

巴莫曲布嫫

巫术
咒仪

与

鬼板
符画——大凉山
彝族鬼灵信
仰与巫祭造
型之考察

提 要: 彝族鬼灵信仰的避觞与发展,反映在原生宗教活动中便是分门别类的咒鬼仪式,折射在彝文经籍文献中即形成了大量的咒鬼祈祝诗篇,体现在仪式操作道具上便是形形色色的巫祭造型。在凉山彝人的鬼灵信仰中探幽发微,可以寻绎出诸多彝民族原生宗教信仰与传统文化理念的解码。本文所述的鬼板便是凉山彝族鬼灵信仰的形象演示,同时也是祭司毕摩巫术符咒的典型表征。故此,本文循着以下思路来对彝族鬼灵信仰及其巫术符咒进行宏观考察:先穷源竟委,具体阐述彝族鬼灵信仰与巫术咒仪的源流及其整体表征——咒仪、咒经与符咒之术——鬼板;次举少总多,举述鬼板应用的巫术咒仪之重要类型,以此观照毕摩符咒的主要范型和构符施咒的仪式场;再触类引中,从整体上鸟瞰毕摩巫祭造型中鬼灵的人群化特征与基本的画符制鬼观念^①。

关键词: 鬼灵信仰 咒仪 咒经 鬼板

作 者: 巴莫曲布嫫,女,彝族,1964年生,中国社会科学院少数民族文学研究所副研究员。

邮编:100732

彝俗尚鬼,自古已然。古时祭鬼至为隆重,主祭者即今天的毕摩^②,在当时之所以被汉文史志称为“鬼主”,即与彝人尚鬼之风有关。移唐就宋以来,汉文史乘杂载中的关联记载俯拾皆是:“两爨蛮……夷人尚鬼。谓主祭者为‘鬼主’。每岁户出一牛或一羊就其祭之。”(《唐书·南蛮传》)唐宋之际,由原始巫鬼教发展而来的“鬼主制度”,即指部落酋长、军事首领

和宗教祭司相结合的“兹、莫、毕”（君、臣、师）三位一体的政教制度，其部落酋长称为“鬼主”，联盟盟主称“都大鬼主”，如宋代的勿邓部势力强大，自称为“百蛮都鬼主”。也就是说，这种以巫鬼崇拜为先声的原生宗教与彝族家支宗法制度相结合而表征为政教合一的鬼主制度：东彝乌蛮“大部落则有大鬼主，百家二百家小部落，亦有小鬼主。一切信使鬼巫，用相制服。”（唐·樊绰《云南志》）“夷俗尚鬼，谓主祭者为鬼主，故其酋长都鬼主。”（《宋史·黎州诸蛮传》）罗施鬼国和罗甸国是宋代贵州彝族建立的两个地方政权，唐宋汉文史志都有关于“昆明大鬼主罗甸王、普露静王等九部落”的记载。罗施鬼国之名均来自当时乌蛮尚鬼之说，彝族大部分自称“罗苏”或“诺苏”，即古书上记载的所谓“卢鹿”、“保保”、“罗罗”等，意即崇尚黑虎的族群。罗苏建立的国家称“罗苏国”，古人不知其意，以为其首领为罗氏，故讹为“罗氏国”。正是因为彝地巫风昌炙，政权又有鬼主之设，故古书中常将乌蛮称为“鬼蛮”或“罗鬼”，并称其地为“鬼方”、“鬼国”。直到明代，“水西罗罗者……，信男巫，尊为鬼师，杀牛祭神，名曰做鬼。”（嘉靖《贵州通志·土民志》）明末清初的改土归流导致了政教的逐渐分离，土司和头人成为政权的执掌者和统治者，而毕摩则专管宗教，但仍与政教有密切关系。作为祭司他们从早期的鬼主（祭司与酋长合而为一）蜕变为明清之际的佐政之师，却一直是彝族上层社会的知识阶层，长期统揽着彝族古代社会文化的控制大权，“身系一族之本位文化”。明清之后，彝人信畏鬼神之习，仍不稍替：“保罗……信鬼尚巫。”（杨慎《南诏野史》）“白罗罗……涵信鬼。”“黑罗罗……夷性畏鬼，多禁忌。”（檀萃《滇海虞衡志》）所以说，在两千多年的时间跨度中，高山峡谷分割之下的彝族社会是以山地小农经济为基础的家支宗法制社会结构，占其统治地位的意识形态一直是以具有原始崇拜性质的、本民族固有的原生宗教文化——毕摩文化为主导，其巫鬼崇拜长期以来并未发生根本性的转变，并逐渐发展为系统化的鬼灵崇拜，并在彝族社会历史的长河中熏习传染、代代相承。尤其是川、滇大小凉山及其他彝区腹地的巫鬼崇拜仍较完整地保持着其原始的面貌而存留至今。

一、巫风回旋：鬼灵信仰

起源于上古时代的原始巫术是毕摩文化的先声。当原始巫术作为重要源头被毕摩吸收、加工、改造、发展后，巫术也成为毕摩文化的维

形。这直接导引了毕摩文化在原生宗教意识上鬼与神并存，在仪式行为上巫与祭并行的特征。万物有灵观念指导着彝人的精神世界和现实生活，也成为毕摩文化思想体系的认知基石。灵魂观念的滥觞，导致了一系列宗教意识及繁复的巫祭仪式的产生，鬼灵信仰更是基于泛灵主义的鬼魂崇拜。迄今为止，古代咒术仍不失为彝族民间宗教的主要手段之一，不仅为巫师苏尼操行，也为祭司毕摩沿用。

社会存在决定社会意识。凉山彝区巫风长存，正是与凉山特殊的社会历史与自然环境交相联系的。四川境内的凉山彝族自治州，位于青藏高原东缘横断山脉北段，向四川盆地的过渡地带，北起大渡河，南临金沙江。这里是中国彝族最大的聚居区。由于高山深谷之阻隔，历代中央王朝在这里的统治都名存实亡，几千年来一直沿袭着奴隶占有制度。正是由于凉山这种地理上、文化上、社会制度上的特殊性，本世纪以来，国外学者称凉山为 Independent State，称凉山彝族为 Independent Lo Lo。自然地理上的天然屏障，社会制度上的自成一体，经济发展相对缓慢，使彝族传统文化在这里得以完整保留，并按自己的方式延续和发展至今。

