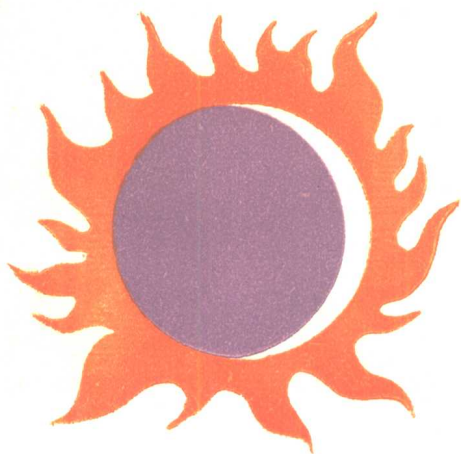
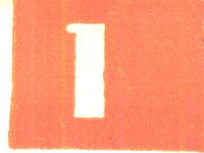




中国民间文艺家协会云南分会
云南省民间文学集成编辑办公室
云南省社会科学院民族文学研究所
中国少数民族文学学会云南分会

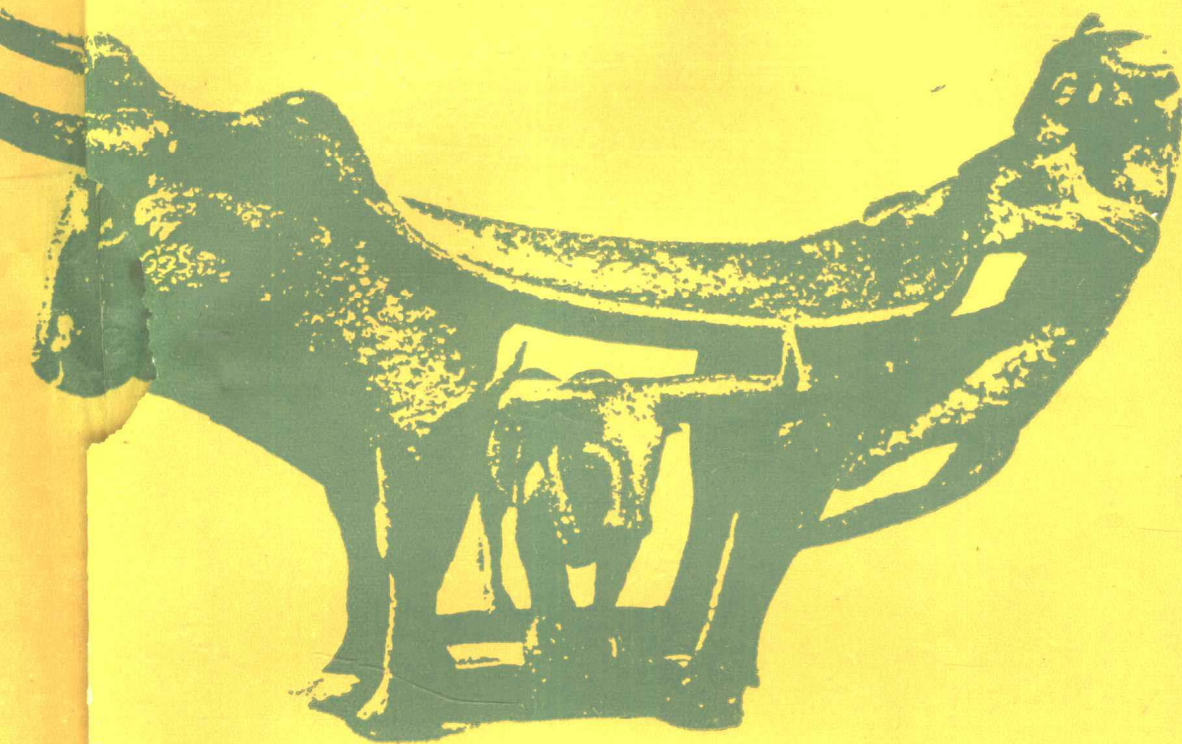


边疆文化論丛

BIANJIANGWENHUALUNCONG



云南民族出版社



第 一 辑

边疆文化论丛

云南民族出版社

责任编辑：李昭伦

封面设计：蒋高仪

边疆文化论丛

第一辑

中国民间文艺家协会云南分会
云南省社会科学院民族文学研究所 编
中国少数民族文学学会云南分会
云南省民间文学集成编辑办公室

云南民族出版社出版

(昆明市大观路39号)

