

# 多种实践与多重关系:纳人达巴 的“古布”仪式\*

陈 晋

面对无书写传统的社会时,人们常常自觉或不自觉地使用“口头”或“口述”等词汇,来形容、定义该社会成员的行为模式与文化特征。这一思路限制了对传统社会文化现象的深入理解。川滇交界纳人(摩梭人)达巴主持的“古布”仪式表明,视听、语言和行动等多种实践形式在仪式过程中的交织并行,共同推动和实现了纳人对人、精灵、神之间多重关系的再现与想象。综合在一起的仪式实践体现了当地社会生活的复杂情境。

关键词:实践 关系 仪式 纳人 达巴

作者陈晋,同济大学政治与国际关系学院社会学系讲师。地址:上海市,邮编 200092。

## 一、问题的提出

面对无书写传统的社会时,人们常常自觉或不自觉地使用“口头”或“口述”等词汇,来形容、定义该社会成员的行为模式与文化特征。针对口头仪式的研究可追溯到法国学者马塞尔·莫斯(Marcel Mauss)初次发表于1909年、有关祈祷及其社会意义的经典论文。莫斯将祈祷定义为一种“直接作用于神圣事物的口头宗教仪式”,希望借此分析澳大利亚土著的“因提丘玛”(intichiuma)仪式用语。<sup>①</sup> 20世纪后半叶,美国语言学家戴尔·海姆斯(Dell Hymes)提出“言语民族志”(ethnography of speaking),特别关注具体情境下口头艺术的性能与交流作用。<sup>②</sup> 该方法得到了如民俗学家理查德·鲍曼(Richard Bauman)等学者的积极响应,迅速发展成为社会文化研究的重要分支。

由于学界长期关注文化传统中的语言表达形式,以至于有研究者提出,口头或书面交流从

\* 本文系上海市哲学社会科学一般课题“社会变迁中的空间记忆与文化遗产:基于多学科视角的考察”(项目编号:2017BSH003)、同济大学中央高校基本科研业务费资助(项目编号:22120180170)的阶段性研究成果。本文初稿曾在2017年11月同济大学首届青年人类学论坛“文化的逻辑:仪式、社会关系与民间信仰”上宣读。笔者对匿名评审专家、《民族研究》编辑部、浙江大学人文高等研究院、中国社会科学院定宜庄教授、武汉大学鲁西奇教授等的支持与帮助表示感谢。

① 参见 Marcel Mauss, *Les Fonctions sociales du sacré*, Œuvres I, Paris: Éditions de Minuit, 1968, pp. 357-477.

② 参见 Dell Hymes, “The Ethnography of Speaking,” in Thomas Gladwin, William C. Sturtevant eds., *Anthropology and Human Behavior*, Washington, D. C.: Anthropology Society of Washington, 1962, pp. 13-53.

根本上决定了不同人群的思维特征,继而构成某种二元对立式的分类标准。人类学家杰克·古迪(Jack Goody)与文学批评家伊安·瓦特(Ian Watt)将“读写社会”(literate society)与“非读写社会”(non literate society)对立,认为其区别类似列维-布留尔(Lévy-Bruhl)笔下的逻辑与“原逻辑”(prelogical)<sup>①</sup>的区别:“在口头社会中,文化传统几乎完全是通过面对面交流来完成传承的;其内容的改变伴随着某种稳态过程,即遗忘或转变传统中不再必要或不再相关的部分。另一方面,读写社会无法跟口头社会一样抛弃、吸收或转化过去。……也许只有书写本身所导致的分析过程,以及对声音和句法的书面形式化,才能把各种文化元素分隔成不同形式的单元。而不予分隔的文化整体,正是列维-布留尔笔下非读写人民的思维特征——‘神话互渗’——的基础。”<sup>②</sup>

类似观点忽略了一类重要的民族志事实,即任何文化传统都是人类话语交流与其他行为实践的综合体,涉及具体的社会情境。在所谓的“口头仪式”中,视觉再现(visual representation)是普遍存在的现象,涉及当地人基于手头资源、对各种“非口头”手段的调用,如绘制图画,制作或摆弄塑像,展示象形符号,搭建临时房屋,表演肢体动作等。这些行为实际上构成仪式过程中不可或缺,甚至关键的部分。正如意大利人类学家卡洛·塞韦里(Carlo Severi)所指出的,图像是人类社会中重要的“记忆术”(mnemonics),知识的传播依赖视觉和话语元素的综合作用。<sup>③</sup>人们也通过图像、语言和身体行动等多种方式,持续地创造和想象出各种复杂的观念和关系。塞韦里认为,这正是由仪式行动所引导的某种投射行为(projection oriented by ritual action)。<sup>④</sup>

