

彝族古籍文献《苏巨黎咪》的秩序观念建构

李家鑫

(西南民族大学彝学学院,四川 成都 610041)

摘要:彝族古籍文献《苏巨黎咪》产生于唐朝初至中叶,记述了从上至君长到下至百姓的各种传统道德观念,蕴含着对秩序观念的建构,是彝族传统文化的重要载体。其主要内容可归结三个层面:强调君臣关系下的忠臣观念;以君主为主体的尚贤爱民的治理观;孝悌亲友、崇祖敬毕的和谐观及爱美向善的仁义观。该书是作者通过对儒家文化的学习以及有选择性地吸收和融合的产物,体现出作者出于维护统治者利益的、对稳定社会秩序的追求,把下层和上层、边缘和主流联系起来,增强了族群凝聚力和认同感,维护了君长统治和社会稳定,推动了当时彝族社会的良性转型和健康发展。

关键词:彝族传统文化;《苏巨黎咪》;秩序观念

中图分类号:D920.4;G256 **文献标志码:**A **文章编号:**1673-1883(2020)04-0008-05

On the Development of the Order Concept in Ancient Yi Literature *Su Ju Li Mi*

LI Jiaxin

(School of Yi Ethnic Studies, Southwest Minzu University, Chengdu, Sichuan 610041, China)

Abstract: Ancient Yi literature *Su Ju Li Mi* was created in early to the middle of Tang Dynasty. It records various traditional moral ideas from the top the tribe chief to the bottom the folk people. It contains development of order concept and serves as an important carrier of traditional Yi culture. Its major contents can be divided into three layers: the emphasis on loyalty to feudal chiefs from lower officials, the feudal chiefs' governance by valuing talents and loving the subjects, the harmonious society of filial piety and ancestor worship, and the idea of kindness and justice. It is a work created through writer's study, selective adoption and integration of Confucian culture, reflecting the writer's pursuit of a stable social order for the interest of the ruling class, through which the lower and upper classes, the marginal and the mainstream were all connected, the unity and identity of tribal groups were promoted, the feudal chiefs' rule and social stability were kept, and a benign transformation and healthy development of Yi ethnic society were boosted in those times.

Keywords: traditional culture of Yi ethnic people; *Su Ju Li Mi*; order concept

彝族古籍《苏巨黎咪》是彝族古代社会的法律文献,该书蕴含着丰富的彝族传统文化,其核心内容是秩序观念。彝语“苏巨”译为“教化人”“告诫人”之意,“黎咪”则是“关于人生观的学说”“观点”“箴言”之义。目前学界涉足《苏巨黎咪》的研究并不多,仅李琦等学者以彝族法思维生成和类型为研究视角,将该书内容涵括的法思维分为亲族思维、等级思维、互偿思维、原始思维等类型对《苏巨黎咪》进行了探讨^[1],该论文强调了法思维对彝族地区社会秩序的引导作用,但并未提及书中对于秩序观念的建构。因此,本文将从人类学视角探讨其文本对秩序观念的建构。

一、《苏巨黎咪》简介

《苏巨黎咪》成书于唐朝之云南磨弥部落。磨弥部即磨弥殿部落^①,是乌蛮部落之一。《蛮书》记载“第九程至鲁望,即蛮、汉两界,旧曲靖之地也。……岭东有暴蛮部落,岭西有卢鹿蛮部落。第六程至生蛮磨弥殿部落,此等部落皆东爨乌蛮也。男则发髻,女则散发,见人无礼节拜跪,三译四译,乃与华通。”^{[2]30-31}《新唐书·南蛮传》中亦记载:“乌蛮与南诏世婚姻,其种分七部落:一曰阿竿路^②,居曲州、靖州故地……六曰磨弥敛;七曰勿邓。土多牛马,无布帛,男子髻髻,女人被发,皆衣牛羊皮。俗

