

“三位一体”的火神

——生活世界中的神话记忆模式研究

高海珑

[摘要] 以河南几个地区的火神神话为例,从赫勒的“日常生活”概念出发,运用“文化记忆”的理论视角,将地域社会中的神话作为一种文化记忆形式,来尝试探讨火神神话记忆模式的构成。“神话记忆模式”指火神记忆中那些有固定格式的记忆形式,它具备三个特质:物质形式、神话象征和社会功能。按照记忆媒介的不同,外在物质形式又展现为物象、行为、语言三种形式。记忆模式具备特定的记忆框架,同时伴随社会历史变迁而演变分化。

[关键词] 火神神话;文化记忆;神话记忆模式;记忆模式的演化

一、研究对象与理论的提出

(一)“生活世界”中的神话

现代神话学自麦克斯·缪勒(Friedrich Max Muller)发展至今,吸引了众多领域学者驻足,研究视角不一,对神话的定义也各取所需,不能统一。这里无意对神话定义置喙,只单从研究对象角度来看神话学的发展。早期的神话研究对象是书面上的文字神话,自马林诺夫斯基(Bronislaw Malinowski)始,口头神话进入研究视域,此后,发源于考古学的神话图像研究将目光转向图像。国内神话研究受西方影响,大致循此方向,近年来神话图像研究也正处于强劲势头。

神话学的发展迫使学者对神话理论、概念重新审视,早期以书面文字神话为对象的研究中,神话概念属于文学,口承神话将研究对象拓展至民间文学,但不管怎样仍属于语言范畴。图像的介入使学者或者思考神话的存在方式,从现象学视角将图像归为神话存在方式之一^①;或者从文化角度出发,将语言神话定为文学文本,将图像神话定为“文化文本”^②。

在民俗学中,为突破民俗事项研究的局限,高丙中在上世纪90年代提出以“民俗生活”为对象的“整体研究”^③;户晓辉也呼唤民间文学研究要“返回爱与自由的生活世界”^④。如果从现象学角度来审视神话学的研究发展,则一类是以凝固于书面上的文字神话和凝固于石头、布帛上的图像神话为对象,一类则以当下生活中被讲述的神话为目标。本论文试图探讨的是地域社会“生活世界”中的神话。

[作者简介] 高海珑,华东师范大学中文系民间文艺学专业博士研究生(上海200241)。

① 王倩:《作为图像的神话——兼论神话的范畴》,《民族文学研究》2011年第2期。

② 叶舒宪:《神话学:从文字文本到文化文本的跨越》,《百色学院学报》2012年第2期。

③ 高丙中:《民俗文化与传统生活》,中国社会科学出版社,1994年,第109页。

④ 参见户晓辉:《返回爱与自由的生活世界!纯粹民间文学关键词的哲学阐释》,江苏人民出版社,2010年。<http://www.cn>

需要指出的是,笔者所说的“生活世界”不是源自胡塞尔的概念,与高丙中的“民俗生活”也不尽相同。它来源于20世纪兴起的日常生活文化哲学概念,取自阿格妮丝·赫勒(Agnes Heller)。在《日常生活》一书中,赫勒说:“如果个体要再生产出社会,他们就必须再生产出作为个体的自身。我们可以把‘日常生活’定义为那些同时使社会再生产成为可能的个体再生产要素的集合。”^①赫勒的“日常生活”领域是占有“自在的”类本质对象化的最典型领域,是“自为的”类本质对象化的基础。^②衣俊卿的解释较为具体易懂:“一般说来,日常生活世界是一个自在的、未分化的、自然而然地运行的领域。从内在的结构和图式上看,(1)它是一个重复性思维和重复性实践占主导地位的活动领域;(2)它呈现出经验主义的主导倾向,主要凭借传统习俗、经验和常识而自在自发地运行;(3)它表现出强烈的自然主义色彩,主要由生存本能、血缘关系和天然情感而加以支撑与维系;(4)它表现为一个自发地组织、自发地运行的系统,其中,起重要作用的是家庭、自在的道德观念与宗教。”^③

可以看到,“日常生活”领域就是习俗的领域,乌丙安对民俗学原理的阐释即受到赫勒“日常生活”哲学理论的影响。^④本文的研究对象是当下中国传统乡村的“日常生活”领域中的神话。当下乡村的日常生活领域是以农耕生产方式为基础,以传统习俗支撑的“自在的”对象化领域,火神神话即是这个生活领域中的一类习俗。在这样一个“自在的”类本质对象化领域中,神话的存在形态是怎样的?它的存在动力为何?又有什么内在的生存规律?

(二)火神神话的存在形态

现象学视域下的神话研究要让神话自身来显现,那怎样让生活世界中的神话自身显现呢?“文本神话”已经形成这样一种概念:神话=语言叙事。这样的期待视野,使人很容易只看到生活神话中的语言,而对其他因素视而不见、见而不问。于是就会产生如下结果:语言被从环绕着它的众多关系中提炼出,成为分析的主体;或者是将其与文本神话、文化因素等对照阐释,或者对其本身的形态、结构等进行分析。近年来的口承神话开始关注神话“展演”的“语境”^⑤,可以说将目光扩大到了语言神话周围的生活环境,较早期研究前进一步,但总还是没有完全脱离“文本神话”之“语言”的束缚。

比较来说,田兆元倡导的神话的“民俗学研究路径”,则基本超越了“文本神话”的语言局限。从民俗学视角出发,田兆元认为神话是一个“复合形式”,是一种“综合的文化体系”。他将神话的表现归为四种形式,即“口头、书面、物态、民俗仪式”,并指出神话研究要“从田野资料采集,文本结构分析,发生演变探讨,功能揭示等方面着手”。^⑥将“民俗学研究路径”放在日常生活的视域下来审视,“民俗”正是日常生活的对象化领域,可以说“民俗学路径”就是日常生活世界中的神话研究路径。这种神话观已经超越了“文本神话”的“语言”遮蔽,将目光扩大至整个生活领域。

