

# みんなくりポジトリ

国立民族学博物館学術情報リポジトリ National Museum of Ethnology

## 白族☒女生育和教育☒念的☒迁

メタデータ	言語: zho 出版者: 公開日: 2009-04-28 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: ☒, 国才 メールアドレス: 所属:
URL	<a href="https://doi.org/10.15021/00002132">https://doi.org/10.15021/00002132</a>

# 白族妇女生育和教育观念的变迁

杨国才

关键词：白族妇女(Bai women) 生育(reproduction) 教育(education) 观念变迁(changes in ideas) 途径(process)

1. 白族妇女传统生育和教育观
2. 白族妇女生育和教育观念的变迁
3. 白族妇女生育和教育观念转变的原因

人类总是生活在一定的文化氛围之中，每个民族都有自己的传统文化，生育和教育作为人类行为的一部分，各民族对此都十分重视。于是，表现在生育和教育观念上。各民族又均有其独特的传统和习俗，这些传统和习俗对各民族妇女的生育和教育又有强烈的影响和制约。白族也不例外，尤其是白族的传统文化，对白族妇女生育和教育观念影响很深。因此，本文在实地田野考察的基础上，通过对白族妇女传统生育和教育观念的分析，探讨在社会转型期白族妇女生育和教育观念变迁的原因，从而探讨怎样改善中国农村，特别是少数民族妇女生育和教育的现状，真正促进少数民族妇女的发展。

## 1. 白族妇女传统生育和教育观

在历史发展的长河中，白族均保留着自己的传统生活方式，并一代代传承，从而形成具有民族特色的传统生育和教育观念，并通过白族传统文化的共同特征，如地理环境、血缘宗族、宗教信仰、恋爱婚姻、家庭、丧葬意识中体现出来。

### (1) 地理环境与白族妇女生育和教育观念

白族是中国西南少数民族中历史最为悠久的民族之一。历史上白族被称为“滇焚”、“叟”、“爨氏”、“西爨”、“白蛮”、“河蛮”、“白人”、“爨人”、“白爨”、“焚爨”、“民家”等等。春

秋末到秦汉时的“滇僰”、三国时的“叟人”、南北朝和唐初的“爨人”、唐代的“白蛮”、宋元时的“白人”、明清时的“民家”，都是不同时期对白族的不同称谓。本民族自称“僰子”、“白子”、“白尼”、“白伙”等。白族有三个支系，即他称的“民家”（指居住在大理、昆明、湖南桑植的白族）；“那马”（指居住在丽江、兰坪等地白族）；“勒墨”（指居住在碧江、泸水一带的白族）。1956年，根据广大白族的意愿，将族称定为白族。

白族现有人口195万多人，居住在大理洱海区域的有131万人，其中男性为67.7万，女性63.3万。白族主要聚居在大理白族自治州，丽江维西、兰坪、碧江、泸水、保山、南华、元江、昆明、安宁等地。其余在贵州省毕节、四川省的西昌、湖南的桑植等地均有分布。其中民家约占总人数的95%，那马占3.5%，勒墨占1.5%。中华人民共和国成立以前，由于历史条件和地理环境的制约和影响，他们各自处于不同的社会历史发展阶段：勒墨人仍停留在原始社会父系家庭公社晚期，向阶级社会过渡的历史阶段；那马人基本进入地主经济发展阶段，有的地区（六库、免峨区）仍然保留封建领主制，即土司制度，澜沧江西岸的边远山区还保存了父系家庭公社的某些残余；民家人早已确立了地主经济，有的地方，如下关、喜洲、鹤庆等商业资本有了较大发展，出现了开有大商号的资本家（云南编辑组1991:2）。

由于社会经济发展不平衡，加之地理环境的差异，勒墨和那马人居住在怒江和澜沧江边，由于地势高，平均海拔为1900米左右，气候温和、湿润，具有寒、温、亚热带垂直分布的特点。江边较热，半山温和，山颠寒冷，年平均气温为13.8度，雨量充沛，年平均降雨量为1000毫米：无霜期长，一年有270天左右，但阴雨天和云雾天多，一年有180至210天，耕地多分布在20至60度的山坡上，土质肥沃，可因坡度大、水土流失严重。俗称“山高谷深一面坡，坡陡土薄石头多”，造成这里地广人稀，荒地多、耕地少的自然特点。居住在山区和半山区的勒墨和那马人从事刀耕火种的同时，逐渐开始农耕，主要农作物为包谷，荞麦和少量稻谷。这里险恶的地理气候和自然生态直接影响和威胁着妇女的生育健康和影响妇女接受教育。而居住在洱海区域坝子中的民家，海拔有2000多米，这里常年平均温度为摄氏15.1度，年平均降雨量1100毫米左右，坝区土地肥沃，盛产一年两季的小麦、蚕豆和稻谷，农耕生产方式已经形成，这里的生态环境相对有利于妇女的生育健康，但又形成人口密集状态。妇女虽然能接受学校教育，可是人数很少。

由于自然条件和地理环境的差异，致使不同地域中的白族在生产方式、物质生活、风俗习惯也有所不同，从而在思想意识和心理状态上也有差异。然而，白族聚居的云南各地，山峦起伏，江河密布，交通不便，把同一民族的不同支系，同一支系不同地域分割开来。在这样的地理环境中，白族得以保持着完整的民族特征，使古老的生产生活方式得以传承和沿袭，

这正是人们遵循着日出而作，日落而息的生活方式和本民族的风俗习惯，并以人畜耕作，广种薄收，靠天祈雨的低下生产力，沿袭着农业社会男耕女织的生产方式，和自给自足的小农经济，在封闭的自然环境和自我固守的传统文化中，迫使人们只能靠人类自身的再生产——种的繁衍来加速人口的发展。于是，人们渴望增丁添口，崇尚大家庭，来满足亲子感情和自我成就感，以保证自我的生存和整个民族的壮大。这就从根本上刺激了生育的运行机制，也就必然制约和影响妇女的生育和教育观念。据调查，人们普遍持有“人多势众”的思想，造成居住在不同地域里现 60 岁以上的妇女，普遍生育 5—7 胎以上，有的多达 10 胎以上，无节制地生，直到不会生为止。在生育过程中又无卫生和健康条件的保障。据调查资料载，1951 年以前，由于旧法接生，孕产妇和婴幼儿的死亡率很高。当时土改卫生工作队共调查 50931 次孕产者，其中流产者占 7%，早产占 2.4%，难产占 2.8%，足月产占 87.8%。在 38203 次分娩中，自产自接者占 76.3%，旧产婆接生的占 14.2%，新法接生仅占 9.5%，产后感染(产褥热)占 12.85% (大理白族自治州地方志编纂委员会 1992:377-378)。那时，在险恶的自然生态环境和封闭的传统文化中，根本谈不上调节和控制生育，也没有让妇女安全通过妊娠、分娩、母婴健康、不感染疾病等措施。由于自然生态环境的影响，白族地区历史上曾流行的“血吸虫病”，曾危害妇女的生育健康；还有“麻风病”，在民间曾一度认为是不治之症，因而发生过枪杀或活埋患者的事件；洱海区域的山区或半山区，由于生活用水低碘引起的地方性甲状腺肿及克汀病，民间称为“大脖子病”，严重地影响妇女的生育；还有宾川、漾濞、祥云、鹤庆等地温泉水氟含量超标而引起的“地氟病”；又由于白族饮食习惯中喜吃“生皮”的习俗引起的“旋毛虫病”等地方病流行，严重地威胁和影响妇女生育健康。促成当时高生育文化成为一种必然，使生育观从根源上带有顺其自然的惯性。

与顺其自然的生育观相联系，白族妇女的教育也由于地理环境和历史的原因，使白族妇女虽然是白族文化的创造者、传承者和教育者之一，而又不能完全享受学校的文化教育。因为，旧中国的妇女，尤其是少数民族妇女，承受的压迫和剥削比其他民族都深重，处于卑贱地位，没有独立的人格和尊严，被剥夺了接受教育和参加社会活动的权利。在白族中广泛流行妇女只能跟着男人走，围着锅边和田地转，种地烧火做饭带孩子，读书识字是男人的事。因此，那时很少有白族女知识分子。这又与白族血缘宗族观念分不开。

