

本书系教育部哲学社会科学研究重大课题攻关项目“民族地区教育优先发展研究
[首席专家张诗亚,项目批准号:08JZD0027]”成果

民族·文化·教育:人类学视野
——“西南民族文化与教育的人类学研究”
国际学术研讨会论文集

主 编 张诗亚

副主编 罗江华 蒋立松 王晓燕 陈 荟

重庆大学出版社

图书在版编目(CIP)数据

民族·文化·教育:人类学视野;“西南民族文化与教育的人类学研究”国际学术研讨会论文集/张诗亚主编. —重庆:重庆大学出版社,2012. 12

ISBN 978-7-5624-7091-5

I. ①民… II. ①张… III. ①少数民族—民族文化—文化人类学—研究—西南地区—文集②少数民族教育—教育人类学—研究—西南地区—文集 IV.

①K280.7-53②G759.2-53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2012)第 286084 号

民族·文化·教育:人类学视野
——“西南民族文化与教育的人类学研究”国际学术研讨会论文集

主 编:张诗亚

策划编辑:雷少波 唐启秀

责任编辑:蒋昌奉 版式设计:唐启秀

责任校对:谢 芳 责任印制:赵 晟

*

重庆大学出版社出版发行

出版人:邓晓益

社址:重庆市沙坪坝区大学城西路 21 号

邮编:401331

电话:(023) 88617190 88617185(中小学)

传真:(023) 88617186 88617166

网址:<http://www.cqup.com.cn>

邮箱:fxk@cqup.com.cn(营销中心)

全国新华书店经销

POD:重庆书源排校有限公司

*

开本:787×1092 1/16 印张:20.5 字数:498

2012 年 12 月第 1 版 2012 年 12 月第 1 次印刷

ISBN 978-7-5624-7091-5 定价:45.00 元

本书如有印刷、装订等质量问题,本社负责调换
版权所有,请勿擅自翻印和用本书
制作各类出版物及配套用书,违者必究

序 言

西南地区幅员辽阔,占地面积 270 万平方公里;民族种类 36 种,占中国 56 个民族的 2/3,每一种类民族都有一种独特的文化。中华民族的弘扬发达,中华民族文化的任何进一步发展,倘若少了西南,少了西南民族的文化,那都是不成立的。因此,研究西南民族的文化,其任务不仅仅是西南本身,也是中国进一步文化发展、精神文明确立、民族精神弘扬的重任。

当视野投向西南民族文化之际,我们发现,每一种文化都有四个环节:第一,发生。怎么发生的?为什么每一个民族有一种自己的独特文化?这跟它的天地系统有什么关系?第二,演化。从历史走来,怎么逐渐演化的?它是怎样同其他民族交往,继而形成自己的历史、传统的?第三,传承。无论是发生还是演化,这两个东西都离不开传承,它是怎么传、怎么承的?也就是广义的教育。现代学校教育开始得相当晚,而民族文化的传承早已有之,至今传承民族文化的主要方式还不是靠学校。所以,西南民族文化的研究,势必导致我们把研究的眼光投向田野考察(fieldwork)、投向实际。第四,发展。这样的发展导致一个极其重要的任务,即少数民族在经济上走向繁荣,走向现代化的同时,如何保持自己文化的民族特色,自己民族精神的特立。这个任务不仅仅是西南民族的,更是世界的。

以上四个环节,无论是发生、演化、传承、发展,都少不了人类学的研究。本书的主题是“西南民族文化与教育的人类学研究”,人类学是什么?研究人类本质的学问、方法。在西文当中,“人类学”(anthropology),就是在人类 anthrop 一词后面添一个 ology,ology 这个后缀来源于希腊哲学,什么意思呢?ology = on + logy,最简单的单词 on 去掉 n,on 乃有“在”“关于”“论”之意。logy 什么意思?logos,所谓 logos,它的意思是世界万物:天、地、人,所有物质的运动都没有秩序,你看到的只是混乱的、表象的,但是它的深处,它的隐秘之处,存在着秩序、规律、理性,这个就叫 logos。从古希腊到古罗马,基督教把它升华,My God,这个 God 说的话,即上帝说的话,就是把天地万物的秩序这个 logos 说出来,所以,在西方基督教中,以上帝之言为 logos 的表达。

在中国,这种思想类似于中国的“道”,中国的“道”,“天地万物俱矣”。所以,“道可道,非常道”,中国的“道”无处不在,传之久远。而学术上所谓的“道”,它是研究万物背后的“道”。那么,严格意义上,它不应该划为某一块,我们划的每一块 ology 都是整个 logos,整个“道”的分支的一个具体表现,不分才是它本来的面貌。所以,它不是交叉学科,而是回归本貌。因为人类学研究的是人的本质,你能把人、人的大脑、人的情感划为哪一个学科?岂止一个学科!从培根开始,自然科学推崇实验,认为科学是可以控制、重