凉山彝族自称“诺苏”，人口160多万。民间普遍传说，凉山彝族的直系祖先，为距今两千多年前的古侯、曲涅两个彝族先民父系部落，居住在“兹兹普吾”地方（今云南省昭通一带）。从传承至今的凉山彝族谱牒来看，最长的家谱有300多代，一般则在70代以上。由此可见，彝族先民由滇迁徙进入凉山，距今至少两千年左右。凉山彝人所世居的这方山原高地，群峰横垣，峡谷深切，万岭插天，千仞拔地……而正是这种使古人嗟哦、喟叹的西南奇险，使凉山的地理环境处于相对孤立和封闭的状态之中，不但对当地彝人的生产方式、生活习惯、行为方式影响极大，对彝地民间的观念意识与思维模式的形成亦影响极大。正是在迁徙跋涉、辟在深山、筚路蓝缕的历史进程中，这种森林苍莽、山重水复的地理环境，不仅使凉山彝人先民生性惧鬼神，而且也使巫鬼文化传统得以形成并发生长远影响。

鬼灵信仰的世代传承和系统流存，反映着中国彝族古朴而独特的文化传统，也映射着具有凉山自然封闭形态的、有鲜明地域特征的支系文化。正因为如此，凉山彝族文化具有浓厚的重巫信鬼色彩，至今鬼灵信仰仍不失为凉山彝区一种普遍的民间信仰。病疫、灾祸和死亡是人类面临的重大疾苦，在彝人古老的观念里，人们遭遇此等不幸，皆为鬼怪所

为,即所谓“百病百祸源于鬼祟”。迄今在彝山腹地颇为浓厚的原生宗教氛围中,彝人依然笃信灾祸疾病的产生都是因鬼魂缠绕、凶兆降临、冤愆作祟等原因所致。为五谷丰登、人畜安康,人们就要延请毕摩诵经作法、呼请神灵、驱除鬼魅,以解各种天灾人祸。这种“信巫鬼,重淫祀”的巫风,不仅诱生了林林总总的巫祭仪式,也孕长了分门别类的宗教咒经,更直接衍生出了巫术符咒的系统传承。

(一) 仪式的信力——咒仪

在彝族山地社会,大凡祭祖祀神、招魂治病、驱鬼除秽等直接与神鬼打交道的原生宗教仪式,可以说在山民的社会生活中是复杂和繁缛的。名目繁多、数以百计的宗教仪式可以粗略的分为这些类型:平安仪式、祀神仪式、治病仪式、禳解仪式、除秽仪式、祭祖仪式、送鬼驱鬼仪式、诅咒仪式、招魂仪式、祈祝仪式等等;每一种类型又包括数种、十数种甚至数十种不同的仪式。在以美姑为中心的义诺彝区,山民们一年之中都生活在频繁的仪式活动中,仪式成为人们年中行事的重要活动方式,而且相对于祭祀仪式而言,巫术仪式居多。咒仪便是彝人制胜敌方或仇者,对付邪恶或不祥的一种惯用的巫术手段。毕摩在巫术观念的支配下,赋予有声语言以神秘的力量,将语言构筑成咒语,或托以神意,或与仪式结合,使其发生驱使、指令性的作用,以达到目的。其咒术仪式以诅咒对象不同分为咒人和咒鬼;以诅咒原因与方式不一又可分为遣咒、转咒或反咒等。彝文经籍中的咒经十分丰富,有《努迪特伊》、《尼布特伊》、《子特苏》、《咒鬼经》、《驱鬼经》等。

凉山彝族的巫术咒仪林林总总,通行于山地社会的基本上大同小异。例如:“晓补”——春季反咒;“吉觉”——秋季转咒;“伊茨纳巴”——冬季咒鬼招魂;“涅茨日毕”——咒鬼仪式;“措日毕”——咒人仪式。仅就咒鬼仪式而言,又因所咒的具体对象不同而分门别类,如“确洛毕”——送“确洛”(致使小孩夭折、大人生病的缠身鬼);“涅日比尔毕”——诱送“涅日”和“比尔”(未婚女子死后变成的涅日鬼,未婚男子死后变成的比尔鬼);“博斯卜洛毕”(又名“博俄毕”)——送病鬼(九种使人久病不愈的病鬼);“斯泽色择儿”——送“泽”(使人致哑的一种鬼);“丝儿寄”——送“丝色鬼”(风湿病鬼、头痛病鬼等小病鬼)。凉山彝族咒鬼仪式的概称是“涅茨日毕”,“涅茨”是一个集合名词,即代表所有的鬼;“日”为咒仪的一种形式,“毕”即为毕摩诵

经之意。具体咒仪往往根据毕摩的占卜来决定仪式需要的时间和牺牲，并选择具体的日期。一般小型的咒仪只需一夜，如咒病魔——“阿色阿布”；中型的咒仪要二至三天，如咒缠身鬼“确洛”和“阿萨”；大型的咒仪长达九天，如咒大鬼“尼才湫普”（使人久病不愈的鬼，如肺结核及不治之症）。大型的“涅茨日毕”只能在冬季举行，因为毕摩行此仪式时，要延请各路神祇来助法，会把风神、雨神也召请来，如果夏季举行就会引起暴雨而易导致山洪之灾，故必须冬季举行。

就信仰轨范而言，山地彝族至今沿传着本民族古老的原生宗教。举行巫术咒仪的原因与目的，总的来说是为了去祸纳福、趋吉避凶；为了个人的健康、家支的繁衍兴旺，有强烈的功利色彩和现实目的。原生宗教系统中咒仪是处理人鬼关系的行为方式，反映了彝人信仰鬼神的宗教观念；折射出彝人在鬼怪之灵的崇拜中充溢着相互交织的矛盾情感与心态；体现着彝人宗教行为中巫术与献祭并行不悖，控驭与祈祷相得益彰的仪式特征。人们要控制鬼怪、操纵鬼灵是其巫术咒仪的主旋律，而在控制和操纵神鬼的背后则潜藏着彝人这样的一个心理情结，人们最终想要控制和操纵的是他们自己所处的世界，他们自己所在的自然以及他们自身的命运。

从宏观角度来考察毕摩的各类咒仪，不外乎包括诅咒和祈祝两个方面的内涵，而在具体的仪式环节中，这两方面的内容往往又是交织在一起的，难以分解开来。从祝咒对象来看，笔者认为咒鬼类仪式（主要以制鬼板为符咒）的产生和形成要早于咒人类仪式（主要以制草偶为符咒）；后者是随着彝族社会的分化和发展，随着奴隶制战争和征伐迭起迭复的现实需要而出现的，是原始诅咒的支配对象从超自然物转向社会的产物。不论怎样，即使到了今天，各种咒仪、咒经和咒符致善去恶的两重功效始终是统一为一体的，且没有发生内涵本质上的变化，仍保存着彝族咒仪的原生形态和巫祭造型的基本操作特征。

