

游牧集团与自然等级:马长寿的民族理论研究

李 甜 郭金华

(北京大学 社会学系,北京 100871)

摘 要:马长寿一生都关切中国的边疆少数民族问题,尤其是对边疆民族和汉族关系的思考,一直贯穿马长寿的学术生涯,从早期在川康边区少数民族地区的实地调查,到后期对北方游牧民族思想史的研究,都一脉相承,并涉及对游牧民族和农耕民族关系之理解。文章试图通过揭示马长寿关于游牧民族和农耕民族的自然等级观,理解马长寿的民族研究理论,以期提供不同的认识边疆民族的文明视野。文章简要论述了学界对游牧社会的讨论,主要涉及拉铁摩尔的游牧生计论与埃文斯-普里查德的游牧民理论,以及游牧民族和毗邻民族之关系,彝族也被马长寿放置于这个理论框架中来讨论。文章分析了黑彝游牧群体和主要从事农耕的白彝群体之间的结构关系以及彝族的有机社会组成,论述了彝族中的统治阶层即黑彝贵族作为军事集团的性质,从神话、亲属制度和称谓揭示了其二分婚的对偶组织结构,而这个结构在其他游猎民族,如通古斯人中也是同样存在的。马长寿的理论关怀以及在学科史中的贡献对今天边疆学的深化有所裨益。

关键词:马长寿;彝族研究;游牧;自然等级

中图分类号:C95

文献标识码:A

文章编号:2097—471X(2025) 01-0026-14

DOI:10.15970/j.cnki.1005-8575.2025.01.017

一、绪言

马长寿(1906—1971)是中国著名的民族学家、社会学家和历史学家。1929年,他在国立中央大学求学的时候进入社会学系学习,并且辅修了历史学。中央大学社会学系的主要教授内容是美国社会学,这并不符合马长寿的志趣。他没有去做城市社会学研究、农村研究,而是将民族学与少数民族区域研究作为自己的研究方向。他学习了诸多西方人类学和民族学理论,不过始终从中国的本土经验和实际情况出发来进行思考,尤其是中国的边疆问题。首先他接受了美国的博厄斯学派的影响,承认文化相对主义,并且认为在中华民族统一体之下,仍有汉、满、蒙古、回、苗等民族之分;他对少数民族的关注与他对内陆和边疆的结构关系的思考有关。20世纪30年代,他开始进行一系列对今四川省西部地区少数民族的考察,在进行西南彝族调研的同时,他还考察了四川西北部的羌、番和嘉戎等族群;1949年转向民族史方向后,从事的均为游牧民族的研究,如《北狄与匈奴》《乌桓与鲜卑》《突厥人与突厥汗国》等系列著作,以及计划进行的藏族研究,都是对边疆游牧民族研究的延续。

他对彝族的研究即是在这个脉络中进行的,并且最为系统和全面,此外还有丰富的第一手材料,以其遗著《凉山罗彝考察报告》为代表。此书是国内外内容最为丰富的凉山彝族的民族志著作,展现了民主改革之前凉山彝族社会的方方面面。1936年由国立中央研究院、中央博物馆组成四川民族考察团,

收稿日期:2024-10-09

作者简介:李甜,北京大学社会学系博士生;

郭金华,北京大学社会学系副教授。

基金项目:教育部人文社会科学重点研究基地重大项目“中华民族共同体建设专项大数据采集与研究”(项目编号:22JJD850014)。

马长寿以及负责摄影和绘图的赵至诚、协助调研的李开泽三人于当年12月从南京出发,经重庆到成都进入西南民族地区,从1937年1月抵达屏山县开始,到6月离开西昌到成都,考察团在彝族聚居地区停留了145天;1939年12月,考察团三人第二次前往凉山地区进行考察,从12月到达斯补勒陀到来年4月离开,一共逗留了115天。除了这两次实地考察之外,马长寿还与岭光电土司、中央军校的彝族学员等频繁交流,持续地完善和补充彝族调查资料。至1940年底,马长寿基本完成了对凉山彝族的考察,并写成《凉山罗彝考察报告》,不过由于各种原因,这本资料翔实且丰富的民族志作品被积压在箱底,直至2000年才得以整理出版,本文即以此书为核心来理解马长寿的民族研究理论,时代的属性及学科发展的阶段性是相关思考的前提。

马长寿的民族理论集中体现在其1948年所著的《少数民族问题》一文中。^①他认为,少数民族是指一个民族群体,在更大的社会中,因为他们所生活区域的自然及所保持的文化的特性,在特定时代特定区域中处于相对的弱势,有别于该区域内拥有相对优势的“显耀”集团。这样的一种类型差异在狩猎经济和农耕经济并行的社会区域内比较多见,如非洲中部是农业民族,其周围则是狩猎民族,而且中间的农业民族一度被统治于周边的狩猎民族之下。比如苏丹西部的曼达人以狩猎为业,下层阶级的少数民族则为土著的自由人,被征伐之后则永为农奴;非洲东部的罕默特为贵族牧民,组成下层社会的黑人则以农为业;西南亚洲的犹太游牧民族统治了土著凯南人。另外就是中国古代云南中部从事农业的西爨白蛮,被游牧的东爨乌蛮所统治。在古代中国,汉人以农为业,匈奴、西羌、鲜卑、契丹,则以游牧为主,农业与游牧之争在中国历史上延续了两千年之久,在给人们带来灾难的同时,客观上也促使不同族群有了沟通与往来,在如此激荡不已的历史进程中,各民族的交往交流交融使相互间的大冲突逐渐减少。马长寿论述了少数民族与多数民族或者说“显耀”民族的关系,其实质是占据优势的族群对弱势族群的统治,而在历史中看起来处于边缘区域的少数族群在特定的历史时期却是“显耀”民族。从民族志来看,“显耀”民族则多为游牧民族,弱势民族大多为邻近的农耕群体。同时他也隐藏了一个疑问,即在历史中,草原游牧民族虽然强大,但是并没有统治华夏。

在学界关于游牧民族与邻近民族之关系的讨论也是一直存在的。拉铁摩尔(Owen Lattimore)从生计角度探讨亚洲北部草原游牧社会的起源,并讨论了和南部农业区域之间的关系。^②他认为整个游牧制度建立在粗放经济及人口分散的原则上,是对农业民族的深耕经济和人口集中的一个反向发展。当草原的原始农业文化未能发展到大农田耕制或者农牧混合经济,游牧才成为占统治地位的生产方式。拉铁摩尔认为,真正的边疆形态在周朝末年才逐渐明显,这个时期,中原农业的专门化与进步,加之农业向仍然保持旧式混合经济地区的发展,使一部分余下的混合经济的群体转变为真正的草原游牧民族。从生计的角度出发,他反驳了“戎狄侵入中国”的传统说法,他认为汉人以农业发达的河谷及平原作为根据地,而游牧族群则以农业条件较差、不能灌溉或者需要高度技术才能灌溉的草原为生存地,他们以防御而非进攻的姿态保有这些土地,并且随着农耕经济的扩展退到草原地带。王明珂也深化了这个判断。^③他认为周代诸侯国独立或联合驱逐戎人,以维护及扩张其北方资源界限;各诸侯国建立长城,即是华夏强力主张与维护北方资源边界的具体表征。而处于长城以外的北方各部族,他们一方面被迫走向适宜其环境的专化游牧业,一方面尝试构建新的社会组织来适应此游牧生活。

拉铁摩尔认为因为汉人文明发育较早,对周边民族的征讨是为了“巩固自身的地位”;另外,尽管周边民族实际上是在自卫,但其自卫的方式却是突袭,于是常常被看作是攻击者,是“显耀”族群。这个观念实质上反映出拉铁摩尔对游牧民族的看法。实际上即便是汉人社会与游牧民族社会显著分离时,它