## (2) 血缘宗族与白族妇女生育教育观念

直到中华人民共和国成立时，白族社会仍然存在父系家庭公社和封建宗法大家庭。如勒墨人和那马人的父系家庭公社，都以血缘纽带维系家庭公社的基础。泸水县洛木卓乡的勒墨

人大约有近百个父亲家庭公社，分属虎、鸡、木、菜四个氏族，分布在不同村寨，每个村寨居住着一至三个父系氏族，也有一个父系家族分居于相邻几个村寨，每个家庭公社包括同一家族的七八户至数十户一夫一妻制父系小家庭（修世华 1994:2）。每个氏族有自己的氏族长、公共土地和墓地，有互帮互助的权利与义务，生产中有“共耕”关系，有共同祭把活动和血族复仇义务。而在洱海区域的宗法大家庭中，除去包括四、五代成员的大家庭外，多数分解为一个宗族有许多小家庭。在喜洲、周城等村镇，有的宗族达上百家。每个宗族均有自己的田产，家庭公共墓地；并以宗族的共同血缘为纽带，建有宗法祖宗祠堂。如喜洲 16 村每一个同宗同姓都有宗祠，遍布在各街巷和村落。在喜洲街北栅外就有白语称之为“董格次叹”、“鸭格次叹”、“尹格次叹”。“格”白语意即宗族。此外，还有同姓不同宗的祠堂，如喜洲城北村就有“上加次叹”、“西加次叹”。家庭中由辈分高的年长男性任族长，个别也有世袭族长现象。族长权力大，主持家族内生产生活、祭祀祖先，参加庙会活动以及处理纠纷。白族普遍还有宗谱和家谱。据史料载，早在一千多年前就有《张氏国史》流行于南诏大理国（李霖灿 1967）。到宋元以来，高氏及杨、赵、李、董等名家贵族都修过家谱（张锡禄 1992:2）。于是，时至今日不同地域中的白族仍然保持着完整的族谱、家谱及聚族而居的特点。有的一个村寨往往就是一个大家族，有的则是血亲关系的几个家族，即以家庭、宗族血缘关系而聚居。剑川县的下沐邑村有杨、张、颜和王四大姓，其中以杨、张两姓为主（宋恩常 1986:534）。形成以血缘为核心、以地缘为纽带的社会组织。从遵循“一切服从氏族组织利益”发展到“维护家族内共同利益”的民族传统意识，并靠血缘宗族社会组织来加以保证，以修宗庙、祭祖宗、续家谱来增强宗族观念。

白族以家庭为单位的自给自足的自然经济孕育了封建的宗法制度，而宗法制的核心又是家长制和夫权制，并以嫡系长子继承制为其特征的父亲传承；加之白族传统农耕社会对劳动力的需求；多子多孙，几代同堂被认为是农耕社会幸福的标志；家族与家族之间的“冤家械斗”、实力竞争；在村落中享有地位的特征也是人多，人多势众，家族阵容就庞大，而这一切都归之于妇女的生育。于是与氏族社会的遗风和自然经济相适应的生育观被延续下来，为了血缘宗族的兴旺，强烈地刺激着白族妇女的生育，越穷越生，且要生男孩。因为“只有男子才有继承财产的权利。继承者首先是儿子；有女无子的可以招赘女婿，叫做‘讨实子’，无儿无女也可抱养同族弟兄的子女（过继）或‘养子’。但都必须取得家族同意；赘婿和养子要改名换姓，才能取得财产的继承权（《白族简史》编写组 1992:240）。”生育就是为光宗耀祖，传宗接代。家族中容不得生不男孩的妇女，更不容不会生育的妇女，她们使家族“断子绝孙”，那是家族的奇耻大辱，以“养个母鸡不会下蛋”来讥讽不育妇女。妇女被当成性和生育工具，

在家族中无地位。故白族民间流行有“妇女无喉咙，说话不算数(云南编辑组 1991:192)”。 “母鸡做不得三牲”等。在宗族观念束缚下，妇女必须遵循宗法社会宗族家法来约束和规范自己的行为。过了门的媳妇不仅要承担全家人衣食住行，更主要的是为家族生儿育女，使自己的一切服从于宗族的利益。

因此，在宗法社会的宗族大家族里，在白族人的观念中，女孩迟早都要嫁出去，而“嫁出去的姑娘如同泼出去的水”，从而造成家庭中不重视女孩的教育，更不愿花钱让女儿去上学，这便是传统血缘宗族观念对白族女性受教育的束缚。

### (3) 宗教信仰与白族妇女生育和教育观

本主崇拜是白族特殊的宗教信仰。本主为汉语意译白语名，过去地方志书里多称为“土主”，民间称之为“老公尼”、“阿太尼”，总称“本任尼”，即始祖之意，具有鲜明的祖先崇拜的特征。这种由原始宗教的自然崇拜和图腾崇拜发展而来的祖先崇拜，强化着妇女生育为传宗接代、繁衍子孙的观念，同时还维系着白族社会血缘宗族关系。在白族信仰中，本主就是本社区的主宰神，它管天，使风调雨顺；管地，使五谷丰登；管畜，使六畜兴旺；管人，使人丁昌盛，阖境清洁。因此人们相信本主有战无不胜的力量，无论有什么困难只要祈求本主，都可以得到解决。白族妇女结婚，要到本主庙祭祀，祈求本主保佑送子，又如妇女生育，家人也要到本主庙去敬香，请求本主庇佑，减轻疼痛，顺利生产；就连小孩出生、满月、周岁、生病等，也要到本主庙里祭记，祈求本主保佑平安吉利。在她们的观念里，子嗣繁衍关系到宗族兴衰；家族的存续、民族的发展与壮大，都寄托在子嗣的延续上。而子嗣的繁衍又与妇女的生育健康紧密地联系在一起，以至在白族的信仰中，祈子嗣和保佑母婴健康的观念很强烈。于是在每座本主庙中，除主神本主外，还有配神“送子娘娘”、“九天卫房圣母”等，专司送子嗣。今天白族妇女观念中仍存在祈求本主保佑宗族兴旺、子孙昌盛、儿孙健康成长，民族延绵的意识。正如大理满江村本主庙的一副对联所说：“体天地之好生大生广生生不已；保子孙于彝世十世百世世不穷(杨政业 1992:64)。”反映出人们于本主崇拜中的生育观和多子多福的精神依托。

白族信仰的本主神，近似于希腊神话中的神，却又比希腊神话更具有人情味，并且来历不同。他们之中有“自然之神本主”，如云雾、太阳、月亮、石头、树桩、鱼螺等；有“龙本主”。如大黑龙、小黄龙、龙母等；有为民除害的英雄人物本主，如杜朝选、段赤诚、孟优等；有南诏大理国的帝王将相本主，如细奴罗、蒙世隆、赵善政、段宗榜、郑回等；有征战南北的唐朝将领，如李宓父子；还有戍边屯垦的明朝将领傅友德、沐英等；还有为民所敬仰的节

烈、贞女的女性本主，如阿南、柏洁夫人等。这些本主都有神话故事伴随，形成丰富多彩的白族本主神话故事，这些神话故事又世代相传，长期在庄严的祭祀中朗诵，从而体现在本主信仰中的观念，由此也就深入人心，形成牢固而有力的白族民族传统和精神文化的一部分，长期支配着白族的社会生活，影响着人们的生育观念。其中还有充分体现白族生育欲望的生殖崇拜，最为典型的是剑川石宝山石窟中的石雕女阴——“阿央白”，即女性生殖器崇拜，它与许多庄严的神像并列，受人膜拜。每年农历7月27日至8月1日，洱海区域的青年男女汇集于此对歌，寻找情侣，并对“阿央白”进行跪拜，祈求爱情美满，婚姻幸福。平日，已婚妇女来此跪拜祈求子嗣；已生育的妇女则求多生，生男孩；有孕的妇女则拿生香油在石雕女阴上擦抹，认为擦后即可生儿子，并祈求生产时顺利，减轻疼痛。白族先民们把生育力视为一种神秘的力量，重视妇女在生育中的作用和女阴的生殖能力，也就自然表现出对女性生殖器崇拜、及人们关心种族繁衍、尊重和维护生命力，对人口增殖的强烈生殖意识。

