

西南少数民族灾害神话民间信仰的结构与内涵*

黄龙光

(云南师范大学 学报编辑部, 云南 昆明 650092)

[摘要] 西南地区自古是重要的生态屏障,也是生态脆弱区,相应地西南少数民族普遍具有灾害神话叙事。西南少数民族灾害神话是一种超自然观、神祇崇拜、仪式展演与禁忌实践相结合的民间信仰体系。作为一个整体性灾害神话叙事体系,神话是民间信仰实践的权威经典,而仪式实践则是民间信仰的效验机制,它们有机形成一种互文互释的内在结构。西南少数民族灾害神话以神祇的名义,动员每一个民族成员具身参与神话叙事,通过共同在场强化其灾害记忆与文化认同,从而实现防灾减灾的祈愿目的,促进地方社会的自我治理。西南少数民族灾害神话民间信仰蕴含人与自然生命共同体意识,并以其交互性实践实现各民族之间的交往交流交融,铸牢中华民族共同体意识。

[关键词] 西南少数民族灾害神话民间信仰;神圣叙事;生态秩序;防灾减灾;共同体意识

[中图分类号] I207.9 **[文献标志码]** A **[文章编号]** 1674-5639(2024)01-0034-15

DOI: 10.14091/j.cnki.kmxyxb.2024.01.005

神话作为民族文化的母本,是人类远古生活的一种记录和反映。神话通过叙事表达人与自然之间的关系认知,人与人之间的社会关系也往往通过人与自然的关系来象征表达。神话叙事隐含人类对自然的崇拜,很多时候这种崇拜往往达到一种顶礼膜拜的神化程度。因此,神话基于人类对自然的崇拜,将自然神化形成有关神祇的神圣叙事,然后以民间信仰的形式固定下来。反过来,民间信仰以神祇的名义,不断地推动神话穿越时空,亘古流传。

以高原、横断山脉、水系等独特自然地理特征为关照,结合地域内部历史文化发展的连续性,以各少数民族民间文学(神话)交流互动为主线,借鉴前人的划分,我们可以大致将西藏、四川、云南、贵州、重庆、广西、湖南(湘西)7省市划分为一个西南地域文化共同体。西南地区是祖国的生态屏障,同时也是生态脆弱区,这里生活的藏族、羌族、蒙古族、傈僳族、怒族、独龙族、纳西族、普米族、彝族、哈尼族、白族、土家族、苗族、拉祜族、基诺族、佤族、瑶族、壮族、水族、布朗族、德昂族、回族、布依族、侗族、仡佬族、毛南族、傣族、珞巴族、景颇族、阿昌族、畲族、仫佬族等30多个少数民族,都不同程度地存在灾害神话叙事。西南少数民族灾害神话,是西南各族人民长期以来对人与自然关系进行思考、认知、表达与解释的神圣叙事,包括灾害观念以及灾害预警、灾害防范、灾害应对与灾后重建等一系列由灾害观念、技能与经验构成的防灾减灾知识体系。出于原始思维朴素的认知逻辑,他们认为各种自然灾害的发生是自然(力)影响的结果,将其视作人类社会失序而受惩罚,或人类与自然冲突的结果,在形式上将自然(力)进行神格化处理,形成一整套超自然的观念、神祇崇拜、仪式实践与禁忌规约相结合的民间信仰体系。

纵观神话与信仰方面相关研究成果,马林诺夫斯基认为神话是产生道德规律、社会结构、仪式或风

* **[作者简介]** 黄龙光,男,彝族,云南峨山人,云南师范大学编审,博士,博士生导师,研究方向为生态民俗学、艺术民俗学、非物质文化遗产。

[基金项目] 国家社会科学基金西部项目“西南各民族防灾减灾传统知识认知与实践机制研究”(23XMZ071)。

俗的真正原因。^① 他直接指出神话是信仰不可或缺的基础和支柱，神话对人们的生活有重要影响。^② 大林太郎认为，“神话中的上古事件通过仪式被戏剧性地表现出来。”^③ 凌纯声、芮逸夫认为，“神话也是产生道德规律、社会组织、仪式或风俗的真正原因……原始文化中武断的信仰，即由神话的存在与影响而成。”^④ 芮逸夫具体从语言、信仰、民俗等方面，考证苗族洪水故事中的兄妹即为伏羲女娲，提出兄妹配偶型洪水神话的中国西南起源说。^⑤ 马长寿以苗瑶创世、洪水神话及其相关祭祀仪式，考证伏羲女娲为苗族创世祖先，盘古为瑶族始祖，槃瓠为其图腾。^⑥ 闻一多继续考证确认伏羲、女娲为苗族祖先。^⑦ 马学良深入彝区调查，通过实录彝族人祖、三兄弟神话以解释祖灵信仰的民俗起源，并强调少数民族神话研究必须深入乡土，关注其日常生活与神话的连带关系，才能解释仪式与风俗的起源。^⑧ 陈雪英以西南少数民族洪水神话为例，总结出神话讲述、禳灾仪式与日常实践的灾难认知图式。^⑨ 向柏松认为，“神话是一种以民间信仰的对象、观念和仪式为基本原型，借助于民间信仰活动而传承的神圣叙事。”^⑩ 综上，大多数学者都将灾害神话与民间信仰结合起来进行辨析、考证研究，有的认为灾害神话是民间信仰的源头，有的指出民间信仰决定灾害神话，这应该是长期受神话文学本位固有认知影响而致的结果。以人类学文化整体观视之，灾害神话是一个整体性存在，它不仅是讲（演）述的，也是仪式表征的，更是社会生活实践的。既有研究成果是拓展灾害神话民间信仰研究的重要基础，但是在西南少数民族灾害神话民间信仰的结构与内涵，灾害神话民间信仰体系的内在运行机制，灾害记忆通过神圣叙事与信仰实践的互文共构获得连续传承等方面，仍然具有较大研究空间。

一、西南少数民族灾害神话的神祇群像

神话是“有关神祇、始祖、文化英雄或神圣动物及其活动的叙事（narrative），它解释宇宙、人类（包括神祇与特定族群）和文化的最初起源，以及现时世间秩序的最初奠定”^⑩。神话以神祇的名义形构一种神圣叙事，指向的是世俗社会中祈丰增殖、趋吉避祸等现实功利目的。囿于西南各族人民对自然灾害的认知观念、认知水平、表达方式及其特点，在西南少数民族灾害神话叙事中，自然灾害本身及其背后的自然力，都被想象成天神、雷神、龙神等各种神祇，人与自然、人与人之间的关系被转换为人与神之间的关系。这首先是因为西南少数民族世代聚居生物多样性环境而生一种人地关系整体论，在这种整体论影响下，西南少数民族的认知逻辑体现出一种人自身作为自然之子的整体性与圆融性。其次，将灾害中人-地自然之间的关系处理为人-神之间的关系，在于西南少数民族长期以来秉持万物有灵论，并习惯于想象和类比的叙事思维，这源于人与万物可以任意转换、变形、变化和互化的物我一体的互渗律。

西南少数民族灾害神话塑造了一大批与旱涝灾害等有关的神祇形象，这些神祇的出现不仅是各族人民神化自然的结果，更是各族人民以神祇的名义实现对地方社会初级自治的产物。不论是在日常生活中

① 马林诺夫斯基. 巫术科学宗教与神话 [M]. 李安宅, 译. 北京: 中国民间文艺出版社, 1986: 92.

② BRONISLAW M. Myth as a Dramatic Development of Dogma [A]. IVAN S (ed.). Malinowski and the Work of Myth [C]. Princeton: Princeton University Press, 1992: 121.

③ 大林太郎. 神话学入门 [M]. 林相泰, 贾福水, 译. 北京: 中国民间文艺出版社, 1989: 108.

④ 凌纯声, 芮逸夫. 湘西苗族调查报告 [M]. 北京: 民族出版社, 2003: 167.

⑤ 芮逸夫. 苗族洪水故事与伏羲女娲的传说 [A]. 马昌仪. 中国神话学文论选萃 [C]. 北京: 中国广播电视出版社, 1994: 371-416.

⑥ 马长寿. 苗瑶之起源神话 [J]. 民族学研究集刊, 1940, (2): 235-253.

⑦ 闻一多. 伏羲考 [A]. 朱自清. 闻一多全集 [C]. 开明书店, 1948.

⑧ 马学良. 云南土民的神话 [A]. 马学良文集 (中卷) [C]. 北京: 中央民族大学出版社, 2009: 347-356.

⑨ 陈雪英. 西南少数民族灾难认知图示、叙事及传统应对 [J]. 西南民族大学学报 (人文社会科学版), 2013, (7): 15-20.

⑩ 向柏松. 神话与民间信仰研究 [M]. 北京: 人民出版社, 2010: 5.

⑪ 杨利慧. 神话与神话学 [M]. 北京: 北京师范大学出版社, 2009: 5.

