

羌族的“创世纪”神话

——木姐珠与冉必娃

林向

岷江上游的羌族聚居区（四川省茂汶、汶川、理、黑水、松潘、北川等县境内）流传着许多古老的神话传说。它们不仅是珍异的民族民间文学遗产，丰富了我们伟大祖国的文学艺术宝库，而且是宝贵的民族历史文化遗产，是文化人类学研究的上好资料，对我们认识羌族——这个古老的兄弟民族的民族源流、古代社会、风尚习俗、心理信仰、语言历史等，都有极可宝贵的科学价值。过去对羌族的这“一宗重大的民族文化财产”（钟敬文语）的收集整理和研究，注意得很不够，和西南地区其他一些兄弟民族如：藏、彝、苗、白、纳西等相比，更显得有些空白。笔者在羌区进行考古工作，接触到一些原始材料，常惊异其优美动人和科学价值的珍贵，更有感于收集整理之迫不及待，故草此短文。

一 《木姐珠与冉必娃》的梗概

很早很早以前，地上没有人。天上的阿爸〔天爷〕木巴有个女儿，叫木姐珠，非常聪明和勤劳。一天，她到溪边漂洗麻布，把手镯脱下，放在溪边石头上。不料被猴子冉必娃偷去挂在树梢上。木姐珠不见了手镯，急得到处寻找，忽见手镯在溪水中闪光，

忙过去拾取，扑了一空，打湿了一身衣裳。原来只是挂在溪边树梢上的手镯，映在溪水中的影子。冉必娃见此，笑着对木姐珠说：“我可以帮助你，只要肯答应嫁给我。”木姐珠答允了。冉必娃大喜，灵活地上树取下手镯。木姐珠很感激冉必娃，就带着他回到天上的家里去。

阿爸木巴一见冉必娃是只猴子，断然拒绝他俩的婚事。可是，木姐珠不依，她说：“我既已答允，怎能反悔呢？”执意要与猴子成亲。木巴无法，对冉必娃说：“你要是能按我的要求办到，可以成亲，否则就休想”。冉必娃同意办到。

木巴说：“明天，我上山放木头，你要在溜槽下接住。”木姐珠听到后，悄悄告诉冉必娃：“明天一早，你去躲在溜槽下的大石头后面。前面再放多少木头，你也别管。记住一定要把最后一段老树疙瘩接住。”第二天，木巴把高山上砍下的粗大树干，一根接一根狠狠往下扔。心想再是三头六臂，也一定被砸倒了。于是急着想看个明白，就变成一段老树疙瘩，从溜槽溜下。冉必娃一个箭步上前，就抓住了树疙瘩，原来是木巴的一双手。第一次，木巴就输了。

木巴不甘心，要冉必娃在一天之内，砍好九条沟的火地。冉必娃很发愁。木姐珠安慰道：“你不必愁闷，快拿四把砍刀，四把毛铁〔斧子〕挂在树上，风神会帮助你的。”冉必娃把砍刀、毛铁挂好后，倒头便睡。果然一觉醒来，九条沟的火地上，杂树荆棘统统砍倒了。

木巴见了，要他在一天之内把九条沟的火地烧出来，还要他从山脚点火，守在山头观火。冉必娃以为容易，来不及告诉木姐珠，就从山脚点起火来，自己去蹲在山头观火。火仗风势，越烧越旺，山头很快被熊熊山火包围了。烟火窜上来，把冉必娃周身烤得焦糊，欲退无路，眼看快要被烧得不行了。山鸟忙飞去告诉正在磨面的木姐珠，她一听大惊，忙解下围裙，蘸上水向四方洒去，顷刻化成大雨，灭了山火，救出冉必娃。冉必娃经过这一场

大火，烧掉了周身的猴毛，被雨水冲淋后，变成了一个俊美的男子。因为在被火烤烧的时候，他用双手护住了脑袋，所以留下了眉毛和头发，两腋和股间也因为夹紧了，留了少量的黑毛。所以，猴子虽然变成了人，至今人的头上和身上还留下少许的猴毛。

