

鄂伦春族萨满神话的生态审美意蕴与文化认同

王丙珍 关红英

(大兴安岭职业学院, 黑龙江省、加格达奇, 165000; 鄂伦春民族研究会, 内蒙古自治区、阿里河 165450)

摘要: 鄂伦春族萨满神话是由萨满传承的文学信仰形式, 具有狩猎民族萨满文化的典型形态。鄂伦春族萨满神话以其久远的原始宗教为根基, 呈现出鲜明的北方狩猎民族特点, 包含着鄂伦春族生态文明的文化底蕴与民族文化认同功能。在后殖民主义与全球化视域中, 结合田野调查所获文本及萨满主体、生态语境、民族心理、文化身份等因素, 阐释鄂伦春族萨满神话承载的生态审美意蕴与文化认同功能。

关键词: 全球化; 萨满文化; 生态审美意蕴; 文化认同

中图分类号: I2

文献标识码: A

鄂伦春族萨满文化是一个国际研究领域, 在当前的全球化语境中, 伴随经济全球化的是文化全球化, 鄂伦春族萨满文化受全球强势文化传播的影响, 一方面承受着巨大的打击与压力, 另一方面又激发了民族文化认同的决心与努力。鄂伦春族萨满文化几乎囊括了鄂伦春族史前宗教、哲学、文学、艺术等各个领域的文化成就, 蕴涵着深厚的历史和文化价值, 是中国文化的有机组成部分。鄂伦春族萨满文化的精髓主要体现在鄂伦春族文学中, 因为对只有语言没有文字的鄂伦春族而言, 鄂伦春族文学是鄂伦春族文化的主要载体, 涵盖了鄂伦春族的语言文化、狩猎文化、信仰文化、法制文化、宗教文化、冰雪文化、山林文化、医药文化、生态文化与审美文化等。因此, 鄂伦春族萨满神话既有文学价值, 又有重要的历史价值、教育价值、生态价值、审美价值与文化价值等。毫无疑问, 鄂伦春族萨满神话能够增强鄂伦春人强烈民族情感与纽带, 提升鄂伦春人的文化认同感与归属感, 缓解鄂伦春族处于依赖性的增强与自我保护心理的强烈矛盾冲突。当下, 我们却只能在古代历史文献、田野调查材料、鄂伦春民间文学、现存的萨满祭祀仪式、萨满表演活动与萨满传承人的讲述中, 研究与探讨鄂伦春族萨满神话的生态审美价值与文化认同功能。

一、鄂伦春族萨满与萨满神话

鄂伦春人信奉萨满教, 其中自然崇拜、偶像崇拜和巫术交织在一起。鄂伦春族萨满的产生经过了漫长的过程, 大量关于原始宗教的研究资料表明鄂伦春族萨满教产生于原始社会的母系氏族社会。鄂伦春族萨满分为“阿娇儒”^①萨满即“木昆”^②萨满与“德勒库”萨满即流浪萨满, 萨满神的总称是“斯文”, ^[1]两种萨满都因久病不愈经萨满认定而产生, 如现年77岁的关扣尼即是由于生病而成为萨满的。关扣尼出生于1935年, 是生活在大兴安岭呼玛县白银纳鄂伦春民族乡的最后一位萨满。1951年, 鄂伦春族还生活在大兴安岭的群山之中, 关扣尼因生病而成为萨满, 由于她聪明好学, 有着惊人的记忆力, 所以, 她传承了许多萨满神话, 还亲身经历了许多萨满活动。2006年10月5日, 笔者在大兴安岭地区呼玛县白银纳鄂伦春族民族乡进行田野调查时, 她讲述了以下萨满神话:

盘古那边, 在盘古河那边有条小河。在那个地方打围。有好几家在那个地方。过去的项链可大了, 还有穗呢。有个小伙子拿来了项链说他家的狗到晚上就叫。那儿的好几家中有两

个萨满。一个男的，一个女的。女萨满说：“狗叫不是好事，穿衣服吧。”

他们在那等着，狗越来越近，差点没进屋。他们两个一边一个。女萨满的铜铃响了，男萨满还没咋的。女萨满出去的时候告诉她男的千万千万别拢火。屋外面天很黑，没月亮。女萨满出去了，她男的马上就用桦皮点火了。女萨满走着打鼓，边走边敲，走远了，再也找不着她了。第二天，太阳没出来之前找着她了，这个女萨满在那扒拉土呢。一个一尺长的小木头被扒拉出来。把这木头烧着了它还叫唤呢。这木头还是个怪呢。男萨满到这时还没咋的呢。把那个项链也烧了，因为它就是跟着他们来的。