当你走入日常生活世界,走入田野,去面对神话的时候,首先必须要完全抛弃产生于“文本神话”的理论先见,不要去想象神话是什么,该是什么,而应该去看呈现给你的神话现象自身是什么。

① [匈]阿格妮丝·赫勒:《日常生活》,衣俊卿译,重庆出版社,1990年,第3页。

② [匈]阿格妮丝·赫勒:《日常生活》,衣俊卿译,重庆出版社,1990年,第125页。

③ 衣俊卿:《现代化与文化阻滞力》,人民出版社,2005年,“总序”第4页。

④ 乌丙安说:“从哲学意义上理解的习俗惯制的性质,是属于‘自在的’类本质活动提供的即统一又组合的对象化范畴。”参见乌丙安:《民俗学原理》,辽宁教育出版社,2001年,第53页。

⑤ 杨利慧:《语境、过程、表演者与朝向当下的民俗学——表演理论与中国民俗学的当代转型》,《民俗研究》2011年第1期。

⑥ 田兆元:《神话研究的民俗学路径》,《政大中文学报》2011年第3期;田兆元:《神话的构成系统与民俗行为叙事》,《湖北民族学院学报》(哲学社会科学版)2011年第6期。

笔者的探讨以浚县、滑县两地的火神神话为例。^①火神神话在生活中展现为以下现象：(1)火神庙，包括火神神像、火神庙宇建筑等；(2)火神祭祀仪式，以村庄火神集体祭祀仪式“火神会”为主要形式，包括整个活动的过程和内容；(3)火神口承神话，包括民间文化精英从文献中转述的神话和日常生活中的“灵验神话”两类。上述现象是一个统一的整体，祭祀仪式以神庙为对象，神庙存在又赖仪式的进行，口述神话则是紧紧依附在神像、神庙和祭祀行为之上。赫勒在阐述日常生活的内涵时说，日常生活中“‘自在的’类本质对象化领域的三个不同的、但内在联系的要素为：工具和产品，习惯，最后是语言”。而“人类文化主要在‘自在的’类本质对象化中，即在工具和物品中，在习惯体系中，在语言中积累”。“自在的”对象化的三个部分不能彼此分离。工具的使用、对象的操纵以及工作本身约定的习惯体系，乃至语言也从属于工作过程，因为，甚至是最原始的任务，离开像命令等某种语言信息的传递也无法完成。同时，“自在的”类本质对象化结构的三个部分不仅是统一的关系体系，也是一个统一的手段体系。三个部分具有统一的功能。^②可见生活世界中的神话现象是物的对象、习惯的行为和语言的统一体。火神庙是神圣对象的物化，祭祀仪式则是对神圣对象的操纵，语言是对物象和行为的解释说明和指导。

(三)“文化记忆”理论的引入

这样一种包括物象、行为、语言的统一体，不是建立于“语言神话”之上的理论概念所能把握的，那么，什么样的理论话语才能与其相合？我们必须为生活神话研究寻找新的工具。

如果说“文本神话”建立在文化“遗留物”、文化“事项”观念的认识之上，那么近年来的研究中，文化则被看作是一个过程。文化不再“被看做是宏伟的纪念碑，而是作为过程存在于变化之中”，是“一种永不停息的形成过程”。^③这种文化观下的文化被看作是一种基于社会记忆的“文化记忆”。

“文化记忆”(cultural memory)概念由德国学者扬·阿斯曼(Jan Assmann)于20世纪90年代首次提出，承续哈布瓦赫(Maurice Halbwach)的“集体记忆”(collective memory)和康纳顿(Paul Connerton)的“社会记忆”(social memory)，扬·阿斯曼提出了“文化记忆”概念，指出人类为了维持自身发展，以“记号”赋予精神的内心和中间世界以稳定性和持续性，取消其易失性和生命短暂性，这种“记号”就是文化。“文化记忆”是一个集合概念，指一个社会里互动的组织结构中指导行为、经验的所有知识，依靠反复的社会实践和仪式代代相传。文化记忆可以一直回溯到远古，它以过去发生的关键事件为固定边界点，通过稳定的文化形式(文本、仪式、历史遗迹)和机构化的交流(背诵、实践、纪念仪式)来保持。扬·阿斯曼的文化记忆理论，意图联系记忆(memory)、文化(culture)、团体(group)三个维度，因此，阿斯曼着重强调“文化记忆”的以下几个特点：文化的认同功能；文化的重构性；文化具有稳定的形式；文化需要依附于特定的社会组织；文化包含价值评价；文化具有自反性。^④

在民俗学界，伴随着对民俗之“模式”、“传承”的本质认识的逐渐清晰，“记忆”也被看作是民俗

① 此文探讨依据笔者2011年10月3日—2013年3月20日期间在河南浚县、滑县、商丘、开封等地的调查资料，自2011年10月3日—2013年3月20日笔者共对河南浚县、滑县的五个城镇、二十七个村庄，以及商丘阍伯台、开封无梁殿进行了调查，调查内容包括火神庙、火神祭祀仪式、火神神话的口头讲述等。

