

羌族民间文学中的女神崇拜与族群意识*

李祥林

【摘要】羌族民间文学中有种种神话母题的生动体现，譬如祖先崇拜、英雄传说、多神信仰、洪水故事等等，其中铭刻着羌人的古老文化意识，积淀着羌人的深层族群心理。立足文化人类学，从性别研究出发，深入读解羌族民间文学中的女性神话母题，对于我们认识和把握羌人的族群、社会、习俗、文化等具有重要现实意义。

【关键词】羌族 民间文学 女神崇拜 族群文化

（中图分类号）K890 （文献标识码）A （文章编号）1674-0890（2012）01-111-08

神话（myth）是人类远古时期即萌生的重要文学样式之一。如意大利学者维科所言，神话传说中隐含着民族的过去，昭示出“最初各族人民的民政历史，最初各族人民到处都是些天生的诗人”^①，他们以神话方式对民族生活与民族历史进行着诗性叙述。羌族民间文学中有种种神话母题（motif）的生动体现，譬如祖先崇拜、英雄传说、多神信仰、洪水故事等等，其中铭刻着羌人的古老文化意识，积淀着羌人的深层族群心理。立足文化人类学，深入读解羌族民间文学中的女性神话母题，对于我们认识和把握羌人的族群、社会、习俗、文化等具有重要现实意义。

—

《木姐珠剪纸救百兽》（或作《木吉剪纸救百

兽》）是一出羌族民间戏剧，源于民间传说。该戏脚本是20世纪80年代搜集整理的，现存茂县文化馆。^②该剧写铜羊寨头人木勺金保为庆贺自己七十大寿，决定耍威风大摆“百獐席”，于是派出打山娃子坑耿山保去施行“黑山”法术^③，猎杀生灵，限期三天交回100条獐子。顿时，“山中遭大难，山神心如焚。”天王木比塔的三女儿木姐珠与丈夫斗安珠在后者父母祭日回人间途中得知事情原委，为使生灵免遭涂炭，木姐珠启运神力，赶制剪纸动物放归山林，以假乱真，正如剧中所唱“找来白纸百张整，夫裁妇剪到天明。剪出‘獐子’形和状，再将‘獐子’放山林。”铜羊寨头人庆寿敬祭“山头”（烧兽头）时，猎物全都变回纸剪原型，暴怒的他要惩治坑耿山保，后者此时已得神灵护佑。天仙女木姐珠、天王木比塔亲临铜羊山寨，并令众神赶百兽赴宴。百兽群起攻之，万恶

【作者简介】李祥林（1957-），男，四川成都人，四川大学教育部重点研究基地“中国民俗文化研究所”研究员，教授。（四川成都，610064）

* 本文为教育部人文社科项目“民俗事象与族群生活——人类学视野中的羌族民间文化研究”（项目编号：10YJA850023）的阶段性成果之一。

① [意大利]维柯《新科学》，朱光潜译，北京：人民文学出版社1986年版，第147页。

② 关于羌族民间戏剧，请参阅李祥林《羌族戏剧文化遗产亟待抢救保护》（载冯骥才主编《羌去何处——紧急保护羌族文化遗产专家建言录》，北京：中国文联出版社，2008）、《释比·羌戏·文化遗产》（载《中外文化与文论》第18辑，成都：四川大学出版社，2009），等等。

③ “黑山”是见于羌民口碑的狩猎法术，施行此术后，大白天能使深山老林变为黑夜般，仅仅留下一条有光亮的道路，各种野兽只好行走此道，于是人们便可随意捕猎。从剧中反映的民间信仰来看，狩猎尽管也是川西北地区羌人生活的重要部分之一，但他们对“黑山”这种有违生态原则的捕杀动物方式并不赞同。关于这个问题，笔者另有文章论述。

的头人及其管家受到应有惩罚，从此铜羊寨又过上太平日子。以除恶扬善为叙事主题，全剧落幕于喜庆欢快的气氛中。羌民社会素有崇拜女神的传统，如剧名所示，《木姐珠剪纸救百兽》突出的主角正是天仙女木姐珠，剧中为我们塑造了一位心地善良、救苦救难、神通广大的女性“超人”式英雄形象。

纵观羌族民间叙事，天仙女木姐珠作为救苦救难的“超人”形象是被再三强化的，这甚至体现在她帮助丈夫斗安珠度过难关直到复活其生命。讲述天上仙女木姐珠和凡世俗子斗安珠恋爱结合故事的《木姐珠与斗安珠》，是羌族释比唱经中的长篇之作，在母题归类上属于典型的“人神恋”。类似母题还见于羌族民间传说《云云鞋的传说》中。追溯史迹可知，“‘人神恋’是反复出现在中国文学和戏剧里的母题之一，其形式有‘凰求凤’也有‘凤求凰’，但以前者居多。”文学史上被人们津津乐道的高唐神女、洛水女神等皆归此列，“近世舞台上遐迩闻名的河北梆子《宝莲灯》，写华山三圣母与草泽医生刘彦昌相敬相爱结为夫妇，亦属此类型。从女神的身份看，她们多为来自天上的仙女（如黄梅戏《天仙配》），或是出自水中的龙女（如元杂剧《张生煮海》），此外，像诸多剧种有见的《白蛇传》以及湘剧《追鱼》、花鼓戏《刘海砍樵》等涉及得道精怪（多系动物）化身美女和人间男子心心相爱的文本，亦当划归此类型。无论流传民间口头还是搬上戏曲舞台，‘人神恋’故事中寄寓的内涵颇为繁杂，男女爱情、祈福心理、报恩思想乃至因果说教等等，均在此得以现身说法。”^①羌族神话传说中，木姐珠主动爱上斗安珠，即可谓是“凰求凤”式婚恋故事。“在平民化的‘人神恋’故事里，‘神’的一方总是以青春少女形象出现，既美丽、善良、慈爱同时又坚强、果敢、富于牺牲精神‘人’的一方通常为不具备任何神通的平凡男子，或农人或樵夫或渔郎，人品好却受贫苦，在厄运面前一筹莫展，处于被动的地位，多亏女神救援才化险为夷，并与后者喜