鄂伦春族萨满神话多以女萨满为主角，且法力高强的多是女萨满，鄂伦春族母系氏族社会的文化观念在萨满神话中得以全面体现。特别值得注意的是，萨满神话尤其突出女萨满的神力，而且萨满服饰多用女裙、女性的某些佩饰，也可以验证萨满教早期占主要地位的是女萨满。但是，鄂伦春族什么时候出现的男萨满？又是什么时候男、女萨满的地位发生了变化？为什么后来却是男萨满占领了神坛呢？我们可以推断的是，宗教变化的基础源于原始狩猎经济生活方式的改变，萨满主体的性别变化体现了这一点；另外，在家庭生活也不以女性为主，甚至男性还把女性看作是用马换回来的物品；这些不以女性为中心的生存方式导致女性地位的边缘化。这一切表现在宗教文化上，男、女萨满的地位也就相应地发生了变化，表现出鄂伦春族从母系氏族过渡到父系氏族的历史轨迹。

我们从关扣妮叙述的亲身经历中，还能够验证鄂伦春族并没有职业萨满，鄂伦春族萨满的传承也不是世袭的，更不是任何人都可以成为萨满的，而是“命中注定的、病中成就的”。关扣妮的亲身经历验证了这一点，她很在乎自己的萨满背景：

我18岁开始住的房子，在这之前在山上住。17岁结婚，夏天在野外生的小孩。老大27岁没的，那时政府不让跳神，说也不让说的。生第二个孩子的时候住房子了。我们没啥事，老人可不敢住房子。有两个老太太说啥也不住怕塌了，就在院子里边搭了仙人柱，我外孙的太奶就是其中一个老太太。

52年刚结婚跟马队上漠河了，那时一句汉语也不懂。我就问别人，一点一点学的，我就学会了。我小时也没上学，10多岁时他们都上学去，别人家的小姑娘、小小子什么的。我也想上学，但我父母不都不让，他们说：“都有快结婚的人了。”我还没出生呢，父母就给我订婚了。如果是女孩就嫁他家（丈夫孟涛都），我家是男孩就嫁我家，如果两家都是男孩就没办法了。后来我们离婚了，孩子一个人两个。

我（跳神）跳了一年多，16岁开始的。那年有病了，病了一个夏天。找赵立本给我跳神跳好了，他就让我跳。我爷我奶不让我跳，可我父母同意，因为就我一个老姑娘，那时我姐姐结婚了。萨满服有皮的有布的，我的就是布的，因为我是刚跳的。我自己做的布的萨满服，布的萨满服与皮的萨满服都是一个样式的，只是三年以才可以穿皮的，三年以内穿布的。因为三年萨满就成熟了。成熟了以后才能跳，得三年以后。我就看了一个小孩，他抽疯，怎么也不行，他妈也是萨满，她来找我，她说：“你是新跳的，看能找到什么毛病。”我去了第一天就好了。好几年也没犯，后来他妈妈把萨满服也交政府了。这小孩又犯病就没好，一直抽疯，20多年呢。当时我也不知道请了什么神灵，说什么也不知道，有个二神是个老头。

我领的是狐仙，就跳了那一年。53年下山定居政府不让了。我爷爷就把我的萨满服送上山“奥伦”^③里了，我也不知道，我爸爸也不知道。

有一个比我小的萨满，八、九岁，这个女孩叫孟永丽，她爸帮她敲鼓。她的萨满服交政府了，可能是在哈尔滨博物馆。现在的萨满服我都认识是谁的。帽子高的神力大，最大的是七个钗，关乌力彦的可能是七个钗。

50 多岁时不知是哪来的记者让我跳，就在东沟沙滩上我跳的。跳完就有病了，病了好多年呢。我姐姐买的鸡什么的，孟金福当我的二神，跳完我就好了。如今的萨满只我自己了。

在鄂伦春族萨满信仰中，每个萨满都有自己的所崇拜的神，多则达几十个。人们相信萨满能沟通神灵。鄂伦春人认为只有经历过死亡的人才能成为通神的人，进而言之，只有死而复生的人才有资格成为神灵所选的萨满。当笔者问及萨满传承的问题时，关扣尼悲观地认为是不可能有了，因为萨满完全不是学来的，借用关扣尼的话说：“需要有神性，是神来找你，不是你去找神。”然而，当代人在面对千疮百孔的生态家园时，难免存有神性何在的不解与困惑？

二、鄂伦春族萨满神话的生态审美意蕴

全球化时期，由于文化经济的出现，传统文化的独特性和差异性具有了审美意义和价值。鄂伦春族文明为生态文明，鄂伦春族文化蕴含了更多的生态智慧，维护了人与自然之间的共存关系，保护着养育自身的生态环境，敬畏并尊重生命。鄂伦春族把保护生态和谐观即和而不同以各种形式融入到口头文学中，并以通俗易懂的方式口口相传。需要强调与说明的是，生态文化不仅涵盖自然环境，更重要的是生命，如果我们不关注当下鄂伦春人的精神生态文化，就会引发新的生态文化危机。

