

凉山彝族治疗仪式的生态符号学分析

——以会理县“密”仪式为例

◎朱 林 刘晓嵩

[摘 要]本文通过考察四川凉山会理县的一项治疗仪式,讨论这种仪式具有的典型过渡仪式特征。同时,从符号学角度分析了该仪式的双轴操作,并探讨了仪式中自然崇拜的思维机制,即主体间性。

[关键词]凉山彝族;治疗仪式;双轴操作;主体间性

[中图分类号]H0 [文献标识码]A [文章编号]1674-6848(2014)05-0030-06

[作者简介]朱 林(1990—),男,湖北恩施人,四川大学符号学-传媒学研究所成员,主要从事符号人类学、仪式符号学研究;(四川成都 610064)刘晓嵩(1986—),男,彝族,四川会理人,凉山州委外宣办工作人员。(四川凉山 615000)

Title: Ecological Semiotic Analysis of Treatment ceremony in Liangshan Yi Tribe-Taking “Mi” Ceremony in Huili County as Example

Authors: Zhu Lin & Liu Xiaosong

Abstract: This paper investigates a treatment ceremony in Huili County and discusses the typical characteristic of transitional ritual. Then, this paper analyses the ceremony's biaxial operation with semiotics perspective, meanwhile, discusses intersubjectivity, as thinking mechanism of naturism in it.

Key words: Liangshan Yi tribe; treatment ceremony; biaxial operation; intersubjectivity

一、引言

自然崇拜是人类原始宗教的一种初级形式。在原始社会或者说相对闭塞的文明社会中,生产力水平相对低下,人类依附于大自然以谋取基本的物质生活资料;同时,对于多发的神秘的自然现象与疾病,人类也无法找到理性化的解释,所以就赋予自然物一种超自然的灵性,以神秘解释神秘。

自然崇拜的一大特点是万物有灵,一草一木、一花一树、一沟一壑、旭日辰星都有灵魂,而且这些超自然的力量或灵魂也与人类自身的生命生活直接相关。可以说,这是一种推己及物的思维方式,这种泛灵论是多神崇拜的雏形。“神”的概念在原始社会或闭塞文明里也许不明确,但“灵”的观念却是无处不

在的。虽然人类的认知方式一直都是“推己及物”,但这种思维模式与成熟文明的思维模式完全不同,概括说来,这不是一种主客体的思维模式,而是一种主体间性的思维模式。

彝族人认为,宇宙万物都由天神主宰,这可以从他们的起源神话中看出来。彝族神话里的天神名叫恩体古兹,恩体古兹派遣四仙子儒子古达、署子尔达、司子低尼和阿俄署布开辟了东西南北四方的土地,又派九仙子开创了地上的山河、树木、花草、江河、石头等都直接源自天神所赐。四仙子开辟土地明显是彝族先民认识四方概念的阶段,九仙子可能与“九州”概念有关,一个民族的神话多受外来文明的影响,这在神话学中是常见的现象。天地、日月、星辰

等也直接源于天神所赐,所以这些自然物也是彝族崇拜的对象。彝族长期居住于山区、半山区,所以山区的自然物也是他们的崇拜对象,如山、石、水、火、花、树等。石崇拜在世界文明范围内都是普遍的现象,在我国西南地区,很多民族也都崇拜石,作法盟誓等都需要刻石。彝族小孩生病时,父母常带他们去祭献石头,并为孩子取一个带有石头的名字。另外,祭山神、水神、火神等都很常见。

彝族的原始崇拜中还有一种祖灵崇拜。彝族人认为人有三魂三灵,三魂中一魂守坟墓,一魂归祖地,一魂守祖灵牌,三灵即为游灵、家灵、族灵,某一灵魂的走失必给这个人带来灾祸,就需要毕摩为其招魂。毕摩是彝族社会的知识阶层。在近现代以前,毕摩直接参与社会统治;近现代以来,毕摩作为一种特殊的阶层,主要从事一些宗教祭祀活动,如合婚、丧葬、择吉、祛病、贸易、出行、动土建屋等。毕摩通晓彝族文字,并拥有大量经书典籍,这些经书典籍除了用于招魂安魂、为亡灵指路、超度祖灵、择吉占卜外,还保存了彝族有关天文、历法、神话、历史、哲学、医药等方面的文献。毕摩多为世袭,且传男不传女,同时也可以通过拜师习得,主要是跟随老毕摩做法事。可以看出,毕摩就像中世纪的教士,是控制文化知识并赋予其神秘感的特权阶层。

