

神话社会学：族群灾难应对话语经验索引意义解读^①

王曙光 董雪

〔摘要〕 一则单纯的故事文本中找不到神话意图的社会学答案，只有在特定情境中，神话话语实践的根本意图才会浮现。正是通过灾后背景下族群话语—实践导向的经验与诠释社会学测量让我们看到，神话以她神秘、包容、协商的面孔存在于民间，意在为族群应对危机能够获得反复使用集体共享的文化经验提供索引准备。离开了特定情景意义，神话终将成为散落在静态文本和民间故事叙事中的历史断章与精神碎片，其实践意图便不能被真正认识。对此，社会学需要以新的证词为神话的话语实践意义进行辩护。

〔关键词〕 神话；灾难应对；经验索引；族群话语

〔中图分类号〕 C919 〔文献标识码〕 A 〔文章编号〕 1000-4769 (2015) 02-0116-08

一、神话研究：缺乏社会学视角

探索神话的起源、功能和主题一直是这个领域中的三个核心议题。这是自古希腊苏格拉底时代对于神话隐喻解读释意描述直到当代神话研究的基本主线。^{〔1〕} 尽管这些主线议题中也包括了社会—文化视角的探讨，尤其对于族群神话仪式和现代生活中神话叙事文本意义的人类学田野调查已日益广泛，然而，严格意义上的神话社会学研究视角却并未真正建立。

根据 Segal 和 Bennett & McDougall 概括性文献，神话研究在过去主要是聚焦于神话与科学关系的探讨。^{〔2〕} 列维—斯特劳斯 (Claude Levi-Strauss)、罗霍顿 (Robin Horton) 和波普尔 (Karl Popper) 等在拓展结构主义神话人类学观点的基础上，突出了神话作为信念意义上的知识类

别，强调了神话在帮助人类生存理解的意义上，其实质与科学的意义是一致的。而加缪 (Albert Camus) 从现象学，布尔特 (Rudolf Bultmann) 和约纳斯 (Hans Jonas) 则从存在主义的角度强调应该从符号象征意义上而不是结构方面解读神话的文化精神与追求。后弗洛伊德 (Sigmund Freud) 时代神话心理分析的继承人荣格 (Carl Gustav Jung)、兰克 (Post-Freudian Rank)、邓迪斯 (Alan Dundes)、坎贝尔 (Joseph Campbell) 等则开创了神话叙事的集体无意识心理原型研究，并对发生在人类内心世界的神话意向表达提供了广泛而深邃的见解。特别是在人类学家马林诺夫斯基 (Bronislaw K. Malinowski) 那里，神话作为神圣信仰“宪章”的功能主义，连同宗教史学家伊利亚德 (Mircea Eliade) “科学是作为人类协调实现神话

① 感谢汶川县羌族“释比”文化古籍整理办公室羌族本土学者柴绍章，一位在为羌文化传承努力铸造本土视角中起着扛鼎之功却埋没一生的人物。文章的形成与他无数次引领我们进山入寨、传译“释比”经典神话唱经、深邃诠释汶理茂岷江流域“释比”文化千年沧桑历史的真诚交流分不开。也要感谢参与田野活动的所有儿童、他们的父母，以及联合国儿童基金会、澳大利亚纽卡斯尔大学 Keats 跨文化研究基金会和当地疾控部门提供的支持。

〔基金项目〕 澳大利亚纽卡斯尔大学“克茨跨文化研究基金” (H-2008-0357 H-2009/10-0387)

〔作者简介〕 王曙光，四川省社会科学院社会学研究所研究员，博士；

董雪，四川省社会科学院研究生学院硕士研究生，四川 成都 610071。

般理想”的见解，进而延伸性地强调了神话的本质是关乎社会的精神现象，是作用于社会的文化隐性功能的存在，而远不是泰勒（Edward Tylor）和弗雷泽（James Frazer）关于洪水、疾病、生死这类孤立的符号象征的文本对应解说词。对此，索雷尔（G. Sorel）和格瑞德（R. Girard）则进一步从政治与权力的批判视角尝试对神话的现实意义进行讨论。而到了21世纪后现代主义时代，神话研究的多元化视角开始呈现。人们在进一步反对简单以“科学标准”来衡量神话的文化实践意义的基础上，对于神话隐喻治疗、现代主义疗伤、心灵启发教育、话语修辞、社会政治方面进行了更为广泛的探索。^[3]

同样，过去100年间的史料挖掘、民间故事的收集以及相关的史籍文本注解工作，也极大丰富了中国神话文学思想及其在历史、教育、生态哲学理念等领域的传统文化思想精神的深入理解。^[4]不过，偏重史料与故事文本的文学、历史和民族学范畴的静态文本解读与描述分析，显然更可能将神话意义的重点放在远古思想及文化象征遗留物的层面。上个世纪80-90年代由孟慧英和李子贤提出的“活态神话”概念用于中国族群习俗和信仰的研究^[5]，使中国神话探索开始步入了关注少数民族神话与生活实践的田野研究，使中国的神话研究从单一史料与故事文本的“活化石”解读方式中摆脱出来，从而进入到原生态族群生活语境中“神圣性”与“权威性”的宗教功能探讨。而巴莫曲布嫫和杨利慧等则通过“口承神话研究”进一步从人类学视角探索了神话在传统族群文化生活和现代汉族社会生活中的传承、功能与变异的多样化姿态。^[6]然而，社会学经验实证与诠释现象学的话语分析，却很少出现在神话研究这个大舞台上，换句话说，一个基本脱离族群文化话语实践及其语境意义，只注重解析和注解史籍与民间口承神话文本的学术传统，也包括那些虽在现场却远离语境实践意义、而以收集资料为目的的田野工作，我们更多看到的就是神话作为单纯文本所呈现的原始信仰本源形态、传统信息传承，以及文本言说中隐喻的精神寓意的僵化存在，而神话作为人类生活话语实践导向这个更本质的“活态”意义必然被严重忽略。

