

## 【论 文】

# 寻找定位与秩序生成： 凉山彝族的家支社会及其结构变迁\*

唐元超

**摘要：**本文要回答的问题是，凉山彝族在何等的自然、社会和历史条件下形成了家支组织和制度，其基本特征是什么；近代以来，以凉山彝族为代表的“内边疆民族”的传统社会组织发生了怎样的变迁，这对于其当代的社会秩序将产生怎样的影响。

文章通过对“家支”概念的知识社会学考察，认为以“家支”来指称彝族社会组织是随着新中国对彝族“奴隶社会”定位表述而最终确立的，其侧重于该组织的政治属性；而彝人自身社会中则更看重其文化属性，围绕家支是一系列溯源传说和民俗禁忌。二者的分野表现出不同主体对彝族传统社会定位的话语之争，反映了民族史的不同叙述模式。从运行机制来看，家支是彝族社会中以血缘为纽带的父系组织，生活其间的人们以权力和义务为根基，以“尔普”和“赶礼”为经济纽带，以习俗制度为行为准则，以宴饮和共享为社会风尚，是人们行动意义的重要来源。这一裂变型社会结构的形成，与凉山分割的地理单元和多样的土地类型（“地势”），与中原王朝和周边民族的互动、彝族内部对生活资源的竞争（“生境”）分不开，这是血缘规则和集体主义的重要前提。

近代以来，“民族-国家”建设不断向边疆扩展，其核心目标是以统一的国家权威替代地方性权威。民国时期，以邓秀廷为代表的地方势力试图以“四十八甲”改变彝人家支组织，但因其采取“以夷制夷”的民族压迫政策而未能改变其传统社会结构。新中国成立以后，中央政府经过民主改革和婚姻改革等民族-国家建设工程的努力，建立起了党组织、人民政府和计划经济，沉重打击了诺伙家支，提供了超越性的政治权威，基本消灭了家支械斗的社会环境，家支保障个体安全的社会功能已趋于瓦解；但在新政权和新体制之中，以家支为单位来争取资源分配和话语权力依然显得尤为必要，家支并没有在新政权的强力下完全消失，而是从前台转向幕后。改革开放后，政府对彝区的公共服务大为下降，彝人以三种不同形式进入流动社会，家支面临严峻挑战，彝人社会中的个体化和“再集体化”同时呈现，能动的个体以“实践性的亲属关系”来处理自身与家支之间的关系，表现为“身份认同”和“工具运用”两个层面。

文章的结论是，家支在当代社会中呈现出的“复兴”本质上是彝人在追寻现代化时对于传统组织资源的“再利用”，是其现代化能力不足而受挫之后的体现，彝区的现代社会秩序无法依靠已经变迁了的家支组织，政府应该从教育和公共服务入手，为彝人的现代化保驾护航；随着个体化的进一步发展，家支会和其他传统文化一样逐渐成为彝人认同的一部分。

**关键词：**家支社会，凉山彝族，结构变迁，再集体化，秩序生成

## 绪 论

选择凉山彝族作为研究对象，很大程度上源于互联网时代的信息推送。自去年开始，“最悲痛的作文”、“我的凉山兄弟”、“悬崖村”等相继出现在公众视野，人们关注、评议、讨论，急切地想要知道——“凉山为什么依然那么贫穷？”同时，与“贫穷”相伴的是大量社会失序的报道，毒品、艾滋病、失依儿童、黑社会等社会问题像梦魇一样缠绕着人们的头脑。作为一个社会科学

\* 唐元超，北京大学社会学系 2014 级硕士研究生，本文是硕士毕业论文的删减版本。



的学习者和研究者，自然希望探讨这些现象背后的原因。对这一问题的最直接回答莫过于罗列出一系列统计数据，如当地的产业结构、职业结构、资源的人均占有情况、劳动素质、受教育程度等，评估众多影响因素的显著性，或者通过绩效评估的方法，检验政府在扶贫方面的效度，最终得出一个改善贫困状况的方案——事实上大多数的研究都着眼于此。但，也有研究者并不满足于这些数据的平面展示，而是继续纵深研究，从历史变迁的角度来分析凉山彝区社会如何发展到了今天，试图通过发展历程的梳理来总结凉山彝族在现代化进程中的得失。

然而，无论是数据的排铺，还是历史的梳理，都可能使人迷失在单个事件或者某一具体现象的层面，纠结于“环境中的个人困扰”（the personal troubles of milieu），从而丧失了“社会学的想象力”。本研究的出发点虽然是关心彝族社会的“贫困”（远非经济意义上的缺乏），但绝不能只是停留在对该问题的现象、原因等的罗列和考证，而是希望通过其社会结构的变迁来探究更深层次的原因。本文将“家支”作为观测彝族社会结构的主线，将其置入彝族社会发展变迁史中，分析这一社会结构的支柱及与其他构成社会秩序的要害之间的关联，从而探讨“社会结构中的公共论题”（the public issues of social structure）。简言之，要从历史和结构变迁的角度认识一个“完整的”彝族社会。

本文所要关注的主要问题是，（1）凉山彝族传统的社会结构是什么，其基本特征、运行规则、价值伦理是什么？（2）自民国到当代，这一社会结构在政权、市场、族群关系等因素的影响下，其功能和意义发生了哪些变化，趋势是什么？（3）塑造这一社会秩序的主流人群是什么，哪些人丧失了“主流”地位，哪些人又将逐渐变得“主流”，这对于当代彝族的社会秩序有何影响？（4）进而尝试回答，一个从半封闭的、生产力落后的、内部支系纷争的民族，应该如何更好地走向现代社会；在这一转变中，其传统文化/社会组织中的哪些因素终要消亡了，哪些还保留着，哪些依然具有生命力但根据具体的社会环境而加以改进？（5）需要顺带处理的问题是，作为其中的行动者是如何应对这些影响的，个体在家支组织是如何被塑造？

凉山彝族，其自称“诺苏”，是彝族众多支系中人口最多的一支，属于彝族六大方言区中的北方方言人群，人口约为 264.39 万（“六普”数据）<sup>1</sup>。诺苏聚居地——凉山，是大小凉山的合称，主体部分位于四川西南部，涵盖了现在凉山彝族自治州 17 个县市及其边缘地带，该区域大部属于横断山区，大小凉山稍有区别，大凉山平均海拔较高，山势相对平缓，其间河流、平坝交杂；小凉山平均海拔较低，山势陡峭、河谷幽深。



图 0-1. “诺苏”彝人大致分布区域

这片区域长期交通不便，人口流动率低，在新中国成立前的相当长时期内较少受到中央政权的直接影响，内部也未形成统一的政权组织。这里简要介绍一下彝族的历史和概况<sup>2</sup>：

对于彝族的族源，说法很多，至今聚讼纷纭。这里采用大多数学者共同接受的看法：彝族是

<sup>1</sup> 我国人口普查中并没有对民族内部支系的人数统计，这里使用的是四川省彝族人口数据，其范围与“诺苏”的分布大致一致，数据较全部“诺苏”人口为少，不完全准确，仅供参考。

<sup>2</sup> 以下三段关于彝族历史的概述，主要参看了《彝族简史》编写组（2009），易谋远（2009），方国瑜（1984），胡庆钧（1985），周自强（1983）。



以从“旄牛徼外”南下的古羌人这个人们共同体为基础，南下到金沙江南北两岸以后，融合了当地众多的土著部落、部族，随着社会经济的发展而形成发展起来的。汉文史书中记载，彝族的先民历经了“羌”—“叟”、“昆明”—“乌蛮”、“白蛮”—“罗罗”等演变。彝族先人在古蜀失国以后，迁居云南洛尼山，并育有六子，后来这六子演变成六支彝人，分别率领族人向四周迁徙，成为川、滇、黔、桂四省大部分彝族先祖，史称“彝族六祖”，其中的“恒”、“糯”二部迁徙进入今天凉山地区，就是彝族传说中的古侯、曲聂两位先祖。

至少在汉代，中央政府就对当地维持了一定的间接管辖，此后直到元明清时期，中原王朝册封了当地一些有势力的彝族土司，土司制度的建立改变了当地的政治生态。但随着中央政府在西南地区推行改土归流以及彝族中诺伙（黑彝）等级的崛起，土司势力不断衰落，原来土司的区域由黑彝势力取代；一直到了近代，凉山腹心地带“黑骨头为贵种，白骨头执赋役”，以及“夷族分数百支，不相统属”的社会状况，没有发生根本改变。

传统时期的凉山地区没有建立起统一的政权，其社会秩序的维持主要依靠家支及其连带的习惯法。民主改革时期，家支被定性为彝族奴隶社会的“三大支柱”之一，是奴隶主维持奴隶制度的工具，因而受到严厉批判和取缔。改革开放以后，随着经济体制的改革和民族政策的恢复调整，彝区各地又逐步开始了家支聚会，家支组织又重新活跃起来。有人认为增强家族凝聚是一种非常自然的情感，既是彝族传统文化在现代社会的延续，也是新时期彝族人的情感寄托和心理需求；有人认为通过家支的规章制度，增强对家支成员的约束力，有利于抵御社会不良风气（如吸毒等）、加强成员间的相互帮助（蔡富莲，2008；刘正发，2007）；还有人认为家支活跃产生了很多“家支问题”，如以血缘为基础的等级观念沉渣泛起、习惯法干预司法和干预个人自由、血亲复仇、冤家械斗等（四川省民族研究学会，1985，13）。那么，应该如何看待家支在传统和现代彝族社会中的性质、地位和作用？对于一个彝人来讲，随着时代的变迁，家支对于其意义在哪些方面发生了改变，而哪些方面没有改变，其中起关键作用的因素是什么？整体而言，家支与个体的关系是更加紧密了还是疏远了，家支的发展方向是什么，这对于凉山彝人的现代化而言有何影响？这些都需要通过实地调查和深入研究才能回答的。

## 第一章 什么是家支：家支概念的知识社会学考察

凉山彝族人口超过 200 万，但却只有几十个大家支，可见每个家支的势力范围着实惊人。家支是否相当于宗族？如果二者本质相同，为何没有采用同一个名词？其区分是学术性的还是政治性的？如果二者不一样，其区别在于何处？“家支”一词最早在何时被用于彝族社会组织标准表达？其确立的过程背后是出于怎样的考虑？家支（lineages）与其他类似的组织，如氏族（clan）、种姓（caste）、部落（tribe）等有何异同？本部分试图通过对“家支”概念的知识社会学考察来回答上述问题。

### 一、知识的社会性：汉文化知识分子对“家支”的认知

“家支”一词并非一直就有，至少可以肯定地说，直到新中国成立前，用“家支”来指称凉山彝族这一社会组织形态还是较为少见的，到了五十年代，“家支”成为指称彝族社会组织的固定词汇并一直延续至今，但其内涵也随着时代发生了一定改变。

彝族的社会组织被人们广泛知晓并讨论应当始于抗战时期<sup>1</sup>。大小凉山因其“夷患”重重，民族矛盾尖锐，而备受学人关注，这一时期涌现出大量调研报告和学术论文。事实上，就所见文献而言，民国时期对于凉山彝族的调查报告中大多用“部族”、“宗族”、“氏族”等来描述彝族社

<sup>1</sup> 虽然早在上世纪三十年代初期前后即有学者进入凉山做调查，并发表了一些调查报告，但其数量较小，也不系统，没有引起社会的广泛关注。



会组织情况，或偶尔使用“家”、“支”两个概念。

例如，徐益棠说“傜族系极为复杂”，有“家”和“支”两个概念，他认为“氏族”即相当于“家”（彝语中的“慈为”），而“支”则可能是边区汉人所拟词汇，用以说明彝族内部支系所在的地理范围和居住区域；此前，他更是直接说“实际上家与支为同一之组织，并非为两个单位”（徐益棠、杨国栋，[1942]2014，819），“以余私意，此或系汉人所定之名辞，为我边区官吏所拟之政治单位，如西文中之部族（Tribe），用以为僮民之地理的分布上指示位置或区域之称谓也”（徐益棠，1944，7）。李景汉根据江应樑在凉山所做的调查手稿（当时并未出版），写了《凉山罗罗之氏族组织》一文，以介绍这一研究成果，他认为由于彝族居住区域“山岭险阻”，没有较大平原地区，使得住户不能聚族而居，保留了原始民族社会的组织形态和家族制度；他指出彝族的“家族就是一个部落”，其包含了黑彝家族及其所统治的白彝家族两个部分，并且以“房”-“支”-“家”等概念分别概括血缘亲疏组成的各个单位，并指出其“分裂”是常态，而“组合”是面对威胁时候的临时现象（李景汉，1941）。马长寿曾以“典型的宗法社会”来概括彝族的社会组织，他指出虽然“家庭”（family）是彝族社会生活中的基本经济单位，但是其最重要的组织是“宗族”（clans），它规定了家庭的行动意志、通婚范围以及救济义务（马长寿，[1939]2006，257-58）。林耀华在其书以“氏族”（clans）/“家”称之，其书名《凉山夷家》中的“夷家”即有双关意义，广义指整个傜族社会，狭义则指傜族的家族组织，从其描述中看到“氏族”与“部落”不同，前者是基于血缘的，而后者则具有政治联盟属性；同时，他专门罗列了势力较大的“氏族”，并将其限定为专指黑彝势力，“因白夷或白罗罗都是追随黑夷主人，自己不成系统的”（林耀华，1947，16-17；27）。

以上几个例子看出，民国学人在使用“宗族”、“氏族”、“家族”等概念比较随意，但基本对应英文中 Clans 一词。根据维基百科释义，“氏族是被真实可感的亲属关系和血缘世系所组成的一群人；尽管血统的详情不甚明了，但氏族成员可以围绕一个共同的祖先而组织起来。基于亲属关系的联盟可能是一个象征，这种象征靠着氏族所共享的、‘特定的’共同祖先来组织”、“氏族在本土社会中倾向于指一个不能通婚的单位群体”、“氏族先于集权形式的社群组织和政府并存在于各个国家。内部成员以盾形文身或其他象征作为识别以显示其是一个单独的氏族”<sup>1</sup>。这个词基本概括了彝族家支所展现出来的特点：（1）共同的父系祖先；（2）围绕血缘关系等象征组成；（3）相互间不通婚的群体；（4）非集权性的、原生性群体，具有政治功能。这四个特征对于汉人的“宗族”也成立，何以除了马长寿使用该词指称彝族社会组织外，其他人基本不用，而大多使用“氏族”？二者的差别在哪里呢？

汉人的“宗族”是“宗”与“族”的合称，其所谓“宗”是指亲族之中奉一人为主，而“族”则指凡有血缘关系的人。一般而言，宗亲关系以“九族”为界，九族之内为内亲，九族之外的亲属无男系血缘关系为外亲，而所谓“九族”是从己身向上推至四世高祖，下推至四世玄孙，旁系可从己身推至族兄弟（王沪宁，1991，14），因而，“宗族”不仅包含了上述四个特征，还有一套严格的宗法体系，这套体系规定了“嫡长子”的特别权威及其血缘“九族”的范围限定；事实上，汉族传统社会是一个“差序格局”的社会，其中的奥妙在于以亲属关系所联系成的社会关系网络都是个别的，每个网络都由“己”为中心“推”出来的（费孝通，[1937]2004，33），甚至在儒家思想之中，这个“推”的力量可以一直从“我”到“天下”，即直接将个人、家庭和国家贯通起来；同时，汉族的宗族是在家庭“结合特性”展开而来，成员资格以父系网络相联系，没有在组织上建立任何形式的制度，表现为“有关系而无组织”（王崧兴，1991，13）。这些特点并不同等地表现在彝族社会组织之中，一则是它并没有“嫡长子”的说法和规定，家支中何人可以成为统率人物（苏易/德古）与宗族中由嫡长子任“族长”的产生机制大不相同；二则是它的范围延伸

<sup>1</sup> 文段内容是作者根据 clans 维基百科的释义而翻译的，详见 <https://en.wikipedia.org/wiki/Clan>, 2017.3.31 10:40

更广，现实中如果没有举行“分家仪式”，几十代也算作一个家支；三是它的动员能力和资源整合能力强（这与其“分枝型”的社会结构有关，详见后第二章）；最为重要的是，彝族社会中的亲属关系并非以“己”为中心的差序，而是以谱系来计算，“己”相对而言不重要——也就是说，谱系是以共同祖先为起点，以历代男性先人为节点，每一个单独个体在其中的位置一出生就已经确定无疑，在确认和别人的社会关系时，同家支的人只需要对比谱系的代数即可，不同家支的人则只需看谱系上的人是否有过通婚、冤家之类的先例即可。因此，马长寿在随后发表的文章中也不再使用“宗族”而换成了“氏族”，并认为彝族社会虽然具有“宗法系统的基础”，但终未形成如中国周代的封建制度，其原因在于没有适合封建社会的经济条件，即氏族权威不建立在共有的经济、产业之上，而建立在“血统和传统的道德和感情上”（马长寿，1947）。

可见，以“宗族”来指称彝族中的社会组织确实不够准确。这一时期具有代表性的学者虽接受了西方民族学、人类学的理论（如功能主义和文化学派），但本身也保留了中国传统知识分子的一些特点，因而在其研究中体现较强的“边政”色彩，无意识中会将边疆各民族的历史和社会文化与汉文化相勾连，强调其受到汉文化的影响，试图将汉文史书的记载与对当地民族的考察结合起来，塑造一个首尾连贯的民族历史。这里对于彝族社会组织的认识也是如此，学人们的基本参照就是汉族社会，大多数以“氏族”来指称的原因在于他们认为此时的彝族还是“野蛮”、“初民社会”的，或者说不如汉族发达的社会。

50年代以后，苏联历史学/民族学中关于社会进化的五个阶段论述深深影响了国内学界和社会。这一时期的所有文献全部使用“家支”这一统一概念，虽然我没有看到这种转变的标志性事件/文案是什么，但可以推测有两点原因：其一，“家”或“支”在民国时期的边区汉人和行政官员即已经使用，是彝区周边汉人使用频繁的口语词汇；其二，解放后，随着大量汉族干部和军队进入凉山，其文化知识水平普遍不高，“氏族”等十分书面的语言用起来不很方便，而在此后的民主改革、应对叛乱中，“家支”势力是他们经常遇到的一个问题，在描述这些不同支系的势力时，最方便的词汇就是以往被人们广泛使用的口语——家支。人民政府进入凉山以后，广泛开展统战工作，吸收了不少彝族上层，该词应该就在这一过程中经过协商翻译而来。

这时期对于凉山彝族的社会性质成为讨论的热点话题，全国范围开展的社会历史调查直接服务于社会发展阶段论，依据社会生产力和生产关系，凉山彝区被认为是“中国唯一保留的奴隶制社会”。家支被认为是原始氏族社会的遗存，但主要是为奴隶制服务的，是奴隶主进行阶级压迫的工具，当时的大量文献通过调查资料分析了家支在社会中的“反动”作用：等级社会长期存在的血缘障碍、冤家械斗的挑起者、诺伙（黑彝）反动力量的依仗者等；也顺带指出家支对于维护白彝等级利益等正向功能（参见全国人大民族委员会四川省少数民族社会历史调查组，1957，22；中国科学院民族研究所等，1963，16；伍精华，1959）。

80年代以后，阶级斗争的意识形态不再主流，“把社会带回来”成为新的社会思潮，人们希望“全能国家”之外有一个“独立的社会”。此时，彝族的家支被赋予了“社会自组织”的想象，认为彝族有传统的“家支”组织，因而可以与政府权力“讨价还价”，避免了公权力对私人权利的过度侵蚀；也正是因为家支，可以使得彝人个体不完全“脱嵌”于社会，不会变成劳动力的“单子”进入市场经济而深受剥削；还有人走得更远，正在呼吁希望可以通过家支来加强彝区的社会治理。

以上简要地梳理了三个历史时期，汉文化知识分子对于彝族“家支”的认识，一个明显的特征是，人们似乎从未纠结过家支概念本身，而更加关注家支所发挥的社会功能，因对其功能的认识不同，而产生了不同的想象。

#### A. 二、当地人的观点：有关“家支”的传说、民俗与禁忌

在调查中，当我问“什么是家支”这一问题时，一般人会告诉我，家支就相当于一棵树，每棵树都是从同一个根长出来的，然后上面会分出树干，树干上有树枝，树枝上还有树叶，这样一



以贯之，家支就是这个。如果接着问“这个一以贯之的东西是什么呢？”“根骨，或者说家谱”。正如上面已经讲到“Cyi”中的“Vi”表示“骨”，因为与汉族将“血”表示“亲”的概念不同，彝人认为是“骨”的传递而带来了“亲”（朱文旭，2016）。这个比喻说明了家支在普通彝人心目中就是以“骨”为核心的父系亲缘群体，这个群体的团结度和相互之间的权益义务胜过别的团体。

彝人传说当中充满了对世界万物的追根溯源，然后从源头一直往下细分，这与家支谱系的结构是相通的，这种叙述方式一直影响到当代人的思维方式，集中表现在其辩论“克智”这一活动中。典型代表者如，彝族史诗《勒俄特依》对世间万物的描述。当地人相信，凉山所有的彝族都可以追溯到古候、曲聂两个始祖，相传这两支部落从昭通渡过金沙江进入凉山；古候和曲聂两兄弟“为疆界而争，为牛羊越栏而争，为你高我卑而争，嚷嚷不休，混战多年”，经过椎牛喝血酒通婚而达成和解，在竹核坝子停留多时以后，分道扬镳，“左边是曲聂路，右边是古候路，曲聂、古候二路走”（马长寿，1987，20），从此形成了曲聂后代的家支主要分布在凉山西部，古候后代的家支主要分布在凉山东部（具体分布见：全国人大民族委员会四川省少数民族社会历史调查组，1957，24-25）。

