



## 节日解析：火把节

火把节是彝、白、纳西、基诺、拉祜等民族的古老而重要传统节日，有着深厚的民俗文化内涵，的狂欢节”。不同的民族举行火把节的时间也不同，大多是在农历的六月二十四日，主要活动有斗牛、歌舞表演、选美等。在新时代，火把节被赋予了新的民俗功能，产生了新的形式。

### 火把节的起源与发展走向

郭翠潇：请问巴莫老师，火把节用彝语怎么说？意思是什么？

巴莫曲布嫫：火把节在凉山彝语中称为“都则”即“祭火”的意思；在仪式中都有火神阿依迭古的神绩叙述。火把节的原生形态，简而言之就是古老的火崇拜。在今天的山地社会事象的考察中发现到这个节日“祭火”的信仰观念与文化内核。有的学者还进一步推考出火崇拜与太阳

郭翠潇：巴莫老师，从民俗发生学的角度而言，您认为火把节的起源是什么？

巴莫曲布嫫：在民俗学范畴内，年中行事的主要研究对象是岁时民俗，即一年化，在人们生活中所形成的不同的民俗事象和文化遗产，节日就是其中非常重要的一个组成部分。作为时节节日的形成原因是多方面的，有时还是极其复杂的。在多年的田野考察中我们发现，火把节与彝族年节，也是这个族群重要的民俗传承，其原生形态基本上应归为季节性的仪式活动，而且总是与山地的切切的关联。通俗一点说，火把节是夏节，彝族年是冬节；不论火把节还是十月年，都是从彝族古老的来的，都同样体现出从本土宗教仪式活动向节日民俗过渡的历时性发展走向：火把节以祭火、照岁、祭祖为中心事件。两个节日皆以祈求五谷丰登、六畜兴旺、狩猎丰收、森林茂密、房屋清洁为目的，地域性的传统佳节。

十月年是彝族祭祖的年节，这在学界已取得基本的共识，不复赘言。而关于岁法值得注意：一则是认为火把节习俗起源于彝族先民对火的原始崇拜（秋浦《火与火把节》）；二则是历的小年节（杨和森：《楚雄彝族概况》），而十月年则是大年节；三则认为火把节与彝族星月历有变化而定的过年日（李世忠、孟之仁：《彝族星回节源流考》）。实际上，后两种看法不过是针对不同实质都是相同的，即都认为火把节的起源与彝族的历法纪年有密切关联。这三种看法其实有着共同的崇拜的因素，一是强调其与年节的关系，但都不约而同地切中了火把节是通过火崇拜的一系列仪式活动

郭翠潇：您刚才提到了彝族的两大传统节日，那彝族十月年和火把节之间有

巴莫曲布嫫：彝族历史上的天文学是比较发达的，而历法也是人类文明史的重要“历史”是彝族先祖创制的一种特殊历法，作为彝族先祖的文化传统，它曾盛行于川滇黔桂广大彝区，至今甘洛县的彝族仍然把“过新年”称为“扯勒觉”即“转十月”。有学者认为，在十月太阳历通行的巨大的传统节日：一个在冬季，叫“彝历年”，又称“十月年”；一个在夏季，叫“火把节”。彝族先民季节，彝族古墓“向天坟”，曾是彝族先民踞以观测太阳运动定冬夏和北斗指向定寒暑的观象台。凉山为“轮转”、“转回”，以“转”一轮作为一年。太阳南至为冬至，彝人称为“补姑”，意为“太阳转人称为“补迺”，意为“太阳回归”；故彝谚有曰：“补迺后昼长夜短；补姑后昼短夜长。”当北斗指寒，指上则为大暑，以大寒大暑为元日；大寒之际也就是“补姑”时过十月年，大暑之际也就是“补个节日的时间选择并非是随意的，跟传统历法有密切的联系。

刚才我们提到“大年”、“小年”之说，也有一定道理。今天滇中彝族的一个节日是过小年。所以有的学者依据十月太阳历，推考出一年之中有大小年之分，岁首为大年，岁中为小年节，刚好是一年的中界，即为小年。此外，还有一个值得注意的现象是：火把节期间，有些村寨要竖扎12台，闰年扎13台。那么，这些火把的数目实际上就成了时间（月份）与传统的象征符号，由此追念，就是

“祭火、照岁、祈年”：用圣洁的火照亮一年的时间，带来一年的光明与福瑞，祈

“大年”、“小年”之说成立与否，从这两个节日的原生态而言，我以为都与季节和仪式有关，因此郭翠潇：据我所知，汉族的一些民间节日最早也与民间信仰和宗教仪式有关，要走向呢？

巴莫曲布嫫：可以这样理解。应该说你是一位“民俗学出身”的媒体工作者，许多民间节日最初就形成于各民族的宗教信仰、宗教行为和宗教祭祀的一系列的仪式活动之中，并作为探讨一些节日民俗起源时，有人认为它是“退化了的宗教”。我的老师钟敬文教授在谈到汉族民间节日时，或插上竹枝、万年青以迎春。旧历新年时要放鞭炮，踢毽子，贴春联，亲友贺年，插柳枝、柏枝、龙灯，猜谜语。清明出门踏青，插柳条。七夕用瓜果祀牛郎织女，姑娘们忙着在月下穿针或偷听牛女。中秋供奉嫦娥和兔儿爷。重九登高，放纸鸢（南方），插茱萸。他还指出，“这些传统节日的活动，都和法术有关，是人类智力还不发达时期，为满足生活愿望的行动表现。”只是火把节发展到今天，其形式化，而民间“狂欢化”的民俗精神得到了更多的张扬，节日的喜庆氛围与民俗游艺色彩也得到了强化。

汉族民间节日也走过同样的道路，正如钟敬文先生说，现在清明放风筝（南方）古代法术呢？端阳划龙船，谁还理会到那驱逐瘟疫的固有意义呢？中秋节儿童们玩兔儿爷这种土偶，是有趣的事呢？

