富分化；三是旅游发展使传统文化扭曲、变形；是否能增加不同文化背景之间人们的相互了解也值得怀疑；还有必要从政治的角度对旅游加以研究。^①

应该说，丽江的旅游业在政府的协调指导下，发展是比较健康的，但需要改进的地方也不少。就笔者所见，导游的培训需进一步规范，各文化产业之间应该有更密切的联系。而从更长远的角度看，适当控制游客的数量，虽然对目前的经济会有一些影响，但对疲弱的市政设施的压力会有一些缓解，就是对丽江一带的自然环境也是一个舒缓的机会。政府及民间也才有余暇冷静地思考如何进一步发展的问題。此外，旅游机构应该对旅游业的文化属性有更为深入的认识，他们的工作与外界对旅游地的认识是否脱节有直接的关系。游客虽在一定程度上参与了旅游地的文化重构，但也不是无限制的。

四、文化的“放生”

就像把身体健康的驯养动物又放回到大自然中一样，民族文化是否也能在现实社会的发展大潮中获得自身发展的生命力，经过不断的涤荡，祛除陈腐，生成新鲜，我们可以进行研究。当然，实际上，所谓的“自然”也是相对而言的，就像自然保护区，区内虽然是开放的，但与区外则有“栅栏”相隔。

^① 彭文斌：《中国民俗旅游的发展及中国学术界的参与趋势》，载王筑生主编：《人类学与西南民族》，云南大学出版社1998版，第267—294页。

对于处于相对弱势的少数民族文化而言，要给予一个适宜的生存空间，这个过程有点类似于养育孩子的过程，父母只能给孩子提供那些必要的条件，但无法代替孩子成长。各民族间要相互尊重，实际上就是尊重对方自由选择的权利，在对方做出选择的过程中，相对强势的文化切忌用各种方式包办代替。有的游客到大研古城，喜欢它的宁静、妩媚、悠闲，但不能把这种感受强加给当地人，有相当多的丽江年轻人是喜欢现代化的都市的，喜欢它的热闹、时尚、快捷、方便及提供的更多的发展机会，但对家乡的一切也深怀眷恋，在这种情感的支配下，他们会对家乡的发展做出恰当的选择，对传统文化，他们也会进行既不伤害父老乡亲的情感，又能体现当地社会进步的改造的。相信他们并尽可能地提供参考意见，就是外界所能给予丽江的适宜的生存空间

例如，放河灯是汉传佛教文化的一种习俗，大研镇居民受影响也有此俗。旅游机构便组织每晚放河灯，这就扭曲了这个习俗，“放生”即让它回到民间，恢复其本来面目，一年一次，无缘得见的游客只能抱憾而归。这种感受应该说也是旅游的文化属性的一种特别的体现。为什么在一提到少数民族时，人们的脑子里往往都是涌出这样一些词句：能歌善舞、勇武刚强、质朴率真等等。这与我们的宣传有很大的关系，与旅游机构十分浅层地利用民族文化的一些事象来迎合游客以获得利润的举动大为相关，必须把这些事象都放回到现实的民族社会生活中，看它们在实际中的产生、发展、演变，甚至消亡的历史，我们才能较为接近这个民族的真实面貌。而对于一种活生生的民俗事象，我们只能记录它，决不可能使它与世长存。

顾彼得在丽江时，祭祀殉情者的“海拉列克”仪式在大研镇就已经看不到了，但在一些偏僻的山区还能看到，这个仪式通常并不邀请陌生人参加，他受到一次邀请，详细地记录了该仪式的过程，并贯穿了自己的感受。那个女子为在台儿庄抗日而战死的

恋人殉情，整个仪式有一种悲剧式的美感。^①如今，就是在那些偏僻的山区，“海拉列克”也轻易见不到了。那么，没有就是没有，它表明，纳西族社会那种来自远古社会的刚烈之气正逐渐被一种更为理性的人生态度所取代，一种新的婚恋观念正在确立及这一观念得以推广的社会基础初步形成。如果游客凭着“丽江是个殉情之都”去认识今天的丽江的话，就与现实差得太远了。