与生育现象联系起来产生的祖先崇拜，鱼螺也成为白族先民的崇拜物，并把鱼作为“始祖母”的象征，已不仅仅是对女阴的崇拜了，其生殖意义与血亲关系紧密相连。“鱼作为一个氏族群的‘根’经代代相传，几经流传仍深深植根于洱海先民的意识中。（将 1990:22）”今天洱海区域白族社会生活，仍与鱼有密切联系，无论宗教信仰的祭祀，还是日常生活的婚丧嫁娶，都与鱼联系在一起。把鱼作为生殖旺盛的象征，是因为母鱼多子，每次产卵可达上千。大理喜洲河矣城本主庙，供奉的“洱河灵帝”，就是直接把鱼神尊像供奉于本主庙中，让人们祭祀。祭品也少不了鱼；婚宴餐桌上也离不开鱼；就连新媳妇过门后的第一件事便是上街买鱼，以示自己的生养能力；丧葬中也以鱼为殉葬品，认为鱼有复生的能力，而借其复生能力促成人之再生。就连妇女服装上也处处可见鱼崇拜的痕迹如少女戴鱼尾帽；妇女上衣、袖口、衣襟上缀着象征鱼鳞、鱼的银白色泡子；围腰、裤脚边、鞋上绣有鱼纹图案。可见人们对鱼的崇拜，将鱼与生殖相连，把鱼作为女阴象征，其中又包含了生殖、血亲、种族意识。

洱海区域的白族还盛行一些与人口增殖，特别是与妇女生育相关的活动，如一年一度“绕三灵”盛会，青年男女以此为寻找对象的好时机；已婚不育妇女可以择偶“野合”，祈求得子。此外，为祈求子孙兴旺，白族民间还流行“修路”、“架桥”活动。通过宗教信仰和各种活动，以求神灵保佑儿孙满堂，赠子荫宗，这也就是白族在长期的宗教信仰中形成的生育观念，并一直左右着妇女的生育行为。因此，如果说家庭制度是白族最重要的社会制度和组织，那么祖先崇拜与传宗接代观念就是白族最重要的带有宗教意味的观念了。

由于白族传统宗教观念的影响，也导致白族妇女接受文化教育不均衡。加上各民族文化传承不同，如信仰小乘佛教的傣族和信仰藏传佛教的藏族，传统文化主要通过寺庙文化的传

承，而寺庙文化教育通常不容妇女参加。白族妇女普遍信仰佛教，同时信仰本主，虽然妇女能参加本主庙的祭祀活动，但女孩也进学堂的观念<sup>13</sup>仍然很淡薄。

#### （4）恋爱婚姻与白族妇女生育和教育观

白族传统青年男女恋爱婚姻也有自己独特的方式。通常人们恋爱自由，但婚姻不能自主。女孩长到13—15岁，就必须履行人生礼仪“穿耳洞”，穿过耳洞象征着少女可以恋爱了，在民族传统节日上对歌，唱白族调，寻找情侣。农闲时夜晚男女青年三五成群在村落里幽会，约会地点称之为“花南”，白语曰“南毫”，直到50年代末村寨里还保留着“南毫”，供青年男女在一起娱乐。而在勒墨和那马人中，女孩长到13—14岁就离开父母的大火塘到小屋居住，这种小屋类似“南毫”，男女青年在一起弹口弦、吹树叶、对情歌，相互倾吐爱慕之情。因此不会唱调子的姑娘难寻如意君郎，不会对歌的小伙也难找到聪慧能干的姑娘。所以白族生来爱唱歌，自古也就有依歌择偶的传统。故李京在《云南志略·诸夷风俗》中说：“少年子弟号曰妙子，暮夜游行，或吹芦笙，或作歌曲，声韵之中皆寄情意。”

可是，白族少女即使是自由恋爱，最终仍须通过传统的婚俗程序方可成婚。通常青年男女钟情后，征得家长同意，由男方父母请媒人到女方说亲，讨求女孩生辰八字、经占卜求吉，如若双方生辰相抵触，这门亲就不能成。民间常言：“一山不容二虎”，意即两个属虎的人不能相配；“龙虎相斗”，便是属龙的人不能找属虎的人成亲；“羊落虎口”，就是属羊的女孩不能找属虎的男子，否则会相克。除当事者“八字”不相冲犯外，也不能与家人相顶撞才能婚配。依然奉行“父母之命、媒约之言”的传统习俗。有些地方还流行过“指腹婚”、“娃娃亲”、“买卖婚姻”等，严重地影响了妇女的生育与健康。

白族婚姻基本上是一夫一妻制，1949年前，极个别有过一夫多妻。同姓同宗不婚外，与其他民族亦可通婚，但仍以在本民族内通婚为主。盛行姑舅表婚，即首先在表亲中选择配偶，俗话说“表姊表妹表上床”。这样做的目的是使财产不外流，亲上加亲。这一习俗至今还流行，笔者在洱海区域许多村寨作调查，发现有的村寨中有弱智、痴呆、哑儿，究其根源，几乎都是近亲婚配的结果。在实行家庭联产承包责任制后，白族联姻范围越来越小，方圆很少超过几十公里，大多就在几里内。调查证明，在本村落内联姻的现象越来越突出。尤其为保留一份土地，即将自己的份额土地带到婆家，出现了同村恋、村内转的封闭式婚姻，使得本来就乡里乡亲又亲上加亲，不仅加重了人际关系中的矛盾，更严重地影响妇女的生育观念和人口素质。

白族婚俗中还保留着反映母系制特点的从妻居制，即招婿入赘婚。这种婚姻形式分别为：

有女无子，为女儿招婿；有的则是女儿大儿子小才招婿；有的虽有儿子，但为增加劳力而招婿；还有的则是父母与女儿关系好，而不愿女儿出嫁才招婿。无论那一种方式的招婿入赘婚，都是从妻居，并在缔结婚姻时，请中证人立约，阐明双方权利与义务，有女无子招赘婚，入赘男子要改名换姓，有权继承女方家的财产。入赘婚双方所生子女，规定长子姓母姓，为母亲家继承人；次子姓父姓，有权返回父亲的本家，这便是白族社会中“长子入祠，次子归宗”的传统。而无论那一种方式的入赘从妻居婚，均可使紧张的婆媳关系变成母女关系，能发挥妇女在家庭中的作用，保障妇女的地位与权益，有利于妇女的生育健康和反映妇女的意愿。历史上白族社会中还流行过“抢婚”习俗。抢婚有两种方式，一种是发生在未婚青年男女中，男女相爱，可女方家不同意，男方家只有通过抢的方式才能成亲。另一种方式则发生在已婚妇女（多半是寡妇）中，男方通过媒人与寡妇公婆或本人说定，男方趁其外出参加庙会或赶集时将其抢回成婚。通常寡妇不能再嫁，而通过抢的方式促成寡妇再婚，免去寡妇活守寡，有利于妇女身心健康。

白族妇女早恋、早婚、早育的传统，导致她们不仅没有进学堂读书识字的观念，而且即使进了学堂，也失去继续升学接受学校文化教育的机会。

#### （5）家庭对白族妇女生育和教育观念的影响

白族家庭基本上是一夫一妻制的个体小家庭。这种小家庭包括父母和未嫁娶的儿女，儿子婚后与父母分居，另立门户；幼子一般与父母同住。在怒江的勒墨人和兰坪的那马人中，三四代同堂的家庭不多。可在洱海区域的剑川、鹤庆、大理等地，几代同堂家庭居多，这与白族传统崇尚四代同堂大家庭的观念分不开。直到80年代初，笔者在周城镇和其他乡村调查时，人口最多一户有24人，10人以上户数也不少，7至8人者居多，村里的家庭结构以主干家庭和联合家庭居多。随着经济体制改革，社会转型，如今白族家庭人口最多者6—7人，且数量较少，大家庭逐渐解体，走向父母和子女的核心家庭，4—5口人居多，核心家庭的建立，从根本上改变了妇女的生育观。

