



雲南民間文藝 源流新探

中国民间文艺研究会云南分会
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

云南民族出版社

云南民间文艺源流新探

中国民间文艺研究会云南分会
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

编辑组成员：杨智勇
张福三
史军超
余仁澍

云南民族出版社

责任编辑：李昭伦

封面设计：杨筱琴

封面题字：欧道生

云南民间文艺源流新探

中国民间文艺研究会云南分会
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

*

云南民族出版社出版发行

(昆明市大观路39号)

云南民族出版社印刷厂印刷

*

开本：787×1092 1/16 印张：19.25 字数：440,000

1986年12月第1版 1986年12月第1次印刷

印数：1—2,300

统一书号：10184·177 定价：2.40元

目 录

反思与展望

《中国文学史》前言 编辑组 (张福三执笔) (1)

文学与诗歌

对诗歌起源的再探讨 杨知勇 (7)

原始歌谣的起源 李维绪 (21)

简论黑格尔的史诗观 蓝华增 (29)

从傣族《招魂词》看《楚辞·招魂》以及《黄庭经》
的体内神信仰 徐西华 (41)

简论傣族英雄史诗 秦家华 (50)

彝族打歌及打歌调散论 左玉堂 (58)

《兰嘎西贺》与《罗摩衍那》之异同 高登智 尚仲豪 (67)

从神子临凡看卫拉特蒙古《格斯尔》与西藏《格萨尔》
的关系 徐国琼 (74)

从英雄史诗《英雄支格阿龙》看彝族古代社会 罗希吾戈 (84)

论《东埃术埃》的宗教思想 赵 槽 (91)

神坛祭献英雄歌

——论英雄史诗《黑白战争》与宗教的关系 陈 烈 (101)

论傣族叙事诗发达的社会原因兼论汉族叙事诗问题 王国祥 (109)

《阿诗玛》原始成分简探 傅光宇 (118)

彝族抒情长诗的魅力 陶学良 (125)

傣族叙事诗对神话的继承和发展 冯寿轩 (133)

略论哈尼族风俗歌 毛佑全 (139)

略谈纳西族长诗中的殉情	和钟华 (146)
论神话	黄惠焜 (150)
简论神话与科学的关系	王 松 (160)
试论神话中神的内涵、本质及特点	李子贤 (168)
高瞻远览的宏伟美	
——神话世界探美之三	郑 谦 (177)
神话系统与社会阶层	郑 凡 (182)
超自然神秘力量的一个原始象征	
——云南各族神话和造型艺术中的蛇及文化背景试析	邓启耀 (196)
从云南少数民族图腾神话看人类早期的审美活动	郑 海 (206)
原始工匠神形象的浮沉	张福三 (212)
纳西族、羌族的柏树神话和白石神话之比较	杨世光 (220)
论民间传说的历史性与幻想性	朱宜初 (226)
试论民间爱情故事的起源与发展	宋家宏 (236)
从图腾到图案	
——谈彝族马樱花传说故事的演变	唐楚臣 (244)
傣族、缅甸族日食月食传说、古歌之比较研究	张承源 (251)
酒与文学	刘辉豪 (255)
傣族民间文学与文人文学	余仁澍 (268)
彝剧再探	郭思九 (273)
社会·民族·谚语	孙 敏 (281)
关于阿昌族神话史诗的报告	兰 克 (289)
云南民族民间文学论文要目索引 (1983年—1985年)	(300)
后 记	(306)

反 思 与 展 望

——代 前 言

自一九八二年编辑出版《云南少数民族文学论集》第二集以来三年过去了。在这一段时间里，我省的民族民间文艺理论研究工作情况怎么样？有什么新的进展和变化？这是人们所关心和瞩目的。现在我们从这几年发表的二百多篇有关民间文艺理论的文章中选出三十五篇出版，把它呈献给读者。当我们读完这些论文之后，我们可以毫不夸张地得出这样的结论：这几年来，我省民族民间文艺的理论研究向前迈了十大步，水平有了新的提高，成绩可观，值得庆贺。

回顾粉碎“四人帮”以来的十年，我省民族民间文艺理论研究工作，大体上经历了三个阶段。第一阶段是打倒“四人帮”的初期，这正值拨乱反正之时，百业特举，百废俱兴。人们从长期的禁锢中走出来，主要是医治身上的创伤，被打散的民间文艺研究队伍重新集合归队。这个时期我省的民间文艺研究一般还属于启蒙性的普及工作，主要介绍一些有关民族民间文艺的基础理论和知识，评价少数作品。民族民间文艺战线初步有了生气。但是从严格的意义上讲，这只能算是我省民间文艺大发展时期的准备和酝酿阶段。

党的十一届三中全会之后，端正党的思想政治路线，恢复了党的实事求是的优良传统，大力肃清“左”的思想影响，人们的思想真正获得解放，使我省的民间文艺理论研究工作进入一个大发展的新时期。被束缚、压抑、禁锢的人们一旦获得解放所焕发出来的力量是不可估量的。短短三年多的时间里就发表了四百多篇论文，涌现出一批理论研究新人，我省民间文艺理论战线上的沉闷空气一扫而光，初步呈现出“百家争鸣”的生动局面。在“左”的思想影响下长期形成的僵化的民间文艺理论模式被突破，人为设置的使人望而生畏、举而却步的种种禁区被打破。在这个阶段里，人们运用马克思主义的历史唯物论和辩证唯物论，围绕民族民间文学的本质特征，民族民间文学与宗教的关系，如何正确认识“两种文化”的观点，以及文艺的起源等重大理论问题，并联系我省各民族民间文艺的实际，进行了历史的、全面的、具体的研究和探索，取得了一批成果。我省的民间文艺理论工作者在对这些重大的理论问题进行研讨的同时，也对过去的理论研究进行深刻的反思，总结建国以来我省民族民间文艺研究工作中的经验教训。这个反思集中到一点，就是为了把我省民族民间文艺的研究真正搞上去，把它提高到新的水平。全面认识各民族民间文学的价值，揭示民族民间文学发展的规律，改变过去长期坚持的“纯文学”的研究，采取多学科、多角度的综合研究，把文学、历史学、人类学、民族学、民俗学、社会学、考古学以及宗教学的研究结合起来。

