

从口头传统到文字书写：《学典鲁典》的 搜集整理与拉祜族的文化自性

熊开万，杨雪

(昆明学院 人文学院，云南 昆明 650214)

摘要：在民族文献的搜集整理中，如何以口头传统为依据，客观、科学地呈现民族文化的民族性与地方性，是民族文学搜集整理中的重要问题。《学典鲁典》是拉祜族创世史诗《牡帕密帕》的地方性文本，被称为拉祜族的诗歌总纲。对其进行搜集整理可以发现，拉祜族在民族林立的西南边疆社会的历史中不断繁衍生息、迁徙发展，在吸收外来文化的同时，始终维系着自己独特的生活方式和语言文化，高度体现了拉祜族的文化自性。

关键词：学典鲁典；牡帕密帕；拉祜族；民族性；文化自性；口头文献

中图分类号：G03；H258 **文献标志码：**A **文章编号：**1674-5639 (2021) 05-0051-08

DOI：10.14091/j.cnki.kmxyxb.2021.05.009

From Oral Tradition to Writing of Characters: Collection and Sorting of *Shawrtied* and the Nature of Culture of the Lahu People

XIONG Kaiwan, YANG Xue

(School of Humanities, Kunming University, Kunming, Yunnan, China 650214)

Abstract: In the collection and sorting of ethnic documents, how to objectively and scientifically present the ethnic and local nature of ethnic culture based on the oral tradition is an important problem in the collection and sorting of national literature. *Shawrtied* is the local text of *Mupamipa*, which is the poetic general principles of Lahu people. With the collection and collation, it can be found that when they constantly migrate, develop and absorb the foreign cultures, Lahu people always keep their own special living style, language and culture and highly show their cultural self-nature in the history of multi-ethnic southwest of China.

Key words: *Shawrtied*; *Mupamipa*; Lahu people; national character, cultural self-nature, oral literature

一、引言

民族文化的创造性转化与创新性发展本身，存在着一个寻求自身文化本质内在性与规定性的问题，即学界所讨论的文化自性。自性，源自佛教用语，意谓本来就有、本自具足的光明智性，亦可引申为文化传统在长期历史演进过程中是其所是的依据。费孝通先生认为，对文化传统明白其来历、形

成过程以及在生活中所起的作用，是知道持有该种文化者社会行动的依据。^[1]周瑾认为，文化自觉是对文化自性的自觉，是民族对自身文化的自我认知和自我确立，文化自性是文化的本质规定性，它在历史的发展中依据某些价值逐渐沉淀而来，是持有该种文化者社会行动的依据。^[2]在民族文献的搜集整理中，如何以口头传统为依据，客观、科学地呈现民族文化的本源性与地方性，是民族文学搜集

收稿日期：2021-05-20

基金项目：国家社科基金重点项目“东南亚跨境拉祜语比较研究”（18AYY025）。

作者简介：熊开万（1982—），云南普洱人，讲师，硕士研究生导师，博士，主要从事民族文学、社会思想史等研究；杨雪（1999—），在读硕士研究生，主要从事民族文学研究。

整理中的重要问题。

《牡帕密帕》是拉祜族的创世史诗，也是中华民族重要的非物质文化遗产。她以诗性的语言呈现了拉祜族关于宇宙创生、天地形成、四时运行、色味产生、人类起源、规范制作、民族分化等现象的解释，是拉祜族的百科全书；也是解开拉祜族经济、社会、历史、文化等方方面面奥秘的金钥匙。自1978年刘辉豪在《边疆文艺》上发表汉文版的《牡帕密帕》以来，《牡帕密帕》的搜集整理成了拉祜族文化研究的重要推手，其影响早已超出民族文学的范畴。目前，学界对于《牡帕密帕》的研究主要集中在依据已发行的文本对拉祜族的文化自性进行解读，而对于《牡帕密帕》的文本制作过程却少有关注。

《学典鲁典》是拉祜族学者胡扎克、彭华根据澜沧县竹塘乡老炭山村流传的《牡帕密帕》整理而成的拉祜文文本，由云南民族出版社于1991年出版。因为缺少汉语的翻译文本，该书出版后一直未引起学界的重视。2016年8月至2020年7月，笔者在胡扎克出生和生活的澜沧县竹塘乡老炭山小帮婆村进行田野调查，发现该文献体现了强烈的民族性、地方性与文学性。本文基于对《学典鲁典》文本制作过程的田野调查，剖析文本制作者对文本背后拉祜族社会深层结构的理解，以及村落社会精英与普通民众应用《牡帕密帕》的文本进行文化创作的实践过程，有助于分析《学点鲁典》的搜集整理对民族文学搜集整理的借鉴意义。