云南新华印刷三厂印刷 云南省新华书店发行

开本：787×1092 1/16 印张：19.75 字数：471,000

1988年8月第1版 1988年8月第1次印刷

印数：1—1,200

书号：ISBN 7-5367-0126-8 定价：3.15元
G·34

目 录

加强深层研究的思考

- 代前言……………编辑组（杨知勇执笔）（1）

论原始巫及有关文艺……………朱宜初（7）

第一次超越

- 自然神的诞生及其在原始文学中的作用……………杨知勇（16）

- 活形态神话刍议……………李子贤（29）

- 论神话的想象……………秦家华（35）

- 论神话思维的二重性及其他……………王四代（43）

- 神话的有机整体意识与中国民族文化心理结构……………邓启耀（51）

- 从“乌鸦文化”看民间审美意识的转移……………刘辉豪（59）

- 拔牙神话的原始内涵……………张福三（66）

- 试论云南各民族中火的神话传说……………郭思九（75）

人与神的位置

- 云南哈尼族与日本倭族创世神话比较……………杨万智（81）

- 也谈图腾崇拜的职能问题……………张桥贵（89）

原始人的护尸歌舞

- 《弹歌》研究断想……………余仁澍（94）

- 试论彝族打歌调格律……………左玉堂（102）

从《云南彝族歌谣集成》与《诗经》比较看我国古代社会自然科

- 学的萌芽……………陈烈（112）

- 从普米族民歌中的海螺看族源……………李理（119）

滨海文化与高原文化的嫡裔

- 哈尼族迁徙史诗研究……………史君超（124）

- 试论彝族渊源……………罗希吾戈（137）

- 白族《创世纪》源流初探……………杨秉礼（146）

论《姜岭大战之部》及其产生的历史背景·····	徐国琼 (154)
傣族阿努曼与孙悟空比较研究	
——试探两个神猴的原型·····	高登智 (163)
古代汉族为什么没有产生长篇叙事英雄史诗	
——对黑格尔一个论断的初步考察·····	蓝华增 (172)
论傣族悲剧叙事诗的产生·····	王 松 (181)
论傣族叙事诗的产生和形成·····	王国祥 (186)
论傣族叙事长诗的结构艺术·····	寿 轩 (196)
《鲁般鲁饶》、《游悲》与纳西族的殉情·····	何 密 (205)
再谈纳西族殉情长诗·····	和钟华 (211)
《鲁般鲁饶》与《游悲》·····	和时杰 (215)
禹和涂山氏的传说探微·····	华世鑫 (223)
论魔法故事之巫术性、奇异性与现实性·····	李之惠 (230)
本主崇拜的产生与本主故事的时代特征·····	王明达 (235)
试析白族文人传说的文化要素·····	傅光宇 (244)
从“特缺”传说谈食人之风·····	杜玉亭 (251)
民间故事引起的哲学思考·····	温梁华 (259)
少数民族口头文化的形态学问题	
——从景颇族传统仪式歌谈起·····	王亚南 (264)
走向社会一体化过程中的民间文学·····	孙 敏 (271)
基诺族文学发展的独特道路·····	陈 平 (276)
口传文学——传播视透·····	郑 海 (281)
滇川藏纳西东巴文化及源流考察·····	戈阿干 (288)
傣族民间文学的发展趋势·····	岩 峰 (303)
后记·····	(311)

加强深层研究的思考

——代前言

云南民间文学理论研究在1983年至1986年5月这段时间内，获得了不少成果，我们曾将其中部分论文汇编成册，以《云南民间文学源流新探》为题，呈献给读者。现在奉献给读者的是近一年来的部分新成果。

理论的生命价值，在于它富有个性的创造，善于认识研究对象的丰富内涵，并从中开掘前人未触及或触及不深的人的潜能和价值，认识其深层意义。我们浏览云南民间文学界一年来的理论研究成果之后，一个突出的感受是开始呈现富有个性的创造。其主要表现是：

一、在重视发生学的同时，开始重视民间文学的生态研究。

民间文学的各种体裁以及与之相关联的巫术、宗教、民俗、哲学等的产生情况，很值得研究，通过对其产生情况的探讨，可以认识今日意识形态各领域的由来，认识价值观念在不同历史时期的作用，并从中得出规律性的认识。发生学之所以受到重视，原因在此。不少研究者重视原始意识和原始文化的研究，其用意也大抵为此。研究过去，是为了更好地认识现在，把握现在，发生学的价值主要在于能够更好地认识过去，生态学的价值则主要在于更好地认识现在，把握现在，两者如同飞禽的双翼，可以产生相辅相成的作用。

云南民间文学界对于原始文化的发生情况，很早就予以重视，其具体表现是重视原始意识的研究，重视神话、歌谣、史诗以及巫术、宗教产生情况的研究。这方面的研究，已促进了理论研究的纵深发展，取得明显效果。当然，这方面的研究还只是开始，还有大量的问题需要作全面深入的探讨。至于生态研究，则是近年来才受到重视。其具体做法大抵有如下几种情况：1、通过剖析历史上遗留下来的仪式以及与之相关联的仪式歌、神话、民间传说探讨其功利目的，认识它们至今还存在于民间的深层原因。2、认识民间文学各种体裁在不同的年龄层次、不同性别、不同职业的人群中的存在情况及传播方式，以及形成这种情况的历史因素和现实因素。3、认识传统文学中因价值标准的改变而形成的变异，认识传统观念对新的价值标准的束缚以及人们冲破束缚所带来的民间文学的变化。生态研究还只是开始，目前来谈其成就还为时过早，但我们已经从这种研究中感受到这样两点作用：1、对民间文学的立体性增强了感受；2、民间文学如何与现实结合，已初见端倪。

二、在重视描写研究的同时，重视民间文学中包含的哲学观点。

民间文学是历代劳动人民将其感情转化成可见的或可听的形式，是运用符号的方式将其情感转变成诉诸人的知觉的东西，因此，对民间文学进行描写研究是必要的。但我们必须认识，历代劳动人民的情感中也包含他们的哲学思考，他们转化情感时也自觉或不自觉地表达了他们的哲学思考，比如对死者的怀念及做法，就建立在最原始的形神观——灵魂不死观念之上；在原始宗教和原始神话之中，包含了人类最早的自然观，原始宗教和原始神话孕育了最早的哲学思想。因此，如果我们的研究仅仅停留于描写研究之上，我们的探索就会局限于民间文学的表层，而把蕴含于深层的最有价值的东西忽略了。近年来，云南民间文学理论研究的新趋向就是比较重视对其中蕴含的哲学思考进行研究。这方面的具体做法，主要是结合巫术、宗教、民俗中所表现的深层心理，特别是对其中表现的集体无意识进行探讨。

三、田野考察走出新路。

云南民间文学理论研究者普遍进行过田野考察，对民间文学的生存形态、对各民族的心理素质有亲身感受。近年来，大家在实践中对于如何更有效地进行田野考察又作了新的探索，在方法上走出新路，已经取得可喜的成果。其中比较突出的有下述三种做法：

（一）活事活办法。

民间文学并不以固定的形式存活于民间，其中相当一部分是以活动的或者说是流动的形式存活于民间，因此，必须依据其特点进行考察。所谓活事活办，就是不以采风者的身份出现，采取交朋友的方式与群众接触，在生活中观察了解民间文学在不同年龄、不同性别、不同职业的人群中的存活情况；探索新的价值标准引起的传统观念的变化。这种做法比较艰苦，但得到的却是比较可贵的材料。

