

北京大学比较文学学术文库
教育部 211 学术科研项目

文学与仪式：文学人类学的一个文化视野

——酒神及其祭祀仪式的发生学原理

彭兆荣 著



图书在版编目(CIP)数据

文学与仪式：文学人类学的一个文化视野——酒神及其祭祀仪式
的发生学原理/彭兆荣著. —北京：北京大学出版社，2004. 12
(北京大学比较文学学术文库)
ISBN 7-301-07620-7

I. 文… II. 彭… III. 文学—关系—文化人类学—研究 IV. I0

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2004)第 120968 号

书 名：文学与仪式：文学人类学的一个文化视野
——酒神及其祭祀仪式的发生学原理

著作责任者：彭兆荣 著

责任编辑：袁玉敏

标准书号：ISBN 7-301-07620-7/I·0679

出版发行：北京大学出版社

地 址：北京市海淀区中关村北京大学校内 100871

网 址：<http://cbs.pku.edu.cn> 电子信箱：zbing@pup.pku.edu.cn

电 话：邮购部 62752015 发行部 62750672 编辑部 62765014

排 版 者：兴盛达打字服务社 82715400

印 刷 者：

经 销 者：新华书店

890 毫米×1240 毫米 A5 11.5 印张 340 千字

2004 年 12 月第 1 版 2004 年 12 月第 1 次印刷

定 价：22.00 元

未经许可，不得以任何方式复制或抄袭本书之部分或全部内容。
版权所有，翻版必究

出版总序

“北京大学比较文学学术文库”是近数十年来以北京大学学者为主体的中国比较文学研究的学术集成,它是这个学术群体数十年来在“比较文学”这一学科中所积累的对于这一学术的理解和从事的学术实践,现在以“系列书系”的形式公刊于世。

中国比较文学学术研究自 20 世纪 70 年代末期复兴以来,已经走过了 30 年的路程。如果从学术层面上考察,可以说出现了三代主峰。以朱光潜、黄药眠、杨周翰、李健吾、钱钟书、季羨林、金克木、李赋宁、周珏良、陈嘉、范存仲诸先生为代表,他们是“文革”之后推动中国比较文学复兴的第一代学者。以乐黛云、饶芃子、陈惇、钱中文诸先生为代表,他们是推进中国比较文学繁荣和发展的第二代学者。目前,在跨入 21 世纪之后,中国比较文学的学术研究已经形成了第三代学者。他们中间已经出现了一批杰出的具有代表性的学人。在几代主峰中间,也都存在着许多过渡性的学术桥梁。前一代主峰学者的学术与精神正是经由这些“学术桥梁”传达到了后一代的主峰层面上,承前启后,把学术推向新的境界。

北京大学比较文学与比较文化研究所的建立与

此为试读,需要完整PDF请访问: www.ertongbook.com

发展,与中国比较文学事业发展的轨迹相一致。它的前身“北大比较文学研究中心”创建于1981年,由杨周翰教授领衔主其事。这正是第一代学者们致力于复兴中国比较文学学术的产物。它被定位于北京大学,或许这正体现了20世纪中国新文化与新学术发展的基本脉络。

1985年,我国教育部批示同意北京大学把“比较文学研究中心”改建为具有独立建制的实体性的“比较文学研究所”(1993年,北京大学校长会议依据学术研究的需要,决定将该所更名为“比较文学与比较文化研究所”),以季羨林教授为顾问,由乐黛云教授为所长。不久,乐黛云教授又当选为中国比较文学学会会长、国际比较文学学会(ICLA)理事、副会长。而北京大学比较文学研究所也成为中国比较文学学会秘书处与国际比较文学学会中国联络处的所在单位。这一系列的文化事态,便成为在80年代中期中国比较文学学术经过近十年的复苏准备而进入向其学术峰面跃进的标志。

此后的20年来,北京大学比较文学与比较文化研究所与全国学术同仁共同努力,希望在这个长期被忽视而又对于我国人文科学在世界崛起具有相当意义的学术领域中能够有所作为。尽管研究所的规模不大,教学与科研人员不多,但全所对于学术的忠诚不敢懈怠于片刻。在教育部和北京大学的支持下,比较文学与比较文化研究所不仅在国内学术界而且在国际学术舞台上,在三个层面中取得了具有决定性意义的发展。

