

引 言

基诺族是国务院一九七九年六月正式确认的一个单一的少数民族。一九八二年七月人口普查，基诺族共 11,966 人，其中有八千余人聚居在云南省西双版纳傣族自治州景洪县基诺区。此外，基诺区四邻的勐养区、勐旺区、橄榄坝区、勐腊县的勐仑区、象明区都有基诺族散居，其中较为集中的是有一千余基诺族的勐旺区的补远乡。基诺族语是汉藏语系藏缅语族的一种语言。基诺语称基诺区辖区为基诺洛克，即基诺族居住的全部山区，简称基诺山，汉文曾根据基诺语译写为攸乐山。基诺山是个原始森林密布的热带山区，气候温和，雨量充沛，土地肥沃，物产丰富。基诺族人民很早以来就在此定居，开发了祖国西南边疆这块娇娆的土地。基诺族尽管在基诺山定居生息的时代久远，在开发祖国边疆中作出了贡献，但直到本世纪五十年代中，其历史仍没有跨入阶级社会，尚处在原始社会末期的农村公社阶段。因此，基诺族没有文字，也就没有自己的成文史。不仅如此，即使在以历史文献丰富系统闻名的汉文记载中，有关基诺族的记录也寥寥无几，难以说明基诺族社会历史发展的实质问题。这一点，可以说是基诺族历史的一个特点，这也是基诺族历史研究中必须突破的难题。

基诺族社会直到不久前虽处在原始社会末期，但他同其他民族一样，曾经历过人类必经的漫长道路，则是无疑的。遥远而古老的历史阶段，在基诺族历史研究中已经不能一一复原，也是无疑的事实。然而，是否因为基诺族没有文字记载，漫长的原始社会又不能再现，基诺族的原始社会就无法研究了？不然。其原因就

是：基诺族原始社会的历史自有其发展规律；如果用民族学、文化人类学等方法去认真考察，许多古老的习俗、祖传的史诗和故事，乃至现今仍在沿用着的亲属制等等，恰如一个丰富多彩的史料库，亦可为研究基诺族原始社会史提供许多活生生的第一手材料。还有一个值得注意的问题是，由于外因通过内因发生作用，基诺族原始社会发展中还曾发生过历史跳跃，而且在基诺族内部，各村社间的历史发展也不平衡，因此，如果再进一步分析研究，还可在基诺族历史中发现类似考古学上不同文化层般的标志不同发展阶段的历史层次。这本《基诺族简史》，就是在对基诺族社会历史多年调查研究的基础上，就其原始社会发展的历史层次进行分析研究的一种尝试。

第一章 族源与族称

第一节 汉文的记述和问题

我国史籍浩如烟海，它不仅详细记述了汉族数千年的历史，也记载了少数民族的许多史事，但见于汉文的有关基诺族的记载，主要是道光《云南通志》的如下两条材料：

《宁洱县采访》：三撮毛，即罗黑派，其俗与摆夷、僰人不甚相远，思茅有之。男穿麻布短衣裤，女穿麻布短衣桶裙。男以红黑藤篾缠腰及手足。发留左、中、右三撮，以武侯曾至其地，中为武侯留，左为阿爹留，右为阿嫫留；又有谓左为爹嫫留，右为本命留者。以捕猎野物为食。男勤耕作，妇女任力。

《伯麟图说》：种茶好猎。薙发作三髻，中以戴天朝，左右以怀父母，普洱府属思茅有之^①。

这两条史料着重描绘的，是作为“种人”即民族之一的三撮毛的来由。三撮毛不仅类似罗黑——今拉祜族而且与“摆夷”“僰人”——今傣族与白族相近，至于“男勤耕作，妇女任力”和“种茶好猎”的记录，更是方志中的套语，难以从中断定族别，加之“三撮毛”居住在四至达数千里的思茅厅^②，所以，只凭这两条模棱两可的史料，无论如何也不会将“三撮毛”落实为基诺山