木巴见此，更不高兴。他又要冉必娃在一天之内，把九背篼谷子〔粟〕，播种到九条沟的火地里去。冉必娃接受了火烧的教训，忙去找木姐珠。她说：“你去把它们藏在岩洞里，明天阿爸又会叫你收回来的。”冉必娃照样做了，去回报木巴。木巴果然大怒说：

“谁叫你现在就种，快去把谷子收回来，少了一粒也不行。”冉必娃听了暗笑，很快去把藏在岩洞里的谷子背了回来。可是，发现九背谷子少了一合，木巴不依。木姐珠又教他道：“你去问布谷鸟，第一只会说：看是看见了，吃是没吃过，你把它放了。第二只会说：看是没看见，吃是吃过了，你就逮住它。”冉必娃抓住了第二只布谷鸟，果然在它的嗉子里找到了那失去的一合谷子。木巴又输了。

木巴还不服输，就说：“最后再来一次，我藏起来，你来找我，找不到就休想与木姐珠成亲。”一瞬间，木巴就失去踪影。冉必娃找遍了九十九座山，九十九条沟，都不曾找见，十分着急。木姐珠告诉他：“阿爸一定藏在竹节疤里面，你去把竹节上的小孔堵住，阿爸在竹节里闷得慌，就会答允你的。”冉必娃找到了有小孔的竹节，堵住了小孔，木巴在里面憋得换不过气来，只好答应了他们的亲事。

木巴要木姐珠跟着冉必娃回到地上去成亲，生育人类。临行时，木巴送给他们世上所有的万物。单是禽兽，走在他俩前面的有千千子〔以千数计算〕，跟在他们后面的还有万万子〔以万数计算〕。木巴告诫他们只能朝前走，千万不能回头看。木姐珠因为要远离天上的家，舍不得亲娘，走着走着，忍不住回过头去，再多看娘一面。她一回头，“哄——”一声，跟在后面的万万子，统统跑散了，变成了野物，只剩下走在前面的千千子才是家养的（驯

养的)。所以，现在的野物，总比家养的多。可喜的是木巴送的各种粮食种子，落地自生，不费劳力，收获丰富。就这些东西，已经够他们一家过着衣食温饱，无忧无虑的生活了。

木姐珠和冉必娃同到地上后，生儿育女，日子过得很快活。他们把临别时木巴的嘱咐，忘个干净。木巴赠给杉木种三斗，吩咐播种在半山。有刺灌木种三斗，吩咐播种到高山。结果他们记错了，把杉木种播到高山峻岭，而把有刺灌木种播在村寨附近。害得后世子孙，要伐木造房，只好进深山老林。开地种庄稼，必须披荆斩棘。又例如，木巴要他们爱惜粮食不可糟蹋，不得在板凳上卡虱子，不准在水桶里洗尿片子。结果他们全忘记了。还用粮粒耙耙给娃儿揩屁股。木巴闻知，大为震怒，要把他赠送的粮食品种全部收回天上。狗的耳朵尖〔听得远〕，最早听见了，就大叫起来：“给我留点，给我留点。”又叫又咬，木巴无法，只好把麦子、谷子……等等每一样留下一个穗子。后来人们用这些做种，加上汗水的浇灌，才慢慢重新发展起来，后代子孙才有吃的。因为狗立了大功，所以至今收获时，首先敬天，其次让狗尝新，然后才是人自己吃。