第一,北京大学比较文学与比较文化研究所在我国高等学校比较文学研究的专业人才的培养中率先建立起了“硕士→博士→博士后流动站”的完整的学位学术体系。国内和国际上对比较文学学术有兴趣的研究者在这里经过严格的、规范的训练,造就成比较文学学术领域中强有力的学者,他们既在国内的学术界,也在欧洲、北美、日本、韩国和澳洲等广袤的学术领域中发挥着积极的学术作用。与此同时,20年的人才培养也使我们对于在中国人文环境中如何造就以本民族文化教养为基础的具有世界性多元文化思维能力的比较文学研究者的体验愈益深入和深刻,成为不可多得的学术财富。

第二,北京大学比较文学与比较文化研究所组成的学术群体,以自己坚韧的学术精神和相对坚实的学术功力,以他们勤勉和聪颖的智慧,在继承本学术领域内相对稳定和合理的公共成果的基础上,以创造性的精神,拓展和深化了比较文学的研究层面。由这一群体所特别提倡并躬身持久实践的比较文学的“发生学”、“形象学”、“叙事学”、“阐述学”、“符号学”和“比较诗学”等学术层面的研究,已有相当的进展,从而把对“比较文学”的学术认识从它的功能价值与社会作用引向了对学术内奥的研讨,把传统的“传播研究”、“影响研究”和“平行研究”综合而融为一体,推进了把文本实证与理论阐发相互贯通的多层面的原创性思维,显示了以中国文化为教养的世界多元文化精神、文化观念和方法论特征。今天,我们可以多少有把握地说,这一群体已经开始具备了捕捉国际学术发展新趋势,回应本领域中相关学术挑战的能力。

第三,北京大学比较文学与比较文化研究所组成的学术群体,不仅已经为国际学术界所承认,而且已经获得了相当的学术声誉。其标志有三:一是北大比较文学与比较文化研究所已经在本领域中建立了高层次的多项目的国际学术合作,其学术成果为学术界所认定,其中有获得国际(政府间)组织所授予的“学术类金奖”的荣誉,且目前仍然继续着这样的国际学术合作。二是本学术群体的成员,全部在研究对象国有过“学位留学”、“学术讲学”和“研修养成”等广泛的学术文化体验。其中有些先生的学术信念和学术观点为相应的对象国学术界所重视,在国际同行中具有程度不同的影响力和学术声望。他们的著作被指定为大学研究生的“必读书”;他们在国外学术会议中,经常作为“基调报告”和“主题讲演”者出现,从而开始实现以“自我学术”为基点融入并推进国际学术发展的“全球学术”势态。在这一过程中,相应展示了北京大学乃至中国的人文学术的某些风采特征。三是北大比较文学与比较文化研究所的成员,先后并长期承担着国际比较文学学术组织的负责工作。除乐黛云教授担任国际比较文学学会副会长外,孟华教授长期担任国际比较文学学会理事,严绍璁教授担任国际比较文学学会东亚研究委员会(CEAS)主席,并先

后担任在日本大阪成立的东亚比较文化国际会议(常设)副会长、会长等。由此而使得北京大学比较文学与比较文化研究所有可能实际参与国际学术活动的运作,并相应地表达中国学者的声音。

北京大学比较文学与比较文化研究所数十年来随着祖国在世界的崛起,在丰富多彩的人文学术中尽了自己最大的努力,取得了这些微薄的业绩。正当研究所准备回顾自己的学术踪迹,结集自己的心得之时,“北京大学比较文学学术文库”作为“国家重点学科”的学术课题被纳入北京大学“211”学术规划之中,经我国教育部专家组审议予以认定,从而得以公刊于世。

本“文库”的内容暂定为两大系统。一是20年来,北大比较文学与比较文化研究所在邀请与接纳世界各国学者来本所讲学的同时,本研究所的教授也在世界许多国家有过许多的讲学和讲演。他们使用对象国的语言,阐述自己的研究心得,沟通中国比较文学学术与国际的联系,展现中国和北大学者的学术业绩和人文精神。“文库”对此加以编辑为《海外讲演录》,仍然使用作者当年讲学和讲演时的“对象国”语言出版,以便对他们在世界各地学术界表述的“中国声音”进行“保真”。第一期先行刊出英文版、法文版和日文版三卷,以后还将继续结集公刊;二是这一学术群体成员在多元文化层面中所做的具有学术意义的专门著作。我国比较文学的研究在近四分之一世纪中成果殊丰,但在作为比较文学学术内奥的各个文学与文化层面上则还未见有切实的阐述研究。本研究所致力于推进把文本实证与理论阐发相互贯通的多层面文化的原创性思维,在文学的发生学研究、形象学研究、比较诗学研究、阐述学研究和文化学研究诸多领域,做了探索性的努力,分别撰著为专题研究的论稿。第一期先行刊出四卷,以后将会陆续公刊。

