

李云峰
李子贤 主编
杨甫旺

『梅葛』的文化学解读

 云南大学出版社

“梅葛”的文化学解读

ISBN 978-7-81112-258-9



9 787811 122589 >

ISBN 978-7-81112-258-9

22.00元

李云峰
李子贤 主编
杨甫旺



「梅葛」
的文化学解读

 云南大学出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

“梅葛”的文化学解读/李云峰, 李子贤, 杨甫旺主编. —昆明: 云南大学出版社, 2007. 5

ISBN 978 - 7 - 81112 - 258 - 9

I. 梅… II. ①李…②李…③杨… III. 彝族 - 史诗 - 文学 - 研究 IV. I207. 22

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2007) 第 070719 号

“梅葛”的文化学解读

李云峰 李子贤 杨甫旺 主 编

策划编辑: 伍 奇
责任编辑: 李兴和 史明舒
封面设计: 薛 峥 陈 兰
出版发行: 云南大学出版社
印 装: 云南国浩印刷有限公司
开 本: 787mm × 1092mm 1/16
印 张: 19.375
字 数: 358 千
版 次: 2007 年 5 月第 1 版
印 次: 2007 年 5 月第 1 次印刷
书 号: ISBN 978 - 7 - 81112 - 258 - 9
定 价: 35.00 元

地 址: 云南省昆明市一二·一大街云南大学英华园内 (邮编: 650091)

发行电话: 0871 - 5031071 5033244

网 址: <http://www.ynup.com> E-mail: market@ynup.com

引言 探寻创世史诗研究的新路径

——以《梅葛》为中心

李子贤

2002年初，笔者向楚雄师范学院党委副书记李云峰先生建议，由该院地方民族文化研究所牵头，由院内外一些教师组成课题组，用2~3年的时间，从田野调查入手，深入进行彝族创世史诗《梅葛》的研究，课题名称定为“‘梅葛’的文化学解读”。我当时的理由是：第一，自1959年《梅葛》公开出版以后，就受到国内外学术界的关注，吸引了一些国内外学者对其进行研究。可以说，《梅葛》已成为了楚雄州彝族文化的一张名片、一个品牌，极富研究价值。第二，时至21世纪初，“梅葛”仍在楚雄州的一些彝族地区得以继续传承，可视为存活于现代文化语境中鲜活的古文化样品。“梅葛”的存活与其特定的文化生态系统的关系，亦值得深入研究。第三，每个时代都有每个时代的学术。由于受到历史条件的限制，过去还未出现一部既脱出文本，又回归文本，将“梅葛”置于特定的社会文化及民俗背景中对其进行系统考察、深入探究的学术专著。经过研究，李云峰先生接受了笔者的建议，迅速组成了课题组，并赴马游、昙华等地对“梅葛”展开了田野调查，还在马游搜集到了21世纪初仍在传唱的“梅葛”。尔后，在笔者提出的写作大纲的基础上，经过课题组反复讨论，确定了本书的立论主旨、基本框架及章节目录。经过几年的努力，终于在读者面前呈现了这部《“梅葛”的文化学解读》。

在半个多世纪前，人们并不知道在中国云南乃至南方少数民族地区普遍存活着一种特定的口承文学样态——创世史诗（又称为原始性史诗或神话史诗）。中国首位创世史诗的发掘者是光未然先生。1943年3月~1944年9月，时在云南工作的光未然在聚居于路南（石林）、弥勒县一带山区的阿细人中，搜集到了彝族支系阿细人的创世史诗《阿细的先鸡》。1944年，由李公朴先生主持的昆明北门出版社将其出版面世。从此，人们才知晓这一特定