在当地的传说故事中，彝族很早之前是没有“等级”的，而只有基于社会分工而形成“兹、莫、毕、革、卓”等不同角色，其中“兹”是君主，掌管政治；“莫”是智者，协助君主管理，相当于丞相；“毕”是巫师，掌管祭祀；“革”是武士，掌管军事；“卓”是平民，负责耕作和放牧。马长寿根据彝族古典文献的记载：“仲牟由生三子，长子念经咒人，是毕摩之祖；次子专以打仗为业，是诺合之祖；第三子专以耕田为业，是曲伙之祖”（马长寿主编，2008，66）。

古时，有个野猪吃人，一看见烧人时，就赶来将烧人者连同尸体一并吃掉。这时，有兄弟七人听到了这个消息，就想去打死这个吃人的野猪，他们商议道：谁打死野猪，谁就是统治者，其余人就得服从其管辖。于是他们前往森林打野猪，结果野猪被大哥一箭射死。因之，大哥当了土司，二哥跑在后面，当了黑彝，其余人也依次排列，分成了各等级。（中国科学院民族研究所，1963，55）

上述故事版本虽有不同<sup>1</sup>，但基本原型是“兄为土司，弟为黑彝”，说明二者之间存在的亲缘关系。当地人认为等级地位的高低与其是否拥有“纯正”的彝族血统相关。这种“纯正”是彝族人基于“骨头”的理解，如有部分白彝家支是这样描述自己为何是白彝的：

沙马土司祖先雅古署布娶妻时，新娘子因禁食时间太长，在路上饿死了。这时，送嫁人很为难，又怕沙马家，怎么办呢？没有办法中想出一个冒名顶替的办法，从陪嫁丫头中选了一个做新娘。后来，她生了一个儿子，有一次，她和陪嫁丫头吵架，丫头说：“你又不是我主娘子，为什么来骂我？”这句话被署布听见，觉得这句话中有含义，于是进行追问，这个丫头说出了实情。因之，沙马家就不要这母子两人，并派人将母子送到一个很远的地方。后来将这个新生儿取名为“马恩”（即“不是”的意思），马恩就是现在沙马曲比、沙马切结、沙马孙兹等三支白彝的祖先。（访谈沙马曲比家）

认为自己是诺伙中分出来的曲诺不在少数，如吉克、勒耳、窝其曲比、结吾、结火、阿地等，这些说法在诺伙等级中也得到承认，相互以兄弟相称。需要注意的是，这里的“白彝”准确的说应该仅包括曲诺，不包括安家和呷西（对于这些等级的具体含义见第二章内容）。

围绕“骨头”，彝族社会不仅形成了不同等级，兹莫（彝语中“掌权者”）等级在元代以后受到中原王朝的册封而一部分人成为了土司，但他们不能与同出自于黑彝家支系统的诺伙等级构成统治与被统治的关系，冤家械斗之后，不能将“黑骨头”作为娃子。被统治阶级的曲诺、阿加、呷西三个等级被称为节伙，按照彝人传统社会的解释，节伙之所以被统治，是因为其血统和骨头混杂而地位较低。节伙内等级低的可以上升为节伙内的较高等级，但永远不能上升为“高贵”的

<sup>1</sup> 事实上，有关彝族为什么会有家支，以及等级是如何产生的，传说的版本很多，都不统一，而这正是传说的原貌，追求统一版本的愿望是与现实不符合的。

诺伙和兹莫等级。而就在等级内部也存在区分，如诺伙中分为“诺伯”（骨头最硬的黑彝）、“诺底”（稍次的黑彝）、“诺比”（黑白彝私通的后代或降为白彝的家支）。“诺比”虽然与黑彝家支名称相同，但已不被认为是真正的黑彝，因而诺伙一般不与之通婚，不承认他们是家门。骨头好坏是诺伙内部相互歧视的标志，现实中没有人自称是“诺底”或“诺比”，都会认为自己的好骨头。而对于同样是呷西或安家等级的人，内部也区分“彝根”和“汉根”，“汉根”在通婚中更容易遭到歧视。调查中，我问一些白彝什么是“好骨头”，人们都没有告诉我一个十分明确的判断标准，很多时候是“只可意会不可言传”的，并且不能当面议论人家的“骨头”好坏，这极易引起打架。总之，在彝人的观点中，基于“骨”形成了一条歧视链条：彝根血缘（好于）>汉根血缘>汉人血缘。这种观念并不完全基于经济和政治势力，已经内化为一种民族心理和思维，目前依广泛存在彝人之中。

### B. 三、小结：对彝人传统社会定位的话语之争

作为一种历史叙述的方式，“奴隶社会”已经成为凉山彝族历史的标准范式。50年代的社会历史调查和民主改革作为重要的学术和政治事件而积累了大量奴隶社会的资料，并在学界掀起了广泛争论。当时有人提出，彝族社会的等级意味着各等级的社会地位不同，及其享有不同程度的婚配自主权和对子女的亲权，并不表现为对生产资料的不同占有，因而等级不是阶级。但当时的主流观点将等级关系看作是不同社会集团在生产中的地位及其相互关系，也即生产关系（四川省编写组 a, 1987, 本书说明），这直接促成了将各等级对应于奴隶主和奴隶等各阶级。60年代对于彝族社会性质的讨论被“文革”中断，70年代末重新开启的讨论已经无法吸引更多人参与其中，因而到了80年代初三本彝族奴隶社会的专著“终结”了这一争论，可以说这一“终结”并非是在充分的学术讨论之下完成的。正如郝瑞发现的那样，1949年后关于彝族的研究强调奴隶制度残酷，奴隶们经常发动起义，这与1949年前林耀华和曾昭抡的研究形成对照：在林和曾的著作中，凉山奴隶的状况与汉族佃户的状况相比要好；其原因在于，中国的马克思主义者关于历史发展五个阶段的观念中蕴含着一个道德标尺，在这个标尺中，因奴隶制的建立是人类社会的第一个阶级社会，人们的境况最差，而在继之而起的封建社会、资本主义社会和社会主义社会，人们的境况逐渐得到改善（郝瑞，2000，81）。客观地说，“奴隶社会”的历史叙述在新中国成立初期是为了叙说社会主义和民主改革对彝族地区带来的“解放”、“进步”意义，以指导当时的政治实践，解除彝族传统社会中的人身依附，使大多数人获得人身自由；但目前的情形是，这套由社会进化论与经济决定论的叠加话语给彝族社会带来了“歧视性”困扰，人们习惯性地将其作为解释彝族社会目前发展滞后、社会失序的重要原因。

也有学者指出，作为官方的权威表述，马克思主义意识形态对诺苏人过去的表达并没有取代诺苏人自己对奴隶制的表述，这是一种根据日常生活和经验发展起来的对情感和意识形态的认知（马克安，2000，136-46），以往一直遭到批判的“家支”并没有从彝人生活中消失。不少彝族学者和我私下谈论，他们认为彝族传统社会虽然有奴隶，但并不是奴隶社会，而应该是“家支等级社会”，他们认为这种社会形态是与凉山的地理环境相适应的，以家支作为社会组织成功地使彝族在当地生存繁衍。一些人指出50年代国家派出的学术精英将所有的白彝都视为奴隶是不符合彝族社会事实的，因为“曲诺是等级制社会的自由民，不是奴隶”、“阿加不是一个独立的血缘等级，而是因经济原因形成的阶级”、“呷西才是严格意义上的奴隶，但不都是汉根”（朱建新，2010）。还有学者从彝人传统习俗入手，认为诺苏家庭中奴隶和主人之间的关系亲密、奴隶也没有明显的生理标记（如文身等），以及主人与奴隶通婚的倾向——所有的这些习俗都使得奴隶可以融入诺苏社会；尽管呷西和阿加没有被视为“真正的”诺苏，但他们的外来地位并没有使他们及其后代永远处于边缘地位（Hill, A., 2001）。一种越来越强的声音希望以“家支”来概括彝族传统社会，因为阶级社会中“奴隶社会”话语带来的“解放意义”正在被“野蛮、落后”的文化话语所消解——现在一般人听到彝族是奴隶社会时，想象中便会认为彝族全是奴隶，这既“野蛮”

(文化上)又“落后”(经济上),因而很多彝人对此极为反感。

然而,“家支社会”的话语叙述依然面临很多问题。上面提到,“家支”是彝人基于“根骨”的一种身份认同,里面必然包含对于不同“根骨”的区分,进而内部的歧视也随之而来。最近两篇分别名为《你的血统,到底值几碗白酒》、《求求彝族同胞们不要再意淫血统了》的微信文章在彝人圈子中引起了不小“震动”。文章基本对彝人社会中基于血缘的区分持否定态度。文后留言超过八十条,篇幅大大超过了正文,这些留言大致可归为两派:一方坚决支持彝族的血统和根骨,认为民改后的彝族解除了内部的等级差别,血统不具备特权和贵贱的含义,而是彝族文化的一部分,是“根基”,否定“血统”就是否定“自己”;另一方坚决反对血统论,认为自由平等是世界大势,沉浸在血统论的彝族已落后于众多民族,坚持血统论只是彝族故步自封、自娱自乐的游戏而已,面对现代社会应该以发展来获得自身权益的保障,提倡取消内部隔阂,团结一致。

从该案例看出,“家支”正在被很多彝人作为身份认同的最重要标志之一,但因其内部的分化和随之而来的消极功能可能会遭到一部分知识精英的反对。对彝人传统社会定位的话语,我在此无意裁决,作为维系彝族社会上千年的“家支”是否能解开这个争论的局?目前似乎仍不明朗。但可以明确的是,家支本身也在发生较大变化,并对彝人的生活产生不同的影响。

## 第二章 运行机制:家支构成的社会意义和行为规则

理论上,可将家支看作彝族社会中“运行良好”的一整套社会体系,身在其中的成员必须理解这一套体系的社会意义,并遵循其行为规则。传统社会中对于个人和社会之关系的理解区别于现代社会,我们暂且将这种理解称之为传统心态,该心态认为个人是某一社会群体中的一员并隶属于这个群体,社会群体存在的意义不是为了实现个人利益的最大化,而是恰恰相反,个人是为了社会群体而存在;与之相对,现代社会的人则认为社会是基于单独个体之间的契约所组成,每个个体即包含了社会(抽象意义上的)最为基本的特征,是社会的具象化。按照“理想型”原则,前一种可称为“整体主义”,后一种可称为“个体主义”。一般而言,人们往往会认为“个体主义”是现代社会的“发明”,是晚近的产物;而传统社会中的主导逻辑是“整体主义”,本章也采用这一说法。本部分将主要依据传统社会<sup>1</sup>中的材料,分别从血统观念(父系)、经济联结(尔普)、社会风尚(共享)、行为规则(习惯法)等几个方面分析家支在彝族社会中如何运行;同时,这套行动逻辑也随着时代而变迁,为了方便讨论,变迁部分将放在下一章。

### 一、父系与谱系:彝人的交往圈与关系轴

根据彝族古典长诗《勒俄特依》所载:雪子施纳是彝族神话传说中的第一个始祖母,其后经历了八代“生子不见父”的母系时代,传到第九代“石尔俄特”,他决定外出买父寻父,历经千辛万苦,后遇到姑娘“滋尼施色”告诉他两件事,其一要“供奉祖先,即“起灵之后插在屋壁上,念经之后供在神位上,超度之后送到山岩下”,其二要“娶妻成配偶”,做了这两件事,“生子即可见父亲”(冯元蔚译,1986,69-76);可见,祭祀和娶妻的礼仪是彝族父系社会成立的重要条件,而这两者又通过父子相连的系谱而统一在了一起,彝谚中有所谓“亲还子债在娶媳,子还亲债在迁祧”(马长寿,2006,555)的说法。彝族社会中最基本的三类社会关系就是围绕祭祀和通婚而形成,即家门、亲戚和冤家。

祭祀的根本意义在于将先辈的灵魂送归祖界,从而保证人鬼两不相害。凉山彝族最大的祭祀仪式,在彝语中称“播叠”——“马都牒”——“撮毕”,分别表示丧葬仪式、安放灵位和迁灵送魂(马学良等,1993,305-353)。彝族的宗教观念为“三生三死”,人在死后必须经过“火化-安灵-送魂”三个环节,否则死者无所归依且生者易受鬼侵,这会直接影响到子孙后代的幸福安康;“送

<sup>1</sup> 彝族社会虽在清末民初即有现代性进入,如传教士、现代教育等因素,但大体而言,这些现代性的因素在当时并非社会主导,只有到了民主改革以后,凉山彝族才逐渐进入现代社会。因此,“传统社会”大体相当于民主改革前。



魂”环节需要毕摩念《指路经》，根据每个人不同的家支谱系，将死者灵魂一站站地送到祖宗所在的地方；换句话说，如果一个人没有完整的家支谱系，或者被开除家支，那么其灵魂则无法善终而只能做“鬼”，因而，家支在神圣层面也具有重要意义。同时，在现实生活不断展演的仪式中也处处都是家支的身影：仪式的操办、来凭吊者、献祭等环节都是以家支为单位进行，娱乐中的比赛内容是家支的历史和荣耀。彝人重视葬礼，且以人多热闹为贵，这要求其在日常生活中需要有一套维系人际关系的机制，而这很大程度上体现在家支的力量上，当地人称这类具有共同父系血缘的人为“家门”。

父系社会的第二个重要基础是彝族的婚姻制度。在彝族的观念中，家支是具有共同男性祖先的血缘群体，只要没有举行分家仪式，则无论隔了多少代人，都不能通婚。等级内婚、家支外婚、平表不婚、交表优先婚是彝族社会中较为通行的通婚规则（林耀华，1995，49-53）。一经过婚，彝人的社会关系得以扩展，在社会生活中缔结了众多的“亲戚”关系，很多家支之间常常互为婚姻，从而形成家支联姻，保证了其家支势力。同时，家支外婚和等级内婚的原则还促使了彝族家支的内部裂变，由于诺伙人口较少，约占其总人口的7%，为了便于通婚，更早些时候诺伙一般在七代以后就举行分家仪式，以保证其有足够的通婚对象。

“冤家”是彝人日常生活第三类常见的社会关系。在解放前，凉山彝族社会频繁的“打冤家”现象被众多学者所观察（徐益棠、杨国栋，[1942]2006；林耀华，1947；马长寿，2006）。根据1956-1957年四川民族调查组在凉山五个地方的调查，对68件较大的“打冤家”事件的比较分析，这些频繁的冤家械斗虽然背后都有实在的利益动机，如争夺土地或娃子，占将近50%，但其战果很多时候“并不经济”，彝人打冤家行动的逻辑主要基于其血族复仇和集体负责制的社会传统（参见李绍明，1987）。这种集体负责制的原则使得个人在冤家纠纷中并不处于重要地位，大家在叙述冤家纠纷事例时，可以很快地记忆起某几个家支的名称，但都不易记起引起纠纷的某个人的名字<sup>1</sup>（全国人大民族委员会四川省少数民族社会历史调查组，1957，32）。虽然新中国成立以后的各类报告中均指出打冤家对于彝族社会生产力的破坏、人口的减少等社会危害，但从客观上讲，冤家械斗已经成为彝族社会团结的维护机制，正是由于频繁的冤家械斗，使得维持家支内部的团结极为重要，同时在一次次的组织动员中，进一步增强了家支内部的团结。如果没有超越于家支权威的社会组织进入，这一冤家械斗的状态基本很难得到根本改变。

在父系谱系中获得确定的位置，不仅可以使人获得确定的社会关系和社会资源，也是其等级地位的重要前提。传统社会中的彝人倾向于将等级现象与血缘联系在一起，正是由于“血”、“根”的不同而被划分到了不同的等级：在彝族传统观念中，黑彝代表血统纯正的彝人，是“彝根”，在其神话传说中不同的黑彝家支都可以追溯到同一个父系的祖源，即古侯和曲聂；而白彝家支则来源于不同的群体，等级越低，其血统就越“不纯”，很多还是“汉根”。家支与等级的关系体现在：（1）一般而言，诺伙、曲诺都有对应的家支，而阿加和呷西等级则没有家支；（2）等级是以血缘关系而存在的，各等级间实行严格的等级内婚；（3）传统社会中，诺伙家支是自成一体的，而曲诺家支则分属于不同的诺伙家支，因而，诺伙家支团结的紧密程度强于曲诺家支；（4）阿加等级可以通过挂靠等方式进入曲诺家支，成为家支中的成员，从而提高自己的社会地位。从整体来看，通过家支的吸纳，奴隶等级有了上升的渠道和空间，因而成为其努力工作的动力，这在本质上更加巩固了原有的等级制度。

归纳起来，以父系为纵轴的家支谱系联结了彝族社会中最为重要的几类社会关系，同时它作为等级划分的根基性因素，是等级社会得以维持的重要支柱。

## 二、“尔普”与“赶礼”：彝人生活中的经济互动

事实上，彝族社会中的财产（土地、奴隶和金银等）是以核心家庭为基本占有单位的，并没

<sup>1</sup> 正是在这种集体负责制的逻辑之下，在外人看来，与彝族相关的冲突很容易扩大化，一件很小的事就容易发生命案，其根本的原因也在于个人在纠纷冲突中微不足道，彝人通常认为这些纠纷并非是只针对个人，而是针对其家支。



有类似于汉族“族田”的共同经济。彝族社会中的经济互动是以“礼物的流动”为主要形式存在的，在彝语中有两个词来表述——“尔普”和“赶礼”。

“尔普”，是彝语音译，“尔”意为“交换”，“普”则表示价钱，两个字连在一起即表示“交换的价钱”。传统上，“尔普”仅指家支成员在遇到丧事、命金、纠纷赔偿等事项中凑的“份子钱”，而结婚或者其他社会关系中的随礼，一般直接用汉语“赶礼”。每个家支都按照一定的居住区域和血缘亲疏组成大小不等的“尔普群”，并制定相应的负担标准，以分担家支成员应急时的经济责任。“尔普”和“赶礼”是彝人社会生活中最为经常的两项开支，随着城市化的推进和与外界交往增多，“尔普”出现了“跨宗族”、“跨族群”等新形式（巫达，2004；刘正发，2007，171），其用途也新增了教育等，很多家支开始建起了本家支的“教育基金会”（蔡富莲、米伍作，2014，51-60）。

礼物标识了赶礼人与当事人的不同关系，礼物选择的标准很大程度上是个人在亲属关系中的位置，而非个人自身特质，遵循的主要是“集体性原则和不可逾越原则”（黄玉琴，2002）。同时，这些物品并非“维生物品”，而是一种“声誉性物品”：展示它们为赠送它们的人带来声誉（曼[Mann, M.]，2002，83），这一看似“浪费”而不合经济理性的行为，在其社会生活中具有其“道德的合理性”，换言之，不这样做，将会被人指责和鄙视。

除了葬礼需要负担较沉重的“尔普”外，“娶妻”的聘金和婚礼上的“赶礼”也越来越多。调查中，很多彝人表示自己经济负担很重，一些工薪阶层的年轻人表示自己每月的尔普和赶礼超过工资收入的70%，但同时也表示“没有办法，必须要给”，也有人说“就相当于买保险”或者“存银行”。一方面是人们“叫苦不迭”，另一方面为什么这样的经济互动依然“持续不断”，甚至“愈演愈烈”？在调查中，虽然大多数人都和我说现在的聘礼太重了，但我从其神情和语气中并未感到他们内心真正的“担忧”，反而往往呈现出“光荣”的炫耀色彩，也没有听说过有人因为高聘礼而娶不起媳妇的案例，后来我才知道，“高彩礼”是男性所在家支有能力、讲团结的象征，是受到社会称赞的。彝彦中有“男儿不失尔普”的说法，作为一个成年男子（以成家为主要标志），生活在彝区，必须要参与到彝人的社会和经济活动当中，承担相应的义务和责任，参加“尔普群”和“赶礼”都是必须的，尽管这些表面看上去都是“自愿”的，并且这正像一场“发动了就难以结束的游戏”一般，一代代人都被深深卷入其中。

这种现象是人类学中关于“礼物”研究的现实写照。莫斯对原始人礼物交换的研究表明，礼物的交换表面上是自愿的，但实质上“送礼和回礼都是义务性的（obligatoire）”，他甚至说：“所谓的自愿的呈献，表面上都是自由的和无偿的，但实际上却是强制的和重利的”（莫斯，[1925]2002，3-4）。这种“强制性的义务”正是“社会”得以持存的重要动力，因为在莫斯看来，社会是关系的、内在的、连续的、切近的，礼物交换是一种以时间延展的方式存在的，“要完成任何回献都需要‘时间’”，而“礼物必然导致信用的观念”，因为“接受了馈赠就有义务回报”。礼物交换呈现为不可逆关系，一旦发动，“赠礼者和受礼者就会卷入连续往还的链条，双方要根据互动的状况相继做出恰当的反应，于是礼物交换就很难有真正的终结”（莫斯，2002，66、67、4）。礼物同时存在着“分享”和“债务”双重性质，一方面拉近了人与人之间的距离，另一方面又增加了两者的社会距离，而这二者都使得人与人被紧紧地绑缚在一套社会关系之中，从而维持了一个“集体化”的社会，这是彝人社会传统的经济纽带。