参与“文库”著作的作者大约有三个层面,一是比较文学与比较文化研究所的成员,二是在本研究所获得“文学博士”学位的成员,三是参与本研究所课题研究的特邀成员。

我们希望这一“文库”的刊行,能够把比较文学的学术研究的注意力,在一般概念阐述的基础上引向更加深入的学科的各个研究层

面,展现学科各个内在领域的内奥与各自的特征,逐步形成具有“中国话语”特征的“中国比较文学学术”。

我们衷心地期望有更多的学者在同一学术目标下有着更加广泛和切实的合作,也诚恳地期待在阅读本“文库”过程中各位读者的批评指正和提出各种商榷感想。

本研究所感谢北京大学出版社承担本“文库”的出版,特别感谢出版社副总编张文定先生、外语编辑室主任张冰女士与各位编辑的辛勤劳作。

严绍盪

北京大学比较文学与比较文化研究所所长
“北京大学比较文学学术文库”主编

(2004年清明之日撰于北京大学静园六院)

目 录

绪论	(1)
第一章 仪式理论的知识谱系	(14)
第一节 仪式的表述:界定与概说	(14)
第二节 学术“原点”、“仪式假定”与基本表述	(26)
第三节 仪式的进程:阈限与通过	(37)
第四节 仪式的象征:功能与结构	(52)
第二章 文学人类学的解释谱系	(65)
第一节 不设防的文学人类学边界	(65)
第二节 文学人类学与“神话—仪式”范式	(74)
第三节 “金枝”情结与两个F:事实/虚构	(89)
第四节 作为“物质”的仪式叙事	(102)
第三章 人文自然的历史谱系	(113)
第一节 自然的人文话语	(113)
第二节 物种的人类话语	(123)
A 动物的人类话语	(123)
B 植物的人类话语	(135)
第三节 中心的边缘话语	(143)
A 神话—仪式叙事的“中心 / 边缘”轨迹	(143)
B “东方/西方”的话语变迁轨迹	(156)
C “文明 / 野蛮”的话语变迁轨迹	(164)

第四章 酒神祭仪的神话谱系·····	(177)
第一节 概念和定义的解说·····	(177)
第二节 酒神的谱系·····	(187)
第三节 戏剧的缘生形貌·····	(208)
A 酒神的颂歌·····	(208)
B “仪式戏剧”假说?·····	(212)
C 仪式戏剧“原生要素”·····	(217)
第五章 符号话语的美学谱系·····	(225)
第一节 酒神的美学原则·····	(225)
A 悲剧的喜剧特征·····	(225)
B 酒神祭仪中的时间与空间·····	(234)
第二节 变形原则·····	(242)
第三节 符号与隐喻·····	(252)
第四节 酒神的精神·····	(265)
第六章 文学叙事的原型谱系·····	(281)
第一节 文学叙事内部的“功能—结构”·····	(281)
第二节 仪式—原型之生死母题·····	(298)
A 生死—再生的循环形态·····	(298)
B 垂死的中间形态·····	(302)
C “替罪羊”的置换形态·····	(306)
D 仪式之“生/死”·····	(309)
第三节 性灵之间·····	(315)
A 自然之性的悲剧母题·····	(315)
B 社会之性的悲剧母题·····	(322)
参考文献·····	(331)
后记·····	(357)

绪 论

—

让我们再一次拾掇起古希腊神话中怪兽斯芬克斯令俄狄浦斯猜的那个谜语：

是什么早晨用四条腿走路，中午用两条腿走路，晚上用三条腿走路？

这一听得腻耳的谜语已经为无数睿智哲人们所破译和解读，它的终极谜底当然是“人”，是人文精神。洛克尔担心对它的理解和解释不够周全，费尽心机地以六个不朽的文学经典形象的求索道路予以囊括，他们是：浮士德的路、唐·璜的路、哈姆雷特的路、堂·吉诃德的路、麦达尔都斯的路和冯·阿夫特丁根的路。^①（洛克尔，1985）可是，阅览大量解谜者，罕见有人注意到这个谜语仿佛是人的生命旅程中“通过礼仪”（The Rites of Passage）中三个完整的“阈限”（threshold）。我们相信，任何社会演变形态

