

祭火仪式的绘身与叙事

——以弥勒阿细祭火仪式为例

路 芳

内容提要 对云南弥勒阿细祭火仪式的绘身不仅给观众以强烈的冲击视觉,而且还为我们演绎了阿细的分类系统、生殖崇拜、对火的情感、族群记忆等。

关键词 祭火仪式 绘身 叙事 体现(embodiment)

仪式也是一种叙事,一种展演。通过重演过去的事件,以具象来模拟当时的情境或境况,重演过去。既然是一种叙事,它就会有一种母题。通过仪式展演,操演者的道德规范、规约、社会记忆、幻象、信仰等就在围绕母题的叙述中得到体现。这样的操演在很大程度上是依靠身体的行为来叙述的。在操演中,社会记忆不仅被唤醒,而且还会产生习惯记忆,因为“在操演当中,明确的分类和行为准则,倾向于被视为自然,以至它们被记忆成习惯”^①。因此,在仪式操演过程中,历史记忆被重复叙事,与之有关的记忆、族源神话每每被提及,以致传承也变为一种习惯,形成一种自然。而且,根据人类学有关“体现理论”^②(embodiment theory)，“社会价值附着于个体身体的状态,以及人的能动性。而且,身体是宇宙的一部分,人们把自己看成是宇宙制作的,并自我制作的活生生的生命。”^③因此,身体是作为一种表述存在于世界中的。云南省弥勒县西一镇红万村一年一度的祭火仪式,为我们提供了一个以身体实践来演绎历史记忆的案例。

西一镇红万村位于弥勒县城西部,被称为阿细祭火的原生地,这个地方至今还有阿细先民居住的大红岩石洞,有阿细先人阿寺(也被阿细人称为阿猜)居住过的山洞、石床、拴马的石柱子、他的香炉,以及他发现仙刀的被称为仙刀坡的地方。^④每年农历二月初二、初三,这里就会有一个非常隆重的仪式,第一天被称为祭密枝山,第二天被称为祭火。在祭密枝和祭火仪式中,只允许全村的男子参加,按年龄层次的分工基本是:毕摩及老人负责祭祀的技术活,如准备祭祀用具、挑选牺牲、做寨门等;中年以及年轻人主要是做杀牲、抬火神、小孩主要是参与。在这个祭祀活动中,最让人们感兴趣的是参加仪式的男子的绘身。一般而言,吃过午饭后,除老年男子

① [美]保罗·康纳顿《社会如何记忆》纳日碧力戈译,第108页,上海人民出版社2000年版。

② 在《人类学的四个讲座——谣言·想像·身体·历史》一书中,译者把它译为“形化理论”,第42页,在本文里为了前后对应,都采用了体现理论的译法。

③ [美]安德鲁·斯特拉森·帕梅拉·斯图瓦德《医学人类学的体液观》梁永佳、阿嘎佐诗译,选自《人类学的四个讲座——谣言·想像·身体·历史》,第40-77页,中国人民大学出版社2005年版。

④ 笔者在2009年在红万村做田野时,曾在红万村老毕摩石学林与何汝贵的引导下,一一走访过这几个地方,由于平时少有人去,大红岩、以及传说中阿猜的石床、石柱、石香炉、饮马槽、石盆保存非常完好,而且这些器具栩栩如生、自然天成。

外,所有参加仪式的男子就会集中在村旁的一个小树林里,互相用红色、白色、黑色和黄色分别围绕左、右前胸、肚脐、后背等身体部位,绘近似圆的形状,白、黑、黄、红不分先后,一个圈绕一个圈,腿部以及手部很难画圆,就用了椭圆甚至线条彩绘身体,有的干脆只用稀泥抹身来进行装饰,除此之外,每个人都还别出心裁,辅以其他装饰,有的用棕叶把自己的头蒙起来,只露出两只眼睛便于观察;有的精心装饰自己的私处,用葫芦装饰的,或是故意把自己私处装饰得很夸张的,也有的用棕叶把自己的私处围起来的,还有的就直接是裸露的,也有故意着女装,装扮成女人的,背后还背个形如孩子的东西;男孩子直接在光溜溜的身上用白、黑、黄、红颜料涂圈装饰,涂成一个个彩色娃。绘好身后,只要听到祭火的号角一吹响,他们便会叫喊着加入到祭火的队伍中去。

