

重疊的邊界： 彝族食俗與族群關係



四川省米易集市

徐新建

四川大學文學院教授、中國俗文化研究所研究員

古今論衡 第 21 期 2010.12

【引言】

本文考察四川米易彝族山寨的節日食俗，關注其日常與信仰兩個層面。其中特別留意的主要問題是飲食文化與族群身份的區分和聯繫。在這點上，相關的討論近來引起學者們的注意。大家的立場不同，觀點各異。二〇〇三年十月，在成都舉辦的第八屆中國飲食文化學術研討會上，與會者曾就此展開對話。眾人即興發揮，相互爭論，留下許多有意思的話題。^①此處以米易彝族節日食俗展開，當對此話題的進一步發揮和闡明。

米易在川省西南，離省會成都和作為自治州的涼山都有很遠的距離，因此無論從政治、經濟還是文化上看，這裡均可謂邊地，從而談不上族群身份的代表或典型。不過，依照「族群邊界」的解釋，越是邊緣地方，恰好越能體現「我群」與「他者」的區分。^②這樣說來，米易山寨的彝族食俗，便有著值得參考的「邊界」意義。

本文的敘述依照實際的田野考察展開，只是在照顧問題連貫的時候，對內容略作調整，目的是為了讓我們論說的物件盡可能保持當地的生活日常。同時也試圖讓理論的思辨融入現實的社會人生，而不至於僅只為書齋裡的喃喃自語。

一、族群和背景

（一）成昆線

從成都去米易，乘火車要途經成昆線。成昆鐵路於上世紀五〇年代修建，一九七〇年通車。其經過的方向可以說橫穿了整個「藏彝走廊」，從東到西跨越南北走向的橫斷山脈，行駛在河流山谷縱橫交錯的險途裡。全線橋樑 991 座，隧道 427 座，連起來長達四百三十多公里，差不多占全線的一半，超過了北京至山海關的距離。由此不難理解「藏彝走廊」在以往的隔絕狀態及其現代巨變。

先是岷江，然後是大渡河——睡夢之中，伴隨著咣噹咣噹的車軌聲，「藏彝走廊」的兩條大河就消失在了身後。與此同時，隨之消失的當然還有從「茶馬古道」到現代

① 當時參加對話的除了筆者外，還有王明珂、王秋桂、徐杰舜、彭兆榮和鄧啓耀等教授。對話的記錄經整理後已發表出來。參見徐新建、王明珂等，〈飲食文化與族群邊界〉，《廣西民族學院學報》（哲學社會科學版）2005.6：83-89。

② 相關討論可參見王明珂，《華夏邊緣：歷史記憶與族群認同》（臺北：允晨文化出版公司，1997）。

火車之間的漫長歲月。古語說人不能兩次進入同一條河。自上個世紀以來，不少民族學、人類學者深入彝區調查，寫出過許多報告。時過境遷，不僅研究者在變，被調查的對象也在變。那些被學界稱為「民族」和「文化」的事像顯然已不再凝固如初。相反，就像我們正在行走的這些道路一樣，以往的區分和邊界都在重組。我們應當時刻提醒自己：不同時代的人進入的是不同的世界。由此，後來的考察也才具有新意。

（二）米易縣

米易縣城比想像的大，但街道跟別處差不多。兩旁的牆面貼滿瓷磚，體現著「改革開放」以來的中國特色。早市擠滿了人。偶爾也見到幾位與漢族裝扮不同的鄉民，但都是婦女。她們守在竹筐邊上，出售從山裡帶來的新鮮蔬菜。肉市上有一種「荷葉雞」可買，人們介紹說是當地特產。整隻的烏骨雞用荷葉包起來，以文火蒸熟了，拿到市場上露天而賣，四周都香。

集市的功能是交換。不同地方的人們在這裡互通有無，同時也帶來和帶走了各自的飲食習俗。對於分散在四面八方的鄉村來說，城鎮就像彼此匯通的集散地。大家的特徵在這裡呈現，也在這裡交融，久而久之難免便會出現「你中有我、我中有你」的現象。這時，原本作為族群標誌之一的食俗，也就會像更為基本的服飾一樣，逐漸呈現出相互的混雜、滲透。邊界開始在交叉和重疊裡變得模糊起來。

米易在川滇交界的山區，地處雅礮江與安寧河交匯地帶，行政上屬今攀枝花市。其建縣時間不長，據今只有五十多年。據修於一九九二年的《米易民族志》和一九九九年的《米易縣志》記載，由於史料不全，本地的沿革並不清楚，縣名的含義和來歷也含糊不明。借助該書的描敘，梳理線索如下：^③

本地自古為彝人、傈僳等非漢族群的聚居區，後來不斷被各統治王朝「轄領」，自漢代以後長期分屬西昌和會里；唐、宋時為南詔和大理國屬地；元代在此設「明夷」陸站；明朝則以「迷易」命名，設千戶土司；清代乾隆、嘉慶年間，王朝推行「改土歸流」，把「迷易千戶所」改為「迷易巡檢司」，但遭本地土司抵制，致使土司制度在米易一直延續，直至一九五〇年代解放軍由大小涼山開進，在原地方土目吉、張二氏等的統轄範圍設米易縣，並劃歸當時的西康省西昌專區管轄……。

