

您所在的位置: [首页](#) >> [专题研究](#) >> “虎日”的人类学发现与实践

学术成果

- 最新文章
- 学者书库
- 专题研究
- 书评读感

“虎日”的人类学发现与实践

庄孔韶 等 三农中国 2011-06-27

一、项目缘起、发现与成果举要:

通常研究四川和云南大小凉山彝族著名的家支制度,即彝族人是如何组织起来的问题一直是学院派研究的重要内容。但对彝族家支制度及其伴随的族群性,信仰系统,以及习惯法等直接应用性研究为数甚少。此次人类学者参加毒品与艾滋病防治项目工作,其特殊之点莫过于在调查研究中发现本学科不同于其他学科的应用性切入点,使人类学知识转化为为受益人的直接服务。

近三年,我们在地方性知识检索与调查工作中发现,大小凉山毒品传递过程巧妙地利用了传统的彝族家支网络,彝族人民如何看待古老的文化遗产呢?后来我们进一步发现,一些有远见的彝族家支头人为该地区毒品泛滥痛心疾首,勇敢地尝试用古老的习惯法以及信仰仪式的力量,借以调动巨大的族群认同道德的力量与族众教育的力量,使一些家支的吸毒者复吸率大大降低,以至吸毒者戒毒的成功率达到60-70%的高比率。这说明调动古老的文化遗产同样可以使地方人民除弊兴利,为自身赢得美好的未来。

现在我们正在进一步进行学术调研,扩大各界的支持力量,一方面巩固业已成功的高戒毒率,一方面设计在大小凉山地区众多家支中(依照我们拍摄的电视片《虎日》方式)推广这一卓有成效的民间戒毒经验。预计这项经验将在中国西南地区,乃至整个中南半岛的山地民族中有重要的推广与借鉴意义。

二、调研与拍摄:

1、在1999年开始参加中英艾滋病防治项目相关会议以后,已经注意到人类学理论与方法的实际应用问题。研读大量的艾滋病防治资料,以及陆续开展的中国境内的调研活动,提高了我们的观察能力。正是在这几年间,我们才获悉了云南宁蒗县跑马坪嘉日家支自发实施民间禁毒的有效方法,于是申请了拍摄《虎日》戒毒影视人类学示范片的项目申请。

2、直到2002年3月第一期资金到位项目启动之前,庄孔韶教授委托杨洪林在他的家乡做铺垫性调查一直在进行,其主要考虑之点是保护这一民间性戒毒仪式的自组织性,而且起初并不需要其他的外界力量介入。只有当“虎日”家支戒毒会议与仪式安排就绪之时,即策划拍摄这一仪式的工作开始阶段,才邀请丽江电视台的朋友参加拍摄。杨洪林在家乡跑马坪乡的调查还邀请了云南宁蒗县政法委禁毒办的张达辉、阿西尔伏和县广播电视局的毛建忠。

这一铺垫性调查的内容涉及到:一、民间如何看待毒品问题?民间对现行禁毒工作有何看法?二、民间禁毒仪式有无群众基础?前期铺垫性调查的重要结果是,当地彝族金古忍所家族举行一次民间禁毒仪式的安排得到了当地政府的认可,彝族同胞的参与热情很高,家族头人和长老也积极投入到筹备工作中。为了日后更广泛地推广这种民间禁毒/戒毒仪式,人类学推崇其仪式过程保有其传统民间性的重要文化意义,一旦成功地调动传统文化因素成功地解决了现代社会问题,才能使大面积地推广这一模式成为可能。然而大面积地,迅速地在大小凉山各个家支开展同类戒毒工作必须有地方政府的积极倡导和组织。就是说,先在民间发现自组织经验,后由地方政府出台组织和倡导都是必要的。这是人类学协调和整合古今社会文化关系寻求社区顺利发展的重要学科经验与实践。后来的事实证明,这一经验与实践是正确的。目前(到2002年末和2003年初),正是到了需要地方政府出台推广应用这一模式的时刻了。

三、正式拍摄

庄孔韶教授邀请丽江广播电视局局长王华和丽江电视台合作摄制,参加这一工作的丽江电视台的朋友有和继军、和丽军和刘明;北京方面有徐鲁亚、富晓星、雷亮中等。由于前期的铺垫调研工作很好,再加之拍摄小组的成员优秀,装备精良,所以我们的拍摄工作进行得很顺利。拍摄小组于2002年5月20日到达跑马坪乡,正式开始了拍摄工作。

5月21日下午,三个家支的家族长老要聚在一起召开一个戒毒仪式的准备会。

5月22日,彝族历法中的虎日,是举行战争或集体军事行动的日子。在山神的照察之下,家族头人开会选择“虎日”这天举行盟誓大会,意在彝族人民将消禁毒品视为维护家族生存的战斗。从上午到中午,三个家支的男女族人陆续踏上一块四面环山的山坳台地,其西南方向的一座树木葱茏的王家坡忍是这个家族的神山。这也是我们重要的拍摄地点,小组成员从不同机位、各个角度生动真实地记录下了仪式场景。家支头人金戈雾千手握象征吉兆的新鲜牛胆猪胆,宣布血誓仪式开始。在三个家支代表激昂的演说过后,头戴法帽、身披法衣、受全族人尊敬的“毕摩”出现了。他诵读古老的经文,在家族长老组成的禁毒委员会的监控下,20个吸毒者喝鸡猪血酒盟誓,随后,每人分别把酒碗摔碎以示永不回头。在仪式中,吸毒者处于决心戒毒、以死盟誓、重新做人的角色。最后,禁毒委员会的家族长老在坚硬岩石上刻十字,这是被彝族人视为永恒的象征。表达他们誓与毒品斗争到底的高亢声音在山谷中久久回荡……

夜幕降临,吸毒人员回到家中,还要举行个人家庭祈祷、驱秽的仪式。拍摄小组兵分两路,跟随两个有代表性的吸毒人员回家并拍摄“钻筐”、“转头”、“招魂”等仪式内容。

得到了大量珍贵的现场资料后,庄孔韶教授和王华局长立刻组织物力人力,人类学纪录片《虎日》终于在众人的企盼中诞生了。《虎日》在2002年6月至7月在丽江地区连续播放了一个星期,收到了意想不到的效果。彝族同胞激动万分,有的甚至落下了眼泪,他们与毒品决裂的意志更加坚定,与毒贩斗争的心情更加急切。庄孔韶教授还将《虎日》带回北京的课堂、人类学俱乐部和学术研讨会及项目办展示会上展播,无论是学者、老师、学生,还是媒体记者、项目官员无

不为影片的宏大场面和深刻内涵所震撼。在探讨片中传统教育和现代教育、传统道德和现代道德、现代法律和民间习惯法之间冲突与协调问题的同时,各界人士也不禁思索,在举步维艰的禁毒工作中利用不同学科拥有的理论与方法的重要性,因为一个新思路成功的实践将意味着出现数以万计甚至更多的戒毒受益者。不可否认的是,这种在国家法律和传统文化之间寻求新的结合点的禁毒模式已获得有目共睹的成功比率。毫无疑问,这在东南亚的山地民族中具有特别的示范意义。这也证明了,在履行项目工作中,理论和方法论优先对大面积成功防治艾滋病工作的有效性。

四、项目经验与建议:

在开展项目的过程中,我们总结了以下经验和建议,与各位专家和同道分享:

1、调动传统地方文化遗产中的一些重要因素借以解决令人困扰的现代社会问题,既是学术上的新思路,也是当今实施应用性项目的新思路。我们经过人类学调研,挖掘云南宁蒗小凉山的传统信仰仪式,有效戒毒和防治艾滋病,并拍摄影片示范,就是这一新思路的成功实践。

2、民间仪式、习惯法、传统道德与教化等的实际内容很好地和现代法律,道德与教育的原则协调与整合在一起,使我们发现文化的力量可以战胜生物性的成瘾性,出现了非对应性的可以起到强大抑制作用的力量。

3、戒毒者/受益人得到了家支成员间的亲情对待,在此基础上,个人努力加上

亲属监督与教育,使1999年以来的戒毒者继续保持很高的戒毒率(成功率高达60-70%左右)。

4、在主持“毒品与艾滋病民间防范模式的纪录片示范活动”项目过程中,发现彝族同胞和地方政府一致推崇这一有效的禁毒、戒毒模式。当地政府正在准备推广这种形式,将扩大到云南的小凉山、四川的大凉山等地区。希望中英性病艾滋病防治合作项目能够及时支持即将由地方政府人员和专家联合申请的“大小凉山民间禁毒、戒毒模式的推广计划”。

5、在推广《虎日》戒毒模式的同时,在大小凉山还急需一种防治艾滋病的地方性普及影视材料。即不是以往在城市中拍摄的一般性艾滋病防治知识影片,而是以川滇大小凉山彝族社会的生活场景与习俗为背景,陈述他们生活中常见的导致传染艾滋病的不良习惯(例如传(吸)食毒品,或因不能分辨鸦片和海洛因实行民间治疗而导致成瘾性等),使用地方少数民族语言与文字,以人类学的观点,以喜闻乐见的形式进行宣传教育。这是在大小凉山地区迫在眉睫的有效的普及办法。

五、家支禁毒模式的人类学报告

作为特殊的商品，有其特定的运作过程，从生产到流通到消费，已经形成了一个比较稳定而牢固的市场，再加上为了各种目的而直接或间接参与这个市场行为的各种群体，这个市场已经发展成为一个行规缜密的世界。随之，也毫无疑问地促成了另一个以消灭它为目的禁毒行动。然而，所有这些活动的实践主体和客体都是人类自身，是人施之于人的社会活动，毒品在这里只不过充当了某些社会问题的物质载体，是物化的社会问题。从以上视野中折射出来的焦点，很自然落在人类群体间以互动为主要色彩的图景上。这，在客观上要求毒品生产与禁止、贩卖与缉查、吸食与戒除之间的斗争要建立在探索人类的生物性、社会性，生活方式与文化缘由的深刻问题上去，而不只是归结到就事论事或头疼医疼、脚疼医脚的应对行动上。即使是禁毒行动与防治艾滋病的国际合作，也应同样重视包括人类学在内的诸种人文社会科学知识的运用。因为人类的各种行为都在他们的研究视野与理论涵摄之中。我们欣赏业已存在的国内和国际合作中各种禁毒与防治措施，然而，实践与行动仍可进一步考虑社会问题背后的族群心理与认同、民间控制机制、传统组织、习惯法与仪式等文化资源的力量，从而选择切合地方性禁毒与防治艾滋病的行动。我们注意到川滇交界某山地民族金家支1999年和2002年两次互为关联的干预性禁毒仪式就是一类不寻常的戒毒实践活动。

1、1999年的禁毒仪式

万格山脉在海拔2800米的高寒山区，居民全为操北部方言圣乍土语的凉山系山地民族，其中主要是两个互为姻亲关系的嘉日和阿鲁家族的成员。嘉日氏主要分布在三个自然村，人口1200多，是该区域历史上最具影响力的几个大姓之一。该行政村接近重要的公路线，交通方便。这里的山地民族以农业为主。农作物主要以苦荞、土豆、燕麦、玉米、蔓菁为主，畜牧为辅。无厂矿企业。每年人均收入仅400元^①。

历史上，该地区是藏语支民族和彝语支民族的交流、融合、争斗的历史舞台。1956年以前，该区域北部地区由摩梭土司统治，南部属众多彝族家族集团的势力范围^②。直到今日，在该区域实际的权力仍由众多的家族集团所操纵。由于该地区特殊的人文环境和地理环境，又是历史上鸦片种植和吸食的重灾区之一，这一切曾让居住在这一带的人民生活在暂时的繁荣之中。民主改革的浪潮虽然中止了这种繁荣，但是人们对鸦片种植和买卖的心理机制仍然存在。因此，这一区域的人民是今日海洛因经营者们最为理想的潜在市场。这里不仅有众多的消费者，而且有大量的人力传递资源。

毒品（海洛因）流入该地区的原因非常复杂，一方面国家开放的政策为当地人外出经商提供了可能。另一方面，当地有限的资源并不能保证所有经商的人都能盈利，特别是相对于一个以木材生产为支柱产业的贫困县而言，国家一旦禁止林木砍伐，所有的产业结构都必须进行重组。1998年洪灾以后和2001年长江上游的天然林保护工程启动之前，省政府以政策性破产之由关闭当地唯一的大企业战沙纸厂，致使1000多工人失业。县木材公司、宁茂公司、木综厂、县林业局等森工企业也有1000多人面临失业，还有大量的以木材运输、加工为主的个体户已全面停业^①。这是这里地方政府遇到的最严重的经济危机。然而，由于政府无力解决因经济危机引起的社会问题，使得地方政府的权威大受影响。这时候，有部分原以木材为业的个体户开始调整“产业”结构，将目光转向了毒品市场。B市这个以现代工业生产为主的都市，同时也是该地区木材的集散地和中转站。这里集中了几乎所有的木材大亨和江湖人物，再加上川滇彝族的血肉之情，该市西区几乎在最近十年都有彝族人势力的影响。同时由于下关的毒品交易在90年代初开始波及到B市，这种一本万利的交易开始引起了这部分彝族的注意，再加上98年以后的木材冻结，毒品在这一带的交易已经无法控制乃至向周边扩散。其间，毒品的传输在相当程度上借助了传统家支制度的构成网络。从1997年—2000年当地吸食毒品人员的迅猛增长就足以证明这一点。在这期间，细心的人们甚至可以在光天化日之下亲眼目睹大街上的毒品交易。

2、仪式场景：

某些地方族群的有识之士意识到毒品传播对民族生存与发展的危害，但有苦于缺少外力强有力的支持，于是转而考虑到寻找和实行自救的戒毒行动。在这样的背景之下，一场反毒战争开始在部分彝族群众中慢慢展开。而这一禁毒行动设计的出发点正是缘自民族习惯法的约束力量。

1999年1月某日，嘉日家族举行了由20多德古参加的禁毒筹备会。该会议完成了以下几个议程：1) 对该家族吸食毒品人员进行调查；2) 对该地区贩毒人员进行调查举证；3) 宣布某日举行嘉日家族禁毒盟誓动员会议。

1999年11月30日嘉日召开禁毒动员会议。

1999年11月31日举行嘉日家族禁毒盟誓仪式，步骤如下：1) 由德古嘉日万格宣布向毒品宣战；2) 由嘉日姆几（杨洪林）向族人讲解毒品的危害性；3) 由毕摩念经以求先祖的保佑；4) 被戒毒人员轮喝“决心酒”并对祖先发誓；5) 由被戒毒人员杀牛祭祖并负责烹煮；（注：仪式的当天有邻近的五个村落的村民闻讯前来参加，并携带烟酒以示祝贺。）6) 被戒毒人员安置在家族安排的集体戒毒地点。

