

摩哈苴彝村“出行”群体与地域关系结构 ——“祭祀圈模式”解释力的局限

朱 炳 祥

(武汉大学 社会学系, 湖北 武汉 430072)

[作者简介] 朱炳祥(1949-), 男, 江苏靖江人, 武汉大学社会学系教授, 博士生导师, 主要从事社会人类学研究。

[摘 要] 在现代国家的背景之下, 摩哈苴彝村“出行”群体较之传统社会已经发生了很大的变迁, 不仅存在着各种不同的类型, 而且其构成原则亦不同。“祭祀圈模式”对于地域社会构成的解释不具有普遍意义, 因为它既忽略了历史的维度, 又忽略了其它构成要素的影响。地域社会构成的“深层的乌龟”必须到人类实践活动的结构中去寻找。

[关键词] 祭祀圈; 地域关系结构; 解释力局限

[中图分类号] G912 [文献标识码] A [文章编号] 1672-7320(2007)06-0945-07

本文以摩哈苴彝村“出行”^①群体与地域结构之间的关系为例, 从宗教视角对地域社会构成问题进行探讨, 进而分析“祭祀圈模式”解释力的局限。摩哈苴彝村属云南省楚雄彝族自治州南华县兔街乡, 该村是一个完整的地域性单位, 由坐落在海拔 2200 米左右的 11 个高山小村构成。在上个世纪 50 年代以来的集体化运动中, 摩哈苴被分割为两个行政单位。现包括兔街乡干龙潭村民委员会所属的 9 个村民小组(迤头上村、迤头下村、外厂、马家村、龙树山、麦地平掌、干龙潭、何家村、岭岗村)和小村村民委员会所属的 2 个村民小组(老虎山、背阴地)。2002 年全村共 265 户, 彝族占 90% 以上。

一、中华大地东西两端的祭祀圈

关于祭祀圈在地域社会构成中的作用, 已经有不少研究成果。台湾人类学者林美容教授在《由祭祀圈来看草屯镇的地方组织》^[1](第 53-114 页)、《从祭祀圈到信仰圈——台湾民间社会的地域构成与发展》^[2](第 289-319 页)等著述中系统地梳理了台湾学者及国外学者一系列学术观点。在这些研究者那里, 祭祀圈指涉一定的地域范围, 以及这个范围内所在居民义务性的共同祭祀组织与祭祀活动。其内涵包括“共神信仰、地域单位、共同祭祀活动、共同祭祀组织、共同祭祀经费”这些部分。林美容检视了祭祀圈概念的发展并界定了祭祀圈与信仰圈两个概念的内涵, 其目的在于发展概念, 并使祭祀圈的研究初步理论化。她以草屯镇之祭祀圈的研究来探讨台湾汉人社会地方组织的原则和特性, 也就是探讨汉人社会如何藉着神明信仰来结合某一地域社会范围内的人群, 并检讨用祭祀圈模式来解释台湾汉人社会时, 其解释力究竟在哪里, 有何限制。林美容的基本观点是: 祭祀圈可以“组织不同层次的地方社区”^[1](第 81 页)。她分析草屯镇的祭祀圈有三个层次: 聚落性的祭祀圈、村落性的祭祀圈及超村落的祭祀圈。聚落

性祭祀圈以祭祀土地公为主;村落性祭祀圈主要祭祀除土地公以外的其他神为主,即以祭祀上界神为主;超村落的祭祀圈即超出一个村落之外者,大都与历史悠久的寺庙的发展有着密切的关系,祭祀的神亦不一致。每一个祭祀圈都聚集了该地域范围内所有居民的共同祭祀活动。她也提及“全镇性祭祀圈”和“超镇域的祭祀组织”这两个概念,但她的田野材料显示草屯镇没有全镇性祭祀圈,仅有一个信仰中心:朝阳宫;对于超镇域的地方宗教群体她没有用“祭祀圈”的概念而用了“祭祀组织”的概念。从她的一系列文章来看,她的祭祀圈概念仅与乡镇以下民间社会宗教组织活动相对应,而乡镇及以上的宗教组织或活动则用“信仰圈”或其他概念来表达。