鄂伦春族文化一个重要功能就是对本民族成员个人生活技能的教化。现在随着生活环境的世界化和生活方式的多样化，使鄂伦春族文化不再是个人生活技能的源泉，从教化功能转化到民族认同功能。鄂伦春族萨满神话属于生态文学，它是以生命为主体，表现人的生存状态、反映人与自然相依存的文学类型之一。鄂伦春族萨满神话的内容涉及民族的衣食住行、婚丧嫁娶、文学艺术、生态观念、伦理道德、乡村民规、社会交往、医药传统、宗教信仰等文化内涵，鄂伦春族的生态审美文化涵盖了生态审美范式、生态审美理想与生态哲学观等三个层面。跨学科地研究与学习鄂伦春族生态审美文化可以拓宽中国生态美学的多维视域，鄂伦春族生态审美思想的“少为多用”、“古为今用”可以传播民族生态审美文化价值。

（一）生态审美范式

在我国北方，结合单纯的狩猎经济社会背景传承萨满教的民族是鄂伦春族，鄂伦春族萨满文化是民族文化的百科全书，它有助于人们了解萨满文化的原生态部分，鄂伦春族萨满文化的现状也验证了这一点。鄂伦春族萨满神话中万物有灵的文化母题反映了鄂伦春人的哲学观、宗教观、宇宙观、生命观与生态观，正如鄂伦春人崇拜熊又猎杀熊一样，其价值取向是矛盾的也是现实的，也许正是由于这矛盾的推动，鄂伦春族的生态文明才得以持续发展至今。反思当下全球生态问题，人类对生态环境的过错正是在于：等到毁坏后才开始保护即无可保护的，而不是在生存中的完全依存与自觉保护，鄂伦春族的生态文明属于后者。

鄂伦春族在解放后仍然处于原始社会状态，在原始社会的生产生活中，由于生产力水平的低下，人类在生物面前仍感到无能为力，对各种自然现象仍无法理解，因此，鄂伦春人认为是一种神秘的力量支配着自然界与人类。鄂伦春族宗教思想观念的产生与生产、生活与生存相依存，在这种观念下，人类把一切自然存在均赋予人格化的想象与灵性加以敬畏与崇拜，

正如马林诺夫斯基所言,“无论有多少知识和科学能帮助人满足他的需要,它们总是有限度的。人事中有一片广大的领域,非科学所能用武之地。它不能消除疾病和朽腐,它不能抵抗死亡,它不能有效地增加人和环境间的和谐,它更不能确立人和人之间的良好关系。这领域永久是在科学支配之外,它是属于宗教的范围。”^[2]鄂伦春族萨满文化不仅是个体的需要,由于萨满的功能之一就是维持人与所处环境之间的生态平衡,也就是保持一种人与自然的和谐关系,鄂伦春族萨满文化之所以超越于科学技术之上的原因即在于此。

鄂伦春族的生态文学建立在地理环境背景之上,鄂伦春人长期以来沿大兴安岭山脉的广阔领域生存,在人与自然、人与人、人与社会的关系中,形成了地域特色浓郁的生态意识,保持了千年的生态平衡,延续了特有的生存状态。在历史的自然进程中,形成了独特的思想观念、行为方式与生存方法。鄂伦春人以歌唱为乐生方式,以舞蹈为心灵表现,以祭祀为乞求手段,这种生存状态是符合生态规律的审美化生存。从物质角度上讲,鄂伦春人的存在状况也许是艰苦的,但从精神生命来看,他们的生存更符合生态审美要求。

鄂伦春人对自然的崇拜是其最早的意识活动,也是对生态环境最初认识的反映,相信整个物质世界都具有生命与灵魂,从而出现了勾通人与神灵之间的萨满,萨满代表族人向神祈求平安,消除灾难与治疗疾病。鄂伦春族萨满神话描绘了许多宗教信仰活动,人类通过献祭、舞蹈、击鼓、倾诉、歌唱、迷狂来完成对神灵的邀请与乞求,这在“摩苏昆”中也有呈现,“桦皮碗里倒上了水和酒,一切安排妥当,只等鄂得萨满想招儿啦。鄂得萨满身披丁当响的萨满大袍,敲起皮鼓,唱起萨满求神歌,”^[3]神灵只存在于人的精神中,仪式上的祭品为人享用,唱歌舞蹈为人欣赏,迷狂为人体验,然而,人与万物的沟通离不开的是精神上的这种联系,进而唤起鄂伦春人不可知的敬畏与救赎,这种生态中心主义的缘起转化为审美意思而诉诸口头文学,在崇拜与娱人的仪式中彰显穿越时空的魅力。

(二) 生态审美理想

汉族的生态文明仅追溯至有文字记载的时代,对只有文字没有语言的鄂伦春族来说,其生态审美理想在口口相传中更是源远流长。天、地、人和谐共生的审美追求与豪放达观的审美乐趣是鄂伦春族共有的生态审美理想。这里要说明的是,儒家宣扬的“天地人”合一说是加引号的,完全是一种人本思想,因为“天”即“人”,“人”即统治阶级的人,汉族不仅排除了自然,而且也排除了大多数人。