5·12汶川大地震灾后心理-文化重建过程中，基于羌族传统语境开展的羌寨少年儿童灾后创伤康复本土文化实践，则为我们提供了神话话语实践社会学探索路径的可能。神话作为人类文明最悠久的叙事文本何以能够紧跟人类的生活？何以能够借助各种文本形式（口承故事、叙事、仪式、文学、艺术等）在族群文化生活中发挥作用？何以能够成为族群面对生活转折时集体共享的本土文化经

验文本？为此，本研究将根据5·12汶川大地震震中地区的汶、理、茂三县10个羌寨中的2千余名羌族儿童灾后心理-文化康复前阶段社会人类学和心理田野工作^[7]，对灾难背景下神话话语实践的社会学视角予以进一步探讨。^[1]

二、神话的语境话语：灾后背景下的经验证据

在少数民族裔族群社会，一则当地神话故事被日常言说，或作为仪式唱词传唱，这主要体现出了神话在传达信仰、承载传统、彰显人文精神等方面一般意义的功能。然而，当面对生活难题、危情与重大事件时，神话作为族群语境中传统文化经验的话语文本角色则会以真正意义上的“活态”面目浮现出来。

（一）灾难的本土表达

研究通过羌族儿童“地震绘画”分析提供的线索发现，族群在特定语境中表达受灾难影响是本土方式的。表1中的数据是基于经修订的Appleton“儿童创伤心理投射绘画评估分析模式”的测量结果。^[8]研究针对372名羌族儿童对于“什么是你理解的地震”为主题的绘画进行分析的结果表明，儿童对于灾难理解的绘画表达具有明显的语境意义。比如，那些生活在偏远山区、本人或家庭成员受到严重灾难侵害的儿童，相对于居住靠近县城、传统氛围浓厚的偏远村寨的儿童则更可能以当地羌族的民间说法来解释地震。也就是说，随着灾害对偏远山区族群儿童造成的伤害加深，他们对于灾难的理解更可能依照本土具有拟人化想象的民间说法而非科学知识来描述表达。特别显示出他们对于当地羌族文化首领“释比”对于灾害的言说、神话故事，以及村寨传说有更高的认同感。

表1 177幅儿童画展示羌族儿童理解地震的话语特点^a

灾难绘画解释的3个类型特点(n=177) ^b	科学解释(n=47) ^c		科学解释+民间说法+拟人化想象(n=70) ^{de}		完全民间说法+拟人化想象(n=60) ^{de}	
	β	p	β	p	β	P
灾难绘画解释的相关因素						
年龄	.278	***	-.096	**	-.117	**
性别	.054	n. s.	.045	n. s.	.061	n. s.
居住区域(距离县城的距离)	.304	***	-.212	***	-.296	***
家庭成员伤亡 ^f	.046	n. s.	.182	**	.370	***
自己身体创伤 ^f	.091	n. s.	.084	*	.305	***
没有明显身体创伤	.175	***	.050	n. s.	.031	n. s.
	R ² = 21.1% ***		R ² = 24.6% ***		R ² = 26.8% ***	

注：a. 信息来自访谈问卷最后一个问题“我们为你准备了

① 该文的研究是基于“5·12汶川大地震灾后羌族儿童心理-文化康复研究”田野资料数据。该课题是由中国-澳大利亚相关研究机构和大学合作开展的一项非随机控制的开放式队列中-长期干预跟踪的社会人类学、社会学和心理学的跨学科研究。

彩色画笔和纸张等文具，你能否画一幅画说明什么是你理解的地震？”

b. 177 幅绘画中不包括全部收集到的 372 幅当中那些未完成的、画面模糊和纸张残缺无法识别的绘画。绘画表现的三种类型特点是从绘画表现的各种灾难场景（如山崩地裂、河水泛滥、房屋倒塌、人群奔跑、拟人化的奇异景观、传说中生活在地下的各种动物，以及各种抽象符号等）所包含的解释倾向的大体归类。