### 三、“德古”与“节威”：彝人社会中的领袖与法规

彝彦：“彝地德古大，汉地官员大，藏地喇嘛大”。

彝族社会中家支的领袖人物，一般被称为家支头人，这包含了两种人：“苏易”和“德古”。“苏易”是指在兹莫、诺伙中财大气粗、有一定影响力的奴隶主，所谓“一房一苏易”、“生小孩就是长辈，留有发髻就是苏易”，家支中的人一般到了一定年龄，有一定的道德修养和处理问题的能力就成为苏易，其影响力一般本家本支内，或者一村一寨之中。而“德古”，则是指彝族社



会中的足智多谋、能言善辩，遇到纠纷能够明晰事理且敢于仗义执言、以理服人者称为“德古”。

苏易或德古的产生均不以世袭，或者兹莫、诺伙委任，也不以选举，而是在处理事情中自然形成的。苏易和德古不受等级、性别的限制<sup>1</sup>，只要具备上述能力并受众人拥戴即可。传统上，苏易的主要职责是带领家支的人打仗或参加生产、生活、宗教等集体活动，而德古更多是调解纠纷、判决案子。现实生活中，很多人既是苏易又是德古。苏易和德古是彝族社会中的道德权威，其合法性来源于“对彝族历史、习惯、天文、地理等知识的拥有和运用”，以及他们“对正常社会秩序的维护和关注”（杨洪林，2008）。因此，苏易和德古是传统彝族社会的精英分子，是理想人格的体现。

在调解纠纷时依据彝族社会中的“习惯法”，彝语称“节威”（*Jievi*），即道路、制度的意思，彝人认为事情错了可以通过金钱的补偿来治理（马尔子，2009，201）。彝族习惯法依据纠纷案件的性质和程度分为“阿诺”（黑案）、“阿则”（花案）、“阿曲”（白案）三种类型，其中黑案最重，白案最轻，以此来确定赔偿的方式和数目。习惯法中条目广泛，从50年代的社会历史调查资料来看，这些规则广泛涉及了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10多个方面，基本涵盖了旧凉山彝人社会生活的主要方面（周星，1997）。习惯法都是约定俗成、逐渐累积的，德古在解决纠纷时常常援引以往的判例作为依据。

彝族社会中纠纷的解决方式采取多人协商，参与者包括几名德古、纠纷有关方的家支成员。德古的言行都在公众的监督之下，德古不仅要说服当事人，也要说服众人，这就需要德古具有公正、无私以及宽宏大度和人性化的德性，而纠纷解决的结果只有“说好或者说不好”，不存在某个人充任法官强行判决。德古参与纠纷调解没有固定的薪水酬劳，其酬金一般按照习俗为纠纷赔偿金的10%抽成；在当事人家庭经济太困难的情况下，则不收取酬金，算是帮忙。

毫无疑问，习惯法的标准区别于现代法律的“个体主义”和“平等原则”，它是基于一套以亲属网络（*kinship*）为核心的“社会秩序规则”（*social ordering*），明显表现出“内外有别”的原则，因此有学者指出“习惯法最公平的层面在家支内部，因为家支内部，社会生活的各个方面都保留着传统的、极为浓厚的部落民主制色彩”（巴且日火，陈国光，2012，16）。另一方面，如果纠纷一旦发生在不同家支之间，其法律主体不是直接引起纠纷的个人，而多数都是其所在的家支。如彝族习惯法中的“赔羊案”提到了两个家支间原有的纠纷，说明了“偷公赔十一，偷母赔十二”的来由，这暗示了习惯法的重要意义在于确立了家支间的互动规则，规则一旦确立，就不能只根据家支势力来判断对错，这对于“家支林立”的彝族传统社会意义非凡，是生成社会秩序的重要基础。

#### 四、宴饮和共享：作为一种社会风尚及其伦理基础

几乎所有去过彝区的人都会对当地人热情待客而印象深刻，自民国到现在很多的民族志报告也都会提及这一点。按照客人的尊贵程度和主人家的经济实力，彝人待客的最高规格为杀牛，其次为羊，再次为猪，再次为鸡。林耀华谈到，彝人平日的饮食只有谷物和蔬菜，但其吃肉的机会并不少，一年之中各种节期（羊毛会、新年、送菩萨等节），婚庆丧葬等礼，以及遇到疾病、送鬼、早年、祈雨等举行的宗教仪式，都会宰牲，聚会共享肉食大餐（林耀华，1995，65）。我将在下文详细描述自己参加过的一次聚餐：

（2016年）7月，我在凉山做调研，正值彝族火把节。当地朋友邀请我去她家一同过节。从西昌去她家冕宁大约需要一个半小时的车程，在去的路上又增添了几位新朋友，一行五人中，除了我一个汉族，其余都是彝族；半路上，朋友不停地接到家里的电话，问我们到哪里了，她说家人对我们去很欢迎、很高兴、很兴奋，不一会儿就来电话催我们。车快到村子的时候，在一家小卖部停了下来，大家下车抬了五箱啤酒作为礼物；加上之前朋友在西昌已经

<sup>1</sup> 虽然苏易和德古不受等级出身的限制，但实际上，阿加和呷西等级中基本不可能出现，并且在人们观念中也往往会觉得诺伙等级的德古比曲诺等级的更可靠、更讲信义。



买好的两瓶白酒。这个朋友告诉我，白酒是送给老人的，啤酒待会儿可以一起喝。

不一会儿，车便开到了那朋友的家门口，这是一家很典型的普通彝族家庭：房子由围墙围成一个院子，院子中间是晒坝，北面是三间正屋，中间为主屋，放着电视机和沙发，自然也有锅庄和火塘；正屋两侧分别为厨房和畜圈，厨房那里还安装了自来水<sup>1</sup>。一进门，看见一个五十多岁的长者正在晾晒毕摩的用具和彝文经文。他便是朋友的父亲，家里的主人了。见我们来到，他立马起身，对我们表示欢迎，把我们迎进正屋坐下。今天很热闹，除了我们一行人以外，这里已经有十来个朋友了；这时我才发现，大家来都买了酒，以至于门前的啤酒堆成了一座小山。坐下不久，朋友的弟弟（26岁）拿起啤酒走过来，我知道，我们的宴饮开始了。朋友的弟弟先是给每人开一瓶啤酒，然后他自己一手拿酒，一手拿着两个玻璃杯，按照长幼和客人的尊贵程度，依次走到每个人的面前，把杯子斟满，简单寒暄，一一敬酒，一饮而尽。敬完一圈以后，他说要去准备杀猪，一会儿再来作陪。作为主人的他敬酒以后，朋友又开始重复刚才的敬酒；敬完酒，自然需要回敬，大家都极为爽快，如此一来，啤酒如水。

由于自己酒量有限，我喝完主人的敬酒后就跑到院子里看杀猪了，他们由于我是汉族和远道客人的缘故，貌似也很能理解。朋友告诉我，过节的猪是很早就专门预备的，这是一只黑猪。待猪从圈里出来，几个年轻人一拥而上，把猪摀住，朋友的弟弟快刀一闪，鲜血就溅出来——传统上彝人宰牲是不用刀，而是用钝器将其毙命。剖开猪肚，首先取出猪胆察颜色、卜凶吉；然后朋友的弟弟按照彝族传统的切肉方式，如庖丁解牛一般，游刃有余，很快就将整只猪分成了固定块数，这就是做坨坨肉的准备工作。与此同时，朋友的父亲还杀了一只鸡。做完这些工作，男人们又去喝酒了，大家再一次碰杯、饮酒。

下午三点多，菜已经做好，桌上摆了一盆坨坨肉、一盆鸡肉、一盆煮熟的洋芋、一盆连渣菜，菜肴烹调都采取简单粗犷的方式，尽量保留食材本来的样貌。主人叫我们上桌吃饭，其他人却没有一同前来。我感到有点为难，觉得应该大家一起吃，后来才想起这是彝家的风俗——待客时，客人应该先吃，此时只有主人一个人来陪坐吃饭。其他人都在别处，等我们吃完以后，他们才来吃饭。

吃完饭以后，主人已经给我们准备了火把。这些火把是用艾蒿杆儿扎成的，长约2米。等到天快黑时，我们一起点燃火把，走到村里一个空坝上，这里已经聚集了很多乡亲了。大家男男女女、老老少少聚在这里，或站或立，大人围在一起，每人一口，喝着转转酒；小孩儿拿着火把追逐嬉闹。还有人负责分发瓜子、花生等零食。朋友告诉我，火把节在这边是一个很大的节日，仅次于彝族年。早上的时候，按照传统，村民们会自发凑钱，共同杀一头猪，然后每家每户分一点，这些钱还用了买酒和零食。我身旁就是一位五十来岁的彝族妇女，戴着彝式头巾，一边吃的花生，一边喝啤酒，神态怡然。夜幕降临，坝子中央升起了篝火，音乐也响起来了，大家围成一个圈，不分男女老少，都跳起舞来。舞蹈一开始是围成圆圈，此后分为两队，大家鱼贯而立，两队之间相互拉人，场面十分活跃。

到了晚上九点多，火把逐渐熄灭，乡亲们慢慢散去，我们也再次回到朋友家，这时候家里更热闹了，周围邻居也来到这里，坐在正屋，此时估计三十多人，有说有笑，酒依然在众人中间穿梭。到晚上十一点左右，我和另一个朋友起身告别，主人坚持要按照彝人传统给我们每人装上坨坨肉，让我们带回家中。

虽然这家人在房屋居住、布局等方面已经很大程度上现代化了，但是其宴饮和待客的方式依然维持着传统，其根本的特质就在于共享性。共同的吃饭和喝酒，乃至共同参与仪式，并通过歌舞等形式集体欢腾，都足以唤起一致性，营造共同感，进而变成族群归属和社会地位的标志。在

<sup>1</sup> 显然，这一家的布局已经很现代化了，传统的彝族民居一般人畜没有分居，没有自来水，但院子和围墙一直都有。



凉山地区，经常可以看到，一群彝人围成一圈，蹲在那里，中间放着啤酒，大家轮流喝起来，然后随意聊天。酒在聚餐、调解、仪式、求助等各类社交活动中具有重要的作用。

虽然传统的彝人社会是有等级的，但在宴饮上不分等级，黑彝和娃子一同进餐，每次待客，所有人的饮食都是一样的；平日里的饮食也并无差别。可以说，“共享”的原则被推及到彝族社会中的所有人（可参见曾昭抡，[1947]2012，218）。在这个社会中，宴饮共享作为社会风尚而被成员所共同遵守，拒绝分享或者拒绝喝酒会被理解为一种冒犯，这可能会导致关系的破裂；同时，这种共享的风尚要求人们必须经常参与聚餐，因为如果自己多次拒绝聚餐，便是给他人一种拒绝分享的信号——人际关系的互动往往都需要在聚餐中进行。

对于此种共享的风尚，林耀华从功能论的角度予以解释，认为“凉山区域一片荒野，人口稀少，没有近代旅馆茶店设备，行旅自感困难，村民招待生人以便旅行，他日村民出外也一样的接受别支别村的招待”（林耀华，1995，66-67）。然而，该解释将共享的动机归结为人们为了自身行旅的方便，但行旅或流动对于单个传统彝人而言本是少见的，人们本身缺乏这一动机；同时，这一说法还无法解释为何彝人对待周围的熟人也如此热情。招待客人，宰杀牲畜需要所有人前来共享，其动力可能源于彝人的宗教观念：彝人土司岭光电在回忆自己小时候的经历，提到土司家中有病人时，百姓要拿着猪羊来祭送鬼神，其中一条规矩是“不论用多大的牲畜来祭送鬼神，牲畜肉必须一顿吃完，锅里剩点汤也要舀起来泼到门外，边泼边念‘没有肉了，没有汤了，一点也不剩了！’认为还剩下东西，鬼神妖怪就会恋着不走，使病情加重”（岭光电，1988，17）。以宗教神话的方式来强迫人们必须分享食物，也许这可以解释为什么在聚餐以后，所有客人都应该再把剩下的肉分着带回自己家中。这一行为逐渐演化成为一种习惯，并成为人们公所遵守的行为规则。

### 五、小结：“地势”和“生境”中的血缘规则和集体主义

从前面对凉山区域特点的描述以及人们的想象中，该区域环境恶劣似乎不宜居住；然而，实际情况并非如此！凉山虽然山高坡陡，但河谷也夹杂其间，山间多有小盆地分布，山区还有较大面积的林木和草场，为区域内的多样化经营提供了得天独厚的条件。从50年代的调查报告来看，越是靠近腹心的区域，其人均土地占有量就越多，大大超过同时期四川省平均水平，也大都超过相邻的汉族地区<sup>1</sup>（见表2-3）。

表 2-1. 各地区土地占有情况(1958.4.8)

区域类型	乡别	户数 (户)	人口 (人)	每户占有土地 数 (亩/户)	每人占有土地数 (亩/人)
腹心 区域	布拖县则洛乡	1042	4186	13.875	3.45
	昭觉县滥坝乡	416	1895	40.47	8.88
	昭觉县城南乡甲骨村	120	384	9.508	2.97
	美姑县巴普乡（两个行政村）	321	1251	8.66	2.23
	普雄县瓦吉木乡*	215	910	6.87	1.62
	普雄县瓦曲曲乡	187	816	11.3	2.59
边缘 区域	甘洛县阿尔乡（八个自然村）	142	577	14.61	3.59
	雷波县拉里沟乡**	271	1191	3.36	0.76
	雷波县上田坝（独立白彝区）	51	252	13.25	2.68

附注：\*相较于其他地区，普雄县瓦吉木乡因其阿加等级比例高，其户数占总户数的49.31%，人数占总人口的43.67%，故其人均土地占有量偏低。\*\*雷波县拉里沟乡的统计中，由于其佃入土地未算作在内，加上该乡半奴隶阶级占总人口的56.9%，因而人均土地占有量很低。（资料来源：四川省编写组c，1987，34；254）

和周围平坝的旱作、稻作区相比，凉山地区呈现两个显著特点：（1）广阔而多样的土地类型；

<sup>1</sup> 1949年四川省总人口5730万，其中农业人口5239万，共有耕地10459万亩，人均土地占有量为1.82亩（四川省地方志编纂委员会，1996，20）；与之相邻的宜宾县在民国三十三年总人口为616453人，耕地1430877亩，人均耕地2.32亩，到了1949年，总人口为662618人，耕地1377006亩，人均耕地2.08亩（四川省宜宾县志编纂委员会，1991，123）。

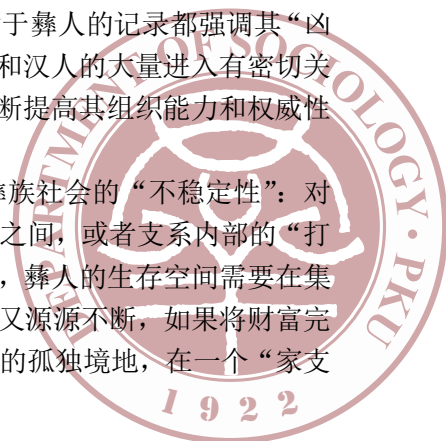


(2) 随垂直海拔而不断变化的雨热配合。这种生态条件下适宜的生产方式是游耕，游耕往往需要很少的劳动力，而由于土地的单位生产力有限，因而需要更多的土地，这直接造成了人口的分散居住。这一区域内，人口相对稀少，土地获得和开发相对容易，使得土地并不是生产必须的稀缺资源，更为重要的是“可别控制和安排用于生产和利用的人力”，因此，站在统治的角度，莱曼指出，对这一区域统治的重点就在于“如何控制人民，防止他们为寻求新的土地以摆脱沉重的政权压力而逃亡”（F.K.莱曼，1998，194）。1957年2月，在“有关凉山彝族社会历史的若干情况”座谈会中，问到黑彝主子在自己的“财产”中究竟看重土地，还是看重娃子？对于这个问题参加座谈会的黑彝代表中只有极个别认为“土地为重”，而大多数人认为“娃子比土地更重要”，他们给的理由是“（1）占有土地多、荒山多，只要能有人力开发出来，收入也就会增多；（2）人多势大，可以在打冤家时进行掠夺”；而彝族社会中的“人口”是分不同等级的，其中呷西最为黑彝所看重，其财富价值更高（参见全国人大民族委员会四川省少数民族社会历史调查组，1957，10）。这说明，对人口的绝对控制优先于对土地的占有，如何建立起对人口流动性的有效管理成为彝族传统社会的统治重点。

如何有效地控制人口？凉山彝族采用的是依靠严密的血缘组织，从血缘角度来看其呈现的等级可以发现，其所属血缘组织越强大，其自身在社会中的地位就越高，黑彝因其“古老而纯正”的血缘，因而地位高；呷西没有血缘组织，因而地位最低，只要经过婚配、安家，呷西的地位可以逐渐提高，这是因为拥有血缘这根链条就可以保证其难以“逃逸”，将每个人统统编制进入一条条历史来源清晰、现世运行等第的血缘关系谱系之中。然而，这个社会没有进一步形成更为严密的政权统治形式，其家支的存在也是经常裂变的，内部支系越分越多，头人的数量和权威也因时而定。与之非常类似的是游牧社会的社会组织，王明珂用“分枝型结构体系”对此加以概括，各氏族以根据“现实需要”而以“共同祖先”来凝聚或大或小的群体，以与其他部落人群对抗；而采用这种看似矛盾的社会组织形态根源于游牧社会中生存资源的矛盾性：游牧社会既面临着生产资料稀薄、气候变动的“不稳定性”，需要以家庭或牧团这一最小的人群单位来灵活应对，同时又面临着严峻的生存资源竞争，需要结成更大的团体来争夺和保护资源（王明珂，2008，54-57）。从凉山彝族的历史来看，虽然有“北来”、“西来”等各类说法，但彝族是后来迁入凉山地区这一点是毫无疑问的，其长期迁徙不定的历史与凉山地区的自然环境共同造就了彝族以血缘为纽带的社会团结状态。

据此，我们可以重新分析彝族家支的形成和发展。很多研究已经指出，凉山彝族地区传统上有大小不等的十几个兹莫统治，元代以后，中央王朝册封了一些势力较大的兹莫成为土司（方国瑜，1984，555）；明代中期中原王朝对凉山用兵；雍正年间，推行改土归流；到了嘉庆十年，受到长江以北白莲教叛乱的影响，先后有四十二万汉民进入安宁河流域（马长寿，1987，112）。这说明，凉山地区虽然地形封闭，但彝族从来就不是生活在一片真空之中，而是与周围其他民族存在广泛而深刻的互动。彝族“家”的形成和黑彝势力的兴起，正好是中原王朝对当地用兵征伐最为激烈的时候，清中叶以后高产农作物（如土豆、玉米等）传入凉山，人口增殖加快，进一步促进了“家”的分化而形成了不同的“支”（秦和平，1990）；近代以来对于彝人的记录都强调其“凶悍”、“野蛮”和黑彝家支组织严密，这与近代以来开启的国家化进程和汉人的大量进入有密切关系，在某种程度上，彝人近代以来的家支组织是随着外力的加强而不断提高其组织能力和权威性的，这种血缘规则是不断加强的。

另一方面，家支内部的经济互助和社会中的共享风尚也根源于彝族社会的“不稳定性”：对内而言，裂变性的血缘组织在内部资源竞争时，经常发生家支与家支之间，或者支系内部的“打冤家”活动；对外而言，历代中原王朝的用兵和周边汉人的大量涌入，彝人的生存空间需要在集体的形式之下得到保障。在此情况下，内部社会变动不居，外来挑战又源源不断，如果将财富完全集中在个人手中，这不但有被打劫的风险，还可能面临着无人帮忙的孤独境地，在一个“家支



林立、械斗频繁、人人自危”的环境之中，依靠个人力量对抗天灾人祸显然是不明智的，因此“互助”和“共享”本质上是彝族积累财富、加强集体团结的一种生活方式。在一个缺乏一个安定的社会环境中，“与其积累财富而得罪同家支或友邻的成员从而使自己在冤家械斗中因孤立而处于必败之地，还不如仗义疏财来得划算；长期演变以后，热情待客变成了社会公德”（林耀华，1995，172）。

以往对彝人家支社会的认识和叙述往往陷入两种“想象”之中：一种将凉山看作一个完全封闭的社会，认为彝人“家支林立”、内部混战不已，缺乏权威和秩序，其发展变迁都源于内部势力的消长，而与外部世界鲜有关联；一种又将凉山完全看成王朝边政的一部分，强调凉山彝族作为一个整体与中原王朝的关系演变，塑造了一个“土司治下的彝人社会”，而将此后诺伙（黑彝）势力的兴起看作是中原王朝“力有未逮”的产物，进而将其定性为彝族“野蛮化”、“退化”的证据，往往带有“悲情”的笔调。然而，通过以上分析，理解彝族的家支社会需要破除这两种“想象”，从以下两方面入手可能更接近事实：凉山分割的地理单元和多样的土地类型是彝人形成裂变性社会结构——家支社会的重要“地势”，而与中原王朝和周边民族的互动，以及彝族内部对生活资源的竞争则是其必须面对的“生境”，表现为明显的“组合性”。在这双重背景之下，通过血缘纽带建立集体主义的共享原则是其存续的必要条件和重要基础；简言之，传统社会中的个体无法通过“靠自己”而获得良好的生活，必须“靠家支”。

