

(1998—1999)

凉山彝族自治州民族研究所

主 编 马尔子

副主编 巴丘日火 张明 伍芝

凉山民族研究 4

民族出版社

(1998—1999)

凉山彝族自治州民族研究所

凉山彝族自治州民族研究所

主编 马尔子

副主编 巴且日火 张明 伍芝

凉山民族 研究 4

民族出版社

图书在版编目 (C I P) 数据

凉山民族研究 . 4 / 马尔子主编 . —北京: 民族出版社, 2013. 11

ISBN 978 - 7 - 105 - 12978 - 2

I. ①凉… II. ①马… III. ①少数民族 - 研究 - 凉山彝族自治州 - 文集

IV. ①K280. 712 - 53

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2013) 第 266314 号

凉山民族研究 . 4

策划编辑: 罗 焰

责任编辑: 千 日

书名题签: 启 功

封面设计: 翟跃飞

出版发行: 民族出版社

地 址: 北京市东城区和平里北街 14 号 邮编: 100013

网 址: <http://www.e56.com.cn>

印 刷: 北京市迪鑫印刷厂

经 销: 各地新华书店

版 次: 2013 年 11 月第 1 版 2013 年 11 月北京第 1 次印刷

开 本: 787 毫米 × 1092 毫米 1/16

字 数: 589 千字

印 张: 28.5

定 价: 82.00 元

ISBN 978 - 7 - 105 - 12978 - 2/K · 2271 (汉 1264)

该书如有印装质量问题, 请与本社发行部联系退换。

凉山民族研究丛书

第4辑

顾 问	王金铁	达久木甲	王阿呷	白 云	张克蒂
	杨正勇	吉伍吉史	邓 激	哈小华	
编 委	马尔子	马金明	马 勤	巴且日火	张 明
	伍 芝	杨胜梅	罗布合机	罗 聪	
主 编	马尔子				
副主编	巴且日火	张 明	伍 芝		

总序

全国彝族人口有800多万，主要分布在云南、四川、贵州和广西。大体可分为东部、南部、东南部、西部、中部和北部6个方言区。凉山彝族自治州（以下简称凉山州）是全国最大的彝族聚居区，又是四川省少数民族类别最多的地方，境内住有彝族、汉族、藏族、回族、蒙古族、傈僳族、苗族、布依族、傣族、纳西族、壮族、白族、满族、土家族等14个世居民族。据凉山州2010年第六次全国人口普查数据统计，全州常住人口为4 532 809人。其中，少数民族人口为2 377 452人，占总人口的52.45%；彝族人口为2 226 755人，占总人口的49.13%。凉山州位于四川省的西南部，地处东经100°15′~103°53′、北纬26°27′~29°3′之间。北起雅安市和甘孜藏族自治州南缘，南连攀枝花市，东西两面与云南省为邻，东北与乐山市接壤，面积60 423平方千米，东西宽约360千米，南北约370千米。它是四川往来祖国西南边陲的重要通道之一。^①

自古以来，外界都把凉山彝族地区视为神秘之地，穿越大小凉山自然成为壮举。新中国成立前，除了商贾逐利盯着彝族地区而外，真正地称得上深入大小凉山进行学术考察和探险并留下较多著述的前贤，依次为多隆、杨成志、马长寿、林耀华、顾彼得、陈宗祥等。1907年多隆带领探险队，挎着卡宾枪纵贯彝族地区，写下《彝藏禁区行》^②；20世纪30年代初，杨成志小心翼翼地踏进彝族地区，写下《中国西南民族中的罗罗族》^③；1937—1940年，国立中央研究院的马长寿两次穿越彝族地区，历时一年左右，写下《凉山罗彝考察报告》^④；1941年从美国哈佛学成归国的林耀华，翌年风尘仆仆地投入彝族地区，“撰毕”《凉山夷家》^⑤……诸多学者给后人留下了价值连城的学术成果。除此之外，曾昭抡、常隆庆、江应樑、马学良等学者也为凉山彝族研究留下了宝贵的篇章。用民族学和人类学的视野看，他们都是客位研究或探访者，其所见所闻所写都属于外来者眼里的凉山彝族。与此同时，本土的主位学者曲木