^① 参见马长寿:《少数民族问题》,《民族学研究集刊》1948年第6期。

^② 参见拉铁摩尔:《中国的亚洲内陆边疆》,唐晓峰译,南京:江苏人民出版社,2005年版,第331页、第38页、第265页、第223页、第224页。

^③ 王明珂:《游牧者的抉择》,上海:上海人民出版社,2018年版,第130页。

们之间也持续地互相影响着,这两种社会的接触线扩展成一个过渡地带,虽然经常会发生战争,但客观上的交流也很频繁。拉铁摩尔认为游牧民族和汉人所取得的“胜利”,没有一个不产生对自己的反动。这代表着草原民族无法完全控制南方农业区域,中国的历代王朝也在努力稳定统治边疆地区。拉铁摩尔认为历代王朝的核心利益是需要一种闭关的经济、一个自给自足的社会和一个绝对的边疆,因此中国传统的政治活动和征伐行为都是为了建立一个确定的政治界限,以分隔平原的农业与草原的游牧。长城即是这种信念的表现,修筑长城是国家稳定边疆的一种努力,用以保护农耕区域,同时也隔绝草原民族。中原王朝对边疆的征伐,他认为也不是内部的发展所促成,而是边疆势力活动的结果。而至于草原社会,他认为像南部的农耕社会一样,也有若干典型的过程,以达到自给自足,让草原与内地相隔绝。而且他指出游牧民族对中原的劫掠,并不是发端大草原,而是集中在草原的南部地带。^①

拉铁摩尔认为是边疆地区的混合生计和环境导致了操不同生计族群间的冲突。^② 他从生计的角度分析了先秦时期由于汉人精耕农业的发展,游牧民族作为资源的竞争者被迫退到草原深处,由于他们未能保有适于农耕的土地才走向了游牧业,之后同样因为边疆地区复杂的混合生计与环境带来了两者此消彼长的势力冲突。不同于马长寿将游牧民族视为“显耀”民族,拉铁摩尔更多站在生计的角度将游牧民族视为弱勢的少数民族,并且他认为游牧民族本身的威胁是不大的。在战斗是不是游牧民族“必要”的伴随现象的问题上,拉铁摩尔认为草原游牧社会与农业社会一样,都是向往和平秩序的。社会秩序的极端混乱多半产生在各种不同的生态和生计互相汇合的交错地带。也就是说,真正的影响广大地区的劫掠与社会动荡,并不发生在游牧制度已经完全确立的草原社会。这一点他和马长寿的态度是不太相同的。马长寿认为在民族学视角下游牧族群更具有劫掠性,而农耕群体更趋于安分守己。基于这个判断,他认为如果就统治者和被统治者的“显耀”与弱小而言,都是相对的,需要说明特定的时期和所指的区域。^③ 他依据的就是历史上的游牧民族,诸如匈奴、鲜卑、羯、氏、羌,这些边疆游牧民族一度是一方统治者和“显耀”集团。

埃文斯-普里查德(Evans-Pritchard)则通过努尔人的民族志进一步阐述了游牧民族内在的劫掠性以及战争的亲缘关系。^④ 这从努尔人和丁卡人之间的结构关系中表现出来,虽然二者都是半农半牧的社会,但是他们在军事能力上大相径庭,可见游牧民与毗邻民族之间的关系并不受生计的影响。努尔人为牧民,他们将战斗中表现出的技能和勇气视为一种美德,他们认为劫掠是体面的也是获利颇丰的。他们把尚勇好斗看成是一种基本的价值观,表现为在族群内有一种普遍的平等感,对其他族群则有一种优越感。埃文斯-普里查德提出,远在与历史与传统所能追溯的时代,丁卡人和努尔人之间就有敌对行为了。努尔人几乎一直是劫掠者,而且在他们看来,袭击丁卡人是一件正常的事情,并有神话将之合理化。神话中丁卡人是偷牛贼,努尔人对丁卡人有着一种固有的轻蔑,还嘲讽他们的战斗才能,说他们缺少作战技能,又很少具有勇气。

不同于亚洲北部草原游牧民族对空间的劫掠,努尔人更重视对牛群和丁卡人的俘获。努尔人和丁

^① 本段论述参见拉铁摩尔:《中国的亚洲内陆边疆》,第225页、第294页、第347页、第323页、第315页、第316页、第303页、第311页、第347页。

^② 拉铁摩尔:《中国的亚洲内陆边疆》,唐晓峰译,第330页、第331页。

^③ 马长寿:《马长寿民族学论集》,北京:人民出版社,2003年版,第8-9页。

^④ 德勒兹(Gilles Louis René Deleuze)在其著作《资本主义与精神分裂:千高原》(姜宇辉译,上海:上海书店出版社,2010年版)中以印欧的辩证法为框架来讨论游牧,认为祭司占据着主导地位,不过他认为游牧人促进了等级秩序的历史化,以此对辩证法有所修正。实际上,他谈论的并不是经验上的游牧人,而是为了解游牧对印欧人的意义。而至于文章所论述的自然等级的分化,第二等级即游牧民族才是社会的主导者。不过德勒兹所澄清的游牧民族的特征对于文章是有意义的,遂引述如下。在论述游牧民与战争的关系的时候,德勒兹指出从国家的视角来看,战争的人所具的独创性和异常性必然以一种否定的形式出现:愚蠢、丑陋、疯狂、非法性、僭越和罪恶。他认为游牧组织和战争机器只能以它们的肯定特征、它们的独特空间、它们所特有的构成来界定,而不能以无知来界定。可以看出,他将战争这种极端的侵略性行为给予了正面观照,也承认了第二等级即武士阶级的暴力的合法性。他指出战争机器是畜牧的游牧民族的发明,战争机器通过畜牧和驯兽,建立起一整套暴力的经济学,一种使得暴力变得持久乃至无限的方式。而游牧组织冲击着国家和城市,将其当作敌人,目的是去毁灭它们,以使沙漠和草原得以扩张。

卡人是毗邻的部落,努尔人经常发动对丁卡人的劫掠,主要目的就是为了获取牛群。遇到袭击的时候,丁卡人很少进行抵御,而是放开牛,尽量把它们赶走。在被欧洲人征服以前,努尔人的对外关系就是对毗邻的各丁卡部落的劫掠,他们不断为了牛而袭击丁卡人。这种劫掠导致了努尔人与丁卡人之间的相互吸纳与混杂。在一个部落内部存在着三种不同身份的人:牒尤(优越的阶层)、孺(其他氏族的努尔人)和扎昂(未被收养到努尔宗族中的丁卡出身的人)。牒尤、孺和扎昂的身份差异引起了社会分化,但是仅在仪式与家庭层面,而不是在政治层面,这种分化只在社会生活的某些情境中才表现出来。努尔人的劫掠并未导致一个阶层或共生系统的出现,而是通过收养的习俗,把劫掠来的丁卡人吸收到自己的亲属制度中去,通过亲属制度把他们纳入自己的政治结构中。可见,努尔人以其作战能力为傲,并且通过劫掠邻近的丁卡人来获得牛群,以及将俘获的丁卡人纳入其亲属关系和社会中。^①

拉铁摩尔认为游牧族群受到生计与环境的影响会与毗邻的农耕民族发生冲突,不过这并不是因为游牧族群内在的对好勇斗狠的渴望。而埃文斯-普里查德通过对努尔人这个游牧民族的分析,认为他们将善战视为一种美德,并不受到生计的影响,因为丁卡人和努尔人生计方式是类似的。马长寿对彝族的论述也是在这个框架中进行的,尽管同样是获得奴隶和财富,他当时所调查的彝族社会与努尔社会所呈现的社会形态并不相同。彝族作为游牧民族的特性在凉山彝族早期的迁移史中表现出来。从洪水神话后的第一代祖先觉穆乌乌开始,到第四代播阿图的时候,兄弟三人,携女眷、驱犏牛、赶骏马、率猎犬游牧,并选择适于衍生的处所,经过辗转迁徙最终到达了巽兹埠,巽兹埠被视为是“上有畜牧之山岗,下有牧牛之草原”。^② 巽兹埠在今云南省昭通一带,在神话中被视为是凉山彝族的发祥地。马长寿认为这描述了彝族先民早期逐水草而居的畜牧生活,在彝族来到凉山的迁移史中也有所体现。马长寿以曲聂部新基家族的《招魂经》所述地名为例,还原其远祖从巽兹埠出发迁往凉山的路线,颇能展现早期彝族的游牧历程。

