

語言、宗教與文化認同

——中國四川涼山兩個彝族村子的個案研究

巫達

香港中文大學研究院

人類學課程

哲學碩士論文

香港中文大學©

2000年7月

[此論文之版權屬香港中文大學所有。任何人士如欲發表論文之全部或任何部分，須先獲得研究院院長同意。]

**Language, Religion and Cultural Identity:
Case studies of two Yi villages in Liangshan**

WU Da

M.Phil. dissertation

The Chinese University of Hong Kong

July 2000

Abstract

Language and religion are two important aspects of cultural identity. However these may be influenced by cultural changes, especially cultural influences from a dominant ethnic group. Thus traditionally Yi speak Yi dialects and practise Yi shamanism. However, nowadays there are Yi who speak Chinese regularly among themselves and many do not observe the traditional religion. They remain ethnically Yi, but their cultural expressions are different from the less Han acculturated Yi. Based on my fieldwork in two Yi villages in Liangshan in Sichuan, this study describes the cultural identities of a less Han influenced Yi village and that of a more Han-influenced village. In Naiwu Village, the people speak Yi and many still observe the traditional religion. In Bobokun Village, which is located close to Han settlements, Many villagers speak Chinese regularly and many do not practise the traditional religion. Nevertheless the people of both villages identify themselves as Yi. In other words, people can remain ethnically the same but have different cultural expressions. Speaking Yi and observing Yi religion are clear expression of Yi identity, but not observing these strongly only changes the cultural expressions and perception of Yi identity, and it does not necessarily mean losing Yi ethnic identification.

目 录

Abstract.....	2
目 录.....	3
第一章、导论	5
一、引论.....	5
二、人类学的族群理论和文献回顾.....	6
三、中国的族群认同研究情况.....	11
四、彝族族群和文化认同研究.....	17
五、研究方法.....	18
六、研究地点简介.....	21
(一) 乃伍村.....	21
(二) 波波坤村.....	22
七、论文的组织.....	23
第二章 历史背景与彝族的内部分别	24
一、引言.....	24
二、分布.....	24
三、人口.....	26
四、族称.....	28
(一) 从“罗罗”、“夷族”到“彝族”.....	28
(二) 凉山彝族的自称：诺苏.....	30
五、彝族的支系.....	32
六、族源.....	33
七、传统政治制度.....	36
(一) 兹.....	36
(二) 诺.....	37
(三) 曲诺.....	38
(四) 阿加.....	38
(五) 嘎西.....	38
八、甘洛县彝族概况.....	38
九、甘洛县民族分布及族群关系.....	41
十、小结.....	42
第三章 语言和认同	43
一、引论.....	43
二、彝族的语言和文字概况.....	44
(一) 语言.....	44
(二) 文字.....	45
三、两彝村的语言态度及其文化认同.....	48
四、两彝村的“汉化”程度及其文化认同.....	51
五、总结.....	58
第四章 宗教与认同	60
一、引言.....	60
二、两彝村的宗教信仰基本情况.....	62
(一) 来源神话传说.....	62
(二) 彝族宗教里的灵魂观.....	70
(三) 彝族宗教里的鬼神观.....	73
三、彝族宗教的神职人员.....	77
(一) 毕摩.....	77
(二) 苏尼.....	78
四、两彝村的宗教信仰与文化认同的关系.....	79
(一) 彝族的口头禅：汉家有医生，彝家有毕摩.....	79
(二) 毕摩被认为是人与神鬼之间的信息传递者.....	84
(三) 毕摩和苏尼的日常角色.....	86

五、从《指路经》看彝族的文化认同	89
(一)《指路经》的价值	89
(二)波波坤村和乃伍村彝族的送魂路线殊途同归	90
六、结论	91
第五章 结论	92
一、引言	92
二、开放型的语言并不影响族群和文化认同	93
三、封闭型的宗教信仰加强了族群和文化认同	94
(一) 饮食与族群认同	95
(二) 房屋建筑的变迁与族群认同	97
(三) 家支制度和血亲关系表达的族群认同	99
(四) 等级制度和社会地位表现的族群认同	100
(五) 婚姻制度和礼仪所反映的族群认同	100
参考文献	104
附录	113
附录一：凉山彝语注音系统与国际音标对照表	113
附录二：本文使用的问卷调查表	115
附录三：彝文经书	120
附录四：人物表	123
附录五、彝族支系自称、他称简表	124
附录六：彝语支语言	125
附录七：彝族父子连名谱系	127

第一章、导论

- 一、引论
- 二、人类学的族群理论和文献回顾
- 三、中国的族群认同和研究情况
- 四、研究地点
- 五、研究方法
- 六、论文的组织

一、引论

我们的世界是由许许多多的族群和文化组成的。除了极少数国家是由一个主要民族构成的以外，绝大多数国家是由多个族群构成的。第二次世界大战以后，很多民族国家纷纷独立，一些原本认为将会融合在一起的族群反而显示出更为明显的族群性。在一些国家和地区里不断发生着族群冲突乃至种族仇杀。族群问题和民族问题成为关系到国家安定和安全的重要因素。应这种时代背景的需要，族群研究应运而生，成为人类学、社会学、政治学、经济学等社会科学的重要研究领域，各种理论和方法不断涌现。

许多学者从不同的角度对族群研究进行了探讨，成果显著。一些国家直接把这些研究成果用在国家政策的制定上，起到了显著的效果。从国际学术界的角度看，中国的族群研究还有待提高。由于历史和政治的原因，中国的人类学研究工作一度处于停顿的状态，代替她的是以研究国内少数民族为主的民族学。中国民族学研究在过去五十年内取得了显著的成绩，出版了一系列少数民族民族志、民族史和语言志。但理论建树不多，很多仍然停留在二十世纪二、三十年代的理论层面上，特别是受前苏联的影响很深。

在二十世纪五十年代，有 400 多个自称单位上报中国政府，要求被识别为单一民族，这实际上是彼此之间有差异的族群或是亚族群。五十年代中国政府组织了民族识别工作，经过近四十年的识别，中国政府把这些群体分别划入 56 个民族当中，但还有 80 多万人族属未定。中国是世界上少数由官方确定民族数目的国家之一，民族识别工作和民族政策在加强国家安全、促进民族团结、减少族群冲突方面显示出成功的一面。但是，要求识别为单一民族或更改国家原来确定族称的群体仍然存在。即使是一些对政府划定的民族成份没有争议的族群，由于其内部包含了很多支系，在政策实施上，难免出现一些偏重某些支系忽略另一些支系的情况。牵涉到一个族群或亚族群如何认同他们自己的族群和文化的问题。这是我们需要研究解决而又不回避的问题。这就是我选择做这个题目的原因和目的。

对于族群的研究，可以从语言、宗教、政治、经济等多个角度进行。我选择了自己熟悉的彝族作为个案，从人类学的族群理论来考察凉山彝族，企图从语言和宗教两个方面来考察彝族的文化认同以及文化与族群意识的关系，以期用彝族的情况来补充或说明人类学领域的族群理论。

二、人类学的族群理论和文献回顾

“族群”一词在英文里是“ethnic group”，它的名词形式是“ethnicity”汉语一般译作“族群性”。这个词本身来源于古希腊文的 ethnos，泛指在一起生活和活动的人们。其原意译成现代词是“人民”(people)或“民族”(nation)。“ethnicity”一词用作“族群性”的含义，是在第二次世界大战期间由罗迪·瓦纳尔(W.Lloyd Warner)首先提出并在文章中使用的(Sollors 1996:x)。这个词的出现是用以替代原来的术语“部落”(tribe)和“种族”(race, 英国用法)。它在人类学里是指这样一些群体：他们属于同一个社会，共同分享相同的文化，特别是相同的语言。文化和语言在人们代代相传的过程中相对来讲变化较小(Keyes 1998:152)。

关于族群的研究，现在已经成为人类学和社会学的重要领域(Tan 1997)，同时，其它学科如心理学、历史学、哲学乃至文学都对这个领域也很感兴趣，并有一批成果问世。由瓦纳尔·索罗尔斯(Werner Sollors)主编的《族群理论：分类读物》一书即收入了上述各学科各领域的学者对族群的最著名研究文章(Sollors 1996:x-xi)。

二十世纪前半期关于族群研究的重要学者有威廉·詹姆斯(James 1900)，乔治·塞米尔(Simmel 1908a; 1908b)，马克斯·韦伯(Weber 1922)，卡尔·曼黑慕(Mannheim 1928)，罗伯特·帕克(Park 1928)，卡尔·古斯塔夫·扬(Jung 1930)，马格丽特·米德(Mead 1942)和艾尔克·艾尔克桑(Erikson 1950)。当代的学者戴维·什内德提出了关于亲属称谓和宗教的模式(Schneider 1969)，弗雷得莱克·巴斯写出了著名的关于族群边界的文章(Barth 1969)，阿布尼尔·科恩做了关于族群和权力的讨论(Cohen 1974)以及赫尔伯特·甘斯提出了颇有影响的概念“象征族群”(Gans 1979)。

一个族群的人是怎样认同他们自己的文化的呢，他们又是如何认同该族群的呢？很多研究显示一群人在认识他们所属的群体时，主观的认同是很重要的，虽然周围的人们认同他们是一个独立的族群也是不可或缺的。有些群体在文化上和周围的群体差别不大，仅仅从语言、服饰、风俗习惯上已经看不出他们有什么差异，旁人往往把他们当作一个族群，然而这个群体可能会提出他们是独特的，与周围族群不一样。著名的例子是莫曼的报告说泰国的卢人(Lue)，他们的文化、语言等与当地的泰人没有什么差异，但他们自己却认为他们不是泰人，他们是卢人。莫曼在文章题目里就问“谁是卢人？”因为从文化上不能把卢人从泰人中区分出来，他们之间的不同仅仅是观念上的不同，是卢人自己认为自己

不同于泰人。于是，作者得出结论，不能以为文化相同，其族群也相同。谁是卢人呢？卢人就是那些自己认为是卢人的人（Moerman1965：）。

韦伯是最早研究族群的学者之一。在《族群》（1922：52）一文中，他就指出族群对相似性的认同是主观的信念(subjectivebelief)，还对族群的历史有主观的“共同的记忆”(sharedmemories)。韦伯说：“如果那些人类的群体对他们共同的世系抱有一种主观的信念，或者是因为体质类型、文化的相似，或者是因为对殖民和移民的历史有共同的记忆，而这种信念对于非亲属社区关系的延续是至关重要的，那么，这种群体就被称为族群”。¹后来的学者在田野工作中也发现仅仅从民族志中确定一个族群是很困难的。如里奇（E.R.Leach）在《缅甸高地的政治系统》一书中指出用客观的民族志方法的描写和界定一个族群是不可靠的。他论证卡钦人(Kachin,中国境内叫景颇族)说：“在缅甸北部的环境里我们发现，通常的民族志传统方法所划出的一个文化或一个种族是令人失望的”(Leach1954:281)。对于在民族志方法中对族群的划分和界定早已引起学者们的关注，在这个方面弗里德里克·巴斯（Barth1969）做了建设性的工作，作出了具有深远影响的贡献。他在为《族群与边界》一书所写的导言里，提出了“族群边界”的著名概念。他不强调文化特征，而是把族群看作是一个社会组织，强调族群间的界限，这种界限是内部的，是思想里面的，即人们怎样自认为是一个族群。巴斯是第一个使用“族群边界”(ethnic boundary)这个词的，他的主观的自我认同的观点主要受韦伯的影响（Jenkins1997）。

韦伯、里奇、巴斯等学者的研究强调了族群主观认同性，后来的学者则进一步深入探讨族群认同的形式。阿布尼尔·科恩（Cohen）指出族群是和权力联系在一起的，任何认同都可以看作是与一定的权力争取有关，族群之间的关系就是权力问题，就是政治原因，是隐性的，是主观的。为了争取权力和资源，在实践过程中不同族群层次会利用相应的层次概念来表达(Cohen1974a;1974b)。他的关于族群分层的观点，依我的理解，以彝族为例，彝族相对于汉族群和其它民族来讲，会认同为彝族，而彝族内部又有各种次族群，如诺苏、纳苏等等，诺苏下面还可以分为曲木苏（Qu Mu Su,意为‘曲’地方的人）和诺木苏（Nuo Mu Su,意为‘诺’地方的人）²等等。

一个族群是由许多成员构成，而成员之间相互认识的人是很有限制的，一个人在一生中能认识多少人呢？而且认识的人中很多有可能是“其它”族群的人，那么，一个人是如何认定本族群的人呢？答案就是想象，人们想象具有某种特征的人是属于“自己”族群的人，除此以外是“其它”族群的人。这个观点是由本尼蒂克特·安德森（Anderson1983/1991）贡献出来的。他在所著《想象的社群》指出：国家、社群、民族主义、民族是想象出来的。一个想象的政治社群，其想象空间可以无限与至高无上。说这是想象的，因为即使是很小的族群，其成员之间也不可能全部相互认识，但在每个人的脑海

¹译文参见乔健（1996：482）。

²本文彝语词的音译采用通用的彝语注音符号系统，参见附录一：彝语注音符号与国际音标对照表。

中，却觉得与其它成员有亲密的关系。民族主义并非由民族自觉唤醒和自行产生的，而是由人们的主观想象出来的。各社群之间并没有什么明确的真假的条件去区别，而是以其成员想象出来的框架去区别。另一位学者查尔斯·F·凯斯（Charles F. Keyes）在《族群变迁的辩证法》（Keyes 1981）一文中指出：族群变迁有多种形式，但在变迁的同时，却有表示原族体的认同痕迹。他认为不同文化的人可以区分为不同的族群，没有一种一成不变的文化类型。认同同一个文化的族体可以从语言、宗教、神话和传说以及仪式等方面得到反映。他说，在某种情况下，语言不同，其族群认同感就会不同，但也有语言不同，而有族群认同的情况。他举例说缅甸北部的景颇族和傣族虽然操区别较大的语言，但认同为同一族群的成员。在宗教方面，凯斯认为，宗教就跟语言一样，是某一族群认同不可缺少的文化遗产要素。如特斯勒（Tessler）所证明的北部非洲和以色列的阿拉伯人和犹太人的族群认同，是建立在宗教的基础上的。纳嘎塔（Nagata）和本特雷（Bentley）也指出，马来西亚和菲律宾南部的人们的族群认同的一个重要要素是是否信奉伊斯兰教。

结合这个观点考虑彝族的情况，各地彝族虽然有一些差异，但都有相同的宗教神职人员——毕摩（因方言不同而有“呗毫、白马、阿毕”等音变形式）。毕摩文化是彝族族群和文化认同的一个重要因素。例如，彝族认为，人死以后其灵魂会回到祖先曾经居住过的地方，因此，要请毕摩为死者的灵魂念诵《指路经》，以指引亡魂回归故乡之路。不同地区的人们有不同的送魂路线，但各地《指路经》的终点都在同一地点——兹兹普乌（在今云南省昭通地区）。兹兹普乌成为彝族族群认同的重要内容。

凯斯神话和传说的理解是：人类或民族起源的神话总是说人们的祖先如何到达或开发某一个地方，使这个地方成为该族群的家园，界定了地域上的认同。关于族群认同的神话和传说可以有不同的变体形式，比如故事、歌谣、文献、戏剧等。彝族中广泛流传的“洪水泛滥”神话传说，不仅界定了彝族的地域认同，同时强调了彝族的同根性，都是洪水泛滥后地面仅剩的一位善良人士与天神之女结婚后，繁衍生息，发展成为彝族。凯斯还认为族群认同的信息常常在某种仪式中附带反映出来。比如，成年仪式、结婚仪式、离婚仪式、生病和死亡所举行的仪式等。

同时，中国的一些情况显示，有不同文化来源的人群可以认同为一个族群。比如四川甘孜州说“地角话”的一群人，现在划为藏族，他们认为他们语言的语感不同于周围的藏族语言，从历史上看，他们可能不是藏族的一支，现在却认同藏族。³贵州的苗族在十九世纪可能并不认同为同一个族群，他们虽然被都被称为苗族，但他们之间并不拥有一个共同的族群认同。张兆和博士在论文《‘苗族叛乱’与族群身份的话语建构》⁴的摘要部分说：“作者分析这些对地方族群作文本呈现的‘苗族叛乱’资料时，发现在十九世纪中期中国贵州省内各个不同的‘苗族’社群并不拥有一个共同的民族身份认同。”

³这是孙宏开教授在香港中文大学人类学系所作的讲座上说的，讲座题目是《语言识别与民族的关系》，1999年11月12日。

长期以来，许多人有一个误解，以为族群认同和文化认同是重迭的，是等同的。实际的情况是族群认同和文化认同是分开的。陈志明教授根据马来西亚的情况明确地提出族群认同和文化认同是不相同的。根据他对马来西亚华人和少数民族的长期研究，指出操马来语的巴巴（Baba）却仍然认同于华人。陈教授最后总结出“族群认同和文化认同并不等同”这个结论（Tan1997）。另外，陈志明教授还提出族群认同和国家认同的关系，他以马来西亚华人的情况为例，指出华人虽然有不同于马来人的族群认同，但他们仍然是认同马来西亚这个国家的。他举例说在国际性的体育比赛中，在中国队和马来西亚队相遇时，马来西亚的华人只希望马来西亚队赢，而不是因为他们祖先来源于中国而希望中国队赢。海外的华人到中国投资时，中国的地方政府会宣传说爱国华侨支持家乡建设，但实际上，这些华人投资就跟日本人、韩国人到该地投资没有什么两样，他们的目的都是为了获得商业利润（Tan1998:38;1999）。而以前人们往往认为族群认同和文化认同是相同的或相等的，即认同同一个族群的人们，他们也认同相同的文化，相反亦然。

我同族群识别应该重主观认同的提法，从族群成员的主观愿望和心理归宿感出发，以此决定该成员的族群归属，不赞同只从客观认定或划分成员之所属。马来西亚的毕达约人（Bidayuh），他们分属不同的村落，他们之间语言不通，要以马来语作为其交际语，但他们都认为是一个族群的。毕达约公会还推动其成员定期到公认的一座山去祭拜神灵（Tan1994:52）。于是，马来西亚政府确定他们作为同一个族群。陈志明教授指出国家对族群意识以及族群的形成有极大影响（Tan2000）。然而，也有的族群，以前可能并不一定认同某一族群，或者并不认为与周围的族群有很多差异，但经过国家权力或其它因素规定，他们从此认同为某一族群。这样的情况在中国大陆比较普遍，因为在二十世纪五十年代有约 400 个群体上报要求被识别为单一民族，后来经过近三十年的民族识别工作，这些群体除少数还没有确定为单一民族外，均被划入 56 个民族中的某一个民族中。吴燕和教授在研究中国云南省的白族时发现现在的白族在文化上本来与周围的汉族无异，他们说不清楚“白族”到底与其它人到底有什么差异，从表面上区分白族和汉族也很困难。白族以前叫“民家”，他们不认为是一个不同于汉族的民族，“白族”这个名称在 1958 年由中国政府定下之前是白族自己和其它人都不知道的，可是确定他们是“白族”后，他们便认同这个名称，并再造一些白族文化，有些已经失传的文化得以复活。主要原因是中国政府强调民族平等，给少数民族很多优惠政策使得很多人愿意认同白族（Wu1989:15）。彝族也有类似的情况，彝族三十多个支系中，大多数是有共同点的支系，但有些支系却是后来才被国家划归彝族的，比如云南文山苗族壮族自治州自称“本甘”的人，所说的语言，不仅不属于彝语支语言，甚至连藏缅语、汉藏语都不是，可能属于南亚语系（中国社会科学院彝族学者武自立副研究员做过研究，与笔者私下交流时提出这种推测），但是这些人目前都认同彝族。类似的情况还有很多，云南的一些彝族学者甚至开玩笑地说，五十年代民族识别工作

⁴台湾大学考古人类学刊第 53 期抽印本，1998 年 9 月出版。

者把人口较多分布较广的人们划为单独的民族，而把“彝族”作为一个垃圾箱，他们将人数较少，分散居住的人通通放入这个“垃圾箱”里了。这正说明了国家权力在族群认同中不可忽略的作用。

但也有相反的情况，即国家已经认定某一群人是某某族，但他们却不认同该族群。例如，笔者家乡四川省甘洛县的尔苏人，人口三千多人。他们的族属问题过去一直定不下来，在1982年以前属于“未识别民族”之列，而在1990年第四次人口普查时正式被划入藏族中，但他们当中大多数人表示他们不属于藏族，而应该是单一民族，叫“番族”，而且强调自己与藏族、彝族、汉族的不同之处。比如面对这些人口比自己多得多的民族，他们的传说中也强调自己在古代曾有过一个王国，而且是处于中心的。其传说说“东方是汉族的国家，南方是彝族的地盘，西方是卡里木的地方，北方是楚罗布的范围，中央是‘夷皇帝’⁵”。云南楚雄彝族自治州有部分自称“里苏颇”的人，约有30万人，中国政府把他们划为彝族，他们在正式材料上也是写的彝族，还出了一个自治州副州长。但在口头上很多人说自己是“傣族”。“傣族”是国家识别认定的另一个与彝族关系很近的民族，现在与彝族分属两个民族。的确，彝族“里苏颇”和傣族自称相同，语言相通，本来就是一个族群的人。出现这种双重认同的现象，即正式身份是彝族，自称身份是“傣族”，曝露了50年代民族识别时一些人为的失误，同时反映了国家权力对族群认同的决定性作用。

人们是认同或不认同某族群，很多是建立在想象的基础上的，而且还能从史志或民间传说中找到依据。某些现象曾经是客观存在的，存在于人们共同的记忆中。比如，一些美国人认为他们的祖先是乘坐“五月花号”船到达美洲的。虽然可以肯定不是所有的人都是坐该船去的美洲，但可以推测有一部分人确实是坐“五月花号”船去的，那时应该是存在这艘船的（乔健1996）。

因此，我们说，族群的主观认同，在哲学上来看是有双重含义的。从其内部来看，它是唯心的，是族群成员内心认定的，不管现在的外部表象怎么样。不管族群的文化、语言、宗教等是否和别人分享，也不管这些每时每刻使用的东西是否知道是从别的族群传进来的，只要自己认为他们与别的族群不同，自己就是一个独立的族群。从另一个方面看，族群为了强调自己的独特性，其成员会以各种方式表现自己与别人的不同之处。这些方式内容有的是现在还存在的，是明显的，人们一看就知道的，无可争议的，这是客观存在的。还有就是现在已经不存在，只是人们传说或观念或宗教仪式上才存在。那是历史上曾经存在的，也是客观存在的，是唯物的。就算历史上不存在，而是人们自己“想象”出来的，那也是有一个想象的参照物，很难说是凭空想得出来的。正如安德森《想象的社区》中所说的，一个想象的群体，其想象空间可以无限与至高无上，说这是想象的，因为即使

是最小的民族，无论谁都不可能认识其多数成员，或遇见过他们甚至听说过他们的伙伴，但在每个人的脑海中，却像是相互有亲密的交往（Anderson1991(1983):15）。

三、中国的族群认同研究情况

“民族”一词出现在中国，黄光学认为最早是梁启超在 1899 年的《东籍月旦》一文论及日本人自称“东方民族”的“民族”时出现的（黄光学 1995）。更早的时候，汉文献中的“民”和“族”是分开的。“民”原意为“冥”、“盲”，指被统治的“奴隶”，后来被引申为民众，有时候则指一些人们共同体，如“苗民”（《逸周书》）。“族”原为“束矢”、“丛簇”，后来引申为“氏族”，商代后已经有了现在族群的含义了。如殷族，夷族等。《左传》中有“非我族类，其心必异，楚虽大，非我族也。”（《左传·成公四年》），其中的“族”的含义则几乎与现在的“族群”的含义相同。

孙中山先生领导的辛亥革命成功后，建立了中华民国。他在《建国大纲》（孙中山）中主张“对于国内之弱小民族，政府当扶植之”；在《中国国民党一大宣言》（孙中山）认为“（中国应由）一民族之专横宰制过渡于诸族之平等结合”；在《复扬州淮南运商电》（孙中山）中说“人权原自天赋，自宜结合国体，共谋幸福”。“今全国同胞见及于此，群起解除专制，并非仇满，实欲合全国人民，无分汉、满、蒙、回、藏，相互共享人类之自由”。⁶在《临时大总统宣言书》（孙中山）中说：“国家之本，在于人民。合汉、满、蒙、回、藏诸地为一国，即汉、满、蒙、回、藏诸族为一人。是曰民族之统一。”⁷“族无分汉、满、蒙、回、藏，皆得享共和之权力。”⁸他对民族主义的解释是：“一则中国各民族自求解放，二则中国境内各民族一律平等。”⁹在孙中山先生的这些思想的影响下，中国的一些知识分子对国内的一些族群进行了研究，但都企图将他们放在“五族”之内，这自然不能反映族群的实际情况。现在的彝族，在当时的书刊上叫“夷族”，如曲木藏尧 1931 年写的《西南夷族考察记》，庄学本 1941 年写的《西康夷族调查报告》，曾昭抡 1945 年写的《大凉山夷区考察记》，林耀华的《凉山夷家》等，虽然“夷族”不是“五族”中的一族，但学者和政客们心里是很清楚的，他们不仅把“夷族”对立于汉族，甚至也对立于“蒙藏”，显然与孙中山先生“五族共和”有矛盾，更与蒋介石的“国族”与“宗支”的思想相冲突。蒋介石在 1943 年的《中国之命运》一文中提出“国族同源论”，把汉族称为“国族”，其它非汉族的少数民族则称之为“宗族”，他们只是汉族的“大小宗支”。产生差异的原因是“由于宗教和地理环境的差异”“中华民族因其宗

⁵ “卡里木”、“楚罗布”是尔苏语音译。尔苏老人说泛指西方和北方的民族，具体他们说不清。“夷皇帝”尔苏认为是他们自己的皇帝。本传说故事是笔者同陈志明教授于 1999 年 8 月采集的。

⁶ 《孙中山全集》第 2 卷，页 22。

⁷ 《孙中山全集》第 2 卷，页 2。

⁸ 《国父选集》第 2 册，页 265。

⁹ 《孙中山选集》页 591，人民出版社，1981 年。

支不断的融合而其人口亦逐渐繁殖，”“四海之内各地的宗族，若非同源于一个始祖，即是相结合以累世的婚姻。”（都是）同一血统的大小宗支。”中华民国期间关于民族方面的探讨，从孙中山的“五族共和”到蒋介石的“国族”和“宗族”论，明摆着指导方针有失误。孙中山后来也觉察到了这个失误，他说：“现在说五族共和，实在这五族的名词很不切当，我们国内何止五族呢？”¹⁰江应梁在《抗战中的西南民族问题》（1938:14）一文中指出：“辛亥革命成功时，定五色旗作中华民国的国旗，五色的意思，代表汉、满、蒙、回、藏五族共和，当时把数千万的西南民族被遗弃共和之外，这是一种不必掩饰的错误，到了今日，我们言全国民族团结，绝对不能再把西南民族遗漏在团结之外了！”

中华人民共和国从建国初开始，即进行了规模较大的民族识别工作，其工作进行阶段大致是与几次全国人口普查同步。1953年进行了第一次全国人口普查，当时，全国自报登记的民族名称有400多个，仅云南省就有260多个族体上报族称（黄光学1995；林耀华1995(1984)）。在1952年至1955年间，中共中央政府派出西南、西北、中南、东北和内蒙古等民族访问团到全国各地少数民族较为集中的地区进行访问，初步接触了民族识别问题。1952年正式进行民族识别工作，当年，中央民委（现国家民委的前身，下同）派出畚族识别调查小组到浙江、福建等省调查并提出畚族为单一民族的意见。中央民族学院在中央民委的领导下也派出了达斡尔识别调查组，在黑龙江、内蒙古等地调查后确定达斡尔人是单一民族而不是蒙古族。经过1953年的调查识别，除了原来已经确认的蒙古、回、藏、维吾尔、苗、彝、朝鲜、满等外，中国政府又确认了壮、布依、侗、白、哈萨克、哈尼、傣、黎、傈、佤、高山、东乡、纳西、拉祜、水、景颇、柯尔克孜、土、塔吉克、乌孜别克、塔塔尔、鄂温克、保安、羌、撒拉、俄罗斯、锡伯、裕固、鄂伦春等38个民族。从1954年起，到后面的十年间，主要识别工作是进行归并工作，比如光是云南一省就有260个不同族称的群体上报要求识别为单一民族，经过这个阶段的识别，除原来已经确定的彝、白、傣、苗、回、佤、哈尼、傈、拉祜、纳西、景颇、藏和瑶外，还识别了68个族群，分别归并入22个民族。1955年，广东疍民、疍民识别小组通过进一步调查，正式确定畚民为单一民族，而疍民则属于汉族的支系。贵州也是一个民族很多的省，自报上来的就有80多个不同民族自称，中央民委、贵州省民委和中央民族学院等单位对其进行了识别和归并，多数族体顺利归并，但仍有20多个尚未最后确定，他们是穿青、南京、喇叭（湖广）、黎族（里民）、六甲、仡（兜）、东家、西家、绕家、蔡家、龙家、莫家、木佬、革等（黄光学1995:149）。1964年，第二次全国人口普查时，登记有183个不同民族名称，中国政府又确认了15个民族，加上1953年已经确认的38个民族，共53个少数民族。这次还将74个民族名称分别归入这53个民族中。第三次人口普查是在1982年，这个阶段确认了二个少数民族（黄光学1995）。至此，全国少数民族数量是55个，加上汉族共56个民族。

¹⁰《孙中山全集》第5卷，页294。

中国政府为什么要识别民族？为什么要强调不同的民族呢？这与中国共产党的意识形态有关。中国共产党的民族理论和民族政策是建立在马克思主义民族理论的基础上的，特别是受前苏联的列宁和斯大林民族理论和民族政策影响较大。民族的定义采用的就是斯大林的概念：“民族是指人们在历史上形成的一种具有共同语言、共同地域、共同经济生活以及表现在共同文化上的共同心理素质的稳定的共同体。”马克思主义哲学认为世界万物都是从低级向高级发展的，都有一个从生到死的过程，这不仅是指有生命的生物，还指其它的社会意识形态，“民族”也不例外，按照马克思主义理论，民族是人类社会发展一定历史阶段的产物，和其它事物一样，民族也有产生、发展、融合、消亡的过程和规律。因此，民族差别在目前的情况下是客观存在的，特别是表现在共同文化上的共同心理素质将长期存在，民族也就会长期存在，识别不同的民族是需要的。另一方面，马克思主义强调阶级概念，阶级是一个集团压迫另一个集团的产物，民族作为一个个集团，分先进民族和落后民族，因此认为在以往的制度中，先进集团往往压迫落后的集团，先进民族往往压迫、奴役、限制、歧视、掠夺和摧残落后民族。作为马克思主义政党，中国共产党承认民族差异承认各民族事实上的不平等的同时，强调民族平等，指出“（1）各民族不论人口多少，发达程度如何，风俗习惯和宗教的异同，都一律平等，都是祖国大家庭中的平等成员，都拥有同等的地位，反对民族压迫和民族歧视。（2）各民族在社会生活中的各方面一律平等，各民族都享有相同的权利，承担相同的义务，任何民族在任何方面都不能拥有特权。（3）努力实现各民族事实上的平等，采取特殊政策和措施，克服由于经济文化落后而造成的享受某些权利的制约，使法律的规定变成社会生活中的现实。”（李晋有 1999：53）由于上述这些原因，中华人民共和国成立后即对中国境内的不同民族进行了规模浩大的识别工作。费孝通《关于我国民族的识别问题》（1978）一文对中国民族识别的原因、目标、方法、步骤进行了总结。他说民族识别的原因是“因为，要认真落实党的民族政策，有必要搞清楚我国有哪些民族。比如，在各级权力机关里要体现民族平等，就得决定在各级人民代表大会里，哪些民族应出多少代表；在实行民族区域自治建立民族自治地方时，就得搞清楚这些地方是哪些民族的聚居区”。民族识别的初步调查目标是“要求能基本上划清哪些要识别的单位是汉族的一部分，哪些是少数民族，如果是少数民族，他们是单一民族还是某一民族的一部分”。在民族识别方法上，费孝通赞同客观识别多于该族群的主观认同。他举了两个例子说明怎样进行民族识别工作。其中一个例子是贵州的穿青人，穿青人要求被划为少数民族，其理由是“他们过去有一种和当地汉人不同的语言，称‘老辈子话’；他们基本上都住在乡下，形成一大片村子，有自己的聚居区；他们有不同于当地汉人的信仰和风俗习惯的特点；他们妇女穿大袖滚花上衣，梳三把头，不裹脚，出嫁不坐轿当地汉人称他们叫‘穿青’，他们称当地汉人叫‘穿蓝’，解放前青蓝对立，青受歧视。解放后，穿蓝都登记为汉族，穿青就不愿意登记汉族，怕吃亏。承认少数民族可以受政府照顾，不会再受穿蓝的气”。由此可以看出，穿青想报单一民族的主观愿望是

很明确的，其族群认同和文化认同都很强烈。但是，穿青没有被划成一个单一民族，费孝通的总结是这样解释的：“穿青人原是汉人中的一部分，自从进入贵州之后并没有和汉族隔离，并没有独立发展为一个民族。他们所提出的特点是汉族内部早期地方性的特点，青蓝矛盾是在汉族内部地方性差别的基础上在特定的历史条件下产生的矛盾。这些差别和矛盾在汉族向现代民族发展过程中已在逐步消失。所以，我们认为穿青是汉人，是汉族中的一部分，并不是少数民族，但是为了加强地方上青蓝两部分汉人的团结，必须在政治、经济上对穿青人适当照顾，帮助他们更快发展起来，逐步缩小青蓝的差距，从根本上消除青蓝在心里上的隔阂”。看得出来，判定穿青人是汉族是学者们决定的，没有考虑穿青人自己的主观认同。费孝通在同一篇文章中也认识到了没有尊重本民族主观认同的错误性和局限性，他指出：“‘表现于共同文化上的共同心理素质’这个民族要素在民族识别工作上是十分重要的。但是必须承认我们对这个特征的理解还不够深刻和全面，因而在我们的工作中也出现过追求各民族的风俗习惯、社会生活方式、宗教仪式上所谓‘特点’，脱离了该民族人民附着于这些‘特点’上的民族意识和它们发展的历史条件，简单地把它们用来作为识别的标准，这种做法是不妥当的”（费孝通 1988：173）。“在族别问题上，民族的意愿就是指一个民族对于自己究竟是不是汉族或少数民族，是不是一个单一民族的主观愿望的表现。我们在对民族识别作出决定时必须尊重本民族的意愿，主要是从政策方面考虑的。根据民族平等政策，族别问题的解决不能由其它人包办代替，更不能有任何强迫或是勉强，必须最后取决于本民族的人民的意愿。”。另一位学者林耀华曾在五十年代到云南参加民族识别工作，他将他的经历、工作实践等写成论文《中国西南地区的民族识别》（1995(1984)）发表。文中开门见山指出民族识别的缘由是为了“贯彻执行民族平等团结政策，实行民族区域自治，进行社会改革，帮助少数民族发展政治、经济和文化事业，改善民族关系……”；“……最后确定其民族成分和族称，以便国家用法律形式规定下来，帮助他们充分享受民族平等和民族区域自治的权利……”作者说民族识别的理论根据主要是斯大林关于民族的四个特征。斯大林认为“民族是人们在历史上形成的一个有共同语言、共同地域、共同经济生活以及表现于共同文化上的共同心理素质的稳定的共同体”。也就是用这四个标准去套哪个是“民族”哪个不是。文中举例说云南的“土家”和“蒙化”在语言上接近，与“罗罗”（当地彝族 - 原注）三个单位在词汇上有些不同，语法结构完全一致，语言系统也基本相同。认为“土家”、“蒙化”“都保留有族长制、同姓不婚、夫兄弟婚、火葬遗迹、祖先灵台、多神崇拜、巫术等彝族普遍的特点因此确定二者为一个单位，不能各自成为单一民族，而只是彝族的一个支系”。这种工作也是用客观的文化特征来界定“民族”，虽然林耀华也强调指出“名从主人”的重要性，他说：“我们进行民族识别工作并不是代替各民族决定应不应该承认为少数民族，或应不应该成为一个单一的民族。民族名称是不能强加于人或由别人来改变的。我们科学工作者的工作只是提供民族识别的科学依据，还要征求本民族人民群众和爱国上层人士的意见，通过协商，以

便帮助已提出族称的族体最后确定族称或归属。‘名从主人’就是说，族称要由各族人民自己来定，这是他们的权利”。另一个学者黄光学曾任职国家民族事务委员会，工作范围牵涉民族识别问题。他关于民族识别的观点和看法与上述费、林二先生基本一致。认为民族识别“是一项理论性、政策性、科学性很强而又直接关系到具体落实党的民族平等政策的基础工作”。强调民族识别的依据和标准“是根据各民族共同体的实际，并参照斯大林提出的民族的四个特征或四个要素，作为依据进行的”（黄光学 1995：362）。

少数民族为什么强调自己的族群？中国境内的少数民族人口在不断增加，有些甚至是翻倍增加，比如，根据 1990 年中国人口普查数据，在一九八二年全国人口普查时，满族人口是 400 多万，可是到一九九零年人口普查时增加到 900 多万人（国家统计局人口统计司、国家民族事务委员会经济司 1994）。这不是人口自然增长的结果，而是许多人更改族别的结果，以前没有报满族的人，纷纷报为满族。更详细的以辽宁省宽甸满族自治县为例，该县于 1990 年 6 月 12 日成立满族自治县，而在宽甸满族自治县成立以前，满族的人口比例是很小的。1982 年人口普查时，宽甸县总人口为 428,298 人，其中汉族人口 395,089 人，占总人口的 92.24%，满族 25,858 人，占总人口的 6.04%，其它民族占 1.7%左右，而根据丹东统计局 1986 年《国民经济统计资料汇编》的统计，宽甸满族人口在当年增加到 179,342 人，占全县总人口 438,759 人的 40.87%。1989 年，宽甸县民委填报的《少数民族人口统计报表》则显示当年满族人口是 196,696 人，占全县总人口 236,625 人的 44.56%。1990 年的中国全国人口普查结果，宽甸满族自治县的满族人口上升到 223,773 人，占总人口 442,164 人的 50.61%（丹东市民族事务委员会民族志编纂办公室 1992：118）。其它少数民族或多或少都有类似的情况。这是为什么呢？这和中国政府强调和优惠少数民族政策有关。

中国政府一直强调民族平等和民族团结的政策，中国共产党的理论基础是马克思主义，而马克思主义唯物主义哲学是建立在进化论的基础上的，认为事物都有生有死，都有不同的发展阶段，反映的民族上，可以有先进民族和落后民族的区分。落后民族是由于历史的原因而造成经济、文化发展落后。在阶级社会里，由于这种不平等，往往会出现民族歧视、民族压迫、民族压迫、民族剥削、民族奴役、民族纠纷和民族斗争，也就是说先进民族往往奴役、剥削和压迫落后民族。马克思主义的共产主义理想是消灭阶级差异，推翻阶级压迫制度，消灭民族问题产生的根源。因此，如果要建立理想的社会主义制度，就必须促成各民族一律平等。中国共产党在建国初期就明确指出：不论人口多少，不论发达程度如何，不论风俗习惯和宗教信仰是否相同，各民族一律平等，各民族都享有相同的权利和承担相同的义务。为了实现各民族事实上平等和民族团结友好相处的目的，采取了特殊的政策和措施。

为了体现民族平等的政策，中国政府采取了民族区域自治的政策，中国的《宪法》即规定：“各少数民族聚居的地方实行区域自治。”民族区域自治的主要精神是少数民族

在管理本民族、本地方事物方面有当家作主的权利。《宪法》和《民族区域自治法》规定民族自治地方，除了享有同级别国家机关的职权外，还可以行使自治权，包括立法权、变通执行权、语言文字权、培养干部权、公安权、经济权、外贸权、财政权、文化教育权和交流权。这些权利相对于其它地区，具有优越性，促使许多民族强调本民族的地位，纷纷争取和要求建立本民族的自治机构。在中国建国初期的 50 年代，设立民族区域自治的具体操作主要按照人口比例来设立的，规定凡是少数民族聚居且人口数超过 30% 的地方就要实行民族区域自治。但后来觉得符合这个比例的少数民族地区太多，许多符合这个比例的少数民族地区纷纷上书要求建立民族自治机构，因此，中国政府缩小了建立民族区域自治的范围，提高人口比例。在 1985 年 9 月，国家民委在答复一些地方的请示时指出：“实行民族区域自治的民族人口在总人口中的比例，一般要占多数；个别在全国范围内尚未建立过自治地方的少数民族和其它有特殊情况的，可不占多数，但不能少于 30%”（李晋有 1999：135）。目前，中国已建有 5 个自治区，30 个自治州，120 个自治县（自治旗），共有 155 个民族自治地方。

根据《民族区域自治法》规定，民族自治地方有管理地方财政的自治权，自治机关可以自主安排地方财政收入，财政收入和财政支出的项目，由国务院按照优待的原则进行规定。财政收入多于支出的，上缴国家财政，财政收入少于支出的，由财政机关补助。还设立了机动资金，预备费在预算中所占比例高于一般地区。在财政预算过程中，自治机关自行安排使用超收和支出的节余资金。同时，国家对少数民族地区还采取了一些措施，目的是加速发展少数民族地区经济文化。中国政府设立了“支持经济不发达地区发展基金”、“少数民族地区补助费”、“财政定额补贴”等专用基金，以帮助少数民族地区发展。对部分民族地区实行减免农、牧业税和征购任务。组织经济发达的省、市与少数民族地区进行对口支持和经济技术协作。在文化教育上，建立了以培养少数民族干部为目的的民族院校、在一些内地学校设立民族班，在民族地区办了一批由国家包学费的民族中学和民族小学。

为了更好地贯彻民族平等、民族区域自治的政策，中国政府大力培养少数民族干部。在干部和地方领导的使用上，民族区域自治地区的少数民族干部更有机会走上领导岗位。在语言和文字方面，中国政府采取了语言和文字平等的政策，各民族都有使用和发展本民族语言文字的自由。强调尊重少数民族风俗习惯和尊重少数民族宗教信仰自由的政策，同时强调同少数民族上层爱国人士建立统一战线的政策等。

人口问题是中国的一大包袱，过于膨胀的人口和生产力的缓慢进步，成为中国很大问题。中国政府为了控制人口增长，自二十世纪八十年代初就开始推行计划生育政策，并把计划生育政策定为是“国策”意思是长期不变的政策。根据计划生育政策，国家提倡一对夫妇只生一个孩子的政策。这个政策的执行号称“天下第一难”的工作，很多时候需要动用强制手段来执行。计划生育政策是目前全国执行得最好的政策之一。中国人传统的传

宗接代的思想受到冲积。少数民族在计划生育方面有特殊政策，以凉山彝族自治州计划生育政策为例，农村少数民族夫妇可以生三胎，汉族可以生二胎，国家工作人员中少数民族的可以生二胎，汉族只能生一胎。一些人本来有少数民族血统，但过去都报的是汉族，为了多要一个孩子，便将民族成分改为少数民族。

