

# 身体实践与文化隐喻： 基于凉山彝族毕摩与苏尼的探究

唐钱华 拉马文才

〔摘要〕 身体人类学视角为理解凉山彝族毕摩、苏尼的身体实践与文化隐喻提供了新维度。以身体实践为基础，毕摩、苏尼形成了“毕”与“尼”的身体技艺区分。以“毕此”和“尼症”为基础的毕摩、苏尼身体区格与传承制度，是彝族传统社会结构中家支制度、血缘、根骨观念的映射。从苏尼迷狂的身体表征到以“祭”为核心的毕摩理性化身体规范的确立，是彝族原生性宗教由巫到史、由巫到礼的发展史。毕摩、苏尼身体研究取向，为回应彝学研究的理论关切与拓展中国身体人类学研究范式提供了思路。

〔关键词〕 身体人类学；身体实践；巫史传统；毕摩；苏尼

〔中图分类号〕 C912.4 〔文献标识码〕 A 〔文章编号〕 1000-4769 (2019) 04-0113-06

“身体”作为理解人类的维度之一，自19世纪以来在人类学中就占有重要位置。<sup>①</sup>及至20世纪60-70年代，在玛丽·道格拉斯（Mary Douglas）与约翰·布莱金（John Blacking）的推动下，标志着真正意义上的身体人类学（Anthropology of the body）研究发端，并涌现出蔚为大观的身体理论。如玛丽·道格拉斯的两种身体观（物理的身体、社会的身体），西佩斯·休斯（Nancy Scheper-Hughes）与玛格丽特·洛克（Margaret Lock）的三种身体观（个体的身体、社会的身体、身体政治），约翰·奥尼尔（John O'Neill）的五种身体观（世界中的身体、社会身体、身体政治、消费者的身体、药物的身体）。<sup>②</sup>

上述身体理论的启示使我们看到，身体是一个多元分类体系，具有多重社会文化意涵。

差异性的身体实践方式是四川凉山彝族毕摩、苏尼的重要特征，从身体角度对毕摩、苏尼的分类，无时无刻不体现在民众地方性知识话语体系中。身体人类学理论正好为我们深度挖掘民众对毕摩、苏尼解释的地方性话语，探索隐含在毕摩、苏尼身体中的彝族文化隐喻提供了新思路、新维度。梳理当前毕摩、苏尼研究成果，我们发现从身体人类学视角对两者深入探究的成果十分有限。目前能看到的零星研究主要是对苏尼/嫫尼身体的探讨<sup>③</sup>，从萨满教视角对苏尼体现的萨满特征的思考。<sup>④</sup>事实上，从更广阔的身体视角审视，毕

〔基金项目〕 国家社会科学基金青年项目“彝族传统文化对四川彝区基层社区治理的影响与对策研究”（15CMZ133）

〔作者简介〕 唐钱华，西南大学文化与社会发展学院副教授、博士，重庆 400715；  
拉马文才，四川省社会科学院民族与宗教研究所助理研究员、博士，四川 成都 610071。

摩、苏尼身体实践与身体生成过程是一种综合性的社会文化现象，其不仅是彝族社会结构、社会秩序的映射，更从一个侧面呈现出彝族宗教文化的发展图景，构成我们理解彝族宗教史的新路径。本文即以身体人类学的理念关切为基点，以苏尼、毕摩的身体实践为基础，探究苏尼、毕摩如何被建构为不同类型的仪式专家群体，以及隐含在从苏尼到毕摩身体实践方式转变中的彝族宗教发展史。

## 一、毕 (bi) 与尼 (nyit)： 毕摩、苏尼身体技艺的差异

早在 20 世纪 30 年代，著名人类学家莫斯 (Marcel Mauss) 就提出了身体技艺 (Techniques of the Body) 的概念，他强调身体技艺是复数形式，指不同社会中，人们懂得了如何运用他们的身体。<sup>⑤</sup>无一例外，毕摩“毕”与苏尼“尼”的表现形式是一种身体技艺，是彝族对身体运用的创造性思考。仪式展演中毕摩、苏尼身体实践的差异，体现在“毕”与“尼”的身体技艺差异上。彝族民众如是描述两者的差异，如“毕摩是念经的，苏尼是打鼓的；毕摩来文的，苏尼来武的”<sup>⑥</sup>，“苏尼是生而知之的，毕摩是学而知之的”<sup>⑦</sup>。这些描述为思考仪式中毕摩、苏尼的身体实践、身体技艺提供了思路。

