

《牡帕密帕》的叙事主题与拉祜族文化的创新性发展

熊开万

(昆明学院 社会管理学院, 云南 昆明 650214)

摘要:《牡帕密帕》是拉祜族流传至今的创世史诗, 主要以洪荒开辟与文明创造为主题。史诗中反映的神话与名物制度、神话与宗教仪式等之间的关系, 实质构建的是一种自然秩序, 影响并维系着拉祜族人民的日常生产生活, 是拉祜族日常生活伦理价值和生活经验的基础。《牡帕密帕》在发展中存在着两个互动性的文本, 即传统文本与民间文本。民间文本对传统文本的创造性解释, 一直是拉祜族文化创新性发展的动力要素。

关键词: 牡帕密帕; 创世史诗; 拉祜族; 神话; 文化传承

中图分类号: I207.9 **文献标识码:** A **文章编号:** 1674-5639 (2019) 01-0090-07

DOI: 10.14091/j.cnki.kmxyxb.2019.01.015

Narrative Theme in *Mupamipa* and Innovative Development of Lahu Culture

XIONG Kaiwan

(College of Social Administration, Kunming University, Kunming, Yunnan, China 650214)

Abstract: *Mupamipa* is the creation epic handed down to Lahu people nowadays with the themes of the creation of the world and civilization. The relationships between myths and name system, myths and religious rituals in the epic is essentially a natural order, which influences and maintains the daily production and life of Lahu people, as well as the foundation of the ethical value and experience of Lahu people's everyday lives. There are two interactive texts in *Mupamipa*, namely traditional text and folk text. The creation and interpretation from the traditional text to the folk text have always been a motivating factor for the innovative development of Lahu culture.

Key words: *Mupamipa*; creation epic; Lahu people; myth; cultural heritage

创世史诗是中国西南各少数民族中普遍流传的重要口头文献形式。创世史诗与少数民族文化生活的关系问题一直是民族学与人类学研究者关注的重要问题。中华人民共和国成立以后, 国内对于创世史诗的研究, 大多依据创世史诗与创世神话在内容上的一致性, 将其放置在少数民族创世神话的框架中研究与讨论。而在对少数民族的创世神话进行讨论时, 大多将神话作为人类蒙昧时期的思想与信仰, 如杨堃认为“当人们通过幻想将这些自然现象以及征服自然的愿望形象化时, 便产生了神话”^[1], 神话学研究的知名学者如杨知勇、黄惠

昆、段胜欧等也持同样的看法, 杨知勇认为“原始人创造神话的时候……只是通过神灵的形式来说明自然力, 自然生长变化的原因”^[2]。张福三对佤族创世神话《司岗里》进行解析, 提出了“活形态神话”这一概念, 可以看作中国神话研究者重视神话思维影响现世日常生活的例子^[3]。

西方人类学家马林诺夫斯基 (Bronislaw Malinowski)、克洛德·列维-斯特劳斯 (Claude Levi-Strauss) 的研究则认为, 神话发生作用的生活情境和神话的叙事同样重要。马林诺夫斯基在以西太平洋的特洛布里安 (Trobriand) 岛土著居民的神话研

收稿日期: 2018-10-29

基金项目: 云南省教育厅课题“拉祜族史诗《牡帕密帕》中的名物制度研究”(2017ZZX094)。

作者简介: 熊开万 (1982—), 男, 云南普洱人, 讲师, 博士研究生, 主要从事民族学、社会思想史研究。

究时曾经指出，神话传达、促进及规制信仰，维护并强化道德；除了担保仪式的有效性之外，同时亦含有引导人们行为的原则。神话事实上是人类文明的一份活力要素；他并不被看作是无根据的故事，基本上，神话是现存正在强力运作的力量^[4]。列维-斯特劳斯则将神话作为一种研究人类文化行为的合适范例，对神话的结构及其思维法则进行研究，进而对人类的心灵进行探索，并最终指出，歧义纷杂的文化表现（以人类行为为其核心）与语言（神话的实质）一样，同是人类头脑的产物，因此，也应该具有相同的深处思维模式——也就是其文法结构。列维-斯特劳斯的研究实际开拓了一条探讨神话思维与人类文化实践相关性的道路，他指出：“神话系统和各种表现方式是用来在自然条件和社会条件之间建立相对应的事物，或更确切地说，它使人们有可能在不同层次（如地理学、气象学、动物学、技术、经济、社会祭仪、宗教和哲学等）上发现重大的差别并加以平衡”^[5]。