二、《牡帕密帕》在小帮婆村的传承与发展

小帮婆村隶属于云南省普洱市澜沧拉祜族自治县竹塘乡老炭山行政村，位于竹塘乡西边，距离老炭山村民委员会5 km，距离竹塘乡12 km。海拔1 460 m，属山区。有村民43户168人，全部是拉祜族。村民用夫妻联名制度记录自己的家族历史。根据村民讲述，小帮婆村是从牡缅甸（今临沧市）迁徙而来的，至今已有十三代人。迁徙到小帮婆村的先祖叫“百加爸”，他是一个力大无穷的人，是一个像天神厄莎一样的神人。他住在小帮婆

时，早上吃了早饭，可以到距小帮婆村两百公里的牡缅甸种田，晚上还赶得回来吃晚饭。盖一间房子用的梁柱，他挑一挑就够了。百家爸还是一个通晓拉祜族古歌古礼的“大摩巴”^①，今天小帮婆村流传有《牡帕密帕》《索墨鲁墨》《宗巴命巴》《页尼阿》《哈空》《波嗒细嗒》《根古》《科角科魔》等古歌20余种，大多都是从百加爸传下来的。换句话说，也就是从牡缅甸直接传来的。

当时有很多拉祜族先民从牡缅甸出来，在糯各山（今木戛乡境内）分开，其他人继续往南去了缅甸、泰国。百加爸、糯弄爸、五怪爸、八路爸留在中国，其中糯弄爸在竹塘大塘子，八路爸在竹塘乡八路村，五怪爸在酒井老达保。百加爸迁到这里，发展出了百加一队、二队、三队和小帮婆。白头老人的古歌，一代一代传下来。百加爸娜缅传叠页爸，叠页爸传户页爸，户页爸传扎迫先生，扎迫先生传扎切娜嘎，扎切娜嘎传扎发娜雅，扎发娜雅传切布娜啦，切布娜啦传二爸阿米和扎莫娜米，扎莫娜米传扎保娜努、章保娜努、胡石保、胡扎克、李扎约，章保娜努传李文明。^②

上述材料中，澜沧县竹塘乡大塘子村、酒井乡老达保村是拉祜族国家级非物质文化遗产《牡帕密帕》的传承基地。竹塘大塘子村的拉祜族也承认他们先祖为糯弄爸，这反映出小帮婆所传承的古歌与这些古歌在历史上和地缘上的联系。其中提及的百加爸娜缅、扎切娜嘎、扎发娜雅、切布娜啦、二爸阿米、扎莫娜米、章保娜努是村落中的夫妻联名制度的应用，正是这种联名使小帮婆古歌的传保留有了明晰轨迹，也使《牡帕密帕》与本地拉祜族文化自性的讨论有了一个客观而完整的历史背景。可惜的是，因为年代实在久远，切布娜拉以前的传承只剩下类似神话的只言片语。如扎迫先生，人们甚至不记得同他联名的妻子叫什么名字，只记得他一辈子喜欢唱古歌，教孩子们古根古理，一直是个健康而幽默的人。快七十岁的时候，有一天他突然跟村里的人说，他下午要去“死牡密”[sɿ³³ mu⁵³ mi³¹]（阴间）了，让村里的人别出去劳动。过了中午，

①拉祜族将“巫师”称为“摩巴”，也称为“毕摩”。大摩巴即等级较高的神职人员。

②2018年6月28日田野日记，李扎保口述，熊开万翻译整理。

村民等得有点不耐烦, 笑着问他: “你怎么还不去?” 他回答: “还早, 等太阳偏西一些时候去, 这边这几天太热, 我过去那边, 给你们下场小雨, 再加一点点雪。” 他果然在太阳偏西一些时候死去, 随后, 红火辣热的下午竟然下了场小雨, 还夹了几粒雪花。扎迫先生一直被村民视为死牡密与厄莎真实存在的证据。

在小帮婆村, 传唱《牡帕密帕》等古歌既是老一辈拉祜族向青年们进行知识传播和教化的方式, 也是一种民间节庆的娱乐方式。一直到20世纪90年代, 过年过节的时候, 村民之间, 村落之间还能看到传唱比赛的活动: 将一节活的芭蕉树烧在火中, 双方轮番吟唱, 在芭蕉树未烧完的情况下, 没法接上的一方为输家。小帮婆村民最津津乐道的古歌传承故事是关于在很多次古歌传唱比赛中, 附近村落的很多歌手相约到村子比赛, 最后都没有唱赢小帮婆村民的故事。这些故事, 一方面体现着小帮婆村民对《牡帕密帕》的热衷与自信; 另一方面也体现了地方文本的特别魅力。中华人民共和国成立之后, 小帮婆培养出了很多民族文化工作者, 对《牡帕密帕》等古歌进行了搜集整理, 取得了很多成绩。其中包括胡扎克对小帮婆的《牡帕密帕》进行整理, 以《学典鲁典》为名出版; 胡石保所唱的《哈空》《贺妥保谨》等祭祀诗已收入《拉祜族诗歌集成》; 李文明整理出版了小帮婆的仪式歌《页尼阿》。

