

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

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

雲南元江縣白族聚落的親屬組織（上）

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利的。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

*此文下部將於本刊 Vol. 2, No. 3, 2006 年 3 月刊出

白族是雲南省最主要的少數民族，總人口近 140 萬，僅次於彝族，為雲南省第二大少數民族。其中絕大多數分佈於滇西大理白族自治州以及周圍的麗江和怒江地區；少數分佈於雲南東部。其中滇中的昆明和玉溪兩地區是雲南東部地區白族的主要分佈地帶。本文所記述的元江哈尼族彝族傣族自治縣就是玉溪地區最大的一個白族分佈區。

元江白族共有 5789 人，分佈於縣境南部因遠鎮（鄉級行政單位）所屬的九個村寨：因遠鎮、

安仁村、紅安村、奔杠村、補垭村、馬鹿村、安定村、沙浦村、北澤村。其餘地方白族很少。

元江白族是一個經濟文化都比較發達的民族，重教育、善經商是元江白族的突出特徵。在社會文化習俗方面受漢族影響很深。他們普遍採用漢語和漢文作為社會交往的工具，只在族群內部使用白語進行交際。

元江白族與大理州劍川縣白族有密切的淵源關係。從服飾上看，元江白族婦女與劍川縣白族婦女都喜穿藍色衣飾，且胸前都有一塊圍裙，

並繫淺藍色腰帶。在頭飾方面，元江婦女的頭飾也與劍川白族婦女有著內在的聯繫。元江婦女頭飾多為藍色或黑色布包頭，狀為三角形，頭巾系於脖下，當地人稱“三角帽”，劍川白族婦女也喜歡戴黑色頭巾，也有人戴小帽或綴有銀釘的“鼓釘帽”或“魚尾帽”。在語言上，元江白語相當接近劍川白語，彼此可以相互通話，只是在語音上與劍川白語有較大差別。而且，據當地普遍流傳的說法，元江白族是明清兩代從劍川等地遷到元江因遠地區的。例如白族大姓李氏據說到此已有 24 代人，張氏也有 12 代人。何叔濤先生也說，其他白族姓氏在此落戶也“在 7—25 代之間，一般在 20 代左右。”(何叔濤, 1991) 可見，白族落戶元江因遠地區至少也有四、五百年的歷史了。

元江白族源於近古時期(明清)的劍川，這不僅可以從上述事實得到證實，白族族譜記述中也可以得到證明，這點我們下文將要論及。

1. 白族的族源

元江白族和其他大部分地區的白族一樣，在社會文化制度以及生活習俗方面受漢族影響很深。我們在研究親屬制度時，尤有必要對白族的漢化過程進行研究，這樣才能正確厘清並理解白族社會文化制度的源和流。因此我們首先要簡略地討論白族形成的過程。

1.1 從僂人到白族

元江和大理地區的白族都自稱“白子”或“白尼”，其讀音從古至今基本沒有改變。歷史上，白族的先民最早被稱為“僂”，後又稱為白蠻，明清以來自稱為“民家”，解放以後最終確定族稱為白族。

白族是雲南最古老的土著民族之一，自古以來便生活在長江之南，從洱海到滇池的廣大地區。先秦兩漢之際，這些生活在雲南腹地的白族先民已有了較發達的農業經濟，漁獵活動亦較活躍。這些生活在雲南腹地的僂族被稱為滇僂(僂人是古代氐羌族群中的一支)，較早接受了漢文化。後魏酈道元之所以將“僂”解釋為“夷中最仁，有人道，故字從人”(《水經注·江水》)，而不稱為“夷”，就是因為這個緣故。魚豢在《魏略》一書中也說，氏僂“各自有姓，善田種，畜養豕、牛、馬、驢、騾……多知中國語，由與中國錯居故也。”可見這些早期生活在雲南腹地平壩上的白族先民已經與內地漢族有了密切的經濟文化交往。到秦代，由於開通了“五尺道”——從關中，經四川宜賓下至滇中僂人區，_____進而導致內地商人與僂族發生了頻繁的商貿往來，以至《史記·貨殖列傳》中這樣寫道，關中至滇中，“棧道千里，無所不通。”

僂族與內地漢族密切的商業來往，不僅提高了本民族的生產力水準，而且也導致社會分化的日益明顯。漢朝初年，在僂族地區已經明顯地形成了統治階級(奴隸主)與被統治階級(奴隸)兩個對立的階級。這種社會分化也使得僂族統治者能夠順利地接受漢王朝的封爵，並能有效的治理被統治的各族人民。

在僂族統治者承認並接受漢王朝的封爵的基礎上，漢王朝進一步開展對滇僂地區的經營管理。漢元封二年(西元前 109 年)漢王朝在原滇僂地區設置益州郡，西部設不韋縣(今保山市)，南部設來唯縣(今越南萊州省內)。並開始實施移民屯田，為駐守郡縣據點上的駐軍提供糧食，漢族移民逐漸進入原僂人地區。《史記·平准書》說：漢武帝“通西南夷，乃募豪民田南夷，入粟縣官，而內受錢於都內。”漢族移民之能進入僂人區，是因為僂人的生產力已有較大發展，原始氏族組織已經解體，排外性不強。但正是這樣一個漢雜居的環境，卻造就了漢族進入僂族這樣一個事實。實際上，從秦漢以來，僂族中已開始大量融入了漢族血統。西漢年間在今雲南保山市境內，曾有一批被稱為“舊漢人”的僂人集團，這些人就是漢武帝時為開發西南夷時，將一些漢族人口移入新設的不韋縣進行屯墾的後代。這部分人已經與僂族融合。在三國時代，這些滯留在僂地上的漢人，與當地僂族聯合，擁護蜀漢政權，反對孟獲等人的叛蜀行為，深為諸葛亮所器重，其駐地至今仍稱為諸葛營。

隨著漢族移民的不斷進入並不斷地與僂族融合，僂族的漢化傾向越來越明顯。據尤中先生說：“昭通縣發現東漢時期的《孟孝琚碑》，碑中記載了孟孝琚十二歲時入內地‘受《韓詩》，兼通《孝經》二卷。’孟氏是當地的僂族，從其碑文可以看出當時當地僂族接受漢文化之一斑。至於滇中地區，則東漢章帝元和年間(西元 84—87 年)，王追為益州郡太守，乃‘興起學校，’……《後漢書·西南夷·滇王傳》說：王追在益州郡‘興起學校’之後，發生了‘漸遷其俗’的作用。這裏的代名詞‘其’字指的是當地的僂族。所謂‘漸遷其俗’，就是逐漸改變了僂族的文化生活面貌，這種改變就是由於接受了漢文化。”(尤中, 1994, 58)在漢武帝“募豪民田南夷”的政策推動下，漢族逐漸移入雲南。隨之，漢地盛行的宗族制度也傳播到雲南，並演化成為大姓豪強集團與當地少數民族的夷帥領袖為主的地方割據勢力，成為三國魏晉南北朝時期雲南最主要的地方政治勢力的代表。

三國時期，雲南為蜀漢屬地，地屬南中或稱寧州。在南中地區，由於與自己的切身利益相關，大姓與夷帥割據勢力之間分為擁蜀與反蜀兩派。擁蜀派的主要是永昌郡(今滇西保山、臨滄一帶)

的呂凱，反蜀派主要有原牂牁郡太守朱褒、益州郡的雍闓、孟獲，越嶲郡的“叟大帥”高定元。為平定南中地區反蜀的割據勢力，西元 225 年春（蜀漢建興三年），諸葛亮率蜀軍南征，先後平定了高定元、雍闓和孟獲以及朱褒等割據勢力，於該年秋撤軍回川。在平定了反蜀的大姓和夷帥的活動之後，諸葛亮卻採取了在南中地區大力扶植封建化的大姓集團政策，採取各種政治、經濟手段，迫使尚未歸入大姓集團的村社自由民隸屬於大姓的部曲。這樣，一部分未被“焚”化的漢族農民和絕大多數僰族自由民都成為封建的漢族大姓豪強地主集團和已經封建化的僰族奴隸主的屬民。在共同的政治、經濟利益驅使下，落籍的漢族和僰族終於融合成一個新的民族——白蠻。白蠻既非漢族，又非純粹的僰族，而是漢、僰兩個民族相互融合的結果。

