

目 录

前 言	1
第一章 母系氏族公社及其演变	7
第一节 母系氏族公社	7
第二节 向父系制过渡	20
第二章 父系氏族公社	29
第一节 原始共产制的氏族公社	30
第二节 氏族公社的职能	33
第三章 农村公社	42
第一节 农村公社的形成	43
第二节 砍倒烧光的农业生产力状况	44
第三节 采集、渔猎、手工业和交换	56
第四节 生产资料公有制和私有制并存	63
第五节 产品分配的二重性	72
第六节 社会组织	74
第四章 原始宗教和小乘佛教	82
第一节 自然崇拜	82
第二节 图腾崇拜	85
第三节 祖先崇拜	87
第四节 小乘佛教	89
第五章 生活习俗和计数、医药、天象知识	94
第一节 衣食住等生活习俗	94

第二节	丧葬习俗·····	99
第三节	计数、医药和天象知识·····	101
第六章	恋爱与婚姻·····	103
第一节	社交与恋爱·····	103
第二节	婚礼前后·····	108
第七章	文学和艺术·····	114
第一节	口头文学·····	114
第二节	歌舞·····	124
后 记	·····	131

前言

布朗族分布在祖国云南省的西南边疆，沿澜沧江中下游两侧的山岳地带。在这一带地区，峻岩挺拔，直刺云表，群峰起伏，绵延千里，构成了祖国西南边疆的天然屏障。布朗族人民自古以来就在这丛山峻岭间劳动、生息和繁衍。

布朗族共计五万二千三百三十六人^①，其中有二万五千余人主要聚居在西双版纳傣族自治州勐海县边沿的布朗山、西定、巴达、打洛等山区，景洪县和勐腊县山区亦有分布。边沿一线布朗族地区，与邻邦缅甸山水相连，中缅国界两边的人民，长期以来互通有无，不少还彼此结为姻亲关系。其余有二万七千多人分散性的聚居在临沧专区的双江、镇康、云县、永德、耿马等县和思茅专区的澜沧县、墨江县。布朗族人民自古以来就与傣、汉、佤、拉祜和哈尼等族人民和睦相处，共同开发和捍卫祖国

^① 引自云南省1979年统计资料。

疆土。

布朗族村寨一般分布于海拔一千五百至二千三百公尺山岳的中腰地带。境内河流都不大，源头也不远，但终年流水不断，游鱼甚多。主要河流有南吉河、南歪河、南东河、章郎河等等，都缺少灌溉之利。这里属于亚热带山区气候，每年阳历五月至十月为雨季，雨量充沛，十一月至次年四月为旱季。十一月至二月期间少雨多雾。早晨，山腰以下均被大雾笼罩，从西定或吉良背面山顶向辽阔的坝区极目眺望，惟见云海翻腾、烟波浩渺。远处尚有数座青峰，立于云海之上，有的好似孤岛，托着千堆雪浪，有的酷似万吨航船，乘风破浪而去。诸般胜景不禁令人心旷神怡，浮想连翩。中午雾散云开，阳光又撒照碧绿群山，使祖国山河的壮丽景色倍增光彩。在荫翳蔽日的原始森林里，生长着松、柏、椿、麻栗、楠木、木荷（红毛树）、香樟等建筑木材和油桐、板栗、梨、茶等经济林木；生长着樟脑、野三七、罗扶木等各种名贵药材；棲息着野牛、野猪、虎、豹、鹿、麂子、狼猴、大蟒等动物。绿树丛中百鸟争鸣，给广阔的大自然增添了一片生机。但由于长期刀耕火种，原始森林的覆盖面已日益减少。

布朗族有多种称谓，居住在西双版纳者自称“布朗”；在镇康县者自称“乌”，在双江、耿马、墨江等县者自称“娃”或“阿娃”；汉族及其他民族一般称布朗族为“蒲满”（“濮满”）。解放后，为尊重本民族大多数人民的意见，通称为布朗族。

其语言属于南亚语系孟高棉语族布朗语支，与佤语、克木语、崩龙语以及柬埔寨的高棉语有亲属关系。这主要表现在语法结构基本相同，说话时有弹舌音，在一些基本词汇方面有

部分相同或彼此有着对应规律。根据西盟县马散佤语和勐海县西定区布朗语三百零九个词汇比较的结果，属于同源词的有一百三十四个，占比较词数的百分之四十三点四，同源词中完全相同的二十一个，有对应规律的一百零一个，主要成分相同但附加成分不同的十二个。又以克木语和布朗语来说，在某些基本词方面亦相同。我们用勐海县巴达区帕勒寨的布朗语与勐腊县克木语作一比较：布朗语称母亲为“骂”，克木语也称母亲为“骂”；布朗语称伯母、舅母为“骂顶”，克木语也称伯母、舅母为“骂顶”；布朗语称曾祖父为“阿达”，称曾祖母为“阿亚”，克木语称曾祖父为“达”，称曾祖母为“亚”，后者只缺少一个词头；布朗语称儿子为“官箴”，克木语称儿子为“管”，后者缺少一个词尾，音调略有变异。就布朗语本身来说，由于人们长期分散聚居的关系，形成了地区间语言的差异性，但大体上可分为西双版纳布朗语和镇康的乌语两种。在长期与周围各民族的交往中，布朗人还兼操他民族的语言。如临沧地区的布朗人兼操汉语和佤语；西双版纳山区的布朗人，近代以来还普遍操傣语，并在自己语言中吸收了若干傣语词汇，布朗语中的“铁”、“铁匠”、“剪刀”、“枪”、“锄”等词都借用傣语，说明布朗人在历史上不会冶铁。布朗语有不少弹舌音，它具有彝语的刚健，兼有傣语的柔和，是一种十分优美悦耳的语言。

布朗族是一个历史悠久、勤劳勇敢的民族。汉晋时期，居住在永昌郡（包括今德宏傣族景颇族自治州、临沧专区及大理白族自治州南部各县）一带的今布朗族先民，在古文献上称为“濮”。后来由于频繁迁徙和长期离异的结果，古代“濮”人就逐渐形成成为布朗、佤和崩龙三个民族。唐代以后汉文文献

中，记载有“濮”、“扑子蛮”、“蒲蛮”、“扑”等名称。解放前夕的布朗山还叫做“蒲满山”，这些称谓都是古今译音的不同，实为布朗族在历史上的各种称呼。

分居各地的布朗人，由于所处的具体条件不同，其社会发展就很不平衡。元、明时期，居住在永昌和顺宁等地的“蒲人”，因与先进民族杂居，其社会已经有了显著的进步，即所谓“杂华而居，渐变于夏”^①。清代以后，凤庆、云县、双江、镇康、墨江等地的布朗族社会已经发展到地主经济阶段；而西双版纳山区的布朗族，由于交通特别闭塞等原因，其社会发展则较缓慢，迄解放前夕还处在原始社会末期向阶级社会过渡的农村公社阶段，同时并保存部分氏族公社的内容。

氏族社会是原始社会的主要历史阶段。农村公社是由原始社会末期向阶级社会过渡中的社会形态。因此，对氏族公社和农村公社的研究，在原始社会史的研究中占有特别重要的地位。马克思主义经典作家十分重视原始社会形态的研究。马克思对摩尔根《古代社会》一书进行深入研究之后，曾经写了《资本主义生产以前的各形态》和《摩尔根〈古代社会〉一书摘要》。恩格斯完成了马克思的遗愿，并充分利用了摩尔根《古代社会》所提供的丰富的资料，进行深入系统的研究，于一八八四年写出《家庭、私有制和国家的起源》这本不朽的著作，为原始社会史的研究和马克思主义民族学奠定了科学的基础。

马克思主义的革命家和经典作家如此重视原始社会史的研究，其原因在于他们深切了解人类社会的历史，必历经原始社会、奴隶社会、封建社会、资本主义社会、社会主义社会等五

^① 《永昌府文征》卷五，《西南夷风土记》。

一个发展阶段，其中原始社会又是人类社会最初的一个发展阶段，是研究科学社会主义的基础。

资产阶级学者却竭力否定马克思主义的这条社会发展规律，他们宣扬私有制自古有之，宣扬剥削制度的合理性，妄图维护资产阶级的永久存在。这当然是枉费心机。

布朗族的氏族公社和农村公社，既有世界上诸民族的原始社会所共有的内容，又有自己的特点。用活生生的资料来阐明氏族公社和农村公社的规律和特点，不但对于研究人类的原始社会有着重要的科学价值，而且对于根据实际情况制定正确的方针政策亦有重要的参考价值。

解放后，在中国共产党的领导下，在布朗族人民的艰苦努力和兄弟民族的帮助下，经由互助合作的道路直接向社会主义过渡。三十多年来，布朗族地区发生了深刻的变化，这主要表现在下面几方面：

人民群众当了家作了主人，本民族干部不断成长，西双版纳傣族自治州、勐海县、布朗山和巴达区的党政机关中，都有布朗族干部担任领导职务，在全国、省、州、县各级人民代表大会中，亦有布朗族的人民代表。在经济和文化等方面也取得显著的成就。过去只有崎岖不平、枯树塞途的羊肠小道通往山区，而今已修筑了宽阔的公路。从前布朗山村根本没有一所学校，一九五六年开始办学时，布朗山地区仅有学生三十二人，巴达区有学生十五人，现在勐海全县的布朗族地区有小学校五十七所，其中布朗族小学生八百零三人，百分之九十五的适龄儿童都能进校读书。由于医疗工作的开展，解放前流行的痢疾和疟疾已被控制，如一九五七年的疟疾发病率为百分之五十一·九，一九七九年的疟疾发病率已下降到万分之五，群众的健康状况已有



图一 布朗族群众开垦的梯田

很大的改善。特别是那层层梯田的开辟(见图一)，固定了耕地，开始改变了历史上刀耕火种的面貌，群众的生活不断提高。

一九五八年以来，笔者有机会到布朗族地区进行了几次社会历史调查。现根据已有的调查资料，结合有关古文献的记载，撰成此稿，意在探讨解放前布朗人从氏族公社到农

村公社的整个发展过程以及这两个阶段的经济基础和上层建筑诸方面的状况，从而试图为研究有关问题的同志们提供一些情况和意见。

这里，还需要说明的是，笔者所注重研究的西双版纳布朗族地区，由于村社的自给自足性很强以及与坝区交往程度的不同等原因，以致村寨间的发展是不平衡的。虽然各村寨都同是处于原始农村公社阶段，但各村社的发展却有快有慢；有的地区两寨相望，鸡犬之声相闻，但往往在语言上亦有差别，以亲属称谓来说，对于同辈的年岁相当的人一律用同一称呼，不再细分，这是普遍现象，但有些村寨对亲属的具体称呼却有差异。这些复杂情况都增加了研究中的困难。笔者力图把握那些典型的带规律性的东西来阐述从氏族公社到农村公社的发展过程及其特点。

第一章 ·

· 母系氏族公社及其演变

民族的出现是人类社会的划时代事件。氏族制社会是世界各民族普遍经历过的原始社会的一个主要历史阶段。氏族是一些具有血缘联系的、有着共同经济生活和社会组织生活的亲属集团。每个这样的亲属集团即是一个氏族公社，由年长的富有生产、生活经验的长者领导，各公社间以不同的氏族名称相区别。氏族公社又分为母系氏族公社和父系氏族公社两个前后衔接的阶段。氏族制有一些共同的基本的特征，但各民族间往往又自有许多特点。对于布朗族氏族制的研究，可为整个原始社会氏族制的研究提供具有特色的生动实例。

第一节 母系氏族公社

布朗人的母系氏族公社早已解体，但迄解放前仍保留有很多遗迹，从中可以看出其母系氏族公社时期的情况。为了明了布朗族母系公社的由来，有必要对氏族社会以前人们的生产、生活情况，首先作一扼要的叙述。

在唐宋以前，居住在澜沧江以西的布朗族先民——“扑子蛮”的生产、生活情况仍然十分落后，当时无论男女都主要从事于狩猎。据樊绰《蛮书》记载：“扑子蛮，勇敢趯捷……善

用白箕竹弓，深林间射飞鼠，发无不中，……无食器，以芭蕉叶藉之……。”又据《新蛮书·南蛮传》记载：“其西（指澜沧江以西）有扑子蛮，趯悍……善用白箕竹弓，入林射飞鼠，无不中。”由于这种原始狩猎的生产方式，决定了当时人们生活的游移不定，而生产方式的极端落后，又决定了人们的思维活动处于蒙昧状态，也就不可能有血缘、辈分等观念的存在，因此反映在男女性生活方面自然是“随宜野会”^①的杂乱婚。后来，这种杂乱婚逐渐发展到排除了同父母的一群兄弟姐妹间互为夫妻的血缘婚，从而也就产生了家庭的雏形——血缘家庭。血缘婚在各民族的古代社会里的确存在过。布朗族中流传着有关的故事传说，例如著名的《岩布林戛·伊梯林戛》，就是叙述世上有两个似人非人的动物相配后生下了八男八女，这八男八女长大后相配，又生下一些小孩。感到人还不够，又用泥巴捏成人形放在野外，很快变成了人。这些人就是布朗族的祖先。而且这种血缘婚的残迹，在现代布朗人的氏族部落中还可找到不少例证：如澜沧县糯福区的布朗族中，除同胞兄弟姐妹外，堂兄弟姐妹、从兄弟姐妹间普遍可以通婚；又如在勐海县巴达区曼瓦和帕勒等寨，亦有同氏族内两代以外的兄弟姐妹通婚的事例。

社会生产、社会组织以及家庭婚姻总是不断地向前发展的。随着后来人口的增殖和人们要求不断改善生活条件的需要，在“扑”人内部出现了一次重要的社会分工。即在元代以后，妇女逐渐从狩猎生产转向以采集植物和捕捉水生动物为主。

① 《太平御览》卷七九一引永昌郡载：“男女长，各随宜野会，无有嫁娶。”

的活动。据李京《云南志略》中蒲蛮风土记一条记载：“蒲蛮一名扑子蛮，在澜沧江迤西，性勇健……扶木弓以御强暴，不事农亩，入山林采草木及动物而食，食无器皿，以芭蕉叶借之。”迄于明代，居住在澜沧江以西的这部分“蒲蛮”继续过着采集和狩猎生活。如景泰《云南图经志书》卷六，永昌府记载：“蒲蛮，……居澜沧江以西者，性勇健，髻插弩箭，兵不离身，以采猎为务。”采集已成为妇女生产活动中的一项重要内容。妇女除采集植物而外，凡“土蜂、蛇虺、蝦蟆、蜻蜓、蜘蛛、蟋蚁、水虫，无不食之。”^①

值得注意的是，妇女在长期采集实践中发现了一种珍贵的植物颗粒——谷物。后来开始用人工加以培植，这就是布朗族原始农业的开端。布朗族中有两则关于谷子来源的神话传说，反映了妇女确是旱稻种植的发明者。其一说：在古老的年代，布朗人不会种稻，但谷子却会主动飞来。那时的谷子，大的有如南瓜。人们只需盖好仓房，谷子就会飞来住下。有个老妇人，她的仓房还没有盖好，谷子便飞过来了，她非常生气，抡起大棒把谷子敲成两半，接着又敲成一些碎粒。谷子感到很伤心，于是飞到海中变成一条金鱼。事隔多年，有一渔翁去海上捕鱼，网上来一条金鱼，一会儿就变成一个老太婆，原来她就是谷神——牙班豪。牙班豪把碎谷子撒在地里，不久就发芽、生长，结出了现在形状的谷粒。

其二说：很早以前，有个妇女名叫牙枯索，身怀有孕行走不便，当时人间尚无谷种，只有牙枯索有谷神。一天，牙枯索还来不及盖好仓房，谷子就已纷纷从屋外飞了进来。牙枯索怒

^① 景泰《云南图经志书》卷四。

打谷子，谷子四散逃跑，滚到人们居住的地方，从此大家才知道种谷子。

这两则传说都把谷种的事首先与妇女联系起来，并不是偶然的，说明种稻是妇女发明的。

由于妇女主要转向采集生产，特别是对旱稻的发现及栽培的成功，不仅大大充实了人们的物质生活，而且妇女的社会地位亦随之上升，男子的地位相对地不如女子。因为这时妇女既有照料和抚养儿童的职务，还要从事捕捉动物、采集野生植物以及栽种旱稻等劳动，在社会生产、生活中起着特别重要的作用。这就给布朗族母系制的形成创造了决定性的条件。

其次从婚姻关系方面去考察。人们在长期生活实践中逐渐意识到血缘婚的各种危害，从而采取了一种排除近亲成员间互相通婚的婚姻制度。由此，在每个群体内部，同胞兄弟姐妹间不能再继续过同居生活了，而且在每个群体内部都分成男女两部分，这一群体的男女只能与另一群体的男女通婚，丈夫和妻子都属于不同的两个群体。如前所述，彼时布朗族先民的群体既然是以妇女为核心，因此婚姻关系也自然是男子到女子处去过同居生活，且按当时的社会习俗，一个女子可以与若干男子往来，不加避讳。谁是孩子的母亲是可以确定的，但谁是孩子的父亲却很难确定，从而世系只能按母系计算，这样母系氏族社会也就自然地形成了。

布朗族先民在母系氏族社会时期，既以狩猎和采集为主，同时又开始了旱稻的栽培。当时使用的生产工具除沿用过去的竹木弓箭而外，还有磨制石器。布朗山地区有这样的传说：天上劈下一块铜片，地上升起一把石斧，若是没有这把石斧相抵，地面早已戳个大洞。这则传说是人们发现石斧又发现陨石

的反映。据勐海县文化馆岩香兰说，一九七五年在布朗山老曼峨附近山地上，布朗族群众曾经挖出一柄磨光石斧。又据澜沧县布朗族老人苏里亚介绍说，解放前糯福区布朗人曾经使用过一种石头磨制的点种旱稻的工具——石铤铲“阿不末”，长约一市尺，尖端很锋利，使用时将其捆在竹棒的一端，戳一个窟窿即播下几粒种子。后来才发展到在竹棒尖端装上铁片，代替原来的石铤铲。这些都是母系制时期布朗人曾经使用过新石器的有力证明。

有关布朗族母系氏族社会的情况，在我国古文献上有所反映，在解放前的实际生活中也大量地保存其残余。通过这些资料，我们就可以大体上看出过去布朗人母系氏族社会的面貌和特点。

我国古文献《后汉书·哀牢传》上，记载着如下一则有关“濮”人祖先的神话传说：哀牢夷的祖先是一个妇人，名叫沙壹，居住在哀牢山。沙壹常捕鱼，某次在水中触一枕木，若有所感而怀孕在身。后生十男。一日枕木变龙浮于水面。九子见龙都纷纷惊走，唯独幼子不走。幼子背龙而坐，因取名曰九隆。随后不久，哀牢山下又有一夫一妇生了十个女子。九隆兄弟乃一并娶她们为妻。很显然，这个传说反映了古代“哀牢夷”（“濮人”）^①的祖先曾经以妇女做首领，在母系制下过

① 方国瑜先生根据《华阳国志》所载，永昌郡为古哀牢国，以“濮”族为主；《古今注》所载，永昌以哀牢人为主；《董难·百濮考》认为“哀牢”即永昌的“濮”人等条资料，得出结论说：“永昌‘濮’亦称‘哀牢’，大抵永昌郡的记录，凡称‘濮’与‘哀牢’人没有分别。”见方国瑜先生一九五四年著《云南民族史（讲义）》，第214—215页。

着渔猎生活，他们在婚制方面，是某氏族的一群男子与他氏族的一群女子结为夫妻，而同氏族内的男女不能结为夫妻，这种氏族外婚制乃是氏族社会的一个特点。

似《哀牢传》上所描述的那种群婚制，在解放前勐海县帕勒等寨的实际生活中，尚能见其残余。帕勒寨的布朗族男女青年，以年龄为等级组成社交集团。男女青年在十五岁以后，先要举行一种叫做“节”的成年礼。当夜幕降临之后，先由达到成丁年龄的一群男青年相邀一起到成丁年龄的女青年们聚会的火塘边，姑娘们一面与男子们谈笑，一面用名叫“考阿盖”的树枝，在铁锅片上烧取黑烟，依序帮男青年们一个个地染牙齿。接着男青年们也要帮姑娘们染牙齿。经过染牙齿后的男女，方可视作成年人，也才获得恋爱和结婚的权利。社交和恋爱异常自由，男青年晚上去访问女青年多是集体进行，所以一个达到社交年龄的女子同时可以与数个至十多个男子交朋友（“包果”），一个男子也可以分别到许多家去访问女友（“梅果”），女子对前来访问的男子不能拒绝，即使在她的许多“包果”中，已有了中意的“包果”，在正式结婚前，她都不能拒绝其他“包果”的来访，而且这时她的未婚夫也不加反对。这种习俗显然是群婚的遗迹。

布朗族母系制下婚姻的一个显著特点是从妻居制。从妻居制，布朗话叫“应墨客”，也就是男子到女子那边去过婚姻生活。在女家，妇女是主人，而男子被当作客人。这种从妻居的婚姻形态，一直到本世纪八十年代，作为母系制婚姻的残余，仍在西双版纳布朗族中广泛流行。因而了解这种从妻居住婚的情况，对于研究母系社会的生活内容，是不可忽视和饶有趣味的。

布朗族男女青年，一经举行过名为“节”的成年礼以后，就开始谈情说爱。男女双方感情已经成熟，按习惯还要通过双方父母和民族，当女方家庭接受了男青年送的酸茶叶、草烟、猪肉等礼品之后，即算正式订婚，从此男青年便可以在晚间去与姑娘同房，布朗话叫做“都尔苦戛”，即同居之意。也有的在未送酸茶叶前便和姑娘同居的，父母也不加干涉。经过一段时期，待秋收后，再卜期举行婚礼。多数情况都是男子到女家去从妻居住。从妻居有三种情况：第一是事先商定男子终身随妻方居住，劳动和生活均在女家，算作女家的成员；第二是男子在妻家居住三年，称为“里阿闷底”意即“妻子家睡”，在此三年期间，男子吃、住和劳动都在女家，算作女家的成员（如澜沧县糯福区的布朗族）；第三是在从妻居的三年期间，男子在晚上去妻家睡觉，清早返回自己父母家劳动和吃饭（如曼果寨的布朗族）。

在从妻居的三年期间，如果夫妻双方感情融洽，并生育了子女，或未生子女但感情很好，再选定日期举行第二次婚礼“刹”或“干格顶”。之后，男子就可以把女子接回自己家里，由妻方居住转为夫方居住。但在曼果等寨却有很多人终身无力举行第二次婚礼，因此他只能算作女家成员，不能参加他父亲的氏族，自己以后也不能成立新氏族。凡举行了第二次婚礼的男子，当他去接妻子时，要各办布匹、装饰品、肉类等，并亲自送到女家。女家也请三、四个妇女，背着生下的小孩，携带铁锅、衣饰、谷物、家禽、农具等东西，偕同新娘一道送往男家。上述物品要由赔送新娘的妇女向新郎的父母交点清楚，并祈望对新媳妇多加关照。在举行第二次婚礼这天，男家要杀猪请客，同时将猪肉切成小块，用篾条穿好，分送寨内各家。从

此以后，妻子便长期居住在丈夫家里，成为丈夫民族的一个成员。根据这些情况，我们可以判断，从比较长的一段时期以来，随着家庭事务的日益浩繁，丈夫要求把妻子长期固定在自己氏族里，于是以父权为中心的一夫一妻制便逐渐形成。

布朗人在从妻居的婚制下，不但结婚自由，而且离婚也很自由。如果夫妻反目，各自带走自家的东西就算离婚。有的地区是由夫妻二人各持蜡条的一端，夫或妻用剪刀剪断（或用刀砍）蜡条，每人拿走一半，从此便各自分手，互不干涉。剪蜡条时，可请一、二证人在场，若女子十分气愤，她就一把抓过剪刀抢先把蜡条剪断。勐海县曼散寨，不论是从妻居或从夫居，夫妻都是自备铺盖。一旦离异，便各自拿走自己家的铺盖。若是从妻居，首先是男子回到自己母亲家，若是从夫居，便是女子回到她的母亲家。事后如果一方还愿意保持夫妻关系，就要主动去把对方请回来，请求他或她的谅解，这样他们就可以重归和好。按照布朗族习俗，如果是从妻居，首先是由妻把丈夫接回来，如果是从夫居，就由丈夫把妻接回来，若从妻居的妻子不去接回丈夫，从夫居的丈夫不去接回妻子，这就意味着他们肯定地离婚了。^①

由于离婚自由，所以男女之间结婚数次者亦多。据调查，巴达区帕勒寨的布朗人，结婚后白头到老的占三分之一，结婚二、三次以上的占三分之二（其中有二人结婚多达五次）。布朗山章加寨有一个妇女结婚、离婚共五次，另一个男子也结婚过五次，结婚三、四次的有十多人，结婚两次的有二十多人。^②

① 引自宋恩常《曼散寨布朗族社会生活和习俗》，载于《布朗族社会历史调查》（一），第64页。

② 引自杨毓才、王寿、王树五、龚佩华、周裕栋的章加寨调查资料。

因此，从轻易离合这一点看来，一夫一妻制并不稳固。这是母系氏族社会对偶婚的一种残余形态，即一个女子可以有几个丈夫，一个男子也可以有几个妻子。正如恩格斯所说“在个体婚制之前，确实存在过这样的状态，即不但一个男子与几个女子发生性的关系，而且一个女子也与几个男子发生性的关系，都不违反习俗。”^①

布朗族社会中，由于母系社会对偶婚残余的存在，非婚生子——“官姜”就司空见惯了。远的已不可考，仅从一九五〇年至一九五八年的八年中，章加寨共有非婚生子十三个，其中五个是有妻之夫或有夫之妇的非婚生子，有八个是未婚青年男女的非婚生子。老曼峨在一九五七年至一九六四年期间，非婚生子有十个，其中有八个是同有妻之夫所生。^②如系未婚女子的非婚生子，则于女子出嫁后，将非婚生子留在母方家庭抚养，并属母方氏族的人，可以继承舅父母的财产。即使这个女子出嫁后把小孩带去夫家，但小孩的世系应属原来母方的氏族而不能算作后父氏族的成员。非婚生子不受社会舆论的歧视，他们享有一般氏族和村社成员同样的权利，可以分得土地，可以参加各种社会活动和宗教活动，到了老年还可以被选为民族长。如章加寨的岩坦纽是非婚生子，他到舅父家继承了舅父的财产，属于舅父氏族的成员，后来又被选为民族长，管理本氏族的公共事务。^③这是过去母系制社会中，子女属于母系氏族的