的口承文学样式。1958年，全国采风运动的一个突出成果，便是对长期流传于云南、四川、贵州、广西等省（区）少数民族的创世史诗进行了初步发掘，并有一些民族的创世史诗得以整理出版。20世纪80年代以后，各少数民族创世史诗的发掘、整理和出版工作获得了空前的成绩。其主要标志是：基本摸清了各民族创世史诗的蕴藏情况；相当数量的创世史诗已公开出版（发表），有的则作为内部资料予以保存；在此基础上，我国学术界开始了对少数民族创世史诗的研究。可以说，20世纪80年代初，是我国少数民族创世史诗研究的起步阶段。

20世纪80年代以前，在我国学界的学术话语中，并无创世史诗（或原始性史诗、神话史诗）这一学术概念。1952年12月光未然先生在为《阿细人的歌》（即《阿细的先鸡》）写的“序”中，称“《阿细人的歌》是一部活的口头文学”。人民文学出版社在1959年该社出版的“文学小丛书”《阿细人的歌》的“前言”中称，这“是长期流传在云南阿细人（彝族的一个支系）民间的一部长篇诗歌”。写于1959年8月的《梅葛》整理本“后记”称“《梅葛》是彝族的一部长篇史诗”。1979年上海辞书出版社出版的《辞海·文学分册》（征求意见稿）中的“史诗”条，其内容解释是专指英雄史诗。最先将创世史诗作为一个学术概念明确提出来，是钟敬文先生主编、上海人民出版社于1980年7月出版的《民间文学概论》，该书首次将史诗分为创世史诗及英雄史诗两大类，并对创世史诗作出了如下定义：“创世史诗，也有人称作是‘原始性’史诗或神话史诗。这是一个民族最早集体创作的长篇作品。”^①朱宜初、李子贤主编的中国首部《少数民族民间文学概论》第七章“少数民族的史诗”，进一步对史诗应分为创世史诗及英雄史诗两大类作了更为明确的理论界定和分析：史诗分为两类“即以古代神话、传说为主干，反映各族先民心目中整个‘创世’过程的创世史诗；以及赞颂古代英雄的武功、叙述古代英雄的业绩、反映与民族或国家形成发展有关的重大历史事件的英雄史诗。”^②“各民族的创世史诗，真实地反映了各民族先民对自然的认识、与自然作斗争的全部经验。它可以视为一种集体的、特殊的知识总汇，能给予本民族的每一个后代有关本民族历史、习俗以及与自然界斗争的一切知识，因而成了历史上各族人民的‘百科全书’，具有民族学、民族史、宗教学等方面的科学价值。创世史诗是人类历史上出现的第一

① 钟敬文：《民间文学概论》，上海文艺出版社1980年版，第286页。

② 朱宜初、李子贤：《少数民族民间文学概论》，云南人民出版社1983年版，第150页。

种规模宏大的艺术样式，对后来各民族的口头创作的发展产生了巨大的影响。”^①此后，创世史诗这一特定的口承文学样态得到了学术界的公认，并对其展开了研究。笔者撰写于20世纪80年代初的《创世史诗产生时代刍议》、《创世史诗的特征》以及《南方少数民族原始性史诗形成和发展的历史根源》等几篇拙文，便是对创世史诗这一特定口承文学样态若干专题的尝试性探讨。^②