### 1. 毕摩：以“毕”（经书念诵）为主的身体技艺

毕摩以掌握彝族文字、拥有彝文经典、念诵仪式典籍为基本特征，从诸多学者对“毕摩”一词的词源学考证中可以看出。杨成志认为，“毕”是“道的意思”，“摩”是“老的意思”，“毕摩”是“能知群经而识掌故的老道人”。<sup>⑧</sup>马学良认为，“呗” (Pe<sup>33</sup>) 是“举行祭祀时做法术祝赞歌颂之意”，“耄” (mo<sup>55</sup>) 是“长老的尊称”，“呗耄”就是“歌咏发言之长老”。<sup>⑨</sup>巴莫阿依指出，“毕”既指“念诵经文”，也可引申为“以念经为特点的仪式活动”，“摩”是“做、从事”的含义，毕摩指“从事念诵经文之仪式活动的人”。<sup>⑩</sup>

由是观之，毕摩仪式中身体实践的核心特征在于对经籍文献熟练掌握与念诵的能力。从而在彝族社会形成了对毕摩经籍文献，及其在毕摩念诵经文基础上的语言魔力崇拜。<sup>⑪</sup>一般彝族人即便能够口诵毕摩经文，但无法达到从毕摩口中念出的效力。普格县吉此闪以毕摩讲述他为表妹家做仪式的情形就是明证：

一次我到一家去“干迷信”，主人家是

我的一个表妹家。我开始“干迷信”念经后，她也就跟在我后面念经。我念完经后，她也就差不多同时念完了。当时我就开玩笑地跟我这个表妹讲，我说毕摩的这些经文你都懂了，你自己照着念完后也就用不着请我了。<sup>⑫</sup>

### 2. 苏尼：以“尼”（萨满式意识转换状态）为主的身体技艺

相较于毕摩，苏尼身体技艺表现出明显差异。苏尼法器是羊皮鼓，仪式中以“尼”，即击鼓、颤抖、舞蹈、吟唱等身体形态为主要特征。这从对“苏尼”词源学解释中得以印证。李正文、罗曲认为，“苏”和“尼”都指苏尼仪式活动中击鼓、吟唱、舞蹈等方面的动作。<sup>⑬</sup>罗庆春、李春霞认为，“苏”指疯癫，“尼”指一圈圈打转，“苏尼”是“对具有疯癫特质的人不断打转的场面之描述，这种描述引申来指称这一类人”。<sup>⑭</sup>巴莫阿依认为，“‘苏’意为人，‘尼’意为抖动，也得名于苏尼做仪式的方式——‘尼’，即击鼓抖动舞蹈。‘尼’引申为以击鼓抖动舞蹈为特点的仪式活动”，因而苏尼“是专事击鼓抖动舞蹈之仪式活动的人”。<sup>⑮</sup>

苏尼正是通过击鼓、颤抖、舞蹈、吟唱等身体技艺方式，实现召唤瓦萨神灵附体。在瓦萨附体状态下，苏尼被认为具有通鬼神的能力。苏尼此类身体技艺的能力与状态，与国际萨满学界称为的“意识转换状态” (Altered states of consciousness)<sup>⑯</sup>或“萨满式意识状态” (Shamanic state of consciousness)<sup>⑰</sup>相符。苏尼仪式中表现出的萨满式意识转换状态技艺与能力，通常被认为是毕摩不具备的，这就为毕摩、苏尼仪式中身体技艺的互补与合作提供了基础。

### 3. 仪式实践中互补的身体技艺

基于对自身身体实践、仪式能力差异的认知，毕摩、苏尼在仪式实践中形成了合作互补关系。毕摩、苏尼通过合作共同完成一些仪式。如在尼好毕好 (nyit hxox bi hxox)、伍车有 (vup ce yu)、楞根有 (lep gep yu) 等仪式中<sup>⑱</sup>，毕摩、苏尼必须合作才能完成。另外，在毕摩举行送灵祭仪式时，会专门请苏尼在旁督祭、查看祖灵是否前来享祭。<sup>⑲</sup>此类合作的基础在于，彝族认为苏尼具有通鬼神与见鬼神的能力，从而在仪式中准确说出致人祸祟的鬼怪。毕摩则因其经书拥有的超强能力，在仪式中通过念诵经书方式，在苏尼提示下准确实施诅咒、驱逐。