郭翠潇：也就是说，彝族火把节的原生形态与宗教仪式有关，后来发展为民间节日与彝族民间节日比较起来有什么不同的发展走向吗？

巴莫曲布嫫：诚然，根据天文历法知识来划定一年中的时序节令，将生产活动中，是逐步形成不同的岁时民俗的一种文化传承。从民俗角度来看，以天象的变化指导农事生产和生活。一般说来，中国汉族最古老的节日当是农事节日，即大多年中行事与一年分为四时八节二十四节气来又定居于山地的彝族社会，其最古老的节日如十月年和火把节的产生却与农事节气没有直接的关联，一祭祖祈福与占岁祈年交同步而发展、沿传下来。换言之，彝区的年中行事随着季节、时序、气候、了长期沿传的宗教仪式活动，其仪式化的岁时习俗也就附着上了浓厚的本土宗教氛围。直到今天，根仪式活动，依然是凉山义诺彝区年中行事的主要特征。

郭翠潇：既然节日的形成和衍变十分复杂，那你认为目前相关的学术研究为课题？

巴莫曲布嫫：本土宗教仪式是主要取向于为着满足人们的物质生活和精神需求的一种生活方式、一种信仰民俗。而现行仪式的目的则主要是为了调节生活，使精神得到慰藉和补偿。除连续不断的各种临时性的宗教仪式以外，每隔一段时期，在季节转换的关口上便有一个地域性的季节中，彝区经纬交织的时空布局把各个村寨人们的生产活动和各种生活活动有机地、和谐地组织在一起，互动，客观上形成了一定范围内的社群聚集，从而也使仪式向民间节日化方向发展。宗教的仪式功能转化，这是一个突出的民俗现象，当然其节日化表征还有诸多方面的体现，说来话长。总之，本土宗教仪式过程，火把节无疑是最典型、也最富特色的“演示范型”，颇能说明彝民族重大节庆的发生和演变的三大季节性仪式可谓是正在发生演变的过程之中，故而为我们提供了本土宗教仪式在现今社会正向民间样板。本土宗教仪式向民间节日的历史衍变，可以帮助我们从民俗源流的角度来考察火把节的文化涵义和精神。

但值得注意的是，大凉山的义诺彝区并不过在其他彝区通行的火把节。据传这个节日的，后来有一年在节日期间，天上下起了红色的雨雪，而这一年庄稼收成不好，成了灾年。当地彝人这个节日，从此这一带的彝人就不再过火把节了。因此这也给我们留下了一个岁时民俗发生地域性变化的讨论。

学界有关火把节这个重大节日的研究已较深入，同时也众说纷纭、见仁见智。的彝族学者朱文旭先生对火把节研究素有专攻，他新近出版了一部精审的研究专著就叫《彝族火把节》俗学与田野民族志两个角度对火把节的渊源、历史衍变和现时性传承进行了系统的考证与深细的研究，同时还汇集了不同地区、不同支系的火把节传说、火把节歌调，乃至历代文人创作中与火把节有关的资料。有兴趣的朋友可以参考这部新著，四川民族出版社1999年版。

#### 火把节在“西南文化区”的传承

郭翠潇：我们知道，西南地区的其他少数民族也过火把节，对这种地域文化现象

巴莫曲布嫫：是的，火把节不仅仅只是彝族的传统佳节，作为西南民族民俗学其他民族如纳西族、哈尼族、傈僳族、拉祜族、基诺族等民族中也有相当久远的历史了；而且，其他民族语族语支未定）、布朗族（孟高棉语族佤崩语支）也过火把节。据说，在云南过火把节的人口占少数民族火把节可谓是一个传承范围极广的盛大节日。从民俗文化行为的主体看，大致也有从彝语支民族向其外走势。火把节习俗在这些民族中的形成与发展，一方面与各民族的原生崇拜、民间信仰以及本土宗教

些民族尤其是彝语支民族的历史源流、文化传承和社会交往紧密相关。这里，我们可以从“西南文化区的民俗文化现象。

郭翠潇：那您能具体谈一谈“西南文化区”与火把节传承的问题吗？

巴莫曲布嫫：文化区是文化地理学中的一个重要概念。文化既包括最简单的、式，表现为衣饰、食物、住房以及一般性礼仪和人工制品，还存在于语言、法制、科学、哲学、宗教、杂的形式。有关的文化物质（cultural

traits）集合起来就构成文化复合体（cultural complex），一个文化体系（cultural system）包含着许多文化物质和文化复合体，而一个特定的居民区具有一个特定的

（cultural

region）。文化有它的历史延续性，一个文化区有它自己的文化传统。此外，文化间与空间两个要素。

那么，从时间的线索上讲，我主要说的是文化作为历史的传统。秦汉以前，活动在一片广袤的土地上。最早以“西南夷”名称来记载西南地区少数民族历史的，是西汉时期伟大的历史巨著《史记》专列的《西南夷列传》便是有关西南少数民族史的第一部专著。“西南夷”概念，一是地域概念。也就是说“西南夷”分布地域广阔，包括的民族种类繁多。在西南文化进程中，有的、动态的概念，西南夷、西夷、南夷、昆明、蛮夷、和夷、百濮、百越、氏羌、东爨、西爨、乌蛮、金齿……层出不穷。近年来，在西南古代民族史的研究中，普遍流行的是三大系统划分法：即从今日开发，结合历史资料，把历史上的“西南夷”划分为三大族系：氏羌（藏缅语族先民）、百越（壮侗语族高棉语族先民）三个族群。火把节正是西南文化区中属氏羌系统的藏缅语族彝语支民族的民俗文化传统。彝语支民族中有其历史的成因，同时，也从民俗传承方面历史地说明了这些民族之间除族群渊源关系与亲缘关系”。