c. 强调绘画表述所具有的科学思考和立场，并不涉及知识是否完全正确。

d. 儿童的拟人化或民间说法描述是指他们将地震发生的原因人格化或依据当地神话、传说（如“木比塔造地”、“鳄鱼翻身”、“癞蛤蟆支地”等）进行赋予拟人化的描述。

e. 一些儿童的观点是混合的，但分析会根据观点的突出倾向性程度来归类。

f. 在“家庭成员伤亡”和“自己身体创伤”的情况中会有“复选”交叉，分析人数会出现重叠累计。

β 即标准回归系数 (Beta)；相关性显著水平：* < .05
** < .01 *** < .001；n. s. 表示没有统计的显著性。

(二) 灾后情景中神话话语浮现的姿态

羌族传统神话《木姐珠与斗安朱》^①是作为当地羌人面对生活难题和灾难挫折用以族群励志、抗争和提升生命意义理解的传统本土话语文本。由于在 5·12 汶川大地震灾后的山寨中开始由老人在儿童中传讲，因而被羌寨社区认同作为帮助受灾儿童疏导灾难心理创伤问题的本土文化策略，并且在项目前期的探索性研究基础上，被采用作为灾后心理弹性康复羌族儿童乡村神话剧目的故事话语活动形式。⁽⁹⁾这个研究获得的数据首先显示了在灾难背景下，儿童对于本土乡村剧目中有关灾难的传统说法与族群应对场景的确非常关注，尤其对于故事剧目中，面对灾难“释比”老人的文化首领角色，以及木姐珠和斗安朱的智慧与勇敢等特别感兴趣。表 2 中的数据则为理解儿童对于剧目内容的关注原因提供了进一步的信息。这里我们可以看到，生活在偏远山寨里的儿童对这则神话故事的关注更多在其文化情感、信念、惯习、规范、认同、协作以及品性等方面；而县城里的羌族儿童，则更为偏重故事中的认知意义。也就是说，生活在传统羌族文化语境中的儿童，更倾向于借助神话中的情感、信念、规范、品性等精神或信仰层面的思想意识来建构他们对于灾难问题的理解，这也正是神话进入灾后羌族族群精神生活中浮现出来的具有“情景意义”的姿态。

表 2 儿童对于神话故事不同关注层面的差别^a

神话剧目中的两个基本关注层面： 类别 (表述) (n = 105)	居住在不同地域的儿童 n (%) ^b			p
	县城及 城区 n = 36 (%)	县城周 边村寨 n = 34 (%)	远离县城 偏远山寨 n = 35 (%)	
1. 文化情感、信念、规范的意识形态类别				
情感(木姐珠下凡人间寻找真情让人感动)	19(52.8)	16(47.1)	15(42.9)	n. s.
族群惯习(羌民协作生活的传统精神)	14(38.9)	31(91.2)	35(100.0)	**
信仰与信念(天神的威严与释比的威望与智慧)	12(33.3)	27(79.4)	34(97.1)	***
品性与志向(斗安朱的力量、坚韧、无所畏惧)	26(72.2)	31(91.2)	33(94.2)	n. s.
态度与认同感(释比的威望、威严、神秘)	24(66.7)	33(97.1)	34(97.1)	*
信心(与挫折斗争的精神、木姐珠的信心、策略)	30(83.3)	33(97.1)	33(94.2)	n. s.
兴趣(故事精彩、神奇、幻想、游戏、好玩)	30(83.3)	32(94.1)	34(97.1)	n. s.
$\chi^2 = 26.33$ df = 12 p < .01				
2. 知识与认知类别				
自然认知(天地创造、万物起源、地震原因)	35(97.2)	24(70.6)	20(57.1)	**
文化认知(释比是族群文化首领、精神象征)	30(83.3)	29(85.3)	31(88.6)	n. s.
智慧、知识(木姐珠处理问题的智慧与丰富知识)	34(94.4)	25(73.5)	21(60.0)	*
$\chi^2 = 9.27$ df = 4 p < .05				

注：a. 以上条目获得是来自于过程评估阶段对于“故事交流形式文化适宜性”评估简短问卷中的开放式问题“故事剧目中哪些是你特别关注和感兴趣的内容？”分析采用“二次归类”的方法。

b. 儿童关注的内容因有“复选”交叉，纳入分析的人数因而会出现累计重叠情况。

(三) 话语实践改变行为

3 年持续纵向观察数据提供的进一步证据表明，神话作为本土话语实践的主要意义在于她能够对危情中的族群在面临心理 - 文化问题的解决时产生积极的影响。正如表 3 中的数据指出的，在利用神话作为本土话语实践的干预组儿童当中，除了在“快乐感”方面的改变仍然只是有一个轻微缓慢的提升外，其他方面的改变都有显著积极变化趋势。而对对照组儿童除了“合作态度”的提升较为明显外，心理弹性行为指标中的其他大多指标更多显示出的只是轻微缓慢的自然变化的苗头趋势。同时，与过去观察到的情况一样，“快乐感”、“主动交流”、“尝试新任务”方面在他们中这个期间几乎没有显著性的变化。

① 《木姐珠与斗安朱》是羌族“释比”故事经典《下坛经》中的一则在羌族地区流传甚广的神话故事。故事讲述仙女木姐珠与羌寨俊男斗安朱相爱遭到父亲天神木比塔反对，最终以智慧、毅力和胆识战胜了天神制造的各种灾难与难题。故事既包含了天地形成、族群起源、文化价值、宗教信仰等神话故事通常具有的宪章性意义，同时又特别体现了羌民面对灾难挫折的“释比”智慧、经验和抗争精神，因而作为羌族应对灾难最重要的传统文化经验文本。——作者