因而，毕摩、苏尼仪式实践是对两种不同身

体技艺的运用。毕摩身体技艺通过对文字、经书的熟稔掌握实现。经由文字、经书形式，毕摩群体实现了对人类自然身体的延展。苏尼身体技艺的要旨在于通过击鼓、颤抖、舞蹈等形式，在迷狂的意识转换状态中实现对人类身体中深层意识状态的开发。这恰好解释了彝族说的“毕摩越老越厉害、苏尼越年轻越厉害”的地方性话语。因为毕摩经书卷帙浩繁，要成为真正意义上的大毕摩，必须熟悉各项经典。因而年龄大、做毕时间长的毕摩，对经书的阅读、理解更深刻。而苏尼灵力更多来源于对人类身体本能的挖掘，击鼓、颤抖、舞蹈方式本质上与人的体能紧密相关，相较而言越年轻的苏尼能更好地运用、挖掘身体潜能。

## 二、毕此 (bix cyt) 与尼症 (nyit zhep)： 社会结构中的传承制度与身体秩序

彝族传统社会结构建立在以父系血缘为基础的家支制度上，血缘与根骨观念是其维系的根本。血缘与根骨观念对彝族宗教文化的影响是多方面的，譬如毕摩神图鬼板绘画范式中的画骨传统，反映了彝族文化心理中的“根骨意识”。<sup>⑤</sup>毕摩阿苏拉则创制文字神话里蕴含的“父亲—血—文字”结构，成为象征、维护彝族秩序的内在组件。<sup>⑥</sup>相较身体技艺差异上的显性文化表征，与社会结构紧密相关的家支制度、血缘与根骨观念，成为维系与强化毕摩、苏尼传承制度与身体秩序建构的隐性文化。由此在毕摩、苏尼群体中，形成了基于血缘关系区格的身体谱系分野。彝族用“毕呢毕此，尼呢尼症” (bix li bi cyt, nyit li nyit zhep) 的地方性知识，贴切解释了此文化现象。

### 1. 尼症 (nyit zhep)：杂糅血缘中的苏尼身体遗传

“症”意为遗传，“尼症”是对苏尼传承生理机制的认知，指苏尼传承与遗传相关。具体到苏尼产生方式上，彝族认为苏尼产生于先辈瓦萨神灵选择。当某人患上瓦萨那 (wasa na) 类疾病，表现出瓦萨舞 (wasa vu) 状态，经毕摩占算其命位正好在瓦萨方位，并且其先辈中有人曾做过苏尼时，那么此人极有可能成为苏尼。基于先辈瓦萨神灵的意愿，不论男、女只要被选中，皆有可能成为苏尼。瓦萨神灵既可能来自父系血亲，亦可能来自母系姻亲，从而苏尼传承体系中杂糅着父系、母系的双重血缘。在传承代际上，苏尼传承极具随机性，因而彝族有“父尼子不尼”的说法。正因为苏尼传承在血缘上的杂糅、传承人选

择上的随机，从而很难像毕摩那样形成多达数十代的完整传承谱系。

### 2. 毕此 (bix cyt)：父系血缘中的毕摩身体谱系

“毕此”指毕摩谱系、毕摩做毕的历史与根源，其是对凉山彝族毕摩传承血缘关系的追溯。毕摩传承强调父系血缘基础上的家族传承，并形成“传男不传女”“以毕摩世家家传为主导”“以非毕摩世家家传为补充”的三原则。<sup>⑦</sup>世传毕摩以“毕此”为认同标准，在凉山彝族社会形成了一些家喻户晓、拥有纯正毕此的世传毕摩家支。一些非世传毕摩家支成员可以通过拜师方式，跟随世传毕摩学习做毕技艺。此类毕摩被成为“之毕”，意思是杂毕，非正统毕摩。因而，毕摩群体对毕此的强调，其实质是通过宗教形式对彝族“背家谱，明根骨，数辈分，定亲疏”的家支制度、血缘观念的教育与强化。