过去许多人认为，白族妇女在家庭中地位很低，是男人的附属品，丈夫负责掌管处理家庭中一切事务。但在实际生活中，由于妇女在家庭生活和经济管理中的作用，因而在实际生活中权力较大，往往由妇女当家，母亲胸前的钥匙串便是家庭财产和权力的象征。加之白族传统对后代子嗣的重视，于是在家庭内对妇女生育都很重视，盼望人丁兴旺，把添丁生口视为家庭生活中的大事和喜事，随之便产生了一套完整的生育习俗和观念。

此外，白族男女成立家庭后，通常不退婚或离婚。媳妇过了门，生为男家的人，死为男

方家的鬼。丈夫去逝也得活守寡扶持子女，开门立户沿袭香火。这种家庭文化一直桎梏着白族妇女身心健康，故在白族聚居区随处可见贞节牌坊，随时可听到节妇、烈女的故事。据清《鹤庆州志》载，元明清以来，仅鹤庆就有“节妇”552人，“烈女”40人，“孝女”14人，“贞女”24人。人们好过歹过凑合着过，不容离婚和寡妇再嫁，否则会受到舆论抨击。同时白族社会也曾遗留过没有子嗣的家庭，丈夫可以纳妾和寡妇“转房”的习俗。通常妇女久婚不育，或只生女孩不生男孩，丈夫可再娶，避免绝嗣断代，这便是从前造成一夫多妻的原因。寡妇“转房”又称“叔就嫂”，即兄死其弟或堂弟娶兄妻，俗话说“弟娶兄妻天下有；兄纳弟媳天下丑”，这种习俗在那马人和洱海区域流行。但在丽江九河的白族和勒墨人中则流行弟亡，兄可纳弟媳，而兄死，其弟不能纳寡嫂，据说这是“长兄当父，长嫂为母”之故。可无论那种方式，过去妇女均无权提出离婚的要求，正如俗话说：“男人不给一张纸，女人只有等到死”。丈夫则有权随时休妻，洱海东岸海东和挖色地区夫妻不和，丈夫只要写封“休书”给妻子，便算离婚。碧江勒墨人的离婚更简单，丈夫只要打一木刻给妻子或调解人保管，就算离了婚。

可见在婚姻家庭中，为生殖繁衍，妇女在家庭中被重视；生育得到关怀和照顾，有一套完整的生育健康保护方式；而在夫妻关系上，传统家庭观念的束缚，妇女仍处于被动地位，只能嫁鸡随鸡，嫁狗随狗，无主动权，故无论历史上还是今天，白族家庭一般较稳定。

由于白族传统家庭中重男轻女观念和农业社会传统农耕方式的影响，导致白族妇女受教育观念淡薄。因为白族是稻作生产民族，白族妇女又是稻作生产的直接承担者，低下的农业文化和山地文化，繁重的农活与家务劳动，使白族妇女在家庭失去了接受教育的机会。

#### (6) 丧葬对妇女生育和教育观念的影响

丧葬是表示一个人最终脱离社会，标志着人生的结束。而生老病死是人类自身发展的客观规律，居丧哀悼发乎人之常情，是自然的。可在白族中，还存在灵魂不死观念，并贯穿于整个丧葬习俗中，而且与人们的感情趋向、功利要求融合在一起，由此而产生独具特点的传统丧葬习俗。认为亲人死亡，家人为之发丧，以示哀悼和激起血缘家族的内聚趋向，巩固本民族的血缘纽带，增强人与人之间的血肉感情，激励妇女的生育欲望和传宗接代意识。因此，白族的丧葬，随着社会历史的发展而所改变，明代以前，因受佛教的影响而盛行火葬，以后则改为棺葬即土葬，一直沿袭至今。

白族在治丧、丧礼、殡葬等具体程序中都表现出生者对死者的哀悼，缅怀死者功绩，寄托着对妇女生育的期望。白族老人久病不愈时，家人要将病人床铺搬到堂屋内，病危时，儿女要日夜守护在老人病榻前。当病人处于弥留之际，儿子一定要坐在高床上把老人抱在自己

怀里，让老人在自己热乎乎的怀抱中落气，这样才接住气。在白族人看来，接住“祖先的气比继承财产更重要，因为这不仅意味着继承祖先的气血，而且意味着继承了死者的气质和品德（杨知勇、秦家华、李子贤编 1987:12）”。如果没有儿子接气送终，就被视作家庭奇耻大辱，因此接气送终习俗，要求妇女要生育，且要生儿子。

停尸居丧、祭奠亡灵、严盖、点主、出殡与其说是为了死者，还不如说是为了生者。通过丧礼仪式、刺激妇女生育。白族停尸日期以3—5日居多，停尸期间儿女日夜守灵，守灵人数多少也是家族人口是否兴旺的标志；祭奠人员的多少则是家族兴衰的象征；点主则关系到死者能否进入祖宗牌位的关键。通常由死者直系血缘中最小孙子捧着死者灵牌，端坐于灵前，全部孝子向灵牌盍头，后取捧灵者左手中指一滴鲜血点在灵牌上，以示血脉相连。这样死者的灵牌才有灵，才能供入祖宗牌位之列。若无儿孙满堂，死者就进入不了祖宗之列。于是守灵点主仪式也要求妇女要早生、多生、多育。

送葬时引魂幌下孝子孝孙要拄着哭丧棍一步一步叩头地前行，路遇过桥时，均由直系儿子争着匍伏在青石板桥上，如果没有儿子拄丧棍和背过桥，也是让世人嘲笑，所以，妇女一定要生育，而且要多生。

坟墓是人的最终归属，它向征着阴间世界，早在汉代的镇墓文中，就有“上天苍苍，地下茫茫；死人归阴，生人归阳，生人有里，‘死人有乡’（云南省编辑组 1987:44）”的说法。白族也如此，怎样进入阴间，到达祖先家族坟地，一直影响着人们的生活行为。通常在洱海区域的白族，均有本家族的公共墓地，一般在苍山或山坡上，家族内老人去世，只能安葬在本家族的坟地上，在她们的观念里人活着的时候，是一个家族的成员，共同生活在一起，负有血亲扶助的共同义务。人死后则是本家族的共同祖先，要安葬在一起，享受本家族后人的共同祭祀”。在家族公共墓地内，还要按辈份高低，由长到幼依次排列；夫妻按男左女右排列安埋，也可合葬，反映了白族牢固的血族观念。在白族的传统文化中，死后能否葬入祖坟是十分重要的。一般来讲，只有结了婚、有子孙、辈份高，因病正常死亡男女；上门女婿改了姓的男性均可入祖坟；而非正常死亡、或死亡在外、偷盗、违法犯罪、小孩、结婚后无生育的男女、妇女难产或死于生育中月子婆等，都不能葬入祖坟，反映出“不孝有三，无后为大”的观念。即使进入祖坟墓地，也只能葬在偏僻的角落，这在白族传统习惯中有严格规定。因此至今一些白族老人在外工作离退休，都要求叶落归根回家乡，潜意识中也怕当孤魂野鬼流落他乡。同时也孕育着鼓励妇女生儿育女，养育后代、承继祖先宗嗣，妇女死后才能名正言顺地进入祖宗基地，享受子孙祭祀的观念。可见，白族的丧葬习俗，强烈地刺激着妇女的生育，为求得子孙繁荣昌盛，还请人占卜、看风水、择地脉，一切为了光宗跃祖，而置妇女多

