

彝族社会的毕摩场域

——布迪厄理论在毕摩研究中的运用

张巍¹,王进²

(1. 福建师范大学 社会历史学院,福建 福州 350108;2. 四川大学 宗教与社会研究基地,四川 成都 610064)

【摘要】法国社会学家布迪厄的场域理论在彝族毕摩研究中具有重要的方法论意义。毕摩场域是彝族社会中一个相对独立的子场域,具有自身独特的运作逻辑、规则、特征及其效果。全面理解和把握毕摩场域的意涵,有助于对彝族毕摩进行一种新视角的诠释与解读。

【关键词】彝族;毕摩;布迪厄;场域;毕摩场域

【中图分类号】K892.317 **【文献标识码】**A **【文章编号】**1673-1883(2008)02-0120-04

法国著名社会学家(也是人类学家)皮埃尔·布迪厄(Pierre Bourdieu)认为,社会空间是由人的行动场域所组成的,是由各种不同的场域如文化场域、政治场域、经济场域、权力场域等组成。那么,“场域”究竟是什么?事实上,“场域”代表着各种不同的社会空间,它展示的是由不同的资本和权力所决定的处于不同位置的行动者之间的客观关系^{[1](p713)}。布迪厄强调:“社会科学的真正对象并非个体。场域才是基本性的,必须作为研究操作的焦点”^{[2](p145)}。因此,“场域”概念是布迪厄进行社会研究的一个基本分析单位和独特方法。笔者正是基于此理念,试图以“场域”作为分析单位或阐释视角,从而来研究彝族社会一个十分重要的组成部分——“毕摩场域”。本文拟结合毕摩的实际情况,从以下三方面分析和探讨彝族独特的毕摩场域。

一 毕摩场域是彝族社会中一个相对独立的子场域或亚场域

具体来说,场域就是现代社会世界高度分化后产生出来的一个个“社会小世界”。在布迪厄看来,这些“社会小世界”,就是各种不同的“场域”,如经济场域、政治场域、学术场域、权力场域等;社会作为一个“大场域”就是由这些既相互独立又相互联系的“子场域”构成的。其实,毕摩很早就从彝族社会这个大系统中分化而出,成为一个“子场域”——神职系统,这从毕摩系谱里规范化的毕摩报酬制度中可以反映出来^{[3](p155(160))}。在凉山民主改革之前,毕摩的报酬除了货币形式的白银、实物形式的牲畜、粮食、布匹和劳务形式的劳役外,枪支、奴隶、烟土、土地也进入了毕摩仪式收入的范畴。彝谚曰:“虎豹有空手而回的,毕摩苏尼做仪式后却无有空手而

返的。”然而,在现代社会,凉山彝族毕摩仍然以其仪式的收入报酬为全部或部分生活来源。可见,在现今彝族社会,“总体性社会”解体,社会结构高度分化,毕摩更是成为明显区别于其他系统的一个相对独立的社会子场域。布迪厄说:“现实的就是关系的,在现实社会世界存在的都是各种各样的关系——不是行动者之间的互动或个人之间交互主体性的纽带,而是各种所谓的独立于个人意识和个人意志而存在的客观关系”^{[2](p133)}。实际上,毕摩场域也是一个由客观关系构成的系统,是多面向的社会关系网络,其中存在着错综复杂的社会关系。在职业活动中,毕摩不仅与神鬼祖先、与人们发生交往,也与其它毕摩产生联系。由此看到,毕摩场域中包含三种基本的职业关系,即毕摩与神鬼祖先的关系,毕摩与“维色”(vipsi)(即仪式主人)的关系以及毕摩与毕摩之间的关系。以上这些社会关系并不是固定不变的形式,而是历史的和现实的、实际的和可能的(潜在的)、有形的和无形的、固定下来的和正在发生(进行中的),以及物质性的和精神性的各种因素的综合^{[4](p138)}。毕摩场域的边界只能通过经验研究才能确定,通过对每一个具体的经验世界进行研究,“你才会估量出场域具体是如何构成的,效用限度在哪里,哪些人卷入了这个世界,哪些人则没有,以及它们到底是否形成一个场域”^{[2](p139)},而且“场域的界限位于场域效果停止作用的地方”^{[2](p139)}。毕摩场域作为一个社会空间,自身的边界是十分明晰和确定的。彝族有这样一种对自己族人的分类系统,即把所有彝人分为毕摩与“卓卓”^①两大类。除毕摩而外,所有彝人不管出身于什么阶层、何种等级都被划为卓卓范畴。众所周知,毕摩成员的资