所有这些政策直接关系到少数民族的切身利益，原来不敢承认是少数民族的人，现在也纷纷找少数民族特点，翻族谱，查材料，很主动地认同少数民族身份。因此，造成部份少数民族人口数量非自然地急速增长。

四、彝族族群和文化认同研究

关于彝族族群认同研究，除五十年代中国学者所进行的民族识别研究外，一些彝族学者自己对本民族的习俗进行了描写性或民族志性质的研究整理工作。介绍彝族风俗习惯的有马学良主编《彝族文化史》（1989）、陈康所著《中华民族文化志 - 彝族篇》（1998），王昌富《凉山彝族礼俗》（1994），伍精忠《凉山彝族风俗》（1993），贾银忠《彝族饮食文化》（1994），巴莫阿依嫫等《彝族风俗志》（1992），介绍彝族语言的有陈康、巫达《彝语语法》（1998），李民、马明《凉山彝语语法》（1982）、《凉山彝语语音概论》（1987），陈士林、边仕明、李秀清《彝语简志》（1985），戴庆厦、岭福祥主编《彝语词汇学》（1998），岭福祥、果基宁哈主编《彝文【指路经】译集》（1995）；天文方面有刘尧汉等着《彝族天文学史》（1991）；史志方面有中国社会科学院民族研究所和云南少数民族社会历史调查组编《彝族简史》（初稿，1963），《彝族简志》（1963），《彝族简史》（1987），方国瑜着《彝族史稿》（1984），杜玉亭着《元代罗罗斯史料辑考》（1979）等等。

用现代族群理论对彝族进行研究，做的工作较多的是美国学者郝瑞(Stevan Harrel)教授。他从八十年代起，陆续到西南地区做包括彝族在内的中国西南少数民族族群研究，发表了一系列的文章。在《彝族两个类型的族群性和亲属称谓》(Harrell 1989)一文中，作者从斯大林对民族的四大定义来考察，指出彝族有很多明确的族群认同基础：从分布区域来看，彝族都分布在高山，而汉族都分布在矮山区；从语言上看，彝族讲彝语，但多数人会说汉语，而没有一位汉人会讲彝话；从经济上看，彝族原来没有集市，赶场到汉族地区，汉人则有自己的贸易场所；从文化上看，汉族的房屋旁边修有猪圈，房屋外有围墙，而彝族的房屋和猪圈是分开的；从服饰上看，虽然彝族和汉族男子都有包头帕的习惯，但彝族较汉族为多，彝族还有传统的大裤脚裤子。彝族妇女则穿传统的百褶裙。彝族还有不同于汉族的父子连名制，人们能背出数代乃至数十代的家谱。彝族内部还区分等级，虽然等级制度已经没有势力，但人们都知道自己所属的等级。黑彝与汉人不通婚，与白彝也不通婚。彝族有内部特征(internal features)和外部特征(external features)之分，内部特征是家谱和等级制度，而外部特征是很明显的不同于汉族文化和社会的区别。

在《中国西南部的语言定义族群》(Harrell 1995)一文中,郝瑞教授指出:彝族的族群认同很清楚,一个人是彝族或者不是彝族,彝族和其它族群之间的边界都是清晰明了的。要成为一个彝族,首先必须成为彝族家支(clan)的一个成员。家支成员系统,社会等级分层和交表婚是今天彝族族群边界的最强机制。除此之外语言使用也占有很重要的部分。他指出:“许多“被同化”的彝族社区仍然使用彝汉双语。彝语从汉语里自由地借入汉语词汇,甚至偶尔借入西番或其它当地语言,但我没有遇到任何一个彝族社区彝语消失的情况。”在服饰、食物、婚礼、葬礼、节日等文化方面,彝族也显示出明显的族群特点。所有这些都将是彝族和其它族群区分开来,是他们之间的族群边界标志。他提出,彝族作为一个族群,与周围的族群很融洽地相处,没有某些报导所说的有族群敌意。

五、研究方法

本文以理论研读和探讨以及实地田野调查为基础,理论的构建是近年来人类学界关于族群研究的最新成果,参阅了各国学者对世界各地的族群研究的最新研究成果。本文构思始终以族群和文化的主观认同或客观认同为主线,主要从语言和宗教两个方面进行考察。在田野调查中,重点了解以下几种情况:只会说彝语,不懂汉语的彝族如何认同本族群语言;既懂彝语,又会汉语的双语者如何认同本族群语言;不懂彝语,只会汉语的彝族又是怎样表达对本族群语言的认同;在宗教方面,笃信传统宗教信的彝族如何认同该族群的宗教信仰;一些既相信彝族的宗教,同时又相信其它民族信仰的彝族如何认同彝族的宗教;一些已经不相信彝族的宗教,而只相信其它宗教的人如何看待彝族的宗教;那些既不相信彝族宗教信仰,也不相信其它宗教的人,即所谓无神论者是怎样看彝族的宗教的。上述这些情况,我考察的都是认同为彝族的人。调查研究的结果反映出的结果是文化认同和族群不等同的关系。

我所说的考察对象第一种情况是自觉把自己放入彝族这个概念中的人,毫无疑问,别人也把他们置入彝族中。这是一种主动的、主观的、积极的族群认同,兼有对其文化的认同。另一种情况是被别人放进彝族这个模式中的的人。表现出被动的、客观的、消极的族群认同,从这两种情况我们可以看到族群和文化认同并不是重迭的。我的研究结果是第一种情况多于第二种情况,而且这两种情况是可以相互转换的,例如有些属于第二种情况的彝族人,到外地工作或上学后,可以发展成有强烈的民族自尊心,自豪感,甚至民族主义。

产生这两种情况的原因有其历史的根源,反映了彝族群对其文化和族群认同的变迁过程。彝族有共同的语言和宗教,与周围的族群有很明显的差异。但在历史上这个族群往往与周围的其它族群一样,笼统地被划入“西南夷”的范围,直到民国时期,在“五族共和”时期,这个族群仍然没有一个独立的族群名称,他称很混乱,其中用得比较多的称谓是“夷族”,“夷人”、“罗罗”、“罗族”、“夷家”等等。在1949年以前,凉山区域

内国家势力很薄弱，基本上控制在土司和诺伙力量的手中，被称为“独立罗罗”区域。而且各地诺伙互不服管，认为各家支的“诺伙”是一样大的，有彝语谚语为证：“鸡蛋一样大，诺伙一样大”，因此这个族群在那个时候整体性较差，没有一个整个区域的名称就是一个例证：现在彝语里没有表示整个“凉山”的区域名称，“凉山”一名是汉语借词。由于没有固定名称，即使是属于这个族群的知识分子也无所适从。比如本世纪三十年代，有个叫曲木藏尧的彝人，到南京中央政治学校学习后，被国民党中央委以重任，到凉山夷区去宣传“党务”。他回到老家后，写了一本“考察记”，书名叫《西南夷族考察记》，实际上是写他的家乡的同胞，即现在的凉山彝族。可是，虽然书名用的是“夷族”，但书里面的族群名称却一律用加了反犬旁的“猺夷”这个称法，“猺夷”长、“猺夷”短的。在少数民族族称用字上加反犬旁是历代文人的做法，而在孙中山先生提倡民族平等，明文规定将少数民族族称用字中反犬旁改为人旁的时期，曲木藏尧却把自己所属的族群名称写成“猺夷”，看来是一个很有趣的现象，他认同这个族群吗？好像不认同，谁都不愿意自己的族群与猪狗同类，然而他的名字却改变不了他确实属于这个族群的事实，给他写序的人也称他是“西南夷族中桀出之青年”（石青阳 1933），“夷族中之觉悟青年”（曾扩情 1933）。撇下曲木藏尧的族群认同问题，仅此就可以看到该族群族称的混乱。

二十世纪五十年代，中华人民共和国中央政府通过民族识别，首次定下“彝族”作为该族群的法定名称，从此，“彝族”二字就象一面旗子，把这个族群的人都号召到了一起。“彝族”从此具有象征意义，并不断产生和发展新的象征内容。它给了主动认同该族群的人有了根据，让原来处于比较松散状态的一群人结合到了一起，同时界定了这个族群和别的族群的区别。

国家认定的“彝族”这个象征体系形成后，其成员和这个体系之间有一些变动的适应过程。比如不会说彝语的人为了增加招工或升学机会，可以强调双语教学，呼吁促进本民族文字的出版发行等；而想在政治上出头的人，会积极争取或扩大民族区域自治权力，争取人民代表名额等。又如有些人在宗教上都不认同彝族的，认为那是迷信落后的，但却认同“彝族”这个族群，主张改革宗教，彝族才能繁荣发展等。这个调适过程是一个动态的，因此，族群认同和文化认同不是静态的，是可以变迁的，这就是为什么一个人可以有双重认同的原因之一。

本文的研究方法和写作思路始终是按照上述的线索进行的。由于作者是彝族，精通彝语，曾从事过九年彝族语言文化研究，对彝族有一定的感性认识。在访谈时采用彝语也有一定的便宜。在用彝语访谈中，我深深地体会到语言的掌握程度对文化理解的重要性。可以想象，如果通过翻译来进行访谈，会出现对文化的误解。如果翻译没有经过人类学专业知识的训练，往往会按照自己的理解述说出来，田野工作者就会碰上如何甄别是访谈对象的愿意还是翻译的理解。例如，在访谈宗教问题时，被问及的人可能会说他或她并不信

仰什么宗教，翻译就会说他并不信什么宗教。然而，如果懂对方的语言，就会从他的语气中听出一些弦外之音，进一步追问，就会发现他的真实意图。

作为本族人访谈本族文化内容，我尽量避免主观判断。一些现象我自己可能已经有自己的看法，但我尽量避免自己的看法影响访谈对象的想法。于是我采取多访谈的方式进行确认。我先后访谈了三十多个人，同时也设计了一套文卷（参见附录），请了三个人帮助我进行文卷访谈。共得到 71 份问卷。这个结果太少，无法从里面获得详尽的数据，但是，这些问卷是我进行核检查核实以及设计访谈内容的重要依据。从这些问卷里，可以很清楚地看出，我的两个调查点由于所处的环境不同，教育程度不同，汉化程度差异，而有不同的结果。比如，访谈宗教信仰方面的情况时，问卷显示一个村的人表示在人生病后先到医院看病，医院治不好才请彝族的宗教人士来驱鬼治病。另一个点则显示出先用彝族的宗教方式治病，不行才把病人送到医院。知道这种差异后，我进行了深入的访谈，结果发现地理环境和教育程度影响了他们的行为。

我的田野工作分三步，第一步是在甘洛县城找该两村的人，先了解基本情况，确定访谈对象，这个阶段花了三天时间。然后到离县城只有几公里路程的波波坤村进行了十五天的访谈，每日早上坐公共汽车去，晚上回到县城整理访谈内容。另一个村乃伍村位于乡政府所在地，我住在乡政府，先后共住了 21 天。主要是请来人到乡政府我所住的地方进行访谈记录，同时兼做随意性的问问题。由于我十二岁前在那个地方生活，很多人认识我，所以我很快就融进村民中间。我们在聊天之中，问题问得很随意，他们对我没有提防的意思，每个人都很合作，很融洽。有了基本的材料以后，为了了解和证实我的访谈结果，我专门请来一个人到县城做录音记录，共录得近十盒录音带。我和这个人吃住在一起，前后共三天。在我进行访谈的时候，还常常有人加入我的访谈，共同讨论一些我感兴趣的话题。我的安排是白天进行访谈录音，晚上则一边喝啤酒，一边听他们聊天讲故事。为了了解彝族聚居区地方行政语言的使用情况，我到过另一个乡（阿尔乡）参加过一次乡级领导会议，会议过程中的彝语和汉语的转化问题是我了解的目的。为了了解我的调查点和别的地方的差异，我在另一个叫乡（叫拉莫乡）住了一个星期，这个乡政府在三个彝族聚居自然村的包围之中。我主要是了解这个地方的宗教信仰情况与我的两个调查点的区别问题。前后实际田野访谈工作时间为四十天。这四十天的工作避免了我作为本地人的主观判断，很多结果是出乎我的意料之外的，我认为已经达到了我的访谈目的。

六、研究地点简介

（一）乃伍村

乃伍村包括瓦哈组、瓦乌组、乃托组、木古足组等几个自然村，行政区划属于四川省凉山彝族自治州甘洛县阿嘎乡。全村共 182 户，人口 732 人。

此地是笔者生长的地方，我对这里的各种情况都比较熟悉，补充材料比较方便。此地彝族自称“诺苏”（Nuo su，意为‘诺’地人），称田坝土语区彝族为“赫苏”（Hxip su，意为‘外面’的人）。

乃伍村的彝族使用的语言虽然是圣乍土语，但其风俗习惯则接近义诺土语的。例如义诺土语彝族是不过火把节的，乃伍村的也不过这个节日，而波波坤村的彝族要过火把节，而且很热闹。

乃伍村所在地是彝族聚居区，居民中除被贩卖或被抢入此地的汉人（现在已与当地彝人没有什么区别，民族成分也都报为彝族）外，其余都是 1949 年后来的新移民，包括政府工作人员及其家属，教师，医务人员等等。所以此地彝族多数都不会讲汉语，在我的记忆里，我幼时十二岁以前都不怎么会讲汉语，我们乡里有户从成都附近到这里工作的汉族，夫妇俩能讲彝语，但有很重的汉腔，他家有五个孩子，老大是个儿子，年龄跟我差不多，其余的四个都是女儿。这些孩子都能讲流利的彝语，我们在一起都说彝语。记得有一次我问老大，彝语 yihla（意为灵魂）在汉语里怎么说。他知道彝语的意思，但不会说出相应的汉语词“灵魂”。我们上小学时，学的是汉语文。当时是“文化大革命”期间，教育界提倡少数民族直接学汉语，不能用母语教学，也没有人提过双语教学这个说法，但我们的老师其实是在用双语教学法教我们。我们的汉族老师也会讲彝语，学校还请了几个彝族“民办教师”。他们教我们时采用的是教一个汉字，就用彝语加以解释，如教“天”这个字时，就用彝语“莫木”（momu，天）来解释。实际上，不管老师怎么努力，多数情况下我们仍然是一知半解，我们许多人到小学毕业了仍然说不好一句完整的汉语。我后来县城上中学，我们县城是 1949 年以后才建的新城，是典型的移民城镇，县城所在地就叫“新市坝”。住县城里的人多数是汉族，汉语是主要交际工具，在县城工作的彝族多数来自原来的土司管辖区，会说汉语，其子弟也都会讲汉语，有的甚至不会说彝语了。我到县中学上学时父母还在乡下，我只得住校，在这种环境下，我的汉语才得以进步。中学上了六年以后，我考取中央民族大学，毕业后在北京工作。

在乃伍村，传统的对“汉族”的概念是基于一种误解：因为所见的汉人都是被买来的奴隶，没有任何社会地位，因此看不起汉人。彝语中“朔”（Shuo）一词，其本意是汉人，是早期汉语借词“夏”或“蜀”，来源于华夏的“夏”或蜀人的“蜀”。但同时此词

被引申为“奴隶”，可见，他们对汉族的不了解程度很深。后来，许多汉族来到那里，但都是不用做农活的人，不管是官员、教师、医生都通通叫做干部。于是又有新的误解，认为汉族都是干部，都不用做农活。后来只要彝族子弟考上学校，甚至去外地当兵，人们就会说“某某当干部去了”。乃伍村的彝族和斯补村的彝族所处的社会环境和历史发展都有所不同，其族群认同也会有所差异。这些差异有助于我们更好地理解彝族的族群认同。

乃伍村是阿嘎乡政府所在地，阿嘎乡中心小学就办在乃伍村。中心小学学生208余人，其中包括乃伍村72人。有教师6人，其中两位是彝文老师，彝文班隔一年招一个班。

（二）波波坤村

彝语称波波坤村叫“阿发沃嘎”，意为“阿发家族居住的村子”。波波坤村包括波波坤和木尔地各两个自然村，行政区划属于四川省凉山彝族自治州甘洛县城关镇，位于甘洛县城西约三公里处，再往西约五公里是汉族聚居的田坝镇。田坝镇是汉族聚居的镇，在1949年中华人民共和国成立以前是附近数十里地有名的街市，从前附近的人都到这里赶场。全村共有共247户，人口1173人，全是彝族。全村多数姓吉乃，汉姓音译为蒋。全村没有一个毕摩，也没有苏尼。念经跳神等需要从外地请，主要是请诺木苏地方的人。

波波坤村位于田坝土语和圣乍土语的交界地区，其语言属于田坝土语，是原“邛部宣抚司¹¹”的管辖之地。此地的彝族由于在土司的统治区域，历来是中央政府的“良民”，“感化”较早，几乎都会讲汉语，俗称“熟蛮”、“熟夷”、“白罗罗”、“白彝”等。操田坝土语的彝自称“曲木苏”（意为‘曲’地方的人），而称操用圣乍土语、所地土语和义诺土语¹²的彝族为“诺木苏”（意为‘诺’地方的人）。

波波坤村的彝族知道彝汉风俗习惯，村民几乎都会讲流利的汉语，是彝汉双语人。他们对于彝族的认同方式与乃伍村的彝族稍有不同。很多风俗上已向汉族靠拢，比如，不重视彝历彝族年，重视春节，年猪不在彝族年杀，而和当地汉族一样在公历元旦前后杀，做腊肉，灌香肠，准备春节时吃。而另一调查点乃伍村则在彝历彝族年（约在公历11月上旬）时杀年猪，不过春节。

波波坤村是凉山彝族自治州先进模范村。浙江省宁波市三三集团有限公司曾考察该村，资助30万人民币，瓣了一个希望小学。这所学校建有设备齐全教学楼以及舒适教师宿舍。甘洛县文化管理局拨款2.5万元为其接通了闭路电视系统，并建有闭路电视室，建立了广播室。波波坤自然村地处山梁上，原来饮水比较困难，后来县政府拨款30多万建造了

¹¹土司：中央王朝确定的边疆民族地区地方长官，也即土官，一般由当地最有威信土著领袖担任，可以世袭。甘洛县境内在民主改革前有“邛部宣抚司”和“暖带千户土司”两大土司。其中“暖带千户土司”最后一任土司叫岭光电，毕业于国民党黄埔军校第十期，军职升至国民军少将副军长。30年代，曾在南京创办刊物《新夷族》，宣传和研究彝族文化。他是本世纪以来最有名的彝族开明人士之一。于1989年逝世。

4200 多米的引水工程，从河对面把一股清澈的山泉引进了各户门前。用凉山州政府的形象扶贫款修了合计 6000 多米长的人行道，免除了雨后淤泥之忧。村里自筹资金修了两条公路，完善了村内外的交通。村里专门修建了两个丧葬宴请接待场所，解决了村里办丧事时招待场所紧张的问题。

由于波波坤村领导们带领村民摆脱了贫困，很多方面甚至超过了以前处于经济优势的附近汉族村子。近几年连续被评为四川省先进卫生村，甘洛县先进文明村。

七、论文的组织

本文共分为六章，论文的组织顺序排列如下：第一章是导论，系统介绍人类学的族群理论和文献回顾；第二章的题目是历史背景与彝族的分布，首先从整体上介绍中国境内的彝族，然后区域性地介绍凉山彝族，最后介绍本文涉及的两个彝族村子，为后面的讨论作一些基础性的背景介绍；第三章是语言与认同的关系，以彝族的情况为例，揭示彝族如何从语言上反映出其文化认同；第四章是宗教与认同，考察从宗教上反映的彝族文化认同；第五章是结论部分，讨论文化认同和族群认同的关系，探讨彝族的族群认同情况，总结全文，提出全文的中心思想。

¹²凉山彝语共分田坝、圣乍、义诺和所地四个土语（陈士林 1985）。

第二章 历史背景与彝族的内部分别

- 一、引言
- 二、分布
- 三、人口
- 四、族称
- 五、彝族的支系
- 六、族源
- 七、传统政治制度
- 八、甘洛县彝族概况
- 九、甘洛县民族分布及族群关系
- 十、总结

一、引言

在研究族群时，人类学家常常关注“我们”和“他们”这对概念，这种区分是族群文化认同的一个基本反映形式。一个族群的成员，往往可以找到很多文化现象来界定“我们”与“他们”的界限。每个族群成员都清楚或者至少在潜意识里明白“我们”是不同于其它人的。也只有存在和清楚“我们”和“他们”的区别，才有可能存在族群。这些区别主要是根据族群成员主观上承认来判断的，同时也要得到其它人的承认，从某种程度上看，政府权力即官方的识别与认定也起了很大的作用。本文主要目的是从语言和宗教两个方面来看族群的文化认同。由于是以彝族作为个案来探讨这些问题，所以本章先简要介绍研究对象彝族的历史背景以及彝族的内部分别，为后面的讨论提供必要的背景知识。

二、分布

彝族分布在中国的四川省、云南省、贵州省和广西壮族自治区，国外的越南、缅甸、老挝也有分布。分布范围在北纬 22 - ° 29，东经 ° 98 - ° 106 之间。

凉山彝族从地域上看分布于四川省凉山彝族自治州十七县一市，攀枝花市，乐山地区峨边彝族自治县和马边彝族自治县，雅安地区的汉源县，石棉县；甘孜藏族自治州的九龙县，泸定县；云南省丽江地区宁蒗彝族自治县，永胜县以及中甸藏族自治州的部分县市。全部凉山彝族都自称“诺苏”，语言属于汉藏语系藏缅语族彝语支彝语北部方言。

本文的研究点甘洛县位于四川省的西南部，在凉山彝族自治州北部偏东，号称“凉山北大门”。面积 2150.79 平方公里，地处大凉山山脉西部和小相岭的东北部，境内重峦迭嶂，山势险峻，海拔 4000 米以上的山峰有 5 座，最高峰叫马鞍山，顶峰海拔 4288 米，最低处是大渡河河谷，海拔仅 650 米。人口 148,008 人。境内彝族人口 9,9262 人，占 62%，汉族 54,269 人，藏族 3,305 人，其它还有回、蒙古、傣等几个少数民族（阎崇年

1991：999；李汉桀 1990：1109；国家统计局人口统计司、国家民族事务委员会经济司 1994）。甘洛县现辖 8 个乡镇。

现在甘洛县辖区在汉朝时属于越嵩郡；北周时属于邛部郡；唐设邛部县，后为南诏的领土；宋朝时隶属大理国；明清时分隶于越嵩卫邛部长官司及镇西后千户所；民国时期属于越嵩县，1956 年 11 月单独划出建县，名称来源于彝语 GaLo，意为“甘家支所属的山沟”，原来音译为“呷洛”，因“呷”字有两读，在四川汉语里念 ga 和 xia，为了避免读音混淆，1959 年把该字改为“甘”，沿用至今（阎崇年 1991：999；李汉桀 1990：1109）。

关于甘洛地名的来源，有一个民间传说。这个传说故事牵涉甘洛县以前的统治者甘土司和整个凉山彝族有名的毕摩始祖毕阿使拉则（讲述人瓦尔铁燕，系甘洛县普昌镇阿里阿尔村人，记录时间：1999 年 7 月 31 日）：

甘洛这个地名来源于“甘家居住的山沟”之意，彝语音为 GaLo，Ga 是彝族姓，为土司（土司彝语叫‘兹莫’）。甘家有“兹莫”（土司）和“曲”（平民）之分。甘兹莫已经绝后，没有后代了，现在甘洛还有几家“甘”姓的人家，但和甘兹莫不是一家，现在的这些是“曲等级”的。

甘兹莫是如何绝了的呢？有这样一个故事：有一次，毕摩的祖师爷毕阿使拉则被请到甘兹莫家念经，他没有儿子，于是将女儿拉则史薇女扮男装也带来了。可是到了甘家后，由于男式裤子裹不住裙子，露出了红裙子，被甘家人识破。甘兹莫于是起了歹心，打算等毕阿使拉则念完了经就把他杀死，把拉则史薇抢来作小老婆。甘家有一个女仆，毕阿使拉则每次念完经，就把所得的烧肉分给这个女仆吃，女仆很感激他们父女俩。她知道甘家的阴谋后，很着急，打算救他们两个。于是对毕阿使拉则说：“我有话要对你说，可是我主人有一本神书，这本书什么都知道，它可以告诉主人一切，因此我不敢说”。毕阿使拉则说：“不要紧，我有办法”。于是打来一桶水，找来一根九节的竹子，在桶上罩住一个九眼的竹框。他把竹子插在水里，对女仆说：“你含着竹子把你想说的话说出来，你主人家的书就算不出来了”。女仆对着水把甘兹莫要等他念完经后把他杀死，然后抢他的女儿为妾的阴谋说了出来。毕阿使拉则通过观察水里的水泡就知道了她的意思。于是决定逃走，被甘兹莫家人发现而没有逃成，并被严加看守，派了几个打手看着他，以防在没有念完经之前让他逃掉了。甘兹莫想知道是谁走漏了消息，便拿出神书来算。神书说是一个有九节喉管，九只眼睛的怪物在水塘里说出来走漏了风声。甘兹莫认为世上没有这样的怪物，认为是神书失灵了，他一气之下把神书给烧了。

甘兹莫家的人加紧看管毕阿使拉则父女俩，并强迫他们继续念完经。毕阿使拉则想了很久，终于想出了一个脱身之计。他当着甘兹莫全家大小及其家丁打手们说，明天中午时，有两只马鹿将会被两只猎犬追赶经过这里。这两只马鹿不是一

般的马鹿，是神鹿，谁要是吃了牠们的肉，就会长生不老，子孙昌盛，如果没有吃上牠们的肉的话会断子绝孙，大家都去抓那两只马鹿吧。第二天，他把面前的两个木碗变成两只马鹿，把两只木勺变成两只猎犬，马鹿在前面跑，猎犬狂吠着在后面追。甘兹莫家的人一见，都去追赶马鹿，留下一些家丁打手看住毕阿使拉则父女俩。可是，一听到猎犬的吠叫声，家丁和打手们，坐不住了，心想，本来不是想吃马鹿肉，马鹿肉可以不吃，可是，不吃的話就会断子绝孙，谁愿意呢？于是，家丁和打手们不顾甘兹莫的会严惩的后果，丢下毕阿使拉则父女俩，都去追马鹿去了。毕阿使拉则父女俩趁机逃脱。

毕阿使拉则父女俩日夜兼程，紧走慢赶，走到半路上，女儿拉则史薇说口渴了，毕阿使拉则就从山崖上变出了一股大拇指般粗的泉水让女儿喝。现在这股泉水就在阿尔境内。父女俩一直跑，跑到了甘兹莫管辖的边境上，心想后面可能没有追兵了，于是决定做饭吃。毕阿使拉则生火煮稀饭，让女儿爬上树放哨观察后面有没有追兵。稀饭煮得快要熟了的时候，女儿在树上喊：“没...有...追兵了！”可是毕阿使拉则听成“有追兵了！”，慌乱中他把锅碰翻了，稀饭撒了一地，变成了一种叫“阿扎尔曲”的白石头，有人还见过。

毕阿使拉则回到家，便开始念经咒甘兹莫家，咒甘兹莫家全家死绝，果然，没有多久，甘兹莫家大小都死绝了。但是，地名“甘家居住的沟 - - 甘洛”却一直沿用了下来。

三、人口

历史上世居凉山的彝族，汉文献上零星记载了历代人口数，其人口的变迁可列表如下（据谢明道、陆逵 1998 制作）：

朝代、年代	人口数	出处	备注
西汉	54,000	《汉书·地理志》	
东汉	90,000	《汉书·地理志》	
唐	20,000	《新唐书·地理志》	因战乱人口减少
清（1815 年）	280,000	《四川通志·武备志》	
中华人民共和国（1956 年）	700,000	第一次人口普查数	
中华人民共和国（1964 年）	900,091	第二次人口普查数	
中华人民共和国（1982 年）	1,526,707	第三次人口普查数	
中华人民共和国（1990）	1,787,340	第四次人口普查数	

四川境内的凉山彝族人口在 1990 年人口普查时为 1,787,340 人,占同期全国彝族人口(657.85 万人)的 27.17%,其中凉山州彝族占四川省彝族总数的 86.52%,占当地人口总数的 42.29%(谢明道、陆逵 1998)。

曲木藏尧统计了 1930 年代的凉山彝族人口,列表如下:

县别	人口	备注
会理县	16,000	
冕宁县	22,560	
西昌县	300,000	
盐源县	17,500	含盐边县
雷波县	16,800	
马边县	20,000	
峨边县	4,060	
屏山县	900	
越嵩县	24,600	
共计	332,420	

不过,曲木藏尧专门注明:“此统计是否确数,不得知。但所计人数,单指投诚守法之一般熟夷,其它生夷人口,未能列入。”(曲木藏尧 1933:13)。由此可见,当时的彝族数目远在 30 万以上。

庄学本(1941:9)估计凉山彝族人口在二十世纪四十年代是 626,063 人,很接近中华人民共和国第一次人口普查时 700,000 人的数目,似可信。现将其原表复制如下:¹³

县别	夷人数	共计
越嵩县	211274	
冕宁县	63368	
西昌县	132627	
会理县	8000	
盐源县	34680	
盐边县	17469	
昭觉县	76649	
宁南县	3000	
宁东县	75370	宁属 622437

¹³宁是宁远府的简称,是民国时期对今凉山地区的另一个称法,康是西康省的简称,省会在今四川省雅安市。西康省在中华人民共和国后撤省分别划归四川省和西藏自治区。

九龙县	3626	
		康属 3626
	总计	626063

根据 1990 年中国第四次人口普查，全国彝族总人口为 6,572,173 人，其中四川有 1,178,340 人(其中凉山彝族自治州有 1,546,329 人)；云南有 4,060,327 人；贵州有 707,275 人；广西有 7,233 人。

四、族称

(一) 从“罗罗”、“夷族”到“彝族”

彝族之所以被称为彝族，源于“夷族”，这个名称至少在民国时候已经很流行了，常和“夷人”、“夷民”等交替使用。许多著作正式采用这些名称作为现凉山彝族的族称。这个时期出版的与凉山彝族有关的书籍有：四川都督府主持的并出版的《峨马雷屏边务调查表册》（1912），彝人曲木藏尧写的《西南夷族考察记》（1933）以及《宁属调查报告汇编》（1939），黄炎培的《蜀南三种》（1941），庄学本的《西康夷族调查报告》（1941），四川省教育厅的《雷马屏峨记略》，蒙藏委员会编的《宁属洛苏调查报告》（1942），四川省建设厅的《大小凉山之夷族》（1947），中国西部科学院的《雷马屏峨调查记》（1935），曾昭抡的《大凉山夷区考察记》（1943），杨成志写的《中国西南民族中的罗罗族》（1943），徐益棠的《雷波小凉山之罗民》（1943），任映苍着的《大小凉山罗族通考》（1943），林耀华的《凉山夷家》（1947），江应梁的《凉山夷族的奴隶制度》（1948）等等，都采用“夷”作为现在凉山彝族的他称。又如，1935 年中国工农红军经过凉山时，为了安全通过彝区，前锋刘伯承将军与冕宁县彝族沽鸡支首领沽鸡小叶丹喝血酒结盟，沽鸡的部队被编为一个支队，并颁发一面旗帜，上面书写“中国夷民红军沽鸡支队”。红军在凉山境内张贴的布告也是用的“夷族”、“夷人”等称谓。其中一则由总司令朱德签署的布告是这样的：

中国工农红军，解放弱小民族。
一切夷汉平民，都是兄弟骨肉。
可恨四川军阀，压迫夷人太毒，
苛捐杂税重重，又复妄加杀戮。
红军万里长征，所向势如破竹，
今已来到川西，尊重夷人风俗，
军纪十分严明，不动一丝一粟，
粮食公平购买，价钱交付十足。

凡我夷人群众，切莫怀疑畏缩，
赶快团结起来，共把军阀驱逐，
设立夷人政府，夷族管理夷族；
真正平等自由，再不受人欺辱，
希望努力宣传，将此广播西蜀。

- - 朱德

(《凉山彝族自治州概况》)

在那个时候，“夷族”是他称，是汉语的称法，但后来也为彝族自己所接受。“罗罗”则是彝族原来的自称，元朝的时候曾在凉山设立“罗罗宣慰司”，现在的云南楚雄彝族自治州的彝族仍自称“罗罗”或“罗罗颇”。罗罗这个名称后来在凉山却演变为蔑称，与“蛮子”一词等同，所以凉山彝族特别忌讳有人这样叫他们，往往为此而大动干戈，这种情况现在仍是这样。曲木藏尧所著《西南夷族考察记》中提到：“还有‘夷人’的称呼，是当地汉人对猓猓的平常称呼。但遇有夷汉争执时，汉人就把向来对他客气的称呼‘夷人’放擲，仍改用‘猓猓’或称‘蛮子’。”（曲木藏尧 1933：3-4）。庄学本在《西康夷族调查报告》（1941）中“名称”一节中说：“夷族’本来是一个广泛的西南夷族的总称，惟本文所指为‘罗罗’一种民族，即宁属各地所称的‘夷族’或‘夷人’亦仅指‘罗罗’一种民族”。“夷族在历史上所见的名称很多：周时首称‘卢’，《史记》有‘乌氏裸’，汉时称‘西南夷’，晋称‘爨’，唐称‘卢麇’、‘乌蛮’，元称‘罗罗’，尚有未知的名称很多。近年都称‘猓猓’、‘猓猓’或‘卢麇’（原文此二字加了反犬旁，计算机字库未收此二字 - - 笔者注），最近为避免民族间之误会起见，又经民族学者一致书作‘罗罗’。”（庄学本 1941：1）

以下仅举 40 年代西康省的军阀刘文辉给庄学本的《西康夷族调查报告》所写的序，由此可以看出当时的政客对“国族”以外的“宗族”的态度。从人类学的观点看，这正是从“他观”的角度认同了一个族群。

西康夷族调查报告序

宁属罗罗，在吾国各民族中，其文化不惟远逊汉族，即蒙藏各族亦所弗及，而数千年来，恃其强悍之性，深闭固拒，竟能不为汉族所同化。不第如此，且进而同化汉族，今占其全族人口什九之白夷，其先皆汉族或藏族也。罗罗既具此特质，更有广土众民以济之，故最号难治。清代于其地置戍，其意惟在防变，而乏一劳永逸之计。国家有数十万朴质勇敢之民而不能利用，亦足惜矣。昔孙子以为制胜之道，在知彼此之情状，为治何独不然。夷考昔人载藉能明着罗罗之全部情状者，可谓绝无。士大夫弗屑措意，出入夷巢之负贩走卒者流又不足以语此，则政府之措施，庸有待焉。

余在民国十六年接防西康以后，即先以调查为重，以求知其情状，故在廿七年建省委员会接收宁属时乃惩前毖后决取同化政策。制定剿夷计划，期以五年，分别清剿顽强黑夷，以立威信。凡投诚夷地纵横达百里者即置一政治指导区办理管教养卫事宜。复于两盐边境置夷务指导所十，徐对夷民灌输各种常识，以图同化。此余治夷大概情形也。

上海庄君学本对边境情状素极留心，足迹遍青康各省，前年赴宁属考察，初意本不在夷务，以其学养有素，对夷务独能深入，以八月所得，成夷务调查报告一巨帙，识鉴精到，叙述详瞻，循览既周，巨细毕见。其整理夷务两原则与军事政治文化各办法，尤与余若符契，得此而后治夷之道愈有以日信。因亟为代印，以资流布，庄君若更有余暇，加以补益，使成专著，其有裨于后之经边者当尤不鲜也。

民国三十年五月西康省政府主席 刘文辉序

当彝族作为这个族群的称谓时，它即具有了象征的含义，它包含了具有某种特征的群体。彝族的情况，自从“诺”和“曲”被误解为“黑”和“白”以后，彝族人自己也接受了下来，并被其象征含义所左右，表现出不同的亚族群认同。以甘洛县为例，从曲木苏（次亚族群名称，下详）的角度出发，如果他们是在和“黑”（诺）对应比较时，就要强调“白”。颜色作为象征符号表达了不同的族群认同。从土司统治区的人的眼里看，“诺”地方的人野蛮，不开化，是不好的，和汉语所说的“生蛮”相吻合，而自己是开化的，靠近政府的，是好的，故强调白；而在诺地方的人的眼里，自己是正宗的彝族，保留了彝族的传统，不屈服于政府势力，不效仿汉族的传统习惯，他们称曲地方的人为“赫苏”，意为“外面的人”。意思是与自己有差异，是和汉族接近的彝族。国家权力（土司）可以在彝族群内部区分次亚族群认同：国家权力所及的土司管辖区是“曲木苏”次亚族群，而非土司管辖区或说国家权力影响小的地区是“诺木苏”次亚族群。这种认同是通过族称和颜色词的同音而产生的象征结果。田坝土语的人对外也称诺苏，只是针对其它土语区诺苏时才自称曲木苏。由此可知，在甘洛县，两个彝族次亚族群分别自称为诺木苏和曲木苏的原因是历史上国家权力影响了次亚族群的不同认同。

（二）凉山彝族的自称：诺苏

凉山彝族自称“诺苏” (NuoSu)¹⁴，“诺”是词根，“苏”是后缀，加在名词或形容词后面表示某类人或具有某特征的人，相当于汉语的“者”，可译为“……人”。“诺

¹⁴本文的彝语注音采用《彝文规范方案》中使用的拉丁字母注音系统，详见附录一：彝语注音系统和国际音标对照表。

苏”即“诺人”的意思。但是，“诺”是什么意思呢？学术界却有许多争论，主要的论点有以下这些：

(1) 李永燧：“诺”、“黑”同源说

李永燧（1993；1995）认为彝族族称“诺”和“黑”有关：“‘诺’和‘黑’同出一源，但两者的语音发展不完全同步。”；“一个群体以‘诺’为名，看来与尚黑有关，但也不过是以当时的群体心理为背景，得名后这种心理可以持续至今也可以在某些时候有所改变或补充，对此我们应持历史的观点。”；“‘诺’源于‘黑’，但又不等于‘黑’，这无论从语法上或语意上都是如此。‘诺苏’由‘黑’和‘人’组成族称，指的是以‘黑’为标记的群体。‘诺苏’并非‘黑色的人’。我们说‘诺苏’含有‘黑’义，只是就其词源而言：‘诺’来自‘黑’，用作族称后形容词‘黑’的原义有了变化。‘诺苏’非‘黑族’或‘黑人’。”

(2) 朱文旭：彝族尚黑说

朱文旭（1993）认为“彝族自治按照字面直译就是‘黑人’或‘黑族’的意思。这类似于滇、川、黔白族和湘、鄂土家族尚白，自称‘白子’或‘比兹’”。“彝族以黑自称‘诺’，还表示彝族奴隶社会中的统治者‘黑彝’等级。黑彝通常以彝族主体民族成分自居，这与彝族社会中以黑为贵的文化现象不能说没有关系”。“彝族以黑为贵还突出表现在服饰和器皿以黑色为贵的习俗上。”

(3) 伍精忠：彝族不尚黑说

伍精忠认为“‘诺’有三义：黑色、主体、窥视，认为彝族并不尚黑。彝族送灵《指路经》上有三条路：黑路走入地狱，白路进入天堂，还有一条花路介于两者之间，呈一半光明一半黑暗。由此可见彝族并不尚黑。”

(4) 戴庆厦、胡素华：“诺”非黑说

戴庆厦、胡素华（1993；1995；1998）认为“诺”是彝族族称，与“黑”无关。他们列举了许多彝语方言和彝语支语言来证明，彝族自治“诺苏”与“黑”无关。他们认为这两个词是同音词，“诺”仅是自称，不能由此而说彝族是“黑族”。

(5) 作者的观点

彝族的“黑”、“白”不是皮肤的黑白，不是人种的黑白，而是观念上的黑白。这种观念上的黑白，首先来源于彝语“黑”（nuo）、“白”（qu）两个颜色词与彝族内部等级（ranks）名称的偶合：贵族等级为“诺（nuo）”，平民等级为“曲（qu）”相同。而“诺”和“曲”在古代可能是两个族群，“曲”即“邛”，是今凉山地区的原居民。历史上“邛”的分布很广，以邛都（今凉山州府所在地西昌市）为中心。据《后汉书》记载：“邛都夷者，武帝所开，以为邛都县，无几而地陷为污泽，因名为邛池，南人以为邛河。后复反叛，元鼎六年，汉兵自越嵩水伐之，以为越嵩郡。其土地平原，有稻田。……俗多

游荡，而喜讴歌，略与牂柯相类，豪帅放纵，难得制御。”¹⁵古邛都的东、东南、南边以金沙江为天堑与夜郎、滇等政权相邻，北达临邛。临邛即今雅安邛崃县。华阳国志说：“雅州邛崃山本名邛笮山，故邛人、笮人界也。”¹⁶另据《史记》记载：“西南夷君长以什数，夜郎最大；其西靡莫之属以什数，滇最大；自滇以北君长以什数，邛都最大：此皆魑结，耕田，有邑聚。其外西自同师以东，北至牂榆，名为嵩、昆明，皆编发，随畜迁徙，毋常处，毋君长，地方可数千里。自嵩以东北，君长以什数，徙、笮都最大；自笮以东北，君长以什数，冉駹最大。其俗或土著，或移徙，在蜀之西。自冉駹以东北，君长以什数，白马最大，皆氏类也。此皆巴蜀西南外蛮夷也。”¹⁷

彝语里的“黑色”叫阿诺(axnuo)或诺(nuo)，与彝族诺等级的“诺”(nuo)发音相同；“白色”叫阿曲(aqu)或曲(qu)，与曲等级的称谓“曲”(qu)发音相同。于是，许多人称诺等级叫“黑彝”，称曲等级叫“白彝”。这是一个误会。其实很简单，如果“诺”翻译成“黑彝”，那么“曲诺”就应该翻译成“曲黑彝”。再假设“曲”是“白”的意思，就要翻译成“白黑彝”，显然，这是不妥的。另外，与汉语相反，彝语形容词修饰名词时，形容词要放在名词的后面。比如，“红花”彝语的语序是“花+红”。依此类推，假如“曲”是白的意思，“诺”是“彝”，那么，“白彝”在彝语里应该是“诺曲”，而不是“曲诺”。因此，我认为彝族分黑彝白彝的说法本身是错误的，是套用汉语语法造成的误解。

五、彝族的支系

彝族下面有许多支系，包括诺苏、纳苏、尼苏、能苏、聂苏、撒尼、撒梅、阿细、阿哲、嘎苏、本甘、土拉、普拉、姆基、山苏、车苏、腊鲁拔、咪哩、密岔、蒙化、罗武、阿车、弥撒拔、罗罗、里颇、利帕（土家）、水田、支里、子彝、黎明、崑莪、他谷、六得、纳渣、他鲁、水彝、子君等等，共有 35 种之多（卢义 1993：191）。五十年代民族调查时，有 70 多个现在已划归彝族的族群单位认为自己是单一民族，上报政府要求划为一个民族。后来学者们才把他们全部归为“彝族”，而“彝族”这个名称是这些族群中无一采用的自称形式。其中，人口较多，分布较广的族群有以下这些：

¹⁵参见ASCC（中央研究院计算中心）二十四史：新校本后汉书/列传/卷 86。页 2852/南蛮·西南夷列传第 76/西南夷/邛都。

¹⁶参见ASCC（中央研究院计算中心）二十四史：新校本史记三家注/新校本史记/列传/卷 116/西南夷列传第 56/西南夷。又，新校本后汉书/列传/卷 86.南蛮·西南夷列传/西南夷/笮都。