如上所述，虽然我们对于其宴饮和共享的社会风尚做了“理解性”阐释，但不得不指出，这种社会风尚与现代社会的发展主义逻辑不相符合，人们虽然以“存银行”、“买保险”的心态继续着这一传统，个人在其中大致可以获得“等额性回报”，是均衡互惠的经济社会活动，但大量的资金、物品是以集体的方式消费掉了，对于彝族整体社会的生产性积累有不利影响，不利于彝族整个民族的进步与发展。分析此种社会风尚的自然历史和社会条件，就是为了避免将其做“本质主义”的理解，进而可以推论的是，一旦这种“组合性”的自然、历史、社会环境发生变化，其建立在血缘基础上的集体主义和共享原则也会逐渐发生变化。

### 第三章 结构变迁：时代激变中的家支及其应对

所谓结构变迁是指组成整体的各部分间权力关系的变化，换句话说，这种变迁是“结构性”而非“常规性”的。第二章从“地势”和“生境”两方面分析了彝族家支社会的“静态”运行，但这两方面都基于传统社会这一前提条件，一旦这一前提发生改变，家支社会也会随之变迁。近代以来，1）科技不断发展，人们改造环境的能力增强，生态环境和交通环境对人类活动的限制越来越小；2）中国由“天下王朝”进入“民族国家”，具有追求国内民族一致性和加强政权建设的迫切愿望；3）彝人在追求现代教育、寻求工作机会等动力之下开始逐渐走出凉山，进入到一个更加多元的社会世界，如此等等，这些都改变了彝人家支社会原有的社会条件。有文献指出，彝族社会内部步入近代以来，因财产拥有的不同或社会声望的高低而发生了一定程度的社会分层，其上中下三层根据其占有的土地、呷西、牲畜和白银数量分别被称为“耶莫”、“耶都”、“耶沙”（四川省编写组 a，1987，40-44），但这依然没有完全改变其内部的血缘家支等级，本章试图从政治和市场两个角度检视彝人家支社会近代以来面临的挑战与发生的变迁。<sup>1</sup>

#### 一、四十八甲和政治指导区：改“血缘”为“地缘”的初步尝试

<sup>1</sup> 需要申明的是，本章内容虽是对历史的叙述，但我不想过多纠结于历史细节的考证，一方面因这方面作品颇多，李绍明、秦和平等做了很好的梳理，另一方面本章的主要目的在于勾勒家支社会所遭遇的政治和社会力量及对其产生的影响，着重指出其结构上的变化。同时，本章主要从外部力量的角度写彝族社会近百年的变迁，事实上，彝族社会内部的民族精英也在整个变迁中做出了自己的贡献，如民国时期的曲木藏尧、岭光电、王济民、李仕安等，积极推动着彝人社会的变革（赵铮，2014；岭光电，1988；李仕安，2014），因其不在本文讨论之列，故而暂时舍弃。



“四十八甲”是 20 世纪二三十年代出现在安宁河及其支流沿岸彝族地区的基层政权，其范围大致包括西昌北门至冕宁拖乌、喜德两河口、小相岭，以及昭觉和越西部分地区。该区域历来是川滇交通咽喉，因其地势险要、曲折狭长，时常有盗匪出没；清代中叶以来凉山腹心区的彝人因人口滋生、内部打冤家、官兵征讨等原因四处迁移，这一区域也逐渐聚居了大量彝人，新迁入者与原住民之间摩擦不断，经常发生劫持、抢夺，甚至抓娃子等事件。为维持秩序，清政府曾调集军队惩处肇事者，并根据彝族社会的特点采取“分段保路”、“轮班坐质”、“清晰边界”等管理措施，一度有所控制。但辛亥革命以后，这一套做法难以施行、基本废弃。到了二十年代后期，全国局势稍微稳定，在宁属境内也兴起了地方势力，位于安宁河谷流域的邓秀廷、孙子文是其中最重要的一支力量，他们在保路护商的行动中，逐渐恢复了西昌至冕宁、越西等地的交通，建立起了相对良好的社会秩序，得到了沿线地段汉彝民众的拥护，一些民众前来投靠，寻求庇护；邓、孙二人将其收编，以保甲形式加以管理，任命头人，形成了“四十八甲”雏形<sup>1</sup>。邓秀廷在处理夷务的过程中逐渐形成了一套“分化夷人的策略”，即“一方面挑起娃子对黑彝革命，另一方面则设法使黑夷中间自己冲突”（曾昭抡，2012，43）。他经常借处理抢案、维护治安之名，驱赶与之作对的黑彝家支，挽留或招回所属白彝，按照原来支系，编联保甲，形成“四十八甲”。

邓秀廷的“治夷策略”不仅只是武力征讨或羁縻政策，更重要的是改变了彝人社会中的人身依附关系，将彝人从家支和等级的传统社会秩序中“拔”出来，而直接置于现代国家的统治秩序之下，取缔黑彝的特权，废除白彝对黑彝的人身依附，确立了彝人与汉人同等的纳税和当兵义务。生活在“四十八甲”的居民，通称佃户或租户，除履行纳税和当兵的义务外，其他劳役不是经常和普遍的，更重要的是，邓秀廷不抽其子女做呷西，不放“杂谷达”<sup>1</sup>，不“吃绝业”等，辖区内甲民“安全、平等与少受剥削”，恢复了财产权和亲权（秦和平，2016），这与黑彝的统治有很大区别。在其军事压力之下，西昌至冕宁、越西交通线地段的各黑彝家支，或选择归附，转为甲民，或无力反抗，逃亡迁徙；同时这一做法对周边地区产生了示范和辐射效果，部分白彝逃离住地，投奔四十八甲，一些地区外来者高达 80%，而最少也有 5%（吴恒，2005，456）。四十八甲所辖人口一万一千多户，单独编为十个联保，并组成自己的武装，包括三个夷务大队，一个营和八个连，成为夷区当时一支重要的社会军事力量（白芝，1990，78）。

1939 年西康建省后，凉山地区被划归西康称为“宁属”，时任西康省主席的刘文辉对西康有长远经营的打算，不完全赞成邓秀廷等地方武装对彝民以武力征伐为主的策略，而倡导“德化、同化、进化”三化政策，制定了六大具体办法：“不收见面礼”、“不取投诚费”、“不准打冤家”、“不轻用武力”、“汉僮平等”、“黑白（指黑夷和白夷）平等”。刘在当地设立了宁属屯垦委员会（以下简称“屯委会”）专事“夷务问题”，并制定了《西康省政府治理宁属边务方案》，在其开篇的总原则中即表明了民族国家的立场，以“中华民族宗支论”说明民族平等的原则性和必要性，并表明“政府应从政治文化经济各方面促进其进化”的立场，按照其设想制定了“宣剿”-“组训”-“建设”三步骤逐步完成彝区的开发建设任务，其中最为核心的是将彝区纳入国家政权之中，具体操作就是分批次建立各类“政治指导区”，用于组织管理流散彝民，希望借此化边地为内地，作为广大彝区建立县制的过渡机构。

根据屯委会的设想，政治指导区内按照“管”、“教”、“养”、“卫”四大原则进行治理（转引自秦和平，2014）。时人认为实现“三化政策”的关键是如何使“黑白平等”，彝民内部的“黑白”阶级是造成边患和彝民难以进步的重要原因，因而建议：（1）加强政府权力，制止打冤家行为，保障所有黑彝和白彝安全，解除白彝对黑彝的人身依附关系；（2）分配土地，实行“耕者有其田”（西康省训练团，[1946]2010，525）。据 1945 年的粗略统计，指导区内彝民 6.67 万余户、27 万余人，约占宁属人口的 1/5 强（秦和平，2014），到 1949 年，宁属除了 9 县外，还包括 3 个设治

<sup>1</sup> 对于“四十八甲”最初的来源说法不一，其故事的基本模型可参见吴恒（2005，454）。





局和 24 个政治指导区（凉山彝族自治州地方志编纂委员会编，2002，86）。政治指导区的设置，流动分散的彝民被政权机构组织起来，通过征税和当兵将其与地方政权联系起来，避免了黑彝的抢掠，保障了交通线的畅通，促进了彝人和外界的交流与联系，也有效避免了大小家支之间的弱肉强食，提供了超越家支间的权威，一定程度上化解了彝汉之间的猜忌心理，有利于民族交往和团结。

另一方面，在政权力量进入当地以试图改造家支时，家支力量也呈现出不同的样态：一些家支面临强大政治军事压力或寻找新的生存发展空间而搬离原来住地，如罗洪、补约、瓦渣家、保伍和尔恩家等（四川省编写组 a，1987，148），其在原住地的影响力有所下降。而另外一些腹心区的家支，面临强大压力的同时也变得更为团结，动员能力大为增长；加上当时鸦片广泛种植，大量白银流入凉山，很多家支得以购买更多枪支，“民主改革时仅部分彝区就收缴各类枪支六万多条，彝族各家支的武装配备比较齐全，足以抗击国民党正规军的进攻”（伍精华，2002：29），而这又加剧了对奴隶的需求以及家支间的冤家械斗。地方军阀势力以挑逗家支之间的矛盾来达到“以夷制夷”的目的，加剧了家支内部和家支之间的分化。

以上简略地叙述了“四十八甲”和“政治指导区”建立的时代背景、基本情况和社会影响等。虽然其中存在种种问题，但就其管理体制而言，“四十八甲”和“政治指导区”都是改彝族传统社会“血缘纽带”为现代政权“地缘纽带”的初步尝试，以编联保甲取代家支的约束，以土地租佃取代人身依附，这是民族国家政权建设的必然趋势，为凉山彝区建立现代政权做了较好的组织铺垫，其军队和政权组织在新中国建立以后直接并入了新政权。

## 二、进入民族国家：党、人民公社和计划经济

1950 年初，解放军进入西昌及凉山地区，建立起人民政府，并按照民族区域自治的原则，分别建立了西康省彝族自治州和四川省凉山彝族自治州。领导当地工作的主要干部对当时彝区家支有明确性，认为它是“维护奴隶制社会，长期捆绑在广大奴隶身上的一条恶毒链，也是凉山开展民族工作的一个巨大障碍”（王维训，2015，39）。这一时期，政府通过宣传党的民族政策、开展冤家调解、安排民族贸易、组织上层内地参观、组派中央民族访问团等，一定程度上赢得了彝区人民的信任；另一方面，彝区原有的种植鸦片、贩卖毒品，以及捆绑人口、抢掠财物等社会问题依然比较突出，甚至有个别家支急速扩张，抢占土地，勒索群众，征收保护费。

1953 年，民族地区以土地为核心的社会改革开始，军队和政府进驻凉山腹心地区，通过并执行了《关于加强大小凉山工作的决议》<sup>2</sup>。1955 年 12 月，凉山州制定了《民主改革实施办法》<sup>3</sup>，提出要“废除奴隶制度，解放奴隶，实行人民的人身自由和政治平等；废除奴隶主阶级的土地所有制，实行劳动人民的土地所有制，解放生产力，发展生产力，为实现社会主义改造、开展合作化运动创造条件”（秦和平编，2008，120-25）。

这些举动加深了彝人上层的疑虑，部分家支头人开始以“民族”为口号进行动员，声称“如要改革就干”、“我们黑彝劳动不起，改了就没办法了”，并对百姓娃子说：“人民政府是水，黑彝是石头，水有张有落，水流不回头，但是石头是不动的”（韦清风等，1981，119），积极组织反抗力量。1955 年 12 月，阿候、果基家少数奴隶主在普雄等地纠集 2000 余人，发动叛乱，围攻工作队，杀害彝汉干部和积极分子，抢掠财物，并进而攻打普雄县城。四川省及凉山州委调集兵力，对数千名叛乱分子实行歼灭，稳定了局势，并趁势利导，加快了改革进程，将原本在三年的改革压缩在一年之内完成。次年 8 月，根据中央要求，彝区各地开始执行“更加宽大”的政策，实行停战和谈，争取叛乱者放下武器。此后一年多，经过政策调整，大规模叛乱终于得以平息。

除军事打击以外，民主改革中还大力发动人民群众，从思想和政治上展开攻势。凉山州委以

<sup>1</sup> “杂谷达”，彝语音译，意为“粮滚利”。

<sup>2</sup> 云南省档案馆藏：1953 年 3 月 15 日四川省委关于凉山地区民族工作会议情况的报告。（转引自秦和平，2011，45）

<sup>3</sup> 该办法于 1956 年 2 月 9 日凉山彝族自治州第三届一次人代会通过，四川省人民委员会批准公布施行。

“争取人身自由”、“争取减少劳役”、“争取减轻负担”为发动口号，以治安自卫队武装和劳动者协会为组织，发动和团结百分之九十以上的人积极投入奴隶解放运动中（参见韦清风等，1981，295）。1957年大规模平叛以后开展“复查补课”，通过支持群众要求，从而将叛乱者和奴隶主的气焰压下去，本次运动以“反叛乱、反抢劫、反违法”为口号，开展诉苦教育和社会主义前途教育，开展打击不法奴隶主的违法破坏活动和肃清残余叛乱势力。1958年3月，四川彝区的民主改革基本结束，完成了对生产资料的改造，建立起了人民公社。

民主改革对彝族的家支社会产生了深远影响：其一，从军事上直接打击了参与叛乱的诺伙家支，诺伙等级的人数大为下降。据当时初步统计，凉山奴隶主总户数 10735 户，截止到 1956 年 10 月，参加叛乱总数 4759 人，毙 XXXX 人<sup>1</sup>，俘 539 人，投诚 1356 人，仍在叛乱的为 994 人；逃亡的总数 1686 人，已回 856 人，在逃 830 人；自杀 42 人。<sup>2</sup>其二，人民群众在“争取自由”、“人人平等”意识形态的动员下，诺伙家支所附属的曲诺、安家和呷西群体也一并剥离，其动员社会团体的力量大为减小，其作为政治集团的形态被消灭，诺伙家支的等级统治宣告结束，土地和财产均被没收，政治经济地位一落千丈，并且在群众运动中遭受了非常严厉的批斗。<sup>3</sup>最为重要的是，国家进入和党组织的建立为凉山彝族社会提供了一个超越性的政治权威，颠覆了传统社会中的家支政治和习惯法权威。《凉山奴隶社会的变革资料摘编》中记述了大量中央政府如何介入地方社会冲突的案例，从中很明显地看到国家权威是如何一步步建立起来的。如在《关于处理杀害干部之凶犯马起作的情况报告》（中共昭通分工委，1954年4月2日）这一案例表明，共产党进入彝区以后，政府拒绝按照彝人传统习惯法中“自杀抵命”的方式处理，也不愿意将其看成是一件“小事”，而是将其定性为“国法与家法的矛盾”，通过群众动员、大会发言等技术化的方式在彝区树立起新的统治权威，这对以往的家支社会传统具有很强的颠覆（参见韦清风等，1981，66-67）。

然而，吊诡的是，家支在民主改革后并非就此销声匿迹，而是与新的政权组织具有更加复杂的关联，是政权建设的“非预期后果”。民主改革的基本策略是孤立黑彝，团结白彝和娃子，依据占有土地和娃子数量来划分阶级，使得彝族社会原有的等级与阶级划分基本重合。从当时的抽样数据中，黑彝总户数中 88.47% 的被划为奴隶主，其余为劳动者；曲诺中有 54.68% 被划为劳动者，41.16% 被划为奴隶，4.16% 被划为奴隶主；安家中 81.10% 被划为奴隶，18.32% 被划为劳动者，0.59% 被划为奴隶主；所有呷西均被划为奴隶（四川省编写组 a，1987，48）。阶级斗争的表现是消灭彝族社会中的奴隶制等级，但其实际运作的过程则是将等级内的地位颠倒过来，即扶持曲诺家支而打压诺伙家支，本质上却没有完全废除等级在实际生活中的影子；更甚者，阶级斗争的年代，一些地方发生了硬斗、吊打、捆绑等行为，发生了多起命案，这为改革开放后彝区的冤家械斗埋下了伏笔。政权在彝区建立起来，并以党组织、农协及人民公社等现代型的组织为载体和呈现，家支在其中是否发挥作用？谁在这些组织中占有领导地位？时任昭觉县第一书记的伍精华（1959）发文认为家支依然在彝区人民中具有深厚的影响，并指出一些人依然利用家支来反对改革、反对共产党领导，煽动民族矛盾，必须坚决反对。民主改革中为了孤立黑彝奴隶主，把大部分“骨头好”、富裕的曲伙也都划入了被解放的奴隶之列，其政治和经济地位没有受到动摇，并且由于曲伙在人数上占优势，其进入政权的比例比安家和呷西等级多得多，并且可以凭借其众多的家支谱系来建构自己的关系网络，从而在政治和经济地位上好于安家和呷西等级，使得曲伙依然“看不起”低等级者。因此，在阶级斗争的意识形态下，国家政权消灭了旧社会中处于支配地位的诺伙等级家支，但未能消灭家支的权力支配方式，同时还在客观上破除了曲伙家支分割从属于不同诺伙家支的局面，使其更容易走向整一而扩大势力。有调查表明，原来一些十分富裕的曲

<sup>1</sup> 原文虽然没有写出具体数据，但是可以通过计算得出 1870 人，约占这时期叛乱总人数的 40%。

<sup>2</sup> 数据参见中共凉山州委办公室：《叛乱、改革以来奴隶主情况》1956年10月，（韦清风等 1981，125-26）。

<sup>3</sup> 凉山州三届二次人代会小组讨论情况，1956年9月14日，（韦清风等 1981，127）。



伙在民改时并没有因其占有更多的土地和奴隶而被划入“奴隶主”阶级，而是被划为了“劳动者”，其原因很大程度上在于村里基本上都是其同一个家支的社员，包括干部在内。

这时期另一个与家支相关的重要问题也应予以关注——婚姻改革。民主改革基本完成后，人民获得了人身自由和平等的政治身份，新的观念进入当地社会，原有婚姻制度和新的社会秩序之间发生错位，旧社会中因强行婚配、包办婚姻等而结合的家庭出现了矛盾，提出离婚者骤然增多；个别地区还出现了黑白彝恋爱事件，一些黑彝上层希望政府可以出面禁止，因为“黑白彝不通婚对社会主义建设没有影响”<sup>1</sup>；在白彝中，不同等级的男女恋爱通婚仍然受到家支势力强烈阻止，一些青年男女甚至因此而自杀殉情。为解决以上问题，凉山州委于1960年开始推行第一次婚改，提出实行婚姻自主、结婚不给聘金、禁止早婚等。整体而言，这次婚改实际效果并不理想，根据四川省民委1964年在昭觉县跃进乡的统计，虽然包办、买卖婚姻的比例从1956-1959年间的77.64%下降到了1962-1964年间的69.41%，但婚姻中的“身价钱”依然没有减少，甚至连自主婚姻也不例外；婚姻中讲骨头讲等级的风气也十分严重，不仅曲诺不愿与安家、呷西通婚，就连被抢来彝区较早的汉根娃子也不愿与抢来较晚的汉族娃子结婚；此外，广大青年男奴隶不容易讨老婆，转房、早婚、离婚率高等现象普遍存在。<sup>2</sup>1965年，凉山州开始推行第二次婚姻改革，在保留原有婚政策主张之下，特别强调了阶级斗争，指出“彝汉不通婚、黑白彝不通婚，是奴隶社会婚姻制度的一个重要组成部分，必须随着奴隶社会制度的废除而废除”，因而特别提到，对于彝汉通婚，政府“不宣传、不提倡；如有自愿通婚的，给予支持，别人不得干涉”；对于黑白通婚，则要求“严格划清阶级界限”：若男女双方均系劳动人民，可同意其结婚；若一方是奴隶主，应教育劳动人民提高阶级觉悟。在奴隶主未得到彻底改造以前，不要与他们结婚。对于已结婚的就算了；如一方是黑彝奴隶主，一方是白彝劳动人民，现在提出离婚，应予支持。<sup>3</sup>这无疑在传统婚姻限制等级通婚的基础上又增加了新的“阶级因素”，因而此后跨越等级通婚更为少见。第二次婚改开始不久即因“文革”而陷于停顿，凉山彝区中的等级内婚、包办买卖婚姻、转房、重婚等现象依然十分普遍。

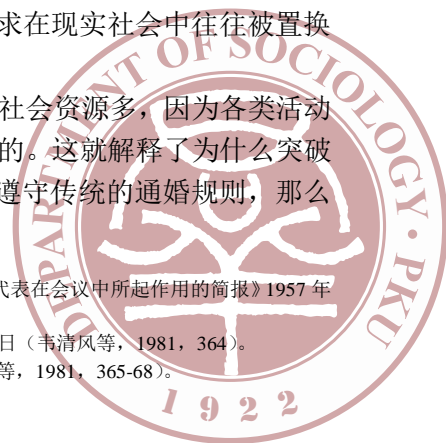
一项旨在婚姻自主的婚姻改革为何失败？潘蛟认为应从两方面看待这一问题：其一，婚姻法的目标和原则不一致。虽然婚姻法旨在废除凉山彝族旧有婚姻制度，但其根据是婚姻自主的原则，因此，婚姻改革能够做到的只是“禁止习惯势力强迫人们去遵循旧式婚姻制度，而不能禁止人们自愿去遵循这些制度”；其二，婚姻改革的习惯性思路是将旧式婚姻制度看成是彝族奴隶社会上层建筑的一部分，是奴隶主维护自身统治的一部分，只强调习惯势力强迫人们遵循旧有婚姻习俗的一面，而忽视了人们自愿的一面。他认为这种“自愿”来源于旧式婚姻习俗与凉山彝区的适应性：1）等级内婚的“合理性”在于人们试图通过婚姻关系建立家支间的互惠关系，而所谓“等级”或“骨头”相同的人，则意味着其家支势力和家支地位大致相同，这更有利于人们实际利益的保障；2）转房婚、婚姻不能自主、自杀殉情、被迫逃婚等都是由婚姻买卖（身价钱）派生出来的——而这种买卖婚姻在于构筑家支间稳定的婚姻关系，因为只有稳定的婚姻关系，才能保证家支人口的稳定增长，而在当地的生态和社会环境之下，人口（男性人口）正是家支势力的最终体现（潘蛟，1994，150-165）。这种对稳定家支关系和人口增殖的诉求在现实社会中往往被置换成“面子”等话语。