在毕摩世家家传模式主导下，世传毕摩家支被认为拥有纯正毕此，因而其仪式能够得到历代毕摩神灵辅助，从而法力更为强大。在祭祖仪式、大型诅咒仪式中，只有世传毕摩才敢做。反之，非毕摩世家的毕摩被认为没有历代毕摩神灵庇佑，因而法力不强、威望不高，得不到民众信任。普格县大坪乡团结村吉木毕摩的情况正好印证了此点。吉木祖上不是毕摩，他跟随舅舅格吉家学习毕摩技艺，在学毕、做毕方面都做得很好，但因为没有毕摩世家根源，遭到其他毕摩非议，认为他没有毕摩的“根根”。吉此沙达如是说：

我们村的吉木，祖辈不是干毕摩的，但是他妈妈格吉家族是干毕摩的。吉木就跟着他舅舅格吉家学会了毕摩。吉木干毕摩也干得好，但其他一些毕摩讲他干毕摩干不好，祖上是没有根根的。要是在旧社会，这些不是毕摩家族的人学习毕摩，一些毕摩家族的人也会不准他们学习毕摩。<sup>⑧</sup>

### 3. 毕此与尼症传承制度中父系血缘维系的共通性

相较毕摩而言，尽管苏尼尼症传承方式杂糅着父、母双系血缘特征，但是我们在田野调查中发现，苏尼传承亦有对父系血缘的偏重。这主要体现在如果苏尼的瓦萨来自母亲一方时，他（她）如果不想做苏尼则可以通过仪式的形式送走瓦萨。但是如果其瓦萨来自父亲一方时，那么苏尼则必须从事该职业，并终生侍奉瓦萨。喜德县贺波洛乡尔吉村的曲木苏尼在成为苏尼前生病9年，2014年开始做苏尼。他告诉我：

如果是母亲那边来的阿萨，我可以不做。但是我的阿萨是父亲那边来的，所以我必须要干。母亲那边来的，请毕摩做阿萨合病就可以好了。父亲那边的瓦萨来找到你，你不做就不行了，不做经常就要生病了。<sup>②</sup>

同村的海来苏尼到如今已经做了36年苏尼。他也指出：

如果瓦萨是妈妈那边的，我可以不干这个苏尼。不想做的话，请毕摩来毕、来驱鬼，病就可以好了。但是我的瓦萨是我父亲这边的，我必须要做。祖先要你干，你必须干的，不干就不行了。我们有习惯的，不干的话人就病起了，人就死了，这样子就不行了。只有等到我死的那一天才可以不做的。<sup>③</sup>

### 三、从迷狂到理性化的身体规范： 苏尼、毕摩身体实践中的宗教史记忆

身体在某种意义上是社会记忆的刻写，我们能够从中透视社会记忆的符码。正如 Jean Comaroff 指出的那样，身体的意义在于其中体现的社会记忆，在社会和政治秩序的显著变化中，必然伴随刻写在身体结构中记忆基模（mnemonics scheme）的改变。<sup>④</sup>苏尼以“尼”和毕摩以“毕”为主的身体技艺，透视了从母系社会向父系社会变迁中，彝族原生性宗教逐渐分化的过程。此过程的显著特征是从苏尼群体中分化衍生出毕摩群体<sup>⑤</sup>，反映在身体上则是从苏尼迷狂到毕摩理性化的身体规范的建立。

#### 1. 彝族社会“萨满式的文明”特征

著名考古学家、人类学家张光直指出，中国古代文明一个主要特征是“萨满式（shamanistic）的文明”。此文明表现形式是将所处世界划分为天、地、人、神层级，巫、覡是不同层级间沟通的使者。<sup>⑥</sup>李泽厚亦强调，中国文明有两大特别重要的征候，“一是以血缘宗法家族为纽带的氏族体制（Tribe system），一是理性化了的巫史传统（Shamanism rationalized）”。<sup>⑦</sup>张光直、李泽厚的论述对我们思考彝族文明特征、彝族原生性宗教形态颇有助益。彝族社会是“典型的萨满社会”<sup>⑧</sup>，具有萨满式的文明特征。建立在父系血缘上的家支制度，以及在其影响下苏尼、毕摩传承制度确立与身体规范建构，成为彝族宗教发展史的映射。

2. 迷狂的苏尼身体：萨满式文明早期阶段的萨满身体表征

萨满文化现象历史久远，Joan Halifax 指出，“萨满的生命方式几乎与人类意识本身一样古老，

先于几千年前最早记录下来的文明”。<sup>⑨</sup>从考古学视野审视，Brian Hayden 发现，迷狂的经验是早期人类宗教经验的基本核心，迷狂的取向是人性的基本情感特征，并与仪式和宗教观念的出现和延续紧密相关。<sup>⑩</sup>

