

# The Kinship Structure of the Bai Nationality Tribe in Yuanjiang county, YunNan Province in China

## Les organisations parentales de l'ethnie Bai à la ville de Yuanjiang de Yunnan en Chine

### 中國雲南元江縣白族聚落的親屬組織(下)

Liu Yuanchao

劉援朝

Received 1 March 2005; accepted 3 May 2005

**Abstract** The kinship system is a very important part in the study of anthropology, especially in China, the kinship relationship plays an important part in people's social relationship, and becomes the core of Chinese interpersonal relationship. Therefore, it has a profound influence on social relationship and political system in China. So, to deepen the study of Chinese kinship system is crucial to the study and understanding of the development of China's society, politics and economy. Bai nationality is one that deeply affected by Han culture, to see into its kinship system is profitable to the understanding of association and inter-mingling between Han and other ethnic groups. This book is an on-the spot description about the village life of Bai nationality living in Yuxi, YunNan province. It mainly discusses the origin, distribution, family structure and family tree of Bai nationality and its development today.

**Key words:** YunNan province, Bai nationality, widely- spread family name system, etiquette tradition, patriarchal system, appellation

**Résumé** Le système parental fait partie importante de la recherche ethnologique. Surtout en Chine, les relations parentales jouent un rôle très important dans les relations sociales humaines et sont devenues le noyau dans le contact humain. Cette position du noyau apporte des influences très grandes aux relations sociales chinoises et le système politique. Cependant, renforcer la recherche du système parental de la Chine est très important pour rechercher et connaître le développement social, économique et politique de la Chine. L'ethnie Bai est une ethnie très influencée par la culture de Han. Connaître son système parental est aussi favorable à connaître les contacts et les échanges entre Han et l'ethnie Bai. Cette thèse fait une bonne description sur place de la vie d'un village de l'ethnie Bai - un des groupes minoritaires de la région Yuxi de la province de Yunnan en Chine. Elle fait surtout une recherche sur son origine, sa répartition, ses organisations parentales, ses clans ainsi que son développement d'aujourd'hui.

**Mots-clés:** Yunnan, l'ethnie Bai, le système d'un grand nom de famille, le système de mariage, les coutumes, le régime patriarcal, l'appellation

**摘要** 親屬制度是人類學中研究的一個重點。尤其在中國，親屬關係在人們的社會關係中佔據了極為重要的地位，成為中國的人際交往的核心。由於親屬關係在中國人的社會交往中佔據的這種核心地位，從而對中國的社會關係以及政治制度都產生了極為深遠的影響。因此，加強對中國的親屬制度的研究，對於研究和理解中國的社會以及政治、經濟的發展都是極為重要的。白族是一個受到漢文化強烈影響的民族，瞭解它的親

屬制度，對於理解漢族和各民族之間的交往與融合也是非常有益的。本書是對生活在中國雲南省玉溪地區的一個少數民族—白族—村落生活的實地描寫。主要探討了這一地區白族的來源、分佈、家族組織、宗族譜系以及在今天的發展。

**關鍵詞：** 雲南；白族；大姓制度；婚姻制度；禮俗；宗法制度；稱謂

\*此文上部已於本刊 Vol. 2, No. 1, 2005 年 8 月刊出

## 4. 親屬稱謂系統

元江白族的親屬稱謂系統與現行的親屬制度略有差異。元江白族的親屬稱謂系統的基本層面有些近似前面介紹過的怒江勒墨人的親屬制度，屬於類分式親屬稱謂，而現行的親屬制度卻是與漢族相同的描寫式親屬稱謂。由於這兩種親屬稱謂系統之間存在著一定的差異，所以元江白族親屬稱謂有一定的變化，這是親屬制度演變過程中的必然結果。

我們將從兩個方面對白族親屬稱謂系統進行研究：親屬稱謂的語義結構；親屬稱謂制度。

### 4.1 親屬稱謂的語義結構

從親屬稱謂的語義結構角度，我們可以將其分為四個方面：基本稱謂、複合稱謂和描述性稱謂以及漢語式稱謂。

#### 4.1.1 基本稱謂

基本稱謂是用白語稱呼的最基本的稱謂。這些稱謂可以是獨立地使用表示一個親屬稱呼（如 bu 兒媳），也可以與其他詞語組合起來形成一個複合稱謂或描述性稱謂（如 bu suan 孫媳、孫女婿）。

元江白語的基本稱謂有 11 個，如下：

1、a bo55 公公 2、a yo 婆婆 3、a mi31 孀子 4、a bu 兒媳 5、a chv 嫂子/（堂、姑、姨、舅、妻） 6、a te 弟弟/妹妹/（堂、姑、姨、舅、妻） 7、a mv 姐夫/（堂、姑、姨、舅、妻） 8、a di 侄子（女）/外甥（女）/（堂、姑、姨、舅、妻） 9、a da 姐姐/（堂、姑、姨、舅、妻） 10、a mi55 姨母（小姨） 11、a bo31 姨父

白族所有單音節的親屬稱謂都附有首碼 a 表示“親近”的含義，故不算複合詞。表示“公公”的 a bo55 和表示“姨父”的 a bo31，表示“孀子”的 a mi31 和表示“姨母”的 a mi55 讀音不一樣，故標出聲調調值（用 31、55 標於音節右上角）。

#### 4.1.2 複合稱謂

由兩個白語詞複合而成的親屬稱謂。這些稱謂一個是基本稱謂，另一個或是基本稱謂或非基

本稱謂詞。由白語詞複合而成的稱謂有：

1、a du bo55 高祖父（曾祖父之父） 2、a du yo 高祖母（曾祖父之父之妻） 3、a zu bo55 曾祖父 4、a zu yo 曾祖母 5、be han ho 丈夫（夫婿） 6、niu ho 妻子 7、bu suan 孫媳/孫女婿/曾孫女婿/曾孫媳 8、a per suan 曾孫子/曾孫女/玄孫子（女） 9、niu te 弟媳/妹妹/（姑、姨、舅、妻、堂）妹、弟媳。

#### 4.1.3 描述性稱謂

描述性稱謂是對基本稱謂或複合稱謂進行一些定性式的描述。在白族稱謂中，經常可以看見，因年齡大小而有不同的稱呼法。這種稱呼法有些類似漢族的“大伯父、二伯父、三伯父……”或“大兒子、二兒子、三兒子”之類的稱呼。不過在白語中，這種次第稱謂有兩種，視輩份大小而不同：

第一種，漢式稱謂。次第的不同用漢語數詞系統表示：da（大）er（二）san（三）xi（四）ngv（五）……，用於尊親屬稱謂上。如“姨父”a bo31、“大姨父”a da bo31、二姨父、er bo31、三姨父 san bo31……等等。

第二種，白族式稱謂。次第不同用白語詞表示：do（大）zhu（二）bar（三）qie（四）ngv（五）……，用於平輩卑親屬稱謂上。如“兒子”a zi、“大兒子”a do zi、“三兒子”a bar zi、“四兒子”a qie zi、“五兒子”ngv zi……等等。

當然，還可以見到混合式稱謂，次第系統可用漢語式的，亦可用白族式的。如“姑父”（a da ye）、“二姑父”（er ye）、“三姑父”（bar ye）、“四姑父”（qie ye）。不過這種情況僅用在尊親屬上，隨著說話者的感覺而不同。一般說來，漢式稱謂多用於正式的或較為生疏、不熟悉的親屬的面稱上，而白族式稱謂多用於熟悉、親近的親屬的面稱或他稱上，帶有昵稱的特點。

#### 4.1.4 漢語式稱謂

白族受漢族影響極深，這也反映到稱謂上。白語中有不少漢語式稱謂——當然這種稱謂是否完全來自漢語還需做語源學考證，這裏僅列出筆者認為是漢語的稱謂，我們依然分基本稱謂和複合稱謂兩種（有些漢語式稱謂在前面已經出現，這裏省略不記）。

##### 4.1.4.1 基本稱謂

(1) a ye(爺)，祖父/外祖父 (2) a nai(奶)，

祖母/外祖母 (3) a die(爹), 父親 (4) a mo(媽), 母親 (5) a shu(叔), 叔父 (6) a zi(子), 兒子 (7) a niu(女), 女兒 (8) a suan(孫), 孫子(女)/侄孫(女) (9) a go(哥), 哥哥/(堂、姑、姨、舅、妻) 兄 (10) a yi(姨), 大姨 (11) a jiu(舅), 舅父 (12) a jiu mu(舅母), 舅母

#### 4.1.4.2 複合稱謂

(1) me fv(妹夫), 妹夫 (2) zhan ren(丈人), 岳父 (3) zhan mu(丈母), 岳母 (4) a da die(大爹), 伯父 (5) a da mo(大媽), 伯母 (6) gu ye[~be gu ye](姑爺), 女婿 (7) a da ye(大爺), 姑父 (8) a da nian(大娘), 姑母