鄂伦春族的天、地、人合一是人与自然和谐的人类生态理想即人是天地造就生成的,人与天的关系是客体与主体的关系、个别与一般、部分与整体的关系;正是因为人与万物都是天地所生,两者才是共生共处的关系。鄂伦春族生态审美理想中的人自然是指每一个人,因为他们所处的社会与自然环境中的万物一样是平等的、依存的,因此,鄂伦春族生态思想具有普遍性,并代代相传与发展,这种生态审美理想本身存有生生不息的生态循环。可以毫不夸张地说,西方现代哲学家所珍视的正是鄂伦春族天地高于人的生态审美理想。

鄂伦春族萨满神话歌颂的多是萨满与神的交流,然而萨满斗争的对象却并不是大自然,而是与各种恶魔,在斗争的过程中,萨满往往得到各种小动物的帮助与神的法力,体现了形而上学意义与鄂伦春族生产生活的生态关联,表明萨满神话是鄂伦春族独特审美观念与文化传统的体现,意味着鄂伦春族文学的区域化与生态化,因此,鄂伦春族萨满神话是鄂伦春人用心灵或汉文字记录鄂伦春族“圣经”。

鄂伦春族萨满神话是用心灵传承的生态审美文化类型之一，其中的审美主体与审美客体即人、社会、生态系统合而为一，“审美主体既非一个在本质上抽象的、先验的自我，又非现实生活中的实体自我，而是人与自然生态双重的事件性历史性的美学意义存在。”^[4]在这种原生态审美理想的观照下，鄂伦春人对自然的眷恋不是孤立霸道的，鄂伦春族神话突出的也不是人类控制万物的雄心斗志，而是人类追随自然的生态理念，“它是人和自然之间、人和人之间的矛盾的真正解决，是存在和本质、对象化和自我确证、自由和必然、个体和类之间斗争的真正解决。”^[5]

（三）生态哲学观

哲学即智慧，生态美学即为生态哲学的展现，鄂伦春族有着丰富的生态智慧，鄂伦春族生态文化的精髓是热爱自然与热爱生命的生态哲学观，鄂伦春人的生态哲学观即为生命哲学观，它完全与19世纪下半叶西方理论构建的“生命美学”不同，表现为对生命的尊重与道德关心从人的领域扩展到整个自然界，鄂伦春人对生态资源永续利用的重视也是鄂伦春族哲学与文化中的生态思想。

鄂伦春族萨满神话表明由于人没有能力抗衡自然，因而，他们产生了对生命与自然的敬畏。图腾崇拜即是早期生态思想的萌芽，鄂伦春人的图腾分为动植物与自然现象，他们崇拜前者，是因为动植物是生命之源；鄂伦春人把天、地、月、星、风、云、水、火等自然现象尊奉为神，并以某种顶礼膜拜的仪式寄托各种美好的愿望，这些皆源于原生态的感性经验。这种文化现象就是天、地、人协调的生态哲学思想，即人与动植物一样都是自然所生，诸多自然现象就是大自然的神灵。鄂伦春族在人类-自然平等共生的生存状态中传承了完整的生态价值体系，无论是生态个体，还是民族生态群体都创造了生态审美文化意蕴，形成民族生态审美风尚。

鄂伦春人的生命观是广义的意指万事万物的，萨满神话表达了鄂伦春人尊重生命源于敬畏自然，敬畏自然的目的是尊重生命的辩证哲学观，这是诗与思的对话，狩猎民族的生态审美意识即生态审美文化意识最终铸就了鄂伦春人勇敢坚韧、热爱乡土的民族精神，形成崇高、悲壮、粗犷的审美情致，演化成为北方少数民族的一种审美共性，主导了北方各少数民族的文艺审美追求。再如，鄂伦春族史诗“摩苏昆”中的英雄都不是嗜杀成性的杀人狂，而是具有牺牲精神的生态战士，他们往往停下复仇的脚步救助弱小的动物，甚至在英雄死后也幻化为动物，鄂伦春人的萨满信仰，实际上反映出来的是民族的情感与历史。

鄂伦春族生态审美智慧决定其生存策略是自由展开的，其整体的全面实现在本质上是跨文化的接触与对话，其含义是任何民族的生态文明都应该为整个人类做出贡献。鄂伦春族萨满神话描绘了自然生态的多样性，同理，其生态审美文化是一个民族文化丰富多样的美，也是多元文化协调、整合之美。狩猎文化走到尽头的鄂伦春族，放弃的是大自然的馈赠食品，传承的是本民族的生态审美文化。作为民族生态审美文化的灵魂，每个族人的心灵都是民族文化的家园，心灵是相通的，哪怕用汉字记录了鄂伦春族文学，只要读者通过想象得以审美创造，就会予鄂伦春族生态审美文化以活力。人类才能永远实现生态审美化生存，与大自然和谐相处，鄂伦春族生态审美文化才能达成与多元文化的并生、整生。

