
书面神话与神话主义

——1949 年以来云南

少数民族神话书面文本研究^{*1}

高健

(云南大学文学院, 云南 昆明 650091)

[摘要] 神话学研究很大程度上是建立在书面神话上的。书面神话产生的过程可以概括为从讲给我听到写给他看、从耳朵到眼睛、从社区到异地。经过杨利慧重新阐释的神话主义主要关注的正是在不同媒介、语境中转换的神话所具有的不同功能与意义。书面神话对社区生活中神话传统的重述不可能是原封不动地再现,也并不仅仅是一个简单的叙事文本,它有着深层、多元的表述。书面神话彰显了神话的民族性,神话由原来的内部传承关系转变为外部的传播关系,通过汇编等文本制作手段,神话的叙事性也被进一步增强。在现当代社会语境中,神话主义的现象越来越普遍,从神话到神话主义应当被看作是神话生命的延续,而神话学研究也应适当地聚焦在认同、调适、修辞、权力等问题上。

[关键词] 云南少数民族神话; 书面文本; 神话主义; 文本化

[中图分类号] B932

[文献标识码] A

[文章编号] 1000-5110(2016)06-0044-07

“昔者仓颉作书而天雨粟,鬼夜哭。”^②这段以文字形式记载于《淮南子·本经训》中的神话,所表述的正是文字起源是人类社会发展的重大事件。随着印刷术的发明,尤其是工业革命后印刷术的机械化,使得书面文化迅速发展,地位也不断提高,发展几千年、繁荣几百年的书面文化对已有十万年历史的口语文化构成了颠覆性冲击,甚至逐渐掌握了话语权。具体到本文的研究对象,云南被称为“尚未崩溃的神话王国”,其中许多少数民族的神话一直都是作为口头传统而存在,直至1949年中华人民共和国建立后,这些民族的神话才第一次被书面文本化。而之后的“民族识别”“三套集成”“非物质文化遗产”等“学术运动”,以及本民族文化精英的“崛起”则进一步推进了神话的搜集整理工作,许多民族的重要神话甚至存在着多种书面版本。如今,书面文本已经成为各民族神话保存、传承、传播以及研究的主要形态。本文正是对这半个多世纪以来,云南地区少数民族神话存在形态的转变以及其中的蕴意进行研究。

¹ ***[作者简介]** 高 健,男,吉林辽源人,云南大学博士后,研究方向为神话学、民间文学。

² ①刘文典. 淮南鸿烈集解[M]. 冯逸、乔华点校. 北京:中华书局,1989:252.

②(德)瓦尔特·本雅明. 迎向灵光消逝的年代本雅明论艺术[M]. 许绮玲,林志明译. 桂林:广西师范大学出版社,2004:60.

③(德)汉娜·阿伦特. 启迪:本雅明文选[M]. 张旭东,王斑译. 北京:生活·读书·新知三联书店,2008:96.

瓦尔特·本雅明(Walter Benjamin)在讲到作品的“此时此地”时,进一步谈到了复制品的真实性问题:“真实性的观念对于复制品而言(不管是机械复制与否)都毫无意义。”^②在另一篇文章《讲故事的人》中,本雅明也说道:“那些把故事书写下来的人当中,只有佼佼者才能使书写版本贴近众多无名讲故事人的口语。”^③在本雅明的眼里,复制品/书写版本与原作之间有着巨大的差异。我们一方面可以沿着本雅明的思路,认定书面神话不是“真实”的。但是,从另一个角度来看,这些文本又是“真实”的,即它们相对于自身的搜集整理过程是“真实”的。也就是说本文的主要关注点并不是书面神话是否贴近于“讲故事的人”的讲述文本,而是聚焦于这些书面“作品”的文本化过程以及它们表述了什么,即更加关注书面文本化背后神话表述权力的让渡,书面文本是如何将神话建构成为一个民族的标志性文化,并且适应于民族旅游经济开发,同时融入中华民族多元一体格局中。