复和再现的,重构条件继而引起必然的结果。控制条件引起某种需要的结果,科学取得了长足的发展。但是人的许多东西本质上是不可控制的,我们没有权利控制,也控制不了。

人类学的研究需要回答以下几个问题:第一,回答为什么研究,它是文化发生、演化、传承、发展这四个环节的出发点。第二,它也是归宿点。以人为本,所有的研究,所有的发展,“舍人其谁”,我们的发展不是为了物,也不仅仅是为了纯粹的经济繁荣、科技繁荣。归根到底,科技的繁荣、经济的发展,都是为了人的发展。第三,它还是方法。因为在现代科技蓬勃发展之际,科学是可以实证的,可以控制的,可以再现的,但是,文化、人的研究及人性的发展,没有办法用这些科学的方法进行控制、操作、检验。于是,怎么使它变得更实在,更为大家所接受、经得起检验,使之相对严密、逻辑能成体系,那只能用人类学的方法。参与其间,仔细观察,认真思考、分析、比较,所有的这些东西就是英文里常说的fieldwork。这个fieldwork要求我们一定要深入实际,继而从实际中获得问题,找到要解决什么,继而进一步思考如何解决问题,提出切实有益的对策。

每一代人都不同,每一代人成长的环境都有差异,这一代人跟上一代绝然不同。在主题为“西南民族文化与教育的人类学研究”的会议闭幕式上,重庆酉阳土家人唱了山歌,这些土家老百姓也垂垂老矣。他们不是在作秀,不是所谓的“标新”,他们唱这些歌,非常自然。听他们的歌,感觉到有一种质朴的、原始的东西扑面而来。这类山歌不是土风,不是“乡巴佬”。第一,中国文化当中的《诗经》《离骚》盖出于民歌。《风》《雅》《颂》里的第一部分就是《风》,“关关雎鸠,在河之洲”,民歌也。土家人唱的这些民歌就是以前的“土壤”,它以“活化石”的形态传到今天。比如他们唱的《奴么妹》,是浣溪沙词牌的曲调,三句三句的,非常精彩。第二,它因情、因景、因人、因事而生,所以每一个人在歌唱时,都是在即景创作。它的教育是生活,即联系实际生活,比如歌里的栽秧、梳头等日常生活环节,所有的环节盖能成为心声、能升华为艺术。这种活的艺术的生长远比我们许多明星唱的歌强得多。比如现在流行的《青藏高原》,那次去西北的路上,我第一次听到这首歌,听了很诧异。“我看见一座座山川”,什么时候“川”变成了“一座座”的,这完全是语法错误,居然还能流行?追星、炒作、创伪、作秀,导致文化特色的丧失,甚至“阉割”。这涉及学者们谈到的“文化安全”问题。我们的文化土壤中,岂止一个苗、侗、彝,每一个民族都是一个原生态的歌海。

我们的人类学研究,从人的本质,从人的立场,从人本身出发,最后回归人。一定要紧扣“人”本身,以人的方法立场、人的价值、人的取向来研究民族文化。民族文化研究者所做的不仅仅是完成一个学位论文,发表什么等级的文章,而是切实于国于民有好处,于文化发展有好处,对我们回答“一个民族现代化的同时,如何保持特立独行,以其特色融入世界?”这个问题有好处。这个问题的解决,不仅仅是西南民族文化研究者的任务,更是全球性的任务。因为全球一体化日益发展的同时,全世界都面临一个怎么在发展洪流中保持自己特色的问题。所以,设此论坛,开此大会,邀请各方友好方家,到此讨论此事,继而获得碰撞、交流,进一步引起对这个问题的思考解决,做到这些,那么此会的也就达到了。

大家在这里交流,也许你的研究是你的,他的是他的,但是有一个是共通的:都在探求文化的传承,都在追寻人类怎么走自己的路,一个民族面临全球一体化的趋同之际,怎么保持自己的特色,以自己的特色融入世界发展主流。在这个问题上大家是一致的;只不过是自己的领域、视角、学科,逼近这一点罢了。当然,这次会议在这个领域只做了一点,离我们想达到的目标还早。

谈到文化保护问题,我们的文化保护应该上下一体,应该从政府的行为变为民间的自觉。在某种意义上,我甚至认为政府应该做一点儿“减法”,让民间多一点儿自生、自发、自由的空间。以前的土家山歌没有哪一个政府去干预、去呼吁。当我们盲目以经济为旨归,只看现代化经济指标之际,其实我们是在破坏环境,更为重要的是在破坏文化生态。这个话题很沉重,在这当中,如何保持自己的文化特色?既传承又弘扬,恐怕不是一个小的、轻飘飘的话题,而是一个沉重的历史使命。本书倘能为这个历史使命的呼吁、呐喊,尽那么一点力,足矣。

是以为序。

张诗亚

二〇一一年十一月五日

目 录

专题一 民族文化与教育关系的研究

- 神话的历史化与民族的再建构——中国苗族的变容 / 铃木正崇 翻译: 陶冶 • 2 •
- 少数民族仪式教育的发生 / 邓 桦 • 27 •
- 学校教育传承民族文化的有限性 / 陈国华 • 31 •
- 《新编太和輿地歌括》中的大理地名文化探析 / 李秀芳 • 37 •
- 佤族木鼓文化线性传播建构过程探析 / 梅 英 • 44 •
- 云南壮族坡芽歌书符号生成的过程与特征解析 / 权 迎 • 52 •
- 语言对非语言思维的影响及其对民族教育的启示 / 呼和塔拉 杨志勇 • 59 •
- 苗族银饰的文化性格及教育功能探析 / 张 宏 • 66 •