作为世界范围内广为存在的文化现象，萨满教的显著特征体现为萨满身体表征的普同性。此种普同性表现为，一是遗传性与神灵选择并存，一是萨满神召中病态现象时常自发显现，并且具有遗传性。<sup>⑪</sup>苏尼是典型的神灵附体型萨满，其身体表征符合萨满身体表征的普同性。苏尼以“尼症”方式被瓦萨神灵选中，并以熟练掌握瓦萨舞状态（即是“萨满式的意识状态”）的能力作为身体技艺的基础，以此实现神灵附体的迷狂状态。由此我们看到，苏尼从产生方式到仪式实践，迷狂状态是其身体的核心特征。因此我们进一步推论，在凉山彝族原生性宗教体系中，苏尼代表着萨满式文明的早期阶段，即是彝族社会“文字系统尚未稳定的阶段”<sup>⑫</sup>的宗教形态。

3. 理性化的毕摩身体：以“祭”为核心的身体规范的确立

相较苏尼迷狂的身体而言，毕摩身体更多地表现出理性、静态特征。由苏尼迷狂身体表征到毕摩理性、静态身体表征的转换，恰好是苏尼群体向毕摩群体分化及毕摩文化不断完善的过程。在此过程中，毕摩经历了一个无文字、口诵经文到书写经文、建立完备的毕摩制度的过程，直到“邛布”时代此转换才最终完成。<sup>⑬</sup>《呗耄猷祖经》对此过程有详细记载。在远古的女里、什叟、格俄、靡莫时代，民众做毕不设金、银水鼓，不制金、银枝条，不佩杉签筒，不拿耳法扇，不戴竹法签，不作斋，不祭祖。因而“驱魔魔不散、祈福福不到、治病病不好”。到邛布时代，他设金银水鼓、卜猪胛骨、佩杉签筒、戴箍法笠、作斋与祭祖，从而“祈福福也到、治病病也好”，并成为毕摩之正宗。<sup>⑭</sup>

由此我们看出，邛布时代毕摩实现了由口诵经文到文字书写的跨越，完善的做毕制度与祭祀祖灵成为现代意义上毕摩的标志。此时段也是彝族原生性宗教“由巫到史”与“由巫到礼”的转换。<sup>⑮</sup>此转换过程的关键是以家支制度、父系血缘、根骨观念为基础，建立起毕摩群体的传承制度。维系此传承制度的核心是对毕摩身体的规范，其表现为两个方面。一方面是祭祖毕摩严格的身体规定。祭祖关系到父系血缘家支的兴衰，因而祭祖毕摩有着异常严苛的身体规范。祭祖毕摩必须有纯正毕摩世家血

统,彝谚指出“有毕摩谱系的人才能做祭祖毕摩”。身体条件方面,祭祖毕摩必须完美无缺。如下几类人不能做祭祖毕摩:一是“身有狐臭、家有麻风、癩病病史或本人患有此类疾病的人”,一是“身有伤残的人”,一是“年老的毕摩”。另外无生育能力的毕摩也禁止祭祖。祭祖毕摩长相方面亦有要求,“人们喜欢选择面善、身材高大、五官端正的毕摩主持祭祀活动”。<sup>③</sup>

另一方面是仪式行为中毕摩、苏尼身体表现的限制。彝族的地方性知识指出,“苏尼会的毕摩都会,毕摩会的苏尼不一定会”。在田野调查中,当询问毕摩是否具有苏尼“尼”与“瓦萨舞”的能力时,大多数毕摩表示他们不能表现出这类状态。喜德县贺波洛乡尔吉村的阿育毕摩指出:

苏尼是打鼓发抖的,毕摩嘛这样子就不来了,来嘛就不行了。不是毕摩干不起,就是不能来这个(指像苏尼一样发抖)。毕摩摇这个铃铛,阿萨要来了就把铃铛放下不摇了,抖起来就不行了。<sup>④</sup>

从中我们看出,在彝族原生性宗教发展、分化过程中,毕摩群体开始刻意回避苏尼迷狂的身体表现形式,而建立起以经书念诵为主的理性化的身体规范制度。

#### 四、结语

费侠莉(Charlotte Furth)指出身体史研究的两种重要取向——“再现(representation)的历史及感知(perception)或经验的历史”。<sup>⑤</sup>毕摩、苏尼的身体实践,为我们再现与感知彝族社会文化提供了另类视角。以身体为切入点,我们能够回应彝学研究中的理论关切,拓展中国身体人类