尚巫鬼,无拜跪之节。其语四译乃与中国通。大部落有大鬼主,百家则置小鬼主。”^{[3]6317}

由此我们可以知道,在唐朝时期,作为“彝家六祖”后裔的乌蛮部落发展迅速,地域也随之扩大,从大渡河到洱海西面、南面,从哀牢山到滇池一带,乌蛮部落相继建立了三十多个政权。唐朝磨弥部是云南北部七大乌蛮部落之一,且该部落位于暴蛮部落和卢露蛮部落之南,在滇东、黔西交界之处,起初在众多部落之间并不强大。在彝族社会运转到唐朝中叶笃慕(亦称杜牧、仲牟由等)系统之时,本书作者云南磨弥部的一位慕魁^③通过对磨弥部的献计献策使磨弥部发展壮大,其势力范围也不断扩大,《苏巨黎咪》也随之流传愈广,经历代传抄,经手阿芋路的世袭毕摩阿都乃索,再传至宣威地区和贵州的威宁妥底家支毕摩^④,并一直保存至今。

新中国成立后尤其是改革开放以来,彝文古籍文献的搜集整理以及翻译出版工作取得重大进展,20世纪80年代末,贵州毕节地区彝文翻译组在威宁彝族苗族自治县发现古代彝文文献《苏巨黎咪》(又名《苏巨黎咪数》),该书从维护部落政权的君长的统治利益出发,向当时的君长发出许多忠告,其中记录了彝族古代数位先贤的“教化”与“哲言”,以比愁阿兜、额苦迫默为代表的毕摩谋臣,在他们关于治国安邦的主张之中对各部落的君臣师等社会各等级阶层成员就伦理道德、社会责任义务等方面提出了规范和要求,并总结了成败得失以供君长治国安邦时引以为戒。

二、《苏巨黎咪》中的秩序观念建构

“没有社会秩序,一个社会就不可能运转”^[4]。人生活于秩序之中,人的存在是一种秩序中的存在,并随社会秩序的发展而发展。《苏巨黎咪》原文内容达15万字,是古代彝族社会通过“礼法合流”和“教人于刑”来维持社会秩序需要的产物,该书记录了古代数位彝族先贤的“苏巨黎咪”,大致可归纳为强调封建君臣关系下的忠臣观念;以君主为主体的尚贤爱民的治理观;孝悌亲友、崇祖敬毕的和谐观及爱美向善的仁义观。道德观念是传统文化的重要组成部分,《苏巨黎咪》中蕴含的道德观念,是教育发挥其对“人”的社会化功能,通过培养彝族古代社会中的“人”的共同价值规范以此来构建和维系社会秩序的重要表现。

(一) 忠君守职:强调君臣关系下的忠诚观念

文中提到“要顺从长者,君长和重臣,布摩三者是人杰,要忠于他们,如奴仆遵命,似妇女持

家”^{[5]41-42}。唐朝时期的彝族社会已经是兹(君)、摩(臣)、毕(师)三位一体的政治体制社会,兹作为彝族社会的政治和军事的领导者,处于整个社会的最高统治阶层,首先要考虑的是如何维护自己的统治,在教化方面首先应该考虑的就是培养忠于自己的臣民,通过臣民对君主的认同逐渐转化为对本部落的整体认同,借此来达到实现社会平稳运行的目的。所以忠诚首先是体现在对统治阶层的忠诚,听从人杰的命。对于忠诚观念的教化,彝族文献中多通过采用正反两方事例的列举来强化臣民对忠诚观念的认知,有如芒布家启用的慕魁阿诺阿古不忠“自始至终,把大的隐患留给君长,常用悄悄话,向君长进言,欠百姓的债,受百姓控告,领无志男人,到村寨里,杀百姓的牛款待人,牵百姓的马送他人”^{[5]280-281}。正因为臣子的不忠,最终导致“黎民妻儿哭,百姓妻儿诉”的民怨不断的局面。除此之外,忠诚观念还广泛存在于其他彝族文献之中,有如《布默战史》中德额戳嘎拉卖主求荣背叛了濯色兹莫,最终落得个用五马分尸处置,头被埋在地下,脖颈也被割掉的惨痛下场;《益那悲歌》中益那苦苦诺背叛孟组局阿邪,最终被鄂摩惩处,“剜眼又割舌,断脚趾手指,刮皮挖出心,直到折磨死”^{[6]45}。由此可见,忠君观念持久地存在于彝族古代社会中,并且由此形成了以君长为核心的绝对权威以及臣民对于权威的服从,在作者所处年代乃至后世,这不仅有利于维持长久君臣师三位一体的统治模式,也有利于各阶层政权的统一。

