

陈蔚, 梁蕤. 身份与边界: 藏彝走廊氏羌族群“纳—槃木系”聚居地“圣—俗”文化景观研究 [J]. 风景园林, 2021, 28 (2) : 109-115.

身份与边界：藏彝走廊氏羌族群“纳—槃木系”聚居地“圣—俗”文化景观研究

Identity and Boundary: A Research on the “Holy-Secular” Cultural Landscape of “Na-Panmu” Settlements of Di-Qiang Ethnic Group in Tibetan-Yi Corridor

陈蔚 梁蕤
CHEN Wei, LIANG Rui

中图分类号: TU-092.8
文献标识码: A
文章编号: 1673-1530(2021)02-0109-07
DOI: 10.14085/j.fjyl.2021.02.0109.07
收稿日期: 2020-03-26
修回日期: 2020-12-29

陈蔚 / 女 / 博士 / 重庆大学建筑城规学院教授 / 重庆大学建筑历史理论研究所成员 / 研究方向为建筑设计理论、建筑历史与理论
CHEN Wei, Ph.D., is a professor in the School of Architecture and Urban Planning, Chongqing University, and a member of Institute of Architectural History Theory, Chongqing University. Her research focuses on architectural design theory, architectural history and theory.

梁蕤 / 女 / 硕士 / 重庆绿城两江建筑设计有限公司建筑师 / 重庆大学建筑历史理论研究所成员 / 研究方向为建筑设计理论、建筑历史与理论
LIANG Rui, Master, is an architect of Chongqing Liang Jiang Greentown Architectural Design Co. Ltd, and a member of Institute of Architectural History Theory, Chongqing University.. Her research focuses on architectural design theory, architectural history and theory.



摘要: 民族聚居区“圣—俗”文化景观是历史上长时段层叠累积、相互融合的宗教形态和宗教文化心理以及神圣空间生产方式的外化，是民族集体身份认同感最完整的视觉表达。以藏彝走廊氏羌族群“纳—槃木系”及其分支的聚居地为研究对象，从因人口迁徙、生存空间差异、历史政治和宗教文化植入等因素干扰所导致的聚落与建筑文化景观形态差异现象入手，指出不同族群通过对“神山—聚落”关系、“神圣景观—聚落”关系的建构以及对神圣路径的演绎行为建立自身的族群身份与边界，并在建筑空间中以“中柱通天，火塘驻祖”的观念再现聚落中的“圣—俗”观念。归纳出“神圣中心”“人一署分界”和“多元融合”等“圣—俗”文化景观模式，深化对藏彝走廊多民族聚居区文化景观“同源—异形”发展历史与演化规律的认识以及民族之间“和而不同”文化景观多样性和生态文明的理解。

关键词: 风景园林; 藏彝走廊; 纳西; 普米; 神圣空间; 文化景观

基金项目: 国家自然科学基金 (编号 51878083)

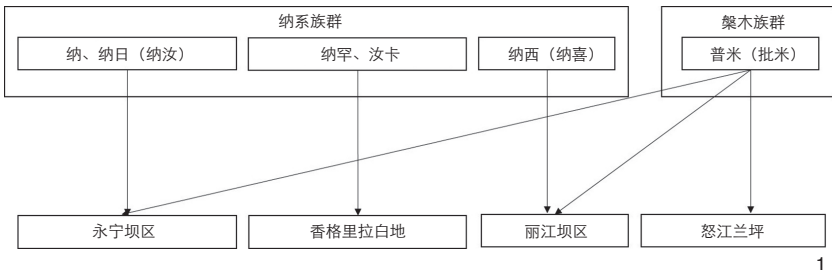
Abstract: The “Holy-Secular” cultural landscape in ethnic settlements is the externalization of religious forms, religious cultural psychology, and sacred space production modes that have been accumulated and merged over a long period of time in history. It is the most complete visual expression of the collective identity of an ethnic group. This research takes the settlements of the “Na-Panmu” an ethnic group and its branches in the Tibetan-Yi Corridor as the objects, ranging from the settlements and buildings caused by population migration, differences in the living space, historical politics, and religious cultural implantation. Starting from the cultural landscape morphological differences, it points out that different ethnic groups establish their own ethnic identities and boundaries through the construction of the “sacred mountain-settlement” relationship, the “sacred landscape-settlement” relationship, and the deduction of the sacred path. The concept of “residence in ancestors” reproduces the concept of “sacred-vulgarity” in the settlements we summarize as the “Holy-Secular” cultural landscape models, such as the “sacred center”, “man and Nature spirits” and “multiple integration”, and deepens the understanding of the development history and evolution law of the “homeomorphous-different” cultural landscape in the multi-ethnic settlements of the Tibetan-Yi Corridor, and the understanding of the diversity and ecological civilization of the “harmonious and yet different” cultural landscapes among ethnic groups.

Keywords: landscape architecture; Tibetan-Yi Corridor; Nasi; Pumi; sacred space; cultural landscape

Fund Item: The National Natural Science Fund of China (No. 51878083)

民族聚居区“圣—俗”文化景观的形成主要基于各民族长时段重叠累积的宗教信仰和文化习俗而形成的观念塑造与空间生产。由于宗教生活构成了民族地区社会与个体生命活动的重要组成部分，“圣—俗”景观与空间往往是这些地区文化景观最具文化价值的部分。刘

易斯·芒福德在《城市发展史》中更是将人类城市的起源与宗教活动联系在一起，“……城墙最初的用途很可能是宗教性质的，为了标明圣界的范围，或是为了辟邪，而不是防御敌人。……人生到世界上来的目的无非是为着赞颂和侍奉他的神明，这就是城市存在的终极原

