

doi: 10.16104/j.issn.1673-1883.2023.01.009

毕摩特依·毕摩·毕 ——基于卡塔西斯谱系的辨识

史 军, 安群英

(西南民族大学图书馆, 四川 成都 610041)

摘要:毕摩特依是毕摩沿袭“残缺”传统的“书写”作品,具有诗性的特质,其所指是通过“毕”这个“说唱艺术”的能指实现的。因此,毕摩特依、毕摩、毕三者只有共在,才能构成一个完整的模仿或叙事方式的“说唱”场域,各异的毕摩、毕摩特依、毕的组合凭借各自的结构力量占据空间、决定运作逻辑。卡塔西斯(Catharsis),作为亚里士多德《诗学》的叙事功能,依之可以理解与解释毕摩特依、毕摩、毕共在中聚焦于伦理、心理、宗教等视域的“净化”“陶冶”“疏泄”——即“卡塔西斯”的场和力。

关键词:毕摩;毕摩特依;卡塔西斯;毕;彝族

中图分类号:B933 **文献标志码:**A **文章编号:**1673-1883(2023)01-0054-07

Bimo Books, Bimo, and Bi Rite: Identifications Based on Catharsis Method

SHI Jun, AN Qunying

(Library of Southwest Minzu University, Chengdu, Sichuan 610041, China)

Abstract: Bimo Books are written works by Bimo following an "incomplete" tradition. They have poetic characteristics, and their references are realized by the signifier of Bi Rite, a kind of talking-singing art. Therefore, only when Bimo Books, Bimo and Bi Rite coexisted, could they form a unified imitative or narrative field of talking and singing. Different combinations of Bimo, Bimo Books and Bi Rite take up spaces and determine operational logics by virtue of their respective structural forces. Based on the Catharsis method, the narrative function analysis of Aristotle's *Poetics*, this paper tries to interpret the coexistence of Bimo Books, Bimo and Bi Rite, which focuses on *Purification*, *Edification* and *Persuasion* in areas of ethical, psychological and religious views, namely the operational logic of Catharsis.

Keywords: Bimo; Bimo Books; Catharsis; Bi rite; Yi people

书写符号系统中的每一个符号或每一组符号有其特定的能指和所指,入其表层结构的组合和聚合可以窥探深层结构。毕摩特依(ꞑꞑꞑꞑ)是毕摩(ꞑꞑ)沿袭“残缺”传统的“书写”物,若当面临两套截然不同的符号系统时,“毕摩特依”的“书写”须谨慎。

一、重构毕摩“经”书

“毕摩特依”属彝文文献或彝文典籍,川、滇大小凉山地区毕摩从事各种宗教活动时所诵读的各种经典的总称^[1],是相对口承文本而言的。到目前为止,学者们一触及“毕摩特依”,概将其译为“毕摩

经书”,窃以为不妥。原因是,“毕摩特依”浩繁卷帙,不仅涉及人文社会科学,也涉及自然科学,且就文本的内容而言,规范彝文之前无论以血、碳血、墨汁等书写在帛绢、绵纸、宣纸、布料、藁纸等的文或图还是之前更早的骨、皮、竹、石、木等上的刻文,作为“夷经”^[1]不仅以区域而异,而且以毕摩个体而异。毕摩作为“本土知识分子群体”^[2],派系林立,各自为阵,按其司职语境解析,普遍存在一个遮蔽的软肋即毕摩在“夷经”传承中固着“毕摩特依”的“残缺传统”^[2],这种前见为后叶毕摩提供了诠释的空间——或扩或损,故孕育了“夷经”。一方面,“夷经”在传

收稿日期:2022-09-23

基金项目:四川省高等教育人才培养质量和教学改革项目:西南民族大学“互联网+美美语共”的民汉多语言智慧学习与教育平台建设的实践探索(JG2021-440)。

作者简介:史军(1966-),男(彝族),四川盐边人,博士,副研究馆员;研究方向:民族学,文献学。

承中部分种属内容错位而现“似曾相识”的笔墨;另一方面,“夷经”在毕摩代际传抄过程中虽惯古却有失原文本的尊重,或主观臆断地对原文本文字结构进行改动如笔画的随意增减,或对原句中句数或字数有所增删,长此以往沿袭数代,部分内容或逐代缩水甚至失传,或增其羽翼甚至不断更新,这无疑也是一种沿袭的诠释、论注,若能做到主观“成见”与文本“成见”融合,也不失为一种赋予效果历史的诠释。如是,“夷经”的这种遗制传统使其“和而不同”获得新生,逐渐获得合法化。或许,“毕摩特依”就是这样通过永久性“理解的理解”成为时间距离中的“夷经的夷经”代际相传,不过,它在诠释进程中不免依附于彝族原始宗教观念中的鬼神作威慑力(暂且不论毕摩或为获取功利或增加神秘感等),以毕摩“半神半人”的超感力和“特依”不容置疑的神授力,尽显君子“三畏”彰“三不朽”^③,于是“毕摩特依”逐渐成了具备伽达默尔所说的“效果历史”的解经文本。