创世史诗与创世神话的最大差异，其实正在于马林诺夫斯基所指出的担保仪式的有效性。如果先将史诗吟唱的传统与宗教仪式的相关性联系起来看待，再将仪式活动与少数民族的日常生活构建联系起来，便不难发现创世史诗在民族文化的创造性转化与创新性发展中的意义和价值。

创世史诗是拉祜族文化传统的重要载体，它们产生于远古的历史时期，却始终是拉祜族物质生产与生活与精神生产生活的依据。拉祜族创世史诗《牡帕密帕》《学典鲁典》不仅是大多数拉祜族民间诗歌如婚恋歌《贺妥保基》、生产劳动歌《么加瓦加科》、祭祀歌曲《科北哈北》《中邦命邦》《波嘯细嘯》等的总纲，也是支撑拉祜族经济、政治、文化、社会建设的基础。拉祜族风俗习惯、生产生活、节庆娱乐、婚丧嫁娶、起房建屋、家居外出、工具制作、医药卫生、经济科技等无一不能从中找到依据。本文试图从创世史诗《牡帕密帕》的叙事主题及其仪式情境看史诗对拉祜族民族文化的创造性转化与创造性发展的作用。

一、洪荒开辟神话与拉祜族的物体系构建

《牡帕密帕》^①是普遍流行于拉祜族民间的一部用古拉祜语传唱的史诗，按拉祜语的原意，“牡帕密帕”即“造天造地”。该史诗解释了拉祜族宇宙起源、大地形成、四时运行、色味产生、音声相和、民族共融等问题，是拉祜族对天文地理、自然宇宙、生产生活的智慧与经验之结晶。历史上，拉祜族没有文字，《牡帕密帕》长期靠口头传承，传唱《牡帕密帕》既是老一辈拉祜族向青年们进行知识传播和教化的方式，也是一种民间节庆的娱乐方式。一直到20世纪80年代，每当过年过节的时候，在澜沧拉祜族自治县的村落里还能看到传唱《牡帕密帕》比赛的活动。

洪荒开辟神话是世界神话体系中的共同主题。不同的民族有不同的洪荒开辟神话，历史上曾与拉祜族有过密切联系的瑶族、苗族、彝族、克钦族也有各自的洪水神话，内容主要为创造和统御世界的神灵产生，从无到有创造世界，并赋予世界予以意义。在《牡帕密帕》中，创造了世界的天神厄莎于无所依凭的空虚与黑暗中产生，逐渐长大，搓起身上的泥土造天造地。天地造好了，地上没有水，厄莎种了一株芭蕉树，然后养猪拱了个大水塘子，有一天，螃蟹夹断了芭蕉根，水便一滴一滴地滴出来，盛满了大水塘，厄莎让鸭子来分水，地球上便形成了陆地与海洋；厄莎接着制造植物和动物，动物没有力气和声音，植物会结果却没有味道，厄莎酿造了一大缸酒，酒化为气到天上，然后变成雨降下来，于是万物有了色彩和味道；动物饮用了厄莎的酒，于是有了力气和语言，宇宙开始有了生机。厄莎最后通过种葫芦的方式创造了人类的始祖扎迪娜迪。人类产生是任何一个洪荒开辟神话中最重要的内容，厄莎种葫芦造人，葫芦被惊吓的麂子绊落，滚进海里，厄莎四处找葫芦。厄莎在寻找葫芦的过程中为自然界的万事万物立了规矩。于是规矩成了万物生成之后，人类产生之前的自然秩序，而