道光《云南通志》，第一百八十七卷，“三撮毛”是作为云南的“种人”之一列述的。

^②道光《云南通志》，第一百三十六卷。

的基诺族。正是作者一九五八年实地考察时，才将这三撮毛与仍有此俗的基诺族联系在了一起。这一点，恰是这两条史料的可贵之处。自然，这也应是宁洱县采访者的一份功劳。但是，对一个民族的自称不闻不问，只根据发式特点就随意名之曰“三撮毛”，应是封建大民族主义的一种反映，这当然很难为本民族所接受，更何况封建统治者又任意对这种民族习俗横加了歪曲呢？从以上两条并立的史料可见，作为三撮毛中居中的最重要的一撮，宁洱县采访者说是为了感怀孔明，而清代的云贵总督伯麟却又说，它是为了“以戴天朝”——感戴清朝的皇帝，而又并非怀念孔明了。这显然反映了作者的不同立场。其实，不管封建时代的史家对少数民族的历史如何杜撰，被其任意塑造的没有文字的原始民族却是并无所知的。他们既不知孔明是何许人，更不知道清朝皇帝的大名，怎么会对其他民族的“大清皇帝”蓄发致敬呢？一句话，清代文献中记述的作为民族称谓的“三撮毛”，是封建统治者强加给基诺族的，这种带有民族歧视性的他称从未被本民族所接受过。根据基诺族传说，男子头上的三撮毛并非为他族的统治者而留，实际是怀念父母祖先的一种标志。

这里所以要对有关三撮毛的这两条史料加以必要的剖析，不仅因为它涉及基诺族的他称，而且还与基诺族族源有关。正是这个三撮毛中首要的居中的一撮所怀念的孔明，在附近汉族和少数基诺族长者中曾被传颂为基诺族祖先，并且，还把其人其事描绘得神乎其神。

宁洱采访者笔下记载的孔明传说，仅仅是“曾至其地”四字，并无详细情节，但在口头传说中，竟说基诺族祖先是跟随孔明南征的战士，因偶然情况掉队而被丢落，他们赶上孔明后，孔

基诺族中蓄发三撮者并非所有的村寨，但即使留三撮毛者也与孔明毫无关系。这三撮毛在父母死后即剃去，是为了父母和祖先而留的，有关原因和变故颇多，不备举。

明却赠以茶籽，命其种茶为生，同时还命照其帽子式样搭屋而居。这样一来，一千七百多年前的蜀汉丞相诸葛亮，就成为基诺族祖先的统帅，而基诺族族源也就追到了孔明的头上。更有甚者，有的还根据基诺一名和汉语丢落二字相谐音，居然称基诺族为丢落族，其理由就是基诺族祖先是孔明丢落的。这样，无论基诺族的族源和族称，都与孔明联系在一起了。

孔明与基诺族关系的传说的来历，是值得研究的。诸葛亮是三国时的杰出人物，人们对他的传颂不仅反映了对其历史功绩的肯定，而且是对其聪明才智的敬仰。少数民族中有关孔明的传说，又在一定程度上反映了民族团结的史影，这都是事实。但是，把基诺族族源追溯到孔明南征丢落的军队，是历史事实吗？当然不是。

诸葛亮南征，确有其事。但诸葛亮及其军队最远只到过滇池一带，绝未到过西双版纳基诺族居住的基诺山。这一点，是从无疑义的。然而，奇怪的是，尽管诸葛亮时代绝无他到过西双版纳的任何记载，可是在诸葛亮死后的一千五百余年，即在近百年的方志中，与孔明到过基诺山——“曾至其地”相呼应，什么“孔明山”、“孔明塔”、“诸葛营”、“祭风台”、“祭锣洞”等等有关孔明的古迹，都在思茅和西双版纳一带出现，甚至包括基诺山在内的普洱茶的六大茶山的名字，也与孔明联系起来，而且还描绘得相当具体^①。和口头传说相比，这些孔明的古迹都有白纸黑字为证，似又多了一层根据，但和盛传的基诺族竹楼根据孔明指示仿照孔明帽制造一样^②，它也并非历史事实。这原因也简单：孔明并未到过西双版纳。这就从根本上否定了孔明死后一千