旅游在游客是一种休闲行为，而在为游客服务的人是一种谋生方式。休闲行为可以随时随地，可以轻松随意；谋生方式却最好稳定有保障，必得严肃端正。这样的一些“与生俱来”的特点，也会潜在地规定着旅游活动中的一些必然的不良现象。比如说游客的优越心态、猎奇心态，对当地文化一知半解以后的误解甚至扭曲行为。而在旅游地，当地人“迎合”游客而不自知。游客远离自己熟悉的生活环境，来到一个陌生的地方，会把原先理性的自我约束放开。所以，旅游地又往往是娱乐业最集中的地方，“也带来了许多社会问题，像乞丐、偷盗、妓女等”。^②

旅游业中的这种不对等性还表现在双方往来的不均上。作者本身是纳西族，在20世纪90年代之前，在做自我介绍时，必须详细说明丽江所在的位置，为表明自己虽处在边鄙，但文化教养也是有传统的，于是要额外地说明丽江人文的兴盛。而今，这些都是多余的了，正应了那句广告词“地球人都知道”。但是，比起游客络绎于途的丽江，出门来看世界的丽江人却少得多。农村里分离出来的剩余劳动力多半盘桓于丽江。玉龙县的在校高中生2120人，高考录取率66%，^③其中那些出省读书的学生，可

① [俄] 顾彼得著，李茂春译：《被遗忘的王国》，云南人民出版社1992版，第235—238页。

② 彭兆荣著：《旅游人类学》，民族出版社2004版，第295页。

③ 2004玉龙年鉴（四），载丽江政务网，www.lijiang.gov.cn。

以成为丽江与外界沟通的桥梁，但人数还是有限。真正出省旅游的丽江人还是很少的，就是有，单位时间的人次数就更无法与不顾“险远”而来的游客相比。

在这样一种交流数量不对等的状态中，将文化“放生”势必会带来一些损失，可是，没有谁有权力安排别人的生活。当一些事象其深藏的内涵被仔细地透视时，人们会发现，很难对它下一个对或者是错的判断，社会自有它的一套选择机制，也许，社会的集体无意识选择就是当下最好的选择。给文化“放生”，就是指给它一个发展的空间。

从另一个角度看，事物都有共生的相生相克的统一性与矛盾性：产业经济极大地满足了人们的物质需求，但所遵循的规范化原则制约了精神生活的多样性；为保证群体的代际传承而做的两性分工及其保障原则损害了妇女的权利；由于平等的形而上之抽象性，对平等的追求又必须依赖于某些现象的一样，从而导致男女之间、不同文化之间差异的被忽略，并进而已经开始影响某些群体的代际更替水平，同时，也导致不同文化间的一些攀比现象；因文化的多样性而催生的文化旅游反过来又正在消弭文化的多样性；高度细化的社会分工使许多人附着于城市，而正是他们又大把花钱去亲近日益远去的山水……

一切都好似命中注定，而这命运只有上天才知道，我们不过是以一代继一代的方式，沉溺于当下庸常的快乐或是痛苦之中。

那么，是不是因为命中注定，我们就静静等候？

宽敞而一眼望不到尽头的四十米宽大道的北端，矗立着巍峨的玉龙雪山，越往北走，行人越是稀少，而路的两旁是色彩鲜艳的西式建筑，在高原时明时阴的阳光下，独自走在这里，想起不远处亲切柔媚的古城，犹如置身梦境。其实，古今文化、中外文

化都不大可能如此泾渭分明地走各自的道路。对弱势文化的保护，也决不是为了满足人们的好奇心。当地的人们更不可以为自己的生活方式已经完美无缺了。每一个时代的每一个民族的生活方式都有其合理性与欠缺面，而这种合理性和欠缺面有时需要去发现或是重新评价。尽可能地保护他们，就是给我们留下一个反思的机会。

结 语

综上所述分析，可以归纳出以下几个结论：

1. 纳西族的文化变迁总是处在不断进行的过程之中

这个进行过程，越到晚近，越是迅速。奥格本也说：“我们如果大致地考察一下文化产生以来的变迁速度，可以看到，它在早期成长的速度很慢……从新石器时代到历史时代以及在历史时代中，物质文化变迁的速度开始加快。到现代，物质文化的变迁和积累非常之快，经过几代或数十年就会有重大的改变……无疑，物质文化小，发明也少，物质文化大，发明也多，虽然影响发明的并非是物质文化数量这样一个因素。”每一个历史时期的纳西族文化都被打上了时代的烙印。