① 恩格斯：《家庭、私有制和国家的起源》第四版序言，见《马克思恩格斯选集》第四卷，第7—8页。

② 引自《布朗族社会历史调查》（一），第59页。

③ 引自杨毓才、王菁、王树五、龚佩华、周裕栋的章加寨调查资料。

证明。

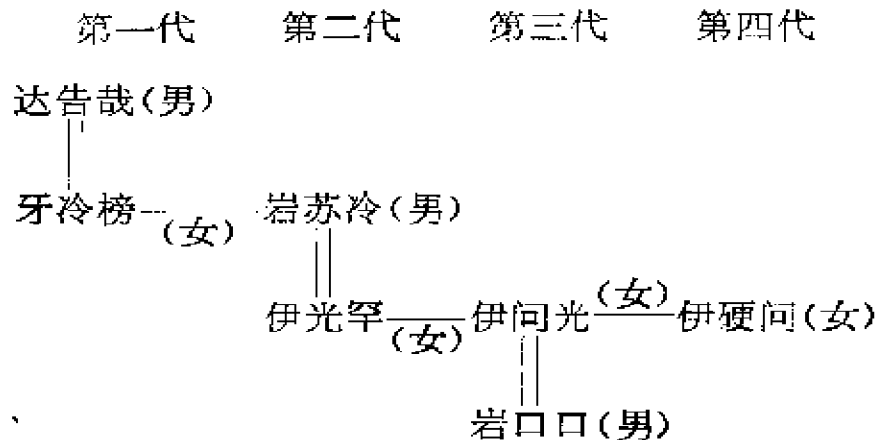
从亲属称谓亦可窥见一个民族过去存在的亲属制度和社会制度。布朗族的亲属称谓属于类分式，即同一亲属称谓可以适用于同一个范畴的成员。亲属一般是按辈分、性别、年龄长幼分为祖父母、父母、自己及同辈、儿女、孙儿女等五辈。祖父母以上的祖先均视同祖父母，孙子以下的后裔均视同孙子，而且凡同一辈者往往用同一称呼，不加修饰语，不再细分。例如巴达区曼卖兑一带，祖父称“阿达”，外祖父称“阿达”，祖父以上的男祖先也称“阿达”；祖母称“阿牙”，外祖母称“阿牙”，祖母以上的女祖先也称“阿牙”；父称“阿根”，母称“阿妈”，伯父称“根达”；姑父称“阿布”，姨父称“阿布”，舅父称“阿布”，岳父也称“阿布”；叔母称“不顶”，姑母称“不顶”，姨母称“不顶”，舅母也称“不顶”；儿子称“官蜜”，兄弟姐妹的儿子称“官蜜”，妻兄弟姐妹的儿子也一律称“官蜜”。有趣的是曼卖兑寨，凡是哥哥、堂哥、从哥、表哥，姐姐、堂姐、从姐、表姐一律称作“唉”；弟弟、堂弟、从弟、表弟，妹妹、堂妹、从妹、表妹一律称作“阿肮”。在曼果寨，父称“根”，母称“骂”，伯父、叔父、舅父、姑父、姨父一律称“根垄”，伯母、叔母、姑母、姨母、舅母则一律称“骂垄”。这些称谓表明了同辈年岁相当的亲属在古代曾经是一个婚姻集团，因而一律用同辈的称呼。布朗人的亲属称谓的另一个特点就是习惯上常以年龄的长幼来决定称谓的尊卑。即凡是年龄与自己相当的人，不论其辈分的高低均可视为平辈；凡年龄比自己较长的人，即使是小辈亦可视为平辈；凡年龄比自己较小的人，即使是长辈亦可视为平辈；凡年龄较长的平辈，可尊称为长辈，年龄较小的平辈，

亦可称为小辈。例如在布朗山曼果寨，舅舅本来高外甥一辈，但在舅舅年轻未成家前，外甥可以称他为哥或弟或直呼其名；同样道理，在叔父年轻未成家前，他的侄儿、侄女可称他为哥或弟；在姑妈年轻未成家前，她的侄儿、侄女可称她为姐或妹。这种以年龄的长幼来决定称谓尊卑的观念，是古代氏族制下，许多民族普遍存在的现象。诚如德美西纳斯所描述的加拉克土法吉人的情况，他们“共有一切财产与女人，所以他们通通叫长辈为父亲，幼年人为儿子，年龄和自己相同的为兄弟。”^①这与布朗人的后一种称谓特点十分相似。

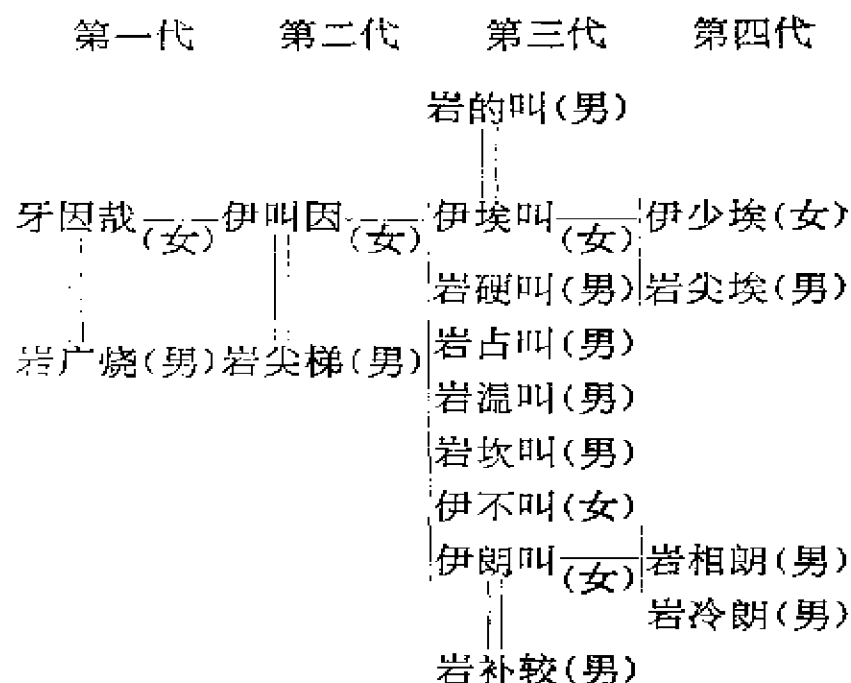
在布朗人中，我们还发现一种罕见的社会现象，这就是母子（女）连名制。西双版纳布朗人没有姓，只有名，为了区分性别，凡是男子都在其名字前冠一“岩”字（老年男子冠一“达”字），女子都在其名字前冠一“伊”字（老妇人冠一“牙”字），婴儿出世后三天或一个月举行命名仪式。有的地区由婴儿的父亲或族中老人直接命名，有的地区要请祭师祭祀氏族祖先后，再替小孩拴线和命名。布朗山一带的布朗族命名时，不论男孩、女孩普遍地要与母亲连名，具体作法是在婴儿出生后，先要给他（她）取一个初名，然后将其母亲全名的第二字音加在此婴儿初名的末尾，即为婴儿日后的全名。例如曼果寨有一妇女牙冷榜生一个儿子，先给他取名为岩苏，然后将母名的第二字音（“冷”）加在儿子初名之末尾，即为岩苏冷，连母名；岩苏冷长大后娶妻伊光罕，生一女，先取名伊问，然后又将母名的第二字音（“光”）加在女儿初名的末尾，即为伊问光，连母名；伊问光婚后生一女，先取名伊硬，

^① 缪勒利尔（F. Muller Lyer）著：《家族论》，商务印书馆，第50页。

后加母名的第二字音（“问”）于末尾，即为伊硬问。这样几代人的名字都分别以母亲全名的第二字音连结起来了。见下表（双竖线表示夫妻关系，单横线表示母子（女）关系。）：



若有几个子女，那末几个子女全名的最后一个字都必须与母亲全名的第二个字连接。如曼果寨有一位九十四岁的妇女名叫牙因哉，已经满头银发，但牙齿完整坚固，旧社会她生了十个子女，夭折九个，最后只剩下一个姑娘，按布朗族命名办法先取一个初名为伊叫，然后将其母名的第二字音（“因”）加于女名之末尾，是为伊叫因，伊叫因长大后与上门从妻居的岩尖梯结婚，共生了八个子女，按传统命名法分别取名为伊唉叫、岩硬叫、岩占叫、岩温叫、岩坎叫、伊不叫、伊应叫、伊朗叫，都连母名；长女伊埃叫婚后生一子，最后取名为岩间埃，生一女最后取名为伊少埃；次女伊朗叫婚后生二子，最后分别取名为岩相朗、岩冷朗，也都连母名。这样几代人都以母亲全名的中间一字音连结了起来，分得出辈分，也分得出兄弟姐妹关系。见下表〔双竖线表示夫妻关系，单竖线表示兄弟姐妹关系，单横线表示母子（女）关系〕：



从上面两个实例可知，牙冷榜和牙因哉这样的大家庭都是以妇女为主继承其世系，母亲传给她的女儿，女儿再传给她的女儿，这样代代相传，构成了一个个母系的世谱。男子虽也连母名，但并不计算在世系以内，他们长大成人之后，一般都要离开自己母亲的家族，到别处去上门随妻居住，以后他的子女也是连母名，与他无关。当然也要看到，有些家庭后来已经出现了妻随夫居，世系按父系计算的情况，容后叙述。

母子连名制乃是过去母系氏族社会的亲属制度按照母系计算的一种反映。在母系制社会，由于只知其母不知其父，所以世系只能按母系计，母子连名是很自然的。现代布朗人的母子连名制则是过去母系制的一种遗存。

布朗人在过去的母系氏族公社时期，妇女是氏族的主人，

民族首长由妇女担任。如勐海县曼夕寨有七个氏族（父系），其中有牙因、牙少缀、牙戛、牙相唉等四个老年妇女当过民族长——“高戛滚”。又如布朗山曼果寨有一位老年妇女名叫伊肿，因她在民族成员中有威望，而她的兄弟们都不成器，所以大家一致推举她当了“高戛滚”。

在母系氏族公社里，妇女是财产的当然继承者。这种财产继承制，甚至到了父系社会以后还可见其残余。解放前，在布朗山和巴达等地的一部分布朗人中，当其姑娘随夫居住时，她的父母亲要将其私人财产包括私人占有的茶树、竹篷分给女儿一部分。因土地的最终所有权属村社，所以私人占用的土地、茶园和竹篷都不能带走到外寨，但是她们却可以回来种地、砍竹子和摘茶叶。若是从妻居制家庭的妇女，亦同样有财产继承权。独生女的家庭财产则全由女儿和女婿继承共有。

综上所述，我们从布朗族先民生产力和生产关系的状况，从群婚和对偶婚残余，从亲属称谓，从妻方居住婚、母子连名制、妇女任民族长和继承财产等几方面分析考察，都说明布朗族历史上确实经过具有本民族鲜明特点的母系制民族社会阶段。

~~~~~ 第二节 向父系制过渡

至明代，大批汉族人民来到了滇西边缘各地，同时带来了先进的生产力。居住在永昌（今保山境）、顺宁（今凤庆）、景东等地的布朗族先民（“蒲人”），这时的社会经济已由狩猎采集进到锄耕农业阶段，从而逐渐定居下来。据《西南夷风土记》记载：“蒲人（按指永昌之“蒲人”）阿昌乃在邦域之

中，杂华而居，渐变于夏。”^①又景泰《云南图经志书》记载：

“蒲人（按指永昌之“蒲人”）皆居山巅种苦荞为食。”万历《云南通志》卷四顺宁府说：“境内男耕女织，渐习文字，其名蒲蛮。”到了明朝万历二十五年（公元一五九七年），由于社会的进步，顺宁即改土归流了。居住在云龙州的蒲人，婚娶以牛马为聘礼，贫富已开始分化。^②“蒲人……在景东者，淳朴务农”^③。说明这时与汉族人民接触较多的这一部分“蒲人”，早已过渡到父系社会。

但是，居住在澜沧江以西今西双版纳和澜沧一带山区的“蒲人”，直到清初以后才先后由狩猎采集经济转入定居农业。而这一转变又是与铁质工具（如斧头、砍刀、镰刀等）从先进民族地区输入分不开的。布朗族的山地农业——旱稻，看来最初还是由妇女发现和培植的，在低凹潮湿地方偶尔撒种一点，但大面积地推广播植还主要是由男子来完成的。因为刀耕火种的大规模的旱稻农业，意味着需要砍伐大片大片原始森林，要砍伐粗壮的树木显然离不开铁质工具，更离不开强有力的男子参加。所以布朗人从刀耕火种的定居农业开始，男子在农业生产中越来越起着重要的作用。加之后来与发展水平较高的傣族交往频繁，且在交换过程中布朗族男子掌握了越来越多的实权，最后导致了男子在各个方面终于占居了主导地位。另一方面随着家庭婚姻的相对稳定、孩子们已可确认自己的生身

① 《永昌府文征》卷五，明三，第13页。

② 景泰《云南图经志书》卷四云龙州风俗云：“峨昌虽与蒲蛮杂处，而婚娶不杂，惟求其同类而已，其聘礼用牛马，贫富有差。”

③ 天启《滇志》卷三十。

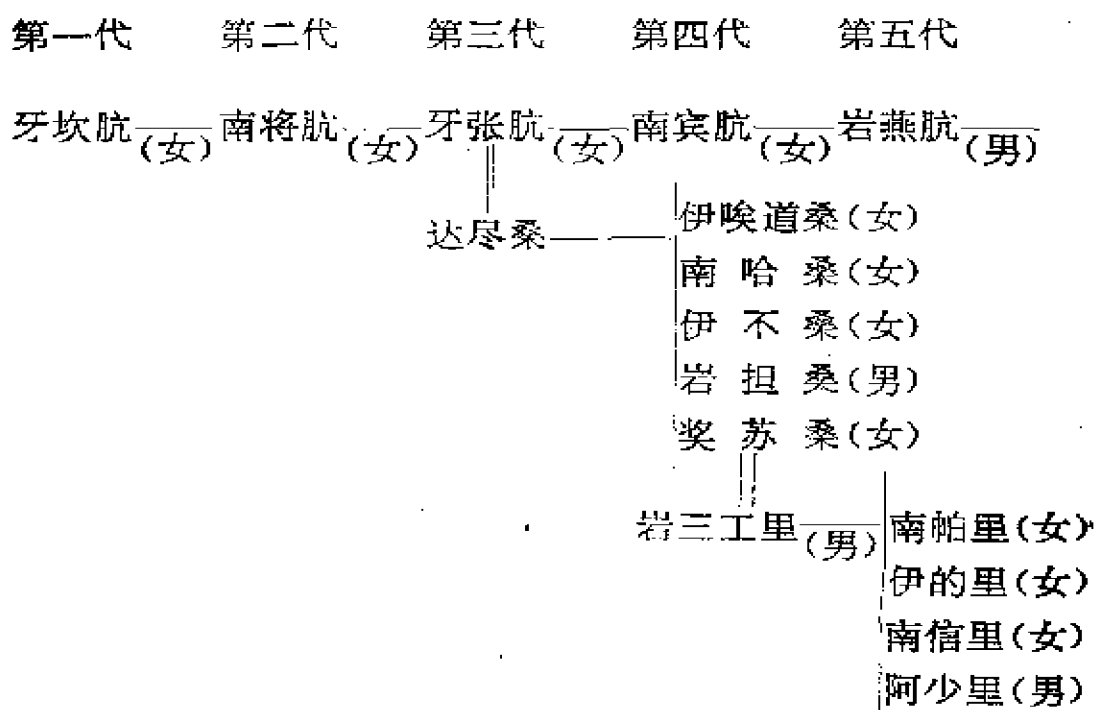
父亲，这亦造成了由母系转化为父系的前提。及至清代中叶，西双版纳、澜沧等地布朗族已完成了由母系制向父系制的过渡。恩格斯在论述由母权制转变为父权制的原因时指出：“因此，随着财富的增加，它便一方面使丈夫在家庭中占居比妻子更重要的地位；另一方面，又产生了利用这个增强了的地位来改变传统的继承制度使之有利于子女的意图。但是，当世系还是按母权制来确定的时候，这是不可能的。因此，必须废除母权制，而它也就被废除了。”^①

由母系制社会向父系制社会的过渡是一个逐步地缓慢地实现的过程，因而必然出现这两种制度的并存时期。迨解放前夕，布朗族社会虽然已从父系氏族公社转变到了农村公社，但是还保留了大量母系制的残余以及母系制与父系制交替过程中出现的某些并存现象：

第一，从妻居住婚与从夫居住婚同时并存。以勐海县巴达区帕勒寨为例，一种是从妻居，即在男女结婚的当天深夜，鸡叫以后，新娘把新郎悄悄地领到自己家里。新娘的母亲等在楼梯口迎接，并把准备好的礼物送给女婿，接着舀瓢冷水帮他洗手。新郎随即将芭蕉叶裹着的一对蜡条插在门边，表示从此是女家的成员了。另一种是从夫居，即在男女结婚的当天深夜，鸡叫以后，新郎把新娘悄悄地领到自己家里。新郎的母亲等在楼梯口迎接，并把准备好的礼物送给媳妇，接着帮她洗手。新娘随即将芭蕉叶裹着的一对蜡条插在门边，表示从此是男家的成员了。

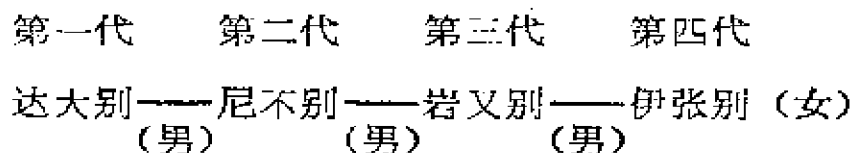
从妻居与从夫居的数例各寨颇不一致，在帕勒和曼果等寨

^① 《马克思恩格斯选集》第四卷，人民出版社，一九七二年版，第51页。



从上面第二表中可以看出，母子（女）连名从第一代直到第五代，一线到底，而第四代和第五代既有母子连名，也有父子连名，而且连父名者已显著增多，这是一种发展趋向。这种趋向，在布朗山方面亦可窥见，如老曼峨寨的达朗氏族在三代以前是母子连名，三代以后即已转为父子连名。

3. 纯粹的父子（女）连名制如下表：



从上面三种情况可知，曼卖兑的母子（女）连名制和父子（女）连名制有一共同的特点，就是不管多少代都连母名或父名的最后一个字音。因之，这种连名制看不出世代辈分的连续

性，只能从名字的最后一个字音看出他们同出于一个大家庭。

也有少数布朗人的父子（女）连名制，是连父名的第二字音或三、四字音的，例如曼散寨的岩信勘木有两儿两女，大女儿伊信，连父名的第二字音，二女儿伊信勘木，连父名的二、三、四字音，大儿子岩尼信，连父名的第二字音，二儿子岩板勘木，连父名的三、四字音。

连名制是世界上许多民族普遍存在的一种社会现象，在我国各民族中也是常见的。例如勐海县哈尼族的父子连名制，从他们能记忆的祖先苏米窝开始推算下去，即苏米窝→窝特类→特类宗→宗孟炎→孟炎甲……一直可以连续到五十代。云南西盟县佤族父子连名制的一个显著特点是“逆推反连”，即从自己的儿子开始往上逆推，直到能记忆的始祖。具体连法是在儿子的全名后面加上父亲的全名，就为一代，而后再用父亲的全名加上祖父的全名又为一代，如此逆推至始祖。如马散寨的永欧姓家谱共有二十七代，即散比里→比里松→松沙→沙特外→特外克龙→克龙猛→猛康→康更……普依司岗→司岗里赫（始祖）。①彝族的父子连名制更为完整，据彝文古书《爨文丛刻》一书的记载：“始祖名叫希孟越，二世越道觚，三世觚觉世……一百一十七世明宗阿。”布朗族是比较特殊的，它既有父子（女）连名制，也有更原始的母子（女）连名制。但是看来布朗族的连名制较之其他民族更有其特点，更富于研究意义。

连名制本身，体现了人们对亲属关系有相互确认的必要性。在母系制下，只知其母不知其父，因而子女只能连母名，

① 引自《云南西盟大马散卡瓦族社会经济调查报告》，卡瓦族调查材料之三，一九五八年三月，第114—116页。

亲属只能按母系计算。到了父系社会初期，知其母也知其父，所以有连母名的也有连父名的，但到了父权占绝对统治地位的时候，子女都一概连接父名，亲属也只能按父系计算。布朗族现存的母子（女）连名制、父子（女）连名制以及母子（女）父子（女）混合连名制，正好说明它历史上曾经经过从母系社会到父系社会的过渡时期。

从母系制向父系制的过渡，虽说没有经过剧烈的流血的对抗，但它们之间的斗争确是长期地潜在地进行着。男子要把女子娶过门来长期住男家，的确也不容易。可以理解，古代社会的人们在母系制后期，曾经经过对偶婚阶段，当时一个女子可以有几个丈夫，一个男子也可以有几个妻子，而且是男子住在自己母亲家，到了晚上才去女子那边过偶居生活。后来又发展到一个男子比较稳定地长期去一个妻子家过偶居生活——从妻居。当其父系社会条件逐步成熟，男子就逐步缩短去妻方居住的时间以此作为条件，再慢慢地把妻子接到自己家来，所以一直到父系制基本确立以后，还要以三年从妻居的时间作为条件，才能把妻接过丈夫家来。或者当有的女子老是顽固地不愿到丈夫家居住，这样就发生了抢婚的情况。布朗族在解放前的某些地区还有这种抢婚习俗的痕迹。如墨江县瓦墨村和坝卡村的布朗人，其父系制早已确立，但还有抢婚的残迹存在。当女子出嫁的前三天，要邀约新娘的同伴们痛哭三天三夜。结婚当天，当接亲的人们来到离女家不远的地方，女方预先埋伏好的一帮人应声而出，用橄榄果和芋头果雨点般地向接亲者打过去，而主要目标自然是对准新郎，以打中新郎为痛快。迎亲者也用橄榄果还击，边打边进，一直打过一道石墙边才休战。新郎到了女家拜过岳父，然后举行喜宴。镇康县的布朗人也有类

似习俗。这说明由母系制向父系制过渡的道路也并非平坦的。

布朗族进入母系氏族社会以后，甚至发展到父系氏族社会以后，婚姻制度的主流乃是氏族外婚制，然而古老的血缘婚并未绝迹。这两种婚制在社会的演进中，仍不断发生矛盾和斗争。血缘婚的维护者，认为除父母和亲兄弟姐妹外，一切堂兄弟姐妹、从兄弟姐妹都可互为夫妻；而作为主流的氏族外婚的维护者则认为，一切堂兄弟姐妹、从兄弟姐妹都是同血族的人，因而禁止通婚。所以主张氏族外婚的人们对于那些坚持要实行氏族内婚的人，则采取一些惩罚性的措施。如巴达区曼卖兑等寨的布朗人对于行氏族内婚的人，必给以一定的处分，即在新婚夫妇结婚的当天，同氏族的人都拒绝与他二人一起吃饭，并用芭蕉叶分装两包饭菜，让新婚夫妇单独进食。意思是说，你二人认亲戚，比如猪狗。最严厉的是布朗山一带，人们对于那些坚持行氏族内婚者，必给以严厉惩罚，也就是把米糠或饭菜倒进猪槽里，由坚持行氏族内婚的新婚夫妇，学着猪叫爬近猪槽吃食。意思是他们二人犹如牲畜一般。而且在结婚当天，同氏族的人不参加婚仪，甚至把猪鸡关起来，以免吃着筵席上的剩饭残羹。

父系氏族社会代替母系氏族社会，这是历史发展的必然规律。布朗人在进入父系氏族社会之后，仍保留有很多母系制的残余，妇女的地位也并不太低，但总的看来妇女地位已逐渐下降。例如妇女不能担任村寨头人，社会活动的主动权已基本操在男子之手；在意识形态上认为男人比女人尊贵，平时男子使用的弩箭头，妇女不能触摸等。

氏族制是人类社会发展到一定历史阶段的产物。恩格斯根据摩尔根的研究及他自己进一步的研究后指出：“氏族，直到

野蛮人进入文明时代为止，甚至再往后一点（就现有资料而言），是一切野蛮人所共有的制度。”^①“母权制氏族是一切文明民族的父权制氏族以前的阶段的这个重要发现，对于原始历史所具有的意义，正如达尔文的进化理论对于生物学和马克思的剩余价值理论对于政治经济学的意义一样。……这样就在原始历史的研究方面开辟了一个新时代。”^②可是，对于母系制氏族社会的客观存在以及母系制氏族先于父系制氏族的这个重要发现，一百多年来，却不断遭到西方一些民族学家的攻击和反对，他们否定母系制的存在。如说：“今天西方人类学家一般不会接受母权制理论概念，对这个概念，社会主义国家的历史学家和民族学家（丹尼洛娃、克留科夫）也愈来愈怀疑。”

“狩猎采集社会中的母权制社会组织缺乏有记录的例子。因此，在人类经济和社会组织的这一水平上，出现母权制是不可能的。”^③笔者以为科学研究、理论探讨，首先应从分析客观存在的事实出发，而不是从凭空臆造的概念出发。母系制的客观存在以及母系制先于父系制存在的理论，过去有民族学方面的事实作根据，目前更有很多事例足以证明摩尔根、恩格斯这一理论的正确性。布朗族社会残存的母系制资料进一步生动地说明母系制的客观存在及其向父系制的过渡。

① 《马克思恩格斯选集》第四卷，第80页。

② 《马克思恩格斯选集》第四卷，第14页。

③ 〔美〕C·弗鲁埃尔洛班：《对母权制理论的马克思主义的重新评价》，见《民族译丛》一九八〇年第四期。

第二章 ·

· 父系氏族公社

西双版纳山区布朗族的父系氏族公社，大致在清代中叶达到它的全盛时期。迄解放前夕，布朗族社会虽已发展到农村公社阶段，但父系氏族公社的生动而丰富的内容尚存于农村公社中。这种父系氏族公社是由男性祖先的若干代后裔以及他们的妻子和子女所组成的血缘亲属集团。氏族组织，按布朗话表述就是：“达、牙、根、骂、唉、肮、格阿、官蜜、官奔、集纳戛滚。”其意译为“祖父、祖母、父、母、兄、弟、兄弟媳妇及其子女所组成的集团叫做氏族”。

氏族，布朗话叫做“戛滚”，直译为血缘集团。布朗族氏族间一般是实行氏族外婚制，但有的地区也不严格。女子从夫居后就从属于丈夫的氏族。最早的父系氏族，人口众多。据老人们说，从前在澜沧江中下游的布朗人村落里，曾经有过一种长房子，每幢长房子内安置二十多个火塘（户），可容纳一百五、六十个成员。近代以来由于生产力的发展，人口的增加，为便于生产和生活的需要，有的历史久、人口多的氏族内部就不断分化出若干以父、子、孙三代近亲成员组成的派生氏族——“折加”或“孔”。“折加”比之“戛滚”来说，是规模较小的血缘更近的亲属集团。因此，这种氏族组织就有大有小，大氏族多到九十多户，派生氏族只有数户或十余户。例如

勐海县巴达区曼瓦寨由五个“戛滚”共二百一十五户组成，其中仲龙朗戛滚六户，召曼戛滚三十六户，仲召国戛滚三十七户，仲西怀戛滚三十八户，朗板戛滚九十八户。又如打洛山区曼夕寨共有七个戛滚，其中达忍戛滚八户，达利戛滚十六户，达赛短戛滚二十二户，达班（男）、牙因（女）戛滚十二户，达彪（男）、牙少缀（女）戛滚九户，达卡兰妮（男）、牙戛（女）戛滚十二户，达相呵（男）、牙相唉（女）戛滚十二户。有的戛滚户数较少，其原因是新从外地迁入不久者，或是从大氏族分裂出来的时间不长。

每个氏族是以氏族长之名命名或以氏族长所担任的头人职称命名。如达忍氏族就是以氏族长达忍之名命名，朗板氏族就是以氏族长所担任的头人职称——“朗板”命名。长期以来，由于布朗族没有本民族的文字，以致他们古老的祖先的名字已被遗忘，一般只能上推五、六代多至七代。现代的氏族名称只能按现代氏族长的名字或头人职称来命名，因而氏族的名称并不固定，随时都可能更动。这也就是布朗族的氏族组织经常断线不能连续扩展的原因。

第一节 原始共产制的氏族公社

布朗人到了父系氏族社会阶段，主要从事于山地农业，使用的生产工具是近代以来从外民族输入的长刀、斧头和本民族自制的竹尖棒、木棍、竹笋等，生产技术相当落后。人们面对着“大象进去望不见肩头，黄牛进去不见踪影”的莽莽林海和高峻的丛山，人手少了的确无能为力。他们唯有依靠父系血缘组织的力量，砍伐原始森林，开辟出一片又一片公有的山地，

用刀耕火种的方法，轮歇地耕种旱稻作物。因此初期的父系氏族公社，仍是实行生产资料（主要是土地）氏族公有，集体劳动，共同消费的原始共产制生活。根据调查情况表明，澜沧糯福区的布朗人进入父系氏族社会以后，仍是过着原始共产制生活。据说：“那时的土地不分你的我的，以寨为单位，大伙耕种，每年春季，群众到民族头人那里去剽牛祭鬼之后，大家就开始生产了。”^①当时使用的生产工具，主要是长刀和竹尖棒等。男子使用竹尖棒凿洞，女子下种，集体收获之后再分到各户。这种共同劳动，平均分配的原始共产制一直到解放前还保存着部分内容。解放前夕，在西双版纳布朗族地区已经看不到原始共产制氏族公社的完整形态了，但是它的某些内容和形式仍然清晰可见。首先，从主要的生产资料——土地去分析，如帕勒、帕得等寨，其土地为民族所公有，每年定期平均分配给各户，秋收后土地仍归还民族，保存了共产制的基本内容；其次，如砍树烧山等劳动，在一些村社仍旧以民族为单位集体地进行；此外，在民族内部普遍有互相扶持、互相救济的义务，氏族成员猎获野兽还要给本氏族各户平分一份或请来共食一餐，氏族成员杀猪宰牛也给每户平分一份（如澜沧县的曼洪、曼井寨风俗）等等，都反映了过去的原始共产制生活。

在布朗族社会中保存下来的少数父系大家庭，也可说是父系氏族公社的一个缩影。以勐海县巴达区曼卖村岩拉大家庭为例：岩拉大家族共有四十四人，在男性家长达翁领导下，由全家成员耕种土地，经营茶园。生产出来的粮食和棉花由全家共有。家畜家禽共同饲养。用棉花去外地换回布匹，按人平分。

① 引自一九五八年澜沧布朗族调查资料。

草烟集体购买，按人平分。长子负责管理鸡、鸭等事，次子负责种旱谷地，三子负责管理茶园，四子负责种玉米、棉花和养猪；至于砍伐林木、薅草、收割、种鸦片由全家集体出动，母亲和姐姐负责煮饭等家务。达翁开始雇用长工劳动，已有剥削。象这样的大家庭，是在男性家长统领下过着共同劳动、平均消费的原始共产制生活。^①但这仅仅是父系民族共产制的一个缩影。

无论在曼卖兑或帕勒等寨内，有的大家庭都有其共同的财产——“同宾”。“同宾”是一个布袋，内装银币、银手饰、象牙等珍宝物品，平时由大家庭的家长保管，不能随便动用，只有在最困难的时候才动用。

布朗山老曼峨寨的达捧、达相、达奴、达占丹、达典相、达英叫、达相苏等七个民族各养有一至二窝崖蜂。按期由民族长收获后再平分给大家享用。每逢婚丧节庆活动，全民族也要集体共餐。平时，某民族成员捕获一只小竹鼠也要给本民族各户平分一份。有些民族过去遗留下来的生产工具和生活用具，尚保存在民族长家中，私人不得使用或出卖。如章加寨岩坦纽氏族和岩温缀氏族都保存有铁锅、铁三脚架等东西，岩英恩氏族有火药枪一支，这些都是祖辈的遗物，属于民族所公有。相传在四十多年前，岩英恩氏族内有人把火药枪私自拿出外国出售，刚到边境寨曼卖龙，恰巧氏族内有人病了，经过卜卦，认为“民族的鬼不同意”，于是马上派人把火药枪追回，交给民族长保管。^②这意味着公有的东西私人不得占有。为了维护氏

① 引自宋恩常《勐海县布朗族村社调查》，载于《布朗族社会历史调查》（一），云南人民出版社，一九八一年版，第56—57页。

② 引自杨毓才、王菁、王树五、龚佩华、周裕栋的布朗山章加寨社会调查资料。

族公有物，人们还赋予它以鬼灵保佑的色彩。