表3 儿童参与神话故事话语交流实践对于心理弹性促进显著性检验^a

行为观察指标 ^{bcd}	2009年6月至2012年6月期间 干预组与对照组干预前-后变化方差(F)检验情况							两组 差别 检验
	干预组 ^e			对照组 ^e				
	前	后	% (95% CI) p ^g	前	后	% (95% CI) p ^g		
干预前: n = 2737 干预后: n = 1646 ^f	干预组 ^e 干预前-后平均分数			对照组 ^e 干预前-后平均分数				
1. 合群与主动参与	1.97	4.05	2.08(0.72, 3.44) **	1.91	2.68	0.77(0.33, 1.21) *	*	
2. 快乐感	0.96	1.92	0.96(0.44, 1.47) *	0.89	1.08	0.20(-0.11, 0.50) n. s.	**	
3. 善于眼神交往	1.94	3.02	1.08(0.53, 1.62) **	1.92	2.46	0.54(-0.56, 1.64) n. s.	***	
4. 活跃与灵活性	2.31	4.86	2.55(1.24, 3.86) ***	2.30	3.39	1.08(0.55, 1.62) *	**	
5. 主动交流	1.92	3.93	2.01(1.44, 2.57) ***	1.88	2.41	0.53(-0.51, 1.58) n. s.	***	
6. 合作态度	3.47	4.97	1.49(0.96, 2.03) ***	3.43	4.60	0.17(0.51, 1.83) **	n. s.	
7. 学习进步情况	1.66	4.28	2.62(1.66, 3.58) ***	1.65	2.49	0.84(0.33, 1.34) *	***	
8. 注意力程度	1.03	4.49	3.46(1.31, 5.61) ***	1.02	1.43	0.41(-0.24, 1.06) n. s.	***	
9. 语言活跃性	2.51	4.61	2.09(0.97, 3.22) ***	2.53	3.40	0.87(0.43, 1.30) *	**	
10. 尝试新任务	1.17	2.86	1.69(0.76, 2.62) **	1.14	1.63	0.49(-0.44, 1.41) n. s.	***	
11. 关注指令	3.93	4.76	0.83(0.40, 1.26) *	3.96	4.52	0.56(0.11, 1.01) *	n. s.	
平均分数合计	2.08	4.07	1.99(0.91, 3.07) ***	2.01	2.69	0.68(-0.76, 2.12) n. s.	***	

注: a. 此数据来自于父母、监护人,以及小学教师对项目点儿童持续观察的样本。进入统计的样本通过问卷相关条目询问以确认此期间外没有参加除本项研究活动而外的任何其他心理咨询辅导活动。其中,前2年期间观察的数据可参见该研究的其他相关文献(例如王曙光、D. 克茨,2013)。

b. 观察指标保持基线与干预后评估相一致。干预组样本来自开展基于神话故事文化实践活动的汶川与茂县;对照组样本来自没有实施该项活动的理县蒲溪沟乡。

c. 表中列出儿童心理弹性11项特征来自前期探索性阶段的开放式定性资料的分析归纳。定性描述的问题为“请描述灾后儿童行为复原较好(或较差)的表现特点”。其他一些不具普遍性的特征不包括在这11项特征中。

d. 11项心理弹性或复原力行为表现观察指标由四个等级进行评分,采用Likert-type的四个等级测量尺度的五分制计分。11项观察指标的内在相关可信度测量获得的Cronbach's alpha系数为0.74。

e. 干预组数据包括实施干预前3次回访的平均数和干预后2012年的评估数据。对照组是一次性的基线数据调查和2012年的纵向评估数据。

f. 受访父母和教师提供的被观察儿童人数已由2009年的2737人下降到干预活动开展3年后2012年的1646人,失访率为39.86%(2011年是17.22%)。造成此样本中高失访率的主要原因包括:随时间跨度延长,许多年龄较大儿童逐步离开原来就读的小学和村寨;由于当地志愿者工作的中断与部分受访者失去联系;转移安置地址变更与频繁的人口流动;因参加其他形式的心理辅导活动而被筛选等。

g. 95% CI指:95%的可信度区间的F检验。

而在一个更大背景的多变量回归分析构架中,神话故事的多样化方式交流在儿童灾后行为改变中的重要角色被进一步突显出来。从表4中的数据可以看到,儿童参与神话故事多样化交流对于他们心理弹性恢复的行为改变具有最显著的作用($R^2 = 39.8\%$ $F_{(7,343)} = 25.6, p < .000$),而且,几乎所有故事参与式交流活动对于弹性恢复都具有单独或协同促进作用。其他依次是社区的支持与倡导(R^2

$= 34.2\%$ $F_{(3,258)} = 21.4, p < .000$),环境活动的参与($R^2 = 19.6\%$ $F_{(5,350)} = 11.6, p < .01$),以及在脆弱性方面的微弱相关($R^2 = 12.2\%$ $F_{(4,344)} = 9.7, p < .05$)。而且这个改变趋势与人口统计变量中的年龄、性别、受教育程度无关,但却与在偏远村寨活动参与程度关系紧密。这是目前为止,本项研究能够表明神话话语实践在促进行为改变方面具有显著效果的较为完整的经验实证证据。

