

阿细密枝山祭祀仪式与生态和谐

——以云南省弥勒县西一镇红万村为例

彭兆荣 路芳

【摘要】 仪式历来被认为是社会生活的重要因素，影响到人类生活的诸方面。在生态和谐方面，仪式的作用是不可忽视的，仪式为人们制造了神圣的时间与空间。以云南省弥勒县西一镇红万村的密枝山祭祀为例，我们可以看出仪式与生态的依存关系，以及村民们如何在仪式实践中实现与生态的和谐。

【关键词】 密枝山祭祀；生态和谐；空间观念；时间观念

【作者】 彭兆荣，厦门大学人文学院副院长，教授，博导；路芳，厦门大学人类学研究所博士生。厦门，361005

【中图分类号】 C912.4 **【文献标识码】** A **【文章编号】** 1004 - 454X (2009) 03 - 0070 - 006

On the Ritual of Mizhi Mountain of The Axi & the Harmony of Ecology Peng Zhaorong, Lu Fang

Abstract : Ritual is regarded as the important factor in people 's life from long ago , which can influence many fields of human life. In the harmony of ecology , the function of ritual can ' t be neglected. Ritual makes the sacred space and time. Take the ritual of Mizhi Mountain for example , the everlasting interdependence between ritual and ecology can be found easily. Moreover , how the villagers achieve the harmony between them and the ecology can be seen from the ritual practice.

Keywords : the ritual of Mizhi Mountain ; the harmony of ecology ; space , time

一、引言

仪式历来被认为是社会生活的重要因素，因为很多仪式都是来自很久远的古代，并被认为具备一定的法律效力。正如莫妮卡·威尔森 (Monica Wilson) 所说，仪式“一般被认为具备法律效力部分主要是被当作古代的制度”。也有学者认为：仪式可以“作为人们制造和改造世界的文化原动力的‘窗口’”。因此，人们可以通过仪式这扇窗口，来了解人们生活的方方面面：它是“展示社会（集体）力量和唤起集体意识的场所”；它“不仅属于一种历史形貌的展示形式，也是一种人们参与和认知的内容”。拉帕波特 (Roy A. Rappaport) 认为仪式有以下特征：不是由仪式展演者进行的编码；遵守礼节或拘泥于形式；（几乎保持）不变性以及展演等特点。通过仪式，人们不仅可以了解一个民族或氏族的历史，而且，通过展演还能够帮助加强人们历史记忆，加强

这个群体的凝聚力，规范个人的行动，在这种集体活动的场合，集体的道德意识被重新唤醒或加固，使之能指导他们的日常生活。通过仪式，法律效力或是社会制度也被加强了，而这些被加强的法律效力与社会制度也影响着这些人们与之生活息息相关的生态环境之间的关系。在埃文斯-普理查德看来：“社会制度是生态学系统内的一个系统，它一部分是依赖着生态学系统，一部分依靠自身而存在。”从某种意义上来说，他们所体现的价值观是对于自然环境的可能反应之一，同时这种价值观又帮助他们建构适合在这种自然环境之下的价值体系。如“最早的人类希望通过祈祷来控制环境。因为缺乏工具与其他保护方式和力量，他们便依靠环境的怜悯。他们设想周围的环境是由一些隐藏的力量和超自然的实体控制的，可以通过宗教仪式或献身于这些力量和实体并影响他们。这一策略在我们远祖那里表现为神话、仪式和迷信活动。”