据笔者所知，至今仍有创世史诗存活或早已用文字记录了创世史诗的民族，除了中国西南、华南的大部分少数民族，以及中南半岛的一些少数民族以外，似乎在世界其他地区少有发现。在日本本岛，除了通过研究提出《古事记》和《日本书纪》写定之前在民间可能存在创世史诗这一学术假设之外，并没有发现创世史诗，其中包括北海道的阿依努人。笔者曾先后三次到冲绳近十个岛上进行过田野调查，除了赞颂诸神神迹的神歌，也未发现真正意义上的创世史诗。集冲绳民俗、歌谣、神话研究之大成的几部学术专著，如涌上元雄著的《冲绳民俗文化论——祭祀·信仰·御狱》^③、波照间永吉著的《南岛祭祀歌谣的研究》^④、真下厚著的《声的神话》^⑤等著作，均未提及在神话的基础上熔神话传说、记事、歌谣为一炉，以表现以原始先民心目中的创世过程为线索，将神话、传说、记事组织起来的创世史诗。笔者于1995年、1997年两次应邀赴台湾参加学术研讨会期间，有幸与台湾少数民族学者就台湾少数民族的口承文学样式进行了交谈，并查阅了一些研究台湾少数民族口承文学的学术著作，均未发现台湾少数民族中有创世史诗存留。由尹建中先生选编、可视为台湾少数民族神话集大成者的《台湾山胞各族传说神话故事与传说文献编纂研究》^⑥，也寻觅不到创世史诗的踪迹。在菲律宾、印度尼西亚诸岛各民族中是否存在创世史诗，笔者目前尚未找到相关资料查证，难以作出判断。在中南半岛各国各民族中，除了一些一直保留原始信仰，尤其是与云南相关的跨境民族中尚存留着创世史诗以外，其他民族由于外来宗教的传入，诸如南传上座部佛教、印度教、伊斯兰教的影响导致社会文化转型，可能曾经产生过的创世史诗已不复存在。由此可见，至

① 朱宣初、李子贤：《少数民族民间文学概论》，云南人民出版社1983年版，第167页。

② 李子贤：《探寻一个尚未崩溃的神话王国》，云南人民出版社1991年版。

③ [日]涌上元雄：《冲绳民俗文化论——祭祀、信仰、御狱》，榕树书林2000年版。

④ [日]波照间永吉：《南岛祭祀歌谣的研究》，砂子屋书房1999年版。

⑤ [日]真下厚：《声的神话》，瑞木书房2003年版。

⑥ 尹建中：《台湾山胞各族传说神话故事与传说文献编纂研究》，台湾大学文学院人类学系，1994年版。

今在东南亚和东亚地区，创世史诗产生并流传至今的民族大多在中国。这是一个值得深入研究的文化现象。当然，从世界各地（或国家）的古文献资料看，似乎也只有个别地区（或国家）曾产生过创世史诗：“目前已知世界上最早用文字记载的创世史诗，是巴比伦的《埃努玛·埃里什》。这部史诗叙述玛尔都克（巴比伦神话和宗教中的太阳神，被尊为世界的创造者）与恶龙（或称怪物，女性）吉阿玛特的斗争。结果，玛尔都克将吉阿玛特击败，用她的身体的各部分创造了天地万物，并用一个背叛众神而援助吉阿玛特的神的神的血造了人（一说用吉阿玛特的情人金古的翅膀创造了人）。这部用阿卡德语的苏美尔稿本组成的创世史诗，保留至今的稿本残篇所标的日期是公元前3000年末。”^①由于各民族的社会历史条件及文化生态系统的差异，并非每个民族历史上都必然产生创世史诗。例如在中国的北方民族中，有不少民族一直续存着自己的原始信仰，但并未发现有创世史诗存留，个中原因，也是应该深入探讨的重要课题。

中国少数民族创世史诗的载体和传承方式，大致可以分为以下四种情况：第一，早已用少数民族文字而定下来、以书面文本为载体的创世史诗，如四川大凉山彝族的《勒俄特依》、楚雄州双柏县彝族的《查姆》、纳西族的《创世纪》、西双版纳傣族的《巴塔麻嘎捧尚罗》等。它以经书或手抄本的形式，通过不断传抄而得以传承。第二，许多在历史上没有产生过文字的少数民族，则是存乎于心（集体记忆），通过祭司、老艺人在将定的场合中口耳相授、世代传承，如傣傣族的《创世纪》、佤族的《司岗里》、拉祜族的《牡帕密帕》等。《梅葛》的流传地区由于社会、历史的原因，老彝文早已失传，故《梅葛》也是靠祭司和老艺人口耳相授世代传承。第三，历史上既有书面文本形态的创世史诗，又有口头传承的创世史诗，二者交叉并行传承。如四川大凉山彝族、丽江纳西族等。第四，新中国成立以后，通过发掘、整理、出版的书面文本形态的创世史诗。据笔者所知，大凡历史上产生过而又传承至今的各民族创世史诗，都已整理出版（发表）或收入了相关文献资料中。