由此可见,传统的思路限制了研究者对社会文化丰富性的理解。本文基于对纳人(摩梭人)<sup>⑤</sup>社会的长期田野调查,尝试突破“口头—书写”的二元分类方式,全面考察仪式过程中视听、语言和行动等各种实践元素。在认识层面,将文化传统看作是多种实践的综合而非单一的表达、交流形式,有利于研究者深入理解具体的社会行动(如仪式)如何体现和生成特定情境中的关系网络,以及相关的象征体系如何维系和更新;<sup>⑥</sup>在方法层面,田野调查者应注重观察、搜集不同类型的素材,不限于访谈和语言分析。近年来,仪式话语(ritual discourse)与相关的行动(包括歌唱、吟诵、念经等)已成为众多民族志的主题。<sup>⑦</sup>但综合多种元素的研究依然比较少

① 列维-布留尔认为原始人思维的重要特征是服从“互渗律”(law of participation),即集体表象中的客体、存在物、现象等同时是它们自身,又是其他的东西。这种思维不关心矛盾,从而与逻辑思维相区别。他因此称之为“原逻辑”。参见[法]列维-布留尔著、丁由译:《原始思维》,商务印书馆1985年版,第69—71页。

② Jack Goody and Ian Watt, “The Consequences of Literacy,” *Comparatives Studies in Society and History*, Vol. 5, No. 3, 1963.

③ 参见 Carlo Severi, *The Chimera Principle: An Anthropology of Memory and Imagination*, Chicago: HAU Books, 2015, p. 13.

④ 参见 Carlo Severi, *The Chimera Principle: An Anthropology of Memory and Imagination*, p. 333.

⑤ 有关纳人的称谓和认同等问题,参见杨福泉:《多元因素影响下的纳族群称谓与认同》,《民族研究》2013年第5期。

⑥ 参见 Michael Houseman et Carlo Severi, *Naven ou le donner à voir. Éessai d'interprétation de l'action rituelle*, Paris: Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2009, pp. 255—259.

⑦ 参见 Pierre Déléage, “Présentation: les discours du rituel,” *Journal de la Société des américanistes*, Vol. 97, No. 1, 2011; Aurélie Nénot, *Comme le sel, je suis le cours de l'eau. Le chamanisme à écriture des Yi du Yunnan, Chine*, Nanterre: Société d'éthnologie, 2008; Jin Chen, *Le dualisme na. Étude des chants et rituels des Daba (Sichuan et Yunnan, Chine)*, Thèse, Paris: École des hautes études en sciences sociales, 2012; 陈晋:《“惹弥”与“惹撒”:纳人达巴仪式中的时空认知逻辑》,《民族研究》2016年第4期; 陈晋:《唱诵、仪式行动与仪式过程:以纳人达巴的“木卡布”仪式为例》,《西南民族大学学报》2017年第10期等。

见,国内学界尤其明显。

纳人现在主要聚居在中国西南部的云南宁蒗、四川木里和盐源等地,人数约三万。他们自称“纳日”(nazi)、“纳汝”(naRu)、“纳亨”(nahing)等,其中“日”“汝”“亨”均指“人”。<sup>①</sup>历史上的纳人是农耕人群,为母系社会,亲属和经济基础单位称“尔”(lhe),意为“支系”。纳人有自己的语言而无文字,纳语属汉藏语系的藏缅语支。纳人信奉藏传佛教,同时也保留了自己的宗教传统。“达巴”(daba),是纳人传统社会中最重要仪式主持者和占卜者。“古布”(gubu)是纳人以支系为单位定期举行的大型仪式,由达巴主持,主要祭拜对象为精灵“古”(gu)。

本文主要对“古布”仪式进行综合式(comprehensive)描述与分析,试图展现视听、语言和行动等多种实践形式在仪式中形成的“交响剧场”(orchestral theatre)。2003—2017年间,针对纳人达巴主持的仪式,笔者陆续在宁蒗县永宁乡、盐源县前所乡、木里县屋脚乡等地开展田野调查。其中,最长的调查持续了一个完整的年度周期。通过参与观察、深度访谈等形式,笔者先后与多名达巴、“半达巴”(daba krédha)<sup>②</sup>合作,获取了有关仪式知识与实践的一手材料。凡未明确注出出处的材料,均出自上述田野调查。

## 二、纳人关于“古”的观念与相应仪式

“古布”仪式的主要祭拜对象是“古”,即代表水源的精灵。纳人认为高山、峡谷、湖泊等环境中主要居住着两类精灵:一类称为“怎”(dzin),另一类称为“古”。在空间方位上,前者位于山的高处(“日则”[jidzé]),后者位于低处(“日木”[jimu])。故当地民谚中有“山上的怎,山下的古”的说法(jidzédzin, jimugu)。在日常交流中,纳人也常用“山下的古”来代指水源精灵。“怎”与“古”都是强大的精灵,共同特点是与人类保持某种“双重关系”(ambivalent relationship):在某些语境下,它们造福并庇佑人类,扮演着类似神(gala)的角色;有时它们又会伤害人类,类似恶灵(tsi)。正如纳人的谚语所揭示的:

白天,“怎”做神的事;晚上,它做恶灵的事。

“怎”与“古”精灵介于善恶之间的特殊身份,意味着纳人必须慎重处理与其关系。在日常生活中,人们谨慎地挑选上山打猎、砍伐树木、采集草药等活动的时机,因为漫无目的的开采和乱砍滥伐将触怒“怎”,从而招来精灵的惩罚(如生病或引起冰雹等自然灾害)。同样地,随意伤害、杀死野生动物,甚至捡拾山石、树枝回家,有侵犯“古”的财产或领地的风险。

### (一) 纳人关于“古”的观念

“古”象征水井、山泉等一切可饮用的水源。在湖泊中也有相应的“古”。但是水、河等水流中没有“古”,因为象征污秽的恶灵“查”(cha)喜欢停留在水流中,使其不可饮用。水源精灵与纳人传统的生产、生活息息相关:每天早晨,支系中的年轻女性都会前往村庄中的水井(纳语称“吉夸”[dZikrua])汲水,然后将担回的水储存在主屋内的水缸内;每个支系都在村内有固定的水井,不能随意去其他支系的水井汲水;在外放牧、看守庄稼的男性也依赖随处可见的山泉来获取饮用水。

<sup>①</sup> 文中涉及纳语词汇时,先给出汉字音译,再以拉丁字母注出纳语注音。如再次出现,则不重复注出纳语注音。笔者主要沿用北京大学蔡华教授使用的纳语记录方案。参见 Cai Hua, *Une société sans père ni mari. Les Na de Chine*, Paris: Presses Universitaires de France, 1997, pp. 11—12。

<sup>②</sup> “半达巴”系指出于某些原因,没有完成全部学习过程,未取得达巴身份的纳人。

纳人认为支系的家屋中同样居住着“古”，这种精灵被称为“阿窝古”(awogu)，字面意思是“家里的古”。降水(包括雨、雪、冰雹等)也和“古”有关，因为天空中居住着类似的精灵，即“木古”(mugu，其中“木”[mu]指“天”)。

总之，纳人与“古”的联系非常紧密、频繁。无论室内室外、村内村外，人们无时无刻不与“古”共同生活，并且仰仗“古”的慷慨而获得发展。然而“古”有双面性，既为人类提供充沛的水源、促进收成，也可能造成缺水 and 干旱。达巴在唱诵中描述了“古”的来源及其引发的旱灾：

“古”这种恶灵/不知是哪里出来的。/(它们是)天上的神的女儿(的后代)/在云和雾中诞生/(它们是)地上的蟾蜍的女儿(的后代)/在深海中诞生/(人们)用一根草来挡住水/“古”的首领挡住了峡谷/它管辖所有的地方/天上不下雨/地上不长草/蟾蜍不叫了/布谷鸟不叫了/“洛错赫普”鸟的尾巴干了/“古”的药没有了

上述内容来自“古艾米索”(guémiso)，字面意思是“教‘古’的来源”。达巴在驱赶邪恶的“古”时，必须面对精灵唱诵该段落，以此表明自己清楚地掌握对方的身份、来历和特征。诵词首先表现了“古”与水源的密切联系：其诞生地既有天上的云雾，也有地上的“深海”(此处指高原湖泊)。其次，作为恶灵的“古”具有强大的破坏力，达巴在此形象地比喻为用草挡住水的流动：“古”的首领挡住了峡谷里的江河，降水停止，地上寸草不生，影响到了所有的生物。<sup>①</sup>值得注意的是，诵词最后提到了“古”的“药”(纳语称“查尔”[char])，因为“古”的专属供品由家里水缸舀出的水、晒干的花瓣、茶叶、牛奶等调制而成，象征神话中大鹏医治精灵的眼泪。如果水源不复存在，“古”自己的供品也就没有了。

除了造成干旱、饥渴之外，“古”侵害人类的另一重要方式是偷走并藏匿后者的灵魂(纳语称“枉希”[wanghli]，也指“影子”)，使其生病。纳人认为不同的“古”有着不同的性格，其中一部分对供品的要求更高、更难以取悦，也更倾向于害人。这些精灵要格外小心提防。

## (二) 纳人针对“古”的仪式

基于“古”的特殊性，纳人会为其定期或不定期地举行各种仪式。达巴在主持这类仪式时，致力于维持人类与精灵之间的良好关系，从而保持其所在的“生态系统”(ecosystem)的稳定。正如法国人类学家菲利普·德斯科拉(Philippe Descola)所指出的，仪式专家此时扮演的角色类似于某种生态物资和能量的“管理员”。<sup>②</sup>

根据达巴的说法，纳人有三种专门针对“古”的仪式：最简单也是最典型(prototypical)的“古吉科”(gudZikre)、作为治疗仪式的“吉夸布”(dZikruabu)，以及最复杂、完整的“古布”。

