



中央民族大学博士文库

Liangshan Qizhi Jiazhizhi
Wenhuo Chuanchong de
Jiazhizhi Wenhuo Yanjiu

刘正发 著

凉山彝族

家支文化传承的

教育人类学研究



中央民族大学出版社

PRESS OF THE CENTRAL UNIVERSITY FOR NATIONALITIES



*Exemplar des Helden des Helden
Chinesischer des Helden des Helden*

ISBN 978-7-81108-447-4



9 787811 084474 >

定价: 32.00元

凉山彝族家支文化传承 的教育人类学研究

刘正发 著

中央民族大学出版社

北京·民族大街

图书在版编目(CIP)数据

凉山彝族家支文化传承的教育人类学研究/刘正发著.
—北京:中央民族大学出版社,2007.10
ISBN 978-7-81108-447-4

I.凉… II.刘… III.彝族—民族文化—研究—凉山彝族自治州 IV.K281.7

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2007)第 164558 号

凉山彝族家支文化传承的教育人类学研究

作 者 刘正发
责任编辑 红 梅
封面设计 布拉格工作室
出 版 者 中央民族大学出版社
北京市海淀区中关村南大街 27 号 邮编:100081
电话:68472815(发行部) 传真:68932751(发行部)
68932218(总编室) 68932447(办公室)
发 行 者 全国各地新华书店
印 刷 者 北京宏伟双华印刷有限公司
开 本 880×1230(毫米) 1/32 印张:15.25
字 数 380 千字
印 数 2000 册
版 次 2007 年 11 月第 1 版 2007 年 11 月第 1 次印刷
书 号 ISBN 978-7-81108-447-4
定 价 32.00 元

版权所有 翻印必究

序

今年夏天，刘正发顺利通过了答辩，并以“优秀博士论文”的成绩获得了博士学位。在被授予博士学位的那一刻，能够看得出他内心的激动与感慨。作为他的博士生导师，我深知他为此所付出的巨大努力！初识刘正发，是10年前我从国外刚回到中央民族大学工作之时。当时只知道他在教务处工作，是个话不很多但待人诚恳的彝族青年。后来，听说他去了日本留学。及至再见到时，说是已经在开始准备参加博士考试。虽然经受几次挫折，但他始终没有放弃并以更大的努力追求着自己的理想。在入学后的3年里，他废寝忘食地学习，尽管同时还承担着繁重的行政工作，但几乎从来不缺课，是各任课老师公认的最勤奋的学生之一。在论文选题上，我曾担心他能否完成好“彝族家支文化传承”这一研究。但他认为自己出生于传统的凉山彝族家庭，从小受到凉山彝族传统文化的教育和熏陶，对凉山彝族传统文化及其传承，有着切身的体验和感悟。尽管彝族家支文化传承的研究涉及的领域很广，而且众说纷纭、敏感度高，但他认为彝族家支文化在彝族传统文化的传承上具有十分重要的价值，犹如每一个彝族人血管里流淌着的热血。为此，他勇于知难而进，多次深入凉山彝族地区进行实地田野调查，走访了几十户彝族人家和彝族学者及各界人士，翻阅大量的文献资料，苦苦追索，终于完成了这本彝族家支文化传承的专著。相信这本专著的出版，将进一步丰富、拓宽和提升相关彝学的研究和我国少数民族教育的研究。在此，也祝愿他在今后的工作和学术研究中“百尺竿头，更上一层楼”。

近年来,有关文化传承与教育的研究越来越成为大家关注的热点。《凉山彝族家支文化传承的教育人类学研究》一书,是刘正发在他的博士学位论文的基础上写成的一本具有原创性的学术专著。作为凉山彝族传统文化的核心之一,凉山彝族家支文化是什么,如何传承,如何与现代学校教育相结合,成为这本专著探索、分析和研究的焦点。这本专著的主要贡献是:一、系统地从教育人类学的视角探讨凉山彝族家支文化传承与教育选择问题。二、重新探索凉山彝族族源等相关问题,提出了一些自己的认识:认为凉山彝族并非都是古侯、曲涅支系一次性从云南和贵州等地迁徙而去的后裔;指出凉山彝族社会分层结构有其不同的历史阶段和分层隶属关系。三、讨论并界定了凉山彝族家支和家支文化的概念;运用社会分层理论阐释凉山彝族家支中出现兹莫家支、诺伙家支和土伙家支的问题;系统论述凉山彝族家支文化内容、特性和功能,探讨凉山彝族家支文化传承及其对凉山彝族人的影响;从家支文化的角度论述凉山彝族的婚姻模式、家支文化传承对人的智力和非智力因素以及各种知识获得的影响及其重要作用。四、围绕凉山彝族家支文化教育问题,提出现代学校教育应当考虑受教育者的民族传统文化传承和熏陶的背景因素,吸收民族优秀传统文化进入现代学校教育课程体系当中,加强现代学校教育与非学校教育相结合的理论研究和实践的新思路。五、从田野调查中发现凉山彝族文化传承中家支情感圈的存在和家支文化内容正在发生变化的事实。相信这些探索像一颗颗石子扔进平静的湖面一样,将会在相关领域的研究中泛起阵阵涟漪。更希望作为一名彝族博士,刘正发能够在彝族文化和教育传承方面不断向前探索,为我们国家的民族教育和文化繁荣辛勤耕耘!

王 军

2007年10月于北京魏公村

内 容 摘 要

凉山彝族社会发展到今天，能够留下博大精深而独特的民族传统文化内容；凉山彝族人能够形成与其他民族迥然不同的文化心理、文化性格和言行模式，最主要的原因就是几千年来的凉山彝族社会历史发展过程中有其独特的家支制度及其文化和等级制度的长期存在并发挥重要作用的缘故。凉山彝族家支文化内容包括家支观念、家支意识、父子连名谱系、亲属称谓、组织形态、婚姻缔结、祭祀祖先、神灵信仰、冤家战争、团结互助、立身处世、人伦道德教育以及传递神话故事、格言家训和科技人文知识等等，涉及凉山彝族的社会组织、宗教信仰、伦理道德、婚姻模式、战争缘起等各种民族传统文化的内容。本书就是以教育人类学的视角来系统分析、研究和探索凉山彝族家支文化及其传承和教育选择的问题。本书共分六章进行论述。

本书在绪论部分阐释选题的缘起、理由和研究的意义，对相关的研究成果进行了介绍、综述和分析，阐明本书主要采用的一些文化人类学和教育人类学的研究理论和研究方法以及本书研究实施的步骤和一些术语概念。

第一章，凉山彝族及其社会分层结构。较为系统地论述了彝族的分布、起源、族称、语言和文字的基本内容，探讨凉山彝族和民主改革前的凉山彝族社会结构分层情况。

第二章，凉山彝族家支文化的源流。释读了一些凉山彝族家支的概念及其与家族、宗族、氏族等概念的异同并界定了凉山彝族家支和凉山彝族家支文化的概念；系统分析了凉山彝族家支文化的起源、形成和发展以及凉山彝族家支的繁衍图示、亲属称

谓、父子连名谱系、各个不同家支之间的关系和凉山彝族家支赖以存在的物质基础及其文化。

第三章，凉山彝族家支文化的内容、特性和功能分析。详细论述了凉山彝族家支文化十二个方面的内容，即凉山彝族家支的组织形态、军事战争、宗教信仰、婚姻模式、团结互助、集会议事、伦理道德、人生礼仪、头人、习惯法、禁忌和尔普的内容；具体分析了凉山彝族家支文化八个方面的文化特征，即自然性、包容性、非性（婚）性、权威性、延续性、广泛性、封闭性、复杂性；系统阐释了凉山彝族家支文化五个方面的文化功能，即明确家支成员维护家支利益、调解家支内外各种矛盾、调节家支内外人伦关系、传递传统文化知识、教育家支成员。

第四章，凉山彝族家支文化传承及其对人的影响。简要探讨文化传承的概念、传承机制、传承对象和传承模式，探索凉山彝族家支文化传承过程中对人的智力和非智力因素的影响以及获得科学知识、人文知识、生活知识和技能的影响。

第五章，凉山彝族家支文化传承的田野调查和分析。采取发放问卷、个案深度访谈、深入田野参与观察、入户访问等方式，以云南省宁蒗县彝族自治县金古忍石家支为个案，以凉山彝族地区和彝族人为考察对象，对凉山彝族家支文化传承的情况进行全方位的调查、分析和研究，提出凉山彝族家支文化是凉山彝族人和凉山彝族社会存在和发展的基石之一，是凉山彝族优秀的传统文化内容之一；指出应当理性认识和看待凉山彝族家支文化的积极因素和消极因素，即发扬精华，舍弃糟粕。并结合现代社会的发展对凉山彝族家支文化进行调适、整合和发展，使其发挥更重要的作用。

第六章，文化传承与教育选择——凉山彝族家支文化传承与现代学校教育的取舍。简要分析文化传承中进行的教育，认为凉山彝族家支文化传承至今依然在凉山彝族人的生产生活实践中成

为“活着”的文化抑或还在发挥重要作用的原因就是文化传承和文化教育的结果。阐释凉山彝族家支文化教育及其模式和评价；分析现代凉山彝族地区多元文化并存和交融的状况以及凉山彝族学生文化信息获得和交流的内容，阐释一些凉山彝族学生文化适应与文化迷惘的现实，反思民族文化遗产与现代学校教育情况，指出现代学校教育与凉山彝族传统文化教育有些相互脱节和现代学校教育评价中存在的一些误区和盲点，提出在现代凉山彝族地区的现代学校教育中应该考虑凉山彝族学生的传统文化背景，实施和实践凉山彝族优秀传统文化教育和多元文化教育相结合的道路，探索凉山彝族家支文化教育与现代学校教育调适整合的发展思路。

本书的结束语部分简述本书写作的思路脉络和几点再次强调的内容。

关键词：凉山彝族，家支文化，传承，现代学校教育

Abstract

LIANGSHANYI nationality develops to now days and leaves broad, deep and unique national traditional culture. Meanwhile, LIANGSHANYI people could form completely different cultural psychology, culture character and behavior model compared with other nationalities. The main reason lies in the long existence and the function of the unique JIAZHI System and cultural and the hierarchy during the social and historical development through thousands of years of LIANGSHANYI nationality. The LIANGSHANYI JIAZHI culture includes JIAZHI concept, JIAZHI consciousness, pedigree of special name arrangement between son and father, relatives titles, organization form, marriage settlement, ancestor sacrifice, spirit belief, enemy war, unification and mutual help, living principles, human moral education as well as transmitting fairy tales, maxims and family instructions, scientific and humanity knowledge, etc, involving social organization, religious belief, ethnical morality, marriage model, cause of war, every kinds of national traditional culture of LIANGSHANYI nationality. This book analyzed, studied and explored systematically about the transmission of LIANGSHANYI nationality JIAZHI culture and the problem of education choice from the view of educational anthropology. This thesis consists of six chapters to analyze and study the problems mentioned above.

This book explained about the cause, reason and importance of the research, doing introduction, summarization and analysis on the

relevant research achievements, explaining about the theory, method, steps of the study and some terminologies used in this book.

Chapter one : LIANGSHAN YI nationality and its social sub - vision structure. This chapter outlined systematically some basic contents, such as the distribution, origin, the name of the nationality, language and characters. In addition, it explored about the LIANGSHANYI nationality and the classification of social structures of LIANGSHANYI nationality before the democratic reform.

Chapter two : The origin of LIANGSHAN YI JIAZHI culture. Explaining about the conception of the LIANGSHAN YI JIAZHI and the similarities as well as the differences compared with family, patriarchal clan and clan system. Focusing on analyzing the origin, form and development of LIANGSHAN YI JIAZHI culture, and the graph of multiply, relatives titles, pedigree of special name arrangement between son and father, the relations among the different JIAZHI of LIANGSHAN YI JIAZHI and its material foundation and culture, which assure its exist.

Chapter three : The analysis of the content, character and the function of LIANGSHAN YI JIAZHI culture. Firstly, this part analyzed in detail on the contents of LIANGSHAN YI JIAZHI culture from twelve aspects, which are the organization shape of LIANGSHAN YI JIAZHI, military fighting, religious belief, marriage model, unification and mutual help, gathering for meeting, ethnics and morality, rituals for human beings, the leader, the custom regulations, taboos and the content of ERPU. Secondly, this chapter illustrated in detail on the eight aspects of the culture characteristics, namely, natural, forgivable, non - sexual, authority, continuous, extensive, closing, and complication. Finally, it explained systematically about five aspects on

culture function towards LIANGSHAN YI JIAZHI culture, namely, clearing JIAZHI family members, safeguarding JIAZHI benefit; adjusting various kinds of contradictory in and out of JIAZHI; adjusting ethnical relationships in and out of JIAZHI; transmitting traditional cultural knowledge; educating JIAZHI members.

Chapter four: The transmission of LIANGSHAN YI JIAZHI culture and its influence on human being. On the one hand, this part explored briefly on the concept of culture transmission, the mechanism of the transmission, the object of the transmission, and the model of the transmission. On the other hand, it discussed about the effect towards human being's intelligence and non - intelligence factors of LIANGSHAN YI JIAZHI culture during its transmission, as well as the influence on gaining scientific knowledge, human knowledge, living knowledge and techniques.

Chapter five: The field investigation and analysis on the transmission of LIANGSHAN YI JIAZHI culture. This study adopted the research methods of distributing questionnaires, deep inquiring and interviewing, joining in observation in the field, visiting indoors, etc, taking the JINGUREN JIAZHI in NINGLANG YI autonomous County in YUNNAN Province as an example, taking the LIANGSHAN YI areas and the YI nationality people as the object, doing an overall investigation, analysis and study towards the situation for the time being and the transmission of the LIANGSHAN YI JIAZHI culture in LIANGSHAN YI areas, declaring that the LIANGSHAN YI JIAZHI culture is the cornerstone for the exist and development of the LIANGSHAN YI JIAZHI society. It is the outstanding traditional culture of LIANGSHAN YI. Moreover, this chapter pointed out that people should recognize and regard the positive and passive factors of LIANGSHANYI JI-

AZHI culture in a rational way, that is to say, people should carry on the essence and dispose the waste. Meanwhile, people should do some adjustment, rearrangement and development towards LIANGSHAN JI-AZHI culture, combining with the development of modern society, and making it play more important role.

Chapter six : The culture transmission and the education choice – the transmission of the LIANGSHAN YI JIAZHI culture and the adoption as well as the elimination of the modern schools. This part illustrated briefly on the education carried out during the culture transmission, insisting that the reason why LIANGSHAN JIAZHI culture passes to now days and be still alive culture in the living practice of LIANGSHANYI people, or we may say it still play an significant role owns to the culture transmission and culture education. It explained about the cultural education of LIANGSHAN YI JIAZHI and its model as well as the evaluation. Analyzing about the situation of the co-exist and mixture of multi-culture in modern LIANGSHAN YI areas as well as the culture information contents of LIANGSHAN YI people receive and the realities of culture adaptation and culture puzzle. This chapter also thought back about the national culture transmission and the educational situation of modern schools, pointing out that the separation between the modern school education and the traditional culture education as well as the misunderstanding and the blind spot during the educational evaluation. It put forward that the traditional culture background of LIANGSHANYI students should be considered during the modern education in the modern LIANGSHANYI areas. People should carry out and practice the outstanding traditional LIANGSHANYI culture and the way of education with multi-culture style, exploring about the thought to combine the education of LIANGSHAN YI JI-

AZHI culture with the modern school education.

Accounting briefly about the thinking clues of the form and several contents to be emphasized again in the end of this book.

Key words: LIANGSHANYI nationality, JIAZHI culture, transmission, modern school education

目 录

绪论	(1)
第一章 凉山彝族及其社会分层结构	(29)
第一节 凉山彝族概况	(29)
一、彝族简况	(29)
二、凉山彝族概况	(50)
第二节 凉山彝族社会分层结构	(55)
一、民主改革前的凉山彝族社会分层结构	(55)
二、凉山彝族社会分层结构的形成和发展变化	(62)
第二章 凉山彝族家支文化的源流	(69)
第一节 凉山彝族家支的概念	(69)
一、对前人学者凉山彝族家支概念的释读	(69)
二、凉山彝族家支与家族、宗族、氏族概念的分析	(71)
三、凉山彝族家支概念界定	(73)
第二节 凉山彝族家支的起源和发展	(77)
一、凉山彝族家支的产生	(77)
二、凉山彝族家支的形成和发展	(78)
第三节 凉山彝族家支的结构	(83)
一、凉山彝族家支的繁衍图例——根与支的解读	(83)
二、凉山彝族家支的父子连名谱系	(87)
三、凉山彝族家支的亲属称谓	(95)
四、凉山彝族家支之间的关系	(106)
第四节 凉山彝族家支存在的物质基础及文化	(114)
一、在服饰文化方面	(115)
二、在饮食文化方面	(117)

三、在居住文化方面	(121)
四、在交通文化方面	(124)
五、在劳作文化方面	(125)
第三章 凉山彝族家支文化内容、特性和功能分析	(127)
第一节 凉山彝族家支文化内容分析	(127)
一、凉山彝族家支的组织形态	(127)
二、凉山彝族家支的军事战争	(130)
三、凉山彝族家支的宗教信仰	(133)
四、凉山彝族家支的婚姻模式	(138)
五、凉山彝族家支的团结互助	(143)
六、凉山彝族家支的集会议事	(144)
七、凉山彝族家支的伦理道德	(145)
八、凉山彝族家支的人生礼仪	(155)
九、凉山彝族家支的头人	(162)
十、凉山彝族家支的习惯法	(165)
十一、凉山彝族家支的禁忌	(169)
十二、凉山彝族家支的尔普	(171)
第二节 凉山彝族家支文化特征分析	(176)
一、自然性	(176)
二、包容性	(177)
三、非性(婚)性	(178)
四、权威性	(179)
五、延续性	(181)
六、广泛性	(182)
七、封闭性	(182)
八、复杂性	(184)
第三节 凉山彝族家支文化功能分析	(185)
一、明确家支成员维护家支利益	(185)

二、调解家支内外各种矛盾	(186)
三、调节家支内外人伦关系	(187)
四、传递传统文化知识	(187)
五、教育家支成员	(188)
第四章 凉山彝族家支文化传承及其对人的影响	(190)
第一节 凉山彝族家支文化传承	(190)
第二节 凉山彝族家支文化传承机制	(192)
一、心理作用	(193)
二、社会强制作用	(195)
第三节 凉山彝族家支文化传承者和传承模式	(196)
一、传承者	(196)
二、传承模式	(197)
第四节 凉山彝族家支文化传承对人智力和非智力因素 的影响	(202)
一、智力因素	(202)
二、非智力因素	(208)
第五节 凉山彝族家支文化传承对人的知识获得的影响	(213)
一、科学知识	(214)
二、人文知识	(215)
三、生产技能和生活常识	(222)
第五章 凉山彝族家支文化传承的田野调查和分析 	(225)
第一节 田野调查的设计与实施计划	(225)
一、田野调查的着眼点和主要问题	(225)
二、田野调查的范围和抽样设计	(226)
三、田野调查的方法与实施情况	(229)
第二节 宁蒗县金古忍石家支的个案访谈调查研究 ...	(232)

一、宁蒗彝族自治县概述	(232)
二、金古忍石家支的基本情况	(239)
三、金古忍石家支的父子连名谱系	(246)
四、金古忍石家支的家支活动情况	(250)
第三节 问卷调查结果的统计和分析	(266)
一、受调查者的自然情况	(267)
二、受调查者对家支父子连名谱系的认识和掌握情况	(275)
三、受调查者对家支的了解和认知情况	(277)
四、受调查者参与家支活动及其认识的情况	(282)
五、受调查者对凉山彝族经典人文知识的认知情况	(287)
六、受调查者对家支文化认识的态度	(292)
第四节 访谈调查和问卷结果的评述	(297)
一、发现的问题	(297)
二、凉山彝族家支文化的理性认识	(302)
第六章 文化传承与教育选择——凉山彝族家支文化传承 与现代学校教育的取舍	(308)
第一节 教育在文化传承中进行	(308)
一、凉山彝族家支文化教育	(309)
二、凉山彝族家支文化教育模式	(311)
三、凉山彝族家支文化教育评价	(316)
第二节 凉山彝族家支文化与多元文化的交融与碰撞	(319)
一、凉山彝族地区多元文化并存及相互关系	(319)
二、现代凉山彝族学生获得文化信息的解读	(323)
三、文化适应与文化迷惘	(328)
第三节 对民族文化遗产与现代学校教育的反思	(339)

一、关于文化与教育本质的思考	(340)
二、关于文化传承与教育选择的人类学思考	(345)
第四节 凉山彝族家支文化教育与现代学校教育的调适	(359)
一、凉山彝族现代学校教育的产生和发展	(359)
二、现代学校教育评价的误区和盲点	(363)
三、作为现代学校教育主体的彝族学生的教育需求	(366)
四、凉山彝族现代学校教育的改革和发展思路	(373)
结束语	(383)
参考文献	(386)
附录一 问卷	(417)
附录二 访谈题目	(428)
附录三 云南省宁蒗彝族自治县金古忍石家支 个案访谈提纲	(430)
附录四 拟定的问卷调查者和访谈对象	(432)
附录五 2006 年暑期云南省和四川省田野调查路线示意图	(433)
附录六 田野调查中收集到的几则现代凉山彝族家支 成文规矩	(435)
附录七 民主改革前凉山彝族地区的习惯法选登	(443)
附录八 金古忍石家支会议的一些文书和文件	(460)
附录九 笔者的父子连名谱系	(466)
后记	(467)

绪 论

一、本论文研究缘起和选题的理由及意义

笔者选择本论题及其研究缘起，基于以下理由。

其一，笔者出生于一个凉山彝族农村家庭，从小受到凉山彝族传统文化教育。学前不懂汉语，上小学直接进入以汉语为课堂教学用语的学校学习。整个小学和中学，课堂学到的是汉语，获取的是汉族文化；课后说的是凉山彝语，受到的是凉山彝族文化的教育和洗礼，常常是用凉山彝族的思维方式进行思考问题。考上中央民族大学后，所学的彝语言文学专业和校园多民族百花齐放的文化氛围，使笔者更加渴望了解和学习本民族方方面面的知识，曾想走遍彝族地区，尤其是凉山彝族居住的各地，去寻找已失去的和正在失去的以及正在传承着的彝族文化因子而感到不时的冲动和难眠，但因时间或行程经费等种种原因而未能成行。2004年9月，考上中央民族大学教育学院少数民族教育的文化传承与教育方向博士研究生，在师从王军教授学习有关文化传承和教育人类学的理论知识后，对文化传承与教育选择中对传统文化的传承与现代学校教育的关系有了更多的了解和掌握，也逐渐掌握了教育人类学理论和研究方法。尤其是对那些承载着本民族传统文化的莘莘学子是如何接受现代学校异文化教育，教育者是如何施教以及现代学校教育中存在的问题，评价体系的误区和盲点等问题产生浓厚的兴趣，激发着笔者进一步了解、分析、研究和探索的欲望。

不知不觉中，潜意识里将自己的博士论文选题圈定在本民族

传统文化与教育关系上。但是具体研究什么？从何切入？怎么切入等问题一直困扰着笔者。毕摩文化传承与教育、工艺漆器文化传承与教育或高等教育中文化传承与教育模式等各种选题的选项，曾一度都是笔者主要考虑的选题内容。在一次课堂讨论博士论文选题方向时，王军教授说凉山彝族的家支不是很有特点吗？一句话点拨了我选题的视野。的确，凉山彝族的家支文化内容繁多，从某种意义上说，可以囊括所有凉山彝族传统文化的内容，很有特点。笔者从小耳濡目染家支文化并沐浴其中。但以现有的知识，笔者确实对凉山彝族家支文化的详细内容了解不多，掌握不精，研究理论也比较缺乏。一阵犹豫和苦思后，奋而搜索、阅读和了解有关凉山彝族家支文化方面的论著和内容，同时反思自己成长的历程，细心考量从小受教育的过程后发现，凉山彝族几千年来的优秀传统文化内容的核心，就淋漓尽致地体现在家支文化内容及其不断的传承变化发展上。可以说凉山彝族社会发展延续到民主改革时乃至现在都保留着独特而深厚的传统文化和社会形态及其结构层次，最主要的是凉山彝族家支制度及其文化和凉山彝族等级制度起到了关键性的重要的作用。在凉山彝族社会发展史上，有了凉山彝族人和凉山彝族人的发展和繁衍，就出现了凉山彝族人的家和家支。凉山彝族家支文化内容包括家庭结构、家支的父子连名谱系、婚姻模式、祭祀祖先、神灵信仰、冤家战争、团结互助、立身处世、人伦道德教育以及家支的组织结构、意识观念、亲属称谓、传递神话故事、格言家训和科技人文知识等等，涉及凉山彝族组织结构、宗教信仰、伦理道德、婚姻模式、战争缘起等等的文化内容。正是这些家支文化内容体系集合而成的深邃的传统文化内容的传承和教育，塑造和培育了一代代凉山彝族人和凉山彝族人的民族文化性格和民族个性特征。当今凉山彝族之所以在心理意识、行为谈吐、性格特征、文化心理等各方面有别于其他民族的人，是因为凉山彝族家支文化对凉

山彝族人代代传承、熏陶和教育的结果，也是凉山彝族家支文化不断濡化与教育的结果。这些发现和认识进一步催化和明确了笔者博士论文选题的研究内容和研究对象，也是更进一步做好本研究动力元素，也是本书研究的着眼点和着重点以及重点阐释的内容。

其二，笔者在搜索前人研究的成果时发现，研究凉山彝族的论著不少，已有很多从民族学角度、人类学角度、社会学角度、语言学角度、教育学角度和经济学角度等加以描述、分析、论述的研究成果。而且，对凉山彝族及其文化加以深入调查研究的内容日新月异，分析和研究凉山彝族家支文化方面的论文也有一些。但是，从文化人类学和教育人类学的角度，考察和研究凉山彝族和凉山彝族家支文化传承与教育的成果却几乎没有。因此，促使笔者萌发较为系统、全面而深入地调查、分析、探讨和研究凉山彝族家支文化传承及其教育这个论题的意愿和信心。也更加坚定博士论文的题目选定为凉山彝族家支文化传承的教育人类学研究的勇气。以此来全面审视自己及与自己血肉相融、永不退却的凉山彝族及凉山彝族传统文化与现代学校教育选择之间关系的深邃内涵。

其三，在参加王军教授主持的“211”课题《教育民族学》和《中国少数民族文化传承的教育人类学研究》两个项目中，本人承担了《教育与民族习俗》一章和《凉山彝族家支文化传承专题研究》的撰写研究任务，进一步得到了锻炼和启发，增强做好博士论文，努力传播彝族传统文化的责任和欲望。

本书研究的理论意义、学术价值和创新性主要有以下几点：

1. 主要运用教育人类学中的有关理论和视角探讨凉山彝族家支文化传承与教育选择问题。

2. 系统讨论了凉山彝族族源等相关问题，提出了一些自己的认识：认为彝族起源于中国西南即当今云南元谋一带的土著

说,凉山彝族并非都是古侯、曲涅支系一次性从云南和贵州等地迁徙而去的后裔。认为凉山彝族社会分层结构有其不同的历史阶段和分层隶属关系。简述了云南省宁蒗彝族自治县境内凉山彝族家支来源、分布和发展情况,其中,以金古忍石家支为个案进行重点探索。

3. 讨论并界定了凉山彝族家支和家支文化的概念;运用社会分层视角简要阐释凉山彝族家支中出现兹莫家支、诺伙家支和土伙家支的问题;系统论述凉山彝族家支文化内容、特性和功能,探讨凉山彝族家支文化传承及其对凉山彝族人的影响,并提出了自己的观点;从家支文化的角度论述凉山彝族的婚姻模式、家支文化传承对人的智力和非智力因素以及各种知识获得的影响及其重要作用。

4. 系统讨论了凉山彝族家支文化教育问题,提出现代学校教育应当考虑受教育者的民族传统文化传承和熏陶的背景因素,吸收民族优秀传统文化进入现代学校教育课程体系当中,加强现代学校教育与非学校教育相结合的理论研究和实践的新思路。

5. 在研究方法上,采用人类学有关田野调查的研究方法,重点运用问卷和访谈的形式亲自深入凉山彝族地区调查凉山彝族家支文化传承和教育的状况。从田野调查结果中发现凉山彝族文化传承中家支情感圈的存在和家支文化内容发生发展变化的事实。

6. 在行文语言上,尽可能做到通俗易懂,顺口流畅,尽量使用一些凉山彝族人的习惯用语,而不用带有某种色彩的词汇,如除了引文以外,一般不用“黑彝”、“白彝”等词语。

二、研究的相关动态和主要论著

以目前笔者力所能及的查阅能力和搜索结果来看,国内外民族学家、社会学家、历史学家、经济学家、考古学家、宗教学

家、文学家、教育学家和哲学家，从不同的视角，运用实地考察、追踪调查等多种方法，对凉山彝族的历史和现状进行了多方面的深入的探索和研究，发表和出版了如历史的、哲学的、文化的、教育的、语言文字的、经济的、宗教的等大量具有理论价值和学术意义的论著和文章，可谓研究凉山彝族的论著成果丰富多样。

最早研究凉山彝族家支或家支文化的，从现有的资料来看是散见于研究凉山彝族社会历史等各类研究的论著里面。彝学专家马长寿先生于1937年和1939年两次深入凉山彝族地区对凉山彝族进行实地考察的调查报告由李绍明先生、周伟洲先生等整理后由四川民族出版社、巴蜀书社2006年出版的《凉山罗彝考察报告》和民族学家林耀华先生从1943年至1984年三次深入凉山彝族地区进行实地社会调查研究后出版的《凉山彝家》、《三上凉山—探索凉山彝族现代化中的新课题及展望》和《凉山彝家的巨变》等著作，多方面探讨了凉山彝族社会，展现了凉山彝族文化的特点，论述了一些家支的内容，具有现实指导意义和学术价值。1942年岭光电先生著的《倮情述论》，1943年曾昭伦先生著的《大凉山彝区考察记》、徐益棠先生著的《雷波小凉山之倮民》，1947年伍映苍先生著的《大小凉山开发概论》、《大小凉山倮族通考》，1984年方国瑜先生著的由四川民族出版社出版的《彝族史稿》，1987年国家民委五种丛书之一的《彝族简史》，1999年易谋远先生著的由中国社科院出版的《彝族史要》，1985年胡庆钧先生著的由中国社会科学出版社出版的《凉山彝族奴隶社会形态》，1989年马学良先生等著的由上海人民出版社出版的《彝族文化史》等论著，全面而系统地论述了彝族历史发展和彝族文化发展的情况，从中涉及了一些家支文化的内容。2004年曾明、罗曲、阿牛史日和吉郎伍野著的由四川民族出版社出版的《大凉山美古彝族民间艺术研究》，2000年（美）斯蒂芬·郝瑞

著,巴莫阿依、曲木铁西译著,广西人民出版社出版的论文集《田野中的族群关系——中国西南彝族社区考察研究》,1994年彝族学者巴莫阿依著、由四川民族出版社出版的《彝族祖灵信仰研究》,2000年巴莫阿依、黄建明译由云南教育出版社出版的《国外学者彝学研究文集》,1997年和2003年戴庆厦主编、由民族出版社出版的《中国彝学》第一、第二辑;从创刊以来,尤其是1998年、1999年、2000年、2001年、2002年、2003年、2004年、2005年和2006年,由楚雄彝族文化研究所编的《彝族文化》、凉山彝族自治州民族研究所编的《凉山民族研究》、凉山彝族自治州彝族历史文化研究会编的《彝族文史研究》以及由凉山彝学会编的《凉山彝学》等论著或刊载的文章,从不同的角度和视野探索和分析彝族和凉山彝族的传统文化,从中也涉及了一些家支文化的内容。凉山彝族自治州地方志编纂委员会编纂的《凉山彝族自治州志》(方志出版社,2002年9月),四川省《雷波县志》编纂委员会编的《雷波县志》(四川民族出版社,1997年5月),四川省喜德县志编纂委员会编的《喜德县志》(电子科技大学出版社,1992年11月),《盐源县志》编纂委员会编的《盐源县志》(四川民族出版社,2000年5月),四川省普格县志编纂委员会编纂的《普格县志》(四川大学出版社,1992年9月),宁蒗彝族自治县志编纂委员会编的《宁蒗彝族自治县志》(云南民族出版社,1993年12月)等州、县志,详细地介绍和论述凉山彝族地区的自然地理、风土人情、社会生产等各方面的内容,其中包含一些家支和家支文化的内容。这里特别指出的是1937年和1939年两次深入凉山彝族地区对凉山彝族进行实地考察的马长寿先生的调查报告,由李绍明先生、周伟洲先生等整理后于2006年6月由四川民族出版社、巴蜀书社出版的《凉山罗彝考察报告》一书中“第四章罗彝迁徙史、第五章凉山罗彝系谱和第六章凉山罗彝社会组织”等章节较为系统地

论述了凉山彝族家支和家支文化中凉山彝族人的迁徙情况和凉山彝族公认的始祖古侯和曲涅两个支系的发展、分支和父子连名谱系的情况以及凉山彝族社会组织结构中亲属称谓等家支文化的内容。书中用“氏族”一词来表述“家支”一词的意思。

近年来硕士和博士生撰写了不少有关凉山彝族文化的硕士和博士论文，中央民族大学民族与社会学学院 2005 届韩国留学博士毕业生金尚会的博士论文《中国彝族文化的民族学研究》（2005 年 4 月），北大法学院 2003 届博士毕业生孙伶俐的博士论文《彝族法文化研究》（2003 年 5 月），中央民族大学 2004 届硕士生罗艳同学的硕士论文《黑彝的故事》（2004 年 5 月），西南政法大学 2003 届硕士毕业生张明泽的硕士论文《少数民族习惯法的意蕴——理论与个案的透视——以彝区解纷为例》（2003 年 4 月），四川大学 2004 届硕士毕业生徐睿的硕士论文《凉山毕摩教和彝族女性——宗教对性别角色的塑造》（2004 年 5 月），四川大学 2001 届博士毕业生白兴发的博士论文《彝族禁忌文化研究》（2001 年 4 月）等硕士和博士论文，从民族学、法学、宗教学等角度对凉山彝族文化进行了研究。对凉山彝族的宗教信仰、文学艺术、社会结构、风土人情、家支文化现象等方面作了一些研究、探讨和述评。从某种意义上说，凡是研究凉山彝族的社会、历史、宗教等各类论著和文章，其内容多多少少都要涉及到凉山彝族家支和家支文化的内容。

专门研究凉山彝族家支和家支文化的专著和论文也不少。据有关资料显示，最早比较专门研究凉山彝族家支的论著有 20 世纪 40 年代李景汉先生的《凉山傈僳的氏族组织》、杨国栋先生的《打冤家——罗罗氏族之间的战争》等论著。具有代表性的专著有彝族学者曲木约质先生著的《凉山白彝曲木氏族世家》（云南人民出版社，1995 年 2 月）和巴且乌撒口述、巴且克迪记录的《凉山黑彝巴且氏族世家》（云南人民出版社，1995 年 2 月）两

部著作。这两部著作中,《凉山白彝曲木氏族世家》一书论述了凉山彝族土伙曲木家支的谱系、分布、人口、家支源流、婚姻家庭情况、宗教祭祀、禁忌和习俗等家支文化方面的内容。《凉山黑彝巴且氏族世家》一书论述了凉山彝族诺伙巴且家支的分支、分布、冤家械斗、军事战争、道德准则、谱系源流、所属土伙源流和劳役情况等家支发展和家支活动以及一些星日占历法方面的文化内容。两部专著是学术界到目前为止,研究凉山彝族家支文化中比较有分量的首屈一指的专著。除此,还没有看到有关凉山彝族家支文化研究的专著问世。从这两本专著论述的内容中,可以了解、领略和感悟到凉山彝族诺伙家支和土伙家支的家支活动情况。不足之处是没有涉及到整个凉山彝族家支文化的更多内容。书中所说的“氏族”一词就是“家支”一词,所讲“氏族”的内容,实际上讲的就是家支文化的内容。

具有代表性的论述凉山彝族家支的论文有发表在凉山彝族自治州民族研究所编的《凉山民族研究》中的一些论文。典型的如曲木约质的《四川凉山彝族土司岭帮正的世袭》、什列·伍合尔基的《凉山彝族系谱的民族学意义——附什列虎氏族系谱》、马尔子的《浅考凉山彝族姓名及谱系兼谈父子连名制之笔误》、王效定的《彝族氏族与汉族宗族》、吉觉拉莫惹的《从唯物史观看当代凉山彝族的家支问题》和吴琪拉达的《浅论家支的走向问题》等。苏静的《论甘孜彝族家支的特点与作用》载《康定民族师范高等专科学校学报》2002年12月,张德元的《凉山彝族家支制度论要》载《贵州民族研究》2003年第4期,郑成军的《云南小凉山彝族家支制度及其变迁》载《西南民族学院学报》(哲学社会科学版)2000年8月,杨正权的《试论彝族支系繁多的原因》载《楚雄师专学报》(社会科学版)1990年第4期,秦和平的《试论凉山彝族(诺合)家支的形成和发展》载《西南民族学院学报》(哲学社会科学版)1990年第6期,徐铭

的《社会主义时期凉山彝族家支问题探索》载《西南民族学院学报》(社会科学版)1986年第4期,罗布合机的《积极稳妥地处理彝族家支问题》载《民族研究》1999年第3期,朱建新的《彝语“家支”(vi)一词探源——兼论彝族家支及其观念的起源》载《西南民族学院学报》(哲学社会科学版)1999年第8期,易谋远先生的《凉山彝族家族(家支)制度研究的三个问题》载《西南民族学院学报》(哲学社会科学版)1987年第4期,何耀华的《论凉山彝族的家支制度》载《中国社会科学》1981年第7期和四川民族研究会1985年推出的《彝族家支问题论文集》等论文。这些论文各自从某个方面探讨和分析研究凉山彝族家支和家支文化。但这些论文主要探讨家支一词的起源,家支制度与现代社会结构和社会建设之间的关系,以及从政治和阶级意识形态的视角,认为家支问题和家支文化现象在彝族地区起负面作用的多,没有真正从文化的角度去系统而全面地研究和探索凉山彝族家支文化的内容,也没有肯定和评价家支文化的正面价值和意义。

研究凉山彝族教育的文章和论著也不少,如滕星教授著的《文化变迁与双语教育——凉山彝族社区教育人类学的田野工作与文本撰述》(教育科学出版社,2001年版),此论著对凉山彝族现代学校双语教育问题进行了较为详尽的论述,但没有涉及到更多的凉山彝族传统文化教育的内容,也没有涉及到有关凉山彝族家支文化教育的内容。彝族学者曲木铁西先生著的《凉山彝族社会传统教育与现代教育的发展研究》(民族出版社,2000年版)是目前对凉山彝族的传统教育和现代教育进行较为系统地论述的专著。专著分两部分详细介绍了凉山彝族的传统教育和现代教育以及两者之间的关系,提出现代凉山彝族教育应当符合现代凉山彝族社会发展需要的建设性意见,专著中也涉及一些家支教育的问题。凉山彝族自治州教育志编辑委员会编著的《凉山彝族

自治州教育志》以及近年来的一些硕士论文也探讨了不少凉山彝族地区的民族教育的问题。中央民族大学 2004 级硕士毕业生肖雪同学的《凉山彝区彝英汉双语教学调查研究（以西昌市民族中学为个案）》，西南师范大学 2003 级硕士毕业生廖冬梅同学的《英语教育对漫水湾彝族的民族文化认同的促进作用》，西南师范大学 2003 届硕士毕业生杨梅的《川西彝族地区普及义务教育个案研究》（2003 年 6 月），中央民族大学 2004 届硕士毕业生胡迪雅的《民族高等教育与文化遗产的教育人类学研究——以凉山大学彝族文化资源管理专业为个案》（2004 年 4 月）等硕士论文，对凉山彝族的民族教育、义务教育、外语教育和双语教育现象以及民族高等教育专业设置和文化的关系进行了深入的探究和分析。还有，彝族学者马林英女士在她的专著《多维视角中的田野报告——彝区发展与变迁研究》（天马图书有限公司，2004 年版）一书中登载的《凉山民族教育发展现状调查及对策建议》、《凉山彝族女童教育应为特别关注的领域》、《昭觉县竹鹤乡基础教育资源现状调查报告》和《拓展经验：探讨凉山民族教育发展的新领域——以近十年来国外资金援助、经验奉献的教育实践为例》等几篇“教育与实践报告”，比较深层地探索了凉山彝族地区现代民族教育的实践情况和存在的问题。四川省彝学会、西南民族大学彝学研究中心编《四川彝学研究》（2）（四川民族出版社，2005 年版）论文集中登载的《大力发展民族寄宿制教育实现凉山民族教育的新发展》、《凉山彝族聚居地区学校教育观念转变初探》、《加快凉山州民族教育的发展》、《凉山彝族地区教育若干问题探讨》和《四川省民族地区“第三次教育大革命”在行动》等论文，从政策实施的角度对凉山彝族地区民族教育的问题提出了一些建议和意见。此外，《民族教育研究》、《凉山民族研究》、《贵州民族研究》、《西昌学院学报》、《西南民族大学学报》、《中国彝学》、《贵州彝学》、《彝族文化》、《云南彝学研

究》和《凉山彝学》等刊物中也登载了不少有关专家学者撰写的凉山彝族教育研究论文。但是,总的来说,到目前为止,对凉山彝族地区现代学校教育和传统文化教育的研究成果还不多见,尤其是对凉山彝族传统文化教育的研究和文化遗产的研究则相对处于空白状态。以教育人类学的视角来解读凉山彝族传统文化教育的论文则几乎没有。为此,本论文将做一些尝试。

此外,美国、日本、德国、法国等许多国外著名学者,如马可·波罗、吕真达(A. F. legerdre)、艾尔弗雷德·雷塔德(Alfred. Lietand)、塞缪尔·克拉克(Samuelk. Clarke)、维亚尔(Vial)、巴伯(Baber)、米勒(Mueller)、冯·埃克斯戴德(Von Eickstedt)、斯蒂文·郝瑞(Stevan Harrell)、马克安、魏明德、樱井龙彦、藤川信夫、君岛久子、白鸟芳郎、栗原悟、藤迟义美等等在他们的研究中曾涉及彝族。据史料记载,这些外国专家和学者最早涉足彝族文化事象的是13世纪的威尼斯人马可·波罗,在他的专著《东方见闻》中描述了大量的有关他访问中国西南彝族地区的所见所闻。此后,从19世纪初期的20年代到现在,不少人不远万里来到中国,研究、探索和考察中国彝族,尤其是将凉山彝族文化或有关凉山彝族的研究论著和文章翻译成外国文字,向世界介绍凉山彝族,其中有不少内容涉及到了凉山彝族家支及其家支文化。这些论文收入巴莫阿依、黄建明著的《国外学者彝学研究文集》(云南教育出版社,2000年版)和(美)斯蒂芬·郝瑞著,巴莫阿依、曲木铁西译著的《田野中的族群关系—中国西南彝族社区考察研究》(广西人民出版社,2000年版)论文集和专著里。这些外国人中,美国人类学家斯蒂文·郝瑞教授是其中佼佼者。郝瑞先生几乎走遍了凉山彝族居住的典型地方,如喜德的米市、盐源的白乌、盐边的高坪、西昌的漫水湾等操不同土语和不同地域的凉山彝族人居住区。郝瑞先生在他的田野族群研究中,涉及到不少凉山彝族家支文化的内

容,记录了一些家支活动和家支成员个体的事迹。同时,论述和探讨了凉山彝族现代学校教育的情况和彝语教材的使用状况。特别是详细考察、记录和分析了凉山彝族沙玛曲比家支格布分支在教育上取得成就的问题。郝瑞先生还与凉山彝族海乃家支认干亲,取凉山彝族姓名为“海乃木嘎”。此外,日本学者白鸟芳郎先生1957年和1963年分别出版的《父子连名制与彝氏的谱系》和《西南中国诸土司的民族谱系》等专著里,也论述了包括凉山彝族家支文化在内的中国西南民族的谱系文化内容。

然而,迄今为止,对凉山彝族的传统文化教育即家庭教育和教育以及传统文化教育如何与现代学校教育结合的论著则很少见,较为系统而全面地研究凉山彝族家支文化及家支文化传承与教育方面的论著则几乎没有,从文化人类学、教育人类学的理论视角来研究分析凉山彝族家支文化的论著和文章则还没有。本论文试图作这方面空白的填补。

三、主要研究理论和研究方法

(一) 理论架构

到目前为止,纵观各门学科的研究论著,没有一篇论著或文章是没有一种理论为主线阐释各种观点的。用什么样的理论来指导研究凉山彝族家支文化传承与教育问题,一直以来是笔者重点思考的问题。要想系统而全面论述凉山彝族家支文化传承与教育问题,就不能不借助于前人的研究成果和理论精髓。马克思主义的历史唯物主义和辩证唯物主义理论;文化人类学中文化传承、文化适应、文化功能、文化传播和文化变迁的理论;教育人类学中有关系统共生模式、信息系统论模式和教育是一种文化传递过程等理论都是本书重点采用的研究理论。

以马克思主义理论为指导,坚持理论联系实际、实事求是,尊重历史、尊重事实和事物发展规律的态度,以文化传承、文化

适应、文化功能和文化变迁的理论视角，系统阐释凉山彝族和凉山彝族家支文化的起源、发展、传承和变迁的情况，把握和考察彝族家支文化对彝族人的智力及非智力因素的影响；运用教育人类学中的文化教育人类学视野，较为全面地诠释凉山彝族家支文化教育与现代学校教育的内涵和现状，分析阐明无论现代学校教育的深度和广度有多深多广，时间有多久，也脱离不掉传统文化因子对一个人或一个民族的深刻和深远的影响。民族传统文化及传统文化教育的成果即传统家庭教育和社会教育的成果，是一种文化传承的结果，文化传承过程也是教育的过程，也是文化传播的过程，更是塑造和形成一个民族和民族个体的民族性格和文化性格的原动力，是一个民族生存发展，生生不息，传承不止的源泉。下面重点分析教育人类学的理论模式。

教育人类学是个舶来品，在中国是一门新兴学科。“教育人类学是一门边缘学科，具有跨学科性。一方面，教育人类学具有人类学的学科特点，接受人类学的研究框架，遵循人类学的研究原则，运用人类学的研究方法开展研究。另一方面，教育人类学又主要研究教育问题，必须运用教育学原理，遵循教育发展规律，解决教育发展中的问题。当然，教育人类学还受其他学科的影响，吸收各种学科的一些研究方法，具有渗透百科，博取诸家，熔人类学、教育学、社会学、历史学、哲学、生物学、文化学等学科知识于一炉，以更综合更全面深刻的视角来考察教育与人类发展。”^①西方教育人类学主要分为两大流派，即以美国为首的文化教育人类学派和以西欧为中心的哲学教育人类学派。“文化教育人类学表明人类学把教育作为一个研究领域，教育是一个被研究被描述的对象，很少体现教育的内在本性或内部要求。而哲学教育人类学则表明人类学把教育作为一种有待开发的

① 冯增俊：《教育人类学教程》，人民教育出版社，2005年版，第1页。

领域,教育是一种被利用的必不可少的工具,力图探求教育对人的完整性的作用以及人的完整性对教育的规定。”^①文化教育人类学最早起源于英国的海外殖民时期殖民地文化与英国文化的冲撞与多元文化的交汇而引起人类学家的关注,真正最早研究教育人类学的国家是素称“世界文化熔炉”的美国。文化教育人类学家的教育文化观为“一是教育是一种文化传递过程;二是人生活于文化之中,人的发展是接受文化传递,适应文化变迁的过程;三是文化变迁与教育变迁是一致的。”^②认为不同文化背景、不同民族文化传播对个体发展有重要影响和各种差异等。注重实地调查和实验研究及个案分析,以定量研究为主。哲学教育人类学以德语系国家为主,流行于西欧。哲学教育人类学家主张“坚持研究主体文化的人的一般教育问题,从人类整体本质、功能和发展来寻找教育的最优形式。”^③注重对教育经验和教育事实的哲学分析和理论思辨,以定性研究为主。尽管各流派的研究范围和研究方法不尽相同,但概括起来说,教育人类学的研究范围主要包括:教育的演变过程;教育的社会文化背景;教育与其他社会要素的关系;教育的文化传递功能;教育与文化变迁关系;教育与社会变化的关系;教育与人的生成;教育与人的身心发展。

教育人类学的理论模式至今很少有公认的模式。华南师范大学著名教授冯增俊先生在他主编的《教育人类学教程》一书中,将教育人类学的理论模式概括为以下几种:本质生成模式、工具主义模式、互动传递模式、系统共生模式、信息系统论模式、生态学模式和进化论模式。并且认为“尽管各种模式的理论倾向不同,但都能从中看到一条主线,它以文化传递作为教育基本功

① 冯增俊:《教育人类学教程》,人民教育出版社,2005年版,第24页。

② 冯增俊:《教育人类学教程》,人民教育出版社,2005年版,第39页。

③ 冯增俊:《教育人类学教程》,人民教育出版社,2005年版,第48页。

能,学校是这种传递的特殊形式,人的发展受其制约。”^①凉山彝族家支文化传承与教育亦是如此,凉山彝族家支文化的传承与教育对凉山彝族人的发展有着特殊的影响。

因此,本书将运用教育人类学的理论模式,尤其是文化教育人类学的部分理论模式,尽可能系统而全面地分析研究凉山彝族家支文化传承与教育的关系,着重指出,在凉山彝族的教育问题上,在现代学校少数民族教育教学和管理过程中,有必要对受教育者施予传统文化内容的教育和熏陶;有必要考虑不同地区、不同民族的教育者的传统文化传承的背景知识;有必要对少数民族教育的课程内容进行调整和改革;有必要将各少数民族优秀的文化内容吸收进现代学校教育的课程体系中来;有必要借鉴传统文化教育中优秀的方式方法;有必要在重视知识教育的同时,更加注重品德修养、修身养性、人际交往、社会适应等人文知识的教育和辅导。

(二) 有关概念界定

1. 文化

关于文化的概念,古今中外人们对文化概念的研究,始终仁者见仁,智者见智,各抒己见,各有不同。迄今为止,在社会科学研究中,从19世纪中叶以来,人类学、民族学各种流派的代表人物都给文化下过各自的定义,对文化的内涵与外延作出了不同的界定。此外,历史学、考古学、语言学、社会学、哲学、心理学、宗教学等学科在涉及文化研究时也都各持己见,提出了各种各样的文化的概念。据有学者统计,“到20世纪70年代,世界文献中的文化定义已达到250多种。”^②中国民族学界认为:

^① 冯增俊:《教育人类学教程》,人民教育出版社,2005年版,第49页。

^② 林耀华:《民族学通论》(修订本),中央民族大学出版社,2003年版,第379-380页。

“文化是人们在体力劳动和脑力劳动过程中所创造出来的一切财富，包括物质文化和精神文化，以及人们所具有的各种生产技能、社会经验、知识、风俗习惯等。”^①《辞海》中对文化的定义是：“文治和教化，汉刘向说苑指武：‘凡武之兴，为不服也，文化不改，然后加诛。’文选晋来广微（哲）补之诗由义，‘文化内辑，武功外德。’今指人类社会历史发展过程中所创造的全部物质财富和精神财富，也特指社会知识形态。”^②英文文化（culture）的原意是种植、耕作之意，后来逐渐演变为被栽培、培育和有教养等意义。西方最早对文化一词给出较为明确和全面定义的是英国著名的人类学家泰勒，他在1871年撰文将文化定义为：“文化从广义而言，是一个复杂的综合体，包括知识、信仰、艺术、宗教、道德、风俗习惯，以及人在社会中习得的一切能力和习惯。”^③此外，人类学家A. L. 克罗伯、马文·哈里斯、克拉克洪和社会学家戴维·波普诺等西方著名学者都对文化做出过精辟的定义。如今还广泛被国内学者所引用。尽管“人类学家强调文化中的习俗、语言、信仰、生活方式和文化的传承机制。社会学家侧重制度文化、社会群体以及人们的交往互动方式。心理学家试图发现不同的文化模式，探索文化模式与共享这种文化的人们的人格特征的关系。”^④文化的特征，概括起来有：文化是共享的；文化是后天习得的；文化是以符号为基础的和文化是可以整合的。这是文化所具有的最普遍的特征。

2. 文化功能

① 林耀华：《民族学通论》（修订本），中央民族大学出版社，2003年版，第384页。

② 《辞海》（缩印本），上海辞书出版社，1980年8月第一版，第1357页。

③ [美] 马文·哈里斯著，顾建光等译：《文化·人·自然——普通人类学导引》，浙江人民出版社，1992年版，第136页。

④ 冯增俊：《教育人类学教程》，人民教育出版社，2005年版，第225页。

文化是人类在各种活动中创造出来的，也是为人类生活所必需的物品和服务的生产、分配和消费提供保障的。如果文化不能有效地处理人类生存的基本问题，就不可能持续存在或传承下去。文化功能主义者认为，人类的社会行为和各种文化现象，之所以能够存在和延续，并不是仅仅为了满足某个人或某部分人的愿望和需求，而是为了维持和保障一个或整个社会的基本结构。因此，“它必须通过其成员的繁衍，为生物的延续提供保证。它必须使新成员濡化，这样他们才能成为有用的成人。它必须维持其成员之间的秩序，以及他们域外人之间的秩序。它必须激发成员持续生存下去并参加持续生存所必需的各种活动。所有这一切中最重要的是，如果在改变了的条件下它要保持适应，它必须能够变化。”^①我国著名民族学家王庆仁先生在概述西方著名文化功能学派之一马凌诺斯基的文化功能观时，认为“文化实际上是满足人们需要的手段，文化是一种物体、态度和活动的体系；他是一个整体，其中的各个组成部分都是相互依存的；文化在满足人类需要的过程中创造了新的需要，新的需要有促使新的文化手段的出现，这正是人类进步的关键所在。”^②可见，文化功能学者认为文化在整个社会结构中发挥着重要的作用；文化是一个系统，本身有一套严密的结构体系；文化的产生、发展和变迁是整个社会需要和个体需求的产物；也是人类自身行为的结果。研究文化就是把文化看作是一个有机的统一体来认识和考察，弄清楚文化内部各要素相互之间的功能关系，以及文化统一体中各个文化特质或文化组成部分对整个系统所作的贡献和作用。

① [美]戴维·波普诺著，李强等译：《社会学》（第十版），中国人民大学出版社，1999年版，第53页。

② 林耀华：《民族学通论》（修订本），中央民族大学出版社，2003年版，第127页。

3. 文化传承

它是人类文化的内在属性,是人类社会延续发展繁衍的内在需要。人类在文化传承中进行着各种各样的社会文化要素的交接和传送,不断增减文化因子,对文化进行着生产和再生产。因此,从某种意义上说,文化传承本身就是对人类进行教育和再教育的过程,使文化能够不断地延续下来,使人类的后代,一代代依照文化的价值取向、共同理想和行为准则,接受、继承和认同本民族文化,使每个社会都有一些合作的人保证整个社会或群体的生存和幸福。“文化传承是指文化在民族共同体内的社会成员中作接力棒似的纵向交接的过程。这个过程因受生存环境和文化背景的制约而具有强制性和模式化要求,最终形成文化的传承机制,使民族文化在历史发展中具有稳定性、完整性、延续性等特征。也就是说,文化传承是文化具有民族性的基本机制,也是文化维系民族共同体的内在动因。社会成员正是通过习得和传承共同的民族文化而结成为一个稳定的人们共同体的。这在原始的或社会发展相对滞后的民族中更为明显。”^①凉山彝族家支文化的传承,正如我国学者赵世林先生认为的文化传承的稳定性、完整性、延续性等特征,至今在凉山彝族社会里传承不止。文化传承的过程就是人们文化教育的过程。当然,严格意义上讲,文化传承和文化教育是有区别的。文化传承是一种自觉不自觉的过程,几乎是无意识的不知不自觉的过程。而教育是一种有目的有意识的培养人的活动,是一种自觉的行为过程。因此,一般意义上人们讲的教育指的都是现代学校的教育活动。

在人类社会发展的历史长河中,各种文化的传承和演变是一个十分复杂的过程,但有一点是明确的,即文化是不断变化的。

^① 赵世林:《云南少数民族文化传承论纲》,云南民族出版社,2002年版,第17页。

从19世纪初开始,西方有些学者就对文化传承和演变问题进行了专门研究,提出了与文化传承密切相关的四个主要概念,即文化进化、文化濡化、文化传播和文化涵化。

4. 文化进化

认为文化进化是伴随着人类进化而来的,文化是人类独有的现象,是随着人类进化过程形成和发展的。即认为文化发展和演变过程是持续的、有阶段性的,每个阶段既包含过去阶段的产物,又在未来阶段中发生一定作用和功效。文化发展和演变除了具有累积、沉淀的特质外,还包含着新的、有进步意义的性质,是一个由低级向高级、由简单到复杂的循序渐近过程。文化进化论最早源于法国启蒙思想家孔多塞(M. Condorcet, 1743 - 1794)等人的主张。20世纪40年代后,以怀特为代表的新进化论者肯定了早期文化进化论的正确性,并指出早期文化进化的工具有些笼统,应强调技术的进步对文化进步的作用,从而提出,文化是由技术体系、社会体系和观念体系三个方面构成的理论观点。斯图尔德则认为早期的文化进化论是一种单线进化观,实际上每一种文化都可能是因不同的生态环境而有不同的演变进程,从而提出文化是多线进化的观点。此外,人类学家塞维斯等许多学者也各自提出了一些观点。总之,文化进化论强调文化传承和演变的时空变量,具有一定的科学性和进步意义,是一种普遍的和历史的原则。在文化进化的理论中存在着单线进化和多线进化两种观点,前者认为人类文化是一个整体,后者则认为人类文化由若干平行的个体组成。文化现象,无论是深奥的知识系统,还是起居方式,都是从早期的、较简易、粗陋的阶段逐渐发展变化而来的,而且,是有规律可循的。并且认为,文化的演进与教育有着非常重要的内在联系。文化传递的方式和内容决定着文化的演进,其中人类教育起着关键性的作用。

5. 文化传播

19 世纪末 20 世纪初,以德奥传播学派的格雷布纳(F. Graebner 1877-1934)、施密特(W. Schmidt 1868-1954)和英国的里弗斯(K. W. H. Kivers 1864-1922)、史密斯(G. E. Smith 1871-1937)等为代表的一些学者,在反对进化论学派的背景下产生并成为西方民族学理论之一,被称为“文化圈学派”或“播化学派”或“文化历史学派”。主要观点就是认为人类文化的类同或相似是文化传播的结果,每一种文化现象都是在某个地点产生,并跟随人类的活动,开始向各个地方传播、散布;世界各民族各地区文化并不都是本民族或本地区创造的,而是从传播着的各种文化现象中“借用”了某些东西,在一定的地区内,若干文化特质(或因素)构成了一定的文化圈中心,其他文化都是从这一中心传播或借用而来的,每种文化都是整个中心文化的一个部分,不能和中心文化相分离,在传播时从某些文化特征开始,其他特征相继其后,类似波浪,一浪推一浪,永不停息地发生传播或借用的现象。也就是说,各种文化现象是人类通过彼此交往联系如商业、战争、迁徙等过程传播开来的,而不是按各个阶段不断进化而来的。当然,今天我们讲的文化传播现象已不再去研究文化到底最先发端于世界哪几个点而后传播开来的问题,而是认为人类的本质有一致性,有共同的生活环境和文化创造发明的条件,有适应环境的能力,尽管分布在彼此互不联系的各个地区,也可能创造出相似的文化。而且,人类通过文化传播,可以借鉴其他文化中先进的技术和思想观念来为自己服务,弥补自己文化的不足,提高生产效率和生活水平。不过,文化传播也会带来一些消极的思想意识、生活作风和不良的生活方式。当今社会,由于信息技术的发达,商业意识和资本观念的不断强化,人类的各种交往更加便捷,不时的战争掠夺和各类迁徙移动的经常发生,极大地加速了文化传播的速度。因此,文化传播和借用,在文化传承和演变过程中,不断使原有的文化发生文化变

迁。如果说文化进化强调了文化传承和演变中的时间性,那么文化传播则阐释了文化传承和演变中的空间性。文化传播和演变与教育有着密切的关系。文化教育的过程也可以说是文化传播和演变的过程,文化传播和演变是文化教育的结果,也是文化选择的过程。

6. 文化濡化

文化濡化是文化传承的具体形式。是指“社会文化借以从一代传给下一代以及个人借以成为其社会成员的过程。”^①人类个体成员与人类文化一起成长,经过文化濡化,逐渐学会和运用自己祖先创造和留下的各种文化特质,为自己的生存和发展服务,并从中遵循某种文化特质的规定和约束,在社会上恰如其分地表现自己的角色,满足自己的物质需要和精神需求,使其成为所在群体中的成员而非异类。这个濡化过程,也可以称之为文化习得的过程,也是一个教育的过程,更是一个个体成员不断适应文化环境、不断成长丰满自己文化知识体系的过程。人类的文化濡化过程与其他动物界某些动物的行为反射作用是不同的。人类的文化濡化是人类自身活动和人类本身属性运作的结果。

7. 文化涵化

文化涵化也可以称之为文化变迁。是指“由于两个社会之间发生密集而直接接触,人们被迫作出重大文化改变。”^②它是文化传播后出现和发展的现象,它不同于文化传播。文化传播有时候是一种文化可以不经过任何涵化过程而向另外一种文化借用一些文化因子的。当某个地方的两个或多个有着不同文化背景的群

① [美]戴维·波普诺著,李强等译:《社会学》(第十版),中国人民大学出版社,1999年版,第42页。

② [美]威廉·A·哈维兰著,瞿铁鹏、张钰译:《文化人类学》(第十版)上海社会科学院出版社,2006年版,第464页。

体,开始发生经常性直接接触时,势必引起这一地区原有文化的抵制或排斥,两种或多种文化在经过剧烈的冲突、斗争之后,一方或双方的原有的文化模式和内部结构会发生变化,一般不能维持原有的状态而出现一个边界模糊、彼此渗透的局面,并经过社会群体长时间有意无意的调整、使用后,发生了合并或融合而出现一种非此非彼、即此即彼或非此即彼、非彼即此的新文化。这种文化的产生可能是强迫的也有可能是自愿的。如征服者的文化对被征服者的文化而言可能是强迫的,因为征服者总是成为被征服者的统治者,统治者的文化往往是强势文化,是主流文化,往往会吞并或改变弱势文化,使其屈从或消失。因此,文化涵化主要表现为美国人的文化“熔炉”现象。当然,在涵化过程中,也有可能其中的某一种文化丧失其原有的主体性而成为一种亚文化而长期存在和延续发展。

8. 教育

“何谓教育?古今中外教育史学家、教育学家、文化人类学家、社会学家对教育都有许多独特的见解。教育学家认为:(1)教育具有永恒性。教育起源于人类的生活与劳动,为人类社会所必需,伴随人类社会始终,是人类社会的永恒范畴;(2)教育具有历史性。一定社会的教育水平是该社会的生产力和政治经济状况的反映,同时又施与它们以影响和反作用。”^①“文化人类学家认为,教育是人类社会文化传承方式,在现代文明社会,学校教育是人类文化传承的主渠道。所以,当代文化人类学家要研究学校教育。除了学校教育外,还要研究文化传承的其他所有渠道,如各种形式的家庭教育、社会教育和特殊教育。文化人类学家还认为,每个社会或民族都有自己文化传承的内容与方式,文

^① 哈经雄、滕星主编:《民族教育学通论》,教育科学出版社,2001年版,第4-6页。

化传承既是某一个社会或民族的群体行为，也是该社会或民族的个体行为。某一社会或民族的文化就是通过这种群体或个体的行为而得到代际的传承，因此，文化人类学家认为，文化传承就其本质而言不仅是文化过程，而且更是一个教育过程。”^①“社会学家把教育看做为人的社会化的唯一途径和手段。”^②“教育必然是某种文化教育，而某种文化必然是某个民族的文化。因此，任何教育必然是某个民族的教育。”^③而在现代汉语词典中把教育的解释为：“（1）培养新生代准备从事社会生活的整个过程，主要是指学校对儿童、少年、青年进行培养的过程。（2）用道理说服人使照着（规则、指示或要求等）做：说服教育。”^④可见，凉山彝族家支文化的教育就是凉山彝族家支文化的传承传播过程，也是彝族个体的社会化和教育过程。

9. 教育人类学

教育人类学（Educational Anthropology 或 Anthropology of Education）起源于20世纪初西方社会科学研究领域，20世纪70年代开始遍及全球。教育人类学研究的领域涉及面很广，渗透到人类学、教育学、社会学、历史学、哲学、生物学、化学等众多学科领域。有关教育人类学的概念，迄今为止，各路学者专家仁者见仁、智者见智、莫衷一是。在西方学界，主要是人类学家和教育学家各自有不同的认识或从各自的学术立场出发，阐释各自的论点和研究特点。从而出现文化教育人类学和哲学教育人类学之

① 哈经雄、滕星主编：《民族教育学通论》，教育科学出版社，2001年版，第4-6页。

② 哈经雄、滕星主编：《民族教育学通论》，教育科学出版社，2001年版，第4-6页。

③ 哈经雄、滕星主编：《民族教育学通论》，教育科学出版社，2001年版，第4-6页。

④ 《现代汉语词典》，商务印书馆出版，1993年版，第572页。

争。我国著名学者冯增俊先生在他选编的《教育人类学》一书中认为：“教育人类学是应用人类学的概念、原理和方法来研究教育的一门介于教育学和人类学之间的新兴边缘学科。”^①后来在他主编的《教育人类学教程》一书中，系统分析和探讨后认为：“教育人类学是一门应用人类学的原理和方法来研究教育，阐明教育作用人类发展的基本原理以及特点的科学。”^②本书遵循这个概念来阐释和探讨凉山彝族家支文化传承与教育的问题。

10. 异（多元）文化教育

异文化教育也可以称之为多元文化教育。就是指对一个民族进行他民族的语言文化的教育。“一个民族的发展，除了本民族文化的驱动外，异文化的影响和作用成为有一个强大的推动力。异民族和异文化的存在，不仅成为一个民族的生态环境的客观组成部分，而且随着与异文化的接触和交流，常常会在不同程度导致双方的文化发生某种变化和变迁。”异文化交流和变迁的规律和特点是“发生接触的两个民族不会简单地改变各自的文化体系，民族的接触和文化介入不会影响原有文化体系的正常运行，更不会轻易导致民族和本质的改变”。^③凉山彝族家支文化与现代学校的教育，从某种程度上说是异文化的交流和教育。

11. 社会分层

社会分层是指“所有社会都存在一定的社会分层体系。所谓社会分层是一种根据获得社会需求物品的方式来决定人们在社会位置中的群体等级或类属的一种持久模式。研究表明，社会分层有三个主要方面：财富、权力和声望。”^④

① 冯增俊选编：《教育人类学》，湖南人民出版社，1988年版，第25页。

② 冯增俊主编：《教育人类学教程》，人民教育出版社，2005年版，第24页。

③ 王军：《文化传承与教育选择》，民族出版社，2002年版，第89页。

④ [美]戴维·波普诺著，李强等译：《社会学》（第十版），中国人民大学出版社，1999年版，第261-262页。

12. 凉山彝族家支

凉山彝族家支是凉山彝族社会进入父系社会以后以父系始祖的血缘为纽带的用父子连名谱系为链条连接和认亲的一个父系始祖繁衍发展而来的后代之间无论相隔多远也不能随意联姻的若干家庭和若干人的集合体或集团组织。不同血缘的父系始祖的子孙后代形成了不同的家支组织形式。各个家支都呈现出总家支包含分家支再包含分小支直到家庭中的个体成员并不断延续下去到绝嗣为止。俨然是像一棵枝叶茂盛的倒树状或倒金字塔形状。值得一提的是,有些家支的形成是在总家支下面的各个分支通过举行分支仪式后成为与总家支没有血缘血亲关系的独立的家支。也就是成为了可以通婚和联姻的家支。凉山彝族社会自古以来就是由若干个不同父系始祖家支构成的社会。

13. 凉山彝族家支文化

凉山彝族家支文化是指在凉山彝族社会中以一个父系始祖血缘为纽带繁衍发展而来的若干人共同活动所创造出来的所有产物,包括家支群体在社会生活中所使用的生产工具、衣食住行等物质文化和所赖以维持的典章、习惯规范、道德伦理等制度文化以及所创造的文学艺术、音乐舞蹈、宗教信仰等诸多心智活动的精神文化。凉山彝族地区,在民主改革前有几百个大大小小的不同家支,是一个家支林立、互不统属的以家支习惯法为制度基础的家支社会,从这个意义上说,凉山彝族家支文化就是凉山彝族的传统文化,或者说凉山彝族的传统文化是以家支文化为主线发展和传承而来的。本书就是基于这样的认识来探索、讨论和研究凉山彝族家支的文化内容和凉山彝族社会的。

14. 凉山彝族家支文化教育

凉山彝族家支文化教育是指在家支内部成员之间实施的教育活动,是一种有意识的培养和传授家支成员社会生产生活中行为规范、伦理道德、宗教信仰、数理历法、风土人情、习俗禁忌、

习惯家规、家支意识、家支观念、家支谱系等各种科学文化知识以及促进身心健康发展的家庭活动和社会生产生活实践活动的知识体系和各种技能。

（三）主要研究方法

本书的研究方法主要运用文献资料分析法和教育人类学的教育人种志研究方法中的实地调查法、深度访谈法和抽样随机问卷法以及教育统计法等研究方法来分析、解释和论述凉山彝族家支文化传承与教育的论题。

1. 文献资料分析法

文献资料分析法是指收集、查阅、鉴别和整理有关文献资料，并通过对文献资料的分析和研究，获得信息，形成新的认识，发现新的问题，从而了解事实、探索现象的研究方法。本论文通过图书馆和网络以及熟人朋友，查阅或借阅国内外相关研究领域的各种专著、学术论文和地方志等文献资料并加以分析和研究。

2. 实地调查法

实地调查法也叫田野调查法或人种志研究。按照传统的观点，实地调查法是人类学的研究方法。起源于20世纪初，20世纪60年代兴盛于美国，80年代后普及全球。著名的人类学家摩尔根（Morgan）对易洛魁人的研究中所用的实地调查法堪称为后来的研究者重点效仿的典型例子。实地调查法是在没有明确理论假设的基础上，研究者长期与被研究者居住在一起，直接参与和观察被研究者的生活和各种活动，研究、了解和分析被研究者的思想观念、社会结构等，收集各种资料，并加以理解和概括，得出一般性结论的一种研究方法。是研究者搜集资料和建立理论的依据。如今这种研究调查法被广泛应用各种学科的研究中。本研究将以云南省宁蒗彝族自治县、四川成都和凉山彝族自治州地区的部分县市的乡镇或学校为实地调查点，进行实地走访和调查来

收集材料并加以整理归类后进行分析研究。

3. 深度访谈法

深度访谈法也叫访问法或谈话法。是研究者以口头形式,通过与被研究对象交谈来收集所需资料的一种调查研究方法。具体由研究者或访谈员通过询问来引导被访者回答,以此了解被研究者的行为或态度,最终达到调查研究目的。无论是一般访谈还是深度访谈的结果,都依据被访者的意愿,是否同意以真实姓名收录于论文当中,如同意则将真实姓名收录,如不同意则匿名收录。本书的深度访谈调查,主要是扎根于云南省丽江市和其下辖的宁蒗彝族自治县县城以及跑马坪乡及其有关村寨,对金古忍石家支进行全方位接触和观察,进行全面交流和沟通后,尽可能地弄清楚金古忍石家支的基本情况和家支活动情况。同时,在抽样随机问卷调查的基础上,对将不能设计为问卷问题的题目设计为访谈题目对云南省和四川省有关人员进行调查访问,目的是通过访谈,进一步弥补问卷调查中未涉及或被忽视或遗漏或不足的问题,佐证深度访谈的结论。以便更真实更全面地反映、了解、分析、研究和掌握凉山彝族家支文化传承与教育问题。

4. 随机问卷调查法

问卷调查是各学科的研究者最常用的收集资料的方法,是研究者通过事先设计好的问题,让被调查研究的对象作出回答,通过对问题答案的回收、整理、分析来获取有关信息和资料的一种以书面形式收集材料的方法。目的在于了解和把握被调查研究对象对某一问题的认识、了解和关注程度以及心理态度。本论文的问卷调查共设计了几十个问题,涉及凉山彝族家支、家支文化和家支文化教育等方面的问题,发放给部分学生、老师和社会人士来作答。为保护这些被调查者的隐私,消除被调查者的顾虑以及确保问卷作答的真实性和可信度,问卷调查全部以匿名的方式进行。主要以北京市、云南省宁蒗彝族自治县、四川省成都市和凉

山彝族自治州地区的部分学校或乡镇为随机问卷调查点。

5. 用软件统计法

用软件统计法,主要是用 SPSS 软件和 EXCEL 软件,对调查问卷的数据作系统处理后进行分析和研究。

第一章 凉山彝族及其社会分层结构

第一节 凉山彝族概况

凉山彝族是彝族的重要组成部分。因此，在阐述凉山彝族概况时，有必要从彝族的整体简况入手加以探讨，才能有源有流，有根有据，一脉相承。

一、彝族简况

（一）彝族的分布

彝族是我国 56 个民族里具有悠久历史和优秀传统文化的古老民族之一，主要居住在我国四川、云南、贵州和广西四省区以及北京市，在法国、美国、缅甸、泰国、越南和老挝等国家也有零星的彝族居住。据 2000 年全国人口普查数据显示，国内彝族人口共有 770 多万人^①，在全国少数民族人口排名中居第六位。目前，在我国西南云贵高原和青藏高原东南部边缘北岳高寒地带，共有凉山彝族自治州、楚雄彝族自治州、红河哈尼族彝族自治州 3 个自治州，峨边、峨山、宁蒗彝族自治县等 19 个自治县以及若干非自治州和自治县内的若干个彝族乡镇和村社。整体分

^① 《中国 2000 年人口普查资料》（上册），中国统计出版社，2002 年版，第 224 页。

布呈小聚居、大分散的状态。从地理分布上看,北自大渡河、雅砻江和岷江中上游起,南抵云南省与越南等东南亚各国边境线上,东临乌江中游和麻江县,西到怒江中游两岸,都有彝族人民在居住。

数千年来,彝族人民从远古走来,开始在漫长的民族发展道路上跋涉,与林与水相伴,与兽与虫相随,风雨无阻、披荆斩棘、雄踞山峦、傲视万物、繁衍生息,历经千辛万苦,造就了绚丽多彩、璀璨夺目、深厚而独特的彝族文化,绘下了一页页辉煌而渊远流长的文明画卷。培育了支格阿鲁的英武,阿诗玛的悲壮和“妈妈女儿”的勤劳与善良,锻铸了“阿细先基”中那种补天补地的英雄气魄。^①留下了《勒俄特依》、《玛牧特依》、《查姆》、《西南彝志》、《指路经》等凝聚着无数彝族先民勤劳勇敢、贤明聪颖的智慧结晶的博大精深的彝族文献古籍,以及近年来引起世人瞩目和探究的考古发现的古老的刻画文字、“十月太阳历”等纪年历法的文明遗迹。这些彝族先民留下的优秀传统文化,是中华民族优秀传统文化的重要组成部分,是中国各民族人民的共同财富,为缔造文明而伟大的中国做出了贡献。

(二) 彝族的起源

彝族是一个古老的民族。到目前为止,学术界研究彝族的族源有北来说、南来说、东来说、西来说,也有“僚人说、濮人说、卢人说、卢戎说、楚人说、土著说、氏羌说等等”^②。众多起源说之中,目前学术界有共同见解或比较一致的认同的是北来说和土著说两大阵营。两大阵营之间孰对孰非,尚未有定论。

北来说,也就是“彝族渊源于古代的羌族系统”即氏羌

^① 《中国彝族》,四川民族出版社,1999年版,第1页。

^② 白兴发:《彝族文化史》,云南民族出版社,2002年版,第3页。

说。^①此观点最早由著名学者江应梁先生在《凉山彝族社会的历史发展》中提出。后来以著名历史学家、《彝族史稿》编著者方国瑜先生为代表的一批学者加以推崇。方国瑜先生说：“彝族渊源出自古羌人……早期居住在西北河湟一带的就是羌人，分向几方面迁徙，有一部分向南流动的羌人，是彝族的祖先。”^②彝族学者曲木铁西也认为：“彝族是古氏羌人在南下的长期发展过程中与西南土著部落不断融合形成的民族。”^③这种北来说或氏羌说的观点，被多数人接受，许多论著包括国家民委五种丛书之一的《彝族简史》等史志丛书中也持这种观点。在学术界，在彝学研究领域占有突出地位。不过，近年来越来越受到土著说的挑战。

土著说，也就是说“彝族是我国滇川黔三省的土著居民”^④或“彝族自古以来就是西南地区的土著民族”^⑤。这就是说彝族是云南土著人。土著说的观点是以云南楚雄彝族自治州彝族文化研究所著名彝学家刘尧汉先生为代表的一批学者。刘先生指导下撰写的《彝族文化研究丛书》的各个论著中，作者们都是以彝族是云南土著人的观点展开论述的。刘尧汉先生在该丛书总序中说：“彝族是中国长江上游金沙江南北两侧的土著居民，南侧主要分布在云南、贵州的乌蒙山脉（西起滇西的南涧彝族自治县，东达贵州毕节县东端）和云南六诏山脉（乌蒙山的分支）、哀牢

① 江应梁：《凉山彝族社会的历史发展》载《云南大学学报》1958年第1期。

② 方国瑜：《彝族史稿》，四川人民出版社，1984年版。

③ 曲木铁西：《凉山彝族社会传统教育与现代教育的发展研究》，民族出版社，2000年版，第26页。

④ 曲木约质：《凉山白彝曲木氏族世家》，云南人民出版社，1993年版，第1-2页。

⑤ 隰贤君：《中国彝族通史纲要》，云南民族出版社，1993年版，第1页“绪论”。

山和蒙乐山（景东彝族自治县主要在此两山脉）；北侧分布在四川、云南大小凉山。滇西云南楚雄彝族自治州绝大部分在乌蒙山上段……元谋县北端跨金沙江与四川凉山彝族自治州会理县接壤。楚雄彝州元谋县 1965 年发掘出距今 170 万年的猿人门齿化石，考古学家定名为‘元谋猿人’（简称元谋人），它是迄今所知亚洲最早的人类；彝族当是留居当地的‘元谋人’遗裔之一。”^①这一观点也得到另一些学者的支持和肯定。彝族学者且萨乌牛先生就是其中有代表性的学者。且萨乌牛先生在他的论著《彝族古代文明史》一书中，进一步阐释和论证了彝族土著说的观点，“总的说来，彝族发源于滇，发达于蜀”，“实际上，彝族自古是以滇地金沙江流域彝族为中心反复、曲折迁徙流动，并融合了南、北、东、西的氐、羌、濮、叟、夏、巴、蜀及其所在地其他民族而成”。^②并系统论证了彝族与这些古代民族之间的关系，反驳“彝为羌裔”的观点。

笔者认为以上两大阵营的观点都有其各自正确的理由。相对而言，笔者认为彝族为“土著”说更令人信服一些。原因是：

其一，有史记载以来，彝族就集中分布和世代聚居在云贵高原一带，这一带正是 100 多万年前“元谋人”的发祥地。以进化论角度，当年的“元谋人”历经数万年的发展演变，成为当今彝族或彝语支相关民族的推论是可以接受的。

其二，方先生为代表的“彝族为羌裔”即“氐羌说”的证据有些不足，说服力不强。只凭氐羌习俗与彝族习俗几点相似或相近等一些文化现象就断定彝人为羌裔的结论不太可信。以文化传播论的观点看，羌族习俗与彝族习俗相同或相似，为何不可以

① 且萨乌牛：《彝族古代文明史》，民族出版社，2000 年版，第 105 页。

② 曲木约质：《凉山白彝曲木氏族世家》，云南人民出版社，1993 年版，第 2 页。

说羌族习俗是彝族习俗传播而去的结果？

其三，古代彝族和氐族及羌族不是同源关系。

笔者认为古代的彝族和氐族及羌族不是同源关系，彝是彝，氐是氐，羌是羌，或氐是古代彝族的一个分支，不能与羌混为一谈。《后汉书·西南夷列传》说汶山郡时，不是有“其山有六夷、七羌、九氐，各有部落”之说吗？哪有氐是羌的说法？《史记·西南夷列传》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：此皆椎髻，耕田，有邑聚。其外西自同师以东，北到牂牁，名为犍、昆明，皆编发，随畜迁徙，毋常处，毋君长，地方可数千里。自犍以东北，君长以什数，徙、笮都最大；自笮以东北，君长以什数，冉最大，其俗或土著，或移徙，在蜀之西，自冉以东北，君长以什数，白马最大，皆氐类也。此皆巴蜀西南外蛮夷也”^①。这段语句中司马迁根本没有提到“羌”字，也没有说成是“皆氐羌也”。故此，可以理解为“氐是氐，羌是羌，或羌是氐的分支”。怎么能说氐羌是羌族呢？而又进而说彝族是氐羌的后裔呢？因此，羌族的习俗文化是彝族文化传播而去的结果，而且，主要是口耳相传的结果所得。迄今为止，还没有发现羌族有何古老的文字遗留，也没有其他太多文字记录的古籍流传。而彝族有其悠久而古老文字及其发明和使用的诸多记载（详见后面论述），到如今还没有翻译和整理成现代彝语或其他民族文字的古籍和口头传说不计其数，数不胜数。方先生说：“近年在金沙江南北地区发现新石器时代文化遗址，不能确定绝对年代，但从一般记录推测，至少在公元前四五世纪以前，邛都和‘滇池’等地区的居民已具有相当高的文化，而且推测最早居住在邛都和滇

^① 且萨乌牛：《彝族古代文明史》，民族出版社，2002年版，第110页。

池地区的，就是彝族的祖先。”^①这段话实际上是说在公元前四、五世纪以前，古代的彝族文化就相当发达，不排除有一个文化盛世的彝族朝代的存在。

总之，彝族起源并形成的年代可用彝族流传下来的父子连名谱系来推算。据当今四省区彝族均认可的彝族始祖笃慕的子孙，“六祖”（后面详述）在云南东川一带，祭祀祖先分支后迁往各地。据《云南彝志》等经书记载，六祖之一的慕克克传到乌撒土司布约纳根时为78代。乌撒土司死于清朝康熙二十六年，即公元1687年，距今（2006年）319年，每代按25年计算，可加十多代，总共为90多代。六祖之一的慕齐齐发展到贵州水西土司安坤（1664年被吴三桂所灭）时为90多代。按每代25年计算，距今（2006年）已有2250年的历史了。可见，彝族的“六祖分支”年代，发生在公元前244年间左右或更早，为古代中国历史上东周末年左右或更早。前面提到的彝族始祖希慕遮出现的年代，则可以推算到公元前11世纪以前了，而希慕遮出现的时代应当是父系社会时期或母系社会向父系社会过渡的时代。彝族起源于土著“元谋人”并发展到母系社会是一个非常漫长的过程，母系社会发展到父系社会也经历了相当长的时间。如此，彝族的历史之长可见一斑。

（三）彝族的流变

从前面讨论彝族起源说中表明，土著说认为古老的彝族和藏缅语族诸民族，早在公元前就形成了较大的人们共同体，世代居住在今川、滇、黔横断山脉的河谷平原、山沟盆地和红土高原上，生息繁衍不止。以云南滇池周围和金沙江流域的河谷地带为发祥中心，不断向四周扩展，逐步“形成以古滇国、古蜀国、古夜郎国和楚国等长江中上游‘四大文明古国’为雄厚基础的长

^① 方国瑜：《彝族史稿》，四川人民出版社，1980年版，第18页。

江文明的主体民族，其文明光芒辐射到了中外”^①。现今流传在川、滇、黔、桂各彝族地区的彝族古籍如《西南彝志》、《笃慕源流》、《勒俄特依》、《六祖魂光辉》等众多经书中，明确记载了“洪水泛滥”及其前后彝族发展和演变的事迹。据说在“洪水泛滥”前，彝族始祖希慕遮一直传到笃慕，已有31代系谱，即“希慕遮—遮道古—古珠诗—诗雅立—立雅密—密喳拐—喳拐作—作雅且—且雅宗—宗雅贤—贤雅己—己迫勒—迫勒道—道慕尼—慕尼赤—赤雅索—雅索德—德喜所—喜所朵—朵必额—必额堵—堵洗显—喜显陀—陀阿大—大阿武—阿武补—补珠娄—娄珠武—武洛撮—撮珠笃—笃慕”^②（笃慕是当今云南、四川等四省区所有彝族人都认可的彝族公认的彝族始祖。笃慕一词在彝族经书中有许多别称和异写，如杜姆、杜木、独母、独木、笃木、祝明、六祖、仲年由、仲年、居木乌乌、居木由、曲布、举木、阿普笃慕、蜀王、笃慕吾、居木武武、仲磨由、杜牧、读慕、读母俄、玉木笃慕、堵阿奴、觉穆斯斯等等，出现这些别称和异写原因，主要是彝族各地方言、土语不同或译音、译写或传抄有误，不足为怪）。笃慕时代闹洪水，据说“洪水泛滥”（有关“洪水泛滥”本论文不作详述）之地为巴蜀盆地。古代彝族子孙们，为了躲避洪水而被迫四处迁徙。以笃慕为首领的彝族从四川巴蜀盆地迁居云南滇池一带叫“木雅治宜山”或“兹洪尔碾山”或“木昊普陵山”（据学者考证，是在今云南禄劝县云龙的洛尼山或东川县的落阳山，又名罗尼山等地）的地方，避难洪水后不断繁衍、扩张，逐渐与当地的原著民（彝族的支系）发生矛盾和冲突后引发战争，原著民被迫迁逃，彼此断绝往来和姻亲关系。

① 且萨乌牛：《彝族古代文明史》，民族出版社，2002年版，第1页。

② 张纯德：《彝族德布德施源流及谱系考》，载《彝族文献研究》，中央民族学院出版社，1993年版，第403-404页。

笃慕三妻生六子的后代，为了能彼此联姻，共同举行了祭祖分支仪式后，不断向四面八方迁徙发展。这就是现今川、滇、黔、桂彝族都认可的彝族历史上有名的“六祖分支”。当然，对笃慕的娶妻生子，还有不同的传说。如“有每妻生一子共4子说；有每妻生六子共36子说；有生葫芦说；有生六子六女说”^①；有只娶一妻说等不同的版本，但笃慕娶“三妻各生两子共六子说”当今是四省区彝族均认可的传说，并“证明笃慕是人不是神，天女婚是民族外婚的折射”^②。六祖中，长子和次子是由第一妻痴依姑吐所生的慕雅切（武支）和慕雅枯（乍支）。武、乍二支从云南东川、会泽一带迁出后，向云南各地迁居，一些也向北发展并渡过金沙江进入成都等地。三子和四子由第二妻嫩依咪冬所生的慕雅赛（糯支）和慕雅卧（恒支）。糯支从慕雅赛传到第七代额阿糯时，迁往“洛补慕苦”即今天的云南昭通、曲靖一带发展，后经昭通转迁并渡过金沙江进入“巴布”即今四川凉山西昌、雷波一带，成为曲涅部；恒支在向云南东北迁徙过程中，征服了当地的原著民“濮人”后发展为三支；一支定居于昭通，发展成为“乌蒙部”；一支往贵州西北部，毕节地区发展后，又有一支迁徙到四川南部的叙永、古南一带，成为“扯勒部”；一支往昭通方向发展后，渡过金沙江进入四川美姑一带成为古侯部。五子和六子由第三妻尼依咪布所生的慕克克（布支）和慕齐齐（默支）。布支从慕克克传到第七代阿午布隆迪时，势力大增，发展成为“德布支”，并迁徙到云南宣威一带，攻占了“濮人”的地方后，向东发展达到贵州普安和威宁一带，成为后来的乌撒土司等乌撒部；默支从云南原居地发展后，迁徙到贵州的大部分

① 张纯德：《彝族德布德施源流及谱系考》，载《彝族文献研究》，中央民族学院出版社，1993年版，第2-3页。

② 张纯德：《云南彝族氏族谱牒译注》，云南民族出版社，1999年版，第4页。

地区；从慕齐齐传到第十二世德阿施时，四处征讨，征战云贵之地，扩张强盛，成为有名的“德施支”，发展成为后来的云南东川于歹土司、镇雄芒部土司、贵州水西土司和贵州普安土司等四大著名土司以及众多的平民百姓。

（四）彝族的族称

彝族历史上有许多自称和他称，文字记载和田野调查的各种称谓达二百多个。由于社会、历史、经济、人口、文化、自然和地理等诸多因素的影响，彝族分支频繁，支系众多，方言各异，发展不齐，交往不定，形成了很多不同的自称和他称。其历史渊源复杂程度，在中国少数民族发展史上别具特色，独树一帜。

据统计，沿用至今的“自称和他称共有 222 个，其中自称 51 个，他称 171 个”^①，是各地彝族和其他民族经常使用的称谓。典型的自称有“诺苏”、“聂苏”、“纳苏”、“改苏”、“迷撒泼”、“保保泼”、“阿灵泼”、“腊兽泼”、“尼泼”、“勒苏濮”、“咪西苏”、“阿武”、“罗泼”、“罗婺”、“撒尼泼”、“纳罗泼”、“濮瓦泼”、“撒弥”、“阿系泼”、“海彝”等自称称谓。“苏”彝语意思为人或族，“诺、聂、纳”均为黑色之意，组合起来有尚黑的民族或族群之意。“诺苏泼”、“聂苏泼”、“纳苏泼”的支系人口较多，分布较广，川、滇、黔、桂四省区都有居住。“腊普泼”“迷撒泼”等也是有名的支系，分布较广。典型的他称有“黑彝”、“黑罗罗”、“红彝”、“阿乌”、“彝家”、“白彝”、“干彝”、“白保保”、“水田”、“撒尼”、“海罗罗”、“罗罗”、“罗米”、“阿者”、“米利”、“蛮子”、“罗罗”等称谓。这些称谓中，有些是歧视性、侮辱性的称呼，如今也被废除或不再堂而皇之地使用了。众多他称称谓的出现和使用，十分清楚地表明了历史上彝民族各支系之间，彝民族与其他各民族之间，相互杂居、

^① 纪建华主编：《彝族文化大观》，云南民族出版社，1999 年版，第 28 页。

相互交往、相互竞争、相互械斗和共同发展的事实。彝族自称和他称称谓,虽然繁多和有差异,但是,名称中基本上都有表示人或族的“苏”、“泼”、“濮”字,而且,有“聂苏”、“纳苏”、“诺苏”的共同称谓,表明具有共同历史渊源和相互联系的事实。当然,也反映了彝族各支系之间社会历史发展不平衡和方言、土语的变音或异读或误读的情况。彝族名称使用“彝”字是上世纪50年代中期党和国家领导人决定的事情。从此,四省区的彝族都用“彝”字作为自己的通称并得到推广、普及和认同。彝族族名由此而生。

(五) 彝族的语言

语言是人类的交际工具,随着人类社会的发展而发展。彝族有自己的民族语言,属汉藏语系藏缅语族彝族支。同属于彝族支的其他民族语言有纳西族语言、哈尼族语言、傈僳族语言、拉祜族语言、基诺族语言和白族语言等民族语言。依据彝族语言的语音、语法、词汇的结构和差异以及彝族地区社会历史的状况,彝族语言分为北部、南部、东部、西部、东南部和中部六大方言。各大方言区又可细分为若干次方言和土语。每一种方言和土语以某个地方为中心,与四周相邻的方言或土语相互交错,相互影响。某些地方彝族,在讲某一种方言或土语的同时,也有能讲两种或两种以上的方言或土语。彝族语言的六大方言之间或众多土语之间,虽有一些明显的差别,但其语音、词汇、语法等语言内部结构和语言用词习惯是相同或相近的,有许多共性。

彝语北部方言,分北部次方言和南部次方言以及圣乍、义诺、田坝、所地和阿都五个土语。主要分布在四川和云南西部、北部地区。具体散布在四川省彝族居住的各个地方;云南省昭通地区的永善县和巧家县;楚雄彝族自治州的永仁县、元谋县和禄劝县的部分地区;丽江地区的华坪县、永胜县、丽江市和宁蒗县;怒江傈僳族自治州的兰坪县;大理白族自治州的剑川县和迪

庆藏族自治州的中甸县等地区，与相邻的各方言接壤。

彝语南部方言，分东部土语、西南部土语和西北部土语，细分个旧、石屏、元阳和墨江四个次土语。具体分布在云南南部，东到开远县、蒙自县和屏边县与东南部方言接壤；南到金平县、江城县与越南国接壤；西到普耳县、双柏县与中、西部方言接壤；北到昆明市与东部方言的昆明市、易门县和广通县等县市接壤。彝语东部方言，分黔西北次方言、滇东北次方言和盘县次方言。细分水西、乌撒、茫部、乌蒙、黑彝、甘彝、红彝、葛泼、昆安、盘县 10 个土语和黔西、毕节、大方、威宁、赫章、恨可、盘南和盘北 8 个次土语。具体分布在贵州省、云南省、四川省和广西壮族自治区。东至贵州黔西、麻江县和广西隆林县；南至云南师宗县与东南部方言接壤；西至云南安宁县和元谋县分别与南、中部方言接壤；北至云南永善县、巧家县、昭通县和四川攀枝花市仁和区，会理县和会东县与北部方言接壤。

彝语西部方言，分西山土语和东山土语以及 5 个次土语。具体分布在云南省大理白族自治州、德宏傣族景颇族自治州、楚雄彝族自治州、临沧地区和思茅地区的各个县市。东到弥渡县和景东县与中部方言接壤；南到澜沧县和景谷县与南部方言接壤；西到龙陵县、腾冲县；北到鹤庆县和永胜县与北部方言接壤。使用西部方言的彝族，最大的聚居区在大理白族自治州的巍山彝族自治县。

彝语东南部方言，分撒尼、阿细、阿哲和阿扎土语，具体分布在云南省东南部地区和广西西南部地区的建水、开远、路南、弥勒、泸西、丘北、宜良、陆良、华宁等县（市）。东到云南省广南县、富宁县和广西那坡县；南到麻栗坡县、马关县和河口县与越南国接壤；西到弥勒县、蒙自县和开运县与南部方言接壤；北到昆明市、师宗县和陆齐县与东部方言接壤。

彝语中部方言，分保俣泼和里泼土语以及 3 个次土语。具体

分布在云南省中部楚雄彝族自治州及周边地区,东到元谋县、禄丰县与东部方言接壤;南到镇沅县、双柏县与南部方言接壤;西到巍山县、祥云县与西部方言接壤;北到宾川县、永仁县与北部方言接壤。^①

讲彝语六大方言的彝族有其各自不同的自称。讲北部方言的彝族自治“诺苏”或“聂苏”;讲南部方言的彝族自治“纳苏”或“聂苏”;讲东部方言的彝族自治“恕苏”或“纳苏”等;讲西部方言的彝族自治“纳罗泼”或“迷撒泼”等;讲东南部方言的彝族自治“聂”或“阿细泼”或“阿哲濮”等;讲中部方言的彝族自治“保保泼”或“腊鲁泼”等。还有很多具体的自称和他称,前面已专门讨论。

(六) 彝族的文字

1. 起源

据学者研究,彝族是最早居住在我国西南云贵高原一带的山地民族,有着古老而悠久的传统文化。在史前史,彝族先民就创造了自己的文字,成为世界上最早创造自己民族文字的民族之一,也成为中国大地民族文字史上最古老的文字之一。汉文史书上称彝族文字为“爨文”、“𪛗书”、“罗文”、“保保文”或“夷文”、“毕摩文”等;彝语称彝族文字为“布玛”、或“布玛依玛”或“诺苏布玛”或“聂苏”或“阿斯苏”、“纳梭苏”等。彝族文字到底何时在何地创制或产生,因年久日长,众说纷纭,加上缺乏确切史料记载或史料记载不明不清,难以考证,至今尚无定论。前人对彝族文字的研究,据丁文江先生在1935年说过:“最早研究保保文的是在云南的天主教士维亚尔(Paul, vial),他在1898年出版的《Leslolos》中翻译了保保的宇宙源流的神话,而且把保保文和法语并列。其后他又著了一部保保字典。最

^① 依据云南省路南县委文史组编《彝汉简明词典》。

近研究傩傩文的是中山大学的杨成志先生。1931年,他出版了《云南罗罗族的巫师及其经典》……”^①这说明了1935年以前云南彝文研究的情况。此后,丁文江、马学良、李明、戴庆厦等汉族学者和果吉·尼哈、朱文旭、陈英、朱崇先、胡素华等众多彝族学者纷纷涉猎彝文的研究领域,提出了许多新的观点和见解,在学术界和彝学研究领域引起更多的关注。有关彝文起源的研究,具有代表性的说法有:“东方的象形文字大抵与中国文有关。如西夏文,如朝鲜字,如日本的假名,都是从汉文化出来的。我们细看傩傩文却没有丝毫汉字的痕迹。”“白狼文就是彝文的前身”^②。“大理国的爨人坚持使用爨文,云南马龙地区纳垢部落一个头人的子孙阿毗造了爨文,”“文字来源不清,可能起源于历史上的元朝。”^③“……始创彝文的历史悠久,很可能在彝族先民的原始氏族社会时代已产生了彝族真正的最初阶段的文字……”^④等等多种说法。这些研究和探索为我们展现了多视角多方位的彝族文字起源和发展的线索和新解。笔者跟随着这些历年来的国内外学者对彝文起源研究和探索的论说,将彝族文字创制或产生的情况,归纳为三种类型加以论述。即神奇的民间传说、彝汉文献记载和考古资料印证。

第一,神奇的民间传说。

川、滇、黔、桂的彝族都有彝文起源的民间传说。操北部方言的凉山彝族地区的彝族,有毕阿史拉则创造彝文说。据传距今约60代的著名彝族毕摩始祖毕阿史拉则和他的女儿曾经在深山

① 果吉·尼哈:《统一规范川滇黔桂彝族文字》,载《彝文文献研究》,中央民族学院出版社,第423页。

② 丁文江:《爨文丛刻》,四川民族出版社,1986年版。

③ [法]亨利科尔迪埃:《傩族的现实形态问题》,载《通报》第二集第八卷第五册,1907。

④ 易谋远:《彝族史要》(上),社会科学文献出版社,1999年版。

丛林中，倾听神鸟传授知识后，学习并依据鸟兽足迹和动、植物的形状创造了彝文，常用竹片等记录，不断传授给毕惹（学徒）和传教彝族先民知识而流传下来彝族文字。彝族学者且萨乌牛认为“毕阿史拉则应是彝经的抄写、整理者，并非造字者”^①。在云南禄劝县、新平县和绿春县等彝族地区，流传着伯博、伯耿根据鸟兽的足迹和其他事物的图形造字之后流传于人间的传说。云南哀牢山一带还有比体创造彝文的传说。据传有个叫比体的仙人，整天静坐森林中，日久天长后与林中的神鸟相识、相熟。有一夜在睡梦中好像有人叫他发明彝文，但他不知如何发明故常常冥思苦想。有一天，比体在林中看见一只神鸟口吐液汁，在石板上绘画不同形状的图案并叫着不同的声音。顿时，认为神鸟在教他文字，便跟随神鸟学习而创造发明了彝文。在贵州乌蒙山彝族地区有吉禄老人创造彝文说。据传在哎哺（原始）时代，有个叫吉禄的老人，分别用牛、马、羊、鸡、狗、猪六种家畜和鼠、虎、兔、龙、蛇、猴六种野生动物，在一些树干上和石头上刻画年月的纪年纪月符号，流传下来就是后来的十二天干地支的符号，从而创造了彝族文字。以上这些神奇的传说，正如东汉许慎《说文解字》序中所说的“黄帝之史仓颉，见鸟兽，远之迹；知分理之可相别异也，初造书契……仓颉初作书，盖依类象形，故谓之文”如同一辙。可见，这些彝文起源传说的共同点，就是彝族文字创制或产生都根据自然界动、植物的形状和图案传授或刻画而来的。这里，姑且不谈有无其人其事，但有一点，彝族文字和汉族文字一样，源于刻画文字或称之为刻画符号是无疑的。在这些彝族文字产生和发展的过程中，文字的形、声、义是遵循着象形、指事、形声、会意、转位和假借等六书造字规律来发展的，只不过彝族文字在后来的发展演变中，可能受到自然和人为

^① 且萨乌牛：《彝族古代文明史》，民族出版社，2002年版，第75页。

因素的影响和限制，而未能在形、声上，形成完备的系统而被归类为一种音节文字。

第二，彝汉文献记载。

(1) 彝族文献记载

彝族文献种类繁多，内容丰富，涉及彝族社会、历史、语言、文字、天文、历法、科技、文化、宗教、哲学、自然、地理、文学、艺术等等无所不包，无所不含。文献载体有石刻、铜铭、木刻、陶文、皮书、纸张、兽骨、竹简、布帛、口传等。有的已译成中、外文字和现代彝文，广布世间；有的还在沉睡作古，不知其意。现已广为人知的有《勒俄特依》、《西南彝志》等数十种文献古籍，其中，有彝文创制或产生记载的文献有《西南彝志》、《帝王世纪·人类历史》、《彝族源流》和《物始纪略·文字产生》、《勒俄特依》等。《西南彝志》卷2中的《阿底世系的叙述》中记载，“聪明无比，能知天文地理”的伊阿伍创造了文字，并用这种文字写了许多书。《西南彝志》卷9《勿阿纳序述》中记载着另一个彝文创造者恒木阿鲁。恒木阿鲁创造了供奉祖先的先例，发明了天地根源，创造了彝族的象形文字。《彝族源流》中记载的彝文创制于原始母系社会时期。该书这样记录着原始母系氏族社会中女君主娄师颖使用彝文的情景：“哎哺时代，哎哺好女根；传到娄师颖……白鹤传知识；发展了知识……出了个贤人，心里想知识，口里讲知识，手里写知识，快速写知识；连写在锦上，锦上花朗朗；书卷好比日生辉，是卧师颖这样做……”^①《西南彝志》中也有类似记载：“哎哺传十代，心里想知识，口里讲知识，动手写下来。”^② 1921年罗文笔翻译的彝文古籍《帝王世纪·人类历史》中记载，彝族始祖希慕遮起始传

① 《彝族源流》1-4卷，贵州民族出版社，1989年版，第129-130页。

② 《西南彝志》3-4卷，贵州民族出版社，1991年版，第142-143页。

到第二十九代孙武洛撮之前，只有口头传授，没有文字。从武洛撮时代开始，有一祭司必阿叠者来兴奠祭，造文字、立典章、设律制，文化初开，礼仪始备。从此，大量使用文字，彝族开始“祖典兴，燕礼成，祭帝与祭神”成规矩。依据彝族谱系推断，罗先生翻译该书年代与彝族始祖希慕遮相隔120代，120代减去29代为91代，每代以25年或30年计算，在距今2275-2730年间（以公元2006年为止，在公元前269-724年之间）的先秦时代，彝文就产生了。《物始纪略·文字产生》中，也记载着彝族原始母系氏族社会时期，有个女贤者勾易勾斯创造文字，众人记录知识成书卷的事迹。文中这样说道：“阿娄是修天之父，阿德是造地之母；修好天，造完地之后，在天下凡间，分野未划时，天未打记，地未划界，亥启未产生，苍天黑沉沉，大地昏沉沉成了这个样；至尊策举祖，说这样不成，天上和地上，议此事杀牛，在天下凡间，若不造文字，苍天无光彩，大地无光明，人难保性命；勾易勾斯艺，不停地思索，不断地创造，无数的文字，造出留人间。从此以后，苍天有光彩，大地见光明，人生根势大，金字黑字，像太阳，放光芒，明晃晃。从此以后，知识神，哎哺举奢哲，深思后发言，不停地讲述；智慧神，恒颖阿买妮，不停地书写。九十卷贤文，留传在世间。”^①彝族经书《勒俄特依·支格阿鲁》是流传在凉山彝族中的彝文古籍，书中记录了彝族原始社会末期比较有影响的濮家么女濮莫里日与鹰部落男子相遇嬉戏后，生下现在家喻户晓的支格阿鲁时，支格阿鲁的怪异表现而请毕摩翻阅经书的情景。书中这样记载道：“濮嫫里日啊，坐在屋檐下织布，鹰掉下三滴血，滴在濮嫫里日身上；家人以为是恶兆，急忙派人差使，去请毕摩，差人来到寨；寨首转三遍，寨首没毕摩；寨尾转三遍，寨尾没毕摩。寨中找到毕摩家，毕摩

^① 《物始纪略》第三集，四川民族出版社，1993年版，第203-205页。

大师已出门，只有学徒呷呷在；学徒呷呷啊，坐底垫的黄竹笆，中间铺的獐鹿毛，面上铺的花毛毯；左手开柜门，右手摸柜底，取出金皮书；先翻一双两篇看，纸上没有话，黑黑不回答。再翻两双四篇看，说是凶与恶。再翻三双六篇看，说是吉与福。再翻四双八篇看，说是大吉兆。翻到五双十篇看时，说要用只黄母鸡，拿束‘则果’枝，念了生育经，说要生个大神人……毕摩动身起，来到主人家，念了生育经，濮嫫里日啊，早晨起白雾，午后生阿鲁……”^① 据流传在凉山彝族地区的彝族创世古籍《勒俄特依》一书中记载的“濮火三子距今 140 多代”^②。按每代 25 或 30 年计算，应在距今 3500—4200 年间的夏末商初时代。

(2) 汉文古籍记载

凡是涉及有关西南云贵高原一带的汉文文献（史志）均有彝族使用文字的记载。如《后汉书·西南夷传》、《华阳国志·南中志》等文献中有记载。《后汉书·西南夷传》中载有《远夷乐德歌》、《远夷慕德歌》和《远夷怀德歌》，简称《白狼歌》或《白兰歌》。彝族学者且萨乌牛用保持古语最多的彝语北部方言的“所地”土语“还原”了白狼文后，发现白狼文中绝大多数音、义与“所地”土语相同或相近。“民国九年（1920）丁文江根据维亚尔的《Leslolos》和《云南通志》所载的彝语发现白狼文现与傛傛文有将近 22 个相同的字，就大胆地认为白狼文是傛傛文的前身。以后杨成志先生和王静如先生也都有此说。”^③ 此外，杨风江先生和王正贤先生等学者也著书考证了白狼文中有彝语的词句或白狼文属彝语支语言的说法。可见，部分学术界已基

① 冯元蔚译：《勒俄特依》，四川民族出版社，1981 年版。

② 安伍合：《凉山彝族父子氏族奴隶制的基本特征》，载《彝族文化研究》，云南民族出版社，1988 年版，第 152 页。

③ 且萨乌牛：《彝族古代文明史》，民族出版社，2000 年版，第 77—78 页、第 99 页。

本认为狼文就是彝文了。还有贵州《大定府志》卷13《风土志》中,也记载明代安国泰所译《夷书》九则说,唐朝人阿崎隐居造彝字如蝌蚪,字母1840个,成为“𪛗书”。《滇系杂载》中记载汉朝马龙州有叫阿町的人,弃职隐居造彝字如蝌蚪,字母一千八百四十有奇,彝人号为“书祖”。这两则记录除了时代不同和人名有误外,其他内容都差不多,且属彝文文献译转,实际上可能是属于一回事。讨论于此,我们可以清楚地看到彝、汉文古籍中有关彝文起源、发展和使用情况的记载和论述以及学术界的一些观点和见解。

第三,考古资料佐证。

以上民间传说和彝、汉文古籍中记载都已说明彝族文字起源很早,甚至可以追溯到创制或产生于夏朝或更早的原始母系氏族社会。但是,还是觉得不够令人信服。不过,以下依据考古材料来讨论和一些学者的观点,可以进一步支持前面的结论。1973年,四川郫县发现的战国前期一件铜戈上刻有的不明铭文,被凉山彝族学者解读为古彝文。一些研究者也认为该铭文是属于古巴蜀地区特有的一种基本偏旁结构与汉字有别的表意性文字,而置于“暂时还不能认识它的规律无法释读”^①。1990年,李乔先生在《民族文化》上发表《这是偶合吗》一文,提出西安半坡出土陶器上的刻画符号是古彝文的观点。此前,我国著名历史学家郭沫若先生于1959年和1961年两次参观半坡博物馆时,认为半坡刻画符号是我国最早的文字:“殷墟文字已合了六书规律,则文字之起源必尚可追溯两三千年。仰韶龙山似已进入有文字的时期……半坡刻画符号,其为文字殆无可疑。”^②西南民族大学民族研究所沈伍己等学者对这些刻画符号研究后认为部分与彝文相