① 《凉山彝族自治州概况》修订本编写组：《凉山彝族自治州概况》，1页，北京，民族出版社，2009。

② [法]多隆著，辛玉等译：《彝藏禁区行》，乌鲁木齐，新疆人民出版社，1999。

③ 杨成志：《中国西南民族中的罗罗族》，载《地理杂志》，油印本，1934（1）。

④ 马长寿著，李绍明、周伟洲等整理：《凉山罗彝考察报告》，成都，巴蜀书社，2006。

⑤ 林耀华：《凉山夷家》，上海，上海商务印书馆，1947。

藏尧、岭光电、李仕安等彝族精英也从不同的角度完成了许多著述。尤其是 20 世纪 30 年代末曲木藏尧所著的《西南夷族考察记》和 40 年代初岭光电所著的《俚情述论》，为后人留下了不可多得的资料。

新中国成立后，大小凉山彝族地区不再是禁区，“1953 年，全国人大民族委员会和中央民族事务委员会组织进行全国性的民族识别调查，1956 年又开始少数民族语言、少数民族社会历史调查”^①，取得的第一手学术资料非常丰富。不过，当时在总体上是以阶级斗争为纲，调查的宗旨必须与主流意识形态合拍，因此，政治干扰较多。到了“文化大革命”期间，这些资料也被封存。70 年代末，国家政策调整后，才对五六十年代调查的资料进行整理、编写，阶段性成果集结成三本书公开出版：一是《凉山彝族奴隶社会》编写组编写的《凉山彝族奴隶社会》^②，二是胡庆钧著的《凉山彝族奴隶制社会形态》^③，三是周自强著的《凉山彝族奴隶制研究》^④。这三部著作从各个方面系统地总结和阐述了凉山彝族社会的基本性质和特点，为外界了解、认识、研究凉山彝族做了很好的铺垫。不过也从时间和空间上把凉山彝族社会刻板地描述为“野蛮”、“落后”、“黑暗”、“迷信”的奴隶社会“活化石”。80 年代中期，一批充满激情的彝族年轻学者逐渐地涌现出来。他们大学毕业后，在老一辈彝汉学者的指导下，遵照党中央提出的“救书、救人、救学科”的指示，对彝族文献进行了大量的搜集、整理、翻译、出版。为彝学研究注入了更多的新鲜血液，为本民族“自我”的历史叙述做了许多有益的基础工作。由于沉醉于“民族文化的复归”，其中也有个别人在其调查研究和书写过程中略带“我看我的影子很漂亮”的感怀，过多地认为许多历史文明都和彝族人的生活单元紧密地联系在一起。于是多种不同的学术观点在彝学范围内展开了对话，这样的学术氛围是积极健康的，也值得提倡，它至少构建了多声对话的学术机制，避免了一概而论的弊端。

从 20 世纪 80 年代中期开始，持不同见解的专家学者不断到凉山彝族地区考察，争鸣的文章四处可见。基于为全国各地甚至国外从事凉山彝族研究的专家学者提供方便，1990 年在州府所在地西昌成立了凉山彝族自治州民族研究所，它的成立确保了凉山地区的专业性研究组织框架。但它又有别于中央和省级研究机构，研究所的基层研究人员不得不扮演如下几种角色：接待国内外专家学者，为他们到彝族地区调查研究做好协调服务，并陪同下乡；无偿提供彝、汉、英口语或书面翻译；充当被访谈对象，把了解的知识和学问告诉访谈者，为他们深入彝族地区研究做好铺垫；以地方学者的身份与国内外大专院校或科研院所开展一些合作项目，包括单位与单位、个人与