学研究的范式。

一是通过毕摩、苏尼身体的探究,我们发现苏尼迷狂的身体利用方式是早期人类宗教经验的基本核心,而毕摩以经书念诵为主体的技艺及其相关的身体规范,必然是彝族社会文化发展到文字文明阶段的产物。由此我们能够发现苏尼文化早于毕摩文化的身体线索。

二是从身体实践视角,我们看到彝族原生性宗教发展中,从苏尼文化向毕摩文化分化中信仰形态的互动。尼症与毕此的传承制度虽然反映了社会结构、社会制度变动中宗教形态的分化,但是两者的重心皆在于彝族父系血缘制度的维系。毕摩、苏尼身体规范上虽然存在严格界定,但是此类限定并非对两者关系的完全禁绝。这从毕摩、苏尼合作完成一些仪式,彝族社会中存在兼具毕摩、苏尼双重身份的“尼毕兹”群体,毕摩、苏尼产生都存在神灵选择因素,有着严格身体规范的祭祖毕摩在瓦萨特格仪式中也能展现出苏尼迷狂的宗教体验<sup>⑥</sup>等方面可以看出。

三是身体实践视角有助于对中国各民族中广为存在的仪式专家身体谱系进行跨文化比较研究,进而拓展中国身体人类学研究的范式。在中国文化中,存在一条从东北、北方到西部、南方再到西南的萨满教文化带。<sup>⑦</sup>此文化带中,北方民族的萨满,南方民族如苗、瑶、畲等族的鬼师、壮族的师公,西南民族如彝族的苏尼、羌族的释比等,他们或多或少表现出萨满身体利用方式的特征。此身体现象促使我们思考不同民族为什么会产生相似的身体利用方式,各民族文化模式、社会制度、宗教文化类型中身体利用方式的关联与差异,以及身体利用方式与中国各民族宗教互动模式等方面的学术议题。

① Bryan S. Turner, “Recent Developments in the Theory of the Body”, In. Mike Featherstone, Mike Hepworth, Bryan S. Turner, ed., *The Body: Social Process and Cultural Theory*, London: Sage Publication, 1990, pp. 1-6.

② Thomas J. Csordas, “The Body’s Career in Anthropology”, In. Henrietta L. Moore, Ed., *Anthropological Theory Today*, Malden: Polity Press & Blackwell Publisher Ltd, 1999, pp. 172-178.

③ 罗庆春、李春霞:《苏尼/嫫尼与彝族历史及其研究》,《北方民族大学学报》(哲学社会科学版)2011年第2期;唐钱华:《身体、命位与根骨——凉山彝族苏尼身体实践的人类学探究》,《西南边疆民族研究》第24辑,昆明:云南大学出版社,2017年。

④ ① 唐钱华:《彝族苏尼的萨满特征及若干理论问题探讨》,《宗教学研究》2017年第1期。

⑤ Marcel Mauss, “Techniques of the Body”, *Economy and Society*, vol. 2, no. 1, 1973, pp. 70-88.

