



相思湖学术论丛

张泽忠、韦芳 著

民族出版社

侗歌艺术传承研究

DONGGEYISHU CHUAN CHENG YANJIU

民歌艺术传承研究

张泽忠 / 韦芳 著

民族出版社

图书在版编目(CIP)数据

侗歌艺术传承研究/张泽忠,韦芳著. —北京:民族出版社,
2010. 12

(相思湖学术论丛)

ISBN 978 - 7 - 105 - 11328 - 6

I. ①侗… II. ①张…②韦… III. ①侗族—民歌—研
究—中国 IV. ①J607. 272

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2010)第 260859 号

策划编辑:虞 农

责任编辑:巴哈提

封面设计:吾 要

出版发行:民族出版社出版发行

地 址:北京市和平里北街 14 号

邮 编:100013

网 址:<http://www.mzchs.com>

印 刷:北京市迪鑫印刷厂印刷

经 销:各地新华书店经销

版 次:2010 年 12 月第 1 版 2010 年 12 月北京第 1 次印刷

开 本:880 毫米×1230 毫米 1/32 字数:316 千字

印 张:11

定 价:30.00 元

ISBN 978 - 7 - 105 - 11328 - 6/J · 620 (汉 304)

该书如有印装质量问题,请与本社发行部联系退换

汉编一室电话:010 - 64271909

发行部电话:010 - 64224782

萨玛神的“元信息”解读

(代自序)

民族志资料表明,侗族称“万物之母”萨玛神为“玛”(Means / maf³²³)^①,古希腊神话亦称“大地女神”该亚为“玛”(Ma / ma³¹),两者读音相近,意义相通约,都指祖母。然而,作为古希腊文明源头的“大神母”^②神话,譬如“玛”神之化身的“大地之母”神话,因古希腊文明断隔的原因,神话所具有的远古信息(Informational)及其对社会文化的影响亦随之消歇;而偏居我国西南一隅自称“干”(Gaeml / kæm⁵⁵)的族群社会的神话记忆基础,尤其是有关“大神母”萨玛神的“无意识”(Unconscious)记忆基础,从古至今一直影响着这个民族的认知行为及其所指认的意义世界,譬如影响着这个民族对人类性别角色的社会分工与男女

① 萨玛神中的“玛”,侗语:Means/maf³²³,即大祖母。注音格式说明:在Means/maf³²³中,前者为侗文,后者为国际音标读音。下同。——作者注

② “大神母”,指神话序列中包括诸如古希腊“大地女神”该亚在内的所有女神。在英国神话学、考古学家简·艾伦·赫丽生(Jane Ellen Harrison, 1850—1928,或译简·艾伦·哈里森)看来,“大神母”,“不仅是人和一切生灵的母亲,而且是‘野生之物的母亲’(Lady of the Wild Things)”。有关论述,参见[英]简·艾伦·赫丽生:《希腊宗教研究导论》,241~266页,谢世坚译,桂林,广西师范大学出版社,2006。据考证,侗族“万物之母”萨玛神身份多重,功能多样,集庇护农耕的地母神、管理族群社区福祉的社神和象征性活力与生命繁殖力的生命神于一身。——作者注

地位差别的思考，对女性话语与“女性书写”（*Ecriture feminine*）^①的持守与选择。理论上可理解为这是一个民族在原始分类的始初，即对“人之缘在”（*Human Dasein*）^②和族群自我生存环境的“生成性”（*Emergent quality*）^③所作的哲学性思考与判断。正是在这一意义上，我们认为，解读萨玛神“元信息”意义的启示在于，在疏离远古神话、且陷入现代性理性异化泥淖的今天，人们重新审视具有人类文明标识意义^④的珍贵神话遗存，其实是在扩展人的生存视域和寻求自身超越的意义上，对人类文明的社会信息及其所指

① “女性书写”或“阴性书写”（*Ecriture feminine*），法国女权主义者露丝·伊丽格瑞（Luce Irigaray, 1985）提出的一个术语，指的是女性的象征性表述这一概念，它能够克服当前语言结构中的霸权，这一霸权结构不仅是阳性的，而且是绝对对男权主义和族长制的，特别是使女性的表述处于默默无闻的境地。有关论述，参见〔英〕奈杰尔·拉波特、乔安娜·奥弗林：《社会文化人类学的关键概念》，116页，鲍雯妍、张亚辉译，北京，华夏出版社，2009。