（二）跟踪探索法。

一种文化或文化事象的形成，源远流长，其源头往往超出一个地区或一个民族的范围，只有根据已知线索，寻根究底，跟踪探索，才可能找到真正的源头，也才可能对其发展演化情况得到比较准确可靠的认识。如对东巴文化的探索，调查者在东巴文化流传地区进行过充分调查的基础上，根据已获线索，继续到西藏、四川藏族地区调查，终于以比较可靠的材料证实东巴文化受藏族原始宗教——本教影响较深，使东巴文化研究取得新进展。

（三）重点突破法。

一些没有文字的民族，传统文化的精华，往往保存于少数杰出的祭师——歌手的记忆之中，该民族的心理素质，在杰出祭师——歌手身上也表现得最充分，因此，做好他们的工作，具有十分重要的意义，不仅可以搜集到泛泛调查难于得到的材料，更重要的是可以对民族民间文学的生态加深了解，增加认识，从而为深层研究创造条件。有的同志采取了这样的做法，如与哈尼族著名祭师——歌手朱小合成为好友，达到无话不谈的深度，结果，不仅记录了朱小合唱述的数万行迁徙史诗、祭词，三百多个民间故事，而

且对哈尼族传统文化的研究增加了认识，从而写出一组研究哈尼族文化的论文。

田野考察的新路，在传统文学的搜集方面固然有较高价值，但更重要的价值还在于给理论研究提供了可贵的感性认识。

现在，摆在研究者面前的一个重要课题是如何加强深层研究。深层研究涉及的方面很多，其中比较重要的是下述几个问题：一、如何把民间文学置于我国文化背景之下进行思考和探索；二、重视价值系统在民间文学中的作用；三、重视人的研究，把创作者和传播者作为研究中心。最后一个问题是如何增强参与意识。现特就上述问题提供一些粗浅看法，以供参考。

一、民间文学研究与文化研究的关系。

文化是人类历史上为适应基本需要，藉符号之创造和传播而为人群所熟悉、掌握和传播门外显或内隐的行为模式。人的行为模式，是社会行为的历史积淀。模式支配行为，为行为而建立的模式，对人类行为的许多方面都具有决定性的影响。民间文学是历代劳动人民感情符号的创造，是由情感转化成的文学形式。其情感不可能脱离因历史积淀而形成的行为模式的支配。如果我们对一个国家或一个民族的文化的基本核心——传统观念缺乏认识，离开其文化的基本核心而研究其民间文学，我们就难于认识其深层心理结构，所得出的认识就有可能游离或背离其传统观念和价值体系。反之，如果我们对一个国家或一个民族的文化核心从总体上已经有所认识，有所把握，那末，我们对民间文学的研究就可以站得高，挖得深，能更好地向纵深发展。

二、重视价值标准在民间文学中的作用。

价值是因信仰、爱憎、习惯及传统观念形成的取舍标准，是意识领域中影响思想行为的动因，个人的个性或群体的特性都或隐或显地表现于因这种动因而形成的概念之中。这种概念，对于实现欲望的方式及方法都产生影响。人类的情感受行为模式支配，行为模式又受价值标准支配。有的人，肉食在旁，却愿终身吃素，有的人，近女色却愿终身独居，这就是价值标准的作用。每个民族都有它的价值系统，有的民族，以内倾超越作为价值系统的核心（如中国），相信价值之源在于一己之心而外通于他人及天地万物，所以反来复去地强调“自省”、“自反”、“反求诸己”、“反身而诚”之类的所谓“修身”或“修养”。有的民族以外倾超越作为其价值观念的核心（如西方），他们积极地鼓励人去外在世界寻求系统的了解。不同的价值系统从总体上决定着、支配着人们的行为，因此，只有把价值标准引入民间文学的理论研究，才可能进入深层。目前不少比较研究的文章，往往停留于表面上的异同比较，对其内在的精神联系缺乏剖析，其主要原因，就在于对其价值标准的差别和作用缺乏认识。

三、重视人的研究。

人的活动，是自由与必然，创造与适应的统一。所谓活动，是指人改造周围的自然现实和社会现实以适应其需要的全部过程，它是人所特有的存在方式。所以，人的价值，是与主体、自由、创造紧密相连的。

口头文学，是历代劳动人民“活动”的产物。这一产物，包含了人们的价值标准，意志、能力和创造性，是一个十分丰富的精神世界。口头文学的创作者和参与创作的传播者，是民间文学的主体，主体性的研究，应是研究的重要部分。但是，由于民间文学本身的某些特性形成一种迷雾，使这方面的研究长期没有得到应有的重视。

民间文学本身的一个重要特性是创作的集体性和流传中的变异性。它使研究者习惯于把注意力集中于群体意识上面，加上某些不是辩证地能动地理解主体和客体关系的那种机械反映论模式的影响，乃形成忽视创作主体心灵化作用的趋向，即离开审美主体心灵的再创造，把研究重点局限于作品与现实生活的关系方面，民间文学创作者复杂的意识活动则被漠视。不可否认，就一个时代的社会整体而言，一定社会条件下的经济基础和人们的社会实践活动，最终制约以至决定了当时的艺术和相关的美学思想，以集体创作形式出现的民间文学更不能例外，但我们必须认识，这种制约只有通过个体，即创作者和接受者一定的心理结构和心理机制才能实现。因此，必须透过群体意识剖析个人的积极性、主动性和创造性；认识民间文学主体如何依据其价值标准把他所接触的客观现实经过心灵化作用之后形成一种再创造。如果我们能够克服用反映论范畴概括认识本质特征的局限性，把认识客观世界的涵义扩展为对外部事物的如实反映、对价值关系的正确评价、以及对实践活动的预期决策，我们就会发现，民间文学的生命力主要在于作品反映了“一个人所自觉需要的东西”。这种需要，既是群体的，同时也是个人的。创作动机基于个人自觉的需要，流传过程中的变异也是这样。创作时的自觉，来自现实生活的触动；流传变异中的自觉，则是通过接受原作者的心理感受、审美趋向、再加上传播者自身的需要而激发起再创造的激情。如果研究者比较注意探索创作者（包括流传过程中参与创作的人）的自觉需要，就有可能越过“集体性”、“变异性”带来的障碍，接近创作者的深层心理。