会理县位于四川省西南部,凉山彝族自治州正南端,西接攀枝花,南与云南省昆明市和楚雄州相邻。会理是一个典型的民族散居杂县,总人口为43.4万人,以彝族为主的少数民族占全县人口的16.6%。其中,会理彝族又分两种,一种是从凉山彝族腹地地带布拖、昭觉等地迁往会理地区的,他们自称“捏苏”,当地人习惯称之为“凉山彝族”;另一种则是从云南境内迁徙过来的,人们习惯上称之为“红彝”。二者生活习惯、语言风俗相异。红彝与云南楚雄彝族相近,多数使用汉语;会理的“捏苏”说四川彝族本地方言,文化习俗与大小凉山地区的彝族大同小异。

会理的捏苏多居住在高山和半高山地区,交通闭塞,社会生产较落后,传统的思想文化保存得较为

完整。在长期的历史发展过程中,会理捏苏继承发展了彝族传统文化,也吸收当地其他民族的文化,形成会理地区捏苏多彩的文化氛围,如毕摩、取名仪式等文化活动具有其他地方所没有的独特性,其文化习俗的研究价值不言而喻。

然而,会理地区彝族人口较少,一直处在彝族传统文化边缘,被研究者忽略,其多彩的文化没得到发掘,相关的研究成果寥寥无几。

二、凉山会理县一则治疗仪式的考察

本文的重点是考察凉山会理县彝族的一种治疗仪式。这种仪式的汉语音译叫“密”,即找一物或人为父,祈求此“父”祛邪避灾,保佑平安无事。需要“密”的一般是未成年人。生辰八字大的小孩被认为难养活、将来可能命途不顺,就需要“密”;有些小孩儿八字不大,但经常生病、多灾多难,如折手断足等,也需要“密”;另外,爱哭的婴儿也需要“密”。要不要“密”、“密”什么,这些就由毕摩或者乡邻的智者推算确定。“密”这种仪式主要在冬半年举行,这与彝族的祖灵信仰有关。彝族人认为疾病与灾祸的出现主要是人灵魂的走失,需要毕摩招魂,冬半年草木凋零,毕摩容易找到走失的灵魂,而在春半年,草木葳蕤,走失的灵魂容易被草木等外物羁绊。这种仪式,有的人只需要“密”一次,有的则需要连续三次,持续三年。

该仪式毕摩或会念经的长者都可以主持,仪式程序很简单,主要是一种祭拜。祭拜的对象很丰富,如山、石、树、桥、水井、羊、狗等,可以看出,这些都是彝族自然崇拜甚至是图腾崇拜的对象。水井虽然是文化产物,但其实质在于水而不在于井。

仪式开始之前,有一个预备的过程,需要被“密”的小孩儿衣着破烂,头着破草帽,手持木棍当做拐杖,去左邻右舍乞讨。乞讨的家数要单不要双,5、7、9家为宜。这些人通常会施舍一些米肉,同时还会向前来乞讨的小孩们泼水,并用锅底灰把小孩儿的脸抹得黢黑,当地人们认为水泼得越多、脸抹得越黑越吉利,随从的小孩每到这种时候都感到最为欢乐。乞讨