其次，如果把西南文化放到一个宽泛的范围中来看的话，西南文化是处于多带。从历史上的政治格局上，西南两千多年都位居于中原王朝统治的边缘地带；从自然地理看，西南山绝，往来交通困难不便，使西南交错而居的各民族产生了一种相互认同的边缘文化心态；如果从文化看，西南文化、印度文化和东南亚文化交汇的边缘，即西南文化，首先是处在中原汉文化的西南边缘；其次是处在东南亚小乘佛教文化的北部边缘。这种边缘性使西南文化既具封闭性，又具开放性。我们耳闻目睹，其实，最初问汉朝使者“孰与我大”的还是古代的“滇王”（《史记·西南夷列传》），从此我们封闭与闭塞。其文化的封闭性或许从各民族的族源神话及文化发明神话中对多民族同源共出的认同，各民族交流中可以找到印证；与此同时，西南独特的地理位置和文化处于边缘地带的客观现实又使具有相通性。也可以从彝族毕摩文化中的儒、释、道的局部渗透、纳西族东巴文化中的藏族苯教、藏传佛教和中原汉印度文化的交流，以及诸多民族文化中的汉文化渗透中窥见一斑。而正是这种边缘文化的封闭性与开放性上的相互交融和族际间的文化沟通是极为自然的，正如西双版纳的彝族支系也跟傣族一道过泼水节一样特定的文化空间，促成了火把节在各民族地区广泛流传和发展的地域性民俗文化机制。

### 火把节的民俗文化内涵

郭翠潇：巴莫老师，你是一位民俗学者，您认为火把节的民俗文化内涵是什么？

巴莫曲布嫫：钟敬文先生有一句话我记忆犹新，大致是说民间节日是多种文化的一种展览会。”

凉山每年的火把节都有传统民俗活动的，节期三天，除了斗牛、斗羊、斗鸡、摔跤外，还有在“朵乐荷”（女子歌舞，男性不能参加）的同时，老人们（男性）就开始进行传统的选美“选美火把”、“耍火把”了。通常而论，民俗中的生养婚娶、饮食起居、服饰冠履、岁时节令、年中行事、崇拜、游艺竞技、民间工艺等等有形民俗和无形民俗，实际上都体现着每一个民族民间社会所认同的价值观，也就折射出丰富、复杂的民俗文化内涵。由于长期的历时性发展（时间维度上的）和地域性的火把节所呈现出的民俗文化内涵不可能还是早期那种单一形态，而是复合形态，包括了传统社会的多种信仰、伦理、歌舞、技艺、民间审美等丰富的内涵。民间广泛流传的“火把节传说”，就为我们提供了

西南各民族的火把节传说作为当地民俗生活的纪实，作为民俗传承的口头叙事以其特有的叙述方式，用形象而生动的故事情节，将内隐的或外在的民俗观念和民俗事象的发生、衍变西南少数民族民间岁时划定的以及在此基础上形成的节日传说呈现出多姿多彩的面貌，涉及到的深层文化内涵西南彝语支民族都沿传着异常丰富的“火把节传说”，同时也说明了习俗与传说之间的循环促进，这动态地、动态地在西南众多民族中存在着、发展着，为我们考察火把节的民俗文化乃至与节日相关的口头内容：

很早以前，天上有个大力士叫斯惹阿比，地上有个大力士叫阿体拉叭，两人

惹阿比要同阿体拉叭比武，即摔跤，可是阿体拉叭有急事要外出，临走时，他请母亲用一盘铁饼款待阿体拉叭。阿体拉叭既然以铁饼为饭食，力气一定很大，便赶紧离开了。阿体拉叭回来后，听母亲说斯惹阿比刚刚离开摔跤比赛，结果斯惹阿比被摔死了。天神恩梯古兹知道了此事，大为震怒，派了大批蝗虫、螟虫来吃庄稼。农历六月二十四那一晚，砍来许多松树枝、野蒿枝扎成火把，率领人们点燃起来，到田里去烧虫。从此，就有了火把节。

#### —凉山彝族《火把节的传说》

撒梅王与异族抗争，他的头被砍掉了，待到星宿出现又长出一个头来与之奋战。撒梅王在每年的六月二十四、二十五都要打起火把纪念撒梅王，并寻找他的英灵。

#### —彝族撒梅支系的《撒梅人的火把节》

善神阿番偷开天门，撒下五谷，使人间的幸福生活超过天上。天神见了大怒，阿惹姿恨大力士霸道，与他摔跤，把大力士摔倒在地上，压出一个坑来，后来天雨变成湛蓝的长湖（即泸水），阿惹姿成为一位人间英雄，于农历六月二十四进行斗牛、摔跤、宰羊、燃火把等活动，以示悼念之情。

#### —彝族撒尼支系的《撒尼人的火把节》

奴隶主那迢迢把很多的穷弟兄关在牢狱中，穷人阿真等在羊角上绑上火把，在羊角上挂上五谷，同时烧掉了穷人手上的绳索。为纪念这次胜利，人们举火把游行，相沿成俗。

#### —彝族阿细支系的《阿细人的火把节》

罗婺彝家有个漂亮能干的姑娘，与彝家小伙阿龙早就相爱了。但附近十二个部族中有一个土官老爷凶狠残暴地说，如果不答应，就要血洗山寨，让全寨遭殃。姑娘无奈，答应在六月二十四日穿上雪白的衣服、黑色短褂，胸前系一块花围裙，烧起一大堆火。十二部的头人也赶来了。姑娘深深跳进火堆中。阿龙和几个小伙子想拽住她，可只扯下了她的衣角。四面八方的人们赶来，可她已经以死殉情。人们抬起大牛推向对方，以推倒为胜。之后，杀牛饮酒、唱歌跳舞。后来彝家就把六月二十四定为火把节，家家妇女的围腰带，那焚烧姑娘的青烟，化为山寨的晨雾。据说清晨喜鹊鸣叫的时分，彝山的远处就隐现出姑娘的身影。因此人们称她为喜鹊姑娘。