¹⁷参见ASCC（中央研究院计算中心）二十四史：新校本史记三家注/新校本史记/列传/卷一百一十六西南夷列传第五十六。

- (1) 诺苏：分布于四川省和云南交界的大、小凉山地区，人数二百多万，是彝族中最大的亚族群，语言属于汉藏语系彝语支彝语北部方言。本文研究材料多数来自这个亚族群的情况，研究调查点是属于这个亚族群的甘洛县。
- (2) 纳苏：分布于云南、贵州交界的地方，语言属于汉藏语系彝语支彝语东部方言。
- (3) 能苏：分布于贵州省毕节地区各县，语言属于彝语东部方言；
- (4) 聂苏：分布于云南南部的红河哈尼族彝族自治州各县，语言属于彝语南部方言；
- (5) 撒尼：主要分布于云南昆明市路南彝族自治县及红河哈尼族彝族自治州的弥勒、泸西等县。使用语言属于彝语东南部方言；
- (6) 阿细：主要分布于红河哈尼族彝族自治州弥勒县及周围数县，语言属于彝语东南部方言；
- (7) 阿哲：分布于红河哈尼族彝族自治州弥勒县及周围数县，语言属于彝语东南部方言；
- (8) 普拉：主要分布于云南省文山州，语言属于彝语东南部方言；
- (9) 嘎苏：主要分布于云南省文山州广南县及其周围的县，语言属于彝语东南部方言；
- (10) 姆基：主要分布于云南省红河哈尼族彝族自治州个旧市及其周围，语言属于彝语南部方言；
- (11) 山苏：主要分布于云南省玉溪地区的新平彝族傣族自治县及红河州部分地区，语言属于彝语南部方言；
- (12) 腊罗拔：主要分布于云南省西部的漾濞彝族自治县和巍山彝族回族自治县，语言属于西部方言；
- (13) 罗罗：主要分布在云南中部的楚雄彝族自治州各县，语言属于中部方言。
- (14) 里颇（里苏颇）：主要分布在楚雄彝族自治州各县，语言属于中部方言。

六、族源

在 19 世纪末到 20 世纪初，一些国外学者，主要是英国人和法国人进入彝族地区进行考察，发表了一些有关彝族族源的著作和文章。例如，英国驻印度情报分局局长亨·理·戴维斯(Davies, H.R.)写了一本书，书名叫《云南 - 连接印度和扬子江的连环》(1909)。提出彝族“混有雅利安或其它外国人的血液”的观点。法国军医吕真达(Legendre, A.F.)发表了《罗罗人的人种学研究》(1909)、《建昌罗罗》(1911)等文章，说彝族是一个“被战败的优秀人种。”从二十世纪三十年代起，中国学者对彝族族源问题进行了研究，提出了许多不同看法。马长寿认为彝族源于古代的僚人(马长寿 1940)，吕思勉认为彝族源于古代的濮人(吕思勉 1934)，庄学本认为彝族源于卢人(庄学本 1941)，林惠祥认为源于古代的卢戎(林惠祥 1936)，陈士林提出彝族是古代楚人的后裔(陈士林 1984)，一

些彝族学者如罗希吾戈、刘尧汉认为彝族是云贵高原的土著（罗希吾戈 1984；刘尧汉 1985），易谋远提出彝族起源的主源是以黄帝为始祖的早期蜀人的观点（易谋远 1998）。大部分学者认为彝族源于古氏羌人，持这种观点的人有江应梁（1958），方国瑜（1984）徐嘉瑞（1978），马曜（1977）以及云南民族调查组编印的《彝族简史》（1963）和国家民委五种丛书之一《彝族简史》（1987）。

在汉文献里，分布在现在的四川、云南、贵州和广西的彝族先民的名称有多种称法，在先秦以前概称古氏羌人。这个名称包括的范围很大，实际上是中国西部少数民族的一种笼统的称法，其中分布在中国西南的古氏羌人有现在彝族先民的成份，这点可以从史料记载的情况可以推测。比如，现在彝族的姓氏多来源于某一祖先的名字，彝族同姓不婚，但七代以上后，可以通过分祖仪式，给原属于同一支的人分为两支，分别取两个新姓，然后可以相互开亲通婚。兄长死后，如果嫂子还年轻，兄弟可以续娶她，称为转房。彝语的谚语很丰富，叫“尔比尔吉”（ly byx ly ji），其形式生动活泼，人们在平时说话时要时时引用，大家认为用得越多越贴切，表明越有学问。彝族传统实行火葬。这些特征可以在古羌人的习俗上找到相似的记载。如，《后汉书·西羌传》说：“西羌之本，出自三苗，姜姓之别也。其国近南岳。及舜流四凶，徙之三危，河关之西南羌地是也。滨于赐支，至乎河首，绵地千里。赐支者，《禹贡》所谓析支者也。南接蜀、汉徼外蛮夷，西北接鄯善、车师诸国。所居无常，依随水草。地少五谷，以产牧为业。其俗氏族无定，或以父名母姓为种号。十二世后，相与婚姻，父没则妻后母，兄亡则纳嫠嫂，故国无鳏寡，种类繁炽。不立君臣，无相长一，强则分种为豪酋，弱则为人附落，更相抄暴，以力为雄。杀人偿死，死无禁令。其兵长在山谷，短于平地，不能持久，而果于触突，以战死为吉利，病死为不祥。堪耐寒苦，同之禽兽。虽妇人产子，亦不避风雪。性坚刚勇猛，得西方金行之气焉。”到了两汉时期，开始使用“夷”来称呼这个区域的族群。最著名的是司马迁的《史记》中专门写有《西南夷列传》，描写了概称为“西南夷”（又称南夷、西夷）的“邛”、“笮”、“昆明”、“滇”、“夜郎”、“哀牢”等族群的情况，是研究古代西南民族史的重要著作。“西南夷”实际包括了现在彝语支民族哈尼族、栗粟族、纳西族、白族、基诺族、拉祜族等的先民。西汉时除称西南夷外，还称为羌，如越嵩羌、广汉羌等。东汉时又有叟、夷叟的叫法；三国时代的文献仍然使用“夷”或“西南夷”这个称法。两晋南北朝除还使用“夷”外，出现了“爨”这个称法。“爨”本身是一种姓，这个家族统治的范围内的人被称为“爨”。到隋唐时期“爨”这个名称发展为“东爨”、“西爨”两个词，用以表示两种已经有所区别的“爨”，“西爨”的汉化程度高于“东爨”。隋唐时也用“夷”这个词表示这个地区的人。到了宋朝，文献上用“夷”外，还出现了“鬼主”一词，主要是当时管理这些地方的人同时兼作跟鬼打交道的巫师，因此这样的人叫作“鬼主”。元朝时，根据当时彝族的自称之一“罗罗”，称彝族先民为罗罗，这是首次使用“罗罗”一词。“罗罗”是彝族的自称，现在云南楚雄彝族自治州的彝族多数自称

罗罗。从元朝开始，明朝、清朝直到中华民国时期，这个区域的彝族先民除被称为罗罗外，还被称为夷，罗罗和夷交汇使用，几乎对等。四十年代，林耀华的一本书就叫《凉山夷家》（林耀华 1947；1995），该书是第一部用西方人类学理论研究彝族的专著。但到了近代，“罗罗”在有些地区逐渐变为蔑称。到五十年代，中华人民共和国统一采用“彝”作为族称。汉文献上所列的名称，除元朝采用的“罗罗”是彝族一支系的自称外，其它的都是他称，据统计彝族他称有 44 种（卢义 1993：191；武自立 1987）。

彝族是他称，“彝”字来源于“夷”字的音，取其吉祥的含义，说“彝”字所含的“米”和“系（丝）”象征这个民族“有‘米’吃，有‘丝’穿”。彝族这个名称是政府权力和国家政策的产物，是国家的权力把这么多不同支系的人们团结到了一起。虽然各支系有自身内部的亚族群认同，但对统一族称彝族的族群认同却是五十年代才开始形成的。五十年代国家所识别的划入彝族的人们，在正式材料中都报为彝族，如身份证，工作证，结婚证等等，然而在多个彝族支系在同一区域时，人们口头上往往发生以自己的自称作为族称的情况，最典型的是云南楚雄彝族自治州有部分自称“里苏颇”的人，约有 30 万人，国家把他们划为彝族，他们在正式材料上也是写的彝族，还出了一个自治州副州长。但在口头上很多人说自己是“栗栗族”。“栗栗族”是国家识别认定的另一个民族，与彝族分属两个民族。的确，彝族“里苏颇”和栗栗族自称相同，语言相通，本来就是一个族群的人。出现这种双重认同的现象，即正式身份是彝族，自称身份是“栗栗族”，曝露了 50 年代民族识别时一些人为的失误，同时反映了国家权力对族群认同的决定性作用。

彝文文献《西南彝志》，彝名《哎哺啥额》，义为“形影及清浊二气”。作者是古罗甸水西热卧土目家一个经师，经师贵州彝语叫慕史，因此人们习惯称作者为热卧慕史。此书原本由贵州省大方县三元乡陈朝光家祖传下来，现藏北京民族文化宫。全书 37 万字，400 多个标题，采用五言诗的体裁。该书的《谱牒志》记录了彝族的历史。书中说彝族原住在古蜀地，后来蜀地发洪水，先祖笃慕带领族人入滇，先来到乐尼白（今云南东川、会泽一带）。笃慕有三房妻子，生有六个儿子，每房两个儿子。这六个儿子从乐尼白出发，分别向四方迁移发展。其中长房妻所生的儿子慕雅切和慕雅考向云南的滇西、滇中和滇南一带迁移。繁衍发展为武、乍两个支系；次房妻子所生两个儿子叫慕雅热、慕雅卧，他俩向云南东北部，四川西部、南部迁移，繁衍到今昭通、凉山、古蔺一带，发展成诺、恒两个支系；么房所生子叫慕克克、慕齐齐，向东部迁移，繁衍到今云南会泽、宣威、曲靖和贵州毕节、兴义、安顺、六盘水以及广西隆林一带，发展为布、默两个支系。

笔者在实地调查中发现有个民间故事说彝族以前曾居住在成都平原，这与上述彝文文献的记载是相符的。故事讲述者期皮依佳是甘洛县尼尔觉乡人。记录时间是 1999 年 8 月 2 日。故事是这样的：传说彝族原来所住的范围直到成都平原，但后来为什么只住在这里的山区呢？这怪彝族自己，并不怪汉人。当初诸葛亮想到彝人不会织布，没有棉花，没有衣服穿，因此他建议彝汉合为一家，共同种棉花，共同织布穿，但彝人自视强大，目空一

切，不仅不听取建议，反而在一个彝名叫孟获亦觉，汉名叫孟获的人的带领下反抗诸葛亮。孟获亦觉先后被捉住七次，直到最后一次，诸葛亮不得已把孟获亦觉杀了。从此，彝人被赶入山区，四处分散，成为现在的格局。

这次战役诸葛亮战胜以后，他很奇怪这些彝人为什么如此反抗，想知道他们的食物结构。可是打开彝人的腹部，只见胃里都是草。原来，彝人早已断粮，只靠野菜维生来战斗。诸葛亮却认为这些人吃草为生，很野蛮无知，不肖赶尽杀绝，于是下令不再追杀彝人，彝人才这样得以生存下来。

七、传统政治制度

1956年民主改革以前，彝族地区的政治制度最有特色的是代表国家权力的土司制度和以家支为单位的等级制度同时存在。名义上土司统治其它各等级，但由于土司势力的衰落，实际上是土司和家支势力共同统治，共同构成具有地方特色的政治体系。彝族分五个等级：兹、诺、曲诺、阿加和嘎西。只要是属于其中一个等级的人，即被认同为彝族，这是族群认同的一个重要内容之一。郝瑞（1995）指出：“彝族的族群认同很清楚，一个人是彝族与否、彝族和其它族群之间的边界都是清晰明了的。要成为一个彝族，首先必须成为彝族家支(clan)的一个成员。家支区分了等级，有诺伙、曲伙之分。有些家支的家谱可以追溯到80代的人类起源之时，但一般情况下都是在30代左右。所有的家支成员按照家支谱系之辈份来相互称呼，按亲疏远近区分，用不同的称谓来称呼。当两个陌生的彝族碰到一起时，他们最初的两个问题几乎总是问对方的家支所属和来自何方。家支成员系统，社会等级分层和交表婚是今天彝族族群边界的最强机制。”下面简单介绍这五个等级：

（一）兹

“兹”系彝语，即汉语里的土司、土官。土司制度是历代封建王朝统治边疆异族的一种制度，号称“以土官治土民”、“以夷制夷”。彝族地区最早的类似土司的政权形式是蜀汉时期的诸葛亮封济火为王，有彝汉文的“济火碑”记载其事。诸葛亮评定南中后，分置七郡，统于庾降都督，对当地土著“皆以其渠帅而用之”，他解释说：“若留外人，则当留兵，留兵则无所食，一不易也；加夷新伤破，父兄死丧，留外人而无兵者，必成祸患，二不易也；汉夷累有废杀之罪，自嫌衅重，若留外人，终不相信，三不易也。今吾欲使不留兵，不运粮，而纲纪粗定，夷汉粗安故也。”¹⁸真正的土司制度始于元朝，盛于明朝，延续于清朝、民国时期。在凉山设“罗罗宣慰司”，清朝在凉山设立了号称凉山“五大土司”。直到1949年，凉山地区还有土司制度存在。

¹⁸《三国志·蜀志·诸葛亮传》，裴松之《注》引《汉晋春秋》，此处转引自谢本书、郭大列、牛鸿宾1996年，页130。

土司职官有宣慰、宣抚、安抚、招讨、长官诸司；土官职官有总管、土府、土州、土县等。土司职官中以宣慰司最高，它是“掌军民之务，分道以总郡县，行省有政令则布于下，郡县有请则为达于省。”（《元史·百官志七》）宣慰司下管宣抚司、安抚司、招讨司、长官司。（谢本书等 1996：138）土司是当政政府赏封的，有官印、官府、衙门、军队、监狱等一系列统治标志和工具。土司是政府认同的，土司之间是通过政府认同的，老百姓更要遵从政府旨意。土司是实际意义的地方行政长官。土司制度是世袭的，成为彝族等级制度中的一个等级，称为“兹”或“兹伙”。兹是凉山彝族地区的统治阶级或统治阶级的后裔，代表权力，政权，中央政府的意图。彝语叫土司为“兹莫”，“莫”是“大”的意思，兹莫意为“大土司”，说权力叫“兹克”，意为“土司的口（旨意）”，正说明了土司的权力与地位。

十三世纪 60 年代，元朝统一中国后，“在四川彝族地区设有叙南等处蛮夷宣抚司，下设马湖路，马湖路辖泥漆、蛮夷、平夷、夷都、沐川、雷波六长官司。又有罗罗斯宣慰司，辖建昌、德昌、会川等三路及所属 18 州，即今凉山地区，当时隶属云南行省。”（杨怀英 1994：36）十七世纪 40 年代后，清朝沿用土司制度，据统计，嘉庆时彝族土司土官有“宣抚司 1，长官司 10，土千户 10，土百户 47，土舍 3，土目 54，土千总 6，土外委 1，土乡总 7，头目 21，总计 166 名。……这些土官中以沙马宣抚司、邛部宣抚司、阿都长官司、雷波千万贯土千总为大，号称凉山四大土司。”（杨怀英 1994：37）。

彝语谚语说“土司掌官印”，因此，官印成为土司的标志，只要有官印，就是“兹伙”，而不管其封地多少，官职大小。土司的地位总是高于当地人民。因此，在凉山地区，从阶级来分，土司是统治阶级，其它人都属于被统治阶级。以前认为诺伙也属于统治阶级的说法值得商讨，因为，这种观点混淆了阶级和等级的概念。阶级是客观承认的，等级是主观认同的。人们承认统治阶级是客观的，是被迫的；而认同等级是主观的，是自发的。

（二）诺

“诺”系彝语，汉语里普遍译作“黑彝”，英语则随汉语译作“BlackYi”（ThomasHeberer1987）或“BlackLoLo”（LinYueh-hua1961）。在 1956 年民主改革时，诺阶层的人口约占 6.9%，系彝族中的贵族阶层，自视血统高贵，不与曲（下详）阶层的人通婚，更不与阿加、呷西阶层（下详）通婚。诺作为一个贵族阶层，严格实行等级内婚制，从他们在彝族人口中的比例看，这个阶层以前可能是一个强大的军事集团，后来征服了曲（邛），对不同地区的曲进行了瓜分，每个诺家族都有其势力范围和管辖范围。正如元朝的时候，蒙古人征服整个中国后，将人们划为四等人：第一等是蒙古人，第二等是色目

人，即西方人，第三等人是汉人，最低的一等人是蛮夷，即其它少数民族。诺征服凉山后，其等级的划分与此类同。

（三）曲诺

“曲诺”为彝语，汉语里普遍译作“白彝”，英语则随汉语译作“white Yi”（Thomas Heberer 1987）或“white LoLo”（Lin Yueh-hua 1961）。笔者认为，“曲”即古“邛”人，后被诺集团征服，为了表达隶属于诺，他们也自称诺苏，但为了不混淆于诺，便在自己的原族称后面加上诺，以示区别。曲诺都隶属于一定的诺，每年要给诺服一定的劳役，过年过节要给诺送礼，诺打仗时自备武器弹药随诺出征。但有人身自由，享有亲子权，诺不得随意买卖，不得随意屠杀。有自己的产业，田地，有的曲诺还拥有奴隶，财产方面有的甚至超过诺。因此，在土司统治区又叫官百姓。其人口约占凉山彝族总人口的 50% 左右。

（四）阿加

“阿加”是彝语“阿图阿加”的简称，意为“主子门里门外的人”，汉语称为“安家娃子（奴隶）”。在 1958 年凉山彝族地区进行“民主改革”以前，阿加没有人身自由，必须住在主子的旁边，主子随叫随到，随时为主子干活，不能随意搬迁。他们的生命也掌握在主子的手里，主子可以随时把他们卖掉或屠杀。他们婚姻是由主子配婚的，即由主子配给相同等级的人，所生的子女他们没有亲子权，子女要被主子抽去当嘎西（汉称锅庄娃子，下详）。阿加的来源主要有以下两种，一是曲诺破落后地位下降者，一是经过婚配的嘎西，主子让其独立门户者。阿加的人口约占凉山总人口的 33%。

（五）嘎西

“嘎西”是彝语“嘎西嘎罗”的简称，意为“（主子）锅庄边的手足”，汉语称为锅庄娃子。是地位最低的奴隶。没有任何财产，没有房子，没有田地，没有人身自由。其生杀予夺之权仅在主子手里，主子可以随时将他们进行买卖，馈赠，甚至杀害。嘎西的来源主要有三种途径：一是从外地掳掠来的汉族和其它民族；二是无依无靠，失去了家支支持的破产曲诺；三是从阿加家抽来子女。嘎西的人口约占 10%。

八、甘洛县彝族概况

在甘洛汉语里，“黑”、“白”是用来区分两个亚族群的概念，而不是等级概念。以尔足河为界，河西是白区，河东是黑区。黑区包括吉米、斯足、普昌几镇的彝族，被称

为黑彝，我的调查点之一乃伍村在吉米镇。这个区域的彝语属于北部方言圣乍土语。白区包括城关镇、田坝、苏雄、玉田、海棠等镇。我的另一个调查点波波坤村在城关镇。此区域的语言属于彝语北部方言田坝土语，被称为白彝。

白彝和黑彝之间不仅在语言上，还在服饰、风俗习惯、婚丧嫁娶各方面都有一些差异，实属两个亚族群。比如，在服饰上，黑彝区的彝族喜欢将“察尔瓦¹⁹”染成黑色，染料多用猪血混以锅烟等制成。白彝区的察尔瓦则不染颜色，且多选用纯白的羊毛制成，成本较高。两地的察尔瓦在编制的花纹上也有明显的区别。白彝区的妇女服装绣花较为鲜明，衣服底子多用明亮的红、紫等色，绣花用的丝线颜色丰富多样，而黑彝区的彝族多用黑色布或蓝色布作为衣服底子，绣花线多用绿色，色彩较为黯淡。

丧葬方面，白彝长者死后，其子女要头上缠以白布，与汉族戴孝布类似，实际是从汉族习俗而来。死者进行火葬的前几天只有本家族的来吊孝，姻亲要在火葬那天才来。姻亲来时，带来牛羊等牺牲，直接赶到火葬场，每家报出家门，让大家看到后，才把各姻亲所带来的牺牲带回村子宰杀，请所有到场的人吃饭。在火葬场，亲朋好友围着正在燃烧的死者，边哭边向火里倒酒，意与死者最后道别。而黑彝长者从断气的那刻起，就派人四出通知死者亲朋好友，人们接到讣告后，不分至亲或姻亲，立即行动，尽快赶往吊丧。人们带来的牺牲即日起开始宰杀待客，直到丧事全部办完。因此，一个长者死后，往往宰杀几头甚至几十头牛。与白彝不同的还有一点是，不让人们上火葬场，尤其是直系亲属，有时还会派专人抓住，解释说是防止生者的灵魂会跟死者一起走了，另一种原因是避免人们看到亲人被火化的情境。

节日方面，黑、白两地有较大的差异：黑彝区对传统的彝历年（大约在公历 11 月上旬）很重视，一年的所有最好的东西都留在彝族年那天吃，家家养年猪，有的年猪要养好几年，而且年猪的选择很有规矩，例如，不用白毛色的猪过年，不用种猪和老母猪过年，不用独产的猪等等。多数人在几年前就买好过年的猪喂养。人们认为过年不仅是活人过，祖先也会来和大家一起过，如果祖先看到过年猪大，心里高兴就会保佑和赐福后代，因此，各家都尽量养肥年猪，过年那天宰杀的年猪，大家都会进行评价，以年猪又肥又大为荣，认为这家人治家有方，勤劳。彝族年要过三天，进行一系列的庆祝活动。而甘洛“白彝”区的彝族不重视过彝族年，多改过汉族春节，主要是因为长期在土司的统治之下，周围有汉族村寨，汉化较早，习俗已向汉族靠拢。他们的年猪是和当地的汉族一样，大约在公历元旦前后宰杀，杀了年猪后，忙着做腊肉，灌香肠，炸酥肉，所有年货都在春节前办妥，在春节时享用，在彝族年时仅杀只鸡或煮点上一一年剩下的腊肉，或干脆在街上买点猪肉表示一下。但是，白彝区彝族要过火把节，黑彝区却不过。火把节普遍流行于西南各少

¹⁹察尔瓦：由彝语音译“瓦拉”演变而来，是一种类似披风的衣物，俗称披毡，先将羊毛捻成线，然后编制方形，一边收编作为领，另一边缀以编成辫形的长须。兼有御寒衣、雨衣甚至被子的功能，是彝族每人必备的衣物。

数民族中，是彝族、白族、纳西族、栗粟族、哈尼族、拉祜族、基诺族等彝语支民族的传统节日。在每年最热的季节过，固定在农历 6 月 24 日，汉文史书上又称为“六月二十四”、“星回节”。关于火把节的来源有几种说法，最为流行一种是天帝恩梯古兹派使臣帝伟拉意到地上搜收苛捐杂税，规定：“孤寡交出一对鸡蛋，布襟麻裙不交逼要；大户交出一对阉牛，粮油食物全交来；中户交出一对阉羊，麻线不交三十斤不放过；穷户交出一对公鸡，羊皮铺盖不交不行。”（王昌富 1994：381）远远超过了人们的承受能力，于是，有个叫狠梯南八的英雄把该使臣打死，天帝发怒，投放害虫，意在吃尽人间的所有绿色庄稼，人们用火烧的办法消灭了害虫，保护了庄稼，取得了来年的丰收。为了纪念这次灭虫和反抗天帝的胜利，人们约定每年同一时间举行点火把庆祝的仪式，最后演变成火把节。火把节也要过三天，热闹非凡，彝族谚语云：“吃在过年时，玩在火把节。”然而，黑彝区彝族却不过火把节，说从前过节时曾下过红雪，认为不吉，从此不再过火把节。纵观西南各地，特别是凉山彝区，火把节是影响很大，普及很广的传统节日，但仍有本文所说的黑彝区及周围的美姑县、雷波县、马边县和峨边县等彝语称为“义诺”的地方不过这个节日，这里宛若一个“文化孤岛”，其原因尚待探讨。

这两个调查点的不同之处可举要列表如下：

项目	波波坤村	乃伍村	备注
汉语程度	几乎都会讲	多数人不会讲	
居住环境	离汉族村很近	纯彝族聚居	
1949 年前政体	土司统治	家支统治	
语言	田坝土语	圣乍土语	
彝语自称	曲木苏	诺苏	对外都称诺苏
称对方	诺木苏	赫苏	
汉语他称	白彝	黑彝	
汉语蔑称	白罗罗、熟蛮	黑罗罗、生蛮	总称“蛮子”、罗罗
火把节	过火把节	不过火把节	农历 6 月 24 左右
彝族新年	不重视	重视	公历 11 月中旬
汉族春节	重视	不重视	
披毡（服饰）	纯白色	多染成黑色	

由上表可以看出，斯补村的居住环境，其周围有汉族村子，历史上是土司统治区，因此受汉文化的影响较大，而乃伍村是纯彝族聚居区，历来是以家支作为统治单位，不受政府管辖，受汉文化影响较小。

九、甘洛县民族分布及族群关系

甘洛县主要有彝族、汉族和藏族尔苏人三个民族。彝族分布于全县各地，多数是聚居，少数与汉、藏两族杂居。甘洛的藏族自称“尔苏”，所用语言属于羌语支（而不是藏语支），与西藏的藏族属于不同的群体，历史上称为“西番”。他们是在中华人民共和国成立后被划入藏族的，他们的一些精英分子²⁰曾向有关部门提出申请，要求把他们划为“番族”，但政府未予批准。主要分布在柳古乡、玉田镇数个村落，与彝族、汉族杂居，精通藏、汉、彝三种语言，因此彝族说他们有三根舌头。甘洛汉族主要聚居区是海棠、田坝两镇。海棠镇是古“西南丝绸之路”零关古道必经之路，历来受到历代朝廷的重视和保护，是汉人早期便于活动和居留地方之一。

甘洛县的彝族、汉族和藏族传统不愿相互通婚，观念上也有许多误会和猜忌，族群关系较为复杂。彝族用绵羊来比喻自己，以山羊来比喻汉族，用黄牛比喻自己，用水牛来比喻藏族。认为绵羊和山羊，黄牛和水牛虽然很接近，但不是同一类，所以不通婚。

有一天，在我去作访谈的车上，我和一个叫嘎玛的彝族小伙子坐在一起。通过聊天，他告诉我住在玉田镇嘎日村，他们村住有几户，隔一条小河对面住有十多户尔苏人。这个来自族群杂居区的人引起了我的兴趣，于是我更他聊了以下话题：

笔者：彝人和汉人、尔苏人之间有什么不同？

嘎玛：彝族皮肤黑，汉族皮肤白，尔苏人的脸颊黑里透红。我们村有彝族和汉族，村对面隔一条河住有十多户尔苏人。我们从肤色上就能区分不同的民族。尔苏人嘴唇都较厚，彝人次之，汉人嘴唇最薄。

笔者：你们村对面的尔苏人会讲彝语吗？

嘎玛：尔苏人都会彝语，我们彝族说他们有三条舌头，一条舌头说尔苏话，一条说彝话，一条说汉语。

笔者：你会说尔苏话吗？

嘎玛：不会，我只会一两句常用的。

笔者：你与尔苏人交谈是用汉语还是彝语？

嘎玛：用彝语。

笔者：你到尔苏人家里去也用彝语吗？

嘎玛：到尔苏人家里，只要会说“有狗吗？”这句话就可以了。只要你会说这句话，你进屋后他们就不会再用尔苏话相互暗地里商量事情了，他们担心你能听懂。而且，只要你会说这句话，他们会特别热情，知道你是彝族后，会主动用彝语和你交谈。

²⁰精英分子：指一些知识分子，地方领导。

笔者：彝人和尔苏人通婚吗？

嘎玛：有通婚的，我们村就有一个姓吉尼的小伙子娶了一个对岸的尔苏姑娘，他们俩都在县城工作。

笔者：在农村有通婚的吗？

嘎玛：没有，在农村彝人不愿意同尔苏人开亲，尔苏人也不愿意和彝人通婚。

彝族与尔苏人在传统观念上虽然不通婚，但由于尔苏人会使用彝语，两个族群之间的关系和谐，很少有冲突。彝族由于人口多，多数自己形成单一村落，少数与尔苏人共处一村，即使是与尔苏人同村的彝族也不会尔苏语，而尔苏人虽然都会彝语，但仍然坚持在族群内部使用尔苏语，保留很强的族群意识。

甘洛县的汉族主要聚居在田坝镇和海棠镇，其它镇几乎没有纯粹的汉族聚居村落。田坝镇和海棠镇也都在彝族村子的包围之中。但由于这两个地方历来都是政治经济占优势的区域，因此周围彝族会汉语，而多数汉族不会彝语。远离这两个镇的彝族则多数不会汉语。由于语言文化的隔阂，历史上彝族和汉族也很少通婚，目前城镇里彝汉通婚现象增多，但在农村仍然很少有通婚的。

十、小结

彝族分布于中国西南地区的四川、云南、贵州和广西，分布区域很广，彝族是西南地区人口最多的少数民族。彝族也是中国境内支系最多的少数民族之一，有三十多个支系自称。其民族自称直接来自历史上的“西南夷”、“罗罗”、“夷族”等。传统政治制度、风俗习惯都有自己一套不同于“他们”的内容，这些内容是构成彝族这个族群的内容，同时也是彝族族群文化认同的基础。

第三章 语言和认同

- 一、引论
- 二、彝族的语言和文字概况
 - (一) 语言
 - (二) 文字
- 三、两彝村的语言态度及其文化认同
- 四、两彝村的汉化程度及其文化认同
- 五、总结

一、引论

语言和认同的关系是很显而易见的，认同某一个族群的人是很乐意说这个族群的语言的，但是并不是说不会某族群语言的就不会认同该族群，使用不同语言的人们可以认同同一个族群，比如傣族，说同一种语言的不一定就认同该族群，比如中国的回族和满族，现在都使用汉语，但是，不认同为汉族。我们在考察彝族的情况时，语言文字在一个族群的文化认同中是起了什么样的角色呢？人们对本族群的语言和文字普遍有很好的感情，如果谁能说该族群的语言，就会显得格外亲切，然而，语言作为一种工具，它的作用和其它工具没有什么差别，杀牛可以用彝族传统的用斧头打死的方式，也可以采用现在汉族用刀杀死的方式，还可以用枪打死。使用斧头、刀或枪是不同族群的不同习俗，然而我们不可以以此来区分族群界线。不能认为用斧头打死牛的是彝族，用其它方式让牛死去的方式就不是彝族。文化是相对稳定的，文化是要变迁的，没有一成不变的文化。我们现在看到的某一习俗正是文化在某一片段的反映，明天的文化和今天的文化是不可同日而语的。在彝族人的眼力，或者在一些年轻人的眼里，西服是汉族的服装，可是，年长一些的人都知道，西服来源于西方，昨天还穿旗袍的中国妇女，今天可能要穿西式连衣裙，然而，不管穿什么，用什么，族群认同是相对固定的。我说了这么多，主要是为了想说明，语言是和上述工具是一样的，使用这个工具，符合当事人的心态固然很好，皆大欢喜，然而，转用了其它语言并不代表，这个人的族群身份已经改变。

二、彝族的语言和文字概况

（一）语言

彝语虽然方言土语复杂，三十多个支系之间很难通话。从历史语言学的观点看，古彝语经过分化变成了现在的方言，他们之间有严格的语音对应规律可以寻找（巫达 1997）。

语言变化中，语音和词汇变化比较快，语法是最稳定的，语法的变化最小。因此，彝语各方言的语法是基本一致的，只有少数支系的话可能受汉语或周围的语言影响较大，本族固有的语法已经发生一些变化，但这些变化是少数的。从语法的一致性可以看出彝族文化的同一性，是文化认同的基础。不同方言的彝族走到一起，虽然通话困难，但借助汉语对比各自方言语言时，大家都会很高兴地说：我们的语言是相同的，只是我们分开太久了，各自的话发生了变化。（参见附录四：彝语方言语音、词汇、语法对应列表）

彝语差别已经大得让不同方言的人通话都有困难，大家心里认为这是因为不同方言的人分开太久了。也许有人认为这是相互影响的结果，而并不是一个语言分化的结果。可是我们从彝语各方言的一些基本文化词来看，彝语确实应该曾经有一段时间是使用一些相同的文化词的。比如“纸”是产生比较晚的文化用品，汉文记载是东汉时期的蔡伦发明了造纸术，那个时间离现在不过二千多年。彝族的造纸术是否来自蔡伦不得而知，但彝语中“纸”这个词是同源的，各地都叫“特依”（tepyy）或相近的音，这是事实。另外，“霍莫”（hopmop）一词在云南、贵州等彝语中是指大象，而在凉山彝语里被误译为“骆驼”。其实凉山彝语有一句谚语说：“世上最大的有蹄动物是‘霍莫’”。从这句谚语可以看出云南、贵州彝语“霍莫”指大象是正确的，凉山的误译正是方言变化的活证据。另外彝语关于金属的词也是同源的，说明彝族分化于共同使用金属之后。

彝语的系属根据语言学家的分类，属于汉藏语系藏缅语族彝语支。按分布区域下分六大方言，分别为北部方言（约有 200 万人使用）、东部方言（约有 150 万人）、东南部方言（约有 50 万人使用）、南部方言（约有 80 万人使用）、西部方言（约 90 万人使用）和中部方言（约 50 万人使用）。六大方言下面还分二十六个土语。凉山彝语属于北部方言，下分四个土语：圣乍土语、田坝土语、义诺土语和所地土语（陈士林 1985）。其中甘洛县境内就有三种土语分布。一种是田坝土语，分布在田坝、苏雄、玉田以及普昌的岩润。该土语中心在甘洛县田坝镇，故命名为“田坝土语”（巫达 1996）；一种是圣乍土语，分布在甘洛县的吉米、普昌、斯足三镇全境及玉田和海棠两镇的部分地区；另一种土语是义诺土语，仅分布在吉米镇格古乡的皮足、达支等几个村子。本文中的波波坤村属于北部方言田坝土语，乃乌村属于圣乍土语。

波波坤村和乃伍村彝语的塞音、塞擦音分清音和浊音两类，浊塞音、浊塞擦音还分两套，都没有鼻冠音。乃伍村彝语的鼻音和边音有清化和不清化的对立，波波坤村则不对立，都是不清化的浊音。两村彝语音都是单元音，没有复元音，没有塞音和鼻音韵尾，元音分松紧。声调都只有三个，分别是高平调、中平调和低降调，没有次高调，没有曲折调。

两村彝语在词汇方面单音节的词较多，复音节词多为合成词。都有很丰富的四音连绵词，也叫骈骊词或四音格词（巫达 1995）。借词较多，分别是早期借词，近代借词和现代借词，借词主要借自汉语西南官话。

两村彝语的主要词序是 SOV 型，即主语 - 宾语 - 动词，动词置于句尾；形容词修饰中心语时置于中心语之后；名词和代词置于中心语之前；状语在中心语之前修饰中心语。量词很丰富，有动量词和名量词之分。保留了藏缅语的许多形态，比如，代词有格、数等范畴；形容词有级；动词有时、体、态、趋向等范畴；名词有数、性等范畴（巫达 1999）。与同语支比较，彝语正在向孤立语发展（陈康、巫达 1998）。

语言学界公认的属于彝语支的语言有彝语、哈尼语、栗粟语、拉祜语、纳西语、嘎卓语、基诺语、怒语等，有些学者把白语和土家语也放入彝语支中（参见附录六：彝语支语言）。

（二）文字

彝文在汉文献中称为“爨文”、“叟文”、“罗文”、“罗罗文”、“夷文”等，字数约有一万多。是一种历史悠久的文字。

关于彝文的起源问题，当代学者也有不同看法，陈士林主张“（彝文）可能创始于唐代而集大成于元末明初”（陈士林 1985：2）。马学良主张：“彝文的起源似可以推至东汉以前”（马学良 1989：140）。关于彝文的性质，陈康（1998：10）认为彝文“是处于表意向表音发展中的一种音节文字。”

彝文的特点是独体字多合体字少，没有音类和意类的区分。传统书写方式是向左横列，从右写到左边。笔划最少的只有一划，多的有十多划的，多数是三至五划的。彝文的造字方式，按照陈康的分类，有象形、会意、转位、增点、同音假借、借用汉字等（陈康 1998：10）例如：（古彝文字形从略）

A, 象形

“莫, mop”（马）²¹像马头部和马鬃

“罗, lo”（虎）像虎头部的花纹

“鲁, lu”（石头）

²¹引号内是彝文字发音，括号内是这个彝文的意思。

“移,yie” (鸡)

B, 会意

“业,yi” (水)

“波,bbo” (浮) 会意水上有物浮起

“达,dda” (划分) 以点表示四份

“拉,la” (穿进) 通过圆圈表示穿进

“子,zi” (多) 以九点表示多数

C, 转位

(A) 上下转位

“折,rre” (插)

“占,ziet” (安装)

“可,ke” (擒)

“接,jie” (耙)

“得,dep” (陡)

“普,pu” (外祖父)

(B) 左右转位

“洛,lop” (龙)

“罗,lox” (月)

“利,hli” (岁)

“百,biep” (摆)

(C) 斜转

“迭,die” (刃)

“多,do” (刹)

D, 增点

“各,ge” (中)

“泽,zze” (双)

E, 同音假借

“朔,sho” (金子、黄)

“吐,tu” (银子、白)

“努,nu” (月亮、月份)

F, 借用汉字

“色,suo” (三)

“额,nge” (五)

在贵州、云南等地，有吉禄老人、伯博伯耿、宓阿迭、伊阿伍、阿砢创制彝文的传说或记载。在贵州西北部，传说吉禄老人从刻画六种家禽和六种野兽的形象开始，在树上记年，在石头上记月，造出十二地支符号，最后形成彝文。在云南禄劝、新平、绿春等地彝族传说一个叫伯博伯耿的人根据鸟兽的足迹和事物的形象造出了彝文。在彝文文献中，也记载了关于彝文起源的事。彝文经典《帝王世纪·人类历史》在三十年代就翻译成汉语，收入丁文江主编的《爨文丛刻》中，翻译者罗文笔在前言中说：“从人类始祖希母遮之时，直到撮侏渎之世，共有三十代人。此间并无文字，不过以口授受而已，流传至二十九代武老撮之时，承蒙上帝差下一祭司宓阿迭者，他来兴奠祭、造文字、立典章、设律科，文化初开，礼仪始备。”另一部贵州彝文典籍《西南彝志》则记载彝文是一个叫伊阿伍的人创造的。

汉文献多引述彝文是纳垢酋的后代阿砢创造的。《滇系·杂载》说：“汉时纳垢酋之后阿砢者，为马龙州人，弃职隐山谷，撰爨字如蝌蚪，二年始成，字母千八百四十有奇，号书祖。”贵州《大定府志》卷十三《风土志》记载：“安国享所译夷书九则，内载阿砢唐时纳垢酋，居岩谷撰爨字，字如蝌蚪，即今夷字。文字左翻倒念，亦有象形、会意诸义。”

彝族支系众多，分布很广，方言复杂。作为记录彝语的彝文分布得却不均匀。不是每个地方的彝族都使用彝文。从方言来看，有彝文的方言有北部方言、东部方言、东南部方言的部分地区、南部方言。中部方言、西部方言以及其它一些次族群没有使用彝文。从次族群方面看，诺苏次族群、纳苏次族群、能苏次族群、撒尼次族群、阿哲次族群、聂苏次族群有彝文。罗罗次族群、腊鲁拔次族群、阿细次族群、嘎苏次族群、山苏次族群等没有使用彝文。从地域来看，彝文分布于四川、云南交界的大小凉山地区的四川凉山彝族自治州和云南宁蒗彝族自治县，云南昆明市的路南彝族自治县和禄劝彝族苗族自治县，红河哈尼族彝族自治州，玉溪地区，贵州毕节地区（李民 1979）。

刻在金属和石质物上（如石碑、岩石等）的彝文叫金石彝文。最早的彝文石刻是现存贵州省大方县的《济火碑》，是蜀汉时期建兴年间刻的。碑文内容描述记录彝族首领济火帮助诸葛亮南征有功而受封等事迹。贵州省大方县还有古罗甸水西时期的成化钟。此钟铸于明代的成化年间，具体日期是“成化二十一年乙巳岁四月十五日丙寅吉旦”（公元 1485 年 4 月 29 日）。钟面铸有彝汉两种文字。《新修千岁衢碑记》，刻于明嘉靖二十五年，即 1546 年。《水西大渡河建石桥记》，刻于明万历二十年壬辰岁，即公元 1592 年。云南禄劝法宜村的“镌字岩”，为彝汉文石刻，其中的一个石刻上面落款是明嘉靖十二年（1533）所刻。凉山州普格县县城后面的螺髻山的湖边的一个大石块上有阴刻彝文，年代不详。西昌北边有几处记录彝族大姓罗洪家开拓土地的彝文阴刻题记（马学良 1989；陈康 1998）。

用彝文写下来的文献很丰富，内容涉及祭经(如献药供牲经、作斋经、百解经等)，占卜，天象、历法，谱牒，历史，伦理，神话，诗文，译着，语言文字，以及田契、书札、布告、柬帖、对联、印章等(马学良 1981；1989)。

五十年代部分学者设计了一套“新创彝文拼音文字”在凉山推广，简称“新文字”，出版了一些课本、报纸等，但得不到彝族的认同，人们不原意使用拉丁字母的“新文字”，在民间，人们仍然使用传统彝文作为交流工具，他们记分、写信等都使用传统彝文。可是，彝文因为长期缺乏有效的规范，各地按照自己的读音和习惯书写彝文，这对彝族语言文化的传播起到阻碍作用。因此，在一九七四年，四川省委彝文工作组组织了一些专家学者对原有的传统彝文进行了规范和整理。在八千多个彝文中选出了 819 个字代表凉山彝语的一千多个音节，一字一音，是典型的音节文字。规定以彝语北部方言圣乍话作为基础方言，以喜德县的话作为标准音。1975 年 12 月，四川省委批准了《彝文规范试行方案》，并组织在次年在四川省内试行。同时，四川省委向国务院上报要求正式推行这套文字。1980 年 8 月，国务院正式批准《彝文规范方案》(马学良 1981；武自立、纪嘉发、肖家成 1980；肖家成、武自立、纪嘉发 1982)。

三、两彝村的语言态度及其文化认同

语言是族群认同的最重要的文化因素之一，人们都希望用自己最熟悉拿手的语言进行交流。族群成员之间，如果都会该族群语言的话，人们会很骄傲和很乐意使用该族群语言。如果用彝语问一个已经知道是彝族身份人是否会彝族，他如果会说彝语，他会很快回答：“不懂彝语怎么算是彝族”，那份肯定而骄傲的语气肯定会给问话的人最满意的回答。