民间文学的另一个特性是与宗教关系特别密切，尤以原始文学最为突出，达到与宗教表里杂糅，难解难分的地步。对宗教主体的漠视，由来已久，其主要表现是过份强调神对人的支配作用，忽视人在宗教活动中的自我意识。伴随这种漠视而来的是对民间文学主体性的漠视。其实，在宗教活动中，人并未完全丧失自己的独立性，人在对神灵的崇拜中，仍然内涵着自我生存自我发展的愿望。这已被宗教的发展史和神性的演变所证实，原始宗教的崇拜形式由自然崇拜演变为祖先崇拜，人的神性逐步取代自然的神性，就是人们的自我认识所使然。

马克思说过，人对世界的“掌握”，有“科学的”、“艺术的”、“宗教的”、“实践精神的”掌握。^①这里最值得注意的是“掌握”二字。科学、艺术、宗教、实践精神四个方面的活动，目的都是一个：掌握世界。民间文学的功利目的也从属于“掌握世界”的根本要求，其内涵则不仅具有“艺术的掌握”，而且还具有“宗教的掌握”。忽视了民间文学主体的研究，就无法认识他们怎样掌握世界，以及在掌握世界过程中的精神历程和活动规律，民间文学的研究也就无法进入深层。

强调民间文学的主体研究，不是要求研究者象作家文学的研究那样，对有名有姓的创作者和接受者进行具体研究，如果提出这样的要求，就是在实际上忽视了口头性和集体性特征，因为民间文学作者的个体意识已销溶于群体意识之中。问题的实质在于：群体意

识是个体意识的总和,没有无数个体对于客观世界基本相似的认识和把握,没有无数个体共同的感情趋向,就不可能借助某种感情符号表达他们共同的观念和情感。这一无可辩驳的事实给研究者提出这样一个课题:不能因其口头性和集体性特征而忽视个体的作用;不能单纯地用反映论范畴涵盖对民间文学创作者和接受者的心灵化作用,即涵盖他们的价值标准、感情趋向以及实践的预期目的。如果研究者能够有意识地透过民间文学的表层现象去探讨创作者和传播者的心灵化作用,能够透过与口头性、集体性伴生的障碍,借助现在还活着的著名祭师、歌手、民间故事家在创作、传播和接受民间文学过程中的心理活动、思想感情和价值标准的变化进行探讨,并进而将这种认识深化,也许我们的研究有可能取得新的进展。

最后,谈谈参与意识问题。

民间文学界有种值得注意的倾向,就是对于当前学术界普遍关注,热烈讨论的问题,表现出一种冷漠态度,缺乏参与识意。比如当前正热烈进行的我国文化传统的讨论,至今为止,所发表的文章谈论的文化传统,都是以圣贤先哲的经典中所记载的理想,或在少数知识分子的精神世界中产生作用的观念作为中国的文化传统,广大人民群众日常生活中所表现的实际倾向是否与他们所谈的文化传统相符,则很少涉及。对此,民间文学界本来最有发言权,也最应该发言,但民间文学界却放弃了自己的职责。民间文学的搜集、整理和研究,已经取得显著成果,但至今并没有得到与之相适应的重视,其形成原因固然有多种因素,但缺乏参与意识则是一个重要原因。

我们强调的参与,不是指社会性的参与,而是指学术性的参与。具体说来,包括下述两个方面:

(一)从事积极的文化建树。这包括两个方面,首先是对传统文化的探讨,即积极从广大人民群众日常生活中的实际倾向探讨基层文化中所表现的传统文化,然后从上层传统文化与基层传统文化的共同趋向和共同特征中认识我国的传统文化。其次是对新文化传统的建树提出倡议。这种倡议,应以广大人民群众的价值标准和感情趋向(对比,民间文学和民俗事象中有比较充分的反映)为主要依据,结合古圣先贤经典中所记载的理想及部分知识分子精神世界中的支配力量进行探讨。

(二)开拓本学科的研究范围,注意选题的复盖性。民间文学是一种特殊的文学,具有多学科综合性特征,对其它学科有一定的渗透性和复盖性。近年提出多学科多层次复合研究法之后,克服了纯文学研究的狭隘观点,注意从宗教学、民族学、民俗学、历史学、哲学角度来研究民间文学,促进了民间文学研究的纵深发展,取得显著成果,但当我们对理论研究进行反思的时候,又产生这样的看法:以这种研究法来概括民间文学的研究方法,还有不足之处,还不能使民间文学的丰富内涵得到充分的认识和阐述。这种不足的主要表现就是:注意和强调了引进来,忽视了冲出去,也就是没有根据民间文学的内涵开拓研究范围,没有做到从民间文学出发,突破传统的研究范围,研究一些虽已超出民间文学范围却与之有密切关联的问题,然后又再回复到民间文学。

有一些理论上和实际生活中存在的问题很值得我们深思。这里特举三种不同类型的事实来说明问题。

一种是在研究上已经冲出去的类型,比较突出的是龙海清对屈原族属的研究。②林

河、杨进飞《马王堆飞衣帛画与楚辞神话、南方民族神话比较研究》。^③前者根据民族民间的资料提出屈原的族属不是汉族，而是苗族，引起国内外重视，给予较高评价。后者运用民族民间材料，论证了马王堆汉墓飞衣帛画反映的并不是单一的汉文化特征，而是汉文化、楚文化与南方民族神话的结晶体，取得突破性的进展，引起国内学术界的重视。其影响已超出民间文学范围。