至此,可以断定:现存的毕摩文献典籍不仅是“毕摩经书”,而且不乏文字训诂意义上对毕摩典籍“经书”的注释(如传、论、义训等)或从神学意义上诠释的“毕摩纬书”或“毕摩讖纬”。或曰“毕摩经纬典籍”较为妥帖。只不过谁经谁纬一时无从稽查辩解,或从现留存且当下惯用的“毕摩特依”与原文本内容的多寡、详略、是否为显学等比较来考据、推断是为安稳,这势必潜藏着某种需要“补余(complement)”的契机,存在着因为不可遏止的异化而造成的“形迹(trace)”,亦即“毕摩特依”难免呈现“‘经’有真假导致‘纬’以释‘经’;‘纬’有真假导致‘讖’以释‘纬’”^[3]的误读。这实际上不仅彰显了“毕摩特依”“残缺传统”之势,也是“毕摩特依”经典神谕的归宿,俨然“一二陋儒援饰经文杂糅讖纬献媚工谀,讖纬术数为后世所托以愚天下”^[4]。诚然,毕祖阿苏拉则的毕摩特依作为文本(text),从圣性上就是作品(work)或是可读文本(readerly text)^④,其后毕子毕孙对其始作的不断编织即是文本(text)或可写文本(writerly text)。因此,毕摩特依处于“互文”(inter-text)即经纬交织而内容不一的异变也在情理之中,因为作为文本的毕摩特依仅仅是一个踪迹,其经验是一种临界经验,作者兼读者的毕摩们(直接接触毕摩特依的一般是毕摩)按照一个给定毕摩特依通过毕——能指踪迹追踪下去,进入共同参与的言空间建构文本意义,彰显毕摩特依“作品用手来把握,而文本则是用语言来掌握”的读写序列,对“同一个人提供许多不同的意义”^⑤。也就是说,毕摩特

依是延异、播撒的,留下的只是形迹,语境赋予的汉译名称值得斟酌。

二、毕摩特依·毕摩·毕的卡塔西斯谱系

毕摩特依是毕摩沿袭“残缺”传统的“书写”文本,其所指是通过“毕”^⑥这个能指实现的。“毕”作为一种“说唱艺术”^[5],毕摩是“特依”^⑦的陈述者或者模仿者,参照马克思·韦伯的分类,毕摩是一个卡里马斯型^⑧的权威,基于彝族宗教建构的“三界观”——天上界即天人居住的“世姆恩哈”(ᠰᠡᠮᠡᠨᠬᠠ)、地上界即凡人居住的“世姆恩芝”(ᠰᠡᠮᠡᠨᠵᠢ)、地下界即微型人“德措”(ᠳᠡᠴᠣ)^[6],建构了柏拉图式的理式世界、现实世界以及艺术世界,以呷哈(ᠮᠠᠬᠠ)(祭祀类)和呷机(ᠮᠠᠵᠢ)(巫术类)两分“特依”或尼木(ᠨᠢᠮᠤ)(斋祭类)、库色(ᠴᠤᠰᠡ)(占卜类)、斯祭(ᠰᠢᠵᠡ)(驱咒禳祓类)三分“特依”^[7]作为模仿的标本展现“卡塔西斯”的功效。

“卡塔西斯”(katharsis)一词原为古希腊医学术语,最早见于公元前5世纪西方临床医学之父希波克拉底对“保持体格锻炼和营养饮食之间的平衡”^[8]诠释,“而古希腊时代的医术往往是和宗教结合在一起的,所以作为悲剧之目的卡塔西斯亦可以是宗教意义上的净化或者净罪”^[9]。自亚里士多德时代始,卡塔西斯是一个可涵盖医学、宗教、伦理学以及文艺等的通用原则或普遍规律的流行术语,基本义项为:一是洗净、洗涤;二是宗教术语及其引申义,即净化、净罪以及情感的净化;三是医学术语及其引申义,即清泄、排清;情感的宣泄或是情感的加强或抑制^[10]。本论鉴于目前国内学界不同的理解与阐释的三分译法即朱光潜和缪灵珠等人的“净化”说,罗念生的“陶冶”说,陈中梅的“疏泄”说,主要聚焦于伦理学、心理学、宗教学视域追踪其存在的沉浮。

(一)伦理之端

毕摩特依是毕摩用于宗教仪式等方面的经典著作,多为五言诗歌体,也有七言、九言、十一言^[11]。这种诗性的毕摩特依蕴含着罗念生“陶冶”意义上的卡塔西斯,其功用也即“在于教化,诗人通过事件教导道德品质”^[12]，“一种道德上的教育作用”^[13]。如是形而上情结可沿谱系而窥：

首先,毕摩通过“特依”之“毕”(ᠪᠢ)展现义理,有彝族“尔比”(ᠡᠷᠪᠢ)(俗称格言或熟语)为证:“毕摩施‘毕’依经义,苏尼(ᠰᠤᠨᠢ)舞巫靠神灵”;“德古(ᠳᠡᠭᠤ)^⑨靠聪明,毕摩遵‘特依’”。这里的经义、特依也即义理(由引申或转义的阐释)，“毕”之义理源——卡塔西斯即是基于一定的社会阶级基础,构建一些道德