① 马学良等:《彝族文化史》,上海人民出版社,1987年版,第140-143页。

② 《西安半坡》,文物出版社,1963年版。

同。彝族学者且萨乌牛进行过考证,“50个西安半坡陶文笔老(指且萨乌牛本人一笔者注)能释读20个,占40%”^①。笔者也试着释读和印证了且萨乌牛先生列出的“用古彝文破译西安半坡陶文”的字表里的“半坡文”、“彝义”和“彝音”,觉得且萨乌牛先生能释读20个陶文的说法是有依据的。除此以外,到目前为止,国内外还无人读懂半坡刻画符号的讯息。甘肃省秦安县大地湾二期遗址出土的距今7350-7800年间的彩绘和四川广汉三星堆博物馆陈列的文字,也被戈隆阿弘、且萨乌牛等学者解读为古彝文。1991年刘志一先生撰文《湖南彭兴山刻符考证》一文,发表在《江西文物》第三期上,认为湖南澧县彭头山新石器时代早期遗址墓葬上的刻画符号是彝文,据碳测定,这些刻画符号距今9100-8200年之间。1992年在山东邹平县丁公遗址发现的不知为何种文字的龙山陶文,也能用贵州古彝文解读,表明这些古彝文是黄河下游的东夷人后裔使用过的文字,距今有9000年左右的历史。以上考古发现和考证被彝族学者且萨乌牛先生整理成“古彝文考古发现年代序列简字图”:“湖南彭头山遗址彝文刻符(距今9000-8200年)→河南贾湖遗址彝文刻符(距今8500-7500年)→甘肃大地湾彝文(距今7800-7350年)→西安半坡彝文(距今6000-5000年)→宜昌杨家湾彝文(距今6000年)→山东大汶口遗址彝文(距今6300-5500年)→巴蜀图纹彝文(距今4600-2300年)→山东龙山陶器彝文(距今4200-2500年)→河南殷商甲骨文(距今3500-3200年)→四川郫县青铜器彝文(距今2400年)→贵州毕节出土彝文(距今2500-2000年)”^②。这个序列简字图,十分清楚地理清了历年来,考古材料中不明文字被释读为彝族文字的脉络线索,也可以

① 且萨乌牛:《彝族古代文明史》,民族出版社,2002年版,第94页

② 且萨乌牛:《彝族古代文明史》,民族出版社,2002年版,第71-72页。

清楚地看到彝族文字的起源时代了。当然,这个线索还有待于更多的实证和旁证。

综上所述,当前,我国考古界发掘发现的各种无法用其他民族文字解读的刻画符号,能够被解读为古彝文,与前面论述的彝文起源的民间传说和彝、汉文献记载相互印证,将中国有文字的历史大大地往前推进了几千年。这样的研究成果,至今,虽然还未得到更多学者、官方和学术界的认可,甚至还有些争议,还有待于更多翔实材料和科学研究的方法作进一步论证。不过,很多学者能够对这些疑难刻画符号进行孜孜不倦的研究,在还没有能够用其他任何文字来释读和解开的时候,能够用古彝文来解读和考证,能够理清一些线索,引起国内外学术界极大关注和不断争鸣,本身就是一种进步和超越。相信随着考古界的进一步扩展和科学技术的不断更新,终究有一天,更多疑难刻画符号的本来面貌将会真相大白的。

2. 彝族文字的类型和特点

“保俅文就其根源而论,仍然属于表意文字体系,后来发展成为按音节发音的音节词”^①,著名语言学家陈士林先生认为彝文在发展过程中不断借用了不少六国系古汉文和后世的真草书作为符号来表达彝语的音节,“从文字本身的发展而言,彝文是典型的从象形图画符号发展来的文字,在运用过程中,许多贤明者对其进行了不断的整理,使其趋于完善:在运用整理过程中,大量运用假借、谐音,使文字具有了‘表音’态势,成为从表意发展到表意、表音兼容的音节文字”^②。可见,彝族文字起源于象形图画符号且属于表意、表音兼容的文字或表意性的音节文

① [法] 保尔·维亚尔:《保族——历史、宗教、习俗、语言和文字》,上海天主教会印刷厂,1898年版。

② 且萨乌牛:《彝族古代文明史》,民族出版社,2002年版,第72页。

字是不争的事实,学术界早已有定论。彝族先民模仿生产生活中自然奇观和动、植物的形状,尤其是最常见的花草树木、虫鸟飞禽、风雨雷电、日月山水、家畜野兽、人身器官等万事万物的图像创造并赋予一定音、意的符号,逐渐发展演变就成为后来的文字了。

彝文的笔画不多,基本笔画有横、竖、弯、点、圆,复合笔画有横弯、横折、竖折、左斜折横、横折右弯等。彝文的书写方法,从上到下,从左到右,先横后竖,从外到内,先下后上,先中间后上下或两边。造字方法有象形、会意、指事、转位和引申等,像汉字造字的基本规律一样。彝文的特点可以归纳为:“圆不圆,方不方,偏旁交叉难分家;粗不粗,细不细,拐拐弯弯自成体系。”^①

3. 彝文的发展与改革

由于历史久远,使用者不停地发展和迁徙,并有意无意加以改造和增减,造成了彝文字体未能形成共同遵循的书写规范,异体字、别体字频出。同一个字体的书写和读音,同一部典籍的转抄,同一个故事的记录等等,因地因时因人而有所变化,甚至为了达到神明高深,防范或愚弄他人的某种目的,转抄者和传授者,有可能任意增减笔画、颠倒字体、加减字数等人为改造而难以统一认读,加上彝语六大方言及其众多土语的差异和使用者的多层传承和自然地理的因素,出现了众多不同、多形和通假别字的代用,有的同一彝文,异体字多达数十个,有的同一本彝文典籍历经数千年的辗转传播和流传,原文荡然无存,面目全非。尤其是各地彝族知识分子毕摩所珍藏的各类经书,大多由于人为的因素,如今难以找到一本曾是同源同文,字数、词句、行数、内容和形式等都完全相同的经书。有的甚至把各地区、各方言土语

^① 张建华:《彝族文化大观》,云南民族出版社,1999年版,第132-134页。

区使用的彝文的差异和差别看得过于粗浅或严重而人为改之或抛弃。从而,不同程度地阻碍了彝族文化的交流和传播,以及各地区彝族人民之间的进一步交流和沟通。

20世纪50年代中期,四川凉山彝族文字步入了改革、整理和规范的步伐,几经波折,于1975年四川省政府批准和推出了《彝文规范试行方案》,在四川省境内试用。1980年8月,国务院批准了以彝语北部方言的圣乍土语为基础,以喜德语音为标准音的共有819个字的表音的音节文字的《彝文规范方案》在彝区实施,大量运用于教学、科研、翻译、创作、沟通和交流中,成为国内外传播彝族文化的代表性文字。随后,滇黔桂的彝文也一起整理和规范,并广泛用于教学科研中。多年来,许多专家学者和有识之士,不辞辛劳,多次研究、探索如何将四省区的彝族文字统一起来,来解决“书同文”的问题而奔走呼号,有的也建议“在全国统一方案未拿出来之前,对外以四川凉山规范彝文作为滇川黔桂彝文的代表,但不影响各地彝文的使用”^①等一些忠言良策。

可见,四省区彝族文字的统一规范任重而道远。彝文前途命运必将受到历史的考验和人民的抉择。

二、凉山彝族概况

(一) 凉山彝族族源和分布

彝族“六祖分支”后,糯、恒两支繁衍迁徙,发展成为凉山彝族的“曲涅”和“古侯”两支。也就是说彝族六祖中的糯、恒是“曲涅”和“古侯”的始祖,当今凉山彝族就是“古侯”和“曲涅”的后裔。这是大多数凉山彝族和学者都认可的凉山彝族的来源。当然,还有不同的说法。如有的彝族“白彝”家

^① 张建华:《彝族文化大观》,云南民族出版社,1999年版,第138页。

支认为自己不是“古侯”和“曲涅”的后裔。有的学者认为凉山彝族来源于六祖中，五子和六子即慕克克（布支）和慕齐齐（默支）发展而来的德布、德施两支的后裔。如“凉山彝族祖先可能是从德布氏、德施氏中分出来的。强大的德布部和德施部在经过不断扩张之后，一部分迁到昭通一带，成为凉山彝族的祖先古侯曲涅的前身”^①。笔者认为，当今凉山彝族绝大多数是六祖中糯、恒两支繁衍、迁徙和发展成的“古侯”和“曲涅”的后裔是无疑的。同时也认为当今凉山彝族不都是“古侯”和“曲涅”的后裔的观点，是正确的。因为从前面讨论的公认的“六祖分支”时代，距今已有两千多年的历史，糯、恒两支发展而来的古侯、曲涅两系进入凉山的时代相当于秦汉时期。此前彝族可能有一个大发展大迁徙时代，即彝族发达后，早有彝族支系迁入凉山一带居住。“古侯”和“曲涅”迁进凉山后，应当也有另外的彝族支系陆续迁到凉山一带居住。也就是说当今凉山彝族是古代彝族发展后，分多次不同阶段迁入凉山的古代彝族的后裔的融合体，但主要是“古侯”和“曲涅”的后裔。

现今凉山彝族《招魂经》、《送魂经》中详细而具体记录了当时“古侯”和“曲涅”两支部族横渡金沙江进入凉山时的壮观场景：“上渡阿都岸，中渡尔基岸，下渡巴克岸，凡物皆过江，一日爪类渡……一日蹄类渡……一日禽类渡……一日人类渡，人类千万渡，九千母马渡，九百马驹随之渡，九千母牛渡，九百牛犊随之渡……”^② 这些描写虽然有些夸张，却真实地记录了当时渡江的情景。如今居住在大凉山的彝族，在做“尼木措毕”（超度亡灵）时，毕摩念《送魂经》都将死者灵魂引导渡江送回祖

① 陈国光、欧木几：《彝族“灵姆撮毕”与〈指路经〉研究——凉山彝族的近祖崇拜及其历史渊源》，载《中国彝学》，民族出版社，2003年版，第150页。

② 且萨乌牛：《彝族古代文明史》，民族出版社，2002年版，第138-139页。

先居住地——云南昭通一带。“凉山各地的彝族，首先把死者的灵魂送到昭觉比尔，然后经金阳，过金沙江到云南永善，再到昭通，最后送到一个叫莫木蒲姑的地方，即祖先居住的地方（或叫祖界）。一般认为，这条线反映了凉山彝族的来源和迁徙路线。”^① 渡江后，“古侯分向右，曲涅分向左”，各自分迁。即以利美美姑和昭觉竹核为中心，古侯向东，曲涅向西迁徙。当今属古侯后裔的阿侯、思扎等家支大部分依然分居在凉山东部的马边、雷波一带；属曲涅的果基、罗洪、瓦扎等家支大部分依然居住在凉山西边的越西、喜德、西昌一带。“古侯”、“曲涅”从云南昭通一带渡江到凉山很可能是多次，在不同的时间和年代里陆续迁徙而来的。到达凉山腹心地带居住后，随着生产力的发展和人口的增多，也有可能经历多次分迁和杂居，而且“古侯”和“曲涅”有可能是众多迁徙者中最有名的人物或者两个家支的头人。虽然，如今的凉山彝族各个家支的谱系都能追溯到“古侯”和“曲涅”两支，但由于时间年代久远，繁衍发展复杂，难免有错记误记或牵强附会或往自己家支贴金的可能。随着人口和物质的不断发展，各个支系内部或各个支系之间发生摩擦、纠纷和矛盾而相互械斗，或受到外民族的打压或争斗，被迫四处迁徙分居，加上山高水远、林深兽猛等地理自然环境的原因，各家支各自为政或四处寻找新的居地等诸多原因，凉山彝族迁徙更远，开山辟地，拓展住地。

如今凉山彝族分布在川、滇广阔之地居住，包括“四川凉山彝族自治州，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，乐山地区的马边县、峨边县、金口河区，宜宾地区的屏山县、古蔺县、叙水县，攀枝花市的仁和区、米易县、盐

^① 曲木铁西：《凉山彝族社会传统教育与现代教育的发展研究》，民族出版社，2000年版，第35页。

边县；云南省丽江地区的华坪县、永胜县、宁蒗县、丽江市，迪庆藏族自治州的中甸县，怒江傈僳族自治州的兰坪县，大理白族自治州的剑川县，昭通地区的巧家县、永善县，楚雄彝族自治州的永仁县、元谋县及禄劝县的部分地区。”^①以及成都市、昆明市、北京市等国内一些大中小城市和美国、法国、日本等国家。

（二）凉山彝族语言和文字

凉山彝族使用的语言是北部方言。使用的人口和具体地区是，北部方言分北部、南部两个次方言。讲北部次方言的约有120多万人，讲南部次方言的约有40多万人。北部次方言包括圣乍、义诺、田坝3个土语（即凉山习称的圣乍话、义诺话和田坝话）。圣乍土语主要分布在四川省的喜德县、越西县（包括原普雄县境）、昭觉县、甘洛县、金阳县及普格县的部分地区、雷波县（原瓦岗）、西昌市、德昌县、盐源县、盐边县、木里藏族自治县、石棉县、九龙县、泸定县，其次分布在云南的华坪县、永胜县、宁蒗彝族自治县、丽江纳西族自治县、中甸县、兰坪县、剑川县、永善县及巧家县的部分地区，讲这种土语的约有80多万人。义诺土语主要分布在四川省的美姑县、马边县、雷波县、峨边县及甘洛县的部分地区，其次分布在越西县、昭觉县及金阳县的部分地区，说这种土语的有30多万人。田坝土语主要分布在甘洛县、越西县及峨边县的部分地区，其次分布在汉源县，说这种土语的约有8万多人。南部次方言包括布拖、会理两个土语（即凉山彝族的“所地话”）。布拖土语主要分布在布拖县，其次分布在普格县、宁南县、会东县、会理县（部分地区），说这种土语的约有20多万人。会理土语主要分布在会理县、德昌县、米易县，其次分布在普格县（部分地区），说这种

^① 曲木铁西：《凉山彝族社会传统教育与现代教育的发展研究》，民族出版社，2000年版，第34页。

土语的约 17 万多人。

北部方言的一般语言特点：语言上辅音有清浊；有复辅音声母；声母有弱化；元音分松紧。声调有 4 个，其中有一个是低降调的音位变体。词汇上单音词较多，复音词较少。语法上与其他彝族支系基本相同。^①

当前凉山彝族使用的文字是凉山彝族规范彝文。使用规范彝文之前的凉山彝文俗称老彝文。老彝文就是指使用规范彝文以前的凉山彝族文字。此文字大部分字型与云南、贵州的彝族文字相同或相似，只是笔画多少不太一样；由于方言、土语的区别，在读音上，表示同一个意思的字的读音有相同部分，也有不同的地方。据不完全统计，凉山的老彝文有一万多个字，常用的也有一千多个字，每个字代表一个意义，同一个字有多种不同的写法，书写一般从左到右。眼下，西南民族大学、民间毕摩手中等许多地方，还保存着大量用老彝文抄写的彝族古籍。这些古籍，有待于进一步的整理和翻译。上世纪 50 年代民主改革时，凉山彝族的文字也进行了改革。1951 年，西昌专署召开会议，提出《凉山彝语拼音方案》，硬着给凉山彝族人民创造新型的拼音或字母文字，但未获成功。1974 年，根据凉山彝族人民的需要和彝文存在的实际情况，提出在对彝族原有的文字进行必要的整理和规范，并加以完善的前提下，采用彝族原有文字的同时推行汉语文，彝、汉语文并行使用的改革方案。于是，规范者从 8000 多个老彝文单字中选出 819 个作为表音的文字，以北部方言中什乍话为基础方言，以喜德语音为标准音，规范了一字只读一音、一音只有一字的共有四个声调的音节文字，并制定出彝文简字表。1975 年，这个《彝文规范试行方案》得到四川省政府批准后，

① 王成有：《彝族方言比较研究》，四川民族出版社，2003 年版，第 24—25 页。

在四川省境内试行和推行。1980年8月1日,国务院正式批准《彝文规范方案》,进一步保障了彝文的发展、使用和推广,为凉山彝族地区政治、经济、文化的建设和科学文化知识的普及以及学校双语教育、农村扫盲教育的开展做出了积极的贡献。现今,在西昌学院、西南民族大学等大专院校的彝汉双语教育和彝学学科的建设和发展正在有序地推进,规范彝语在凉山彝族地区文化知识的普及和传播中正在发挥着积极的作用。

第二节 凉山彝族社会分层结构

一、民主改革前的凉山彝族社会分层结构

世界上任何地区、任何时代的任何一种社会形态里都有社会分层现象,只是社会分层的视角和层次不同罢了。社会分层是人类社会内部结构的一种分化,是十分复杂多样的表现。社会分层也叫分层社会,分层社会是指“社会分成两个或两个以上类别的人群,他们并不平等地享有用来支撑生活、影响力和声望的基本资源。社会基本上分成两个或两个以上类别的人群社会,这些类别彼此之间有相对的高低、等级之分”^①。等级“是一个特殊的社会阶级,在这个阶级中,成员地位是相当固定的,或者说是不可渗透的。等级实行严格的内婚制,而且子女自动成为其父母那个等级的成员”。社会阶级,是“指根据评价体系,享有平等

^① [美] 威廉·A. 哈维兰 著,翟铁鹏、张钰译:《文化人类学》(第十版),上海社会科学院出版社,2006年版,第332-333页。

或几乎平等声望的一类人”^①。可见，社会分层表明社会差别和社会不平等的存在，也表明社会阶级和等级之间有密切的关系。而且，主要是从一个人或一个群体的财富、权力和声望来确定的地位上体现出来的。相同地位的人或群体分成一个阶层，不同地位的人或群体分成不同的阶层，形成高低有别的阶层。马克思主义者认为，阶级和等级是人类社会生产发展到一定阶段时产生的，是人们之间社会关系的反映，两者既有联系也有区别，阶级是私有制出现以后的产物，是人们对生产资料实际占有的多寡，在生产、生活、交换、分配和消费中实际地位的高低来决定的，而等级是在划分阶级的基础上由法权和习惯来决定的。运用这些从西方舶来的理论，来具体分析民主改革前的凉山彝族社会分层构成或社会结构时，不同的学者有不同的认识和界定。

不过，到目前为止，在有关凉山彝族社会结构或形态的许多论著中，有关专家学者基本上都是把民主改革前凉山彝族社会的人群结构，划分成三个等级或五个等级两种。划分成三个等级即划分为兹伙、诺伙、曲（土）伙或节伙等三个等级。持这种划分法的专家学者很多，如彝族学者曲木铁西先生认为“按照彝族社会的等级结构，全体社会成员，主要依其血缘因素及经济占有和人身权利等条件，大体上可划分为兹伙、诺伙、节伙（包括曲诺、安家、呷西三部分人）三个等级”^②。划分为五个等级即划分为兹莫、诺合、曲诺、阿加、呷西五个等级。持这种划分法的专家学者也不少。如《凉山彝族奴隶社会》编写组编写者认为“解放前，凉山彝族社会全体成员大体上划分为兹莫、诺合、曲

① [美] 威廉·A. 哈维兰 著，翟铁鹏、张钰译：《文化人类学》（第十版），上海社会科学院出版社，2006年版，第332页。

② 曲木铁西：《凉山彝族社会传统教育与现代教育的发展研究》，民族出版社，2000年版，第36页。

诺、阿加和呷西五个等级”^①。云南省宁蒗彝族自治县在划分民主改革前的凉山彝族时，划分为诺合、土（曲）伙、吉伙三个等级，没有兹莫这一等级，也把土（曲）伙和节伙分别划分为两个等级。这可能是因为，民主改革前宁蒗县凉山彝族地区名义上是宁蒗摩梭土司管辖，实际上没有管制到的缘故。在一些兹莫统治区没有诺合，只有曲诺（也叫给伙）、阿加和呷西四个等级。以上几种划分法，实际上都是大同小异的，这里对其划分的方法不作详议。本文只以《凉山彝族奴隶社会》编写者划分的五个等级的形式，以社会分层术语的视角对民主改革前凉山彝族社会内部结构分层情况进行简要的论述。因此，不使用“等级”一词而是运用“阶层”一词来阐述。

兹莫（伙）阶层。“兹莫”是彝语，有掌权、做主的意思。“伙”是群体、一群的意思（以下同）。“兹伙”是指“兹莫”这个群体或这个阶层的所有人（以下用“兹莫”一词）。是凉山彝族社会进入阶级社会以后各家支的头人或酋长，世代承袭下来的整个社会的最高统治者。是传说的“彝族兄弟”里长子（老大）的后代。彝族谚语“务恭兹米，你恭尔吉（兄分成君主，弟分成百姓）”就是说的这种现象。历史发展进入元明朝代后，受到中央王朝的赐封后，汉语又称为土司。有的地方的土目和土舍也被彝族人俗称为“兹莫”。实际上，土司、土目、土舍是“兹莫”这个阶层等级的等第分层关系。土司为最高等级，土目、土舍依次递减。凉山彝族地区“兹莫”的统治，随着社会的发展，由强变弱，逐渐衰落。到民主改革时，实际上只控制着不到十分之一的凉山彝族地区。不过，在它控制的地区，依然遵循着“诺伙”和“土（曲）伙”都是它的被统治等级，都是它

^① 《凉山彝族奴隶社会》编写组：《凉山彝族奴隶社会》，人民出版社，1982年版，第68页。

的百姓。“诺伙”和“土（曲）伙”两个群体基本上处于同一个阶层，都是“兹莫”的百姓，彼此没有统治或隶属关系，各自都分别承担“兹莫”阶层的各种劳役和赋税等。如凉山彝族地区的“兹莫”阶层是由几个不同姓氏的家支构成，分别统治各自的领地。如利利兹莫、沙玛兹莫、阿都兹莫等。但是，整个“兹莫”阶层的人口不发展。到民主改革时，所有“兹莫”阶层的总人口，只占整个凉山彝族总人口的0.1%。^①

诺伙阶层。“诺伙”是彝语，有侦察、侦探群体的意思，也有黑色群体之意，汉语称为黑彝。“诺伙”原来也是“兹莫”的臣民百姓，是纯粹的彝族。是传说的“彝族兄弟”中弟弟的后代。主要是在“兹莫”手下从事侦察工作的群体繁衍发展而来的后代，也是被统治阶层。随着彝族社会历史的演进，社会生产力和生活水平的提高，“诺伙”阶层逐渐掌握权力和财富，慢慢从被统治阶层中分化出来，逐步增强实力，依靠家支势力，起兵造反，杀死或赶走“兹莫”，推翻“兹莫”的统治后，瓜分原来“兹莫”的土地和百姓，自立为王，各自为政，继承并强化了“兹莫”的统治方式和血缘特点，部分群体形成了仅次于“兹莫”的统治阶层。到民主改革前夕，在凉山彝族地区“兹莫”统治势力日趋衰败的情况下，“诺伙”阶层中部分财富和权势显赫者，成为了部分彝族地区，脱离劳动，靠征收税赋和抢掠为生的真正的最高统治者。部分群体在受到自己家支中成为最高统治者的家支成员的庇护下，依然靠自己的双手劳动为生，甚至也没有受到庇护，依然还受到“兹莫”的统治和奴役，极个别据说还受到富有“曲伙”的盘剥。因此，“诺伙”阶层里面也有等第关系的存在，从高到低依次有“诺博”、“诺史”、“诺低”三个

^① 胡庆钧：《凉山彝族奴隶制社会型态》，中国社会科学出版社，1985年版，第95页。

层次之分。一般不同层次之间缔结婚约较难，实行同一层次之间相互联姻。“诺伙”阶层的人口，总体上发展缓慢。到民主改革时，“诺伙”阶层的总人口约占凉山彝族总人数的6.9%^①，“自视为血统纯洁、高贵，是天生的统治者”^②。事实上，只是一部分“诺伙”阶层的人成为真正的统治者。

土（曲）伙阶层。“土伙”是彝语，又称曲诺或曲伙。有守卫群体的意思，也有白色群体之意。汉语称为白彝。“土伙”和“诺伙”一样，最初都是“兹莫”的臣民百姓，都是纯粹的彝族。是传说的“彝族兄弟”中弟弟的后代。主要是在“兹莫”手下从事守卫工作的群体繁衍发展而来的后代。在“诺伙”阶层分化过程中，与“诺伙”一起推翻过“兹莫”的统治，甚至立下了汗马功劳。但是，由于财富、权力、声望和家支势力等弱势的原因，部分又成为“诺伙”的臣民百姓，成为“诺伙”阶层统治和奴役的被统治阶层。部分依然还是“兹莫”的臣民百姓。在民主改革前，部分“土伙”依靠自己的财富和家支势力，成为独立的“土伙”阶层，形成统治阶层，其下统治着“安家”和“呷西”两个阶层。由于“土伙”的来源比较复杂，人口发展较快。到民主改革时，“土伙”阶层的总人口约占凉山彝族人口的50%。^③

安家（阿加）阶层。“安家（阿加）”，彝语全称为“安图安家”或“阿图阿加”，有主子门里门外的人的意思，也有主子房屋周边居住的人之意。汉语称为“安家娃子”。“安家”阶层和

① 胡庆钧：《凉山彝族奴隶制社会型态》，中国社会科学出版社，1985年版，第95页。

② 曲木铁西：《凉山彝族社会传统教育与现代教育的发展研究》，民族出版社，2000年版，第36页。

③ 胡庆钧：《凉山彝族奴隶制社会型态》，中国社会科学出版社，1985年版，第95页。

“呷西”阶层统称为“吉伙”阶层。有的地方或有的人也把“土伙”阶层划归到“吉伙”阶层。笔者认为这是一种混淆的归类，甚至是一种带有歧视“土伙”阶层或是一种别有用心的划分法。因为凉山彝语中“吉伙”一词带有歧视、贬称之意。“安家”阶层的来源有两种情况：一种是单身“呷西”经主子配婚后成立家庭，与主子分居分食，一般居住在主子家周围的人及其后代。第二种是“曲伙”阶层中的一些人，因为违反或触犯了家支习惯法中规定的不能做的某些事件而被降级下来的人及其后代。“安家”阶层的人员，依据民族血缘来历的不同，又分为“纯彝族”和“非彝族”两类人员。“纯彝族”是指从“土伙”阶层降下来的人及其后代或血缘是纯彝族的极个别单身“呷西”上升而来的人及其后代，血缘是纯彝族的。“非彝族”是指从血缘是汉族或是其他民族的单身“呷西”上升而来的人及其后代。所有“安家”阶层分别隶属于“兹莫”、“诺伙”和“土伙”阶层。分别被“兹莫”、“诺伙”和“曲伙”阶层的成员占有，甚至被极个别富裕的“安家”占有，很少有人身自由，也没有自己成婚的权利和对子女的亲属权利。有些恶劣的主子不仅抽其子女为“呷西”，还任意将其出卖或赠送或杀死或抵押。

因此，“安家”阶层的人，终年为其主子劳务和差遣。同时，自耕自种一些土地，为自己的生活、生存和发展提供食物。这样，一部分“安家”可能积蓄和积累一些私有财产，为自己赎身或改变地位，提供了一些经济基础和物质基础。“安家”阶层的人口，由于来源相对固定和稳定，发展较快。到民主改革时，“安家”阶层的人口约占凉山彝族总人口的33%。^①

呷西阶层。“呷西”，彝语全称叫“呷西呷洛”，意为“主子

^① 胡庆钧：《凉山彝族奴隶制社会型态》，中国社会科学出版社，1985年版，第95页。

锅庄旁的手足”。汉语称为“锅庄娃子”。“呷西”阶层的人员来源有：①是从周边战事中掳掠、抢夺而来的汉族和其他民族的人员。②是从“安家”阶层中抽来的一些“安家”的子女。③是少数破产后等级下降的“曲伙”阶层的人员。④是家支之间冤家械斗中抓获的各种俘虏。所有“呷西”阶层分别隶属于“兹莫”、“诺伙”、“土伙”阶层和极个别的“安家”阶层。分别被“兹莫”、“诺伙”和“曲伙”阶层的成员占有，甚至被极个别富裕的“安家”或“呷西”占有。“呷西”阶层，一般都是单身，一无所有，是主子家的劳动力和财产，常年吃住在主子家里，从事家务和田间劳作，是主子家的一个成员。在凉山彝族社会里，“呷西”阶层地位最低，也常受歧视，毫无人身自由和人身权利，可以被主子任意买卖、抵押、奴役和杀害。“呷西”的婚姻由主子许配成婚后，成立家庭后成为“安家”阶层，住在主子家周围，有的还在主子家里居住。“呷西”阶层的人口，由于来源不稳定，也不固定，基本上又都是单身，根本谈不上什么人口发展。因此，到民主改革时，“呷西”阶层的总人口约占凉山彝族总人口的10%。^①

以上就是笔者对民主改革前，凉山彝族社会内部结构分层情况的认识。值得一提的是，到目前为止的有关凉山彝族的各类著作和论文中，除了极个别探索或讨论性的论文以外，都是采用类似这种的分层标准或等级划分标准。笔者认为这样的分层还是比较笼统、粗糙的，有以偏赅全之感，给人的感觉和认识是，凉山彝族历经几千年的社会历史都是这样子走过来的。实际上，凉山彝族社会在漫长的历史发展岁月中，社会结构层次也是在不断变化发展着的。

^① 胡庆钧：《凉山彝族奴隶制社会型态》，中国社会科学出版社，1985年版，第95页。

二、凉山彝族社会分层结构的形成和发展变化

有关凉山彝族民主改革前社会结构的形成和发展问题，仁者见仁，智者见智。笔者认为，民主改革前，凉山彝族社会结构层次的形成和发展历程大致可以分为三个阶段，可以从各个阶层之间不同的统治或隶属关系来考察。

第一阶段是彝族社会处于兹、莫、毕、更、卓的时代。

彝族史籍《西南彝志》、《勒俄特依》等许多史书中记载了彝族社会曾经存在的兹、莫、毕、更、卓的时代。这个时代是以人们的职业类型来划分社会阶层的。“兹”是统治者，也是管理者，有权力和权威，相当于现在的总统级别的人物，层次和级别最高，是当时社会的统治阶层。“莫”是断案、判定、裁决和调解纠纷者，相当于现在司法机关里的人。“毕”是专门从事祭祀祖先和各种神灵，与天地、鬼神沟通的人，相当于现在的宗教人士。“更”是从事雕刻、制造、缝补、烧铸等各种工艺的匠人，相当于现在的各类技术人员。“卓”是从事耕种和放牧的农民或牧民。这个阶段，大约是彝族社会从母系氏族社会进入父系氏族社会的时代，甚至更早。这个阶段，除了“兹”以外，其他都是被统治者，属于被统治阶层，都是从事于“兹”统治下的不同职业的平民百姓。这些平民百姓之间没有任何隶属关系。也就是说莫、毕、更、卓四个阶层之间是各自独立的，彼此之间没有统治和被统治的关系。因此，这个阶段的社会分层可以概括为“兹”和“莫、毕、更、卓”两大阶层的时代。两大阶层的统治或隶属关系可以表示如下（图1）。

这个阶段也就是凉山彝族社会划分为“兹米”和“尔节”的时代。这个时代经历了漫长历史发展时期，相当于中国历史上的夏朝或夏朝以前的时代，甚至可能更早。这种关系形成以后不断发展并延续和传承下来。随着社会生产力的发展和生产技术的提



图1 兹统治下的兹、莫、毕、更、卓的隶属关系图

高，财富积累和分配进一步分化和集中，彝族社会内部结构慢慢分化，逐步进入了第二个阶段。

第二阶段是彝族社会处于“兹”统治下“诺”和“土”两个不同群体的时代。

由于社会发展等诸多原因，“兹”以外的人群出现分化并逐步形成相对稳定的“诺”和“土”两个不同群体。这种分化首先出现在“兹”周围做事的长期或历代为“兹”负责安全保卫的两种人当中。即以从事侦察、侦探的“诺”这部分人群和从事守卫、保护的“土”这部分人群，因为离权力和财富的拥有者和享受者“兹”最近，得到“兹”的欣赏、信任和重用，分享到很多权力和财富，慢慢地分别掌握了重要的生产资料，积累了一些财富，逐步强大起来。各自分别拉拢或纠集或融合“莫、毕、更、卓”的部分强势者或弱势者或所有的群体，逐步形成了“诺”和“土”两大阵营。这两大阵营各自是独立的阶层，两大阵营的个人或群体之间没有统治和被统治或彼此隶属的关系。这也是汉语史料中记载的黑彝和白彝两大阵营的来源。不过“诺”和“土”阶层被称为黑彝和白彝应该是较为晚期的事情了。以上作这样的推理和结论基于以下三条理由：一是“诺”和“土”两个阶层，都是曾经受到“兹”阶层的统治和奴役的历史事实。直到民主改革时，一部分“诺”和“土”受着“兹”的统治依然没有改变。二是凉山彝语中“诺”是悄悄察看或侦察、侦探

的意思。“诺伙”是“诺”这部分人的集合体的意思。“土”是守卫、看守、保卫的意思，“土伙”是“土”这部分人的集合体的意思。当然，“诺”和“土”这两个词在彝语中是多义词，还分别有黑和白的意思，一些研究者只取黑和白之意，而忽视侦察、察看、悄悄和看守、守卫、保卫的意思。原因可能是彝汉两种语言在会话、翻译等使用和交流中出现了问题。三是从现在诺伙阶层和土伙阶层的后裔人体和群体中来看，都有从事于“莫、毕、更、卓”各类职业的家支和人群的事实。也就是说，现在凉山彝族“兹莫、诺伙和土伙”三个阶层的后裔中，除了“兹莫”阶层的家支和人员外，“诺伙”阶层和“土伙”阶层的家支和人员中，都有德古、毕摩、苏尼和一般民众的现象。这种现象也可以推断，当时，在“兹”周围从事“诺”和“土”工作的人群，就是从从事“莫、毕、更、卓”的职业者中抽调或挑选而来或融合为一体的痕迹。这也是文化传播和传承的结果。这个阶段也是历经相当长的时间，可表示概括为“兹（兹莫）”和“诺（诺伙）、土（土伙）”两大阶层三大阵营的时代。这种关系可以表示为如下（图2）：



图2 兹莫统治下的兹莫、诺伙、土伙的隶属关系图

这个阶段中“诺（诺伙）”和“土（土伙）”里都分别含有从事“莫、毕、更、卓”职业的人，并一直延续到现在。这个阶段也经历相当长的时期，可能从商、周或春秋战国时或更早时期开始后一直延续到宋末元初或明末清初，甚至可能到清朝末年的时期，并与第三阶段交融并存。

第三个阶段是凉山彝族社会处于“兹莫”、“诺伙”、“土伙”、“安家”和“呷西”五个阶层的时代。

彝族社会发展变化到民主改革前时，凉山彝族社会结构普遍存在着五个阶层的群体并形成分化和隶属方面出现相对稳定的时代。这个阶段大约从元末明初或更晚的时候开始，“兹”阶层受到了朝廷的进一步赐封，成为“土司”，实行“以彝治彝”的政策。此后，历代封建王朝在民族地区进行改土归流，分权而治，逐步削弱和废除“兹”阶层的势力和特权，加上部分“兹”阶层的荒淫奢华或堕落无能或统治严苛或不谋其政，慢慢地“兹”阶层的整体实力渐渐衰退，“诺伙”阶层趁机扩大势力，增强力量，联合家支人群和“土伙”阶层的一些家支进行掠夺和扩张，逐步蚕食和侵占“兹”阶层的土地和百姓，推翻和赶走“兹”（土司）后，抢占和瓜分了“兹”（土司）的土地、百姓和财产，继承了“兹”（土司）制度的上贡、摊派、赋税、分工等统治的形式，并逐步形成了“诺伙尔等（汉意为诺伙制度）或诺伙阶威（汉意为诺伙规矩）”。

随着社会的发展和交往的增强，生产工具的更新换代，土豆和玉米农作物传入、耕种和食用，提高了生活水平和生活质量，促进人口繁衍和增加，诺伙阶层人口也随之发展，财富随之增加，统治范围和统治势力进一步增强和扩大，进一步强化了“土司”统治的方式，并融进了自己的思想意志和统治意图，形成了“诺伙尔等”，即“诺伙”阶层所实施的统治制度。“诺伙”阶层通过强化统治制度和采取各种手段逐步拉拢和控制了部分“土伙”阶层。（值得一提的是，许多“诺伙”阶层的人和“土伙”阶层的人，事实上同属于一个远祖父系始祖的，即从最初的同一个家父的后代中分出来的，这点从各个家支的父子连名谱系追溯上就一目了然，具体在后面再详细论述。）同时，联合诺伙和土伙家支大肆向周边汉族地区和其他民族地区，进行扩张、抢占和掠夺，把战事中或冤家械斗中俘获的人群变成了“呷西”和“安家”。尤其是到19世纪末或20世纪中叶以前，鸦片的大量种

植、贩卖、交换和流通之后，财富骤增，枪支易买，使部分诺伙势力更加强大，从而为大量增添奴隶“呷西”的数量提供了物质基础，并付诸了行动。这样在凉山彝族地区出现了“兹莫”、“诺伙”、“土伙”、“安家”和“呷西”五个阶层的时代，社会上形成了各个阶层的人员层层隶属的复杂结构和复杂关系。这个阶段到民主改革时，大约经历了三、四百年左右（以明朝时期“诺合”一词在官方或书籍中出现以后起计算）。到民主改革时，凉山彝族地区已出现了“兹莫”阶层统治区，“诺伙”阶层统治区和“土伙”阶层统治区的复杂局面。其中，“诺伙”阶层统治区较为广阔，“兹莫”阶层统治区逐步萎缩，“土伙”阶层统治区逐渐兴起和形成。各个阶层之间的隶属关系也出现十分复杂的局面。这个阶段，凉山彝族社会各个阶层的统治或隶属关系的情况大体可以表示如下（图3-6）：

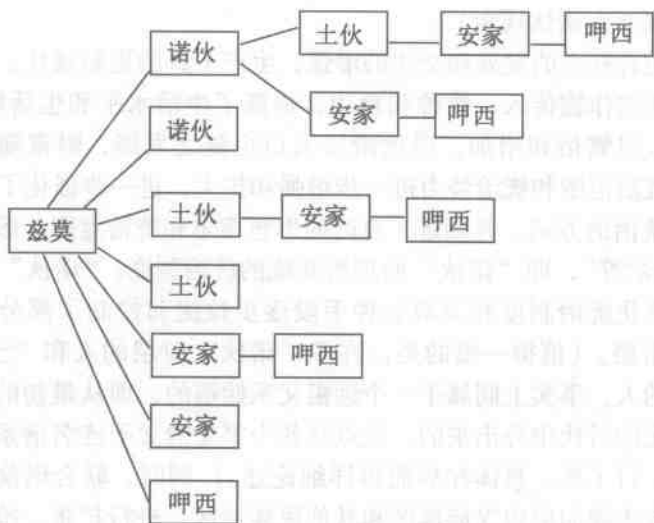


图3 兹莫统治下各阶层完整的隶属关系图

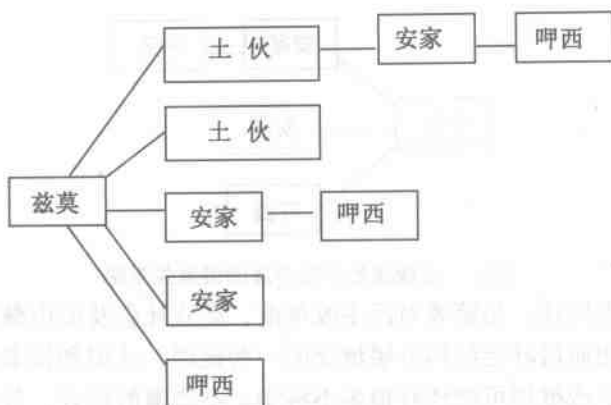


图4 兹莫统治下各阶层的隶属关系图

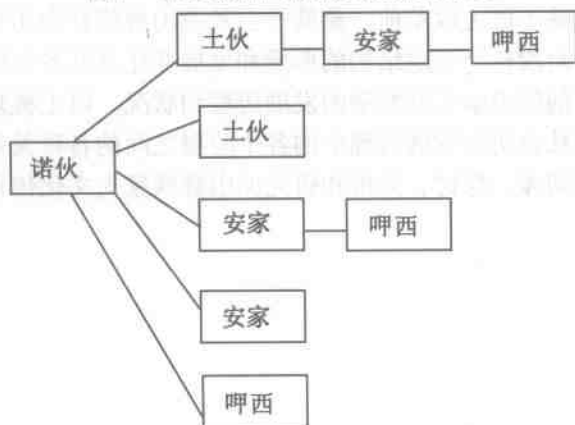


图5 诺伙统治下各阶层的隶属关系图

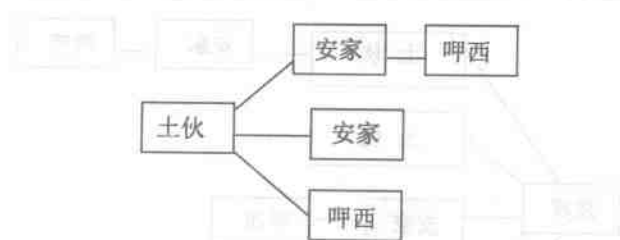


图6 土伙统治下各阶层的隶属关系图

综上所述，是笔者对民主改革前，彝族社会及凉山彝族社会不同历史阶段社会结构分层情况的一些梳理、认识和探索。当然这种认识或推理可能还有很多不科学、不严谨的地方，各个阶段的划分也是粗线条的。但是，这种认识或推理从某种意义上说，基本上反映了民主改革前，彝族社会及凉山彝族社会历史发展变化中各个阶段社会分层结构的形成和发展变化及其各个阶层之间隶属关系的历史事实和复杂的发展历程和状况。以上梳理出这种凉山彝族社会历史发展过程中的各个阶层之间的各种关系，为后面更好地阐述、探讨、分析和研究凉山彝族家支文化传承奠定了基础。

第二章 凉山彝族家支文化的源流

第一节 凉山彝族家支的概念

目前,学术界关于凉山彝族家支概念的解释有很多种,总括起来不下百多种。真可谓“智者见智,仁者见仁”。本节做一些释读,并提出自己的观点。

一、对前人学者凉山彝族家支概念的释读

“家支”一词是汉语。是“家”与“支”的总称。有人认为彝语中没有相对应于汉语“家支”的词语;也有人认为“家支”一词相对应于彝语中“楚西 (co xyrt)”;还有人认为“家支”一词是彝语中“vi (威)”或“cytvi (此威)”。^①“家支是彝族社会以父系血缘为纽带的社会集团组织。它是保留有原始氏族组织的躯壳,内部严禁通婚并以父子联名的系谱作为一根链条贯穿起来的父系血缘集团组织。”^②“‘家支’的确切概念,我基本同意‘以父系血缘为纽带的家庭联合体’这个表述。因为这个表述抓住了彝族家支是父系血缘这个基本属性。在彝族社会中,同一始祖的家族,不论居住何地,相隔多少年代,只要能联接父系血缘

^① 朱建新:《彝语“家支”(vi)一词探源》,载《西南民族学院学报》(哲学社会科学版),1999年第1期。

^② 四川民族研究会:《彝族家支问题论文集》,1985年,第80页。

家谱，都算是本家支的一员，也就享受同一家支成员所应享受的权利。”^①“彝语把家支叫作‘楚西’。‘楚西’是一种以父系血缘为纽带集结而成的彝族社会中的家族群体，是社会生产力发展到一定阶段的必然产物。”^②“家支是一种父系集团。”^③“‘家支’一词汉语的译音，彝语中并无相对应的词。”^④“狭义而言，家支系统仅包括这一血缘集团的家支和户；广义而言，家支还包括隶属于各户的曲诺、阿加和呷西等级成员。”^⑤“‘家支’一词是汉语，在凉山彝语里没有严格的对应词，它是彝语‘楚西’和‘楚加’的意译。家，相当于汉族的姓氏，支，是同一姓氏内部按血缘亲疏划分的若干支派；支以下按同样的原则分为若干房，房以下为户，即一夫一妻制的小家庭。家支是这一血缘系统的总称。”^⑥“家支，是以父系血缘为纽带的家庭联合体，是凉山彝族的一种社会组织，在历史的演变中，已经成为影响社会进程的一种社会力量。”^⑦“从父系血缘家族这一点看，我认为彝族家支同汉族的家族并无二致，当然由于历史和社会条件的差异，它的作用和职能是不能相提并论的。”^⑧“家支一词是沿袭过去汉人的译名，习惯简称为‘家’，非指个体家庭而有家族之意（彝语称为‘楚西’或‘楚加’）。”^⑨“家支一词在汉语中是代表家族和氏族，据考察在彝语中并没有一个词汇来表达这个意思，虽然没有

① 四川民族研究会：《彝族家支问题论文集》，1985年，第2页。

② 四川民族研究会：《彝族家支问题论文集》，1985年，第2页。

③ 四川民族研究会：《彝族家支问题论文集》，1985年，第46页。

④ 四川民族研究会：《彝族家支问题论文集》，1985年，第80页。

⑤ 四川民族研究会：《彝族家支问题论文集》，1985年，第81页。

⑥ 四川民族研究会：《彝族家支问题论文集》，1985年，第91页。

⑦ 徐铭：《社会主义时期凉山彝族家支问题探索》，载《西南民族学院学报》，1986年第4期。

⑧ 四川民族研究会：《彝族家支问题论文集》，1985年，第2页。

⑨ 四川民族研究会：《彝族家支问题论文集》，1985年，第11-12页。

一个完整的彝词来表达,但这种观念却深深地存在每一个彝人心中。”^①“据马尔子先生考证,在汉文文献中,‘家支’大致两汉时称为‘种’或‘种人’,唐宋时称为‘部’或‘部落’,元朝用‘部’、‘部落’、‘种’的同时涉及到‘族’或‘部族’。明朝除了沿用元朝时的称谓外,已提到‘支’,清朝用‘支’来称呼,民国多以‘家’和‘支’来表示,直到1956年后,许多学者还用‘家’或‘支’来代替家支。”^②等等这些概念对凉山彝族家支一词作描述和界定。除此之外,还用氏族、宗族、部落、家族等来描述家支定义的。以下再作一些分析。

二、凉山彝族家支与家族、宗族、氏族概念的分析

学术界有些学者在论述凉山彝族的家支现象时,不用“家支”一词来表达,而是用“氏族”、“宗族”、“家族”、“部族”或“部落”等词来表述。这些学者是以刘尧汉先生为代表的云南楚雄彝族文化研究所的一批专家学者,是用“氏族”来指称家支一词的。如该所学者曲木约质著《凉山白彝曲木氏族世家》、巴且乌撒口述、巴且克迪记录的《凉山黑彝巴且氏族世家》两部著作中所讲的“氏族”世家的内容,实际上讲的就是家支的内容。此外,在刘先生和该所其他研究人员的论著中,在论述到凉山彝族家支时,均用“氏族”来代替。另外,彝学专家马长寿先生的调查报告由李绍明先生、周伟洲先生等整理后于2006年6月四川民族出版社巴蜀书社出版的《凉山罗彝考察报告》一书中有关阐述家支的内容时也用“氏族”一词。提倡用

① [台湾] 郑伟强:《彝族谱牒之研究》,载《江西财经大学学报》,2004年第1期。

② 增明等:《大凉山美姑彝族民间艺术研究》,四川民族出版社,2004年版,第13页。

“宗族”来取代“家支”一词的是以易谋远先生为代表的一些学者。易先生为此专门撰写了《凉山彝族家族（家支）制度研究的三个问题》（载《西南民族学院学报》哲学社会科学版，1987年第4期）一文，专门论述了用“宗族”而不用家支的几个理由。下面简要分析氏族、家族、宗族等几个概念，考察这些概念与“家支”一词的区别。

氏族：也叫“氏族公社”。以血缘关系结成的原始社会基本的社会经济单位。产生于考古学上的旧石器时代的晚期，初为母权制，约当新石器时代末期开始过渡到父权制。氏族内部实行禁婚（外婚制），生产资料公有，集体生产，平均分配，没有剥削，也没有阶级。公共事务由选出的氏族长管理，重大问题（如血亲复仇、收容养子等）由氏族成员会议决定。随着金属工具的出现和社会生产力的提高，私有制和阶级关系逐渐确立，氏族制度开始解体，形成以一夫一妻制家庭为单位并按地域原则结成的农村公社。氏族公社阶段为各民族所必经，其遗迹曾长期留存于阶级社会中。^① 氏族“是出自一个共同的祖先，具有同一个氏族名称，并以血缘关系相结合的亲族的总称。古代世系首先按女子计算，氏族是由一个始祖母和她的子女及根据女子永远传递下去的她的子孙所组成”^②。“氏族是出自一个共同的祖先，具有同一个氏族名称，并以血缘关系相结合的亲族的总称。古代世系首先按女子计算，氏族是由一个始祖母和她的子女及根据女子永远传递下去的她的子孙所组成。”^③

家族：家族是“以婚姻和血缘关系结成的社会单位。在原始群的杂交时期，尚未产生家族，随母权制氏族公社的形成，乃有

① 《辞海》，上海辞书出版社，1979年版，第1523页。

② 四川民族研究会：《彝族家支问题论文集》，1985年，第80页。

③ 陈宗祥：《试论〈牧誓〉11国与黑、白族系》一文第85-86页。

母系大家族，即男子居住女方，世系依母系计（群婚时代知母而不知父）。至父权制氏族公社时代，则出现了父系大家族，即女子居住男方，世系依父系计（过渡到一夫一妻制）。父家长对家族成员和经济生活享有很大权力。随着原始公社制度逐渐解体，父系大家族遂分裂为若干个体家庭。我国古代曾长期存留父系大家族制度或父家长制”^①。家族是“以血统关系为基础而形成的社会组织，包括同一血统的几辈人”^②。

宗族：宗族是“指同一父系的家族，也指同一父系的家族之人（不包括出嫁的女性）”^③。宗族是指“（1）同一父系的家族。（2）同一父系家族的成员（不包括出嫁的女性）”^④。

从以上这些词的定义来看，用这些词来指称彝族的家支一词是不合适的，也是不准确的。因此，笔者认为以上所有概念的说法都存在不太准确或不全面的地方，有的甚至是不适合的或错误的。汉语词汇里面解释的氏族、家族和宗族等词语的意思分别都不能完全表达凉山彝族家支的概念。

三、凉山彝族家支概念界定

笔者认为“家支”一词是从彝语翻译成汉语的，不存在汉语中没有相对应的词的说法。彝语“楚西”一词相当于汉语家支一词的说法也不准确。“楚西”一词主要是用来询问姓氏的词，一般没有家支的意思。如甲和乙两个陌生人相遇交谈时，习

① 《辞海》，上海辞书出版社，1979年版，缩印本，1980年8月第一版，第1023页。

② 中国社会科学院语言研究所词典编辑室：《现代汉语词典》，商务印书馆，1993年版，第539页。

③ 《新华词典》（大字本），商务印书馆，2002年版，第1317页。

④ 中国社会科学院语言研究所词典编辑室：《现代汉语词典》，商务印书馆，1993年版，第1539页。

惯上,双方首先询问彼此姓什么,用彝语为“尼楚西西额哦?”即“你姓什么?”还有对言者而言,有针对听者一方设问的意思。如甲和乙相遇交谈时,甲乙双方习惯上,首先问对方姓什么,用彝语为“尼楚西西额哦?”实际上,这句话一般只问对方是某个家支的某个亚支的称呼,并一定问总家支的称呼。因此,有歧义之嫌。另外,彝语中还有一个词“楚诗”与“楚西”一词的意思相同。故用“楚西”一词来指称家支一词不太全面。而“vi(威)”或“cytvi(此威)”一词是泛称,除了指世代代同血缘的人外,对言者而言,主要指自身家支内相互统称之意。比如说“是我家支的人”,彝语为“安次安威额”。“cyt(次)”的汉意为“世代或世代代或代或辈”的意思。“次威”还有近、远称之别。“cyt(次)”指称血缘关系较近的;“vi(威)”指称血缘关系较远的或分支较久的。但不管血缘关系远(久)、近的家支,都可以称为“次威”。因此,用“次威”来指称家支一词不太合适。

故而,笔者认为“家支”一词彝语中比较准确的词应为“阿达次玛惹尔额”(汉意为“都是一个父亲的子孙”)或“次布惹尔”(汉意为“一家的子孙”)或“次布什哈”(汉意为“一家的后代”)。一个父系的儿子不管发展繁衍到多少人、多少代(世),分成多少亚支和小支,都是一个父亲的血缘一脉相传下来的,彼此之间用父子连名谱系作为联系纽带和认亲的标示。具备了汉语“家支”的准确含义。“一个父亲的儿孙”、“一家的子孙”、“一家的后代”还有群体或集合体的意思。也含有先有家庭及家庭夫妇结婚生子,继而繁衍发展后,才有分成若干亚支和小支的意思。尤其是“次布惹尔”(汉意为“一家的子孙”)或“次布什哈”(汉意为“一家的子孙后代”)的概念更准确一些。由此可见,汉语“家支”一词与彝语中相应的词语的意思,还是有差异的。因此,尽管汉语家支一词从字面上看,没有“集

合”或集团或群体的意思。不过，本论文还是采用汉语的“家支”一词来表述。原因是“家支”一词的运用，早已约定俗成，民间或学术界都惯用它。不过，对“家支”一词内涵的理解与惯用或俗称的“家支”一词的含义是有些差异的，也就是说，本论文采用的家支一词是含有集合或集团或群体的意思。

综上所述，笔者对凉山彝族家支的概念作如下界定：

凉山彝族家支是凉山彝族社会进入父系社会以后，以父系始祖的血缘为纽带的，用父子连名谱系为链条连接和认血亲的，一个父系始祖繁衍发展而来的后代之间，无论相隔多远也不能随意联姻的若干家庭和若干人的集合或集团组织。

这里对此概念作简要释义。“凉山彝族社会进入父系社会以后”意为凉山彝族家支是父系社会的产物。“以父系始祖的血缘为纽带的”意为凉山彝族家支成员之间的联系是以第一个父亲的血缘为基础的或为依据的。“用父子连名谱系为链条连接和认血亲的”意为凉山彝族家支成员之间彼此认为对方是自己家支的一员是以父子连名谱系来认可、连接和认同的，是从血亲的角度看而不是从姻亲的角度判断的。也就是说以父子连名谱系的诵记来连接和承认彼此之间的关系是否是血亲关系的标志。“一个父系始祖繁衍发展而来的后代之间无论相隔多远也不能随意联姻的”意为凉山彝族家支组织形式中，一个始祖父亲的儿孙人再多，彼此之间再生疏，也不能随便有通婚和联姻的关系。也内含着彼此之间如果举行过“分支”仪式就可以是姻亲关系而通婚和联姻的意思在里面。“若干家庭和若干人的集合或集团组织”意为凉山彝族家支是由很多人组成的，本身就是一个组织或群体而不是单个人或几个人的形式。

凉山彝族家支是不同血缘父系始祖的子孙后代形成了不同的家支组织形式，同一血缘父系始祖的子孙后代如果在某一代后举行了“分支”仪式以后就形成了不同的家支组织形式。因此，

衡量和区分两个家支是否是不同的家支就看彼此之间是否可以通婚和联姻。如果彼此之间可以通婚和联姻就是两个不同的家支，反之，则不是。所以，一个总家支繁衍发展而来的众多子孙后代的各个分支或小支中，因为迁徙或战争等因素，各自可能拥有各自的家支名称，但是，彼此之间不能通婚和联姻，除非已经举行了“分支”仪式。

凉山彝族家支各个家支都呈现出总家支包含分家支再包含分小家支直到家庭中的个体成员并不断延续下去到绝嗣为止。俨然是像一棵枝叶茂盛的倒树状或倒金字塔形状。值得一提的是，有些家支的形成是在总家支下面的各个分支通过举行“分支”仪式后成为与总家支没有血缘血亲关系的独立的家支。也就是成为了可以通婚和联姻的家支（后面详细论及）。凉山彝族社会自古以来就是由若干个不同始祖的家支构成的社会。

以上作了这样释义以后，就很清楚、很明白什么是凉山彝族家支了。在现实生活当中或一些著作和论文里，很多人把一个总家支中分出来的分支或小分支也叫作家支，尤其是在非正式场合的口语中比较常见，这是比较随意的叫法。有的学者也把分支或小分支称为亚支。因此，本论文中所讲的家支就是指总家支，简称为家支，涉及到分支或小支时明确写出来。比如说，笔者的家支是颇勒惹额家支的阿里分支，有时也叫阿里家支。但是，宣告或显示家支名称等正式场合下都叫颇勒惹额家支。

凉山彝族家支文化是指在凉山彝族社会中以一个父系始祖血缘为纽带繁衍发展而来的若干人共同活动所创造出来的所有产物，包括家支群体在社会生活中所使用的生产工具、衣食住行等物质文化和所赖以维持的典章、习惯规范、道德伦理、禁忌规制等制度文化以及所创造的文学艺术、音乐舞蹈、宗教信仰、冤家战争、互助互济等精神文化。凉山彝族地区，在民主改革前有几百个大大小小的不同家支，是一个家支林立、互不统属的以家支

习惯法为制度基础的家支社会，从这个意义上说，凉山彝族家支文化就是凉山彝族的传统文化的核心，或者说凉山彝族传统文化是以家支文化为主线发展和传承而来的。

第二节 凉山彝族家支的起源和发展

一、凉山彝族家支的产生

家支的起源可以追溯到彝族原始社会母系氏族时代。家支可能是在母系氏族时代过渡到父系氏族社会时起源并逐渐形成，“六祖分支”后大发展。家支的起源，能够从彝族父子连名谱系传承中找到答案。据彝族古籍《西南彝志》、《勒俄特依》和《玛木特依》等中记载有“生子不见父”的原始母系氏族时代。那时有尼尔、舍什、姑鸟和嫫尔四个母系氏族王朝。《彝族系谱》中也记载，上古时代有阿斯姐里、阿母波可、尼尔 10 女、姑鸟 9 女、舍什 8 女、嫫尔 6 女、宜尼尔世、拉迓尔尼、斯猛鸟母毕姆、斯曲羊呼几姆、罗曲合一和曲布尼茨十二个氏族王朝。其中，除曲布尼茨外的 11 个王朝都是母系氏族王朝。这些母系氏族王朝后来都灭绝了。这两种记载大体相似，可能是一回事。有一个曲布尼茨氏族没有灭亡，也就是母系氏族灭亡后，父系氏族的开始。在《勒俄特依》中有“远古的时候，武哲施南一代生子不见父，施南兹额二代生子不见父，兹额地列三代生子不见父，地列苏尼四代生子不见父，苏尼阿书五代生子不见父，阿书阿俄六代生子不见父，阿俄石尔七代生子不见父，石尔俄特

八代生子不见父，石尔俄特啊，要去找父亲，要去买父亲……”^① 这里的“武哲施南—施南兹额—兹额地列……”已出现了母女连名的形式。可见，父系氏族开始脱离母系氏族而成长起来的。

到了支格阿鲁的母亲濮莫尼日的时代已出现了家支的名称。如濮莫尼日的大姐机玛所嫁的机家、二姐达果所嫁的达家、紫的女儿所嫁的耿家和耿的女儿所嫁的“濮家”。“机家”、“达家”、“耿家”、“濮家”都是家支的名称。同样的故事，还有史诗记载到“远古的时候，谷署署洪这地方，谷家生女叫阿芝，到乌地尔曲去，尔曲生一美女，到迪施硕诺去，迪施玛吉生，到俄尔则吾去，生下则吾宁莫，到俄桌达日，生女兹紫阿木，紫的女儿到耿家，耿的女儿到濮家，濮家生三女，机玛成机家，达果成达家，濮莫尼日未出去；濮莫尼日啊，坐在屋檐下织毛衣……”^② 这段史诗中，不仅反映已有家支的意思，也把地名插进了家支谱系里记载。因为彝族父子连名谱系（后面讨论）中有许多地名、人名等。这些都说明彝族的家支开始起源。

二、凉山彝族家支的形成和发展

《西南彝志》中记载，从彝族始祖希慕遮之前都是母系氏族社会，从希慕遮到笃慕共传了31代，笃慕娶三妻生六子（武、乍、糯、恒、布、默）始称六祖。如今大多数认可的凉山彝族的始祖曲涅、古侯两支可能就是糯、恒的后裔，凉山彝族家支，可能就是古侯、曲涅两家支的后代。六祖时代风调雨顺，人口发展，六祖分支的主要目的是为通婚的需要。六祖分支后，各支经

^① 曲木约质：《凉山白彝曲木氏族世家》，云南人民出版社，1993年版，第4页。

^② 曲木约质：《凉山白彝曲木氏族世家》，云南人民出版社，1993年版，第9—10页。

历几代后分支；分支后的各支几代后再分支。分支有两种情况，一种是为了开亲和通婚而分支，这种分支必须做分支仪式。不做分支仪式的分支是自然分支，这种分支无论各支相隔多远多久也不能开亲和通婚。彝族古籍《勒俄特依》等中记载，在母系氏族社会里分支还没有祭祖仪式。如《勒俄特依·居子猴子谱》一节中记载，最早的祭祖分支活动不设灵，不做帛，不送鬼；到“居子石神分支，石神不设灵，石神不待客，石神不娶妻，石神不嫁女……居子格俄分九支，格俄不做帛，格俄不送鬼。”到了母系氏族末期过渡到父系氏族社会时，开始祀典兴，祭帝神。如《西南彝志》中记载：彝族始祖希慕遮开始传到二十九代武老措之前，无文字而口传祭祖祭神；到武老措时，有一祭司密阿叠者来，造成文字，兴祭奠，立典章，设科律，文化初开，礼仪始备，并用文字记录下来祭祖祭神的礼仪。从希慕遮到武老措二十九代中有过两次大的分支。据说，第一次是希慕遮传到十四世道孟尼时，道孟尼有9个兄弟，其中8个兄弟分迁到四面八方去开拓疆土，各自发展，成为彝族别的支系或彝语支民族。第二次是传到二十九世武老措时，武老措有12个兄弟，其中11个兄长没有祭祖祭神，渡河迁徙变成崇拜虎、狮、熊、猴、蛇、蟒、鹰、马、树、蜂、鸡等为图腾的支系或部族，只有武老措兴祭祀没变，成为彝族六祖之祖。这些“分支”充分证明了彝族家支的形成。

“六祖分支”是第三次大分支。笃慕的六个儿子结婚生子，不断发展繁衍，分布迁徙各地。从六祖住地向四处分迁，如“武、乍二长子，分布楚吐以南；尼、恒二次子，洛坡以北居；布、默二幼子，金沙两岸衍。”^①具体为老大、老二慕雅切（武

^① 张纯德译注：《云南彝族氏族谱牒译注》，云南民族出版社，1999年版，第14页。

部)和慕雅枯(乍部)向滇南方向拓展,其后又分出若干个支系,若干支系又分出若干小支系,发展成为自称“聂苏”的众多支系。老三、老四慕雅赛(糯支)和慕雅卧(恒支)向滇北方向拓展后,部分迁居四川凉山,其后又能分出若干支系(后面讨论),成为自称“诺苏”的众多支系。老五、老六慕克克(布支)和慕齐齐(默支)向滇东方向拓展后,部分迁居贵州、广西一带,并在滇东北和黔西北分出播勒大勾、猎来俄勾、慕俄勾等10多个支系,10多个分支又分为若干个小支系,分布在今黔、川和桂等地,成为自称“纳苏”的众多支系。在凉山彝族创世史书《勒俄特依》中记载:“兹兹蒲武这个地方,七代宝剑在此晃,八代骏马在此骑,九代‘德古’在此讲,祖先根业在此建,子孙繁衍在此兴,兹莫系司俄三子在此分,诺伙系古侯曲涅在此分,曲伙系阿莫三子在此分。”^①可见,六祖分支后,各支系再分支的情况,充分说明彝族家支批量的形成和发展壮大。

各支系除了前述的11个兄弟分别成为崇拜虎、狮、熊、猴、蛇、蟒、鹰、马、树、蜂、鸡等为图腾的支系或部族或家支名称外,后面分出的若干家支都有自己的家支名称。有的以首领、酋长或首领酋长的名字为家支名称;有的以居住地名为家支名称;有的以某种动物、植物、山河等名字为家支名称;有的以分出时支系的人名为家支名称等等。同时,有很多家支的名称已成为地理、山峰或河谷的名称。“凉山彝族是笃慕次支慕亚热(曲尼)慕雅卧(古侯)的后裔,至解放前古侯已发展到69个家支,曲尼发展到32个家支,共101个家支。”^②实际上,凉山彝族家支

^① 巴且克迪记录,巴且乌撒口述:《凉山黑彝巴且氏族世家》,云南人民出版社,1995年版,第56页。

^② 张纯德:《彝族德布德施源流及谱系考》,载《彝族文献研究》,中央民族学院出版社,1993年版,第403-404页。

的个数可能远远不止这百来个家支的，至少已有百多个或几百个家支，有人认为已发展到上千个家支了。

这里值得一提的是，家支的形成和发展壮大的过程中，有两种情形是增加家支个数的原因。一种是某一个总家支繁衍发展而来的家支成员后代，因为迁徙、战争或自然灾害等一些原因，各自失去联系，甚至忘记自己总家支的名称而另立家支名称，成为一个独立的家支。这是一种自然的分支。另一种情形是为了通婚联姻的需要，一个总家支繁衍发展下的分支后代之间举行“分支仪式”后，形成两个或几个彼此之间可以通婚联姻的独立的家支。这是一种人为的分支。这种情况在诺伙家支中大量存在，这正是可以解释诺伙家支中在日常口述或婚丧嫁娶等场合一般只说哪一家如热柯家、瓦扎家、巴且家、果基家、吉迪家、尔额家等而不说举行“分支仪式”前的总家支名称如拉普迪俄惹尔、阿海惹额等习俗习惯的原因之一。

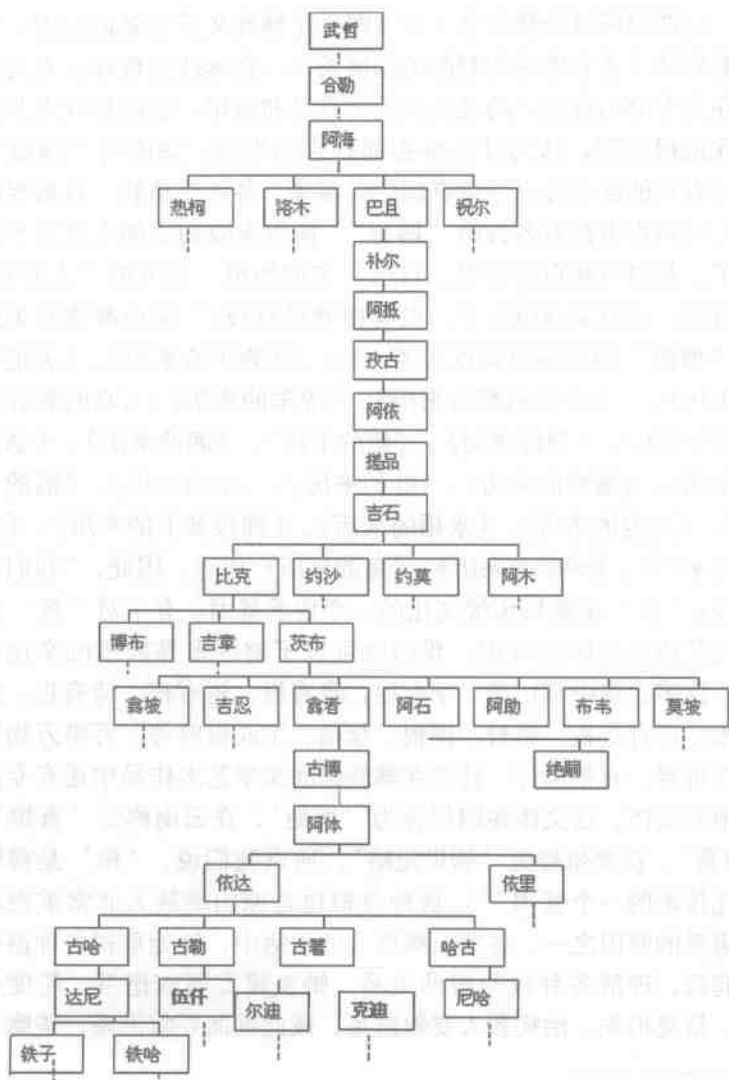
笔者通过翻阅有关凉山彝族的谱系书籍结合田野调查分析后，发现在凉山彝族家支中无论是“诺伙”家支还是“土伙”家支，以某一个始祖名称繁衍发展而来的各个家支的后代，在长期的社会历史发展变化过程中发生过一次或多次的分支情况。而且，各个家支都分成三、五、七、九等单数为主的分支家支。如海子惹所、颇勒惹额、吉克惹石、阿莫惹古等等。依据各个家支可靠的父子连名谱系的代数，绝大多数能够清晰记载的父子连名谱系到现在都在17、18代或20代或30代左右，按每代25-30年计算，大约在中国历史发展到宋末元朝时代和元末明初或稍晚的时候。可能这个时候，凉山彝族人口大发展，凉山彝族各个家支都发生了大规模的分家分支活动。究其原因可能与当时土豆、玉米等农作物大量传到凉山彝族地区种植后，丰富了物产，不断提高物质生活水平，促进人口发展有关。也有可能在彝族内部或彝族与周边的民族之间发生过大规模的战争，而四处迁徙居住。

因为家支分支的前提是分家，分家的前提是儿子孙子等子子孙孙的男性人口不断繁衍发展或各家四处奔走迁徙。因此，造成分支的原因可能与当时农业生产的发展或统治阶层的残酷统治等原因而引起战争、冤仇、迁徙等有关。当今的凉山彝族社会里的各个家支的后代，在追溯自己家支和自己身上的父子连名谱系代数时，能够清楚地诵记的代数最少也都在十六七代以上，一般都在二三十代左右，有的可以溯源到五六十代或七八十代或上百代，有的甚至可以追溯到一百八九十代的父系始祖名。另据四川省凉山彝族自治州昭觉县文物管理所额比解放先生对笔者讲，他自己手中已收集了一本记载了从凉山彝族公认的始祖古伙和曲涅两支发展而来的某一家支的父子连名谱系已有四百多代的人名的一册谱系书，还没有公之于世。可见，凉山彝族家支的父子连名谱系的代数可谓源远流长。当然，在众多家支的父子连名谱系中，有一些家支的父子连名谱系的代数是有可能存在虚构的成分而影响代数的真实性。不过，这不会影响凉山彝族家支父子连名谱系代数源远流长的客观存在。

总之，凉山彝族家支的形成和发展经历了相当长的历史进程，是凉山彝族社会发展过程中十分复杂的社会历史现象。也不同程度地体现了凉山彝族各个家支之间的亲缘关系以及凉山彝族与云南、贵州、广西等居住的其他彝族之间的渊源关系。

况，特别是布、默即德布、德施分支后每支再分成若干小分支的谱系。大支与小支之间关系就像一棵枝叶茂盛的树干与树枝一样分支又分支，不断壮大。无论某一支分支再多再壮大也离不开根的事实。即使分支太久远，有些记不清楚或没有流传下来清晰的父子连名谱系的支系或个体，也能至少可以追溯到某一根的起始点。这就是彝族人家支的根与支的关系，也是当今中国彝族人支系繁多的原因之一。下面再把巴且克迪记录、巴且乌撒口述的《凉山黑彝巴且氏族世家》中巴且家支分支繁衍的情况整理如下（图8）。

说明：此图表是笔者根据《凉山黑彝巴且氏族世家》一书中，“本人系谱表”及其巴且家支内分成四个亚家支分衍的情况，整理归纳后标出的巴且家支各支系发展的情形（具体详见该书第1-25页）。由于笔者不是记录人或口述人，因而不太了解实情，故不一定很准确。整理并记录在此的目的是，想更进一步说明家支自然分支的情形。即只要有男性个体一代一代有儿子或有几个儿子，儿子又有儿子或有多个儿子，男性个体不断繁衍、发展，永不绝嗣，历经几代以后就可能不断分出不同的小支。巴且家四个小分支及其所有男女性后代都属于巴且家支的人员，无论相隔多远多久，只要不举行分支仪式，各成员之间就不能有婚姻关系。图中“！”表示后代名字省略或还有后代的意思。黑体字伍仟是书的口述者，克迪是书的作者。特别说明的是，巴且与热柯、洛木、朱尔三兄弟之间，原来同属于一个总家支，据说后来为了通婚和联姻需要，举行过分支仪式。故而，彼此之间一直有通婚联姻关系的存在。这样举行分支后联姻的事例，比较多地出现在凉山彝族诺伙家支中。



这两幅图既是彝族家支分支图也是彝族父子连名谱系图,说明彝族父子连名谱系的起源源远流长并一直延续到现在。尤其是还在当今凉山彝族人的现实生活中普及和运用。凉山彝族人非常喜欢追根溯源,认为什么事物都有它的来源,彝语叫“博葩”。如鸡有鸡的起源传说,烟有烟的起源等,各种动植物、自然界的山水风雨雷电都有各自的“博葩”。作为高级动物的人更是不例外了,都得寻找自己的根,自己父亲的始祖。正所谓“人有种,树有根;没有父就没有子,没有根就没有枝。”凉山彝族有关这种“博葩”的民间传说特别多。如:《彝族年的来历》、《火把节的来历》、《女性洛锅帽的来历》、《绵羊的来历》、《马的来历》、《鸡的来历》、《狗的来历》、《鹿的来历》、《熊的来历》、《老鼠的来历》、《蜜蜂的来历》、《蛙的来历》、《烟的来历》、《酒的来历》、《燕麦的来历》、《水稻的来历》、《圆根萝卜的来历》、《荞子的来历》、《毕摩的来历》、《鬼的来历》等等。因此,“我们可以说:‘根’是彝族传统文化的一个传承基因。有了对‘根’这个文化传承基因的认识,我们就可以了解许多彝族传统文化现象。许多古迹中都记载,字有根,音有根,树有根,诗有根,史有根。还有金根、银根、铜根、盐根、工匠根等等,万事万物皆有根可寻,有根可传。甚至在彝族民间文学艺术作品中还有专门寻根的文体,这文体在四川称为‘博葩’,在云南称为‘查姆’、‘梅葛’,在贵州称为‘物世纪略’。所以我们说,‘根’是彝族文化传承的一个基因”^①。这种寻根也是凉山彝族人非常重视各种谱系的原因之一。在凉山彝族人的生活中,处处重视各种谱系的起源,理清各种枝与根的关系。婚丧嫁娶要叙谱系,超度送灵、祭奠祖先、治病救人要叙谱系,彼此见面要叙谱系,毕摩杀

^① 四川省彝学会、西南民族大学彝学研究中心编:《四川彝学研究》(2),四川民族出版社,2005年版,第167页。

鸡宰羊要叙谱系等叙宗源，理谱系。盘根弄清各个家支的姓氏谱系和各种事物的起源来历以及个体成员彼此之间的各种关系，是凉山彝族人的文化性格特点，也是凉山彝族人日常生活中普遍存在的文化行为和文化现象。

二、凉山彝族家支的父子连名谱系

彝族家支最明显的特点就是父子连名谱系。世界上有许多民族特别讲究、重视父子连名谱系的民族，其中以新西兰的毛利人为代表的波利尼西亚人和以彝族为代表的中国藏缅语族人。前者不甚了解，后者在当今四川凉山彝族人生活中活生生地运用着，在滇黔桂彝族古籍文献中也普遍存在，只是基本上消失于当今这些彝族人民的生活中而已。父子连名谱系就是指父名后面连接着子名或子名前连接着父名并代代相传下去的形式。藏缅语族各民族的父子连名谱系的形式，归纳起来有以下几种类型：父→子式、祖→父→孙式、家族→父→子式、姓→父→子式、祖→孙式。其中，父→子式，是最基本、最普遍的形式，在藏缅语族各民族中，只要存在父子连名谱系形式的民族，几乎都是这种形式（后面详细论及）。

彝族观念里面始终认为万事万物都是有根有种，都是有渊源有谱系的。凉山彝族的父子连名谱系，彝语叫“措茨”。“措”是人的意思，“茨”是代或辈的意思，合起来就是人的代数或人的辈数意思。有学者论述为家谱或谱牒，笔者也曾写过《凉山彝族家支家谱的教育习俗》等论文。其实，将父子连名谱系说成家谱或谱牒是不太准确的。家谱就是指“封建家族记载本族世系和重要人物、事迹的书”^①。

^① 张涌：《现代汉语辞海》（全新版），中国书籍出版社，2003年版，第492页。

彝族的父子连名谱系中没有记录女性成员，也很少或没有记载家支史上发生的重大事件和对家支有特别贡献的人物，在某个人父子连名谱系的链条中，纯粹是父子连名代数的代代相接，反映某一个家支的源流、迁徙、分布的情况和男性人口消长的情况。但是，在对家支成员后代进行父子连名谱系教育时，则一便将本家支历史上发生的重大事件和对家支有特别贡献的人物以及与家支相关的文化知识、伦理道德等各种知识和技能都要教育和传授给各个接受者的。

云南大学人类学系在职教师杨洪林博士（云南宁蒗人）的父子连名谱系为：金古—金古嘉日^①—嘉日阿亘—阿亘扑迪—扑迪沃颇—沃颇毕约—毕约吉克—吉克双尔—双尔双泊—双泊拉泊—拉泊毕日—毕日尔达—尔达阿卢—阿卢基祖—基祖日哈（杨洪林）共15代。^②杨博士的始祖金古大约“生长在1660年左右的明朝神宗万历年间，居住今四川省凉山州昭觉是补约乡的斯姆补约，生育了三个儿子，即金古阿拇，金古蒋子（嘉日）、金古吉火。前妻去世后，娶了第二个妻子，生育了金古精吏、金古字都、金古阿品、金古海忍四子，共为七子，故名金古忍石”^③。（特别说明的是，该书是目前用彝汉双语撰写的比较全面系统地收集、整理一个家支所有父子连名谱系的书，很有价值。）金古始祖之前，从彝族始祖笃慕开始传来，到金古父亲欧补为60代，具体是“笃拇—伍伍—庚子—扑火—昂埂—邱尼—拇慈—嘎岗—跟跟—冷惹—昂顶—稳史—欧拇—昂利—都佳—郎马—昂拇—迪商—阿海—贺顶—贺安—比念—比库—阿恩—阿某—拉马—举增

① “嘉日”是彝文音译，也译成“蒋日”或“佳日”。

② 庄孔韶等：《小凉山彝族“虞日”民间戒毒行动和人类学的应用实践》，载《广西民族学院学报》（哲学社会科学版），2005年第2期，第13页。

③ 杨明武：《金古忍石家谱》，凉新出图2004第87号，2004年第2页（前言）。

—海普—拇务—日伍—日阿—阿日—阿利—昂次—昂生—昂海—阿都—鲁朴—金拇—阿次次—阿香香—香列猛—列猛伍—伍阿尔—阿拉—剥欧—巴哈—色铮—依欧—衣顶—阿说—撵更—拉普—敌翁—肯拇—肯依—干依—海银—欧补—金古”^①。（这里省略了彝文）前后相加，共计 75 代。每代以 25—30 年计算，以公元 2006 年为准，笃慕生活是在公元前 244 年—公元后 131 年之间的人物，这与前面“先祖分支”时代大体相当。

前面论及巴且克迪的父子连名谱系是“武哲—武哲施南—施南丁勒—丁勒苏尼—苏尼阿苏—阿窝—石尔—俄特—武勒—曲布—都木—乌乌—梗直—普伙—曲涅—尼茨—格格—葛葛—勒哈—阿迪—维希—俄木—阿纪—阿岭—都纪—拉玛—阿米—迪邢—阿尼—合勒—合哈—吉木—曲补—石作—章木—比库—阿文—阿求—纳玛—居则—海普—海米—木勿—惹木—日乌—日哈—阿日—阿恩—阿茨—阿申—阿都—尔补—吉木—播火—巴哈—山兹—依乌—衣迪—阿灼—列古—拉普—迪俄—迪林—阿兹—阿海—补尔—阿抵—孜古—阿依—搓品—吉石—比克—茨布—翁者—古博—于这一土工—边拉—阿体—依达—古署—克迪。”^②以彝族传说中始祖的武哲到巴且克迪共 82 代。其中，武哲到都木（笃慕）之父曲布共 10 代，从笃慕传到巴且克迪共 72 代。每代以 25—30 年计算，以公元 2006 年为准，笃慕生活是在公元前 154 年—公元后 206 年之间的人物，与杨洪林博士的父子连名谱系计算出来的结果大体相当。这种彝族人父子连名谱系是历史年代的缩影，也是计算彝族历史的一把钥匙。

① 金古忍石家谱编写委员会：《金古忍石家谱》，凉新出图 2004 第 87 号，第 1 页。

② 巴且克迪记录，巴且乌撒口述：《凉山黑彝巴且氏族世家》，云南人民出版社，1995 年版，第 5 页。

这里再辑录一则由彝族学者曲木约质先生收集整理的四川凉山彝族土司岭邦正的谱系，即凉山彝族曲涅支系宁木慕乌省则家支钮牛必色分支宜地小支后代兹莫博史书哈惹（岭邦正）的父子连名谱系。岭邦正的父子连名谱系为“笃慕—慕乌—乌罗罗—罗罗补牙—布亚使拉则—拉则曲涅—曲涅曲布—一曲布曲差—一曲差木俄—木俄阿苏—阿素素娥—苏俄哈俄—哈俄迪俄—迪俄地列—迪列省则省则啦嘛—啦嘛阿木—阿木地什—地什尔涅—尔涅日杰—日杰火安—火安石茨—石茨日乌—日乌列乌—列乌阿兹—阿兹阿色—阿尔阿都—阿都尔卜—尔卜吉木—吉姆吉那—吉那色矣—色矣格都—格都阿拉—阿拉莫格—莫格则维—则维阿发—阿发尼坚—尼苦斯阿宁—斯阿尼毕日—毕日迭曲—迭曲哦卓—哦卓拉惹—拉惹华铁—华铁尔格—尔格长莫（汉名岭乔新）—长莫钮牛（岭安泰）—钮牛必色（岭瑞祥）—必色嘎呷—嘎嘎足吉—足吉依拉—依拉机吉（岭机吉）—机吉尔图（岭承麟）—尔图乌过（岭大雄）—乌过博史（岭镇荣）—博史书哈惹（岭邦正）”^①。这个兹莫的父子连名谱系从家支始祖笃慕到民国时期的博史书哈惹（岭邦正）身上共55代。这个兹莫谱系的代数与前面土伙金古忍石的谱系和诺伙巴且家的谱系从笃慕起计算下来的代数只相差几代，这是没有多少问题的。因为在过去遥远的彝族社会里，兹莫阶层是统治阶层，个体成员一般都是晚婚晚育的，而土伙阶层和诺伙阶层是被统治阶层，个体成员则一般都是早婚早育的。这样一来经过数千年的繁衍发展后，兹莫的谱系数与土伙和诺伙的谱系数相差几代是很自然的。另外，可能与兹莫阶层的人发展到后来已不怎么重视自己的父子连名谱系而记录遗漏有关。尽管如此，兹莫博史书哈惹的父子连名谱系依然是打开凉山彝族

^① 曲木约质：《四川凉山彝族土司岭邦正的家系》，载《凉山民族研究》，第112页。

久远历史年代的一把钥匙。同时，这个谱系中命名时，开始以彝汉名字一起使用即取彝族名字的同时也使用汉族名字的情况，也只有十几代的事实，也反映了凉山彝族与汉族之间相互交往的历史年代，只有几百年历史的事实。这种交往的开始与汉文史籍上记录彝族事务时使用“黑彝”“白彝”的字词的年代可能也差不多。

凉山彝族的这种主要以口传下来的父子连名谱系与过去皇族或有一定权势和财富的汉族人家用文字记录下来的家谱一样是很有历史研究价值的。据在国家教育行政学院工作的史朝先生说，他还保留着他的祖先流传下来的他们史家家族的完整家谱，也可以追溯到中国历史朝代的西汉时代，从西汉时代的史家老祖宗到他本人身上已有六十多代的久远历史。这种情况与凉山彝族父子连名谱系所表达的历史年代是可以互相佐证的。

以上讨论可以看出，凉山彝族父子连名谱系就是从某个男性个体的始祖开始，每代都以父亲和儿子的名字连在一起，即儿子的名字之前冠上父亲的名字，一代接一代，直到男性个体绝嗣为止。一般情况下，凉山彝族家支男性个体，某代有几个男子，背记和连接谱系时，只诵记和连接长子的名字。几代后，长子的弟弟们不断成长，发展繁衍成众多男性个体并不断发展下去时，长子和弟弟们的子孙后代，就各自连接各自个体有关的父子连名谱系，并传承教育、诵记，弟弟们的后代要记住长子及其他兄弟分出的谱系。如巴且家支的谱系中，四个亚支的后代谱系，巴且克迪不但必须记住，从吉石—比克—茨布……到自身的父子连名谱系的代数，还要记住吉石—比克—博古和吉章那两支的谱系发展情况。此外，还要记住或了解吉石的另三个儿子约沙、约莫和阿木亚支的发展和分小支的情况。背诵家支的父子连名谱系时，一定要从公认的彝族共同的始祖都木（笃慕）或都木之前的武哲那代开始背起，一代接一代，代代依次不漏地背到自己身上。彝

族家支要求每个男性个体成员，能够准确追溯出自己出自于何时何代的何支的后代，能够准确地分清彼此的辈分，认准祖辈父辈或兄弟间的长幼顺序而不紊。以便使家支成员在任何场合下能够顺利地与本家支的成员认亲，弄清楚各自之间的辈分和称谓，履行各自的责任和义务以及人伦道德关系。

在凉山彝族社会里，一般凡是智力健全的彝族男性个体和部分女性个体都能够背诵本家支或本亚支和相关家支的父子连名谱系的代数，有的甚至能背诵几个或几十个家支的谱系，并作为家支必不可少的家庭教育和社会教育的必修课，世世代代传授子孙后代。如今，在凉山彝族社会里，已相隔几十代甚至上百代，几十年或几百年没有联系的现代彝人，也能通过父子连名谱系的诵记，能够明确定位彼此之间的辈分和兄弟间的长幼关系。可见，彝族父子连名谱系是彝族传统文化中传承最久，普及最广，生命力最强的一种文化现象，是当今世界上罕见的独一无二的优秀传统文化，并将继续传承着。也是凉山彝族家支文化教育的魅力所在。

据有关彝族文献记载，在父子连名谱系之前还留存有母女连名谱系。即知其母而不知其父的时代，母女连名谱系的形式像父子连名的谱系。《勒俄特依》记载：“远古的时候，武哲施南一代生子不见父，施南兹额二代生子不见父，兹额地列三代生子不见父，地列苏尼四代生子不见父，苏尼阿书五代生子不见父，阿书阿俄六代生子不见父，阿俄石尔七代生子不见父，石尔俄特八代生子不见父，石尔俄特啊，要去找父亲，要去买父亲……兹尼施色阿（女子——引者），坐在路边织毛布，起身问一问，地上的阿哥，你到哪里去？……石尔俄特说，地下的阿妹，我去找父亲，我去买父亲，兹尼施色说，若能住下来，回答我提问，父亲能找到……请毕摩做灵牌，念经后供到房皮下（火塘上方），灵牌送往树上或岩洞里，自此以后呢，下方大地上，娶亲配成偶，

生子可见父……就此娶回了失色，石尔俄特一，俄特吾勒二，吾勒曲布三，曲布生三子，曲布居斯绝，曲布吉尔绝，曲布居木有后代。”^① 这段史诗除了说明母女连名谱系外，也反映了母系氏族社会由母女连名体制逐步向父系氏族社会过渡的谱系现象。父子连名谱系由此起源。此外还可以说成是婚姻史上一夫一妻制的开端。母系氏族中母女连名的谱系，至今还能够从流传在四川凉山甘洛县的彝族母系来源“诺莫波帕”中找到一些遗留的痕迹。翻译出来是：天上与白土开亲，白土与黑土开亲；黑土女吉尼，吉尼女兹尼，次拉阿乌热；阿乌女尼曲，木伍布兹出；希兹女哈子，耳直额夫出；额夫女阿布，吉木颇火出；颇火女阿牛，战兹胡里转；史卓女阿木，鲁迪布布出；布布女阿妞，是彝族的母亲。这段传说转化成母女连名谱系就是黑土吉尼，吉尼兹尼，阿乌尼曲，希兹哈子，额夫阿布，颇火阿牛，史卓阿木，布布阿妞。其中“黑土”是母亲，吉尼是女儿，吉尼是母亲，兹尼是女儿，依次类推。句中的“次拉”、“木伍”、“耳吉”、“吉木”、“站兹”、“鲁迪”等词语可能是地名也有可能是人名（待考）。前面谈及的支格阿鲁母亲的史诗中，也可以转化成母女连名的谱系。如谷署阿芝、尔曲美女、迪施玛吉、俄尔宁莫、俄卓兹紫。每一组词的前两个字是母名，后两个字是女名。当然，也有可能与地名重合的名称。如谷署是母名也可能是地名。^② 以上列举的材料虽然是传说史诗的记载，也有可能是虚拟的谱系，尤其后面二则的连名，也可能是母子连名或舅甥连名或父子连名的谱系。一定是母女连名的谱系，还缺乏足够的说服力，不如前一则那样

① 曲木约质：《凉山白彝曲木氏族世家》，云南人民出版社，1993年版，第4-8页。

② 曲木约质：《凉山白彝曲木氏族世家》，云南人民出版社，1993年版，第9-10页。

记录得很清楚。但是,也足以证明彝族社会曾经有过的母女连名谱系的事实。凉山彝族父子连名谱系是藏缅语族各民族父子连名谱系中最典型的父子连名谱系。这里对藏缅语族其他民族的父子连名谱系现象作简要的概述,以期再一次佐证彝族父子连名谱系现象存续的事实。

中国的藏缅语族各民族,大多分布在西南横断山脉和云贵高原一带。主要有彝、藏、纳西、傈僳、哈尼、白、独龙、景颇、拉祜、羌、珞巴和怒族等10多个民族,都有父子连名谱系的现象。川滇黔桂的彝族父子连名谱系,从整个父子连名谱系的链条过程来看,是藏缅语族民族中最典型、最常见的父→子式连名形式。尤其是凉山彝族社会中如今还很完整地保留着,并在日常生活和人际交往中发挥着显著的作用。但是,从日常生活中常用的某个人的名字看,是典型的祖→孙式,即一个人的名字,只有始祖的人名接着本人的名字。如笔者的名字叫阿里瓦萨,阿里为颇勒惹额总家支的一个分支阿里始祖的名字,也是姓;瓦萨是本人的名字。

祖→父→孙式,主要留存于居住在现今四川省境内的羌族中。如“帖木儿→木儿全→儿全余”^①。

家族→父→子式,主要留存于独龙族中。独龙族每个家族成员的名字前,都冠以家族名称,再加上父名,而后加爱称。如果是女性,还须在父名后加上母名,如以人名“白丽·丁板·顶·阿克松·南”为例,“白丽”是家族名,“丁板”是父名,“顶”是母名,“阿克松”是爱称,“南”是本人的排行名。^②

姓→父→子式,主要留存在白族中。纳西族的史籍如云南剑

^① 黄勇:《我国少数民族人命“父子连名”制的语言文化分析》,载《吉首大学学报》1995年第1期。

^② 刘达成:《独龙族》,民族出版社,1998年版,第21-22页。

川石窟边缘上,张氏有一代谱系上的姓名父子连名为:(张)傍龙→龙庆、龙君、龙兴、龙安、龙千等,这种现象可能受汉族或其他民族人名命名和谱系的影响所致。^①

祖→孙式,这种隔代连名的形式,主要存在于白族、彝族等民族中。如云南彝族乌撒土司自明代后的世系是:“实卜→阿能→卜穆→能得→尼禄→公普茂→安云龙→安效民”^②。这个谱系中“实卜”是祖父,“阿能”是孙子;“卜穆”是祖父,“能得”是孙子。这种祖→孙式隔代连名的父子连名现象并不多见,上面谱系中的“实卜”、“卜穆”可能是父亲而不是祖父的名字,“阿能”、“能得”也可能是儿子而不是孙子的名字。

除以上介绍的民族的父子连名谱系的形式外,其他民族的谱系形式如下:景颇族:“……木各瓢—瓢必央—央伦勒—勒等泽—泽港佑……”^③怒族:“……依建贝—贝葵来—葵翁斗—翁斗谋……”^④珞巴族:“腰利—利嘎—嘎义—义都—都背……”^⑤

遗憾的是,除了凉山彝族家支的父子连名谱系外,中国其他藏缅语族各民族的父子连名谱系在现代社会中几乎没人提倡和使用了。

三、凉山彝族家支的亲属称谓

从前面的论述,我们已经明白,凉山彝族社会是由若干个不

① 陈兆复:《剑川石窟》,云南人民出版社,1980年版,第7页。

② 钟仕民(彝族)、张从荣(苗族):《威宁板底彝乡社会调查》,载《彝族文化》(内刊),1987年年刊。

③ 龚庆进:《景颇族》,民族出版社,1988年版,第60-61页。

④ 益兴之:《云南少数民族父子连名制新探》,载《云南民族学院学报》,1991年第3期。

⑤ 黄勇:《我国少数民族人名“父子连名”制的语言文化分析》,载《吉首大学学报》,1995年第1期。

同的家支和家支成员组成的群体社会。在这个群体社会中，存在着一套系统而完整的亲属称谓系统。每一个家支内部，无论家支成员之间相隔多少代，彼此是否认识，只要相逢或见面攀亲时，通过背诵父子连名谱系或彼此都很熟悉的第三人的亲属关系，在很短的时间内，就能理清彼此之间血缘远近关系和辈分长幼关系以及彼此之间的称谓名称。彼此之间也很自然地称呼对方为自己的叔叔或侄子，姑姑或侄女等长辈或平辈或晚辈的亲属称谓节点上，形成一个家支的亲属称谓系统。在论述这套亲属称谓系统前，简要讨论与这套系统有密切关系的凉山彝族家支成员的命名特点。

（一）凉山彝族家支人名命名

人名命名是凉山彝族家支家庭生活中非常重要的事情，一般婴儿出生后的第三天至一个月之内，请毕摩或懂阴阳历算的人择定单日中的吉日后，举行命名仪式。婴儿命名之日，一般也是婴儿首次被抱出户外拜见天日万物的日子。婴儿命名一般由家支成员中有名望的头人或婴儿的祖父母或父母来承担，有的请邻居或其他家支中人丁兴旺、幸福长寿者承担，有的也请毕摩承担。凉山彝族人的名字一般都有两个或两个以上，一个是正名或本名或通用名，一个是雅名或尊名。两个以上者还有乳名或绰号或小名。一般正名或本名或通用名是长辈对晚辈使用的称呼，也是宗教祭祀场合使用的名称，是对外正式和广泛使用的名字。雅名或尊名通常是在同辈之间使用，是排行小者对排行大者的称呼。自18世纪末以后，由于与汉族交往增多，受汉族文化影响，一部分凉山彝族人又多了一个汉族名字。

凉山彝族人的姓名命名十分讲究，从命名的方式来看，既有与其他民族命名方式相同的地方，又有独特的蕴含着浓郁的本民族文化心理的命名方式。细细归纳起来可能有十多种，这里介绍几种主要命名方式。

1. 以婴儿出生时母亲命宫所处的方位命名

这是具有彝族文化特点的命名方式，是根据母亲当年生小孩时，母亲生辰八方方位即母亲的命宫所处的方位来命名。生辰八方方位以北、南、东、西和西北、东南、东北、西南八个方位构成，再加天、地两个方位共十个方位。北南以水的源流定位，北是水源，有水头之称；南是水流，有水尾之称。东西以日出日落来定位，东为日出，西为日落。西北、东南、东北、西南分别为狗、龙、牛、羊四种动物所在的方位。命名时，以母亲生小孩时的命宫所处方位来推算，八个方位中每个方位为一年（天、地两个方位不算），按约定俗成的“生女的命宫在北方，以逆时针推算年轮；生男的命宫在南方，以顺时针推算年轮”的规矩进行推算。如果母亲生小孩时的那年的命宫处在水头（日俄）和水尾（日木）时，孩子名字的第一个字必须带有水（彝语为“日”字），如男性一般取名为日嘎、日达等；女性可能取名为日威、日木等。如果母亲生小孩时的那年的命宫处在东西方位时，孩子名字的第一个字必须是带有太阳（彝语为“布”字）名字的字，如男性一般取名为布兜、布吉等；女性可能取名为布维等。同时，可以在名字的后面加上表示阳性的“惹”和表示阴性的“嫫”字。如男性为日达惹，女性为布吉嫫等。其他方位的推算方式依此类推。以上命名的推算方法是以母亲的生肖属相年龄和生孩子当年的生肖属相年及生男或生女来推算，如母亲属虎，年龄27岁，生一男孩，当年为龙年，该男孩的命宫方位在西方，取名可能为布吉。推算方位图参见图9。

2. 以祈求生育正常或生贵子的命名

有时候由于人丁不旺或多次怀孕流产后才生育或多次生育后才成活或多胎只生女或只生男等各种原因，为了避免再次发生不吉利或不顺心的情况，在命名本名或正名或通用名的同时，故意命名一些难听或不合情理的名字或把女（男）孩命名为男（女）



图9 以母亲命宫方位给婴儿命名图示

性的名字。如狗儿、猪儿、破旧、牛粪、不要、残渣、乞丐或稳固、安康等。这种命名的方式命名后，在平时的称呼中，往往只称呼这种名字，真正的本名、正名或通用名，只有父母或毕摩等少数人才知道。而且，只用在生病时，请毕摩用牲畜、家禽绕病人的头念经或过年过节或除秽等祭祀场合，一般人不知道，一般场合也不使用。

3. 以动物或新出现的事物命名

这种命名方式，一般以凶猛、威武、强悍的虎、豹、熊、野猪、鹰、龙、青蛙或社会生产生活当中出现的新事物、新名词等动物或事件来命名。如黑虎、雄鹰、黑龙、黑熊、青蛙或红军、解放、公社、文革、开放等等。

4. 以“木”、“务”和“阿”起头取尊名或雅名的命名

这种命名方式具有浓厚的彝族文化特点，“木”和“务”两个字合成“木务”彝语含意都有蓝天、天空或天体的意思。凉山彝族人认为人世间地为大，宇宙间天为大，人生活在天和地之间，是从天上演绎而来的。每个家支的父子连名谱系的开头都以天空起头，意思是天空之上再也没有物体了，天空是最大的。把

表示最大意思的“务”和“木”两个词运用到人名命名时，就是对这个人的尊重或敬仰之意。一般是以“务”或“木”或“阿”取代正名、本名或通用名的前一个字构成。如本人名字的正名、本名或通用名是瓦萨，尊名或雅名就是务萨或木萨或阿萨。某个人名字的正名、本名或通用名叫日达，尊名或雅名就是务达或木达或阿达等等。这种尊名或雅名的一种称呼语，有一定的使用范围，有的只限于男性之间使用，有的男女性都可以使用，主要是在同辈之间称呼时使用，尤其是同辈中年龄小或辈分低的人对年龄大或辈分高的人的称呼或女性对男性的称呼。

5. 以出生先后排行的命名

凉山彝族家支人名命名中以家支成员出生先后顺序为排行的命名方式，主要流行在四川省凉山彝族自治州越西县和甘洛县部分地区的部分家支中，其他地区的家支对此则淡化得多。田坝彝族的排行名，严格按男女两个系统的长幼顺序排名。即只要出生的第一胎是男孩都自然地排名为“阿木”，出生的第一胎是女孩，也就自然地排名为“阿依”，并且它不是按生存数来排名，而按出生的胎数来排列，如出生的第一胎男孩不幸夭折，那么第二胎就只能排名为“木乃”，不会再出现“阿木”的称呼，即男性的老二。女性的命名也是如此。

男女两个系统长幼具体排列顺序是：

长幼	男	女
老大	阿木	阿依
老二	木乃	阿呷
老三	木呷	阿芝
老四	木基	阿格
老五	木果	阿果
老六	木牛	阿牛

从以上^①列出的排行名,可以看出,这些地区彝族的这种排行命名方式是有规律的。男性排行是以“木”为人名的词头按长幼排列,老大叫阿木,老二叫木乃,老三叫木呷……最幼者的人名词尾带“牛”字。女性是以“阿”为人名的词头按长幼排列,老大叫阿依,老二叫阿呷……最幼的叫阿牛。这种命名方式与其他地区普遍“以‘木’、‘务’和‘阿’起头取尊名或雅名的命名”方式有些相同。由此,某一个人既有尊名或雅名,又有排行名,两者或三者融为一体。这是这些地区,彝族人命名的特点。

凉山彝族家支的人名命名方式除了上述的几种以外,还有根据婴儿的出生时段来命名,依据婴儿出生的年月日来命名,根据家用器具和粮食农作物来命名,根据所拜物或人为“父”来命名即有时婴儿经常哭吵闹,晚上不肯入睡等现象发生时,找一位汉族或其他民族的年纪大且健康的男性来“抱养”取名,认干爹等命名方式,这里不再赘述。

凉山彝族家支成员人名命名现象与凉山彝族家支的亲属称谓有一定的联系。亲属称谓中的指称与名字有关联,下面讨论亲属称谓时进一步讨论。凉山彝族家支成员人名的正式称呼是家支名称或家支分支名称加上名字,即姓和名一起称呼。如笔者正式的彝族姓名的称呼是“阿里瓦萨”。“阿里”是颇勒惹额家支的分支阿里亚家支的名称,“瓦萨”是名字。有的地方或有的家支成员的正式称呼中,除了家支名称或分支亚家支名称和名字外,还在两者之间加上父亲的名字。由于各民族之间友善交往和工作、学习、生活的需要,现在许多凉山彝族人都有彝、汉两个姓名。笔者的汉族姓名是刘正发。这个汉族姓名与彝族姓名中,除了姓

^① 戴庆厦主编:《中国彝学》(第一辑),民族出版社,1997年版,第338-339页。

刘的“刘”字与姓阿里的“里”字有点发音上的关系外，两个姓名之间没有什么实质上的联系。

(二) 凉山彝族家支的亲属称谓

凉山彝族家支的亲属称谓系统包含血亲和姻亲两部分。亲属称谓系统中无论男女或长幼，个体之间的亲属关系，从彼此之间的称呼称谓中得到明确而清楚的体现。凉山彝族家支的亲属称谓有泛称和指称两个称谓体系。泛称也叫间接称谓，像汉语中的爷爷、奶奶、父亲、叔叔、姑姑、哥哥、妹妹等词语，对个体而言只是介绍性的用语，如一个人给对方或某人介绍自己的亲人时说“这是我的父亲或那是你的哥哥”等等。当某个个体成员对自己父亲或哥哥直接称呼时用的是指称，即亲人之间彼此约定俗成的指定的称谓。如儿女对“父亲”的称呼一般叫“阿达”，像汉语的“爸爸”或“爹”的称呼。也可能叫“阿果”、“阿嘎”等叔伯辈的称呼。有的是泛称和指称一样。

下面是凉山彝族家支亲属称谓系统以“我”这一辈分为观察点的具体表述。

辈分	泛称	指称	亲属关系
曾祖父	阿普吾吾	阿普吾吾	曾祖父、外曾祖父
曾祖母	阿玛吾吾	阿玛吾吾	曾祖母、外曾祖母
祖父	阿普	阿普	祖父、外祖父
祖母	阿玛	阿玛	祖母、外祖母
父	阿达	阿达、阿博、阿嘎等	父亲
母	阿嫫	阿嫫、阿姆、阿洛等	母亲
伯、叔	帕吾	阿博日、阿果、阿吾……阿牛；用尊称，名前冠以“阿”字称呼或排行称呼	伯伯、叔叔（含父亲的兄弟和母亲姊妹的丈夫）

婶、姨	嫫妮	嫫日、嫫果……嫫牛；用尊称，名前冠以“嫫或玛”字称呼或排行称呼。	婶、姨（含父亲兄弟的妻子和母亲的姊妹）
舅（姑）父	俄尼	俄日、俄果……俄牛；用尊称，名前冠以“俄”字称呼或排行称呼。	舅（姑）父（含母亲的兄弟、父亲姐妹的丈夫）
舅（姑）母	阿波	俄日尼尼、俄果尼尼……或波果、波牛；用尊称，名前冠以“波”字称呼或排行称呼或只称“尼尼”。	舅（姑）母（含母亲的兄弟的妻子、父亲的姐妹）
岳父	伊坡	俄日、俄果……俄牛	妻子的父亲、丈夫的父亲
岳母	俄嫫	俄日尼尼或俄果尼尼……俄牛尼尼	妻子的母亲、丈夫的母亲
兄（堂、姨表）	吾务	称呼雅名（尊名）	兄长（含弟称亲哥哥、父亲哥哥的儿子、母亲姐姐的儿子和丈夫的哥哥）
弟（堂、姨表）	伊依	直呼正名或雅名或小名或乳名	弟幼（含哥称亲弟弟、父亲弟弟的儿子、母亲妹妹的儿子和妻子的弟弟）
姐妹称兄弟	玛资	称呼雅名（尊名）	姐妹兄弟（含姐妹称哥哥、父亲兄弟的儿子、母亲姐妹的儿子、妻子的兄弟）

兄 弟 称 姐妹	妮莫	称呼雅名(尊名)	兄弟姐妹(含哥弟称姐妹、父亲兄弟的女儿、母亲姐妹的女儿、妻子的兄弟的妻子)
姐(堂、 姨表)	乌莫	称呼雅名(尊名)	姐妹之间(妹称亲姐、父亲哥哥的女儿、母亲姐姐的女儿、丈夫哥哥的妻子,妻子的姐姐)
妹(堂、 姨表)	尼玛	直呼正名或雅名	姐妹之间(姐称亲妹、父亲弟弟的女儿、母亲妹妹的女儿、丈夫弟弟的妻子、妻子的妹妹)
舅 表 兄 弟	俄尼忍	称呼尊名或雅名或 绰号	表兄弟之间(亲姑姑的 儿子对亲舅舅的儿子 或母亲兄弟的儿子)
姑 表 兄 弟	阿波忍	称呼雅名或尊名或 绰号	表兄弟之间(亲舅舅的 儿子对亲姑姑的儿子 或父亲姐妹的儿子)
夫	萨吾	称“XX”的父亲或 “我家人”	妻子对丈夫
妻	媳嫫	称“XX”的母亲	丈夫对妻子
嫂、媳	阿咪	阿咪或阿咪加尊名	姑姑的女儿对舅舅的 女儿,丈夫姐妹和弟弟 对丈夫的妻子
嫂、媳	阿让	阿让或阿让加雅名	母亲兄弟的女儿,父亲 姐妹的女儿和丈夫妻 子对丈夫姐妹,舅舅的 儿子对姑姑的女儿

表兄弟 姐妹	俄乃	称尊(雅)名	姑姑的儿女称呼舅舅 的儿子
儿	忍	直呼正名或乳名	父、母亲与儿子之间
女	阿姆	直呼正名或乳名	父、母亲与女儿之间
侄子	忍杜	直呼正名或乳名	侄儿、姨表儿子
侄女	阿姆杜	直呼正名或乳名	侄女、姨表女儿
外侄子	妮嫫忍	直呼正名或乳名	外侄子、姨表儿子
外侄女	让嫫	直呼正名或乳名	外侄女、姨表女儿
女婿	阿姆萨务	直呼正名或乳名	岳父、母与女儿丈夫
儿媳	忍媳嫫	直呼正名或乳名或 儿子名字后加“媳 嫫”两字	岳父、母与儿子媳妇
孙子	尔伊	直呼正名或乳名	孙子、外孙子
孙女	尔玛	直呼正名或乳名	孙女、外孙女
曾孙子 (女)	乃	直呼正名或乳名	曾孙子(女)、外曾孙子 (女)
玄孙子 (女)	乃直呼正 名或乳名	玄孙子(女)、外玄孙 子(女)	

上述亲属称谓系统表^①是凉山彝族家支的亲属称谓关系中以平辈“我”为中心对长辈、平辈、晚辈的不同称谓对象的称呼名称。从表中我们可以看出，凉山彝族家支亲属称谓有如下几个特点。

一是泛称和指称各自有相对独立而完整的称呼名称。

二是以平辈“我”为起点，离“我”越远称呼越模糊。在长辈称呼中，泛称和指称的名称一样，甚至出现了对一个“我”血缘关系相当近的亲人和对一个与“我”毫无血缘关系或血缘关系相当远的亲戚同用一个亲属称谓名称的现象。如对祖父母和