隋唐以來，儘管仍不斷有內地漢族移入雲南，但直到明代之前，雲南漢族始終沒有形成很大的勢力，原因在於這些漢族移民絕大多數都被融合進白蠻之中，成為白蠻的組成成員。《資治通鑑》卷一百九十九雲：

唐“貞觀二十二年夏四月丁巳，右武侯將軍梁建方擊松外蠻，破之。初，嵩州都督劉伯英上言：松外諸羗降復叛，請出師討之，以通天竺、西洱之道。敕建方發巴蜀十三州兵討之。……蠻酋雙舍帥拒戰，建方擊敗之。……群蠻震懾，亡竄山谷。建方分遣使者諭以利害，皆來相附，前後至者七十部，戶十萬九千三百。建方署其酋長蒙和為縣令，各統所部，莫不感悅。因遣使至西洱河，其帥楊盛大駭，具船將遁。使者曉以威信，盛遂請降。其地有楊、趙、李、董等數十姓，各據一州，大者六百，小者二、三百戶。無大君長，不相統一。語雖小訛，其生業、風俗大略與中夏同，自雲本皆華人，其所異者，以十二月為歲首。”

這裏所記述是今洱海地區烏蠻與白蠻的情況。楊、趙、李、董等數十姓皆屬白蠻。“語雖小訛，其生業、風俗大略與中夏同，自雲本皆華人，其所異者，以十二月為歲首。”¹由此可見，這些人已經是“夷化的漢人”，語言也有些不同（語雖小訛），某些風俗也與漢地有別（以十二月為歲首），但仍保留許多與漢族相同的習俗。同樣的例證也可舉洱海地區的本主（白族民間信仰中的地方神），竟把征南唐將李宓也奉為本主，信奉者多是已經歸化為白族的原唐朝軍士。南詔反唐時，

曾多次攻入四川，虜掠民財，有一次“掠子女工妓數萬引而南”（《新唐書·南蠻傳》）。因此在南詔時期“先後以各種方式吸收到滇西洱海地區去的漢族人口，不是幾百幾千，而是幾十萬。”（尤中，1994：166）如此多的漢族人口進入白蠻，勢必推動白蠻的社會、經濟和文化方面進一步漢化，在語言文字方面，這種表現更明顯。《蠻書》卷八雲：“言語音，白蠻最正，蒙舍蠻次之，諸部落不如也。但名物或與漢不同，及四聲訛重。”至於文字，南詔初期曾有一些仿照漢字寫成的文字，但沒有流行，廣泛流行的仍是直接採用漢字進行寫作和交流。白族教育發達，正是與廣泛採用漢語文有密切關係。白蠻與漢族這種密切的族源聯繫，不僅在文化上表現為割不斷的交融，而且在某些政治交惡的情況下，也表現出一種很特殊的情感。唐天寶八年，由於唐朝姚州都督、雲南郡太守張虔陀干涉南詔國繼位問題，引起雲南王閣羅風不滿，舉兵攻陷姚州府，殺張虔陀。唐朝派劍南節度使鮮于仲通募兵問罪，閣羅風再三謝罪，表示“過去的衝突系由張虔陀造成，如果允許自新，負責賠償一切，複置城府；如果不許，吐蕃棄隸縮贊普正在浪穹相機而動，並以兵威利害相加。如果歸附吐蕃，雲南非唐所有了。”鮮于仲通不聽，執意進兵，不得已，閣羅風只好與吐蕃結盟，開始了四十二年的反唐時期。南詔反唐是在大民族主義壓迫下不得已的行為，這方面，在《南詔德化碑》中已有記敘。碑文中在敘述張虔陀、鮮于仲通的罪過之後，又雲：“我上世奉中國，累封賞，後嗣歸容之。若唐使者至，可指碑澡誅吾罪也。”這種心態只有在濃厚的血緣聯繫的情況下才可以產生。白族與漢族這種濃厚的血緣聯繫，在大理國時期表現得很突出。大理國一直與宋朝保持著密切的友好關係，不僅多次提出加強商貿文化往來，而且持續不斷地要求成為宋朝的藩屬。軟弱的宋朝從開始就不斷受到北方遼金和西夏國的政治——軍事侵略和騷擾，國內又面臨著饑荒，並鑒於南詔多次反唐的歷史教訓，對大理國一直沒有放棄過戒心，對於大理國屢次派員請求加封的要求，以“善育人民，謹奉正朔，登封之清，以俟治平”加以搪塞。直至西元 1115 年（宋徽宗政和五年）——離西元 989 年（端拱二年）大理國提出確認藩屬封號的請求 126 年後，才封大理國主段和譽為“金紫光祿大夫檢校司空雲南節度使上柱國大理國王”。但其後歷史證明，宋朝雖封大理國為上柱國，但對大理國的戒心沒有解除，與大理國邊界仍是戒備森嚴。由於宋朝主動放棄大理國，致使蒙古軍從南宋西側包抄大理國，1253 年（宋理宗寶祐元年）大理國亡，南宋王朝腹背受敵。1279 年（元世祖至元十六年），南宋最後一個小皇帝趙昺被逼蹈海而死，南宋滅亡。

¹所謂“言語者，白蠻最正”，指的是白語與漢語比較接近。今日白語仍有這個特點。已故的白族語言學家趙衍孫說：“白語受漢語影響很深，白語很早就有很多從漢語中吸收進來的基本詞彙。在白語詞匯中，除用音譯方式增加大量漢語借詞外，還用漢語借詞派生新詞。因此現代白語中漢語借詞成分是相當多的。正因為如此，在白語系屬問題上學術界一直聚訟紛紜，沒有得出比較一致的結論。”（《白語簡志》第 2 頁，民族出版社 1984 年版）

和大理國時代相比，元代漢族與白族交融的情況基本沒有變化。在蒙元統治者的民族歧視政策下，進入雲南的漢族很少，只有很少一些漢族通過屯兵方式和蒙古、回回一起在雲南屯兵駐防，以監視主要以白族、彝族成員為主的寸白軍（由雲南土著各族人民組織的一種軍事組織），在這種情況下自然不會發生漢族融入白族的情況。從元代開始，雲南行省正式建立，從此，雲南各族與內地漢族的經濟、文化的交流在政治上得到保證。驛站的普遍設立，實際上使大理國後期的商道重新開通，城鎮和農村集市也逐漸得到發展。雲南行省行政長官，回族人賽典赤“創建孔子廟，明倫堂，購經史，授學田，由是文風漸興。”（《元史·賽典赤傳》）由於賽典赤大力引進內地儒學，廣設孔廟，從而使白族的文化習俗進一步接近漢族。儒教信仰開始廣泛為白族接受。

幾千年來白族與漢族的相互交融與文化上的廣泛吸收，使白族在文化習俗和社會生活上相當接近漢族，這種漢化色彩在雲南少數民族中是非常突出的。因此到明代，隨著漢族移民大量進入雲南，並成為雲南的主體民族之後，便發生了一個重大的變化：以往各朝代，基本是漢族融進彝族、白蠻人中；而從明代開始，漢族作為一個獨立的民族成為雲南省人數最多的主體民族。從整體上看，漢族以一個獨立民族的資格融入白族已經成為歷史。相反，白族卻要求進入漢族範圍。這種要求的鮮明標誌就表現為白族對自己族稱的改換：從白蠻、白人改稱“民家”。“民”的稱謂歷來是專指漢族百姓的，對少數民族，歷代統治者都用“夷”、“蠻”等侮辱性的辭彙與“民”區分開來。一個很有趣的例證是，明萬曆年間，白族知識份子李元陽編的《雲南通志》將“僰夷”的稱號扔給被稱為“百夷”的傣族，卻將自己的民族稱為“郡人”——“郡縣之民”，即官府管轄下的百姓——“民”（民家）。當然，“民家”的稱謂也與明代三種內地漢族移民形式有關：第一種是軍屯，駐守當地的軍隊以屯墾方式落籍當地，不准移防，必須成家，或將家屬從內地遷來，逃跑者處死。第二種是民屯，即將內地漢民移入雲南，開發荒地。《明史·食貨志》雲：“屯田之制：曰軍屯，曰民屯……其制，移民就寬鄉，或召募或罪徙者為民屯，皆領之有司（布政司），而軍屯則領之衛所。”明代內地漢族移民數量極大，據《滇粹·雲南世守黔甯王沐英傳附後嗣略》雲：“[沐]英還鎮，攜江南江西人民二百五十餘萬入滇，給予籽種、資金，區別地畝，分佈於臨安、曲靖……各郡縣。[沐]春鎮滇七年，再移南京人民三十餘萬。”由於軍屯、民屯的分佈地區廣泛居住著白族，而白族與漢族的生活習俗相當接近，且同歸布政司管轄，故統稱“民家”。在後文我們還會看到，這段歷史