道光《云南通志》，第二十三卷；光绪《普洱府志》，第四十九卷。

基诺族居住的干栏式竹楼，由来已久，在晋宁石寨山出土的铜铸器上已有模型，足见早在孔明南征的数百年乃至更早以前就已存在，绝非孔明的发明。更为重要的是，基诺族竹楼的来源。传说是其女祖先所创造的，竹楼的第二台叫“刀比”，是仿照女祖小北阿嫫的围腰制成的。

五百多年出现的有关孔明的古迹、记载和传说的可靠性。如果再对不久前尚处在原始社会末期的基诺族社会历史稍加分析，那么，更会发现，一千七百年前的基诺族可能尚处在人类的童年时代，他们无论如何也不可能成为孔明部下转战数千里的战士的。

既然孔明不曾到过西双版纳的基诺山，基诺族的祖先也不是孔明丢落的战士，那么，晚近的方志为何又制造了许多孔明的古迹和传说呢？其原因颇多，但其中最主要的一条，是清朝政府为了在经济上加强对普洱茶生产经销的控制，和加强对西双版纳政治统治的需要。因为“名重于天下”^①的普洱茶不仅是皇帝享用的有名的贡品，而且是可获厚利的商品，就是说，普洱茶事关朝廷的特权和财政收入，也关乎商人们的发财致富，而六大茶山的居民又多是处于原始时代的少数民族，所以，孔明的神话故事和古迹便在六大茶山一带应运而生，基诺族随之被蒙上了奉孔明之命种茶为生的面纱，也就不足为怪了。然而，尽管二百多年来的封建统治者大力神化孔明，但基诺族仍对孔明其人的经历毫无所知，有些村寨竟对孔明丢落的故事从无所闻^②。就是说，把基诺族与汉族的孔明挂勾，将孔明作为基诺族的祖先和统帅，甚至用汉语丢落二字作为基诺族族称之说，来源于大民族封建统治者经济政治上的需要，绝非历史事实。

耐人寻味的是，在傣族的记述和传说中，也有类似汉族的孔明丢落的故事。据说：

基诺族是叭比沙怒领到西双版纳来的，行程中在今基诺山过夜，这个基诺战士起床较晚，叭比沙怒起得早。基诺起床后找不到叭比沙怒，不知叭比沙怒的去

^①道光《云南通志》，第七十卷。

^②不仅许多村寨不知孔明丢落的故事，而且能讲述此故事的个别长者也不知孔明的生平。显然，其中接受了汉族统治者的影响是十分明白的。

向，丢落在基诺山，因此就叫基诺族。

傣族这一有关基诺族族源和族称的记述，基本情节和汉族记述大致相同，所不同者，只是将汉族的孔明换成傣族的叭比沙怒而已。这传说从汉族转借的痕迹是如此明显，以致在借用汉语的丢落二字与基诺相谐音时，竟没有用傣语加工改造，就把汉语的丢落与基诺直接连结起来。很显然，基诺族是傣族叭比沙怒丢落的故事与清朝统治者编造的孔明丢落故事一样，是不为基诺族所接受的。其实，基诺族根本不知叭比沙怒是何许人，更不知叭比沙怒的丢落是怎么一回事。

从汉族、傣族有关基诺族的记载中可以看出，文明史的记载虽可以传之久远，比原始社会的口头传说似乎“高明”几个时代，但不可忽视的是，文明史与阶级和民族压迫却是孪生的姊妹，统治者为了阶级压迫和民族压迫的需要，也会使文明史的记录变为颠倒历史的工具。因此，在利用汉文史料来研究没有文字的原始民族史时，鉴别真伪，分清是非，常常是首当其冲的一项工作。

第二节 基诺族的口碑和史实

大民族封建统治者为了政治经济的需要，在基诺族族源和族称问题上编造了两种丢落的故事，并在基诺族中产生过某种影响，这原是不足为奇的。但归根到底，在族源这一根本问题上，基诺族仍坚持自己的传统观点，而且也有世代相传的历史口碑为证。

见《西双版纳基诺族历史》，该文为已故的州政协委员、勐腊县副县长召应忠先生所作，其根据是傣族的传说和片断记录。召应忠先生把传说和零星记录加以收集整理，是一种难能可贵的功劳。该文由大勐笼版纳长刀建光先生转抄，一九八〇年三月再由刀兴平先生译成汉文，谨此致谢。在傣文记载和传说中，此类大同小异的故事还有多种，兹不具论。