② “人之缘在”，是德国当代现象学家、哲学家、结构存在论者海因里希·罗姆巴赫（Heinrich Rombach, 1923—2004）在起源意义上思考“人之缘在”和“人与自然的共创性”问题提出的一个哲学命题。他认为，“存在”、“主体”和“体系”在“生成之中”具有“共创性”，因此“人不再被看作对立于这个世界，而是在人和世界的产生过程中（与世界一起）共同创造着。这种‘人的特殊地位’不再被表现为可把持的形而上学内容，因为自然也已经作为一个自我生发和自我创造的过程从自身中产生出来。”有关论述，参见〔德〕罗姆巴赫：《作为生活结构的世界——结构存在论的问题与解答》，9~10页，王俊译，张祥龙、朱绵良校，上海，上海世纪出版股份有限公司上海书店出版社，2009。

③ 生成性，指人与自然的共创性。德国当代现象学家、哲学家、结构存在论者海因里希·罗姆巴赫（Heinrich Rombach, 1923—2004）在《起源：人与自然的共创性哲学》（1994）中提出来的观点。他认为：“‘结构状况’并不是在它的‘推动力’中被表明——‘体系’也可以这样，而是首先在它的‘生成’（*Genese*）之中，这种生成不仅将人之缘在的基本形式，更是将所有生活结构（*aller lebendigen Stukturen*），也就是一般生活的基本形式表述为‘生成的轨迹’。”有关论述，参见罗姆巴赫：《作为生活结构的世界——结构存在论的问题与解答》，9页，王俊译，张祥龙、朱绵良校，上海，上海世纪出版股份有限公司上海书店出版社，2009。

④ 2006年5月20日，国务院将具有人类珍贵“文化基因”遗存标识意义的萨玛节列入我国“人类非物质文化遗产名录”。——作者注

认的“意义的体系”^① 作合乎历史潮流的凝视与顾恋。

一、萨玛神的“元语词”记忆

很难想象，一个偏居我国西南一隅的自称“干”的族群集体，萨玛神民间信仰中的“元语词”（metaphrasis）^② “玛”的意思，与古希腊神话中“玛”的意义相通约，都指女性长者，且与“大神母”有关联。资料表明，古希腊女祭司赞颂“大神母”时，把“大地女神”该亚（Gaia）^③ 当作大地之化身，称之为“玛”神；侗族“古俗文化”（Ancient culture，即“Popular antiquities”民间古俗）每年岁首春天与岁暮秋天举行岁时仪式时，亦把“大神母”萨玛神放在“玛”的位置上，称之为“萨玛”^④。有意思的是，侗语、希腊语中“玛”不仅读音相近，“元叙事”（Metanarrative）意

① 美国著名文化人类学家克利福德·吉尔兹（Clifford Geertz, 1926—2006）认为，阐释人类学指认的“意义体系”，是一张被编织着符号的“富有趣味的网”（webs of significance）。有关论述，参见〔美〕克利福德·吉尔兹：《地方性知识——阐释人类学论文集》，20页，王海龙、张家瑄译，北京，中央编译出版社，2000。

② 此处的“元词语”，与下文先后出现的“元信息”、“元叙事”、“元交流”和“元语言”互为转注，整体意思指人类始初的话语叙事及信息交流、互动，从属族群集体无意识记忆的表达与记述。在英裔美国人类学家格列高里·贝特森（Gregory Bateson, 1904—1980）看来，“元词语”、“元信息”、“元语言”或“元叙事”是标定的，“框架是元交流的。任何或明显或含蓄地对框架进行解释的信息，根据事实，都为信息接受者理解包含在框架之中的信息提供着指导或帮助”。有关论述，参见〔美〕理查德·鲍曼（Richard Bauman, 1940—）：《作为表演的口头艺术》，杨利慧、安德明译，17页，桂林，广西师范大学出版社，2008。

③ 〔英〕简·艾伦·赫丽生：《希腊宗教研究导论》，241页，谢世坚译，桂林，广西师范大学出版社，2006。

④ 萨玛，意为大祖母（萨：Sax / sa³¹，即祖母；玛：Means / maŋ³²³，原意指“大”或“老”）。在信仰观念语境中，“玛”与“萨”互文、转注，均指祖母。萨玛神，宗教用语称“萨玛庆子”，意为“万物之母”，神格位居一切神祇之上，为至尊人文始祖神。——作者注