造就的並不嚴格區分白漢民族界線在各大姓的宗族譜牒中有著十分突出的表現。

1.2 大姓制度的來歷

大姓制度是白族政治制度史中一個突出的現象。所謂大姓制度，指的是由一個或幾個握有權力的同姓宗親集團行使政治權力的制度。從兩漢以來，以大姓集團為首的地方豪強勢力就開始形成，並逐漸成為地方割據勢力的代表。在白族歷史上，充滿了各豪強勢力之間的相互爭鬥以及內地的中央政權與地方政權的鬥爭的史實。直到明代，由於嚴厲的“改土歸流”政策的推行，白族豪強大姓勢力才被打垮，成為具有象徵性的地方宗社團體。

白族的大姓制度是在大批漢族融入白族後產生的，因此它與漢族的宗族制度有著密切的聯繫。在先秦時代，白族的先民依然採用今日藏緬語諸民族中通行的“父子連名”的制度記錄自己的血統聯繫。直到大理國時代，還有白族沿用父子連名制再冠之以漢族宗族姓氏的例子。例如：在《白族社會歷史調查》（四）一書中曾介紹今日鶴慶縣城郊鄉紅旗村高榴芳家中還保留著一本高氏宗譜，清楚地記載著三十多代祖先的姓名，這個名錄顯示出遠古白族先民盛行過父子連名制的史實

（高）望泰—奏晟—晟君—君補—補余—余武—武邱—邱善—善諾—諾義—義和—和亮—亮從—從君—君輔—輔仁—仁溫—溫情—情智—智升—升泰—泰惠—惠珠—珠壽—壽長—長明—明惠—惠直—直信—信益。

但是我們還發現，除了這種父子連名制以外，在怒江白族支系墨人當中還存在一種更為古老的圖騰氏族制。怒江州碧江縣勒墨人分三個氏族：虎、雞、木。虎氏族的祖先稱為臘雄。據民間傳說，臘雄是虎的子孫，他有一件魔衣，穿起就會變成祖先——虎的形象。臘雄家原住在蘭坪一帶，明嘉靖年間才遷到怒江地區。雞氏族與木氏族傳說也是從蘭坪遷到怒江的。這三個氏族都沒有今日白族普遍盛行的姓氏制度，也不存在父子連名制度。在《白族社會歷史調查（二）》中收有《怒江地區白族（白人）社會歷史的幾個專題調查》一文，以兩個虎氏族家庭的世系為例，介紹這種圖騰氏族組織。如謝以冬家的世系：²

(1)和耀、(慈耀)→(2)臘雄、(臘獸、臘板、臘鳥)→(3)臘生、(臘馬)→(4)幹者保(老臘保、比及保、比黑保)→(5)括吉保、(黑吉保、黑霜保、括地保)→(6)光丁、(寬丁)→(7)寒丈、(寒介)→(8)黑母保、(齊者保、米色保、色合保)→(9)連吉、(連貞、露子保、起子保)→(10)八威(洋玉、黑子)→(11)

²鑒於原書採用豎排方式表示上下代的繼嗣關係，為節約篇幅，這裏改寫為橫排方式。非直接繼嗣者用（）號表示，魯龐栽家亦同。

浪奎、(寒裝、寒奎、刀袋、鵝吉)→(12)(括吉中)、那阿妹、鵝比、(鵝冬)謝以冬→(13)阿扒戛、阿狗、阿大花、阿求花、謝義戛。

魯龐栽家世系

(1)和國蒲→(2)臘津→(3)婁江容→(4)花育蒲→(5)臘介蒲[以上五代住蘭坪古木邑,生五子:(臘根)、臘雄、(臘無、臘思、臘奔)]→(6)(臘馬)、臘仁→(7)(成容波)、成吉波、(高吉波、高言波、臘無波)(8)五若波→(9)五蘭波、(五那波)→(10)(李正波)、關的波、(李李波)→(11)(李孝、李甲)、李普→(12)(細波波、漢正波)、給波波→(13)細波→(14)普栽→(15)勒麼栽→(16)魯龐栽。

從上面兩個虎族家庭世系來看,勒墨人的氏族制度一大特點就是以輩份傳遞為主要形式,世系的標誌表現在共同的輩字上,這與白族親屬稱謂制度完全相符,看來這是白族最古老的姓氏制度。在這兩個家庭中,輩字存在情況都不一樣,謝以冬家只有九代人有共同輩字(耀、臘、保、丁、寒、連),近代以來,輩字制度已經亂了。魯龐栽家輩字保留的完好,輩字是:蒲、臘、波、李、栽。

遠古白族氏族組織就是以輩字制度與父子連名制度記述著自己的歷史。但到兩漢以來,情況大變。隨著漢人大批進入爨人區,並逐漸與爨人融合,漢族的宗族制度取代了原有的氏族組織,作為宗族標誌的姓被白族先民普遍接受。漢文古籍中對此也有不少記載。例如前引的東漢時期《孟孝琚碑》文中不僅可以看出,當時爨族不僅接受了漢文化,而且也接受了漢族的姓氏制度;在《後漢書·西南夷·夜郎傳》中也記載著一個名叫尹珍的牂牁郡人到內地學習“經書圖緯”,學成後“還鄉里教授”;《爨龍顏碑》稱,南中大姓爨氏自稱“系出於芑”。東晉魚豢的《魏略》曰爨人“各有姓,……多知中國語,由與中國錯居故也。”元李京在《雲南志略》一書中亦寫道:“白人,有姓氏。”這些記載表明,至少在東漢時期,白族先民已普遍地接受了漢族的姓氏制度。有論者認為:“從東漢末年,在滇東北、滇池等先進地區出現了‘大姓’,他們是夷化了的漢人後裔或漢化了的少數民族頭人,擁有‘部曲’,結盟互保,和同一時期內地的‘世家大族’情況類似。”(馬曜等,1991:53)尤中先生也肯定地指出:“東漢以後,不再見有滇王活動,逐漸代之而起的卻是東漢末年擁有部曲的大姓。大姓中有西漢前期遷入的漢族移民的後裔;也有土著的‘夷人’。而‘夷人’中的大姓,如孟獲等,是從爨族奴隸主中轉化而來的封建主。”(尤中,1994:72)

奴隸主的封建化與頭人的世襲統治是漢地宗族制度得以在白族地區通行的前提條件,而漢人大批融入以及郡縣制在白族地區的推行則促使漢地宗族制度得以完全照搬進白族地區。由於宗族制度本身的性質決定,白族地區同樣也出現了

漢族地方豪強勢力集團,這就是大姓集團。因此要考察白族大姓集團的性質,必須要考察宗族制度的功能。

漢族社會宗族制度的發展有兩個不同階段,一個是殷周宗法制度,另一個是封建時代的宗族制度。這兩種制度有很密切的聯繫。

“宗”與“族”在漢語中是兩個相近而意義不同的概念。在東漢許慎編撰的《說文解字》中,“宗”的本義是“尊祖廟”,而“族”的本義是“束之族族也”,引申義則為“團簇”。因此“宗”強調的是祖先祭祀,而“族”強調的是群體組織。這就形成漢族社會中特有的宗法制度與宗族群體。