改革开放以后, 小帮婆村丰富的口头文献资源越来越引起民族学者与人类学者的重视。外来的研究者不断在村落开展田野调查, 包括刘劲荣、杜杉杉这样的知名学者。如, 刘劲荣搜集整理了流传于本寨的情歌《科角科魔》和仪式歌《宗巴命巴》。2017年, 小帮婆村成为澜沧县民族研究所民族学的重要采集点。

三、《学典鲁典》的内容特征

作为拉祜族民族文化本质内在规定性的根本, 《牡帕密帕》在各地拉祜族中均有流传, 异文亦比较多。中华人民共和国成立以来, 先后整理出版了多个《牡帕密帕》的文本。比较重要的有研究人员从1956年开始整理, 云南人民出版社于1978年出版的汉文本, 由刘辉豪等人根据木戛乡

流传的《牡帕密帕》搜集整理而成; 云南民族出版社1984年出版的由李文汉收集整理的拉祜文版, 该版本主要依据刘辉豪的木戛本和酒井老达保的唱本; 中国民间文艺出版社1998年出版的《拉祜族民间诗歌集成》, 其中收录了拉祜文版、汉文版的两种文本, 主要依据流传于竹塘云山村的《牡帕密帕》, 由李常富整理而成; 云南民族出版社2018年出版的拉祜文、国际音标、直译、意译四行对照本, 由澜沧拉祜族自治县民族研究所整理, 主要依据流传于酒井乡老达保村的《牡帕密帕》整理而成。上述文本的内容与结构大致相同, 主要讲述了天神厄莎的诞生, 以及天神创造天地、创造太阳月亮、湖泊海洋和万物; 划分季节、民族; 定年节、定亲缘等。养育扎迪娜迪和抚养第一代人, 教他们取火、打猎、造农具、盖房子、农耕、生产、制药, 等等。但各版本在叙事上也存在一定的差异, 体现了不同地方的民众运用口头传统对日常生活进行解释和创作的努力。

流行于小帮婆村的《牡帕密帕》经胡扎克搜集与整理, 用“shawrtied”为书名, 以拉祜文的形式由云南民族出版社出版。shawrtied读音为[ʃɔ²¹te⁵³], 又称为《学典鲁典》。在该书的拉祜文《说明》中这样记载:

《学典鲁典》是拉祜族诗歌总纲、事理之源。日常生活中各种各样的唱调都从这里出来。这本《学典鲁典》, 是在澜沧县竹塘乡老炭山村小帮婆寨胡石保朋友传唱的基础上, 整合周边一两处寨子唱本的成果。其中难免存在一些不足之处, 请读者多多提出宝贵意见。^[3]

胡石保的儿子胡扎克在谈论到整合周边寨子唱本的情况时说, 主要是由胡石保与百加一队李扎袜、百加二队李老五合唱。最后胡扎克整理时以胡石保所唱部分为基础, 加入了李扎袜、李老五的部分唱段。关于整理过程和命名的缘由, 胡扎克在给拉祜族语言学家Z某的一封信中曾有提及:

我们拉祜族讲究凡事有根有把, 我年轻的时候, 和我哥哥(胡石保)一起听我外公(李二八)唱牡帕密帕, 唱完一段, 他都会给我们讲其中包含的今天人们生活中仍在实行的拉祜理的根由, 这些给我留下了非常深刻的印象。我将流传在我们身边的牡帕密帕搜集整

理,取名《学典鲁典》出版,《学典鲁典》是拉祜语四音格词写作 shawtied lu tie 的简写,拉祜语中 shawr meul lu meul 是生产生活之歌,《学典鲁典》lu tie 是生产生活的根由。这个书中 iqbeot……awl peof 的句子是我整理时所加,非唱词,其实也是模仿以前我外公唱完一段后给我讲的那些唱词后面的道理。^①

2018年7月,笔者在小帮婆村进行第二次田野调查时将《学典鲁典》带到当地,询问能唱完牡帕密帕的李扎保老人,老人确定,胡扎克整理的《学典鲁典》确实是当地流传的牡帕密帕。李扎保老人说:

“胡扎克是我的表弟,年纪比我小,我们一起跟我父亲(李扎莫)和叔父(李二爸)学习古歌,后来叔父死了,我们一起唱‘死给纳给’(送魂调),胡扎克唱不通,被我从堂上撵出来。他后来去澜沧县卫生防疫站工作,搜集了好些村子的古歌,也常常带着外面的人来记录,《学典鲁典》这本书我第一次见到,是这点(里)的牡帕密帕。”^②