我省民间文艺研究的一次历史性的转变。这个转变虽然时间还不太长，但已经显示了它强大的生命力和展现出它的广阔的前景，取得一批研究成果。这个转变也影响到我省民族民间文学的搜集、整理工作。近几年来已克服了过去在搜集工作中只重视作品本身的记录，而忽视与作品有密切关系的各民族社会历史状况、自然地理环境、民情风俗、宗教信仰以及作品传承情况等背景材料搜集的倾向。这种倾向的改变，使我们对民间文艺进行多学科的研究才成为现实。这也进一步促进了我省理论研究工作的的发展。

第三阶段是近几年来以神话研究为突破口，把我省民间文艺的理论研究引向深入。这个阶段我省的理论研究有以下几个特点：

（一）近几年来我省掀起了一股不小的神话研究热。长期以来我国（包括我省）的神话研究处于落后停滞的状况，研究者屈指可数，造成这种局面的原因是多方面的，但是其中一个重要原因是中外许多学者认为，我国是一个神话贫乏国，他们仅从汉文古籍所记载的神话资料出发，就得出我国古代神话零星、残缺、不系统的结论，而且还提出了种种理论根据。这种结论长期影响和封闭着人们的思想，致使我国的神话研究裹足不前。但是由于这几年保留在我国各少数民族（我省就占了二十四个）口头上和用少数民族文字写的文献里的（有些也是很古老的）大量的神话材料被发掘出来，打开了人们的眼界、改变了人们的看法。我国少数民族的神话以它惊人的丰富性、原始性、生动性以及形态的多样性令人叹为观止。在这一点上我省具有它得天独厚的地方。由于社会发展的不平衡性，在解放前，我省有几个民族还处在原始社会的末期，即使是进入奴隶社会、封建社会的民族，在他们的社会生活和文化里都还保留着浓厚的原始时代的遗存，而且很少受到现代人的扰乱。这种原始文化的多元性的综合、多层次的重叠、多形态的存在，为我们研究探索神话的起源、发展、性质、特征，以及神话同其它古老意识形态的诸种关系创造了极其有利的条件。生活在云南这块神奇土地上的我省民间文艺工作者没有辜负大家的期望，他们辛勤耕耘，努力工作，首先在神话研究的领域里做出了丰硕的果实。一些神话研究的论文达到了一定的学术水平，在全国都产生了一定的影响。在神话研究的带动之下，我省现在对史诗的研究、对歌谣的研究，以及其它方面的研究也出现了新的势头，大有赶上和超过神话研究的趋势。我们可以预言，在党中央改革之风的激励下，不久的将来我省的民族民间文艺理论的研究工作，定会出现一个全面大丰收的时期。

（二）由过去封闭型转向开放型的研究，为 我省 的 民间文艺的研究打开了新的局面。过去在“左”的思想影响下，长期的闭关锁国的做法，在人们当中自然产生了一种以自我为中心的封闭心理，无论是处事和进行研究，总是把自己局限于一个狭小的范围里，只能局部地、孤立地去对一部作品，一种民间文学现象作静态的研究，而且形成了一套僵化的研究模式。这样的研究虽然也可能取得某些成绩，产生一时的效果，但从根本上说这种封闭的研究不可能从本质上去认识民间文学的各种特殊现象，不可能真正揭示各民族民间文学发展的内在规律，而且这样的研究毫无生气，把本来充满活力的，有着有机联系的体系和对象变成僵死的东西，阻碍着民间文艺研究的发展。我省的民间文艺理论研究，在思想解放的道路上，已打破了封闭的小天地，把某一民族的文学，某一文学现象，某一作品放到更宽阔的背景上，从历史发展的高度，从民族与民族相互影

响，从不同意识形态的相互关系上去加以研究和考察，以求得出符合实际的结论。事实上大量的考古发掘业已证明，生活在数万年以前的民族部落群体，他们经常处于流动之中。为了寻求更好的生活环境，或迫于战争，他们南来北往，不断在我国这块辽阔的土地上迁徙，经历了无数次的沧桑变化。这些民族部落就在这迁徙流动、共处中不断融合形成新的民族部落以及更后来出现的民族。他们的文化也在交流、融合中相互影响、渗透乃至杂交为新的民族文化，在历史发展的长河里，在漫长的岁月中，逐步形成我们今天能见到的丰富的文化堆积。要想在今天民族的血管里和文化堆积里，找出一个民族纯而又纯的东西是不可能的，也没有必要。我们各民族的文化从本质上是开放的，犹如一条大河它汇集百川来充实自己，才能奔腾向前，才能兴旺发达，而封闭只能使自己不断枯竭。而我们对民族民间文学的研究也必须应顺这一客观规律办事，去进行综合性的立体研究，也有人称之为“球形研究”，否则我们研究的路子只会越走越窄。当然在研究中的开放体系所包含的内容是多方面的。它包括加强省内外，国内外民族民间文艺研究的交流和合作，包括不断借鉴和吸收国内外有关民间文艺研究的成果，学习和吸收其他学科的研究成果来丰富自己，武装自己。这几年来我们是这样去做了，使我们的思维空间不断地开拓，我们的眼界不断地宽阔，促进了我省民族民间文学的研究工作。