（二）语言的魔力——咒经

诵读咒经是凉山彝族毕摩举行各种咒仪上的语言巫术行为。不论何种咒仪，毕摩都要先诵《涅茨波帕》（鬼的起源经），经诗中把一切鬼的来源都归结为一位由獐子变身而来的彝族美女紫孜妮楂所为，所以该经又名《紫孜妮楂》^③。《紫孜妮楂》作为一部咒经和一个典型的宗教“鬼话”，广泛流传在大小凉山彝区，从其神话般的情节和浪漫的艺术

风格而言，它不失为一部优美的祝咒经诗。接着毕摩便根据咒仪的诅咒对象而分别诵读不同的咒经，如《丝尔寄经》是凉山彝族毕摩在送风湿病鬼（丝尔鬼）仪式上使用的经书，其中的祝咒经诗别具特色，经诗一开始便祈请毕摩的护法神和毕摩的历代祖先来护助咒仪。

在凉山彝族文献的传统分类法中，往往将毕摩的宗教经籍分为尼术类（斋祭经类）、库色类（占卜经类）和斯吉类（驱咒禳拔经类），祝咒经诗大多流存于斯吉类经籍中。彝区各地的彝文祝咒经诗都十分丰富，分类不尽相同。一般都从诅咒对象上划分为两个大类，即咒人经和咒鬼经。笔者在美姑进行田野调查时，就此向美姑著名世传毕摩曲比索莫老人作过专门调查^④。曲比索莫毕摩个人的家传经书在文革劫难中遭没收焚毁之遇后，现尚存一百余卷，老人将之分为措毕（送灵）、晓补（反咒）、措日措茨（咒人咒鬼）、乌哦丕（治病）、尼日毕（咒未婚女鬼）、库色特伊（命书）、哟丕基（占卜）等几个大类，其中祝咒经诗占了相当的一部分。据老人讲，过去凉山毕摩的祝咒经诗十分丰富，他们这个家支世传的祝咒经诗就有以下13类册：（1）《措日哈木列》，系咒人经，以人血写成的祝咒经诗；（2）《尼阿洛立则》，速死经，起咒后两天内必死经；（3）《阿居苏木涅》，用狐狸血写成的祝咒经诗；（4）《甲谷车达则》，用鹿血写成的祝咒经诗；（5）《武狄伟沙则》，以豺狼血写成的祝咒经诗；（6）《纳里尔格约则》，以活狮血写成的祝咒经诗；（7）《索塔瓦来则》，以岩鹰等三类飞禽的血写成的祝咒经诗；（8）《德尔苏俄则》，狐狸叫一声对方绝九代经；（9）《吉斯丕之则》，以无尾黄蜂的刺蘸血写成的祝咒经诗；（10）《曲布卡哈则》，大毕摩曲布的圣语神言祝咒经诗；（11）《别尔瓦木儿》，以神兽的血写成的祝咒经诗；（12）《协黑特伊》，反箭防咒经诗；（13）《惹克特伊》，反咒经诗。以上13类册祝咒经诗中的（1）、（2）两类效力最强，平日不能放于家中，只能藏于山岩上，在用其他祝咒经诗无效时方可使用。从上所述，这些祝咒经诗名目大多来源于交感巫术，其中或以飞禽猛兽之血书咒语，或以黄蜂利刺写咒文，或以利箭狐鸣为咒兆，或以大毕神言为灵语，我们即使不深究其具体内容和咒仪，也能窥见其中的巫术心理及对语言魔力的崇拜。这种思想构成了祝咒之术的心理土壤，也促成了咒鬼仪式与巫术符咒的长期沿传和发展。

（三）符像的通灵——鬼板

鬼板通常用于咒鬼仪式，实则是一种咒符。一般施符过程都十分复

杂,但符仪通例是:咒仪正式开始前要画鬼板,有时还要做插鬼的“矛”、“钩”等制鬼“兵械”,兼作扎草鬼、塑泥鬼像;仪式临近结束时要扔草鬼、砍泥鬼与掷鬼板;最后将泥鬼、草鬼与鬼板捆扎在一起,或送往通向德布洛莫鬼山的道路旁的树桩上^⑤,或丢弃在通向德布洛莫鬼山方向的野外,用石头压住,以示将鬼驱送回鬼域。

彝语“茨布”的原始义项为“鬼像”,从其彝语称谓中可知“茨”为“涅茨”即“鬼”的统称之简化;“布”即“像”。鬼板与神图的构符观念交相类同,也是一种以书画形式为表征的物化概念,亦即在万物有灵观念的制导下,彝人认为像即“布”与灵魂直接相关^⑥。正是在像即灵、画骨之像可以通灵的观念下,彝人认为摹绘某种鬼怪,只要其形骨相象,便可与“真”鬼相感应,甚至直接会变为被摹绘对象——鬼的本体。“茨布”鬼像一旦书画到了特定的木板上并用于具体的巫术仪式,便引申为“鬼板”。因仪式操作中,鬼像则大多以杉木板为载体形式,其专称为“涅茨斯撇”,即“鬼板”。那么,毕摩在各种咒仪上,将想象中的鬼与信仰中的魑魅魍魉书画在木板之上,妖魔鬼怪也就附着在具体的载体上,故画而有灵,以此便求得了人——鬼之间的交互感通。

通观各类鬼板,可以发见其画符构符虽然与神图一样有着特定章法与结构,同时也有着专用于鬼板的构符方式。概而言之,鬼板主要由文字、符号与符物构成。一道完整的符咒包括形制、图像、文字、符号、符物等组成部分,一般主要采取五种方式来表达符咒信仰与书符惯式。一是符形,鬼板之外形是将木板砍削成

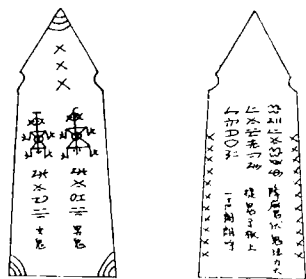


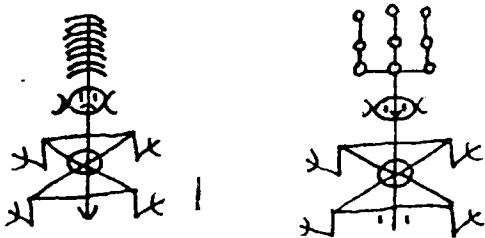
图1 “涅茨图”捉鬼仪式上的鬼板(示意图)