马长寿认为古代彝族以其传说与记载而言无疑为一游牧民族,但是他认为不同于单纯以畜牧为生的草原游牧民族,古代彝族社会更凸显出游猎生活的属性,即在游牧生活中遇山林则放犬猎野兽,遇到陌生人群则掠其货财、夺其牛羊,折回部落所在之区,马长寿认为他们是以游猎为生,而非驱畜成群牛羊以牧畜为生的民族。^③ 但是无论是以游猎为其生活方式,还是以畜牧为主,都难掩他们游牧之实。彝族生活在高寒山区,这是他们的一种主动选择。这在他们的建房禁忌中就可见一斑。彝族建屋选择高山,并且忌在卑湿之区建房,他们认为卑湿之区为鬼域之地。这同时也是因为高凉山区会为他们提供优良的牧场。而真正显示为游牧民族本色的还是在于他们自身的社会组织机制,这在他们的宇宙观及宗教、政治、物质文化中都有体现,这也决定了与其邻近的民族比如汉族、苗族的关系,需要一个相对漫长的融合过程。鉴于此,下文将首先展示黑彝游牧集团与白彝农耕群体之间的关系以及形成的有机社会。

二、农耕族群与有机社会

古代彝族为从事游猎的民族,滇中古代民族中,东爨乌蛮的主要部落即是彝族。与东爨为邻者为西爨白蛮,以农业为生。唐代以前,东爨西爨仅仅有黑白之分,而无尊卑之义。南诏时期乌蛮以婚姻兼并西爨,西爨之民于是降为俘虏,乌蛮、白蛮或为黑白彝之祖。^④ 这个叙事在彝族历史中是普遍的。在魏晋时期,乌撒部从云南进入黔西北建立了纪俄勾政权,初期势单力薄,不得已向三家武氏家族租借土地,待羽翼渐丰后就用武力占据了土地,之后建立了乌撒政权。^⑤ 根据田野调查,在白彝自己的叙事中也大致如此。黑彝

^① 以上论述参见埃文斯-普里查德:《努尔人》,褚建芳译,北京:商务印书馆,2017年版,第62页、第15页、第145页、第146页、第61页、第148页、第149页、第147页、第254页、第261页、第260页。

^② 马长寿:《凉山罗彝考察报告》,成都:巴蜀书社,2006年版,第167页。

^③ 参见马长寿:《凉山罗彝考察报告》,第499页、第459页。

^④ 马长寿:《凉山罗彝考察报告》,第330页。

^⑤ 王继超:《乌撒简史》,贵阳:贵州民族出版社,2015年版,第32页。

乌撒氏带着他的部族来到白彝阿维家的地盘上,而白彝阿维家的祖先看他可怜便给他租了一片土地,但他慢慢发展壮大后就阿维家打败了,迫使阿维家对他俯首称臣。而阿维家的人认为乌撒得胜是因为他的“执着”,即一直借住这个地方不如将其变为自己的地方的心理。他们认为黑彝和白彝的区别在于黑彝尚武,性格更加强悍,而白彝基本以农耕为主。

马长寿在《彝族古代史》中同样也论述了东彝、西彝的这段历史,并且将其放置在奴隶制度的发展脉络中进行了分析。^① 自从晋朝的势力被驱逐出南中以后,从4世纪中叶起到8世纪中叶,西南彝族被爨氏大姓统治了四百年之久,东、西彝的分合问题他认为表面上是奴隶主之间的争权夺利,实际上牵涉到两彝内部生产力发展不平衡的问题。东彝地区主要民族成分是乌蛮,为彝族,多散居山谷,不通汉语,其产业以畜牧牛马为主;西彝则是白蛮,其语言、文字皆与汉族相同,实行墓葬,其产业以种植水稻为主。西彝白蛮的民族成分并不止一个民族,唐代人说的至少有三种:莫祗蛮、俭望蛮和今日白族之先民河蛮。到了隋代,两彝裂痕更为明显,为了争夺土地、奴隶互相开战。唐朝时期,整个云南原有的西彝和东彝各地都被东彝子孙占据,成为两彝合并时期。马长寿认为东西彝的分合不仅仅是两彝大姓统治乌、白蛮的变化过程,也是乌、白蛮在经济上、文化上、语言上相互影响的过程,经济上白蛮生产远比乌蛮进步,语言上白蛮也汉化较深。而东西彝的争夺导致的却是奴隶制度的深化。

《彝族古代史》相对《凉山罗彝考察报告》是较为晚近的作品,其历史考据、考古材料等都更为细致充分,以编年史的方式构建了彝族的历史叙事。不过马长寿在《凉山罗彝考察报告》中并未从社会发展史的视角出发,而是直接切入彝族的的社会结构,以黑、白彝的二分来阐述其民族研究理论,并且展现了其自然形成的等级关系。在他分析看来,乌蛮首领尚武力,人民业游牧;白蛮首领尚巫术,为“鬼主”,人民业农桑,因此二部落相遇而战,西彝必亡,而白蛮也降为了乌蛮的臣仆。之所以游牧集团能战胜农耕集团,原因在于游牧族群本身的特性,其游牧疆界是游移不定的,因季节气候而变动,生活也更为转徙无定。乌蛮多散布山林之中,为随处游牧生活,或驱逐牛羊渡江,或者投城镇为兵差,统辖云南部族及蛮民;而西彝人民以稼穡为业,所居必平坦之区、小草湖泊之地,可以种植五谷桑柘。游牧民族既需五谷也需水草,因此农业人口及其土地成为游牧民族劫掠的目标,而且由于农业生产工具并不足以自卫,结果到了不能自卫之时,则希望得到强有力民族之保护。反观游牧民族,为了保护其牛羊犬马,一面须防强盗的劫掠,一面也要防猛兽的吞噬,所以其弓箭刀矛,既是其生产工具,也是其战斗武器。他认为这是古代伊兰人为突厥蹂躏、罗马帝国被日耳曼人侵略、中国中原北部屡屡遭受游牧族群劫掠的原因,历史上的彝族亦类似,由此形成了一种“互惠”关系,即白蛮受乌蛮保护,白蛮输粟米,乌蛮出力役;但是在混乱之时,乌蛮就会劫掠白蛮为奴到山林中为其耕种。^②

马长寿在其《彝族古代史》中对此也有更为细致的考证。^③ 他指出凉山地区在彝族移入以前就有多部族居住,东部有夔人、濮人、土僚、西番、磨些、羿子,彝族移入凉山后,凉山原有族群被彝族统治阶级所统治,包括原本住在此地的汉人。这些语言、族源不同的族群,一旦被彝族奴隶主所统治,则成为彝族社会中的奴隶或者白彝。可见彝族社会中农耕群体的构成是非常复杂的。不过马长寿在其《凉山罗彝考察报告》中并没有强调农耕群体内部的分化。^④ 他在文中提到,今日(马长寿调查时的20世纪30年代)白彝不仅有历史上的西彝白蛮一种,还掳劫了滇中“尚白”的民族至大凉山,他们降服于黑色彝族,因此才会有了黑白的贵贱之分。白蛮建立了奴隶阶级的基础,因此后面黑彝无论统治夔夷,还是掳掠其他族群人口为其奴隶,一概置于白级之列,名之为“白彝”。今日(马长寿调查时的20世纪30年代)白彝已成为被掳掠的“非黑彝”族群的总名。因此白彝只是一种社会的或经济的概念。马长寿并非没有