专题二 西南民族教育发展现实

- 西藏和四川藏族地区中小學生弃学问题实证分析——以西藏类乌齐县和四川甘孜县为例 / 何景熙 贺能坤 李秀伟 • 72 •

- 家长出国务工以后——延边朝鲜族留守儿童现状的初步调查 /陈丽莉 王佳馨 李 勇
吴 彬 • 82 •
- “民特”之路,西部民族地区教育内涵发展定位的选择——基于乌江流域民族地区教育公平发展的思考 /向帮华 • 90 •
- 民族师范教育发展的困境与策略研究 /朱学文 • 97 •
- 论瑶山白裤瑶从“逃学”到“向学”转变的原因及其启示 /黄 胜 • 105 •
- 少数民族地区双语教学新途径——藏区双语多媒体字源识字汉字教学研究 /涂 涛
夏 云 李彭曦 • 114 •

专题三 民族教育、文化发展与民族认同

- 当代族群内部文化多样性与族群认同发展——新疆籍蒙古族学生个案的生活史分析与理论反思 /常永才 刘 槟 • 123 •
- Study on Home and School Interactions in the View of Social Learning Theory : A Comparison Case Study of Three Bilingual Tibet Primary Schools in Southwest China /Bai Yang Matthew Clarke Michael Michell • 132 •
- 义务教育与少数民族国家认同构建——基于民国时期广西“特种部族教育”的思考 /李天雪 • 144 •
- 在多民族互动背景中的女书文化与女性教育 /周红金 王凤华 • 149 •
- 文化经典与民族生活——基于《萨迦格言》的教育价值初探 /王 毅 张 怡 • 153 •
- 近五年国内心理学期刊有关少数民族心理研究综述 /杨巧芳 侯玉桃 • 160 •
- 宏观文化与我国民族教育研究:宏观文化心理学的启示 /韩雪军 • 167 •

Minzu University of China / 乔国存

• 173 •

专题四 民族宗教文化与教育

怒江流域傈僳族宗教信仰变迁分析——基于原始宗教与基督教传教特点的比较分析 /

罗利群 吴洪亮

• 185 •

乡村中学生基督徒的宗教应对——基于甘肃 W 村的田野调查 / 杨宝琰

• 192 •

我自流芳——白族“绕三灵”的教育人类学分析 / 杨立红

• 204 •

拉祜族的宗教、传说故事及其社会教育意义 / 邱莉芳

• 210 •

论仪式活动的圈层结构 / 裴丽丽 李文学

• 216 •

专题五 民族文化与教育的人类学考察展示

Evidence-Based Learning and Accountability in Ontario ' s 20 Publicly-Funded Universities ;

Some Ethnographic Observations / David Lumsden

• 224 •

教育人种志的方法论探析 / 杨中枢

• 230 •

硕士研究生做田野调查研究时应注意的几个问题 / 侯首辉 吴晓蓉

• 235 •

专题六 民族文化与教育的影视人类学抢救与展示

中国 20 世纪 90 年代人类学纪录片中民族文化形象的再评价 / 胡谱忠

• 241 •

文明的反差——电影《天菩萨》的影视人类学浅析 / 顾尔伙

• 247 •

影视人类学与西南文化保护 / 于伟壮

• 256 •

专题七 民族教育与文化的多类型

- 民族文化进校园:依据、效用及问题 / 井祥贵 · 262 ·
- 多元文化视野下民族地区中小学教育的价值取向 / 韩云洁 · 268 ·
- 西方多元文化教育的回顾与反思 / 白 亮 · 274 ·
- 云南藏区生态伦理教育的困境与出路 / 顾凤珍 · 281 ·
- 论民族地区基础教育阶段学校校园文化建设 / 姚佳胜 · 287 ·
- 西藏地区多元文化型教师教育研究 / 郑国萍 · 292 ·
- 浅谈京族传统经济文化对其传统教育观念的影响 / 韩明俊 · 300 ·
- 文化自觉视域下新疆少数民族双语教师培训审思 / 于影丽 杨淑芹 · 305 ·
- 少数民族教育中女性教育面临的问题及对策分析 / 马兰兰 · 311 ·

专题一 民族文化与教育关系的研究

神话的历史化与民族的再建构——中国苗族的变容

◎ 铃木正崇^① 翻译:陶 冶

[摘要] 本论文分析了居住在贵州东南部的一个苗族支系“模”的神话,考察了其在社会主义革命及改革开放进行当中由神话到成为历史的变化过程。在1950年代中期尤其是1980年代之后,神话被书写并被程式化而成为文本,失去了其作为口头传承的原初特性。这一变化与民族主义、全球化以及信息网络的兴盛发展相联系。对于苗族来讲,神话应该是解说世界的本源和人类起源的神圣话语,但是今天它被文本化、被复制、被再解读、被操纵及流传,而且被利用作为文化政治的工具。从1990年代中期开始,在民族主义的影响下兴起了新的文化运动,这样创造的神话通过对古代文献的再解读而演变成为历史。因此,蚩尤这一古代的神话英雄,作为苗族最古远的祖先出现。这一过程起源于对书写文本的解读,以及后来对苗族另一支系“蒙”的口头传承的解释,然后才扩张传播到另外的支系“模”和“果雄”当中。这是一个对苗族作为一个完整的族群进行再建构的过程。创造的神话作为政治话语及苗族的表象成为文化资源。这样,神话这一关于宇宙观的叙述及迁徙的解说,演变成为一种意识形态工具及文化象征。