据红万村的毕摩何汝贵介绍,自他记事起,他们村的这个祭火仪式就没断过,即使在文化大革命时代,他们也在悄悄地进行,他还为笔者数出自他和何义忠往上的10位毕摩的名字。当笔者问及他们为什么要绘身,何汝贵先告诉笔者这是古老的时候就有这种习俗,再问及为什么会选择这几种颜色,说是代表大地的五色^①;为什么要绘圆圈,而不是其他形状,他们也无法回答。直到笔者进行第二次田野时,和他们熟悉了,他们才告诉笔者说,其实绘身是因为当时祖先住在山洞里,树枝上,没有衣服穿,主要靠一些树皮、石皮等披身,所以现在涂抹颜色以重现当时的情景。随着田野的深入以及对相关文献的查阅,笔者认为这种说法更可信,从下文的分析中也可以来证实这种说法的可靠性。在阿细人看来,祭火的绘身已成为一种习惯,然而习惯的形成是和时间与环境有关系的,正如维克多·特纳(Victor Turner)所言:“人类的社会生活既是时间的生产者,也是时间的产物。”^②由于习惯而形成的这种仪式不但让我们看到了族群的记忆,而且也通过这种身体实践的展演,还使这种记忆不断被再现和强化,并能够一代一代传承。

身体实践—分类系统—族群记忆

笔者一直想知道红万的阿细人会用如此隆重的仪式来祭火,要近乎赤裸来绘身的原因。当笔者在红万进行田野调查的日子里,逐渐感受到了火对于他们的重要性,以至于一代又一代的阿细人要举行这么大的仪式来纪念,来唤醒人们对以前艰苦生活的记忆。红万村地处高山,年平均气温为15℃,最高气温30.1℃,最低气温-7℃。当地人习惯在晚上烧火塘来烤火,而有些老人的腿上的皮肤也是“花”的了,因为有的地方被火烤糊了,皮肤颜色也深浅不一了;在缺医少药的年代,老人病得快不行了,也被放在火堆旁,靠着火来取暖,度过最后的日子。而在发现火的妙用前,因为害怕受到动物的侵害,阿细先人住在山洞里,甚至住在树上,没有衣服穿,只有穿树皮、石皮,幸运的时候,打死一只豺狗或是其他什么,倒还可以披兽皮;吃的是山果,喝的是露水,还没学会种植,只有靠大自然的赏赐生存,其生存条件及其恶劣。在《阿细的先

① 在葛永才先生所著的《火祭》一书中曾解释过说他们用五色(红黄白褐蓝五种颜色的)的含意是阿细人生活的土地是由这五种颜色的土所组成,木邓发现和使用火使人们结束了茹毛饮血的野蛮时代,五色土地上的食品才得以熟食,但对于为什么画成圆圈该书没有解释。

② [美]维克多·特纳:《戏剧、场景及隐喻:人类社会的象征性行为》,第12页,刘珩、石毅译,民族出版社2007年版。

基》^①中“人是怎样生活的”^②部分,我们可以找到相关的叙事:

会唱的哥哥呢!人已经造好了,可是他们没有吃的,他们没有穿的,他们没有住的,以后的日子怎么过?聪明的小姑娘呢!半夜三更时候下露水,露水掉在叶子上。造人的男神阿热,造人的女神阿咪,拿露水给人喝。埂子上结黄泡果,黄泡果长得黄桑桑。造人的男神阿热,造人的女神阿咪,摘黄泡果给人吃。箐沟里有老树,树皮上生树花,阿热和阿咪,把树皮剥下,拿给人们当衣裳穿。山凹里有些石头,石头上生着石“皮”。阿热和阿咪,把石皮剥下,拿给人们当裤子穿。箐沟里有豹子,山头上有老虎,世上的人嘛,都没有住处,他们爬到树上住,扯叶子来垫,住不下去了,又爬下树来。到地上来嘛,还是没有吃的。荒地上有撒哈托果,世上的人们,把果子摘来,放在手心里。吃果子的时候,姑娘和儿子,打伙分着吃,果子已经吃完了。大路上有豺狗,孺子里有野狗,世上的人们,都没有住处。人们跑到石洞里边,抬石头来堵住洞口,姑娘和儿子啊!一起躲进石洞里面。儿子慢慢地长大了,姑娘也慢慢地长大了。儿子拿石头,姑娘拿棒棒,用石头打豺狗,用棒棒打豺狗。豺狗被打死了,剥下它的皮,拿来披在身上。儿子拿石头,姑娘拿棒棒,用石头打野狗,用棒棒打野狗。野狗被打死了,剥下它的皮,拿来围在腰上。身上披的有了,腰上围的有了。老虎吼吼地叫,豺狗呜呜地叫,野狗汪汪地叫,世上的人们,还是怕的不得了。