本文的主旨是通过分析中国西南部哀牢山地区的摩哈苴彝族村的祭祀圈来研究其对地域社会构成的意义及其限制,因而与林文形成了某种对话关系。摩哈苴彝村的祭祀活动有两个层级:第一层级是聚落的“出行”活动,即每年农历正月初一以聚落(小村)为单位的祭山神仪式;第二层级是村庄仪式,即每年农历二月初七全部 11 个小村参加的祭龙仪式^②。除此以外,摩哈苴还有一种区域仪式,即农历二月十五和八月十五的太山庙会,但它不仅超越了摩哈苴村的地域范围,也超越了摩哈苴所属兔街乡的范围。可见,摩哈苴与草屯镇在村以下的祭祀圈是对应的:小村的祭山神与草屯镇的祭祀土地神的聚落性祭祀圈对应,山神就是土地神^③;全村祭龙与草屯镇的村落性祭祀圈对应。摩哈苴所在的兔街乡没有全乡性祭祀组织,草屯镇也没有全镇性祭祀圈。太山庙会可与林氏所说的超镇域的祭祀组织相对应,但这里涉及的是信仰圈而不是祭祀圈,故本文不予讨论。摩哈苴出行活动与祭龙活动是每年最重要的地域性公祭活动。但祭龙活动在“文化大革命”中被认为是封建迷信活动而被禁止,加之位于龙树山的一棵几百年树龄的大龙树突然死亡,全村最有威望的神职人员“老赵”亦随之去世,自此祭大龙仪式不再举行,故无法对其进行田野观察。我们只能以祭土地神(山神)为例来进行比较分析。

二、田野的观察:出行群体的变迁

摩哈苴的山神就是山林中的土地神,一方山神管一方山林土地。该村地处高山深林,在农业传入之前,主要是采集狩猎生活,与山林关系密切;农业传入以后,不仅作为重要的生产方式之一的畜牧,其饲养牲畜采取在群山之间放养的方式,且农用梯田亦为开垦山林所得。山神的重要性根源于山林对于山民们生存问题的重要性,故摩哈苴人将祭祀山神的“出行”活动置于岁首第一日。摩哈苴的山神并无层级体系与主次隶属关系。山神往往设置在村民放牧、割草、砍柴、狩猎、采集山珍等生产劳动所及之地。摩哈苴的山神庙极为简朴:立一石(无论形状及大小),前插三叉松毛^④,再由朵西(巫师)作一仪式,即算造成。较正规的山神庙也只是用三块石头围起,内置三叉松毛,上盖一石板,前加木栅,大小及外形颇似农家的鸡窝状。

笔者于 2002 年寒假和 2003 年寒假对摩哈苴出行群体进行了两次田野调查,其中 2003 年的资料较为完备,本文即以此次田野调查材料作为研究的基础。就摩哈苴的传统“社会规范”而言,要求正月初一以小村为单位出行,一户不缺;但是 2003 年笔者的田野调查中看到的“社会实在”却完全两样。该年度摩哈苴 11 个小村出行群体共有 19 个,出行群体总户数为 129 户,单家出行约为 96 户,全村出行总户数共 225 户,未出行的约为 35 户,另有 5 户无统计数据。现将各小村(聚落)出行情况分述如下:

老虎山共 42 户,有两个出行群体。第一群体 15 户,其中竹根鲁^⑤9 户,山白草杞 6 户;第二群体 3 户,为分家后的父子群体。另有 22 户单家出行,有 2 户因无牲口而未出行。背阴地 20 户,为同一竹根鲁宗族。有两个出行群体。第一群体 11 户;第二群体 3 户,为分家后的父子群体。其余 6 户单家出行或未出行。马家村 19 户,除 1 户葫芦李外,18 户马姓皆为汉族,有 3 个出行群体。第一群体 4 户,为分了家的同胞兄弟;第二群体和第三群体都是 3 户,且皆为父子群体。有 8 户单家出行,1 户因无牲口未出行。外厂 32 户,有两个出行群体。第一群体 8 户,皆彝族,其中松树王 7 户,松树李 1 户;第二群体亦 8 户,皆汉族,其中马姓和赵姓各 4 户。其余 16 户皆为单家出行或未出行。迤头上村 31 户,有两个出