六十多年来，从发掘出首部创世史诗，到创世史诗这一古文化样态将到了学术界的公认并对其进行研究，已取得了一定的成果，这无疑应当给予充分的肯定。然而，在如何搜集、整理创世史诗，如何对其进行深入研究方

^① 李子贤：《探寻一个尚未崩溃的神话王国》，云南人民出版社1991年版，第263-264页。

面，似乎都存在一些明显的不足。对此，已有学者提出过质疑。^①肇始于20世纪40年代的创世史诗的搜集整理模式，几乎一直延续到80年代。只注重文本内容的搜集，多半采用综合整理的方式，必然导致创世史诗丢失了很多与民俗生活相关的文化要素，也难以看到一部鲜活的创世史诗在民间传承的本来面目。而且，“过了此山无鸟叫”，因为当今不论在哪一个民族中，创世史诗特定的演唱场景早已悄然远逝。这确乎是一个缺憾，是包括笔者在内的这个时代搜集整理工作者的思想局限与失误所导致的结果，当然还与当时人们对创世史诗特质之认识不足以及搜集时候采用的技术手段都十分有限有关。因此，我们既不当苛求于前人，但对客观存在的问题又不能回避。关于如何准确无误地将一部“一次过”的创世史诗完整地搜集起来，既要有与创世史诗存活的民俗活动（或宗教祭仪）描述，又要用现代技术手段，如多部摄像机同时记录吟诵场景，但更重要的还在于搜集者对创世史诗之整体把握及其特质的认知程度，即既要忠实地记录文本内容，又要能反映与文本黏合为一体的各种文化要素。对此，笔者将在另文中加以讨论。这里只想凸显一个关键问题，我们应该如何既脱出文本，又回归文本，准确地把握创世史诗的特质？截至目前，我们给创世史诗的界定仍然只能是口承文学的一种特定样式。然而，创世史诗既是口承文学的样式之一，但又不完全是单纯的口承文学。事实上，任何一部存活于民俗生活之中的创世史诗，不论其文本叙事内容还是其“存活”形态及其载体都黏合着许多古文化要素，都与原始信仰、宗教祭仪、民俗活动、文化心理、价值取向、吟诵场域等紧密相连并融合为一个整体，实质上是一种极为特殊的古文化样态。因此，仅仅从民间文艺学的角度去探讨创世史诗，显然就只会关注创世史诗文本内容的解读，关注点势必局限在口承文学领域。与此相联系的是，只重文本内容，在解读文本内容时，往往无视创世史诗黏合着的各种文化要素。对创世史诗的整体把握不可忽略的一个事实是：不仅创世史诗的叙事内容具有多学科的性质，而且创世史诗的存活有其特定的文化语境，二者总是处于互渗交融的平衡状态。因为，创世史诗的存活必有一个“母体”，即传定的文化生态系统。如果脱离了这个“母体”，忽视了对文化生态系统诸要素的把握，就很难对创世史诗文本的叙事内容作出准确的解读。对创世史诗的研究既要脱出文本，又得回归文本，是对创世史诗特质的准确把握中得出的结论。笔者

^① 如巴莫曲布嫫在《叙事语境与演述场域——伊诺苏彝族的口头论辩和史诗传说为例》（载《文学评论》2004年第1期）中指出传统的搜集整理的模式忽略了创世史诗的演述场域这个重要的民俗背景。

2002年在与课题组各位老师对写作大纲交换意见的时候曾提出：研究神话、创世史诗等多种古文化样态，应当注重分析研究对象的诸种存在形态、动态结构以及研究对象赖以存活的文化生态系统。只有准确、全面、立体地对创世史诗的特质有了总体的把握，才有可能从创世史诗的实际出发构建我国创世史诗学理论。^①