比較漢語式基本稱謂與白語基本稱謂, 我們很難發覺其間有多少差異。大致說來, 在基本稱謂層面上表現為: (1) 白族式的基本稱謂多傾向女性, 而漢語式稱謂多傾向於男性; (2) 漢語式基本稱謂多為直系血親屬稱謂, 而白語式基本稱謂則非是。這種稱謂上混用同樣表明白族接受漢文化歷史的久遠。

## 4.2 親屬稱謂制度

在討論完親屬稱謂結構之後, 我們應討論親屬稱謂的功能和類型。

### 4.2.1 親屬稱謂的功能

在研究親屬稱謂的功能時, 首先值得注意的是輩份和性別上的差異, 其次是直系親屬與旁系親屬上的差異, 最後是父族親屬與母族親屬上的差異和年齡差異。

#### 4.2.1.1 輩份與性別

輩份與性別在白族親屬稱謂中有著比較突出的區別, 我們先來研究輩份情況。

根據白族親屬稱謂, 我們先將白族親屬稱謂分為尊親親屬、平輩親屬和卑親親屬三類。

尊親親屬是本人以上輩數的親屬。白族親屬稱謂中共分四輩, 每輩都有不同的稱呼, 而且還有性別的區別。這四個級別是: 父(母) — 祖父(母) — 曾祖父(母) — 高祖父(母)。白族對尊親親屬劃分很細, 尤其在高祖這一層級上, 與雲南很多藏緬語民族的稱謂都不一樣(藏緬語許多民族缺乏高祖稱謂, 尊親最高位是曾祖父=祖宗), 顯然, 白族與漢族一樣是屬於五等親體系。

平輩親屬是與自我同屬一輩的親屬。這類親屬包括夫妻、自己的同胞(兄弟姊妹)、堂表親同胞等。平輩親屬稱謂不多, 尤其在同胞這一層級上, 幾乎完全不分父族(堂房)和非父族(表親)的區別(但實際上, 元江白族在生活中依然可以分得清堂房與表親的不同, 必要時用漢語稱謂區別), 性別區分依然比較清楚, 只不過在年齡層級低的同胞親屬(弟、妹)中, 性別區分往往有所

混淆, 而與卑親屬合併。

卑親屬指比自我輩份低的親屬, 它主要指兒孫輩, 共有三級: 兒(女) — 孫子(女) — 曾孫子(女), 玄孫稱謂與曾孫相同, 所以不分等。卑親屬一大特徵是沒有性別區分, 統以小輩稱之。這是藏緬語民族親屬稱謂的一大特徵。

從性別特徵來看, 白族親屬稱謂的主要表現是: 以自我為標準, 凡年齡比我大, 輩份比我高的, 都要嚴格區分性別的不同; 凡年齡比我小, 輩份比我低的, 不必區別性別的不同, 非要區別小輩性別的話, 可以將女子稱謂前加上 niu(女)字以表明性別, 男子則完全採用通用詞。

#### 4.2.1.2 直系與旁系

直系親屬與旁系親屬的區別仍然在於以“我”為標準。凡“我”的血統——上達祖父、曾祖父、下達兒孫、曾孫、以及包括“我”的血統內的各級親屬的配偶, 這些都算做直系親屬。白族親屬稱謂中對直系親屬的輩份區分十分嚴格, 從祖父(母) — 父(母) — 夫(妻) — 兒(女) — 孫(女) 都有固定的稱謂, 絲毫不得混淆。旁系親屬則是本人血統之外的父族血親及配偶: 包括同胞、父輩同胞(叔伯嬸母等)。在白族稱謂上, 這種區分便表現出兩種不同色彩: 在尊親一級上, 按與家父年齡大小區分為叔伯與伯母和嬸母(這部分基本是受漢族親屬制度影響而改變的, 因此稱謂多取漢語式)。在卑親屬中, 直系親屬有兩大分野, 一是直系的兒子(zi), 另一個是旁系的侄、外甥(di), 但在孫輩則直系親屬全又合併為一個 suan[孫子(女)/侄孫(女)]。可見在直系親屬劃分上, 優先考慮的仍是輩份, 其次才考慮直系的不同。

#### 4.2.1.3 父族與母族

父族親屬包括與父親有親屬關係的各類親屬, 包括直系親屬以及父系外族(指姑母一支)親屬; 母族親屬指的是母親的親屬, 包括母親的父母和兄弟姊妹。在白族稱謂制度中, 父族與母族在尊親層次上劃分得異常清晰, 這與許多實行姑舅表婚的藏緬語民族中的姑舅母稱謂相混是一個鮮明對照。基於此點, 姑舅表婚在白族並不十分盛行, (當然也有)。但在卑親屬中, 父族與母族的親屬名稱卻相當混亂: a di 可以稱父族同胞之子女, 也可以稱母族同胞之子女; 平輩的父族與母族的同胞稱謂亦是如此; a go 亦可用於各種平輩的親屬稱謂上。

#### 4.2.1.4 年齡差異

年齡差異在白族稱謂中也佔有重要地位。在稱謂中, 對年齡的劃分有兩種形式: 第一, 以專有名詞形式表示, 這主要出現在父輩親屬(叔父及其配偶)和同胞與自我層次上; 第二, 普遍採用描述式手段對年齡不同的親屬進行區分, 這

種稱謂方式既可用於尊親親屬，也可用於卑親親屬，既可用於男性，也可用於女性，使用相當廣泛。是白族親屬稱謂中的一項重要功能指標。

#### 4.2.2 親屬稱謂的類型

從上面的分析中，我們可以發現白族親屬稱謂的幾個重要特點：

甲、在白族親屬稱謂中，輩份的不同具有第一等的重要意義。許多功能指標都是在輩份上才發揮作用。根據不同的功能指標作用於輩份稱謂上的不同，我們將輩份分為兩個層次：第一個是尊親輩份，第二是平輩與小輩。許多功能指標（如年齡、性別、父族與母族等）都在尊親輩份上才發揮作用，而平輩和小輩在許多功能指標中區別得不很明顯。這說明，白族社會很重視不同類別的尊親親屬的不同，從而表明尊親親屬比平輩與小輩擁有更高的社會地位。

乙、父族與母族的區別在白族親屬稱謂中也占很重要的地位，尤其在尊親層面上，這種區分十分明顯，父族與母族的不同絕不能混淆，這點與漢族稱謂十分相似；然而在卑稱和平輩稱謂中，父族與母族的親屬的區別卻不很鮮明。同樣一個 a go，既可以指自己的同胞 (Br0)，也可以指堂兄 (Fa Br So0)，也可以指姑舅姨妻等系統的表兄。這是與漢族稱謂的最大不同點。白族稱謂中對父族與母族親屬的區別表明，白族社會非常看重父族親屬與母族親屬，並由此在親屬與非親屬之間，以及親屬的親疏之間區別於來。

丙、年齡與性別的區分在白族親屬稱謂中也十分重要。不過從使用廣泛性來看，年齡的區分比性別區分更普遍。白族稱謂中對性別的區分只在尊親與平輩層面上，在卑稱親屬中卻不必區分；而年齡區分要普遍得多，凡有需要指明年齡大小不同的親屬，都可採用年齡區分標誌，且不分尊卑的不同，這是白族親屬制度的一個主要特徵。

丁、直旁系劃分在白族親屬稱謂中也有很大意義。首先直系親屬與旁系親屬稱謂各有不同。尤其在尊親和卑親稱謂上，直旁系的區別甚為鮮明。比如 Fa≠FaBr（父親≠叔、伯父）、So≠BrSo≠SiSo（兒子≠侄子≠外甥），平輩則區分“我”與同胞之間的不同，但不太仔細區分直旁系的差異。

總之，白族親屬稱謂的特點是，以輩份為中心，輔以父族與母族、直系與旁系的區分；年齡區分的重要性超過對性別的強調，尊親的稱謂重要性大於平輩和卑親親屬，從而體現出與漢族親屬稱謂的重要不同點。

綜上所述，我們可以發現，白族親屬稱謂是一種夏威夷稱謂制與描述式稱謂制的混合體。屬於夏威夷制的特點表現在對平輩以及卑親親屬的

稱謂上，強調的是輩份的區別，而不過分強調父族與母族、直系與旁系等等區別；這是白族親屬稱謂的最基礎、最原始的部分，許多藏緬語民族都盛行這種稱謂制度；描述式是接受漢文化後改變過來的，因此它與漢族的稱謂制度相符。描述式稱謂主要用於尊親親屬稱謂上，強調的不僅在於輩份的不同，而且還強調父族與母族、直系與旁系以及年齡的區別，由此造成與平輩和卑親親屬在稱謂系統上的重大不同。

白族的親屬稱謂是隨著白族社會的發展而發展的，但這種發展並非與社會同步，因此在親屬稱謂中往往還保留著歷史上盛行而今日有所改變的稱謂系統。例如在白族稱謂系統中，不嚴格區分平輩同胞的堂表身份，而在今日白族社會中卻盛行嚴格區分堂表同胞的習慣，這就是一例。因此墨菲說：“親屬稱謂標明了社會地位，因而反映了社會地位只是其中的一部分的社會結構；親屬稱謂比社會其他方面變化更加緩慢，因而可以告知我們剛逝去不久的過去的狀況。”(R. 墨菲, 1991: 142)就是為什麼白族親屬稱謂與白族現實的親屬關係存在著不相一致的理由。