《学典鲁典》的内容,主要为阐释创造和统御世界的神灵的产生,以及描述神灵赋予世界意义的过程。创始神厄莎于无所依凭的空虚与黑暗中产生并逐渐长大,他搓起身上的泥土创造天地、湖泊和海洋,接着厄莎在大水塘边种上了树——“硕杰麻杰”,硕杰麻杰的叶子、树枝落下变成各种动物和植物。厄莎造天地累了,让他的使者做饭,其他使者做得都不好吃,只有娜布娜恰做得好吃,厄莎很高兴也很奇怪,于是偷看娜布娜恰做饭的过程,发现娜布娜恰做饭时有鼻涕和口水流进锅里,厄莎大怒,用白云黑云封住天地四方,用茅草戳死了娜布娜恰。娜布娜恰挣扎翻腾,被她的血沾过的植物便产生了滋味,血流了九汪,变成了大地里的养分和盐。厄莎想吃贡品,于是造了“乃而雅而”(拉祜语意为大儿子大姑娘)。厄莎教他们种田地,教导他们孝顺自己,但乃而雅而后来叛逆了厄莎,厄莎将他们杀死,称他们“扎努扎别”。扎努扎别死

后,厄莎带着动物们埋葬他们,其过程与礼仪成为后来拉祜族丧礼的根源。厄莎种葫芦培育人类,葫芦被受惊吓的麂子绊落滚进海里,他四处找寻葫芦,在找葫芦的过程中为自然界的万事万物制定了规则。厄莎找到了葫芦,让小米雀和老鼠来将葫芦打开,扎迪娜迪从葫芦里诞生,成为人类的先祖。厄莎让扎迪娜迪结婚、生儿育女,于是有了“纣氏朋雅”^③,厄莎教会人类制做衣服和农具并规范礼仪仪式,由此开启了拉祜族的文化历史。

与其他《牡帕密帕》文本相比,《学典鲁典》有三个较大的特点。

第一,重视日常生活现象文化内在性的追根溯源。在《学典鲁典》中,宇宙从混沌中产生、实物从虚空产生、光明从黑暗中产生、声音从寂静中产生、形态从无形中产生……厄莎同自然万物互动形成的社会与超自然力量的关系是拉祜族的信仰,是道德和规范社会行为的准则。“shawr tie”中以“alpeof”一词来表现这种日常生活现象的文化内在性与根源性。“alpeof”,拉祜语中意为根由、根源,读为“哦北”[ɔ³¹pɣ¹¹],如厄莎造完太阳月亮之后,“让太阳姑娘白天来晚上走,让月亮姑娘晚上来白天走,月亮姑娘被青蛙咬伤,太阳姑娘被老虎咬伤,于是产生日食和月食”,厄莎造了“毕摩格摩”为太阳和月亮治病,于是有了“毕摩格摩撵鬼治病”的根由。之后,“shawr tie”中共涉及七类社会文化现象的根由,分别是:拉祜族结婚唱《伙妥保叭》的根由;过新米节的根由;给死者唱《死给纳给》的根由;拉祜族不吃狗肉的根由;烧懒火地的根由;拉祜族住在山区的根由;做枯树尼(枯树鬼)的根由,等等。另外,用“哦礼哦络”[ɔ³¹li⁵³ɔ³¹lɔ³¹]来表示社会规范与事理,主要指在生产生活中积累起来的价值、经验与原则等。如养儿养女的事理、起房建屋的事理、烧香的事理、“苦吃做吃”的事理,等等。

第二,重视对民族文化精神的刻画。《学典鲁典》中娜布娜恰的神话是理解拉祜族人几千年迁徙发展历史的钥匙。“shawr tie”的核心是拉祜族

①胡扎克手稿,现藏于澜沧县民族研究所。胡扎克死后,其家人将手稿捐给了澜沧县民族研究所。

②2018年7月20日田野日记,李扎保口述,熊开万翻译整理。

③“纣氏朋雅”与下一句“衣叟拉祜”都是拉祜族的自称,直译为“纣氏葫芦人”“发现铁拉祜族”。

文化的本质性解释, 其内部有一套自己造因、自己受果的文化解释逻辑。^[4]西本阳一认为, 拉祜族的自嘲性叙述其实是重新整合族群关系的一种策略。其实, 真正重新整合拉祜族族群关系的不是自嘲性叙述, 而是面对自然(厄莎)的压力, “苦吃做吃”^① [mu³¹ tca⁵³ va⁵³ tca⁵³] 的精神, 这种精神体现在娜布娜恰的身上。《学典鲁典》用了很大篇幅描写娜布娜恰用鼻涕和口水作调料做饭给厄莎吃, 被厄莎杀死后, 其身体化为食物各种味道的过程。在小帮婆语境中, 娜布娜恰在挣扎中血流过的地方是有“fui³¹”的地方, 是适合“苦吃做吃”的地方。寻找有“fui³¹”的地方是拉祜族千年迁徙历史的奥秘所在。“fui³¹”对拉祜族而言具有重要的意义, 形象地说, “fui³¹”可以理解为“土地的魔力”。在《学典鲁典》中, 拉祜族先民打到一只大马鹿, 马鹿的蹄子间夹杂着黑油油的泥土, 角上挂着水灵草, 拉祜族拿着黑土和水灵草一路对比追寻, 最后发现了牡蛎密。在小帮婆村民的叙事中, 百加爸从牡蛎密迁出来, 发现小帮婆适合宜居并在此发展壮大, 都是有“fui³¹”的地方的寻找。村民在说到百加爸来小帮婆安居的例子时说:

百加爸和乌怪爸、八路爸他们一起在卡别竜居住时, 到小帮婆打猎, 随手拔起了一棵大户贾树, 看到树根黑油油的泥土, 非常高兴, 回去跟其他几个人说, 说“mu⁵³ mi³² te⁵³ tɔ³³ fja³³ pɣ³¹ fja⁵³”, 直接翻译过来就是“出来一些‘苦吃做吃’可以吃饱”, 也就是说新找到的地方肥沃, 可以繁衍子孙。

“出来一些‘苦吃做吃’可以吃饱”, 是拉祜族繁衍生息的一个基本路径, 这在小帮婆的一首古歌调“哲硕卡硕” [fɣ³¹ fɔ³¹ qha⁵⁴ fɔ³¹] (认亲戚) 中我们可以了解。歌曲以亲朋对唱的形式唱道: “鸡和猪杀吃了, 就没有了, 唯有地里的菜, 能长九十九节, 天天采天天有, 这个地方的土地有‘fui³¹’。”一个寨子大了、人口多了以后, 可以利用的自然资源随之减少, 自然需要另外开辟生存发展的空间。在迁徙的历史中, 似乎只有战争与压迫才导致拉祜族不断迁徙。事实上, 寻找有“fui³¹”

的地方, 建立新的村落, 一直是拉祜族迁徙的重要原因。

第三, 重视拉祜族文明史的构建。与《根古》侧重迁徙与抗争的历史叙事不同, 《学典鲁典》的呈现用了大量的篇幅表现拉祜族自本自根地发展本民族历史的过程。例如, 如何种植棉花、缝制衣物、锻造农具, 铁和盐的发现, 火的发明等等, 或拜天神所赐、或由先民自己创造, 都是本民族生产劳动和智慧的结晶。在“铁的发现”的故事中, 拉祜族生活在一个名叫“七山七水”的地方, 某日一窝大黄土蜂将一个拉祜族的婴儿抬去吃了, 引起拉祜族的众怒, 大家一起去烧黄土蜂, 烧了七天七夜, 蜂洞里流出红色的液体, 拉祜族人用红色的液体打造出第一把农具, 打出第一把农具的人被称为“佳利” [fja³³ li³⁵] (铁匠)。这是拉祜族社会开始使用铁器的叙事, 也是拉祜族社会尊敬“佳利”的文化根由。再如在衣服的缝制的过程中, 厄莎在佳西佳洛街看到“纣氏拉祜” [pi³³ ti³³ la⁵³ xo¹¹] 赤身裸体, 便给他们蚕种和布种, 然后教他们“看着江西江洛街道的两岔缝裤子, 看着喜鹊乌鸦的羽毛缝衣服, 看着蕨类的形状给衣服做装饰”, 于是有了拉祜族的服装制度。列维·斯特劳斯以一种与历史无关的方式解释无文字社会的口头传统, 他认为, 一个神话每重新讲述一次, 历史就被重新构造了一次, 历史不是与一个特别时期有关的“客观的”事件系列, 而是存在于一个特别的“时刻”所发生的心理结构交织中。这样, 过去就变成了现在的一部分。^[5]

基于上述的三个特征, 《学典鲁典》主要从结构上对拉祜族的历史文化做了寻根与规定。《学典鲁典》之中, 拉祜族领受厄莎的恩典和启示, 从压迫与紧张中开辟出来的人文之路和其他民族的关于人文起源的神话一样, 是一种非常事件的叙述, 这些事件的发生, 从此建立了一个部落的社会秩序、经济组织、技术工艺和宗教巫术的信仰和仪式。^[6]

四、《学典鲁典》与拉祜族的仪式实践

仪式活动是人类表达文化的一种, 借戏剧化的

①“苦吃做吃”意为人们只要付出辛勤劳动便可使生活富足。

行动来维系、延续社会，增强成员内部凝聚力，而神话一般是仪式表演的文本，仪式活动再现神话中的事件和形象，来合理化人与自然的关系、人与人之间的关系以及人与自我的关系。放在小帮婆的社会情境中，《学典鲁典》中的文化根由与“诗歌总纲”的价值，主要通过丰富多彩的仪式活动来体现。

仪式（做礼）是村民最为重要的精神生活，历史上小帮婆人食物来源不足、缺医少药，饱受自然灾害和社会压迫。仪式自然成为拉祜族调解生活压力、解决矛盾的主要方法。小帮婆村的仪式主要有感恩仪式、治疗仪式、驱逐仪式和生命仪礼四种。虽然文本和唱词的内容不同，但其本质都是对《学典鲁典》的表演。