我访谈乃伍村的沙玛毕摩时，他见我全部采用彝语问问题，很是高兴，我先访问他一些宗教方面的问题，他都一一回答，最后我问他语言方面的情况时，他的态度是如果不会语言就不是一个真正的彝族。下面是我们的谈话内容：

笔者：你认为不会说彝语的人是不是已经变成汉族了？

沙玛：我认为是的，不会彝语的话，已经变成汉族了。

笔者：可是他们的父母是彝族，有些父母还不怎么会说汉语，他们一定是彝族，他们的孩子就变成汉族了吗？

沙玛：反正我认为不会说彝语的话就变成汉族了。

笔者：你为什么这样认为？

沙玛：不会彝语的人，已经听不懂彝语传播的文化、风俗习惯、礼节等传统的东西，他当然不能算彝族，而是汉族了。

笔者(指着在座的一位当地彝族领导)：吉潘乡长，你家的孩子会彝语吗？

吉潘：不会了，只会汉语。

笔者（转向沙玛）：如此说来，吉潘乡长的孩子也就成了汉族了，他们都不会彝语。

沙玛（比较尴尬、有些为难地看着吉潘，笑着说）：是的，我认为他们已经变成汉族了。

吉潘连声附和说：是啊，是啊，这些孩子都变得和汉族没有什么差别了。

笔者：那么，会说彝语的汉族是不是变为彝族了。

沙玛（很肯定地）：是的，会说彝语的汉族可以变成彝族，我就看到过很多这样的情况：父母会一些彝语，孩子们会彝语和汉语，以后这些孩子的后代不会汉语，只会彝语了，学会彝族的传统习惯，已彝族的礼节待人，不再使用汉族的习惯，那时候，他们就变成彝族了。

乃伍村的四十多岁的曲布，当我问他的彝语水平怎么样时，他很奇怪地看着我，那意思是我怎么会问这么蠢的问题，然后有些不耐烦地说：“我的彝语怎么不好？我是彝人，我们是彝族，彝语怎么不好？”

族群身份一旦确定，对文化的选择是有较大的自由空间的。对语言也是这样的，族群成员之间，确定族群认同的因素有很多，语言是其中非常重要的一条，可是，语言不是最重要的因素，一个人即使已经转用了其它民族语言，已经不会本族群语言了，其族群成员也可以认同他为本族群成员的。族群成员会找出一条理由说明这个人不会使用本族群的原因来原谅他。彝族介绍一个不会彝语的彝族时会说：“他是彝族，但跟着汉族很多年了，应该不会彝语了”；“他是彝族，但他是在城市里长大的，不会讲彝语了。”

笔者从 1985 年就离开了甘洛，已经十多年了，很多人以为我不会讲彝语了。我回去做访谈时一采用彝语问话，很多人会说：“你跟着汉族这么多年了，我以为你不会讲彝语了。”在彝族聚居的农村，大家都会彝语，我的两个调查点的彝族都会使用彝语，不存在不会彝语的问题。我是想了解他们怎么看待不会彝语的彝族人，是否因为对方不会彝语就否认族群认同。调查结果表明会不会彝语并不影响族群认同。

乃伍村的索惹（38 岁）认为不会说彝语是一种遗憾，不会彝话的人，他们的子孙也很难说会讲彝语，久了以后他们就变成汉族了。但他认为彝族以后可能都会说汉语。他说：“以前我小的时候，我们这里没有几个人会说汉语的，只有当过兵的和到护路民兵连²²当过几年民兵的会说汉语。现在不同了，三十岁以下的男子很多都会汉语，他们经常到外面做买卖，还有一些是上学学的。二十多年的时间就已经有这么多人会说汉语了，可以想象，再过二十年，五十年，大家肯定都会讲汉语了。”“我认为会汉语很好，有些城市里长大的人不会讲彝语也没有什么不好。只要他们肯认农村里的亲戚，不嫌弃彝族就可以。只要懂彝族习惯，即使不会彝语他们仍然是彝族。”波波坤村的阿木（42 岁）认为：在外

²²护路民兵：甘洛县处于成（都）昆（明）铁路边上，为了维护铁路安全，以前抽调各地彝族作为“民兵”去守护。此制度现在已经取消。

地工作时间长了，不会说彝语是可以理解的，因为在汉族地区说彝语的机会很少。他自己在新疆当了三年兵，一两个月才见得上在那里当兵的彝族，可以说一点彝语，其它时间根本没有机会说彝语，有时候只能在梦里说几句彝语。从军队复员回到家乡后感觉到说彝语很别扭，别人用彝语跟自己交谈时，想不起词怎么回答，有时候憋的面红耳赤，真想哭。那种状态两三个月后才适应回来。

大家知道，语言一说完就马上消失。在没有录音设备的情况下，语言只能是当面交流，不能跨越时空。文字弥补了这个缺陷，他可以把语言记录下来，传递给远处不在场的人，也可以留给后来的人，可以跨越时空。因此，一种文字的创制，被认为是一件很了不起的事情。传说仓颉创文字时，鬼神都为之而哭（“泣鬼神”），大概是鬼神怕文字产生的意思。显然，文字具有了神秘的特色。一个民族拥有连鬼神都害怕的文字，当然会很重视，会产生种种故事来神化文字。这种重视也就显示了这个族群的文化认同。彝文也一样，它的起源被赋予神秘的色彩。在凉山彝族地区，传说彝文是一个叫“阿苏拉则”的人创造的，号称书祖。他同时是凉山家喻户晓的毕摩。关于他创制彝文的事迹，有这么一个传说：传说阿苏拉则小的时候，不善说话，整天不作声，做事怪异，而且常常一整天不在家，他的母亲很纳闷，不知道儿子在干什么。原来，他每天都被一只神鸟引到密林中，那只神鸟在树上吐下黑血，他使用这些黑血在纸上书写，便形成一个个的彝文。他每天起得很早，一出门就不知去向。他的母亲很奇怪，不知道儿子怎么了，想探个究竟。一天早上，等儿子起身出门时，她也尾随而出，可是走到半路，儿子一闪就不见了，怎么也找不到。这样几天，都是一样。于是，母亲想了个办法，她拿来一团羊毛线，将线的一头缝在儿子的背后衣襟上。等儿子出门时，母亲便顺着羊毛线寻去。走过了几段崎岖山路和茂密的山林，来到密林深处，发现儿子蹲在那里埋头写东西。原来，儿子的上方的树上坐了一只象乌鸦又象猫的怪物，牠正往下吐黑血，黑血滴在阿史拉则的纸上，他使用一根木棍蘸着黑血写字。原来阿史拉则正是用这种方法创制彝文。但当母亲来到大树底下时，那怪鸟被惊飞了。创制彝文工作于是中断，儿子不断的责怪他的母亲，说如果她不把神鸟吓走，他还可以创出更多的文字。彝文就是这样来的。正是母亲吓跑了神鸟，彝文创制工作还未完成就被迫停止了，因此，现在的彝文还有些不够用。

族群成员往往都对本民族文字怀有热爱的感情，如果不从政治经济等因素考虑，人们都喜欢学习可以直接记录本族群语言的文字。对本族群文字表现出的热爱，反映了对本族群文化的认同。由于规范后的彝文采用的是音节文字的形式，一个字一个音，每一个字代表一个音节，而且字数只有 819 个字。所以对会说彝语的人来讲，学习彝文很容易。许多人只经过了两个多月的夜校学习就能看彝文报纸，用彝文写信。而学习汉文的话，首先要过语言关，很多人学习汉语已经很困难，再让他们学汉字，那更加困难了。一些人上完了小学，甚至上完了中学，仍然读不懂汉文报纸，写不出汉文信。很多人从学校毕业回家

务农，由于没有机会使用汉字，几年后又恢复成文盲。而彝文则可以随时使用，可以写信，记事等，所以普遍都说彝文好学汉文难学（马黑木呷 1990）。

四、两彝村的“汉化”程度及其文化认同

大家知道，语言是一种工具，确实，一个人多会一种语言的话，他就多了一个世界。每一个人都想多掌握一些语言，特别是一些用于经济生活的语言。对于一个文化经济处于劣势的族群来讲，掌握一种比本族群语言使用得广的语言是非常有必要的。一个族群的成员，不会因为使用其它族群语言而失去族群的认同。相反，由于经济或政治各方面的需要，弱势族群的人掌握强势族群的语言会被认为是一种能力，大家会敬佩。

彝族谚语说一个人应该“在汉族地区可以操流利的汉语，在彝族地区说地道的彝语”。根据语言学家的调查，彝族的语言里有大量的外来语借词，属于一种开放型的语言。它来者不拒，很自由地吸收着周围的汉语词汇。

目前，汉族在文化经济政治各方面都占有优势，彝族处于劣势。凉山虽然是一个自治州，但汉族的文化是占绝对优势的。招工、招生、招干等多数是用汉语文来考核的。近几年，凉山施行双语教学，在彝族聚居的地方的学校，开设以彝语文为主，汉语文为辅的体制。在彝汉杂居区域学校以汉语教学为主，辅以彝语文教学。致于离汉族聚居区近的地区，一概用汉语教学。这种体制实施后，效果很明显，很多彝族聚居区的学生用彝文考取了中等专业学校和大专院校。如果一直用汉语文考核，这些人是很难考上学校的，因为汉语言关是他们的拦路虎。

然而，考上彝语文为主的中等技术学校的学生，再继续发展是困难的，很多人毕业后几乎只有一条路，那就是回到家乡当彝语文教师或乡村干部。如果再继续深造的话，就要改用汉语。最终来讲，汉语文才是最有强势的。我中学时有个朋友考取了西昌师范学校彝文专业师资班，在我上大学期间，我们通信还用彝文。他毕业后分到一个彝族聚居的乡村小学当彝文教师，那个地方不通公路，他父母在县城，回家要步行数小时才能到。学校只有两三个教师，没有食堂，要自己动手做饭。虽然生活条件艰苦，但他认为学以致用，很热爱他的工作。后来他调到县城工作，改行做行政工作，不再接触彝文专业。我回去后问他是否还在用彝文，他感慨地说：“县城里没有地方用彝文的，很久没有看彝文书报了，我的那点彝文知识都差不多还给老师了。”我也问过一位四川省彝文学校毕业的学生， he 现在是某乡的副乡长。他说：“我现在很少用彝文。乡下的农民识字的不多，文件传达多数靠口头翻译。不管是彝文文件还是汉文文件，我们都用彝语翻译给村民们听，政府文件多数是用汉文写的。我很感激彝文，因为有彝文，我才有机会到彝文学校继续学习。但是，说老实话，因为我是学彝文的，也失去了很多机会。我的中学彝族同学中，考上汉文中专的人，毕业后有的已经考取了大学，继续深造，而我们学彝文的不行了，可以用彝文考的大学很少，名额有限，用汉文考我们更考不过别人了。”曲布嫫今年 20 岁，

也是四川省彝文学校毕业的学生，家住离乃伍村仅七公里的吉米镇，我去作田野时（1999年7月）她刚毕业。我问她会去做什么工作，她说还不知道，正等着县教委的分配。据她所知，她的家乡吉米镇中心小学的两个彝文教师职位已经有人做了。她可能会被分配到其他乡中心小学教彝文。我问可不可以改行做其它科的教师。她说不知道，以前的彝文专业毕业的教师少数有改行教汉文的，社会关系好的人，可以改行做行政工作。如果没有社会关系，没有彝文教师职位，可能就要在家里待业等待分配。

在我的访谈中，当我问及语文的选择问题时，乃伍村的人认为最好两样都会。索惹说，如果每个彝族都会彝语最好，那样的话他到甘洛县城后也很自在了。他说他到过县城的一个亲戚家里，那个亲戚家的小孩们都不会讲彝语。交流很困难，他认为跟彝族说汉语很别扭，心里有障碍，很多事情用汉语说的时候表达不清楚。他告诉笔者，有一次他去那家亲戚家的时候，正好亲戚夫妇不在家，他们的小孩子倒是很热情，把他让到家里后，也知道按照彝族习惯先给他倒一杯酒，而不是先倒茶。但是他说的话小孩听起来困难，小孩说的汉语他听起来也困难。等亲戚回来后，他问亲戚甘洛县城是不是汉族多彝族少，亲戚说不一定，彝族和汉族人数差不多，在政府机关工作的人里有很多彝族，但这些人的孩子很多都不会讲彝语了。索惹最后感慨地说：如果县城的孩子们都会讲彝语就好了。那样他就会感觉亲切一些，现在他感觉到县城就像一个汉族的城市。他希望他的汉语更好一些，现在他让两个孩子都上学，希望他们不要像他自己一样到县城都不自在。希望孩子们以后到成都、北京都不感到不自在。另一位乃伍村村民曲木（35岁）说汉语很重要，做生意不会汉语不行。如果一定要在彝语和汉语之间作个选择，他情愿选汉语，因为现在很多人会汉语，而多数汉族不会彝语。做生意主要是跟汉族做，彝族之间不用做什么生意。曲木曾到成都附近的眉山²³去贩过牛，然后拿到甘洛来卖。他说到汉族地区做生意，如果不会说汉语，会吃亏。他每次去都约好说汉语说得很好的人同去。他自己认为他的汉语只能应付日常用语，只要能问路，找到自己住的旅店，上街时能找到饭馆和厕所就不错了。乃伍村40岁的阿佳嫫不会汉语，但她希望自己会汉语。她说她每次到县城就像哑巴，很痛心不会讲汉语。她说，现在到处都是说汉语的，一些汉族干部到他们那里下乡，虽然会讲一两句彝语，但多数情况下说汉语，她只能听懂很有限的词。每次家里来汉族客人，都是丈夫出面接待，丈夫能说一些汉语。她希望她的孩子们将来会汉语，“当然，不要不会讲彝语了，那样的话，我怎么办？”她开玩笑地说。

波波坤村村民情况与乃伍村的不太一样，很多人虽然认为最好汉语和彝语都会，但是，认为汉语在现实生活中比彝语用得更多，汉语比彝语重要。波波坤村的木乃说：我们波波坤的人除了一些高龄老人和少数妇女外，都会汉语，我们到县城找汉族办事都用汉语，

²³眉山：成都附近的一个城市，现在改为古称眉州，为宋代大文豪苏东坡的故乡。

到西昌²⁴办事时，即使碰上彝族也多使用汉语，因为我们田坝土语彝语，其它地方的彝族听起来困难。

政府工作人员到彝族聚居的农村做工作时，根据职业选择使用语言。一些工作性质是“求”彝人办的，所以用彝语，比如税务局的工作人员下乡收税或宣传税法时，使用彝语；工商行政管理局的人去收工商税时也用彝语。一些工作性质不是去“求”彝人，反而彝人可能会“求”他们，这时，这些工作人员使用汉语。如，公安局派出所去抓人时常常使用汉语；医生也是使用汉语较多的职业。计划生育宣传员在宣传有关生理知识的问题或进行超生罚款时用汉语，但有关政策的宣传使用彝语。在城镇多使用汉语，比如邮电、银行等地方，由于专业术语较多，很多人倾向于使用汉语。

为了了解彝族聚居区乡政府的语言使用情况，在征得甘洛县检察院检察长江新先生同意后，我跟他的车到他们检察院的对口单位甘洛县阿尔乡，参加了他们的一个关于农业的会议。会议的内容是布置秋收工作。与会人员包括江检察长（彝族）、张乡长（彝族）、格几书记（彝族）、检察院李主任（汉族，会讲彝语）、一位副书记（彝族）、一位副乡长（彝族，兼作会议记录员，用汉文记录）和笔者。

张乡长父母是早年来到彝族地区的汉族，现在已经“彝化”。在会前我问张现在报的是彝族还是汉族，他说报的是汉族。旁边的江检察长插话说：张乡长当然是彝族，他说汉语都还带有很重的彝语口音。我知道江是为张解围，按照彝族的习惯，如果某人是“凉山汉家”（指被卖进彝族地区的汉根奴隶，地位低，彝人不愿与他们通婚。现在报的是彝族），会被人看不起。江担心我的问话会让张尴尬，所以出来解围。在会前我同与会的几位乡领导都用彝语交谈，按照彝族的习惯。他们热情地买来啤酒，大家相互敬酒。互相问候，均用彝语交流，包括李主任也用彝语和大家交谈，没有人用汉语。

会议一开始，大家马上转用汉语。会议由张乡长主持，他用带有很重的彝腔的汉语介绍了阿尔乡秋收工作的实际情况和困难。他指出，由于今年该乡连续出现低温多雨的天气，秋季粮食产量会减产，而且会推迟一两个月才会有收成。困难更大的是秋收以后，按照县政府下达的死命令，该乡必须完成 6000 亩的油菜播种任务。由于老百姓观念上的顾虑，必须作很多思想工作才能让他们种油菜，不然的话他们宁愿种红薯。最大的困难是许多农民住在离他们的责任田很远的地方，他们担心播下种子后，没有办法管理。彝族的牲畜是放养的而不是圈养的，放出来的牛、羊、猪等会把地里的庄稼吃了，这是很大的困难。旁边的李主任插话说：“我们汉族养猪是圈着喂养的，这样的话猪才会长膘肥起来，而彝族的猪是放养的，它们一天所吃的东西都消化掉了，怎么能肥起来呢？”吉尔副乡长接着李主任的话说：“圈着养的猪肥是肥，但肉不好吃，肌肉是松的；放养的猪的肉才

²⁴西昌市：凉山彝族自治州州府所在地。原来的老居民多是汉族，城区的彝族是后来西昌地区和凉山彝族自治州合并和迁进去的工作人员。郊区有彝族居住。

香，好吃，猪肉的肌肉很紧”。李主任连忙说：“对，对”。吉尔和李的这段小插曲说出了两个不同族群的不同心态。

张乡长讲完后，江检察长讲话。他先用汉语讲了许多鼓励阿尔乡政府打好秋收这场仗，要全乡领导带头，分工负责，分组值班，乡里随时有几个人在那里处理紧急事件。比如防洪救灾工作，水火不留情，哪里有灾情。留守值班的领导应马上给予解决（因为许多乡领导在县城租有房子，让孩子在那里上学。他们有时候会回去看孩子，次日会乡里。）当谈到水稻虫灾情况时，江检察长突然用彝语说到：“我们彝族的那种靠天吃饭的思想要不得，我今天早上到乡政府后面的水稻田里看了一下，虫灾很严重，应该打农药，但我知道这里的彝族农民会认为‘我们祖祖辈辈都是这样种水稻的，我们祖先没有用过农药，一样有好收成。这些虫灾是暂时的，过一段时间它们就会死掉，影响不了水稻的收成。’这种思想要不得。试想，他们的祖辈的时代这里附近的山上都是森林，到处都是树，气候条件跟现在就不一样。当时没有的害虫，现在可能就会有，不能同日而语。”张乡长用汉语插话说：“我们这里有句顺口溜‘一靠老天，二靠政策，三靠科学’，另一种说法是‘一靠政策，二靠老天，三靠科学’，我同意后面的那句说法。我们很需要政策上的扶持。”江检察长转用汉语说：“光依赖政策不行，还要多宣传科学。”

江检察长讲完话后，吉尔副乡长用彝语作了一个发言。他是本地土生土长的彝族，对本乡的生产情况很熟悉。他说，如果农民不愿意在收了水稻后继续种水稻，就会放水到地里，使该地不能继续栽种油菜。乡政府应该考虑一些措施，比如在水稻收割之前，在大家会把田里的水放干晒田，这时候他们不再需要水，乡政府在这个时候可以把水源断掉。格几乡长用彝语插话说：“这么大一条沟，如何断掉？断掉后水往哪里去？”吉尔副乡长说：“水稻田高于河沟，把河沟上游引往水田的渠断掉，让水流向河沟，就没有办法引上水田了。”张乡长用彝语说：“断了渠沟，他们也可以偷偷放水。”吉尔副乡长说：“要用水泥砌死，再委托附近村领导定期看护就可以了。”

整个会议中，关于政府政策性的问题和情况介绍均用汉语进行，而具体问题具体方案的实施和讨论都用彝语进行。会议结束后，其它未参加会议的乡干部端上来彝族风味的小猪肉和砣砣鸡肉。按照彝族习惯，主人家是不和客人一起用餐的，说陪客人吃饭的话就会受穷。几位乡领导见端进来饭菜，便纷纷溜了出去，李主任只拉住了张乡长和我们一起吃饭。他不好意思很不自在的样子，很拘束地坐下来。大家一边吃饭，一边又恢复彝语交谈，谈笑风生。等我们吃完后，其它人才开始吃。这是彝族习惯。

在一个双语的社会里，操双语者对生活中使用的语言的转换是反映文化认同的一个重要方面。在甘洛县，彝语和汉语都是法定官方语言，根据《民族区域自治法》规定，这两种语言是可以自由选择的。但是，根据我的观察，实际的情况是这两个语言的使用场合、社会功能、感情特色等都是不同的。从使用场合上讲，基层生活中彝语具有很强的生命力。乃伍村的彝族只以彝语作为交际语，不管是在公共场合还是在家里。波波坤村彝族

家庭用语是彝语，村民们见面聊天也都是用彝语，但是波波坤村的人几乎都是彝汉双语人，他们转换彝语和汉语一点都不困难，如果遇到汉族模样的或不认识的人，他们会用汉语开始交谈。在大家都熟悉的朋友内部则随意转换语言。在波波坤村，我参与了一次打扑克牌，了解和观察语言的使用和转换问题。为了参与观察便于分析，我把我们打牌过程用录音机录了下来，下面是通过录音整理的对话：

（扑克玩法叫“跑得快”，每人发十张牌，按顺序出牌，可以出连牌，可以出三张相同的，先出完者赢，名叫“关牌”。关牌后数剩下几家的牌，剩得越多越输得越多，输家罚喝啤酒。参加人：笔者、蒋生(蒋)、瓦尔(瓦)、木嘎(木)，四人都是彝族，都是彝汉双语者。)

.....

笔者(彝语)：不要了，过了。

蒋(汉语)：1、2、3、4，7分。

笔者(彝语)：五张了，又中了。

瓦(彝语)：我要是出了小的那张，怎么也不会中。

木(彝语)：我早就叫你出小的，你就是不听。

蒋(汉语)：瓦尔现在是后发制人，已经喝了两小杯啦。

瓦：(彝语)两杯，我喝了两杯。(汉语)我刚才离开的时候只剩下三瓶了嘛。

蒋(汉语)：是四瓶，我们已经喝了很多。

木(彝语)：哎呀，酒这个东西呀，很厉害唷。

.....

笔者(彝语)：怎么不说话啦？大家怎么沉默啦？.....一对、两对.....只差一张了。

蒋(彝语)：来、来、来，四张连牌。

笔者(彝语)：慢着、慢着，四张连牌的话，我也出四张。但是，出了这一手以后，我往后的牌就不行啦。

木(彝语)：你们当中有一个不输的话往哪里走？

瓦(彝语)：你们三个都差一点被我“卤鸭子”²⁵啦。

笔者(彝语)：我刚才如果不打你的连牌，我就被你卤了。

瓦(彝语)：可惜我的牌被我拆开了，后面的牌连不起来了。

蒋(汉语)：你的大，我打不了，大的啊。

蒋(汉语)：三分还是四分，我随便出一张算了，我报警²⁶啦，四分报警唷。

笔者(彝语)：你四分就放下来啦？别人说不定还有比你小的三分呢。

瓦(汉语)：啊呀，三分都跑到我这里来啦。

²⁵卤鸭子：打牌用语，指有一方出完了手中的牌(赢方)，但另外的一方或多方一张牌都没有出出去(输方)。

蒋(汉语)：两姊妹²⁷！

笔者(彝语)：他一下出了这么多牌，差不多出完了，我们都输了吧。

木(汉语)：我的牌好，我本来是不应该输的。

瓦(彝语)：拿这边的，拿这边的(指责木嘎拿错了牌)。

蒋(汉语)：(开玩笑地)我的这个老哥(指木嘎)怎么搞的？专挑大牌。

笔者(彝语)：(议论上一轮牌)我以为刚才我关牌啦。

蒋(汉语)：出单张的话他赢(指木嘎)了。(转彝语)出单张的话他赢了。

木(彝语)：如果出单张的话，我让你们两个(指笔者、蒋)喝了。

蒋(汉语)：我输了，我输了，他(指笔者)还输不了。

笔者(汉语)：我输了，我还有四张。

瓦(汉语)：谁关的牌？

蒋(汉语)：哦，我关的。(洗牌)

木(彝语)：(边拿牌边自言自语)这回好牌不会再到我这里来啦，上一局我有一对一对的好牌都没有赢。(转汉语)我应该调换一张牌。

瓦(彝语)：(惊喜地)你们三个都被我卤啦！

从这个录音，我们可以总结出以下双语转换情况：

- (1) 在说扑克牌的术语时多使用汉语，如扑克牌的点数借用汉语，另外还有关牌，连牌，卤鸭子等扑克专用术语。
- (2) 蒋系外县彝族，虽然彝语说得很好，但带有外县口音，不多说彝语。另蒋是银行的一个部门主管，平时多用汉语，习惯用汉语多于彝语。
- (3) 笔者故意使用彝语，对他们的语言使用可能有引导、诱导之嫌。但从录音带上听，也可以看出语言的转化。瓦尔、木嘎是在彝族聚居的农村长大的，彝语是他们的母语，说汉语时带有浓厚的彝语腔调，俗称“团结话”(巫达 1998)。他们平时使用彝语多于汉语，在打牌的时候，他们多数时候说的是彝语，只是在使用打牌术语和争论时偶尔用汉语。
- (4) 争论，讨论扑克牌的打法时多用汉语。

争论扑克牌时使用汉语，而不用彝语，这是一个有趣的现象。从这点就可以看出彝语和汉语的社会功能不尽相同。如果大家都是同族人，争论时采用本族语言好像会伤了感情，而用另一种语言可以避免这种尴尬。实际上，在现实生活中，只要牵涉到政治、经济、法律等关系到“争论”的事情，彝汉双语人会采用汉语作为争论的工具。

²⁶报警：打牌术语，指某一方只剩一张牌，随时可以出牌关牌，警告其它人小心。

²⁷两姊妹：打牌术语，指点数连在一起的两对牌，出这种牌后，其它人也只能出两对的。以此类推，三对牌是三姊妹，四对牌是四姊妹……而相邻的

有一个晚上在甘洛县城街上，笔者听到两个彝族妇女和一位工商管理人员的对话，很有意思。那两个妇女是在街边卖烧烤的，正在埋头用彝语聊天。有位工商人员走向她俩，显然这位女职员是正在检查无证在街边摆摊的人。

女职员对着她俩喊到：“沙嘎阿依！（人名）”

（那两个人没有理会她的喊声，继续聊天。）

女职员转用彝语问道：“聂尼西米？”（niepnitxixhmi?彝语“你俩叫什么名字？”）。

那两个人猛抬起头来，其中一个用汉语回答道：“我是沙玛的……”（不标准的汉语，意思是‘我姓沙玛’）。

女职员改用汉语问：“沙嘎阿依呢？”

沙玛：“不知道”。

女职员：“你们什么时候来这里摆烧烤摊的？”

沙玛：“刚来。”

女职员：“有营业执照吗？”

沙玛：“没有。”

女职员：“交管理费了吗？”

沙玛：“没有”

女职员：“罚款50元，明天到工商局办手续。”

另一位彝族妇女用彝语问：“你是彝族吗？”

女职员用汉语回答：“是的。”

那个女的用彝语求情：“我们刚来摆摊，没有挣到钱，再说我们不知道情况，能不能不罚款？明天我们就去办执照。”

女职员仍用汉语严肃地说：“不行，这是制度。”

……

从这段对话可以看到，汉语用在正规对话，具有权威性，代表执行制度的不可改变性，没有商量的余地，似乎缺少人情味。用彝语求情的那位妇女，大概想通过本族群语言来感动那位女职员，但没有成功。

一种文字的生命力是因社会的需要才能长期存在下去的，一个民族不管怎么喜爱自己的传统文字，只要这种文字在社会经济领域里不能带来“好处”，人们还是会选择别的文字的。作为语言的记录符号，跟语言一样，一个族群内部的某些人选择了别的民族的文字时，并不表示这些人放弃了本民族的族群认同。实际上，文字比语言更容易被不同的民族共享。现在世界上很多民族采用拉丁字母作为记录本民族语言的记录工具就是很好的例子。从族群情感上讲，每个民族都希望保持和使用本民族传统文字，但是文字的社会功能的不同决定了文字的命运。前几年法国一些学者发起了维护法语受英语代替的运动。鉴于

很多互联网使用英文的情况越来越多，这些学者提出鼓励建立网站的人用法文，而不要用英文。可是英文的力量在世界范围内的势力是有目共睹的，抛开英文几乎是不可能的事情。目前彝文的情况正是这样，不管彝文怎么好学，彝族怎么喜欢彝字，多么希望彝文不断推广使用，但实际情况是汉文才是最有生命力的文字。其实很多彝族是很清楚这种情况的。乃伍村 41 岁的木且说出了大家内心的话：“学好汉语才能当干部。”这里的干部的概念比较宽，是指参加工作，脱离农民身份的人，而不一定指政府行政人员。木且说：“我们村现在有好几个人中学毕业以后当了干部，他们就是因为学好了汉文。招干部考试是用汉文考的，汉文不好谁考得上？彝文再好有什么用？如果可以用彝文考干部，说不定我也可以考一个干部当当。”乃伍村吉克毕摩（45 岁）说：“我现在每天用彝文念经，一有彝文书我都要借或买来看，特别是《凉山日报》彝文版，我很喜欢看，可以从里面知道很多事情。我们彝文经书没有印出来的，都要抄。如果谁有一本经书，我就会买酒去请教那个毕摩，请他给我讲解，如果他同意，我就要借回家里抄一份。抄一份经书要花好几天时间。现在的这套规范彝文很好，我就用这套文字把别人一些老经书转写过来的。说老实话，现在很多干部懂的东西不一定有我多。我知道的东西他们不一定知道，但是他们会汉文，所以当了干部，我却因为不懂汉字所以还在当农民。我以前没有机会学习汉文，要不然我是一个记性很好的人，一定会学得很好。现在后悔也来不及了。我现在经济情况还可以，我要供我的孩子上学，一定让他们学好汉文。彝文方面如果他们喜欢，我很乐意教他们，如果他们不喜欢我不会强求他们。以前我父亲就是强求我学习彝文的，说毕摩需要家传，不能断了。我以后不会限制我的孩子们，毕摩在我们家断了没有关系，我可以收其它家族的徒弟，把经书和仪式做法传给他们。”

五、总结

族群成员往往都热爱自己传统语言文字，对用以表达和记录本族群思想的语言和文字情有独衷。对于文字，可以对它的起源赋予神秘的色彩，认同创制和规范整理文字的“书祖”，表现出强烈的文化认同。然而，语言也好，文字也罢，它们的生命力是取决于它们的社会功能的。人们最终会倾向于选择在社会生产、政治经济各方面占优势的语言文字。但选择另一种语言或文字并不能在短期内根本影响对本族群的认同。

从乃伍和波波坤两村的语言调查结果看，两村有一个相同点，那就是两村都很热爱自己的族群语言，希望有更多的人知道自己的语言，族群成员之间说彝语时有亲切感，对自己的语言文字有浓厚的感情。然而，两村的人都希望同时会使用汉语，并不刻意排斥汉语。认为从政（当干部）、经济（做生意）、文化（升学）等各方面都需要掌握汉语，希望后代应该掌握汉语文，最好能同时掌握两种语文。不同点是由于汉化程度不同，因而两村在语言文字的选择上有所不同，乃伍村多数人不会汉语，因此希望后代可以同时使用彝

语文和汉语文，而波波坤村民多数可以使用彝汉双语，因此在两种语文的取舍上更倾向于后代掌握好有更好发展前途的汉语文。

第四章 宗教与认同

- 一、引言
- 二、两彝村的宗教信仰基本情况
 - (一) 来源神话传说
 - 1, 天地起源
 - 2, 人类起源
 - 3, 万物起源及发明创造
 - 4, 节日来源
 - (二) 灵魂观
 - (三) 鬼神观
- 三、彝族宗教的神职人员
 - (一) 毕摩
 - (二) 苏尼
- 四、两彝村的宗教信仰基本情况
 - (一) 乃伍村
 - (二) 波波坤村
- 五、两彝村的宗教信仰与文化认同的关系
 - (一) 彝族的口头禅：汉家有医生，彝家有毕摩 - - 毕摩作为医师角色
 - (二) 毕摩被认为是人与神鬼之间的信息传递者：毕摩作为司祭员
 - (三) 有疑难，问毕摩：毕摩作为占卜师的角色
 - 要想打赢仗，请教毕摩 - - 毕摩的军师角色
 - 断案件，找毕摩 - - 毕摩的法官职能
- 六、从《指路经》看彝族的文化认同
 - (一) 从《指路经》考察彝族的迁徙史
 - (二) 波波坤村和乃伍村彝族的送魂路线殊途同归
 - 1, 波波坤村吉乃家族的送魂路线
 - 2, 乃伍村格几家族的送魂路线
- 七、结论

一、引言

彝族有自己的一套民间宗教信仰体系，这套宗教体系在彝族内部却有不同的信仰形态，区分出不同的认同类型。在“文化大革命”时期，和当时中国所有的民间宗教命运一样，彝族民间宗教被认为是封建迷信，被严格控制。彝族群众不能随便参与宗教活动。具有讽刺意义的是，现在甘洛县彝族群众用汉语称自己的民间宗教时，就叫“迷信”，比如一个人说“我相信彝族的迷信”时，他（或她）指的是相信彝族的民间宗教信仰。这也难怪彝族群众，早期和汉族接触较少，没有机会获得一个汉语的名称。在云南有人称彝族支系撒梅人的民间宗教为“西波教”（邓立木 1985），而在四川凉山，彝族的民间宗教信仰被学者冠以“原始宗教”（宋恩常 1981；马学良 1988），避免使用“某某教”这样的字眼，而用“毕摩文化”（左玉堂 1993；徐铭 1993）来表示彝族的宗教信仰。比如左玉堂

说：“毕摩文化是一个很大的范畴。从广义上讲，它包括彝族的语言、文字、文学、哲学、风俗、伦理、天文、历算、医学、农学等内容；从狭义而论，其基本内容有二：一是毕摩原始巫术，二是毕摩宗教经典。原始巫术与宗教经典，是毕摩文化的核心或基本部分”（左玉堂 1993：5）。因为汉语里没有一个固定的词表示彝族的民间宗教，因此出现甘洛彝族群众用“迷信”二字表示自己民间宗教的现象。“迷信”这个词正是文化大革命期间从汉语直接借入彝语的。这倒不是说彝族群众认为自己的信仰是迷信，而是不知道该用什么词恰当地表示这种行为，而只有在文化大革命这样一个特殊的时期内，民间宗教大量被称为迷信，不怎么精通汉语的彝族，以为这个词就是专门表示民间宗教的，因此造成这种滑稽的称法。直到八十年代，中国改革开放以后，彝族的民间宗教活动又开始流行起来。但“文化大革命”的历史记忆还印在许多信仰民间宗教的群众的心里，人们对于彝族民间宗教问题还是比较敏感的。中国政府的意识型态决定，无神论是整个教育体系的主流，这又影响到许多受过汉文化教育的彝族的信仰变迁。近几年政府着力打击一个秘密宗教组织 - 门徒会²⁸。门徒会曾在彝族地区发展“门徒”，声称世界末日就要来临，要信徒赶紧消费，不必要工作和劳动。政府认为这是一种消极思想，于是制止这种思想的传播。这种制止的结果也直接影响到彝族民间宗教信仰的认同变迁。我到调查点做田野之时（1999年7月），正是中国政府宣布法轮功是非法组织之时，电视上每天宣传法轮功的害处，这也影响到彝族民间宗教信仰的变迁。我去访谈时，很多人以为我是调查门徒会事件的人而躲开我，在乡领导的劝说下接受我访谈的人，仍然对我有戒备之心，直到通过进一步的解释和说明，他们才逐渐信任我，我才得以按照拟定的问题问出答案。从宗教与文化认同这个角度来看，这个现象可以告诉我们，文化的认同也是与国家权力息息相关的，国家允许下的文化认同会加强，国家权力控制下的文化认同会相对减弱，甚至会消失。

对于彝族民间宗教信仰和认同，乃伍村和波波坤村有所不同，受过汉文教育的和没有受过汉文教育的又有所不同，干部和农民也有不同的特点，干部内部在职干部和离退休干部又有所差异。波波坤村彝族普遍相信彝族民间宗教，但同时不排斥当地汉族的民间宗教，乃伍村是彝族聚居区，没有一家汉族，远离汉族村落，没有机会接触汉族民间宗教。因此，乃伍村彝族不同于波波坤村彝族，他们主要认同彝族自己的民间宗教，除少数在外地工作的人外，很少有人接触过汉族民间宗教，绝大多数人没有见过汉族民间宗教仪式，没有见过汉族端公²⁹是如何作法念经驱鬼的，很多人没有考虑过采用汉族民间宗教来达到自己除崇祛病的目的。从所受的文化教育程度来看，两个地方的彝族有几乎一样的结果，文化程度越高，越怀疑彝族民间宗教，同时也怀疑其它宗教，这与国家教育体系的意识型态有关。接受过大学以上教育的人，认为自己不相信有神灵，不相信民间宗教，是唯

²⁸门徒会：非本土的一种秘密宗教组织，1990年代开始在彝族地区招收“门徒”。宣传有天堂、地狱。鼓吹世界末日将要来临，届时，整个世界都将改变，信其者升天堂，享受更加幸福的生活，不信者与地球共毁灭而进入地狱。宣传不必继续生产与劳动，把所有的牲畜宰杀吃掉，消费掉所有财物。

²⁹端公：四川汉语，主持民间宗教仪式从事“撵鬼”活动的人，相当于华南地区的“童乩”。

物主义无神论者，纵使他们出席其的父母兄弟或亲戚家里举行的民间宗教仪式，他们认为那是做给其它人看的，是为了安慰那些邀请他参加的亲朋好友，而心里是不相信，不认同的。由此可见，不认同某族群常规的宗教信仰的人仍然可以认同该族群，并不是所有的认同某一族群的人必须认同该族群的所有民间宗教仪式。接受中等教育（中专、技校、高中）的人，往往是既认同彝族民间宗教，同时也接受汉族民间宗教。他们一般都是参加工作的职员，平时有机会接触汉族同事，阅读汉族民间宗教的有关书籍，有条件参加一些汉族民间宗教仪式。因此，他们普遍采取的态度是实用主义态度，只要能“驱鬼治病”，不管是彝族民间宗教还是汉族民间宗教都可以为我所用。这又再一次说明，族群认同和文化认同并不一定是重迭的。文化水平在小学或小学以下的人偏重于彝族宗教，他们的民间宗教文化知识，主要来源于长辈的关于本民族民间宗教的传统教导，他们的职业主要是农民，长期在农村，没有条件和机会接触汉族民间宗教。从职业结构看，医生、教师普遍不接受有神论的观点，但在实际生活中却又摆脱不了各种仪式活动，党政干部在被问及时也会很坚决地说不信仰任何宗教，可是，请毕摩苏尼或汉族端公到家里做法是不公开的秘密，至于工人或没有任何职务的从业人员，对宗教信仰问题采取的是比较自由的做法，基本上敢说敢做。

综上所述，彝族对自己的民间宗教文化的认同程度和方式是多样的，影响这种多样性的因素也是多样的。可以从不同区域的角度考察，可以从教育程度的角度考虑，可以从职业结构来推敲。不过，对于民间宗教文化认同的这种复杂多样性，并不影响他们的族群认同。影响文化认同的力量主要来自外部，是客观的，主要是后天教育的结果，而族群认同是内在的，其认同力量除来自外部的客观认同以外，主要是来自族群成员的主观认同。

二、两彝村的宗教信仰基本情况

（一）来源神话传说

1、天地起源

彝族创世史诗《勒俄特依》上说：远古的时候，上面没有天，即使有天也没有星星，下面没有地，即使有地也不长草……万物世界混沌沌，不分白天黑夜，没有时间，空间。那么，后来是谁开辟了天地的呢？是斯惹迪尼³⁰开的天地。是谁造的地呢？是斯惹宇作造的。造好天地以后，神仙阿何舒布开始创造世上生物，人间的福利是阿何舒布带来的。神仙有天上神仙和地下神仙之分，天上神仙代表是策策额曲，地上神仙代表是布哈布

³⁰斯惹迪尼：神仙名，“斯惹”是神仙的意思，下同，“迪尼”是本名。

诗（义为蟒蛇）；守护神是支格阿尔；财神是阿努巨资；摔跤神是宜莱纳夫；农神奢舍迪尼。

乃伍村沙玛毕摩说，在远古的时候，上天由天帝恩体古兹掌管的，天上住有迪宇、宇作、德卜阿核、舒若何达、若惹古达等神仙。地上住有阿何舒布、支格阿尔、阿努巨资等神仙。阿何舒布负责种树，他把整个世界种上了树子。杉树长在寒冷的高山，长有杉树以上的地方就没有人居住了，于是阿何舒布放了一些鹿子在里面，从此杉树里面才有了生气。阿何舒布看看山下，一看地上光秃秃的，没有长草，于是在地上种上了草，从此地上开始长草。再看看没有燕麦，又种下了燕麦。后来，地上没有石头，便作出了岩石和石头，但山崖上没有生物，便引入蜜蜂，从此，山崖上就有了生物，但蜜蜂没有吃的，于是引入苍蝇³¹成为它们的食物。阿何舒布再看时，没有水经过，便造出了水和河，但水里没有动物，引来水獭成为水中的动物，但水獭没有食物，于是引入鱼作为水獭的食物。

后来发生了日月之灾，引发了地上的神仙支格阿龙³²射日月的故事。这个故事完整地记录在彝族创世史诗《勒俄特依》中，书中记载说：

“下面大地上，日出六太阳，夜出六月亮，树木全晒枯，只剩‘火丝达低’³³树；江水被晒干，只剩‘阿莫暑提’³⁴水。火丝达低能剩下，只因阿莫暑提来保护。草类被晒干，只剩一棵‘帕切曲’³⁵。庄稼被晒干，只剩一棵麻种子。家畜全晒死，只剩一只白脚猫，野兽全晒死，只剩一只灰白公獐子。”（P23 - 24）

“支格阿龙啊，要去射太阳，要去射月亮。扳着神弯弓，搭着神箭杆，首先站在蕨基草上射，射日射不中，射月射不中。往后站在母猪桃树顶上射，站在基思树³⁶上射，站在竹子上面射，站在松树上面射，射日射不中，射月射不中。来到土尔山³⁷顶上，站在杉树上面射，射日就中日，射月就中月。”（P43）

结果，支格阿龙把太阳和月亮们射得只剩下一个太阳和一个月亮，而且两个都负了重伤。它们因惧怕支格阿龙赶尽杀绝，不敢出来，大地变得一片漆黑。人们只得祭拜他们，恳求他们出来。

另一本彝文古籍《古侯》（岭光电译 1982：13）描述了人们对太阳和月亮的祭拜：

“剩下没死的太阳和月亮，要日出来不肯出，要月出来不肯出，拿白的鸡来祭，拿白的阉绵羊祭，取出四钵烧肉，搁在地四方，日出就祭日，月出就祭月，喊也不肯出。拿白牯牛来祭，取出四钵烧肉，搁在地四方，日出就祭日，月出就祭月，喊也不肯出。拿白公鸡来祭，鸡冠上刻九个缺口，刚过午夜时，叫就一定出，