宗法制度起源于殷代,盛行于周。《禮記·大傳》稱:“別子為祖,繼別為宗。繼禰者為小宗。有百世不遷之宗,有五世則遷之宗。百世不遷之宗,別子之後也。宗其繼高祖者,五世則遷者也。”清人凌廷堪亦雲:“天子以別子為諸侯,其世為諸侯者大宗也;卿以別子為大夫,其世為大夫者大宗也;大夫以別子為士,其世為士者大宗也。”(《禮記釋例》)因此有論者指出:《禮記》所雲的“別子”一般被解釋為除嫡長子之外的其他兒子,“繼別”是別子的嫡長子孫,“繼禰”是繼承別子諸弟之後代子孫。(史鳳儀,1987:205)根據上述《禮記》的記載和凌廷堪的研究,殷周奴隸制時代的宗法制度的基本特徵是:別子雖非嫡長子,但仍是一宗的正支,百代之後仍得祭其始祖,是為大宗;別子諸弟(禰)是一宗的旁支,傳五代之後,其與別子的關係已超出同一高祖範圍,因此不再祭祀別子的祖先,而另祭祀本支祖先,是為小宗。在殷周實行分封制的貴族階層中,按宗法制度的不同分成不同的宗支。每支分別嫡、別,別亦分正、旁宗支以及大小宗支,形成大宗率小宗,小宗率群弟的宗法血緣組織。該組織在貴族階層中便表現為天子—諸侯—大夫—士的等級,形成殷周社會典型的宗法統治。這種宗法統治與土地所有權以及與在土地上進行勞作的勞動者結合起來,便形成了殷周時期的井田制與奴隸階級。

地主階級的興起,奴隸大量逃亡,使井田制遭到破壞,土地所有制由奴隸主的家天下轉變為地主私人所有,進而導致宗法制度的瓦解代之而起的是以族——家共存的宗族制度。宗族制度與宗法制度的不同點在於,宗法制度具有血緣——等級性質,而宗族制度則具有血緣——地緣性質,這種性質對宗族制度在今日的演變有著重要意義。

宗族制度並不是完全擺脫宗法制度的一種獨立的制度體系,它與宗法制度存在著千絲萬縷的聯繫,突出的共同點是:宗族制度中存在著與宗法制度中一樣的宗祧繼承制、立嗣制,也有著

與宗法制度一樣的世代聚族而居的形式。政治上的升遷以及光宗耀祖的觀念對宗族制度有深刻的影響，一旦與地方政權相結合，就會演出地方割據勢力和豪強集團的實體來，這與白族大姓豪強割據勢力的形成是完全一樣的。只不過漢族社會中，豪強地主以租佃、雇傭方式統治著人身相對自由的農民，而在僰族社會，豪強奴隸主統治著是嚴重人身依附的部曲（家奴）。

當然，宗族制度也與宗法制度有重大的不同，首先是“家”的引進。宗族社會是“家”與“族”的聚合體，“族”是同出一共同祖先的人群的集合。而“家”是居住在一起進行生產的人群的結合。在宗族組織中，這種“族”與“家”的結合是鬆散的，它是以某種共同的標誌（如同一姓氏）、某種儀式（如祭祀共同祖先）以及某種共同的信仰和制度（如“同祖”意識與宗親網路）體現出來的。這個組織的內部主要以輩份劃分不同的等級，外部則主要表現為有一個被族人共同推舉的族長以及共同的祖廟。各家的生活和生產是自主的，族長一般並不干涉族人的家庭生活。

宗族制度是承襲宗法制度而得到發展的一種社會制度。這種社會制度的主要功能有：

1) **祭祖功能**：祭祖是宗族組織的最主要的功能。宗族是基於同祖的基礎上形成的，因此對祖先的祭拜就成為團結同一族人的核心。祭祖主要內容是：“修族譜、建祠堂、重墓所、秩義社、立宗子、綿嗣續、保遺業。”（《長沙壇山陳氏族約》）

2) **審判功能**：宗族組織是一個自治組織，其突出特點是，宗族內部有共同的行為規範，並往往見諸於文字，形成所謂的“鄉規民約”，違反者常在宗族內部進行制裁，以誡族人，這種制裁的表現各宗族都不一樣，有的主要表現為調解，有的可以進行懲罰甚至動用家法和肉刑，有的甚至還有廢黜族籍降為家奴或驅逐出境的例子。這種制裁與審判在封建時代一般還為國家政權所認可，官府多不予干涉。

3) **治安自衛功能**：做為一個自治組織，宗族內部除有權進行審判、制裁的功能外，還多有治安自衛功能。每個族人都有權維護祖宗產業，防盜防賊防兵匪，並有權以自衛手段保衛自己。因此聚居大戶常養家丁、鄉丁以保衛家室。為保衛本族利益，必要時可與鄰里火拼、械鬥。宗族械鬥不僅在明清史籍上屢見不鮮，近些年來在宗族勢力較為發達的湖南、江西等省也屢有發生。

4) **教育功能**：宗族組織並非世外桃源，入仕做官，光宗耀祖的傳統觀念照樣根深蒂固。封建時代，做官唯有通過入仕才可達到，因此宗族組織中一般都對教育有著極深刻的認識。一般宗族組織都有義學，族人子弟均可入學讀書。這種

義學可以宋代范仲淹在“范氏義莊”規定中找到其內容：“諸位子弟得大比試者，每人支錢一十貫文，再貢者減半，並須實赴大比試乃給；既已給，而無故不試者追納。”宗族辦義學，確為提高民族素質做出了很大貢獻。今日白族教育發達、文化先進，無不與歷史上白族宗族團體重教思想分不開的。

5) **互助功能**：做為同一族人，宗族內部實行互助，這也是宗族組織一大特點。前述長沙壇山陳氏族約中將族人互助的內容歸納為：“助農工、扶老弱、恤憂患、實義倉。”族人互助是一個群體得以存在的起碼要求，只有鄉鄰之間的互助互動才能保持一個社區的正常社會秩序。

6) **經營族產的功能**：宗族雖是一個鬆散的親屬群體，但多數宗族卻都有所謂的族產。所謂族產，大多為宗族所共有（往往為族長所私吞）的義田和義莊。義田是宗族共有的田地，其產出多為宗族的共同收入；義莊則多是族人集資興辦的產業（如義學）。義田多不准族人染指（如范仲淹在《義莊規矩》中明言：‘一族人不得租佃義田。’），因此多以剝削外姓農民為族人積累財富，因此使這些外姓農民成為族人（實際是宗族權貴）的佃戶。

宗族組織是典型的封建制產物，是“宗族中地主階級統治壓迫同姓和外姓農民的封建堡壘。”（史鳳儀，1987：228）但不可否認，宗族組織正是由於它所具有有認祖同宗和族人互濟的功能，使同姓的農民在心理上獲得了保護，從而延續了數千年之久。這種功能任何其他社會組織所無法代替的。

白族的大姓制度是在漢族宗族制度基礎上形成和發展出來的，在本質上，它與漢族社會中的宗族組織並沒有什麼不同。只不過從明清以來，白族大姓制度從一種政治制度逐漸轉變為一種地方性制度（頗象漢族社會的從宗法制度向宗族制度的轉變過程），因此白族大姓制度與漢族宗族制度一樣變成了一種帶有自治性的鄉黨組織。我們在後文中將以元江白族農村為例，研究這種白族鄉黨組織的現狀。

2. 元江白族的來源及傳說

中古時期（唐宋時代），在元江地區活動著與今日白族有族源聯繫的僰人和白蠻諸部族，這點在史書上都有記載。如《元史·地理志》稱：“元江路阿僰部自昔居之”，《明史·雲南土司傳》又謂：“元江境內曰惠籠甸，又名因遠部。南詔蒙凡以屬銀生節季，徒白蠻蘇、張、周、段等十姓戍之，又開威遠等處署威遠，後和尼侵據其地。”

這些部族在其後的歷史中都逐漸融入當地傣、哈尼諸民族中，只留下若干個古代遺跡與歷史傳說。

今日元江白族與往昔的僂人和白蠻諸部族並無直接的歷史聯繫。這點語言上的論據最為明顯。今日元江白語與劍川白語同屬一種方言，可見今日元江白族大都是在較近的年代由劍川等地遷來的，若是古代僂人或白蠻人的直系後代的話，其語言與劍川白語的差距不僅不能通話，起碼也得有北京話和廣州話或廈門話的差距那麼大。第二個證據是大量的族譜記錄否認了這種聯繫。