在彝区，一个人所在的家支“骨头硬”则意味着可调动和利用的社会资源多，因为各类活动（婚丧嫁娶以及各类纠纷处理、日常救济等）中“人多”是占有优势的。这就解释了为什么突破以上的婚姻规则是困难的，因为“牵一发而动全身”，如果一个人不遵守传统的通婚规则，那么

<sup>1</sup> 中央凉山州委办公室：《关于召开凉山彝族各阶层人士座谈会上层代表思想情况及劳动人民代表在会议中所起作用的简报》1957年1月15日（韦清风等，1981，355）。

<sup>2</sup> 四川省民族事务委员会婚姻调查组：《关于昭觉县跃进乡婚姻问题调查报告》，1964年7月28日（韦清风等，1981，364）。

<sup>3</sup> 凉山州婚改办公室：《关于彝族婚姻问题若干具体政策的意见（草稿）》，1965年7月（韦清风等，1981，365-68）。



其所在的家支势力就会受到影响，以后家支内再有人去缔结婚姻也会受到影响。换句话说，个人深深“嵌入”于家支谱系之中，才是旧式婚姻存在的土壤，而这与凉山彝人在传统社会中择业迁徙有限、社会流动率不高相关。

### 三、政府“收缩”与市场“扩张”：家支面临的新挑战

1978年，凉山彝族自治州与西昌地区合并，州政府从昭觉迁到西昌，其初衷在于整合大小凉山地区和安宁河流域的各项资源，帮助凉山尽快摆脱贫困。毫无疑问，“西凉合并”以来，凉山彝族自治州获得了更大的发展空间，安宁河流域良好的自然地理条件和工业基础为凉山地区的发展提供了更为广阔的腹地，在经济发展上取得了较大成绩<sup>1</sup>。然而，州府的搬迁导致所在地的资源也随之迁走，政府以往对凉山腹心区的辐射和带动力也大为下降。政府在“收缩”——并非说政府的权威不再，而是其调控资源和承担公共服务的范围不如从前了。计划经济时期建立的学校、卫生院等公共服务设施也不断削减。以学校为例，虽然凉山州人口增长率一直较快（表3-3），其适龄儿童的上学需求也一直在增加，但小学的数量在全国撤点并校的风潮下（2005年始）迅速减少，昭觉、美姑最为明显，小学的师资配比长期处于低水平（表3-4）。学校减少的速度直到近几年才有所放缓，公共服务的投入问题才逐渐被正视起来，但囿于人才和资金等问题，效果并不理想。

表3-1. 凉山彝族自治州人口统计（1953-2015）

指标 年份	年末常住人口 (万人)	出生率 (‰)	死亡率 (‰)	自然增长率 (‰)	城镇化率 (%)	人口密度(人/ 平方公里)
1953	204.6	14.67	5.22	9.45	4.45	34
1964	197.6	50.97	22.40	28.57	9.68	33
1982	323.9	27.17	11.10	16.07	10.57	54
1990	360.7	23.90	7.80	16.10	10.67	61
1995	378.1	17.90	7.30	10.60	11.24	63*
2000	402.4	6.70	2.90	16.80	11.87	67
2005	428.6	17.60	7.40	10.20	24.50	71
2010	453.3	14.44	5.91	8.53	27.52	76
2015	468.0	19.30	6.10	13.20	32.44	78

数据来源：1953、1964、1982年的数据分别来源于凉山彝族自治州地方志编纂委员会（2002，243；249；252）；此后年份的数据来源于四川省统计局编（1991,1996,2001,2006,2016），\*1995年因年鉴中未统计人口密度，此处数据是作者用年末常住人口除以凉山州面积计算所得。

表3-2. 凉山彝族自治州三个县市教育情况

指标 年份	小学学 校个数 (个)	小学在 校学生 (人)	小学专 任教师 (人)	小学师 生比 (%)**	普通中 学校数 (个)	普通中 学在校 人数 (人)	普通中 学专任 教师 (人)	中学师 生比(%) **
<b>昭觉</b>								
2000	315	26331	985	3.74	5	1993	212	10.64
2005	264	27141	1265	4.66	10	4479	290	6.47
2010	253	34861	1452	4.17	9	10598	452	4.26
2015	62	36439	1579	4.33	9	10934	501	4.58
<b>美姑</b>								
2000	193	12699	667	5.25	4	805	140	17.39
2005	191	20795	907	4.36	1	1764	119	6.75
2010	169	26321	1155	4.39	6	6590	411	6.24
2015	150	35235	1343	3.81	6	6771	498	7.35
<b>西昌</b>								

<sup>1</sup>事实上，如果从GDP总量来看，凉山彝族自治州近几年来一直在四川21个地州中排名靠前，基本保持第8名的位置，不仅远高于四川省内的其他民族地区，也高于很多丘陵的汉族地区。

2000	201	61352	3119	5.08	37	27134	2279	8.40
2005	182	71826	3257	4.53	36	44518	2475	5.56
2010	164	67141	3166	4.72	35	54984	2862	5.21
2015	149	76773	3630	4.73	31	54098	3317	6.13

数据来源：四川省统计局编（1991,1996,2001,2006,2016）；\*\*小学师生比和中学师生比是笔者用专任教师除以在校学生计算所得）

除了学校减少，医疗卫生事业、交通通讯运输等基础设施的投入呈现出相同的趋势，这表明政府在彝区的公共服务供给能力下降。80年代以后，农村实行包产到户，人们开始有了自己的支配时间和迁徙自由。这一时期，凉山彝区出现了三个值得注意的变化：

其一，当地集市与商业活动的兴起。彝族传统社会中商业交易极少，在计划经济时代的交易也主要依靠国家和集体经营的供销社，交易规模小、频率低。直到80年代中期，仍有调查显示彝族农民农产品商品率远低于当地居住的汉族农民（潘蛟，楚小娟，1991，196）。此后，一些“半边户”开始经营牛羊皮货、山草药等本地商品，在这些人的带动之下，交易越来越呈现多样化，餐饮、现代服装等不断发展<sup>1</sup>；凉山各地区也广泛兴起了集市，一般每10天1-3次不等，人们在集市上买卖物品、交换信息，这不仅带来了经济上的交易，还重塑了人们的身份认同，交易还使传统的互惠关系逐渐淡化，理性的价值观念成为人们的主要行动逻辑（刘绍华，2010）。进入新世纪，有调查表明，家支的凝聚力随着企业家阶层的出现而不断弱化，一种超越家支的意识正在形成，大部分企业家表示相比于村落社会中的家支关系，同学和以前的同事关系在事业发展中发挥着越来越重要的作用（海贝勒，2001）。

其二，人口的自发迁居，居住区域发生很大变化。传统彝人大多聚居在二半山区和高山区，随着现代化和城镇化进程的推进，很多彝人以各种方式从凉山腹心区向凉山周边城市扩展，其中以攀枝花、西昌为代表（侯远高等，2007）；近十几年来，为了追求生活环境的改善和方便孩子上学，从各彝族聚居县自主迁入安宁河流域（西昌市周边）的彝族农村人口约17万人（凉山州决策咨询委员会社会发展课题组，2017）。这两个调查具有典型性，表明彝人不断“下山”，虽然其生计方式依然是农业或“半农半工”，但其对现代化采取了更为主动的策略，“送孩子上学”和“交通便利”成为自发迁徙的最主要原因。

其三，外出务工人员 and “三无”盲流<sup>2</sup>人员不断增多。这里包括两部分群体，前一类务工人员主要基于经济目的而进城务工，这始于80年代，并主要在州内各县城；90年代中期以来，大量彝人离开传统彝区进入省内其他城市；到2014年底，凉山州登记在册的彝族务工人员达47.1万人，占当年打工总人数的49.5%<sup>3</sup>。后一类进入城市并非具有明确的经济目的，而是为“耍”、“见世面”、“开眼界”，有学者形容这是一种展示“男子气概”的“成年礼”（刘绍华，2015，69-99），他们建立帮派等社会网络来获得在城市边缘的生存（周如南，2013）。

以上三点，是市场扩张的结果和体现，与所有民族一样，彝人进入以市场为支配力量的社会中实际上是进入了一个“风险社会”，如何应对这些风险成为迫切需要解决的问题。“家支”作为传统的组织资源被再次调用，一时间凉山地区的“家支聚会”（蔡富莲，2008）、“编修谱牒”（叶康杰，2013）、“制定家规”等现象越来越热，家支还作为动员工具，与基层民主选举相渗透等（许恒，2010），有时甚至成为贩毒集体行动的保护工具<sup>4</sup>（周如南，2015，181）；同时，在城市流入地也常常能看到家支的影子，无论是务工经商还是“三无”盲流都习惯借用家支以建立自己的社

<sup>1</sup> 信息来源于对当地彝汉商人的访谈。

<sup>2</sup> “三无”是指没有合法身份证件、没有正当职业、没有合法收入；而“盲流”是指为逃荒、避难或谋生，从农村常住地迁徙到城市、无稳定职业和常住居所的人们。该词显然是站在城市管理者角度来指称的，具有强烈的歧视色彩和历史遗痕，但也比较精确地描述了这类群体的基本特征。

<sup>3</sup> 以上数据为凉山州劳务开发暨农民工工作领导小组办公室提供，转引自张明（2015，8）。

<sup>4</sup> 有意思的是，对于是否有“家支成为贩毒集团的保护工具”，家支头人们都坚决表示不可能；而当地一些政府官员（主要是汉族）则给我了一些这方面的例子。



会关系网络，或分享机会信息，或展开族群政治。很多学人将其称为“家支复兴”，但“家支”的实质可能已经发生了变化，一些研究已经看到，“家支”在现代彝人的社会生活中经常是被策略性地调用，充满了工具动机，传统的家支是集体为上，个体是集体的组成部分，需要服从集体；而现在的家支则是由个体组成的集体，集体存在的意义在于对个体有用。所以调查中就有人向我抱怨：

现在家支不如以前那么团结，遇到了可以给自己撑面子的事情，他就会很积极；但遇到需要帮忙的时候，他又不一定那么积极。我的一个感觉是，家支虽然号称自己团结、力量大，但并没有把该帮助的人帮助到，那些留守儿童、孤儿等。如果家支的力量真正发挥了积极作用，这些社会问题是可以不存在的；但家支力量的体现往往就只是向其他人说起，我是这个家支的，我们家支很厉害，力量很强，而在面对这些社会问题时，又没有说我们是同一个家支的，要互帮互助，把这些困难的人扶起来。（访谈阿芝嫫，时间 2016-1-25）

另外，刘东旭通过对珠三角彝族劳工的研究，指出其家支并非传统的家支，而是一种“新的创造”：珠三角作为“世界工厂”的前沿阵地，对临时工的需求巨大，彝人劳工因其语言、技能、习俗上的差异导致的劣势而被迫选择了以整体方式进入“领工制”模式，在这过程中，家支关系如同汉族社会中的亲属、老乡关系一样，作为社会资源而被策略性地运用；随着劳动力市场竞争越来越激烈，彝族群体内部秩序混乱，家支作为一种能够提供更高层面的社会关系网络被再一次调用，一方面使彝族个体受到庇护，另一方面对劳务市场进行再次切割，从而抵制劳动力的彻底市场化（刘东旭，2016，257-318）。换句话说，“家支”之所以被借用，根源不在于彝人的传统，而在于彝人进入现代化面临的新情况、新风险，而这种情况和风险与我国广大农民工的处境基本一致。

调查也发现家支的如下变化：其一，组织的范围越来越广。很多家支在最近几年内召开了全国性的家支会议，将分散在各地的家支成员汇聚起来；通过家支会议，大家决定合写家谱，将系谱向更远追溯；以前城乡分开的家支，现在也统合起来。其二，组织越来越标准化，并向官方的话语和行为模式靠拢。很多家支会议一般都打上“禁毒协会”的标语，以获得官方的鼓励和支持，其“头人”一般都被称为家支协会“会长”。很多家支还设计了统一的徽标、服装，其入场仪式也与现代各类大型运动会的入场仪式一般；一些家支也模仿官方会议的组织模式，选择风景名胜区召开家支会议等。其三，家支领导者的资质发生了变化，传统社会的“头人”需要的是个人品德、掌握传统习俗等能力，而现在家支协会的“会长”则偏向于热心组织联络工作、有个人成就等方面能力，传统社会的“头人”是兼具“家父长制的传统支配型”和“卡里斯玛权威”，而现代社会的“会长”具有的基于“事务性的职权”的权威越来越明显。在流动社会中，家支虽依旧试图将每个个体成员编织在统一的谱系之中，并依照传统的方式运行，但已显力不从心，因为：  
（1）现代化的生活方式成为年轻人的追求目标，传统文化在年轻彝人中的影响力有所下降；（2）只掌握彝族传统文化的人在激变的时代之中，逐渐丧失了良好的应对能力而显得落伍。这种情况下，兼通彝族传统和现代化生活的人成为凝聚的核心。

与“流动”相伴的是，彝族社会被毒品、艾滋病以及相关的“失依儿童”等问题困扰，表现出一定程度的“社会失序”，很多问题令人“触目惊心”。当代对于凉山彝族的研究大都集中在这些社会问题上，很多数据表明了其问题的严重性（典型者如周如南，2015；刘绍华，2016）。以我去的昭觉某乡为例，截止 2013 年末，该乡共有 5850 人，其中政府登记在册的吸毒人员有 475 人，约占总人口的 8.12%；从其年龄构成来看，超过 70% 的吸毒人员为 20-40 岁之间的年轻人<sup>1</sup>，这说明肇始于 90 年代的毒品问题，在经过 20 年的治理以后，依然未能遏止其向年轻一代蔓延，这与当地政府和家支头人们引以为傲的“支部+家支+协会”禁毒模式成效似有抵牾。实际上，伴

<sup>1</sup> 数据为当地政府内部统计材料，由当地乡政府工作人员提供，如果考虑到行政登记上的不准确性，可能现状比数据显示得还要严重一些。

随吸毒、艾滋病感染而来的年轻人死亡、家庭残破、村庄社会结构残缺等，家支整体性受到了最严重的冲击，集体性的活动受到严重影响。另一方面，凉山彝人在面临如此严重的冲击下依然在其原居住区维持着一定的社会秩序，不得不承认，这是家支组织对当地社会秩序“勉强维持”的结果。

传统社会的家支组织是彝族人相互救济、庇护的重要组织，现代社会中这一功能不断下降，但它作为彝族的认同功能逐渐凸显。很多人认为只有能够背诵出自己家支谱系的才算是“真彝族”。因此，对家支的认识呈现两头强化的趋势：偏远地区缺乏其他社会保障的人因其救济的需要，家支势力依然很强，它可以规范家支成员的社会行为，在外出流动等方面也发挥着重要作用；受过教育的新兴知识分子出于民族认同的需要也强调家支对于民族“荣耀、尊严”等而显得较为活跃。

#### 四、小结：族群、政权与市场三种力量的不同影响

凉山彝人虽然在近代被一些外国传教士称为“独立保保”(Independent Lolo)，但实际上凉山彝族并非与外界隔绝，而是恰恰相反，凉山处于以汉族为主要势力的包围之中，并且与之互动频繁；中原王朝对其的“羁縻”与“征伐”也不同程度地进行。传统上，彝族社会内部没有形成统一的政权组织，而是以家支为单位的族群认同，诺伙家支相对聚居，而曲诺家支则被各隶属诺伙家支所分割，因此，作为政治势力的家支应该是指某一诺伙家支及其所属的多个、被切割的曲诺家支集团。凉山的社会政治形态既是“高度分割和碎片”的，又是以诺伙家支为核心而凝聚的，这造成了凉山彝族频繁的“冤家械斗”。

近代以来，“民族-国家”建设不断向边疆扩展，其核心目标是以统一的国家权威替代地方性权威。民国时期，以邓秀廷为代表的地方势力试图以“四十八甲”改变彝人家支组织，但因其采取“以夷制夷”的民族压迫政策而未能改变其传统社会结构。新中国成立以后，中央政府经过民主改革和婚姻改革等民族-国家建设工程的努力，建立起了党组织、人民政府和计划经济，沉重打击了诺伙家支，提供了超越性的政治权威，基本消灭了家支械斗的社会环境，家支保障个体安全的社会功能已趋于瓦解；但在新政权和新体制之中，以家支为单位来争取资源分配和话语权力依然显得尤为必要，家支并没有在新政权的强力下完全消失，而是从前台转向幕后。改革开放后，政府对彝区的公共服务大为下降，彝人以三种不同形式进入流动社会，家支面临严峻挑战，彝人社会中的个体化和“再集体化”同时呈现，能动的个体以“实践性的亲属关系”来处理自身与家支之间的关系，表现为“身份认同”和“工具运用”两个层面。

### 第四章 行动者的能动：家支与个人的关系演变

本部分的重点在于通过个案的口述，在微观层面展示行动者的能动。本章选取了三个个案：妇女、娃子、黑彝，他们分别代表了彝族社会中的不同面向，从后文的描述中马上可以看到，他们都已经不是完全生活在“理想意义”上的家支规则之中，或是作为一个“边缘人”，或是作为一个“中间人”，从他们的故事当中，我希望回答，在面临家支这一行动规则的时候，不同性别、等级的人会赋予自己行动哪些意义，他们又采取了哪些行动来应对这一套变迁，从这些应对中是否可以看到彝族深刻的社会变革的到来？

#### 一、个案一：传统与现代之间的妇女

对于社会变迁的研究中，女性群体无疑是重要的观察对象之一，因为如果这一群体都发生了变化，足以说明整个社会也发生了重大变化。本部分将以报道人阿芝嫫<sup>1</sup>为个案，展示处于传统与现代之间的妇女如何在家支之中行动。

<sup>1</sup> 文中所有名字都依照学术伦理，采用化名。



三十多岁的阿芝嫫是我在凉山做调查时认识的第一位报道人，她成长于凉山腹心区的美姑县。美姑地理交通不便，彝族占总人口90%以上，被看成是彝族传统文化保留最完整的区域之一，在旅游开发带动之下，美姑被称为“毕摩之乡”。阿芝嫫家共三个孩子，自己是老大，她还有一个妹妹和一个弟弟，父亲在其小时候就去世了，一家人在叔叔的帮助下艰难度日，好在她读书很好，一路从凉山考上了北京某知名大学。她说自己和当地农村的小孩儿一样，上学很晚，“虽然我比身边的同伴们学习要好，但是我知道自己基础很差，和你们外面的同龄人没法比”。我见到她时，她已经硕士研究生毕业，回到凉山州某研究所从事研究工作2年左右。她首先给我介绍了自己所在的家支：

我属于吉什惹古家。在当地算是中等的家支，不算特别好，但肯定也不差。评价一个家支的好坏，不按现在的当官人数什么来评价，比如我们家住得比较偏远，当官的、读书的都不多，一直都处于传统中，但是别人提起我们家，还是觉得我们家很厉害，这主要是看我们家的历史。听长辈说由于我们第五代的阿普（爷爷）有一把弓箭，功夫了得，当时抗击政府的进兵很勇敢，因而在当地很有威望。以前评价家支主要看它的历史功绩，现在则主要看这个家支的人是否有钱，发展得怎样。我们这个家支的人，现在有很多发展得很好，你知道的巴莫XX也是这个家支。

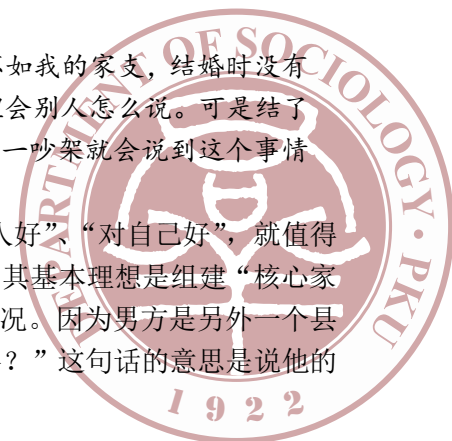
她虽年小失怙，但因生活的地方彝族传统文化浓郁，经常参加集体性的仪式活动，在社会化过程中对家支的接触并不少，并且可以说是深浸其间。同时，她又常年在外出读书，高等教育的知识背景使其对外界有更多的了解，她说自己是一个“处于传统与现代之间的人”，这种身份使其对彝族传统文化既有“祛魅”、“反思”的一面，又有对本民族文化高度“自觉”的一面——当然，这也可能与其主修的文化类专业有关。可以说，她是一个非常典型的对本民族文化抱有强烈责任感的彝族知识分子。