表4 心理弹性复原主导性因素的多元回归分析

参与神话故事话语交流儿童行为改变的 的多样化影响因素 ^a (n = 350)	心理弹性恢复表现 (行为观察指标计分水平) ^a	
	β	p
1. 人口统计及环境参与变量		
年龄	-.071	n. s.
性别	.047	n. s.
受教育程度	.80	n. s.
参与羌寨幼儿园活动(在村寨幼儿园参与的次数)	.214	**
参与学校活动(在学校内参与活动的次数)	.391	***
参与乡村开展的活动(参与的次数)	.307	***
地域(家庭位于县城的距离)	-.328	***
R ² = 19.6% F _(5, 350) = 11.6, p < .01		
2. 灾难影响导致的脆弱性类型^b		
家庭有成员伤亡	.172	*
家庭子女照顾能力下降	.223	**
自己不同程度身体创伤	.065	n. s.
家庭成员和自己没有明显身体创伤	.053	n. s.
R ² = 12.2% F _(4, 344) = 9.7, p < .05		
3. 神话故事话语参与式交流活动^c		
儿童神话故事乡村剧参与式展演	.407	***
故事角色扮演	.411	***
故事传讲	.243	**
故事游戏	.391	***
故事绘画	.324	***
故事的讨论	.421	***
基于故事学习的服务羌寨活动	.339	***
R ² = 39.8% F _(7, 343) = 25.6, p < .000		
4. 社区基础上的文化倡导与生计支持		
参与释比传统活动	.366	***
参加乡村或学校组织的校外活动	.203	**
家庭获得社会救助	.363	***
R ² = 34.2% F _(3, 258) = 21.4, p < .000		

注: a. 数据来自于2012年项目点学校、幼儿园、乡村活动背景的儿童样本。

b. 指测量不同类型中脆弱性程度与行为改变的关系。

c. 指测量参与该项目不同类型故事交流活动的程度(参与类型、次数、时间)与行为改变的关系。

β: 标准回归系数(Beta); p: 相关性显著水平* < .05

** < .01 *** < .001; n. s. 相关没有显著性。

三、情景意义诠释: 话语何以能够改变行为

(一) 话语是情景意义的建构

虽然实证经验的证据明确显示了灾难情境下的神话已经不是一般意义上的故事言说那么简单,这仍然需要对构成经验证据背后的神话话语的意义世界予现象学诠释视角以说明。从羌族儿童绘画中可以看到,族群儿童强调用拟人化的想象来述说生命、信念、情感的故事,例如许多儿童用黑色的太阳隐喻天神木比塔动怒的表情。“释比爷爷的故事里讲,天地日月有暗有明,黑色的太阳,是天神木比塔不满女儿木姐珠下凡人间嫁给羌人斗安朱的愤怒表情,所以才使用神法,用大水、山洪、地震等制造了毁灭,以重新安排世界。”(WH08E312B)^①而更多儿童则会以奇异动物、景象以及文化符号意向来表现他们选择不同于地震科普知识的“语境思考”。显然,儿童以神话文本内容的拟人化想象的绘画要表达的是,在羌的传统中,理解灾难强调的是事件背后的“情景意义”而不主要是自然事实本身。

(二) 话语是情景意义的延伸建构

话语关注点是随情景意义变化被突出、强调、转移、再定义和延伸的过程。“《木姐珠与斗安朱》的故事反复听了好多次……只是好像地震发生后,一下觉得过去反复听过的故事就像第一次听到那样,或者说是第一次听懂。……困难让我们真正明白平日里普普通通羌寨包含着力量。”(WB08E1714B) 平日里的一则普通故事言说中的“羌寨文化意义”正是在灾后情景中能够被强烈关注和提取,而且会在故事、语境、释比、现实情景之间产生互为联系、互文性和互动性话语建构。

(三) 话语是集体叙事实践的建构

话语促进行为改变需要在话语意义建构的集体叙事活动中实现。集体叙事,无论是仪式、祭祀、故事讲述还是释比唱经,这些都是族群文化共同体建构他们的意义世界的基本方式,是族群对事物进行集体认知、体验、解读、组装、传译以及采取群体行动的社会表征过程。⁽¹⁰⁾从表中数据可以看出,几乎所有这些叙事方式对于羌族儿童灾后心理弹性恢复都具有不同程度的积极推动作用。首先,集体叙事不仅提供了理解和解决问题的概念、词汇、用语以及意义,也实现了意义共享。正是因为参与寨子里的神话故事表演、主题绘画等活动,《木姐珠与斗安朱》故事中那些“话语行动意义”才能在“集体共享现场”中“组装”。其次,故事叙事的集体实践是协商性的意义建构。叙事集体实践的参与无疑提供了使不同地域、知识水平,以及族群间儿童在共同的灾难背景下建构多样化传统话语

① 受访人的访谈信息需以匿名方式进行编号呈现。编号按照伦理审查认可的格式为“地点-日期-受访儿童(E)-序列号-岁数-性别(G/B)(或监护人、当地村民等)”编制。如:访谈对象为茂县黑虎寨2009年第6个被访的10岁女性儿童,即编号为MH09E610G。