~~~~~ 第二节 氏族公社的职能

清代中叶以后，西双版纳山区布朗族的父系氏族公社逐渐趋于解体。引起父系氏族公社解体的原因，主要是近百年来布朗族与周围先进民族交往的日益频繁，铁质工具如斧头、砍刀的广泛使用，从而导致生产技术的进步，使得个体家庭这时已经能够从氏族母体中分离出来，实现某些独立的生产活动。另一方面作为氏族本身，由于人口的增多和事务的日益浩繁，这时若再沿袭过去那种完全由集体生产、集体消费的制度，不仅无能为力，而且对生产也大大不利，于是一夫一妻制的个体家庭不可避免地要肩负起主要生产和消费的担子，在这样的条件下，个体家庭便逐渐从父系氏族公社中独立出来。但是，作为主要的生产资料的土地，仍然需要整个氏族集体占有和定期分配。同时，氏族也还需要组织其成员进行砍树烧山等集体生产活动。

解放前数十年前，布朗族社会已经发展到农村公社阶段，但是构成这种农村公社的民族组织及其职能，依然清晰地展现在我们面前。

一 分配公有土地，组织部分集体生产

西双版纳布朗族地区的土地，基本上都是村社公有（帕得、帕勒、曼皮等寨，在一九四七年以前仍属氏族公有），其中绝大多数又分别为各民族长期占有使用。每年春耕垦种之前还要举行一种仪式，即由全寨或全氏族成员去恭请佛爷卜卦，决定该年的播种方向。然后由氏族中年老而富有经验的氏

族长——“高夏滚”按户分配土地给各户耕种。分配原则最初是根据各户的需要量，人多多分，人少少分，地肥少分，地瘦多分。土地分定以后，各户用树桩或垒石为界。至阳历一、二月份开始集社砍树（有的民族是各户分头砍树），曝晒月余，待草木干枯。阳历三月，全氏族男子一齐出动，先挖好防火线以免火势延烧着休耕林地，然后同时举火烧山。播种、薅草、收获等工序则由单户进行，但氏族成员间彼此可以换工互助。收获的粮食归各户所有。秋收结束，土地仍交还氏族，待抛荒若干年，再行分配。对于这类土地，个体户只有临时使用权，它的所有权或者是属于整个氏族（如帕勒、帕得寨），或者是属于村社（由寨内各民族占有使用，如曼瓦、曼兴龙等寨的大部分土地）。

定期分配土地的制度，给氏族制的开始解体发出了一个鲜明的信号。为了说明这个问题，还须从实行土地分配的原因谈起。到了父系氏族社会晚期，一方面社会生产力有了显著进步，使得个体家庭已有能力采取某些分散经营的手段进行单户生产；但另一方面个体户在这时还没有能力完全采取分散经营的手段，如砍大树和烧山等艰巨的劳动，必须仰赖氏族集体的力量来进行，加之公有的观念仍很顽强，以致使氏族所有（或氏族占有）的土地得以保存下来。那末怎样来解决土地的集体所有（或占有）和个体户要求部分分散经营之间的矛盾呢？那就是采取定期分配土地的办法。

如前所述，分配土地最初是按平等的原则。这种分配办法，在落后的生产力水平基本相同的条件下，收获物的悬殊都不大。后来有的地区发展到采取一年一度的抽补调整办法，即根据原耕种者人口的增减情况进行调整，人口增多者就多划给一份土地，人口减少者就抽出其多余土地补给人口增多户。这

种办法大体上还是平等的，但却埋伏下后来有的村寨把土地固定到户长期占有使用，进而促使集体所有制解体的危机。氏族长在初期完全是以普通成员的资格公平地分得一份土地，但后来就逐渐利用职权，分得质优量多的土地，于是，平等的原则遂遭破坏。因此可以说，在民族公有或占有的土地制下，分配土地是生产力有了发展和个体家庭基本上能够单独进行生产的必然结果。而氏族长在分配土地过程中开始占据质优量多的土地，则是氏族制走向衰微的象征。

事实证明，定期分配土地并非为农村公社所专有的一种分配制度，而是早在父系氏族公社的晚期就已出现。除布朗族外，我们还可举巴基斯坦的帕坦族为例：长期以来，帕坦族的土地属于氏族所有，在氏族内部实行定期分配，只有氏族成员才有资格分得土地。而且有的氏族的分配土地制度一直延续到本世纪三十年代。^①恩格斯曾经指出：“差不多一切民族都实行过土地由氏族后来又由共产制家庭公社共同耕作，……继而差不多一切民族都实行过土地分配给单个家庭并定期实行重新分配。”“……只是经过数世纪之后，当家庭成员的人数大大增加，以致在当时的生产条件下共同经营已成为不可能的时候，这种家庭公社才解体；以前公有的耕地和草地，就按人所共知的方式，在新形成的单个农户之间实行分配，这一分配起初是暂时的，后来便成为永久的，至于森林、牧场和沼地依然是公共的。”^②恩格斯把氏族公社（包括家庭公社）时期土地制度的演变情况，作了精辟的概括。

① 引自朱星利《试论帕坦族社会的变化》，载《世界民族研究学术讨论会论文集》，第287页。

② 《马克思恩格斯选集》第四卷，第137—138页。

二 选举氏族长召开氏族会议

氏族长——“高戛滚”是由全氏族成员推举氏族中辈分高、年龄大的成员担任。能力的大小、财富的多寡并不作为当选与否的条件。“高戛滚”都是终身制，一旦任职后，即使他（她）眼瞎耳聋也要他（她）死后才能另选人接替。假若某“高戛滚”死去，那末全氏族的各户就要派代表在死者身边召开会议，决定新的继承人。这样的会议无论男女均可参加，当推举出新的“高戛滚”后，他（她）还要当着大家的面赌咒发誓，表示忠诚于集体，尽心竭力为全氏族办事。待把死人埋葬后，随即将氏族的象征物——“哼而戛滚”^①送至新任氏族长家里，由他主管全氏族事务。

氏族长年高而富有经验，在群众中有很高的威望，他（她）代表全氏族成员的意志，对内管理和分配土地、帮助大家调解纠纷或解决危难、主祭氏族神灵，对外向别氏族或别寨借用土地和处理其他交涉事宜。举凡有关族内族外重大事情都要召开氏族会议——“朋戛滚”，并邀请老人们参加，商讨解决办法。

尊敬老人是氏族社会的一种美德，这种美德在布朗族中也颇盛行。因为老人们有丰富的生产、生活经验，他们还懂得宗教祭礼、武术、舞蹈、故事传说、历史掌故，等等。所有这些知识和技能主要靠老人来总结与传授。用年青一代的话说，就是他们“先出世，早见太阳，说话有道理”。因此人们认为在日常生活中，必须尊敬和照顾老人，例如吃饭时要请老人坐上方，帮老人盛饭盛菜。老人疲劳了就帮他们捏背捏腿。布朗山

^① “哼而戛滚”是一个布袋，内装祖先遗留下来的各种东西，如三脚架、小刀和野猪牙等。有的寨叫它为“胎戛滚”。

有所谓“九个年青人抵不过三个老者”的说法。这是民族制下普遍存在的一种意识。

民族长以长者和代表的身分，赢得了群众的尊敬。逢年过节，各户的家长要携带手帕、蜡条等礼物或送饭菜到民族长家中向民族长表示敬意。人们脱下包头巾，帮民族长洗手洗脚，曼瓦、帕勒等寨的妇女还要送热水去帮民族长洗澡，并祝福老人长寿百岁、全家清静平安。同时，民族长亦向前来致敬的人祝愿说：“唉！接到你赠送的尊贵的礼物，但愿它们变成谷子满仓，福气世代相传，变成天马送你到幸福的地方……。”或者说：“祝你们种谷得谷，种棉花得棉花，……祝你们身体健壮，上坡象风，下坡象雨，去灾得福。”迁往他乡的成员，因为他们的民族没有同迁，届时也要派代表携礼品回故地向民族长致敬。

三 民族成员间相互扶持

“高戛滚”作为一种社会组织，以血缘关系为纽带，把全民族成员团结在一起。在同“高戛滚”成员间，无论生产上或生活上，都有互相帮助和互相扶持的义务。同民族的人，若土地不够种，可以向地多的成员借种，不付报酬；若缺籽种，彼此馈赠；在生产过程中，诸如下种、薅草、割谷等农活，彼此不计报酬、不计较劳动力强弱的换工互助；当某成员盖新房时，只需向同民族的各家分送一包草烟表示邀请，大家就会马上前来相助，有的送来木料、草排、篾条、粮食等东西，主人家只招待饭食而不付其他报酬，劳动中本族成员比其他民族成员出工最勤，使力最多。若某成员负债无力偿还，或被罚款赔不起时，“高戛滚”就要召集本民族的人在一起商量，帮助他赔还。例如一九四七年，布朗山曼果寨的岩布中、岩因闷、岩缀

朗三人下坝区去买东西，途中恰巧碰到曼达贺寨失火，他们前去救火，后来却被人诬告说他们偷了人家的东西，因此被国民党反动派捆去关押起来，并要他们每人赔款五十多元银币。三人无法，只得找各自的民族帮助。岩布中民族的“高戛滚”就召集全民族成员开会，大家商量后决定根据各家经济的厚薄来分摊，很快就凑足了数，为岩布中交清了罚款。其他二人的民族亦分别设法为岩因闷和岩绥朗交清了罚款。后来他们三人才被释放回家。平时，当民族成员死亡无力埋葬时，同民族的人就出钱出力帮助料理丧事。对于无依无靠的鳏、寡、孤、独、残废者，由民族负责抚恤，养老送终。

四 共同祭祀

西双版纳山区的布朗人有他们共同奉祀的祖先，女祖先叫做“代袜么”，男祖先叫做“代袜那”。人们认为这一对已经死去的男女祖先神灵，无时无刻不与活着的人生活在一起，主宰人间的生产和生活，因而随时都要举行祭祀祈祷活动，祈求祖先神灵保佑消灾得福。如曼兴龙寨的布朗人在每年傣历十月要举行祭龙活动，人们杀猪宰鸡先祭寨子中央的寨神“得那曼”，又至寨边祭已故民族首领“代袜那”，由头人和民族长共享祭品之后，再将祭肉分成若干份，送给各户小孩一份。每年阳历四月中旬过新年时，各户成员要用芭蕉叶分装两份糯米粑送至民族长家中，其中一份用作祭祀祖先“代袜么”、“代袜那”，另一份献给民族长。佛教传入后，祭祀祖先的仪式又往往纳入佛教节日活动中。有的民族每年要举行集体赧佛活动，在佛寺的住宿膳食等费，就以民族公款开支。民族成员共同祭祀祖先、集体会餐等活动，目的在于唤起大家对祖先的感

情，团结整个民族，不致忘记大家都是出于共同的祖先。

五 瞻扶幼小

瞻扶幼小是布朗族民族制下普遍盛行的一种风气。在观念上，民族内众人的孩子视为自己的孩子，众孩子的喜庆视为自己孩子的喜庆，孩子的不幸，必得全民族的关心。如青年男女经过自由恋爱后举行婚礼，须要双方民族长出面主持。若是从妻居，男方的民族长就被邀请到女家作为民族的代表，在婚礼前会议上先发表意见，他向新郎新娘一一盘问，问他们是否真心相爱，同时还希望对方的民族和村寨要象对待自己的孩子那样对待新郎，并教育他遵守寨规，好好劳动，等等。若是从夫居，女方的民族长就被邀请到男方作为民族的代表，在婚礼前先发表意见，他也同样要仔细询问新郎新娘，并向对方氏族、村寨提出希望和要求。

若有某家孩子因父母双亡无依无靠，这时孩子所属的民族一般都要召开氏族会议，征询大家意见。在会上，当某户表示愿意抚养孤儿，民族长就将小孩携交该户。孤儿长大成人后，他可以独立门户或随亲戚同居。接纳孤儿作养子是一种义务，特别是孩子的近亲更有义不容辞的责任。而且负责抚养者并不要求养子或其亲属将来作什么报答。常有这样的事例：接纳养子的家庭视养子如亲生子女，直到帮助他（她）婚娶立户，很少中途遗弃的。

六 血亲复仇

俗，曾经指出：“在保护自己安全方面，个人依靠于氏族，而且也能这样作；谁侮辱了个人，便算侮辱了全体氏族。因之，从民族的血缘中便发生了那为易洛魁人所绝对承认的血族复仇的义务。”^①解放前布朗人的社会中同样存在这种血族复仇的习俗。以勐海县巴达区帕勒、帕得两个氏族寨晚近发生的流血械斗为例：帕勒和帕得原系邻居，械斗的起源是帕勒的土地分给帕得一部分去耕种，后来发生了争执，几度谈判都不得要领。帕得氏族的代表去调解期间，在帕勒喝酒（意即串姑娘）引起帕勒群众的反感。突然谣言纷起，传说帕得的代表被帕勒人围攻了。于是帕得群情激愤，全氏族青壮年齐集，人们高举红布一幅作为开路的标志，男性壮丁们脱掉衣裤，裸体出动。裸体是表示英勇无畏。按照布朗族之意是“你（敌方）有男生殖器，我们也有”，表示决不示弱。在这场械斗中，双方进行肉搏战，刀棍相击，结果是帕得氏族的一个成员死于沟壑，双方多人受伤。后经多方调解，纠纷始罢。

从布朗人推举氏族长、崇敬老人、相互扶持、赡养孤幼等情况，使我们联想到在我国古代社会中曾经经历过的“选贤与能，讲信修睦。故人不独亲其亲，不独子其子。使老有所终，壮有所用，幼有所长，鳏寡孤独废疾者皆有所养。……”^②那种原始公社制下人与人平等互助的图景。当然，这类原始的公社是建筑在生产的极端落后和社会组织非常狭隘的基础之上的。正如恩格斯指出的：“劳动愈不发展，劳动产品的数

① 《家庭、私有制和国家的起源》，见《马克思恩格斯选集》第四卷，第83页。

② 《礼记·礼运篇》。

量、从而社会的财富愈受限制，社会制度就愈在较大程度上受血缘的支配。”“亲属关系在一切蒙昧民族和野蛮民族的社会制度中起着决定作用。”^①

① 《家庭、私有制和国家的起源》，见《马克思恩格斯选集》第四卷，第2页。

第三章 ·

· 农村公社

解放前，西双版纳布朗族居住的山区，已被傣族封建领主视为自己统治的领域，布朗族人民每年须向“召片领”^①及其属官“召勐”^②交纳一定数量的贡赋。在政治上傣族领主也在布朗族内部册封大头人，以加强其统治势力。但是，傣族的统治阶级还不能把自己民族的生产方式和社会组织完全强加给山区布朗族，而是正如马克思在论证同类问题时所说的，“或者是征服民族让旧生产方式（按指被征服民族的旧生产方式——笔者）维持下去，满足于征收贡纳”^③。基于这种状况，就提供了布朗族社会能够相对地独立发展的条件。

迨解放前夕，布朗族的社会已经发展到原始社会末期向阶级社会过渡的农村公社阶段。这里的村社已基本上不是以血缘为单位，而是由数个不同的民族共同组成的地缘单位了。但是在这样的农村公社中，氏族组织仍然继续起一定的作用，血缘纽带还没有完全废弛。所以探讨布朗族社会由氏族公社到农村公社的整个发展进程及其特点，对于研究古代社会的发展是很