#### —彝族罗婺支系的《喜鹊姑娘》

天神子劳阿普嫉妒人间的幸福生活，派一位年老的天将到人间，要他把人间的情况告诉天神。天将到人间，看到一个汉子将年纪稍大的孩子背在背上，年小的孩子反倒牵着走，他感到奇怪，细一问方知背的是儿子，因哥嫂已死，汉子认为应该好好照料侄子。老天将为这样的人间美德深受感动，想着人们的苦难，便将天神烧毁人间消息告诉给那汉子，要他告诉人们于六月二十五那天事先在门口点燃火把，家家户户都在这天晚上点起了火把，天神以为人们早已在火海中灭亡，便沉沉地睡去，再也没有醒来。后来，人们就把这一天定为火把节。

#### —纳西族《火把节的传说》

山上住着一个善人和一个恶人，恶人专吃人眼。六月二十四这天，善人用蜂蜜涂在山羊身上，恶人看到火花，以为人们拿火枪来打他，便急忙躲进山洞，并用石块堵住洞口，结果从此人们就不再担心恶人来吃眼睛，可以安安稳稳地搞生产了。因此拉祜族人民就把这天定为火把节。

#### —拉祜族《火把节的传说》

此外在白族、彝族的火把节传说中，还有著名的阿南（即曼阿喃）的传说、木本传说，故事情节与女性人物传说《曼阿喃》和《火烧松明楼》大体一致，是人物传说与火把节传说交叉融合的结果。

关于“火把节”形成的传说，不但彝语支各民族都有着不同的传说，即使在非彝语支民族中也有不同的解释，如彝族各支系的传说都有相当强烈的地方色彩。上述传说仅仅是火把节传说中的几则代表性传说，火把节习俗及其传说在内涵及外延上的种种衍变。在此，我们将这些传说从大体上归纳为原生性、次生性、衍生性三类，可以看到火把节习俗和传说的发展与演变。

首先，火把节习俗和传说的形成，与族源相同的彝语支各民族的原生崇拜有着直接的联系，即以神圣的火照岁而祈年，以火色占农事；以火炬之明暗，占年岁之丰歉。除了各民族口传文文献均如是说：师荔扉《滇系》云：“火把节即星回节，六月二十五日，农民持炬照耀田间以祈年，杂俎·星回节考》亦谓：“节之日是夕，在所人户，同时燃树，入室遍照幽隐，口中喃喃作逐疫送穷语，樵牧渔业，各照所适，求利益于大光明中。”“倒树当门卧，男妇撩衣跨火过，群相贺曰：‘灾星除，五谷丰登，祈求丰年、招引光明、迎接福瑞的民俗功能，其间的民俗心理和信仰观念就是趋吉避凶。凉山彝族的火把节活动，仍保持着以火熏田除祟，祈求丰年、招引光明、迎接福瑞的民俗功能，其间的民俗心理和信仰观念就是趋吉避凶。凉山彝族的火把节活动，仍保持着以火熏田除祟，祈求丰年、招引光明、迎接福瑞的民俗功能，其间的民俗心理和信仰观念就是趋吉避凶。

火把火作为具有神秘因素的超自然生态的原始崇拜，仍凝聚着火把节习俗及传说的原生态的民俗基因，属于文化内核是火崇拜，与氏羌系统的彝语支民族崇火尚日的文化传统一脉相承。

其次，火把节传说有很多异文，虽来源各有不同，但都大同小异，其文本结构胜神→神进行报复→人再次战胜神→庆贺胜利和夺得丰收的叙述程式来结构故事。这些不同的文是以宣告人的胜利、神的失败而告终的，这与神话中以神为主导的叙事方式是不同的。随着社会的发展核心问题的转移（从自然转向社会）及阶级社会的矛盾冲突的加剧，火把节的传说与各民族广阔而复杂的载体，进而成为表现民族矛盾、阶级矛盾的一种口头叙事途径，如云南彝族各支系的传说都是统治者与社有歌颂撒梅王英勇不屈抵御外侵的神奇事迹，也有直接描述智勇双全的奴隶阿真计杀奴隶主、解救兄弟生性的火把节习俗传说，主题是歌颂祖先和英雄。

再者，就是后来传统道德观念对火把节习俗传说的渗透，反映为女性人物传说不论是早期的喜鹊姑娘，还是后来的阿南、慈善夫人，大都有一种共同的“投火自焚”的命运结局，这迫和阶级压迫的黑暗现实及统治阶级内部的政治阴谋，另一方面更是“一女不更二夫”的刚烈女性的喜鹊姑娘、阿南到慈善夫人，我们看到的是一个个殉情、殉夫、殉国的忠贞形象，人们将这些善良勇敢传说紧紧联系在一起，表达了特定历史时期人们“进贤烈而诋淫恶”的感情和愿望。这类传说应属后起，说”进行考证后所得出的结论一样：“火把节因慈善而起者，其在元明之交夫？”“不起于中古，而前

总之，从火把节传说的形成与演变过程中可以看到不同层级的历史累层，与这期发展是相同步的，火把节的传说在其久远的流传中不断衍变，甚至影响到了某些地区的节俗，使原生态也附着上了“纪念性节日”的衍生涵义，如鹤庆的传说把六月十九妇女用凤仙花染红指甲也归到慈善火把指甲都刨出血了或烫红了的一种纪念。这或许也是传说引发出新习俗的一个案例，值得探讨。