从这段叙事中我们是否可以推知一些现在的仪式,因为一般而言,没有文字的社会基本是靠口传来传递文化的,他们的信息也只有储存在记忆里和心里,阿细人的“先基”正是通过口传的形式为后辈传递了这样的信息与文化。同时,通过身体实践也有这种功能,两种信息对接,我们是否可以这样认为,阿细人先辈在缺衣少穿时,的确是以树皮、石皮、以及动物皮毛作保暖的物质。而阿细人在身上绘圈,是在模仿动物毛皮的图案,他们会把威胁他们生存的老虎、豹子、以及豺狗打死然后把皮拿来披身,而这些动物的图案恰好是一个一个的圆圈。阿细先辈把打到的动物皮披在身上,而后的阿细人用绘身来表达这种叙事。因为祭火仪式的过程也是表述后辈在模仿先人的行为,绘身刚好也是为这种祭祀而进行的,至于为什么要用四色,在“先基造天地、造人”那部分描述中,有如此叙事:在天与地造好,山、坝子、日、月、星、辰也被造出来后,雨姑娘拉赫兹和风小伙赫梭把东南西北的红、黄、黑、白云分别吹过来遮住龙头、龙尾、绊住龙角,使龙王施雨,才使得世间的树种、草种统统发芽,在植物长出来后,山树石草都被命名而且都被分为公母,然后,男神阿热和女神阿咪走到太阳下的黄土山,在黄桌子上称九钱黄泥造了男人;走到月亮山的白土山,在白桌子上称八钱白泥造了女人。^③这就无怪乎阿细的密枝神树为公母

① 先基,是阿细语的音译,即“歌”的意思。即阿细男女互唱的山歌,是阿细人的史诗,流传于云南省弥勒县的阿细人聚居区。用“先基”歌唱的传统的歌,内容上基本是固定的、系统的,它构成了一部完整的叙事长诗。一般在节庆时,两个寨子就会相约,找一块空地,未婚的男女青年就会到这个地方来对唱,按老一辈的规矩,“先基”对唱一般是一对一的方式,所以唱“先基”是要避开别人,特别是老人的,但由于现在很多年轻人不会唱了,唱“先基”更多变成了阿细人的一种自行组织的娱乐活动,从笔者2009年10月1日在红万参加的唱“先基”的活动中来看,参加者基本是中老年人和小孩(小孩主要是和老人一块去玩的)。形式也很多样,有表演,有二人对唱的,也有一群人对唱的,参加者基本是“先基”的爱好者。

② 以下节选均选自云南省民族民间文学红河调查队收集翻译整理《阿细的先基》(阿细族史诗),第36~42页,云南人民出版社1959年版。

③ 《阿细的先基》第24~36页。

两棵,这是由阿细的分类系统决定的,先人将世上万物都分为公母,因此使阿细人的类别概念中存在着这种划分的观念。因此,密枝林里的神树就有了公母之分,祭火对女性是有禁忌的,所以由着女装的男人来装扮以补全这种分类。而且,红、黄、黑、白,也就是他们祭祀时身上涂抹的四色是吉祥的颜色,为他们带来了甘露,使得植物发芽,使他们的生存有了保障,更重要的是,黄土和白土分别是用来造男人和女人的。因此,祭火时的裸身、圆圈、红黄黑白应该体现了一种阿细人对族源的追溯,这是与阿细的分类系统、族源、生计方式以及自然环境相联的。

阿细人的象征也是世世代代的阿细人在他们与自然相处的生活中逐渐建立起来的,我们如果只从单个的仪式的展演中还无法看出为什么他们会选这些图案或者颜色,但是如果我们把这些展演与他们的环境、他们的创世史诗以及他们的分类系统联系在一起,就能试着解释他们的身体语言。阿细人之所以不能诠释会画成圆圈、会涂这几种颜色的原因,是因为就是这个样子祭火的,这是因为“所有的习惯都是感情意向,通过经常重复一些特殊动作而形成的嗜好,是我们自己固有的和基本的部分”^①,经过世世代代重复这些行为、这些实践,他们已经把这种祭火方式当成他们生活的一部分,而且,这种绘身只在仪式中出现,并未见于阿细人的生活中。按阿细人的习惯,仪式完毕是要把所有绘在身上的图案全部洗净才回到家中,因为怕把不洁的东西带回家。所以他们大都集中在村子边的一个池塘里洗净身上的彩绘才回去。阿细人之所以无法解释这些习惯动作,因为在他们的习惯记忆里,“过去似乎积淀在身体中”^②,仪式作为“一种操演语言(a performative language),本身就构成了某种行为”^③。所有参加祭火仪式的人,通过绘身、欢呼,仿佛又回到了远古的时候,他们正在演绎久经严寒、深受野兽烦扰的先辈在突然发现火后的狂欢,在这种狂欢中,他们仿佛已经变成了他们的先祖,狂欢之后的净身,也意味着和祖先在现实生活的一种割裂,狂欢过后,人们回到现实当中,祖先也随着火神的逝去而去到他们应到的地方。