第二种是理论方面值得注意的问题。关于原始宗教、神话与哲学的关系，哲学界已得出这样的认识：“早期的宗教和神话传说是人类幼年时期不成熟的哲学，或者说是文明时代哲学的胚胎”。^④但现在的情况是：哲学界运用民间文学资料研究哲学的，比比皆是（中国哲学史学会云南分会编的《少数民族哲学史资料》和《少数民族哲学史论文选集》，其主要资料来自民间文学），而民间文学界却很少有人运用这些资料去研究哲学，或者从哲学的角度出发观照这方面的资料。

第三种类型是生活中接触到的值得重视的新问题。一个进行民间文学生态研究的同志在市郊一个彝族聚居的村子接触到这样一个问题：年老村民至今仍保留着对狗尊重，视狗为圣物的观念，有的年轻人却以养狗卖狗作为谋生之道，出现养狗专业户，从而引起观念上的矛盾冲突。这是新的价值标准对传统观念的冲击，具有很深刻的文化意义和社会意义，若能对此类问题进行探讨，提出看法，肯定会产生超越民间文艺学范围的影响。

积极的文化建树和加强选题的复盖性，是最好的参与，可以预期，这样做的结果，不仅可以提高民间文艺学的地位，而且可以在艺术上发挥较好的作用。

下一年，当我们编辑第三本论文集的时候，我们希望能够看到更富有个性的创造，取得更新更好的成果。

编辑组（杨知勇执笔）

一九八七年九月二十八日

注释：

①转引自《朱光潜美学论文集》第三卷第284页。

②《民族文学研究》1981年1、2期合刊。

③《民间文学论坛》1985年第8期。

④任继愈主编：《中国哲学发展史（先秦篇）》第76页。

论原始巫及有关文艺

朱宜初

对巫要有个历史唯物主义的观点。

巫，在当代文明社会里是不足取的，是阻碍社会进步的，他（或她）装神弄鬼，用迷信巫术欺人骗财，甚至损害人的健康，危害人的生命。

当代文明社会的巫、巫术与科学是对立的，与物质文明、精神文明是对立的。巫、巫术是愚昧的、野蛮的、有碍社会进步的，在我国，则有碍“四个现代化”的实现。

但是，它在原始社会却具有更复杂、更多样的社会作用、实用意义。它在不同的历史条件、社会情况下，曾起过不同的作用。在原始社会时期，巫甚至与文化相联系，与文艺、科学相联系，它形成一个综合体，与文化、文艺、科学同步，难分难解，为原始社会的进步曾起过一定的作用。

由于社会发展的不平衡，我国解放前某些少数民族的巫也较为复杂、多样，它与当代汉族的巫不能完全等同起来。前者可能是原始社会的巫的遗留，后者却随着长时期的阶级社会消失了原始性、综合性，成为单一的欺骗性的东西。

本文偏重于论述原始巫及有关文艺。

（一）

何谓巫？巫有哪些基本特征？

一、巫是人与鬼神之间的“中介人”。

迷信者认为巫将人与鬼神的爱憎、好恶、要求、感情等相互沟通起来，巫传递人与鬼神之间的信息，巫是既通晓人，又通晓鬼神的。巫术则是沟通人与鬼神的一种方法、魔术、法术。巫术是指巫有一种神秘手段、方法与鬼神通，从而具有“超人的”、“非凡的”、不可捉摸的力量，可以控制自然，或可以致人死地，或可以起死回生。——这些其实都是不存在的、想象出来的事。

由于巫是人与鬼神之间的“中介人”，所以迷信者认为那种大病不死——与鬼神打过交道的人最有资格成为巫。久病不死，大难不死，都说明那是鬼神没收留他，将他放回人间，于是在他身上就获得了神秘性、神圣性。笔者在云南德宏州三台山亲眼见到一景颇族董萨（类似“巫师”），他的眼睛瞎了，无手无脚，据说他是在河里炸鱼时，被炸成这个样子的。但他在缺医少药的山寨，居然活了下来，于是当了“董萨”。云南元阳县彝族的师娘（巫），通常也是大病而愈，才做了师娘的。也有的民族认为巫是天生能通鬼神的。——其实这大多数是那人天生有些生理缺陷或癫痫病、神经病。

正因为巫被认为是通鬼神，于是就将巫神圣化了。当天早时，巫率领群众祈求风调

雨顺，认为这样天就会下雨；如果天久旱不雨，巫多次求雨仍不雨，原始人就认为巫得罪了神。有的原始民族便杀巫以祭神。所以原始巫不同于阶级社会的巫，阶级社会的巫则杀奴隶、杀别人以祭神。

原始巫是“通神”的，所以当时的人们尊敬他，同时对他要求也很严，认为如果他行为不符合要求，会惹怒神，从而给人们带来灾难。如景颇族的董萨，人们是很尊敬他的，但对他要求也很严。景颇族的“冥董萨”主要是念“拾的”鬼的，“拾的”鬼主宰庄稼六畜，关系着人们的生产和生活，因此人们对董萨很尊敬，同时也要求他“必须是人们的表率，不抢人、不偷人、不串姑娘、不吃死牛死猪之类的肉”，认为只有这样，

“他念鬼时，才符合拾的鬼的要求，五谷才能丰登，寨子才能安全。”^①景颇族解放前已进入阶级社会，他们对董萨的要求已经渗入了后代的道德观念、伦理观念。

二、巫有一套神秘化的巫术。

巫“通神”的方法就是巫术。巫通过神作用于大自然界，或作用于仇敌，或作用于病人、友人、情人等。巫之所以神秘、神圣，就在于他（或她）掌握了一套神秘化的巫术。

巫术大致包括四方面：1、巫术的仪式：请神、祭祀、跳神、放蛊之类；2、画符、念咒语；3、施行各种魔术、法术、妖术；4、有关这些巫术的来源和神效的神话、传说、故事。所有巫师一般都应该掌握上述四个方面，这四方面都有某些涉及文学艺术，特别是第四方面与民间文学的关系就更密切。