结百年之好。”^②羌族民间故事里，汶川县雁门乡流传的《凤凰姑娘》讲述凤凰仙女爱上穷苦人家的小伙子并救难惩恶，松潘县小姓乡流传的《画像》讲述来自龙宫的神狗化身美女嫁给平民并惩治了贪色的恶皇帝，皆属于这种类型。

木姐珠与斗安珠的“人神恋”传说，在羌人心目中是美好婚姻的象征，连青年男女谈情说爱也以之作比，且听羌区山歌所唱“玉麦地里像杂铺，有心阿妹把情调，妹是天上木姐珠，哥是凡间斗安珠。”^③1983年四川民族出版社出版的《木姐珠与斗安珠》，今由羌区人士搜集、整理和翻译，乃是综合汶川袁真奇和理县周明礼二位老人唱经而成。该整理本共有十章，叙事主线是天神木比塔的三女儿木姐珠向往人间生活，在龙池遇见了喀尔克别山脚下的牧羊青年斗安珠，彼此一见钟情。在木姐珠鼓励下，斗安珠来到天庭，向天神木比塔求娶他的女儿。天神对这打破仙、凡界限的婚恋很不满意，摆出种种难题让斗安珠去破解，但每次都因为有木姐珠暗中相助，斗安珠得以过关。恼羞成怒的天神最后让斗安珠去放火烧山，纯朴的后者未能识破这是圈套，结果使自己葬身火海。木姐珠闻讯赶来，奋力扑火，“悲愤使她急出了眼泪，眼泪带给她新的希望！”顿时，奇迹发生了：“眼泪化作倾盆大雨，立即把山火全部熄灭。大地恢复了它的平静，青山现出蓬勃的生机！”扒开灰烬，找到了不幸身亡的斗安珠，“木姐珠眼泪象断线珠子，一颗接一颗滚落地上；眼泪滴在斗安珠脸上，他的眼睛马上现出灵光。”就这样，在超现实的叙事中，天仙女木姐珠的眼泪拯救了丈夫性命，复活了自然万物。通过这泪水化雨、滋润生命的神奇叙事，羌族神话为我们塑造了非凡的救难女神形象^④。木姐珠神话在羌区有多种异文，故事中的斗安珠，有些地方称为“燃比娃”，如汶川释比唱经中的《木姐珠与燃比娃》，其叙事内容大同小异。

追溯人类自远古以来的女神崇拜史，考察有

① 李祥林 《性别文化视野中的东方戏曲》，香港：天马图书有限公司2001年版，第125-126、129-130页。

② 李祥林 《性别文化视野中的东方戏曲》，第125-126、129-130页。

③ 《中国歌谣集成·四川卷》，北京：中国ISBN中心2004年版，第986、1013、934-936页，

④ 女性复活生命也是一个古老的神话母题，请参阅李祥林《生命复活与女性崇拜——一个文学母题的跨文化解读》，载《东方丛刊》2002年第4期。

关女神崇拜的形形色色的民间文本，不难发现，“在神话和信仰中，女性都被视为较之男人强大的性别，并被赋予了魔法的力量。”^① 作为神话母题，女神或女性救难故事在羌族民间叙事中并不鲜见。北川许家湾花灯戏表演的主要内容是天神木比塔（或玉皇大帝）的7个女儿来到人间拯救羌民苦难的故事，从中可以看到跟上述木姐珠神话同类的母题。此外，《金发公主》是茂县流传的地方传说，其中有个狠毒的国王，百姓莫不痛恨之。他杀死了金发公主倾心的厨官，“金发公主很伤心，对国王说‘我也去看他一眼吧，为了我们，他吃了不少苦啊！’金发公主揣了两瓶仙药水，带上那匹鸡毛去了。走到那儿，厨官的脑壳在一边，身子在一边。金发公主把厨官的头和身合起来，用鸡毛点了三滴仙药水，厨官马上活转来了。”^② 接下来，金发公主又巧施计谋和法术，惩治了国王，使国家过上了太平日子。就这样，经由神异的女性之手，生命得以复活，乱世得以整治。又如羌民口述的九顶山故事，传说很多年以前，九顶山一带还是平原，气候好，庄稼长势旺，人们过着美好日子。一天，西北雪山中钻出一个妖魔，它吹风，庄稼就干枯；它跺脚，这里就地震；它打滚，洪水就泛滥。羌民恨透了它，祈求天神降魔收妖，诚心感动了西王母，她派来九个女儿到凡间。仙女们打败了妖魔，后者逃跑时，对空中喷出几口臭气。臭气变成冷风，吹得大地飞沙走石。九个仙女决心救人到底，就背朝西北，面向东南，身子紧挨身子站成一排，化为九座大山，堵住了妖风^③。女神不但拯救了人类，而且为了永久保护后者甚至舍弃了自我（同类母题故事还有《瑕支姑娘盗天水》），这是何等崇高和伟大！