来的米肉将会在接下来的仪式中被吃掉。这种“吃百家饭”和“受难”的仪式就是典型的“过渡仪式”，也是维克多·特纳所谓的“阈限”阶段。

祭拜对象事先已由毕摩推算确定，接下来就是择日对其祭拜。这个对象作为一种符号贯穿仪式的始终，富有灵性，是特纳所谓的支配性的象征符号。在《象征之林——恩登布人仪式散论》(The Forest of Symbols)一书中，特纳就是通过考察恩登布人的治疗仪式来区分仪式中的两种象征符号，本文主要着眼于主导性的象征符号。“在抚慰这些祖灵的仪式中出现的支配性象征符号主要有两类。一类以一系列树或植物中的第一株来表现……治疗仪式中的第二类支配性象征符号是祭坛……这两类支配性象征符号都与非经验的存在紧密相关。有的支配性象征符号被认为是这些非经验存在的藏身之所，其他的则被认为等同于他们，还有一些又被认为是代表着他们。另一方面，支配性象征符号在生命转折仪式中所代表的东西看起来似乎不是某种存在，而是一些非经验的权力和效力。”^①在凉山会理县彝族的“密”这种仪式中，祭拜之物蕴含着患病或受灾祸的小孩的生命密码，这需要毕摩严密的推算。

笔者之一刘晓嵩小时候就举行过两次“密”的仪式，同时他还参加过其他人的“密”仪式。下文就转述刘晓嵩观察到的“祭桥”仪式。

经毕摩确定以桥为祭拜对象后，择日，小孩父母召集叔伯兄弟、乡亲邻里一起到一小河边。因为附近村庄没有桥，毕摩就在河上放几根长木，代为桥。简易搭好后，仪式正式开始，毕摩手持一只白色公鸡在一旁，开始念第一遍经文，小孩跪身拜“桥”。经文大意为：此小孩命途多舛、凄惨悲凉，祈求桥神保佑小孩平安顺利。念完经文，毕摩杀掉白色公鸡，并把鸡血撒于“桥”上，同时把鸡毛与数元人民币沾到“桥”上，祭献给桥神。接着，把鸡宰了，先取下公鸡的鸡

脖、鸡爪、鸡翅尖、鸡屁股、鸡肝用炭火烤熟，并倒一碗酒，置于小簸箕里，再次祭献给桥神。毕摩手持簸箕开始念诵第二遍经文，小孩再次跪拜。第二遍经文念完后，让被“密”的小孩第一个尝一下烧肉，并喝下这碗酒(小孩儿不会饮酒也要稍微尝一点)。参与仪式的其他人不能分食这五处烧肉，只有主持仪式者在小孩尝完后方可享用。而剩下的鸡与之前乞讨来的米肉由参与仪式的人煮熟让大家共食。这种仪式虽然没有明确禁止女人参与，但女人一般不会加入。所有程序结束后，大家开始吃饭。吃之前有一个彝族常有的占卜过程。彝族人常用鸡舌占卜，老者夹起鸡头，取出鸡舌占卜吉凶。如果取出的鸡舌又长又完整，并且鸡舌头的三个端点很自然地向内弯曲，就是吉兆，也证明了这次仪式的成功，老者通常会说一些吉利的话；如果取出来的鸡舌并不好，但老者仍然会说一些吉利的话。仪式上的食物必须在野外吃尽，不能带回家。

这个过程中分食鸡肉的行为，是仪式中典型的共餐现象。仪式中的共餐既是一种人神的共餐，也是一种人人的共餐，既具有神圣的意义，也具有世俗的意义，人神之间通过食物这个链条传递着精神能量。弗雷泽在《金枝》中将巫术分为两种：模拟巫术与交感巫术，前者侧重于与对象的相似，后者侧重于与对象的接触，仪式中的共餐就是典型的交感巫术。从符号学角度来看，雅各布森将《金枝》中的这两种巫术思想概括为两种符号修辞：隐喻与转喻。“凝缩即隐喻，不同事物某一方面的类似性，使它们之间可以联系起来；而位移即转喻，转喻是成分之间的空间邻接性。”^②仪式中通过献祭、共餐、吃逝者祖先的尸体等连接神灵、祖先与世人、后代，这方面的材料在罗伯特·赫尔兹(Robert Hertz)的《死亡与右手》(Death and the Right Hand)中俯拾即是。凉山会理县彝族“密”仪式中共食鸡肉的环节既具有获得神灵的力量祛邪禳