训诫和为人处世的学问以维护彝族社会等级制度的合理性和稳定性。因为“作为彝族原始先民信仰原始宗教之产物的毕摩,在彝族进入阶级社会以后,随着原始宗教逐渐被剥削阶级接收、利用、改造而打上了阶级的烙印以后,他们继续宣传、解释、执行的原始宗教则是已带上了阶级内容的宗教”^[14]。况且,毕摩早先是政教合体的首领,只是后来成为随历史条件改变而变动的社会阶层。如毕摩在晋或之前曰酋长,唐宋时曰鬼主(既是政治统治者,又是宗教首领),元明清初谓之大奚婆、大覓幡(酋长的智囊即佐政的巫官)等,清初至今称毕摩(专司宗教职事的祭司)^[15]。其权力和地位虽说一代不如一代,但他们“利用他们的社会地位和政治力量,对原始宗教加以改造并转化为宿命论、天命论和血统论后,就具备了‘人为宗教’的某些特征,即‘多少是人工造成的’宗教。奴隶主和大毕摩把它作为愚弄和奴役彝族人民的得力精神工具”^[15]。彝族“生命靠上天,吃饭靠主子”“贫富靠命运,寿命靠上苍”等类此“尔比”在民间固化是“这些大毕摩利用自己掌握的宗教文化知识来为统治阶级服务”^[15]的代言词和辩护词。正是毕摩“引导人民祈祷鬼神来消除自然界和社会力量所带给或可能带给自己的灾害,从而瓦解人们同自然界和反动统治阶级作斗争的意志……使本民族在天灾人祸的袭击下束手待毙”^[11]。最终的归宿是“民可使由之,不可使知之”。

其次,毕摩“神道设教而天下服”,即体悟玄妙的天道用以教化众生,开辟一个既通鬼神,又通人寰的阈限^①空间,搭建了一个交通的平台,他们自己也就“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’”^[16]。其调解以毕摩特依为中心的理或者道^②获得信靠,也即彝族民间将情感寄托或聚集到毕摩这个特殊的身份核心之上,随着情感的寄托,人们渐渐对该身份认同核心产生了敬畏感,并进一步神圣化保障其身份的稳定性,从而促成了彝族原始宗教认同机制的神圣化。毕摩特依的内容也就成了神圣化的毕摩至理语录或箴言,凡间之人依从毕摩的言和行推行了世俗世界秩序的有序、一致和永恒化。如《预匡记(母)》(彝语叫《ꞑꞑꞑ》)男性病历、女性病历、十二生肖病历等皆贯“日、月、年”渗透,本有变数的病因病果却由天道秩序而固化为亘古不变的定律。因毕摩的前见确立一种惯习^③——“我们的世界总是在宇宙的中心”,可见毕摩神道设教的用心。

再次,毕摩推崇“慎终追远,民德归厚矣”之孝益。彝族毕摩虽跌出议政之闕,但他(们)还是“实施精神统治即神权统治者”^[11]。沿其职能推崇孝道,彝族世代受之化育而立德。特别是纯毕摩^④,他们主要从事呷哈(ꞑꞑ)即“路上方”(祭祀类)之“毕”,也叫“尼木措毕”(ꞑꞑꞑꞑ),司职有关安祖灵、洁祖灵、送祖灵等仪式的祭祖大典,力图以孝获得所祈之福,“形成了用神权思想来解释自然宗教信仰体系,形成了崇祖信天、人神合一、万物有灵、鬼魂等宗教信仰理念”^[17]。其形而下的事像(器)如祖先祭祀大典、父子连名等可以窥探彝族祖先崇拜的形而上(道)之端,而正是如是道器相依,顺“慎终追远”而应“民德归厚”。

综上所述,毕摩特依的卡塔西斯“是一种净化人的道德观念的手段,卡塔西斯可以纯净人的心灵,提高人的道德意识”^[18]。

(二)心理之端

卡塔西斯,按亚里士多德《诗学》“悲剧”定义中提取出来的内涵为受众在“怜悯”和“恐惧”中情感表露或宣泄时所立之功——“疏泄”,一种心理健康力,它有“心理与情感的指向维度”^[8],是“作为一种心理功能而存在的”^[18]。以此审视毕摩特依文本的时候,其卡塔西斯之功实际上就是“圣神”之光投射到身心的一剂慰藉良药,如《祭祖经》奉行“祭之以礼”^[19],其旨发端于逝者亲属表达对逝者的缅怀、敬重甚至崇拜等“播撒(dissemination)”进程中寻求心理慰藉的“疏泄”:

1. 毕摩:链接“天界”和“人界”的“赫尔墨斯(Hermes)”