实践的可能性。神话能够让参与者搁置不同自然观与灾难理念,以协商的方式建构具有不同地域村寨的灾难“情景观”的话语言说方式便是这一点的重要体现。另外,故事叙事的集体实践是赋权的意义建构。儿童的故事角色扮演具有的公众赋权意义,使他们在话语实践中能够成为寻找和探索供人群共享的话语意义边界的开拓者。采用参与式的故事活动,就是为了让儿童在情景中通过酝酿、建构、形成,并发出自己的声音。“故事活动中的每个人都可以是释比,也可以是木姐珠与斗安朱,可以说我们要说的话。”(WLI0E714G)显然,在重大生活事件中尽可能避免人群话语的边缘化以加强族群认同感与内聚力,这既体现了神话话语意义的现实性,更是他们在话语实践中能够促进族群共享的话语意义边界的权利表现方式。

四、讨论:神话的话语实践意图

1. 承载话语经验的神话模式

或许当人类制作出第一件石器用于生活实践的同时,神话也由此诞生。石器工具发明制作过程中的创意、用以狩猎时的英雄传奇、作为爱情信物的浪漫轶事,以及给生活带来的便利,这些都足以让这件被认为是“受神恩宠”而充满“传奇”的石器连同相关的制作工艺、艺术表现、神圣仪式,以及在拥有和使用它所形成的权力、制度、情爱、争斗的故事言说,成为表述和记忆文化经验的神圣叙事。而随着火的利用、农耕产品的出现、精美陶器的制成,以及以后年代更为“神奇”冶金制品的不断涌现,有关旧石器时代最初工具制作的相关细节与具体信息逐步被新信息完全取代,并逐渐融合进专门的知识领域里。而如此作为每个时代生活实践遗留下来的故事言说,就成为族群理解和应对生活难题,用以集体共享的传统心智话语经验的文化载体——神话,及其由众多拟人化故事文本汇集起来的反映族群不同生活面向的神话叙事体。

话语(Discourse)作为人类对事物理解、评判、认知、情感、价值、行动予以意义建构的交流互动,之所以能够承担和扮演人类信息积累与处理复杂问题的经验操作角色,是在于植根于文化经验的人类话语实践,在处理生活问题的言说交流中,能够在有效而简化地促进语境意义的文本建构、解构、反思、互文、组装,以及意义边界的拓展中,显示出人类精神能动性所具有的开放性、多样性、协商性、可能性特点所决定的。^[11]神话,则是人类最早使用,而且至今仍在使用的具有广泛意义的话语经验模式。古代神话话语经验模式中的内容极为丰厚,只是随着其中的专门知识和信息逐步成为各门(科学与生活技能的)专门话语知识经验被分离出来以后,神话因而成为今天这样一种由众多“遗留”信息碎片所拼图构成的“千面英雄”的故事模式。《木姐珠与斗安朱》这个从几千年历史中由西北一路走过来的抵羌神话,虽然随时代而主题更迭,也会在缺乏宽容和世风跌宕的年代潜藏民间,甚至

被当今时尚年轻村民调侃戏说,而作为神话本来的品格,《木姐珠与斗安朱》的故事总能够以包容、协商、妥协策略方式存在于乡土民间,总能让人伴以她动人心弦、抚慰心灵、激励志向、娱乐怡情的“千面英雄”故事策略,为羌人传承他们生活中积累而成的心智经验。生活在传统文化中的羌人是在反复聆听“释比”神话故事中成长的。故事在为羌人将族群历史与人类文明共同线索串联起来的同时,也传递了古羌文化积累起来的对事物判断、理解、识别、评判、行动的族文化话语实践模式。这是贯彻在“释比”信仰和精彩故事情节当中的本土文化精髓。地方神话从文化策略上使羌人面对世界的方式不仅仅是通过逻辑和自然知识来建立认知和判断,而且也是依靠信念、情感、惯习、规范、认同、合作、协商、沟通、志向、品性、毅力等等这类文化心智经验。以故事隐喻的线索,将分散在人们头脑里、生活中、实践背景中的文化经验片段,根据需要拼图组装成各种故事策略方式,进而成为族群集体协调解决各种问题共享的话语实践模式,这就是“释比”神话传承故事话语经验的意义。

2. 语境的话语文本

一直以来,对神话文本的静态解读方式,使神话的理解禁锢在历史遗留物、心理原型、信仰叙事,以及符号表征和话语隐喻的范畴里。而将神话置于特定文化语境中,从田野资料中发现其现实功能,这是自马林诺夫斯基功能主义人类学以来,使神话的解读能够抛开史籍文献记载的迷雾的人类学研究视野给予的贡献。^[12]而灾后背景下羌族神话话语实践研究则进一步从社会学视角的探索中,发现神话是语境性的话语文本策略和思想文本形式,是对族群利用语境寻找多元、灵活、开放、革新意义的传统经验的索引向导,这在问题尖锐的情景中更显得意义突出。因此说来,起码是在对于羌族神话《木姐珠与斗安朱》在灾难情景下语境实践意义的实证与诠释解读中,明确看到了社会学路径的确是对马林诺夫斯基功能主义神话人类学“信仰宪章”及其一般意义上的口承神话民族志田野视野的超越。羌民显然是依据他们的羌寨生活经验来建立和理解灾难神话故事意义,神话因此是具有语境性叙事的话语策略特点。正是与情境互动,神话叙事的意义超越了故事内容自身,而成为当地羌人用以谈论、理解、评价、矫正和应对生活问题的传统言说话语架构。虽然搭建这个话语构架的一代代羌族先民早已离去,而植根于文化经验的话语模式则以神话和传说的方式保留了下来,并由神奇的故事和传统的唱经方式流传下去。在今天,与羌文化语境中的众多本土话语模式一样,神话的话语意义也是以各种形式分散地储存在羌民集体无意识的理念中,储存在“释比”唱经、民间故事、羌民口弦、羌花图案、羌民歌谣等羌寨日常生活中,她会在情景需要和时代呼唤中为族群话语的语境意义提供经验索引的拼图,这是这个社会学研究