行群体。第一群体12户,包括松树鲁8户,竹根鲁3户,苏姓汉族1户;第二群体7户,其中松树李2户,松树鲁3户,粗糠鲁1户,苏姓汉族1户。其余12户未出行或单家出行。迤头下村20户,有1个出行群体,共14户,混杂了8个宗族,包括松树鲁2户,松树李2户,葫芦李5户,竹根鲁1户,葫芦鲁1户,松树王1户,大白花张1户,大白花李1户。这个群体年年集中在一起出行,无单家出行。地点选择在村东的一条平坦而宽阔的山路上。但2003年有一户何姓未出行,原因不明。隶属迤头下村而居住在两里多路以外的白草山聚落有5户大白花宗族无统计数字。何家村13户,皆为大白花宗族。何家村是摩哈苴唯一的既是全村在一起、又是全宗族在一起共同出行的群体,该村无单家出行的情况,且年年如此。岭岗村25户,只有1个出行群体,共3户,由2户大白花张和1户粗糠李组成。据不同时间、不同地点的几位报导人说,其余22户皆未出行,他们大多数家户的男子参加了新年打陀螺活动^⑥。他们认为,出行管牲口兴旺,打陀螺管庄稼丰收,是一样的。加之打陀螺的场地离该村较近,所以他们选择来打陀螺。龙树山21户,有1个出行群体,共6户,由4户大白花张姓和两户马姓汉族构成。其余15户单家出行或未出行。干龙潭28户,有两个出行群体。第一群体5户,包括竹根罗1户、大白花鲁1户、葫芦李2户、松树李1户;第二群体亦为5户,全为葫芦李宗族。其余18户单家出行或未出行。麦地平掌14户,为同一松树李宗族,有两个出行群体。第一群体3户,由分了家的父子家庭构成;第二群体亦3户,由分了家的兄弟构成。其余8户单家出行或未出行。

由此可见,在当下摩哈苴的社会生活中,出行群体的构成已经出现了很大的变迁。

三、出行群体构成原则的变迁

当我们根据田野材料对摩哈苴出行群体的构成原则进行追寻时,我们同样看到了很大的变迁。

从笔者的田野观察来看,2003年摩哈苴出行群体的构成以及单家出行存在着如下四种模式,这四种模式也体现着相应的四个原则:

第一种是以小村为单位的地域群体模式,这一模式体现了传统出行群体构成的“地域性原则”。在全部19个出行群体中,有何家村和迤头下村两个群体为此模式,共27户,占全部11个小村的18%,占全部出行群体的11%。其出行户数占出行群体总户数的21%,占全村总户数(265户)的10%。需要说明的是,我们将迤头下村作为聚落群体来统计分析,虽然本来属于迤头下村的白草山5户未参加该群体出行,但这5户从来不参加迤头下村的集体出行,因其位居2里多以外的深山之中,需要连续翻越数山方能到达。而这个聚落还有一户何姓未出行,仅属特殊情况。就常态而言,这个聚落群体每年都组成一个稳固的出行群体。

然而,地域性原则却存在着反思的余地。首先,何家村之所以能够以小村集体出行,在对社区生活较全面的观察中,笔者注意到何家村是同一以大白花为图腾祖先的宗族构成的村落,且整个摩哈苴除岭岗村有一户以大白花为图腾的何姓外,只有何家村为大白花何姓宗族^⑦。因此,这一个出行群体的构成不足以证明以小村为单位的地域性原则具有排他性,这里有可能潜藏着宗族原则在起一定的作用。还有一点:何家村的山神庙就在打陀螺场的旁边,相隔不到20米。正月初一为摩哈苴打陀螺的日子,全摩哈苴的男性无论老少皆可自由参加。笔者在2003年的观察中,看到何家村一些妇女及几位老人在山神庙旁边杀鸡洗菜、支锅做饭,而男青年、男孩以及一部分老年男性全都在打陀螺。柔情的袅袅炊烟和鏖战的微微轻尘欢乐地融合在一起,使节日气氛更为浓郁。做饭的和打陀螺的对看着,一边的高潮牵动着另一边的心绪,不时从两边同时传来欢笑声和惋惜声。等到饭做好了的时候,男人们便回来祭山神和吃饭,而后他们又去打陀螺,可谓一举两得。因此,笔者推测何家村每年集体出行可能与山神庙靠近打陀螺场所有一定关系^⑧。其次,迤头下村出行群体排除了宗族关系,从形式上看是一种纯粹的地缘关系,但进一步的观察却发现其凝聚力的形成同样并非纯然地域关系的原因,而与干部们的思想动员与宣传鼓动以及其他因素相关。迤头下村是村治精英与知识精英集中的地方,干龙潭村民委员会主任兼党支

