

欢迎按以下格式引用:史阳. 神话与仪式的关系:以菲律宾山地原住民阿拉安人为例[J]. 长江大学学报(社会科学版), 2021, 44(2): 1-8.

编者按:

东方文明不仅古老,而且丰富多彩,东方神话是深藏其中的钻石珍宝,其价值无可比拟。东方神话源远流长,从古至今未曾断裂断流,不过,东方神话的研究在中国学界却几乎是未开垦的学术高地。《长江大学学报(社会科学版)》与北京大学东方文学研究中心合作开辟“东方神话”研究专栏,志在将中国神话的研究拓展到东方乃至世界,因为从中国神话研究到世界神话研究,我们无法忽略东方神话。本期的几篇东方神话研究论文各有重点各有风格,菲律宾活形态神话的田野研究、古代日本神话和非洲神话的研究都展示了东方神话的探讨前景。本专栏将结合神话学研究和东方学研究做一些有益的探索。

神话与仪式的关系:以菲律宾山地原住民阿拉安人为例

史阳

(北京大学 东方文学研究中心,北京 100871;北京大学 外国语学院,北京 100871)

摘要:以田野调查为基础,结合民俗学经典理论,以菲律宾山地原住民族阿拉安人的神话信仰和仪式实践为例,分析民俗学、神话学研究中经典的神话与仪式的关系问题,结果表明,神话构筑了解释性、溯源性的话语,仪式实现了神圣话语在生产生活中的实践行动,从而使两者的密切结合在不断讲述、展演中得到强化和传承。

关键词:神话仪式理论;地方性知识;菲律宾

分类号:B932 **文献标识码:**A **文章编号:**1673-1395(2021)02-0001-08

在民俗学、神话学的学术史上,神话与仪式之间的关系是学者们长期热议的话题。本文立足于田野调查,结合民俗学经典理论,对此话题进行思考和分析。通过讨论阿拉安人的神话等口头传统、宇宙观和信仰、巫术治疗以及其他相关仪式,去探索神话和仪式在当地社会到底发挥着何种功能和作用,进而讨论神话和仪式如何互动,发挥着这些功能,从而诠释神话和仪式是如何构成当地社会的地方性

知识的。

一、阿拉安人与班素拉(pansula)仪式

阿拉安人(Alangan)是无文字的原住民族^①,世代生活在菲律宾民都洛岛最高峰哈尔空山(Halcon)周围广袤的热带丛林山地上,人口约一万。民都洛岛的山地原住民族被统称为“芒扬人”(Mangyan),具体分为八个部族,阿拉安人便是其中之一,所

收稿日期:2021-01-31

基金项目:国家社会科学基金项目“菲律宾马拉瑙族英雄史诗《达冉根》翻译与研究”(2018VJX051)

作者简介:史阳(1980—),男,江苏南京人,副教授,博士,主要从事菲律宾语言文学、东南亚社会文化研究。

① 本文中所出现的阿拉安语词汇,系笔者根据在阿拉安人中从事研究的欧美人类学学者和当地传教士所用的最为通行的正字法规则,用拉丁字母转写而成。

以又称为“阿拉安芒扬人”(Alangan-Mangyan)。阿拉安人主要从事以刀耕火种、土地轮耕为形式的游耕农业,在山林中烧荒辟地,种植旱稻、玉米、甘薯、薯蓣、芭蕉等,兼有果实采集和狩猎。富有流动性的村社是他们群体生活的基本单位,由干栏式建筑,即由茅草、藤条、竹、木建成的“高脚屋”组成。如今少数人仍在山上聚居于长屋,而多数人已在山脚建立村落聚居,除了游耕,他们还通过为周边平地民族做雇农等谋生。其母语阿拉安语在国际标准组织 ISO639-3 标准(ISO2007)中标记为 ALJ,隶属于南岛语系马来一波利尼西亚语族菲律宾语支的北部芒扬语组^①。阿拉安人的世界观是万物有灵的多神信仰,相信世界由创世神灵创造,善灵与恶灵二元对立,人们通过巫医呼唤善灵的帮助,被除恶灵的戕害。阿拉安人有语言无文字,于是这种世界观通过口头叙事逐一呈现,形成了一系列的创世神话、洪水神话、始祖传说、史诗吟唱,即阿拉安人丰富的口头传统和民间文学。同时,阿拉安人将世界观付诸实践——通过巫术实践去改变现实生活。2004~2013年,笔者曾多次对该民族的精神信仰和仪式实践开展田野调查工作,本文所用民族志资料即为历次田野调查所得。