的灾害神话讲述,还是在相关民间信仰实践中的灾害神话演述,正因为神话中涉灾神祇及其叙事,才使西南少数民族灾害神话区别于一般民间文学而跃升为神圣叙事,也正是因为借助神祇的权威,才能为灾害神话提供一种历史感和真实性。灾害神话不仅以洪水滔天等惨烈的母题情节贮存灾害记忆,更以神话中暴烈、威严、率性、善良等神性十足的神祇及其叙事,千百年来吸引人们不停地讲述、演述、传播和实践神话。

西南少数民族在万物有灵观影响下,奉行多神崇拜的民间信仰。彝族的神灵体系,包括天神系统、地神系统和人神系统。彝族认为这些众神分管天地、星辰、风云、灾难、祸福以及人的生死福运,惩罚邪恶是神的职责,变化是神的奥秘,公正、无私、怜惜是神的品德。据统计,云南红河地区20多个彝族支系崇拜的神祇达130多个,其中天神系统50来位,地神系统40多位,人神系统30多位。^①在川滇黔桂各地彝族洪水神话叙事中,滔天洪水的引发直接是天神策格兹^②的旨意,而在具体执行过程中,由天神、龙神、水神等相互分工、配合完成。彝族水神是对水奉行自然崇拜的结果,而龙神是水神崇拜后期的具象化结果,总而言之,天神、龙神崇拜都源于自然崇拜,是将天、水等自然物质超自然想象并加以神化的结果。彝族英雄史诗中的支格阿龙是射日英雄,其出身不凡,由处女感孕而生,是滇池畔龙、鹰的后代。滇中南彝族民间盛行咪嘎哈祭祀,其实是对史诗英雄支格阿龙文化记忆的一种仪式化遗存,从对新婚未育男子在神树下被象征性拍打惩戒习俗,以及咪嘎哈祭辞“村寨增人丁,五谷和杂粮,牛马和羊群,样样齐兴旺”^③来看,其祭祀的原生功能不只祈丰增收,更在于求子增殖这个原始诉求,前者只是互渗律思维下进入农耕后的延伸发展。另外,云南峨山一带彝族在每年农历二月首轮子日,须举寨在龙潭、泉源处祭龙。各村寨选一棵常绿标直的乔木作为龙树,届时毕摩带领各户男丁代表在龙树下,摆石设坛,宰鸡献祭,祈求风调雨顺,五谷丰登。

在云南楚雄彝族洪灾神话《洪水泛滥·洪水》^④叙事中,横眼人出世,天神、龙神等神祇的管辖范围各有划定。大海由龙宫罗塔纪^⑤管,天上由天宫扯沟兹管,地府由阴间阎王爷来管。天神下人间查访好心人,唯有穷人阿普笃慕^⑥经受住了良心考验而获救。发洪水主要是派各种龙神通过堵水、布雨实施。神话讲道:

过了一百天,天神又来临,天宫的神龙,派来了一个,堵住了海口;天宫的神龙,派来了一个,堵住两条河;树上的神龙,头发已斑白,派来了一个,堵住三条河;树上的神龙,派来了一个,堵住四条河。

堵完四条河,天空龙打架,龙斗震天响,水妖斗海中,妖舞地摇动。

日出的一方,出现绿云彩;日落那一方,白云出两朵,南方那一边,红云飘三层,北方那一边,黑云滚滚流,云彩呈四色,雨点如鸡蛋,四方都下雨,洪水漫齐天。

龙神司雨,彝族认为凡是有水的地方就有龙神。神话里洪水暴发主要通过龙神堵住落水、出海口,同时连下暴雨,雨水暴涨成灾,最后洪水漫天。

在彝族洪灾神话里,天神降旨,龙神下暴雨,有的说是连下了七天七夜。云南江城彝族洪灾神话《洪水泛滥》^⑦里,天神发大洪水,由青、红、黄、黑、白五龙执行。神话就讲道:

① 张纯德,龙保贵,朱琨元. 彝族原始宗教研究 [M]. 昆明:云南民族出版社,2008:218.

② 策格兹:亦译扯沟兹、策举祖、策更阻、恩梯古兹等,均指天神。

③ 李增华,整理. 咪嘎哈经文(打印稿) [Z]. 2006年2月16日。

④ 云南省少数民族古籍整理出版规划办公室. 云南省少数民族古籍译丛·洪水泛滥(第11辑) [M]. 昆明:云南民族出版社,1987:2-26.

⑤ 罗塔纪:海底龙王。

⑥ 阿普笃慕:彝族祖先,亦译玉普笃慕、玉朴独姆、玉朴笃慕。

⑦ 云南省少数民族古籍整理出版规划办公室. 云南省少数民族古籍译丛·洪水泛滥(第11辑) [M]. 昆明:云南民族出版社,1987:27-37.

玉普笃慕他，进了帆船后，风大雷电闪，天黑地又暗。天上的龙王，说出一句来：青龙眨眼睛，红龙扇翅膀，黄龙抖身子，黑龙身子翻，白龙翘尾巴，五龙齐腾跃。天上的河流，世间的河流，所有的海洋，都没有缺口。天上雨如注，世间的河流，四方出水口，被龙王堵塞。雨点大如蛋，雨点粗似索，七天又七夜，洪水把天连，世间陆地上，大地成汪洋，日月都不出，洪水涨齐天。

类似地，云南峨山彝族洪灾神话《洪水滔天史》^①，洪水由红龙和绿龙堵水、布雨，四条龙守住海口，四水神锁住四水门引发的，也是下了七天七夜的暴雨。神话讲道：

绿龙生九头，红龙长八尾。绿龙守海边，红龙守海尾。龙手把雨洒，龙尾卷乌云。龙嘴吐黑风，雨点鸡蛋大，雨线牛绳粗。下雨七昼夜，又加七昼夜，水神罗塔纪，指使四条龙，守住四海口。妖神使妖猪，妖猪背妖绳，站在海洋边，等在海洋尾，等着大雨住。

海滩水浅处，商量了一下，不知那一方，海水会流出。山头挖水口，走来四水神，拿四把水锁，锁住四水门。海水流不出，水满顶着天，海水白茫茫。

云南新平彝族洪灾神话《洪水泛滥史》^②略有不同，发洪水是天神、地神下令，经龙神操弄并由3个仙女配合完成。这里可见神祇之间的等级和神令畅通的机制。神话这样讲述：

天神沙生若，呈报扯沟兹，禀报黑得坊^③：“笃慕已安排。”

天君与地君，开口把令下。刹那的功夫，天地暗下来。东方大门下，乌云白云起；南方大门下，白云黑云翻。西方大门下，黑云浓云滚；北方大门下，黑云一团团。

尼黑讷^④之女，勒黑讷^⑤之女，武黑讷^⑥之女，不让月发亮，不让日发光，打开四水闸。东方开一闸，南方开一闸，西方开一闸，北方开一闸。洪水放三天，洪水放三夜；洪水顶着天，浪涛连天门。

从以上神话具体制造洪灾叙事中可见：第一，洪水的造成是司雨水的龙神技术处理的结果；第二，洪水的发动是天神惩罚人类的旨意，并由地神、龙神等配合执行，最终造成并引发灭世洪灾。这不仅是彝族人对于洪涝灾害及其背后神祇的想象，也是其社会治理运行机制的文化映射。因此，洪灾神话叙事与其说是处理人与自然（灾害）关系的文化表征，不如说是协调人与人、人与社会关系的文化象征。

水火不容，但火与水一样对人类兼具利弊双重属性，一方面火给人类带来光明、安全和熟食，促进人类体质的改善；另一方面，一旦发生火灾，瞬间给人类生命和财产造成巨大损失。西南少数民族对火也具有既崇拜又畏惧的复杂情感。作为一个崇火民族，每一个彝族人从生到死都离不开火。彝族首先歌颂火神的功绩。云南楚雄武定的一首《火歌》唱道：“火从石头里跳出，^⑦火在草丛里跳舞^⑧。人们围着火笑，人们围着火跳。火就是神，神就是火。”^⑨楚雄永仁彝族《祭火神》^⑩歌唱道：

现在要来祭，祭火塘里的火，火光永不灭。

火是雷神火，火是雷送来，火是风神火，火是风送来。

火伴人行，火是驱恶火。火伴家人坐，火是衣食火。火光多热呼，火是人魂窝。……

① 云南省少数民族古籍整理出版规划办公室. 云南省少数民族古籍译丛·洪水泛滥（第11辑）[M]. 昆明：云南民族出版社，1987：38-45.

② 云南省少数民族古籍整理出版规划办公室. 云南省少数民族古籍译丛·洪水泛滥（第11辑）[M]. 昆明：云南民族出版社，1987：56-69.

③ 黑得坊：地神，亦译黑夺芳、黑朵芳、赫朵芳。

④ 均系仙人名。

⑤ 均系仙人名。

⑥ 均系仙人名。

⑦ 意思是击石能取火。

⑧ 意思是火燃烧草丛，火舌像跳舞。

⑨ 云南省民间文学集成编辑办公室. 云南彝族民间歌谣集成 [M]. 昆明：云南民族出版社，1986：50.