（三）我省的民族民间文艺研究工作向纵深开掘的一个重要标志，是许多同志把微观研究（个体研究）和宏观研究结合起来，除了继续对某一具体作品，某一具体文学现象进行单项研究之外，还抓住一些重大的研究课题进行综合性的专题研究，一些学术专著已经或即将出版。这是我省近期理论研究工作发展的新动向。比较大型的民间文艺的学术著作的撰写并不始自今日。早在五十年代末六十年代初，我省就曾动员各方面的力量进行一些民族的文学史或概况的编写，并取得较好的成绩，但是这一工作由于“左”的思想的干扰，尤其是十年动乱的破坏而停顿下来。十一届三中全会之后，各民族的文学史或概况的编写工作又重新开始。这一工作在我省许多民族的文学发展史上无疑具有重大的意义。这对增强民族团结，提高民族自信心，发展各民族社会主义的新文学，以及为编写一部包括我国各少数民族文学在内的，名符其实的中国文学史创造了良好的条件。目前这一工作在我省各方面的支持下，正有计划有步骤地进行，有的已经出版与读者见面。但更重要的是还有许多同志在多年研究的基础上，不断扩大研究新领域，发挥我省的地方优势，从事原始神话研究、史诗研究、古歌谣研究、叙事长诗研究、传说研究、文学与宗教关系的研究、西南各民族文化史的研究以及其它专题研究，进行各类学术专著的编写。在本集所选的文章中，有的就是某一专著中的一章，或某组文章中的一篇。这些学术专著的出现，无疑是我省这几年来，民间文艺理论研究进一步向纵深发展的结果。它必将对我省民族民间文学今后的发展产生深刻的影响。

（四）在研究中对新方法的学习和运用，也是这几年我省民间文艺研究工作一大特色。在任何一门学科中，正确解决方法论问题，是研究工作关键性的一环，民间文艺研究也不例外。由于研究的深入发展，我省的民间文艺工作者，深感到除了继承发展我们自己的传统方法之外，还必须打开眼界，借鉴和吸取国外一些民间文艺研究的优秀成果新方法。我们既反对那种“言必称希腊”的民族虚无主义的态度，也反对固步自封、妄自尊大的保守主义的做法。这两种倾向对我国各民族民间文艺的发展和研究的阻碍都是巨大的。

“博采众家之长，不拒一得之见，批判改造对方，以丰富和发展自己，是符合马克思主义的基本精神的”。①几个世纪以来，西方一些著名学者，在民间文艺的研究上形成众多学派，诸如神话学派、比较研究学派、人类学派、心理分析学派、功能学派、社会学派、结构主义学派等等。这些学派由于社会和历史的局限，它们在体系和方法上都有这样或那样的缺陷，有的可能是带根本性的，但它们并不是完全没有可取的地方，尤其是现代科学技术的飞跃发展，在许多领域里打破了自然科学和社会科学的界限，产生了许多边缘学科和交叉学科，系统论、控制论和信息论等理论和方法的出现，把研究对象当作一个可控的信息传递的系统加以思考和分析，研究更加趋于综合，更加注重事物整体的各部分之间，这一事物和另一事物之间的有机联系。我省的一些同志，尤其是年青的同志尝试着引进这些新的观念和方法，去研究民族民间文学艺术，对民间文艺活动和现象作超学科的研究，已写出一些引人注目的文章。我们认为这种尝试是值得提倡和支持的。当然，因为是刚刚起步，在运用上难免有粗疏之嫌，但只要坚持下去，进一步深化，我省的民族民间文艺理论研究定会出现一个新局面。

(五)我省民间文艺理论研究还有一个特点，就是在理论队伍的建设上初步形成自己的研究梯队。一个地方的研究工作要搞上去，队伍的建设非常重要。目前我省民间文艺理论队伍的结构情况是这样的：一些建国初期就参加这一工作的老同志，至今仍然活跃在理论研究战线上；而研究队伍中的主要力量却是五十年代末六十年代初期参加到这一战线上来的同志。这些同志有的还在学生时代就参加了当时省委组织的全省性的民族民间文学调查活动，写出了一些民族的文学史、文学概况和调查报告，整理出版了一些在国内外有一定影响的各类民间文学作品。这些同志虽然人到中年，但正值年富力强的时候，有比较丰富的社会调查和田野作业的实践经验，他们在新的大好形势下，做出的成绩较为显著。我省理论队伍结构一个可喜的变化，是近几年来一批年青的同志，逐步进入民族民间文艺理论队伍中来，他们充满朝气，思想活跃，接受新事物快，给我省的理论研究注入了新的血液。他们参加工作的时间虽短，但在研究上也取得一定成绩，少数同志崭露头角，不仅在我省，就是在全国也引人注目。我省民间文艺理论队伍一个重要组成部分是几年来，我省专县也涌现出一批民间文艺理论工作者。由于他们生活在基层，有丰富的实践经验，大都掌握第一手材料，因此他们的理论研究有自己的特色。这里还值得提出的是，一些从事其它学科研究的同志（如历史学、民族学、哲学、宗教学、美学），对民族民间文学很感兴趣，撰写出一些有影响有份量的学术论文，为我省民间文艺理论研究增添光彩。总之，由于我省民间文艺理论队伍梯队的初步形成，这就保证了我省的理论研究可以持久深入地向前发展。