3、吸毒群体分析：

A. 学历：值得注意的是在这些人员中，文盲只有2人，小学学历12人，初中学历6人，中专学历2

人，其中小学以上的学历几乎占97%。

B. 年龄：这22人中，20-30岁的15人，30-40岁的7人，20-30岁的人占主体。

C. 收入：这22人，参加工作有固定收入为4人，个体户2人，以贩养吸的1人，在家务农没固定收入的15人。

D. 毒龄：只有两人在1997年开始吸毒，其余的都是在1998年以后吸毒。

分析：在这个吸毒群体中，以受过初等教育的25-35岁之间的人员为主，吸食毒品主要从1998年开始。

4、2001年的观察

嘉日家族向毒品宣战是一个漫长的过程。在这三年中，这个家族经历了许多精神上的苦难，同时也忍受了许多非议，但是这个群体从来没有放弃过自己的信念。

由于当时集体戒毒的时间只能维持一个月，集体戒毒结束后，吸毒人员分别回到自己的家庭。在家族成员控制他们与外界接触的前提下，让他们尽量参加正常的社会生活。然而，我们可以控制一部分人的行为，却不能时刻控制他们的意识。结果，有四人复吸，其余基本戒毒成功。这四人中，一人以贩养吸，一人是医生，一人是行政村公务员，一人是个体户。四人的收入都在400元/月以上。以贩养吸的人于2000年4月因发病而死亡（不知是否是AIDS）。2000年8月，此人的亲哥哥（医生）被发现复吸后再一次被家族成员批评，后自杀身死。另外两人最近因复吸而被软禁于家中。

从目前的情况看，在22人中，复吸率仅为18%，其余人员都已经融入正常的社会生活。可以说，这些人已经戒毒成功，大大超过了世界上多数地区戒毒的成功率。不过，这种业已实施的家族戒毒模式和毒品消费者的分层结构相关。正如其它任何商品一样，毒品也有高中低档之分，这种分类是针对消费者的购买能力而产生的。购买能力高的人可以消费纯度比较高的毒品，购买能力小的人只能买到纯度比较低的毒品。纯度直接决定毒瘾的大小、经常吸食高纯度毒品毒瘾较大，戒瘾的难度越大，经常吸食低纯度毒品毒瘾较小，戒瘾的可能性越大（让毒品纯度变小的最常见的方法就是在毒品中掺合大量的头痛粉，而瘾小的人无法发现）。在嘉日家族的案例中，月收入稳定在400元以上的只有6人，也就是说，只有这6人才有能力购买到纯度较高的毒品，因而毒瘾较大，复吸率较高，这6人中有4人复吸就证实了这种推测。其余的16人由于只能购买纯度低的毒品而较容易戒瘾。

从以上的分析中可以看出，毒品消费群体的分层直接影响戒毒工作的成败，但不可否认的事实是这种家族式的戒毒模式在小社区的可行性，因为这种模式的关键在于全民参与，在社会成员的互动中抵抗对毒品的物质依赖，这是一个族群认同与平等意识的成功，也是群体发掘人性与培育毅力的成功。

5、1999年仪式的启示

人们可能会问，这种模式的意义何在？我们的回答是：解决毒品问题没有任何现成的经验，因为我们面对的是自己，是人类本身，当我们发现经验的同时，也培育了反经验。但是，这并不意味着面对毒品问题我们束手无策，因为，嘉日家族的实验已经给予我们以下启示：

a. 考察毒品问题应将它们放在一个广泛的社会背景之下来考察，其背后有一定的政治、历史、经济等原因。

b. 要消除毒品的隐患，就必须在群体中培养一种戒毒意识，让所有的成员参与其中，用群体认同的心理基础来抵抗毒品的物质诱惑。

c. 用小社区中人们对宗教仪式的依赖心理，将反对毒品的社会活动整合到人们的仪式活动当中去。从仪式的象征意义中让族人了解对毒品问题的处理成功与否，直接决定着族人的生存与未来发展。

d. 在国家权力与社区权威之间仍需要进一步沟通的情况下，可以充分发挥传统社区家族权威与习惯法实施的社会运作功能，来制止毒品贩卖人员利用这种权力交叉点趁虚而入。

e. 小社区人民自发而起的反对毒品的活动，某种意义上是对今日国际禁毒组织和各国中央政府合作中发生的形式主义问题，以及热衷于对抗性反毒行动的一项改善性实践。在禁毒工作中脱离地方人民的作风（例如宣传材料忽视少数民族文字、语言与方言，不了解地方民族生活方式与习俗，以及忽视民间自身的禁毒力量等）的原因在于政府与反毒组织只将这一系列问题当作孤立的毒品问题。而实际上，社会的改良应是一个上下关联的系统工程，社会的丑恶现象只能在社会的整体运作中才能得到根本治疗。

f. 戒毒所中被戒毒者罪人一样的待遇，将他们与正常人对立起来，这种对立结构正是吸毒者最为强烈的心理感受，同时也正是这些亚群体存在的理由。在小社区中，亲人的关怀，族人的期望和认同等信息通过仪式活动传递给被戒毒者，让这类亚群体认识到他们仍然是大群体中的重要成员，他们仍然是父亲的儿子，妻子的丈夫，孩子的父亲，他们永远不会被剥夺作为人的权利与自由和尊严。

6、1999年仪式的分析

格尔兹将人类对文化的一整套概念放在对人类行为的“深描”之上去理解，同样，对嘉日家族反毒实践的描写也可以提供这样的素材。然而对于乡土社会而言，这种描写仅仅是对学者和外人的事情，而

对他们本身没有什么重大意义。因为这就是他们在生活，他们用自己对族群认同的力量来调整、适应大社会的变化，只要他们的生存受到了威胁，他们就会利用社区中的各种文化资源来阻止这种危险。既便不成功，这种行为取向可以通过一种逆向的力量来重新组织已经发生裂变的社会系统，将对已经失去平衡的社会的预设模式公平地放在每一个人面前，让社会成员按个人参差不齐的内化能力来承担这一心理责任，从而得到一种满足——个人对社会贡献的满足。在这一过程中，人们从不平等的社会现实中重新回到一个平等、公正的世界，吸食毒品的人也不例外是其中的一分子。然而，在这个仪式过程中，瘾君子与正常人的角色并不是对立的。在吸毒群体中，他们首先是瘾君子然后才是正常人；在族人眼中，他们首先是正常人，然后才是瘾君子。这样一种角色的互换，恰恰是沟通和理解的基础，同样也是族群认同的基础。

这种逻辑可能让人产生一种误解，政府在这里已经失去了作用。其实不然，国家和政府正在面对一个更为庞大的工程——通过国际合作来禁止毒品的生产、流通，他们动用大量的财力、物力来发动这场斗争。国际社会间的这种合作的意义更为深远、更为重要，然而，这里的批评意见是：小社区居民的自身斗争有谁注意过？全球各地存在的华而不实的作风有谁过问过？有谁会思考这些吸食毒品人员在戒毒所中的待遇？