^① 浮士德、唐·璜、哈姆雷特原先皆属民间传说中的人物，它们分别为歌德、拜伦、莫里哀、莎士比亚等作家所借用。堂·吉诃德是西班牙大文豪塞万提斯笔下的人物；麦达尔都斯是德国作家霍夫曼塑造的人物；冯·阿夫特丁根则是18世纪德国名诗《歌者的战争》中的歌者。

都具有人类生命演变形态的经验价值和叙事附会；而“任何社会里的个人生活，都是随着其年龄的增长，从一个阶段向另一个阶段过渡的序列”（Van Gennep, 1965: 3）。这是人类生命的内容表述，亦是人类生命的形式体现。区别在于：人的生命的轨迹如何，人的生命个体作如何求索是一个方面；另一方面，无论人们对待生命的态度有什么不同，作为一个完整生命形式总要“通过”三个基本的“阈限”：出生、成年（或以婚姻为标志）和死亡。所以，我们不妨将这一谜语译解为最为简单的人类生命过程：从生到死的通过仪式。

这样，就把我们带入到另外一个命题——仪式理解上。作为一个“传统的贮存器”（container），仪式素来为人类学家们所重视，特别对于那些属于“异文化”的无文字民族（no-literary nation）、小规模社会（small-scale society），大约相当于殖民时代西方人类学所惯用的“野蛮民族”和“原始社会”；仪式不啻为人类学研究提供了一个观察和体验社会历史生活的一个不可多得的实践场域。诚如人类学家格尔兹所说的那样：“在仪式里面，世界是活生生的，同时世界又是想像的；……然而，它展演的却是同一个世界。”（Geertz, 1973: 112）正是由于人类学长期对仪式研究的致力，人类学的仪式理论也因此蔚为大观。然而，近三十年来，文学批评叙事中间却大量出现仪式理论，“仪式”一词的出现频率也越来越高。诸如：“弥尔顿的《失乐园》是一个哀悼的仪式。”（Wittreich, 1979: 98）歌德的《浮士德》完全是一个社会化“通过仪式”在艺术作品中的范例。（Hartman, 1975: 110）艾略特的《阿尔弗雷德·普鲁弗洛克的情歌》（Love Song of J. Alfred Prufrock）的结尾“以一个戏剧化仪式驱动着世界走向它的极端”。（Feder, 1971: 221）“诗歌是一种复活和再生的仪式。”（Cope, 1973: 174）甚至还有人认为叶芝的戏剧作品“不是戏剧，而是一种丧失信念的仪式”（Gorsky, 1974: 176）。……这种趋之若鹜的词汇新潮与其说在赶时髦，还不如说是一种回归——“诗性”的回归。或曰一种发现，——“批评”的发现。“回归”，指现代诗学在它的“缘生纽带”上找回了丰富的元语言叙事。“发现”，指文学研究在比较文化的学术背景下，发现了人类学仪式理论具有的非凡的整合性价值。

逻辑性地,仪式研究便引携出了文学的人类学研究的一个“公共空间”(public space),而仪式也就成为一个公共话题。就仪式的性质特征而言,它是表达性的但不仅限于表达性;它是形式化的但不仅限于形式化;它的效用发生于仪式场合但不仅仅限于仪式性场合。“仪式之所以被认为有意义,是因为它们对于一系列其他仪式性行动以及整个社群的生活,都是有意义的。仪式能够反映价值和意义赋予那些操演者的全部生活。”(康纳顿,2000:50)既然仪式具有“贮存”历史的功能,也就意味着它具有“社会记忆”、“历史记忆”的能力和事实。以最简单的认知,“社会记忆”基本上属于机能和能力:它必须建立在另一个前提之上:“社会叙事”(social narrative)。叙事经常被简约地等同于故事的讲述。其实,人的具体和抽象都贯穿于“故事”之中。理查德森认为,人类的本质有多种表现形式,人除了“生物存在和经济存在”之外,还有一个基本的属性:“故事的讲述者”(story-teller)。(Richardson,1991:207)人是故事的制造者,故事又使人变得充满了想象的虚构。没有基本的“故事讲述者”,记忆便有束之高阁之虞。其间的关系理应是这样的:社会叙事和社会记忆互为依据,共同建构成为一个社会传承机制。