彝族对人的生与死配上了相应的生境,生者生境为“世姆恩芝”(ꞑꞑꞑꞑ),意为人界,死者生境为“世姆恩哈”(ꞑꞑꞑꞑ),意为天界(神鬼界)。传说两界原来是交通的,只因蚂蚁和夹板虫咬断了连接的交通线,两界自那以后绝通。所以,至今毕摩“尼木措毕”(祭祖等祭祀活动)时念“蚂蚁夹板虫自有天谴,阻断天人交通罪无赦(意译)”等咒语和女性颈项戴上红线与蓝线连接的线链,男性颈项戴上白线与麻线连接的线链,此两举措也即沉迷“天人交通”的隐喻印证。然二虫对天人枢纽的毁坏却为半人半神的毕摩易为生死二界的“赫尔墨斯”(信使)提供了契机,半神半人的毕摩作为中介,担负起传与生者神谕、报与逝者(一般是魂魄易为神而非鬼)祈求的“连天接地”职责。毕摩祭祖“毕”的进程中所做的一切正是承办祭祀者(一般是逝者的后辈)心愿表达的部署,如“毕”的祭品有饭、药、牺牲等,祭

品的轻重视家支实力、经济能力等而异,譬如牺牲有鸡、猪、羊、牛类不等,“借以表达对死者的哀思”^[20]。具体说来,活着的亲人是不能与逝者“显现”一种活性的对话,因为逝者是不“在场”的,亲人的哀思即是一种被压抑的欲望、情感,若得不到有效的疏泄或释放,可能会产生焦虑等情绪,甚至会诱发精神疾病,但有了毕摩,问题就“迎刃而解”了,他们借毕摩找到了内心独白的介质,而毕摩以神奇的“在场”方式替代亲人(后世生者)“增补”(supplement)“互动式呼应”,顺应人自身所具有的疏泄情感、寻求情感与心理平衡的需求,使其了却心愿。这就是毕摩借助“特依”来“在场”“毕”的“卡塔西斯”之功——疏泄。

2. 彝族可信传统:身躯与灵魂的“结构”观

“不可能发生但却可信的事,比可能发生却不可信的事更可取”^[21]。彝族对世界的认识如同柏拉图《国家篇》里的二分世界,将其划分为可知世界和可见世界,于是,二分法延伸于“人”的认识,彝族人认为“人”是复数,在可见的世界里“人=身+影”,在可知世界里“人=身+灵魂”,也就是说,人是可见和可知的结合体。彝族人对人的结构分解,衍生了人与灵魂的分别与分离,衍生了灵、魂、魄的分别与分离,由此产生了相应的人的依(ꞑ)、纳(ꞑ)和纳格(ꞑ)之说:“从父母为婴儿杀鸡宰鹅取名之日起,有三个躯体之外的精神的东西,分别叫依、纳和纳格,其意即魂、魄、灵”^[22]。三者相互依赖、相互制约,共同支撑身体,使身躯显现其官能,即魂统觉、魄导行、灵撑躯,三者主宰着人的生命历程。且身躯之三官可以脱离身躯而存在,某个不在场的身官对人的结构有着不同的反映“形迹(trace)”^⑧,但最终的归宿是:身躯可灭,身官则永存。

“尼木措毕”即是彝族人基于上述的灵魂观念,寄托思念、孝敬、祈求等心愿来“安顿”灵魂的仪式之举。“尼木措毕”借助毕摩“书写”的“特依”和“说话”的“毕”模拟先辈与后辈互动的场域,与其说这是一个人与灵的交往活动,不如说是一个虚拟意义上的亲人之间的交往活动,是久别重逢甚至千载难逢的久违时刻,毕摩的“毕”以一种在场的方式传达、传递了人心与“灵心”心心相印、倾吐心语,不管“灵心”是来自焚场或坟墓、祖界、灵位,都是孝敬、倾诉、祈求的对象。更重要的是,毕摩的“毕”所追求的是一个形而上的终极之端——“善”,那么,毕摩之“毕”如何使离身的灵魂获得善的归宿呢?其一,通过“指路”(《指路经》)引导其与先人团聚归祖界,也即找到了善的归宿,这意味着这个离身的灵

魂“认祖归宗”成为承办祭祀者的“吉鲁”(ꞑ,意为祖先化身的保佑神);其二,通过祭祀序列,将离身的灵魂“毕”易为“玛都”(ꞑ,竹根祖灵)置于承办祭祀者家中拟定的“灵位”供奉处,虚拟了一个与之无界别、无避嫌而日常相处的生活空间。当你有难时可供奉一个鸡蛋或是一杯酒或是一盘佳肴如此等等祈求保佑消灾降福;逢年过节则可供奉美酒佳肴,或倾诉心愿,或表孝敬……所追求都是善果——源自心的善,作为一种心理功能,它的高明不在于转化,而在于回归,它是一种本性自然却又是行动自觉的……平衡协调”^[8]。

“按照海德格尔和伽达默尔的观点,人总是生活在自己的文化传统之中的,这一传统构成了他理解生活的摆脱不了的视野和前提”^[23]。彝族毕摩的“毕”就是彝族人融“天界”和“人界”为一体的表达心愿的一种传统,是祭祀承办人借助毕摩这个中介按“书写”的毕摩特依来作在场的“说话”——发出孝敬、消灾、降福、行善……的心声,求得心理“疏泄”——“卡塔西斯”,“它能使我们倾向于以适当的方式、在适当的时间、对适当的对象、以适当的动力和适当的程度来感受情感”^[24]。