嘉日家族的反毒实践并不能回答所有的问题。但是，嘉日族人自然发展的反毒斗争应该是人们思考毒品问题的另外一种视野，从这个视野中，人们读懂的应该是一种彼此尊重的眼神；这是一种另类文化眼中的毒品问题，是将它当作战争行为的思想自觉，因为反毒仪式只能在战争仪式的话语中找到合理的解释，然而，可悲的是这些族人不知道是谁发起了攻击？因此，他们将矛头指向了毒品，他们不得不动用自己的传统，用强大的家族力量来维护自己的生存权利。同样，这样的群体仍然是危险的，因为他们会无视国家权威和政府力量；不过，人们可以反思，与毒品相比，这种危险性存在的理由何在？是不是具有一定的合理性？

7、2002年禁毒仪式

作为金古忍所家族一员的杨洪林(从2001年成为博士候选人)一直注意着戒毒工作的进展和人类学新知识的结合。当我们获悉金古忍所家族本来可能在2002年晚些时候召开一次家族禁毒盟誓的仪式提前到同年5月左右的“虎日”时,由于相当符合庄孔韶教授的意中安排(感谢杨洪林的工作)及新项目的时间表,因为大面积戒毒的严峻要求时不我待。

自2001年的下半年开始,全县范围内的毒情大面积反弹,嘉日家族吸毒人员中的复吸人数由原来的4人增加到现在的8(包括死亡的2人)人。另外,在其他两个同宗的金古和吉伙家支中发现有近十人左右的吸毒者,所以这个家族准备把禁毒盟誓的规模扩大到整个家族的范围。听到这个消息,我们为之振奋,这不仅仅是个很好的影视人类学题材,也是一个观察民间仪式跨年度实践的绝好时机。理论上,在目前的禁毒话语中,很少有人关注人类动用传统文化资源来压抑生物性的个案或尝试,而大小凉山的彝族人却在不经意中将人类生物性和文化性的古老话题展现在我们的面前。并且,更为重要的是彝族人不仅仅只是在动用传统,他们在另外一个方面在激活传统。我们在1997年前后做北京新疆街古今关联的人类学调查时就尝试考察那些“被封存已久的历史遗产”如何在跨越时空的现代社会被重新调动起来的形态,寻求对一个街区历史人类学的解释,今天我们再一次在另一个地理区域发现激活“意义的历史”的契机。人类学一直认为,文化可以塑造和压抑个人,但是很少思考社会精英在许多时候可以创造和激活文化,在金古忍所的实践中,我们将对二者的关系有所反思。①

8、金古忍所家族民间禁毒模式的探索

杨洪林回到家乡进一步调查,他通过各渠道将金古忍所各家支比较有威望的德古召集在一起,共同商议民间禁毒模式的可行性。座谈会的气氛比较紧张,德古们的情绪都比较激动,当然他们也表现出了德古所应有的理智和睿智,他们对于毒品在彝族社区发展作了非常中肯的分析和讨论,对于彝区的未来深表担忧。

所以对于家族禁毒模式的提议完全赞成和支持,同时他们也对政府部门的有些做法提出了非常有益的建议。经过近四个小时的激烈讨论,德古们选举出了有十人组成的“金古忍所民间禁毒活动”筹备小组,全权负责筹备工作。经过民间代表们的讨论决定于2002年5月22日(虎日)在金古忍所家族传统的仪式场所举行由跑马坪乡境内的金古、嘉日、吉伙三个家支联合发起的具有一定规模的民间禁毒活动,动用彝族人民自己传统的家族力量来整合诸多由毒品问题引起的社会问题。这是彝族人民在深刻的社会变迁过程中,面对毒品引起的诸多社会问题而自觉的行动,这同时也是他们对于本民族文化在变迁中的思考,其意义不仅仅在于恢复毒品问题中的社会失衡,更重要的是他们正在用自己的方式向世界表明彝族人民同样生活在这个地球上,他们同样用彝族人的传统努力谋求着和平和发展,他们正在动用和激活自己的传统法律资源来调整自己的生活。无论从学术的角度,还是从政治的视野,我们都可以从正在兴起的彝族人的家族禁毒模式中解读出这个民族热爱生命的努力和热爱和平的精神,同时我们也应该明白

这样的举动也是他们在国家法律和传统文化之间寻求新的结合点的尝试和需求。

9、政府对于家族禁毒模式应有的支持

家族禁毒模式所谋求的社会稳定同样更是党委政府全部工作的重心。所以任何党派和政府就没有权力和借口来忽视这样的行动，可以这样说如果党委政府不正确引导和支持诸如如此的民间自发的社会活动，其结果就会影响人民政府在人民心中的形象，就会引起许多无法意料的社会混乱，人民的希望就会受到打击。我们结合跑马坪金古家族的实际情况，提出以下几点建议，希望党委政府给予政策和物质上的支持。

a. 将吸毒人员（包括已收戒人员）交给家属管理。政府有关职能部门可以用与他们签订协议的方式将管理的权力完全下放，让他们充分利用家族的亲情来感化吸食毒人员，一旦发现复吸现象，家族务必亲自将自己家族的吸食毒人员送交有关职能部门。这种方式的好处在于政府不仅仅可以引导和控制家族势力，更重要的是家族集体向政府负责，可以避免政府直接面对吸食毒人员而疲于奔命的困境，从而真正做到宏观管理。当然，这种方式同时也需要政府在政策上给予支持，将已经收戒的人员转交给家族。

b. 在5月22日的禁毒活动中，需要一定的资金支持。虽然，这次民间禁毒活动是自发举行的，但是，我们的人民也可以认为这根本就是政府的职能。民间可以通过捐款的方式来得到资金，不过，政府如果能给予一定得资金帮助，人民就可以直接感受政府对于这次活动的关怀和理解，那么他们在禁毒活动中的自觉性和能动性就会得到充分的发挥和创新。

2002年，金古家族想将嘉日家支的经验在全族中推广，原因主要来自两个方面：其一，实践证明99年的经验有效。原22名吸毒人员中，四年以后，2人死亡，6人复吸，14人戒毒成功，占64%；99年禁毒仪式以后，该家支中没有新滋生的吸毒人员，这是该家支最为自豪的成功，当然这也是他们赢得其他家支认可和的地方。其二，金古和吉伙另外两个同宗家支中，目前尚有近10人的吸毒人员，加上嘉日氏的6位复吸人员，该家族在跑马坪乡范围内可能还有近16人的吸毒群体。出于以上两点，这个家族决定在2002年5月22日（彝历虎日）举行一次规模巨大的禁毒仪式。据说，这个家族历史上最后一次举行全族仪式是在60年前，60年后他们又在仪式中相聚，目标却是一个没有生命的敌人——毒品。