(六)我省“三套集成”工作的顺利开展，推动了我省民间文艺理论的发展；而民间文艺理论水平的提高，反过来又促进和保证“三套集成”工作沿着科学的轨道健康前进。在我省各级领导的支持下，我省的“三套集成”工作正有组织有计划有步骤地进行，从省上到专州县大都成立具体抓这一工作的办事机构，一个以“集成”为中心的全省性的民间文学的搜集和整理活动已全面展开。在短短的时间里，就搜集到数以千计的各民族民间文学新的宝贵资料，经过整理近期就将有几个民族的神话卷、歌谣卷印刷出版。我省的一些专州还相继成立了“东巴经文化研究室”、“彝族文化研究所”等组

织，翻译出版一些民族文学作品资料。这些就为我省的民间文艺理论研究的深入，创造了重要条件。在编辑我省“三套集成”的工作中，并不是单纯的进行作品的搜集整理，同时还加强了理论研究。对“集成”的科学性，以及在工作中提出的有关问题，及时地进行理论探讨。本集编选的一部分论文，就反映“三套集成”工作中的研究成果。这种把搜集整理和理论研究相结合的做法，既出了作品和研究成果，又培养锻炼了我们的队伍，出了人才。我们认为，这是值得推广的。这种状况目前还仅仅开了一个头，大有方兴未艾之势。

这几年来，我省的民间文艺研究虽然有所加强，取得较大的成绩，具有上述的一些特点，但是从整个民间文艺战线来看，我们的理论研究还是较薄弱的。对此我们必须有一个清醒的认识和恰如其分的估价。特别是与一些兄弟省市相比较，我们的研究还存在着不小的差距。概括起来有以下几个方面：

(1) 我省的民间文艺理论研究，从研究的总体上看发展还不平衡。对神话、史诗的研究较突出，成绩较显著，而对歌谣、传说、故事以及其它民间文学现象的研究就很不够。这是一个值得注意的现象。如果仅从作品的数量和品种来看，歌谣、传说、故事在我省民族民间文艺中是数量最多，品种最齐全的部分，而且有着鲜明的民族特色和地方特色。我们应该在这些领域的研究中做出更大的成绩，为创立具有中国特色的歌谣学、传说学、故事学贡献出自己的智慧和力量。我们应该有这种雄心壮志。当然，我们这样说，并不是要求每个同志在研究中齐头并进，成为民间文艺研究中的“全才”，这只是就我省民间文艺研究的整体而言。对于个人，恰恰相反，我们倒希望每个同志从自己的实际出发，抓住一两个领域或专题深入下去，搞它十年八年成为民间文艺研究某方面的专门家，克服过去在研究上浅尝辄止，打一枪换个地方的做法。不久的将来，我省不仅有自己的神话学专家、史诗学专家，而且也有歌谣学专家、传说学专家、故事学专家，以及其它方面的专门家。

(2) 民间文艺理论研究越深入，越使我们感到我们的马列主义理论水平不高和知识的贫乏。因此，对我们来说，加强马列主义理论的学习，加强对其他学科的理论和学习就显得非常迫切了。马林诺夫斯基曾说：“民俗故事是不能脱离仪式、社会学甚至物质文化而独立的。民间故事、传说与神话必须抬到平面的纸面生活以上，而放到立体的实地丰富生活以内。”^②这就是所谓的立体的球形研究。在民间文艺研究中要真正达到这一点，就必须具备关于民间文艺丰富的社会实践经验和广博的知识。尤其是在科学文化飞跃发展的今天，学习和吸取一切对我们的理论研究有用的东西就更有必要。我们的一些同志已经开始这样去做了。当然，严格说来我们还处在一个起步的阶段，许多问题还停留在表层上，这是任何事物发展必经的一个过程。为了把我们的理论研究引向深入，从更深的层次上去认识、揭示民间文艺发展的规律，除了个人努力之外，我们建议我省民研会以及有关方面采取具体措施，认真解决我省民间文艺理论队伍的学习问题，尽快提高我省的理论研究水平，为创立具有中国特色的民间文艺学服务，为发展民族社会主义新文化服务。

(3) 我省民间文艺理论研究的经验告诉我们，我们的研究必须建立在民间文艺进行广泛的社会调查的基础上。因此我们必须加强民族民间文学的田野调查。

是每一个民间文艺工作者经常性的任务。在这一点上，对那些初加入我们理论研究队伍的年青同志尤为重要。那种仅靠第二手，甚至第三手材料便在那里进行研究，虽然也可能取得一些成绩，但局限性较大。这种研究总有一种隔靴搔痒之感。至于那种单凭道听途说，抓到一星半点的材料就去大加发挥，其结果就有可能出现民间寓言《咕咚来了》里所讽刺的那种错误。事实上，古今中外一切有杰出成就的民间文艺理论家，无不重视民间文艺的田野作业。他们几年、十几年，甚至更长的时间深入到实际中去考察，在掌握大量材料的基础上，才创立了自己的学术体系，形成自己的学派。我们应以他们为楷模，进一步重视和加强民间文艺研究的田野作业。