图2 毕摩在仪式上以牺牲之血画符

蛇头蛇尾之形或蛇头平尾之形,取鬼蛇爬行、侵入之状而成。二是符文,由毕摩定心安神凝聚“库和”内气之法力布以简纹,鬼板通取三道鬼域纹即 \equiv 及三道诛鬼文,即 $\times \times \times$,以示戮鬼于鬼域;大型咒仪所用鬼板则通取日月、云雾、星辰、雷电、鬼树、神枝之势而成。三是咒文,在鬼板的背面书写咒词,即符中有书;鬼板咒词通例为以“一声朗朗呼”冠以首句,以“咒呵浩浩然”收尾,这是咒经、咒词的套用句式,有强大的咒力;四是图像,直接将有关信仰对象的名称与形象书写在符中,图像有人形鬼状、六畜鬼、鬼蛇、鬼蛙、鬼树等。由此,毕摩在仪式上参以鬼像以显神劬鬼,并呼神名以降神,书鬼名以制鬼。五是咒牲之物,即在鬼板上直接系挂仪式咒牲的心肺等血物,以示祭鬼与娱鬼,以达最终的驱鬼与送鬼之目的。

画像通灵的思想是毕摩符咒之术的重要信仰依据。鬼板之所以成为符咒,即是在巫术与互渗思维的制导下,彝人认为书有所象,便有灵相通,也就是说所画的鬼魅之像可与祭司毕摩乃至仪式参与者感通,甚至直接成为鬼灵的化身,具有劬鬼咒鬼的功效,可招致鬼怪之灵来凭附,成为真正的“涅茨布伊”——鬼之灵像,从而实现“捉鬼于板上,降魔伏鬼法力大”的仪式目的。



戴八帕之鬼妣

长九头之鬼祖

图3 毕摩构符中的鬼妣鬼祖之像

唱诵咒经是仪式上的语言巫术手段之一,与此同时,施符往往离不开咒语,在鬼板上书写文字化的咒语,则大凡表现了彝族民间的普遍心性——彝文具有神性^⑦。鬼板上的“文字”,一是书写鬼灵的名号,一是书写咒鬼之词,这样通过毕摩有声的咒音将符旨上达神灵与鬼魅,以求通神制鬼,符咒便有了灵性,就可以和鬼神感通,具备了召神劬鬼的功效。故而,

书写字符本身也是咒符获取神性的一种重要方式,这种方式便来源于彝文神性的观念。正是因为文字可以交神,并可透过神来劾鬼,文字便具有神性,故鬼魅畏之。

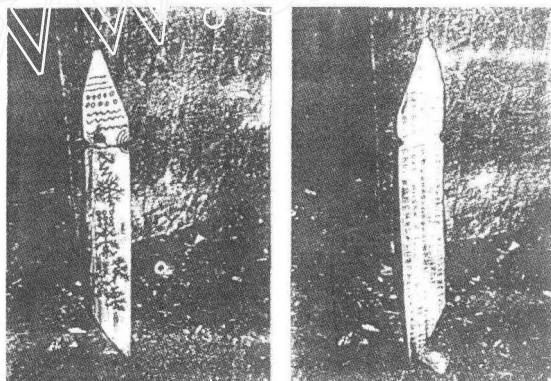


图4 鬼板及其彝文咒词

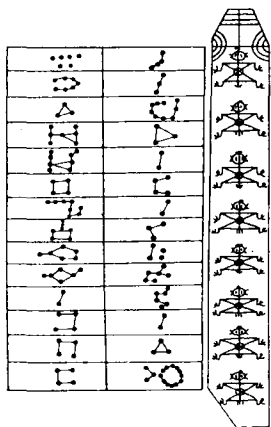
【鬼板释例】以上是用于驱咒癩鬼仪式的鬼板。正面自上而下书画的是天空、星辰、云雾、雷电、鬼树、九头鬼父、七瓣鬼母、独臂鬼女、独脚鬼子;反面是彝文咒词,大意是:一声朗朗呼,诵经驱癩鬼。赶走癩父和癩母,堵住癩儿路,断其害人手;癩鬼心不甘,逐其原路回。毕摩法力强,毕摩法力大;若癩父在村寨附近游荡,人们去山头砍柴劈竹,阻其跟着柴禾和竹子回来害人,诵咒癩父亡;若癩母进入水沟,人们去水边背水饮用,阻其潜入水中回家作祟,诵咒癩母死;若癩儿在地里活动,人们收割庄稼回来,阻其附身在粮食中进家,诵咒癩儿绝;若癩鬼跟着雷电而来,定把癩鬼咒向西北方……咒呵浩浩然!

鬼板书符仪节主要有以下几个程式:一是默诵《请神经》,通灵告神:报告神灵,说明书符的原因、目的,并延请天地、日月、山神、祖神、毕神等诸多神灵莅临现场或显灵以助咒法。二是布画书符:毕摩往往直接以自制的竹笔,蘸和着咒牲之血与烟墨将符文及所咒之鬼像画于劈砍好的木板之正面,将咒鬼之词或剿鬼神枝图文书写到木板的背面;书写时毕摩要默诵有关的“卡都”即咒词诀语,不能出声。三是诵咒施祭:根据仪式目的与仪节轨范诵念相应的咒经与咒诀,并取咒牲之心肺等物系于鬼板之上,以示祭鬼。四是掷符驱咒:先将念诵过咒经与咒诀的鬼板掷地占卜,以鬼

板之尖形头部向外为吉,最后将鬼板丢弃或直接驱送到通往德布洛莫鬼山的道路旁。

关于咒鬼之术的滥觞,则来自于一个关于鬼起源的神话典故:传说美女紫孜妮楂是万鬼之妣娥,她从一只灰白色的獐子变身而来,以其婀娜的美貌使彝族部落君长阿维尼库一见钟情……后来部落里莫名其妙地连续死人,人们才发现来历不明的紫孜妮楂原来是一个鬼。于是阿维尼库召集祭司毕摩和巫师苏尼举行咒仪,紫孜妮楂被咒后变成一头山羊,村寨里的男女老少不知真情,又吃了山羊的肉,结果死去的人又变成了众多的鬼^⑧。所以后来毕摩举行咒鬼仪式都必先追溯鬼的起源,并选用山羊作为咒牲,在木板上以山羊之血书画各类鬼的形象加以诅咒。鬼板即以“鬼源”神话中紫孜妮楂的变形鬼迹及毕摩神祖降魔伏鬼的神绩,形象地阐释了毕摩咒鬼的缘起、仪式所具有的强大法力以及毕摩对毕祖事业的继承,从而强化了仪式与符咒的神圣信力。

综上所述,大凡祝咒经诗与鬼板一般都用于驱鬼禳灾、祛病逐疫、被污除秽等仪式上,其思想指归都在于驱鬼祈福,其实践方式往往就是通过毕摩之口诵念有着“神语”魔力的祝咒经诗,加之具体的与神鬼可以产生“互渗”的仪式行为——画符制鬼,便可转危为安,或化险为夷,或防患于未然。



四川民族出版社 1992 年版第一本(页)
(引自《凉山彝族民间美术》)