⑩ 云南省民间文学集成编辑办公室. 云南彝族民间歌谣集成 [M]. 昆明：云南民族出版社，1986：71-74.

妇女带身上,保佑一家人,烧火祭家神,邪物出房去,污秽不近人。房屋冒火烟,人猴来分开,人坐火塘边,是人猴不同处。人有迭古^①火,才是万灵主。……黑夜走山路,山路你明亮;春天来开荒,荒地你烧熟;夏天虫吃苗,恶虫你烧死;秋天做祭祀,祭火你点燃;现在来过年,过年来祭你;祭你永不灭,照着我们来,照着我们去。

彝族认为,发生火灾是触怒火神的结果,不论村寨还是家宅遭遇火灾,都要举行送火神仪式,念诵送《火神经》。云南路南彝族撒尼人旧时正月送火神,需一个呗耄^②和19个老人,呗耄手持一把刀,一人扛着一根竹竿,上拴一只小鸡,其他人抬着用稻草和木框扎的一艘船,内装酒、树枝、草偶、献饭和点着的一把火,还有一人挑一桶水。每家每户当天留一人在家,点一个火(油灯)在供桌上,旁置一碗水。送火神队伍沿门逐户,用鸡在饭上绕一下,进家门后呗耄要灭火,将水倒入桶内,然后用水和船送出村北边,用水将火灭掉即返回。^③

根据西双版纳哈尼族洪水古歌《厄朵朵·洪水泛滥》^④,最穷的兄妹佐罗和佐白,钻进神赠葫芦躲避洪水,到了地罗普楚^⑤,因为大地不稳,兄妹俩爬不上老崖。最后天宫工匠师傅,打造金柱玉柱来补地,众多神祇跟着帮忙。地补好了,兄妹才爬崖得救。这些神祇,均与水土等气象地质等有关关系,它们是风神、雨神、雷神、土神、籽种神、水神、天神、地神、水沟神等。古歌唱道:

跟工匠师傅去的是哪个?是烟沙大神的九个女儿:风神米沙,雨神即比,雷神阿惹,土神达俄,籽种神姐玛,水神阿波,田神得威,地神朱鲁,水沟神阿扎。

贵州苗族最大的巫事,是用水牯牛祭祀海天雷神。海天雷神出于创世12个蛋中的第6个蛋,全称为“19个天庭养母、20位地庭雄公”。由德高望重的巫师、助祭2人与陪祭人17位主持祭祀仪式。水牛祭祀海天雷神之神仪式,主要是那些经济实力较强的家庭,且出现家道中落、人丁不旺或身体不佳状况时才组织。巫词先吟诵苗族洪灾神话,提及水金奶生下12个蛋,鹰、鹞助孵,巫词念道:

蛋开始蠕动,生物破壳而出。一个成各种野兽,一个成骆驼大象;透明的成龙,红色的成雷,圆长的成蛇,花色的成虎豹,绿色的成山川河流,黑蛇的成鬼怪魑魅,白色的成山神菩萨,坏蛋成水鬼水怪,蓝的成人祖先姜央,黄的在天地间;成十九天庭养母,二十地庭雄公。你们在天庭,你们在地间;住在东方海洋,居住在西方岩山;住在开庭楼洞,居在山岩彩洞;谷来指引,米带路。^⑥

雷山苗族民间相传,天穹的蓝天白云间住着13火星郎神、13火种女鬼,天下发生的各种火灾都是他们引起的。但是人间有两个灭火英雄,一个叫金你胜,一个叫往同渴,他俩力大无穷,抬水把火灭了,人间才有安稳的生活。相应地,苗族村寨一年一度要举行扫火星仪式,也叫“扫寨”,是一种地方性消防预防及其教育的民间机制,由巫师和4位助祭人组织,牺牲为一头牛或肥猪,一只鸡,全寨参与。扫寨仪式巫词念道:“查见13火星郎神,卜到13火种女鬼。你们逢年来化缘,你们乘季来乞食。才造成杂乱环境,寨才成个垃圾场。”^⑦

景颇族住在山区,对火十分依赖。景颇族认为火有好坏之分,生产生活用火是好火,烧房毁寨的火

① 迭古:全名“阿依迭古”,传说中彝族火神的名字。

② 呗耄:毕摩,亦译贝玛、呗玛、白玛,彝文经书、仪式礼俗的掌握者,是彝族传统文化的传承者。

③ 马学良.撒尼彝族研究[A].中国科学院.语言学专刊(第二种)[C].北京:商务印书馆,1951.转引自何耀华,杜玉亭.中国各民族原始宗教资料集成(彝族卷·白族卷·基诺族卷)[M].北京:中国社会科学出版社,1996:98.

④ 西双版纳傣族自治州民族事务委员会.哈尼族古歌[M].昆明:云南民族出版社,1992:156-184.

⑤ 地罗普楚:大雨淋不到的岩洞。

⑥ 政协贵州省雷山县委员会.雷山苗族巫文化[M].昆明:云南民族出版社,2016:12,24.

⑦ 政协贵州省雷山县委员会.雷山苗族巫文化[M].昆明:云南民族出版社,2016:270-273.

是坏火。对前者要祭祀，对后者要祭送。景颇族建好房子，旧房的火苗要迁入新房。在新房火塘上方、下方各埋一条干鱼，在新房两端边柱脚也各埋一条干鱼，这是火塘的边界和新房屋内边界的划定，以（干）鱼符号来圈画，象征以水来预防封堵火苗乱窜引发火灾，也表示预防各种邪气入屋作祟。董萨念诵祭词：“拆旧房换新房，请火苗不要到火塘边，一定要到新房中。人魂、谷魂，家禽家畜和金银财宝别跑掉，让主人家的谷满仓，人口兴旺发达。”村寨发生火灾，这是坏的火鬼引发的，人们抬水灭火后，凡参加灭火的人不能回家，要董萨送走坏火苗，之前要把每家每户火塘上的火苗灭掉，然后用古老的竹片摩擦取火的方式取得新火。^①阿昌族认为火神和旱神都是和天公、地母作对的恶神，被称为“腊甸”“康”或棒头鬼，这明显源于阿昌族神话史诗《遮帕麻和遮米麻》相关叙事。神话讲到恶魔“腊甸”造了一个假太阳挂在天上，才造成了大旱。后被天公遮帕麻征服。^②

普米族将青蛙称之为“阿格巴丁”，即青蛙舅舅，在日常生活中禁打青蛙，崇拜龙神，因为在普米族洪水神话《洪水滔天的故事》^③叙事中，龙子青蛙在洪水发生前告诉老三逃生的方法后得救，后老三被魔王吞吃掉，青蛙又迫使女魔王吐出，修补并救活了老三。山神将自己的女儿嫁给老三，并带来了种子、牲畜，帮助人类传下来人种，所以普米族兴起祭祀山神，对龙神、山神表达感激之情。

云南大理洱海每年寒冬腊月，狂风肆虐，波浪滔天，下海渔民如造成船毁人亡的灾祸，周边的白族认为风灾是由风神造成的，要安抚风神，不使他发怒，才能幸免祸殃。古代曾在天生桥下建有风神庙，百姓在秋收前到庙里祭祀风神。对于暴雨雹灾，认为是人们行为不轨，伤天害理，而受到惩罚。一旦暴雨雹灾发生，洞经会、斋奶会的人就会组织起来集体念经，祈求风神雨神雹神息怒，责令行为不轨之人请罪还愿。据说在蝴蝶泉和上关一带曾供有冰雹神像，当代传说周城本主曾制服过冰雹神。^④

基诺族在每年农历六月初，为避免被雷击暴雨而致伤亡，祈求谷物丰收、牲畜平安，祭司会以黑猪两头、一对母鸡进行雷鬼祭祀仪式。祭祀词念诵道：

雷鬼从天上降下的白火，专劈红毛树，是要红毛树的尖；专劈黄皮树，是要黄皮树的尖。我们用四只脚的黑猪献你，用两只脚的红公鸡献你，请你保护谷魂，不要把它们劈散；请你保护银魂，不要把它们打散。请你们保护我撒下的谷种不霉烂不被虫吃，撒下一粒谷出十棵，一棵苗发十杈，谷秆长得像竹子，谷叶壮如芭蕉叶，谷穗发蓬时多如盐酸木果，谷穗打包时大如芦毛花，谷粒多如澜沧果，饱如肥螃蟹，丰收后谷满仓，旧谷未吃完又增新谷。人不痛不病，人丁兴旺。^⑤

祭祀词主要内容为祈求谷物丰收，人丁兴旺，其认知逻辑在于雷暴天气可能带来洪涝灾害，导致谷物歉收，可能出现灾荒，从而导致疫病，影响人口增殖。因为农业耕种避免不了靠天吃饭，雷暴气候是谷物丰收的最大威胁，故以牺牲和祷辞取悦想象出来的雷鬼，祈求其保护谷魂，谷物才能获得丰收，人丁才能兴旺。

西南少数民族灾害神话的神圣性，源于神话叙事的主人公为各种神祇及其涉灾特大事件。“神话是一种具有隐含而非明言的绝对权威的记叙文。它们叙述超越尘世但又基于尘世的事件或事态……这种记叙文中的主人公通常是神或别的非凡之物（比如动物、植物、最初的人或者改变人的状况的特有的

① 张公瑾，桑耀华，曹成章，等. 中国各民族原始宗教集成（傣族卷·哈尼族卷·景颇族卷·孟—高棉语族群体卷·普米族卷·珞巴族卷·阿昌族卷）[M]. 北京：中国社会科学出版社，1999：416.