一、书面神话的制作

任何一部神话“作品”的制作,搜集是其首要工作,搜集过程就是材料的生成过程,而最后的书面文本也正是靠这些材料建构起来的。在神话文本化的过程中,制作并不是在书斋中才展开,而是随搜集者来到社区就已经开始。

2012年笔者曾参加一个搜集整理彝族口头传统资料的调查组,具体工作是将彝族口头传统数字化,即将所调查的材料分为音影图文四种形式,并且为每份资料填写登记表,最后建立档案库。在调查组动身搜集之前,就已经预设好搜集的内容以及演述人,即“彝族四大创世史诗”以及相关的国家级或省级非物质文化遗产传承人,而这二者的确立也正是依照学术界与国家的“认定”。在采访过程中,几乎没遇到这四部史诗社区日常生活中的自发性演述活动,所以只能是调查组成员与演述人面对面采访。一般认为口头传统搜集应当是“遇”到一个演述活动,并且搜集者要作为一个旁观者去观察、记录。但这只是理想状况,首先,演述活动中的绝对旁观者是不存在的,搜集者不可能将自己完全“透明化”,况且搜集者作为一个“他者”而加入到“当地人”之中,肯定会引起关注;其次,在当下的社会语境中,少数民族的神话、史诗等文类的自发性演述活动越来越少。大部分搜集者都会“组织”一场演述活动,这种在“学术调查”语境下的搜集者具有了一定的主导权,从哪里讲唱,^④到哪里停,什么地方需要展开,谁更适合唱某一段等一般都是由搜集者确定的。在云南省楚雄州姚安县马游坪村,调查组对国家级非物质文化遗产传承人郭有珍的“梅葛”演唱进行了采访,但是调查组并不太满足于郭有珍所擅长的“娃娃梅葛”与“青年梅葛”,相比之下,更想采访的是有着“开天辟地”“人类起源”等情节的“老年梅葛”。于是,又找来了另外一位擅长“老年梅葛”的演述人自开旺进行录制。他在演唱一段时间后,坦言因为太久没有唱“梅葛”,许多内容已经淡忘。随后,他拿出一本“梅葛”的书面文本开始对照着唱。这本书名为《彝族史诗选——梅葛卷》,^⑤因为是汉文版,所以他在演唱的时候有一个将汉语翻译成彝语的过程。我们最后所录制的“梅葛”也就成了自开旺的记忆与《彝族史诗选——梅葛卷》这本书交融的一个文本。这个案例表明搜集并不是简单将社区生活中的文本复制过来,这是一个交流甚至博弈的过程,其中带有一定的偶然性。搜集者在这个过程中会对材料进行甄选、过滤,对演述人进行引导、打断甚至共商;演述人也游走在传统叙事与现场创编、搜集者规划与自我表述之间。总之,所有“在场”都力图让文本能够更加符合自己的预期。

云南少数民族众多,大多拥有自己的语言,所以神话书面文本化就要将民族语言、方言土语翻译为汉字或民族文字。甚至像“梅葛”“牡帕密帕”等已被翻译为英文而流传进西方世界。本文主要讨论的是汉语书面神话,当少数民族神话坠入汉语的词汇之网,作为强势民族语言的汉语开始重新建构这些神话。但有时也会显得“力不从心”,甚至有“漏网之鱼”。例如《佤族历史故事“司岗里”的传说》中有大量对动物、植物精细的分类,^⑥而这些佤族的地方知识分类与汉语以及现代的科学分类并不完全

³ ①比如这次采访的文类为“创世史诗”,一般都会要求演述人从开天辟地唱起,也就是“从头唱”。

②楚雄州文联. 彝族史诗选——梅葛卷[M]. 昆明:云南人民出版社,2001.

③《中国少数民族社会历史调查资料丛刊》修订编辑委员会. 佤族社会历史调查(二)[M]. 北京:民族出版社,2009:152~190.