不同于马林诺夫斯基人类学的全新视角。

3. 话语实践的情景意义索引

将灾难、冲突、困境、难题等复杂情景问题纳入羌的话语模式中,进而对其性质、状况、特征进行识别、定义、编码、判断,使其能够被传统话语模式处理,这就是族群话语实践具有的“情景意义”建构过程。建构情景意义的话语行动是集体无意识心智过程,是情景事件的话语处理呈现出来的文化“情景观”。话语模式需要在建构新的情景意义的实践活动中为引导和发现可替代的和更新的策略资源进行反思、修改、发展,因此也是一个通过不断学习使用话语实践模式作为检索传统知识文本(故事叙事、符号表征、宗教艺术、生活技能)的索引性文化工具的使用过程。而没有情景意义的神话,这几乎可以包括从列维-斯特劳斯、荣格、坎贝尔,甚至是马林诺夫斯基,神话就只是故事的单纯文本与信仰仪式形式,是神话不在场的言说,是被字面、情节、文本、神圣信仰叙事本身的意义限制了的思想格式。而只有用于建构情境意义的神话话语实践,才能成为传统文化工具箱里体现人类能动性的话语经验,而这几乎被以往的神话研究所集体忽略。

《木姐珠与斗安朱》是羌民族千百年来经历生活转折和自然灾害重大情景中逐渐形成的故事言说。她植根于历史,却并不作为历史文本。她以本土情景观建构地方族群意识形态,却并不代表任何直接经验,更不直接传递问题解决的任何秘笈,在羌的神话哲学理念上也不反映给定的灾难与变迁的所谓客观事实、事物本质、变化规律、真理认识、自然秩序、正确与错误,以及科学逻辑知识,她只是作为语境响应情景需要的族群精神生活文本,在需要的时刻,以集体无意识索引方式,引导族群为解决问题,将分散在羌寨生活各处的话语实践策略要素进行灵活、创新的拼图与组装。羌族族群各种生活面向的故事叙事所构成的神话论说体,实际上都是作为话语实践模式意义上的本土经验工具存放在“释比”唱经故事这个工具箱里。平日里屈尊为族群仪式唱词,为人祈福、驱邪、娱乐,她所秉承的就是为族群文化意识形态保存和传承文化经验惯例,以对经常出现的复杂情景做出应对时提供经验检索需要进行铺垫与准备。面对自然灾害,在羌民看来,他们更需要以本土文化语境中的文本作为索引,去把握文化的信念,以引导他们对于具有文化情景意义灾难的理解、判断、言说和行动。这是语境与文本间对话的过程,是以一种处于准备状态的神话言说经验索引方式,对人群在经历特殊时刻所共同发出的呼吁来“迫使”神话从单纯的文本展现出她情景意义的姿态,并呈现出这样一些鲜明特点:第一,神话作为话语实践模式的情景意义的索引是动态的,文本话语的关注点是随情景意义而改变或再构的。

这意味着灾难神话故事文本能够针对文化语境中千差万别的灾难情景提供广泛的话语意义向导。因此,神话意图不会改变,变化的是与时俱进的叙事方式。第二,情景意义中的概念索引是共享的。故事文本以集体叙事方式扩展了经验表达的词汇与用语,以及为学习建立情景意义的话语模式提供了多样化可能性。第三,话语模式的情景意义建构是协商性的。藏、羌、汉不同民族间越来越广泛相互融入的背景下,“释比”故事话语文本也开始具有广泛的地方变异性和跨文化互文性。这就使儿童在故事角色扮演中面对自己的困境有更多的理解视角进行选择。第四,羌族神话的权力观强调神话话语是公民赋权的。因此,在情景意义的话语实践中,儿童神话叙事活动不是简单参与辅导讲座,更不是外来心理专家居高临下话语权掌控的门诊治病,而更像是族群灾后心理康复积极经验的论坛,强调村民对于问题解决的集体参与和经验共享,体现为“释比”神话话语实践对本土声音边缘化的拒绝。第五,虽然神话话语模式本身并不完全承担心理问题的分析与辅导治疗,但却能够通过操作文化的积极性替代经验的话语,以生动、有效的语境表达方式,将分散在生活中的经验碎片予以粘合,进而成为发现灾难心理问题情景意义的文化心理索引,以引导灾难心理问题的集体解决。⁽¹³⁾