② 赵安贤，唱. 遮帕麻和遮米麻 [M]. 杨叶生，译，昆明：云南人民出版社，1983：35，70.

③ 陶立璠，赵桂芳，吴肃民，等. 中国少数民族神话汇编·洪水篇（内部资料）[Z]. 北京：安华印刷厂，1981：324-329.

④ 何耀华，杜玉亭. 中国各民族原始宗教资料集成（彝族卷·白族卷·基诺族卷）[M]. 北京：中国社会科学出版社，1996：518.

⑤ 何耀华，杜玉亭. 中国各民族原始宗教资料集成（彝族卷·白族卷·基诺族卷）[M]. 北京：中国社会科学出版社，1996：821.

伟大人物)。”^①人们对于这些神祇的存在及其神效,通过旷世极旱、滔天洪水等灾害故事讲述进行传承,人们对此往往深信不疑,因而施以各种神祇崇拜及其仪式实践,通过献祭祷告与施报恩赐的协商交换达到人神之间的沟通,人们由此在心理上获得对其诉求回应的期待和满足感。西南少数民族灾害神话讲述及其仪式实践过程,需要专职人员为核心的全民参与,这些专职人员以神媒的身份登场,以其神话演述和仪式主持的技能和职责负责天地人神之间的交流和沟通,以实现人们现世风调雨顺、五谷丰登、无灾无病等各种世俗祈愿。

二、西南少数民族灾害神话的神媒职能

“神话有神圣性的、献给神的(sacred)特性……神话不能随便讲的,这种习惯,大概与这种概念的原始仪式有关。”^②神话具有神圣性特征,神话叙事的时空和场景要求庄严、神秘和神圣,其主要演述和实践者也被赋予神圣性。灾害神话是一个民族文化记忆的经典载体,往往在特定的时空语境下经由特定的神职人员演述,这些神职人员被认为具有通神的本领,他们也往往被视作神媒。西南少数民族灾害神话的神媒,主要指进行各民族灾害神话讲述、吟诵以及伴随主持相关祭祀仪式的半职业化歌师、经师、巫师等与想象中的神祇打交道的专门人员。这些专门人员家传或师承出身,大多数不脱离生产劳动,一年到头主要在民间重大节庆、祭祀活动时履行神职。

西南少数民族灾害神话的神媒,不仅记忆力惊人,精于口头表达,擅长主持各类祭祀仪式,大多也是能歌善舞的民间歌师,有的掌握本民族文字,是书写和记录少数民族文献经典的民族文化遗产人,有的还能够替人做草药医治、仪式医疗等,亦巫亦医。他们多数一身多能,身兼数职。西南少数民族灾害神话民间信仰神职人员,包括彝族的毕摩、纳西族的东巴、阿昌族的活袍、景颇族的董萨、哈尼族的咪咕、壮族的师公、拉祜族的白母、瑶族的道师、苗族的巫师、仡佬族的师人等,他们既是民间信仰及其仪式实践主持者,又是神话叙事的讲述能手和民间歌师。

西南少数民族灾害神话的神媒,指在日常生活中具体主持神话演述的神媒,也有部分神话叙事的神媒指向特定人物形象,二者在有的民族中往往合二为一,同为一类神职人员。贵州苗族古歌《洪水滔天歌》^③中,人和雷公相斗引发洪灾,人祖与天女婚配传人种。其中,召友、召亚兄弟俩中,洪水遗民弟弟召亚就是一名鬼师兼歌手,擅长主持祭祖仪式,能歌善舞,擅吹葫芦笙。古歌唱道:

自从洪水淹灭了世界,召亚是大地上唯一的鬼师,召亚是人世间最好的歌手。召亚去自格鸟^④家祭祖,召亚去自格鸟家吹芦笙,召亚去自格鸟家唱歌跳舞。……自格鸟家祭祖了:召亚在祭场上吹芦笙,芦笙哩呜哩呜,自格鸟的老人们,夸芦笙吹得好;自格鸟家跳场了:召亚在花场上唱歌跳舞,木叶居哩居哩,自格鸟的姑娘们,象喝醉了酒。祭祖祭了七天七夜,祭祖祭完了;花场跳了七天七夜,跳舞结束了。

古歌唱到召亚因为圆满完成了天神自格鸟家的祭祖仪式,要的赏赐就是天神的小女儿,从而完成了天女婚模式的灾后重建叙事。

流传于云南鹤庆的壮族洪灾神话《铜鼓老祖包登》^⑤中,包登是洪灾后人虎成亲生下的铜鼓中出来的第一人,被视为铜鼓老祖。神话这样描写其不同凡响的出世:

① K. W. 博勒. 神话和神话学 [A]. 刘光耀,译. 中国民间文艺研究会. 民间文学理论译丛(第1集) [C]. 北京:中国民间文艺出版社,1986:48-49.

② 李福清(B. Rifin). 神话与鬼话——台湾原住民神话故事比较研究(增订本) [M]. 北京:社会科学文献出版社,2001:29.

③ 陶立璠,赵桂芳,吴肃民,等. 中国少数民族神话汇编·洪水篇(内部资料) [Z]. 北京:安华印刷厂,1981:6-35.

④ 自格鸟:指天神,有时又指地方。这里指的是天神。

⑤ 刘辉豪. 中国民间故事集成(云南卷上) [M]. 北京:中国 ISBN 中心,2003:278-280.

从铜鼓的破洞中，滚出了一个身穿铁胄铁甲的重甲人来。这个人的额头上有一个大“王”字，老虎就给他取名叫包登……包登滚出铜鼓一着泥土，马上就变成了一个巨人。他手里握着根大铁鼓锤，不住地敲打铜鼓，铜鼓发出不停的响声。

神话讲述灾后包登率领重甲人重建家园，打败了要发^①，控制了洪灾。后来包登被尊为波掌——世界上的大能人。“包登”意为“人王”，后来逐渐演变成为当地壮族民间巫师的尊称，每个村寨都有自己的包登，主要负责替人求神问卜，消灾解难、驱邪捉鬼。铜鼓被视为保护神，平时包登在村寨主持各种仪式少不了使用一面无底的铜鼓，且要用红绸布严严实实地包裹，否则据说遇到有水处会钻水里斗蛟龙。如果包登没有铜鼓，做法也就不灵，那就意味着地方上又要遭灾。

彝族毕摩被认为是沟通天地人神鬼的媒介，掌握彝文，通晓彝经，有学识和修养，主持各类民间祭祀仪式，擅讲会唱，能歌善舞，有的也驱邪治病。云南红河彝文文献《尼苏夺节》中记载，天上的尼什搓^②，立志找到文字，在同罗山栽下金树和银树，后请来东西南北中5人，一起赏花造字，编成6本书，每人1本，6人都成了毕圣。^③地上的图纳，向6位毕圣求学，后也学成毕摩。图纳后招徒传授，习经典，兴仪礼。毕摩祖师祭祀仪式，必须祭祀这7位毕摩神。根据神话传说，图纳是彝族洪水祖先阿普笃慕六子之一。云南峨山彝族毕摩李万忠讲述的彝族洪灾神话《洪水泛滥》中说：

玉朴笃慕有一个儿子叫图纳，就是第二个妻子的儿子“阿图峨”，是一个半仙的人。十二生肖就是他分的……图纳还对十二生肖动物们说：“我还要给你们安排任务。以前的人遭灾被灭，是因为地上出了大事，地上有什么事，你们要先告诉我”。如果要地震，十二生肖就不敢睡觉，地上要有大事发生，它们提前知道，现在动物不会说话了，但它会乱跳乱叫。^④

云南省玉溪市元江县洼垵一带也流传有毕摩图纳的神话，图纳立志习字学文，历经千辛万苦，直上九十九层云霄，到达天宫陀洛树下金庙，经毕圣赐5部经书、5碗饭和5碗水，图纳吃完了饭，喝尽了水。毕圣便告知：“从此后文字与经书，不教你会看；伦理和道德，不讲你会懂；美丑与善恶，一见就能分，天地间的事，你什么都会知道了。”^⑤后来图纳四方传书授文，天下方有法章，始有伦理道德。又据彝文经籍《毕摩谱系》记载，彝族祖先阿普笃慕就是毕摩，其六子也就是彝族神话传说中的慕阿额、慕阿枯、慕阿恣、慕阿卧、慕阿克、慕阿齐六祖，也都是毕摩。^⑥这可能是源于彝族历史上政教合一制度的一种民间叙事，即祭师和部落首领由同一人担任。毕摩大多是家传，也有部分是师传。毕摩的法器，除了各种彝文经籍，还有法帽，帽带下系一对鹰爪，还有法衣、神杖、神扇、神刀、法铃、签筒、经袋等，它们不仅是毕摩身份的象征，更是毕摩神源的符号。