①(英)维克多·特纳：《象征之林——恩登布人仪式散论》，赵玉燕译，北京：商务印书馆，2006年版，第30页。

②赵毅衡：《符号学》，南京：南京大学出版社，2012年版，第195页。

灾的作用,又具有仪式中世俗的、狂欢的性质。

会理县彝族“密”仪式还有一种过渡仪式的特征,“过渡仪式”首先是范·杰内普(A. van Gennep)提出来的,后来又在符号人类学家维克多·特纳(Victor Turner)那里得到极大发展,名之为“阈限”。过渡仪式具体分为“分隔——过渡——聚合”三个阶段。分隔礼仪即将人与先前的环境或社群分隔开,在人没有通过分离和过渡、聚合到新的环境和群体之前,人是被视为不洁净,神秘莫测或者身份不明的。过渡期又叫边缘礼仪,它是过渡礼仪模式中最重要的一個阶段。这个过程相当于特纳所说的“阈限期”。在这个过程中伴有大量信息交换和情感流动,同时它也是一个痛苦过程。“阈限或阈限人(‘门槛之处的人’)的特征不可能是清晰的,因为这种情况和这些人员会从类别(即正常情况下,在文化空间里为状况和位置进行定位的类别)的网状结构中躲避或逃逸出去。阈限的实体既不在这里也不在那里,而是在法律、习俗、传统和典礼所指定和安排的那些位置之间的地方。作为这样一种存在,他们不清晰、不确定的特点被多种多样的象征手段在众多的社会之中表现出来。在这些社会里,社会或文化上的转化都会经过仪式化的处理。所以阈限常常与死亡、受孕、隐形、黑暗、双性恋、旷野、日食、月食联系在一起。”^①阈限阶段的一大特征就是“交融”,交融与结构相对,交融中打破了日常结构化生活中的等级制度与二元对立,具有高度的自由与平等,“结构中地位低下的类别、群体、形式或个体,象征着规范的交融与空想的交融,而其范围从父系氏族社会中的舅舅身份到被征服了的本土民族、托尔斯泰笔下的农民、甘地眼中的‘贱民’以及中世纪欧洲的‘神圣的穷人’或‘上帝的穷人’。例如今天的嬉皮士就像当年的圣·方济各修道士一样,他们在结构中承担了底下的地位,目的就是要获得交

融”。^②通过举行“密”的仪式,小孩获得了一个新的名字,具有了一个新的身份,融入了一个新的社会,之前的名字就不再使用,新的名字是参与仪式的所有人讨论出来的。这一点是凉山会理县彝族命名仪式中与其他彝族地区,尤其是凉山北部地区非常不同的地方。“密”的仪式之前,小孩化成乞丐,去左邻右舍乞讨的“受难”过程与“吃百家饭”、“穿百衲衣”的苦行僧类似,正是过渡仪式中的“交融”阶段。小孩获得的新的名字中必须要包括拜祭对象的名称,以上文说到的“桥”为例,“桥”从彝语音译成汉语叫“作”,那么新的名字里必须包含“作”字,如可以叫做“作且”、“作发”、“作嘎”等,分性别各异。若拜祭的对象是水井,“水井”汉译叫“日楼”,那么新的名字可以直接叫“日楼”,或者叫“日楼惹”(水井的儿子)等;若拜祭的是石头,新的名字可以叫“倮惹”(石头的儿子)。“密”仪式的祭拜对象除了山、石、树、水等自然物外,还可以是动物,如公羊、公狗等,还可以是汉族男人。

对于上述这种仪式,本文尚有一点需要补充,即“密”仪式的举行并不一定在灾祸出现之后,也可能是灾祸出现以前。当小孩出生后,毕摩测得这个孩子生辰八字太大,将来可能不太顺利,或早或晚都会为这个孩子举行一个“密”仪式。本文认为,无论是灾祸出现之后还是避免灾祸的出现,这些仪式都是一个类型,即辟邪禳灾,属于广义的治疗仪式的范畴。

三、仪式的双轴操作

符号学认为,“符号是被认为携带意义的感知:意义必须用符号才能表达,符号的用途是表达意义。反过来说,没有意义可以不用符号表达,也没有不表达意义的符号”。^③“符号很少会单独出现,一般总是与其他符号形成组合,如果这样的符号组合成一个‘合一的表意单元’,就可以成为‘文本’。”^④可以说,