因遠一帶的白族都自稱其祖來自劍川，只有安定一帶的白族據稱是來自下關。這種傳說不僅可以得到語言上的印證，而且在族譜上亦有記載。據何叔濤先生的考證：“現今居住在因遠壩九個村寨的白族居民，大部分為明末清初以來因經商、做工或戰事不斷由劍川沿喜州、大理、鳳儀而經玉溪、石屏等地東遷而來……大部分的家譜、墓碑都明確記載其先祖由劍川遷來。”（何叔濤，1991）新編《元江哈尼族彝族自治州縣誌》亦稱：“白族李、楊、陳氏及其他姓氏，自唐南詔時起（？），大部從大理、劍川等地陸續遷來，其原因或經商或戰事各有不同。”（元江縣誌辦，1993：100）但各姓氏的具體族源仍有進一步深入探究的必要。

1994年夏，筆者在當地調查時，收集到多份白族墓誌銘和族譜，涉及到當地白族張、陳、楊、李、王五大姓氏。這五大姓氏中，只有陳氏墓誌銘明確地提出其祖來自劍川，張姓和楊姓俱稱其祖為南京應天府人，王姓亦稱其祖為江蘇江寧府人，只有李姓其祖來源有些含混不清。筆者收集了四份有關李姓祖先的材料，現臚列如下：

1) 安仁村李氏宗祠《功德碑序》（全文）

隴西氏乃上古伯益之後。堯時，世為理官。遞降于周，著道德五千言，則有李耳。沿及于唐，著宮袍帶月，則有李白。李膺為天下規矩，李清為天下楷模。或仙或儒或詩或史，代有其人。泊至明際，忠勇禦敵。李公相隨沐國公平南蠻由金陵入古滇。家于馬龍，遂為因邑之鼻祖。自時厥後代，子孫繁衍為羅必。傳至前清，選拔進士，宣齋先生曾昌建祠，無何。由通海調署路南訓導。終於任不果。行後，有同知禦向陽印春慶者，篤行好義，庚續首昌于創始，於清光緒主寅，落成于甲辰仲夏。

由這個碑文序言來看，李氏祖先是明代由南京入滇掃元的李公相。從“隨沐國公平南蠻”一語可見，似不可能解釋為雲南土著居民。至於文中提到的李耳、李白、李膺、李清等歷史上的大名鼎鼎人似乎與李公相無血親聯繫，之所以提到他們，只是為了“光耀門楣”。

這個李公相與民間傳說的“宰象李”的名字有許多相似之處。

2) “宰象李”的傳說

相傳在明末清初的時候，有一年一股敵人從九龍江沖來包圍了因遠街。因遠街白族人少寡不敵眾，便商量好在黃昏時撤退到周圍的大山裏。到了約定的時候，大家開始悄悄從城裏撤退。一個白族青年叫李相，為了掩護大家，一個人提著刀，來到城南大石橋邊觀看敵情。不料剛到大橋邊，敵人騎著大象沖過來。李相趕緊躲在石橋下。到了橋邊，敵將勒住象，指揮敵兵衝鋒，李相躲在橋下想著主意。這時大象跑熱了，見橋下有水，便伸出長長的鼻子到河裏汲水。李相一見，機會來了，便揮起刀砍下大象的鼻子。大象疼痛難忍，發了狂，又蹦又跳沖進敵人隊伍中，亂踩亂踏，敵人潰不成軍。這時李相領著白族群眾沖向敵人，把敵人打得落花流水。從此敵人再也不敢來因遠了。因此人們非常尊敬這個砍掉大象鼻子的青年，人們都不叫他的真名，而把他叫做“宰象李”。

這個“宰象李”是當地李姓的最大一支（十八子李）的口傳祖先，他與《功德碑序》中提到的李公相為“因邑之鼻祖”的情況相仿，因此很值得研究。

首先我們注意到兩文中的主人公的名字非常相似：李相——李公相。漢族常有將官爵連在名字中的說法。這個李公相會不會是李（公）相若是這樣，從“公”這個爵號可以看出，此人一定有相當的社會地位，歲數也較大，起碼也得是個中年；但在傳說中，李相是個青年，沒有戰功可以炫耀；而李（公）相此人隨沐英征南，假若是個文官，也應有從軍史。這樣看來又不太象一個人。不過從信史的角度講，李氏宗祠功德碑的文獻資料較之民間傳說要準確得多，起碼它是根據目前已經佚失的族譜資料和較為可信的口傳資料刻寫在石碑上，以此做為教訓子孫後代之用。而民間文學不能做為信史看待，它千百年來流傳在民間，反映著千千萬萬老百姓的情感和興致，反映著他們對於往古英雄的信賴和肯定，並且在傳播過程中多次加工，走形是肯定的。基於這種認識，筆者認為，所謂“宰象李”就是李公相，所謂“宰象”之說是對李公相戰史的模糊記憶的加工而已。

元江白族中李姓是最大的一支，李姓中又分四個支系，分別稱為“十八子李”、“A mer”³李、“Qin bo 李”和“辣子李”。據民間傳說，“宰象李”是“十八子李”的祖先，其餘三位元祖的情況目前尚不明晰，不過從目前通婚情況來看，“十八子李”可與其餘三支李姓人家通婚，而不能與“十八

³ 本文將仿照現行的白文方案拼寫元江白語。由於元江白語語音與白文標準音點——劍川縣金華鎮語音有較大的不同，所以也有一些修改。聲調符號在本文中一律除去，鼻化母音則以母音加鼻音韻尾—n 表示。下同，不另說明。

子李”李家人通婚，可見祖先並不是一人。值得注意的是 Qin bo（勤波）李一支，它在民間中有如下傳說：

3) Qin bo（勤波）李的傳說

白族最早定居因遠的是張李楊三姓，他們一同居住在太平山西南麓，互相幫助，休戚相關，說得上是異姓同胞。

後來在相距太平山不遠的南門搬來幾戶姓李的僂僂族，白族稱僂僂族為 Qin bo（勤波），因此他們被稱為 Qin bo 李。Qin bo 李的宗祠不與十八子李的宗祠合在一起。十八子李的宗祠在太平山南麓，而 Qin bo 李的宗祠在南門，後代子孫仍視為同姓異族。Qin bo 李因與十八子李在語言、風俗上沒有共同之處，因此常被嘲笑，造成隔閡。隨著歲月流逝，經濟發展、文化提高，社會進步，舊時保守思想被拋棄，Qin bo 李遂與十八子李通婚，以後亦步亦趨，通婚人數急劇增長，全村交織成絲絲入扣的姻宗網，從而縮短了以往感情上的距離。這樣一來，Qin bo 李的語言、服飾、風俗都被白族同化，成為白族的一支。

Qin bo 的確是白族對僂僂族的稱呼，問題在於，元江地區僂僂族人數極少。僂僂族絕大多數集中於滇西的怒江州、麗江地區、大理州和保山地區，多與白族、納西族和其他民族雜居。因遠的 Qin bo 李很可能是隨著白族遷移元江而一起從滇西遷過來的。他們與白族關係很深，白族化過程可能很早就發生了。

李氏支系除上述的十八子李和 Qin bo 李之外，還有辣子李和 A mer（阿門兒）李。A mer 的意思是“青蛙”。據說其祖墳石碑上刻有一個青蛙狀的裝飾，因此得名。我們手頭雖然還有一份關於另一支李氏祖先墓誌銘的文獻，但無法斷定屬於哪支李姓，暫列於此。

4) 因遠李搥得墓誌銘（全文）

自古善繼而善進者，詎易事哉。蓋非有迫遠報本者，弗然矣。即公也，南京金陵遺跡者。公之父志者，以鉅賈曆江左至蜀而入滇，與子同遊至搥，因與搥為名。於是寄流予元郡，訪風景於因邑。見夫山川翠秀，人性樸敦，遂於德配聚妣劉氏，不意無作之合，篤生四男二女，于茲茅見，見百蠡斯振，瓜瓞綿綿，源流遠脈，派幾志夫公之窀穸也。何意越百餘年積厚流，先公之玄孫其紀公以孝行繼美蘆君，三年覓馴瑞應虎優祥征。宜呼後之子孫，貢樹聯芳，春深學海，開因邑之泮水，榮惠甸之名家……敬以歌之曰：雲山蒼蒼，源流泱泱，李氏苗裔，山高水長。大清宣統三年閩族共立。