楚雄地区早在明代就开始完成了一次重大的文化转型，即汉儒文化逐步在城镇中居主导地位，乡村的彝族文化也逐步实现了与汉文化的交融。在云南的彝族聚居区中，楚雄彝族的社会、文化发展水平都较高。然而直至现在，在大姚、姚安、永仁、牟定等县的彝族聚居区，却一直存留着活形态的创世史诗《梅葛》。因此，可以将其视为存活于现代文化语境中的古文化样品，弥足珍贵。虽然今日之“梅葛”的叙事内容已有了一些变化，某些与“梅葛”吟诵相关的宗教祭仪已经逐步消失（尤其是在大姚县马游村祭司早已不复存在），但是，很多老人仍然能够并喜欢吟诵“梅葛”。当然“梅葛”已经出现了泛化、世俗化的趋势，即人们已经将很多与创世史诗《梅葛》无关的内容都当为《梅葛》而加以吟唱，吟唱的方式已少有严格的民俗规定性，但《梅葛》的核心、主干部分（神话内容）仍为人们所知晓。据相关调查，近十余年在大姚县县华乡的某些边远山村，还有少数祭司仍在丧葬仪式中吟唱“梅葛”。1993年，由姜荣文搜集整理的《蜻蛉梅葛》，除了创世史诗的主干部分“创世纪”（又分为“开天辟地篇”和“万事万物篇”）之外，第三部之“祭歌”共分为“灵魂神”、“指路”、“安魂”、“祭雷神”、“祭山神”、“祭岔树鬼”、“祭天地”、“祭岔鬼”、“祭神白虎”、“祭黑龙神”、“做斋”11部分。^②其中虽然不乏受汉文化影响的成分，但从总体上看，“梅葛”作为宗教祭仪中主颂的祭辞之地位，是十分明显的。因为除了上述祭歌外，《蜻蛉梅葛》的开篇第一章仍然是创世史诗的核心、主干部分。

在云南少数民族聚居区中，楚雄州大姚、姚安、永仁、牟定等县流传着“梅葛”的彝族聚居区，社会发育层次部相对较高，与汉族及汉文化交往的历史都比较久远。改革开放以来，这些彝族聚居区的交通状况也较便捷，他们离县城的距离都较近，现代传媒手段的进入较其他一些少数民族聚居区也更早一些。在现代文明强烈冲击的状况下，为何创世史诗这一极为古老的古