② [匈]阿格妮丝·赫勒：《日常生活》，衣俊卿译，重庆出版社，1990年，第127页，第132—134页。

③ [德]底特里希·哈特：《后现代时期文化科学的新方向——以礼仪与记忆研究为例》，王侃敏译，王霄冰：《文字、仪式与文化记忆》，民族出版社，2007年，第7页。

④ 依据 Jan Assmann, "Collective Memory and Cultural Memory" 与 [德]扬·阿斯曼：《文化记忆》两文总结。参见 Jan Assmann, "Collective Memory and Cultural Memory", in *New German Critique*, 65, 1995, P. 125-133. [德]扬·阿斯曼：《文化记忆》。[德]阿斯特莉特·埃尔、冯亚琳主编：《文化记忆理论读本》，余传玲等译，北京大学出版社，2012年，第3—19页。

学的“安身立命之本”。^①然而,民俗学界对“记忆”的借鉴还只是笼统的“社会记忆”概念,“文化记忆”未被引进,相关研究也还仅止于泛泛而论。

“文化记忆”将文化看作是一种由相关形式来保持,在传承过程中不断被重构并具有一定社会功能的记忆过程。从文化记忆视域下来审视火神神话则可以这样表述其存在形态:火神神话是乡村社会世代传承的文化记忆,它依赖三种形式来代代相传,这就是:物质痕迹,以庙宇、神像为主要方式;行为模式,以祭祀仪式为主要方式;语言表述,以口述神话为主要方式。这三种形式穿越时空,形成固定的模式,在时间和社会历史的长河里不断被记忆和重构,携带着历史的信息和社会的印迹,在社会变迁中伴随其功能的改变不断调适而致和谐。

(四)“三位一体”:神话记忆模式的特质

“神话记忆模式”是笔者在本文中提出的概念,指神话记忆中那些有固定格式的记忆形式。“神话记忆”首先将神话看作是一种特殊的文化记忆,和其它文化记忆不同的是,它运用一套象征性的神话符号来编织人的意义之网。其次,“记忆模式”的提出借鉴文化记忆理论中的“记忆形式”理论,依据扬·阿斯曼的理论,文化记忆一个关键的因素就是文化被附着于物质媒介上,记忆以不同的、稳定的物质形式代代相传。文化记忆的一个突出特点即是它的简明性和形式性,“这些形式受到严格的一般性规律的约束,这个一般性规律使得这种形式世界与自然的形式世界一样,可以进行形态学的分析”^②。再次,“神话记忆模式”概念中的“模式”来源于民俗学“模式”概念。“模式”在民俗学中是指那些在时代传承中不变的民俗形式,如民间故事文本中的母题、功能、结构,史诗演述中的“程式”,神话文本中的“二元对立”深层结构,民俗仪式中的固定语言、程序、象征物等。神话记忆的“模式”是指神话在世代传承中那些成为固定格式的记忆形式。

“三位一体的神话”包括两层含义:其一、神话记忆模式具备三个特质,即物质形式、神话象征和社会功能,三者是神话记忆模式的三个侧面;其二、在物质形式这一特质内部,神话记忆的外在形式又展现为物象、行为、语言三者的统一体。

首先,人类必须凭借一定的记忆媒介来记忆神话,不同的媒介形成不同的物质形式。按照媒介的不同,可以将火神神话的记忆形式分为三种:物象记忆、行为记忆、语言记忆。物象记忆即将神话记忆附着于外在于人的客体的对象上,呈现为静止的物象形态,包括火神庙、火神棚^③中神的塑像、画像,神庙建筑,书写镌刻在庙宇上的文字、壁画等。行为记忆是通过人类的行为活动来进行的记忆,这类记忆的附着体是人的身体,即康纳顿(connerton, p.)所说的“习惯—行为”记忆^④,主要表现为地域社会中的火神祭祀仪式“火神会”,包括祭祀时间、祭祀组织、祭祀程序和祭祀形式等。语言记忆是以语言为媒介的神话叙述,即神话研究者所说的“口述神话”、“口承神话”、“活态神话”等。其次,神话记忆模式还需要有内在的文化意义,即神话象征。神话象征记忆属于康纳顿所说的“认知记忆”^⑤,如火神的来历、神格、神性;火神物象记忆符号的神话意义;火神祭祀仪式的神话原型及延伸含义;火神神话与历史记忆的关系等。神话外在形式所蕴含的象征意义使其得以区别于其它文化记忆。最后,生活世界中的神话记忆模式还担当一定的社会功能,否则它将从日常生活中消失而转为其他形态。火神神话的社会功能有三,即信仰作用、对社会的规范和组织作用、

① 参见赵世瑜:《传承与记忆:民俗学的学科本位——关于“民俗学何以安身立命”问题的对话》,《民俗研究》2011年第2期;王晓葵:《记忆论与民俗学》,《民俗研究》2011年第2期。

② [德]扬·阿斯曼:《文化记忆》,[德]阿斯特莉特·埃尔、冯亚琳主编:《文化记忆理论读本》,余传玲等译,北京大学出版社,2012年,第4页。

③ 有些地方没有火神庙,祭祀火神的时候用钢管、木头等支架和布幔搭建起一种类似庙宇的临时建筑,当地称为火神棚。

④ [美]保罗·康纳顿:《社会如何记忆》,纳日碧力戈译,上海人民出版社,2000年,第20页。

⑤ [美]保罗·康纳顿:《社会如何记忆》,纳日碧力戈译,上海人民出版社,2000年,第20页。

审美作用。其中,信仰功能是根本,其他两类是在信仰基础上的派生。每种文化记忆模式都包含上述三种功能,如仪式首先是为了祭祀火神所设,以村庄为单位的仪式组织又起到了组织社会、协调关系、凝聚村庄的社会作用,祭祀仪式中的音乐、表演又给祭祀者一定的审美体验。