生多育带来的危害和影响妇女健康疾病不顾，盲目地鼓励多生，而且要生儿子。

于是，传统的白族妇女为传宗接代，死后名正言顺进入祖坟和厚葬隆丧而生育，在他们的观念里，妇女就是生育和性的工具，读书识字学文化与妇女无关。

因此，在白族传统社会，人们普遍持有人多势众，多生多育的思想，人们都投入到生育竞赛中，以生育来满足亲子感情和自我成就感，以此来保证传宗接代和整个民族的发展壮大，这也就从根本上刺激了白族妇女生育运行机制；加之白族传统伦理道德的核心“孝道”，即父母对儿女的养育，儿女对父母养老送终，简言之养育与反哺，这又增加了白族妇女生育的内在动力。而妇女的主要任务是生育及围着生育需要的一切劳动，故妇女也就被排斥在接受学校文化教育之外。从而也形成白族妇女多生多育较少接受文化教育的传统。

## 2. 白族妇女生育和教育观念的变迁

随着中华人民共和国的成立，白族社会、政治、经济、文化发生了深刻变化，尤其是 80 年代以来，随着改革开放的深入，白族地区经济发展，白族妇女传统的生育、教育观念发生了变化。妇女生育和教育观的变迁，标志着妇女地位的改变，妇女地位的改变，又促进了生育和教育观的进步。

### (1) 白族妇女生育观念的转变

随着社会的发展，科学技术的进步，自然环境的改善，新法接生的普及，以前那种危害妇女的疾病得到控制，孕产妇死亡率 1988 年下降到 5.63 / 万（大理白族自治州地方志编纂委员会 1992:378）。自然生态影响的地方病，如“血吸虫”病 1984 年经考核检查，达到中央规定的基本消灭血吸虫病的标准；麻风病目前基本消灭；地方性甲状腺肿及克汀病已达到国家颁布的基本控制标准；地氟病经过改水降氟工程（即引泉水入村、打深井）得到控制；“旋毛虫病”的根治也在不断改善之中；在农村推行联产责任制中，以血缘为纽带而形成的村落家族作用与功能逐渐被社会、集约化以及专业化的联合生产所取替；科学种田以及人们战胜自然灾害能力的增强，削弱了人们宗教迷信观念；随着婚姻法的贯彻执行，白族妇女大多数都能自由恋爱，自主婚姻、选择如意伴侣、建立幸福家庭，计划生育和优生优育的推广，殡葬制度的改革，传统影响制约白族妇女生育的习俗和观念在改善，有利于白族妇女健康的生育观念和幸福家庭风尚正在兴起。如大理市湾桥乡小林邑村的妇女生育观念的变化，有力地说明这一点。

### 1) 白族自然村妇女生育观的转变

为了解白族社区中妇女生育观念的转变。特以中国云南省大理市湾桥乡石岭村公所小林邑村为例。该自然村位于滇西北苍山脚下、洱海之滨的大理坝子中，海拔 2000 余米。这里常年平均温度为摄氏 15 度，全年无霜期达 230 天，全年日照时数约 2500 时，年平均降雨量 1100 毫米左右。该村距省城 435 公里，距州府 24 公里，距大理古城 13 公里、乡政府两公里、村公所 1 公里。全村有 35 户，人口 143 人，其中男性 67 人，女性 76 人，有 32 对夫妇。距村庄 1500 米处有滇藏公路通过，500 米处有下关至丽江的大丽路穿过，汽车路直修至村中。村庄东面 500 米处有完全小学 1 所，村庄北面 600 米处有乡办中学，适龄儿童(包括女童)均能入学。全村人均信仰佛教和本民族宗教——本主，距村庄 500 米有一座本主庙，与邻村共尊一位本主。全村共有三个宗族，即陈、杨、李三姓，其中陈姓为大姓共 16 户，占 45.7%；其次为杨姓 11 户，占 31.4%，李姓只有 8 户，占 22.9%，三姓间均有姻亲关系。村庄周围均是白族聚居的村庄。全村以农业生产为主，人均有一亩多的田，人均粮食收入 450 公斤，人均经济收入 550 元左右，温饱问题基本解决。

该自然村的人们，祖祖辈辈生于此，死于此，世代居住繁衍在一起，大家互相了解，彼此熟知，发生在村里的每一件小事，都逃不过每个村民的视野，并以血缘姻缘为纽带，沿袭着传统农业社会男耕女织的生产方式，和自给自足的小农经济，致使村民们渴望增丁添口，崇尚四代同堂的大家庭，从而影响和制约着妇女的生育健康。据调查，村民们普遍持有多多势众的思想，因此该村 60 岁以上的妇女 19 人中，除 1 人不会生育外，最少的生育 2 胎，最多的生育 12 胎，普遍生育 5—7 胎。在生育过程中又无卫生和健康条件的保障，通常在家中分娩，头胎由婆婆或丈夫帮助接生，随后多数为自己接生，个别也依靠姑嫂或村里的接生婆助产的。所以，在该村的历史上，曾有因难产而导致母亲丧命的事例。而死于难产的妇女是最不幸的人，按白族的习俗，死于难产的妇人不能埋入祖坟，因为他们是不洁净的人。此外，在村里还有一年内一个屋檐下不许出生两个婴儿的习俗，其中一人必须到牛厩里分娩，造成婴儿出生后死亡。那时人们只有生育的能力，而无调节和控制生育和让妇女安全通过妊娠、分娩、母婴健康、不感染病症等措施。在村里如今 60 岁以上的 15 位老太太中，有两人曾得过子宫脱垂：一位有尿瘘；四位有过生殖道感染；多数妇女都患过不同程度的“妇科病”。

在村里人们生育的最大动力是耀祖光宗，传宗接代。李老太如今已 79 岁，她是当年村里唯一从洱源讨来的外县媳妇，尽管李老太年轻时十分漂亮能干，她除了会农业生产技能外，与本地媳妇相比，她还会食品加工、编织箩筐经商等，村里的婆母、小媳妇在需要时都跟她学艺。可在平时生产劳动或传艺时，一旦与别人发生争执，最终过错都归在她身上，别人总

以自己的儿女来炫耀，以“养个母鸡会下蛋？做个媳妇不会生娃”来讽刺挖苦她，她时时遭受冷眼、讥讽，有的人甚至骂她是“一幅孤老相”、“石女”等，她一生在悲观失望中挣扎，在蒙受耻辱中生活，没有子女成为她一生中最悲哀、最痛苦的事情。

在村民们的观念里也不容私生子和寡妇再嫁。一个家庭里，如果出现过一个行为越轨的女儿，或者私生子，那她根本就不能在村寨中立足，甚至在附近的村庄都嫁不出去，家人、族人为此在村里也没面子，抬不起头，甚至影响到其她女儿的婚姻，舆论总是谴责她们。直到80年代末，陈家一女儿原许配在邻村，因她与中学同学相好。并发生越轨行为，导致邻村人家与她解除婚约；而且波及到她品行端庄的姊妹也被解除婚约，最后她不得不远嫁到人生地不熟的山东省去。

历史上白族还流行过转房制即叔就嫂婚，哥哥去世弟弟与嫂子过。不容许寡妇再嫁。近几十年该村已无转房现象，可寡妇不另嫁仍沿袭。据说过世不久的杨母张氏，21岁起守寡，直至去世。

尽管白族村落传统鼓励妇女多生多育，而且要生男孩，但调查结果，现40岁以上的16位育龄妇女中，最多一人生育四胎，其中两胎为弱智相继去世；有两人生育三胎，一家三个均为女孩；另一家第三个是男孩，其余均为两胎。40岁以下的12人，年轻一点的只生过一胎，其他为两胎、间隔在5年以上。自治州规定农村妇女可生两胎以来，该村从来没有一家超生过。母婴健康不断提高，多数人均到乡医院分娩、即便在家中，也有村医接生，妇女们基本能自由选择自己的避孕方式。究其原因村民们从“多子多福”到“儿多母苦”观念的转变，一是离不开政府计划生育政策的贯彻执行，还有一个主要的因素，便是离不开以自然村为基础的社区中的妇女们自己的参与。