[关键词] 神话;族群;话语;表象;再建构

一、问题点

苗族不仅是多民族国家——中国的少数民族,在东南亚大陆部分的泰国、老挝、越南、缅甸等地也有相同系统的人们居住。1975年以后伴随政治变动作为难民从老挝逃往泰国,之后远渡美国等地的人群也形成了Hmong这样的民族集团。本论文针对如此多样化的苗族整体,选取以生活在中国贵州省黔东南苗族侗族自治州自称“Hmub(模)”的人群为中心,聚焦于其流传下来的神话,论证在经过社会主义革命的展开和改革开放等政治经济的变动,以及伴随中国国内民族主义的进展和全球化、信息化的发展,其神话的变化、再生、“历史化”过程,探讨其在民族再建构中所发挥的作用。苗族历史、神话、传说及习惯规则以及日常知识主要通过口头来传承,其中神话作为言说宇宙及自身起源的传承历来受到重视。涉及面复杂多端的口头传承的世界,是苗族丰富想象力的原动力之所在,即便是现代,神话又成为民族认同的核心并作为意识形态(ideology)装置发挥功能,作为新的文化表象得以复苏。

^① 铃木正崇(SUZUKI Masataka),男,日本庆应义塾大学文学部教授、博士,东亚研究所副所长,研究方向为文化人类学、民俗学、宗教学;陶冶,男,山东大学哲学与社会发展学院犹太教与跨宗教研究中心副教授、博士,社会与文化人类学研究所副所长,主要研究领域:宗教社会学、宗教人类学、东亚社会文化比较。

贵州省黔东南的苗族历来重视与祭祀密切关联的言说宇宙及人类起源的神话传承。其内容当中有关于“妹榜妹榴”(Mais Bangx Mais Lief 蝴蝶妈妈)产下十二个蛋,其中的一个诞生了人类之说;这一内容,在过去以称为“江略”(jangd niel 鼓社)^①的父系血缘集团为主体,在十三年才举行一次的祖先祭祀“侗略”(nongx niel)^②时,由宗教职能者(巫师)“阿相”(ait xangs)及祭祀的责任人鼓藏头“嘎牛”(ghab niel, hfud niel)等唱说。“侗略”在中华人民共和国成立之后大部分被禁止,在惊涛骇浪般的大跃进、“文化大革命”等政治变动的影响下不得已被废弃、中断,但是在1978年12月召开的党的十一届三中全会实现改革开放政策的转变后,于20世纪80年代正式实行变革之后渐渐复兴,从20世纪90年代至今其内容形式产生了巨大的变化(铃木2009,2010b)。苗族虽然有很多口头传承流传,但是正式习惯上,与宇宙起源相关的蝴蝶及从十二个蛋诞生的传说仅仅在祭祀中被言说,其一直以来成为维持仪式实践的根据。这与古典的“神话”定义相符合,即认为在一定的场所和时间言说神圣性故事以表明关于“创世”及“起源”的真实性。“侗略”作为在蝴蝶及十二个蛋的神话中被言说的时间和空间,直译即“吃鼓”之意,是敲打木鼓唤醒和招请祖先和死者的灵魂从故地前来与生者交流、用水牛作为献祭供奉祖先一起共食的仪式。在十二地支一定的年份(例如丑年),这样的长周期期间举行仪式,汉语一直以来有“吃鼓藏”“吃鼓脏”“吃牯脏”“鼓藏节”“鼓脏节”“牯脏节”“鼓社节”“祭鼓节”“吃牛”“椎牛”“拉鼓”等多样的标记方法^③。

二、神话的文本化

近年来,口头传承被文字化并作为文本流通的倾向显著。其结果是,神话作为资源在知识和实践的运用中被利用而被再解读,并作为新的文化表象出现。在文本当中,历来通过口头传承传达的暧昧性、反复性等特性被抑制,产生了失去独自音调而固定为“文字”的“文字文本化”,以及把多样性的神话整理后改变其固有排列来呈示、即按一定的“条理”确定其顺序来提示的“脉络文本化”这样的两层意味。总之,在神话和现代的交锋之处产生了“神话的文本化”,出现了宗教文化再建构的现象。在这一动向的背景当中,存在政治、社会、文化的巨大变动。值得瞩目的研究视角为“言说”和“表象”(Schein 2000;铃木2011b)。

1949年向社会主义过渡以来,苗族的神话和仪式一直被左右在激烈的政治变动当中。尽管如此,尝试对神话、故事、歌谣等口头传承的记录因为民族识别的工作于1952年开始着手,从1956年开始了“民族语言调查”和“少数民族社会历史调查”,这样从1950年到1960年进行了有组织的收集整理工作。这一工作受大跃进(1958—1960)和“文化大革命”(1966—1976)的影响,特别是因为“文化大革命”所产生的破坏尤其巨大,神话被当成“四旧”,其价值受到贬低,多数传承人和宗教职能者都受到打击或镇压,记录资料被废弃,由老人留传下来的传承和实践也中断了。但是,1978年以来的改革开放使