部书记居住在该村,南华县原土地局局长亦居住在此村,另外还住有几位退伍战士。村干部、国家干部以及退伍战士将出行仪式作为稳固、强化村落社会关系的手段,经常宣传:“我们这个村庄要增强凝聚力,要做整个摩哈直榜样。”另外,如土地局长的孩子们在南华县城读书,每到春节全家人都回村过年,带着录音机、收音机、照相机等村民们少见的时髦设备,并穿着城里流行的西装牛仔。出行那天,他们便将这些“新式武器”带到现场,增添了更多的娱乐性,无形中亦形成了某种吸引力,使全村的男女老少都乐意参加。

第二种模式是“准宗族群体”模式,这种模式体现了出行群体构成的“准血缘关系原则”。在 2003 年的观察中,严格说来,仅有背阴地第一群体共 11 户为此模式。占出行群体总数的 5%,其出行户数占全村出行群体总户数的 9%。我们之所以说是“准宗族群体”,其理由是并非全部宗族作为一个共同体集体出行。竹根鲁全宗族共有 43 户,分布在老虎山、背阴地、迤头上村和迤头下村。这 11 户组成的出行群体既不是竹根鲁宗族的全部,也不是同居背阴地竹根鲁宗族(共 20 户)的全部,故这种关系也难说成是纯粹的宗亲关系。此外,摩哈直还有 8 个父子群体或兄弟(包括堂兄弟)群体,规模都很小。其中 3 户构成的群体 6 个,4 户构成的群体 1 个,5 户构成的群体有 1 个。这些出行群体只能视之为几个家庭的联合,我们不将其作为“准宗族群体”模式看待。

第三种模式为情谊群体模式,这种模式体现了出行群体构成的“自由组合原则”。这一模式是不同宗族的家户自愿组合而成的出行群体,2003 年这一类出行群体有 8 个:老虎山第一群体 15 户;外厂第一群体 8 户;外厂第二群体 8 户;迤头上村第一群体 12 户;迤头上村第二群体 7 户;岭岗村出行群体 3 户;龙树山出行群体 6 户;干龙潭第一群体 5 户。这 8 个情谊群体共 64 户,出行群体占全村出行群体总数的 42%,出行户数占全村出行群体总户数的 50%。8 个情谊性群体都是较大的群体。老虎山第一群体有 15 户,超过了被干部们组织起来的迤头下村第一群体 14 户,也超过了何家村 13 户,成为 2003 年摩哈直出行群体中最大的一个。此外,迤头上村第一群体 12 户,外厂的两个 8 户群体,皆为大群体。虽然这种模式的出行群体总数及户数皆只有半数左右,但这里是纯粹意义上的统计数字,其实在小村模式和准宗族模式中,都渗透着这种原则:前者贯穿了地域情谊,后者贯穿了血缘情谊。情谊性的自由组合原则具有普遍意义,而地域和血缘原则不具有普遍意义,因为缺乏情谊的家户,即使居住在一起或具有血缘关系的家户皆不构成出行群体。

第四,除了以上三种作为“群体”的出行模式以外,单家出行约为 96 户,占全村出行总户数 225 户(包括群体出行与单家出行两项在内)的 43%,这显然也是一种模式,而且是一种重要的模式。另外,2003 年摩哈直因无牲口、打陀螺或其他原因未出行的约 35 户,占全村总户数(265 户)的 13%^⑨。单家出行或不出行的主要原因是家庭事务与集体出行群体安排的时间不能吻合,因为集体出行需要生火做饭,往往会用去一整天的时间;而单家出行只需要端着祭品去山神庙献一献,半个小时或一个小时即可完成。单家出行不构成群体,可以看作“世俗事务首位原则”在潜在起着作用。35 户未出行的也潜藏着这种原则。