^① 这个观点，本人在《存在形态、动态结构与文化生态系统——神话研究的多维视点》（载《云南师范大学学报》2006年5月200期纪念特刊）中作了较详细的论述。

^② 姜荣文：《蜻蛉梅葛》，云南人民出版社1993年版。

文化样态仍在继续存留？笔者以为，这与创世史诗在传统社会族群的文化心理结构中之特殊地位不无联系，也与创世史诗存活的文化生态系统息息相关。在我们“局外人”看来，创世史诗仅仅是一个文本，是一些叙事内容的组合，我们能看到且会感兴趣的仅仅是对文本中那些神奇怪异的叙事内容之解读以及探讨构成史诗模式的内存之组合方式。这当然是创世史诗研究或文本解读的重要指向之一。然而，在传统社会中的各个少数民族“局内人”看来，创世史诗的所指，远比这丰富、复杂得多。在特定的文化语境中，创世史诗是一种具有神圣性、权威性的精神实体。一提到创世史诗，人们便会立即将它与神祇信仰、祭祀活动、祈福与禳灾、祈求与期待、规范与禁忌等联系在一起；一提到创世史诗，“局内人”便会警示自己：这是祖先传下来的“根谱”，必须敬重它、知统它，否则自己就将而临成为非族人的危险；一提到创世史诗，“局内人”心中便明白，这是族群民俗生活中的“圣经”，祭祖、祭山神、祭天神以及丧葬仪式之种种程式为什么要这样而不那样，其“禳据”和统范都来自于创世史诗；一提到创世史诗，“局内人”在脑海中立即会浮现出这样的场景：创世史诗只能由能够通神，甚至是半人半神的祭司在庄严肃穆的祭仪中吟诵，人们只能用心聆听、默诵，任何人都不会打破这个禁忌，即便有谙熟创世史诗之叙事内容的人，也不会不分场合地随意吟唱；一提到创世史诗，“局内人”都知晓这是他所从属的群体共有的“知识总汇”，人们认识并与“神圣界”的交往必须从创世史诗中习得，人们了解本民族的“历史”就从认识这部创世史诗开始。由此可见，创世史诗既以文本叙事内容为主体，但是人们对创世史诗的了解和把握又不仅仅是文本叙事内容的本身。创世史诗的上述特质，深深地嵌进了传统社会中人们的文化心理结构之中，对每一个“局内人”都产生着强烈的心理影响，并在子孙后代的文化心理中延续。这就是与创世史诗所具有的神圣性、权威性伴生出来的稳态性。创世史诗的这种稳态性，又与传统社会中文化传承机制的特点——文化传承的主体是该族群的全体成员——息息相关。这充分表现在以下几个方面：第一，在少数民族的传统社会中，创世史诗虽然仅为少数文化精英（祭司、歌手）所掌禳，但它在祭仪中被一次次反复吟诵时的受众则是族群的所有成员，而且祭仪的“潜规则”亦要求族群的所有成员必须知统创世史诗，尊崇创世史诗。这样，就将文化精英与大众融为一体，而不至出现现代社会中的文化精英与普通群众的分离。第二，少数民族创世史诗在其传承过程中业已确定的传值定位，与传统社会中几乎一元化的价值观念完全协调一致，也不会出现现代社会中文化经典既定价值的定位与受众多元化的传值观之差别而产生的矛盾。第三，少数民族创世史诗文化内涵的多样性、

立体性与传统社会中族群成员文化心理需求的多样性、立体性完全对应相容，更不会出现现代社会中“文学经典意义的立体化和大众需求平面化的矛盾”。^① 光未然先生在回忆1943~1944年搜集彝族支系阿细人的创世史诗《阿细的先鸡》时说过这样的一段话：“‘阿细人的歌’是一部口碑文学。它一代一代地流传着，它的内容也不断地丰富着、发展着。可惜的是，当我们记录整理的时候，当时阿细部族中的青年男女，能够从头至尾唱完这‘先鸡’的全部的，已经不多了”。^② 然而，在六十年之后，笔者于近年多次赴弥勒县可邑村时却了解到，在阿细人中仍有一些老人能够吟诵这部创世史诗，有的村寨甚至还举行“阿细的先基”的对唱比赛。这一实例足以说明创世史诗在族群成员心目中的地位及其深远的心理影响，说明创世史诗确乎具有相当的稳态性。

像《梅葛》这样的创世史诗，能具有如此旺盛的生命力，除了它具有上述特质因而在族群的文化心理结构中有其特殊而持久的位置以外，另一个重要的原因便是：作为在强烈的心理动机驱动下口头传承的创世史诗，犹如一个存活于“母体”中的“活体”，它在“母体”中发展、变异。因此，如果我们把口头传承至今的“梅葛”视为一个处于变化状态中的“活体”，那么，“梅葛”赖以存活的文化生态系统就是“母体”。“活体”与“母体”之间总是互相依存、互相制约，处于某种平衡、协调状态。在很多情况下，当“母体”发生某种变化时，“活体”总是会及时调整自己、改变自己，以适应“母体”。一旦“活体”赖以存活的“母体”消失，“活体”也就无安身立命之地了。然而，创世史诗作为族群价值体系的重要表征，它又有维系乃至强化“母体”存在的功能。时至今日，虽然“梅葛”流传地区的自然生态已发生了某些变化，但作为构成文化生态系统的几个重要的文化要素却并未产生质的变化。这几个处于核心地位的文化要素是：价值取向、民间信仰以及文化心理结构。笔者在马游村调查时发现，人们以自己拥有“梅葛”而引以为自豪，认为它仍然是祖先留下来的极其重要因而不可丢失的珍宝。这就为“梅葛”的存活预设了生存的空间和特定的位置。显然，马游人已将“梅葛”与本民族的传统联系在了一起。今天，马游村的民间信仰已发生了较大的变化，朵嘎已不复存在，在丧葬仪式中吟诵“梅葛”已极为罕见。但是，祖先崇拜、山神信仰等仍然在续存。虽然在祭仪的实际操作过程