① 汉语发音标记为“江纽”“江略”等。作为父系血缘集团相当于自认具有最早的共同始祖的人群集团的氏族(clan),有属于同一氏族的人不能结婚的所谓族外婚(exogamy)规则。在有的地方,作为父系血缘集团,也有能够追溯实际存在的系谱关系的lineage的情况,苗语称为“折”“齐折”。关于鼓社节廷贵·酒素(1980)做过早期的研究工作。

② “侗”是“吃”的意思。“略”是苗语“鼓”的意思,但与汉语“牛”的发音类似,“侗略”也有译作“吃牛”,是苗语和汉语的合成语。一般而言是以十三年计,但是也有以五年、七年、二十五年为一个周期的(李廷贵,1991:17)。

③ 对吃水牯牛内脏的祭祀的意译,“藏”是“江”的音译,“侗”是“吃”,也有“过”的意思。

情况发生了变化,调查记录在20世纪80年代被积极地公开发行,民族文字的普及和争取进入学校教育的工作开展起来。这是政府取消民族同化政策的结果,促进了民族文化的复兴,政府使用“文化”的概念、用“民族文化”和“民族传统”等代替“风俗习惯”,“文化”培养了先进的精神文明、带来了民族的一体感和团结,这样的说法在20世纪80年代后期以后变得很明显。进入20世纪90年代,少数民族精神领域的核心内容发生了很大变化,即“节日”受到重视。

另一方面,在20世纪80年代,民族文化自觉的动向在学术研究活动中得以展开,成立了各民族的学会,苗族于1988年在黄平县成立了“贵州省苗学研究会”(2000年改称为“贵州省苗学会”),开始出现对自己民族的传统文化进行学术性的再评价以提高政治社会地位的动向^①。第一届的会长是当时贵州民族学院副院长李廷贵,他对于改革开放以后苗族的文化自觉发挥了非常大的作用。1989年发行了会刊“苗学研究”,成为对研究的巨大激励。20世纪80年代出版了曾经作为内部资料的20世纪50年代的调查记录,盛行起通过历史、语言、文字、风俗习惯的研究以阐明民族独特性的现象,到20世纪90年代出齐了所有的调查记录。就这样,通过呈示“中国苗族”的全貌,民族文化自觉得以高涨。

神话、古歌等口头传承翻译成汉语的工作在早期已经开始,苗族知识分子在1952年以后用国际音标进行标记,从1956年开始用由罗马字母创制的民族文字苗语标记方法来记录。这样记录的结果,使神话文本开始了自主地运动,作为苗族知识分子民族认同的根据成为流通和被利用的资源,20世纪80年代中期基于行政方面确定的“民族文化”的框架开始正式地探究“苗族的民族意识、感觉”,神话被置于核心的地位。但是,并非所有的苗族神话都被赋予主导的地位,苗族出身的研究者很多的贵州省黔东南的神话被选择作为代表。其中,艺术家、政治家、军人等知识分子,即“民族精英”发挥了巨大作用。由于1994年开始的以汉族为主体的爱国主义教育探求民族独特性的尝试发生了很大的变化。1995年以后,与爱国主义相对把在古代文献中出现的蚩尤看作苗族的始祖,所谓三苗是蚩尤率领的九黎的后裔的观点得以广泛流传,学术活动使苗族的形象发生了微妙的变形。通过在文献当中追溯族源使苗族的先住性正统化而带有权威性,明显存在利用对汉文史料的解释而带有权威的动向。蚩尤是活跃于中国北方的中原黄河流域,与被当作汉族始祖的黄帝(轩辕)在涿鹿(今河北省境内)战败的神话人物。可以这样讲,苗族的知识分子运用“文字”根据自己的主张活用神话,通过再解释和重新整理脉络条理对历史进行了再建构^②。对“民族精英”而言,神话成为知识和实践运用的资源,其与政治经济的变化相联动,并作为意识形态的装置和道具,创造出新的言说、表象、实践。

“神话的文本化”不仅仅存在于苗族,在世界各地的不同时代一直以来都有出现,但是近年来这一动向在加速发展。在口头传承文本化的过程中,当初是由外来的传教士和研究者开启先河,但是接下来就是由当地的知识分子作为主体,把话语和声音进行抄录,

① 把关于苗族的研究称为“苗学”,开始出现不仅把国内而且包含中国以外的研究进行体系化的尝试(石朝江1999:653-683)。

② 认为黄帝是汉族的起源,蚩尤率领的九黎为三苗、而三苗是苗族族源的主张在清代考证学者中流传,而涿鹿之战中黄帝战胜蚩尤的故事作为“优胜劣败”的证据被重新解读,“苗族”被从中原驱逐到南方的观点已经固定下来。这一观点从清朝末期到民国初期在苗族的知识分子当中扎根,吉开将人称之为“苗族先住说”,并详细论述了其成为一系列观点底流的过程(吉开2010b:2-38)。

在录音材料文字化的作业(近年为电子化)当中,施加了加工和修正;在出版阶段,为了经常使用文字的人们的阅读文本的需要,更是增加了编辑和解释。在这一过程中,神话多数几近变形、捏造的状态。