①《牡帕密帕》的文本整理主要有如下几种《牡帕密帕》（由刘辉豪整理，1978年云南人民出版社公开出版）；拉祜文单行本《牡帕密帕、古格夏本科》（由李文汉整理，1984年云南民族出版社公开出版）；拉祜文和汉文对照《牡帕密帕》（李扎约整理，1989年云南省民族出版社公开出版）；《拉祜族民间文学集成》中收入了整理补充后《牡帕密帕》全部唱段，并由1998由中国民间文艺出版社公开出版。本文资料所依据为中国文艺出版社1998年本。

这种知识的核心即是物体系的构建。梅列京斯基(E. M. Melegenski)在缜密地分析大量创世神话的基础上曾经对这一过程作出总结:“混沌变成宇宙,就是从黑暗转向光明,水域转向陆地,从虚空转到实物,从无形转到定型,从破坏转到创立。而同自然界的这些过程相适应的是社会秩序和社会组织建立的过程,教人们从事各种行业,实行调节两性关系的有关禁忌,形成风俗和礼仪等等”^{[6]76}。

在《牡帕密帕》中,创世之举首先被描绘成一个物质过程,“物”都是经厄莎之手“创造”出来的,所有被造之物都来源于厄莎身上的泥土,这个过程可被简化为“造化”,如用铁坊打造各种天体,种葫芦造人、搓起身上的泥土捏出测量天地的穿山甲;或者隐而不谈其产生,只是在必要的时候呼出其名,如我们看不到夹断芭蕉根螃蟹、拱出大水塘的猪如何产生,而是等我们看到他们的“名”时,他们已经存在了。但是物体系的建构却贯穿了厄莎造天造地的整个过程,也就是存在于被造物体系之中。在这个层面上,自然的物质世界与超自然的精灵世界之间是融为一体的,物的精灵也就是物本身,对超自然的崇拜既见于拉祜族日常生活中恋物、惜物的情怀,也见于祭祀与祈祷之中。

涂尔干曾经指出,人所崇拜的神其实是一定自然原质和社会现象的象征^{[7]54}。在拉祜族的创世神话中,最能体现厄莎所创物体系与拉祜族日常生活紧密相关的,莫过于神话朝着宗教形成的方向演变的过程。物体系的构建是处理被造之物在宇宙中位置与关系的问题,它于拉祜族的社会所以重要,因为他要通过事物的关系把某种最初步的秩序引入了拉祜族的日常生活,并最终使人深信所述事件的实在性。在《牡帕密帕》中,宇宙从混沌中产生,实物从虚空中产生,光明从黑暗中产生、声音从寂静中产生、形态从无形中产生……同自然界的这些过程相适应的是社会秩序和社会组织建立的各种过程。厄莎不仅使天地日月,山河海川各归其位,还令动物和植物各安其分“能住山上住山上,能住水里住水里,能住洞里住洞里”,物的产生过程本身就是一个秩序形成的问题。《牡帕密帕》中提及一百多种动物和植物,这些动植物的体型、命运、效用都最终遵循各种事物产生过程中形成的秩序。品评这些生物的命运不难发现,凡是关心人类命

运,对人真诚的生物,厄莎都在宇宙秩序中为其安排一个较好的位置,如松树用来做明子,橄榄树可以多结子,百花树可以开花又结子;凡是撒谎、对人类漠视的物种,都处于较差的境遇,如猫头鹰的头被打扁,并且只能在夜间行动,青菜萝卜要每顿给人类拿来煮,饱受煎熬之苦。这样,“善”的原则便成了这些“被造物”与人类社会联系的基础,神性也从正是从这种联系性中产生。万物作为受造之物呈现于人类之前,这是经厄莎之手创造的,因此万物是有神性的,这个神性称为“尼”(Ne),尼(Ne)是万物神圣性的根本,是厄莎的神力体现,也是拉祜族社会秩序的基础。