## 2) 自然村社区里妇女的参与

《内罗毕战略》特别强调要把妇女参与发展摆在优先地位上。据白族村妇女生育健康调查分析，显然只有当妇女作为主体参与到村里的生产、生活及一切活动中，其自身的生育健康才能在这一过程中得到改善。在村里生儿育女、婚丧嫁娶、砌房盖屋等村民人生大事上，每家都暗暗下决心与村里其他人家竞争，且要超过别人，争得“面子”和在村里的地位。而在这一过程中，妇女的参与起着重要的作用。白族妇女历来以勤劳能干而著称，她们不仅承担传宗接代的生育重任，而且直接参与农业生产，是稻作生产的直接承担者之一；也是家庭生活的管理者，平等地与丈夫协商家中重大事件，她们的意见多数被采纳。无论过去，还是现在，佩带在母亲胸前的钥匙串，主宰着家政中的一切，同时也是“权力”的象征。出于妇

女的辛勤劳作和妥善安排管理，不断加大了她们的参与程度和生产生活、经济支配权，不断提高了她们在村里和家庭中的地位，也逐步改变了她们对生育的看法。妇女们积极参与当地政府定期或不定期进行的计划生育知识培训与教育，了解妇幼保健、优生优育，避孕节育等道理，使她们从自身经历和养育子女过程中，深刻地认识到：“田多累主，儿多母苦”。妇女们的一生在为人妻、为人母，供养子女衣食住行、上学、就业、结婚、建房过程中，每一环节都少不了她们的参与。她们很少考虑过自己，尤其是自身的健康和需求，往日也没有人关心和过问。究其根源，都与生育过多有关系，所以要增强自己的健康，改善自己的生活，就要响应政府号召，转变传统的“多子多福、养儿防老”观念、再也不能无遏制地生育了。于是妇女们积极参与，采用避孕措施，选择生育胎次和生育间隔。早在 80 年代初，生育三胎以上妇女自愿相约，二两成群进城做结扎绝育手术；生育期的妇女也主动去放环避孕等。近年来、由于政府大力推行计划生育政策，符合妇女们的切身利益和愿望，从而杜绝了多胎生育，逐步降低了人口出生率。我们可以从该自然村 30 年来的人口统计、家庭规模和家庭结构上见一斑(详见表一、表二、表三)。

小林邑村 1975 年至 1995 年人口统计(表一)

年代	总人口 (人)	总户数 (户)	户均人口 (人)	男性比例 (%)	女性比例 (%)
1975 年	122	20	6.1	46.7	53.3
1985 年	135	28	4.8	46.6	53.4
1995 年	143	35	4	47.6	52.4

小林邑村在 30 年之中，一直存在性别比差异，其中男性比例约在 47%，女性为 53%，究其原因是在外面工作比女性多；其次为女性寿命比男性长。而户均人口下降快，1985 年比 1975 年户均减少 1.3；1995 年又比 1985 年户均降低 0.8 人，人口出生率逐年降低，家庭规模也发生了变化(见表一)。

1975 年，该村人口最多一户为 14 人。5—6 人者居多。这与白族传统崇尚四代同堂大家庭分不开。如今人口最多者 6—7 人，且数量较少，大家庭逐渐解体，走向父母和子女的核心家庭(见表二)。

小林邑村 1975 年至 1995 年家庭规模 (表二)

家庭规模 (人)	1975 年		1985 年		1995 年	
	户数 (户)	比例 (%)	户数 (户)	比例 (%)	户数 (户)	比例 (%)
1	0	0	1	3.6	3	8.6
2	1	5	2	7.6	2	5.7
3	1	5	6	21.4	4	11.4
4	2	10	1	3.6	13	37.1
5	5	25	11	39.2	9	25.7
6	4	20	4	14.3	2	5.7
7	1	5	0	0	2	5.7
8	4	20	1	3.6	0	0
9	1	5	0	0	0	0
10	0	0	1	3.6	0	0
11	0	0	1	3.6	0	0
14	1	5	0	0	0	0

小林邑村 1975 年至 1995 年的家庭结构 (表三)

家庭结构	1975 年		1985 年		1995 年	
	户数 (户)	比例 (%)	户数 (户)	比例 (%)	户数 (户)	比例 (%)
单身家庭	0	0	1	4	3	8.7
核心家庭	5	25	12	42.5	20	57
主干家庭	9	45	12	42.5	10	28.6
联合家庭	6	30	3	11	2	5.7
合计	20	100	28	100	35	100

可见, 1975 年村里家庭结构以主干家庭和联合家庭居多, 当时还没有单身家庭。在那个时代, 儿女与父母分家是大逆不道的。一旦谁做了与此相背逆的事, 那族人村落道德规范是不允许的, 也没有人敢做, 大家好过歹过就凑合着过吧。80 年代中, 联合家庭逐渐瓦解, 核心家庭逐渐增多, 村里也出现了单身户 (早年守寡, 后来儿子去世)。到 90 年代, 单身家庭增至 3 户, 其中两户儿女在城里工作, 老太太丧偶后, 她们有时生活在城里, 有时在乡村; 另一户老太丧偶后, 不愿与三个儿女中的任何一家同住, 儿子们认为母亲如此做法是不给她们面子, 可老太认为这样做很自由。核心家庭占一半多, 年轻人不愿几兄弟、妯娌在一起, 但仍然承担供养老人的责任。联合家庭基本瓦解, 仅存两户为四代同堂。可两家均属爷爷辈在城里工作, 父亲属独子, 还有未出嫁的女儿。主干家庭基本属三代同堂, 也有四代同堂的,

与联合家庭的唯一区别在于联合家庭有两对夫妇（见表三）。

家庭规模的缩小，家庭结构的变化，都与妇女在其中的作用分不开，缩小和变化过程，就是妇女的参与过程。从而使得白族妇女在自然村社区生活中越来越占据重要角色和位置；使他们的参与面和参与程度越来越广；早生多生、喜生男孩的传统观念和晚婚晚育、男孩女孩都一样，母婴健康，优生优育的现代意识正进行着调适和整合；妇女们正在参与自然村社区生活过程中增强自己的主体意识。而这一切又与妇女间的互动分不开。

### 3) 自然村社区里妇女间的互动

小林邑村在近30年中，人口规模一直在120至150人以内，村民们互相知根知底，共同生产生活在同一村落里，相对封闭的村落便是人们活动的最大场所：每天清晨家庭主妇们井边挑水、河边洗菜，洗衣服，直到菜园种菜、院坝中喂猪鸡、田边放牛马等等，都不会超出村寨方圆一公里。加上农闲时的缝衣、挑花刺绣；老太太每月初一、十五本主庙中聚会；村落里性别角色的分工，把大姑娘、小媳妇、老太太紧密地联系在一起。加之村落人口流动性不大，唯一新成员的增强便是生育和姻亲，每个新生儿的到来，和每个新媳妇上门女婿的进入，都在妇女们的相互谈论和传播中所熟知。

白族民谚说，“三个女人一条街”。一语道出了妇女间的相互关系和作用；在村落里，大家均为女性是一层关系；其次还有同一家族，共同信仰佛教和本主的关系，还有个人与个人之间的母女、婆媳、姐妹、妯娌、同学、朋友、亲戚等关系，而无论什么关系，大家最关心最感兴趣的热门话题是生儿育女和婚丧嫁娶。所以，村落里的生育文化、风俗习尚、道德规范等，都在相互交谈中传承、传播而沿袭。例如一个女孩的初潮期到来，伙伴们就会提醒她，甚至教她怎样做月经带、买卫生纸，直到一些土办法。尤其是谁处于妊娠和分娩期，那她就成了大家谈论和关心的重点对象。传播妊娠注意事项和禁忌，甚至妊娠反应过程中吃酸味食品，也会得到大家的关心和帮助；而对结婚未育者，孕妇又将自己的经验一一转告。许多通常不能启齿、直至床笫间的事，在妇女之间得到交谈。特别是产妇分娩，被村民们认为是过生死关，更牵动着每位妇女的心。村民们给我讲述了这样一则小故事：陈家二婶与李家为争场地晒谷起纠纷，两家主妇从清晨9点吵到下午4点，并从两个主妇间的争吵波及两家人对吵，差一点就发生械斗。当天深夜，怀孕未足月的李家儿媳突然感到腹痛，是临产的前兆，家婆闻知唤起全家正准备送往医院。曾当过赤脚医生的陈二婶知道此事后，来不及穿戴整齐就跑到李家孕妇旁边。经她检查，产妇羊水已破，很快就临产，但脐带绕在婴儿脖子上，送医院来不及了，母婴危在旦夕，怎么办呢？陈二婶凭她多年接生处理经验，一面分咐李家的人