图5 毕摩星占图与鬼板(以星象占卜鬼灵的活动)

二、鬼的灵场:画符制鬼

彝人凡遇家境不顺、收获欠丰、疾病缠身、出行不利、口舌不解、冤家

械斗等情况,皆以为是神灵不佑、鬼怪为殃。届时必延请毕摩举行驱鬼咒鬼仪式,或延请苏尼跳神逐鬼。灵魂观念的滥觞导致了鬼灵崇拜的愈演愈烈,毕摩文化中所反映的鬼灵信仰十分突出。彝人不仅相信世界存在着山鬼、水妖、林怪、岩魔等自然界中的魑魍魑魅,也笃信因非正常死亡而变成鬼的形形色色的人鬼,如凉山彝族就认为夭折的婴儿容易变成婴儿鬼、溺水而死的人要变成水鬼,上吊而死的人要变成吊死鬼,患麻风病而死的人要变成麻风病鬼,此外还有无头鬼、九头鬼、独臂鬼等等。据美姑毕摩文化研究中心的摩瑟磁火先生提供予笔者的一份资料表明,凉山彝族毕摩经籍中所记载的鬼名和鬼类即达二百余种,鬼灵的类型和形态纷繁多样,而且降神驱鬼也成为毕摩宗教活动中的重要职事。故而,鬼板形象化的图像是原生宗教理念的感性形象,而咒语——文字的意义则是这一感性形象的附着涵义或内在信息,并通过杉木之神力与牲血之精气使“符”得以“附灵”,并为其“灵”所依凭,进而在仪式化的“降鬼灵场”中得到彰显和施用。

(一) 鬼板运用的仪式述例

鬼板通用于各类咒鬼禳邪等仪式,也用于招魂等仪式,画符场地通常也在仪式场合,平日不得为之。鬼板之画大多绘制在毕摩的咒经之中作为凝固、静态的宗教经籍插画,或用以毕摩传承在巫术造型方面的导教文本。而鬼板则通常以动态的方式运用在仪式之中,成为一种具有强大法力的咒符,并与具体的仪式环节交相呼应。据笔者几年来的田野作业资料,鬼板运用的仪式场合可大体分为以下几类:

其一,用于诅咒类仪式,如在“涅茨日”——咒鬼仪式,“晓补”——春季反咒仪式,“吉觉”——秋季转咒仪式^①，“比尔毕”——咒未婚男鬼仪式,“尼日毕”——咒未婚女鬼仪式等活动中,都要书画鬼板。如“尼日毕”仪式上所驱送的女鬼为3—17岁的未婚女性死后所变成的缠身鬼,仪式上先扎一草鬼“尼日布”,并给其穿上红裙、白衣,戴上头帕;到了“涅茨若”即戮鬼仪节时,先做一鬼板,书画上尼日鬼像;再掷鬼板占卜鬼的去向,鬼板的头部向外为吉,向内则意味着鬼不愿走;接着用树枝制成矛刺杀鬼板,并请神咒鬼;最后将木钩钩住鬼板,用矛插入后以草绳捆起来,以示缚鬼,毕摩诵咒经《涅茨日特依》^②。

其二,用于禳解类仪式,如“初几”——驱送麻风病鬼仪式,“斯正色正尔”——除邪怪之债仪式,“苏非止”——掷邪兆仪式,“尼尼迪”——祛恶

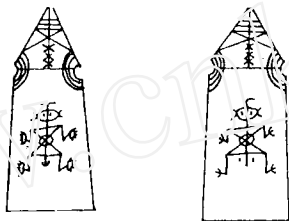


图6 “尼日”女鬼像与“比尔”男鬼像

缘仪式，“慕乌尤韦毕”——解天空邪孽仪式等^①。如“斯正色正尔”仪式上毕摩要制一“斯构”即邪怪鬼板，正面书画日月星辰、云雾、雷电、树木、水塘和各种麻风病鬼（包括“九头麻风祖”、“八辫麻风妣”、“独臂麻风子”、“独脚麻风子”、“秃头麻风子”等鬼像）。反面书写咒语，类同于下文所述的“初几”鬼板。

其三，用于招魂类仪式。如“伊茨纳巴”——冬季咒鬼招魂仪式的正式开始前必须先行一个小型的反咒仪式“晓补”，即招魂前必先用一只公鸡和一块鬼板进行“晓补”，该仪式具有反咒、解咒、防魔、祛邪、净宅之意，似为所招之魂扫除一切障碍，以便使走失的灵魂欣然地平安归来。同样，彝族众多的仪式活动之前都要加行一个小型反咒仪式“晓补”，大凡只要有“晓补”之举，则必有书画鬼板符咒之措^②。

（二）鬼的魔圈与鬼的世界

在彝人的观念信仰中，鬼的种类千形百态，仅风湿病鬼一类就有 20 多种；鬼有自己的居所、方位、色相；鬼也有等级、族别之类的地位分层与族群系属；尤其是鬼的具体形象迥异，有长着九个头或戴着九个俄帖（男子头饰的巾帕）的男鬼，有梳着七条发辫或戴着七个俄尔（女子头帕）的女鬼；有手拿人骨的白头女鬼，也有手持水瓢的黑头女鬼；有跛脚六手鬼，还有独角鸟形鬼……如“土沙”畜鬼，长着尖嘴，头上挂着菜板，穿着羊皮褂，手拿小斧子，身背旧竹筐，被“土沙”鬼纠缠的牲畜会干瘦而死；此外，鬼的性格爱好也各不相同，如风湿病鬼爱美，好打扮，故送风湿病鬼时，要以剪纸形式赠以花花绿绿的衣服、梳子、篦子和漂亮的三角荷包，病鬼才会心满意足地离去。凡此种种，要求祭司毕摩必须掌握神鬼知识及相应的巫术造型手段，了解各种神灵鬼怪的具体形象、特征爱好，以及它们给人们的生产、生活、身体带来的灾难、病痛或益处，才能在仪式活动中更好地驾驭神鬼，为人们趋福避灾，保证仪式的顺利和成功。故而驱鬼咒鬼，必须

先制其像而咒之驱之,否则仪式难以奏效。

彝族的鬼灵信仰纷繁披复,庞庞杂杂。在凉山彝区山地社会大有鬼魅匝地,鬼影幢幢,鬼声凄厉,鬼气响耳,鬼话连卷的层叠见出之势。在尺幅之中,笔者并不企望详尽阐述凉山彝族千百年传承下来的鬼灵崇拜之全景,尤其是笔者关于彝人鬼灵信仰的田野调查尚在进行之中,所得资料尚难以准确而且全面地概括或总结出彝人观念中的鬼类、鬼性、鬼形、鬼域、鬼制、鬼话等构成的信仰体系(诚然,这也正是笔者努力的方向)。在此,我们仅重点举述驱送麻风病鬼——“初儿”仪式上的鬼板,以期以少总多,执一统众:从具体仪式所书画的一类鬼板来揭示巫术符咒与鬼灵信仰之间的对应与联系,以期彰显出彝族鬼板符画的基本特征及其鬼灵信仰之一斑。