义上所包含的“或明显或隐蔽”的“元信息”(Metamessage)及“元交流”(Metacommunication)^①亦相汇通。

侗族萨玛神,意为“万物之母”(Mother of the myriad things)。萨玛神原型特征(Prototype feature)明显带有旧石器时期(Old Stone Age,约公元前2万年至公元前8000年)狩猎社会“大母神”(Greet Mother)^②和新石器时期(New Stone Age,约公元前8000年至公元前4000年)农耕文明“地母神”(Ueber Metroon und Greet Mothet)^③的记忆痕迹。^④民族志资料表明,萨玛神的原

① “元交流”,与上下文先后出现的“元语词”、“元语言”、“元信息”、“元叙事”互为转注。——作者注

② “大母神”,指旧石器时期(约公元前2万年至公元前8000年)狩猎神话中“未驯化的自然的保护神”,如希腊神话中的“狩猎女神”。有关论述,参见[英]凯伦·阿姆斯特朗:《神话的简史》,40页,胡亚鹂译,重庆,重庆出版社,2005。

③ “地母神”,指新石器时期(约公元前800年至公元前4000年)农耕神话中融和了狩猎社会“大母神”特征的“大地女神”,如叙利亚的“亚舍拉”(Asherah)或者阿纳特(Anat);美索不达米亚苏美尔的伊南娜(Inanna);古埃及的伊西娅;古希腊的赫拉(Hera)、得墨忒尔(Demeter)的阿佛罗狄特(Aphrodit)等。有关论述,参见[英]凯伦·阿姆斯特朗:《神话的简史》,49页,胡亚鹂译,重庆,重庆出版社,2005。

④ 目前学界关于萨玛节及萨玛神祭祀的主要观点为:1. 萨玛神为抵御外侮的英雄神和顺己、佑己、助己的守护神;2. 萨玛节为萨玛神祭祀仪式演变形成。“侗族大神母”田野调查组研究报告认为,学界既有的观点欠完备,一是只关注史后“祖先崇拜→英雄崇拜”(Ancestor Worship→Hero worship)文明环节的信息表述,忽略史前“自然崇拜→图腾崇拜”(Naturism→Totemism)信仰元素的发掘;二是未能客观、真实地呈现萨玛神民间信仰的全貌,以及揭示萨玛节形成的溯源性原因。调研结论认为:1. 萨玛神为人文始祖神,其原型明显带有旧石器时期狩猎社会“大母神”和新石器时期农耕文明“地母神”的记忆痕迹,是人类“圣婚”时期性活力、生命繁殖力的神圣象征;2. 萨玛神祭祀的“所为之事”(dromenon,即仪式),旨在表达族群集体的“情感体验”和“信仰诉求”,即祈求萨玛神灵庇佑生命循环往复与再生和谷物丰饶,由此演化形成的萨玛节,起源于每年岁首农历正月、二月和岁暮九月、十月举行的岁时仪式;3. 由岁时仪式萌发、衍生的诸多祭祀古俗,可在岁时仪式找到源头性依据和合理解释。——作者注

型意象，表征^①了人类“圣婚”（sacred marriage，希腊文：hieros gamos）^②时期的性活力、生命繁殖力的神圣性，以及象征岁时更替、万物复苏循环再生的神秘性和永恒性。据载，古希腊“大神母”，譬如身为“玛”神的该亚，不仅生出时间之神克洛诺斯（Gronus）等六位男神、六位女神，同时还给天地宇宙以生命（aion，时间之流）。原因是古希腊“元语词”中的时间之流“aion”（宇宙生命）与“alov”（时间、生命）的意义相通，既指生命，又指绵延（duration，持续）^③，该亚的原型意义，一是隐喻宇宙生命（时间之流）之绵延，二是指“大地母亲”（Mother of the earth）^④。而侗族萨玛神之所以获得“万物之母”的至尊神格，也是因为每年岁首农历正月、二月和岁暮九月、十月举行的岁时仪式（萨玛节），旨在表征宇宙生命的绵延，以及天地万物的循环再与生命的繁复、神圣。