④巴莫曲布嫫. “民间叙事传统格式化”之批评(上)——以彝族史诗《勒俄特依》的“文本逐录”为例[J]. 民族艺术,2003,(4)

相符,最后翻译的时候只能将其音译为汉语,从而导致了语义的不连贯。此时,汉语只能表述其他民族神话意义的碎片。但是,由于依托于汉字,这些少数民族的神话也被带到识字阶层中,甚至还会被置于中华民族的神话体系之中,如《中国民间故事集成》中对各民族神话的选译与编排。

云南大量的书面神话最后主要以汇编的形式呈现,即由多个口头文本汇总编辑而成。对此,学界一般持批评态度。比如,文本汇编是依照搜集整理者自己的逻辑将原本散落在社区生活中的叙事片段或异文拼接起来,并且,这些被拼接的文本往往属于不同演述人、支系,甚至是不同时代。这些批评都是以民间社会中的神话叙事传统为参照,书面文本必然会偏离这种传统。巴莫曲布嫫也曾引入“格式化”这个概念检讨了包括汇编在内的民间叙事书面文本化流程中的种种弊端,但她同时又强调:“……或许应该公允地说,在一定的历史时期,这种‘格式化’的工作目标针对的是本土传统以外的‘阅读世界’,因而文本的受众已经不再是文本的听众,而转换为文本的读者。正如前文所述,这种‘格式化’的种种努力,或许在文化传播、沟通和交流中发生过一定的积极作用,尽管其间也同时传达了错误或失真的信息。”^④本文并不是要讨论与反思书面神话制作的规则,而是意在研究书面神话在面对语境的转换时是如何进行调适的,从而变得更加具有“阅读性”。从这个角度来看,汇编无疑是书面神话制作的有效手段。

此外,云南少数民族书面神话还会被民间文学的体裁所“束缚”。我们在对一个民族的口头传统进行研究的时候,经常会被一个问题困扰——某一口头传统后面的中心语问题,即应该称之为神话,还是史诗,抑或是传说,甚至从广义的角度含糊地称之为故事……但是,在搜集整理者手里,体裁这个学术分类的概念成了他们的表述工具。许多民族最重要的口头传统都会有多种体裁的书面文本,而其中会涵盖神话、史诗、传说、民间故事、歌谣等。具体来说,将之视为史诗的会强调它是“民族的百科全书”“民族精神标本的展览馆”;将之视为传说的会把它与民族历史地理关联起来;将之视为神话的则更加强调整它的叙事与原始性。但是,“体裁作为日常概念在本质上是暧昧模糊的。”^④为了使得文本更加符合所确立的体裁,搜集整理者在制作过程中往往会进行一些技术处理。比如拉祜族“牡帕密帕”的搜集整理者刘辉豪提到:“有些地方我们稍微有些变更啊,在原始社会,狩猎社会,他说他们追赶马鹿的时候,有些什么工具,他就按照他们现实生活当中啊用钢刀,来追赶马鹿,那么我们想想啊,这原始社会哪里有什么钢刀啊,那是用今天现实生活当中来放到古代上去,他这些地方确实很不通,离开历史条件的那些东西我们给他做了些删改。”^⑤在刘辉豪参与整理的“牡帕密帕”书面文本中,最后呈现给读者的用于追赶动物的工具为更加“原始的”套绳、标枪。^⑤

当神话被印刷、出版后就交到了读者的手里。读者并不是在那里坐等书面文本传达的意义,在整个阅读过程中读者始终与演述人和搜集整理者对话,同样具有能动性。书面神话的读者有研究者、爱好者或开发者等,同时也可以将这些读者分为两大类,即局外人与局内人。