^① 宁蒗彝族自治县志编纂委员会编：《宁蒗彝族自治县志》，云南民族出版社，1993年版，第157-159页。

外祖父母都同时使用了“阿普(玛)”的称谓。

三是在父辈称呼中以“阿”和“俄”起头来区别血亲家支成员和姻亲家支成员的称呼关系。血亲家支成员称呼中还包含了非同一父系血缘的而以母亲血缘为核心计算的非姻亲的家支成员的称呼;“阿”系列的指称包括了同一父系血缘的家支成员和以母亲姐妹所嫁的其他家支成员的称呼名称。“俄”系列指称包括了姻亲家支和以父亲姐妹所嫁的其他家支成员的称呼名称。在“阿”或“俄”系列称呼中有两种称呼方式,一种是按排行顺序称呼,另一种是在雅名或尊名的最后一个字前冠以“阿”或“俄”字,如尊名为“木基”称为“阿基”或“俄基”。

四是这种称谓系统明示了凉山彝族所有家支之间要么是姻亲家支关系,要么是血亲家支关系或非姻亲又非血亲的“血亲家支关系”。这种特点推及到凉山彝族社会中两个家支成员平辈之间的人际关系时,两个人之间的关系,要么是姻亲表兄弟(姐妹)关系,要么是堂兄弟(姐妹)关系。也就是说对平辈的男女青年而言,彼此之间要么是可以恋爱或通婚的关系,要么是兄妹关系而不能恋爱或通婚的伦理范畴。

五是这种亲属称谓表明了凉山彝族远古时候曾经有过“我”父亲的兄弟们娶“我”母亲的姐妹们的婚俗遗迹,以及凉山彝族曾经从母系氏族社会过渡到父系氏族社会的历史遗迹。

六是这种亲属称谓展现了凉山彝族人在同辈之间确定长幼时,哥哥和姐姐的儿孙(男女)永远是哥哥或姐姐的事实和特点。这个特点与汉族或其他一些民族人在同辈中以年龄大小或出生先后来确定长幼的关系是完全不同的。

七是这种亲属称谓系统的称呼方式,在过去凉山彝族社会中不同家支且不同阶层的家支成员之间也是适用的。类似的看法,有四川凉山彝族自治州民族研究所巴且日火先生2000年在《民族语文》第五期上发表的《凉山彝族非血缘亲属称谓试析》一

文中论及的一些论点,尽管这些论点还有争议,但也算是凉山彝族亲属称谓研究领域中的一家之言。也说明了凉山彝族不同阶层的家支是共同起源于一个始祖渊源的历史事实。

八是这种亲属称谓系统的称呼名称清楚地表达了凉山彝族人之间彼此隐含着的行为规范和责任义务。比如同辈中什么样的称谓或称呼者之间,彼此之间可以嬉闹娱乐,什么样的称谓或称呼者之间不能言语随便或行动随意等。不同辈分者之间,彼此有何责任和义务等都隐喻在称谓称呼之中。正因为这样,两个凉山彝族陌生人相见时,只要彼此都懂得或具备一些凉山彝族家支文化知识的话,相互之间会在很短的时间里,就想办法理清彼此之间是否有血缘关系或是否是姻亲关系等人际关系以及彼此之间的辈分和称呼名称。以便为自己进一步打开行为和言语局面打好基础。因此,只要有凉山彝族人在的地方或聚集的场合,总是会听到或经常会听见“我俩不知道什么关系?”“我不知道应该怎么称呼你?”“按你所说,我俩是一家人了”,“你应该叫我叔叔”等等的攀谈语。因此,亲属称谓系统对凉山彝族人来讲是很重要的。

九是凉山彝族亲人之间理清彼此的亲属称谓关系,需要结合彼此的父子连名谱系来梳理,才能更方便、更快捷和更科学。

四、凉山彝族家支之间的关系

民主改革前,凉山彝族家支大大小小的有数百个,基本上都是来源于大家公认的各家支父子连名谱系中记载的第一个始祖“笃木”(居木)的两个儿子古侯、曲涅两兄弟的后裔,分属于不同的“兹莫”阶层、“诺伙”阶层和“土(曲)伙”阶层。

古侯支系“兹莫”阶层的家支(土司、土目)有:阿重、木潘、阿都、阿里、兹曲、阿硕、莫色、海勒、彭伙等支系。

曲涅支系“兹莫”阶层的家支有:利利、沙玛、马海、吉

觉、尔恩、沈兹、斯普等支系。

古侯支系“诺伙”阶层的家支有：阿侯、苏甘、毕布、哲富、吉迪、比色、勿累、甘、恩渣、俄勒、马、木潘、阿重、吉牛、惹夫、纳贾、阿佳、阿俄、博什、拉卜、莫色、衣毕、贾巴、惹勒、吉兹、哲、莫柯、苏都、阿图、日勒、格尔、帕查、甲苏、格吾等支系。

曲涅支系“诺伙”阶层的家支有：罗洪、瓦扎、八且、洛伍、洛木、阿尔、果基、祝尔、补余、者尼、阿洛、吉博、俄史、热柯、吴其、瓦库、吉恩、阿吾、莫松等支系。

古侯、曲涅两支系“土（曲）伙”阶层的家支有：金古忍石、帕叉惹石、黑子惹硕、阿果惹石、吉史惹古、阿莫惹古、吉则惹石、娜子惹古、石列惹古、姆古惹石、拉合惹石、颇勒惹额、阿苏惹黑、腊马若石、尼乃惹硕、吉古惹府、吉克惹石、毕革惹额、阿政惹硕等支系。

以上只列举了一些具有代表性的家支名称，还有若干家支的名称未列出。所有家支的各个家支之间的关系，可以从三个方面来分析彼此之间的关系。

1. 从不同阶层的社會分层地位来讲，“兹莫”阶层的各个家支都是统治阶层，统治和奴役着一部分“诺伙”阶层的家支和“土伙”阶层的家支以及若干“安家”和“呷西”。“诺伙”阶层的部分家支也是统治阶层，统治和奴役着大部分“土伙”阶层的家支以及若干“安家”和“呷西”。一部分家支则依然受到“兹莫”阶层的家支的统治和奴役。还有一部分家支是自食其力的自由民。“土伙”阶层的大部分家支受到“兹莫”阶层的家支和“诺伙”阶层的家支的统治和奴役。一部分家支则成为统治阶层，统治着“安家”和“呷西”。还有一部分家支也是自食其力的自由民。因此，从这个意义上讲，不同阶层之间的家支之间关系基本上都是统治与被统治的关系。这也是民主改革前确

定凉山彝族社会性质的依据，也是很多专家和学者著书立说的素材。

2. 从同一阶层的婚姻缔结关系来讲，形成同一阶层各家支之间的联姻。即“兹莫”阶层的各家支之间相互通婚和联姻；“诺伙”阶层的各家支之间相互通婚和联姻；“土（曲）伙”阶层的各家支之间相互通婚和联姻。在同一阶层的各个家支之间，又依据家支的等次、财富、声望等各种因素，结成彼此相对固定或稳定的婚姻联盟或姻亲集团。如：有些“诺伙”阶层的家支，因为迁徙或等第的原因，没有或失去婚姻联盟的对象之后，没有联姻的对象。于是，在同一个家支成员内部的各个分支之间，邀请毕摩举行仪式复杂的祭祖“分支仪式”后，各分支之间分别成为独立的新的一个家支，成为彼此相互通婚，从而结成婚姻联盟。这就是人们常说的“威阶尼木”或“尼木威阶”的典故。但是，同一阶层的同一个家支成员之间，如果没有做“分支”仪式的话，无论彼此相隔多少代也是不能通婚的。

3. 从各个阶层的各个家支的血缘来源来讲，“兹莫”阶层、“诺伙”阶层和“土（曲）伙”阶层都是来自于一个始祖的“古侯”和“曲涅”两个兄弟的后代。这是最早的也是最初的血缘来源。从这个层面上讲，三个阶层的所有家支人员都是同源于一个祖先“笃木（居木）”血缘的后代，正如“务恭兹米，尼恭尔吉（兄分君主，弟分百姓）”的典故所言。岭光电先生所讲的：“彝有传说长为土司、仲季为黑白彝，唯长系曾为统治阶级，于此言足证，只不能全为土司、土目亦不能尽为长系。”^① 随着社会发展，人口繁衍以及掠夺扩张，各阶层的各个家支的构成也变得十分复杂。尤其是“诺伙”阶层和“土伙”阶层的一些家支。

^① 岭光电：《忆往昔——一个彝族土司的自述》，云南人民出版社，1988年版，第218页。

原来是分别属于“兹莫”阶层和“诺伙”阶层的家支，因为是“兹莫”或“诺伙”的非婚子、破产或违反习惯法而被原来的家支遗弃、开除或驱逐而另立门户后，逐步融进了“诺伙”阶层或“土伙”阶层里，分别成为这两个阶层的家支。但是，尽管形式上也不属于原来的阶层或改变了家支的阶级属性，实际上，他们的血缘关系还是改变不了的。这种现象普遍存在于凉山彝族社会的民间传说里和许多家支的父子连名谱系中。例如，据传金古忍石家支是“诺伙”补余家支非婚生子的后代；吉克忍石家支是“诺伙”罗洪家支非婚生子的后代；阿迪阿西家支是“诺伙”瓦扎家支非婚生子的后代；沙玛家支是“沙玛兹莫”家支非婚生子的后代等等，这样的民间传说很多很多。父子连名谱系是考察各个家支或一个家支的各个分支何时分支、分开的重要依据和可靠素材。

这里辑录部分“什列惹古”家支的父子连名谱系于此，以此来说明和考察凉山彝族三个阶层之间在血缘上的关系和分支的情况。“什列惹古氏族系谱：木阿乌—乌罗罗—罗罗摩—布亚—史拉—古侯（古侯九子开始分支，笔者注）—

—尼博，据传居黔西北一带。

—尔基，居四川凉山，为域内古侯“底吾九子”的先祖。

—瓦惹，据传已迁南方，今居何地不详。

—尼恩—恩阿侯—侯阿托—托毕彼—拉曲—吐俄—阿蒙—

—惹火，今凉山、昭通境风马、赫两氏族的先祖。

—恩米，据传居于今赫章县一带。

—罗乌，据传居地濮山上，指何地待考。

—伦洪，不详。

—阿乌，不详。

—俄格—德额（德额九子开始分支，笔者注）—

—阿隆，为唐、宋乌蒙氏先祖。

—宁惹，为谷祖土司氏先祖。

—列瓦—宁益—沾司—木孜—曲色—俄木—濮易（濮易三子分，此省略。）

—俄沾，为博普土司氏先祖。

—俄尼，为凉山阿卓土司先祖。

—孜惹，为巴布土司先祖。

—恩卓，为拉甲土司先祖。

—地史，其裔绝后由布氏瓦撒来继嗣。

—阿畜，为汉“且兰”氏族部始祖，其裔为扯勒氏。

—司尼—巴尼—木色—拉诺—拉色—古液—木格（木格五子分，此省略）—罗戈—拉毕—毕孜—直平—直木—色哈—木哈—瓦司（瓦司七子分，此省略）—古哈—夫普—拉庚—日卡—布姑—拉液—罗司—庚补—曲巴—长果（长果三子分，此省略）—布格—液撒—阿克（阿克五子分，此省略）—俄火—俄维—平布—亚布—哈司—吉普—拉克—哲格—达史（达史九子分，此省略）—兹古—根布—什列（什列九子开始分支，笔者注）—

—阿黑，居昭通、永善，为阿黑土目。

—木施，居滇南峨山等县，为黑彝氏。

—维史，居布托，金阳、普格，分为黑彝、白彝两个等级。

—布岳，居滇西北及凉山，今多为白彝。

—阿依，古为阿依兹，后被征服而沦为白彝。

—阿木—火则—马则—只力—马力—罗洒—亚史—拉甘—

—惹尔，古为黑彝氏，后沦为白彝。

—戈史，待考。

—罗史，待考。

—木宁—益平—甲加—乌曲—迪底（迪底五子开始分支，笔者注）—

—普乌，为迪底兹氏，据传已迁黔西北赫章一带。

—阿兹，原居利木甲谷，后迁居于峨边、越西、南宁等县，为黑彝氏。

—阿日，为迪底黑彝氏，已迁滇东北昭通一带。

阿苦，为迪底黑彝毕摩世家，因被利利氏征服而降为曲诺。

—乌惹，迪底黑彝氏，据传已绝。”^①

从这个“什列惹古”家支的父子连名谱系中，可以看到，“什列惹古”家支中分出来了“兹莫”、“诺伙”和“土伙”三个阶层的家支。

下面再记录凉山彝族曲涅支系发展分出各个家支的分支情况于此。

这就是“曲涅 君刺 格格 葛葛 助哈 阿迪 维西 哦木 阿纪 阿岭 都纪 拉玛 阿米 迪邢 阿尼 合勒 合哈 吉木 曲补 石作 章木 比库 阿文 阿求 纳马 居则 海普 海米 木勿 惹木 日乌 日哈 阿日 阿恩 阿茨 阿申 阿都 尔补 吉木 吉木有七子 吉木长子是合 合有三子 长子是阿者 阿者零阿依 阿依蒲莫 蒲莫公依 公依尼蜀 分出尼蜀吉克 住牟昊山下 次子住和尼三堡 是黎州安抚司也 三子是勒支 勒支拉曲 居于昊尔山下 是木乌司子零 即木乌司子土司也 吉木次子是播火 吉木三子是黎格 黎格长子是洒史 住地尼波米（后裔住金阳县） 是马海土司也 黎格次子是普色 住沪山脚下（邛都）上黎木利利土司也 吉木次子是约特 分出约特尼斯 住蜀倮山下 是阿吉吉觉等黑彝氏族也 吉木五子是俄啊克克 分出阿鲁七子 是阿鲁、吉曲、俄其、布子、莫圣、清吉等七家黑彝氏族也；吉木六子是沈孜 沈孜依则 依则依吾 土司斯格一家也 居于昭觉昊古 与巴且氏族之战中绝也

^① 什列伍合尔基：《凉山彝族系谱的民族学意义——附什列虎氏族系谱》，载《凉山民族研究》，第167—169页。

其地盘被古侯系的阿使六子占据也 吉木七子是尔依 尔依色则色则阿雕 居于昭觉日哈洛莫 是尔阿尼格土司也

吉木次子播火 播火有三子 播火长子是巴哈 播火次子是合止 合止尔恩 是尔恩土司也 住布拖特木里 播火三子是吉子 居于吉子洛木（雅安汉源一带） 是吉子黑彝氏族也

播火长子巴哈 巴哈山兹 依乌 衣迪 阿灼 列古 列古有七子 列古长子是曲莫 曲莫长子说国属黑彝氏族也 曲莫次子是俄尔 俄尔布雕属黑彝氏族也 列古次子是布子 布子是俄尔等黑彝氏族也 列古三子是阿恩 阿恩阿莫 阿莫肋朱 分出肋朱白彝，肋朱黑彝各一家也

列古四子是拉普 列古五子是雅图 雅图木克石阿尼 是沙马土司也 列古六子是朱尔 朱尔尼整成为白彝氏族也 列古七子是尔日 尔日阿比各使 是阿比等白彝氏族也

列古拉普有三子 拉普长子是举木 住真木依使 拉普三子是使曲 住肋木依使 是果基、俄石黑彝氏族也

拉普次子是迪俄有三子 迪俄长子迪林 迪俄次子翁丁 翁丁有二子 长子翁丁肋塞 肋塞肋各是罗洪黑彝之祖 次子翁丁子布子布约布是瓦札黑彝氏族之祖 迪俄三子是克木 克木是布余黑彝氏族之祖 迪俄迪林 迪林拉林 拉林有二子 拉林阿兹是长子 拉林约哄是次子 约哄索洛 索洛布阿隶 布阿隶吉格 吉格有五子是洛伍黑彝氏族也 拉林长子阿兹 阿兹阿海 阿海有五子 长子补尔是巴且黑彝氏族也 次子阿丁是洛木黑彝氏族也 同时分出阿海吉弓 吉弓孙体等八家白彝氏族也 住马果山下（喜德米市） 三子阿珍是朱尔黑彝氏族也 住马尼山下（喜德则莫） 四子约车是热柯黑彝氏族之祖 住衣洛盐边（盐边盐源县一带） 五子现

已绝嗣。”^①（原文标点如此，如实摘录于此）

从这则凉山彝族曲涅支系发展分支出来的分支谱系情况看，从凉山彝族公认的始祖之一曲涅支系繁衍发展过程中分出了“兹莫”家支、“诺伙”家支和“土伙”家支。而且，三个阶层的家支都是交叉交错分出的，没有先后、高低、贵贱之分。

类似“什列惹古”家支的父子连名谱系中的分支情况和凉山彝族始祖之一曲涅的子孙后代中分出“兹莫”、“诺伙”和“土伙”^②家支的情况，在凉山彝族三个阶层的各个家支中，都是大量存在的。笔者在田野调查中也耳闻很多类似的说法。如笔者的个案家支土伙金古忍石家支和诺伙布余家是同祖的；土伙阿迪家支、阿西家支和诺伙瓦札家是同祖；土伙吉克惹石家支和诺伙罗洪家是同祖；土伙马海尔质家支和兹莫马海家是同祖；土伙沙马曲比家支和兹莫沙马家是同祖等等举不胜举。在《凉山彝族谱系》编委会编的《凉山彝族谱系》（彝文版）（四川民族出版社，2003年11月）一书中收录、记载、刊登的凉山彝族各个家支的父子连名谱系中，各个家支的分出都是交叉交错分出的，许多不同家支不同阶层的后代谱系都能够找到分支时的同一个始祖那里。另外，这三个阶层的各个家支之间血缘同源的情况，也能够三个阶层的不同家支成员之间的称呼称谓上找到痕迹。可见，这种不同阶层的各个家支之间的血缘关系是比较复杂的。不过，不同阶层的绝大多数家支之间的血缘都是同源的，来自于一个祖先的后代。这点在凉山彝族的许多家支成员中的认识，也是心照不宣的，也得到凉山彝族社会各阶层民间的认同。但是，这个问题在过去许多研究著作和论文中，是很少得到关注、探索和

① 巴且克迪记录，巴且乌撒口述：《凉山黑彝巴且氏族世家》，云南人民出版社，1995年版，第58-61页。

② 以下不再打双引号。

阐释的，凉山彝族社会民间各个阶层之间也是不敢公开议论或彼此认亲同属于一个父系始祖血亲的后代。这是非常不应该的，也是与历史发展相悖的。不过，十多年来随着社会的不断发展，有了很大的改观，也越来越受到了更多人的关注和探索。

以上探讨的就是凉山彝族各个家支之间的关系，从中我们发现到凉山彝族社会结构中“兹莫”、“诺伙”和“土伙”三个阶层各个家支之间的真相和真实的关系，曾经是同源的没有贵贱的兄弟关系，是同宗同族的关系。得出这种关系的结论与前面的论证各个阶层的形成和发展得出的结论相吻合。从而驳斥了一些学者和一些人，旨在加深或强化三个阶层各个家支之间的不同、隔阂、隔膜、仇恨和敌视的诸如“黑彝是高贵的，是贵族；白彝是低贱的，是贱人”等一些严重错误的论调和认识。

第四节 凉山彝族家支存在的 物质基础及文化

凉山彝族家支是在特定的社会历史条件下产生的。在特定的自然、地理环境中繁衍、发展，从中创造了自己富有民族特点和自然风貌特征的物质文化和精神文化。本节着重讨论凉山彝族家支赖以生存和发展的物质基础及其文化。物质文化是“指劳动工具和人们为了满足生活需要而创造出来的一切财富”^①。以及人们在生产生活中表现出来的各种技能和生活经验。具体包括人们生活必需的衣食住行和劳动工具以及由此产生并伴随着的各种活动方式、生产物质和生活本身的内容。凉山彝族家支的物质文化

^① 林耀华：《民族学通论》（修订本），中央民族大学出版社，1997年版，第406页。

就是指凉山彝族社会各个家支及其家支个体成员生产、生活、繁衍、发展必须拥有和依赖的物质基础,具体体现在服饰、饮食、居住、交通、劳作、节庆、祭祀、婚丧、嫁娶等物质本身和由此产生的各种行为经验的总和及文化内容上。这里简要分析讨论如下。

一、在服饰文化方面

凉山彝族家支的服饰文化内容很广,具体指人们身上穿戴、涂抹的所有物品。包括衣服、鞋帽、耳环、项颈、文身等各种服饰、装饰品和化妆品。凉山彝族家支的服饰既是一种物体和物品,也是一种物化了的精神产品,是人们内心世界追求美好生活的反映,也是客观世界诸多元素在人们头脑中的再现。因此,凉山彝族家支的服饰呈现出多姿多彩、样式独特、色彩纷呈、种类繁多、图案鲜美的景象。“不仅有性别、年龄、盛装、常装之别,还有婚服、丧服、祭祀服、战服等各种专用服装。”^① 不仅有使用不同土语区域的差别,也有使用同一土语区域中不同等级家支存在于服饰上的反映。

性别和年龄上的差异主要是指下衣,男性穿裤子,女性穿裙子。男性的裤子分大、中、小裤脚之别。大裤脚流行于川滇的美姑、甘洛、峨边、巧家等市县操义诺土语地区的各家支男性成员中穿用。特点是裤脚大,一般裤口幅宽在150-170厘米之间。多为黑色或蓝色或黑蓝搭配而成。中裤脚流行于川滇的喜德、盐源、宁蒗等县操什乍土语地区的各家支男性成员中穿用,裤脚比义诺地区的小,比所地地区的大,一般裤口幅宽在60-100厘米之间。小裤脚流行于川滇的普格、会理、盐边、元谋等县操所地土语区的各家支男性成员中穿用。裤脚小,裤裆宽肥。除了裤脚

^① 马德清:《凉山彝族民俗文化》,中国文联出版社,2006年版,第92页。

上的区别之外,凉山彝族各家支的男性着装大同小异。上衣均为右衽大襟衣,胸襟和袖口绣饰细条花纹和花边,都披穿绵羊毛制成的“瓦拉”和“加史”,裹绑腿、套毡袜、赤脚,头缠帕、前额上立“英雄结”、佩带或斜挎白色骨片镶成的用细牛筋编织而成的“堵塔”带,佩饰战刀和银香盒,腰系装烟、绒草、火镰和钱物用的用麂皮或布料制成的各式挎包或小包或肚兜。成年人和未成年人之间除了一些佩饰物的区别外,没有其他任何质的区分。一般左耳穿戴耳环、耳坠等耳饰品。

女性上衣跟男性上衣基本相似,分开襟长衣和短衣并着坎肩,区别在于花纹和花边的多少及鲜艳与否上。一般所底土语区的彝族妇女,更讲究和喜欢各种款式的绣花上衣,义诺土语区和什乍土语区妇女服装的花纹比较单一一些。下衣都穿裙子,有些地方也穿汉式裤子。童裙为上下青白或其他颜色的两节式,一般没有绣花的普通裙子。成年裙子为上中下三节,青、红、黄、绿、白等多种颜色搭配相镶缝制而成的百褶裙,佩饰三角形的色彩鲜艳的手工绣花荷包。头戴多层青布瓦状布帕或缠帕。结婚后,瓦状层数增多;生育后换戴荷叶帽或竹架圈顶大盘帽或罗锅形软帕帽。双耳佩戴金、银、铜、珊瑚、玉贝、玉珠、玛瑙等制成的多彩串珠、耳坠、耳环等饰品。着装时颈部围戴镶有各种图案的铜、银领圈牌,颈前额下有铜、银制成的长方形领牌撑托着下额,彰显端庄美丽。一般左右手背或手腕上点有墨汁纹迹,左手上佩戴金、银、铜、玉石、珍珠、玛瑙等制成的手镯、戒指或串珠。腰带是由红、白、青、蓝、紫色的棉布或羊毛或丝绒线制成的两头留有精美流苏的长条带子。

凉山彝族家支的服饰具有典型的民族特征,各个家支的服饰饰品,总体上没有太大差异。只是在阶级社会里,部分诺伙阶层的家支成员更崇尚并穿戴青色的服装,使用不同土语区或性别或同一性别在年龄上某个阶段有特殊标志的差异。当然,从这些细

小的差异中，能够清楚地发现或找到每一点不同之处所负载的文化习俗。这种服饰的产生、创造、发明于何时，如今也难以考证。但从产生后不断发展、演变、传承至今，它既是物质文化的物质本身，也是精神文化的某种表现，赋有丰富而独特的文化内涵和审美价值。

二、在饮食文化方面

凉山彝族家支的饮食文化包括吃、喝的所有东西和吃、喝过程中使用的用具、物品以及所产生和蕴含的文化内涵。

凉山彝族家支的饮食产品主要有燕麦、荞麦、玉米、土豆、黄豆、大米、南瓜、圆根萝卜、青菜、四季豆等耕作的粮食作物；牛、羊、猪、鸡、鸭等养殖的畜禽肉类；少量的野生动、植物和鱼类；以及种植、购买的茶叶和酿造、购买的酒类构成。这些饮食产品的种类是由凉山彝族家支居住的高寒山区、半山区和沟坝地区的自然气候和地理环境所决定的，各片区有所不同。正是“靠山吃山，临海吃海”的写照。

彝族的饮食习惯和风俗与火和火塘分不开，几乎所有的饮食活动都是在火塘上和火塘周围发生和完成的。据说，在凉山彝族人的始祖之始祖元谋猿人使用火之前，是否存在过生食的阶段，如今难以考证。不过，生食在如今的凉山彝族人饮食中很少留有遗迹，而在中国许多民族中却还保存着很多，如日本人和俄罗斯人喜吃生鱼片，白族喜吃鲜猪肉等遗俗还不少。熟食是火的产物，是使用火的结果，也是人类的进步。熟食不仅食物可口，易于消化、吸收，更重要的是，能够促进人体器官和大脑的发育、进化和发展。喜吃熟食是凉山彝族人的饮食习惯。因此，凉山彝族人与火非常亲近，人们在火或火塘边谈天说地，评古论今，制作美食，生儿育女，相夫教子。所有凉山彝族人生存、发展所需的，所吃所喝的食物营养都是在火的烧、烤、煨、煮、蒸等各种

制作方式、方法中取得,也形成了独具特色的饮食内容、饮食习惯和饮食器具并渗透在凉山彝族人的政治、经济、宗教、文化和生产生活活动中的饮食文化。

吃的方面:(1)有烧、烤、煮、蒸的荞巴、荞饼、荞馍、麦巴、麦饼、麦馍、玉米巴、玉米饼和玉米馍。制作时将荞面、小麦面或玉米面加水搅和后,揉成饼、巴、馍状,可以放入锅底翻转烙烤,放入火塘里埋入炭灰内烧熟,放入滚烫的沸水里煮熟或放进甑子里蒸熟后即可食用。烧、烤、煮、蒸的荞麦饼是凉山彝族家支成员结婚、做农活、逢年过节、丧葬、祭祖、超度送灵时,必备和相互赠送的食品佳肴,且含有特殊的亲戚意义和社会价值。(2)蒸焖的米饭、蒸的玉米面饭和煮、烧、烤的土豆,是凉山彝族人平常生活吃的主食。(3)炒燕麦面(炒面)是人们平日常吃的点心和出门打猎或走亲串友或旅行中常带的干粮。因为炒面只须装在一个布袋或皮袋里,并附带一只木碗,就能在出行的路上或山里,用泉水混合即可使用,既方便又有营养。(4)常吃的菜是圆根萝卜和青菜,还有小白菜、青椒、白萝卜、南瓜、黄瓜和四季豆以及嫩荞叶。圆根萝卜可以生吃、煮来吃,圆根萝卜和青菜都可以做成酸菜后捞来晒干,冬季食用。(5)常吃的肉食是猪肉、羊肉和鸡肉,牛肉一般是丧葬或敬祖、超度送灵或结婚时才能吃上。食肉方法有烧、烤和煮,一般把肉剁成拳头般大的块肉,俗称“砣砣肉”。彝族人非常好客,因此,吃鲜肉的机会很多,一般过年过节和婚丧嫁娶时候不用说,就连平时有家支成员来办事、做客或姻亲家支成员来做客或朋友、熟人路过借宿,都根据客人的身份或来往的次数,决定杀鸡还是宰羊来招待,甚至一个陌生人路过借宿,也常常杀牲接待。

很有民族特色的是,凉山彝族人只要有人生病,都要宰杀家禽牲畜来诵经、转头、驱鬼、换魂,以此来治病救人。有时候,有客人来或治病救人所需时,家中喂养的猪、羊或鸡中没有适合

宰杀的，就去邻居家买或赊来招待和祭献。彝族过年时家家都要杀猪，如有因贫穷或某种原因而杀不起猪者，家支成员或邻居每家都给赠送一块肉，有时赠送来的肉的数量比自家杀一头猪还多。彝族人过年猪肉一般制成腊肉晾干，四季食用，还有灌香肠、猪肚和做冻肉的习惯。过节时有做牛、羊肉干的习惯。彝族人杀牲有必吃烧烤肉的惯例，无论是家中来客、婚丧嫁娶、过年过节、其他庆典和祭祀活动中，杀牲后先吃烧肉是约定俗成的习惯。烧肉一般选取宰杀畜禽的部分肉，如鸡翅膀、鸡腿；牛、猪、羊的肺、肝、脾等部分是非烧来吃不可的。而且，烧好后放在木钵里，撒上盐后，与酒一起先用来祭祀祖先神灵方可食用。若是专门用来治病救人的，在祭祀祖先神灵后，先给病人象征性吃一口后其他人才能食用；若请毕摩或苏尼来治疗驱鬼的，烧肉在祭祀祖先神灵的同时，祭祀毕摩或苏尼的神灵，祭祀完毕方可食用；若是过年过节宰杀的畜禽肉，在敬祖先神灵和自然神灵之后，由家里男性长者象征性地先吃一口，祭祀仪式方算结束，人们才可以食用。无论哪种形式的烧肉，在未祭祀神灵之前，任何畜禽不得接触、食用，任何人不得食用。否则，就是冒犯神灵，祭祀不灵，将会有不吉利或灾祸事象发生。

喝的方面，主要是喝茶和饮酒。凉山彝族人饮茶和喝酒都是饭前饭后的事，一般很少有边吃饭边饮酒或边喝茶边吃饭的习惯。喝茶一般是煮或煨，有清茶和油茶之分，很少有汉区的泡茶习惯。用来煮和煨的茶一般都是砖茶或窝窝茶，到汉区购买；自己种植的，春夏摘来炒干、晾干的就可食用。

酒是凉山彝族人生活中最珍贵的饮料，无酒不成礼，无酒不成席。以酒为贵，以酒为大。“没有酒，就等于白天没有太阳，晚上没有火塘。任何时候，只要有了酒，人与人靠近了，山与山

挨拢了，心与心贴近了，血与血相通了。”^① 彝族地区盛产荞麦酒、玉米酒、米酒。凉山彝族人喜欢坐在一起喝转转酒和杆杆酒。喝转转酒就是大家围坐在一起端着一碗酒，一个喝一口之后传递给下一个人，依次循环不止。喝杆杆酒就是人们围着一塘插进数根细长吸管的塘塘酒，各取所需，各自喝酒。凉山彝族人在招待客人时，杀猪宰羊或杀牛算高规格的礼节。但是，再高的礼节，如果没有酒的话，显得十分冷清、尴尬，被认为不庄重或不真诚。反过来，即使没有杀任何禽畜，只要有酒招待，也能过得去。因此，来客时，家中如果没有酒，客人也没带酒的话，天再晚，路再远，也派精干的小伙去买酒或到邻居家借来招待客人。酒在彝族人的生活用品中有如灵丹妙药，如果人们之间发生失礼、产生矛盾或有纠纷或结冤仇时，只要有过错方主动带酒去赔礼道歉或买酒肉招待另一方的话，再大的误会或冤仇也能解开或得到和解。彝族谚语有“一人值一匹马，一匹马值一杯酒”的说法，体现调解纠纷时酒的作用。

彝族人喝酒有酒礼、酒规。虽然男女人人嗜酒，但都不喜欢酗酒。彝谚语有“喝一杯，值千金；喝两杯，值条银；喝三杯，不如猪和狗”的说法，就是劝诫人们不要酗酒。总之，凉山彝族人走亲访友、请客送礼、逢年过节、红白喜事、婚丧嫁娶、宗教活动、调解纠纷、祭祀神灵、治病救人等各种时候都必须有酒。只要有酒助兴，就能活跃气氛、觥筹交错、热闹非凡，万事和谐，情感融洽，皆大欢喜。

凉山彝族人的饮食器具独具特色、种类繁多，有彝族人自己创造、发明的，也有汉区购买的。彝族人自己创造、发明的酒具和餐具有用红、黄、黑三色树漆漆上的别具一格、造型优美、色彩绚丽的鹰爪酒杯、牛角酒杯、木杯萨拉酒壶、木勺子、木碗、

^① 马德清：《凉山彝族民俗文化节》，中国文联出版社，2006年版，第17页。

木盘、木盥、木钵、皮碗、餐桌、圆凳、木筷子、竹筷子、簸箕、筛子、木桶、木瓢和甑子。汉区购买的有铁锅、火钳、瓷碗、瓷盆、钢勺、吊锅、铜壶、铁三脚架、玻璃杯、煨茶壶、瓷杯等。

三、在居住文化方面

居住或住所的主要功能是“保护人们免受风、雨、寒冷、水灾的侵袭以及防御野兽等外来侵犯，保护火种等。人类最早的住所是自然界中的山洞、树洞以及灌木丛等天然的掩蔽处”^①。古老的凉山彝族人 also 经历过类似的居住环境。随着人类历史、社会的不断发展，人口的不断繁衍，人类社会的居住条件、居住式样也不断发生着变化，住所逐渐走向固定化，房屋种类不断增多，形态各异，人为技术越来越高。不过，住所地点的选择、房屋式样的结构特点，依然离不开居住环境中自然、地理、气候条件和居住地传统文化观念、习俗和习惯。凉山彝族人在漫长的历史长河中，以自己独特的悠久的物质文明和精神文明造就了本民族独具一格的居住文化。具体体现在选择居住地点，房屋种类、样式多样和房屋内设有火塘锅庄三个方面上。

在选择居住地点上，凉山彝族人非常讲究，一般依据自然、地理和气候本身的条件，选择那些有山、有水、有草、有树的便于人们生产、生活、放牧、游乐、避害、防祸的高寒山区和二半山地区定居。在凉山彝族古籍《勒俄勒依》中，详细记载了彝族先民在迁徙中，为了寻到理想居住地，走遍了中国西南的山山水水之后，最终选定在“兹兹蒲乌”居住的记载和传说。书中说到“屋后有山能放羊，屋前有坎能栽秧，中间人畜有住处，坝上

^① 林耀华：《民族学通论》（修订本），中央民族大学出版社，1997年版，第410页。

有坪能赛马，沼泽地带能放猪，寨内又有青年玩耍处，院内又有妇女闲谈处，门前还有待客处”^①。彝族先民选择的这种地方，在如今的大小凉山地区的陡坡、悬崖、河谷、森林和山峦之间随处可见。选择这样的地方居住，除了有利于生产、生活之外，与历史上凉山彝族人迁徙频繁、部落割据、冤家械斗、瘟疫盛行和民族矛盾有一些关系。同时，也有利于同一个家支成员及其子孙后代聚集而居，便于互助互济，对外侵袭和防御外敌。在凉山彝族历史社会变迁过程中，无论各阶层、各家支、各区域发生了多少变革，某个家支成员聚族而居于某个区域或地点的分布格局始终没有多少变化，以家支姓氏取名的居住地名传承至今的也不少，如“洛木拉达”、“沙马甲谷”、“巴且木的”、“阿里依灯”等等。在选择到这样的地方之后，修建具体某家房屋时，不能随意乱建，而是遵循一定的习俗规制。选择某一具体地点为屋基，要请毕摩或懂天文历法的长者占卜算卦看风水，定屋基。一般采用木刻卜或羊肩骨卜或鸡蛋卜等。何时开始修建或入住要算女房主的属相、命宫和星座后，选定具体日子开工或迁入。搬迁入住要举行杀牲、转头、饮酒、庆贺入住仪式，祭祀神灵、祈求子孙平安，粮食丰满，人畜健康、兴旺。

在房屋种类、样式多样上，凉山彝族人修建的房屋种类繁多，样式有别，风格各异，主要是根据居住地区的气候、地理、自然环境条件、风俗、居住人的经济实力和喜好而定。以顶上所盖材料分，主要有简朴的棚屋、茅草房、木板房、石板房和瓦房；以房屋结构分，主要有木板房、土木房、竹竿房、石木房和土墙房。无论修建哪一种房屋，都是就地取材，使用传统的木工技术镶嵌，利用藤条、竹篾片捆扎，很少有钢筋、水泥和铁钉，

^① 巴且克迪记录，巴且乌撒口述：《凉山黑彝巴且氏族世家》，云南人民出版社，1995年版，第56页。

并在木板、木条、木块或木杆上漆上红、黄、黑三种土漆，雕刻和镶嵌上花、鸟、虫、兽等各种图案和花纹，具有较强的防腐、审美和建筑工艺意识，以及热爱生活、积极向上的精神气质。

在房屋内设有火塘锅庄，凉山彝族人的房屋里都设有火塘锅庄。“火塘是在人类把火引进自己的居所后产生的，它有一个漫长的发展过程，原始先民所使用的火堆是火塘的雏形，是后来形成的丰富多彩的火塘文化的发端。”^①火塘具有取暖、炊事、照明、保存火种和凝聚亲情的作用。凉山彝族人的火塘，一般是椭圆凹坑形的，长约30厘米，宽约25厘米，上边立有一块石柱，下边两头相隔一尺左右处分别立有一块石柱的整体形成三角形的三石鼎足式火塘，三石上放锅用于炊事。火塘设于正屋门后左上方或右上方距离墙1米左右的地方。左边和左上方是主位，一般一家之主多坐于此。左上方靠墙的木柜上或墙上设祭祀祖先神灵的祭台。右边和右上方是客位，客人一般“自上而下按尊卑长幼秩序排列而坐”^②。也是毕摩、苏尼治病救人做神位和法事的地方。火塘下方是烧火、添柴、做饭，从事炊事活动的场所。在凉山彝族人的家里，无论何时，有无客人来访，家庭成员总是围坐在火塘四周休息、娱乐、高谈阔论、赛智斗勇、谈古论今、交流思想、安排家事、欢聚畅饮。因此，火塘是凉山彝族人取暖、做饭、烤肉、文娱表演、宗教活动、迎宾待客、联络情感、安排农事等生活、生产都离不开的宝物，也是凉山彝族人敬畏、崇拜火神的真实反映。房屋里的火塘周围，是凉山彝族家支成员在室内的主要活动场所。如今凉山彝族地区的乡村房屋中依然是这样的。

① 杨福泉、郑晓云：《火塘文化录》，云南民族出版社，2000年版，第12-13页。

② 伍精忠：《凉山彝族风俗》，四川民族出版社，1993年版，第40页。

四、在交通文化方面

凉山彝族各个家支多数都居住在海拔 2000 米以上的高寒山区和二半山区，峰峦叠嶂、沟壑纵横、山陡水险、密林灌木、道路崎岖，风霜雨雪频繁。人们依山傍水而居或住于高寒水疏之地，以家支群体集中居住，人们大都赤足行路，不畏山高水险或荆棘丛生。所有山间林中的宽敞道路或羊肠小道都是人畜原始自然走成，正如文学大师鲁迅先生所言：“世上本无路，走的人多了，也就成了路。”与此相应，运输方式极具古老、传统，只有人自身肩扛、手提、头顶、背负、怀抱或马驮、牛拉或自然依顺山坡滑行。无论是种植、收割庄稼，还是喝水、烧柴都以背负或肩扛或手提的方式进行运输，偶尔以骑马或骑牛来代步或驮运，也有借助水力，用木筏或竹筏顺流顺势运送。大山河川之间很少筑桥，经常绕弯而行，遇小水跳跨而过，大河挽裤涉淌或游泳而过。即使有桥，也是独木桥或藤条桥或利用密林中的藤绳，从河边一头横甩跨到另一头的形式过江、过河，或尽力绕开大山、河流、湖泊、沼泽和密林而另辟小路而行，在时间上多选择春、秋、冬干季运行，避开夏季雨天涨水的时候出行和运输；或因势利导、因地制宜地安排生产生活中的各种事项。总之，民主改革前凉山彝族人出行和运输是非常原始的。家支成员之间走亲串友往往需要几天十几天甚至几个月；报喜、报忧等获知信息也往往是昼夜兼程，利用声音、口耳和人与人之间接力棒式的传递。民主改革以后，成昆铁路和国道公路穿越凉山彝族多数地区，尤其是近几年来，大大小小的各级公路四通八达，穿过凉山彝族各个地区的县城、乡镇和乡村。汽车、火车、摩托车和自行车，甚至现代化的飞机等交通工具，逐步替代了牛、马、人背、双足、竹排等畜力、人力和自然力。使凉山彝族各个家支之间的交往更加方便和频繁，提高了生产力，提升了凉山彝族家支成员的生活水

平和生活质量。

五、在劳作文化方面

凉山彝族人自古以来,多数人都生活在山高坡陡、水流湍急的自然地理条件中,时至今日,农业生产仍然是凉山彝族经济活动中最主要的形式,农业耕地基本上分布在山区河谷地带,农业生产有地区差异,自然资源不尽相同。彝族人从事农业生产时的劳动组织形式,基本上以单个家庭、家支分支或整个家支成员为生产单位。一般总家支为大生产单位,分支或家支成员共同生产,家庭之间或家支成员之间互助、互帮或换工的形式,一起行动,一起完成重大的农事活动,如播种、收割、盖房等。尤其是农忙季节,所有家支成员都集中在一起,根据长幼关系、地理因素或阶级阶层因素,一家挨一家依次做完农业生产的耕作计划,“按耕地的地貌类型不同,分为轮耕和固定耕作两种。位于高山区的轮歇地,采取轮耕即开垦一块耕地,种一两年,便休耕几年或十多年又开垦耕种。半山区的大部分山地、梯田和坝区的水田,实行固定耕作”^①。很多时候是刀耕火种,广种薄收、靠天吃饭。在农业生产过程中,劳动技能和生产知识,基本上承袭祖辈的经验和管理方式。“在四川凉山彝族奴隶社会里,农业生产工具有犁、锄、耙、镰刀、砍刀,还有木制的耙、犁、槌。其中犁又分为水田用的大、小型犁和坡地用的箭铧犁,锄又分为板锄和条锄,耙分水田用的和山地用的两种,木槌用于旱地碎土。铁制工具已普遍使用,可其种类和数量在凉山的中心区和边缘区有差别。中心区种类少、型小质差,数量极少。”^②边缘区则反之。

凉山彝族人的牧业生产较为发达,仅次于农业生产。养殖形

① 张建华:《彝族文化大观》,云南民族出版社,1999年版,第905页。

② 张建华:《彝族文化大观》,云南民族出版社,1999年版,第907~908页。

式主要有放牧和圈养。放牧以牛（包括黄牛、牦牛和少量水牛）、羊（包括绵羊和山羊）、马、骡、驴为主。厩养以猪为主。居住在高寒山区和二半山区的彝族在饲养牛、羊时，以季节轮放。一般夏季到来时，居住二半山区或沟坝地区的家支成员，就把自家的牛、羊赶到高寒山区本家支成员或姻亲家支成员家饲养。反之，冬季到来时，高寒山区的家支成员，则把自家的牛、羊赶到二半山区或沟坝地区本家支成员或姻亲家支成员家放牧。

凉山彝族人的林业生产在民主改革以前并未形成规模生产，只是对林木的简单砍伐后，用于烧火、盖房、搭桥和制作生产农具以及“刀耕火种”用。生产工具也只有一些刀和斧等简单工具。

凉山彝族人的手工业生产有纺织、刺绣、制毡（织擦尔瓦、擗披毡）、编织、雕刻、酿酒、制硝、漆器等，也有木、石、铁、银、铜等工匠。这些手工业生产中，相对而言，刺绣、制毡（织擦尔瓦、擗披毡）、编织、酿酒、漆器等方面非常发达，是凉山彝族人日常生活用品的主要来源。

总之，以上论述了凉山彝族家支存在的物质及其文化方面的一些内容。除此，还有节庆、祭祀、婚丧、嫁娶等各种物质基础和物质文化以及人们的精神活动。这里不再论述。

第三章 凉山彝族家支文化内容、特性和功能分析

第一节 凉山彝族家支文化内容分析

凉山彝族家支文化是指家支共同活动所创造出来的所有产物，包括家支群体在社会生活中所使用的生产工具、衣食住行等物质文化和所赖以维持的典章、习惯规范、道德伦理等制度文化以及所创造的文学艺术、音乐舞蹈、宗教信仰等诸多心智活动的精神文化。凉山彝族地区，在民主改革前有几百个大大小小的不同家支，是一个家支林立、互不统属的以家支习惯法为制度基础的家支社会，从这个意义上说，凉山彝族家支文化就是凉山彝族的传统文化，或者说凉山彝族的传统文化是以家支文化为主线发展和传承而来的。

凉山彝族家支文化的内容可以说包罗万象，概括起来主要有家支的组织集团、军事械斗、宗教信仰、婚姻模式、团结互助、集会议事、伦理道德、人生礼仪、习惯法、禁忌和尔普等众多内容上。

一、凉山彝族家支的组织形态

家庭是凉山彝族社会生活中最基本的组织单位，内含一夫一妻及其子女，有独立的房屋自居、自食、自生、自养和接待来

客。每个家支成员成立独立的家庭以一个房屋和锅庄为重要标志。“一个家庭由婚姻关系产生夫与妻以及夫方与妻方之姻亲关系；由生育关系产生父母子女之亲属关系，以及子女之姻亲关系，于是在续造二代三代之家庭，以至于无穷。”^① 家庭是凉山彝族社会的细胞，小分支、分支或总家支是这一细胞的集合体。就总家支内部而言，各个家庭独立存在；外部而言，家庭是以家支的意志和利益为存在的前提。因此，凉山彝族家支社会中，实际上每一个家支就是一个小小的社会组织系统。这个系统是以同一父亲始祖血缘传宗接代、发展、繁衍而来的以父子连名谱系为链条贯穿起来的所有个体成员组成的亲属集团。按血缘远近和亲疏，总集团下可能分为若干个分支（亚支）集团，分支（亚支）集团下又可能分为若干个小支集团，小支集团下是一夫一妻制的个体家庭，个体家庭由来自于两个不同父系血缘家支的男女组成，并可能生产出一个或一个以上个体成员。个体成员隶属于个体家庭，个体家庭隶属于小支集团，小支集团隶属于分支（亚支）集团，分支（亚支）集团隶属于总集团。小支集团与分支集团之间和分支集团与总集团之间的隶属关系较为松弛，没有统治与被统治、支配与被支配的关系。个体成员与各个集团之间也没有统治和支配的关系。个体成员之间也没有像现代某些社会集团或社会组织的成员之间那样森严的等级关系或支配关系或统治关系，而是血浓于水的亲情关系。但是，尽管一个家支集团内部个体成员之间有各自独立的私人空间，不过有时候，某些个体成员为了争夺各自的利益或小团体的利益，也有相互纠葛、相互恩怨、彼此情仇的情况发生。家支集团对个体成员的控制，不是用严厉的清规戒律或法律条款来维持或压制，而是以很久以来形成

^① 马长寿遗著，李绍明、周伟洲等整理：《凉山罗彝考察报告》，四川民族出版社巴蜀书社，2006年版，第258页。

的约定俗成的习惯、行为的履行来支撑和维系，是一种松散却必须执行或自行了断的自然关系，而非强迫的行为举止。如某个家支的男性成员与有血亲关系或近亲姨表关系的女性发生性关系行为被曝光时，按家支习惯法双双应被处死，但是很多时候，当事人都是立马自行了断而死或限期自杀。如果限期自杀，在自杀前，当事人可以在家支内部任何一成员家里白吃白喝或受到隆重款待，期限到时就会自行了断而无需任何人敦促或监督。家支集团内部个体成员之间相互救济帮助或共同对外械斗复仇，也是基于家支成员之间血脉相通、血亲相连的亲情融入言行的自觉行为。而且，往往依据个体成员的能力大小、财富多寡和豪爽慷慨与否以及对血亲集团的忠诚度和权利义务来决定和践行。某个家支集团组织内部，一个个体成员资助或帮助另一个个体成员或群体成员的同时，自身也是被资助或帮助的对象。一个成员有难，全体家支成员来相助。如某个家庭老人去世，全家支的人都来奔丧，形成有钱者出钱，有力者出力，能大者做大事，能小者做小事，一起渡过难关。“群体帮助其成员去做那些不容易单独完成的工作”，“群体帮助其成员实现情感欲望，提供情感支持 and 自我表达的机会”^①，就是凉山彝族家支组织集团的一种作用。在民主改革前的有些凉山彝族地区，两个家支以婚姻为基础结成组织联盟，世代友善相待，共生共荣，互为姻亲家支。两个家支常常被别人联名称呼，如果基罗武、阿鲁马家、阿迪阿西等。凉山彝族家支的这种组织集团的文化行为，在生产力十分落后的自然生存环境较为恶劣的岁月中，正是人们生存、发展、传承、延续的需要。也是当时凉山彝族地区家支林立，各自为政，互不统属，在各自家支统管地区和各自家支内部起到了政权组织的

^① [美] 戴维·波普诺著，李强等译：《社会学》（第十版），中国人民大学出版社，2005年版，第178-179页。

功能。

二、凉山彝族家支的军事战争

彝族家支或家支之间的军事械斗由来已久。据彝族古籍《西南彝志》中记载的内容反映,在原始社会末期,彝族“六祖分支”的原因之一,就是六祖家支与邻近其他彝族家支之间战争而断绝联姻后,不得不举行“分支”仪式来彼此结缔婚姻。六祖分支后各支之间又经常为了争夺土地、财产和奴隶而引发战争,各支在迁徙过程中,经常与当地土著居民之间发生军事械斗,每次战斗的结果,战败支系的成员或土著居民常常沦为奴隶。在阶级社会里,不同阶层的家支之间或同一阶层的家支之间以及一些家支与邻近民族之间,为了各自的利益,也经常发生军事械斗。在凉山彝族家支社会里,这样的军事械斗一直延续到20世纪50年代中后期才彻底结束。凉山彝族家支或家支之间的军事械斗,可分兹莫与兹莫(土司)家支之间争斗,兹莫家支与诺伙家支之间的争斗,诺伙与诺伙家支之间的争斗,诺伙家支与曲伙家支之间的争斗,曲伙与曲伙家支之间的争斗,以及有些兹莫家支、诺伙家支和曲伙家支或单独或联合起来,与邻近汉族、纳西族等民族之间的争夺。以上家支与家支之间的争斗,往往被很多学者称之为“冤家械斗”。笔者认为这种称谓并不全面,因为械斗的双方不一定是冤家,许多家支是无故械斗后才结冤的。因此,本文将凉山彝族各个家支之间的争斗称之为彝族家支之间的军事械斗。土家族学者李绍明先生在论述凉山彝族家支或家支之间军事(冤家)械斗原因时,除了根据1956—1957年四川民族调查组召集美姑、越西、雷波、甘洛等地区与凉山州州委对68件较大规模的军事(冤家)械斗的了解座谈时分析的7种常见原因外,又补充了自己认为深层次的3种社会根源。常见的7种原因是:“(一)为了争夺土地、掠夺牲畜及财物而引起,此项共有

22 件；（二）为了争夺、包庇和保护娃子而引起，共有 11 件；（三）为了婚姻纠纷而引起，由于父母包办、一方不愿或与他人私通，或男子侮辱了其他家的女子所造成，共 15 件；（四）为了赌博、酗酒、斗殴等事所引起，共 8 件；（五）为了白彝家支反抗黑彝家支的压迫而引起的，共 8 件；（六）为了争夺投保者保护投保人所引起的，共 2 件；（七）为其他原因所引起的，共 2 件。”参见李绍明《论解放前凉山彝族奴隶社会的冤家械斗》一文（此文没有找到纸本，电子版里未注明发表之处，故未能注明来源，特此说明），三种社会根源是“血族复仇与集体负责”；“历代反动统治阶级长期的挑拨离间”和“近代以来，彝区的鸦片与汉区的枪支交换日益扩大；造成彝族社会畸形的经济繁荣”所致。笔者认为除了这些原因外，还包括某些家支为掠夺奴隶、土地和财物而对边沿地区其他民族的战争和部分诺伙家支反抗兹莫家支统治的斗争，如恩扎家支反抗阿卓土司的战争，巴且家支反抗斯格土司的战争等；一些家支联合起来攻打中央统治政府的战争，如 1940 年冬巴且家支攻打昭觉县国民党政府，如 1945 年各家支停止家支内部冤家械斗而联合击退国民党 24 军的进攻等的战争。可见，引起彝族家支或家支之间的军事战争的原因是多种多样的。同时，随着人类社会的发展和凉山彝族社会历史的不断演变，凉山彝族家支或家支之间或与其他形式的军事战争的武器从古至今，也从低级到高级，从粗糙向精良演变。据学者张建华先生论述，“公元前 2 世纪到公元前 1 世纪末，滇池地区彝族先民制造和使用过的进攻性武器有剑、矛、弩、戈、斧、铍、叉、啄等，在剑、矛中首先出现铁制者。防御性的有盾和甲”^①。到南诏国时，彝族地区“常用的武器有锋、鞘、郁刀、南诏剑、

^① 戴庆厦主编：《中国彝学》（第二辑），民族出版社，2003 年版，第 398 - 400 页。

枪箭、蛇杖等”^①。20世纪初叶在四川凉山地区常见的武器有进攻性的“刀、剑、矛、飞镖、弓、弩、抛石索等7种”和“铠甲、头盔、护手皮筒、护腿皮筒、盾等5种”^②防御性的兵器；到20世纪30~40年代，纳吉家支头人龙云统治云南时，武器种类繁多，性能更好：“有从法、日、比利时、捷克、德国、美国、俄国进口的手枪、步枪、轻重机关枪、开动六〇炮和八二炮、重型山野炮、榴弹炮、高射炮、高射机关枪以及手榴弹、枪榴弹、火箭筒等。”^③“还从法国和英国进口战斗机和轰炸机40~50架，组建空军”^④。凉山彝族地区也因鸦片种植的发达，各家支用鸦片和金银换来了手枪、步枪等，大大改进了使用的武器。“火药枪、单发枪、九子枪、七九式、花版式、二十响、汉阳马枪、毛瑟枪、机关枪、迫击炮等新式武器进入凉山后，有枪者必胜，无枪者必败，面对这种局势，各家支都千方百计出金银买枪支弹药，尽力武装自己”^⑤的家支。

凉山彝族家支或家支之间军事械斗时，以家支或家支联盟为基础建立武装，全民皆兵，平时为民，战时为兵。彝族诗文“勇敢靠培养，力气靠锻炼，杀敌的勇士有九个胆，勇士死了胆小鬼也会出来御敌”^⑥，“自15世纪以来，随着凉山各土司和诺合黑彝奴隶主的斗争，家支制度越来越完善，越来越重要”，“在土司制度衰落，诺伙势力取得统治地位的近百年的历史发展过程中，中央王朝的地方政权名存实亡。”^⑦

可见，彝族家支或家支之间，长期的军事械斗，一方面造成

①②③④ 戴庆厦主编：《中国彝学》第二辑，民族出版社，2003年版，第398~400页。

⑤⑥ 罗布合机：《解放前凉山彝族战事一瞥》，载《西南民族学院学报》（哲学社会科学版），2000年第4期。

⑦ 贾秀兰：《论凉山彝族社会的伦理道德规范》，载《西南民族学院学报》（哲社科学版），1997年第1期。

大量的人员伤亡，严重破坏了社会生产力的发展，严重阻碍了彝族家支之间的正常交往和人民生活水平的改善和提高，极大地制约着凉山彝族社会的统一。另一方面，也瓦解和动摇了彝族上层统治阶级的统治力量和统治基础，缓和了彝族家支之间的矛盾，促进了彝族家支之间沟通和平衡发展，涌现了一些彝族英雄人物，造就和培养一批彝族军事人才，增强了彝族尚勇的观念。

三、凉山彝族家支的宗教信仰

凉山彝族家支的宗教信仰内容很多，这里主要论述祖先崇拜和“智尔”（灵物）崇拜两方面的内容。

（一）祖先崇拜

祖先崇拜是彝族宗教信仰的一种形式，也是家支重视父子连名谱系连续性观念的具体表现。彝族普遍认为祖先的灵魂是永远存在的。认为人的身体是灵魂存在的实体，没有灵魂，体内的血气就会消失，肉体也就会干枯、腐烂。祖先的死亡是其灵魂已经离开了身体，成为超自然界的一部分。并对生者的日常生活产生巨大的影响，必须通过祭祀来安抚和感化祖先的神灵，消除各种灾祸，求得祖先神灵的庇护和保佑。因此，凉山彝族家支把祖先崇拜的活动和仪式，放在一切宗教活动里最重要最庄严的位置上，祭祀祖先成为家支活动的主要内容之一。祭祀祖先最常用的供品是酒和烧肉。无论平日家支成员生病治病时，还是逢年过节都要用酒和肉来祭祀祖先的神灵，甚至有的家支，在平日走亲串友的人带来的酒，也首先倒来祭祀祖先神灵后生者才能喝。最突出最能体现彝族家支祖先崇拜观念的是，几乎每个家支都有公有的火葬场，有共同祭祀祖先的场所和藏匿祖先神灵的岩洞以及完成对祖先灵魂的超度，彝语称为“尼姆措毕”。这种观念深深地渗透到彝族家支成员的日常生活中，成为一代代彝族家支成员思想中牢不可破、根深蒂固的传统观念而流传着。

彝族尔比尔吉有“父欠子债娶媳妇，子欠父债送灵魂”的说法。就是说作为父亲的责任和义务是必须给儿子娶妻生子续“香火”；作为儿子的责任和义务是必须为父母超度灵魂成神灵回到祖界并求得神灵的保佑。因此，作为凉山彝族家支的一个男性成员，必须完成这两件大事才算是成功的人生，这种成功的人生也是家支不断繁衍发展的基石。祭祀祖先神灵和续“香火”成为彝族家支社会里，男性个体必须履行的责任和义务。费尔巴哈说：“宗教的整个本质表现并集中在献祭之中。献祭的根源就是依赖感——恐惧、怀疑，对后果对未来的无把握，对于所犯罪行的良心上的咎责，而献祭的结果，目的则是自我感——自信、满意，对后果的有把握、自由和幸福。”^①家支成员对祖先的祭祀，一方面是对祖先神灵的依赖和敬畏；另一方面是为了满足自己的目的和需要，即通过祭祀祖先灵魂的种种仪式，来维系子孙后代的团结协助和繁衍发展，祈求子孙平安、幸福。同时，家支成员借此机会，加强彼此之间的联络和情感的沟通；家支借此机会，整合家支群体组织和个体成员之间的各种关系，进一步强化家支观念。举行“尼姆措毕”仪式就是其中最好的机会。“尼姆措毕”也是彝族家支祖先崇拜的核心内容，包括安灵、超度和送灵的环节。这种仪式由作仪式的毕摩选定良辰吉日，举行众多复杂仪式和繁琐程序后，死者的亡灵升格为祖灵，祖灵升格为祖神并送到岩洞回归祖界。“家支制度依赖于祖先的保护，也是祖先崇拜的产物。只要家支依仗祖先与子孙间的父子连接，如何对待死者，将关系到家支的存续与成员间的关系密切性。”^②凉山彝族家支的祖灵信仰“从某种意义上讲乃是血缘关系的崇拜，一般

^① 《费尔巴哈哲学著作选集》，三联书店，1962年版（下卷），第462页。

^② 巴莫阿依、黄建民编：《国外学者彝学研究文集》，云南教育出版社，2000年版，第116页。

本家族家支的先灵才能被其成员视为祖灵来崇拜。换句话说,生前是与“我”有共同血缘关系的家族家支成员,死后才是庇护本家族家支的祖灵”^①。也就是说,各自家支的祖灵各自只保佑自己家支的成员,一个家支的祖灵相对其他家支成员而言可能是恶祖灵或根本没有什么关系。“对敌对家支来说,尤其是有世仇、结过怨的家支来说,生前是敌人,死后自然也是危险性极大的恶灵,生前与别的家支打过冤家的祖人,死后其灵魂也会做祟于对方而有利于己方。”^②可见,在凉山彝族家支成员的心理意识和传统观念中,本家支的祖先神灵像生前一样会保护、捍卫自己家支成员的利益而致祸害于别人。“这些显然是血族复仇、家支之上的观念在祖灵信仰中的折射。”^③也是凉山彝族人祖先崇拜的原因之一。

(二) “智尔”(灵物)崇拜

“智尔”一词是凉山彝语的音译,依据不同的土语或翻译习惯,有的人把它译成“吉尔”、“祝尔”等汉语。凉山彝族家支的“智尔”是一种吉祥物,是一种赋有超自然神力,能保佑和庇护个人或家庭成员乃至整个家支成员一生一世兴旺发达、子孙满堂的一个具体的物品或动植物或神灵。如一根线、一件衣服、一只羊、一头牛、一只虎、一只鹰、一只青蛙、一条蛇、一棵树、一座山、一块石头或死去的某个人的灵魂等,都有可能成为凉山彝族家支的“智尔”。

相传民主改革前四川省凉山州境内五大著名的土司中,阿卓(杨氏)土司家支的“智尔”是一只海螺酒杯,利利土司家支的“智尔”是一头黄母牛,沙马土司家支的“智尔”是一个丝绸垫圆凳。据说这些兹莫家支各自得到自己的“智尔”以后,各家

^① 巴莫阿依:《彝族祖灵信仰研究》,四川民族出版社,1994年版,第48页。

^{②③} 巴莫阿依:《彝族祖灵信仰研究》,四川民族出版社,1994年版,第49页。

支成员中人才辈出、经济富裕、人丁兴旺。各家支成员中一些成员曾先后被历代封建王朝赐封为“白蛮都鬼主”等称谓和土司、土目等职位而称雄于其他家支之上，成为凉山彝族社会历史上有名的土司之一。此外，还有“吉呷山下的格吉氏族吉尔是一只白色大公鸡。德昌县阿吉氏族的吉尔，是一根白色大雁羽毛。昭觉县吴奇氏族的吉尔，是一匹神马。昭觉县阿侯氏族、阿余支的吉尔，是一条金钱角蛇。昭觉县竹核的马氏族吉尔，是一对鸿雁。越西县乃托村马查久家的吉尔，是一块蟒蛇肉，说它是医神，可避麻风病。越西县河东沙马氏族吉尔，是一对天鹅。昭觉、甘洛、普格、西昌等地什列氏族、亚氏族、小氏族多以神虎为吉尔。布拖县诏博哲者家的战争吉尔，是一只金丝猴；吉博衣呷家的吉尔，是一个野猪鼻梁骨”^①。“在美姑彝区民间口头流传的‘出名吉尔’：甲古甘洛阿甲牛坡氏族的一根赤头拐杖，夹支液达毕者四子氏族为一根镶金签筒，勒伙山下洒库木坡氏族为一头白色阉牛，鹭都山下阿陈四子（恩扎）为一副赤肩白甲，苏竹（柏林）山下勒乌阿卓氏族为一头黄额黑熊，索诺山下宜尔陈兹氏族（俄其、金曲、布兹、磨说等）为一头白色野羚，阿举（龙头）山下阿哲吉觉氏族为一副黄尾黑甲，则哈山下索体吉朗氏族为一根镶金签筒，瓦普山下吉木苏嘎氏族为一匹瞎母马，依乌阿侯氏族为一匹花驹马，海米莫色氏族为一根白矛杆，阿尔马氏族为一根钢叉，木佛山下阿普吉史（巴迁）氏族为一只双舍绵羊，毕尔拉达瓦渣俄竹氏族为一根熊骨磨把，策莫（盐源）山下罗洪九子氏族为一头黄额黑熊，额罗山下惹液阿波（果基）氏族为一头花腹母牛，甲谷甘洛阿维鹏彭氏族为一件黑蓑衣，尼道兹莫氏族为一卷白解经，甘洛莫博（雷波）伙伙色祖（哈拉）

① 什列·贾司拉核：《凉山彝族的“吉尔”崇拜》，载《凉山彝族研究》第五期。

氏族为一面赤杆旌旗，莫伙山下沙马兹莫氏族为一头祭祀野猪，阿火兹莫氏族为一个熊皮制成的磨槽，列木勒勒兹莫为一个赤金磨刀石，阿硕兹莫为一条赤尾蛇，勒布山下哈拉嘎哈氏族为一根黄金棍，罗木阿黑三子氏族为一把白犁铧……”^①可以说几乎每个凉山彝族家支都有各自的“智尔”。

凉山彝族家支的“智尔”崇拜就是指某个家支成员或某个家庭或某个人对这一具体事物或神灵的顶礼膜拜，并小心翼翼地敬重它、祭祀它、供奉它，以期得到更好的庇护、保佑、帮助、赏赐，使个人健康长寿、幸福受宠、子孙兴旺，使家庭和整个家支五谷丰登、六畜兴旺、财源滚滚、人才辈出、世代强势发展而成为强中之强者。因为凉山彝族家支成员的心理意识和思想意念里认为被崇拜的这些物品或动植物或神灵具有惩妖镇魔、战胜邪恶、除祸赐福、抵抗敌人、迎吉防灾的超人为、超自然的力量。因此，家支个体成员内心里也产生一些畏惧感，必须小心祭祀和呵护。不然也有可能作恶或变成别人家的“智尔”。彝谚语有“别人家的鬼，是我家的‘智尔’”之说。

因此，凉山彝族家支的这种“智尔”崇拜，在凉山彝族家支社会里，源远流长、影响极深、广为流传，并带有某种神秘和神圣的色彩。“是自然崇拜、鬼魂崇拜、图腾崇拜等综合构成的一种宗教形式。是灵性与物体相结合起来，根据人们的臆想或把某一种物同另一毫无相关的事物或事件等现象联系起来，被认定它有超自然的神灵作用，从而将此物当作‘吉尔’来崇拜的一种宗教形式”^② 印刻在凉山彝族家支成员的心头。“它是一种渊

^① 曾明等：《大凉山美姑彝族民间艺术研究》，四川民族出版社，2004年版，第33-34页。

^② 什列·贾司拉核：《凉山彝族的“吉尔”崇拜》，载《凉山彝族研究》第3期第134页。

源于自然崇拜而高于自然崇拜，但还保留着原始宗教形态即自然崇拜特点的宗教形式。”^①可见，凉山彝族家支的“智尔”崇拜是一种古老的宗教信仰类别并不断传承下来的一种文化习俗。

有关凉山彝族家支的宗教信仰的内容还很多，这里不再论述。

四、凉山彝族家支的婚姻模式

传统婚姻是建立家庭关系，实现人类自身生产的男女两性相结合的社会形式和文化现象。“彝族的婚姻形态与整个人类社会一样是循着血缘婚、普那路亚婚（亚血缘群婚）、对偶婚和一夫一妻制向前发展的。”^②凉山彝族家支文化的婚姻模式有家支外婚、姨表家支间不婚、同阶层家支间内婚、姑舅表家支间优先婚和有疾病家支间内婚、家支内转房、不与外民族通婚、规定结婚年龄以及婚约程序和结婚仪式等诸多方面的内容。其中，家支外婚是凉山彝族婚姻模式的核心内容；同阶层家支间内婚、姑舅表家支间优先婚和姨表家支间不婚是家支外婚的派生物，其本质含义也是家支外婚；有疾病的家支间内婚、家支内转房、不与外民族通婚是家支外婚的特点；规定结婚年龄、婚约程序和结婚仪式是家支外婚的形式。

1. 家支外婚

某种意义上说，凉山彝族社会是家支的社会，凉山彝族文化是家支的文化。家支外婚就是指同一始祖父系血缘流传下来的以父子连名谱系为纽带的父系血缘子孙后代集团内，没有举行过“分支”仪式的各个成员之间，无论相隔多少代，相距多远，都

^① 什列·贾司拉核：《凉山彝族的“吉尔”崇拜》，载《凉山彝族研究》第3期第134页。

^② 戴庆厦主编：《中国彝学》（第二辑），民族出版社，2003年版，第294页。

严禁通婚和发生两性关系。即使是因为血缘关系极为疏远，居住相距遥远等原因而不知情的情况下，缔结婚约或发生“性”关系，也被视为邪恶、丑陋的乱伦行为而受到家支规矩和传统习惯法的不容而被解除和处罚。也就是说，某个家支只能与本家支没有任何血缘关系或已举行过“分支”仪式的家支之间缔结婚姻关系；某个家支成员只能与本家支没有任何血缘关系或已举行过“分支”仪式的家支成员之间可以有“合法”的两性关系。这是一种对原始血缘婚的彻底否定，也是一种排除近亲结婚和性关系的习惯法则。同时，也是不同家支之间通过婚约缔结，来加强和巩固彼此之间的同盟关系，共同抵抗冤家的进攻和袭击，侵扰其他家支或周边其他民族，共同对付自然灾害。

2. 同阶层家支间内婚

同阶层家支间内婚，就是指同属于一个阶层的家支之间内婚。即同阶层家支内婚是在某个阶层内进行联姻，不同阶层的家支之间不缔结婚约关系。这是随着彝族社会发展，阶级社会产生而出现的不同阶级之间禁止通婚或发生两性关系的一种社会现象，其本质还是家支外婚的婚姻模式。在凉山彝族家支社会里，就是指兹莫、诺伙和土伙三个阶层之间严禁通婚或各成员之间禁止发生两性关系。严格意义上说，在兹莫阶层里分为土司、土千和土百三个亚阶层；诺伙阶层中也分为诺伯、诺低和诺比三个亚阶层；土伙阶层中也分为曲诺、阿加和呷西三个亚阶层。三个阶层中各亚阶层之间，严格意义上说是不缔结婚约和禁止成员之间有两性关系的。但是，这种现象，至今许多学者的论著中，只强调土伙阶层三个亚阶层之间禁婚禁性的问题，却很少论及兹莫和诺伙两个阶层中，不同亚阶层之间的禁婚禁性的问题。而且，三个阶层之间阶层内婚的婚姻形态也被大肆描述为血统高贵和非高贵之间不能通婚的问题，没有从家支的角度去讨论过。

实际上，从家支的角度来看，三个阶层之间不通婚是非常自

然的事情。从彝族最初的起源而来看，三个阶层都是起源于一个祖宗，如彝谚语“分支长子（哥哥）是兹米，分支幼子（弟弟）是尔吉”。彝语的兹米是主事（管事）的意思；尔吉是从属（办事）的意思。说明这三个阶层同源，从没有说明举行过“分支”仪式来看，也可以认为最初同属于一个家支。每年在“所地”地区举行的盛大火把节习俗中，描述过去杀牲庆祝火把节时的谚语有：“兹米杀牛犊，富者杀羊犊，穷者宰母鸡，单身吃鸡蛋。”只有兹莫和富者、穷者和单身之分，而没有高低血缘论之分，且“所地”地区有的土伙家支的父子连名谱系数远远长于诺伙家支的谱系。从父子连名谱系看，很多土伙家支都是从兹莫、诺伙家支中分出来的，很多诺伙家支也是从兹莫、土伙家支中分出来的。从现今完整的凉山彝族父子连名谱系来看，很多兹莫家支、诺伙家支和曲伙家支都是从凉山彝族先祖古伙或曲涅两支中交错分出来的，说明三个阶层是同源的兄弟关系。三个兄弟关系的后代繁衍发展而来，没有说明是否举行过“分支”仪式，怎么能够相互通婚或发生不“合法”的两性关系呢？因此，凉山彝族婚姻模式中同阶层家支间内婚，其本质是家支外婚一种形式或一种派生物。也就是说常（众）人所持的凉山彝族婚姻形态中的“等级内婚”观点，并非是什么高低贵贱的血统婚姻论。而是因为同一父系家支繁衍的后代在漫长的历史发展长河中，彼此之间没有举行过分支仪式的缘故的遗存和放大。

3. 姨表家支间不婚

所谓姨表家支间不婚，是指两个亲姐妹嫁给两个不同的家支后，两个家支所生的子孙后代之间不能通婚或发生两性关系。而且，严禁在任何场合下，有任何形式的嬉戏和调情的言行；也不允许某个姨表兄弟在其姐妹面前与别的女子调笑；更不允许别的男子在姨表兄弟面前与姨表姐妹调情，这种言行被认为是对本家支的严重挑衅和侮辱，家支成员可以以家支的名义对犯戒者加以

处罚，甚至引发家支间的械斗和仇恨。这是因为，彝族家支认为姨表兄弟姐妹只是“没有住在一起”的兄弟姐妹，与亲兄弟姐妹一样。姨妈和自己母亲是亲姐妹，姨表兄弟姐妹和自己兄弟姐妹是一样的，彼此之间不能有“性”关系或猥亵关系的言论和行为。否则，就是兄弟姐妹之间的乱伦。这是原始母系氏族外婚的残留，也是彝族家支之间排除亲姐妹子孙后代之间近亲结婚和性关系的一种习惯法则。事实上，亲姐妹所嫁的两个家支之间，除了亲姐妹所生的姨表兄弟姐妹之间禁婚禁性外，其他成员之间是可以通婚和可以有“合法”两性关系的。因此，姨表家支间不婚，也是家支外婚的一种派生物。

4、姑舅表家支间优先婚

姑舅表家支间优先婚，是指姑舅表两家支子孙后代兄弟姐妹之间享有优先通婚或发生“合法”两性关系的特权，正如彝族尔比尔吉说：“姑家的女儿中，不用说有舅家儿子的媳妇；姑家要舅家的女儿，不费什么力气。”这种婚姻模式，在凉山彝族家支社会里普遍盛行。当然，这种姑舅表家支间优先婚，大多是发生在不是亲姑舅表而是堂姑舅表之间的子孙后代身上。这也是原始母系氏族社会里氏族外婚的一种残余。“姨表兄弟姐妹禁婚与姑舅表兄弟姐妹优先婚，是同一个问题的两个侧面，是氏族外婚制的表现。”^①但这是两个完全不同的问题。姨表兄弟姐妹禁婚是从母亲血缘的角度出发的，是先于姑舅表兄弟姐妹优先婚的时代，那时父系血缘家支还没有形成，故可以称为家支外婚的特例。姑舅表兄弟姐妹间优先婚，虽然也是从母亲的血缘出发的。但是，它的出现意味着同一血缘和不同血缘的家支已开始产生或形成。姑家和舅家的子女优先婚是两个不同血缘家支之间进行，

^① 王济美、宋豫：《凉山彝族奴隶社会婚姻制度浅析》，载《西南民族学院学报》（哲学社会科学版），1992年第1期。

发生婚姻关系或合法性关系是两个没有血缘关系的家支成员之间的事。当然，是一种家支外婚的形式。

5. 不与外民族通婚

不与外民族通婚是指家支之间缔结婚约，只能发生在彝族内部，严禁与汉族等外民族通婚和联姻。这种彝族家支的婚姻模式，侧面反映了同一个家支经过举行“分支”仪式后，通婚范围扩大的现象。也反映了过去彝族家支把外民族人员俘为家奴后，视其为低贱的人，继而扩延为外民族的人都是卑贱而不与之通婚的认识有关。还反映了家支把家奴也看成是自己家支成员的一分子而不能与之有婚姻和性关系的认识有关。这实际上也是一种家支外婚的派生物。

6. 规定结婚年龄

凉山彝族家支社会里，各家支基本上遵循家支成员之间结婚的普遍年龄范围。一般认为女子在7-25岁之间的单数年龄上都可以结婚，其中17岁最为吉利；男子在20岁左右结婚为宜。但家支习惯法有规定，严禁与未成年女子发生“性”关系。女子成年与否的标志，就是看是否已举行了换童裙仪式。换童裙仪式的年龄均在单数里进行，一般在15或17岁举行，有的在11或13岁举行。换了童裙标志着女子性的成熟，意味着女子本身有了结交异性朋友或谈情说爱或性行为的权利，男子也可以与之交往，否则，就是犯禁。因此，有的家支的女子，即使在很小的时候就结婚，也不会马上到男方家生活，俗称为“不落夫家”。何时到男方家去生活，将依据女子性成熟的标志或与“丈夫”的“性”关系进展的程度来决定。

7. 有疾病的家支间内婚

有疾病的家支间内婚，是指一般患麻风病、疟疾、癫痫、狐臭等疾病和附有“尔”的家支之间缔结婚约，互相开亲，其他的家支规定本家支成员不能与患有这些疾病的家支成员通婚或有

性关系。有学者认为彝族家支的“习惯法，关于禁婚疾病的规定，说明当时彝族人民已经懂得了一些优生知识，对婚姻的自然属性也有了初步的认识”^①。

以上从家支的角度，简要讨论了凉山彝族家支文化内容中家支婚姻模式内容的几个方面。凉山彝族家支之间缔结婚约关系，还有非常严格而复杂的婚约程序和十分富有特色的结婚仪式，这里不再分析论述。

五、凉山彝族家支的团结互助

团结互助是家支文化的内容之一。家支和家支成员的利益高于一切，家支内部互济互助的团结和谐的道德观念，深深地根植于每个凉山彝族家支成员的意识之中，并身体力行地维护着家支和家支成员于日常生产生活之中，形成一人有难全家帮忙，一家有事大家相助的风气，某个分支的人有事，整个家支的人都来帮忙。如某个家支的成员，无论在家耕放牧，盖房搬迁，还是婚丧嫁娶中发生费用或劳力不足的时候，都可以请求其家支成员的援助和补贴。如果某个家支成员，被另一个家支成员所羞辱、被杀害或土地、财物、奴隶被夺等情况发生时，也会得到家支的协助，甚至组织和联合整个家支成员，有组织地进行反击，酿成家支之间长时间的冤家械斗。彝族尔比尔吉有“走家支地方不带旅费，依靠家支三代人都平安，缺不得的是粮食，离不开的是家支”等的说法，就是指彝族家支成员之间的这种团结互助的现象。彝族家支成员之间的互助互济、团结友爱的现象，还包括对整个家支内的孤儿、穷人和孤寡老人有帮助的义务和责任，还有对本家支中个别犯错者进行约束、管制和教育，帮助其改邪归正

^① 王学辉：《凉山彝族奴隶社会婚姻习惯法初探》，载《云南民族学院学报》，1991年第3期。

的责任和义务。此外，还包括两个通婚的家支之间的团结友善、互助互济现象甚至结成永久的婚姻联盟关系。当然，这种团结互助的现象，过度发挥将会变成消极和落后的东西，应当克服和摒弃为是。因此，应当辩证地认识这个问题。

六、凉山彝族家支的集会议事

集会议事也叫家支会议。家支会议一般分为“吉尔吉铁”和“蒙格”两种。“吉尔吉铁”和“蒙格”都是彝语。这两种都是协商解决家支内外头人解决处理不了的重大事件和纠纷，前者规模小而后者规模很大。一般彝族家支内外发生重大事件或面临重大问题时，家支头人（德古和苏易）就召集家支相关人员召开家支会议，商议事件或问题的解决办法或告知原委。这种会议可能是整个家支的会议，也可能是分支的会议，还可能是小支的会议。一般情况下，在一个小支或分支或总家支里，头人解决处理不了的问题，要召开家支会议来决定。家支会议由本家支中有威望的头人主持，由各小支、分支和家支头人或各分支、小支推选的代表组成会议参加人员。家支会议没有常设机构，没有固定的会期，何时需要何时由头人商议召开。凉山彝族各家支一般都有自己家支会议的会址，常常称为某家支开会的地方。如“金古忍所蒙格灯”、“沙马石易蒙格灯”等。参加家支会议的人，主要是整个家支下属各亚支或小支或各户选派的代表。参加会议的代表人数看整个家支或亚支、分支的大小而定，少则几人多则达数百人之多。有的事件还需整个家支全体成员参加。重大事件包括血亲复仇，冤家械斗出征的时间和方式，参战队伍的安排，赔款数量的分摊，祭祖仪式的举行，集资互助的情况，制裁某个成员如开除家支等以及整个家是否分家支或合家支等包括财产、婚姻、命案、家支冤仇等各种纠纷案件。这些纠纷，彝语称为“木牛成克”。召开家支会议的时间由几个小时到数天不等；会议内

容和会议程序主要是与会人员，对某项议题展开充分讨论和协商后，以少数服从多数的原则作出最终决定。会议对某项议题最终做出的决定，对整个家支都有约束力和强制力，每个家支成员都要无条件履行自己应当承担的那部分责任和义务，并落实到实际行动上按期执行完毕。家支会议还常常伴随着认家门、背谱系、讲故事、杀牲宰畜、集体会餐、饮酒赛歌、骑马斗牛等有利于家支成员之间团结、沟通和交流的各种活动。民主改革以后，尤其是近十几年来，凉山彝族家支会议的内容和形式已发生了很多变化和发展。内容上紧跟时代发展的步伐，主要强调必须在坚持中国共产党的领导，依照和遵守国家的政策和法律法规的前提下，合理合法地召开民间家支会议和开展互助互济、整理编撰家支谱系等一些有益的家支活动或商议如何处理家支内部或本家支与其他家支之间发生的矛盾和纠纷等各种内容。形式上主要以家支成员聚会和联络情感的形式在节假日或突发事件出现后举行。

七、凉山彝族家支的伦理道德

凉山彝族家支的伦理道德是凉山彝族传统文化的重要组成部分，也是家支文化的重要内容，是调节家支成员之间和家支与家庭之间以及不同家支成员之间的各种人伦关系的行为规范和准则，也是调整整个凉山彝族社会人际关系的总和。凉山彝族家支的伦理道德的内容包括家支婚姻伦理道德、家庭伦理道德、社会公德和崇尚英雄等。

（一）家支婚姻伦理道德

前面已论及过，凉山彝族家支的婚姻模式普遍实行民族内婚、阶层家支内婚、家支外婚、姑舅表优先婚和转房婚等形式表现出来。因此，在婚姻伦理道德上也有相应的行为规范。对于阶层家支内婚而言，不同阶层家支之间的男女青年在恋爱、交往、性行为、择偶和婚姻缔结上都受到严格的约束和限制，各阶层家

支实行阶层家支之间联姻。

凉山彝族在很长的一段时间里兹莫阶层之间互相联姻，严禁与诺伙阶层、土伙阶层联姻。随着社会历史的发展变化，兹莫阶层势力逐渐变弱，诺伙阶层逐渐强势后，兹莫阶层的联姻开始有所松动，并出现与诺伙阶层联姻的事实。而诺伙阶层也是严禁与土伙阶层联姻的，土伙阶层则严禁与汉族或其他民族同化而来的非彝根阶层联姻。后来这两个阶层的联姻也开始有所松动。在民族内婚上，凉山彝族各阶层都严禁与外民族联姻。在同一个家支内部，无论同一家支成员之间相隔多少代，血亲血缘多么的遥远，都严禁同一家支成员之间发生恋爱、性行为和联姻关系。这点又延伸到一个家支成员与母亲血缘相连的母亲姐妹所嫁的另一个家支成员之间，即姨表兄妹之间严禁恋爱、性行为和联姻。此外，在一个家支内，死去丈夫的年轻妇女严禁退回娘家或自行嫁给其他家支的人。无论哪个家支，都严禁与未成年女童发生性行为。

在那个年代里，如果某个阶层的某个家支的某个成员，违反上述凉山彝族社会中约定俗成的联姻规制的话，就是违背了凉山彝族家支的婚姻伦理道德规范。违反者受到家支社会相关家支的干涉，社会舆论的谴责和鄙视，也受到家支习惯法的严惩。如诺伙阶层女子与土伙阶层男子通奸，双方必须处死。诺伙阶层男子与土伙女子通奸，双方受到责难，并强行拆散，拆不散者开除家支族籍。同一个家支内部成员之间或与母亲有血亲关系的姨表兄妹之间发生两性关系，视乱伦，受到处死或开除族籍。与外民族的人通婚，劝其离婚，不听者，开除家支族籍。妇女应转房而未被转房者，女方家支认为受到歧视或耻辱，双方会引起纠纷或冤家械斗的发生。姑家的女儿若未与舅家商量通气就嫁给其他家支的人，视为违背了姑舅表优先婚的伦理道德，会引起舅家不满，甚至引起冤家械斗等等。

凉山彝族家支的这种婚姻伦理道德，是凉山彝族长期所处的自然、地理和社会等诸多条件下形成的。并随着人口的不断繁衍和时间的推移，在彝族家支社会里延续、传承下来，形成了一定的心理意识形态。在今天看来，在那个特定的社会形态里，有其进步和美好的一面，也促进了当时社会的发展和生产力的提高。在今天的社会里，在凉山彝族人的思想观念和心理意识中，依然或多或少地存在；在行为行动上，有些人还故步自封和固守旧有的思想观念和伦理标准，总是在同一阶层中寻找或缔结婚约。甚至津津乐道于谁是黑骨头，谁是白骨头，或同一骨头中谁的骨头更硬，谁的骨头差点等传统伦理观上停滞不前。

诚然，作为一种传统文化现象和思想观念的东西，在仅有数十年时间的新型社会里，让所有的凉山彝族人的心理意识和头脑观念中彻底抛弃旧有的伦理道德观念是不现实的，也是不可能的，更是不科学的。唯一能做的就是因势利导，发展市场经济和信息文化，引导和教育更多的人抛弃旧有的已阻碍人们追求婚姻幸福、恋爱自由的不适应现代社会生产、生活的伦理道德观。同样，也应当尊重传统文化的存在、传承和传播过程中，家支个体成员对婚姻、恋爱的自愿选择，对那些依然遵循传统文化的行为持包容态度。

因此，除了家支内部不通婚和近亲姨表、近亲姑舅表不通婚以及不能对未成年施予性侵犯的家支婚姻伦理道德加以发扬光大外，应当对那些旧的有不同阶层之间不通婚、不同民族之间不通婚等婚姻伦理道德予以引导和抛弃。对于家支个体成员是否愿意放弃消极旧有的婚姻伦理道德观，则视其是否为是否对构建凉山彝族和谐社会有无阻碍或破坏来评判和对待，有阻碍或有破坏的，给予坚决的打击和阻止。反之，则应包容它的存在。

（二）家支家庭伦理道德观

家庭是家支组织的最小单位，也是家支与家支个体成员的连

接点。凉山彝族家支的家庭模式从古至今，一般是两或三代人一起生活者居多，一代人或四代人及其以上代数的人生活在同一屋檐下的家庭不多见。凉山彝族家支的家庭伦理道德观主要是以家支为单位，家庭为组成部分来实践和考察。家支成员之间的伦理道德观是在日常生产、生活中或婚、丧、嫁、娶等其他各种活动中，家支成员之间的相互关系和行为表现。主要体现在尊敬长辈、以孝为重和爱护妇孺等几方面。

1. 尊敬长辈

凉山彝族家庭中，每家堂屋上方离墙一米左右的地方设有火塘。火塘左右和上边分别铺有竹席或毛毡，是长辈或兄长或本家支头人的座处，其他人不得随便去憩息。在处理纠纷或集会议事时，由长辈主持，并最终决定。子女必须尊重父母的意见。有俗语：“人是老的好，衣服新的好。”认为老年人或长辈知识渊博，经验丰富，懂的习惯和规矩也多。有“长者在场，幼者不讲话；兄在弟不争先”的谚语。在路上遇到长者，必须下马让道或停步让道，并和颜问好。长者进屋，其他人起身让座。兄长的儿女，年龄再小，也称为哥姐，必须以对待兄姐应有的礼仪相待。翁在儿媳远避，哥在，弟媳远离，禁嬉闹。有“不听父言白走十片林”的说法。在一个家庭里，长子说了算。同时，长子继承财产，接待来客，主持祭祀，抚养弟妹。延伸到繁衍上去，是长子的后代成为家支的长房头人，长子女的后代永远是长子女等等。这种彝族家支家庭的伦理道德价值观，从古至今，通过个体成员的内心信念和社会舆论，以牺牲自我意识和思想行为，维护家支、家庭和长者的权威，对维护每个家支、家庭的和睦、友爱，对整个家支的和谐生存、发展，对民族团结、社会稳定和社区发展起着十分重要的作用。同时，也束缚着凉山彝族人个性特点、气质性格的发展和思想行为的开拓。

2. 以孝为重

凉山彝族家支成员非常注重孝敬长辈和老人。在彝族社会中，重孝表现在两个方面。其一，是儿女对在世长辈的尊敬、奉养和服从。这种孝是基于以血缘为纽带的家支、家支成员和家庭成员的亲情。儿女为了报答父母的养育之恩而孝敬父母和爷爷奶奶。按传统礼仪，儿女与父母同时进餐时，请父母上座，主动给父母斟酒、添菜、加饭。饭做好后，若父母双方或一方出去做活未归时，要等父母回家后才一起吃饭。父母坐在屋里，儿女或晚辈不得爬梯上楼取东西，以免跨过父母的头上。跟父母或长辈递碗筷、茶杯或其他东西时，双手捧接。与父母长辈说话时轻声细语。在育养孩子上，以生男孩为最大的孝，认为生儿就不断香火，死后也有人招魂超度，送灵归祖。嫁出夫家的女儿，每逢年节都背起酒肉、炒面、鸡蛋等礼品，带着幼儿女回娘家看望、拜敬父母。其二，是儿女对已故父母及祖先神灵进行招魂、送魂、超度、祭祀的孝道。彝族谚语：“父欠子债为子娶妻安家，子欠父债为父招魂超度。”因此，每个家支每次娶媳或招魂超度时的场面都很大，往往本家支成员都来帮忙，出嫁女儿也献出自己的那份礼。父母去世时，要通知所有的儿女来吊唁，以尽儿女的孝心和责任。过年过节或平时有亲人带酒肉来或治病杀牲时，都要先把酒和肉敬献给祖先神灵品尝后，在场的人才能吃、喝等。这些做法充分体现了凉山彝族人对已故祖先和父母的孝道。

以上两个方面的孝敬之道的意识观念和行为举止，伴随着凉山彝族家支成员个体的一生一世，并不断传承、教育给下一代，代代相传和连续，对凉山彝族家支人口繁衍，家支个体成员之间的团结、互助和儿女的养育与教育以及凉山彝族社会的稳定和发展都是十分重要的，也促进了家支个体成员对本家支和家支头人、长辈以及父母的依赖和认同的意识强化，确保了个体成员的生存和发展以及期待受孝的心理愿望。

3. 爱护妇孺

尊重妇女和保护儿童是凉山彝族家支成员的传统美德之一。尽管在彝族成年人的思想意识里有重男轻女观念的存在，但彝族妇女在生儿育女和农业生产、生活中付出的艰辛劳动是广泛受到肯定和尊重的。当家里来客时，用什么禽畜来招待客人的商议中，家庭主妇的意见受到特别的尊重。在两个或几个家支的冤家械斗白热化时，如果某一家支的妇女来到战场舞动长裙时，械斗双方的战斗厮杀就会戛然而止。

在日常生活中，男女双方有争议或起纠纷时，即使是女方有错也不计较或不歧视，甚至嘲笑男方计较女方的过错。动手打女人或骂女人的男性会受到人们的鄙视，为彝族社会不容。有谚语“耍公牛斗母牛”之说，就是形象的比喻。对儿女要进行教育和保护，要对他们传授生产生活知识和技能帮教培训；要传授人伦道德、家支谱系、神话故事和格言谚语方面的知识。保护未成年或未换童裙的女孩受到性攻击和性侵犯，严格禁止男性与未成年女孩或未换童裙的女子发生性关系等等。充分体现了凉山彝族家支成员对妇女儿童的尊重和保护。

（三）家支社会公德

在过去的凉山彝族社会里，人们都生活在各自家支群体组织当中。家支群体组织关联到每个家支个体成员的安危和幸福与否。每个家支成员生活的环境就是一个社区或集体，是一个公共场所。在漫长的历史长河中，凉山彝族家支社会形成了自己完整的公共道德规范，任何家支成员个体的言行都严格地受到公共伦理道德的牵制和约束。正如彝族谚语所说：“前人定礼节，后人有礼节。人们要有礼，牲畜安有圈。太阳昼行有路线，月亮夜行有路线，人类生存循礼节。”如果某个人违背或不遵循礼节而行事，将受到社会的谴责和鄙视。凉山彝族家支成员的社会公德主要体现在以下几个方面。

1. 团队意识

重视集体，重视家支集团，是凉山彝族家支成员的团队意识，也可以称为集体意识或集团意识，是家支观念、家支意识在道德价值观上的体现。每个家支个体成员的团队意识有三层意识。第一是只限于血亲家支内部，也是比较稳固的意识；其次是包括血亲家支与姻亲家支的范围；再次是延伸到其他家支成员范围，也就是整个凉山彝族范围（现代的年轻人已扩大到整个中国彝族了）。这三层意识分别是家支个体成员站在各自家支的立场上，维护整个家支的集体利益有关。家支个体成员无条件维护整个血亲家支的利益。为了整个血亲家支的个体或集体利益，可能侵害姻亲家支的利益或其他家支的利益。当整个血亲家支的利益受到其他家支危害、威胁或侵害时，可能联合姻亲家支来对抗和反击。为了姻亲家支的利益，可能和姻亲家支一起抗击其他家支。当血亲家支和姻亲家支的利益，甚至整个民族的利益受到侵犯时，可能联合所有的家支来对抗和反击。

这种家支的团队意识，在过去凉山彝族社会里，其一是体现在对维持生计的血亲家支地界的维护，包括保护整个家支的个体家庭和家支的公共山地、草场、森林和水源等不受侵犯。如果受到侵犯而引起纠纷时，会引起整个家支成员的团队意识付诸于集体行动。其二是对整个家支成员的血亲复仇。“不维护一家，全家支保不住，不维护家支，全部被抢光。”“猴子靠树林，彝人靠家支”等彝族谚语，确切说明凉山彝族家支血亲复仇的古老传统，也是过去凉山彝族社会里，各个家支之间冤冤相报何时了的真实写照。其三是互济互助，团结和睦。凉山彝族家支由若干个家庭和若干个个体成员组成，彼此之间经常联系，密切交往。即使是相隔几十代或几十年没有见面或来往的人，见面时，那种血浓于水的亲情是无法用言语表达清楚的。无论是日常生产生活中还是突发天灾人祸或房屋被火烧等突发事件上，整个家支成员之

间都会自发、自觉地联合起来，无私地帮助、救济有困难的家支成员，抚养父母双亡留下未成年的家支成员。同时，在日常生活生产中注重家支成员之间的团结和谐及和睦相处。教育家支成员之间不要互相偷窃、拐骗他人之妻等。

凉山彝族家支的这种团队意识的社会公德，一般只限于一个家支内部的家支成员之间，世代相传。虽然它具有一定的局限性，但是正如前面论及的那样，凉山彝族社会是由若干个家支构成的家支社会，因此，以家支为基础的团队意识，仍在相当程度上发挥着重要的作用。故而，在现代社会里，如果每个家支都做好团队意识，发挥团队意识，那么整个凉山彝族社会的和谐建设就没有什么问题了。事实上，当今凉山彝族社会里的许多问题都是通过家支来解决和完成的。

2. 重义诚信，热情好客

凉山彝族人从古至今，非常诚实守信、豪爽仗义、热情大方，重仁德而轻功利；在结交朋友中，讲信用、重义气，知恩必报。在凉山彝家做客，亲戚朋友自不必说，即使是一个陌生的从来没有见过的彝人或其他人到了彝家，只要来者说明情况，主人家都要杀鸡宰羊和以酒待客，再差也拿出腊肉或家里最好的东西来待客。笔者在云南、四川的城市和乡村作田野调查中，尽管许多地方是第一次去，但所到之处，乡亲友人都十分热情，好肉好酒招待自不必说，还尽最大力量想办法帮忙笔者，实在令人感动不已。彝族文献《玛牧特依》中教育道：“男子说谎被人骂，女子说谎无脸面，年轻人说谎失体面；兹莫不守信用像盗贼，管家不守信用无魂魄；好汉莫行偷，贤女莫违婚；最蠢不过是偷摸，偷钱买裤裙，裤裙不经穿；贪财莫要举报钱，贪食莫行偷，贪肉莫偷鸡，贪色莫奸幼，想男莫自嫁；一日莫贪财，一生要用钱，钱是一日钱，友是一生交。”教育和鞭策人们重义轻利，诚实信用。彝族还有一种古老的饮血盟誓言的习俗是重仁义、讲道义的

真实反映。最通行最常见的是杀鸡打牛，饮血钻牛皮的“神明判决”仪式。交友、断案用这种仪式表明誓死不变，不悔；出兵打仗时为表明战斗到底的决心；被怀疑偷盗或不诚时表明清白和诚实。彝族人深信这种血盟仪式，认为谁负了盟约谁将受到报应和惩罚，像死去的牲畜、家禽一样倒霉难堪。早期研究彝学的曲木藏尧先生在《云南夷族考察记》中写道：“俚夷之道德现象，可令人佩服者有二：（一）至诚待人，如与汉人交易或盟誓，只要双方举行过某种仪式，即能确守至终不变心……（二）不忘旧情。如果某个夷人遇害时，无论是谁救了他的生命，从此他必将你救他的事迹，教训子孙，将你的人格视为明神，世代受后人祭奠。”正是这些情义，1935年农历四月，红军长征经过四川凉山彝族果基家支统辖区冕宁县时，先头部队遇到彝族群众的围攻，关键时刻，刘伯承总参谋长与果基家支头人小叶丹在海子湖边杀牛饮血钻牛皮为盟后，在小叶丹的担保护送下，红军长征顺利通过彝族地区，在中国革命史上写下了光辉的一页。如今《凉山雕塑——彝海结盟纪念碑》耸立在凉山西昌市中心供人们纪念，也说明和反映了凉山彝族家支深信歃血誓盟，重义轻利，诚信守道的道德观。

凉山彝族家支这种重义轻利、仁义道德、热情好客的道德价值观是彝族家支社会泛道德主义的表现，是彝族家支维护家支利益、忠于家支信念、以谋道重于谋食的价值观念的缩影。这种价值观从古到今，对于彝族地区社会稳定和发展起了巨大的作用，重人情、讲友爱、亲故里、行共济、尊仁义、重德行、讲诚信的从一而终的民族文化心理和重视社会效益的社会道德观是值得肯定和发扬的。但缺乏竞争、认穷甘贫、鄙视经济、喜耗费、争颜面的民族文化心态，从当前社会主义市场经济盛行的角度上看，是应当抛弃的。

3. 勤劳上进，吃苦耐劳

数千年来,凉山彝族人居住在深山丛林、峰山叠嶂、山陡水险、恶兽遍野、交通闭塞、狭路通天的地方,艰苦的自然地理环境和生活条件磨炼了彝族积极进取、勤劳勇敢、吃苦耐劳的生活习性和道德风尚。彝族人喜欢迁徙、辗转流动四处为家。尤其是一个家支又一个家支地从某地迁徙到他乡的现象随时随处可见。从古至今,在西南辽阔的群山丛林中,开山辟地,披荆斩棘,开垦荒芜,日出而作日落而息,生儿育女,传宗接代,建设家园,繁衍人类,养成了起早贪黑、吃苦耐劳、热爱劳动、人穷志不短的道德准则和崇尚勤劳、鄙视懒惰的精神家园。有彝族谚语就说:“劳动得来的饭香喷喷,劳动得来的衣暖烘烘。”“一颗粮食一滴汗,一滴汗水一粒粮。”“耕耘不使力,粮食难饱满。”“刀耕火种煮一锅,精耕细作粮满仓”等等,反映勤奋劳作,吃苦获利的道德价值观。正因为有这样的道德价值观,多少年来彝族人民在这片广袤的土地上生生不息,繁衍不止,积淀了独具特色的民族道德观和进取精神,对凉山彝族地区的社会进步和生产发展起到决定性的作用。

4. 崇尚英雄,大义凛然

崇尚英雄、崇尚武力是凉山彝族家支社会公德的重要内容。这种道德观念表现在日常生活生产中,逢年过节时,人们津津乐道于彝族英雄神话故事的讲解和传授。如对“支格阿鲁”的英雄气概,打败怪兽魔王、战胜自然神灵的战天斗地的英勇精神的传颂和赞美,使支格阿鲁的故事和英雄形象流传至今,在今天的社会生活中家喻户晓,妇孺皆知。崇尚英雄的观念,在彝族小孩剪头发时留下的一撮头发,习惯上称为“天菩萨”,和彝族青年男人和老年人头上留出或戴头帕时伸出的“英雄结”上表现得淋漓尽致。这种英雄的崇尚和武力的崇拜观念,也体现在过去各个家支冤家械斗时自报姓名、冲锋陷阵、拼杀仇人的家支成员中。还体现在逢年过节、庆祝吉日等大型节日集会上,青年男子

赤膊上阵，以示力量的彝族摔跤和斗牛骑马的比赛场合。还表现在日常生活中因违反禁忌行为、受到怀疑或吵闹受冤时作出的“死给”（自杀）上。如儿媳无意中在公公面前放屁后上吊自杀；新婚夫妻吵闹后妻子吊死等，这种死不是真的自己愿意自杀，而是某种行为受到“他人”怀疑或鄙视所迫而不得不死或知耻而死。这种行为的发生，人们在惋惜之余常常被视为是一种英雄行为，是一种视死如归、以死表明清白和抗争的勇敢行为。在过去家支血亲复仇或捍卫民族利益或烧杀抢掠的行为中，表现英勇者被彝族人民称之为“冉阔”，成为彝族头人之一。备受众人的赞誉、簇拥、爱戴，受到家支的嘉奖、鼓励和赞扬，社会地位很高，受到年轻姑娘的特别青睐并成为追求的理想对象。

这种崇尚武力、英雄的社会道德价值观，在过去的彝族社会里，为了战胜恶劣的自然环境，开拓农业生产生活，展现个体荣辱观是值得肯定的。不过，那种只顾自己的利益或小团体或一个家支或狭隘的民族利益而战的思想行为、道德品质和价值观念，在今天的社会里是应当抛弃和革除的。

总之，凉山彝族家支的伦理道德价值观，深深地烙印在凉山彝族家支社会中每个家支成员个体的生产、生活、思想、意识、行动和脑海里，也反映了凉山彝族人在政治、经济、宗教等物质文化和精神文化中的主体思想。在今天看来，有积极的有益的成分，也有消极的有害的成分。我们要发扬、发展、传授、传播和传承有益的积极的部分，消除和摒弃有害的消极的部分，顺应和适应新时代的潮流，发展和传播新的伦理道德价值观。

八、凉山彝族家支的人生礼仪

凉山彝族各个家支都非常重视本家支成员的人生礼仪仪式。一个凉山彝族人，从出生到死亡以及死亡之后的生命历程经过许多不同的人生阶段，具体包括出生、满月、周岁、成年、结婚、

生子、死亡及死亡后的招灵、安灵和送灵的宗教仪式。不同的人生阶段有不同的仪式内容和仪式礼节，总括起来有诞生礼、成年礼、婚礼、葬礼和超度灵魂礼五个人生礼仪阶段。一个家支成员的这五个人生礼仪阶段的产生、举行或祭典，对个体而言是成长的标志，对整个家支来讲是非常隆重而盛大的事情，除了葬礼（70岁以上除外）有些悲痛外，都是以喜庆洋溢的心态迎接和举办这些礼仪活动的，形成了凉山彝族人独特的人生礼仪习俗和文化传统，也反映了凉山彝族人对待个体生命的态度和人生价值的理解。在凉山彝族家支社会里，人生礼仪始终伴随着人们的日常生活、生产和言行而运行着的。

1. 诞生礼

凉山彝族的诞生礼包括祈子礼、降生礼、出户礼、祝福礼和拜望礼等仪式。凉山彝族人喜欢多子女，儿孙满堂，人丁兴旺，人口越多越好。而且，希望既生男孩子又生女孩，认为只生男孩或只生女孩都不是正常的理想的生育现象；认为只生男孩，这一代就没有舅舅的称呼了，下一代也没有姻亲，没有习惯规定迎娶的婚恋对象。认为只生女孩，父子连名谱系就断代了；平时走路也直不起腰，抬不起头；死时出殡，尸架不能扛在肩上；死后灵魂也无人超度祭送，四处游荡，也没有资格成为祖灵或祖先中的一员而成为孤魂野鬼。如果不生育，更是天大的不孝。（1）祈子礼。凉山彝族人非常看重婚后的怀孕状况，规定了妇女怀孕、分娩期间的诸多行为准则。如新婚后数日内请毕摩为新婚夫妇诵经杀牲转头祈祷仪式，为新娘招生育魂。新娘怀孕后，请毕摩做平安降生仪式，如果某对夫妇婚后多年不生育或生子夭折就认为丢失了生育魂（格非），整个家支成员都为此担忧并出谋划策想办法，请毕摩专门念《求育经》和《交媾繁殖经》，为不孕不育夫妇作招生育魂的大型宗教仪式。这就是祈子礼。（2）降生礼。就是婴儿出生时，杀猪宰羊、烧鸡煮蛋来庆贺，招待来祝贺的亲

朋邻里。较远的家支成员知道后，也会带着鸡蛋、酒肉、炒面等礼物来看望产妇，庆祝生产。如果遇到难产时，就请毕摩念经驱鬼或喝下煨煮的中草药汤，以帮助生产。（3）出户礼。就是婴儿出生三天后到满月前，请毕摩或懂行的人占卜，选择吉日出户拜见太阳和世间。举行地点一般都在产妇家的院子里或门前房后的嬉戏之地，铺上竹席和毛毡；在太阳刚升起之时，产妇抱着婴儿在众人簇拥下，走出家门坐在竹席中间，请贵人为婴儿剪头、净身、穿衣和命名。忌讳举行出户礼之前抱婴儿出户，也忌讳在婴儿出生之前准备衣服。因此，当日还缝制新衣给婴儿穿戴或穿上婴儿降生后爷爷奶奶等亲人缝制后送来的衣服。（4）祝福礼。就是等到婴儿满月后，请毕摩诵经杀牲宰禽，专门为婴儿举行消灾避邪、招魂镇定仪式，祝福健康茁壮成长。（5）拜望礼。是举行了祝福礼之后，产妇夫妇选择吉日带着婴儿，穿上新衣，背着酒肉、炒面和鸡蛋等礼物，去外公外婆家拜见婴儿的外祖父（母）和舅舅（舅妈）等娘家人。这时会得到姻亲家支人的热情款待并获得许多赠送的礼物。凉山彝族人为婴儿举行诞生礼的各项活动过程中，除了亲生父母外本家支的成员都力所能及地参加和相助，体现了家支成员的亲情和关爱，也体现了彝族人民对新生命的重视、关爱和热爱生命、热爱生活的品性、情感和风格。

2. 成年礼

凉山彝族家支成员的成年礼，主要为女童举行“换裙”仪式来教育和规范少女的言谈举止，并以此来唤醒和教育少男的成年意识。在凉山彝族人生礼俗中，少女一般在13岁、15岁或17岁时举行换童裙的成年仪式。举行了换童裙的仪式以后，才能可以与异性交往恋爱和谈婚论嫁。同时，也限制和规范成年男子的言行，不能以某种方式在任何场合，与未换童裙的少女嬉闹来施予性攻击或性侵犯。否则，被认为是不仅对少女的人身侵犯和攻击，而且是对少女家支成员的羞辱和鄙视，会引起家支之

间的纠纷或械斗。少女换童裙前一般穿红白两节的裙子，头发向后梳单辫，一般不戴耳环，甚至不穿耳线，也不特意打扮装饰。少女换裙后穿上五颜六色、对比鲜明的三节式或四节式成人百褶裙，头发也从单辫正中分开，垂在耳后梳成双辫，更换并佩戴着鲜艳明亮的耳环、颈项等引起异性关注的装饰品。举行成年礼时，具体日期请毕摩或长者选择吉日良辰的晚上，届时一般只邀请家支成员中女性成员和未成年男孩参加。成年女性在仪式中有意识地向换童裙者传授有关性知识和男女交往的事情，以帮助少女懂得成人的礼仪，尽快成长为成熟的姑娘，为社会、为家庭和他人承担更多责任和义务。同时，通过举行这种女童换童裙的成人礼仪来刺激、唤醒和反射同龄男孩的成人意识和情感转变。成年礼仪式的举行，标志着一个人从孩童时代进入了成年阶段，意味着对家庭、社会的责任、义务和行为、言语标准都有很大的转变，结束了少年时代无需负责任的无忧无虑的生活后取得了成年人的资格。人们通过快乐、热闹、喜庆的祝贺场面和成年人一些特别的行为及言语，给举行成人仪式者心理上的缓冲和接受，为迈进新的人生的又一个新阶段留下深刻的印象，也是一个女孩社会化的重要标志。这就是凉山彝族女童成年礼起源、盛行、传承至今依然经久不衰，严肃对待的真正意义之所在。