(4) 我们还想指出，这几年来其他兄弟省市，在理论研究和资料搜集方面发展很快，取得很大的成绩和经验，国外的一些研究我国民间文艺的学者，也取得一些新的成果。为了进一步推动我省民间文艺研究工作，总结新经验，解决新问题，还必须加强省内外、国内外的学术交流和信息交换，建立我省的资料信息的储存和交流中心，以利于我省民族民间文艺理论研究的深入发展。另一方面，我省这几年来用古老的民族文字记载的有关民间文学作品和资料的大量发掘和翻译，这是非常可喜的。但是为了研究的需要，对这些资料和版本还必须进行考订和校勘，加强民族民间文学的版本学、目录学的研究。总之，只要我们继续解放思想，用改革的精神作动力，在“七五”期间，我省的民间文艺理论研究将开创出一个新的局面。以上是就我们在编辑工作中思考的一些问题，提出一些不成熟的看法，仅供参考。

编辑组(张福三执笔)

一九八六年五月三日

注释：

①李泽厚《美学译文丛书序》。

②《巫术科学宗教与神话》184页。

巫 术 与 诗 歌

——对诗歌起源的再探讨

杨 知 勇

用科学观点来衡量巫术，人们必然称之为“胶固着一般人心最厉害的一种迷信。”对生活生产带来戕害的一种病毒；但是如果把巫术还原为最原始的形态，并放到它赖以产生的原始社会前期来评价其作用，人们将不能不承认：“这个‘黑艺术’（巫术）虽然作恶不小，它也曾是好多善事的源泉；虽然它是错误的孩子，它也曾是真理和自由的母亲。”而且“在另一方面也为科学准备了道路。”①不仅如此，在重新探讨诗歌起源的时候，人们还会发现：巫术活动是人类最早的社会实践之一，作为巫术重要组成部份的咒语，是最早的诗歌。

一、还巫术以巫术时代的价值

世界著名人类学家弗雷泽在他研究巫术的伟著《金枝》中，用比较充分的材料论证了一个观点：万物有灵论不是原始文化的唯一信仰，在原始初民的神圣领域中，原始宗教也不是最早的信仰，在它形成之前，还有一个重要阶段，即巫术阶段。

巫术是原始初民在极端恶劣的自然条件下，为实现自己愿望而形成的信仰。它的主要特点是企图用人力控制自然，以满足求食及其他方面的需要，而其控制方法乃是直接去办，即用符咒仪式迫使自然力和自然物服从自己的意志。原始巫术与宗教的区别，在于原始巫术没有神灵观念，是依靠自己的力量去实现愿望，而宗教则是建筑在万物有灵论的基础上，通过对神灵的祈求，依靠神灵的力量实现愿望。

弗雷泽的观点得到人类学家、民族学家和社会学家的广泛支持，世界著名的功能学派社会学家马林诺斯基就支持他的观点。从原始民族调查得来的材料也有力地证实了他的观点。现存的原始民族普遍存在着巫术和原始宗教，从实际情况看出，巫术先于原始宗教的看法比较符合客观实际。

食物的获得和人类自身的繁衍，是处于蒙昧时代和野蛮时代初期人们最基本的活动。获取食物的最早方式是狩猎和采集，而狩猎和采集的生产成果不象农耕经济那样稳定，尤其是狩猎，它经常处于大幅度的变动之中，狩猎者还时时存在被野兽伤害的危险。人类自身的繁衍，对于原始初民则存在一系列难以捉摸的因素，如妇女的受孕，早期的病变，分娩时的难产，畸形婴儿的降临，产妇奶水的变化，婴儿的疾病和死亡等。

等，在初民眼里，这一切都充满神秘力量的作用。这个时期，人的思维极其简单，认识离不开感觉动作，离不开物相变化，他们对客观世界的认识，都以直观和直感为基础，因而对于狩猎采集情况的变化无常，生育过程中种种意外现象的出现，以及自然界的各种变化，都不可能得出接近客观规律的认识，而求食和增殖的欲望又迫使他们必须探索出获取食物和保障增殖的可靠方法，这就形成认识能力和欲望之间的矛盾。这种矛盾，就成为培育巫术观念的温床。矛盾越是尖锐，巫术越是容易形成。

在宗教产生之前，前人求食和增殖的做法已形成顽强的传统力量，对后人具有强大的支配作用。后人对于“经验”的错误总结，又同时支持和增强了传统力量。初民对于“经验”的错误总结集中表现在两个方面：一、把偶然当作必然，即把偶然事件的表面现象当作事物发展变化的内在规律；二、把近似的当作同一的，即把性质近似的表现，把近似的事物作为同一事物。归结起来，就是用并没有内在联系的因果关系代替必然的因果关系。如对待鲸鱼集体自杀问题的两种看法，就最能说明问题。最近多次出现的鲸鱼集体自杀问题，引起生物学家的关注，从事海洋生物研究的美国生物学家拉·沃持森经过反复观察试验，找出集体自杀的原因是：一条受伤的鲸鱼随涨潮来到沙滩，潮退时无法退入大海，大群鲸鱼为了救援同伴，便利用下次涨潮到达受伤鲸鱼旁边，企图将它抬到海里，但因退潮时来不及退回海洋，就形成“集体自杀”②沃持森的结论是科学的结论。在原始初民的巫术中，没有看到因鲸鱼集体自杀而形成的巫术，但从另外一些巫术中，却可以看到他们对于类似现象的“经验总结”：陶来斯海峡（Torros stroits）的岛民用尖身鲸类和鳖类的模型去引致它们的同类来受死。东印度群岛的撒帕婆阿（saparo-oa）、哈婆口（Harrokoo）和诺撒牢持（NoessaLaut）各岛上渔翁在海中设筌捉鱼之先，须寻找果实被鸟啄得最多的一株树，从上砍下树枝作鱼筌中柱，他们深信，这棵树既能引诱许多鸟来啄果子，它的树枝也就必然引诱许多鱼到鱼筌里来。这些做法都建立在这样一个直观直感经验上：既然沙滩上一条受伤的鲸鱼可以引来大群鲸鱼在沙滩自杀，那末，任何一条鱼被搁置在沙滩上，同样会有大群的鱼在沙滩自杀。以此类推，任何一个动物死亡，就会带来大群动物的集体自杀。错误的“经验”总结形成传统，相沿成习，并以错误的类比联想继续发展，就成为巫术。又如生活生产的组织调度，需要用语言表达，语言形成指挥生活生产的重要工具。错误的类推和联想使原始人认为：语言既能支配人们的行动，当然也能支配自然力和自然物，因而就产生了咒语。