微信公众号“考班格”(ynkaobange)经常会发布一些有关佤族的信息,2015年1月20日这个公众号发布了一条“十本佤族必看书籍”的微信,其中推荐了《司岗里——佤族创世史诗》这个文本,当被问到为什么选择这本书,文章的编辑说这本书在市场上还有得买,并且内容完整、耐读。^④笔者作为“司岗里”的研究者,也是这些“司岗里”书面文本的读者,从自身的学术研究的角度来看,笔者更加认可收录在《佤族社会历史调查》中的《佤族历史故事“司岗里”的传说》,因为这个文本具有很高的科学研究价值,甚至可以称之为“民族志材料”。这个文本也是笔者在研究“司岗里”时引用最多的书面文本,虽然上述分析与评

⁴ ①[日]西村真志叶.日常叙事的体裁研究——以京西燕家台村的“拉家”为个案[M].北京:中国社会科学出版社,2011:144.

②访谈人:高健、黄静华;受访者:刘辉豪;时间:2013年12月;地点:云南省昆明市。

③昆明师范学院中文系一九五七级部分学生搜集,刘辉豪整理.牡帕密帕(拉祜族民间史诗)[M].昆明:云南人民出版社,1979:42.

④张鹤,考班格微信公众号编辑,2015年1月23日笔者通过微信参访。

⑤访谈人:高健;演述人:杨艾那;时间:2011年9月23日;地点:云南省沧源佤族自治县翁丁村。

价都是笔者的“一厢情愿”，带有个人的意识与经验，但就在笔者发出声音的这一刻手里这个书面文本的意义才是完整的。

神话书面文本化后会脱离社区日常生活原有的文化持有者，而走向识字阶层，但还是有些书面文本在工厂里经过印刷出版后又回到社区日常生活中。于是，就出现一群特殊的读者，即作为局内人的读者。书面文本的内容虽然已经被固定了，但是当它重返社区日常生活中，有时还可以影响到口头传统原来的存在形态。云南省沧源佤族自治县翁丁村2005年被旅游开发，寨主家成为一个旅游景点，2010年10月24日，佤族民间文艺工作者李建荣根据寨子头人和另外几位老人口述整理出一个名为《水牛三次下凡人间》的“司岗里”神话文本，并且印刷出来给了头人一份，以后游客来到头人家如果想问佤族历史，头人就会拿出这页纸给他们看，包括我去他家访谈时，他也是先拿给我这个文本，说这上面讲得更好。^⑤寨主本来是神话的输出者，但是当文本化了的“司岗里”神话回流到了他的手里后，他反倒成了曾经自己的读者，并且接受了这个新的神话文本，又以书面文本的形式输出给游客。

综上所述，对于作为口头传统的神话来说，它的创作、演说与接受是同一时刻发生的；而对于作为书面文本的神话来说，这个时刻则被打碎，并放置在时间线上的不同点上，每个书面神话都经历了一场搜集、翻译、汇编、印刷、阅读与阐释的旅程。

二、书面神话中的神话主义

民俗学研究中的神话主义是近年来由杨利慧提出的一种反叛神话学“复古”研究的理论主张，它指的是“现当代社会中对神话的挪用和重新建构，神话被从其原本生存的社区日常生活的语境移入新的语境中，为不同的观众而展现，并被赋予了新的功能和意义。”^⑥同时，在某种程度上也可以将神话主义理解为关于神话新形态的一种定义。

书面神话从表面上看只有字词句章以及叙事情节，它虽然不能是社区日常生活原封不动的再现，但是也并不是仅仅保留了叙事这一部分。以往学界讨论书面神话问题大多集中在搜集整理过程中所遗失的东西，比如仪式语境的隔断，演说人生活史的缺席等，很少去关注书面文本相对于口头文本所增加的部分，而这其中就有诸多神话主义的呈现。口头神话的影响范围一般仅限于族群内部以及“沟通天人”。但是它一旦转换为书面文本，就进入到更广阔的语境中。更加易于传播的文字、作为中介者的搜集整理者的加入以及文学化或历史化的修辞处理都使得神话的跨文化对话成为可能。而从这个角度来理解书面神话，我们会发现它并不仅仅是一个简单的叙事文本，而是有着深层、多元的表述。