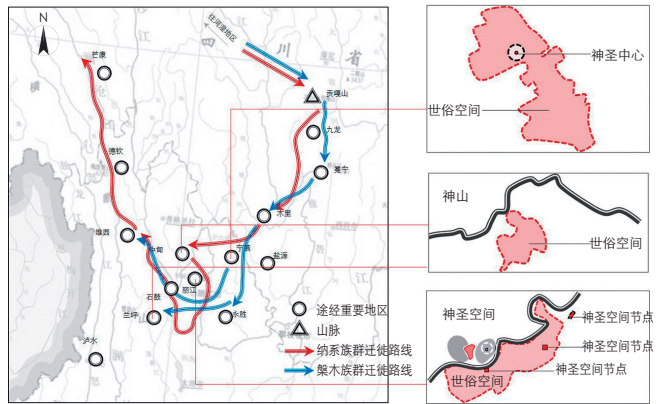


1 藏彝走廊滇西北地区“纳-槃木系”族群主要支系与分布

Main branches and distribution of the "Na-Panmu" ethnic group in the northwestern Tibetan-Yi Corridor

2 “纳-槃木系”族群不同支系聚落“圣-俗”景观空间类型及分布

The "Holy-Secular" landscape space types and distribution in various branches of the "Na-Panmu" ethnic group



2

因”^[1]。除了物质空间界定，从空间心理学的角度而言，考夫卡认为：同样的景观和空间，在信徒眼里是神圣的宗教场域，在普通人眼里则不具备神圣性质，信徒是在“自我—行为—环境—地理”交互作用下形成神圣的心理“场”^[24]。由此说明，“圣—俗”文化景观不仅具备物质形态属性，还具备精神属性，应根据它在信徒心中的象征意义和宗教仪式中的表现而加以描述，它是民族宗教文化心理的外化部分。无论是物质空间的发展还是宗教心理的辐射，各个民族往往是通过“圣—俗”空间领域与边界的划定来昭示自己的宗教信仰，对这些空间与边界的认同在族群内部则表现为对“集体身份的认同”。通过“领域与分界”对自然的扰动，最终实现文化与风景融合一体。

藏彝走廊自古以来即为西南地区民族迁徙与交流的重要通道，也是多种宗教信仰并存的地区。根据民族学研究，古老的氏羌族群至迟在新石器时代就开始了从青藏高原河湟地区向南逐渐迁徙分化的历程，目前定居在藏彝走廊地区的羌、藏（部分分支）、彝、傈僳、纳西、普米、摩梭等10余个民族都由氏羌族群分化而来。世代定居于滇西北地区的“纳—槃木系”主要包括纳西族、普米族和摩梭人，他们拥有同源的文化基质，同时形成了“大杂居、小聚居”的分布特征^[3]（图1）。虽然在民族划分上他们同属一体，但是从调查中发现，由于受到环境和历史上周边强势文化的影响，即使同一民族也存在明显的分支系聚居和文化多样性特征。其中，

云南的“纳西”族群主要聚居在4个地区：1）东部宁蒗地区为“纳人”与“纳日人”支系分布区，他们是纳系族群中最早迁入云南的，受到藏文化影响很深；2）中部香格里拉分布着纳罕与汝卡支系，是东巴文明与东巴文字的发源地；3）丽江坝区上的“纳西（纳喜）”支系在明清时期深受中原汉化政策影响，各种文化杂融；4）西部塔城及维西、德钦地区长期处于吐蕃的势力范围，以藏族为主体，纳西人占比小。云南的槃木族群基本被归入普米族，主要有3个聚居区：1）宁蒗地区普米族与纳（纳日）人杂居，其文化生活习惯及宗教信仰均受其影响；2）丽江坝区上的普米族与纳西人杂居，同样深受汉文化影响；3）兰坪地区的普米族长期居住在山地，较多地保留着古老的游牧民族习俗以及原始信仰。

1 “纳—槃木系”族群聚落中的“圣—俗”文化景观与空间

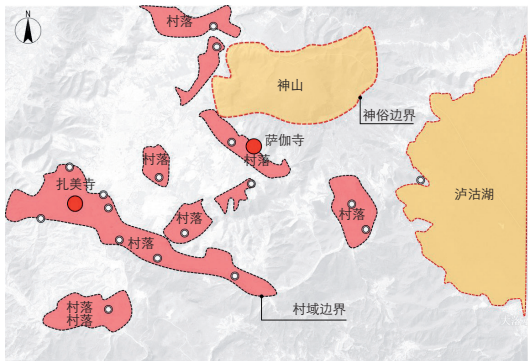
迈克尔·布里尔依据“场所创造神话”理论指出，人们之所以认为某地神圣，是因为它具备使我们“感到”神圣的基本特质^[4]。宗教信仰赋予了某些特殊场所“神圣”的特质，使之成为聚落中的神圣景观；相反，世俗生活的场景构成了世俗的景观。“纳—槃木系”族群聚落中的“圣—俗”文化景观主要分为3种类型：1）“神圣中心”模式。宁蒗地区受藏传佛教影响较深，这一地区的纳（纳日）人和普米族在原生信仰基础上以“神山”崇拜为核心形成曼荼罗（mandala）式“圣—俗”景观图示；2）“人—署分界”模

式。香格里拉白地的纳罕、汝卡支系与兰坪地区的普米族聚落地处偏远，以原始自然崇拜为主，前者还是东巴文化发源地，建立了以“署”为核心的神圣空间与领域；3）“多元融合”模式。丽江坝区定居的纳西人和普米族则以“汉藏苯多重信仰混杂并存”为特征形成“圣—俗”景观（图2）。

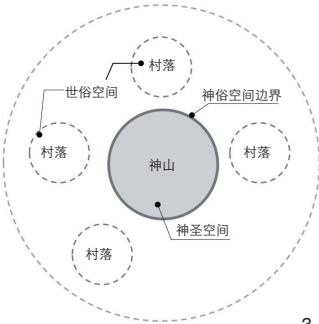
1.1 “神圣中心”模式

伊利亚德认为，基于神圣与世俗二分，宗教信仰者的空间图示中，那些超凡的空间地点构建起了“世界中心”，世界得以自显为神圣的世界，成为可辨识、可理解的宇宙^[5]。诸多宗教与原始信仰中都有“宇宙山（树）处于世界中心的观念，并认为世界的创造由此作为起点开始，至高无上的圣地都因循这一神圣空间原型得以复制。