参加仪式的男子对自己私处夸张的装饰或是直接的裸露也向我们解释着什么,怎么会有如此的身体表达?在田野中,我们发现密枝祭祀是祭拜两棵枝繁叶茂的黄栗树,按阿细人的分类系统,一棵是公树,另一棵是母树。密枝祭祀除了摆上牺牲,树脚的大石块上还要摆上两个松树枝,整个密枝林里的树木是任何人不能砍的,这又表达了些什么,和绘身又有什么联系?刘宝荣告诉笔者,钻木取火用的树枝也是专门要找一个树桩两个枝丫的,这是表示一男一女的意思。这不禁让我们联想到维克多·特纳在《仪式过程》中描述的恩丹布的仪式中也有对枝丫与男性生殖力相关的描述^④,而用葫芦装饰私处,我们可从在阿细人中流传的神话中得到启示:

从前一户人家,有四个儿子和一个小女儿,去种庄稼,挖了几天都发现一件怪事,头天挖好的地,第二天又被复原,他们就很生气,因为这就意味着他们无法种庄稼,没有收成了。就说一定要把搞破坏的人抓到,然后把他打死,结果发现是一位胡子长长的老爷爷弄的,老大、老二、老三、老四把他抓住,准备打死他,但是小妹妹说:先不要打,

① 保罗·康纳顿《社会如何记忆》纳日碧力戈译,第115页。

② 保罗·康纳顿《社会如何记忆》纳日碧力戈译,第90页。

③ 保罗·康纳顿《社会如何记忆》纳日碧力戈译,第66页。

④ Victor W. Turner. *The Ritual Process (Structure and Anti-Structure)* p.6, ITHACA, NEW YORK: Cornell Paperbacks Cornell University Press, 1987, the fifth edition.

问问情况再说,老四也附和了妹妹的意思。这个老爷爷原来是上天派下来试他们良心好坏的神,结果在接下来水漫天下时,由于最小的兄妹良心好,被神保佑,在遭遇洪水时被松树枝挡住,保存了性命,兄妹俩也发誓说每年要对松树进行献祭。尔后经过几次神的明示,比如说哥哥抱着磨盘的上半部,妹妹抱着磨盘的下半部,两人一块儿把磨盘放下山去,妹妹抱的那半边被哥哥抱的那半边压住,或是哥哥拿的线和妹妹拿的针同时扔地,结果哥哥的线穿进妹妹落下的针眼里,还有哥哥妹妹分别从山顶滚簸箕、筛子,结果在山脚哥哥的簸箕扣在妹妹滚的筛子上,这些都表示了洪水过后,世上已经没有了人,神明希望兄妹成婚来繁衍后代。然而兄妹结婚后,一直没有孩子,终于妻子怀孕了,结果生了一个葫芦瓜,就弃之于楼上,葫芦瓜还发出声音,丈夫生气用刀砍,结果,从葫芦里走出男男女女,走到坡上的是苗族,走到他们这儿的是阿细,……^①

这些叙事为我们诠释了阿细人会精心装饰私处、用葫芦的原因,繁衍后代是神的旨意,而这两样东西都与神旨和繁衍有着直接的关系。而且,选择每年祭火时的主祭毕摩的一个最重要的条件就是,子女要齐全,在他们看来,子嗣的繁衍是非常重要的,因为没有子嗣,世上就没人了,这是神谕,这种身体叙事不仅展示了一种生殖崇拜,而且也直接追溯到了阿细的族源。

身体实践体现宇宙观

近些年来,身体实践的表述日益被学者重视,越来越多的学者也在关注身体的体现(embodiment)。埃米利·马汀(Emily Martin)曾于1990年在美国民族学协会年会的主旨发言中指出,“在我们的身体怎样处理和怎样感受的过程中我们正经历着一个根本的变化”^②,按托马斯·考达斯(Thomas Csordas)的观点,身体是文化存在的理由,体现暗示了我们对文化、自我以及经验的概念的一种变化,这种变化是怎样被实现的有待被感知。^③他强调了“身体作为一种表述并存在于世界中”^④,还有学者根据考达斯的理论,认为“身体既是具体的也是一般的,与其他事物既分离又相关联,或者同样实在。它与环境不同却是环境的一部分,与思想有差异却与思想同在且交融在一起。身体既是个性的体现,又是关系的体现。身体与其他生命体分离,但又与其他生命体同在并相互关联。”^⑤保罗·康纳顿也曾认为有一种体化(incorporating)实践是一个传达人(sender)或一些传达人以他们自己现在的身体举动来传达的信息;只有他们亲身在场参与这个具体活动,才能传达信息。^⑥