3. 婚礼

婚礼对一个凉山彝族人来说是一生中最重要的人生礼仪，对一个家支或一个家庭来说也是一件非常重要的事情，是真正了却“父欠子债为子娶妻安家”的责任和义务。凉山彝族各家支的婚礼都保留了许多古老而有趣的婚礼习俗，如订婚、泼水、抹烟、杀牲看胆、哭嫁、禁食、背新娘进屋、说唱竞赛、敬酒献礼、不落夫家等。凉山彝族青年男女在婚前一般有社交和恋爱的自由。但一旦选择和确定婚姻对象后，将受到家庭和家支成员的干预和包办，甚至是由家支中的长辈来决定某个家支成员娶谁或嫁谁；

不能娶谁或嫁谁，并将理由讲给当事人或其他家支成员听，以期接受和服从。在选择和确定娶嫁问题时，长者经常教育本家支成员不能娶或嫁有病的人或有病史家支的成员，特别忌讳与麻风病、精神病、癫痫病和身体畸形的家支联姻。

因此，在婚前，尤其是对那些初次开亲又不知根底的家支的具体情况，将尽可能地进行全方位的了解和排查。在确定没有忌讳的事项后，再详细了解拟娶或嫁对象的年龄、属相、身体状况，并进行夫妻命相的合算后才择吉日举行订婚仪式。订婚时男女各方杀一头猪或一只羊，取胆胰观看是否吉祥。若双方宰杀的猪或羊的胆、胰都有胆汁、胰肥大而直平就认定婚事吉祥无碍。反之，若双方或一方宰杀的牺牲的胆胰不好，则双方或不好的一方另杀牲两次观看决定。若第二次或第三次有所改善则婚约继续，反之则取消婚约。

凉山彝族人的婚礼一般在每年的农历十一月到次年的一月初期间举行，其他时候不举行婚礼。婚期根据男女双方出生年月的属相核算，选定良辰美日。一般单岁结婚，最佳年龄是17岁和19岁，也有11、13、15、21岁或其他的单岁结婚的。迎娶前夕，男方家选派新郎同辈的数人带着酒、礼金和嫁妆到女方家迎接新娘。女方家杀猪宰羊提供酒席招待的同时，组织年轻姑娘（有的地方也有不少小伙子）向迎亲者泼水、抹烟灰、取笑，尽情嬉戏和捉弄，直到很晚才停息。其他参加者或饮酒作乐或唱嫁女歌，新娘也唱吟《哭嫁歌》。倾诉父母、兄嫂、弟妹、邻里和其他家支成员的教育、关心和抚养。次日天刚亮时，迎亲者中一人想法触摸到新娘头上的彩带或在新娘家门口作出响声，表明该出发的时刻到了。女方家赶紧装扮新娘，组织送亲队伍，簇拥着新娘和迎亲者一起往新郎家走去。送亲队伍到达新郎家时，不能直接进入家里，而是在房屋旁的桃树或李树或核桃树等果实能食用的树木旁坐下，接受男方家一系列敬酒仪式、饮茶、吃油炒粥、闲聊

休息，直到天色微暗，天空出星时，方可进新郎家的房屋；有的则进新郎家事先用新竹、树干、松叶和竹帘搭成的一个象征性的房屋，举行完各种仪式并吃完晚饭后才能进新郎家的房；有的则住在象征性的房里，次日才进新郎家的房。至于选择何种方式，事先已请毕摩算好了。进入房屋后主客双方对歌赛酒、载歌载舞、开怀畅饮，直到黎明。结婚当日新娘快到新郎家时，头戴盖巾挡住脸面，走或坐在送亲队伍中间，进屋时由送亲队伍中相当于新娘表兄弟的男性背进屋里，直到吃完饭，进行梳头仪式后，方可掀开或卸下盖巾，露出正脸，供在座的人欣赏，晚上睡在送亲队伍中间，次日或第三日吃完早饭后，一般随送亲队伍返回娘家，有的则留下和新郎同住几日后双双返回娘家。返回娘家后有的“坐家”半年或一两年，由男方择日接回，一般都在过火把前或过年前接回；有的则数日后和新郎一起返回夫家；有的则农忙季节前接回；有的则有身孕后接回。新婚夫妇有的和父母同住同吃同劳动；有的则及时分家另立门户。

这就是凉山彝族家支的婚礼仪式。这种仪式标志着一对青年男女新生活、新人生的开始，也标志着他们将承担更多的社会责任和义务。

4. 葬礼

葬礼是凉山彝族人的第四次人生礼仪，也是唯一一次自己没有看见和感觉到的别人为自己举行的隆重的人生礼仪。凉山彝族人死后一般实行火葬，也有水葬、天葬和土葬的习俗。不同情形的死亡者有不同的葬式。正常死亡者，葬在本家支成员共同拥有的火葬场里。火葬场一般选在离家不远的山坡上。自杀、他杀、掉崖摔死等凶死者，葬在路下方。不满周岁的婴儿死后埋在桃、李树下。患有麻风病的人死后，实行土葬且埋尸不立碑。兄妹、叔侄等违反伦理发生性关系被发现者，令其自杀或他杀后，合葬在两条河水交汇处或低洼地，使其骨灰随水而去，有冲刷洗清蒙

羞之意。古时候还有活埋或杀死奴隶陪葬的事例。

正常的彝族葬礼规模很大，一般年龄越大，儿女越多，血亲和姻亲人口越多者，参加送葬的人也越多，获得葬品也越多，葬礼花费也越多，葬礼也越隆重。彝族人死时，亲人赶紧捂住死者的嘴，合上睁开的眼；用温水净身后，把死者的双腿蜷曲起来，双手握拳交叉放于胸前，男左女右侧卧后，抬进用干木棍、木板和竹竿按男九块女七块编捆成木梯式的尸架上放好，闷死一头小猪，头朝前方，搁在尸架前作开路状后鸣枪放炮，以示病人断气。同时，择定家支成员凭吊、姻亲家支凭吊日和出殡日后派人去四处向所有亲友报丧。所有亲友和儿女得到丧讯后，根据各自凭吊日，带着布匹、牛羊、银锭、荞粿、酒水、果糖等葬品前来吊唁死者，向死者家属慰问。每来一批吊唁者都向死者哭诉、哀号、献物、献牲。死者家属则杀猪宰羊设宴招待前来吊唁的亲友。停尸吊唁期间，死者周围人头攒动，哭声不断，枪炮声不停，主客双方舞刀对唱，举行“阿古伙”、“哇子里”和“层格”以及“骨玛嘎玛”活动。为死者表达家支成员的富有和势力的强大，歌颂死者功德、贤能和恩爱，并请毕摩为死者指路、送魂，为死者念《指路经》和《送魂经》；为活人招魂，念《招魂经》等各种仪式。出殡之日，黎明时派人在本家支的火葬场上选定焚坑后，将砍好的树枝和柴堆按男九层女七层的规矩放在焚坑上备好。日出之时，将尸体抬离原地不远处进行捆扎，由毕摩念经、指路、送魂，为活人招魂。出殡之时，由两个青年小伙子点燃两把大火在尸体前行走，四个姻亲家支年轻力壮的小伙子，抬起尸架，扛在肩上，随火把前行，后跟着数十人，一路上不断鸣枪放炮，奔向火葬场。到了火葬场时，将尸架和尸体一起放在已备好的焚坑柴堆上，火把放于柴堆下焚烧。期间，除事先安排好的一人或数人在焚坑前不时翻动尸体、树枝和柴火焚烧尸体，在不远处饮酒、吃荞粿，将尸体烧成灰尽时，摘些松叶或树枝盖在

焚坑上后返回外，其他送葬跟随者送到火葬场后立即返回，并和其他所有的亲友一起在死者家院子里分肉和荞粑吃，并不时鸣枪放炮，饭后吊唁者各自随时离开。一般葬后第三日，家人去焚坑察看印迹，判断死者灵魂变化的情况。

5. 超度灵魂礼

凉山彝族人死了火葬后不久，有的也过数年，请毕摩择日为死者举行安灵仪式，用竹子做成灵牌“玛都”供奉在长子或幼子家中，待父母双亡两、三年或数年后，根据经济等情况，请毕摩择日举行隆重的送灵仪式，将“玛都”祭祀作毕后送到人迹罕至的家支祖灵岩洞里供奉。这样，活着的人的观念中，认为死去的亲人已回到祖先居住的地方，与仙逝的祖先一起过着幸福美满的生活。至此，凉山彝族家支的葬礼仪式宣告彻底结束，真正实现了“子欠父债为父送终超度”的伦理道德价值观。

以上较为详细地分析和讨论了凉山彝族家支人生礼仪的具体内容，也许在有些人看来这种人生礼仪是一种不可思议的奇异古怪的行为、观念和习俗。然而，对于凉山彝族人来讲，这种人生礼仪是一个人、一个家庭、一个家支或一个民族表达的一种愿望、一种企图、一种认同、一种对人生意义或生命价值或人生终极关怀的追寻和解读，是一种文化关怀和文化法则的阐释，是凉山彝族人，从出生到死亡的人生过程中，伴随左右终身相随的文化因子和灵魂烙印，是代代传承下来的刻印在人们脑海深处的文化习俗。

九、凉山彝族家支的头人

民主改革前的凉山彝族社会是一个家支林立的社会。各个家支都有自己的头人，家支中分家支、小家支也有自己的头人。每个家支都有大小不等、威望有别、互不统领的若干名头人。头人一般由男子担任，也有少数才能出众的妇女。家支头人是总称，

也是俗称。包括德古、苏易和冉阔三种类型。家支头人中的德古和苏易和冉阔都是彝语音译，是家支组织中最重要自然领袖，也就是说家支头人是自然产生的，并非由选举或任命产生，也不是凭财富多少来决定，而是在处理整个家支内外事务中，能言善辩，足智多谋，办事公道，以理服人，品德好，能力强，公正无私，有威信，并得到整个家支或亚支或小支的成员的认可和推崇的人，自然而然就成为家支的头人。一般情况下，德古是“阅历深、见识广、善于辞令、办事公正、主动为人排忧解难，能调解重大纠纷，具有一定的经济势力和号召能力，在本家支乃至其他家支中享有很高名望者”。苏易是“有见识能排解家支内外的纠纷、办事公正的人”。^①冉阔是在冤家械斗和战争场合中涌现出来的足智多谋、英勇善战、冲锋陷阵、不畏死伤的具有指挥和号召能力的人。德古、苏易和冉阔之间没有统属关系，彼此之间有的界限不清，混集于一身；有的界限很清，德古是德古，苏易是苏易，冉阔是冉阔，能做德古的不一定是苏易或冉阔，能做冉阔的不一定是德古或苏易。一般德古的社会地位高于苏易，更有威望和影响。

凉山彝族家支的头人没有正式的头衔，没有就职仪式，也没有罢免程序，更没有世袭的，一切过程都是自生自灭。不过，一般头人的后代因为受到长辈的教育、熏陶和感染，多数都会成为头人。一个家支的头人与家支其他成员之间的关系是平等的，平时也不脱离农业生产劳动，有纠纷有人请就去调解，并在解决问题中获得一些报酬。一个人能否成为头人，能否被人们信任和社会认可，主要是看他在彝族社区里，处理调解各种纠纷事件中的办事能力、公道评判、品行威望等综合能力和水平来决定。一般

^① 美姑县志编纂委员会编：《美姑县志》，四川人民出版社，1997年版，第701页。

在调解事件过程中办事能力强，办事公道、品行高尚、能言善辩、断事果敢、言而有信、说一不二者，受到众人信服和社会认可，影响力就更大，请去调解的机会就更多，获得的报酬也更多。相反，如果在调解案件过程中，有一、两次办事不公，言而无信，人为偏袒，自然就失去威信，自然就没有人请他去调解处理纠纷，解决问题，自然就失去了头人的名号和地位，回归普通人行列。

一个凉山彝族家支头人，主要是解决本家支内部成员之间，本家支与外家支之间发生的各种纠纷、矛盾和案件或指挥冤家战斗。也有一些有名望的头人被其他与本家支毫无关系的人请去办案，解决问题。彝族家支头人，在解决处理问题时，引经据典、谈古论今，运用熟知习惯法知识和案例以及其他方方面面的知识来判案决断。因此，在头人形成过程中，尤其是形成德古的过程中，需要学习和掌握习惯法、历史典故、尔比尔吉、谚语、故事、各个家支父子连名谱系、史籍经书等诸多方面的知识和断案技巧，并在观察、体验和实践学习和运用。这些知识的掌握和学习，是头人个体从小在日常生产生活中自行研修、学习和掌握的，在有意意识和无意识中习得。凉山彝族家支头人在判案过程中始终遵循以道为先，以理服人，以人为本，和解和谐为上，判案结果要使双方当事人和双方家支成员和头人都能够诚心接受，并且，往往与“宗教神明裁判”结合在一起断定，使双方当事人和双方家支成员和头人事后真诚和解，永不反悔。“宗教神明裁判”的内容包括双手掌捧烧红的铎口，用手在烧沸的开水或油锅中捞鸡蛋、石子、钱币等滚烫物体和嘴里嚼生米等等。这种神明裁判主要是借助于神灵的旨意和人们对神灵、神秘物的恐惧心理，对一些复杂的案件进行处理和解决，主要是从心理意识、心理素质、心理承受等心理因素和心理情感上，对双方当事人进行心理测试和心理攻击，以达到“不打自招，如实招来”的效果。

总之，凉山彝族地区自古以来发生的诸多案件，经过家支头人判裁断案后，再反悔重复判决者少之又少，有效地维护了彝族社区的和谐和稳定。即便在现代凉山彝族社会里也如此。

十、凉山彝族家支的习惯法

就像前面论及的那样，在漫长的岁月里，凉山彝族社会是由若干个互不统属的家支构成的社会形态，家支是整个社会的细胞。凉山彝族家支习惯法，就是指凉山彝族人处理、调节不同家支与家支之间和家支成员之间或同一家支内部各个成员之间关系的条款。也是各个家支或家支成员人人必须遵循和履行的行为准则。也是那个年代凉山彝族家支社会的法律，许多学者立说中常常被称之为凉山彝族习惯法。如“家支内部发生故意杀人的，由家支头人出面勒令凶手偿命，并限定7-30天内自尽。若凶手拒绝偿命，头人有权召集全体家支成员勒令其自尽。对畏罪潜逃者，动员家支成员缉拿归案，处以死刑。过失杀人的，一是开除家支，将凶手扫地出门，其拥有的土地、房产、牲畜全部归受害者眷属所有，其后裔九代内不许入本家支；二是赔命金，赔命金按死者所属不同等级和视凶手所负责任大小来决定赔款数额，受害者的直系亲属和舅父、外祖父、祖父依次获得赔偿费的不同份额……同一家支内男性之间发生争执、斗殴而一方自杀的，按照事件发生的具体缘由和情况，由肇事者抵命或赔偿命金”^①。

凉山彝族人称习惯法为“木牛节威”或“木牛威克”。“木牛”的意思是婚姻和劳动，即人与人之间在婚姻和劳动过程中引起的各种关系。“威克”的意思是口舌纠纷或承担责任。“节威”是制度、规矩的意思，即解决纠纷的规矩、规则和制度。凉山彝

^① 四川省美姑县志编纂委员会：《美姑县志》，四川人民出版社，1997年版，第712页。

族家支习惯法分为记载在彝文古籍书上的成文习惯法和没有文字记载口耳传承的格言、谚语等不成文习惯法。无论是成文的还是不成文的习惯法，都是凉山彝族各个家支的共同意志，是一种强制性的行为规范，是一套完整而复杂的法律体系，是凉山彝族文化的传统，从古至今，在维持凉山彝族社会秩序、调整社会关系、促进社区稳定和社会发展中发挥了重要的作用。

凉山彝族家支习惯法的内容复杂多样，包罗万象，总括了凉山彝族社会生产、生活里的方方面面。根据前人学者的调查、收集、整理，习惯法内容条款“涉及土地、财产的所有和继承、等级关系、租佃关系、债务、投保、刑法、婚姻、司法、人身占有等十多个方面，大体涵盖了旧凉山社会生活的几乎所有主要方面”^①。《美姑县志》中将习惯法归纳为制裁奴隶、土地买卖、租赁地租、财产继承、劳役贡赋、债权债务、婚姻与婚姻纠纷、窃劫纵火、侮辱、虐待、殴打的处理和伤害及命案九个方面来介绍和论述的（具体内容参见附录“四川省凉山彝族自治州美姑县凉山彝族习惯法”）。彝族学者海乃拉莫先生、曲木约质先生和刘尧汉先生收集编写的《凉山彝族习惯法案例集成》一书中，将习惯法条款归纳为继承法、人命案处理、伤害案处理、绑架案处理、拐骗妻子案处理、用人屎灌人案、盗窃案等七个类别来论述，每个类别分别包括若干具体条款条文，并收集刊载了120例典型的案件及其处理的情况。^② 这些案例有民主改革前发生的，也有民主改革后及近十年来发生的；有涉及一个家支内部成员之间的，也有涉及两个或多个家支成员之间的。具体内容涉及命案、婚姻纠纷、乱伦等各个方面。在凉山彝族社会里，一个人是

① 周星：《家支·德古·习惯法》，载《社会科学战线》，1997年5期。

② 海乃拉莫、曲木约质、刘尧汉收集编写：《凉山彝族习惯法案例集成》，云南人民出版社，1998年版，第22-199页。

属于某个具体家支的一分子，各种各样的案件发生都是以家支的内外关系为枢纽展开的。在处理和调解有关案件时，遵循家支内外差别对待的处理方式，如在家支内部，偷盗、强奸、命案、乱伦等都是严重的罪行。但是，偷盗对象是有冤仇的家支，则视为荣耀的行为。在违反习惯法条款中，个体成员的行为也看成是家支的行为，个体成员的责任承担连带家支的责任；在对个体成员违法行为的判决、制裁和实施过程中，家支要出面干涉和落实。同样的案件，在不同阶层的家支成员中处罚和承担的程度、数量和方式也有所不同。在处理某一个案件时，特别注重和遵循情节轻重、有意无意和前因后果来定案的原则，并采用黑、花、白三种颜色来表示事件的轻重和赔偿的额度、档次。具体分为黑、黑花、花、花白和白五个层次，具体执行时，一般采用黑、花、白三个层次判定，情节最重、蓄意施行为黑案，依次递减。这里列举谋杀德古的案件处理表述如下：

黑案：德古在平时无故被杀死，属于黑案。人命金为七十七锭七两七钱七分白银，并赔偿一对布谷鸟，折银一锭，赔偿绸缎一匹为天菩萨玷污费，折银一锭。本命案调解前杀一头牛为议事牛，称“开口牛”。结案时再杀一头牛，称“闭口牛”。杀一只鸡立盟约，表示彼此永不翻案，并付给杀鸡人一锭白银。若在调解纠纷、办案时被杀，还需赔偿金子七钱，折七锭白银，和两头野猪折两锭白银。

花案：德古办案不公被杀属于花案。人命金为五十五锭五两五钱五分白银，外加五分黄金作为治丧费用，折五锭白银。杀一头“开口牛”，结案时杀一只公鸡，杀一头猪，原被告双方各分吃一半牛肉和猪肉等。

白案：德古在调解纠纷中，肇事挑拨离间，诈骗钱财，刁难弱者，延判赔款日期等被杀死为白案。人命金为三十三锭三两三钱三分白银；杀一头猪，在调解时食用；杀一只公鸡，买一些

酒，付一锭白银给杀鸡者。^①

在偷窃牛羊案件中，在事主家中蓄意钻进畜圈偷走为黑案，在山上放牧时被偷走为花案，在放牧途中牲畜自身无意跟随而去后被杀来吃者为白案等等。凉山彝族家支习惯法主要是由家支头人去执行、实施、贯彻和应用，尤其是由家支头人中的德古运用于具体案件的调解中，并加上毕摩的各种“神明裁判”结合在一起，完成某一桩案件的最终定案。在实际调解运用时，习惯法的各项条文也有存在灵活变通使用的现象。而且，受到家支势力和参与调解双方德古们智慧的影响。“随着旧凉山社会的解体，其习惯法体系中相当一部分内容已因不合时宜而遭到淘汰，例如，涉及人身占有和隶属关系、主子特权、冤家械斗及残酷处罚等方面的规矩，都因奴隶制的取缔而被废止。但习惯法的不少基本传统，在当代凉山社会却依然延续了下来，至今仍不同程度地发挥着作用，被灵活地用来处理社会生活里的各种问题。例如，有关家支继承、婚姻、‘死给’（这个词是‘我死给你’的缩写）、赔偿命金、德古调解等方面的习惯法，目前仍普通通行于凉山的基层地区。”^②并且随着整个国家政治生活的宽松，彝区社会文化的变迁和交汇以及国家法制法规在彝区的宣传和实施，一些民主改革以来到改革开放以前司法部门处理过的案件，又重新在德古们的主持调解下按习惯法的有关条文予以处理结案。同时，现在许多家支在取舍传统家支习惯法的基础上，又重新制定了涉及血亲家支成员之间互助、团结、救济、资助、教育、抚养、遵纪、守法等诸多方面的新型习惯法条文或家支规约。说成是新型习惯法是因为这些条文中首先都是明确规定在坚持中国共

① 海乃拉莫、曲木约质、刘尧汉：《凉山彝族习惯法案例集成》，云南人民出版社，1998年版，第25-26页。

② 周星：《家支·德古·习惯法》，载《社会科学战线》，1997年5期。

产党的领导下开展家支活动等的內容。如，宁蒗县金古忍所家的倡议书和阿苏·忍黑家支规约等。具体内容参见附录部分。

究其原因，正如周星先生所言的“习惯法的道理与人们生活密切相关，当地人人人皆知，具有公开性，国家的法律法规由于距当地人生活较远，加上语言隔阂，较少公开性，彝族民众知之甚少；习惯法一般是追究加害人一方家属及家支的连带责任，国家法制则除当事人外，不承认其他人的连带责任；习惯法注重赔偿，如赔偿没有兑现，当事双方间的紧张关系就难以结束，政法部门则多判以刑罚，较少关注赔偿；习惯法能兼顾当地社区或特定群体认可的“情理”，法制则排斥情感”^①。也许周星先生所说的这些因素，就是凉山彝族家支习惯法自产生、发展、传播、传授、传承至今依然深得人心、生机勃勃的基本理念之所在。

十一、凉山彝族家支的禁忌

“禁忌就是神圣的、不洁的、危险的事物，以及由于人们对其所持态度而形成的某种禁制。”^②凉山彝族家支的禁忌内容繁多，千奇百怪，几乎伴随着每个彝族家支成员生产、生活的方方面面，贯穿于各种生产活动、日常言行、婚丧嫁娶、祭祀仪式、集会闲坐、盖房筑路等活动中，作用于人们心理活动和言行举止上，提醒和警示人们行为和言语的恰当性，以防备犯忌后的不良后果的出现和产生，以调解人与人之间、人与自然之间的和谐相处。禁忌的产生归结起来：“一是对神灵的崇拜和畏惧；二是对欲望的克制和限定；三是对仪式的恪守和服从；四是对教训的总结和记取。”^③凉山彝族家支的禁忌内容大致可分为时日禁忌、

① 周星：《家支·德古·习惯法》，载《社会科学战线》，1997年5期。

② 任骋：《中国民间禁忌》，中国社会科学出版社，2004年版，第6页。

③ 任骋：《中国民间禁忌》，中国社会科学出版社，2004年版，第8页。

行为禁忌、语言禁忌和饮食禁忌等几大类别。其中,有些禁忌是全民族的,各个家支都把握和拥有的禁忌内容;有些禁忌是具体到某个家支才拥有和遵循的禁忌内容;有些禁忌是方言区小地域里流行的禁忌内容;有些禁忌是某种场合下才忌讳的禁忌内容。当然,在凉山彝族家支社会里,无论是哪种类型的禁忌内容,最初可能都是由一个家支或几个家支或某个个体成员或群体成员因某种因素而形成的,并随着时间的推移,人们世世代代的传承、传授而导致的结果流传下来。全民性的禁忌有:忌讳任何人跨越家中火塘、脚蹬三锅庄,忌讳家中有亲人外出之日在亲人出门之后扫地,忌讳吃狗、马、驴、猫、骡肉,忌讳摸男子头上的天菩萨,忌讳奸淫未换童裙的幼女,忌讳无生育子女和怀孕在身的妇女参加婚礼,忌讳媳妇与公公、大伯和丈夫的叔伯、哥哥在一起谈笑、吃饭、围坐、放屁或做其他事情,忌讳兄妹之间有乱伦行为等等。具体某个家支的禁忌有:凉山民族研究所马尔子先生家支家过年时,忌讳饮酒、吃荞粿;喜德县洪玛区马黑家支成员过年时,忌讳灌制猪肚肠;越西县沙玛家支成员播种时,忌讳种南瓜;昭觉县博古瓦黑周围的彝族各个家支人员任何时候忌讳接近该地的岩画;昭觉县利利土司家后代任何时候忌讳饮用沟水。方言区的禁忌有:圣乍地区的人忌讳男女青年在公开场所谈情说爱;义诺地区的人忌讳说瘦肉为“社司”等。某种场合下的禁忌有:安灵送灵期间,主人家忌讳毕摩有性行为;已做过送灵仪式的老人忌讳饮酒、吃肉;老人、男子在座时,忌讳妇女上楼顶、屋顶、坎上、爬梯等等。凉山彝族家支的禁忌内容很多,是彝族民间宗教信仰习俗的重要组成部分。许多内容与彝族社会的伦理道德价值观观紧密相连,与彝族习惯法息息相关,是维护彝族家支社会不可缺少的精神财富。它的功能,总括起来有,远离危害、避开祸患的自我保护功能,满足人们内心世界各种欲望所需的心理麻痹功能和社会软控制以及各类文化整合的功能。今天看

来有积极的一面，也有消极的成分。随着社会进步和经济发展，人们思想和观念的更新、变化，许多禁忌内容已经或正在被淘汰、被革除和被抛弃。

十二、凉山彝族家支的尔普

凉山彝族社会人们之间流行着一种“尔普”。这种“尔普”是凉山彝族家支社会中各个家支成员之间一种礼物和钱财交换或互换的形式，也是一种互助、互帮、互济的行为。本来可以放到“团结互助”那节里进行讨论，但是因为“尔普”有其独特的一面，故单独列出一节来讨论。“尔普”，是凉山彝语，全称为“尔普尔比”或“尔普比普”的简称。“尔”是交换、交流、互换、互动之意，“普”有价格、价钱、价值的意思。“尔普”就是交换或互换的价钱或礼物。

在凉山彝族社会里，一家出事或一个人出事，无论是常态还是突发事件，全体家支成员都出来帮忙，都是出一份钱或物给当事人，以便顺利办完事情。而死人或赔偿命金是人人都会经常遇到的事件。因此，“尔普”最初可能是在某个人死亡时，活着的家支成员为帮助死者家庭，在办理丧事过程中各种开支和应酬而出的礼物和钱财，也表达对死者的一种爱心、孝心、尊重、哀悼和献祭，对活着的家支成员来说也是一种责任和义务。后来变成一种习俗一直流传下来。这种今天我出事，你出钱给我，改日你出事，我又出钱给你的互动现象，是人类学和社会学上所讲的互惠原则或今天所讲的“双赢”局面或“多赢”局面。也就是形成一对多和多对一的关系。即别人出事时你都分别出了一份“赞助”，当你出事时，那些你曾“赞助”过的别人就出一份给你。而且，往往形成一个“圈子”。

事实上，“尔普”是一种双向或多向馈赠。有馈赠方，也有受赠方。今年（这一辈）你是馈赠方，明年（下一辈）你就是

受赠方。反之，今年（这一辈）你是受赠方，明年（下一辈）你就是馈赠方。是要求回报的行为，而且，非回报不可。如该得到回报时得不到回报或不给，该馈赠的一方将会受到人们的取笑或耻笑而无地自容，也可能将失去别人对他的馈赠。实际存在中，在一个家支群体里，往往是一对多和多对一的集体主义形式。即家支成员中的你一人有难时，全体家支成员都伸手把钱物馈赠给你。当家支成员中其他人有难时，你又把钱物馈赠给他，相当于你还给了他在你出事时给你的钱物。人人都这样做，形成了“尔普网络”或“尔普圈”。“尔普”在家支成员之间实行，但是，“尔普”数量多少，在一个家支内部成员之间，亲疏有别，即彼此之间有血缘远近关系的差异。一般血缘越近的人，拿出“尔普”的数目就越大。如同是一个父亲的已分家而居的亲兄弟之间，只隔几代人的比隔了十几代或几十代的人而言，钱财出的数目就多一些。比如亲兄弟或堂兄弟之间出100元钱的话，其他家支成员就有可能只出50元或30元或20元等。也就是说，“越是亲近的人，其‘尔普’的数目就越大，相反，亲属关系越远，‘尔普’的数目也就越小”^①。

“尔普”也是凉山彝族人非常重视丧葬的表现。凉山彝族人当中，对一个男性成员来说，最大的责任、义务和荣耀是，在自己的父母、岳父母和舅父母去世的时候，能够买牛或买羊去奔丧和献祭。这是面子工程，也是责任和义务。但是，也是一种十分沉重的经济负担。一个人有可能他一生的努力工作或辛苦劳作的成果和积累的财富，在了却了对这些老人的责任和义务后，已所剩无几。好在有这种“尔普”形式的存在，在突然面临或碰到奔丧时，得到“尔普”网络成员的“支援”而免去一时窘境，

^① 巫达：《彝族社会中“尔普”形式的变迁》，载《民族研究》，2004年第1期。

尽到了责任和义务。也就是像如今现代城市中流行的保险体制一样，平时无事时交存保险费，出事时得到理赔回报。从这点意义上说，实际上，凉山彝族家支的“尔普”就是凉山彝族家支成员的保险金，“尔普”形式就是保险体制。

随着时代的发展，社会进步，凉山彝族家支社会里的“尔普”形式，也发生了变迁和变化，已出现了超家支成员之间的“尔普”形式。据彝族学者巫达先生的调查研究，在凉山甘洛县一带，已产生了跨宗族（家支）的“尔普”和跨族群（民族）的“尔普”。也就是说在“尔普网络”或“尔普圈”中，由原来单纯的某个家支男性成员构成的网络成员，变成了由两个或两个以上不同家支或汉族等其他民族男性成员或女性成员构成了的“尔普”网络成员。而且，有工作即“吃皇粮”的一个家支男性成员，也因为交往圈的不同而同时处在不同的“尔普”网络中，并在其中缴纳不同的“尔普”。有的地方的家支，则以“家支基金会”的形式出现等等。这些“尔普”形式的变迁现象，是当今凉山彝族社会文化变迁一种反映，也是凉山彝族社会中彝族传统文化现代化过程中，彝汉两种文化相互涵化融合的结果。

凉山彝族家支“尔普”存在和变迁的文化现象，在笔者做田野调查过程中也感受良多，无论在城镇还是在乡村，很多被访谈者都讲过不少。在当今凉山彝族社会中，这是名副其实地存在着的文化现象。如笔者在云南省宁蒗彝族自治县县城访谈调查时金古五斤先生这样说道：

“……我觉得好的东西，现在用得着，将来也得着用。前十几年，十四五年的时候，他们（指的是金古忍石家支的人）提出，金古忍石家支的老爷爷老奶奶这些人死后，一个人拿出20元，凑起来好几千，这样这个家支困难的事就可以解决掉，他们搞了这么一件事。当时，科局长级别的有两三个人组织起来搞了这么一件事。我是不知道，那时我在当人大主任。叫我来参加，

杀一个猪吃，我就去了。人家怕搞宗族、家族，怕戴上这些帽子。我这个人不怕，不要说宗族、家族，我是连汉族人都团结在里面，我哪里会闹宗族、家族嘛。自己要相信自己嘛，我们的胸怀，我们共产党教育的程度是能够做到的嘛。相信自己嘛。所以，那天，我去了。我去后，他们说干这么一个事，研究好，基本定了。有个我叫他叔叔的一个，年龄比我小二十来岁，是十五岁吧。他说：‘五斤，你看怎么样？我们这样定了’等等。我说：‘是件好事嘛，关键是能不能坚持下去，有经济好一点的，有困难的，困难的人将来能坚持不？拿出一点钱交给一个人。如果坚持不下去了，我怕影响他的家庭生活。没有影响，为什么不好呢？家支内部解决一点困难的事，人民政府高兴，共产党也高兴嘛，对社会就稳定，漏洞就少了。为什么不好呢？怎么不好呢？’我就这样考虑了，这样说了，他们就执行了。到现在也继续在执行着。（笔者：是条款款写上的吗？）书面写是写起了，现实生活中基本上也是老老实实在地执行了，一个分支一个分支地执行。如吉伙分支家是哪一个人负责收，蒋日分支家是哪个人负责收，金古分支家是哪一个负责收。（笔者：你们这本家谱书里好像没有这些规定的记载？）我们这本书是纯粹的，别的东西不在里面，全部是单纯的父子连名谱系的内容。（笔者：你们金古忍石有没有家支规矩？）刚才我给你说的本身就是一个，而且经常执行着的。（笔者：有没有书面写起的？）有书面的，把那些人老人的名单也排了下来。哪个分支是哪几家哪几户，比较简单，有花名册的。有些定好后，执行得不够好，不一定好。再说这些写多了也有人反感。还不如老老实实在地执行。在自家内部里知道就可以了。像这样的事情，每个家支也都在做，但是，不一定每个家支都能完成的。现在，我们金古忍石家支里头，只要死一个人，每户出20元钱，全部算起来，加在一起，大约有四、五千元。这些钱全部拿到去世老人家去帮忙，这场丧事开支开销

的酒钱、饭钱、肉钱等各种费用开销基本上就够用了。再加上姻亲家支人拿来的一些，整个丧事场合的开销就没有一点问题了。大的分支，原来只有一个人来负责，现在是一个小分支一个小分支都有人负责。如吉伙分支家由三个人收各个小支的，金古分支家由两个人来收各个小支的。这点只限于县城范围内，下面的农村不包括在内。（农村怎么做呢？）农村里面自己有自己的规定，一般以村来做。金古忍石家支的尔普是很自然形成的一种，一户出20元，加上烤好的荞巴10个或5个，这是不定在纸上的，而是一个很自然的存在，是感情和金钱都换不来的一种责任。村子里其他人也尽责任，只是责任不一样，可多可少，可有可无，其他家支的人能给就给，不能给也没有关系。这是金古忍石家支单独提出来的，是对金古忍石家支人的要求，另外家支的人就不一定要求了。但是，从感情的表达上是很重要的。这样以后，荞巴也用不完，钱数开销也够了，甚至还有剩余。这种事是很自然的事。在农村，只要说一声某个人死了，家支成员集中的那天，这些东西全到齐了。即使人不一定到场，但荞巴、份子钱全都齐的。这是一种团结，互相资助、相互不忘记的，是家支情感明明白白的一种表露……”再请看笔者与访谈对象沙玛老人的对话：（笔者：你们沙玛石易家支的尔普都有些什么呢？）沙玛老人：在县城工作的家支成员一起出钱出物。主要是某个成员的父母和岳父母一方死的时候，不管男女，第一个人死时出50元，这是一条。第二条是家支成员的孩子考上大学时，以50元起底，出资帮忙，必须交来，不交来的话，回头去要。农村也是一样的。在烂泥箐乡的家支成员也有家支成员的尔普。那里的家支成员死时，有的给钱，有的出牛，有的出羊，还有都要出荞巴荞面的。根据自己的经济情况和面子程度来给。一般一个家支成员死时，整个家支成员都要出荞巴五对十个给死人的那家。其次就是出钱，以10元为起底，随便给。第三是出牛钱。如有一个家支成员出一头牛

时,光那家人承受不了,比如说牛的价值是2000元,家支成员一起出。每家根据自己的经济情况或分支远近的情况,出500、200、100、50元。这样,凑在一起给出牛的家支成员。这三条基本上都一起出现实施的。

第二节 凉山彝族家支文化特征分析

家支文化是一种社会群体的文化或一种伦理文化。是用来规范和调整人与人之间相处的种种关系,包括社会准则、社会制度和伦理道德等。某种意义上说,家支文化也是一种家庭文化和男性文化。从家支的概念可以看出,先有家后有支,家的繁衍发展和壮大,就能从家中分出支来,支再连接若干小支,小支连接的最小单位就是个体家庭。一个个体家庭,一般是由一对夫妇及其子女组成的群体。家庭成员之间的关系是以父子关系为中心发展延续的。家支之间的关系或家支成员之间的关系,是以父子连名谱系为纽带连接而成的若干个体家庭构成的。家支文化就是以这种父子连名谱系为中心发展而来的各种文化知识的总和。讨论以父子连名谱系为纽带的若干家庭文化组成的家支文化的特性,可以概括为自然性、包容性、非性(婚)性、权威性、延续性、广泛性、封闭性、复杂性等八个特性来论述。

一、自然性

从前面讨论的凉山彝族家支起源和形成发展的情况看,凉山彝族家支以父系血缘为主的血亲关系是母系氏族解体、父系氏族家支逐步建立的漫长历史过程中形成的,是自然历史长期发展的产物,是自然历史自然形成的,并随着社会历史的发展和时间的

推移不断发展、繁衍。这种发展、繁衍，就像是一颗树种，埋入地下后，生根、发芽、出土，之后，一天又一天、一年又一年不停地生长、发芽，长枝丫，一节节，一枝枝，一条条，长高、长大一样，自然地发生，自然地延续，自然地进行。一个家支成员之间，无论相隔多少代，是否认识，是否见过面，只要相逢时，理清彼此都是来自于一个父系祖先的后代，一种亲密、友爱的情感就会油然而生。尽管彼此之间是第一次见面，彼此之间的相待、相处也能自然而然地按照亲属辈分和亲属称谓的关系来言语、行事，没有陌生感，彼此不设防，也不会有失礼的言行发生，一切都很自然。这种自然属性，是以血缘为基础的血亲关系。表现在一个家支内部成员之间，认为彼此都是一个血缘始祖的后代，身上流着同一种血液，相互之间互相帮助、互相救济、相互支持、团结友爱等都是应该的，是自己的权利和义务，是出自于内心世界的认同和自愿的行为，没有任何强迫的意思在里面。人们总觉得同一家支的人都是自己人的感觉，在同一家支内部成员之间，保留着对每一个个体成员一视同仁的自然的平等和民主权利的观念。这种自然属性，也表现在家支头人的自然产生，自然消失上；还表现在先出生者成为掌权者，后出生者成为服从者，也就是“兄分后成有权者，弟分后成服从者”的彝族格言所言，以及每一代人的同辈人中兄姐的后代永远是兄姐，弟妹的后代始终是弟妹而不按年龄来分长幼和亲属称谓的现象。从而在社会生产生活中诞生出一种凉山彝族人兄姐管弟妹的事情是自然而然的意识形态和文化心理。这就是凉山彝族家支的自然性内容和文化特质的表现。

二、包容性

在家庭关系上，父与子的关系也表现出包容性。一个父亲的胸怀和爱，是可以包容所有子女的，包括所有子女不太符合“规

矩”的言行。父亲的爱是博大的，同时可以对几个子女付出相同的爱而无怨无悔。这种包容性，不像男女之间排他性，“一山不容二虎”的非包容性的爱。家支是可以包容所有家支个体成员的，是保护整个家支个体成员的“合法权益”和整个家支的整体利益。整个家支的个体成员，无论是男女老幼，孤儿寡母，还是孤寡老人，只要不做出严重违背整个家支整体利益的举动，都会受到包容，都会受到家支文化的关爱和庇护，使整个家支成员之间形成团结互助、亲密无间、相互支撑的和谐关系和浓浓的亲情关系。而且，当某个家支成员遇到突发事件和困难时，能够及时得到本家支其他成员的资助和帮忙。因此，家支时刻关注每个家支个体成员的生存和发展等情况，时常关心和鼓励所有符合整个家支利益的言行，包容不太严重损伤家支利益的言行。但绝不包容严重损害整个家支利益的个体成员的言行，也绝不包容外家支任何有损本家支利益的言行。如奸淫幼女、拐他人之妻、抓摸头上的“英雄结”等。出现这些严重损伤家支形象的本家支个体成员，将受整个家支“规矩”的严厉惩处，不被处死或自杀，也得开除出家支；外家支人员的言行，将可能引发冤家械斗。可见，家支文化的包容性也是有限度的，它只包容符合本家支整体利益有关的人和事，不包容严重有损本家支利益的言行，也不关心与本家支无关的人和事。家支文化中包容性是整个家支成员之间形成互助互爱的最大、最有效的黏合剂。

三、非性（婚）性

凉山彝族人的家庭关系中性行为的发生，只能在夫妻之间出现，除夫妻以外的家庭成员之间是不能有性关系发生的。否则，视为乱伦。夫妻之间的性行为表现，也是要受到严格约束的。只能在特定的时空如深夜，在自己的床上等场合进行。平日里或在大庭广众或父母长辈或他人面前等各种场合，是绝不能表现出过

分的夫妻之间的亲密关系或性行为的举动。夫妻之间或父女之间或母子之间或兄妹之间，性别角色的表现和行为举止的规范是非常清楚的，也是受到传统人伦道德的约束。整个家支个体成员之间也是如此，家支内部各个成员之间，除了大家都认可的家庭夫妻之间的性关系外，其他成员之间，无论是分亚支多少代，相隔多久多远，如果在整个家支内没有举行过“分支”仪式的话，是不能有婚姻、恋爱和性行为的存在和发生。若有违反者，双方都会被处死，整个家支的名誉也随之被损坏，继而受到其他家支或联姻家支的鄙视。即使分支太久或相隔太远等不知情的情况下缔结婚约或发生性关系，也是不允许的，一旦知道了，就必须给予解除或处罚。如彝族学者曲木约质先生，在《凉山白彝曲木氏族世家》一书中说，冕宁县冕山曲木氏族与“达久氏族”女子定了婚，即将结婚之际，曲木氏族人经过对谱系得知“达久氏族”也是曲木氏族，是达久曲木，即他们是相隔近二十代的曲木氏族成员，因此，是曲木氏族内开亲，是禁止的，不符合婚姻习俗的，曲木氏族众成员都反对他们开亲，要他们解除婚约，开亲的双方，由于双方物质过往投入很多，而且由于新观念等关系，不愿意解除婚约。^①后来，曲木家支头人召集开亲双方和家支头人开会协商，向曲木家支各成员筹资偿还给了男方，进行退婚仪式后解除了婚约。这就是彝族家支文化的非性（婚）性的特征，也就是人们常说的“严禁家支内婚”。

四、权威性

凉山彝族家支的家庭关系中，父对子的关系是权威的，兄对弟的关系也是权威的。这种权威关系，有时表现突出，有时较为

^① 曲木约质：《凉山白彝曲木氏族世家》，云南人民出版社，1993年版，第45页。

含蓄。父亲的权威对子女的教育和言行的引导有着榜样的示范作用。儿童一般都认为父亲的言行是对的，无可怀疑地接受和模仿。兄长的权威也是无需质疑的，这种权威来自于责任和义务的大小。父亲或兄长的责任和义务相对于儿子或弟弟的责任和义务就重得多得多。如“父亲的责任和义务是为儿子娶妻成家”，“兄长如父如母”等谚语就是例证。父亲的权威性延伸到家支头人的权威上，兄长的权威性延伸到总家支分支中长子分支的权威上。这样，家支成员认为家支是权威的，尤其是家支头人的言行，对家支个体成员而言是正确无疑的，不能违抗。一旦违抗，就可能会受到家支众成员的唾弃。家支的权威还表现在总家支的各个分支中，长子分支的后代成员最有权威，在同一辈分中长子分支的成员永远是兄长而不在于年龄的大小。家支的权威也表现在实施和履行家支习惯法上的严肃性上。如家支成员某一个男性个体违反了诸如娶一个外民族的女人为妻或奸淫未成年幼女等家支习惯法而被开除家支族籍时，没有商量的余地或折中的办法。家支的这种权威性在不同阶层的各个家支中都是一样的。如“民国初年，岭登仁率本氏族堂侄岭镇荣（岭邦正的父亲）组织土司和黑彝武装阻止川军进凉山，在牛日河一战中，因黑彝没有配合作战，他叔侄二人被俘。川军把他们做人质来索取‘保释费’、‘投诚费’。岭登仁出狱后，无颜回自己的统治区，便在岭镇荣的辖区礼州落户，娶了王氏汉族女生有一子一女，据说取名叫岭国忠、岭英俊。后来岭登仁被仇人毒死，他的原家业继承人，即他的堂兄弟们虽为他收尸，并在樟木篝火化，但没收留他的子女（原因是这两个孩子系汉族女子所生，不能算作土司氏族成员，氏族没有义务收养他们）”^①。这事例充分反映了显赫的兹

^① 曲木约质：《四川凉山彝族土司岭邦正的家世》，载《凉山民族研究》，第114-115页。

莫世家凉山彝族兹莫省则家支内家支权威性的存在。

凉山彝族家支权威的存在，约束着个体成员的言行，使个体成员不能做出一些出格的、有损于家支形象的言行。因此，凉山彝族家支文化的权威性，在某种意义上对于维护彝族家支的各种利益，维护彝族地区社会秩序的有序发展，维系彝族传统文化和伦理道德的保持、延续和健康发展等都起到了十分重要的作用。当然，过度地推崇权威或把权威扩展到僵化的程度，是会严重妨碍个体成员的全面发展和社会的进步。

五、延续性

延续性是指某个人身为某人的儿子，将来也会成为某人的父亲。在家庭中，父子关系一代代不断下去，就成为人口发展延续。同样，一个男性成员身为某个家支的成员，如果他生育男性成员，且他生育的男性成员们，也代代继续生育男性成员，那他将会成为某个家支或某几个亚支的始祖，某个家支或某几个亚支的父子连名谱系就会从他那代开始计算并延传下去。可想而知，能够将男性个体世系的家名与能传下一代的“香火（指有男性后代）”相联系，是凉山彝族家支成员最看重的事情。男性个体如果没有“香火”传下去了，那么他死送葬时，抬去火葬用手抬走的方式与有“香火”者用双肩扛着去的方式是不同的。前者将很可能受到其他家支成员或别人的鄙视。而且，死后也没人为其超度送灵，他的灵魂回不到祖先居住地，由于无人供奉而四处游荡，彝族人的这种观念根深蒂固。因此，男性成员千方百计想法子传“香火”，甚至身为无“香火”的有些“老婆”也帮助“丈夫”再娶或想办法续“香火”，家支也为其想办法续“香火”，直到没法子为止。家支男性成员不是以个人利益为重，而是以家支群体的利益为重。个体存在的行动不是以个人为目的，而是为了家支群体的存在和延续，处处以家支群体为重心而不轻

易强调个人的情绪。家支文化的延续性特点，还反映在格外崇尚古人，念念不忘老祖宗中某代或某几代中，某个人或某些人的英武与丰功伟绩和辉煌的家业。也反映在格外重视父子连名谱系的传承和教育上。当然，过度重视这种延续性的思想观念，会严重阻碍社会的发展和进步。

六、广泛性

凉山彝族家支文化的传承和发展，无论是过去还是现在，都是参与人数最多最广的，几乎每个家支个体成员，无论是男女老幼还是孤寡残疾都参与其中了。即使约定俗成的背诵家支父子连名谱系是男性个体成员的事，男性个体成员必须掌握，但实际上许多家支的女性成员也都参与其中。在教育、学习家支父子连名谱系上，有的家支不仅传授男童，也教育女童。即使不教育女童，也让女童在旁边观摩学习，耳濡目染，时间久了，自然也受到熏陶和感染，自觉不自觉地去学习，在不知不觉中掌握一些内容；成年或嫁人后，要求不但要了解和掌握自家家支的基本情况，也要了解和掌握夫家家支的基本情况，以便教育自己的子孙。而且，家支文化教育的内容众多，涉及面广。基本上包括整个家支的起源，分支的情况，家支中的重要人物，父子连名谱系数代数，婚姻习俗，伦理道德，为人处世和整个彝族的历史社会，民间神话故事，谚语格言以及天文历法、生产生活、筑墙盖房等科学文化知识和各种技能，可以说无所不包，无所不含。可见，家支文化的广泛性显而易见。正是这样的广泛性，无论谁，只要论及到凉山彝族文化时，都要涉及家支。

七、封闭性

凉山彝族家支文化呈现出相对的封闭性。民主改革前，凉山彝族聚居的腹心地区如昭觉、美姑等地，社会封闭状态更加严

重，除了一个血亲家支内部成员之间和血亲家支与它的姻亲家支之间有各种来往、沟通和交换外，各个家支组织之间来往较少，成封闭状态。各个家支与其他民族之间的交往也是相对封闭的。这是由于凉山彝族居住的自然、地理环境和特点决定的。凉山彝族居住山高水深、江河纵横的天然环境中，各家支基本上处于隔山而居、顺水而治的割据状态，以及交通闭塞，来往不便的状况，造成了封闭的社会态势。尽管历代封建王朝统治者，不时对凉山彝族地区进行镇压、征讨、穷兵黩武，乃至烧杀抢掠，但是，始终对这个封闭的小社会没有进行过有效的统治和管理。彝族内部也可能未曾真正形成过高度集权、统辖各地、统征赋税的政权机构，而是各家支相对而言处于自立门户、分统一方、管辖一片，靠山吃山、靠水吃水的状态。尤其是明清以来，诺伙阶层发达强势，逐步蚕食、侵占并推翻各地的土司政权以后，互不统属，各支林立的割据、封闭状态更加严重和明显，直到民主改革之后才彻底结束。这种相对封闭的社会状态，使外面的人不能轻易进入凉山彝族地区，凉山彝族人 also 很少走出各自家支的势力范围。由此，凉山彝族家支文化内容的对外传播有限。

这里说凉山彝族家支文化内容的封闭性状态是相对封闭而不是绝对封闭。首先是因为凉山彝族血亲家支内部各成员之间联系紧密，诺伙阶层自不必说，尽管有些土伙阶层的各亚支或小分支或个体成员，分属不同家支的诺伙阶层管辖地居住，甚至有的相隔较遥远，彼此分支年代较久远。但是，彼此之间由于家支成员的婚丧嫁娶、冤家械斗、生存发展等诸多因素的需要，强化了相互之间来往密切和沟通紧密。其次，某个家支与姻亲家支的交往和联系，也因婚姻缔结的原因，加强了联系。不同家支之间也不是绝对不往来，而是也因婚姻或姨表亲或走亲访友等因素互动、交往。其三，即使是居住在凉山边缘地区或沟坝区的彝族，也因吃盐喝酒、买布做衣等贸易问题与周边其他民族交往频繁。

因此,凉山彝族地区民主改革以前,凉山彝族家支社会呈现相对封闭的社会状态,各个家支成员之间或家支成员与其他民族成员之间的交往和沟通,虽然是有限的,但也绝不是“鸡犬之声相闻,老死不相往来”的局面。

八、复杂性

凉山彝族家支文化内容繁多,涉及宗教、婚姻、伦理道德等社会生产生活的诸多方面,具体表现在:(1)一个家支内部、各亚支、小支之间,一个家支个体成员之间,不同家支成员之间,以及不同家支之间的关系,呈现出各种各样的人际关系和社会关系。各种关系涉及到地位、钱财、尊卑、情感、礼仪、复仇、友好、人身等各种层次的关系。(2)个体成员对家支的情感,家支对个体成员的情感错综复杂。正如彝族谚语“缺不了的是粮食,离不开的是家支”;“猴子靠树林,彝人靠家支”;“想家支想得流泪,怕家支怕得发抖”的真实写照。(3)家支头人既未脱离农业生产劳动,又往往主宰家支成员之间或家支与家支之间各种纠纷、各种事务的调解和处理过程。(4)有些家支与家支之间既是婚娶联姻的对象,又是冤家械斗不断的仇者。(5)有些诺伙家支、土伙家支是从兹莫家支中分出来,有些土伙家支从诺伙家支中分出来,有些诺伙家支从土伙家支中分出来,彼此之间既是同一始祖血亲关系,又有一些主奴或隶属关系。(6)有些没有父子连名谱系或谱系较短的人,攀认某个家支的现象存在。(7)家支文化是具体文化特质与整个民族整体文化交错融为一体。(8)人们对家支文化的整体认识是赞美、厌恶、敬畏、怀旧、仇视等多重心理或心理意识形态存在的反映。(9)家支文化内容包含人的因素、自然地理的因素和神灵鬼怪的因素,既有物质的内容,也有精神的内容等等。

凉山彝族家支文化的复杂性,既是社会现象,也是历史现

象；既是物质的现象，也是精神的现象；既是人类历史社会发展过程中的客观存在，也是原始血缘观念存在于人们心理意识活动和头脑中的反映和再现。

总之，凉山彝族家支文化的特性较多，内容丰富，真实地反映了凉山彝族人的文化性格和博大精深的凉山彝族传统文化。

第三节 凉山彝族家支文化功能分析

一、明确家支成员维护家支利益

凉山彝族家支社会中，家支虽然是父系血缘关系结合起来的一种组织，但在维护家支利益上，是不分男女成员的。因此，家支成员中无论男女都必须维护整个家支的利益。个体成员的出生、成长、生存、发展都离不开家支组织的培育，个体成员的荣辱就是整个家支的荣辱，整个家支发达与否，兴衰与否，也影响到个体成员的生存和声誉。因此，彝族尔比尔吉说：“不维护一户，全家支保不住；不维护家支，整个被抢光”，“蛤蟆生存靠水池，猴子生存靠树林，人类生存靠亲友，彝族生存靠家支”。在《玛牧特依》里也提到“世上的男儿，不能有损家支的威信，只有家支才能保护你”；“一人偷家支败”；“家支是后盾，不能与家支绝；若要与家支绝，无亲又无友，好像风中的羊毛，落到汉区去，受苦一辈子”等等，教育和引导个体成员，以家支为大本营，时刻维护家支的尊严和利益。这样，在受到外人欺辱或贫穷无助时，才有人帮助。因此，整个家支成为个体成员最终的归宿地，成为无限的精神支柱。彝族尔比尔吉还说：“九代莫离开家支，离开家支莫结人冤仇，结人冤仇又离开家支，就会有敌无

人帮，孤零零飘落在异乡变为奴。”尤其是明确要求，不要违反家规家教。如果严重违反家支的“规矩”，即使没有被处死，也要被开除家支，那样，就难以在本家支居住地或本家支其他亚支成员居住地或被人知晓的地方生存，意味着再也得不到整个家支的任何形式的帮助或关爱，死后也没人收尸，灵魂也没人超度而回归不了祖界。因此，个体成员无论在何时何地，都必须无条件维护整个家支的利益，为家支争光。

二、调解家支内外各种矛盾

凉山彝族家支社会中，无论是家支内部，还是家支与家支之间，发生婚姻纠纷、打架杀人、侮辱取笑或偷盗抢劫事件，均由家支头人依据家支的“规矩”来调解和处理。不管事件的大小或轻重，家支头人都要进行走访，了解详情，调查分析，做到心中有数。调解时，家支头人，一般都要依据过去发生并处理过的相关案例，来加以说明、解释、说服和规劝，并举出很多尔比尔吉来佐证自己处理事件的正确性。如：“古人道理没有错，后人跟走不会错”；“祖先定法，儿孙遵循”等。教育和说服双方当事人，使双方当事人接受调解。双方经过调解，明辨自己的对错和应当承担的责任及义务。从而，双方履行调解的结果后，不计前嫌，言归于好，继而很好地促进了凉山彝族家支社会的有序发展。如果双方不愿接受调解或调解不成，就会发生冤家械斗。过去，凉山彝族家支社会，经常发生家支之间的冤家械斗，大多数情况就是同一家支内部各亚支之间或不同家支之间，没有调解好双方已发生的各种事件而引起的。当然，发生冤家械斗也要按照冤家械斗的“规矩”来执行，而不能乱来。而且，家支的冤家械斗的最终结果，还是家支头人来调解才言和的。

三、调节家支内外人伦关系

家支人伦关系是在家庭人伦关系的基础上形成的。家庭是家支社会的基本单位。家庭中父女、母子、兄妹等成员之间的人伦关系,是所有家支社会人伦关系的基础。家支要求家支个体成员,不仅理清家庭成员之间的人伦关系,弄清本家支成员之间和本家支各亚支成员之间的人伦关系,还要弄清本家支与姻亲家支之间的人伦关系。重点掌握家支成员之间的辈分、称呼、长幼关系,以便在日常生产生活中,相互尊重,以人伦礼仪行事;在相互交往中正确处理人伦关系,恰当表露言行举止。如长辈在场时,说话不先开口,不乱讲话;自己姐妹在场时,不与表姐妹打情骂俏;任何场合不与姨妈家女儿开玩笑;不能与还没有换童裙的表亲幼女发生性关系;不能与有妇之夫或有夫之妇通奸等等。如有违反将会引起家支成员之间的不快,或家支与家支之间的怨恨冲突,从而被令自杀或被开除出家支等等。因此,家支文化是调解和维护家支成员之间互尊互敬、亲密友善、互助互济、和谐相处、荣辱与共的人伦关系的良药美酒。

四、传递传统文化知识

一个人的知识和文化不是与生俱来的,而是要通过自己学习和别人传授获得的。获得的文化知识又不断传授给他人或下一代,是人的本能之一。凉山彝族先民创造的崇尚道德品质、讲究诵记父子连名谱系、喜说尔比尔吉(格言)、祭祀超度祖先等各种传统文化知识,无论是口头传诵不止,还是“黑字落在白纸上”,都是家支文化发挥传承、保存和发展作用的结果,也是依靠一代代家支成员不断积累、总结、改进和创新而流传下来的。彝族的数学、天文历法等科学文化知识;冬季放牧在矮山,夏季放牧在高山等的畜养知识;布谷鸟鸣时种玉米等的生产农业知

识；不与有麻风病史的家支通婚等婚姻知识；支格阿鲁射日射月的故事；编织“擦尔瓦”的知识等等。各种各样的知识和技能传递，都是在家庭或家支活动中进行和完成的。尤其是家支和家支内部各支系中，自古以来就实行的父子连名谱系的传承、教育是家支传递传统文化知识的典范。可见，从这个意义上完全可以说，没有家支就没有文化知识的创造、传递和继承。关于这一点将在凉山彝族家支文化传承对人知识获得的影响一节中详细论述。

五、教育家支成员

某种意义上说，凉山彝族家支文化就是人类学家玛格丽特·米德在《文化与承诺》一书中所提到的“后溯型文化”。所谓后溯型文化就是指传统时代的文化，在那个年代，文化发展极为缓慢，文化传承的学习都是由前一代教给下一代，儿童都跟随父母及前一代的人学习，知识文化才能获得。凉山彝族的文化知识，无论是生产生活知识，还是父子连名谱系内容，还是宗教信仰、道德品质等其他知识，都是发展十分缓慢，历经几千年的历史传承和教育过程，都是家支成员之间，一代代相接，一代教育一代，由上一代人不断传给下一代人的。只要家支的存在和繁衍发展，这些文化在家支之间和家支成员之间的学习、教育、传播和传承就永不停止。

凉山彝族家支对家支成员进行家支文化的教育，是凉山彝族的传统教育，也是凉山彝族人的家庭教育和社会教育。与现在凉山彝族地区的现代学校教育，无论从教学内容、培养目标上还是教学形式、教学方法上都是有很大的差异和不同。凉山彝族家支文化的教育内容包括家支观念教育、宗教信仰知识教育、婚姻知识教育、伦理道德教育、为人处世观念教育、勤俭持家观念教育、团结互助观念教育、数理天文知识教育、文学艺术知识教

育、生产劳动知识教育、崇武尚勇观念教育、工艺技能教育、头人形成教育、毕摩苏尼知识及各种仪式成规教育和习惯法知识教育等等。凉山彝族家支文化教育的时间、地点和方式方法与现代学校的教育教学也不同。关于这一点,将在“教育在文化传承中进行”一节中再加以详细论述。

第四章 凉山彝族家支文化传承 及其对人的影响

第一节 凉山彝族家支文化传承

世界上各种文化传承是一个动态的过程，是人类生命不断延续、繁衍和发展的内在需要和本质属性，与人类社会物质资料的生产和人类自身的再生产紧密相连。人类在长期的生产生活实践中，一代又一代在文化传承中进行着各种各样的文化要素的创造、交接和传送，不断增减文化的各种因子，对文化进行着生产和再生产。因此，从某种意义上说，文化传承本身就是人类文化教育的过程，是对人们进行教育和再教育的过程，使文化能够不断地延续下来，使人类的后代，一代代依照文化的价值规范、审美取向、共同理想和行为准则，接受、继承和认同本民族、本集团的文化，使每个社会成员都有一些合作的人保证整个社会或群体的生存和发展。文化传承“是指文化在民族共同体内的社会成员中作接力棒似的纵向交接的过程。这个过程因受生存环境和文化背景的制约而具有强制性和模式化要求，最终形成文化的传承机制，使民族文化在历史发展中具有稳定性、完整性、延续性等特征。也就是说，文化传承是文化具有民族性的基本机制，也是文化维系民族共同体的内在动因。社会成员正是通过习得和传承共同的民族文化而结成为一个稳定的人们共同体的。这在原始的

或社会发展相对滞后的民族中更为明显”^①。一个民族的文化遗产，与整个民族的社会结构、社会组织和社会机体的发育、成长、发展、完善和整合有着密切的联系。“一方面，社会集体的运行，需要文化遗产随时输送养分，通过文化遗产机制为社会组织系统提供要素的积累和整合，进行‘逻辑的、情绪化的或美感的协调’，使文化的新旧要素得以连接，社会传统得以保持；另一方面，文化的传承又离不开一定的社会组织，需要社会组织系统作为构架支撑，需要稳定有序的社会制度作为硬件保障。中华民族的文化是一种传承文化，在传统的社会结构中存在着一个完备的文化遗产体系：从蒙馆、私塾到乡学、县学等等各级各类学校，从典籍的整理、保存、习诵到元典精神的继承，从家训、祖训到各种社会力量的监督和约束，从统治者的倡导到科举制的事实，从‘家国同构’的社会结构到‘修身、齐家、治国、平天下’的社会共识，整个社会形成一整套系统、完备的文化遗产制度和社会监督机制，最终形成成为一种强大的社会控制力量和奇特的传统再造和修复机制。”^②凉山彝族家支文化是中华民族文化不可分割的组成部分。凉山彝族家支文化的传承，正如赵世林先生认为的那样具有文化遗产的稳定性、完整性、延续性等特征。千百年来与凉山彝族社会的社会结构、社会组织和社会机体的发育、成长、发展、完善和整合有着紧密的联系，对凉山彝族社会形态和社会制度的形成、发展和延续起到了控制和保障的重要作用。这种社会控制能量和习惯至今仍在影响着凉山彝族社会的发展和变迁，凉山彝族的家支文化也在这种机制中传承不止，运行

① 赵世林：《云南少数民族文化传承论纲》，云南民族出版社，2002年版，第17页。

② 赵世林：《论民族文化遗产的本质》，载《北京大学学报》（哲学社会科学版），2002年第3期，第11页。

不停。

在人类社会发展的历史长河中,各种文化的传承和演变是一个十分复杂的过程,但有一点是明确的,即文化是不断变化的。从19世纪初开始,西方有些学者就对文化传承和演变问题进行了专门研究,提出了与文化传承密切相关的文化濡化的概念。文化濡化是文化传承的具体形式,是指人类社会文化因子借以从上一代传给下一代以及个人借以成为其社会成员的社会化过程。人类个体成员与人类文化一起成长,经过文化濡化,逐渐学会和运用自己祖先创造和留下的各种文化特质,为自己的生存和发展服务,并从中遵循某种文化特质的规定和约束,在社会上恰如其分地表现自己的角色,满足自己的物质需要和精神需求,使其成为所在群体中的成员而非异类。这个濡化过程,也可以称之为文化习得的过程,也是一个文化教育的过程,更是一个个体成员不断适应文化环境,不断汇集、成长、丰满和印刻自己文化知识体系的过程。人类的文化濡化过程与其他动物界某些动物的行为反射作用是不同的,人类的文化濡化是人类自身活动和人类本身属性运作的结果。凉山彝族家支文化就是凉山彝族人一代代文化濡化的结果,在文化濡化的过程中完成了教育的使命。

第二节 凉山彝族家支文化传承机制

从前文的分析,我们可以看出凉山彝族家支文化是一种精神文化,是人们在长期的社会生产生活实践过程中发明、创造、认识、积累、掌握、改造客观世界的一切物质活动和精神活动的产物和积淀物的总和,是物质生产活动所创造的物质文化的直接产物,在人们心理和精神世界上的存在和反映,是世界上很多民族

中或多或少或明或暗都存在过的一种普遍的文化现象。只是随着社会生产力的发展和社会文化的变迁,在许多民族中消失或变异或不明显存在了或已失去了它原有的功能和存在的价值而不再明显,唯独只有在当今凉山彝族社会中还保留得非常系统和完整,发挥着积极的作用,呈现出的深层次“活”文化魅力,尽管许多内容已经在传承、发展中消失和变迁,却依然存在于凉山彝族人的头脑里和社会生产生活行为行动的方方面面。

凉山彝族家支文化作为社会上层建筑的产物,是凉山彝族地区一定社会经济基础的反映,受社会经济制度和分配方式的影响和制约的。人们在生产生活中,由于受生产力发展水平,人自身发展的水平和自然、气候、地理、环境的限制,单个人或一小群人,在生产生活实践中无法掌握自己的命运,解决不了遇到的困境,甚至屡受挫败和不幸,于是就希望在血亲群体中寻求救助和安慰,共同对付困难,逐步形成共同的言行规范和心理意识,从而获得情感上的支持和依托。并通过社会各种途径加以复制、传承、延续和发展。随着社会生产力的不断发展,家支文化也在社会发展、变迁中发展变化和传承不止。文化在传承过程中,与产生之初相比,任何一个文化的实质和内容都可能发生了不同程度和不同形式的变化,有的完全消失了,有的改变了原有存在的形式,有的被新文化内容所取代,有的则融入了新的文化内容或融进了其他文化内容之中去了,有的则依然原风原貌地存在着。无论是何种现象,在传承中,都是依照某种形式的选择,受到某种机制的作用。

一、心理作用

文化传承的心理作用,虽然看不见、摸不着,但确实是实实在在存在着的,也是人们非常熟悉,随时会接触到、感觉到的精神现象。人类社会的发展进程中,不同文化背景的人的文化心理作

用是不一样的,这种不一样往往通过心理作用而表现在行为上有别于其他不同文化背景的人。文化的“心理传承是最强烈、最持久、最深刻的文化传承,是各种传承形式的核心和中枢”^①。人们通过参与各种文化活动和举行各种仪式,体验和感悟文化的存在和文化的的作用,享受文化带来的愉悦,认同文化,实现文化对人的塑造和民族性格的形成与传承。凉山彝族家支文化的传承是其各种构成要素和内容特性的传递、传播和传授,印刻在人们心理传承现象上最持久、最稳定的心理作用。心理作用也是心理过程。“心理过程是指一个人心理现象的动态过程。它包括认识过程、情感过程和意志过程,反映正常个体心理现象的共同性一面。认识过程又成为认知过程,是个体在实践活动中对认知信息的接受、编码、贮存、提取和使用的心理过程。情感过程是个体在实践活动中对事物的态度的体验。意志过程是个体自觉地确定目的,并根据目的调节支配自身的行动,克服困难去实现预定目标的心理过程。”^②凉山彝族家支文化是凉山彝族人深层次的心理结构和心理活动在文化传承过程中的反映,是家支成员个体在实践活动过程中对家支文化诸要素和内容的接受、选择、编码、贮存、提取、使用和体验的过程。这个过程受制于人们心理活动,围绕着人们心理过程进行传承的,并根据个体或群体预期的目标,调节和支配行动去实现。在凉山彝族家支的社会里,家支文化的这种心理传承,往往表现为民族意识形态的深层次积累和传播,渗透在个体或群体日常生产、生活的各个领域里,构成民族认同感的核心内容和主要组成部分。反映了凉山彝族家支成员

^① 李娟:《成人礼文化传承及变迁探析》,载《阜阳师范学院学报》(社会科学版),2005年第3期。

^② 卢家楣等主编:《心理学——基础理论及其教育应用》(修订本),上海人民出版社,2004年版,第3页。

的情感交融、崇拜祖先、祭祀神灵、求利图安、了却冤仇、喜结连理、救弱扶贫、遵循人伦道德，延续传统风俗习惯的心理状态和心理倾向，是千百年来凉山彝族人传承家支文化过程中心理活动、动态的历程和现实存在的真实写照。因此，凉山彝族家支文化在长期的积淀过程和形成传统中互相感染，世代相传，经久不衰。可见，凉山彝族家支成员在家支文化传承过程中的心理作用是显而易见的，也是十分重要的传承机制之一。

二、社会强制作用

人是自然属性的产物，更是社会属性的产物。社会是客观的、系统的，是由若干群体和个体成员构成的互动基础。人的社会属性是客观存在的，也是人们相互交往、彼此教育、训练技能、获得知识和传承文化的“生活世界”。人的社会属性使每一个人一生下来就处于某个特定的社会群体之中，自觉不自觉地成为该群体或组织的一员，并沐浴在该群体发明、创造、传承和发展而来的文化氛围里，毫无选择地融入、遵循和承袭已有的这种文化，并在发展、改造中传递给下一代，世世代代形成一种生物基因复制式的社会强制机体中循环不止。如果某一个人不融入或拒绝或破坏或抗拒这种文化的社会机制，将受到社会群体的惩罚或不会被这个社会群体接纳，不会享有这个社会群体共有的文化营养和文化价值观。而形成这种机制主要因素是由于社会生产力水平低下，经济比较落后，生存环境恶劣等原因所造成的，在社会发育不健康或不完全的“生活世界”里，一个人单独生存是很困难的，甚至不可能。人们只能依靠群体的力量、智慧、经验、思想来增强自身的生存能力和生活品质。在过去较为不发展的凉山彝族家支社会里，对于某个家支个体成员来讲，开除家支是一种可怕的惩罚，离开家支就意味着当奴隶或失去靠山，甚至死亡。整个家支利益高于一切，家支的财产也是个体的财富，个

体的财产也是家支的财富；个体生是家支的人，死是家支鬼；个体的所作所为关系到整个家支生存、发展的利益，甚至牵涉到姻亲家支或众多家支的实际利益和潜在利益，也关系到整个家支成员每个个体的命运，甚至是其他家支成员的命运。因此，家支或家支集团不允许个体成员的行为凌驾于家支利益之上，不允许个体成员的行为和言语违反或背弃家支习惯法的规定，破坏整个家支或家支集团的利益。个体成员的命运与家支集团的命运息息相关，家支的利益和荣辱与个体成员的利益和荣辱密不可分。这种思想和规则的文化因素，在生活中代代相传，在教育 and 自我教育中得到升华。由于凉山彝族家支成员长期生活在这样一种较为稳定的文化氛围和特定的文化定式中，个体成员一代代在社会化过程中遵循和传承，潜移默化地接受着这种文化定式和文化模板的影响，传播着这种文化的价值观，成为个体成员在群体中传承文化时必须选择的一种文化模式。可见，凉山彝族家支文化传承的社会强制作用是凉山彝族家支文化整体内容在传授、传承、传播中或完整无缺或选其精华弃其糟粕地流传至今的重要保障机制。

第三节 凉山彝族家支文化传承者和传承模式

一、传承者

文化是人创造的，是人类社会活动的现象，任何文化都离不开人的活动。人是文化的出发点，也是文化的归宿点，更是文化的承载者。文化传承是一种有意识也是一种无意识的活动。文化传承活动是由传和承的两极相连相接，不断往前推进的动态过

程。任何一个人，都是某种文化或整个文化的传承者，某种文化现象的发生是整个文化在人们的传承中不断延续、发展和变迁的结果。凉山彝族家支文化的传承也是如此。文化传承是传和承的结合体，一方面任何一个个体成员都处在传和承的交替相连中的某个交叉点上，传者是承者，承者也是传者。从另一方面来说，传者就是传者，承者就是承者。也就是说，任何一个传承者在时间点上都处于文化传承的环节上，都处于文化传承中。从年龄角度来看，属于既是传者也是承者的传承者一般都是中青年人。因为从纵向看，他们既要把自己知道的文化知识传递给比自己小的同辈人或晚辈人，同时又要学习、掌握和继承前辈和比自己大的同辈人所掌握而自己还没有掌握的文化知识。从横向看，中青年人在同龄人中互相学习，取长补短，共享文化带来的价值理念和情感满足。属于传者是传者，承者是承者的现象，一般发生在不同辈分即长辈和晚辈或年老和年少人之间。长辈或年老者传授文化知识给晚辈或年少者，前者就是传者，后者就是承者。前后者之间的关系较为分明。这种传承模式不存在横向性，只有纵向性。凉山彝族家支文化中纵向性的文化传承主要表现在父子连名谱系的教育上，伦理道德、为人处事、接人待物、品格风尚、行为准则的教育上，格言、谚语、宗教信仰、祭祀仪式、毕摩、苏尼文化的教育上和神话、故事、音乐、舞蹈等文学艺术的教育上。这些内容的传承上都是长辈或年老者说、讲、跳，晚辈或年少者听、记和模仿。这些长辈或年老者指的是家支成员中个体家庭的父母、兄长和分支的或整个家支的德古、苏易等头人。凉山彝族家支文化传承就是由这些传承者代代相承而完成的。

二、传承模式

人类文化的传承方式，古往今来多种多样、各有千秋，最常用的是人们之间的口耳相传、文本传送、行为示范和电子传送。

凉山彝族家支文化传承方式中的口耳相传、文本传送、行为示范和电子传送的不同类型简要论述如下:

(一) 口耳相传

口耳相传,是指人们在传播、传授文化时,传者口头传播,受者耳朵收听后铭记下来的一种文化传承方式,即有人说的同时有人听。这是最古老的一种文化传承方式,也是流传至今最普通的一种文化传承方式。在古往今来的中外许多民族中,用口耳相传的方式传播、传授文化知识是一种最常用的方式。尤其是对那些没有文字的民族或族群来说,口耳相传是民族文化世代延续经久不衰的基石和根基。凉山彝族家支文化从产生、发展、延续到现在,依然生命力很旺盛,口耳相传功不可没。因为凉山彝族尽管有非常古老的文字,但文字在很长很长一段时间里,是当作神秘的符号,只掌握在与阴阳鬼神相通的毕摩祭祀者手中且只在各种祭祀场合才使用,基本上没有与普通知识的传承联系起来。因此,口耳相传的文化传承方式,在凉山彝族家支文化的传承中,有着举足轻重的作用。凉山彝族家支文化的传承,除了在日常生活家庭中传承之外,在家支活动诸如家支成员结婚、丧葬、祭祖、冤家械斗、调解纠纷、集会议事等场合中,家支内个体成员之间,一个家支成员与另一个或多个家支成员之间的相互交流,你说我听、我说你听等个体或集体互动过程当中,人人相通相连,代代相连相接,毫不保留地进行着各种文化知识的学习和教育、传授和习得,并在家庭传承、社区传承和社会传承的相互交叉和相互影响中传承下来。在口耳传承过程中没有时间和空间的限制,没有地点和场景的制约。只要人们之间彼此交流、聚会活动,口耳相传就会发生。因此,在民主改革以前的凉山彝族家支社会里,由于彝族文字掌握在极少数毕摩和兹莫手里,社会生活中口耳相传的文化传承方式,在凉山彝族家支文化的传承中占有不可动摇的地位。

（二）文本相传

文本相传是指文化知识用文字符号的形式记录在石板、树皮、木板、竹笺、布帛、纸张等中介物体上进行传播、传授的一种文化传承方式。对于文字比较发达的民族或族群、认字率比较高的人群来讲，这种文化传承方式最为普通和常用，也是最有效的一种文化传承方式。对凉山彝族家支文化传承而言，这种文本相传的文化传承方式，从古至今，仅在毕摩家支成员之间广泛使用。尤其是民主改革以前的凉山彝族家支社会里，用彝族文字记录和刊载下来的彝族家支父子连名谱系、毕摩作毕时的各种经书，如《勒俄特依》、《玛牧特依》、《阿嫫尼惹》、《指路经》等彝族古籍都掌握在世袭毕摩家支的毕摩手中。

毕摩不仅是彝族宗教活动的主持者和倡导者，而且是彝族传统文化知识的集大成者，也是彝族文化知识文本相传的使用者。毕摩在招收徒弟、教育徒弟、传承毕摩作毕知识等各种文化内容，在为病人治病送经、超度送祖灵、祈福求安、礼赞作祭等各种场合中，基本上照本宣科地颂读经文。文本相传的文化传承方式是毕摩家支传承、使用、发展和传播毕摩文化的主要手段和方式。毕摩作为人和神，地界、人界和天界之间沟通阴阳鬼神的特殊人物，在彝族家支社会里有着非凡的影响力。他们能够在家支个体成员、家庭人员乃至整个家支群体遇到重大问题或发生非常事件时，借助神灵的力量和既定的仪式规程来裁定和满足人们生存、发展、繁衍的需求和愿望。他们“熟悉各种传说经文、风俗习惯、节庆典礼、禁忌规范；并能以神灵先祖的名义立法（颁布禁忌、习惯法并解释之）和执法（主持神判等）。其社会地位常常不亚于土司、头人、长老、首领之辈。他们借助被涂有神秘色彩的身份，在举手投足之间，直接或间接地为禁忌习俗的传播开辟了市场，没有宗教传播者，宗教和禁忌自身无以传承，

对全民族的影响则也无以进行”^①。没有毕摩这种文本相传的文化遗产方式的运用和发扬光大,就没有凉山彝族的家支文化传承的核心内容和价值体系的存在。因为毕摩仅依靠口耳相传的文化遗产方式来传承博大精深的彝族传统文化是薄弱和苍白的,只有通过学习、传抄、运用文本相传的文化遗产方式来传承彝族文化才是坚固而有效的,这也是一个民族文化发育成熟和文化社会文明的体现。

(三) 行为示范

行为示范的文化遗产方式是指文化遗产的主体或传承者在文化遗产过程中用自己的行动和行为去体验文化、实践文化、传播文化、传授文化、履行某种文化所赋予的文化含义的最终实现。在凉山彝族家支文化的传承过程中,家支保护家支个体成员的人身安全,提供生存之源,家支个体成员无条件维护家支的整体利益的文化含义;一个家支内部个体成员之间禁止婚恋和性关系的文化含义;“父欠子债为子娶妻生子,子欠父债为父超度送终”等各种家支文化内容所赋予的深层文化含义,是靠全体家支成员用自身的实际行动去遵从、维护、体验和传承的。如果某个个体成员严重违背或不履行某种文化赋予的含义,将受到整个家支和家支成员的惩罚和处理。如果某个家支不惩戒本家支内犯事的个体成员,将会受到其他家支的唾骂、蔑视或干涉,甚至受到整个家支社会的干预。因此,任何一个家支群体成员和个体成员都不得不依照家支规约或家支习惯法或常理来参与家支文化的传承活动,将前辈流传下来的文化习惯或作出的行为示范或行为案例作为整个家支成员的应当遵循和褒奖的行为示范,不断传颂、传承给下一代,世世代代遵从仿效。这样,每一代总是从小就以祖先

^① 四川大学历史文化学院2001届博士研究生白兴发博士论文《彝族禁忌文化研究》,2001年4月。

优良的行为示范作为自己的行动标准和行为指南，在日常生生活和各种仪式场合中努力效仿、遵从和掌握应当具备的人伦道德、行为规范以及整个家支社会的文化内容和习惯法。

（四）电子传送

电子传送是指现代科学技术发展起来以后，利用现代电子产品和通讯设施来传播、传送、传承文化的现象。这种文化传承方式，在世界上各种文化的传承过程中是一种传承方式和传承手段的革命，只有具备了电、电子设备和相应的技术信息，如电视机、计算机、收音机、通话机、接收器、转播台、电波、电线等电子器材、通讯设施和互联网等技术，任何人都能够在不出家门的情况下，获得各种文化知识和信息，也能够领略和欣赏到世界上五彩缤纷的图景。凉山彝族家支文化内容的传承、传播，如今也能搭载现代科学技术的平台，运用文字、声音和图片的形式，通过平面媒体、立体媒体、电子媒体、影视媒体等文化传承的手段和方式进行传授、传承、传播。

综合上述，文化传承是由文化的传承者完成的。文化的传承者既是传者，也是承者；既是教者，也是学者；既是授者也是受者，同时也是实践者、体验者和执行者。无论是哪个年代的文化传承，人们主要都是通过口耳相传、文本相传、行为示范和电子传送的传承方式来世代传承文化的。在具体的文化传承过程中，通过人们之间个体与个体、个体与群体、群体与群体的多种形式的相互影响、相互渗透、相互交流和相互传递，以一对一、一对多、多对一、多对多的渠道和途径完成。凉山彝族家支文化的传承正是遵循、运用和实践着这种人类文化传承方式的普遍规律来传送、传授、传承和传播文化内容和文化意义的。

第四节 凉山彝族家支文化传承对人智力和非智力因素的影响

一、智力因素

从前面的讨论来看,凉山彝族家支文化的传承和传播,对一个人成长的影响是方方面面的,在对人的智力和非智力的影响方面,也是非常明显的。那么,什么是智力呢?智力包括哪些内容呢?智力是个心理学范畴,常常称为智慧或智能。国内外学者对智力的解释或定义多种多样,众说纷纭,莫衷一是。国内学者对智力的解释典型的有以下三种:“智力是一种偏重于认识方面的能力”、“智力就是能力”、“智力是一种先天素质,特别是脑神经活动的结果”。^① 国外学者对智力的解释典型的有以下五种:“智力是个体学习的能力”,“智力是个体抽象思维的能力”,“智力是个体适应环境的能力”,“智力是智力测验所测的能力”,“智力是解决问题和语言的能力”。^② 台湾师范大学教授张春兴先生概括历来心理学家为智力所下的概念性定义为五种:“1. 智力是抽象思维的能力;2. 智力是学习的能力;3. 智力是解决问题的能力;4. 智力是先天遗传与后天环境二者交互作用所发展而成的能力;5. 个人智力的高低可由其外显行为表现之。”^③ 然后

① 叶奕乾等:《普通心理学》(修订二版),华东师范大学出版社,2004年版,第424页。

② 叶奕乾等:《普通心理学》(修订二版),华东师范大学出版社,2004年版,第425页。

③ [台湾]张春兴:《教育心理学》,浙江教育出版社,1998年版,第338页。

提出他自己的概念：“智力是一种综合性心理能力，此种综合性的心理能力系以个体所具遗传条件为基础，在其对生活环境适应时由其在运用经验、学习与支配知识以及肆（原文如此，笔者注）应变局思维解决问题的行为中表现之。”^①综合以上概念分析，笔者认为智力是整个人的心理系统的重要组成部分，是存在并表现于人的社会实践活动中各种能力的综合体，且侧重于观察力、记忆力、思维力、想象力和注意力等认识方面的各种能力，是人的一种复杂的心理活动。它的发展和表现，受到情感、动机等非智力因素的影响，也受到人的文化背景的制约，不同文化背景的人的各种能力的表现和发展，可能有些差异，也有其不同的认识或解释。本节重点考察凉山彝族家支成员在记诵父子连名谱系等家支文化传承过程中，家支文化对家支成员记忆力、思维力和注意力等智力因素的影响情况。

（一）记忆力

前面已论及，凉山彝族家支教育自己的家支成员，从小就诵记自己家支的父子连名谱系。要求从家支始祖的名字那一代起或彝族起源始祖开始的那一代起，代代连接，一代不漏地依次背记到自己的身上，有的还要背记除自己以外的整个家支各亚支的谱系内容以及姻亲家的谱系内容。这种诵记内容特别繁多，怎么能记得住呢？“记忆是人脑对过去经验的保持和再现（回忆和再现）。记忆是通过识记、保持、再认和回忆的几个基本环节在人脑中积累和保存个体经验的心理过程。识记是记忆过程的第一个基本环节，是指个体获得知识和经验的过程……”^②根据识记的目的性可将“识记分为无意识记和有意识记。无意识记是事先没

^① [台湾] 张春兴：《教育心理学》，浙江教育出版社，1998年版，第338页。

^② 叶奕乾等：《普通心理学》（修订二版），华东师范大学出版社，2004年版，第137页。

有预定目的,也不使用任何方法的识记,又称为不随意识记。它具有很大的选择性,那些在生活中具有重大意义的,符合人的兴趣,需要的事物容易被记住”^①。依据无意识记的选择性特点,家支成员背记父子连名谱系,当然是“在生活中具有重大意义”的事情。彝族尔比尔吉说:“不会背诵父亲的谱系,别人就不会认你;不会背诵舅家的谱系,亲戚就不会认你。”说明了谱系在彝族家支生活中的重要性。凉山彝族家支社会里,一个没有谱系知识的人是无法立足于社会的,没有谱系,证明他没有家支或已被家支开除,而家支成员之间是通过父子连名谱系,证明彼此之间的亲疏关系或是否来自同一个家支。一个不了解自己和别人谱系的人,即使与某一家支的成员有血缘关系,也不一定能够得到承认;相反,一个人能背与自己没有血缘关系的家支谱系的人,也有可能得到那个家支的认可或得到一些好处。彝族以家支繁衍史为主线,越往上追溯,越能找到不同家支或个人的根,越往后盘查,越能分衍出众多的支系,这就把处于不同时间、地点下的人们都通过这条谱系连接起来。因此,在日常生活交往中,同一个家支的两个相隔久远,从不往来,甚至生活习惯各异的人,相遇时,只要彼此能背诵家支父子连名谱系后,就能分出血缘的远近和辈分的高低。一般谱系数多的为晚辈,少的为前辈。多一辈者称少一辈者为父辈,彼此为叔侄关系。以此类推,代数一样为同辈,并以家支始祖或分支时的长幼情况,决定彼此之间“兄和弟”的关系。弄清彼此之间的兄弟或称谓关系后,一般晚辈设宴或买酒招待长辈。如此重要并有趣的事情,家支成员当然要记住且不断传授给儿孙后代,代代相传不止。需要说明的是,一个家支成员,在五、六岁开始记忆父子连名谱系时,是伴随着机械识记和有意识记进行的。一方面儿童尚小,没有社会经验,背记

^① 柳友荣:《新编心理学》,安徽大学出版社,2000年版,第33页。

谱系时,对谱系的内容和作用的存在,还没有理解。因此,运用重复感知和反复背诵的方法来识记。更多的是大人在传授教育儿童谱系的时候,反复讲解家支成员利用谱系相认或解除误会等一些谱系知识的作用以及记住谱系知识带来的好处,促使学习的儿童能够理解谱系存在的内容和意义,刺激学习者的兴趣,激发其记忆潜力,使其记住所学的谱系内容。同时,彝族家支社会中家支成员的婚丧嫁娶、宗教活动乃至丰收节庆的时候,经常举行的一些背谱系、讲故事、对山歌等项目活动,也随时随地传播着彝族家支谱系的内容,家支成员有不少学习和实践的机会。而且,彝族家支认为,能够背记许多谱系内容是能人,往往能得到长辈和他人的肯定和赞扬,从而,增强记忆保持的巩固,降低记忆遗忘的进程,进一步锻炼、刺激、影响和提升了儿童的记忆力,促进儿童综合智力的健康发展。除记忆父子连名谱系外,还熟记家支史上有哪些英雄人物、光辉事迹,与哪些家支有冤仇、有械斗,与谁开亲,出过什么美女或头人,有哪些家支规矩,祖先是如何迁徙发展的,甚至也熟记彝族起源、彝族格言谚语、婚丧嫁娶内容和各种仪式程序等等,以便一代代传承下来。凉山彝族家支成员通过记忆家支文化内容,增强记忆力,提高综合素质。

(二) 思维力

思维是一种心理活动。是“人脑对客观事物的间接的概括的反映,它是以感觉知觉和表象为基础的一种高级的认识过程,它所反映的是客观事物的共同的本质的特征和内在联系”^①。是人们在生产生活和社会活动中随处可见的心理现象和脑力活动,是智力的核心成分。世界上的各种文化是人们对客观事物的一种描述和记录,是客观事物在人们头脑中的反映,凝结着人的思维过

^① 柳友荣:《新编心理学》,安徽大学出版社,2000年版,第41页。

程和心理意识。

凉山彝族家支文化是凉山彝族人祖祖辈辈在适应自然、改造自然、繁衍后代的历史长河中创造、发明、发现、传播和传承下来的认识自身和客观事物的思维成果,是间接的概括的反映凉山彝族地区客观事物的历史沉淀物与现实思维相结合的结晶,是凉山彝族各个家支成员对客观事物的认识和认知的产物。无论是现在还是过去,都在左右着、规范着、规定着和影响着凉山彝族家支成员个体的思维方式和行为模式。如当某个家支成员个体突然遇到困难时,他第一时间想到的是如何求助于本家支的成员,希望本家支的成员来帮助解决自己所遇到的困难或问题。在生育观念上,每个家支成员都希望自己生一个男孩来传宗接代,来履行和完成自己对家支祖先的崇拜、信仰或超度自己等的责任和义务。在谈婚论嫁上,首先考虑的是如何遵循家支等级内婚、姨表家支不婚等传统婚姻缔结的思维模式等等,都是家支文化对家支成员个体思维方式的影响。这种影响是通过思维的间接性和概括性来完成的。所谓思维的间接性“是指思维活动不是反映直接作用于感觉器官的事物,而是借助于一定的媒介和一定的知识经验对客观事物进行间接的反映”^①。所谓思维概括性“是指思维在大量感性材料的基础上,把一类事物的共同的本质的特征抽取出来,加以概括,形成对事物的规律性的认识”^②。凉山彝族家支成员反映客观事物的思维过程中的“媒介”、“知识经验”和“感性材料”就是家支文化的内容特质。

思维与语言有密切的联系。人们在相互交往、交流和沟通时,对什么样的人说什么样的话、何时说比较恰当等场合时,人的思维起着关键性作用。凉山彝族家支个体成员对本家支成员中

① 柳友荣:《新编心理学》,安徽大学出版社,2000年版,第41页。

② 柳友荣:《新编心理学》,安徽大学出版社,2000年版,第41页。

的长辈、平辈和晚辈或其中的男性和女性都有一套约定俗成的话语习惯。如兄长任何时候也不能随便与弟媳说话,更不能开玩笑;弟媳在场时也不能随便与其他人开玩笑。亲姨表姊妹之间任何时候也不能随便互相开玩笑。在婚丧嫁娶或处理各种纠纷等场合中有长辈或长兄在场时,晚辈或幼弟不能先张口讲话等的文化习惯时刻影响着人们的思维和言语。

在思维能力的培养和训练上,凉山彝族家支都通过父子连名谱系教育,婚丧嫁娶、祭祀神灵等各种仪式的举行,日常生活和节日庆典中歌舞、格言、谚语、游戏、竞技的比赛和游玩等各种场合,对家支成员进行家支文化的传承和教育,尤其是有意识地对青少年进行家支文化的传授,同时开展实践锻炼思维的强化训练,是凉山彝族家支成员个体思维培育的重要方式。因此,凉山彝族家支文化对家支成员个体思维的影响是显而易见的。

(三) 注意力

注意是人的一种内部心理活动,也是外部行为的一种表现,但主要是心理活动的表现和反应。具体是指“心理活动对一定对象的指向和集中。指向性和集中性是注意的基本特性”^①。“所谓指向性,是指在某一瞬间,人们的心理活动有选择地朝向一定的对象。所谓集中性,是指心理活动停留在一定对象上的强度或紧张度”^②。凉山彝族家支文化传承过程中各种家支文化内容信息对家支成员个体注意力的影响是十分显著的。无论是在婚丧嫁娶、逢年过节的活动场所,还是平时农业生产和日常生活中,家支成员之间的交往、联系和共事都有家支成员个体注意力的存在

① 卢农楣等:《心理学——基础理论及其教育应用》(修订本),上海人民出版社,2004年版,第255-266页。

② 卢农楣等:《心理学——基础理论及其教育应用》(修订本),上海人民出版社,2004年版,第255-266页。

和发挥。每个成员个体都十分注意自己行为和言语的表现尽可能地符合家支文化内容的规定。如在婚丧嫁娶等场合中,兄长和弟媳之间尽量避免出现在同一场合或相互接触。即使在人手紧缺的场合里,在做事过程中彼此有言语或传递某种东西时,尽管有许多信息需要做出反应,但是彼此心理意识上,都十分注意传统文化所赋予兄长和弟媳之间交往时严肃、正经、有礼貌等不能随意行事的文化规制,各自都注意各自的行为和言语表现的尺度,以便符合传统文化的伦理道德和价值规范,符合家支个体成员之间文化赋予的各种交往和沟通的原则。这正是注意的指向性特征的反映。类似这样的文化规制对人们注意力影响的文化内容,在凉山彝族家支文化里面还有很多很多。如小孩子长到五、六岁时,父母或家支头人十分注意对孩子们的教育,尤其是对男孩子实施家支父子连名谱系的教育,家支历史上丰功伟绩、英雄人物事迹的传授和讲解等,都是通过这样的教育活动来培养家支成员个体高品质的注意力。也是注意种类中有意注意和有意后注意的具体表现。

总之,以上简要论述了凉山彝族家支文化传承过程中,各种家支文化对家支成员记忆力、思维力和注意力的影响。除此还有对观察力、想象力等诸多智力因素的影响。

从以上的论述中可以看出,凉山彝族家支文化传承过程中对凉山彝族人智力因素的影响是十分显著的。

二、非智力因素

非智力因素是智力因素以外的一切心理因素的总称。“是由各要素有机结合而成的一个动力系统,它主要由需要、动机、情绪、情感、兴趣、意志、气质和性格等诸多心理要素构成的。”^①

^① 柳友荣:《新编心理学》,安徽大学出版社,2000年版,第104页。

“燕国材教授认为非智力因素应分为三个层次，第一层次是指智力因素以外的一切心理因素，第二层次把非智力因素分为五个具体因素，即动机、兴趣、情感、意志、性格……丛立新教授认为，非智力因素是不直接参与但却制约整个智力或认知活动的心理因素。林素德教授认为非智力因素可以理解为除了智力与能力之外的，又因智力活动效益发生交互作用的一切心理因素……我们倾向于把非智力因素规定为不直接参与智力活动的过程，但却影响智力活动效果的心理因素。”^①

本节主要考察凉山彝族家支文化传承对家支成员非智力因素中动机、情感和性格因素的影响，以“一叶知秋”的认识态度来考察和探讨凉山彝族家支文化传承对凉山彝族人的非智力因素影响的情况。

（一）动机

动机“是为实现一定的目的而行动的原因”^②。是在需要的基础上产生的。“动机和需要密切地联系在一起，离开需要的动机是不存在的。”^③家支文化传承中，无论是熟记父子连名谱系，还是举行祭祀祖先仪式等的动机，都是为了一定的目的和需要的。家支成员熟记父子连名谱系的目的之一，就是能够在家支成员内部，理清自身的谱系，在众多的家支成员中，找准自己所处的位置，明察自己应当履行的责任和义务，而融入到家支群体中去扮演自己的角色，体现了家支成员中儿童学习掌握并熟记父子连名谱系内容的动机，也体现了传授者即长辈将这一文化特质传承给后代并发扬光大、永不灭失的需要。以此类推，每一种文化因子的传承和教育都是为了一些目的或被一些目的所诱导的。举

① 柳友荣：《新编心理学》，安徽大学出版社，2000年版，第103页。

②③ 叶奕乾等：《普通心理学》（修订二版），华东师范大学出版社，2004年版，第323页。

行祭祀祖先的仪式，就是通过对祖先神灵的献祭，祈求祖先神灵的保佑，完成“子欠父债”为目的的家支活动，以满足彝族家支社会的需要。即这种行为能够在彝族家支社会中得到认可和赞扬，体现出非智力因素动机的社会性动机和外部动机的特性。社会性动机就是指人们的成就、交往、威信、归属和赞誉等具有持久性特征的与人们的社会性需要相联系的动机。家支成员掌握并传承着家支文化的内容，对他们来讲无疑是一种莫大的成功的体现，也是满足家支之间或家支成员之间，在日常生产生活和社会交往中团结互助、相互亲合、发展友谊和保持合作的行为规范和心理意识的需求。

（二）情感

情感是人的一种心理活动的表现和体验，是指“人对客观现实的态度体验”^①。事实上，人们在日常生产生活中，在认识世界和改造世界，认识自我和改造自我的过程里，“情感活动总会伴随而起：或内隐含蓄，或外露明显，或悠悠缠绵，或极其猛烈，或瞬息即逝，或久持不退，或浅薄易变，或深沉稳固，或喜或忧，或愤或懑，形成了一个色彩斑斓、丰富多彩的世界”^②。人是情感的动物，谁没有情感呢？常言道“人非草木，孰能无情”。凉山彝族几千年的社会历史发展过程中，家支与家支之间，家支成员与家支成员之间，彼此结下了深厚的情感，或友谊或仇恨，或爱情或亲情等。如家支之间缔结婚约、冤家械斗，家支内部的祖先崇拜、互助互济等都是情感活动表现的结果，都是对客观事实的体验和反映。这种情感在一个家支内部成员之间，彼此无论居住相隔多远，辈分代数相隔几代或十几代，甚至几十代，彼此是否曾经相见，只要一见面时，知道彼此都是同一个家支

^{①②} 卢家楣等：《心理学——基础理论及其教学应用》（修订本），上海人民出版社，2004年版，第323页。

的后代，家支情感就油然而生，彼此之间就开始梳理相互之间的辈分关系，没有任何防范、防备心理。即使在心理上对对方有些猜疑，表面上和实际行动中也不可能表现异常和怠慢，除非有很多破绽和疑点暴露，不然依旧毫无保留地奉献出自己的真情和情感象征物，如杀鸡宰羊热情招待和问寒问暖聊家常等。有的甚至彼此都是陌生人，但是，在某个场合听说有本家支的某个成员在场或出事的是本家支的某个成员时，这个家支的人就主动相互找来攀亲或自动自觉来帮助帮忙。这种事情，在每个凉山彝族家支个体成员或多或少都有亲身体验过。就连美国学者斯蒂芬·郝瑞先生在凉山彝族地区实地调查研究过程中都有很深的体会：“当我在米市考察时，遇到一桩谋杀案，受害者是一位来米市做生意的诺苏。米市人并不熟悉他。可一旦得知这位受害者是沙马曲比家支的一员（沙马曲比是凉山最大的家支之一），当地沙马曲比家支的成员们（这之前，他们中没有一个认识这位受害者）纷纷凑份子钱，集资购买牛羊做祭牲，举行葬礼，办丧宴。”^①郝瑞先生还记录了一则他在四川省凉山彝族自治州盐源县泸沽湖镇做调查时，一个陌生彝族人与他的同伴乌支和司机阿勒攀谈认姻亲后，陌生人执意买鸡招待他们的事例。“从这个小小的事情中，我了解到诺苏日常生活中那根深蒂固的家支意识。”^②郝瑞先生记录的这些事例，在凉山彝族社会里比比皆是。笔者在田野调查过程中，每到一个地方，所有本家支颇勒惹额家支的成员，对笔者不管认识与否，都奔走相告，热情相迎，全力相助，其乐融融。充分体现了凉山彝族家支成员之间的纯洁的家支情感。凉山

① [美] 斯蒂芬·郝瑞著，巴莫阿依、曲木铁西译：《田野中的族群关系与民族认同——中国西南彝族社区考察研究》，广西人民出版社，2000年版，第96页。

② [美] 斯蒂芬·郝瑞著，巴莫阿依、曲木铁西译：《田野中的族群关系与民族认同——中国西南彝族社区考察研究》，广西人民出版社，2000年版，第97页。

彝族的这种家支情感的表现,在其他民族人眼中是不可想象的。凉山彝族家支成员之间就是依赖着这样的家支情感,战天斗地,世代繁衍和发展着自己的人口和文化。这种家支情感是家支成员个体在后天环境中受教育、感染和熏陶后形成和发展起来的。同时,也带有一些先天性的成分,如交往需要,依恋需要、尊重需要、心理需要、社会需要等。也有一种归属感、自尊感和依恋感的表现、实施和体验,与家支成员个体的情绪密切联系在一起。也是实现家支成员个体情感动力功能、调节功能、信号功能、感染功能和迁移功能的最佳途径和最后归属。

可见,凉山彝族家支文化对家支成员个体非智力因素的情感的影响是不言而喻的。

(三) 性格

性格是一种十分复杂的心理现象,是个体在长期的生产生活中沉淀下来的稳定的态度和习惯化了的行为模式。是“人在对现实的稳定的态度和习惯化的行为方式中所表现出的个性心理特征。诸如勤劳或懒惰、诚实或狡猾、勇敢或懦弱、谦虚或骄傲等,都是对一个人的性格特征的描述”^①。凉山彝族人自古以来居无定所,到处迁徙,“无论是兹莫家支的历史或是诺伙、曲伙家支的历史来看,都极为相似,就是一部部迁徙史,就连在为死者举行的送魂仪式上也是按照逆向的家支迁徙路线,一站一站地把魂灵送回祖先的居住地”^②。在不断的迁徙过程中,在群山沟壑、林间草地上开垦、种植、放牧,改造自然,创造文化,世世代代繁衍发展而来,反映了凉山彝族各个家支成员个体勤劳上进

^① 卢家楣等:《心理学——基础理论及其教学应用》(修订本),上海人民出版社,2004年版,第439页。

^② [美] 斯蒂芬·郝瑞著;巴莫阿依、曲木铁西译:《田野中的族群关系与民族认同——中国西南彝族社区考察研究》,广西人民出版社,2000年版,第97页。

的性格特征和不屈不挠的精神。

凉山彝族人在那个特定的年代里，各个家支之间无休止的冤家械斗、侵扰周边民族和反抗封建统治阶级残酷剥削而形成的奋勇精神和崇尚武力的价值取向，反映了凉山彝族各个家支个体成员勇敢无畏的性格特征。

凉山彝族人在婚丧嫁娶、节日庆典的场合，夸张地述说或说唱本家支历史上的丰功伟业、英雄人物的谚语，显示了凉山彝族家支个体成员豪放自满、豪爽不拘的性格特征。

凉山彝族人在家支成员一方有难、八方支援的互助互济精神，体现了凉山彝族家支成员慷慨大方、不拘小节、讲究义气等的性格特征。

凉山彝族丰富多彩的家支文化内容，千百年来不停地塑造着家支成员的性格特征，家支个体成员在日常生产生活和各种社会实践活动中，通过对家支头人或他人良好性格的模仿、认同和强化，在各种家支文化内容的传承、传播和传授过程中，不断实践和修炼，不断塑造和改变自己的言行，最终内化成为个人独特的性格特征和民族气质。因此，凉山彝族家支文化对家支成员个体性格特征形成的影响是客观存在的。

第五节 凉山彝族家支文化传承对人的知识获得的影响

凉山彝族家支社会里各种文化、科学知识都是家支文化内容的重要组成部分。凉山彝族家支成员获得包括数学、天文、历法、医药、哲学、文学、艺术、道德、伦理、行为规范等科学知识、人文知识、生产技能和生活常识以及伦理道德知识等都是通

过家支社会中家庭教育和社会教育来实现的。进入现代社会后,获得的科学文化知识的途径就更多了。通过现代学校的教育和学习,了解和掌握国内外现代科学文化知识和其他民族人文知识的内容得以实现。本节简要介绍和分析凉山彝族家支文化传承中,家支成员获得彝族传统科学知识、人文知识以及生产技能和生活常识的情况。

一、科学知识

凉山彝族的科学知识包括天文、历法和数学等方面的知识。凉山彝族家支成员是通过参与家支各种活动来获取这些知识。彝族天文历法方面的科学知识,最典型的有彝族十月太阳历,十二兽历,物候定农时,二十八星宿观测法等知识。据彝族学者刘尧汉先生考证,彝族的十月太阳历,曾在彝族历史上统一使用过。具体是把一年分为十个月,每个月为三十六天,用十二支来计日,为一轮,每轮转三周为一个月,每轮转三十周为一年,三十周转完后所剩的五日或六日,不属于任何周而用作过年日。彝族的天文历法知识还包括彝族家支的十二兽纪年法、二十八星宿观测法等历法知识;“红霞早烧东方不等黑就有雨,晚烧西方等半月才有雨”等气象知识;“布谷鸟叫时应种玉米”,“莫尾树开花时种荞麦”等物候定农时的知识;以及一年分春、秋、冬三季,一日分鸡鸣、放牲、入睡等十个时段;东、西、南、北和东南、西北等四方八角的确定;风雨、雷电、霜雪、云露等气候变化等知识,都属于天文历法知识,这些天文历法知识,是彝族人民在长期的生活实践中总结出来的,对彝族生活影响非常大,无论是农事放牧、婚丧嫁娶,还是出行盖房都需要天文历法知识的推算和引导,因此,彝族家支通过家支成员在农牧生产、宗教祭祀和其他生产生活的方方面面,来对家支成员施加影响和互帮互教,获取知识并一代代传承下去。

数学知识方面,凉山彝族先民早在原始社会渔猎时期就有了用不同石子或不同粮食颗粒或结绳大小等方式,记录每天获取的猎物多少的数量等古老的数学知识。“通过整理,彝族数学知识的教育内容包括数的概念、特殊的算术四则运算、民间数学应用口诀、同等式、级数求有限和等内容。”如彝族各家支用十二生肖推算年龄,或做无限循环记数等,都是生产生活中常用的数学知识。用十二生肖推算年龄的口诀有两种。一种如:“一轮十三,两轮二十五……七轮八十五……”;另一种是:“一轮一十九,二轮三十一,三轮四十三……”这种生肖推算年龄的公式,据彝族曲木铁西先生论述认为是数学函数知识应用的原理等。这些数学知识通过凉山彝族家支活动,使家支成员受到不同程度的教育并广泛使用在社会生活的方方面面。

二、人文知识

人文知识是指人类社会中各种各样的文化现象。凉山彝族人在传承家支文化的过程中,除了获得科学知识、生产技能和生活常识的同时,还获得许许多多的人文知识。从某种意义上说,家支文化也是人文知识,鉴于前面已经详细论述过,在此就只探讨家支文化内容以外的一些人文知识,重点探索人们获得凉山彝族民间文学艺术知识的内容和情况。凉山彝族的民间文学艺术文化知识非常丰富,涉及神话故事、传说、尔比尔吉、童话、寓言、生活故事,歌谣、溯源诗、克智诗、乐器、舞蹈、游戏和竞技等内容。人们获得这些人文知识主要是通过家支的婚丧、嫁娶、祭祀、农事、放牧、逢年过节等各种活动中家支成员之间的互动形式得以实现的。

在日常生产生活中,只要举行或遇到这些活动,无论是放牧、劳动、集会、调解纠纷,还是婚丧、嫁娶、祭祀、休闲、走动、闲暇时,只要有空,人们都喜欢三五成群或成堆成堆地汇集

在一起,以懂的人诉说其他人聆听或一人讲众人听等等方式,述说神话、故事、传说,评说英雄人物,摆谈历史,谈古论今,对歌赛舞、抒情议论、抒发情感。

(一) 神话故事

在漫长的人类历史长河中,凉山彝族与世界上的其他民族一样,在认识和改造自然及人类自身的实践过程中,创造了许多富有哲理和审美艺术的神话故事。这些神话故事反映了彝族先民的人生观、世界观、哲学观、宗教观、自然观、审美观和价值观。是“远古彝族先民对人类、自然、社会的探索 and 认识,是古代彝族先民在实践中收获的重要文化果实,是民间口头文学中最古老最具魅力的形式之一,其内容涵盖开天辟地、人类起源、万物产生、洪水泛滥、人与鬼神之战、民族部落的形成与发展、生产工具的发明、婚姻制度的演进等方面的内容,构成了斑驳陆离的世界,无疑是彝族先民关于社会、自然、万物认识的智慧之折光”^①。这些神话故事有《开天辟地》、《日月产生》、《洪水滔天》、《天神的哑水》、《阿普尤曲的故事》、《支格阿龙》、《热迪所夫》等,其中每一个神话故事里面又都含有相对独立的众多小故事,如《支格阿龙》中含有《支格阿龙射日月》、《支格阿龙打蛇蛙》、《支格阿龙降恶魔》、《支格阿龙降雷公》、《支格阿龙驯马》、《支格阿龙寻亲》和《支格阿龙与两个妻子》等许多相对独立而完整的情节。神话故事很多都收录在凉山彝族创世经书《勒俄特依》一书中。这些神话故事的主要内容是讲述天地的形成,日月星辰的出现,人类的产生,洪水的暴发,语言文字的创造,彝族、藏族和汉族的起源,以及支格阿龙战天斗地、驯物降魔的故事。认为天、地早在人类诞生之前就以混沌的状态

^① 曾明等:《大凉山美姑彝族民间艺术研究》,四川民族出版社,2004年版,第187页。

存在,后来在外力的作用下逐渐分开,万物从中产生。认为人是从“雪”中衍生而来的。雪演生了有血液的蛙、蛇、鹰、熊、猴等六种动物和无血液的草、树、杉、毕子草、铁灯草、勒洪树六种植物。“猴”进化到第九代阿牛居日时,形成了半人半猴的古人猿,后来又慢慢进化成了今天的人。日月星辰是“额顶古兹”这位神人开天辟地造人类时,由阿牛居日呼唤出来了六个月亮、七个太阳和众多星星,后来由支格阿龙射掉五个月亮和六个太阳后成为今天的这个样子等。这些神话故事对凉山彝族家支成员来说都是家喻户晓的。