巫术的作用，处于不断变化之中，在不同的历史时期有着不同的作用。

原始巫术，来自求食和增殖的善良愿望。尽管采用的是错误方法，但在当时，这种虚幻的信念却可以产生强大的精神支撑作用，只要想象一下原始初民与自然斗争的情况，就可以理解这种精神力量的价值。在那“人民少而禽兽众，人民不胜虫蛇”（《韩非·五蠹》）的洪荒时代，赤身裸体，构木为巢的原始初民，既得与毒蛇猛兽“同域”“共居”，又要凭着最简单的木石工具与之“以力相争”，把野兽作为主要食物来源，如果没有可以战胜野兽的信念，人们就很难有勇气去与自然作斗争。巫术正好能给予人们这样一种信念。这信念，在当时可以转化为物质力量。正如中外历史上不少人出征时要挂上“护身符”，认为有了它就可以抵挡敌人的枪弹和刀刺，“护身符”本身不能抵挡枪弹刀刺，但被它支持着的勇气却有时可以压倒敌人的枪弹刀刺。

从前面列举的原始民族的巫术活动中还可以看到，有些做法，显然是百分之百的荒谬，但有些巫术行为却含有一定的正确因素，如陶来斯海峡的岛民用尖身鲸鱼的模型去吸引其同类来受死，就与美国海洋生物学家拉·沃持森研究证实的鲸鱼集体自杀的原因有部份相同。因为巫术与宗教不同，它毕竟是依靠自己的力量直接去办，用自己的力量去实现控制自然，支配自然的愿望。巫术与科学，目的相同，方法不同。科学建筑在归纳、分析、实验的基础上，巫术则受以直观、直感为主要特点的原始思维支配，把实现愿望的方法建筑在错误“经验”总结和联想的误用上，但是，巫术行为中符合或接近客观事物发展规律的部份，同样可以为科学提供认识，巫术的失败，可以促使人们采取非巫术的办法来实现愿望，这就既促进了宗教的形成，也促进了科学的发展。用今天的巫术与科学相对照，如同水与火，不能相容，但从科学的源头来分析，它却与原始巫术有着不可忽视的联系。

哲学家任继愈分析灵魂不灭观念和原始宗教的各种崇拜形式时，曾经正确地肯定了它的历史作用。他说：“灵魂不死观念的出现是一个重要标志，表明原始人开始思考人的生死问题，思维已能离开当前的行为对象作类推和联想，从忙忙碌碌的现实生活中想到死后的生活。”“当自然的谜重重包围着人们，大自然的真实笼罩在一片神秘的纱幕之下时，原始社会的意识只能是宗教和神话，早期的世界观只能是有神论的形态。……文明时代的哲学，就是从原始宗教和原始神话的胚胎中孕育出来。”③宗教是在巫术失败之后诞生的，这是因为依靠巫术不能实现求食和增殖的愿望，人们才转而祈求神灵的恩赐。

巫术被称为“准宗教”的原因，就在于它为原始宗教的产生作了重要的精神准备。上述这些，就是产生巫术的客观条件和历史作用。它有其认识根源，是人类认识史上的一个必然阶段，在历史上曾经发生过一定的作用。

不可否认，巫术具有非常突出非常明显的消极作用，但它并不是一开始就象现在看到的那样具有突出的，使人憎恶的消极作用，它是随着历史的发展而逐渐改变其性质，从而逐渐增加其消极作用。

原始巫术的愿望，都是善良的愿望，而且还是群体愿望的集中表现。后世巫术所表达的愿望则不同，它含有非善良成份，如彝族支系白依人的压魂④就含有非善良成份。以诅咒和染触巫术制服人或物的厌胜巫术，有的就用来实现邪恶愿望，《红楼梦》中马道婆帮助赵姨娘陷害凤姐宝玉的做法就属于这种性质。

原始巫术中的巫师对他的巫法深信不疑，这是由当时人们的认识水平所决定。后世巫师则不同，他们并不完全相信他们所施的法术，他在施行法术时程度不同地包含着有意欺骗的成份。