与文明民族历史记载的族源传说相比，基诺族有关族源的传说不免有些粗糙，似乎没有文字记载的分量重，但仔细研究后就会发现，原始民族的口碑传说就其可靠性而言，并不亚于文明史。因为文明史记载的有关族源的古老传说同样来自原始时代的口碑，如果说它与无文字的原始民族的传说有什么不同的话，那就是经过历代文人的笔墨点缀，其文词、情节较为华美完整，但其事迹却往往更加荒诞。为此，有必要就基诺族族源的有关传说和史实加以介绍和分析，这既可以了解基诺族族源，也可以了解原始民族口碑传说的真正价值。

基诺族的创世纪与族源有着密切关系。有关传说分歧颇多，兹就较为完整的两个概述于下。小北阿嫫——造地的母亲的故事，是基诺族创世纪中最具特色的一个。传说造地的母亲顶天立地，力大无穷，世上的山川海洋、动物植物是她创造的，各个不同民族的地域分野和文化生活特点是在她的指导下区分的，但她最终却在无休止的创世运动中不幸遇难。小北阿嫫在挑土创造澜沧江边的大山时，因扁担着肩处被人按上了利刃，行到基诺山西边的小勐养时扁担突然折断，筐里的土倒出后形成乳房式山峰，故今日基诺族仍称小勐养的这个平地山峰为“俄节阿鲁”——造地母亲用造山生土倒下的山卵。传说小北阿嫫挑断的扁担飞出数十里外，形成景洪附近澜沧江中的长岛；利刃切断她的肩部动脉后血流如注，一直喷到数十里外的基诺山巴卡寨，因而巴卡寨的基诺族面容比别处红润美丽，这乃是在小北阿嫫的血液浸润过的土地上生长的缘故。在巴卡、石杆子等地，也还有小北阿嫫的传说和遗迹。一句话，大地的创造者是母亲，人类的创造者也是母亲，基诺族居住在基诺山是造地的母亲分定的，基诺族居住的竹楼是奉造地的母亲指示建造的。这创造万物的母亲又是在基诺山附近遇难。这个独具特色的创世纪，既反映了原始人类的历史特点——母系居于中心地位，也说明基诺族的祖先可能在人类的童

年时代就开始定居在基诺山了。

基诺族的创世纪之二，是洪水故事和兄妹成婚。传说古代白天出七个太阳，夜里出七个月亮，七天七夜后植物被晒死，火焰升腾变成乌云，接着大雨倾盆而下，淹没了大地与人类。世上只有玛黑玛纽兄妹得造物主指点，抱着一对公母鸡躲进蒙着牛皮的大鼓内，而幸免于难。二人在鼓内随波逐流漂了七天七夜，公鸡叫了，水退时大鼓滞留在基诺山“杰主”的制高点苏毛普它山峰。为了繁衍人类，兄要求与妹结婚，玛纽以亲兄妹不能结婚为辞加以拒绝，但玛黑终于设法与妹结婚。兄妹成婚后为了生计去求教小北阿嫫，造地的母亲赠以三粒葫芦籽，种下后只有一棵破土而出，七天后这棵葫芦秧就爬过了七条山梁和七条河。葫芦秧结的三个小葫芦中只长成一个，但这个葫芦长得飞快，一天一个样，成熟后有房子那么大，里边还有人说话。根据小北阿嫫的指点，玛黑玛纽用火锥子烙开了葫芦，基诺便与布朗、哈尼、汉、傣等族依次而出，最后各族又在小北阿嫫的指教下学会了生产、生活技能，各自找到了乐土^①。又说在用火锥子捅葫芦时，头三次里边都有人惊叫不要捅，最后是一个阿妣尔——老祖母尔大声说：“不要怕，朝我这边捅！”因此第四次才把葫芦捅开，老祖母尔也就为了人类的出世献了身。这一古老的创世纪在世代相传中虽经不断加工，但仍可隐约反映血缘婚的史影，而洪水的传说则可能印证人类早期与大自然作斗争的艰巨历程。基诺族的创世纪中，有关人类的发祥地不是在遥远的他方，而就在基诺山中的一个制高点——苏毛普它山峰；尤其重要的是：不仅基诺族在基诺山发祥，汉、傣、哈尼、布朗等一切民族也都在基诺山发祥，而且他们都是共同出世的兄弟。同时，创世纪中也有老祖母为人类出世而献身的情节，说明仍充满着太古时代人类对母系的普遍尊