纳西族《人类迁徙记》中讲到，天地分离后，从大海中生出人类，到了崇仁利恩^⑦五兄弟和六姊妹，“他们没有适当配偶，相互结了婚。秽气冲天，触怒天神”，天神怒发洪水灭世，从洪水逃生的崇仁利恩，后历经天神重重考验，与天女蔡很保白命结婚，一胎生下3个孩子，养了3年还不会讲话，后向九布通耻大东巴求助，请大东巴“宰一头公黄牛，杀一只大公鸡，还用祭米祭酒，于阴历正月十一日，举行了一

① 要发：发洪水作恶的蛟龙。

② 尼什搓：亦译实楚，传说中毕摩的创始人，被尊为毕摩祖师爷。

③ 何耀华，杜玉亭。中国各民族原始宗教资料集成（彝族卷·白族卷·基诺族卷）[M]。北京：中国社会科学出版社，1996：185。

④ 讲述：李万忠，男，1980年生，彝族，毕摩，云南省峨山县双江镇富泉村人。录音、翻译、整理：黄龙光，2022年2月19日采录于云南省峨山县双江镇富泉村。

⑤ 讲述：白玉生（彝族）；搜集整理：宋自华；流传地区：云南省玉溪市元江县洼垵一带。见：彝族毕摩始祖图纳[A]。聂鲁，方开荣。哀牢山彝族神话传说[M]。昆明：云南民族出版社，1990：39-42。

⑥ 张纯德，龙保贵，朱据元。彝族原始宗教研究[M]。昆明：云南民族出版社，2008：188。

⑦ 在纳西族创世史诗《创世纪》中，“崇仁利恩”译作“从忍利恩”，天女“蔡很保白命”译作“衬红裹白”。

次极其隆重的祭天”，酬谢天神父母，3个孩子才开口讲话，成了藏族、纳西族和白族。^①该神话叙事不仅解释了纳西族天神崇拜及其祭天仪式的神话起源，而且给纳西族东巴祭师的神媒身份树立和确立一种合法性和权威性。不论是天人之间还是部族之间的关系只有交流和沟通且达至协合，才能保证人类自身繁衍、健康的福祉，而沟通协调人神之间的关系，必须通过神祇人间的代理人——神媒东巴。

神话是各个民族集体记忆的文化表征，也是各个民族集体表象的文化原型。在漫长的民族文化发展过程中，灾害神话叙事及其灾害记忆的代际传承，往往由各民族带有民间文化精英特征的神媒带头并组织全民参与实践才能完成。“敬神拜神的目的还是指向人的：希望让神来引导人类的生活和历史前行，并保佑人类死后的生命延续（天堂与天国，是唯一驱动力）。”^②西南少数民族灾害神话叙事及其灾害记忆传承，即由各民族神媒通过神话演述与仪式实践，扮演天地人神之间交流沟通的特殊媒介，通过象征性协调人与神之间的关系来协调人与自然、人与人之间的关系。这些神媒是神话叙事神圣与世俗两面一体的操弄者，他们自身也是在重大节庆仪式与日常生活中神圣与世俗一体两面的穿行者。他们在神话场景召唤神祇并传达神谕，在日常生活中受人尊敬并为民祈愿，从神话的文化整体性和功能论来看，正是他们使灾害神话叙事连续传承并使其行之有效。

三、西南少数民族灾害神话的仪式实践

民间信仰是人们关于宇宙、天人的观念、要旨乃至信念的一套知识体系，神话作为民间信仰的源头和原型充当着某种教典而被神媒不断地讲述和吟诵，同时必须辅以相关仪式实践才能使神话民间信仰得以具象化获得鲜活表征，也才能被神话叙事实践者切身感受，在这个意义上神话叙事也才能发挥其伦理教化、文化认同的功能。“最初产生的祭祀性节日，都具有明确的观念主题，祭什么神，就念诵相应的祭辞、神话、创世史诗。在祭祀的仪式过程中，充溢在族人灵魂深处的，乃是明白无误、绝不混淆的严整规范观念意识。”^③西南少数民族灾害神话的仪式实践，不仅赋予神话神圣的权威性，同时也使神话叙事中的灾害母题及其背后的灾害记忆，得以被反复讲述和激活。它通过神媒的仪式主持和操弄，使仪式像黏合剂一样拉近了天人、人人之间的关系，从而强调了一种超级共同体的结构与秩序。

西南少数民族灾害神话除了灾害记忆叙事这个核心母题外，还有与灾后婚配、再造人祖等情节相关的祖源和族源记忆叙事。灾害神话通过一系列口头、书面以及景观叙事，主要目的在于追忆远古人祖以历灾为中心的生存发展史，缅怀祖先不畏艰辛战胜灾害以及繁衍后代的功绩，教育后代传承人祖、民族的根谱，承继不畏艰辛、勇于斗争的民族精神，从而强化民族文化认同。因此，在西南少数民族灾害神话叙事及其演述中，通过追忆祖先历史功绩的祭祀仪式，不仅是灾害神话传承的场景和语境，而且是将祖先神化并以祖灵的名义凝聚和团结民族成员的一套仪轨。西南少数民族灾害神话经典文本，不仅是作为口头、书面讲诵的故事文本，而且是敬天祭祖等仪式的祭词或祷辞，是民间信仰神媒、仪式专家的重要经典。因此，在西南少数民族相关民间祭祀仪式实践中，神话故事是仪式化讲诵文本，仪式是文本化展演实践，二者形成互文共构，完成灾害神话的场域化神圣叙事和整体传承。

流传于贵州兴仁的布依族洪灾神话《细妹苏哥造人烟》^④，直接点明了布依族祖先崇拜的渊源。神话讲道：

苏哥、细妹再造人烟和种谷子的根由，流传至今，世代不忘。人们为了纪念他们，把他们尊奉

① 和志武，翻译整理. 人类迁徙记 [A]. 陶立璠，李耀宗. 中国少数民族神话传说选 [M]. 成都：四川民族出版社，1985：66-85.

② 叶舒宪. 幻想引领人类——从神话信仰到科学崇拜 [J]. 上海交通大学学报（哲学社会科学版），2020，（6）：59-64.

③ 黄泽. 神话学讲稿 [M]. 昆明：云南教育出版社，2021：153.

④ 《中国民间故事集成·贵州卷》编辑委员会. 中国民间故事集成·贵州卷 [M]. 北京：中国 ISBN 中心，2003：46-48.

为再造人类的先祖“细苏”。后人追根溯源，不忘根本，人死了都要开路，按各姓祖宗路谱的起根发脚来追述，使亡灵沿路回到“细苏”的身边。

苏哥、细妹造人烟、种谷子的灾害神话叙事，被布依族视作民族根古。远古人祖苏哥、细妹则被视作布依族先祖，这具体由灾害神话在布依族口耳之间的不断讲述，更通过丧礼仪式上为亡灵开路仪式实践来表征，意为引导沿着迁徙回到先祖苏哥、细妹的身边，最终回到祖界，回归祖先。这体现出布依族对祖先恩德的感激和对族源历史的重视。

在景颇族史诗《宁贯娃》^{①②}中，宁贯娃在洪灾中救了兄妹俩，后补天改山，给日月浇金银水，给人类带来光明，撒下万物的种子，引来雨露和微风，干雨季开始轮替。人们为了感激宁贯娃，给他娶了龙女东贯南勒甫。这提供了景颇族婚礼新娘过“结婚草”^③净身熏香仪式来源的解释。神话讲道：

割韭菜做结婚草，新娘身上还有鱼腥味，换邦邦草做结婚草，新娘身上飘香味。在邦邦草丛中过了三回，新娘变得更美。

仡佬族创世古歌《叙根由》，主要流传于贵州黔西、织金、纳雍、大方等地六归河沿岸仡佬族雅伊支系，是仡佬族超荐亡灵的祭祀歌。按照仡佬族传统习俗，老人亡故后，要请巫者（祭师）在祭仪过程中用仡佬语唱诵古歌，而且必须按照古歌中所述所示如法依次一一演示。作为仡佬族重要的神话史诗，古歌被仡佬族当作经典，视为圣物。^④在古歌《阿仰兄妹制人烟》^⑤中，古歌核心部分唱述人祖阿仰兄妹如何获得彻格爷爷^⑥神助，制杉木葫芦躲避洪灾，后兄妹成婚传人种的洪水兄妹婚神话母题，但开篇即交代仡佬族传统丧仪的氛围和场景，唱述完阿仰洪水兄妹制人烟的根由，紧接着就唱诵送灵程式。从文化叙事上看，古歌的核心内容是唱叙人种根由，从功能上看是唱诵送灵祈福，神圣性、仪式感十足。古歌唱道：