收稿日期:2008-04-17

作者简介:张巍(1980—),男,湖北襄樊人,武汉大学社会学硕士研究生,福建师范大学社会历史学院教师,从事民族社会学研究。

格和身份要经过神灵、社会、毕摩三方面的认可。因而,毕摩群体与卓卓的边界是明确、清晰的。哪些家支是能做毕摩的家支?哪些家支不能做毕摩?谁是毕摩?谁不是毕摩?当事人、神灵、村寨彝人都是十分清楚的。毕摩场域还具有自身独特的规则,在吸收和补充新成员进入毕摩场域方面有自己的传承原则,主要表现为:传男不传女,以毕摩世家的传承为主导,以非毕摩世家的传承为辅。从上述毕摩传承的几个原则不难看出,决定毕摩传承的主要因素是血缘观念和特权意识。毕摩这个以职业为特征而形成的神职场域,有着自身血缘的篱,脱离不了彝族家支的血缘脐带而彻底迈向业缘。总之,在彝族社会,毕摩场域是由特定的行动者相互关系网络所表现的各种社会力量和因素的综合体;毕摩场域是多面向的社会关系网络系统,具有自身独特的规则及其效果,是彝族社会中一个有着自身边界且相对独立的子场域。

二 毕摩场域是彝族社会中一个各种资本相互竞争、比较和交换的必要场所,是毕摩相互间维持或改变其本身所具有的资本,并进行资本再分配的场所

布迪厄认为,社会空间就好比市场系统那样,人们依据不同的特殊利益和需要,进行着特殊的交换活动。因此,普通意义上的经济活动,在布迪厄那里,只是广义的经济实践的一个特殊表现^{[5](p.235)}。这样一来,社会空间是由许多场域的存在而结构化的,这些场域,如同市场一样,进行着多重多样的特殊资本的竞争。布迪厄为此把在社会空间的各个市场中竞争的资本,进一步划分为四大类:经济资本、文化资本、社会资本和象征性资本^{[4](p.148)(151)}。在彝族社会,毕摩场域实为毕摩赖以获得利益或资源的空间范畴。实际上,毕摩场域,也如同市场一样,是彝族社会里一个各种资本相互竞争、比较和交换的必要且重要场所,也是人们相互间维持、转换和改变其本身所具有的资本,并进行资本再分配的场所。根据布迪厄对资本的划分和界定,毕摩主要拥有文化资本(如毕摩的各种知识才能)、社会资本(如毕摩的神职共同体关系),同时还具有象征性资本(如毕摩的威信、权威和声誉)。毕摩的宗教活动从不计报酬到接受报酬,从被动地接受报酬到主动地索取,是私有制产生、发展的产物,也是毕摩从义务执祭到半职业化、职业化衍进的必然结果。在彝族祖灵信仰的仪式活动中,毕摩获取的报酬中,劳务报酬一般由主祭者主动提供,且与具体的仪式行为无直接的关联。而实物报酬是较早的报酬形式,