“古吉科”的字面意思是“放‘古’的水”(“吉”[dZi]指“水”，“科”[kre]指“放”)，指人们向特定的“古”敬献供品的过程：达巴指挥助手用铜勺将“古”的专用供品(即上文提到的“药”)倒入相应水井中，然后重新舀一勺水倒入家屋中的水缸。达巴此时唱诵“查尔科”(charkre)，其字面意思就是“放药”。因步骤简便，“古吉科”实际上出现相当频繁：有时是单独举行，有时则作为特定环节，穿插在其他仪式的过程中。在绝大多数的仪式场合，达巴均要执行“古吉科”。例如，在修建房屋、安放火塘时，达巴须向支系专属的水井精灵敬献供品，以祈求其保佑。在“古布”仪式中，达巴也要反复执行该步骤。

第二类针对“古”的仪式“吉夸布”，其字面意思是“水井仪式”。举行“吉夸布”通常是为了

<sup>①</sup> 蔡华指出，永宁地区的纳人将“天上不下雨，地上不长草”作为隐喻，形容两性在生育中的不同地位，从而体现了当地文化中独特的身体再现系统。参见 Cai Hua, *Une société sans père ni mari. Les Na de Chine*, p. 96。

<sup>②</sup> 参见 Philippe Descola, *Par-delà nature et culture*, Paris: Gallimard, 2005, pp. 31-32。

治疗。达巴通过该仪式,试图劝说精灵将偷走的灵魂还给病人,使其康复。病人家属首先通过占卜、问询等手段确定病因,并找出肇事的“古”,然后邀请达巴为其治病。“吉夸布”仪式的举行地点是在偷走病人灵魂的“古”所代表的水井附近,为时约半天。其过程类似于达巴驱逐恶灵的仪式(如“木卡布”[mukrabu])。<sup>①</sup>

“古布”在每年农历四月初定期举行,以支系为单位,致力于全面地祭拜精灵“古”。该仪式耗时两天一晚,从第一天上午到第二天中午结束。达巴及其助手只有深夜到凌晨的短短几个小时可以休息,对个人的体力和唱诵能力均是严峻考验。因为“古布”对所需物资和人工的要求较高,也有支系选择当年不做该仪式,但通常会在下一年补上。

“古布”仪式的举行与纳人对传统生产活动的安排有关。农历新年过后,人们开始准备新一轮的农业和畜牧业生产。整体而言,当地生产活动从每年农历二月左右开始,十月份左右结束:主要农作物(包括玉米、土豆等)的种植从农历二月持续到九月;高山放牧(纳语称“过或”[guro])也是从农历二月开始,五月以后逐渐结束。此外,妇女常年在菜园耕种蔬菜瓜果,男性则在雨季(六月到八月)上山采菌或寻找草药。当年的气候条件、生态环境等因素极大地影响着收成。因此,四月举行“古布”的主要目的是祈求精灵“古”保佑风调雨顺、丰产丰收。法国学者范热内普(Van Gennep)在讨论著名的“过渡仪式”(rite de passage)时,提到了人们在四季轮替时举行的仪式,认为其对应着人类活动的“边缘”(marge)现象,体现某种社会和经济力量的再生过程。<sup>②</sup>“古布”仪式与之有相通之处。

### 三、“古布”仪式的现场布置和道具

“古布”仪式的现场布置和道具充分体现了“视觉再现”的意义和作用。和大多数的达巴仪式不同,“古布”仪式的主要举行地点不在支系主屋(“伊米”[Zimi]),而是在家屋内部的次要空间,如厨房或二楼客房。因为达巴将在仪式过程中“留宿”精灵“古”,而传统上纳人的主屋是起居室,不可用于客人住宿。“古布”的准备工作复杂而繁重,通常需要花费一整天时间。除了准备供品,达巴及其助手还要制作和提前备好各种仪式道具,用于现场布置和在仪式中执行特定的步骤。

#### (一)“古”的寓所

安放在现场中心位置、正对达巴的是一座由树枝、木板、土块等搭建起来的一米多高的“房子”,纳语称“沃波”(wobo),代表精灵“古”在仪式期间的临时寓所。因为“古布”要持续两天,达巴须邀请“古”在此过夜。“沃波”的底座为土质,长宽均为半米左右,高约为10厘米。达巴在其正面用面粉绘制五个圆圈,分别象征位于东、南、西、北四个方向及其所在地的水源。底座的四周插着许多树枝,包括山上采来的各种竹子、灌木和树木,形成四面“墙壁”。“房子”的上部放有各种装饰,如纯白丝巾、小幅的绘片和象征雪的公鸡羽毛。“沃波”的内部放有一个鸡蛋,一碗“古”的供品和一个蛇形塑像。“沃波”的正面放置着一个木制的拱门,象征房门。

#### (二)绘片

在“沃波”的一侧、达巴右手边的位置,悬挂着五十多片色彩丰富的长方形绘片,纳语称“达

<sup>①</sup> 参见陈晋:《唱诵、仪式行动与仪式过程:以纳人达巴的“木卡布”仪式为例》,《西南民族大学学报》2017年第10期。

<sup>②</sup> 参见[法]阿诺尔德·范热内普著、张举文译:《过渡礼仪》,商务印书馆2010年版,第129—132页。

尔里”(darli)。绘片展示的形象包括神、动物、精灵和神话人物等,分成若干组,从左至右排列,依次包括:

1. “古”的首领“叁打洛伊加布”(sandaloZidZiabu)及其供品。
2. 神话中的三位人类主角“阿伊阿拉”(ayiala)、“阿伊阿拉才”(ayialatsé)、“布达纳萨佐”(budanasazo),及其各自的坐骑。
3. 献给“古”的各种供品。
4. 畜养动物,如牦牛、绵羊、山羊、奶牛、公牛、马、骡子、猫、狗、鸡,等等。
5. 野生动物,如老虎、豹子、狼、麋鹿、野山羊、野绵羊、蟾蜍、岩羊、野牛,等等。
6. 野生鸟类,如野鸡、孔雀、野鸭、老鹰、斑鸠、猫头鹰,等等。

位于“沃波”顶部的两张绘片代表纳人的最高神“筑”(dhu)和孔雀(gosomi)。挂在四面“墙壁”上部的绘片分别代表位于东、南、西、北四个方向上的“古”的首领。

### (三)神座

达巴的左手边放置着一个铺满生麦粒的木盆(“刮”[gua]),代表着神——尤其是最高神“筑”——的座位。筑神的塑像放置在盆中心,由象征其他神的塑像所围绕。在“古布”中,神座有特定的装饰方式:达巴为其插上不同野生树木的小枝条,以及代表五位重要神祇的绘片,分别是“匝依吾迪”(dzayiwudi)、“伊车东巴沙让”(ichedongbashaja)、“伊多川那独止”(idochuannadudhi)、“伊多莫布子如”(idomobudziRu)和“伊齐噶尔米”(iteigarmi)。其中“伊齐噶尔米”即大鹏神(纳语称“大鹏”为“噶尔米”[garmi]),它在“古布”仪式中扮演着至关重要的角色。<sup>①</sup>

### (四)塑像

除了上述道具和布置,“古布”现场最为引人注目的就是摆放在各达巴面前的大小数百个塑像。纳人统称塑像为“尼阿木”(niamu)。仪式塑像通常由达巴助手用面粉加入热水,现场手工捏制而成,然后用特定模具(一根长约二十公分的黑色木棒)印制对应的形象。放置在“沃波”前方的五组塑像,每组由十余个小塑像构成,并以一块长方形的木板为底座。这些塑像分别代表支系所在村位于东、南、西、北四个方向上的水井精灵,以及支系自家水井的精灵。

值得注意的是“古”的形象。无论是塑像还是绘片,“古”都有着共同的外貌特征,表现为女性的上半身(面部、上肢、躯干),蛇的下半身(覆盖有鳞片的尾部),以及蛇发。每个“古”的塑像都被若干小塑像围绕,后者象征“古”治下的野生动物,有蛇、蟾蜍、鹿、野鸡等。

达巴通过唱诵“多布称尼古”(dobutsénigu),描述了“家里的古”的外形特征:

磨子像金青蛙的头/杵像金蛇的尾巴/坛子像绿龟的脑袋

由此可见,蛇、蛙、龟等爬行动物和“古”的联系紧密,不仅隶属于后者,外形上也有相似之处。

除了“古”之外,达巴助手还要捏制两组塑像,分别代表两类恶灵:“杂”(za)和“塔日阿”(taRa)。这些恶灵是“古”的朋友,常常一起行动。根据达巴的解释,“杂”和“古”的关系尤为亲密和特殊,因为“古”是“杂”的舅舅。“杂”的字面意思是“恶”,其形象是人的躯干上长出九个头颅。在相关的神话中,该恶灵的破坏力巨大,威胁到了人类的生存,因此被武神“伊多川那独

<sup>①</sup> 关于大鹏(琼鸟)在藏文化中的意涵,参见才让太:《再探古老的象雄文明》,《中国藏学》2005年第1期;石硕:《川西北嘉绒藏人与象雄琼氏渊源关系探讨》,《民族研究》2017年第3期。

止”宰杀并肢解;经过反复思考,武神决定让“杂”复活,后者从此向善,再也不伤害人类。因此“杂”具有和“古”一样的复杂性:既可以伤害人类,也可以举止向善。

“塔日阿”通常被解释为“野人”,形如人类,只是额头上长了两只犄角,并且跛足。“塔日阿”因此也具有两面性:其一部分是人类,一部分是野兽。在“古布”仪式中,达巴有专门的供品献给“塔日阿”,即代表各种动物、人和食物的塑像。该供品被称为“塔日阿的饭”(taRara)。

#### (五)“保护网”

在“古布”仪式举行期间,纳人在支系家屋的前后门口悬挂上名为“尼批”(nipi)的野生树枝,并在树枝上放置公鸡的羽毛。按照达巴的说法,这一道具(称“华格安呐”[ruageaine])起到某种“双向保护网”的作用:当大批“古”到来时,许多恶灵伴随而来,给人类带来威胁;放置“保护网”既能防止恶灵随意进入支系,也能防止支系的财富和成员灵魂被偷走。