地域社会中的神话记忆模式必须要同时满足上述三个特质,否则就不能成为神话记忆模式;也可以反过来说,神话的三种记忆模式都是满足这三种特质的形式。拿物象记忆中的神像来讲,神像首先具备外在的物质形式:泥塑、木雕、石雕,或者是画在纸上、布帛上的画像,这是记忆模式存在的物质形态。其次,这种形象客观上象征了火神这一神话人物,其形象要素都有着“火神”之象征内涵。再次,火神像是为了祭拜火神所用,主要满足民间的信仰功能。

本篇着重讨论火神记忆的外在物质形式,即物象、行为、语言三种记忆媒介所形成的记忆模式。通过对河南浚县、滑县等数十个城镇和乡村调查资料的分析、综合和概括,归纳出火神神话在世代传承中形成的固定记忆框架,以期对神话的记忆形态有一个总括的把握。

二、火神神话的记忆模式

(一) 火神神话的物象记忆模式

火神记忆的物象记忆主要以神庙和神像来体现。据笔者调查,河南浚县、滑县、商丘、开封数地的火神庙共有 57 处,神像^①共有 65 处。各处庙宇形式不一,神像形式也不尽相同。在这不同形式之中可归纳出一些固定的记忆模式,包括神像、庙宇建筑、镌刻在庙宇门楣上的文字和壁画等。

1. 神像

神像是物象记忆的核心,依据形象的不同,又可以将火神像分为三种,即商丘阏伯像、滑县王庄乡柳圈村火神像、其他地区火神像。

商丘火神为阏伯,其神庙建于高台之上,曰“阏伯台”。阏伯像为泥塑金身坐像,头戴冠冕,手拿笏版,慈眉善目,颌下长须,端坐,身披红色外敞。阏伯像两边各立有一随童,其下又有四尊站像,分别为一手举火葫芦,身披铠甲,手拿三叉戟的武将形象;一手托龙,手拿兵器,身披铠甲的武将形象;双手托竹编的文官形象;双手托铜鼎的祭司形象。据阏伯台风景区管理处副主任胡献良讲,阏伯在当地被认为是商部落的首领,是商族的始祖,为一和蔼可敬的长者。四尊站像象征阏伯的四大职能,即治水、管火、授时与祭祀。^②

滑县王庄乡柳圈村的火神像是石雕彩绘坐像,端坐于火神庙一个石头神龛内,火神形貌如下:黑色垂发,头上有两个类似道士的发髻;黑眉,黑色短须,脸为土黄色;三目,眼微凸,神态表情自然;一手前举一支钢鞭,钢鞭梢头上挂着一只红色葫芦,一手垂放膝上。柳圈村位于黄河古岸,原为黄河一渡口,火神庙即位于黄河古堤上。传说隋末黄河泛滥成灾,沿岸居民建火神庙以镇黄河之水,火神所举葫芦为药葫芦,火神用它来医治灾民。^③

除去商丘和柳圈外,浚县、滑县、开封等大部分地区的火神像基本属于同一个类型。这些地方的火神像或者为一头两臂像,或者为三头六臂像。这两种神像又有下面三种不同装束:全身着袍;全身着铠甲;袍从半边披下,露出一臂一腿着铠甲。全身着袍的,当地民间称为“文相”;全身铠甲的,称为“武相”;半边披袍的,称为“半文半武相”。

无论是何种形态、何种装束,这些神像均包含下列特征因素:(1)神像的颜色。从外衣到肤色,

① 包括泥塑、木雕、石雕神像和火神画像,画像在当地称为“神轴”,祭祀时挂起,祭祀完毕即收起。

② 讲述人:胡献良,男,60岁,商丘火神台景区管理处副主任;访谈人:高海珑;访谈时间:2013年2月21日;访谈地点:商丘火星台村胡献良家里。

③ 来自笔者2012年2月14日柳圈火神庙调查资料,该文字现刻写在柳圈火神庙石头神龛之外面。

火神像的颜色以红色、金色为主。袍为大红,铠甲为金色,面赤、红眉、红须。(2)神像的姿态。火神像以坐姿出现,右腿弯曲,左腿向外撇开,右手高举钢鞭(也叫刚铜)于头顶,左手抱火轮于胸前。(3)神像的表情。神像的表情依据文相和武相分为两种:一种为武相,暴突眉、瞪三目(一竖目位于两眉之间、印堂之上)、张嘴、伸舌,似在怒喝;一种为文相,三目,顺眉,嘴合,颌下长须,表情平静。(4)神像的法器,有火轮、火鸽、火葫芦、钢鞭(刚铜)、火箭、封火印等。

上述类型的火神形象基本源自《封神演义》,火神被认为是《封神演义》中的罗宣或殷蛟、殷洪。这种经过文人加工后的经典文献,将火神象征符号集中展示。红色、金色类的神像颜色直接象征火;火鸽、火轮等致火法器由火演化而来;火神的姿态、表情是火神神格的展现;瞪目怒喝、举鞭过头为镇压之状,第三只眼为明察秋毫之象征。火神在村庄的口述中是一位武将,但也如关羽一样为“文武”全才,即可战场叱咤,也可夜读兵书。他法力无边,性格火爆,压倒一切邪怪,并担当着巡视天下、惩恶扬善的职责。^①

2. 神庙

神居是神祇居住的地方,作为神圣空间的神居与其他建筑不同,它通过特定的建筑形式和文字、壁画等来展示、传达神圣的意指。

首先,庙宇的方位、位置象征火神神格。五行观念流行后,火被配位南方,位居“离宫”。因此,火神庙的位置大多位居南方,称为“离宫正位”。另有一种说法,火神庙应位于“高岗”之上。^② 笔者调查的各地,见到商丘阚伯台、山东曹县火神台位于夯土高台建筑之上,当地传说为“观星台”,火神也被称为“火星爷”。火神之高台建筑显示出火神和远古时期凭借“大火星”来“观星授时”的历史关联。^③