毫无疑问,仪式具备着社会功能,正像特纳所说:“我们可以最终看到,作为特殊的强调功能,仪式的展演在社会进程中所起到的作用,在具体的族群中起到了调整其内部变化、适应外部环境的作用。就此而言,仪式的象征成为了社会行为的一种因素,一种社会活动领域的积极力量。”(Turner,1967:20)那么,仪式的社会化功能如何作用于叙事呢?我们可以分为几个方面来认识:首先,按照叙事的基本形态,无论叙事是什么?讲述,解释,表现,记忆……都无法遮盖一个基本的事实:“任何一种解释,只要它在时间中展开,在过程中时有惊人之处,知识仅仅得之于事后的聪明,那它就是一个故事,无论它如何记实。”(马丁,1990:238)换言之,叙事的“时间性展开”决定着它的历时性,从这种意义上说,它具有物质的性质。其次,时间的一维决定了叙事的过程。但是,叙事的过程并非一本“流水帐”,没有衔接,没有阚限。恰恰相反,叙事的过程刻意于事件过程的波澜起伏,

仪式的力量在此起到了非常重要的作用。通过它的程序化的设置，使得叙事在过程中的关键阶段必须“通过”某种程序以保证叙事社会化和文学化。这样，仪式和文本构成了叙事的一个坐标。（Bal, 1990: 19）这个简单的坐标让人们看到文学叙事的“文本”和“仪式”构成了纵横相交的“物质化形态”。这样，文学化文本与仪式性叙事便成为文学人类学研究拓展的一个新领域。

二

其实，“故事的讲述”就是“历史的讲述”。西文中的“历史”的本义为“他讲的故事”his-story。既然如此，两个“F”：事实(fact)/虚构(fiction)的错综复杂便不可避免。因此有必要加以甄别和厘清；特别是所谓的“他者的故事”(other histories)。一个既成的事实是：在现代历史学中，欧洲被描述成为具有“独一性”(uniqueness)和“一致性”(unity)。(海斯翠普, 1998: 14)“他者”却被排斥在了“我者”的历史之外，或者被放在了一个完全不同的时间里。(海斯翠普, 1998: 14)历史就是这样被“制作”出来。而这样的历史其实是自我概念的制造者，对自我的行动负责。(Sahlins, 1985: 152)它不仅直接构造出族群记忆的社会结构中的知识系统、权力话语和资源配置，而且，一个族群的族性认同(ethnic identity)也与之有着密切关联。作为神话—仪式这样一个历史“贮存器”，事实成了一种最具权威的族性和历史记忆形式。它讲述了什么，展演了什么，遗留了什么，记忆了什么都清清楚楚，使我们有可能会看到一个社会、民族是怎样进行记忆的：什么被剔除了，什么遗留了下来；什么是事实，什么是虚构；虚构怎样成为一个“事件”，并构成历史的一部分。

萨林斯曾经在他的著作《历史的隐喻与神话的现实》一书中精巧地以夏威夷神话仪式与库克船长的历史传说为例，彻底打破了“想像/历史”、“神话/现实”之间的貌离神合的价值界线，在虚拟与事实、主观与客观的内部关系的结构中再生产(reproduction)出超越对简单真实的追求，而寻找到另外一种真实——“诗性逻辑”(poetic

logic)。(Sahlins,1981: 10-11)历史在此一如神话,本身就是一种叙事。它有一套规则:“夏威夷的历史经常重复叙述着自己,第一次它是神话,而第二次它却成了事件。”(Sahlins,1981: 9)其中的对应逻辑在于:一,神话和传说的虚拟性正好构成历史不可或缺的元素;二,对同一个虚拟故事的复述包含着人们对某种价值的认同和传承;三,叙事行为本身也是一种事件和事实,一种动态的实践。对某一种社会知识和行为的刻意强调或重复本身就成为了历史再生产的一部分。它既是历史的,也是真实的。知识的再生产仿佛社会的再生产。布尔迪看到了这一点:“社会事实是对象,但也是存在于现实自身之中的那些知识的对象,这是因为世界塑造成了人类,人类也给这个世界塑造了意义。”“与自然科学不同的是,完整的人类学不能仅限于建构客观关系,因为有关意义的体验是体验的总体意义的重要部分。”(布尔迪,1998: 7-9)所以,社会意义实质上为“双重解读”(double reading)的果实。