① 《凉山彝族自治州概况》修订本编写组：《凉山彝族自治州概况》，1 页，北京，民族出版社，2009。

② 《凉山彝族奴隶社会》编写组编：《凉山彝族奴隶社会》，北京，人民出版社，1982。

③ 胡庆钧：《凉山彝族奴隶制社会形态》，北京，中国社会科学出版社，1985。

④ 周自强：《凉山彝族奴隶制研究》，北京，人民出版社，1983。

个人之间的合作项目。在力求做好上述工作的同时，从1992年开始创办了年刊《凉山民族研究》，至今已内部刊印20期，刊登论文500余篇，计600多万字。虽说是《凉山民族研究》，但主要研究对象都放在凉山彝族，刊出的文章涉及其他少数民族的较少，因此有待在今后的工作中不断改进。

《凉山民族研究》创刊之初，得到了各级领导和社科界知名学者的关心和支持。时任全国人大副委员长、著名社会学家费孝通教授，国家民委副主任伍精华，四川省委副书记冯元蔚，中国社会科学院民族研究所胡庆钧教授，中共凉山州委书记刘绍先等领导和学者为本刊题了词；著名书法家启功先生为本刊题写了刊名；时任中共楚雄彝族自治州州委书记王天玺、凉山彝族自治州州长马开明为创刊号著文。坦白地说，凉山彝族自治州民族研究所成立时，业务人员都缺乏学术专业训练，业务素养普遍偏低，编辑能力较弱，不懂严格的学术规范，随意性强。好就好在《凉山民族研究》创刊以来，一直得到州内外专家学者的关心支持，在他们的帮助下，我们边学习边克服缺点，在调查研究和写作编辑中，逐渐走向规范化，刊物的学术质量和信誉度不断得到提升。

随着时间的推移，十多年前刊印的《凉山民族研究》只剩下孤本。这些年来关注凉山彝族地区的专家学者越来越多，许多朋友不断写信、打电话、发邮件甚至登门索要《凉山民族研究》。为了满足学者和读者的需求，《凉山民族研究》编委会决定从2011年开始，对《凉山民族研究》进行修订，按时间顺序每两期合编为一辑，以丛书的形式逐步公开出版。主旨是为凉山地区民族研究提供资料服务，鞭策和鼓励基层研究工作者做好基础性研究工作。为确保时代性，除对原文的错字和病句做修改外，原则上不做改动。这样也许能让大家再“看看我们的影子，听听我们的回音”后，更好地反思和检查《凉山民族研究》既有的时代叙述。尽管我们的整体水平不高、能力有限，但希望州内外专家学者一如既往地关心、支持《凉山民族研究》，继续激励我们在这样一个经济欠发达与文化多样性共鸣之地，给有志于凉山民族研究的专家学者当好铺路石和牵马人。彝谚云：“愚拙十人相聚，美言畅叙不止。”这是我们由衷期盼的未来——让我们从容地在偏僻遥远的乡邦，用乡下的语言继续叙说乡下的故事。

《凉山民族研究丛书》的出版，得到四川省民族地区经济开发工作领导小组办公室和凉山州社科联民族文化研究基金会的鼎力资助，民族出版社罗焰女士及同人为此也做了辛勤的工作，在此一并致谢。

马尔子
2011年5月9日

目 录

有关凉山地区诺苏宗教的九项论题	魏明德 1
彝文仪式经书与彝文《驱鬼经》	巴莫阿依 10
彝族苏尼的特异功能及其社会职能	李正文 16
中国彝族丧葬仪礼的人间形成功能	樊秀丽 22
凉山佛教琐谈	黄承宗 30
滇南彝族尼苏人的占卜	龙保贵 38
屋脚蒙古族丧葬习俗点滴	马金明 罗布合机 49
凉山彝族家支生活的变迁	马尔子 53
对四省区彝文文献中关于认同感描述的对比研究	伍 呷 68
彝文古籍《勒俄特依·石尔俄特》一文的文化内涵	李正文 83
彝族经典《指路经》的民族认同功能	樊秀丽 90
论舅父在凉山彝族社会生活中的重要地位	蔡富莲 94
冕宁漫水湾及喜德米市人类学考察记	巴莫阿依 99
我的家乡地坡洛岗	列索子哈 112