在书面神话中，没有作者一栏，往往只有演说人与搜集整理者。演说人一般只是被看作是这个神话众多演说人的代表，而搜集整理者虽然在整个书面文本化过程中具有主导作用，但是他们为了彰显文本的“科学性”以及“原生态”，往往尽可能隐匿自己的存在。最后，我们会发现书面神话突显的是它的民族性。一部书面神话，可能没有演说人，但是他不会没有族别——尽管它可能与其他民族的神话共享相同的母题。对神话中的民族性进行深层表述正是少数民族神话书面文本化中神话主义最主要的特点。

在1949年中华人民共和国建立至20世纪70年代末，这期间云南少数民族神话的搜集工作具有自上而下的普查性质，搜集整理者多为外族人。而20世纪80年代后，本族搜集整理者逐渐增加，这些人既是本族文化的持有者又是研究者，具备较高的汉语

⁵ ①杨利慧. 遗产旅游语境中的神话主义——以导游词底本与导游的叙事表演为中心[J]. 民俗研究, 2014, (1).

②《中国少数民族社会历史调查资料丛刊》修订编辑委员会. 佤族社会历史调查(二)[M]. 北京:民族出版社, 2009:7.

③王学兵. 司岗里传说[M]. 呼和浩特:远方出版社, 2004:前言2.

④毕登程, 隋嘎. 司岗里文化新探[M]. 昆明:云南大学出版社, 2008:5.

⑤赵秀兰. 司岗里:佤族的生态和谐审美理想[D]. 云南大学博士学位论文, 2014:60.

水平,学习了民间文学搜集整理知识,最重要的是,他们生于斯长于斯,对本民族有着深厚的认同感。加之近60年云南许多民族经历了所谓的“原始氏族社会”到“社会主义社会”的跨越式发展,以及“文化大革命”、市场经济等一系列社会历史变革的冲击,政治、经济、教育、民俗等都历经巨大的变迁,一些迅速消失的文化事象给他们带来了强烈的文化危机感。所以,他们急需找到一种可以重构民族传统的资源,而神话无疑能够很好地完成这项任务,具体途径就是将其书面文本化。

在文本化过程中,搜集整理者逐渐对他们本民族的神话有了深刻的认知,从而并不满足于仅仅将其转换为书面文本,而是想要挖掘神话叙事情节背后的深层文本。例如,佤族神话“司岗里”的字面含义一般被认为是从山洞或葫芦里出来的意思,^②但是,一些搜集整理者又进行了更为深刻的阐释。《司岗里传说》的搜集整理者王学兵认为“‘司岗里’是佤族先人为后代留下的‘警世通言’,‘司岗里’是‘团结’的意思”^③。《司岗里——佤族创世史诗》《司岗里史诗原始资料选辑》的搜集整理者隋嘎、毕登程认为:“司岗里,意思是人类出来的总根。”^④而《司岗里史诗原始资料选辑》的翻译者赵秀兰结合同源词研究方法,建构出了一条“司岗里”语义的演变序列:从本义(居所)到引申义(石洞),再到比喻义(石洞和葫芦)。据此,赵秀兰继续将“司岗里”朝着自然和宇宙的终极方向升华,“无论是石洞还是葫芦,‘司岗里’都象征大地母亲、大地家园,都是孕育和收容包括人类在内的万物之母体和家园。口头艺术‘司岗里’中,‘司岗里’就是一种母亲之恋、家园之恋,即大地之恋、自然之恋。”^⑤

除了进行神话涵义的深度挖掘,搜集整理者还会对其进行历史化的整理。云南许多民族历史上没有文字,所以在这些民族的研究中历史往往是缺席的,只能呈现出共时的状态。但是,通过对神话的搜集整理,研究者往往会从中寻找到民族历史的一些蛛丝马迹。