作为女性，她向我谈论最多的是家支对彝人婚姻的影响。除了为人所熟知的等级不婚、家支外婚等彝族通婚规则以外，她特别讲到了同一等级的家支内部的“骨头”也具有“软”、“硬”之分。然而，所谓某某家支“硬”，似乎没有特别明确而固定的标准，这些区分更多的是以观念形式存在于彝人的潜意识当中，很多时候是不能或不便当面言说的；如果非要列出一些标准，大致可以包括：①家支的代数，代数越长则历史越长，则说明其彝人的“血统越纯正”；②人数多，特指其男性成员多，并且团结，成员间可以相互帮助；③家支成员中在政治权力、经济能力和社会地位等方面出众的人数多——不过这个没有特别完整的统计，一般存在于人们日常的所见所闻之中。因此，那些被认为“软”的家支，则是指代数短、等级低或者不团结，以及在各方面的表现不突出的家支。然而，实际上在我访谈过的众多人当中，几乎没有说自己家支差的，往往都对自己家支有一个更为积极的评价。

家支制度使得每个人从一出生即有了确定的家支，这一制度与“从夫居”的婚姻制度相交杂后，使得妇女成为不同家支之间的联结带，有时又可能“左右为难”。婚姻关系中的个人冲突又可能引发家支间的冲突，或者个人容易将其归因于家支间的“不对等”。随着我们越来越熟识，她告诉我更多有关自己婚姻的事。

我现在的老公是我自己找的，谈恋爱时我并不知道他的家支不如我的家支，结婚时没有人直接出来反对，我也想着反正过好自己的日子就好了，不用去理会别人怎么说。可是结了婚以后，他总会对此耿耿于怀，老觉得我们家看不起他，很敏感，一吵架就会说到这个事情上，我因为这个事儿过得比较痛苦。

阿芝嫫的想法经历了一个转变过程。她刚开始觉得只要对方“人好”、“对自己好”，就值得托付终身，无需在意别人的看法，这是典型的“个体主义”的思维，其基本理想是组建“核心家庭”；但在结婚之前，她依然按照彝人传统托人打听过对方的家支情况。因为男方是另外一个县的，相距较远，于是“我们通过一个表弟打听，我问他这个人怎么样？”这句话的意思是说他的





家支怎样；但她告诉我，表弟只谈论了他本人的品格之类，并没有说到其家支情况——“现在想起，就是这个表弟没给我说实话，他不可能不知道我那句话的真正意思”。为保险起见，她找到自己具有德古身份的伯父询问了男方的家支，其伯父依照美姑县同样名称的家支，认为应该是很好的，此后她也没有太执着于此。她还告诉我，男方第一次去自己家时，因其能说会道，懂得很多彝族传统文化、习俗和谚语，受到了自己母亲的喜爱，而被认为是一个“根骨好”、“家风正”的人<sup>1</sup>。但结婚以后，她才知道对方家支的真相，“他们家代数很短，原来给我说的谱系都是断断续续的，连不起来”。令我不解的是，家支真的有那么重要吗？

我嫁的这个人，人又不怎么样，家支也不怎么样，亲戚中没有一个干事的，然后还每天和我吵架。我内心有这样一种自卑，每次同事问我老公是哪儿人，哪个家支的，这样我就不敢说得太细，自己内心压力很大。……现在很多问题，如果他本人好的话，这些问题也可以解决，但是他本人又这样子。我不仅在乎个人与个人的感情，也很在乎周围人的看法，以及两个家庭之间的关系。如果在凉山以外生活，那就主要看能力，很多事情都可以依靠钱去摆平；而且离自己的亲戚比较远，姻亲之间也没有多大联系，这样矛盾就小很多。嫁到外面去就一年回来一两次，不用管这些亲戚朋友。而我这里（西昌）就不一样，我本身还寄托着很多亲戚、家支的期望和责任，家里面的亲戚过来看病都找我。我在这边，人家可能不认识我，但是我说自己是哪个家支的，家支有哪些人，人家就知道我了。我的交际就靠着家支给我撑起，家支就是我内心的寄托，也是我自尊的体现。在凉山这边，就是需要融入这种圈子，很多东西你需要去在乎。

今年2月份我弟弟结婚，彝俗需要亲人去接亲，需要给钱，我们家没钱，我老公问我要给多少钱，我说按照当地的习惯，应该给5万，但是我们家现在也没钱，所以也顾不上那么多了，就借一点，拿2万过去……接亲那天，我们坐车回娘家，他就在车上说，只有家支不一样的人才拿那么多钱去。他的意思是，大家（家支）都是一样大的，我们拿2万太多了。……如果是家支好一点的人家，每户凑一点，很轻松就把这2万凑齐，但是他这边家支不行，所以这2万就是我们两个人自己拿，是我贷的款。

她非常清楚，自己目前婚姻的不幸福不能完全归因于家支，因为如果个人能力强的话，很多问题也可以解决；或者她不生活在彝人的圈子里的话，很多事情她也可以不去在乎。然而，以上两点，她都不具备；在她目前的日常生活中，家支的重要性主要体现在两方面：其一是社会压力，生活在凉山的范围内，每个彝人都对家支有一定敏感性，每个家支在当地都有其相应的政治经济文化价值的阶序，家支是人们评价一个人的重要标准，哪怕这仅仅是刻板印象，个体也很难摆脱；其二，更为深层次的是家支代表资源动员与整合的能力，尤其在彝人传统习俗之中体现的更为明显，比如她在上面提到的“接亲凑钱”，如果家支人多，自然凑钱就很容易，而家支人少，凑钱就十分困难，就意味着个体的小家庭面临着更加沉重的负担。当然，这种资源的动员是与彝人婚丧嫁娶等传统礼仪紧密相连的，这些活动都需要大额的人力物力投入。可以说，彝族传统的各类仪式、习俗活动都是以家支为集体单位来参与的，其中家支的实力很大程度体现在人数上，人多意味着“团结”，意味着“可以集齐更多的物力财力”，也就更容易获得社会的认可，即“有面子”。

阿芝嫫将自己婚姻的这种不幸归因于自己是一个“传统与现代之间的人”，既想自由恋爱，又无法接受跨民族通婚。她不止一次告诉我，她内心很痛苦。这些关于家支“面子”、“尊严”的争吵和相互抱怨有时还会演化成家庭暴力，这使阿芝嫫感觉自己的婚姻很难再继续下去，而她最初会觉得“如果离婚，自己就一切都完了”，因为离婚将意味着孩子不属于自己，按照彝族习惯法，孩子是父亲家支的成员，一般都会判给父亲那边，这事关系家支的尊严和男性自身的“面

<sup>1</sup> 我后来在北京和阿芝嫫的丈夫见过面，当时一起的还有一个回族和土家族同学，他非常自豪地向我们展示他的彝族身份，并说了很多有关彝族家谱保存和传统文化方面的事，其中一个细节是，他告诉我，他们家的家谱都是历代祖先用彝文写在牛皮上，然后一张张摞起来放在一个鼓里面。这极有可能是他展示的一种策略（对于低等级的身份策略将在本章第二节详细探讨）。

子”，很难妥协；同时，如果一个妇女带着孩子，也很难再婚。

从她对自己女儿成长轨迹的期盼，可以看出她对自己深陷“传统与现代”的泥淖而疲惫不堪；但显然，她生活上的困顿并不来自于她自身的“二重性”，而来自于她现实生活与传统社会之间紧密而深刻的联系，回到凉山生活就意味着要处理各类错综复杂的亲缘关系，本质而言，这并不算是凉山彝族所特有，而应该是所有民族传统社会共有特征。回到北京后，我通过微信了解到她已经离婚，她还告诉我，现在因为孩子的父亲没有找到合适的工作，一切都不安定，孩子暂时由她抚养；不过她依然担心，因为这一离婚协议是他们俩人之间达成的，男方出于种种原因并没有和自己的家支说明情况，以后极有可能因此引发家支间的冲突，她的未来依然十分艰难。

## 二、个案二：阿加的适应策略

在认识龙末之前，我就多次听人提起过他，我对他选择回到西昌某事业单位工作表示好奇，希望能够认识他，但是一直不凑巧，都没找到合适的机会。在我调研基本结束，临走的当晚，他和另一个朋友来到我的住处和我聊天，他第一句话就问我，“听说你是来研究彝族家支的，我这里提供一个你不知道的信息，有关彝族社会的等级。”我听了这话感觉好笑，研究彝族怎么能不知道等级呢？结果，出人意料的是，他小声告诉我，“我是彝族社会中的阿加”。在之前，我曾多次找人帮忙推荐阿加和呷西等级的访谈对象，但都没有成功，因为在彝族社会中，低等级的人一般都避讳提及自己的身世，别人也不能当着人家的面谈论其家支的等级，这本是一件心照不宣的事，是属于彝人内心的敏感地带。他研究生毕业以后在北京工作了大半年，后来决定回到西昌工作，他首先给我介绍了自己的身世：

我爷爷的父亲这一代是一个孤儿，当时他很小，可能一两岁或几个月的样子就被抓来当奴隶了，据说是放在鸡窝里养大的。长大以后就成为沙马曲比家 XX 支的奴隶，等他长大以后，这家也给他修了房子娶了媳妇，就安家了，一直到现在已经四代人了。因为我们家是他们家的奴隶，我爷爷也跟着他们姓 XX。当时奴隶和奴隶主一般都是认亲，比如我爷爷叫他的主人为“叔叔”，那么我爷爷和他的儿子就是兄弟关系；再往下，主人的孙子就应该叫我爷爷为“叔叔”了。所以其实从这个亲戚关系来说，大家关系还是很亲的，只是不能通婚，因为我们和他们不是同等级的。我爷爷在外面犯了什么事，遇到了什么，主人家会替他出头的，就像你打了我家的牛，我就要维护我的牛！所以，奴隶本质上有剥削的关系，但是在社会生活中也有相互依存的一面。因此，旧社会时期，逢年过节也会去给主人拜年，就像是亲戚一样，就像是奴隶主家的一个儿子，只是这个儿子的地位比较低而已。

民主改革以后，我们家就和奴隶主家分开了，奴隶主家被打倒了，经常被批斗，但当时我爷爷比较感恩，因为小时候主人没怎么欺负过他，而且还给他安了个家，所以他们被批斗的时候，我爷爷他们没有参与这些事。因此，奴隶主家和我们家的关系一直都很好，有困难的时候还可以相互帮助。后来不知道哪一年<sup>1</sup>，他们要成立家族会，当时有人来找到我爸和两个堂哥，邀请我们参加这个家族协会正式成立的会议。这个正式的家族会是以知识分子和体制内的人为主，农民基本没有参与，有的话都是那些具备一定经济实力的人。当时我们纠结过一段时间，我老爸问我要不要参加，那时我还在读大学，我觉得现在大家都成立了这么一个有体系的协会，如果不参加就把自己孤立了，所以我说，参加就参加吧，相当于买一个保险。

应该说，以上有关奴隶和奴隶主相互关系的历史叙述，虽然区别于民主改革时期塑造的“阶级剥削论”，但却是基本符合事实的：奴隶与奴隶主是以“认亲”为主要方式建立起血亲拟制认同，因而相互之间的关系并非以往描述的那样“血淋淋”、“赤裸裸”，反而还有几分“温情”蕴含其中。但此后他选择加入已经成立的家族协会，并不是出于这“温情”，历史遗留下来的“温

<sup>1</sup> 按照后面他说自己当时正在读大学，可以推测时间应该为 2009-2013 年间。



情”顶多只是现在加入协会的“润滑”，其真正的原因还是基于工具性的考虑，如他所言，“不加入就容易受到排斥，加入了相当于买个保险”。我顺势追问，“保险是保哪方面的险呢？”他说：“谁家出了什么事，大家每家凑一点钱过去，这不就是保险吗？现在明文规定的主要是婚丧嫁娶这些事情。”这里面有很强的利益考量，与之类似的还有小凉山“农场彝人”对自己姓氏的选择（嘉日姆几，2010）。事实上，除了低等级的行动者策略性地选择加入正式成立的家族协会或选择姓氏等这些“家支活动”，高等级者的选择也是充满策略和利益动机的。龙末告诉我：

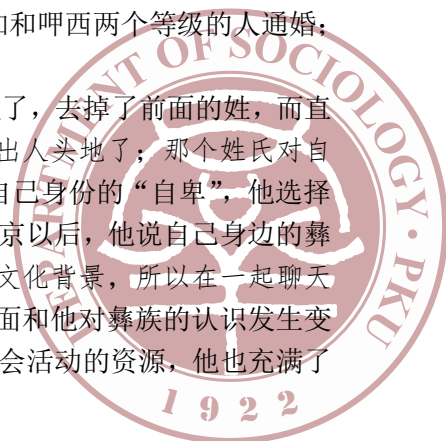
因为家族之间经常相互攀比，他们也是冲着我们家比较厉害，所以把我们拉进去，比如他们向外吹的时候，我们县的彝族，目前为止是我们家支最厉害，当官的中，我们家有个高官，在外面挣钱的也有一个代表，论学历就会把我凑上——我算是目前学历最高的。他们在吹牛的时候都会这么吹，我们家的人在哪哪，我们家的人怎样怎样……

所以，龙末凭借其学历已经获得了家支社会的部分认可，甚至被作为可供炫耀的一个代表，他甚至还告诉我一件十分有趣的事，沙马 XX 家成立了整个凉山州的家族协会，其会长是一个很成功的商人，但“我听说他的身份和我是一样的，不是真正的沙马 XX；虽然不知真假，但已经有两个人这么和我说过了”。从这两个例子貌似可以推断出，彝族传统社会的家支制度在现代化进程中有所松动，“根骨”、“等级”似乎已经让位于“个人成就”而成为社会评价的重要标准，人们对于这一变化并没有旗帜鲜明地表示反对，而是采用“选择性记忆”的方式，遗忘其根骨出身，而放大其个人成就。然而，吊诡的是，在婚姻问题上，又出现了复杂的一面：

对于通婚，现在的观念都还存在，我倒无所谓，但是对方会觉得有影响，所以我现在娶媳妇还面临一个尴尬的境地，如果娶和我同样等级的人，这种人数非常非常少；找彝族的话，就会有等级方面的隔阂，跨越起来难度比较大。我亲堂哥，是一个小学老师，当年娶了一个高等级的白彝，他们之间平时生活没事儿，但是吵吵闹闹的时候总会把这些事情拿出来说事儿，对方总会说当年如何如何，你们家如何如何。后来他们俩离婚了，当然离婚的因素错综复杂，这只是其中一个因素。我亲哥娶的也是白彝，比较搞笑的是，开始定亲的时候，因为他们不知道我家的身份，所以就定了；但后来知道了以后，对方说要加钱。那个时候比较早，起初定的是4万，后来又加了2万。加钱可能也只是一个对方的由头，她家可能也有考虑，因为当时4万确实算比较少的。现在黑彝和白彝通婚的也有，但不是很多，黑彝的规矩守的最严。家里对我没有要求，找彝族汉族都可以，无所谓，但他们更倾向于我找个彝族。

这种“复杂”一方面体现为人们依然对于等级很看重，但同时却并不采用十分激烈的方式加以禁止，而是换成了类似于“经济制裁”的方式。他当时还提到自己前两天遭遇的一件与“婚姻”相关的事。他说自己受邀去看一个学妹的演出，当时对方希望可以在演出之后得到鲜花，于是他就手捧鲜花进入演出场地，在观看演出的时候，他旁边正好坐着这个学妹的母亲。也许这个母亲误会了他俩的关系，起初就问了他的工作、学历之类的，感觉很高兴，然后又旁敲侧击地来打听他的家庭身世，问到最后，她母亲突然正色道：“我们家可能是比较讲传统文化的彝族人家，年轻人也应当要遵守才好。”这就是暗示他二人等级不匹配，是不可能通婚的。从他的例子可以发现，当地人对于跨越等级通婚依然保持较高戒心，尤其是不愿意和阿加和呷西两个等级的人通婚；但现实中并不是没有这样的例子。

他对于彝族等级有一个态度的转变，起初他刚上大学就把名字改了，去掉了前面的姓，而直接用了两个字的名，“当时很幼稚，感觉自己考上大学多牛啊，终于出人头地了；那个姓氏对自己就是一种束缚，不想带着”。当时他在成都某高校念本科，出于对自己身份的“自卑”，他选择尽量少与彝族圈子打交道，希望不要被别的彝族注意到自己；到了北京以后，他说自己身边的彝族多了起来，也就慢慢开始在彝族圈子里混，“彝族本来就有同样的文化背景，所以在一起聊天生活有一种天然的亲切感，这是一直都存在的”。他的这种转变一方面和他对彝族的认识发生变化有关，另一方面是他也慢慢意识到彝族的圈子很重要，这是一种社会活动的资源，他也充满了



策略性：

别人问我什么姓氏，我一般以沙马曲比来回答，其实我这个回答也是对的，用不着给每个人都说是“真真的”沙马曲比；如果遇到同一个家支的，要和我理谱系，我也会适当忽悠，一般都能糊弄过去。只有真正严格的、真正懂这个的才会知道；然而，大部分年轻人都不懂。

对于凉山这种讲究等级的社会风气，很多低等级的人可能面临两个选项：一是隐瞒自身真实身份，然后以挂靠等方式获得社会认可；二是直接选择“逃逸”，去到一个不存在等级社会排斥规则的地方，如超过 7000 人的“汉根”彝人直接搬迁到了邻近大凉山的眉山地区长期生活（季涛，2016；2017）。然而，龙末自己的故事又提供了更加复杂的可能。他作为中国高等学府毕业的研究生，其专业在就业市场上也占优势，但他在北京工作一年半后，选择回到西昌某事业单位，这一点令我诧异——既然他以前如何在在意自己的身世，而且自己的身世又确实会受到社会不同程度的排斥，为什么还愿意选择回到凉山呢？他从两方面回答了我：

一方面是，我们知道农村（不只是彝族，有很多农村都如此）其实都是一个熟人社会，这种亲戚关系都会形成一个集团，然后有人带头做各种各样的事儿。之前我还有几个哥哥在凉山，前几年我有一个比较得力的哥哥去世以后，我感觉我们家比较亲的这些人凉山没有什么地位，所以我回来更多的是一种责任，因为之前我读书的时候，亲人给予了方方面面的帮助。如果我一直在外面工作的话，他们没有什么好处，他们现在凉山州生活着，生活在最下层，我觉得自己回来工作的话，就能够帮上一些忙。另一个方面，我们彝族在外面很难融入，一旦我在外成家，我虽然可以融入，但我父母老了怎么办，他们很难融入，所以回到当地便于照顾他们。

他这里提到的自己家人在凉山州有很多困难，我问他是指经济方面还是社会排斥的困难，他说目前经济发展方面的困难不是直接的，也不是主要方面，更主要的困难体现在“公共事务的参与上”，在这方面阿加等级依然会受到排斥。换句话说，他虽然也清楚地看到彝人社会中基于等级身份的社会排斥，但他没有选择以上可能的两条路——“逃避”或者“隐瞒”，而是采用了更为积极的行动，主动回到凉山，利用自己在学历上的成功为本家族的人争取一定发言权。他对自己的这一选择有清醒的认识，他知道自己面临一些困难，其一就是没有更多的家支亲戚作为“帮手”，只能单打独斗；其二是可能受到其他高等级的排斥，缺乏可资利用的人脉。但他依然对自己的前途充满信心，他十分肯定地告诉我，彝人社会中目前这种讲究家支的风气，会随着市场化的不断推进，再过几十年，肯定会越来越淡化，“这都是发展规律”，而对于家支会议也是如此，“以后我有权有势了，肯定会有人来请我的”。他对于家支演化趋势的判断和对于自身家庭的责任使其有勇气选择回到当地工作，这本身构成了他利用家支运行的逻辑而积极建构自己身份的努力。

### 三、个案三：流动社会中的黑彝

瓦扎木乃是我无意间通过同学去北京工地上认识的。初次见面时，我问他怎么称呼，他犹豫了下，然后回答说自己姓王，但我更希望知道他的彝语名字，于是用彝语接着问了句“楚西”（彝语“姓”），他立马十分惊讶地看着我，以为我懂彝语，便和我说起彝语来，但实际上我只听懂了一个词——“诺苏”，于是立马告诉他，我只懂简单的词汇。他仍然十分高兴，然后切换成汉语对我说自己姓瓦扎，因为彝语的第一个音和汉语的“王”的发音相似，“在外面我一般都说自己姓王，这样简单方便”。我知道“瓦扎”是冕宁附近有名的黑彝家支，于是问了一句“你是黑彝”？他很是自豪地应到，“我就是黑彝！住在漫水湾。”但他立马补充道：“以前听老人们说黑彝是主子，白彝是奴隶，但是我没有经历过，也不知道，现在大家也都平等了，没什么差别”。也许是因为第一次见面，他还比较有戒心，不愿更多地谈起彝族内的等级问题。接着，他带着我们进入自己所在工地的集体宿舍里，这是个建筑工地的宿舍，每间屋子有 6 张高低床，与学生宿舍无异；

这里住着几十个彝族劳工，大都来自喜德，有瓦扎、巴且、阿西等八个姓氏，这些人基本都是同乡或亲戚。他向工人们介绍了我们几个人，然后我们就在这里开始了第一次访谈。

木乃<sup>1</sup>自述小时候家里条件不好，住在山上，上学很不方便，当时学的是一类模式<sup>2</sup>，教的都是彝语彝文，汉语汉字基本不会。上到初二时（1996年），他已经17岁了，感觉上学不怎么好，就跟着老乡一起，从家里偷跑出来打工。最先是到了东莞工厂，他还记得当时的工资是1.9元/小时，没干多久就去了东北沈阳，在东北干了四五年，但他说当时在那边打工不容易拿到工钱，拖欠时间比较长，“干活的时候很辛苦，拿钱的时候更要命”，几乎每个工地要工钱都要打架；2004年以后，辗转到了北京，认识了一些劳务公司老板，自己开始带工人出来干活，不再做一般工人，这样平常不需要干活。他现在管着两个工地，一个在大兴，另一个在昌平，手下有几十个工人，全部都是彝族老乡。他每年负责回家招工人，然后由这边负责介绍活儿干，他表现得十分仗义，对我说：“工人能够挣到钱回家，我就很高兴；我自己挣不挣钱无所谓，关键要有个好名声”。我起初认为这是他在唱高调，没有在意；但我对他的带工身份很感兴趣。