10、虎日的活动

2002年5月22日一大早，来自全乡范围内的一千多男女老少相聚在传说中的仪式场所，每一个人都穿上自己最漂亮的衣服，不过人们都知道他们不是去过节。

上午12时左右，该来的族人基本到场。他们以自己的家支为单位，井然有序，席地而坐。12时半，族人杀牛祭祖，饱满而又鲜红的牛胆象征着吉祥和平，禁毒盟誓开始。

分别来自金古、嘉日、吉伙三个家支的头人都进行了激昂的演说，在他们的话语和姿态中，我们嗅到了战争的味道。

下午2时，在毕摩最为严厉的咒语中，吸毒者喝下拌有猪、鸡血的“黑血酒”，并将手中的碗砸碎，吸毒的过去在破碎的碗中随毕摩的咒语慢慢走远。

下午3时，由德古们组成的“金古忍所禁毒委员会”将自己的誓言刻在岩石上，象征永久的“十”字在德古们的祈祷声中铭刻在所有人的心中。

下午3时半，担保人从禁毒委员会手中将自己所担保的吸毒人员领走，从此后他们将成为吸毒人员的监护人。

下午4时，由外家族的莫色布都宣读金古忍所家族的禁毒宣言，一阵阵热烈的掌声在山谷中久久回荡。

下午4时半，全族人员在别离了60年后，再一次享受着美食。也许，他们已经暂时忘记了毒品给他们带来的忧伤和痛苦。

傍晚，族人忙着回家准备属于个体家庭的祈祷仪式。

专题片《虎日》已经完成了该仪式的拍摄工作。用生动的画面语言从另外一个侧面展示了德古、毕摩、吸毒者在仪式中的角色，努力将人们的心理活动表现在仪式画面中。当然，该片子不可回避地考察和记录了家族仪式和个体家庭仪式之间的互动。

11、人类学的解释

这个家族禁毒仪式是一个动态并且有延伸性的社会实践，我们可以将它理解为实践“宗法礼仪社会”[1]的彝族人遭遇毒品后的文化调适行为。据我们的观察，类似的家族活动在彝区并不是孤立和独创的，大小凉山彝族社区家族禁毒盟誓活动的个案有增无减[2]。事实上彝族人的家族会议从来就没有停止过，习惯法在大小凉山的实践没有随着奴隶社会的瓦解而被国家法律所取代。相反，有更多的德古除了精通习惯法知识以外，他们还熟习和了解国家法律资源在当地的运转过程，这样的德古对于民间纠纷的处理更有效率和威望。许多家族在政府机构中也有自己的代言人，这些人扮演着隐形德古的社会角色，在纠纷中不公开出面，却在暗中遥控和把握事态的进展。在金古忍所家族中，我们并不排除彝汉双通的德古精英的作用，许多德古实际上就是当地的权威。所以，99仪式的发起和成功并不是盲目和偶然

的，激活传统资源的背后有理性分析和价值判断的因素。我们可以在99仪式的筹备会议中解读出这样的讯息，2002年的仪式也并不例外。

在这里需要解释的文化现象很多，出于篇幅考虑，我们只能将目标锁定在以下几个方面：

（1）先后两次仪式与家族认同之间的关系

对于凉山彝族家支制度的研究，到目前为止还没有一个学者将他们纳入人类学家族、宗族研究的语境中。埃文思-普里查德的非洲范式和弗里德曼的汉人范式，为凉山彝族家支制度的研究提供了参照理论，但是凉山彝族家支制度有其不同于努尔人和汉人的特点。凉山彝族家支制度并没有随旧体制的瓦解而解体，相反，这种社会制度在新的场景下有加强的趋势。为了更好地了解我们的家支禁毒活动，我们从金古忍所家支的情况来解释彝族人家的家支认同。这个问题本身已经涉及了凉山彝族社会形态的理论问题，本文同意上述“宗法礼仪等级社会”的观点，因为这样的语境有助于我们理解先后两次仪式对家族认同的作用。

“金古”为人名，“忍所”意为三个儿子，“金古忍所”指有三个儿子的金古家支。老大叫阿姆，老二叫嘉日，老三叫吉伙。现在，他们分为金古阿姆，金古嘉日，金古吉伙三个家族家，他们之间不通婚，因为来自共同的男系祖先金古。该家族主要分布在小凉山宁蒗彝族自治县，大理白族自治州剑川县、南坪县、云龙县，四川凉山彝族自治州的盐源县、昭觉县、喜德县、甘洛县和冕宁县，估计男子人口15000以上，是彝族家支中的大姓之一。

从父子连名的家谱和有关传说来看，金古是黑彝补余家第四氏祖海也甘也（从拉扑的窝算起）与家奴的私生子，所以不能成为黑彝而降为白彝^①。他们于150年前（6代人）从四川凉山州的昭觉县丝木补余（今补余乡）随主子补余家迁徙到宁蒗，并成为当地势力最大的白彝^②。20世纪初，该家支在经济和人口上远远超过其他宁蒗境内的任何一个家支。到三十年代，他们已经摆脱了黑彝补余的控制，并成为在解放前唯一拥有私人武装的白彝家支。该家支还出现了许多象嘉日念祖、嘉日念散、嘉日拉伙、金古海甘、金古五斤、金古六斤、金古甲哈、嘉日解哈、嘉日基祖、吉伙马加等在当地赫赫有名的人物。20世纪初一直到50年代前后，该家支在小凉山的和平解放和民主改革中产生了重要影响。

传统上，人类学家一般用世系（lineage）来指称这样的继嗣群体，他们通过指定的世代从一位共同的祖先来追溯亲属关系。1，从这个意义而言，凉山彝族社会中诸如金古忍所这样的世系群体应该可以归为lineage，在目前的彝学语境中将这个概念表述为家支。当然也有人将从家支中分出来的支系也表述为家支，导致了彝族家支研究的许多混乱。所以，在本文中我们用家支来表述lineage，用家族来表述同一家支下面的分支。

彝族人的家支制度比较复杂，黑彝家支和白彝家支在功能上也有区别。但是，作为以血缘为基础的社会组织，家支制度有以下几个主要特征：

●实践严格的家支外婚

在同一个家支范围内，不管有多少个家族，也不管有多长的历史，都禁止通婚^③。金古忍所家支就是这样的群体，金古阿姆、金古嘉日、金古吉伙之间不通婚。

●共同承担“尔扑”

“尔扑”指在婚丧仪式中个体家庭必须承担的经济义务。人们可以通过是否承担“尔扑”来确定亲属关系的远近，一般来将，尔扑的血缘范围近似于汉人的“九族”。同一家支内，一般要承担“尔扑”，当然，“尔扑”的承担与否，与地域也有很大的关系，居住的路途比较遥远，即便是近亲，也可以不承担“尔扑”。

●拥有同一个男性祖先

无论是黑彝家支还是白彝家支，都拥有一个确定的男性祖先。

●有父子连名的家谱

彝族人的家谱一般为口传。任何一个+男性成员，必须在五岁左右就会背诵自己的家谱。家谱为典型的父子连名，即儿子名字之前必须加上父亲的名字³。以下是嘉日姆几的家谱：

金古—嘉日—嘉日阿亘—阿亘扑迪—扑迪沃颇—沃颇毕约—毕约吉克—吉克双尔—双尔双泊—双泊拉泊—拉泊毕日—毕日尔达—尔达阿卢—阿卢基祖—基祖日诺。嘉日姆几为基祖日诺的弟弟，家谱上的名字应该为基祖日哈，姆几为生活中的名字。

1999年的禁毒仪式最先是由嘉日家族发起的。仪式当天虽然有金古和吉伙两个家族的人员参加，但是他们不是仪式的发起者。也就是说这个仪式最初只是在金古家支中的嘉日家族中发起，到了2002年，仪式扩展到整个家支。这里边有一个家支认同的过程。金古忍所作为在当地比较有影响的家支解放以后基本上就没有举行如此盛大的仪式，一方面，民族改革试图消灭家支认同，将家支活动解释为宗族活动并强力禁止。另一方面，否认以毕摩文化为中心的宗教信仰，并将他们排除在所谓合法的宗教信仰的行列中^④。十一界三中全会以后，国家政策相当放宽，民间信仰有了一定的自由，但是人们对举行盛大仪式还是心存顾虑，所以金古和吉伙两个家族在99年可能只是观望者。