笔者在田野调查中发现,阿拉安人关于神灵、创世、起源等内容的口头传统极为丰富,这些构成了他们的神话体系;与此同时,他们又在生产和生活中进行了大量巫术仪式、超自然治疗,这些构成了他们的仪式体系。这两个体系之间存在着密切的关系。阿拉安人的很多巫术和仪式都是通过召唤善灵、驱逐恶灵,达到治疗疾病、被除灾祸的目的,其中最为核心的是旨在占卜和治疗的班素拉巫术仪式,即宰杀猪或鸡作为祭品,向神灵祈祷并求神灵给出反馈,然后查验猪、鸡的内脏来获得占卜的结果——神谕,从而知晓此次仪式能否有效地治愈病人或祛邪避祸。在上述巫术和仪式的各个环节,有相关的神话传说,要么讲述仪式的来源和起因,要么说明仪式的规范和步骤,要么说明仪式的禁忌和影响。纵观整个田野调查工作可以发现,阿拉安人的地方性知识中有机地包含了神话和仪式两个部分。神话这个部分所

代表的是阿拉安人的宇宙观和精神信仰,以及在口头传统中关于这些信仰的具体表述,这些具体表述就是阿拉安人的神话传说;仪式这个部分则是阿拉安人根据自己的信仰,采取一系列的行动去实践、体验和重演信仰中的内容,这一系列行动就是我们所见的巫术和仪式。笔者认为,神话赋予仪式以力量,仪式重演和验证神话,阿拉安人时刻生活在神话和仪式当中,这两者彼此交融在一起,构成了阿拉安人的生活方式。本文探讨的就是神话和仪式这两者是如何相互作用、相互强化和相互依存,在土著的社区中不断运行和发挥影响力的。

二、学术史中的神话与仪式

学术史上,对神话和仪式之间关系的讨论,形成了神话仪式理论(Myth-ritualist Theory)及神话仪式学派(Myth and Ritual School,或译为神话—仪式学派)。神话仪式理论的显著特征是,把神话和仪式紧密联系在一起,认为仪式和神话是联系在一起发挥作用的,而且这两者间的联合绝非偶然。关于神话与仪式之间的具体关系有多么紧密,该派学者有不同立场。“较强硬的立场是神话和仪式是相互依赖而存在的,两者缺一不可;稍温和的立场则认为,神话和仪式最初是并存的,但随后便独立存在了;最为折中的立场认为,神话和仪式是独立存在的,但后来逐渐结合在了一起。”^{[1](Introduction, P1)}从奠基人詹姆斯·弗雷泽(James Frazer)开始,该派学说得到了众多民俗学家、人类学家的支持和拓展,发展出一系列理论观点,在学派内部也产生了众多争鸣。而且,不仅是神话仪式学派的学者,其他众多学者也都涉及相关领域的研究,比如维柯(Giambattista Vico)、谢林(Friedrich Wilhelm Joseph Schelling)、荣格(Carl Jung)、弗洛伊德(Sigmund Freud)、列维-布留尔(Lévy-Brühl)、列维-斯特劳斯(Levi-Strauss)、弗莱(Northrop Frye)、格罗索夫克(Jakov E. Golosovker)、卡米尼斯基(Frank-Kamenecky)、弗雷登伯格(Olga Freidenberg)、巴赫金(Mikhail Bakhtin)等。近年来,罗伯特·西格尔(Robert A. Segal)对该学派一百多年来的理论、成果和论争进

^① 参见“民族语”网站的分类,网址:http://www.ethnologue.com/show_language.asp?code=alj。浏览日期:2019年1月15日。

行了全面的总结。^①

神话仪式理论学派的学者以文献研究为主,集中讨论“神话的仪式性目的”这一问题^②。最初,以爱德华·泰勒(Edward Burnett Tylor)为代表的学者认为,神话起源于人类对各种自然现象的解释,仪式则是将神话付诸实践,即仪式产生于神话。泰勒认为“神话是解释世界的”,它提供关于世界的终极解释,而仪式则是人们将这种解释用于控制世界。神话与仪式的关系,类似于科学与技术之间的关系,神话就是一种“原科学”(proto-science)。^{[2](P14)}“神话讲述的是发生在现实世界中的事件,比仪式更为重要,仪式是神话的应用,神话才是主体。通过讲述,神话构建了规则,其功能与现代科学是一致的。”^{[1](Introduction, P3)}而19世纪的一些早期人类学学者,与泰勒的观点相反,支持“仪式为先”(primacy of ritual)的观点^{[2](P63)},认为是仪式导致了神话,各个神话都是起源于某个特定的仪式,神话不过是复制了仪式行为的传承^[3],这包括罗伯森·史密斯(W. Robertson-Smith)、斯坦利·海曼(Stanley Edgar Hyman)、詹姆斯·弗雷泽(James Frazer)、简·哈里森(Jane Ellen Harrison)、胡克(S. H. Hooke)等学者。史密斯认为,神话的起源是仪式,最初人类先民举行仪式的目的“与神话无关”(nonmythic),但那些仪式后来没有传承下来,于是人们创造了相应的神话来解释仪式。^{[2](P62~63)}海曼认为,神话并非起源于对自然现象的解释,最先有的是仪式,神话依存于仪式,后来才逐渐独立出来成为讲述各种起源的故事。^[4]弗雷泽认为,人类的思想信仰是从信仰仪式魔法,发展到信仰宗教,直至相信科学,神话正是在这个逐渐演化的过程里从仪式中独立出来的;正因为后来人们不再信仰仪式魔法了,所以才称举行仪式是为了重现神话或表达对神灵的敬畏^{[5](P711)};仪式实践是不断传承的,但解释它的原因总是在不断变化,信仰的历史就是“为荒诞的实践行为找寻一种有说服力的理论”^{[5](P477)}。神话的确是解释性的,但它对于原始先民而言,是具有应用性的实用知识,而非理论性的科学,“解释的目的在于控制世界”^{[1](Introduction, P5)},即仪式才是神话的目的。哈里森