^③ 資料參見四川省米易縣《米易民族志》編寫領導小組，暨編輯部編纂，《米易民族志》（四川省米易縣《米易民族志》編寫領導小組，1992）；四川省米易縣志編纂委員會編纂，《米易縣志》（成都：四川辭書出版社，1999）。

由此看來，本地歸屬向有自在和外來兩個不同系統；而「米易」二字，不像本土自稱，疑為外來統治中「明夷」和「迷易」一類的指代變異。

爲了澄清，我們又向縣志辦人員打聽，不料被告知另外一說，稱縣名源於諸葛亮（南征）：當年諸葛亮軍隊在此地征戰，因山多林密，陽光難見，就稱該地爲「迷陽」，後來的地方官錯把繁體的「陽」字識爲「易」，於是地名就被叫成「迷易」。一九五一年建縣後，有關人士以爲不妥，便以本地氣候適宜、可產兩季大米爲據，把縣名稱爲「米易」。當然這是未入正史的民間說法。

如今的米易，面積約二千多平方公里。全縣轄 28 個鄉、鎮，人口近 20 萬，除了約占總人口 87% 的漢族外，尚有彝、回和傈僳族等少民族，被稱爲「以漢族爲主的多民族雜居縣」。彝族等少數民族主要居住在遠離縣城的山區，分佈在全縣 132 個大小村寨裡。我們此行要去的是位於團結鄉的乾海子、草壩子、黃桷灣和馬鹿寨。這些地方分別住著同一家族的九位兄弟姊妹。火把節期間，他／她們商定全家聚會，一則按傳統過節，一則看望年事已高的父親。

（三）攀枝花

這次從成都出來，旁人問及出行地，每每難以說清。本來目的是爲考察彝族火把節，但提到去米易、攀枝花，大家不免一臉困惑。故爲圖方便，就改言說是去「涼山」——於是解了衆人的疑慮。

自內地想像西南少數民族的人，大多不會想到四川，而會更多想到滇、黔、桂；在四川的人稍好一點，能夠知道甘、阿、涼，但還是難以想到攀枝花。因爲行政分化與社會宣傳的緣故，部分的人也只大多注意四川現有的三個少數民族自治州：甘孜、阿壩和涼山。這一點，在來四川以前，我也如此。

一九四三年，民族學家林耀華率「燕京大學邊區考察團」從成都出發考察涼山，後來寫成報告《涼山夷家》，影響深遠，致使後人漸習慣以涼山作爲「彝區」的代稱。林在報告中按舊習把彝族聚居的地方稱爲「儼儼國」，指出其主要分佈於川、藏、滇地帶，而以大小涼山爲多：大涼山是彝族（當時稱「儼儼」）大本營，「不受漢人勢力的統治」；小涼山則爲「彝漢往來交易之所，也是兩族雜居地帶」。⁴當時的民國政府在今川、藏、滇的連接部設有「西康省」，其與川省的行政分界就在大小涼山之

⁴ 林耀華，《涼山夷家》（上海：商務印書館，1947）；參見該書增補版《涼山彝家的巨變》（北京：商務印書館，1995），頁 3。

間。西康省在新中國成立後被撤銷。政府又在這一帶先後建「西昌專區」、「涼山彝族自治州」以及攀枝花市。米易的歸屬便在行政區劃的不斷調整中變來變去；當地民衆也只好如任隨塗改的標籤一樣，反復被動地去適應自己的各種外在身份與角色。

一九五二年，迷易的縣府所在地由「撒蓮」遷到「攀蓮」，縣名改爲「米易」；一九五五年，本縣歸屬四川省（西康省被撤銷）；一九七八年被劃入渡口市；九年後，渡口更名爲「攀枝花」……。

其實在每一次行政沿革的背後，幾乎都有著重大的政治緣由，只是因爲涉及統治機密而不被民衆所知罷了。下面的敘述取自攀枝花市政府最近公佈的史料：

1964年5月，中共中央召開工作會議討論國家‘三五’計畫和國防佈局問題。會議期間，毛澤東主席鑒於美國在我南方鄰國發動侵越戰爭，蘇聯在我北面邊境屯兵百萬，印度支持達賴挑動西藏事端，告誡全黨‘要準備打仗’提出全國作一、二、三線設防，要求調整一線、充實二線、加強三線，在國家腹心的西南、西北山區配置冶金、石油、煤炭、兵器、航太、機械工業體系，溝通鐵路交能，建立鞏固的國防後方，防範戰爭於未然。

攀枝花以其地處縱深、山勢險要、資源豐富而被列爲三線建設重點，再次提上國家建設議程。^⑤

按照毛澤東的佈局，一線是沿海，二線是包鋼、武鋼和蘭州，第三線便是攀枝花等地。此佈局的基點是「原子彈時代，沒有後方不行」。所以，毛指示說：「不搞第三線，總是在沿海現有基礎中轉，就展不開。」