巫术不仅仅是一种观念，而且是行为，是人们欲达到某种目的所必须遵从的箴铭。用一种不符合客观事物发展规律的箴铭来指导实践，就必然产生大量悲剧。婆罗洲的阿克(Dyaks)人产妇产时，由巫师装成临产的人，将一块大石头束在胸前以代表胎内的婴儿，用石头下坠的动作来助产，可以设想，巫师胸前石头下坠的时候，正是产妇产时不欲生的时候。波利维亚的毛克早印第安人以为一个猎人不在家而他的妻子不忠，弄错的话，他便会蛇或虎咬伤。他若遇着这样的事，妻子就一定要受责罚，或者被处死。

热带地区，猎人被虎咬伤乃是常事，这一巫术观念使得猎人妻子在丈夫出猎后时处于惶恐状态，许多无辜的猎人妻子因此而遭受不幸，造成悲剧。

杜甫在《犀牛行》诗中写道：“自古虽有厌胜法，天生江水向东流。”说明巫者的愿望，只不过是于客观事物毫无影响的一厢情愿。这是后世评价巫术作用的比较正确的评语。但若用来评价原始巫术的作用，就不一定全对。我们研究巫术与诗歌的关系，是以原始巫术为对象。原始社会前期的精神产物，必须还之以巫术时代的价值，否则就不可能正确认识原始巫术的历史作用，更不可能认识它与诗歌的关系。

二、语言魔力信仰的产生和发展

要明确巫术与诗歌的关系，必须首先明确语言在巫术中的地位。

在现代人的观念里，语言是思想的象征符号，是运载信息，传递文化遗业的工具，但在原始初民观念里则大不一样，他们相信语言具有魔力，语言对于他们，既是工具，又是实现愿望的主要依靠，是支配自然的“上帝”，甚至就是愿望本身。

语言魔力信仰，首先体现于对待名字的观念和做法上。

原始初民并不象我们一样把姓名视为无关重要和沿于习俗的表记，他们将姓名看成一种必需而且具有特殊意义的东西，看成是人格的最主要部份。具体说来，就是以“名”定“命”，以“名”消“患”，以“名”寓“权”，以“名”寓“能”，以名字增强氏族感情。

以“名”定“命”，就是认为名字乃命之所系。这具有下述四方面的含义：一、与“鬼”争夺命名权。基诺族孩子出生之后就应立即取名，傈僳族在孩子的下第三天内就得取名，取名时还要由巫师以占卜方式定名。他们有一个共同观念，不即时取名，鬼就来取名，这个孩子就得受鬼的支配。二、用名字体现愿望。即在名字中体现父母及亲人对孩子的期冀，认为这种期冀可以因名字而实现。三、用命名补足孩子庚辰中的不足，如白族，孩子庚辰中金木水火土缺那方面，就用取名弥补，庚辰缺金，名字就带金旁，缺水就带水旁，认为这样做就可以五行俱全，清吉平安。四、以命名作为对死者的补偿。即在死者离开人世一段时间，将死者的名字重新用在小孩身上，认为这样做可以使死者的灵魂再生。由于具有名与命相连的观念，所以，傈僳族在命名之后，还用蘸了鸡血的棉纸挂在新砍的锥栗树枝上，把树枝撑在屋檐下，表示取了这样的好名，将来可以撑家立业。他们在命名之后的祝词说得更明白：“取这样的好名，你就不会生病，一辈子都有好运气，养牛养得大牯牛，养猪养得大肥猪，下田干活庄稼长得好，出门做生意赚钱发财，就是平时走路也不会踢着脚。”

以“名”消“患”，就是认为重新命名可以克服疾病和厄运。易洛魁人患重病就改换名字。彝族因小孩多病常哭举行的“撞名”礼（孩子父母在路上搭桥，请第一个过桥的成年男人为孩子重新取名，认为这样做后，就可以克服孩子多病常哭的毛病），表现的就是这种观念。东晋葛洪在《神仙传·老子》一文中说：“人生各有厄运，到其时，若易名字，以随元气之变，则可以延年度厄。”是把这种观念用道教理论加以解释。但追其根源，则来自远古的以“名”消“患”观念。

上述材料中，与鬼争夺命名权及用名字补足孩子庚辰中的不足等内容，巴属宗教产生以后的观念，但其根源，则来自巫术时代相信语言具有神奇力量的观念。

以“名”寓“权”，就是认为名字本身可以寓藏权力。所以易洛魁人被选为氏族酋长和军事首领的人，就把原来的名字去掉，在就职时要接受一个新名字。

以“名”寓“能”的观念，除了诞生后的命名中含有盼望他多才多能的观念以外，还有这样一个特殊观念：获知谁的秘密名字，就可以得到他的才能，得到他的一部份力量。埃及神话中的女人伊西斯有巫术，人世间无所不通，她希望成为神，乃对太阳神拉施行巫术，将拉的唾液和土收集起来，捻成泥团，掩埋在拉日常经过的路上。拉被蛇咬，叫声贯于天空，他的子女使用各种方法都不能止痛。伊西斯对他说：“说了你自己的名字吧，叫着名字你就可以得救。”拉的名字因此只传给她。于是，拉的名字进入伊西斯的体内。拉的病好了，伊西斯因此成为能医百病而能助神的女王。

易洛魁各氏族对于他的成员都有秘密名字，这些名字都是氏族的专利财产，同部落中其他的氏族不能使用。氏族所继承的名字，就是民族权的代表。死者的名字，可以把死者的名字转借给其他氏族的朋友，但当其死亡之后，其名字就归还原来所属的氏族。有的部落，小孩经过命名仪式之后，才承认其为氏族成员。这些习俗都是以名字增强氏族感情的具体表现。