认为,神话的首要意义是与仪式这一行动实践相对应的口头表述^{[2](P72)},人们后来遗忘了仪式最初的功能,才转而把神话当成了起源^{[2](P71)}。胡克认为,神话和仪式紧密相连,因为“语言表述(即神话)也具有和实践行为(即仪式)一样的魔法效力”^{[2](P72)}。

但很多学者并不赞成神话仪式学派的观点,认为纠结于到底是神话起源于仪式,还是仪式起源于神话,“和讨论先有鸡还是先有蛋一样毫无意义”^[6];其实,神话和仪式有各自的独立性,它们之间并非一方起源于另一方的关系,并非每个神话都会有某个仪式与之相对应,反之亦然。沃尔特·伯克特(Walter Burkert)认为,神话和仪式最初是各自独立的,它们双方联系在一起可以起到相互加强的作用——增强各自的神圣性^{[2](P76)};而且它们还具有“社会化的功能”(socializing function),通过讲述神话,举行仪式,社区里的人与人密切联系成为一个整体,舒缓情绪,缓解矛盾^{[2](P77~78)}。马林诺夫斯基认为,神话是信仰的“社会宪章”(sociological charter),“神话给仪式赋予了古老的起源,使仪式变得神圣”^{[2](P73)};但神话并非只神圣化仪式,它还把社会中其他的规则和习俗也神圣化了,社会需要依靠神话来促使人们服从各种规则和习俗。米尔恰·伊利亚德也认为,神话的一个重要功能,就是给仪式提供神圣性的解释^{[7](P7)},它通过赋予其古老的起源,将各种现象、行为都神圣化了;同时,神话通过仪式来施行,从而达到自己的终极目的,即让信仰的民族通过神话和仪式,脱离世俗世界,回归到神话所讲述的伟大而神圣的时代^{[8](P23)},让人能够趋近其信仰的神灵^{[2](P9)},从而实现伊利亚德所谓的宗教最重要的功能——“终极回归”(eternal return)^[9]。此外,还有一些学者,如斯坦纳(Bill Stanner)和特纳等,虽然也认为仪式和神话之间有密不可分的关系,但并不赞成是两者中有一者导致了另一者,而是认为两者具有共同的范式(paradigm)^{[10](P117)}。克拉克洪认为,无论神话和仪式是彼此分开,还是结合在一起发挥作用,神话和仪式都具有一种心理功能,即缓解人们的紧张和焦虑,神话提供了一种确定的方式让人理解各种事物,仪式则提供了一种确定的方式让

① 即《神话与仪式理论文选》(The Myth and Ritual Theory)一书。参见叶舒宪:《文学与人类学》,社会科学文献出版社2003年版,第215页。

② 即 ritual purposes of myths,参见《大不列颠百科全书》网络版“神话仪式学派”(Myth and Ritual School)条目,网址:<http://www.britannica.com/EBchecked/topic/400991/Myth-and-Ritual-School>。

人来操作和行事。^{[1](P11)}

回顾学术史,笔者认为,早期学者执着于探讨神话和仪式孰先孰后,谁产生于谁的问题,但这种“先有鸡还是先有蛋”式的问题并非两者关系的主要方面,更应该考察的是神话与仪式之间的互动。即使能从某些神话中找到仪式的起源,仍然无法解释仪式是如何起源的。^{[11](P135)}实际上,从众多民族文化的事实,并不能够归结出仪式导致了神话或神话导致了仪式这样的结论,神话和仪式之间有一种微妙的、彼此独立的联系,在不同社会的文化中有不同的结构,即使是在同一文化中,不同时期也不一样^[6]。神话仪式学派的学者过分强调神话与仪式的关系,总是采用溯源的思路和视角,对于它们的社会功能和意义关注不够。^{[12](P220)}笔者通过对阿拉安原住民神话和仪式的考察发现,神话和仪式都是与其流传、施行的社会的多方面的文化现实紧密联系在一起的,它们都有着重要的社会功能和意义,这些才是神话和仪式对于原住民社会的价值之所在,也是神话和仪式在原住民社会中一直流传至今的原动力。