後來根據當時西南局所呈送的《關於成立攀枝花工業區人民政府的請示》，中央批准成立攀枝花人民政府，並劃出四川、雲南的鹽邊、永仁等縣作爲工業區轄地，歸四川省隸管。攀枝花工業區的核心是攀鋼基地。在當時，西南地區類式的「三線」區域還有不少，比如與川、藏、滇、彝區相鄰的貴州六盤水（市）。其核心爲「水鋼」，亦即水城鋼鐵廠，所屬轄地則包括如今被（中、挪合作）開發爲亞洲第一座「生態博物館」的梭嘎苗族鄉……。

中國西部包括「藏彝走廊」在內的人文歷史，就這樣自上而下地被不斷改變著。如此一來，於一九七八年被劃入攀枝花的米易縣，便因國家戰備的需要脫離原先的涼山彝族自治州，歸屬到新的「三線」工業區範圍；與此同時，縣內保留了若干民族

⑤ 攀枝花市政府資訊網：<http://www.pzhs.gov.cn/scripts/pzhdsj/indexdsj.htm>

鄉，以體現政府的民族政策。我們此行考察的馬鹿寨等村就在如今米易八個彝族鄉鎮之一的「團結鎮」屬內。但如此翻來覆去，至少在行政歸屬的層面上，本土的族群特色減少了許多。若僅從名稱外表看，當地的彝區風貌已不易覺察，因為已變成了「四川省攀枝花市、米易縣、團結鎮」——難怪向人告之，每每難以理解所到之處其實就是過去的「倮倮」屬地。

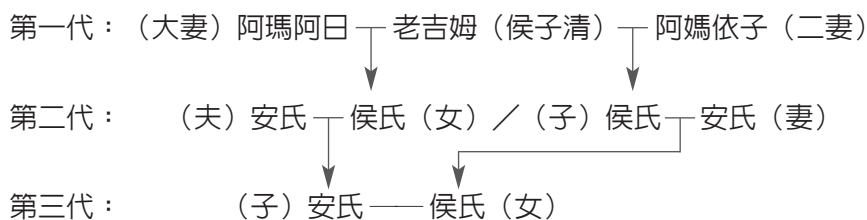
我們將要訪問的侯家，世代生活在本地山區，彝姓「吉姆」，在高遠貧寒的馬鹿寨一帶，也算得上如今有臉有面的大戶。

(四) 吉姆家

侯家的一家之主是「老吉姆」。吉姆一九一九年出生，按虛歲算，今年已八十有五歲。其祖上的情況——包括族群身份都已無從知曉，只記得當年與妹妹逃荒走散，被草壩子的彝族頭人搶去做「安家娃子」，從此變為「白彝」，並跟隨收養者有了彝姓吉姆和漢姓「侯」。老吉姆結過兩次婚，有九個子女。除了與第一位妻子生的長女外，其餘四子四女均為與第二妻子生養。兩位女人在世時，被子女們叫做「阿媽阿日」和「阿媽依子」，意思分別是「大婆婆」和「小婆婆」。

吉姆家的成員有漢、彝兩套姓名，如老吉姆的漢名叫「侯子清」。二子吉姆茲哈，漢名侯正發——在米易縣城裡工作，是我們這次考察的嚮導和聯絡人；以下子女除了四女侯德秀外，均按「正」字輩排列，叫做正倫（吉姆慈古）、正芬（吉姆慈頗）……等。

吉姆家的特別還不止於身世和姓氏上的雙重，在婚姻方面，還多有近親相配情形，如老吉姆的長女和長子都同安氏成婚，他／她們的子女又分別嫁和娶了彼此的兒、女：先是侯子清的女兒侯友友嫁給安洪元，兒子侯正元則娶了安洪元的妹妹安德珍；接著是侯正元和安德珍的女兒侯英又嫁給了侯友友和安洪元的兒子安正銀，形成三代親上加親的結構。如下圖：^⑥



^⑥ 本文的調查資料，主要來源於二〇〇一～二〇〇五年在米易當地的多次「田野訪談」。其中李春霞博士參與了基礎部分的訪問整理，特此說明並致謝。

類似的關係，在侯家的姻親圈子裡還有不少。如吉姆慈古（老吉姆三子）的兒子和吉姆慈頗（老吉姆四女）的女兒，就分別娶和嫁了鄰村圖比家的姐弟：圖比瑪瑪和圖比噢嘎。也正是由於這種特殊的血親關聯，出現在吉姆家火把節聚會中的親戚，彼此之間除了婚姻關係外，還是直接或間接的同胞，因此顯得格外的親。

有意思的是，當問及侯氏家族為什麼有漢姓時，眾人爭論起來。一種回答竟否認自己是真正的彝人。

問：——那什麼人才算？

答：——黑彝。

這種解釋認為黑彝的血統最純正，所以至今黑彝不同白彝通婚，因為白彝裡面有不少是從別的民族裡逃來（或抓來）的「娃子」（奴隸）。

問：那你們是漢人嗎？

答：不！是白彝。

問：白彝和黑彝一樣也過「火把節」麼？

答：當然過。

問：為什麼呢？

答：……不知道。

其實只有所謂的專家才向村民提這種愚蠢的問題。民衆的反應如何呢？通常是被弄得不知所云。近年來民族學、人類學界日益關注中國內部的族群問題。其中有的爭論圍繞彝族展開，內容涉及對新中國以來「民族識別」的反思和討論。爭論諸方各有道理，而且對現實關懷的意義不可謂不重大，可從鄉村民衆的生活層面來看，卻似乎還需增加若干像老吉姆家這樣的實例，不然還是說不清楚什麼是「族群」。