有些学者从巫术使用的方法来分类，分为：1、交感巫术（或译为感应律）：认为类似物可以治病，如红色的植物可以治血病；黄色植物可以治黄胆病；桔皮络丝可以治血脉等等。又认为人体的任何部分可以与全身感应，脱离人体的头发、指甲等，只要巫施之以术，都可使此人中邪、得病、甚至死亡。2、模仿巫术（或译为象征律）：将此人接触过的东西，施之以巫术，就可以作用于此人。或将一木偶象征某人，用针戳此木偶，就等于杀伤了此人。曹禺写的《原野》中的瞎眼老太婆，就曾施用此巫术。曹雪芹写的《红楼梦》第二十五回，说马道婆“向赵姨娘要了张纸，拿剪子铰了两个纸人儿，递与赵姨娘，教把他二人的年庚写在上边；又找了一张蓝纸铰了五个青面，叫她并在一处，拿钹钉了，我在家中作法，自有效验的。”笔者前几年在一些少数民族地区，接触过一些董萨、毕摩、贝马等，有好心的迷信者警告我不要再与某某接近，说他会“贝”死人，等等，但我多次调查，未发现真正用巫术能“贝”死人的情况。——人之致死自有其它原因。原始社会的模拟动物舞，有的学者认为即是模仿巫术。其实最早它只是狩猎的预习或复习，其中没有巫术，后来才有巫术意味；再后，才有与咒语、仪式结合为一固定形式的巫术。3、反抗巫术（反抗律）：这种巫术以厌胜（压胜）作为基础，厌胜是古代方士的一种巫术，认为能以较高的魔力来压制较低的魔力，人们带的护身物、护身符、避邪物、吉祥袋、厌胜钱等都属这类。压胜钱即厌胜钱，我国自汉以来就有铸造，它铸成钱币的形式，但不是钱币而是避邪物。它正面铸有文字和各种吉祥语，如“天下太平”、“去殃除凶”等；背面则铸各种图案，如星斗、双鱼、龙凤、龟蛇等。

《红楼梦》里贾宝玉戴的通灵玉、薛宝钗的长命锁都属于这类。鲁迅写的《故乡》中的闰土戴的项圈也属于这类。厌胜，就是认为可以通过诅咒之类的巫术压制对方，如《红

《红楼梦》第二十五回写到宝玉被贾环用蜡烛油烫得脸上一溜燎泡，马道婆就“一面向宝玉脸上用指头画了几画，口内咕咕唧唧的又咒诵了一回，说道：‘包管好了……’”。各国娶亲时，在新娘、新郎头上撒米——后来演变为撒纸花，原先是为了驱红煞神的。我国过年时放爆竹、贴桃符和对联，原先也是为了驱鬼魅、求吉祥的。这些习俗都源于这种反抗巫术。民间故事里和《西游记》、《封神演义》等作品中的斗法、斗法术，都是从反抗巫术里面演变出来的。这些反抗巫术、厌胜法，其实都是幻想出来的，是人们幻想制服自然界和仇敌的。杜甫《石犀行》道：“自古虽有厌胜法，天生江水向东流。”——厌胜法、反抗巫术是不可能改变客观规律的。

有人从巫术达到的目的来分类，将巫术分为治病巫术、害人巫术（或战争巫术）和恋爱巫术三类。前两类上文已涉及，不赘。这里再谈谈恋爱巫术。

恋爱巫术即通过巫术使异性受到诱惑，认为此术可以感应异性，取悦于异性。迷信者认为老、丑、聋、哑等残废人之所以被人恋爱着，是这类巫术引起的。其实残废人自有其优点，有值得人爱之处。

傣族过去迷信如果给异性食品中放点相思药，对方吃了，就会发疯似地热恋着放药者，而不管放药者是老、丑、病、残。

傈僳族民间长诗《重逢调》唱道：“你给我吃了相思虫的蛊，见不着你我没有半点欢乐。”反映了这种迷信习俗。傈僳族相传如果将相思虫烤成灰放入酒中，给相爱的人饮了，可以永不忘情。

《山海经·中次七经》谈到一种叫“蓍草”的，吃了可以使人爱恋自己。其中说：“又东二百里，曰姑嫖之山。帝女死焉，其名曰女尸，化为蓍草，其叶胥成，其华黄，其实如菟丘，服之媚于人。”郭璞注道：“为人所爱也，一名荒夫草。”又说：“菟丘，菟丝也。”

恋爱巫术里面，还有用咒语来使异性迷恋于自己的。如印度的《印度古诗选》里《阿达姿吠陀·相思咒》：“象藤萝环抱大树，把大树抱得紧紧；要你照样紧抱我，要你爱我，永不离分。象老鹰向天上飞起，两翅膀对大地扑腾；我照样扑住你的心，要你爱我，永不离分。象太阳环着天和地，迅速绕着走不停；我也环绕你的心，要你爱我，永不离分。”（金克木译）