“感恩祈福仪式”是为感念厄莎的恩典而举行的仪式，“厄莎不设天不有，厄莎不造地不生”既是小帮婆人日常生活最常用的语句，也是各类仪式中表演的核心。感恩祈福仪式多是时令性的，比如农历春节时的芦笙舞与“叫年魂”活动、六月二十四的火把节、八月十五的新米节以及平常人家的“做波”的活动，这些活动的主题是表达对厄莎赐予福气与丰收的感激。如在“叫年魂”的仪式《科北哈北》中，祈福者在摩巴的引导下（进行仪式表演），带着给厄莎的“厄礼莎礼”（主要是蜂蜡和线香），沿着祖先的迁徙路线寻找在历史中失去的良好状态，如健康、丰收、财富、运气、机会、寿命等福祉。摩巴和祈福者从自己居住的村落（代表现在的状态）出发，经过竹塘募乃、赛罕卡朗、勐主勐班、南本坝卡、牡缅甸等地方后到达厄莎的居住地北氏南氏，他们用大鼓声唤醒沉睡的厄莎，给他点上香和蜡，赞美他并表明来意。厄莎将祈福者祈求的东西一对一对写在布上，于是大家原路返回，一路照着厄莎的指示找到自己的福祉，在江西江洛找到棉籽、布籽，在酒泉找到酒药，在勐角勐董找到猪魂牛魂。通过仪式，拉祜族民众不断往返于历史与现实之间，现实生活中的挫败与沮丧不断被转写，面对生活的诸多不顺，便更有勇气面对和解决。

“治疗仪式”是小帮婆拉祜族应对困难的重要方式。有“哈空”（叫魂），“波叠”（祈福）和“宗巴命巴”，其中以“宗巴命巴”最为常用。“宗

巴命巴”，意为追魂换命。小帮婆人认为，宗巴命巴是治疗疾病最好的药，做了宗巴命巴（仪式），疾病一般是会好的。仪式一般在晚上举行，参与者除了受邀请的摩巴之外，还有寨中的亲戚朋友。四个摩巴在神桌前摆上给逝去祖先神灵的盐、米、茶叶、布等贡品，再给天神厄莎点上香和蜡烛，然后开始唱仪式歌。仪式歌一般从晚上十点唱到次日凌晨三点，内容是摩巴沿着祖先迁徙路线，到北氏南氏敬献礼物和赞美厄莎，然后厄莎让使者引着摩巴到“死牡密”找到患者的祖先，让他帮忙把魂换回来。魂换回来以后，因为患者福薄命薄，生命难以维系，摩巴再次到北氏南氏找到厄莎，请回福气和命根，并用黑线和白线将福气和命根拴在患者身上。亲戚朋友也要拿出一些钱，放在预先准备的小竹子箩里，从厄莎处请回福气与命根之后，摩巴把钱理整齐拴在患者的脖子上，象征作为社会团体的个体在同伴身罹病患时，将身上的一部分福气和命根让渡给他。最后，摩巴和参与的民众一起把患者拉起来。仪式中，唱诵《宗巴命巴》仪式歌构成了仪式的主体，而仪式歌的内容，一是复述拉祜族在民族迁徙中的经历和苦难，二是感激厄莎对万事万物的造化。可以说仪式歌以直观而优美的言辞注解了《学典鲁典》，厄莎对万事万物的造与设和对疾病的理和治，形成鲜明的对立，整个群体对不幸成员的关切，在厄莎的见证之下变得有效而直接，加上福气让渡的谋福方式，被疾病所压抑的患者不仅得到了精神的振奋，也真正感受到族群之间对困难的共担，使人们所经受的苦难和经历变得有意义。

针对恶灵的驱逐仪式在小帮婆的日常生活中也很常见。“厄”是厄莎创造天地时对万事万物赋予的“性灵”。自然界的万物是厄莎所造，都具有灵魂与力量，过度的驾驭与冒渎必然会引起性灵的不满，给人类带来灾难，因此小帮婆人相信举办相应的仪式可以对其进行安抚。在小帮婆村的生产活动中，容易被冒渎和引起麻烦的“厄”主要有：枯木灵、蚂蚁堆灵、山鬼、黄泥巴灵、山精、河灵、水灵、龙神、房子鬼、老人鬼，等等。不同的“鬼怪”会引起不同病痛，因此小帮婆人有不同的驱逐办法。以驱“房子鬼”为例，“房子鬼”是众“鬼”中的“大鬼”。根据《学典鲁典》记载，“日食是老虎吃太阳，月食是青蛙吞月亮”，当日