这些学者的观点为我们提供了很好的研究理论基础,身体作为一个表述,是存在于表述者

① 以上的神话传说由弥勒西一镇红万村石学林老人于2009年2月讲述。

② Thomas J. Csordas. *Embodiment and Experience: the existential ground of culture and self*. p.1, Cambridge University Press,1994.

③ Thomas J. Csordas. *Embodiment and Experience: the existential ground of culture and self*. p.xi, Cambridge University Press,1994.

④ Thomas J. Csordas. *Embodiment and Experience: the existential ground of culture and self*. p.1, Cambridge University Press,1994.

⑤ [美]安德鲁·斯特拉森、帕梅拉·斯图瓦德:《医学人类学的体液观》,梁永佳、阿嘎佐诗译,第49页。

⑥ [美]保罗·康纳顿:《社会如何记忆》,纳日碧力戈译,第91页。

的世界中的,身体表述是不能脱离在场的,因为它与环境、思想、关系以及其他的生命体相交融的。在阿细人的祭火仪式中,通过阿细绘身的身体实践,我们自然也把仪式与它所源出的真实状况相联系,即决定其功能、及其发挥功能所循的途径哪些状况相关联。因为“仪式之所以举行,是因为、也只因为:仪式只有在仪式的存在条件、只有在不能提供逻辑推断、神秘的玄想(mystical effusions)或是形而上学焦虑这些奇缺的优势条件的施为者的性情(dispositions)里面,才能找到存在理由。”^①因此,仪式的研究不仅要结合在场、还要结合仪式施为者的性情要素。在这种宇宙观的作用下,阿细人对祭火仪式与祭火表演有非常明确的看法,在他们的文化中,祭火仪式已经成为一个非常重要的节日。但是祭火表演纯粹是一种表演,有很多禁忌在表演时是不须遵守的。笔者第一次去田野时,刚好碰到有旅游团队进村要观看他们的祭火仪式,当天晚上他们的确为游客准备了一场热闹的狂欢活动,主客皆很尽兴。然而,毕摩说这只是表演,到二月初三真正的祭火仪式那天,仪式比这热闹,而且比这还好玩。最重要的是在祭火那天,身上绘的这些画一定要洗干净才能回家,不然会不吉利,但是表演的时候绘身可以回家后再洗。而且,参与祭火表演的仅限于有闲的村民,他们将之视为饭后娱乐。

结语:身体实践叙述了族源记忆

莫里斯·梅洛-庞蒂说过:“身体在记忆中的功能就是我们在运动的启动中发现的同一种功能:身体把某种运动运动本质转变为声音,把一个词语的发音方式展开在有声现象中,把身体重新摆出的以前姿态展开在整个过去中,把一种运动的意向投射在实际的动作中,因为身体是一种自然表达的能力。”^②通过身体这种自然的表达,不但历史记忆、族源的传说在这种无声的身体表达中被演绎,他们的分类系统以及宇宙观也在身体实践中得到展示,这也说明了社会现象是随他们所属的环境而产生的。当把阿细的“先基”和他们的通过身体表达的仪式放在一起时,就会发现蕴含其中的象征,因为“为环境赋予意义、赋予秩序、分类和调整,构成最基本的东西”^③是人类创造世界并形成文化的一种努力,而且人类还不断从我们个人和集体的经验中创造出意义的模式。而且,这种模式一旦建立,就会不断地得到强化,由于这种经常性,使人们对自己所赋予的东西变得视而不见,然而,正是通过身体实践的仪式,这种被人们视而不见的模式在仪式过程中得到了提升,在这种仪式过程中分类系统、族群记忆以及族源得到追溯并被叙事化。

(路芳,厦门大学人类学研究所博士生,云南民族大学职业技术学院)

【责任编辑:高荷红】

① Pierre Bourdieu. *Outline of A Theory of Practice*. Translated by Richard Nice. p.115. Cambridge University Press,1977.

② [法]莫里斯·梅洛-庞蒂:《知觉现象学》,姜志辉译,第236-237页,商务印书馆2001年版。

③ [英]菲奥纳·鲍伊:《宗教人类学导论》,金泽,何其敏译,第43页。