求免灾嘞求免祸，求免祸啊设祭堂。我为谁来求消灾？我为谁来求免祸？为爷爷你求消灾，为奶奶你求免祸。

要叙根由叙什么？要叙根由叙“阿茹”。……

接来压这里邪气，接来压这里祸害。接来解这里冤孽，接来解这里霉运，接来解这里病痛，接来解这里苦难。不要解掉好牲口，不要解掉好粮食，不要解掉好儿子，不要解掉好孙子。解了就能得牲口，解了就能得粮食，解了就能得儿子，解了就能得孙子。

草果水洒喷喷香，淋你脑壳圆又圆；你有圆圆脑壳安心去，你有圆圆脑壳放心走。你该跟着谁人去？你该跟着祖公去。你该跟着谁人去？你该跟着祖太走。祖公过来接你去，祖太过来接你走。你拉他的衣角去，你拉他的裤脚走；你拉她的衣角去，你拉她的裙脚走。不要站这里发呆，不要站这里徘徊；不要在路口游荡，不要在路口闲耍。你不必羞羞涩涩，你不必碍脸碍面；不必羞见家族外，不必羞见家族内，不必羞见亲戚，不必羞见朋友，不必羞见汉人，不必羞见苗家。你不要搞坏一寨，你不要搅乱一堆；好好去同坐一寨，和睦地同坐一堆；快快邀约一同去，快快相约一路走。

……

① 景颇族史诗英雄，他与天神相区别，反映了人类征服自然的强烈愿望。

② 赵晶. 南方少数民族创世神话选集 [C]. 北京：中国国际广播出版社，2016：137-139.

③ 即邦邦草：景颇族称作“恭巴”“蓬邦”，为当地芭茅草、山芦苇之类草本植物。据说东贯南勒甫穿过邦邦草扎成的草篷后，身上的鱼腥味完全消失（未穿过邦邦草的新娘称“牡南依”，即有腥味的男人），从此以后，景颇族结婚时都要领新娘穿过用邦邦草扎成的彩门。有的地方取未开花的斑茅草或山芦苇栽于地上，中间放一块木板，由亲人带着新娘从木板通过，都属于旨在洁净的象征仪式。

④ 罗懿群，吴启祿. 仡佬族古歌：叙根由（序二）[M]. 贵阳：贵州民族出版社，2009：9.

⑤ 罗懿群，吴启祿. 仡佬族古歌：叙根由 [M]. 贵阳：贵州民族出版社，2009：326-381.

⑥ 彻格：神名，按古歌所述，他是一位法力无边，能左右人世的天神。

好生听听师人^①讲,认真听陪坐人^②说。师人我指三条路,你踩中间一条去。花椒奈河桥上搁,钥匙也在桥那里,你从奈河桥上过。快快邀约一同去,快快相约一路走。

古歌唱述阿仰兄妹洪水遗民制人烟的根由,主要在于对人祖历灾、犯忌制人烟的功绩以及人种由来的记忆,目的是对亡灵以及后人讲述民族起源的历史记忆,即回答“我从哪里来”的问题。古歌唱述的亡灵超荐仪式,须由主祭师人、副祭坐陪人以及青壮年,在灵堂前跳“踩堂舞”,相互配合才能完成。且要用草果水和各种树根散发独特的香气,目的在于为亡灵沐浴净身,指引亡灵跟着祖公,不要游荡,不要徘徊,相约各族,一路快走。

“凯姆贝尔的研究证实,在东非肯尼亚的卡加多地区,超过90%的牧民曾祈求降雨,当地人用钱、绵羊、山羊作为报酬付给祭司之后,由祭司代牧民求雨。”^③肯尼亚求雨仪式由祭司主持,且职业化的祭司公开收受钱物,这应该也是求雨仪式完整、灵验的一种保障机制。彝族村寨或家宅一旦发生火灾,就要举行送火神仪式。届时毕摩要准备一束以新采桃枝、松树枝、黄泡刺、尖刀草捆扎的树枝,一对公、母鸡,内装辣椒、火炭、灶灰的破碗。一般在太阳落山之际,毕摩倒披蓑衣,手持大刀,口含清水边吐边念《送火神经》,其他人紧跟边吼边跳,从失火点到村尾,将碗(炭、灶灰象征火星)埋在路边僻静处,鸡则就地煮食,禁带回家。《送火神经》念诵道:

集中全寨人,准备好祭牲,准备好祭粮,沙棘献火神,杀羊献火神,驱逐火神后,地里的庄稼,滋生出新芽,牧场的牲畜,都下了崽子,财物多富足。……天神策格兹,地神黑夺芳,都受火神害,到处找毕摩,来驱逐火神,请施彻毕摩,来驱火灾神。……火神如沉重,就像石头滚,滚到远方去;火神如是轻,就像叶子飘,飘到远方去。木马有六脚,托你火神走。君来政事清,臣来案子明,毕来鬼逃窜,水来火熄灭,全部火灾神,快快朝前走,永远莫回头。^④

贵州雷山苗族一年一度的“扫火星”即扫寨仪式,主要目的是驱逐、扫除引发火灾的13火星郎神和13火种女鬼。民间传说是金你胜和往同炳两位灭火英雄,抬水灭了火灾,才保人间无火无灾的安定。仪式在寨中空地举行,祭品包括一头牛或肥猪做牺牲,制作13只阳杉竹筒,内插13根芭茅草,竹筒给火神装猪或牛血,芭茅草用来割肉,水桶边拴一只鸡,象征给灭火英雄,摆13碗酒,一碗米。仪式当天,各村寨入口均以草标封堵并派人值守,不许外人进入。两个青年扮演传说中的两位灭火英雄,抬着水桶挨家挨户对着灶房、火塘等灭火。巫师一边撒米,一边念诵祭祀词:

祛去你魔手召唤,除去你鬼脚搅拢;祛去你们的阴手,除去你们的霾脚;祛去你们的火星,除去你们的火种;祛去森林山火,除去寨子火灾;祛去寨子脏乱差,除去寨子无垃圾;祛小孩不乱玩火,除老人用火不慎;祛火星不落山林,除流行不掉寨子;祛火星山岭青绿,除火种寨子安全;祛火险人人安心,除火警个个安全;……你们吃也吃饱了,你们喝也喝醉了;来时你们已来到,回时你们转回去。交代方向你们行,指明路径你们走。不允你们在祭场,不许你们在地方,不许你们在寨子。谷神指引、米神带路。你们沿着河道,你们靠着山行。你们上到莲花,进到了大塘;上到排里坳,下到了永乐;水路顺道行,陆路沿山梁。进到了平永,就下到榕江;进到了从江,就下到广西;走到了广东,飞越百崇山岭;越过千里平原,顺着大江河,就到了大海。^⑤

苗族村寨内部密密麻麻分布着木质干栏式吊脚楼民居,日常生活中只要用火不慎,一旦一家着火,往往殃及全寨。因此,苗族村寨年度性扫寨仪式的举行,一是象征性演绎灭火神话,祭祀扫除传说中的

① 师人:仡佬族主持超荐祭祀仪式的主祭师。

② 陪坐人:仡佬族主持超荐祭祀仪式的副祭师。

③ DAVID J. C. Response to Drought among Farmers and Herders in Southern Kajiado District, Kenya [J]. Human Ecology, 1984, (1): 35-64.

④ 张纯德,龙保贵,朱琨元. 彝族原始宗教研究 [M]. 昆明:云南民族出版社,2008:38.

⑤ 政协贵州省雷山县委员会. 雷山苗族巫文化 [M]. 昆明:云南民族出版社,2016:275-276,280.