帮忙，一面要求产妇配合，经过两个多小时努力助产，在她的帮助下，婴儿平安落地，母亲也渡过了难关。陈二婶与李家婆婆之间似乎白天一切都没发生一样。

妇女们也很关心在“坐月子”中的母婴，一般都采取母婴喂养。她们认为。母乳喂养一则有于婴儿健康成长，能增强婴儿抵抗力；二则有于母亲健康，在哺乳期间不易怀孕，有避孕的功能。通常小孩两岁左右才断母乳；个别的吃到六岁上学。而且她们总是相互告诫一定要在冬天断奶，千万不能在夏天，否则孩子长大了口臭。“月子婆”不能出门见太阳，不能摸冷水也是处于特殊保健中的妇女相互交流的主要事项。

在该自然村，与妇女生育密切相关便是姻亲，这也是妇女对妇女相互作用和影响的重要内容。平常人们的姻亲均在当地方园几里间，近50年内，有三人是外省、县来的。其一是洱源人（前述漂亮能干不会生育者）；其二是鹤庆人（1988年因未婚先孕，在本地不能立脚，嫁给本村丧妻带一女孩的二婚者）；其三为浙江小木匠（1990年在此当了上门女婿）。村里的姑娘们也不远嫁，唯一远嫁山东省一人（前述不得已者）。白族传统姑舅表婚在此盛行，在70年代有两家就属表姊表妹婚，其中一家生育四胎，可老大和老三均是弱智，奶奶和母亲为此操碎了心，结果两个孩子相继病逝。病儿的母亲感慨地说：“早知如此，何必当初，宁愿当尼姑，也不能近亲婚配”。这样的事成了“长舌妇”们议论、传播的活教材，有的甚至还指指点点，尽管如此。要改变民族传统习俗又谈何容易。到80年代中，该村李家阿秀被许配给舅舅家当儿媳；杨家阿梅几次被姑妈家来提亲，两家父母已默许。可阿秀和阿梅在女伴们的支持下，越想越认为近亲婚配的后果不堪设想，于是坚决反对父母的决定，并用村中活生生的事例——近亲婚配出现弱智和残疾儿来说服其家长。在村落舆论的压力下，这两家家长取消了原来决定，这正是妇女对妇女的作用。近几年来几乎没有再出现近亲婚配，民族传统姑舅表婚姻习俗也逐渐在改变中。

此外，还有老年白族妇女间的宗教信仰，每月初一、十五本主庙中的诵经活动，也是妇女间的一种交往方式，大至村里谁家添丁加口，小到各人衣食住行、子女孝心等等，无不在阿太们的交流之中，谁家儿媳如若做出对不起老人的事，也会受到她们的谴责。所以，在自然村里的妇女们，或许是由于相同的性别角色，或许更多的是共同生育健康的经历和感受，从而使她们共同参与、相互作用、互相影响，发挥了自然村社区的功能和作用，使得传统的生育观念不断改变。

## （2）白族妇女教育观的转变

50年代以后，白族妇女享有同男子平等的受教育权利，政府教育部门和非政府组织相互

配合，办夜校、办扫盲班；开展普及六年制和基本普及九年制义务教育。特别是在白族地区开展双语教学；开办寄宿制半寄宿制学校，办女童班、民族中学、民族技术学校和民族学院。并在大专院校开设民族干部专修班、民族预科班等多种形式办学，使得白族妇女从小学、中学、大学、研究生中的比例逐年上升，白族妇女中有了自己的女教师、医生、干部、文学艺术和科学工作者，尤其是改革开放以后，随着经济发展，过去束缚妇女接受教育的传统观念得到改变，以周城为例，过去这里的女该很少进学校上学读书，家庭培养对象优先考虑男孩被视为天经地义，女孩留在家干活也被认为是理所当然。现在周城镇里不仅有幼儿园，还有9年制的学校。1994年，学校又投资68万元，新建了一幢1400平方米的初中教学大楼，投资5万元，完善了初中实验室。此外，还制定了奖励升学的激励机制，使每一个能考上大学、中专的学生都能受到奖励。在家庭中，父母转变观念，男孩女孩都要供上学，尤其女孩学习成绩好，能升学，还取得比男孩优先上学的地位。从而使得周城这样传统上不供女该上学的白族村落，现在也有了自己的女大学生、中专生。女孩入学率达100%，升学率也在70%以上。

此外，我们再以大理海东金梭岛渔民妇女为例，说明白族妇女受教育观念的变化。

金梭岛位于大理洱海东侧海东境内，四面环水，悬岩峭壁，全长约两公里，平均宽三百七十米，总面积为七十四平方米，是大理洱海三岛、四阁、四洲、五湖、九曲中最负盛名的第一大岛。

金梭岛上居住着210户白族鱼家，总人口1138人，其中女性574人，是男性的一半还多5人。长期从事捕捞鱼虾和航运生产。生活在这里的白族妇女，淳朴、勤劳、善良。过去他们一直以男驾舟、女撒网，朝出海，夕阳归的方式生活。妇女在家庭生活中的地位也比较低，除了追随丈夫出海捕鱼虾生产外，还得侍候公婆、料理家务、养儿育女，尤其受白族传统观念重男轻女思想的影响。女孩也要进学堂的观念很淡薄，这与几千年的传统生活方式分不开，人们认为女孩长大只要能织网、撒网、划船就行了。自50年代以来，随着教育事业的发展，九年制义务教育的普及，女孩不进学堂的观念在其他白族地区得到转变，许多白族女孩同男孩一样享有受教育的权利。但在海东女孩上学仍为数不多，岛上的女孩上学就更少，即使上学，也很少有人读到高小毕业，有的只上到一、二年级就辍学了，女中学生更少，所以，现在岛上年纪大一点妇女，几乎都不会写自己的名字。

直到80年代以后，随着改革开放的深入，特别是旅游业的发展，大批中外游客络绎不绝地来到岛上，外地人的进入，旅游业的发展，服务业的需要，语言交流，迫使海岛人反思，要振兴海岛经济，首先要提高劳动者的素质，就必须重视和发展教育事业，发展教育要注重

占人口一半多的女性的教育。于是，围绕这一经济发展规划，海岛人开始制定了以发展科技、提高劳动者素质，特别是妇女就业素质的教育与培养规划，使经济开发和智力开发有机地结合。在具体实施中，使得经济、科技、教育联成一个整体，并在各级党政部门的直接领导下，在岛办事处干部的直接领导下，共同为振兴海岛经济服务，并把“教育为本”、“科技兴滇”，把经济开发和智力开发相结合的思想落到实处，利用金梭岛得天独厚的地理优势，悠久的历史，优美的自然环境，独特的民族风情来发展旅游业，同时创造条件，制定具体措施，如尊师重教，给外地到海岛任教的老师每月发津贴，稳定教师队伍，提高教学质量等一系列具体措施，并广泛动员号召女孩上学，开办各种职业技术培训班，提高岛上妇女劳动素质，用实际行动冲击岛上女孩不上学、上学难的观念。

如今随着改革开放的不断深入，岛上的人们除了从事传统的渔业生产外，还从事旅游服务和航运工作。岛上的妇女正在不断觉醒，并深刻认识到，学习掌握科学文化知识对就业、工作的重要性 and 必要性，从而也有一种紧迫感。近年来，岛上适龄儿童(包括女童)百分之一百都入学就读，岛办事处还制定具体措施鼓励学习科学文化知识，尤其对继续升学的学生实行奖励，对小学毕业考上乡办中学奖 30 元，考上风仪三中奖 50 元，考上大理一中或下关一中奖 70 元；如果考上州内中等专业技术学校奖 200 元，考上省内中等专业技术学校奖 250 元，考上省外中等技术学校奖 300 元，考上大学奖 500 元，尤其是女孩考上，还要重奖。所以，女孩小学毕业升学率也不断提高，仅就去年，除按国家录取分数考上中学、中专的以外，还有七个学生自费进入中学和中等专业技术学校继续深造，而在 7 个学生中，仅有 1 个是男孩，其他 6 个均力女孩。