二 流传与整理

《木姐珠和冉必娃》本是羌族的巫师——“比”(pi)，汉语称“端公”——世代口传的说唱词，原是有韵的长诗。羌族没有本民族的文字，他们之间的一切交流和传授，只靠口语相传，因此民间口头创作的价值显得格外重要。近代的羌寨虽然已经是各姓杂居，但各寨都有各自独特的地方神和巫师，有自己的岁时祭祀活动。羌族的巫师是一些师徒相传，不完全脱产的神职人员，他们不仅要招神弄鬼，主持一切宗教仪式，能够为生者祈福，为婚者择期，为患者驱鬼治病，为死者卜地超度，而且还是羌族社会上唯一熟悉本民族历史与天象地理的“知识阶层”，所以可说是羌

人的精神领袖①。自古以来，每当羌寨岁时祭祀，或婚丧大事，全寨男女长幼聚集一场，倾听那头戴金丝猴皮帽，身披豹皮，下着本色麻布裙的巫师，伴着羊皮鼓等乐器，且歌且舞，吟唱本民族的光荣历史，借以教育后代，增强民族意识。其中必有一段《木姐珠和冉必娃》，犹如现在我们讲《社会发展史》第一章《从猿到人》一样。

上述梗概是1980年5月由汶川县文化馆汪有伦口述，笔者记录整理的。汪有伦是羌族人，出生在汶川县南面簇头的羌寨里，自幼小开始，多次听过巫师的说唱，记忆很深，至今还能吟唱片段，所以来源可靠。另外，茂汶县文化馆在1980年4月油印的《羌族民间故事》(第一集)中收有《斗安珠与木姐珠》故事，据称是根据五十年代少数民族社会历史调查组在汶川县北面地区收集的原始材料改写的。两者相比，颇存出入，而后者流传较广②。现将两种本子的主要情节的异文，对照列表如下：

《木姐珠和冉必娃》(简称汶川本)	《斗安珠与木姐珠》(简称茂汶本)
1. 木巴之女木姐珠漂洗麻布，因镯子丢失，与猴子冉必娃相识，有了婚约，被引上天。	1. 美男子斗安珠与木巴三女木姐珠因放牧相遇，有了爱情，被引上天。
2. 第一道难题：木巴要冉在溜槽下接木头。姐教冉接住木巴变成的树疙瘩。	2. 木巴要斗在凌冰槽下接柴和石头。姐教斗接住木巴本人。
3. 第二道难题：一天砍完九沟火地。姐教冉挂刀斧于树，得风神之助完成了。	3. 一夜要砍完九沟火地。得诸神相助，完成了。
4. 第三道难题：一天烧好九沟火地。冉中计，被火围在山头。姐用围裙蘸水灭火相救。冉因烧掉猴毛变人。	4. 一天烧好九沟火地。斗激动失智，被火包围，得二姐大龙神之助，灭火。斗负伤，姐教斗转回人间洗澡，烧白石头，愈伤。

5. 第四道难题：一天播种九背谷子。姐教冉藏在岩洞，收回时发现少了 一合，姐教冉杀布谷鸟取种还木巴。	5. 一夜播种九石菜子，斗播完后， 又教收回。斗用弓箭射死野鸡， 取种还木巴，答应婚事。
6. 第五道难题：寻木巴。木巴藏在竹 节里，姐教冉堵住小孔，木巴服输， 答允婚事。	6. 无。
7. 冉、姐结亲，离开天上到地上生育 人类，木巴送以世间万物。	7. 斗姐结婚，求得终身幸福。木巴 送以木种和禽兽。
8. 失误一：姐回头看，后面跟的禽兽 逃散变野物。	8. 嘱咐同，未失误。
9. 失误二：杉木与荆棘播种颠倒。	9. 相同。
10. 失误三：违背木巴嘱咐，糟蹋粮食， 在板凳上卡虱子，水桶里洗尿布。	10. 嘱咐同，未失误。
11. 木巴大怒，收回粮种，多亏狗留下 种子，人类后世，得以温饱。	11. 无。