① “召片领”直译为“广大土地之主”，西双版纳最高领主称“召片领”。

② 在“召片领”之下的一个勐（地区）的官员称为“召勐”。

③ 《政治经济学批判导言》，见《马克思恩格斯选集》第二卷，第100页。

有价值的。

~~~~~ 第一节 农村公社的形成

原始农村公社是原始社会末期的最后一个社会形态，它是世界各民族普遍经历过的历史发展阶段。那末农村公社是怎样形成的呢？它与前一个社会形态——父系氏族公社之间的衔接关系又是怎样的呢？这是我们在研究原始农村公社时首先要回答的问题。布朗人在父系氏族公社的解体期已经开始产生了某些私有财产，如房屋、牲畜和土地收获物等归个体家庭私有。而私有财产的出现又是和生产力的发展、个体家庭进行某些独立的生产活动以及产品归个体户所有分不开的。由于私有财产的出现和发展，氏族成员间的矛盾和争端不断发生，加之氏族人口日益增多，而土地面积则相对减少，于是某些氏族成员便从氏族母体中分裂出去，投入其他村寨的怀抱，与其他氏族成员杂居相处，生育繁衍，终于形成了解放前在西双版纳山区的数十个布朗族农村公社。这种经过重新组合的社会组织，每一个都包括若干从不同时期和不同地区迁来的氏族成员，有的还包括从母氏族分裂出来的派生氏族。如打洛山区的曼夕村社由七个氏族所组成，巴达区曼卖村社由五个氏族所组成。但这仅仅是农村公社组成的第一步，因为村社的形成还牵涉到土地制度、社会结构的转化问题。从调查资料看来，从母体氏族分裂出去的成员在他们到达一个新地区之后，随即将附近一片土地据为氏族公有，由本氏族成员耕种，而后来者也分别占有一片土地为氏族公有地，最后由若干氏族的公有地联结起来，逐渐形成一定的村社土地界线以与他寨地界相区别。以巴达区曼瓦

村社为例：曼瓦由五个民族构成，最早到的是召曼民族，由澜沧迁来；其次到的两个民族，由孟连迁来；最后到的两个民族，由缅甸迁来。这五个民族先后占据几片荒山作为民族公有地，最后连接成为曼瓦村社的领域。

初期，这些新组成的村社，其土地仍为各民族所公有，由民族长分别管理经营，村社并不加干涉。但后来人们为了共同处理对内对外事务，即由各民族的长老共同组成村社的领导班子，并推举一个建寨较早的古老民族长为村社的总头人（如老干、达捧等）。随着时间的推移，村社事务日益频繁，村社的共同性越来越多，村社集体利益的观念日益浓厚，而民族观念日趋淡薄，经过相当长的时期之后，在土地所有制方面遂发生了根本性的变化。此时，原属各民族公有的土地，演变为属于村社集体所有，而民族只是集体占有使用土地。表明这一演变的标志有两点：第一，本村范围内的土地绝对不能让与外寨，凡整个民族外迁，其土地即收归村社公有。第二，平时村社头人对于民族土地的干预越来越多，如当某一个村社成员的土地不够种时，头人可以召开村社会议，从任何一个民族的多余土地中抽出一块给他垦种。这样，农村公社即告形成。

第二节 砍倒烧光的农业 生产力状况

解放前，布朗人在农村公社组织下，主要从事于山地农业，农作物主要是旱稻，其次是玉米和黄豆，近代以来部分村寨亦会种植棉、茶、花生等作物，旱谷地上普遍间种芝麻、冬

瓜、南瓜和辣椒。布朗族社会生产力水平是非常落后的，其特点是：砍倒烧光和轮歇丢荒的原始农业占主导地位，采集和狩猎为辅；生产工具十分简陋，仅部分进入锄耕农业；手工业还未脱离农业而独立；各村社基本上是自耕自足，但已发生了与外民族进行交换的情况。

生产工具是生产发展的重要因素，也是社会生产力发展水平的标志。布朗人进行农业生产时经常使用的工具有以下几种：

1. 长刀（见图二），布朗话叫做“昂”，是解放前从外地



图二 生产工具——长刀

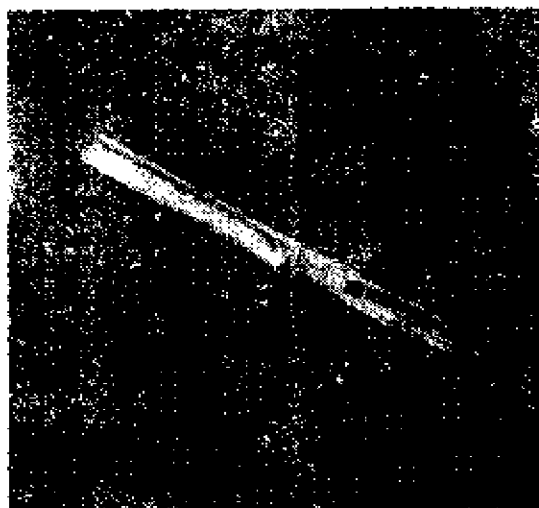
外民族输入的一种常用的铁质生产工具，主要用于春耕时砍树和日常生活中开辟道路、杀牲、破竹等方面。每把长刀除去木柄部分，约长一（市）尺三寸，宽二寸，重约三（市）斤。解放前几年，傣族铁匠来到山区教会了布朗人打制长刀、锄头等技术，此后才有布朗族铁匠。



2.斧头（见图三），布朗语叫做“昧”，是解放前从外地外民族输入的，用作砍大树、凿木洞的主要工具。其形状为两尺多长的木棒之一端，横安以一尺长的扁平木块，木块的一端再嵌入长四寸宽一寸二分左右的铁质斧头。

3.锄头，布朗人过去

(木) 棒削尖顶端而成，使秃了再削尖；有的村寨是用一种比较坚硬的一尺多长的细竹竿削成矛头状，再将其尾部绑在长棒上使用。但晚近以来，不少村寨已在竹木尖棒的一端安上了铁质戳铲——“昂各落”。



图四 凿穴下种的竹尖器形式

6. 弯木棍——“耳波”，是一种人工脱粒的辅助工具。秋收期间，人们在篾席上先用脚反复揉踩谷穗，使谷粒大部脱落，然后用“耳波”清打谷把。这种工具通常是妇女使用。

7. 笋叶扇——“耳优”，是一种扬净谷粒的工具。由男子双手持扇来回扇动。其作用等于内地的风车。

此外，还有木齿钉耙、竹筛、竹箩、竹簸箕等竹木工具。

总之，西双版纳布朗族使用的农业生产工具有竹（木）制和铁制两类，而铁器中只有锄、刀、斧、镰等，数量也不多，还没有使用铁犁。这表明布朗族仅进入铁器时代初期。

据布朗山曼兴龙寨的统计，解放前一年，全寨共有七十七户，除普遍使用削尖的竹木棍作为生产工具外，仅有大板锄十六把、砍刀一百五十七把、斧子八十把、镰刀四十把、小锄头一百二十一把，而且大板锄都用于开垦鸦片烟地。在一九五四年以前，用大锄头种旱稻的一户也没有。

下面再考察决定布朗族生产力水平的第二个重要因素，也

• 47 •

就是人们的生产技术状况。布朗族地区全部是山地，一九五四年以前绝大多数村寨都没有水田，而以耕种旱稻为主。整个农业生产基本上都是实行砍倒烧光、轮歇耕作的原始方法。一般的土地只耕种一年便要抛荒十二、三年，少至七、八年，待草木重新成林后再行垦种。如勐海县巴达区曼瓦寨的耕地分为七大片，分七年轮作；打洛区曼散寨旱谷地共计十五块，每年砍烧耕种一块，另有棉花地八块，每两年砍烧种植一块，即第一年种棉，第二年种旱稻，第三年开始休闲。山地农耕技术非常落后，现将主要的粮食作物——旱稻的种植过程和耕作技术分述于后。

选地 每年阳历一月份，在西双版纳亚热带山区，天气微寒，正是农事比较清闲的季节，但也正是布朗人选择耕地的时期。在曼兴龙等寨，村民们要先请佛爷卜卦，选择当年播种的方向，以便日后去该方向属于本寨的土地上垦种。^①有些村寨是由人们选定了吉日，再由头人带领各户代表到本村领域内选择好一批已抛荒多年的旧地，然后回寨请“薄摩”（巫师）或“布占”（宗教管理者）卜米卦。卜卦的方法是先量出七筒米，随即卜卦，再量这七筒米，如果米满就预示能获丰收，于是决定耕种这一片土地；如果米不满就预示不吉利，便要重新去选地，再卜米卦，直到吉利为止。当年的耕地经过卜卦决定之后，便由头人、民族长按户分配土地。这就是所谓“神选”土地的仪式。

砍树 多在阳历二月份进行，届时全寨青壮一齐出动，至

^① 引自黄宝璠《布朗山曼兴龙寨社会经济调查》，载于《布朗族社会历史调查》（一），第39页。

选定的公有土地上，由各氏族分别进行集体砍树（有的寨已由各户分头进行）。全寨出发前，须举行祈祷仪式。由头人“达曼”用蜡条一对向社神祈祷道：“我们要开地了，请社神保佑我们平安，不要被老虎咬着、刀子砍着。”各氏族成员在动斧砍树前也要用饭、菜、蜡条向神灵祷告说：“唉！今天是好日子，我们是召王（按指北京皇帝）召千（指昆明大官）的百姓，世代生长在这个地方，今天跟随祖宗的手迹足印，看上了这块土地，要在这里开地播种。所以我们敬献饭菜给你们。丢阿屋、丢阿拉（天神、地神们）呀！请你们搬个地方，要不然将来我们烧地时你们会被烟熏着被火烫着。……不管大树小树，我们砍不倒，请帮助我们砍倒。……请保佑我们种少得多。”祭祀完毕，就动手砍树。如果大树压死了人，便认为这里的鬼不喜欢，必须马上放弃，另选地方。在勐海县曼散寨，砍伐林木是由头人“达管”主持，召开全村大会共同商量决定。在动二砍树前，全村男子须参加祭林驱鬼活动，首先选出两个勇敢彪悍的男子，一丝不挂地绕林地一周驱鬼。接着又由“达管”在林地中间念咒语。众人杀猪作牺牲，并会餐。过七天后，正式砍伐林木。

烧地（见图五） 阳历三月，亚热带的骄阳炽热似火，经过曝晒后的树枝杂草都已干枯。这时放火烧山最为理想。谚语说：“四月（指傣历四月，即阳历二月）烧（土）一寸，五月（即阳历三月）烧一尺，六月烧树皮（表皮）。”而且人们常选择傣历五月（阳历三月）的“完帕”、“完少”这两天烧地。据说“完少”烧地能使火烧得旺，“完帕”烧地能使火烧得透。烧地活动是全寨集体进行，大家先到地里拣集树枝和杂草，砍出数道防火线，在地边准备好竹筒水，供“天神浇灭出

• 49 •



图五 刀耕火种后的旱谷地

猛击火石，爆发火星引燃干草，再用竹片点火。若野火延烧着休耕地上的林木和别寨土地上的林木，则全寨人奔赴救火。放火烧山的目的，一是可烧尽耕地上的树木杂草，为生产开路，一是用此灰烬作唯一的肥料。

播种 阳历五月，雨季降临。布朗人听见深山幽谷中的一种鸟儿发出“班好赛火，班好赛火……”的叫声，又见麻栗树花开呈一片灰白色，人们立刻知道播种季节来到了。正式大面积播种前，各户先在旱谷地中央两尺见方的土地上点种几窝，并于四角和中央各插一根木棍，然后恭请祖宗神灵“代袜么”、

“代袜那”及水魂来此住下。打洛山区的曼夕等寨，播种前要由头人“达曼”举行叫谷魂仪式，然后下种。叫谷魂时，在地棚里放四个竹筒，分别装入水、沙、米、谷，人们敲起铙锣，

“达曼”开始唱道：“刹土刹土四里述能多，纷多，罗热丢瓦么丢瓦拉，安懂于乃的短，乃兴黄，贵满，纳坎费希，仲重甘狂洋，波塔屋戛那，勒甘黄唐勒，你捏团宛。”大意是说：

“天神地神请听着，今天是我们烧山的日子，我们杀鸡来献祭，请天神地神不要挡着火路，让土地烧得深烧得透，不让火烧越出界，保佑我们庄稼丰收。”一切安排就绪，人们以吹牛角为号，一齐动作，由年轻人拿一块铁片

猛击火石，爆发火星引燃干草，再用竹片点火。若野火延烧着休耕地上的林木和别寨土地上的林木，则全寨人奔赴救火。放火烧山的目的，一是可烧尽耕地上的树木杂草，为生产开路，一是用此灰烬作唯一的肥料。

“天神地神哟，今天是我们播种的日子，请天神地神来看着，来听着，我们献东西给你们了。”

叫谷魂和恭请祖宗神灵的仪式完毕，才大面积地播种。播种时，男子拿一根七、八尺长的竹尖棒或开始在尖端安置有弧形铁铲的竹、木棒在前凿穴，妇女尾后播下五、六颗至十多颗旱谷籽种于穴中，穴深约一市寸，瘦地窝距约五寸，肥地窝距约二寸。在倾斜的山地上凿穴播种的秩序，往往是由下而上，男子边凿穴边后退，这样每撬动上面的泥土时，泥土自然地滚入下面穴中，部分地起了盖土的作用。有的青年男子还在竹竿内装进数颗圆形铅粒，凿穴时即发出有节奏的悦耳的咚咚之声，增添了劳动中愉快的情绪。当禾苗抽出新牙时，头人还要通知各户带鸡、米等贡品去地里祭祀旱谷鬼“拾架格落”（以三块石头竖起为标志）。祭毕，随即将这三块石头埋在地里。

薅草 六月至九月期间，三晴两雨，正是亚热带山区植物生长繁茂的季节，山山岭岭草木葱茏，生机勃勃，但也是山民们十分辛苦的时候。旱谷地上的杂草以特别旺盛的生长力与禾苗竞争地盘。这时，若听见一种知了（蝉）在夕阳西下的时候，不停地发出“滴滴味，滴滴味，味味窝，味味窝”的叫声，布朗人立刻意识到要赶快薅第一道草了。这个季节叫做“热门赛曼”。此后一月左右，若听见一种名叫“岩王”的知了发出“汪汪汪，汪汪汪”的鸣叫声，音调由低沉而逐渐高昂，从太阳出直到中午，布朗人知道这是薅第二道草的季节，叫做“热门累”。总之，每年从播谷种后的四个月中，必须薅草二至三道，否则草比人高，就会收成无望。薅第一道草时，亦要去地里祭谷魂，请天神地神来享用祭品，保护庄稼得丰收。主人并用祈求的口吻呼唤道：“谷魂！谷魂！你在哪里？

• 37 •

快回来吧！”据说这样就把谷魂请到了地中央住下。人们认为有了谷魂的保佑，谷粒才长得饱满，才能丰收。在旱谷抽穗期间，若发现禾苗黄萎，便认为“谷魂”不在了，又须重新叫谷魂。

割谷 阳历十月间，“糯给”鸟（即斑鸠）在森林中“阿滴滴地地，阿滴滴地地”不断反复啼叫，又有一种知了从早到晚“列列列，列列列”地叫个不停。这给布朗人传来了开始割谷的信息。于是，人们马上变得活跃起来，小姑娘戴上鲜花，梳粧打扮，小伙子也换上新衣，迎接这欢乐季节的降临。开镰割谷前，都要举行吃新（“松初”）的仪式。在吃新的当天，由小头人“布占”通知全寨各户先去各自地里选出一些熟透的谷子，舂成米，煮成饭，外加一份菜，祭祀氏族神灵后，大家才动餐吃新。吃新毕即可开始割谷，一般是先割谷魂、水魂及氏族神灵所在的地中央那一块，后割其他地方。割下的穗秆，

摆在地上露放着。



图六 妇女用弯棍敲打谷把

脱粒 谷穗秆放地上数日后，就开始脱粒工作。脱粒是就地进行，先将篾席铺在地上，由男子抱起谷把在篾席上攢打，或用赤足揉搓谷穗，再交给妇女

用弯木棍反复敲打清理(见图六)。为除去草琐泥尘,又由男子一边用足搅拨谷堆,一边手执两柄笋叶扇使力地来回扇动。待把谷粒扬净后,男挑女背一齐动手,将稻谷运回村寨。

装仓 布朗人的谷仓都分散在村边特定的地方。每个仓库约占地四、五平方米,自成一幢幢小竹楼(见图七),谷子堆放在竹楼上。仓库分散在村边,主要是为了预防发生火灾时烧着粮食。仓库装满后,还要将一包代表谷魂的谷粒放置上面,认为“谷子有了魂才吃不完”。同时还要去地里敬献蜡条、



图七 储草的竹楼

饭、菜,将氏族神灵和水魂一齐请到仓房住下。

寨边仓房里的粮食不加锁,也无人看守,过去没有发生偷窃现象。晚近随着私有制的产生,已出现个别的盗窃分子。人们对盗窃者非常憎恨,对于经过教育还不思改悔的惯偷,往往要给以严厉的惩罚。

从上述的选地到装仓的整个过程，体现了布朗人世代沿用的刀耕火种和轮歇抛荒的生产方法及原始习俗。直到解放前十多年间，向拉祜族、哈尼族学会使用锄头挖地种植旱谷后，才发生了一些变化。锄挖地最早开始于种植鸦片，约在解放前四十年，布朗人向拉祜、哈尼人学会种植鸦片。随后有的布朗人试着在第一年刀耕火种的土地上用锄头挖松泥土，继续播种旱稻。他们发现这个办法费工少而收成并不低，于是开始互相效学。巴达区曼瓦等寨则在上质较肥的部分土地上实行稻棉轮作法，即第一年按刀耕火种法种植棉花，第二年把棉株拔除，然



图八 运谷回寨

后用二指宽三寸长的小锄头挖窝播种旱稻，其余耕作方法仍旧不变。从刀耕火种到开始用锄挖播种，是生产力的一大进步。

在劳动过程中，男女分工不严格，除砍伐大树、烧山、凿穴为男子的专职，播种为女子的专职外，其他如薅草、收割、脱粒、收藏（见图八）等工作，男女均可担任。

人们由于生产技术和科学文化不发展，对于很多自然现象不理

解，在各种自然灾害面前抵御能力薄弱，因而把庄稼收成的丰歉，寄托于鬼神支持的程度。如前所述，布朗人在每道工序上都要十分虔诚地向鬼神或魂灵祈祷。

由于迷信观念深，生产忌日多，频繁的宗教活动又浪费了很多时间，因而一个正常劳动力每年大约只有一百八十个劳动日。又因有的耕地离寨远，人们习惯于集体出工和收工，在崎岖不平的羊肠小道上负重而行，耽搁了不少时间。所以，实际上一个劳动日用于生产的时间，不过五、六小时。

布朗人在山地上运用原始的生产工具和粗放落后的生产技术进行生产，加之劳动时间的利用率不高等因素，结果导致了农作物产量十分低下。在砍倒烧光即行播种的土地上，旱稻产量一般为籽种的十倍，最高为籽种的二十五倍，低的为籽种的七、八倍，估计亩产一百五十斤左右。在正常情况下，一个全劳动力一年以一百八十个劳动日计算，可种一挑半籽种（约合七十五市斤）的旱稻和一筒籽种的玉米，一年约可收入旱谷七百五十斤，玉米二百一十斤。若扣除劳动者本身需消耗的口粮和播用的籽种共计六百七十五斤，尚余二百九十五斤。换句话说，一个全劳动力一年内劳动收入除去籽种和本身口粮外，仅仅能够再提供一个劳动力半年的口粮。此外，还要看到布朗族社会内部，在解放前夕已经产生了高利贷等剥削关系，夺去了贫困农民的部分粮食，频繁的宗教活动又浪费了一些财富。因之，解放前缺粮情况相当严重，缺粮户占总农户的百分之六十左右，贫穷落后成为一个基本的问题。以曼兴龙寨一九五五年^①的情况为例，全寨七十七户，够吃者只有三十一户，不够吃一月至三月者

^① 一九五五年的生产情况与解放前基本相同。

十四户，不够吃五个月者二十一户，不够吃九个月者十一户。

人们劳动产品收获的多寡，往往决定于当年的自然条件如何，若遇着肥沃的土地，又无自然灾害，则群众缺粮情况就少些。反之，若遇着贫瘠的土地，又遭受自然灾害，则群众缺粮情况就比较严重。

~~~~~ 第三节 采集、渔猎、手工业和交换

布朗人的主要生产活动是经营旱稻，在那种低下的生产力水平下，粮食收入贫乏是很自然的。为了生存，他们并没有排除早期的渔猎和采集生活，而是把它们作为农业经济的一种补充；同样，也把萌芽状态的手工业作为生产、生活不可缺少的组成部分。初期的交换关系已经发生。

采集 采集多在春季进行，以妇女为主，男子也参加。亚热带山区，野生植物繁茂，有广阔的采集场所。平时邀约数人去采，遇到婚丧大事就集体出动采集。布朗人所采集的野生植物种类甚多，主要的数十种，其食用法如下：

“布格多”（汉名芭蕉花）切成细丝，用盐揉拌，并用清水冲去涩味，再煮熟加油、盐炒吃。

“得娃”（汉名野芥菜）煮熟后加盐和辣椒吃，或以螃蟹、小鱼、泥鳅一起煮吃，味更鲜美。

“得格娃”（汉名蕨菜）用水煮熟后沾“郎密”（将蕃茄烧熟，加入盐和辣椒舂碎而成）吃。

“格娃翁”（汉名水蕨菜）可生沾“郎密”吃或与螃蟹混和煮吃。

“八戛洞”（汉名侧耳根，又名狗皮菜）洗净后沾辣酱

吃（辣酱是把盐、辣椒、香菜等混和舂细而成）。

“得格什矮”（汉名野芹菜） 采其嫩尖生吃或煮熟吃。

“末纳”（一种野花） 先用沸水烫，然后舂细加盐和辣椒吃。

“纳空”（汉名苦笋） 先用火烧，剥去表皮，舂碎加入盐、辣椒等佐料。或将去表皮的笋切细，再用油炒吃或煮熟吃。

“帕嫩”（汉名水仙菜） 生沾“郎密”或煮熟加盐吃。

“得格达” 加水 and 米饭装进竹筒内，放置火塘边，经三、五天后使之发酵，略带酸味，再煮吃。

“得多” 采其叶用沸水略漂片刻，再切细炒吃。

“得阿不鲁” 用沸水烫熟后沾盐和辣椒吃。

“塔嫩”（汉名蘑菇） 加盐煮熟吃。

“色敢” 煮熟后渗米粉搅拌，加盐吃。

狩猎和捕鱼 狩猎不分季节，但一般多在秋后进行。布朗人有长期的狩猎经验，并摸索出一些动物的行动规律和特性，从而采用了多种捕获野兽、鸟类、鱼类的方法。常见的有如下几种。

对于虎、豹、熊、马鹿、野猪等大型动物，猎人常设置暗箭杀。其中的虎、豹等猛兽，亦有用大树击压的，即在适当地方辟一厩，内拴小猪或小狗，紧靠厩门处安放木板，并连着滑动机关，当虎、豹闻声前来捕食时，踩着木板，大树猛地压下，正中其颈项。捕捉麂子常用隐蔽好的暗坑，在暗坑上安放绳套，系于旁边压弯的树枝上，当麂子踏上暗坑时，树枝立刻向上弹起，拉紧绳套，于是麂子的四足朝天，再也无力挣扎。

或在马鹿、麂子经常路过的地方挖下土坑，坑上用树枝、草皮等隐蔽好，当麂子、马鹿滑进坑内时，就被坑内竹尖桩杀伤，跳不出来。但为了避免误伤过往行人，又在坑外四周插上十字标记。有经验的猎人根据马鹿喜饮人尿的特性，在村边放一桶尿，待马鹿在夜间前来觅食时，就用事先伏下的火药枪射击。也有的猎人事先埋伏在水塘边，待马鹿来饮水时，用火药枪射杀。小鸟、小兽（如山老鼠、松鼠等）常用弩箭射击或用绳索套。

至于全寨性的男子集体出猎，每年都有。众猎人分工负责，有的带着猎狗负责追撵，有的持火枪、弩箭埋伏于野兽经常出没的路口。追撵者乱吼乱叫一通或吹响牛角，把野兽轰撵出林，然后射杀。若猎狗发现了野兽足迹，立刻狂吠起来，于是人们尾随着猎狗，赤着足，速猛穷追，当野兽逃窜时，伏击手们就马上开枪射击。集体狩猎中，凡打着野兽的人分得兽肉的三分之一，其余三分之二则由众人平均分配，猎狗也分得一份。兽头由击中者煮好后与大家会餐。每当众人打着野兽归来，到了寨边照例要鸣枪向全村人报喜，村民们听见枪声，立刻奔赴寨边迎接，这样每人也要分得一小份，即使是小动物也多少分得一小块。如果是单人出猎，获得小兽归来，前往参观者也分得一点；打着大兽时，就邀请众人帮助抬，猎者本人分得三分之二，帮抬者分得三分之一，兽头则由猎者家煮好后，另加剁生肉一大碗，请众人分享；此外，猎者还将自己名下的三分之二兽肉再分部分给本民族成员，所以打着野兽的人家很快就把肉分光吃光了，最后只留下一张兽皮归他自己。众人围猎所得的兽皮就平均地割成若干块，凡参加围猎的人每人都分得一块，若是一百人出猎，那末兽皮就被割成一百块。人们认为“分配公平合理，下次才能打得着野兽。”

布朗山、巴达、西定等地区有几条小河，河床狭窄，雨季水流湍急，咆哮奔腾而过，但旱季则水清见底，细流潺潺。由于河中乱石嶙峋，洞穴毗连，故游鱼甚多。常用的捕鱼方法有如下几种：人先下水驱鱼，然后凭手在洞中捕捉；若有分叉的河流则堵着一段，使其下游的水干涸，再用手捕捉；在水口地方安放竹制鱼斗（“时酿”），鱼儿顺水口溜进鱼斗里就无法出来；有趣的是一种极原始的不用钩的钓鱼法，人们手持一根顶端分叉的木棍（形同Y），每叉上拴一截约四、五寸长的鱼线，线从一条泥鳅口中直穿进尾部打结，以此作为诱饵，每当浑水天，钓鱼人将诱饵放进河水中，鱼儿游来啄食时，右手的木棍频频抖动，速拉回木棍，同时左手将圆形布袋插进水面，把鱼接到岸上。据说用这种方法钓鱼，每次可收获数斤。还有一种方法是在枯水季节，把一种山上的毒藤舂烂抛入河水中，鱼立刻中毒漂浮于水面。

手工业 与农业生产和群众生活紧密相关的手工业，如打制铁工具、纺织、编篾器等手工业生产，还没有脱离农业而成为独立的经济部门，在很大程度上具有自给自足的家庭手工业性质。解放前几年，少数布朗人已从傣族、汉族和拉祜族手工匠那里初步学会了打制简单的铁农具，如砍刀、镰刀、小铁锄等，但铁匠都没有脱离农业生



图九 妇女用头顶背箩搬运东西

产，一般仅在农闲时打制或加工修理农具。每个劳动日生产的成品，数量少而质量粗，技术稍高的砍刀、斧头和种植鸦片时使用的大板锄等农具，主要靠他民族供给。平时每个成年男子都会编制妇女搬运东西的蔑背箩（见图九）、饭盒、簸箕、蔑席以及盖房的草排等，多数为着自给，少数用来交换其他物品。还没有建房屋和造桥梁的专业木匠。如有某户需要建房时，只要事先备好木料，届时全寨男子出动，一日之内就可建成。纺织由妇女利用闲暇进行，其工具十分简陋，技术亦落后。妇女们用木纺锤把线纺好以后（见图十），这用一种原始的腰机织布。腰机的构造简单，织布方法亦落后。即用一根碗口



图十 用木纺锤纺线

粗、五尺长的竹筒拴在两棵木柱上，将经线叠成双层可以在竹筒上滑动，另一端又用一根稍细的竹筒把经线绷紧拴在妇女的腰部，妇女坐在矮凳上，双足朝前蹬紧，同时以小竹筒和竹棍分纱，双手来回用细棍引线穿纱，其余工序也是全凭双手操作的。一个妇女若是不停顿地工作，每天能织一尺宽的白色粗布七、八市尺，但这种产品只能做布袋、裹腿布和小孩背带等物品。解放前的曼兴龙寨只有这种原

始织布机三架，会织白粗布的妇女三人。至于布朗人所穿的衣服和桶裙，是用自种的棉花或山区土产品向坝区傣族交换而来。

交换 解放前，布朗族社会经济是自给自足的自然经济占居主要地位的，交换很不发展，还没有形成本民族的初级市场。但人们为了生产和生活的迫切需要，乃以己之长换己之所缺，这就自然地形成了早期的以物易物的交换形式。例如巴达区曼卖兑一带的布朗人以自己采摘的茶叶，运往布朗山换回辣椒，而布朗山曼杉等寨的布朗人也常背辣椒、篾笆等东西到曼卖兑换取茶叶；帕勒和曼卖兑的布朗人又以自种的棉花、冬瓜和自制的干笋、酸笋运往坝区的市场上与傣族交换布匹、桶裙、土锅、干鱼等品；有的布朗人就直接把棉花驮运到坝区请傣家人纺织成布，双方各得一半，又将白布交给哈尼人染色，以三分之一的布匹作为染布者的工资。靠近国境边沿的布朗人还与缅甸边境的布朗人、哈尼人和拉祜人进行交换，互通有无。例如打洛山区曼夕寨的布朗人种茶三百多亩，收获后除自饮一部分外，其余则背到坝区或缅甸的三岛等地进行交换。种出的鸦片也部分运往缅甸的景栋去交换百货。

布朗人在交换过程中，根据各地各村寨出产交换品的特点总结出如下一段颇为流行的顺口词（翻译于括号内）：

“沙曼峨（曼峨布朗族的篾笆）、么曼扎（曼扎傣族的土锅）、桤南温（南温布朗族的草烟）、泵班等（班等布朗族的石灰）、堆吉良（吉良布朗族的蓑衣）、补景洪（景洪傣族的槟榔叶）、冬弄养（弄养布朗族的芭蕉叶）、麻景迈（外国景迈的槟榔果）、帕费曼歪（曼歪傣族的狗皮菜）、埋别曼果（曼果布朗族的松明柴）、麻歪勐岗（勐岗布朗族的木瓜）。赶薄赶摆（你说我传）。”

从上面这段顺口词中，可以看出两点：第一，布朗族与坝区傣族和外国边民已有初步的交换关系。第二，交换的品种多数是家庭副业产品，出于简单的手工劳动，或者出自山林水边经交换者顺手拈来的。也就是说，这些物品作为交换对象，尚处在非常原始的阶段。