## 5. 安仁村的宗族組織

從前面第一、二兩節的情況，我們可以看出，白族在歷史上存在著有與漢族相同的發達的宗族組織與宗族制度。但現在，由於政權組織的廣泛的滲透，基本上取代了宗族組織的原來職能，使宗族組織不可避免地趨於衰亡；各種宗族制度也如同漢族地區一樣趨於消滅，比較明顯的標誌是：族長制被取締、宗祠被改做它用、族產被沒收。宗族組織的各種有形的物質與相關的制度基本不復存在。唯一留存下來的是人腦中宗族觀念以及在實際生活中的族人之間的互助與互動。這種觀念與行動雖然有可能引發宗族組織與制度的死灰復燃，但目前在元江白族地區尚無復興宗族活動的苗頭。因此本節只以安仁村為例，對這種非正式的宗族群體及其世系構成進行分析。

### 5.1 姓氏集團

宗族最顯著的標誌是同一血統的族群成員擁有一個共同的姓氏，因此姓氏的不同往往標誌著不同的宗族。元江白族在姓名制度上已經徹底漢化，連乳名也不例外，因此元江白族姓氏與漢族完全相同。

白族和漢族一樣是嚴格的父系社會。從親屬稱謂制度上看，白族嚴格區分父族與母族的不同，因此在群體內部，便以繼嗣為中心劃分出兩類人：一種是同宗的，另一種則是外姓，而這一

切全部是以男子繼承權為轉移。這就是說，只有繼嗣權操之于男子（兒子）之手，才能保證該宗族群體永存——因為男子（兒子）之子的姓仍是本宗族的姓氏；而女子終究要嫁人的，她的後代之姓是外族的，不能繼承本家香火，所以不屬一族。這樣，在同一宗族群體中便以性別的不同

形成兩種親屬關係：父族血親與父族外血親。由於女子不能繼承本家香火，所以在傳統的白族社會中地位很低。

安仁村是個雜姓村，共有 15 個姓氏，其中沒有一個姓氏佔據總戶數的絕對多數，見表六。

表六 安仁村各家庭戶主姓氏表\*

	周	李	陳	胥	張	王	何	白	陶	楊	刀	馬	董	高	羅
白族	24	53	19	22	14	37	1	23	1	6	1			1	
漢族		1			2	2						1	3		1
哈尼族		6			1	6		1		1					
其他民族						2		2							
總計	24	60	19	22	17	47	1	26	1	7	1	1	3	1	1

\* 這裏是按戶籍本上的戶主計算姓氏。因此有些戶主是女子，就沿用了女戶主的姓氏，而將其丈夫姓氏略去不記。實際上，安仁村的姓氏遠比上述記載為多。

可見，在上述十五個姓氏中，除馬、董、羅三姓是漢族外，其餘姓氏皆為白漢哈尼及其它民族所共有。在這十三個姓氏中，只有李、王、周、白、胥、陳、張算是大姓，其餘姓氏均在 1—6 戶之間。因此在下文中，我們僅以其中的幾個大姓為例，研究白族的宗族組織。

## 5.2 白族大姓的世系與組織

由於安仁村白族大姓數量和戶數較多，我們沒有可能逐一將其世系及組織剖析清楚，因此我們下面只選擇李、王、白（張）四個大姓為例，研究安仁村這四個大姓群體的親屬網路。

### 5.2.1 李姓的分支

李姓是因遠白族最大的姓氏，分佈於各個白族村寨，人數眾多。其中分為四支：（1）十八子李、（2）A mer 李、（3）辣子李、（4）Qin bo 李。而“十八子李”又是這四支李姓的最大一支，廣泛分佈於各白族村寨。民間傳說，“十八子李”的始祖是“宰象李”，關於“宰象李”的傳說，前文已有記述。關於“辣子李”和“A mer 李”的祖先，因無文獻可征，其先祖情況仍不明晰。

安仁村白族李姓共 53 戶，其中“十八子李”有 40 戶，是安仁村李姓的主體，另一支李姓是“A mer 李”，人數較少，只有 13 戶。

關於“A mer 李”的情況，村人多所不知；我曾問及因遠辦事處（行政村級）的文書李雲永的父親，其父也閃爍其詞，不肯多說。這裏只把筆者瞭解的情況簡單敘述如下：

“A mer 李”的 A mer 是白語“青蛙、蛤蟆”的意思。據說是因其祖墳石碑上刻有蛤蟆頭之故。對於這個稱呼，“A mer 李”家族的人雖然接受了，但從態度上看卻有相當大的保留。本文只是客觀、公正記述事件，因此仍從眾呼之為“A

mer 李”。“A mer 李”的始祖據說名為李忠，從江西來的，到此已有十七、八代人，因此宗族分支也多。就安仁村而言，就有三支。這三支按戶主年齡大小可以排列如下：

I 支：李文山—李興義—李樹培—李德壽—李連壽—李會英—李雲永—李阿狗

II 支：李照華—李照義—李良（該支有一部分遷到安定村）

III 支：李雲君

該族原有家譜一份，1958 “大躍進”時丟失。因此上述分支只是根據老人的口述整理出來的，無法區分輩份和長幼。

### 5.2.2 王姓宗族組織

和李姓相比，搜集王姓宗族資料要容易得多，王懷蔚老師多年來一直收集王氏宗族文獻資料並將其借與我看，同時也幫我清理了他們宗支的親屬網路。

從目前情況看，安仁村白族王姓共有 37 戶人家，分屬於互有遠親關係的兩支。這兩支祖先都可以追溯到前面第二章中所提的《安仁村王氏親祠序譜》一文中的王小用和王小才兩人。關於王小用的先祖情況，王輝先生家中藏有兩卷祖先香位表。一份稱《王氏門中歷代宗祖考妣之香位》，另一份稱《王氏門中香點陣圖》——該圖上畫有一手持寶瓶坐於蓮花寶座之上的地藏菩薩，該圖仍附有如《王氏門中歷代宗祖考妣之香位元》的全部列祖列宗姓名，並略有增加。從親屬關係看，這兩個圖似乎是兩個不同家庭供奉的祖先香位，但關係極其密切。現在以地藏菩薩圖中所列的《王氏門中香點陣圖》為例，將其香點陣圖中先祖姓名列出，刪去其配偶姓氏，並取消“諱”、“妣”兩字型大小，簡寫如下：

《王氏門中香點陣圖》簡表

(I) 左側:		(II) 右側	
遠祖 王之先	遠祖 王之先	始祖 王小用	始祖 王小[才] (原件脫落)
遠祖 王之俊	遠祖母 王母段氏	二世祖 王利庸	三世祖 王秋龍
太高祖 王壁	(太高祖 王漳)	四世祖 王生建	[太高祖 王璋]
高祖 王之鼎	堂曾祖 王開業	[(堂) 太高祖 王斌] (堂) 高祖 王阿朝	
曾祖 王純	伯曾祖 王紹	(堂) 高祖 王阿登 (堂) 高祖 王阿財	
堂伯祖 王志新	(堂太高祖 王斌)	胞兄/胞弟 王思高/王思才 [叔祖 王志和]	
胞妹 李門王氏	血伯 王昌宗	顯祖 王普登 堂祖 王萬春	
	堂伯 王兆發	(堂) 高祖 王萬卷 血伯 王槐高	
顯考 王子和	堂叔 王家瓊	血叔 王槐山 (顯考 王槐青)	
顯祖 王子和		(高祖 王志和)	

上表中加圓括號的祖先名是地藏菩薩圖中所有，而為《宗祖考妣香位》上所無；加方括號的是《宗祖考妣香位》上所有，而為地藏菩薩圖中所無。

列的祖先皆為遠祖，而右側則為王小用、王小才之後。根據上述圖表各先祖的名錄，我們大致可以理出地藏菩薩持有者家庭的直系祖先的關係，它們顯然是王小用一支的：

分析上述香位表，我們可以看到，左側圖所

太高祖（高祖）王璋—高祖（曾祖）王志和—顯祖（祖父）王普登—顯考（父親）王槐青。

在這支主脈中，我們還可以加入各代先人的同胞兄弟：

太高祖的胞兄：堂太高祖王斌；

高祖的四個胞兄：堂高祖王阿才、王阿朝、王阿登、王萬卷

顯祖之兄弟：堂祖王萬春

顯考之兄弟：血伯王槐高、血叔王槐山。

這裏所列的是五服之內的尊親關係，至於這五服之外同族關係從表中我們還無法理清。不過根據另一份材料，我們可以推測，從王小用至王璋之間恐怕還隔有十幾代人。這份材料便是王懷蔚老師提供的王小才一支的代系分佈表：

第一代：王小才	第十六代：王萬春
第二代至第十二代：殘缺	第十七代：王家訓
第十三代：王元估	第十八代：王景智
第十四代：王鑲	第十九代：王懷蔚
第十五代：王開來	第二十代：王以誠以讓