由上表可见，两本基本相同，主要人物（木巴和木姐珠）也相同，其差异主要有四点：

1 主题不同：《汶川本》是“创世纪”（人类始原）神话。《茂汶本》是生活爱情故事。

2 繁简不同：《汶川本》有五道难题，三次（或四次）失误。《茂汶本》只有四道难题，一次失误。

3 男主角性质不同：《汶川本》冉必娃原本猴子，在解决劳动难题（烧火地）中变成人，与天女婚配，为人类始祖。《茂汶本》斗安珠原为美男子，在解决劳动难题中受伤，与天女婚配，取得终身幸福。

4 女主角作用不同：《汶川本》以木姐珠为主，在冉必娃解决五道难题中，均起主导作用。《茂汶本》以斗安珠为主，木姐珠在解决四道难题中，有两道并没有明显地起作用。

这种差异可以用民间口头创作的“变异性特征”来解释。神话传说在漫长的岁月中，经过集体、口头的流传，其演变差异可以层出不穷，这在任何民族的口头创作中都一样，不仅它们的体裁、语词会变化，而且其主题和情节也是会变化的。例如脍炙人口的云南撒尼族优美传说《阿诗玛》就有二十种不同的异文^③。藏族史《格萨尔王传》的说唱者，“在说唱中，他们随时根据听众的不同，当时的环境以及自己的记忆，增减内容，变化细节”。手抄本与印本多如牛毛，据截止 1961 年的统计，已收到三十四部（一百五十种抄本）^④。羌族无自己的文字，其神话的口头流传会更加复杂的。所以，我们认为：作为羌族“创世纪”神话的《木姐珠和冉必娃》和作为羌族民间故事的《斗安珠与木姐珠》是可以并存的。

但是，我们仔细分析了上述两种本子的差异，主要是因为在第二手整理时的出发点和方法不同所造成的，这是一个值得商榷的问题。现在一般把神话传说作为民间文学的一部分加以搜集和整理，这是对的。但如果着眼点只放在其“文艺”价值上，则是片面的。《斗安珠与木姐珠》改写者的好意，可能在于剔除其“荒诞不经”的情节，如“猴婚”之类，而代之以健康的、忠贞不渝的爱情主题，这当然是有积极的社会意义。但在我们看来却是失真了，特别是忽略了神话所反映的时代特征，从而也就失去了把它作为认识社会（包括历史上的）的科学价值^⑤。

现在，我们通用的“民间文学”一词大概与俄文人民口头创作一词有关，而后者是意译十九世纪后半叶西欧广泛采用的 Folk-lore 一词^⑥。当然，Folk-lore 的含义要广泛得多，似乎包括民间生活中的一切事物：村制、族制、婚丧、社交、信仰、习俗、技艺、语言和文艺等等，所以我国在五四时期曾译作“民俗学”。后来一般的习惯于只取其狭义的概念，仅指民间文学创作而言，注意力也集中在民间文学的文艺效果上，这就远远不够了^⑦。有的研究者把神话传说的文艺价值与历史价值对立起来，

互相排斥，当然更可商榷了。其实广义的“民间文学”，应该是人民社会生活的百科全书，可供各种学科（包括哲学、社会科学、自然科学、技术科学中的许多学科）研究之用。因此，笔者认为应该把它放在广义的民俗学的范畴中去研究，才比较合适。否则，总会挂一漏万，顾此失彼的。

我们这里强调一下神话传说的历史意义。高尔基说：“如果不知道民间口头创作，那就不可能知道劳动人民的真正历史”。郭沫若把民间文学比作“人民的二十四史”，他说：“过去的读书人只读一部二十四史，只读一些宦家或准官家的史料。但我们知道民间文艺才是研究历史的最真实、最可贵的第一把手的材料。因此要站在研究社会发展史、研究历史的立场来加以好好利用。”^⑧人们可以从“人民的二十四史”中，研究这些创作的主人当时的社会、生产、生活、意识形态等各个方面。所以，对民间文学，尤其是少数民族的口头创作的搜集和整理：首要的要求是完整、准确、科学、尽可能保持其本来面貌。^⑨这当然需要各方面的专业知识。而且随着民族地区物质文化的飞速发展，那些与宗教紧密相联的口头创作正在迅速的消失，需要去抢救。因此我们呼吁：科学工作者都来关心这件事，尤其是历史、考古、文学、民族、民俗、人类学界的同志们，大家都来关心这件事，多学科协作来搜集整理这些中华民族共同所有的珍贵的文化财产，只有多方面专业工作者的协作，才能更科学地保持传说的本来面目，也才能更好地提供各学科进一步加工、研究之用。