13 对火星郎神和火灾女鬼，这主要是从心理层面对村民进行一种精神安抚，一是举寨动员起来参与扫寨仪式实践，强化村民对房屋、村寨、山林的用火安全意识，顺带也进行村寨防火安全、环境整治的宣传和教育。在祭祀词中，如彝族等其他民族送火神，火星、火鬼也被送到水里，河流或是大海，这应该是水来火灭逻辑之上的一种文化想象。

灾害神话的仪式实践，是神话叙事得以模拟再现，所涉神祇得以“显现”的集体性可操作行为，其中的献祭作为一种牺牲（环节）在于重新粘接日常疏离的人神（地）关系，同时每个成员通过投入准备献祭、参与献祭、见证神迹以及现场接受教育的仪式环节和过程，强化了作为共同体一分子的责任和义务，从而强化其文化归属感，凝聚社群共同体。“献祭是共同体给予自身一个替代者——保护它免受自己的暴力的伤害。献祭的目的是恢复和睦，强化共同体内部的社会约束力。”^①西南少数民族灾害神话民间信仰的仪式实践，通过神媒的神话演述与献祭主持，以共同在场的方式强化灾害灭世的母题原型，激活人祖历灾重生的文化记忆，由此强化人地和谐、人伦恪守的自然-社会生态秩序，本着防灾减灾、避祸趋福等目的，进一步加强社群共同体的内部规范和自我治理。

四、西南少数民族灾害神话的禁忌规约

禁忌是人们为了避免遭受伤害、惩罚而设定的特殊习俗和规约，主要是禁止接触和触犯“不洁”的人和事，禁止冒犯相关“神圣”的事物。有关“不洁”“神圣”的范围和特指，各个民族有其各自认定、划定与规定。马凌诺夫斯基认为，“神话被赋予建立风俗、决定行为模式、树立制度的权威和重要性的规范力量，具有为土著人提供非常有价值的行为准则和欲望的归宿”^②的功能。在西南少数民族灾害神话叙事中，最大的禁忌违犯就是兄妹成亲。西南少数民族洪水再殖神话叙事中，洪水遗民的婚姻主要有兄妹婚和天女婚两种类型。“任何形式乱伦禁忌的存在，都证明了乱伦愿望的存在。没有人们想沉溺于是的事物存在，就不会有这种禁忌的存在。”^③兄妹婚就是对血亲乱伦禁忌的违犯，洪水神话的叙事逻辑，即以灾害的特殊语境和灭世的严厉后果作为例外的解释，并为其辩护和脱罪。

洪水遗民兄妹婚的天卜情节叙事，是后人以严禁血缘婚配即乱伦禁忌对人类蛮荒时期血缘婚合法性的一种解释。这说明，“一方面反映了血缘婚配曾经存在的历史事实，一方面也流露出对兄妹婚的抵触，开始认识到它的不合理性，从而说明在否定血缘婚配的过程中禁忌所起的作用，即人人都必须遵守禁忌，只有经过神的特许，禁忌才会丧失约束力。”^④神话中兄妹开亲，违犯乱伦禁忌，前提就是灾害已灭世，人烟不能断。其次，即使如此仍需经过3次天卜获准开亲。最后，一些民族的神话叙事中兄妹成夫妻但是同床不同房，造人另用其他办法，以最大程度地降低违犯禁忌带来的不安与罪责感。

几乎所有的西南少数民族洪水遗民兄妹婚乱伦禁忌叙事，第一是都要经过滚磨盘、滚簸箕、穿针眼或烧烟子、劈竹子、追赶等3次天卜。有少部分是兄或妹作弊提前将磨合拢，如布依族洪灾神话《伏羲兄妹》^⑤中哥哥伏羲提前将两扇合着的磨子放在山脚骗妹妹；也有如怒族等是箭射针孔，都是将兄妹婚配设计为天意难违、神意使然的验证逻辑。第二是有的民族兄妹婚后生下怪胎——肉坨或葫芦，砍碎四撒后，成为同源共祖的各民族。有的是暗示羞于交媾久不生育，后获赠葫芦籽种出葫芦，砍开后走出动植物以及各族人。后者意在说明虽然兄妹婚配了，但仍能遵守乱伦禁忌。有的甚至是通过刻木、剪纸造人等其他方法造人，如云南镇沅拉祜族的洪灾神话《刻木造人》^⑥讲的就是，兄妹虽然成亲了，但是天神说

① 菲奥纳·鲍伊. 宗教人类学导论 [M]. 金泽, 何其敏, 译. 北京: 中国人民大学出版社, 2004: 204.

② 马凌诺夫斯基. 西太平洋的航海者 [M]. 梁永佳, 李绍明, 译. 北京: 华夏出版社, 2002: 281-282.

③ 阿兰·邓迪斯. 作为男性创世神话的洪水 [A]. 阿兰·邓迪斯. 洪水神话 [C]. 陈建宪, 等, 译, 谢国先, 校, 西安: 陕西师范大学出版总社有限公司, 2013: 151.

④ 白兴发. 彝族传统禁忌文化研究 [M]. 昆明: 云南大学出版社, 2006: 2.

⑤ 赵晶. 南方少数民族创世神话选集 [C]. 北京: 中国国际广播出版社, 2016: 249-253.

⑥ 孙敏, 郑显文, 等. 拉祜族苦聪民间文学集成 [M]. 昆明: 云南人民出版社, 1990: 21-22.

不能生儿育女，兄妹只好刻木造人传人种。

佧族可以说是严格恪守同姓不婚乱伦禁忌的一个民族，其洪灾神话中洪水遗民是与一头母牛婚配，生下一颗葫芦籽，种出大葫芦，砍开葫芦走出人类和世间万物。流传于云南西盟的佧族洪灾神话《佧族姓氏的形成》讲，祖先达摆卡木与黑母牛婚媾成亲，后来种下葫芦籽，从葫芦中走出很多人，然后互相婚配繁衍人类。达氏山寨突遭瘟疫，人畜生疮死去很多，谷子也长不好。头人调查得知，是“达岩与达赛兄妹通奸，触怒了天神地神，神灵降下灾祸惩罚”。立即召开全族大会，将达岩与达赛兄妹赶出村寨，随即订下规矩，“不准同姓兄弟姊妹谈恋爱发生性关系，发现要严惩”。^①神话继续讲到，达岩与达赛兄妹羞愧难当，欲跳河自尽，被天神救下，当了雷神和彩虹，专门打雷劈死、放彩虹羞辱那些违犯禁忌的同胞兄弟姊妹，使同姓男女不敢胡来。至今佧族同一氏族内部同姓严格禁止婚配，这已成佧族的一个习俗。

流传于湖南花垣的苗族洪灾神话《阿陪果本和雷公》中，明确说到“兄妹结婚，躲不脱雷打火烧”的禁忌。但是在天上治雷公的父亲阿陪果本对兄妹说：“乖孩子你们兄妹配成夫妻吧。雷公如今已在逃命，没有本事劈人了。婚后若是生下磨石儿，就用刀把它砍个稀烂，抛散到四方去”。^②兄妹婚后，果然生下来一个没有眼、耳、口、鼻的磨石儿——畸形儿。兄妹将其砍碎，四撒各处，演绎多族一源母题。后兄妹被迫认为祖先，人们对其崇拜，向其求子。湖南凤凰的苗族洪灾神话《洪水故事》^③，也将洪水再殖神话中果本的子女兄妹俩尊为人祖，即“还雏愿”时奉祀的雏公雏母。

西南少数民族灾害神话中，凡是讲到谷种起源（或再次获得）的母题，都与狗有关系。大多数神话都讲，谷种是狗带（叫）来给人类的，所以人类为了表示对狗感恩，新年第一碗饭先添给狗吃。蒙古族、彝族等将禁食狗肉上升到一种禁忌。四川盐源一带蒙古族洪灾神话《九兄弟》^④讲到，洪灾发生，九兄弟中只有小兄弟成功地以皮囊避灾，后来经过天地难题考验，与天女婚配下凡生活。天帝规定人活十三岁，狗活六十三岁。狗担心活得久没人给它饭吃，就和人调换了岁数，从此，人活六十三岁，狗活十三岁，人给狗添饭吃。蒙古族禁食狗肉，如犯忌，死后就变不成人身了。

侗族洪灾神话《老人为什么忌讳乱滚石头？》，讲到很久以前洪水滔天，人祖丈良、丈美兄妹趁机以一艘葫芦船成功逃生，天神扮作一位老头子叫他们兄妹开亲传人种，二人百般拒绝，妹妹经四处找人无果，只好以天神建议含羞隔山滚石，石头叠合，兄妹只好顺天意开亲，繁衍后代。神话讲述中最后定下民族禁忌，“为了表示对祖先的尊敬；同时，又为了避免这些事的重演，才一代传下一代，不准在山上乱滚石头。”^⑤从此，侗族民间严禁在山上乱滚石头，是对洪水再殖乱伦禁忌的遵循和恪守。西南少数民族洪灾神话中洪水再殖兄妹成婚传人种，前提条件是洪灾灭世，世上只剩兄妹二人存活，唯有兄妹犯忌开亲，才能解决灾后人类自身繁衍的重大问题。离开了这个灾害背景，必须恪守乱伦禁忌。贵州大方佬族洪灾神话《阿仰兄妹制人烟》中，明确地指出了这一点。阿仰上天向天女求婚失败，后顺神意滚石磨，石磨合拢。天神当即定下规矩“这是天心和人意，你们应该成婚。不过，只是这一回，后辈儿孙就要分支分姓开亲啦！”相同地，布依族洪灾神话《洪水滔天》^⑥里，也说祖先伏哥羲妹躲过洪水，兄妹开亲，繁衍子孙。神话里祖先交代：“太白星君已答应我们兄妹只成这一回亲，从此以后，你们千万要记住，同

① 刘辉豪. 中国民间故事集成(云南卷上)[M]. 北京: 中国 ISBN 中心, 2003: 336-340.