有文献将彝族外出务工的这类模式称为“领工制”，即由工头带着彝族工人与劳务公司签订合约，然后由劳务公司与用人单位衔接，彝族工人日常管理全部由劳务公司负责，而与用人单位无关。部分调查表明，当前凉山州少数民族农民工外出务工90%都是以劳务公司的方式进行输出（沈卫国，2015，2）。以往媒体多将“领工制”与彝族传统社会的“奴隶制”联系起来，将其看作是一种强烈人身依附关系的剥削方式，因而“包工头”社会形象很差；然而，一些学者的研究表明，这种“领工制”是临时工需求与彝族相对“自由”与“群居”的生活惯习所结合的产物，也是彝族在劳工权益维护机制不完善情况下的“自我反抗与保护”（韩波，2012；刘东旭，2016）。木乃给我提供了一个更为鲜活的“包工头”形象，他既区别于普通工人，不用干繁重的体力劳动，也担负着较大的责任，“有人从老家来北京找自己，如果不能为他找到工作，就需要给报销车费；只有找到工作了，才可以从人家的工资里扣除这部分钱，所以有时候是贴钱的”。他的这种责任，一方面是基于对“自己人”负责的态度，因为来找到自己的大多是亲戚、老乡等熟人关系，传统伦理要求熟人之间有不可推卸的责任和义务；另一方面是基于自己黑彝“讲义气”的社会身份：

黑彝是能够说到做到，以前说啥子就能够做啥子，现在也一样；白彝有些是说到但做不到。黑彝必须讲义气，比如我们两个约定见面，所以就必须要到位！这就是骨气。只要我不到位，就面子丢了。白彝就不一定这样，有些也讲义气，但有些就不是。比如哪天闹事闹大了，我们两个死也一起，活也一起，但白彝可能刚开始人多，事情来了就见不到人了。

虽然他一再和我说黑彝和白彝，“人人平等了”，但是他对于黑彝这种注重信誉、说一不二的精神气质还是极为认可，这符合传统社会对于黑彝本身的期待。而这种意识几乎是内在的，对他而言，似乎并非是通过某人教授的，而是“自然而然”的，他告诉我这是祖祖辈辈传下来的，“我那小孩儿，不需要人教他，他自然而然也会这样”，我故意问他为什么要这样，他无法给出个所以然，最后回答我说：“不这样就不行！”他的这种意识也表现在他对于彝族传统婚俗的遵守，他无法说出黑彝与其他等级或民族通婚有什么不好，但他却非常肯定地说这个当然不好，因为“这是历史传下来的，如果找了一个白彝的话，家人就会看不起，其他黑彝也都看不起你了”，因而他希望这种婚俗“还是不要改变的好”。

<sup>1</sup> 首先要指出的是，书写木乃的完整经历是困难的，与前两个个案不同，木乃因其教育程度和所处阶层等原因而在表述时总显得断断续续、支离破碎，虽然我和他建立了良好的关系，并先后两次试图对他做更深入的访谈，但效果并不理想。每次访谈，他都习惯叫上自己的朋友一起，三三两两，就像在凉山招待远方的客人一般，一定要场面比较大，让大家一起分享，随意聊天。以下关于他的经历是我根据这些碎片化的描述组合而成的，为了避免过分解读，我尽量将所知的细节描述清楚，并在细节的基础上加以适当分析。

<sup>2</sup> 四川省彝族地区的双语教学有两种形式，称为“一类模式”和“二类模式”。一类模式是把汉语文作为一门主科开设，其余各门学科均用彝语文教学。二类模式是把彝语作为一门主科开设，其余各门学科均用汉语文教学。1984年，凉山州政府印发了《凉山州中小学彝文教学发展规划》，并于当年在全州10个县25个乡镇开办一类模式小学；1985年四川省委、省政府《关于加强民族教育工作的决定》正式确定了我省彝、藏文中小学积极稳步建立两种模式的双语教学方针（参见罗边木果，1999）。



在外打工、四处流动的经历使得他变得多面而复杂。一方面，他视野扩展，学会了很多以往不会的知识，结交了众多朋友。他说自己刚开始汉语汉字都不会，是这么些年在外面闯荡自己一个字一个字地学的，从他微信朋友圈的状态可以看出，他的汉语文水平可以达到基本阅读；他广泛结交朋友，赢得了众多好评，就连北京籍的面包车师傅也说他诚实可靠；他可以很心平气和地看待彝族劳工在外面临的歧视，“我们彝族虽然没有技术，但是干活都是实实在在的，接触过我们的公司就会觉得我们好，没有接触的那些公司也没办法”。同时，他也深受消费主义的影响，经常出入各类消费场所，和本民族的务工人员一起唱K、喝酒、赌博等，他们尤其喜好约在一起打台球，和我见面他主动约我去上岛咖啡等；另一方面，他依然保持原有的彝族生活习惯，每年回家要“干迷信”<sup>1</sup>，“干迷信必须要到位，这个必须要做”，也许正是由于其流动的状态增加了其生活的不确定性，使得他将自身的安全保障更加诉诸传统宗教信仰。他甚至还表示自己担心孩子不懂彝族文化，“他们现在普通话说说得也太标准了，都跟着电视里学的，但彝文化懂得少了，我也没有能力教他们”。他每年彝族年（11月左右）回到家中，也非常自然地承担其应有的尔普和赶礼义务，这是他生活最大的开支。他说今年过年，远在美姑的堂弟结婚，他专门开车过去送上彩礼的钱15万。我问他，这是他借给堂弟的吗？他连连表示，不能算借，就是直接给。通过他的朋友圈也可以看到他的喜好，他分享了大量彝族歌手的歌曲、晚会，尤其以打工类题材居多，同时，还有和孩子们在一起玩耍的照片，以及过彝族年中杀年猪、吃彝餐的习俗等。

2003年，24岁的他已经结婚，其父亲在几年前就去世了，他决定把家搬到了距离西昌市区更近的漫水湾，这里交通更加方便，有国道108穿过，且为平坝地区，他当时花了两万元在当地买房买地。现在其母亲和他住在一起，其妻子负责看孩子和种地，家里的主要收入是他每年打工带回家的钱。他现在有四个孩子，最大的13岁，已经上初一了，最小只几个月。两次访谈，我明显感到他对于我所研究的彝族家支并不十分感兴趣，只是碍于情面和我配合着。于是我干脆放弃了原有的访谈提纲，和他随意聊起来，他问我考上北京大学需要多少分、每年在四川招多少人之类的话题；他还掏出手机给我展示他儿子的照片，那是一个抱着吉他的、瘦瘦的男孩儿，一副腼腆乖巧的样子。他告诉我，这孩子现在六年级了，但成绩不好，估计以后读初中就很麻烦，去不到好学校，还容易被分到差的班级，就可能会被带坏。他说这孩子不调皮，就是学习成绩不好，“我故意逗他，让他要不别读书了，直接出来，在工地上干；但是他不干，还是希望在家念书”。他觉得他这一代人当时由于学校很远，自己没有上过学，所有找不到好工作；所以他选择搬家到方便的地区，有利于孩子上学，希望下一代通过教育可以找一个好工作，“以后不用像我这样辛苦挣钱”。

以上就是我对他所知的所有事情。他是一个开放的人，还是一个保守的人？他是一个现代的人，还是一个传统的人？或者说这种二元对立的问法根本就是有问题，他从小生活在传统文化的环境之中，但是在外打工和流动的经历让他有很多改变，但他也依然生活在传统的社会风尚之中，有关黑彝和白彝的区辨、彝人传统的通婚规则是以“传统文化”的形式存在于他的生活实践之中的，他并不一定需要知晓其中的理由，这是一种“自在”的存在。

#### 四、小结：个人与家支关系的演变趋势

本章三个个案中可以总结个人与家支的关系呈现以下特点：

其一，家支在彝人日常生活中依然占有重要地位。在调研中，几乎被问到的所有彝人都说家支对于彝族而言很重要，这种重要性不仅表现为“传统观念”，如等级、骨头之类的，还表现在彝人实际的社会生活之中，尤其体现在各类仪式性的活动中，尔普的经济互助、习惯法的调解逻辑以及共享的社会风尚都以家支为载体，“人多且团结”在各类社会活动的竞争中就容易“有面子”，每个生活在这个社会的彝人都可能深深卷入其中。此外，家支在婚姻问题上还表现出一定

<sup>1</sup> “干迷信”一词是“文革”中对于当地彝人毕摩宗教信仰的称呼，将其归类为“迷信”行列，具有贬斥的意义，但现在成为人们的日常用语，这也是个有趣的话语转换。



的约束力。家支的这种影响力存在于社会流动率不高、外来因素影响较少的地区和人群。

其二，家支的影响力主要体现在其“有用”的一面，其“原则性”已大为下降。很多人愿意为家支活动而奔忙，往往是将其作为“保险”、“银行”，以及获取社会资本的方便之门；而那种政治动员的属性很大程度上已经消失了，“非做不可”的事情变得越来越少，社会对于个体的评价也更趋多元，除了先赋的家支等级等因素外，其后致的学历、财富、权力等逐渐成为越来越重要的指标；就算是对于其通婚上的“原则性”也不得不在现实面前“睁一只眼闭一只眼”。目前的情况是，彝族社会对于婚姻问题的限制已经不再是“勒令自杀”或“开除家支”这样的强制性处罚，而变成了设置以“抬高身价钱”为主要方式的经济障碍，并且对于那些自身成就大、社会地位高的人有更大的“容忍度”。

其三，个体在家支面前呈现出的各种苦痛与纠结是个体在面临传统与现代二元对立的社会大背景下的心灵体验。有人将个体在家支面前的挣扎与苦痛看作是家支“复兴”的体现，认为个体在家支面前依然“无可奈何”、“无能为力”；然而，事实上，正如阿芝嫫的所说，她的痛苦缘于自己夹在“传统与现代之间”，这是两种力量在同一个个体上的拉锯，是特定时期的产物。可以预见的是，两种力量并非能够一直势均力敌，个体在市场经济和现代教育的作用之下，已经迈出了更大的一步；家支在很大程度上已经变成了个体在“流动”现代社会中寻求“认同”（identity）的努力。

最后，这种个体寻求认同的努力有时会表现为对包括家支在内的彝族传统文化的“复归”，如更加积极热心参加家支活动、对家支成员承担更多义务，更加彰显自身的彝族特质，如穿着打扮，用的餐具，吃饭喝酒方式等一切被认为是其族群身份特质的那些东西；通过这种方式，人们希望自己的个人成能够得到家支成员的认可，并在集体活动中获得心灵的归属，这是个体在现代化进程中的两个侧面：个体化（individualization）与再集体化（re-collectivization）。

## 第五章 总结与讨论：现代转型下的彝人社会秩序

陶云逵在其《开化边民问题》一文中谈到：“一个文化有高度整合的时候，则其社会安定；反过来说，其整合程度差，则其社会发生骚扰不宁；一个文化其整合程度将要差欠或解体，是当外在的社会环境力量变迁”（陶云逵，[1940]2012，600-20）。用这一观点来看凉山社会目前出现的种种问题，是否其“文化整合”上出现的问题，是否是这种“青黄不接”的反应？从前述可知，家支既是彝人的亲属关系，又是其社会组织，是一套整合彝人传统社会的文化机制，是一套基于血缘的集体主义行动原则，与其生活的地理环境及生产方式相适应，在很长一段时期内建立起了一套运行良好的社会秩序；近代以来，在族群竞争、政权建设和市场经济等外部因素的相继进入下，家支自身的政治属性很大程度上被剥离，家支与个人的关系也发生了变化，彝人的社会秩序也面临着新的挑战，这迫使我们思考这种变化的方向和实质是什么，彝人的社会秩序在社会转型背景下应当如何“重新生成”？

这里论述彝族社会面临着“社会转型”是否带有“先知预判”和“大汉族主义的傲慢”呢？需要澄清的是，这里的社会转型是指其社会权威结构的变化，即人与人的关系、人与群体之间关系的根本性变化，亦即社会整合机制的变化，从前面的论述中表明这种变化符合“传统-现代”转变的理想类型。社会整合机制的“传统”与“现代”是否具有价值判断的高下呢？文化多元主义或相对主义者不承认这种价值比较，认为每一种价值判断不过是“我族中心主义”的体现，“各有优劣”或“不可比较”是经常听到的论调；然而，这种论调可能会带来处理实际问题上的困难，每个民族珍视自身文化的情感确实可以理解，但当各民族在流动社会的背景下参与共同竞争时，必然表现出各民族文化在保卫自身生存能力大小上的差异，必然表现出文化可整合的人口数量与

地域广度上的差异，那些保卫自身生存能力强、整合容纳人口多和地域广的文化就具有更高的价值，反之，则文化价值较低。因此，可以说文化整合机制的价值高低没有绝对性的划分，但却有比较性的划分，与每个民族所处的社会环境和时代背景紧密相连，这与抽离时代的社会进化论有本质的不同。本章将从以下三个方面展开讨论与总结。

### 一、如何看待家支的两个悖反：个体化与再集体化

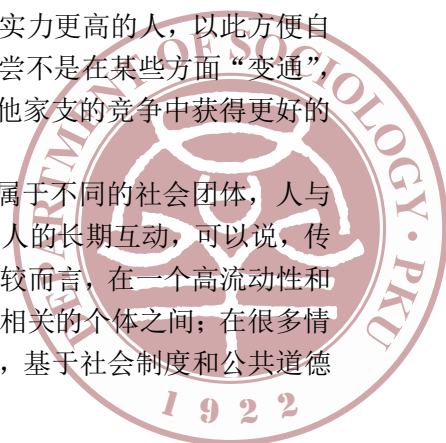
对于彝族家支的当代观察，最明显的争论聚焦于家支是“复兴”了还是“衰落”了，双方都能找到相应证据，撇开不同人对家支的复杂情感不谈，单就前文论述而言，彝人社会演变的趋势表现为“个体化”与“再集体化”的同步进行，在此趋势之下，作为集体组织的家支是“表面繁荣”而“实际衰落”。

上述判断离不开对彝族社会中“个体化”的认识。首选应该承认的是，不管是传统时期还是现代时期，彝族社会中个体在实践中发挥的能动性及其与集体霸权之间的抗争方面是一直存在的（Hill,2004）。然而，以某些个体的能动性来说明个体-家支之间总体结构安排是有欠妥当的，虽然个体可以通过掌握传统社会的习惯法、道德以及财富等获得较高的社会地位，但他行动的逻辑不是个体性的逻辑，而是站在某个家支集体来行动的，正如某些人可以通过科举考试而成为最高层，但不可能改变整个科举制度一样。中国在上世纪80年代开启的市场化转型为普罗大众带来了广泛的流动机会，彝族社会的个体化也由此开始。

彝族社会流动的群体包括三类，第一类是从高山自发搬迁到靠近城镇、交通线等地居住的彝族家庭；第二类是外出务工经商学习的彝人，目前仍以已婚男性为主；第三类是深受消费主义影响进入城市的“三无”青年人员。虽然其流动方式和类型各不相同，但如果考察其流动动机，就会发现他们同样都是彝人主动追求现代化的不同表现形式，构成了与斯科特（2016）所谓的“逃避统治”现象的反向运动。当然，这些人流动中与自己传统的亲缘关系网络并没有隔绝，反而一定程度上有所加强，但不容置疑的是家支对于个体的约束越来越松动，个体的自我选择成为最重要的行动规则，“属于某个家支”尽管也还有其重要性，但社会评价也越来越多地以个体成就作为一个重要的衡量指标，那些社会成就和社会地位越高的人，其个人的选择权就越大，受到家支规则谴责的可能性就越小。而对于所谓的“家支复兴”，本质是彝人个体化时代下，社会“再集体化”的过程，但这个“再集体化”与传统社会的“集体主义”行动取向有很大不同，这是人们在现实社会世界中根据自身的“需要”而积极建构的一种关系模式。这种“需要”表现为两个层面：

第一个层面是人们在原有的社会体系之中，积极利用自身策略以获取更多的资源，有人概括的“实践性的亲属关系”。在实践中，亲属关系实际上是一套相当有弹性的人际关系，个体行动者根据更大范围的社会变化对这套关系加以变通利用（阎云翔，2016，115）。这种“变通利用”在彝区的城市社会已经有多表现，一些人来到城市之后平时不和家支联系，到了某一特定时期又显得非常积极，然后告诉当地的协会联络人自己家将要举办婚礼，目的是为了收到更多的礼金，等办了婚礼以后，也不再出现在这个集体之中，当地人给我讲述这类事件，本是指责，但这种约束力已经很小了；还有人通过参与家支组织的聚会，认识权位和经济实力更高的人，以此方便自己的社会活动。同样的，在第四章阿加的例子中，家支组织本身又何尝不是在某些方面“变通”，希望将有权势和出色成就的个体囊括进入自己的团体之内，以在与其他家支的竞争中获得更好的社会声望。

第二个层面是制度性困境下的“需要”。在传统社会中，人们从属于不同的社会团体，人与人之间的互动依靠的是一种个人信任，人们之间的信任依赖于与一群人的长期互动，可以说，传统社会的低流动率和范围有限的社会互动是这一个人信任的基础；相较而言，在一个高流动性和高度开放的社会，大多数社会互动都发生在没有任何特殊纽带的互不相关的个体之间；在很多情况下，人们不会期待将来再与另一方产生互动，在这样的陌生环境中，基于社会制度和公德





的信任就比个人信任更重要，这种社会制度永远依照公开的规则运行。在社会信任之下，人们相信与陌生人的互动是和平而无害的。由个人信任扩展为社会信任是社会转型成功的关键，是现代性生长的一部分。显然，当下中国的一些社会领域，普遍的社会信任还没有完全建立，“缺乏社会信任反过来会导致只有在私人网络中的之间才存在信任，才会按照特殊的道德准则行事”（阎云翔，2016，311），如果缺乏社会信任而社会的个体化又大量快速发生，社会关系就容易陷入越来越工具化和碎片化的危险。一个明显的例子是，外出务工的彝人经常以家支的形式组织起来，采取群体方式讨薪索赔等，家支联络也十分活跃，这应将其归结为民族性吗？当然不。其本质是在新移民进入城市遭受制度性排斥时，基于血缘、地缘等的社会纽带具有重要意义。现在我国的户籍、福利等制度安排是计划经济遗留下的产物，对于外来农民工是具有排斥性的，以个体形式出现的他们无法获得良好的权益保障，彝族农民工更是处于劳动力的底端，是劳动力的后备军，其受到的劳动力市场排斥和民族歧视更为明显，这是其以家支为形式的群体组织出现的制度性原因。

## 二、家支可以作为彝区现代社会秩序之锚吗？

家支是凉山彝人传统社会秩序的维系和承载者，并在当代彝人的社会生活中依然有一定的影响力。就目前凉山彝族社会中表现出来的童工、毒品、艾滋等社会失范问题，很多解释和做法呈现出矛盾之处：

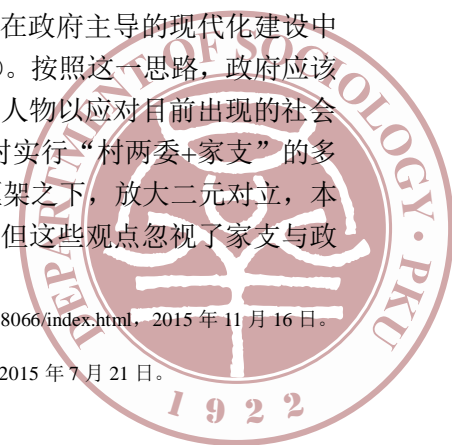
当地政府多数习惯于从社会发展阶段论出发，认为彝族社会“一步跨千年”、“社会发育程度低”，很难适应现代社会主义市场经济的大环境——如果按照这个思路，政府要做的应该是“改造彝族传统社会”，而家支作为传统社会的维系者，必将受到最大程度的冲击。然而事实上，政府对于家支的态度是“暧昧不明”的，在其宣传口径中，一方面它批判一些领导干部具有“狭隘的地方民族主义和家支家族观念”、“热衷于搞家族聚会、同学聚会、团团伙伙、拉帮结派”，批评县治依赖民间“德古”利用传统习惯法调处社会矛盾，影响了社会公平正义<sup>1</sup>；另一方面又在全州大力推进“支部+家支+协会”的禁毒模式，认为严厉的家支制度在禁毒防艾方面具有重要非常积极的作用<sup>2</sup>，乡政府也非常热衷讲述本乡利用家支禁毒的积极效果和经验。这种“暧昧”态度实际上反映了政府对于彝人家支的矛盾心理，既希望利用家支在彝人社会的规范性影响力，但又担心家支“特殊性”规则的负面影响以及政府自身权威受损，因此只在某些领域利用家支。更为重要的是，随着80年代以来民族区域自治法的进一步贯彻和落实，计划经济时期进入凉山基层的汉族干部纷纷下山回乡，彝区的基层干部几乎全部都换成了彝族干部，并且这些彝族干部大都在本乡任职，因其自身与当地熟人社会的复杂关系，很难公正有力地处理家支问题；同时，家支被作为彝族传统文化的一部分，政府在处理过程中如有不当，很容易招致“不尊重少数民族风俗习惯和传统文化”的批评，政府机关对此往往投鼠忌器，因而态度暧昧。