彝族聚居地米市的彝族

..... 斯蒂文·郝瑞 著 曲木铁西 译 120

在 multi-ethnic 杂居中的白乌彝族

..... 斯蒂文·郝瑞 著 曲木铁西 巴莫阿依 译 137

旧凉山彝族偷窃案及案例

..... 马尔子 史小勇 152

凉山彝族习惯法对伤害五官的处罚及其特点

..... 蔡富莲 164

婚俗的相同表层与相异内涵

..... 伍 呷 169

当代彝族女性价值观与社会角色的变迁

..... 米正国 178

彝族传承文学研究的新视角——女性角色

..... 王昌富 185

凉山职业家庭离婚率上升的因素及思考

..... 白史各 192

以环境促健康，以健康促发展

..... 冯 敏 白史各 罗凉昭 196

浅论凉山彝族传统生育观和生育行为

..... 伍 芝 219

凉山彝族换童裙仪式

..... 罗布合机 223

对凉山州散杂区经济发展的几点意见

..... 张 明 225

走出贫困：凉山农村彝族妇女可持续发展研究

..... 马林英 229

四川少数民族贫困妇女实施功能性脱盲脱贫的调查与对策

..... 马林英 248

搞好农村医疗卫生事业是农民脱贫致富的基本保障

..... 阿子阿越 265

冕宁“冀苏”部落源流试探

..... 陈宗祥 269

凉山土著“邛”人族属及文化考略

.....	朱文旭 279
说润盐古道	
.....	李星星 288
从彝文文献的记载探析“濮”的源流	
.....	王继超 296
泸山蒙段祠考	
.....	黄承宗 306
昌州卢姓长官司述略	
.....	卢永良 310
“鹿卢剑”考	
.....	拉马广漠 316
一致性与多样性	
.....	哈丽娜·瓦西斯卡娅 320
谈彝语次高调的文字设制问题	
.....	洛边木果 329
凉山彝语词缀刍议	
.....	阿育几坡 334
试论凉山彝族女童教育的现状与对策	
.....	吴明先 344
一类体制学校与双语教学的回顾与展望	
.....	吴明先 355
凉山彝族教育发展状况及调适行为	
.....	马目举 365
社会变迁中彝族文化的自我传习与保护	
.....	李永祥 371
当代彝族社会转型与文化建构	
.....	米正国 380
论四川彝族传统文化现代化	
.....	侯前所 388
彝族竹文化	
.....	李增耀 397
历史的必然与选择	
.....	赵国祥 410

凉山彝族祖先崇拜与厚葬习俗对社会发展的消极影响及对策
..... 马史火 414

诉讼中应坚持民族政策完善翻译制度
..... 海来俄洛 420

横越大凉山
..... 陈宗祥 口述 老成 记录 422

筭路蓝缕昌彝学，万里彝乡即故乡
..... 朱文旭 435

后 记
..... 443

有关凉山地区诺苏宗教的九项论题*

[法] 魏明德 (Benoit Vermander)

本研究并不是对凉山地区诺苏宗教的信仰与仪式的系统性介绍,因为许多中文著作对此已有清楚而详尽的介绍。本研究的宗旨在于提出九项论题,虽然内容的表达方式具有挑战性,但是可以帮助我们对诺苏宗教的全貌有进一步的了解。只要是稍微留心的读者就会发现,现存的研究成果对诺苏宗教与信仰的研究还有许多未涉及的问题:“诺苏的宗教体系与我们所知诺苏社会的发展有何相关”、“诺苏宗教与中国其他的宗教有何关系”、“若与全世界的宗教体系相比较,如何为诺苏宗教定位”、“彝族的宗教实践与其神话、故事之间的关系是什么”,等等。本研究虽然无法回答所有的问题,然而期望能够让研究同行注意到某些研究的方向,若进行团队的研究,则能寻求到更明确的结果。

本研究采用论题式的报告,尽可能做到内容简洁、直接。本报告虽参考现存的研究,但并不希望限于学术性的争辩。此外,本人并不确信这里所有的论点都是完全正确的,个人认为这些推论应有其可信度,相信不管本人的推论正确与否,若能抛砖引玉,对建构诺苏宗教的整体论点而言,同样是跨出了一大步。