二、節日和食俗

（一）「羊」：賓客、宴席、火把節

進山的路非常難走。從縣城到最後的匯合點用了整整四天。後來幾天的徒步經歷都差不多。有一次被烈日曝曬，差點中暑，卻已能安穩自若。訣竅是逐漸習慣的一種對策，那就是：只管走路，莫想前程；沒希望就沒絕望；再說當地人還每天這樣走呢。反正累也受了，叫苦也沒用，達到目的就行。

目的因時而異。這次是參加彝寨裡的火把節。（圖一～二）

「火把節」是漢話說法。當地彝語叫「多楚」（duo-chu），習慣是一年一度，在陰曆六月二十四日至二十六日的三天裡舉行。從六月二十三日，也就是這年陽曆的八月五日起，我們跟隨吉姆茲哈（侯正發）父女從乾海子走到黃桷灣，再從那裡去往海拔三千多米的馬鹿寨，最後下到靠近二灘庫區的十一線。一路上分別住宿在老吉姆兒女們的不同居住地，以流動的方式參加了當地火把節的全部過程。

近年來，在地方發展的需求刺激下，少數民族的本土傳統漸成為各級政要和媒體關注、參與的突出事像，被看成促使經濟增長的重要資源。從成都出發之前，曾接到西南民大的朋友電話，說是邀請作為嘉賓，到美姑縣參加當地政府主辦的火把節。同一時期的「四川線上」則在網上公佈涼山州要辦迄今規模最大的「國際火把節」。消息說自二十世紀八〇年代以來，彝族火把節在國內外知名度越來越大，以往的傳統也有了更多新意，「融入了旅遊、招商、商貿、文化交流等眾多現代內容，成為涼山對外開放、廣交朋友的橋樑和紐帶。」網稿介紹說，本屆國際火把節由四川省政府主辦，涼山州政府承辦，並在州府和各縣設不同的會場……想來場面應該熱鬧非凡。但因為分身乏術，我只好放棄州縣，前往約定的山村，不然可以進行民間與官方不同版本的對照。

山村裡的「多楚」是民衆生活的部分，沒有媒體的渲染，也沒有政府的干預，一切照常進行。核心內容從陰曆六月二十四到二十六日，前後持續三天。各天有各天的活動及其各自相關的事由。大致的程序是：第一天，耍火把、保莊稼；第二天，轉腦殼、祭祖先；第三天，繫牲圈、送瘟神。

我們進入的寨子地處山區，平時裡人煙稀少。村民們大多靠種地為生，雖然艱苦但大體上也能自給自足，只是與住在山下面特別是鄉鎮上的人家相比，顯得有幾分寂寞冷清。於是到了節日，外面的賓客來到村裡家中，立刻帶來格外的熱鬧和喜慶。這時，依照山裡的傳統，家家戶戶拿出來待客的最佳禮品當然就是美食。其中最上等之物便是羊。幾天來，我們從山腳走到山頂，所到之處無不受到熱情款待，而且幾乎頓頓都少不了以當地土法燒得香噴噴的羊。客人多，房屋擠，「酒席」乾脆就設在露天的場院裡。眾人就著小桌，圍地而蹲，不用凳子，以盆盛肉。不分男女，人人有分，大多也不使用餐具，直接用手撕了就吃。席間飲酒對歌，歡聲笑語，十分開心。在這樣的時刻，美食既充實了軀體、凝聚了主賓，亦使平時裡的艱辛苦悶都得到了一時間的宣洩緩解。人生的節奏便也在這彼此交往的喜悅中，借助飲食體現出應有的起承轉合，而不至於毫無變化，沉悶到底。（圖三～四）



圖一：節日喜慶，款待賓客



圖二：各依地形，擺設家宴



圖三：養羊是山區村民經濟生活的一種補充



圖四：以羊待客是當地的傳統

(二)「雞」：米酒、家祭、民間信仰

六月二十四日，我們從馬鹿寨趕到草壩子，在老吉姆女兒家度過火把節的第一天。男主人名叫茲嘎，待人很熱情。下面是考察時作的筆記：

茲嘎的故事

茲嘎是何姨爹四妹夫，住草壩子。初中畢業，回家務農，灰心和無聊之下開始學彝文。會歌謠、看卜卦。很想當畢摩，因為畢摩有威信，還有收入。但自己家裡沒有畢摩傳承，故少有人請——請了也不靈。做畢摩有特殊要求，必須家裡有傳統，用彝話說，叫做「畢賜」，就是有成為畢摩的根骨。茲嘎缺少這些，所以平時只能替自家親戚做點簡單「法事」。為此他感到很沮喪。他還想學習，說如可以的話，願意買點城裡出版的彝文書，主要是老故事。他們有一個兒子楊飛龍，一九九一年出生，今年十四歲，在鎮裡讀小學六年級。