解放前十多年来，内地商人涉足布朗族地区者日渐增多，交换关系发生了深刻的变化，即在以物易物之外，又增加了以货币作为等价物的交换关系。每年从元月份开始到雨季来临以前的几个月中，内地商人到曼卖兑一带购买鸦片运回内地高价出售。内地石屏等地商人用骡马驮运盐、毛毡、黄烟、马笼头、萝卜丝等物品路过曼卖兑等布朗族山区，卖出其中一部分，其余则运往缅甸大勐养出售，再买回铝锅、布匹等日用品。原来布朗族中根本没有经商的人，这时也有少数布朗人开始卷入以货币为等价物的交换行列，成为亦农亦商者。如有的人背茶叶到缅甸的大勐养卖成半开（银币）后，又买成布匹、鞋子、衣服、铝锅、锄头等物运回勐海、勐遮、景真、勐混等地出售。特别是到了抗日战争后期，商业活动又有进一步的发展。与此同时，饲养马匹作为运输工具的人家日渐增多，尤以曼卖兑最为突出。据统计，迄解放前夕，曼卖兑全寨已有驮马三百七十三匹，是一个比较富裕的村寨。

~~~~~ 第四节 生产资料公有制和 私有制并存

布朗人在由血缘的民族公社过渡到农村公社以后，仍然保有民族公社时期的某些内容和形式。个体家庭为了获得生产资料 and 进行日常生活的条件，一方面它还要在某些地方依靠于民族，但另一方面更为主要的它必须依靠村社这个新生的更大的集体，因为这时的村社已经在支配人们的物质生活和精神生活方面占居主导地位，村社制度已成为大家进行生产和生活时共同遵守的准则。村社成员若离开村社就失掉一切，若被逐出村社视为最严厉的惩罚。然而作为农村公社生产和生活基础的土地所有制形态是怎样的呢？概括起来，可分为村社公有制、民族占有制和私人占有制三种。

一 村社公有制

布朗族农村公社范围内的一切土地、森林、牧场的最后所有权都属于农村公社公有。村社公有土地，布朗话叫做“么耳庸”或“披格的庸”。

植根于村社公有土地上的森林，除寨子周围和那些预定要按期垦种的土地上的森林不准砍伐外，其余地方的森林，凡是本寨成员均可砍伐，不受限制。如果外寨成员想要砍伐利用时，必先征得主寨头人的同意，否则将酿成村寨纠纷。

村社范围内的村公有土地分为两个部分，其中绝大部分是由各民族和派生民族长期占有使用的，并通过民族内每年定期

分配实现单户生产；另一部分凡不属氏族占有及私人占有的土地，乃属纯粹的村社公有地，由村寨头人直接管理。这类公有土地中，有些村寨是采取集体分配、共同砍树烧山，再由单户进行生产的方式。如有些村寨是在春耕前由头人“达曼”请巫师卜卦，选定吉期，然后派出二人去察看那些抛荒多年的轮歇地。若看地者认为某片林地适合今年垦种，就砍倒两棵树木为记号，接着回寨向“达曼”汇报情况。“达曼”乃呼唤众人到寨边集中，召开公众会议——“朋庸”商量分配土地问题。商议既定，便请巫师卜米卦，选择吉日分地。届期，由“达曼”率众前往选定的公山上，先将好地分给寨头人，再按年龄和辈分依秩分配给其他成员。当晚还要召集一次公众会议，会上由头人询问大家：谁家还没有分到地？谁家的土地种不完？谁家的土地不够种？接着由无地少地的人家提出请求，次日再去补分。另一种分配办法是按各户人口的多少，人多者多分，人少者少分，并注意土地的好坏搭配。凡分配给各户耕种的土地，秋收以后便须抛荒七、八年至十二、三年，待草木重新成林后再行垦种。每次砍种之前仍须进行分配（少数寨已采取抽补调整的办法，不再打乱分配）。上述村公有土地的整个生产过程，除选地、砍树、烧山基本上是集体进行外，其余工序都由个体户进行，收获物亦归个体户所有。

此外，还有一些离寨较远的土质贫瘠的村公有土地，不再实行集体分配，凡属本村社成员，只需通过头人都可自由垦种。但抛荒以后即失去使用权。

村社成员使用村公有土地，必须以其在本村寨范围为限，若是某户外迁或死绝，其耕种的土地便收归村社公有。

每个村社都有一定的疆界范围，村寨间一般是以大树、河

流或山岭为界。若需利用外寨土地，必须取得外寨的同意。由于各村社每年都要以卜卦方式“神选”耕地，而且又只能在一个方向，这样所选择方向的土地往往不够耕种，或者虽有较宽的土地，但其中有些未满足抛荒年限，暂时不能使用，因此村社之间每年都有调整耕地的情况。调整耕地的办法，过去普遍是借地，后来发展到租地。最初，村寨之间借用土地并无剥削的因素，若某寨欲要利用外寨土地，只需向外寨头人送上一点小礼，至多请吃一顿饭略表尊重对方即可。但晚近以来除送礼、请吃饭以外，还要付出一定的租金。据曼兴龙布朗族老人们说：从前别寨来曼兴龙要土地种是不付租金的，只要取得寨上的同意，送上一点草烟作礼物就可以尽力开种一片土地。布朗族村寨间是这样，对其他民族也不例外。例如果兴龙的哈尼族，在解放前每年来向曼兴龙要地种时，只要得到寨上的同意，并事先赶一头猪至曼兴龙杀吃作礼，猪钱由两寨各负担一半，米钱由曼兴龙全部承担。可是后来情况变了，果兴龙每年要种地，除杀猪请曼兴龙的头人吃饭表示尊敬外，每年每户还要给曼兴龙送鸦片十两，这份集体租金由曼兴龙头人分配给寨内各户。村寨界线范围内的土地是神圣不可侵犯的，如果有谁不理睬村寨界线，侵犯了外寨土地主权，必将引起纠纷，甚至遭到严厉惩罚。如解放前一年，布朗山曼板寨烧山，火苗延烧进曼峨寨地界，曼峨头人马上前去提出抗议，结果由曼板赔给曼峨十八元半开，才算了结。更有甚者，如解放前十多年，某寨有一成员看中了曼峨的肥沃土地“牙扎扎马”，他未经曼峨同意就去开垦这块土地，曼峨的头人和群众认为侵犯了自己的领域，乃约集几个精壮男子把开荒者击毙于“牙扎扎马”。^① 此

① 引自杨毓才、王菁、王树五、龚佩华、周裕栋的老曼峨调查资料。

外，在狩猎过程中，如甲村社成员打伤的野兽逃到乙村社地界内死掉，按习惯应把倒地的那一半兽肉分给乙村社，而自己只能带回剩下的一半，理由是野兽倒下的土地是属于乙村社的。直至解放初期，这种习惯法依旧保存。例如曼瓦寨的成员在章郎寨地界内打得马鹿一只，就将一半鹿肉交与章郎寨。

由此可见，村社作为一个集体，以共同的土地和疆域把全村成员联结在一起。保卫集体疆域是每个成员的神圣义务，若有谁侵犯疆界的土地即侵犯了全村成员的根本利益，因而为习惯法所不容，必群起而抗争。

二 氏族占有制

氏族占有地布朗话叫做“么耳戛滚”，它是从氏族公有地演变而来的。氏族公社时期的土地完全属于整个氏族所公有，其他氏族成员无权过问。但是当其村寨发展到由若干氏族毗邻而居之后，随着村寨对外交涉事务的逐渐频繁，如与外寨的借地和各种纷争都需要全寨成员的一致行动，经民主讨论作出决定，并通过各氏族推举的寨头人去解决。这样，村寨的共同性日益增加，氏族纽带日益松弛，在村寨集体利益日益超越于氏族利益的情况下，原来土地的氏族公有制便逐渐演变为农村公社所有制，此时的氏族公有土地即转化为氏族长期占有使用，最终的土地所有权已经属于农村公社了。解放前，布朗族属于村社所有的土地中，氏族占有地（“么耳戛滚”）居多数。

“么耳戛滚”均以某种自然物如山涧、山岭或大树为界，氏族间不能互相侵占。由于寨内各氏族有历史长短和成员多寡的不同，因而土地占有亦不平衡，历史较长、人口众多的氏族占有土地较多，历史短、人口少的氏族占有土地较少。例如勐海

县巴达区曼瓦村社三个较大的民族共占有一千零五十七挑籽种（每挑籽种地约合二点五亩，共计二千六百四十二亩）的土地，其中召曼氏族三十六户，占有四百一十一挑籽种的土地（合一千零二十七点五亩），占三个民族总耕地面积的百分之三十九；召卷氏族三十七户，占有三百七十八挑籽种的土地（合九百四十五亩），占三个民族总耕地面积的百分之三十五点七；西怀氏族三十八户，占有二百六十八挑籽种的土地（合六百七十亩），占三个民族总耕地面积的百分之二十五点三。

民族占有地由民族长（“高戛滚”）统一管理，每年进行分配。即在每年春耕前，先以寨为单位请佛爷或布占卜卦，选择当年的播种方向，然后由寨头人带领全寨成员到选定方向的公山上，再以民族为单位在民族长主持下进行土地分配。分地时，一种办法是根据劳动人口的多少和所需土地量来分配，另一种办法是由民族长先选一份，然后按辈分高低、年龄长幼的顺序进行分配。土地分配停当，各户就用树桩或土埂等自然物作标记。以后就由各氏族选定日期分别在其地段上集体砍树和烧山（有的氏族已是由各户分别砍树再集体烧山），再由各户分头播种、除草和收割。如果在选定方向的民族公地上，土地不够种时，则可向其他氏族或外寨借地或租地耕种，秋收后交还土地。例如一九五四年，曼兴龙寨的一个氏族因选定方向的本氏族土地过于贫瘠，不宜耕种，于是有二十户人家集体向曼桑寨承租了五十挑籽种的面积。人们在生产过程中，彼此换工互助。秋收完毕，各户分种的土地，仍然交还给氏族，待抛荒若干年，再按上述办法重新分配。值得注意的是，各户对于氏族占有地使用权的获得，必须以依存于氏族为条件，若某户外迁，必须把氏族分给的土地交还给氏族，从而也就失去使用民

族占有地的权利。此外，氏族占有地禁止任何人私自出卖，否则将受到处罚。

从上述情况看来，组成农村公社之后的氏族，作为一个血缘集体，它在村社内还继续保持有分配、管理土地之权，但是它已没有挪开村社出借、借入或出租、租入土地与外寨交涉之权，一切有关对外交涉事宜，必须通过代表村社的头人去进行。另方面，氏族对于村社土地使用权的获得，必须以作为村社的组成部分为前提，一旦氏族外迁或死绝，其土地便由村寨头人收回，归村社公有。这些情况都表明氏族之对于氏族地只有占有权而无所有权，最终的所有权已属农村公社。这也就是土地由氏族所有演变为氏族占有的标志。

还有一种与氏族占有制性质相同的土地占有制，即派生氏族土地占有制，布朗话叫做“么耳折加”或“披折加”。在同氏族内，一般由父、子、孙三代直系亲属组成的血缘单位称为“折加”，实际上它是氏族的缩小形式。布朗族中较大的氏族已分裂为若干“折加”。每一“折加”包括若干个体家庭。每一“折加”都有各家庭共同占有的土地——“么耳折加”。这种土地，每年由管理人按期分配给各户使用。分配时，土地管理人可优先选得一份，然后按“折加”内成员的辈分、年龄依秩分配；另一种办法是由“折加”内各户共同管理，依秩平分。可见“么耳折加”的分配使用制度也和“么耳戛滚”（氏族地）基本相同，所不同的是由一个较大的集体（氏族）占有转为较小的集体（派生氏族）占有。若某“折加”外迁或死绝，其土地则转给该“折加”所属的氏族内另一较亲近的“折加”占有。若这“折加”的整个氏族都已外迁，那么这份“折加”地也就归村社所有。因之，“折加”也和“戛滚”一样，

它对于土地已经只有占有权而无所有权，所有权已经属于农村公社。

三 私人占有制及其演变

布朗族的私有制是随着锄耕农业的出现，社会生产力的提高，特别是由于交换发生之后而逐步发生、发展起来的。最初的私有，还仅限于生活资料如房屋、家畜、家禽及常用的生产工具。至于土地的私人占有，约在解放前三、四十年间才发生，抗日战争时期有所发展。各地区各村社的公有土地和私人占有地的比例颇不平衡，但大多数的土地仍然以土地公有制为主，私人占有地仅是少数。例如巴达区曼瓦寨的村社公有地占全寨土地总数的百分之七十五（其中民族占有地占土地总数的百分之六十三），私人占有地只占土地总数的百分之二十五。布朗山老曼峨村公有地占全寨土地总数的百分之八十三，私人占有地只占全寨土地总数的百分之十七。而有的村寨私人占有地就比较多些。据布朗山新曼峨寨中四个民族的统计，保持氏族占有由氏族分配使用的土地，占土地总数的百分之五十二点二四，已固定给各户长期占有不再分配的土地，占土地总数的百分之四十七点七六，也就是说，有将近二分之一的土地已取消了定期分配制。这种将土地固定到户使用的情况，体现了生产者从生产过程中的临时占有到长期占有的转变过程，是土地公有制向土地私有制开始转化中的一种过渡形态。曼卖兑则是土地私有比较突出的村寨，整个村社的土地大部分已为各家各户所有。据统计，全寨只有村公有地（“么耳庸”）两块，约五十挑籽种的，折合一百亩，占全寨土地总数的百分之一一点七；民族占有地（“么耳戛滚”）约有一百挑籽种的，折合二

百亩，占全寨土地总数的百分之三点四；私有地（“么耳坑”）约有二千七百七十挑籽种的，折合五千五百四十亩，占全寨土地总数的百分之九十四点九，也就是说私有地已占绝对优势。

从土地的公有到私人长期占有，再到私人所有，是经历一个复杂的演变过程的。布朗族的土地私有过程，大体上经历了三个阶段：

第一阶段是从公有土地的定期分配转为各户长期固定占有使用。这一过程是从解放前三、四十年间开始的。个体家庭对于这种固定占有使用的土地有相当大的支配权，可以子孙继承使用，也可以出租。但外寨来租地时，必先通过本寨头人再与土地占有者协商，日后外寨支付的租金亦由头人转交。这种由各户长期固定使用土地的制度，显然就为土地转变为私有迈出了至关重要的一步。

第二阶段，土地以使用权转让的形式开始进行交换。解放前二、三十年来，随着生产力的提高，交换的发展，特别是高利贷的盛行，使得社会贫富分化加剧。有的家庭迫于生活困难而出卖其长期占有的土地，有的氏族为帮助其成员还债或赔罚款而出卖氏族占有地。与此同时，富裕户也就趁机购买土地。据调查，曼瓦寨召曼氏族成员中的私有土地，有百分之六十以上是在国民党统治期间通过买卖关系形成的。又如帕勒寨的私有地，是由于国民党统治时期向群众派捐派款，群众无力支付，只得向外借债，结果全寨约有百分之二十的土地被债主通过购买土地的方式变为私有。^①

① 《布朗族社会历史调查》（一），云南人民出版社一九八一年版，第9页。

土地买卖是土地私有的明显标志。但是布朗族这时期的土地买卖关系还具有它特殊的含义。首先是这时的土地买卖一般还没有超出村寨范围，土地的最后所有权仍然属于村社；凡属于个体家庭长期占有的茶树和竹篷，可以转让或出卖，但是须以不卖给外寨为原则，因为生长茶树和竹篷的土地归根结底仍然是全寨公有的财产，个人无权随意处理。其次是土地买卖的价格非常低廉，每挑籽种（二点五亩）的地价为银币“半开”（两枚“半开”折合全国通用银币一元）一至二元，不超过总收成的百分之十。因之，这种土地买卖还不是严格的科学意义上的土地买卖关系，实质上只是一种土地使用权的转让关系。

第三阶段是较完备的土地私有。晚近在少数比较富裕的村寨，商品交换特别频繁，各种剥削关系有所发展。大头人、富裕户通过商业投机和高利贷剥削，把村社成员的土地转为私有。如西定、曼卖兑等少数村寨，土地买卖已开始超出村寨界线。又如布朗山曼果寨在解放前已开垦出十五挑籽种的水田，这种水田属于私有，可以卖与外寨。因而这类土地已经具有较完备的私有性质。随着商品交换日益频繁以及由此而来的土地买卖关系的发生和发展，随着私有土地日益增多和公有土地日益减少，于是农村公社进入它的解体阶段。正如恩格斯在《反杜林论》中说：“公社的产品愈是采取商品的形式，就是说，产品中为自己消费的部分愈小，为交换目的而生产的部分愈大，在公社内部，原始的自发的分工被交换排挤得愈多，公社各个社员的财产状况就愈加不平等，旧的土地公有制就被埋葬得愈深，公社也就愈加迅速地瓦解为小农的乡村。”^①

① 《马克思恩格斯选集》第三卷，第201页。

~~~~~ 第五节 产品分配的二重性

布朗族社会发展到农村公社阶段，存在着一系列的矛盾。这集中表现在土地的公有与私有同时并存的矛盾，集体劳动与个体劳动同时并存的矛盾，以及产品分配中存在的原始平均主义与实际占有不均并存的矛盾。下面就产品分配中的二重性问题加以论述。

农村公社时期，产品占有的不平衡导源于土地公有与私有的存在，也导源于公有土地分配的不平衡。布朗人早在氏族公社的后期，已经实行定期分配土地的制度。起初，土地分配基本上遵循平等的原则，即先把土地好坏搭配，然后按各户人口的多寡，人多者多分，人少者少分。例如帕勒寨的土地为氏族公有，全寨土地分为几大片，每年种一大片，每大片又分为几大块，若干户人家为一组耕种一大块。每组内的各户用绳子丈量土地，平均分配，劳动力多、土地瘦的就多分些，劳动力少、土地肥的则少分些。这种分配办法在生产水平相同的条件下，各户的生产产品大致是平衡的。但是到了农村公社阶段，分配土地的平等原则，逐渐遭到破坏。这时的头人和氏族长规定了一条利己主义的原则，也就是盛行一时的按辈分高低和年岁大小依秩分配的办法。如在曼瓦和章加等村社中，头人、氏族长老和辈分高的人，可以优先占有较多较好的土地，而辈分低年岁小的成员只能分得较少较差的土地。公私两种土地的存在和公有土地分配的不均等，必然导致土地占有的不平衡。现以曼瓦寨三个较大的氏族的情况为例：该寨召卷氏族占有三百七十八挑籽种的土地，每人平均占有二点七挑籽种的土地，召

曼氏族占有四百一十一挑籽种的土地，每人平均占有三点四挑籽种的土地；西怀氏族占有二百六十八挑籽种的土地，每人平均占有二点六挑籽种的土地。可见曼瓦村社三个大氏族之间占有土地就不平衡。而氏族内部分配土地时又有按辈分高低和年岁长幼之分，因而土地分配就不平均，这必然造成各户产品占有的不均等。村社成员又怎样来解决土地占有的不平衡和实际生活问题呢？第一个办法是讨地种。缺地户可向同氏族的成员或关系密切的亲友讨多余的土地耕种，当年秋收后归还土地，不付任何报酬，如果需要再种，只消口头通知一声即可。第二个办法是借地种。缺地户以一包草烟或一包茶叶作为礼物送给土地较多的人家，就可以借得一份土地砍种，秋收后归还土地。第三个办法是租地种。村社内缺地的人家联合出一份租金交由头人向外寨租入一份土地砍种，每挑籽种的土地付给一元（“半开”）的租金。上述一、二两种办法是长期以来就存在的，第三种办法却是晚近才发生的，具有初期地租的性质。可见人们在解决土地占有不平衡问题时，既存在原始互助关系，也存在初期的地租剥削关系。

在布朗族农村公社里，一方面存在着土地占有和产品占有的不平衡，另一方面我们又可以清晰地看到原始平均主义的准则仍然普遍存在于人们的生产、生活中。例如，离寨较远的村公有地，凡本寨成员都有平等垦种的权利；那植根于公有土地上的森林，除村寨周围和预定要砍种的土地上的而外，每个村社成员均可自由砍伐；在公山上打得野兽，凡参加狩猎或闻声赶来助兴者均可分得一份，甚至捕获一只小小的松鼠，也要每户分一点；澜沧县糯福区的布朗族村寨中，凡宰杀猪牛的人家，必给每户平均地分一份，户户如此，没有例外。解放前

夕，村公有土地出租给外寨的租金收入，也是平均分配给各户或用于集体祭寨神、修桥筑路等开销。平均主义是在落后的原始社会生产力水平下，为了保证集体的每个成员都能获得最低生活需要而必然采取的一种分配方式。随着私有制的发展，原始平均主义即日益消失。

在村社内部，个体户的分散劳动，已适应生产力的状况和私有制的发展，并日益显示其比之过去的原始集体劳动更能促进生产。但生产力水平毕竟不高，有些生产活动还不能完全摆脱集体劳动，这也是一种前进过程中的矛盾现象。

~~~~~ 第六节 社会组织

布朗族的农村公社既是一个经济的又是一个政治的共同体。每个村社在经济上和政治上自成一個独立的单位，村社内部由数个至十余个氏族或派生氏族所组成，其规模大者三百余户，小者十余户，一般都是一百户左右。

村社有严格的领域范围，大都以山岭、溪流或大树为界。每个村社都有公共的土地、森林、牧场，有公共的墓地和共同的宗教生活，少数村社还有一、二个公共的鱼塘。村社成员在辖区范围内有耕种土地、放牧、狩猎、砍伐用柴林、建造住宅等权利。个人的人身安全得到集体的保护，村社成为全体成员赖以生存的实体。对外来说，每个村社成员都有共同维护疆界的义务，若遇外侮都能团结一致，生死与共。这说明布朗族农村公社作为一个共同体，对于村社成员具有很强的内聚力。

村社头人是内外事务的领导者和集体的代表。布朗族原来的头人制度比较单纯，原始民主的内容生动而丰富。近百年

来，由于社会经济的发展，私有制的出现，特别是傣族封建领主势力的渗入，因而头人制度已经增加了某些阶级的因素。傣族领主分封布朗族大头人为“召卷”。每个“召卷”管辖若干村寨。布朗山、打洛、巴达、西定等山区共有五个“召卷”，管辖五十多个布朗族村寨。但各村寨互不统率。头人的名称和职责各地略有差异，职务分工不甚严格。巴达区、西定区的布朗族村寨头人分为七级（有的寨不足七级），每级一至数人。其排列秩序和主要职责如下：

头人名称	人 数	职 责
老干	一人	总管寨内外事务
达曼	一人	主管生产和宗教等事
朗板	一人	主管公共财务
达闷	一人	{ 主要协助老干办事， 但多管有关偷窃 事情的 处理。
达先	一人或数人	
达乃	一人或数人	管男女关系
格朗	一人或数人	专管宗教事务
布占	一人或数人	管通讯联络
呵西	一人或数人	

头人的产生尚具有原始民主的内容。当其选举老干、达闷等头人时，要先由各氏族成员在氏族会议上提出若干人作为候选人，再交由全寨各氏族成员通过，最后用抽签方式选举确定寨头人。格朗以下的小头人则不再经过群众抽签选举，而是向被选对象赠送礼物表达民意的方式产生。例如解放前曼瓦寨老

干氏族中的头人老干死了，便召集全寨各氏族成员参加的大会，先在该老干氏族内找出三个候选人来，将此三人的名字分别写在三块竹片上，装进一口锅里，胡乱摇晃一阵之后，再由其他氏族的一个成员前来抽出一片竹签，抽着谁的名字就由谁当选老干。其他呵西等小头人的产生则比较简便，当群众看中了谁，便把此人的名字告诉一个寨头人，并委托他带一包茶叶悄悄地放在被看中者的火塘上，临走时告诉道：“给你吃茶叶一包啦！”别的话什么也不用说，就算选举了一个头人。

候选人的条件，主要是办事公正，不欺压人，年龄在二十一岁至五十岁之间，夫妇双全者。至于家庭财富的多寡，在选举中还没有作为一个条件来考虑，即使家境贫困者也可以被选为头人。有的地区，当选人还要当众赌咒发誓，表示忠诚于集体。头人在任职期间，若不称职或严重损害公众利益，群众有罢免和另选的权利。如勐海县打洛山区曼夕寨的成员达保曾经当了两年大头人，一九四五年由于他骄横跋扈，群众就召开村民大会，当众把他罢免了。又如一九四三年，曼瓦寨的头人因剥削群众的粮食，激起了公愤，群众开了三天大会，一致同意罢免了全寨十八个大小头人，并重新选出十八个头人来继任。在职头人中若有不愿继续任职者，亦可陈述理由请求群众给予免职。值得注意的是，村社头人是在各氏族内民主选举的基础上产生的。曼瓦等寨对于头人的选举，还实行族内继承制，就是说当任“老干”被免职了，只能由原“老干”氏族内的成员继任，“达曼”被免任了，也只能由原“达曼”氏族内的成员继任。因之，就出现这样一种双重关系，即村社的头人同时也是各氏族内的领导者——氏族长。由此亦可看出布朗人从氏族公社过渡到农村公社的发展线索，这种农村公社还没有完全脱

离氏族的脐带。

特别值得重视的是关于头人“达曼”的选举（“达”意为长者或老人，“曼”意为村寨，“达曼”即寨老的意思）。

“达曼”原是一位负责管理、分配土地，主持祭祀、婚姻、丧葬，接纳外来成员，对外交涉等重要事务的主要头人，后来演变为次要的角色。“达曼”的选举既有原始民主的内容，也有原始宗教的内容，其选举办法有三种：一、曼夕和帕勒等寨是由一位群众代表右手抓一把谷粒，埋下头，然后用左手随意去拈一撮谷粒，他边拈谷边念一个由群众举荐的候选人的名字说，我们今天要选某某当达曼了，请神作决定吧，……。拈得的谷粒如果是双数，那末这个被提名的人就算当选，如果是单数就算落选，于是又照此办法继续拈谷选另一候选人，直到选中为止。二、如曼果等寨则是全寨成年男子集中在一起，准备三块竹片并将其中一块用傣文写上“达曼”的字样，其余两块空白，然后每人都轮流来抽三次签，若三次都抽着有字样者就当选为“达曼”，若某人有一次抽着，一次未抽着也不行，还要轮流抽下去，直到有三次都抽着有字样者为止。三、曼兴龙等寨选“达曼”时，先请那些年岁较长、群众认为可以作为“达曼”候选人的男子集中在佛寺，又将若干张写有“达曼”字样的芭蕉叶和若干张空白的芭蕉叶裹成筒，放在佛钵内，恭请佛爷念经之后，便由候选人去抽芭蕉叶卷，凡三次都抽着有“达曼”字样的就认为神已选中他当“达曼”了。选出“达曼”之后，当晚立即召开群众大会，公布结果。人们拍着象脚鼓，敲起铙锣，跳起舞蹈，表示热烈祝贺。同时全寨人要用一枚银币或一包茶叶、一对蜡条送给“达曼”作为他当选的信物。

“达曼”的职位不得父子继承，其任期无一定的年限，任

期的长短完全由寨神“得拉曼”(tlə mən)来决定。所谓“得拉曼”就是在寨子中央竖一木桩，四周用石头垒起一公尺高的中空의柱台作为标志。在“达曼”任职期间，如果发生猪鸡跳进“得拉曼”柱台上，或遇虎豹进寨或发生严重的灾害疾病，都认为大不吉祥，表明此“达曼”不能继续任职了，于是必须重选新“达曼”。例如一九五五年，布朗山曼因寨就因发现有虎经过该寨，群众认为“达曼”已经不能管鬼了，于是又重新选举一个“达曼”。

“达曼”的选举为什么要先提候选人再用抽签或拈谷来决定呢？据群众说：“达曼是一个村寨的头人，他比‘召’（傣族官称）还来得早，‘召’既不能委任寨头人，也不能撤换寨头人，所以只得用抽签选举和由神来撤换的办法。”又说：“没有佛寺以前，头人由大家选，有了佛寺以后才由佛监选……。”这些说法正表明了布朗族原始民主生活的演变过程。起先是原始宗教与村社头人的任免制度相结合，后来当佛教传入之后，佛的权威竟然干预到布朗人原始民主的政治生活。

村社在必要时即召开头人会议和民众大会，商讨对内对外事务。头人会议在群众的政治、经济和宗教生活中起着重要的作用。寨内首席头人（“老干”或“达捧”）是头人会议的主持者，凡是对内对外重要事务必先召集头人会议，同时邀请各氏族的老人参加商讨，作出处理意见或决定，然后召开民众大会或通过头人传达的方式征得全寨成员的同意。例如曼瓦寨的头人会议由大头人“老干”主持，由他先发表意见，然后众头人和老人展开讨论，最后才作出决定。有关全寨重大事情，诸如集体砍树烧山、修桥修路、对外纠纷、派粮派款等事即可召开民众大会。会上先由头人宣布开会事由，然后自由发表意见，

当大家的意见发表得差不多的时候，大头人归纳出多数人的意见，作为大会的决议。如一九四〇年，国民党反动派的军队在曼瓦一带派粮派款，抢劫群众的猪鸡，还强派白工劳役。这就激起了布朗族群众的不满，并拒绝给他们背东西。国民党军蛮横无理，竟然开枪威胁。曼瓦寨的头人立即召集了全寨数百人的大会，决定一致起来反抗。群众以锄头、火枪、石块、木棍为武器，分成几路出击，结果打毁、夺得机枪各一挺，国民党军队被击溃。再以布朗山老曼峨寨于一九三四年开垦村公有地“恩光各沃雍”的经过为例，当时该寨先派一个头人去察看耕地情况，回来后与众头人商量，接着召开了村民大会，头人“达捧”在会上向大家说：“多年不种的‘恩光各沃雍’我已去看过了，地很好，这是我们的村公有地，没有地的人家都可以去砍种。”群众在会上一致表示同意。随后有二十三户便迁到那里去垦地了。^①

上述情况表明，西双版纳布朗族的政治生活中，还保有浓厚的原始民主的内容。原先，头人都是通过民主选举产生的。他们一方面是村社事务的管理者，另一方面又是劳动者。举凡全寨重大事情，都要经村民大会决定，而且一经大会上决定的事，就具有法律同等的效力。

村社头人在平时可代表全体成员接纳外来户加入本村社。外来户欲加入某村社，先要通过对方寨头人，并多少送一点礼物以示尊敬。例如有的外来成员要求加入村社时，就这样向头人恳求道：敬爱的头人，我愿意当您的儿女，听您的话，请收留我吧！头人照例用长者的口气嘱咐一番：进寨以后，你要好

① 引自杨毓才、王普、王树五、钱佩华、周裕栋的老曼峨调查资料。

好生产，互相帮助，遵守寨规……。随即收下礼品，算是接纳了一户新成员。

布朗山地区，头人的名称和职责与巴达、西定等地又有所差异，见下表：

头人名称	职 责
达捧	处理寨内行政，主持村社会议，调解纠纷等。
达相	管理土地和生产，管对外交涉。
达奴 } 达道 }	协助达相办事。
达曼	主祭寨神，管婚姻风俗。
达亥	主管丧葬事务。
达巴	分派祭社神时所需的钱和物资。
达洪	通知开村民大会，也管分派物资工作。
乃恩乃康	催收钱粮，保管公款。
布占	占卜，祭鬼，管佛寺和赎佛。

各寨头人的多少并不一致，分工也不甚严格。近代以来，几个较大的头人如“达捧”、“达相”等，经群众同意后还须经傣族领主加封，而“达曼”、“乃恩乃康”、“布占”等就直接由群众选举产生。迄解放前夕，布朗族的头人制度已渗入了阶级的因素，大头人对群众已有剥削和压迫的情况。可见，农村公社的二重性亦体现在他们的社会组织中。

综上所述，我们可以看出解放前西双版纳山区布朗族的农村公社也和世界其他地区的原始农村公社一样，是处在原始社会末期向阶级社会过渡的阶段，是原始社会的最后时期。正如

革命导师马克思指出的：“在东印度也有这种农村公社，并且往往是古代形态的最后阶段或最后时期。”^①这种原始农村公社是在氏族公社的基础上形成的。马克思在这方面也有论述，他说：“在日尔曼尼亚本土，这种较古类型的公社通过自身的发展而变为塔西佗所描绘的那种农业公社。”^②笔者认为马克思所指的“较古类型的公社”就是氏族公社，而“农业公社”就是农村公社。

布朗人的农村公社脱胎于氏族公社，但看来它还没有完全摆脱氏族公社的脐带。这种村社既有居于主导的公有制，也有不断发展中的私有制；既有个体家庭为基础的个体劳动，也有全民族全村社共同性的集体劳动；在产品分配方面有平均主义，也存在实际占有的不平均；在社会组织方面，既有原始民主的内容，也有了阶级的因素。这些都是农村公社二重性的体现。

村社二重性是从公有制向私有制转变过程中必然发生的。马克思说：“农业公社既然是原生的社会形态的最后阶段，所以它同时也是向次生的形态过渡的阶段，即从公有制为基础的社会向以私有制为基础的社会过渡。”^③

解放前二、三十年来，布朗族地区商品交换开始发展起来，特别是鸦片作为一种特殊商品投入交换行列，从而加剧了矛盾的发展，土地占有的不平衡突出了，同时雇佣、租佃、高利贷等剥削关系也有所发展，少数大头人和富裕户开始成为剥削者，但是尚未形成一个脱离劳动以剥削为生的阶级。

① 《给维·伊·查苏利奇的复信草稿》，见《马克思恩格斯全集》第十九卷，第434页。

② 同上书，第448页。

③ 同上。

第四章·

· 原始宗教和小乘佛教

宗教作为一种意识形态，是社会存在在人们头脑中的一种错误的虚幻的反映，它是在社会发展到氏族制阶段才产生的。宗教的产生和存在，不仅是由于人们知识的贫乏，而且主要是社会物质生活所决定的。在原始社会，各种原始宗教的产生主要是自然压迫的结果。而阶级社会的一神教又主要是阶级压迫的结果。历史唯物主义认为宗教自有它发生、发展和消亡的客观规律，因而加强宗教学研究，加强对宗教产生、发展和消亡规律的研究，不仅具有重要的科学价值，而且具有十分重要的现实意义。布朗族信仰的原始宗教和后来又信奉的小乘佛教，为宗教学研究提供了很多具体的生动的实例。下面就分别加以论述。

第一节 自然崇拜

布朗人是万物有灵的信仰者。万物有灵这种原始宗教大致产生于母权制氏族社会。在此以前，布朗人还处在原始游群时代，渔猎的生活使他们游移不定，生活也异常地简单，因而人们的思想意识活动还处在低级状态，还不能把自己同自然界分离开来，所以也就不可能产生宗教观念。及至母权制社会以

后，人们有了比较稳定的社会组织，生产力也有了一定的发展，这就能够不断地积累起生产和生活的经验，从而思维活动亦逐渐复杂起来，开始探寻大自然间各种现象的奥秘，并感到人和大自然是有区别的。但是由于生产力水平毕竟很低，人们在大自然面前还比较软弱，对于生产的丰收与灾害，对于人间的祸与福、生与死、对自然界的风雷电击这些千变万化的现象都感到不能理解，甚至感到恐怖而无能为力。这样就在人们的头脑中逐渐产生了对现实世界的一种虚幻的错误的观念，即原始的宗教观念——万物有灵。

人们从睡梦状态中苏醒以后，发现人体似乎有一种不可捉摸的东西可以离开躯体而存在，由于不能理解这种思维反应活动的真谛，乃错误地认为这是人的灵魂暂时离开了躯体。认为人之所以害病，是因灵魂被鬼劫去，为了拯救受害者，又想出用巫师叫魂的办法。布朗人从人有灵魂的错误观念出发，随即幻想出自然界的各种现象和各种物质都同人一样，是具有感情和灵魂的生物，而这些自然现象和自然力量又可以将其感情施加于人，于是就凭空塑造了各种各样的鬼灵。如果在生产、生活中遇到有利的情况，就认为这是鬼神、精灵的赐福，如果遇到不利的情况，又认为这是鬼魂精灵在作祟。因此为了博得鬼神精灵的同情和喜悦，人们就用祭祀和敬献礼品的方式，祈求它们降福祛灾，于是便产生了对自然的崇拜。

布朗族民间流传的自然界鬼灵很多，如“拾架披天”（天鬼）、“拾架格代”（地鬼）、“拾架荒”（大鬼）、“拾架格落”（旱谷鬼）、“拾架翁”（水鬼）、“拾架枯”（树鬼）、“拾架格门”（坟地鬼）、“拾架格每披”（野牛鬼）等数十种。总之一切自然界和不可知的现象都认为是鬼。在

生产、生活过程中祭鬼求神的活动是非常频繁的。除了上章已叙述过的祭鬼、叫魂、驱鬼等活动外，还有撵寨鬼、祭寨神、祭龙树（神树）、祭火神，等等。布朗人建寨时要举行圈地撵鬼仪式，即在划定了村寨住地范围后，乃沿着寨子四周栽上木桩，并用草绳将木桩连接起来，然后撵鬼，不让鬼呆在寨子里祸害人畜。每个村寨都设一个寨心神，有的是在寨中央竖一木桩，四周垒以石头为标志，有的又是竖五根木桩而以中间一根削尖作为标志。每逢“干日”（在阳历二月及七月）要举行祭寨神的活动，每次祭祀三天。届时，寨门外高悬木刻、簸盘等物，以示外人不得入内。若有外寨人撞入寨内，要罚他祭猪一口。本寨成员在此三天以内不准磨刀、背水，不准出入寨子，不准吵闹。直等三天以后才能下地生产。平时，凡有人生病，经卜卦认为得罪了寨神，就须请头人“达曼”祈求寨神说：某某人得罪了你，现在来请罪，求寨神让他恢复健康。若有人家的牛马失踪了，主人亦要去祭寨神，请求寨神将牛马放回来。树木对于从事刀耕火种的布朗人来说，是至关重要的，村寨周围的参天古树又是抵御风暴的天然屏障，因而树木也是人们崇拜的对象。村寨附近的林木不许任何人砍伐。每年还有一次祭龙树（神树）的活动，祈求龙树保佑庄稼丰收和人畜平安。布朗人认为树有树鬼，如果上山砍树回寨得了病，就认为撞着了树鬼，病者的家属须杀鸡请巫师卜卦，巫师说是撞着了某棵树鬼，于是病者家属即备饭菜请巫师代病人向那棵树认错，同时带去病人穿过的衣服一件，表示病人也在这里请罪。火给布朗人带来光明、温暖、熟食等幸福，这自然激起人们对火的崇敬，因此家庭中禁止任何人从火塘上跨过。火还是人们进行刀耕火种时不可缺少的一种生产力，靠着这星星之火就能把大

片丛林化为灰烬，然后在地上播下种子，因而在每年烧山前要用供品去祭祀火神，请火神不要烧越出界。火一方面给人带来力量、幸福和衣食之源，但同时确又常给人们增添一些灾难，如在那风高物燥的三、四月间，往往由于一点火星就将整个村寨化为乌有，因而大家又都对火怀着十分敬畏的感情，举行祭祀火神的活动。祭火神时，先把茅草、树皮、草灰等物放置在竹箩中，然后请巫师念经，念毕随即将竹箩送至河边，点燃箩中茅草，让其顺水飘去，以示送走了那加害于人的火神。布朗人还信奉一个名叫“苦拉”的水神。据说这是一个人头蛇身的怪物，每当滂沱大雨山洪暴发时，“苦拉”就出来到处游荡。又说“苦拉”不能管其他的鬼，与众鬼都是处于平等的互不统率的地位。在布朗人的意识里，“苦拉”虽是怪物，但也需食人间烟火，所以他们还把一些生活用品如土锅、碗、筷等东西送至河边，待巫师念经祷告后，即将这些东西倒入河中，以示送走了水神。