密枝山祭祀是流行于云南弥勒彝族支系阿细人的一种祭祀活动，祭祀的时间因村落不同略有差异。在云南省红河州弥勒县西一镇红万村，村民自认为彝族支系阿细人。每年农历二月初二，阿细人就会进行密枝山祭祀。这是当地比较隆重的祭祀。祭祀当天，每家每户均会拿着两炷香，一碗米（大约500克左右），几根柴，外加5元钱^⑩交到村委会，由村委会专门人员进行登记注册。然后用大家集资的这笔钱去购买一头黑毛仔猪作为祭祀的牺牲。牺牲由主祭毕摩和相关人员事前认真挑选，要求是要健壮的、猪的头部长相比较好的。二月初二这天中午，吃过午饭，毕摩和寨老们就事先到达村子西边的密枝山，把祭祀寨门、圣水、清香叶等祭祀用品准备好，等待壮年村民把牺牲运到山上，赶着猪经过镇魔辟邪的寨门，经过两位毕摩舞动清香叶沾着圣水沐浴过的猪自然成了神圣的祭品，这个时候，猪是不能再走回头路的，村民引着，甚至生拉硬拽，爬上一个小坡，把猪赶上神树前面，首先进行生祭，然后在神树前杀生，然后把毛刮干净后，把猪头、猪脚、猪尾以及一个扇子骨、外加两碗米饭、两碗酒、两炷香拿到神树前进行祭拜，剩下牺牲的大部分就于当天用密枝山旁取来的常年不断的泉水和密枝山上的柴在山上用大锅做熟，然后村民们当天晚上就在山上共享圣餐。按阿细人的规矩，密枝山上的树任何人都不能砍，即使是枯树枝都不能捡。因此，虽然红万村地处高山地带，年降雨量只有900-1000毫米^⑪，但红万村却是一个被绿树环绕的村落，密枝山上有一股泉水常年流淌。当地居民民风淳朴，村民热情好客，互帮互助，有着良好的自然生态与人文生态。那么，密枝山祭祀是否与自然存在内在的关系呢？

根据流行于20世纪的生态学的两个观点：“一是环境和文化皆非‘既定的’，而是互相界定的；二是环境在人类事物中的作用是积极的，而不仅仅是限制或选择。”^⑫其实，影响生态的因素有很多，瓦达和拉帕波特建议种群应成为人类生态学研究的重点；斯图尔德30年代对大盆地和西南印第安人的文化生态学研究即是为了了解种群与其环境之间的关系以及环境与种群数量的相互关系；C. 格尔茨认为生态学系统概念是文化、生物和环境之间持续的相互作用观点的逻辑理论。^⑬笔者认为，作为展示文化的祭仪，它和环境或是生态的关系互相依存；在与环境的发生、发展过程中滥觞、形成和传袭的某一种独特仪式，并通过这种特殊的仪式建立起一种保护生存环境的制度，使人们认识和感受到仪式对保护环境、提高生活质量的重要性，坚定了人们为保护自己的家园而继承发扬这种具有地方特色的仪式的信心，使得仪式的传承与环境的保护相兼相融。村民也在遵守仪式的禁忌与规定的过程中构建了人与大自然以及人与人之间和谐相处的人文生态空间。

二、仪式与生态的相互依存关系

仪式具有明显的“生态”性质，从很多学者对仪式的研究中，可以发现仪式对于生态的关系首先是表现在人类对时间和空间的认知以及对时空制度的记录上，如郭沫若对卜辞的研究，以及他对殷商人每日早晚迎日出，送日入的礼拜仪式的研究；叶舒宪对司马迁所提到的汉代祀太一仪式与印第安人的助日仪式的对比，我们都可以发现时空观念和制度在仪式中的作用。^⑭仪式是时间和空间的展示，因为仪式只有在一定的时间和空间的基础之上，人们才能去建构、筹划或确定仪式的内容。这首先要涉及人们的分类，及“人们把事物、事件以及有关世界的事实划分成类和种，使之各