³¹这里认为蜜蜂是吃苍蝇的，是一种误解。

³²支格阿龙：彝语音译，为家喻户晓的远古英雄神。

³³火丝达低：彝语音译，一种低矮的树，以耐干旱著称。

³⁴阿莫暑提：彝语音译，一湖名。

³⁵帕切曲：彝语音译，一种草药名，当地汉语叫牛黄、代黄。

³⁶基思树：基思为彝语，是一种低矮的树，彝族占卜、祭祀等多用它。另见本章占卜一节。

³⁷土尔山：彝语音译的山名。

“天明未亮明，叫就一定出来，刚过中午时，送就一定出，日出亮煌煌，月出明朗朗。”

上述的这些天地日月起源的故事，我引用的是经过整理的材料，而在民间，比如在乃伍村和波波坤村这样的彝族村子里，这些故事几乎家喻户晓。小孩子从很小的时候开始就可以听到父母亲友给他们讲述这些神话故事，而且平时小朋友们聚在一起时，大家最喜欢的是相互讲故事，共同完善故事内容，百讲不厌，百听不厌。

2、人类来源神话传说

在彝文经典《人类历史》中记载了彝族的祖先中部分变成了动物或植物。说明这些动物或植物是他们的图腾。经文说：

武老撮时代，武朱子十一位变了：

武朱一乃只，只朱化成妖，岩穴里面居；
武朱二乃陀，陀朱化成绿，树枝叶上居；
武朱三乃仪，仪朱化成鸣，与飞鸟同居；
武朱四乃帝，帝朱化成虎，深山老林居；
武朱五乃义，义朱化成猴，玄岩顶上居；
武朱六乃朋，朋朱化成熊，与野兽同居；
武朱七乃觉，觉朱化成蛇，土穴洞里居；
武朱八乃明，明朱化成蛙，水池里面居；
武朱九乃通，通朱化成妖，禾稼久同居；
武朱十乃替，替朱化成鸡，与家禽同居；
武朱十一攀，攀朱化成犬，与家畜同居；

《勒俄特依》在“雪子十二支”一节中认为远古的时候本来没有人，整个世界混浊一片，上面本来没有天，即使有天以后也没有星星，原本没有地，有地以后也还没有长草。后来混浊成为哎哺³⁸二气，也即相当于阴阳二气。哎哺二气相互溶合后，下起了雪，雪产生了世界万物。最早成形的是十二种动物和植物，即所谓没有血的六种：草、树木、杉树、水劲草、铁灯草、勒洪滕³⁹。有血的六种包括蛙（衍化出三类：长子成为癞蛤蟆、次子为红田鸡、么子是小青蛙）、蛇（长子为龙土司、次子为常见的蛇、么子是红嘴蛇）、鹰（其长子是鸟类中的皇帝，次子是现在常见的鹰类）、熊（分三支繁殖无数）、猴（分三支，繁殖无数）以及后来遍布天下的人类。实际上，这些植物和动物可能就是最早的图腾。

³⁸哎哺：彝语音译，哎为清，哺为浊，是产生万物之源。

³⁹勒洪滕：彝语音译。是一种攀附着树木或悬崖生长的藤本植物。

关于图腾的痕迹，有一些典型的民间故事。例如凉山彝语称竹子叫“玛”（ma），彝族中有一种姓是ma，音译为“马”。他们认为他们的先祖源于竹子。有这样一个民间故事：从前有一个姑娘在野外放牧，发现自己无缘无故地怀了孕，并生下了一个男孩。儿子长大后追问母亲谁是他的父亲，母亲无奈，只得欺骗儿子说他的父亲是竹子。从此这个儿子及其后代以竹（彝语音马）为姓。在汉文献也有个类似的记载。如《后汉书·南蛮西南夷列传》⁴⁰记载：“夜郎⁴¹者，初有一女子浣于遁水，有三节大竹流入足间，闻其中有号声，剖竹视之，得一男儿，归而养之，及长，有才武，自立为夜郎侯，以竹为姓。武帝武鼎六年，平南夷为牂柯郡，夜郎侯迎降，天子赐其王印绶后遂杀之，夷僚咸以竹王非血气所生，甚重之，求为立后，牂柯太守吴霸以闻，天子乃封其三子为侯，死配封食其父，今夜郎县有竹王三郎神是也。”

彝族神话传说中的英雄人物支格阿龙(zhyx ge ax lu)，其母亲濮莫列依是远近有名的美女，有一天她在房前屋檐下织擦尔瓦，有一只鹰飞过她的头顶，滴下三滴血，穿过她的裙子，她便怀上了支格阿龙，并在龙年龙月龙日生下了他，因此取名“阿龙”，含龙的意思。

对人类起源的共同认识，是认同一个族群的基础之一。波波坤村和乃伍村彝族都有一个相同的神话故事。这个故事认为人类是经过“换代”的，即以前的人已经灭绝，现在的人是后面才发展起来的，汉人、尔苏人和彝人都是居木惹斯斯⁴²的后代。这个神话故事是这样的：

在洪水泛滥之前，在阿合尼依（今安宁河一带）河谷住有兄弟三人，他们以耕地为生。有一天，三人耕好地回家了，可是第二天那块又恢复了原状，好像没有耕过一般，连续几天都是这样。兄弟三人很纳闷，于是晚上到地里守着看个究竟。到了深夜，兄弟三人看见有一个白胡子老头用铜叉和铁叉翻地，把他们耕好的地翻回原状。三人上前把老头抓住，老大说：“此人很可恨，把我们辛苦耕好的地翻回原样，杀了他！”，老二说：“这老头太可恶了，把他揍一顿！”，老三居木惹斯斯说：“慢着，先问问情况，看他为什么这样做。”一问，那老头说：“我是天帝莫俄体古兹⁴³的差役，天帝因为上次派下来收税的差役被人打死，很生气。现在决定放九个海子（湖）把地淹了，你们耕地还有什么用？”三人听了，很着急，问有什么方法可以逃生。老头说：“你们别着急，我告诉你们怎么做。”这个差役由于刚才老大说要杀他，怀恨在心，便对老大说：“你赶紧打制一个石柜，里面放

⁴⁰见新校本后汉书/列传/卷86/南蛮西南夷列传第76/西南夷（网络）第2844段。台湾“中央研究院计算中心”中文全文检索系统：二十五史数据库。

⁴¹夜郎：古族名及国名，在今四川、贵州、云南交界的彝族分布区域内。朱文旭（1997）认为夜郎是彝族先民。

⁴²居木惹斯斯：也叫居木惹纽，“惹斯斯”和“惹纽”是幼子的意思。“居木”是始祖名字，贵州彝族叫笃慕、云南叫阿普笃姆，汉文献写成仲牟由。是云贵川桂四省区彝族共认的彝族始祖。

⁴³莫俄体古兹：这是乃伍村说法。凉山其它地方叫“恩体古兹”，系同音变体。

上各种工具，洪水到来时你躲进去就可以了。”天帝差役也很恨老二刚才说要揍他，于是对老二说：“你也别急，你快去做一个铁柜，里面放上你的财产，洪水来时躲进去就可以了。”天帝差役觉得老三居木惹斯斯很善良，很想救他，于是对他说：“你呢，做一个木柜就可以了，洪水到来时躲进去，不用带工具，只需要带一只母鸡和一个鸡蛋，等鸡蛋孵出小鸡后你再出来。”三弟兄都依照天帝差役的话去准备，洪水到来时，三人躲进了各自的柜子中。洪水很快淹没了大地，老大的石柜和老二的铁柜都沉入了水底，只有老三居木惹斯斯的木柜浮在水面。不知道漂浮了多长时间，母鸡孵出了小鸡，居木惹斯斯才打开木柜盖子。一看外面，世界仍然是水的世界，大地被水淹没了。远处的沃则尔曲玻山⁴⁴已经只剩下草帽大小的一点露在外面，甘洛的吉日坡山⁴⁵也只露出锅盖大小的一块。居木惹斯斯在吉日坡山顶停下，烧了一堆火，见旁边漂下来的动物就捞上来，让他们烤火取暖。这些动物包括：鼠、牛、虎、兔、龙、蛇、马、羊、猴、鸡、乌鸦和青蛙，按照先后捞上来的次序计算日子，鼠先被捞上来，所以十二生肖以鼠开头。这十二种动物成为彝族计算年岁的十二生肖⁴⁶。

洪水退去后，大地上只剩下了居木惹斯斯一人，没有办法婚配繁衍。天上的莫俄体古兹有三个女儿，动物们为了报答居木惹斯斯的救命之恩，决定向天帝莫俄体古兹提出嫁一个女儿给居木惹斯斯。莫俄体古兹还怀恨地上的人杀了他的差役，不肯答应婚事。动物们于是开始施计，蛇说：“我有毒液，可以咬伤莫俄体古兹，让他疼痛。”青蛙说：“我可以吐沫治蛇伤，以此来要挟他，让他答应嫁女儿就治他的伤。”老鼠说：“莫俄体古兹有一本天书，什么事情都瞒不过那本书，我可以把他的天书啃坏。”商量好以后，让乌鸦把他们载它们上天，蛇缠住乌鸦的脖子，青蛙坐在右翅上，老鼠坐在左翅上飞到天上。到了天上，乌鸦开始叫，莫俄体古兹听到乌鸦叫，觉得不祥，进去翻天书，谁知老鼠正在啃天书，莫俄体古兹大怒，追打老鼠，老鼠钻进了洞中，莫俄体古兹伸手进洞抓，被藏在里面的蛇咬了一口，莫俄体古兹痛得哇哇大叫，手开始肿起来并开始糜烂。莫俄体古兹请来毕摩送鬼请来苏尼跳神都治不好。于是悬赏治疗，说谁治好他的手，想要什么就给什么。青蛙说：“你如果肯把女儿嫁给居木惹斯斯的话，我可以治好你的手。”莫俄体古兹疼痛难忍，只得应允，青蛙吐了一些沫在他的伤口上，肿消了下去，也不太痛了。莫俄体古兹翻脸悔约，说天上的仙女不能与地上的凡夫结婚。青蛙停止吐沫治

⁴⁴沃则尔曲玻山：彝族传说中一座高山，是一座长年积雪的山。有人说是今天的甘孜藏族自治州境内的“大雪山”。

⁴⁵吉日坡山：位于甘洛县石海乡境。此山因为本神话传说而驰名凉山彝区。是和西昌泸山齐名的名山。

⁴⁶凉山彝族十二生肖现在已经与汉人用的一样，即用猪、狗取代了这个神话中的乌鸦和青蛙。云南有些彝族支系现在仍用不同于汉人生肖的动物。

伤，手又开始肿起来，跟原来一样疼痛。莫俄体古兹无奈，只得答应嫁小女儿尼托给居木惹斯斯。

婚后三年，尼托生了三个儿子，但都不会说话。居木惹斯斯很着急，派人到天上问是什么原因。蜘蛛去问，莫俄体古兹怀恨居木惹斯斯用计娶走他心爱的小女儿，因此，不仅不说什么原因，还把蜘蛛砍成三段。野鸡去问，被打成红脸。兔子去问，被砍成豁嘴。最后，是阿比依曲鸟去的，它先不去问天帝，而是藏身于天帝的卧室。晚上，天帝的妻子对天帝说：“您知道怎么治好不说话的病，就说给他们听吧。那三个孩子毕竟是您的外孙。”莫俄体古兹冷笑一声说：“这居木惹斯斯用计抢走我心爱的女儿，我不想给他说罢了。其实，他只要到他家屋后砍三节竹子，烧一堆火，把竹子放进火里烧，把三个孩子放在火旁。等听到竹子爆裂声后，三个孩子就会说话了。”阿比依曲鸟听到后，忍不住说出了声音：“哈哈，我知道怎么让三个孩子说话了。”莫俄体古兹一见阿比依曲鸟偷听他们的谈话，很生气，上来抓它，抓住了它的尾巴，阿比依曲鸟一挣扎，尾巴掉了下来。它飞进锅底，躲过了追赶逃了出去。从此，阿比依曲鸟变成了秃尾的黑色鸟。

阿比依曲鸟回来把让三个孩子说话的方法告诉居木惹斯斯，他立即从屋后砍来三节竹子放进火里烧，等爆竹声响以后。三个孩子果然发出了不同的声音。老大发出“比兹里格”⁴⁷声音，是为汉族的祖先；老二发出“车狄车朵”声，是为藏族祖先；老三发出“阿兹格”声，是为彝族的祖先。所有的人都是从这三弟兄繁衍出来的。

洪水神话是很多民族都存在的，彝族的这个神话故事却描述了彝、汉、藏（尔苏）三族同源于一祖先，这说明三族关系在历史上很紧密。可是虽然有这样一个有共同来源的传说故事，彝人还是很严格地把自己同汉人、尔苏人区分开来。

乃伍村的沙玛毕摩讲的另一个人类来源的故事是这样的：

远古的时候，世上没有人，后来天帝用泥捏了两个人，一男一女，男的叫“阿达”（ada，意为父亲），女的叫“阿嫫”（amop，意为母亲）。他们是所有人的父母，世上不管是什么民族都是他们的后代。彝族、汉族、藏族（指尔苏人）都是后来才分开的。当时世上有三棵果树，一棵果树专供神仙食用，天帝让蛇去收获可是蛇偷吃了仙果。天帝生气了，把蛇的手脚砍掉了，从此蛇就没有了手脚，但蛇因为吃了仙果，从此很长寿，老的时候把身上的老皮脱掉，再变回年轻的。仙树没有人看守，于是上帝才用泥捏人，让人来收获仙树。天帝捏做人时，用竹子作为人的骨头，竹子有节，所以人的骨头也有节；用草做人的肌肉。先做了一个人，由

⁴⁷比兹里格：乃伍村的说法，波波坤村是汉语“别整了”。乃伍村可能也是这句汉语的彝语式发音。

于没有伴，天帝才另做了一个异性来陪他。二人是一男一女，相互婚配，一个成为父亲“阿达”，一个成为母亲“阿嫫”。此二人是人类的祖先。

这个故事很特别，在凉山彝族乃至云南贵州彝族地区，从目前的报导看，据我所知，没有一种说法是天帝用泥捏出人来的。从内容上看，这个故事似乎是受基督教的影响，但在甘洛县及其附近是没有基督教教堂的，在整个凉山，只在州府西昌（汉族聚居区）有基督教教堂，其它地方都没有。我问过凉山其它地方的彝族，他们都说没有类似的故事。经过仔细考虑，我认为与太平天国翼王石达开有关。当年太平军在大渡河边全军覆没，就是因为被甘洛县彝族土司岭成恩军队和清朝军队联合起来前后夹击。太平军被包围及打溃散后，很多人逃脱，一些幸存的人躲进彝族村子，幸免于难，最后融入彝族中。岭光电写道：（太平军）“在泸沽又将全军分为二路，东路趋越西、拟直达大渡河，在小山附近被彝民截击，多未能达到目的地；西路主力由冕宁、托乌趋河道，因路窄，半路受截击，前后失去联络，以致前锋抵达大渡河边，后卫部队还没有离开冕宁。首尾不接，未能相互呼应，深犯兵家之忌。”；“据参加战役的彝老称，伊等起初与太平军接触时，其锋锐不可当。彝众白天只躲森林中隐匿，望着漫延数十里的炊烟，人马嘶鸣，夜间始出行袭击。经围困数十日，不见来攻，炊烟渐少，时见太平军到处挖土勒叶。不久，连人马声也少了。太平军被困于饥饿，常出金银绸缎等与彝众交换食物，于此可以相见当时太平军被围的惨状”（岭光电 1988(1943):230）。当时人们叫太平军是“长毛”，现在甘洛县姓“车莫”的人就是从“长毛”变成彝族姓氏的。甘洛彝族认为“车莫”是汉根奴隶，不是“正宗的”彝人，所以不太愿意同他们通婚。但乃伍村的木纽说：“很多人说‘车莫’是‘朔’【Shuo，汉根奴隶】，其实‘车莫’是汉人，不是奴隶，现在变成了彝人而已。我认识的一位姓‘车莫’的朋友说他家的家谱记载祖先来自南京。”大家知道，太平天国领袖洪秀全利用基督教来召集人们建立天国的，他甚至说自己是上帝的第二个儿子，是耶稣的弟弟，还引起当时教廷的不满，失去了教廷的支持。太平军在甘洛附近兵败溃散后，留在甘洛的太平军士兵把基督教中上帝用泥捏出人类的故事留给了彝族是很有可能。

3、万物起源及人类发明创造传说

彝族讲究任何事物都有一个来源，如果碰上婚丧嫁娶等大家聚在一起的时候，人们会很欢迎能说会道的人比赛说典故，谁掌握得越多，就表示谁有知识。其中一种是列举各种礼仪习俗是怎么出来的，是最先由谁先提出来的，等等。这种典故成为人们的常识，表现了对彝族文化渊源的认同。为了更仔细地记录，我专门请乃伍村的彝老期皮耶杰给我讲述彝族关于发明创造典故。当时旁边还有几位彝族小伙子，他们和我一道津津有味地听他说，不时点头，同意期皮耶杰的说法。期皮耶杰则很自信地叙述这些发明的人，就好像他亲眼看到过这些人似的。他说：彝族杀牛招待客人的礼节是从凉山彝族祖先古侯、曲涅两

人开始的；毕摩念经的的习俗是居木惹阿普曲波开始的；抽烟用的烟杆是一个叫尔诺赤合的人发明的；苏尼捉鬼是瓦撒拉且开始的；训牛耕地是莫卡达支开始的；训野马骑的人是支格阿龙；赛马是阿尔阿约开始的；打铁是格莫阿黑发明的；农耕是居木惹纽发明的；用毛料做毡子是阿具阿约发明的；毕是阿卡黑俄开始的；过年习俗是卓卓阿兹开始的；缝衣服是阿兹聂聂发明的；过河游泳是特都苏诺开始的；评理是郭诗阿颇开始的；制定规矩是塞俄格吉开始的；文字是阿苏拉则发明的；歌咏是西耶拉颇开始的；凯甲是阿嘎尔拉发明的.....

4、节日来源神话

甘洛彝族有两个节日，一个是火把节，一个是彝族年。有趣的是两个地方对这两个节日有不同的取舍。乃伍村的诺木苏彝族只过彝族年，不过火把节，也不过汉族的春节，而波波坤村的曲木苏彝族很重视过火把节，忽略或不过彝族年，年节倾向于过春节。过节的有一套过节的认同，有神话等故事形式来支撑这种说法，不过节的也有一套“理论”来证明为什么不过这个节。这两种形式都反映了次亚族群的文化认同。我访谈乃伍村火把节的情况是这样的。

笔者：为什么这诺苏地方的人不过火把节？

期皮耶杰：这诺苏地方原是阿侯家的地盘，以前也过火把节，可是有一年在过火把节时，天上下了一场红雪，而且当年的人牲都不旺，于是人们认为不祥，从此不再过火把节。

笔者：火把节的来源是怎样的呢？

期皮耶杰：火把节的来源专门有一个故事。传说在远古的时候，天上有一个大力士神仙赫贴拉巴(hetielabba)。平时自以为力大无比，举世无双。当他听说地上住着一位叫斯惹巴霍(sissebaho)的神仙也力大无比，很想和斯惹巴霍比个高低，于是他来到地上寻找斯惹巴霍准备比赛摔跤。赫贴拉巴来到斯惹巴霍家时，斯惹巴霍不在家，他去山上砍竹子去了，只有他的母亲一人正坐在家门口织布。母亲招呼赫贴拉巴坐下，按照礼节她要端出饭请客人吃饭。她说：小伙子，你一定很饿了，我给你找一点剩饭，是早上我儿子吃剩的。说着端上来一块铁块。斯惹巴霍的食物不像我们平常人的五谷杂粮，而是铁块。他的母亲端出来给赫贴拉巴的正是铁块，这些铁块都是斯惹巴霍极平常的食物，赫贴拉巴却咬不动，他试着使劲咬了几次也只能咬出几个牙印，实在咬不动，更没有办法吃下肚子了。于是他心里想，斯惹巴霍当作平常食物的铁块我连咬都咬不动，可以想象他的力气有多大，我一定不是他的对手，赶紧回去算了。于是告辞离去。

再说斯惹巴霍砍竹子回来后，感觉到肚子有些饿了，就去拿早上吃剩下的铁块吃，拿出铁块一看，只见上面有牙印，于是问母亲：“母亲，今天有谁来过咱们家？你给他吃过铁块，这上面都还有两个牙印。”母亲说：

“哦，我还没有来得及告诉你。是这样的，刚才天上的大力士神仙赫贴拉巴来过咱家，他听说你的力气很大，想找你比试摔跤。他来了，我把你早上剩下的铁块拿出来给他吃，他可能咬不动，没有吃就告辞走了。”

斯惹巴霍一听，很高兴，他自己也不知道自己到底有多大的力气，心里一直很想找个人比试比试，苦于没有合适的对手。现在有人主动找上门来比试摔跤，当然不能错过机会。他很急切地跟母亲说：“我很想和他摔跤比试力气，他走了多长时间了，我还能追上他吗？我要去追他，和他比试一下力气。”母亲说：“他离开没有多久，要追的话，也许还能追上。”斯惹巴霍于是追出门来，翻过了九座山，淌过了九条河，才追上了赫贴拉巴。可是赫贴拉巴心里害怕，不敢和斯惹巴霍比试摔跤，见斯惹巴霍追来，便钻进了路边一棵大树的树心里，任斯惹巴霍在外面怎么叫都不敢出来，斯惹巴霍一急，连根把那棵大树拔了起来，往地上摔下。谁知这一摔竟然把赫贴拉巴给摔死了。

赫贴拉巴被斯惹巴霍摔死了的消息传到天上，天上的神仙们都很震惊，太阳和月亮也不敢出来了，世界变得昏天黑地，暗无天日。由于月亮害怕不敢晚上单独出来，斯惹巴霍答应给月亮一只白狗作伴才肯再次出来，给太阳一把铁针用来刺那些盯着他看的眼睛，他才肯复出。对于赫贴拉巴被斯惹巴霍摔死，天帝很生气，下令地上的人们每年必须用火把来祭祀赫贴拉巴，同时必须宰杀 300 头牛作为牺牲祭奠。从此，地上的人们为了祭祀赫贴拉巴每年都要点火把，这就是火把节的来源。

另一个不过火把节的理由更富戏剧性。乃伍村的格几木苏说，在火把节的前晚，节日之母“则阿莫”从曲木苏那边向我们这边走过来，如果她进入我们这里，我们就要过火把节。可是，当她来到诺木苏和曲木苏的交界时，天突然亮了，她就回去了，没有把节日带到我们这里，所以我们现在不过火把节。

从这里看，一个大族群（诺苏亚族群）内部，也可以通过一些细微的差异，区分我们和他们，这再一次证明了族群认同是可以分层的。过火把节与否和过传统彝族年与否，把乃伍村彝族和波波坤村彝族区分开来了。而这种差异并不影响两村彝族认同为同一个族群。

（二）彝族宗教里的灵魂观

彝族相信人有灵魂，认为自己的影子以及作梦时的自己就是灵魂，彝语称灵魂为“依”（*yyr*）或“依拉”（*yyrhla*），这个词同时有影子的意思，说明二者同源。灵魂崇拜是指“对居于人体内而能主宰躯体的超自然体的崇拜。”（马学良 1989：200）。人们认为灵魂应该和人体在一起，如果灵魂暂时离开人体，人就会生病，而如果灵魂完全离开人体，则此人已经死亡。因此，人生病时，根据毕摩的卜算，如果灵魂暂时离开人体，就得

举行招魂仪式。招魂仪式有请毕摩念《招魂经》的，也有请苏尼跳神招的。苏尼招魂需要准备一个木盂，木盂内放一个熟鸡蛋，还放入烧好的两块肉，一串耳珠，穿好的针线插在一块布上。然后在门外烧一堆火，故意弄出浓烟。苏尼在火堆边上，一手拿一只黄色的鸡，一手拿一把竹条。他一边念招魂辞，一边用鸡往屋里扇烟子。同时家人齐声喊：“某某啊，回来……家中的父母等着你归来，你的妻儿等着你归来。回归家来吃鸡蛋，这里的鸡蛋成石堆；回家来吃炒面，这里的炒面家什装不下⁴⁸；……哦，某某啊，归来！”（王昌富 1994：246）

生者的魂可以离开人体，死者的魂就更不用说了，实际上，彝族认为，一个人严格意义上的死亡是灵魂永远离开躯体。人死后，会有三个魂，一个魂守坟场，一个魂到处飘游，一个魂回到祖先居住的地方。因此，需要做送魂仪式，也就是请毕摩念《指路经》，指引亡魂回到祖先居住的地方。关于《指路经》的内容，参见本章关于彝文文献有关章节。守坟场的灵魂一般不会对活人构成威胁。但是，那个到处飘游的灵魂却要人们给予密切的关注，也就是要祭奉它。否则，这个亡魂会变成恶鬼，到处害人。一个人在生前如果是善良的，他或她在死后，如果得到人们应有的祭祀，他/她的亡魂是不会变成恶鬼害人的。而一个人是凶死的，比如被杀身亡，或者自杀，或者得怪病而死（最怕的怪病是癫痫病，其次是疟疾、霍乱，再次是痲病）的，最容易变鬼害人。人们认为这些鬼是给人们带来病痛、贫困、战争等灾难的祸根。因此，彝族采用各种仪式去禳解驱鬼。从这个意义上看，彝族的灵魂崇拜实际上是为了避免鬼魂带来的灾难。

如果没有灵魂，我们做梦的时候的那个“我们自己”是谁？

灵魂的有无，在彝族人中似乎是一个常识，大家认为灵魂是一定有，农村的人不用说，即使受了高等教育，认为是唯物主义无神论者的彝族人，他们一致认为灵魂是一定存在的。我就灵魂的有无问题访问乃伍村籍的木纽，他今年 36 岁，毕业于布拖师范学校，现在甘洛县城某政法部门工作。他自己认为是无神论者，不相信这个世界有鬼神（下详），但他却深信人有灵魂。

笔者：你认为没有鬼神，那么有没有灵魂？

木纽：灵魂是一定有的，我们做梦的时候的那个“我自己”就是我的灵魂。

笔者：灵魂是不是可以离开人体独立活动？

木纽：是的，我们睡觉时，我们的灵魂就出来活动，我们做梦时可以感觉到他的存在。人醒后灵魂又回到人的身上，如果灵魂离开人身上久了，人就会生病，如果失魂，就必须请毕摩把他召回来。灵魂一旦出走后不能回到人的身上，这个人就会死掉。

⁴⁸彝族视鸡蛋和炒面为珍贵的食物，出嫁的女儿回娘家时，要带鸡蛋和炒面。即使现在经济较好，回娘家所带的礼物比鸡蛋和炒面贵重得多，也要象征性地带一些。实际上，鸡蛋和炒面是一切好吃的食物的代名称。炒面是用燕麦、小麦、玉米等炒熟后磨成粉面，携带方便，是长途

笔者：你认为一个人有几个灵魂？

木纽：只有一个。

笔者：毕摩说一个人有三个灵魂，你听说过吗？

木纽：没有听说过，可能是我出来上学的时间久了，没有注意这个问题。

在波波坤村，我就灵魂问题进行了访谈。

笔者：从传说上，风俗习惯上看，人有没有灵魂？

木嘎：听说做梦的时候那个自我就是灵魂。

笔者：只是做梦的时候有灵魂吗？不做梦的时候有没有灵魂？比如说我们四个人现在有没有灵魂跟着我们？

木嘎：当然有，没有灵魂跟着的话，叫“拉杜”(hlatddur，意为灵魂出窍)。人是有灵魂的，一个人的灵魂不跟着他的话，这个人就会生病，所以一个人总有一个魂跟着。

吉乃石一：灵魂是跟着人的，人是有灵魂的。

蒋：有灵魂指的是做梦的时候有灵魂跟着。说老实话，我倒是经常梦见我童年的时候，我在小的时候，经常背柴打柴，现在还经常梦到这些。

笔者：人死后灵魂还存在吗？人死了以后其灵魂是否也跟着死去，是不是这个灵魂也不存在了？

木嘎：人活着的时候有灵魂，死了以后灵魂还存在。因为你在做梦的时候，还看得见一个已经死了的人，其实那是他的灵魂。做梦时所见到的灵魂是跟着死者走的，那个死者其实已经变成一个灵魂到处游荡。

笔者：一个人有几个灵魂？

吉乃石一：灵魂应该只有一个的嘛。

木嘎：一个人只跟有一个灵魂。

正如上面所述，彝族相信有灵魂的存在，相信有祖先的存在。因此在人死后，要请毕摩念《指路经》，指引亡魂回到祖先居住的地方。对于祖先的概念，表现在做祖灵牌的仪式上，也就是做一个祖先的灵牌放在家中供奉，最后又将它送走。这两个步骤分别叫做灵牌和送灵牌。做灵牌彝语叫玛都果(max ddu mgo)，是彝族一生中一个很重要地义务，彝语谚语说：“父欠子债是娶媳架桥，子欠父债是供灵送魂”。在老人死后，其子女到山上选一根长势很好的箭竹，连根拔起带回家作为做灵牌的材料。在拔灵竹前，要先敬献炒面、鸡蛋、酒，同时口中念：“祖灵啊，我们翻山越岭找到了你，现在请你回去保佑我们，你不能一人在这里，今天地日子最吉利，跟着我们回去吧！”

跋涉常备的食物，特别是以前的战士，出征时惟一枝枪一袋炒面而已。炒面的吃法很简单，吃时兑上水即可。

带回灵竹后的次日即请毕摩做灵牌。做灵牌时需要准备四只鸡、五只小猪、五个鸡蛋、一袋炒面，还要准备三种树枝五十对，一些野苦蒿苗及其它一些野生植物。毕摩先将鸡栓在灵竹上在火葬之处的上方转三圈，然后开始念经做祖灵牌。祖灵牌用一根长五寸许的棍子在一端划开，把从山上请回来的灵竹削成火柴棍般大小的小棍插入木棍缝中，同时夹进一些纯白色羊毛。羊毛少而直立者表示男性祖先，多而披下者代表女祖先。最后用麻线缠紧，男性缠九圈，女性缠七圈。做好后，将祂们插入一小块竹篾笆上，最后经过祭祀用木钉钉在家中火塘上方。每逢年节都要祭祀。到一定的时候比如分家仪式，再请毕摩把祖灵送走，叫送祖灵，彝语叫“玛都沙”(max ddu sha)(朱文旭 1993:81)。

相信人有灵魂，人死了以后灵魂不死。这就是祖先崇拜的基础，即祖先死后，它们的灵魂还存在，需要子孙来祭奠它们。

(三) 彝族宗教里的鬼神观

乃伍村和波波坤村彝族相信自然界的万物都有灵魂，这些灵魂促使自然界的各种变化。大的如天有天神，地也有地神，山有山神，河有河神，森林有森林神等等，小的如石头有石神，火有火神等等。彝文文献《呗耄⁴⁹献祖经》记载了对大雕、鹞子、江水、森林、野草、玄岩诸神的崇拜。贵州彝文文献《献酒经》区分了十三种神：“神神十三种，献酒到座前，天神是阿父，地神是阿母，原神银幕穿，野神全帐围，树神白皎皎，石神黄焦焦，岩神乌鸦翅，水神鸭以祭，露神露浓浓，雨神雨淋淋，光神光明明，雾神雾沉沉，坑神气熏熏。”并说如果不对这些神祭拜，各种神要降祸于人。我的调查点之一阿嘎乡是笔者的出生地，笔者小时，由于汽车路没有修通，山上的森林没有遭到砍伐，因此很少发洪水，自然人们归功于平时对森林神的祭拜。然而，近二十年间，汽车路通向了森林，森林遭到毁灭性的砍伐，水土流失严重，常常发洪水。河边的几个村以及原乡政府所在地遭受了洪灾，许多村民只得搬到离河远的山上居住。人们责怪山上的砍伐工人得罪了森林神，没有祭拜祂，因此祂发洪水惩罚人们。我采访的莫色毕摩更是说得绘声绘色，他说森林神生气后会伙同水神发来洪水，水神会变成一只鸭子或一只水鸟，游在洪水的最前面。水神是不会穿过人走过的桥的下面的，认为不深。祂会在桥下面盘旋，等洪水把桥冲垮后再游在洪水的前面继续往下游冲。这种说法不仅得到一般农村民众的附和，彝族乡镇干部也有相同看法。由此可见，多神崇拜的根深柢固。

乃伍村籍的木纽现在从事政法工作，他出生于农村，是彝族聚居的村子。他小时正赶上文化大革命，教育界正鼓吹共同融合，一步到位学习汉语，他和其它彝族孩子一样，没有从小上汉文小学。初中毕业后，他考入布拖师范学校，回来当了几年小学教师，曾经作过彝文扫盲教师。八十年代初，政府机关扩充人员，他改行从事行政工作。后来曾到西

⁴⁹呗耄：为毕摩的另一种音译。现彝学界多采用毕摩二字。

南民族学院上学，毕业后从事政法工作。作为一个走出了农村的年轻干部，我想了解他怎么看彝族宗教认同问题，因此我选择了他作为访谈对象之一。

木纽自己认为是一个无神论者，不相信有鬼神，而且用汉文上看到的观点来反驳有鬼神的说法。

笔者：你认为这个世界上是否有鬼？

木纽：（很肯定地回答）我不相信有鬼神。如果谁相信有鬼神就会有鬼神，如果不相信就没有。鬼神是人们想出来的。

笔者：人们怎么可以想出鬼神呢？

木纽：有这样一个故事：说从前有一座庙，庙里供了一尊菩萨，庙前是一条水沟。有一天下大雨，水沟涨水，不好淌过去。有一个人看到淌过河比较困难，于是把庙里的菩萨搬出来横放在水沟上，踩在菩萨像的身上过了水沟。这个人一点事都没有。过了一会儿，一个信徒走过，看到菩萨神像被当作桥踩着身上过沟，很生气，马上把菩萨神像扶回庙里。可是这个人回去后得了一场大病，据说是菩萨害的（这是彝族故事版本，菩萨是不会害人的，在木纽这里，菩萨和鬼一样可以使人生病，是文化传播本土化的结果）。这个人就去找菩萨评理，他问菩萨，别人把你横放在沟上，从你的身上踏过去，你不让他生病。我信奉你，看到你被人踩，马上把你扶回庙里，你怎么反而让我生病？菩萨说，那个把我横放在沟上，然后从我身上踏过去的人，他不相信我，我拿他没有办法，而你是相信我的，所以我可以让你生病，把我的气发到你身上。

笔者：这个故事好像是汉族的故事，我们彝族地区没有庙子嘛。

木纽：是的，这个故事我是从汉文书上看的。说明汉族也认为相信鬼神就有鬼，不相信就不会有鬼神。然而，通过其它的访谈，我发现，木纽其实心里是相信有鬼神的。

波波坤村籍的木基是一个行政工作人员，现年 46 岁，脑子里的鬼神观念根深柢固。我初次访问他时，他还有一些顾虑，因为宗教信仰在文革期间被当作迷信活动，是破除的对象，他作为一个国家工作人员，平时是不能随便说相信鬼神的。我们通过多时交往，相互建立了信任以后，他开始对我公开他的内心世界。他很相信鬼神，因为据他说他自己见过鬼，深信这个世界有鬼神的存在。他给我讲了几个故事，是他自己经历的真事。

在我还在上中学的时候，我们乡里还没有中学，我们必须到县城上学。我和其它几位同学就住在学校。我们平时很少回家，主要是没有钱坐公共汽车，我们只能走路，一般是周末下午放学以后离开学校，要到晚上 12 点左右才能走到家。有一次，我和四位同学一起走，走到石海的时候，天黑了下來。走到一个前后都没有人住的

地方，在很宽敞公路上，大家并排走着，突然，我们听到一个女人的笑声，我一看，从公路的上方飞下来一个穿着彝族盛装的女鬼，她的双手向前伸直，裙子飘向后面，一边哈哈地笑一边向我们飞过来。我们四个知道遇上了鬼，马上按照家里大人教我们的方法，一边咒骂，一边向它吐口水。因此它没有直接向我们扑来，而是转向路下边飞开去。我们又向着它的方向撒尿，它就这样消失在夜幕下。之后，我们很害怕，马上走进路边的地里，拔下一些干玉米杆，点上火继续前进。现在路过那个地方，我心里都还很害怕。

木基高中毕业后考上了凉山州农业学校（中专），很早就参加了工作。有一次他回家探亲，正好碰上村里有一家人有人生病，请了一个苏尼来捉鬼。当时是文革期间，毕摩苏尼的宗教活动都是极为秘密的，如果被政府知道了，会被喊到人民公社去参加学习班。参加工作的人是很难得到农村老百姓的信任去参加这种宗教活动的。苏尼有一个仪式是作法让一个人拿上一根木叉去追赶和叉鬼怪，这个人的八字命宫必须很硬，家里最近没有亲人死亡过。推算了半天，当时在坐的人只有木基符合这个条件，于是要求木基拿木叉协助苏尼叉鬼。以下是木基的原话：

我当时刚参加工作不久，我知道他们担心我汇报到人民公社，其实我只是好奇，想看看他们的仪式。可是他们居然找到我，让我协助苏尼拿叉，我心想，你们居然不怕我告秘，还让我参加，我倒想看看到底灵不灵。于是答应他们的要求。苏尼给了我一根木叉，木叉的长短跟一根筷子差不多，是一根刚从树上砍下来的分叉树枝，分叉的那头削尖了，是为了叉鬼。我拿着木叉后，苏尼开始念咒语，我感觉到手里的木叉上有一阵动力向前拽，拉着我向前走，同时我的眼前有一个光点向前移动，我手上的木叉就是跟着那个光点追的。光点进入碗柜，我的木叉就向碗柜叉去，光点从碗柜出来，向外面飞去，我的木叉也跟着追，再宽的沟，再高的坎，我都可以轻易跳过。不知道过了多久，光点钻进了地下，我的木叉便向地下叉去。突然，我清醒了过来，原来我一个人再我们村后山上的火葬场里，后面一个人都没有，周围全是火葬坟地。这时，我才感觉到一股冷风向我吹来，身上冒出冷汗，我转身就往山下跑，半路上才碰上来接应我的那些人。我埋怨他们为什么不紧跟上我，他们说他们走的是平时的路，而我走的是平时根本没有路的路线，他们没有办法跟上我。几个人把我扶回去，苏尼和其它人继续上坟地去找那根木叉。木叉所叉的地方就是那个鬼居住的地方，也就是那个坟里的鬼出来作祟使人生病。苏尼的法术和木叉已经把它杀死，从此，这个鬼不能再出来作祟。

对于鬼的存在与否，木基没有任何怀疑的成份，他主要是强调看见了许多鬼。在问及如何对付这些鬼时，木基表现出很有信心的样子，我主要是想问是否因为他是彝族，所

以他必须请彝族毕摩或苏尼来对付鬼的作祟，他却认为只要能把鬼撵走就可以，不管是彝族毕摩苏尼或汉族的端公。他指出，如果能知道是彝鬼作祟或汉鬼作祟最好，那样的话，对付彝鬼请彝族毕摩和苏尼，对付汉鬼请汉族端公。不同的族群有不同的鬼，在这点上也显示出族群的认同。木基把我带到他家，很神秘地说，你看我的门上有什么特别的？我一看，原来他家的门上都贴有汉族端公的咒符，上面的字不认识，应该来自道士的符。我很感兴趣，问他是否请过汉族端公到家里驱过鬼，他说是最近请的一位附近很有名的汉族端公到家里驱鬼。我问他是否知道作祟的鬼是汉鬼，他说他不知道是彝鬼还是汉鬼。我问他为什么请汉族端公而不请彝族毕摩和苏尼。他说县城的汉鬼比较多，请汉族端公保险一些。我问他究竟是什么鬼作祟，他才详细说出了以下故事：

我住的这个房子在五楼，是最高一层，我自己花了好几百元安了防盗门，平时一般是没法进来的。可是我在家里看见过两次很奇怪的事情，我相信是鬼在作祟。有一天，我正在客厅打电话，我看见我的妻子从外面进来，没有说话走进了里屋，我当时有点纳闷，因为那时候是下午三点左右，我妻子应该还没有下班，我想她可能是有什么东西没有拿回来拿的。等我打完电话，进里屋一看，里屋根本没有人，我跑到外面楼道上看，只见防盗门锁得好好的，没有听见任何铁门的关门声音。于是我回屋打电话给我妻子，问她回来干什么，她说她一直在办公室，很忙，根本就没有回过家。我猜想我看到了什么。后来又有一次，我也是在打电话，只见我的那个七岁的侄子走出了门，这个孩子是我哥家的孩子，住在我家上学。他刚到县城，对县城不熟悉，我担心他被车撞什么的，因此不让他单独上街。那天我打电话之前，我知道他在他的小卧室睡觉，现在却走了出去，我很着急，赶紧说完话，跟着跑出门，可是外面的防盗门还是锁得死死的，小孩是没有钥匙的，我肯定他没有出大门，于是爬上天窗去看，担心他爬上天窗，可是上去一看，仍然没有人影。我感觉有一点不对头，赶紧跑到他的小卧室一看，只见他正酣睡，根本就没有起来出去过的样子。出了这两件事情后，我很担心我的房子有什么东西在闹腾，因此请来这个汉族端公来念经贴符，现在我家里的每道门上都贴有符。从此以后就没有发生类似的事情。

乃伍村和波波坤村彝族普遍相信有鬼神，农村里不用说，都深信不疑。我想看看从两村出去的人，在外面受了教育，特别是无神论教育以后，对鬼神观是什么态度。通过对乃伍村木纽和波波坤村木基的访谈，更证实了两村深信鬼神的事实。鬼神观作为民间信仰的一项重要内容，显示了两村强烈的文化认同。

三、彝族宗教的神职人员

(一) 毕摩

毕摩是彝族文化的创作者和传播者，他们几乎可以参与任何社会生活活动。彝人认为毕摩是先知，无所不能。毕摩甚至是智慧的代名词，在彝人社会生活中处于中心地位，像吸铁石一样吸引着彝族群众，我们可以这样说：认同毕摩的人一定认同彝族文化，更认同彝族族群。当然相反的命题是不一定成立的，不相信毕摩，不认同毕摩的人仍然可以认同彝族族群。

毕摩为彝语音译，“毕”（bi）是“念、诵”的意思，“摩”（mo）是“师，大”的意思。毕摩意为经师。毕摩是彝族社会中主持葬礼、祭祀、禳解、占卜等的神职人员。毕摩一般还要从事农业，过去没有脱产从事毕摩职业的人，近十年来，随着中国宗教政策的宽松，出现一些毕摩在县城租借房子，脱产专门以毕摩为职业的现象。毕摩懂彝文，有自己的经书（参见附录三），知道当地的历史、地理、天文、星占、气象和医药等。毕摩因彝语方言、方音的差异而有“布慕”（贵州）；“呗耄”（云南武定县）；“阿毕”（云南永仁）；“毕颇”（男）、“毕摩”（女）（云南大姚）；“朵希”（云南昆明、双柏、南华、景东等地；其中，男的叫‘朵希颇’，女的叫‘朵希摩’）；“阿闭”（云南南涧）；“拉摩”（广西那坡、隆林）。这里。“毕、布、闭”等意为“念（经）”，“摩、耄”意为“师、长者、学者”（李世康，1995：3-9）。毕摩名称的演变，据汉文献记载，至少有以下机种：