宁蒗地区的永宁坝是“纳—槃木”族群迁入云南地区的首个定居地点，在此之前它一直是吐蕃藏族居住地区。《元史·地理志》记载，永宁州“地名达蓝，麽些蛮祖泥月乌逐出吐蕃，遂居此谿”。早期纳（纳日）人信仰达巴教，普米族信仰韩规教，它们都属于原始宗教形态，主要以万物有灵自然崇拜为主。纳（纳日）人的“达巴经”中将大神“母鲁阿巴笃”视为始祖（阿依），所有的鬼神均是在她之下产生，具有非常强烈的母系氏族社会特征。比噶和达巴巫师的祭神活动具有类似萨满的前宗教巫术性质。“达”原意与树木相关，“巴”为在树上刻写痕迹之意，它们是巫师借助通天树表达与神沟通职能的一种象征。达巴教的原始宗教继承了氏羌族群共有



3 围绕神山的“圣-俗”空间分区
The “Holy-Secular” space sub-areas around Kamiyama



4 永宁坝区的“转山转海节”景观与朝圣路径
The landscape and pilgrimage path of “Rounding the Mountain and Lake Festival” in Yongning Dam area



的神山通天神话痕迹和“宇宙山（树）”崇拜，可见视高山为神圣中心的观念很早就存在^①。根据纳（纳日）人民间传说，围绕神山“转山”习俗始于其祖先泥月乌时代。最初的转山祭山活动，不特指格姆女神山，而是泛指村落附近的高山。元代随着藏传佛教的强势传入，使得本地的原始宗教融合吸收了藏传佛教内容，经过相互渗透与影响，形成了以藏传佛教与达巴教并行的宗教信仰系统。藏传佛教本身也存在非常强烈的世界中心“宇宙山”观念。在《西藏王统记》中就有“十方风起，互相鼓荡……中央有各种宝物构成之山王须弥山，如水磨轴心，乃天然生成者”^②的记载。以宇宙山为中心建立的曼荼罗图示还发展了一种空间整体彼此嵌套与互惠互利关系的神圣结构和空间组织模式，其宗教本意的“具足圆满”以不同等级的“神圣象征物”为中心聚集能量。在宗教文化内在观念具有一定共性的背景下，宁蒗地区形成了统一的以“格姆女神山（藏语：森格格姆）和泸沽湖”为核心的神山信仰模式，同时保留了部分原始宗教信仰和母系社会的痕迹。比如神山祭祀活动中有达巴参与，“转山”仪式同时尊重“左旋”（藏传佛教仪轨）和“右旋”（原始宗教、苯教仪轨）以及传统的对神林、大杜鹃树和女儿洞的祭拜。在没有受到藏传佛教转山习俗影响的金沙江畔和蒗蕨坝子的纳人，仍保留朝拜各村落所靠之山的习俗。这说明，宗教权力的更迭会遮蔽已有的神圣观念，改

变空间的属性和景观的意义。

以曼荼罗“同心圆”宇宙结构图示为基础，围绕“神圣中心”建设的村寨逐渐形成了以佛法为核心，由“自然神灵栖息地、山水景物、宗教场所、田地、聚落和人”构成的精神象征和生产生活共同体系统（图3）。

除了通过构筑物质边界形成神圣领域，人的身体与行为在固化族群对神圣场所的依附性方面也有重要作用。围绕身体记忆建立的领域分界虽然无形，却是场所与景观体验中最直接和感性的部分。在人类早期祭祀活动中，为了表达对“神物”的祭拜与拱卫，人们不约而同选择了以身体沿着一定方向围绕神物“转圈”或者跳起“圈舞”的形式。对于这种身体语言，苏珊·朗格把它视为是人类试图“建立一个由幻想支配的另外的世界”的过程，“身体履行的是一种神圣的职能，将神圣的‘场域’与世俗存在区分开来”^③。在喜马拉雅山地区，围绕着苯教、佛教、印度教和耆那教共同尊崇为神山的冈底斯山及其附属神山圣湖等进行的“转山（湖）、转经”仪式是迄今为止人类在世界海拔最高地区展开的最壮观的“让炯（自然）曼荼罗”修行。在围绕式路径的设置中，表达着对宇宙、生死等问题的理解，人们通过身体来克服峡谷激流的阻碍，通过朝拜玛尼堆、寺庙和神迹的活动来化解所有“劫数”。在冈底斯神山之外，还有各个地区信仰的下属神山，它们层次分明，形成了一个关系错综复杂的神

仙（山、湖）信仰体系覆盖青藏高原，共同构成泛喜马拉雅地区庞大的曼荼罗文化景观带。作为这个大系统的一个组成部分，云南宁蒗地区的纳（纳日）人以“格姆女神山和泸沽湖”为中心进行“转山转海节”活动。每月农历初一、初五、十五和七月二十五日清晨，村民以自家为起点，僧侣们则从寺庙出发，首先在格姆女神山下举行祭拜神林的仪式，把准备好的“风马旗”布条拴在树上便分两路，一路“转海”，一路“转山”。在分别经过了若干固定的烧香祭祀点（“索夸苦”）也是转山（海）路上的神圣节点后，前者会环绕泸沽湖一周；后者则绕山到达距山顶百米处的山洞“格姆尼柯”（女神洞或女儿洞），最后的朝拜终点是格姆山女儿洞洞顶上长着一株大杜鹃，到达此处后便将带来的青杠树叶、松枝、鲜花全都敬献在洞口，作为对女神的朝拜和对杜鹃神树的礼赞。两路朝拜人群最终回到永宁坝汇集并且举行庆祝活动（图4）。