对于口头传承的“文字文本化”,有必要认识其形成所经历的阶段:①因为所谓“留给后人”这一目的使口头传承的内容发生变化并被作为资料保存;②在文本的形成所处时代的知识和制度的框架内被赋予意义和进行分类;③文本作为资料在当今的知识和制度的框架内被解读、解释、挪用,这就是“文字文本化”所谓的三个阶段①。

苗族的多数神话拥有独自的韵律、口吻,暧昧且复杂,富含隐喻和换喻、象征和比喻等表现手段,固定为文字后则变成了“语句的冰冷序列”状态。特别是中国的情况,因为汉语这样的表现媒体作为“表意文字”在文字中凝结了多种意思,本来应该富有的表现力就呈现出很强的矮小化倾向。通过这样的过程出版的报告、记录资料经历了新的创造和再创造,伴随着变形和编造。芬兰民族学家 Honko 称之为“文本化过程(process of textualization)”(Honko 2000:3-4),并对其功能进行了多方面考察。多数场合,为试图制成基本文本,面对多种传承,“传统志向(tradition oriented)”有意无意间会发挥作用,任意强调其古老性;在提升审美性的同时,迎合使表达形式拥有政治正统性这样的意识会悄然而至。

三、神话的内容和地位

苗族的神话虽然基于口头传承,但是现在仍然留存有被记录下来的庞大资料。20 世纪 50 年代收集的资料在改革开放以后得以公开发表,其中最早的成果是由田兵编集、在贵阳出版的《苗族古歌》(1979)②,其后由马学良、今旦编集的《苗族史诗 HXAK HMUB》(1983)也在北京的中国民间文艺出版社出版。在 20 世纪 90 年代,由燕宝编集的《苗族古歌 HXAK LUL HXAK GHOT》(1993)在贵阳出版③。以上 3 册是苗族神话文本的主要出版物④。

其中,北京著名的语言学家马学良(1913—1999)和黔东南苗族侗族自治州的苗族今旦(Jenb Dangk 1930 年出生于台江县革东乡稿午寨)翻译整理的汉译本《苗族史诗》,因为附有确切的注释而得以广泛流传。苗语的题目是“霞慕(hxak hmub)”,即“苗族的歌”之意。英译本也已完成(Bender 2006),并作为神话文本的地位得以确立。此书的基础资

① 进一步可以设想其次的阶段。也就是口头传承的文本化在民众当中容易扎根,近年却相反,出现了被人类学者收集而文字化的所谓无限连锁的现象。

② 田兵序文所注日期是 1963 年,一直等到了改革开放后才公开出版。整理者为燕宝、唐春芳、潘光华、龙从汉。由“开天辟地歌”“枫木歌”“洪水滔天”“跋山涉水歌”组成,收集地为台江、施秉、凯里、丹寨、剑河。1997 年在《贵州民间文学选萃丛书》中,《苗族古歌》被全文收录,而且补充了湘西方言和川黔滇方言的古歌。

③ 由“创造宇宙”“枫木生人”“活劫复生”“沿河西迁”构成,收集地为凯里和台江。

④ 田兵编集的古歌中,有很多记载了收录地点、演唱者、收集者、整理者。但是,古歌对地域、传承者等不加区分地混淆,并非第一手资料。今旦编集的版本说明了由台江县辣子寨的传承者刘富生(Ghe Hfu Dlen)记录等收集的原委。而燕宝编集的版本是从 1985—1987 年进行整理,古歌的收录地点虽未注明但可推定是以台江县为基础,其中注明了演唱者,所以能够确定说话人。

料是以今旦 1952 年在台江县的工作为起点,由神话的传承者(歌手)收集记录^①,20 世纪 70 年代及 20 世纪 80 年代初期进行再调查并施加注释。此书以忠实记录口头传承的“完整版”为目的,仔细研究传承者的资料整理出“金银歌”“古枫歌”“蝴蝶歌”“洪水滔天”“溯河西迁”五个部分,呈现了苗族神话世界的概要。这一工作大多由当地的苗族研究者、自身作为歌手的今旦出力担当。今旦在北京的中央民族学院接受语言学教育,在贵州参与了民族调查和苗语文字的创造,长期在贵阳的民族出版社从事编辑工作,作为活跃于汉族和苗族之间媒介的知识分子,即“民族精英”,是文字信息的发送源之一^②。

另一方面,神话研究也开展起来,苗族的过竹认为韵文朗诵形式的“古歌”与“神话”相当(过竹 1988:3),主张不仅仅是歌,还有散文的“叙史故事·叙事故事”的一部分也包含在其中。“古歌”与作为近代概念的“神话”虽然不能简单地置换,但是总体而言,加上比较的需要,使用“神话”一词作权宜之用。伴随近代化形成的西欧式的“神话”概念与作为现场说唱的“古歌”,二者之间存在的差距都有必要被意识到。燕宝将“霞鲁·霞果(hxak lul hxak ghot)”意译为“从前的歌·过去的歌”,与汉语的“古歌”一词相当。“古歌”是朗诵韵文,由两名歌手以相互问答的形式进行数小时,有时是三天三夜连续地歌唱。基本定型的问答形式称为“歌骨(hsongd hxak 颂霞)”,此外加上即兴式的“歌花(bangx hxak 旁霞)”(马学良、今旦编 1983:10,燕宝编 1993:4)。