### 渗透在火把节中的“狂欢化”的民俗精神

郭翠潇：巴莫老师，你刚才提到“‘狂欢化’的民俗精神”，请你再谈谈这个话题。

巴莫曲布嫫：我们知道，单一的家庭和个人生活习惯是无法称之为民俗的。民俗的普遍性；符合民众的心理愿望和生存状态的；带有久远的传承性和多元化的一种文化形态。节日这样的历史产物，是意识形态的外化。因此任何民俗行为都是人的主体精神和客体社会或自然相互作用的反映的火把节最完整、最丰富保留着人类群体文化演进的历史轨迹，其主题一向是对人类生命繁衍的讴歌，而成为研究彝民族文化史和思想史的一个重要角度。换言之，彝族火把节作为盛大的传统佳节，渗透精神，传达着素朴的生命观念和生活态度。

狂欢是人类生活中具有一定世界性的特殊的文化现象。而“狂欢化”作为一个俄罗斯学者巴赫金提出来的，他对欧洲古老的狂欢节文化给予了前所未有的学术关注和深刻揭示，从“狂欢”提出了一整套的“狂欢化诗学”理论。他将一切狂欢节式的庆贺、礼仪、形式的总和称为“狂欢节象征意义。作为一种源远流长的古老文化形式，“狂欢”以其内隐或显豁的文化特征和蕴藉深刻的精神性、双重性和贬低化等特征，给人们带来了一种“狂欢化”的哲学感受，更新着人类的思想、认知和在我国保留至今的民间社火、迎神赛会和各种庙会中的一些传统活动和民俗表演，虽然带有民间娱乐、民俗（“神、艺、货、祀”），但同世界性的狂欢活动，在一定程度上具有一致性，也就是说那种与世界同涵，在中国的民俗传统中是同样存在的。火把节的种种节俗活动直接表现了彝人自古相沿的原生崇拜涵义，而狂欢化的民俗精神也正是通过节日活动彰显了人们对生活的欲求、生命的理解。而这种民俗民间与空间形成的社会群聚与社会互动，并依托传统的民俗活动与表演事件体现出来，流动出心灵的欢乐民间流传的火把节歌调来阐明这种“狂欢化”的民俗精神及其文化旨趣。

在凉山彝族的这一歌种中则有《火把节的由来》、《唱火把》、《火把颂》、《火把歌》等等，均用“朵洛嘴”调吟唱，有十余种曲牌。凉山彝族火把歌调的内容极为丰富，概括起来，不外乎其一，寄托着祈年照岁、驱虫逐疫的宗教希冀。祭神祭田、祈年丰获、送祟除邪，火把歌调反映了这种原生的祭祀性节日的主题及彝人对火的崇拜习俗，洋溢着火一样的生活热情，《火把》：

#### （一）

山头上聚火把，  
火把顺山行，  
火把在山梁长延伸；  
火把进山谷，  
山谷行火龙；  
山上火军吼，  
吼声震山谷，

驱除死神病魔，  
锁进大山沟，  
人体安康；  
平原火行军，  
火军声嘹亮，  
驱除庄稼害虫，  
装进鸭嘴囊，  
五谷能丰登；  
坝上火行军，  
驱除瘟疫畜疾，  
锁进阴山低谷，  
六畜能兴旺。

(二)

来唱火把歌，  
点上三把火，  
来呀耍火把，  
祭犏牛的是兹莫（土司），  
祭阉羊的是富家子弟，  
祭鸡的穷小伙，  
祭鸡蛋的是单身汉，  
祭荞粑馍和辣子汤的是寡妇。  
来唱火把歌，  
点燃三把火；  
来呀耍火把，  
祭野松果是黑熊，  
祭荞花是白兔。  
烧吧，烧尽害虫，  
燃吧，燃尽灾祸，  
焚吧，焚尽饥与饿。

其二，祈盼理想社会生活的折光反映。

“来呀来过节，\穿着贡呢背心的父老兄弟，\来呀来过节；\穿着大红衣裳的女司打牛来过节，\来呀来过节；富人杀羊来过节，\来呀来过节，\百姓杀猪来过节，\来呀来过节；\单身节；\穷人杀母鸡过节，\来呀来过节。”尽管在过去的彝族社会里，存在着阶级压迫，但在充满着欢乐以歌庆贺丰收是火把歌调的原旨，而不是用以彰显阶级意识、贫富悬殊和等级差别。因为在火把节其平等的平等了，往日难得和睦的和睦了，往日难得相聚的相聚了，在整个节日中，土司、奴隶制贵族、<sup>5</sup>唱、跳舞、斗牛、斗羊、赛马、赛歌……节日的山山寨寨洋溢着人间的亲善和“君民同乐”的欢乐，<sup>6</sup>社会中的广大彝民所梦想的理想社会图景，这种梦想在火把节中幻化成了现实，火把歌调正是人们藉<sup>7</sup>道的火的企盼和礼赞，曲折或间接地表达了自己心底的梦想，表现出对既定的社会等级、秩序、制度和“狂欢”实质上将一些无形的精神文化具象化了，正如钟敬文先生所说，“它的突出意义，是在一种<sup>8</sup>了日常生活中的阶级和阶层之间的社会对抗，取消了男女两性之间的正统防范，等等，这些都是中、<sup>9</sup>精神文化内容。”

其三，人的自我解放与对生命的理解。

哎哦——朵洛嘴，  
身穿黄绿褶裙的姑娘来耍火把，  
头扎英雄结的小伙来耍火把，  
九根蒿枝集，  
扎成一火把，  
九把火把聚，  
火炬集一塔，  
烈焰红如霞。  
挥舞火把如彩虹，  
说火把像云雀鸣，

耍火把似锦鸡跃，  
唱火把像金蝉鸣。  
火把聚平坝，  
山坡堆火把，  
摔跤集平坝，  
斗牛汇山堰。  
山坡看热闹，  
人群如海洋，  
小伙千百个，  
可有摔跤手，  
若有就摔他一双，  
若无就摔他一个；  
姑娘遍天涯，  
有没有值得爱恋的？  
若有就想一位，  
若无就找一个。