可直接、单独付给毕摩,货币报酬则是晚起的付酬形式,一般与实物相结合,共同付给毕摩。现今的仪式活动中,毕摩既得实物又得钱^{[3](p.155,160)}。从一般意义讲,付给毕摩报酬是对毕摩执祭活动的承认与报答,但从凉山彝族经书《献毕经》来看,毕摩将这种报酬神圣化,使毕摩报酬本身便具有给人们幸福、好运的特性^{[3](p.156)}。在彝族社会的人与神鬼祖先的关系上,毕摩能够洞察神鬼意向、谳熟祖先特性,他们以念诵经文的形式,以语言的魔力赞美、教导、规劝、诅咒、影响神鬼祖先,并辅之以极富象征性质的祭祀、巫术等行为方式处理人们与他们的神鬼祖先的关系,从而帮助人们去祸纳福,逢凶化吉。正如彝谚所云“毕摩三天听后面,是否吉祥与平安”。人们就是这样出于对自己生存的吉凶祸福的焦虑,经常不断地向神灵、祖灵奉献而求其保佑,以“养畜祭祖妣”^[6],从而减少了对生活、对未来的忧虑和哀愁,获取了某些精神上的报偿,达到了某种心理上的平衡。通常情况下,仪式主人因毕摩的工作而获得平安幸福并因此支付毕酬,供养毕摩。据庄学本考察民国时期“笔母(即毕摩)之酬报视人之贫富及法事之大小而定。数两数十两,或布一二件不等,大做白往往一二百两。凡法事中所用的活猪、活雉,都由笔母取回,所打的牲畜则照例。笔母胸脯肉一片,前腿一双,头一个,及心肺各半斤。”^{[7](p.122 123)}另据近年有关调查,美姑县彝族每家每年都要请毕摩,根据仪式需要,小的祭祀仪式可能就是杀一只鸡,大的祭祀仪式可能是一头牛。美姑县许多彝族家庭,无论富裕的,还是贫穷的,他们的回答是:“家族投入1000元用于‘撮毕’,一年中,家里每个人都风调雨顺、平安,其价值已经远远超过1000元”。彝族社会中重视家族祭祀仪式,并愿意为其花费较大的费用,其用意是安抚祖先的亡灵,使其在祖界保佑其子孙繁荣昌盛^{[8](p.8)}。可见,毕摩与仪式主人之间其实是一种资本的相互比较和交换的关系。换句话说,依据各自不同的特殊利益和需要,毕摩以自身的资本(文化资本如宗教仪式知识)与仪式主人的资本(经济资本如钱财、牲畜)进行了比较、转换,实质上是双方进行了利益交换和互补。然而,毕摩与毕摩之间却是一种资本竞争和利益博弈的关系。众所周知,毕摩神职活动具有独立性、分散性和游动性的特点。毕摩挨村窜户应主人家之约请游毕做法,常常数月不归。那么,毕摩与毕摩之间的地域、范围和家支如何协调?利益如何协调?依附于甲主子的毕摩能否到乙主子的地盘上或冤家家支的领地上行毕呢?通常情况下,如果甲毕摩到

乙毕摩做“毕主”^②的人家临时行毕做法,按毕几惯例规定仪式报酬(或牺牲或货币)的一部分归乙毕摩。如果长期行毕做法,取代了乙毕摩成为毕主,仪式主人家和甲毕摩要付一定的补偿金给乙毕摩,乙毕摩则放弃自己的毕主地位。由上可知,毕摩场域从来就不是静止不动的空间,毕摩相互间维持或改变其本身所具有的资本,从而实现资本再分配,不仅使场域充满活力,而且使一个场域类似于一种“游戏”。反之,由于“场域是社会生活的一个领域,它在历史中围绕着自己自身特有的,与其他场域不同的社会关系、赌注和资源逐渐获得自治。”^{[10](p38)}那么,毕摩场域本身的存在及运作,也只能靠其中的各种资本或资源的反复比较、交换以及竞争才能维持。也就是说,毕摩场域是各种资本竞争的结果,也是这种竞争状态的生动表现形式。