在实际讲述“神话”的现场,语言的发生带有独特的节拍,声音本身的表达力量使仪式实践具有表现力,这样把人带入独特的世界。语言不仅仅是简单地作为表达意义传达信息的手段,而且语言中由提问和回答连锁形成的密切对话在其相互间语言的交锋之中,宇宙创始的神秘得以解明。神话的内容有天地的创始、日月的创造、十个太阳的出现和射落、森林的采伐和耕作的开始、枫香树的生成、蝴蝶的诞生和恋爱、十二个蛋诞生的后代、祖先祭祀、雷公发起的大洪水等。黔东南苗族最具特点的是言说蝴蝶祖先的神话“蝴蝶歌”(Mais Bangx Diangl),是在使用水牛献祭的祖先祭祀“啵略”时,历来由世袭的主持仪式的宗教职能者(巫师)、鼓藏头来朗诵。神话具有说明仪式由来、赋予意义的功能,可以讲其发挥“纲领”(charter)作用的时代曾长期持续存在。但是,“啵略”在 1949 年中华人民共和国成立以后,被看作“封建迷信”。原因就是使用大量水牛献祭使生产活动停滞,因此而遭禁止。1978 年改革开放后,由于政策的缓和,这一祭祀活动在一部分地区得以恢复,但是规模有所缩小,在去掉了宗教性等方面,使内容发生巨大改变的情况下得以举行。近年来伴随经济的发展,出现了以村民委员会为中心尝试重振的动向,但是由于外出打工造成的人口稀少以及水牛肉价格的高涨等多种问题,很多不确定因素造成难以恢复起来的状况。

关于苗族的神话,有中国国内的研究者进行考察并积累了一定业绩。特别是过竹所作的成体系研究,对神话从创世神话、射日神话、洪水神话、族源神话、迁徙神话等多方面进行了严谨的检讨,其以贵州省的苗族居住地为中心,分成五个系统的“神话带”,其中设

① 记录的收集和执笔是由马学良和邵昌厚、潘昌荣、今旦 4 位苗族人士担当。因邵和潘两人病逝,除今旦保存的资料,其余均遗失。此书为今旦重新补充后刊行(马学良、今旦编 1983:12)。马学良于 1952 年 9 月参加过北京的中央民族学院组织的共同调查队的语言实际状况调查。1956 年 5 月,马任队长实施了为创制苗文字的语言调查,今旦担任其小分队队长(苗瑶语担当)。

② 笔者 1983 年在凯里与今旦会面得到过其关于苗族人生仪式的指教(铃木、金丸 1985:94-101)。今旦在中央民族学院学习语言学,1953 年毕业后留在苗瑶语教研室协助马学良的调查。其后,他又收集作为古歌主体的歌骨和歌花,并出版(今旦,1998)。

定了包含共同要素的神话圈,进一步还尝试考察了各地存在的神话点(过竹,1988:2-3)。如下所示,还考虑到与方言集团的关系,①是中部集团(自称 Hmub 模),②是东部集团(自称 Chao Xiong, Qo Xiong 果雄),③④是西部集团(自称 Hmong 蒙。一部分称“阿髦”),⑤是海南岛的苗族。广西百色迁移过来的瑶族属于另外的系统(表1)。作为大体的框架这样的分类没有什么问题。

表1 苗族的神话系统

	神话带	神话圈
①	桂西北—湘西南—黔东南—黔南—黔西南	A 黔东南(包括台江、雷山、剑河、黄平、施秉、丹寨、凯里、麻江等神话点) B 桂北(包括融水等神话点)
②	鄂西—湘西—黔东南—川东	A 湘西(包括花垣、凤凰等神话点) B 黔东南(包括松桃等神话点)
③	桂西—滇东北—川南—黔西—黔中	A 滇东北(包括黔西、毕节、大方、织金、普定、威宁等神话点) B 黔中(神话点重叠)
④	滇东南—红河	滇东南(神话点重叠)
⑤	海南岛	海南岛(神话点重叠)

重要的是,苗族的神话虽然复杂多样且系统各异,但是实际上黔东南流传的传承系谱(①)在很多地方被作为代表性的神话对待。黔东南不仅仅是苗族的集聚地,因为当地出身的研究者和知识分子辈出的关系,这里还经常被当作苗族全体的代表来对待。特别是雷山县作为其中心,与华丽鲜艳的服装相辅相成,书籍、TV、DVD、录像带、还有CM等各种各样的表象被使用^①,其中的言论大多是出版媒体对当地出身的知识分子创作的“盗用”。当地的知识分子把多样性的口头传承一元化,使神话从本来扎根于生活流动性的口头传承这样的脉络中脱离出来,在这样的记录化和固定化过程当中,神话作为脱离了生活的新的文化表象发挥功能的倾向愈发显著。其中“民族精英”的言说拥有巨大的影响力。1995年以后,通过对古代神话的再解释,把被认为汉族祖先黄帝的蚩尤当作现代苗族始祖,这样的言说广泛流传,成此契机的报告是与黔东南不同系统,如贵州省西北部威宁的报告(杨汉先,1980)和西部的镇宁及关岭的收集材料(安顺地区民族事务委员会古籍整理办公室,1989)中自称“蒙”“阿髦”的人们的传承(关于此点容后再议)。在贵州,蚩尤传承缺乏从古代开始的、连续性的实证史料。