这样,物体系理所当然地成为拉祜族日常生产生活的出发点,或者说社会秩序的基础。美国人类学家弗莱彻(Fletcher A. C.)指出,一切事物都应有其位置,使他们成为某一事物的共同特质便是各有其位,如果这个“位”被废除了,宇宙整个秩序就会被摧毁^[8],而事物由于据有其位置而有助于维持宇宙的秩序。《牡帕密帕》中,拉祜族的宇宙秩序与社会秩序都因这个物体系而稳定,拉祜族时常将日常生活中的不佳状态归因于物体系的错乱,而善的原则与感激的原则成为联结社会的基础。

植物和动物的拟人化一直被视为神话作为不成熟社会形态文化产物的证据,其实如果将神话体系的拟人化放置在物体系的构建过程中,或许没有一种表现手法比拟人化更能使自然秩序与社会秩序的统一了。正如苏联乌格里诺维奇(Uglinovic)所言:“把人和动物等同起来,大概是把周围的世界人格化的一种最朴素的原始形式”^{[6]69}。而列维斯特劳斯也指出,这种拟人化是人类在自然条件与社会条件间建立同态关系的基础。换句话说,这些拟人化的动物与植物彼此之间的关系与法则,换成人与人的和谐关系,也是成立的,换成人与自然的和谐关系,同样成立。这样,宇宙秩序便因物体系与社会体系的交融与和谐而变得稳定。

《牡帕密帕》的创世神话主题体现了拉祜族先民一方面试图虚幻地改造周围世界,另一方面力求解释宇宙万物起源的努力。需要重点指出的是,置身于现代物体系之下的民众也可以从这个古老的神话中找到一种新的想象力,在它的诗性的表达中接

近已悄然隐退而对我们变成陌生的一个世界：在那里，拉祜族超自然世界的三个系统（基于感恩的厄莎神明崇拜，基于物体系的万物有灵思想，基于人祖崇拜的阴阳平行构想）处于一种和谐均衡的关系，人类及其周遭的物体系的原初和本质的关系显现出来，而现实生活所追求的从人的世界出发，自然与超自然的共同和谐也连带地被恢复了。在一切事物都各安其位的神话物体系中，一切毫不相关的生物被安排在了一起，一切都平等，每个事物都成为厄莎普遍精神的个别表现，变得充满灵动与活力。

二、创世史诗与拉祜族的仪式实践

神话和仪式原本是同时产生的，两者都是利用象征的方式来表达人类心理和社会的需要。仪式活动是人类表达文化的一种方式，借戏剧化的行动来表达某种需要；而神话一般是仪式表演的文本，仪式活动往往要再现神话中的事件和形象，将人与自然、人与社会之间的关系合理化。考察国内外拉祜族的各种仪式，如泰国北部拉祜族的“火野”仪式、“堆沙”仪式等，不难发现，神话在仪式活动中凸显出来的解释功能。

在人类历史上，神话和仪式、诗歌和音乐自古相辅相成，拉祜族一直将这一传统通过仪式的方式保存了下来。《牡帕密帕》是可以演唱的创世神话，其韵律铿锵、节奏和谐，富于音乐旋律之美，在仪式中正好完美地表现了人神交欢的庄重与和谐。从内容上看，拉祜族的仪式活动主要有两类，一类是对厄莎赐福表达感激，一类是对触犯厄尼（Ne）表示道歉，表达感激的场景，如吃新米，过新年，新生诞生以及结婚等；对厄尼表示道歉的场合主要有背运、获疾、死亡等祈福仪式。在这个意义上，拉祜族的仪式正好可以看作对《牡帕密帕》所描述的物体系实践。在拉祜族的文化生活中，仪式包括私仪式与公共仪式，各种仪式都围绕着神话的事件和形象，以与民众日常生活息息相关的祈求健康、经济繁荣、人与自然万物的“相生而不相克”等实践活动展开，最终将神话的秩序移入现实。