下午，沒人通知，家裡的祭祖就開始了。茲嘎把一隻準備好的雞抓在手裡，先拿到屋外的菜園裡舉到空中轉了幾圈，嘴裡念念有詞，然後回到屋前把雞殺了。殺雞前，還在門上掛置了好幾種糧食象徵物：玉米枝、蕎麥枝和土豆莖，都與農耕有關。茲嘎說是要保佑自家的收成。（圖五）



圖五：茲嘎與家祭

祭祀的雞是有專門要求的：仔母雞，本地種，毛色要白裡帶黃，必須事先選好；如若自養的雞裡挑不到，就得去買或是向別人借。雞去毛後放到火塘上燒烤，然後供祭祖先，再與客人分享。仔細觀察，供祭祖先的雞肉也很講究，選的是雞的五個部分：一肝、二翅、二腿。敬奉時有一套程序：先把幾塊當地產的瑪瑙石燒燙，再放上一種叫 chi zu 的植物，接著便灑酒、念辭，吟唱祭祀歌《則啲》……。（圖六）



圖六：祭祀之雞

茲嘎身穿當地常見的農民便服，頭戴舊軍帽，沒有任何特便之處，唯有膚色本來就黑的臉龐在火塘的映照下發著黯紅的亮光。操辦這些程序時，他顯得既自信又熟練，像一個資深的祭司，完全去除了剛與我們見面時的那種侷促和靦腆。

傍晚，吃完飯後大家慢慢到村頭的坡上匯集，等候夜幕降臨。

天空晴朗，霞光把遠處的群山照得透紅，四周沒一點機械的噪音，孩子們跑過來衝過去，相互嬉戲打鬧，姑娘們穿出了紅黃相間的衣裙，高高矮矮的排在山坡上，被藍天襯托得豔麗無比。

（三）「蟲」：火把、莊稼、十月曆

天在不知不覺黑了。這時，第一支火把從村口出現了。接著便一支又一支向坡上走來。全是孩子。男孩、女孩。他們手舉著，舞動著，爬上來了。最小的不過兩三歲，走起來歪歪扭扭，火把也搖搖晃晃，但最終都匯集到了山坡上。所有的人用彝語齊聲歡呼起來：

「狄力火」(驅蟲歌)

Di'li'huo, Di'li'huo,
sha'bu'sha'ya'niu'ne'gui!
Di'li'huo, Di'li'huo,
.....

這是用火把驅害辟邪時喊的傳統咒語，譯成漢話的意思是：

點火把，點火把，
蟲蟲燒起走！
點火把，點火把，
烏鳥眼病燒起走！一切病痛燒起走！
.....



圖七：「狄力火」即點燃火把，驅趕蟲害

茲嘎對我說，燒火把是爲了除害蟲。每年這山上種的蕎麥包穀，蟲害多得很，不點火把除掉，莊稼就要遭殃。我問，這管用麼？茲嘎想了想說，也怪，靈得很呢！就在六月這幾天，用火把在坡上地頭到處一燒，老人小孩再齊聲驅趕，嘿，蟲子就都不見了。

問：要是不燒呢？

答：那就要遭蟲害，人還會得病！

在馬鹿寨時，安正銀（老吉姆長女之子）就和我議論過火把節的日子問題。按他的說法，每年之所以選（陰曆）六月二十四日到二十六日這三天舉行「多楚」，是因爲天象的關係。在這三天裡，「天門」開啓，所有的星星都排列出來，照亮地上的世界。這時，天神也就能很容易地幫助人們滅害了。

吉姆家人的說法與我事前查閱的資料對照，有出入也有近似。資料說與彝年的推算一樣，火把節的日子也來自「十月太陽曆」，都是根據日月星辰，尤其是北斗星的方位變動來測定的。具體來說：北斗星的星柄每轉動一周爲一年，星柄上指時，即爲「大暑」；再轉半周，則爲「大寒」。因與星辰變動有關，故被許多漢籍文獻稱爲「星回節」。這樣，冬季的「星回節」是彝年；在夏季，則爲「火把節」。以「星回」喻「火把」，體現著漢彝文化的交融。陸次雲在《峒溪縣志》中說，「六月二十四日爲年」。《祿勸縣志》則曰：

六月二十四日爲火把節，亦謂星回節，夷人以此爲度歲之日，猶漢人之星回於天除夕也。會飲至旬餘不息，猶漢人之春宴相聚也。

照此看來，鄉村裡世代傳承的火把習俗，實有其久遠的曆法依據和農事功能，蘊含和指向另一種知識體系，需要放下偏見方可感知一二。從其與飲食文化的關聯來說，無論點火把還是唱山歌，都莫不緊連著莊稼漢們的日常人生，而非僅只是供外人觀賞的休閒娛樂。如若都像如今在州府縣城大肆渲染的那樣，搞「揠苗助長」式的開發的話，只怕離真正的傳統越來越遠，遑論資源保護，還要「可持續」？