（二）传说故事

凉山彝族民间传说的内容十分丰富,是广大凉山彝族先民在长期的生产生活实践中创造出来的有关历史人物、历史事件、自然风貌、社会习俗、地方古物等的故事,体现在婚嫁、伦理、气节、语言、文字、禽畜饲养、人神斗智、祖先迁徙、溯古喻今等内容上。这些传说有《阿嫫尼惹》、《嘎嫫阿妞》、《阿依阿芝》、《阿让妞》、《阿署神人的故事》、《韩页敌古》、《寻找兹兹普吾的故事》、《濮苏乌务人的故事》、《阿依措平找媳妇》、《彝族姑娘出嫁为什么要禁食》、《彝族年的来历》、《火把节的来历》、《神女峰的传说》、《丢老人的故事》、《女性洛锅帽的来历》、《绵羊的来历》、《马的来历》、《鸡的来历》、《狗的来历》、《鹿的来历》、《熊的来历》、《老鼠的来历》、《蜜蜂的来历》、《蛙的来历》、《烟的来历》、《酒的来历》、《燕麦的来历》、《水稻的来历》、《圆根萝卜的来历》、《莽子的来历》、《婚配的来历》、《十二生肖的来历》、《火的来历》、《三锅庄的来历》、《风的来历》、《疾病的来历》、《雷电的来历》、《鬼的来历》、《尔察石的来历》、《毕摩的来历》、《水的来历》、《草的来历》、《杉树的来历》、《乌鸦的来历》、《指路经》、《孜孜宜乍》等。这些传说包含了各种各样的内容,其中“来历(彝语为‘波帕’)”类最多,

展现了凉山彝族先民对世间万事万物都要追根溯源的民族心理特点。凉山彝族民间传说运用丰富的想象,夸张的语言,犀利的目光,独特的视角,深邃的智慧,动人的情节,对人类世界和生产生活中万事万物的现象、由来、存在、发展和演变都进行了富有理性、思辨、哲理、诙谐、明快、生动、形象和绚丽的文化演绎,使这些传说能够在凉山彝族地区广为流传。反映了凉山彝族先民的审美价值、生活情趣、聪明才智、独特思维和对万事万物的认识、理解、诠释和解读。

(三) 童话故事

童话故事是适应儿童的思维方式、语言习惯、智力水平和求知情趣的特点,以夸张的、幻想的、神奇的、魔法的手段,讲述人世间动物、植物、仙人、神灵、鬼怪、魔王的故事。这些童话故事大都富有哲理性、童趣性和教育意义,是对儿童进行教育和引导,帮助儿童走向社会,懂得社会规范、人情世故、人生礼仪、道德品质、善恶美丑、婚丧嫁娶、生活习俗、勤劳善良等各种各样的知识,是儿童社会化过程中,不可缺少的美味佳肴和营养原料。彝族童话故事有《怪变妖婆》、《青蛙仙子》、《食人婆》、《小鱼姑娘》、《大雁妻》、《九只小鸡》、《布谷鸟与鹌鹑》、《老虎和青蛙》、《猴与蚱蜢》、《狗熊与兔子》、《狗与猎人》、《南瓜皇帝》、《索尔与索达》、《猫与狗》、《天神的智水》、《猫为什么捉老鼠》、《兄弟俩和猴子》、《俩姐妹的遭遇》等。这些童话故事脍炙人口,引人入胜,笔者从小听之闻之,笑之乐之,至今仍记忆犹新,还能述说很多情节内容。

(四) 寓言故事

寓言是一种有高度概括性和明显寓意的故事,是用生动、准确、精炼、诙谐、幽默的语言艺术来揭示事物的本质和内涵。是凉山彝族先民在认识自然和改造自然的过程中斗智斗勇的经验、教训和智慧的结晶,是启迪人们积极向上、健康睿智、明辨是

非、惩恶扬善的思想情感和心灵坐标。彝族寓言故事有《狼与小绵羊》、《獐子的牙齿》、《老虎与猴子》、《老公猴》、《傻瓜种莽子》、《母猪才是亲戚》、《遗嘱》、《一个傻瓜》、《汉子眼泪》、《苍天有眼》、《一粒黄豆娶一个妻子》、《傻子娶妻》、《姐妹俩》、《革儿和革依兄弟俩》、《买驴子》、《骗子伙吉》、《阿次的故事》等。这些寓言故事大都反映凉山彝族人的社会实践、阶级矛盾、生活习俗、伦理道德方面，富有深刻寓意的内容，是讽刺愚昧、揭露虚伪、歌颂美好、鞭挞丑陋、规劝警示、嘲弄鞭笞、教育人们勤劳朴实、团结互助、与人为善、遵循自然、顺应时代、惩恶扬善的精神食粮，听来幽默风趣，妙语连珠，意味深长，耐人寻味，难以忘记。

（五）歌谣

歌谣也叫民间诗歌或民歌，是人们个人或集体在长期的生产生活实践中创作出来的，具有一定曲调、韵律、节奏、章句的，内容鲜活多样、精美别致、悠扬动听的，反映人们生存状况和精神世界的通俗易懂的口头艺术。凉山彝族的民间歌谣千百年来创作不停，绵延不绝，传承不止。内容包括历史歌、生活歌、时政歌、劳动歌、情感歌、婚嫁歌、习俗歌、祭祀歌、儿歌、摇篮曲、克智歌等。主要以说唱为主的“作”和吟唱为主的“伙”两种形式，流传于民间，传承下来。劳动歌谣中包括猎歌、牧歌、捕鸟歌、樵夫歌、盖房歌、舂米歌、磨面歌、砍柴歌、擀毡歌等。如猎歌有《放鹰》、《祭雁》、《砍火地》、《神牛夫依》、《蜜蜂》等。放牧歌有《嘎嘎放羊》等。婚嫁歌有《阿果哭嫁》、《不走不行》、《阿依阿芝》、《阿嫫尼惹》等。生活歌有《甜荞啊，多好的甜荞》、《母猪拱出的土》、《出游曲》、《孤儿》、《美丽》、《游子思乡曲》等。情感歌有《阿让妞》、《俄乃惹》、《哭嫁》、《悲伤》、《送亲》、《莫怨恨》、《但愿》等。儿童歌有《额阿额》、《妈妈的乖儿莫叫嚷》、《甜蜜的日子在后头》、《推磨》、

《我是漂亮的小燕子》、《放牧谣》、《云雀》、《阿色色草》、《过年砍柴》等。克智歌有《问候》、《莫说》、《溯源》、《说美好》、《学习》、《阿古》、《猜革》、《说相聚》、《送别》、《出嫁》等。

（六）尔比尔吉

尔比尔吉是彝语，是凉山彝族格言、谚语、警句、典故、歇后语、俗语的通称。凉山彝族的尔比尔吉“多以浅显、明白的事物来比喻复杂的事物或社会生活，是当地彝族社会生活中使用十分广泛，最具有教育性、群众性的一种定型化、通俗化而完整的述谓定型语句。彝族尔比尔吉内容十分广泛，涉及生产生活、历史知识、天文地理、人伦关系、美学、哲学思想、家支制度、习惯法等，是彝族文化中的一颗璀璨的明珠；是彝族人民生产生活中立身处事，判事断案，交友行事的规范，被誉为是‘语言中的盐，饮酒的山珍’”^①。凉山彝族的尔比尔吉常用比喻和拟人的修辞手法，运用句式简短、形象生动、简明扼要、寓意深刻、通俗易懂的语言，总括了整个凉山彝族人生存领域的事项。是凉山彝族人民在漫长的生产和生活实践中经验的总结和概括，是教育人们为人处事、遵循人伦道德、操持高尚气节的格言警句，也是彝族人民喜闻乐见、善于运用的艺术语言和精神食粮。如反映愚弄百姓的等级制度和社会统治，追求自由平等的尔比尔吉有：白彝生来保主子，无能之辈不保主。土司掌官印，黑彝骑骏马，白彝背犁头。山羊是山羊，绵羊是绵羊；黑彝是黑彝，白彝是白彝。绸缎不能做补丁，土司不能做朋友。莫要崇拜土司，莫要歧视百姓，土司也是人，百姓也是人等。反映生产生活中勤劳牧耕致富的尔比尔吉有：勤劳扛锄头，懒人夹竹笛。骏马不偷懒，养子由它吃。话多引纠纷，食多伤肠胃。六月插秧，马料一筐等。反映

^① 曾明等：《大凉山美姑彝族民间艺术研究》，四川民族出版社，2004年版，第237页。

伦理道德、交友处事、团结和睦的尔比尔吉有：一家不团结，全家被抢光；一村不团结，全村被烧光。杉与竹相伴，竹头不沾霜；竹与杉相随，树根不着风。百个朋友不算多，一个敌人不算少。钱财是一天，朋友是一生。莫欺负弱者，弱者也是人；莫轻视小孩，小孩会长大。贤妻能干不用夸，来客待客自分晓等。此外，还有反映婚姻缔结、生儿育女、教育世人、山川风雨等方面的尔比尔吉不计其数。

（七）乐器

凉山彝族的乐器种类很多，有口弦（伙伙）、二胡、月琴、竹笛、马布、叶笛、麦笛、铃铛、唢呐、畜角、皮鼓、法铃等。这些乐器在演奏凉山彝族民间音乐时悠扬、婉转、朴实、动人、简洁，携带起来也十分方便，也可以用来吹奏情歌、劳动歌、生活歌等任何一种歌谱曲调，最常见的是演奏《阿让妞》、《阿依阿芝》、《迷惑鬼神》、《诅咒曲》、《出嫁挽留》、《嘎嫫阿妞》、《阿嫫尼惹》、《潇洒曲》、《浪漫曲》、《狩猎曲》等，都是流传广阔、古朴典雅、喜闻乐见的曲谱。

（八）舞蹈

舞蹈是人类最早表达思想情感时创作出来的艺术形式之一，是人们的精神文化的体现。凉山彝族民间舞蹈内容十分丰富，形式多样，有自娱自乐、寓教于乐、充满生活情调的舞蹈，也有宣泄愤懑、动作粗犷、颇具阳刚之气的舞蹈。涉及生产劳动、日常生活、婚丧嫁娶、祭祀神灵、超度亡魂、庆典节日、万物来源、神话传说等祭祀舞、狩猎舞、婚嫁舞、迎亲舞、丧葬舞、魔术舞和达体舞。舞姿动作形式有盘腿式摇晃、顶鼓式摇动、跳跃式旋转、前倾后仰式摇动、边唱边舞式走动、且歌且舞式奔跑、盛装对歌对跳、手执酒碗走圈。舞姿脚步有快、慢、中步，有一步、二步、三步、四步和数步不等，有下蹲、起立、虚步、弓步、马步等。表演形式有独舞、双人舞、三人舞、四人舞、多人舞、一

队舞、数对舞等。凉山彝族民间舞伴随着说唱和曲调，可以随时随地翩翩起舞，表达的情感丰富，形式多样，寓意深刻，简洁明快，寓乐于美，深受广大民众喜爱和娱乐。

（九）游戏

游戏是一种娱乐嬉戏，来自于人们生产生活实践活动中，儿童在游戏玩乐中开发智力、增强知识、锻炼才干、认知事物、开阔思维。凉山彝族游戏种类繁多。有捉迷藏、打水漂、扔石子、抓石粒、虎护仔、鹰抓鸡仔、狐狸踢仔等活动性游戏。有蹲斗、扭扁担、扳手腕、斗锭等竞技性游戏。有阿依蒙格、讨火种、烧草灰、泼喜水、抢新娘、抹炉灰、抢喜酒、抓喜糖、撒喜烟等习俗性游戏。有石子棋、猜谜语等智力性游戏。

（十）竞技

凉山彝族的民间竞技内容很多。涉及生产生活中的狩猎捕鱼、抗击自然灾害、维持生存本领、闲暇娱乐等诸多方面的内容。具体包括摔跤、射击、舞剑、扔石、赛马、斗牛、游泳、跳跃、赛跑、登山、攀岩、举重、斗鸡、斗羊、胳膊较力、头劲、手腕、颈臂、翻筋斗、倒立行走、空翻转、踩跷、爬树、跳牛、跳马、过独木桥、过藤桥和现代篮球、足球等。

总之，以上简要论述了凉山彝族社会生产生活中最常见的人文知识的内容，凉山彝族人对这些人文知识和文化事象的传承和获得，基本上都是通过各个家支和家支成员的交往互动中得以实现的，是凉山彝族家支文化传承的重要组成部分。

三、生产技能和生活常识

彝族家支的存在基础就是分属在各个分支下面的各个家庭和个体成员。家支成员所获得的生产生活知识一般都是通过家庭的生产和生活得以实现。家支成员所得的生产生活知识是多方面的，有田间农耕、放牧、圈养牲畜、盖房筑墙、创制农具、制造

披毡、缝制衣物、家务劳动等等。每一项活动都有一套系统而完整的知识体系、禁忌习俗和信仰观念。而且，常常在这些活动中，伴随着举行一些唱歌、跳舞、摔跤等竞技和文体娱乐的节目，来协调人与人之间的关系。如在田间农耕时，除了掌握前面所讲的农时气象外，还要懂得土地土质的种类和种植何种作物的利用价值；掌握平坝地区种水稻，二半山地种土豆、玉米、小麦和圆根，高寒地带种植荞麦和青稞等。同时还需了解和掌握与农事有关的天象、耕作等禁忌和习俗，如兔日不种荞麦，锄头和斧头不能一起扛在肩上或一起拿在手里等。各个家支根据各自家支所居住的自然地理环境，在长期实践中总结了许多丰富的农业生产知识和经验，并将这些知识和经验传授给自己的子，一代代模仿、遵循和传教下去。如平坝地区种植水稻，应该何时撒种，怎么撒种？何时插秧，何时除草？怎样插秧、除草，何时收获？使用什么农具收集，怎样选种？家支传授这些知识，一般都是长辈教晚辈学，大人带小孩，从小就开始。有时大人一边教一边讲解，小孩一边学习一边实践；有时小孩自己观察、实践、学习。如过去彝族每年的狩猎活动，一般儿童六七岁时，大人就经常教他们做狩猎游戏，十多岁以后，跟着大人去撵山，学习各种狩猎的方法等。还有做各种农耕活动时，也是从小就让儿童参与做活，尽量让儿童做一些自己力所能及的事情，即使不做活，也让儿童在做活的地方边看边玩，久而久之就获得了相关农耕生产的具体知识和技能。同理，其他的生产生活知识也是通过参与劳动获得的。一般彝族家支的儿童六七岁以后，都要求儿童参加各种生产生活活动，大约到成年时，就能完全掌握了农牧业、狩猎、制造和修理农具等的相关知识和技能，以及与这些生产劳作知识有关的信仰和习俗知识。

综上所述，彝族家支的各种活动是家支成员获得科学知识、人文知识以及生产技能和生活常识的重要场所。每个家支成员是

在参加家支祭祀祖先的活动中获得祖先、神鬼、祭祀程序、祭礼物,乃至毕摩、苏尼地位、职能等有关彝族宗教的知识;是在参加缔结婚约的各种场合中获得请媒、订婚、结婚、礼金等有关彝族婚姻方面的知识;是在参加农耕放牧的活动中懂得种植土豆、玉米、积肥施肥、喂养牛、羊、猪有关劳动生产的知识和技能,如此等等。而且,参加这些活动的时候都是伴随着讲述神话、故事、唱歌、跳舞、摔跤、赛马等休闲娱乐的内容,使家支成员获得的知识更加丰富饱满。可见,凉山彝族家支文化的传承过程就是各种知识和技能的传承过程,也是各种信仰观念以及伦理道德的形成、传播、传承和维护的过程。

第五章 凉山彝族家支文化传承的田野调查和分析

第一节 田野调查的设计与实施计划

一、田野调查的着眼点和主要问题

凉山彝族家支文化是凉山彝族传统文化的核心内容，也是整个彝族文化的重要组成部分，是活着的像水一样流动着的文化，也是比较复杂而庞大的文化系统。我们要研究它，揭开它神秘的面纱，作一些客观的评价、科学的论断和实事求是的分析，光靠以往的一些论著，历史资料和现有材料是远远不够的，尤其是随着凉山彝族地区社会进步、经济发展、政治环境的变化，现代学校教育的不断强化，现代科学技术不断输入，通讯和信息的普及应用，各民族文化的相互交融、传播和交流，彝族内部和谐相处，各民族之间友好交往，促进了凉山彝族人思想观念和价值体系的变化和更新。这种变化和更新是如何影响凉山彝族地区村落发展变迁，如何影响凉山彝族家支内外部群体或个体传承家支文化，家支文化在传承过程中是否发生了变化，发生了怎样的变化等的考察研究，需要我们深入基层，走进田野，住进民居，走入家庭和个体成员中进行零距离的对话、沟通和交流，身体力行地观察和体验。以便全面细致地了解凉山彝族家支文化传承发展变

迁的动力和原因,了解当代凉山彝族人对于家支文化的态度,了解当代凉山彝族地区的传统文化教育和现代学校教育的情况,考察凉山彝族家支文化存在的价值和意义,把握凉山彝族家支群体或个体成员、村落人群乃至整个凉山彝族社会中家支文化存在和运行的状况以及面临的困境和发展方向等等。这也是本次发放问卷,访谈对凉山彝族地区进行田野调查的目的和考查的因素。

为此,笔者选择同属于凉山彝族渊源的云南省宁蒗彝族自治县和该县的凉山彝族以及四川省凉山彝族自治州州府西昌市和有关县的凉山彝族作为田野调查的对象,并以云南省宁蒗彝族自治县的金古忍石家支作为个案深度访谈调查的对象,走进和拜访金古忍石家支主要聚居地云南省宁蒗彝族自治县县城、该县跑马坪乡和该乡的沙力坪村以及邻近的战河乡、新营盘乡、烂泥箐乡和善战河乡,掌握和理清金古忍石家支的基本情况、家支活动的历史和现状以及家支文化的相关材料。同时,设计若干调查问卷对四川省和云南省的凉山彝族进行随机抽样问卷调查。目的是通过问卷调查,了解有关凉山彝族对凉山彝族家支父子连名谱系掌握情况,凉山彝族家支了解程度,凉山彝族家支活动的参与情况,凉山彝族文学艺术的了解情况,以及对凉山彝族家支文化的态度和评价,从中考察凉山彝族家支文化的传承和发展变化的情况。此外,还设计了具有代表性的十几个问题,对有关凉山彝族专家、学者、教师、官员、村民进行了面对面的访谈调查。

二、田野调查的范围和抽样设计

为了更全面、更真实地了解 and 把握凉山彝族家支文化的内容、传承和现状,为了使本论题的田野调查范围具有一定的深度,较广的代表性和较高的可信度,选择避开前人专家学者研究调查过的地方,在思考和设计田野调查过程中,对田野调查的个案选择、调查地点、走访路线和问卷发放的对象都做了深入细致

的推敲，反复琢磨和取舍，最终确定从以下几个方面入手：

（一）调查个案选择

在个案调查的选择上，个案家支选定为主要居住在云南省宁蒗彝族自治县的金古忍石家支。理由为：一是目前凉山彝族几百个家支中，只有金古忍石家支在2004年正式编辑出版了一本该家支各分支的父子连名谱系汇总的书。二是金古忍石家支在凉山彝族土伙家支中为人口最多的家支之一，在云南省宁蒗彝族自治县是最大的土伙家支。“据不完全统计，该家支男性成员已发展到了15000多人，其中金古阿亩家4000多人，金古蒋子家3600多人，金古吉火家3500多人，金古精史家300多人，金古子都家400多人，金古阿品家100多人，金古海忍家60多人，加上一半的女性成员，约为3万多人口。在操北部方言约300万彝族人口中占1%强，成了大小凉山彝族北部方言800多种姓中人口较多的家支之一。”^①三是金古忍石家支居住范围很广，几乎居住在现在四川、云南两省凉山彝族地区的各个角落里。四是金古忍石家支的个体成员文化素质较高。“据不完全统计，副科级以上干部已突破百人，处级以上干部已达几十人，而且也有了地厅级领导干部，研究生、博士生和留学生”。^②各级各类专业技术人员、大中专毕业生已成百上千。五是笔者与金古忍石家支的蒋日支的后代云南大学人类学系讲师杨洪林博士是好朋友，从调查访谈的方方面面，除了杨洪林博士能够给笔者提供很多无私的帮助之外，还有北京市委宣传部机关党委书记马新民同志、北京大学博士后毛旭同志和云南大学马列主义学院赵新国博士以及云南省宁蒗彝族自治县文体局长陈国光同志等都是笔者的好朋友，他们给笔者无私的帮助，也是笔者能够顺利完成调查的坚强后

① 杨明武：《金古忍石家谱》，凉新出图2004第87号，第3页。

② 杨明武：《金古忍石家谱》，凉新出图2004第87号，第3页。

盾。六是到目前为止,金古忍石家支主要居住地云南省宁蒗彝族自治县很少有彝学专家学者去作田野调查研究。七是云南省宁蒗彝族自治县的凉山彝族现代教育已取得非常好的成果,值得考察研究。八是以点带面、以小见大、以土伙家支管窥整个凉山彝族家支的情况并加以分析研究。

(二) 调查选点

在调查地点的选定上,从凉山彝族居住的分布、以往彝学专家学者的调查范围、凉山彝族学生求学的地点和一些凉山彝族人工作、学习、创业、流动等综合情况来考虑。最终选定的田野调查的路线为北京市→昆明市→楚雄市→大理市→丽江市→宁蒗县城→跑马坪乡→新营盘乡→烂泥箐乡→战河乡→善战河乡→沙力坪村→宁蒗县城→红桥乡→红旗乡→泸沽湖镇→盐源县→西昌市→普格县→宁南县→喜德县→普雄镇→越西县→成都市,路线上的每个地点都作了问卷调查或抽样个体访谈。收集补充材料时,根据需要选取昆明市、攀枝花市、盐边县城、高坪乡、澈鱼乡、红果乡、红民乡、渔门镇、清河乡、格萨拉乡、攀枝花市、米易县、西昌市。这样既兼顾了城乡差别,又能涵盖了各地的代表性,既有大学、中学,也有城镇和乡村。重点考察云南省宁蒗彝族自治县境内的凉山彝族。理由是云南省宁蒗彝族自治县的凉山彝族大约是在雍正、乾隆年间从四川大凉山迁徙而去的,至今只有300多年的历史。考察这里当今的凉山彝族家支文化传承的状况,如果确实存在且浓厚的话,自然就佐证了几千年前就生活繁衍居住在四川大凉山的彝族家支文化的古老和根深蒂固以及当今的传承现状了。

(三) 确定调查对象

在调查对象的确定上,主要是中央民族大学、西南民族大学、西昌学院、四川省凉山彝族自治州省彝文学校、普格县中学、普格县民族中学、云南省宁蒗彝族自治县民族中学的部分凉

山彝族教师和部分凉山彝族学生以及北京市、西昌市、宁蒗县城、跑马坪乡、沙力坪村的一些非农业人口和农业人口作为问卷调查的对象。同时确定北京市、昆明市、楚雄州、大理州、丽江市、宁蒗县、盐源县、西昌市、成都市等一些彝族专家学者（彝学会会长、民族研究所所长），大学教师、中学教师、各级政府官员（县长、书记、局长、主任、乡长、村长、组长）和普通农民作为访谈调查对象。因为是研究凉山彝族家支文化传承与教育选择的问题，具有强烈的民族特性，所以被调查访谈者都是凉山彝族。有教授、副教授、研究员、讲师、助教，也有博士生、硕士生、本科生、中专生、高中生、初中生。他们中绝大多数来自农村，父母一个汉字不识，一句汉语不会，也有城里出生成长的父母是政府官员、教师、专家学者的人。从性别上来讲，男女都有，但男性占多数。

此外，在不同场合，笔者就家支文化有关的问题多次与不同的人进行过交流、沟通和探讨，力图多方位、多角度收集有关家支文化的各种信息。

三、田野调查的方法和实施情况

个案金古忍石家支的调查采用深度访谈方法进行，事先详细拟定访谈提纲和访谈问题，现场采用笔记、录音、照相和摄影等手法记录调查访谈的全过程。在选定访谈对象上，主要以该家支成员中德高望重、有知名度的离退休老干部、知名人士、民间的德古和苏易等为主，普通人士为辅。通过进行面对面对话、沟通和观察，采取一问一答的形式进行工作。同时，住进访谈对象家里，同吃同住，进一步了解起居及日常生活状况，并加以观察、访问、细化访谈内容，尽可能全面掌握和收集资料。有关在选定金古忍石家支访谈对象上，杨洪林博士根据该家支各分支人群的结构特点，确定并联系了重量级的人物，让笔者去沟通、交流，

使访谈取得圆满成功。

随机抽样访谈也是事先做好访谈提纲和访谈问题，并与访谈对象联系好访谈时间、地点后进行，现场主要采用笔记、录音、照相、摄像的形式展开。

随机问卷调查部分主要用问卷形式展开。事先分析、研究设计好问卷的题目和选项，采取集中发放问卷、集中定时作答、集中收集汇总问卷的形式，完成问卷调查过程。问卷发放过程有些是笔者自己作的，有些是笔者委托好友作的，好友作的过程依据笔者的要求进行，并将所作过程以书面形式或口头形式简要反馈给笔者。具体是这样的：

在北京工作或流动的被调查对象的问卷调查和云南、四川各地非学校的被调查对象的问卷调查的发放和回收，由笔者亲自完成。在中央民族大学读书的凉山彝族学生抽样问卷调查的发放和回收，由该校少数民族语言文学系 2005 级硕士研究生杰觉依合和翁姑合佳两位同学完成。在西南民族大学读书的凉山彝族学生的问卷调查发放和回收，由在该校图书馆工作并就读民族学的 2005 级博士生史军老师完成。在西昌学院读书的凉山彝族学生的问卷调查的发放和回收，由该校预科部副主任何刚副教授完成。在四川省凉山彝族自治州省彝文学校读书的凉山彝族中专生的问卷调查的发放和回收，由该校音乐老师俄木沙马老师完成。在普格县中学和民族中学读书的凉山彝族的学生的问卷调查的发放和回收，由普格县委宣传部精神文明办副主任吉木日哈同志完成。在云南省宁蒗彝族自治县民族中学读书的凉山彝族学生的问卷调查的发放和回收，由该校校办主任杨春老师完成。以上除了笔者自己亲自集中或分散发放和回收的问卷以外，委托其他老师或同学都是根据各地、各自、各校、各班的特点和具体情况以及要求，向被调查者当场集中发放问卷，当场作答后，集中收回问卷的。

通过以上调查方式,进一步了解和考察研究调查对象对凉山彝族家支文化传承的认识态度和认同程度以及家支文化对调查对象的影响,从更广更宽的领域考察、研究凉山彝族和凉山彝族家支文化的传承与教育选择的问题。调查实施主要分三个阶段展开。

第一阶段,以北京为主,时间是2006年6月,具体做了三件事:第一件事是在中央民族大学就读的凉山彝族教师和学生中发放调查问卷,进行问卷作答后收回问卷,访谈个别教师和学生。第二件事是以中央民族大学为中心,辐射北京地区在京凉山彝族常住人口和流动人口中发放调查问卷,并随机访谈个别专家或学者。第三件事用电话、QQ、E-mail和信函等形式与成都西南民族大学、西昌学院、四川省凉山州彝文学校、普格县宣传部和宁蒗民族中学的好友熟人联络,将需要作调查问卷的人群、年级、份数、答卷要求详细告知、沟通后,传送或邮寄调查问卷过去,请好友熟人做好所在学校或地区凉山彝族学生的问卷调查,并将作答后的调查问卷邮寄给笔者。

第二阶段,以凉山彝族地区为主,进行实地田野调查研究。时间是2006年6-8月,重点是作个案深度访谈研究和随机抽样访谈调查。同时,在做访谈调查研究的过程中,根据计划对需要作问卷调查的调查对象发放和回收问卷。主要路线是北京→昆明→楚雄→大理→丽江→宁蒗(新营盘、跑马坪、战河、马家窝子、善战河、沙力坪、烂泥箐、红桥、红旗)→泸沽湖镇→盐源→西昌→普格→宁南→普雄→越西→喜德→西昌→成都→北京。先后到这些地方的县城、城镇、机关、学校、教育局、博物馆、村庄、社区等地点去走访、考察和体验。

第三阶段,根据第一、第二次调查研究的结果和书稿写作的需求,补漏填缺,走访需要收集资料的地区和人物。时间是2007年1-2月,主要路线是北京→昆明→攀枝花→盐边(高

平、澈鱼、红果、红民、渔门、清河、格萨拉)→攀枝花→米易→西昌→北京。

通过以上调查研究的实施阶段,总计发放问卷400份,回收368份有效问卷,包括大学生、中专生、中学生、机关干部、村民和自由职业者;录音数十个小时,整理文字材料20多万字;摄影十几盘磁带;拍照数百张相片。

本次田野调查通过对金古忍石家支个案的深度访谈、大量的随机问卷调查和随机访谈以及实地走访、体验,搜集了大量丰富而翔实的第一手材料或资料,为分析和论述本课题提供了坚实的实证基础和理论依据。同时,从田野调查范围的确定,调查地点、路线和对象的选定以及调查方法和实际实施的情况看,充分体现了田野调查的科学性,为分析和论证本课题的过程,提供了可靠的资料和数据。

第二节 宁蒗县金古忍石家支的 个案访谈调查研究

一、宁蒗彝族自治县概述

宁蒗彝族自治县(以下有的地方简称宁蒗县)位于云南省西北部,东经 $100^{\circ}22'$ — $101^{\circ}16'$,北纬 $26^{\circ}36'$ — $27^{\circ}56'$ 之间。东北与四川省盐边县、盐源县和木里县毗连,西面与丽江市隔江相望,南面与永胜县、华坪县为邻。是云南省唯一一个以使用彝语北部方言的凉山彝族为主体民族的彝族自治县。

宁蒗县的“宁蒗之名，源于永宁、蒗蕨名”。^①“县境南北最大纵距 250 公里，东西最大横距 90 公里，总面积为 6025 平方公里，占云南省总面积的 1.5%，占丽江市总面积的 29.24%。县城距丽江市政府驻地 129 公里，距昆明 628 公里。县境内山高林密，水草茂盛，是云南省重点林区、牧区之一。由于宁蒗县东南部与四川大凉山连接，又是彝族聚居区，因此，宁蒗县有‘云南小凉山’之称。宁蒗彝族自治县现辖大兴镇、红桥乡、永宁乡、拉伯乡、翠玉乡、金棉乡、宁利乡、西川乡、西布河乡、战河乡、永宁坪乡、蝉战河乡、跑马坪乡、新营盘乡、烂泥箐乡 15 个乡镇，89 个村民委员会。自治县政府设在大兴镇，县城海拔 2255 米，年平均气温 12.3 摄氏度，年降雨量 852 毫米。县内有彝族、摩梭人、普米族、傈僳族、汉族、纳西族、壮族、白族、藏族、苗族、傣族、回族 12 个民族，人口共 24 万，平均每平方公里 38 人。其中：非农业人口 2.16 万人，占总人口的 8.23%；少数民族人口 19.69 万人，占总人口的 80.6%，人口自然增长率 5.3‰。县域内生物资源、矿产资源丰富，旅游资源众多，有许多的名优特产。”^②

二

宁蒗县自古以来就是中国领土不可分割的一部分。宁蒗自西汉起便已纳入封建王朝的版图，为越嵩郡遂久县地。三国至隋唐属云南郡。唐初为磨豫县地，属靡州。唐南诏时，永宁称“楼头賧”，蒗蕨称“罗共賧”，初属铁桥节度，后属剑川节度。宋大理时，属善巨郡。元时，设立永宁、蒗蕨州，属北胜府，统属丽江路。明洪武十五年（1382），仍属北胜府；洪武十七年（1384），属鹤庆府；洪武二十九年（1396），改属澜沧卫军民指

① 《玉龙山旅游地理》，载《民族文化》，2006 年第 3 期。

② 《玉龙山旅游地理》，载《民族文化》，2006 年第 3 期。

挥使司；永乐四年（1406），升永宁土知州为土知府，直属云南布政使司；正统三年（1438）永宁土知府设流官同知，寄治澜沧卫城，遥领郡事；天启年间，永宁改属北胜直隶州。从清代康熙年代后期起，两地属永北府和永北直隶厅。民国六年，永宁、蒺藜合并设立宁蒗分县，属永北县；民国二十五年（1936），改设宁蒗设治局，直属云南省政府。1950年1月，宁蒗和平解放，成立宁蒗县临时政务委员会，治所在永宁。2月本县南部成立凉山彝务办事处，治所在羊坪。5月，宁蒗县临时政务委员会改称宁蒗县人民政府。1956年9月20日，南北合并成立宁蒗彝族自治县，治所在大村街（今大兴镇）。^①以凉山彝族为主体民族的宁蒗彝族自治县正式成立，全县各族人民和睦相处、团结协作、努力拼搏、共同建设，共同走上了社会主义康庄大道。2006年9月20日，迎来了宁蒗彝族自治县成立50周年华诞，10月20日，县境24万各族人民和来自于全国各地的各级领导及亲朋好友一起举行了隆重的庆典仪式。

三

宁蒗彝族自治县是一个以彝族为主，包括汉族和其他十几个少数民族的彝族自治县。宁蒗县彝族与分布在四川、云南、贵州、广西等其他地区的彝族同源于氐羌部落或同源于云南土著人。“据《勒俄特依》（凉山彝族创世史诗）记载，公元前6世纪前石勒俄特因‘生子不知父’发愁，驮着金银去买父，千里跋涉，翻山越岭，途经现在的宁蒗彝族自治县境内的万格火普山。又据汉文文献记载，秦汉时期，包括青衣羌、牦牛羌在内的笮人在今川滇交界一带活动。唐宋以后，彝族在这里的活动更为频繁，并逐渐定居下来。《元史·地理志》载‘蒺藜治罗共赅，

^① 云南省宁蒗彝族自治县志编纂委员会：《宁蒗彝族自治县志》，云南民族出版社，1993年版，第3页。

在丽江之东，北胜、永宁南北之间，罗落、么些三种蛮世居之……’罗落即今彝族”。^①据宁蒗县志记载：“后普天福二年（937）段思平率部也攻大理，推翻‘大义宁国’，建立‘大理国’，先后设置五城、八府、四郡、三十七蛮部，永宁、蒗蕨属普巨郡”。^②其中，“三十七蛮部”中可能就包含彝族了。“乾隆、嘉庆年间（1735—1820），四川大凉山彝族大量迁入蒗蕨土司领地”。^③这是县志上明确记载凉山彝族迁入宁蒗县的准确时间，距今已有270多年。“咸丰七年（1857）蒗蕨沙力坪回族富裕户杨德茂响应杜文秀其一，带义军数百人转战蒗蕨、华荣庄至四川盐源，后失利而回。同年，蒗蕨沙力坪彝族武士阿鲁基祖在镇压回民起义中提任联合武装总指挥，为清廷立了功，永北厅和四川盐源县流官分别授予‘千长’职衔，号称‘双千长’。”^④距今近150年。“光绪年间（1875—1908）四川大凉山彝族人大量迁入蒗蕨土司领地，并形成余、张、刘、胡、米五大黑彝政治势力，土司势力日渐削弱”。^⑤这是县志明确记录诺伙阶层势力形成的情况，直到1956年自治县成立时，宁蒗县凉山彝族居住地区彝族社会就是以补约（余）、瓦扎（张）、罗洪（胡）、热柯（刘）、罗姆（米）五大诺伙阶层家支和金古、阿鲁、阿苏、阿迪、阿西、马海等几十个土伙阶层家支构成的。当时，宁蒗县凉山彝族地区彝族的社会结构、形态和特征与四川大凉山彝族地彝族的社会结构基本相同，都有兹莫或土司、诺伙和土伙阶层之分，都是兹莫阶层统治逐渐衰落，诺伙阶层势力逐步强大后割据一方。唯有差异的是统治四川大凉山彝族地区的土司是彝族，是真正的兹

① 《玉龙山旅游地理》，载《民族文化》，2006年第3期。

② 云南省宁蒗彝族自治县志编纂委员会：《宁蒗彝族自治县志》，云南民族出版社，1993年版，第11页。

③④⑤ 云南省宁蒗彝族自治县志编纂委员会：《宁蒗彝族自治县志》，云南民族出版社，1993年版，第13页。

莫，统治宁蒗彝族地区的土司是摩梭人。据1990年第四次全国人口普查显示，全县总人口20.1万多人。其中，彝族人口11.7万多人，占全县总人口的58.57%。“2000年全国第五次人口普查时，全县总人口229204人。其中彝族142049人，占总人口的61.97%”。^①全县15个乡镇中，只有彝族人居住的乡镇是永宁坪乡和烂泥箐乡，其他13个乡镇都是以两个以上民族共同居住的。这就是凉山彝族人迁徙宁蒗县居住的基本情况和历史脉络。

四

据宁蒗县志记载：“民国七年（1918），传人胡翠安（客居蒗蕨）借用包都五省庙作校舍，创办宁蒗第一所私立小学。民国九年（1920），原私立小学改成‘国民学校’，由政府拨款补助。当年办学校共拨补银元267元”。^②这就是有史以来政府最早在宁蒗彝族自治县建立的基础学校教育。“民国二十三年（1934），彝族头人补约务哈（余国栋）在沙力坪开办凉山第一所私立学校，聘请陈其沫（永胜汉族）执教，开学四年后停办”。^③这是宁蒗彝族自治县彝族有识之士最早开办的学校。尽管时间不长，也不知何原因停办，但是，毕竟开创了彝族人自己办学校的先河，反映了彝族开明人士的开放思想和智慧。“民国二十八年（1939），省府设立‘永蒗小学’，总校在永胜城武庙内，分校舍宁蒗战河、波罗、沙力坪、药草坪四地，俗称‘彝务小学’。余

^① 宁蒗彝族自治县地方志编纂委员会：《宁蒗彝族自治县志》，德宏民族出版社，2006年版，第144页。

^② 云南省宁蒗彝族自治县志编纂委员会：《宁蒗彝族自治县志》，云南民族出版社，1993年版，第14页。

^③ 云南省宁蒗彝族自治县志编纂委员会：《宁蒗彝族自治县志》，云南民族出版社，1993年版，第15页。

海清任省立永蒗小学审查委员会委员。”^①“民国三十四年(1945)三月,云南第七区行政督查专员公署驻黎将教育局派李汝典(丽江人)为校长来宁蒗恢复永宁边地小学。”^②“1951年2月,八耳桥农民李成茂发动群众清理当地‘五省庙’庙产,从所得收入修建八耳桥人民小学校舍。3月,省立宁蒗第一小学成立,校址在三棵树财神庙内。8月,省立凉山第一小学成立,校址在羊坪。教学业务托永胜代管。1952年9月,省立凉山第二小学成立,校址在跑马坪二村。”^③以上就是自治县成立以前的学校设立情况。“1957年1月,在平静完小和二村完小建立少年先锋队组织。县民族文化学校建立。分期分批培训农村基层干部。8月,中国社会科学院少数民族语言调查第四工作队凉山彝语扫盲组到宁蒗,在民族文化学校推广新彝文,开办两个试点班,教学效果良好。9月,宁蒗彝族自治县第一中学成立,校址设在三棵树。”^④这标志着宁蒗县学校教育进入了初级阶段。“1972年,宁蒗中学办成完全中学,成为宁蒗县第一中学。永宁开办第二中学,跑马坪开办第三中学。”^⑤这标志着宁蒗县初级中学的发展和扩大。“1981年11月,宁蒗民族中学成立,招高

① 云南省宁蒗彝族自治县志编纂委员会编纂:《宁蒗彝族自治县志》,云南民族出版社,1993年版,第16页。

② 云南省宁蒗彝族自治县志编纂委员会:《宁蒗彝族自治县志》,云南民族出版社,1993年版,第18页。

③ 云南省宁蒗彝族自治县志编纂委员会:《宁蒗彝族自治县志》,云南民族出版社,1993年版,第20页。

④ 云南省宁蒗彝族自治县志编纂委员会:《宁蒗彝族自治县志》,云南民族出版社,1993年版,第22-23页。

⑤ 云南省宁蒗彝族自治县志编纂委员会:《宁蒗彝族自治县志》,云南民族出版社,1993年版,第30页。

中1班,初中2个班。”^①这标志着宁蒗县少数民族初级教育的起步。“1982年,彝族和傈僳族聚居区举办民族语文扫盲班。1984年9月,全县开始推行‘双语’(汉语及其他民族语)教学,并在一些中学开设双语试点班。10月,县政府制定教育改革13条,实行校长任命制、教师聘任制、特殊贡献奖和校长基金制度。县政府决定,每年8月为‘教育宣传月’。1985年10月,全县兴起集资办学,共筹集资金36.77万元,改善本学校办学条件。1987年9月,新硬盘、战河、跑马坪、西布河、西川等五校区,分别开办全寄宿高小班,每生每月享受生活补助费20元。1989年9月,西川、拉伯、新营盘三所初级中学成立。”^②标志着宁蒗县初级中学的全面发展。“截止2004年12月,全县共有公办幼儿园2所,有教职工42人,其中专任教师33人,学历达标率为97.2%,有后勤职工9人。全县幼儿教育共有42班,其中学前班有30个,在园幼儿数为1834人,其中学前班人数为1259人,全县幼儿入园率为12.8%。”^③相对而言,宁蒗县的幼儿教育还远不理想,幼儿园也只办在县城,许多乡镇还没有,许许多多的少数民族幼儿还未享受到幼儿或学前教育。^④“截至2004年底,全县有小学点356个(其中:完小127所,教学点229个),小学在校学生29889人,适龄儿童入学率达99.5%,辍学率为1.5%,有小学专任教师1401人,学历达标率

① 云南省宁蒗彝族自治县志编纂委员会:《宁蒗彝族自治县志》,云南民族出版社,1993年版,第34页。

② 云南省宁蒗彝族自治县志编纂委员会:《宁蒗彝族自治县志》,云南民族出版社,1993年版,第34—38页。

③ 宁蒗彝族自治县地方志编纂委员会:《宁蒗彝族自治县志》,德宏民族出版社,2006年版,第479页。

④ 云南省宁蒗彝族自治县志编纂委员会:《宁蒗彝族自治县志》,云南民族出版社,1993年版,第479页。

89.5%”。从这些数字可以看出，宁蒗县小学教育取得了一些成就。同时，笔者在跑马坪、战河等乡的村社调查访谈时也了解到小学师资代课者多，教学点拆并后入学更加困难等现象存在。“截至2004年底，全县有普通中学17所（其中初中1所，高级中学1所，初级中学15所，职业中学1所），有初中班级179个，高中班级54个。全县普通中学在校学生12913人（其中初中在校生9642人，高中在校生3271人），初中毛入学率为86.02%，初中辍学率为2.93%，初中专任教师521人，学历达标率为94.05%，初中校舍面积为52962平方米，生均建筑面积4.49平方米。高中专任教师198人，学历达标率为80.8%。此外，随着‘普九’的实施，2004年全县小学全额如数升入初中，小学毕业生升入初中严格按规定实行小学向中学整体交接。2004年全县中考报考人数2323人，比2003年的2043人增加了280人。中考成绩稳中有升，初中教育真正做到了在普及中提高，在提高中普及。2004年全县高考人数达1062人，比2003年的780人增加了282人，高考人数是2002年的4倍，报考人数突破千人大关，上线人数突破600人，创历史新高。高中教育稳步发展。”^①

以上的论述就是宁蒗彝族自治县的基本简况和凉山彝族迁居的情况以及宁蒗彝族自治县现代学校教育产生和发展的基本情况。

二、金古忍石家支的基本情况

主要居住在云南省宁蒗彝族自治县境内的金古忍石家支是现在云南省宁蒗彝族自治县凉山彝族家支中人口最多、支系最大的

^① 宁蒗彝族自治县地方志编纂委员会：《宁蒗彝族自治县志》，德宏民族出版社，2006年版，第480-481页。

土伙家支。

“据不完全统计，男性成员已发展到了15000多人，其中金古阿姆家4000多人，金古蒋子家3600多人，金古吉火家3500多人，金古精史家300多人，金古子都家400多人，金古阿品家100多人，金古海忍家60多人，加上一半的女性成员，约为3万多人口。在操北部方言约300万彝族人口中占1%强。成了大小凉山彝族北部方言800多种姓中人口较多的家支之一。”^①金古忍石的“金古”二字为人名，也是家支名称的前两个字。“忍石”的彝语本意是“七个儿子”。金古忍石就是金古七子，意为金古这人有七个儿子。现在成了约定俗成的金古忍石家支的总名称了。

需要说明的是，金古忍石家支在整理编撰父子连名谱系之前，在宁蒗彝族自治县俗称为“金古惹所”即金古三子。因此，在本书中有些地方出现“金古忍石”即金古七子，有些地方出现“金古惹所”，其实指的都是一个总家支的名称，是一回事，只是包含的分支个数不一样。

“金古这位忍石的共祖大约生长在1660年左右的明朝神宗万历年间，居住在今四川省凉山州昭觉县补约乡的斯拇不悦。生育了三个儿子，即金古阿姆、金古蒋子、金古吉火。前妻去世后又娶了第二个妻子，又生育了金古精史、金古字都、金古阿品、金古海忍四子，共为七子，故名‘金古忍石’。”^②在调查中了解到金古这人的父亲是诺伙家支补约家的非婚子。传说之一是金古的母亲是诺伙补约家支家的汉族奴女。传说之二是金古的母亲是补约家支某一成员老婆的侍女土伙沙马家支的姑娘。不管哪一种传说，按当时的凉山彝族家支习惯法规定，金古及其后代成不了诺伙阶层，只能是土伙阶层，并作为补约家支的臣民百姓隶属于补

①② 杨明武：《金古忍石家谱》，凉新出图2004第87号，第3页。

约家支并向其朝贡和受其保护。因此，据说金古忍石家支成员是随着诺伙补约家支陆陆续续迁徙到宁蒗县境内居住。而且，据说金古后妻对金古前妻的三个儿子不好，前妻的儿子在分家时与后妻之间为了争夺一条耕牛而闹翻，因此，前妻的三个儿子及早就搬迁到宁蒗境内居住，故金古忍石家支在很长一段时间里成为金古忍所（金古三子）。如今在宁蒗县境内金古忍石家支中，除了后妻的金古字都分支有一部分人居住外，全都是前妻金古忍所家支的三个分支的后代，即金古阿拇、金古蒋日和金古吉伙三个分支的后裔。习惯上称为金古、蒋日和吉伙三个分支，把金古阿拇分支称之为金古而不称之为阿拇是因为阿拇是老大的缘故。以下摘录几片笔者与金古忍石家支成员的访谈语录，以示佐证（说明：笔者访谈时有金古先生和杨先生两位被访谈者，其中，方括号里是杨先生的回答，以下同）。

（笔者：你们金古忍石家支是从哪儿迁徙过来的？）金古先生：是从凉山昭觉的斯木补约这个地方迁徙来的。金古这人是斯木补约出生的，金古阿拇、蒋日和吉伙是大老婆的儿子，另外四个是小老婆的儿子。金古的父亲是拉次俄觉，是与诺伙补约家同祖。拉茨俄觉、迪俄克木、克木克依、克依海依、海依俄布、俄布金古，是和诺伙补约家有血缘关系的。大概从俄布金古到现在，繁衍最大和最长的已达19代，一般是13代左右，到我俩身上，是14代，是从海依俄布，俄布金古开始计算的。（笔者：现在到你们俩身上只14代吗？）是的，已有14代，从金古开始算。[杨先生：金古是俄布的儿子，俄布前面呢？]俄布前面是诺，是拉普迪俄布诺。（笔者：是从诺里分出来的吗？）是的，是诺拉普迪俄家的，是从诺里分出来的，是诺和诺家的女奴生的，即俄布的父亲是诺，母亲是诺老婆的陪嫁女。（笔者：这些在你们家谱书里好像没有记载呢。）有的，有。都是从公认的古伙、曲涅下来的，到阿次次、阿香香，到拉普[杨先生：拉普是诺。]

拉普迪俄、迪俄肯拇、肯拇肯依、肯依海依、海依俄补，俄补金古。从阿次次、阿香香到俄补大约是19代左右。

据笔者访谈了解到，现在居住在云南省宁蒗彝族自治县境内的所有金古忍石家支成员的祖先跟其他家支成员的祖先一样，都是曾经居住在四川省凉山彝族自治州境内后迁徙过去的。（笔者：你们家支是怎么迁徙而来的？什么原因呢？）金古先生：迁徙是从昭觉斯木补约搬迁而来的，但是搬迁而来的地点有多种情况，并不都是从一个地方来的，而是多个地方。有喜德搬来的，有美姑搬来的，多数是昭觉搬来的。〔杨先生：金古阿普这个人，大约生长在明朝神宗万历年间，大约是在1660年，距今有400年历史了。〕但是，搬迁到宁蒗来的历史，只有二三百年的。金古的后代一般在四川喜德、昭觉、冕宁、西昌一带居住，居住不少时间后才搬迁来的，是陆陆续续搬迁的，而不是一次搬来的。（笔者：搬迁来时怎么来的？是自己来的，还是跟诺伙一起来的？）〔杨先生：多数是自己搬迁来的。〕多数说法是去日诺盐北找个好地方居住。日诺盐北就是万格山下称为永北的地方。〔杨先生：就是现在的永胜县，永胜县原来称为永北，永北当时很出名，这个地方是好粮食出产之地。〕大概盐源县的部分也在里面了，万格山下那边。〔杨先生：盐源县以下也叫小凉山，现在好像仅指宁蒗县一带为小凉山，宁蒗县成为一个小凉山的代名词了。〕（笔者：到现在搬迁来后有四百多年了。）是的，到宁蒗大概是三百多年了。〔杨先生：也不一样。有的是一百多年，有的是二百多年，有的是三百多年。〕分几次几批来的，从不同的地方来的。〔杨先生：陆续搬来的，从不同的地方，不同的年代，陆续来的。〕不是一起性一起来的。我俩的祖先阿普（爷爷）这一代曾住四川喜德县一带。我们父亲们问爷爷们，为什么搬迁到这些地方来的，爷爷们说日诺盐北有名啊，万格山下的盐北这个地方，碗筷勺子混在灰尘里面了，荞麦杆当作笛子吹了，很富裕，

找钱致富很容易，很方便，有吃有穿的。听到这样的说法就来了，有能力有本事的人前面来，差的跟在后面来，可能是陆陆续续来的，我们爷爷是从后面来的，爷爷他们后面可能就很少有人搬迁来了。（笔者：金古忍石家支分支里最早搬迁到宁蒗县一带的是哪一支呢？）最早的一支可能与诺伙布约家祖先一起来的，是万佳威迪和阿鲁兹都一起来的，万家威迪是补约斯苦。（笔者：是与诺伙补约家一起来的？）是的，一起来的。〔杨先生：补约家可能先来的，之后有些金古的后代就跟来了。〕（笔者：什么原因呢？）有些与诺伙一起来，有些认为永胜这个地方富裕有名就来了。当时，日诺盐北是有名的，就像现在的香港、澳门那样有名的。走，去万格山下的日诺盐北，去那里找好吃好喝的。（笔者：来的时候，你们阿普爷爷自己来时，有姻亲家一起来的吗？）诺伙补约与另一个诺伙尼惹萨拉博一起来，土伙也来了不少。万佳威迪与他一起来的他母亲妹妹之子一个叫尼惹萨拉博的尔额家支的人。尔额的后代是会理会东那边人，属于“所地”土语支系的。万佳威迪和尼惹萨拉博一起一路上寻找居住地，来到现在蒋日木几博士家父母住的地方的日诺盐北，在万格山下，万佳威迪说我就住在这里了，就在这里发展繁衍了。尼惹萨拉博说这个地方诺伙土伙不清，碗筷勺子混在灰尘里，以后更难分诺伙土伙，你住我不住。这样，尼惹萨拉博就回去了，再也没有搬来。我们金古家支和阿鲁家支的后代就跟着来了……

从以上问答中，可以看出金古忍石家支成员的迁徙情况。如今金古忍石家支成员在凉山彝族地区的居住范围非常广，几乎居住在现在四川、云南两省凉山彝族地区的各个角落里。“随着人口的增多，居住范围也有了重大变化。从最初的斯木补约拓展到现在的四川、云南两省。主要分布于成都市、凉山州、甘孜州、攀枝花市、昆明市、楚雄州、丽江市、大理市、怒江州、迪庆州、雅安市等11个市州的木里县、盐源县、德昌县、西昌市、

喜德县、冕宁县、越西县、昭觉县、雷波县、美姑县、甘洛县、普格县、布托县、会理县、会东县、金阳县、眉山市、宁南县、九龙县、石棉县、盐边县、米易县、永仁县、兰坪县、鹤庆县、剑川县、玉龙县、顾城区、云龙县、香格里拉县、宁蒗县、永胜县、华坪县、五华区等 30 多个市、县、区。”^① 在宁蒗彝族自治县境内遍地居住，全县 15 个乡镇中，只有拉伯乡没有金古忍石家支的人居住。笔者深入调查的跑马坪乡，有的村社全都是金古忍石家支金古吉火分支的人聚居。

由于金古忍石家支人口多，迁徙居住地域广。金古忍石家支与其他家支之间的联姻和通婚情况也十分复杂。几乎与居住在宁蒗彝族自治县境内的如阿细家支、阿迪家支、能尔家支、阿鲁家支、莫色家支、阿直家支、阿卓家支、阿克家支等众多土伙家支都有联姻关系，并出现了与汉族、纳西族、普米族、藏族等其他民族的人联姻的现象。这点，将笔者在丽江与金古家支成员杨希先生访谈的结果摘录于此：

（笔者：金古忍石家支的开亲对象有哪些家支呢？）杨先生：太多了。阿细、阿迪、能尔、阿鲁、莫色、阿直、阿卓、阿克、吉克等等，太多了数不过来。现在与其他民族开亲的也太多起来。有与藏族、汉族、纳西族、摩梭人、普米族等开亲。具体与金古分支我这小分支开亲的有：我妈是木忍沙玛家的，属于吉米家支的。大哥和二哥的老婆是阿鲁家支的，我的老婆是莫色家支的，弟媳是贾巴家支的，妹夫是加萨家支的。大伯家的老大媳妇是的忍家支的，老小媳妇是藏族人（中甸）的，二姑娘嫁给阿细家支的人，大姑娘嫁给沙玛石易家支的人。四叔家的大儿子媳妇是海乃家支的，小儿子媳妇是摩梭人，姑娘嫁给吉克家支的人。五叔家有三个儿子，大儿子的媳妇是阿克家支的，二儿子的

^① 杨明武：《金古忍石家谱》，凉新出图 2004 第 87 号，第 3 页。

媳妇是能尔家支的，小儿子的媳妇是纳西族人。我大姑嫁给阿余家支的人，二姑嫁给马海家支的人，三姑嫁给加萨家支的人。我父亲排行老三。我总结过了，我们家支婚姻缔结情况的特点有四点：一是没有固定的世袭婚姻缔结的家支。过去我们家支姑娘嫁给你们家支的人，你们家支姑娘嫁给我们家支的人，有这种情况。但是，更多是跟不同的家支开亲。二是跟其他民族的人通婚，如藏族、摩梭人、纳西族等。三是有不同等级之间的开亲，如与比自己等级低的人开亲。主要是自由恋爱，不是父母包办。不过，最后还是按照彝族婚姻程序的方式进行办理，女的正常嫁过来。四是我们家支基本上是自由恋爱而来的，至少有一半以上吧，其余是父母的兄弟帮着决定，大约五、六代左右了。

随着社会的进步和现代学校教育的产生、发展和普及，金古忍石家支的个体成员文化素质越来越高，本民族语言文化自不必说，现在参加工作的人已很多。“据不完全统计，副科级以上干部已突破百人，处级以上干部已达几十人，而且也有了地厅级领导干部，研究生、博士生和留学生。各级各类专业技术人员、大中专毕业生已成百上千。文盲率在不断降低、人口素质有了很大的提高，人的生活质量、精神面貌都发生了根本性的变化，正朝着小康社会阔步迈进。”^①金古忍石家支人物，在金古忍石家支史上有很多比较有名的家支头人，被称为德古、苏易和冉阔的人物很多，在宁蒗彝族自治县志上留下了英名。如念祖阿牛（1895-1957）、章思孝（又名佳日拉火 1905-1972）、金古汉干忍（1903-1974）、金古亩火（1930-）、金古五斤（1933-）、杨忠义（又名吉火尔干 1952-）、金古六斤（1935-2003）、吉宏龙佳（1966-）、金古甲哈（1932-）、杨光银、杨继武、杨明武、蒋日万格、吉火体兹、杨洪林等等，为金古家支的兴衰荣辱

^① 杨明武：《金古忍石家谱》，凉新出图 2004 年第 87 号，第 3 页。

和社会主义国家的建设和发展做出了贡献。

三、金古忍石家支的父子连名谱系

人有种，树有根，水有源。金古忍石家支的父子连名谱系，也像凉山彝族众多家支的父子连名谱系一样，是对自己家支历史的追根溯源，认祖认宗，父子连名，代代传承下来的家支历史谱系，反映了金古忍石家支人员在漫长的历史进程中生存、发展和变化的情况。与其他家支书面记载或口耳相传的父子连名谱系一样，“系谱的上限从云贵川三省彝族都认同的祖先阿普笃拇其收录记载。在查阅了大量的古籍资料的基础上，作了认真的分析比较后，以详今略古、立足当代的原则，以一条线理至金古辈。自金古之后发展到近 20 代才作了较为详细地记载”^①。

因此，在《金古忍石家谱》编撰委员会编写的《金古忍石家谱》一书中记载的都是金古忍石家支金古阿拇分支、金古蒋日分支、金古吉伙分支、金古精史分支、金古子都分支、金古阿品分支和金古海忍分支各个分支成员从金古之后的 20 代左右的父子连名谱系的代数。

下面将笔者在调查访谈中访谈过的金古忍石家支人物中典型的访谈对象金古五斤先生、蒋日万格先生和吉伙体兹先生的父子连名谱系，按《金古忍石家谱》中记载的情况和笔者访谈到的内容，以名字连接或倒树状形式简略记录于此：

金古五斤的父子连名谱系从笃木开始是这样的：笃拇—伍伍—庚子—扑火—昂埂—邱尼—拇慈—嘎岗—跟跟—冷慈—昂顶—稳史—欧拇—昂利—都佳—郎马—昂拇—迪商—阿海—贺顶—贺安—比念—比库—阿恩—阿某—拉马—举增—海普—拇务—日伍—日阿—阿日—阿利—昂次—昂生—昂海—阿都—鲁朴—金拇—

① 杨明武：《金古忍石家谱》，凉新出图 2004 年第 87 号，第 3 页。

阿次次—阿香香—香列猛—列猛伍—伍阿尔—阿拉—剥欧—巴哈—色铮—依欧—衣顶—阿说—撵更—拉普—敌翁—肯拇—肯依—干依—海银—欧补—金古—阿拇—鲁尼—木忍—金锭—衣品—约真—仅比—尔古—鲁丁—补加—衣伙—海干—**五斤**—干都。

蒋日万瓦格的父子连名谱系从笃木开始是这样的：笃拇—伍伍—庚子—扑火—昂埂—邱尼—拇慈—嘎岗—跟跟—冷憨—昂顶—稳史—欧拇—昂利—都佳—郎马—昂拇—迪商—阿海—贺顶—贺安—比念—比库—阿恩—阿某—拉马—举增—海普—拇务—日伍—日阿—阿日—阿利—昂次—昂生—昂海—阿都—鲁朴—金拇—阿次次—阿香香—香列猛—列猛伍—伍阿尔—阿拉—剥欧—巴哈—色铮—依欧—衣顶—阿说—撵更—拉普—敌翁—肯拇—肯依—干依—海银—欧补—金古—蒋日—阿给—阿公—朴丁—伍坡—翁你—朴木—阿恩—泥胎—伙秋—念三—万宁—子都—**万格**—拉伙—货罡。

笔者整理了在田野访谈过程中访谈过的很多金古忍石家支各分支成员的父子连名谱系的倒树状图示，这里选取登载的是金古忍石家支吉伙分支的吉伙都子小分支的成员吉伙体兹的父子连名谱系数及其图示（见图10），其中带有“！”的是省略了的代数标志，只有一处明确标出，其他全省略了。

从此谱系看，吉伙体兹从他的直系祖先“吉伙都子”儿子生土那代开始，到他身上一直就是老大家的长子（标有黑体），因此，现在“都子”的后代，吉伙体兹是老大，也是这个分支的头人，大大小小的民间纠纷全由他处理，他说了算。据他讲，“都子”的后代现有119户278个男丁。

吉伙体兹对笔者讲：

“我的祖先是这样来的。我的祖宗你特—升起—阿模（二子）—吉永—比科—阿巴（二子）。阿巴搬迁来时曾居住过盐源县盐塘区拉次沟。阿巴有二男一女，两个儿子分别叫普忍和生

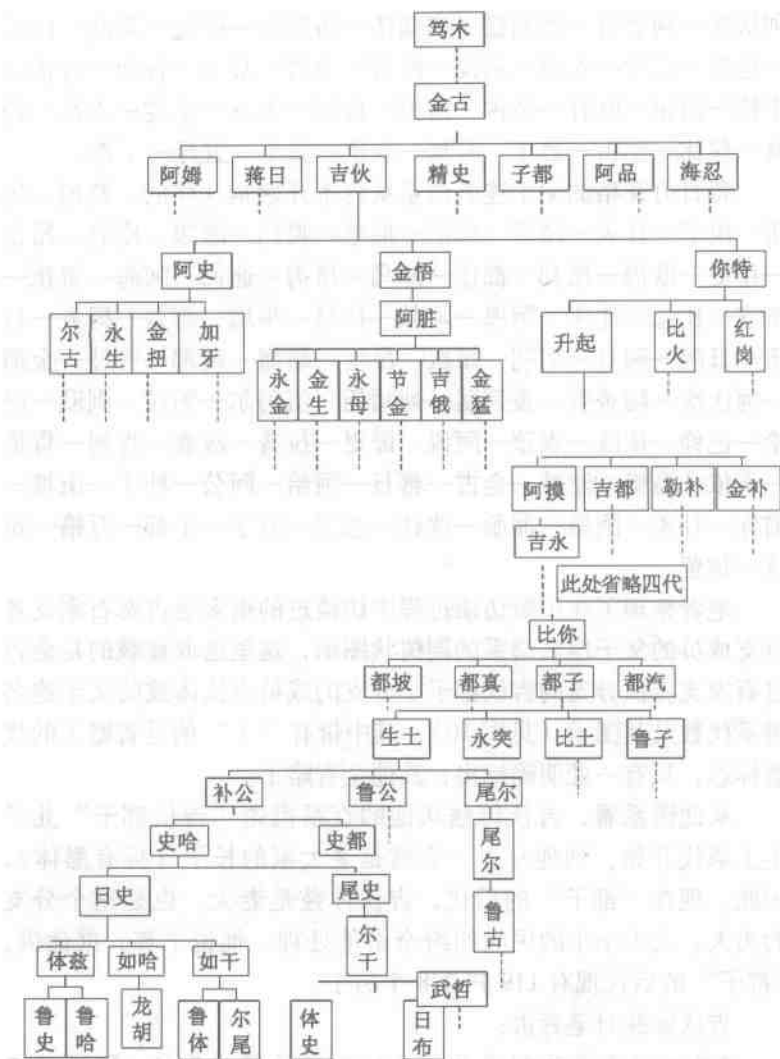


图 10 吉伙体兹的父子连名谱系

你。阿巴死得早，留下三兄妹。三兄妹勤劳致富后富裕，有土地，有牛羊，有百姓。有一天，普忍和妹妹一起去收租、催租。哥哥骑匹骡子马，妹妹骑匹骏马，在路上过丛林时，走在前面的妹妹的头帕，被路上灌木树枝钩住后，正好挡住了哥哥的骡子马的头上，眼睛被蒙住了，骡子马失明后乱跑。哥哥被骡子马摔死了。妹妹伤心欲绝之余，把哥哥尸体找回，在灌木树下火葬后，自己也吊死在灌木树上。这以后，普忍的弟弟生你伤心难过，悲痛欲绝，不愿住在那里，又迁徙到下面的沙厂坪子居住。那里已居住了补约尔坡阿你家，归他家管辖。后来生下了永刚，永刚又生比你，比你娶了一个海子忍所吉木家的姑娘后，生下了四个儿子，分别是都坡、都真、都子、都汽。然后比你四子又搬迁，来到这里跑马坪居住。其中，老大都坡五代孙拉火日布，在昆明医学院毕业后，现在宁蒗县公安局当法医。老二都真四代孙衣布的一个儿子，在宁蒗县永宁坪乡党委当党委副书记兼纪委书记，现在在省委党校学习进修，还没有回来。老三都子五代孙体兹是我了。因此，我们祖比你与吉木家通婚后，开始发展繁衍起来。先前比你四子，后来老三都子四子家，我是老大的孙子，也是老大了。我们是阿细家姑娘的儿孙。现在我们都子小支老三家有四子，分别是生土、永突、比土和普子，共计子孙有119户，尔普比普也集中在一起。有些家支成员只居住在一个小范围的，尔普比普才集中在一起，而且有些松散。根据自己的财力和脸面来交纳。我们这119户是定死了的。某个老人死时，每家15元。离死者住得近的，每户10元和荞巴10对，住得远的人不好带荞巴，故交纳15元现金。某一家人孩子考上大学，老三名下的119户，每户凑20元，领国家财政即领工资的干部或教师等要交多少看自己的脸面。我们老三都子的子孙们的规矩就这样定死了，是规矩。每三年开一次会议，之前已开三届了，每开一届杀一头牛。每一次在我老大家开，我杀一头1500元的牛和一头1300元

的猪招待大家。第二届在老二家开，第三届在老三家开，第四届准备在老四家开。第四届开会时间是2007年2月份。之后又轮流开。我们是定死了的规矩。当然，户数还在变，男人的数字也在变化，现在有278个男丁。父母如果有两个儿子，且两个儿子都已分家立户。那么，父母也存在一户，但尔普比普就不用交。凡是有一个儿子与父母一起生活，不管成年不成年，家庭富裕与否，尔普比普必须交，这是定死的。但对于超生罚款这样的事情不领会，不资助，不救济。因为他是有意的好好超生的。再加上他违反了现行的国家法律法规，超过了政策的底线。因此，凡是超生被罚款者，无论数目多大，也只能自己出。本家支成员任何人不能帮忙、资助超生的家庭，分清楚定了的规矩。我们老三都子的子孙们当中，我是老大，是兄长的辈分。所以，所有家支成员，只要我说些话，传达下去，是没有一句废话的。民间全部都听我的，包括宁蒗县前任书记吉伙龙佳和其他吉伙家支成员。我定了的说了的，他们也没有什么意见。民间的人事纠纷多得很，乡政府去解决的事没有我解决的多。有人说，最闹事的就是你们家，民间的事情到处都有，经常出现各种纠纷。”有关解决纠纷的案例在下面讨论金古忍石家支活动时继续选登。

四、金古忍石家支的家支活动情况

凉山彝族家支活动内容很多，在前面论述的凉山彝族家支文化内容都是家支活动的具体表现，包括迁徙、集会议事、冤家械斗、祭祀活动、缔结婚约、互助互济、调解纠纷等等。这些活动在凉山彝族社会里从古至今都是以家支和家支成员为核心发生或开展的活动。下面列举论及到的金古忍石家支的家支活动情况，是笔者在进行田野调查、了解过程中，受邀访谈的金古忍石家支成员津津乐道地告知于笔者的一些典型事情，是金古忍石家支史上发生过的事件。

（一）金古忍石家支与补约家支的战事

这件事发生在1928年，起因是金古忍石家支的分家支蒋日支的蒋日念祖阿牛（女）的一个近亲兄弟因拖欠诺伙补约家支成员补约瓦苦的债务未还，被补约家抓捆到家中关押了一个月左右时逃出。在逃跑中，因路不熟又夜黑看不见，在补约家支人马和狗的追赶下，坠悬崖而死亡。之后，补约瓦苦家依仗自己是诺伙阶层，而一直没有很好地解决这件事，结果引起了金古忍石家支和补约家支之间的矛盾纠纷。1930年，蒋日分支蒋日念祖阿牛（女）向金古忍石家支的金古分支、蒋日分支和吉伙分支的所有家支成员发出了“鸡毛夹火炭”信，号召金古忍石家支向补约家支进行讨伐、战斗，报仇雪恨。结果有千余金古忍石家支的成员响应，金古、蒋日和吉伙各分支、各小支各路组织人马、粮食、刀枪在西川沙力山头聚集半月后，击鼓敲锣、挥扬旗帜、冲锋呐喊，开往长坪，向补约家支展开了激烈的战斗。补约家支发动本家支及其属民，联合其他诺伙家支进行顽强抵抗，但抵挡不住金古忍石家支的攻势，四处逃窜。有的向药山方向逃去，有的逃往金沙江边。而金古忍石家支战斗人员在蒋日念祖阿牛的领导指挥下，乘胜追击，所向披靡，一直追击到药山后才鸣锣收兵。这场冤家械斗震动了凉山彝族地区，在四川大凉山一些诺伙的投书调解下，停止了战斗，并将蒋日分支坠崖身亡的家支成员的命金，按诺伙的命金赔偿，同时赔偿了所有金古忍石家支参与战斗的家支成员的损失后，震动一时的金古忍石家支和补约家支之间的战斗宣告结束。蒋日念祖阿牛也在战斗中跃马出征，冲锋陷阵，横刀挥杀，果敢英勇，名声大振，闻名于宁蒗，成为凉山彝族中赫赫有名的女冉阔。此外，金古忍石家支还与阿鲁家支等一些土伙家支之间有过规模大小不等的冤家械斗情况，这里不再赘述。

（二）金古忍石家支的集会议事

如前所述，凉山彝族家支，不管是哪个家支，只要本血亲家支内部出现问题或本血亲家支与其他非血亲家支之间发生纠纷或矛盾的时候，都要集会议事，召开家支会议，出谋划策，协商解决办法和实施步骤等。据了解，金古忍石家支的集会议事很多。据说金古忍石家支与补约家支之间发生冤家械斗期间和前后，金古忍石家支总部和金古、蒋日、吉伙各分支各自内部的集会议事或家支会议，大大小小开过 100 多次。主要内容就是协商与补约家支的战斗达到什么目的和结果；各分支如何出兵、出粮、出枪；各分支之间如何协调作战等。据蒋日分支的成员杨洪林博士介绍，1999 年 11 月 31 日，在宁蒗县跑马坪乡沙力坪村举行的蒋日家支成员禁毒盟誓仪式的前后，蒋日分支的 20 多位德古和苏易，为此事先后召开过 10 多次会议进行部署。另据杨洪林博士和吉伙体兹先生介绍，2002 年 5 月 22 日（虎日），在宁蒗县跑马坪县境内，举行的金古忍所家支的禁毒盟誓仪式即“金古忍所民间禁毒活动”的筹备过程中，金古忍所各分支比较有威望的德古和苏易 10 多人，为此活动召开了大大小小 20 多次家支会议。另据金古五斤先生介绍，在编写《金古忍石家谱》一书的过程中，金古忍石家支大大小小的头人，先后召开过几十次家支会议来讨论收集、编辑和出版有关家谱的事情。这样的家支会议，在金古忍石家支内部和各分支内部中以及金古忍石家支与其他家支之间，调解和处理家支成员之间、各分支之间或不同家支之间因婚姻、财产、人事、畜禽、农事等产生的纠纷和矛盾中是必不可少的议事活动。在凉山彝族地区各个家支中也是屡见不鲜的事情。

（三）金古忍石家支的“虎日”禁毒盟誓仪式

随着社会的进一步开放和境外毒品生产的发展，吸毒贩毒曾一时在大小凉山彝族地区有泛滥之势。一部分凉山彝族人卷入了

吸毒贩毒的行列，并利用家支成员的网络进行传送传销，造成了恶劣的社会影响。聚居在宁蒗县跑马坪乡的金古忍石家支的一些成员也正在吸毒贩毒。为了在本家支成员中铲除吸毒贩毒的行为，警醒和威慑其他家支人员和社会闲杂人员放弃吸毒贩毒的现象，1999年11月31日，金古忍石家支的分支蒋日^①分支成员，在20多位德古和苏易的协商和部署下，在沙力坪村金古忍所集会议事的地方，召开蒋日分支所有家支成员的会议，举行蒋日分支成员的禁毒盟誓仪式，对本分支成员中已吸毒贩毒的人员进行强制戒毒，并向全体蒋日分支成员宣布了戒毒的命令和做法。当日的“步骤如下：1. 由德古嘉日万格宣布向毒品宣战；2. 由嘉日本基向族人讲解毒品的危害性；3. 由毕摩念经以求先祖的保佑；4. 被强制戒毒人员轮喝‘决心酒’并对祖先发誓；5. 由被强制戒毒人员杀牛祭祖并负责烹煮（仪式的当天有邻近的五个村落的村民闻讯前来参加，并携带烟酒以示祝贺）；6. 被强制戒毒人员安置在家族安排的集体戒毒地点”^②。金古忍石家支蒋日分支举行了向毒品宣战的家支活动以后，该分支吸毒人员的戒毒情况收到了良好的效果，“在22人中，复吸率仅为18%”，即只有4人复吸了，社区里的吸毒贩毒现象得到了节制和收敛。但“自2001年的下半年，全县范围内的毒情大面积反弹，嘉日家族吸毒人员中的复吸人数由原来的4人增加到现在的8人（包括死亡的2人）。另外，在其他两个同宗的金古和吉伙家支中发现有近10名的吸毒者，所以这个家族准备把禁毒盟誓的规模扩大到整个家族的范围”^③。于是，“2002年，金古家族想将嘉日家支的

① 音译，有译成“嘉日”和“蒋日”的，笔者用“蒋日”，引文尊重原文。

② 庄孔韶等：《小凉山彝族“虎日”民间戒毒行动和人类学的应用实践》，载《广西民族学院学报》（哲学社会科学版），2005年第2期，第40页。

③ 庄孔韶等：《小凉山彝族“虎日”民间戒毒行动和人类学的应用实践》，载《广西民族学院学报》（哲学社会科学版），2005年第2期，第41页。

经验在全族中推广，原因主要来自两个方面：其一，实践证明1999年的经验有效。原22名吸毒人员中，4年后，2人死亡，6人复吸，14人戒毒成功，占64%；1999年戒毒仪式以后，该家支中没有新滋生的吸毒人员，这是最为自豪的成功，这也正是他们赢得其他家支认可和支持的地方。其二，金古和吉伙另外两个同宗家支中，目前尚有近10名的吸毒人员，加上嘉日氏的6位复吸人员，该家族在跑马坪乡范围内可能还有近16人的吸毒群体。出于以上两点，这个家族决定在2002年5月22日（彝历虎日）举行一次规模巨大的禁毒仪式。据说，这个家族历史上最后一次举行全族仪式是在60年前。60年后，他们又在仪式中相聚，目标却是一个没有生命的敌人——毒品”^①。金古忍所家支中比较有威望的德古和苏易们在杨洪林博士的倡导和召集下，推举出10人组成“金古忍所民间禁毒活动筹备小组”，全权负责召开金古忍所家支禁毒盟誓仪式活动的筹备工作。经过筹备小组的紧张工作，2002年5月22日（彝历虎日），宁蒗县跑马坪乡境内的金古忍所家支的金古、蒋日和吉伙三个分支的全体家支成员集中在金古忍所家支传统的议事场所，举行了金古忍所家支的禁毒盟誓仪式即“金古忍所民间禁毒活动”。当日，来自于全乡境内的一千多男女老幼聚集在传说中的仪式场所，按照金古忍所各分支为单位或坐或站。中午12点，开始杀牛祭祖，禁毒盟誓开始。分别来自金古、蒋日、吉伙三个分支的头人代表进行禁毒宣战演说。下午2点，在毕摩的咒语中吸毒人员喝下拌有猪血和鸡血的黑血酒，并将手中的碗砸碎，以表吸毒随咒语而去。下午3点，德古们将金古忍所家支禁毒誓言即象征“十”字的符号篆刻在大岩石上，铭刻在所有人心中。下午3点半，各担保人员从

^① 庄孔韶等：《小凉山彝族“虎日”民间戒毒行动和人类学的应用实践》，载《广西民族学院学报》（哲学社会科学版），2005年第2期，第42页。

德古们手中领走自己所担保的吸毒人员。下午4点,由外家支代表莫色布都宣读了金古忍所的禁毒誓言。下午4点半,金古忍所各分支成员聚餐饮酒庆贺。傍晚仪式结束后,金古忍所家支各分支的个体成员各自回家举行祭祖活动。这是金古忍所家支时隔60多年后,全体家支成员共同举行的家支活动,并拍摄成《虎日》的人类学纪录片。金古忍所家支举行了这次禁毒活动后,还专门成立了金古忍石家支民间禁毒活动纠查小组,对全乡的吸毒贩毒情况进行摸底、排查和制止。不仅在本家支中取得了很好的成效,杜绝了新的吸毒贩毒人员的产生,也大大威慑了整个跑马坪乡其他家支成员吸毒贩毒者和外地吸毒贩毒者的进入。这次金古忍石家支禁毒活动的成功,得到了宁蒗县党政系统的默认和宣传,在彝族人当中家喻户晓,在遏制吸毒贩毒的禁毒工作中起到了重要的作用。跑马坪乡已连续几年被宁蒗彝族自治县评为全县唯一的无毒品乡。笔者在宁蒗县城和跑马坪乡进行金古忍石家支活动田野调查访谈的时候,金古忍所家支禁毒盟誓仪式的家支活动是受访者不厌其烦地向笔者讲述的故事,在吉伙体兹先生处,笔者获得了复吸人员的原始保证书和担保人员的原始担保书。如今跑马坪乡金古忍石家支民间禁毒活动纠查小组十来人,正在吉伙分支成员吉伙体兹的率领下,努力工作中。

(四) 一个德古近两年内调解、处理家支成员六起命案

这是跑马坪乡金古忍石家支吉伙分支的年轻德古吉伙体兹先生,在笔者进行田野调查访谈时,给笔者讲述的自己在两年内调解、处理本家支成员和与本家支成员有关的六起人命案件。下面将访谈材料整理记录在此。

现在,我将近几年来,我们金古忍石家支的分支吉伙的都子老三小支里发生纠纷后被我解决掉、解决好的几起命案事情给你介绍一下(括号内为笔者插问的问题)。

第一起命案

在我们分支内，有个叫吉伙拉伙的人，是我的叔辈，老婆是吉克家的，儿女都长大了，比我的女儿都大了。可是，这时候，他说不要原来的老婆，想娶一个阿里家姑娘，一直吵吵闹闹，闹了六年后，最后，原配夫人吉克家的姑娘吊死在家里。我们家支和吉克家支，把死尸放着解决调解这件纠纷，调解了8天还没有结果。第8天晚上，我就生气了，就去找乡政府。乡党委书记沙书记跟我说这么一句：“吉伙休兹，这件事情你都调解不了的话，我们只能上报到县里了，还是你去，你去吧！你怎么会解决不了呢，在民间解决民事纠纷，我们还不知道你的能耐吗？”当时乡政府武装部的马海部长和我是表兄弟，他对我说：“吉伙，你放点长线，我去干吧。”于是，我给他讲我去解决时，说吉克家姑娘吊脖子死，是她自己吊死的，没有人强迫她。吉伙家支成员没有人欺负她，没有人看不起她，只有她丈夫吉伙拉伙才想跟她离婚，不想要她。但是她死后，她的家支成员来了，父母也来了，兄弟也来了。我们吉伙家支这边出于礼节和仁义道德的角度，给予了赔礼道歉，给父母赔偿来回路费等，准备全部给吉克家5000元的赔款。但是，吉克家不同意，说赔给她家10万元，不是10万元就不行，就不干，这样相互谈不到一起后，我才把它放在那里来找你们乡政府的。马海部长的意思是在我原来5000元的基础上，能不能再增加一点，让他去调解断案。我考虑一阵后，觉得马海说的有道理，出5000元吉克家不同意，他再去用5000元去断案解决可能不成，我就答应了他。“你去解决吧，再增加1000元，共计6000元，放给你1000元，你去断案解决吧，超过六千元，就谈不成了，我们不能再出钱的，要械斗都没关系。目前，所有吉伙家支成员全被我控制住了，没有一个敢乱动，吉克家再跳、再闹、再滋事，我们吉伙家支成员没有动嘴和动手过。明天是第9天，我们准备火葬死人了。第9天了，我们

吉伙家必须强行送葬了。吉克家有什么不满的话，我同意吉伙家支成员开始动手动武了，结果不管了。你这样给吉克家支的人打招呼，去解决吧。”这样说好后，马海部长和我一起去吉克家。马海部长按照既定方案态度强硬地与吉克家协商，最后，吉克家只好同意按6000元解决掉。这件事说了9天，就这样调解好了。

第二起命案

这件事过后不到一年，我叔辈有个叫吉伙阿嘎，在宁蒗吉克家支居住的地方居住。阿嘎的一个姑娘吊脖子死在贾巴家里，本来也是嫁给贾巴家的。这样，我们吉伙家支和贾巴家支之间又开始起纠纷了。那个时候我生病，住在宁蒗县医院。我弟媳已在医院住院。吉伙家支知道后愤怒起来，集中在万克丫口上，准备与贾巴家动武。有一天，有个姓吉萨的一个人来到丫口后，被误认为是贾巴家的人，被他们抬起丢进山沟里。我有个在政协工作的弟弟，因不认识在那里的吉伙家支成员，也不认识那个被丢进沟里的人，他不知劝吉伙成员好还是劝其他人，就到沟里去救那个人。他问：“你是谁啊？”“噢，老兄，我不是贾巴家支的，我是吉萨家支的人，被他们丢进深沟里来了，快点救我上去吧。”这件事闹得很大很凶。有一段时间里，吉伙家的人，喊了的人来了，不喊的人也来了，男的来，女的也来，整个山上全是吉伙家支的人。吉克家支的人被吓得不知逃跑到哪里去了。这件事惊动了宁蒗县，说是家族势力在搞活动。一段时间里被作为批评的反面教材。当时我们吉伙家支的成员三番五次到县医院来请我去解决，我说我生病不能去，他们说我不去，事情就解决不了。后来他们用车把我接到现场去调解，我又开始调解这件事。（笔者：大约什么时间？）一年之前。我到现场以后，我说：“我们吉伙家的姑娘，自己吊脖子死在别人家里，不管贾巴家怎么对待她，欺负她或有什么事情发生过，她也应该告诉家支的父老兄弟的人或逃回娘家，应该逃回家支兄弟这边来，请家支兄弟来解决才

对，干吗要吊死在人家屋里呢？”（笔者：为何吊死在人家屋里？）据说与贾巴家她的丈夫吵嘴打架时，公公婆婆也不劝开不说和，反而和儿子一起打媳妇。我说即使是这样，也应该返回娘家找家支兄弟来讨说法，实在不行，离婚也可以的。对这种事调解讨说法，你自己的人吊死在人家屋里，自己还是有错的，不是被人家吊死的。我到达那里时，县公安局刑侦大队的人全部都在那里，整个大兴镇主任、副主任等大大小小的官员人物都在那里。我到后，他们就对我说，拿1万元钱给吉伙家，可不可以？我说：“好好好，拿来给我吧。1万元谁说不行，行。拿来给我，我领走后，吉伙家支成员没有人再去打，去闹的。”我这样说之后，他们领我到村委办公室写协议，签名压印后，贾巴家拿来一万元给我。“算了，算了，就这样解决吧”，我对聚集在那里的吉伙家支的人说。这样，吉伙家支和贾巴家支之间的这件纠纷就这样圆满解决了，所有吉伙家支成员全部被我领走，住在县招待所和旅馆吃住后回去。据说，事后个别人对我这种处理有意见，死者的父亲也有些不舒服，但没敢直接跟我讲。我跟来给我反映的人讲：“我都签字了，没有什么可闹的了，你们的姑娘不聪明，不会处理事，也不逃回娘家，也不告诉家支兄弟成员，也不会逃到家支成员家里，怎么能吊脖子死在人家屋里呢？难道你孩子没有错吗？又不是人家下手捆绑吊死的。”闹了这么一件事，被我调解、解决了。

第三起命案

没有隔几个月，也就是隔三四个月时候，有个叔辈吉伙家的儿媳妇，是吉克家的姑娘，跑到邻居阿克家的里屋吊脖子死了，是吉伙永布的老婆。吉克家以前几代人都非常出名，也非常富裕。吊死的原因是，阿克家曾经有一个儿媳妇生病后，请苏尼来捉鬼并将鬼盖死在屋后的地洞里，一般捉到鬼是丢进深沟山林里的。后来，吉伙家儿媳妇即吉克家的姑娘生病了。吉伙家和阿克

家是一个村，也是邻居，相隔不远。吉伙家也请了一个苏尼来家里，给儿媳妇捉鬼治病。苏尼说生病的原因是吉伙家儿媳妇的靈魂可能被阿克家捉鬼时，抓去盖在地洞里了。此后，吉伙家就对阿克家说，现在苏尼这样说了，能不能打开被盖的地洞。阿克家不同意，说我们花费不少钱财，请苏尼捉鬼盖死治好儿媳妇的病，不能打开了。吉伙家说，那我们自己花500元钱打开可不可以，阿克家还是不同意。为此，吉伙和阿克两家有些吵闹和纠葛存在。那家吉伙与我家是一个支系的。后来，吉伙家生病的媳妇自己跑去吊脖子，死在阿克家屋里。吉伙家支成员知道后召集一些人赶到那里与阿克家闹起来。于是，两个家支开始闹起纠纷来。我打电话跟那边闹事的吉伙家支成员说：“一点道理都没有。鬼魂是否被捉盖只听信苏尼的话，有何依据吗，有何证据？苏尼做巫术就是他自己随便说的，为相信苏尼的话，就去怪罪人家不说，还吊脖子死在人家屋里，赶紧把尸体火葬了，什么事都没有。”我这样打电话命令他们解决。但是，事发后吉伙家有个儿子跑到阿克家里，砸坏了人家的电视、锅碗等，还毁坏了房屋。还有一些家支成员把尸体抬进阿克家，准备把屋子一起烧掉。我跟他们讲千万不要乱动，人是要讲道理的，不能随便乱来，前面吊脖子死在人家屋里的事都不好讲理了，不好解决了，再把人家居屋烧掉的话，怎么行呢？彼此僵持在一起。我跟他们讲，给阿克家说一下，以前不同意吉伙家出钱打开被捉鬼盖死地洞的事，具体不知道怎么回事。现在房屋已损坏，打坏了电视、电话的事，损失就损失了，不要太计较了。吉伙家也死了人，你家也有损失，干脆吉伙家支成员凑些钱，作为赔礼道歉给阿克家，事情应当就这样解决掉，拿1000元钱，赔给阿克家吧。之后，吉伙家支成员就听我的建议，拿出1000元钱赔偿给阿克家。后来，阿克家同意拿到钱后，家里什么东西也没要，只领着老婆孩子离开当地，到别的地方重新安家了。吉伙和阿克家的纠纷就这样被

我解决掉了。

第四起命案

解决完这件事不到两个月，在我们村里，沙玛土比家的姑娘，也是我的外甥女，已嫁给我叔辈家的儿子作媳妇。沙玛家的姑娘从娘家被领到我叔辈家不久，还是新媳妇时，吊脖子死在后山上的树枝上。吊死后四五天才找到。这样，那边不停地打电话到我家，请我去解决。没办法我就派了几个吉伙家支成员赶去。（笔者：什么原因吊死呢？）是我一个叔辈儿子的媳妇，据说刚从娘家领到夫家，没有别的矛盾，只是他们新婚夫妻俩吵嘴、打架和吵闹后，去吊脖子死的。先前，沙玛家的姑娘失踪时，我已听说那个新媳妇不见了，家人到处找，到永胜县里都去找了。找到那天，人已经吊死在山上，打电话告诉我，问我怎么办。我说人死都死了，还能做什么呢，赶紧通知她父母兄弟和家支成员。其中，有个问题交代一下，我们吉伙家姑娘，也就是我一个姑姑嫁给沙玛土比家，我姑夫就是吊脖子死的姑娘的父亲，早年也吊脖子死了。那时，我姑姑才30多岁，就自己带着孩子改嫁到一个吉木家。这以后，吉木家和沙玛家也产生一些矛盾。沙玛家的姑娘吊脖子死后，吉木家的人和死者的母亲先来到吉伙家。而不是沙玛家的人先来。因此，沙玛家的人来后，既对吉木家有意见，又生吉伙家的气。我对派去的吉伙家的几个人交代过，要准备大点的“所博阶威”（赔礼的钱和物），买些酒给沙玛家支的人喝，进行赔礼后再解决纠纷。他们按照我的意思准备了一头肥猪和一些酒。结果沙玛家支的人来后，不由分说就把吉伙家用来停沙玛姑娘尸体的房子毁掉不说，还要把尸体抬进吉伙家的房屋里。当抬起尸体准备进房屋时，吉伙家支的人非常气愤，捡起石头就打向沙玛家支的人群。沙玛家支的人，只好把尸体放在门外逃进牛圈里。吉伙家支的人命令他们把尸体抬回原来放的地

方，原来怎样放着，现在也按原来那样放着，再建一个和原来一模一样的停尸房，把尸体放在停尸房里，不然的话，别想活着出来，把他们全部打死在牛圈里。这样以后，沙玛家支的人看到吉伙家支的人太多，势单力薄就认输了。只好把尸体抬回原来的地方，建了一个停尸房，把尸体放在里面悼念。之后，吉伙家支的人，才杀了一头小猪给他们吃。第二天，也没有招呼他们，也没有给他们赔礼道歉，他们只好灰溜溜地回去了。我们先前准备好想杀牲给他们赔礼道歉，买酒给他喝，不管怎样，人家一个姑娘死在我们吉伙家，最起码也向他们家赔礼道歉，最少也得赔偿1万元钱给沙玛家支的人才能符合规矩的事情也没有做了。最后，只赔3000元钱给吉木家的媳妇吉伙家的姑娘就了断了。彝族人解决纠纷断案完全不是乱干，乱调解的。在民间办事，处理民事纠纷，当然也有一些是靠势力的。谁势力大，谁会赢，谁就赢。

第五起命案

我们吉伙家支人也多，事情也不少，连续不断，光头一年就调解了那么多有关死人的事件。我们吉伙有一家，从我们村里搬迁到盐厂居住，三年前与前面那件事只隔一年零一个月，又出事情了。事情是这样的，万格山上的阿细家支的一个姑娘，也是新媳妇，领到他家第四天就吃毒药，死在屋里，又引起纠纷。经过几个回合后，给阿细家赔偿12000元。先前他们解决纠纷时，把吉伙家所有的牛羊马猪全抵上后，准备赔偿现金2800元，但阿细家不肯要。我去后，增加到3500元。3500元不要的话，纠纷重新解决。（笔者：什么原因死呢？）也是夫妻吵闹打架，没有别的事。因为吉伙这家人很穷，后来吉伙家支119户各家出点钱来处理这件事。最后就这样解决了。

第六起命案

隔了一年左右，同是吉伙这家人的儿子，即媳妇是死了的阿细家姑娘的丈夫的哥哥，吉伙杨默借钱买了辆吉普车搞出租业

务。有一天，有个叫佳古的煤炭老板坐他的车时翻车死了，又来请我去解决，说有这么一个人死了，怎么办。我又赶过去，到那里时，这家人头一年刚出了那件事，家里什么东西也没有。有一个姑娘嫁给战河乡马家窝子马海家做媳妇，这个姑娘曾经拿来800元钱买了头耕牛给娘家作耕地用，即马海家拿来资助的。我说：“你家只有一头牛，是不是家里只有一头牛的事不用说了，人家是坐你的车翻车死的。如果你也一起死了，就没有什么纠纷产生，现在你没有死，而他死了，赶紧把牛拉来给我，我想把那头牛拉去，准备杀祭给那个叫佳古的死人。”当夜深时，我们把牛牵到佳古家附近了，佳古家说不要这头牛，我在那里站了半小时。后来，我有些生气了，就跟他们通报：“再过10分钟你们说不要这头牛的话，这头牛要么我拉走，要么我打死在路上，就回去了。‘吾低吾木祖，边低莫木真’，吉伙杨默让公安局抓走就算了。该负法律责任就负法律责任，该民事赔偿的话，等他坐牢完后到佳古家去做农活抵债就可以了。我们吉伙家支的人没有人叫他俩坐车去翻车死的，佳古和吉伙杨默他俩相互关心，相互帮助的时候，我们家支成员在哪里呢？本来是交通事故的原因，只是我们现在从仁义道德的角度出发，把独牛都拉来祭献给他了。这样都不要的话，我就把牛打死在这里就回去了。”这样说过后，村里有个当支部书记的马海就说“拿来拿来，把牛给我牵来，佳古家不要，我来要。”之后，他硬把那头独牛拉到佳古尸体前站着，县纪委纪检室主任有个佳古来到我身边：“哎，吉伙，我们到邻居家坐一下吧。”我说：“老哥，到邻居家坐就不用了，我们一起坐的话，大家肯定议论人是怎么死的，谈论这些不好，人家佳古家死了人，看到我们吉伙家的人就不顺眼，不舒服，怕再生事，我们避一避，只要把牛接走就明天再说，再解决纠纷吧。”这样以后，我们吉伙家的人就到离那里较远的亲戚家住下了，第二天才去解决问题。第二天，我们先把吉伙家的土地和房屋以及

所有家产都批准给佳古家后，给他们说，人，我自己去领走，他没有给你们的东西了。当时，佳古家共计算了20万元赔偿金，包括佳古活着的话，每年挣多少钱，照顾多少家支的穷人和他姐妹家以及所有父母兄弟的损失，共计20万元。一直干到下午4点时还没有结果。我说“我走了，吉伙杨默现在还住在县医院治疗，请问你们去抓还是我去抓？若你们去抓就交给你们家了，杀死打死全由你家决定。若我去抓的话，我抓去交给公安局，让公安局去处理。我想公安局肯定受理，因为他搞出租车出车祸把别人翻死了，应该负法律责任，我把人交给公安局吧。除此之外，我没法和你们讨价还价了。‘威克三木三样觉，日勒三布三则觉’。发生这个事件，又不是他俩之间打架斗殴杀死的，他俩相互关心，经常在一起，我还见过无数次。现在发生交通事故，可能是意外，你们家做出比杀掉人还狠的事，来跟我讨价还价，太不应该了。我把人抓去交给公安局吧。你们家去抓还是我去抓？”我只问这句。说完之后我准备回去了。当时，只要我回来的话，虽然有许多吉伙家支的人在那里，但没有人能够去协商，能够做主的。那样以后，县交通局局长沙文华派人给我传话说“让吉伙体兹等一下，等我一下。”我就站在那里等了一会儿。这时，当时在我们乡任党委副书记分管政法的一个吉伙家支的人，戴着墨镜给我说：“赔给他家3万元吧”。我说“男子汉说话要算数，我吉伙体兹在那里解决，处理死命这样一件纠纷，我能做主，答应给人家，就得给人家3万元。但是，我到哪里去找3万元呢？我自己还生着病的。你虽然是我们乡党委副书记，但你也是吉伙家支的成员，你找给人家吧，赔给人家3万元吧。你做主答应给人家后，签字回来吧。我找不到3万元，我做不到”。我俩就针锋相对地干了一阵后，我就往回走。这时沙局长赶来找我，说“你走了就不成了。我妹妹家的人都是不聪明者，无法解决这件纠纷的。若你丢下不管的话，难以断案了，说不定，还可

能再生出更多的其他事件呢。”这样对我说后，我说：“沙局长，再发生别的事就让它发生吧，我俩怎么说呢，我没有话对你说的，我没有东西给你，没有什么能赔给你们家的了。吉伙家的土地、房屋和家产早就批准答应给你们家了，老人孩子我带回我们家那边去居住。这样做你们还是不同意。拿钱来说，去年你知道吉伙家发生的事件赔光了，昨晚拉来的那头牛都是他家嫁给马海家的姑娘，用800元钱买给他父亲家作耕地用的。拿什么给你们呢？有给的才行啊。”沙局长就跟我说：“实在不行就赔偿2万元来断掉这起纠纷吧。”我说2万元我也赔不起。我做主答应的话，人家当事人给不起，赔不了，我也得给，我来赔，2万元我没法赔。你看看，想想吧。他俩虽然相互友好，但一个死了一个活下来，我拿1万元现金给你妹妹家。你能做主的话，你回去传话断案。如果你做不了主的话，就算了。又不是我俩之间的事情，搁着吧。沙局长也无法，确实也知道吉伙家的困难情况和他妹妹家的事，如果我吉伙体兹走了的话，这件事就无法再解决了。尽管有那么多吉伙家支的人在那里，但只有我在这里才能有协商的余地。“那好吧，算了，听你的决定。这边我负责。”沙局长这样对我说。嘴上我是这样答应赔给人家，可1万元钱，我到哪里去找呢。人又不是我弄死的，真是没有办法。后来，我叫来沙局长，通过司法局的人来见证。“用不用写份调解书”。沙局长问我。“既然按照你和我说的那样，用1万元钱来解决断案的话，就写个调解书，通过司法手续最终决定”。他说：“我派两个代表来写调解书，你们一起签字断案吧。”就这样，他派沙力坪村党支部书记阿苦欠大和煤老板木帕祖佳来写调解书。我们一起在调解书上按手印签字之后就断案了。本来纠纷是发生在3月份的，但当时我把最终赔偿的期限推到12月底。定好12月31日以前，赔钱给佳古家1万元。可是12月之前到哪里去找1万元呢。我只好叫来吉伙杨默，给他讲：“不要怕害羞，不要怕丢脸，

旧社会家支成员就是这样的，赔命了，去年赔偿一个，今年又赔偿一个。你说你再要点钱，要点粮，要点物。偷是丢人的，骗也是丢脸的，要是不害羞的。宁蒗县有那么多金古忍所家支的人，你去要吧。背人命来要钱了，去吧。只要不要到姐妹家去要就行，所有家支成员那里是没有关系的”。我派他去要了一圈后，1万元够了。可能我们金古家支人多的缘故吧。后来有人还说给我听，当时杨默要的钱不但够了，而且超过了不少。杨默把钱要回来就放在我这里，当年12月底，我按时转交给司法机关，司法机关转给佳古家，这样就结案了。不过，死者的老婆又来找我我要另外一笔钱，也就是死者翻车后拉到县医院时，在公安局阿尔家借的1600元。说解决纠纷时，没有人提过，也没有把它算进那1万元里面。三番五次，经常到我这里要钱。也到当时写调解书并签字的阿克和木番那两个人那里去反映，要钱。后来，他俩找到我，说你那个吉伙杨默能不能再拿1600元钱，给那个老太太，若不能给她的话，由我俩来给她吧。我想怎么能让他俩出呢，就把吉伙杨默叫来，跟他说：“大河都蹚过去了，小河不能跨过去吗，再起纠纷就不成了。万一那个老太太跑到你们家住着怎么办，1万元钱都给了，1600元也给她吧”。之后，吉伙杨默就找来1600元钱，给了那个老太太。这样以后，这件事才彻底解决了。（笔者：土地和家产也给死者家了吗？）没有，土地和家产没有拿去，只给了1600元并把那头牛无偿拿去祭献了，还有赔偿了1万元钱了嘛。（笔者：现在吉伙杨默家怎么样？）还不错，已搬迁到战河乡居住了。

总计以上解决的纠纷事件，盐厂两件事，战河乡一件事，跑马坪乡一件事，宁蒗县大兴镇一件事，西布河乡一件事，一共六件事，也是六具尸体。近几年内，调解、处理、解决六件民间民事纠纷。其他结婚、离婚等小纠纷的调解和解决，就更多了。

一般我来解决这些纠纷，解决完后，不会再因当时的事件再

翻案的。彝族民间处理纠纷，有时候比现行法律还好一点，除非处理解决不了的。因为一旦处理解决之后，双方都是服气的，也都和好。如你我之间发生矛盾，有人来中间调解、说和，只要调解、解决达成一致意见后，一方买酒杀牲给对方吃喝后，就和好了，彼此间还存在团结的事情。

（笔者：刚才讲的六件事是你们吉伙分支内的吧？）是的，全部都是吉伙都子老三家小分支的子孙内部的人员与其他家支之间发生的民间纠纷。这六件纠纷是大纠纷了。

这里摘录的只是金古忍石家支的吉伙分支的都子小分支的子孙后代各个成员内部与姻亲家支成员发生的六件事。类似这样的事情，在当今金古忍石各个分支和其他姻亲家支之间也是存在的，在凉山彝族家支社会里则时有发生。在凉山彝族社会历史上和当今现实社会里都是存在的，只是同样的事件发生在不同的家支之间，由不同的家支头人来解决和处理而已。同时，也可以看出，在当今凉山彝族地区凉山彝族家支文化传承的状况和发展变化的情况。

第三节 问卷调查结果的统计和分析

针对凉山彝族家支文化传承的教育人类学研究的选题，笔者精心设计了问卷调查的内容。具体内容包括被调查者的自然情况、有关凉山彝族父子连名谱系掌握情况的调查、有关凉山彝族家支了解程度的调查、有关凉山彝族家支活动参与情况的调查、有关凉山彝族古典文学了解情况的调查、有关凉山彝族家支文化态度和评价的调查共六个部分的问题。每个部分又包含许多方面的问题。简要说明如下：被调查者的自然情况部分包含被调查者

的性别、年龄、身份等 15 个问题；有关凉山彝族父子连名谱系掌握情况的调查的部分包含被调查者是否知道、能否背诵、是否学过自己的父子连名谱系等 5 个方面的问题和何时开始学习父子连名谱系等 3 个问题；有关凉山彝族家支了解程度的调查部分包含被调查者能否说出自己家支的支系、是否知道自己家支在彝族地区的分布等 12 方面的问题；有关凉山彝族家支活动参与情况的调查部分包含被调查者的家支是否经常有家支活动、是否参加过家支活动等 9 个方面的问题和被调查者参加过哪些家支活动等 7 个问题；有关凉山彝族古典文学的了解情况的调查部分包含被调查者是否知道、学过凉山彝族《勒俄特依》、《玛牧特依》、《指路经》等 14 个方面的 15 个问题；有关凉山彝族家支文化态度和评价的调查部分包含被调查者“认为凉山彝族家支文化的存在有无迷信的成分？”和“认为凉山彝族家支文化有无必要继续传承给下一代？”等 10 个问题。

根据以上的问卷调查内容，依据本选题的需要，对凉山彝族地区中小学校的一部分凉山彝族在校生，城镇和乡村的一些凉山彝族人以及北京市、成都市、西昌市等大中小城市高校的一些凉山彝族师生进行了科学的抽样问卷调查。以此来了解、观察和分析凉山彝族家支文化传承的情况。

一、受调查者的自然情况

（一）问卷发放和回收的情况

本次一共发放问卷 400 份，回收 386 份，回收率 96.5%，其中有效问卷 368 份，占整个发放问卷总数的 92%，占整个回收问卷总数的 95.34%。其中，学生共发放问卷 310 份，收回 304 份，有效 293 份。老师共发放问卷 45 份，收回 42 份，有效 41 份。社会人士共发放问卷 45 份，收回 40 份，有效 34 份。具体统计如下：

大学生共发放问卷 100 份,收回 100 份,有效 96 份。分别为中央民族大学在读凉山彝族学生发放问卷 10 份,收回 10 份,有效 10 份;西南民族大学在读凉山彝族学生发放问卷 50 份,收回 50 份,有效 49 份;西昌学院在读凉山彝族学生发放问卷 40 份,收回 40 份,有效 37 份。

中专生共发放问卷 50 份,收回 48 份,有效 48 份,全部为四川省凉山彝族自治州彝文学校的在读凉山彝族学生。

高中生共发放问卷 100 份,收回 96 份,有效 95 份。其中,四川省凉山彝族自治州普格县中学在读凉山彝族高中学生 50 份,收回 49 份,有效 48 份;云南省宁蒗彝族自治县民族中学在读凉山彝族高中学生 50 份,收回 47 份,有效 47 份。

初中生共发放问卷 60 份,收回 60 份,有效 54 份,全部为四川省凉山彝族自治州普格县民族中学在读凉山彝族学生。

老师共发放问卷 45 份,收回 42 份,有效 41 份。

大学老师共发放问卷 30 份,收回 29 份,有效 28 份。其中,中央民族大学凉山彝族老师 5 份,收回 5 份,有效 5 份;西南民族大学凉山彝族老师 15 份,收回 14 份,有效 13 份;西昌学院凉山彝族老师 10 份,收回 10 份,有效 10 份。

中专老师共发放问卷 10 份,收回 8 份,有效 8 份,全部为四川省凉山彝族自治州彝文学校凉山彝族老师。

中学老师共发放问卷 5 份,收回 5 份,有效 5 份,全部为云南省宁蒗彝族自治县民族中学凉山彝族老师。

社会人士共发放问卷 45 份,收回 40 份,有效 34 份。

具体是:参加工作的凉山彝族共发放问卷 20 份,收回 17 份,有效 14 份。其中,在北京参加工作或做自由职业的共发放问卷 10 份,收回 8 份,有效 6 份;在云南省宁蒗彝族自治县参加工作或做自由职业的凉山彝族共发放问卷 10 份,收回 9 份,有效 8 份。

生活在农村的凉山彝族村民共发放问卷 25 份, 收回 23 份, 有效问卷 20 份。其中, 四川省凉山彝族自治州普格县拖木沟区五道箐乡凉山彝族村民共发放问卷 10 份, 收回 10 份, 有效 10 份; 云南省宁蒗彝族自治县跑马坪乡沙力坪村凉山彝族村民发放问卷 15 份, 收回 13 份, 有效 10 份。

本次问卷调查发放数量的安排情况与中国凉山彝族人口的分布、学习和工作的情况大体一致的。特别说明的是收回问卷中如出现问卷只选答某部分或不按选项要求选答, 即单选题答成多选题时视为无效问卷。极个别题的个别选项未选答且对整份问卷影响不大的问卷则视为有效问卷, 原因是认为被调查者对该选项未表态或可能漏选。

(二) 问卷发放的对象所占的比例图

问卷发放对象及其比例具体细分如下:

本次问卷调查的范围, 包括凉山彝族人工作、学习、生产、生活相对较多的北京、四川和云南三个地方。北京以中央民族大学为中心, 辐射凉山彝族人的交往圈子。四川以成都和西昌两地为中心辐射周边地区, 成都以西南民族大学的师生为调查对象; 西昌以西昌学院、四川省彝文学校和普格县民族中学的部分师生为调查对象。云南以云南省宁蒗彝族自治县县城、宁南民族中学和跑马坪乡的彝人为主要调查对象。如图 11。

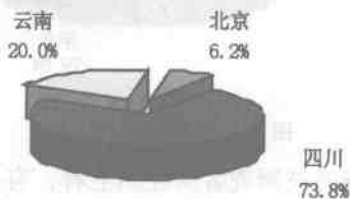


图 11 被调查者所在地

本次问卷调查具体单位以学校为主,辐射机关、社区和农村。学校包括大学、中专、中学三种类型。被调查的对象以学校的学生和老师为主,兼顾农村村民和国家党政机关公务员以及从事各种职业的自由人。如图 12。



图 12 被调查者类别

本次问卷调查的被调查者选答后收回有效问卷中,被调查者的职业分布比例为学生占 79.6%,教师占 11.1%,农民占 5.4%,公务员占 1.4%,自由人占 2.4%。(特别说明:以下分析的百分比图示数据都是以收回的有效问卷的份数进行计算的。)如图 13。



图 13 被调查者的职业

本次问卷调查的被调查者从性别上看,有男有女,男女比例分别是,男性占 58.2%,女性占 41.8%。如图 14。

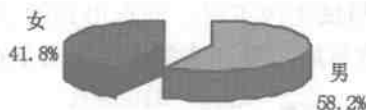


图 14 被调查者的性别

本次问卷调查的被调查者从年龄上看，各个年龄阶段的人都有。也非常符合以学校的大学生、中专生和中学生为多数调查者的规律。即大多数学生的年龄都在 16 岁到 20 岁这个年龄段。如图 15。



图 15 被调查者的年龄

本次问卷调查的被调查者的家庭出身分别来自于农村、乡镇和城市。其中来自于农村的被调查者最多，占 66.1%，来自于乡镇和城市的被调查者分别占 14.9% 和 19%。如图 16。这跟凉山彝族地区彝族的居住、分工和人口出身的实际相符。