② 巫瑞书. 中国民间故事集成(湖南卷)[M]. 北京: 新华书店北京发行所发行, 2002: 23-26.

③ 巫瑞书. 中国民间故事集成(湖南卷)[M]. 北京: 新华书店北京发行所发行, 2002: 26-27.

④ 中国民间文学集成四川卷编辑委员会. 中国民间文学集成(四川卷下)[M]. 北京: 中国 ISBN 中心, 1998: 1479-1481.

⑤ 陶立璠, 赵桂芳, 吴肃民, 等. 中国少数民族神话汇编·洪水篇(内部资料)[Z]. 北京安华印刷厂, 1981: 190-191.

⑥ 赵晶. 南方少数民族创世神话选集[C]. 北京: 中国国际广播出版社, 2016: 255-264.

姓不要开亲，兄妹更不能开亲！”^① 布依族至今恪守“同姓不开亲”的禁忌。在广西环江毛南族洪灾神话《盘哥古妹》中，盘哥古妹以葫芦躲避洪灾，土地爷爷、松树、乌龟、斑鸠都叫他们兄妹成婚，最后以滚石磨天卜，哥哥以大蚌骗婚，妹妹“只好答应和盘哥结婚，但又提出不拜天地，同房不同床，不给天地知道”。^② 兄妹俩最后以各色泥土捏人制人，一代一代传到现在。神话叙事中只此一回、下不为例的规定，甚至以其他方式造人制人的叙事，是无奈之下对洪灾灭世兄妹再造人祖的网开一面，从人类婚姻史来看，它是族内血缘婚的最后一抹余光，代表着血缘婚走向终结的神话宣言。因为人们非常清楚，“如果允许乱伦，那么家庭也就不再是家庭，婚姻也就不再是婚姻了”，^③ 这样就会直接导致社会道德失范和社会秩序混乱。

云南宣威苗族神话《洪水漫天下》讲，天神列老列格米·爷觉朗努洪水漫天后对召亚规定四时物候，同时也告诫3岁孩子必须断奶的禁忌。天神交代到：“凡满3岁的小孩子不许在娘面前吃奶。不然，花斑雷公看见会丢下闪耀的宝剑来杀人。”^④ 据说从那时候开始，苗族开始凡年满3岁的孩子一律断奶的习俗。类似地，贵州赫章的苗族洪灾神话《体仑米和爷梭》也讲了该断奶禁忌。神话讲，体仑米躲避洪灾后，受神蛙和仙鼠的帮助，到天上替天王肯执办花场，带回爷梭的老婆谷帚和他的孩子下到地上生活。爷梭要求下一步天梯喂孩子一口奶，因走得太慢就下到地上再喂。爷梭见了很恼火，便规定：“叫你喂奶你不喂，从今以后，孩子长过髀膝头高了，谁再喂奶我就打！”从此，苗族的孩子只要长到膝盖就必须断奶，要哭就让他哭，否则怕雷打。同样地，苗族古歌《洪水滔天》^⑤ 也讲到孩子隔奶的禁忌。古歌唱道：“到了狗月接猪月，别叫小孩玩耍碰雷电，别叫小孩吃奶遇雷电，怕那闪电伤小孩。”^⑥ 这些神话均讲到，苗族孩子长到膝盖与年满3岁，基本上能够对应起来，指的就是苗族妇女给孩子断奶的时间上限。

神话禁忌是一种社会戒律和规约，具有民间法的意义。“禁忌体系尽管有其一切明显的特点，但却是人迄今所发现的惟一的社会约束和义务的体系。它是整个社会秩序的基石。社会体系中没有哪个方面不是靠特殊的禁忌来调解和管理的。”^⑦ 禁忌一般分为食物禁忌、行为禁忌、言语禁忌和人物禁忌。西南少数民族灾害神话禁忌，主要涉及血亲乱伦禁忌、饮食禁忌、人物禁忌等，神话叙事以早涝等灾害惩罚为代价，长期以来严厉制止人们违犯神话禁忌，不仅是对神话所储存灾害记忆的一种铭记和承传，更是以极其严苛的方式对社会实现一种自我治理，以便维系社会结构的内在秩序和社会自身的可持续发展。

结 语

“原始生活中的神话，本来是与原始仪式一起构成原始宗教的有机体，在原始生活中发挥着活的社会功能。它既是语言的，又是超语言而与手势、舞蹈、仪式、歌咏，甚至装饰、绘画、雕塑等系列原始艺术浑融一体。因此，只见语言要素而不见其他要素的文字（神话）记录，无形中割裂了神话的完整性。”^⑧ 可见，以往的神话文学本位观早已不合时宜，神话是一种超语言叙事，灾害神话更是一种集故事演述与仪式实践的超级叙事。西南自古属于生态屏障和生态脆弱区，西南少数民族灾害神话至今大多仍属于活形态神话叙事，灾害神话民间信仰以神祇、神媒、仪式与禁忌四位一体，共同有机建构起灾害神话叙事

① 中国民间故事集成贵州卷编辑委员会. 中国民间故事集成（贵州卷）[M]. 北京：中国 ISBN 中心，2003：54-57.

② 中国民间文学集成广西卷编辑委员会. 中国民间故事集成（广西卷）[M]. 北京：中国 ISBN 中心，2001：70-74.

③ 爱弥儿·涂尔干. 乱伦禁忌及其起源 [M]. 汲喆，付德根，渠东，译. 上海：上海人民出版社，2003：61.

④ 刘辉豪. 中国民间故事集成（云南卷上）[M]. 北京：中国 ISBN 中心，2003：196-200.

⑤ 胡廷夺，李榕屏. 苗族古歌（卷四）[M]. 王维阳，整理译注. 贵阳：贵州民族出版社，2015：22-30.

⑥ 中国民间故事集成贵州卷编辑委员会. 中国民间故事集成（贵州卷）[M]. 北京：中国 ISBN 中心，2003：51-54.

⑦ 恩斯特·卡西尔. 人论 [M]. 甘阳，译. 北京：西苑出版社，2004：131.

⑧ 谢选骏. 神话与民族精神——几个文化圈儿的比较 [M]. 济南：山东文艺出版社，1986：9.

的整体性与神圣性，对灾害神话及其民间信仰展开调查研究，其中的每一个要素都缺一不可。灾害神话叙事的神圣性和规约性，也有助于稳定西南少数民族的生态秩序。

西南少数民族灾害神话不仅是古老的神圣故事，也不仅是唱述和读写的诗性文本，它更是民间信仰中重要的经典和教典。以西南少数民族灾害神话系统性观之，神话文本是各民族相关祭祀仪式的核心内容、习俗起源，或是民间规约、禁忌规定的合法性解释，更是不论敬神还是驱邪，是仪式能否顺利进行，仪式实践能否灵验的保障机制。西南少数民族民间信仰及其实践，不仅为灾害神话备置了祭坛，而且为灾害神话叙事提供了场域。西南少数民族灾害神话相关民间信仰，是一个历史现象，有其产生、发展和消亡的规律，我们应该历史地、客观地看待民间信仰。各民族祭师、歌师等神职人员在灾害神话民间信仰实践中吟唱演述灾害神话，一方面使每一个民族成员能够具身聆听和传承灾害神话，一方面以神灵的名义进行灾害记忆、族源历史的现场教育，有助于防灾减灾传统知识的参与传习，有利于构建并维系人与自然和谐共生关系。西南少数民族灾害神话民间信仰蕴含人与自然生命共同体意识，蕴含各民族同源共祖血缘共同体意识，并以其交互性实践实现各民族之间的交往交流交融，铸牢中华民族共同体意识。

The Structure and Connotation of Folk Beliefs in the Disasters Myths of Southwest Ethnic Groups

HUANG Longguang

(Editorial Dept. of Journal, Yunnan Normal University, Kunming, Yunnan, China 650092)

Abstract: The southwest region has been the important ecological barrier and ecologically fragile area since ancient times. Correspondingly, the southwest ethnic groups generally have disasters myths narratives. The disasters myths of the southwest ethnic groups are the folk belief system that combines supernatural views, deity worship, ritual performances, and taboo practices. As a holistic narrative system of disaster myths, myths are the authoritative classics of folk belief practices, while ritual practices are the mechanism of validation of folk beliefs, forming an internal structure of intertextuality and mutual interpretation. The disasters myths of the southwest ethnic groups, in the name of deities, mobilize every member of the ethnic groups to participate in mythological narratives, strengthen their disaster memory and cultural identity through joint presence, thus achieving the purpose of praying for disaster prevention and reduction and promoting local social self governance. The folk beliefs of disasters myths of southwest ethnic groups contain a sense of community between humans and nature, and through their interactive practices, they achieve communication, exchange, and integration among different ethnic groups, forging a strong sense of community among the Chinese nation.

Key words: folk beliefs of disasters myth of Southwest ethnic groups; sacred narrative; ecological order; disaster prevention and reduction; sense of community

(责任编辑: 杨谨瑜)