有归属,并确定它们的包含关系或排斥关系的过程。^⑭通过分类系统,形成了仪式的时间与空间,在这仪式的时间和空间里,人们还对它附加了“神圣”和“世俗”的分类,也就有了“圣物”或“禁忌”,围绕这些分类,一些具有社会意义的法律效力的社会制度也会随之产生。如中国的“天人合一”概括了中国古代人与自然生态的哲学观念,像祭祀、庆典、巫术、占卜、测字、看风水、观天象等都是伴随着敬畏自然、将自然神化等崇拜、信仰、观念等行为化和技术化的果实。通过仪式的展演,使自然环境“神圣化”,加强了对自然环境的保护。同时,通过仪式的特殊形式和神圣力量来建造一种能够平衡人群与人际关系的生态环境。因为仪式的作用并不限于一种纯粹形式性的品质,它属于一种“生态型平衡”。它既可指人类与自然生态的关系,亦可指社会中的人与人、阶级与阶级、性别与性别等社会范式和传统所形成的既定关系的平衡,即“人文生态”。^⑮

桑迪认为:仪式与自然生态压力之间存在着一种可能性和假设关系。这就解释了由于生态资源在数量或质量上的消耗对社会全体成员造成生存上的威胁并导致了仪式这样的“集体行为”。生态压力越大,人群的生存压力也就越大,那么,人类依赖集体行为的实际可能也就越大;尤以依赖像仪式这样的集体行为。因为仪式模仿了社会结构和宇宙论上的结构,从而为预测变化和控制社会行为提供了公开讨论的机会。^⑯因此,在人类的发展过程中,与自然环境之间构成一种对应、对立又友好、和谐的关系。基本上说,在传统的民间社会里,自然力经常被想象、被塑造成为“神”给予人类很多压力和庇护。同时,社会化的人类自身也会形成一种人与自然相仿的关系情境,这不仅表现在不同的人群体之间的关系上,也会表现在同一个人群体之中。这种由人与人所建构起来的“等级生态”,同样需要通过仪式进行疏导和平衡。所以,在仪式的实践特征中,总是包含着二元对峙的元素和要素以及相互之间的挤压和调和。^⑰即,仪式与生态实现了一种相互依存的关系。

三、与自然和谐相处的密枝山祭祀仪式

仪式的种类很多,其中有些仪式的观念、知识和实践与自然有着内在的关联。如范·吉内普(Van Gennep)的通过仪式,在标志着神圣与世俗之间,有一条中间地带,这个中间地带可以是一块石头,一条横梁,一条门槛等等,过了这中间地带,人或物就和一个全新的世界有了联系,或者说进入了一个全新的领域。^⑱在密枝山祭祀里,高高悬挂的寨门正是这个中间地带的标识,寨门用尖刀草编成,上边插了13把用黄栗木做成的木制的刀,刀上用黄、黑、红颜料用斜波纹线装饰而成。对于村民们来说,这道寨门是能镇魔辟邪的。从这道门通过以后,所有的不洁与邪恶都被挡住了,这道门显示出其特有的禁忌功能。甚至在祭献程序中,一头普通的黑毛猪一旦过了这道寨门就变成了具有某种特性的牺牲,分站两旁的祭祀毕摩用清香叶蘸着水洒向同时过寨门的人身上,口中念着表示吉祥的祭文,表示着人和牲畜都进入了一个中间地带。这被看做是一个过渡仪式(transition rites),或是一个阈限期(liminal)。通过这个仪式,表示对进行密枝山祭祀的牺牲以及参与人的一个净化仪式(Purification),这个净化仪式标志着人与牺牲与之前的世俗仪式的分离。这个过寨门的仪式也同时被看成了聚合礼仪的前奏曲。另外,密枝山祭祀的主要对象,是两棵被阿细人认为是神树的枝繁叶茂、郁郁葱葱的黄栗树,一棵被称为公树,另一棵则为母树。这种对树的神化,使得砍伐树木在密枝山成为禁忌,因为密枝山上的神灵会庇佑整个村庄的生灵。这种对树木的崇拜也使村民养成一种爱护山林、不随便砍伐树木的习惯,形成了很好的植被,保护了水源,也有了一个很好的生态链。换言之,密枝山的祭祀仪式本身就包含了对自然的认知、适应和服从的观念和内容。