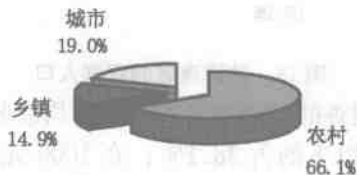


图 16 被调查者的家庭所在地

凉山彝族社会结构层次习惯上分为“兹莫”、“诺伙”和“土（曲）伙”三个阶层。从本次问卷调查的被调查者的统计结果看，这三个阶层的后裔，分别占 1.1%，10.6% 和 79.3%。如

图 17。所占比例与民主改革时，调查得到的三个阶层的人口比例数据及其民主改革后，50 年来的发展繁衍基本一致。



图 17 被调查者的阶层后代

本次问卷调查的被调查者绝大多数都有兄弟姐妹。从家庭人口来看，来自于四口人家的占 20.4%；五口人家的占 37.2%；六口人家的占 19%。如图 18。说明被调查者的家庭大多数都有两个儿女的家庭，基本上反映了凉山彝族人多数还处于农村状态的特点和国家计划生育政策在彝族地区的实施状况。传统习俗上凉山彝族人喜欢多子多福的民族。



图 18 被调查者的家庭人口

从本次问卷调查的被调查者的家庭年均总收入来看，年平均总收入在 1000 元以下的占 38.1%；在 1000 元至 1500 元之间的占 32.3%；在 5000 元至 10000 元之间的占 12%；10000 元至 20000 元之间的占 8.7%；20000 元以上的占 8.4%。如图 19。可见，凉山彝族人绝大多数还处在温饱水平线上摇摆，只有极个别的做生意或自由职业的人的收入高一些。



图 19 被调查者的家庭年总收入

本次问卷调查的被调查者的母语是彝语的占 92.4%，汉语的占 6.5%。如图 20。说明被调查者中除了出生在传统彝族家庭里的人以外，还有一些是出生在汉区或从小在汉区长大的和出生或从小在机关单位长大的人。



图 20 被调查者的母语

本次问卷调查的被调查者中只有占 2.2% 的人只会说彝语，这是有些偏远山区的彝族老人还不会说汉语的情况；占 7.1% 的人只会说汉语，这说明机关单位长大的彝族年轻人已不会讲彝语的现实情况；占 90.4% 的人彝语和汉语都会说，这是民主改革以后多元文化交流交融的结果，也是现代学校教育和双语教育取得的成果。如图 21。

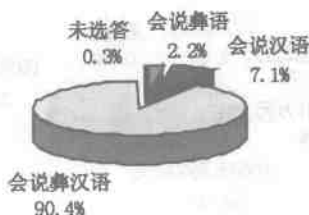


图 21 被调查者会说的语言

本次问卷调查的被调查者中没有受过现代学校教育的只占 2.3%；受过或正在接受小学教育的占 3%，初中教育的占 15.2%，高中教育的占 16.9%，中专教育的占 13.3%，大专教育的占 4.3%，本科教育的人数占 33.4%，研究生教育的占 1.6%。如图 22。这是符合本次问卷调查对象的主体范围，也充分说明了民主改革后，尤其是改革开放以后，现代学校教育在凉山彝族地区的普及和发展，凉山彝族人接受现代学校教育的人数越来越多，层次越来越高。现代学校各级各类教育的实施，在凉山彝族人当中取得了可喜的成就。



图 22 被调查者受教育的程度

本次问卷调查的被调查者中全部学过凉山规范彝文的占 14.4%，学过很多的占 12.8%，学过一些的占 56.5%，没有学过的占 16.3%。如图 23。全部能写凉山规范彝文文字的占 9%，能写很多的占 15.2%，能写一些的占 58.4%，不能写的占

17.4%。如图 24。从这两个问题的选项比例来看,说明被调查者当中,绝大多数都学过凉山彝族规范彝文。这与当地政府曾经运用凉山彝族规范彝文对凉山彝族地区进行扫盲的事实有关,也说明了凉山彝族地区现代学校教育中,部分班级和部分学校实行彝汉双语教育中一类模式和二类模式教育,学生接受了双语教育的事实。没有学过和不能写凉山彝族规范彝文和文字的调查对象为云南省宁蒗彝族自治县民族中学的被调查者,因为宁蒗彝族自治县的现代学校教育中没有实施一类、二类双语教育模式。还有极少数出生在县城机关或在县城机关成长的被调查者。



图 23 被调查者学习过凉山彝族规范彝文



图 24 被调查者能写凉山彝族规范彝文

二、受调查者对家支父子连名谱系的认识和掌握情况

本次问卷调查的被调查者中,占 89.4% 的受调查者知道凉山彝族人有家支父子连名谱系的家支文化现象。只有占 10.6% 的受调查者不知道。如图 25。

在能不能背诵自己家支父子连名谱系的问题上,能全部背诵

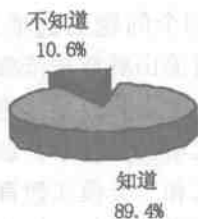


图 25 被调查者知识凉山彝族有父子连名谱系

的占 20.6%，能背诵大部分的占 16.6%，能背诵小部分的占 24.2%，不能背诵的占 38.3%，只有占不到 0.3% 的人没有表态。如图 26。结合访谈调查过程中对访谈对象的访谈来看，很多人只能背出自己的谱系，对全家支和分支的其他人的谱系则不能背诵，但能说出分支的分布情况。访谈和问卷调查的结果基本吻合。也说明随着现代社会的发展进步，年轻一代人对自己父子连名谱系记诵事情开始有所淡化。



图 26 被调查者能够背诵自己家支的父子连名谱系

本次问卷调查的被调查者中，全部学过自己家的父子连名谱系的占 15.2%，学过很多的占 10.9%，学过一些的占 39.7%，没有学过的占 33.7%，只有不到 0.5 的人没有表态。可见，学过自己的父子连名谱系的占到 65.8%。如图 27。对这个问题进一步设问分析，被调查者中学习父子连名谱系的年龄分段是这样的：占 3.8% 的人，是在 5 岁以前学习谱系的，占 30.2% 的人是在 5-10 岁期间学习谱系的，占 29.1% 的人是在 11-15 岁之间

学习谱系的,占11.7%的人实在16-20岁之间学习谱系的,占4.6%的人是在20岁以后才学习谱系的。还有占20.6%的人没有表态。在问到是谁教给被调查者父子连名谱系的问题时,高达58.2%的人是由自己的父亲教给的,母亲教给的也占到20.9%。在很多地方,母亲还把自己家支一方的即把大舅舅的父子连名谱系教给自己的子女。父母亲在教孩子谱系时,主要是选择在自己家里和门前屋后进行施教。分别占58.2%人次和23.6%人次。在问到学习父子连名谱系的目的是,占58.2%的人次认为是为了维系本家支的关系,占45.7%的人次认为是为了传给下一代,占34%的人次认为是为了遵守人伦道德,还有占16.6%的人次认为是自己的父母让自己学的。这说明父子连名谱系在家支文化内容传承中有着十分显著的地位。同时,也有走向淡化的趋势。

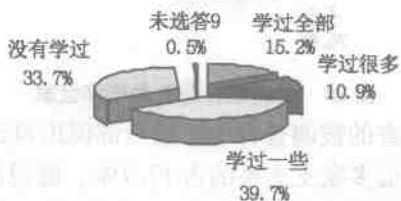


图 27 被调查者学习过自己家支的父子连名谱系

本次问卷调查的被调查者中,认为自己家支的父子连名谱系有必要继续传下去的占78.5%,没有必要的只占3%,不能分辨的占9.5%,没有表态的占9%。如图28。可见,父子连名谱系在一些被调查者心中还占很重要的位置,在另一些被调查者心中却没那么重要了。

三、受调查者对家支的了解和认知情况

本次问卷调查的被调查者中,占19.3%的人的家支是毕摩世家,占70.9%的人的家支不是毕摩世家,占9.2%的人不知道



图 28 被调查者觉得自己家支的父子

连名谱系有无必要继续传下去
自己的家支是不是毕摩世家，占 0.6% 的人没有选答。如图 29。



图 29 被调查者是否是毕摩世家

本次问卷调查的被调查者中，能全部说出自己家支支系的占 11.6%，能说出很多家支支系的占 17.7%，能说出一些家支支系的占 53.8%，不能说出的占 15.8%。如图 30。全部知道自己家支在彝族地区的分布的占 9.2%，知道很多的占 24.7%，知道一些的占 54.1%，不知道的占 10.9%。如图 31。可见，被调查者中大部分人都知道自己家支的各个支系及其分布情况。

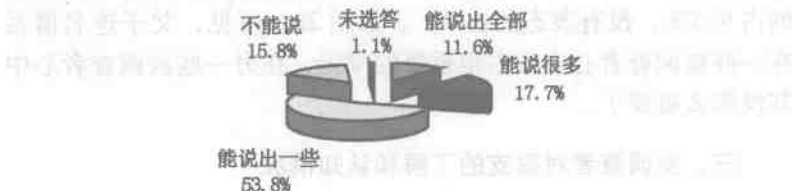


图 30 被调查者能够说出自己家支的支系

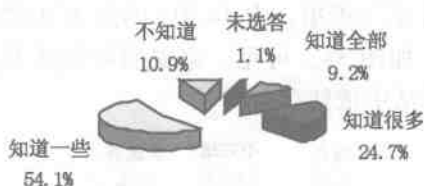


图 31 被调查者知道自己家支在彝族地区的分布

本次问卷调查的被调查者中，占 60.3% 的人的家支有家支头人，占 14.9% 的人的家支没有家支头人，占 22.6% 的人不知道。如图 32。占 42.2% 的人的家支头人只有男性，占 0.8% 的人的家支头人是女性，占 25.5% 的人的家支的头人既有男性也有女性，占 29.3% 的人不知道。如图 33。可见，家支头人在现代社会中还是常见的，而且，还是男人多。笔者在田野调查中也经常听说某某家支或分支的头人是谁谁的情况。

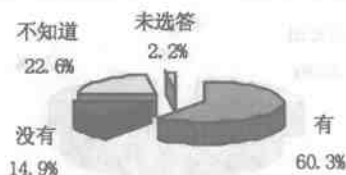


图 32 被调查者的家支有家支头人（德古、苏易）

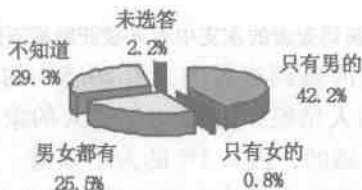


图 33 被调查者的家支头人中有男有女

本次问卷调查的被调查者中，占 30.7% 的人的家支有很多家支规矩，占 48.9% 的人的家支有一些家支规矩，只有占 5.2%

的人的家支没有家支规矩，占 14.7% 的人不知道自己的家支有没有家支规矩。如图 34。可见，家支的习惯法及其影响，在现代人们的生产生活中依然存在。



图 34 被调查者的家支有家支规定

本次问卷调查的被调查者中，占 22% 的人的家支曾经有家支成员被家支集团开除过，占 54.7% 的人的家支没有家支成员被家支集团开除过，占 22.8% 的人不知道自己家支中是否有家支成员被家支集团开除过，占 0.5% 的人没有选答。如图 35。

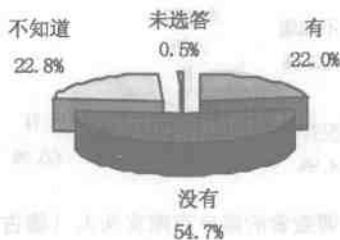


图 35 被调查者的家支中是否有被开除家支的成员

本次问卷调查的被调查者中，占 59.5% 的人的家支有家支成员与其他民族的人结婚，占 29.9% 的人的家支没有家支成员与其他民族的人结婚的，占 9.8% 的人不知道。如图 36。这说明凉山彝族家支婚姻缔结中民族内婚的情况已发生了很大的变化，也说明民主改革后几十年来，凉山彝族地区各民族之间交往日趋频繁和相处融洽。

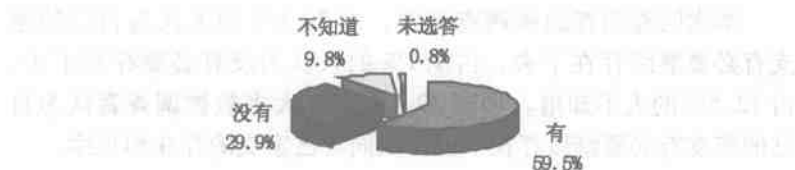


图 36 被调查者的家支中是否有家支成员与其他民族的人结婚

本次问卷调查的被调查者中,占 41.3% 的人的家支曾经有过冤家械斗的经历,占 27.8% 的人的家支没有冤家械斗,占 30.4% 的人不知道曾经有没有过家支械斗的事情。如图 37。其中占 6% 的人认为自己的家支还在打冤家,占 66.6% 的人认为自己的家支现在没有打冤家,占 26.6% 的人不知道,还有占 6% 的被调查者认为自己的家支还在打冤家。说明极个别的家支与其他家支之间因为婚姻、民事等各种纠纷和矛盾的问题还没有得到很好的解决或极个别被调查者民主改革前打冤家的事件还残存在心里。如图 38。



图 37 被调查者的家支史上有无发生过冤家械斗



图 38 被调查者的家支是否现在还在打冤家

本次问卷调查的被调查者中,占79.6%的人认为自己的家支有必要继续存在下去,占7.1%的人认为没有必要存在下去,占12.5%的人不知道。如图39。可见,大多数被调查者认为自己的家支有必要继续存在下去,认同自己家支的存在和延续。

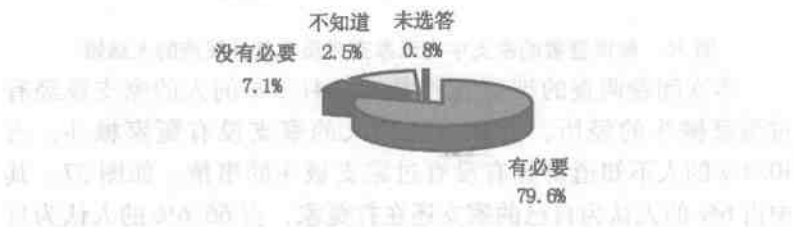


图39 被调查者的家支有无必要继续存在下去

四、受调查者参与家支活动及其认知情况

本次问卷调查的被调查者中,占47%的人认为自己的家支经常有家支活动,占41%的人认为自己的家支不经常有家支活动,占11.7%的人认为自己的家支没有家支活动。如图40。



图40 被调查者的家支经常有家支活动

本次问卷调查的被调查者中,占2.1%的人参加过全部的家支活动,占26.9%的人参加过很多家支活动,占60.1%的人参加过一些家支活动,只有占10.6%的人没有参加过家支活动。如图41。说明当今凉山彝族地区的家支活动依然十分频繁。

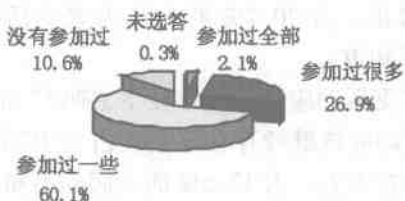


图 41 被调查者参加过家支活动

其中，对这个问题进行进一步的设问如下。

对“参加过哪些家支活动？”的回答：占 81.8% 的人次参加家支人的结婚，占 73.6% 的人次参加家支人的丧葬，占 36.4% 的人次参加家支人的“尼木撮毕”，占 33.2% 的人次参加解决家支人的婚姻纠纷，占 25% 的人次参加解决家支人的打架、杀人等纠纷，占 42.1% 的人次参加救助困难的家支人，占 37% 的人次参加家支会议，只有占 8.7% 的人次参加冤家械斗。

对“参加家支活动完全是自愿吗？”的回答：占 63.6% 的人认为自己参加家支活动完全是自愿的，占 21.7% 的人认为自己参加家支活动并非完全是自愿的，占 4.1% 的人不知道。

对“认为自己有权利参加家支活动吗？”的回答：占 79.3% 的人认为自己有权利参加家支活动，占 4.9% 的人认为自己没有权利参加家支活动，占 6% 的人回答不知道。

对“认为自己有义务参加家支活动吗？”的回答：占 76.6% 的人认为自己有义务参加家支活动，占 5.2% 的人认为自己没有义务参加家支活动，占 8.2% 的人回答不知道。

对“认为家支活动的存在有危害吗？”的回答：占 2.7% 的人认为家支活动的存在有很多危害，占 48.6% 的人认为家支活动的存在有一些危害，占 29.6% 的人认为家支活动的存在没有危害，占 9.2% 的人回答不知道。

对“认为家支活动应该禁止吗？”的回答：占 6% 的人认为

家支活动应该禁止，占 70.7% 的人认为家支活动不应该禁止，占 13.9% 回答不知道。

对“认为家支活动应该继续存在下去吗？”的回答：占 69% 的人认为家支活动应该继续存在下去，占 8.7% 的人认为家支活动不应该继续存在下去，占 12.5% 的人回答不知道。

（在此，以上问题的统计图形不再列出。）

本次问卷调查的被调查者中，占 22.8% 的人曾经接受过自己家支人的很多帮助，占 60.9% 的人曾经接受过自己家支人的一些帮助，占 14.4% 没有接受过自己家支人的帮助，占 1.9% 的人没有表态。如图 42。可见，接受过家支人帮助的被调查者占 83.7%。同时，占 14.4% 的人曾帮助过很多自己家支的人，占 71.2% 曾帮助过一些自己家支的人，占 12.2% 的人没有帮助过自己家支的人，占 2.2% 的人没有表态。如图 43。可见，曾帮助过自己家支的人占 85.6%。而且，占 75.8% 的人认为帮助自己家支的人是自己的义务，只有占 12.5% 的人认为不是自己的义务，占 9.8% 的人不知道，占 1.9% 的人没有表态。如图 44。



图 42 被调查者曾接受过自己家支人的帮助

这些数据说明一个家支的家支成员之间在农业生产、日常生活和婚丧嫁娶以及祭祀超度祖先等各种场合中，彼此自觉地互助、互济、互帮的情况普遍存在。

本次问卷调查的被调查者中，占 22.3% 的人认为自己的家支给自己带来很多好处，占 62.2% 的人认为自己的家支给自己

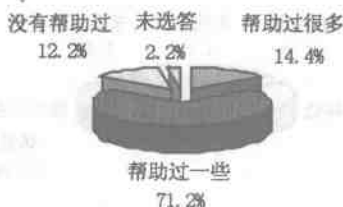


图 43 被调查者曾帮助过自己家支的人

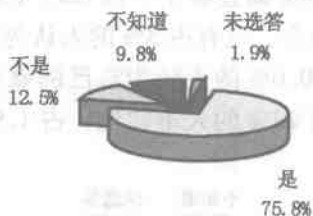


图 44 被调查者认为帮助自己家支的人是自己的义务

带来一些好处，只有占 3% 的人认为自己家支的人没有给自己带来好处，占 10.6% 的人不知道，占 1.9% 的人没有表态。如图 45。

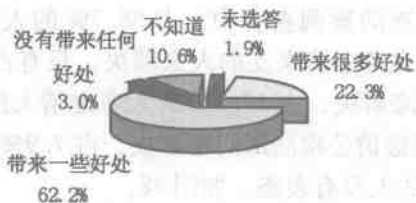


图 45 被调查者认为自己的家支给自己带来好处

本次问卷调查的被调查者中，只有占 1.4% 的人认为自己家支的人给自己带来很多坏处，占 52.4% 的人认为自己家支的人给自己带来一些坏处，占 26.9% 的人认为自己的家支没有给自己带来任何坏处，占 17.7% 的人不知道，占 1.6% 的人没有表态。如图 46。

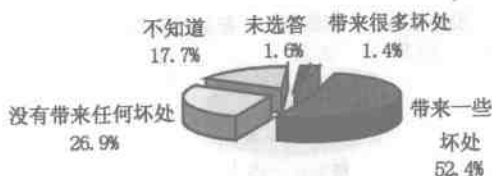


图 46 调查者认为自己的家支给自己带来坏处

本次问卷调查的被调查者中，占 62.5% 的人认为自己的家支给自己带来的好处多，只有占 3% 的人认为自己的家支给自己带来的坏处多，占 10.6% 的人认为自己的家支给自己带来的好处和坏处一样多，占 22% 的人不知道，占 1.9% 的人没有表态。如图 47。



图 47 被调查者认为自己的家支给自己带来好处多还是坏处多

本次问卷调查的被调查者中，占 58.7% 的人遇到自己不能解决的事情时首先考虑请家支的人来解决，只有占 2.7% 的人考虑请非家支的人来解决，占 17.1% 的人考虑请人民政府来解决，占 11.7% 的人考虑请公检法部门来解决，占 7.9% 的人考虑其他途径，占 1.9% 的人没有表态。如图 48。



图 48 被调查者遇到自己不能解决的事情时首先考虑请谁来解决

五、受调查者对凉山彝族经典人文知识的认知情况

本次问卷调查中设计的这部分内容，就是考察被调查者对凉山彝族经典人文知识如凉山彝族创世经书《勒俄特依》，教育经书《玛牧特依》和毕摩经书《指路经》以及习惯法、格言、谚语、神话和故事的了解、学习和掌握情况。



图 49 被调查者知道凉山彝文《勒俄特依》的内容

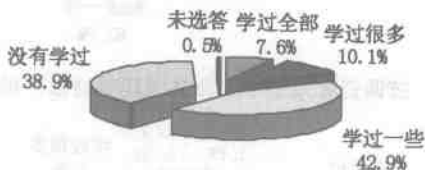


图 50 被调查者学过凉山彝文《勒俄特依》的内容

本次问卷调查的被调查者中，被调查者知道凉山彝族创世经书《勒俄特依》也叫溯源经书全部内容的人占 7.6%，知道很多的占 13%，知道一些的占 47.3%，不知道的占 31.5%。如图 49。学习过全部内容的占 7.6%，学习过很多内容的占 10.1%，学习过一些内容的占 42.9%，没有学习过的占 38.9%。如图 50。《勒俄特依》的内容主要是在婚丧嫁娶场合和一些彝文专业教学中广为运用和传播。对《勒俄特依》一书知道和学过全部或很多内容的被调查者主要是高校的一些老师、学生和极个别的长者和毕摩。

本次问卷调查的被调查者中，被调查者知道凉山彝族教育经

书《玛牧特依》全部内容的人占 6.2%，知道很多内容的占 9.8%，知道一些内容的占 52.2%，不知道的占 30.7%，没有表态的占 1.1%。如图 51。学习过全部内容的占 6.3%，学习过很多内容的占 8.3%，学习过一些内容的占 45.7%，没有学习过的占 38.6%，没有表态的占 1.1%。如图 52。《玛牧特依》的内容主要是在家庭教育和社会教育和一些彝文专业教学中广为运用和传播。对《玛牧特依》一书知道和学过全部或很多内容的被调查者主要是高校的一些老师、学生和极个别的长者和毕摩。



图 51 被调查者知道凉山彝文《玛牧特依》的内容



图 52 被调查者学过凉山彝文《玛牧特依》的内容

本次问卷调查的被调查者中，被调查者知道凉山彝族毕摩经书《指路经》也叫迁徙经书全部内容的人占 1.6%，知道很多内容的占 8.4%，知道一些内容的占 51.6%，不知道的占 37.9%；没有表态的占 0.5%。如图 53。学习过全部内容的占 0.8%，学习过很多内容的占 9%，学习过一些内容的占 42.1%，没有学习过的占 47.1%，没有表态的占 0.8%。如图 54。《指路经》主要在丧葬祭祖场合和一些彝文专业教学中广为运用和传播。对《指

路经》一书知道和学过全部或很多内容的被调查者，主要是高校的一些老师、学生和毕摩。

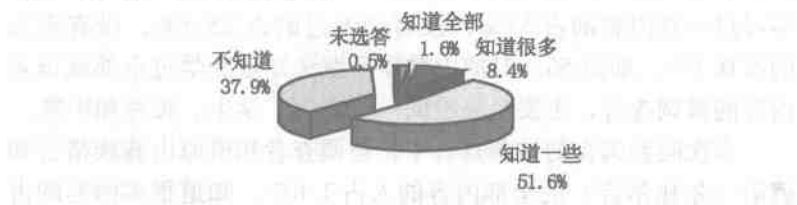


图 53 被调查者知道凉山彝文《指路经》的内容

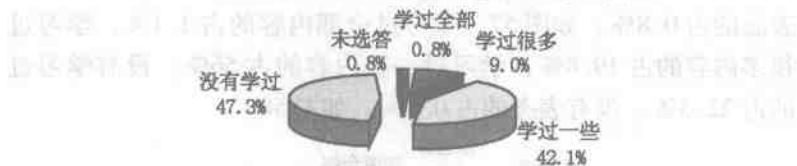


图 54 被调查者学过凉山彝文《指路经》的内容

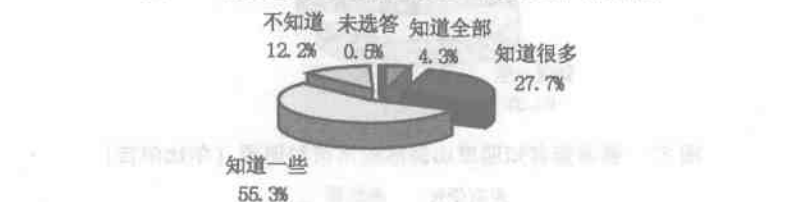


图 55 被调查者知道凉山彝族的习惯法

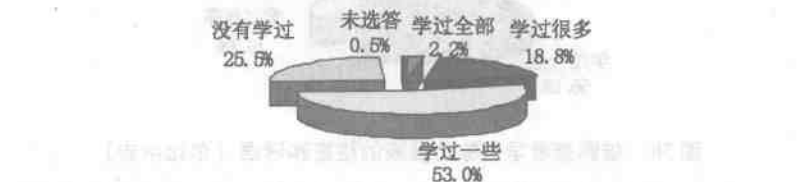


图 56 被调查者学过凉山彝族的习惯法

本次问卷调查的被调查者中，被调查者知道凉山彝族习惯法全部内容的人占 4.3%，知道很多内容的占 27.7%，知道一些内

容的占 55.3%，不知道的占 12.2%；没有表态的占 0.5%。如图 55。学习过全部内容的占 2.2%，学习过很多内容的占 18.8%，学习过一些内容的占 53%，没有学习过的占 25.5%，没有表态的占 0.5%。如图 56。对凉山彝族习惯法知道和学过全部或很多内容的被调查者，主要是高校的一些老师、学生、长者和毕摩。

本次问卷调查的被调查者中，被调查者知道凉山彝族格言和谚语（尔比尔吉）的全部内容的人占 1.6%，知道很多内容的占 20.9%，知道一些内容的占 60.3%，不知道的占 16.4%，没有表态的占 0.8%。如图 57。学习过全部内容的占 1.1%，学习过很多内容的占 19.8%，学习过一些内容的占 56%，没有学习过的占 22.3%，没有表态的占 0.8%。如图 58。

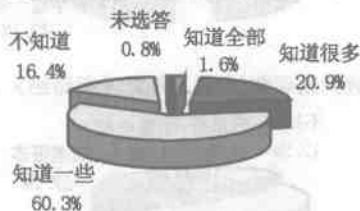


图 57 被调查者知道凉山彝族的格言和谚语（尔比尔吉）

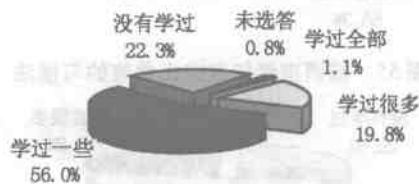


图 58 被调查者学过凉山彝族的格言和谚语（尔比尔吉）

本次问卷调查的被调查者中，被调查者会说凉山彝族格言和谚语（尔比尔吉）的很多内容的人占 11.4%，会说一些内容的占 67.1%，不会说的占 17.4%，没有表态的占 4.1%。如图 59。



图 59 被调查者会说凉山彝族格言和谚语（尔比尔吉）

本次问卷调查的被调查者中，被调查者知道凉山彝族神话、故事和传说的全部内容的人占 1.8%，知道很多内容的占 29.9%，知道一些内容的占 60.9%，不知道的占 4.1%，没有表态的占 3.3%。如图 60。



图 60 被调查者知道凉山彝族的神话、故事

本次问卷调查的被调查者中，被调查者会讲凉山彝族神话、故事和传说很多内容的人占 17.1%，会讲一些内容的占 68.5%，不会讲的占 8.7%，没有表态的占 5.7%。如图 61。



图 61 被调查者会讲凉山彝族的神话、故事

本次问卷调查的被调查者中，被调查者认为凉山彝族神话、故事、传说、格言和谚语内容的优秀部分应该选入现代中小学教育内容的人占 80.7%，认为不应该的占 4.1%，不知道的占 11.1%，没有表态的占 4.1%。如图 62。可见，作为本民族文化

传承者认为自己民族的传统文化应当被他民族了解、理解和尊重。



图 62 被调查者认为凉山彝族的神话、故事、格言和谚语的优秀部分应该选入现代学校教育的内容

六、受调查者对家支文化的认识态度

本次问卷调查的被调查者中，被调查者认为凉山彝族家支文化的存在有很多迷信成分的人占 8.4%，认为有一些迷信成分的占 65.5%，认为没有迷信成分的占 16.6%，不知道的占 8.4%，没有表态的占 1.1%。如图 63。

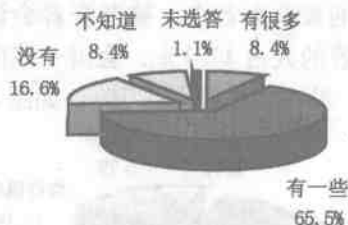


图 63 被调查者认为凉山彝族家支文化的存在有无迷信的成分

本次问卷调查的被调查者中，被调查者认为“现在凉山彝族家支势力的存在严重干扰了国家政策在凉山彝族地区的实施”这句话说得很对的占 6%，认为说得不完全对的占 62.2%，认为说得不不对的占 25%，不知道的占 5.7%，没有表态的占 1.1%。如图 64。



图 64 被调查者认为“现在凉山彝族家支势力的存在严重扰了国家政策在凉山彝族地区的实施。”这句话说得对否的看法

本次问卷调查的被调查者中，被调查者认为“凉山彝族家支文化的存在阻碍了凉山彝族社会的发展”这句话说得很对的占 6.5%，认为说得不完全对的占 51.4%，认为说得不不对的占 35.3%，不知道的占 5.7%，没有表态的占 1.1%。如图 65。



图 65 被调查者认为“凉山彝族家支文化的存在阻碍了凉山彝族社会的发展。”这句话说得对否的看法

本次问卷调查的被调查者中，被调查者认为“凉山彝族家支文化是落后和愚昧的，应该彻底消灭掉。”这句话说得很对的占 7.6%，认为说得不完全对的占 35.3%，认为说得不不对的占 50.3%，不知道的占 5.2%，没有表态的占 1.6%。如图 66。



图 66 被调查者认为“凉山彝族家支的文化是落后和愚昧的，应该彻底消灭。”这句话说得对否的看法

本次问卷调查的被调查者中,被调查者认为“凉山彝族家支文化是彝族优秀的传统文化,应该发扬光大。”这句话说得很对的占41.3%,认为说得不完全对的占45.4%,认为说得不对的占6.8%,不知道的占5.4%,没有表态的占1.1%。如图67。

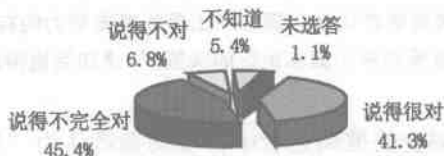


图67 被调查者认为“凉山彝族家支文化是优秀的传统文化，应该发扬光大。”这句话说得对否的看法

本次问卷调查的被调查者中,被调查者认为“凉山彝族家支文化中有精华部分,也有糟粕部分。”这句话说得对的占78%,认为说得不对的占10.1%,不知道的占10.3%,没有表态的占1.6%。如图68。



图68 被调查者认为“凉山彝族家支文化内容中有精华部分，也有糟粕部分，应发扬传承精华部分，抛弃糟粕部分。”这句话说得对否的看法

本次问卷调查的被调查者中,被调查者认为凉山彝族家支文化全部有必要加以改革和引导的占9.2%,认为部分有必要加以改革和引导的占77.4%,认为没有必要加以改革和引导的占6.5%,不知道的占6.1%,没有表态的占0.8%。如图69。



图 69 被调查者认为凉山彝族家支文化有无必要加以改革和引导

本次问卷调查的被调查者中，被调查者认为凉山彝族家支文化全部有必要继续传承给下一代的占 19.6%，认为部分有必要继续传承给下一代的占 67.9%，认为没有必要的占 5.2%，没有表态的占 6.5%。如图 70。

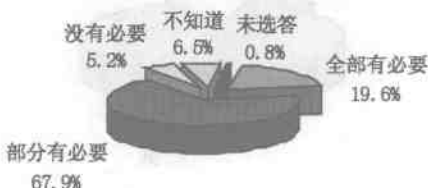


图 70 被调查者认为凉山彝族家支文化有无必要继续传承给下一代

本次问卷调查的被调查者中，被调查者认为对凉山彝族青少年儿童有必要继续实施家支文化教育的占 72.8%，认为没有必要的占 11.4%，不知道的占 14.7%，没有表态的占 1.1%。如图 71。

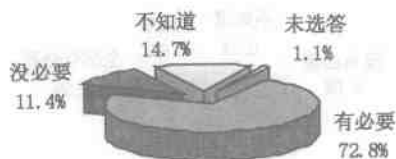


图 71 被调查者认为对凉山彝族青少年儿童有无必要继续实施家支文化教育的看法

本次问卷调查的被调查者中，被调查者认为凉山彝族家支文化有存在的价值和意义的占 82.9%，认为没有存在的价值和意义的占 6.5%，不知道的占 9.5%，没有表态的占 1.1%。如图 72。



图 72 被调查者认为凉山彝族家支文化有无存在的价值和意义

综上问卷调查的统计分析，可以看出凉山彝族家支文化传承和发展变化的概貌，体察出凉山彝族家支文化对当今凉山彝族地区和凉山彝族人的影响和作用以及当今凉山彝族人对凉山彝族家支文化的态度和认识。具体将在接下来的一节中进行阐述。

第四节 访谈调查和问卷结果的评述

一、发现的问题

（一）凉山彝族家支文化依然是“活”文化

通过对凉山彝族地区的田野调查，深刻感受到凉山彝族家支文化的魅力所在。凉山彝族地区民主改革 50 多年后，凉山彝族家支文化依然在凉山彝族地区人们的生产生活和社会实践活动中广泛存在，并赋予了一些新的含义和社会功能。无论是访谈过程中被访谈者的言谈举止、所讲述的事件和相互交往的情景，还是问卷调查中受调查者所填答的选项内容，或笔者在田野调查过程中的身临其境和所感受到的文化氛围，都深深凝聚着家支文化内容的每个文化因子的影响。家支文化中诵记父子连名谱系、家支成员之间互助互济、集会议事、超度祖灵、缔结婚约等的家支文化活动依然是一种“活”的文化现象，左右着人们的心灵、行为和言语，调节着人们的各种关系，维系着人们的精神情感和交往程度。每个家支的人都一样，以本家支的存在、发展、壮大为荣，尤其是在现代社会发展变化中某个家支成员的成功，给整个家支都带了荣耀，这种荣耀更多的不是物质的东西，而是内心的享受，精神的满足。相反，如果某个家支成员做了耻辱和羞愧的事，也会给整个家支带来羞辱，给整个家支成员抹黑。有“一荣俱荣，一损俱损”的感觉和观念。

因此，在凉山彝族地区不管是哪个阶层的后代都把自己的名誉和命运与整个家支的荣辱和利益联系起来，津津乐道于自己家支的历史荣耀与繁衍发展状况。在田野调查中，无论是受访者还

是受调查者,在对待家支的认识态度上,绝大多数人都认为自己的家支应该继续存在。问卷调查的被调查者中,占89.4%的受调查者知道凉山彝族人有着父子连名谱系的家支文化现象;占69%的人认为家支活动应该继续存在下去;也认为对一些家支文化的内容应该改革和引导,被调查者认为凉山彝族家支文化全部有必要加以改革和引导的占9.2%,认为部分有必要加以改革和引导的占77.4%。在问卷调查的被调查者中,有82.9%的被调查者认为凉山彝族家支文化有存在的价值和意义。这种认识在笔者田野调查过程中与访谈对象访谈时,几乎每个接受访谈的人都对自己的家支及其家支活动进行了充分的肯定。尤其是在农村,许多事情都是依赖家支去完成。如人病了求医、死了丧葬等个体家庭或家支个体成员难以完成的婚丧嫁娶、迁徙盖房和农业生产的各种事件上都是整个家支成员之间互相帮忙完成。这些从前面阐述的金古忍石家支的个案调查内容和问卷调查内容以及其他访谈内容中可见一斑。可见,凉山彝族家支文化在当今凉山彝族社会仍然发挥着很多重要的功能和作用。

有关当今社会生活中凉山彝族家支文化依然呈现出“活”文化的原因很多,主要包括自然原因、社会原因、经济原因、政治原因、教育原因和文化本身的原因。其中,文化本身与教育选择的原因是最主要的因素,是文化传承和文化教育的结果。这个问题将在第六章再详细探讨。

(二) 凉山彝族家支文化情感圈的存在

人是情感动物,人人都有情感,都有喜怒哀乐、亲情、友情、爱情等各种情感的表露。其中亲情是血浓于水的割舍不掉的一种情感。在凉山彝族家支成员中,这种情感似乎更强烈。在田野调查过程中,笔者强烈地感受到,在凉山彝族地区,无论是哪个家支,也无论是哪个阶层后代的家支成员,只要是同属于一个家支,那么家支成员之间无论曾经认识与否,耳闻与否,有无冤

仇和纠纷，也无论相隔多少代，彼此属于什么辈分，在内心世界里，都把对方当成自己的亲人，相见和相处时，自觉依据家支成员之间的人伦道德来规范言语和行动。如同一代辈分中，谁兄谁弟，谁姐谁妹，彼此之间怎样说话，怎样待人接物等；不同辈分者之间又怎样相处等都有一定的行为模式。在彝语中，有“哥姐应像哥姐，弟妹应像弟妹”的说法。

而且，在同一个家支成员中，以“我”为中心，以离“我”血亲关系远近的距离，形成一层层一圈圈的家支成员情感圈。离“我”越近者越亲，责任义务更重。如“我”死了，“我”的父亲（还健在的话）、“我”兄弟和“我”儿子出钱、出物、花费时间和精力为“我”送葬的责任和义务比“我”叔伯、“我”堂兄弟和“我”侄子就重得多得多。以此类推，这种行为延伸到整个家支成员的结婚、超度、互助、互济等家支活动的文化现象中。在一个家支内，整个家支是一个情感圈，分支内是一个情感圈，小分支内又是一个情感圈，家庭又是一个情感圈。而且，整个家支的情感圈包含分支的情感圈，也包含小分支的情感圈和家庭的情感圈。反之，家庭的情感圈属于小分支的情感圈，也属于分支的情感圈，也属于整个家支的情感圈。凉山彝族社会中各个家支各自都形成这种层层家支情感包容圈。形成一个家支就是一个情感圈。凉山彝族家支的这种亲情情感圈不是建立在共同财产基础上的共同连接，而是各个家支的“人们与自己兄弟和自己的堂兄弟姊妹的关系比其他远亲的关系更密切”。^①这种凉山彝族家支成员之间存在的情感圈以“我”为中心，辐射到整个家支的所有成员。犹如一个平静的湖面扔进一块石头所引发出来的一层层波浪一样。如图 73：

^① [美] 斯蒂芬·郝瑞著，巴莫阿依、曲木铁西译著：《田野中的族群关系——中国西南彝族社区考察研究》，广西人民出版社，2000 年版，第 105 页。



图 73 每个家支以“我”为中心的家支情感圈图示

这种亲情情感圈是以“我”为中心的群体情感意识，广泛存在于当今凉山彝族地区各个不同的凉山彝族家支成员的意识形态和内心世界里，并以此为自己的言行指南。这种以一个父系氏族繁衍发展而来的所有后代中存在的亲情情感圈，在世界上其他民族中恐怕是没有的。这个发现不知是不是一个“草根”理论的发现，有待于进一步研究。凉山彝族社会就是由若干个这样的家支情感圈交融重叠而成，承载了凉山彝族人的情感世界。

（三）凉山彝族家支文化发生发展变化

凉山彝族地区经过民主改革后几十年的改革和发展，从社会结构到人们的生产生活方式都发生了深刻的变化，凉山彝族家支文化内容也随着社会的发展和进步，已发生了许多变化。从前面论述凉山彝族家支的内容、特性和功能与本次田野调查问卷的结果和访谈、观察的结论相比较，有的消失了，有的改变了，有的

增强了，有的减弱了。归纳起来有以下几种情况：

1. 民主改革前，凉山彝族家支林立，占山为王，欺软怕硬，弱肉强食，欺压民众，血亲复仇，冤冤相报，抢民为奴以及家支成员违反家支习惯法而被开除家支，冤家械斗中涌现出来的彝族头人之一冉阔等部分家支文化的内容和社会功能已被彻底废除，销声匿迹，成为历史。

2. 民主改革前，凉山彝族家支成员不与外民族通婚，不同阶层的家支成员之间的交往、恋爱和成婚实行等级内婚，姑舅表优先婚和姨表不婚的现象也发生了变化，也有大大减弱和淡化的趋势。彝族人的婚姻形式有了很大变化，近十几年来出现了凉山彝族人与汉族、蒙古族、藏族、回族、纳西族、普米族甚至外国人恋爱、结婚、开亲的现象，也出现了不同阶层的后代即兹莫、诺伙、土伙的后代之间恋爱、通婚、成家的事例。

3. 凉山彝族各个家支成员之间发生口角、诽谤、婚姻、土地、牲畜、杀人、放火等各种刑事案件和民事纠纷的处理和调解，已依照国家现行法律、法规处理和解决为主，家支习惯法处理为辅的解决模式。

4. 家支内部成员之间的团结互助、救弱济贫，彼此扶持的现象增强了。家支成员结婚、死亡、祭祖等各种场合中互相帮助的内容和形式，也跟随时代发展的步伐弃旧推新。如过去家支成员举办丧礼，去奔丧的家支或家支成员无论多远都拉着牛、羊去献祭。如今也变成了花花绿绿、实实在在的人民币，既方便又省事，更图实惠。

5. 各个家支成员个体背记父子连名谱系认亲戚，论辈分，增强家支观念、家支意识、家支认同和家支聚会的现象依然存在。

6. 作为凉山彝族家支文化内容之一的宗教信仰，已大量被挖掘、开发和研究，成为当今凉山彝族地区研究传统文化和旅游

开发的热点和亮点。

7. 只有同一个血亲家支成员之间,不能发生婚恋和性行为的规制依然严格存在;兄姐的子女永远是兄姐的长幼法则等一些凉山彝族家支文化的内容和功能没有发生任何变革。

总之,随着凉山彝族社会的发展变化,凉山彝族家支文化也在发生变化、变迁着。

二、凉山彝族家支文化的理性认识

第二、第三、第四章已对凉山彝族家支文化的起源、发展、结构、内容、特征、功能的详细论述和对凉山彝族家支文化传承及其对人的智力因素、非智力因素和知识获得影响的探索与凉山彝族家支文化传承的田野调查研究的结果分析比较后,我们可以明确一点,那就是凉山彝族家支文化是凉山彝族社会从古至今存在着的一种源远流长、根深盘结的“活文化”,是凉山彝族人在生产生活、婚姻祭祀、节日娱乐、械斗战争、教育和交往等各种社会实践活动中的主体内容,是凉山彝族传统文化的核心部分,是凉山彝族人存在和发展的重要基石之一。无论是民主改革前那些漫长的岁月,还是民主改革后几十年来的发展变迁,凉山彝族家支文化对凉山彝族社会的存在、发展和进步,都起着举足轻重的作用,是保障和维系凉山彝族社会中人与人之间,人与自然之间和谐相处、稳步发展和稳固社会的重要因素,是优秀的传统文化内容之一。同时,它也像一把双刃剑,对凉山彝族人的生存、繁衍和发展,对凉山彝族社会的存在、发展和变迁起着两面性的作用。也就是说凉山彝族家支文化对凉山彝族人和凉山彝族社会的存在和发展既有积极的影响,也有消极的影响。在问卷调查中,认为自家家支的父子连名谱系有必要继续存在下去的被调查者占78.5%;认为家支活动不应该禁止的被调查者占70.7%;认为家支活动应该继续存在下去的被调查者占69%;认为自家

家支有必要继续存在下去的被调查者占 79.6%；认为对凉山彝族青少年有必要继续实施家支文化教育的被调查者占 72.8%；认为凉山彝族家支文化存在有价值和意义的被调查者占 82.9%。

但是，笔者翻阅所有研究和描述有关凉山彝族和凉山彝族社会的论著和文章，审视相关人士对凉山彝族家支文化的认识和认知态度时，无论是本民族的人（包括一些学者和专家）还是外民族的人（包括一些学者和专家），强调凉山彝族家支文化是负面的、消极的、否定的看法和认识者居多。相反，很少有人（包括一些学者和专家）强调凉山彝族家支文化是积极的、正面的和肯定的因素。也没有太多的人从文化的角度，去探讨凉山彝族家支文化的问题。在民主改革以后的很长一段时间里，一些人（包括一些学者和专家）把一些正常家支活动和家支成员之间的互动、互助、交往等一些文化现象，却扣上了反动的、复古的、保守的、迷信的等帽子，极大地伤害了广大凉山彝族同胞的思想感情，混乱了人们的认识，歪曲和摧残了很多优秀的传统文化，造成很多人不敢谈论或议论家支问题，不敢互相走动和救助扶持，甚至谈家支色变的现象产生。这是非常不应该的，也是一种不是客观的、辩证的、实事求是的、一分为二的认识和看待凉山彝族社会和凉山彝族家支文化现象的做法。直到改革开放以来，凉山彝族家支成员之间的往来活动才逐步走向正轨，凉山彝族家支文化也在社会变迁中发展和运用，很多家支文化的内容也得到中外众多专家、学者的挖掘、整理、分析、研究、肯定和赞美。从某种意义上说，没有凉山彝族家支文化的存在和发展就没有独具一格的凉山彝族社会和凉山彝族人。

诚然，世界上每一种文化都有精华和糟粕的内容，凉山彝族家支文化也是一样。在凉山彝族家支文化内容当中也存在不少在今天看来是反动的或糟粕的东西。在本次问卷调查中，被调查者认为凉山彝族家支文化的存在有很多迷信成分的占 8.4%，有一

些迷信成分的占 65.5%，没有迷信成分的只占 16.6%。被调查者认为“凉山彝族家支文化中有精华部分，也有糟粕部分。”这句话说得对的占 78%，认为说得不对的只占 10.1%。但是，即使是这些糟粕的内容，也是适应当时历史社会的存在和发展的，何况民主改革后，已彻底消除了这些消极文化赖以存在的“土壤”。因此，笔者认为，应该正确认识和看待凉山彝族的家支文化。肯定和保护积极的内容，否定和摒弃消极的因素。那么有哪些积极或肯定的因素和消极或否定的因素呢？下面简要探讨一下。

（一）积极或肯定的因素方面

1. 从现存世界各民族文化传统形式特点来看，凉山彝族家支文化传统是当今世界上各个民族文化中仍然发挥着功用的一种独一无二的“活”文化，是凉山彝族特有的文化现象。尽管父子连名谱系的文化现象在世界古代社会的一些土著民族中和中国汉藏语系各语支的一些民族中存在并使用过，但是，基本上已经成为“死”文化的现象了，唯独只有凉山彝族同胞中，仍然存在于每一个人的思想观念和意识形态之中，并在社会生产生活的各种实践活动中发挥作用。尽管一些文化内容已经变迁或被抛弃或被消除。这种“活”文化最突出最明显的是，体现在同一个父系始祖发展繁衍而来的子孙后代男女两性之间，无论彼此血缘相隔多远，相隔多少代，也无论认识与否，都不能有性行为的发生或缔结姻缘的文化现象；同一个家支成员之间无论何时何地，也无论彼此地位高低、贫富与否，都有义务互助互济和晚长辈之间固有的“尔谱”的文化现象上。在田野访谈到的金古忍石家支、阿苏惹黑家支、海子惹所家支等所有家支中，尽管每个家支的人口都发展成为几千人甚至两三万人了。但是，在同一个家支成员的男女两性之间，无论在过去还是现在，都没有一例缔结姻缘成家的或缔结婚姻而使一个家支的分支之间成为姻亲家支的，

也没有一例发生过性行为而被公开过的。当然,暗地里或在不知情的情况下,极个别的家支成员的极个别男女两性之间,有可能发生过性行为的现象。

2. 凉山彝族家支文化内容中伦理道德的文化现象,充分体现了凉山彝族人以礼为先、以德服人、崇尚高尚的道德品质,鄙视偷盗、奸淫妇女等社会丑恶现象,全力维护社会秩序的道德价值观,与当今社会提倡“五讲四美”,倡导建设和谐社会,实践“八荣八耻”的基本理念是相一致的。

3. 凉山彝族家支文化中调解人们之间各种纠纷的过程中,强调讲道理、摆事实,注重重赔偿、重礼仪、重人情、重和解与重平等的以人为本的人性化解决判案的做法,也是值得肯定和倡导的。

4. 凉山彝族家支文化中家支成员之间互助互帮,互济互爱,团结和睦,同舟共济,增强凝聚力,共同克服困难、战胜困难、解决问题的方式方法,是一种难得的思想境界和奉献意识。也是值得肯定和倡导的。

5. 凉山彝族家支文化中家支成员之间通过家支习惯法来约束人们的乱伦行为,尊重妇女,保护妇女儿童的利益,尤其是保障幼女的人身安全、身心健康和名誉名声,利用家支习惯法,及时解决、处理人们之间出现的各种矛盾和纠纷,对维护凉山彝族地区社会的和谐、稳定和发展起着不可忽视的作用。

6. 凉山彝族家支文化中利用传统家支的权威性,尊重家支、服从家支和畏惧家支的文化心理,教育家支成员,宣传执行国家政策,倡导好人好事,阻止吸毒贩毒,预防杀人放火,压制抢劫偷盗等各方面,起到其他任何人或任何机关或任何社团都无法替代的积极作用,确保了一方平安和繁荣进步。

7. 凉山彝族家支文化中注重父子连名谱系的教育,普及家支文化内容的教育,注意社会生产生活知识、科学文化知识和人

文知识的传授,是文化传承和延续的重要基础,也是凉山彝族家支文化传承和延续至今的主要原因。应该值得肯定。

总之,凉山彝族家支文化当中积极或肯定的方面很多,远不止以上这些内容。作为一种传统文化和民族文化的积极因素部分,应该加以利用和发扬,为社会发展和进步服务。

(二) 消极或否定的因素方面

凉山彝族家支文化中正如许多学者、专家和一些党政官员所强调那样,消极因素方面也是不可忽视和不可否认的。具体表现在:

1. 注重狭隘的各自家支的小团体利益,小圈子意识的存在。
2. 依靠依赖家支的救助而不求上进的阻碍社会经济发展的消极行为和观念意识。
3. 一些家支以家支人多势众为荣,以强凌弱,以大欺小的思想意识和行为行动。
4. 以家支势力干扰一些司法判案或基层选举的现象。
5. 不同家支之间的等级意识,等第观念和尊卑意识的残存和影响。
6. 等级婚姻,同族内婚,姑舅表优先婚等旧婚姻观念的残存和延续。
7. 有些家支的父子连名谱系的代数有虚构或虚假的现象存在。

当然,凉山彝族家支文化中消极方面也不止以上这些内容。不过,相比较而言,凉山彝族家支文化的积极因素的存在远远多于消极因素的存在。如果没有凉山彝族家支文化积极因素方面的大量存在,凉山彝族这个当今世界上独具特色的民族及其民族文化就可能早已消失或早已变异了。

因此,笔者认为,应当理性地认识凉山彝族家支文化,积极倡导、肯定、保护和发扬优秀的文化内容,否定、摒弃和根除消

极的文化内容。结合现代社会的发展进步,对凉山彝族家支文化进行调适和整合,并运用现代科学文化知识和现代技术技能知识,对广大民众进行引导和教育,正确认识家支文化的内容,去其糟粕,取其精华,实现文化变革和创新,为建设凉山彝族地区和谐社会和小康社会服务,为实现凉山彝族人的繁荣和进步保驾护航,为世界文化多样性的存在和发展做出应有的贡献。这里必须强调的是,对凉山彝族家支文化的这种理性认识不能仅仅只停留在书本上、学术界和知识分子嘴里,而是应当得到各级政府官员、有话语权的机构的认同、引导和宣传,正确引领广大凉山彝族同胞正确认识和对待自己老祖宗创造传承下来的家支文化,并有一个清晰的认识、判断和继承。同时,也让更多非凉山彝族人去了解、认识和评判,对凉山彝族家支文化有一个客观的一分为二的认识和评价。只有这样,才有助于现代人正确对待和享受传统文化的魅力,有助于传统文化在现代社会中很好的发挥其价值和作用。

第六章 文化传承与教育选择：

凉山彝族家支文化传承与 现代学校教育的取舍

第一节 教育在文化传承中进行

尽管凉山彝族家支文化在 20 世纪 50 年代民主改革后到 80 年代初的那段时间里，尤其是“文化大革命”期间，不管青红皂白，经常被打压、被批判、甚至被彻底否定掉，但却没有消失和消亡。从第五章论述的对凉山彝族家支文化传承的田野调查的情况来看，凉山彝族家支文化对现代凉山彝族人还有很深的影响，凉山彝族家支文化对现代凉山彝族人来讲依然是一种“活着的文化”，在现代凉山彝族人的生产生活实践中依然离不开，依然发挥着作用，只是一些不合时宜的文化内容已被摒弃或变迁了而已。这是因为凉山彝族人在传承家支文化的过程中，一代又一代地对家支成员进行家支文化教育的结果。从某种意义上讲，人类文化传承过程就是人类文化教育过程，反过来，人类文化教育过程也是人类文化传承过程。文化传承离不开文化教育，文化教育也离不开文化传承。不过，教育与传承也是有区别的，教育是一种有意识的活动，教育在文化传承中进行。人类历史上，如果没有教育这一活动，传统文化不可能传承到今天。只是这种教育

活动是在家庭、社区和社会中广泛展开，是一种比较松散的不受任何限制的随时随地可以进行的口耳相传、行为示范和行为模仿，不像现代学校那样，有一套严密而规范的管理系统和管理人员，这就是众多教育家和教育研究者所说的家庭教育和社会教育。对于凉山彝族来说，家庭教育和社会教育的历史非常悠久，长期存在于彝族社会历史发展的进程中，现代学校教育则初创于20世纪30年代左右，50年代民主改革以后，才得到了长足发展，至今还不到百年的历史。作为凉山彝族传统文化的核心内容，家支文化今天依然广泛流行于凉山彝族社会生产生活的方方面面，原因之一就是这种文化自从产生以后，一路伴随着凉山彝族人，从远古走来的传承过程中，在凉山彝族家庭和社会里得到广泛的教育和实践，形成了凉山彝族独特的家支文化教育模式。

一、凉山彝族家支文化教育

家支文化教育 is 文化传承与教育的重要内容，是指在家支内部成员之间实施的文化教育活动，是一种有意识的传授家支成员社会生产生活的各种知识，从而增强家支意识、家支观念和家支常识的家庭活动和社会活动。在凉山彝族家支社会里，家支文化的教育是彝族家支文化传承和传播的主要形式。家支文化教育内容包括家支父子连名谱系教育，家支组织形态教育，家支宗教知识教育，家支婚姻知识教育，家支人伦道德教育，家支头人教育，家支冤家械斗教育，家支习惯法教育，家支谚语、格言、神话、故事教育，家支农业生产知识教育等。其中，最典型、最核心的内容是家支父子连名谱系、家支宗教和家支人伦道德教育。这些教育内容无论是父子连名谱系的教育，还是《玛牧特依》、格言、谚语的教育，都是渗透在家庭教育和社会教育当中进行。有的通过参加家庭成员或家支成员的结婚、丧葬、祭祖、治病、械斗等具体活动的复杂程序和仪式加以实践和训练；有的是在调

解、处理、解决家支成员之间或家支与家支之间发生的矛盾、纠纷和各种事务活动中潜移默化；有的通过逢年过节、集会、狩猎、放牧、农业生产、日常生活中进行传教和习得。总之，无论是哪种教育内容，都是通过具体的活动得以实践、联系、运用和掌握，并一代又一代传承下来。例如：父子连名谱系的教育和学习，一般在家庭活动中完成，有的是在家支活动中完成。父子连名谱系是家支成员之间彼此认同的根源和形成同一家支观念的基础。父子连名谱系的教育，主要是由父亲或母亲来完成。父亲主要是传授血亲家支的总支谱系、分支谱系和相关内容。母亲主要是传授姻亲家支，特别是舅舅家的父子连名谱系和相关内容。教育时，一边教育并让孩子背诵谱系内容，一边讲解与谱系相关的内容。如在家支传代过程中，哪代是单传，哪代有几个儿子，分支发展如何，哪代中出现有名的德古、苏易和冉阔，哪代的什么人最富有，哪代中谁的女儿最美，嫁给哪个家支，哪代的哪个人怎样等。让受教育的子孙们从小就认识到本家支的光荣和屈辱，了解和掌握本家支祖先的历史发展轨迹，婚姻史、迁徙地点和路线以及家规和习俗。使家支个体成员能够在各种社交活动中和复杂环境里，及时确定自己和他人的人伦关系，准确定位自己和其他人相互交往的礼仪原则关系，做一个具备凉山彝族家支社会各种人伦道德评判标准的人，以便能够在各种场合显示才华、智慧、知识而受到尊重，同时能尊重他人。

这就是在文化传承中进行的教育事象和教育成果，是家庭活动和社会活动中文化传承与教育的过程。凉山彝族家支成员通过接受家支文化的教育和熏陶，不断适应和调节家支文化的行为规则和习俗礼制，增强家支意识和家支观念，遵守家支成员之间或家支成员与姻亲家支成员之间的交往和言行规则。凉山彝族家支成员的这种文化现象从古到今都是这样走过来的。即使是一些从小就走出凉山彝族地区并接受过完整的现代学校教育的人，或多

年远离凉山彝族地区人，只要一回到凉山彝族地区或与凉山彝族人接触并在凉山彝族文化圈子里生活，用不了多久就会自然而然地沉浸在凉山彝族家支文化习俗规制的氛围里。凉山彝族家支文化的各种文化因子也会自觉不自觉地充满了这些人的脑海里，并左右着他们的思维模式、行为言语方式和生活习惯。也就是说，一个凉山彝族人只要生活在凉山彝族地区或凉山彝族人的生活圈子里，无论当事人愿不愿意、同不同意都会被纳入到某一个家支和家支情感圈子里。这是由不得个人意愿的，是不以个人意志为转移的文化现象。这就是凉山彝族家支文化教育的结果，也是凉山彝族家支文化长久沉淀和传承的结果。

二、凉山彝族家支文化教育模式

凉山彝族家支文化教育的年龄，一般家支成员的孩子出生后就开始并贯穿到一个人成长的各个阶段，在凉山彝族教育训世经典《玛牧特依》中有明确的规定（下面论及），可以说是在施行一生的教育或终身教育制。

教育的时间根据教者与学者的基本活动来决定，具体的教学活动时间，一般选在早晨、中午、晚上或在行路中的某个空闲时间里进行。甚至在具体执行某个动作的过程中，如犁地、砍柴、杀猪、擀毡等工作中进行。

教育的地点主要选在自己家火塘边进行，除此之外，也可以选在屋前屋后、田边地脚、放牧场、路边休息点、婚礼上或葬礼上等家支活动的任何场景中都可以实施教育。

教育方式上一般都是口头反复传诵，手把手地教，也就是口耳相传和行为示范。没有黑板、教鞭、纸张、笔墨等现代教育教学用具，也没有教授文字知识，只有毕摩世家或极个别显赫富贵的家支，才可能教授文字知识。

教育的内容是家支文化的内容，也是家支文化传承的内容以

及在传承中获得的各类文化知识的内容,包括凉山彝族人的精神文化、制度文化和物质文化的内容,可谓包罗万象。

教育的对象是所有家支成员,担任施教者,一般是由父亲或家支成员中的长者和智者等能人。在一个家支内部,只要是懂者、能者,谁都可以出来施教。

教育的途径是参与家支活动的各种内容、仪式、程序和生产生活中家支成员之间的互动和交流以及通过家支习惯法的实施得以实现。

教育目的是通过对凉山彝族家支成员进行家支文化的教育、传授和强化训练,在婚丧嫁娶、节庆活动等各种场所上进行演练和实践运用,使每个家支成员都能够掌握家支文化的内容,在社会化过程中,把自己修炼成为具有家支文化所规制的那种人,适应家支文化的社会习俗和各种行为标准,并一代代传承下去。这里摘录两则有关凉山彝族家支教育模式的访谈录:

云南省宁蒗彝族自治县民族研究所所长苏学文先生讲:“……彝族互相教育,一方面是按照习惯法,自己家支教育自己家支的成员。自己的孩子自己教育。因为自己家支的人教育自己家支的人,大家都能够接受,不接受者甚至揍他一顿也可以,比如弟弟家的孩子调皮,弟弟家两口子管不了时,哥哥可以打骂,教育也可以……”

再看笔者与访谈对象沙玛老人的对话:

(笔者:你们沙玛家支是怎样教育孩子的?)教育孩子,主要是由父母和家支成员里聪明者,懂道理者,德高望重者来教育。内容一般有不能偷,不能抢,不能欺骗家支成员,不能偷拐家支成员的女人。要懂道理识大体。(笔者:不只是父母在教育孩子?)是的,不只是父母在教育,爷爷、奶奶、叔叔、婶婶都可以教育。固定的老师也没有,谁懂谁都可以来教育,就是这样。自己家支成员教育自己家支的人。(笔者:父子连名谱系怎

么教?)主要是口传。什么地方什么时间都可以教育。结婚时互相询问,你是哪个家支的,我是哪个家支的,到你爷爷有多少代了?等等都可以教育。比如沙玛家结婚时,大家集中在一起来互相认亲,理辈分关系。你是哪个分支家的,到你身上已经相隔多少代了。固定的教育是没有的。往往到懂的人那里去问,如到爷爷或别的长辈或晚辈那里去问……

可见,凉山彝族家支文化的教育是一种家庭教育和社会教育或者是家庭和社会相结合的教育模式,是自古以来发生、发展和传承下来的一种教育模式,也是教育人类学的一种教育模式。有自己独特的教育内容、教育方式、教育场所、教育方法、教育手段、教育特点、教育思想和教育模式。

在中外教育发展史上,家庭和社会教育的重要性早已得到了中外教育家的认识和重视。公元前4世纪的亚里士多德就把家庭教育看作是学校教育的基石,把一个人的青年期分为三个时期进行教育,即从出生到7岁,从7岁到发育期,从发育期到21岁。7岁前要受家庭教育,7岁后应进入学校教育并逐步走向社会化教育。近现代以来的许多著名的教育家如夸美纽斯、洛克、卢梭、裴斯泰洛齐、福禄尔、杜威、皮亚杰等,都认为教育从孩子一出生就开始并不间断进行着,家庭教育在儿童身心发展中起着非常重要的作用。

凉山彝族家支文化教育的教育模式,在凉山彝族训世教育经典《玛牧特依》一书中得到了充分的体现。《玛牧特依》中强调,教育应根据一个人的身心发展规律来实施,主张根据教育对象的身体和认知发展的特点和不同阶段,安排不同的教育和学习内容。如“孩子出生两岁后,跟着母亲走,叫父口齿清;六岁七岁时,口齿始伶俐,八哥往上飞,人类往上长,成长别作恶,作恶后代不发展,不打邻居狗,不撵邻里鸡,父母教好子,子孙严律己,羊群叫得欢,牧人乐滋滋,子知礼懂德,父母笑盈盈。长

到一轮十三后,吃饭长身体,马驹走不稳,年少知识少,少年只顾玩,一天玩九地;十六十七岁,衣着喜整齐,会戴美佩饰,知礼待亲戚,善交好朋友,喜带好猎狗,高山上下套,深山中放猎犬,下河能捕鱼,赛马场上有身姿,平坝上栽秧,草好的地方放牧。长到二轮二十五后,能骑能射能参战,挺着胸膛走四方,没有惧怕的人,只想与强敌战,聪愚各参半,办事缺思考。长到三轮三十七后,身体已长齐,有识又谋,行路脚趾不碰石,做什么成什么,成家立业始。长到四轮四十九后……”^①以此类推。从中可以看出,凉山彝族训世教育经典《玛牧特依》中规定,彝族人每隔一轮13岁(虚岁)为一个阶段,在25岁前,每隔五六年为一个重要阶段。25岁以后,按一轮为一个阶段,每个阶段应当做什么,不应当做什么,应该教学什么内容等都做了详细的规定,依据各个阶段教和学的不同要求,内容也不同,一直到八轮97岁,九轮109岁时,都还规定有关不同的教学的内容。这些教学的内容几乎涵盖了所有凉山彝族家支文化的内容,是依据受教育者各个阶段的生理和年龄变化的特点,区别教育内容。不但要求一个人全面掌握生产劳动等各方面知识的重要性,更重要的对一个人怎样为人处世等品德修养方面提出了具体的要求和详细培养、修身的内容。凉山彝族各个家支都以《玛牧特依》的内容作为教育本家支成员的重要内容,并依据《玛牧特依》里规定的有关教育规律来进行施教。正是这些传统文化的教育方式和教育内容,使一代又一代的凉山彝族家支成员,世代代生息在那片山水树林中,适应自然,改造自然,与自然和谐相处,并塑造了一代又一代凉山彝族人的个性特征和为人处世的性格及行为准则,成为凉山彝族人。这就是凉山彝族家支文化的教育功

^① 李尼波、沙马吉哈:《勒俄·玛牧特依释读》(彝文版),民族出版社,1999年版,第204-224页。

能。这种教育功能是在文化传承中进行的，是以凉山彝族家支文化内容及其所赋予的文化内涵作为教育素材和教育基础的教育价值的表现。

然而，纵观当今现代学校的教育，尤其是民族地区的教育教学内容，从幼儿园、小学、中学到大学教育的内容和课程设置，却很少顾及到一个民族传统文化的内容知识和受教育者的民族文化背景；教学方式、教学时段、教学安排和教学内容等都是全国一盘棋。而且，可以清楚地看到，一些中小学教育教學的目的，只注重知识教育而忽视品德和为人处世等综合素质的培养，一些地方还形成一种僵化的为升学而升学的教育教学模式。越来越多的家庭教育和社会教育，也不同程度地围绕着升学而添油加醋，忽视了人品的教育和人为的关怀。曾轰轰烈烈宣传不止的素质教育，在有些地区的学校里也只停留在口头上或敷衍了事或蜻蜓点水般实行而作罢，以至于使这些地方的正处于豆蔻年华的人，越来越眼高手低或高分低能或道德品质恶劣或心理素质极差或走上犯罪道路等。这些都不得不引起我们的深思和反问“我们的教育到底怎么了？”

凉山彝族家支文化教育及其教育模式是文化濡化与教育的过程。文化濡化是一个民族或一个集团既有文化保持稳定的重要方式，是传统文化延续传播的关键途径。在文化濡化的过程中，教育发挥着十分独特而重要的作用，也是教育要完成的使命。通过濡化和教育，一方面使受教育者继承和传递着自己固有的文化习俗、价值规范和思想意识，“会形成相应的社会心理结构，将知识、经验、情感、语言等围绕价值观念有机的结合在一起，达成社会化”。^①这种文化濡化的过程与文化涵化不同，文化涵化一般取决于文化之间的差异程度，文化之间地位的强弱程度以及文

① 郑金洲：《教育文化学》，人民教育出版社，2000年版，第115页。

化之间相互接触的条件、环境、频率和深度，是两种文化之间的关系。在文化涵化的过程中，教育也是一种必不可少的手段，也是教育要完成的使命。在涵化和教育中，一方面使受教育者接受了不属于本民族本社区本集团的生产生活方式、价值观念、审美情趣和文化习俗，拓宽了视野，增长知识，激发了创造欲望和创造力，加速了文化的变迁。另一方面，也有可能出现对新文化的推崇和膜拜而大肆引入和借用，从而加速了自己原有文化的消亡。文化涵化的结果使原有文化发生了变化、变迁。凉山彝族地区，从20世纪50年代以来的现代学校教育和非现代学校教育（主要是家庭教育）之间的关系，正呈现出文化涵化和文化濡化交互存在和发展的事实，并将有长期存在和延续的势头。

三、凉山彝族家支文化教育评价

凉山彝族家支文化教育，在凉山彝族几千年的历史社会发展进程中起着十分重要的作用。无论是家庭教育的形式、家支教育的形式还是整个凉山彝族社会教育的形式，都在教育过程中，不同程度传播和传承了凉山彝族的各种科学人文知识、生产技能知识和生活习惯知识，塑造了人们鲜明的个性特征，养育了丰满的人格特质，养成了吃苦耐劳、开拓进取、不畏艰险的改造自然、发展自我的人文精神，培养了尊老爱幼、博爱扶弱的高尚情操、道德品质和人伦情义，创造了丰富多彩、博大精深的物质文化和精神文化，提倡以礼相待、以和为贵、以人为本的情感气质和为人理念等，是凉山彝族人生生不息、奋斗不止、繁衍至今的关键因素。在当时特定的社会环境里，是进步的、符合凉山彝族人的利益和目标的教育。传统凉山彝族人的教育理念和教育模式的内容大都汇集在被誉为凉山彝族教育经书的《玛牧特依》一书中。

在今天看来，像教育经书《玛牧特依》一书里所阐述的教育目标、教育理念、教育内容依然是举世无双的传统教育模式，

依然能与现代教育理念相媲美，与现代教育目标相一致，甚至在伦理道德教育等某些方面还远比现代教育更有魅力，更有价值和意义。如现代学校教育中，幼儿园教育中根据年龄和认知规律分小、中、大班的分班教育和学前班教育，小学阶段和中学阶段教育中也依据不同的年龄和认知的规律，分成1到12个年级的不同班级，施予不同内容的教育和要求等的现代教育模式，与凉山彝族教育经书《玛牧特依》一书中依据一个人不同阶段施予不同内容教育的规定和要求是一致的。现代学校教育中要求学生德智体美劳全面发展的同时，强调德育教育的教学目标与凉山彝族教育经书《玛牧特依》一书强调人的道德伦理教育的教育目标和内容是一致的。如该书教育的对象是彝族古代兹、莫、毕、更、卓各阶层的人员，要求世上的每一个人都要懂得和倡导勤俭、勤学、自律、反省、团结、关爱、互敬、诚信、谦虚、善待、有礼、宽容、勤劳、谋德、尚武、博爱、稳重等全面修身立德、博学多能。

现摘录片言于此：“子孙后代们，善者有善报，恶者有恶报；行善无善报，无人来行善；行善无善报，恶事无间断。世上的人们啊，不该做的有十六项：不要做父母不喜欢的事是一。不要违抗土司是二。不要为难头人是三。不要在家族中欺弱是四。不要给亲戚惹祸事是五。在家夫妻间不吵闹是六。不教儿做坏事是七。不教女做浪荡事是八。不诬陷朋友是九。一生不偷窃是十。一生不拐别人妻是十一。一生不偷窃彝人汉人是十二。一生不贪图人家钱财是十三。一生不容别人来苛索是十四。一生不杀人是十五。一生不谋害人家是十六。世上的人们啊，父母遗留给子孙的财富，应有这样的十四项：父母养育子女非常辛苦，父前要尽情，母前要尽份是一。有主如皓空明月，要分辨好人坏人；民要贤能保主命，民美增主荣是二。世上的人们，有了子女就叫读书，儿子读了当头人，妇女读了生儿育女，如母狗养狗仔是三。

有了子女，到了七岁时就要读书是四。一生要耕田地是五。一生要养家畜有收入是六。一生要照顾家族是七。一生要为亲戚做好事是八。一生要教育妻儿是九。一生要努力筹划经营找钱是十。一生调解纠纷要审情依理是十一。一生要栽种树木，为子孙留下遮荫处是十二。一生要富贫相济是十三。一生在别人有伤病困难，贫富相助，我有就要拿给人家是十四”。^①从这些字里行间蕴涵着的教育理念就是倡导和谐的人生、和谐的社会和积极的生活态度。每个家支都在不同地运用这些内容来教育自己的家支成员。这种教育理念，在凉山彝族人的那个特定年代里，是十分难能可贵的，就是今天看来也是很有现实意义的。

当然，凉山彝族家支文化教育中，也有很多狭隘的、唯家支至上的消极的教育因素。如只顾自己家支的利益、唯我独尊、以我为大、欺软怕硬、谁都不服谁、同阶层家支内婚、讲究骨头软硬、血亲复仇、冤冤相报无休止等等。这种阻碍社会发展和前进的一些教育理念是与现代国家的教育理念不相符的，是应该彻底抛弃和消除的东西。

总之，凉山彝族家支文化教育是一种以德为先，以礼为率，以和为贵，以能为上的传统教育，并在教育传承中不断创新和丰富教育理念，在今天看来依然有积极的因素和值得肯定以及发扬光大的内容。

^① 吉格阿加译：《玛穆特依》，云南民族出版社，2005年版，第10-12页。

第二节 凉山彝族家支文化与多元文化的交融与碰撞

一、凉山彝族地区多元文化并存及相互关系

众所周知，凉山彝族地区在 20 世纪 50 年代民主改革以前，只有凉山周边地区和部分上层人士与汉族和其他民族有所交往外均处于相对封闭的纯彝族文化圈。无论是彝族文化往外传播，还是汉族文化和其他民族文化往彝族文化圈里渗透，都是一件很艰难的事情。尽管从 17 世纪和 18 世纪起，就有零星的外国传教士和中国内地汉族学者进入凉山彝族地区进行传教、采风和考察，并将在凉山彝族地区的感受和彝族文化写成文字或摄成图片陆续向外界传播。尤其是 20 世纪初到民主改革前，凉山彝族文化通过林耀华先生、曲木藏尧先生等诸多学者的学说和著作，广泛在中外一些学术机构、图书界、博物馆和学者中流传、散布和收藏。但是，由于历届封建王朝统治者对凉山彝族残酷统治和穷兵黩武，外界对凉山彝族和彝族文化知之不多，凉山彝族人对外界事物也知之甚微。长期以来，凉山彝族地区除了从周边抢掠而来的为数不多的汉族人和其他民族人成为上层彝族人士的奴隶以外，几乎看不到其他民族的人，更谈不上其他民族文化的传入和民族文化之间的相互影响。然而，如今凉山彝族地区早已今非昔比，各民族文化相互渗透，相互影响，相互交融，尤其是当今主流文化随处可见、随时运用，正渗透和影响着重凉山彝族人生产生活的方方面面。

（一）扎根发芽着的主流文化

汉族人和彝族人何时开始交往,彼此的文化何时开始交流的,如今难以考证。凉山彝族创世古文献《勒俄特依》一书中记载过彝族、汉族和藏族起源同一祖先的事例,也许是彝族人 and 汉族人最早交往的开始时代。但长久以来,凉山彝族人身居大小凉山的深山老林、沟险河急之中,长期与外界隔绝,很少与汉族人交往。民主改革以后,随着革命火种的广泛传播,民主改革的加速深入和中央慰问团民族政策的广泛宣讲,凉山彝族地区处于封闭状态的彝族文化圈被彻底打破。随着社会主义社会在凉山彝族地区的建立和发展,国家政策的全面贯彻和实施,现代文明长驱直入。汉族语言在凉山地区得到广泛的学习和使用,从官方的会议语言、文件用语、文字运用到报纸、杂志、广播、电视媒体的文字使用和语言运用,从学校的教学用语、课程内容、所学知识和日常生活中人们之间的交流和沟通都在使用着汉语。最早接受这种语言的人,主要表现在凉山彝族地区工作和学习的机关干部、教师、学生、工人、士兵和在城市居住、生活的凉山彝族人。随着改革开放的进一步深入和社会主义市场经济体制的建立和发展,凉山彝族人 and 彝族地区进一步被纳入到与内地发达地区甚至是国际上统一的市场运行轨道。许许多多的汉族人工作、生活、学习、考察、研究和旅游在彝族地区,与彝族人交往、交流和贸易,不断传播、传授着主流文化。同时,许许多多的彝族人走出深山老林,沟壑险滩,外出打工、学习,做生意,看世界,不断接受着主流文化的洗礼。因此,当今的凉山彝族地区,主流文化和彝族文化相互影响,相互碰撞,呈现出“你中有我,我中有你”的局面。凉山彝族人当中,掌握双语或多语的双语人和双文化人大量涌现,不断增多,甚至出现了一部分年轻人喜欢讲汉语,羞说彝语、有意无意贬低彝族文化的现象。可见,当今主流文化在凉山彝族地区已经十分普及了。

(二) 日益传播着的外国语言文化

应该说，自从18世纪西方传教士进入凉山彝族地区起，外国文化就开始在凉山彝族地区零星传播了。因为当时的传教士不懂汉语，更谈不上懂彝语。了解彝族文化，在凉山彝族地区做事，与彝族人沟通、交流都是通过翻译来完成。尽管凉山彝族人也不懂外国语，不了解外国文化。但是，已知道了凉山彝族以外不仅有汉族和其他民族，还有不属于中国这块土地上的人讲他自己的语言。外国文化正式进入凉山彝族地区，还是民主改革后，现代学校教育在凉山彝族地区的兴起和发展时开始的。根据现代学校教育课程的安排，一般初中开始开设英语课。英美文化从语言、文字到一些生活习俗，都能够从课堂上讲述的英语课本中学习和了解到。这样英美文化就开始在凉山彝族地区的彝族师生中传授和传播。因为，只要读过初中，就会知道英语是完全不同于汉语和彝语的语言，自然知道是属于使用这个语言的外国人的文化。随着改革开放和社会发展、变迁，除了英美文化外，其他外国语言、外国文化和外国人也不断进入凉山彝族人的视野中，甚至在凉山彝族人的生产生活中经常遇见。例如日本文化，由于部分日本人寻根寻到凉山彝族人那里，导致了部分彝族人开始了解日本文化。笔者在云南省宁蒗彝族自治县和四川省凉山彝族自治州各地进行田野调查时发现有不少受访者知道外国语言和外国人，能讲一些英语、日语、法语和德语等外国语，知道一些外国人的故事。有些彝族专家、学者长期接待外国学者，并担当外国学者翻译和向导，带着外国学者走遍凉山彝族地区的山山水水和沟沟坝坝。其中，最典型的是云南省宁蒗彝族自治县民族文化研究所所长苏学先生和四川省凉山彝族自治州民族文化研究所副所长马尔子先生。前者多次带着美国、英国、德国和日本的学者，在宁蒗彝族自治县境内，从事有关彝族文化的田野调查研究。后者也多次带着美国学者郝瑞先生，在凉山彝族自治州盐源县白乌镇，攀枝花市盐边县高坪乡等地方，进行彝族文化和民族教育方

面的田野调查研究。一些国际彝族学研讨会、全国彝学研讨会、省州市彝学研讨会等各种大型学术会议、国际火把节、旅游景点、广播电视节目、城市户外广告上都有外国人的身影、国外的语言文字和外国文化在展示和传播。许许多多的凉山彝族人，也在学习着外国人的语言文字。有的也出国留学、旅游和定居，甚至嫁给外国人或娶外国女人为妻等。总之，外国文化已在如今的凉山彝族地区发展和传播着。

（三）变化发展着的家支文化

尽管如今的凉山彝族家支文化已受到了主流文化、外国语言文化和其他民族文化的影响和冲击。但是，凉山彝族家支文化依然是当今凉山彝族地区最有影响力的“活文化”，依然渗透在凉山彝族人的日常生产生活和精神世界中，并在受到外来文化的冲击和碰撞中变迁发展着。由于时代的变迁，社会的发展和人们生存环境的变化，凉山彝族家支文化的内容和功能，也在不停的传授、传承和传播中发展变迁着。总之，在时代发展变化面前，凉山彝族家支文化也在发生着变化。在主流文化和外国语言文化的影响下，有的消失，有的减弱，有的变更，有的增强。但是，作为一种传统文化，一种拥有几千年历史的民族传统文化，在今后的一段时间里，将会长期存在。

当今凉山彝族地区，除了以上论述的主流文化、外国语言文化和家支文化相互影响、交融并存和变迁发展着以外，还有藏族文化、纳西族文化、普米族文化、苗族文化、傈僳族文化等一些其他少数民族文化，也影响着凉山彝族人的衣食住行和彝族地区的发展变化。

总之，凉山彝族地区的多元文化之间，相互渗透，相互传播，相互影响，相互促进，相互融合，相互作用，日夜丰富着凉山彝族人的文化知识，开阔着凉山彝族人的文化视野，影响着凉山彝族人的文化结构、文化信息、文化传承和文化教育。在政

治、经济、文化、宗教和社会生产生活中左右着凉山彝族人的思想意识。尤其是主流文化、外国语言文化和家支文化之间的交融并存是影响当今凉山彝族人的核心文化。如何把诸文化有机结合起来，教育和影响年轻人是值得学术界进一步深化研究的问题。有学者提出，当今时代凉山彝族人应该学习主流文化和外国语言文化是不言而喻的，甚至是非学不可的东西。问题是如何学习彝族语言文化知识，如何保护、传授、传播、传承和发展彝族文化，是值得人们深入思考和深化研究的课题。

二、现代凉山彝族学生获得文化信息的解读

现代凉山彝族是指凉山彝族地区进行民主改革以后至今 50 多年来的彝族人，以下论及的现代学校教育也是指凉山彝族地区进行民主改革后实施的学校教育。50 多年来，凉山彝族地区比过去的时代，无论是在政治、经济、文化上，还是人们日常生产生活都发生了翻天覆地的变化。尤其是改革开放以后，政治上，人人平等地沐浴在社会主义阳光雨露中，参与各种政治活动。经济上，人们彻底走出了自给自足的自然经济模式后，沿着社会主义计划经济的轨迹走到了今天的社会主义市场经济中，享受着经济发展带来的幸福生活。文化上，人们承载着传统文化的特质，参加到现代多元文化交融并存、碰撞发展的图景模式中。各种传统文化得到国内外学者广泛关注、研究和传播，优秀的传统文化得到认可和发扬，成为中华民族文化乃至世界文化宝库的一部分。人们生产和生活资料日渐丰富，日常用品日益更新，新建道路四通八达，新型交通工具如汽车、火车日夜穿行，风雨兼程。人们之间的交往、沟通和互动更加快速、便捷。人们获得的信息多种多样、及时有序，时刻影响和改变着人们的生活蓝图。那么，作为现代学校教育主体的凉山彝族学生，获得的文化信息状况又是如何呢？内容有哪些呢？

从文化类型上看,学生获得文化信息的元素种类繁杂,既有主流文化和外国文化的元素,又有家支文化和其他民族文化的元素。但是,最有影响力的是家支文化、主流文化和外国文化。这三种文化信息元素在时间和空间上,从相同或不同的传播源和传播者中传递过来,共同作用于学生群体和个体身上。传播源主要有学校、家庭和社会。传播者主要有老师、父母和社会人。学生个体或群众从同一个传播源或传播者那里获得的三种文化信息元素是十分不平衡的。这种不平衡的现象,具体分析起来就是这样的:

从学校教育里获得的文化信息元素上看,学生得到最多的文化信息,第一是主流文化的内容;其次是外国文化的内容;第三才是家支文化,甚至没有什么家支文化的内容。

从课堂里,学生得到最多的文化信息也是主流文化和外国文化的内容;偶尔有家支文化的内容;因为课堂上彝族学生之间交流时可能有一些家支文化的内容。

从教师传授中,学生得到最多的文化信息也是主流文化的内容;其次是外国文化的信息;偶尔有家支文化的信息;因为教师用语和讲解的文化知识,几乎是主流文化的内容,只有外语教师讲授外语课时有些外国文化信息,也只有教师用彝语与学生交流时才可能有彝族家支文化的内容。

从家庭中,学生得到最多的文化信息几乎全部是家支文化的内容;只有长期生活在城市或乡镇里的家庭中的学生,才有主流文化的内容;几乎没有外国文化的信息。

从父母和其他长辈那里,学生得到最多的文化信息是家支文化的内容;城市家庭父母那里可能是主流文化的内容;几乎没有外国文化的信息。

从兄弟姐妹处,学生获得最多的文化信息也是家支文化的内容;生活在城市里的家庭,可能有主流文化的内容;几乎没有外

国文化的内容。

从社会上，学生获得最多的文化信息也是家支文化的内容；其次是主流文化；偶尔有外国文化，当然生活在城市里的学生获得最多的可能是主流文化。

从同龄人当中，学生获得最多的文化信息也是家支文化的内容；其次是主流文化的内容；几乎没有外国文化。

从公共场所里获得的文化信息看，学生主要是获得主流文化和家支文化的信息较多，外国文化较少。

从政府机关发出的作用于学生身上的文化信息，主要是主流文化的内容，外国文化的内容很少，家支文化的内容偶尔才有。

从报纸杂志和广播电视等传播媒体上看，学生获得最多的文化信息是主流文化的内容；偶尔有外国文化和家支文化的内容等。现代凉山彝族学生获得不同的文化信息渠道如图 74 所示。

从以上分析看出，现代凉山彝族学生所获得的文化信息是复杂多样的，也是十分不平衡的。总起来讲，学生获得文化信息有两种渠道。一种渠道是从学校、课程、课堂、教师、社会上、公共场所，政府机构和各种传播媒体上，学生获得最多的文化信息是主流文化信息的内容；偶尔获得外国文化信息的内容；几乎没有家支文化信息的内容。相反，另一种渠道是从社会上、公共场所、同龄人、长辈、家庭、父母、兄弟、姐妹当中，学生获得最多的文化信息主要是家支文化的内容；偶尔有主流文化的内容；几乎没有外国文化的内容，尤其是对农村出生成长的学生来说，这种情形几乎是百分之百的。两种渠道比较而言，凉山彝族学生获得各种文化信息内容过程中，家支文化信息内容主要来自于第二种渠道。反之，学生对主流文化和外国文化信息内容的获得，主要是从第一种渠道中获取。实际生活中，学生们最多的时间是待在家庭和社会里，与父母、兄弟、姐妹、同龄人和非血亲关系的周围邻居彝族老老少少们生活在一起，交流的文化信息主要是

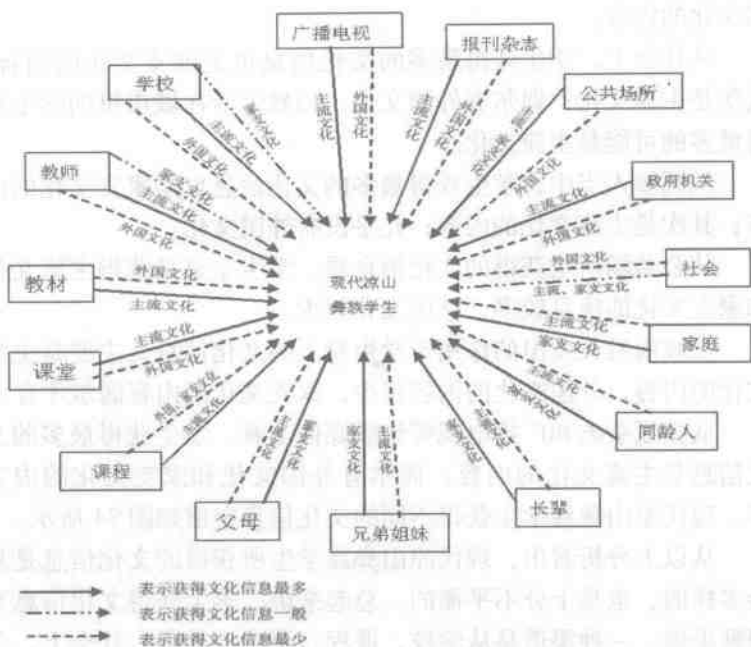


图 74 现代凉山彝族学生获得文化信息图示

家支文化的内容；偶尔有主流文化和外国文化的内容。因此，现代凉山彝族学生要学好主流文化和外国语言文化还需下很大力气和工夫不可。同样保护和传承家支文化也要下大力气不可。

从文化传承的视角来看，第一种渠道获得的信息是文化涵化的结果，第二种渠道获得的信息是文化濡化的结果。“作为一对文化范畴，涵化与濡化都是教育要完成的使命，在教育过程中，这两者都是必需的”。“如果只有涵化，就可能使受教育者墨守成规、故步自封，甚至抱残守缺；如果只有喊话，就有可能使受

教育者忘却传统、忘记根本，甚至造成人格上的分裂”。^① 所以，在现代凉山彝族学生的现代学校教育中，如何将涵化和濡化有机地结合起来，是每一个关心、制定、实施凉山彝族现代学校教育的各类人员应该深入思考和研究的问题。从现代凉山彝族学生获得文化信息的分析中可以看出，现代凉山彝族学生在现代学校受教育的过程中，文化涵化的成分远多于文化濡化的成分。而家庭和社会生产生活实践中，文化濡化的成分远多于文化涵化的成分。文化濡化主要以家支文化内容为主导，从纵向上影响着学生获得的信息。文化涵化主要以主流文化内容为中心，从横向上影响着学生获得的信息。两种文化传承的类型相互交融、交叉和渗透，同时作用于现代凉山彝族学生的身上和心灵深处。同时，凉山彝族现代学生文化信息交流的频率和强弱程度也是一样的，从信息源上获得什么样的文化信息内容就交流什么样的文化信息。文化信息内容的获得和文化信息内容的交流是相辅相成的，影响的强弱程度也是基本一致的。如从长辈那里获得的家支文化信息内容最多，那么与长辈之间文化信息的交流中家支文化信息内容也最多，对信息获得者的影响程度也更强。相反，从长辈那里获得的主流文化信息内容一般或最少，那么与长辈之间文化信息的交流中主流文化信息内容也一般或最少，对信息获得者的影响程度也一般或更弱。其他的文化信息源的文化信息获得和文化信息交流的模式可以依此类推。这就是现代凉山彝族学生获得文化信息和交流文化信息的基本关系。因此，现代凉山彝族学生的文化信息交流模式可以表示如图 75 所示。

特别说明的是，以上分析的现代凉山彝族学生获得的文化信息和文化信息的交流的图示，是一般情况下的图示。事实上，处于不同年级、不同学科、不同性别、不同地区以及农村、城镇和

^① 郑金洲：《教育文化学》，人民教育出版社，2000 年版，第 129 页。

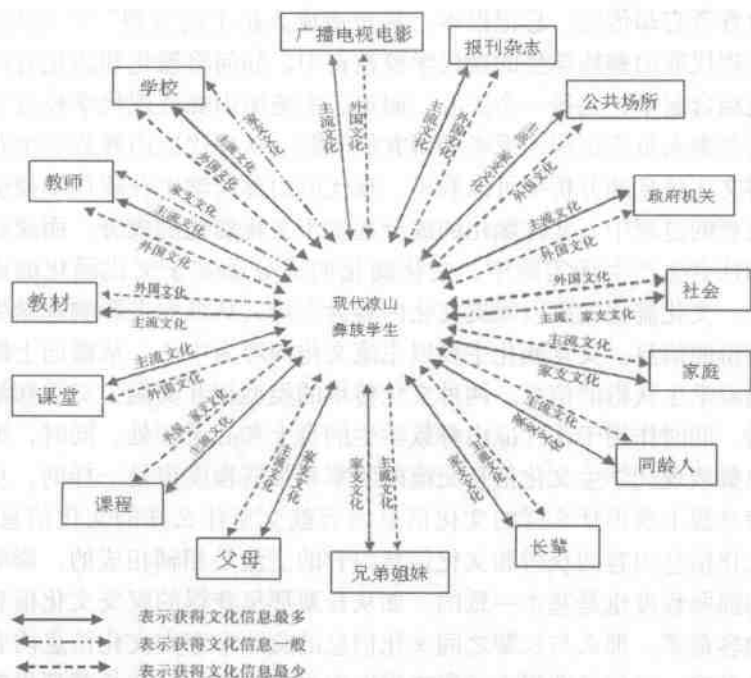


图 75 现代凉山彝族学生文化信息交流图示

都市里的学生获得的各种文化信息和交流的信息的多少和强弱程度是有一些差异的。比如，在农村的学生从父母和兄弟姐妹那里获得和交流的家支文化信息是最多的也是最强的。但是，在城市里的学生就不一定了。因此，在理解这两幅图示所表达的内容的时候，持相对的不同情形下有所差异的看法来理解就会避免歧义或一刀切的认识。

三、文化适应与文化迷惘

文化适应（enculture）也称文化濡化，是指文化延续和个体文化化的过程。它与文化涵化不同，涵化是两种以上文化之间的

移入，统合及适应，濡化是个体受文化的影响、熏陶和适应的过程。“濡化即个体文化适应关系到涵化的成败，而濡化的程度和质量关系到对传统文化的传承吸收，新文化的创造等社会现代化的重大问题，也关系到个体的发展是形成良好的自我同一性还是导致角色混乱、丧失自我的人生重大问题。由于个体文化适应体现了个人的文化化过程，关系到人是否能成长为社会需要的人才，所以，个体文化适应就成为教育人类学研究的一个基本主题。”^①著名人类学家米德考察了文化适应的差异后，从历史的角度提出三种文化适应理论。即后示性文化适应（postfigurative）、互示性文化适应（cofigurative）和前示性文化适应（prefigurative）。后示性文化适应，又叫“后溯性文化”，是指年少者向年老者学习。这是古老社会文化适应的特征，也是没有现代学校教育的特点。在人类历史缓慢发展的年代，年老者有丰富的社会生产生活经验和各种智慧，年少者只能在年老者的教诲、帮助、控制和引导下获得生存和发展的空间和条件。年幼者对年老者绝对服从、恭敬和信任，是一种顺应性的文化适应。互示性文化适应，是指社会群体成员之间互相学习，没有长幼之别，也没有长者的权威和幼者的无知，长幼各自有自己理想的生活模式和文化理解。一般同辈之间互相学习不成问题，不同辈之间相互学习则可能成为对抗，如子女辈听不进父辈的教导，学生不接受老师的教诲等，是一种对抗性的文化适应。前示性文化适应是指长辈向晚辈学习。这是现代工业社会迅猛发展后人们对社会文化适应的特点。年轻人在日新月异的社会变革中，迅速掌握了现代科学文化知识和各种现代技术、技能，以自己年轻、体壮、易记、易背等优势，把年老者远远抛在后面，年老者只好俯身跟学。这是一种反序性的文化适应。米德的这些理论勾勒了人类社会历史

^① 冯增俊：《教育人类学》，江苏教育出版社，2001年版，第289页。

进程中,人们文化适应的不同类型、特点和历史差异以及文化适应的不同表现。这三种文化适应的理论模式对不同家庭或不同民族或不同社区的人们可能有相同的影响和作用,可能也有不同的影响和作用,或者对不同类型的文化适应有不同的侧重和差异。前面已论及,对凉山彝族家支文化的适应,主要是后示性文化适应的影响和作用更多一些。也就是说凉山彝族家支文化内容的传递、传播和教育,主要是老年人传承给年轻人,年轻人向老年人学习的成分占主要位置,表现出强势的状态,相对而言,互示性文化适应和前示性文化适应的成分较弱一些。随着社会的发展,凉山彝族地区与外界接触的频繁和逐步一体化,人们对现代文化的适应过程中,前示性文化适应的类型,逐步走向强势状态。

(一) 文化适应与教育功能有关

文化适应是人的生长成熟的过程,也是教育的过程,更是教育文化功能作用于人生不同发展阶段的体现。人是文化的创造者,也是文化的产物,人类的文化无论呈现出什么状态,什么形式,什么特质,都必须借助教育活动和教育过程作用于人,引导着人的成长方向,通过人的活动来体现文化的各种功能,促进文化自身的发展和人的发展,满足人类的需要,并实现个体或群体文化适应在文化积累、积淀、传递、选择和创新中的教育功能。凉山彝族家支成员对家支文化的适应与家支文化内容的教育也是遵循着这样的路子。个体成员获得的文化知识与人们对他的教育和引导,教育功能对他的影响和作用有密切的关系。

(二) 文化适应在人的不同成长阶段各有不同

文化适应在人生过程中有不同的发展阶段,文化适应的基本过程跟随着人的个体成员的诞生、成长过程。冯增俊教授在他的专著《教育人类学》一书中把个体适应文化的基本过程划分为幼年文化适应、出生印刻、早期培育、育儿方式、语言学习、社会角色获得、社会规则习得和成年礼等几个阶段。这里笔者对这

几个阶段的基本含义结合凉山彝族家支成员对家支文化的适应情况再作阐释和分析。

早期文化适应，是指既有文化对年轻夫妇尤其是妇女怀孕期的作用和影响。这种影响发生在婴儿出生前的怀孕期，甚至更早的个体结婚时或结婚后想要孩子时就开始。怀孕前个体夫妇日常的生活、学习、工作、饮食等各种习惯会对怀孕产生影响。怀孕后胎儿对阳光、疼痛、营养、活动、音乐、胎教等做出的各种反应，都是早期文化适应的表现。凉山彝族家支成员的早期文化适应与世界上其他民族相比较有其独特的方式。由于文化本身的习俗和人们所处的自然地理环境和所从事的职业的原因，各种事项如多数农村人一日只吃两餐，经常下地干活，经常做家务，饮食内容比较单一，没有像城里那样吃很多水果，听些音乐，补充各种营养或维生素等都对凉山彝族妇女的怀孕有着不同的影响。

出生印刻，是指胎儿分娩时的文化作用。世界上各个民族文化和风俗习惯各不相同，分娩习俗各有差异。无论顺产、难产或产后表现或生男生女，都有各自的文化解释和文化内涵。有的分娩后坐月子半月、两月的；有的分娩后稍作休息便从事各种农活或其他活动；有的分娩后做全职太太；有的大肆庆贺婴儿出生，即庆祝诞生礼仪；有的把婴儿丢在野外受冻挨饿几小时后，依据孩子的生命力决定是否养育等一些文化内容的多样复杂性，给人们留下了不同文化的出生印记。在传统的凉山彝族家支社会里，凉山彝族人十分重视生命的诞生，却从来没有庆贺生日的文化习俗，在每个个体成员出生的那一刻起就印刻住了。因此，许许多多的凉山彝族人是不大会记住自己的生日的，也不会在意自己到底生于哪天这样的事情。这种文化适应伴随着凉山彝族人个体成员成长的一生。

早期培育，是指通过各民族的文化特质和文化习性，满足或限制婴幼儿的食欲、睡眠、活动、排泄、情绪、情感等各种生理

和心理需求,培养、调教、学习本民族的一切生活方式和文化规则,养成未来社会所期望的行为规范和文化品味。世界上各个民族的文化内容对早期儿童的培育观各具特点,甚至不同家庭或社区都有各自特定的育儿方式,每一种育儿方式都是对各自文化的一种适应和解读,都是帮助、教育、引导儿童学会生存、发展,形成和维护本民族文化所具有的某种价值理念。凉山彝族人对于儿童的早期培育十分在意塑造儿童高尚的品德和完整的人格情感,强烈灌输家支意识、家支观念和家支文化内容的教育和传承,结合日常生活和农业生产有意识地开发和培育儿童的智商和情商。

语言学习,是指语言作用于婴幼儿的成长过程。语言是文化的表现符号,是文化传授、传播和人际沟通、交流的工具,是一个人成为这个民族的人获得的特定文化符号和文化认同的重要标志,是实现文化适应的关键条件。婴幼儿如何学会语言或如何教传是一个复杂的劳动过程。凉山彝族人自古以来有自己的民族语言和民族文字,学习语言是儿童和父母的首要任务。一个人会不会自己的民族语言是衡量这个人是否是该民族成员的重要特征之一。

获得社会角色,是指一个人在某种文化的影响和作用下,在性别区分中认同某种职业或社会角色的重要文化适应过程。每一种文化都是文化负荷者利用教育塑造出社会上各种相应的角色,满足社会的分工和发展并从中扮演着各自不同的角色。凉山彝族家支成员获得社会角色,首先是明确自己是属于哪个家支或哪个阶层的后代这个角色。弄清楚这层含义后,通过这个社会角色,在日常生活或婚丧嫁娶等各种场合与自己家支成员和其他家支成员相处或共事的时候,做出合乎自己角色相应的言语和行为,扮演着自己的社会角色。

社会规则习得,是指个体在成长过程中习得各种社会文化规则。世界上每个民族都为了更好地生存和发展,在长期生产、生

活中积累了丰富的知识和经验，形成了各具特色的文化准则、行为规范和文化心理，伴随着个体成长和成长中的文化适应。凉山彝族家支成员社会规则习得的内容是凉山彝族家支文化的内容，其中家支习惯法的内容是指导和引导个体成员健康成长的良药，也是个体成员必须维护、遵守和履行的规则，从而实现凉山彝族社会的稳定和发展。

成年礼，是指通过一定的仪式程序和行为规范标识或划分个体成员的某种身份和行为。世界上许多民族文化都有成年礼仪式。成年礼是一个个体成长成熟的标志，是从儿童阶段过渡到成年人阶段所赋予的文化标识，是一种心理教育过程，一种社会化过程，一种责任赋予过程。“每个社会都必须通过某种形式来实现儿童到成年的过渡，无论正规教育中的中小学划分还是非正规教育中的仪式，都必须具备这一文化适应功能，这是濡化中的一个重要现象。”^① 个体文化适应过程除了以上的基本过程外，还有婚礼和葬礼也是个体文化适应的过程，婚礼和葬礼都是赋予个体某种文化责任和文化义务的仪式活动，也是文化体验、熏陶和适应的过程。凉山彝族家支成员的成年礼仪式只体现在家支成员女性个体身上的“换裙”或“穿耳”的内容中，男性个体是在女性个体的成年礼仪式上感受和领悟自己的成年。

（三）教育文化的不连续性造成文化适应的迷惘

人类世界上，人们的教育文化不连续性现象是普遍存在的，严重影响着人的发展和个体对文化的适应，或多或少会造成文化适应的迷惘。“在同质文化中，文化连续性指在儿童成长过程中能按照渐进方式教给儿童系统的文化期望和社会责任，而不连续性则指儿童发展中原有程式的中断或阶段性飞跃。”^② 一般而言，

① 冯增俊：《教育人类学》，江苏教育出版社，2001年版，第289页。

② 冯增俊：《教育人类学教程》，人民教育出版社，2005年版，第269页。

文化连续性可能只存在于相当稳定的社会中，而文化不连续性则是普遍存在的。因此“受到教育人类学家的广泛重视，开展了大量的研究。部分研究认为，教育的文化不连续性对个体来说，一般意义上是积极的，能有助于强化个体的文化价值学习，促使个体提升文化适应力，使之更能丰富自己，获得更高地位或取得更重要的群体成员资格等。例如，一个人只有经历严酷的成年礼，才会深刻地体会到人生发展阶段的历史性转变。但是，相当多的研究认为，文化的连续性给青少年的成长带来越来越多的问题，特别是像美国这样的多元文化社会中，文化的连续性几乎成为导致学生学业失败的主导原因。因为文化传递着不连续性，特别是家庭中，学校里和社会上以及青少年同辈群体中的价值传递的错位，使许多青少年价值观混乱，文化认同模糊，丧失了基本的人生信念，而多元文化的不确定性，又增加了学生适应的困难，种族歧视等文化障碍，也加重了不同学生间的交往困难和适应困难。”^①在“学校教育中的文化不连续性问题造成文化适应的两种极端情况：一是在传统文化很强的民族中，本来学校应当出现的文化不连续性却因为人为因素而没有发生，这种学校不是具有传播先进文化的条件，强调归属感，阻止文化传播，显然不利于人的发展。即使开放性很强的学校，没有一定的文化不连续性作用，儿童的发展也不会得到健康发展。二是学校受到多种文化冲击，最典型的是发展中国家、殖民地国家的学校及少数民族的学校，因外来文化与本族文化冲突造成的不连续性，导致防御性的被动文化适应。”^②

从以上的观点可以清楚地看到，教育文化不连续性会导致个体文化适应的困难和迷惘。这种文化适应的困难和迷惘，在单一

① 冯增俊：《教育人类学教程》，人民教育出版社，2005年版，第271页。

② 冯增俊：《教育人类学教程》，人民教育出版社，2005年版，第272页。

文化传统的学生里的不同成长阶段中广泛存在。在多民族国家或移民国家的学生中更显突出。因为每个学生身上都印刻着十分浓厚的民族传统文化。因此，在多民族国家或移民国家学生的身上，具有明显的民族传统文化背景的少数民族学生或移民学生，在现代学校里接受主流文化的教育时，文化适应更加困难，甚至出现十分明显的文化适应迷惘或困惑的情况。这里结合凉山彝族家支成员适应现代学校教育文化的情况，从以下几方面加以阐释。以下对凉山彝族学生所讲的教育文化是指现代学校教育中的主流文化和外国文化。

1. 文化间断与文化认同困难会造成文化适应的迷惘

这是因为，少数民族学生或移民学生，在学校里接受教育的课程内容和学习环境与来自自身固有的文化体系不同，整天面对的文化体系发生了变化，引起了教育文化不连续性的产生，导致了受教育者文化认同的困难和迷惘，也是造成学生学业成就低下的原因之一。现代凉山彝族学生接受现代学校教育时，经常面对的是文化间断和文化认同的问题。因为凉山彝族具有悠久的历史 and 灿烂的文化，有完整的文化内容和文化体系，以家支文化为核心的优秀传统文化印刻在每一个彝族学生的意识形态和内心世界里。尤其是在具有浓厚传统文化氛围的社区和家庭里成长起来的彝族学生，刚进入现代学校里接受主流文化教育时，面对文化间断中学习的新文化即主流文化，一时难以认同和适应而产生文化适应的迷惘。随着社会的发展，这种文化适应的迷惘状态将得到改观。因为现代科学技术成果，在凉山彝族地区的使用和普及，如手机、收音机、电视机等现代通讯设备和文化传播器材逐步进入偏远彝族地区的社区和彝族家庭里，方便了人们学习和接受主流文化，加快了人们认同主流文化的步伐。

2. 教育文化差异与价值认同冲突会造成文化适应的迷惘

在学校里接受主流文化教育的少数民族学生或移民学生，本

身通过家庭和社会接受了自己圈内的文化教育,并形成了文化教育下所特有的价值观。在接受学校教育后,教育文化不连续性表现出来的价值观与原有的价值观之间产生冲突,“既有外来文化价值观与本民族文化价值观的冲突,又有学校理想价值观与实际生活中价值观的差异,如家政课与公民教育课中不同价值观的差异,教育上认为应当教什么价值观和实际课堂中教了什么之间的冲突,都造成了文化适应困难,”^①甚至迷惘。在凉山彝族地区,绝大多数凉山彝族学生的家庭教育和社会教育的内容是彝族传统文化的内容,每个家支成员个体接受和实践着的价值观都是传统的价值观。而现代学校教育中接受和获得的价值观,有一些与彝族传统的价值观一致,有一些是不一致的。即使是一致的,也是有差异的。因此,许多凉山彝族学生,面对现代学校教育文化的价值观与学生自己所拥有的本民族的价值观之间的认同时,会发生两种价值观认同上的冲突,从而产生文化适应上的迷惘。

3. 多元价值差异与教育评价冲突会造成文化适应的迷惘

世界上,各个民族或各个国家都有各自不同于其他民族或其他国家的价值观。甚至在同一个民族当中也因为自然、地理、气候、居住条件或方言土语或传统习俗的区别,对某一事物的认识和评价标准也存在许多差异。对某一人的性格是否豪爽,智商是否高,头脑是否聪明等评价的标尺也不一样。有环境决定论,有文化决定论,有种族决定论等,多元价值教育中文化不连续性的表现和实际教育中存在的不同评价标准,使接受教育的少数民族学生或移民学生,一时难以适应,不知何对何错,容易产生困惑和迷惘。凉山彝族学生也如此。

4. 文化背景不同与学习动机矛盾造成文化适应的迷惘

不同民族的学生或移民学生有各自不同的文化背景。对为何

^① 冯增俊:《教育人类学教程》,人民教育出版社,2005年版,第272页。

而学，学了能干什么或学来做什么的认识和需求也不一样。教育人类学研究“认为成就需要是一种深层次的动机，受文化背景的作用，不同的文化群体有不同的成就需要，如西方人出于满足个人发展需求，日本人却出于维护和发展集体的目的，这都是不同文化造成的。”^① 笔者所在的学院，曾经有学生入学后不久就想退学，问其原因时说：“上完大学后也是挣钱生活，还不如早点去挣钱生活，何必浪费几年的时间。” 现在有这种认识的学生可不少。可见，文化背景的不同和学习动机的矛盾会使学生产生困惑和迷惘。凉山彝族学生在现代学校里接受教育时，自己经历过的文化内容和文化背景与学校书本中、课程上和老师讲的内容中获得的的文化信息和文化背景不一样。在学习动机上，学校教育的目标，有的与家长、家支的教育和期望不一样。尤其是在偏远的山村，同是一个社区的，同是一个家支的，很多读书到初中、高中的年轻人与只读了小学一二年级或从来没有进过学校一天的同龄人，最终的结果都是娶妻或嫁人生子，面朝黄土背朝天，过着简单而贫穷的日子，或都一样进城打工而无法与城里人相比，无法与主流文化背景的人相比的时候，彝族学生自身的文化背景与正在学习的主流文化之间的文化背景差异就更加显示出来，与彝族学生的学习动机“我为什么要学习主流文化？学了能干什么？自己将来要做什么？”等问题就可能产生矛盾或疑惑，从而造成彝族学生对现代学校教育文化适应上的困惑和迷惘。