食与月食发生时, 太阳、月亮的血会随着日光与月光的余晖沾在树上, 人们在此时盖房建屋的话, 就有“页尼”会作恶。“房子鬼”作恶的话, 家里人会常常生病, 猪、牛等牲口的饲养也会不顺利, 因此需要进行驱除。驱除“页尼”的仪式一般在下午举行。过程包括: 首先, 仪式的准备。先砍一棵龙竹来编织“料卡”(一种隔离“页尼”的篾编); 再砍一棵芭蕉树制作成一个盘子, 盘子里装上爆荞花, 这是给“毕摩格摩”的食物; 用黄土捏制一匹土马、一头土象、两个土人; 用盐酸果树制成刀、茅等兵器; 在芭蕉盘子上插满各种彩色的丝线和彩纸做的小旗; 准备一只红公鸡。其次, 仪式开始。摩巴点上香和蜡烛, 摆上酒、烟、茶、米、烟、钱等贡品后, 开始唱仪式歌《页尼阿》。仪式歌中, 寨子的四个摩巴带着给厄莎的礼, 沿着祖先迁徙的路线一路北上, 到北氏南氏找到厄莎, 厄莎派遣使者毕摩格摩和扎布娜布跟随摩巴沿着祖先迁徙路线返回, 将家里的“页尼”捉住并让扎布娜布背着走在前面, 毕摩格摩在后面驱赶, 一直到天地尽头和日日照耀不到的地方丢弃。在表演到请毕摩格摩和扎布娜布回到家中之后的情节时, 摩巴会到床前和房前屋后绕一圈, 摩巴的徒弟抬着芭蕉盘子跟在后面。随后, 徒弟把料卡摆在家门口, 把芭蕉盘子放在料卡的旁边, 摩巴让做仪式的人跨过料卡进入家中, 摩巴们则拿着鸡, 抬着芭蕉盘子, 点着香, 把芭蕉盘子遣送到寨子外面, 随之杀鸡, 将鸡血洒在泥人泥马上, 将鸡嘴、鸡爪砍下来, 放在芭蕉盘上, 然后念着骗鬼词返回。仪式中, 《学典鲁典》里帮太阳月亮治病的“毕摩格摩”, 成为驱赶“鬼怪”的神明, 事实上, 他也是被奉为摩巴的神祖。总体而言, 各种“恶尼”的驱逐仪式和“页尼阿”仪式在结构上都大同小异, 都需要经历“请神—驱鬼—隔离”的程式。

另外, 人生各阶段的生命仪礼, 《学典鲁典》中的仪式表演基本上都涵盖了。例如: 从青年男女谈婚论嫁的《伙妥保叭》到婚礼中的《结波结蜡》; 从孩子出生的《帕霍雅霍》到人生尽头的《死给纳给》; 从新年开始的《科北哈北》到吃新米时的《切角戛角》。总体而言, 表现了人们从生产劳动到婚丧嫁娶以及生老病死的整个生活现象。每一种社会生活形式都以仪式的程式加以神圣化,

而每一种仪式都可以在《学典鲁典》中找到依据。在这个意义上, 《学典鲁典》是小帮婆拉祜族文化内在性的根源, 也是社会结构与行为模式的来源。

需要指出的是, 2012年我们在澜沧拉祜族自治县酒井老达保村做《牡帕密帕》田野图像志的研究时, 便感到《牡帕密帕》必定是一个庞大的仪式体系。在小帮婆村我们找到了《学典鲁典》与其他古歌的内在逻辑关系: 以《学典鲁典》为总纲, 农历正月诗歌的主要歌调为“科过哈过”[qho²¹ kɔ³⁵ ha³³ kɔ³⁵] (过年过节), 二月诗歌的主要歌调为“硕嚙鲁嚙”[ʃɔ²¹ mɣ³¹ lu³³ mɣ³¹], 意为生产劳动歌, 四至六月诗歌的主要歌调为“切哟嘎哟”[ʃe²¹ zɔ⁵³ qa³³ zɔ⁵³], 意为撒谷种稻种, 八月至十月诗歌的主要歌调为“伙妥保叭”[xɔ³³ tho³³ lo⁵³ ɕi⁵³] (说婚调)、“结波结蜡”cie bo cie lal (结亲调)、“宗巴命巴”[ʃɔ³³ pa³³ mi³⁵ pa³] (追魂换命)、“哈空”[xa³³ qho³³] (叫魂调)、[bo³³ te³³ ʃi³⁵ te³³ khɔ⁵³] (祈福调), 十一月为“帕霍玛霍”[pha³³ xɔ³⁵ ma³³ xɔ³⁵] (情歌)、“乃哈雅哈科”[nɛ³³ xa³³ ʒa⁵³ xa³³ khɔ⁵³] (情歌)、“摆阿糯阿”[pɛ⁵³ ʒa²¹ nɔ³⁵ xa²¹] (情歌)、十二月为“哲硕卡硕”[ʃɔ⁵³ ʃɣ³¹ qha⁵⁴ ʃɔ³¹] (认亲戚)。其中三月和七月没有与之对应的歌调与仪式, 是因为拉祜族认为三月是月亮和人较为软弱的月份, 七月是汉族的“鬼月”, “鬼”太多, 会堵住一路向朝拜厄莎的路径。《学典鲁典》关于这一套拉祜族古歌与仪式时间的安排与小帮婆村的农业时间是紧密地吻合在一起的, 这也回应了前面所说, 《学典鲁典》将地方民族精神的核心价值放在生产劳动上是非常高妙的观点。