三 毕摩场域具有自身稳定特殊的持久运作逻辑

“现实本身就是关系性的”^{[10](p17)},而且“根据场域概念进行思考就是从关系的角度进行思考。”^{[12](p132)}具体来说,毕摩场域就是毕摩在彝族社会中个人地位间客观关系的特有领地。布迪厄认为,场域自身所存在的各种社会力量的对比关系,特别是其中居于主导地位的关系,是决定场域自身运作逻辑的最基本的因素^{[4](p146)}。在彝族社会,毕摩场域中存在着三种力量代表,这就是神鬼祖先、仪式主人和毕摩,就此而言,毕摩场域具有生命力,而且始终处于各种力量关系中的紧张状态。在漫长的社会历史演变过程中,毕摩就成了彝族社会生活中主持祭祀,禳祸祈福,占验吉凶,以及作为裁判的神灵代表和法力的象征。毕摩以念诵经文的形式与神鬼祖先交通,绝不仅仅是人们与神鬼、人们与祖先之间的简单的传声筒与中介人,而是人们与神鬼、祖先之间矛盾关系的“调解人”。在彝人看来,祖先、神灵、鬼怪操纵影响着人丁的繁衍,五谷的丰登、六畜的兴旺、家支的发展壮大。人与神鬼祖先的关系一旦发生倾斜和破损,危及到的不仅是人们的信仰心态,同时包括人们的物质生产和生活。神鬼、祖先有善有恶,时善时恶,既可福佑人们也可致祸于人们。人们赞美神鬼、感激祖先,同时也憎恨神鬼、畏惧祖先。可见,人们在与神鬼、与祖先的关系中处于被动和被支配的地位。但是,在人们与他们的神鬼祖先的互动关系上,毕摩却能够控制和驾驭神鬼祖先,以去祸纳福,逢凶化吉。毕摩能够洞察神鬼意向、谳熟祖先特性。毕摩能够运用语言的魔力,以念诵经文的形式来调解人们与神鬼和祖先之间

的关系。因此,毕摩能够调解和处理好人与神鬼、祖先的关系,在与神鬼、与祖先的关系中处于主动和支配地位。然而,毕摩做调解人,其立足点是为人们服务,事鬼神终究为的是人事,调解的结果,除了要促成人们与其信仰对象的和解、互助,更多的是为了让人们与他们的神鬼甚至与祖先脱离关系,不再相互影响。由上可知,一方面,人们在与神鬼祖先的关系中处于被动和被支配的地位;另一方面,毕摩却在与神鬼祖先的关系中处于主动和支配地位,正是通过控制和驾驭神鬼祖先来帮助、服务于族群。由此看到,在彝族社会,毕摩与仪式主人的关系是三种职业关系中最基本的关系,是毕摩场域所存在的各种社会力量的对比关系中居于主导地位的关系,也是决定其自身稳定持久的运作逻辑的最基本因素。另外,毕摩场域的生成或建构,是由支配着场域中各个行动者的一种客观力量关系所决定的,这种力量关系并不能随个体或群体行动者的意愿而转变。在彝人的宗教观念中,如果说祖灵是具有一定人性的人神的话,那么,祭祖毕摩便是具有一定神性的神人,具有超凡的力量。尤其对祭祖毕摩而言,笼罩在他们身上的神性,更非空洞的言辞,而是一种坚定的信仰。彝人认为在仪式中,毕摩是与看不见的祖灵打交道,因而仪式的成功与否,仪式后主祭者平安与否,人们常常把账算在毕摩头上。而毕摩一旦祭祖仪式上失误,便失去了祭祖的资格,进而也失去了声誉,失去了靠神职工作而来的财富和地位^{[3](p147)},实际上也就失去了进入毕摩场域或神职系统的资格。由此可见,毕摩场域实际上是由一种力量对比关系所决定的,这种力量对比关系并不能随个体或群体行动者的意愿而改变,甚至毕摩场域的确定和边界的限定(谁有资格参与等等)都可能与各种力量之间的竞争有关联。总之,毕摩场域自身稳定特殊的运作逻辑,体现在毕摩与神鬼祖先、与仪式主人以及与其他毕摩之间的力量对比和博弈关系上。可以说,毕摩场域基本上就是一个靠职业关系网络表现出来的社会性力量维持的,同时也是靠这种社会性力量的不同性质而相互区别的。毕摩“场域的特征是能动者之间的竞争关系,甚至参与游戏本身就至少意味着对场域的存在这个问题的意见给予最起码的赞同”^{[9](p38)}。