除了宏观层面的聚落布局，在村域景观层面，围绕“神圣中心”建立聚居空间的模式同样表现了以藏传佛教寺院为中心形成的“寺院—村落空间共生结构”。自宋元时期藏传佛教萨迦派经四川巴塘、理塘传入永宁并兴建萨伽寺，藏传佛教寺院的兴建一直持续。1578年，丽江土司木旺邀请三世达赖喇嘛索南嘉措到理塘传教建寺后，格鲁派自三塘（巴塘、理塘、建塘）传入永宁并占据统治地位，陆续修建了以扎美寺为代表的多处寺院^④。虽

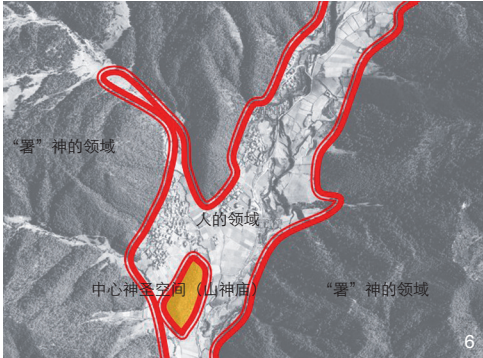
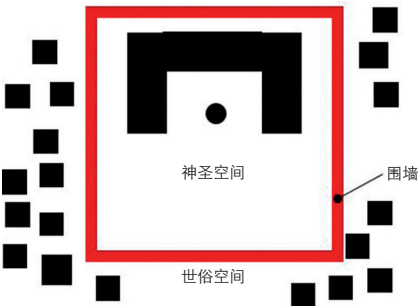


表1 丽江地区宗教文化的传播与聚落景观营建
Tab. 1 The spread of religious culture and construction of settlement landscape in Lijiang area

宗教 (文化) 类别	传播 (弘扬) 时期	聚落景观营建
东巴教	元代以前	祭祀场所
藏传佛教	明代以前传入丽江, 清初建寺弘扬	木氏出资在丽江临近藏区修建喇嘛寺百余座
汉传佛教和道教	明代以前传入丽江	修建金刚殿、大定阁、宝积宫、福国寺、皈依堂、大觉宫、观音堂、玉皇阁、玄天阁、太极庵、护法堂等寺庙宫阁等 20 余座
儒学	元代后在土司阶级传播; 改土归流后在百姓间传播	修建文庙、学宫、书院等文化建筑

然没有形成“神权为主”的制度，但是它们作为宇宙山神圣信仰的摹本，不仅营造了日常礼佛的场所，也演化出寺院与村落共生发展的多种景观模式。扎美寺选址“扎美柯”源自其名巧合为藏语“无敌”之意，寺庙背靠山岭“增咪瓦”（无法丈量之山），周边村落“巴磋古”（巨大的汇集），皆是佛缘无处不在之象征。虽然经历了教派的更迭以及时代的变迁，它作为村落中心的地位一直稳固不变。位于格姆女神山脚下者波村的萨迦派寺院达迦林寺始建于元朝，其选址不仅靠近神山圣湖，也符合藏传佛教中佛居高处“上界”的观念，借助神山之地形高差让山顶的神圣空间与山脚的世俗空间隔离开。这几种看似不同的布局方式，实则是从不同角度达到一种“曼荼罗式”的地景结构，它们是藏传佛教信仰地区村落“坛城制的社区”社会结构、文化结构以及人们心灵图示的多重意义的表征^[9]（图5）。

1.2 “人—署分界”模式

香格里拉白地与怒江兰坪地区地处偏远，古老的东巴文化和原始宗教仍占据主体地位。在白地汝卡人与兰坪普米族村落中，每一个村寨都有自己的自然神，祭祀天、地、火、水和日月星辰是他们的主要活动。在宗教形态上并没有独立的宗教组织，祭祀活动在固

定的祭场举行。

由于生存的需要和对自然神灵的敬畏，村落的选址与自然环境联系密切。在东巴神话经典《鲁般鲁饶》篇首这样说道：“很古很古的时候，所有的人们都从居那若保神山上迁徙下来。”在他们心目中，人类背靠的自然高山就是神山的象征，在祭天之外，以“署”来划定人与自然的分界。“署”即自然神的总称，司掌着山林河湖和所有的野生动物。同时，在东巴经中“署”也是人类同父异母的兄弟，这表明在纳西族心目中自然神灵统辖的世界与人类世俗生活的世界息息相关，但是彼此隔离。人与“署”的领域被划定了界线，界限以内是人居的村寨，界限以外则是自然神统治的神圣领域。为了便于游牧，早先村寨普遍选址于山间缓坡，随着农耕文明的推进，村寨逐渐向山下平坝转移。在人与“署”渐次分离的空间形态演化进程中，人们并没有轻易放弃对神圣信仰和神圣空间的敬畏，对于“署”的领地，一直保持神圣不可侵犯的意识，包括对森林、水源等进行保护，从而构成原始生态文明的一部分；在固定的时间人们会重新走向高山森林，通过祭“署”、祭天、祭山神等仪式建立世俗世界与神灵世界的沟通，随着以家庭为单位的社会结构的形成，每家每户都有自己家族祭祀的固定地