① 相关论述参见马长寿:《彝族古代史》,上海:上海人民出版社,1987年版,第62页、第70-74页、第67页、第68页。

② 参见马长寿:《凉山罗彝考察报告》,第332页、第331页。

③ 马长寿:《彝族古代史》,第21-22页。

④ 参见马长寿:《凉山罗彝考察报告》,第332页、第337页。

看到历史上白彝内部的分化,而是将整个农耕集团以“白彝”统称。他指出,这是因为由黑彝视之,无论俘虏、奴隶、白彝,都是供其役使的群体。

马长寿对“白彝”群体的泛化凸显了一个相对于黑彝游牧集团的农耕群体,虽然这个农耕群体成分混杂,但是却形成了一个相对完整的生产单位,被排斥在黑彝通婚集团之外,并形成了一个自然等级。黑彝贵族集团彼此之间的联姻交往形成了复杂的势力网络,从而在冲突与媾和间达成了一种平衡,同时也抑制了宗子权的发育,即使后来由于中央王朝力量的介入形成了土司、土目的特权,但是终究没有跳出武士集团之间你来我往所构织的网络。黑彝贵族集团内部的各单位是相对平等的,社会距离产生于黑彝游牧集团与白彝农耕群体之间。在农耕群体中不存在真正的区隔,因为存在着上升的通道,真正的区隔仍然在白彝和黑彝之间,从白彝上升为黑彝的通道是不存在的。且来看历史上“黑贵白贱”的区隔是如何在社会结构中产生的。

马长寿一开始将其追溯到系谱。马长寿指出系谱的产生与阶级 (Classes) 或种级 (Castes) 社会有关,如埃及王朝、印卡王朝、中国的魏晋时期以及印度。他认为系谱是贵族社会的意识产品,通过系谱将其祖先神化或者赋予其英雄的“卡里斯玛”,并将其传递给系谱上的子孙,由此保证了其贵族统治者身份的传承。但是贵族的系谱一经成立,平民也开始模仿,并且贵族对此也颇为赞许。彝族便是极重视系谱的民族,尤其是黑彝,关于系谱的记忆也是至关重要的教育。白彝也有其系谱,但白彝的谱系简短零落,不特不成系统,而且很少达到 20 代以上。系谱本来就是黑彝的专有,白彝不过模仿而已,黑彝的系谱则颇为完备。^① 水西家谱从六祖之一的穆齐齐算有 91 代,乌撒土司家谱从穆克克算有 78 代,从大凉山收集的黑彝家谱从古侯曲聂到现在,最多的有 78 代,最少的也有 50 多代。^② 以曲聂后代补余家族的系谱为例,从曲聂开始一直到勒惹金此是 68 代,这 68 代中有非常完整的父子连名谱,白彝金古家的系谱则是从补余黑彝第 59 代的拉普迪俄开始算起的。在这里土司家谱也被视为黑彝家谱的一部分,因为“兹莫”即土司本身就是从黑彝中分化出来的,二者是同源的。黑彝的系谱确实在保障其贵族统治的延续上具有极为重要的功能,而且在司法、联姻上也起到了很大的作用,不过黑彝并不在意白彝对其系谱的模仿。除了系谱,黑彝为白彝所忌惮的还有其战斗能力和宗教领域中的权力。

马长寿指出,黑白有别的社会建立在战斗能力之上,战胜者为主,战败者为奴。而白彝也有能征善战者,成为黑彝贵族的将领,并且在日常的战斗中,白彝也是主力。马长寿指出,战斗之时,白彝自带武器干粮,随主出战。可见当农耕群体被游牧群体所控制并整合成为一个社会之后,白彝同样也要承担部分军事义务,不过战酋仍由黑彝担任。而至于宗教,古时酋首与巫首不分,政治领袖即为宗教领袖,古代汉文文献常以“鬼主”称呼之。马长寿指出孤乞部族尚武力而喜滋事,而曲聂部族多出名巫,故族人多好巫术,喜读书。这里所说的巫指的是彝族的祭司——毕摩。虽然历史上的名巫多出现于黑彝的系谱中,如阿禄家的黑彝就多以毕摩为业,但是白彝也出过很多毕摩,并且到马长寿前往调查之时白彝的毕摩人数要远远多于黑彝毕摩。无论是系谱、战斗还是宗教都没有造成黑彝与白彝之间真正的隔阂,最严格的其实是婚姻。彝族实行的是族内婚制,即黑彝严禁与白彝通婚,只允许如土司与土司婚、黑彝与黑彝婚、曲诺与曲诺婚等,黑白二级间的通婚为彝族婚姻之大防。按照彝族不成文法,黑白彝男女越级而婚或通奸者,其罪当死;而黑彝或白彝内部越级成婚的仅仅以降级处理,并不会被处以死刑。^③ 可见黑彝与白彝之间的婚姻区隔是绝对不可僭越的,而这也是为了避免白彝进入黑彝的联姻网络之中,跨越这个界限的通婚者会对整个政治制度造成亵渎,因此是不被容忍的,甚至跨越黑白彝等级的通奸也是不可的,这和黑彝内部对通奸的包容是完全不同的。

① 马长寿:《凉山罗彝考察报告》,第 201-203 页。

② 马长寿:《彝族古代史》,第 10 页。

③ 相关论述参见马长寿:《凉山罗彝考察报告》,第 418 页、第 216 页、第 345 页。

黑彝贵族集团通过将白彝从其通婚网络中完全排除出去而保证了其统治的延续,但是这并不意味着彝族社会文化的割裂。总体而言,黑彝贵族集团以游猎、勇力为其追求,白彝则以农耕为业。马长寿指出,民族诸文化特质之采取与遗弃,往往以统治阶层之生活模式为决定因素。彝族以黑彝贵族为统治阶层,黑彝之游猎文化已形成一庞大稳固的文化业体,此业体可以支配许多与游猎相关的文化特质。在彝族社会中,黑彝以其价值取向塑造了整个彝族社会,而白彝也以此为旗帜。马长寿指出今日(20世纪30年代)所见的彝族文化,虽然为黑彝与白彝共同缔造,但是文化最底层是黑彝的,而白彝不过随黑彝贵族阶级而仿效之。^① 这个模式也是具有普遍性的。在北欧神话中,阿斯族掌握着战斗、司法功能,是高级魔法的掌有者,瓦恩族掌握着财富和丰产功能,是低级魔法的持有者。当瓦恩族被阿斯族打败之后,瓦恩族被整体纳入阿斯族中形成了一个功能完整的有机社会。莫里斯·古德利尔(Maurice Godelier)在论述巴怙亚部落的时候也谈到了优势的巴怙亚部落与之后加入到巴怙亚部落的本地氏族在政治上的区分。巴怙亚人被认为有更强的武器和军事技巧,而且有更神奇的魔法,更为重要的是,有更复杂的仪式,导致了本地氏族的失败,于是他们放弃了自己的“克威玛特尼”加入了巴怙亚人。^②

马长寿在其论著中描绘了整个彝族社会的精神气质以及这个有机社会的表现。整个彝族是一个推崇韬武的社会。虽然白彝要么忙于农耕,要么忙于劳动分工之下的各匠种,极少有闲暇时间,但黑彝则是忙于进行军事上的教育和培养,并且有极多的闲暇可以进行竞赛和游猎。虽有这个差异,但是这只是功能上的分化,并没有导致整个社会文化的分裂,整个社会氛围都是崇尚武力和游艺的。彝族有众多的游戏方式,比如拳击、摔跤、吹喇叭、吹唢呐、吹口琴、掷石、弹石弓、骑木马、耍刀、抡矛、射箭、狩猎、赛马等,除了赛马为条件所限多为富彝的爱好,其他的运动则为黑白彝男子共同喜爱。而这些游戏均可视为是一种军事上的培训,与彝族传统社会全民皆兵的性质呼应,而且成年白彝男子的使命就是要拥护其黑彝领袖。这也与彝族对勇力的颂扬有关。