據前述《安仁村王氏宗祠碑序》稱：王小用、王小才遠祖王輔仁的子孫于明萬曆年間到達因遠，在因遠生出王小用、王小才、王隆、王受四兄弟。從明萬曆至今已有一百餘年，綿延至今的代數達二十多代，這並不奇怪。如果我們同意王小才、王小用兩人年齡相差並不太大的話，那麼我們也得承認，王小用這一支繁衍至今，其後人也得有八九代、二十代左右。

王小才這一支，由於有王懷蔚老師的收集資料，家族史資料更清晰些，在王懷蔚老師的材料中，有一則記敘他祖父王家訓（號獻廷）事蹟的墓誌銘。這篇墓誌銘中記敘了近代因遠地區的一些情況並將其祖父的功德加以宣揚，使我們借此可以瞭解王氏家族在近代社會中所扮演的角色。現將該墓誌銘全文抄錄如下：

恩進士王獻廷先生及德配李孺人墓誌銘  
先生諱家訓，字獻廷，澧江之安仁裏人也。幼

孤，母張氏事女紅督令攻書。先生賦性孝友聰穎，為桑梓諸先[賢]達所鍾愛。事親盡其歡；歿後，凡值忌辰，必灑掃聲（？）學序，以課讀為生產而富於經濟學問，年至大衍之數，則夏屋渠渠，邑中已稱為素封之家矣。清咸同年間，惠裏鼠疫流行，延村比戶遷徙流離，死者狼藉不敢近。先生與陳世興君不論親陳，代為斂棺入土，人多德之。光緒戊戌，墨江縣孫樹屏公倡造元江鐵索橋，以濟行人。先生不堆（唯）傾樂輸，且各處勸捐以助。庚子歲，入為貢士，名噪虎觀之中，惟沒於仕進，於國家無補。地方實有功創，修廟寺，以妥神靈；鼎建宗祠，以舉祖先；遇貧者之婚喪，不僅助以資財，且代籌畫辦，以終其事。以及興學助農，凡此義舉，不一而足。所以至今人往風微，皆嘖嘖稱道，其德弗衰，宜乎！元江太守鳴公憎“篤實端方”，普洱兵備道陳公贈以“好義急功”匾額，以褒榮之也，是為序。

德配孺人，乃靈池村奉政夫李門楊公之妹，年十六來歸先生。孔德家務一擔肩之。性情溫柔，善事翁姑，生五子。長邑、增生次登大學，其餘三子皆為國器。先生之諸善舉，半由孺人之內助而成，亦女之賢者也。先生于咸豐壬子年二月二十一日亥時生，於民國二年正月十二日鄧（？）時終；孺人生於咸豐壬子年六月二十三日午時，於宣統三年九月十五日寅時歿。（下略）

該碑文記述了王家訓（獻廷）一家的情況，是難得的寶貴資料。從碑文中我們可以得知，晚清以來，因遠白族仍盛行大家庭制。以王家訓家的情況為例，我們可以看到，這個家庭具有這樣一些人員：父親（王萬春）、母親，王家訓及其妻子李孺人和五個孩子，全家人口總共有九人，是

一個典型的主幹家庭。其次，我們仍可以看到，晚清以來，因遠白族與漢族地區一樣，社會流動仍表現為“讀書入仕”這種方式。以至在碑文中對具有貢生功名而未獲官職的王家訓深以為憾（“惟沒於仕進，於國家無補。”）第三，在碑文中我們還可以看到，“行善舉、樂助人，急公好義”等儒家思想在因遠白族中也廣為傳播，成為評介一個人的道德學問的標準。這與傳統的漢族地區別無二致。

鑒於白族社區這種強烈的儒學色彩，可以想見在宗族制度上，因遠白族仍遵循儒教的“尊卑有別、長幼有序”的學說。和漢族社會一樣，在親屬關係中，輩份的重要性遠遠超過了年齡上的差異，這種對輩份的強調便形成了輩份命名制度的產生。在王小才這支王姓氏族中，從第十六代孫王萬春開始，已有固定的輩份用字。這種輩字共有八個：分別為萬、家、景、祖、以、昭、其、陸。目前村中，“家”字輩以上諸代全已不存，“景”字輩也只剩下王景賢（此“景”字輩即上述碑文中所提的王家訓之五子）一人。“祖”字輩亦有五人，惟“以”字輩和“昭”字輩正是大行其道之時，“昭”字輩的後代現已出生，只有兩人。

白張氏門中歷代宗族內外姻親考妣香位簡表

左側	右側
堂伯考 張仲翰 堂兄 張慶升	堂伯考 張永林
岳 父 周吉祥	始 祖 張樂拔
堂伯考 張仲連 堂兄 張必善	曾伯祖 張于才 堂伯祖 張守訓
堂伯考 張 俊	祖 白世芳 堂 弟 張慶華
血伯考 張秉吉	祖 白瑄
顯 考 張流垣（元）	外 公（祖）張學春 堂伯考 張必石
血伯考 張秉生	外 公（祖）李 鏞
堂伯曾祖 張守謙 外 公 李思順	堂伯考 張周冤 姑 父 李維倫
曾伯祖 張鳳現	姑 父 王寶雲
曾（伯）祖 張有才	顯（曾）祖 張守謨 姑 父 王寶雲
高 祖 張 德 顯考 張秉士	

和王氏香點陣圖不一樣，這張香點陣圖左右兩側的聯繫很密切，我們應該放在一起研究。

這個圖有兩個特徵：第一，從親屬稱謂上看是記錄一個宗族的譜系的，在稱謂中既有祖輩也有考輩（父輩）、既有血伯（本家），也有堂伯。第二，圖中若干姓名中含有輩字。按中國傳統的

關於王景賢和王景明的後代，據王懷蔚老師講，目前在世的只有他們的幾個孫子：王景賢的孫子有王樹直、王樹仁和王正平；王景明的孫子有王文虎和王文龍。輩字與王景智一族不同。

### 5.3 白張氏宗譜

安仁村的白姓白族與張姓白族是兩個具有極特殊關係的宗族，這兩個宗族不能通婚，因此具有同一氏族的性質。造成這種情況的原因據說是，張姓祖先曾為白姓祖先的養子，因此白張兩族實為一族。

關於白張氏族譜，在白紹賢老師家藏有一份張崇興家的祖先香點陣圖，記載了張白氏一族的情況。這個香點陣圖由於是張家的香點陣圖，因此記述張家的祖先居多，白姓祖先很少。香點陣圖的全稱是《記奉之中白/張氏門中歷代宗祖內外姻親考妣香位》，其格式與前述的王氏門中香點陣圖完全一樣，每個先祖後都附有其配偶的名稱。我們這裏依然按照前面處理王氏門中香點陣圖的方法，去掉各位先祖的配偶名及“諱”、“妣”等名號，將該圖簡化處理如下：

輩字命名規則，擁有同一輩份的人應有同一輩字，不同家族的輩字並不一定一致。因此我們可以通過輩字來理清這張圖上的譜系。

圖中有六個輩字：才、守、仲、秉、慶、必。他們與輩份的關係大致如下：

才字輩：曾伯祖 張有才 張於才  
 守字輩：堂伯曾祖 張守謙 堂伯祖（曾）張守訓 顯（曾）祖 張守謨  
 仲字輩：堂伯考 張仲翰 張仲連  
 秉字輩：血伯考 張秉吉 張秉生 顯 考 張秉士  
 慶字輩：堂 兄 張慶升 堂 弟 張慶華  
 必字輩：堂（伯）兄 張必善 堂伯考 張必石

除這六個輩字的宗祖之外，張氏其餘祖先總共才有 8 人。因此我們可用這六個輩字裏的所有

張家列祖列宗的世系次第來研究張家輩份情況。

如果我們加以直旁系分別，上述張家祖先的輩字向我們提供了一個相當清晰整齊的輩份劃分，這種輩份劃分大致表現為：

曾祖輩 本支：守字輩 旁支：才字輩  
祖輩（無輩字記錄）  
父輩 本支：秉字輩 旁支：仲字輩  
平輩 本支：慶字輩 旁支：必字輩

在這個輩份表中我們可以清楚地看到，這裏記錄的是張氏宗族的兩支祖先的輩份情況。一支是本支，其輩字從曾祖的守字輩到平輩慶字輩，

（其中的堂弟張慶華，據白紹賢老師介紹說已於解放前夕去世，由此可以推測該香點陣圖祖先輩份截止到五十年代初）另一支是旁支的堂房親戚，其輩份從曾祖的才字輩到平輩的必字輩。奇怪的是祖輩（祖父）兩支都缺乏輩字記錄，但從香點陣圖中我們可以看出，本支的祖輩已成為白氏（白世芳、白 ），而旁支的祖輩大約是香點陣圖的高祖張德或始祖張樂拔。這個輩份表明，白張氏合宗的源頭是從本支的祖父輩開始的。

白張氏族雖說是具有非血親關係的族系，其關係雖然非常密切，但後代依然各守其姓，決不相混，然親戚關係依舊，白張姓之間依然是叔伯兄弟。如白紹賢老師的大哥姓張，此即一例。