其次,庙宇的形式和规模与神的职能、威力,以及神的灵验程度直接相关。调查所见的火神庙可分为两类。一类是专为火神而设,火神占据正殿主位,规模较大,有独立的院子。一类或者是与其他神共处一院,占据一隅;或者即使有自己单独的庙宇,也仅仅是一两间房子,规模很小。神庙的形式、规模的大小,昭示着火神不同的社会功能:信仰功能较强,其神庙建筑基本为第一类;不大注重庙宇的地方,火神祭祀仪式所担当的社会组织功能更加突出。

再次是庙宇上的文字。庙宇上的文字是对火神渊源和神格的直接描述,庙门、神棚门楣上的文字有火星台、火神庙、老炉殿、火帝真君、火帝行宫、赤帝行宫、离宫正位等。常见的对联有:足踏火轮巡天下,手执钢鞭定乾坤;位居离宫威震宇宙,身披日月普照乾坤;举起天上刚正火,烧绝世上不良人,等等。此外各地火神庙石碑上也有对火神神话的叙述文字,在浚县新镇淇门村火神庙的墙壁上还有《左传》、《国语》中关于祝融的神话文字。

最后是神庙上的壁画,其往往用图画的方式讲述神话故事。各地火神庙内的壁画为《封神演义》中的相关故事,有“罗宣夜袭西岐城”、“罗宣大战黄天化”、“殷洪下山”、“纣王自焚”等。

概言之,无论是神像的形貌、姿态、服饰,还是神庙的方位、规模、文字、壁画等,均是火神记忆中固定的物象记忆模式,以特定的形式传递着火神的神性和神职内涵。

^① 讲述人:温清祥,81岁,浚县南关村人,塑像艺人;访谈人一:高海珑;访谈人二:张福民,浚县文化局县志办公室主任;访谈人三:郑继青,浚县文化局干事;访谈时间:2011年11月5日;访谈地点:浚县南关村温清祥家里。

^② 讲述人:张文祥,男,58岁,浚县新镇牛村人,道士,牛村玄武大帝庙庙主;访谈人:高海珑;访谈时间:2013年3月4日;访谈地点:浚县牛村张文祥家里。

^③ 参见庞朴:《火历三探》,《文史哲》1984年第1期。

(二)火神神话的行为记忆模式

火神记忆中的行为记忆表现为神话仪式,即火神祭祀仪式,在当地被称为“火神会”。^①笔者在河南浚县、滑县、商丘三地共调查了24处火神会,概括出下列记忆模式:祭祀时间、祭祀组织、祭祀程序、仪式形式。

1. 祭祀时间

火神会会期延续整个过年期间,可以将火神祭祀的时间模式归为“正月”,正如当地的俗语所说:“正月的会都是火神会”。“正月”的时间记忆显示火神祭祀和中国传统年节的不可分离。在正月这个时间段内,还可以细分出一些时间模式:一、正月初七、初八;二、正月十五、十六;三、正月二十八、二十九;四、二月初二。这几个时间段的火神祭祀在笔者调查中均发现数处,具有普遍意义,可以作为“正月”这个大的时间段内的次一级的记忆模式。初七、初八两日据说是火神的诞辰;十五、十六是元宵节时间;二月初二是传统的“龙抬头”的日子;二十八、二十九的祭祀主题则可能和北方的“添仓节”有关。^②这几个时间模式是神话在社会历史发展中功能分化后的产物,显示出火神和火、农业以及传统农耕历法都有关系。

2. 祭祀组织

祭司组织包括祭祀参与组织和祭祀管理组织。从祭祀参与组织来看,浚县、滑县两地的火神会可归结为两种模式:“单庄祭祀”、“联庄祭祀”。“单庄祭祀”为单个村庄集体祭祀;“联庄祭祀”为数个村庄联合祭祀。县城、集镇的组织形式大多是依照原来自然村庄的地域和形式设置,村民社会也是传统的地域组织,同传统的村落相似,也属于“联庄祭祀”。

管理火神祭祀活动的组织也称为“火神会”,由村民自发组成,义务管理火神祭祀活动的各项事务,包括组织活动人员、筹备资金、安排仪式活动等。火神会组织人员称为“会首”,会首又分为大会首和小会首,总会首人选固定,负责统筹管理、安排全局,小会首由大会首选出,负责执行大会首命令,做些具体的事情。大会首中又产生“总会首”,总会首只有一个,是全部会首的首领。各地会首组织方式不尽相同,概括起来有四种形式。一是公选出一位总会首,下设大会首和小会首,总会首连任数年,年老体衰后退位重新选举。二是在火神会最初发起之时选出数位大会首,大会首按照一定顺序每年轮换做总会首,余下的则为小会首,大会首采取父死子继的世袭制。三是村庄按照家户平分几班,每班家户集体轮流做大会首,没有小会首。新成家的村民离开父母单过后被视为新增家户,按个人意愿分到上述集体中。四是村干部为总会首,负责统筹管理全局,下设大会首和小会首。其中前两种为传统形式,后两种为近年兴起。

浚县、滑县之外,商丘阚伯台位于商丘火神台村,但却吸引周边市区、甚至是山东曹县等地的人来祭拜。这种组织形式和上述以村庄为单位的祭祀不同,因其以神庙为核心,其神圣影响力犹如射线,向外辐射开来,吸引祭祀团体的祭拜,笔者将其称为“核心祭祀”。阚伯台的火神庙会没有“火神会”组织,由“阚伯台风景区”组织管理,仪式也主要在阚伯台风景区举行。因此阚伯祭祀是脱离了传统意义上的乡村组织和空间的祭祀,带有更多的现代意味。