(三) 宗教之端

毕摩特依一般指毕摩“书写”并用于“毕”(颂、唱、念等言语)的文本,是毕摩“模仿”(mimesis)或“叙事”(narrative)^⑨的蓝本,他们借此以现时和言语的在场获得话语(discourse)^⑩权。如果说书面文字即特依是言语即毕的符号,那么,毕是毕摩的心境符号,当这种心境符号通过“毕”展现出来的时候,无论它是模仿性的还是叙事性的,都确立了一种神性的地位对仪式主人(承办毕事者)施加影响,后者因虔诚之心境从现实世界走进理念世界,步入毕摩作为书写者的神学殿堂,在构筑“惯习”中获得了一种“集体无意识”或“无意识结构”^⑪的“卡塔西斯”功效——“净化”,主要表现为:

1. 毕摩特依之言说:毕

特依是文字的载体,是书写的编织物,或许只是一个纯粹的作品。但特依一旦成为毕摩的书写物,就因毕摩的神性职能播撒着一层神秘的面纱,留下一缕神圣不可侵犯的敬畏形迹。同样,毕摩的神性职能决定了毕摩的毕(言说)也不同于卓卓(ꞑ,相对于毕摩的普通人)的毕(言说),它也是一种神圣不可侵犯的让人敬畏的读、念、颂、唱、吟等,各具丰富多彩的腔调,彝人听其音或声即能辨其调类,也就是说毕摩的毕不是一般意义上的读、念、颂、唱、吟,其内涵更加丰富,附着浓郁的宗教内涵,

汇成一股“神灵凭附”的“音乐”的能指和所指,散发着“音乐”特有的净化清香。

彝人沉醉在飘香净化的“音乐(毕)”海洋里,如痴如醉感受着这无尽的迷彩世界(对理念世界和现实世界的混沌意识),从不同的毕调其沁人心脾。具体说来,“彝族毕摩的每一卷经书都有自己特定的曲调和唱腔。毕是彝族毕摩念诵经文时一种常见的唱腔,按其经文特点和祭礼习俗,毕可以分为毕、加、果、日、洛、撒等数百种曲调和唱腔。每一种曲调又有自身的演唱特点和演唱风格”^[5]。如祭祖特依中的召唤逝者灵魂的《尼果》的“果(彝语,可译为唤、喊等)”调,是“毕摩头戴插着翎毛的法帽,身披棕衣,手执树枝条,站在祭场上,用高音唱着经文。毕摩唱完一节,众人齐声应和一段唱词,还伴有众人对主人一家老小的呼唤唱词,曲调亲切柔和,充满温馨”^[5]。诅咒特依(ㄆㄩ)中诅咒邪魔妖怪的《尼此迪》(ㄨㄨㄩㄩ)、《尼此日》(ㄨㄨㄨ)、《尼此四》(ㄨㄨㄨ)可以归为ㄨ(诅咒)调,表现的是对疾病、灾难、鬼怪的诅咒,每节都伴以众人的吃喝声,曲调节奏明快,语言简洁^[5];还有,防御特依(ㄆㄩㄆㄩ)中防止恶言中伤的《者布》(ㄆㄩㄆㄩ,回击、还债)调,诅咒敌人、消除祸害的《则莫加》(ㄆㄩㄆㄩ)的“ㄆ(控制)”调;治病特依(ㄆㄩㄆㄩ)中的为根除病痛与死难之祸根而念的《斯撒》(ㄆㄩ)的“ㄆ(押送)”调,唱词、曲调各异,“通过彝族毕摩的说唱艺术‘毕’,可以感受到原始音韵的美妙”^[5]。

音乐具有“教育、拔除情感、操修心灵”^[25]三种功效益,易于激起人们的宗教灵感,“我们可以看到这些人每每被祭颂音节所激动,当他们倾听兴奋神魂的歌咏时,就如醉似狂,不能自己,几而苏醒,回复安静,好像服了一帖药剂,顿然消除了他的病患(用相应的乐调)……于是,所有的人全都由音乐激发情感,各在某种程度上破除了沉郁而继以普遍的愉悦。所以这些意在消释积悃的祭颂音节实际上给予我们大家以纯正无邪的快乐”^[25],“令人愉悦,莫如歌咏”^⑧。

这似乎使受“乐”者——仪式主人^⑨成了“宗教的狂迷”,不过其存在的方式根本上是理性的,借“神灵凭附”启迪灵感,经过凝神观照,便超然外物,灵魂飞升,脱离世俗,进入理念世界,受到理性之光的照耀,“通过心灵与音乐的撞击……都会感受到一种轻松和愉快的感觉,都会从具有净化功能的音乐中体验到一种无害的快感”^[26]。获得了“倾向于用我们对世界的感觉和判断来协调情感”^[27]的音乐卡塔西斯,“心灵产生一种舒畅和松弛,得到无害的快感”^[28]。就像基督教徒“在基督教音乐中可以找