^① 关于玛黑玛纽捅开葫芦时依次而出的民族，说法颇不一致，许多情节也互有歧异，兹不具论。

敬。由此可见，基诺族虽与哈尼、布朗、汉、傣等族自古就有交往，但他们可能远在血缘家族时代就开始定居在宜于人类生息的基诺山了。

基诺族源于基诺山的另一个例证，是送魂路线的特点。正象许多民族都有为死者送魂的仪式一样，基诺族人死后的灵魂也要由巫师开路送往故乡。但值得注意的是，他们的灵魂归宿并非千里迢迢的他乡，而就在基诺山附近。以巴亚寨为少年命名时送魂所经的路线为例，巫师念到的主要地名是这样：巴亚——三岔路口——两个大石处——“马乃牙鲁”（洗下身的山泉处）——分水岭——歇脚处——白鬼住处——杰主——大水塘马帮夜宿处——洛特——小黑江渡口——马耳草灌木林——马旺——曼托——米北巴贝（鬼相爱处）——生杰左米^①。这个送魂路线明确告诉人们，基诺族世代相传的祖先灵魂的归宿处，就在基诺山附近，巴亚寨送魂路线的全部里程也不超过六十公里，站在老寨的山坡上就可以远眺祖先的住地。而云南彝语支有些民族则不然，他们的路线不仅跨过了金沙江，而且还一直向西北，送到遥远的大雪山麓，其所以如此，大有追念祖先发祥之地，深怀落叶归根之情。原来他们的祖先发祥于遥远的西北方，之后为了寻找乐土而辗转迁徙，经过许多地方，最后才定居在云南。这也说明，这些由北方南迁的民族离开祖先的发祥地时，已产生了祖先崇拜的观念，因此人们才对祖先崇敬，怀念着祖先经过的路线和业绩，而且死后的灵魂也要与祖先生活在一起。所以，一条送魂的路线，堪称远古民族的一幅发展迁徙图，是研究族源问题的重要材料之一。同一些把灵魂送往遥远的北方的民族相比，基诺族有一个明显的特点，即：基诺族的送魂路线无疑也是祖先的迁徙

^①此路线由巴亚中寨长者沙车、木拉子提供，全部路线所经地有三十五处，细节颇多，此处仅举其主要者代表之。基诺区白佳林与标利同志与作者一道调查，并翻译，特此致谢。

发展图，但他们的祖先定居在基诺山之后才产生了祖先崇拜，所以其送魂路线就在基诺山附近。这也证明，基诺族定居基诺山的时代悠久，大约在母系制前的血缘家族时代就定居在这块富饶的山区了。

不仅创世纪、族源传说和送魂路线证明基诺族发祥于基诺山，其时间可以追溯到血缘家族时代，而且，还有许多民族学材料也证明这一点。如从婚姻形态上看，血缘婚残余的大量存在，就是其族源可以追溯到血缘家族时代的基诺山的佐证。由于基诺族的社会已发展到农村公社阶段，一夫一妻制已居于主导地位，但由于许多原因，血缘婚的残余仍在许多方面存在着，如婚前性生活自由和同氏族男女可以同居，而且人们对这种血缘家族的婚姻关系充满了怀念，有许多传说故事和赞美的诗歌等，都给人们认识血缘家族时代史提供了生动的事例^①。其中，巴朵寨血缘氏族的实例，最能说明问题。巴朵寨是基诺族最古老的村寨之一，尽管他们的祖先曾生方设法改变一个村寨内同氏族的血缘婚的状况，但终因种种挫折，未能实现。所以，直到本世纪五十年代初，他们仍只有一个氏族，一个氏族的男女隔一代就可以通婚，这虽然是基诺族中的一个破例，但无论如何，这不能不是曾经存在血缘家族时代的一个确证。巴朵寨的实例还说明，血缘制家族到氏族外婚制的过渡，曾是一个漫长而艰难的历史阶段，当然，这也是基诺族族源可以追溯到血缘家族时代的另一例证。