^① 火神会在当地有三种含义:一、集体祭祀火神的活动行为总称,包括祭祀程序、酬神活动乃至由火神祭祀带来的经济贸易和娱乐活动;二、集体祭祀火神时的仪式队伍,包括酬神表演队伍和村庄随从人员;三、村庄管理祭祀活动的自发组织,由大、小会首组成。这里指第一种含义。

^② 滑县柳圈、滑县道口、浚县新镇三地祭祀时间在二十八、二十九,柳圈火神会结束时燃放万字头长火鞭,谐音“场边会”,九流渡火神会从柳圈分祀而来,也在结束时燃放长火鞭,火神会被称为“添仓火神会”,当地在会期有添粮仓的习俗。由此看来,该时间段的火神祭祀和农业丰产有关。

3. 祭祀程序

祭祀程序可以概括为以下模式:请神→拜神→酬神表演→送神。“请神”指将火神从某处神庙请至本村神棚。“拜神”指对火神的祭拜,请神之后开始祭拜。有火神庙的地方不需要请神,仪式直接从拜神开始。“酬神表演”是整个祭祀仪式的高潮,又包括三个程序,即参神→巡游→谢神。祭祀表演队伍在表演前要到神庙以鞠躬和点头形式参拜火神,称为“参神”。参神后表演开始,先在神庙表演,然后沿着一定的路线在村庄内巡游,称为“巡游”。巡游后,整个仪式队伍再到神庙前拜谢火神,称为“谢神”。祭祀仪式最后一个程序是送神,即将请来的火神复送至某处神庙,不需要请神的地方没有这个程序,只在一定的时间将祭祀物品取下即可。

4. 祭祀形式

祭祀形式可以归纳出下列几种模式,即祭拜、出玩意儿、唱戏、搭灯棚、放炉灯、献大蜡。

“祭拜”即磕头、上香、燃烧纸帛的行为,由大会首在“请神”之后进行,是最基本的祭祀形式。

“出玩意儿”是目前浚县、滑县两地火神祭祀仪式的主要酬神表演形式,即以各种传统形式娱神的表演活动。此类形式在中国北方许多地方都存在,但名称不一,学界一般称为“社火”。商丘火神台称为“朝台会”,浚县、滑县二地则有三种称呼,即“出会”、“出故事儿”、“出玩意儿”,本文统称为“出玩意儿”。这种形式在笔者调查区域只在正月火神祭祀时出现,因此成为火神祭祀之标志性的记忆模式。“出玩意儿”中有一些表演形式比较普遍,如高跷、狮子、武术、火龙、秧歌、竹马、花船、小车、花篮、“大头和尚”、盘鼓、腰鼓等。这类形式,不仅在浚县、滑县、商丘三地进行,也出现在中国北方的许多地方。另有一些是独具地域特征的表演形式,如滑县明店的“半幅鸾驾”,滑县杏头的“打马皮”,滑县柳圈的“子路八卦拳”,滑县道口镇的“背阁、台阁”,浚县九流渡的“门神”、“定缸”,浚县李海屯的“门狮”等。这些形式无论是神话象征还是艺术表演均有着独特的地域特色。

“唱戏”和“出玩意儿”一样,一般由村庄集体组织。集体之外,也有个人捐献的。唱戏时间大都为三天,长者可延续整个火神会会期。所选剧种为传统戏剧大平调和大弦戏^①,当地民间称这两类戏为“大戏”,是专门唱给火神爷听的。

“献大蜡”是柳圈火神会独特的祭祀形式,大蜡为三层莲花状,高一米多,重一百多斤,用蜂蜡和芝麻油做成,上绘彩画,造价约合人民币四五千元。上世纪八十年代以前,杏头村每年制作一支大蜡,在柳圈火神会时送至柳圈火神庙,放置在火神像前,燃放一年。

“搭灯棚”目前只在浚县裴庄发现,但据村民记忆,道口和浚县县城清末民初时期还保留有这样的形式,1949年后消失。裴庄的灯棚是用支架和布幔在街上搭起三面封闭的棚,只留一个敞口出入,棚里挂着各式灯笼,在正月十五、十六晚上点燃。

“放路灯”现存于浚县屯子乡北部几个村庄,其具体情形是:村民用棉籽壳、锯末儿、柴油等混合制成一种可燃物,盛放在大的容器内,在火神会期间的晚上点燃,用车拉着沿村庄内一定的路线巡游,边走边散放在各家户门口或者是路边,车过之后,沿途一片火光。

总括上文,正月在乡村社会中举行的集体祭祀仪式“火神会”,以一定的祭祀组织和程序,通过特定的祭祀形式来演绎着火神神话的象征,以村民世代延续的身体行为保存着神话的记忆。正如康纳顿说:“纪念仪式通过描绘和展现过去的事件来使人记忆过去。他们重演过去,以具象的外观,常常包括重新体验和模拟当时的情景或境遇,重演过去使之回归。”^②

^①目前浚县大平调和滑县大平调、滑县大弦戏均为国家级非物质文化遗产项目。

^② [美] 保罗·康纳顿:《社会如何记忆》,纳日碧力戈译,上海人民出版社,2000年,第90页。

(三)火神神话的语言记忆模式

火神神话的语言记忆以两种形式存在,即由文本神话转化的口头讲述以及“灵验神话”。第一类口述主要存在于村庄文化精英的记忆里,如“礼生”^①、“抓胎的”^②,他们从《山海经》、《左传》、《国语》、《封神演义》或者袁珂等学者的神话研究著作里获取火神神话叙事。第二类为“灵验神话”。在调查中如果你问村民火神有哪些神话传说,他们大都会很茫然。但如果你问火神灵不灵?他们则会给你讲述很多火神显灵之传说。因此笔者将这类口述称为“灵验神话”。此类口述,安德明曾经讨论过,并称之为“神奇传闻”^③。从神话记忆来看,应为神话记忆之语言记忆在当下的演变形态。