第一,凡论及诺苏宗教的源流与形态,一般人都以“原始宗教”为了解的论点。

凉山地区的诺苏宗教并非原始宗教,该地的宗教不仅是历史不断进化的结果,而且其宗教形态有可能是发展到晚期才形成的。

凡对凉山地区的宗教研究感兴趣的人都知道,在学术性的简介上习惯就将凉山地区的宗教归类为“原始宗教”。因此,一般人认为诺苏的信仰与仪式再现了几千年前的宗教形态,或是反映了其他类似社会的宗教信仰现况。

本人认为,若要了解诺苏宗教,应该将诺苏宗教发展的现状视为长期的、复杂的、持续的历史进化的结果。诺苏宗教并非原始宗教,而是历史性的宗教。因此,我

* 本文原载《凉山民族研究》1998年刊,第102页。

们似乎不宜在一开始就将诺苏宗教化约为亘古不变的“原始核心”，而应试从我们所知的诺苏社会的发展史与凉山地区的宗教特性，等量齐观。

由此观之，本研究举出几项研究员皆熟悉，且认为是毋庸置疑的事实，以作为说明本论题的关键性的明证。

首先，诺苏宗教特色重视书写。毕摩凭借经文的知识稳固其权威，而经文有其“有效性”。这项事实与“原始宗教”的定义自然大相径庭。

其次，毕摩与苏尼的区别等同于书写与口语的分野。即使诺苏史料确信毕摩阶层应“先于”苏尼阶层，然而在此我们的理解应是毕摩阶层“高于”苏尼阶层。本研究提出，毕摩与苏尼并存的现象，揭露了两个宗教体系在时空上的消长，其特色在于毕摩体系的确立并没有瓦解苏尼体系，而是压缩后者的职权空间。换言之，苏尼代表了诺苏社会有史料记载之前所具有的社会形态。苏尼应是狩猎社会结构的要角，随着超度仪式的定型及社会角色的强化（或因父系家支体系的巩固与书写族谱的角色），毕摩渐占居优势而苏尼则渐居劣势。

更广地说，研究毕摩角色日渐定型的过程，会让我们了解诺苏社会全面演进的过程及其宗教结构的发展。其中的关键，在于大理国灭亡之后的史实，有许多历史研究值得探讨。根据记载，诺苏社会分权如下：“兹”专管政权，负责战争与狩猎的工作；“莫”负责协调，“毕”则专司宗教、葬仪祭祀。但是在大理国灭亡之前，后两者的职权是屈于“兹”之下的。有段故事中提及兹莫的权力，并暗示其权力可能产生的变化，这是很好的例子。故事如下：一个有权势的兹莫邀请一位毕摩来家里念经，但是这位毕摩却是气定神闲地到来。有一天清早，毕摩升起火（应是在户外），说：“早上一炉火，兹莫没有它温暖。”兹莫听后大怒，愤而命令升起四堆火，把这位毕摩投入熊熊的炭火中，当毕摩快要被烧死时，兹莫大声问道：“现在你温暖了吧？”毕摩答道：“对，我温暖了，我的家支和亲戚也都温暖了。”事实上，毕摩被活活烧死的消息一传开，他的家支亲戚群起出动攻击兹莫，遂把兹莫打败了。^①

大理国衰微之后，彝族人逐渐迁徙到凉山的高山地区，此时的主控权应由兹莫掌控。但是新的局势导致了两个现象：一是与元代关系逐渐正常化，兹莫受到分封，此后历代兹莫皆受到汉族分封的头衔；二是彝族人以往掌握的来自平原稻米与山地资源贸易交往的主控权，转为高山型社会后逐渐造成兹莫控制权的缩减，并导致凉山地区传统等级的定型，以及权力与职权的微妙平衡。