即使从基诺族的自称——基诺而言，也可看到基诺族族源的这一历史特点。经反复调查研究，基诺族自称的含义是：基，即舅舅；诺，即后边，这两个字连在一起，意思就是舅舅的后代，或尊敬舅舅的民族。据调查，基诺族对舅舅十分尊重，而舅舅对外

有些村庄已对婚前氏族内性生活的自由有限制，但有的却不禁止，其中不同特点甚多。

^②按基诺之“基”，实为“居”（ju）之音。

甥的关怀和亲密程度，不亚于父亲。舅舅对外甥的传统权利和义务甚多，他实际上是外甥的最终保护人；舅舅有养育丧失父母的外甥直到其成家立业的义务，外甥结婚时必须征得舅舅的同意；新郎将新娘接回家时，要付给新娘舅父定额的接人费。外甥是非婚生子，其亲权属干舅父，因而要与舅父连名。还有吃舅舅嚼过的饭会治病的习俗，即儿童或青少年消瘦不思饮食时，只要吃了舅舅咀嚼过的饭，据说疾病就会迅速消失。这些古老的习俗，无疑都与母系制时代及其以前的血缘家族有一定关系。同时，基诺族族称的以上特点同前述许多有关族源的实例一样，都说明了这样一个问题：基诺族是发祥于基诺山的古老民族，其祖先早在母系时代前的血缘家族时代就已在此定居，因此，基诺族的族源可能追溯到血缘家族时代的基诺山。这也就是说，基诺族的祖先绝非其他大民族的大人物从北方或南方带来，而又终于被丢落的士兵或随从^①。

① 大民族统治者的说教也曾基诺族中发生过某些影响，兹不具述。

第二章 母系制时代以前史

第一节 血缘公社史钩沉

血缘公社在经典著作中译作血缘家庭，这种以血缘亲族内婚为特点的社会，曾是原始社会初期的一个漫长的历史时代。不过，由于“血缘家庭已经绝迹了。甚至在历史所记载的最蒙昧的民族中间，都找不出它的一个不可争辩的例子来”^①。所以，血缘家庭的特征，包括它是否存在一事，至今还是原始社会史研究中不断争论的问题之一。但根据基诺族社会历史的调查研究，人类是曾经历过这一历史阶段的，这证据不仅有前述的玛黑玛纽兄妹通婚繁衍人类的传说，而且还有其它方面的具体史实。

如果说，玛黑玛纽的故事带有神话色彩，不能成为史实的话，那么，自基诺族祖先定居杰卓之后，基诺族的历史便由天上落到地面。基诺族父老皆知，他们祖先最先定居地是在基诺山的杰卓，其中有一块地方至今仍叫“特巴特前”——基诺族共有的祖先的住牧地。传说最早居住在这里的是一个女祖先，她生了七男七女，兄妹相互婚配，逐渐繁衍了人烟。事实上，这个地方曾是个居民点，近几年来发现过不少石器^②。根据以上基诺族世代相传的七兄妹通婚的远古史事表明，基诺族祖先定居杰主时，可能还处在血缘亲族时代。与此同时，基诺族广泛流传的食人者的

^①《马克思恩格斯选集》第四卷，第33页，人民出版社1977年版。

^②杰主山上不仅有基诺族祖先的遗迹，还有傣族、汉族统治者的遗迹，需要仔细加以甄别研究。

故事，也与此有关，因为人们至今仍称这些石器为“特缺”——食人者的工具^①。这时候采集狩猎在经济中占有重要地位，但人们已经开始定居，并能制造石器，开始从事以土地共有、共同耕作、共同消费为特征的原始农业。

值得注意的是，即使基诺族离开杰主分居到基诺山各村寨后，新建的村寨中已发生了母系氏族，但它仍具有血缘亲族的某些特点。根据口碑所说，基诺族古老村寨的祖先都是女性，有的仍在血缘亲族内互相通婚。这个问题不仅是根据传说而来的推理，而且直到目前还可找到某些实例，其中巴夺寨的氏族内婚制遗迹就是最为典型的一个。