二

“人神恋”文本中，女神下嫁人间男子的具体情况尽可不同，但“人弱神强，女强男弱”的叙事基调不变，其中洋溢着对女性能力的赞美。男性本位社会的男强女弱模式在此被颠覆了，女子

不再被塑造成只有等待救助的柔弱形象，相反，有如救难女神木姐珠，如今她们是聪明能干，斗强扶弱，浑身充满着胜利者气概。此类民间口头文本，从神话角度大力张扬女性胜过男子的智慧和能力，从表层心理看是代男主女从社会中的“第二性”发出不甘示弱的呐喊，就深层心理言又可追溯到人类远古母性崇拜的集体无意识。“正如人类社会是始于母系再转入父系一样，统治人类信仰世界的天国神灵也曾经由女向男这性别上的重大历史性位移。在原始又原始的宗教信仰上，一切神灵都同女性联系在一起，彼时的男人尚未跻身神灵的行列，他们连同整个社会都服从女性神灵，接受着女神们的恩惠。这些享有至上神格的女性，不但是生养人类的大祖母，甚至是开天辟地的创世主，你看，古希腊神话里地母生养了天父，古埃及的天空女神每天生出新的太阳，迦太基的母亲神在没有男伴的帮助下生了宇宙，突厥神话中的女海神化育出万物，汉族神话里的女娲娘娘造人又补天，侗族的大母神造天造地造人更是奇特，她用自身的乳房造天地，用体内热气造太阳，用乳汁造月亮，用汗毛造植物，用身上的虱蛋造动物，用身上的肉痣造人类……这些女性神祇，她们顶天立地，叱咤风云，何等伟大又何等荣耀，她们是人类神话史上最早的‘超人’。有如现代西方影视里每每在紧急关头亮相的‘超人’，原始神话中的女性‘超人’也往往以救苦救难的英姿出现，典型者莫如《淮南子·览冥训》中那个在天塌地裂后‘炼五色石以补苍天，断鳌足以立四极，杀黑龙以济冀州，积芦灰以止淫水’以拯救普天下百姓生灵的女娲。”^④ 羌人崇拜的木姐珠，亦可谓是他们心目中伟大的“女娲”。

女娲是炼石补天的女神又是抟土造人的始祖，同样，救难女神木姐珠也是羌人的女性始祖，女神信仰和女祖崇拜在此合而为一。羌人崇拜白石，以之为神灵的象征，从村寨祭山的塔子到家家户户的屋顶上，都供奉之。被称为羌民族史诗的《羌戈大战》，其版本之一便讲述的是女神木姐珠

① [美国] 马丽加·金芭塔丝 《活着的女神》，叶舒宪等译，桂林：广西师范大学出版社2008年版，第129页。

② 《中国民间故事集成·四川卷》，北京：中国 ISBN 中心1998年版，第1179-1180、1144、1109-1110页。

③ 《中国民间故事集成·四川卷》，第1179-1180、1144、1109-1110页。

④ 李祥林 《性别文化视野中的东方戏曲》，香港：天马图书有限公司2001年版，第125-126、129-130页。

以白石化作大雪山帮助羌人脱离危险，释比演唱到：“羌人喊声如闪电，喊声直达九重天；木姐天宮往下看：‘啊！我的子孙遭灾难！’白衣女神立云间，三块白石抛下山；三方魔兵面前倒，白石变成大雪山。”又唱：“三座大雪山，矗立云中间；挡着魔兵前进路，羌人脱险得安全。”^①这里，值得注意的是，木姐珠作为羌人的始祖，明确称呼后者为“我的子孙”。众所周知，羌人以“尔玛”自称，有出自羌族学者之手的书籍注曰：“‘尔’有‘人’意，‘玛’有‘天’意”，如此说来，“尔玛”的意思是“天人的后代”。同书又注：“木姐：羌语，天女，羌人的始祖。”^②《木姐珠与斗安珠》涉及羌民族的始祖神话，羌人之能以“天人的后代”自诩，显然不在其男性始祖斗安珠，因为他本是身上长毛的俗世之人，而在其女性始祖木姐珠，因为她是来自天上的仙女。考察尔玛人的语言可知，木姐（mutçie）之“木”（mu），在羌语中即指“天”^③。根据羌族民间信仰，“天神是羌族的主神，羌族每家每户房顶所供之白云石，既是祖先的象征，也是天神的牌位。他们把祖先神与天神合二为一了，究其原因，祖先是从天而降的。”^④木姐珠神话在岷江上游羌族地区流传，大致形成了后人整理的《木姐珠与斗安珠》和《木姐珠与燃比娃》两种版本，二者尽管在时代背景及叙事内容上互有出入，但在确认女神木姐珠为羌族始祖这根本点上并无二致。这种以女神木姐珠为始祖以及自视为“天人的后代”的族群观念中有远古母系时代的印迹，其作为积淀在古老的羌民族文化记忆深处的集体无意识，并没有因羌人社会步入父系时代而消失，反倒一直延续在他们生活中并时有显影。