三、阿拉安神话与仪式之间的关系

要理解阿拉安社会中神话与仪式之间的关系,首先要明确神话和仪式自身的特性,以及它们在原住民社会中具有的功能、意义或价值。约瑟夫·坎贝尔提出,神话有四大功能:维持关于世界产生之前的威严和神秘感,提供一个关于世界创生的象征形象,通过神圣的解释来维系世界的秩序,让人类与宇宙、社会及其自身和谐共存。^{[13](PX)}可见神话是用口头表述的形式来表达该民族的宇宙观和神灵信仰,它是精神世界中的内容。特纳将仪式定义为:“适合于与神秘物质或力量相关的信仰的特殊场合的,不运用技术程序的规定性正式行为。”可见,仪式是在现实生活中的一些特定场合下进行的实践行为。这种神秘物质或力量的相关信仰,就来源于神话,神话是仪式赖以生存的基础。正如格雷戈里·纳吉所指出的:“一旦我们将神话视为表演,我们便能看出神话本身即是仪式的一种形式”,“神话和仪式是一个统一体,神话是仪式的口语层面(verbal aspect),而仪式是神话的表意层面(notional aspect)。”^{[14](P243)}笔者认为,神话在所谓的“口语层面”,也是表意的,它表示的“意”(notion),正是信仰神话的民族的宇宙观和神灵信仰,是当地社区中集体共有的思想观念,不过在具体地表述和施行时常常会采取个性化的方式。同时,仪式是在实践层面、行动层面表意

的,所表之意也与神话相同。正是在同一个宇宙观的指导下,原住民才会讲述神话,施行仪式,可谓是“既动口又动手”,把该民族集体的关于神灵和世界的精神信仰,逐一表述并实践。这个过程正是民俗学学者、人类学学者可以观测到的神话和仪式表意的过程。可见,神话与仪式之间的关系,实际上是精神信仰及其表述与它们的实践行为之间的互动,神话用口头表述的方式提供了指导思想,仪式则是指导思想在日常生活实践中的尝试和演练。

米尔恰·伊利亚德从人类宗教发展史的角度诠释神话的概念,认为神话主要具有五个特征,具体包括:第一,神话构建了超自然力量的历史,即关于神灵的由来及其各种行为的历史;第二,这段历史被认为是完全真实和神圣的,因为现实世界与这段历史关系密切,是超自然力量塑造了现实世界;第三,神话包括一系列讲述起源和创造的事件,它讲述事物从何而来,行为、惯例、举止如何确立,规范人类所有重要的行为,并解释为什么要这么规范;第四,人们掌握了神话,了解了事物的起源,从此就可以按自己的意志去掌控神话,具体包括以仪式的方式亲身体验神话,通过仪式性的讲述来重演神话,或者通过完成神话中所证实了的仪式来重演神话;第五,人们以某种方式“生活”在神话中,人们通过仪式去讲述和重演神话的过程,正是被神话中的那些神圣崇高的事件发挥其力量掌控着的。^{[7](P18~19)}笔者认为,这五个特征,可以说是分两个方面阐释了神话的属性:一方面是就神话本体而言,即神话自身的意义和内涵;另一方面则是就神话与他者的互动而言,即神话与仪式的关系。

(一)神话作为解释性、溯源性话语

就神话自身而言,神话作为真实的历史叙事,解释了世界及其各种秩序的由来。于是依托神话,原住民形成了一套完整的神灵信仰,这套精神信仰为现实世界解释了原因,为人们的行为做出了规范和指导,为人们的实践行为提供了神圣的权威和历史的溯源。就阿拉安人的口头传统而言,发挥这一作用的主要就是神话,但也不仅是神话本身,还包括与神灵信仰相关的、被信以为真的传说和部分民间故事,它们也能起到辅助的作用。值得注意的是,神话信仰的这种规范和指导作用不光是理论式的,不是只停留在口头讲述之上,也不只是为了满足原住民的好奇心。实际上,这种规范和指导对于原住民的生活具有极其实用的价值,原住民知道历史溯源,拥有神圣权威之后,会主动地让神话去发挥积极、实际

的作用。这是因为,阿拉安人的巫术和仪式大多是以广义上的治疗为目的,医治疾病,祛除灾祸,有非常实用的社会功能,是阿拉安人应对各种危机的手段。神话和信仰为阿拉安人解释了生活中各种危机发生的原因,并提供了如何去解决危机的思路,原住民正是遵循神话信仰中的思路,进行巫术和仪式的实践,从而努力尝试去解决各种危机。