到‘崇高和圣洁’”^[29]一样,仪式主人可以在“毕”调中可以找到“崇高和圣洁”。

2. 仪式的洁净

还原“卡塔西斯”的原貌,可以追溯至亚里士多德之前恩培多克勒(Empedocles)时代的原始奥菲斯教,其表征一种重要仪式,即采取祭酒、祛邪、戒欲以及用清水净身的方法,“从五泉中汲水盛入坚实的铜盘来洗净自己”^[30]。无独有偶,隶属原始宗教的彝族毕摩教有其相通的洁净仪式,主要有祛除邪祟、不洁、不良行为等的洁净仪式,有经为证,《卓迪卓赤》《迪韦》《卓卓卓和》《毕西此》《次则觉则恩》《库四》《尔擦苏》^[7]。毕摩以此作为虔诚于神的表达,用洁净或净化仪式消散不洁的污染带来厄运,杜绝任何不洁的污染。通过净化“将过去的污垢除掉以为未来做准备,它被理想地看作是标记过渡、转变的仪式……还很好地适合满足对于大多数人来说重新开始的周期性急切需求,以及感觉被污染的环境重新变得清新的需求”^[31]。

净化是针对污染而论,无污染也就无所谓净化,日常生活的常态有时可以归结为净化与污染对立统一的结构,是污染成就了净化的场域。在古代彝族人的思想意识中,污染了的、不洁净的东西常常与一些不好或不吉利联系在一起,它会造成动物六畜败落、五谷欠收、年受旱涝灾害、人伤病甚至死亡,只有接受了毕摩的净化仪式,作为因的污染才会消失,作为果的厄运势也会随之消散殆尽。

污染在彝族人的眼里就像玛丽·道格拉斯(Mary Douglas)所称的一种“放错地方的东西”(matter out of place)“违背秩序的关系……是事情的系统秩序和分类的副产品,就像有秩序的东西在这个范围内排斥不适合的因素”^[32]。污染意味着一种禁忌被打破,由此带来的危险会不加选择地向所涉者(动植物或神灵等)造成伤害,甚至如同传染会扩散。所以,一旦污染发生,恐惧危险的信靠促使彝人不得不做出防御、规避、排解等措施。但不是每个人都能都洁净污染,污染本身的神性判断决定净化者必须是神职人员,彝族毕摩作为神职人员扛起了这面净化的仪式大旗,通过“原始仪式的巫术创造了和谐的世界”^[33]。尤其善链火洁净,可鉴如三者:(1)尔擦苏(ㄨㄨㄨ,烧石净),即某人将一个烧熟的石块,或放入盛有少量水的勺子随着水石激荡的“吡吡”青烟拿着勺柄绕着所就洁净对象(仪式主人、新房、牲畜圈等)转一周,或放到地于散上水随“吡吡”青烟把所净化对象(牺牲、衣物、用具等)跨过其巅;(2)呷笔硕(ㄨㄨㄨ,火塘净),即将所净对象

(酒、肉食等祭神灵或祭祖的祭品,衣物、工具)过塘匝烟接气;(3)木古此(HUN,青烟净),即把作毕所余树枝或草伙同松枝松叶等材料在屋檐下生堆火(须有浓烟,故不能烧太旺),将所净对象过往火堆之巛熏润。凡此三者,浴烟而净,回归“秩序”,皆与火一脉相承之功,大抵“彝族是火的民族”之得名渊源在于此!

总之,污染与洁净或净化之说,实质上彝族先民原始的世界观面向一个人格化的宇宙承认人是神的附庸并把神置于社会秩序的中心,便顺应此别出心裁地开启一扇神秘仪式的大门迎接洁净或净化之光,建构一个净化工具和净化表达融为一体的精神净化场域^⑨来规避、防御、消除污染——恢复秩序。

注释:

- ① 这里所谓的“夷经”,实际上就是本文移译的“毕摩特依”,即毕摩书写或刻的彝文文献或彝文典籍。“夷中有桀黠能言议屈服种人者,谓之耆老,便为主。议论好譬喻物,谓之夷经”。参见:常璩·华阳国志·南中志[M].重庆:重庆出版社,2008:325
- ② 据彝族民间传说,在古洪荒时,天神派来了三个毕摩(ꞑꞑ)带着彝文经书来拯救民众,三个毕摩各骑一头黄牛,把经书挂于牛角上,渡汪洋大水时,把经书浸湿了,毕摩下达凡世后,便把经书放到青树枝上晒,飞来的老鹰抓破了一些书页,粘在青树枝上又撕坏一些书页,故而彝文经书不全了。至此毕摩特依在传抄中便有“残缺传统”,文中其用法正是从这个意义上说的。参见:阿牛史日,吉朗伍野·彝族毕摩文献[J].四川档案,2008(1).
- ③ 三畏,即畏天命、畏大人、畏圣人之言;三不朽,即春秋时鲁国大夫叔孙豹称“立德”“立功”“立言”。
- ④ 罗兰·巴特把物质性的具体存在形态称之为“作品”(work),而把在具体存在之上的存在形态称之为“文本”(text)。他把文本区分为“可读文本”(readerly text)与“可写文本”(writerly text),“可读文本”相当于与“文本”相对的作品,指的是传统的古典作品;“可写文本”就是与作品相对的文本,是尚未成定型的“生产”,是可以进一步扩散改写的文本。罗兰·巴特还认为“文本”作为一个语言领域与别的文本互相交织重叠,每一个文本本身实际上是一个“互文”(intertext)。参见:BARTHES R. Image, music, text[M]. New York: Hill & Wang, 1977: 156—157.
- ⑤ 对罗兰·巴尔特来说,一部作品的意义并不是作者赋予它的,也不是它自己产生的,作者能做的,只是生产“意义”的根据,然后由世界去填满它。因此,一部作品之所以永恒不朽,并不是因为它把独一无二的意义强加出版于不同的人身上,而是因为它对同一个人提供许多不同的意义。”参见:BARTHES R. Image, music, Text[M]. New York: Hill & Wang, 1977: 61.
- ⑥ 彝族毕摩的每一卷经书都有自己特定的曲调和唱腔。“毕”(ꞑ)是彝族毕摩念诵经文时一种常见的唱腔,按其经文特点和祭礼习俗,“毕”可以分为“毕”加“果”“日”“洛”“撒”等数百种曲调和唱腔。每一种曲调又有自身的演唱特点和演唱风格。“加”是一种怀念曲、“果”是一种呼唤调、“日”是诅咒调、“洛”是祭祖调、“撒”是送神调、通过彝族毕摩的说唱艺术“毕”,可以感受到原始音韵的美妙。参见:朱飞·彝族地区的巫文化探析[D].成都:四川大学,2005.
- ⑦ 毕摩特依分类标准而异:按仪式的类别和祭祀的目的,将彝族毕摩经书概括为祭祖经、消灾拔除经、诅咒盟誓经、祈福经、占卜经、祭祀神座图谱等10类、据具体仪式的不同,将毕摩经书分为作斋经、祭祖经、百解经、谱碟经、教育经等11种、依据彝族宗教经典中所承载的彝族毕摩祭祀词(术语)内容上分为作斋类、丧葬殡仪类、祭祖祭神类、享祭助法神类、消灾拔除类等15个主要类别、按仪式经书分为“尼素”“斯吉”“枯色”三大部类、按学科分18种、按毕的方式分6类、按涉及领域分16类、按毕的形式分为9类等。
- ⑧ 韦伯将权威分为三种类型:传统型:比如古代社会的长子继承制;卡里斯马型:也称个人魅力型,指的是依靠个人的非凡魅力而获得权威;法理型:指的是现代社会中根据一定的选举程序而确定的权威。
- ⑨ 德古(ꞑꞑ)是指资深、声望高的贤能人,通常按彝族习惯法能调解或平息民族内外部各种矛盾纠纷。
- ⑩ 阈限沿用著名的人类学家维克多·特纳在总结范·盖纳普原创的“通过仪式”概念基础上提出了人类学的“阈限”概念,即指一种社会文化结构向待建立的社会文化结构过渡间的模棱两可的状态或过程,是文化杂合的空间,具有在不同结构性状态之间转换的功能。
- ⑪ 这里的理与道基于徐铭先生的论断:汉族地区的学术文化,如阴阳五行、道家感应说、儒家的忠孝仁爱、佛教的因果轮回等,对彝族毕摩文化的最终形成,也起了极大的促进作用。如果仅仅在彝族的祖先崇拜和原始巫术的基础上加以发展,还不足以形成兴盛的毕摩文化。参见:徐铭·毕摩文化论[J],西南民族学院学报(哲学社会科学版),1989(3).
- ⑫ 惯习(habitus),有时译为性习,布尔迪厄称为一种“体现在人身上的历史”。(imbodied history)、“外在的内化”(internalization of externality)。惯习是一种思维定势、一种性情倾向,惯习是历史的沉淀。参见:莫丽霞·村落视角的性别偏好研究:场域与理性和惯习的建构机制[M].北京:中国人口出版社,2005:41—44.
- ⑬ 毕摩有两类:一类为纯毕摩(ꞑꞑ),一类为兼有苏尼行巫之能的杂毕摩(ꞑꞑꞑ),前者主要从事呷哈(ꞑꞑ)即路上方(祭祀类)之毕,后者从事呷机(ꞑꞑ)即路下方(巫术类)之毕。参见以下两文:张德华·四川彝族毕摩经书的特点与价值[J].宗教学研究

究,2014(3);杨永贵.六盘水彝族毕摩经籍文学概观[J].六盘水师范高等专科学校学报,2011(8).