忠诚观念不仅仅体现在向上对统治者的忠诚,还细化于每个人在自身所处于社会的不同位置需要行使的职责或使命。如作为君长要有仇叩皮耐^⑤的风范,做决断时思路要敏捷,又在于判断,出巡须骑马,事必躬亲,平易近人。作为君长,胆子要大,要注意观察,不偏听偏信,要稳重如山。除此之外,还对慕魁臣子、布摩、司掌史和宣诵的摩史、司联络巡视和传达的布妥、司调解的素总头目、领兵的将领姆色骂色、弄恒(司仪)以及赤纣(佣人)乃至有教养的武士都做出了规范,对各个阶层做出了不同的要求,要求每个人都忠于自己的上层以及自己所处位置的使命。“如秋天分明,一个部族像一张弓,百姓像弓背,君长是弓弦,臣子是箭袋,武士和兵卒,是箭杆箭头”^{[5]65},每个人都各司其职,有条不紊,从而使得统治秩序得以稳定。教育“确立起在他所生活的社会里被认为是所有成员都具备的身心状态;被某一群体(种族、阶级、家庭、职业)认为其所有成员都应具备的某些身心状态。”^[7]通过对各个等级的

职责制定相应规范来厘清各个阶层的位置,通过对其思维认知树立一个稳定的框架,以此来维持等级有序的社会结构。

对此,文中提到在各个角色间又存在严格而浓厚的等级观念,布摩或是慕魁臣子需要先问君长或主人,不能自作主张,如“君长掌权,问臣为上策,而臣先问君才好”“宗谱有秩序,布摩先问主人才行”^{[5]2-3},在此种情况下特别强调一种“屈从性”,即使自己掌握主动权,是对方屈从于自己,如果屈从于别人,则只能剩下乞求和最后一口气。在强调森严的等级观念的主次有序的社会状态下,下层的自作主张无疑是对固有稳定的秩序的极大挑战,因此书中极大地反对这种做法,正如上文提到阿诺阿古自作主张,最后使得芒布家百姓遭受了严重的土地和财物损失。等级观念在彝族社会十分盛行,乃至现在仍有残余。古代彝族社会分为“兹”“莫”“毕”“革”“卓”等五个阶层,虽经民主改革后允许各阶层的通婚,但“安加”“呷西”阶层还是有婚姻等级的限制,究其原因,还是等级观念残余浓厚所致。

(二)尚贤爱民:以人为本的治理观

文中大篇幅通过贤和庸的对比论证和比喻论证来说明贤对于维护一方政权统治的好处。如将庸君、庸臣、庸毕摩发号令分别比作“白老鹰”“鹿群犬吠”“白公鸡”;而将贤君发号令比作“水中捞月”,将贤臣做决断“深山猎鹿”,将贤布摩祭祖比作“使大船桨”,贤的君长能够造福一方百姓,庸君只能搜刮乡里,无所作为。荀子曾提出“庶人安政,然后君子安位。传曰:‘君者,舟也;庶人者,水也。水则载舟,水则覆舟’”^[8]。君王与臣民之关系就好比是舟和水,君已存于臣民正如舟依存于水,正文中亦有相似观点,如“君长身边的百姓,就像屏障,就像盔甲与矛戟”^{[5]43},同样强调了人民对于君长的重要性。彝族在唐代发展为“笃米”(或称“笃慕”系统),此时“六祖”后裔“乌蛮”各部崭露头角,建立如林的部落政权,各部君长为维护和巩固本部的世袭宗法制统治争相笼络人才,在这样一个情况下,君王只有重视臣民才能维持宗法制的稳定。