① 表征（Representation，又译成表证），指原有的形态无法表达，用新的符号形态方式再度表达。——作者注

② “圣婚”，指曾出现于人类文明史上的一种把土地、种子与阳光雨露看成是性活力及性活动的表征的婚姻观念。《神话简史》以考古材料为依据，称远古旧石器时期与新石器时期早期男女两性的交合与联姻，被看作“hierogamy”即圣婚的成果——土地是女性，种子是神圣的胚胎，雨水则是天地交合的产物。播种时节，男女之间举行欢好燕合的性交仪式极为常见。因而性交被认为将激发土地的潜力、促进万物生长，是神圣之举；耕作的犁铧象征神圣的阳具，它将深入大地的子宫，并以种子让大地受孕。参见[英]凯伦·阿姆斯特朗：《神话简史》，46页，胡亚暹译，重庆，重庆出版社，2005。

③ 吴国盛：《时间的观念》，50页，北京，北京大学出版社，2006。

④ 英国神话学家、剑桥学派“神话—仪式”学说创立者简·艾伦·赫丽生在《希腊宗教研究导论》中认为：大神母是大地化身之女神，女祭司颂读祷文时称的“大地奉献出她的果实，让我们颂扬大地母亲吧”，祷文中的“大地母亲”包括“为人类产出果实”的该亚、得墨忒耳等女神。有关论述，参见[英]简·艾伦·赫丽生：《希腊宗教研究导论》，241、248页，谢世坚译，桂林，广西师范大学出版社，2006。

二、萨玛神的认知基础

需要说明是，为了论述的方便，这里姑且不就上述两位“大神母”的远古记忆痕迹及其至尊神格，作汇通性或差异性的比较，譬如在“元语言”意义上就“玛”神的深层意蕴作“藉异识同”或“藉无识有”的解码与探究，而把讨论的方向和进路作单一国别的转移，即转移到这一个问题上来：主要讨论萨玛神的“无意识”记忆基础缘自何种原因因为信息接受者提供“或明显或含蓄”的“元信息”密码和解释，以及这些密码和解释如何在人类文明的始初即“标定”（keyed）^①一个偏居我国西南一隅自称“干”的族群集体的文化认知（Cognitive behavior of a culture）行为。

人类的文化行为，源自于初民对原始分类（Classification）^②的认知。人类的实践活动表明，原始分类对于人类思考世界、认识世界和了解自己的生存环境至关重要，侗族初民深知这一道理的奥秘，因而在萨玛神民间信仰及祭祀仪式中，把表达族群集体情感体

① [加拿大]符号互动论代表人物欧文·戈夫曼（Erving Goffman, 1922—1982）认为，作为表演的口头艺术，诸如神话祭祀仪式的“表演是被‘标定’（keyed）的”，艺术家（如歌师、巫师）在“吟诵、表演和创作”时，其实是以“一套结构化的特殊交流方法”来实现“标定表演的框架”。此处，借“标定”之概念，旨在说明侗族萨玛神原型表征及其“元信息”记忆，在人类文明进程的初始处，即在一套结构化特殊的交流框架内沉淀下来，从而成为一个民族文化行为的“无意识”基础。有关论述，参见[美]理查德·鲍曼：《作为表演的口头艺术》，16页，杨利慧、安德明译，桂林，广西师范大学出版社，2008。

② [英]社会文化人类学家涂尔干、莫斯1903年出版的《原始分类》认为，人类“借助分类体系世界才能被了解，在分类的基础上社会才能维持自身的存在”。参见[英]奈杰尔·拉波特、乔安娜·奥弗林：《社会文化人类学的关键概念》，36页，鲍雯妍、张亚辉译，北京，华夏出版社，2009。

验、精神诉求的“所为之事”（dromenon，仪式）^①当作“无意识”记忆基础和实践过程中的“文化事件”（Cultural events）与“社会事实”（Fait social）^②来理解。基于此，当我们把讨论的方向、进路，转移到重点关注偏居我国西南一隅的自称叫“干”的族群集体的文化认知行为时，一个原型意义上的问题讨论的支点即呈现在我们的面前：在文明进程中，作为“文化事件”与“社会事实”，萨玛神民间信仰及其“无意识”记忆基础，在何种意义上影响着这个民族对意义世界的编织与想象，尤其是影响着这个族群自我对人类性别角色的社会分工与男女地位的差别的思考，以及对女性话语及“女性书写”（Ecriture feminine）的选择与持守。