這篇碑銘，異文甚多，但仍可以讀懂。從碑銘中可知，李搥得之父乃南京金陵人，入蜀行商而至滇。到因遠旅遊（訪風景），“見夫山川翠秀，人性樸敦，遂與德（得，李搥得）配聚（娶）妣劉氏（氏），不意無（天）作之合，篤生四男二女”，以至“派分志（忘）夫公（會）之窀穸也。”可見

李搥得亦為南京金陵人。

從以上四份材料可以看到兩種情況：第一種情況是，在民間傳說中，白族與其他民族的界線劃分得十分清楚，這當然是反映現代白族的觀點的，因為現在能收集到的白族民間傳說都是從當代白族民間中收集來的，自然反映現代人的看法。可是在那兩份古代碑銘[李氏宗祠是清光緒甲辰年（1905年）建立的，李搥得墓誌銘是清宣統三年（1911年）建立的]中，它們都反映在出清末民初因遠白族對自己民族的看法。它們都認為自己的祖先並非雲南土著，而是江南大戶望族的漢人，因受軍功和經商才落籍雲南。同樣的情況也反映在楊氏、王氏和張氏的族譜資料中。它們同樣自認為祖先並非雲南土著，而是江南漢人：

5) 因遠楊茂芳墓誌銘（全文）

始祖諱茂芳公，先世南京應天府人也。明末入滇，由大理至元郡，因遠卜居遵化村，相傳聚（娶）延慶段氏祖妣……生六公，實我祖之始也。分支任（住）遵化（因遠）、延慶（紅安）、北澤。此六支中又分支入他郎（墨江）。任（住）磨黑（墨江）者棋布星分，瓜綿椒衍，迄今十六七傳……舊墓碑乾隆丙子年閩族重修……

楊氏先祖楊茂芳墓碑於清乾隆丙子年（1756年）立，其祖地很鮮明地寫著是南京應天府人，顯然又是漢人之後。明末入滇，從大理移居因遠，後代子孫分佈于因遠地區和墨江一帶。

6) 因遠《張源墓碑重建記》（全文）

本族始祖張公諱源者，乃大明南京應天府金陵縣高石壩柳樹灣人。漢留侯子房公之裔也。洪武十五年，複行科舉，源公應應天鄉試，中試，第十四名舉人，授參政副使職，榮膺簡令。偕黔甯王沐英平滇，曆古榆（大理）、古坪（石屏縣）、至元江因遠，羨其民風醇（淳）厚，山水清秀，遂家焉。其時因遠文教未興，貽謀無述。欲由後輩上溯始祖之生平行事，年湮代遠，文獻不足，相傳僅有貧墨二篇。後之子孫世世代代傳擴，膾炙人口……民國十二年（1923年）進士十四世孫思謹立。

張氏同樣聲稱自己祖先來自南京漢人家庭，碑文上十分明確地記載著其祖先的出生地、入仕封爵、平南的經歷，這些記載和前面幾個姓氏祖先生平的記載相同，似乎可以確認張氏祖先確是漢人血統，但碑文後面的“年湮代遠，文獻不足”幾個字，使我們依然把張氏祖先的來源與李氏、楊氏同等看待。

7) 安仁村《王氏宗祠序譜》（節錄）

考王氏太原周靈王太子晉之後，望出琅琊。溯王氏來滇始祖王樹猷系出江蘇江寧府上元縣人。於明洪武十四年九月帝命款川侯友德、西屏侯沐英統兵十一萬鎮守雲南，舉王樹猷為亭長。隨師至板橋，梁王瓦爾密率眷屬投滇池死節。丞相觀音保舉城降。（上）降封沐英黔國公，子孫世襲十八代，雖土司叛服皆能平治，後被沙定州破城，燒南門樓四牌坊。國公沐天波避亂迤西，王樹猷十七代孫王輔仁隨國公避亂寄寓麗江府屬劍川山后壩。相傳三代。

卒葬于石寶山，其子孫有流寓臨安、新興者。明末萬曆年間來元江居因遠。始祖王小用、王小才、王隆、王受四人。今曆四百餘載，子孫散處馬鹿、沙浦、延慶、豬街，朗屬（墨江）碧朔土堆小寨者。因年湮代遠、支脈難明……遂延各村子孫建宗祠于安仁……於光緒十九年冬（1894年）、興工建築，二十四年冬（1899年）安始祖神儉……

王氏宗祠序譜銘文很詳細地記載了王氏先祖王樹猷來滇平亂，以及移居劍川、流寓元江的經過，並相當明確地指出因遠白族王氏有四個始祖，由此可知，因遠王姓白族應有四個支系。

因遠白族李氏、王氏、張氏、楊氏祖先銘文的一大特點都是否認自家先祖為雲南土著，而是江南大戶漢人，之落籍雲南，是因為從軍平滇或是經商。只有陳氏的族譜老老實實地寫著自己為雲南土著，為家計而賣藝，途遭“亂軍”只能流寓因遠，以至繁衍至今：

8) 因遠《陳重德基誌銘》（節錄）

公諱重德行二，古雋州屬劍州人也。先君幼年儒嘗，曆童試，因家計遂轉習技藝。咸豐末年，“發賊”拒西迤，令世興西曆艱至因，道阻不能還，遂家焉。朝夕教，勤儉置產業，因是家道頗裕。思回籍省眷，阻千勢，世興公思親之心未嘗忘也，為之碑記，使千里親魂有憑依，而春秋拜掃得有瞻拜之處，亦孝恩不忘之義焉。

這是一篇真正的白族遷移因遠、開發因遠的記錄。文中詳細記載了陳氏祖先從劍川東遷的歷史。劍川古為劍川州，屬古雋州。文中“劍州”和“雋州”均為異文。“發賊”無疑指太平軍，可太平軍從無進入雲南的史實。在咸豐末年，大理地區的民眾起義只有杜文秀的回民起義軍。杜文秀起義地區波及大多數滇西地區，並在大理城設立政權。墓誌銘所言“發賊拒（踞）西迤”大約是指杜文秀在大理建立政權（1856年），因此可知，陳氏祖先東遷時間大約在杜文秀起義之時。

這裏，我們有必要再回到前面研究白族歷史文獻（碑文、墓誌銘等）中多有將其祖先與漢族聯繫在一起的情況。我們在前面已經看到，在收集到的因遠五個白族大姓的祖先碑文上，有四個姓氏聲稱自己的先祖是江南的漢人，只有陳姓才聲稱自己的先祖是劍川人，因戰亂流落因遠。其實，不僅是因遠，大理白族家譜也多有聲稱自己祖先（包括遠祖）為內地漢人。如大理國王段思平，其劍川《段氏家譜》就稱：“段氏乃公叔之後，自周迄漢有文獻可征。唐德宗興元元年，武威郡

人段儉魏仕于豫章，從南康入滇佐雲南王蒙氏，有功，賜名忠國，擢清平官。六傳至思平，討除篡賊，眾推為雲南王。”又如劍川趙氏，據《趙土司宗譜》雲：“若我劍邑之趙氏脈絡，原系南京應天府鳳陽縣大花村人氏。”又如祥雲土知縣楊氏的《祥雲楊氏家譜》雲：“今將我楊姓起祖原籍江南句容縣人，……及啟祖楊般若，于江南句容縣原籍之祖。至天晟，為十世之祖。楊天晟于江南至雲南，于唐開遠間蒙詔東川，後封為侯職。”等等。可見，白族宗譜、譜牒中，很習慣將自己的祖先與漢地同姓大戶名人聯繫在一起，以為光宗耀祖。這當然與白族中融有大量漢族血統有關。至於明軍入滇，這種趨漢心態更得以加強。師範在《滇系·典故系六》說：“自傅、藍、沐三將軍臨之以武，胥元之遺黎而蕩滌之，不以為光復舊物，而以手破天荒，在官之典籍、在野之簡編，全付之一燼。既奏遷富民以實滇，於是滇之士著皆曰：我來自江南、我來自南京。”師範在這裏清楚說明，白族為何皆願稱其祖來于江南諸地，其原因有“實滇富民”之樣板。因此我不能同意有些論者將許多白族祖先認定為漢族的說法是所謂的“強迫同化”的結果，而事實上，在《白族社會歷史調查》第四冊收集的125個白族墓誌銘中，只有10個墓誌銘聲稱其祖來源於內地漢族，其餘115個墓誌銘全都聲稱自己是本地土著，因此白族歷史文獻中聲稱祖先為內地漢人者，只能表明白族中有著濃厚的漢族血統，以及漢白民族之間互動頻繁，不分彼此的心態。