最后兹莫构成了一个等级，而毕摩所代表的仅是职权。毕摩的出身有可能源自诺合或是曲伙，等级的出身并不会影响到毕摩的法力。然而，对于在地位上受到降级的

① 参见马学良：《彝族原始宗教调查报告》，196页，北京，中国社会科学院，1993。

人而言，成为毕摩所带来的威望也是一种补偿。同属兹莫等级的家支里若有人被降级，可以师习毕摩，成为毕摩后他的家族就能世袭毕摩。“沙马曲比”家的情形正是如此：相传有个兹莫的儿子叫耶古苏布，要迎娶另外一个兹莫家的女儿，依据习俗，结婚前大家是互不相识的。但在送新娘的途中，新娘子不幸意外身亡，女方家人怕男方家主人怪罪，从中挑选了一个最漂亮的丫鬟替代嫁给苏布。待苏布发现妻子是假冒时为时已晚，因为丫鬟早已为他生了儿子。于是这个儿子只得降为曲伙，让他师习毕摩作为补偿，另组一个新的家支，以世代做毕摩。^① 我们可从类似的故事得知彝人出身及毕摩机制的变迁如何反映凉山地区的社会结构。

简言之，若要研究诺苏宗教，必须先以历史性的角度作为开端。

第二，诺苏宗教进化的过程未告结束，今日诺苏宗教仍在转变之中。

凉山地区的宗教不仅会顺应历史情境做出新的反应，而且自1949年之后，此一转变的过程仍在持续进行中。虽然诺苏宗教是传统宗教的事实毋庸置疑，但是观其做仪式的方式、对信仰的诠释及社会角色重要性的消长等，也会随着时间的改变而有所转变。民主改革以及改革开放所带来的冲击，让彝族人对于诺苏宗教有了新的诠释。田野调查的结果显示，诺苏的村民重新诠释了他们对“做仪式”的看法，诸如他们会视情况、受政权的限制或是较佳的交通方式所带来的机会，来决定做“超度”仪式是否有必要，或是生病时是找毕摩还是找医生看病，等等。

从田野调查可归纳出诺苏宗教嬗递的方向：即使在非常落后的地区，也同时存在着普遍化与个别化的趋势。普遍化的趋势显示出，当传统信仰面对其他的信仰系统时，后者会影响其宗教行为的意义及方式。从个别化的趋势可以看出，即使在很团结的村落里，对于传统仪式与宗教行为，每个人的诠释方式都略有不同，而每个人会就自己的世界观以及对变迁的看法，推导出个人的解决方法。当然，在凉山地区的美姑县，这两个趋势并不十分明显。然而，有意思的是，我们仍可以找到其踪迹。传统彝族并非正在消失，相反，它正朝着重新诠释的方向发展，这个趋势将会日益凸显。虽然过去的一些风俗习惯将会被遗弃，但是重新诠释本身的宗教行为与信仰，会为诺苏宗教带来新的内容与形式。宗教是灵活的，具有适应性，能够表达出一个团体的认同、希望与痛苦，随着新环境的变动，宗教会不断更新其传统仪式的意义。

第三，诺苏宗教并非“原始”宗教，而是“地方性”的宗教。

诺苏宗教发展的过程揭示出彝族人对于土地的认同不断有新的定义。

根据前面的推论，我们可以了解诺苏宗教有一个很重要的功能，那就是它会确立

^① 参见：《美姑彝族毕摩调查研究》，100页，西昌，美姑毕摩文化研究中心刊印，1996。本资料由口语调查补充而成。

并保护实践该宗教者的认同观。同时,这份认同感却无时无刻不遭受到其他族裔的威胁,特别是汉族、藏族及其他邻族或盟邦,而随着社会与经济的变迁,这份认同感同样遭受到挑战。

以上的观察会带领我们探讨凉山地区诺苏宗教重要的多元发展。举例而言,就民间故事与毕摩教义两者间的关联,在普雄或美姑即使做同样的调查,也会有不同的结论(内容请见下文)。

第四,前面列举的特色有助于我们重视诺苏宗教信仰与仪式的多元性,从而透视该多元性的意义。

在美姑县内,就彝族人对于仪式的诠释与做仪式的次数,我们仍可观察到各村落存有明显的差异性。笔者在此不将在美姑县调查的过程一一详述,仅仅引用对其中三个乡村所做的调查结果,提出笔者归纳的结论。