~~~~~ 第二节 图腾崇拜

世界上众多民族的先民，在古老的母系制时期，主要从事于狩猎、采集生活。在那莽莽的原始森林里，棲息着各种各样的野兽，生长着各类野生植物。人们为了便于氏族与氏族间的通婚、交往和彼此区别，就分别以某种动物或植物作为自己氏族的名称，后来甚至引申出把某种动物或植物当作自己的祖先加以崇拜，因而禁止猎食代表其氏族祖先的动植物。到了父系制社会以后，人们在原有图腾的基础上又增加以某些农作物或矿物等作为民族的标志。这就是世界各民族图腾崇拜的来源。

布朗族在解放前也有氏族组织，各氏族的名称分别以其氏族长的名字命名（如达洪康氏族）或氏族长所担任的头人名称命名（如老干氏族）。至于氏族图腾，很多已经遗忘了，就目前朦胧所知的，仅有竹鼠和癞蛤蟆等小动物。布朗人崇拜竹鼠，认为竹鼠代表祖先的灵魂，因此若是在路途中碰见竹鼠不能打，而且要避而远之，否则认为亲人会死去。但是后来这种观念又有所改变，认为从土洞中挖出来的竹鼠，还是可以食用的，只不过要先举行一种特殊的仪式。当人们挖着竹鼠后，随即把它拴在一根竹竿上，戴上鲜花，由两个男子抬起，后面一人还手持破竹竿不断地摇动，发出啪啪的声响，绕寨一周后，又把竹鼠抬到头人“达曼”的家中，将竹鼠头砍下送给“达曼”，其余则切碎分送各户。各户接着鼠肉，照例朝火塘上的三脚架点拜三次，意思是竹鼠给大家带来了谷魂，今年将获丰收。布朗族山区还流传一则叫做“岩洛卜峨”的神话，该神话说：岩洛卜峨原是一只癞蛤蟆。由于天神叭亚天有意和他作对，多年不下一滴雨，弄得他口渴难熬。岩洛卜峨第一次上天去讨伐叭亚天，不幸被打输了。他转回来后，心生一计，先派蛀虫去把叭亚天的武器咬坏。岩洛卜峨第二次上天讨伐叭亚天就获捷。他顺便把天上的飞禽抱回来，将野禽分给男人，男人粗心大意，让野禽全跑光了，又将家禽分给女人，她们照料细心，所以现在家禽很多。当岩洛卜峨上天打仗时，把癞蛤蟆皮脱在家里，不料被他的妻子烧掉了，所以从此变成了人。在另一个故事里，蛤蟆也当作帮助弱小共同战胜强敌的英雄。布朗族的图腾崇拜，是他们过去母系氏族社会生活的反映。

~~~~~ 第三节 祖先崇拜

祖先崇拜也是各民族历史上普遍存在过的一种原始宗教观念。

布朗人的各民族、部落间以及与周围其他民族人民间为了生产、生活的需要而进行必要的交往，有时也为了同外民族、部落进行战争的需要，便分别推举自己的氏族、部落酋长。这些酋长既是人们生产、生活、战斗的领导者，也是集体意志的体现者。因此他们在世时被看作氏族、部落的英雄，死后即被渲染、升化成了神。人们还从灵魂不灭的观念出发，认为人死仅仅是形体的消失，而死者的灵魂却永恒存在，所以只要随时向死者阴灵祈祷并敬献礼品，就会得到这些阴灵的保佑，降福消灾。于是产生了对祖先崇拜的观念。

布朗人首先崇拜的祖先是他们古老的民族长“代袜么”和“代袜那”（亦有的译作“丢无那”）。“代袜么”是女性，“代袜那”是男性。这清楚地表明布朗人过去由母系过渡到父系之后，母系祖先与父系祖先同时都作为崇拜对象。后来当布朗族社会发展到农村公社阶段，这两个民族祖先——“代袜么”和“代袜那”又转而成为各村社共同崇拜的对象——寨神。氏族神转为寨神，乃是和布朗族农村公社的头人由寨内各民族推举并得到全村社成员共同拥戴相一致的。寨神“代袜么”和“代袜那”（有的村寨又称寨神为“得那曼”）管理着全村社成员的一切吉凶祸福，乃至头人“达曼”的罢免也要由寨神来决定。如有猪鸡跳到寨神柱台上，便认为这个“达曼”不能管事了，必须重新选举。

此外，村社内的各民族又都有具体的民族神，代表着各民族的祖先。这些由古老的母民族分衍下来的民族神没有名字，而以“哼而戛滚”作为标志。“哼而戛滚”是一布袋，内装祖先遗留的生产工具和生活用品，例如有的“哼而戛滚”内装一把小刀、一串珍珠；有的“哼而戛滚”内装一把木刀和几颗谷米；有的“哼而戛滚”内只装几个象牙和贝壳，等等。“哼而戛滚”由现任的民族长保管，逢年过节全氏族成员都要前来向它致敬，献上蜡条和鲜花。若民族长去世，又将它转交给新任民族长保管。有的氏族成员已经迁徙到其他村社，但他们的“哼而戛滚”仍然留在原来的氏族内，逢年过节，他们还要携带蜡条等礼品返回故地向“哼而戛滚”祭祀。

布朗人当其父系氏族解体，个体家庭建立之后，每个家庭都供奉一个家神，也就是死去的家长的亡灵。有的家庭是用芭蕉叶、甘蔗叶和蜡条等东西拴在屋内的一根中柱上作为父母灵魂的象征，每年过节向它祭祀。而有的地区的家庭，就根本没有这类象征物，只是在过年过节时用蜡条、饭菜等塞进卧铺上方的草排下，作为给家神的祭品。人们还有这样的习俗，即凡去山地上搭地棚搞生产时，决不能超过二十九天，否则认为怠慢了家神，必须杀鸡一对祭祀家神，表示忏悔。

祖先崇拜是人们进入氏族社会以后，在万物有灵的思想基础上产生的一种血族承续观念和对祖先劳迹的追念感情。祖先崇拜的含义，不仅是崇拜具体的个人，而且又是崇拜以个人为代表的血族集体。布朗人在进入农村公社以后，他们所崇拜的古老氏族祖先，也就成为各村社的崇拜对象。最古老的氏族祖先“代袜么”、“代袜那”后来演变成为很多村社普遍崇拜的神灵。祖先崇拜作为在氏族社会产生的一种意识形态，它可以

在一些民族中保存相当长的时期。随着生产的发展，特别是商品生产越发展，祖先崇拜的观念也就越加淡薄，以至于完全湮灭。

~~~~~ 第四节 小乘佛教

小乘佛教是佛教的南宗，傣语称小乘佛教为沙瓦卡，沙瓦卡在汉文佛经译为声闻乘。声闻乘是佛教的正统派别。后来佛教分出大乘后，就称声闻乘为小乘佛教。小乘佛教普遍流传于东南亚各国及我国云南省的西双版纳和德宏等地区，时间已久，影响很深。傣文《泐史》说：“叭真于祖腊历五四三年庚子（宋淳熙七年，公元一一八〇年）入主勐泐，其父给与仪仗武器服饰等多件，诏陇法名菩提衍者，则剃发一虎头金印，命为一方之主，遂登大宝，称景龙金殿国至尊佛主。”^①又据西双版纳历史文献《叭真以后各代的历史记载》^②和《叭真及其后代的历史散记》^③的记载，在傣历七九八年（公元一四三七年，明朝正统二年），西双版纳勐遮土司伡朗法在勐遮建造了一批佛寺和佛塔。可见小乘佛教于十一世纪在西双版纳流传时，叭真已是当时勐泐的至尊佛主。到了十五世纪，佛教在西双版纳又有所发展。传入的路线，一是泰国，一是缅甸。至于小乘佛教何时传入布朗族地区的，尚无明确记载，根据民间传说，小乘佛教大致在两百多年前由傣族地区开始传入布朗山一带，而在解放前数十年间得到了发展。

① 叭真是历史上西双版纳领主。勐泐即现在的西双版纳。

② 系泐史的另一本本子，是根据勐康土司藏本所译。

③ 引自《西双版纳傣族史料译丛》（六），第30页。

布朗人本来信仰原始宗教。近两百多年来，西双版纳傣族领主为了加强对山区布朗族的统治，乃利用小乘佛教作为先导，派佛爷逐步进入山区传教。初期曾经遭到原始宗教信仰者的抵制，矛盾较大。后来经过三番五次的宣传讲解，并由“松列”（高级僧侣）多次带领一批佛爷深入布朗族村寨消除鬼（“密插”）患，最后布朗人开始信仰小乘佛教了。佛教与原始宗教的矛盾还反映在民间流传的关于佛主与魔鬼斗法，而最后魔鬼被佛主降服的宗教故事里。

小乘佛教传入布朗族地区后，逐渐扩展开来，以致形成全民性的一种宗教。布朗族全民信奉佛教的原因主要有两点：一、布朗族是以村社为基本的社会单位。傣族地区的佛教僧侣首先诱使布朗族村寨头人兼原始宗教的主持者——“达曼”等信教，接着群众就一起跟着头人人教。这样，“达曼”就一身而二任，他既信佛又为群众祭鬼叫魂。此外，佛教的专职管理人“布占”间或也参加送鬼叫魂。于是，原始宗教与小乘佛教乃互相渗透，互相利用。二、小乘佛教的传教者有一套诱惑与恐吓兼施的宣传。如说：信教者死后能升天堂，不信教者死后入地狱；信教者受人尊敬，不信教者是野人，甚至找不着伴侣；信教后当了和尚就能超度父母亡灵上天堂，等等。总之，大家都以信教为光荣，不信教为低贱。这些社会舆论再加上在村社组织下人们思想的集体性，就使得布朗人不可抗拒地全民信仰了小乘佛教。

大乘佛教与小乘佛教从根本上说来并无什么不同的地方。例如二者的教义中都有“三世因果说”和“六道轮回说”。所谓“三世因果说”认为：“前世造因，今世受果；今世造因，来世受果。”按照这种逻辑，一切劳动人民苦难之果皆因他们

在前世所造，而一切剥削者的幸福之果也皆前世所造，其欺骗性是十分清楚的。所谓“六道轮回说”认为人都随着自己的善恶行为在死后或升天界为天人或为神，或转人人界为人或变成畜牲，或为鬼，或堕地狱，一切众生永远升沉于这六道之中。按照这种逻辑，就是要人“行善止恶”。但是佛教的善恶标准总是有利于统治阶级而不利于劳动群众的。例如西双版纳小乘佛教就曾宣传：一切反抗土司的行为都是“恶行”，而服从土司的行为都是“善行”。所以“三世因果说”和“六道轮回说”，纯属唯心的说教，是套在群众身上的两根绳索。

大乘佛教与小乘佛教不同的地方，主要在于大乘重在所谓“普渡众生”（即“自渡渡他”），而小乘重在“自我解脱”（即“自渡”）；大乘佛教比之小乘佛教自有其不同的经典，在教义上有所发挥和发展。小乘佛教教义的“自渡”，看来与这些地区农村公社的闭塞性、狭隘性和村社之间的互不统率是密切相关的。而大乘佛教的“普渡众生”教义，则是社会生产方式已经进入到高级阶段的地区在教义上有所发展的反映。

小乘佛教传入布朗族山区后，影响很大，从此，布朗人中有了和尚、佛爷，他们学习傣文经典，成为本民族的知识分子。懂得傣文的布朗族知识分子虽说不多，但他们对于促进民族文化的交流是起了一定的积极作用的。

布朗族地区小乘佛教的一切制度和设备都仿效坝区傣族。傣族小乘佛教的教阶与山区布朗族的教阶基本相同，但在称呼上有些差异。布朗族佛教的教阶分为八级：第一级“帕”（和尚），第二级“帕朗”（又称“都”，即佛爷中的最低一级），第三级“帕听”或“沙的听”，第四级“沙弥”，第五级“帕桑”（全称是“沙的桑卡纳甲”）第六级“松列”，第七级

“帕召苦”，第八级“阿戛木里”。升“帕”或“帕朗”都比较容易，只要本人愿意，父母支持就可请佛爷举行仪式。布朗族男孩到了十二、三岁都要进佛寺当一段时期和尚（“帕”），其中有的就接着升“帕朗”。“帕听”以上佛爷的升迁就比较麻烦而隆重，升迁的条件主要是考察其经书的领会程度和对佛寺管理的好坏；群众的拥护和头人的赞许也是一个重要的条件。但布朗族佛爷最高只能升到第七级“帕召苦”。据说因为布朗族是小民族，傣族土司不准他们再往上升，只有傣族“召勐”（召片领所管辖的一个地区的领主）出身的佛爷才有资格升最高教阶“阿戛木里”。而且傣族封建统治者千方百计利用小乘佛教在政治上控制布朗族。“帕听”以上佛爷的升迁必须经傣族土司批准；布朗族头人的选举也规定在佛寺内，在佛的监视下进行。

小乘佛教的赧（音“胆”，意为敬献）佛活动十分频繁，宗教节日有“奥瓦沙”、“赧星”（老人听经、赧佛）、“赧统”（献经书）、“赧什那”（祭父母亡灵）、“赧帕”（献袈裟）、“考瓦沙”、“景比迈”（过新年）等七个节日是每年固定的集体赧佛活动。此外，还有不定时的集体大赧“赶听”和私人大赧“靠刚”、“靠因盆”、“帕因盆”，等等。赧佛活动浪费了很多时间和很多社会财富。佛教对于群众思想的麻醉作用也是相当深的。不少人沉醉于宗教职业者狂热的宣传中，例如解放前有的佛爷在寺内向群众讲经和讲佛的故事，讲到精彩处，那些手持蜡条、盘膝而坐的男女老人，猛地从坐垫上蹲起来纵声狂呼，同时有的把首饰抛过去，有的甚至把穿的衣服、披的毯子也抛过去赧给了佛爷。这是因为布朗族现实生产落后，群众生活贫困，民族长期处在外民族统治者压迫和

歧视的地位，人们又不理解造成这些现象的真正原因，所以万物有灵的原始宗教和后来传人的小乘佛教都成为他们信仰的对象。正如马克思所说：“宗教的苦难是现实苦难的表现……是人民的鸦片。”^①

布朗族所信仰的宗教，具有广泛的群众性。宗教问题归根结底是人民内部的世界观和思想认识问题，因而党和人民政府的宗教信仰自由政策是完全正确的。

① 《黑格尔法哲学批判导言》，见《马克思恩格斯全集》第一卷，第452—453页。

第五章·

·生活习俗和计数、医药、天象知识

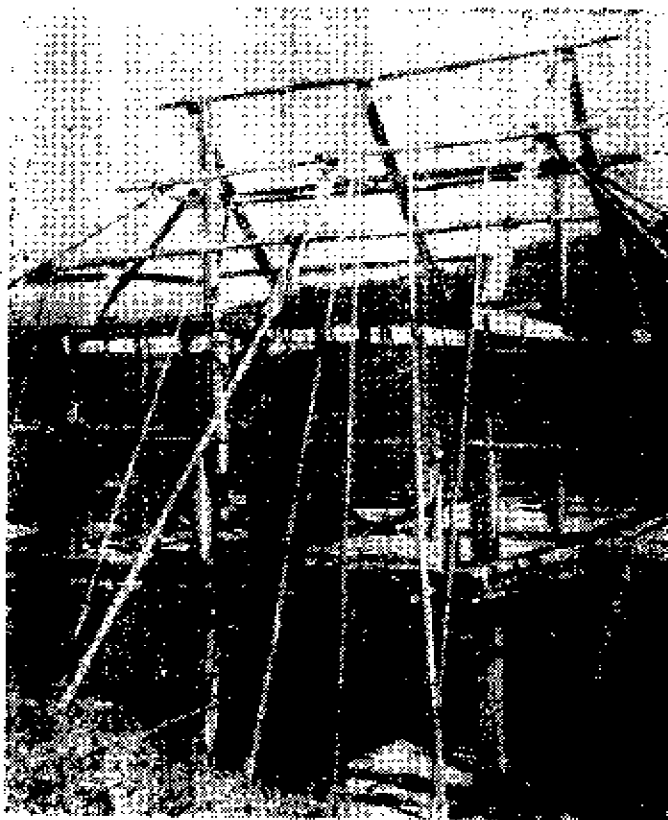
第一节 衣食住等生活习俗

物质生活往往反映一个民族的物质生产、生活环境、心理素质和文化水平等状况。当然，也不排除各民族之间在物质生活习俗方面彼此效仿和交流的情况。人们的衣、食、住、行等生活习俗在民族学研究中占有特别重要的地位。

首先让我们来观察一下布朗人的居住环境。来到布朗山或巴达、西定山区，登高远眺，若见炊烟缭绕，青翠的树林环抱着一片灰朦朦鳞列的楼房，那便是布朗人的村落所在。你若听见那“长鸣鸡”^①特别尖细而短促的啼叫声，证明你快到村落的边缘了。有趣的是，当你还未进寨之前，丛林中即有一种特别敏锐的鸟儿发出“格唉，格唉”的声音，清脆明朗，逗人喜爱。人们把这种见着客人就欢叫的野禽称为“报信鸟”。走进寨里，那一幢幢竹木结构的楼房，立刻映入眼帘，它们彼此依偎着，酷似一顶顶我国古代的王冠，因此人们亦称之为“孔明帽”。这种竹楼上层住人，下层关家畜家禽、堆放柴禾、安置

^① 又名“原始鸡”，因它体形矮小，经常啼叫，故名。

舂米的木臼或脚碓。曼果一带的楼房一般都有三十五棵大小立柱，中有十二棵主柱（见图十一）。屋顶呈双斜面，以草排覆盖。楼口安放木梯一架。沿梯登楼，可见侧面有用竹竿和竹篾席搭成的凉台，这是洗晒衣服和妇女们梳妆打扮、憩息的地方，旁边还竖有数个盛水的竹筒。穿鞋的客人若要进入室内，首先得把鞋子脱放门外，然后赤足进去。楼面一般用细竹剖为两半铺成。室内的中间部分筑有方形火塘，其底部敷上泥土，火塘上安置铁三脚架，支上土锅即可煮饭作



图十一 新房的屋架已经搭好

菜。火塘边既是取暖、用膳、会议、待客的地方，也是男女青年相互串访之所。火塘上方架设有炕台叫做“阿拉”，各种野兽肉、家畜肉都可挂在“阿拉”上烘烤成肉干，若铺上篾笆就可烘干粮食等食品。火塘左右两侧及进门的对面均为卧处，多数不加隔，睡地铺。靠近火塘边有两棵木柱代表家神，左柱代表男性，右柱代表女性。最里边还有一棵家神柱，柱上拴着芭蕉叶、蜡条等东西。室内不开窗户，光线十分暗淡，唯靠火

塘的火光照明。环顾四周，室内各式家具用品绝大多数都是用竹做成，如竹箩、竹筛、竹凳、竹桌、竹汤匙，等等。据说布朗人的竹楼一般可住十多年，但每隔二、三年要用茅草翻盖一次。修盖房屋都是集体协作。若某家建屋，事先就请亲友一同上山砍好横梁、木柱，备好草排，并请巫师卜卦选定日期。届时，便通知亲戚近邻前来帮助。相帮的人亦随身携来竹、木、篾条、草排等物作为支助，一天之内大体可以完工。动工期间，主人仅备酒饭肉食招待，不付其他报酬。