还有人将巫术分为正和邪两类，或善和恶两类。正（善）的巫术给人治病、丰收、得福；邪（恶）的巫术则给人祸害，甚至死亡。

巫术里面还有种“放蛊”，巫与蛊常联系在一起。什么叫“蛊”？《说文》：“蛊，腹中虫也。”又说：“梟桀死之鬼亦为蛊。”这是将蛊解释为病和鬼。古名医孙思邈《千金要方·卷二四》将难治之无名病毒叫做“蛊”：“凡中蛊毒，令人心腹绞痛，如有物啗。或吐下血，皆如烂肉。”“凡人患积年时，复大便黑如漆，或坚或薄，或微赤者，是蛊也。”民间关于“放蛊”的迷信说法大同小异，说将五毒（蛇、蜈蚣、蛤蟆、蜘蛛、蜥蜴——或大蝴蝶）放在一罐中，让它们相互吞食，最后剩下的一毒叫“蛊”。养蛊的巫将这蛊放出吸人血，蛊又回来扇金银，这样，养蛊者就成了百万富翁。张亮采《中国风俗史》：“按隋书志云，江南之地多蛊，以五月五日取百种虫，大者至蛇，小者至虱，合置器中，令自相啖，馀一种存之，蛇则曰蛇毒；虱则曰虱毒。欲以杀人，因

入人腹中，食其五脏，死则其产移入蛊主之家。三年不杀人，则蕃者自种其害，累世子孙相传不绝。”民间的迷信说法大体如此，其实多是来自对疑难病束手无策、疑神疑鬼，辗转相传，愈传愈神，愈传愈恐怖。我多次深入穷乡僻野，好心人劝我小心被“放蛊”，其实外乡人初到深山老林，水土不服，易得怪病，所以过去多有地方谚语：“要到××坝，先把老婆嫁。”——这不是什么“放蛊”的问题。“蛊”的来源还可能是象《黔南识略·遵义府》所说：“故民有疾病死，亦必诬指其素嫌之人以泄忿。”这可能诬指仇人“放蛊”。恶性疟疾、霍乱等重病病人在发高烧时，或说胡话，或疑神疑鬼，都可能构成“放蛊”的说法。还有歹徒为了达到某种不可告人的目的，大造舆论说某某“放蛊”。“放蛊”之说在科学不发达地区，在迷信者之间愈说愈玄，歹徒则从中谋财害命。所以“放蛊”是个社会问题，它通过迷信手段表现出来。解放后有些戏剧、电影反映了此情此景。

以上各种巫术都在神秘化的气氛中进行，巫使巫术神秘化，也就是将自己神秘化、神圣化。巫在进行巫术活动时，总是以不寻常的激情、幻想、幻觉来进行，甚至以神经质的、狂乱的、半昏迷状态的、不同凡响的音调、姿态、动作、道具、化装、表演来进行。这类巫术活动有少部分演变成日后的某些浪漫主义的歌舞或戏剧。

三、巫的保守性。

巫将代代相传的、传统的唱词、仪式和方法看得十分神秘、神圣，其中有好些是对广大群众保密的，特别是对别的民族保密。他们认为泄密愈多，巫术就愈不灵。有的还认为泄密者会倒霉，会受到鬼神的惩罚，甚至丧命，有所谓“天机不可泄漏”的说法。

巫要求仪式进行得与传统的一模一样无可非议；要求遵守传统的禁忌与律令；要求所念的咒语字字句句绝对的准确无误。这些都要严格遵守，破坏了任何一方面，则认为巫术无效。

以上这些观念，使巫、巫术具有顽固的保守性、稳定性、不变性，造成世代代将不变的或基本不变的歌词、仪式、舞蹈流传下来。巫、巫术的这种保守性，从另一方面看，它客观地保留了某些古老的神话、传说、史诗、歌舞、艺术等。坏事在一定条件下，转化成了好事。

我国某些少数民族，过去由于交通阻隔、民族压迫、阶级压迫等原因，致使生产力低下，科学不发达，社会发展迟缓，因此原始社会残留物就更多，保守性的原始巫风也更多。就以云南来说，纳西族的东巴、彝族的毕摩、哈尼族的贝马、景颇族的董萨、阿昌族的活袍……都保留着原始巫的遗风。

哈尼族的贝马在祭场上念的唱词，要求忠于传统的唱词，甚至要求只字不移地唱传统唱词，不允许有任何创新。否则，人们就会群起攻之，说他念的是“假贝马”，是“假经书”。

景颇族的“西早”或“大董萨”站在死人面前念的“送魂调”（一般大董萨不愿念，多是“西早”念），也要求绝对忠于传统唱词，“在念送死人魂时，不能将魂所经过的到老家的路念错，否则认为不仅死人的鬼魂送不走，而且连自己的魂也会迷失方向不能归来，因为在念魂时，念者的魂也伴随着死人的魂，念完魂后，主人要送礼给西早，礼品视各人经济情况自己决定。”^②

好些民族巫师使用的法杖、法器和经书，都被视为神圣物品，或供奉于神座，或珍藏于秘密地方。这样，在客观上也起到保护古代文物的作用。

无疑，巫、巫术这种保守性，有碍该民族文化的发展和创新。我国某些少数民族的社会发展迟缓，原因当然是多方面的，但与他们信奉巫、巫术、鬼神也是分不开的。

(二)

巫是怎样产生的呢？

原始社会早期，人们的生产力水平十分低下，人们的实践还很贫乏，还不懂得科学，也没有体力劳动和脑力劳动的分工，那时的劳动生产只能维持起码的生活条件。他们尚不理解在狩猎、采集中的丰收或歉收；他们在烈日炎炎或洪水泛滥面前，也是无能为力、不理解的。他们误认为有灵魂、有鬼神在其中主宰，认为善神给人以风调雨顺，给人丰收；恶神给人以天灾人祸。于是有祈求善神、诅咒恶神的情绪表露，或手舞足蹈，或高声呼啸。他们祈求或诅咒之后，也可能恰好得到丰收，得到好的结果，于是他们就误认为这些结果是祈求者诅咒获得的，并将这种假因果关系加以幻想、夸张，反复流传。原始人轻信了它，并逐渐将这种祈求或诅咒的形式、方法固定为一定的仪式，代代相传，巫术就这样产生和流传下来。丰收、歉收、天雨、天旱等，本来与祈求或诅咒没有因果关系的，前者自有别的原因，但巫、巫术却将这种假因果关系当为真实的。它是幻想式的，非科学的。但在当时的历史条件下，原始人从愚昧中开始探索事物之间的因果关系，尽管没有探索对，仍旧是人类思维的一个进步，也可以说是原始人的一种科学假想。原始巫不同于后代的巫，那时的巫是企图用巫术力量来强迫自然力与自然物服从或顺从人们自己的意志，无论是祈求或诅咒都是企图控制自然为劳动生产服务，从而达到实用目的。原始巫术往往在劳动生产上起到组织劳动、规划劳动的积极作用；巫术还给予原始人的狩猎、采集、农业、渔业劳动一种坚信的力量。坚信能丰收，坚信能克服困难，能战胜恶劣遭遇，使他们在碰到任何困难时，百折不挠，勇往直前。因此，原始巫、巫术在没有科学的原始社会时，曾起过某些积极的鼓舞作用。