基伟村靠近县城巴普,有公车路线直达该村,村民与县府公安人员保持着良好的关系。该村的男人可以很容易地在自家附近找到工作,他们大多数会说四川方言。妇女多从事耕作、照顾孩子,对传统仪式治病与现代诊所医治维持双向的关系,四川方言多半不太会说或是说得不好,但是都知道资源所带来的便利。在家中与乡村生活中,会举行某些简单的仪式,但是较重要的仪式,通常会被视为一种投资,只有在遇到紧急危难时才会求助,如显示祖先紧急的召唤讯息的病痛与坏运。与“文化大革命”时期相比,现在的经济较宽裕,容许做多一点的仪式,然而当计量单位由牲畜的单位转为货币时反而带来较沉重的心理负担。若做仪式无法确定能否带来家庭的兴盛,仪式就成为一种冒险的投资。因此,人们依最低限度做仪式,至于其他仪式是否进一步举行,则要视祖先具体的讯息而定。

比起基伟村,候播乃拖乡离县城较远,离公路较近,生产方式自给自足,与外界的来往交易有限。宗教行为与信仰对他们具有传统的价值,但是并非每个仪式都要举行,而是根据他们所赋予的意义或是有效与否来决定。人们给予仪式以不同的诠释方式,同时,对于大型的仪式,他们都认为必须要做,不会去计较高昂的费用。宗教心态的转移并非经济变迁的结果,或者说,这个因素的影响较轻微,而更重要的影响来自“文化大革命”期间社会医疗系统以及对仪式的限制。人们开始讨论仪式的价值,采取相对而非绝对的方式来看待仪式,但是仪式尚未被有意义的体系或交往机制所取代。以基伟村的例子来看,有些家庭与村外保持着联系,接触到了外界的大环境,享用大环境所提供的好处以及接收到新的交往机制,我们可以看到产生价值系统的转移,但是对此取代的过程尚未完成。

在高山偏远的地区保留了最生动的故事与习俗,同时表现出强烈的地方色彩(截至目前的研究,赎蛇仪式与赎雁仪式都是其他的地方未曾听闻的),随着这种独

具地方色彩的习俗而来的，是彝族人对于毕摩角色相对性的看法，但并非毕摩的重要性受到否定，而是在一个社会机制中，除了毕摩之外，还有人能够完成某些仪式，或是有些人能够以半仪式的方式来运用这些叙述或是用语，如此一来，对毕摩的角色会有不同的评量。毫无疑问，这应该是 1949—1956 年之间诺苏社会的真实状况。后来，诺苏的传统社会组织所受的打击，反而怪异地强化了毕摩的重要性，该社会在文化环境逐渐转弱的情势下，愈加依赖毕摩的才能，毕摩从而转变成唯一通晓仪式与叙述的人。传统地方社会的礼仪与叙述的行为所赋予毕摩的责任，超越了毕摩原有的社会角色。

对巴普一带所呈现的仪式与社会系统来说，瓦侯是个异类。这个边缘地带的小型村落，不管是透过贸易或是掳掠的方式，表现出不断和外界调适的特性。有趣的是，这种调适的特性不是透过与中心的联结，而是与其他边缘地带的彝族人所做的联系，从而形成一个重要的发展地带。

第五，“诺苏宗教”不能以“毕摩教”简称之。

严格说来，“诺苏宗教”和“毕摩教”这两个词语的意义不尽相同。

前面的推论已推翻传统的说法，指出毕摩的角色确立是渐进的，而且是在较晚时期才形成的。此外，我们提出三个观点：其一，大理国衰微之后，毕摩的社会角色从而确立，同时伴随着兹莫与诺合关系的重新调整；其二，文字的统一应与经文的定型有关；其三，毕摩教教义化。

由此不难理解，一个地方的信仰、民间神话传说的总体与系统化的经文之间存有差异性。若在毕摩影响力较大的地区，这样的差异并没有那么强烈，反之，若在毕摩影响力较小的地方，如越西县，这样的差异则很可观。在此摘录一段在普雄所做的记录：