五、《学典鲁典》与地方文化的传承更新

某种程度上, 拉祜族的社会结构其实是由《牡帕密帕》为总纲, 以生产生活歌和仪式歌为经纬编织起来的礼俗社会。其社会生活与规范首先在形形色色的民族宗教仪式、芦笙舞及其相伴的古歌传唱中反复演习, 内化为人们日常生活的价值与原则。族群在日常生活中的行动模式、思维方式、心理模式、智力活动等亦大多由阐释神话叙事中的“微言大义”而来。在这一过程中, 没有比《牡帕密帕》的传承与阐释更能反映这一民族的日常文化实践与文化薪火相传的过程。不变的《牡帕密

帕》文本与多元的“经典解释”之间存在着张力，便成为地方文化精英在考虑民族文化创造性转化与创新性发展中首要考虑的问题。在目前所有出版的文本之中，只有《学典鲁典》注意到《牡帕密帕》诗歌总纲中的意义：一方面将之作为各种仪式歌、生产劳动歌、情歌的“歌娘”；另一方面则成为拉祜族民族文化创造性转化与创新性发展不绝的动力。

更进一步讲，《学典鲁典》的搜集整理真正体现了地方文化对民族文献“活形态”的解释效果。拉祜族说《牡帕密帕》是一部三天三夜都唱不完的长诗，“唱不完”其实有两层意思：第一是拉祜族的所有民间诗歌几乎都可以看作是《牡帕密帕》的脚注，只要拉祜族民众还在唱歌、跳芦笙舞，《牡帕密帕》的创作便会一直延续下去；第二是《牡帕密帕》是一个叙事宏大、内容丰富、源远流长、根深叶茂的文本。对其文本的搜集与整理应放置在地方性的文化传统与语境之中。但在每一次对《牡帕密帕》的整理中，整理者都希望更多地将拉祜族的文化元素在这一部史诗中呈现出来，因此不断地加入与《牡帕密帕》文本不相干的内容，或者为了出版一个大而全的权威版本，将多个地方的文本杂糅，又或者依凭整理者的爱好，对文本进行裁剪。如1984年李文汉收集整理拉祜文版《牡帕密帕》，其杂糅了刘辉豪的木戛本和酒井老达保的唱本；2007年澜沧文化馆整理的文本将拉祜族迁徙史诗《根古》揉在《牡帕密帕》中；2017年澜沧县民族研究所搜集整理的文本为了达到四句一段、七字一句的“诗歌”效果，在杂糅多个地方文本的基础上，对民间诗歌的原句进行剪裁。这些都是非科学的民族文献搜集与整理之道，亦非民族文化自性的发现之道。诗歌总纲意义和文化根由意义的发现，无疑是《学典鲁典》对《牡帕密帕》精神的最高领会，是地方文化精英对传统魅力的发现、守护和适时调整。

正如吉登斯所说，传统给生活予联系性并形成生活。拉祜族在民族林立的西南边疆社会的历史中不断繁衍生息、迁徙发展，在吸收外来文化的同时，始终维系着自己独特的生活方式和语言文化，这与其文化生命中强健的脉搏是分不开的。在对《学典鲁典》的搜集整理中，对拉祜族文化传统的根源性追溯与珍视的意义在于，文本的搜集整理者注意到了拉祜族古歌中浓郁的民族文化自性，并在此基础上原原本本地阐释出一个地方民众对自然万物和人文社会起源的认识，将地方民众日常生产活动中所蕴含的不同意义以及这些不同意义所依据的传统文化根由呈现出来。在这里，自然环境、人类文化与社会生活的基础由厄莎的创世神话所奠定，并且以仪式的形式表现出来。民众日常生活与仪式表演最终在这个结构之下完成，这个结构也是拉祜族共同的民族心理结构。我们以回归仪式、回归民族日常生活的文化根由为基础对《学典鲁典》搜集整理可以发现，文本高度体现了拉祜族的文化自性，为民族文献搜集整理提供了一个值得借鉴的案例。

[参考文献]

- [1] 费孝通. 费孝通九十新语 [M]. 重庆: 重庆出版社, 2005: 207-208.
- [2] 周瑾. 文化自性与文化自觉. 文化报 [N]. 2012-12-04 (3).
- [3] 胡扎克, 彭华. 学典鲁典 [M]. 昆明: 云南民族出版社, 1991: 扉页.
- [4] WALKER A R. Lahu: Narratives of inferiority Christianity and minority in ethnic power relations [M]. Chiang Rai: Center for Inter-Ethnic Studies, Rajabhat institute Chiang Rai, 1998: 65-172.
- [5] 库兹韦尔. 结构主义时代: 从斯特劳斯到福柯 [M]. 尹大贻, 译. 上海: 上海译文出版社, 1988: 14.
- [6] 马林诺夫斯基. 文化论 [M]. 费孝通, 译. 北京: 华夏出版社, 2002: 79.