“羌人唱古歌，常常提到三公主；今天我来唱，起头先唱木姐珠。”^⑤这是汶川释比唱经《木姐珠与燃比娃》的开场白。自古以来，在羌人村

寨中，每当岁时祭祀，或者婚丧大事，男女老少聚集在一起，都有头戴金丝猴帽、敲着羊皮鼓的释比，演唱《木姐珠》、《羌戈大战》，他们且歌且舞、绘声绘色地讲述着本民族历史，借以教育晚辈，增强族群认同。“羌族人民一谈起《木姐珠》，就会高兴的异口同声地说‘那是我们的木姐珠’，‘那是我们羌人的祖先’，心中流露出一种骄傲、自豪和崇敬的情意”，正如释比经文所唱“木姐来引路，尔玛人人欢”、“凭了祖先的智慧，尔玛人的子孙才有了今天；凭了祖先的勇敢，尔玛人的子孙才居住在岷江两岸；歌声鼓声响彻云天，祖先的功勋数不完。”^⑥木姐珠神话及信仰，凝结着来自远古羌民社会的“大母神”（the Great Mother）崇拜的文化密码。羌人深信，木姐珠作为他们崇拜的“大母神”，也为子孙后代的婚姻礼仪定下了千古不易的规矩，所谓“开天辟地到如今，男女婚配木姐定”。且听羌族《说亲词》：“自从生了天，自从长了地，凡间就有了男，凡间就有了女，天神的女儿木姐珠就来到人间。木姐来了，古规有了，木姐来了，古规兴了。木姐的规矩我们不敢随便换，木姐的规矩我们不敢随便改。”随后又再三唱道“木姐珠早先就定下了，八十种男女婚事的古规古礼，木姐珠订下的男女婚嫁的古规古礼。”^⑦作为口述文学，《木姐珠》叙事的总体路子大致相同，但由于川西北羌区山高谷深、地形复杂，不同区域的演唱版本及篇幅则各有差异，如汶川绵虬乡沟头寨释比所唱上坛经22本，其中第一为“出学”（解秽），乃是还愿作法前的解秽仪式；第二为“笛雪儿匹”（还愿开始），说明还大愿的起源，追念羌人祖先木姐珠，唱词曰：“开坛先唱木吉卓，不唱不念无体统，话有从头树有根，木吉恩情垂后世。”第三便是“木吉卓”（天仙女），此乃上坛经的主要唱段，每年秋收后

① 《木姐珠与斗安珠》，罗世泽、时逢春搜集整理，成都：四川民族出版社1983年版，第93-94、77、119、123、78页。

② 《木姐珠与斗安珠》，第93-94、77、119、123、78页。

③ 黄布凡、周发成《羌语研究》，成都：四川人民出版社2006年版，第338页。

④ 曾文琼、陈泛舟《羌族原始宗教考略》，载《世界宗教研究》1981年第2期。

⑤ 《中国歌谣集成·四川卷》，北京：中国ISBN中心2004年版，第986、1013、934-936页。

⑥ 《木姐珠与斗安珠》，第93-94、77、119、123、78页。

⑦ 《中国歌谣集成·四川卷》，第986、1013、934-936页。

还大愿时必演唱之。^①

木姐珠神话流行的核心区域在汶川及理县。或以为，“在现代羌族认同中，‘木姐珠与斗安珠’故事主轴并不是‘猴子变人’，而是羌族天神‘木比塔’”^②。的确，木姐珠神话的主体叙事不在所谓“猴子变人”（尽管被羌人奉为男性始祖的斗安珠或燃比娃相传是“毛人”或“猴人”，但无论《木姐珠与斗安珠》还是《木姐珠与燃比娃》，所要突出的都不是这个主题。“猴子变人”在羌族神话中有之，如松潘流传的《猴变人》，理县流传的《癞格宝变人》讲癞蛤蟆变猴子再变人，但二者均与木姐珠故事无瓜葛）。但是，该神话的重心与其说是在天神木比塔，勿宁说是在女神木姐珠，她才是“第一主角”。关于该神话整理，或从宗教文化入手，如四川大学宗教研究所教授钱安靖 1983 年调查释比经文时对此作了搜集，尤其是对汶川老释比袁真奇口述的“木吉卓”记录较详；或从民间文学出发，如罗世泽、时逢春 1981 年整理出《木姐珠与斗安珠》并视之为“羌族民间说唱诗”；西南民族学院羌族文学史编写组 1987 年编辑《羌族民间文学资料集》把“木姐珠与热比娃（燃比娃）”看作是“叙事长诗”；茂县羌族文学社 2004 年整理编辑的《西羌古唱经》则把“木姐珠”称为“爱情史诗”。其实，流行的《木姐珠与斗安珠》之题名原非如此，据整理者当年自言“原唱词叫《木姐珠》，现名是我们改的。”^③原名所突出的是女祖木姐珠。从钱安靖搜集整理的若干释比唱经来看，其中，汶川雁门乡袁真奇演唱的上坛经之十为《天仙女》（木姐珠），龙溪乡余明海、朱顺才演唱的上坛经之十二是《颂祖先》（木姐珠）。而在理县，桃坪乡增头寨释比杨茂山演唱的上坛经之四为《请天神除害》（日魁），此经又分为两段，前段讲述的是“天神阿不确克与凡间羌人兹博娃打亲家。传说天神阿不确克的女儿木吉朱与兹博娃儿子吉比娃相爱结婚，是为羌人祖先，