是晚，草壩子的星空異常明亮。我們靠在茲嘎家屋旁的土坎上，靜靜地望著流星從頭頂飛過，忽然覺得沒有電燈的夜空如此美麗。

(四)「豬」：法事、犧牲、「轉腦殼」

在老吉姆他們生活的地區，火把節次日的儀式是「轉腦殼」。

這天我們從高山上的草壩子下往「十一線」，來到吉姆慈狄家。慈狄是老吉姆的三子，一九七〇年代當兵時在越南參戰，還立過軍功，稱得上老吉姆家出門最遠的人。去年，他把老父親接來家裡住，於是今年的聚會就商定在十一線。

「十一線」是臨時性地名，取自三十多年前興修公路期間。當時有一條從雅礮江邊過來的路，剛好在此轉第十一個拐。於是人們就順便把這裡叫做十一線。修路單位撤走，此地又回到荒寂，只留下幾間臨時工棚。最近幾年，因生態和政策調整的原因，山上馬鹿寨等處的村民陸續搬離。有好幾家搬來這裡，墾荒建房，開闢新居。然而幾年之後，雖說此地已慢慢成爲一座小小的新村，名稱卻似乎顧不上重取，還叫這不倫不類的「十一線」。

按照原本的計畫，老吉姆一家也要在今天「轉腦殼」。但長婿安洪元推算後說時辰不好：六月二十五日這天屬雞，不吉利，得改期。正當我們因眼看要失去一次完整機會而深感不安時，吉姆茲哈——我們的嚮導兼聯絡人說莫急，有辦法。

問：什麼法？

答：對面依曲家要做，可以參加。

問：何時？

答：今晚。

這樣，晚飯後我們便舉著電筒來到依曲家，目睹了未曾見過的儀式「轉腦殼」。其實依曲與吉姆家也是親戚。依曲姓吉卜，在家支關係上，與吉姆這邊的遠輩是一家。

「轉腦殼」彝話叫「烏其翡」(wu-qi-fei)，作用是保佑家人平安，辦法是用犧牲到陰間替祖先換魂。犧牲可用豬或羊，條件差的用雞。依曲家這晚用的是豬。豬是自養的，不大，能一人抱起來。

儀式在夜裡舉行。除了主人全家外，還請了一位主持和助手。主持者並非專門的祭司，而是像草壩子的茲嘎一樣，是村裡的普通農民。他吩咐主人一家面朝房門，男女兩排分開蹲下去，然後讓助手懷抱小豬在每人頭上轉起來：一圈，兩圈，三圈。與此同時主持人念念有詞，全神貫注地從火塘裡撿出一截火炭，放進水盆「漬」一下，然後抓起來跑出去扔到房屋頂上，扔後，還對著屋頂輕聲念了好一陣帶節奏的咒語。不久主持人進來，回到屋裡靠牆的位子上坐好，讓眾人起身，開始殺豬。

由於光線昏暗，加上人們表情嚴肅，整個儀式瀰漫著幽森神迷的氣氛。不過其間主持者在跑出跑進中不小心絆著了，「咣噹」一下，險些跌倒。我發現蹲在地上的好幾位成員忍不住笑出了聲。

豬殺好後，男人負責開膛剖肚。婦女們則在門外借助火把的光亮清洗內臟，清理雜活。孩子們繼續到屋外去參加耍火把。對面坡腳，吉姆家門前又圍滿了手舉火把的男女老少。他們在歡呼舞動著，重複起和頭晚一樣的驅蟲歌（「狄力火」）。透過火光，隱隱約約還能聽見屋裡傳出一陣陣卡拉 OK 聲。

依曲家這邊，弄好的豬被架在火塘上燒烤。烤熟後先敬獻祖先，再由主人分與大家享用。房間不大，沒有桌子。眾人或立或蹲，隨意自如地暢飲起來。我也加入其中，順便向主人們請教心中的疑問。

「轉腦殼」儀式看來與當地的靈魂信仰有關。傳統中，人們相信有生死兩個世界。人死後，靈魂還在，並且會去到一個叫「顎梯古祖」的人家裡。L 君是吉姆家親戚，也是彝族，比我熟悉本地情況。她收集並翻譯的傳說這樣講到：

……當某人快要死的時候，家人就會拿著鐵鏈來抓走亡人的「瑞塔」（ri'ta，靈魂），並且對他們說「顎梯古祖」家好耍，每日三餐，一年可以換三次衣服，而地上的人（奴隸）三天一餐，三年換一次衣服。於是就把亡靈騙去了。

顎梯古祖，家有九道門九條狗，把守很嚴，被騙去的靈魂從此就回不來了。

那麼做「轉腦殼」有什麼用呢？回答是：「解救亡魂」。

「轉腦殼」是因為人們認為死去的祖先欠了「顎梯古祖」家的債，需要償還。「顎梯古祖」家派人把騙來的亡魂關在家裡，用 99 道門、9 個壯漢和 9 條惡狗看押起來（就像今天某人被公安局關起來一樣），因此要用犧牲給祖先拿去還債，由此把被關押的靈魂解救出來。