我们再从主位的视角即本地人的目光来进行分析。在笔者采访的数十位当地朋友对问题的表述中,报道人反反复复地说着如下一些语句:“按兴趣、缘份,几家玩得好的就搭拢一处出行。”“不按家族出行。”“老规矩是一个村一起去,一家不漏,但实际上是玩得拢的就在一处献(祭),团结互助好一点的就拼拢出行。”“现在各家忙各家的,斗不拢。按理说是全村搭拢去献(祭)。”“你忙我忙,就斗不到一起了。”“有缘份,但离得远也不搭拢。”笔者的一位朋友、干龙潭一李姓报道人(初中毕业,现任村委会副主任)对出行群体构成原则有一个很好的概括:“就近、就便、合得来。”“就近”为地域原则;“就便”为世俗事务首位原则;“合得来”为自由组合原则。在上述客位分析中,宗族关系并没有放到重要的位置上,如果将这一条原则排除,那么主位与客位视角的观察分析结果则是完全一致的。

四、“祭祀圈模式”解释力的局限

对于出行群体与地域关系结构,笔者对摩哈苴的观察与台湾人类学者林美容教授对草屯镇的观察形成对比。林美容教授的结论主要有两个方面的意见:第一,关于祭祀圈组织的性质与范围。林美容认为,祭祀圈本质上是一种地方组织,一种以神明信仰来结合与组织地方人群的方式以及组织地方社区的方式。在祭祀圈概念中,共同祭祀是其“表相”,人群结合是其“底相”。在祭祀圈区域内,居民以共神信仰而结合为一体,有某种形式的共同祭祀组织,维持例行化的共同祭祀活动。而就祭祀圈的范围来说,每一个祭祀圈反映一个地域性共同团体,此一团体大体以村庄为范围,或在聚落内,或在村落内,或数个村庄联合,甚至大可及乡镇范围内,因其具有组织地方社区的个性,范围多不超出乡镇之外。这就是她所说的祭祀圈模式组织社区的“限制”。超镇域的大型神明会之地域组织在台湾多非祭祀圈,这类型的地域组织林美容用信仰圈的概念去说明。第二,关于祭祀圈的作用。林美容认为祭祀圈模式具有很强的解释力,她将宗教作为构建地方社区的中心手段,所以在对待祭祀圈与其他地方组织(如市场圈、通婚圈等)的关系的问题上,她认为祭祀圈具有主导作用。前此,在建构地方社区的有关研究成果中,美国人类学家施坚雅强调市场的主轴作用;日本学者冈田谦则指出市场圈、通婚圈与祭祀圈三者的重合^[1](第110页);如此等等。林美容认为:“如冈田谦那样仅说祭祀圈、市场圈与通婚圈之间的互相重合,这是一种比较平实的说法。若一定要建立三者之间的因果关系,并说那一个具有决定性的主要作用,则祭祀圈未尝不是一个可与市场圈竞争的理论,或甚至祭祀圈才是台湾汉人社会生活主体,台湾汉人社会发展的主导。这一切疑问当然有待学者更进一步的探讨。”^[1](第110页)

本文对摩哈苴研究的意义并不在于提供了与草屯镇颇为不同的祭祀圈,而在于在草屯镇具有大体相同的祭祀圈的前提下,对祭祀圈模式解释力的限制提出了“进一步的探讨”。摩哈苴祭祀圈的解释力与草屯镇祭祀圈的解释力颇为不同,本文就林美容教授的两个意见提出本文的结论:

第一,“祭祀圈模式”忽略了变迁。摩哈苴的祭祀圈虽然是组织地方人群的方式与组织地方社区的方式,也具有例行化的祭祀活动,从层次上看也具有“或在聚落内,或在村落内,或数个村庄联合,甚至大可及乡镇范围内”的特点;然而当前摩哈苴的祭祀圈较之传统社会已经有了很大的变迁。对摩哈苴出行群体的主位与客位分析中,我们已经看到出行群体构成原则已经由传统社会中的一个原则变成了三个原则。所得出的三个原则之间存在着互相制约的关系:当“合得来”的自由组合原则对“就近”的地域原则组合起来的人群进行颠覆之时,“就便”的世俗事务原则又对“合得来”原则进行颠覆而使单家出行得到允许。在这双重否定中,摩哈苴的出行群体已经不能作为“地域社会组织”而存在。