1、耆老

晋代常璩《华阳国志·南中志》记载：夷人大种曰“昆”，小种曰“叟”。……夷中有桀黠能言议服种人者，谓之“耆老”，便为主。好议论譬喻物，谓之“夷经”。……其俗征巫鬼，好诅盟，投石结草，官常以诅盟要之。

2、鬼主

唐宋时期称为鬼主。唐朝樊绰《蛮书·云南界内途程》记载：“大部落则有大鬼主。百家二百家小部落，亦有小鬼主。一切信使鬼巫，用相制服。”《新唐书·南蛮两巂蛮传》⁵⁰记载：“夷人尚鬼，谓主祭者为鬼主，每岁户出一牛或一羊，就其家祭之。”

3、奚婆；覘皤

⁵⁰见/新校本新唐书/列传/卷二百二十二下列传第一百四十七下南蛮下/两巂蛮第6315段，台湾“中央研究院计算中心”二十四史网络版。

元代的李京《云南志略》附录《诸夷风俗》记载：罗罗，即乌蛮也。靡有疾不识医药，惟用男巫，号“大奚婆”，以鸡骨占凶吉，酋长左右，斯须不可缺，事无巨细皆决之……自顺元、曲靖、乌蒙、乌撒、越嵩，皆此类也。

4、白马、白禡、布慕、邦禡、拜禡、必慕

均为“毕摩”的异写，出现于清代以来的各种文献里。例如，清乾隆时期的《云南通志》卷 119《种人·黑罗罗》载：“疾无医药，用夷巫禡之。巫号‘大奚婆’，或曰‘邦禡’，或曰‘白马’”。乾隆《开化府志》卷 9 载：“白马，夷巫也，号大覲瞻，或曰拜禡。”光绪年间廖风章《罗平州乡土志》卷 5 载：“鲁屋罗罗靡多信鬼，病无医药，惟许猪羊之属。巫名‘白禡’，不知者讹为‘必慕’，凡事用之。”

据调查，在我的调查点甘洛县的毕摩现在懂老彝文经书的还有不少，他们的经书是家传的世代代传抄下来的，对经文的理解也是传统的，受外来的政治、经济、文化等因素影响较小，对彝族传统宗教的理解是较深的。而年轻的毕摩则受到目前政治、经济和汉文化的影响较大，已经有几个明显的变化，比如，经文转用国务院批准的规范彝文书写，因为规范彝文是凉山彝族自治州法定官方使用文字之一，因此这是与政治和权力有关的。毕摩坐在街边，面前摆放经书，专事问卜占卦，并收取报酬，时时有许多人围住，生意很是兴隆。这种情境在几年前是没有的。传统彝族不善于经商，甚至耻于经商。毕摩的经书是神圣的，平时用许多层白布包好，小心保管，时时祭祀，要拿出来使用时要给经书倒上酒“请”出来。现在却可以摆放在光天化日之下。这种变化就在近几年间，显然，毕摩的经济观念和价值观念已经有所变化。

（二）苏尼

毕摩是通过念经来驱鬼免灾的，而彝族的另一种宗教人士苏尼则是通过跳神⁵¹来达到同一个目的的。毕摩有经书，识彝文，而苏尼一般不识字，毕摩多系祖传或拜师学艺而成，苏尼则不是祖传无须拜师。成为苏尼的人一般认为是得了一场大病，是苏尼神缠身而病，这些苏尼神是该人的死去的亲人或先人的魂变的。如果有苏尼神缠身，则必须作苏尼，否则该病不能愈。苏尼其实和北方民族中的萨满有许多相似之处。苏尼的职责是用跳神的方式来收鬼，驱鬼。苏尼的地位没有毕摩高，收入也比毕摩少。

⁵¹跳神：苏尼相信有一个“阿萨”（苏尼的神）附在身上，可以帮助他驱鬼治病，阿萨附身时，苏尼就会一边口内念念有词，一边不由自主有节奏地跳起来，四川汉语称这种情形为跳神。

四、两彝村的宗教信仰与文化认同的关系

(一) 彝族的口头禅：汉家有医生，彝家有毕摩

- - 毕摩作为医师角色

汉字“医”的另一个异体字“巫”是从“巫”旁的，早期的汉语巫医是连称的。巫就是医，医就是巫，巫师兼作医师。彝族的毕摩的角色就像古代汉语里所说的巫医。彝族毕摩既是巫又是医，许多彝族对毕摩可以治病驱鬼的本事深信不疑。波波坤村和乃伍村的彝族都笃信毕摩，只是程度有所不同，波波坤村彝族离县城和汉族地区近，懂汉语的较多，接受汉文化教育的也较早，一些到外地参加工作的人接触的无神论思想较早，他们回来后给本村的影响是较大的。而乃伍村是一个彝族聚居的地方，这里除了早期被卖进来的汉人外，就是后来跟着政府进来的少数汉人。乃伍村实际上很少接触外面的新的文化内容，因此，这里相信毕摩的程度就比波波坤村强得多。

毕摩一般是家族内部传承的，穿子不传女。并不是所有的家族都可以作毕摩，实际上，只有部分家族可以作毕摩，一些家族甚至是毕摩世家。比如吉克家族是凉山彝族有名的毕摩世家，彝族谚语说：“吉克没有一个不作毕摩的，杉树没有一棵不长青的”；“吉克七祖之子不杀人，平角母牛之犊不抵人”。源于彝族送祖灵作道不请杀过“长掌动物”的毕摩。长掌动物包括人、虎、熊、狗、猫等。1956年民主改革期间统计，四川省范围内吉克氏族有大小毕摩两千多人。但很多家族是不作毕摩的，比如笔者的彝族姓是“瓦尔”，我的家族就没有一个毕摩。瓦尔家族在古代曾受过中央的赏封，作过地方的土官，但似乎不是土司，可能是土目之类的小官，因为彝族的口头传说只是说“瓦尔和土司是同类的”(Vot hly nzy dip bot)。我问过我的父亲和几位亲戚，他们都说瓦尔家族的一个先祖从前是跟土司一样有权势的，但后来犯了事，得罪了上司，从此瓦尔的地位被降成曲诺，也不许当毕摩。

毕摩的地位很高，很受老百姓尊敬，连土司也要尊敬他们。彝族谚语说：“兹(土司)来毕(莫)不起身”(nzy la bi ap dep)。就是说毕摩正在念经的时候，如果土司走进房间，其它人要起身迎接，或跪迎，但毕摩可以不起身，继续念他的经文。按照彝文文献记载，古代彝族的政权形式分“兹”(nzy,君,后对应于土司)、“摩”(mop,毕摩,主管宗教仪式)、“格”(ge,主管军事)和“卓”(rrop,老百姓)四个等级体系。其中“摩”，即毕摩的地位仅次于君，实际上是宗教领袖。毕摩的本事上可通天，中可通鬼，下可通人，因此，连君主都要让他三分。毕摩除了念经驱鬼占卜等活动外，当时毕摩的一个很大的职能是给君主当军师，每到战争之前，毕摩就要占卜问卦，看战争是否有利于己方。凡对外宣战与否，或战或和均听从毕摩的意见，主要是听从毕摩的占卜，因为彝族认为毕摩是人和神之间的沟通者，而战争的胜与败又与神灵的保护与否有关系。用什么巫术

手段可以破敌等，君主会言听计从，毕摩的权力很大。元代李京《云南志略》的附录《诸夷风俗》上说：“罗罗，即乌蛮也。……有疾不识医药，惟用男巫，号‘大奚婆’，以鸡骨占吉凶，酋长左右，斯须不可缺，事无巨细皆决之。”当时的“摩”都要由社会等级中最高等级的“诺”等级的人担任，诺以下的等级没有资格担任毕摩一职，后来随着君主统治体系的崩溃，毕摩只从事民间的宗教活动，他们的地位有所下降，诺等级的人慢慢不愿意作毕摩，于是才由曲诺等级的人担任此职。

在访谈中，乃伍村和波波坤村的彝族都承认毕摩可以治病，关键原因是两个地方的人都相信一些病是鬼缠身造成的。乃伍村的沙玛毕摩认为人死后有三个魂，一个叫“拉格”(hlage, 直译为‘傻魂’)，此魂常驻火化死者的火葬场，不离须臾；一个魂叫“拉依”(hlayi, 直译为‘聪明的魂’)，此魂要回归祖先居住的地方，即祖界；第三个魂叫“拉则”(hlazzi, 直译为‘花魂’)，此魂将在世间到处游荡，极易变成鬼害人。拉则必须依附在某个活人身上，好像作客一般，此时，如果是善鬼，它会成为一个“吉罗”(jjylup, 意近‘福神’)，给那个人带来福气，不会让那个人得病。而有些则是恶鬼，它们会给人们带来疾病，虽然它们认为它们是给人们带来了福气。毕摩念经的目的正是驱逐这种恶鬼。毕摩其实不能杀此鬼，对它没有办法，毕摩的作用只是通过念经将此鬼骗走。厉害的毕摩有一个护法神，叫“毕神”⁵²(bisi)。毕神其实也是一个祖先的灵魂依附在该毕摩身上，是一种善鬼，是会护法的吉罗。毕神的作用是骗走致人生病的恶鬼。毕神会对恶鬼说：“这个人不好，不适合它依附在他或她身上，咱们另外再找一个人去依附。”如果此恶鬼听从毕神的劝说离开了病人的身体，病人就会好转，不再生病，但他新依附的另一个人就会生病，毕摩又要被请去“治病”。这就是人们认为毕摩可以治病的真正原因。

为了了解彝族对毕摩的相信程度，我进行了一次关于疾病的治疗的访谈，访谈重点是问如果生病了是找毕摩还是找医生看病。有趣的是两个村的回答是不同的。乃伍村的彝族坚持说疾病是鬼怪缠在人的身上所致，对付鬼怪毕摩最好，有时候需要苏尼，实在不行再去找医生。这和几百年以前的汉文献记载没有多少区别。如唐朝的樊绰写的《蛮书·云南界内途程》上说：“(南蛮)大部落则有鬼主。百家二百家小部落，亦有小鬼主。一切信使鬼巫，用相制服。”另外，《新唐书·南蛮两爨蛮传》记载：“夷人尚鬼，谓主祭者鬼主，每岁户出一牛或一羊，就其家祭之。”

几百年以后，乃伍村的彝族仍然认为疾病有多种，有些是鬼怪缠身所致，只有毕摩才能治好，而如果不是鬼怪缠身所致的病，则可以请医生看。恰好有一天有几位村级领导到乡长家里闲聊，还买了一些啤酒，边喝边聊，我觉得这是一个很好的访谈机会，于是给乡长提出要向他们请教一些问题，得到乡长的同意后，我便进行了以下访谈，下面是我的访谈记录：

⁵²毕神：毕摩认为自己的法术或医术厉害有效，是有一个神保佑起作用的。彝语称为Bisi，意为毕摩的神，此处依音意相近而译作“毕神”。

笔者：我这次到这里，是想了解我们彝族的语言、文字和宗教信仰的一些情况。在信仰方面，主要想知道彝族在生病的时候，是在毕摩、苏尼和医生三者之间如何作选择的，是请毕摩、苏尼和医生哪个看病。

乡长：他这次到我们拉莫是专门为我们彝族的文化研究事业而来的，请大家给予支持和协助。

马海：我想问一下，前些日子在我们这里有一种秘密的宗教组织，叫门徒会，政府已经加以制止，现在中央又在制止什么“法轮功”，电视里天天在播放，请问门徒会和法轮功是不是一会事儿？

笔者：门徒会和法轮功不是一会事儿。门徒会只流传在边远山区，我到云南、贵州也听说过，而法轮功主要在大城市，最多会传到县城一级，不会传下来。

克迪：门徒会认为地球将要毁灭，宣传相信该会的人可以在地球毁灭之时可以升天堂成神仙，不相信的人就会同地球一同毁灭，他们认为生病不用吃药，不准请毕摩苏尼驱鬼念经，吃饭用秤秤定量吃，不种庄稼，所有的家畜都得杀来吃掉，所有的财产都要花光，等待升天成僊。这几天，我们看电视时也看到“法轮功”也宣传生病不用吃药，地球将要毁灭等，我看他们的性质是一样的。

乡长：门徒会和法轮功都是被禁止了的，是反动的，我们大家，特别是你们村长村书记要头脑清醒，认清形势，要与党委政府保持一致。（大家点头称是）

笔者：我很想知道毕摩和苏尼可不可以查出病情然后治病，你们知道情况吗？

马海：彝族毕摩可以查出病人的病。他们可以用一个生鸡蛋在病人身上擦一遍，把蛋打入一个碗里，即可以从蛋黄和蛋清的颜色中发现病人的哪个部位出现了毛病，从而决定怎样请毕摩用何种经文念经治病。毕摩还可以用一只活的小鸡让病人向鸡嘴里吹一口气，然后将小鸡的皮轻轻剥掉，病人身上哪个部位有病的话，小鸡身上相应部位就会有红痕，颜色与周围不同。根据这个症状，请毕摩念经祛病。这种检查的方法，就像医生用听诊器听病人身上各部位一样，医生通过听诊器可以知道病人是心脏不好还是肺脏不好，然后根据病情给药吃。我认为毕摩和医生的这些方法都是可信的，都可以查出病情，最后可以治病。而门徒会和法轮功都说生病不用吃药，不同念经。那是很荒谬的，我一点都不相信，我认为人生病后，要么请毕摩念经驱鬼，要么请医生看病吃药。

笔者：你认为有没有只有毕摩可以治好医生治不好的病？

马海：当然有。截肢、接肢、开刀等外科手术，毕摩不会，只有医生才能做；人体内肠子绞在一起，胃病等需要动手术开刀的，毕摩也做不了。可是，一些外部的症状，比如生疮流脓、关节疼痛、皮肤病等病，是被鬼缠住而引起的症

状。这些病请毕摩念经驱鬼的话，一念一个准，马上可以治愈。我有一个亲戚，病得很厉害，医生已经宣布此人没有救了，后来请了一个毕摩，念了一次经就治好了，再也没有复发过。

从这次访谈中我也感受到某些文化适应和文化冲突现象：现在彝族经济条件比从前有了很大的改善，一些人能够购买收音机、录音机和黑白电视机等现代传播工具。可是整体文化知识没有跟着更新，很多人虽然勉强能听懂广播电视里的汉语普通话，但很多背景知识是不知道的，很多时候往往按照彝族地区的文化模式去理解。例如，电视里只说法轮功违法，但具体的细节，这些人是没有办法知道的，他们只能按照自己的经验去理解。把法轮功和门徒会相提并论正是一个例子。这让我想起《树丛里的莎士比亚》(Bohannan1997:34-43)一文，文中作者只能按照被调查居民的文化背景来解释莎士比亚的《哈姆雷特》一剧。因为该部族没有剑，只有砍刀，因此故事讲述者只得说哈姆雷特王子用砍刀砍敌人，而该部族更没有欧式王宫，无法让他们理解王宫的模样，因此只能说王也住在一个大草棚里，等等。

波波坤村的彝族也普遍相信毕摩可以治病，可是，他们更相信医生一些。在问及生病时应该找毕摩还是医生治疗时，人们倾向于说先找医生，如果医生治不好，再找毕摩来驱鬼治疗。木乃说他有一个表姐年轻时候得了神经病，到医院怎么治疗都不见好转，花去了很多钱，后来他们请了一个毕摩念经驱鬼，仅用了一只小绵羊作为祭牲就把病治好了，后来结婚生子，就跟没有得过这种病一般。木乃深信神经病是被鬼缠身所致，一个人被这种鬼缠住后，就会生病、发疯。如果是一个“阿萨神”⁵³（苏尼的护法神），那么生病的人就要当苏尼，操纵这个缠在身上的阿萨神去捉赶另外致人生病的鬼怪。那样的话这个人就会减少病痛或者不再生病。如果是其它鬼怪缠身，只能请毕摩或苏尼来驱鬼治病，医生是治不好这种病的。我问他既然毕摩可以治病，为什么生病后不先去找毕摩而要先找医生？波波坤村的木乃说：我们村子和附近村子都没有毕摩和苏尼，我们要请的话需要到诺木苏地方去请，我们这里到县医院或田坝镇医院都很方便，比去诺木苏地区请毕摩苏尼方便得多。而且，诺木苏毕摩、苏尼并不是万能的，如果不是鬼怪缠身所致，他们是治不好病的。最要紧的是我们离毕摩苏尼居住的地方远，不好判断毕摩苏尼能力大小以及巫术高明与否。如果请来一个一般的法力小的人会耽搁病情。因此我们先把病人送医院，吃药打针，同时托人打听治疗相关症状的毕摩或苏尼。如果医院治好就算了，如果治不好，马上请毕摩和苏尼来作法。

波波坤村这种先看医生再请毕摩苏尼的做法，主要跟客观条件有关，离毕摩苏尼远，离医院近，因此先看医生，不行再找毕摩苏尼。这是一种变化，是受客观因素影响的

⁵³阿萨神：彝语叫“阿萨”（wasa），是苏尼的护法神，一般认为是该苏尼的一个先人死后灵魂附在他们的身上，帮助他们捉鬼驱鬼。

文化变迁。而在五十多年（1940年代）前，这个地方的情况跟目前乃伍村的情况是差不多的，表现在大家相信毕摩苏尼多于医生，很多人生病不肯吃药，一味请毕摩苏尼来驱鬼。甘洛开明土司岭光电先生在他的回忆录《忆往昔：一个彝族土司的自述》中谈到当时痛恨彝族群众拒绝吃药，生病总是请毕摩苏尼驱鬼念经，既花了很多钱，又极易耽搁病情，有些人甚至因耽搁病情全家死绝。岭光电先生是国民党黄埔军校第十期的学员，毕业后到国民党中央军统局工作，后来官衔升至少将副军长。他被派往西康省（后分划归今四川省和西藏自治区）的彝族地区，也就是他的家乡，现在的凉山彝族地区办理“夷务”。岭光电先生利用彝族土司和办理夷务的官员这种特殊身份，为彝族地区办了许多好事，如开办医院，创建学校等。他见彝族群众相信毕摩苏尼，生病不吃药，暗地里想了许多方法。据他的回忆录所说，他曾召集当时的毕摩苏尼，专门发药给他们，叫他们在念经跳神驱鬼之前，先让病人服用药。为了让彝族群众愿意吃药，他专门编造了一套“理论”说服他们：

你们认为鬼来害人，使人生病死亡，是他来吃人肉、喝人血的关系，这是有道理的，不然后人怎么瘦了才死呢？过去找毕摩、苏尼来念经、诅咒、驱逐、捉拿以及用牲畜来祭送鬼神，曾收到一定的效果，这也是事实。但有时效果差，是为啥呢？一是牲畜的血肉没有人的血肉好吃，遇到狡猾的或吃惯好东西的鬼，他就不吃牲畜的血肉而要吃人的血肉的关系。另一种原因是遇到凶恶鬼怪，毕摩、苏尼的经咒和法术拿它没法，它们一来作乱就只有等死。过去彝区有这种事，别处也有。别处对这些鬼怎么办呢？就是吃药。药是奇怪的东西，人吃了有好处，鬼吃了要受毒。人吃药下肚，药性就窜到经络血肉里，鬼来吃喝血肉时，不毒死它也毒伤它。毒死了当然人就清静了，毒伤了它也就逃走，再也不敢来害人了。所以别处从古代就少有病痛死亡。

古代毕摩、苏尼也有不起作用的时候，现在又怎么了呢？更成问题了。为啥？鬼变复杂了，现在又来了汉族鬼、藏族鬼、苗家鬼、蒙古鬼、还有日本鬼、红眉绿眼的洋人鬼，多得很。这些鬼不懂彝话，不懂彝礼，毕摩、苏尼只用彝话来向它们求情，用彝礼来对待它们，它们能接受吗？我看它们不懂就不会接受。送给牲畜，它们喜欢吗？它们用的是票子和金元银元，什么东西都能买到，不会喜欢牲畜的。不接受又不喜欢会怎么样呢？会加重病情，使人死亡。所以毕摩、苏尼对于现有的许多病症没有办法，也不敢去医治了。

现在鬼多病也多，而且各种鬼怪的情况也复杂。就以它们的来去说吧，有的坐飞机，有的坐火车、汽车、包车或自行车，骑马的已很少了，与活人完全一样。试问，你们送些牲畜给它们，它们会怎么样呢？它们不同于住在附近的彝人鬼，它们带不走牲畜！你们要勉强它带，它就要生气，一生气就使病人遭殃，要死亡。对这

些鬼该怎么办？还是只有用吃药对付它，就是念经送牲畜有效也很危险！鬼和坏人一样，吃惯了就要来的，而且相约一起来，那时彝人的地方将变成鬼的世界，彝人还能生存吗？想生存也办不到了。朋友们，为减少疾病和死亡，不被鬼吃光，就请相信药能驱鬼治病，大家有病就多找医生吃药吧！（岭光电 1988：124 - 125）

波波坤村当时属于另一个土司岭邦正管辖区，并不在岭光电的管辖范围内，但是波波坤村是诺木苏地区和曲木苏地区的交通要道，来往毕摩苏尼都要经过这里，这套“理论”在这里是有影响的。

那么，毕摩治病到底有没有什么秘密呢？他们到底只依靠法术还是要借助药物？我访问了几个毕摩，他们说他们除了毕神的帮助外，还要借助有神性的野草。乃伍村的莫色毕摩说，如果是肚子疼，光念经不怎么起作用，如果用一些其它办法的话，就会很快好过来。肚子疼的人，如果伴随着呕吐，那么可以肯定是该病人在路途上遇到了鬼。彝语叫“博则”（bbozzi），这时，拿一个碗，里面装一些酒，用三根筷子并在一起立在碗中。立筷子的时候，一边叫病者已经死去的亲属的名字，如果叫到谁的名字时，筷子立住了，就说明碰到了那个死者的亡魂。知道是碰到谁以后，毕摩或做仪式的人，要劝那亡魂或咒它，请它离开。同时，用一撮头发，一些干辣椒，一块破布放在一起烧，用烧出的烟子熏病人，病人闻到烟子后病情就会好转。一般这样做后，病人的肚子很快就不会疼了。根据李世康（李世康 1995：106）的报导，凉山州喜德县过去有一个叫诺尔梯哈的毕摩被称为是“祖传巫师、星占师和按摩医师。”他用按摩的方法治好过一个叫罗洪拉伙的人的风湿病，还治好过严重摔伤的患者，还治好过有妇科病中的不育症，经他按摩治疗，不久即有孕了。他用按摩的方法根除了患者吉鲍汉的胃病。诺尔梯哈的按摩术不仅对人有用，而且还对牲畜有效，他能治好脊背扭伤的牛、马等。据说诺尔梯哈的按摩术是他家祖传的，而且隔一代才出现这样一位，他曾收过几个徒弟，都没有学到他的医术精华。

（二）毕摩被认为是人与神鬼之间的信息传递者

- - 毕摩作为司祭员

毕摩主持作斋、作祭、作百解、节期祭祀等在现在彝族社会里很普遍。作斋是指同一宗族的人共同举行祭祖大典。作祭是指祭祀活动，主要是追悼死者，给亡魂念《指路经》，帮助亡魂顺利回到祖先居住的地方同祖先团圆。作百解是在人们遇到疾病或灾祸时，举行百解祭，解除祸祟。节期祭祀是在火把节和彝族年时，请毕摩到田里或家中，祭祀谷神或家神，祈求丰年，祛灾祈福。这些事情都很平常，但是，据说毕摩的产生本来不是为了对付鬼神的，在毕摩产生之时，世界上还没有鬼。乃伍村的期皮耶杰说，人类在远古的时候，婚姻习俗跟现在是相反的，男的要出嫁，女的娶丈夫。但男子天性不会在“出

嫁”的时候讨好女方，当不好“新娘”。比如在女方家吃饭时，男新娘不懂得讲礼节，对方家里杀猪宰羊时，男新娘总是守着把所有肉都吃完。后来有一个姑娘怕自己的哥哥“出嫁”时会出丑，因此提出找一个女的嫁到自家来，自己呢嫁出去。从此，女的开始嫁丈夫，男的开始娶妻子，形成现在的样子。那时候，世界很奇怪，生子不见父，生女不见母。即如果生下了儿子，等儿子睁眼，他的父亲就闭眼死去，如果生下的是女孩，她一睁眼，她的母亲就死去。为了避免这种“生子不见父，生女不见母”的悲剧，才开始兴起了毕摩。最早的毕摩是特毕哲慕(te bi rret mu)和玛毕诗珠(hma bi shyt zur)。有了毕摩以后，父子可以相见了，母女可以团聚了。从此毕摩就传了下来。

后来，有了鬼以后，毕摩才开始做念经驱鬼的事情，只有毕摩可以把人们的想法传达给鬼，让他们离开人们的身体，不要再为害人们。以下的故事是关于鬼的来源，流传很广，是乃伍村的天燕讲述的。

从前，有一个美女叫孜孜宜乍，孜孜是名字，宜乍是美女的意思。她是一只鬼，可以变成山羊形和人形，变人时非常漂亮。有个多疑的人娶了她，他们相亲相爱，特别是孜孜宜乍非常爱她的丈夫，对她忠心不贰，细心照顾。但是一年后，她的鬼性开始显露出来，经常外出捉人吃，她的丈夫有所怀疑，但不肯定，于是决定试探她。有一天，丈夫装病躺在床上，对孜孜宜乍说：老婆啊，我病得很厉害，可能要吃一颗黑熊胆才能治好。孜孜宜乍不知道这是在考验她，跟她丈夫说：没有问题，你好好养病。只要能治好你的病，我一定想办法给你弄来熊胆。说完就走了出去，不一会工夫，她便拿回了一颗带有热气的熊胆。丈夫一看，心里更加觉得妻子不是一般的常人，吃下了黑熊胆。第二天，丈夫又对孜孜宜乍说：老婆，我可能已经病入膏肓，不久于人世了。听说吃下河对岸那家人的独生子的胆才能治好我的病。可怜孜孜宜乍仍然不知道这是丈夫设的圈套想试探她，她只是凭着对她丈夫的忠贞，只想把他治好，于是说：你别着急，只要能治好你的病，我什么都愿意做，什么都能办到。你等一会儿。说完出去没有一袋烟的工夫，捧进来一颗新鲜的苦胆。她一进屋，对岸那户人家就传来了哭声，他们的宝贝独生子死了。但他们不知道那是因为孜孜宜乍取了小孩的胆。丈夫大惊，知道孜孜宜乍是鬼，但他镇静下来，不露声色，心里在盘算除掉孜孜宜乍的主意。第三天，他对孜孜宜乍说：老婆啊，我的病情还是不见好转，看来难免一死，时日不多了。在死之前要是能吃到俄则勒曲大雪山上的雪，我死也甘心了。孜孜宜乍说：你别着急，也不要担心，你的病会好转的。你想吃俄则勒曲雪山上的雪，我会尽力去取。只是俄则勒曲大雪山离这里很远，现在又是酷热的夏天，我取回雪块可能需要较长的时间。在我离开的这段时间里，你要答应我一定不要请毕摩到家里念经。丈夫表面上满口答应下来，实际上是支走孜孜宜乍，然后请毕摩诅咒孜孜宜乍。等孜孜宜乍前脚一走，丈夫便请来毕摩大肆念经。而忠贞的孜孜宜乍呢，到了俄则勒曲雪山后，拿好雪块

走到半途雪块就化掉了，她又返回去再拿，结果还是化掉，如此反复，耽搁了时间。但她心里一心想带回雪块给自己深爱的丈夫，了却他的“心愿”。丈夫这边请来最有名的毕摩，开始做法事，念驱鬼经。孜孜宜乍被咒得落在家门口，她已经不能保持人形，变成了山羊形状，落下的时候她的前蹄里还夹有雪块。毕摩把山羊宰杀后，砍成小块倒入河中。谁知河下游住了几户人，他们不知底细，把山羊肉捞上来煮着吃了。吃了孜孜宜乍肉的人都变成了鬼，从此以后，这个世界上的鬼越来越多了，鬼的起源就是这样来的。⁵⁴

毕摩可以把孜孜宜乍咒得变回原形，这个故事几乎在彝族那里是家喻户晓。因此要对付祸害自己的鬼，人们就请毕摩来念经。人们深信毕摩是可以沟通人与鬼之间的中介人。相信有鬼，相信毕摩可以驱鬼，邀请毕摩咒鬼。所有这些都表明了宗教与文化认同的密切关系。

（三）毕摩和苏尼的日常角色

毕摩的职能不仅在正规的念经驱鬼作斋祭祀等方面，实际上，平时人们遇到什么事情都愿意找毕摩咨询。毕摩经书上写东德东西，会成为人们解惑的最佳工具，即使毕摩口头的解释也很管用，人们会说很信任地说：这件事情某某毕摩说了，是怎么怎么样的，我们应该如此如此。毕摩用以说服大家的是占卜。关于占卜方法，我专门请教了乃伍村的莫色毕摩，根据他的介绍，我把他的占卜方式参照已出版的文献分类介绍如下：

（1）木卦

掷木卦：是在举行祭祀仪式之前进行的。材料是将一段长约数寸的“基思”（jytsyr，当地汉语叫马桑树）从中间剖成两半，蘸上一些鸡血白酒，毕摩即开始念占卜经，在念经的同时，把两半卦板扔到地下，看其地上的朝向。吉卦是一半剖面向下，一半剖面向上。除此外，两半卦板的剖面都向上或向下都是不详之兆。

打木刻：这是一种较为普通流行的卜卦方式。占卜者用一根长约一木棍，先在火上转三圈以示已经去污，然后占卜者左手持棍，右手持刀，每隔 0.5 寸许随意砍削一片树皮，然后有从另一端每隔五片树皮的地方削出掉片一树片，最后随意在木棍中部削掉一片树皮。木棍上下为准，上端主外为客方，下端主内为主方。将剩下的树皮一对一对地数，看是成双还是成单，以不吉凶。出现的单双数会有以下情况：内双外单，内单外双，内外均双，内外均单等。单者表示强、吉，双者表示弱、不吉。

（2）鸡卜

在占卜方面，彝族对鸡情有独钟，认为用鸡占卜很灵。这主要来自一段传说。彝族古籍《勒俄特依》（1978）记载：在远古洪水泛滥之时，彝族先民读母吾避难于一个木柜

⁵⁴中央民族学院彝文文献大专班有彝汉对照本《孜孜宜乍》，1982年油印本。

中，天神指引他带上一只公鸡以判定时间，等公鸡打鸣之时即是洪水退去之时，可以出来了，果然，鸡鸣时安全得以出来。因此人们认为鸡是最应验的家禽。鸡身上可以用以占卜的很多，首先活鸡本身就可以用以占卜，称为活鸡卜。

活鸡卜：用在人们遭受严重的内伤（如摔伤）之时，方法是用一只活鸡，让伤者往鸡嘴里连吹三口气，由毕摩念占卜经，占卜经说：“人是雪族的子孙，鸡也是雪族子孙；人也是两脚，鸡也是两脚；人也是两手，鸡也是两手（翅）；人有两只眼，鸡也是两只眼；人之所病处，移到鸡上来。”（王昌富 1994：211）毕摩一边念念有词，一边把鸡拿到伤者身上伤痛之处轻轻扫，如此重复数遍。最后用一块面团塞进鸡嘴，将其毙死，然后用削尖的竹片对鸡进行解剖。如果鸡的体内某一个部位有淤血，则认为伤者伤于的相应部位。

鸡舌卜：是凉山彝族最普遍的占卜方式，除毕摩以外，不管男女老少，几乎人人都会鸡舌卜。但正式情况下，大家以毕摩所看的卜为准。鸡头不加盐煮熟，捞出待稍稍冷却后，扳开鸡嘴，把鸡舌连根同相连的两根软骨一同拔出，撕净上面的肉。鸡舌同两根软骨呈三叉形状，两根软骨稍向一边弯曲。占卜时三根都看，只是中间的那根是主要的。以看卜方为主，左边的那根软骨代表占卜者一方，或称主方，右边的那根软骨代表与占卜者相对应的一方，或称客方。左边的软骨长于右边的，则认为主方占优势，相反则客方占优势，左右两根软骨一样长即表示主客方势均力敌，不相上下。中间的那根若较直，且稍稍向内倾斜，则为上上吉卦，主招财进宝，万事如意。两边的软骨稍稍向外顷，但中间的那根向内，也为吉卦，只是稍差一些。中间的那根软骨如果向外倾斜，则主舍财，表示要丢失财物，宜多加注意。如果中间的软骨卷曲成圈，则为不吉之卦。如果向外卷曲，则主客方不吉，甚至会听到亲戚朋友的死讯，如果向内倾斜则主主方。

鸡头骨卜：此卜只有毕摩知晓，方法是将煮熟的鸡头的皮肉剥净，看头盖骨、上嘴拔出后后面的两根尖状物以及两个眼球间的隔骨。头盖骨上面有黑色的斑纹或斑块，为不吉，呈凶兆。上嘴的两根尖状物中，蜷曲方向占卜者，如果左边一根向内倾斜，为不吉之兆，表示房屋主人家中有鬼。两个眼球之间的隔骨如果是透明的，是吉卦，如果上面有黑斑，表示眼泪，称为“一滴眼泪”，是为凶卦，说明将要听到亲友之死讯，要为之掉泪。

鸡腿骨卜：占卜时主方和客方各吃一根鸡腿，小心用手撕下上面的肉，然后看上面的血脉神经的孔数，插上细竹签。如果两根腿骨上面的孔数之和为四，即每只上面两个孔，则为吉卦。若超过四孔，则为不吉，表示凶事会降临。

鸡蛋卜：生病时看如何生病如何治疗以及能否治好。方式类同活鸡卜。占卜者取一生鸡蛋，用针在蛋壳上刺一小空，让病人向孔内吹一口气，然后在病人身上病痛之处擦数遍。将鸡蛋打入一碗清水之中，看蛋黄和蛋清的各种情形。如果蛋黄纯黄无阴影，则为吉卦，表示病人没有内伤。如果蛋清托着两个泡，则认为是彝鬼作祟，如果是一根细长的蛋清连着泡，则认为是汉鬼作祟。不管是彝鬼或汉鬼作祟，都需要念经驱鬼。

(3) 胛骨卜

是用牲畜的肩胛骨占卜，牲畜一般是牛、羊和猪。将肩胛骨上的肉用手撕净，不得用刀刮或用牙咬。然后在肩胛骨上面立一撮火草，点燃火草，等火草烧到肩胛骨上面，出现裂纹时看上面的纹路为卜。烧出的纹路以焦点为准一般出现四条，扇形肩胛骨的像手柄的方向向下，其中上方的纹路主上意，下方的纹路主地意，左边的主主方，右边的主客方。根据这些纹路的有无或曲直等卜主客双方的命运、战争、经济、病情等。

(4) 猪脏卜

猪胆卜：刚杀的猪胆内胆汁饱满，外面色泽光润为吉。过年猪的胆呈此状，则表示主人家来年五谷丰登，全家幸福无病灾。若结婚时所杀猪的胆呈此状，则表示婚姻圆满幸福。

猪脾卜：刚杀的猪取出脾脏看卜，如果脾脏平展红润有光泽为吉，表示万事如意。如果脾脏的一边翻翘起来，或者两边有锯齿状的东西为不吉，表示事态会有翻悔。

猪心卜：取出新鲜猪心，如果体积大，色泽红润饱满为吉。否则不吉。

猪肺卜：猪肺体积大，饱满，有光泽，没有肉赘及污点斑点为吉。否则不吉。

膀胱卜：刚杀的猪拿出膀胱，以膀胱内的尿液多寡卜来年气候。尿液多则表示来年要涝，尿液少则表示要旱，内存一半左右尿液为吉，表示来年雨量适中，有利于播种丰收。

(5) 其它

彝族毕摩还有一套面相的方法，包括看面相，手相以及痣相。看法复杂且具有特征，自成体系。如头漩没有在头顶正中，或有两个头漩，则认为这个人很顽固，调皮，不会轻易听人劝说。手指甲壳饱满且纹路是直的，则表示此人是福之人。脖子上有痣表示此人性情暴躁容易吊颈致死。

乃伍村的彝族找毕摩占卜没有问题，因为本村就有毕摩，但波波坤村怎么办呢？原来，一些老人或一些聪明人掌握了简单的占卜方式，有什么事情的话，这些人会帮人们占卜问吉凶。实际上，很多人知道简单的占卜方式，比如鸡舌卜，几乎每一个成年男子都会看。家里来客宰鸡待客，如果没有毕摩在场，一般是谁吃鸡头谁看鸡舌卜。杀猪时一般人也能看猪脾卜和猪胆卜。但碰到严重的事情，比如生病时必须请毕摩来占卜，毕摩代表专业的占卜师，代表最为准确的答案。我问波波坤木乃，如果没有毕摩，平时怎么办？他很轻松说：简单的我自己都会，复杂的要请诺木苏毕摩来占卜。现在甘洛县城有很多坐在街边占卜算命的，我每次进城都要问一下。问一次卜，街边的毕摩只收二元钱，很合算。毕摩可以帮我算出是什么原因得病的，该用什么牺牲来念经驱鬼，有些时候毕摩还指定该请哪位毕摩来做法。我就根据毕摩的建议再决定怎么做。比如上次我的孩子病了，医院吃药没有吃好，我去问了街边的吉克毕摩，他告诉我是一个小婴儿变的鬼作的祟，要用一头黄毛的绵羊驱鬼才可以。他还指定我找普昌镇的沙玛毕摩来做法事。沙玛毕摩是远近有名的

专门治小婴儿鬼的毕摩。果然，念了经，第二天小孩子就可以到处跑了，病就这么治好了。

我问怎样给毕摩报酬，给多少。木乃说，那要看念经的内容，有些经念几天，有些经只要几个小时就可以了。一般情况下，念几天的时候给 100 至 150 元，如果只念几个小时，就给 50 元就可以了。除此之外，用羊做法的话，羊皮连着羊头和四支羊蹄要给毕摩。用猪做法的话，给毕摩半个猪头以及一些烧肉。这些也是毕摩的报酬，有些毕摩每个月光是卖羊皮都有好几百元的收入。

乃伍村如果出现刑事或民事案件，如果按照传统习惯法没有办法解决，就要请毕摩来通过神判来判案。神判也是想象通过神灵来帮助裁定有罪与否。因此，毕摩在这种情况下扮演的是法官的角色。神判方式很多，例如，如果有人东西被盗，怀疑是某人所为，而该人又不承认，这时需要请毕摩来用捞油锅的方式来裁定。捞油锅一般在野外进行，先烧沸一锅油，经毕摩念经后向油内撒入一把米。毕摩先示范伸手在油锅里捞出一些米，然后让诉讼双方分别捞米。如果被告被油烫伤，则裁定有盗窃罪，而如果被告没有被烫伤，原告被烫伤，则认为原告是诬告。神判的方式还有端铧犁，漂灯草，嚼米，摸蛋，摸石头，折断棍子等，都是经过毕摩念经作法后认为由神灵来判定结果，人们对此深信不疑。

毕摩作为彝族民间宗教的神职人员，他们起着综合、总结和解释彝族社会各种疑难问题的作用。毕摩是彝族文化的传承者和传播者，同时，毕摩是彝族对本族群文化认同的关键，以毕摩为中心，彝人把自己的精神世界维系在毕摩身上，表现出强烈的文化认同。

五、从《指路经》看彝族的文化认同

（一）《指路经》的价值

《指路经》在凉山彝语中叫“莫玛特依”(mohmattepyy)，直译为“教导尸体的书”，是教导亡灵回到祖界的书，因此有人译成《阴路指明》。是在送灵仪式上由毕摩念诵的经书。前文已经谈到，彝族认为人死后有三个灵魂，其中一个受火葬场，一个到处游荡，一个要回归祖界与祖先生活在一起。《指路经》就是专门指导这个需要回归祖界的灵魂路程的。《指路经》里详细地介绍了亡魂应该走的路，详细列明了亡魂所要走的站明。从死者目前所在地开始，走到某一处，继续走可以看到什么山，什么水，什么地名，最后送到祖界 - 兹兹普乌。其实这些地名是亡者祖先曾经住过或经过过的地方，整个送魂路线即是祖先的迁徙路线。因此，《指路经》对研究彝族迁徙史很有参考价值。

《指路经》一般是一个家族或一个支系有一部，因为各个家族的人的迁徙路线是不一定相同的，但目的地却相同，这构成了彝族认同的重要根据。因此《指路经》的潜在价值是团结了彝族这个族群。

以下以果基·宁哈和岭福祥主编的《彝文【指路经】译集》为蓝本，结合中央民族学院彝文文献大专班所编的《彝族六祖迁徙典籍选编》的内容，简述彝族送魂路线如下：

- 1, 四川省甘洛县（诺苏亚族群）路线：甘洛→越西→冕宁→喜德→昭觉→美姑→金阳→昭通（彝文称“兹兹普乌”，此路线详下文）
- 2, 云南省中甸县（诺苏亚族群）路线：中甸→木里→冕宁→越西→昭觉→美姑→金阳→昭通（兹兹普乌）
- 3, 云南省宁蒗县（诺苏亚族群）路线：宁蒗→西昌→昭觉→美姑→金阳→昭通（兹兹普乌）
- 4, 四川省普格县（诺苏亚族群）路线：普格→昭觉→美姑→雷波→z 昭通（兹兹普乌）
- 5, 贵州省大方县（能苏亚族群）路线：大方→毕节→威宁→昆明
- 6, 贵州省威宁县（尼苏亚族群）路线：威宁→昆明
- 7, 贵州省盘县（尼苏亚族群）路线：盘县→昆明
- 8, 云南省红河县（聂苏亚族群）路线：红河→建水→石屏→昆明
- 9, 云南省双柏县（聂苏亚族群）路线：双柏→昆明
- 10, 云南省路南县（撒尼亚族群）路线：路南→曲靖→昆明
(详见地图)

从各地的送魂路线看，出现两个终点，凉山都送到兹兹普乌，云南和贵州送到昆明。一般认为是昆明是最早的现在各地彝族的发祥地，可能与古滇国的部族“昆明人”有关，后来以昆明为中心向各地迁徙后，凉山彝族的先民在兹兹普乌（昭通）逗留了一段很长的时间，而以这个地方固定为祖先的发源地。昭通这个地方对于凉山彝族的族群认同具有非常重要的意义。