(一)“神圣化”空间的动态发展

凡是祭仪都有一个确定的空间,一旦进入这个空间,就与信仰空间相连。在密枝山祭祀仪式中,阿细人的祭祀空间也体现了如“Lefebvre所说的空间的存在是建立在对于人的客观性及主观性活动的描述上;空间也由人体(空间)所构成。”^⑲因为在寨门之内的空间就表示受到了祖先的庇荫,密枝山也不再是普通的森林,而是有祖先神灵无所不在的、村民的精神寄托的空间。但是,在

这个神圣的空间里，人体本身的象征如性别被纳入了这个建构的神圣空间。一般来说，在此神圣的空间内，阿细女性在密枝山祭祀的7天之内是禁止在此空间或周围活动的。但是，并非所有女性都是禁止入内的，对非阿细的女性来说，这个空间却是开放的。对外族的女性调查者来说，这个禁忌是可以跨越的，在笔者调查过程中，主祭毕摩和当地村民还主动邀请，说可以跟随他们进入他们的神山，去了解祭祀全过程，而且，近年来，也有当地的阿细年轻女孩会在祭祀当天进入密枝山，只是不进入祭坛所在地。而这在几年前是根本不可能的事情。也就是说，这个空间是约定和变迁的。正如杜尔干所说：“物体具有的神圣性并不是其所固有的特点：这种神性是外加的。”^{④1}这也充分说明了所谓“神圣空间”是被人们根据文化惯习建构并随着情况变化而变化的，是一个动态的过程。但是他也说道：“如果这种物体被认为拥有的效力不是其固有的，而是来自他唤起的和它象征着的某些感情的。尽管这种感情的根源在这种物体的外部，……由于物体的局部能使人想到其整体，局部也能使人产生其整体使人产生的感情。”^{④2}对于阿细人来说，密枝山带给他们的就是这种森林使他们产生的感情，因为他们基本属于一个自给自足的社会，森林为他们带来了水源、食物、保佑五谷丰登，人畜兴旺。通过密枝山为神山这个象征物，使当地人产生了一种爱护共同生活的环境的认知惯习，而且，随着社会的发展以及与外面世界的交流，虽然传统的祭祀空间有了一些改变，但对于当地人来讲，他们还是有一个底线，大部分人们也会遵循这种传统。

（二）“神圣化”空间对阿细人的象征作用

“如果社会没有象征物，那么其存在就只能是不稳定的”^{④3}，从阿细一年一度的密枝山祭祀来看，它很好地起到了稳定和维持生态的作用。在这种祭祀的影响下，人们能自觉维护山林；没有对其乱砍乱伐。在村民们的记忆中，对密枝山唯一的一次破坏是在大炼钢铁期间，不知从哪跑来的人对他们的神山进行了砍伐。而对阿细人来说，这种情况是不能想象的。因为“使得它们（神圣事物）成为神圣的东西就是各有其位，因为如果废除其位，哪怕只是在思想中，宇宙的整个秩序就会被摧毁。”^{④4}对阿细人来说，山上的一草一木，在他们的分类系统里都非常细致，各就各位。人们对周围生物环境的高度熟悉、热心关切，因为阿细人本身亦置身其中。关于阿细人有关人与自然的关系，自然的分类和知识往往让调查者惊奇不已。毕摩能够用阿细语准确命名山上每一种植物的名字，而且说出它们的药用功能，对于他们来说，头痛脑热一类的小病基本可依靠山上的植物来医治或缓解。