当我在越西县时，我注意到这里的彝族妇女习惯在左手手背上刺青，图案由好几个同心圆构成，有时圆外还围有一圈小圆点。这个现象我从未在美姑看到过，这个发现也得到其他当地人的认同，这的确是普雄乡特有的景象。陪同我的一位护士向在医院接受治疗的妇女问了这个刺青的意义，共问了三十多人，每个人的回答不一。有人说只是装饰好看，但最常听到的答案是与信仰有关，与毕摩教义大不相同。我个人认为乃因信仰与毕摩教并存的现象：这个图案的功用是让人在死后归祖的路途上作为买水之用，因为死后最受苦的是渴。只有女人刺青的原因，是因为女人死后没有钱，没法买东西，只得用这个刺青换水喝。在这位护士的协助下，我问了几个女孩子，在女孩子的一阵笑声中，也得到了相似的答案。有个女孩子的刺青图案最美也最复杂，她却说了个完全不同的答案。她说她小的时候父母为她许婚，与一个邻居的小男孩定

亲，但她愈认识这个男孩子，就愈不喜欢他。最后她决然与他分手，为了一个不愿告知的理由，她将心中的苦楚化为手上的刺青，为的是诅咒。

笔者认为这是作为说明“诺苏信仰”不同于“诺苏宗教”的一个很好的例子。再者，若我们向彝族人问及信仰中有关“三魂说”的观念时，有人说那是毕摩教的特色，最常听到的回答是：“毕摩说有三个灵魂……”接着，他们就会用自己的观点来诠释这个说法，每个家族各有不同，甚至与教义相抵触者不在少数。

第六，虽然诺苏宗教存在着地方性差异，然而诺苏人自有其宇宙观。检视生病的病因的象征意义即提供了探究诺苏人宇宙观的入门之论。

前面推论的重点强调历史分析，作为了解诺苏宗教的前提，但也不应忽略以下的事实：不论哪一个宗教体系，我们都能发现存有共享的生命体验，也就是不管以个人或是团体的角度视之，都有其解决冲突与逃脱痛苦的模式。因此，尽管有前面所提的差异性，我们还是能以“诺苏宗教”的概念继续探究，重要的是，我们必须重新诠释该宗教传达出的生命体验及其宇宙观。本论题希望能够为此勾勒出一个模例。

对彝族人而言，不管在经书上还是日常的讲法，都说灵魂犹如一块肉，随时要小心灵魂被鬼吃掉。人活着的时候，灵魂若被鬼吃，就会生病。而治病仪式也在召唤人之主，让原有的主回到原有的地方。人死后，重要的是希望灵魂不会被吃，也不会去吃别的灵魂。（如果死后的灵魂被鬼吃，被吃的灵魂也会去吃别人的灵魂，可能是因为要不断找回被吃的部分。）火葬与竹灵会让灵魂先免去被吃的命运。超度仪式在于确保灵魂可以到达真正找到食物的地方——祖界，就不用去吃别人的灵魂——不用偷吃，不再饥饿——不用到活人世界打食。

鬼通常很贪吃。彝族人在吃饭时，有的鬼会进到家里，跟着偷吃，人碰到鬼就会生病。某些彝族家里会挂上经书，用来吓鬼。笔者曾见过一个在家里举行的仪式，毕摩会在吃饭前做仪式念诵这本经书。贪吃的鬼会偷偷躲起来，独自偷吃。偷偷摸摸贪吃的鬼会害人得病，人要小心免得变成贪吃的鬼。因此，我们可以观察到治病仪式里存有“团体”的眼光：举行治病仪式时，全家人和邻人都会一起参与，特别是共同吃饭，透过分享食物，把病人从被鬼所干扰的生病的世界唤回正常的生活。本文不在此讨论治病仪式的内容，而将重点放在以团体的眼光来剖析治病仪式。医治社会机制的秩序，如同医治社会病，与医病的道理是相同的，因为鬼不仅破坏肉体的协调关系，同样也破坏团体内部的关系。而仪式所做的，目的在于找回关系的联结。

第七，火葬及后续的仪式构成了一个结构性的模式，也许我们可由此真正进入诺苏宗教的核心。更广地说，烹煮分享食物过程的隐喻，透露出了诺苏文化特有的生前与死后的宇宙观。