在我陆续访问的数十位毕摩(祭司)和苏尼(巫师)中,年届八旬的世传毕摩曲比索莫老人以其睿智与博学给我的调查打开了一扇通向鬼神之域的山门,他给我讲述了林林总总的咒鬼仪式与祝咒经文;而河古洛乡的十几位毕摩连袂主持的一次大型咒仪——“初儿”,则向我展示了神奇诡谲、形形色色的鬼魅群像。

1992年4月13日,我听一位六十多岁的老人说,他平生也从未遇到过“初儿”仪式,所以参加这个咒仪可谓是一次调查彝人鬼灵信仰的难得机遇。我在县城耳闻此事后,便冒着大雨爬行了近十公里的山路,赶往山坳里的仪式现场。这次举行“初儿”仪式的直接导因是村民吉吉佐格家的老房子在前一天遭到雷击。在彝人的观念里,凡遇雷击必有不祥之事发生,尤其是雷电通过树木等会给人们带来麻风等传染病之患,故必须延请毕摩举行“初儿”仪式以驱逐传染病鬼,如果家中真的有人患有麻风病则须举行规模盛大的“初尼木”仪式。因彝族民间最为惧怕的疾患是麻风病,俗称“癞病”,认为蛙、蛇、鱼、蜜蜂及虹是麻风魔鬼——“初”的变形,而麻风病鬼“初”也可通过雷电传播麻风病;同时也往往将患有顽固性皮肤病的人也视为如麻风病一样加以躲避。只要发现有皮肤顽疾、村寨遭受雷击或认为有麻风魔鬼侵害时,就要举行驱逐或预防“初”鬼的仪式,一般法术不高、技艺不精的毕摩也往往不敢妄为这类仪式。用于这类仪式的彝文咒经有《初儿》(《遣癞经》)、《初俄》(《袪癞经》)、《努迪》(《驱逐麻风鬼经》);此外还有一部驱癞经《俄竺初切则》,题意为“藏家驱癞法”,译为《藏族驱癞经》,内容是用藏族驱除癞病之法驱逐癞魔,因在毕摩的观念中,藏族咒语、咒术具有强大的法力。



图7 “初儿”仪式场上的鬼板

“初儿”，意即驱咒麻风病鬼。经毕摩占卜择日，仪式定在4月15日举行；仪式的主咒毕摩是曲比达戈，其余十多位毕摩协助；仪式参与范围是觉洛村同在一眼泉水汲水饮用的11户人家，吉吉佐格家为主事者。14日夜里各饮水户分别举行了小型的“晓补”反咒仪式，主事者家则举行的是大型的“涅茨日”（咒鬼）仪式。15日清晨，各户将咒仪上所用过的鬼板“初布”（麻风病鬼像）都送到了“初儿嘎莫”——神枝仪式场上^①。在烟雾袅袅的仪式场中，最引人注目的便是主事者家所用的鬼板“初补初莫布”（麻风鬼祖妣像），从外型上看它大于其他鬼板，并被置于其他鬼板之上。以下是仪式场景与“初补初莫布”鬼板：



图8 “初几”仪式场景

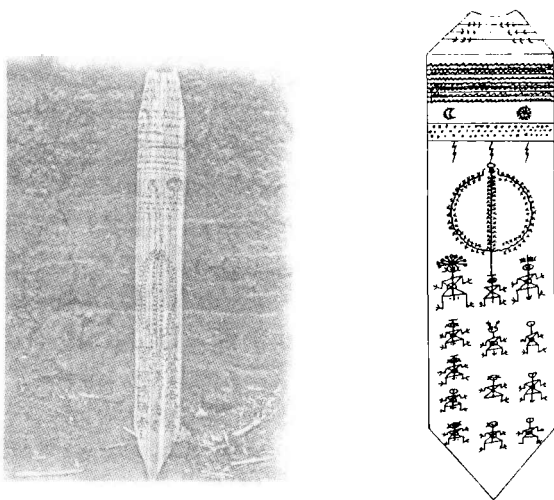


图9 “初补初莫”鬼板及其示意图

我们对上例鬼板略作说明：鬼板正面自上而下书画的是九层天空→云雾→太阳和月亮→星辰→雷电→巨树→“初”鬼群，即表示“初”鬼在云雨雷电中产生的经过。群鬼各按自己所处的地域分布于天上（莫俄）、空中（莫克）和地下（莫的）三界：左为天上的“初”鬼类：①为九头男鬼祖“初布”，在天上可有九种变化；②③为指挥闪

电的鬼臣“甲阿斯”和“甲阿勒”；④⑤为“初布”的仆人二鬼“的俄里”和“的俄帕”；右为地上的“初”鬼类：①为七瓣女鬼妮“初莫”，在地上可有七种变化；②为无发女鬼“的斯所莫”；③为秃头女鬼“的俄里所莫”；④为断脚趾女鬼“的色所莫”；中间是空中的“初”鬼，是“初布”和“初莫”的儿女：①是独臂鬼子“初惹洛迭”；②是独眼鬼女“初莫略点”；③是独脚鬼子“初惹西迭”；④是独耳鬼子“初惹纳底”。以上麻风病鬼被统称为“初”鬼，它们分别来自天上、空中和地上，相互勾结，各司其职，各有其像，画面十分形象而生动^④。

以上是“初儿”仪式上毕摩所画的麻风病鬼“初”的群像，均为人形“初”鬼。此外，在大型的驱咒麻风病鬼仪式——“初尼木”中，毕摩还要书画以下动物形状的“初”鬼：“斯戈阿之”，即随雷电来到地上的蛇形“初”鬼，是“初”鬼中最为厉害的一种；“初木候”，即天上的灰马形“初”鬼，得麻风病的人常梦见此马；“西纽勒”，是雷打到地上（俗称“雷犁地”）从地上冒出来的牛形“初”鬼；“初瓦布”，即天上的公鸡形“初”鬼；“西喔兹”，即地上的公猪形“初”鬼。如图所示：