巴夺寨居于基诺山腹地，在前半山中除了司土寨外，是第二个最古老的寨子，所以它在基诺族中的古老的全称叫做“从司土女祖寨的瓜蒂上落下来的老奶奶寨”，就是说，这个古寨的建寨人也是一个老奶奶——女老祖^②。这个远祖之后不知在巴夺传了多少代，但这个血缘村落至今仍将氏族内最年长的妇女尊为“阿嫫”——全寨人之母，她在重大节日仪式里享有很高的地位。过去前半山十余村寨集体杀牛杀猪祭祖时，祭肉中必有她特殊的一份。由于汉族、傣族封建统治者的影响，近二百年来巴夺寨的父系氏族公社已经发生，为了打破这古老的血缘村落的体制，外力曾对它施加了许多推动，但直到本世纪五十年代，这个村寨仍然只有一个血缘氏族^③，而且仍在实行着血缘氏族的内婚制。在对其所能记忆的近三、四代的通婚关系的调查中发现，他们有的已与外寨的别的氏族通婚，而且也发现了血缘近亲结婚人口不蕃的道理，所以亲兄弟姊妹间的婚姻已经被排除，但一个氏族内的通

见拙作《从“特缺”传说谈食人之风》（《社会科学战线》1980年第4期）

^②基诺族称巴夺为“阿查欧各老各作买纳阿妈”。

据说历史上巴夺寨曾设法请外氏族的男子来改变村寨的血缘关系，并仿效着增设了“卓生”——与本寨的古老氏族长老卓巴相对的另一个氏族长老，但多次尝试而终于没有成功。

婚仍没有被制止。结果，这里不仅存在着堂兄弟姊妹间结婚的事例，而且还存在着超辈份的叔叔与侄女之间通婚的事例。显而易见，这一事实无疑是血缘亲族通婚的确切实例，只是由于它已受到外力的影响而失去其原生的风貌，不能成其为血缘亲族婚姻形态的典型罢了。既然在外族封建统治的强大压力和附近相继进入父系时代的基诺族村落的影响下，巴夺寨仍没有禁止血缘氏族内的婚姻。那么，可以想见，在最早的那位率领着自己的女儿和孙女来建寨的女祖先，即使是两合外婚的原始氏族，但仍是一个血缘制亲族，曾存在过血缘制婚姻，也就没有多少疑义了。这本身还说明，血缘亲族制形态不仅在基诺族历史上存在过，而且曾具有顽强的生命力，它的消失过程是经历过一段漫长而曲折的道路的。

象巴夺寨那样，一个村寨一个氏族，血缘氏族内部互相通婚的事实，在基诺族中只是仅存的一个，应是一种破例了。但这并不是说，在其它村寨的基诺族中就不存在氏族内婚的个别事例，其实，在亚诺（龙帕）、巴卡、札果、札垒等许多村寨，都还可找到氏族内婚的一些实例，只是它已受到种种限制，在原始习惯法中被认为非法，而且这些村落已是地缘村落并非血缘村落罢了^①。除了血缘氏族内部通婚的以上实例外，基诺族的婚姻形态中还残存着其它一些血缘婚的遗迹。其中最重要的一个问题，就是婚姻过程中的“巴里”，而要说明“巴里”的性质必须首先从基诺族的成年礼谈起。

成年礼是原始社会时代人类生活中最重要的仪式之一。成年礼之前人们发育不成熟，没有正式公社成员的社会权利和义务，没有正式的“灵魂”——死了不能归葬入祖先的公共墓地，也没有谈恋爱的自由，只有举行了成年礼之后青少年们才取得社员的资