### 四、“古布”仪式中的唱诵与行动

“古布”仪式的过程可大致分为三个部分:首先,达巴着手预备,包括净化、驱逐恶灵和召唤神灵前来相助;其次,他召唤并接待来自四面八方的“古”,安顿其在支系家屋中过夜;最后,达巴在第二天早上再次招待前来做客的“古”,然后将其送回,结束仪式。

仪式的具体步骤如下:净化与准备,第一次驱逐恶灵,迎接“古”,第一次招待“古”,安置“古”,第二次招待“古”,第二次驱逐恶灵,送走“古”,祈祷与结束仪式。限于篇幅,此处选取具有代表性的唱诵与行动步骤进行介绍,分别涉及与“古”相聚,以及集中体现人与精灵之间关系的“古布木佐伊”(gubumuzoZi)。达巴的唱诵表演与参与者的肢体行动揭示了语言和行动元素在“古布”仪式中的综合作用。

#### (一)与“古”相聚

迎接“古”到来时,达巴令助手吹响海螺、点起油灯,同时唱诵“莫木筑”(momudhu),字面意思是“点燃油灯”:

我们要点燃油灯/在天上,云聚起来了/在地上,水流聚起来了/亲戚和朋友聚起来了/左边的男人,右边的女人/(一起)点燃长寿幸福的油灯

达巴在此强调了“相聚”(纳语称“扎”[dha])的重要性。他用了比喻、排比等修辞方式,描绘各种情况下的相聚场面。此时,达巴放下手中的鼓槌和钹,语气轻柔、恭敬,唱诵节奏舒缓。其表演体现了对人类和精灵在支系家屋内相聚的重视及欣悦之情。

#### (二)表演“古布木佐伊”

在“古布”仪式中,达巴重点唱诵一组“古布木佐伊”。“古布木佐伊”的字面意义是“做‘古布’的道理”。实际上,达巴在此讲述的是与精灵“古”相关的八个神话故事。跟其他唱诵一样,“古布木佐伊”的顺序是固定的。达巴在两次招待前来做客的“古”时,都需要将其从开头念到结尾。

“古布木佐伊”每一段的开头都一致:

从前,人们学了神“普”和“拉”的话/从前,人们学了“筑”和“赛”的路/人们在神面前做事和说话/如果不让人知道(这些道理)/人们就永远不知道/如果不教给人(这些道理)/人们就永远不明白/……/我要讲“古布”的道理/(也就是)神的道理

同样地,在每段故事的结尾,达巴唱诵如下:

(现在)敌对的双方和解了/不可能的变成可能了/(如同)银衣服和金衣架一样做事/(如同)水和奶一样做事/(如同)漆和染料一样做事/要打碎的合起来/要破了的粘起来

这种首尾呼应、环环相扣式的唱诵方式保证了仪式行动的序列化和完整化,从而推动了仪式的进程。<sup>①</sup>另外,达巴在每段结尾的唱诵内容充分体现了精灵与人类关系的变化,即从敌对到和解,从不可能到可能。五组比喻排比(银衣服与金衣架、水和奶、漆和涂料、打碎与复合、破坏与粘连)形象地刻画了这一思想。

“古布木佐伊”的唱诵顺序和主要内容在于:“曹泽比次日,曹则阿郭佐”(tsodzébitsizi, tsodzéagozo)唱诵的是人和“古”本是两兄弟,因生活方式不同而分家,由此划分各自的领地;“阿伊阿拉,阿伊阿拉才”唱诵的是人的灵魂被精灵“古”偷走后开始生病,借助大鹏神的力量人夺回了灵魂、恢复了健康;“比塞东之姆,普布及达姆”(bisédongdhimu, pubugidamu)唱诵的是人不慎丢失了灵魂,后者被“古”藏了起来,通过神的帮助,人用欺骗的方式从“古”那里取回了灵魂;“布达纳萨佐”唱诵的是人不慎误杀了“古”的孩子,经由神调停,赔给对方一只白雉鸡;“嘎米沃次”(gamiwotsi)唱诵的是大鹏的蛋被“古”偷走并藏匿,大鹏随后用暴力手段惩罚了“古”并取回了蛋,在神的调解下,大鹏用自己的眼泪医治了受伤的“古”;“托罗沙”(tolosha)唱诵的是人越过界限,侵犯了“古”的领地,从而遭到后者的惩罚;“木筑沃尔佐”(mudhuworzo)唱诵的是人拯救了“古”的孩子,因此得到了“古”的奖赏;“约罗约嘎莫”(yoloyogamo)唱诵的是牦牛寻求人类的保护,最终被驯化为牲畜。