三 历史价值初析

我们试来分析《木姐珠和冉必娃》所反映的羌族的历史问题。

马克思指出：神话是“通过人民的幻想用一种不自觉的艺术方式加工过的自然和社会形式本身”，^⑩ 高尔基也说：“神话乃是自然现象、与自然的斗争以及社会生活在广大的艺术概括中的反

映”。^⑪ 我们的理解是：神话是艺术加工过的历史，是历史事实在人们幻想中的反映，而不是事实本身。传说就其本质与神话一样，不过更紧密地与历史的时、地、人、事，有着更密切的关联。所以对待反映人类史前史的神话传说，既不能忽视或否认其历史性，同时也不能把它当作真人真事，进行烦琐的考证，否则只会治丝愈棼，甚至引入歧途。据此，我们从《木姐珠和冉必娃》中，似乎可以看到下列五点：

1 羌族承认猿猴是人类的祖先（虽然是神与猴两元的），有猴子在劳动中变人的观念，是十分引人注目的。据史载：北朝时的党项羌就“皆自称猕猴种”，^⑫ 一般认为党项羌与今天岷江上游的羌族有着渊源关系。^⑬ 这种“猴祖型”的神话在今西南地区以氐羌族群为主体的藏缅语系民族中的某些支系尚有保存。藏族传说：山南泽当地方，母猴与天神化身成亲，后裔即藏区最早的人类。^⑭ 佤族也有与母猴婚而生人的神话，傈僳族则反过来说：人猴相婚，人类灭绝。^⑮ 英国人柏尔（Charles Bell）曾惊讶地写道：“西藏人在达尔文未生以前，早已自言为猴之苗裔。”^⑯ 当然，这种“猴祖型”神话乃是史前氏族社会图腾崇拜的残迹。

2 神话所反映的时代，羌族已进入刀耕火种的原始农业阶段。《后汉书·西羌传》说：“羌族在汉代的甘青高原上是所居无常处，依随水草，地少五谷，以畜牧为业”。但此时已脱离游牧生活了。神话只有农业方面的难题，而没有畜牧方面的难题，既反映了农业已在社会经济中占重要地位，又说明农业还是“新”的生产部门，比畜牧要“难”。这种砍火地、烧火地、播种收回的难题在南方山地民族中所累见，如云南的纳西族。日本的君岛久子说“是属于华南少数民族，特别是山地人民间所流传的难题型。”^⑰ 是有道理的。

3 羌族的社会形态在产生神话时已进入父系家长制阶段。木姐珠是解决难题的英雄，她简直无所不能，尚保留着母权制下的荣光，可是她必须出嫁，跟着丈夫离家下凡。婚事必须征得男

性家长——木巴的同意。婚前男方须在女家服役补偿，据说老挝的瑶族至今尚存此俗^⑩。结婚时新夫妇能得到女方的陪嫁（木巴的馈赠），并宣扬女方对男方婚约的忠贞。

4 羌族在此时已南下定居岷江上游。有高山、深谷、竹子、杉木、溜槽、火地以沟计等方物特征可证明，与原来居住的河湟高原不一样。并表现出已接受了若干南方文化的因素。例如认为狗与农业有密切的关系。据胡觉民先生调查，羌族有吊白狗卜丰年的习俗：据说把白狗倒吊，食物放在狗碰不到的鼻子下面，七日夜不死，则为丰年。^⑪说明羌族重视与农业有关狗，却并不崇拜狗。这与南方自称是神犬槃瓠之后的苗瑶^⑫民族群是有联系，而又有区别的。