结语

在彝族社会,毕摩场域实际上是毕摩赖以获得利益、资本或资源并进行利益博弈的空间范畴以及毕摩个人地位间客观关系的特有领地,而其中起决定作用的因素则是毕摩场域特殊的运作逻辑、规则

和专门利益。布迪厄还明确指出,没有场域,惯习就没有存在的依据;场域之所以得以形成,并且产生效应,正是由于惯习的作用;没有惯习,场域就失去了意义^{[1][6714]}。因此,毕摩场域的存在与运作也离不开熟悉并适应其自身独特规则的毕摩及其惯习,

而且毕摩场域和毕摩惯习之间是一种相互交织,相互制约与相互建构的关系。至于如何理解毕摩场域自身特有的性情倾向系统——毕摩惯习以及怎样把握两者之间的相互关系,由于篇幅所限,详细的讨论则是另一文章的任务。

注释及参考文献:

- ①除将彝人划分为“毕摩”与“卓卓”外,还有另一种划分即把彝人划分为“兹、莫、毕、格、卓”五类。
- ②毕主是彝语“毕色”的意译,指的是某个家庭固定的毕摩。
- [1]布尔迪厄.国家精英——名牌大学与群体精神[M].杨亚平译.北京:商务印书馆,2004.
- [2]布迪厄,华康德.实践与反思——反思社会学导引[M].李猛,李康译.北京:中央编译出版社,1998.
- [3]巴莫阿依.彝族祖灵信仰研究[M].成都:四川民族出版社,1994.
- [4]高宣扬.布迪厄的社会理论[M].上海:同济大学出版社,2004.
- [5]Bourdieu.Esquisse d'une th é orie de la pratique.Pr é ced é detrois é tudes d'ethnologie kabyle[M].Geneve:Droz,1972.
- [6]吉尔体日译.凤凰经[M].美姑县语委油印本,1990.
- [7]庄学本.西康夷族调查报告(宁属考察报告第七号)[R].西康省政府印行,民国三十年(1941)五月.
- [8]蔡华,吉尔体日等.对彝族毕摩宗教现状的调查与思考[J].西南民族大学学报,2005(10).
- [9]菲利普·柯尔库夫.新社会学[M].钱翰译.北京:社会科学文献出版社,2000.
- [10]Bourdieu.Raison Pratiques[M].Sur la th é orie de l'action.Paris:Seuil,1994.

The Bimo Field in Yi Society

——The Use of Bourdieu's Theory in the Study of Bimo

ZHANG Wei¹, WANG Jin²

(1.College of Sociology and History, Fujian Normal University, Fuzhou, Fujian 350108;

2.Research Base of Religion and Society, Sichuan University, Chengdu, Sichuan 610064)

Abstract: Pierre Bourdieu, a famous French sociologist, his theory about “field” for Bimo research has important significance in methodology. Bimo Field is a relatively independent field in Yi society with its own unique operational logic, rules, features and its effects. We should fully understand and grasp the meaning of Bimo Field, which will contribute to the interpretation and understanding about Bimo belonging to Yi nationality from a new perspective.

Key words: Yi Nationality; Bimo; Pierre Bourdieu; Field; Bimo Field

(责任编辑:张俊之)