马长寿指出,在彝族人之一生中,时时刻刻都在为战斗做准备,以提升自己的战力。童年少年时主要在生活中训练,成年彝族,无论黑白彝,皆被规定为宗族中之战斗人员。一旦有战事,随时可召集,战员没有躲避被征召的权力。而且平时彝族男子最爱好战装,佩携武器。^③ 在此,马长寿很明确地将彝族定义为一个军事民族,根本原因是黑彝作为一个军事集团塑造了整个社会的精神样态。除此之外,在婚姻、丧葬以及系谱上白彝都效仿黑彝,因此可以说白彝即使作为被统治阶层,仍然体现了黑彝武士集团的价值追求。彝族的有机社会是在基于等级分化的基础上,被统治阶层和统治阶层进入同一个文化模式中,并且共享了一套价值体系,而这套价值体系是被游牧贵族集团所规定的。下文探讨马长寿关于黑彝游牧武士集团特征的分析。

三、继嗣、联姻与横向法:黑彝游牧贵族集团的婚姻形态

在论述凉山黑彝的社会组织时,马长寿运用了部落、氏族和胞族的概念。他指出在凉山只存在着两个部落,即孤纥与曲聂,所有凉山彝族要么是孤纥后代,要么是曲聂的后代,无出其外;在部落之下则是宗族,他以氏族概念为其对应物;而在宗族之下则是胞族,为从宗族中分化出来的组织,也被称为家支,胞族是与宗族功能相同的社会单位,是一个军事防卫共同体;而在胞族之下则是家庭,是一个经济单位。摩尔根(Lewis Henry Morgan)在《古代社会》中对氏族、胞族和部落有明确定义,他指出胞族是基于母系氏族的分化形成的,具有宗教和社会性,没有政治功能,而且胞族为部落最大的外婚制单位;氏族则是血缘群体。^④ 很明显这和马长寿所运用的胞族概念是不同的,马长寿自己也认为和易洛魁人的胞族不同,

① 马长寿:《凉山罗彝考察报告》,第500页、第338页。

② 参见 Maurice Godelier: *The Making of Great Men*, Cambridge University Press, 1986 版。

③ 参见马长寿:《凉山罗彝考察报告》,第386页、第429-430页。

④ 摩尔根:《古代社会》,杨东莼、马雍、马巨译,北京:中央编译出版社,2007年版,第87页。

他所说的胞族更多指的是基于同一祖先分化出来的,并且以新迁之祖为其祖先,另开新谱;而他的氏族概念也指的是有共同的起源祖先并且共享系谱的群体。可见他的氏族和胞族概念都是与彝族的系谱有关的,是基于父系的继嗣原则产生的,与世系群的概念更为接近。但是,马长寿的氏族概念则毫无疑问来自摩尔根,包括他对彝族社会是从母系氏族到父系宗族的判断。

马长寿指出彝族社会经历了从母系氏族到父系宗族的转变,在彝族神话中存在着“买父亲”的说法。巫经中载有,在阿苏阿窝之前的世代都是生子不见父,阿苏阿窝情急不已,便背黄金到各处去买父亲,他在受到神的启示后,请人行祭祀祖宗之礼,并且婚配乌妮奇庐生下一子,才开始“祖在见其孙,父在见其子”。^① 这则神话的关键在于行祭祀之后就“知其父”了,而祭祀在另一则神话中也有体现。在雯治变人神话中有言,雯治世烈时之人,乃初次所成之人类,走路不能,偃卧不下,头积鸟巢,腰藏蜂族,脚带蛇窟。始行祭祀三次,头上去鸟巢,腰间去蜂窝,下肢去蛇窟。人形略成而有尾。而至于雯治世烈,马长寿依据神话传说也对其系谱进行了分析,模式为“A族之女婚B族生B族之女”,为母系继嗣,而雯治世烈则是第一次出现的男性继承人。

在马长寿分析的母系氏族中还有一位重要人物,就是尼智哥阿罗,现在也称为支格阿鲁,为彝族社会共同信仰的神话英雄。尼智哥阿罗在神话中的位格为射日英雄与创世英雄,创造了宇宙节律,他的死亡导致了鹰族和蛇族之间的战争,造成了水旱的节气分野。马长寿将分析重点放在了尼智哥阿罗的系谱上,这个系谱与雯治世烈系谱的模式类似,不同之处在于女性祖先都有具体的名称。如第一代的祖先为海尔兹,与雁族男子婚生第二代女性祖先雁嫫阿姬,尼智哥阿罗的母亲为普嫫年绮,为第七代,与夹烈地方的四对鹰族男子成婚,分别为天上鹰么乌喋、地上鹰穆奇喋、三原鹰索披喋、乡峦鹰车车喋,喋即为“鹰”的意思。马长寿通过对这些名称的分析,指出母族之名在子名之后,如“么乌喋”之“喋”,即为鹰氏族;而女性则在本名之前冠以父亲氏族之名,如“雁嫫阿姬”之“雁”,即意味着她的父亲来自雁氏族。若将这个规则用于分析尼智哥阿罗,“阿罗”则意味着“石头”,同样,马长寿指出第一代祖先“海尔兹”即“杉林之石”的意思,因此根据系谱的推导,尼智哥阿罗应属于石族的女系氏族。^②

在这个神话中,尼智哥阿罗的出现和雯治世烈具有相似性,都是在女系氏族中出现的一位男性始祖,所不同的是,尼智哥阿罗的父亲已经有了具体的名称。同时,在神话中还出现了尼智哥阿罗对母亲很明显的排斥。神话中表述“生后年一岁,不愿母怀眠;生后年二岁,不愿饮母乳;生后年三岁,不愿随母食;生后年四岁,不愿随母语”,反而在五岁的时候就去挽弓、骑马、放犬射箭去了。这样来看,尼智哥阿罗和雯治世烈可以被视为是属于同一组神话母题,互为补充,无论是雯治变人还是尼智哥阿罗别母射日,都关乎部落武士的生成问题。而在尼智哥阿罗的神话中,还出现了一个关键性的信息,即当他坠马死后尸体为海滨蛇族所食,他的舅家为鹰族,去寻找尼智哥阿罗尸体未果而和蛇族开战。在这里尼智哥阿罗的父族和舅族均为鹰族,这也就意味着尼智哥阿罗的舅舅与鹰族的女子婚配,而成为鹰族的人,在这里似乎已经出现了马长寿后来所论及的二分婚组织,即石族和鹰族形成了交换婚姻。

马长寿指出在凉山彝族中存在着二分婚组织,即最早期的孤乞部和曲聂部。在彝族创世史诗中,雯治世烈始建父系谱牒,之后为世烈奥陀、奥陀书腊、书腊曲布;雯治之前皆为女性世系,而在曲布之时则创立父性世系,定礼法、创集团、行祭典,男婚女嫁。在云贵川的彝族历史中,曲布的孙辈觉穆乌乌为洪水时代之后的彝族始祖,觉穆乌乌也被译为阿普笃慕,被所有彝族视为共祖。觉穆乌乌的六个儿子即彝族的六祖,在洛尼山进行分支仪式:慕雅切(武部)和慕雅考(乍部)迁往滇中、滇南;

① 参见马长寿:《凉山罗彝考察报告》,第156页、第132页。

② 马长寿:《凉山罗彝考察报告》,第157-158页。

慕雅热(糯部)、慕雅卧(恒部)两部向北迁徙,后又进入四川凉山,即孤纥与曲聂部;慕克克(布部)、慕齐齐(默部)向云贵交界地区发展。这里能明显看到彝族社会中存在着一个普遍结构,即在迁移的过程中两两成对,形成一个通婚集团,在这里以孤纥、曲聂的例子来说明。