（四）生态审美风尚

萨满在鄂伦春人与自然界之间起到了调解的作用。鄂伦春族萨满神话的产生、形成与发

展过程伴随着社会生产与生活的变迁,体现着人对大自然与生命的理解与尊重,凸现了鄂伦春族神话体系的宗教形态与鄂伦春人的生态意识,追求人与生态自然的平等与和谐共处的目的,鄂伦春人甚至通过习惯法来制约与维持这种关系,“正义性是符合法律的,萨满是用法律的观念来约束危险的事的。平等是他的手段。”^[6]就鄂伦春人与自然的关系而言,萨满神话将自然界置于人之上,把自然界视为神圣不可侵犯的主体,通过自觉地遵循自然规律维系人与自然的平等关系。

此外,鄂伦春族萨满神话也依靠道德的宣扬与神灵的惩罚表明生态立场,在萨满神话中含有大量阴间报应的描述,教导族人在现世生活的道德准则,“萨满连连点头。她走了不远,又看见一个披头散发的女人正趴在一堆垃圾上吃着又脏又臭的剩饭,四周的苍蝇在乱飞。原来这个女人在阳世间不爱惜粮食,乱扔吃剩下的东西,现在得到了惩罚。”^[7]鄂伦春人的主食是兽肉,在没有与外界联系之前,他们并没有米与面,因此,对狩猎民族而言,食物是得之于自然的、有生命力的、山神恩赐的,对粮食的不尊敬就是对自然与生命的践踏与蹂躏。鄂伦春人还把所捕获的动物看作具有神的力量,因而他们把狩猎当作一种神圣的活动,对狩猎有严格的约束以保证动物的繁衍与生存,对动物过量的捕杀与取用活树也要进行严厉的制裁。

另一方面,以狩猎为生的鄂伦春族人,生活在延绵的兴安岭之中,特定的生活文化环境与恶劣的生存条件,形成他们勇敢、豪放、粗犷与自由的民族性格与原生态的审美意识。在萨满活动中,那些汇集民族语言、歌、舞于一体的表现宗教形式,萨满服饰、萨满舞蹈、神偶造型及萨满神调等都是鄂伦春族文化艺术的源起。鄂伦春族萨满文化有因地制宜、就地取材的特点,在田野调查中,笔者发现鄂伦春族萨满教与其他满-通古斯语族民族的不同之处,关扣尼正用狍子皮为博物馆缝制萨满服,“按着什捷茨涅教授的说法,就其原本的宗教信仰和最古老的宗教仪式的渊源而言,在鄂伦春人那里,狍子是特殊的崇拜物。狍子对于鄂伦春人就象鹿对于萨莫德人和海豹对于爱斯基摩人一样重要。”^[8]这一特点也显出往昔游猎社会宗教文化的原始特色,这既是地理位置远离外界较少受侵扰的缘故,又是生态环境塑就的宗教审美文化形态。

文学艺术总是随着时代的发展而变化的,在民族融合与开发自然的过程中,鄂伦春族萨满神话不可能绝对保持封闭状态,导致鄂伦春族文化的构成更趋复杂。同时,民族心理也相应发生了很大变化,民众意识中神的观念已淡化,为了适应新的政治与社会生活,萨满神话传承人不断地对神话进行改造。虽然在鄂伦春族生态文明传承过程中文本是极为重要的,但是,如果没有相关的文化语境,文本是不可能具有生命的,“没有语境的民俗文本,本质上就类似于装饰着人类学与民间博物馆的墙壁并且为私人住宅增添光彩的大量外来的乐器。”^[9]在生态环境遭到严重破坏,人类对生命不再敬畏的当下,鄂伦春族萨满神话“如同桦树皮船漂进了博物馆”,失去文化语境的鄂伦春族萨满神话再没了生命力,甚至会成为纯粹的文字记录。

民族审美文化的诞生与衰退源于生态文化环境的影响与制约,就中国实际情况来看,鄂伦春族萨满文化有可能没落或消亡,但如果让萨满教按其自然方式发展的话,它也许不会没落得如此迅速,甚至也不会消亡的那么快。21世纪,生态环境的恶化及生存区域的缩小又迫使人类重新寻找并聆听祖先的神话与传说,也使得这个世纪成为生态的世纪。毫无疑问,

今天,我们只是在理论上控制了自然界,而实际上却不得不服从自然界的束缚与报复,正如德国社会学家马克斯·韦伯所说,大千世界被技术和科学祛魅了,那些为自然祛魅的当代人,失去了审美想象、审美情感、审美动机与审美意识,得到的不过是文化认同的危机、生态的危机与生存的危机。