一般认为，性别角色的社会分工及男女地位的差别，植根于人类的生产方式。资料表明，人类社会经历了采摘阶段（foraging）、种植阶段（horticultural）、农耕阶段（agrarian）、工业阶段（industrial）和信息阶段（informational）。当代思想家肯·威尔伯（Ken Wilber）在《万物简史》一书中讨论人类文明的整体性演化时，把几个阶段的性别角色的社会分工与男女地位的差异作了连贯性的描述，认为在100万年前到40万年前，与采摘阶段相对应的采摘社会（亦称捕猎和采集社会）开始出现。在采摘社会里，男女角色划分清晰，捕猎由男人来做，采集和抚养孩子则由女人来做。取代采摘阶段的农业文化类型——种植（horticultural）和耕作（agrarian），由于工具简易（木棍和简单的锄），此一时期男女付出劳动

① “所为之事”，指“仪式是在重构一种情境，而非再现一个事物。仪式确实是一种模式化的活动，不是真正的实践活动，但是，仪式并非与实践活动毫不相干，它是实际的实践活动的再现或预期，因此，希腊人将仪式称为 dromenon，即‘所为之事’，尽管并不是十分准确，却也名副其实。”有关论述，参见[英]简·艾伦·哈里森：《古代艺术与仪式》，13、19页，刘宗迪译，北京，生活·读书·新知三联书店，2008。

② [德]马克斯·韦伯（Max Weber，1864—1920）认为，“文化事件”指称“社会事实”。其逻辑前提是“文化事件”具有文化意义的价值关联及其所指认的历史趋向。此处，“文化事件”与“社会事实”的含义互文、互注和互为转换。有关论述，参见《社会科学方法论》，韩水法、莫茜译，北京，中央编译出版社，2008。

相当，两性地位大体相当。大约在公元前1万年开始的种植社会，人类崇拜“大母神”，女性地位稳定。农耕社会则由男性把犁驾驭牲口开始，两性对立结构及“父权制”确立也由此开始。大约公元前4000年到公元前2000年兴起的农业社会，女神转化为上帝，此一时期，神灵是男性的，男人直接与上帝对话，女人则通过丈夫和上帝对话。从农业社会向工业化社会即向“现代”转化后，由于没有性别之分的机器的出现，社会结构的演变使体力和性别不再是决定权力及社会角色分工的唯一因素，女性因此试图索取合法权利以成为“她们自己”。工业社会后期及进入信息社会的“后现代”，男人不再是理所当然的主要生产者，女人亦不再只扮演繁殖后代的角色，她们要求和男人一样承担着社会责任。^① 肯·威尔伯的描述意在表明，植根于生产方式的人类文明进程直接影响着性别（Gender）角色的社会分工及男女地位的差别。换句话说，以性别差异为坐标点的文明轨迹亦决定了人类“文化认知”（Cognitive behavior of a culture）行为，尤其是决定了性别角色的社会分工及男女地位的差异的逻辑走向。看得出来，肯·威尔伯在描述这一逻辑走向时，诠释和指认了这么一个历史事实：尽管在文明坐标轨迹的末端处（文明史的后期即“现代”和“后现代”）女人要求和男人一样承担着社会责任，但总体趋势仍抹杀不了女性的社会角色“处于一种‘抛弃物’的状态”^②。事实上，过往了的这段社会事实和文化行为（女性的社会角色“处于一种‘抛弃物’状态”的史实）仍在迷惑、误导人的有关观念。如人们的人类学写作“无论民族志的作者是男性还是女性”，都习惯性地用“典型（男性）模式，把女人看作是外人”。人类学家埃德温·加德纳（Edwin Ardener）在《妇女的信仰与问题》一书中指出，“在民族志的文本

① [美] 肯·威尔伯（Ken Wilber）：《万物简史》，32~42页，许金声等译，北京，中国人民大学出版社，2006。

② [英] 奈杰尔·拉波特、乔安娜·奥弗林：《社会文化人类学的关键概念》，116页，鲍雯妍、张亚辉译，北京，华夏出版社，2009。

中相当缺乏妇女的言行和思考”，“似乎仅仅只有男人的声音出现，女人是‘沉默’的”，“或者更准确一些，她们被和努尔人的牛一样对待，只会被观察而不会说”，这种仅“用‘男性化’的方式表达”人类性别角色差异的有失公允和欠完备。^①