作为苗族族源经常被提及的三苗的记录,最早可以追溯到《书经》的《舜典》^②、《礼

① 近年来,当地的茅台酒宣传招牌也在使用雷山县的苗族女性。

② 《书经》原文是“三苗、国名、缙云氏之后、为诸侯、号饕餮。三危西裔”,三苗是被驱逐到西部边境三危的。作为边境人群的意识很强。《书经》又名《尚书》,是春秋战国时期的书、或者是孔子编撰,成书年代不定,古代文献也有魏晋伪作一说。

记》的《大戴礼·五帝德篇》^①。从春秋战国时期到秦汉时代为止的史书中,有“三苗”“苗民”“苗氏”的记载,《史记》的《五帝纪》中“三苗、在江淮荆州”^②,尧舜时代“为数乱”。但是,关于“苗”的记载停留在秦汉以前,其后便消失了,从汉代到唐代的正史中对南方边境人群的标记是“蛮”。唐代的《蛮书》记载中,“苗”虽然出现,但欠具体^③。可能是,据推定与现在有关系的作为实际存在的“苗”,是宋代《朱子集》卷七一中绍熙五年(1194)出现的作为溪峒蛮一支被记载的“苗”^④。宋代朱辅的《溪蛮丛笑》(12世纪末)^⑤中出现的“苗”(原文:猫、猫,为蔑称。)是“五溪蛮”的一支、为盘瓠的后代。当时所谓“苗”所处的地位,是作为“蛮”的次级集团。12—13世纪是汉族对于边境人群的认识发生巨大转变的时代,作为他称的“苗”的确立,是在明代以后。

另一方面,把古代夜郎国和苗族联系起来的言说也有登场。《史记》《西南夷列传》中记载的“夜郎国”,其故地从贵州西北部(黔西北)的威宁到毕节、赫章、安顺、大方一说也有流传(侯绍庄、钟莉 2003)。“夜郎自大”众所周知,前汉的武帝留有授予夜郎国王金印的记载。《后汉书》卷一一六《南蛮西南夷列传》中记载有成为夜郎国始祖的“竹王竹三郎”的竹中生诞谭^⑥。的确,在黔西北的可乐古墓(赫章县)中发现了从战国时代到秦汉的考古遗物,由此可以推定其与“夜郎国”的关联(贵州省毕节地区社会科学联合会编 2003),但是据此追溯其与现在的苗族的关系非常困难。把现代的“民族”概念投影到过去来重新建构历史,尽管其缺乏学术上的证据却很盛行(侯绍庄、史继忠、翁家烈 1991)。

但是,即使内容含有谬误,通过学术活动建构的知识却渐渐成为一般性共识流传开来。20世纪90年代中期以后,“蚩尤始祖”的传承不仅仅在黔西北自称“蒙”(Hmong)的小花苗和自称“阿髦”(A Hmau)的大花苗中间流传,而且还渗透到黔东南雷山县自称“模”(Hmub)的长裙苗及自称“嘎闹”(Ghab Nao)的短裙苗,超越地域界限、大范围地在苗族的民众之中扎根。这样,神话在当代不仅仅是复苏而已,而且其适应现实状况呈现流动性地变化,主张历史连续性的正统性(orthodoxy)逻辑和自认正确的正当性(legitimacy)的争辩也被编入其中。

四、祭祀的再兴起与观光化的进展

巨大的变化开始于20世纪80年代。1978年12月召开的中共十一届三中全会至20世纪80年代正式展开改革开放,民族样态发生了巨大变化。特别是,1982年的宪法及1984年的民族区域自治法的颁布实施,促使民族的自治法制化,重要的是在母语的使用、教育方面的优待、对少数民族文化的保护方面想方设法采取了措施。社会结构发生了巨大的变化,各民族的文化自觉意识觉醒,产生了重新建构传统的动向。政府也取消

① 《礼记》原文是“流共工于幽州、以变北狄、放驩兜于崇山、以变南蛮、杀三苗于三危、以变西戎、殛鲧于羽山、以变东夷”,三苗在三危被杀,变为西戎,鲧在羽山被杀,变为东夷,三苗是被驱逐到西部的。《礼记》是从周末直到秦汉时代儒家对古礼的记述。

② 在长江和淮河之间,现在属于江苏省、安徽省。

③ 唐代樊绰的《蛮书》卷十有“黔、涪、巴、夏、四派猫众”的记载,但欠具体记述。

④ 记载中使用的是蔑称“猫”。

⑤ 原文为“无溪之蛮,皆盘瓠种也。聚落区分,名亦随异。沅其故壤,环四封而居者,今有五,曰猫、曰猫、曰獠、曰獠、曰獠,风声习气大约相似,不巾不履,语言服饰率异乎人”,还涉及了《后汉书》以来的犬祖神话。瑶族和苗族追溯起来也有可能为同一系统。

⑥ 当时,有哀牢夷流传有其称为“九隆”的始祖是从水界和龙诞生的神话。推定其故地相当于云南省的西南部。