——《朵洛嘴》

火把节是一个生命自由歌唱、人们尽情狂欢的世界，彝人在歌唱的对象上寄托展示了充满活力的生命本身，人们歌唱神圣的火、光明的火，“驱恶的火”、“衣食的火”、“人魂归着人去”的火；人们歌唱节日的斗牛、斗羊、赛马和摔跤等等：“山顶斗牛斗得牛断角，\平坝赛马赛汗成河。”而这一切都是力量的较量、智慧的较量，更是意志的较量。火把歌调即是生命能量的释放，

朵洛嘴——朵洛嘴，  
好斗的公牛哟，  
快进人海斗锐角，  
假如今年不斗角，  
来年呀，  
犁地的抬杠就要落在你颈上；  
骏马哟骏马，  
快上跑道赛飞蹄，  
今年不做当里阿宗马（神马名），  
来年呀，  
驮粮的马鞍就要落在你背上；  
表哥哟表哥，  
快进摔跤场子显威风，  
今年不当摔跤手，  
来年啊，  
安家的房子就要盖在你头上。

……

彝族歌调大都有着深沉的忧郁，上例火把歌调就包含着来自灵魂深处的悲凉，感青春易逝、人生易老、时不我待在等人生事理，正是这种真切的人生感受激励了人们尽情欢娱、自我一样的乐观情怀，忘却了生活中的艰辛和悲哀，忘却了贫富贵贱的门第和隔阂，火把歌调成了人们为倾诉对生命的理解和展示生命本身的舞台，这正是火把节“狂欢”精神的生动传达。

此外，巴赫金指出，狂欢式内容转化为文学语言的表达，形成文学的“狂欢化”形式、意象和语言被移植到文学中，狂欢式生命感受渗透、浸染到文学观念中去，从而使文学呈现出

一切本真意义的文学应具有“狂欢化”的精神。火把歌调在艺术的特点是集描写和欢乐场景时，以白描、比喻、夸张、排比、复沓、叠声等手法，跳跃性地摹绘出了一幅幅生动、热烈人们衣着节日的盛装赶往火把节场：“发辫挽得像螺髻一样的阿普（男性长者）来了”，“穿彩裙的姑娘雄鹰展翅飞翔”，“竖着冲天发髻的小伙子来了”，“戴着溜圆的荷叶帽的阿妈（女性长者）来了”；摔跤、斗羊、斗鸡等竞技场面，如：“骏马见了跑道双脚扬，\骏马见了赛友嘶声脆，\鼻孔冒白雾，\腾飞，\马背上好似一团火焰在燃烧。”“美丽的花公鸡，\身穿五色羽毛衣，\飞扑尖嘴像铁夹，\伸长\不斗赢决不停歇。”选美是彝族火把节的传统项目，歌调中描写火把节选美：“美丽的姑娘，\黑漆漆睫毛像夕阳；\秀长的鼻梁，\薄薄的嘴唇，\像蜂王一般的细腰；\还有一对天鹅似的脚。\小伙子绕着姑

落在姑娘的身上。”从这个意义上看火把节的源远流长，方能理解民俗的承续有其内在的生命力。狂欢是人类精神的自我张扬：狂欢，不仅仅作为一种具有世界性普遍意义的古老文化形态在不同民族的文化生命的感受、对生活的体验、对自由的驰骋，烛照人类共享的精神文化空间。

### 火把节与口头传统的保护

郭翠潇：最近中国和世界许多有关民族民间文化的抢救、保护工程纷纷启动，火把节及与之纳入保护之列呢？

巴莫曲布嫫：联合国教科文组织已号召各国政府和非政府组织大力抢救和保护“非物质文化遗产”，促进文化的多元化发展。与物质遗产相比，非物质遗产面临更严峻的保护形势。20世纪80年代引起了各国的普遍关注。全球化趋势的不断增强、文化标准化、武力冲突、旅游业、工业化、农业区萎缩文化构成了严重威胁。许多传统和民间文化遭到不同程度的破坏，濒临消亡。“人类口头及非物质文化遗产学、社会学、人类学、语言学及文学方面有特殊价值的传统文化活动和口头文化表述形式，其中包括舞蹈、风俗、礼仪以及各种艺术表达手段。我国历史悠久、民族众多，具有丰富的非物质/无形/口头遗产宗。但同世界上许多国家一样，我们也面临着如何在发展经济的同时有效保护传统和民间文化艺术的“开发”战略中也同样举足轻重。

节日文化，不仅能体现一个民族的文化特质与艺术风貌，更能昂扬一个民族的民族记忆，启发广大的民俗传承爱好者对古老文化的神往，对民族民间艺术的珍视。彝族地区素有民能歌善舞，秉持着先人千百年传承下来的音乐舞蹈传统和口头艺术，在火把节习俗形成的歌调、传类口头及非物质文化遗产”中的一宗重要传承。

#### 1) 火把节歌调

彝族地区流传着十分丰富的火把歌调，虽然形式多样，但都有固定的火把歌调大小凉山彝族称之为“都则朵洛嘴”，“都则”即祭火，“朵洛”意为祝愿，“嘴”即为歌；云南楚雄彝族的“朵则”，“朵则”意为祭火，“则”则是“玩”的意思。彝族的火把节历来最为隆重，并逐渐衍成了成

在楚雄彝族的这一歌种中，包括有《烧火歌》、《送火歌》、《招魂调》、《火把节祭歌》等等。演唱这些歌调的时间、地点和歌者亦各有所殊，如《烧火歌》由合户家“节日火堆”旁围圈齐唱，以示庆贺；《招魂调》则由各家主妇独唱，同时手托祭物（粮、盐、酒、去，边走边唱，当返回时，便采一株庄稼苗，示意已将人魂、畜魂和庄稼魂一并接回家来共度火把节，畜兴旺和五谷丰稔之年；《火把节对歌》仅供本寨人们聚会寨边坝场对歌时所唱；《火把节祭歌》由《除祟》、《稻场祭经》四部分组成，由祭司毕摩在火把节当夜进行祭祀时诵念的歌调，反映了彝族宗教观念。