正如美国人类学家维克多·特纳（Victor Turner）所指出一般，仪式是一个对文化和自然进行思

考，并为个人的公共性生活赋予秩序的模式。在仪式中，人的行为与意识都被卷入神话和圣礼的形式，经由阈限（Liminal）之后，进入一种暂时与现实社会中情况相异或相反的状态，这样地方性社会的结构化倾向得到解放，理想的秩序（如安宁）与期待（如丰收）以仪式行为、神话传说以及象征手段的方式演绎^[9]。仪式一般由神职人员主持，中国拉祜族的神职人员主要是摩巴，泰国和其他东南亚国家的拉祜族的神职人员还有多博和卡索妈。在拉祜族的仪式中，厄莎与厄尼的关系是很值得玩味的，厄尼是受厄莎所造物的精神存在，厄尼依凭厄莎的立法各安其位，当厄尼不得其位时，特别是厄尼不得其位是由人为原因造成时，就要反映到人类身上，给拉祜族的日常生活带来疾病、破财、厄运等。在这个意义上，拉祜族的仪式实践很大程度上便成为了弥合平日生活的熟悉与安全感及非平日生活的陌生与恐惧感之间的矛盾，最终将族民的生活世界整合于民族文化生命的绵延之中。

感恩仪式是相信自然界的万物都有其灵魂与力量，并采取某些措施以趋吉避凶的积极行为。在传统社会，如果拉祜族需要利用自然物，他们需要举办一个相应的仪式以获得神灵允许。正是应了这种思维习惯，东南亚国家的拉祜族作为一个种植汉谷的民族却要举行全村村民的堆沙仪式，在整理完山地，耕种之前。堆沙仪式有两层重要的意义，一是请求厄莎赐福与拉祜族，让拉祜族丰收吉昌，出入平安；二是为在耕种、烧佃、狩猎过程中伤害的生灵向自然界道歉。

祈福仪式是拉祜族社会普遍存在的生活仪式。该仪式也称为“叫年魂”。承载该仪式的古歌称为《科北哈北》，在该仪式中，祈福者在摩巴的带领下寻找健康、丰收、财富、运气、机会、寿命等福祉，摩巴和祈福者从自己居住的村落（代表现在的状态）出发，经过南本坝卡、勐主勐班等地后到达厄莎的居住地北基南基。在这里，厄莎将祈福者祈求的东西一对一对写在布上，然后大家原路返回，一路照着厄莎的指示找到自己的福祉。通过仪式，拉祜族在日常生活中不断往返于历史与现实之间，族民的社会关系与天人关系在神话的演绎中不断得到更新，现实生活中的残缺与不足在仪式表演中得到补偿。

祈福仪式也罢,感恩仪式也罢,作为一种社会性的仪式活动,它们的运用都以拉祜族的现实生活稳定、祈求福祉等为目的。其范围包括拉祜族日常生活的方方面面。总而言之,从个人、家庭、社群生活繁荣和持久的现实要求到来世生活的期望等,范围极其广泛,对于维系社会秩序与规范发挥了重要作用。在仪式中,在强烈主观情感的渲染下,宇宙万物变成了一种连续不断,互通互融的统一。这种连续不断与互通互融,反映到日常生活中,与拉祜族族民的日常生活实践连续性交织在一起。这便是文化人类学家格尔茨强调的文化与社会的关系,神话作为拉祜族文化体系的一个重要符号,是拉祜族日常生活合理性的来源,而族民的日常生活所代表的正是社会互动的模式,由阐释神话的“微言大义”而产生的日常生活合理性无疑便成了文化与社会互动的结果,也成为了民众日常生活生生不息的力量源泉。

三、神话文本解释与传统文化的创新性发展

文化就是生活方式加上该方式得以被实现的支持原则,在此定义中,生活方式便是民众日常生活实践,而支持原则便是实践活动的合理性依据。因此,文化的传承最主要是通过民众日常生活的绵延完成的。在民众的文化实践中,旧文化现象的许多主要部分并不是以消亡和破产为基本特征的。而是经过选择,转换与重新解释以后,依然被一层一层地重合和消融在新文化结构之中,因此,与其说文化传统是民众日常生活中绵延不断的事物,毋宁说民众日常生活的延绵与合理性构建,成就了文化传统的薪火相传。