羌人的生产生活、衣食住行、婚丧嫁娶，都是他们制定的。这段经文甚长，每年秋收后还愿必唱。”^④天神的名字有所不同，但歌唱木姐珠的主题依然。

太阳哺育着生命，万物生长离不开阳光。羌区民间以太阳为女性的神话屡见，如汶川流传的《太阳和月亮》、理县流传的《月亮和太阳》，前者说从前洪水滔天，人间断了烟火，天神见有仅存的兄妹二人，“男的说他叫月亮，女的说她叫太阳”，便让他俩结合，繁衍人类；后者讲“原来，天上只有一个太阳和一个月亮。太阳是女的，月亮是男的”^⑤。从跨文化角度看，这“女性的太阳”是一个世界性的神话母题。永宁纳西族在小孩出生第三天要举行拜太阳仪式，传说这太阳是女神，天界以她为大，她使万物生长，也能保护儿童成长。爱斯基摩人以月亮为男而太阳为女，恩康忒湾土人视太阳和月亮均为女性，马来半岛的敏拉族亦认定日月皆是女人^⑥。文化人类学提醒我们，“太阳是女性”的神话当产生于远古母系氏族繁荣时期，其叙事中折射出来的文化密码，无疑是初民社会对“大母神”的崇拜。这“大母神”，既是生养人类的始祖又是创造宇宙的英雄，祖先神话和创世神话在初民的“大母神”信仰中往往重叠合一，犹如川西北地区自称“尔玛”的羌人崇敬的女神木姐珠。

三

“人人说是天为大/地母比天大一截”^⑦，羌族释比经中有此说。从人类学研究中的性别理论（gender theory）角度看，羌民社会曾经历了从母系为主向父系为主的历史性转换。羌族释比唱经中有《唱婚嫁》（“母齐”），词曰“古今婚嫁大不同，不同之处说根由，从前羌人男出嫁，男子

① 《中国原始宗教资料丛编·纳西族羌族独龙族傈僳族怒族卷》，上海：上海人民出版社 1993 年版，第 533-534、525、529、460 页。

② 王明珂《羌在汉藏之间——川西羌族的历史人类学研究》，北京：中华书局 2008 年版，第 243、33-34 页。

③ 《木姐珠与斗安珠》，第 93-94、77、119、123、78 页。

④ 《中国原始宗教资料丛编·纳西族羌族独龙族傈僳族怒族卷》，第 533-534、525、529、460 页。

⑤ 《中国民间故事集成·四川卷》，第 1179-1180、1144、1109-1110 页。

⑥ 茅盾《神话研究》，天津：百花文艺出版社 1981 年版，第 48-51 页。

⑦ 《羌族释比经典》，成都：四川民族出版社 2008 年版，第 469 页。

赘入女子家。但因女子无体统，三脚上面擦鼻涕，虱子三脚上面掐，吃饭猪狗坐上方。这样一来可不该，人神发怒罪难逃，父母责备她不改，无可奈何另安排。从此乃将婚制改，男子娶女到男家。”^①从“男子赘入女子家”到“男子娶女到男家”，正是历史上两性权力位移在婚姻习俗上的折射。步入父权制已久的羌民社会有明显的男主女从色彩，如一夫一妻制的父系家长制家庭中，以男性年长者为一家之主，若是绝嗣，家产由父亲的近亲继承。家庭中男性处于主导地位，可支配家庭收支、安排生产、决定婚嫁和财产继承，主持祖先祭祀及参加重大社会活动等。而女性则处于支配地位，一般没有财产继承权，不得参加祭山之类重大祭祀活动，也不能随便与男子谈笑。民间禁忌方面不乏有性别针对色彩的，如忌讳孕妇进入新媳妇的新房，认为孕妇身上不干净，甚至不准她在家里接生，分娩须去牛、羊圈；未满月的产妇不能进灶房，以免得罪火神和家神；祭山会上，在塔子前举行仪式时，已婚妇女不能参加，等等。尽管如此，毕竟有过“从前羌人男出嫁”的历史，因此，“在羌族的婚姻制度中，也保留着一些母系制的残余，例如姑舅表优先婚；寡妇可以再嫁或招赘，不受限制和歧视；兄死弟娶寡嫂，弟丧兄纳弟妇；入赘比较普遍，而且入赘后男方一般要改随女家的姓氏等等。”^②走访民间可知，尽管家长是父亲，父死子继，但母亲主持家务，在家庭中享有重要权力，备受尊重。寡妇再婚普遍，一般不受限制，父母不得做主，也不受歧视，民间有“头嫁由爹妈，二嫁由自身”的说法。此外，一般羌族人家供奉十二尊神灵，其中有女祖神“阿塔士”、妇女神“移木士”和女神“石弟欠士”^③，她们各司其职，或保佑女性身心健康，或保佑孕妇顺产和育婴，或专门保佑女孩子。茂县民间流传的羌族竹马花灯唱词中，参拜和歌颂的诸神灵中有地母、观音、送子娘娘，如《参