《中国少数民族社会历史调查》丛刊自出版以来一直是研究少数民族的重要资料,《佤族社会历史调查》第一集“佤族简介”中就提到了“司岗里”。作者从社会进化的角度出发,认为“出人洞的传说,虽然荒诞无稽,但却是对远古穴居野处生活的朦胧回忆”“‘女子共领导30代人,男子才领导20代人。’这段内容或可反映佤族母系氏族及其向父系氏族过渡的情况。”^⑥当时的研究者非常重视“司岗里”的历史价值,因佤族在新中国建立前没有本族文字,所以寄希望从口头传统中寻找出佤族历史的线索来。正如《佤族社会历史调查》第二集中“司岗里”的题目——《佤族历史故事“司岗里”的传说》,编写者将“司岗里”看作是历史性的故事。同样在这本书中,杨堃所整理的《马散大寨历史概述》一文对出人洞传说^⑦也比较重视,他根据这则传说来分析从巴格得(即巴格岱)到马散各个寨子部落的分布及迁徙状况。王学兵在其个人搜集整理的“司岗里”书面文本《司岗里传说》前言中有这样一段话:“……除掉前面的神话部分,故事反映了佤族先民在滇泄一代已经有9000多年。从缅甸蒙族、克敏族史诗记载,说佤族先民到达佤城(曼德勒)已经有3000年和‘史诗’有3200年是基本吻合的,这说明‘史诗’说的时间是可以参考的。而且‘史诗’讲述的传说部分是在到达滇泄以前的‘门高西帝’开始,这说明它反映的时间也是够久远的了。”^⑧王学兵还说道“它(指‘司岗里’)将会对我们研究佤文化,研究民族史,特别是云南民族史,对考古学提供很多有可考究性的参考资料。”^⑨同时,王学兵对“司岗里”中的地名进行考据,并绘制出一张迁徙路线图作为《司岗里传说》的插图,范围所至印度、缅甸、泰国、

^⑥ ①《民族问题五种丛书》云南省编辑委员会,《中国少数民族社会历史调查资料丛刊》修订编辑委员会.佤族社会历史调查(一)[M].北京:民族出版社,2009:7.

②即“司岗里”神话。

③王学兵.司岗里传说[M].呼和浩特:远方出版社,2004:前言4.

④王学兵.司岗里传说[M].呼和浩特:远方出版社,2004:前言6.

⑤王学兵.司岗里传说[M].呼和浩特:远方出版社,2004:168.

⑥访谈人:高健、苟正霞;受访者:昂德学;时间:2013年1月19日;地点:云南省弥勒市红万村。

越南以及蒙古利亚。^⑤

上文主要分析了书面神话作为跨文化对话的载体而被重新建构与阐释的现象。但是,近年田野调查中经常发现神话的另外一种书面文本形式,这些书面文本由社区中的文化持有者亲自搜集整理,而最后形成的书面文本也继续留在社区日常生活中。

云南省弥勒市的红万村主要聚居着阿细人,被学界认定为“彝族四大创世史诗”之一的《阿细的先基》在这里仍然以各种形式传承着。红万村有一位《阿细的先基》国家级传承人,老年协会每周一三五都会有“先基”传习活动,村里甚至还多次举办过“先基”对唱比赛。总之,“先基”传统在红万村并没有没落,反倒是出现了一些新的形态,这其中也包括书面文本。在红万村出现的“先基”书面文本并不是已经印刷出版的“先基”又回流到社区中,而是村民自己书写的文本,其流传范围也仅在村落生活中。这其中既有已故大毕摩昂家顺在20世纪70年代用汉字整理的“先基”手抄本,也有用汉字记阿细话古音的自制文本,后者普遍存在于红万村。因为“先基”一般为五言句式,所以这些记音本也基本上为五个汉字一句,但是通常只有书写者自己能够看懂。这些文本看起来只有字,读起来会有音,唱起来才有意。汉字方便了“先基”的记忆学习,改变了“先基”的存在形态以及持有者。这些新的“先基”持有者多为中年人,因为相比于年轻人他们对于“先基”更加感兴趣,而相比于老年人他们属于“识字阶层”,但是并不能够大段完整地演唱“先基”。汉字记音在准确性上肯定不能与国际音标相提并论,但是作为强势民族文字的汉字赋予了“先基”以新的意义。在红万村用汉字记录“先基”已经成为风尚,他们对拥有一本汉字记音的“先基”文本而感到自豪。昂家顺的儿子昂德学根据自己父亲的汉文手抄本又转译了一个汉字记音本,他说有了这两个本子就又会唱“先基”,又明白唱的意思,这样就全了。^⑥老年协会的会长何汝贵则将自制的汉字记音本作为教材来教唱会员“先基”。文字将“先基”实体化,使其可以更为多元并具有差异性地表述。