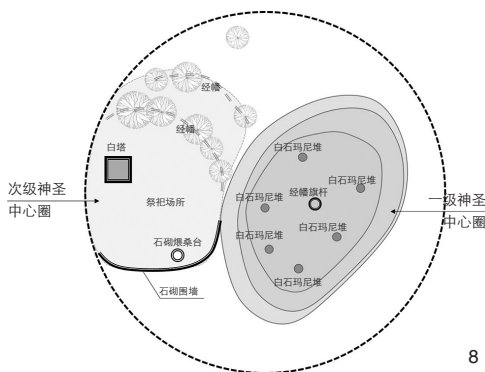
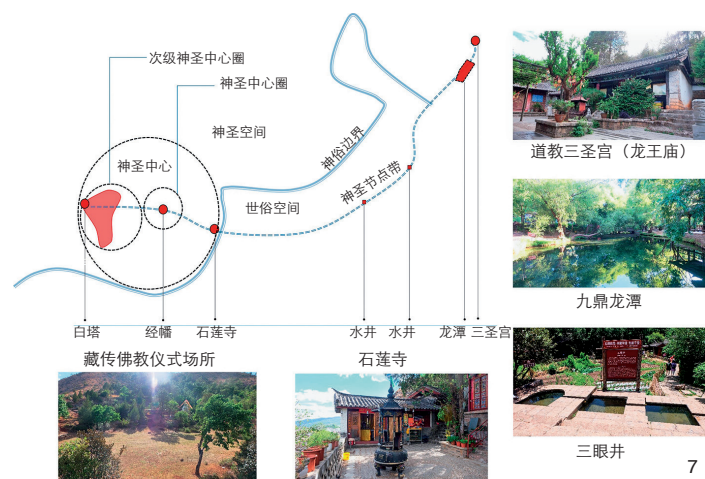
5 以围墙区隔“圣—俗”空间的永宁坝黄教寺庙与村落
The “Holy-Secular” space separated by “walls” in Yongning Dam area Shamanist temples and villages
6 兰坪罗古箐村“圣—俗”景观
The “Holy-Secular” landscape of Luoguqing Village, Lanping

点，使得发展中的社会空间与神灵空间的不断融合。这种神圣景观与世俗生活的渗透也是交互存在的，村寨内部建设的山神庙、祭天坛、龙神庙、白水台以及圣泉、神树、神石、神洞等物构成了“署”世界在人类世界的投影与象征，表达着人与自然和谐共存的意象（图6）。

1.3 “多元融合”模式

丽江坝区是纳西（纳喜）支系主要聚居区域，从元代至清初“改土归流”之前一直由木氏土司统治，坝区及河谷地带同时存在喇嘛教、汉传佛教、道教、东巴教等多种宗教信仰。除了元代以来藏传佛教在本地建庙传教，汉传佛教与道教也在明代传入丽江，先后有福国寺、法云阁、琉璃殿、大定阁以及昊烈山神庙、束河九顶龙王庙、大觉宫七河大玉初神庙、九河神庙、县城玄天阁等百余座寺观^[10]。清雍正年间，流官大兴儒学，先后修建书院、文庙等，形成了《丽江府志略》中“计丽江归流，距今二十载矣。余方巡历其地，见其城池、官廨、府库、仓储、学宫、坛庙、厘然皆备，以至桥梁、关隘、道路、沟洫及义学社仓，无不兴举、条理井然”的局面^[10]（表1）。

多种宗教信仰和文化空间的并存也使得丽江坝区出现了多种类型的神圣景观与空间融合共生的状态。丽江的束河镇是丽江坝区

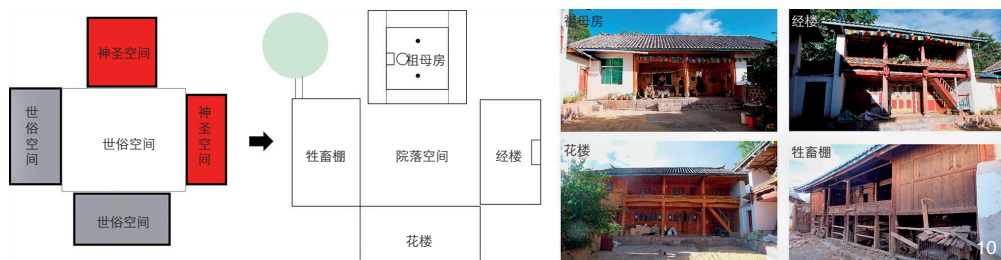
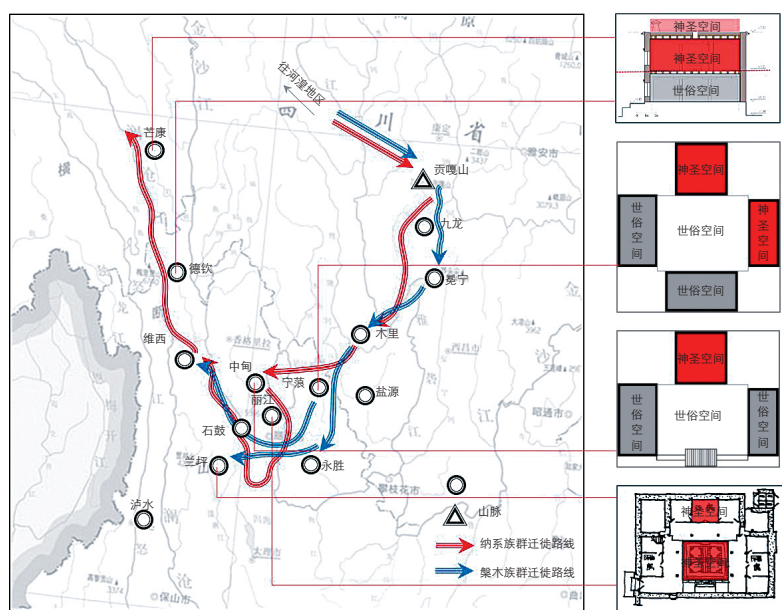


7 丽江束河镇仁里村“圣-俗”景观与空间结构图

The “Holy-Secular” landscape and spatial structure of Renli Village, Shuhe, Lijiang

8 丽江束河镇仁里村山顶藏传佛教“神域”

The "God Realm" of Tibetan Buddhism at the peak of Renli Village, Shuhe, Lijiang



9 纳-槃木族群建筑“圣-俗”空间类型及分布

The types and distribution of the “Holy-Secular” spaces in Na-Panmu ethnic group buildings

10 宁蒗地区纳-槃木族群院落功能“圣-俗”分区图

The “Holy-Secular” zone map of the courtyards of the Na-Panmu ethnic group in Ninglang area