土地是百姓的根本问题所在,因而,君长需爱民,就需要在对待百姓时“赐给土地是第一,过得自在是第二,分给奴仆是第三”^{[5]49},不仅要赐给土地,君长为代表的统治阶层也要重视稼穡,并且世代承袭这一传统,有一定的种植经验,带领百姓免遭饥饿的困扰。土地本身具备养育承载功能以及文化功能。在社会生产力水平低下和人口数量不断增强的情况下,君主通过将土地赐予臣民,一方面是

发挥土地自身的养育和承载功能,让土地尽可能地利用最大化,以此来养活臣民自身,并让其在此基础上开展生产生活,缓解由此激化的人地矛盾,另一方面也是当时诸蛮争相发展的需求所致,土地成了诸侯驾驭臣民的一大砝码,因为人口数量的不断增加,土地呈现出稀缺性的状态,君王赐予土地更多的是维护统治,激发臣民去兼并他部来获得土地的动力,再一个就是发挥土地的文化功能,通过土地这一情感载体来激发臣民的乡土意识,追求一种人固定在土地上的稳定状态。

部落需求贤能之人造就了彝人积极参与政治的价值取向,正如书中所言“万世值得者,一是为官者,而是为农者,三是为牧者”。在尚贤的氛围之下,有知识的人就成为大家所敬佩的人,如彝族的毕摩要“掌握哎哺、采舍知识^⑥,犹如大柜锁得牢”^{[5]221}。君长有学问,以史为鉴,才能“通情达理,使愚顽开化”^{[5]223-325};为臣有学问,才能“施展各种才能,发挥全部智谋”^{[5]223-325};布摩有学问,才能“依礼仪作完美祭祀,子孙昌达”^{[5]323-325}。由于对知识的注重,使得唐朝中叶彝族社会笃米时期造就了如额苦追默等一批具备治国安邦谋略的知识分子,形成了彝族社会“百家争鸣”之盛况。

(三)孝亲敬祖:孝悌亲友、崇祖敬毕的和谐观

《尔雅》中将孝定义为“善父母为孝”^[9]。彝族是一个崇尚孝文化的民族,《苏巨黎咪》中存在丰富的孝道文化,这不仅仅体现在世俗层面的孝敬父母、悌爱亲友,在宗教层面也要求祭祀祖宗,尊敬毕摩。

彝族人民将孝敬父母视为个人德行的首先表现。《孝经》中曾说道:“子曰:‘孝子之事亲。居则致其敬。养则致其乐。病则致其忧。丧则致其哀。祭则致其严。五者备矣。然后能事亲。’”^[10]侍奉双亲过程中,不仅要满足父母物质上的需求,还必须尽可能地满足父母心理上的基本需求。其中,满足父母物质上的需求是前提,而满足父母物质上的需求同样为子女应尽的义务。“赤子待父母,面面俱到是第一,唯命是从是第二,通情达理是第三”^{[5]17},孝敬父母既要面面俱到,无微不至,更应顺从且合理,这与《孝经》所言有异曲同工之妙。在三位一体的政治体制下,君长作为最高权威,一定意义上来说也是整个部落氏族的“父母”,在家国同构的语境下,孝敬父母的延伸形式便是对于君长的忠贞不贰。但不同的是,除了双亲为至亲外,舅舅扮演了极其重要的地位,如“外甥贤者舅舅有荣誉”“舅舅的根底,世间无人能及”^{[5]85}等。舅舅的地位,无论是在婚丧嫁娶还是在人际称谓上都是不可撼动的^[11]这