可见，女孩也要接受学校文化知识教育，越来越成为全民族的共识。而且，目前在白族许多家庭中，又滋生了一种新倾向：即男孩子如果不读书，还可以靠力气来维持生计，而女孩只能靠读书，靠文化知识、技术才能创造自己的未来。在这种观念促使下，使女性受教育的机会多于男性，女性也有与男性平等的受教育机会。

### 3. 白族妇女生育和教育观念转变的原因

通过对白族传统生育和教育观念的分析；对白族生育和教育现状的调查，看到国家政策在白族地区的贯彻和落实，看到白族妇女在生育和教育中的参与和相互作用，以及她们生育和教育观念的转变，由此联想到：在中国农村，特别是少数民族地区，民族与民族之间的差异性，是生育和教育以各民族实际为基础的出发点；而各民族内部的一致性又是生育和教育

以民族为背景的内在要求。从而为农村妇女，尤其是少数民族妇女提供、创造社区服务是真正实现男女平等，促进农村妇女，特别是少数民族妇女观念转变，地位提高和持续发展的有效途径。

因为，在白族乡村，妇女的参与和相互作用，对乡村政治经济的发展，人们生育健康和受教育观念的转变，有着不可抵估的作用。在白族乡村内，妇女的形象和面貌直接反映着该社区的生育健康和状况。白族妇女是白族乡村内物质生产和种的繁衍的直接承担者，又是生育和教育的传承者。她们对社区下一代成员的思想观念有着潜移默化的影响，加之妇女在社区内是家庭生活的管理者和操持者，对全家衣、食、住、行，直至健康均有安排；又是孩子们接受教育的直接干预者，从而带动整个社区的生育健康和教育的发展。所以，白族妇女生育健康观念转变的原因，主要是：

第一，经济和社会发展是转变妇女生育观念的重要条件。白族妇女生育观的转变，与白族地区经济和社会发展水平有直接联系，当人们的生活水平逐步进入小康，人们的收入各项系数、生活质量、电视普及率、文化生活支出比重。劳动力平均受教育程度等等，都是妇女转变生育观念的基本条件。只有经济和社会发展达到一定水平，才能具备改善农村妇女生育条件，提高少生、优生、优育的意识。

第二，政府计划生育政策和一系列保障妇女权益的法规的制定和实施，是保障妇女生育观念转变的有力措施。几十年来，由于计划生育政策的宣传贯彻和实施，区疗卫生条件的不断改善，妇女儿童权益保障法的实施，同时在发展中的经济利益驱使下，在传统生育观念逐渐被取代的过程中，白族妇女自身逐渐自觉自愿地追求新的生活方式，不愿再多生多育。除政府的政策使白族农村妇女受益外，还有外界对农村提供的投入，如免费为妇女儿童检查身体；兴办托儿所、敬老院逐步减轻妇女的家务劳动和逐步消除人们养儿防老观念；兴修村寨道路，改善村民饮水卫生条件；培养乡村医生，开展科学种田，生理卫生知识讲座等等，让妇女从中受益。所以，只有优化社区环境，最后才能形成一种逐渐完善的白族妇女生育健康服务的机制和模式，才能从根本上转变传统生育观念。

第三，大力发展乡镇企业、非公有制企业和第三产业，把白族妇女从单一的农业生产劳动中解放出来，是白族妇女生育观念转变的重要因素之一。当妇女的经济收入提高时，妇女在村落中的地位才能提高和改善。所以，给参与发展的农村妇女提供适当的借贷，尤其是近年来逐渐推行的小额信贷，以此发挥妇女的积极性和主动性，并将此作为妇女搞好生育健康可持续性发展项目，这是提高农村妇女生育、节育观念和意识的关键。

第四，乡村妇女的自主意识和自愿参与是转变白族妇女传统生育观念的重要保证。联合

国1994年人口与发展大会预备文件中评述道：“在60年代大多数公众的计划生育项目是以纵向传递系统为中心组织的，并且基于人口数量目标，而不是福利目标。个体需要和偏好，护理质量而不是数量方面，计划项目的福利问题等。所有这些议题都直接或间接涉及到参与（南开大学人口与发展研究所 1993）”。白族妇女生育观念的转变，与在白族乡村，紧紧依靠妇女的参与，发挥妇女对妇女的互动作用，把计划生育的政策和法规、有关生育与健康的新知识在村落中广泛传播，逐步形成了良好的生育舆论和生育环境分不开。在民众参与和干预之下，使传统生育观念向现代生育观念转变提供了保证。

《内罗毕战略》指出：教育是充分促进和改善妇女地位的基础。白族妇女受教育观念的转变，也离不开妇女本身接受的教育。其原因：

第一，与白族传统中重视教育的观念分不开。以前白族妇女虽然自己不能完全接受学校教育，但白族重视教育有其优良的传统，50年代以后，女性受教育逐渐成为全民族的共识，被人们普遍接受，因此，传统白族女性受学校教育机会少的观念受到冲击和转变。

第二，政府的民族政策和妇女儿童权益保障法、教育法，是白族妇女受教育观念转变的有力保障。中国的民族政策是一项国家兴旺，各民族共同发展繁荣的政策。它的正确实施，使白族妇女不仅获得政治上的平等权利和地位；政府采取切实可行的办法和措施确保义务教育法和妇女权益保障法在白族地区的贯彻执行，使白族妇女真正获得接受教育的平等权利。此外，充分发挥民族教育的特点。在白族地区兴办各级各类学校和成人教育，并在招生、分配中对少数民族学生入学成绩适当放宽，即降低录取分<sup>vi</sup>数和同等分数优先录取，从而提高白族妇女的入学率和升学率。

第三，经济发展和经济扶持的手段，是促进白族妇女教育观念转变和发展的基础。古人言：衣食足而知荣辱。白族乡村妇女接受教育观念的转变，与白族社会政治经济发展紧密相联，只有经济发展了，才能从根本上消除女童失学、辍学根源；只有经济发展了才能保障适龄儿童全部入学；只有经济发展了才能保证让女童的升学率和继续深造。

第四，提高白族家庭、社会和妇女自身对女性教育的认识，是转变妇女受教育观念的关键。在女孩入学问题上，父母的意见和态度往往起关键作用，而家长是否送女孩上学，又在于社会和他们女童教育的特殊认识，具有一定文化程度的父母，往往对女童教育的期望值较高，女孩入学率也就越高，反之亦然。

第五，从白族地区实际出发，探索发展白族妇女基础教育，包括教学改革和手段，如双语教学等，是转变白族女性的教育的有效途径。

总之，改革开放以来，白族妇女生育和教育观念发生了深刻的变化，但是与其它民族相

比，与科学技术发展的速度相比，还有一定的差距，还需要进一步改进和提高。

## 参考文献

《白族简史》编写组

1992《白族简史》，云南人民出版社。

大理白族自治州地方志编纂委员会

1992《大理白族自治州志·卷八·科技志·教育志·卫生志》，云南人民出版社。

蒋印莲

1990《生殖文化在洱海地区的遗留》，《云南民族学院学报》1990年第3期。

李霖灿

1967《南诏图传》部份5-6题记，台湾中央研究院民族学研究所。

南开大学人口与发展研究所

1993《南开大学人口与发展研究所文件（1993年11月）》。

宋恩常

1986《云南少数民族研究文集》，云南人民出版社。

修世华

1994《论怒江勒墨人的父系家庭公社》，《民族研究》1994年第4期。

杨政业

1992《白族本主文化》，云南人民出版社。

杨智勇、秦家华、李子贤编

1987《云南少数民族生葬志》，云南民族出版社。

云南省编辑组

1987《白族社会历史调查二》，云南人民出版社。

云南编辑组

1991《白族社会历史调查三》，云南人民出版社。

张锡禄

1992《南诏与白族文化》，华夏出版社。