用作犧牲的動物要特別乾淨，通常是花費了很多時間和精力到外面去找來或借來的；而且養著的時候也要非常潔淨，不能讓它喝自己涉過的水，也不喝下游的水。

具體的救魂方法是給負責關押的人和狗敬獻「砣砣肉」。人們相信，不管靈魂被什麼樣的繩子和鐵鏈拴著，只要這個犧牲（的坨坨肉）一到，就統統都會自動斷開。於是靈魂便得到了解放……

村民們解釋說，一旦需要，「轉腦殼」在平時也可以做，但在「火把節」期間操辦最佳，人多勢眾，效果更好。

（五）「米」：魂靈、祭壇、陰陽界

火把節的晚上。在山頂的草壩子寨，村民們揮舞火把，沿著田間地頭奔走繞行之後，又回到家中點燃新火，舉到半山坡上，開始另一項特別的儀式：「山祭」（圖八）。與前面活動不同的是，這項儀式不讓婦女參加。男人們蹲到地上，用石塊和樹枝搭建小屋，並在上面擺放雞毛、碎石和米，口中念念有詞一番，接著很快將小屋點燃燒掉。他們解釋說這樣做的意義是爲了向生活在陰間的先輩祭獻禮物。小房是象徵，即代表民居又表示牲圈，體現後輩的緬懷和敬意。（圖九）



圖八：「山祭」成為火把節的一個部分



圖九：獻給靈界的象徵

我們離開山寨前的最後一天，又參加了更令人驚奇的儀式：招魂。主持法事的蘇尼從外村請來，話語不多，相貌不凡。他使用的通神「法物」，除了羊皮鼓外，大多與食物相關。其中最爲醒目的便是米。米用簸箕裝著，白生生的有好幾斤。蘇尼飲酒念辭，緊閉雙眼連續舞蹈，不久便進入迷狂。米被他不時抓到手裡，又撒在地上，成爲一件重要的「道具」。（圖十）

在當地的民間信仰中，人有各自的性靈魂魄。它們各在一處，分別主管不同的生死日常。若遇奇異反常，必定與魂靈是否穩妥有關。當晚的招魂，起因是女主人連日

不順，飲食和睡眠都很受影響。到醫院去看卻未能診治出有啥問題，於是只得請鄉土「高人」協助解除。當地偏僻，畢摩難請，所以請的是僅次一等的蘇尼。該蘇尼沾親帶故，作法事不收錢，只需主人家準備儀式要用的食物祭品，目的是安撫迷失魂靈、溝通陰陽兩界。（圖十一）



圖十：招魂用的「米」



圖十一：進入迷狂狀態的蘇尼

對於外人來說，最大的好奇是，這樣做了之後的效果如何？我們次日便離開當地，直接的結果不得而知。但從吉姆家人的解釋裡知道，同類的法事在以往是靈驗的，不然還有誰信……。

三、結語和討論

對米易彝族村寨飲食習俗的考察，持續將近一周。時間是農曆六月的火把節期間，地點和人物則集中在當地團結鎮（鄉）從乾海子、馬鹿寨到黃梅灣和草壩子四村之間的吉姆家族。關注的問題主要是飲食文化與族群身份的區分和關聯。經過觀察訪問，得到的基本收穫是發現了當地村民在食俗方面的多層分類，同時也看到這些不同分類的彼此邊界在生活實踐中的交叉、重疊。

首先，最突出的區分是節慶與日常。草壩子等村地處山區，自然條件差，經濟實力弱。進入二十一世紀後，農民的人均年收入僅為八百元（人民幣），在全縣倒數第一。所以在飲食方面，一年四季的大部分日子都僅顧得上充饑。高寒地帶的村子連稻米也不產，平時以土豆和蕎麥為食，殺羊待客只能是逢年過節時的盛事。許多外來者因為受到熱情款待，誤以為這便是鄉村民眾的日常景象，殊不知其中隱含著深刻的界限。

與此相關，次一類的區分便是主人和賓客。山野的人家稀疏遠離，鄉村的生活單調乏味。沖淡這種格調的便是親友往來。外界的人們常說鄉民好客，並且將這誇讚為美德。其實從他們的人生性質看，彼此交往、互為賓客是其居住方式和分散生存的必要補充。在此過程中，由於食品的匱乏和肉類的稀缺，豐盛的家宴便成為連接主賓之間的主要仲介和人情載體。遠近關聯的人們在禮尚往來的招待循環間，不但日益凝聚，

更群體認同，形成世代承繼的主賓共同體。而其中，對賓客的身份亦是有所分別的。比如這次考察，除我以外，所有「客人」都來自一個家族。他們相互走動，其實是在鞏固早就存在的親友圈。這時，食物表面是被眾多的賓客享用，實際不過是在一個更大的家族系統裡循環。於是邊界不但在重疊而且似乎也在被打破。

第三類區分是世俗與靈界。在這看似隔絕的時空裡，米、酒和雞……等食物都充當了溝通雙方的有效媒介。不過需要注意的是，致使這些食物發生功能變化的條件是必要的，除了要有祭司式的人物「點化」之外，還得要有參與雙方對於陰陽兩界的理解和對「祭品」功效的信念。這樣，深夜裡，那伴隨著祭辭念誦和羊皮鼓聲不斷迴盪時的日常食物，才會在眾人眼前和心目中轉變為神聖物品，使世俗的人們通過共同參與的儀式，超越凡界，與神秘幽境默默相連……。