一方面归于彝族长期母系遗风的影响,另一方面也归功于现实利益的需要,军事战争时舅舅是外甥最强大的后援支撑,舅舅的实力往往影响着战争的最终走向,如《布默战史》中濯色兹莫遇害后,其夫人禄氏(兹模阿琅)回其后家乌蒙避难,最终在舅家的帮助下,兹摩阿格(安胜祖)得以成长,最终帮助清廷平剿吴三桂叛乱得以洗刷冤屈,回归水西故里。

克明俊德,以亲九族;九族既睦,平章百姓;百姓昭明,协和万邦^[12]。除了孝敬至亲外,对待别人应该有谦虚的态度,应“迎四方客人,款待四方客”。阿仁咪笃正是在嫁人时露尽锋芒,最终害了阿格奢色,也还得自己被麻绳勒死^{[5]129-131}。“家风好而子孙知识足,家风好而有传统”^{[5]130}。阿仁咪笃之所以落得如此下场,正是对家风重要性的反面例证。

在各阶层相处方面,秩序是“事物的灵魂”,书中通过教育向人们提出留有余地这样一个臣民尚不具备的规范和认知框架,来维持稳定的社会秩序。如君臣相处留有余地使得号令才有威力、布摩与主人相处留有余地使得宗谱能理顺、家族相处留有余地使得祖宗心不欠、亲戚相处留余地使不相互有怨情、彝外族相处留余地使得双方免于战祸、人和土相处留余地使取舍自然,在各方面都留有余地,避免极端化。虽然彝族内部征伐不断,但是各部落之间还是秉承留有余地的原则,并不赶尽杀绝,而是战后各有迁徙,由此某种程度上也促进了各部落间的交流融合和文明传承。

在君、摩、毕三位一体的政权体制下,毕摩在彝族社会中扮演了重要角色。“祖先崇拜是原始宗教的核心,其中以祖先崇拜与人类的现实生活最近,对部落祖先、宗族祖先和家庭祖先的崇拜,是原始人类自我意识增强的具体表现”^[13]。祖先在秩序构建扮演着双重角色,一方面,奉祀好了会保佑后代,另一方面,如果奉祀不周,祭奠不勤,则会影响后代的发展,甚至危害后代。“家之有谱,犹国之有史”^[14]。宗谱是记录族群历史的重要载体,“重视宗谱者,得到殊荣”^{[5]15}。如支友阿踏,不理宗谱,祭祖吝啬,最终使得君长和百姓分心,长幼不分。启斗阿哼勤于祭奠使其地方得到祖先护佑,免于西部六力士的攻占,而米祖格孟维占猪蹄“不依规矩占卜,不顺从天意,不向神献祭”^{[5]131},使得祖先被冒犯,家中连连出事。彝族是迁徙的民族,对于祖先的崇拜不仅是对祖先开创基业的族群历史的认同,更是彝族民众对于自身位置的一个认定,也是加强族群意识的表现。

毕摩作为彝族传统社会中的知识群体,掌握丰

富的天文、地理、哲学等知识。长期落后的生产力及频繁的战乱使得古代彝民产生了自己的“灾难观”:第一种灾难是天灾,“世上降灾荒,日月反常,天气变坏,土地受灾,君长府里设丧场,臣子面前告荒声四起,布摩以鸡骨为食,百姓流离失所”;第二种灾难是战祸,“好胜起战祸,争强遇劲敌,争一席之地,损价值上千的马匹,争属民奴隶,失去值上万的汉子”;第三种则是地位的丧失,“君位虽世袭,让人用武力篡夺,臣位虽世袭,让人用武力夺去,子孙不继承权位,把毕濯丧失”^{[7]33-38}。若要避免灾祸,就要清除污秽。一种模式如果想要保持下去的话,就一定要将不洁和污秽排除在外^[15]。