在阿拉安人社会中,神话是最为真实的话语,发挥着最为基础的作用。pangisudēn(神话传说)是关于一系列重大起源事件的真实的历史故事,阿拉安人对此高度重视;这一套关于当地历史的学说成为了阿拉安人思想信仰大厦的基石,神话对于阿拉安人等信仰神话的民族而言,绝不是随便说说的奇闻趣谈,而是一种高度真实而神圣的话语。然而,在人类文化史上,神话长期以来都被视为非真实的话语,“神话”这一称谓总是难以摆脱虚构、幻想的话语内涵。“神话”一词来自古希腊的“mythos”,这个词本身就带有“非真实”的内涵。米尔恰·伊利亚德指出,“早在色诺芬尼(xenophanes)的时代,希腊人始终不断把宗教和哲学价值从‘神话’(mythos)一词中排除出去;mythos成为了与‘理性’(logos,即逻各斯)以及‘历史’(historia)相对的概念,最终被定义成‘非真实的存在’;同时,犹太基督教传统则将违背圣经所证实的事件都贴上了‘虚假’和‘幻象’的标签。”^{[7](P1~2)}在早期的学术研究中,19世纪的西方学者也一直把神话作为一些民族的寓言、创造、虚构、幻想之类的非真实。直到现代,学者才重新审视神话对于神话信仰民族的意义,转而将神话视为土著民族的真实故事和历史,肯定它在前现代的传统社会中具有神圣性、典范性和重要性。民俗学家、人类学家的研究越来越表明,“在神话依然以‘活’的形式存在着或不久前仍存在着的社会中,神话给人们的行为提供了典范,给生活赋予了意义和价值。理解这些传统社会中的神话的结构和功能,不仅有助于我们了解人类思想史上的一个阶段,也有助于我们去理解与我们同时代的一类人。”^{[7](P2)}

对于阿拉安人而言,神话中的事情都是真实发生过的,神话是阿拉安社会中真实的话语,表述的是关于神灵和人类由来的历史。神话中的主角是超自然力量。^{[7](P6)}阿拉安神话主要讲的是创世神灵安布奥、善灵卡姆鲁安、善灵信使巴德巴丹之灵、恶灵麻冒、亡灵卡布拉格等都是如何来的,都做了些什么。这些讲述中关于人类的具体事情也很多,不过这些事情通常都在神灵的影响下进行,人类的地位是相

对附属于神灵的。阿拉安神话讲述了世界上的万事万物——包括宇宙、地貌、生物、人类及其习俗等,是如何由各种神灵和力量——以安布奥神为代表,创造出来成为现实的。这个创造的过程就是事物的由来和起源,在起源之后,紧接着讲述了世界由神圣、超自然的状态向现实的转变,而且在这一转变中包含了許多戏剧性的事件,比如布瑞瑞斯大洪水,性、死亡和劳动的起源,人类祖先分化为善灵、恶灵以及人类各个民族等。通过这一系列事件,阿拉安人在神话中构建出了一种纯粹的、理想式的状态,不断地展现了安布奥等神灵的强大而神奇的力量和人类祖先的伟大业绩,“神话使文化的理想范式得以固定,这在书写传统中是无法达到的”^[6]。经过这一系列事件,现实世界的秩序最终被确定下来,成为一切的规范,后世人们的行为和举止必须按照祖先的业绩所彰显的规范进行,否则就会受到强大的神灵的惩罚,导致神话中已经验证过的那些灾难。至此,神话中的这些事件就构成了阿拉安人精神世界的信仰和物质世界的实践的基础。正是在神话的基础之上,阿拉安人在精神世界中建构了一个完整、系统的宇宙观体系——善灵与恶灵二元对立,人们需要善灵的帮助来对抗恶灵;然后,阿拉安人把这套善恶二元对立的宇宙观付诸物质层面进行各种实践和操作,呼唤善灵,对抗恶灵,便形成了各种巫术和仪式。

阿拉安神话讲述了世界的由来,至高神安布奥进行了创造,人类经历了布瑞瑞斯洪水灾难,原初世界的秩序发生了改变,人类和善灵、恶灵有着共同的起源,并明确了善灵助人、恶灵害人的规则。这些内容都是关于世界的各种基本秩序的表述,至高神、善灵、恶灵、人类、生育、劳动、死亡、仪式等阿拉安文化中最基本的要素都被提及,并且被赋予了相应的起源,成为了有源之水、有本之木。也就是说,神话不仅介绍了世界最初的由来,还规定了现实世界的秩序。神话传说等民间文学,为阿拉安人的宇宙观体系及其实践行为提供了最为权威的解释和说明,提供了该体系存在所必需的合法性。所以,神话不仅确定了阿拉安人精神世界中的秩序,还给出了物质实践层面上的规则,所有文化事象都在它的解释范围之内,没有一个主要的文化要素可以逃离它的支配。从这个角度可以说,神话在阿拉安文化中拥有最为重要的地位,没有一个文化事象可以取代它的作用。可以把阿拉安文化比作一个倒置的金字塔,神话就是金字塔底的那块基石,如果失去了神话,又没有其他替代品的话,整个文化体系都会崩溃。