（二）波波坤村和乃伍村彝族的送魂路线殊途同归

1、波波坤村吉乃家族的送魂路线

波波坤村吉乃家族的《指路经》描述的送魂路线是从波波坤村（洛俄解杆）出发，到甘洛县境内的尼波勒节（今波波坤村和甘洛火车站之间的山梁）→阿尔省曲、阿毕惹木、约惹觉莫、则各邛觉（在今则洛乡境内）→深惹瓦乌、特觉姑、依德阿莫、特克俄清、沙嘎勇玖、赤普觉各、沙足洛（均在今玉田镇境内）→达嘎依、玛嘎依（今廖坪乡达嘎依村）→史举科、则洛依打（今则洛乡境内）→麻卡各日、阿补勒托（今斯觉镇境内）→依乌暑扎、木诺尔苦、阿扎木诺、阿杂铁玛、坝哈依打、依节尼（甘洛县和越西县交界的越西河两岸）→阿祖坝嘎（在斯觉镇境内）→洛洛木各（甘洛和越西交界处），进入越西县境内，经过达尔玛地（今越西新民乡）→德图解杆（今大屯乡）→乌拖尔库（今越西县城）→叶泽解沙（今中所乡）→里顶瓦古（今白泥湾）→俄罗苏姑（今苏姑乡），进入喜德县境内的俄罗则俄（今登相岭）→俄罗玻（今小相岭）→喜德拉达（今喜德县城），

然后转向冕宁县境内的冕易卓诺（今冕宁县城）➡阿几毕尔（今河边乡）➡耿草瓦解（今巨龙乡）➡泸沽解沙（今泸沽镇）➡阿嘎地莫、阿嘎地拖、斯硕斯咪（均在今小哨乡境），进入西昌境内的诺依尔觉（今柴龙乡、今安宁场）➡俄卓打日（今泸山）➡勒格俄卓（今西昌市区）➡木体东勒（今大兴场）➡普暑嘎拖（今昭觉与西昌交界的普诗乡铺史卡安村），进入昭觉的拉哈依乌（今解放沟乡）➡利木昭觉（今昭觉县城）➡利木竹核（今竹核乡）➡斯木布约（今布约乡），进入美姑县的利木依打、利木斯补（美姑县的彝语叫利木美姑，‘利木’地区是在美姑境内），然后进入金阳县的“木尼”地区，包括木尼岷诺、木尼古尔、木尼巴体、木尼依薄，最后到达终点站兹兹地各，在今云南昭通。兹兹地各又名“兹兹普乌”，另一名是“莫木古尔”，意为天地的中间（果基宁哈、岭福祥 1993：646）。

2, 乃伍村格几家族的送魂路线

乃伍村的毕摩没有《指路经》，因此没有详细的路线，我访问的沙玛毕摩和吉克毕摩均表示乃伍村的格几家族送魂是从诺古拉达开始送的，其路线如下：先送到诺古拉达（今马边境内）➡利木美姑（今美姑境内）➡木尼尔库（今金阳境内）➡到达终点站兹兹普乌。这条路线是和波波坤的吉乃家族的路线不同的，但他们的送魂终点都是一样的，都是殊途同归。共同把亡魂到一个相同的地方，两地彝族有相同的文化认同。

六、结论

宗教信仰是长期形成的，一旦形成就具有较为稳定的型态，对族群和文化的认同起着举足轻重的作用。乃伍村和波波坤村两个彝族村子都反映出对彝族固有宗教信仰的强烈认同。彝族本身的传统宗教影响着两彝村的日常生活。由于“汉化”程度的不同，居住区域的差异，两彝村在信仰传统宗教方面有一些细微的差别，比如波波坤村因为离汉族村子近，村民多为彝汉双语人，平时接触汉人机会多，加上本村没有毕摩和苏尼。因此，在人生病是，选择毕摩苏尼或医生的方面，表现出先选医生，医生不行才考虑找毕摩和苏尼来作法。而乃伍村则相反，他们在潜意识里已经区分开什么病该请毕摩苏尼，什么病只能看医生。这种现象说明，宗教信仰是可以改变的，文化认同是可以变迁的，但宗教信仰的改变和文化认同的变迁，并不影响族群的认同。

两彝村的《指路经》都将亡魂送到祖先居住地兹兹普乌，这种共同的祖先居住地的想象，暗示了两彝村彝族的共同来源，加强和维系了两彝村的族群认同。

第五章 结论

- 一、引言
- 二、开放型的语言并不影响族群和文化认同
- 三、封闭型的宗教信仰同样不影响族群和文化认同
- 四、族群认同的形式和内容是多样化的

一、引言

前面我们讨论了从语言和宗教表现出来的彝族文化认同，实际上，从不同的访谈也好，从文献记载也好，我们很清楚地知道，文化认同是变迁的，不稳定的。人们对于文化现象，往往采取的是“拿来主义”的态度，只要是需要的，不管来源如何，都可以吸收、发展、改造成符合本族群适用的文化内容。对于语言，彝族采用的态度是热爱自己的语言，喜欢使用本民族语言，在教育上也愿意使用本民族文字，为了发扬本民族语言文化，还出现“山鹰队”⁵⁵、“黑虎队”⁵⁶等以彝语演唱的流行歌曲词曲作者和演唱者。同时，彝族对于汉语采取的态度是无条件地吸收，彝族推崇“在彝族地区说很地道的彝语，在汉族地区使用流利的汉语”的语言态度。这主要原因是政治经济的需要，招工，升学等现实需要，要求人们掌握汉语，不然的话，将错过许多有利条件。对于彝族民间宗教的态度，聚居区的彝族普遍认同本民族已经有了一定规矩的宗教仪式，但不意味着他们排斥其它民族的宗教。许多彝族人相信了门徒会就是一个很好的例子。生活在城镇，有机会接触汉族民间宗教的彝族人，为了达到驱鬼祛病的目的，请汉族端公到家里撵鬼诵经贴符，这种行为并不会引起族群归属的争议。从彝族的语言、宗教所反映出来的文化认同给我们一个启示，文化认同是常变的，是允许引进新的文化内容，这也是全球化现象产生的基础，试想，如果每个族群都强烈抵制和排斥异文化的吸收，我们这个世界将是一个什么状态，如果那样，茶叶文化、豆腐文化也就不会轻易被欧美人士所接受，中国人不会接受西服婚纱、麦当劳肯德基了，“洋为中用”的思想也无从产生，也就谈不上全球化问题了。

异文化这么容易接受，人们对于异文化采用的是“拿来主义”，只要适用就为我所用，需要的话改造成符合本民族的文化，最后成为本民族文化的一部分，因此，文化虽然可以是界定一个族群不同于别的族群的重要因素，但只依靠文化现象来界定也是很难行得通的，那种以文化界定民族的做法是值得商榷的。很简单，使用彝语的并不一直都是彝族，请彝族毕摩到家里念经驱鬼的也不能全部划为彝族，不会说彝语的人仍然认同自己的

⁵⁵山鹰队：是“山鹰组合演唱队”的简称，由三位彝族小伙子组成。他们的歌多数是他们自己作词、作曲的作品，多采用流行歌曲和彝族传统民间调子，开了彝语流行歌曲的先河，深受广大彝族听众的喜爱。

⁵⁶黑虎队：是“黑虎演唱组合队”的简称，也是由三个彝族小伙子组成，演唱具有彝族风格的流行歌曲，是继山鹰以来最受欢迎的演唱组合。目前改队名为“彝族制造”。

彝族身份，不信彝族民间宗教的人依然认同和被认同为彝族。那么，人们对于族群的认同是怎么表现出来的呢？根据彝族的情况，族群认同是建立在已经被本民族化的文化基础上的。

二、开放型的语言并不影响族群和文化认同

判断一种语言是开放型的还是封闭型语言，可以从两个方面看的，一是看其使用者的语言态度，一是看语言本身的变化。两者是相互联系，互为衬托的。使用者在保持使用本族群语言的同时，积极使用别的语言的态度是开放型的，相反，则为封闭型语言。大家知道日本人是一个很乐意学习别的民族语言文化的民族，日本人在保持使用本民族语言的同时，积极学习外民族语言文化，例如唐朝时期的日本遣唐使就几乎照搬了汉族的语言文字，因此，从语言态度上看，日语是一种开放型的语言。而在历史上曾经被蒙古族、满族等少数民族统治过的汉族则不仅没有照搬这些民族的语言文字，相反，涵化的许多周边民族，这不仅是因为汉族人口多，文化相对比那些民族先进的原因，另一个原因是汉语本身是一种封闭型的语言。正如徐大明等指出：“不同语言对于借词可接受的程度和数量有不同，有些可以较多地接受，比较长期和不受限制地使用借词；有些就很少接受或只是短期和在较小范围接受借词。汉语就属于后者，它不可能大量地用音译来借入外来词。”（徐大明、陶红印、谢天蔚 1997：181）。从语言本身变化的角度看，开放型语言大量吸收外来词语，很自由地丰富和发展自己的语言。最典型的开放型语言是英语。英语本来是古代央格鲁撒克逊人使用的一种日耳曼语言，当年使用人口并不多，而且长期在罗马帝国和法国的统治之下，吸收了大量的拉丁语和法语的词汇。后来当“大英帝国”的旗子插满全球，成为“日不落帝国”的时候，不管从政治、经济、文化、军事各方面，英国都是处于优势，很多弱小语言迅速吸收英语词汇，使英语现在发展成为一种全球性语言是事实，甚至产生了英语和弱小语言的混合语“洋泾滨语”（Pidgin）和“克里奥尔语”（Creole）⁵⁷。然而，英语也很自由地吸收了全球各地的语言成份，其词汇量将近 100 万，是任何一种语言都无法比的。说明英语是一种非常开放的语言。

从历史文献和民间传说看，彝族原来是一个擅长游牧的民族，往往随草而迁，到处迁徙。在迁徙过程中不断与别的民族交往接触，为了交际需要，要求人们吸收或掌握其它族群的语言。这就造成了彝族人开放型的语言态度。从彝语本身的变化看，以借词为例，彝语很自由地吸收了汉语的词汇，例如早期汉语借词 yo “羊”、denzy “戥子”、muwa “马鞍”、rrup “箸（筷子）”；近代借词 yapyot “洋芋（土豆）”、dutfup “豆腐”、yapiep “鸦片”、yiega “烟杆”、itmup “玉米”、laru “腊肉”、gachap “赶场”、

⁵⁷洋泾滨语和克里奥尔语：都指两种语言在接触过程中产生的混合语。通常以其中一种语言的语法为基础，以另一种语言的词汇来表达事物。洋泾滨语和克里奥尔语的区别是前者没有成为某一个族群的母语，后者已经成为母语。

boxdu “背兜”、jip “斤”等；现代的借词更多，如 zhoxgop “中国”、bopzhi “报纸”、fiji “飞机”、hoche “火车”、zhuxi “主席”等等（戴庆厦、岭福祥 1998：257 - 259）。

甘柏兹(Gumperz)在研究挪威一个小镇的语码转换的情境时提出了“封闭网络”(closed network)和“开放网络”(open network)的概念。他认为说冉纳玛尔语(Ranamal)的人是以亲属关系联结在一起的封闭网络，主要是当地的工人阶层的人。而说挪威北部标准语柏克玛尔语(Bokmal)的人是开放网络，主要是从城市移居来的企业主。处于中间的商人兼通两种语言，其社会网络遍及挪威，也是开放网络的人群(Gumperz1966)⁵⁸。另一个美国社会语言学家费希曼(Fishman)提出语域理论(domain theory)来解释语言的选择。他共分出五个语域：家庭域、朋友域、宗教域、教育域和工作域。每个语域包括身份关系、地点和话题三个部分(Fishman1972)⁵⁹。这样就区分开了人们在不同情况下选择不同语言的原因。

三、封闭型的宗教信仰加强了族群和文化认同

我说彝族的宗教信仰是封闭型的，主要是从两个方面考虑，一个是彝族的宗教信仰没有或者很少影响周围民族；另一个是别的民族的宗教信仰也没有或很少影响彝族。在甘洛县，彝人、汉人和尔苏人之间的族群界限很明确，其中一条标准就是三个族群都有自己独特的宗教信仰。比如从宗教神职人员看，彝人有毕摩和苏尼；汉人有端公、神汉⁶⁰；尔苏人有沙巴⁶¹。虽然三族之间有相互请其它族群的神职人员到家里驱鬼治病的现象，但这种现象是极少数。乃伍村彝人就从来没有请汉人端公神汉或尔苏人的沙巴来作法。除了彝族自己传统的宗教信仰外，乃伍村彝族几乎不知道汉族和尔苏人的宗教体系。在乃伍村的访谈中，当我问村民知不知道汉人和尔苏人的宗教信仰时，他们都表现出神秘感。沙玛毕摩说：“汉人和尔苏人都有‘毕摩’。汉人的‘毕摩’比我们彝人毕摩还厉害，他们还有庙，里面有很多光头的‘毕摩’⁶²，天天念经，我们彝族还没有庙。尔苏人的‘毕摩’⁶³也很厉害，听说我们彝族毕摩不能治好的病，尔苏人的‘毕摩’就能治好。尔苏鬼缠身的病更要请尔苏‘毕摩’来驱赶。”在波波坤村，由于离汉族村子近，人们对汉族民间宗教的了解比乃伍村多一些。但波波坤村本身没有神职人员，他们要驱鬼念经都要从村外请。他们主要请彝族的毕摩和苏尼，也有请汉族端公和神汉的。波波坤村的木格道出了原因，他

⁵⁸这里参见转引徐大明等(1997:173)。

⁵⁹这里参见转引徐大明等(1997:174)。

⁶⁰神汉：认为被一个神附体，自己已经被那个神操纵，从事捉鬼驱鬼等事。

⁶¹沙巴：尔苏语音译，是尔苏人的神职人员，其经文是用一套图画写成的，叫沙巴文。

⁶²光头的‘毕摩’：指佛教的和尚和尼姑。

⁶³尔苏人的‘毕摩’：指尔苏人的宗教神职人员沙巴。

说：“人病了，如果在医院治不好，或者效果不佳，就要考虑请人驱鬼祛病。如果缠在病人身上的鬼是彝鬼，就要请彝族毕摩苏尼念经驱鬼，如果是汉鬼作祟，彝族毕摩苏尼对付不了的，请汉人端公和神汉或许管用，因为汉鬼听不懂彝语也很有可能撵不走（笑）。我们这里离尔苏人很远，尔苏鬼可能不会到我们这里来作祟，我没有听说过我们村那家请过尔苏人的‘毕摩’来家里念过经。”波波坤村彝族虽然接受汉族的端公神汉来作法，但前提是病人是因为汉鬼缠身，所以，归根到底，波波坤村的彝族仍然以彝族的传统鬼怪观念为主，笃信彝族的灵魂观和鬼神观。

乃伍村和波波坤村的彝族，乃至整个凉山彝族，现在吸收和接受汉族文化方面很普遍，很多地方，特别是火车铁路或汽车公路等交通要道附近的人，在语言、服饰、饮食等文化内容上向汉族靠拢。比如，彝族的传统丧葬方式是火葬，可是安宁河流域靠近汉区的彝族（自称‘咪西苏’，意为‘平坝人’，他称‘水田’），经济条件好的还行火葬，否则改用汉族棺葬的习俗（吴恒 1987(1960)）。波波坤村除少数几个老年妇女和小孩子外，基本上是彝汉双语人，在服饰上，老年妇女还穿传统衣服，年轻人或中年人，除非节日或婚丧嫁娶等场所，大家都不再穿彝族传统服饰，而改穿更为轻便易买的西式服装了。但是，在宗教上，彝族的宗教信仰体系基本处于封闭状态，很少或没有外来宗教的影响。

四、族群和文化认同的形式是多样的

既然语言宗教等文化现象不是确定一个族群的主要因素，那么族群认同是如何表现出来的呢？以族群成员而言，他们往往认为他们所使用的文化是他们自己的传统文化，从外界来看，单从表面的文化现象来界定一个族群会碰上困难，那么，族群成员是如何认同本族群的以及如何被认同为一个单一族群的？以彝族的情况看，族群成员内部除认同语言宗教是本族群文化以外，在识别一个人是否是一个彝族时，他们采用多重识别认同策略。比如一个人的姓氏是他最重要的族群身份证明，某某姓是彝族姓，某某姓不是彝族姓氏是区分一个人是不是彝族的标志之一。居住区域也是一个身份证明之一，比如某某说他的老家是乃伍村的人，人们就会毫不犹豫的知道那个人是一个彝族，因为那个村没有其它民族的人居住，即使是 1949 年以前被卖入凉山的“汉家”现在也已经是彝族了，他们的子女已经很难从当地的彝族孩子区分开来了。

（一）饮食与族群认同

彝谚道：“汉人以茶为大，彝人以酒为大”。意思是说当客人来到家里时，汉人首先就会献上茶，主客品茶叙旧或寒暄，而彝人则不然，客人一进门，首要的不是沏茶敬茶，而是先给客人倒上一杯酒，主客各一杯酒，不要菜，一边饮酒一边寒暄叙旧。倒茶或是倒酒是彝汉两族在客人来访时最明显的族群标志。彝族的酒文化很丰富，比如敬酒就有一整套的规矩，还有一则众人皆知的《酒源歌》（木乃拉堵 1986）。在城里工作的彝人，来客时倒酒或倒茶视情况而定。如果客人第一次来家里，而且知道对方是一个彝人，主人

会先倒酒给客人。如果客人是汉人，是第一次来家，主人会问他喝酒还是饮茶，然后再行决定。如果是很熟彝人朋友来了，主人就会比较随意，有酒倒酒，没有酒可以倒茶。但倒茶的时候客人可能会开玩笑地说：“我又不是汉人，你怎么给我倒茶？快拿酒来。”

彝人饮酒往往只喝“寡酒”，即不要下酒菜，而汉人饮酒非要菜不可，哪怕只有一盘花生也行。甘洛彝人常说汉人喝酒吃菜是习惯性的动作，一个传说说有人居然用一根卤鸭脚板就下了半斤白酒。波波坤村处于交通要道，附近有汉族村子，到县城和田坝镇都很方便，所以接受茶文化比较快。波波坤村村民木嘎告诉我，他到彝族家就用彝族习惯，喝酒不要菜，只喝寡酒也可以。彝族客人来了，他也可能只倒酒给客人喝，汉族客人来了，他会先倒茶，如果留汉族客人在家吃饭，需要喝酒，他会炒几个菜下酒。乃伍村则仍然采用彝族传统方式，不管客人是谁，都先倒酒。乃伍村的克布（38岁）说：客人来了不倒酒是没有礼貌的。我家里每天都准备有酒。如果客人来了自己没有酒，哪怕到邻居家里去借也要找了酒，请客人喝。问到是否考虑倒茶给客人时，克布笑着说：怎么可以倒茶呢？那是汉人的习惯，我们彝人以酒为大。我家里根本就没有茶叶，而且我们平时也不喝开水，没有温水瓶，没有办法沏茶。我问他到过汉人家作客没有，他说他去过多次，在县城一个朋友带他去汉人朋友家，而且县城的很多彝人家庭也采用汉人的方式在酒桌上吃饭。他说他不习惯在酒桌上吃菜吃饭，而且认为一边喝酒一边吃菜的话，酒的味道被菜压掉了，菜的味道也掺上了酒味，酒和菜都不好吃了。他到汉人家吃饭往往先醉，因为他光喝酒，不动筷吃菜。所以克布很感慨地说：“到汉人家我总是吃不饱饭。”

彝人对于吃肉很是讲究，认为不应该多吃肉，观念上觉得肉是小孩子吃的，酒是大人喝的，有彝谚为证：“小孩吃肉，大人喝酒”。彝人去作客，吃多了肉的人是会被笑话的。有一条不成文的规矩，到别人家作客，主人家如果杀了猪羊等大家畜，客人最多可以吃三到四块，每块大约有拳头大小，当地汉语叫拳头为“砣子”，因此称这种做法的肉叫“砣砣肉”。如果杀的是鸡鸭等家禽，客人则只能吃一块，甚至只喝一点汤，为的是把肉留给主人家的小孩子吃。多吃肉会被认为是丢脸的事情，为人们所不齿。如果一个人要劝另一个人多吃肉，这个人可能会半开玩笑地说：“我又不是汉人，你为什么劝我吃这么多肉？”。在彝族的眼里，汉族在吃肉方面很不讲“礼”，不会照顾别人，特别是照顾小孩子，这是一种偏见。

另一句彝谚说：“一个人值一匹马，一匹马值一瓶酒”。意思是说任何东西，只要别人开口要，只要别人买来一瓶酒，哪怕是你最心爱的东西，也要忍痛送给他。这与彝人轻商和缺乏商品经济观念有关。酒在彝族的日常生活中扮演着很重要的角色，探亲、访友、奔丧、接亲、讲和等等几乎一切事情，都少不了酒。因此到处可以看到彝族喝酒的场面，甚至可以看到彝人喝醉后倒头睡在街头的情形。但是彝族最看不起喝醉的人，讲究喝酒时“喝一碗价值一块金子，喝两碗还值一块银子，喝了三碗喝醉的人，连一条小狗都不如”（彝族谚语）。讲究喝酒要有酒德，保持形象，适可而止。而在汉人的眼里，大概他

们所见到的彝人几乎都在喝酒，于是汉人对彝人的偏见之一是彝人好酒，烂酒，如果一个汉人看到一个彝人不喝酒，他会很奇怪地说：“哪里有彝族不喝酒的？”言下之意是怀疑这个人不是“真正的”彝族。关于这种彝汉之间的偏见，有人总结了一句顺口溜：彝人见酒，打死不走，汉人见肉，打死不流（“流”是四川汉话“动”的意思）。

在做菜方式和方法上，彝人和汉人也表现出明显的不同。彝人不管是肉或蔬菜都喜欢煮汤。肉是在宰杀牲畜后，把肉砍成拳头大小的“砣砣肉”煮，煮好捞出，简单做法是拌上调料即可食用，复杂一些的是回锅拌调料。肉汤里放一点彝人自己做好的干酸菜或其它蔬菜。没有肉的时候，其它蔬菜仍然是以煮为主，比如土豆酸菜汤、四季豆汤、酸菜汤等等。关于这一点，郝瑞教授(Harrell 1995)也注意到了，他说：“诺苏除语言外，在生活和几个方面都有一些独特的东西。例如，在小凉山，诺苏妇女以及少数诺苏男子，穿民族服装。诺苏的食物也是独特的。羊肉、牛肉、猪肉以及家禽肉都坚持煮，吃的时候用手或用木勺。其它族群所吃的是跟汉族一样盛于碗中，然后用筷子吃。”而当地汉人则以炒菜为主，肉是切成丝或切成片然后加上蔬菜炒出来的。这种做法就是所谓的川菜做法，这里不细加介绍了。波波坤村和乃伍村在做菜方式上采用彝式做法还是汉式做法有明显的差异。乃伍村的情况如上所述，采用彝式做法，没有一家会做汉式菜。乃伍村村民维吉（48岁）说：汉人的菜好吃，但吃起来不过瘾，不下饭，我们用的是木勺，不用筷子，不适合吃汉式炒菜。另外，我们这里的人都不会炒汉式菜，平时都用彝族的方式做菜吃。波波坤村彝族则不然，即可以吃汉式炒菜，也可以吃彝式砣砣肉。很多人会炒菜，一些人还号称比街上餐馆的汉人厨师炒得好。平时一家人在家里的的时候，大家喜欢炒汉式菜，但客人来了需要用牲畜招待时，多用彝式的“砣砣肉”来招待。阿木说：汉式炒菜方便、经济、好吃。砣砣肉的一块肉几乎就可以炒一盘菜了。他平时从街上买一斤肉回来，加上自己种的蒜苗莴笋等蔬菜炒出来就可以够一家四口人吃了，而这一斤肉做成砣砣肉的话，恐怕他一人就可以吃完。平时家里来客人要杀猪宰羊时，做彝式砣砣肉方便快捷，一头小猪只要一个人就可以在很短的时间内杀好、砍好、煮好、做好，而如果要做炒菜的话，会花很多时间，特别是客人多的时候，如果做炒菜会很慢，供应不上。另外，如果是诺木苏地区的彝人亲戚朋友来了，一定要做砣砣肉招待，一是省事，再者，诺木苏认为砣砣肉才是彝人正统的礼节。

（二）房屋建筑的变迁与族群认同

传统的彝族式房屋是竹篱笆房和瓦板房，利于搬家。彝族是个游牧民族，长期以来长于搬迁，随草而居。现在彝语的词汇里，表达牲畜和动物方面的词很丰富，而表达农作物方面的词相对贫乏，且多为借词，由此可知，彝族先民同动物打交道多于同植物打交

道。汉代的司马迁所著《史记·西南夷列传》记载：“西南夷君长以什数，夜郎⁶⁴最大；其西靡莫之属以什数，滇⁶⁵最大；自滇以北君长以什数，邛都⁶⁶最大：此皆椎结，耕田，有邑聚。其外西自同师以东，北至叶榆，名曰嵩、昆明⁶⁷，节编发，随畜迁徙，毋常处，毋君长，地方可数千里”⁶⁸。篱笆房，顾名思义是用篱笆作为墙的房子。编篱笆的竹子采于山上，在青色柔软的时候，即用快刀将其剖开，竹片交叉编制即成篱笆。做篱笆房时很简单，平出一块平地，立上房柱，房柱外围上篱笆即成墙，上方架上栋梁，铺上木板。这些木板也是采自深山，选直树，用斧头或特制的长刀将木头剖开，自然风干即成，由于它们的功能如同汉族的瓦，故当地汉语称其为“瓦板”。瓦板交错铺在房顶上后，在上面压上石块，以防瓦板被风吹下来。

另一种彝族现在常用的房屋是土墙瓦房。这种房子来自汉族，甘洛县汉族普遍采用土墙瓦房。彝族传统篱笆瓦板房便于搬迁。迁移时只须拆下篱笆墙卷起来捆上，一两个成年男子即可背走。房顶上的瓦板也只须两三个人就可以背走，很利于搬迁。但瓦板房的防风和防火功能很差，冬天向火时，对着火的一边是热的，而背部是凉的。瓦板房还常常发生火灾。而且，竹制品和木制品经过日晒雨淋，很容易腐坏，因此彝族定居以后很快就采用了土墙瓦房。在我的记忆里，在我小的时候（20世纪70年代），乃伍村的篱笆墙瓦板房还很普遍，只有少数土墙房，但是，不管是篱笆房还是土墙房，上面盖的都是压着石块的瓦板。现在情况完全改变，全村只有一间篱笆瓦板房，很小，明显是临时性的房子，那是一家新婚夫妇的房子，他们还没有能力建土墙房。其它房子全部是土墙房，多数盖上了瓦，少数仍然盖着瓦板。由此可见，这20多年，乃伍村的经济和文化的变化和发展是很明显的。波波坤村则全部是清一色的土墙瓦房，没有一间是盖了瓦板的，更没有篱笆墙的瓦板房。一些房子修得比当地的汉族还要漂亮。该村地处甘洛县汉族聚居区田坝镇和甘洛县城的交通要道上。随着经济政策的改革，该村很多人有机会到附近的铅锌矿上挖矿或者打工，收入很可观，经济上甚至超过了田坝山区的汉族。

第三种类型是新型时髦的钢筋水泥混凝土建筑。这些建筑完全和内地汉族地区城镇的现代房子没有两样，两楼一底的小洋楼，外面贴上瓷砖，如果不加介绍，没有人相信房主的父亲或祖父辈是住篱笆瓦板房的彝族。波波坤村已经有很多有钱人家盖上了这种房子，乃伍村村民还没有这样的房子，因为他们的经济收入和交通条件限制了建造这样的房子。

⁶⁴夜郎：在今天的贵州省毕节地区。赫章县可乐乡被认为是夜郎的中心，曾在该地出土大量汉代的武器及其制作坊遗址。

⁶⁵滇：在今云南省昆明市，昆明的滇池反映此地名的古称。

⁶⁶邛都：今凉山彝族自治州首府西昌市的古称。今西昌城边的湖仍叫“邛海”源于此。

⁶⁷嵩、昆明：均为古代族群名称，嵩分布在今凉山彝族自治州范围内，昆明分布在以滇池为中心的范围。嵩和昆明均与彝族先民有关。

⁶⁸新校本史记三家注/新校本史记/列传/卷一百一十六，西南夷列传第56，第2991。见台湾“中央研究院计算中心”二十四史网络版。

从两村房子式样的变迁，可以看到彝族自由吸收外来文化的特性，然而，房子的变化，并不意味着彝族族群认同观念的改变。彝族人眼里，有钱盖好看时髦的房子是很正常的。不管房子式样是什么民族风格的，建房子本身并不能改变房主的族群。记得我小时候，离乃伍村不算太远的地方，有一个叫“古文”的村子有一间当时很有名的房子，号称是按照天安门的样式建的。建房人是一个干部，经济比较好，见识也多一些。我看过他的“天安门”房，其实那也是一间土墙瓦房，与当时当地的建筑风格完全不同的是土墙部分盖了一层瓦，然后在上面又按照彝族的土木结构风格建了一个阁楼，从外表看就向天安门两层楼的样子。房主是我父亲的同事，人们一见他就说：听说你建了一间“天安门”？房主高兴别人这样问他，总是用骄傲的神色乐呵呵地回答：“是啊，是学着北京的天安门建的。”由此可见，彝族接受新事物新文化是很积极主动的，不会考虑那样做会影响族群的变迁，实际上，不管住什么样的房子，他们内心里还是认为自己是彝族，并不认为这样做就会变成其它民族。

（三）家支制度和血缘关系表达的族群认同

彝语谚语说：“彝区重系谱，汉区重印信，不会背系谱就没有家支，就不是真正的彝族，也就是没有祖灵牌的人。”“不会背诵父亲的系谱，家支就不认你，不会背诵舅舅的系谱，亲戚就不认你。”“走遍家支的地方，可以不带干粮；依靠家支的力量，三代人都平安。”彝族的系谱是代代口耳相传的，是家支的世系谱牒。具体形式是父子连名制形式，即父亲名字的后一个或两个音节，是儿子名字的第一个或第二个音节，如此相连，成为父子连名制。比如父亲叫吉木补和，儿子则叫补和八哈，孙子就叫八哈和基……

彝族的父子连名制度，从理论上讲，是代代口耳相传，错误很少，但彝族的婚姻制度中的转房制度，可能会影响其准确性。波波坤村的吉乃莫苏在介绍转房和谱系的关系时说：“彝族过去的转房习俗，哥哥死后，弟弟续娶嫂子是很正常的，也即把嫂子转房过来。哥哥的孩子和弟弟的孩子属于同一代，以弟兄相称不会乱了系谱。但是，在过去，叔叔死后，如果没有同辈的人可以转房，侄子可以把‘婶婶’转房过来。同样，侄子死后，碰上没有同辈人续娶侄子媳妇，叔叔也可以把她转房过来。在这种情况下，转房之前所生的孩子与转房之后所生的孩子的辈份就发生的改变。叔叔的孩子是侄子孩子的‘叔叔’辈，虽然从他们共同的母亲来看，他们属于同辈。这种现象使系谱发生混乱，按照传统习惯，三代之内，他们的关系以兄弟相处，三代以后就要按照父亲方面的辈份，在系谱中恢复他们各自本来的‘辈份’。”这就是说，系谱本身也会有出现错误的机会。如果迁徙以后，同一个家支的人长期分离，互相了解逐渐减少，直到互相很少通信息。这时候，人们遇到一起，在一起理家谱的时候，肯定会出现错误，这就是现在很多人不能把家谱理清楚的原因之一。但是，当两个陌生人遇到一起，他们说出自己属于相同的家支以后，会各人背出自己的家谱，依照家谱来理清他们的辈份关系。人们一旦说出一个共同的家支名字，

就会有很强烈的认同感，即使一时理不清楚彼此的辈份关系，他们也会先暂时按同辈相称，盛情接待，然后再请见多识广的人鉴定他们之间在谱系中的辈份关系。

一个人一旦属于彝族传统“百家姓”（王昌富 1994）中的一个家支，而且是有前后相连贯家支谱系的成员，那么，他就等于拥有了一个彝族族群的身份证件，他就被认同为一个彝族。相反，一个人不管彝语说得有多好，多么相信彝族宗教信仰，多么想成为彝族，他都不被认同为彝族群的成员。

（四）等级制度和社会地位表现的族群认同

我们已经在第二章中介绍过彝族传统的政治制度和体系。兹（土司）、诺、曲诺、阿加和呷西之间的关系是等级的关系，同时也是隶属的关系。今天，相互隶属的关系已经不复存在，然而原来的社会等级关系和社会地位对现在仍然是有影响的。比如，原来属于不同等级的人仍然不通婚，高等级的人不愿与低等级的人通婚。即使城镇中受过教育的人，有跨等级结婚的个别现象，但也要承受来自本等级的各种社会压力和排挤。

然而，彝族的传统等级制度和社会地位却是彝族族群认同的一个很重要内容。一个人只要属于其中的某一个等级，不管他或她属于兹、诺、曲诺、阿加或呷西，他或她就被认同为彝族。

（五）婚姻制度和礼仪所反映的族群认同

从结婚仪式上，我们也可以看到彝族的族群认同。两个村子的彝族很自然的认为彝族的婚姻是与其它民族不同的，只有彝族在结婚时抹锅烟，背新娘，举行抢婚仪式等。而且，曲木苏和诺木苏还之间还可以仔细区分出不同结婚仪式，反映出次族群的不同认同。

为了了解诺木苏和曲木苏结婚仪式的异同，我访问了乃伍村的吉尔朔莫，他今年 25 岁，曾在县城经商，娶了一个曲木苏人作妻子。

笔者：诺苏和赫苏有什么不同？

吉尔朔莫：没有什么不同。（他担心别人说他和妻子不同，特别是笔者是诺木苏。

传统诺木苏认为曲木苏习俗接近汉族，和汉族差不多。）

笔者：我知道诺苏和赫苏是一家，都是诺苏，但他们之间也有差异，比如，诺苏奔丧赶礼时不把牛拉到火葬场，而赫苏要把牛拉到火葬场，而且，把牛拉来绕火葬场三圈。

吉尔朔莫：对，这些细微差异是有的，不仅是葬礼上有差异，结婚习俗也有差异。

赫苏奔丧时要带白布去，死者家属收了白布以后撕一半给带白布的人，这一点我就搞不明白，撕一半布有什么用呢？至于结婚的区别我有亲身体会。我结婚的时候，我父亲和几位堂伯父都去了，三个哥哥和几位堂兄弟也去了。我们到我妻子家的那个晚上，她家父母杀了一头猪，猪肉是一根肋骨为准的，连皮带

肉从中间砍成两段，煮熟后肉汤盛在盆里，每盆汤汤盆的四边立了一段猪肉，汤里还放了数块猪肉。这与我们诺苏不一样，最奇怪的是，在煮肉的同时，他们还烧出几块猪肉，盛在一个大木盘里给我们端上来。我们每人吃了一块烧肉，按照诺苏的习惯，专门剩几块肉给他们端回去。可是，过了一会儿，主人家又把我们吃剩的烧肉端到我们的面前，我们莫名其妙，不知所措。我父亲和堂伯父们也都面面相觑，不知道主人是什么意思。你知道诺苏是很讲究吃东西的，吃完放下木勺就不可以再吃的，更何况肉是更不能多吃的，吃多了日后姻亲会把这个当作笑话取笑。我们正不知怎么办的时候，旁边一位告诉我们原因，给我们解了围。原来，按照赫苏的习惯，在婚礼的时候，烧新鲜的肉给男方客人吃，不仅是为了让客人吃好，更重要的是让男方把娶新娘的聘金放进装烧肉的木盘里送上去。我们听后才知道这种习惯，赶紧把聘金放进木盘端给主人家。这与我们诺苏有很大的差别。

由此可见，结婚仪式的不同可以区分出不同的族群，而且也可以表达不同的族群认同。彝族结婚仪式中有一种抢婚仪式，结婚那天，由夫家选一些小伙子到新娘家。新娘的同村伙伴则集中在新娘身边，用冷水、棍棒、锅烟等对付夫家来的小伙子们。小伙子们不得还手，真正“打不还手，骂不还口”。直到，小伙子之中有一个人碰到新娘的服饰，则表示小伙子们已经“抢到”新娘，姑娘们停止“攻击”。抢婚只是婚礼中的一种仪式，是历史上真正的抢婚习俗的反映。历史上汉文献记载汉人先民也有抢婚习俗，如：

见豕负涂，
载鬼一车；
先张之弧，后说（脱）之弧。
匪寇，
婚媾。⁶⁹

这是说一人孤行，遇到了抢夺婚的队伍，原以为是贼寇，欲张弓（弧）射之，后细看才知道是婚队，故又收起了弓箭（后脱之弧）

“婚”从“昏”，说明婚在把人抢来后在夜间举行的。《说文解字》：“礼，娶妇以昏时，故曰婚”。《白虎通义·嫁娶》：“昏时行礼，故谓之昏也。”唐孔颖达疏《诗·郑风·丰》郑笺云：“男以昏时迎女……”

屯如遭如，
乘马班如。
匪寇，

⁶⁹见《周易》之《睽》上九。此处引自王强《中国人的忌讳》页14。

婚媾。

（《周易。屯》六二）

乘马班如，
泣血涟如。

（《周易。屯》上六）

梁启超评论道：“伏寇与婚媾，截然两事，何以相混？得毋古代婚媾所取之手段与寇无大异耶？故问马蹄蹴踏，有女啜泣，谓是遇寇，细审乃知其为婚媾也。”⁷⁰

从历史的观点看，没有一个纯粹的族群，也没有一种纯粹的文化。各种仪式作为文化的表现内容，也可能是从其它民族借入并改造而来的。世界上所有的文化都是许多族群共同发明发展出来的，没有一个民族单纯创造了一种单纯的文化。文化的交叉交流才是文化发展的动力，至于现在某些文化只为某一个族群所特有，那是因为其它族群有意识地改变和强调了其它文化内容。

彝族的婚姻习俗中，有一种禁忌礼俗，即哥哥与弟媳妇以及父亲与儿媳妇之间的禁忌。他们不能同桌吃饭，不能单独相处一室，不能开玩笑，甚至见面不说话。在路上相遇的话，哥哥或公公就会在很远的地方就喊：“喂，请让开！”。岭光电先生认为这种禁忌来自抢婚。他写道：

余以为一个被抢者，尤其是非预料、非自愿的被抢者，对于行抢者只会有恨表现，并无爱之表现。女子性情柔弱，被抢后自身已归属别人，全无自由可言。且突加入生人社会，供生人之使役，其悲怨当不堪设想。但其怨欲加于谁，余以为当时之人，必怨于行抢者。当时行抢者为谁？由彝俗来看，行抢者，多非本夫，而多系弟兄伯叔。又以情理论，在古代抢婚者，必为年富力强之父兄，为成全其子若弟之家室，而行动也。本夫或则在不知中，或因年小无力参加。故行抢不论何族，必多系夫之父兄（即妇之翁伯），是以女之怨，必以翁伯为对象，尤在行抢后，夫妇间时相接近，休戚相关，有怨必不能久，无怨则更为美满。至于翁伯，在行抢后，又在防止逃跑，监督服役，时以严厉态度相待，使怨恨之程度更加，于是有回避不接近之行动。在抢婚制下，此为当然现象。其后时代进化，抢婚制虽去，而其习俗表现，则形成仪式而传遗下来。余以为彝俗媳妇不接近翁伯者，主因即此也。又后来愈演愈久，为防止父兄伯叔以力占有子媳或弟妇，以避纠纷，故后来即计就计，以此仪式限制父兄叔伯之行动，定为礼节，而保障子弟之权利也。（岭光电1988：233）

彝族的婚姻制度和礼俗表达了彝族强烈的族群和文化认同。目前在甘洛县，参加工作的人或城镇的彝汉通婚的现象逐渐多了起来，但是在结婚婚礼上，一般要举行两种仪

式，一种是按照彝族习惯办，另一种则是按照汉族的规矩办。如果是新郎是彝族，则先在女方按照汉族习惯先行拜堂之礼。穿着上也是汉族装饰或者叫西式婚礼服饰。现在年轻人结婚已经很少有人穿旗袍马褂了，那种服饰只在最近几年流行婚纱摄影的时候。这时候的旗袍马褂只是众多婚礼服装中的一种，例如还有人喜欢穿着日本服装照结婚照。甘洛县现在流行的“汉式”结婚服装是西服婚纱，或者西服红旗袍。在女方办完婚事，还要在男方按照彝族习俗再办一次婚礼。这时，仪式要按照彝族的方式，首先是新娘穿上彝族的传统服饰；男方要请几个伙伴到女方家去“抢新娘”；把新娘抢到后，要按照彝族习俗背新娘回家；结婚当晚，按照彝族习俗，新婚夫妇不能入洞房等等。如果是汉族小伙子娶了彝族姑娘，则婚礼先按照彝族习俗进行，然后再按照汉族习俗进行。比如，即使是自由恋爱的人，按照彝族习俗男方要向女方付聘金，还要象征性地付给一些所谓的舅舅金，兄弟金，叔伯父母金，这些钱很少，一般只有几十元人民币，而且并不是白拿的，在众多兄弟中，谁如果被制定接受舅舅金、兄弟金或叔伯父母金，那么，等女方以后有孩子以后，等孩子满周岁时，要带孩子去拜见这些人，这些人则要回赠礼物。礼物一定多过当年新婚夫妇所给的钱的数量。大的可以送一头牛，小的至少要送好几只鸡。因此，这种礼钱其实只是表示一种亲属关系，是维系亲密关系的强调。娶彝族姑娘的小伙子还常常被要求按照彝族习俗请几位伙伴到女方抢亲，背新娘。在抢亲过程中，他们要突破重重“难关”，女方的伙伴们可能同时有彝汉两个民族的人，且他们可能认为抢亲是真需要抢（而彝族只是仪式，不会真动武），所以抢的人真抢，保护新娘的人真保护，于是双方往往发生混战。我的妹夫是汉族，他们的婚礼正是先按彝族仪式再按汉族仪式做的，但彝族仪式肯定不是传统大家所知道的那种，是经过他们的“再改造”的仪式。例如抢新娘仪式中，传统是新娘的女伙伴要护卫新娘，表示不让男方轻易把新娘“抢”走，女伙伴们可能会向新郎方抢亲的人们泼水，抹锅烟，甚至用木条抽，但男方抢亲人是绝对不能还手的。女方当然也不会真打，相持一段时间后，就会故意露一个破绽让男方抢亲人碰到新娘的衣服，仪式就算结束。据我的妹妹介绍，在他们的婚礼上，女方有拿水龙头代替泼水来喷抢亲人的，有拿皮鞋油代替锅烟抹脸的。一些男方抢亲人因忍无可忍，也有抢过水龙头和鞋油回敬的，甚至有的男女方扭打成一团，不可开交。这其实是再“创造”了彝族的传统仪式。

⁷⁰同注 15。

参考文献

(本参考文献汉文作者姓氏按普通话音序排列)