显然，性别角色的社会分工及男女地位的差别问题，如同德国社会学家马克斯·韦伯（Max Weber，1864—1920）所说的，总是以一种“文化事件”和“社会事实”的方式，指认人类社会的文明进程与历史走向。相对说来，侗族群集体及其文化认知行为对类似问题的思考与把握就具有一定的启示意义。具体说来，在人类文明的始初，侗族群集体以一种强调原始“公共域”（Communitas，指原始氏族时期的活动场域）实践活动的认知方式，思考和持守女性话语与“女性书写”（Ecriture feminine），其特点是不刻意区分性别角色的差异，非单一性突出“男性霸权结构”，以及不“使女性的表述处于默默无闻的境地”和阻碍女性成为“她们自己”。例如，早在以“大神母”萨玛神为“无意识”记忆基础的原始分类（Classification，指原始氏族时期看世界和想象世界的一种方式）的始初，侗胞即以口述的方式——以侗歌^②艺术的经典性^③方式

① 英国文化人类学家奈杰尔·拉波特，乔安娜·奥弗林在《社会文化人类学的关键概念》一书中指出，女性“只会被观察而不会说”的状况在20世纪80年代早期有所改变，因为“‘性别’（gender）这一概念逐渐被用来表明社会所建构的男人和女人之间的差异”，因此有学者认识到性别差异与社会建构之间有着密切的关系，认为性别不仅“构成男人和女人的‘生物学’本质”，同样也是“一种社会建构”，并指出应该改变“用‘男性化’的方式表达”人类性别角色差异的状况。有关论述，参见[英]奈杰尔·拉波特、乔安娜·奥弗林：《社会文化人类学的关键概念》，129、130、132页，鲍雯妍、张亚辉译，北京，华夏出版社，2009。

② 侗歌，侗语叫“嘎干”（Al gaeml / a⁵⁵ kem⁵⁵），概念内涵不确定，外延变动不居，包括侗族歌谣、侗族音乐（歌、曲、戏）、侗族歌舞、侗族文化、侗族生存方式等内容。——作者注

③ 传统意义上的“经”指经书，“典”指经得起历史筛选并反复被人引用、被人阐发的文化资源。此处所说的经典，主要指侗族文化传统中带有根本性与源头性的审美意象及与此相关涉的概念和观念。——作者注

——想象和定义族群自我所理解的宇宙世界。如在古歌《起源歌》(al dens dangh / a⁵⁵ thən³²³ taŋ³³) 和《款当初》(kuan dangp xiul / khwan³²³ taŋ³⁵ ɕiu⁵⁵, 即“创世款”)中,即以“元叙事”^①的方式表明族群自我对世界图式(World models)的认知与理解:

天上分四方,

地下分八角;

天上造明月,

地下开江河;

.....

云在高坡,

人居寨落;

.....

当初,

置雷在天,

置雾在山头,

置人在地方.....^②

① 此处的“元叙事”与“元信息”、“元语言”及“元交流”互为转注,整体意思指人类始初的话语叙事及信息交流、互动,属族群的集体无意识表达与记述。——作者注

② 贵州省黔东南苗族侗族自治州文学艺术研究室编:《民间文学资料集》第一集。转引自向零:《侗族哲学思想述略》,载《侗学研究》,9页,贵阳,贵州民族出版社,1998。此处侗文为作者翻译整理。《起源歌》侗语: panc gus kaip menl max wangc liupx dih wul menl pieek siiv wangp, ties dei h liupx pies miuns wul menl jiu v nyanl guangl, ties dei h kaip nyal nemx wuc yeeup qinc pangp nyenc niaoh aox xaih / Phan¹¹ ku³²³ khai³⁵ men⁵⁵ Ma³¹ waŋ¹¹ liup³¹ tji³³ Wu⁵⁵ men⁵⁵ phie⁴⁵³ si⁵³ waŋ³⁵, thie³²³ tji³³ liup³¹ phiet³²³ miun³²³ Wu⁵⁵ men⁵⁵ tjiu⁵³ nən⁵⁵ kwaŋ⁵⁵, thie³²³ tji³³ khai³⁵ nən⁵⁵ nəm³¹。《款当初》侗语: dangl xiul jiv bias dos menl, jiv munc dos gaos jenc, jiv nyenc dos senl yangp / Daŋ³⁵ ɕiu⁴⁴ tɿ⁵¹ pja³¹ tɔu³³ mən⁵⁵ tɿ⁵¹ muɔ¹¹ tɔu³³ kwau³²³ tən¹¹ tɿ⁵¹ nən¹¹ tɔu³³ sen⁵⁵ yaŋ³⁵ ——作者注