由于相信名字寓含特殊力量，乃使得人们把名字视作与生命、魂灵同等重要的东西。古印度人，生后十日即行命名礼，所取名中有一秘密名字只有他父母知道。原始初民想用无可估价的礼物表达他的友情的力量时，就同他的朋友交换名字。克瓦托部落的印第安人有一种习俗：谁要借钱，就得用自己的名字作抵押，在还清债务以前，他是一个没有名字的人，谁要招呼他，就只向他招手喊“喂”，“你”。

围绕名字形成的这些观念，对后世影响很深。佛教徒无数次地重复“阿弥陀佛”，是“念得名福”观念的遗留⑤。中国封建帝王登基，需确定新的年号。同一个帝王，抱有新的意愿或得到新的征兆，就要重定年号，（如汉武帝刘彻，先定年号为建元，后因欲表示“更为初始”而改元“元朔”，因“获白麟”而改元“元狩”；因得宝鼎而改元“元鼎”；因“频年苦旱，以祈甘雨”而改元“天汉”；欲盈泽天下，与民更始”而改元“太始”；欲“征伐四夷，求天下和平”又改元“征和”。）是以“名”寓“权”和以“名”寓“能”观念的遗留。当代北方农民，给孩子取名小拴（拴住其灵魂之意），昆明农民给孩子取名小压（压住其灵魂勿使阎王带走之意），是以“名”定“命”观念的遗留。在当代人的名字中，类似的观念仍然大量存在，如取名金龙、国栋、耀庭、荣富、光宗等等，都是寓愿望于名字，属于以“名”定“命”的遗留。这些特殊观念在文学作品中的影响，更是既深且广，中国古典小说中的“呼名落马”，⑥属于以“名”定“命”观念的遗留。印度史诗《罗摩衍拿》中的念名消法，⑦和《夷坚志》中的“念名驱贼”，⑧属于以“名”消“患”观念的遗留。朝鲜民间故事《七兄弟》则是以“名”寓“能”观念的最好说明：有一老头有七个儿子，七兄弟长得一模一样，可是他们都没有名字，老头临死，给七个儿子各取一名作为遗产，这些名字是顺风年、不怕高、开锁者、不怕热、砍不完、大力士、打不疼，每个儿子便各依其名字而具有神奇力量，并藉此神奇力量制服了作恶多端的地主。

语言魔力信仰的第二个重要表现是认为咒语可以支配自然，控制自然。

费尔巴哈在分析巫术与宗教的本质区别时提出一个重要命题：“在巫术中，人的单纯意志就是支配自然的上帝。”他说：“基督教徒推在上帝身上的东西，巫术把它放在自己身上，被基督教徒当作一个平和、柔顺意志的对象，当作一个虔诚的愿望的东西，巫术则把它当作一个坚决的意志的对象，当作一个命令的对象，总之，凡是宗教借着上帝、和上帝同做的事，巫术是单凭自己独立地做”。⑨这是很深刻很精辟的分析。我们必须随之回答的一个重要问题是：这个单纯意志究竟通过什么来表达？来实现？我们的回答是：主要通过语言，说得更具体一点，是通过咒语，与宗教观念溶合之前形成的咒语就是原始初民的“上帝”。

在名字上寄托愿望和期望，是以特定的个人为对象，通过他一生的行动来实现。咒语则不同，它是直接以自然为对象，凭藉语言去直接实现愿望。

从天来者，
从地出者，
从四方来者，
皆罹吾网。

这是狩猎咒语。这里没有对神灵的祈求，一切全靠自己去做。

土返其宅！

水归其壑！

昆虫勿作！

草木归其泽。⑩

这是直接命令自然按人们的单纯意志行事。

当巫术演变为原始宗教之后，咒语也产生变化，其主要标志是咒语也含有祈求神灵、依赖神灵的成分。这只要从后世的巫歌巫词中就看得很清楚。但这已不属于原始咒语的范畴。

语言魔力信仰的第三个重要表现，是以诅咒作为制服对手的重要武器。

在原始血族公社和母系氏族社会时期，人与人的关系比较单纯，没有私有财产，没有等级观念，没有权力之争，在强大神秘的自然力和自然物面前，人们全力以赴，以满足求食的欲望。所以，原始咒语的支配对象主要是自然，很少以人作为对象。随着社会的发展，随着人与人关系日趋复杂，部落之间，氏族之间，个人与个人之间的争斗逐渐增多，咒语的支配对象就逐渐由自然转向社会，通过巫术表达的愿望也就不完全是善良的愿望，其中也含有恶意成份，咒语也因之逐渐变成诅咒。

人际关系的变化必然要在神际关系中找到对应。有了神灵观念之后，诅咒也就延伸到神灵与神灵之间。所以，从原始文学和原始意识的遗存中看到的诅咒，既有人对人的诅咒，也有人对神和神对神的诅咒。苗族《洪水滔天歌》中，哥哥提出：“处处无人烟，我们兄妹来成亲”之后，妹妹发出诅咒：“哥哥说话不是人，不是人来的牲畜。”话音刚落，哥哥即昏迷倒地，死后八天才苏醒。⑪这是人对人的诅咒，显示了女性诅咒的威力。在《圣经·创世记》中，狡猾的蛇引诱夏娃吃了耶和华不准吃的那棵知善恶树的果子，耶和华乃对蛇发出诅咒：“你既作了这事，就必受诅咒，比一切的牲畜、野兽