遭受贫困、动乱、诬陷、雷神、鬼怪等灾祸时,高强的毕摩是禳灾的主要途径。因此要“请有德行的清高布摩,设庞大的神位。先献大绵羊,再献大肥猪。布置好场面,清扫自己住所,送污秽到荒山,送污秽到野外”^{[5]319-320}。但是毕摩本领、修养的高低决定了仪式的有效性,如“贫与灾为伍,莫用坏布摩除灾,灾与荒为伍,莫用坏布摩解灾荒”^{[5]296},好的毕摩可以帮助除秽驱邪,带来幸福洁净,而坏的毕摩只能适得其反。涂尔干认为“宗教明显是社会性的”,而宗教仪式则是“在集合群体之中产生的行为方式,它们必定要激发、维持或重塑群体中的某些心理状态”^[16]。毕摩通过举行宗教仪式,一方面是为族群禳灾祈福,另一方面则是通过仪式这种集体性行为来保存族群记忆,增强族群凝聚力和认同感的表现。

(四) 惩恶扬善: 强调爱美向善的仁义观

“美是唯一的,追求美是第一”^{[5]395}。如以彝族服饰为例,在彝族服饰的图案中,动物题材是一大类,其中包括与彝族人民的生产生活息息相关的兽类、家畜等。在这些动物中最为典型的是虎,虎也是彝族服饰中最常见的动物纹饰,通常用对涡卷线条来表示圆睁的虎眼,彝族首领、巫师酷爱用虎皮装饰自身^[17]。虎图案作为美观的象征,一方面是彝人出自对虎图腾的崇拜,来时刻铭记自己是虎的后裔,换而言之,这就是对于祖先的崇拜与敬畏,另一方面也是将万物神圣化,对万物有灵的坚信。

但文中反映的不仅仅是表象的美,更多的是内在的美,内在的美则表现在对存心不良的警戒和对信义的注重。文中通过对存心不良以反面式列举来说明心存善恶的两个截然相反的路径,不仅强调恶行对于自身的影响,还推及子孙后代,无论是现世报还是来世报都有所叙述。如恒索启阿欧因为存心不良,抗天地的租税,结果“遭雷劈死,灵位也被雷击”^{[5]116},存心不良不仅会影响到自己的发展,亦

有可能影响到后代的生存与发展,如“存心不良的人,口出恶语,行为坏的人,死后无归宿,不见君王面,根基受侵犯,子孙也卑贱”^{[5]117}。文中不仅树立了“恶”的榜样,也相对地树立了“善”的典型。心存善良的人则会得到好结果,东部的默遮扯勒,注重信义,让能人顺从,最终开疆拓土。在善与恶的对比中,作者通过惩恶扬善的事例充分诠释了善。

仁义观还表现在对于欲望的克制。“故天将降大任于斯人也,必先苦其心志,劳其筋骨,饿其体肤,空乏其身,行拂乱其所为,所以动心忍性,曾益其所不能”^[18]。成功与对欲望的克制往往存在必然的联系。“求衣食心别厚,日后自主有作为,贪婪占据心灵,容易被衣食主宰”^{[5]213}。彝族居于高山密林之间,不乐观的环境却有着乐观的心态,一部分就在于对衣食贪婪欲望的克制,因此也造就了彝人脚踏实地的性格,布摩陇邓阿仇脚踏实地得以见多识广,慕勾杜阿借脚踏实地得以德高望重,播勒家阿俦踏实换就官运亨通。在强调实干的社会环境下,是非口舌的人就成了反面典型,“是非口舌,因出风头而起,利舌巧言,引起是非口舌,因口舌生祸端,咎由皆自取。”^{[5]94-95}支尼目柔搬弄是非口舌,被摄到吐尼珐大岩,吊在了悬崖上;阿收笃毕造谣生事,被舅舅额吉用刀穿通了头。因为是非口舌生了祸端,最终害人害己,可见古代彝人对务实的推崇至深。

由此可见,《苏巨黎咪》中的道德观念无一不在反映着幕魁希冀通过道德规范来唤起和培养臣民自身的道德状态,以此来维持以君长为绝对权威的等级秩序。忠诚观念强调君臣关系,通过培养和强化臣民的忠诚观念,尤其是忠君观念来达到下级对上级的认同乃至是屈从,而各安职守则是通过对各个等级的职责制定相应规范来厘清各个阶层的位置,强化各个等级间的区别以及各个角色对于自身等级的认同,以此来维持等级有序的社会结构。这在唐朝时期各部争霸的情况下,这种做法无疑是正确的。文中要求君长要有尚贤爱民的治理观念则是认清了当时社会情况下人才和人民对于统治的