就拉祜族而言,没有比《牡帕密帕》更能反映这一民族的日常生活实践与文化遗产之间的关系。拉祜族说《牡帕密帕》是一部三天三夜还唱不完的长诗,“唱不完”其实有两层意思,其一指《牡帕密帕》叙事宏大,内容丰富,难以穷尽;其二是拉祜族创造历史的实践仍在延绵,这个神话的文本在拉祜族“从葫芦里出来,向着太阳奔去”的过程中将不断被充实和完善。这两层意思涉及民族文化遗产两个方面的问题:即经典与解释的问题和传统延续的问题,在日常实践中,两方面的问题又常常交织在一起,消融于拉祜族日常生活经

验中。

需要指出的是,拉祜族口中三天三夜唱不完的《牡帕密帕》文本,其实已超出了创世史诗的范畴,它所指涉的应该是《牡帕密帕》及其衍生的一系列关于拉祜族起源、迁徙、节庆、喜丧的古歌,如《根古》《中邦命邦》《学典噜典》《科北哈北》《贺妥保谨》《扎努扎别》等。拉祜族民将这些古歌归属于《牡帕密帕》是有足够理由的,第一,这些古歌几乎都能从《牡帕密帕》找到依据,延续了《牡帕密帕》的声韵与节奏,如泰国北部拉祜族的堆沙仪式是一项深受平地泰元(Tai-yuan)族群影响的仪式活动,是拉祜族在迁徙及与不同民族接触中形成的,仪式的意义为向厄莎祈求五谷丰登、村社清吉平安,害虫不作、杀戮等过分为行为得到宽恕等,其中,多博所唱祝词的节奏与旋律和《牡帕密帕》保持了一致性,所压韵律也与《牡帕密帕》相同;第二,这些古歌咏唱的主角,正是造了天地并赋予了万物生命及意义的天神厄莎,不同的文本(古歌)代表了不同的仪式及其实用性,流传于拉祜族口中的史诗,除了《牡帕密帕》之外,尚有《根古》《学典噜典》《科北哈北》等若干种,如果我们将现行整理成文本的十二章《牡帕密帕》与拉祜族的其他古歌做一对比,不难发现:拉祜族的风俗歌如《根古》《贺妥保谨》《科北哈北》等具有极强的目的性,《根古》是拉祜族的迁徙史诗,其中描绘的拉祜族所受的种种不平等待遇与族群争斗以及流离失所的惨痛经历,从根本上说极具族群身份重构与集体记忆呼唤之效。而《科北哈北》是拉祜族寻年根的仪式的唱词,寻年根的仪式活动起到了将拉祜族历史传承与现实发展的平衡起来的作用。在这个意义上,《牡帕密帕》在所有史诗中极具“总纲”的意味,它不仅叙述了自然对象和自然现象的起源,又叙述了社会规章制度的起源,它同时论证了自然界和社会中存在的秩序是必要的和稳固的。而问题在于,这个秩序如何成为可能?日本神话学家大林太良发现了其中的奥秘,他指出,自然环境和人类的文化与社会生活的基础是创世神话所奠定的,并且常常以仪式的形式表现出来^[10],在这点上,仪式成为神话所表达的秩序具体化的重要方式。换句话说,几乎所有的古歌都可以以一定的“仪式”进行实

践，并最终将实践的成果凝结在日常生活的稳定与福利的谋取中，而《牡帕密帕》如果不与相应的古歌，如《贺妥保谨》《科北哈北》衔接，就显得没有着落之感，就如人们虔诚的呼喊厄莎、赞美厄莎，这个行动本身满怀希望的，而这个希望的对象，在《贺妥保谨》中明确地向万能的天神厄莎表达了出来，但表达的原则与实现手段的合理性，却在《牡帕密帕》之中。问题是缺少了《贺妥保谨》，所有神恩的感激与现实社会福运寿康的祈求都没有了依据。