结论

本研究主要是通过实证测量与诠释分析对羌族少年儿童灾后心理创伤复原的本土神话故事话语实践策略的情景意义进行了社会学解读。研究发现,神话作为族群语境中的话语文本,会随着情景意义的需求而突显她作为文化实践经验索引的重要意义,进而指出神话远非是作为一则故事隐喻、一种信仰符号、一个心理原型,以及一套作为传统“神圣信仰大宪章”叙事文本的僵化存在。这种由古籍文本、信仰仪式、口承故事等各种方式所表现出来的神圣叙事、交流协商、妥协应变的“千面英雄”面孔,其深藏的意图是在于为处于重大转折情景中的族群文化共同体,承载一种提供集体共享并能够反复使用的话语经验实践建构意义的索引准备。研究对于神话话语实践意图所做的社会学辩护,意义在于使神话研究的视野从起源、功能和主题的你疆我界的文本注解以及对田野资料呈现出万千变异面孔而众说纷纭局面中探索出话语实践模式的可能性。同时更是在现代化语境下,对于族群面对地方传统知识和本土话语模式正不断陷入窘迫的状态予以大声疾呼。很显然,这个研究除了深感马林诺夫斯基功能主义对于神话研究的社会学视角带来的压制感外,田野工作的证据也尚不足以对神话作为话语实践文化经验索引在日常生活中的渗透做出全面解释,同时也没有与后现代主义的现代神话理论进行深入对话。这些都为族群语境中话语实践的神话社会学留下了更广阔的探索空间。

(参考文献)

- (1) Segal, R. A, 神话理论 (M). 刘象愚, 译. 北京: 外语教学与研究出版社, 2008.
- (2) Segal, R. A, 神话理论 (M). 刘象愚, 译; Bennett, P. & McDougall, J. *Barthes' Mythologies Today: Readings of Contemporary Culture* (M). Routledge Press, 2013.
- (3) Lincoln, B., *Discourse and the Construction of Society: Comparative Studies of Myth, Ritual, and Classification* (M). Oxford University Press, 1992: 13 - 21; Fischer, N., *Saved from Freezing* (M). Tricycle, Spring Press, 2005: 126; 巴特. 神话修辞术·批判与真实 (M). 上海: 上海人民出版社, 2009.
- (4) 贺学君. 中国神话研究百年 (J). 社会科学研究, 2000 (5): 135 - 141; 杨利慧, 张霞, 徐芳, 李红武, 全云, 等. 现代口承神话的民族志研究——以四个汉族社区为个案 (M). 西安: 陕西师范大学出版总社有限公司, 2011; 康琼. 中国神话的生态伦理审视 (M). 北京: 北京师范大学出版社, 2014.
- (5) 孟慧英. 活态神话——中国少数民族神话研究 (M). 北京: 北京大学出版社, 1992; 李子贤. 寻找一个尚未崩溃的神话王国 (M). 昆明: 云南人民出版社, 1991: 81 - 91.
- (6) 巴莫曲布嫫. 史诗传统的田野研究: 以诺苏彝族史诗“勒俄”为个案 (D). 北京师范大学博士论文, 2003; 杨利慧, 张霞, 徐芳, 李红武, 全云, 等. 现代口承神话的民族志研究——以四个汉族社区为个案 (M).
- (7) Keats, D. & Wang, S., *Children of the Sichuan Earthquake: The Psycho - Cultural Empowerment Program* (M). The University of Newcastle Press, 2014; Wang, S. Keats, D. & Gao, M., *Situational Analysis from Two Studies Facilitating the Development of a Psycho - Cultural Rehabilitation Program for Children Affected by the 12 May 2008 Earthquake in Sichuan, China* (M) //Y. Kashima, E. Kashima, & R. Beatson (Eds.), *Steering the Cultural Dynamics: Selected Papers from the 2010 Congress of the International Association for Cross - Cultural Psychology*. Melbourne, Australia, 2011: 18 - 25; 王曙光, 丹芬妮·克茨. 神话叙事: 灾难心理重建的本土经验——社会人类学田野视角对西方心理治疗理念的超越 (J). 社会, 2013 (6).
- (8) Appelton, V., *Avenues of Hope: Art Therapy and the Resolution of Trauma* (J). *Journal of the American Art Therapy Association*, 2001, 18 (1): 6 - 13.
- (9) Wang, S. Keats, D. & Gao, M., *Situational Analysis from Two Studies Facilitating the Development of a Psycho - Cultural Rehabilitation Program for Children Affected by the 12 May 2008 Earthquake in Sichuan, China* (M) //Y. Kashima, E. Kashima, & R. Beatson (Eds.), *Steering the cultural dynamics: Selected Papers from the 2010 Congress of the International Association for Cross - Cultural Psychology*. Melbourne, Australia, 2011: 18 - 25.
- (10) [12] Malinowski, B., *Myth in Primitive Psychology* (M). Psyche Miniatures General Series. London, 1926.
- (11) Foucault, M., *Discourse and Power* (M) //P. Rainbow (ed.), *The Foucault Reader*. New York: Pantheon, 1985; 吉, 詹姆斯·保罗 (James·Paul Gee). 话语分析导论: 理论与方法 (M). 杨柄钧, 译. 重庆: 重庆大学出版社, 2011.
- (13) 王曙光, 丹芬妮·克茨. 神话叙事: 灾难心理重建的本土经验——社会人类学田野视角对西方心理治疗理念的超越 (J). 社会, 2013 (6).

(责任编辑: 何 频)