口头社会中的神话记忆之语言记忆以“灵验神话”为主要形式。“灵验神话”是对火神神圣力量的表述,它附着于火神的物象记忆和行为记忆之上,担当着解释、说明和制定规则的功能。“在只能用口头语言组织的氏族社会里,只有被使用的东西才能流传下来,而只有流传下来的东西才能被使用。”^④书面的神话文本因其远离生活而逐渐被忘记,而日常生活中的火神灵验神话则在新的社会历史环境中,伴随新的社会功能蓬勃生长。

民间叙事研究中,对叙事的模式研究成果斐然,依照普洛普的形态结构理论,可以将灵验神话归结为两类:一是“神显”神话,二是“惩戒”神话。“神显”神话即火神显灵的神话,其叙事结构的核心功能为神显,其下又可分为两类。1. 神在特定的时间和场合以特定的象征物显现,这类神显物一般为火鸽、火轮,此外还有蛇。2. 求神庇佑,神在特定的时间、场合显现。无论具体内容是什么样,这类神话均是讲述某人向火神爷祈愿,火神爷显灵使其愿望达成。“神显”类口述中,火神通过特定的物来显示自己的神圣性,这些物或者是神像本身,或者是神像上的象征符号,或者是神庙上的某件物体,物象记忆借助“神显”神话,建构了一种超验的神圣存在,给村民人生的不确定性寻找一种寄托和意义,其所充当的主要是信仰的功能。“惩戒”神话的叙事功能结构为:禁忌→违禁→惩戒。此类神话数量较多,一般是讲在祭祀仪式的过程中,某人不守规矩而受火神惩罚。如给火神爷唱戏的戏班子没有按时回家,戏台上的帷幔被烧着了;“出玩意儿”的时候让谁干啥没干,裤裆着火了;公社书记拆庙,庙还没拆,公社的房就着火了,等等。这类语言叙述中暗含着一系列禁忌,如戏班不能拒绝为火神唱戏,村民不能拒绝为火神会办事,神庙绝不能被破坏,等等。这样的口承神话实际上充当着神话信仰、仪式的“规范”功能,它保证了神话、仪式的进行和传承。

口头语言被阿莱达·阿斯曼归为哈布瓦赫所说的社会记忆,在阿莱达·阿斯曼看来,这种口头传承的语言是一种“交际性”的社会记忆,它有别于将记忆物质化到一定载体上的“文化记忆”,因其依赖于代际传承,只能随着具体化的载体产生和消失。^⑤所以,较之以物化形式和行为形式出现的庙宇与祭祀仪式,火神“灵验神话”的灵活性和变动性最大。它会随着不同的历史时代、不同的地域、不同的讲述者而变化内容。但是,灵验神话中的基本叙事功能“神显”和“惩戒”却是一种不变的记忆模式。

三、余论:神话记忆模式的演变

上文对火神神话记忆模式的归结,是在一个共时的角度上对神话现象的分类,但文化记忆的

① 指民间社会中“颇具儒家思想遗风的仪式专家”。参见李向平、李思明:《信仰与民间权威的建构——民间信仰仪式专家研究综述》,李向平:《中国信仰研究》(第一辑),上海人民出版社,2011年,第67页。

② 一种以塑神像和画庙宇壁画为生的传统艺人,民间俗谓“抓胎的”、“塑匠”。

③ 安德明:《神奇传闻:事件与功能》,《西北民族研究》2006年第2期。

④ [德]阿莱达·阿斯曼、扬·阿斯曼:《昨日重现》,[德]阿斯特利特·埃尔、冯亚琳主编:《文化记忆理论读本》,余传玲等译,北京大学出版社,2012年,第34页。

⑤ [德]阿莱达·阿斯曼、扬·阿斯曼:《昨日重现》,[德]阿斯特利特·埃尔、冯亚琳主编:《文化记忆理论读本》,余传玲等译,北京大学出版社,2012年,第34页。

一个突出特征是其重构性,依据“内环境的动态平衡”原则,“口头文化对变化的历史环境有很强的灵活性和适应性,其结构模式通过新经验与旧知识的相互协调得以保存”^①。也就是说,火神记忆模式不是一个有着固定形式的实在的存在,而是一种大体的框架,在框架之内,其内涵具有弹性和可变性。这种演变可称为神话记忆模式的“内部演化”。

物象记忆的演化有下述几种情形出现:(1)同是火神,但地域不同,神像与象征均不同,如商丘、柳圈两地与浚、滑两地的火神之区别;(2)神像象征含义统一,但形式不同,如各地火神像有固定的泥塑、木雕、石雕像,也有方便移动的画像,更有甚者,画像也没有,只是临时用黄纸写上“火帝真君”之神位的黄标码^②;(3)神像上的象征符号,神庙上的文字会伴随社会历史变迁而变化;(4)庙宇的大小、规模会伴随历史社会背景而演变;(5)庙宇在信仰祭祀的发展中,还会出现分化的情形等。