事实上，《牡帕密帕》最具生命力的地方不仅是衍生了大量古歌，而在于给拉祜族的日常生活无限的解释空间。在拉祜族文化体系中，厄莎的万能与拉祜族文化传统的创造性紧密地联系在了一起，而其善恶参半的神性也生动地对应着拉祜族社会的多元与复杂。对神话解释成为了拉祜族连结日常生活与文化传统对话的文化实践，也是拉祜族为其纷繁琐碎的日常经验赋予合理性的重要方式之一。这正是拉祜族文化能不断吸纳外来文明，吐故纳新的动力所在。在这种力量的驱动下，绵延于拉祜族民族文化生命中的日常生活才是丰富的。当大理和尚杨德渊将大乘佛教带入拉祜族地区时，拉祜族的文化中很快渗入了佛教的色彩；当基督教所代表的西方教派传入拉祜族地区，拉祜文化与西方文化交融碰撞，发展成为一个奇妙的混合体；而当现代文明的思潮涌入拉祜山乡的时候，拉祜文化也能将之消化吸收，融入拉祜族的民族文化传统中。

值得重视的是，任何文化上的解释都离不开一定的情境性。这个情景便是拉祜族民众习焉不察的日常生活。正如匈牙利哲学家阿格妮丝·赫勒（Agnes Heller）所指出：“作为整体的人并不是被习惯之线所拉动的傀儡，规范需要在常新语境中被解释，人们需要在预想不到的情境中采取主动^[11]”。作为民族史诗的《牡帕密帕》在拉祜族的日常生活中的展开也常常面临着“在新的语境中被解释”问题，并且，这种解释往往成为拉祜文化传统延续与传统再造的原动力。在《牡帕密帕》中，所有类型的叙事，各种事物起源的传说、各种沉思、视觉特征以及其他很多东西，都给拉祜族的日常生活赋予了特别的意义。它们能在与质疑现存的法则合法性同等程度上使现存的法则获得合

法性。在拉祜族出生之前就已经存在，由其他民族与他们的祖先共同创造的有组织、有秩序的日常生活成了一种文化绵延的客观实在，给世代生活领域中的人们提供合理性的依据。在《牡帕密帕》中，扎迪娜迪的婚姻是厄莎使用“耍药”的结果，这一信息给拉祜族提供的日常生活意义在于近亲婚姻的合理性，而在日常生活的绵延中，近亲日渐成为一种“不科学”的实践，近亲结婚导致的新生儿缺陷使拉祜族不得不质疑该法则的合理性，于是有了新的意义构建，这种构建是多重面向的。如代表拉祜族上层极力反对兄妹婚等敏感的字眼，而拉祜族在日常生活中则生产新的神话故事对史诗进行重新解释，如勐马帕亮乡的拉祜族民间故事中说道：后来他们（扎迪娜迪）成了亲，不到一年生下一个无头无脚的怪胎，扎迪用刀砍成了几块，往东扔，挂在李树上，李树变成了人，往西扔，挂在桃树上，桃树变成了人”，这个怪胎便是拉祜族文化中所谓的“帕玛牛玛”现象。在该现象中，近亲结婚成了人祖扎迪娜迪的原罪，也成了拉祜族改变传统婚育方式的依据。

另外，打乱日常生活的侵入性事件在《牡帕密帕》的神话领域中往往被转化为命运或天意。这很显然是千百年来拉祜族人民与大自然抗争并适应一切风云变幻的重要方式。在《扎努扎别》中，厄莎对人类施加灾难不断以意外和陌生的方式侵入拉祜人的日常生活，而扎努扎别以创造性的方式将之转化为拉祜族之间信任、熟知、亲近的“族内”的力量。这正应了日常生活研究者的一句名言：“人甚至连断头台也能习惯”，从压迫与苦难中消解出日常的诗性，从意外与陌生中消解出日常生活的幸福，战争如此，发生于日常生活的偶然性事件更是如此。