马长寿指出当岷滋埠人口达到饱和的时候,一部分彝族就从岷滋埠迁移去了凉山,迁移的部族主要有两个,由两个酋长率领,即呃阿孤纥和宜阿曲聂,相传为同族兄弟二人。二人各自率领着他们的部落渡过金沙江之后,孤纥循着右路前进,曲聂循着左路前进,辗转迁移之后,两部在凉山中心的利米马姑相遇。因为两支人群相违日久而不相认识,所以发生了战斗。孤纥、曲聂各大显神通,在此次战斗中牺牲的人数众多。当消息传到金沙江彼岸后,同族阿者、乌撒、阿乌等派代表兹柯和富格二人前来协调讲和。富格进行调停的方式就是令两个集团通婚联姻,曲聂之子阿介与孤纥之女世哈结婚、曲聂之女曲烈同孤纥之子尼古结婚。在这之后两个集团便化干戈为玉帛,变冤家为姻亲了。

在两族和好如初之后,又分头向各处繁殖,孤纥部继续向右路前进,在凉山东面,因此如今孤纥部的分布仍以凉山东面为多,如阿都族、阿苏族、阿著族、甘尔蒲田十二族、阿候素格族;曲聂部则向左路前进,因此如今的曲聂部多分布于凉山西部,如沙马族、阿禄族、利利族、斯基族等。虽然二分族互为婚姻之家,但是他们之间的偏见仍然不能完全消除。马长寿认为孤纥与曲聂二部类似于对偶组织,孤纥象征天上的黄云,曲聂象征空中的雨露,二部互相配合,才繁衍出凉山的彝族子孙。因而在婚姻关系上来说,神话史诗中的孤纥和曲聂分别为一个婚姻半族,两个半族为外婚制单位,互相通婚。马长寿认为凉山的彝族便是由这个对偶组织衍生而来,而如今的外婚制单位是宗族。^①

马长寿从结构主义的视角出发来分析彝族的神话,发现了彝族社会的早期二分婚组织,而通过对母系氏族时代的神话进行分析,也可以发现其母题仍然是二分婚神话,可见对于彝族游牧集团来说,二分婚结构可能是其核心要义。马长寿又从亲属制度和称谓来对其进行考证。在彝族的亲属称谓中,以“我”为核心来看,“我”之上辈男子的称谓都可归于 a bwə,仅有不同的状语区分伯仲叔季;上辈女子的称谓为 a muə,不同的是姑母的称谓仍为 a bwə。“我”的祖辈男性均为 a pu,女性均为 a ma;“我”的子辈男性为 zə,女性为 a mi;“我”的孙辈男性为 a L,女性为 L ma。可见,“我”的不同辈分的亲属称谓较为简单,马长寿认为这属于摩尔根所谓的阶别制度,但是在“我”的平辈亲属中,称谓是颇为复杂的。首先需要在亲属制度层面对彝族的同胞概念进行界定,同胞不仅仅指自己的血亲兄弟姐妹,同样也包括同一宗族父辈的子女以及母亲姐妹的子女。

例如,对于一个男性来说,其堂姐妹和姨表姐妹都统称为 hni muə,而其堂兄弟和姨表兄弟则统称为 ve wu(兄)或 ie ni(弟)。所不同的就是对姑表和舅表的称呼:舅族之子为 o tʃ a,舅族之女为 a mi;姑族之子为 a wu,姑族之女为 a za。而对于舅舅、姑父和岳父的称谓均为 o ni,对舅母、姑母和岳母的称谓也均为 a bwə;舅舅对外甥与女婿的称呼都为 du ci,而对外甥女与媳妇的称呼也同为 zə muə。之所以在“我”这一辈上衍生出复杂的宗亲称谓、姻亲称谓与姑舅称谓,正是因为彝族的二分婚结构,马长寿认为推崇姑舅表婚以及禁止姨表婚正是因为彝族的社会组织是二分半体的。而孤纥与曲聂二部的婚姻之始,也是这二分半体的组织的开始,因此在这两个集团之间世代实行交换婚姻,这个交换婚姻则为后代交错从表婚姻的源头,亦即二分半体对偶组织的滥觞。^②

这个二分半体组织与彝族的交错从表婚姻,如图1、图2所示:

可见,神话中的婚姻模式与彝族现实生活中的婚姻模式是相似的,也可证明虽然孤纥、曲聂为外婚制单位已经式微,但这种二分婚形式以彝族通行的交错从表婚体现出来,而进行交错从表婚的两个家族往往累世通婚。在理想形式的二分婚社会中,姑会与舅相配。这就能解释为何舅母、岳母与姑母的称谓

① 参见马长寿:《凉山罗彝考察报告》,第212-214页、第260页。

② 马长寿:《凉山罗彝考察报告》,第308页。

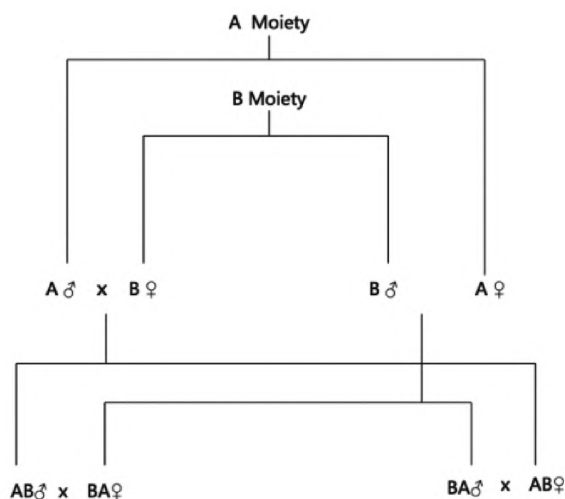


图1 两个婚姻半体(神话中弧纭和曲聂)

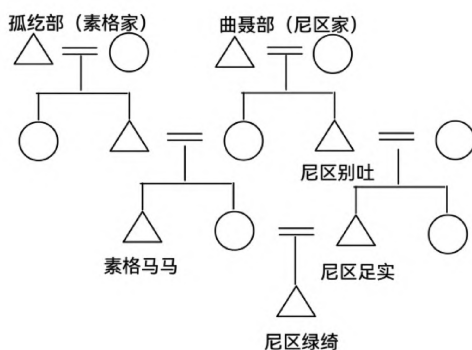


图2 具体的婚姻实例(素格家和尼区家)

相同,而舅父与岳父、姑父的称谓也相同了,同样还能解释为何外甥与婿媳的称谓也相同。这不仅仅是一种习俗的遗存,同样也代表了一种权力。在彝族社会中,姑舅的交错从表婚是优先的婚姻形式,这和早期彝族社会的二分组织是有关系的,同样这也能解释在彝族社会中的舅权优先现象。

马长寿指出,在姻亲之中,舅父之权特大。谚语说道“头发之中心,舅父舅家生”,相关的谚语还有很多,都是为了表现舅舅的地位和特权。而舅族最重要的特权就是舅之子拥有舅父姐妹之女的优婚权。马长寿指出,若外甥女不为舅表所娶而嫁给他人的话,在出嫁的日子舅父必须到场,而且要手持祥枝祝福,并送甥女入婚庐,代表着让渡的意思,这个仪式为“作舅父”,而新郎报答新娘舅父的钱帛仅次于新娘的父亲。此外,舅女也有优嫁甥男的权力,若舅父没有女儿嫁,外甥别娶的时候也要征求舅父的同意。若舅舅家有战事,外甥也需要带领伙伴来应援,同样的,若甥家有仇敌舅家也会派人救助,因此对于彝族来说,除了自己的家族,最重要的就是舅族。若父亲与舅父感情不洽,而舅家有难的时候,外甥骑马一匹、携枪一支以赴,否则就会被人诟病,舅家有祭礼,甥的礼物也特重。^①

可以看到,当外甥女嫁给其他人家时,其他人家需要向舅舅赎买新娘,并且舅舅在仪式中有表示让渡的行为;当外甥有困难时,舅舅则对外甥有救助的义务,同样外甥也对其有义务,甚至能突破家长父权的限制。