此外,阿拉安人的神话以及巫术和仪式等具体文化事象对于维系当地的社区和阿拉安人的群体也时刻发挥着作用,神话和关于神话的信仰是阿拉安人最重要的身份认同和精神归属。正是这些关于神灵和巫术的信仰,把每个村社以及村社中的阿拉安人紧密地联接在一起。正如露丝·本尼迪克特所言,“真正把人类彼此连接在一起的是他们的文化,他们有共同的理想和标准。”^[15]文化最重要的功能之一,是把人们联系成为一个关系紧密、团结和谐、平衡稳定的群体。当他们都按照同一套理论学说、宇宙观行动的时候,整个社区、整个民族就会处于稳固的状态,不会迷失和彷徨,不会出现认同和归属的问题,其发展也会是相对稳定的。

(二)仪式作为神圣话语的实际行动

就神话与仪式的关系而言,人们在掌握了神话之后,会把这些精神信仰付诸实践。这些实践常常是功利性、实用性的,人们要利用神话所承载的那套神灵信仰去达成自己的目的,即在实践中让神话为自己服务。于是,原住民在各种仪式、讲述当中去体验、操作、验证和重演神话,这样,流传神话的民族每天都生活在这个实践神话的过程之中,所以说原住民是生活在神话中的。神话是一种地方性知识,但它并非人们思想中外部的、抽象的知识,而是内部的、具体的、与实践有关的内容,可以被人们用各种实践行为去操作、体验和重演。神话是落实在实践行动中的。马林诺夫斯基曾指出,“不能把神话从其语境中拿出来,神话是特罗布里恩德人日常生活中鲜活的、至关重要的要素,是和其他各种各样的抽象性质的行为紧密交织在一起的。”^[6]神话体现了阿拉安人的信仰,而仪式则是他们信仰的实践,最终阿拉安人的神话传说、巫术仪式合在一起,构成了他们的信仰体系及其信仰在现实生活中的实践。

阿拉安人的神话与他们的社会生活实践紧密联系在一起。笔者认为,神话构成了阿拉安人的精神信仰。阿拉安人的精神信仰通过口头形式表述出来,就形成了该民族的一种民间文学文类——神话,或者说,阿拉安人的精神信仰是通过他们口头传承的神话这一方式被表述出来的。总之,神话及其相关信仰构成了精神层面上的意识形态。而仪式是行动层面上的种种实践行为,精神层面的思想意识指导着人们在行动层面上的种种行为,这些思想意识要通过仪式这种方式来付诸实践。阿拉安人所有的仪式要么可以溯源到神话和相关信仰,要么可以用神话来解释,总之,所有的仪式都是在他们的神话和

相关信仰的指导、诠释、规范之下进行的,神话提供了阿拉安人各种仪式的指导思想。阿拉安人所有的神话和仪式,都与安布奥神和他控制之下的其他精灵有着密切的关系,因为阿拉安人把安布奥奉为至高神,认为安布奥是一切的创造者和守护者,所有仪式中出现的要素都和他有关;阿拉安人仪式中总是在呼唤各种超自然的力量来帮助他们度过危机,治疗疾病,消除苦难,这些超自然力量无一不是来自安布奥和他掌控之下的那些精灵。

神话最为重要的功能之一,就是为人们的各种仪式、行为、习俗乃至所有的生产生活提供一个突出、明确的典范,确定一系列生活实践的规则,使后世人们的行为有前例可依,有章可循。而这个典范已经由神灵和祖先的事迹进行了验证,并且有着具有神圣性、权威性和合法性的担保。人们以神话为前例和典范举行仪式,执行习俗,是一个毫不复杂的过程,只需要在实践活动中简单地重复神话中所描述的行动,照葫芦画瓢把神话重演一遍,并且在重演的过程中去体验神话的意义和感受。神话信仰民族的逻辑是,“神话里说过,祖先是这么干的,我们也这么干”。斯特罗神父(C. Strehlow)在澳大利亚中部的阿兰达土著中调查时,曾询问原住民为什么他们需要奉行那些仪式,得到的回答总是:“这都是祖先规定我们这么做的”^{[7](P6)}。新几内亚的卡伊人(Kai)拒绝改变他们的生产生活方式,并解释道:“因为Nemu(神话中的先祖)是这么做的,所以我们要这样。”纳瓦霍印第安人解释庆典仪式中的细节步骤时说:“这些是因为圣灵们最初就是这么做的。”^[6]阿拉安人也一样,当原住民想举行一项仪式时,通常都能在神话传说中很快地找到以前已经发生过的事情,作为此次仪式的依据和参考。阿拉安人的神话中讲到了阿格巴拉欧(agbalaon)治疗仪式的起源,在神话中,人类的祖先已经知道需要呼唤自己逃到高山上的兄长善灵,来对付另一个兄长恶灵,那么,今天的社会现实中,巫医会做同样的事情,只是需要具备充足的呼唤技巧。有时候,神话所提供的典范是负面的——在神话中,有人因为做了一些事情而受到了处罚,于是这种负面的典范就形成了禁忌。今天,阿拉安人严格遵守近亲不能结婚的乱伦禁忌,当有青年男女想结婚时,双方父母见面商议之时,最重要的事情就是向对方说明白自己有哪些亲戚,以确定对方是在三代旁系血亲关系之外。对违背禁忌而近亲乱伦者会进行严厉的制裁,并举行加强班素拉进行治疗。甚至新婚夫妇在性的方面也要非常谨