唱诵完每一段后,达巴都要向所有的“古”敬献供品,也就是“药”。“古布木佐伊”的第五段故事“嘎米沃次”解释了这种特殊供品的来源:传说中,精灵“古”偷走了大鹏的蛋并将其藏匿;为了夺回蛋,大鹏用利爪、尖喙拉扯“古”的身体,并将其缠绕在高山上,导致后者遍体鳞伤;经由神的调解,大鹏将自己的一滴眼泪送给了“古”,医好了后者。此时,达巴一边唱诵“查尔科”,一边用树枝蘸取“药水”,洒在象征精灵“古”的塑像上。他也将供品献给支系家屋内的“古”。

在唱诵“古布木佐伊”的过程中,达巴根据故事内容,不断完成相应的动作表演。例如,讲到神话人物“布达纳萨佐”因不慎误杀了“古”的孩子(一条蛇),不得不赔给后者一只白雉鸡时,达巴将象征白雉鸡的塑像从神座盆中取出,放入精灵“古”的临时寓所“沃波”内部。同样地,当他唱诵到大鹏通过暴力手段从“古”手中夺回蛋时,达巴将提前放置在“沃波”内的鸡蛋取出,摆在大鹏神的绘像前。

“古布木佐伊”唱诵完毕后,达巴还要加上一段“尾声”,讲述两位神话主角,即代表人类的“曹则比次日”和代表精灵的“曹则阿郭佐”,为了降雨问题而争执不休的故事。故事以大鹏神和孔雀神帮助人类、成功降雨而告终。

## 五、总结与讨论

对“古布”仪式的描述和分析表明,视听、语言与行动等多种实践元素在仪式过程中相互映衬、配合,再现和创造了人、精灵“古”与大鹏神之间的多重关系网络(如图1所示)。

<sup>①</sup> 台湾人类学家乔健在比较研究藏族《格萨尔》史诗诵唱与拿瓦侯族(Navajo)祭仪诵唱时,指出了社会地位、角色和功能对唱诵方式和知识传承的影响。参见乔健:《藏族(格萨尔)史诗诵唱者与拿瓦侯族祭仪诵唱者的比较研究》,乔健编著、张叔宁译:《印第安人的诵歌:中国人类学家对拿瓦侯、祖尼、玛雅等北美原住民族的研究》,广西师范大学出版社2004年版,第92—115页。



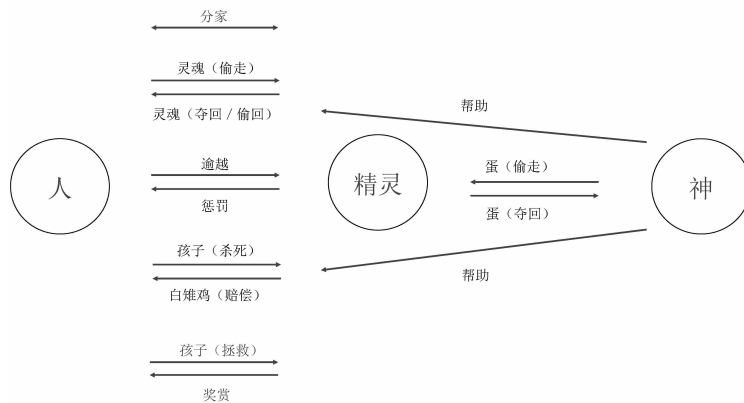


图1 “古布”仪式体现的核心范畴关系

“古”象征水源和生命力,与精灵“怎”共同代表纳人生活、居住的环境,是当地宇宙观中的重要观念范畴。为维持生态系统的稳定,人类需要与精灵和谐共处。相应的仪式实践反映了纳人在生产生活中遇到的一系列现实问题,如干旱、疾病等。达巴从中充当了类似“管理员”的角色:他借助视觉手段,建立了相应的“图像库”(imagery),涉及临时房屋、塑像、绘片、神座和“保护网”等;通过唱诵的方式,达巴讲述了一系列有关的传说和道理,从而完成了与精灵的交流、沟通;达巴还带领助手和其他参与者,配合仪式进程,完成了相应的肢体表演。

此外,达巴所代表的文化传统表现为特定语境下的视觉、语言和身体实践,围绕人、精灵和神的关系,构建出具体的时空和故事场景。该过程与纳人的社会生活紧密相连:“古布”在传统农业和畜牧业生产的关键时机定期举行,其他针对“古”的仪式涉及治病、安居等,意味着仪式行为实际上构成当地生产生活的一部分;想象的场景再现了日常生活中的社会互动关系,包括人类和精灵之间的亲属关系、利益关系、道德关系,以及神与精灵的奖惩关系、协调关系、人类与野兽的驯化关系,等等。

### (一) 纳人对多重关系的再现与想象

“古布”的核心行动围绕人、精灵、神之间的关系而展开,出发点是“古”的特殊性。纳人的“古”与希腊传说中狮首、羊身、蛇尾的怪物“奇美拉”(chimera)有着相似之处,两者的基本属性都是模糊、混杂,甚至是充满矛盾的。塞韦里认为,这些特性构成了人类记忆与想象技术的基础。<sup>①</sup>

在仪式过程中,“造型”(figuration)发挥了至关重要的作用。“古”的形象由人与动物混合而成,供品也是各种性质相近、但又有区别的原材料的组合(水与奶、茶与干花)。附属精灵“杂”和“塔日阿”体现了类似的视觉特征:前者基于神话中“肢解后复活”的经历而拥有多个头颅,后者半人半兽,且身体残缺(跛足)。<sup>②</sup>“古”的临时寓所在结构、外形上接近纳人的房屋,但所用材料有所不同。现场悬挂的大量绘片更是呈现出多样化、混合化的特点:既有现实所指,

<sup>①</sup> 参见 Carlo Severi, *The Chimera Principle: An Anthropology of Memory and Imagination*, p. 38.