拉德克利夫·布朗(Alfred Radcliffe-Brown)在《原始社会的结构与功能》中也论述了舅权的问题,指

① 马长寿:《凉山罗彝考察报告》,第312-322页。

出舅甥之间的戏谑关系并非是一种习俗,同样也体现了一种相互间的权利与义务。布朗认为舅甥之间戏谑关系的出现就是因为外甥天然地具有继承权,但是在实际生活中外甥是没有的,所以只能通过戏谑的行为来实现这个权利。无论是戏谑关系抑或是亲密关系反映的都是相互间的权利与义务,这也体现在彝族的姑舅表亲昵行为中。马长寿指出彝族的婚姻是没有太多浪漫色彩的,而且在翁媳、大伯与弟媳之间存在着非常严格的禁忌,如果弟媳被大伯调戏甚至可能发生自杀行为。但是在姑舅表兄弟姐妹间却常有亲昵行为,并且他们也有亲昵的特权。彝族女子结婚之后,新妇往往会归宁,怀孕后才会返回夫家居住,这个归宁期可能达数年之久。而在新妇归宁期间,姑舅表青年经常会假借探亲与其亲昵,甚至怀孕的孩子也可能是其姑表兄弟的,但这是在社会中得到认可的。而姨表兄弟姐妹间则禁止亲昵,为可亲而不可昵、禁婚而不回避的关系。^①

无论是舅权还是姑舅表亲昵的特权,都和彝族的早期二分婚系统有关,而这种二分婚系统的出现则是在游牧迁徙的过程中形成的。孤纆与曲聂一开始属于同族兄弟,在迁移中分化为两个外婚制集团世代进行通婚。在这里婚姻不仅仅是一个交换关系,而是两个外婚制群体之间建立的权利与义务的关系,是两个部落之间确立的法律形式,而舅权也从这里面生发出来,舅舅不仅对外甥有权利,同时对其也有义务。而黑彝女性的权利地位也是在部落之间的婚姻交换中获得的。马长寿指出黑彝妇女对于夫家来说是一种势力,指的就是其母族、舅族的势力。当一彝族女子的母族与夫族有纠纷之际,妇女多往返于二族之间以调停之。若不幸调停无效,两边刀兵相见,凡族中与敌方有姻缘之妇女,则群出挡战。挡而无效,有解衣脱裙以自杀者。因此当两阵相对的时候,贵族妇女来挡,例即停战。一旦发生妇女辱杀事件,纠纷就会扩大。盖所忌惮者不在妇女,而在此妇女之母族舅族及其他姻族。^②除此之外,当妇人通奸被暴露后,其丈夫不敢责问妇人,害怕妇女羞愧自尽而引发更大的纠纷。这正是因为在横向的交换中女性间接获得了某些权利。而至于女性土司的出现,则与其继承制度有关。

由前文的亲属称谓的分析中可知,一个男性的同辈亲属称谓具有长幼的区分,其父辈同样具有伯仲叔季的区分,但是这不仅仅以年龄为界。马长寿指出除了同辈以出生先后决定长幼外,每一世代男女对于旁系亲属的位置顺序都由先代的同性嫡系亲属在同世代同性间的长幼地位而定,这也被他称为是宗法的长幼,这也就意味着前代的长幼定了,则后代的年龄大小就无关轻重了。在父系宗族中,长子被诸弟尊称为阿暮。在继承上来说,阿暮所继承的祖遗田产和奴隶与诸弟略等,但是家族中祖传的宝刀、战马、马鞍、金箭、银纱、珍珠之类则由长子阿暮继承,尤其是祖传的爵位印衔也为阿暮所继承,若没有长子则传给次子或者长子之妇。在一个大宗族中,嫡系长子则为各家族长子之首,被称为“兄首人”,土司土目的职位均由兄首人继承,而土司也仅与土司家族联姻、土目与土目家联姻。

除了长子外,就是幼子地位较高。幼子按例居祖宅中,并且奉父母之祔,即父母的灵位,并且承继祖宅附近的庄田。逢年过节的时候,长子及诸子都要回祖宅祭祀。除了长子及幼子之外的诸子则没有额外的特权继承,只是继承父母产业。至于女儿,则继承母亲的衣饰。当没有儿子也没有近族的时候,父母的产业也可由女儿继承,爵位印号则由长女所得,继承爵位的长女则不出嫁,招赘婿。在继承原则上,军事上为长子继承,而祭祀权则为幼子继承;当没有儿子的时候,由长女继承;当长子死亡后,可由其妇继承。幼子继承权在游牧民族中比较常见,这和长子的军事功能有关,而彝族同样也是儿子成家后即分居出去,自建板屋和锅庄,自立门户,幼子则成为最后住家的儿子。

但是马长寿也指出,基于宗族内的继嗣原则并不总是有效的。若宗族长子势力不够,则将为群弟所制,权力日倾,黑彝贵胄之全副精力贯注于阶级制度,而次要于宗法制度。这也说明了彝族社会并不能完全被视为一个宗法社会,仍然受到的是武士集团之间的横向交换规则的制约,也即二分婚结构所带来

^① 马长寿:《凉山罗彝考察报告》,第324-325页。

^② 相关论述参见马长寿:《凉山罗彝考察报告》,第430页、第99页、第311页、第315页、第319页、第313页。

的姻亲网络。马长寿指出自孤纥曲聂以来即实行二分半体之交错从表婚姻,晚世以来,二族虽不禁止与其他宗族联姻,然而这二族之间的婚姻关系最为频繁,而成为两个婚姻偶体。更进一步,二族因为婚姻之交错,引起居住之相邻、土地之交错、战斗之联合,以及平时守望相助,在社会上成为一个联合集团,比如阿禄马家,阿禄为曲聂之后,马家为孤纥之后,二族因为婚姻而成为一个联合集团,此外的罗美姑家、阿什八千家均因为婚姻关系而联合。^① 在这个二分对偶结构之下,不同的黑彝集团之间或联合起来或发生争斗,起到了制约家内法权的作用,最为凸显的就是舅权的影响。另外,女性的地位也在部落内的横向交换中凸显出来。因此对于彝族来说,这个二分婚结构就成为认识黑彝武士集团的关窍,这个制度则是在迁徙中逐步完成的。这个二分结构则脱胎于游牧武士集团之间的交往,并且直接影响了其亲属制度,压制了黑彝内部等级的发育。

这种结构在其他游牧民族中也有发现,如北方的通古斯社会和满族社会。在通古斯社会中,从老氏族中产生新的氏族之后,就会形成新的外婚制单位,原则是除了有共同直系祖先的氏族外,在不同名称的氏族之间允许通婚。^② 史禄国也指出氏族组织的基础是婚姻的调整,当氏族满足不了调整婚姻的需求的时候,通古斯人就会把一个氏族分成两个外婚制单位。而且在通古斯人中最常见的是两个氏族间,由母亲的氏族提供妇女,进行有秩序的交流而互相连接。在所有集团中,都认为表亲之间的交叉婚姻是最优先的,最受欢迎的形式是一家的子女与另一家子女交换。这个交错表婚原则和彝族是类似的。而在满族社会中,当氏族过于庞大的时候,也会创立新的外婚制单位即“莫昆”,普遍的限制是不允许在同一个莫昆结婚,但在一个哈拉内并不禁止通婚,只要不属于同一个莫昆就行。史禄国进一步指出,同一个哈拉的成员可以结婚,条件是双方有各自的氏族神灵。^③ 这个哈拉类似于孤纥、曲聂部族,而莫昆则是分化出来的家族。彝族孤纥或者曲聂部并不禁止内部通婚,前提是没有共同的近祖。比如在孤纥部中,阿候家与恩扎家可以通婚,但是严禁与素格家通婚。由此可见,二分婚组织在游牧社会中是普遍存在的一种结构,并内化成为部落的法则,主导了游牧贵族集团之间的战与和,这几乎应了德勒兹说战斗机制是游牧民族的发明的的问题,而这种二分婚结构也压制了军事贵族集团内部的等级制的发育。