⑥ 巴莫阿依:《彝人的信仰世界:凉山彝族宗教生活田野报告》,南宁:广西人民出版社,2004年,第52页。

⑦ 巴莫曲布嫫:《神图与鬼板:凉山祝咒文学与宗教绘画考察》,南宁:广西人民出版社,2004年,第31页。

⑧ 杨成志:《云南罗罗族的巫师及其经典》,刘昭瑞编:《杨成志文集》,广州:中山大学出版社,2004年,第41-

- ⑨ 马学良：《云南彝族礼俗研究文集》，成都：四川民族出版社，1983年，第15页。
- ⑩ ⑮ ⑯ 巴莫阿依：《中国凉山彝族社会中的毕摩》，《西昌师范高等专科学校学报》2000年第2期。
- ⑪ 巴莫曲布嫫：《语言的魔力：凉山彝族咒经的意义指归》，中国民族文学网，[http://iel.cass.cn/yjtz/nfmzwx/jxwx/yzbmwx/201008/t20100827\\_2760421\\_shtm](http://iel.cass.cn/yjtz/nfmzwx/jxwx/yzbmwx/201008/t20100827_2760421_shtm)，2010年8月27日。
- ⑫ 访谈者：唐钱华，受访者：吉此闪以，访谈时间、地点：2011年7月26日，普格县城。
- ⑬ 李正文、罗曲：《彝族巫文化中的苏尼》，《西南民族学院学报》（哲学社会科学版）1997年第5期。
- ⑭ ⑰ 罗庆春、李春霞：《苏尼/嫫尼与彝族历史及其研究》，《北方民族大学学报》（哲学社会科学版）2011年第2期。
- ⑯ Wolfgang G. Jilek, “Altered States of Consciousness in North American Indian Ceremonials”, *Ethos*, vol. 10, no. 4, 1982, pp. 326 - 343.
- ⑰ Michael Harner, *The Way of Shamanism*, Harper SanFrancisco, 1990, pp. 40 - 56.
- ⑱ 尼好毕好是毕摩、苏尼一起完成的治病仪式，伍车有是寻找火葬时未烧尽而变为鬼的死人的骨头，愣根有是寻找仇家埋在自家房前、屋后、水井旁边等地方的施咒物。
- ⑲ 巴莫阿依：《毕摩文化研究三题》，马尔子主编：《凉山民族研究1》（1992-1993），北京：民族出版社，2011年，第76页。
- ⑳ 巴莫曲布嫫：《画骨传统与文化渊源：彝族毕摩巫祭造型艺术探源》，《民族艺术》1998年第3期。
- ㉑ 巴莫阿依：《试论彝族毕摩的传承与教育》，《民族教育研究》1994年第3期。
- ㉒ 访谈者：唐钱华，受访者：吉此沙达，访谈时间、地点：2011年5月23日，普格县大坪乡团结村。
- ㉓ 访谈者：唐钱华、阿的阿加，受访者：曲木苏尼，访谈时间、地点：2018年7月13日，尔吉村。
- ㉔ 访谈者：唐钱华、阿的阿加，受访者：海来苏尼，访谈时间、地点：2018年7月14日，尔吉村。
- ㉕ Margaret Lock, “Cultivating the Body: Anthropology and Epistemologies of Bodily Practice and Knowledge”, *Annual Review of Anthropology*, vol. 22, 1993, p. 140.
- ㉖ 王天玺、张鑫昌主编：《中国彝族通史》第1卷，昆明：云南人民出版社，2012年，第440-441页。
- ㉗ 张光直：《考古学专题六讲》，北京：文物出版社，1986年，第4页。
- ㉘ ⑳ 李泽厚：《由巫到礼 释礼归仁》，北京：生活·读书·新知三联书店，2015年，第4页。
- ㉙ 魏明德：《穿行萨满教的世界——近六十年来跨领域学术研究的演进》，《清华元史》第2辑，北京：商务印书馆，2013年，第359页。
- ㉚ Joan Halifax, *Shaman - the Wounded Healer*, New York: Thames and Hudson, 1982, p. 5.
- ㉛ Brian Hayden, “Alliances and Ritual Ecstasy: Human Responses to Resource Stress”, *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 26, no. 1 (Mar. 1987), pp. 81 - 91.
- ㉜ Mircea Eliade, *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*, New York: Pantheon Books, 1964, pp. 20 - 21.
- ㉝ 魏明德：《凉山彝族宗教的蜕变——今日凉山彝族宗教信仰与体验调查探析》，巴莫阿依、黄建明编：《国外学者彝学研究文集》，昆明：云南教育出版社，2000年，第79页。
- ㉞ 岭光电译：《呗耄献祖经》，马学良主编、罗国义审定：《增订彝文丛刻》下册，成都：四川民族出版社，1988年，第1970-1980页。
- ㉟ 曲木铁西、巴莫阿依：《凉山彝族“尼木措毕”祭祖送灵仪式研究》，《中央民族大学学报》（哲学社会科学版）2017年第4期。
- ㊱ 访谈者：唐钱华、阿的阿加，受访者：阿育毕摩，访谈时间、地点：2018年7月12日，尔吉村。
- ㊲ 费侠莉（Charlotte Furth）：《再现与感知——身体史研究的两种取向》，蒋竹山译，《新史学》1999年第4期。
- ㊳ 汤清琦：《论中国萨满教文化带——从东北至西南边地的萨满教》，《宗教学研究》1993年第22期。

（责任编辑：何 频）