慎,如果发生了地震、台风、暴雨等自然现象,新婚夫妇要分开八天,停止任何形式的性生活,并返回各自父母家居住,之后再团聚。因为这些自然天气现象都是类似于阿拉安“沉城陷湖”型神话中的“agbangoy”(电闪雷鸣、地陷成湖)那样的坏兆头,他们绝对不可以性交,否则就会短命早死。这种禁忌来源于神话中父女乱伦导致了布卡亚干山上的拉拉亚万那里出现“agbangoy”,以及随后大洪水的爆发。阿拉安人惩罚违背禁忌者,是因为害怕天气因此骤变,大自然中再次发生“agbangoy”,于是主动对违背者进行惩罚,以此避免神灵对于整个人类的惩罚。阿拉安人在用仪式惩罚和治疗乱伦者的同时,也就是在重演神话,体验神话对于他们生活的指导意义。

阿拉安人举行仪式,就是在生活中验证和重演神话中的种种叙事。当巫医开始进行阿格巴拉欧吟唱的时候,阿拉安人会想到,恶灵正在病人身边侵害他的灵魂阿比延,而远处的善灵就要被巫医唤来了,它们将展开争斗。这些情节正是创世神话中的叙事,他们是在用巫术治疗行为来验证善灵和恶灵二元对立,而这正是由神话叙事所提供的宇宙观。病治好了,就说明善灵获胜;病人死了,就说明恶灵获胜。无论病人是死是活,都可以证明这个善恶二元对立的宇宙观是正确的,可以证明表述这个宇宙观的神话是正确的。当阿拉安人为违背乱伦禁忌而私奔的近亲兄妹举行加强班素拉来祓除他们招引来的灾祸时,心中就会自然地想到布瑞瑞斯洪水神话中乱伦导致洪水的情节,举行加强班素拉,就是阻止神话中的乱伦禁忌在生活中重演。

值得注意的是,神话和仪式所表之意是统一的,表意要落到每一次具体的讲述和行动中,而表意时的具体形式则是个性化的,具体实施的原住民会附带自己的个人理解和行事特点。这就是学者们在田野中会发现大量大同小异文本的原因。神话所提供的验证和指导大都是原则性的,具体的实践行为对于原住民而言又是开放性的,可以灵活掌握,并因地制宜地进行变化。神话所给出的是基本的、原则的指导思想层面的内容,比如巫医举行向神灵祈祷的阿格巴拉欧仪式时,呼唤的是谁,呼唤来干什么等。又比如善灵、恶灵的起源以及它们与人类的关系等,这些关于世界运行的最基本的秩序和规则,都是由相关的神话直接规定的。而类似于如何进行阿格巴拉欧祈祷的具体技巧,这样的细节则是神话所不提供的;善灵、恶灵具体有哪些,各长得什么样子,具有什么特点,神话也不会提及。每个阿拉安人可

以有足够的想象空间去自己理解,并且按照自己的理解去实施、表述、表演,只要确保所有的实践行为都是在神话所规定的大原则的框架之内即可。这就是神话对于其信仰者具有开放性的地方,这种开放性导致了神话和仪式的灵活性。关于神灵的神话传说的具体表述,每个报告人可以按照自己的想法来提出自己的说法,于是就产生了大量异文。巫医实施巫术,仪式主持人举行仪式时,可以按自己的方式祈祷念诵,按自己的喜好行动,从而形成具有个人、本村社或本家族特点的仪式实践行为。然而,原则性始终是与开放性、灵活性并存的,并且最终还是原则性制约了开放性,限制了灵活性。阿拉安人心中都有一个共同的理想范式,即神灵创造和照管着世界,我们需要神灵的帮助,这是一个原则性的指导思想,在每个人心目中都是一致的。只是在具体实践中,每个人都可能形成具有自己特点的、不同的表演文本,即神话的实践具有个性化的因素。

具体到阿拉安人的文化中,阿拉安人的神话传说提供了一套解释性很好、极具历史权威的表述,这些表述强化了他们信仰的善灵与恶灵二元对立的宇宙观。阿拉安人的仪式则是神话、传说、民间故事等口头表述存活的载体,每举行一次仪式,就是原住民把神话重新表演一次,让参加仪式的人去体会神话中的世界以及神话中所规定的世界秩序,并用神话中所规定的办法亲自操作,以维护现实中的各种秩序。在这个过程中,参与仪式的人在信仰上得到有力的锻炼和加强。比如在各种班素拉、阿格班萨沃德仪式中,阿拉安人呼唤巴德巴丹之灵,呼唤安布奥神,然后在神谕中看到呼唤的结果,此时人们会感觉到,神就在离自己不远的地方,它是照管着人类的,人不是孤立地生活在世上。这能让他们感觉神的存在和威力,从而强化了关于神的信仰。当阿拉安人用包希巴安神判仪式来断案时,不仅是为了找出和惩罚小偷,也是为了把整个事件展现给神灵,给至高神机会,让他发挥出威力来。当参加仪式的人向神灵祈祷时,他们希望锅中的沸水会像世界中心之湖卡迪布里用的湖水一样冷,于是他们就下意识地吧洪水神话的内容重温了一遍。最终断案有了结果时,也是神灵显灵的时刻,神判的成功是人在神的帮助下取得的胜利,所以说举行包希巴安,就是神灵信仰的观念在现场重新运行一遍。其他的巫术和仪式,诸如各种班素拉占卜仪式、治疗性质的仪式,每次举行仪式的过程,也都是仪式参与者在身体力行地、一遍遍地演示神话中的内容。