所以，那些想把民族文化固定在某种状态下保留下来的想法是违背了事物的发展规律的，因此也是行不通的。其实，在中学时代，我们就时时在学习“绝对与相对”、“特殊与普遍”、“个性与共性”这样一些概念，但是在今天“保护民族文化多样性”的目的下，我们把这些最基本的概念给忽略了。我们还在十几岁时就知道“变是绝对的，不变是相对的”，可在几十岁时却忘了。须知，事物的变化是其发展的动力之一，正因为它有“变”的内在机制，我们才有发展它的前提，使它的“变”朝我们所希望的方向进行积累，或者是创造条件，催生我们所希望的“变”，控制不利于我们的“变”。可是，还有一条，事物的存在是不以人们意志为转移的。所以，有的“变”也确实是我们所无能为力的。我们必须承认，有的东西是我们保护不了的，比如说人们对某种文化事象的情感。不可否认，东巴经典中有很多优秀的内

容，但人们不可能像过去那样信仰东巴教了。

其实，我们所要做的应该是如何使民族文化的变迁更有利于本民族的发展前景，更有利于人类自身的完善。此处用毛泽东在《沁园春·长沙》中的诗句是恰当的：“万类霜天竞自由。”只有在这样的前提下，我们保护民族文化的工作才有意义。

在未来的时代，纳西族文化还会发生巨大的变化，其变化的速度会远远超过以往的任何时代。

2. 纳西族文化变迁的进程突出地受到统一国家发展历史的影响

变迁的过程持续不断，但变迁本身并不因此就不可把握。纷繁复杂的变迁事象在一个大的时空范围内表现出很强的规律性特征，我们只要把眼光放开阔、放长远一些，就能把握这些规律，这对我们认识不同民族文化的变迁都有着很大的帮助。

考察纳西族的文化变迁过程，一定要紧紧结合统一国家的发展历史来认识。从唐宋时代的势力三角，到蒙古帝国的建立、明王朝对丽江木氏土司的倚重，清代大研镇纳西族文化的基本形成，如果把目光只是局限在丽江一隅，是把握不住纳西族漫长文化变迁过程的基本态势的。历代中央王朝也从国家统一的角度出发，在牺牲了纳西族一些优秀传统文化的同时，促成了纳西族文化与中原文化同质性的增加，巩固了国家的统一。

也就是说，中华民族的政治认同，在丽江有其特定的内容。多民族国家的整合是“个性与共性”的关系，共性只能存在于个性之中。作为边疆的丽江少数民族地区之拥有中华文化的共性，是经过漫长历史的锤炼的，是付出了代价的。

3. 多民族文化共同滋养了纳西族文化

民间传说及东巴经的内容，都表明纳西族文化深受其他民族文化甚至古印度文化的影响，但不论其他民族文化的影响有多深刻，纳西族古今的变化有多大，纳西族仍然还是纳西族，没有变

成其他某个民族。汉族的传统分布区是黄河、长江的中下游地区，但今天，汉族分布在全国的绝大部分地区，并因此形成了极为丰富多彩的不同地域的汉族文化，这应该归功于各地汉族与交错而居的各民族互相影响的结果，也可以说是“汉文化”地域化了的结果。这样一个民族文化的变迁过程在今后也会愈演愈烈。发展了的纳西族文化，可以说是纳西族传统文化与“汉文化”在滇西北地区经过交融后生成的结果。纳西族文化既具有中华文化的普遍性特征，同时还是有着鲜明民族特色及地方特色的文化形态。

今天的玉龙县是纳西族自治县，而丽江一带历史上就是一个多民族杂居的地方，纳西族文化也是多民族文化孕育的结果。所以，在今天也不应该因旅游业的兴旺而认为这一切都是纳西族文化造就的。尤其在学校教育中，更不能把纳西族抬到一个高于其他民族的地位上。要传承纳西族的传统文化，可以通过民间集资或独资的方式开办专门的学校，一切在自愿的基础上。人民政府不只是纳西族的政府，还是当地各族人民的政府，对此必须有清醒的认识。

当然，在今后的纳西族文化的发展过程中，施与影响的还会有来自国外的文化。

4. 纳西族文化各构成成分的活跃性普遍增加

通常我们认为文化各构成成分的活跃程度是不一样的，但随着民族间交流的增加，在一种文化内部表现为较为稳定的成分在受到来自其他民族文化的影响时，也会率先发生变化。这是各民族谋求自身发展的一条捷径。