重要性,通过人才发展部落,通过人民维护部落,重视知识造就了贤能积极参政的价值取向,而重视民本则激发了臣民的乡土意识,使土地逐渐成为民众情感的重要载体。孝亲悌友则成为彝族孝文化的重要组成部分,也增强部落内部的凝聚力,促进了民众将部落视作一个整体的大局观念;留有余地则避免了过度极端化导致的文化对立,形成了各部落间相互排斥又相互依存的格局。祖先崇拜是对祖先开创基业的族群历史的认同,更是彝族民众对于自身位置的一个认定,也是加强族群意识的表现,毕摩作为连接人和鬼神间的中介,有严格的要求限制,而其进行宗教仪式一方面是为族群禳灾祈福,另一方面则是通过仪式这种集体性行为来保存族群记忆,增强族群凝聚力和认同感的表现。仁义观则一方面通过对美的追求来树立惩恶扬善的价值取向,另一方面则通过对于欲望的克制逐步形成了彝人务实的风格。

三、结语

磨弥部落处于滇黔交界之地,虽远离当时儒家文化的核心区域,但文中内容却处处当时幕魁学习儒家文化的身影。在当时的彝族社会是兹、摩、布三位一体的政治体制下,忠于皇帝统治转化成了忠于部落的君长的观念,儒家强调的等级有序则被细分成了各等级应尽的职守义务,孝悌亲友成为彝族孝文化的重要组成部分,尚贤爱民则是民本思想的延伸,惩恶扬善的价值取向是儒家仁义观的具体体现,这一切都体现出儒家思想在云南的传播范围之广以及影响之深。而当时的幕魁则是深受儒家文化影响,通过对儒家文化的学习以及有选择地吸收和融合,进而创造出《苏巨黎咪》,这也体现出当时彝族文化相对于儒家文化的包容性和主体性,另一方面,《苏巨黎咪》体现出作者出于维护统治者利益及对稳定社会秩序的追求,把下层和上层、边缘和主流联系起来,增强了族群凝聚力和认同感,维护了君长统治和社会稳定,推动了当时彝族社会的良性转型和健康发展。

注释:

- ① 此处采用《中国彝族通史》说法,亦名磨弥斂部落。
- ② “阿竿”当为“阿芋”之误。
- ③ 幕魁,亦作“穆魁”,是彝族中的“摩”(耄),在彝书《土目姓氏仪礼论》中和“更苴”“濯魁”同为师保,总众务为一秩。
- ④ “毕摩”与后文“布摩”同义。
- ⑤ 仇叩皮耐是米靡第十五代君长,为后代君长楷模。
- ⑥ 彝族的哲学、天文、地理、历法等知识。

人类共有的精神家园出发。在美洲大陆那片茂密的原始森林内万物记录了战争与杀戮,文化支离破碎,残存的文化承载事物进入了家庭博物馆。在《印第安斧头》中诗人感慨印第安人曾用于英勇杀敌的武器如今只能静静躺在博物馆里,让人观赏,其实在这里诗人是在透过表象的书写,其实躺在博物馆里的不仅是战争的武器,更承载着一种抗击外来侵略守护家园的精神。当一切失去精神的寄托以后,只能成为任人摆布。没有了精气神的文化,是一种腐朽的文化,即使躺在博物馆里受到很好的保护,也无法见光,一旦见到光将会腐烂。诗人站在陌生的土地上,对着陌生的文化,返照母语文化,长期在国外生活的朋友在与我交流的时候

他的母语已经跟不上他想要表达的欲望,语言这种人类特有的符号系统,他是一切文化的载体,就像一个容器作用于文化,失去语言符号系统,母语也就支离破碎,没有了承载物,那么就没有了这一承载物最终需要的共同的民族精神。所以只有打破虚镜子,向内求真才能认识自我求得发展。