總之，通過對米易山寨吉姆家族節日飲食的參與觀察，我見到了當地社會的某種生活側面。如果加以分析，還可從中抽離出相應的食藝、食式和食譜。例如：

地方性食譜

肉食（以看重的地位排列）	素食（以食用的頻率排列）
雞	土豆
羊	蕎麥
豬	蔬菜
牛	大米
……	……

這些食物在自然界各有其類，然後在村民的生產和生活中交互混雜，接著又因特定需求和習俗而被加以區分、排列和組合為一體，成為所謂的族群或地方性「飲食文化體系」。

對於食譜在世界各地的普遍差異，人類學家大致有兩種對立的看法。一種指出差異是由於心靈、思想和信仰所導致。比方說，費什勒（Claude Fishler）和索勒（J. Soler）等就認為「思想決定食譜」：食物在能夠進入饑餓的腸胃以前必須「把營養給予集體的心靈」。馬文·哈里斯（Marvin Harris）不同意這種觀點，用剛好相反的話說：食物在滋養集體的心靈以前，「必須先滋養集體的胃」。由此，他得出唯物主義的食譜解釋：

世界上的食譜的主要差異可以歸結為生態的限制以及在不同地區存在的機會。^⑦

^⑦ 參見美·馬文·哈里斯（Marvin Harris）著，葉舒憲、戶曉輝譯，《好吃：食物與文化之謎》（濟南：山東畫報出版社，2001），第一章，〈好想還是好吃〉，頁1-8。此處所引的相關討論亦見該書第一章。

從本文考察的吉姆家族案例來看，哈里斯與費什勒等的解釋都有道理。在很大程度上可以說生態環境、經濟狀況和營養選擇決定了當地村民的食譜構成；但與此同時，那些用在「祭祀儀式」當中並又在其之後「回到世俗」而被人們食用的雞和豬，尤其是「一去不復」的祭祀之米，卻似乎只能用「思想（信仰）決定食譜」才能理解。



圖十二：「節日盛裝」——吉姆家支裏的彝族姐妹

此外，在作為主體的食用者這邊，通過梳理我們亦可見到有趣的區分和界限。為了對應，不妨將其稱為——「族譜」（與特定食俗相關聯的），如右下圖表：

從該「族譜」中我們不難辨別出多重的區分與邊界，但也同樣能夠見到彼此之間的交叉重疊。尤其是在一個既內部循環又受外界影響的家族親情圈裡，不但主賓身份可以置換、族群界限能夠跨越，就連俗界與魂靈的分別也已在宗教祭祀以及生死交替中實現了彼此聯通和世代延續。並且，對於生活在攀枝花「彝漢邊緣」並在族源分類上屬於

族 譜		
賓客——主人——靈界		
內賓	吉姆本家	祖先
外賓	父母	魂靈
本地／外地	兒女	山精／蟲怪
.....		

「白彝」支系的吉姆家族而言，他們的族群特徵似乎並沒有因邊界交遇而增強，反倒體現為因跨界重疊而模糊。這就為討論巴斯提出的「族群邊界」說提供了另外的反證和補充：對於族群身份來說，不僅邊界是多重與多樣的，其產生的作用也各有不同。^⑧

當然，所有這些討論與辨析都只是事情過去後的聯想和思索。對於筆者來說，目的還在與前面提到的飲食和身份之話題予以回應。在這裡，我們看到邊界無處不在，同時又時刻重疊；族群和身份就融匯於生活之中，但又不像理論書籍所定義的那樣刻板劃一。相反，可以說各處有各處的情景，各群有各群的變異。在這裡，米易的案例並非終止，也不是結論，而只是為此討論提供的一點補充、一個層面和一種可能。

⑧ 挪威·弗里德里克·巴斯（Fredrik Barth）著，高崇譯，《族群與邊界》序言，見《廣西民族學院學報》（哲學社會科學版）1999.1：16-27。巴斯的邊界理論出自西方，在被引進到漢語學界後產生了較大影響，並逐漸成為人們論說民族問題時的重要參照，所以值得在此提及並且以其被翻譯的文本來討論。

參考書目

王明珂

1997 《華夏邊緣：歷史記憶與族群認同》，臺北：允晨文化出版公司。

四川省米易縣《米易民族志》編寫領導小組暨編輯部編纂

1992 《米易民族志》，四川省米易縣《米易民族志》編寫領導小組。

四川省米易縣志編纂委員會

1999 《米易縣志》，成都：四川辭書出版社。

林耀華

1947 《涼山夷家》，上海：商務印書館。

1995 《涼山彝家的巨變》，北京：商務印書館。

徐新建、王明珂等

2005 〈飲食文化與族群邊界〉，《廣西民族學院學報》6：83-89。

弗里德里克·巴斯（Fredrik Barth），高崇譯

1999 《族群與邊界》序言，《廣西民族學院學報》1：16-27。

馬文·哈里斯（Marvin Harris），葉舒憲、戶曉輝譯

2001 《好吃：食物與文化之謎》，濟南：山東畫報出版社。