（三）“神圣化”时间对村民们的社会约束

祭祀当天，家家户户打扫卫生，然后把农家肥送到地里，但是一旦猪被拉到了密枝山上，就不能洗衣服了，因为密枝山的祭祀当天已经被“神圣化”了。猪被拉到山上的时间也被阿细人根据他们的分类系统成为祭祀的时间或是洗衣服的禁忌时间。所以，这个时间观念是当地人按照他们活动规律对时间观念的理解，也体现了当地人把自然规律作为认知依据并建立起特殊的时空价值的文化基础。比如，“吃午饭”与“拉牺牲上山”成了一个时间的“阈限期”，在这个时期前，时间是“世俗的”，一旦过了这个“阈限期”，就进入了神圣的时间段，所以也就有了各种禁忌，“世俗的”洗衣服一类的事在祭牲被拉到了山上之后，就成了禁忌；密枝山作为一个特殊的时空形态对于阿细女性来说，在祭祀举行后的7天之内也是一种禁忌，因为“时间”也是分类的一部分，——即涂尔干与莫斯称作“非同质的时间观念”^{④5}，有些事情在某一个时间段是禁止的，这是基于阿细传统认知体系的根据。通过这种约束，使人们美化自己的生存环境，约束自己的活动。

四、密枝山祭仪式实践社会与生态的平衡关系

在密枝山祭祀里，首先祭祀是生祭，然后是一餐饭，祭品是米饭、酒以及猪头、猪脚和猪尾。祭祀完毕后，人神共享一顿圣餐。这圣餐由提供食物的信徒——红万村的村民与接受食品的神共同分享。杜尔干认为，在很多社会中人们都认为，大家在一起进餐是为了在参加的人中间建立一种人为的亲属关系，因为人吃进同样的食物能产生与人具有相同血缘的同样的效果。^{④6}当然，进寨门之

初的毕摩撒圣水、念经文等祭祀的预备性活动,使祭牲具有了神圣性,这种很神圣性又通过食物传给了村民而且建立了一种更亲密的关系。在祭祀期间,我们也可以看出一些阿细人的亲密关系。首先是年轻的自觉尊重长者,年老的做好领头作用。从制作寨门开始,到祭祀礼仪,基本都是寨老和毕摩们在操作,而且在共享圣餐的时候,毕摩与寨老们的位置是处于长龙宴的头,上菜的顺序也是始于他们。“一起进餐是为了建立起一种人为的亲属关系”,在密枝山祭祀的共享圣餐的活动中,充分体现了一种和谐的人文生态和谐,对阿细人来说,只要来到红万,就有热情的主人邀请你去吃饭,正如他们的酒歌里所说:“欢迎你来到阿细的故乡,欢迎你参加阿细祭火,红万的阿细人,火一样的激情,火一样的民族,火一样的文化,火一样的歌舞,火一样的烈酒,情意令心醉,歌舞令人醉,阿细的烈酒,香味飘四方。”“喝,高兴地唱起来,高兴地喝起来,客人朋友们,我们大家都来到,我们认朋友,大家喝起来。”^{②7}当天在密枝山上所有的非红万村的来访者都被邀请一起用餐。通过共用圣餐,参加者都能感受并体会村民们的热情,而且通过这种集体聚餐,也促使人与人之间更接近,增加了他们之间的接触,使他们更亲近。这也是宗教仪式的重要性:“能使集体活动起来;群体聚集在一起是为了举行宗教仪式。”^{②8}

更重要的是,这种礼仪还可用于“重塑个人和群体的道德面貌”^{②9},使村民从小就知道要爱护森林,尊重老人,热情待人,礼貌待客是阿细人应有的品质。“神话中祖先的群体正是通过一种精神上的联系与社会相互连接的。”^{③0}“礼仪的职能是防止圣、俗混淆和违反惯例的接近,并阻止圣、俗双方互相侵越。”^{③1}这也能够帮助我们了解为什么在密枝山祭祀过程中以及在密枝山祭祀的前后一周以及过程中,妇女是严禁进入这个阈限内的,因为妇女被视为“不洁”,但是对于妇女来说,这种禁忌却表现为一种消极禁忌,因为据说一旦妇女进入这个中间地带,就会生病,所以是千万不能进入的。