三、鄂伦春族萨满神话的文化认同

全球交往强化了民族的主体意识和主体自觉即文化认同,另一方面,全球化对民族文化认同主体产生巨大的冲击。鄂伦春族萨满作为鄂伦春族文化的代言人与传承人,有力地保障了国家与民族的多元文化共存。萨满神话即是民族与文化对话与交流的文化方式,是人类话语的一部分。人类正是要避免遗忘历史,才有了对民族文化认同的口头文本叙述的需要,“口头传统诗人在文化上的主要作用之一就是搭建过去与现在之间的桥梁。这也是通过口头传统来保护群体认同的一种象征性的中介形式。某一既定社会或族群脆弱的认同的意识主要是萨满诗人通过不断重复忘我的口头表演或准忘我的口头表演来精神培育。”^[10]由此,鄂伦春族萨满神话成为民族自传式的经验记忆,其中展现出含蕴的生活模式、美的象征与符号体系,审美主体与永恒的时间结为一体,任何本真的把握都是对族群意义的提取。

鄂伦春族文化认同的形成即鄂伦春共同体意识。目前,满族萨满神调、满族萨满家祭、萨满剪纸、赫哲族萨满舞已被列入黑龙江省非物质文化遗产名录;锡伯族萨满音乐列为伊犁哈萨克族自治州非物质文化遗产;因其“原生态地反映着该民族的文化身份和特色,放射着该民族思维方式、审美方式、发展方式的神韵,体现出该民族独具特色的历史文化发展踪迹,展现出鲜明的文化价值。”^[11]可见,鄂伦春族萨满文化成鄂伦春族萨满神话起到了民族文化记忆的功能,也就达成了民族文化认同功能。现代人用出生证明、照片、日记、成绩单、医疗记录等间接记忆人生,“适用于现代人物的‘叙述方式’,同样也适用于民族。知觉到自己深深植根在一个世俗的、连续的时间之中,并且知觉到这虽然暗示了连续性,却也暗示了‘遗忘’这个连续性的经验。”^{[12] P194}因此,民族叙述是在“永恒”的历史舞台上登场,在口耳相传中将民族文化的薪火代代相承。

鄂伦春族萨满神话是现时的口头传承,呈现出显明的游猎民族文化特点,揭示出民族文化丰厚的底蕴,“文化是民族的核心要素,是因为文化的深层次结构——心理意识、价值判断、感情趋向、审美情趣等是文化的核心,构成民族认同感和内聚感的核心要素。这些民族的核心要素是通过民族意识的心理传承,在长期的历史过程中积淀形成的,它不是形成于一朝一夕,一旦形成又具有相对的稳定性。”^[13]鄂伦春族萨满神话在宗教方面反映出了鄂伦春族人民的信仰,即图腾崇拜观念、万物有灵观念、变形观念、宇宙三界观念、灵魂独立活动观念、萨满通鬼神能力的观念与轮回报应观念等,凡此种种,无不说明鄂伦春族萨满神话的民族文化认同功能,“凡是民俗传说都必然具有公众信仰的基础,由于有了这种基础,传说才得以产生出来,而且由整个民族在长时期中流传下来。”^[14]从另一方面看,萨满神话的这些观念与情节是以萨满崇拜为核心发展起来的,体现了鄂伦春族萨满文化对民族自身的认识,表明了民族文化身份确认的“文化DNA”。

鄂伦春族萨满神话表达的内容多是人类在生产力不发达的情况下受自然的支配,彰显出神人同性的特点。鄂伦春族萨满神话作为人与自然的神秘交流中介,在原始思维层面中表现出哲学萌芽。文化是被实践的,并且只能从实践中建构出来,“文化的力量是将关于世界的

假设从一个人传到另一个人的社会关系的力量。”^[15]鄂伦春族的萨满文化亦然。“个人身份能够得到集体认可和公开表达的世界就是一个有序的世界。”^[16]鄂伦春族文化传承是主体与对象、人类与自然之间因审美态度不同而形成的共生关系，进而代表了整体的情感、表象、观念体系的生态关系总和。

虽然鄂伦春族萨满神话的宗教性已经完全改变，但是生态文明的连续性还是可以延续下来。鄂伦春族萨满神话不仅提供了日常交往的方式以鼓励民族间的情感沟通，而且提供了对话媒介以实现交流的顺畅，构成了民族文化认同的载体。中、鄂伦春族萨满神话是民族的传记，也是民族文化的备忘录，“民族归属作为社会文化概念的形式普遍性——在现代世界每个人，就像他或她拥有一个性别一样，都能够、应该，并且将会拥有一个民族成员的身份——相对于民族归属在具体特征上的特殊性。”^{[12] P4-5}