地母神》唱道“地母菩萨圣又灵，坐在莲台显威灵，三十六戊要记全，保得五谷好收成。”^④其中，“地母神”又是跟“土地大神”并列的。羌族信奉“万物有灵”（animism）的原始宗教，释比是羌民社会中以巫术沟通人、神、鬼并熟知本民族历史和文化、通晓多种知识及技能者。^⑤羌民中甚至有女释比的传说，若再结合汶川绵虬一带扯索卦的释比供奉女神“扎米亚木拉”来看，有可能羌族释比最早为女性，继而过渡到男女并存，最后才发生了由女到男的转换^⑥。的确，古老的母系文化作为族群心理深处的“童年记忆”，在羌民中有顽强地遗传，不仅体现在神话、诗歌、戏剧等口头文艺作品中，而且从种种习俗风尚中透射出来。

“买缸子看釉子，娶媳妇看舅子。”这是阿坝羌族谚语。社会民俗方面，研究羌人的家庭及家族，不难发现母舅享有甚高地位。民间所谓“大不过大母舅，亲不过小母舅”，亦道及此。“母舅在‘四大亲戚’（母舅、姑父、伯叔、姨父）中权力最大，凡男女婚事必经母舅允诺；母死必经母舅同意方得入葬，否则就要‘打丧火’（人命纠纷）；分家由母舅主持，母舅还有权力代表父母管教、抚养小孩。”^⑦母舅优先（舅权）习俗在羌区常见，如2011年5月笔者走访理县，就听当地人讲九子屯羌民家中若有老人去世，要派人去正、老、半边母舅家去报埋日；当正母舅、老母舅和半边母舅到来时，男女孝子须在大门口跪迎，摆一个酒坛和两个砂罐请其打熬……且听茂县黑虎沟老人所言“男有舅家，女有娘家。水有源来树有根；树有千枝万叶落叶归根。归根就是舅家与娘家。舅家管你孝顺父母，持家呀横向是由舅家管，红白事事舅家是主宾。天上的雷公，地上的母舅。”台湾学者王明珂引此后写道“母舅虽然名义上是家庭之外的人，但家庭中许多大小事都有母舅参与。……在羌族婚姻习俗中，大母舅（父亲的母亲的弟兄）、小母舅（母亲的弟兄）都

① 《羌族简史》，成都：四川民族出版社1986年版，第104、17-18页。

② 《中国原始宗教资料丛编·纳西族羌族独龙族傈僳族怒族卷》，第533-534、525、529、460页。

③ 《羌族释比的故事》，汶川县人民政府2006年6月编印，第168页。

④ 《羌族口头遗产集成·民间歌谣卷》，北京：中国文联出版社2009年版，第63页。

⑤ 关于释比，请参阅李祥林《羌族释比文化研究三题》，载《民间文化论坛》2010年第4期。

⑥ 《羌族社会历史调查》，成都：四川省社会科学院出版社1986年版，第143页。

⑦ 《茂汶羌族自治县志》，成都：四川辞书出版社1997年版，第673页。

有相当的地位与权威。通常大母舅在仪式上有崇高的地位，但在实际家庭事务中，小母舅扮演重要角色。”母舅之于家族的重要性，甚至投射在羌民家中火塘的铁三脚信仰上，“据文献资料及今日老年人的解释，铁三脚的三个脚，代表家内三种神——火神、祖宗神与媳妇神，其意义是神、祖先与大、小母舅共治一家。”从两性权力较量角度看，“对于父权或家庭的主体性而言，母舅代表一种制衡的、外来的干涉力量”，或者说，“在村寨的每一家庭中，表面上是以父系家族为主体，而事实上处处潜在着另一制衡、敌对的力量——这是经由外面嫁来的女子所带来的力量”^①，舅权正从某种程度上代表着这种与父权抗衡的力量。在中国，舅权的存在不限于羌族，究其由来，“舅权始于实行群婚的母系制前期，即使到了实行对偶婚的母权制后期，由于舅舅是同一族的人，因而仍是比属于外氏族的父亲更为亲近的亲属，舅舅的财产由外甥儿女们继承，他们也就成为外甥们理所当然的教育者和保护人。随着母权社会的发展，妇女们不能不越来越多地依靠她们的兄弟（即她们子女的舅父们）帮助自己管理整个母系氏族的事务；这样，舅权并没有随着母权制的发展和繁荣而受到丝毫削弱，而是不断地得到了增强。”^②当然，历史上未必有过像父权社会那种权力掌控式的母权社会，但跟种族繁衍息息相关的尊奉女性的母系时代是存在的，而舅权正是跟母系制度相关联的产物。羌民社会有“贵妇人，党母族”（《后汉书·南蛮西南夷传》）的传统，任乃强先生在《羌族源流探索》中也说“古代羌族文化最大的特点是：在其社会组织中女性中心持续的时间很长”^③，因此，舅舅作为母亲的兄弟在羌人家庭乃至家族事务中起着重要作用，也就不足为奇。