四、结语

《牡帕密帕》作为拉祜族的创世史诗，它所表达的思想是丰富的，而开辟洪荒与形成秩序的创世神话既描述了自然环境和社会环境中秩序的形成，也是现存宇宙秩序和社会秩序合理性的源头，因此是一个“奠基性”的神话主题，在这一主题中，超自然的神灵在造物的过程中产生、自然的和谐与社会的和谐也随着物体系的创立而被确立起来，个

人于自然界和社会中的位置随着神话的演绎而不断调整。因此,创世史诗在拉祜族的日常生活中并没有作为与平日生活无关的消遣性传说故事存在,而是作为文化的酵母而产生作用,发生于拉祜族历史中的一切事件,都经过族人对神话意义的演绎与融汇,最终整合于拉祜族的民族文化生命之中,成为拉祜族日常生活的合理性来源,并且随着拉祜族日常生活的绵延而得到传承。

涂尔干认为,神话与宗教有共同的特性,那便是他们都作为社会的象征而存在着^{[7]54}。在《牡帕密帕》的传承中,拉祜族常常用“从葫芦里出来,向着太阳奔去”隐喻本族的族群文化生命。在此隐喻里,人祖扎迪娜迪从葫芦中出来的史诗主题成为了先验的历史存在及民族文化生命的源头,太阳的光明与温暖象征了美好热烈的族群理想,族民的日常生活成了绵延于史诗中不曾间断的民族传统。拉祜族的历史(如对自然的征服、民族压迫与迁徙、贫穷与灾难,各种突发事件)成为了拉祜族用厄莎的神意解释并整合的对象。虽然这些事件曾一度可能打断(甚至撕裂)拉祜族的平日生活,但最终平日生活的延续性消解为民族文化生命史中不平凡的一部分。从整个拉祜族的民族文化生命来看,日复一日,年复一年的日常生活作为族民客观实在的生活体验,在拉祜族的文化生命里代表了信任、熟知、亲近而可及的面向,这是拉祜族神话中厄莎所立法则的面向,在这里,世界的本质是有序展开的生命历程,每一种生命都有其安身立命之所。而迁徙、变迁、意外和陌生等非日常的体验则成了拉祜族必须依其文化传统的流向做出解释,以

达到将非日常的混乱秩序化,陌生与意外的恐惧熟悉化和习惯化的效果。在二者矛盾的张力中,拉祜族的文化生命和日常生活实现了叠合,成为族群永续发展的原动力。

[参考文献]

- [1] 杨堃. 民族学概论 [M]. 北京: 中国社会科学出版社, 1984: 295.
- [2] 杨知勇. 宗教·神话·民俗 [M]. 昆明, 云南教育出版社: 1992: 201-202.
- [3] 张福三. 论我国神话发展的三种形态 [J]. 思想战线, 1986 (3): 51-57.
- [4] MALINNWSKI, BRONISLWA. Magic, science and religion and other essays, garden city [M]. New York: Doubleday & Company, Inc.
- [5] 克洛德·列维-斯特劳斯. 野性思维 [M]. 李幼蒸, 译. 北京: 中国人民大学出版社, 2006: 86.
- [6] 乌格里诺维奇. 艺术与宗教 [M]. 北京: 三联书店, 1987.
- [7] 涂尔干. 宗教生活的基本形式 [M]. 渠敬东, 译. 上海: 上海人民出版社, 1999.
- [8] FLETCHER A C. The hako; a Pawee Ceremony. 22nd annual Report, Bureau of American Ethnology (1900-1901) [R]. Washington, D. C., 1904.
- [9] 维克多·特纳. 仪式过程: 结构与反结构 [M]. 北京: 中国人民大学出版社, 2006: 129.
- [10] 大林太良. 神话学入门 [M]. 北京: 中国民间文艺出版社, 1989: 124.
- [11] 阿格妮丝·赫勒. 日常生活面临着危险吗 [M] // 衣俊卿. 社会历史理论的微观视阈: 下. 北京: 中央编译出版社, 2011: 581.