5. 纳西族目前正面临着前所未有的文化变迁

历史上的文化变迁通常只是先发生于一个民族的部分人口或该民族的部分分布区，也只涉及该民族文化的某些构成成分。但目前丽江纳西族所面临的文化变迁几乎涉及了文化的方方面面，

物质文化层面上的变迁与观念层面上的变迁几乎同时发生，给相应的文化调适带来极大的困难，但这也是一个促成文化迅速变迁的机会。否则，快的永远快，慢的永远慢，共同繁荣将会变成空谈。

6. 教育在纳西族文化变迁过程中拥有至关重要的地位

通过教育可以借鉴其他民族的文化，还有助于确立新的价值取向，有助于增加多民族国家中各民族在文化上的同质性，国家的统一由此得到巩固。但教育同时还要兼顾少数民族自身的文化背景，二者不可偏废。当然，这是个难题，过于追求先进，会脱离实际，而过于兼顾当地的传统，则会削弱自身的适应性，从多民族国家角度看，也有一个“众口”如何“调”好的困难。

7. 保护民族多样性不能取代少数民族的自主发展

保护民族多样性是从客体的角度而言的，谋求自身的发展是从主体的角度提出的，“我们”应该保护民族文化，“他们”则要努力谋求自身的发展，各自有出发点，需要的是协调与合作，其中的原则是客体角度的保护不能取代主体角度的发展。

人类一体、人人平等越来越成为人们的共识。在少数民族繁荣发展的过程中，也应该处处体现这样的认识。越俎代庖就违背了这样的共识。保护也好，发展也好，都有充分的理由，那就只能让丽江人民来做出自己的选择，对他们的信任就是把“他们”与“我们”平等看待。历史的长河流至今天，其中仍然包含了来自远古的一些特质，可视为“保留”，但古今迥异，则是发展。从一个大的时空范围来看，两种态度的胶着变化状态构成了这一地区生动的发展过程。今后这一过程应该交给丽江人民来主宰，其他地区的人们有义务提供充分的参考意见。

8. 地方政府要摆正自己的地位

在丽江的发展过程中，政府的职能最为突出的有两项：一是宏观指导，二是组织沟通。过去丽江是多民族的分布区，今后，

丽江人的构成将更为复杂，当地政府是所有在当地生活的人民的政府。

民以食为天，老百姓通过络绎不绝的游客有了就业的机会，对于政府在促进丽江发展过程中可能会有的失误他们能够宽容对待，但并不表明他们对此没有认识。政府如何真正代表民意而不自以为是，如何借鉴外界的经验，可以说是现阶段纳西族文化得以继续发展而需要迈过去的一道坎。

此外，作者在文中还提出了自己的一些粗浅认识：①中国少数民族，尤其是西南地区少数民族文化的发展，在元明以后，就以对汉文化的接受为一个显著特征。②提出纳西族社会历史文化的变迁与发展有三次大的转型，第一次、第二次与当前的社会转型有着本质的不同，原因在于与自然结成的资源转换关系不同。③男女分工是社会的自我保护机制，但在以后的发展过程中被异化为男尊女卑，纳西族的两性角色调节原则基本上遵循了儒家的规则，但也有自身相对宽容的一面。④“平等”是一个形而上的概念，必须借助于特定的形式来表达，于是，追求平等被简化为形式的一样，实是受工业文明的规范性、批量化的潜在规定的影响。⑤重新认识休闲与消费在人们生活中的作用与地位。传统的乡土社会中，休闲与消费是增加社会亲和度及内聚力的有效但却隐蔽的方式。