3. 安仁村的人口與家庭

安仁村是因遠地區最大的白族聚集的村落。人口和戶數略少於漢、白雜居的因遠鎮。全村共有228戶，860人，分為四個生產合作社。在這860人中，漢族只有55人，哈尼族有44人，瑤族、彝族和其他少數民族共有15人，其餘均為白族。由於非白族人口很少，所以在本節中，我們是將全村做為一個統計單位進行分類，而不計較個別民族的不同。

白族地區都是聚集性的大村落，宗族制度發達，其形制頗象江南平原地區的漢族聚落。因遠九個白族村落都具有這個特點：

表一 因遠地區白族九寨的人口及戶數表

	因遠	安定	安仁	沙浦	紅安	奔杠	北澤	馬鹿	補垭
戶數	362戶	377戶	228戶	161戶	101戶	95戶	64戶	51戶	46戶
人數	1,410人	1,360人	860人	664人	420人	424人	277人	250人	197人

資料來源：雲南省元江自治縣地名志

這種聚集性的特點，不僅表現為安土重遷，同時也為宗族群體的形成與發展提供了條件，其中家庭人口具有重要意義。

3.1 家庭人口構成

安仁村的家庭大多數表現為小家庭，家庭人口數大多在 3—4 人。見表二

表二 安仁村家庭人口的分類表

	一人戶	二人戶	三人戶	四人戶	五人戶	六人戶	七人戶	八人戶	九人戶
一社	4	13	12	23	7	5	2	0	1
二社	2	6	8	16	9	6	1	0	0
三社	2	7	6	22	8	5	0	1	0
四社	2	10	13	27	2	7	1	0	0
總計	10	36	39	88	26	23	4	1	1

表二顯示出三種重要特徵：(1)7 人及 7 人以上戶的家庭數量極少，絕大多數家庭人口均在 7 人以下（不包括 7 人戶）；(2)安仁村大多數家庭是由 1—4 人組成，這種家庭占總數的 76%，其中眾數表現是 4 人戶，這是安仁村典型的家庭人口數，其比重占到總數的 38%；(3)安仁村家庭的一大突出特點是，眾數之前的 1—3 人家庭與眾數之後的 5—9 人家庭在比例上不太相同，眾數之前的家庭共有 87 戶，占總數的 37%，而眾數之後的家庭才有 55 戶，占總數的 24%。

從這三種特徵可以看出，安仁村家庭表現出以小家庭為主的形態。在小家庭中，絕大多數表現為兩代人的核心家庭結構，這是安仁村家庭人口構成的特色。但是我們也發現，安仁村家庭中，1—2 人戶的家庭數量較多。一人戶往往被視為單身戶，二人戶家庭多為“空巢”家庭或夫妻家庭。這兩種家庭都是一種特殊形態的家庭，我們有必要研究它。

一人戶家庭或稱單身家庭，是一種不存在婚姻關係的個體家庭。在安仁村，單身現象是比較嚴重的。在 228 戶家庭中，單身戶就有 10 戶，占總數的 5%，而類似情況在因遠地區其他白族村落中都有發現，可以說是元江白族家庭的一大特徵。

其實不只是元江白族家庭，在雲南許多少數民族中單身戶現象也廣泛存在。據 1982 年的材料，單身戶占雲南全省家庭總數的 3.47%，而 6 個市和 4 個內地專州單身戶的比例均低於全省平均水準，11 個沿邊專州和 19 個民族自治縣的單身戶比例均高於全省平均數。⁴因此有些論者便將單身戶的比重與經濟發展程度聯繫起來，認為他們之間存在著正相關。（雲南大學人口所，1990：180）但據筆者在華北和西北諸省區對漢族、回族、蒙古族等民族家庭的分析，單身現象的多少，不僅與經濟發展程度有關，更重要的是與本民族、本地的文化習俗有關。筆者曾做過兩個貧困地區漢族家庭的分析，這兩個漢族村落分別位於晉蒙邊界和西北的甘肅省。對於單身現象，兩個

村落的表現並不一致。因此單身戶的多少並不完全取決於經濟發展水準的高低，而是一種多相關因素。這兩個村落都是貧困村，經濟生活並不富裕。但是甘肅的那個漢族村落卻不允許單身戶存在，所有獨身者都必須融入家庭之中，每一村民都有義務收容撫養孤寡老人及失去雙親的孤兒；而晉蒙邊界的漢族村落單身現象卻比較嚴重，村民對收養孤寡老人及失去雙親的孤兒並沒有明確的義務。³因此單身現象是個很複雜的社會問題，形成的原因並不是那麼簡單。

安仁村的單身家庭主要表現為兩種特徵：第一種是因為自然減員造成的單身，表現為喪偶型，這是安仁村單身家庭最多的一種類型，喪偶者多是六、七十歲的老人。由於白族社會並不主張已婚女子轉房或再嫁，尤其對於中老年喪偶的婦女，再婚會引起一系列矛盾和衝突，因此安仁村中老年婦女一旦喪偶後，除了和子女住在一起外，剩下的唯一選擇就是寡居。這是安仁村喪偶家庭多的主要原因。此外第二種單身家庭類型是由於殘疾造成的，但在安仁村並不多見。除了這兩種類型之外，造成單身的還有兩地分居和終身不婚等原因，但都很少見。這種情況說明，造成單身的原因雖然並不排除有經濟因素，但經濟因素看來並不是最主要的，主要是由傳統的習俗和偏見所導致的結果。⁴

二人戶家庭遠較單身戶家庭為多，總數達 36 戶，幾乎占到總戶數的 16%。二人戶家庭一般可有多種劃分：“空巢”家庭（子女另立家庭，家中只剩年老父母兩人）、夫妻家庭（新婚家庭或婚後

⁴ 1982 年雲南全省單身戶占總數的 3.47%，其中昆明、玉溪、曲靖等六市為 1.47%，4 個內地專州（昭通、曲靖、玉溪、楚雄）為 3.14%，11 個沿邊專州為 3.99%，19 個民族自治縣為 3.70%。

參閱筆者兩篇論文：《家族組織與農村社會》，刊北京大學社會學人類學所編的《中國社會與文化的探索》一書，北京大學出版社，1995 年版；《現階段農村的家庭組織》，刊《社會學研究》1991 年第 6 期。

未育家庭)、單親家庭(由於喪偶而導致家庭只由父(母)子(女)構成的兩代人家庭)、同輩家庭(只由子女構成的非姻親家庭)等等。下表是安仁村二人戶家庭的分類。

表三 安仁村二人戶家庭分類

類型	空巢	夫妻	單親	其它
戶數	25	5	6	0

安仁村二人戶家庭一個突出特點是以空巢家庭為主,其餘類型並不多見。尤其是失掉父母的子女家庭(非姻親關係)根本沒有,沒有生育下一代的夫妻家庭也只有五戶,比例很低。這是由於白族社會中,婚後若沒有生育一般是不能離開父母獨立分戶的。因此二人戶的表現形式與一人戶的表現形式十分相似,它們的共同特點都是以老人家庭為主,因此這便反映出因遠地區白族村落的一個重要的社會問題——老人問題。因遠白族村落中老人問題是十分突出的,其嚴重性並不亞於北京、昆明等大城市。老人問題已經引起當地社區的注意。在筆者去過的四個白族村落(因遠、紅安、安仁、奔杠)都有老年協會,組織老年人進行有益的文體活動和各種比賽,以活躍老年人的生活。在我下塌的李秀蓮老師家也是如此,李老師也是個“空巢”家庭,老兩口都參加了村中老年協會,每天下午,兩位老人都要到村後的空場去打門球,也時常出門遠足,這種活動對身心健康很有好處。但是村中還有一些孤寡老人,生活無著、有著許多困難。這些老人都需要社會的關心與幫助。因此在農村(尤其是條件許可的地方),建立社會保障體系看來已經是勢所必然。