羌族节日风俗方面，已经列入国家级非物质文化遗产名录的有“羌历年”，还有“瓦尔俄足节”。后者汉语俗称“歌仙节”或“领歌节”，如今主要流传在茂县曲谷等地。“瓦尔俄足”是以羌族女性为主的习俗活动，因此又被学界称为“羌

族妇女节”。每年农历五月初五，为了祭祀天上的歌舞女神莎朗姐，要举行“瓦尔俄足”，这是以祈祷女神“引歌”为主线、具有独特民俗内涵的节日。传说很久以前，羌区有个海子叫西湖，湖边有山寨叫西湖寨，每年五月初五这天，天上的莎朗女神都要到此海子边唱歌跳舞，羌人纷纷跟她学习。土司见女神美貌绝伦，欲霸占为妻，女神愤然返回了天庭。人们为了纪念女神，在西湖寨的山顶上建起塔子，每到五月五，羌族妇女都来此祭神领歌，相沿成俗。届时，村寨的妇女们，无论老少，都要身着鲜艳的民族服饰，前往参加。整个节日活动，从五月初三到初五连续三天，其基本内容为：初三，由会首组织数名净身妇女，手持香、蜡、酒、柏香、馍馍、刀头等祭品，结队前往“热和梁子”的石塔前，敬祀女神“若姐珠”（始歌女神），请女神赐以歌曲，谓之“引歌”；回到村里，再逐户告知相关信息，此为“接歌”。初四，也就是节日前夜，妇女忙碌地准备美食，以备次日使用；未婚女子则精心为情人准备亲手绣制的礼物。初五清晨，由本寨男性长者开启咂酒，祝福全寨人畜两旺、五谷丰登。活动的主要内容就是跳“萨朗”，由老年妇女领跳，再向年青人传授。男人们则以歌舞附之，并以腊肉、咂酒、馍馍等伺候。活动的间歇，已婚妇女向青年女性传授性知识、持家之道等。或有情人漫步私语，或女性间相互谈笑。节日三天，妇女们尽情歌舞、尽情欢乐，农事和家事则由男子来操持。^④纵观“瓦尔俄足”，以下特征突出：首先，是祭祀女神的节日；其次，是女性狂欢的节日；第三，是传授歌舞以及生活知识的节日。在此节日中，铭载着羌人古老的族群记忆。按照当地传统，若是本寨当年有13—50岁的女性死亡，这一年则不举办“瓦尔俄足”。曲谷乡位于茂县西北部，距离县城69公里，所辖22个自然村，总面积129.9平方公里。该乡地处高半山干旱峡谷地带，平均海拔2400米，境内群山耸立、河谷深邃，交通极为不便，闭塞的地理环境，使“瓦尔俄足”

① 王明珂《羌在汉藏之间——川西羌族的历史人类学研究》，北京：中华书局2008年版，第243、33-34页。

② 张应强《试析粤北瑶族原始婚姻形态残余》，载《中南民族学院学报》（哲社版）1992年第3期。

③ 《川大史学·任乃强卷》，成都：四川大学出版社2006年版，第617页。

④ 参见非物质文化遗产代表作申报书《“瓦尔俄足”（歌仙节）》，茂县文化体育局2005年7月编印。

这古老的羌俗得以较完整地保存下来。以女性为主的“瓦尔俄足”，作为有别于日常生活的神圣仪式，表现出女性从身体到心灵释放的狂欢色彩，透露出古老的母性文化记忆，并且集宗教、歌舞、饮食、服饰等因素于一体，有颇高的研究价值和观赏价值。立足文化人类学，从性别研究角度考察羌区独有的这种风俗，“深描”（thick description）其由来和功用，对于我们认识和把握羌民族的女神信仰和女性文化有重要意义。

清人罗世勋曾作《西征竹枝词》十五首，记述他从灌县赴茂州的行程，其中有云“此地民风亦太殊，女当赘婿妇招夫。乱宗不恤男从女，新妇何曾识舅姑。”写的正是当地民族婚俗中的“男从女”现象。不仅如此，在羌族地区，“有的甚至将儿子全部入赘他人家庭，而将女儿留在家里招上门女婿。”^①按照羌民习俗，入赘男子不但要改随女家的姓氏，死后还须经族人同意才能葬入祖坟，民间甚至有“招婿好比买骡子”之说。该俗亦被称为“娶雄媳妇”，上个世纪30年代深入岷江上游地区考察者对此有记述“沙娜的家里，就是索囊仁清的家里，因为索囊仁清是幼年入赘在八石脑的，大凡西戎都盛行娶雄媳妇的风俗。”^②从地缘角度追溯历史，在羌、藏民族居住的川西北地区，有东女国故事自古流传。关于东女国，所指至少有二，一是苏毗即今藏北高原羌塘一带，一在今西藏昌都地区及四川甘孜州西部。由于古代文献记录不详，后人多将二者相混。^③东女国虽已进入奴隶制初期，却保存了大量母系制的残余。因此，东女国文化的最突出特点，就是以女性为中心的社会制度。《旧唐书·南蛮西南蛮传》云“东女国，西羌之别种，以西海中复有女国，故称东女焉。俗以女为王”，其东与茂州、党项接，东南与雅州接，“俗重妇女而轻丈夫”。《新唐书·西