但是，为什么在2002年，这个家支就举行了解放以来最为盛大的仪式？这种认同的动力来自何处？政府为什么默许他们的行为？

（2）家族力量与吸毒人员的互动

《玛姆特依》用“猴子靠森林，彝人靠家支”这样的训诫将彝人紧紧编织在家支网络上^①。每一个体在这个网络中都必须承担自己的义务，当然他们也可以享受自己的权利。

吸毒人员在禁毒活动中是家支管理和控制的对象。他们有责任维护自己在仪式中所许下的诺言，如果有人复吸，家支就会按照事先的家规对其采取必要的措施。家支则有保护和帮助吸毒人员的义务。在戒毒期间，家支不仅要负责戒毒人员的安全也要负责他的生活。一方面，家支有权利将吸毒者控制在家里，另一方面他们还得尽最大的努力让他们融入正常的生活。对于族人而言最大的担忧就是戒毒者复吸。面对复吸他们只有两种选择：一，将生死的权利交给复吸者自己，让他们选择。二，将复吸者交给政府而投入监狱（戒毒所）。在彝人的传统中，坐牢并不可怕，可怕的是家支主动将人送入牢中。这在性质上比被开除家支更为严重，可以说这样的人已经没有人的尊严，他已经被宣判了社会死亡。而选择自缢行为，虽然以牺牲自我为代价，但是这样的人在彝族文化中仍属在尊严中死去，他同样享受英雄般的待遇和尊重。当然我们在虎日仪式中在每个戒毒者后面都安排了三名保人，意在家支成员可以更为有效地关心、帮助和监督戒毒者，以防止自缢的可能。

对于吸毒者他们并不是完全丧失理性的人，他们也有自己的价值判断和选择。既然自杀和坐牢都不可取，那么为什么不选择戒毒呢？成功戒毒不仅会赢得生命，而且他们也会赢的尊严。当然这同样也是家支禁毒盟誓的最终目的，家支与吸毒者之间的互动围绕着一个永恒的主题——尊严^②。

（3）家族社区与其他社区的关系

家支禁毒活动并不是在真空中产生和运转，虽然族人会采取一些戒严措施和舆论，但他们针对的只是贩毒者，其目的也是为了争取外界的支持和了解。所以，考察家支禁毒社区与外界的关系有助于了解家支禁毒活动在特定场景中的主题切换和文化调适。

a. 与政府的关系

正如上文所说，99年的禁毒仪式受到了政府的关注。但是政府对这样的民间活动也没有什么把握，从执政的角度而言政府反对任何形式的宗族家族活动；从感情上讲，民间自发的禁毒活动又恰恰是政府所希望和提倡的。由于体制上的原因，政府和家支在互动的过程中并不是彼此很信任。

在访谈中，嘉日家族最有威望的德古嘉日万格有这样评论：99年嘉日家族的禁毒仪式后，政府对这个仪式进行报道和对相关人员的嘉奖象征着政府已经从家支的手中接管了民间禁毒的任务。所以，家族的禁毒活动有所松动，到2001年下半年，有4人复吸，而这些人员都是在家族的同意下外出工作而复吸的，复吸地点都在县城，这就说明复吸已经不再是家族的责任，而是政府的问题了^③。

事实上政府和家支在禁毒的问题上并没有利益之争，相反他们都在谋求一种最为有效的禁毒方法。充分发动群众让人们广泛参与才是禁毒斗争取得胜利的关键所在，如果仅仅只是依靠强制戒毒所的力量，一方面戒毒所的收戒能力有限，不可能将所有的吸毒人员全部收戒。到2002年3月，宁蒗彝族自治县境内大约有1500人的吸毒群体^④，而该县唯一的戒毒所满员收戒的能力只有120人。我们采访该戒毒所时，已经收戒了118人，意味着还有1302人流散在社会中。这些人员对县内还是县外都是潜在的治安隐患。而另一方面，在老百姓的解释中，部分收戒恰恰就是腐败的表现，导致了政府和人民之间的误解。同样，禁毒斗争不仅需要大量的物力也需要大量的人力，政府缉毒工作的涉及面太大，有限的警力根本无力应付汪洋大海般的贩毒分子，再加上执法工作中的有关法律程序，很难有效处理零星贩毒分子。其结果，人们对政府的禁毒工作产生了怀疑。

在宁蒗，强制戒毒所的收戒时限以前只是3个月，2002年3月份以后延长为1年。收戒期满后，这些人必须回到社会中去，政府没有能力对他们进行有效监督，谁也不能保证他们不再复吸。有关方面的资料表明，从戒毒所中出来的人员的复吸率高达99%^⑤。退一步说，我们就算不去关注复吸率的问题，要将所有的吸毒人员全部收戒，假定没有任何新滋生的吸毒人员，要将1500人全部收戒也需要10年的功夫。所以，正确引导家支在禁毒斗争中的作用，已经显得非常的必要。更何况家支禁毒的目的就是把本家支的吸毒人员消化在自己的社区中。当然，贩毒分子也将会在基层无处藏身。

b. 与姻亲的关系

“家族越分越远，姻亲越合越亲”，这个谚语从婚姻的角度凸现了姻亲在核心家庭中的作用。与姻亲关系的好坏，不仅关系到家族的荣誉，也关系到家族的责任。而与姻亲家族的关系则体现在婚姻的牢固与否，与某个家族联姻成功的标准不在数量而在质量。如果与某个家族联姻20对有2对离婚，它的成功率就不如10对有1对离婚的联姻。比例上两个家族的离婚率是一样的，但是后者离婚的数量比前者少，所以它就比前者成功。在这里彝族人采用绝对数量作为衡量的标准。然而，近几年以来，彝族社区因吸毒而导致的婚姻纠纷越来越多。沙力坪嘉日家族从1998年到2002年，因吸毒而起的离婚案就有三

起,其中一起差不多导致流血冲突。毒品在某种程度上加剧了姻亲家支的冲突,带来了更多的社会问题。所以,金古忍所家支的禁毒活动一开始就受到了姻亲的赞扬和支持。99年的仪式中,临近的姻亲携酒前来祝贺;2002年的仪式中,更有许多姻亲家支强烈要求将自己家支中的吸毒人员参与到金古忍所的戒毒仪式中。

同样是德古嘉日万格在访谈中有这样的表述:“有一个很奇怪的现象,我们举行了99禁毒仪式之后,我们的人有复吸者,而临近姻亲家支中的吸毒人员却完全戒毒成功(举了一些例子)。也许这就是谚语‘家有好猫,造福三村’的真正意思。不过,这倒是个启发,如果所有的家支都养着一个好猫,那我们彝族地方不就没有了耗子了吗?”②。

嘉日万格为我们设想了一个无毒社区的可能模式。所有的彝族家支如果将自己的社区管理好,毒品问题迎刃而解。然而,谁又能理解他在思考的背后会有什么样的经历呢?