原始社会没有阶级分化，原始巫也没有欺骗性，巫自己也不理解自然灾害及丰收歉收的真正原因，他们将某些先后关系当为因果关系，将偶然性视为必然性，并将这种偶然性神秘化。当然，偶然性也是客观存在的，没有什么神秘性，而原始人和迷信者不理解，认为偶然性事件中充满了神秘的东西，即鬼神一类的东西。他们将这类偶然性、假因果关系，固定为一种传统性的、神秘化的仪式、咒语，相信迷信这类巫术具有巨大的魔力，能取得绝对的胜利。而且，这种固定逐渐走上十分主观、幻想、荒谬的地步，愈陷愈深不能自拔，导致了由原始的科学探索，走向崇拜“偶然性”，崇拜“假因果关系”，崇拜不存在的“善神”、“恶神”、猎神、谷神等等，有的则进一步系统化、理论化为宗教。原始巫、巫术也可以说是宗教的先声，或说是一种原始宗教。

尽管原始巫也是非科学的，是宗教迷信的，但是原始巫不同于阶级社会的巫。

原始巫还没有脱离劳动生产，巫者就是劳动者，巫术就在劳动之前后进行，它往往是带有明显地模拟劳动过程的一种歌舞和祭祀。最早的巫术活动，往往是由一位劳动能手率领着进行，他是劳动能手，又是氏族或部落的首领。他率领群众狩猎、劳动，率领

群众预习或复习狩猎、劳动，又率领群众祈求丰收，祭祀鬼神和祖先，并率领群众以歌舞媚神、娱神。那时候没有专职的巫，他（或她）是首领，是劳动者，是祭司，歌手，是舞蹈者，也是巫。他（或她）是一人“身兼数职”的。

最早的“巫术”应该打上引号，它只是一种简单的动作、呼号，以表示祈求或诅咒。稍后，才固定为一定的仪式祭品，这才是严格意义上的巫术。当他们祈求善神时，不仅用物质祭品，还用歌舞向鬼神献媚求福，它往往就是一种文舞。当他们诅咒恶神时，就用“法杖”、“宝刀”等法器，配合锣鼓之类的东西，用武打式的动作撵魔鬼、恶神，它往往就是一种武舞。——他们祈求或诅咒的语言可能是诗，他们祈求或诅咒的动作可能是舞，祈求或诅咒的整个仪式活动可能即戏剧，或是戏剧的雏型。那时的巫活动有迷信的东西，也有艺术的东西，可能含有神话、诗歌、舞蹈、音乐等表演艺术和造型艺术。原始巫活动往往是一种综合性的东西。

当然，原始巫术也含有巫术中愚昧的迷信、荒谬的幻想以及鬼神观念。它将劳动、愿望、歌舞、祭祀，以及乐器伴奏和化装为神为兽的表演溶为一炉。后来这些活动才“分道扬镳”，巫术活动才脱离了劳动，巫师与首领、歌手才有了分工；再后，巫师与祭司也有了分工，巫术与宗教也有了分工。

在我国少数民族中，过去由于种种客观原因，有的民族还保留着上述原始的综合性特色。例如云南佤族的氏族长窝郎，不仅是管“佤族道理”的首领，还有“管鬼”和管“砍人头祭谷子”的职权。据说，解放前因为做鬼的事多了，才逐渐由魔巴（巫）来担任。这种过程也反映出首领与魔巴分工的过程，反映出巫逐渐走向“专门化”。

云南基诺族的老巫师，通常也是老歌手，他们能领唱千句以上古老的史诗，能讲述许多神话、传说、故事，他们往往还是富有经验的生产能手。

原始巫具有综合性特点，它不仅与歌舞、文学艺术结合在一起，甚至还与科学、医学结合在一起。

原始巫的综合性表现在下列各方面：

甲、原始巫与科学、医学：

前文已论述过巫与科学的对立。这里要谈到原始巫与科学的密切关系。

我国繁体“医”字是“醫”或“醫”。前一字下面的“巫”，反映出我国最早的医是与巫结合在一起来治病的；后一字下面的“酉”，即“酒”，是医学上不再用巫改用“酒”来麻醉受伤病人了。这两字的上面都是“毌”，“医”是“匚”内装箭矢，“毌”是一种有柄的兵器。即医那些受刀箭所伤的人要用巫术麻醉，后来科学发达了，不用巫改用酒来麻醉。这个繁体字的变化，反映出医脱离了巫、巫术，结束了医巫合一的原始性，医学进入了科学阶段。我国古代神话也说巫觋始通医药，意味着远古时巫医是相通的。

古代巫术的“炼金术”、“炼丹术”为化学的发展开辟了道路。埃及的木乃伊也与巫术有关。

古代巫往往在治病时，不仅用巫术——念咒、画符、喷水等，同时还用草药。直到解放前夕，有的纳西族的东巴在治病时，不仅念消灾经搞巫术，同时也给病人吃药或擦药。景颇族的董萨治病时，有的不仅用占卦、祭鬼，也用药物。笔者年少时在汉族地区