列维-斯特劳斯(Claude Levi-Strauss)在《结构人类学》中也指出了这个二元组织是普遍存在于部落之中的。他认为温内巴戈人以前曾经分成两个半族,即上分支和下分支,这些半族实行外婚制,而且有明确的相互权利与义务。每个半族都必须为对方的死者举行葬礼。^④ 而且这两个半族被赋予不同的角色:战斗和治安是下分支半族的事,和平与调节活动则属于上分支半族。在其他领域,两个半族分别承担着创造和守护宇宙的责任,这是两种不同的运作。而在彝族的孤纥和曲聂半族中,马长寿指出孤纥氏族多,集团的力量强,尚武力而喜滋事;曲聂则氏族少,不相团聚,喜进取而尚竞争,易与汉人接洽,故吸收汉文化多,且其族历代多出名巫,族人多好巫术,喜读书。^⑤ 可见孤纥和曲聂这两个二元组织同样也有一个功能上的分化,共同构成了完整的社会组织,反映出黑彝游牧贵族集团的价值观。

四、余论

本文以马长寿在1940年底写成的《凉山罗彝考察报告》为基点,尝试理解马长寿的民族研究理论。马长寿肯定了黑彝作为一个游牧军事集团的性质,并且分析了所保留的二分婚结构。在神话史诗中,孤

^① 马长寿:《凉山罗彝考察报告》,第309-310页。

^② 相关论述参见史禄国:《北方通古斯的社会组织》,吴有刚译,呼和浩特:内蒙古人民出版社,1985年版,第197页、第324页、第337-338页。

^③ 史禄国:《满族的社会组织》,高丙中译,北京:商务印书馆,1997年版,第78页。

^④ 列维-斯特劳斯:《结构人类学》,谢维扬、俞宣孟译,上海:上海译文出版社,1995年版,第142页。

^⑤ 马长寿:《凉山罗彝考察报告》,第216页。

纥部和曲聂部是两个外婚制单位。随着历史发展,孤纥和曲聂已经成为凉山彝族的先祖和不同人群的范畴,其婚姻实践上早已出现了变化,不过其二分结构仍然存在。而通过对书中内容的进一步研究可以发现,无论是其神话还是亲属制度都体现了这种结构关系,这种交换婚姻原则也成为其部落的横向交往法则。在这种横向的婚姻交换中女性的权力得到某种保证,宗子权则得到抑制,间接确立了其军事集团内部的平等法则。这种婚姻模式并不孤立地存在于彝族中,其他游牧民族社会中,比如通古斯社会也存在。

这一研究是与马长寿的学术思想脉络有关的,他的一生都致力于游牧民族研究,比如西南的羌族及历史上的匈奴、鲜卑、羯、氐,包括他还未完成的藏族史研究,而他对游牧民族的关注则与对中华文明的思索有关,他以社会学的视野来思考汉族与周边游牧民族的关系。从汉族的视角看周边的少数民族,是大传统与小传统的关系,但若从少数民族视角看,则会发现一种新的民族关系,即游牧民族和农耕民族的关系。在这个视角转换之下,按照民族志经验来说,往往是游牧民族劫掠附近的农耕民族,表现出“显耀”民族的姿态,形成了一种自然等级关系。

从这里出发,就能看到马长寿民族研究的志趣。一方面是出于他的学术追求,他的《人类学在我国边政上的应用》一文对此有详尽的思考。他反思了人类学与社会学的学科分类,即所谓的原始民族、少数民族、弱小民族的研究分野,他认为人类学不能一味浸淫于对原始民族的研究,应当开拓人类全体及其文化的整个领域。基于此,他开始反思对中国边疆的认识,尤其针对所谓的“少数民族”观点。与西方人类学对原始民族的研究总是伴随着殖民不同,马长寿认为中国边疆并非中国的殖民地,即中国只有边疆,而无殖民地,而此边疆概念为文化的或政治的边疆。他认为边疆民族可以说是一些少数民族,但是仅限于人口多寡,若就统治者与被统治者、显耀者与弱小者的对比而言,对边疆民族的研究与描述须加以时代与区域的限制。^①也即意味着就历史来看,在一定区域和时代,边疆民族之间或其内部还存在着更为实际的阶层差别。

他提出此论点是为了反思以汉人的文明为中心的民族观,并且试图将边疆民族看作一个平等的单位去认识和理解,对贯穿他一生的游牧民族研究有着最为现实的考量,即去理解边疆和改革边政,而他的民族研究理论正是在重新审视汉族与边疆民族的关系之后进行的思考,其中非常关键的就是对边疆统治阶层作为军事集团的认识和重视。他认为游牧民族同邻近的农耕民族或者说是缺乏军事能力的集团形成了一个自然的等级关系。在这个等级关系中,游牧民族往往是占据高位的,这同他对少数民族与“显耀”民族的理解有关,而他的民族理论也是在这个自然等级的范畴中来阐发的,这为当代理解复杂的边疆关系提供了更为现实的路径。

从布克哈特(Jacob Christoph Burckhardt)研究希腊人的竞赛精神开始,到马克斯·韦伯(Max Weber)对武士阶层以荣誉为核心的身份法的研究,以及尼采的主人道德与奴隶道德、马林诺夫斯基(Bronislaw Malinowski)所研究的海外库拉的声望贸易、莫斯(Marcel Mauss)对西北美洲的礼物与武士道德的关联、莫里斯·古德利尔对巴枯亚大人物的关注,以及皮埃尔·克拉斯特(Pierre Clastres)对暴力的研究,都可以发现在人类学的学术脉络中存在着对第二等级的军事贵族的关注。在现代工业社会中并没有军事集团的容身之处,但是在结构完整的边疆地区以及非洲一些原始部落地区则可以发现其发挥着重要的功能,马长寿正是延续这个脉络明确地将黑彝视为一个军事集团,并以此展开他对游牧民族和边疆社会的研究,这种视野对于当代边疆学的深度发展应是有所裨益的。

^① 马长寿:《马长寿民族学论集》,第1-12页。

Nomadic Groups and Natural Hierarchies: A Study on Ma Changshou's Ethnic Theory

LI Tian, GUO Jin-hua

(*Department of Sociology, Peking University, Beijing 100871, China*)

Abstract: Ma Changshou was concerned throughout his life with the issues of China's ethnic minorities in frontier areas, with a particular focus on the relationship between Han and frontier minority groups. From his early field research in the ethnic minority areas along the Sichuan-Xikang border region to his later study on the intellectual history of the nomadic peoples of the north, Ma Changshou's work remained consistent with this focus, and has always involved an understanding of the relationship between nomadic and agrarian peoples. This article aims to explore Ma Changshou's views on the hierarchies between nomadic and agrarian peoples, shedding light on his theory of ethnic studies and offering a new civilized perspective on the understanding of ethnic minorities in frontier areas. The article briefly reviews the academic discussions surrounding nomadic societies, including Lattimore's study of pastoral economy, Evans-Pritchard's theory of nomads, and the interactions between nomadic and agrarian peoples. Ma Changshou also places the Yi people within this theoretical framework for analysis. The article examines the structural relationship between the Black Yi nomadic groups and the agrarian groups that are predominantly White Yi, as well as the organic social composition of the Yi. It discusses the militaristic nature of the Yi ruling class, the Black Yi nobility, as a military group, and reveals their dual organizational structure of the binary marriage in terms of mythologies, kinship systems, and titles. This structure is also observed among other nomadic groups, such as the Tungus. Ma Changshou's theoretical concerns and contributions to the disciplinary history should be beneficial to the further development of frontier studies today.

Key words: Ma Changshou; study of Yi ethnic group; nomadism; natural hierarchies

[责任编辑 李 劼]