99年的禁毒仪式开始后,嘉日家族范围内可以说是一尘不染。但是,嘉日家族无力顾及其他家族的势力范围。社区只不过是特定人群和特定地域的结合而也,是社区之间的互动构成社会的存在。互动是人的互动,能动性就是互动的效能,没有人际交往就没有社会可言。嘉日家族的99仪式,在当时的时空环境中,是一种孤立的行为。他们在癌细胞已经扩散的器官上切割出一片真空,周围却仍然是毒品泛滥的天堂。毒品虽然不再会名目张胆地流入该社区,但吸毒者仍然可以在社区以外找到毒品。社区以外实则是其他家支的势力范围。

c. 与其他社区的关系

从1997年到1999年,大小凉山周围的地区对所谓的彝族盲流颇感头痛。攀枝花、丽江、大理、昆明、成都等城市集聚了上万人凉山籍流动人口,这些人当中就有不少的吸贩毒人员,他们在当地的活动为该城市的治安带来了很大的压力。我们曾采访过某劳教所,仅仅在1998年,该所关押了99名凉山籍彝族女劳教人员①,这在我们国家的劳教史上是一件前所未有的大事。这些劳教人员基本上无人会讲汉语,管理人员无法与她们交流,也不知道她们想什么和说什么,再加上强烈的族群认同,行动上经常有集体趋向,加大了管理工作的难度和强度。

我们估计在同一时期,因吸贩毒而被关押的凉山籍彝族人员在全国不会少于600—700百人,因为我们访问过的几个劳教所就有近400人的档案。然而,劳教人员最多不会占盲流的5%,也就是说在1997年至1999年,凉山籍的彝族流动人口在上面的几个城市了可能就有12000至14000人。如何处理这些人,引发了许多值得思考的问题。不同的城市采取了不同的政策,也导致了不同的结果。有些城市采取如遣返等比较温和的方法,而有些城市则采用暴力驱赶②。

无论如何,毒品给彝族人民带来的已经不仅仅是吸毒者个人的物质痛苦,它已经在这个民族高傲的前额上刻上了永恒的标记。面对无情的歧视和责难,彝族人选择了家支禁毒,在金古忍所的实践中,可以不让戒毒者外出,想方设法将自己的吸贩毒人员消化在自己的社区,就是保证他们不复吸的关键所在。就是保证他们不复吸的关键所在。所以,家支禁毒在很大程度上可以缓减周边城市的压力而不是加强。

(4) 仪式与族人的关系

本文中的仪式并不指单个的事件,而是指由一系列互相关联的事件集,我们更倾向于将他们理解为社会事实的过程(拉德克利夫-布朗,1979年)。1999年和2002年的两次盟誓活动都包含了许多小仪式,这些互相关联的小仪式又构成了另外几组大仪式,而不同身份和角色的人对于这些仪式的心理感受是不一样的,当然,这样的差异恰恰就是仪式整合族群心理的多元性所在。在这里我们碰到了两个问题,考察彝族的禁毒仪式需要V-特纳的“微观”分析法还是格尔兹的“宏观”分析法?;如果将仪式简单地分为时节仪式和通过仪式③,那么在戒毒这样的事件中实践的仪式应该怎样分类?。

V-特纳的研究突出了仪式中的价值,人们在仪式中体验了最为感动的情怀,仪式将社会生活中由于不同的个人体验而形成的差异结构融成一种反结构,这种反结构消解了所有的不平等,从而加强了群体的凝聚力(V-特纳,1966年)。这种分析方法表面上暗含了从个人到群体的不同分析层次,然而群体的体验只不过是个人体验同质化的结果而也。所以,这样的分析还是停留在个体层次上。

格尔兹在分析巴厘人的斗鸡仪式中从一个宏观的角度解释了巴厘人的宇宙观,人们在仪式中获得自尊和权利,在仪式中接受意义,在仪式中确立自己在宇宙中的地位(格尔兹1970年)。仪式在这里展现的是人与宇宙的关系,与外界的联系。这样的研究取向虽然发生在群体层面,但也忽略了个人在仪式中的可能的感受。

在金古家支的禁毒仪式中,仪式可以了解为一系列互相关联的过程。这些仪式发生在家支、个人和家庭三个不同而又紧密相连的层面上,由于仪式的对象不一样,它们的象征和意义也不一样。我们的问题是:不同的仪式如何发生意义?人们是怎样解释、接受和内化这些意义的?人类生物性和文化性之间的意义通道又是什么?

禁毒仪式中的仪式

1) 虎日的选择

1999和2002两次仪式都在虎日举行^①。这种选择本身就将仪式发生的语境置放在战争的图景之上，因为虎在彝族人的文化中意味着勇敢和凶猛，虎日也自然成为彝族人出兵的最佳选择。所以在虎日举行禁毒仪式已经象征着彝族人将禁毒当作了战争。

2) 仪式的类别与层次

在整个盟誓活动中，有祭祖、喝血酒、盟刻和转头四个前后联系的仪式。这四个仪式的参与者和对象都有差别。

祭祖：杀牛祭祖，取胆占卜，宣布盟誓是这个仪式的主题。仪式的对象是整个家支的所有祖先，整个家支全部参与。这就是格尔兹眼中的仪式，它将金古家支和他们逝去的祖先联系起来，同时也表达了彝族人祈求祖先帮助和要求正义的愿望，强化了族人的凝聚力。当然，彝族人认为这样规模巨大的家支活动中，人们也可以同逝去先祖的灵魂相集。

喝血酒：这个仪式的对象为吸食毒品的戒毒人员。仪式由毕摩念经，经文以诅咒和祈祷为主。毕摩把猪和鸡的血融在酒里，让戒毒者喝下。经文中会念道：“喝了这碗神圣的酒，如果你要复吸，你就会想我手中的鸡一样死去，永世不得回归祖界。啊！我的祖先，让您的孩子们的眼睛比太阳亮，脑袋比石头硬！”^②。毕摩在这里仅仅只是祖先的代言人，而伸张主义的权力仍然掌握在祖先们的手中。这个仪式针对的虽然是个人，然而融在血酒中的却是尊严和死亡，他们的背后是全族人的眼睛和严厉的家规。

盟刻：事实上，这是一个宣战仪式，由家支的头人们来执行。先在一个巨石上刻上象征着永恒和不朽的“十”字符号，然后用一只鸡作为祭品，希望祖先能保佑和支持他们，将所有胆敢在这个家支的范围内贩毒的罪人绳之以法。这个仪式仍然以家支为主体。

转头：这是一个普通而又重要的仪式，融诅咒、招魂和祈祷为一体。仪式的范围只发生在核心家庭里，彝族人在逢年过节的时候都要举行这个仪式。在虎日盟誓的语境中，这个仪式反映了个体家庭与家支之间的关系。

3) 仪式的意义

这四个仪式把家支、核心家庭和个人紧紧联系在一起。祭祖和盟刻的仪式发生在家支层面，表达了家支作为一个血缘群体与外界的关系。无形中将禁毒的意义同家支的繁衍和生存联系起来，同时，也把未来禁毒斗争中的风险均匀地分配给任何一个个体，以另外一种方式表述了对于社会失衡的恐惧和反应。社会变革没有瓦解彝族人的家支制度，从另外一个侧面说明彝族人的社会保障仍然十分脆弱，彝族人将风险化整为零最为有效的办法就是依靠群体的力量。这同样也可以解释为什么彝族人在毒品传递过程中可能借助家支网络的构成。