楚雄彝族的火把歌调，唱词多属传统相沿，五字韵句，词头句尾有相对固定的“伙”、“阿伙喔、噢来”等类的虚词演唱，其中部分歌调有较长的虚衬词乐段，有独唱、齐唱、对唱。各歌调以五声徵调居多，羽调次之。在其徵调式歌调中，常出现徵、宫二重调式音韵交错的现象，大型中、小型歌体和少量叙事歌体，采用二、三拍子，尤突出“xx·xxx”式节奏，总体上看，这类火把歌调力度，民族特色浓郁。

#### 2) 火把节传说（前面已经谈到）

#### 3) 火把节与史诗传承

彝族英雄史诗《铜鼓王》流传在云南富宁县、广西那坡县和越南与中国交界居住区，历史悠久，影响极深，流传甚广。史诗系当地彝族原生宗教祭司“腊摩”

在“荞年节”（火把节）、“跳宫节”等祭祀性节日中的有关仪式上演唱的世传歌。在罗罗彝族支系中，祭祀礼仪与相关的仪式活动中，祭祀铜鼓或以铜鼓为祭器。腊摩作为祭司在诸多的节日仪式活动——跳宫（即跳铜鼓舞）中演唱的世传祭词《铜鼓歌》，本身就构成象。

以举族祭祀战争中救护先祖的金竹为主要活动的跳宫节，又有“大跳”和“小跳”之分。每九年或二十七年举行一次，要跳九天九夜，除在跳宫坪上进行祭祀和欢跳以外，还要到某个特定的山“跳”即一年一度所举行的跳宫节活动，前后举行四天，每天的活动分别为祭山、祭乐神、祭锦神（锦

同样是跳宫节，各个寨子的仪式程序也不尽相同，但总的活动都是以腊摩的祭祀《铜鼓歌》、欢跳铜鼓舞为主要祭祀内容和表现形式的歌舞娱神祭神的传统盛会。

“荞年节”即火把节，广西彝区已不盛行此节，在云南境内富宁一带的罗罗支系——火把节为“荞年节”。这与农历六月彝家主要农作物荞麦大体丰收有关。史诗《换鼓》一章追溯了

迁徙到滇桂边界的四支彝人在瘟疫中绝处逢生后，又遇大旱带来的灾荒，那日无策，要彝家耕种耐旱的荞子。他自己徒步来到交趾（今缅甸）借荞种，可贪婪凶狠的交趾人非铜鼓不好屈从，以十面铜鼓换回十石荞种，使彝家转危为安，为了纪念荞和鼓的恩德，彝家在每年的旧历六月



宁一带的彝族人认为，“养年节”（火把节）跳铜鼓舞，就是为了使天神快乐，铜鼓舞可以娱神慰神，护佑寨子里的人平安无疾，少死多生。

此外，在广西境内的彝区，《铜鼓歌》吟唱得最多、最完整的场合是在每年“斗鼓”、“开铜鼓”和“封铜鼓”的具体仪式上及其相关的节庆活动中。

由此可见，史诗的形成与罗罗彝族在特定的仪式性节日期间传演《铜鼓歌》不说，以上节日大多由祭祀仪式发展而来的，史诗《铜鼓王》也同样是由祭司腊摩祭祀铜鼓的祭词发展而来的节日活动场合是史诗形成并代代传演的民俗文化场，祭司腊摩是史诗的诵唱者、编撰者、整理和谐地统一在祭祀仪式中。正如《伊利亚特》、《罗摩衍那》的产生离不开荷马、蚁蛭式的人物一成就也离不开祭司兼歌师的腊摩。

### 官办火把节与民间火把节——在“象征”与“现实”之间

在世界经济一体化的趋势下，文化间的相互交流和传播也伴随着大量的互动和转移，民族民间节日生着迅速的变化。就火把节而言，自1994年四川省凉山彝族自治州举办首届国际火把节开始，这一传统变迁中正迅速地都市化、商业化。有学者将火把节分为原生态、半原生态和“官办”火把节，名称对上，许多民族节日，如“三月街”、“那达慕”等也有类似的现象。对于这一现象的评判，社会各界重视西南少数民族的重大节日火把节举行，借此契机，我们采访了几位专家和彝族同胞，听听他们的看法。

巴莫曲布嫫（彝族，中国社会科学院民族文学研究所南方民族文学研究室副主任）

在生产、社交、娱乐、祭祀、喜庆丰收、纪念人物和历史事件等方面，各民族白族的“绕三灵”、“三月街”，布依族、仡佬族、水族的“三月三”、“六月六”，彝族的“插花节”、“跳公节”，羌族的“羌年”、哈尼族的

“十月年”，阿昌族的“会街”，傈僳族的“盍什节”（新年拉歌节）、“刀竿节”、“新米节”，独龙族的“卡雀哇”（祭祀节）等等，在各民族的乡土社会都不同程度地依循着功能就是所谓的“原生态”。

而“半原生态”或“官办”火把节，我的理解是民族民间节日的都市化趋势，文化村里的火把节。

在世界经济一体化的趋势下，包括节日在内的民俗文化事象正发生种种错综交流和传播也伴随着大量的互动和转移，如云南的泼水节、内蒙的那达慕、四川的火把节、广西的赛歌变成了区域性的节庆，也就是说，各民族的节日民俗在当代文化变迁中正迅速地都市化、城市化；与一种非本土化或去本土化的民俗衍变过程中，不同程度地“异化”了，这也是一个不争的事实。比如散居始举行“北京市蒙古族那达慕大会”，延续至今。人类学者纳日碧力戈对这种草原、赛马等传统文化述评如下：“北京的那达慕充满了象征，牧区的那达慕充满了现实。”那么这种“象征”与“现实”分离，如何看待这类文化现象呢？