- 巴莫阿依嫫等
1991 《彝族风俗志》，巴莫阿依嫫、巴莫曲布嫫、巴莫乌萨嫫编着，中央民族大学出版社，北京。
- 陈久金、卢央、刘尧汉
1991(1984) 《彝族天文学史》，云南人民出版社，昆明。
- 陈康
1998 “彝族文化志”，载王尧主编《彝、纳西、拉祜、基诺、栗粟、哈尼、白、怒族文化志》，“中华文化通志”第三典“民族文化典”，上海人民出版社。
- 陈康、巫达
1998 《彝语语法》（诺苏话），中央民族大学出版社，北京。
- 陈士林、边仕明、李秀清
1985 《彝语简志》，民族出版社，北京。
- 戴庆厦、胡素华
1991 “‘诺苏’为‘黑族’义质疑”，载《中央民族大学学报》，1993年第3期。
1994 “再论‘诺苏’非‘黑族’义”，载《中央民族大学学报》，1995年第2期。
- 戴庆厦、岭福祥
1994 《彝语词汇学》，戴庆厦主编，岭福祥副主编，中央民族大学出版社出版，北京。
- 丹东市民族事务委员会民族志编纂办公室
1992 《丹东满族志》，辽宁民族出版社，沈阳。
- 邓立木
1985 “撒梅人的西波教”，载《云南民族学院学报》1985年第三期。
- 杜玉亭
1979 《元代俄罗斯史料辑考》，四川民族出版社，成都。
- 方国瑜
1984 《彝族史稿》，四川民族出版社，成都。
- 费孝通
1978/1980/1988/1995 “关于我国民族的识别问题”，1978年9月“政协全国委员会民族组会议”发言稿；发表于《中国社会科学》1980年第1期；收入《费孝通民族研究文集》，民族出版社1988年版；收入黄光宇主编《中国的民族识别》，民族出版社1995年版。
- 费孝通
1988 《费孝通民族研究文集》，民族出版社，北京。
- 冯敏、伍精忠
1998 “凉山彝族传统家支功能的现代调适”，载《民族学研究》第三辑，页292-307。中国民族学学会编，民族出版社，北京。
- 龚佩华
1982 “浅谈族称”，载《民族学研究》第三辑，页1-7。中国民族学学会编，民族出版社，北京。
- 果基宁哈、岭福祥
1994 《彝文【指路经】译集》，果基宁哈、岭福祥主编，中央民族大学出版社出版。
- 国家统计局人口统计司、国家民族事物委员会经济司
1994 《中国民族人口资料》（1990年人口普查数据），中国统计出版社出版，北京。

- 胡金鳌、米正国
1995 “试论彝族谱牒的特点及功能”，载《民族学研究》第十一辑，页 241 - 251。中国民族学学会编，民族出版社，北京。
- 黄光学
1989 “我国的民族识别”，载《新时期民族问题探索》，中央民族学院出版社。又收入黄光学主编《中国的民族识别》（附录三），页 360 - 368，民族出版社 1995 年版。
- 黄光学
1994 《中国民族识别》，黄光学主编，施联朱副主编，民族出版社。
- 黄炎培
1941 《蜀南三种》，成都。
- 贾银忠
1994 《彝族饮食文化》，四川大学出版社，成都。
- 江应梁
1938 《抗战中的西南民族问题》，抗战丛刊第五十九种，中山文化教育馆，重庆。
1940 “昆明境内的夷民”，原载民国 29 年（1940）重庆出版的《蒙藏日报》，后收入作者论文集《西南边疆民族论丛》于 1978 年台北新文丰出版公司出版。
1948 《凉山夷族的奴隶制度》，
- 李汉桀
1990 《中国分省市县大辞典》，李汉桀主编，中国旅游出版社出版，北京。
- 李晋有主编
1999 《民族知识千题》，中央民族大学出版社出版。
- 李民
1979 “彝文”，载《民族语文》1979 年第 4 期。
- 李民、马明
1982 《凉山彝语语音概论》，四川民族出版社。
1987 《凉山彝语语法》，四川民族出版社。
- 李世康
1994 《彝巫列传》，云南人民出版社，昆明。
- 李永燧
1993 “说‘诺苏’”，载《民族语文论文集 - 庆祝马学良先生八十寿辰论文集》，中央民族出版社，北京。
1995 “再说‘诺苏’ - 有感于戴等‘质疑’”，载《中央民族大学学报》，1995 年第 2 期。
- 李京
13 世纪 《云南志略》。上海：商务印书馆（据明抄本【说郛】排印）。
- 林耀华
1947 《凉山夷家》，上海商务印书馆，上海。
- 林耀华
1994 《凉山彝家的巨变》，商务印书馆，北京。
- 林耀华
1995(1984) “中国西南地区的民族识别”，《云南社会科学》1984 年第 2 期。又收入黄光学主编《中国的民族识别》（附录二），民族出版社，1995 年出版。
- 刘尧汉
1984 《彝族天文学史》，云南人民出版社，昆明。
- 岭光电
1988 《忆往昔：一个彝族土司的自述》，彝族文化研究丛书之一。云南人民出版社，昆明。

- 1988(1943) “石达开在凉山失败之经过”，《罗情述略》第十篇，开明书店 1943 年 9 月出版，成都。收入《忆往昔：一个彝族土司的自述》，云南人民出版社 1988 年出版。
- 岭光电译
1982 《古侯》（公史传），中央民族学院民族语言研究所 彝族历史文献编译组（油印本）。
- 卢义
1993 “彝族的族称、支系及其文化”，载左玉堂、陶学良编《毕摩文化论》，云南人民出版社，昆明。
- 马黑木呷
1990 “《彝文规范方案》的诞生及其作用”。载《彝语研究》1990 年刊，总第 4 期，西南民族学院彝文系编，成都。
- 马学良
1981 “彝文和彝文经书”，载《民族语文》1981 年第 1 期。
1988 “彝族原始宗教调查报告”，载《贵州民族研究》1988 年第 1 期。
- 马学良等
1988 《彝族文化史》，上海人民出版社，上海。
- 马学良、戴庆厦
1981 “论‘语言民族学’”，载《民族学研究》第一辑，页 207 - 359。中国民族学学会编，民族出版社，北京。
- 蒙藏委员会（民国时期）
1942 《宁属洛苏调查报告》，中华民国蒙藏委员会编。
- 乔健
1996 “族群关系与文化咨询”，载《社会与文化人类学讲演集》，天津人民出版社，天津。
- 瞿明安
1994 “族群认同与文化适应 - 云南民族村村民的实证研究”。中国社会与旅游人类学会议论文，云南大学，1999 年 9 月 28 日 - 10 月 3 日。
- 曲比石美、芦学良、冯元蔚、沈文光搜集翻译
1978 《勒俄特依》，《凉山彝族奴隶社会》编写组所编《凉山彝文资料选译》第一集，西南民族学院印，成都。
- 曲木藏尧
1933 《西南夷族考察记》，边疆丛书之三，南京拔提书店，民国二十二年十二月初版，二十三年五月再版。
1939 《宁属调查报告汇编》，
- 任映苍
1943 《大小凉山罗族通考》，
- 石青阳
1933 “西南夷族考察记序”，载曲木藏尧《西南夷族考察记》，南京拔提书店。
- 四川都督府（民国时期）
1912 《峨马雷屏边务调查表册》，四川都督府主持并出版，成都。
- 四川省教育厅（民国时期）
1942 《雷马屏峨记略》，四川教育厅出版，成都。
- 四川省建设厅（民国时期）
1947 《大小凉山之夷族》，四川建设厅出版，成都。
- 宋恩常
1981 “彝族的原始宗教”，载《世界宗教研究》1981 年第 1 期。
- 唐盛明
1998 《实用社会科学研究方法》，立信会计出版社，上海
- 王昌富
1994 《凉山彝族礼俗》，四川民族出版社，成都。

- 王强 1994 “凉山彝族百家姓”，《凉山彝族礼俗》附文之一，页 74 - 83。
- 巫达 1997 《中国人的忌讳》，辽宁人民出版社，沈阳。
- 1992 “凉山彝语亲属称谓序数词素及其民族学意义”，载《中央民族大学学报》，1992 年第一期。
- 1993 “彝语形态探析”，载《彝语研究》，1993 年年刊。
- 1995 “凉山彝语骈俪词调律探讨”，载《民族语文》，1994 年第二期。
- 1995 《凉山彝语田坝土语古音拾零》，载《凉山民族研究》，凉山民族研究所编，1996 年年刊。
- 1997 “彝语 t 系声母考”，载《中国彝学》第一辑，中央民族大学彝学研究所编，民族出版社，北京。
- 1999a “彝汉‘团结话’与汉彝双语教学”，载朱崇先、王远新编《双语教学与研究》第一辑，中央民族大学出版社，北京。
- 1999b “彝语动物名词‘性’的表达方式”，载《西南民族学院学报》1996 年第一期，成都。
- 伍精忠 1992 （关于彝族族称），载《凉山民族研究》，四川凉山彝族自治州民族研究所编，1992 年创刊号。
- 1993 《凉山彝族风俗》，四川民族出版社，成都。
- 吴燕和 (David Y.H. Wu) 1993 “台湾的粤菜、香港的台菜：饮食文化与族群性的比较研究”，林庆孤，《第四届中国饮食文化学术研讨会论文集》页 5 - 22，台北：财团法人中国饮食文化基金会。
- 武自立 1987 “云南彝族语言使用情况、文化教育和文字问题调查”载云南彝学会编《彝学研究》年刊，总第 1 期。
- 武自立、纪嘉发、肖家成 1980 “云贵彝文浅论”，载《民族语文》1980 年第 4 期。
- 肖家成 1981 “民族学研究中的语言学方法”，载《民族学研究》第一辑，页 220 - 230。中国民族学学会编，民族出版社，北京。
- 肖家成、武自立、纪嘉发 1982 “彝文源流试论”，载《云南社会科学》1982 年第 3 期。
- 谢立中 1998 《西方社会学名著提要》，谢立中主编，江西人民出版社。
- 谢明道、陆逵 1998 “四川省少数民族人口”，载田雪原主编《中国各省市少数民族人口》，中国人口出版社，北京。
- 谢剑 1985 “云南撒梅族的社会和文化变迁（1949 - 80）：对人口结构和家庭制度的一些观察”。载《现代化与中国文化研讨会论文集汇编》，乔健主编，香港中文大学社会科学学院暨社会研究所。
- 徐大明、陶红印、谢天蔚 1997 《当代社会语言学》，中国社会科学出版社，北京。
- 徐铭 1993 “毕摩文化概说”，载《毕摩文化论》，左玉堂、陶学良编，云南人民出版社，昆明。
- 徐益棠 1943 《雷波小凉山之罗民》，成都。

- 阎崇年
1991 《中国市县大辞典》，阎崇年主编，中共中央党校出版社，北京。
- 杨成志
1933 “中国西南民族中的罗罗族”，地理杂志民国二十三年（1934）第一期抽印本。
1993 “云南罗罗族的巫师及其经典”，载《毕摩文化论》，云南人民出版社，昆明。
- 易谋远
1998 “论彝族起源的主源是以黄帝为始祖的早期蜀人”，载《民族研究》，1998年第2期。
- 彝族简史编写组
1987 《彝族简史》，云南人民出版社。初稿于1963年完成。
- 彝族简志编写组
1963 《彝族简志》，中国社会科学院民族研究所、云南少数民族社会历史调查组编，铅印本。
- 曾扩情
1933 “西南夷族考察记序”，载曲木藏尧《西南夷族考察记》，南京拔提书店。
- 曾昭抡
1945 《大凉山夷区考察记》，求真社发行，读书出版社，上海。
- 张宽
1997 “欧美人眼中的‘非我族类’ - - 从‘东方主义’到‘西方主义’”，《中国与世界》（网络），10月号。
- 张兆和
1998 “‘苗族叛乱’与族群身份的话语建构”，台湾大学考古人类学刊第53期抽印本。
- 中国西部科学院（民国时期）
1935 《雷马屏峨调查记》，民国“中国西部科学院”编写出版。
- 朱文旭
1993 “彝族尚黑习俗浅谈”，在朱文旭《彝族文化研究论文集》，四川民族出版社，成都。
1997 “夜郎为彝考”，载《贵州民族研究》1997年第4期。
- 庄学本
1941 《西康夷族调查报告》，民国三十年五月西康省政府印行，雅安。
- 左玉堂
1993 “中国西南彝族毕摩文化”，载《毕摩文化论》，左玉堂、陶学良编，云南人民出版社，昆明。
- 左玉堂、陶学良编
1993 《毕摩文化论》，云南人民出版社，昆明。
- Anderson, Benedict
1991(1983) *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso.
- Barfield, Thomas
1998 *The Dictionary of Anthropology*. Blackwell Publishers Ltd.
- Barth, Fredrik
1969 "Introduction". In *Ethnic Groups and Boundaries*, pp.9-38, Fredrik Barth, ed., Boston: Little, Brown and Company.
- Ben-Rafael, Eliezer
1994 *Language, Identity, and Social Division*. Oxford: Clarendon Press.

- Bohannan, Laura
 1997 "Shakespeare in the Bush". in *Conformity and Conflict: Readings in Cultural Anthropology*, James P. Spradley and David W. McCurdy eds., Langman.
- Cohen, Abner,
 1974a *Two-Dimensional Man: An Essay on Anthropology of Power and Symbolism in Complex Societies*. London: Tavistock
- Cohen, Abner, ed.
 1974b "Introduction: The Lesson of Ethnicity" In *Urban Anthropology*, pp. ix-xxiv, Abner Cohen ed., London: Tavistock Publications.
- De Vos, George
 1995 "Ethnic Pluralism: Conflict and Accommodation". In *Ethnic Identity: Creation, Conflict, and Accommodation*, pp. 15-47, eds., Lola Romanucci-Ross, George A. De Vos. Sage Publications.
- Enninger, Wener
 1991 "Linguistic Markers of Anabaptist Ethnicity through Four Centuries". In *Language and Ethnicity*, James R. Dow, ed., Amsterdam/ Philadelphia : John Benjamins Publishing Company.
- Eriksen, Erik H.
 1950 "Reflections on the American Identity", in *Theories of Ethnicity: A Classical Reader*. Werner Sollors ed. New York University Press, Washington Square, New York.
- Eriksen, Thomas Hylland
 1993 *Ethnicity and Nationalism : Anthropological Perspectives*. London: Pluto Press
- Fishman, Joshua
 1972 "The Relationship between Micro- and macro-sociolinguistics in the Study of Who Speaks What Language to Whom and When". In *Sociolinguistics: Selected Readings*, Pride J. and J. Holmes eds., Harmondsworth: Penguin Books.
- Gans, Herbert J.
 1979 "Symbolic Ethnicity: The Future of Ethnic Groups and Cultures in American", in *Theories of Ethnicity: A Classical Reader*. Werner Sollors ed. New York University Press, Washington Square, New York.
- Geller, Ernest
 1994 *Encounters with Nationalism*. Oxford: Blackwell
 1995 *Nationalism*. London: Weidenfeld and Nicolson
- Giles, Howard, and Saint-Jacques, Bernard
 1979 *Language and Ethnic Relations*. New York: Pergamon Press
- Gudykunst, William B
 1988 *Language and Ethnic Identity*. Clevedon, Philadelphia: Multilingual Matters LTD.
- Gumperz, J. J.
 1966 "On the Ethnology of Linguistic Change". In *Sociolinguistics: Proceedings of the UCLA Sociolinguistics Conference, 1964*. The Hague: Mouton.
- Harrell, Stevan
 1989 "Ethnicity and Kin Terms among Two Kinds of Yi". In *Ethnicity and Ethnic Groups in China*, Chien Chiao and Nicholas Tapp, eds., pp.179-197. Hong Kong: New Asia Collage, The Chinese University of Hong Kong.
 1990 "Ethnicity, Local Interests, and the State: Yi Communities in Southwest China". *Comparative Studies in Society and History* 32(3):515-548
 1994 "Introduction: Civilizing Projects and the Reactions to Them". In *Cultural Encounters on China's Ethnic Frontiers*. Stevan Harrell, ed., pp1-35. Seattle: University of Washington Press.
 1994 "The Nationalities Question and the Prmi Problem". In *Negotiating Ethnicities in China and Taiwan*, Melissa J. Brown, ed., pp.274-296. Berkeley: University of California Center for Asia Studies
 1995 "Language Defining Ethnicity in Southwest China". In *Ethnic Identity: Creation, Conflict, and Accommodation*, pp.97-114, Lola Romanucci-Ross, and George A. De Vos, eds., London: Sage Publication.

- 1998 "Is China a Nation? The View from Three Peripheries". *Hong Kong Journal of Social Sciences*, No.11 Spring 1998. pp.1-22.
- Heberer, Thomas
- 1987a "Ethnic Minorities and Cultural Identity in the People's Republic of China, with special reference to the Yi nationality", in *Ethnic Minorities in China: Tradition and Transform; Papers of the 2nd Interdisciplinary Congress Sinology/ Ethnology St. Augustin*, (Forum 10): pp. 3-24. Thomas Heberer ed. Rader Verlag(Germany).
- 1987b "Shamanism in China, with special reference to the Yi in the Liangshan Mountains", in *Ethnic Minorities in China: Tradition and Transform; Papers of the 2nd Interdisciplinary Congress Sinology/ Ethnology St. Augustin*, (Forum 10): pp. 3-24. Thomas Heberer ed. Rader Verlag (Germany).
- Hobsbawm, E. J.
- 1990 *Nations and Nationalism since 1780: Programme, Myth, Reality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Jenkins, Richard
- 1997 *Rethinking Ethnicity: Arguments and Explorations*. London: Sage Publications.
- James, William
- 1900 "On a Certain Blindness in Human Beings", in *Theories of Ethnicity: A Classical Reader*. Werner Sollors ed. New York University Press, Washington Square, New York.
- Jung, Carl Gustav
- 1930 "Your Negroid and Indian Behavior", in *Theories of Ethnicity: A Classical Reader*. Werner Sollors ed. New York University Press, Washington Square, New York.
- Keyes, Charles F.
- 1981 "The Dialectics of Ethnic Change". In *Ethnic Change*, pp.4-30, Charles F. Keyes, ed., Seattle: University of Washington Press.
- 1998 "Ethnic Group, Ethnicity", in *The Dictionary of Anthropology*. Edited by Thomas Barfield, Blackwell Publishers Ltd.
- Leach Edmund R.
- 1954 *Political Systems of Highland Burma: a Study of Kachin Social Structure*. London: London School of Economics and Political Science.
- Mannheim, Karl
- 1928 "The Problem of Generations", in *Theories of Ethnicity: A Classical Reader*. Werner Sollors ed. New York University Press, Washington Square, New York.
- Mead, Margaret
- 1942 "We Are All Third Generation", in *Theories of Ethnicity: A Classical Reader*. Werner Sollors ed. New York University Press, Washington Square, New York.
- Moerman, M.
- 1965 "Who are the Lue? : Ethnic Identification in a Complex Civilization". *American Anthropologist* 67:1215-1230.
- Park, Robert E.
- 1928 "Human Migration and the Marginal Man", in *Theories of Ethnicity: A Classical Reader*. Werner Sollors ed. New York University Press, Washington Square, New York.
- Schwartz, Theodore
- 1995 "Cultural Totemism: Ethnic Identity, Primitive and Modern". In *Ethnic Identity: Creation, Conflict, and Accommodation*, eds., Lola Romanucci-Ross, and George A. De Vos, Sage Publications.
- Schneider, David M.
- 1969 "Kinship, Nationality and Religion in American Culture: Toward a Definition of Kinship", in *Theories of Ethnicity: A Classical Reader*. Werner Sollors ed. New York University Press, Washington Square, New York.

- Simmel, Georg
1908 "The Stranger(1908) and The Web of Group Affiliations(1908)", in Theories of Ethnicity: A Classical Reader. Werner Sollors ed. New York University Press, Washington Square, New York.
- Smith, Anthony D.
1991 National Identity. Penguin Books
- Smith, Dan
1997 "Language and Discourse in Conflict and Conflict Resolution". In Language and Conflict: A Neglected Relationship, Sue Wright ed., pp.18-42. Multilingual Matters Ltd.
- Sollors, Werner, ed.
1994 Theories of Ethnicity: A Classical Reader. New York: New York University Press.
- Spradley, James & McCurdy David W.
1997 "Shakespeare in the Bush", in Conformity and Conflict: Reading in Cultural Anthropology(ninth edition), Longman.
- Swain, Margaret Byrne
1998 "Cosmopolitan Tourism and Minority Politics in the Store Forest". A paper for Chinese Society and Tourism Anthropology Conference, Yunnan University, Kunming, Yunnan, China. Sept. 28-Oct.3, 1999.
2000 "The Yi of China". In Endangered Peoples of Southeast and East Asia: Struggles to Survive and Thrive, edited by Leslie E. Sponsel, pp. 251-266, Greenwood Press.
- Tan, Chee-beng
1988a *The Baba of Melaka: Culture and Identity of a Chinese Peranakan Community in Malaysia*. Petaling Jaya (Malaysia): Pelanduk Publications.
1988b "Nation-building and Being Chinese in a Southeast Asian State: Malaysia". In Jennifer Cushman and Wang Gungwu (eds.), *Changing Identities of the Southeast Asian Chinese Since World War II*. Hong Kong University Press, pp.139-164.
1989 "People of Chinese Descent and China: Attitudes and Identity ". *Solidarity*, 123 (July- September): 113-120.
1994 "Communal Associations of the Indigenous Communities of Sarawak: A Study of Ethnic and National Integration", Kuala Lumpur: Institute of Advanced Studies, University of Malaya.
1997a "Chinese in Southeast Asia and Identities in a Changing Global Context", Paper presented at the conference Chinese populations in Contemporary Southeast Asian Societies: Regional Interdependence and International Influence, Center For East Asian and Pacific Studies, University of Illinois at Urbana-Champaign.
1997b "Indigenous People, The State, and Ethnogenesis: A Study of the Communal Associations of the 'Dayak' Communities in Sarawak, Malaysia", *Journal of Southeast Asian Studies* 28(2): 263-284.
1997c "*Ethnic Groups, Ethnogenesis and Ethnic Identities: Some Examples from Malaysia*." Working Paper No.5, Department of Anthropology, The Chinese University of Hong Kong.

- 1998 "People of Chinese Descent: Language, Nationality and Identity", in *The Chinese Diaspora: Selected Essays Volume I*, Chapter 3, pp. 29-48. Edited by Wang Ling-chi & Wang Gungwu. Times Academic Press.
- 2000 "Ethnic Identities and National Identities: Some Examples from Malaysia", in *Identities*, Vol. 6(4), pp.441-480.
- Tam, Siumi Maria
- 1997 "Eating Metropolitaneity: Hong Kong Identity in yumcha", *The Australian Journal of Anthropology* 8(3):291-306.
- Wang, Penglin
- 1998 "A Geometric Perception of Cropland and Village in Eurasia by Using the Words for 'four, square'". *The Mankind Quarterly* 39:3-43.
- 2000 "How Numerals Came About in Language Contact Situations: The Case of the Number Seven in Eurasia", Draft paper for International Linguistic Association 45th Annual Conference, April 7-9,2000.
- Weber, Max
- 1922 "Ethnic Groups", in *Theories of Ethnicity: A Classical Reader*. Werner Sollors ed. New York University Press, Washington Square, New York.
- Williams, Brackette
- 1989 "A Class Act: Anthropology and the Race to Nation over Ethnic Terrain". *Annual Review of Anthropology* 18:401-444.
- Wu, Y.H. David
- 1990 "Chinese Minority Policy and the Meaning of Minority Culture: The Example of Bai in Yunnan, China". *Human Organization* 49(1):1-13.

附录

附录一：凉山彝语注音系统与国际音标对照表

一，声母（43个）

注音符号：b p bb nb m hm f v

国际音标：

注音符号：d t dd nd n hn l hl

国际音标：

注音符号：g k gg mg ng hx h w

国际音标：

注音符号：z c zz nz s ss

国际音标：

注音符号：zh ch rr nr sh r

国际音标：

注音符号：j q jj nj ny x y

国际音标：

二，韵母（10个）

注音符号：i ie a o uo e

国际音标：

注音符号：u ur y yr

国际音标：

三，声调（4个）

注音符号：-t -x -零 -p

国际音标：

附录二：本文使用的问卷调查表

彝族语言和信仰情况问卷

衷心感谢您协助我们完成这次调查。您接受我们的访问是完全自愿的。这些问题的答案没有对错之分，请按照您自己的实际情况和真实想法回答。访问的结果只用于统计分析，绝不外传。

一、语言使用情况

1, 自己认为掌握语言程度（在相应空格内打勾）

(1) 彝语

A, 能懂: 1 很好 2 好 3 一般 4 差 5 很差

B, 能说: 1 很好 2 好 3 一般 4 差 5 很差

(2) 彝文

A, 能读: 1 很好 2 好 3 一般 4 差 5 很差

B, 能写: 1 很好 2 好 3 一般 4 差 5 很差

(3) 汉语

A, 能懂: 1 很好 2 好 3 一般 4 差 5 很差

B, 能说: 1 很好 2 好 3 一般 4 差 5 很差

(4) 汉文

A, 能读: 1 很好 2 好 3 一般 4 差 5 很差

B, 能写: 1 很好 2 好 3 一般 4 差 5 很差

(5) 您认为您的彝语程度是：

1 比汉语好 2 没有汉语好 3 一样

(6) 您平时更喜欢说的话是：

1 彝语 2 汉语

2, 您亲属的民族成分：（在相应的位置上划圈）

您的以下亲属哪位是彝族？

(1) 父亲 (2) 母亲 (3) 妻子或丈夫 (4) 儿子 (5) 女儿 (6) 儿媳
媳妇 (7) 女婿 (8) 其它：_____

您的以下亲属哪位是汉族？

(1) 父亲 (2) 母亲 (3) 妻子或丈夫 (4) 儿子 (5) 女儿 (6) 儿媳
媳妇 (7) 女婿 (8) 其它：_____

您的以下亲属哪位是其它民族？

(1) 父亲 (2) 母亲 (3) 妻子或丈夫 (4) 儿子 (5) 女儿 (6) 儿媳
媳妇 (7) 女婿 (8) 其它：_____

3, 您的亲属说什么话？（在相应数字上划圈）

您的父母之间平时说什么话？

(1) 彝语 (2) 汉语 (3) 彝语和汉语混合 (4) 其它语言

您的父亲和您用什么话交谈？

(1) 彝语 (2) 汉语 (3) 彝语和汉语混合 (4) 其它语言

您的母亲和您用什么话交谈？

(1) 彝语 (2) 汉语 (3) 彝语和汉语混合 (4) 其它语言

您和您的爱人（妻子或丈夫）在家里用什么话交谈？

(1) 彝语 (2) 汉语 (3) 彝语和汉语混合 (4) 其它语言

您对您的孩子用什么话交谈？

(1) 彝语 (2) 汉语 (3) 彝语和汉语混合 (4) 其它语言

您的孩子之间在家里用什么话交谈？

(1) 彝语 (2) 汉语 (3) 彝语和汉语混合 (4) 其它语言

您的孩子和汉族邻居的孩子用什么话交谈？

(1) 彝语 (2) 汉语 (3) 彝语和汉语混合 (4) 其它语言

您的孩子和彝族邻居的孩子用什么话交谈？

(1) 彝语 (2) 汉语 (3) 彝语和汉语混合 (4) 其它语言

4, 语言使用情况的环境（请在相应数字上划圈）

您在下面的哪些地方使用汉语较多？

(1) 政府机关 (2) 学校 (3) 医院 (4) 商店 (5) 工厂 (6) 税务部门 (7) 工商部
门 (8) 公安部门 (9) 信用社 (10) 车站 (11) 邮电部门

您在下面的哪些地方使用彝语较多？

(1) 政府机关 (2) 学校 (3) 医院 (4) 商店 (5) 工厂 (6) 税务部门 (7) 工商部
门 (8) 公安部门 (9) 信用社 (10) 车站 (11) 邮电部门

您在下面的哪些地方使用彝语和汉语混合语较多？

(1) 政府机关 (2) 学校 (3) 医院 (4) 商店 (5) 工厂 (6) 税务部门 (7) 工商部门 (8) 公安部门 (9) 信用社 (10) 车站 (11) 邮电部门

5, 语言使用情况的对象 (请在相应数字上划圈)

【假如以下这些人没有穿彝族服装, 不知道是不是彝族, 您不认识他们。您】

您与其中的哪些人交谈时基本上使用汉语？

(1) 干部 (2) 老师 (3) 医生 (4) 售货员 (5) 税务员 (6) 工商员 (7) 银行职员
(8) 计划生育宣传员 (9) 警察 (10) 邻居

为什么呢? 是不是出于以下的原因:

(1) () () () () () () () () () ()

您与下面的哪些人交谈时使用彝语较多？

(1) 干部 (2) 老师 (3) 医生 (4) 售货员 (5) 税务员 (6) 工商员 (7) 银行职员
(8) 计划生育宣传员 (9) 村长 (10) 警察 (11) 邻居

您与下面的哪些人交谈时使用彝语和汉语混合语较多？

(1) 干部 (2) 老师 (3) 医生 (4) 售货员 (5) 税务员 (6) 工商员 (7) 银行职员
(8) 计划生育宣传员 (9) 村长 (10) 警察 (11) 邻居

二, 彝族文字的使用情况

6, 彝文的使用场合 (在相应的数字上划圈)

您用彝文写过下面哪些东西？

(1) 学校作业 (2) 信件 (3) 申诉书 (4) 借条 (5) 契约 (6) 请假条 (7) 报告
(8) 婚约 (9) 护身文 (10) 证明书 (11) 文件 (12) (13)

您用彝文读过下面哪些东西？

(1) 课本 (2) 信件 (3) 申诉书 (4) 借条 (5) 契约 (6) 请假条 (7) 报告 (8)
婚约 (9) 护身文 (10) 证明书 (11) 文件 (12) 报纸

您认为以下哪些情况下使用彝文会更方便一些？

(1) 街道路标 (2) 商品价码标签 (3) 药品使用说明 (4) 车站站名
(5) 饭馆菜单 (6) 其它

三, 民间信仰情况

7, 您相不相信有以下这些神存在? (请在相应数字上划圈)

(1) 太阳神 (2) 月亮神 (3) 雷神 (4) 山神 (5) 水神 (6) 森林神

8, 您认为人死后会不会变成鬼?

(1) 会 (2) 不会 (3) 病死的会变鬼 (4) 不知道

9, 您认为人有几个灵魂?

(1) 一个 (2) 二个 (3) 三个 (4) 没有 (5) 不知道

10, 如果有灵魂, 您认为人死后灵魂会到哪里去?

(1) 跟祖先走 (2) 留在火葬场 (3) 留在家中灵位里 (4) 变鬼 (5) 变神仙 (6) 其它地方 (7) 不知道

11, 您家里做过以下仪式没有?

(1) 玛堵底 (做祖先灵牌) (2) 撮毕 (超度) (3) 以此呗 (招魂) (4) 立筷子
(5) 尼木 (送祖灵) (6) 西沃布

12, 您认为得怪病死的人应该怎样葬好一些?

(1) 火葬 (2) 土葬 (3) 其它

13, 您家里有没有以下宝贝灵物 (“吉罗”)?

(1) 石斧 (2) 蟒骨 (3) 毒草 (4) 麝香 (5) 其它:

14, 您家平时在以下各项上的支出较多的是哪些?

(1) 水费、电费、煤碳、柴火费用 (2) 坐车 (3) 学费 (4) 看病 (5) 毕摩念经
(6) 苏尼驱鬼 (7) 死人赶礼 (8) 结婚赶礼 (9) 生日赶礼 (10) 杀牛 (11) 杀羊
(12) 杀猪 (13) 杀鸡 (14) 其它

15, 在以下的哪些病您认为应该请毕摩念经?

(1) 腹部常常绞痛 (2) 无故呕吐 (3) 经常头昏 (4) 身体红肿 (5) 喉咙痛 (6) 生疮 流黄水 (7) 骨节痛 (8) 长期咳嗽 (9) 长期生病消瘦 (10) 羊痫风 (11) 神经病 (12) 痲疯病 (13) 不知道 (14) 其它

16, 在以下的哪些病您认为应该请苏尼驱鬼?

(1) 腹部常常绞痛 (2) 无故呕吐 (3) 经常头昏 (4) 身体红肿 (5) 喉咙痛 (6) 生疮 流黄水 (7) 骨节痛 (8) 长期咳嗽 (9) 长期生病消瘦 (10) 羊痫风 (11) 神经病 (12) 麻疯病 (13) 不知道 (14) 其它

17, 在以下的哪些病您认为应该到医院看病吃药?

(1) 腹部常常绞痛 (2) 无故呕吐 (3) 经常头昏 (4) 身体红肿 (5) 喉咙痛 (6) 生疮 流黄水 (7) 骨节痛 (8) 长期咳嗽 (9) 长期生病消瘦 (10) 羊痫风 (11) 神经病 (12) 麻疯病 (13) 不知道 (14) 其它

18, 您相信毕摩念经可以治病吗?

(1) 相信 (2) 不相信 (3) 有时候相信

四、被访问者基本情况

年龄:

性别:

出生地: 县 镇 乡 自然村

现住地: 县 镇 乡 自然村

文化程度 (在相应数字上划圈)

(1) 小学 (2) 初中 (3) 高中 (4) 中专或技校 (5) 大专 (6) 大学以上

附录三：彝文经书

序号	类别	经书名	出处
1	占卜经	《鸡骨卦经》，《膀卦经》，《占病经》，《签卜经》，《占吉凶书》，《占母鸡啼凶书》，《推算鬼怪作崇书》等。	马学良 1989
2	祈福经	主要有《祈后代兴旺经》，《庆丰收经》，《祷祝年时吉利经》，《祝福经》，《播福经》，《换福禄神经》，《招魂经》，《赎魂经》等（以上见左玉堂 1993：10）；《祷福祈寿经》，《祝福收场经》，《祈祷平安经》，《保福经》，《祈洁经》，《祷吉经》，《祷六畜平安经》，《祝告神圣经》，《祈清静经》，《洁身经》，《洁净经》。	马学良 (1989) 杨成志 (1993：70)
3	百解经	主要有《百解经》，《解罪经》，《除患经》，《解除祸殃经》，《断口嘴经》，《化解灾星经》，《解田地冤解经》，《解凶梦经》，《驱鬼经》，《咒鬼经》，《驱骨邪经》，《驱血邪经》，《除魔经》，《驱怪经》，《驱疾病经》，《送鬼经》，《除邪经》等。	马学良 (1989) 杨成志 (1993：70)
4	祭祀经	主要有《做斋经》，《作祭经》，《请神经》，《送神经》，《领生经》，《献熟经》，《哭灵经》，《迎祖筒经》，《献祖灵经》，《祭天送祖经》，《指路经》，《开路经》，《敬酒经》，《献水经》，《献药经》，《献牲经》，《祭龙经》，	杨成志 (1993：69)

		《祭虫经》，《打醋炭经》，《酒净经》，《火神经》，《土地经》，《地母经》，《开阴门经》等(以上见左玉堂 1993：10)；《请圣开坛经》，《平时祭祀经》，《祭天地经》，《安圣牌经》，《领生经》，《回熟经》，《请诸天神圣经》，《上供尊经》，《当天上供经》，《送回神圣经》，《领生课文》，《献神经》，《请神开始经》，《献祭经》	
5	酬愿经	《还愿经》，《酬愿经》，《还天愿经》，《祭天还愿经》，《消灾祈吉还愿经》	杨成志 1993：71
6	作斋经	《献斋经》，《金山大斋经》，《大斋请圣开坛经》，《作斋开坛经》，《大斋请圣经》，《作斋祈告经》	杨成志 (1993：71)
7	禳拔经	《驱麻疯魔经》，《驱魔鬼经》，《草人替魔经》，《草人替病经》，《镇宅经》，《退祸崇经》，《禳拔经》，《打扫经》(驱邪镇宅)，《扫净经》(驱扫邪魔)，《荡秽经》，《禳畜瘟经咒》，《消灾奠土尊经》，《祭瘟疫经》，《送退疯狂病经咒》，《退送打扫经》，《退送灾祸经》，《消灾免难经》，《退送祸崇五鬼咒》，《拔除经》	杨成志 (1993：72)
8	动植物咒经	《黑眼黄头咒》，《吃人哈木咒》，《黄黑圆女子咒》，《茂沙白虎咒》，《铜牛弃儿咒》，《柴头柴翼红马咒》，《三只飞虎咒》，《白狗抵栏咒》，《埕子里柴咒》，	杨成志 (1993：73)

		《肥猪白尾咒》，《猪龙雌龙咒》，《粗皮粗铜咒》，《吃人树及角咒》，《树上黑猴咒》，《吃人牛及莽咒》	
9	咒术技法	《退咒经》，《赌咒经》，《播弄冤家经》，《解冤结经咒》，《驱逐野兽经咒》，《狗上屋顶退送经咒》，《止风神咒》，《祭山谷回声经咒》，《治病咒》，《解罪孽经咒》	杨成志 (1993 : 73)
10	婚姻和生产经	1 《迎亲设帐禱吉经》，《迎亲祈吉经》，《迎亲家祭经》，《得子还愿经》)	杨成志 (1993 : 73)

附录四：人物表

(本文所用人物名字均采用化名)

沙玛毕摩：男，49岁，宗教神职人员 - 毕摩，乃伍村人。

索 惹：男，38岁，乃伍村村民，不会汉语。

曲 布：男，40岁，乃伍村村民。

曲布嫫：女，20岁，乃伍村人，四川彝文学校毕业，待分配。

曲 木：男，35岁，乃伍村村民，做点生意，不怎么会汉语。

阿佳嫫：女，40岁，乃伍村村民，家庭主妇，不会汉语。

吉克毕摩：男，45岁，乃伍村村民，宗教神职人员 - 毕摩。

木 且：男，41岁，乃伍村村民。

期皮耶杰：男，50岁，乃伍村村民，精通彝族传统习惯及民间故事。

格几木苏：男，70岁，乃伍村村民。

木 纽：男，37岁，原籍乃伍村，布拖师范校毕业，曾到西南民族学院进修。现从事政法工作，住县城。

莫色苏尼：男，47岁，乃伍村村民，宗教神职人员 - 苏尼。

天 燕：男，62岁，乃伍村村民。

马 海：男，46岁，乃伍村村长。

吉尔朔莫：男，25岁，乃伍村人，经商。

克 迪：男，42岁，乃伍村邻村村长。

阿 木：男，42岁，波波坤村村民，当过兵。

木 乃：男，35岁，波波坤村村民。

木 嘎：男，44岁，波波坤村村民。

吉乃石一：男，36岁，波波坤村人，县城某单位司机。

木 基：男，48岁，波波坤村人，凉山农业学校毕业，县任职于甘洛县政府。

木格：男，50岁，波波坤村村民。

吉乃莫苏：男，70岁，波波坤村村民。

附录五、彝族支系自称、他称简表

自称	他称	自称	他称
1, 诺苏	黑彝、白彝、红彝、彝家、甘彝	21, 罗卧泼	拉乌
2, 纳苏		22, 阿武	孟武
3, 聂苏	罗武、土里、花腰	23, 阿乌儒	
4, 罗武			24, 六米
5, 罗罗	白罗罗、罗族	25, 咪俐	咪俐
6, 所都		26, 阿哲泼	阿哲
7, 洗期麻		27, 勒苏泼	山苏
8, 改斯泼		28, 撒苏	车苏
9, 迷撒泼		29, 车苏	
10, 纳罗泼	土族、蒙地、土家	30, 民期	密岔
11, 濮拉泼	仆拉族	31, 希期泼	期期
12, 仆瓦泼	仆族	32, 纳若	六得、纳渣、崑峨、他留、他谷、支里
13, 里泼	黎族、栗族	33, 撒马都	子君
14, 腊鲁泼	香堂、水田	34, 螳螂让	螳螂
15, 撒尼泼	撒尼	35, 咪西苏	水田
16, 尼泼	撒梅、明朗		
17, 阿细泼	阿细		
18, 葛泼	白彝		
19, 阿灵泼	干彝		
20, 罗泼	阿条		

材料来源：国家民委民族问题五种丛书之一、中国少数民族简史丛书《彝族简史》附录二。《彝族简史》编写组，云南人民出版社，1987年，昆明。

附录六：彝语支语言

根据中国社会科学院民族研究所语言室所编《藏缅语族语言语音和词汇》（中国社会科学出版社）以及戴庆厦、黄布凡、王会银所编《藏缅语族语言词汇》（中央民族大学出版社），分别介绍彝语支语言分布和使用人口如下：

- (1) 彝语：彝族分布于四川、云南、贵州和广西等省、自治区，国外的越南、泰国、缅甸也有分布。彝语是这些地方的彝族使用的语言，使用人口 600 多万。
- (2) 哈尼语：哈尼语是哈尼族使用的语言。哈尼族主要分布在云南省的红河哈尼族彝族自治州各县；玉溪地区的元江哈尼族彝族自治县；思茅地区的墨江哈尼族自治县、江城哈尼族彝族自治县、普洱哈尼族彝族自治县以及德宏景颇族傣族自治州和西双版纳傣族自治州的部份地区。哈尼语分哈雅方言、碧卡方言和豪白方言。本来没有文字，中华人民共和国成立以后，为哈尼族创制了一套拉丁字母形式的哈尼文字。哈尼语使用人口约 120 多万人（李永燧、王尔松）。
- (3) 栗粟语：栗粟语是栗粟族使用的语言。栗粟族主要分布在云南省怒江栗粟族自治州，栗粟语使用人口约 57 万人。栗粟族过去曾经使用过三种文字，一种是拉丁字母的大写、颠倒及反书形式的；一种是格框式的苗文字母形式，还有一种音节文字。中国政府后来给栗粟族创制了拉丁字母形式的新栗粟文字。
- (4) 拉祜语：是拉祜族使用的语言。拉祜族分布在云南省思茅地区的澜沧拉祜族自治县及西盟佤族自治县等，还有临沧专区和双江、沧源等邻县。国外的缅甸、泰国、老挝、越南等也有分布。拉祜语分拉祜纳方言、拉祜西方言两个方言。约有使用人口 41 万余人。在 1909 年时有一位传教士给拉祜族创制了一套拉丁字母形式的拉祜文。后来中国政府给他们新创了一套拉丁字母形式的新拉祜文。
- (5) 纳西语：是纳西族使用的语言。纳西族主要分布在云南省丽江纳西族自治县，分东部方言、西部方言两个方言。使用人口 27 万人。纳西族的宗教人士有一套东巴文是象形文字，还有一套叫哥巴文字，是音节文字，都不流行，后来中国政府新创了拉丁字母形式的拼音文字。
- (6) 嘎卓语：嘎卓语是云南省通海县河西乡的蒙古族使用的语言。这些人是元朝蒙古军的后代，他们语周围的彝语支民族通婚后，转用了受当地语言影响很大的语言，他们可以与周围的彝族通话。由于这部分人自称嘎卓，因此叫他们使用的语言叫嘎卓语。使用人口约 4000 人。
- (7) 基诺语：是基诺族使用的语言。基诺族分布在云南省西双版纳傣族自治州的景洪县基诺山和补远山地区。基诺语分攸乐方言和补远方言。使用人口约 1 万 8 千人。

- (8) 怒语：是怒族使用的语言。怒族共有 27,123 人，分布在怒江栗粟族自治州的贡山、福贡、碧江和兰坪四县。这四县怒族使用的语言不同，其中的碧江怒苏语属于彝语支，使用人口约 7,700 人。

附录七：彝族父子连名谱系

例一：甘洛县“暖带田坝土千户”岭光电家谱（从略）

资料来源：岭光电《忆往昔：一个彝族土司的自述》。昆明：云南人民出版社，1988年。

例二：古侯谱系（从略）

资料来源：根据曲比石美、芦学良、冯元蔚、沈文光等搜集翻译的彝文创世史诗《勒俄特依》所附的表一（彝文）音译制作，1978年油印本。