喝血酒的仪式发生在个体层面上，但是，对于这个仪式的风险也不仅仅是由个人承担。在访谈中，毕摩阿余木呷有这样的担忧：“如果这些人不遵守诺言，遭到惩罚的不仅仅是他们自己。我曾经为另一个人举行过类似的仪式，因为他违背誓言而导致他的父母在一个月之内相继去世！”^③。列维-斯特劳斯认为，巫术的效应主要来自三个互补的方面：第一，巫师相信他的技术的效应；第二，病人或受难者相信巫术的威力；最后，共同体的信仰和期望始终像一种引力场一样起着作用，而巫师和受术者的关系便存在和被规定于其中^④。在这里，共同体不仅是维持信仰的引力场，同样也可能是巫术的受害者。因为，共同承担风险是彝族人实践巫术的信仰基础。所以，用巫术的非道德力量来压抑人的生物性，好似乎在这里建构了人类生物性与文化性之间的象征通道。

对于家支与核心家庭之间的关系，转头仪式表现得更为明显。家支把家支层面上的危险化约给个体，那么个体家庭希望这样吗？为了尽可能转嫁危险，个体家庭必须不停地祈祷，并诅咒有可能发生的危险，务必将自己家人的灵魂招回来。这里面就出现了一种张力，家支与核心家庭之间的张力。但是，危险是存在的。如果没有危险的话，核心家庭就没有举行仪式的必要。然而，仪式的目的就是要消除危险。那么，存在的危险他们能消除吗？他们只有通过转嫁的方法才能避免可能的危险。所有的核心家庭互相转嫁危险，这就是所谓的互动，而互动的最大边界应该就是家支的血缘边界。所以，家支、核心家庭与个人之间的危险转嫁产生了责任和义务，而这样的责任和义务在禁毒的话语中就是消灭毒品和帮助吸毒者戒除毒品。换句话说，在金古家支的禁毒仪式中，意义产生于转嫁危险的恐惧中。而所有的仪式在这里非常奇妙地扮演了意义之火的摩擦部件及其过程。

12、反思

一、彝族人的家支禁毒模式是理解文化多元最为有力的个案支持。他们的选择是全球化背景下的自我表述，从毒品问题的解决方案中，彝族人的实践对于人类的禁毒斗争无疑是来自一个地理区域的重要启示。

二、家支禁毒仪式为彝族社区艾滋病的预防提供了思路

至1998年底，四川省共发现HIV感染者596例，其中16人已发病，14人已死亡。其中凉山彝族自治州查出的HIV感染者达416例，占全省HIV的69.8%，彝族占66.78%^①。自1995年发现首例HIV感染者以来，到2000

年12月31日止,凉山州昭觉县经四川省确认登记HIV感染者/AIDS病人308例。现已死亡37例(发病死亡5例,不明原因和吸毒过量死亡32例)。而其中通过静脉注射毒品而感染HIV的占70%左右^②。所以家支禁毒模式在彝族社区可能带来的意义可见一斑。

三、人类学对于毒品问题的关注和切入是全世界人民的众望所归,更是人类学学科极其学者学术精神的体现。毒品问题直接威胁着全世界人民的生命和财产,更影响着全球的和平与稳定。然而,毒品问题本身并不是一个孤立的个人问题,它是人类社会所滋生的由政治、经济、文化发展水平的不平等以及价值观念的差异所导致的一个全球性的社会问题,它是人类社会的公敌。理查德·巴克在《HIV和艾滋病研究中的性、文化与权力》一文中考察了人类学对艾滋病研究的发展。他写道:“艾滋病发现的前十年,多数社会科学研究只关注个体人群中同HIV传播有关的行为,忽略了更为广泛的社会和文化因素。到了1980年代,人类学家们开拓性的作品提出了文化在塑造与HIV传播和预防相关的性行为方面的重要性。从1990年代起,强调文化分析已经形成了一大批关注结构性因素影响艾滋病传染的人类学研究。社会不公正和政治经济对HIV和AIDS的影响也显得特别重要。目前的许多研究试图整合对文化和结构的同等关注来为众多个体行为研究范式提供一个新的选择”^③。他可能不会想到中国的凉山彝族用这样的模式来回答他的问题,同时人类学者对于这个问题的研究和关注,也是对他的研究的某一种回应。

四、文化在压抑和塑造个人的同时,也伴随着精英分子对文化结构的挑战和创造。

彝族社会中的德古们将自己的文化触角延伸到未来,虽然他们并没有意识到这是一种创造,但是他们的确在彝族文化变迁中实践着这样的创新。布鲁克·斯柯耶夫在《全球范围内人类学的艾滋病研究——一个批评的视角》一文中认为,人类学的人文主义维度在艾滋病研究过程中也涉入其中。诸如以社区经验为基础的艾滋病防范措施,患者及其家属活生生的经验在结构和能动性的缝隙里射出了一丝丝人文光环^①。彝族社区的德古们不是在文化与结构的缝隙中寻找他们的人文精神吗?

最后,我们希望这个个案能折射出一种思路,反对毒品的斗争应该关注地方族群的文化资源。给予那些勇敢的人们足够的关怀和支持,尊重他们自己的选择。更应该关心那些因吸毒而被人们歧视的群体,给予他们信心、权利以及自由,让他们重新回到正常人的生活中!

金古忍所的实践还在进行中,有毒品的地方,会有更多的虎日。我们不知道明年的虎日会在哪里,但是衷心希望明年的老虎不会再孤独!家有好猫能造福三村,家有老虎,岂不能造福一方?

①材料来源与跑马坪乡政府的统计报表。

②《宁蒗彝族自治县县志》,1990年。

①数字来源于杨洪林的调查材料。

[1]张海洋:《凉山彝族婚改内容解析》,中央民族大学学报,2001年第4期,第20—29页。

[2]中英性病艾滋病四川项目组也有类似的观察。

①《云南小凉山彝族社会历史调查》,75页。

②《四川大凉山彝族社会历史调查》,昭觉部分。

1,庄孔韶主编:《人类学通论》,山西教育出版社,2003年,第296页。

③解放前,黑彝家支有分家的习俗。主要解决由于等级内婚而带来通婚范围缩小的问题。而白彝不分家。

3在生活中一般不用父子连名作为称呼,而只用本人的名字。

④县政协中设有喇嘛的席位而没有毕摩就能说明问题。

①《玛姆特依》是彝族传统的道德典籍,类似汉人的《道德经》。

②彝语中有一个“shuot”的概念,近似于汉人的“信”。

③根据嘉日万格的谈话录音整理。

①数字来源于宁蒗县政法委2002年的统计报表。

②根据嘉日万格的访谈录音整理。

①数字来源绝对可靠,但从保护报道人的角度出发,我们隐去有关报表。

②攀枝花从98年以来驱赶了近3万彝族原住民。

③《人类学通论》,庄孔韶主编,山西教育出版社,P402。

①彝族人用十二属相纪年、月和日。

②根据录音整理。

③根据录音整理。

④《结构人类学》,上海译文出版社,1995年,P178。

①凉山州艾滋病性病防治工作汇报，2001年5月。

②第一界中国艾滋病性病防治大会论文汇编，2001年10月

③

Sexuality, Culture, and Power in HIV/AIDS Research. Annual Review of Anthropology. 2001. 30:163—79.

①

International AIDS Research In Anthropology: Taking a Critical Perspective on the Crisis. Annual Review of Anthropology. 2001. 30:335-61.

[设为首页](#)

[加入收藏](#)

[征文投稿](#)

[联系我们](#)

[服务条款](#)

[版权声明](#)

[网站地图](#)

版权所有：中国社会科学院社会学研究所

E-mail: ios@cass.org.cn

欢迎转载，敬请注明：转载自 中国社会学网