<sup>②</sup> 值得一提的是,在祭拜精灵“怎”的仪式中(纳语称“扎布”[dzabu]),除了达巴及其助手,任何人都不能在场。这是因为“怎”是唇裂畸形(即上唇部裂开,俗称“兔唇”),被普通人看到会发怒。参见 Jin Chen, *Le dualisme na. Étude des chants et rituels des Daba (Sichuan et Yunnan, Chine)*, Thèse, Paris: École des hautes études en sciences sociales, 2012, p. 291.

也有神话元素。

换言之,仪式现场不断出现异质图像的拼贴与黏合。这固然来自纳人文化中关于精灵特殊身份的设想(亦善亦恶、亦生亦死、亦敌亦友、亦人亦兽),也在更深层次上反映了人们对现实生活中各种可能性的“关系式”(relational)解读。<sup>①</sup>比如,是什么导致了丰饶或颗粒无收,如何防止和治疗突如其来的疾病,等等。从该视角出发,混合、怪诞的视觉造型不应被简单地当成象征体系的投影,更应被看作是行之有效的仪式行动,引导着参与者思考上述问题。“古布”的案例展现了纳人如何将生产生活中的诸多不确定因素投射到复杂、多重的关系维护上,而综合在一起的仪式实践体现了当地社会生活的复杂情境。

另外,达巴通过以唱诵为核心的仪式表演,深化和丰富了上述再现和想象行为。对“古布木佐伊”的分析表明,关系的多重性涉及恶灵与神、善与恶、人与野兽等一系列对立范畴。就“古”而言,人类既是兄弟(分家前)也是外人(分家后),既是受害者(被偷走灵魂)也是复仇者(偷回或夺回灵魂),既是拯救者(救了对方的孩子)也是弑子者(杀了对方的孩子),既是侵犯者(踏入对方领地)也是合作者(接受奖赏)。神的角色同样多元,时而暴力制裁精灵,时而对之施以援手,时而进行欺骗。达巴在“古布”中的表演将视听、语言和行动充分结合,呈现出一幅幅动态的关系生成图景。

## (二)序列化的综合仪式实践

在“古布”仪式中,视觉、语言和动作呈现出不同的序列化(sequentialization)形式:达巴在唱诵“古布木佐伊”时,基本遵循时间演进的原则,展开首尾相连的叙事(narration);在仪式现场布置、道具制作和使用时,他和助手采取了另一套手段组织仪式行动,即空间的“并置”(juxtaposition)与“嵌套”(embedding)。

精灵的临时寓所“沃波”的建造、装饰、使用,乃至最后的拆解过程,揭示了上述手段如何影响乃至塑造了仪式行动。底座上绘制的代表分布在各个方向上的水源的圆圈、四面墙壁上代表“古”的首领的绘片、“沃波”上部象征雪峰和神祇的装饰物等,将宇宙空间与家屋空间逐一并置并相互嵌套,使得仪式参与者(人、精灵、神)的互动成为可能。在仪式的尾声阶段,代表墙壁、地基、屋顶的树枝、土块、木板和装饰等被一一分解,放置到支系日常汲水的井边,成为人类送给精灵“古”的礼物;“沃波”的拱门<sup>②</sup>被悬挂在支系主屋的大门顶端,直至下一年举行“古布”。通过以上行为,仪式性的场所嵌入了纳人日常的生活居住空间,相关象征也得以在社会中延续。

组织仪式行动的两重序列化形式均有助于纳人对多重关系的再现与想象,但同时也促成了参与者身份的“变形”(transformation):通过时间叙事,达巴亲身参与了人、精灵、神的互动过程,成为三者之间关系生成的媒介;通过空间并置与嵌套,他退出了上述互动过程,将相关的媒介扩大到整个纳人社会,甚至全宇宙。

〔责任编辑 刘海涛〕

<sup>①</sup> 法国学者罗伯特·阿玛雍(Roberte Hamayon)在分析西伯利亚萨满教时指出,当地萨满与附属精灵的关系体现了游牧社会对“偶然性的管理”(gestion de l'aléatoire)。参见 Roberte Hamayon, *La chasse à l'âme. Esquisse d'une théorie du chamanisme sibérien*, Nanterre: Société d'ethnologie, 1990, p. 26。

<sup>②</sup> 纳语称“古奇”(guki),字面意思是“古”的门。