四、结语

通过研究发现,阿库乌雾的诗歌语言、诗歌意象来源与母语世界,同时吸收了他者文化,在他者文化中他不断审视自我文化,向内求源。一个有影响力的少数民族作家必须立足母语世界,又放眼他者世界,才能让母语文化的河流一直向前流动。

参考文献:

- [1] 拉康,拉康选集[M].褚孝泉,译.上海:上海三联书店,2001.
- [2] 刘俐俐.文学人类学写作的性质与作为——阿库乌雾人类学散文集《神巫的祝咒》述论[J].西南民族大学学报(人文社科版),2010(2).
- [3] 耿占春.在混血中寻求美德——论阿库乌雾的民族志诗学[J].当代文坛,2013(3).
- [4] 梁昭.彝人诗中的印第安——阿库乌雾《凯欧蒂神迹》的跨文化书写[J].民族艺术,2016(1).
- [5] 李国太.文化交融时代双语写作的诗学特征——当代彝族诗人阿库乌雾母语诗学刍议[J].中央民族大学学报(哲学社会科学版),2018(1).
- [6] 周芸芳.阿库乌雾现代诗歌创作的语言文化策略[J].西南民族大学学报(人文社科版),2018(1).
- [7] 阿库乌雾.冬天的河流(彝文)[M].成都:四川民族出版社,2014.
- [8] 阿库乌雾.混血时代[M].北京:作家出版社,2015.

(上接第12页)

参考文献

- [1] 李琦,张学立.《苏巨黎咪》法思维的生成与类型[J].贵州民族研究,2019(9):52-60.
- [2] 樊绰.蛮书校注:卷一[M].向达,校注.北京:中华书局,1962.
- [3] 欧阳修.新唐书·南蛮传[M].北京:中华书局,1975.
- [4] 邹吉忠.自由与秩序[M].北京:北京师范大学出版社,2003:196.
- [5] 王继超.苏巨黎咪[M].贵阳:贵州民族出版社,1998.
- [6] 阿洛兴德,阿候布谷.益那悲歌[M].贵阳:贵州民族出版社,1997.
- [7] 涂尔干.道德教育[M].陈光金,沈杰,朱谐汉,译.上海:上海人民出版社,2001:309.
- [8] 王先谦.荀子集解·王制篇第九[M].沈啸寰,王星贤,点校.北京:中华书局,1988:152-153.
- [9] 朱熹.四书章句集注·尔雅·释训:第三[M].北京:中共中央党校出版社,1996:393.
- [10] 朱熹.四书章句集注·孝经郑注疏·纪孝行章:第十[M].北京:中共中央党校出版社,1996:274.
- [11] 蔡富莲.论凉山彝族社会生活中的舅父[J].成都:西南民族大学学报(人文社科版),2007,28(2):38-40.
- [12] 孙星衍.尚书·尧典[M].陈抗,盛冬玲,点校.北京:中华书局,1986:6-8.
- [13] 孟慧英.彝族毕摩文化研究[M].成都:四川民族出版社,2002//余舒,黄卫华,吴祀,等.从《指路经》探索彝族文化内涵——以威宁《指路经》为例[J].毕节学院学报,2010,28(2):27-30.
- [14] 吴礼明.方志、宗谱视角下的历史教育[J].合肥:科教文汇,2014(1):127-128.
- [15] 玛丽·道格拉斯.洁净与危险[M].黄剑波,译.北京:民族出版社,2008:51.
- [16] 爱弥尔·涂尔干.宗教生活的基本形式[M].渠东,汲喆,译.上海:上海人民出版社,1999:54,11.
- [17] 郭小影.从彝族服饰图案看其文化观念[J].北京:民艺,2018(S1):75-81.
- [18] 焦狗.孟子正义·告子章:下[M].沈文倬,点校.北京:中华书局,1987:864.