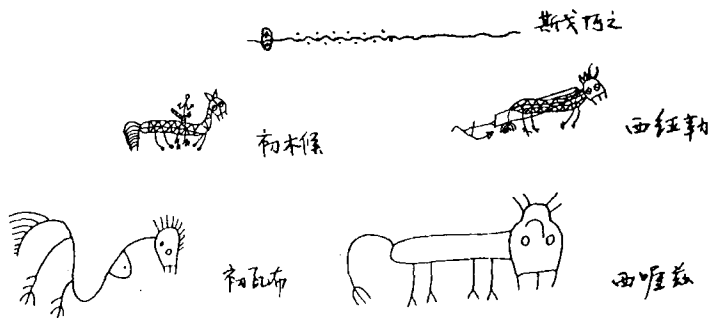


图10 动物形“初”鬼

从上所述，在彝人观念中鬼的形象是多种多样、神秘诡谲、变幻莫测的。从“初儿”鬼板的示例中，我们或可见出毕摩画符制鬼之术的基本观念：其一，鬼类：鬼往往有着相同的属性，仅麻风病鬼而言，其类群属性直接来源于患麻风病而非正常死亡的人所变，与疾病有关。其二，鬼居：鬼的居所与活动场所有特定的空间范围，但其出没于人世时却有不定的方向。在凉山彝族的观念中“德布洛莫”鬼山是魑魅魍魉的群集之鬼域。但鬼又有着游动多变的行迹，且在活动于人世时各有特定

的“势力范围”，通常彝人是按“天地四方”的“十方”空间观念来想象鬼的活动方位的^⑥。而这里的麻风病鬼之所以居处于天上、空中和地上三界，则与彝人古老的“万物雌雄观”中的天雄地雌交相整合^⑦，即鬼祖（雄类）居于天，鬼妣居于地，鬼子居于空中由鬼祖与鬼妣的不断交合、不断变化而产生鬼子鬼女，即是雌雄二鬼发展化生鬼群的过程是交感，其核心仍然是古老的“万物雌雄观”。其三，鬼类有着特定的地位分层，而鬼祖之下的鬼臣、鬼仆显然是人类社会中阶级分层观念的映射，折光地反映出凉山奴隶制社会中父权观念与等级观念。其四，鬼形：鬼各具其形，有性别特征、生理特征、体貌特征，麻风病鬼的体态则直接与患此病的病体特征相对应。其五，鬼性多变：鬼虽各有性格，但总体上是多变。麻风病鬼可变化为蛇、蛙、蜂等野生动物，也可变化为牛羊猪马等家畜，还可变形为闪电与虹；而九头鬼祖有九种变化，八辨鬼妣有八种变化，则与彝人观念中的术数象征有关，即九为男性，八为女性^⑧；九与八均非实数，除象征性别外，一般泛指“多”。由上可见，彝人在虚幻的想象中构拟出了形形色色的鬼的世界，也铸就了彝人企望通过仪式活动、通过符咒巫术而达到役神拘鬼、召神制鬼的心理土壤。

这里回观笔者前文可以看到，作为符咒之术，鬼板与神图（牌）虽在形制、构图、表现及施用场合等方面有不同之处，但在巫术功能、宗教指归与仪式象征上则殊途同归，一为降神伏鬼，一为诏鬼制鬼。二者在表达宗教观念时，都是与取象的原型意象——“神”或“鬼”联系在一起，都是直接用“骨”之线条描摹神、鬼的形象并绘制在具有灵力的杉木板上，其原始古拙、天真率直的勾画方式，很容易为人们所理解，让人们“从形见义”。这种以“画骨”为象征的符咒之术，由于是神鬼原型形象的简约符号，因而也就成为原型形象之本体——神与鬼之信仰观念的代码或喻体象征。鬼板与神图同样通用于交感巫术性质的咒仪，也同样折射的是彝人原生宗教“相类相比”的互渗思维与“同能致同”的巫术心理，即“捉鬼于板上，降魔伏鬼法力大。”这样，衅血画鬼成为祭鬼御鬼的象征，画鬼之举成为劾鬼制鬼的象征。将摹画之鬼像等同于真实存在的魑魅魍魉，不仅体现在毕摩们所特有的“画骨”之咒符中，同时也体现在施符的过程中，比如毕摩在咒送“尼日”鬼时，须用树枝制作的“矛”来刺杀鬼，并用“钩”来钩住鬼，以代替戮鬼、缚鬼的真实情节；在送鬼仪节上则须将鬼板送至通往德布洛莫鬼山的道路

旁，并置放在路旁的树桩上，以代替仪式场与鬼域之间的遥远距离，这便通过仪式将象征化为现实。故而，不论是以虚像——鬼灵转实象——鬼板，还是采取行为类比——以“矛”戮鬼或时空类比——以送鬼板到树桩代送鬼到鬼域的方法，均说明鬼板与神图一样，都是象征思维的产物。

作为一种原初的绘画艺术，鬼板乃是起源于彝民族原始的巫术崇拜意识和鬼灵信仰观念，而这种古朴的绘画意识或构符观念又在毕摩们融汇信仰崇拜、生存欲求、审美情绪等多层联系而进行的原生宗教活动——巫术仪式中逐渐衍变成蔚为观止的造型艺术实体。由此举一反三，我们既可窥见彝人鬼灵信仰中鬼怪妖魔、魑魅魍魉之光怪陆离的一斑，也可一览其中蕴含着彝人奇谲而又丰富的想象和强烈而又柔韧的生存信仰，更可从中透悟出符咒之术那原始而深隐的文化内涵与理性缺憾。这些巫祭造型艺术的传承和流播，除了对毕摩思想体系的建构或是对原生宗教文化的系统形成都有比较重要的意义之外，其“从形见义”的象征体系与或隐或显的阐释机制，对毕摩文化中鬼灵信仰及其巫术咒仪赖以传播与发展的民众接受心理也有着至为重要的模塑作用。

综上所述，凉山彝族毕摩的鬼板集图像、文字、符号组合为一体，聚写实和表意，具体与抽象，怪诞和神奇为一身，整体风格上呈现出古朴粗犷、大巧若拙的浑然谐和。作为巫祭造型艺术样式的典型，鬼板从主题的鲜明到构图的饱满，从挺拔的线条到特殊的透视，都连缀出极富民族特色的形式与内容，从而具备独特的审美价值与深厚的文化底蕴。

①本文是作者《神图巫符与仪式象征——大凉山彝族毕摩宗教绘画中的神话原型》的姊妹篇。该文请参见《民族艺术》1998·1。

②毕摩是彝语音译。由于各地彝语方言的差异和意译的不同，亦有称为不么、白马、比目、笔母、贝玛、兵母、邦玛、必磨、白木、西波、布慕、奚婆、朵砚、魏喃、鬼主、鬼师等。现行一般译为“毕摩”，汉义为“长老师人”。