四、结语

本文以阿拉安人的神话信仰和仪式实践为例,讨论了民俗学、神话学研究中经典的神话与仪式的关系问题。对于阿拉安人而言,不仅仅是神话叙事、神灵信仰构成了他们的宇宙观,阿拉安人的各种巫术性质的治疗、占卜、神谕仪式,也都是其宇宙观的具体组成部分,因为它们都是以实践的方式来体现该宇宙观的思想。在这个宇宙观中,核心的内容是善灵卡姆鲁安和恶灵麻冒之间的二元对立。这一宇宙观是一个庞大系统,这个系统基于神话叙事所提供的理论基础,既包括关于世界创造和由来的创世神话,又包括世界发生灾难和再创造的洪水神话。这些神话在宇宙观系统中的位置至关重要,因为它们提供了一套完整的、富有逻辑的、最根本的解释,清楚说明了善灵、恶灵等的由来,为后来的善灵与恶灵的二元对立模式以及各种仪式提供了合法性和权威性。于是,阿拉安人才会想利用善灵与恶灵的二元对立,借助各种仪式,与厄运、疾病、灾难做斗争,所有仪式活动其实都是阿拉安人对其信仰的二元对立观念的实践和运用。

现代工业社会的人们用科学知识去思考和理解世界,土著居民则用神话去解释和理解他们的世界。神话既是原住民族的思考方式,又是他们的知识,并且他们会积极地、创造性地、合乎逻辑地将这些知识投入生产生活的实践,形成了我们所见到的各种巫术和仪式。现代人认为原住民族的各种巫术、仪式、神话荒诞不经,光怪陆离,是因为人们并未真正用内部化的视角去理解文化持有者的心灵。本研究的最终目的是实现一种解释人类学的诉求,即并非构筑复杂、精致的理论大厦,而是深入到文化持有者的内部,全面诠释出原住民独特的、富有创造性和想象力的地方性知识系统。这套系统以神圣叙事为核心,以各种巫术仪式为实践手段,发挥着各种直接或间

接的作用,主动或被动地影响着阿拉安人的生产和生活。

参考文献:

- [1] Robert A. Segal. The Myth and Ritual Theory[M]. Malden: Blackwell Publishers, 1998.
- [2] Robert A. Segal. Myth: A Very Short Introduction[M]. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- [3] (苏联)叶·莫·梅列金斯基. 神话的诗学[M]. 魏庆征,译. 北京: 商务印书馆, 2009.
- [4] Stanley Edgar Hyman. The Ritual View of Myth and the Mythic [J]. The Journal of American Folklore, 1955(270).
- [5] Frazer, James G. The Golden Bough[M]. New York: Macmillan, 1922.
- [6] Clyde Kluckhohn. Myths and Rituals: A General Theory[J]. Harvard Theological Review, 1942(35).
- [7] Micea Eliade. Myth and Reality[M]. Translated by Willard R. Trask. Long Grove, Illinois: Waveland Press, 1998.
- [8] Micea Eliade. Myths, Dreams and Mysteries[M]. Translated by Philip Mairet. New York: Harper & Row, 1967.
- [9] Micea Eliade. The Myth of the Eternal Return: Cosmos and History[M]. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1971.
- [10] Meletinsky, Eleazar Moiseevich. The Poetics of Myth[M]. Translated by Guy Lanoue and Alexandre Sadetsky. London: Routledge, 2000.
- [11] (美)阿兰·邓迪斯. 西方神话学读本[M]. 朝戈金,等,译. 桂林: 广西师范大学出版社, 2006.
- [12] 杨利慧. 神话与神话学[M]. 北京: 北京师范大学出版社, 2009.
- [13] Robert A. Segal. In Quest of the Hero[M]. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1990.
- [14] Gregory Nagy. Can Myth be Saved? [A]. Gregory Schrepp & William Hansen. Myth: a New Symposium[C]. Bloomington: Indiana University Press, 2002.
- [15] (美)露丝·本尼迪克特. 文化模式[M]. 张燕,等,译. 杭州: 浙江人民出版社, 1987.

特约编辑 孙正国

责任编辑 强 琛 E-mail: qiangchen42@163.com