域传》亦载东女国“羌别种也”，其“子从母姓”，且“俗轻男子，女贵者咸有侍男”。东女国以女性为国王，“女王号为‘宾就’，有女官，曰‘高霸’，平议国事。在外官僚，并男夫为之。其王侍女数百人，五日一听政。女王若死，国中多敛金钱，动至数万，更于王族求令女二人而立之。大者为王，其次为小王。若大王死，即小王嗣立，或姑死而妇继，无有篡夺。”（《旧唐书》）后来，吐蕃强盛，统一了青藏高原，东女国成为吐蕃政权一部分。东女国旧部，又接受唐朝赐予的丝帛，成为内地与吐蕃进行丝绸贸易的中间商。因此《旧唐书》说，东女国“部落代袭刺史等官，然亦潜通吐蕃，故谓之‘两面羌’”。事实上，这既表明了东女国旧部的中介性质，又说明了羌与汉、藏文化密不可分的联系。东女国虽亡，但其文化为吐蕃吸收。从吐蕃的婚姻习俗、妇女享有较高地位、鸟卜、赭面之俗乃至建筑技术、丧葬制度等方面，不难看到前者的影响，而民族学调查亦表明至今川藏地区仍有东女国文化因素残存。在四川地区，与羌相邻的嘉绒藏族崇拜墨尔多神山，其转山习俗遐迩闻名。墨尔多神山是木尔多和斯巴嘉尔木的圣山。“木”在藏语中通常指女性，“嘉尔木”意指女王、后妃或神妃，“斯巴嘉尔木”即众生之女王。民族学、语言学调查表明，古代嘉绒地区存在过以女性为中心、以女性为首领的时代。或以为，“嘉尔木”应是唐代藏族对东女国的称呼。^④东女国的位置，学界说法不一，反正不离青藏高原东南缘川西北地区，也就是羌族所居的汉、藏之间地带。在此地带，女性崇拜作为古老的文化遗存，直到今天仍时有见。

[责任编辑] 蒋明智

① 李 鸣 《碉楼与议话坪——羌族习惯法的田野调查》，北京：中国法制出版社2008年版，第123页。

② 庄学本 《羌戎考察记》，成都：四川民族出版社2007年版，第128页。

③ 《羌族简史》，成都：四川民族出版社1986年版，第104、17-18页。

④ 李 茂 《东女国故址——华西坝》，见《金川文史》第二集，<http://www.gata.gov.cn/web/t3/main.jsp?go=newsDetail&cid=9818&id=27302>。

not a red face , and Liu Adou , the god of Yang Xi in You Yang of Sichuan province , is a red face. Seeing from this , gods of different local Xi Ju evolved from the belief of children. Children have just been entering the secular world from the spirit world and , kept relatively much factors of spirits and could be easily possessed by gods , and so that are regarded as the existence of the sacred. No matter the Tongzi Xi in Nantong or Ji Tong , the spirit medium in Southern Fu Jian was formed on a basis of the identical concept that children are sacred , which reflects what the original Chinese ideas of ages are. Old men are also closer than adults to spirit world , so they are regarded as the Land of God.

On the Godship Pattern of Master Can Kui in Meizhou: A Case Study Focusing on Mount Yinna

Zhou Daming , Huang Pingfang 70

Master Can Kui is the patron saint of the Hakka in Meizhou and an important God in Fujian and Taiwan areas. The godship pattern of Master Can Kui in the Meizhou area is an eminent – monk – type Hakka local God , whose magical function are mainly disaster relief , resisting the enemy , academic blessing and predicting fate by sign. With the development of social history , especially Mount Yinna’ s tourism development , Master Can Kui’ s duty for disaster relief and resisting the enemy almost fade , but academic blessing function has also changed , the function of predicting fate by sign has been strengthened and become an important function , while other functions are constantly being created and diversified.

The Ritual of Transplanting Rice in Southern Islands (Yaeyama and Iriomote – jima) of Okinawa and Dragon – boat Race – The Comparative Folklore of Okinawa and China

MATSUO Koichi 86

The Dragon – boat Race of Okinawa in Japan has over six – hundred – year history. With literature study and related folk legends , this paper preliminarily believes The Dragon – boat Race was brought to Okinawa from China and , quickly fused into god sacrifice activities. According to the fieldwork of the dragon – boat races respectively during the Harvest Festival of Kuro – jima and the Sonai Futade Festival of Iriomote – jima , the author finds out the dragon – boat race has been gradually combined with the traditional “Ontake” belief and “the retribution for good or evil deeds” of Maitreya World and , evolved into a Poseidon worship activity with functions of praying for good harvest and keeping safety of navigation. Meanwhile , the author also compares the dragon – boat race of Ryukyu Cultural Circle and the one of Taiwan and , tries to find out the difference in religion , ritual and concept between the two regions.

Goddess Worship and Ethnic Awareness in the Folk Literature of Qiang People

Li Xianglin 111

Qiang People’ s folk literature vividly embodies different sorts of myth motifs such as ancestor worship , hero legend , polytheism and flood story , which stamp old cultural awareness of Qiang People and accumulate their deep ethnic mentality. With basis of cultural anthropology and a vision of gender study , we could interpret female myth motifs of Qiang’ s folk literature so that we can know the ethnic groups , societies , custom and culture , which is meaningful.