最古老的集市之一，处于滇藏茶马古道之上，宗教文化的传播影响、神圣空间的分布和古镇所处自然环境、交通驿道路线和商贸活动结合在一起，形成了以玉龙雪山（神山）为远景，聚宝山、石莲山等为依靠，南北长街为虚轴，“白塔—经幡—石莲寺—三眼井—九鼎龙潭—青龙桥—三圣宫”串联的多重神圣节点的空间与景观序列（图7）。对于更多小型自然村落，没有能力修建寺院道观的也会利用自然环境和符咒、经幡、白石和景观物构成对神圣空间与领域的界定。束河的仁里村就以村子旁边的山丘为域，模拟藏传佛教“上界”神域，通过祭坛、风马旗、经幡、煨桑炉的布置和定期举行的宗教仪式形成一处属于自己村子的神圣场所。其中山顶内圈是神灵驻留之所，一根挂满经幡的神杆直插正中，寓意神灵上下之所，四周用多个白石砌筑的

玛尼堆围绕构建出的圆圈表示“神域”范围。通过虔诚诵经,强化场所的神性和庄重。日常举行祭祀仪式的场地只能在山下平坝上,表现出对于神圣与世俗空间的划分(图8)。

2 “纳-槃木系”族群住屋中的“圣-俗”文化景观与空间

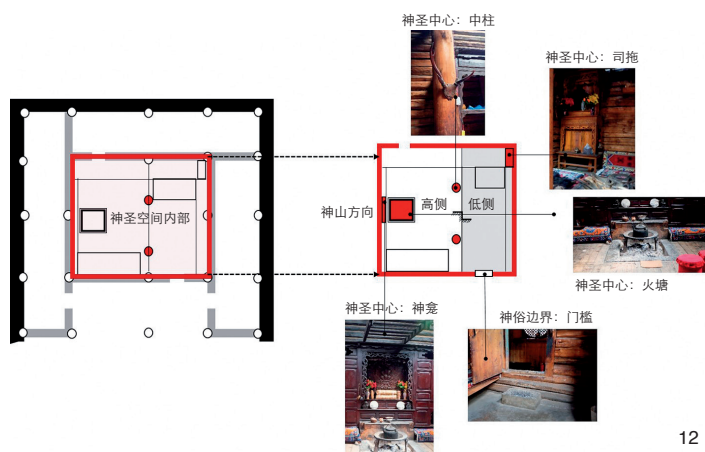
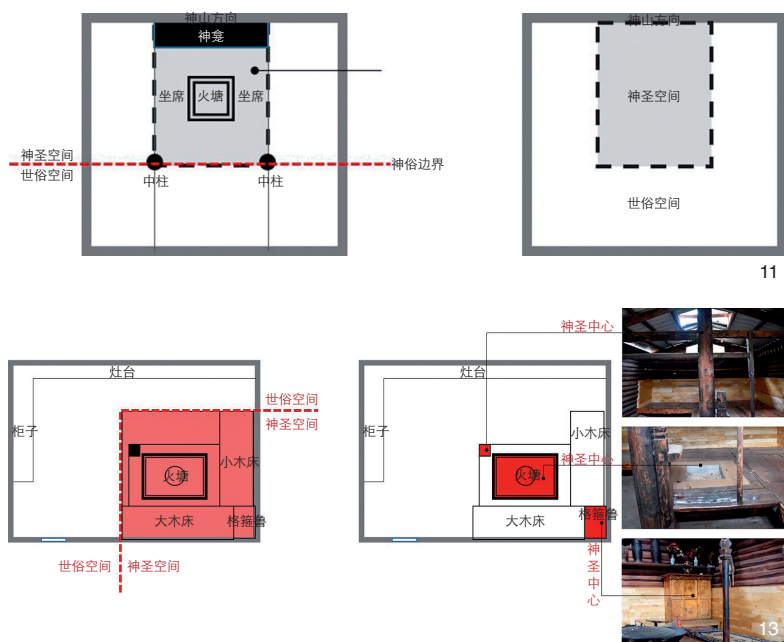
伊利亚德指出：“正如城市是一个世界的缩影，房屋也是一个小宇宙。门槛将2类不同的空间区域分割开来，房屋相当于世界的中心。”^[1]与外部环境构成中强调“圣-俗”空间分界观念保持一致，在“纳-槃木系”传统住屋中划定神圣空间以及“圣-俗”分界的观念也普遍存在，其核心是藏彝走廊地区氏羌族群普遍信奉的“中柱通天，火塘驻祖”观念，在此基础上，根据自身环境进行着调整与适应。在建筑空间维度的“圣-俗”文化

景观与空间同聚落维度的“圣-俗”景观呈现出相似的衍化规律,沿族群迁徙路线分布着主要受藏传佛教、原始宗教及汉、藏强势文化影响的多种空间模式,与聚落中的“圣-俗”文化景观模式具有同构性(图9)。

2.1 “主室—经堂并置”模式

在走访宁蒗永宁坝区的多个村落后发现,宁蒗地区的纳(纳日)人与普米族民居建筑中通常具有 2 个神圣空间“主室和经堂”。它们分别属于不同的信仰体系,即藏传佛教和原始宗教中祖先崇拜的产物,有各自对于神圣空间不同的解释与要求。而其余的空间则主要服务于日常的生活功能(图 10)。

主室在纳(纳日)人方言中又称“祖母房”。根据当地村民的口述,“祖母房”是“人一神”共居的地方,也是纳(纳日)人与“天”以及祖灵沟通的媒介空间。空间以“火



11 祖母房内的“圣-俗”分区

The “Holy-Secular” zoning in the grandma room

12 以标高划分的“圣-俗”领域与主室中的神圣中心

The “Holy-Secular” areas and the sacred center of the main chamber divided by elevation