胡克曾经注意到在近东和爱琴海地区中的神话和仪式作为一种文化的交汇点并不局限于像马林诺夫斯基和德拉克利夫-布朗等人类学家所看到的“功能性存在”。他认为,神话经常用于对仪式进行曲折的调整和协同,这使得多种文化相互作用的模式和所观察到的“事实”显得相当具有一致性。这些材料通常可以在更加广泛的意义上作认同:这便是人,——作为应用符号的动物——不仅仅只作为行为需要上的解释,而且还要给其以语言或其他“符号”行为上的理由。神话和仪式本身就具备了“事实”与“理念”的相互作用。(Hooke: 1935: IX)换言之,人作为生物的动物和社会文化的分子,必定同时具有多种“事实”的认定可能。它既是“本文”(存在化、物质化的事实)又是“文本”(人文化、精神化的事实)。两种“事实”都可同视为叙事。它既具有“肇因论神话”(the aetiological myth)的发生性基型,同时,又为“后发生学概念”,——即为后来进行各种分析提供重要的本源性价值。我们可以在很多神话的事例中看到仪式的“后续事实”(after the fact),也可以看到新神话产生出的新仪式。许多事实和例子说明,神话和仪式在缘生上趋向于相互作用和影响。(Kluck-

hohn, 1998: 329) 据此, 我们可以从“神话/仪式”、“本文/文本”、“事实/虚构”的双重表象中感受到机制化形式变化的巨大的话语表述能力和诠释基础。

需要指出的是, 在对古典学的历史研究中, 许多学者循着神话仪式所引导的“事实”寻索, 却经常忘却了一个更为重要的“事实”: 即神话和仪式本身也构成了一种颠覆不破的事实, ——非纯粹作为载体的神话。换言之, 出于某种职业习惯, 学者们不停地在论证或寻找“神话中的事实”, 忘记了作为神话事实的本体要件。有时甚至连基本的认知和认同准则都出了问题, 忽略了像“神话和仪式为什么是这样而不是那样”的缘初性问题。这是因为人们通常已经习惯于把神话仪式当作一个认识、反映和解释世界的文本手段, 熟不知, 它也可以被当作一种相对独立的事实。“神话就是一种重要的社会和文化的的事实, 因为神话本身分享和分担着社会存在的一个基本方面。”(Munz, 1973: 118) 事实上, 任何神话和仪式无不成为自然和真实(truth)的一个社会媒介机构, 它将自然的事件以转换的形态和面目出现, 因而变得非常的特别。

不幸的是, 现代社会的研究者和观察者们经常误将社会中“神话交流的理由”和“社会中神话交流本身”混为一谈。然而, 神话仪式作为社会生成形态的一个部分, 只是暂时存在的形式, 而非存在的理由。如果神话的存在形式被误认为是它的存在理由, 那么人们只能从其形式中轻易而片面地去获得相关的信息。据此, 穆兹认为马林诺夫斯基从神话中看到一种“功能”, 列维-斯特劳斯看到一种“社会冲突的和解”都犯了同样的错误。(Munz, 1973: 119-120) 从这个意义上说, 我们在讨论神话仪式叙事中的变形的时候, 也不能简单地将它视作一个形式和手段。它本身也具备着自我说明的“事实”。以民族学、人类学的眼光, 人类的行为和创造都可以理解为“历史的事件和事实”。人们“造神”具有一个历史的需要和必要。人们当然可以把“神”视为虚幻; 但我们必须记住: 人类创造这些“虚幻”的过程与结果完全真实。仅此一款, 我们至多只有部分权力(承认作为个体的认知权和解释权)说: “那些结果是虚构的或虚假的”。退而言之, 即

使按照现代学问“证真”的嗜好,我们同时应该给予“虚构”思维、活动和行为以事件和事实的真实性确认。而且,就在我们面对任何“虚构”的时候,它本身就呈现了一种“历史记忆”的事实。