其次，再看布朗人的衣著特点。由于生产落后，不会纺织衣料，所以服装要向坝区傣族购买或以自种的棉花去交换布匹。人们都认为黑色最美。其服饰，男子上身著黑色或青色圆领长袖对襟短衣，用布纽扣扣于胸前；下著黑色宽裆裤，裤脚短而肥大；头缠白色或黑色包头巾。妇女上衣为左右两衽的黑色无领窄袖紧身的短衫（见图十二），双襟在胸前叠合后，



图十二 妇女服饰正面

将双带在左腋下打结；妇女下穿筒裙，一般多为黑色，裙之上部织有红、白、黑三色线条，裙边镶上花边；也有的年轻姑娘穿著白、红、绿等色上衣；小腿上裹以白色绑腿布；头缠黑色或青色包头巾，发髻上插银簪、银链、多角形银牌、银铃；耳戴银耳环，下垂至肩，年轻的姑娘还戴耳塞，耳塞上装饰有红、黄、绿各色彩线，年轻姑娘

和年轻妇女都特别喜欢佩带各色玻璃珠，未婚姑娘常在头上插红、黄、白色的鲜花。成年男女都喜欢把牙齿染成黑色，即所谓的“漆齿”。

在饮食方面，具有地方的和民族的特点。人们以旱谷米为主食。舂米是妇女手持木杵在一个木臼中反复舂捣（见图十三），后来又从傣族地区学会了用脚碓舂米。通常都用土锅焖饭，香气袭人，味道十分甘美。过节时才蒸糯米饭和糯米粑吃。蔬菜

一般都是种在旱谷地边，计有白菜、蕃茄、辣椒、韭菜、南瓜、冬瓜等类。此外，一年四季均可采集各种野生植物、捕猎各种水生动物和野禽野兽为食。烹调方法有煮、炒、烧、烤、腌、生吃等几种。煮是常用的一种，人们喜欢在煮熟的青菜上撒一些米粉，搅拌均匀，再加盐吃。烧是将肉或鱼抹上盐和香料，用芭蕉叶包好，埋入红火灰中、待熟



图十三 用木臼舂米

后取食；或将斑鸠（“糯给”）去毛和肚杂，用芭蕉叶包好，放入红火灰中烧熟，取出剁碎，再抹入盐、辣椒、芝麻面等，

味甚鲜美。烤是将肉切成块状，用竹签串起放在火上烘烤；或将鲜鱼去肚杂，鱼肚内塞进一些香料和盐，再用两根篾棍夹紧，放在火上烘烤，吃起来别有一番香味。腌是将竹笋、青菜切细，撒上盐和辣椒粉，装进一个土罐中，再于表面放少许米饭，几天后取食。生吃的东西有鲜鱼、马鹿肉、牛肉、螃蟹和各种野菜。将鲜鱼、马鹿肉、牛肉剥成酱状，再拌以辣椒、大蒜、盐、香菜等佐料，如略搁放一、二日后再吃，更为理想。地边、水边有各种野菜也可生吃，吃时要沾上一种用盐、辣椒、扁菜根（香菜根）捣烂而成的佐料。此外，人们对酸味食品如酸猪肉、酸鱼、酸菜、酸笋等都特别喜欢。吸草烟是普遍的嗜好，妇女、儿童也不例外。男女都喜嚼槟榔，即用槟榔叶



图十四 男子文身

包上草烟、石灰、槟榔果放入口中慢嚼，其味不甜、不苦，略带辣味，吐出的水呈红色。常嚼槟榔的牙齿，日久之后均被染成漆黑色。据说这样的牙齿最美最经久。布朗人日吃三餐，不用筷箸，以竹盒盛饭或以芭蕉叶铺在篾桌上盛饭，用手抓食。篾桌上还摆菜摆汤，用小葫芦剖为两半做汤匙。家家户户都喜酒好客。酒用稻谷酿制而成，性纯和，有香味。

布朗族男子有文身的习俗（见图十四），他们在两腿、两臂、胸部、背部刺上各种几何图案和飞禽走兽的形象，然后涂以炭灰和蛇（或鱼）胆汁，这种花纹一经刺上，终身不灭。据说文身习俗，一是为了区别男女，一是为了美观。

~~~~~ 第二节 丧葬习俗

解放前，生活在农村公社制度下和具有浓厚氏族制遗迹的布朗人，他们从灵魂不灭的观念出发，进而产生了与这种观念相应的一套丧葬仪式。

一般人死后都实行土葬。墓坑挖在全寨人的公共墓地上，但外寨人却不能埋在此公共墓地上。依照人间的规矩，对于死者也须按辈分高低和年龄长幼，依秩分台下葬，即七、八十岁的老人埋在最上一台，五、六十岁的老人埋在次一台，三、四十岁的壮年人又埋在下一台，最下台埋葬儿童，凶死者则埋在远离公共墓地的地



图十五 竹棺

方。墓坑较浅。尸体为仰面直葬，无夫妻合葬习俗，而且不垒坟堆。人病死，死者家属即请和尚念经，停尸一至三日，浴尸后人殓。棺材很简陋，多数人使用竹棺（见图十五），少数用木棺，也有不用棺而只用蔑席包裹的。停尸期间，用茶叶、芭蕉果、饭团、蜡条等东西捆在死人手上，并用一根白线拴在死人的大拇指上，洩出棺外。当抬棺出门时，一刀把白线砍断，意思是死者从此脱离家庭了，人走鬼亦走了，斩断鬼魂的归路。打洛区曼散寨的布朗人在下葬前，要先由头人“达管”于寨中央祭祀寨神，同时用芭蕉叶包上草烟，“达管”将草烟割成两半，一半放在尸体边，一半由死者家属保存，表示断绝关系。若是夫妻的某一方先死，“达管”就割下死者的一撮头发交给其家属，表示断绝关系。在巴达等地，人死即由头人带领众人送丧至公共墓地，并将死者从棺内抬出，放进土坑内，随即盖土，不垒坟堆，然后将棺材连同抬死人的竹竿一起砍烂盖于墓坑上。送葬的人还要向死者说：“你不要让人看见你、听见你，要好好地躺下，保护好你。”意思是祈求死者的灵魂不要再出来游荡吧。若是八十岁以上的老人就实行火葬。焚尸后，骨灰就由死者家属扫成一堆，任凭风吹雨刷。后二日，死者家属用盐、谷、蜡条等物去墓地祭奠。以后逢年过节再祭。人们在送葬回来的途中，头人“达曼”照例走在最后，边走边撒下一些树叶，表示遮断鬼魂的归路，大家从此与死者分道扬镳。“达曼”边走边为众人叫魂道：“大家不要再呆在鬼山上啦，那鬼山是很危险很可怕的地方，赶紧回寨吧！”这就表示众人的魂已经叫回寨子了。过去不论死了什么人，全寨照例停止生产一天，以示哀悼。

布朗人的丧葬习俗，还为我们补充说明其社会发展的状

况：一、全寨人有公共的墓地，而外寨成员却不能埋在此墓地上，表明农村公社的土地公有制和村社集体观念还很牢固。二、在公共墓地上，死者按老、中、幼分台下葬，而且老人须埋在墓地之上方，这表明过去民族制下尊老敬老的习俗。三、无夫妻合葬，表明个体家庭建立的时间不长，基础尚不稳固。四、墓坑无一定的规则，不垒坟堆，以致后葬的墓坑不断地打破前葬的墓坑，时间稍久也就根本无法辨别死者墓坑的所在，表明这种十分简陋的原始葬俗基本上与人们所处的社会发展阶段相一致。

~~~~~ 第三节 计数、医药和天象知识

人们在长期生产、生活斗争中，逐渐积累了一些计事、计数和表情达意的方法。刻竹记事是常用的一种，例如借贷时，常刻两片花纹相同的竹片，表示数量，由借者和贷者各持一半，到期赔还时核对无误，竹片即当面销毁。计算长度有用肘、拿（两手平伸的距离）、卡（拇指与食指张开的距离）。计量单位有砵，一砵相当于四十市两）、筒（一筒相当于二市斤）、箩（一箩相当于二十五市斤）、挑（一挑相当于五十市斤）。衡的计算单位，在二十世纪初已用斤、两、钱等，学自内地。傣文传入后也有少数人用傣文计数。

过去布朗人迁徙远行时，走在前头的人，沿途砍断芭蕉树尖作为记号，以便后到者了解前行人的去向和估计相隔距离的远近，若后来者见芭蕉尖已经长出数寸高，就表明前行人走得太远了，要追赶已经来不及。有时走在前面的人用树枝堵住岔路口，避免后来者误入歧途。

人们经过长期采集实践，已能识别某些野生植物具有治疗某种疾病的功能，初步掌握了一些治病的单方，少数人还会配制复方。例如把一种名叫“什保拢”的植物藤切碎，煨水服，治感冒头痛；把一种名叫“娘郎燕”的草捣烂，治疗手足骨折；把名叫“考明浪”的植物块根切成片吃，可治肚泻；把荆介和“戛港”之根同煨服，治烧热病。常用的复方，例如把名叫“马尝端”、“那药埋”（汉名“三台花”）、“酿宛”（汉名小黄伞）等三种植物的根捣碎，吞服，治胃病；把名叫“阿抹枯”、“克戛阿”的植物茎切碎，又将名叫“郎外囡西”的植物皮和“戛拉”的植物根切碎，拌匀同煮沸。口服后，可治疗跌打劳伤和头痛症。

布朗人长年累月和大自然接触，逐渐掌握了一些天气变化的规律。老人们说：“月亮带伞要下雨，太阳带伞要天干。”

“久晴甍子叫，雨天要来到，久雨甍子叫，天要放晴了”，“山上青蛙咯咯叫，天要下雨了”，“飞蚂蚁密麻麻飞上天，大雨快来到”。当割谷季节，下点小雨，若见蚯蚓满地爬，“定有缠绵不断的烂冬雨，必须赶快收庄稼”。山上有一种鸟名叫“约”，下雨时它隐居林间，若见它出来飞舞跳跃，时而“姣姣姣、姣姣姣”，时而又“各拉各拉、各拉各拉”地叫个不停，天就要放晴了。这些判断都比较准确，是多年观察经验的总结，它给山胞们的生产和生活带来许多好处。

第六章·

·恋爱与婚姻

西双版纳和澜沧一带的布朗人已普遍实行一夫一妻的民族外婚制，即同氏族的人禁止通婚，但在某些村寨仍然容许氏族内婚的存在。如在布朗山的曼峨、章加、曼果等寨实行比较严格的民族外婚，而在澜沧的糯福、勐海的帕勒、曼瓦等寨却允许氏族内婚的存在。帕勒寨同氏族的人只需两代以外就可通婚，即除了亲兄弟姐妹和堂兄弟姐妹外，从兄弟姐妹都可通婚。糯福区布朗人除亲兄弟姐妹外，堂兄弟姐妹间和从兄弟姐妹间普遍可以通婚，这是血缘婚的遗迹。人们结婚和离婚都比较自由，有些村寨的男女结婚两次三次者颇多。这些情况反映了布朗族从血缘婚进到群婚、对偶婚，最后进到一夫一妻制的发展过程。

本章拟叙述布朗人社交、恋爱、结婚中的一些具体情况。这些情况又从另一个侧面揭示出氏族制和村社的内容。

第一节 社交与恋爱

布朗族青年男女社交、恋爱都非常自由，在大庭广众中彼此手拉手、臂挽臂都不见怪。离了婚的人，对于过去的妻子或丈夫仍然可以互相往来、玩耍谈笑、或帮助解决困难，而她或

他的新夫或新妻视为理所当然，毫不介意。男女社交恋爱，先是成群结队地进行，但当某女子看中了某男子时，其他众男子也就主动离去而无嫉妒之心。

小姑娘长到十二、三岁就开始梳装打扮，耳挂银耳环和银耳塞，耳塞上配以红、黄、蓝各色丝线，头戴银牌，胸前佩各色玻璃珠。总之，开始了对美的追求。长到十五、六岁，姑娘的父亲送给女儿一个竹篾板凳、一个小竹箩、一套新衣服，还帮她准备一块染牙齿用的铁锅片，为姑娘做好谈爱的准备工作。

男孩到了十五、六岁从佛寺还俗后，父母就给孩子准备一个装东西的布袋、一把长刀、一床毡子、一个银盒或铜盒，盒内装槟榔叶、石灰浆和草烟。男孩也开始讲究服装的整洁，学习弹竹琴、弹三弦和一些情歌情调。

秋收后的黄昏时分，姑娘们穿着筒裙和紧身短衫，特别打扮一番，三、五成群地在火塘边纺线或编草排，等待男青年们的来访。夜幕降临后，一群小伙子吹着乌乌的短笛或弹着叮咚作响的三弦来了，姑娘们连忙让坐招呼，她们一边谈笑一边用红毛树枝在铁锅片上烧取黑烟，帮助男青年们染牙齿，然后男青年们也烧取黑烟，帮助姑娘们染牙齿。在每年的宗教节日期间，男女青年们也聚会并互相帮助染牙齿。经过染牙齿后的人，才算进入了成年，从此获得了恋爱、结婚的权利。

青年们在谈笑交往过程中，若有一对男女彼此有意，互送秋波，其余的人会意后都悄悄地一个个溜走，最后留下这一对男女，在深夜开始了互相探问和恋爱活动。或者在一群男女青年的交往访问之后，其中有一对青年互相感到中意，男青年就爬上树去摘下一束“白桂花”交给自己的妹妹转送给他中意的姑

娘，若是姑娘确实真心有意于男子，她就马上捎过口信说：

“请他来我家玩吧。”到了夜晚，这个男青年就悄悄来到姑娘家的楼门口，他拨动指头，发出拍拍拍的响声，姑娘接着信号，立即走出门来，二人开始探问交谈。下面是一对青年有趣的对话：

男： 姑娘！今晚你家吃什么菜？

女： 我家今晚吃苦菜（意思是说，我老了，你可喜欢我）。

女： 阿哥！今晚你家吃什么菜？

男： 我家今晚吃刺菜（刺菜，布朗话叫做“剥落”，意思是很久就想着姑娘了）。

男： 姑娘！你好好给我说，谈好了我去你家养猪、养鸡、烧菜、煮饭，样样干。

女： 阿哥！你好好给我说，谈好了我会给你家老人捏背、洗澡又舂米。

男： 我爹妈不需要这些照顾，他们只望我找个好媳妇。

女： 唉哟阿哥！只怕你心上的姑娘比二月间掉下的笋叶还要多，我不配你家吧？

男： 你是世上少有的姑娘，你不配谁配？我是磕了九十九个头，天神给我指点的。

女： 天神可能没有洗脸，错看了人。也许是你摸错了门，我看你就是有心上人啦，别撒谎了。

男： 你一句话推脱，二句话又说我已有了心上人，这叫我怎样生活下去啊！我确实爱上你了，请你可怜可怜我这样的“岩督格答”（穷小子）吧！

女： 我的心象鸡蛋一样白，象彩霞一样红，象河水一样

清。我的心从来没有被人打动过，今天是我最高兴的一天。你的爱情象蜂蜜一样甜，象竹筒饭^①一样香。

男：阿妹！一个箐沟的叶不能串几个箐沟，一棵芭蕉不能同时结两串果，愿老天给我们同坐一条凳，同盖一床被吧！

女：蜜蜂最喜欢花，花的美要有蜜蜂配，我的心可以交给你。

男：我能得到这颗心，我要把她装在玻璃瓶里，每天撒三次香水，用劳动的双手来养活她，她将成为我病痛时的音乐，灾难时的恩人。

女：，我情愿在山地上与你共甘苦，愿作你病痛时的服侍人。

男：你的心我都收下，但怕我家里贫穷，少吃少穿有困难。

女：财富是人创造的，没有的东西也会有。

男：蜜蜂采花飞走后第二回还要来，请你收下我的心。

双方表示了爱情之后，从此姑娘的打扮就不象过去那样漂亮了， she 就把中意的男青年送的白桂花插在发髻的周围，表示她已有所属。

随着双方感情日益深入，姑娘便经常送可口的食品给她中意的男子，男子捉到螃蟹，打着野味也忘不了他中意的人。此外，他们还在生活方面彼此照顾，生病时互相安慰、帮助寻找草药。

布朗族男女青年在恋爱过程中，也还有一些复杂的内心活

① 将山谷米和水装进香竹筒内，用叶塞好，在火上烤熟吃，甚香美。

动和独特的微妙场面。例如当男青年单独去女家串访时，姑娘的父母佯装已经睡着，借此探听他二人的对话和动静。有的男子试图把火塘里燃得通红的柴火弄熄一些，但姑娘却又把它拨旺起来。开初，姑娘坐在火塘的一方，男子坐在另一方，当男子挪动凳子试图去挨近姑娘时，不料姑娘迅速转到了另一方，男子又挪动凳子，姑娘又转到另一方，如是围着火塘转了几圈之后，姑娘终于停下来让男子挨近自己身边，这里既有初恋少女的羞怯心情，也含有考验男子之意。有时二人在深谈中，男青年就开始拨弄姑娘衣裳上的紧身带，姑娘羞怯地把带拉回去……。这一对情侣的谈笑动静，姑娘的父母早已一清二楚，如果他们也满意这位来访者，还会主动从床上爬起来说道：“夜深啦，你们就打伙睡觉吧。”于是这一对青年就可以同居了。事实上也有不少情侣，只要感情深笃即可同居，而自家父母是不加干涉的。

事隔一时，青年男女二人都把婚事正式告诉自家父母。双方父母又把婚事告诉各自的氏族。男方父母即请一位媒人，携带猪肉、茶叶、草烟等礼品去女家求亲。姑娘的父母要故意推诿一番，不受礼物，待媒人再次把礼品送来女家，并说：“请收下吧，他们会把姑娘当作亲生儿女一样看待的。”于是姑娘的父母收下了礼品，及时把肉切成小块用芭蕉叶包好，由姑娘分送给氏族内各家，姑娘说：“我要结婚了，请你们吃这点肉吧。”