3.2 家庭結構

在分析過一人戶、二人戶這種特殊家庭後,我們應該對正常家庭的結構進行分析。所謂正常家庭,指的是通過婚姻建立的、並有下一代子女的這樣一種社會組織。

我們將從兩個角度對這種家庭組織進行分析。第一,從代際關係角度分析,這樣得出來的是家庭類型;第二,從家庭成員角度分析,這樣得出來的是家庭的實質構成。這兩種分析得出的結果有密切的聯繫。

3.2.1 家庭類型

家庭類型的不同根源於代際層次關係上的不同。一般說來,可有以下三種類型:

3.2.1.1 核心家庭 由父母與子女兩代人組成的家庭。

3.2.1.2 主幹家庭 由父母—子女—孫三代人組成的家庭,由祖父(母)—父母—子女—孫四代人組成的家庭也可能見到,但數量很少,

我們仍歸入主幹家庭。

3.2.1.3 聯合家庭: 由若干個家庭(主幹的、核心的)組成一個家庭共同體,這是典型的大家庭類型。

在上述三種家庭類型中,每一種都可能出現多種不同的亞型,比如單親家庭在每種家庭類型中都可能出現。在本節中我們不仔細分辨其間的不同,而簡單以代際關係區別之。安仁村的家庭類型見表四。

表四 安仁村家庭類型表

	核心家庭	主幹家庭	聯合家庭
一社	40	9	5
二社	29	9	6
三社	32	11	1
四社	40	10	2
總計	141	39	14

從表四可以看出,安仁村的家庭類型是以核心家庭為主,所占比例約為全村總戶數的62%,而其他類型家庭僅占到38%。這表明,在總體上講,安仁村的家庭絕大多數為小家庭,家庭代際關係主要以父母——子女兩代人為特徵。但是我們也發現,主幹家庭和聯合家庭雖然在比例上並不高,但單就家庭數量來看卻比較大,與筆者調查過的幾個村落相比,頗似西北的漢族和回族村落,而與華北的村落不大相同。⁵安仁村的主幹家庭絕大多數表現為父母或父母輩親屬(姑婆岳丈等)與子女及孫輩共居一處的三代家庭,極少數是祖—父—子—孫四代同堂的。聯合家庭則更多表現為以父母的子女組成的核心家庭與未婚的兄姊妹和父母共居一處的大家庭。白族社會中非核心化家庭雖然近些年來有所減少,但和內地核心家庭與非核心化家庭比例相比,仍有較大差距。這種情況表明,雖然白族是一個先進民族,但傳統孝道仍維持著父母與子女的親情。當地白族婚葬時唱的《洞經》就有九段專唱孝道的經文。例如第12段《贊板》就這樣說:“父母心,無不到,地厚天高日月照。撫兒育女常鞠勞,粉身碎骨也難報。趁親在,早行孝,愛日堂前承歡笑。等到夕陽落西山,昊天罔極從何報!”又如第13段《頌詞》:“父母生兒女,何一不是恩。……做好孝順子,莫為忤逆身,演說報恩經,普勸世間人。”如此行孝報恩說,已成為白族社會公認的社

⁵根據筆者對甘肅省康樂縣火鄭村(漢族)和甘肅省廣河縣莊禾集村(回族東鄉族)的調查,主幹家庭在火鄭村共有14戶,占總戶數(87戶)的16%,在莊禾集村共有36戶,占總戶數(76戶)的47%;而聯合家庭在火鄭村共有15戶,占總戶數的17%,在莊禾集村共有10戶,占總戶數的13%。而在內蒙古豐鎮市十三泉村(漢族),主幹家庭占全村總戶數(150戶)的24%,無聯合家庭。

會道德準則，違反者將要受到社會輿論的譴責。雖然近十幾年的社會變動，已使許多公認的社會道德遭到破壞，但孝道依然是白族社會通行的道德標準，它所衍生出來的“報恩”和重男輕女的思想至今在白族社會中仍有市場。

3.2.2 家庭構成

對家庭結構的研究還可以從家庭構成角度來進行。家庭構成指的是家庭實際成員的構成。每個家庭的成員構成都不一樣，情況比較複雜，我們要分項進行研究。

我們在研究家庭成員構成時，首先要考慮到親屬關係。親屬關係分三種關係：一種是父族親屬。一種是母族親屬，另一種是妻族親屬。白族是父系社會，家庭成員構成多以父族親屬為主。在父族親屬中，以我為中心，可劃出直系親屬與旁系親屬兩類。直系親屬以父(母)—夫(妻)—子(女)為中心；旁系親屬以自己的同胞(兄弟姊妹)和叔伯親屬為中心。表五按不同的族系親屬關係列表(见表五)。

表五 安仁村家庭親屬關係的構成表(單位:戶)

族屬	直/旁	分類	一社	二社	三社	四社	總計
父族親屬	直系親屬關係	戶主	68	49	50	61	228
		配偶(妻)	49	35	38	46	168
		(夫)	6	10	8	11	35
		子女	54	41	43	53	191
		媳婦	6	5	1	1	13
		婿(女)	3	2		2	7
		孫(女)	2	4	1	2	9
		外孫(女)	3	1		1	5
		雙親(父)	2	2	4	1	9
		雙親(母)	6	4	8	6	24
旁系親屬關係		同胞	1				1
		同胞之配偶					
		同胞之子女					
		伯叔 伯叔之配偶 伯叔之子女					
母族親屬		姑、姨母					
		姑姨母之配偶 姑姨母之子女					
妻族親屬		配偶之父母	1	3	3	2	9
		配偶之同胞 配偶同胞之子女					
其他				繼子	阿公		2

從表五我們可以很清楚地看到，在安仁村家

庭的親屬關係中，幾乎清一色的是直系親屬關係，非直系直屬僅限於有為數不多的配偶的父母，旁系親屬及母族親屬幾乎沒有。從這種情形中，我們可以看出三個特徵：

第一，白族家庭是嚴格的父系家庭（雖然我們還能看出一些母系家庭的殘留，比如個別家庭還有收留配偶父母的慣例），父系家庭則以 Ego（我）為本位的直系家庭為主。這個特點表明：白族家庭是由一個在相對封閉而狹小的範圍內的人群所組成。

第二，這種狹小與封閉的親屬群體是以互動的緊密性為特徵。這種互動的緊密性表明，白族家庭一般不會認同血親親屬以外的人或人群。因此在白族家庭中一般不會出現象甘肅漢族農村家庭那樣，將家庭的功能擴大到社會中去的情形。白族家庭是孤立而狹小的社會組織。

第三，這種孤立而狹小的親屬關係表明，白族親屬網路是隨著互動的頻繁與否而有親疏的。直系的血親網路是白族最主要的親屬關係，互動最頻繁，而旁系親屬及母族和妻族親屬則是次一級的親屬網路，互動關係較為疏遠。這種網路體系的不同，構成白族親屬制度的一大特點。

此外，由於我們所採用的是因遠鎮因遠辦事處（行政村級單位）的戶籍本來記錄安仁村各戶主的情況，因此就和家庭實際戶主有所不同。我們在表五中，將戶主全部處理為農業戶口，有些非農戶口（常為夫）就被處理為配偶，這就是表中見到的配偶（夫）的主要情形。實際上，這種配偶（夫）的情況可分三種：(1)夫為因遠或元江等地的城鎮戶口（農業戶口本一般不予以登錄）；(2)夫在外地（昆明、玉溪等地）工作，妻為真正的家庭戶主；(3)妻為本地人，夫為外地人（四川、浙江等地漢人），因此戶主自然以本地人的妻為主。因遠地區和元江一樣，由於城鎮戶籍可以花錢買到（元江城鎮戶口約收 2,000，玉溪、昆明等市戶口可以 4,000—6,000 元買到），許多農家多將自己的子女戶口轉為城鎮，因此在戶籍本中，這些轉為城鎮戶口的子女也都不予以登錄，故表中也有缺漏。

家庭結構與親屬制度有著密切聯繫，我們下面就以因遠白族的親屬稱謂為例，研究白族的親屬制度。

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。（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