人类的起源与宇宙的诞生，一是秩序井然，二是不存在性别角色意义上的差异。缘于此，《起源歌》、《款当初》（《创世歌》）所描述的创世图景及世界秩序，一者不强调性别角色或仅是男人、或仅是女人在单方面地开创天地，二者不区分或仅是男性祖先、或仅是女性祖先单一性别角色在开垦栖居地。古歌所指认的男女角色，性别意识模糊、混沌，不存在阻碍女性成为“她们自己”和有失公允的仅“用‘男性化’的方式表达”性别角色的差异。原因是在天地混沌的始初，女性话语与“女性书写”已然作为本性（Original basis）、始基性理念，在人类文明坐标轨迹及逻辑走向上即得到了确定。如描述人类诞生的古歌《龟婆孵蛋》这样传唱：

四个龟婆在寨脚，
它们各孵蛋一个，
三个寡蛋丢去，
剩下好蛋孵松恩；
四个龟婆在坡脚，
它们又孵蛋四个，
三个寡蛋丢去，
剩下好蛋孵松桑。
从那时候起，
人才世上落，
松恩、松桑盘后代，
侗家子孙渐渐多……^①

看得出来，作为一种文化行为，《龟婆孵蛋》已然将人类诞生的记忆信息以“元叙事”的方式储存在“或明显或含蓄”的阐释性框架（an interpretative frame）里。英国哲学家 J. L. 奥斯汀

^① 杨通山等编：《侗族民歌选》，66 页，上海，上海文艺出版社，1980。

(J. L. Austin, 1911—1960) 认为, 阐释性框架 (An interpretative frame) 所储藏的“元叙事” (Metanarrative)、“元信息” (Metamessage) 似乎在对听众 (或读者) 表明: 人们“要用特殊的理解来阐释我所说的话, 不要只依据字面的意思去理解”^①。英裔美国人类学家格列高里·贝特森 (Gregory Bateson, 1904—1980) 将这种只能在阐释性框架里得到说明的有关交流的交流称之为“元交流” (metacommunication): “框架是元交流的。任何或明显或含蓄地对框架进行解释的信息, 根据事实, 都为信息接受者理解包含在框架之中的信息提供着指导和帮助。”^② 举例来说, 在阐释性的框架里, 《龟婆孵蛋》“或明显或含蓄”地为信息接受者提供这样的解释: 在天地混沌的始初, 孵化人类祖先的龟婆, 以及至尊“大神母”萨玛神, 其阐释性“意义的体系”或象征性“意义符号”互为指称和转换; 而在特定的情境中, 互为指称或转换的龟婆、萨玛神的复合体, 即单一指称由古至今一直为侗族民间信仰尊之为“万物之母”的萨玛神。

按照美国著名文化人类学家、阐释人类学代表克利福德·吉尔兹 (Clifford Geertz, 1926—2006) 的看法, “文化是意义的体系” (The architecture of meaning), 是一张编织着符号、具有解释性功能的“富有意味的网” (webs of significance)^③。英国著名文化人类学家、象征人类学代表维克多·特纳 (Victor Turner, 1920—1983) 曾说过赞比亚恩登布仪式中“奶树”的例子, 认为对于赞比亚恩登布社会来说, “奶树”是“母子树”, 指世系内所有母亲们的地方 (ivumu, 字面意思是“子宫”或“胃”, 它代表男人和女人的