白姓並無宗譜或香點陣圖，但據白紹賢老師記憶所及，白姓分為兩支：一支為白紹賢的本支，據稱其祖名為白元輝，是安仁村白姓的主要支系；另一支其祖稱為白元開，安仁村該支人數不多。白元開的這支是與白元輝這支有著密切關係的宗支，輩字與白元輝這支相同。白紹賢老師也說不清楚其間的關係，這裏從略。

安仁村因其為雜姓村，各姓之間一般相處良好，並沒有所謂的“大姓欺壓小姓”的情況。況且各大姓內部又有支系之分，各支系內部又有宗支之分，所以沒有任何一族人家在村中有支配權，並且同村人不同宗支的家庭還彼此通婚，鄰里和親屬網路交織，形成了一個以人際關係互動為特徵的社區共同體。

## 6. 婚姻制度及其禮俗

白族的婚姻制度與漢族一樣，禁婚範圍在：①同姓不婚，②同宗不婚，③同宗五服之內禁婚，此外都可以通婚，在藏緬語民族中通行姑舅表婚在白族中也有發現，但並不普遍流行。白族普遍實行外婚制，只要不是本宗族族人，不論是白族還是其他民族都可以通婚。

### 6.1 婚姻制度

白族普遍實行一夫一妻制。但在解放前，一些富有的財主家還有養妾的情況。也就是說，除了正妻之外，還有幾個姘頭做小妾養在家中，這就是所謂的一夫多妻情況。不過它主要發生在個別富人家家庭中，並不是通行的社會法則。

舊時白族的婚姻形式相當複雜，幾乎漢族社會舊時通行的婚姻形態在白族社會中都可以找到：比如指腹婚（從小就指定男女雙方為夫妻）、聘娶婚（媒人說媒撮合成婚）、換婚（尋求配偶的兩個男子互換自己的姊妹）、入贅婚（俗稱“招姑爺”，男子嫁到女子家中）、童養婚（女子自幼收養在夫家，長大後成婚）、或是富家未成年之子、強娶貧家成年之女為妻，實行配婚等等。這些婚姻形式的出現，無一不與白族社會中男權至上，女子社會地位極低有關，也與整個白族社會中婚姻構成時講求“門當戶對”和把婦女當做物品進行交易的心態有關。白族俗諺“母雞做不得三牲”就生動地反映出白族婦女可憐的社會地位。這些當然都是舊時的情況，於今已有了很大的改變。雖然雲南民間仍普遍通行父權制，男子的社會地位仍高於女子，但女子的社會地位已有很大提高，以至在許多白族家庭中竟能出現如同城市中的“氣管炎”（妻管嚴）家庭。

### 6.2 婚俗與喪葬

元江白族的婚姻習俗與漢族有同有異，現將收集到婚俗與繼承制解說如下：

#### 6.2.1 禁婚與通婚

禁婚主要是以血親禁婚為原則，這就是“亂倫禁忌”，此外的禁婚條件與宗族制度有密切關係。這就是本節前所提到的“同姓不婚、同宗不婚、同宗五服之內不婚”的由來。但近年有一定改變，如相隔三代即可通婚。

通婚的條件可以是：①父族血親可與母族血親通婚或姑表通婚，這就是姑舅表婚，俗稱“親上加親”，但並不很普遍；只有個別人實行此種婚制；②通婚中不太講究輩份的大小，一般通行只看歲數大小，這在姑舅表婚中是很突出的；③現在多數通行的是外婚制，與外族、外姓人通婚得很多。這點建國以後最明顯。

#### 6.2.2 繼承與分家

元江白族在家產繼承上有三個主要特點：  
（1）“長子不離堂”意思是本家財產歸長子所有；  
（2）“小子不離灶”意思是灶具廚房財產歸小子所有；  
（3）“二子旁邊坐”意思是田地、店鋪等歸老二所有。

這是最一般的情形，當然也可以有所變通。比如一家老人去世，家中尚有未婚兒子，那麼給

未婚兒子的財產就要多一些；女子無權分得家產，若是殘疾女子，可適當分得一些田地，以維持生活；上門女婿無權分得家財，只有他的改姓的兒子可以繼承家財。由此可見，元江白族的繼承制度仍和漢族一樣採取“析產制”方式。

關於債務分配，多由己婚的兒子承擔，未婚之子適當承擔。比如奔杠村李崇慶家的債務，都由三個己婚兒子承擔下來。

元江白族現在結婚都分居另過，不結婚不許分家。分家的原則是“長子分家，小子留家守父母”，但現在的情況也不盡然。比如我下塌的李秀蓮老師家，其子遠在元江縣澧江鎮，家中只有老年夫妻兩人，經常來家照顧的是李老師的族人（李老師是當地白族，其愛人是漢族）。

### 6.2.3 人生禮俗

元江白族在人生禮俗上與漢族傳統習俗有重大不同。突出一點是，白族不過生日，亦不認風水。下面按出生、婚姻與喪葬三方面介紹有關情況。

#### 6.2.3.1 出生禮俗

元江白族在孩子出生時，往往找接生婆去接生，接生婆找不到，父母或親戚都可以接生，並無忌諱。出生後要洗熱水澡，並通知有關親戚（姑、舅、伯、叔等）前來慶賀。這種慶賀往往與相應的親戚子女結婚時的送禮有關。送禮多的親屬，回禮也就較多。孩子生產後一個月要回娘家過滿月。滿月時，娘家要插香等待姑娘回家，並用鍋底灰點孩子額頭做為滿月標誌。十天或半個月後，丈夫到娘家去接新娘和孩子回家。但現在“還娘家”的時間長短也不一致，有的三天就接回家，也有過完“百天”再接回家的。

孩子出生後最忌諱的是在第七天死去。這種情況白語叫“七封”。這種死孩子要拿到山上砍成七截，以防妻（七）瘋（封）。

孩子出生後到三、四歲開始，每年春節天一亮就要到公婆家中去磕頭，領取“壓歲錢”。一直到十五歲前後，每年必來。到訂婚後可停止。在此階段，女孩子不得與未來的夫婿見面。

#### 6.2.3.2 訂婚禮俗

從十五歲開始就可以訂婚了。訂婚多由媒婆介紹，也可以父母包辦，子女不得拒絕。考察訂婚的物件有多種條件：看八字、看地方、看屬相（白族民間規定，屬豬與屬虎的不得相配）等等，也要重視“門當戶對”。訂婚期一般不得超過三年。

在雙方父母同意後，男方開始準備禮品，一般男方每年要在秋收以後買衣帽蓑衣等物送給女方，每年還要送紅包一次，錢數多少視各家情況而定，少至五、六十元，多至一兩百元，訂婚期只要雙方家庭商定好日期即可以成婚，不過成婚日子多選在雙日，以避開暑伏期為最好。

#### 6.2.3.3 成婚禮俗

成婚時，女子要等丈夫來接。女子上轎前要戴上紅蓋頭，以遮住顏面。男子來接女子時，要抬來兩頂轎子，一轎是男子坐，另一轎是空轎。空轎中坐一個親戚的男孩，手持一個小杯，到女方家下轎，女方家需將小杯裝滿錢才許上轎。女子上轎後，女方由若干個兄弟姊妹及一個女童陪女子一起到男子家，男子家則要派出若干馬匹去女方家接女方的陪客（爹、娘）上馬去男方家。女方家隨身還要帶上一些鋪蓋（雙份）、櫃子、鏡子、洗臉盆等物做陪嫁，一路吹吹打打來到男方家。轎子抬出本村前要繞本村一圈，（村內結婚要在街市上轉一圈）然後再接到男方家。男方家派兄弟姊妹出村迎接女子，並陪同繞村三圈（白語叫“轉三巡”），接回男方家。在男方家門口，男方父母坐在堂屋等待拜堂。女方戴蓋頭進入堂房，與男子一起下脆拜堂（儀式是：一拜天地、二拜高堂、夫妻對拜），拜堂之後，女子馬上返回娘家，晚八九點返回夫家鬧洞房。頭一天入洞房，男女雙方分床，男女陪客各自上床睡覺，但男子不得上床，直等到第二天陪客回家後，男子才可與女子一起上床。

婚後第二天，女方父母及女方父母的叔伯姑爹一起來男方家吃親家飯，一般從中午十二點吃到晚上，其間，夫妻和親戚朋友一起到祖墳上磕頭，晚上待陪客走後，男女方得入洞房，開始夫妻生活。

#### 6.2.3.4 喪葬禮俗

人咽氣前要先灌入銀漆，白天每人輪流守床。人死後頭一步要理髮、包頭、洗身、換衣，舊衣都要塞入棺材。人入棺後要放炮竹驅邪。斷氣後馬上派人通知各方親戚守靈，棺材抬到堂屋供起來，棺材下架木凳，木凳下置油燈一盞，白天黑夜地點著，稱為“萬年燈”。同時放炮竹、殺雞上供，這頭雞稱為“斷頭雞”。孝子要守靈三日。<sup>1</sup>