^① 赵学勇：《消费文化语境中文学经典的处境和命运》，载《陕西师范大学学报》，2006年第5期。

^② 光未然：《阿细人的歌·序言》，人民文学出版社1959年版，第3页。

中吟诵“梅葛”已不再是一项必不可少的内容，然而在六七十岁以上的老人心目中，“梅葛”在祭仪中的地位早已确定。年轻人在反复聆听老人们叙述当年在祭仪中吟诵“梅葛”的场景之后，也会很自然地在心里为“梅葛”点染上神圣的灵光。这样，“梅葛”在今日马游人心目中的神圣性并没有丧失殆尽。由于上述两个因素，在今日“梅葛”流传地区彝族的文化心理结构中，“梅葛”仍有一个特殊的地位和空间。诚然，如果价值取向、民间信仰与文化心理结构有朝一日发生了根本的变化，就会出现这一特定的文化生态系统之结构性缺损，必然导致与“梅葛”的存活相适应的文化生态系统之不可逆转的改变。那么，作为“活体”的“梅葛”就将完全退出族群的民俗生活，而成为了一种文化记忆。

《“梅葛”的文化学解读》一书的立论主旨、框架设计本来试图体现上述思路，但由于种种原因，未能将原来设定的意图完全体现出来，这确乎是一个缺憾。但是，它可以为我们继续探寻少数民族创世史诗的研究路径提出一些新的视点和思路。值得一提的是，课题组的教师不辞辛苦，几年来一直坚持田野调查，几乎走遍了大姚、姚安、永仁、牟定等彝族聚居区，尽可能地对与“梅葛”相关的民间信仰、宗教祭仪、吟诵场景、传承方式等进行了较为深入的调查，并在姚安县马游村完整地搜集到了传承于21世纪的“梅葛”，为本课题的完成奠定了一个扎实的基础。想到这些，笔者也就颇感欣慰了。

目 录

引言 探寻创世史诗研究的新路径——以“梅葛”为中心…… 李子贤	(1)
第一章 “梅葛”流传地区的文化生态与民俗文化 ……………	(1)
第一节 自然与人文环境 ……………	(1)
第二节 文化生态系统的描述 ……………	(17)
第二章 “梅葛”古今 ……………	(32)
第一节 题解 ……………	(32)
第二节 《梅葛》的创世神话与原始信仰 ……………	(36)
第三节 《梅葛》被视为“根谱”之迹 ……………	(46)
第四节 历史上《梅葛》与马游人的生产生活习俗 ……………	(49)
第五节 “梅葛”的流传区域及文本《梅葛》的搜集、出版 ……	(56)
第六节 今日“梅葛”之状况 ……………	(60)
第三章 古老的文学样式及其特征 ……………	(68)
第一节 “梅葛”的产生时代 ……………	(68)
第二节 “梅葛”与民族形成 ……………	(77)
第三节 创世神话与原始性史诗之关系 ……………	(83)
第四节 原始性史诗的展演与传承 ……………	(86)
第五节 原始性史诗的流变 ……………	(93)
第四章 “梅葛”的文本解读 ……………	(100)
第一节 史诗文本的不同类型 ……………	(100)
第二节 “梅葛”的相关文本 ……………	(102)