① 有关论述, 参见 [美] 理查德·鲍曼: 《作为表演的口头艺术》, 9 页, 杨利慧、安德明译, 桂林, 广西师范大学出版社, 2008。

② 有关论述, 参见 [美] 理查德·鲍曼: 《作为表演的口头艺术》, 17 页, 杨利慧、安德明译, 桂林, 广西师范大学出版社, 2008。

③ 有关论述, 参见 [美] 克利福德·吉尔兹: 《地方性知识——阐释人类学论文集》, 20 页, 王海龙、张家瑄译, 北京, 中央编译出版社, 2000。

“女祖”），即指称社会习俗中的母系继嗣制度，观念意义上的作用是整合、延续着恩登布社会生活的秩序与结构。^①正是在这一意义上，我们认为，在天地混沌的始初即承担着孵化人类祖先的“女祖”龟婆，以及可与龟婆互为指称、转换的至尊“大神母”萨玛神，俨然像一张“富有意味的网”，或像恩登布社会的“奶树”一样，起着整合、延续侗族社会秩序与结构的作用。即如前文所说的影响着侗族群自我对意义世界的编织与想象，对人类性别角色的社会分工与男女地位的差别的思考，对女性话语与“女性书写”的持守与选择。换个意思说，在侗族群集体所理解的意义世界里，对侗族社会及其结构秩序起着重要性作用的女性话语与“女性书写”方式，已然烙上了“奶树”式的、源自于“女祖”龟婆或“大神母”萨玛神的本源性感痕和本体性标志。或者说，这一标志性原型寓意，以萨玛神“无意识”记忆基础与世界图式框架性阐释为内容核心，在观念意义上作为侗族传统社会秩序化结构的源头性依据和基础，千百年来一直影响着侗族社会的文明进程。

三、萨玛神的意义想象

史籍文献对侗族社会的采摘、种植、农耕、手工业等传统生产方式作整体性记录和描述时，亦注意到在人类文明进程的始初，即在远古时期，初民在狩猎、采摘等标志原始社会经济活动的劳作中，即以“元叙事”的方式，如以口头传诵《起源歌》、《创世歌》的方式，表明族群自我对世界图式和世界秩序的认知与理解：不强调性别角色或仅是男人、或仅是女人在单方面地开创天地；不区分或仅是男性祖先、或仅是女性祖先单一性别角色在开垦栖居

^① 有关论述，参见[英]维克多·特纳：《象征之林》，20、21页，赵玉燕，欧阳敏，徐洪峰译，北京，商务印书馆，2006。

地。即无意强调性别角色的社会分工与男女地位的差异，尤其不会“使女性的表述处于默默无闻的境地”和阻碍女性成为“她们自己”。

譬如，《侗族简史》^①从历史学和文化人类学的角度，根据有意识、有秩序的社会生活材料和无意识的源自于萨玛神民间信仰的文化现象（如“无意识”风俗习惯、远古记忆痕迹、原型象征等民俗现象），具体描述了于本性意义上影响、规约侗族社会文明进程与指认历史趋向的“文化事件”及“社会事实”。如在“原始社会遗迹”一章中，编撰者对植根于萨玛神无意识记忆基础的生产活动和劳作方式作这样的记述：（人类社会采摘、种植时期）在“闹河药鱼”或“鱼梁捕鱼”等劳作中，男女人人都是可以参加，尤其是（种植阶段的）“采集、园间种植多由妇女承担，果树挂果时由女性长者先尝果实后才能采摘”^②。在罗马尼亚裔美国宗教现象学家米尔恰·伊利亚德（Mircea Eliade, 1907—1986）看来，这种习俗仪式当属爱惜生命和宗教敬畏的表现。譬如，新石器时期，种植者认为，种植是一种“圣显”活动，种植的果实，表征生命孕育其中和神力生生不息。为了避免这一神奇力量的枯竭，采摘果实时，举行仪式进行“能量补充”，规定“第一批果实被留在枝头不可采摘，以保持神圣能量的循环往复”^③。按英国考古学家、古希腊研究专家简·艾伦·赫丽生（Jane Ellen Harrison, 1850—1928）的意思，“能量补充”仪式，在古希腊的极具原始性的“立法女神节”（又译“地母节”）可看到其身影。据简·艾伦·赫丽生考证，

① 《侗族简史》编写组：《侗族简史》，贵阳，贵州民族出版社，1985。

② 《侗族简史》编写组：《侗族简史》，14～46页，贵阳，贵州民族出版社，1985。

③ 有关论述，参见[英]凯伦·阿姆斯特朗：《神话的简史》，45页，胡亚幽译，重庆，重庆出版社，2005。