考察西方文学,酒神狄奥尼索斯不能不是一个需要给予充分关注的形象。因为他既是一种祭仪,西方戏剧的原始肇端,艺术门类的美学发生学基因,文学的原型批评的一个重要依据,同时也涉及到古希腊的城邦(city-state)制度,跨境跨国的多民族交流的历史实践,也是还原“西方中心”中“东方因子”的一个过程。然而,在“西方中心”的知识体系和价值理念的历史作用下,在西方“民族—国家”(nation-state)的近代国家体制的作用下,酒神已经彻底地“想像化”了。“想像”在这里并非简单地“无中生有”,而是在某一种权力话语的操控下对具有历史价值的“事实”和“事件”进行制作(making)过程,因此,它可以是有历史依据的、有限度的和策略性的。安德森在他的《想像的共同体》一书中有过四个特质的规定:即想像的、有历史事实的、有限的和共同体的。(安德森:2000)如果说“民族主义”是“想像的”,那么,“西方中心”的历史价值同样不能逃脱“想像”的干系。本文选择酒神为例作历史性的诠释,旨在揭示酒神充满着非西方的“边缘形态的异质性特征”。至少,通过这样的研究,使我们清楚地看到,酒神神话和仪式叙事本身充满着的“想像”,同样它又被西方中心的价值论策略性地“被想像”着,这一历史过程的同构不断地发生作用。这就是为什么本文选择酒神祭祀仪式的原因。

三

亚理士多德是第一个对酒神祭祷仪式作经典阐述者。他认为戏剧乃酒神崇拜及其祭祀仪式的模仿。《诗学》里曾有过细致地阐述。在那里,摹仿并不是戏剧艺术本身,而是构成发生关系和实践过程的缘生性要件。于是出现了艺术(史诗、悲剧、喜剧、音乐等)与酒神祭祀仪式之间的缘生纽带(primordial ties)关系。事实上,戏剧正是借助各种媒介——即有节奏、歌曲和“韵文”的戏剧种类(悲剧和喜剧)

而进行的酒神仪式的移植和变形。简言之,史诗、悲喜剧都是对仪式摹仿的“半仪式化”过程。同时,亚里士多德未忘记在戏剧的发生过程中提示地理因素。亚里士多德对此有过考述:多里斯人^①认为他们是悲剧的首创者,他们的证据有两个:他们称郊区乡村为 komai(雅典人称为 demoi),而 komoidoi 之所以得名字,并不是由于 komazein 一词,而是由于他们不受尊重,被赶出城市而流浪于 komai,又说他们称“动作”为 dran,而雅典人则称为 prattein。对这些语词的训诂似可说明,悲剧和喜剧都是多里斯人首先创造的。在希腊文里, komazein 有“狂欢”的意思;而喜剧演员的名称为 komoidoi,也是因为他们曾流落于 komai(郊区乡村),是一个世俗化的艺术。(亚里士多德《诗学》,1982: 9-11)

西方有学者注意到了戏剧的原型与早期的希腊城区格局之间的互动与觊滥,包括我们所说的悲剧、喜剧和酒神颂歌。根据考证,早先的城区和戏剧并置一畴、融于一体的称作“城剧”(deme theatres)^②。尽管大部分关于悲剧表演的证据来自于公元 4 世纪,但人们相信它的起源比这个时间要早得很多。而“乡村的狄奥尼西亚”(rural Dionysia)看起来与戏剧的起源应有更为原始的背景联系,而且它们也有所谓的“城剧”的历史遗迹。考古资料表明,即使在雅典最北部的、孤立的罗慕洛斯(Rhamnous)小城也有“城剧”隐蔽在城门的下方。(Pouilloux, 1954: 72-78)料想当时那些观众就坐在城墙上观看城剧。如果希腊戏剧的原始面貌果真如此,换句话说,如果罗慕洛斯城剧个案的确有着“普遍价值”,那么,戏剧从一开始就具备着“公共空间”的人群集体活动形式。难怪有的学者从另外一个角度来诠释戏剧的发生学原理,认为希腊戏剧其实与“广场”(agora)的原始指称有关。(Wycherley, 1962: 163)狄奥尼索斯祭祀仪式的戏剧性表演从其早先的形态上看,虽然与政治权力、帝国荣耀、民主制度都

^① Doris 人是一支古希腊民族,于公元前 11 世纪到 10 世纪间来到伯罗奔尼撒(Peloponnesos)。——原注

^② deme,指古希腊 Attica 的市区,系希腊城邦制度下的一个特殊的行政区划。