①特纳:《仪式过程:结构与反结构》,黄剑波译,北京:中国人民大学出版社,2006年,第95页。

②特纳:《仪式过程:结构与反结构》,第135页。

③赵毅衡:《符号学》,第1页。

④赵毅衡:《符号学》,第41页。

整个世界就是一个符号的世界,人就是一种符号的动物。仪式作为一种象征性的表意活动,可以作符号文本观。

符号文本有两个展开向度:组合轴与聚合轴。这个符号双轴观念首先是由索绪尔提出来的,索绪尔把组合轴称为“组合关系”,即符号组合成为一个文本,把聚合轴称为“联想关系”。“雅各布森在二十世纪五十年代提出,聚合轴可称为‘选择轴’,功能是比较与选择;组合轴可称为‘结合轴’,功能是邻接粘合。雅各布森认为比较与连接,是人的思维方式与行为方式的最基本的二个维度,也是任何文化得以维持并延续的二元。”^①雅各布森的观点可谓明白透彻,但是这种思想着眼于大多数情况下符号不能单独出现,只能以文本(符号群)的方式出现,对于分析符号单元在文本中的个体位置还有些不足。笔者认为,单个的符号也经过了一个“选择”(selection)与“赋义”(significance)的过程,“(符号)过程的两个阶段可以这样定义:选择与赋义。如果我们的符号过程的第一个阶段的原型可以叫做工具,那么符号过程的第二个阶段的原型可以叫做象征。具体来说,选择涉及到一个主体(agent)为使用工具而使用工具,而赋义则涉及到一个符号所代表的客体及引起的解释”。^②符号的“选择”与“赋义”当然不是自为的,而应该放在整个的语境与系统下分析,但是,作为逻辑分析的起点,我们不能忽略单个符号获得意义的两个步骤,所以,笔者认为雅各布森的双轴操作可以作如下补充:

A1(选择/赋义)	B1(选择/赋义)	C1(选择/赋义)	……
A2(选择/赋义)	B2(选择/赋义)	C2(选择/赋义)	……
A3(选择/赋义)	B3(选择/赋义)	C3(选择/赋义)	……

符号双轴操作并不具有明显的时空或横纵方向,但为求直观,符号学家在解释符号双轴时都习惯于“横组合”与“纵聚合”。

以凉山会理县彝族“密”仪式为例,这个仪式具有明显的时间上的线性关系,构成一个完整的符号文本。该仪式每进行到一步都需要符号(无论是主导性的象征符号还是次要的象征符号)来表意。其具体的线性发展如下:

A.确定拜祭对象→B.持鸡念经→C.杀鸡祭献→D.取鸡舌占卜→E.仪式共餐

A 环节中有 A1(桥)、A2(树)、A3(山)、A4(石)……等子项可供选择。但毕摩通过测算,最终确定一个对象作为仪式的主导性象征符号,并赋予其丰富的涵义,这个符号的选择关联着患病小孩的生命符码。

B 环节中有 B1(白公鸡)、B2(黄色仔母鸡)、B3(猪)、B4(羊)……等子项可供选择。不同的子项在整个仪式网络中具有各自的位置和作用,白色公鸡是生命力的象征,主要用于拜祭作法,黄色仔母鸡、牛、羊、猪等主要用于祭祀祖先。

C 环节有 C1(杀鸡献祭)、C2(放生)、C3(赠送他人)……等子项可供选择。选择 C1,是因为“密”仪式是一种原始的巫术信仰仪式,“献祭”是一种人神直接沟通的方式,这一点不同于佛家超越的思想和世俗仪式中人的沟通。

D 环节是西南少数民族常见的一种鸡卜方式,鸡卜的方式有很多,如 D1(鸡骨卜)、D2(鸡眼卜)、D3(鸡鸣卜)、D4(鸡舌卜)等,“密”仪式中选择 D4(鸡舌卜)是与该仪式整个的组合方式联系在一起的,符号文本的聚合轴与组合轴互相影响,特定的组合方式影响聚合的宽窄选择。

聚合轴的投影就是我们能直观的符号单元,聚合轴的宽窄既与聚合项本身是否丰富有关,又与文本的组合方式有关;符号单元的意义既在于自身,又在于符号文本在整个系统中的位置与功能。但逻辑分析的起点在于符号单元的选择与赋义,同时这种赋义又必须观照整个符号文本的组合方式与聚合方式。

①赵毅衡:《符号学》,第160页。

②Paul Kockelman, *Agent, Person, Subject, Self: A Theory of Ontology, Interaction, and Infrastructure*, New York: Oxford University Press, 2013, P.17.