五、结语

“仪式是在特别的社会结构中有效构建某种权力关系的首要 and 重要的策略。”^{③2}通过这种策略,人们在仪式的展演、重复过程中,使时间、空间神圣化,运用仪式的特殊形式与力量建造了一种自然生态平衡以及一种人群与人际间的社会生态平衡。人类在其发展过程中,与自然环境之间构成了一种对应、对立又友好和谐的关系。在密枝山祭祀中,树这种自然物被塑造为“神”,这种由人类想象、被塑造的“神”给人们带来庇护,带来人们生存需要的水源、果实、以及燃料等,同时还保佑人们五谷丰登、六畜兴旺,带来了自然生态与社会生态的和谐。

注释:

Monica Wilson: The Wedding cakes: a study of ritual change. The Interpretation of Ritual EDITED J. S. La Fortain Tavistock Publications. 1972

Catherine Bell Ritual Theory, Ritual Practice. New York & Oxford: Oxford University Press. P3

林耀华:《宗教生活的初级形式》译序,参见[法]E. 杜尔干著:《宗教生活的初级形式》,林宗锦 彭守义译,林耀华校,北京:中央民族大学出版社,2002年,译序第7页。

彭兆荣:《人类学仪式的理论与实践》,北京:民族出版社。2007年6月,第17页。

Roy. A. Rappaport: Ritual and Religion in the Making of Humanity. Cambridge University Press. pp32 - 50.

[英]埃文斯-普理查德:《努尔人》,北京:华夏出版社,2002年1月,第114页。

[美]罗伯特·B. 塔利著:《杜威》,彭国华译,北京:中华书局,2003年4月,第25页。

如弥勒县西三镇可邑村的密枝山祭祀就是在农历四月初二举行。

在笔者的调查过程中,发现这个习惯也在过程中有些变迁。如:原来是每家交玉米面,随着生活水平的提高,变成了大米,祭祀用品也由生米变成了熟饭,在过去祭祀的时候,在大家跪祭磕头时,两个毕摩的分工也有不同,一个在念祭文,一个把祭祀过的米发给每家每户的人,然后大家回来后就把手撒到床头下面,预兆着这家人能够生男生女。但是近几十年来,祭祀的供品已变成了米饭,而且毕摩也不再发米给去参与祭祀的人了。