在某种意义上说，这一过程给各民族传统的节日文化注入了新的内容与时代精神及不同文化间的沟通与理解，但对传统节日民俗的传承也形成了冲击，甚至破坏了节日民俗中的优秀文化忧患，寸心可鉴。有学者也郑重指出：“凉山火把节的场地已经从山林田野转移到西昌市区，主竞赛、特邀歌星的歌舞音乐会及城区火把流行等，本该为此活动主体的本土民众反而成为本民族文化活动的传统文化色彩日趋淡薄，各类现代意识填充其中，意义破碎。火把节正逐步成为外于民族原生文化的精英们推出的某种民族文化活动时，其原生性内容甚至被抽空，该文化活动仅成为与该民族发生联想的

我妹妹乌萨嫫是一位新闻工作者，她对凉山州组织的火把节“选美”及媒体2002年8月10日的《凉山日报》周末版，就使用了“美姑：图谋美女霸业”的标题吸引读者，但里面的“打造美女品牌”，什么“组建美女队伍”，还引用农村一妇女的话，“把自己的女儿培养成美女，其中的美女有的进了政府的办公室，有的进了县上的宣传队，美女们都解决了工作，给农村的人们留下‘铁饭碗’。美姑是个国家贫困县，最大的贫困就是当地群众文化知识的缺乏，大家都知道‘扶贫先扶一个体现在母亲素质的提高。‘美女’固然是少数，大多的基层妇女是不能通过容貌来致富，而是要亲手创造幸福的明天；而媒体在美女带来的效益上大做文章，必定带来负面效应。再以凉山选美报道为的彝文化底蕴，美女除了外在的美丽更强调内心的美好，彝族的选美都是由名望很高的老人来评判，而是形体美、容貌美，异化了少数民族女性的审美观。

诸如此类的错误导向我们应该保持一种警醒的态度。

文化变迁涉及到文化交流、文化整合、文化冲突等诸多因素，而文化的交流是最根本的原因。民族民间节日的都市化趋向是当代民俗学工作者不能回避的一个问题：

上个世纪80年代以来，许多乡村都进入都市化的进程，尤其是东部地区，因此出。“民间文学”的范围是不是也应该随之扩大，还是重新做出界定，也成为现代民俗学研究的新走向。

经济增长的影响下，60年代的农村生活发生急剧变化，导致民俗消失的危机时刻出现的。福田亚细男指出：其发展主要有三个阶段：①城市高楼小区里发现农村的民俗仍然存在，研究其变化情况。但这史吗？②在有历史的城市里找到了城市独有的民俗。但这有普遍性吗？③80年代新的现代城市里也产生祀活动的个人化，新兴宗教的流行。但这些都农村也有吗？这又是90年代的新动向。90年代的日本出现田登提出的。它的前提是：虽然现在日本几乎没有了城市和农村之间的很大的区别，但仍然产生着新民俗的生成”（过程的研究），而不在“作为‘过去的蓄积’的历史”研究。因为“过去”和“现在”互校的鬼怪故事”研究，即现代小学生中产生而流行的鬼怪故事，这说明现代小学生也有“民俗”；几事的硕士论文出现。日本可能是受到了美国民俗学的影响，现代民俗学的研究对象只在新产生的口承代的另外一个立场是利用相对于传统民俗学的方法来进行有现代性问题的研究，如环境民俗学。它研究或是怎样与它相处共生过来的（以上文字据高木立子的讲座整理稿）。

实际上，这种“都市化”情形在历史上已经发生过。宋元以降，讲史和话本自层文化的大众：其创作群体大多是瓦市、瓦舍或书肆的说话人，其中有民间艺人，也有书会才人、书赏者则是在市井里生活的普通民众。最重要的是这里传播—接受活动有其特定的“文学市场”，附着了创作者与接受者之间靠一种新型的文化消费活动而联系起来；同时，由于识文断字群体融入到这一以过程中，口承创作活动也与书写文化发生了更多的联系，这些都与“下层文化”中的口传文学活动有着经济”挂钩，娱乐性是最重要的，其创作者也有突出的职业化倾向。

人类学家爱德华·萨皮尔强调：“每一种文化形式和每一社会行为的表现，都这说明了文化传播的可能性、普遍性以及在社会发展中的重要性。在全球化背景下的今天，任何文化中才能够真正保持发展的活力。对于任何一种文化来说，一个紧迫的问题就是怎样实现自己的转型，有新，这种转型的成功与否也就决定了某种文化的命运。文化传播如水银漫地、无孔不入，并通过各种改变着文化主体并建构一种新的社会文化结构、文化风格和文化模式。当前都市化的民族民间节日是变迁现象来加以重视或引导呢？有学者已经提出“文化搭台、经济唱戏”应该置换为“经济搭台、文化放到第一位来考虑。但问题本身是远非“置换位置”所能解答的。

总之，对这个问题的思考不能太过简单化。我们应该承认进入城市的民间节日多少都产生了“文化的变迁”，并具有较强的生存能力，更有可能成为乡土民族文化走向未来的一予以充分的关注和研究，不能简单地以得失、利弊来论其成败。

萧放（北京师范大学民俗典籍文字研究中心民俗研究室主任）：

火把节是一个重要的民族节日，它在传统的民族生活中有着实际的服务意义，情感，传播民族文化，是日常生活的“非常”盛会。

在社会文化急剧变化的今天，火把节又出现了诸多新的文化功能，人们对她的价值给予了较多的关注，她确实是吸引外商、游客的文化资源，传统节日文化服务于当代民众生活是的文化展示，也有助于民族文化保持与传承，以及民族之间的沟通与理解。

当然，在对传统节日进行现代设计的时候，一定要注意把握民族文化的内在特