四、自然崇拜的主体间性

关于主体、自我、主体间性的哲学探讨可谓浩如烟海,本文无意搅进哲学的讨论里面。

英语中表示“我”有两个词,即 I(主我)与 me(客我),“客我是这样一种自我,即考虑到他人对其内心状态和社会地位的态度;主我是这样一种自我,他通过扮演一种角色,影响和改变别人对其的态度”^①。符号学认为,理想的符号表意必须发生在两个充分的主体之间,即两个主我之间,一个作为发送主体,一个作为接受主体。同时,符号表意是一个互动的过程,“我”在表意对象对“我”的信息反馈中确定“自我”及“我”的身份,所以主体只能理解为“交互主体”,或者说“主体性”(subjectivity)就是“主体间性”(intersubjectivity)。“在符号传达中,只能依靠主体间性,即与他人的关系来理解自我”,“我们称为‘主体’的概念,在符号学的具体分析层面上,与‘自我’大致可以互换”。^②本文也坚持这一点,“主体”与“自我”并不作严格区分。

在符号表意中,自我只能以身份出现,身份暂时替代了自我。但是,根据身份的认真程度,可以把身份分为趋向自我的身份与趋向表演的身份。“表演”一词是一个广义的概念,与戈夫曼的用法相似。赵毅衡先生认为:“当我面对自己思索或梦想,我必须用同等的身份表意,也以同等身份接收,不然我很可能患有多重人格症。”^③本文认为,仪式中的萨满、巫师、毕摩等调动的不是一种趋于表演的身份,而是趋于自我的身份,调动的是多个自我而不是多个身份,这正类似于多重人格症。同时,在与神灵交往的仪式中,尤其是自然崇拜中,人与神都是充分的主体,即二者之间是一种主体间性的关系。下文就以“密”仪

式为例来分析。

符号学所谓的众多身份之间并不直接影响,一个学习成绩差的学生并不影响他成为一个内行的球迷,但是多个自我之间却能互相影响。彝族认为人有三灵三魂,一个灵魂的走失必然牵涉到其他灵魂,这个人也必遭祸殃。也就是说,在彝族这样的保存了原始信仰的民族里,人有多个自我,一个人可以突然失魂落魄,一个毕摩或巫师可以突然迷狂,这不是身份之间的转换,而是自我之间的转换。

从事仪式研究的学者认为,仪式活动既是受环境与系统模塑或规约的行为,同时这种行为又能够重塑或改变环境与系统。以自然崇拜的仪式来看,人与泛灵之间互为主体、互相影响,人的生老病死直接受一草一木、一沟一壑、日月星辰的灵性影响;同时,人又可以通过表演仪式控制使用这种灵性,用以祛邪禳灾。“密”仪式中小孩之所以患病,就是因为受到“灵”的“亲热”或干扰,同时,人又可以通过举行某种仪式抚灵安灵,人与灵之间是一种高度的主体间性,而不是文明社会、工业社会中人与物之间的主客体关系。

这就不难理解文人骚客乃至整个人类文明为什么有一种向后看的迷恋了。人是一种符号动物、伦理动物、反思动物,人类一直在反思着人与对象世界(包括自我、自然世界、社会世界)之间的关系,这也是生态符号学的出发点。

当然,向后看的迷恋对人类的自我想象太单纯,在保存着原始信仰的民族眼中,自我是一个复杂体,认识这些信仰需要正视这一点。

责任编辑:龙迪勇

^①Paul Kockelman, *Agent, Person, Subject, Self, A Theory of Ontology, Interaction, and Infrastructure*, 2013, p.90.

^②赵毅衡:《符号学》,第 339-340 页。

^③赵毅衡:《符号学》,第 341 页。