云南许多历史上无文字民族都有文字情节,这体现在关于文字起源的神话上。在佤族“司岗里”神话中有关于佤族文字的叙述,各民族分文字时佤族的是写在牛皮上的,但是后来闹饥荒被烤着吃掉了,所以佤族现在没有文字。云南省沧源县翁丁村的杨建国向笔者讲这个故事的时候补充说道:“我们佤族以前的文字是最最好的,可惜被我们吃掉啦,所以我们的文化都是放在肚子里的。”我接着半开玩笑问他:“那你为什么现在还要去传习所学佤文?”他说:“有的游客进来会问我们佤族有没有文字,我们知道政府给我们造了文字不是,可没有人会写,县上就派人过来教我们学写(佤文),以后有游客问,我们就写给他们看,这段故事就不用讲啦。”此外,杨建国还给笔者看过一个他在传习所用汉字记录下来的“司岗里”书面文本,一共有7页。我问他是否会把记下来的内容讲给游客或他儿子,他说会的,因为这些和他以前听到的都差不多并且老师讲得更有条理。^⑦随着文字的普及,民间社会的书面文本也会越来越多,这些书面文本甚至会因为文字媒介而具有形式上的某种神圣性。

作为口头传统的神话与代表着理智的书面文字往往被认为是相对立的,在神话学学科内部,文字书写的神话也被认为无法完美地呈现其本来面目,对书面神话的研究也只是一种迫不得已的选择。但是,神话主义虽然是对神话重述,可再现神话所谓的“本真样貌”从来没有被作为它的出发点。神话主义所注重的是如何通过对书面神话进行有效的调节与运作,使其既不完全脱离原来的神话叙事传统,同时又可产生新的意义。以神话主义的视角来看书面神话,我们发现过去学界最为重视的书面文本的母题、类型等叙事阐释变得不那么重要,而其深层的民族性以及表层的形式得到了极大程度地挖掘与开发。并且,神话原来在社区日常生活中主要体现为传承关系,而被制作为书面文本后,逐渐转变为外部的传播关系。不可否认的是,由于搜集整理者自身的知识背景,出版的规范,读者的导向等因素,许多神话书面文本化具有叙事性甚至文学化的倾向,“阅读性”成为这些书面神话的第一要求。

三、为什么是神话主义?

在讨论神话主义时,有一个不能绕开的问题——为什么是神话主义?也就是说为什么单单提出并研究神话主义,难道没有

^⑦ ①访谈人:高健;受访者:杨建国;时间:2011年9月21日;地点:云南省沧源佤族自治县翁丁村。

②黄泽.西南民族文化与民俗——民族文化学的新视野[M].海口:海南出版社,2008:3.

传说主义、史诗主义,甚至是民间文学主义吗?