- ⑭ 德里达认为,“人的一切活动,任何事物都是一种行迹,任何场合在场及其结构都是一种行迹”。本文把彝人三个灵魂在场及其结构视为一种“行迹”,即彝族人认为,实体之外的三个灵魂可附体也可脱离,他们离体会出现不同的反应:“依”离体会出现精神疲惫而长眠难醒的不良现象;“纳”离体会出现失常的轻浮和胆怯现象;“纳格”离体会造成害病的状况。这些灵魂脱离躯体久而不归,就会导致人的死亡。人在不同的年龄阶段,灵魂附身的程度也有所不同:幼年时灵魂主要“寄附”在冠发(即天灵盖)下;青壮年时期灵魂十分活跃,“移游”于五脏六腑或暂时地、短期地离体活动;到了老年时期,除“纳格”久附身躯外,“依”“纳”多游于天堂,常去和祖先们玩耍。参见以下文献:杜小真,张宁.德里达中国演讲录[M].北京:中央编译出版社,2003:87;海来阿莲.凉山彝族魂鬼观念分析[J].凉山文史研究,1995.
- ⑮ 《国家篇》中,柏拉图区分了《荷马史诗》的两种不同的叙述形式:一种是人物的声音和动作,一种是诗人自己的声音。柏拉图称前者为“模仿”(mimesis),后者为“叙事”(narrative)。显然,柏拉图在这里区分了两种不同的文体。“诗人处处出现,从不隐藏自己”,即诗人“用自己的口吻叙述”,或者说,是“不用模仿的纯粹叙述”,就是“叙事”的方式;而纯粹的对白,即诗人“用故事角色的口吻讲话”,或者说,诗人“在模仿他所扮演的那个人”,就是“模仿”的方式。参见:柏拉图.柏拉图全集:第2卷[M].王晓朝,译.北京:人民出版社,2003:358.
- ⑯ 话语”一词是由拉丁语 discursus 和古法语、古英语 discours 演变而来,较为常见的意思是“谈话”“讲演”或“口头或书面对某一主题的论述”,但是作为西方当代文论中的一个关键词,辞典里的解释远不能概括它丰富的理论内涵。话语的含义应当从最广泛的意义上加以把握,话语既包括口头话语又可以是模仿口头话语的书面作品;话语预设着一个说话人和受话人,前者有意以某种方式影响后者。参见:袁英.西方文论中的“话语”谱系[J]/华中学术:第2辑.武汉:华中师范大学出版社,2010:166.
- ⑰ 荣格认为集体无意识,就是一种代代相传的无数同类经验在某一种族全体成员心理上的沉淀物,而之所以能代代相传,正因为有着相应的社会结构作为这种集体无意识的支柱;列维-斯特劳认为,无意识结构是指全人类所固有的、合逻辑的、合理性的理智能力,其作用是使散乱的心理因素结构化。
- ⑱ 该诗取自缪色奥的诗。缪色奥,古代诗人,传为色雷基英雄,希腊乐祖奥尔非俄之子。参见:亚里士多德.政治学[M].吴寿彭,译.北京:商务印书馆,2011:418.
- ⑲ 毕摩教场域中存在三种力量代表,即鬼神祖先、仪式主人和毕摩。参见:王进.宗教场域论:一种民族宗教研究的新范式——以彝族毕摩教为例[M].昆明:云南社会科学,2011.
- ⑳ 场域(field)这个概念来自 Bourdieu 对艺术社会学的研究,以及对韦伯宗教社会学的解读。什么是场域呢? Bourdieu 从多个层面作过论述:第一,场域是一个相对自主的社会空间;第二,场域是一个客观关系构成的系统;第三,场域是一个充满争斗的空间。布尔迪厄认为,场域是一个关系性概念,“从分析的角度看,一个场域可以被定义为在各种位置之间存在的客观关系的一个网络(network),或一个构型(configuration)”由依附于某种权力或资本形式的各种位置之间的一系列客观历史关系所构成。参见:皮埃尔·布尔迪厄,罗克·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,1998:134.

参考文献:

- [1] 左玉堂,陶学良.毕摩文化论[M].昆明:云南人民出版社,1993:10.
- [2] 张可佳.族群宗教认同的结构、特点与认同运作机制——基于凉山彝族原生性宗教的研究[D].北京:中央民族大学,2015.
- [3] 汪晓云.一本正“经”隐秘的汉语圣经《海山经》[M].厦门:厦门大学出版社,2014:85
- [4] 刘师培.清儒得失论——刘师培论学杂稿[M].北京:中国人民大学出版社,2004:266.
- [5] 朱飞.彝族地区的巫文化探析[D].成都:四川大学,2005.
- [6] 吉郎伍野.凉山毕摩[M].杭州:浙江人民出版社,2007:13.
- [7] 张德华.四川彝族毕摩经书的特点与价值[J].宗教学研究,2014(3):191-197.
- [8] 李志雄,季水河.卡塔西斯:一种亚里士多德式的叙事伦理批评原则[J].外国文学研究,2007(3):110-117.
- [9] 赵振羽.畏惧与悲悯——亚里士多德《诗学》中的情绪问题及其伦理意义[J].陕西师范大学学报(哲学社会科学版),2016(9):135-141.
- [10] 罗念生,水建馥.古希腊语汉语词典[M].北京:商务印书馆,2004:413.
- [11] 沙马拉毅.论彝族毕摩文学[J].贵州民族研究,2003(1).
- [12] 陆扬.《诗学》的复兴[J].贵州社会科学,2009(6).