5. 文化认同差异与交往困难会造成文化适应的迷惘

人们在交往和社会化过程中，由于语言、风俗、习惯不同，生存环境和成长条件各异，文化心理和思维方式有别，可能导致对同一文化事物产生不同理解和认识上的差异，在生产生活和工作学习中，彼此之间会出现或存在交往、交流、沟通上的障碍。

^① 冯增俊：《教育人类学教程》，人民教育出版社，2005年版，第273页。

这种现象容易使学生产生文化适应上的迷惘。凉山彝族学生与拥有主流文化背景的学生之间,由于语言和文字的不同,家庭教育和社会教育的不同,文化习俗的不同,自然、地理等成长环境的不同等各方面存在的不同和差异,导致彼此之间的认同和交往不畅,沟通和交流困难,甚至彼此之间没有什么交往、沟通和交流,而产生误解,甚至歧视的存在,造成凉山彝族学生对现代文化适应的困惑和迷惘。

总之,学校教育文化不连续性的存在,会造成人们文化适应上的许多困惑、隔阂和迷惘。尤其是各个少数民族,在实现现代化的过程中,传统文化在不断变迁,多元文化和多元价值观在不断渗透,民族传统文化和主流文化之间不断交融、碰撞和发展的时代,如何把握学校教育、家庭教育和社会教育之间,各种文化的传承和文化的相互作用、相互影响的关系,如何消除和排解人们在文化适应上的困惑和迷惘,以加强各种文化信息内容的教育,增强和加深各种文化信息的了解和掌握,增进相互之间的了解、理解、友谊、尊重、团结与和睦相处等都是值得进一步深入研究的问题。现代凉山彝族地区现代学校教育文化的不连续性,不同程度地造成了凉山彝族学生对现代教育文化适应的困惑和迷惘。因为很多凉山彝族学生本身有自己系统的教育文化内容,进入现代学校教育后,教育文化的不连续性是显而易见的。当然,随着社会的进步,经济的发展,现代主流文化和外国文化的进一步传播、普及,凉山彝族人思想不断解放,观念不断更新,凉山彝族学生面对现代教育文化适应产生困惑和迷惘的情况将会得到改善,甚至会彻底消除。

第三节 对民族文化传承与现代 学校教育的反思

世界上不同的人归属于不同的民族，不同的民族拥有各自独特的文化传统和文化遗产方式。民族文化是指一个民族在长期的演变过程中创造、发明并通过文字和非文字的途径，在各种活动和活动场所中进行选择、革新、发展、积淀、传授、传播、传承下来的一切人类活动的产品。民族文化随着时代的变迁和社会的发展变化而发展变化。教育是一种对文化的筛选、传授、传播和传承的活动，并在活动中传递某种价值观，促进人的全面发展。教育和人类相伴而生而灭。世界上，人类的现代教育始于18世纪工业革命爆发后，科学技术与生产劳动紧密结合，促进各种生产力高速发展和生产工业不断变革的时代。“现代教育是指建立在现代工业基础上的学校教育。我国少数民族地区的现代教育主要是指1949年开始发展起来的现代学校教育，即随着社会主义制度在少数民族地区的建立而逐步建立起来的教育体系。”^①曲木铁西先生在他的论著《凉山彝族社会传统教育与现代教育的发展研究》一书中，明确提出了六点现代教育的基本特征：（1）现代教育是顺应现代生产的需要而产生的，其发展的主要途径是实现普及教育，并逐步提高普及教育的程度。（2）教学内容一改过去偏重人文的传统，自然科学占据重要地位，把最新的科学成就反映到教材中来，教学方式和教学理论现代化，改革传统的

^① 曲木铁西：《凉山彝族社会传统教育与现代教育的发展研究》，民族出版社，2000年版，第5页。

教学方法,着重培养学生的创新精神,采用现代化的教学手段,扩大教学范围和对象,提高教学效果。(3)学校教育与生产劳动的相结合。(4)班级授课制和开放学校并行是现代教育模式和体系的基础。(5)学校社会化和终身教育的确立。(6)科学主义和人文主义的有机统一。^①从这些特征内容中,我们对现代教育有了清晰的认识,那么在现代社会中,科学技术和电子信息迅猛发展的时代,民族文化何去何从,文化与教育本质之间有何关系,文化传承尤其是民族文化与教育选择的人类学视角是什么等问题是本节主要讨论的问题。讨论中主要以凉山彝族地区及凉山彝族学生作为个案加以分析探讨。

一、关于文化与教育本质的思考

(一) 关于文化的概念

关于文化概念,世界上有多少人研究文化就可能有多少个文化的定义,而且不同学科、不同研究学派的研究者、研究视角对文化概念解读也有所差异并做出了各自的解说。有人认为文化是信息传播或保存的系统;也有人认为文化是人类抽象的象征符号或代码或思维方式等。人类学家首次提出现代的文化概念是19世纪末著名人类学家爱德华·伯纳特·泰勒。泰勒在1871年发表的《原始文化》一书中把文化定义为“文化是一个复合的整体,其中包括知识、信仰、艺术、道德、法律、风俗以及作为社会成员的人所获得的任何其他才能和习惯。”^②此后有关文化的定义层出不穷,据有人搜索,到目前为止,有关文化的定义有几百个之多。“现在的文化定义倾向于更明确地区分现实的行为和

^① 曲木铁西:《凉山彝族社会传统教育与现代教育的发展研究》,民族出版社,2000年版,第7-8页。

^② 庄锡昌等:《文化人类学的理论框架》,浙江人民出版社,1998年版。

构成行为原因的抽象的价值、信念以及世界观。换一种说法，文化不是可观察的行为，而是共享的理想、价值和信念，人们用它们来解释经验，生产行为，而且文化也反映在人们的行为之中。”^①“在我们中国历史上，‘文化’的意思大体说来就是‘化人文以成天下’就是‘教化’。而对人类学家来说，文化基本上不带‘教化’的意思，作文学科概念之一，‘文化’指的是将人类与动物区分开来的所有造物 and 特征。”^②在现当代中国民族学界认为，“文化是人在体力劳动加脑力劳动过程中所创造出来的一切财富，包括物质文化和精神文化；以及人们所具有的各种生产技能；社会经验，知识风俗习惯等。”^③文化是人成为人之后的人的文化，换句话说，文化是人创造出来的，同时人也是文化的产物。世界上的各种文化都可以根据人的民族属性和民族特征，分成不同的各具特色的民族文化，塑造着不同民族文化性格和民族文化情感的人及人群，呈现出繁杂多样的世界文化内容和文化体系。尽管由于文化传播等的因素，不同的民族可能有一些相同或相似的文化。不过，总的来说，还是不同的民族有不同的文化。即使是同一个民族的人，由于封闭的生活元素或构成的环境因素，也可能有不同的次文化或亚文化。世界上的每个民族由于各自生存的环境和发展的历史轨迹不同，遭遇过不同的来自于自然的、人为的和社会方方面面的挑战，对自然和社会的认知和理解不同，形成了不同的相对稳定的文化心理、文化行为和文化模式，成为有别于他民族的自己民族特有的文化。“这些相对稳定且各具特点的文化，毫无例外地都会体现在本民族每个成员的

① [美] 威廉哈维兰著，瞿铁鹏、张钰译：《文化人类学》（第十版），上海社会科学院出版社，2006年版，第36页。

② 王铭铭：《人类学是什么》，北京大学出版社，2002年版，第9页。

③ 林耀华：《民族学通论》（修订本），中央民族大学出版社，1997年版，第384页。

生产生活中,体现在他们的思维方式和行为方式上,体现在他们所创造的物质产品和精神产品上。另外,这些具有特点的文化,还会以各种方式在这个民族中流传下去,世代相继地产生影响,从而形成本民族的文化传统。”^①就凉山彝族来讲,自古以来由于凉山彝族地区的自然地理条件等诸多原因,形成了凉山彝族人自己特有的文化内容和文化特征。如儿童诵记父子连名谱系、平日亲人带酒来访或逢年过节都用酒祭祀祖先神灵等的文化特点,各具特色的家支文化的内容,丰富多样的毕摩文化和苏尼文化的内容等都是凉山彝族自己特有的文化内容、文化习俗和文化传统,形成了完整的凉山彝族文化体系。世界上各个民族的不同文化和文化传统都是由人创造、发明、选择、传承和享用的,这就是人与文化的关系。各民族的文化和文化传统形成之后,不停地在本民族代际中传承、传递并自我加工、选择、陶冶和塑造了一代代只属于这个民族特点的人,在形成具有这个民族特性的个体和群体过程中,教育起到了关键性的作用。凉山彝族家支文化及其家支教育也是如此。

(二) 关于教育本质的问题

教育是一种社会现象,是培养人的社会活动,是一种有目的、有意识地培养人的活动,它决定着人的发展方向。这是教育学对教育的界定,是教育学研究的教育本质的视角。教育人类学更注重不同文化背景中的广义教育问题和人的发展问题的研究,强调文化的传递和文化知识是如何传递到群众中去,特别重视从人与教育的本质的形成、发展、改变的一般特性上,把握教育在人发展中的一般作用模式,教育的本质在于人的塑造。冯增俊先生认为研究人类诞生和教育起源的问题时,应跳出“劳动创造了人本身”和“教育起源于劳动”的简单认识,要从劳动的产生

^① 冯增俊:《教育人类学教程》,人民教育出版社,2005年版,第194页。

与教育、语言产生与教育、文化产生与教育对人类起源中的作用三个方面来考察，并得出“教育作为人类起源的重要因素，与其他因素是密不可分、互为条件、相辅相成的，它们缺一不可，无法代替无法分离且无先后之别”^①的结论。从而为教育本质的讨论定下了基调。教育人类学家认为教育有三大本质和特性：（1）教育服务生产和参与社会实践的本质。这种本质的特征是：教育不能离开人类生产实践而存在，只有服务并参与人类实践，才能真正体现教育的本质。（2）教育依人类需要生产人的本质。这种本质特征是教育始终是按照人类发展的需要不断地“生产”人类。生产的人越符合人类发展的总目标，越能促进物质生产，就越能体现教育的本质。（3）教育与文化相依存的本质。这种本质的特征是：教育作用文化传递，其发展不仅与文化相一致，并且必须以文化为中介。^②凉山彝族家支文化的教育本质是凉山彝族人繁衍后代、传承文化和生产物质的需要，也是凉山彝族社会历史不断向前发展的需要，是人的本质的一种表现形式。

（三）关于文化、教育本质和人的关系

一方面，教育的本质就是为人类自我实现某种目的或目标的一个不可缺少的手段，在人类的生产、生活和各种活动中，根据各自的需要，总体的发展要求，来实施对个体成员的熔铸、塑造、影响和引导，服务于生产实践和生活需要。就凉山彝族的教育来讲，也是如此。在民主改革前的凉山彝族家支社会里，无论是勤俭勤学的教育，为人处世的哲学道德教育还是家支战争英雄荣辱观的教育，家支祖先崇拜，自然崇拜和神灵信仰等毕摩知识内容的教育，都是渗透和融入在凉山彝族人们的生产生活和婚、

^① 冯增俊：《教育人类学教程》，人民教育出版社，2005年版，第172页。

^② 冯增俊：《教育人类学教程》，人民教育出版社，2005年版，第173-174页。

丧、嫁、娶等各种社会活动实践中进行塑造和教育凉山彝族人。

另一方面,教育的本质是人类自身的再生产,即人种延续的需要。人类对物质文化的生产和精神文化的创造都是为了满足自身生存发展和传宗接代、生生不息的需要而展开的,并将教育活动贯穿于其中。就凉山彝族家支来讲,家支成员对父子连名谱系的掌握和痴迷,对同一家支内部无论隔多少代都不能有“性”观念的产生、知晓和遵循以及各种各样的求育仪式、超度神灵仪式、人生礼仪的程序等教育都是为了家支成员的健康、繁衍和发展。如果某个家支个体成员不能生育或无子,他将是莫大的悲哀。

此外,教育的本质之一是与文化相互依存,教育是一种文化活动现象,必然受到文化的制约和影响。同时,教育具有传递和深化文化与构成文化本体的双重属性,决定了教育在社会文化互动中具有十分特殊的地位和作用,“任何一种文化特质和文化模式如果不借助于教育的传递和深化,都将影响它存在的质量或缩短它存在的历史长度”^①。“特定社会中的教育之所以能与特定社会文化中的其他方面共存一体,主要是因为它们之间经过长期的历史共生和磨合,已经社会性地筛选掉不相适应的部分,并使其余部分扭合成为一种特定的相互适应的相依存的关系,所以在其他文化体中的人看来毫无存在价值的和道理的某些文化特质,在另一文化中都是不可或缺的”^②。就凉山彝族家支中的毕摩文化的诸多具体内容和仪式细节,在做毕祭祀过程中的传递和传承以及对参加仪式者的洗礼、教育和引导是一种独特的教育观,是形

① 袁振国:《当代教育学》(修订版),教育科学出版社,1999年版,第469页。

② 袁振国:《当代教育学》(修订版),教育科学出版社,1999年版,第469-470页。

成凉山彝族人崇拜祖先的心灵陶冶和教育过程，这种文化特质和文化现象，对非凉山彝族家支人来讲，可能是毫无意义的，甚至是难以理解或不可思议的文化现象。其他诵记父子连名谱系、等级家支内婚、姨表家支不婚等等文化内容，对其他民族的人来讲，也是不可思议的文化现象，而对凉山彝族人来讲，是传承了几千年的文化内容和文化传统，是左右着每一个人成长一生的言语、行动、表现和行事。

综上所述，文化、教育本质和人的关系是这样的：文化是通过教育作用于人的。人是文化的产物，也是教育的产物。反过来，文化又是人创造、发明、传递和传播的。教育的本质是人“文化化”的过程，是塑造符合于或遵循于某种文化规则的人的过程，也是促进人的全面发展和养成良好品格的活动。人们文化素质的优劣、教育水平的高低是衡量一个民族或一个社会是否文明、是否发展和是否进步的重要标志。

二、关于文化传承与教育选择的人类学思考

本书探讨的人类学理论主要是文化人类学的理论和方法，涉及教育人类学的理论和方法主要是文化教育人类学的理论和方法。在此探讨的文化传承与教育选择的人类学思考的内容很多，限于篇幅，只从文化传承与教育的视角思考和文化传播与教育的视角思考。

（一）从文化传承与教育的视角思考

有关文化传承的问题，前面作了一些讨论，简单理解就是文化自产生以后，在同属于这种文化的人或民族即创造、发明和享用它的人或民族的代际之间，不断传授、传递、传播、运用和发展，并作用于人的成长和发展。这种文化传承现象，有些是有意识的传递和习得，有些是无意识的、不知不觉中掌握和获得。这是一种文化濡化的过程，即文化延续和个体文化化的过程。世界

上不管是原始文化还是现当代文化,不管是游牧文化还是农耕文化,也不管是哪个民族的文化遗产,都遵循着这个过程的程序。文化遗产的过程也是文化选择的过程。而教育是一种文化现象,也是选择文化的过程。教育的文化选择是为教育的目的服务的。世界上无论哪个国家,哪个民族,哪个朝代,统治者对广大民众的思想和行为都有所控制,选择有利于统治者利益的文化来陶冶和教导被统治者。在中国历史上,秦朝的焚书坑儒、西汉的“罢黜百家、独尊儒术”和“五四”之后学习西方的“中西合用”中“取其精华,去其糟粕”等种种事象都是统治阶级对文化教育选择的过程。并通过社会控制、社会教育、私塾教育和学校教育传授、传播和传承。尤其是通过教育课程加以训练和强化。一般说,“课程总是体现一定社会或社会群体的主流文化的,是以社会主流文化的代言人的形象出现的,它将社会主流文化转化为适合学生接受的方式,使学生在课堂学习及老师的日常交往中,就有意无意地或多或少地习得了这些文化”。^①这种学习文化的方式,在国家产生以前的原始社会或国家产生以后的单一民族国家或地区里是普遍存在的。但是,在多民族组成的国家或移民国家中,各个民族各自都有悠久历史文化传统的社会里,统治阶级的主流文化对处于统治阶级民族的学生来讲是没有任何问题的。但是,对被统治阶级民族的学生或移民学生来讲,学习和接受与自己民族文化传统没有多少联系的统治阶级的主流文化的教育,往往是难以适应或产生许多困惑和迷惘的。尤其是对那些文化价值、民族精神、人生观和世界观以及传统文化内容和传承方式,丝毫与自己民族文化传统和价值观没有关系的学生而言,更是难上加难。这也是多民族国家或移民国家中导致少数民族学生或移民学生学业成就低下或退缩回本民族文化圈里的主要原因之一。

① 郑金洲:《教育文化学》,人民教育出版社,2003年版,第290-291页。

因此，在多民族或多元文化国家里，实施多元文化教育或异文化教育消除文化霸权、促进文化公平发展，引导各民族文化优秀文化共生共荣、共同传承、共同发展的关键。

在当今世界，文化传承与教育选择的问题引起了中外许多学者的关注和研究，也是教育人类学家重点研究的问题。教育是有目的、有计划、有系统、有意识地培养人的过程，也是选择文化的过程。“教育对文化的选择包括了对文化的挑选、糅合、加工整理、清理排劣等制作过程，选择文化贯穿于教育全过程的每一种活动中”。^①教育人类学家认为，“在当代，教育对文化的选择受多种因素影响，主要有：一是社会需要；二是文化传统；三是受教育者的发展水平。”^②如果在学校教育教学和课程内容中存在偏见或歧视或忽视多民族文化存在，那么实行多元文化教育或异文化教育是不可能的。

在当代中国，多元文化教育正引起越来越多人的关注，各少数民族的优秀文化，在各少数民族地区的基础教育中自行设计的课程和编写的教材中得到了或多或少的体现，在少数民族高等教育中的少数民族语言文学专业，也得到了贯彻和实施，越来越多的少数民族学生在学习主流文化的同时，也学习一些本民族的优秀文化。但是，体现和包含各少数民族优秀文化内容的民族传统文化和地方知识，还没有正式编入国家统一教材中和统一课程里。就是体现国家民族理论与民族政策普及知识的《民族理论与民族政策》课程，也仅在民族高等院校和少数民族地区的部分高校的学生中传授、传播，而非民族高等院校的课程教材中却难寻踪迹，许多师生也不知有此门课程。就凉山彝族地区的基础教育而言，无论是普通中学还是一类和二类双语教学模式的学校课程

① 郑金洲：《教育文化学》，人民教育出版社，2003年版，第210页。

② 冯俊增：《教育人类学教程》，人民教育出版社，2005年版，第211页。

内容中,也很少涉及当地民族文化知识的内容,也没有什么“乡土教材”。这不能不说是文化传承与教育选择上的一大失误或遗憾。而这种失误或遗憾,在中国广大少数民族教育中是普遍存在的。而且,许多学者、专家和普通人,对中国少数民族教育的认识,也存在一些误区、偏差或不足,有的还根本没有少数民族教育意识的存在。

在当代中国,有关少数民族教育的概念的界定,在教育界、理论界、新闻界、政府部门和各个历史时期的政策纲要上以及一些学者、专家的论述中,都有各自的描述和理解。其中,王军教授的界定较为科学。王军教授在研究、分析了各种界定后认为,当今被普遍认可的定义是“所谓民族教育是指以少数民族出身者为对象的教育;而民族高等教育是指以少数民族出身者为对象的高等专门教育。也就是说,它是以受教育者的民族出身为标准来确立的。”^①王军教授在肯定了被普遍认可的定义后指出,“少数民族的教育问题,不仅仅是少数民族受教育的问题,还有一个接受怎样的教育问题。少数民族在学习汉语语言文化的同时,还有一个其自身民族的文化遗产和发展的问題”。^②并经过进一步的分析、论证后,提出自己对少数民族教育及其少数民族高等教育的定义。即“我国现阶段的少数民族教育,是指以少数民族为主要对象,以少数民族文化为主要内容特色,以促进少数民族及其地区的经济、文化和社会发展为主要的跨文化教育。”^③这个定义明确提出了对少数民族教育内容的重新认识,即“以少数民族文化为主要内容特色”,并指出“现阶段我国少数民族及其文化仍然具有明显的特征并在现实生活和生产过程当中发挥着重要的作用”的社会现实。

①② 王军:《文化传承与教育选择》,民族出版社,2002年版,第99页。

③ 王军:《文化传承与教育选择》,民族出版社,2002年版,第103页。

然而，纵观当今我国少数民族基础教育和高等教育的教育教学过程中，有多少是“以少数民族文化为主要内容特色的”课程内容和文化体系的事实是显而易见的。在现代学校教育中，少数民族的文化传承和少数民族的教育选择似乎有太多的脱节，甚至没有文化传承和教育选择可言。这种现象在我国各少数民族学生的现代学校教育中比比皆是，在凉山彝族家支成员的现代学校教育中，几乎看不到凉山彝族家支文化内容的教育、传播和传承。这是值得当今教育者、教育政策制定者和教育研究者以及各级政府领导们进一步关注、思考和研究的问题。对这个问题的重视，也许是对重新构建少数民族教育的理论体系、课程文化内容的设置体系、实施多元文化教育和跨文化教育，给更多不同文化背景下的儿童留有更多学习、教育和接受当地文化知识、地区文化知识和民族文化知识的时间和机会，推动地方教材、乡土文化知识和课程内容的建设，打破一元统编教材和课程的垄断教育，推行多元文化和跨文化的教育，推进现代学校教育的改革和发展，促进各民族文化教育的全面发展，实现“以人为本”的教育目标，具有重要的理论和实践意义。

（二）从文化传播与教育的视角思考

要探讨文化传播与教育的问题，应从文化传播论学派谈起。19世纪末20世纪初，文化传播论学派在反对进化论学派的背景下产生并成为西方民族学理论之一，被称为“文化圈学派”或“播化学派”或“文化历史学派”。这个学派的观点认为人类文化的类同或相似是文化传播的结果，每一种文化现象都是在某个地点一次产生的，一旦产生后便开始向各个地方传播、散布，世界各民族各地区文化并不都是本民族或本地区创造的，而是从传播着的各种文化现象中“借用”了某些东西，在一定的地区内，若干文化特质（或因素）构成了一定的文化圈。文化传播论学派习惯上分为德奥和英国文化传播论两个学派。

德奥文化传播论学派的始祖是地理学家拉采尔 (F. Ratze, 1844 - 1904), 最著名的代表人物是德国的格雷布纳 (F. Graebner, 1877 - 1934) 和奥地利天主教神父施密特 (W. Schmidt, 1868 - 1954)。格雷布纳主张不论地理相距远近, 只要发现两者或双方的文化相类似, 都可视为文化传播或采借的结果, 可划归为某一文化圈, 各民族文化的相同性, 应由质与量的两种标准来判别, 进一步推广和应用了“两个铁律”, 提出“形的标准”和“量的标准”。“形的标准”是指如盆、壶或其他物质用具的形式或美术品上的图案或宗教信仰仪式上的各种外表成分, 即物品本性以外的种种性质相符。“量的标准”则指品质上相似的数量或数量上相符。在传播时从某些文化特征开始, 其他特征相继其后, 类似波浪, 一浪推一浪, 永不停息地发生传播或借用现象, 形成了文化波浪、文化层次和文化圈的概念。如把大洋洲区域分为塔斯马尼亚文化等六个连续的文化层或文化圈, 每个文化层, 都由许多文化特质构成, 文化特质在各地并非均衡分布或极为稀薄的原因主要是传播或借用的缘故。施密特赞同格雷布纳用“形的标准”和“量的标准”来划分文化圈和文化层的理论, 并进一步提出“连续标准”和“亲缘关系程度标准”来证明早期文化间的关系或相似性。“连续标准”就是指在两个相距较远或地域上不连接的文化之间, 找到与两个文化具有相似文化特质的岛屿居民, 就可断言这两种文化之间曾有过联系或接触。“亲缘关系程度标准”是指在相互隔离的两地文化的文化特质的形式越相类似, 数量上越多, 便可断定两地文化并非独立发生而曾有过传播关系。

英国文化传播论学派的代表人物有里弗斯 (K. W. H. Kiv-ers, 1864 - 1922)、史密斯 (G. E. Smith, 1871 - 1937) 和佩里 (W. T. Perry, 1887 - 1949)。里弗斯主张文化的变迁发展与民族的迁移混合有极大关系, 文化相互接触后会与原来的文化迥

然不同。在文化传播的广大区域中，相隔两地之间文化元素的传播往往会中断，成为阻碍传播论学者证明两地文化渊源关系，故而提出“有用艺术消失论”，即两地文化传播关系不拘泥于文化元素的连贯性关系来弥补。史密斯认为埃及是全世界最早出现文明的地方，在世界其他地方发现的高级文化现象都是由古埃及传播过去的，尼罗河是全世界文明的发明中心，诸如农业灌溉、航海造船和木乃伊制作等文化因素，都是在公元前3000—2000年间在埃及集合起来，到公元前900—800年时开始向世界各地传播，向西北传到希腊，再由希腊影响罗马，之后传遍整个欧洲；向东经波斯湾、印度、斯里兰卡传到印度尼西亚和中国，再往东传到大洋洲群岛，并由大洋洲和太平洋北部传到秘鲁和墨西哥等美洲各地；向南传到澳洲。认为文明的创造并非易事，要有内发的行动与特殊的环境发生作用，才可以创造文明；文明的起源是一致的，一经创造就只有继续传播而不能再有同样的创造；发明不是积淀过程的结果，原始宗教和社会组织等一切文化现象，只有整个人类历史进到埃及的时代才突然被创造出来，通过航海传播而去，在埃及人创造文明以前，几乎完全缺乏可称为文化的事物存在。佩里进一步继承和发扬史密斯的“泛埃及论”，认为古埃及人是航海民族，为寻求金属珍宝而四处航行，在找到宝物之地停留或定居，传播了如美术、宗教等创造发明的文化现象，并与当地土著居民的文化相混合，形成形形色色的文化。

在学术界，文化传播论学派的认识和观点遭到很多人的质疑，尤其是“泛埃及论”论据不足、牵强附会。20世纪初以来，有些研究者认为不同地区的文化相同或相似不是传播的结果而是独自发明或发现的，打破了文化传播论的观点。20世纪40年代以后，文化符号学和传播学的研究逐步萌芽和兴盛，文化传播论有了新的释读和解说。学界更加关注和研究文化传播的方式和特点，分析文化是如何传播的，而不再去死究文化传播论中文化发

明或发现的认识和观点。文化传播方式很多,传播的方向有横向传播和纵向传播。横向传播包括不同文化因子和特质的接触、采借、输入和借用。纵向传播就是同一文化的文化内容、文化观念和文化价值取向的传承和传递。文化传播是文化变迁的重要机制之一,是指一个文化发明创造出来的文化元素乃至文化结构、文化体系向该文化之外转移或扩散,引起他文化的互动、采借以及整合的过程,是一种普遍现象,它的内容包括对文化的全盘接受或部分接受或重新解释或刺激产生某种新事物的替代或拒绝等方面。教育是一种社会文化现象,是培养人的一种社会活动,是传承社会文化、传递生产生活经验的基本途径,也是一种文化传播或文化交流的形式,教育的内容也包括对文化的全盘接受或部分接受或重新解释或刺激产生某种新事物的替代或拒绝等方面。文化传播的发生、发展和最终实现采借或选择现象是离不开教育的。文化传播的现象和教育的现象相类似。

1. 教育本身就是一种文化传播,两者的现象相类似

教育一旦发生,文化传播也就开始了。教育过程实际上是一种文化传播的过程,传播内容就是教育内容即文化。无论是物质文化、制度文化还是精神文化,只要产生发明了,就要求不断传播、传递、深化和提升以及改造和更新这些文化内容,教育内容也要求不断充实、更新和变革。

教育的教化过程都是通过人际交往、文学艺术形式和影视作品来传授和传播文化内容的。人际交往包括口头说讲、肢体语言和个人魅力的作用,在个人与个人的交往中,在个人与群体的接触中完成文化传播的事实;文学艺术形式主要通过小说、诗歌和散文等文学作品和音乐演唱、舞蹈表演和美术绘画等艺术形象和艺术作品来完成文化教育和传播的过程;影视作品主要通过包括图片、电视、广播和计算机网络视图的形式完成文化教育和传播的。教育的教化的方式方法包括公开和私下两种方式,无论是公

开还是私下都是以直接或间接的方式方法来完成文化的传递，是彼此互动的结果。文化传播的过程和方式与文化教育的教化方式和方式是一样的。人是传播的动物，也是教育的动物，教育和传播渗透到人们生活的一切事情之中，是形成社会的工具之一。因此，教育本身就是一种文化传播。所谓的双语教育就是双文化传播，跨文化教育就是跨文化传播。文化教育，自从学校产生后，教育内容和教学活动基本上都在学校进行，教育者用一根教鞭一支粉笔一块黑板和一张嘴就完成了文化的教传，而不太注意受教育者的感受和教学效果；如今随着计算机技术发展和普及，利用电视广播录音图片多媒体等多角度的教学手段来影响受教育者和增强教学效果，一种新型的远程网络教育已应运而生和不断发展，彻底改变了传统的教育模式、教育方法和传播形式。文化传播和教育的现象无论是课堂讲解、个人演说还是民间故事都类似文化传播论学派所提出的论点像“波浪”一样，一浪推一浪，永不停息地发生着。因此，教育管理者应当进一步改善学校文化教育环境，改变教育模式和教学方式以及课程结构和课程内容，使文化教育获得新生的同时，文化传播也获得新生。世界上不同民族的文化有相同或相似的地方，主要是文化传播的结果；各个民族的传统文化，能够保留到现在，原因之一就是文化传播和文化教育的结果。凉山彝族家支文化能够在当今社会里依然发挥着它的文化功能，依然是一种“活”的文化，引导和左右着人们的生产生活和各种行为规范，重要的原因也是文化教育和文化传播的成果。

2. 教育是一种有选择的文化传播

教育是培养人的一种社会活动，与国家、社会、政治、经济、文化等诸多方面有着密切的联系，影响人们的行为规范和理想信念，带给人们经验、知识和技能。作为社会结构和社会系统中重要组成部分的教育而言，教育内容必须受到控制，教育所传

播的文化内容必须得到社会价值的认可。对教育者而言,总是希望按自己的教育意图行事,使受教育者能够了解、领会和接受教育内容;对受教育者而言,接受了教育内容,信息刺激后总是产生一些反应,在思想情感和语言行为等方面发生某些变化,这种反应或变化就是教育的结果。因此,对所教育的文化传播内容进行取舍,控制什么、不认可什么,就不教育、不传播什么,比如色情、暴力不被认可,也就不去教育、传播它;需要什么,认可什么,就去传播、教育什么。因此,当今教育者最头疼的是如何高效地正确地传递、传播、教授那些有用的健康的先进的文化内容给受教育者。

一个国家或一个民族通过教育,对先进文化进行采借或选择后,在国民或民族成员之间进行广泛的教育和传播之后,可以使一个国家或一个民族或一个社会,跳跃发展过程中的某些阶段,或避免别人已犯过的错误或把本民族优秀的文化传播出去为他人服务。例如,20世纪初,中国共产党选择了传播而来的马克思列宁主义理论与中国革命具体实践相结合,向中国劳苦大众广泛传播教育,进行革命斗争取得胜利而建立社会主义中国,使中国跳跃了资本主义的发展阶段,同时也使中国境内的众多少数民族跳跃了人类社会发展的一个或多个发展阶段而直接进入了社会主义社会。凉山彝族人就是从奴隶社会形态直接进入到了社会主义社会,接受了各种各样的现代文明和现代文化教育。20世纪40年代末第二次世界大战结束后,日本以引进美国先进技术和教育模式为国策而最终在许多领域与美国持平,甚至有的还超过了美国。这些都说明了教育是一种有选择的文化传播行为。

3. 在当今中国主流文化与少数民族文化教育传播中的几点建议和认识

笔者认为,时代发展到今天,中国的改革开放取得举世瞩目的成就的同时,各地区各民族的经济文化发展水平越来越不平

衡，贫富差异越来越悬殊，两极分化趋于严重，西部地区落后于东部和沿海发达地区，“贫困文化”普遍增多，文化教育越来越跟不上社会发展的脚步，尤其在少数民族地区更明显。国家和各少数民族要想在西部大开发中，切实缩小与东部和沿海发达地区各方面的差距，真正达到共同繁荣发展，应当运用文化传播的移动、采借和选择等理论对教育的启示性，为改变“贫困文化”现象为“富裕文化”的现象而努力。具体做法：

第一，在各少数民族民族文化的继承、发展、传播和教育的问题上。

一是运用文化传播中的采借或选择理论，进一步有目的、有计划、有组织、有步骤、有选择地引进、吸收汉民族或其他民族以及国外先进文化与本民族的优秀文化相结合，扩大在本民族成员和本地区的教育传播范围，在教育中掌握技术，在传播中改变观念，努力发展本民族的经济、文化教育事业。凉山彝族地区民主改革以来实施的现代学校教育，实际上就是对主流文化和外国文化的采借或选择。只是这种采借或选择没有更多地顾及到凉山彝族优秀传统文化在现代学校教育中的分量和位置。

二是重新审视一个民族在早期的历史发展中形成的语言文字、历史地理、宗教信仰、风俗习惯、伦理道德、生活方式、价值取向、情感特征、行为规则、教育制度和教育方法等独特而丰富多彩的文化；审视这些文化在整个国家和本民族本地区内是否得到广泛的教育、传播、知晓和认可？优秀民族传统文化是否得到普及、传播和继承。如现在凉山彝族的毕摩文化至今还是只掌握在少数人手中，成为民众十分神秘的东西；许多凉山彝族优秀传统文化没有得到很好的关注和挖掘，没有得到广泛的传播。还有现在的许多年轻人不知“端午节”、“中秋节”、“清明节”为何节，更不知道彝族的“火把节”、“傣族的泼水节”、蒙古族的“那达慕节”等中国少数民族的文化内容。这是非常不利于中华

民族优秀传统文化的普及、传播和继承的。因此,对那些优秀的民族文化内容应当加以普及、教育和发扬,尽最大力量传播到广大民众中去,使之得到传承、发展和传播,甚至革新后发展,真正展现出中华民族博大精深、光辉灿烂的文化宝库。

第二,在少数民族地区基础教育阶段课程内容的选择和改革上。

一是选择那些适应民族学生的,在其民族文化影响下所形成的认知经验和生活实际的教学内容、教学形式和教学方法,在坚持国家规定教育内容的基础上,从一个民族一个地区的实际出发,从少数民族儿童心理认知发展的特点出发,修订部分全国统编教科书的内容或重新编写教科书,增加适合本民族本地区农牧业社会生活实际的内容;如在语文、历史、地理、音乐、舞蹈、美术、体育等课程中,增加本民族文化的内容,广泛传播本民族本地区地理历史、风土人情等各种文化知识,使学生在了解本民族本地区文化特点的基础上激发学习热情和兴趣,培育热爱本民族本地区的传统文化和人民群众,增强民族自豪感和责任感,增强爱国意识,为获得优良的成绩和进一步升学提供支持,为国家为社会服务做好准备。因此,在凉山彝族现代学校教育课程中应当选入一部分优秀的凉山彝族家支文化的内容。

二是要从一个民族一个地区的现实和产业结构的需求出发,认真考虑一个民族传承民族技艺、民族特点和地区特点,改革普通基础教育阶段的课程设置,适当增添职业技能学习的课程内容或举办职业技术教育课,加强社会生产劳动实践实习,使那些小学毕业升不了初中,初中毕业升不了高中,高中毕业升不了大学的毕业生,回到本地区劳动力市场时,学有所用,学以致用,有所作为,带头广泛传播劳动技能,致富一方一族,消除“读书升不了学就无用”的观念。如在凉山彝族地区现代学校的课程设置上,增添一些彝族刺绣课程、彝族工艺品制作生产课程、养牛养

羊养猪技术课程等，鼓励那些有兴趣或升学无望的彝族学生学习、掌握一技之长，回到家乡，建设家乡，开发家乡，勤劳致富。

三是利用语言文化的传播特点和民族心理特点，大力加强一个民族或一个地区的双语或多语教学和双文化或跨文化教育，使学生在不同语言文化接触中开阔视野，拓宽学习路径，改变因教学语言、所学文化与学生本民族本地区的语言环境和所处文化相脱节，阻碍和影响对教育内容不理解，成绩提不高以及整个教育教学质量和办学效益不好，社会声誉不高的局面。很多少数民族学生出现厌学、辍学、成绩不好、升学无路等原因，主要是由于语言不通、理解有误、沟通不畅等语言障碍和思维不同引起的。如凉山彝语语法中一句话的语序是主语、宾语、谓语的构造，与汉语语法语序中的主语、谓语、宾语的构造是完全不一样的，反映了彝族人 and 汉族人的思维方式有差别。因此，在少数民族现代学校教育中运用双语解释或双语解说的教学用语，对提高少数民族学生的学业成绩是十分有利的。尤其是低年级的时候运用，效果更加明显。

第三，在整个高等教育阶段课程内容的选择和改革上。

一是鼓励学好先进文化的同时，不但要在少数民族地区的高等院校和民族院校里，公平、公正和科学地设置各少数民族的语言文化专业，而且在内地的普通高等院校里，也应当开设有关少数民族语言文化方面的课程，以便使一个民族的语言文学、风俗习惯和宗教哲学等传统文化和优秀文化，不但使该民族的学生全面学习、掌握、继承和传播出去，而且也让本民族以外的学生全面学习、了解和借用，以促进各民族之间的沟通、了解、尊重和团结，促进各民族的经济文化和教育事业的繁荣、发展和共同进步，促进国家的繁荣、发展和稳定。可是现在有些高校，以少数民族语言文化专业的学生，就业困难、不收学费等理由，停办这

些专业,停招学生。如一些大学已经停办停招了彝族语言文学、苗族语言文学等专业及其学生,这是值得人们深思和考虑的问题。

二是目前在民族高等院校课程设置中的《民族理论与民族政策》这门课程和民族文学、民族文化的课程,不光在民族高等院校或民族地区部分高等院校里作为必修或选修课程开设,还应当使内地的所有高校具备一些民族理论与民族政策方面的知识和理论,以便在工作、学习和生活中,正确处理所遇到的民族问题和民族关系,进一步做好民族团结进步事业,为实现中华民族的全面振兴作出贡献。

总之,文化只有进行教育和传播才能得到继承和发展,教育和传播的内容都是文化,文化的教育和传播的过程就是文化的变迁、借用、采集和选择的过程。因此,我们在对待一个国家或一个民族或一个地区的文化教育和传播时,应当运用好文化传播论和传播学中的一些观点,全面审视整个国家或民族或地区的文化全貌和各个教育阶段中文化教育和传播内容,正确认识和处理主流文化与少数民族文化教育传播中遇到的各种问题,因地制宜,结合实际,实事求是加以继承、改进、传播、发展和教育,使一个国家或一个民族或一个地区实现文化飞跃发展,促进民族地区的经济、文化、教育事业的进步和发展,实现民族文化的广泛传播和传承,增强各民族学生的民族自豪感、自尊心和责任感,提升国民素质和民族优秀传统文化的传承和传播,维护国家的繁荣和稳定,促进各民族团结和共同繁荣发展。

第四节 凉山彝族家支文化教育与现代学校教育的调适

凉山彝族家支文化教育内容十分广泛，前面讨论的所有凉山彝族家支文化的内容都是凉山彝族家支文化教育的内容。自古以来在彝族地区的社会教育和家庭教育中进行和实施，在凉山彝族一代代人的文化传承中完成。这里不再叙述。

一、凉山彝族现代学校教育的产生和发展

凉山彝族现代学校教育发生在 20 世纪初，由开明的土司、彝族头人和国民军政府创办。但真正意义上的现代学校教育则开创于 20 世纪 50 年代，凉山彝族地区真正实行民主改革走上社会主义道路之后的事情。

凉山彝族私塾学校教育可以追溯到明清时代，“明、清时期，凉山各土司衙署多设家馆，教其子侄习修汉文，部分少数民族上层子弟也有进入卫学、书院就读，参加科举考试的。朝廷也有专收少数民族的生员名额。”^①“清光绪三十三年（1907），安宁场岭镇荣土司（彝名牟乌省者）曾在小相营办过有 18 个学生的学堂，并摹刻印刷彝文课本，其内容为彝族传统教材《玛牧特依》和欧洲科学知识摘要，学校只授彝语文，不授汉字。”^②“民国七年（1918）越田坝岭土司家请晓峰先生在家教子经学汉文，官地土司家办学延师教其子弟。民间或也有私塾，一般是头人为族属

^{①②} 凉山彝族自治州地方志编纂委员会编纂：《凉山彝族自治州志》，方志出版社，2002 年版，第 2499 页。

子弟而设，塾师由贵族们联聘，所教内容为《三字经》、《百家姓》等，只限于民族杂居区。其后，彝人办学已不限于土司头人，有财力、能力的黑白彝也有自己办学的。”^①“民国二十三年（彝历狗年，1934年），彝人罗太英在家乡红毛尼足村毛勒巫办学校，聘请汉人吴治平、张府忠（秀才）为教师，招收其子侄和当地彝童20余人，初授《三字经》，数月后改授小学国文和数学，与屯垦委员会所办的红毛小学合并。”^②“民国二十六年（1937）3月，土司岭查电在越田坝岭捐资倡办斯补小学，办学15年，卓有成效。以后瓦扎木基（彝）、喇宝成（蒙）、米万福（彝）等也积极创办边民小学。”^③以上摘录中所谈到的是凉山彝族地区现代学校教育的前奏，其中，最有影响和成就的是，1937年土司岭光电创办的斯补小学，办学15年，开创了凉山彝族地区现代学校教育的先锋。国民政府时期，在凉山彝族地区创办了官办的学校，主要有“民国十八年（1929）二十四军西昌垦务局所属彝务整理委员会创设‘化夷学校’1所，校址在西昌城内小校场关帝庙（今城厢粮站内），由陈正纲主办。县府令各支彝族头人遣送彝童入学，学生20余人，不久垦务局遭撤，学校停办。民国二十年（1931），宁雷马屏屯垦殖军驻西昌，设立宁属化夷学校简称‘宁化学校’，由彝族青年曲木藏尧主办，周维汉协办。借宁属联立初级中学西院为校舍，学校专办彝童伙食，学生仍由县府令各支彝族头人派追，约七八十人，课程设置与汉小无异，教学纯用汉语，彝童茫然无措，终日如坐针毡。”^④“宁属边民教育筹办于民国二十五年（1936）第一批开办省立小学6

① 凉山彝族自治州地方志编纂委员会编纂：《凉山彝族自治州志》，方志出版社，2002年版，第2499页。

②③④ 凉山彝族自治州地方志编纂委员会编纂：《凉山彝族自治州志》，方志出版社，2002年版，第2500页。

所。民国二十六年（1937）开学4所（盐源、盐边、冕宁、雷波）；宁南、昭觉2所于民国二十七年（1938），二十八年（1939）相继建成开学，至民国三十五年（1946）间成立省立边民小学11所”。^①可见，国民政府时期，在凉山彝族地区已开办了“化彝学校”。“提出同化、德化、进化”政策，以政治为先驱，军事为后盾，教育为手段，以达到民族汉化，统一文化，进而融化各少数民族的目的。但是，由于课程内容，教学语言等因素，出现了“虽管理严厉，但逃亡者众”^②，效果较差的结果。值得指出的是，尽管这段时期里，国民政府和彝族土司等上层开明人士所办的学校，主要还是局限在凉山彝族地区的土司实际掌控的地方和国民政府或军队的驻地，真正的凉山彝族人居住的腹心地区和高寒地区，则根本未涉及。同时，除了岭镇荣土司开办的学堂和岭光电土司所设的小学使用过自编自造的“诺苏”（彝族）文字译本，开设彝文课，使用彝文书写外，几乎没有涉及彝族传统文化的教育。

解放后，党和国家把凉山彝族地区的教育纳入了全国统一开办的现代学校教育系统中，有计划、有目的地实施民族教育。正如《凉山彝族自治州志》上总结到的那样，“1955年，西康省教育工作会议将民族教育政策归纳为：民族学校必须培养出能为党在民族问题方面实现总任务的人才，这就要求民族学校培训具有一定政治觉悟、文化素养和健康体质的全面发展人员，培养学生成为爱祖国、爱人民、爱科学、爱劳动、爱护公共财物、健壮、活泼、勇敢、诚实的新一代，在办学中要‘充分估计到当地人民的风俗习惯、宗教信仰及其他一些具体情况，坚持慎重稳步和正面耐心的说服教育方针’。据此，凉山民族教育逐步形成一套有

^{①②} 凉山彝族自治州地方志编纂委员会编纂：《凉山彝族自治州志》，方志出版社，2002年版，第2500页。

地方特色的方针、政策,40年中,政策有过一些调理和反复,尤其是“文化大革命”中,更受到严重破坏,但中共十一届三中全会以后,经拨乱反正,民族教育政策得到恢复和发扬,逐步形成一整套行之有效的方针、政策,即坚持从地区和民族实际出发,把民族教育作为发展重点,从事业计划、经费、教员和师资配备等方面作保证,推行双语教学,使用民族语言文字教材,广泛开展少数民族语言扫盲工作,大、中专招生实行放宽招生年龄、录取照顾加分;坚持培养本地本民族的教师队伍,在政治、经济待遇上给予一定优惠政策。”^①客观地讲,民主改革50多年来,凉山彝族现代学校教育取得了前所未有的成就,培养了大批具有高素质的民族干部,双语人才和双文化人,为凉山彝族地区政治、经济、文化、教育事业等各方面的建设做出了很大的贡献。但是,也不得不承认,从整体而言,与内地教育相比较,凉山彝族现代学校教育还非常落后,凉山彝族现代学校教育还面临着许许多多的困难和挑战,尤其是彝族传统文化与现代学校教育如何对接,如何发展,还是一片空白,凉山彝族学生学业成绩不高的问题,还没有得到切实的解决,当前凉山彝族地区彝族“普九”教育中的入学率、巩固率、升学率以及普及以后的升学率、成才率、就业率还令人担忧,众多彝族青年人呈现“彝不彝汉不汉”的文化边缘人,即彝族语言文字和传统文化逐渐丢失或已完全丢失,汉语语言文字和主流文化又懂不了多少的年轻人越来越多。而这些人或更多的少数民族学生的学业成绩或其他方面,却又在学校里受到一些不太公平、有失公正的评价和认识。那么,现代学校教育评价中存在哪些问题呢?以下作些分析。

^① 凉山彝族自治州地方志编纂委员会编纂:《凉山彝族自治州志》,方志出版社,2002年版,第2504-2505页。

二、现代学校教育评价的误区和盲点

现代学校教育的概念比较广泛，本书所指的现代学校教育主要是指解放以后的现代学校教育，在凉山彝族地区则特指民主改革以后到现阶段的学校教育。教育评价包括学校评价、教师评价、学生评价、课程评价、教学评价、学业评价等多个层面，涉及很多内容和多项指标，无论是哪一种评价，都对教育的发展方向具有导航作用。

（一）误区

纵观中外现代学校教育，中国现代学校教育评价的误区，最严重的是以学生考试分数的高低或成绩的好坏来评价教师、学生和学校的优劣、好坏，把老师、学生和学校分成三六九等。如果某个学生各门课程或功课学习成绩很好，就认定是个好学生，完全忽视或不管其他方面的表现是好是坏，即使这个学生自理能力很差或道德品质不好，依然还是个好学生。相反，如果某个学生学习成绩不好，其他方面表现再优秀也是个差生。同样，如果某个教师所教的课程，每次测验或考试中，学生都考取高分的话，这个教师就是好教师或优秀的教师，也不管其他方面的表现是好是坏。相应的，如果某一所中学在中考或高考中，有很多“好学生”或“好老师”出现，上线的学生数量多或考上名校的学生数量多，就是好学校，称之为重点。具体还分省市重点，区县重点等。社会上对其评价也很高，完全忽视了其他硬件、软件的建设 and 作用。有人认为现在的大学也分成什么“985工程”重点大学、“211工程”重点大学或“一本”、“二本”等，这样的结果就是好的好上加好，差的差上加差，导致国家资源配置严重失衡，教育教学更加不公，社会评价严重错位。还有的人认为，当前中国的现代学校教育，在这种评价尺度的导航下，应试教育现象十分严重或都在搞应试教育，曾经吵得轰轰烈烈的素质教育已

是“雷声大雨点小”或虚无缥缈或销声匿迹；课程改革已换汤不换药；受害者也就是学生；国家资金的投入和高素质人才已集聚到极少部分学校，财富也集聚到极少数人手中等等。

笔者认为，这样的认识有些偏激，甚至是武断的。不过，从中也折射出国家办学和学校教育教学评价中存在的一些问题。在当今凉山彝族地区的现代学校教育教学评价中也存在一些偏颇。因为，在凉山彝族地区现代学校教育的对象——凉山彝族学生中，绝大部分是背负着浓郁的民族传统文化特质及其价值观和荣辱观，与在现代学校教育中受教育的主流民族的文化内容、文化特质及其所赋予的价值观和荣辱观是有很大差异的。但是，对学生学业成绩的评价依然是用普适性的好坏标准来评判，完全忽视民族语言文字、民族文化背景等因素的存在和影响。这种评价是有失公平的。为此，引出了现代学校教育中的两个盲点。

（二）盲点

笔者认为人们对现代学校教育评价的盲点有两个：

第一个盲点，是指现代学校教育运行 50 多年了，在中国 960 多万平方公里的土地上，现代学校教育除了一些试验学校和优势民族地区外，几乎全部实行国家统一设置的课程，统一编写的教材，统一规定的教学计划和教学目标等一统天下的教育体系。没有城市和乡村课程之分，也没有主体民族和少数民族之分，即没有考虑到学生出生的自然、气候、地理和社会环境等各种差异的因素。实际上，就主体民族学生——汉族学生而言，出生在都市、城市、乡镇、农村、平原、山区、海边、民族地区等不同地方的学生，其文化背景知识或家庭和社区获得的文化知识是有差异的，甚至是不一样的。主体民族学生和少数民族学生之间或各个少数民族学生之间的差异则可能是天壤之别的。

第二个盲点是，在评价学生学业成绩的优劣上，几乎没有考虑到学生的自然属性、民族属性和民族文化背景的问题。然而，

当今世界上没有哪个人不属于某个特定的民族，而民族之间的区别，最主要的就是他们各自具有不同的语言和文化，每个人又都是在各自传统文化的熏陶和影响下成长起来的，对某件事物的看法和认识可能都有各自不同的立场和观点，甚至对同一件事或同一个物体或同一种现象的看法和认识，都有可能是完全不同的。而且，这种不同的立场或观点，往往都是站在本民族文化传统和价值观的标准上。因此，具有不同民族属性和民族文化背景的学生之间，在现代学校教育上，同用一套评价体系和同一种标尺来评判学生的学业成绩，是有失公平和客观的。即使是同一个民族的学生，也因为来自于不同自然、气候、地理环境的地方或出生在不同的亚文化习俗圈里，在现代学校教育中，同用一种评价尺度来评判学生的学业成绩，也是不科学的。而由此失学和勉强中学毕业的学生却又不安于现状，不甘心把自己的一生局限于父辈世代代“面朝黄土背朝天”而辛劳耕作的山川、树木和林地，于是背井离乡，进城寻梦。笔者在田野调查中，在云南和四川凉山彝族居住的城市和乡村访谈时，许多有识之士和民间老人都为近年来大批彝族年轻人毅然决然留下老人和幼童而盲目下山，进城打工，离乡背井又收获不多的现象忧虑不已。在田野调查中，楚雄彝族文化研究所曲木先生说道：“改革开放以后，许多凉山彝族青年认字很少，也出来打工了。如宁蒗县的彝族，在一个村子里，姑娘和小伙全都出来打工。彝族过年时，过年猪也没有人杀，只好请汉族人作为临时工来杀猪。这些出来打工的人过年也不回来，彝族以前过年怎么也要回家的，必须在家。现在出来打工的人，挣钱不多，路程又远，路费需要很多，单位也不让请假。怎么能回来呢？尤其是七八年以来，出来打工的很多了，到深圳、广州、上海、东北等到处都有。彝族女孩子出来打工的也很多了……”笔者在宁蒗彝族自治县跑马坪乡沙力坪村调查时还碰见好几拨出去打工请假回家过火把节的彝族青年男女。究其原

因,除了自然、地理环境和某些思想观念的因素之外,现代学校教育的教学内容与传统文化内容严重脱节的教育现象以及学业成就未获得认可或未达到预期的目标有直接的关系。那么作为教育主体的彝族学生有什么样的教育需求呢?他们得到什么样的教育才能改变命运获得更好的生存和发展呢?

三、作为现代教育主体的彝族学生的教育需求

从前面分析的当今凉山彝族人所处多元文化环境的实际情况来看,我们认为现代凉山彝族学生的教育需求是需要多语言和多元文化的学习和教育、需要彝族传统文化的学习和教育、需要现代科学技术技能的学习和教育。

(一) 需求多元文化的教育

从前面的分析我们已经看到现代凉山彝族地区已逐步或正在呈现出多元文化的社会环境和生存时空,主流文化和凉山彝族传统文化以及一部分外国文化正交融在一起,日夜影响着每一个凉山彝族人,改变着传统凉山彝族人的生活、行为、思想和观念。不过,在现代凉山彝族地区,作为现代学校教育主体的凉山彝族学生,在现代学校教育过程中却依然只接受着主流文化为核心的教学内容、教学思想、教学方法和各种道德、审美、价值观、人生观、世界观、哲学观和宗教观等的教育。这种教育,是在国家统一教育体系和统一评价标准体系下实施的教育,在过去几十年间,国家和地方投入了大量的人力、物力、财力和精力,虽然取得了长足的发展和进步,取得了一些重要的成就和可喜的成绩。但是,这种教育成果与内地或沿海发达地区的教育相比,依然有很大的差距,存在巨大的落差,甚至越来越有明显拉大或扩大的趋势。究其原因,笔者认为,除了人们原来认为的凉山彝族地区的贫穷落后、教育基础薄弱和教育投入不足等诸多因素外,在现代学校教育中凉山彝族学生没有得到很好的系统化的多元文化教

育有关。那么什么是多元文化教育呢？这里简要阐释一下。

多元文化教育理论是舶来品。多元文化教育的理论和实践最早产生于20世纪60-70年代的西方国家民族复兴运动高潮迭起的时代。其“理论基础主要由美国的社会民族理论中的文化多元主义（cultural pluralism）；文化人类学中的文化传承理论与文化相对主义；心理学中的社会学习理论；教育学中的教育机会均等理论所组成……认为在一个多民族国家，每个民族群体都可以保留本民族的语言和传统文化，与此同时，他们也应融入到国家的共享语言文化中去。”^①多元文化理论兴起后，受到美国、英国、澳大利亚、加拿大、前苏联等西方国家的极大关注和实践应用。

美国教育人类学家班克斯认为，多元文化教育的重要任务之一是对学校教育作重大的改革和调整，使来自于不同族群群体的学生均获得学业上的平等机会，使不同文化背景下的个人或群体的教育利益和教育需求通过改革得到尊重和实现。多元文化教育的根本目标就是“使属于不同文化人种、宗教、社会阶层之集团，学会保持和平与协调互相之间的关系从而达到共生。”^②英国教育家詹姆斯·林奇（James Lynch）则认为，“多元文化教育的目的是在多民族社会中满足少数民族群体和个人在文化、意识、自我评价等方面的需要而进行的教育改革运动，其目的是帮助所有不同文化的群体学会如何在多元文化社会中积极和谐地生活，保持群体间教育成就和教育需要的平衡，在认识各个民族群体差异的基础上促进相互尊重和文化宽容。”^③

① 哈经雄、滕星：《民族教育学通论》，教育科学出版社，2001年版，第39页。

② 哈经雄、滕星：《民族教育学通论》，教育科学出版社，2001年版，第105页。

③ 崔延虎：《跨文化交际教育：民族教育若干问题探讨》，载《新疆师范大学学报》（哲学社会科学版）2003年第2期。

可见,多元文化教育理论是一种强调多种文化的教育,在受教育者身上进行不同文化或文化差异的教育。尤其是在一个多民族国家里的学校教育中实施,使来自于不同文化背景的受教育者接受不同民族文化知识的教育和熏陶,了解不同民族和不同民族文化内容存在的事实,欣赏多元思维模式的存在,价值观念的理解、尊重、认同和共生。

因此,虽然多元文化理论是外来品,其产生和兴起有它特定的背景和社会因素。但是,在中国这样一个由多民族组成的国家里,在倡导具有不同悠久历史文化的各民族共同繁荣,共同进步,各种文化相互交融的现代社会里,是非常适用的,也是应该提倡和实践的。这就是在现代学校教育中,提倡和实施学生接受主流文化的教育和学习,也应当接受少数民族文化的教育和学习。这种多元文化教育的实施,是有利于少数民族学生学业成就的提高,也是少数民族文化代代传承和不断发展的有效途径,尽管这并不是少数民族文化传承和发展的唯一途径。然而,纵观我国教育界,虽然多元文化的理论得到了一些教育家和教育研究者的肯定、提倡、研究和关注,也赋予了一些新的含义。如在哈经雄、滕星主编的《民族教育学通论》一书中,用许多章节和篇幅来论述和探讨多元文化教育和多元民族的问题。但是,在现代学校教育中,无论是少数民族地区教育还是普适化(universality)的教育中,整个教育活动、教育改革和教育实践中却几乎没有涉及相关内容和理论实践。少数民族学生在现代学校教育中几乎没有或没有很好地接受到自己民族文化内容的教育和学习,尽管在一些民族聚居地方的基础教育阶段实施了一些双语教育,但是,大多数双语教育中的文化知识内容缺失民族文化的内容,大多数双语教育在实施中非常薄弱和艰难,甚至很疲软。在凉山彝族地区的现代学校教育中,也是如此。

因此,在凉山彝族地区的现代学校教育中,作为印刻着有几

千年历史文化传统的凉山彝族学生，在接受现代学校教育过程中，应当接受到多元文化的教育和体验，使现代凉山彝族学生在文化、意识和自我评价等各方面的需要得到尊重、理解和实现；使凉山彝族传统文化在现代学校教育中真正得到传承和发展，为丰富中华民族传统文化的宝库添砖加瓦。同时，凉山彝族优秀传统文化的内容，也应当纳入到国家教育体系中去传播和传承，供更多的具有不同文化背景的民族学生来了解、学习和体验。这点在本次问卷调查的被调查者中，被调查者认为凉山彝族神话、故事、传说、格言和谚语内容的优秀部分应该选入现代中小学教育内容的人占 80.7%。

（二）需求彝族优秀传统文化的教育

世界上每个人都属于某个民族的人，某个民族都有自己悠久的历史 and 光辉灿烂的传统文化以及文化所黏着的各种价值观。这种传统文化及其价值观一直是通过家庭教育和社会教育渗透于人，陶冶于人，感召于人和作用于人，并在人们的生产生活和繁衍发展中，世代代在传授、传播和传承，是形成一个民族的人不同于另一个民族的人的心理意向和意识形态的文化源泉。

现代学校产生以后，单一民族国家或多民族国家中处于统治地位或执政地位的民族文化，以国家的主流文化或统治文化的身份，作用于人，作用于学校，并通过学校教育的课程、教材、课堂和其他途径传授、传播和传承给一代代年轻人，甚至广泛传递、传播给其他少数民族的人，成为主要影响和控制整个国家和人民的思想意识、言语行为、道德品格和心理活动的文化源泉或文化素材。而处于被统治地位或参政议政的民族的民族文化，则成为整个国家的亚文化或附属文化，只能在本民族内部小社会中传授、传播和传承，并在传承中变迁或消失，甚至受到主流文化或统治文化的冲击、压制、贬低、歧视，而无法或无人传授、传播和传承。中国政府非常重视国内各少数民族语言文字的使用和

文化事业的发展。新中国成立以后，党和国家先后组织了少数民族语言文字调查队，奔赴全国各地，深入少数民族地区，对各少数民族语言文字的使用状况进行了全面的普查和调研，并在《宪法》上作了明确的规定：“各民族都有使用和发展自己的语言文字的自由”。凉山彝族语言文字在民主改革 50 多年来，受到党和国家的高度重视。在《宪法》的框架下，凉山彝族语言文字的教育和发展取得了丰硕的成果。但是，在“文化大革命”期间，凉山彝族的传统文化一度受到打击和批判，致使许多凉山彝族人忌讳公开谈论凉山彝族的传统文化，尤其是凉山彝族的家支文化。许多凉山彝族优秀的传统文化依然沉睡在浩瀚如烟的彝族古籍中，直到 20 世纪 80 年代以后，则逐渐被挖掘、整理、翻译、出版和传播。如凉山彝族“四大名著”《勒俄勒依》、《玛牧特依》、《指路经》和《阿莫尼惹》以及《阿让牛》、《阿依阿支》等集文学、哲学、宗教、教育、伦理、道德等文化信息于一体的凉山彝族文化读物或载体，得到广泛的传授、传播和研究。其他如凉山彝族毕摩文化，凉山彝族传统教育观和凉山彝族神话故事、谚语格言等传统文化的内容也得到传播和研究。同时，也选择了许多凉山彝族的优秀传统文化的全部或部分，编入到部分少数民族高等院校彝族语言文学专业的课程设置中。然而，中小学教育的课程里却几乎没有涉及，即使是曾经流行一段时间或现在准备改革的“一类模式”双语教育中，其课程设置的课本教材中也很少选入传统文化的内容。这样的结果是，凉山彝族地区凉山彝族现代学校教育的中小学基础教育中，教学计划、课程设置、教材内容、教学目标、课堂教学、学业成就评价等，都与内地或国家的统一标准看齐。但是，凉山彝族学生在学校里学到的文化知识，伦理道德和思想品格的陶冶和熏陶与自己家庭、社区和社会上习得的文化知识和人伦道德、为人处世的传授关系不大或根本没有关系。也就是说学生在学校获得的文化信息和各种价

价值观与在家庭和社会获得的文化信息和价值观不一致，如现代学校获得的自由婚恋观与家庭和社会上获得的家支门当户对的传统婚恋观是完全不同的。从而导致了部分学生出现了伦理观、道德观、价值观、人生观、世界观的模糊和混乱，没有理想，没有追求。甚至怀疑自己的生存和发展，怀疑自己民族的存在和悠久的民族历史文化以及不屈不挠的民族精神。凉山彝族传统文化的有些内容，在当今天凉山彝族青年人的思想意识中越来越淡薄；在现实生活中，民族服饰、生活习俗、房屋建筑、语言文字也逐渐淡化或消失；各种社交场合上，许多年轻彝人尽管汉语讲得并不流利或十分拙劣，也只讲汉语，不讲彝语；在县城或都市里或一些村落，传统的凉山彝族服饰也只有在婚、丧、嫁、娶场合或重大节日上穿戴了；很多人不认识老彝文自不必说，彝族规范文字也不会写，不认识。在田野调查采访中，马尔子先生说：“现在对汉语言文字和汉文化已不用讨论应不应该学的问题，而是应该把如何保护凉山彝族语言文字和传统文化的问题提到议事日程上来讨论研究。”综合上述，作为教育的主体彝族学生，在现代学校教育中需要凉山彝族优秀传统文化的教育。

（三）需求现代科学技术技能的教育

这里所谈的现代科学技术技能，并非指那些发射火箭、制造航母、制作精密仪器等高端技术，而是指日常生活生产中的一些技术或技能的学习、培训和掌握。

凉山彝族自古以来，居住在山间沟壑，生产资料匮乏，生产力落后，经受无数贫穷和苦难。民主改革以来，尤其是党的十一届三中全会以后，得到了极大的改善。但是，与内地相比，与先进民族相比，当今的凉山彝族地区依然还很落后。许多彝族人依然还居住在高寒贫瘠的地区，靠天吃饭，居所简陋，一年四季温饱不定，衣食住行依然艰难，求学求知依然困难，读书看报、收听广播、收看电视无从谈起，简单的吃药看病依然极度困难，现

代文明和现代科学技术依然空白,几乎没有享受到现代化带来的文明成果。彝族地区生活与内地汉族地区生活境遇反差较大,与城市和乡镇的生活反差也不小,除了都市和城镇的一些彝族学生外,许多尽管接受了现代学校的教育,学会了汉语,认识了一些汉字,了解了一些汉文化,学习一些数理化知识和一些外语知识,了解了外面世界的精彩和现代社会的文明。但是,许多彝族学生在完成九年义务教育后,依然没有融进现代文明生活,没有进入高一级学校进修深造而回到家里和村里,或加入劳动大军或流入社会或进城打工,甚至有的在九年义务教育中流失、淘汰或根本没有享受到九年义务教育而走上偷抢或吸毒贩毒的犯罪道路。即使是完成了九年义务教育的学生,多数学生由于家庭经济和社会的文化背景、学校课堂教学内容和传统观念的不同或差异,根本没有学到什么主流文化或外国文化的知识,众多彝族地区的基础教育根本无法谈到教学质量 and 教育成果的问题。有些学生即便在学校里学到一些文化知识,如果没吃上“皇粮”的话,也因所学的文化知识与自己家庭和社区所处的生活环境、生产方式、生活习惯、习俗规则、语言社交等文化内容、文化背景的差异或不同,而无处施展和使用,所学非所用,久而久之与从来没有进过一天学校或早辍学回家的同龄人也没有什么差别,甚至在从事农业生产等体力劳动上,还远远跟不上没有上过学或早辍学回家的同龄人。故而,许多家长认为,自己起早贪黑、省吃俭用,拼死拼活,勤俭持家,自己的孩子却在学校里白白地浪费青春时光和劳动力,白白花掉家里仅有的钱财或拆借而来的钱物,给家庭增加了负担不说,从学校毕业回家后还得为其娶妻或出嫁。与其这样还不如不上学,以便增添劳动力,找钱做活,增加收入,把钱财留存节约起来为其娶媳或出嫁,盖房立户,增添人丁。

因此,当代凉山彝族学生需要现代科学技术技能的学习、培训和教育。因为,只有现代科学技术技能才能改变命运,哪怕只

学了一门开车技术或修车技术或修理电器的技术或一些技能，也能走南闯北在都市、城镇里谋生，或进城打工，也能有一技之长，从而，有可能就此改变自己的思想观念、改变人生道路和生活境遇。当今乐坛有名的山鹰组合中凉山彝族歌手吉克曲布先生早期的一首歌，表达了无数人向往改变命运的心情。歌中唱道：“听说你要进城，是不是来看哥哥，哥哥在这里工作，只是一个小小工人，却让你笑得那么甜蜜……”他自己也是通过进城当工人，学会唱歌和作词作曲，从而走上了用音乐传播、传承民族文化，歌唱民族精神的宏伟道路。

四、凉山彝族现代学校教育的改革和发展思路

从前面论述和分析中可以看出，凉山彝族家支文化的内容、性质和功能在传承过程中发生了一些变化、变迁和流失。不过，在现今凉山彝族社会里，凉山彝族家支文化仍然是广泛流传的十分重要的占有很高地位的文化内容，无论是在政府部门工作的还是在农村务农放牧的，也无论是受到很高主流文化教育者还是对主流文化一窍不通者，在他们脑海里，父子连名谱系、祭祀超度祖先、互助互济、婚恋缔约、集会议事等家支文化观念和意识依然非常浓厚，在日常生产、生活、工作中的言语、行为、处世，依然遵循家支文化传承下来的各种规制和习俗。尤其是在彝族人聚居的村落、社区，家支文化依然是人们最主要的精神产品、精神满足和精神享受，依然是现在凉山彝族人家庭教育和社会教育的主要素材和课程内容，是“活着的文化”。家支文化教育与现代学校教育同时作用于现代凉山彝族青少年的成长成才。家支文化对彝族青少年的文化修养和文化熏陶、知识增长、视野拓宽、人格塑造以及文化内涵体系的构建和形成等都有着深刻的影响。

因此，在凉山彝族现代学校教育中不能像过去那样漠视家支文化存在的事实，忽视凉山彝族学生传统文化背景的因素，应该

及时对凉山彝族现代学校教育进行必要改革,尤其是对学校现行的课程内容和家支文化进行有效的整合,以便更科学、更务实地对凉山彝族学生实施高效的现代学校教育。具体可以侧重以下几个方面。

第一,对家支文化教育与现代学校教育进行整合调适。

如今凉山彝族社会的文化已是变迁的文化,多元的文化。形成这样的文化氛围,是文化整合和文化调适的结果。整合一词“在汉语词典中或在社会学、人类学、文化学、哲学抑或教育学词典中,几乎遍寻未见,鲜有对其进行解说者。”^①所谓文化整合,是指“各种不同的文化要素或形式相互适应、协调从而成为一个有机整体的过程。”^②“在文化因外来文化的冲击或自身的变革而发生内容和形式上的变化以后,文化的各组成要素和部分往往并不是协调一致的,有的要素和特质发生了变化,而另一些却尚未相应的进行变革,因而在文化变迁后,依据社会的接受程度,使不同的文化要素和组成部分相互适应,结成一个整体,是为文化发展所需要的。”^③凉山彝族家支文化在传承中发生变化、变迁是凉山彝族传统社会发生变革的缘故,也是凉山彝族社会生产活动和现代学校教育活动的产物。凉山彝族现代学校教育自产生、发展和延续到现在的近百年时间里,教育活动、课程内容和培养模式都是以主流文化为主的有意识的训练和培养人的活动,这种活动间接地促成了整个社会文化进行了或多或少的变迁、变化和发展。而家庭教育、社会教育和日常生产生活实践和行为履行,则主要是以家支文化为主的训练和培养,在现代学校教育中则很少融进家支文化内容的教育。因此,家支文化和主流文化两

① 郑金洲:《教育文化学》,人民教育出版社,2000年版,第199页。

② 郑金洲:《教育文化学》,人民教育出版社,2000年版,第200页。

③ 郑金洲:《教育文化学》,人民教育出版社,2000年版,第197页。

者不同的文化要素和组成部分如何相互适应、协调一致，调适为一体，使彼此相适应，共同发展繁荣，是今天凉山彝族现代学校教育中应当被受到关注、实践、实施的迫切问题，也是凉山彝族现代学校教育课程改革的重要内容。这就是说在凉山彝族现代学校教育的课程内容和教育活动中选进和编入家支文化内容的优秀部分，与主流文化共存共荣，形成“你中有我，我中有你”的局面，共同作用于凉山彝族学生的现代学校教育的教学过程，激发彝族学生的民族自豪感、自尊心和自信心，增强知识文化学习的兴趣和积极性。使凉山彝族现代学校教育培养出来的凉山彝族学生既有深厚的彝族文化功底，又有扎实的现代科学文化知识，从而积极地投入或奔赴到凉山彝族地区或祖国各地的和谐社会建设中去施展才华和贡献智慧。

第二，大力发展职业技术教育，走职业技术教育与扶贫工程相结合的路子。

凉山彝族地区无论是过去还是现在都是由若干个家支组成的社会结构，各个家支成员接受的各种类型的教育和所取得的成就就是凉山彝族的教育和成就的体现。现代学校的基础教育已在凉山彝族地区有了长足的进步和发展，但是，一些职业技术教育还有待于大力加强和发展。民主改革过去 50 多年了，凉山彝族地区的职业技术教育根本没有很好地发展起来，或长期停滞不前，甚至有的地方根本没有建立起来。据了解，凉山彝族自治州起迄 2000 年初，有职业中学 17 所，在校生 3600 多人，主要分布在州府西昌市和德昌县、会理县、会东县等安宁河流域一带，布拖、雷波、昭觉等彝族聚居县，职业中学始终没有很好地开办起来，有的县还处于空白阶段。究其原因，最重要的是职业学校里，所设置的专业类别、所开设的课程内容和所实施的教学活动，距离凉山彝族人生产生活的实际太远，甚至没有多大关联，没有因地制宜、实事求是地开办与当地经济发展相关的专业和课程。多数

职业学校的课程安排、课程内容、技能培训等教育教学的设置与实施和内地汉族地区或全国其他地区的职业学校相同，都使用国家统编的教材或省里统一规划的教材。教学形式、教学用语、教学计划、教学目标、课堂教学与全国或全省统一，完全忽视了当地自然、气候、地理环境，生产生活条件，农作物种植特点，产业结构特征，民族语言文字、心理意识、传统文化成分等诸多因素的不同。

因此，要加大对凉山彝族地区职业学校的改革力度，增加经费投入，在强化和加强原有教育教学的建设和发展外，务必彻底改变不适合凉山彝族地区经济建设、社会发展的思路，创办增加农民收入、改善生活水平所需的职业学校教育的教学体系、专业设置体系和课程设置体系，切实从凉山彝族地区社会生产力发展水平的实际情况和社会生产生活的实际需求出发，因地制宜，实事求是地举办各种农业耕种技术培训班，各种畜牧业养殖培训班和各种工艺技能培训班，将传统耕作技术、放牧技术和制作技能与现代科学技术有机结合，为凉山彝族造福。

举办各种耕种农业技术培训班。针对不同的地理、气候条件，在如何种植玉米、荞麦、土豆、燕麦等农作物培植过程中，如何选用种子，如何使用地膜、化肥、磷肥、农家肥，如何灭虫、除草、防灾等有利于提高产量，增收的技术技能科技知识进行培训、传授和教育，以改变世代传承的凭经验劳作，靠天吃饭的局面。

举办各种畜牧业养殖培训班。依据不同的禽畜养殖性形成不同的生态环境，对如何养牛、养羊、养猪、养鸡等家畜家禽的规模养殖的经验、技术进行培训和指导，以改变家家户户或各个家支或分支的循规蹈矩、小打小闹、样样齐全的畜牧业养殖模式。

举办各种工艺技能培训班。根据凉山彝族地区或全国乃至世界市场需求的情况，对如何制作凉山彝族手工刺绣品，如何制作

凉山彝族漆器用品，如何擀毡制作羊毛制品如“擦尔瓦”、披毡，如何制作凉山彝族传统美酒等各种棉织、毛制、木制、铁制、铜制、酿造的工艺制作的流程、技能、技术进行传授和培训，加大凉山彝族手工业艺术品和传统美酒的开发、利用、生产和销售，以改变目前凉山彝族地区各种手工艺品没有起步、没有开发、没有规模、规模上不去及销量有限、利润低下、没有利润甚至深度亏损的局面。

在实施、开办和推广各种职业技术技能培训过程中，一方面要对凉山彝族家支成员的传统思想观念中不适应现代生产生活的陈旧部分进行革除、引导和教育。另一方面，凉山彝族职业技术教育必须与普通基础教育相结合、相联系、相互动。在普通基础教育学校中，根据学生的意愿和学业成就的情况，及时对学生进行分流，鼓励广大学生进入或转入职业技术学校，实施职业技术技能的培训和教育，掌握一技之长。尤其是在“普初、普九”过程中，对那些基础差，升学困难或升学无望的学生进行引导，使其及早转入职业技术学校，扭转学业成就低下的局面，增强自信心和自豪感。真正学得和掌握一两门能够维持生计或生存发展需要的技术技能，并积极投入和运用到家乡或农村的开发建设上，带动一方致富。同时，当地政府部门和有关银行、税收等金融财政系统，对那些积极开办职业技术技能培训的机构或个人，开发、实施、运用职业技术技能进行种植、养殖、生产和加工办厂的单位、集体或个人，给予政策上的扶持，资金上的支持，税收上的减免，提供各种优惠政策。使凉山彝族地区的职业技术教育与当地的扶贫政策相挂钩、相结合，为广大村社、广大老百姓办实事、做好事。使居住在凉山彝族地区任何地段任何家支成员的生产、生活、学习、教育，真正有人抓，有人管，而不是任其自生自灭。

第三，把教育当作扶贫工程来抓。

“十年树木，百年树人”，对教育的投资周期长，风险大，但是，把教育当作扶贫工程来抓，应该是各级政府和个体家庭父母的明智之举。凉山彝族人由于历史、地理等原因，在很长很长一段时间里，吃尽了贫穷落后，愚昧无知的苦头。如果现在还没有清醒地认识到“知识改变命运”的真理的话，实属彻底的愚昧。要使民族地区脱贫致富、摆脱愚昧落后，过上温饱小康生活，建设和谐社会，必须从娃娃抓起，必须把现代学校教育抓好。没有现代学校教育的实施和优质的教学成果，民族后代走出山谷，走出贫穷是不可能的。当然，现代学校教育的教育体系、课程内容和教学活动中存在的问题需要改革，需要改变和根除过去教育教学评价体系中存在的误区和盲点。但是，我们不能等着改革好后或国家政策下达后才去行动、去落实，而是应该自行改革，知难而上，在不违背国家宪法、祖国统一、领土完整、民族团结和教育政纲的大原则下，根据人民的意愿和民族文化的特点以及所处的自然、气候、地理环境的因素，自行对本民族、本地区现代学校教育教学中存在的问题进行修正、改革和消除，积极适应民族地区社会发展变化和民族文化存在变迁的现实。即使民族地区现代学校教育教学中存在的各种问题，不受到关注，不进行改革和发展，也没有理由不学习、不努力，不拼搏。而是有耐心、有恒心，积极、主动去适应，去变革，去实施，去发展。这点云南省宁蒗彝族自治县就做得很好。

宁蒗彝族自治县改革开放二十多年来，县委县政府各届领导都把抓教育工作放在第一位，而且把教育工作当作扶贫工程来抓，取得了很好的成果。曾任县长、县委书记的阿苏惹海家支的后代阿苏大玲先生，倡导全县人民把教师当作“舅舅”来对待，因为凉山彝族传统家支社会中舅舅的地位和身份最高，舅舅最受家支成员尊重和敬仰，传承到现代社会依然如此。提倡把教育放在全县各项事业发展的首位，呼吁广大彝族同胞像尊重“舅舅”

一样尊重教师，重视自家子女的现代学校教育。现任县委书记沙玛曲比家支的后代沙万祥先生接受笔者访谈时说：“一个彝族学生考上大学，就意味着脱贫一家人，甚至脱贫一个家支的人。我们把教育当作扶贫来抓，对教育工作者进行物质嘉奖和精神鼓励。县政府每年拿出40多万元奖励教育工作者，称为‘教育重奖’。我当县长时，要求每个在县政府工作的人都要为教育捐款，每月硬性从财政工资上扣出一定的款项作为教育基金。一般工作人员一年捐献120元，科局级干部一年捐献240元，县团级干部一年捐献360元，以表达全民支持教育的行动。”因此，尽管如今宁蒗彝族自治县的凉山彝族人数远远少于四川凉山彝族自治州的凉山彝族人口，民主改革前也是从奴隶社会奔向社会主义社会的，也有深厚的传统文化因子、语言文字符号在每一个人身上负载和传承，也有厚实的凉山彝族家支文化内容在传承和教育中深深的影响、左右和引导着各个家支成员的日常生活、言语行为等。但是，20世纪80年代末以来，每年考上大学、大专和中专的人数一年比一年多。2006年已突破1000人大关，比整个凉山彝族自治州考取的人还多。截至目前，35岁以下从农村考上大学、大专和中专毕业的年轻人中，已有一名北大理科博士后，一名法学博士，一名人类学在读博士，一名在北京市委宣传部工作的副厅级干部和几十名硕士毕业生和硕士在读生，还有几千名大、中专毕业生和在读生。许许多多的凉山彝族毕业生正活跃在宁蒗彝族自治县政治、经济、文化、教育等各条战线上及政府各部门、公检法系统、乡镇村社、文教体美系统、医疗卫生系统、邮电、商业服务等各行各业大显身手。可以说，小小一个县的现代学校基础教育硕果累累，究其原因，最重要的是全县所有干群上上下下都把现代学校教育当作全县的扶贫工程来抓的结果。这是值得其他地方借鉴和参考的经验和做法。

第四，调整 and 改变彝族地区的产业结构，确保适龄儿童接受

“普初”“普九”教育。

凉山彝族地区，由于地理环境和自然条件的因素，农村产业结构非常丰富，农业生产种类多样化，导致劳动力需求量很大。尤其农村实行包干到户的生产方式后，一家人的产业结构同时有种植和养殖两种结构，每种结构又包含多种类别。如养殖放牧分为养牛、养羊、养猪、养马、养鸡等，除了养鸡以外，放牛、放羊、喂猪、看马都分别需要人手看管，需要劳动力。种植包括耕种、除草、收割玉米、小麦、荞麦、燕麦、土豆等各种农作物，一年四季都为农活忙个不停。而现在农村家庭结构比较单一，人口较少。国家计划生育政策规定，凉山彝族农村，一对夫妇可以生育两胎，最多不能超过三胎，即前两胎都是女孩的话还可以再生第三胎。否则，视为超生，将受到严厉的惩处。广大凉山彝族人执行计划生育政策后，生产人口有限，家庭劳动力不多，一般每户家庭人口都是四五口人，即父母和两三个子女，再加上健在的爷爷奶奶，也只有六七口人。然而，事实上，一家人产业结构那么多，喂猪放牛做农活，样样事情都需要人去做，需要人手，而人手又不足，自然孩子上学就成问题了。许多家庭和父母，在孩子读书上学重要还是放牛放羊种庄稼重要等问题上，自然把后者放在首位，除非孩子学习成绩特别好。因为，后者是眼前实实在在的、是家庭存在和发展、人口健康和繁衍，甚至人们活命的所需。尽管凉山彝族人居住的许多地方，一个家支的人或一个分支的人或一个村落或小村子的人都在互助互帮，互通有无。在平时或在农忙时节分工合作，把分属于几家人的牛、羊、猪、马集中起来放牧。如甲家出一人放羊，乙家出一人放牛，丙家出一人放猪等，其他人则做农活或其他事情。但是，在农忙季节或有婚丧嫁娶等突发事件发生时，人手远远不足，自然孩子读书上学的事就落空了。不用说孩子成绩差，就是成绩很好也难逃辍学的厄运，毕竟眼前利益高于一切。

因此，有必要对凉山彝族地区农村彝族各个家支的家庭产业结构进行有效的调整，有组织、有计划、有步骤的改变凉山彝族地区农村家庭户的传统生产模式和产业结构，紧密结合退耕还林还草、扶贫搬迁移民和新农村建设的政策进行整合。将居住在高寒山区的人和二半山地区土壤贫瘠地方的人，有规划的搬迁、移民、安置到沟坝地区、公路沿线或城镇郊区，从事农业、手工业、小商业活动；将分散居住在山梁沟壑的人，尽量移民集中在一起，成立互助合作社；将居住在相对集中稳定村社的人进行分组，分工饲养禽畜和种植农作物。在凉山彝族地区的各个村落或社区，形成一些户专门养牛，一些户专门养羊，一些户专门养猪，一些户专门养鸡；一些户专门种菜；一些户专门种植燕麦；一些户专门种植土豆；一些户专门种植玉米；一些户专门种植荞麦等，形成相对稳定、相对集中、相对专业化、产业化的种植和养殖结构和局面。并在村落或社区建立建设农贸市场和流通渠道，进行农作物产品、畜牧业产品、手工艺产品以及其他产品的流通和交换。

这样，在凉山彝族地区和彝族人的生产生活中既能形成互通有无、各取所需、互惠互利的市场结构和消费特点提高生活质量，又能解放劳动力，提高生产力水平，确保更多的凉山彝族儿女进入现代学校，接受“普初”、“普九”的义务教育，并升入高一级学校深造、进修、学习和受教育，从而全面提升凉山彝族人的综合素质和整体民族形象。

因此，应当对现行我国现代学校教育中单一文化内容的教育进行改革和检讨，努力把我国各民族的优秀文化都纳入到现代学校教育教学中来，使现代学校教育教学中的文化内容不仅有主流文化的内容，也有各少数民族文化的内容，使受教育的学生除了学习和了解本民族文化之外，也学习和了解其他民族的文化，以消除歧视、隔膜、生疏和不了解，以增进民族团结和民族平等，

强化同属于中华民族意识和认同感，共同担负和传承中华民族优秀文化的使命，继承和传播各民族的优秀文化遗产，为世界多元文化的存在和延续做出贡献。

结 束 语

本书研究论述的思维线条是顺着这样的脉络下来的：绪论→凉山彝族及其社会分层结构→凉山彝族家支的概念、起源、发展和结构→凉山彝族家支文化的内容、特征和功能→凉山彝族家支文化传承→凉山彝族家支文化传承及其对人的影响→凉山彝族家支文化传承的田野调查及其结果统计评述→文化传承与教育选择：凉山彝族家支文化传承与现代学校教育的取舍→结束语→参考文献→附录→后记。

值得再一次强调的还有一点：

一是凉山彝族家支文化是当今世界上独一无二的文化现象。各个家支成员以颂记和运用父子连名谱系为主线和纽带，联结、梳理和确认彼此之间的血亲身份和辈分关系，明确彼此之间的人伦道德和责任义务，举行各种宗教活动和互助活动，调解和处理各种关系。尤其是起源于一个父系始祖的后代繁衍发展到如今，大的家支已分成若干分支或小支，各分支人口集中起来，已有上万人或几万人或十几万人。但是，这些人口当中，无论相隔多少代，相距多远，都不能有恋爱、性关系和缔结婚约的习俗，这在中国 200 多万凉山彝族人中流行和遵循，是“活”的文化。在中国其他 500 多万彝族人的历史中存在过，这是世界上特有而少见的文化习俗。

二是凉山彝族家支文化之所以传承至今还是呈现出一种“活”文化的现象，原因很多。但是，最主要的是文化教育功能起作用的结果，而这种教育模式与现代学校教育模式是有区别的，是教育人类学研究的领域。从文化传承与教育选择的视角来

观察,凉山彝族家支文化的传承与教育应当受到更广泛的关注和研究,许多优秀的家支文化内容和一些家支文化教育的进步理念应当被吸收进入现代学校教育的课程体系中去。这既有利于优秀传统文化的传承和保护,也有利于实现现代凉山彝族人“以人为本”的现代学校教育理念,更有利于多元文化的传承、传播、教育和发展,增强和丰富世界非物质文化遗产宝库的文化多样性和多元化的元素。

三是凉山彝族家支文化内容中,一些文化特质和文化因子归为家支文化十分贴切,一些文化特质和文化因子既是家支文化的内容,也是全民族的文化内容,如家支宗教信仰、家支伦理道德、家支习惯法等部分内容。因此,对凉山彝族家支文化的认识和理解,应遵循整体是由局部构成的关系,即凉山彝族是由不同的若干个家支组成的,若干个家支的文化组成了凉山彝族的文化内容。

四是从某种意义上说凉山彝族家支文化是凉山彝族传统文化的核心和主线,所有文化都是家支文化的组成部分,也是凉山彝族传统文化的优秀内容之一。换句话说,就是凉山彝族家支文化揽括所有的凉山彝族传统文化。各个家支的完整保留是凉山彝族社会的特点,没有一个个的家支,就没有凉山彝族社会,更不用说独树一帜富有特色的凉山彝族传统文化了。因此,从这个意义上讲,凉山彝族家支文化是塑造和形成凉山彝族人的民族文化心理和民族文化性格的重要内容,是凉山彝族地区家庭教育和社会教育的主要内容,是凉山彝族传统文化教育的核心组成部分,是几千年来凉山彝族人创造并流传下来的文化遗产,也是世界非物质文化遗产的重要组成部分,应受到全人类的关注和分享。应该申请世界非物质文化遗产保护的专项保护。

五是作为传统文化的传承和传播者,应当正确认识传统文化内容的性质和功能,既要看到它的正功能,也要看到它的负功

能,有选择、有鉴别地进行传承、传播和教育。在对待凉山彝族家支文化的传承上,一方面鼓励和引导人们学习、传承和享用优秀的家支文化内容,并一代代传承下去。另一方面,摒弃有害的或消极的家支文化内容和传承方式,消除落后愚昧的思想和陈旧的观念。秉持该保护的该抢救的,一定要设法保护和抢救;该摒弃的必须抛弃的态度。

六是学术界对凉山彝族家支文化已有了一些零星研究。笔者是首次运用文化人类学、教育人类学的有关理论和视角来系统研究凉山彝族家支文化、凉山彝族家支文化传承和凉山彝族家支文化教育以及凉山彝族地区的现代学校教育等问题的。这些问题本身就呈现出较为复杂性,加上笔者的理论素养、研究水平和学术视野还有待于进一步的提升。因此,难免有诸多不当之处,甚至有错误的地方,敬请大家斧正和指教。

参考文献

一、中文类

(一) 著作类:

1. 《凉山彝族谱系》编委会:《凉山彝族谱系》(彝文版),四川民族出版社,2003 年版。
2. 巴且乌撒口述,巴且克迪笔录:《凉山黑彝巴且氏族世家》,云南人民出版社,1995 年版。
3. 曲木约质:《凉山白彝曲木氏族世家》,云南人民出版社,1993 年版。
4. 金古忍石家谱编写委员会:《金古忍石家谱》,凉新出图 2004 第 87 号。
5. 张纯德:《云南彝族氏族谱牒译注》,云南民族出版社,1999 年版。
6. 上海图书馆编著:《中国谱牒研究》,上海古籍出版社,1999 年版。
7. 杨风江译注:《彝族氏族部落史》,云南人民出版社,1992 年版。
8. 杨六金:《绿春彝族施氏土守备世家》,远方出版社,2002 年版。
9. 《凉山彝族奴隶社会》编写组:《凉山彝族奴隶社会》,人民出版社,1982 年版。
10. 胡庆钧:《凉山彝族奴隶制社会形态》,中国社会科学出版社,1985 年版。

11. 中国彝族通史编委会:《中国彝族通史纲要》,云南民族出版,1993年版。
12. 白兴发:《彝族文化史》,云南民族出版社,2002年版。
13. 马学良等:《彝族文化史》,上海人民出版社,1989年版。
14. 且萨乌牛:《彝族古代文明史》,民族出版社,2002年版。
15. 方国瑜:《彝族史稿》,四川民族出版社,1984年版。
16. 《中国彝族通史》编委会编纂:《中国彝族通史纲要》,云南民族出版社,1993年版。
17. 马长寿:《氐与羌》,上海人民出版社,1984年版。
18. 马长寿:《彝族古代史》,上海人民出版社,1987年版。
19. 刘尧汉等:《文明中国的彝族十月历》,云南人民出版社,1986年版。
20. 陈长友:《西南彝志》(第十一、第十二卷),贵州民族出版社,2000年版。
21. 凉山彝族奴隶社会博物馆:《凉山彝族奴隶社会博物馆资料汇编》,1997年。
22. 龚荫:《中国土司制度》,云南民族出版社,1992年版。
23. 莫色毛勇:《西南彝志》(第一、第二集),四川民族出版社,2003年版。
24. 中国第一历史档案馆选编:《清代皇帝御批彝事珍档》,四川民族出版社,2000年版。
25. 刘宇:《凉山彝族英雄时代》,云南人民出版社,1999年版。
26. 龚庆进:《景颇族》,民族出版社,1988年版。
27. 刘达成:《独龙族》,民族出版社,1998年版。
28. 华林:《西南彝族历史档案》,云南大学出版社,1999

年版。

29. 丁文江:《鬯文丛刻》自序,四川民族出版社,1986年版。

30. 易谋远:《彝族史要》(上),社会科学文献出版社,1999年版。

31. 陈士林等:《彝族简志》,民族出版社,1985年版。

32. 海乃拉莫、曲木约质、刘尧汉:《凉山彝族习惯法案例集成》,云南人民出版社,1998年版。

33. 刘宇:《凉山彝族土地关系的特色——出租者向承租者服劳役》,云南人民出版社,1999年版。

34. 张晓辉等:《彝族法律文化研究》,民族出版社,2005年版。

35. 巴莫阿依:《彝族祖灵信仰研究》,四川民族出版社,1994年版。

36. 孟慧英:《彝族毕摩文化研究》,民族出版社,2003年版。

37. 王丽珠:《彝族祖先崇拜研究》,云南人民出版社,1995年版。

38. 马学良等:《彝族原始宗教调查》,中国社会科学出版社,1993年版。

39. 卢央:《彝族星占学》,云南人民出版社,1989年版。

40. 刘小幸:《母体崇拜——彝族祖灵葫芦溯源》,云南人民出版社,1990年版。

41. 吉克尔达则伙口述:《我在神鬼之间——一个彝族祭司的自述》,云南人民出版社,1990年版。

42. 苏学文等:《彝族颂毕祖经通释》,云南民族出版社,2006年版。

43. 朱文旭:《彝族原始宗教与文化》,中央民族大学出版

社, 2002 年版。

44. 任聘:《中国民间禁忌》, 中国社会科学出版社, 2004 年版。

45. 果吉宁哈、岭福祥:《彝文〈指路经〉译集》, 中央民族学院出版社, 1993 年版。

46. 陈长友:《彝族指路丛书》(贵州卷一), 四川民族出版社, 1997 年版。

47. 陈英:《陈英彝学研究文集》, 贵州人民出版社, 2004 年版。

48. 黄克学:《贵州彝学》, 贵州民族出版社, 2002 年版。

49. [美] 斯蒂文·郝瑞著, 巴莫阿依、曲木铁西译著:《田野中的族群关系——中国西南彝族社区考察研究》, 广西人民出版社, 2000 年版。

50. 巴莫阿依、黄建明:《国外学者彝学研究文集》, 云南教育出版社, 2000 年版。

51. 朱文旭:《彝族文化研究论文集》, 四川民族出版社, 1993 年版。

52. 戴庆厦:《中国彝学》(第一辑), 民族出版社, 1997 年版。

53. 戴庆厦:《中国彝学》(第二辑), 民族出版社, 2003 年版。

54. 中央民族学院彝文文献编译室:《彝文文献研究》, 中央民族学院出版社, 1993 年版。

55. 中央民族学院彝文文献编译室:《彝文文献研究》, 中央民族学院出版社, 1992 年版。

56. 云南省彝学会编:《云南彝学研究》(第一辑), 云南民族出版社, 2000 年版。

57. 云南省彝学会编:《云南彝学研究》(第二辑), 云南民

族出版社, 2001 年版。

58. 云南省彝学会:《云南彝学研究》(第三辑), 云南民族出版社, 2002 年版。

59. 云南省彝学会:《云南彝学研究》(第四辑), 云南民族出版社, 2006 年版。

60. 四川省彝学会编:《四川彝学研究》(第二辑), 四川民族出版, 2005 年版。

61. 楚雄文化研究所编:《彝族文化研究集》, 云南人民出版社, 1985 年版。

62. 楚雄彝族文化研究所编:《彝族文化》, 1989 年年刊, 2006 年第 1、第 2 期。

63. 凉山彝族自治州民族研究所编:《凉山民族研究》, 1993 年、1998—2006 年年刊。

64. 凉山彝族自治州彝族历史文化研究学会编:《彝族文史研究》, 1993—1995 年期刊。

65. 凉山彝学会编:《凉山彝学》, 1999—2006 年期刊。

66. 四川民族研究会编:《彝族家支问题论文集》, 1985 年版。

67. 《四川广西云南彝族社会历史调查》, 云南人民出版社, 1987 年版。

68. 《四川贵州彝族社会历史调查》, 云南人民出版社, 1987 年版。

69. 《云南彝族社会历史调查》, 云南人民出版社, 1986 年版。

70. 《云南小凉山彝族社会历史调查》, 云南民族出版社, 1984 年版。

71. 刘尧汉:《彝族社会历史调查研究文集》, 民族出版社, 1980 年版。

72. 冷光电：《彝族《教育经典》，1982 年版。
73. 冷光电：《彝族《谚语》，1983 年版。
74. 高发元：《彝族——峨山双江镇高坪村》，云南大学出版社，2001 年版。
75. 冷光电：《凉山彝族习俗》（征求意见稿，供内部参考），1982 年。
76. 马长寿遗著，李绍明、周伟洲等整理：《凉山罗彝考察报告》，四川民族出版社，2006 年版。
77. 王昌富：《彝族妇女学概说》，四川民族出版社，2003 年版。
78. 朴永光：《四川凉山彝族传统舞蹈研究》，民族出版社，2005 年版。
79. 曾明等：《大凉山美姑彝族民间艺术研究》，四川民族出版社，2004 年版。
80. 伍精忠：《凉山彝族风俗》，四川民族出版社，1993 年版。
81. 朱文旭：《彝族火把节》，四川民族出版社，1999 年版。
82. 冯元蔚：《勒俄特衣》（彝文版），四川民族出版社，2000 年版。
83. 李尼波、沙马吉哈：《勒俄玛牧特依释读》，四川民族出版社，1999 年版。
84. 罗家修：《玛牧特衣》（彝文版），四川民族出版社，2002 年版。
85. 《中国彝族》画册编委会：《中国彝族》，四川民族出版社，1999 年版。
86. 沈伍己：《彝族尔比词典》，四川民族出版社，2000 年版。
87. 肖建华、苏学文：《云南小凉山彝族尔比》，云南民族

出版社, 1996 年版。

88. 《彝族格言》(彝文版), 四川民族出版社, 1981 年版。

89. 罗家修等:《彝族历史》, 四川民族出版社, 2004 年版。

90. 林耀华:《凉山彝家的巨变》, 商务印书馆, 1995 年版。

91. 龙德华:《凉山大跨越》, 四川民族出版社, 2003 年版。

92. [俄] 顾彼得著, 和铸宇译:《彝人首领》, 四川文艺出版社, 2004 年版。

93. 陈红光:《宁蒗民俗·彝族风情》, 云南民族出版社, 1996 年版。

94. 王成有:《彝语方言比较研究》, 四川民族出版社, 2003 年版。

95. 冷光电:《忆往昔——一个彝族土司的自述》, 云南人民出版社, 1988 年版。

96. 朱文旭:《彝语方言学》, 中央民族大学出版社, 2005 年版。

97. 伍精华:《我们是这样走过来的——凉山的变迁》, 民族出版社, 2002 年版。

98. 陈宗祥、邓文峰:《〈白狼歌〉研究》(一), 四川人民出版社, 1991 年版。

99. 宁蒗彝族自治县五十周年县庆筹备委员会编:《小凉山之子》, 云新出(2006)准印字 201 号。

100. 徐康鸿:《一个彝人的足迹》, 四川民族出版社, 2003 年版。

101. 张涌:《现代汉语辞海》(全新版), 中国书籍出版社, 2003 年版。

102. 丁椿寿:《彝文论》, 四川民族出版社, 1993 年版。

103. 《辞海》, 上海辞书出版社, 1979 年版(缩印本), 1980 年版。

104. 赵敦华:《现代西方哲学新编》,北京大学出版社,2001年版。
105. 赵敦华:《西方哲学简史》,北京大学出版社,2001年版。
106. 章士嵘:《西方思想史》,东方出版中心,2002年版。
107. 王天玺、李国文:《先民的智慧——彝族古代哲学》,云南教育出版社,2000年版。
108. 苏克明:《凉山彝族哲学与社会思想》,四川人民出版社,1999年版。
109. 《费尔巴哈哲学著作选集》(下卷),三联书店,1962年版。
110. 叶奕乾等:《普通心理学》(修订二版),华东师范大学出版社,2004年版。
111. [美] 格里格·津巴多著,王垒等译:《心理学与生活》(第16版),人民邮电出版社,2003年版。
112. 万明钢:《文化视野中的人类行为——跨文化心理学导论》,甘肃文化出版社,1996年版。
113. 章志光:《社会心理学》,人民教育出版社,1996年版。
114. 李静:《民族心理学研究》,民族出版社,2005年版。
115. 卢家楣等:《心理学——基础理论及其教育应用》,上海人民出版社,2004年版。
116. 柳友荣:《新编心理学》,安徽大学出版社,2000年版。
117. [日] 绫部恒雄编著:《文化人类学的十五种理论》,国际文化出版社公司,1988年版。
118. [美] 威廉·哈维兰著,瞿铁鹏等译:《文化人类学》(第10版),上海社会科学院出版社,2006年版。

119. 夏建中:《文化人类学理论学派——文化研究的历史》,中国人民大学出版社,1997年版。
120. 黄淑娉、龚佩华:《文化人类学理论方法研究》,广东高等教育出版社,2004年版。
121. 石奕龙:《应用人类学》,厦门大学出版社,1996年版。
122. [美] 顾定国著,胡鸿保、周燕译:《中国人类学逸史——从马林诺斯基到毛泽东》,社会科学文献出版社,2000年版。
123. 宋蜀华、白振声:《民族学理论与方法》,中央民族大学出版社,1998年版。
124. 林耀华:《民族学通论》,中央民族大学出版社,1997年版。
125. 戴裔煊:《西方民族学史》,社会科学文献出版社,2001年版。
126. [英] 安东尼·吉登斯著,文军、赵勇译著:《社会学理论与现代社会学》,社会科学文献出版社,2003年版。
127. [美] 乔纳森·特纳著,邱泽奇等译著:《社会学理论的结构(上、下)》,华夏出版社,2001年版。
128. 杨善华:《当代西方社会学理论》,北京大学出版社,1999年版。
129. [英] 布赖恩·特纳主编,李康译著:《社会理论指南》,上海人民出版社,2003年版。
130. [美] 戴维·波普诺著,李强等译著:《社会学》(第10版),中国人民大学出版社,1999年版。
131. 高宣扬:《布迪厄的社会理论》,同济大学出版社,2004年版。
132. 约翰·雷克斯著,顾骏译:《种族与族类》,桂冠出版

社, 1991 年版。

133. 风笑天:《社会学研究方法》(第二版), 中国人民大学出版社, 2001 年版。

134. [美] 艾尔·巴比著, 邱泽奇译:《社会研究方法基础》(第 8 版), 华夏出版社, 2002 年版。

135. 费雷泽:《金枝》, 中国民间文艺出版社, 1987 年版。

136. 王铭铭:《人类学是什么》, 北京大学出版社, 2002 年版。

137. 尚会鹏:《种姓与印度教社会》, 北京大学出版社, 2001 年版。

138. 《中国 2000 年人口普查资料》(上册), 中国统计出版社, 2002 年版。

139. 刘尧汉、卢央:《文明中国的彝族十月历》, 云南人民出版社, 1986 年版。

140. 赵世林:《云南少数民族文化传承论纲》, 云南民族出版社, 2002 年版。

141. 张建华:《彝族文化大观》, 云南民族出版社, 1999 年版。

142. 马林英:《彝族妇女文化》, 四川民族出版社, 1995 年版。

143. 杨继林、申甫廉:《中国彝族虎文化》, 云南人民出版社, 1992 年版。

144. PK. 博克著, 余兴安等译:《多元文化与社会进步》, 辽宁人民出版社, 1988 年版。

145. 陈序经:《东西文化观》, 中国人民大学出版社, 2004 年版。

146. 黄卓越:《过渡时期的文化选择》, 广西教育出版社, 1997 年版。

147. 教育部高教司组编, 张岱年、方克立主编:《中国文化概论》, 北京师范大学出版社, 2004 年版。
148. [美] 鲁思·本尼迪克特著, 吕万和等译著:《菊与刀——日本文化的类型》, 商务印书馆, 1990 年版。
149. [日] 手岛佑郎著, 姜乃朋等译著:《犹太人为什么优秀》, 中央编译出版社, 2004 年版。
150. 杨知勇:《家族主义与中国文化》, 云南大学出版社, 2000 年版。
151. 王沪宁:《当代中国村落家族文化——对中国社会现代化的一项探索》, 上海人民出版社, 1991 年版。
152. 缪家福、张庆和:《世纪之交的民族宗教——云南少数民族宗教形态与社会文化变迁》, 云南大学出版社, 1999 年版。
153. 杨福泉、郑晓云:《火塘文化录》, 云南人民出版社, 1991 年版。
154. 何明、吴明泽:《中国少数民族酒文化》, 云南人民出版社, 1999 年版。
155. 杨庭硕等:《民族文化与生境》, 贵州人民出版社, 1992 年版。
156. 李亦园:《文化与修养》, 广西师范大学出版社, 2004 年版。
157. 马德清:《凉山彝族民俗文化》, 中国文联出版社, 2006 年版。
158. 陈兆复:《剑川石窟》, 云南人民出版社, 1980 年版。
159. 巴莫姊妹彝学小组:《四川大凉山》, 中国旅游出版社, 2006 年版。
160. 贾银忠:《中国彝族旅游文化》, 四川民族出版社, 2003 年版。
161. 冯增俊:《教育人类学教程》, 人民教育出版社, 2005

年版。

162. 汪道俊等:《教育学》,人民教育出版社,1989年版。
163. 黄济:《教育哲学通论》,山西教育出版社,2002年版。
164. O. F. 博尔诺夫著,李其龙等译:《教育人类学》,华东师范大学出版社,1999年版。
165. 庄孔韶:《教育人类学》,黑龙江出版社,1989年版。
166. 冯增俊:《教育人类学》,江苏教育出版社,2001年版。
167. 郑金洲:《教育文化学》,人民教育出版社,2000年版。
168. 王军:《文化遗产与教育选择》,民族出版社,2002年版。
169. 董艳:《文化环境与双语教育》,民族出版社,2002年版。
170. 滕星:《文化变迁与双语教育:凉山彝族社区教育人类学的田野工作与文本概述》,教育科学出版社,2001年版。
171. 谢维和:《教育活动的社会学分析》,教育科学出版社,2000年版。
172. 金东海:《少数民族教育政策研究》,甘肃教育出版社,2002年版。
173. 曲木铁西:《凉山彝族社会传统教育与现代教育的发展研究》,民族出版社,2000年版。
174. 吴晓蓉:《教育:在仪式中进行——摩梭人成年礼的教育人类学分析》,西南师范大学出版社,2003年版。
175. 滕星、王军:《二十世纪中国少数民族与教育:理论政策与实践》,民族出版社,2002年版。
176. 哈经雄、滕星:《民族教育学通论》,教育科学出版社,

2001 年版。

177. 石中英:《教育学的文化性格》,山西教育出版社,1999 年版。

178. 罗明东:《教育地理学》,云南大学出版社,2003 年版。

179. 陶保平、黄河清:《教育调查》,华东师范大学出版社,2005 年版。

180. 袁振国:《当代教育学》,教学科学出版社,1999 年版。

181. 林清华:《观点——2003 教育》,福建人民出版社,2004 年版。

182. 林清华:《观点——教育 2004》,福建人民出版社,2005 年版。

183. 齐欣、赵田峰:《中国教育调查》,九州出版社,2005 年版。

184. 张敏强:《教育与心理统计学》,人民教育出版社,1993 年版。

185. 张春兴:《教育心理学》,浙江教育出版社,1998 年版。

186. 万明钢:《少数民族学生心理发展与教育发展》,甘肃教育出版社,2002 年版。

187. 戴本博:《外国教育史》(上、中、下),人民教育出版社,1989 年版。

188. 王英杰:《美国高等教育的发展与改革》,人民教育出版社,1993 年版。

189. [加] 许美德著,许洁英译:《中国大学 1895-1995: 一个文化冲突的世纪》,北京教育科学出版社,2000 年版。

190. [日] 大冢丰著,黄福涛译:《现代中国高等教育的形

成》，北京师范大学出版社，1998 年版。

191. 芦平生、杨兰兰：《民族传统体育研究》，甘肃教育出版社，2002 年版。

192. 沈烈敏：《人类学习论》，吉林人民出版社，2001 年版。

193. 戈登·德莱顿、珍妮特·沃斯著，顾瑞荣等译：《学习的革命——通向 21 世纪的个人护照》，上海三联书店，1997 年版。

194. [美] 柯比著，金粒编译：《学习力》，南方出版社，2005 年版。

195. 联合国教科文组织总部中文科译：《教育——财富蕴藏其中》，教育科学出版社，1996 年版。

196. 张诗亚：《祭坛与讲坛——西南民族宗教教育比较研究》，云南教育出版社，1992 年版。

197. 叶澜：《教育概论》，人民教育出版社，1991 年版。

198. 叶澜：《课程改革与课程评价》，教育科学出版社，2001 年版。

199. 滕星：《族群、文化与教育》，民族出版社，2002 年版。

200. 杜祥培：《教育与人的发展》，民族出版社，2005 年版。

201. 国家教育行政学院科研成果选编：《攀登的足迹》，国家教育行政学院科研处编，2005 年。

202. [美] 罗伯特·M. 赫钦斯著，汪利兵译：《美国高等教育》，浙江教育出版社，2001 年版。

203. 史朝：《现代日本高等教育发展机制研究》，华中理工大学出版社，1997 年版。

204. 《四川省凉山彝族自治州概况》，四川民族出版社，

1985 年版。

205. 凉山彝族自治州地方志编纂委员会:《凉山彝族自治州志》, 方志出版社, 2002 年版。

206. 凉山州教育编辑委员会:《凉山彝族自治州教育志》(复印稿上、下册), 1994 年。

207. 四川省《雷波县志》编纂委员会:《雷波县志》, 四川民族出版, 1997 年版。

208. 四川省喜德县志编纂委员会:《喜德县志》, 电子科技大学出版社, 1992 年版。

209. 《盐源县志》编纂委员会:《盐源县志》, 四川民族出版社, 2000 年版。

210. 越西县志编纂委员会:《越西县志》, 四川辞书出版社, 1994 年版。

211. 四川省普格县志编纂委员会:《普格县志》, 四川大学出版社, 1992 年版。

212. 四川省宁南县志编纂委员会:《宁南县志》, 成都科技大学出版社, 1994 年版。

213. 德昌县地方志编纂委员会:《德昌县志》, 四川人民出版社, 1998 年版。

214. 宁蒗彝族自治县志编纂委员会:《宁蒗彝族自治县志》, 云南民族出版社, 1993 年版。

215. 宁蒗彝族自治县志编纂委员会:《宁蒗彝族自治县志》, 云南民族出版社, 2006 年版。

216. 攀枝花市民族宗教事务局:《攀枝花市少数民族志》, 方志出版社, 2004 年版。

(二) 论文类:

1. 苏静:《论甘孜彝族家支的特点与作用》, 载《康定民族

师范高等专科学校学报》，2002年第6期。

2. 张德元：《凉山彝族家支制度论要》，载《贵州民族研究》，2003年第4期。

3. 庄孔韶等：《小凉山彝族“虎日”民间戒毒行动和人类学的应用实践》，载《广西民族学院学报》（哲学社会科学版），2005年第2期。

4. 张启仁：《浅谈禄劝彝族家支的族称》，载《云南师范大学学报》，2000年第6期。

5. 郑成军：《云南小凉山彝族家支制度及其变迁》，载《西南民族学院学报》（哲学社会科学版），2000年第4期。

6. 朱建新：《彝语“家支”（vi）一词探源——兼论彝族家支及其观念的起源》，载《西南民族学院学报》（哲学社会科学版），1999年第4期。

7. 罗布合机：《积极稳妥地处理彝族家支问题》，载《民族研究》，1999年第3期。

8. 杨正权：《试论彝族支系繁多的原因》，载《楚雄师专学报》（社会科学版），1990年第4期。

9. 秦和平：《试论凉山彝族（诺合）家支的形成和发展》，载《西南民族学院学报》（哲学社会科学版），1990年第6期。

10. 徐铭：《社会主义时期凉山彝族家支问题探索》，载《西南民族学院学报》（社会科学版），1986年第4期。

11. 王光荣：《从民族民间文化谈彝族谱牒家支》，载《贵州民族研究》（季刊），1991年第3期。

12. 易谋远：《论彝族古代文明的起源》，载《贵州民族研究》（季刊），1991年第2期。

13. 易谋远：《对凉山彝族宗族（家支）的探讨》，载《西南民族学院学报》（哲学社会科学版），1989年第1期。

14. 时代：《论“家谱”的思想内涵与社会文化效应》，载

《洛阳师专学报》，1996年第1期。

15. 郑伟强：《彝族谱牒之研究》，载《江西财经大学学报》，2004年第1期。

16. 黄勇：《我国少数民族人名“父子连名”制的语言文化分析》，载《吉首大学学报》，1995年第1期。

17. 钟仕民（彝族）、张从荣（苗族）：《威宁板底彝乡社会调查》，载《彝族文化》，1987年年刊。

18. 益兴之：《云南少数民族父子连名制新探》，载《云南民族学院学报》，1991年第3期。

19. 易谋远：《凉山彝族宗族（家支）制度研究的三个问题》，载《西南民族学院学报》（哲学社会科学版），1987年第4期。

20. 陈国光：《印度种姓制度与凉山彝族等级制》，载《中央民族大学学报》（哲学社会科学版），2003年第3期。

21. 徐铭：《凉山彝族等级观念的考察》，载《西南民族学院学报》（哲学社会科学版），1992年第1期。

22. 李绍明：《论凉山传统社会中“独立白彝”的社会地位》，载《西南民族学院学报》（哲学社会科学版），2001年第1期。

23. 黄超：《论血缘因素在人类不平等制度起源和演变过程中的作用》，载《河南大学学报》（社会科学版），1996年第1期。

24. 贾霄锋：《二十多年来土司制度研究综述》，载《中国边疆史地研究》，2004年第4期。

25. 徐铭：《白彝集团的形成与发展——凉山彝族传统社会的基础》，载《西南民族学院学报》（哲学社会科学版），2000年第1期。

26. [美] 安·麦克斯韦·希尔著，阿嘎佐涛译：《小凉山

的俘虏、亲属和奴隶》，载《广西民族学院学报》（哲学社会科学版），2005年第3期。

27. 彭邦炯：《曲诺：众人比较研究》，载《重庆师范学院学报》（哲学社会科学版），1992年第2期。

28. 潘蛟：《试论凉山彝族社会等级制度的起源》，载《中央民族学院学报》，1990年第5期。

29. 张晓松：《论元明清时期的西南少数民族土司土官制度与改土归流》，载《中国边疆史地研究》，2005年第2期。

30. 徐铭：《明代凉山黑彝反抗土司的斗争》，载《西南民族学院学报》（哲学社会科学版），1986年第1期。

31. 马尔子：《对凉山彝族社会结构在人士及“黑彝”、“白彝”的辨析》，载《凉山民族研究》，1993年第1期。

32. 贾秀兰：《论凉山彝族社会的伦理道德规范》，载《西南民族学院学报》（哲学社会科学版），1997年第5期。

33. 刘俊哲：《凉山彝族传统道德的基本特征》，载《西南民族学院学报》（哲学社会科学版），1998年第1期。

34. 王路平：《试论彝族传统的道德价值观》，载《云南教育学院学报》，1995年第4期。

35. 吉侯嫫阿华：《彝族传统道德在彝族青年教育中的功能和作用》，载《民族教育研究》，1998年第1期。

36. 姜涛：《中国近代婚姻与家庭结构》，载《中国社会科学院研究生院学报》，1994年第4期。

37. 彭逢铭：《当代凉山彝族婚姻家庭的特点和趋势》，载《重庆交通学院学报》（社会科学版），2003年第3期。

38. 苏静：《论当代甘孜彝族婚姻制度的演变》，载《康定民族师范高等专科学校学报》，2002年第3期。

39. 张海洋、胡英姿：《凉山彝族婚改内容解析——兼论传统文化与现代国家的互动》，载《中央民族大学学报》（哲学社

会科学版), 2001 年第 2 期。

40. 蔡华:《论彝族旧婚姻伦理以及对青年教育的影响》, 载《民族教育研究》, 1999 年第 1 期。

41. 颜小华等:《西南彝族传统婚姻形态的宗法性探究》, 载《贵州社会科学》, 2005 年第 2 期。

42. 蒋育红:《峨边彝族村落未婚女性婚事新办变家庭观的分析》, 载《康定民族师范高等专科学校学报》, 2005 年第 4 期。

43. 周云富:《凉山彝族传统婚俗及改革趋势研究》, 载《西昌师范高等专科学校学报》, 2003 年第 3 期。

44. 马林英:《对凉山彝族婚姻文化变迁及行为调适的考察》, 载《西南民族学院学报》(哲学社会科学版), 2001 年第 1 期。

45. 王学辉:《凉山彝族奴隶社会婚姻习惯法初探》, 载《云南民族学院学报》, 1991 年第 3 期。

46. 吉侯嫫阿华:《论彝族的婚姻伦理形成对青年一代的影响》, 载《西南民族学院学报》(哲学社会科学版), 1998 年增刊。

47. 王济美等:《凉山彝族奴隶社会婚姻制度浅析》, 载《西南民族学院学报》(哲学社会科学版), 1992 年第 1 期。

48. 朱建军:《氏族内婚禁忌探源》, 载《中国社会科学》, 1991 年第 4 期。

49. 冯敏等:《从居住环境文化透视妇女的健康发展——以凉山彝族的田野考察为例》, 载《妇女研究论丛》, 2001 年第 3 期。

50. 罗曲等:《旧话新说——论凉山彝族妇女过去的地位》, 载《西南民族学院学报》(哲学社会科学版), 1997 年 4 期。

51. 罗洪瓦达:《谈彝族尔比的教育思想》, 载《西昌师范高等专科学校学报》, 1999 年第 2 期。

52. 卢万发:《毕摩文化与彝族教育关系初探——兼论彝族教育发展史》,载《民族教育研究》,1999年第1期。

53. 罗边木果:《四川彝族一类模式教学述评》,载《民族教育研究》,1999年第1期。

54. 普忠良:《我国彝族地区彝汉双语教育现状与发展前瞻》,载《贵州民族研究》(丛刊),1999年第4期。

55. 张传燧、黄立志:《西南少数民族扫盲现状原因及对策研究》,载《民族教育研究》,1996年第4期。

56. 朱文旭等:《彝族地区双语教育类型现状研究》,载《民族教育研究》,2005年第5期。

57. 刘诚芳等:《双语教育两类模式背景下的大学生学业归因倾向的比较研究》,载《西南民族学院学报》(哲学社会科学版),1999年第2期。

58. 张余蓉等:《四川彝族地区双语教育现状及其发展前景》,载《西南民族学院学报》(哲学社会科学版),1992年第6期。

59. 木乃热哈:《从米高区的教育状况谈语文与民族基础教育的关系》,载《民族教育研究》,1994年第1期。

60. 乌且:《〈玛牧特依〉的教育思想》,载《西南民族学院学报》(哲学社会科学版),1988年第2期。

61. 黄晓岚:《从文化教育人类学看中国教育》,载《湖北民族学院学报》(哲学社会科学版),2005年第1期。

62. 邵燕楠:《教育的人类学视角》,载《湖北邮电大学学报》(社会科学版),2002年第2期。

63. 卢宁:《教育与人类——教育人类学的思考》,载《广西师范大学学报》(哲学社会科学版),1991年第4期。

64. 崔延虎:《跨文化交际教育:民族教育若干问题探讨——教育人类学的认识》,载《新疆师范大学学报》(哲学社会

科学版), 2003 年第 2 期。

65. 鲁宁:《论教育的人类学价值》,载《齐鲁学刊》,1990 年第 5 期。

66. 冯增俊:《论教育与人的自我定义》,载《江西教育科研》,1990 年第 6 期。

67. 李复新:《“教育人类学”术语辨析》,载《教育研究与实验》,1992 年第 4 期。

68. 斯蒂芬·郝瑞、马尔子撰写,曲木铁西翻译:《白鸟彝族教育的成功之道》,载《民族教育研究》,2000 年第 2 期。

69. 彭波:《文化人类学与教育的改革》,载《教育评论》,1999 年第 6 期。

70. 丁月牙:《以教师为主体寻找现象背后的“真实”——凉山彝族一类模式双语教育的个案》,载《广西民族学院学报》(哲学社会科学版),2004 年第 3 期。

71. 巴莫阿依:《试论彝族毕摩的传承与教育》,载《民族教育研究》,1994 年第 3 期。

72. 郭金云等:《凉山彝族“德古”的特征、现状与再造》,载《西南民族大学学报》(人文社会科学版),2001 年第 26 卷。

73. 杨玲等:《彝族民间司法官“德古”刍议》,载《西南政法大学学报》,2003 年第 6 期。

74. 刘广安:《对凉山彝族习惯法的初步研究》,载《比较法研究》,1988 年第 5 辑。

75. 骆正义:《浅谈彝族奴隶社会的执法》,载《中央民族学院学报》,1991 年第 4 期。

76. 赵琴:《南诏的习惯法》,载《大理文化》,1989 年第 3 期。

77. 白纸尔姑阿嘎:《凉山彝族习惯法》,载《彝族文化》,1989 年刊。

78. 田成有:《民族紧急:关于法律起源问题的新思考》,载《民族论坛》,1995年第3期。

79. 田成有:《民族紧急:战争征服与法的起源》,载《中南民族学院学报》,1995年第5期。

80. 张光显:《凉山彝族奴隶制社会习惯法初探》,载《贵州民族研究》,1984年第1期。

81. 张含:《简论汉语亲属称谓的文化内涵》,载《云南行政学院学报》,2004年第5期。

82. 巴且日火:《凉山彝族非血缘亲属称谓试析》,载《民族语文》,2000年第2期。

83. 瓦尔巫达:《凉山彝族亲属称谓的序数词素及其民族学意义》,载《中央民族学院学报》,1992年第1期。

84. 马宏基:《亲属称谓社会化的类型和机制》,载《淄博师专学报》,1995年第1期。

85. 梁福江:《浅析汉英日常称谓的差异及其社会文化因素》,载《涪陵师范学院学报》,2004年第4期。

86. 普忠良:《彝族自称与彝语氏族地名》,载《民族语文》,2003年第1期。

87. 潘正云:《凉山彝族人名命名特点及文化内涵》,载《西南民族学院学报》(哲学社会科学版),2000年第9期。

88. 陈世鹏:《彝族火葬文化管窥》,载《贵州民族研究》(季刊),1989年第4期。

89. 米正国:《彝族人的死亡观念》,载《贵州民族研究》(季刊),1996年第1期。

90. 何耀华:《彝族社会中的毕摩》,载《云南社会科学》,1988年第2期。

91. 李绍明:《西南少数民族原始宗教与现代化问题》,载《广西民族研究》,1991年第3期。

92. 徐铭:《凉山彝族的鬼神观念》,载《西南民族学院学报》(哲学社会科学版),1988年第4期。

93. 赵明:《凉山彝族的两种自然观》,载《西南民族学院学报》(哲学社会科学版),1990年第2期。

94. 罗巫研:《彝族血崇拜刍议》,载《贵州民族研究》,1991年第2期。

95. 卢春樱:《试论彝族传统禁忌文化》,载《贵州民族研究》(季刊),1999年第4期。

96. [日]丸山宏著,张泽洪译:《论纳西族东巴和彝族毕摩的仪礼传统》,载《西藏民族学院学报》,2001年第4期。

97. 尼克美旦:《试论甘孜彝族毕摩的宗教活动》,载《康定民族师范高等专科学校学报》,2002年第4期。

98. 廖杨:《图腾崇拜与原始宗教的起源》,载《广西民族研究》,1998年第1期。

99. 何星亮:《图腾禁忌的类型及其形成与演变》,载《云南社会科学》,1989年第3期。

100. 杨士杰:《小凉山彝族的鬼魂观与两个文明建设》,载《贵州民族研究》(季刊),1987年第4期。

101. 吴建萍:《论彝族的自然神与自然崇拜》,载《西南民族学院学报》(哲学社会科学版),1998年增刊。

102. 罗洪蓉:《论彝族的自称和图腾及其关系》,载《西南民族学院学报》(哲学社会科学版),1996年第1期。

103. 马学良:《从保罗氏族名称中所见的图腾制》,载《边政公论》,1947年第1期。

104. 东旻:《川滇黔彝族同基督教的冲突与调适》,载《毕节师范高等专科学校学报》,2003年第2期。

105. 朱文旭:《彝为土著说——兼论语言与民族史研究》,载《西南民族学院学报》(哲学社会科学版),1988年第2期。

106. 李秀清:《凉山彝语的格言谚语》,载《民族语文》,1985年第1期。

107. 谢志礼、苏连科:《谈四音格词语的结构兼及凉山彝族的源流问题》,载《西南民族学院学报》(哲学社会科学版),1990年第1期。

108. 朱建新:《谈谈彝文的发展历史与未来的改革规范问题》,载《西南民族学院学报》(哲学社会科学版),1991年第6期。

109. 王继超:《彝族族源初探——兼论彝族文字的历史作用》,载《中央民族大学学报》(哲学社会科学版),1993年第3期。

110. 王友贵:《浅谈英语姓氏的起源及含义》,载《绵阳师专学报》(哲学社会科学版),1994年第2期。

111. 华林:《彝族古代文字档案史料研究》,载《思想战线》,1995年第3期。

112. 王继超等:《彝族族源初探——兼论彝族文字的历史作用》,载《中央民族大学学报》(哲学社会科学版),1993年第3期。

113. 华林:《彝族古代文字档案史料研究》,载《思想战线》,1995年第5期。

114. 彭书传:《评以“根”为核心的彝族古诗论》,载《西南民族学院学报》(哲学社会科学版),1993年第1期。

115. 沙马拉毅:《论彝族谚语》,载《贵州民族研究》(季刊),1987年第4期。

116. 王友贵:《浅谈英语姓氏的起源及含义》,载《绵阳师专学报》(哲学社会科学版),1994年第3期。

117. 莫曲布嫫:《叙事型构·文本界限·叙事界域——传统指涉性的发现》,载《民俗研究》,2004年第3期。

118. 洪泽等:《〈玛牧特依〉中的心理学赏析》,载《西南民族学院学报》(哲学社会科学版),1990年第2期。

119. 戴庆厦等:《“诺苏”为“黑族”义质疑——兼论从语言研究民族的方法论问题》,载《中央民族学院学报》,1993年第3期。

120. [法] 保尔·维亚尔:《保族——历史·宗教·习俗·语言和文字》,上海天主教会印刷厂,1898年。

121. 纪兰慰:《西南地区氏羌族群民间舞蹈文化比较研究》,载《中央民族大学学报》(哲学社会科学版),1994年第2期。

122. 曲比阿果:《凉山彝族传统文化与现代化的双向调适》,载《西南民族大学学报》(哲学社会科学版),2000年第9期。

123. 龚荫:《关于濮人问题》(上、下),载《西南民族学院学报》(哲学社会科学版),1987年第3期。

124. 杨正苞:《谈氏羌同源及其最后一次南迁》,载《西南民族学院学报》(哲学社会科学版),1994年第2期。

125. 宋蜀华:《论古代滇人的族属及其演变》,载《云南社会科学》,1992年第4期。

126. 戈隆阿弘:《确立彝族“云贵高原土著说”的依据》,载《西南民族学院学报》(哲学社会科学版),2000年第8期。

127. 朱文旭:《僰人源流考辨新解》,载《思想战线》,1998年第9期。

128. 苏静:《甘孜彝族与凉山彝族的关系简介》,载《康定民族师范高等专科学校学报》,2001年第3期。

129. 阿卢黑格:《黑彝白彝源流探析》,载《历史文化》,2001年第3期。

130. 王正贤:《试论彝族古代民族部落的形成》,载《贵州民族研究》(季刊),1998年第2期。

131. 王晓霞:《当代中国人际关系的文化传承》,载《南开

学报》，2000年第3期。

132. 王润平：《当代中国家庭变迁中的文化传承方式探析》，载《社会科学战线》，2004年第3期。

133. 吴端阳、吴绮云：《东南亚华文教育与中华文化传承》，载《国家高级行政学院学报》，2002年第6期。

134. 魏美仙：《对民族文化遗产主体的几点思考——从云南峨山高平个案说起》，载《云南艺术学院学报》，2001年第1期。

135. 陈兴贵：《多元文化教育与少数民族文化传承》，载《云南民族大学学报》（哲学社会科学版），2005年第9期。

136. 索晓霞：《贵州少数民族文化传承方式初探》，载《贵州社会科学》，1998年第2期。

137. 李宣林：《哈尼族的原始宗教与民族文化遗产》，载《云南民族大学学报》（哲学社会科学版），2003年第6期。

138. 雷鸣强：《教育的本质是主体间的文化传承》，载《教育科学》，1998年第4期。

139. 赵世林：《论民族文化遗产的本质》，载《北京大学学报》（哲学社会科学版），2002年第3期。

140. 赵世林：《论现代化进程中的民族文化遗产》，载《思想战线》，1995年第6期。

141. 赵世林：《白族的技艺文化传承》，载《云南民族学院学报》（哲学社会科学版），2001年第5期。

142. 李娟：《成人礼文化及变迁探析》，载《阜阳师范学院学报》（社会科学版），2005年第3期。

143. 李绍明：《传统社会变迁与民族文化遗产——以台湾泰雅人为例》，载《思想战线》，2003年第6期。

144. [日]王孝廉：《从贺兰山到泸沽湖——论摩梭普米族的民族宗教关系及其文化传承》，载《民族研究》，2001年第1期。

145. 冯敏:《凉山彝族服饰》,载《贵州民族研究》(季刊),1989年第4期。

146. 胡新生:《异姓史观与周代文化》,载《历史研究》,1994年第3期。

147. 李鉴踪:《凉山彝族的酒文化》,载《中央民族学院学报》,1990年第3期。

148. 潘正云:《凉山彝族酒文化探析》,载《西南民族学院学报》(哲学社会科学版),1999年增刊。

149. 彭书传:《试论彝族先民以人民尺度的审美观》,载《西南民族学院学报》(哲学社会科学版),1993年第4期。

150. 巫达:《彝族社会中“尔普”形式的变迁》,载《民族研究》,2004年第1期。

151. 陈国光:《“彝海结盟”的历史功绩及现实意义》,载《中央民族大学学报》(哲学社会科学版),2005年第6期。

152. 陈宗国:《略论中国特色社会主义的彝族文化》,载《毛泽东思想研究》,1998年增刊。

153. 宋蜀华:《人类学研究与中国民族生态环境和传统文化的关系》,载《中央民族大学学报》(哲学社会科学版),1996年第4期。

154. 刘国龙:《凉山地区民族关系的历史与现状分析》,载《探索》,1991年第1期。

155. 马林英:《凉山毒品问题现状、趋势及对策研究》,载《西南民族学院学报》,2000年第8期。

156. 李平:《宁蒗彝族和摩梭人人口发展问题比较研究》,载《云南社会科学》,1989年第3期。

157. 徐铭:《凉山彝族奴隶社会家庭的社会功能》,载《西南民族学院学报》(哲学社会科学版),1988年第1期。

158. 马林英:《凉山彝族非语言交际习俗》,载《贵州民族

研究》(季刊),1991年第4期。

159. 朱文旭:《凉山彝族“四十八家”运动始末》,载《中央民族学院学报》,1992年第5期。

160. 苏静:《试论甘孜彝族在拉库起义中的地位和作用》,载《康定民族师范高等专科学校学报》,2000年第2期。

161. 罗布合机:《解放前凉山彝族战事一瞥》,载《西南民族学院学报》(哲学社会科学版),2000年第8期。

162. [法]亨利科尔迪埃:《傈族的现实形态问题》,载《通报》第二集,第八卷第五册,1907年。

163. 侯宝川:《凉山彝族的三色艺术——试论凉山彝族民间色彩》,载《重庆工业管理学院学报》,1999年第4期。

164. 沙玛拉毅:《彝族文化研究综述》,载《西南民族学院学报》(哲学社会科学版),1996年中华彝学研究专辑。

165. 四川大学2003届硕士生郑莉:《凉山彝族信仰的表达与嬗变——对毕摩意识的经验研究》,2003年4月。

166. 西南师范大学2003届硕士生廖冬梅:《英语教育对漫水湾彝族的民族文化认同的促进作用》,2003年5月。

167. 中央民族大学2004届硕士生肖雪:《凉山彝区彝英双语教学调查研究——以西昌市民族中学为个案》,2004年4月。

168. 中央民族大学2005届硕士生罗艳:《黑彝的故事——凉山布托黑彝的地位变迁与身份重建》,2005年5月。

169. 西南师范大学2003届硕士生杨梅:《川西彝族地区普及义务教育个案研究》,2003年6月。

170. 云南师范大学2005届硕士生杨兆华:《论古代彝族的人学思想》,2005年6月。

171. 中央民族大学2004届硕士生胡迪雅:《民族高等教育与文化传承的教育人类学研究——以凉山大学彝族文化资源

管理专业为个案》，2004年4月。

172. 西南师范大学2003届毕业博士生李姍泽：《生育文化的田野调查与教育的内涵分析——对炎方苗族生育文化的教育人类学解读》，2003年5月。

173. 四川大学2004届硕士毕业生肖敏：《试论藏缅语族的父子连名制》，2004年5月。

174. 西南政法大学2003届硕士毕业生张明泽：《少数民族习惯法的意蕴：理论与个案的透视——以彝区解纷为例》，2003年4月。

175. 四川大学2004届硕士毕业生徐睿：《凉山毕摩教和彝族女性——宗教对性别角色的塑造》，2004年5月。

176. 四川大学2003届博士毕业生蔡华：《道教与彝族传统文化研究》，2003年3月。

177. 四川大学2001届博士毕业生白兴发：《彝族禁忌文化研究》，2001年4月。

178. 北京大学2003届博士毕业生孙伶俐：《彝族法文化研究》，2003年5月。

179. 中央民族大学2005届博士毕业生金尚会：《中国彝族文化的民族学研究》，2005年4月。

180. 中央民族大学2005届博士毕业生胡玉萍：《教育文化与学校教育——多元文化背景下的少数民族教育发展不平衡研究》，2005年5月。

二、外文类

1. Jim Goodman (1998): The Naxi of Lijiang and their Mountain Neighbors the Yi Chieng Mai; Teak House.

2. G. Wissler (1923): Man and Culture.

3. P. Linton (1955): *The Tree Of Culture*.
4. Stevan Harrell (2000): *Ays of being Ethnic in Southwest China*. Seattie: Universty of Washington Press.
5. Stevan Harrell and Bamo Ayi: (1998): *Combining Ethnic Heritage and National Unity: A Paradox of Nousu (Yi) Language Texbooks in China* Bulletin of the Concerned Asian Scholars.
6. Stevan Harrell: (1995): "The History of the History of Yi". In Stevan Harrell ed.: *Cultural Encounters on China's Ethnic Frontiers*; Seattl and London: University of Washington Press.
7. Benoit Vermander: (1997): "The Yis of Liangshan Prefecture-Beyond and Behind Ethnicity": *The Ricci Bulletin* 97; Taipei Ricci Institute; Taipei.
8. David Bradley n; d. (1991): "Language Policy for the Yi." In Stevan Harrell; ed.: *Yi Society and Culture*; Berkeley: University of California Press.
9. Bamo Ayi: (1997): "On the Education of the Bimo." In Stevan Harrell; ed.: *Yi Society and Culture*; Berkeley: University of California Press.
10. Ritual for expelling ghosts: (1998): *A Religious Classic of the Yi nationality in Liangshan Prefecture*; Sichuan. Taibei: Taipei Ricci Institute.
11. Yang; Shijie: (1995): *Ethnic Flavor in a Multi-cultural World*; the Yis Kunming: Yunnan Education Pub. House.
12. Bradiey; David: (1979): *Proto loloish*. London and Malmo: Curzon Press.
13. Mueggler; Colin: (1996): *Specters of power; ritual and politics in an Yi Community*. ph. d. diss; The Johns Hopkins University.

14. See Brameld; t. : (1957): *Cultureal Foundations of Education: An Interdisciplinary Exploration*.
15. Spdler; G. d. (ed).: (1974): *Education and Cultural Process*.
16. Hernandez; H.: (1989): *Multicultural Education: a Teacher's Guide to Concept and Process*.
17. Lunenburg; F. C. and Ornstein; A. C.: (1991): *Educational Administration: Concepts and Practices*.
18. Hewett; E. L.: (1904): *Anthropology and Education*.
19. Spindler; G. D.: (1963): *Education and Culture: Anthropological Approaches*. Holt; Rinehart and Winston: New York.
20. 原聰介、宮寺晃夫等:《教育と教育観》,文教書院,1990年版(日文)。
22. 梅棹忠夫:《文明の生態史観》,中央公論社,昭和42年版(日文)。
22. 綾部恒雄:《文化人類學 15 理論》,中央公論社,1992年版(日文)。
23. 樊秀丽 藤川信夫:《中国の彝族葬送儀礼の人間形成技能観考察》,載左野賢治:《中国西南納西族・彝族的民俗文》,勉誠社,1999年版。
24. 樊秀麗:《大凉山彝族における葬送儀礼と靈魂観を通して見た帰属集団意識の形成》,東京勉誠出版,2004年版。

附录一 问 卷

亲爱的朋友：

您好！

我是中央民族大学教育学院 2004 级博士研究生。研究凉山彝族家支文化传承与教育关系非常重要，为此，十分渴望得到您的帮助。希望通过对您的此次问卷调查，更好地为研究凉山彝族家支文化传承与教育状况打下坚实的理论依据和实证基础，补充和佐证个案深度访谈的结论和不足。

本问卷调查为了保护您的隐私，采用无记名方式填写。您的填写结果只用于研究，请您放心填写，我将严格保密。

填写前，请您仔细阅读每道题目，并在您认为最合适的选项数字上面画“√”就可以了。除特别标有“[可多选]”的题目外，每道题只能选择一个您认为最合适的答案。谢谢您无私的帮忙。

一、被问者的自然情况

1. 您性别是 ()

①男； ②女

2. 您年龄是 ()

① 15 岁以下；② 16 - 20 岁；③ 21 - 25 岁；④ 26 - 30 岁；
⑤ 30 岁以上

3. 您家住 ()

①农村；②乡镇；③城市

4. 您是 ()
①长子(女); ②次子(女); ③幺子(女); ④独子(女);
⑤其他
5. 您是 ()
①兹莫(土司)的后代; ②诺伙(黑彝)的后代; ③土伙(白彝)的后代; ④其他
6. 您有兄弟吗? ()
①有; ②没有
7. 您有姐妹吗? ()
①有; ②没有
8. 包括您在内, 现在你家里有几口人? ()
①两口人; ②三口人; ③四口人; ④五口人; ⑤六口人;
⑥其他
9. 您家庭年总收入大约有 ()
① 1000 元以下; ② 1000 - 5000 元; ③ 5000 - 10000 元;
④ 1 - 2 万; ⑤ 2 万元以上
10. 您的母语是 ()
①彝语; ②汉语; ③其他
11. 您会 ()
①只会说彝语; ②只会说汉语; ③彝语和汉语都会说
12. 您职业是 ()
①农民; ②学生; ③教师; ④公务员; ⑤自由职业; ⑥其他
13. 您受教育程度 ()
①没上过学; ②小学; ③初中; ④高中; ⑤中专; ⑥大专;
⑦本科; ⑧研究生; ⑨留学生
14. 您学过凉山规范彝文吗? ()
①学过全部; ②学过很多; ③学过一些; ④没有学过
15. 您能写凉山规范彝文文字吗? ()

①能写全部；②能写很多；③能写一些；④不能写

二、有关凉山彝族父子连名谱系掌握情况的调查

16. 您知道凉山彝族有父子连名谱系吗？（ ）

①知道；②不知道

17. 您能背诵您家的父子连名谱系吗？（ ）

①能背全部；②能背大部分；③能背小部分；④不能背

18. 您学过您家的父子连名谱系吗？（ ）

①学过全部；②学过很多；③学过一些；④没有学过

（提示：如本题选①②③中某一个，请回答以下 A、B、C 题，选④就不用回答了）：

A. 您是什么时候开始学习父子连名谱系的？（ ）

① 5 岁以前；② 5-10 岁；③ 11-15 岁；④ 16-20 岁；

⑤ 20 岁以后

B. 是谁教您学习父子连名谱系的？（ ）[可多选]

①自学；②父亲教的；③母亲教的；④家支头人教的；⑤毕摩教的；⑥学校老师教的；⑦邻居懂的人教的；⑧家支人中懂的人教的；⑨其他

C. 您是在什么地方学习父子连名谱系的？（ ）[可多选]

①在学校；②在毕摩家；③在自己家里火塘边；④在自己家门前屋后；⑤在田边地角；⑥在放牧场；⑦在婚礼场所；

⑧在丧葬场所；⑨其他

19. 您学习父子连名谱系的目的是（ ）[可多选]

①为了证明自己的记忆力；②为了维系本家支的关系；③为了传给下一代；④为了遵守人伦道德；⑤父母让自己学的；⑥其他

20. 您觉得您家的父子连名谱系有必要继续传下去吗？（ ）

①有必要；②没必要；③不知道

三、有关凉山彝族家支了解程度的调查

21. 您家支是毕摩世家吗? ()
①是; ②不是; ③不知道
22. 您能说出您家支的支系吗? ()
①能说出全部; ②能说出很多; ③能说出一些; ④不能说出
23. 您知道您家支在彝族地区的分布吗? ()
①知道全部; ②知道很多; ③知道一些; ④不知道
24. 您家支有家支头人(德古、苏易、冉阔)吗? ()
①有; ②没有; ③不知道
25. 您家支的家支头人(德古、苏易、冉阔)是男的还是女的?
()
①只有男的; ②只有女的; ③男的和女的都有; ④不知道
26. 您家支有家支规矩吗? ()
①有很多; ②有一些; ③没有; ④不知道
27. 您家支人中有人被开除过家支集团吗? ()
①有; ②没有; ③不知道
28. 您家支人中有人与其他民族的人结婚吗? ()
①有; ②没有; ③不知道
29. 您家支史上有过冤家械斗吗? ()
①有过; ②没有过; ③不知道
30. 您家支现在还打冤家吗? ()
①还打; ②不打了; ③不知道
31. 您认为您家支有必要继续存在下去吗? ()
①有必要; ②没必要; ③不知道
32. 您知道有关您家支的神话故事和谚语格言(尔比尔吉)吗?
()
①知道全部; ②知道很多; ③知道一些; ④不知道

四、有关凉山彝族家支活动参与情况的调查

33. 您家支经常有家支活动吗? ()
①经常有; ②不经常有; ③没有
34. 您参加过家支活动吗? ()
①参加过全部; ②参加过很多; ③参加过一些; ④没有参加过
(提示: 如本题选①②③中某一个; 请回答以下 A、B、C、D、E、F、G 题, 选④就不用回答了):
- A. 您参加过哪些家支活动? () [可多选]
①家支人结婚; ②家支人丧葬; ③家支人“尼木撮毕”;
④解决家支人的婚姻纠纷; ⑤解决家支人的打架、杀人等纠纷;
⑥救助困难的家支人; ⑦参加家支会议; ⑧参加冤家械斗; ⑨其他
- B. 您参加家支活动完全是自愿吗? ()
①完全是; ②不完全是; ③不知道
- C. 您认为自己有权利参加家支活动吗? ()
①有权利; ②没有权利; ③不知道
- D. 您认为自己有义务参加家支活动吗? ()
①有义务; ②没有义务; ③不知道
- E. 您认为家支活动的存在有危害吗? ()
①有很多; ②有一些; ③没有; ④不知道
- F. 您认为家支活动应该禁止吗? ()
①应该; ②不应该; ③不知道
- G. 您认为家支活动应该继续存在下去吗? ()
①应该; ②不应该; ③不知道
35. 您曾接受过您家支人帮助吗? ()
①接受过很多帮助; ②接受过一些帮助; ③没有接受过帮助

36. 您曾帮助过您家支的人吗? ()
①帮助过很多; ②帮助过一些; ③没有帮助过
37. 您认为帮助您家支的人是您的义务吗? ()
①是; ②不是; ③不知道
38. 您认为您的家支给您带来好处吗? ()
①带来很多好处; ②带来一些好处; ③没带来任何好处;
④不知道
39. 您认为您的家支给您带来坏处吗? ()
①带来很多坏处; ②带来一些坏处; ③没带来任何坏处;
④不知道
40. 您认为您的家支给您带来好处多还是坏处多? ()
①好处多; ②坏处多; ③好处坏处一样多; ④不知道
41. 您遇到自己不能解决的事情时首先考虑请谁来解决?
()
①家支的人; ②非家支的人; ③人民政府; ④公检法部门;
⑤其他

五、有关凉山彝族古典文学的了解情况的调查

42. 您知道凉山彝文《勒俄特依》的内容吗? ()
①知道全部; ②知道很多; ③知道一些; ④不知道
43. 您学习过凉山彝文《勒俄特依》的内容吗? ()
①学过全部; ②学过很多; ③学过一些; ④没有学过
(提示: 如本题选①②③中某一个, 请回答以下 A、B、C 题, 选④就不用回答了):
- A. 您是什么时候开始学习《勒俄特依》的? ()
① 5 岁以前; ② 5-10 岁; ③ 11-15 岁; ④ 16-20 岁;
⑤ 20 岁以后
- B. 是谁教您学习《勒俄特依》的? () [可多选]

①自学；②父亲教的；③母亲教的；④家支头人教的；⑤毕摩教的；⑥学校老师教的；⑦邻居懂的人教的；⑧家支人中懂的人教的；⑨其他

C. 您是在什么地方学习《勒俄特依》的？（ ）[可多选]

①在学校；②在毕摩家；③在自己家里火塘边；④在自己家门前屋；⑤在田边地脚；⑥在放牧场；⑦在婚礼场所；⑧在丧葬场所；⑨其他

44. 您知道凉山彝文《玛牧特依》的内容吗？（ ）

①知道全部；②知道很多；③知道一些；④不知道

45. 您学习过凉山彝文《玛牧特依》的内容吗？（ ）

①学过全部；②学过很多；③学过一些；④没有学过

(提示：如本题选①②③中某一个，请回答以下 A、B、C 题，选④就不用回答了)：

A. 您是什么时候开始学习《玛牧特依》的？（ ）

①5 岁以前；②5-10 岁；③11-15 岁；④16-20 岁；

⑤20 岁以后

B. 是谁教您学习《玛牧特依》的？（ ）[可多选]

①自学；②父亲教的；③母亲教的；④家支头人教的；⑤毕摩教的；⑥学校老师教的；⑦邻居懂的人教的；⑧家支人中懂的人教的；⑨其他

C. 您是在什么地方学习《玛牧特依》的？（ ）[可多选]

①在学校；②在毕摩家；③在自己家里火塘边；④在自己家门前屋后；⑤在田边地脚；⑥在放牧场；⑦在婚礼场所；

⑧在丧葬场所；⑨其他

46. 您知道凉山彝文《指路经》的内容吗？（ ）

①知道全部；②知道很多；③知道一些；④不知道

47. 您学习过凉山彝文《指路经》的内容吗? ()

①学过全部; ②学过很多; ③学过一些; ④没有学过

(提示: 如本题选①②③中某一个, 请回答以下 A、B、C 题, 选④就不用回答了):

A. 您是什么时候开始学习《指路经》的? ()

① 5 岁以前; ② 5-10 岁; ③ 11-15 岁; ④ 16-20 岁;

⑤ 20 岁以后

B. 是谁教您学习《指路经》的? () [可多选]

①自学; ②父亲教的; ③母亲教的; ④家支头人教的; ⑤毕摩教的; ⑥学校老师教的; ⑦邻居懂的人教的; ⑧家支人中懂的人教的; ⑨其他

C. 您是在什么地方学习《指路经》的? () [可多选]

①在学校; ②在毕摩家; ③在自己家里火塘边; ④在自己家门前屋后; ⑤在田边地脚; ⑥在放牧场; ⑦在婚礼场所; ⑧在丧葬场所; ⑨其他

48. 您知道凉山彝族的习惯法吗? ()

①知道全部; ②知道很多; ③知道一些; ④不知道

49. 您学习过凉山彝族习惯法吗? ()

①学过全部; ②学过很多; ③学过一些; ④没有学过

(提示: 如本题选①②③中某一个, 请回答以下 A、B、C 题, 选④就不用回答了):

A. 您是什么时候开始学习习惯法的? ()

① 5 岁以前; ② 5-10 岁; ③ 11-15 岁; ④ 16-20 岁;

⑤ 20 岁以后

B. 是谁教您学习习惯法的? () [可多选]

①自学; ②父亲教的; ③母亲教的; ④家支头人教的; ⑤毕摩教的; ⑥学校老师教的; ⑦邻居懂的人教的; ⑧家支人中懂的人教的; ⑨其他

C. 您是在什么地方学习习惯法的? () [可多选]

- ①在学校; ②在毕摩家; ③在自己家里火塘边; ④在自己家门前屋后; ⑤在田边地脚; ⑥在放牧场; ⑦在婚礼场所; ⑧在丧葬场所; ⑨其他

50. 您知道凉山彝族的格言和谚语(尔比尔吉)吗? ()

- ①知道全部; ②知道很多; ③知道一些; ④不知道

51. 您学习过凉山彝族的格言和谚语(尔比尔吉)吗? ()

- ①学过全部; ②学过很多; ③学过一些; ④没有学过

(提示: 如本题选①②③中某一个, 请回答以下 A、B、C 题, 选④就不用回答了):

A. 您是什么时候开始学习格言和谚语(尔比尔吉)的? ()

- ①5岁以前; ②5-10岁; ③11-15岁; ④16-20岁; ⑤20岁以后

B. 是谁教您学习格言和谚语(尔比尔吉)的? () [可多选]

- ①自学; ②父亲教的; ③母亲教的; ④家支头人教的; ⑤毕摩教的; ⑥学校老师教的; ⑦邻居懂的人教的; ⑧家支人中懂的人教的; ⑨其他

C. 您是在什么地方学习格言和谚语(尔比尔吉)的? () [可多选]

- ①在学校; ②在毕摩家; ③在自己家里火塘边; ④在自己家门前屋后; ⑤在田边地脚; ⑥在放牧场; ⑦在婚礼场所; ⑧在丧葬场所; ⑨其他

52. 您会说凉山彝族的格言和谚语(尔比尔吉)吗? ()

- ①会说很多; ②会说一些; ③不会说

53. 您知道凉山彝族的神话、故事吗? ()

- ①知道全部; ②知道很多; ③知道一些; ④不知道

54. 您会讲凉山彝族的神话、故事吗? ()
①会讲很多; ②会讲一些; ③不会讲
55. 您认为凉山彝族神话、故事、格言和谚语的优秀部分应该选入现代学校教育的内容吗? ()
①应该; ②不应该; ③不知道

六、有关凉山彝族家支文化态度和评价的调查

56. 您认为凉山彝族家支文化的存在有无迷信成分? ()
①有很多; ②有一些; ③没有; ④不知道
57. 有人说“现在凉山彝族家支势力的存在严重干扰了国家政策在凉山彝族地区的实施。”这句话说得对吗? ()
①说得很对; ②说得不完全对; ③说得不对; ④不知道
58. 有人说“凉山彝族家支文化的存在阻碍了凉山彝族社会的发展。”这句话说得对吗? ()
①说得很对; ②说得不完全对; ③说得不对; ④不知道
59. 有人说“凉山彝族家支文化是落后和愚昧的, 应该彻底消灭掉。”这句话说得对吗? ()
①说得很对; ②说得不完全对; ③说得不对; ④不知道
60. 有人说“凉山彝族家支文化是彝族优秀的传统文化, 应该发扬光大。”这句话说得对吗? ()
①说得很对; ②说得不完全对; ③说得不对; ④不知道
61. 有人说“凉山彝族家支文化内容中有精华部分, 也有糟粕部分, 应发扬传承精华部分, 摒弃糟粕部分。”这句话说得对吗? ()
①说得对; ②说得不对; ③不知道
62. 您认为凉山彝族家支文化有无必要加以改革和引导? ()
①全部有必要; ②部分有必要; ③没有必要; ④不知道

63. 您认为凉山彝族家支文化有无必要继续传承给下一代?
()
①全部有必要; ②部分有必要; ③没有必要; ④不知道
64. 您认为对凉山彝族青少年儿童有无必要继续实施家支文化的教育? ()
①有必要; ②没必要; ③不知道
65. 您认为凉山彝族家支文化有无存在的价值和意义? ()
①有; ②没有; ③不知道

再一次深深地感谢您的帮助和关爱。

衷心祝愿您: 学习进步! 工作顺利!! 生活幸福!!! 万事如意!!!!

填写日期: 2006 年 月 日

附录二 访谈题目

一、访谈对象的一般情况：

姓名： 性别： 年龄： 民族：
家庭住址： 家庭人口：
现所在单位：

二、访谈题目：

1. 请您谈谈您家支的情况？
2. 请您谈谈凉山彝族家支及其分布的情况？
3. 您怎样看待现在凉山彝族地区的家支活动（正、负两方面）？
4. 您怎么看待凉山彝族家支的发展和演变？
5. 您认为研究凉山彝族家支文化的价值和意义如何？
6. 您怎样看待彝族的婚姻缔结情况？
7. 您认为凉山彝族诺伙（黑彝）和土伙（白彝）之间一般不通婚的原因是什么？
8. 您认为凉山彝族人一般不跟汉族人或其他民族人通婚的原因是什么？
9. 您认为凉山彝族的兹莫（土司）、诺伙（黑彝）、土伙（白彝）是怎样来的？
10. 您认为凉山彝族习惯法的优点和不足是什么？
11. 您怎样看待现在凉山彝族儿童的教育？
12. 您认为凉山彝族女童不上学或失学或升学者少的原因是什么？
13. 您怎样看待现在凉山彝族地区的学校教育？

14. 您认为现在凉山彝族的教育模式是一类模式的好, 还是二类模式好, 或者都好、都不好, 为什么?

15. 请您谈谈凉山彝族今后发展道路如何走? 尤其是彝族的教育问题有何见解?

访谈时间:

访谈地点:

记录人:

录音录像人:

2006年3月

附录三 云南省宁蒗彝族自治县金古忍石 家支个案访谈提纲

1. 您家支起源于什么时候？是从别的地方迁徙来的吗？是什么时候从什么地方迁徙来的？到现在有多长时间了？有几次迁徙的经历？都是从什么地方迁到什么地方？迁徙的原因是什么？迁徙时和哪些家支一起迁徙来的？那些家支后来发展得怎么样？

2. 您家支现在有多少人口？分布在哪些地区？有多少人参加工作？参加工作的人中男女各多少？最大的职务是什么？是谁？男的还是女的？有小学以上学历的人有多少？大学生有多少？最高学历是什么？是谁？男的还是女的？

3. 您家支在历史上有过冤家械斗吗？如有的话，跟哪些家支有过冤家械斗？是什么原因引起的？冤家械斗打了多少年？后来怎么结束的？

4. 您家支与哪些家支开亲？是世袭姻亲吗？为什么？您家支的人有无与汉族等别的民族的人开亲的？原因是什么？家支成员中无兄妹之间或叔侄之间等乱伦的事情发生？若有，怎么处理？结果是什么？有无因婚姻、乱伦或其他原因被开除出家支的人？您家支的人和诺伙（黑彝）家支的人开过亲吗？原因是什么？有无与汉族等其他民族的人发生恋情败露的人？若有，怎么处理？结果是什么？

5. 您家支有无家支头人？如有，到目前为止，有多少有名的德古、苏易和冉阔？他们叫什么名字？男女各多少？在世的人还多吗？他们的职责是什么？能否举几个事例说明？一个人成为头人的条件是什么？能否举例说明？

6. 您家支史上有无做过尼木威解？为什么？是否做过“尼木措毕”？能否说说看？由谁来做？谁来主持张罗？哪些人参加？有什么程序？过年过节祭祀祖先吗？为什么？

7. 您家支是否开过家支会议？开过多少次？为什么开会？由谁来召集？花费用吗？如花费，费用谁出？一般哪些人参加？结果怎样？“吉尔吉特”和“蒙格”有何区别？

8. 您家支成员必须背记父子连名谱系吗？为什么？男女都背记吗？为什么？舅舅家的谱系背不背？儿童背记父子连名谱系由谁来教？在什么地方什么时候教？教的过程当中讲家支的历史和其他事迹吗？您家支怎样教育儿童？教育儿童的内容有哪些？怎么教育？一般由谁来教？在什么地方教？什么时候教？结果怎样？您对现代学校教育有什么看法？

9. 您家支的成员有无流浪者？有无乞讨者？为什么？由谁来照顾和抚养孤儿或孤寡老人？对杀不起过年猪的家支的家庭怎么办？对家庭或家支人员突然有变故或有灾难事件发生怎么办？

10. 维系您家支的核心是什么？

11. 您觉得您家支存在这么久的原因是什么？

12. 您觉得彝族应当怎么发展？

13. 您还有什么想说的吗？

2006年3月

附录四 拟定的问卷调查者和访谈对象

一、被随机抽样问卷调查者拟分类及发放数量（发放400份）

1. 学生：310人

大学生：100人（中央民族大学10人，西南民族大学50人，西昌学院40人）。

中专生：50人（凉山州彝文学校）。

高中生：100人（普格县中学50人，宁蒗县民族中学50人）。

初中生60人（普格县中学60人）。

2. 老师：45人

大学生：30人（中央民族大学5人，西南民族大学15人，西昌学院10人）。

中专生：10人（凉山州彝文学校）。

中学生：5人（宁蒗县民族中学5人）。

3. 社会人士：45人

非农业：20人（北京10人，宁蒗10人）。

农业：25人（普格县拖木沟区五道箐乡10人，宁蒗县跑马坪乡15人）。

二、访谈对象：30-40人

1. 各类知名人士30人（毕摩，德古，苏易，县（乡、村）长，老革命干部，彝学会会长，教师，农民，学生，对彝族有了解的其他族专家、学者）。

2. 金古忍石家支成员10人。

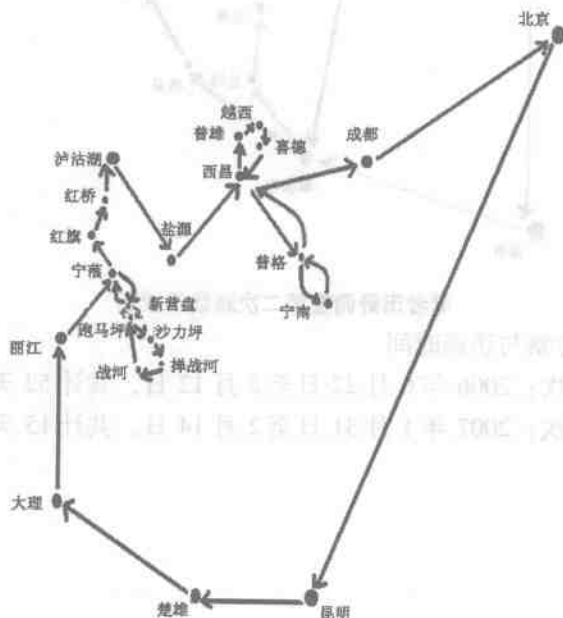
2006年3月

附录五 2006 年暑期云南省和四川省 田野调查路线示意图

1. 考察与访谈地点和路线示意图

第一次考察与访谈地点和路线示意图：

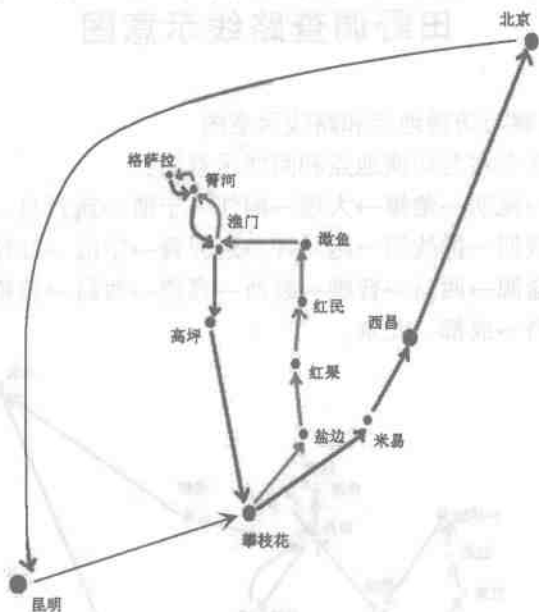
北京→昆明→楚雄→大理→丽江→宁蒗→新营盘→跑马坪→沙力坪→战河→掸战河→跑马坪→烂泥箐→宁蒗→红桥→红旗→泸沽湖→盐源→西昌→普雄→越西→喜德→西昌→普格→宁南→普格→西昌→成都→北京。



笔者田野调查第一次路线示意图

第二次考察与访谈地点和路线示意图：

北京→昆明→攀枝花→盐边→红果→红民→潏鱼→渔门→管河→格萨拉→清河→渔门→高坪→攀枝花→米易→西昌→北京。



笔者田野调查第二次路线示意图

2. 考察与访谈时间

第一次：2006年6月22日至8月12日，共计52天。

第二次：2007年1月31日至2月14日，共计15天。

附录六 田野调查中收集到的几则现代 凉山彝族家支成文规矩

一、云南省宁蒗彝族自治县金古忍石家支的家规

倡议书

本家支全体成员：

一盘散沙之所以散沙一盘，是因为它缺乏凝聚力，如果我们用某种黏合剂将其模压成型，那它就是块坚不可摧的混凝土；一个宗族，如果彼此间疏于往来，日子久了，也就真正应了“远亲不如近邻”的古话。有道是“一个好汉三个帮，众人拾柴火焰高”，亲戚之间，更应该唇齿相依，心心相印，有福同享，有难同当。一家人的幸福由十家人来分享，那幸福就成了百倍的幸福；一家人的痛苦由十家人来分担，那痛苦也就不再是真正的痛苦。来吧，让我们肩并肩站在一起，用浓浓的亲情联结每一颗纯真善良的心灵。生活中有时风和日丽，有时却难免会遇到些风风雨雨，只要我们手紧紧地握在一起，我们就能够做到同舟共济，笑对人生。

如果你来到这个集体，融于这个充满温馨的大家庭，你就同时拥有了下列权利和义务：

一、凡加入到本家支内的成员，其父母双亲及岳父母辞世，均有获得家支其他成员的经济援助。

二、援助金底限为20元/人，可按个人能力在这个数以上灵活援助，多给不限。

三、家支成员，特别要崇尚礼尚往来，任何人不得在自己的事办完后就要求退出。没有办过事的，如果本人退意坚决，经家

支内部协商后,可视具体情况决定其去留。凡自己已办过事但执意中途退出者,退清本家支所捐的全部款项后方能退出,退出本家支以后若有起房盖屋或婚丧事宜,一律不准再通知本家支成员。

四、本家支成员因工作需要调离宁蒗的,家支可以替其解决一件事,但在工作调动以前办事的,不再列入援助名单。

五、本家支内青年结婚后必须加入。严禁平时不加入,事到临头才想起加入,或者觉得自己可能要有事办了才要求加入的,坚决不予接纳。

六、本家支成员每人每年交50元活动费(年初交),年终集中开总结会,并共同修改完善规章制度。

七、凡本家支成员必须拥护中国共产党的领导,遵纪守法。任何人都不得参与宗族闹事、吸毒、贩毒等违法犯罪活动。

八、最后用一句彝族格言做结束语吧,即:不羡慕人口多,只羡慕团结好。

忍苏全体决策者

执笔:杨继武

2002年3月5日

(杨继武先生提供)

二、四川省和云南省大小凉山彝族地区阿苏惹黑家支的家规

翁祖惹恩·阿苏惹黑家规

第一条 拥护中国共产党的领导,坚定走中国特色的社会主义道路,自觉遵守国家法律,保证“阿苏”家庭与党中央保持高度一致。

第二条 坚持全体家族成员一律平等的原则。不论城乡、不论远近、不论贫富,都尽可能提倡相互尊重、相互团结、相互友

好，反对闹矛盾、闹分歧、闹分支。

第三条 各地区家族召集人，应推选作风正派、为人正直、办事公道、在本地区范围内具有威望的成员担任。

第四条 各地召集人主要负责召集本区域家族成员共同商议处理本区域内需要处理的一些重要事务。

第五条 召集人应当积极向家族内部成员特别是青少年宣传党的路线、方针、政策，正确引导家族成员积极向上、健康进步，并对家族成员的不文明、不道德行为予以及时批评、教育。

第六条 禁止家族成员（含已嫁出成家的“阿苏”嫫）具有下列行为造成的人身伤亡和经济损失的，概由本人自负，一律不得向家族成员摊派求助。

一、无原则、无节制地酗酒闹事，打架斗殴所引起的人身伤亡和经济损失的。

二、参与吸（贩）毒、赌博、偷盗、抢劫公私财物所引起的人身伤亡和经济损失的。

三、因重男轻女，违反国家计划生育政策而超生被罚款的。

四、加入门徒会等非法组织而引起的人身伤亡和经济损失的。

五、其他因违反国家法律、法规而造成的人身伤亡和经济损失的。

六、以营利为目的，经商办企业而造成的人身伤亡和经济损失的。

第七条 因下列行为造成的人身伤亡和经济损失的可请求家族成员给予适当捐助救援。

一、在自身合法权益受到侵犯而实施正当防卫时，因防卫过当造成的人身伤亡和经济损失在壹仟元以上的；

二、遭受严重水灾、火灾、地震等自然灾害所造成的经济损失在壹仟元以上的；

三、上述一、二条中造成的损失金额在壹仟元以内者，由本人自己承担；损失金额在壹仟元以上、伍仟元以内的，在本县范围内的全体家族成员中捐助；损失金额在陆仟元以上的，可向其他县境内的本家族成员求助。但必须由该县的召集人亲自陪同，并作详细的说明和证实。

第八条 请求捐助者不得伪造事实、实行隐瞒欺骗的手段。召集人更不得与请求捐助者恶意串通行骗，谋求钱物。

第九条 家族成员合法权益受到侵害时，召集人应召集有关成员提供支持和帮助，积极维护家族内部成员的合法权益不受侵犯。

第十条 各地召集人若有更换时，应将新召集人的基本情况通过通讯等方式告知其他区域的召集人，以保持能经常互通信息。

注：本家规从1997年元月1日起执行。

（苏学文先生提供）

三、四川省凉山彝族自治州普格县海子惹所家支的家规

“海子”互助基金会章程

为了弘扬“海子”家一户有难八方援助，相互排忧解难，共同战胜困难的好传统，体现团结、互助、友爱之精神，在中国共产党的领导下，携手共进，全面建设小康社会，开创中国特色社会主义事业新局面多做贡献，特制定本章程。

第一章 制定章程的基础。“海子”家从前同一祖先。随着后代的迁徙，历史的变革，时间的推移，成为若干小家族，若干户小家庭。既然是同一祖先同一家族就要团结友善，不分彼此，无论你富我穷，我官你民，你强我弱，都要排出一切不团结因

素，同心同德、平等和睦相处，顾全大局。树立整体的良好形象，增强整体意识，维护整体利益和名声。

第二章 提高素质，适应社会变革需要。在世界多极化、经济全球化，科技进步日新月异，形势逼人，不进则退的今天，会员要认真学习科技知识、业务知识和先进的管理经验，不断适应世界新潮流，紧跟时代的步伐。要一如既往，同舟共济，充分发挥集体的智慧和力量，自立于社会和服务于社会。找准自己的人生坐标，努力实现新跨越，赢得社会的高度评价和尊重信任。

第三章 会员户的婚丧事要积极参加，按规定时间到达指定地点，服从安排，如有特殊情况要给组长请假，说明原因，组长又向会长汇报情况。经常有事无事不到位者，经所有会员认定后视其情况取消其会员资格。丧事分三个组或四个组轮流值班，昼夜服务。凡是婚丧事都进行暗点名，打考勤，结束时进行简要总结。

第四章 成立基金会。

第一条 基金会权利和义务：

- 一、负责安排会员户的婚丧事；
- 二、负责筹措资金和合理安排使用资金；
- 三、负责协调会员户之间的关系；
- 四、完善章程内容；
- 五、组织章程的实施。

第二条 基金会会长、副会长、会计、出纳，由基金会会员民主选举产生，只要选上任何人，本人不得推辞；同时为保持基金会的延续性，会长、副会长、会计、出纳不得频繁变动。

第三条 入会自愿，进出自由，但必须坚持四条：①入会后不能中断，中断后再入会必须补交中断期间的会费方可；②入会后自动退出的一律不退所交会费；③已享受了补助后退会的要退回所享受的补助费；④入会后因工作调动不在本县工作的会员

户,如已享受了补助的会员户可以不退回补助费,未享受过补助费的会员户也不退给已缴纳的会费。

第四条 资金渠道。入会户第一次必须缴纳会费 150 元。第二次起每次缴纳 100 元。

第五条 筹资办法。根据会员户的居住分布情况,分五个组专人负责筹资。第一组由吉木友哈、莫尔合负责筹资;第二组由阿力日黑、阿力子色负责筹资;第三组由阿子支布、乃保友聪负责筹资;第四组由土比阿尔、俄力色合负责筹资。

第六条 交款办法。各组将所收款交出纳入银行,然后由出纳与会计结账。

第七条 会费缴纳时间第一次不能超过元月 15 日,以后待所筹措资金总额少于 1500 元时,紧接着筹资,筹资时间由会长商定后临时限定,到时不按限定时间及时缴纳会费者,作自动退会处理。

第八条 资金使用范围。

一、会员户夫妻一方离世补助 1500 元,但留下的一方要继续缴纳会费,不中断应享受的离世补助。

二、每会员户均可享受两次的补助费的权利。但有父母、岳父母的会员户,待父母、岳父母离世时才考虑补助费,一般情况下不予以考虑。既没有父母,也没岳父母的会员户待有亲戚离世经济开支达 1000 元左右时才予以考虑补助费。一般情况下还是不予以考虑补助费。补助金额均为 1000 元。

三、在一大家人中有几个儿子入会的,父子俩入会的都有享受补助权。

四、用于会员户活动支出。

五、“海子”家姐妹离世,出一头牛,1000 元左右。但必须符合这四个条件者才予以考虑:①在县级机关工作人员;②随丈夫在县城内居住人员;③跟随其子女在县城居住人员;④必须是

“海子”姐妹基金会会员。

第九条 财务管理。

一、财务公开，民主管理。“基金会”每年向会员会公布1-2次收支账目，接受会员监督。

二、任何人不得滥支、借支、挪用会费。

总之，“取之于会员用户、用之于会员户”，做到收支民主、公开、公平、合理。

第五章 各会员要维护本会利益，支持本会工作，按期缴纳会费，完成本会交办的任务。

第六章 由于过去“海子”家丧事自发筹资帮助或筹资买牛表示，没有文字依据，收支不规范，因此一律宣布作废，享受补助时间从2003年1月1日开始。

第七章 为有利于开展活动，会员户只限于在县级机关工作的“海子”家成员户。

第八章 凡是因赔偿人命，马命或者发生火灾、水灾、车祸等来要钱的一律不受理。

第九章 会员户以外的“海子”家到县城办丧、喜事或其他活动一律不受理。

第十章 会员户要认真学习深刻领会党的十六大会议精神，坚持党的各项方针、政策，树立与时俱进的全新观念，遵纪守法，努力工作，为经济建设和社会发展尽职尽责。严禁在社会上酗酒闹事、惹是生非、吸毒贩毒，参与邪教组织，影响“海子”家的形象和名声。

第十一章 凡承认本章程，按期缴纳会费，并愿尽本章程所规定义务的县级机关，“海子”家成员可以口头申请加入本会。

第十二章 本章程于2002年12月30日全体会员通过，现予以实施。

第十三章 除本章程规定的其他事宜，本会一律不予以受理。

“海子”互助基金会

2002 年 12 月 30 日

(吉木日哈先生提供)

附录七 民主改革前凉山彝族 地区的习惯法选登

四川省凉山彝族自治州美姑县凉山彝族习惯法

在奴隶社会里，奴隶主阶级为了维护其自身的利益，保障黑彝贵族的尊严和人身财产不受侵犯，保持内部的团结和巩固其特权地位，长期形成一整套不成文的习惯法规，在社会上具有法律效力。

第一节 制裁奴隶

一、强制劳动

安家以下的奴隶，多以消极怠工、逃跑等方式反抗主子的压迫。主子对这些奴隶严加管束，实行强制劳动。不管寒冬腊月、风吹雨打，勒令其上山或下地作业，担负着背水、背柴、推磨、做饭、捻线、织毡、缝衣、犁地、挖土、田间管理、收割、脱粒、伐木、盖房、放牧等超负荷的繁重劳动，使其整天不能得到片刻休息。对不服从强制管束者，主子有权毒打、监禁或贩卖。

二、刑罚

对反抗主子 and 盗窃、逃跑等危害主子利益及人身安全的案件，施以刑罚。根据所犯性质、情节及程度，分别处以死刑、致残刑和监禁。

死刑，危害主子人身安全的，处以死刑。其方式是：吊打致死，用绳勒死、沉水、摔下岩石、刀枪杀死、烧死、活埋、投深洞等。

致残刑，对多次逃跑的奴隶或盗窃主子财物的，处以致残刑。主要有：剁手或断指、吊打致手残、割脚筋、挖眼等。

监禁，为防止买来的男性奴隶逃跑或盗窃主子财物而情节轻微的，施以监禁。主要有：脖颈套锁铁链、脚穿木枷或铁制脚镣。

第二节 土地买卖 租赁 地租

一、买卖

黑彝出卖土地，首先征求本家支购买，次后方能卖给外家支。如出卖的土地系出租地，须先征询佃户是否购买，佃户放弃购买权，业主才能卖给他人，并付给佃户一定的改土金（一般按地价的十分之一付给）；若买方购买的土地由原业主的佃户继续租种，不付给改土金；如果转租他人耕种，买主须按地价的十分之二付给原佃户的改土金。

白彝出卖土地，优先卖给自己的黑彝主子，如主子放弃优先购买权，方可卖与他人。

买卖土地，请中间人作证，不立书面契约。成交，由买方出资杀1头猪或1只羊代替契约，以免事后违约。买方还付给中间人一定数量的白银和1匹布作酬金。

二、租赁

同等级或本家支之间，统治等级和被统治等级之间均可发生土地租赁关系。

租种土地除应交纳的租粮外，还要向业主尽以下义务：业主娶妻或娶儿媳时，佃户应交纳1桶泡水酒、1头猪和4个千层荞饼；业主嫁女时，佃户交纳泡水酒1桶；秋收时，向业主送1桶“尝新酒”。黑彝或白彝本家支之间租种土地，统治等级租种被统治等级的土地，不尽上述义务。

业主收回租地自耕不再出租，不付给佃户的改土金。佃户自

动退佃，也无改土金。土地不能租给冤家仇敌。

三、地租

业主出租常耕土地，以常年产量定租，佃户交纳年租为常年产量的三分之一至一半；轮歇地，按年产量的三分之一纳租，荒地不缴纳地租，只在业主有婚庆喜事时赠送1桶泡水酒。如遇自然灾害，业主酌情减收地租的30%—50%。

第三节 财产继承

一、黑彝

父母死亡，财产由子女继承。多子女家庭，儿子继承不动产和生产资料，如房屋、土地、山林、奴隶（主要是男性锅庄奴隶、安家奴隶）和白彝、牲畜及农具，除房屋外，其他财产兄弟平分。姐妹继承部分女性锅庄奴隶（作陪嫁丫头）、母亲的衣物、首饰和部分雌性畜禽作陪奩；父母为女儿所放的高利贷粮食及母亲嫁来时的陪嫁银子，若女儿继承的母亲陪奩银子已用来购买土地，则按地价折换银子付给继承者。

分配父母遗留的银子，若有一子尚未成婚，将其所需结婚费用除开后，才能分配。女儿享受银子总数的10%—20%。幺子除应继承份额外，还可继承房屋。

绝嗣之家的绝业由绝嗣者的同胞兄弟继承，如无同胞兄弟，可由堂兄弟或同宗家支继承。绝嗣者若有女儿，财产中属母亲部分由其继承。若七代以后的家支继承财产，绝嗣者的女儿除应继承部分外，可享受不动产和生产资料的二分之一，由继承绝业者折换银子付给。绝嗣者遗留的祖父母的灵牌，由绝业继承者承担超度送灵。绝嗣者所欠债务由继承人偿还。如债务数额较大，无力偿还，可将绝业抵债。

二、白彝

父母死亡，财产由子女继承。如子女尚幼，由叔父或近房家

支抚养,其房屋、土地由承担抚养者管理和经营。若无近亲收养,则由黑彝主子抚养成人后,房屋及其他财产归其所有。

绝嗣之家除从外地逃来投奔黑彝的白彝外,绝业概归黑彝主子所有。绝嗣者同胞兄弟和同宗家族无权继承。若尚有女儿的,母亲的衣物、首饰可由其继承,所欠债务、由家支分摊归还。

三、安家奴隶和锅庄奴隶

安家奴隶父母死亡,遗产由子女继承。如子女幼小,无生活自理能力和管理家业能力的,由主子承担抚养和管理财产。成人后,房屋及其他财产归还子女所有。

绝嗣户,绝业归主子,如有女儿,主子将其收养做锅庄奴隶,做主子女儿的陪嫁丫头,或婚配给男性锅庄奴隶。锅庄奴隶被主子贩卖或死亡,其私蓄钱物归主子所有。

第四节 劳役贡赋

一、劳役

白彝为黑彝主子服劳役时间为:每逢年节,服役1天从事砍樵;春耕秋收时节,服役各数日从事农活;每年协助主子催收租子数日,每月给主子清除圈肥1次。

安家奴隶为主子服劳役无规定的时间,主子视需要随时可令其服役。锅庄奴隶常年为主子从事家务劳动和野外生产作业,主子走亲访友等活动时,奴隶随同背干粮、牵马等侍候左右。

二、贡赋

白彝逢黑彝主子喜庆年节等事,要缴纳隶属性贡赋。过年节,纳半个猪头;婚庆纳1头猪,1桶泡水酒和4个荞饼;主子嫁女,纳1桶泡水酒或1坛白酒;主子超度送灵,纳1头猪,1桶泡水酒或1坛白酒;主子亲戚超度送灵,纳31.5-93.75克白银或1-2.5公斤食盐;主子陪命金,纳62.5-156.25克白银;白彝出嫁女儿,需向黑彝主子缴纳31.25克白银。

安家奴隶安家3年后要向主子纳贡。年节、婚庆贡赋额与白彝同。主子嫁女，纳1桶泡水酒；主子超度送灵，纳1只鸡和1桶泡水酒；主子亲戚超度送灵，纳31.25克白银或1公斤食盐；主子陪人命金，纳62.5克白银；自己女儿出嫁，向主子缴纳187.5克白银。

第五节 债权债务

一、借粮

在青黄不接时借粮，债主按50%收利。借粮数额较大者，须用土地、奴隶或大牲畜（牛、马）作抵押，债户逾期不还债主有权将抵押的实物作抵债处理。非隶属关系的白彝借黑彝的粮食，要用土地或子女作抵押，债户到期不能还本利，债主将抵押的土地或子女作抵债处理。安家奴隶借主子的粮食，主子可让利。

二、借银子

一铤白银（312.5克，下同）年利为62.5克，逾期计复利。举债做生意或购买土地，每铤白银年利93.75，债主和债户合伙做生意的不计利息，盈利部分平均分配；若亏本，债户还本亦不计利息；债户借用于办丧事或驱鬼治病（迷信活动），不足一年不计利息，一年后每312.5克白银按年利62.5克计收。债户系黑彝主子的隶属白彝或是安家奴隶，因家庭困难无力偿还的，可备酒肉款待债主，请求免利，债主视其实际困难可酌情让利。

三、借牲畜

民间借牲畜，若债户用于驱鬼治病，则折价偿还不计息；用于超度送灵，借牲畜还牲畜。用于招待客人，在一年后偿还的，牲畜若系雌性，除还本外，还另给一崽子；若系雄性只还本。

第六节 婚姻与婚姻纠纷

一、婚姻

黑彝的婚姻必须门当户对，严格实行等级内婚制，子女的婚配完全由父母做主。

白彝的婚姻父母有自主权，所生儿女一般不抽作黑彝主子的锅庄奴隶和主子女儿的陪嫁丫头。

安家奴隶的婚姻有三种情况：一是由自己积蓄的财物娶妻的，所生子女除一女做主子的丫头外，其余子女的婚姻可由父母做主；二是由主子婚配的，所生子女的婚嫁由主子做主，娶妻费用由主子承担，嫁女聘金全归主子所有；三是由两家主子赐婚的（男方主子和女方主子），所生子女两家主子平分。长子属父方主子，长女归母方主子，其余子女两家主子再平分。若子女系奇数，两家分配后剩余者，由两家共同使用或一方半价赎买。如系独生子女，则由两家给予婚配，再生子女两家平分。

二、婚姻纠纷

订婚后，女方父母及弟兄对婚约反悔而提出退婚，女方赔偿男方在订婚时的耗资（不含聘金）款折312.5克白银并加倍偿还聘金；女方本人提出退婚，赔偿男方156.25克白银，并退还聘金的1.5倍。

订婚后，男方提出退婚，要向女方本人及其父母、弟兄姊妹赔款和宰杀牲畜道歉。女方不退男方的聘金和其他费用。

未到夫家落户的已婚妇女在娘家病故，女方承担退还男方的聘金和赔偿结婚费用。被父母虐待致死的，女方除退还男方的聘金和赔偿结婚费用外，还要宰杀牲畜献酒赔礼。

妇女婚后因家庭不和而逃离夫家，经女方父母及弟兄姊妹多次教育、开导而不愿和好者，女方父母兄弟有权通知夫家强行抬走（将妻子绑在独木上悬吊肩抬），夫家有权将其关押在碉楼或地窖里，若在关押期间发生意外（自杀），男方向女方赔偿人命

金（视其自杀的方式予以赔款）。

妇女婚后与人通奸，丈夫有权提出离婚，妻子无条件应允。如已有子女，离婚后女方只退男方的聘金。无子女，必须退还聘金和赔偿结婚费用。

妇女婚后与人通奸而同奸夫自尽，奸夫家支承担赔偿责任人命金、聘金儿结婚费用。

妇女婚后与人通奸共同谋害亲夫，处双方死罪或赔偿人命金。妇女婚后与人通奸，奸夫被其亲夫施刑致死或自尽，亲夫要承担赔偿责任人命金。

妇女婚后被家支外的人霸占，霸占者要向原夫赔偿10倍聘金。家支内部发生霸占或拐走人妻的，按家支内部杀人命金赔款。如拒绝赔款的，则开除家支，勒令男女出走。

男子婚后与人通奸，妻子提出离婚，丈夫若是向妻子及岳父母、岳家兄弟姐妹表示改邪归正，宰牲畜献酒赔礼，并付给女方娘家赔礼金后，妻子才放弃离婚。

男子婚后丧失性生活能力，妻子可离婚另嫁，新夫承担退还原夫的聘金和赔偿结婚费用。

第七节 窃劫纵火

一、盗窃

黑彝偷窃辖属白彝财物，因偷窃有损黑彝贵族的声誉，偷窃者家支出面干预，勒令其退还赃物，并向受害者宰杀牲畜赔礼。偷窃者系惯犯，则开除出家支。

黑彝偷窃非辖属白彝财物，受害者有权向自己主子申诉，主子有义务交涉，勒令对方退还赃物，并分别向受害者作经济赔偿，赔偿费受害者得三分之二，主子得三分之一。

白彝偷自己的黑彝主子财物，除了退还原物外，另按所窃赃物的1倍罚赔，并向失主宰杀牲畜献酒赔罪。如偷窃者无力退还

和赔偿，主子将其降为锅庄奴隶，直至处死。

偷窃邻居财物，除退还所窃赃物外，罚赔白银 1562.5 克。

偷窃本家支成员的财物，除退还所窃赃物外，再按所窃赃物的 10 倍罚赔，并向受害者杀 1 头牛赎罪，屡教不改者开除出家支或处死刑。

撬锁盗窃者，除退还赃物外，罚赔白银 1562.5 克和宰杀牲畜赔礼。

挖墙洞偷窃财物的，除退还赃物外，罚赔白银 1875—2654.75 克。

偷牛盗马，除退还原物或退赔本金外，罚赔 1 头（匹）牛、马；窃羊，要计算羊的可能繁殖量和产毛量进行罚赔，并额外偿付失主白银；偷猪，除赔本金外，若系母猪，按 1 年产仔 3 窝，猪又产仔，仔又生猪，3 年繁殖至 100 头予以罚款；窃猫的赔偿金为最高，1 只猫价，按黄金 31.25 克折白银计价，猫不仅有利于主人，还为邻居捕鼠保粮，得额外罚赔白银 4117.25 克。

二、抢劫

抢劫黑彝妇女的钱财者，除退还所掠钱物外，按所掠钱物的 1 倍罚款，并向受害者本人及其兄弟姐妹赔偿白银 2343.75—2812.5 克，同时向受害者本人及其家族宰杀牲畜赔罪。

抢劫白彝妇女钱物者，除退还赃物外，还赔偿受害者本人及其兄弟姐妹、堂兄弟姐妹白银 1875—2812 克。

劫卖锅庄奴隶者，赔给失主奴隶身价费，罚赔 2968.75 克白银外，还赔偿家庭劳动费或野外劳役费 625 克白银，并向失主宰杀牲畜赔罪。

三、纵火

故意纵火烧房者，受害人的房屋、牲畜以及由此而受到的一切损失，均折价赔偿。纵火者还应向受害人宰牛献酒赔罪；非故意失火而引起的火灾，责任方应向受害方赔偿经济损失，并宰牲

畜赔礼道歉；人为失火而引起的森林火灾，视受灾面积大小，责任者赔偿主权人树林款或将自己的林地划归对方。

第八节 侮辱 虐待 殴打的处理

一、侮辱

把人当马骑或用绳索套人脖颈者，肇事者要分别向受害人及其妻子乃至家族赔偿人格侮辱费，并出1只白公绵羊给受害人驱邪，向受害人及其家支宰杀牲畜献酒赔罪。

二、虐待

儿媳虐待公婆的，夫家兄弟姐妹和女方娘家父母、兄弟有责任对其教育，如仍不悔改，丈夫有权提出离婚。

子女虐待父母的，家族有权出面干涉，并限期改正，如屡教不改者，兄弟姐妹或家族长辈有权对其施刑，甚至开除出家支。

三、殴打

黑彝打白彝，抓扯白彝的天菩萨（额前蓄发）或撕烂衣物，不追究任何责任。

白彝打黑彝，除酒后失态外，白彝要向黑彝谢罪、赔款或受到断指、降为锅庄奴隶直至处死。

安家奴隶或锅庄奴隶打自己主子的，主子有权施以酷刑或处死。

丈夫打妻子，若为家庭琐事而引起殴打，无伤害不追究责任，如把妻子打成重伤或致残，女方父母和兄弟姐妹有权出面干涉，男方必须向女方家赔款和宰杀牲畜赔礼。

小孩互殴时，造成一方伤残，监护人必须承担经济责任。

第九节 伤害和命案

一、伤害

致使他人伤残，无论是有意或无意，肇事者均须向受害者赔

款。送白色牲畜为其驱邪，并宰杀牲畜、献酒向对方亲族赔礼道歉。

二、命案

杀害毕摩和德古者，按毕摩和德古的不同等级（黑彝或白彝），分等论价，凶手要向受害方的家支、受害者的舅父、祖父、外祖父分别赔付命金，并向受害方的家支和舅父各杀1头牛赔罪，调解费用亦由凶手支付。

家支内部发生故意杀人的，由家支头人出面勒令凶手偿命，并限定7—30天内自尽。若凶手拒绝偿命，头人有权召集全体家支成员勒令其自尽。对畏罪潜逃者，动员家支成员缉拿归案，处以死刑。

过失杀人的，一是开除家支，将凶手扫地出门，其拥有的土地、房产、牲畜全部归受害者眷属所有。其后裔九代内不许入本家支；二是赔命金，命金按死者所属不同等级和视凶手所负责任大小来决定赔款数额。受害者的直系亲属和舅父、外祖父、祖父依次获得赔偿费的不同份额。

家支外部的杀人案件，视死者所属等级分别处理。

黑彝杀害非属自己的白彝，视凶手责任大小，向被害者家支赔命金。

黑彝杀害非属自己的安家奴隶，如被害者有家支，按赔命金处理，否则，按买来时的身价费赔给所属主子。

黑彝杀害非属自己的锅庄奴隶，按买来时的身价费赔给所属主子；唆使杀人，命金由唆使者负责赔偿。

合谋杀人的，命金共同承担赔偿。

白彝杀害黑彝，杀人者必须偿命，其家支还得按三个白彝命价赔偿给被害者家支。如杀人犯畏罪潜逃，杀人者家支负责向被害者家支支付赔命金（按四个白彝抵一个黑彝计）。

安家奴隶或锅庄奴隶杀害黑彝或白彝主子，必须偿命。

家支内部的自杀案件，如是已婚女性与同胞兄弟纷争而自杀，无子女者，由其弟兄退还姐妹夫家的聘金和结婚费用；有子女的，必须赔偿命金；若妇女与本家支其他人发生纠葛而自杀的，引发责任者应向死者的夫家和娘家赔偿命金。

公婆与儿媳纠纷而公婆自杀，如儿媳离异另嫁，命金由新夫家负责赔偿，如不离异或离异后不嫁人，不赔偿命金。

儿媳与公婆纠纷而儿媳自杀，公婆负责向死者娘家赔命金。

妻子与丈夫纠纷而妻子自杀，丈夫负责向死者娘家赔命金。

丈夫与妻子冲突而丈夫自杀，妻子不另嫁，不赔命金。如果另嫁他人，命金由新夫家负责赔偿。

子女与父母纠纷而子女自杀，无命金。如死者系已出嫁的女儿，父母退还夫家的聘金和赔偿结婚费用。

父母与子女纠纷而父母自杀，子女向舅父赔款，并向本支和舅父宰杀牲畜献酒赔礼。

同一家支内男性之间发生争执、斗殴而一方自杀的，按照事件发生的具体缘由和情况，由肇事者抵命或赔偿命金。

（摘自四川省美姑县志编纂委员会：《美姑县志》，四川人民出版社，1997年版，第704-712页。）

云南省宁蒗彝族自治县凉山彝族习惯法

1. 诺是世袭的统治阶级，享有神圣的权力，占有大量的生产资料和生产者，自视为高贵等级，土诺、嘎加和嘎西是被统治阶级，人身隶属于诺，永不能上升为诺等级。

2. 诺之间不存在地位的高低，即所谓“黑彝（诺）一样大，鸡蛋一样大”。诺以家支为单位拥有一定的管辖范围和居住区域。土诺分别隶属于不同的诺家庭，没有固定的居住范围。土

伙（土诺、嘎加和彝根嘎西）间不能相互占有，但都可以占有非彝根嘎西，任何占有非彝根嘎西的土伙，都不能改变被诺占有的关系。

3. 诺可以借欠债无力偿还等借口将所属土诺降为嘎加；嘎加和彝根嘎西向诺主子缴纳赎金，并征得家支同意，可上升为土诺。

4. 诺不能任意买卖、打骂、转让所属土诺，不能随意抽取土诺子女当嘎西和陪嫁丫头，但在取得土诺的同意保留其原有的土诺等级的情况下，可将土诺按一定的价格作抵债、赔命价、赌注、转让等。诺有权抽取所属嘎加和嘎西子女做锅庄娃子和陪嫁丫头，有权任意买卖、转让和屠杀所属嘎西。

5. 诺、土诺等同等级的人相互殴打，轻伤可只向伤者赔礼道歉，重伤致手残须赔一嘎西、脚残赔一匹马，未致残伤势较重也可赔一匹马。杀死本家支的成员应抵命，由家支逼其自杀，若死者理上有亏，可改为赔命价。杀死友好家支的成员，要赔命价。

6. 不同等级的人相互殴打致伤、致残、致死，因死伤者的身份不同而有不同的规定。诺无故杀死所属土诺和嘎加，由死者家支出面要求赔命价，诺不赔命价，可引起诺家支的反对以至于动干戈；打死他属土诺和嘎加，应赔命价，以命价的 $\frac{3}{4}$ 赔给死者家族及舅家， $\frac{1}{4}$ 赔给死者的主子。诺和土诺打死所属嘎西，一般只作料理丧事，不作任何赔礼道歉；打死他属嘎西，应给死者主子赔礼道歉或予以一定的赔偿命金。土诺打诺一耳光要赔7条牛，抓诺的天菩萨（发髻）要赔9条牛或砍掉手，杀死诺按1个诺抵4个土诺的原则，除杀人者抵命外，还另赔相当3个土诺的命价。嘎西抓土诺的天菩萨，除宰牛赔礼外，还须赔一定数量的银元等等。

7. 土诺、嘎加和嘎西对其主子有各种隶属性的负担。土诺

和嘎加的负担是，主子家逢年过节、娶媳嫁女、死人、送灵牌等，按规定缴纳一定的实物；主子家盖房时承担一定的劳役；主子赔命价时按财富级别分摊银两等。其中，过年时送主子半个猪头是人身隶属于主子的重要标志。此外，嘎加除上述承担外，还须为主子承担繁重的劳役负担。嘎西的负担是，终年为主子承担家务劳动和田间劳动。

8. 土诺不能随意迁出主子辖区，嘎加不能擅自迁离主子所指定的区域，否则受到主子的干涉处罚。属下等级逃亡，其全部财产归主子所有，逃亡被追回，受主子的严厉惩罚，甚至处死。

9. 土诺为保住其等级地位、保护其生命财产，可根据实情向有威望的诺投保（一户土诺可投保数户诺）。投保须付一定数量的银元作保费。投保期间，投保者除不服劳役、不被保头吃绝业外，须承担等同于主子家的隶属性负担。保头并没有保障投保者的生命、财产的安全。当保头对投保者安全不能负责，或投保者与保头关系不和，或投保者认为无需再有保头时，可向保头提出脱保。脱保者，除不能得到投保费外，还须付一定数量的脱保费，且杀猪宰羊招待保头。

10. 外地商人经商可向途中有威望的诺和土诺投保，以保护其商品和人身安全。商人以一定数量的实物或钱币作投保费。商人被劫掠，保头负责赔偿或追回。商业行为的停止，投保关系也告中断。

11. 主子借占有他人人身的关系，对被占有者的土地、牲畜等财物享有一定的支配权。土诺购买土地得到主子的鼓励，卖土地受到主子的种种限制：没有儿子的不能卖地，有儿子的不能把土地全部卖掉；卖土地须征得主子的同意，一般只能在主子家支范围内买卖土地，主子有优先购买权，且以压价购买；卖给别的家支，须向主子缴纳一定比例的地价。嘎加购买土地须得到主子的准许和支持，卖土地一般得不到同意，偷卖土地，受主子的严

厉惩罚,甚至没收全部财产;嘎加将自己的粮食、牲畜等财物出卖或馈赠他人,受到主子的干涉和制止。嘎西的私房积蓄得到主子的准许和鼓励,动用私房须征得主子的同意,否则受到惩罚。

12. 诺、土诺的遗产由儿子继承,多子平分继承,幺儿可多得父母生前的住房、家具和宅前园地。女儿,一般无权继承不动产,只分得部分牲畜、银两、粮食、娃子等动产。女儿未出嫁前,可从遗产中分得部分留作陪嫁品。诺无儿子其遗产由亲兄弟平分继承,女儿只分得动产的一半;诺无亲兄弟由近及远由堂兄弟继承遗产,女儿只分得动产的全部或大部。土诺无子嗣除根据特殊规定由家门继承外,应由主子吃绝业。嘎西和嘎加的绝业全归主子。

13. 娶多妻而各妻分居者,各妻之子继承其母亲掌握的那份财产,一般长妻之子得祖业,次妻之子得另产家业,或全部财产进行分配,长妻之子多得,次妻之子少得。母亲的个人用品(衣服、饰品)由女儿平分继承,儿媳无权分享。夫亡妇转嫁,财产由亡夫之子继承。亡夫无子,若系诺,财产由转妇带往新夫家(限于亡夫的兄弟或堂兄弟家);若系土诺,一般由主子吃绝业;若系嘎加、嘎西,财产全归主子。

14. 同等级与不同等级间均可发生租佃关系。租佃关系与人身隶属关系没有必然的联系。租佃地皆有地租,地租有活租和定租之分,地租的高低视地的肥瘦及押金的多少而定。地租,一般以实物地租为主,也有以银元等作租税的。欠租按年利百分比计息,利上加利。

15. 土诺欠主子债无力偿还,又无土地、娃子作抵,便于工作成为主子家的嘎加;欠其他诺的债无力偿还,由主子担保可转投债权人为主子,否则债权人可强行把土诺降为自己的嘎加。嘎加欠主子债无力偿还,将为嘎西;欠他人的债无力偿还应由主子代办,否则,将嘎加抵给债主。诺之间的债无力偿还,可用土地

或土诺、嘎加作抵，债主须宰牲款待被转让土诺和嘎加。土诺、嘎加间的借贷，债务人无力偿还，打酒招待债权人，可减免利息，但本息不能少。

16. 租养牲畜，牛由双方平分牛犊，牛粪归喂主；羊对分羊羔，绵羊毛和羊粪归喂主；猪生仔或鸡孵小鸡，头窝归喂主，以后按一定比例分成；猎犬每生一窝，交一只小狗给业主。

17. 抢劫偷盗冤家及其他民族的人口财物，视为有胆识而受尊敬。抢劫偷盗友好家支和本家支的财物，受众人的唾弃，且受罚加倍赔偿，赔礼道歉：偷1只公羊赔11只羊；偷1只母羊赔12只羊；偷1头猪，按一年3窝100只小羊赔偿；偷牛、马，偷1赔2；偷1只猫赔9两金子；偷鸡最可耻，受众人唾弃，应羞辱自杀；偷衣物退回原件并向失主赔礼道歉，若无原件以金代赔。调案者应享有赔款额的1/10。

18. 拐骗本家支妇女外卖或姘居，全家支成员杀鸡狗咒骂，并处死当事人。拐骗本家支的娃子外卖，退人归原主，并罚赔银两；若娃子赎不回以金代赔，并招待失主酒肉。拐骗友好家支的妇女外卖或姘居，退人并赔礼；不退人，应加倍赔偿夫方的聘金和结婚费用，并向被拐骗之夫及其家支赔礼。

19. 土诺偷盗主子贵重财物，本人赔不起由家族代赔，家族不能赔，便降为嘎加。土诺偷非本主子财物，本人赔不起，先由家族代赔，后由主子代赔，家族、主子都不能赔，便沦为失主所有。嘎加偷主子的贵重财物应处死；偷一般财物被外卖。嘎加偷非本主子或土诺的财物，由主子代赔，否则归失主所有。嘎西偷主子财物，被处死或外卖；偷非本主子财物，在主子不代赔的情况下，转为失主的嘎西或被失主卖掉。诺偷所属土诺财物，诺家支应出面过问，加倍赔偿，否则受到土诺家支的反对；诺偷他属土诺财物，失主请主子或保头出面交涉索取赔偿。

20. 家支男女或姨表兄弟姐妹通婚、通奸，双方均应处死。

降级通婚受到本家支的唾弃。与外族通婚被本家支开除其族籍。姑妈的女儿出嫁先征求舅家，舅家无适当对象或不要后才可另嫁，所得聘礼应给舅家一份。舅家有女也按此办理。

21. 土诺男子娶媳婚配，除付给女方家聘礼外，应另送份礼给女方主子。嘎加子女的婚配若由父母做主，聘礼的部分或全部归主子。抢婚，只限于祖辈有抢婚之俗或认为正常嫁娶不吉利者，若女方父母不同意，女方也不许愿，男方硬抢可引起冤家械斗。

22. 订婚后，女方提出退婚，应退回全部聘礼，并付男方家订婚的一切费用；男方提出退婚，除得不到所付聘礼外，还应赔偿女方家订婚时的费用；女方有错致使男方提出退婚，男方可退得部分或全部聘礼。女子未婚前死于娘家，娘家须退还全部聘礼或以其姐妹顶替。女子婚前受孕，女方要负责任。婚后，女方提出离婚，加倍退还聘礼；男方提出离婚，除得不到所付聘礼外，还须向女方打酒宰牲赔礼道歉，并给女子“穿金、戴银、骑马”回娘家。

23. 土诺之子与嘎西之女婚配，丈夫身份不变，妻子由嘎西升为嘎加，所生女儿为嘎加归母亲主子，所生儿子均为土诺。土诺娶嘎加女，所生子女均为土诺。嘎加或彝根嘎西男子，娶土诺之女，所生子女半数为土诺，半数为嘎加。

24. 诺和土诺无子嗣，可招亲兄弟之子为养子继承其财产；有女无子，可招赘婿继承部分财产。嘎加和嘎西的赘婿无财产继承权。

25. 妻子无生育能力或有女无子，丈夫可娶数妻，但不能滥娶。娶后妻须征得前妻的同意或支持，否则招致前妻及其娘家的反对。夫亡妻仍在生育年龄，可征得本人及其娘家的同意转嫁。若因转房成为后妻，转妇应给新夫前妻赔礼道歉。

26. 上等级的男子与下等级的女子通奸，一般不予追究。嘎

西和嘎加的男子与诺的陪嫁丫头通奸，一经发现赔9两金或2锭银给陪嫁丫头的女主人。若赔不起就沦为锅庄娃子。土诺、嘎加、嘎西男子与诺妇女通奸，男子均应处死，女子逼其自杀。同等级的已婚男女通奸，一经发现，奸夫应向奸妇的丈夫赔礼道歉，奸妇则被丈夫打骂凌辱，甚至导致离婚，离婚的一切费用全由奸夫承担。通奸时被其夫看见，其夫可枪杀奸夫奸妇而不抵命，或逼迫奸妇自杀。通奸怀孕生子，一般不予抚养。同等级通奸的私生子，奸夫可出银向对方赔礼抚养所生子。男子不能与未举行换裙仪式的姑娘发生性关系，若有违规行为，须向女方赔礼道歉，并受众人的唾弃和舆论的谴责。此女则成为不能作为家庭成员参与作斋等宗教活动。

27. 苏易和德古是习惯法的主要执行者，依据习惯法的有关规定，对违犯者有执行严厉的惩处的权利。处刑不以违犯者的年龄大小和性别而有明显的轻重之分，但习惯上女性执刑较男性为轻。逼迫自杀方式主要有：吊死、服毒、剖腹、投水、跳岩等。由他人执行的死刑主要有：勒死、打死、捆石沉水、滚岩、刀杀和枪杀等。伤残刑主要有：吊打致残、斩脚后跟、斩手、斩脚趾、斩手指、挖眼、割耳、割鼻、穿鼻、刺眼珠等。监禁办法主要有：颈拴猪屎链子、戴木枷、戴脚手锁、穿木脚架、戴手铐等。执刑的场地，一般都在奴隶住宅内、村前或原野。

（引自云南省宁蒗彝族自治县志编纂委员会：《宁蒗彝族自治县志》，云南民族出版社，1993年版，第653-656页。）

附录八 金古忍石家支会议的一些 文书和文件

担 保 书

我们以吸毒人员_____家属的身份向宁蒗县禁毒委、公安局、乡党委政府、派出所等有关部门作如下的担保：

- 一、安排三个以上的人负责看管。
- 二、一年时间内不让他出远门。
- 三、随时与他进行思想交流。
- 四、决不让他参与吸毒、贩毒。
- 五、决不让他参与其他违法活动。
- 六、如没有悔改之意，继续复吸或参与其他违法活动，家属主动交送公安机关，按有关法律进行处理。
- 七、如不履行上述条款，家属愿意接受和承担一切法律责任和经济制裁。

吸毒人员签名：_____

吸毒人员家属签名：_____

2002 年 月 日

吸毒人员担保协议书

为了将本家族吸毒人员的毒瘾全部戒除，由金古忍所“反毒

委员会”出面向有关部门承担，将本家族的吸毒人员担保出戒毒所参加家族集体禁毒仪式，经过本家族“反毒委员会”的多次协商，现将有关事宜规定如下：

1. 吸食毒人员必须无条件接受族人的管教和帮助。
2. 吸食毒人员必须每月定期到“反毒委员会”报到进行集体毒品检验。
3. 吸食毒人员若不遵守本协议，家族可按家规对其采取措施。
4. 若发现复吸，担保人必须立即向“反毒委员会”报告，并将其扭送有关部门报送劳教，在此期间的所有费用一律由承保人承担。
5. 吸食毒人员必须遵守金古忍所“5·22 禁毒宣言”的有关规定。

吸毒人员签名：_____

承保人员签名：_____

反毒委员会负责人签名：_____

2002 年 5 月 22 日

吉宏老三家 家支会议文件

在座的各们长辈、兄弟姐妹，无论是金古忍所，还是我们吉宏家，特别是我们吉宏老三家，自从解放以来，我们居住地到处分散，有些年轻人已经相互不认识了，我们一家人没有一个家规家法，这是解放以来，由于社会的种种原因造成的。所以，我们从来没有集中开过会议。1998 年我们四个家支的长辈们和有些知名人士都通过协商后，我们通知在 1998 年 2 月 28 日集中西布

河开第一届会议，通过开了第一届会议以后，我们都相互了解、相互认识，而且我们调解了各家支内部的很多矛盾，这些都是我们在2000年2月28日集中在（保六）开第二届会议的时候总结过的。我们一家几代人，集中在一起开这样的一些会议，从时间上、人力上和经济上都是很不容易的，因此，今天参加会议的所有人都要严格遵守会议纪律。

今天是2004年2月22日，我们又集中在大花山开第三届会议了，我们为什么开这样三年一届的会议呢？近几年来党的政策这么好，国家的法律这么不断地健全和完善，许多家庭还这样贫穷，还有我们家支内部经常出现内部矛盾甚至还有些人违反国家政策 and 法律，人和事实有所发生。就是围绕着这样一些问题，才召开这样的会议，其目的主要是教育各家支、家户，特别是青少年一代以及子孙后代，认真学习，紧跟形势，遵守党和国家的政策、法律和法令，加强团结，和睦相处，大事讲原则，小事讲风格，促使我们积极拥护和执行党的政策和法律，坚持党的基本路线，在我们吉宏老三家，坚决抵制来自各方面的不良风气，反对违背党的政策和国家法律的人和事，以及我们吉宏老三家的家规和各种言论和行动的人。我们家支内部的各家各户，特别是青少年一代，严格按照党的法律办事，并且根据自己的实际情况，办好自己的土地，调整好自己的产业结构，发挥自己的聪明才智。要做勤劳致富的农民，我们集中召开会议，就是统一思想认识，统一规定一些切实可行的家规，以便我们遵照执行。

现就特定如下家规家法：

一、必须相互之间团结和睦相处，严格遵守家规家法，在本家支内部互相尊重，真正体现社会主义道德风尚，做到尊老爱幼。同时还要与隔壁邻居之间的团结起好模范带头，坚决完成内部规定的各种丧事的任务。如果不完成而且违反者，由各家支内部负责人负责，批评教育处理。

1. 家族内部必须加强团结，保持良好的社会主义风尚，坚持尊老爱幼的传统美德，相互之间发生意外事情时，大事讲原则，小事讲风格，为人处事方面从团结的愿望出发。尊重老人，关心别人，不但要与本家族团结好，还要与本家族以外的其他家族团结相处，绝不能歧视其他家族，而且还要树立关于帮助其他家族的困难和问题，在家族居住的范围内形成一股良好的社会风气，力争成为一个文明的家族。

2. 保持我们一言一行，必须符合国家政策和法律，符合我们家支内部的团结和相互之间的礼貌，绝不许违背我们家支内部的规定和条款，更不准违反党的政策和法律，树立先有国家这个大家庭，才有我们这个小家庭的思想，实行表扬好家庭，好人好事，反对有害于人们的身心健康的不良行为。

3. 在本家支内部如有死伤、正常病故死亡的，我们吉宏老三家，凡是已经成家立业并且有儿、有女的，家庭居住农户，户均筹齐（10元）钱和5双莽粑粑或者5元，凡是无成家立业、无子孙后代的无论年纪大小，一旦死亡都由小家支内部送葬处理。

4. 任何人因特殊情况而出现预料之外事故的发生，必须承担经济责任的，各家支内部的负责人集中分析研究，根据实际情况量力而行，予以适当帮助。

5. 我们四家按照国家教育法积极输送适龄儿童入学，如有子女考入大学本科以上的，我们四家户场筹出20元作读书费用，考入大学专科以下的，由各家支内部想办法帮助和支持。

二、违纪违法事件以及违反家规的问题，按照以下规定处理：

1. 本家支内部的任何人绝不许吸毒、贩毒，如有吸毒、贩毒，由本家支内部严加管教，无可救药者，由本家支内部负责人主动交国家司法机关严惩，需要金钱索回或者由此引起承担经济

责任的，完全由自己负责。

2. 加强教育思想，绝对不让任何人出现伤天害理的偷盗行为，如有发生，凡是偷盗本家族钱物的家属一律不准帮忙赔偿，而且对偷盗者按照实际被盗的钱物价值翻一倍罚款，异地偷盗而必须赔偿给对方的，家属只有协调解决，但不承担分文经济责任，由于偷盗引起犯罪的，本家支负责积极配合司法机关和其他有关部门的工作依法处理。

3. 因各种原因发生口角、争吵直至打架斗殴的一律由各家支内部协调解决，重大问题与其他家族或者因婚姻引起的纠纷，四个家支负责人集中协商后，按照实际情况而协调解决。

4. 由于违背国家计划生育的（不分偏男和偏女）而引起超生罚款等要负经济责任的，完全自负，不准摊派给别人，也不准请求帮忙（包括非婚子女），各家支负责人积极配合计生委工作。

5. 在包养情妇或者发生不正常的性关系，需要承担经济责任的，完全由本人自负。在家庭中发生抢婚或者勾引本家族和其他家族有夫之妇的人，按照本民族风俗习惯严肃处理。

6. 本家支内部的任何人不准参与任何赌博和非法活动，如有违反者，由此引起的后果完全自负。

7. 凡是各家支内部任何人不准学“门徒会”，更不准教唆他人走违法的道路，如有违反者，本家支内部负责人负责。若对社会或他人有严重危害的现象时，由各家支负责人集中予以惩治。

8. 各家支负责人凡是规定各种筹款的，时间必须只限 30 天内收齐，如超于时间者，必须各家支内部严肃处理。

9. 本规定条款除人人自觉外，还由几家负责人监督执行，不能按规定完成任务的由各家支内部负责人负责承担。

10. 凡是属于吉宏老三家人子孙后代，无论官职多大，对以上

规定都应无条件支持，而且参加工作的应该做出表率。

11. 吉宏老三家子孙后代，共有 142 户，其中应该承担经济责任的 113 户，参加工作人数有 11 人，其中正科级干部以上有 5 人，大学毕业生有 5 人。

12. 吉宏老三家各家支负责人人员名单如下：

老大家：吉宏体子、吉宏体祖、吉宏子坡

老二家：吉宏古尔、吉宏补公、吉宏当当

老三家：吉宏阿鲁、吉宏拉祖、吉宏土哈

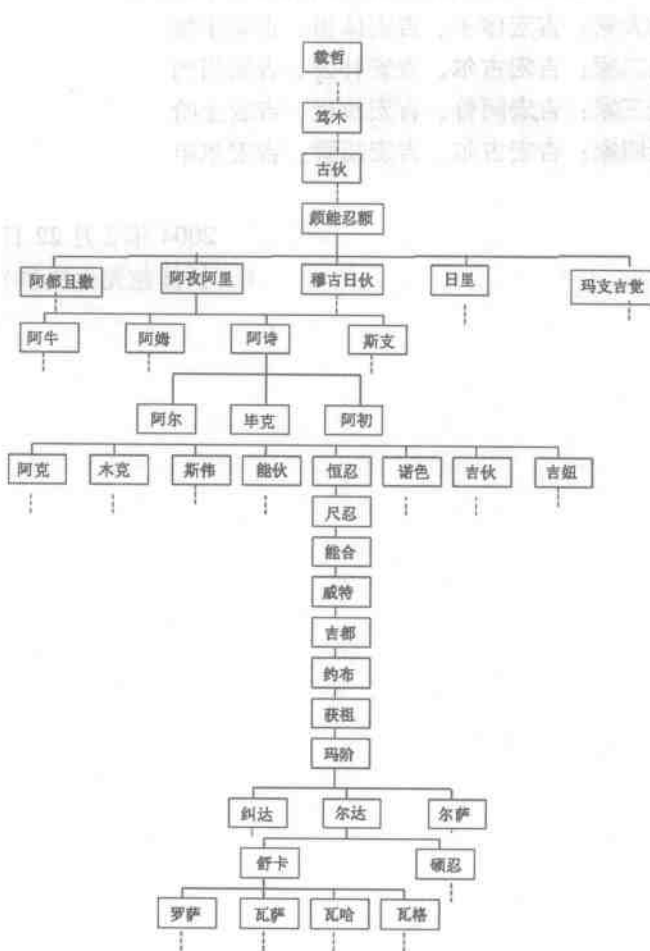
老四家：吉宏古尔、吉宏胡管、吉宏尔申

2004 年 2 月 22 日

(吉伙体兹先生提供)



附录九 笔者的父子连名谱系



后 记

2004年9月，我师从王军教授攻读中国少数民族教育学专业文化传承与教育选择研究方向的博士学位。经过三年的努力，我在王军教授的谆谆教诲和悉心指导下，按期完成博士学位论文并通过了答辩，被授予法学博士学位，论文被评为优秀博士学位论文。

回想起来，无论是课堂还是课后，王军教授严谨的治学态度，丰富的人生阅历，渊博的知识，深厚的专业功底，缜密的逻辑思维，科学的研究方法，扎实的理论基础，独到的学术视野和学术见解以及一丝不苟的奋斗精神，时刻感染着我，鞭策着我，鼓励着我，学习再学习，思考再思考，引领着我不懈地努力和进取。本书就是在王军教授不辞辛劳的指导下完成的优秀博士学位论文的基础上写成的。王军教授还在百忙中为本书作序。在此，真诚地感谢我的导师王军教授对我的关心、指导、教育、鼓励和帮助。

在本书的撰写过程中，得到了董艳、曲木铁西、史朝、滕星、伍精华、刘宝明、巴莫阿依、王大平、张海洋、岭福祥、朱文旭、木乃热哈、陈国光、黄建民、朱崇先、杨恩勋、李茂林等知名学者、教授和专家的关心和帮助。在赴云南和四川实地田野调查过程中，得到了马新民、杨红林、毛旭、赵兴国、杨希、阿克吾牛、马雄才、沙万祥、毛学文、卢保生、吉伙体兹、苏忠杰、毛志华、贾巴鲁黑、吉木日哈、吉觉依泓、谢文荣、朱明高、吉木尔依、王志强、马文峰、普驰达岭、毛发虎等许多亲朋

好友的鼎力相助和热心支持。得到了马立三、阿苏大岭、曲木约质、金古吉哈、金古五斤、苏学文、杨继武、巴且日伙、马尔子、潘文超、罗庆春等一批彝族学者和专家的鼓励和教诲。得到了云南省宁蒗彝族自治县、四川省凉山彝族自治州和四川省攀枝花市各级政府的有关部门、学校和相关人员的支持和帮助。得到了本家支颇能惹额阿里、日伙和日里分支成员中李弘、马志才、日伙毕摩、何刚、史军等许多成员的热情款待、支持和鼓励。也得到了彝族音乐组合“山鹰组合”、“彝人制造”、彝族人网和一些彝族音乐人的鼓励和支持。还得到了很多彝族老师和彝族同胞的支持和鼓励。在此，真诚地对他们表示深深感谢。

感谢我的爱妻代韧女士不辞辛劳地对我的照顾、理解、支持、鼓励和帮助，并承担所有的家务和对本书的录入工作。

感谢中央民族大学出版社社长云峰先生、总编辑莫福山先生和责任编辑红梅女士在本书的出版编辑过程中给予我的热诚帮助、指点和鼓励。

感谢中央民族大学文学与新闻传播学院柳春旭老师、白薇老师、陈云峰老师和其他各位老师和同仁的支持和鼓励。

此外，深深感谢有恩于我的所有在本书中提到过和没有提到过的人。

本书研究的核心内容是凉山彝族家支文化传承与教育选择的问题。全书以教育人类学的视角，重点采用一些文化人类学和教育人类学的研究理论和研究方法，系统分析、研究和探索凉山彝族家支文化及其传承和教育选择的课题。详细阐述彝族家支和家支文化的概念、家支结构、家支之间关系，凉山彝族家支文化的内容、特性、功能、传承和对人的影响；对凉山彝族家支文化传承、家支文化教育和凉山彝族地区现代学校教育现状进行了深入而全面的田野调查分析；探讨凉山彝族地区多元文化交融并存的现实，并对民族文化遗产和现代学校教育进行了深刻反思。提出

应当理性认识和看待凉山彝族家支文化的积极因素和消极因素，取其精华，去其糟粕；并结合现代社会的发展对凉山彝族家支文化内容进行调适、整合和发展，使其发挥更重要的作用。指出在现代凉山彝族地区的现代学校教育中应该考虑凉山彝族学生的传统文化背景，实施和实践凉山彝族优秀传统文化教育和多元文化教育相结合的道路，探索凉山彝族家支文化教育与现代学校教育调适整合的发展思路。

全书的行文用语尽量使用凉山彝族的习惯用语，引用部分忠实于原文原貌。

尽管我自己在本书的成文过程中挑灯夜战，投入了不少时间和精力，孜孜不倦地探索和研究，也凝结着多位老师和专家的心血，印刻着许多朋友和同胞的鼓励和厚爱，以及亲人和家人的关心和支持。但是，由于凉山彝族家支文化及其传承的复杂性，加上我的水平有限，本书中肯定还有很多不足和值得斟酌的地方，甚至有错误之处，诚望各方赐教与斧正。

刘正发（阿里瓦萨）

2007 年秋末于北京寒舍