③参见拙文《彝族祝咒经诗〈紫孜妮恰〉的巫化叙事风格》，载于《民间文学论坛》1996·3。

④曲比索莫老人是凉山美姑著名的世袭毕摩，调查时年届75岁，美姑县巴普镇达戈村人；其“毕补措茨”（毕摩谱牒）长达132代。

⑤德布洛莫鬼山为美姑、峨边、越西、甘洛四县交界处的一座深山，被凉山彝族视为鬼魅魍魉的汇聚之所，由会飞的吃人鬼王阿石索巴（又名嘎达阿石）统领。美姑、峨边、昭觉、越西、甘洛等地彝人送鬼都送往此山。这座鬼山即甘洛县南部斯足乡境内的怪兽山，在美姑县的西北方向，相当于汉族观念中的鬼国“酆都”，被彝人视为万恶之源。

- ⑥“画像通灵”观念详见作者前文《神图巫符与仪式象征——大凉山彝族毕摩宗教绘画中的神话原型》中的相关叙述，载于《民族艺术》1998. 1。
- ⑦自古以来彝人就认为文字具有神性，即所谓文字之“神创说”与“神毕天上来”是彝族民间的普遍信仰，彝文经籍中也有“天遣毕摩降”的文字记载。由毕摩执掌、传播的，直接记载彝族古代文化遗产的彝文、彝文经籍都有极其强烈的尊严性和神秘性，就连同有关彝文、彝书的民间传说也带有“天上来”的神话色彩，因此彝族民间把彝文彝书视为“天书”。在凉山彝区，相传文字传毕时代始于邛布（又译作曲布或丘补）世代，在当地彝文经书中关于彝文起源确有一诗：着重论述的是被凉山毕摩视为毕摩师祖的邛布，祭祀日月，祈求上天，文字经典自天而降，从此出现了人间太平、人丁繁衍的神奇景象。这首古诗用“飘飘轻盈雾，渐渐作雨降，飒飒随风落”的诗句，形象而生动地描述了彝文经书和毕摩法具从天而降的情景。加之，彝文的创制在初始阶段也和“知天象，断阴晴”，“占天时人事”等巫祭仪式密不可分；彝文的应用始终就与彝族远古时代“供奉祖先”、“敬设奠祭”的宗教活动是联系在一起的。从上述事例表明，在彝文字的背后潜藏着一个跳动的神灵，这便是文字具有天赋的神性，从中可窥见彝人观念中的文字神性之一斑。
- ⑧这个神话完整地记载在毕摩经籍《涅茨波帕》（《鬼的起源》）中；笔者撰写的梗概可参见张炯等主编：《中华文学通史》（第一卷），华艺出版社1997年版，第622—624页。
- ⑨此据笔者从美姑县俄普乡世传毕摩曲比索莫（现80岁）与维其古乡已故毕摩勒格子坡（采访是年75岁）的调查所得资料，以及笔者在美姑河古洛乡几度参加的“晓补”与“吉觉”仪式的记录。
- ⑩此据笔者1996年9月23日在美姑县洛洛乡瓦俄村访问吉克良良毕摩（是年50岁）时所调查的“尼日毕”仪式。仪式于6天前举行，由吉克毕摩主持，所咒“尼日”鬼为本村曲木拉各家23年前咯血而死的女儿（4岁死）曲木萨美，“尼日”鬼像由吉克毕摩绘。
- ⑪参见摩瑟磁火著：《美姑彝族毕摩宗教活动简介》一文中的相关仪式，载于美姑彝族毕摩文化研究中心办公室1996年编印：《美姑彝族毕摩调查研究》。
- ⑫此据笔者从美姑县俄普乡世传毕摩曲比索莫（现80岁）与维其古乡已故毕摩勒格子坡（采访是年75岁）的调查所得资料。
- ⑬仪式场彝语通称作“嘎莫”（汉译为“道场”十分不妥），由“神枝”（彝语统称为“估瓦”）插置而成，是毕摩主持各种仪式时在室内或野外选择好的一块空地上所插放的各种树枝构成，以代表星座、神座、神路、神地及鬼位、鬼路、鬼屋等等宗教理念，形成一个相对的时空以隔离世俗。一般每种仪式都有相应的神枝仪式场。在美姑新近发掘出土的古代铜质法铃（据传是毕摩大师毕阿史拉则所用）上也阳刻有神枝图谱。此外，神枝图谱还说明和记画了具体仪式所需要的神枝、牺牲、祭品的排列方式、数目、颜色、种类等等，神枝图谱一般有布画和纸画两种。举行大型的仪式活动时祭祀场上要插上成千上万的神枝，而且须井井有条，一根不错，一枝不乱。一般所用树枝有柏树、松树、山柳、栗木、竹枝、蕨枝、马桑树、尖刀草等等，这些树枝经过加工，剖成数十多种形状以代表不同的意义和功能。故彝谚有云：“做毕摩最难就难在插神枝、叙谱系”；毕摩的职事道德也是：“神枝不

伤主人，经文删减伤祭司。”

- ⑩这块“初补初莫布”鬼板原物为美姑县河古洛乡觉洛村毕摩曲比勒什所画，示意图为笔者拟作。
- ⑪即一般概念中的八个方位加上天与地而构成彝族的“十方”空间观念。笔者在凉山甘洛县的田野调查中曾记录有世传毕摩吉克萨达老人讲述的“鬼的方位”。
- ⑫“万物雌雄观”在彝人的观念意识中根深蒂固。雌雄二元正是在一面二而一的对立统一的矛盾体中既分又合，合而又分，从而发展变化，成为彝人观察世界、把握世界、认识万事万物的普遍法则和运思程式。彝族传统文化中有许多事象与雌雄二元有关，如山谷、石木、生产工具、生活器具等大者为雄，小者为雌；上为雄，下为雌；金为雌，银为雄；黑为雌，白为雄；凹为雌，凸为雄；左为雌，右为雄等等；又如彝文经书典籍也同样分公母、论雌雄，就有《公史传》与《母史传》，《黑勒俄》与《白勒俄》，《吾查》（公书）与《们查》（母书），《苏颇》（公经）与《苏嫫》（母经），等等，不一而足。
- ⑬彝文古籍中的记载均为男九女八，后世演变为男九女七，在鬼板中也有相似的反映。
- ⑭本文所用图例除注明出处外，均为笔者搜集或拍摄。

《民族艺术》1998年第3期要目

马学良	世纪之交的中国民俗学研究
李亦园	民间文学的人类学研究
萧兵	再论张艺谋电影与人类元语言
张宝贵	思理之居与无言之美
欧建平	中国芭蕾面临的六大危机
李祥林	走出“夏娃”阴影
吴光正	解构·还原·创新
巴莫曲布嫫	“画骨”传统与文化渊流
周凯模	云南少数民族情歌与婚恋习俗文化