5 羌族的天神叫Mei-da-be，与“木巴”音近，智慧之神叫Mă-gee^⑬，与“木姐珠”音近。可是“冉必娃”之名似乎另有来源。《三国志》注引《魏略·西戎传》曾提到这一带有“冉氏”，还自“称槃瓠之后”，“冉必娃”与“冉氏”音近。“槃瓠之后”的冉氏与南方民族关系密切，而与以羊或猴为图腾的西北方向南下的羌族不同^⑭。但猴子冉必娃兼有这两重身份，若非偶合，是否反映两者的融合。神话中说木姐珠从天而降，下嫁给冉必娃而为人类始祖，正好曲折地反映出这样的基本事实：即《后汉书·西羌传》所说的从秦献公时（公元前384—362年）起，陆续由“河关以西”“河湟间”，“将其种人附落而南”的羌族，迁徙来到此地后，融合了当地的土著（或先羌族到此的）氐族，才成为岷江上游的主人。顾颉刚先生认为氐、羌“同源异派”。^⑮笔者则以为：先后到此的氐、羌，在岷江上游接触后，产生斗争，逐渐融合^⑯，我们所述的神话，似乎从侧面反映出这样的历史事实。

注释：

① 胡鉴民：《羌族之信仰与习俗》，《边疆研究论丛》，1941年金陵大学中国文化研究所编印。

- ② 例如吴贤哲：《羌族民间故事巡礼》，西南民族学院《庆祝建校三十周年学术论文集》，1981年5月。
- ③ 李广田：《阿诗玛》序，《阿诗玛》，人民文学出版社，1962年。
- ④ 黄静流：《格萨尔》序言，《格萨尔》第四部，上海文艺出版社，1962年。
- ⑤ 段宝林：《民间文学的社会价值》，《北京大学学报》1964年第2期。
- ⑥ 乌丙安：《民间文学概论》，春风出版社，1980年。
- ⑦ 这一点前人早已注意，请参阅钟敬文：《晚清革命派著作家的民间文艺学》，《北京师范大学学报》1963年第2期。
- ⑧ 郭沫若：《我们研究民间文艺的目的》，《民间文艺集刊》第一册，新华书店，1950年。
- ⑨ 毛星：《从调查研究谈起》，《民间文学》1961年4月号。
- ⑩ 马克思：《〈政治经济学批判〉导言》，《马克思恩格斯选集》第2卷，人民出版社，1972年。
- ⑪ 《高尔基选集·文学论文选》，第320页。
- ⑫ 《北史》卷九六。
- ⑬ 参看胡昭曦：《论汉晋的氐羌和隋唐以后的羌族》，《历史研究》1963年第2期；李绍明：《关于羌族古代史的几个问题》，《历史研究》1963年第5期。两文意见虽不同，但对党项羌曾到过岷江上游一带，留下种人这一点，则无异议。
- ⑭ 《西藏王统记》，王沂暖译，商务印书馆，1957年版。
- ⑮ 参阅《几个云南藏缅语系土族的创世纪故事》，《边疆研究丛刊》1945年，其中近人认为卡佤应属南亚语系，则可能受氐羌族群的影响所致。
- ⑯ 《西藏之过去与现在》，宫廷璋译述，商务印书馆，1920年出版。
- ⑰ ⑱ 君岛久子：《纳西（么些）族的传说及其资料》，海兰译，《民族译丛》1980年第5期。
- ⑲ ⑳ 同①。
- ㉑ 《后汉书·南蛮西南夷书传·南蛮》。
- ㉒ 顾颉刚：《从古籍中探索我国的西部民族——羌族》，《社会科学战线》，1980年第1期。
- ㉓ 详见拙稿：《羌戈大战的历史价值》（待刊）。