参 考 书 目

(乾隆)《丽江府志略》，原丽江市县志编委会翻印。

[美] 约瑟夫·洛克著：《中国西南古纳西王国》，云南美术出版社，1999。

《纳西族东巴古籍译注》，云南民族出版社，1986。

《徐霞客游记》，上海古籍出版社，1982。

(唐) 樊绰著，向达注：《蛮书》。

《丽江纳西族自治县概况》，云南民族出版社，1986。

李群育主编：《新编丽江风物志》，云南人民出版社，1999。

和少英著：《纳西族文化史》，云南民族出版社，2001。

白庚胜著：《纳西族风俗志》，中央民族大学出版社，2001。

郭大烈、和志武著：《纳西族史》，四川民族出版社，1994。

和钟华、杨世光主编：《纳西族文学史》，四川民族出版社，1992。

和湛主编：《丽江文化荟萃》，宗教文化出版社，2000。

原丽江纳西族自治县政协文史资料委员会编：《丽江文史资料》，1~19辑。

杨世光著：《丽江史话》，云南人民出版社，2001。

白庚胜等著：《纳西文化》，新华出版社，1993。

段刚、代春强主编：《云南民族村寨调查——纳西族》，云南大学出版社，2001。

白庚胜、杨福泉编译：《国际东巴文化研究集粹》，云南人民出版社，1993。

宣绍武著：《茶马古道亲历记》，云南民族出版社，2001。

夫巴著：《马蹄踏出的辉煌》，云南民族出版社，2000。

龚友德著：《儒学与云南少数民族文化》，云南人民出版社，1993。

杨毓才著：《云南各民族经济发展史》，云南民族出版社，1989。

晓龄著：《古城在玉龙雪山下》，四川人民出版社，1999。

李旭著：《藏客——茶马古道马帮生涯》，云南大学出版社，2000。

《纳西族社会历史调查》，三册，云南民族出版社，1988。

杨大禹著：《云南少数民族住屋——形式与文化研究》，天津大学出版社，1997。

王明达、张锡禄著：《马帮文化》，云南人民出版社，1993。

王筑生主编：《人类学与西南民族》，云南大学出版社，1998。

管彦波著：《中国西南民族社会生活史》，黑龙江人民出版社，2005。

胡绍华主编：《中国南方民族史研究文集》，群言出版社，2005。

管彦波著：《文化与艺术——中国少数民族头饰文化研究》，中国经济出版社，2005。

[俄] 顾彼德著，李茂春译：《被遗忘的王国》，云南人民出版社，1992。

沈海梅著：《明清云南妇女生活研究》，云南教育出版社，2001。

李世愉著：《清代土司制度论考》，中国社会科学出版社，1998。

郭大烈、郑卫东主编：《纳西族谚语——科空》，云南民族出版社，2001。

R. M. 基辛著，甘华鸣等译：《文化·社会·个人》，辽宁人民出版社，1988。

宋蜀华著：《中国民族学理论探索与实践》，中央民族大学出版社，1999。

宋蜀华著：《民族研究文集》，台湾弘毅出版社，1995。

《费孝通民族研究文集新编》（上下卷），中央民族大学出版社，2006。

[美] 许烺光著，彭凯平等译：《中国人与美国人：两种生活方式的比较》，华夏出版社，1989。

[美] E. R. 塞维斯著，黄宝玮等译：《文化进化论》，华夏出版社，1991。

彭兆荣著：《旅游人类学》，民族出版社，2004。

戴裔煊著：《西方民族史》，社会科学文献出版社，2001。

[美] W. F. 奥格本著，王晓毅等译：《社会变迁——关于文化和先天的本质》，浙江人民出版社，1989。

[美] F. 普罗格著，吴爱明等译：《文化演进与人类行为》，辽宁人民出版社，1988。

王明珂著：《华夏边缘：历史记忆与族群认同》，社会科学文献出版社，2006。

汤因比著，曹未风译：《历史研究》，上海人民出版社，1987。

(美) 马文·哈里斯 (Marvin Harris) 著，李培荣、高地译：《文化人类学》，东方出版社，1988。

(英) 马林诺夫斯基 (B. Malinowski) 著，费孝通等译：《文化论》，中国民间文艺出版社，1987。

王善钧主编：《由“结构”走向“解构”——当代法国结构主义与后结构主义》，厦门大学出版社，1994。

董中心著：《失衡的帝国》，贵州人民出版社，2001。

林耀华主编：《民族学通论》（修订本），中央民族大学出版社，1997。

李亦园著：《宗教与神话》，广西师范大学出版社，2004。

高辛著/摄影：《中国乡土手工艺》，陕西师范大学出版社，2003。

白祖诗著：《中国文明透析》，云南大学出版社，2000。

杨庭硕著：《相际经营原理——跨民族经济活动的理论与实践》，贵州民族出版社，1995。

马翀炜、陈庆德著：《民族文化资本化》，人民出版社，2004。

费孝通著：《乡土中国》，生活·读书·新知三联书店，1985。

[美] 孙隆基著：《中国文化的深层结构》，广西师范大学出版社，2004。

[美] 孙隆基著：《历史学家的经线》，广西师范大学出版社，2004。

[美] 怀特著，曹锦清等译：《文化科学》，浙江人民出版社，1988。

谢维扬著：《中国早期国家》，浙江人民出版社，1995。