行为记忆的演变有:(1)祭祀时间在“正月”这个大的时间段内出现了数种形式;(2)祭祀组织在“单庄祭祀”这个基础模式上,生发出“联庄祭祀”和“核心祭祀”;(3)管理组织“火神会”在不同的历史背景下产生不同的组织方式;(4)祭祀程序中“酬神表演”形式可以简化到最基本的“祭拜”,也可以延伸至数个村庄甚至是集镇的大规模表演;(5)祭祀表演形式更具灵活性,不同的表演形式在全国各地流传,不同地域和时代也出现不同的表演形式。

从语言记忆来看:(1)“灵验神话”在叙事结构功能不变的情况下内容翻新,如原初的火神“神显”神话涉及的是火轮、火鸽象征物象,后来出现唱戏、“出玩意儿”等献祭活动;(2)“灵验神话”的社会功能也不断变化,在传统农业社会中,口述中的火神保佑的是子孙昌盛;在当下社会中,则在孩子升学、经商发财上显示其神圣力量。

神话记忆模式的演化还表现为三种记忆模式的外部分化。从发生学的角度看,神话产生的最初应该是三种模式的完整体,但是在文化记忆传承过程中,三种模式各行其是,各自遵循自己的记忆特质发展,以致渐行渐远。如若对这种完整形态的神话记忆模式的演化进行一种推演,则可能对神话形态发展有一个清晰的观照。神话的物象、行为、语言三种记忆模式若在后世的传递过程中继续分化,将会有以下几种结果出现:

(1)消失了物象和语言,只留下行为记忆。这种情况下神话就转化成为民俗行为,如元宵节、寒食节、腊月二十三的“祭灶”民俗等。

(2)消失了物象和行为,只余下语言。这种情况下的语言是脱离生活世界之意义的语言,即已经消失了语言的生活功能,由口头语言转化成为文字,成为“文本神话”。这类神话越出了“自在的”类本质对象化领域,以文学、美术、历史面貌出现。前述的火神“文本神话”皆属此类。

(3)消失了语言和行为,只留下物象。这样的物象在生活世界中或者暂时存在,但已经成为密码似的符号,无以为用,无人能解,终至消失。有些物象被从生活世界中抽离出来,记载入书籍,成为“文本神话”。还有在古墓或崖壁上发现的器物或者图画等,也属于这种情况,近年来的图像神话研究将此纳入了神话领域,称为“图像神话”。严格说来,此类神话也属“文本神话”。火神神话中,存在于《山海经》中的一些火神神话人物图像属于此类。

(4)只有物象、语言形式存在,没有行为仪式。这种状态下的神话显示的是生活神话的灵魂——信仰功能的消失,结果是神话转化成了传说,一些地方风物传说既属此类。笔者调查的火

^① [德]阿莱达·阿斯曼、扬·阿斯曼:《昨日重现》,[德]阿斯特利特·埃尔、冯亚琳主编:《文化记忆理论读本》,余传玲等译,北京大学出版社,2012年,第34页。

^②“黄标码”为当地称呼,指写有火神神位的黄纸,如浚县白寺、浚县城南关外火神庙旧址上搭建的小神龛中都仅贴着火神的黄标码。

神神话没有这种形式。

(5)有物象、行为模式存在,消失了语言。此种情况也表现为民俗行为。在火神神话中,这种情况很普遍,物象成为密码,只有少数文化精英才可解读;仪式成为习惯,许多人只知其然,而不知其所以然。

(6)有语言、行为存在,没有物象模式。这种状况下的物象要么是由于社会外部力量强行干涉所致,如“文革”期间对庙宇神像的破坏。要么是物象内化于心,如信仰中的默祷。因为物象有一个本质特征——需要占据一定的空间,空间的不可消失性使物象很难消失,即使原来的物象消失,也会被转移、被替代为他物。如火神庙宇被毁,庙址上的大树成为神圣替身;庙宇被毁,村民在原来庙址上临时搭建小神龛,写上黄标码,作为火神庙和神像祭祀。即使原来的火神庙址上建起其他建筑,村民也仍然会记得这里曾经是火神庙。这时候的神话物象是村民心中的“象”,从这个角度看,只要有语言、行为,物象就不会消失。

纵观三种神话记忆模式,物象是内心之物的外化,语言协助完成了记忆过程,在传承过程中起主要作用的是行为仪式记忆。正如康纳顿所指出的,社会记忆是一种在行为仪式中的操演。^① 仪式行为模式存在,则神话信仰功能存在,神话因此就在生活世界中继续存在。田兆元在论述民俗行为和神话的关系时指出学界前辈曾说“神话和民俗是一回事”^②,从神话记忆模式来看,民俗行为的确是神话记忆中最主要的形式遗留。

上述神话记忆模式是口头社会中的神话记忆形态,其记忆媒介是口传心授、身体力行的物象、语言和行为,其生存的社会环境是传统的乡村社会,这种形式是火神神话记忆目前主要的记忆方式。但笔者调查的乡村社会并不是完全单纯、封闭的口头社会,它同时受文字性和电子类记忆媒介的影响。文字性的记忆媒介以通俗小说《封神演义》和大平调、大弦戏的戏剧为代表,他们使得火神神话出现了“经典化”后的记忆模式。电子媒介以近几年出现的摄像机、电脑为代表,祭祀仪式表演被拍摄下来,制成光碟保存,并被及时上传到网络,传播至世界各地。同时,在现代经济社会背景下,祭祀组织也开始出现一些非乡村、非地域的自由商业化表演团队。总之,随着传统农业社会向现代经济社会的转型,火神神话记忆模式将面临着极大的解构和重构。

[责任编辑 王加华]

① [美] 保罗·康纳顿:《社会如何记忆》,纳日碧力戈译,上海人民出版社,2000年,第35页。

② 田兆元:《神话研究的民俗学路径》,《政大中文学报》2011年第3期。