13 白地纳系族群空间中的“圣-俗”边界

The “Holy-Secular” border in the space of the Na ethnic group of Baidi

塘一中柱结构”为核心，火塘作为社会关系发展过程中形成的“家庭、血缘”关系的纽带，而中柱作为沟通天地的媒介，是居那若保神山的象征。家庭中所有重要仪式和节日活动都在“祖母房”中举行。在东巴经中，以中柱为界，靠神山、神龕方位的一侧属于最神圣空间，里面布置以火塘为中心，另一侧则进行厨事操作等。与同为氏羌族群的羌族、彝族不同，处于母系社会的纳（纳日）人将中央柱拆分为有性别含义的“男女双中柱”，形成了明确的性别空间隐喻。在成年礼中，男孩绕“男柱”举行“穿裤礼”，女孩绕“女柱”举行“穿裙礼”，之后儿女向火塘行礼，向宗巴拉和家中长辈及宾客磕头，接受祝福和礼物^[12]（图11）。

根据纳日达巴的口述，进入祖母房的门槛非常高，这与保持神圣空间的“洁净度”有关，而低矮的门框则是为了让人在进入神圣空间时能够低下头以示尊敬。笔者在调研中发现，室内“圣-俗”空间的组织通过标高的变化来体现。祖先神灵的区域与世俗生活的区域分别各置一个火塘，各自统率空间的一侧区域。高侧为“火塘—宗巴拉—括鲁”所在区域，是主室中的神圣区域，“括鲁”是火塘的正方位（靠墙一侧）立起的一块条石或白石，代表本家庭已逝的祖先；“宗巴拉”意

为“火祖母”，是位于神龕上的泥塑，其形象来源于藏族、普米族、摩梭人共同信仰的创世神话《昂咕咪》，是民族始祖神、火神的综合化身^[13]（图12）。

经堂（楼）是藏传佛教盛行后为在家修行和念经准备的空间。据当地村民口述，在宁蒗地区，有2个儿子的家庭，必须有1人当喇嘛，有3个儿子的，须有2个儿子当喇嘛。经楼成了纳（日）人家庭中必不可少的组成部分。院落中的经楼不仅神圣并且具有较强的私密性，家中成员一般不会随意涉足。

2.2 “单一主室”模式

调研中发现，在藏传佛教的影响并不显著且原始宗教占主体的地区，不单独设置经堂，住屋中主室空间以“中柱—火塘”为核心形成神圣中心，是人、神及祖灵沟通的场所。这种形式主要分布于香格里拉中甸白地纳罕、汝卡族群以及兰坪地区的普米族住屋中。

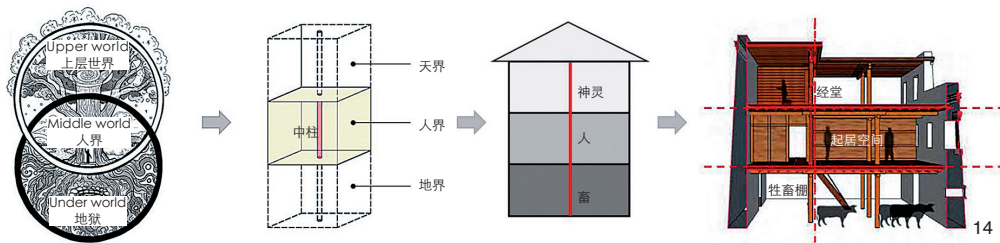
主室空间内部无分隔，仅以火铺的高差划定神圣领域。火铺是一个高出地面的木台，上面布置了大木床和小木床。火铺之下是厨事空间，也是堆放杂物的空间。火铺之上是神圣的领域，供奉着祖先神灵与家族中的重要先祖。因此，火铺上存在2个神圣的中心，1个是火塘，1个是位于大木床小木床相交处墙角的神龕，纳西语又称“格箍（故）鲁”，

是灶神的住所，家神的竹篓也放在火塘旁。而全屋的几何中心就是立于房屋正中央的木柱，叫作“美柱”，也是居那若保神山的象征，这在早期木楞房结构中就已经存在（图13）。

2.3 “分层分布”模式

受“三界观”及藏族民居建造技术影响的云南迪庆、德钦、维西等地纳西族人将自己传统居住习俗和藏族建造模式逐渐进行了整合。其住宅通常一层为藏式土庄房，“中柱—火塘—经堂”空间位于一层平面中，二层通常为居所以及一个用于晾晒的屋顶平台。进入西藏境内的一部分纳西族人，则完全使用藏族民居建造方式，建筑为三层空间，其中生活空间与畜养空间置于二层和底层，顶层为经堂。同时屋顶平台上设置烧香台，上面插有柏枝和经幡，作为村子保护神的居所。越靠近藏族聚居地的地方，这种神居于上的空间分层模式越为显著（图14）。

在神圣空间内部又以“圣内—俗外”的方式将神圣的区域和生活区域分隔开来。无论是云南迪庆地区还是西藏芒康地区的纳西族人家中，其主室空间均与藏族人家相同，通常分为内外2部分，内侧布置以中柱、火塘（或有经堂）为核心的神圣领域，外侧是交通空间和储藏空间等构成的世俗领域。在神圣领域一侧，以中柱为界，靠里一侧设置火



14 藏文化影响下的神俗空间边界
The boundary of the “Holy-Secular” space under the influence of Tibetan culture

塘和神龛，为祭祀家神、祖先的区域，另一侧设置座位，按藏族的习惯布置2层。而外侧的世俗领域则有水缸、铜瓢等烧煮食物的器具，作为交通空间的楼梯也布置在这一侧^[14]。