一些学者则将这种“失序”归结为彝族旧的传统社会结构的迅速解体和新的现代化社会结构迟迟未能建立，他们大都从“国家-社会”的分析框架出发，认为凉山彝人的现代化本质而言是中央政府强力推进的结果，“自上而下”的权力在治理当地社会时，未能“立足当地”，其提供的支持也往往“口惠而实不至”（刘绍华，2015，266），或是认为彝人在政府主导的现代化建设中被“边缘化”，因而要提高彝族在当地的经济参与度（付佳杰，2014）。按照这一思路，政府应该做的是调用并强化彝族社会传统的组织资源、吸纳传统社会中的权威人物以应对目前出现的社会问题。例如，就有当地学者通过调研直接指出，建议在凉山彝区农村实行“村两委+家支”的多元主体共治模式（胡澜，2016）。这种解释多站在“国家-社会”的框架之下，放大二元对立，本质上基于国外“公民社会”的建设模式开出的“培育社会”的药方，但这些观点忽视了家支与政

<sup>1</sup> 参见：“金阳县开展解放思想大讨论活动”，《凉山日报》<http://www.lsz.gov.cn/lszrmzf/xsyw/2728066/index.html>，2015年11月16日。

<sup>2</sup> 参见：“家支制定规章 为禁毒防艾增力”，凉山新闻网，

[http://www.lsz666.com/channel/LS\\_county/LS\\_ZhaoJ/2015-07/20150721\\_lszj\\_news\\_148392.html](http://www.lsz666.com/channel/LS_county/LS_ZhaoJ/2015-07/20150721_lszj_news_148392.html)，2015年7月21日。



府之间的复杂关系，实际上家支的影响依然在实际政府行政中多有体现，家支等传统组织也在积极寻求体制性资源的“赞许”和“庇护”。从彝人自身实践来看，家支头人们热心组织家支活动，希望通过道德教育、订立规范等方式使得本家支人们团结一致，抵御越来越严重的社会风险；但那些传统上就不是家支组织中话语权的拥有者又是怎样的心态，新成长的彝人的生活意义和理想目标又发生了怎样的变化？这些却不是长老统治的模式可以兼顾的。如此看来，这些具有话语权和影响力的群体/组织都试图依靠家支来为彝族社会现代化转型“保驾护航”，希望家支可以作为彝人面对现代化大风浪之“锚”；那么，这样是否可行？

传统时代，家支的存在是基于当地的自然环境、“游耕”的生计方式以及“分枝型”的社会结构，个体必须服从家支集体，家支也才能无条件地保障个体，这是“血缘规则”和“集体主义”的大前提。但自市场经济以来，人员的流动越来越成为社会主流，这带来了个体与家支集体关系的变化——一方面个体化越来越明显，另一方面又呈现出“再集体化”，人们行动的逻辑不再是以家支集体利益为首要原则，其获取资源的选择渠道也变得越来越多样。更重要的是，虽然凉山彝区的发展程度还不高，但年轻人通过媒体、网络接触的外部世界和其他地方的年轻人没有本质差别，他们的喜好、品味、价值观念也与其他地方的年轻人一样，被“现代主义”和“后现代主义”所交织围绕，成就动机成为个人层面的支配性目标，个人以尊严、幸福、独立、自由为最主要的人生目标（英格尔哈特，[1997]2013，9），这决定了最为传统权威的家支组织对于个人的控制力不可能一如往昔，两套运行的逻辑容易发生冲突，其控制力往往最后缩小到道德层面，而个人面临的社会风险很大程度上都只能依靠个人所在的核心家庭承担。因此，依靠家支“再造”彝人社会秩序的“理想”并非建立在对当代彝人生活状态的完全把握之上，很大程度上只能是部分知识分子的“情结”而已。

那么，家支和凉山彝人的现代化到底是怎样的关系？凉山彝人目前呈现出的各类社会失序问题虽然大都可以看到家支作为社会组织的影子，但本质而言与家支的关联不大，而是其自身参与现代化竞争能力不足的体现。正是由于其无法通过正式制度和渠道获得更好地发展，因而务工彝人求助于家支的组织性资源；正是由于政府在彝人生活改善方面着力不到位，因而自主搬迁的彝人往往以家支的形式获得更多保障。这种现代化竞争能力的不足主要体现在教育上，入学率低、辍学率高依然是凉山“东五县”的普遍现象，从初中升学率更是极低，加上文化方面的隔阂，使得年轻彝人很难参与到现代化的社会分工，这与其他贫困地方的问题表现并无不同。所不同的是，彝人拥有传统的组织资源和组织经验——家支——因而面对外部群体、制度以及市场等排斥时，可以迅速组织起来应对风险，从这个角度而言，家支可能成为彝人现代化转型的“制速器”，即一定程度上保护了彝族社会被过于快速和过度的“市场化”，降低了个体在市场中独自面对风险的危害度。此外，城市管理体制中还“无暇”或“不愿”提供更多的管理服务，使得彝人内部的社会矛盾和面临的现实问题缺乏有效的政府权威，依靠家支成为其可能也是最为便利的一项选择。已有研究表明，东部地区近年来出现的各类家支会议是彝人内部竞争和对抗日益严重之后需求更高层次再秩序化的结果，即直接针对工头争夺工人导致的秩序混乱（刘东旭，2016，297）。

因此，作为提供公共服务的政府组织应该从如何提升彝人现代化竞争能力入手，过于依靠家支或批判家支都是不合时宜的，没有抓住彝区社会秩序生成的要害。彝族社会中的新旧精英希望通过家支来重建民族“过去的荣光”和抵御现代化的各类风险也没有看到正在变化的社会趋势，进一步增强彝人的现代化能力才最终有利于本民族文化的保存和发扬，沉醉“家支”、“骨头”的盲目攀比，不利于彝族社会的整体进步，不利于流动的彝族个体融入现代社会分工。

### 三、家支与现代彝族的自我认同

从前面的叙述中可以看到，家支已经从“政治动员”和“经济保障”的功能性组织逐渐转变为“身份认同”的文化性组织，这是其重要的演变趋势，无论是本民族知识分子精英强调“彝”作为政治身份的权利工具，还是普通人认为与诺苏生活在一起就很“舒服”的朴素情感，都越来



越表现出这一特征。

一般而言，人们往往认为地域的封闭性和社会发展的落后性是保持“族群性”的不二法门。在这一思路下，“流动”社会将对原有的“族群性”产生重大挑战。但事实上，比起地域的封闭，制度性的排斥才是“族群性”长期保持的根源，族群间的区隔（比如表现为偏见和歧视）不仅关涉个体心理状态和行动，“社会结构和群体生活”往往是更需要被关注的因素——因为“在现代城市化和工业化的社会，惟有个人可以根据社会职业分工和需求很容易地实现职位互换和流动时，我们才可以预期在社会中出现人们所期待的友善态度和群际关系”（戈登，[1964]2015，237）。对于少数民族流动人口而言，制度性的区隔来源于两方面：其一是中国广大流动人口所共同面临的分隔体制，即城乡二元的分隔体制，客观上说，这一分隔体制的核心并不表现为城乡二元的户籍制度，其核心表现为“服务于发展主义的治理术”（叶敬忠，2017）。其二是中国基于“民族区域自治”基本政治制度带来的“另一类二元”区隔（马戎，2010）。从民族政策和制度的初衷而言自然是实现各民族事实上的平等，保障少数民族的平等权利，并且这套制度在新中国成立以后也确实发挥了以上的作用，但虽然人口流动规模和频率的不断加大，各民族间的交流往来越来越多，已经不再是民族整体之间的往来，民族成员个体间的往来成为主流，作为流入地的东部地区传统上并非少数民族聚居区，当地政府对于如何管理、服务这一具有较大异质性文化群体还经验不足，在“民族宗教无小事”的政治化思维之下，“民族”就意味着“敏感”、“麻烦”和“问题”，因而“尽量少管或不管”是其常态，这实际上造成了流动人口的“无政府主义化”，缺乏超越性的权威来应对和解决社会生活中面临的困难、矛盾和纠纷。彝族的家支正是在这双重制度性区隔之下而在流入地“复兴”的，彝族通过家支组织的动员一再获得权益问题的快速解决，忽视其产生的制度性背景而只谈论族群历史文化的传统延续是不可取的。综合来看，前一种区隔使得流动人口的权益无法获得保障，而后一种区隔则往往成为其唯一可资利用的、讨价还价的“武器”，因而以家支形式呈现出的“族性”就一再被调用，需要指出的是，“族性”在保护自身利益的同时，也面临着被“污名化”的风险，进而给本民族的社会融入和现代化进程带来不利影响。

受亨廷顿的启发，社会秩序的生成仰赖于由不同人们群体所组成的共同体多大程度上安置了这些多样化的社会势力。如果该共同体可以使不同集团在利益上具有相互适应性，并在基本原则或道义职责上界定能够联结各社会集团的纽带，同时建立起能包容并能反映道德和谐性和互惠互利性原则的政治机构（亨廷顿，2008，8-9），那么这个共同体必定需要超越那种人与人之间直接关联的简单社会。彝族的家支在当代社会的作用很大程度上源于上述的两种制度性区隔，家支对于彝人而言在当代社会的发展趋势应该是与众多传统文化一样而共同构成身份认同的文化资源，这不仅是彝人在现代社会寻找定位的过程，也是当代中国共同体构建中需要着力的方向之一。

#### 参考文献：

- 《彝族简史》编写组，2009，彝族简史（修订本），民族出版社
- F. K. 莱曼，1998，建寨始祖崇拜与东南亚北部及中国相邻地区各族的政治制度，《人类学与西南民族——国家教委昆明社会文化人类学高级研讨班论文集》，云南大学出版社
- 巴且日火，陈国光，2012，凉山彝族习惯法调解纠纷现实案例：诺苏德古访谈记，中央民族大学出版社
- 白芝，1990，四十八甲源流考，《喜德文史资料·第七辑》，内部资料
- 蔡富莲，2008，当代凉山彝族家支聚会及其作用，《民族研究》，第1期
- 蔡富莲，米伍作，2014，当代凉山彝族血缘家支、传统习惯法研究，民族出版社
- 曾昭抡，1947/2012，大凉山夷区考察记，中国青年出版社
- 方国瑜，1984，彝族史稿，四川民族出版社
- 费孝通，1937/2004，乡土中国，北京出版社



- 冯元蔚译, 1986, 勒俄特依——彝族古典长诗, 四川民族出版社
- 付佳杰, 2014, 少数民族怨气的经济根源——以四川凉山地区为例, 《文化纵横》, 第 3 期
- 戈登, 1964/2015, 美国生活中的同化: 种族、宗教和族源的角色, 译林出版社
- 海贝勒 (Thomas Heberer), 2001, 中国大陆彝族企业家阶层对社会变迁和族群性的影响, 台湾《远景》第二卷第三期
- 韩波, 2012, 领工制: 珠三角彝族劳工的生境和组织, 中央民族大学硕士论文
- 郝瑞, 2000, 从族群到民族——中国彝族的认同, 《国外学者彝学研究论文集》, 云南教育出版社;
- 何耀华, 1981, 论凉山彝族的家支制度, 《中国社会科学》, 第 2 期
- 亨廷顿, 2008, 变化社会中的政治秩序, 上海人民出版社
- 侯远高, 张海洋, 罗芳, 何英, 2007, 凉山彝族农村性别/艾滋病传播根源分析, 凉山彝族妇女儿童发展研究中心, 内部报告
- 胡澜, 2016, 凉山彝区农村“村两委+家支”多元主体共治模式研究, 四川省社会科学院市(州)县院所招标研究项目, 内部资料
- 胡庆钧, 1985, 凉山彝族奴隶制社会形态, 中国社会科学出版社
- 黄玉琴, 2002, 礼物、生命仪礼和人情圈——以徐家村为例, 《社会学研究》, 第 4 期
- 季涛, 2016, 积极构建自我矛盾体: 川西农村凉山彝族移民的生计变迁与社会流变, 《云南民族大学学报》, 第 3 期
- 季涛, 2017, 地方政体的脱嵌: 论凉山彝族家支制度的变迁与持存, 《开放时代》, 第 1 期
- 嘉日姆几, 2010, 云南小凉山“农场彝人”的姓氏选择, 《民族研究》, 第 5 期
- 李景汉, 1941, 凉山罗罗之氏族组织, 《边政公论》, 第 1 卷第 3-4 期
- 李绍明, 1987, 论解放前凉山彝族奴隶社会的冤家械斗, 《云南社会科学》, 第 4 期
- 李仕安, 2014, 百岁人生川康史: 彝族老人李仕安口述记录, 民族出版社
- 利奇, 2010, 缅甸高地诸政治体系: 对克钦社会结构的一项研究, 商务印书馆
- 凉山彝族自治州地方志编纂委员会编, 2002, 凉山彝族自治州地方志, 方志出版社
- 凉山彝族自治州地方志编纂委员会编, 2011, 凉山彝族自治州志 1991-2006, 方志出版社
- 凉山州决策咨询委员会社会发展课题组, 2017, 安宁河自主搬迁人口生存状况调查报告, 内部报告
- 林耀华, 1947, 凉山夷家, 商务印书馆
- 林耀华, 1995, 凉山彝家的巨变, 商务印书馆
- 岭光电, 1988, 忆往昔——一个彝族土司的自述, 云南人民出版社
- 刘东旭, 2016, 流动社会的秩序: 珠三角彝人的组织与群体行为研究, 中央民族大学出版社
- 刘绍华, 2010, 中国西南诺苏(彝)地区的集市与现代性, 《思想战线》, 第 1 期
- 刘绍华, 2015, 我的凉山兄弟: 毒品、艾滋与流动青年, 中央编译出版社
- 刘正发, 2007, 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
- 罗边木果, 1999, 四川彝族一类模式教学述评, 《民族教育研究》, 第 1 期
- 马尔子, 2009, 旧凉山习惯法、案例及其德古, 《中国人类学评论 第 10 辑》, 世界图书北京出版公司
- 马克安, 2000, 民主改革前小凉山诺苏对奴隶制的历史意识, 《国外学者彝学研究论文集》, 云南教育出版社
- 马戎, 2010, 中国社会的另一类“二元结构”, 《北京大学学报》, 第 3 期
- 马学良、于锦绣、范惠娟, 1993, 彝族原始宗教调查报告, 中国社会科学出版社
- 马长寿, 1939/2006, 凉山罗彝考察报告, 巴蜀书社
- 马长寿, 1947, 凉山夷区的社会建设, 《边疆通讯》, 第 4 卷第 8 期



- 马长寿, 1987, 彝族古代史, 上海人民出版社
- 马长寿主编, 2008, 凉山美姑九口乡社会历史调查, 民族出版社
- 曼 (Michael Mann), 2002, 社会权力的来源 (第 1 卷), 上海人民出版社
- 莫斯, 1925/2002, 礼物: 古代社会中交换的形式与理由, 上海人民出版社
- 潘蛟, 1994, 就婚姻改革遇到的问题论凉山彝族旧有婚姻制度的残存, 《民族学与现代学》, 中央民族大学出版
- 潘蛟, 楚小娟, 1989, 凉山彝汉农民经济收支对比, 《民族学研究第十辑——中国民族学会第四届学术讨论会论文集》
- 秦和平, 1990, 试论凉山彝族 (诺合) 家支的形成与发展, 《西南民族学院学报》, 第 5 期
- 秦和平, 2008, 四川民族地区民主改革资料集, 民族出版社
- 秦和平, 2011, 四川民族地区民主改革研究: 20 世纪 50 年代四川藏区彝区的社会变革, 中央民族大学出版社
- 秦和平, 2014, 论民国时期凉山彝区“政治指导区”及“建设指导局”的由来、内容及作用, 《民国档案》, 第 4 期
- 秦和平, 2016, 述论民国时期凉山彝区“四十八甲”, 《西南民族大学学报》, 第 1 期
- 全国人大民族委员会四川省少数民族社会历史调查组, 1957, 有关凉山彝族社会历史的若干情况, 内部资料;
- 斯科特, 2016, 逃避统治的艺术: 东南亚高地的无政府主义历史, 生活·读书·新知三联书店
- 四川省编辑组 b, 1987, 四川彝族历史调查资料、档案资料选编, 四川省社会科学院出版社
- 四川省编写组 a, 1987, 四川省凉山彝族社会历史调查·综合报告, 四川省社会科学院出版社;
- 四川省编写组 c, 1987, 四川省凉山彝族社会调查资料选辑, 四川省社会科学院出版社
- 四川省地方志编纂委员会, 1996, 四川省志·农业志 (上册), 四川辞书出版社
- 四川省地方志编纂委员会, 2000, 四川省志·民族志, 四川民族出版社
- 四川省民族研究学会, 四川省民族研究所编, 1985, 四川彝族家支问题, 《四川日报》印刷厂, 内部资料
- 四川省统计局编, 四川统计年鉴 (1991, 1996, 2001, 2006, 2016), 中国统计出版社
- 四川省昭觉县志编纂委员会编, 1999, 昭觉县志, 四川辞书出版社
- 陶云逵, 1940/2012, 陶云逵民族研究文集, 民族出版社
- 王沪宁, 1991, 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
- 王明珂, 2008, 游牧者的抉择: 面对汉帝国的北亚游牧部族, 广西师范大学出版社
- 王崧兴, 1991, 中国人的“家”(Jia) 制度与现代化, 《中国家庭及其变迁》, 鲍思高印刷有限公司;
- 王维训, 2015, 奴隶解放的伟大实践——大小凉山民主改革前后的回忆, 《感受凉山变迁·凉山文史 29 辑》, 凉山州政协学习文史委员会编, 内部资料
- 韦清风, 冯小舟, 王伯仲, 李家秀, 1981, 凉山彝族奴隶社会的变革资料摘编, 中国社会科学院民族研究所, 内部资料;
- 巫达, 2004, 彝族社会中“尔普”形式的变迁, 《民族研究》第 1 期
- 吴恒, 2005, 关于彝族的“四十八甲”组织, 《中国民族问题资料·档案集成》, 第 5 辑, 中央民族大学出版社;
- 伍精华, 1959, 凉山地区对家支制度斗争的几个问题, 《中国民族》, 第 5 期
- 伍精华, 2002, 我们就是这样走过来的——凉山的变迁, 民族出版社
- 西康省训练团编, 1946/2010, 夷务问题研究资料, 《中国边疆社会调查报告集成》第 1 辑第 6 册, 广西师范大学出版社



- 徐益棠, 1944, 雷波小凉山之僮民, 金陵大学中国文化研究所
- 徐益棠, 杨国栋, 1942/2014, 打冤家——罗罗氏族间之战争, 《民国时期社会调查丛编 二编 少数民族卷 中》, 福建教育出版社
- 许恒, 2010, 旧凉山彝族家支制度与当下凉山家支问题的关系研究, 西南民族大学硕士论文
- 阎云翔, 2016, 中国社会的个体化, 上海译文出版社
- 杨洪林, 2008, “德古”与“莫”——凉山彝人社会中的世俗权威与纠纷解决方式, 《西南民族大学学报》, 第8期
- 叶敬忠, 2017, 作为治理术的中国农村教育, 《开放时代》, 第3期
- 叶康杰, 2013, 凉山彝族谱牒编修调查研究——以昭觉县瓦其家支为例, 中央民族大学硕士论文
- 易谋远, 2007, 彝族史要, 社会科学文献出版社
- 英格尔哈特 (Inglehart, R.), 1997/2013, 现代化与后现代化: 43个国家的文化、经济与政治变迁, 社会科学文献出版社
- 袁亚愚主编, 1992, 当代凉山彝族的社会和家庭, 四川大学出版社
- 张明, 2015, 从凉山州外出农民工打工及收入状况看凉山州农民的生活水平, 《凉山民族研究》年刊, 内部资料;
- 赵开礼, 1985, 邓秀廷一生事略, 《喜德县文史资料选辑》, 第一辑, 中国人民政治协商会议喜德县委员会, 内部资料
- 赵铮, 2014, 国民政府对西南少数民族政策之转变: 以抗战时期动员西康彝族修筑乐西公路为中心的讨论, 《抗日战争研究》, 第1期
- 中国科学院民族研究所, 四川少数民族社会历史调查组, 1963, 凉山、西昌彝族地区历史调查资料选辑, 内部资料
- 周如南, 2013, 都市冒险主义下的社会空间生产——凉山地区彝族人口的城市流动及其后果, 《开放时代》, 第4期
- 周如南, 2015, 折翅的山鹰: 西南凉山彝区艾滋病研究, 中国社会科学出版社
- 周星, 1997, 家支·德古·习惯法, 《社会科学战线》, 第5期
- 周自强, 1983, 凉山彝族奴隶制研究, 人民出版社出版
- 朱建新, 2010, 民主改革前凉山彝族社会性质是“奴隶制”社会之结论的反思与评说(一), 《凉山民族研究》, 内部资料
- 朱文旭, 2016, 论凉山彝族家支, 《西昌学院学报》, 第4期
- Hill, A. 2001. Captives, Kin, and Slaves in Xiao Liangshan. *The Journal of Asian Studies*, 60(4), 1033-1049.
- Hill, A. 2004. Provocative Behavior: Agency and Feuds in Southwest China. *American Anthropologist*, 106(4), 675-686.