鄂伦春族口头文学从原始神话到现代故事传承面临的困境：当下萨满传承人少之又少，鄂伦春族现存的萨满已到了绝无仅有的程度。自从1953年下山定居后，关扣尼对萨满活动闭口不谈，也不愿再唱神歌。在白银纳乡博物馆，当关扣尼看到自己跳神的照片时，似乎有些怨言地强调是中央电视台录节目让她跳的，从此她就得了病，一直到现在也没好。由此，关扣尼认定只要是无来由的触动神灵就会有灾有病。2003年，关扣尼为自己请神看病的全过程，孟慧英有过详尽的描述，这次跳神的结果是“她精神十足地在街上行走，大家赶紧过去打招呼。她说，她的病已经好了，刚办完出院手续，现在是回家去。我们惊讶不已，一时不知道说些什么才好。”^[17]直到现在，关扣尼每年都在正月十五晚上举行家祭，祭她当萨满时所领的小狐仙，。

在人类反思生态危机的今天，关键在于要以人性与神性的思维方式平等地对待自然，同时，人类理性依然需要萨满神话中的生态话语与尊重生态的平等意识。文化殖民主义是强权民族对弱势民族的精神支配关系。后殖民理论的开创者萨义德论述了文化叙事、民族认同和民族主义之间的对应关系，主张多元文化间性，力求多重认同与交流互动的建构，坚决反对文化霸权，“鉴于对少数者声音的历史性的持久否定，我们必须认识到少数话语首先是主导文化对少数文化系统地摧毁的结果。这种破坏是多重的：冲击各种社会结构的模式，首先粉碎曾经起作用的经济制度，好则铲除人口，坏则灭绝所有人口。最后伴随着物质上的毁坏，文化结构、语言以及各种可以证明‘少数者’身份的东西，也不可挽回地或彻底地脱离了历史形成的社会和经济的物质结构，而这些东西只有在这样的物质结构里才有意义。”^[18]

后殖民批评理论对种族中心主义的反对，对文化霸权的批判，也成为弱势文化传承与发展的理论基础。一方面，后殖民理论倡导的“去殖民”和“解中心”，使得非物质文化遗产经历了一次历史化、语境化与现实化；另一方面，后殖民主义的全球播撒，促使各民族力求返本归原，传达各自的文化特点，丰富和发展其民族性，重新寻找其文化身份认同感，鄂伦春族萨满神话的生态文化价值即在于此。

四、结论

针对鄂伦春族文学而言，全球性程度的提高并不意味着地方性程度的降低。相反，全球性本身突显了本土文化、区域文化与生态文化，“在时间的流逝中延续下来，而且还有可能包含着将人们维系在同一个地方、同一种过去感之上的仪式、象征和庆典。这种归属感、共同体验的积淀，以及与一个地方相关联的文化形式，是一个地方文化的核心概念。”^[19]文

化全球化加速了生态文明的传播,正因如此,鄂伦春族原生态的萨满文化才更值得关注、挖掘、探究、保护与传承。

通过对鄂伦春族萨满神话的分析与研究,我们可以判断这种文化表现出的民族文化认同的倾向。如上文所述,基本的生态环境因素决定了他们的生活,鄂伦春人不断地迁移却不定居,证明他们对自然的屈从与尊重,他们早已被环境所征服,他们从未感到自己是自然界的主人。鄂伦春族对自然的热爱与农民热爱土地一样,不同之处在于鄂伦春人向来没有把自然看成是私有财产,而是当作高于自己的神,由此,我们可以认定鄂伦春族文明是一种生态文明。理论家凭什么定论农业文明高于狩猎文明呢?这种自以为是的比较是以人为中心的,因为农业文明的主体是人,而鄂伦春族文化的主体是自然界与万物神灵。站在自然的立场上,真正高度发展的文明恰恰是生态文明,生态文明是高于农业文明与工业文明的一种文明形态,因为文明就是人类活得更好的根基,不是使人类无处生存的借口。

当下生态危机的根源不在于生态系统而在于人类文化本身。全球化语境中,相对处于主流之外弱势的鄂伦春族文化,长期以来处于被边缘化的境地,但其生态审美文化却是先进的,鄂伦春族萨满神话的生态审美文化研究能够推进大兴安岭地区旅游产业的发展,开发与建设边疆文化,促进生态文化对话,为党和政府的民族文化建设提供参考资料;更重要的是,可以为改善现代人非美的生存状态提供某种参照,在构建和谐生态文化社会的基础上,继承与发扬鄂伦春族生态审美文化。

综上所述,虽然鄂伦春族文化在相当长的历史时期里充满着浓浓的萨满教色彩,但它的产生、发展、衰退与传承的过程,说明了萨满教文化是鄂伦春族生活不可分离的一部分,证明了鄂伦春族是世界生态文明的先驱。我们要研究民族文化的历史,就必须研究鄂伦春族文化,所以,必须尽可能地保留他们独特的文化习俗。鄂伦春族全部的传统生活方式在于狩猎,现代文明的发展缩小了甚至霸占并破坏了他们的活动区域,为了不至于毁灭这种生态文化习俗,最好通过立法为鄂伦春族划定特殊的生存区域,使鄂伦春人能够拥有自己的生态空间,得以传承人类共同的生态文明。