基诺族的地缘村落存在着由血缘村落发展而来的明显痕迹，地缘村落残存着血缘制特点。

格,有了正式的“灵魂”也才有谈恋爱的自由。基诺族的成年礼有鲜明的特色,而且不同村寨间的形式也不尽相同,这里仅以札果寨的成年礼为例。札果寨的成年礼在过年前的上新房仪式中举行,男子通常都要经过突然袭击式劫持,大凡十五岁左右的发育成熟的青年,或在其田间劳动的归途,或在其因事出门时,或在内外串通后预谋的呼唤中,埋伏好的青年们乘其不备,一拥而上将其架至即将举行祭祖仪式的会场,接着在举行一番宗教仪式——主要是得到男社员祭祖中分的两包神圣的祭肉,当晚父母赠以全套生产工具,更换成年衣服后(女青年成年礼没有劫持仪式但也要经过父母赠生产工具和更换成年衣服,梳成年发式的仪式),他就取得正式社员的资格。成年礼作为青年们生活中的重大转折,重要的一点是他们此后取得正式谈恋爱的资格,通常都要参加男、女青年组织,按照惯例在夜间进行恋爱等社交活动。男青年——“饶考”组织内有巡夜和维护村落习惯法的职守,女青年组织则多在一起纺织歌唱,从此青年便获得互相恋爱的自由。开始时,新入社的青年男女往往由于羞怯不敢主动求爱,这时早入社的青年会言传身教,加上父母根据传统习惯法的教诲,青年们很快就学会了恋爱的方法,并按照古老的习俗和自己的倾心程度选择对象。总之,基诺族的恋爱生活说明,父母包办婚姻是原始社会后期的现象,并非自古而然的^①。基诺族成年礼的重要意义不在于此后可以自由恋爱,而在于恋爱的范围之广,即使血缘氏族间的恋爱在此时也不受限制。因此,就在札果寨内,根据对五、六十岁的长者的调查,在他们成年礼后的年龄班级中^②,有氏族内的恋爱史者竟占一半以上的比例。当然,自由恋爱不等于

摩尔根的《古代社会》中把印第安人婚姻中的父母包办作为原始社会通例,马恩著作中也曾沿用此说,但即使从基诺族的有关形态看来,这一结论也不能包罗原始社会的一切阶段。

基诺族的恋爱和同居级别并不是以辈份,而是以年龄分级,这是在血缘婚姻时代中提出的新问题。为了有别于辈份级的成说,这里就以年龄班级相称

结婚，但在原始时代的社会生活中，恋爱与性生活是没有本质区别的，即使因婚前性生活生了孩子，也不受社会的非议。这一点与后世的独占同居的一夫一妻制是根本不同的。而这种婚前同一氏族的青年——亲兄妹除外的自由恋爱、同居本身，也不能不是基诺族经历过血缘亲族制婚姻的一种遗迹。

成年礼后和婚前恋爱并同居的对象，基诺语称之为“巴里”，即同居过的朋友^①。根据札果等寨的调查（即使这些村落已非血缘组织），在不久以前，同一血缘氏族的青年男女间的同居者相当普遍，个别人在同氏族的“巴里”竟有四、五人之多。这种氏族内恋爱的“巴里”，在巴亚寨和札果寨被称为“巴什”。由于习惯法已禁止氏族内婚，恋爱同居后又不得结婚的同氏族的“巴什”，还有许多表示永志不忘的传统习俗，这种作为血缘婚制向氏族内婚过渡的习俗颇多，以下几点需要在此说明。

一是不能成婚的“巴什”恋人互赠誓死成双的信物。在基诺族人们的传统观念里，生时是一个世界，死后还有另一世界，因此如“巴什”生时因禁止氏族内婚不能完婚，那就双方誓到死后的世界去成双，并且为此互赠信物。女赠男者一般是绣花手帕和长约二丈的刺绣精美的腰带，男赠女者一般是雕刻精美的口弦——竹制吹弹乐器和精心编制的烟盒等。这些信物双方都要珍藏起来，此后结婚的夫妻即使发现了也不加干预。逝世后，即根据古俗行事：男赠女的信物要放在女子独木棺的枕边，女赠男的手帕则用以覆盖死者的脸，二丈余长的腰带要紧绕男子的独木棺三匝，表示双方的爱情至死不渝，死后定到另一世界成婚。这一反映着血缘婚向氏族外婚过渡的遗俗，在过年和上新房唱的“巴什”中曾有具体描述，它不仅已成为一种风俗，而且还变成了祖先鬼神的意志。

按基诺语，“里”有旧、老之意，巴里即老朋友或旧伴侣，似是与事后之结婚的“新”相对应的。