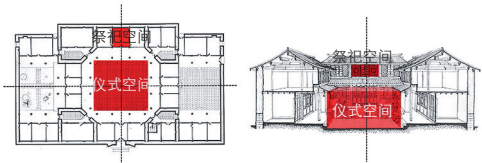
2.4 “中心天井”型

区别于藏传佛教的“以高为尊”的“圣—俗”空间竖向划分模式，在受到中原汉族礼制文化影响较深的丽江坝区，住屋空间中以当心间最为尊贵，作为供奉祖先神灵的空间。根据层数不同又分为2种模式。一种正房一层为日常待客的客厅，二层明间对应的位置设神龛；另一种，正房一层客厅并设神龛，二层空间不再设神龛。随着主室神性空间概念的弱化，火塘为祖灵所寄的神圣观念逐渐消失，作为纯粹的功能性设施被移至厨房。同样，中央柱的神圣意义被檐间所代替。院落式布局成为主流之后，中央天井取代了中柱—火塘的作用，成为新的空间控制中心与神圣中心，纳西人最为重要的祭天仪式即是从天井开始。每年的大年初一，人们便会到河边舀取净水，在天井正中祭奠“什日”（龙王一类），在天井北边祭奠三多神^[15]。火塘与中柱空间的消失和隐退，主室空间的神圣性消隐以及厨房等空间的出现代表了文明的进程，也揭示了原来的神圣领域被世俗生活空间代替的过程（图15）。

3 结论

“纳—槃木系”族群宗教观念中人与自然、人与祖先以及人与天地的多重“分界”意识是形成地区“圣—俗”文化景观多样性的根本动因。研究同一族群在迁徙分化过程中生存环境和宗教信仰变化对于文化景观与空间的塑造作用，将时间与空间线索同民族文化

心理的建构过程结合，呈现民族地区“空间生产”的多维立体结构，对于深入理解多民族聚居区建筑文化的内涵，进而指导保护和合理利用文化资源具有重要价值。在走访的村落中，从聚落景观层次来看，在这一地区，原始信仰为主导的村落通常以泛灵论的自然景观作为“圣—俗”景观分界，其信仰的内核与天、自然界神、祖灵等相关，此种类型村落主要分布在地理位置较为偏远的怒江兰坪普米族地区大部分村落中，以及位于山区的中甸白地纳系族群聚居地；在受到藏传佛教影响较大的地区“圣—俗”文化景观呈现出明显的曼荼罗宇宙图示的影响，以“宇宙山”意象为中心由内向外辐射形成统一的地景结构和文化—心理图示是其特征，主要分布在丽江宁蒍地区的永宁坝区；在商贸活动发达，多种文化交汇地区，则表现为多层级多类型神圣空间及文化景观并存的状态，有更多世俗化趋向，如较为发达的丽江坝区。在住居文化景观中，“神圣空间”不仅占据“纳—槃木系”住屋固定的位置，是每个家庭不可或缺的精神凝结之处，而且是整个住屋功能组织与空间的核心，主室“中柱—火塘”构成的空间原型表明神圣空间是住宅类型和形态演化中最恒定的因素，是民族住屋文化意蕴的象征。住屋功能的发展，家庭社会结构复杂化和家庭内宗教活动增加，住屋神圣空间也会产生衍化与适应，出现了“经楼—主室”双重神圣空间并存模式和被“院落—天井”空间替代的模式。由此可见，藏彝走廊地区“圣—俗”文化景观形态及构成有一个同化吸收与被同化消解的交互动态过程，为了长期维持族群内集体文化身份认同感，人们总是在主动择选和接受中调整着自己的生活。



15 丽江纳西民居建筑中的圣—俗空间^[15]
The “Holy-Secular” space in Lijiang Naxi residential buildings^[15]

注释 (Note):

① 在纳西古代神话典籍《创世纪》《鲁般鲁饶》以及《黑白战争》中记载了纳西族以“居那若保神山”为通天之路以及争夺神树“含英宝达树”的故事。

参考文献 (References):

- [1] 芒福德·城市发展史 [M]. 宋俊岭, 倪文彦, 译. 北京: 中国建筑工业出版社, 2005.
- [2] 考夫卡·格式塔心理学原理 [M]. 李维, 译. 北京: 北京大学出版社, 2010.
- [3] 木仕华·论藏彝走廊中纳系族群与槃木族群的共生关系 [J]. 西藏民族大学学报 (哲学社会科学版), 2015 (4): 99-109.
- [4] 沃菲尔德·作为仪式舞台场景的建筑 [J]. 建筑遗产, 2018 (4): 80-94.
- [5] 伊利亚德·神圣与世俗 [M]. 王建光, 译. 北京: 华夏出版社, 2002: 31-32.
- [6] 索南坚赞·西藏王统记 [M]. 王沂暖, 译. 北京: 商务印书馆, 1949.
- [7] 朗格·艺术问题 [M]. 北京: 中国社会科学出版社, 1983.
- [8] 潘曦·纳西族乡土建筑建造范式研究 [D]. 北京: 清华大学, 2014: 38.
- [9] 苏发祥, 王玥玮·论藏传佛教寺院与村落的互惠共生关系: 以西藏南木林县艾玛乡牛寺与牛村为例 [J]. 社会学评论, 2014, 2 (5): 10-23.
- [10] 杨福泉·佛、道教对纳西族社会的影响 [J]. 云南社会科学, 1996 (6): 68-76.
- [11] 伊利亚德·神圣的存在: 比较宗教的范型 [M]. 晏可佳, 姚蓓琴, 译. 桂林: 广西师范大学出版社, 2008.
- [12] 李雪·普米族文化地域差异性研究 [D]. 昆明: 云南大学, 2013.
- [13] 章虹宇·普米族的“括鲁”与“仲巴拉” [J]. 民俗研究, 2000 (1): 132-136.
- [14] 蒋高宸·丽江: 美丽的纳西家园 [M]. 北京: 中国建筑工业出版社, 1997: 148.
- [15] 朱良文·丽江古城与纳西族民居 [M]. 昆明: 云南科学技术出版社, 2005.

图表来源 (Sources of Figures and Table):

图1~3 作者根据相关文献资料整理绘制，其中图2底图来源为中华人民共和国地图自然地理版，审图号: GS (2008) 1382号，图3底图来源为谷歌地图；图4~13 由作者绘制，图4底图来源为谷歌地图；图14 根据参考文献 [3] 绘制；图15 根据参考文献 [15] 绘制。表1 由作者绘制。

(编辑 / 李卫芳 刘昱霁)