第三节	口头史诗与文本化史诗的比较	(107)
第四节	史诗的内在文法	(109)
第五章	“梅葛”与彝族古文化	(114)
第一节	“梅葛”与虎和牛	(114)
第二节	“梅葛”与雪和葫芦	(119)
第三节	“梅葛”与熊和鹰	(123)
第四节	“梅葛”与原始信仰	(128)
第五节	“梅葛”与婚恋、丧葬	(135)
第六节	“梅葛”与火把节	(141)
第七节	“梅葛”与毕摩、歌手	(145)
第八节	“梅葛”与彝族神话思维的遗痕	(150)
第六章	“梅葛”的吟唱方式与文化氛围	(156)
第一节	“梅葛”的吟唱习俗	(156)
第二节	“梅葛”的吟唱者	(163)
第七章	“梅葛”的功彝与结构	(178)
第一节	“梅葛”的功能	(178)
第二节	“梅葛”的结构	(188)
第八章	“梅葛”的传承与传承方式	(206)
第一节	“梅葛”的民俗环境与民间演唱习俗	(206)
第二节	“梅葛”的文化遗产场	(210)
第三节	“梅葛”的传承方式	(217)
第四节	毕摩、歌手的贡献	(220)
第九章	异曲同工与同源异流	(224)
第一节	《梅葛》与《查姆》、《阿细的先鸡》、 《勒俄特依》的比较	(224)
第二节	《梅葛》与彝语支民族创世史诗的比较	(237)

第十章 “梅葛”的绝唱	(252)
第一节 走进“后梅葛”时代	(252)
第二节 “后梅葛时代文化”传统文化的自我保护机制	(257)
第三节 我们还要“梅葛”吗?	(259)
附录一：“梅葛”(2001年新收集)	(265)
附录二：课题调查说明	(290)
后 记	(293)

第一章 “梅葛”流传地区的文化生态与民俗文化

第一节 自然与人文环境

一、自然环境

文化的产生与自然环境密切关联。不同自然环境中的族群孕育不同的文化生态系统。

云南楚雄彝族自治州位于滇池、洱海之间的滇中高原北部，自古为省垣屏障、滇中走廊、川滇通道。跨东经 $100^{\circ}43'$ ~ $102^{\circ}30'$ ，北纬 $24^{\circ}13'$ ~ $26^{\circ}30'$ 。东西最大横距175公里，南北最大纵距247.5公里。境内乌蒙山虎踞东部，哀牢山盘亘西南，百草岭雄峙西北，构成三山鼎立之势；金沙江、元江两大水系以州境中部为分水岭各奔南北，形成二水分流之形。全州山地面积占90%以上，有“九分山水一分坝”之称。

从地理坐标上看，“梅葛”主要流传于楚雄州北部、西部及中部地区，即永仁县、大姚县、姚安县、南华县北部、元谋县西部和禄丰西部，以及大理州祥云县、四川攀枝花市仁和区，大致相当于百草岭山系及哀牢山延伸地区，属金沙江水系流域，其中以龙川江以北、以西地区为“梅葛”主要流传区。从楚雄州境内看，这一区域地势北高南低，百草岭主峰帽台山，海拔3657米，由北向南呈波状起伏下降；西部切割深度较大，为峡谷相间的峡谷区；中部低缓略有起伏，多为海拔1700~2100米的山间盆地。山脉主要有脑头山、马鞍山、三尖山、寨子山、笔架山、大云山、大村梁子、茶尖山、方山、龙潭山、小百草岭、踏地松梁子、县华山、老官山、营盘山、张家山等；河流主要有龙川江、万马河、一泡江、多底河、蜻蛉河等。由于地形和海拔差异较大，气象要素时空分布复杂，小气候特征明显，“梅葛”流传地区多属寒温带气候的温凉、高寒地区。这些地区年平均气温较低，霜期长达半年以上，但日照长，年降水量在900毫米左右，较坝区、河谷要多；庄稼多为一年一熟或两年三熟；粮食