双方婚事既定，还需约请双方氏族长老、村寨头人一起商量是男子去女家从妻居，还是女子到男家从夫居，并卜卦确定婚期。一般是从妻居的占多数。如前所述，从妻居是过去母系制的一种反映。

~~~~~ 第二节 婚礼前后

婚期届临，如果是男子到女家从妻居住，男方就要准备好米、肉、茶叶、草烟等物品摆在饭桌上，请媒人送到女家，媒人说：“今天是节日佳期，我们‘夏滚’（氏族）的孩子要讨你家姑娘了。”女方父母说：“我家姑娘很愚笨，不好教，今天你们既然来了，要保证几条：一、干的芭蕉叶要别在裤带上，养老的猫要做饭给它吃，姑娘变成老妈妈也要给她守家（意思是女儿要一辈子跟父母住）。二、叫（女婿）去掏洞洞（挖竹鼠）不要说手短，叫去拿鱼不要手瓢（在水面）。三、落雨天叫（女婿）出去不要怕雨大，响雷天叫（女婿）出去不要怕雷打。”姑娘的父母说完这几条以后，媒人赶急答应说，这几条他家都保证了。接着双方氏族长和头人都要齐集于姑娘的亲戚家一块商量，同时询问新娘新郎是否真心相爱等语，并对新娘新郎进行一番教育嘱咐。

婚期第二天，在新娘的亲戚家办酒席，宴请众亲邻，迄至深夜始散席。鸡叫以后，新娘和她的同伴们要悄悄地把新郎接到女家，叫做偷女婿。接着举行拴线仪式。

若是女子到男家从夫居住，那末就在男家办酒席，并于结婚当晚鸡叫以后，由新郎和他的同伴们悄悄地把新娘接到男家，叫做偷新娘。

下面是巴达区的帕勒寨和曼卖兑寨一对青年男女举行婚仪的情况，它在很大程度上代表了布朗族从妻居的婚姻制度。

新郎名叫岩果，曼卖兑人，自愿到帕勒从妻居住终身。新娘名叫伊娜，帕勒人，自愿把丈夫接到自己家住。二人均已结

过一次婚，经过了半年多恋爱生活并同居之后，二人决定结为夫妻，按照布朗族古老习俗举行了婚仪。

新郎在婚期之前，就从曼卖兑与伴郎等人先行到了帕勒，被安排住在女家亲戚家中。

结婚第一天的白天，由女方家庭备办好猪肉、菜蔬、酒食之类。夜晚掌灯时分，双方的氏族长老、村寨代表（过去为头人）、男女青年代表等二十余人集中在女方亲戚家中，开了一个协商会，同时对新郎新娘进行教育和嘱咐。会开始，先由曼卖兑新郎的氏族老人发言，他说：“如今帕勒既然已经同意岩果当你们的姑爷，请你们教育好他，他到这里来情况不熟悉，请你们教他那些事做得，那些事做不得。他如果贪睡懒觉，要喊他起来，如果真是有病，也要分清。岩果就是讨饭也讨到这里来了，你们也要给他吃给他住，象对待自家孩子那样。”接着，由帕勒寨新娘氏族老人讲话，他说：“岩果是结过婚的人，但他们二人相爱已半年多了，我们不能把他们砍开。以后岩果要遵守寨规，不能违犯。帕勒寨的情况是劳动出力多但收成少，吃水难。所以不能怕辛苦。岩果，你要学会捏锄把、学会背背箩，见柴见猪草要想到有个家，我们也要把农活事情一一教给你。帕勒的特点是离婚的多，你们不要学这些。不管今天我们讲得多好，但我们到底不与他二人同床，还是让他们两个来谈谈吧。”紧接着，帕勒寨新娘氏族代表把新郎和新娘叫到面前席地而坐。又开始了如下的一番对答：

氏族长：岩果，你是心甘情愿地来帕勒吗？

岩果：是的，我心甘情愿。

氏族长：帕勒的情况你知道了。为什么这样多的姑娘你不爱，专要爱伊娜？

岩 果：这是老天给我们安排定的，我们的福气能结合起来。

民族长：前几年你以做生意为主，现在答应以劳动为生吗？

岩 果：是，以后要以劳动为生。

民族长：你的锄头带来了没有？

岩 果：锄头没有带来，慢慢买（无论从妻居或从夫居都要自带锄头等生产工具）。

民族长：你的背箩带来了没有？

岩 果：背箩没有带来，慢慢编。

民族长：行李带来了吗？

岩 果：行李带来了。

民族长：你到帕勒住，你们“瓦滚”确实同意了吗？

岩 果：他们都同意了，我自己也愿意。

民族长：岩果，你会不会挖地？

岩 果：我能学得会，第一天满头大汗，第二天就不淌汗了。

民族长：你会不会背柴？

岩 果：第一天下午我背半箩，第二天下午我背满箩。

民族长：现在正是姑娘漂亮的时候，以后拖儿带女，甚至生病残废，你会不会变心？

岩 果：我不会变心的。

民族长：老婆的筒裙你敢不敢洗，敢不敢摸（一般人都认为筒裙不干净）？

岩 果：姑娘的筒裙我不敢洗不敢摸，老婆的筒裙我敢洗敢摸。

氏族长：你们同床了吗？她是不是真正的姑娘（意思是合不合心）？

岩 果：我们已经同床了，她是真正的姑娘。

（氏族长转过话题来问新娘）

氏族长：伊娜，你真心爱岩果吗？

伊 娜：我是真心地爱他。

氏族长：寨子里这么多的小伙子你为什么不爱，要专爱岩果？

伊 娜：我们的福气能够结合在一起，愿意和他生活一辈子。

氏族长：岩果的情况你了解了吧？

伊 娜：他没有锄头没有镰刀我愿意帮他买，没有背箩我请人编，只有他我才有幸福。

然后氏族长又把话题转向在座的所有人说：大家都听见了，他二人都是相爱结为夫妻的，我们也不能把他们砍开。祝贺他们今后生活得好，互相关心。爱情的足步要不停留，女人要守女人的规矩，男人要守男人的规矩。女的见着漂亮的男人，男的见着漂亮的女人，要埋下头绕道走（意思是说今后男的不能再串姑娘了，女的不能再串小伙子了）。

接着又由新郎的氏族长分别把三瓶酒、三包草烟赠送给帕勒寨女方氏族的代表、村寨代表和男女青年代表，要求他们教育新郎遵守寨规，好好生产。

一切都已交代清楚，于是大家就开怀畅饮，帮忙的人送茶、递烟、斟酒，一派欢乐气氛。

第二天是主婚天，亲戚邻居都应邀来饮酒吃饭。老人们被安置在火塘一侧特别舒适的地方坐定。十多岁的姑娘以及三十

来岁的妇女前来帮老人们捏背、捏腿、按摩一番。特别是那些即将作新娘的少女，唯恐失掉良机，因捏背捏腿是对老年人一种特殊的尊敬，据说由此可以得福。酒宴开始，新郎上前斟酒，大家举杯畅饮，散席时，新娘端来一盆热水，一条面巾，并给客人一一洗手、揩干，表示敬意。就在这天晚上，新娘还要给过去曾经和她谈过爱的男青年们赠送毛巾等礼物并宴请他们，表示抚慰。酒席以后，有男女对唱，有三弦伴奏，热闹至深夜方散。

第三天早晨举行拴线仪式。参加第二天喜宴的客人，在深夜纷纷就寝入睡。这时，唯有新郎躺在床上佯装睡觉，村里一片沉静。忽听得一声鸡叫，宣布偷女婿和拴线仪式的到来。于是新娘的干爹干妈领着新娘和几个女伴悄悄地来到新郎的住宿处，推醒新郎说：“时间到了，时间到了！”新郎一声不响悄悄地背起事先就准备好的东西，与新娘等人一道，点着火把，匆匆向女家出发。到了女家，新娘的母亲等在楼梯口迎接，并送给女婿一套新衣、一块包头巾，新郎接过礼物，把芭蕉叶裹着的一对蜡条插在女家门边，表示从此是女家的人了。然后新娘的母亲舀一瓢清水给女婿洗手，带他进入室内。随即开始了拴线仪式。室内灯火通明，谈笑声不绝。当酒席摆好，先由干爹干妈给新郎新娘拴线，接着请众老人给新郎新娘拴线。拴线的老人照例要祝福一番。酒席已散，杯盘狼藉，贺喜人纷纷离去，但竹楼上的对歌声、弦琴声悠悠然不绝如缕。

若是女子嫁到男家从夫居住，那未婚宴和拴线仪式就在男家举行。全部过程与前面所说的男子嫁到女家的过程相同。

在布朗山的曼果寨，很多男子是终身随妻居的，但也有一部分男子在结婚满三年之后，还要举行第二次婚礼——“刹”

或“干格顶”。举行这次婚礼就要把妻子接到男家居住。婚期到了，女方和男方都要分别宴请各自氏族和村里的人，女方准备好的东西也抬到了男家。正婚当天，老人们也要给新娘新郎以及他们的孩子拴线。拴线时，新娘要哭一场，说她从此以后生是男家的人，死是男家的鬼了。同时，还由一位老人讲述新郎新娘二人从恋爱到结婚的经过，最后给新娘拴线并祝福说：

“今天是吉日佳期，从今以后你就是男家的人了，你的灵魂不要跑了。”拴线完毕，婚仪宣告结束。

第七章 ·

· 文学和艺术

在漫长的历史行程中，在生产、生活实践中，布朗人为了铭记他们不寻常的经历，抒发心中喜怒哀乐的思想激情，创造并丰富了自己独特的文学和艺术。过去布朗族因为没有本民族的文字，所以文学限于口头文学，艺术也靠口传身教。随着社会经济制度的演变，作为上层建筑的文学艺术亦得到不断的丰富和发展。

第一节 口头文学

布朗族的口头文学丰富而多彩。主要形式有神话、故事、诗歌、谚语、谜语，等等。这些体裁的作品，从各个方面形象地反映了布朗人的历史经历、思想感情和斗争精神。布朗族人民运用了现实主义与浪漫主义的手法创造出许多神奇优美的作品。

神话是布朗人最原始的口头创作形式。神话中有关人类起源的传说颇多，著名的有《岩布林戛、伊梯林戛》。这个传说叙述了远古时候，曾经有两个动物出来创造人类。先是由女的叫男的猜谜，女的对男的说：“请你猜一猜，两样东西合起来会有什么结果（布朗话叫做“双根银勒戛”）？”男的猜道：

“你说的可能是太阳吧？”女的说：“不是，太阳会落下山。”男的猜道：“可能是月亮吧。”女的说：“不是，月亮还会缺。”男的猜道：“那么，可能是水。”女的说：“不是，水会干枯。”男的再猜道：“一定是石头了。”女的说：“也不是，石头还会破裂”。他们边走边说，不觉到了一棵树下，忽然看见两只鸟在交配，男的连忙道：“哈！你叫我猜的就是这两只鸟吧。”女的笑了笑说：“对啦，对啦，让我们就象这两只鸟吧。”于是他俩就结婚了。以后，生下八男八女。这八男八女相配，又生下一些孩子。还不够，又用泥巴捏成人形放在野外，很快变成了人，但没有嘴巴，他们又给泥人做嘴巴，于是泥人都变成了真正的人，这些人就是布朗族和其他民族的祖先。这个传说，反映了布朗族和其他各民族在远古时代同样都经历过血缘婚的阶段。

布朗人中还流传着关于开天辟地的神话。该神话说：在那遥远的古代，没有天没有地，到处充满着团团黑沉沉的飘来飘去的云雾。后来经过一次大的火山爆发，天地才被分开。红河地区布朗族中传说：神人顾米亚为了寻找造天造地的材料，他到处奔波，最后发现了一条犀牛。顾米亚剥下犀牛皮做威天。挖出犀牛的眼做成星星，把犀牛肉变成地，把犀牛骨变成石头，把犀牛血变成江河，把那数不清的毛变成各种花草树木，又把犀牛的骨髓变成鸟、兽、虫、鱼。用犀牛的腿撑着天，鳌鱼托着地，每当鳌鱼身体一动，便发生地震。这类神话，乍看起来似乎很荒诞，但对当时的古人类来说确是很了不起，他们开始意识到世界是由各种各样的物质构成的，并且塑造了用犀牛造天造地造江河等充满浪漫色彩的情节。这则神话还刻画出一幅原始狩猎时代人们生活的图景。

该神话又说：神人顾米亚在开天辟地过程中，偏偏又遇着太阳九姊妹和月亮十兄弟要破坏他伟大的事业，它们一齐放射出暴烈的光。于是，美丽的云彩变了色，星星失去了光彩，土地干裂了缝，庄稼枯死了，花草树木萎谢了，……。顾米亚决心除掉太阳和月亮。他到森林里砍树割藤做成了弓和箭，又历尽千辛万苦终于爬上一座最高的山峰。顾米亚拉弓搭箭，对准一个太阳射去，只听得一声巨响，太阳滚落到山坡底下去了。剩下的八个太阳和十个月亮一齐向顾米亚进攻，想把他烧死。紧接着第二箭、第三箭……射向天空，最后只剩下一个太阳和一个月亮。它们害怕了，跑去躲起来。这样，大地没有了光明和温暖，变成一个黑暗寒冷的世界。顾米亚又设法去请太阳和月亮。经过百鸟和百兽的恳求，由公鸡作保，太阳和月亮才答应出来。大家又按照顾米亚的吩咐，要求它俩一个白天出来，一个晚上出来，在月初和月尾的晚上，在石洞中相会。天上有了太阳和月亮，大地上又才有光明和温暖，于是百兽出来奔跑，百鸟出来歌唱，大爷出来修犁耙，大妈出来纺线，小娃娃玩起了游戏，年轻人弹起了悦耳的弦琴，……。①这个神话反映了布朗族先民进入父系氏族社会以后，男子们在与大自然的斗争中，发挥了巨大的威力。顾米亚就成为代表这个社会的神人。

布朗人在长期生活实践中，深切体验到集体力量足以克服各种困难、制服强暴。同时又在集体生活的抚育下，培养成公平正直、憎恨邪恶的思想感情。这些朴质纯真的品质，反映在

① 引自《云南民族民间故事选》，云南人民出版社，一九六〇年版，第438—445页。

人们创造的故事里。例如西双版纳布朗人中流传着大象与天鹅的故事，故事的梗概如下：

从前有只母天鹅，生下一群小天鹅。一日天鹅们走在路上把路都塞满了。前面来了一群大象，大象便对天鹅们说：瞧！你们把路都拦断了，让开一条路吧！九十九头象都绕过去了，唯独最后一头大象把小天鹅们全踩死了。母天鹅见儿女们惨死的景况，伤心欲绝，四处悲号。她向小雀、苍蝇、青蛙哭诉自己的悲惨遭遇。大家都表示要为不幸受害的天鹅报仇，并各自想出一条计策。一天，小雀趁着大象在沟边喝水时，飞过去猛

老虎看见那颗圆滑滑发亮的果核，以为是自己同类的眼珠，就一溜烟地跑掉了；当狮子看见吐出的菌子，以为是同类的耳朵，吓得飞奔逃走了不敢回头；当大象看见那弯弯的粗草根，以为是同类的牙齿，也吓得窜出丛林。最后小蛤蟆兴高采烈地放声歌唱起来。

另一则关于《小猫和老虎的故事》，情节简炼，但含义深刻。故事说：从前小猫和老虎相互传授本领，小猫把自己的跳跃、翻滚动作教给了老虎，老虎又把抓、咬和唬人的本领教给

小猫。小猫很聪明，它且平时人们称它为老虎，知道老虎不是

中，他们彼此以兄弟相称，宾礼相待。但是傣族统治阶级的代表人物——土司，却肆意压迫布朗族人民。布朗族地区流传着关于“喃三飘”姑娘的故事，便是对这种压迫的控诉。曼兴龙和曼桑的布朗人在一则名为《三尾螺》的故事里说：约二百年前，他们住在景洪县的回兴、回桑等地，他们有一个姑娘，容貌娇美，一天能变三种颜色，便取名为喃三飘。一日，喃三飘下山到景洪赶集，忽逢“召片领”（傣族大领主）迎面撞来，“召片领”见她美貌非凡，乃强娶为妾，甚是宠爱。“召片领”的傣族正妻异常嫉妒，属僚们也认为娶山区民族女子为妾有损领主尊严，不合古理。一日，喃三飘正从头上取下她心爱的三尾螺（簪子）准备梳洗时，傣妻即命侍女将三尾螺抢来砸碎。喃三飘失去了三尾螺，美容日渐消失。“召片领”终于抛弃了喃三飘，并加重了对回兴、回桑等地布朗人的贡纳负担。布朗人悲愤地说：“结在高枝的果子不能摘，有理的话在召片领面前也变得没有道理。”于是在深夜举寨迁离回兴、回桑故地。^①

流传在巴达区章郎一带的同一则故事又说：布朗族有一位姑娘，因她容貌娇美，一天能变三种颜色，取名叫做喃三飘。傣族各勐土司为了争夺她而械斗不休，兵祸连年。喃三飘怜爱自己的同胞，她悲愤地说：“为了免除百姓的痛苦，我愿离开人世。”众乡亲无奈何，忍痛为喃三飘修建了一座巨大的石屋（坟墓），里面摆满粮草、马匹，让喃三飘住了进去，然后将石屋封起。因为不见了喃三飘，各勐的械斗逐渐平息下来。人

^① 引自思茅地委调查组调查资料，载《布朗族社会历史调查》（一），第5—6页。喃三飘在此文中译作朗三萍。

们久久地怀念着媪三瓢，传说媪三瓢在石室获得“永生”。又说有人曾经见过她站在岩上梳头，黎明或深夜还听见她往返勤遮赶街去来的马蹄声。长期以来章郎等寨的人还保持一往情深地到石屋那里去丢稻草喂媪三瓢马儿的习俗。媪三瓢的故事，揭露了傜族领主阶级残暴的本性，真切地反映了布朗族人民的处境和心理状态。从故事里，我们仿佛听到布朗族人民控诉土司的呐喊声。

《天鹅和大象的故事》、《媪三瓢》的故事，都是浪漫主义与现实主义相结合的优秀作品。故事的情节简炼，但想象丰富，比喻生动恰当，与群众呼吸相通，因而能代代相传，不绝于口。

布朗族文学的另一种主要形式是诗歌。人们在生产、生活中，在对压迫者的反抗斗争中以及在爱情、悲哀、喜悦等感情生活中，常用洗炼的语言、生动的比喻、现实而浪漫的情调吟咏成诗歌，以抒发心怀。首先看一看过去双江的布朗人在迁徙途中留下的诗歌吧。他们的祖先从孟茅来到邦丙，然后顺小黑江逐渐东进，因被澜沧江阻挡而北上，至谦信定居下来，开始了新的生活。歌中唱道：

太阳出得天高，
热得赤地起火。
从孟茅弄（山谷）来的人儿，
蹲在这里休息一会吧！
把柱子竖起来，
房子要盖在平地。
把火升起来，
饭要吃热的，

这才能好吃好在（佳）。

在民歌中，情歌尤有纯朴天真的风趣，这与布朗族婚姻制度比较自由有关。西双版纳布朗族地区的青年男女，在婚前完全是自由恋爱，自由择偶的。每当夜幕降临，青年们三、五成群，相约去姑娘家喜谑谈爱，或对唱情歌，姑娘的父母把柴火高烧表示欢迎。这类情歌比喻生动贴切，情感真挚。下面一首是男对女追求的情歌：

你象“章灌”花一样漂亮，
你象“椰帮花”一样芬芳。
你象万绿丛中的红花树，
我深深地爱上了你，
愿永远和你在一起，
一刻也不分离。

版纳西定的布朗族青年在跳蜡条舞时所唱的情歌，热烈而真挚。其中有两节如下：

哥有情，妹有意，哥妹情意深。
哥妹情意有多重？削杆秤来称。
秤杆秤砣都合心。哈，还是哥的情重妹情轻。

这儿，男青年夸自己情意重，是为了取得女子更加热烈的爱情。

假如哥死了变蜡条，妹妹呵死后变成火；
假如哥死变成水，妹死后变成鱼啊；
假如哥死变大树，妹死后要变成葛藤把树紧紧缠着；
假如哥死变成莲花，妹死了要变蜜蜂飞绕花朵。

下面另一首情歌，抒发出布朗族姑娘丰富、细腻的心怀：
孝天不到花不开，姑娘快乐是小伙子到来。

小伙子啊！如果你是大象，我要追随你翻岭过岗；
如果你是花树，我要变成长斧把你砍下——吮吸你的
芳香。

知了（蝉）在树枝上歌唱，盼望吮吸树浆；
小鸟在大树枝头孵雏，期望果子成熟赛蜜糖。
爱情的果子终会成熟，年轻人呵，你又何必忧伤！
我悄悄寻找美丽的小伙子，让我的心飞过高山、大
河，
最后飞到你的身旁。

我象“柯匡”鸟一样，深夜不闭眼睛，
望穿夜幕和森林，向着爱人所在的地方。^①

布朗族人民酷爱自由，同时也非常勤劳勇敢，不畏强暴。
历史上曾经多次与压迫者进行不屈不挠的斗争。一九四一年，
布朗山与西定一带的布朗人参加了基诺族发动的反对国民党反
动派和傣族土司的斗争；一九四七年，西定和巴达一带的布
朗人与哈尼人联合抗击南峇（勐遮）土司勒索群众的斗争；一
九四三年，曼瓦寨群众掀起反对头人进行勒索的斗争。当时布
朗族群众用诗的战斗语言怒斥头人道：

你们是水我们不喝，
是太阳我们不晒，
是火我们也不煮饭，
就是佛我们也不拜。

谚语和谜语是布朗族的另一种文学形式。布朗族谚语是民
间生活、习俗的反映，富于哲理，形象生动，比喻恰当。例如

① 引自《云南少数民族文学资料》第一辑，第70页。

谚语说：“布朗族靠火生活，傣族靠水生活。”嫁汉人要铸铧，嫁傣家要撒秧，嫁山区民族要刀耕火种。”这大体上反映了西双版纳坝区和山区民族的生产、生活特点。由于布朗族中盛行氏族社会尊老的遗风，因而出现这样的谚语：“地里有蚂蚁谷子会成长，寨里有老人户才兴旺。”在旧社会，疟疾和痢疾严重威胁着布朗人的健康，影响生产。有一则谚语说：“谷子黄，病满床。谷子黄，闷头摆子（恶性疟疾）似虎狼。”有的谚语歌颂了劳动人民的美德，表述了一种美学观，如说：“小伙子漂亮当不了饭吃，姑娘漂亮当不了烟抽。”有些谚语，乍听起来似很平常，但究其内容却蕴藏着深邃的哲理，如说：“不走不到，不老不死。”就是强调实践的重要性。“晴天不忘蓑衣，雨天不忘葫芦。”就是教人要看任何事务随时处在变化和发展中，不能死搬教条，一成不变。

布朗族中的谜语，多数是物谜，往往用形象和隐喻的方法。例如说：“一间小房子，够睡五个人”——鞋；“三个姑娘打把伞”——三脚架；“有口井，不在天上，不在地下，四面用石头围着它”——嘴。^①

总之，布朗族的文学作品，虽说还停留在口头文学阶段，但同样从各个方面艺术地反映了他们走过的生活道路，艺术地反映了人们的感情和情操。所以一切文学艺术都来源于社会，来源于生活。“作为观念形态的文艺作品，都是一定的社会生活在人类头脑中的反映的产物”^②。

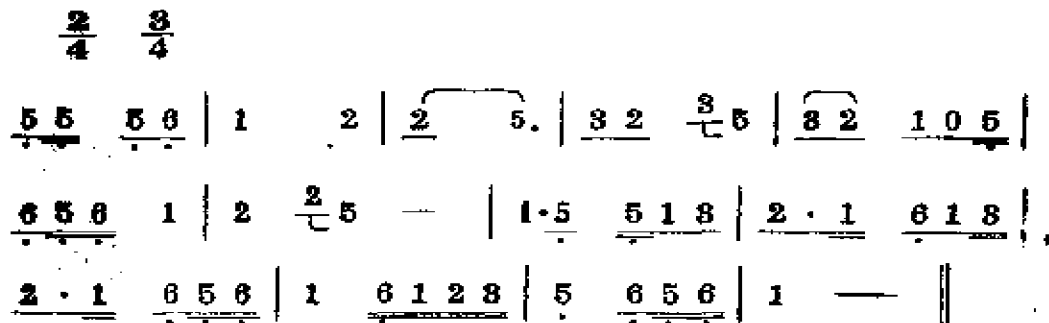
①引自《云南少数民族文学资料》第一辑，第73—74页。

② 《在延安文艺座谈会上的讲话》，《毛泽东选集》第三卷。

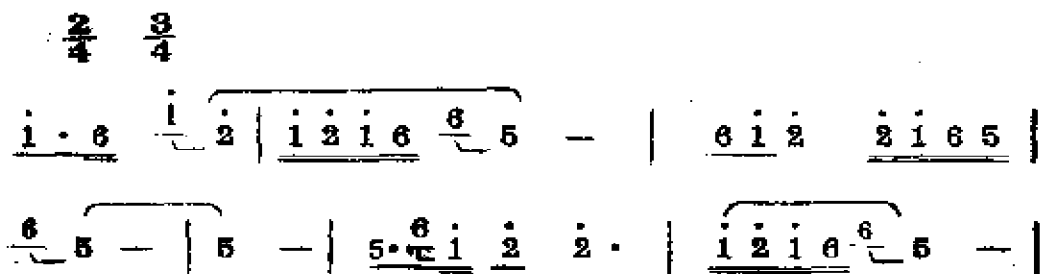
第二节 歌 舞

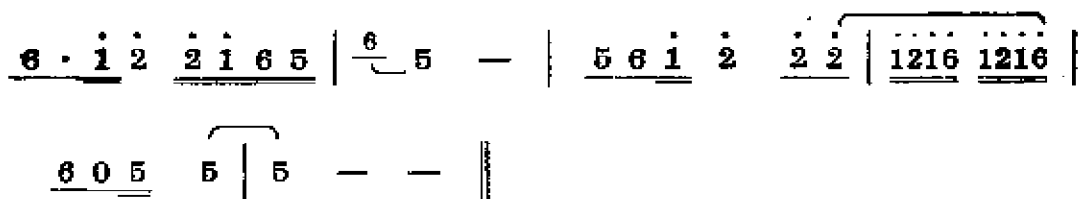
布朗族喜爱歌舞。每逢结婚、盖新房、过年过节或劳动之余，年轻人总爱载歌载舞，兴味无穷。歌曲，在布朗山一带分为说、宰、生、缀四调；在巴达和西定一带分为说、宰、生、缀、同曼等五调。各类调子是固定不变的，唱时触景生情地变换词的内容，能在不同场合表达不同的感情。现将说、宰、生、缀四调介绍于下：

一，说调 用小三弦伴奏，唱起来激越而抒情，富有青春的活力，一般用以歌唱热烈的爱情。



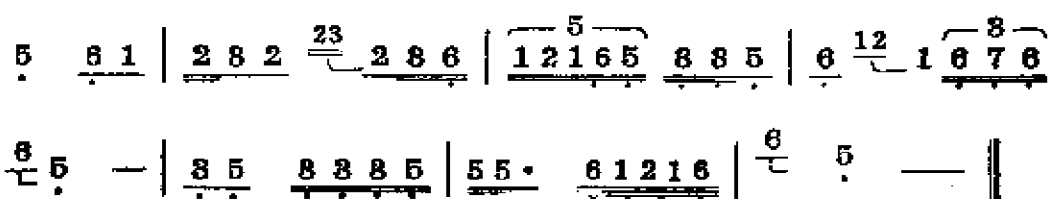
二，宰调 是一种对歌调，往往天南地北地对唱，唱生产、爱情、故事等等。





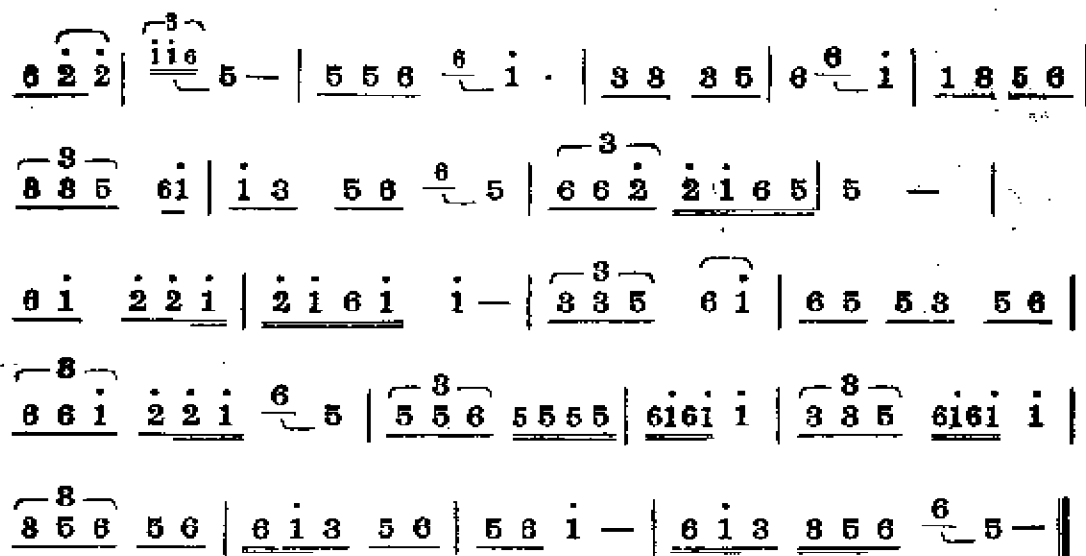
三，**生调** 用三弦伴奏，一般是唱风俗、爱情以及劳动的愉快。

$\frac{2}{4}$



四，**缓调** 一般在喜庆时唱，可唱颂词、历史、故事、爱情等。

$\frac{3}{4} \quad \frac{2}{4}$



布朗族的歌和舞常常紧密地结合在一起。青年男女流行跳一种圆圈舞。舞蹈开始，姑娘们即围成一个圆圈，双膝一起一伏，柔软的双手在肩的两侧或前或后轻盈翻舞，边舞边向反时针方向移动；同时，一群小伙子就在圈内作有节奏的虎步跳跃，少顷，小伙子便分散到姑娘面前与姑娘轻声对唱，然后男青年们又聚拢，作虎步跳跃状。这样反复不已地循环多次。跳舞时，伴以象脚鼓、钹、小三弦等乐器。此外，还有采茶舞、猴舞、癞蛤蟆舞等，表现人们的生产活动和动物的各种动作与表情。

舞蹈与武术也是密不可分的。布朗族男子喜爱武术，即使六、七十岁的老人，在武术场上也照样飞舞跳跃。充满青春的活力。主要的武术有如下几种：

“景歪”（长刀舞），由一人赤膊上场，手持两柄长刀，作各种砍、刺、拦等动作。

“景纳”（木棍舞），由两人各持一根木棍对打，或攻或守，木棍上下左右挥舞，双方全靠眼快手灵，动作协调不紊。



图十六 拳术之一镜头

“景歪纳”（双人舞），由一人持长刀，另一个人持竹棍（或木棍），你劈我挡。

“景款堕”（甩棍舞），由一人表演两截用绳连结起来的双棍。

此外，还有“景弟”（拳术舞）（见图十六）等。这些武术刚健有力，动作利索，充分体现布朗人的勇敢精神。

附录

亲属称谓表

	布朗语称谓（用汉字和国际音标注音）	
	曼 卖 兑 寨	帕 勒 寨
曾祖父	阿达 [a taʔ]	阿达 [a taʔ]
外祖父	阿达 [a taʔ]	阿达 [a taʔ]
祖 父	阿达 [a taʔ]	阿达 [a taʔ]
曾祖母	阿牙 [a jaʔ]	阿牙 [a jaʔ]
外祖母	阿牙 [a jaʔ]	阿牙 [a jaʔ]
祖 母	阿牙 [a jaʔ]	阿牙 [a jaʔ]
父 亲	阿根 [a keŋ]	根 [keŋ]
叔 叔	阿依 [a noŋ]	唉柯 [ai kho]
堂 叔	阿依 [a noŋ]	唉柯 [ai kho]
表 叔	阿依 [a noŋ]	唉柯 [ai kho]
伯 父	根达 [keŋ taʔ]	达 [taʔ]
堂伯父	顶帕 [tiŋ pha]	达 [taʔ]
母 亲	阿妈 [a maʔ]	骂 [maʔ]
伯 母	牙顶 [jaʔ tiŋ]	骂顶 [maʔ tiŋ]

	布朗语称谓（用汉字和国际音标注音）	
	曼 卖 兑 寨	帕 勒 寨
姑 妈	不顶 [pa tiŋ]	阿牙 [a jaʔ]
姨 妈	不顶 [pa tiŋ]	阿牙 [a jaʔ]
舅 妈	不顶 [pa tiŋ]	骂顶 [maʔ tiŋ]
岳 父	阿布 [a puʔ]	阿达 [a taʔ]
姑 父	阿布 [a puʔ]	阿达 [a taʔ]
姨 父	阿布 [a puʔ]	阿达 [a taʔ]
舅 父	阿布 [a puʔ]	阿依 [a noŋ]
公 公	阿布 [ap uʔ]	阿达布 [a taʔpuʔ]
叔 母	不顶 [pa tiŋ]	阿歪 [a vai]
岳 母	阿歪 [a vai]	阿牙 [a jaʔ]
婆 婆	阿歪 [a vai]	阿牙歪 [a jaʔ vai]
嫂 嫂	阿歪 [a vai]	阿歪 [a vai]
弟 媳	阿歪 [a vai]	阿歪 [a vai]
媳 妇	格闷 [ka mun]	格闷 [ka mun]
妻 子	闷谬 [mun miuʔ]	闷 [mun]

	布朗语称谓（用汉字和国际音标注音）	
	曼 卖 兑 寨	帕 勒 寨
丈 夫	格谬 [ka miu ²]	格蔑 [ka me ²]
胞 兄	唉 [ɛ]	唉柯 [ɛ kho]
堂 哥	唉 [ɛ]	唉柯 [ɛ kho]
从 哥	唉 [ɛ]	唉柯 [ɛ kho]
表 哥	唉 [ɛ]	唉柯 [ɛ kho]
胞 姐	唉 [ɛ]	窝而 [or]
堂 姐	唉 [ɛ]	窝而 [or]
从 姐	唉 [ɛ]	窝而 [or]
表 姐	唉 [ɛ]	窝而 [or]
胞 弟	阿肮 [a aŋ]	肮 [aŋ]
堂 弟	阿肮 [a aŋ]	肮 [aŋ]
从 弟	阿肮 [a aŋ]	肮 [aŋ]
表 弟	阿肮 [a aŋ]	肮 [aŋ]
胞 妹	阿肮 [a aŋ]	翁奔 [oŋ pɛn]
堂 妹	阿肮 [a aŋ]	翁奔 [oŋ pɛn]

	布朗语称谓（用汉字和国际音标注音）	
	曼 卖 兑 寨	帕 勒 寨
从 妹	阿肫 [a aŋ]	翁奔 (oŋ pɿn]
表 妹	阿肫 [a aŋ]	翁奔 (oŋ pɿn]
儿 子	官蜜 [kuan meʔ]	官箴 (kuan mieʔ]
侄 儿	官蜜 [kuan meʔ]	官罕箴 [kuan xan-mieʔ]
女 儿	官奔 [kuan pɿn]	官奔 [kuan pɿn]
侄 女	官奔 [kuan pɿn]	官罕奔 [kuan xan pɿn]
孙 子	官色 [kuan sɿʔ]	官罕箴 [kuan xan mieʔ]
侄 孙	官色 [kuan sɿʔ]	官罕箴 [kuan xan mieʔ]
外 孙	官色 [kuan sɿʔ]	官罕箴 [kuan xan mieʔ]
孙 女	官色 [kuan sɿʔ]	官罕奔 [kuan xan pɿn]
侄孙女	官色 [kuan sɿʔ]	官罕奔 [kuan xan pɿn]
外孙女	官色 [kuan sɿʔ]	官罕奔 [kuan xan pɿn]

后 记

本书作者曾于一九五八、一九五九、一九八〇年数次对布朗族社会历史进行了调查。这本拙作实际上是一九五八年调查研究工作以来的一次汇报。同时，它也是有关组织和同志热情关心、支持和帮助的结果。在过去的历次调查研究工作中，多次得到西双版纳州、勐海县、澜沧县以及布朗山、巴达、西定、打洛等地党政部门的大力支持和帮助。特别是一九八〇年秋季的调查，勐海县委还特意派出布朗族干部岩恩罕、岩香兰、岩尼应等同志担任向导、翻译，积极协助调查。布朗族乡亲们给予了热情接待，提供了很多可贵的资料。云南省历史研究所副所长刘克光同志曾给予帮助，特别是云南社会科学院副院长杜玉亭同志和云南大学历史系吴继德同志为我校阅了全稿，并提出过一些宝贵的意见。云南省民委的关梁同志为我绘制地图。最后还得到中国社会科学出版社同志的支持和帮助。在此一并表示深切的谢意。