人死後要清洞經師彈《洞經》或《花調》（女人）\*，孝子分發給各位來賓一份糯米飯團和糖果，以感謝他們的光臨和慰問，在洞經師唱完《洞經》或《花調》後，孝子在封棺之前一直要跪在靈前哭喪，夜裏睡覺不得回屋，只得在棺材下安寢。

第二天十二點整封棺。封棺前孝子要查看遺容，大孝子要拿去蓋在死者臉上的蓋布，洗淨自用包錢，據說可以發財。在棺材中還要放五穀以供死者到陰間食用。

第三天上午，在抬棺出去安葬前，若死者為

\* 目前元江白族地區已無洞經師了。筆者收集到一份“洞經”和“花調”材料，做為附錄附在文後。

女子，女方家要來人帶來祭品，舅舅家來人要檢查棺材包縫包頭，同時還要訓斥孝子一家，孝子不能吭聲。十時左右，抬棺出村，抬到墓地入葬時不得超過十二點，出殯時，要有吹鼓手出喪，打著紙錢吊、紙人紙馬紙屋紙塔，送靈者一路鳴槍點燃炮竹，孝子要一路哭喪到墳上。沿途，村民要用米板向棺材灑潑，同時用桃葉插大門上以避邪。

從墳上回家，各人要在各自家門口前燒草，同時繞火三圈才得進入家門，據說這樣可以防止鬼魂進入。同時抬棺送葬之人，在從墳地回來之後，先要到死者家前的灰堆上抓灰洗手，然後再用清水洗淨才能回家。

關於墳地選擇，元江白族還有一個奇特的風俗：在起墳前的晚上，要先置一個雞蛋放在碗中，上系紅線，放在棺材旁。將起墳前，將蛋取出，在棺材上繞一圈，口中並說：“你想埋在什麼地方，請說出來。”然後將蛋拿到墳地去磕，蛋碎之處即為墳地。據說此種風俗是從哈尼族那兒學來的。元江哈尼族經常以“蛋蔔”方式確定吉凶。

另外，據李秀蓮老師講，元江白族還有一種類似“二次葬”的奇特習俗。據說人死後，有時死者會臉紅，手長綠毛，這時村中就會瘟疫流行，尤其死者親屬得病者更多，這時只要將棺材起出燒掉或將死者擊死，才可避免得病。

### 6.2.3.5 守孝、上墳和祭祖

白族和漢族一樣，盛行孝道。但守孝的情況，白族和漢族大不一樣。漢族是在人死後守孝三年，同時穿孝服、孝鞋。白族也守孝三年，但這種守孝只表現在門上貼春聯的顏色上。白族社會通行的是，春節貼對聯時，一般家庭貼紅色的，但守孝的家庭三年之內不能貼紅色對聯，只能以黃色或藍色紙張做為對聯，貼於門框。同時孝服的採用只是在發喪期間孝子穿戴，發喪期一過，立即脫卸。

上墳只在清明，平日墳上不能動土。特殊的是，在死者入葬之後第二天，村上幾個老人去上墳，帶去一些祭品和煮熟的小公雞、母雞，一起供上，同時拿一些松果，一些扔在墳前，一些拿來在墳前吃，這叫做“分魂”。在此之後，只有清明才能上墳。

祭祖時期在每年的農曆七月十五，白族民間稱“中元節”。祭祖活動從七月十二日開始，稱“接老祖”。此時要設置店堂，供上水果、酒、點心、肉、香。在供桌上方擺上地藏菩薩畫象，下放若干件紙衣服，上面寫上從始祖到現在的人名，按左男右女的位置放好。點燃香火一直到十五日。十四日，宴請祖宗。擺上八大碗肉放在供桌上，獻給祖宗。送財錢。財錢是在棉紙中間印有如下的字樣：

陽間×××（人名）就於 中元之期僅俱金銀錢財一封 上 奉 陰府×××（祖先名）為收用 乘此涼蔭 早登仙界
---

十五日為送祖宗。將錢財、紙衣紙人拿出去燒掉，同時用託盤裝些供品拿出村外倒掉，就表示送掉了祖宗。

## 6.3 通婚圈

通婚是非血親群體在地緣上結合的表現，這種表現主要為地域性，這種地域性所涉及的範圍通常被稱為“通婚圈”。這裏將要研究這種地域通婚圈以及通婚的民族構成。

我們先來研究地域通婚圈，這裏仍以安仁村為例。

白族的通婚範圍相當寬廣。尤其近一個時期，通婚範圍不僅僅局於限於本縣、本地區和雲南省，而擴展到全國，甚至江浙和山東都有白族對象。這在少數民族地區是很少見到的。這裏先以戶主的結婚範圍（婚域）為例，列表如下：

表七 安仁村戶主的婚域表

	本村	外村	本鄉 (鎮)	本縣	玉溪 地區	省 內	國 內	國 外
戶數	99	5	51	20	3	34	2	—

上表中“外村”一欄指的是戶主雙方全不是安仁村人，而是從外村遷到安仁村來的。“國外”一欄指的是在國外結婚的例子。白族常有去泰國、緬甸等東南亞國家經商的情況，國外的婚姻在戶籍上反映不出來，這裏暫列空檔。

從表七可以看出，安仁村（不分民族）居民婚域主要集中在：（1）本村、（2）本鄉（鎮）、（3）省內。在縣境與本地區結婚的都不太多。這種婚域範圍與筆者調查過多個民族地區農村聚落的婚域有相似之處，也略有不同。一般說來，農業民族，——尤其是特別重視家庭的民族，如漢族，通婚範圍都比較狹窄，這種婚域的構成是與家庭及親家之間的頻繁互動的要求分不開的。親家距離遠，自然不利於互助和來往。看來元江白族也是如此。表七中婚域在本村和本鄉範圍內的，佔有安仁村已婚戶主雙方的大多數，其餘情況則數量不多。一個比較突出的情況是，安仁村通婚的範圍在本省的數量要超過本縣的數量，這是由於因遠地區離元江縣中心區域（元江河谷）較遠，位於縣境南部，是玉溪地區最南端，它與思茅地區的墨江縣和紅河州的紅河縣、綠春等縣相連，所以與這幾個縣通婚人數較多，已經形成了一個固定的婚域，這便導致與縣境其他地區和玉溪地區

通婚數量的減少。

表八 安仁村兒女婚嫁區域表

	本村	本鄉(鎮)	本縣	玉溪地區	雲南省	外省區
嫁出	10	2	8	3	3	14
娶入	7	2	3	0	2	0

和戶主婚域比較起來，現在兒女婚嫁情況多少有些變化，突出的是外嫁出省的人數增多（見表八）。

上述嫁娶樣本數量少，沒有統計學意義，但我們可以從中看出一種傾向：在“娶入”一欄中，其傾向與表七相似，都是以本地區（鄉、村）為主。而“嫁出”欄則與此相反，似乎體現出一種很外向的傾向，這主要表現在跨省婚姻數量大增。根據上述資料，這種跨省範圍不僅僅局限於風土、人情、語言都較相似的西南，而是很廣泛，不僅有南方，而且還有北方。在這十四個跨省婚姻中，嫁到四川的有十個，嫁到浙江的有三個，嫁到山東的有一個。若加上表七的兩個跨省婚姻，那麼，安仁村的婚域不僅局限於雲南省，而且還可以擴大到四川、浙江、山東、內蒙四個省、區。跨省婚姻最重要的一個條件是適應性。由於四川與雲南在語言、風土、人情上有許多近似之處，所以出嫁到四川的最多，適應也較快；而嫁到浙江、山東、內蒙去的白族，由於語言、環境和人情性格方面都與西南諸省有一定的差異，所以適應的困難程度較之四川要大些，相對的人數也少些，不過由於元江白族在語言、風俗方面與漢族相當接近，所以在內地漢族地區生活較之雲南其他少數民族要便利得多，這也是元江白族敢於出省，到語言、環境與元江大不相同的漢族地區去生活的一個主要原因。

不過通過表八，我們還可以看到一個與表七相同的情況，這就是村內通婚的數量依舊較大。這說明，雖然白族有可能將自己的通婚圈擴大到全國，但是家庭、宗族和鄉土性依然是白族婚嫁時擇偶的重要標準。舊日白族依然盛行的“姑舅表婚”就說明鄉土親情是白族婚嫁的重要條件。這種“眷戀鄉土”與“離開鄉土”正說明白族在婚嫁觀上的兩種不同的變化。

村內通婚對於瞭解宗族組織網路和家族制度的發展有著極重要意義。正是透過這種村內通婚網路，我們才可以認識今日宗族和家族網路的發展。

我們首先來看“姓氏結盟”的情況。

在白族歷史上，大姓集團是在政治上握有權力的集團，而這種大姓集團的構成，不僅僅只是一個大姓，而是以一個或幾個大姓為主，附以若干個結盟小姓而組成。現在白族雜姓村中也往往