③注:所交钱的数量会随生活水平的高低有所变化,近两年一般就交5元。

- ①参见：《滇南民族文化名镇：西一镇》中共弥勒县西一镇委员会、弥勒县西一镇人民政府编，昆明：民族出版社，2006年2月。
- ② [美] 唐纳德·L. 哈迪斯蒂著：《生态人类学》，郭凡 邹和译，北京：文物出版社，2002年11月，第8页。
- ③参见 [美] 唐纳德·L. 哈迪斯蒂著：《生态人类学》，郭凡 邹和译，北京：文物出版社，2002年11月，第9-15页。
- ④参见彭兆荣：《人类学仪式的理论与实践》，北京：民族出版社。2007年6月，第312-314页。
- ⑤ [法] 爱弥儿·涂尔干 马塞尔·莫斯著：《原始分类》，汲喆译，渠东校，上海：上海世纪出版集团，2005年4月，第2页。
- ⑥彭兆荣：《人类学仪式的理论与实践》，北京：民族出版社。2007年6月，第322页。
- ⑦参见 [美] P·R 桑迪：《神圣的饥饿：作为文化系统的食人俗》，郑元者译。北京：中央编译出版社，2004年，第49-50页。
- ⑧参见彭兆荣：《人类学仪式的理论与实践》，北京：民族出版社。2007年6月，第324-328页。
- ⑨Arnold Van Gennep The Rites of Passage, the University of Chicago Press. 1960, pp19-20
- ⑩Lefebvre, H. The Production of Space. Oxford: Blackwell. 转引自黄应贵：《导论——空间、力与社会》，黄应贵主编《空间、力与社会》，台北：“中研院”民族学研究所，1995年12月，第3页。
- ⑪ [法] E. 杜尔干著：《宗教生活的初级形式》，林宗锦 彭守义译，林耀华校，北京：中央民族大学出版社，2002年，第251页。
- ⑫ [法] E. 杜尔干著：《宗教生活的初级形式》，林宗锦 彭守义译，林耀华校，北京：中央民族大学出版社，2002年，第252页
- ⑬ [法] E. 杜尔干著：《宗教生活的初级形式》，林宗锦 彭守义译，林耀华校，北京：中央民族大学出版社，2002年，第253页
- ⑭ [法] 克洛德·列维-斯特劳斯著：《野性的思维》，李幼蒸译，北京：中国人民大学出版社，2006年，第13页。
- ⑮ [法] 爱弥儿·涂尔干 马塞尔·莫斯著：《原始分类》，汲喆译，渠东校，上海：上海世纪出版集团，2005年4月，第75页。
- ⑯ [法] E. 杜尔干著：《宗教生活的初级形式》，林宗锦 彭守义译，林耀华校，北京：中央民族大学出版社，2002年。第373页。
- ⑰注：这些酒歌为作者在红万村毕摩何玉忠家访谈时由他侄子用阿细语所唱，何玉忠老人翻译成汉语，作者记录而成。
- ⑱ [法] E. 杜尔干著：《宗教生活的初级形式》，林宗锦 彭守义译，林耀华校，北京：中央民族大学出版社，2002年。第386页。
- ⑲ [法] E. 杜尔干著：《宗教生活的初级形式》，林宗锦 彭守义译，林耀华校，北京：中央民族大学出版社，2002年，第411页。
- ⑳ [法] E. 杜尔干著：《宗教生活的初级形式》，林宗锦 彭守义译，林耀华校，北京：中央民族大学出版社，2002年，第307页。
- ㉑ [法] E. 杜尔干著：《宗教生活的初级形式》，林宗锦 彭守义译，林耀华校，北京：中央民族大学出版社，2002年，第330页。
- ㉒Catherine Bell Ritual Theory, Ritual Practice. New York & Oxford: Oxford University Press. P197

参考文献：

- [1] Arnold Van Gennep The Rites of Passage, [M] the University of Chicago Press. 1960
- [2] Catherine Bell Ritual Theory, Ritual Practice. [M] New York & Oxford: Oxford University Press.
- [3] Monica Wilson The Wedding cakes: a study of ritual change. The Interpretation of Rirual EDITEDJ. S. La Fortain [M] Tavistock Publications. 1972
- [4] Roy. A. Rappaport: Rirual and Religion in the Making of Humanity. [M] Cambridge University Press. 1972
- [5] 彭兆荣：《人类学仪式的理论与实践》。[M] 北京：民族出版社，2007年。
- [6] 黄应贵主编：《空间、力与社会》。[M] 台北：“中研院”民族学研究所，1995年。
- [7] [英] 埃文斯-普理查德。《努尔人》。[M] 北京：华夏出版社，2002年。
- [8] [美] 罗伯特·B. 塔利斯著：《杜威》，彭国华译，[M] 北京：中华书局，2003年4月
- [9] [美] 唐纳德·L. 哈迪斯蒂著：《生态人类学》。郭凡 邹和译。[M] 北京：文物出版社，2002年。
- [10] [法] 爱弥儿·涂尔干 马塞尔·莫斯著：《原始分类》。汲喆译，渠东校。[M] 上海：上海世纪出版集团，2005年。
- [11] [法] E. 杜尔干著。《宗教生活的初级形式》。林宗锦 彭守义译，林耀华校。[M] 北京：中央民族大学出版社，2002年。
- [12] [美] P·R 桑迪著：《神圣的饥饿：作为文化系统的食人俗》。郑元者译。[M] 北京：中央编译出版社，2004年
- [13] 《滇南民族文化名镇：西一镇》中共弥勒县西一镇委员会、弥勒县西一镇人民政府编。[M] 昆明：民族出版社，2006年。

〔责任编辑：罗柳宁〕