第二,“祭祀圈模式”也不能说明结构。我在《继嗣与交换:地域社会的构成——对摩哈苴彝村的历史人类学分析》^[3]一文中,已经从宗族裂变分支的地域性搬迁与通婚范围两个视角分析了地域社会构成问题。摩哈苴的祭祀圈在地域社会构成中不“具有主导作用”,即使在传统社会中也是这样。祭祀圈与“继嗣”、“交换”所构成的地域关系共同编织着地域社会。从对摩哈苴“出行”群体的分析中,我们看到祭祀圈的组织功能其实是很薄弱的,它经不起其他力量(如当代社会世俗经济力量)的冲击。既然摩哈苴的祭祀圈不能成为一个完整的地域整体内所有家户的组织原则,山神的地域性与出行人群的不完全地域性之间存在的矛盾,这就将祭祀组织与祭祀对象之间的稳定关系瓦解了,那么,它当然不能成为“社会生活主体”和“社会发展的主导”。从摩哈苴的经验可以看出,“社会实在”与“社会规范”之间存在着的张力关系^[4](第276页)虽然并没有将祭祀圈瓦解,然而却使它的组织功能弱化。摩哈苴的祭祀圈已经不是林美容所说的“祭祀圈的成员资格为义务性强迫性”^[2](第310页)。因为出行群体皆为自由组合群体,并且单家出行与不出行也已经得到公认的许可;所以摩哈苴的出行群体已经成为“志愿性的宗教组织”而不是“义务性强迫性”的宗教组织了。“志愿性的宗教组织”作为一种人群的组织方式是成立的,而作为地域社会构成起主导作用的组织方式却难以成立,它只能作为地域社会构成的纬线之一而存在。

五、进一步的讨论

“祭祀圈模式”既然经不起市场圈、通婚圈、宗族裂变分支圈的共同追问,更经不起变迁的检验,因而祭祀圈不具有组织地方社会的主导作用。那么,对于一项彻底的研究而言,就既需要回答构成地域社会的主要结构要素是什么,更需要探求所有这些要素发生变迁以及这些要素之间的关系发生变迁的根本性动力是什么。也就是说,我们必须从结构与历史两个方面找到一致性的解释。对于地域社会的结构要素,市场圈、通婚圈、祭祀圈等都有研究者探索过,都可以说明一部分问题,但从笔者对摩哈直田野调查来看,祭祀圈、市场圈、通婚圈这些单一要素皆不能成为地域社会构成的主导力量或决定性要素,它们必须共同编织起构成地域社会的各种经纬线。

那么,到底什么才是构成地域社会的“深层的乌龟”^[5](第 32 页)?笔者主张从人类的实践“活动”的分析中来寻找正确的路径。人类的“活动”是一个繁复性结构而不是单一要素的简单结构。恩格斯曾将人类的生产活动概括为两种:“一方面是生活资料即食物、衣服、住房以及为此所必需的工具的生产;另一方面是人类自身的生产,即种的蕃衍。”^[6](第 2 页)马克思和恩格斯在合著的《德意志意识形态》一书中,又将人的“活动”的不同内容具体展开,它包括人对自然的能动关系,人的生活的直接生产过程,以及人的社会生活条件和由此产生的精神观念的直接生产过程。综合起来看,大致可以概括为人的物质资料生产实践活动(第一种生产活动),“种的蕃衍”活动(第二种生产活动),人的精神生产活动三个方面。第一种生产活动包括物质资料的生产与交换,研究者只注意到交换所形成的市场圈显然只说了问题的一个方面。第二种生产活动包括宗族继嗣与婚姻交换,研究者们一般也只是各执一端进行研究,得出了“片面的深刻”的结论。第三种活动(精神生产活动)包含很多不同的内容,祭祀圈只是作为精神生产活动的宗教活动的一种。只有从这三种活动及其互动关系去综合说明地域社会构成问题可能较之用单一要素去构建地域社会更为有效些。只要从人类的实践活动的视角去解释地域社会的构成,我们在对摩哈直的田野观察中就可以看到,祭祀圈、市场圈与通婚圈三者之间并不是如有的学者认为的是重合关系,而是有一部分重合,另外的部分并不重合。这些不重合的部分如齿轮状嵌入与其相邻的另一地域社会,这样形成的是具有某种啮合关系的“齿轮式的地域社会结构”^⑩。