是通過不同的姓氏結盟造成村中的強勢集團與弱勢集團，形成所謂的“依附”和“分裂”局面交替出現，從而構成農村生活的真實畫面，為此，我們就要研究村內不同姓氏之間的通婚狀況。我們仍以戶主雙方為例：（見表九）

表九是村內通婚的狀況。凡出生地不在安仁村者一律除外。這樣我們就可以看到，在村內出生者被分成兩大類：一類是村中固有的姓氏集團：李、王、陳、周、胥、張、白七大姓，他們相互之間通婚普遍。另一類是遷入人口的後代，即劉、陶、鄧、楊（當然姓氏不只這幾個，這只是已婚的戶主情況），這四姓與安仁村大姓人家通婚的很少，明顯屬於另一個集團。這樣我們從中就可以看到，在安仁村居民中存在著一種“土、客”之別的意識。對客籍人的後代、已歸化為安仁村“土著”的異姓人，本地“土著”仍對其抱有偏見，這種偏見便造成了不與之通婚這種事實。我們都知道，在漢族宗族盛行地區，常有土、客不和、爭執的情況，嚴重的甚至出現大規模的械鬥。但這種械鬥在元江白族地區似乎在文獻中還沒有記錄。看來這是與元江白族與漢族宗族盛行地區的社會條件不同造成的。元江白族地區基本是民族雜居區，各民族相混居住並相互通婚，並且元江白族村落往往並不是單姓村，絕大多數是雜姓村，各姓相互通婚。正因為這種社會條件不同，元江白族地區雖盛行宗族制度，也有所謂的“土客”之辨的思想，也常會鬧出一些矛盾和不和，但演變不了漢族宗族地區那種大規模的械鬥。

在安仁村“土著”七大姓之間，一個突出的現象是，各姓都是以“李”姓為中心，編織成一個絲絲入扣的土著親屬網。通過表九，我們可以清楚地看到，在除李姓之外的其餘六大土著姓氏的村內異姓通婚者都是以李姓為最多，這就說明，李姓是村中中心大姓，而其餘姓氏都是通過與李姓的結盟而組成一個龐大的土著親屬集團。這個土著集團各姓氏之間都有著親屬關係，從而與客籍集團區別開來。

這樣我們可以看到，安仁村這種土客之辨與土著集團中以李姓為核心而形成的一套組織系統，其基本特徵都是基於地緣關係與地緣利益，這是一種與以往所盛行的宗族制度和大姓制度很不相同的社會制度。這是在宗族制度被廢止以後新產生的一種農村社會制度，它所關注的並非是血緣群體內部之間的衝突與整合，而是關注整個村落之間的衝突與整合，這就是李銀河博士所說的“村落文化”（李銀河，1993），是目前取代了宗族制度之後在漢族農村中很盛行的一種新的社會制度，在現今白族社會中也很盛行。

表九 安仁村村戶主內通婚的家庭姓氏表

	李	周	陳	王	白	胥	張	劉	陶	鄧	楊
李	8	10	6	12	9	4	7	0	1	0	1
周	10	0	1	5	4	2	0				
陳	6	1	0	5	0	2	1	1			
王	12	5	5	1	6	1	3				
白	9	4	0	6	5	3	0				
胥	4	2	2	1	3	0	1				
張	7	0	1	3	0	1	0				1
劉				1							
陶		1									
鄧								1			1
楊											

除了這種地域通婚圈外，通婚圈的民族構成也很值得研究。因為它與元江各民族的雜居情況有密切聯繫。

表十 安仁村白族戶主分年代的族際、族內婚數

出生年代	30年以前	30年—49年	50年—70年	71年—至今
族內婚	22	72	40	1
族際婚	3	20	29	4

元江地區為多民族雜居區，僅就因遠地區來看，就主要有三個民族，除白族外，還有哈尼族和漢族。以這種外部條件而言，也就造成族際通婚的可能。白族目前盛行的族際婚制，但族內婚制卻占多數，這種傾向在解放前結婚的那一輩人中更為明顯。

從表十中可以看出，凡30年以前出生的戶主都傾向族內結婚，雖不是說當時白族社會堅決反對異族通婚，但與異族通婚數很少。但解放以來，這種異族通婚數大增。從表十可以看出，出生在30年—49年之間的戶主，到婚齡期已是解放或臨近解放，這種制度性和社會性大變化，導致在婚姻物件選擇上更加自由，傳統的“包辦婚姻”在強烈的社會輿論批判和政權的化解下正陷入瓦解，因此導致異族通婚數量提高。從這一階段成婚的92對戶主家庭來看，異族通婚數占到總數的22%，之後異族通婚數越來越高，在其後的階段（戶主出生期在50年—70年），異族通婚數在這一時期占總數的42%，幾乎占到的通婚總數的一半，這種趨勢越往後越明顯，到70年以後出生的戶主，竟有4個選擇異族通婚，而只有1個選擇族內婚。看來元江白族在族內和族際通婚的選擇上將逐漸會加大族際婚的數量，以至逐漸使族內婚和族際婚在比率上相等，甚至會有超過族

內婚的傾向，從而形成一種新的通婚模式。

元江白族異族通婚的主要民族是漢族和哈尼族，其他民族不多。就安仁村戶主通婚情況來看，與漢族通婚有28個，占與異族通婚總數的51%；與哈尼族通婚有23個，占與異族通婚總數的42%；與其他民族（彝、瑤、拉祜等）通婚有5個，占與異族通婚總數的7%。白族與漢、哈尼族通婚數量相差不多，是因為（1）哈尼族分佈廣泛，因遠地區多為哈尼族地區，除九個白族村寨外，其餘村寨多為哈尼族寨子，這種區域聯繫是導致白族、哈尼族通婚的重要條件；（2）漢族在這個地區分佈相當零散，整個村落都居住著漢族的村子為數甚少，漢族多以點狀分佈於各個村鎮，尤其城鎮（如因遠）為最多，而且漢族與白族生活習慣相當接近，所以白族與漢族通婚數量也最多。

與這種異族通婚有關，我們發現在安仁村的家庭中還有一種改族別、改姓氏的情況。按當地通行的慣例，子女出生後，要隨父姓、隨父族。比如王永生家（漢），其妻為哈尼族，兩個兒子都姓王，漢族。但是在安仁村這種白族地區，白族勢力大，與白族通婚後生的子女常有姓是父親的漢族姓，而民族都變成白族的奇特情況。比如羅正貴（漢）家，娶妻白氏（白族），生一子一女，全為父姓（姓羅），民族屬別卻是白族。

與此相反，“招姑爺”家庭則是取母姓，屬母族。比如李小蘭家的長女招一女婿（四川漢人）入贅，其一子一女全為白族，姓母姓。根據我們的統計，戶主男方為非白族，而女方為白族者，子女全姓父姓和父親民族的有5例，而隨父姓、改母親民族的有10例，子女隨父姓，民族屬別各隨父、母的只有1例。看來這些不是所謂“招姑爺”的家庭（因為“招姑爺”家庭子女都要隨母姓、隨

母族)，而是民族政策所使然。由於少數民族在社會各方面都受到照顧，尤其在民族自治地方，少數民族在各方面都比漢族處在優勢當中，致使當地漢族與少數民族結婚時，受利益驅使，將子女的族別改為少數民族，以求得利益均沾，這是可以理解的。不過總得說起來，雲南這種情況比北方民族地區要少得多，因此還能保證各民族關係良好。

本文中，我們已經詳細地闡述了元江白族親屬組織的歷史與現狀，我們可以看到，白族社會的親屬組織正逐漸從一個血緣群體向地域群體方向演變，這種演變的重要表現在於，通婚的重要性已大大超過對血緣群體自身的關注。這種改變是隨著解放以來宗族解體而興起並得到強化。羅

馬法學家梅因（Maine）在《古代法》中指出，隨著從血緣向地緣關係的轉變，作為家這種制度之長的家長權，在封建社會中通過與領土專有的觀念相結合，而過渡到國王的絕對權力即國家統治權的觀念，這就是“主權”的概念。因此，我們可以認識到，宗族之所以會逐漸從一個血緣組織演變成為一種具有地緣性質的村落組織，其關鍵在於國家政權組織的滲透。這種國家政權組織的滲透，不僅阻止了宗族與國家——即地方與政權之間的對抗，而逐漸將其融於自己的股掌之中，從而確立了國家統治權，並逐漸將其化解為一種政權力量可以控制的地域組織。可以說，宗族制度之瓦解，不僅是國家政權力量滲入所使然，而是血緣社會向地緣社會轉型的必然結果。

## 附錄 白族《洞經》和《花調》資料

《洞經》是白族特有的一種經典文獻，它主要以偈句形式進行行孝和勸善的說教，而其偈句多與漢文古詩詞有著密切的聯繫。《洞經》文化廣泛流傳在白族地區，在元江白族地區也曾廣泛流行。但六十年代以後，隨著最後一位“洞經”師的逝去，《洞經》在元江白族地區已近失傳。我曾詢問許多中老年白族朋友，他們都不解回憶起來《洞經》曲調和彈唱方式。這裏僅是根據白紹賢老師家所藏的一本《洞經》文獻（殘本）和一份《花調》資料介紹如下：