注释

①阿娇儒:鄂伦春语,是鄂伦春人对自己母亲娘家活着的人的总称,是“根”或“祖先”的意思。

②木昆:鄂伦春语,指一个祖父传下来的九代以内人们所组成的共同体。

③奥伦:鄂伦春语,树上搭建的仓库。

参考文献

- [1] 内蒙古少数民族社会历史调查组,内蒙古历史研究所.鄂伦春自治旗木奎高鲁、爱辉县新生村和逊克县新鄂村补充调查报告——鄂伦春族调查材料之九至十一[M].1963: 45.
- [2] [英]马林诺夫斯基.文化论[M].费孝通等译.北京:华夏出版社,2002: 53.
- [3] 孟淑珍.黑龙江摩苏昆[M].哈尔滨:黑龙江人民出版社,2009: 169.
- [4] 黄秉生,袁鼎生主编.民族生态审美学[M].北京:民族出版社,2004: 171.
- [5] [德]马克思.1844年哲学经济学手稿[M].北京:人民出版社,1980: 77.
- [6] [德]马克斯·霍克海默,西奥多·阿道尔诺.启蒙辩证法:哲学片断[M].渠敬东,曹卫东译.上海人民出版社,2006. 14.

- [7] 内蒙古自治区编辑组. 鄂伦春族社会历史调查(第二集)[M]. 呼和浩特: 内蒙古人民出版社, 1985: 263
- [8] [俄]H·A·巴依科夫. 满洲北部的狩猎部落[A]. 王德厚译. 吴文衡主编. 黑龙江考古民族资料译文集[C]. 哈尔滨: 北方文物杂志社编辑出版, 1991: 156.
- [9] [美] 阿兰·邓迪斯. 民俗解析[M]. 户晓辉译. 桂林: 广西师范大学出版社, 2005: 46.
- [10] [匈]米哈伊·霍帕尔. 萨满的叙事: 作为人类的非物质文化遗产[A]. 白庚胜, [匈]米哈伊·霍帕尔主编. 萨满文化辩证——国际萨满学会第七次学术讨论会论文集[C]. 北京: 大众文艺出版社, 2006: 11.
- [11] 王文章主编. 非物质文化遗产概论[M]. 北京: 文化艺术出版社, 2006: 86—87.
- [12] [美]本尼迪克特·安德森. 想象的共同体——民族主义的起源与散布[M]. 吴叡人译. 上海: 上海世纪出版集团, 2005.
- [13] 赵世林. 论民族文化的本质[J]. 北京大学学报(哲学社会科学版), 2002(5): 14.
- [14] [意] 维柯. 新科学[M]. 朱光潜译. 北京: 商务印书馆, 1997: 105.
- [15] [美] 乔纳森·弗里德曼. 文化认同与全球性过程[M]. 郭建如译. 北京: 商务印书馆, 2003: 311.
- [16] [美] 克利福德·格尔茨. 文化的解释[M]. 韩莉译. 南京: 译林出版社, 2008: 318.
- [17] 孟慧英. 寻找神秘的萨满世界[M]. 北京: 西苑出版社, 2004: 29.
- [18] 阿卜杜勒·R·詹穆罕默德, 戴维·洛依德. 走向少数话语理论——我们应该做什么[A]. 罗纲, 刘象愚主编. 后殖民主义文化理论[C]. 北京: 中国社会科学出版社, 1999: 359.
- [19] [英] 迈克·费瑟斯通. 消解文化——全球化、后现代主义与认同[M]. 杨渝东译. 北京: 北京大学出版社, 2009: 127.

Ecological Aesthetic Implication and Cultural Identity of Oroqen's Shaman Myth

Wang Bing-zhen Guang Hong-ying

(Daxing'anling Vocational College, Jiagedaqi 165000; National Research Council, Alihe, Oroqen Autonomous District, Inner Mongolia Autonomous Region 165450)

Abstract: Oroqen's Shaman Myth is a literary form passed on by Shaman, which has the typical form of Saman culture of nomadic nation taken an old original religion as the foundation including the culture connotation of ecological civilization and the identification function of ethnic culture. The article explained ecological aesthetic implication and cultural identity function which is carried by Oroqen's shaman mythology in accordance with shaman subject, ecological context, national psychology, cultural identity and so on, taking the texts of field investigation as the basis in the view of post colonialism and globalization.

Keywords: globalization; Shaman culture; ecological aesthetic implication; cultural identity

作者简介: 王丙珍 (1972-), 女, 汉族, 山东潍坊人, 大兴安岭职业学院副教授, 黑龙江大学哲学与公共管理学院美学专业 2009 级博士研究生, 研究方向为当代审美文化; 关红英 (1965.11-), 女, 鄂伦春族, 内蒙古自治区鄂伦春自治旗人, 鄂伦春自治旗民族研究会助理编辑, 从事鄂伦春文化研究。

基金项目: 本文是 2011 年教育部人文社会科学研究青年基金项目“鄂伦春族文学研究”(项目编号: 11YJC751072) 阶段成果之一。