当然,林美容教授对祭祀圈模式已经作了某种限定,即地域上限定于台湾,民族上限定于汉人。就此而言,本文所提供的中国西南部的彝族村的例证越出了这两个限定,对摩哈直的分析得出的结论也不构成对林氏理论的批评。然而,林氏是将祭祀圈模式上升到地域社会构成的起主导性作用的一般理论来分析问题的,故而本文在“通则”意义上形成了与林氏祭祀圈模式的对话关系。

注 释:

- ① “出行”指当地普遍存在的正月初一的祭祀山神活动。
- ② 本文的“小村”相当于林美容所说的“聚落”概念,“村庄”则相当于林氏所说的“村落”概念。
- ③ 山神与土地神仅是高山与平原地区的差别。例如在大理坝区,既有苍山脚下的山地,又有洱海边上的平地,于是,山神与土地神合庙祭祀,其庙被称为山神土地庙,每一庙中皆有两尊塑像,一尊山神,一尊土地。在江苏一带的平原地带,则每村有土地神而无山神。
- ④ “三叉松毛”是指从马尾松上截取的三叉松枝经过“朵西”(巫师)的仪式后具有神性之物。
- ⑤ 彝族在姓氏前冠以植物名称,表示该宗族以此植物为图腾,“竹根鲁”表示以竹根为图腾的鲁姓宗族。以下山白草杞、葫芦李、松树鲁等与此同。
- ⑥ 摩哈直女人不参加打陀螺和出行仪式。
- ⑦ 何家村虽有两户鲁姓,但属于上门后“改灵不改姓”(改了灵牌不改姓氏),为大白花何宗族成员。
- ⑧ 这一点也可以从岭岗村的观察中得到旁证,岭岗村距打陀螺场地亦较近,因参加这项活动而不去出行的人最多。
- ⑨ 单家出行与未出行的总数为 131 户,要从中剥离出单家出行的准确数据非常困难,但从老虎山、马家村和迤头下村

的单家出行与未出行户数相加为34户,其中有4户未出行,按此比例计算,109户单家出行或未出行(除去岭岗村)中就应该有13户未出行。岭岗村共有22户未出行,故未出行的有35户。那么单家出行的就是96户。

- ⑩ 本文的结论对我此前的文章《继嗣与交换:地域社会的构成——对摩哈苴彝村的历史人类学分析》(载《民族研究》2004年第6期)的结论有所修正。

[参 考 文 献]

- [1] 林美容. 由祭祀圈来看草屯镇的地方组织[J]. 台湾“中央研究院”民族学研究所集刊, 1986, (62).
- [2] 林美容. 从祭祀圈到信仰圈——台湾民间社会的地域构成与发展[C]. 李筱峰, 张炎宽, 戴定林, 等. 台湾史论文精选: 上. 台北: 玉山社, 1988.
- [3] 朱炳祥. 继嗣与交换: 地域社会的构成——对彝哈苴彝村的历史人类学分析[J]. 民族研究, 2004, (6).
- [4] [美] 罗伯特·墨菲. 文化与社会人类学引论[M]. 北京: 商务印书馆, 1994.
- [5] [美] 格尔兹. 文化的解释[M]. 纳日碧力戈, 等译. 上海: 上海人民出版社, 1999.
- [6] [德] 马克思, 恩格斯. 马克思恩格斯选集: 第4卷[M]. 北京: 人民出版社, 1995.

(责任编辑 于华东)

Relation Structure between “Chuxing” Groups & Local Society of Yi Village in Mohaju

ZHU Bingxiang

(Department of sociology, Wuhan University, Wuhan 430072, Hubei, China)

Biography: ZHU Bingxiang (1949-), male, Professor, Department of Sociology, Wuhan University, majoring in social anthropology.

Abstract: In the background of the modern nation, compared with the traditional society, there is a great change in the “Chuxing” groups of a Village of Yi People in Mohaju: there are various types and different composing rules. “Sacrifice Circle Model” is not a universal explanation about the compositions of the local society, for it not only neglects the historical latitude, but also the influence of other factors. The thick “tortoise” of the compositions of local society has to be explored in the human beings’ practical activities.

Key words: sacrifice circle; local relation structure; the limitation of explanatory power