回答这个问题,首先需要从神话自身的特质出发。纵观各种民间文学概论、民族文学史,神话往往被置于诸文类之首,这主要是因为传统的民间文学与文学史研究会将神话看作是最先产生的。并且,作为民间叙事文类之一的神话,其边界是最为模糊的,同时与其他文类具有一定程度的重合,甚至可以相互转换。神话经常会被称之为史诗、传说、民间故事、古歌等。这也使得神话在各种民间叙事文类中具有一定的代表性。此外,神话还具有更为丰富的表现形式与深刻的内涵。神话既可以是一段口头叙事,同时也可以依附在一个物件上,实践于一个仪式中,甚至表现为一段舞蹈;而我们对神话的把握既可以从字面含义去理解,也可以从象征、哲理或情感的角度去阐释。

其次,神话被认为是一个民族文化传统的根基,“神话是原始文化的核心,是文化精神的内核,又是各民族文化心理和系统哲学的母体。”^②学术界经常会用“特许证书”“根谱”“信条”等词语来定义神话。在许多民族的文化传统中,神话经常被认为是本族最重要的认同符号。比如,佤族人经常会说“我们是从‘司岗里’出来的”,拉祜族宣称自己是“葫芦的儿女”等。正是由于神话的这种“始基性”,使得它相对于民间文学其他文类,更加适合做深入或者说是“拔高”的阐释。

再次,神话更加适用于经济的开发与政治的操纵。也就是说,神话更有潜质成为一种可被包装、运作的经济与政治资源。神话主义强调神话在不同媒介与语境间的转换,而此时神话的受众往往变成他者,所以,在各种民间文学文类中,作为民族文化符号的神话无疑会成为向他者展示民族传统文化的首选。在大众话语中,作为故事的神话给人的印象是神秘的、想象力丰富的,尤其在后工业社会中,神话被认为是遥远的,这里既包括距离的遥远(边疆),又指时间上的遥远(前工业社会)。而在具体的旅游、影视等语境中,神话能够很好地营造出这种“乌托邦式的想象”,即彰显民族特色,创建神圣图景等。神话的权威性与可建构性看似有些矛盾,事实上,正是由于神话具有的权威性,才能使其叙事内容与信仰功能产生更强的功能,建构效果也就更为明显。总之,神话在对内强化民族认同,对外打造“他者”形象等方面都具有很强的可塑性。

最后,在现当下社会语境中,相较于民间文学的其他文类,对于神话某些存在形态的合法性或真实性争议最大。自神话学创立之初,学者们一直对神话的命运唱衰,认为神话终究会有走向灭亡的一天,主要原因就是学界一直以来都格外强调神话的神圣性,许多民族志材料也都力图证明在社区日常生活中,神话与信仰的关联以及神话所具有的神圣性。神话只有在宗教祭祀的语境中演述才被认为具有完整的意义。所以,当下的一些神话往往由于神圣性的淡薄或缺乏以及媒介的多元化,而被界定为神话的衍生形态,甚至是“假神话”或“伪神话”。神话主义的提出与阐释,正是对上述看法的一种反驳,现当代社会中的一些神话虽然离开了原来的社区日常生活,但这并不是对其进行去语境化,这些神话会进入到同样能够产生功能与表述意义的新语境中,并且经过调适与“激活”仍然会具有旺盛的生命力,神话会由此产生“第二次生命”^③。神话主义赋予现当代社会中神话的某些存在形态以合法性,扩展了神话学研究的视阈。

综上所述,现当代社会语境中的书面神话是神话主义的一种典型表现形式,神话通过搜集整理者以文字为载体离开了原来的社区日常生活,它的受众往往也转变为族群外部成员,而由于策略性地挪用与重述,书面神话也产生了新的意义;此外,神话主义视阈下的神话研究也产生了一些新的转向,以往关于神话的定义中经常被刻意强调的“神圣性”与“真实性”得到了极大程度的弱化,认同、修辞、权力等新的理论问题得到生发。

^② ① 杨利慧. 遗产旅游语境中的神话主义——以导游词底本与导游的叙事表演为中心[J]. 民俗研究, 2014, (1).