白紹賢老師家所藏的《洞經》經文，是由王文相搜集、元江縣文化站刻印的。經文目錄有 27 種，而實際搜集到的唱詞只有 18 首，第 22 首《金殫道》只有一句，餘缺。下面先列出該經文的全部目錄，然後分別列出各首曲牌及唱詞。

### （一）《洞經》的曲牌及唱詞

#### 目 錄：

1、蘭清宮（曲牌）、2、平樂音（曲牌）、3、掛詞（七言）、4、楚詞（七言）、5、香詞（七言）、6、燈詞（七言）、7、彩調（七言）、8、勝賀（七言）、9、昆詞（七言）、10、大洞腔（七言）、11、琵琶調（四言）、12、贊板（七言）、13、頌詞（七言）、14、供樣贊（七言）、15、懶梳妝（五言）、16、七星姑（五言）、17、鎖南枝（五言） 18、鳳游池（五言） 19、老香山（五言） 20、粉妝台（五言） 21、清淨言（五言）、22、金殫道（五言）、23、倒垂簾（五言）、24、回鄉調（曲牌）、25、拜唱、26、黃金唱、27、觀音唱。

由於搜集到的經文不是 27 首，下面僅列出搜集到的經文，並按順序排列，次序號仍依經文目錄。

#### 3、掛詞

幽谷那堪更北枝，年年自分著花遲，高標意韻君知否，正在層水積雪時。

說明：在“迎神賽會”、“洞經會”時，演唱的多是唐宋詩詞；“三月會”時演唱的是《五嶽淑世真經》；六月七日演唱《救劫皇經》；“中元會”演唱《三聖經》；“王母會”演唱《蟠桃徑》；出殯起靈時演唱彈奏《歸葬經》等。

#### 4 楚詞

恭禁真香淨壇台，開卷調聲招神來，南嶽大帝著經訓，講究五常各記憶。

#### 5、香詞

赤心赤面秉火，南斗六星掌文。天上人間終南，南斗六星孝父親。

#### 6、燈詞

吾四聖，不離。都為五依常不敢忘。

7、彩調

北嶽大帝震恒山，水德護生非等閒。

8、勝賀

香煙漂渺透九霄，誠意正心格三曹，華嶽降神垂心經（訓），但願遵行浩

說明：賀勝唱詞為五月經詩詞。

9、昆詞

雲淡風輕近午天，傍花隨柳過前川，識人不識余心勞，將謂偷閒學少年。

10、大洞腔（喪調）

一盤美玉出昆崗，天地精英妙發黃，價重連城佳制古，供來禦帝有餘光。

11、琵琶調（葬詞）

自有父子，即有君臣，或為夫婦。

12、贊板

（朗誦）父母心，無不到，地厚天高日月照。撫育兒女常鞠勞，粉身碎骨也難報。趁親在，早行孝，愛日堂前承色（歡？）笑。等到夕陽落西山，昊天罔極從何報！

（唱）報恩教主終劫濟苦天尊。

說明：“贊板”。父母年邁時，每逢春節，就請洞經先生來家裏演唱報恩經，以報父母養育之情。

13、頌詞

父母生兒女，何一不是恩，懷耽保護時，親心苦莫論。重贅難運動，幹焦遍口唇，夢寐費能忘，愛護若保珍。長路不敢行，高山不敢登，悲喜雜猶疑，愁慮損精神。征疾先服藥，沉疴痛轉身，錢財不受惜，祈禱最勞神。意欲替兒疼，分身恨未能，病體漸次減，猶恐或加增。多方經調理，容易得重生，設使無父母，性命豈能存。做好孝順子，莫為忤逆身，演說報恩經，普勸世間人。

父母生兒女，何一不是恩，遠行掛念時，親心苦莫論。觀山風雨雪，索繞入夢魂，水土怕不合，寒暑怕不真。逢人問信息，計日數途程，暫離且未慣，況乃賦遠征。自從辭家去，容易到入門，設使無父母，望眼熟瞪瞪。做好行孝（子），莫為忤逆身，演說報恩經，普勸世間人。

說明：《頌詞》是《報恩經》中演唱的十大恩，彈唱時五言、七言均可。《報恩經》一般是家中父母年邁時彈唱。

14、供樣贊（三月會）

龍飛鳳舞入座中，演教傳經挽澆風，禮陶樂攸全盛世，化醇俗美慰宸衷。

15、懶梳妝

門大黃金印，天高白玉堂，不因書萬卷，怎得（慰）君王。

16、七星姑

江碧鳥欲白，山青花欲燃，今春看又過，何日是歸年。

17、鎖南枝

日暮蒼山遠，天寒白屋貧，柴門聞犬吠，風雪夜歸人。

18、鳳游池

綠蟻新醉（飲）酒，紅泥小火爐，晚來天欲雪，能識一杯無。

19、老香山

江上往來人，但愛鱸魚美，君看一葉舟，出沒風波裏。

20、粉妝台

牆角一枝梅，凌寒獨自開，遙知不是雪，唯有暗香來。

21、清淨言

春眠不覺曉，處處聞啼鳥，夜來風雨聲，花落知多少。

22、金殫道

爐火照天地，約（以下俱殘）

## (二) 花調

《花調》是女人死後唱的葬詞。它是七言詩的格律，分散花與收花兩部分，結尾為四言古詩體，以突出悲哀情緒。

### 散花調

仙花一來向北栽，從新地上起靈台，風飄北去從花性，不容春風花自開。花散花來花自花，花散姊妹請在家。花散姊妹在家裏，都請出來看看花。花散東來花散東，靈山會上去相逢。老普河上去尋母，桃花依舊笑春風。花散南來花散南，黃梅無子透雪山。村無牛來開五言，前三三與候（後）三三。花散西來花散西，黃梅保得這邦兒。悠悠冥路去朝拜，彌勒一見笑嘻嘻。花散北來花散北，過中年華想候（後）頭。臨時就好將花散，西風飄落滿地紅。花散中來花散中，飄飄落落入玉堂，西方路上來接引，金童玉女來相逢。誠心栽花又散花，普勸世人種蓮花。養成如意花一朵，培養鮮豔寶蓮花。無影山河一朵花，無根無種無枝。無極之中結了蕊，太極之中生了芽。生天生地生人物，生物生仙生菩薩。三教聖人說不盡，奉勸列位散仙花。頭首輪流我散起，二首輪到各位家。雙手捧起這仙花，捧在手中笑哈哈。無縫塔前鎖住了，六萬餘年哪見它。今日有緣有得遇，大齊同伴去歸家。雙雙童子臨法會，發與哪位散仙花。細心栽花又散花，靈山有朵寶蓮花，栽在無生極樂地，養在清涼至寶塔。千千諸佛摘花戴，萬萬菩薩系花芽。法輪常轉花內轉，彌陀有朵金蓮花。泥牛吸水昆侖養，鐵馬嘶風趙州割。八寶池中去取水，三丹田內長根芽。度盡世間真佛子，收光眾生歸了家。真心栽花又散花，觀音有朵寶蓮花。普陀岩下回光照，楊柳枝頭煉丹砂。千手千眼花中化，救苦救難花內發。大悲大願法輪轉，有緣男女盡歸家。一對童子煉丹砂，雙手捧起到祖家。我佛當初有四門，四門開花四報靈。東門望了南門並，西門見了北門生。人來世上如一夢，倒在床上爬不來。三天不吃陽間飯，四天到瞭望鄉台。望鄉臺上望一望，望見家中做香齋。

### 收花調

大眾散花我收花，收到西方佛祖家。

寥寥者我，非我依偎。哀哀我母，生我鞠勞。寥寥者我，非我依偎，哀哀我母，生我勞瘁。母兮生我，父兮育我，歡我愛我，歡我服我，欲報之德，昊天罔極。

## 參考文獻

- [1] 何叔濤. 試論元江白族傳統觀念及其社會機制. 昆明: 白族學研究, 第一期 (雲南白族學學會主編, 內部發行, 1991).
- [2] 李銀河. 論村落文化. 中國社會科學, 1993 年第 5 期.
- [3] 羅伯特·M·墨菲. 文化與社會人類學引論. 北京: 商務印書館, 1991.
- [4] 馬曜主編. 雲南簡史. 昆明: 雲南人民出版社, 1991.
- [5] 史鳳儀. 中國古代婚姻與家庭. 武漢: 湖北人民出版社, 1987.
- [6] 尤中. 雲南民族史. 昆明: 雲南大學出版社, 1994.

[7] 元江縣誌辦公室主編. 元江哈民族彝族傣族自治州縣誌. 北京: 中華書局, 1993.

[8] 雲南大學人口所主編. 雲南少數民族人口概論. 昆明: 雲南人民出版社, 1990.

**作者簡介:** Liu Yuanchao(劉援朝), 中國社會科學院民族學人類學研究所副研究員。

**通信地址:** 中國社會科學院民族學人類學研究所, 中國北京, 100081。

**E-mail:** rapluun@sohu.com; myliuych@yahoo.com.cn