

第10典 中外文化交流
第1典 历史文化
第2典 沿革地域文化

中华文化
通志

第3典

【民族文化】

第4典 制度文化
第5典 教化与礼仪学术
第6典 科学技术艺术

第7典 科学
第8典 技术与艺术

第9典 宗教与民俗

土家、景颇、羌、
普米、独龙、阿昌、
珞巴、门巴族文化志

◎ 中华文化通志编委会编

◎ 上海人民出版社



覃诗翠们发延
雍继荣徐 彬 撰
索文清

中华文化
通志

第 3

【民族文化】

土家、景颇、羌、
普米、独龙、阿昌、
珞巴、门巴族文化志

◎ 中华文化通志编委会编
◎ 上海人民出版社



K203
Z669
:3(8)

中华文化通志·民族文化典 (3-028)

王尧 主编

土家、景颇、羌、普米、独龙、阿昌、珞巴、门
巴族文化志

覃诗翠 们发延 雍继荣 徐 彬
索文清 撰

上海人民出版社出版、发行

(上海绍兴路54号 邮政编码 200020)

印 刷 深圳中华商务联合印刷有限公司

开 本 880×1270毫米 32开

字 数 453,000

印 张 19

插 页 1

版 次 1998年10月第1版

印 次 1998年10月第1次印刷

书 号 ISBN7-208-02291-7/K·510

141566

《中华文化通志》编委会

编委会主任 萧 克

编 委 李学勤 宁 可 王 尧 刘泽华
孙长江 庞 朴 陈美东 刘梦溪
汤一介 姜义华 陈 昕 朱金元
张国琦

办公室主任 张国琦

办公室副主任 王科元

策 划 姜义华 张国琦

7662/20

141566

土家、景颇、羌、普米、独龙、 阿昌、珞巴、门巴族文化志

作者简介

覃诗翠,女,土家族,1964年生。1986年毕业于中央民族大学历史系,法学硕士学位。任北京民族文化宫展览馆馆员。发表论文多篇。

们发廷,阿昌族,1965年生。1988年毕业于中央民族大学民族学系。任北京民族文化宫展览馆文物部主任、文博馆员。发表论文多篇。

雍继荣,1964年生。1985年毕业于中央民族大学历史系。任北京民族文化宫展览馆馆员,发表论文多篇。

徐彬,女,藏族,1965年生。1985年毕业于中央民族大学历史系。任北京民族文化宫展览馆馆员。发表论文多篇。

索文清,1936年生。1961年毕业于中央民族学院历史系,教授。现任北京民族文化宫展览馆馆长。著有《西藏史话》(藏文版)、《藏族文化史》、《西藏社会的飞跃》等。发表论文40余篇。

总 序

中华文化绵延了五千年的历史，起伏跌宕；哺育着差不多五分之一人类的身心，灿烂辉煌。它坦诚似天，虚怀若谷，在漫长的岁月里，广袤的土地上，有过无私奉献四面传播的光荣，也有过诚心求教八方接纳的盛事。它以直，健以稳，文而质，博而精，大而弥德，久而弥新，昂然挺立于世界各民族文化之林。

任何一个民族的文化，勿论东西，不分大小，都有它自己的土壤和空气，都有它自己的载体和灵性，当然也就都有它自己的长处和短处，稚气和老练。准乎此，任何一个民族的文化，都有它存在和发展的天赋权利，以及尊重异质文化同等权利的人间义务。每一民族都需要学习其他文化的各种优点，来推动自身发展；都应该发扬自身文化的一切优点，来保证自己的存在，缔造人类的文明乐园。

现在，当二十世纪的帷幕徐徐降落之际，为迎接新世纪的到来，中华民族正在重新检视自己，以便在新的世界历史发展中，准确地找到自己的地位。呈现在读者面前的这部百

卷本《中华文化通志》，便是我们为此而向新世纪的中国和世界做出的奉献。

《中华文化通志》全书共十典百志。

唐人杜佑著《通典》，罗列古今经邦致用的学问，分为八大门类，“每事以类相从，举其始终”，务求做到“语备而理尽，例明而事中，举而措之，如指诸掌”。《通典》的这一编纂方法，为我们所借用。《中华文化通志》分为十典：历代文化沿革典、地域文化典、民族文化典、制度文化典、教化与礼仪典、学术典、科学技术典、艺文典、宗教与民俗典、中外文化交流典。每“典”十“志”。历代文化沿革典十志，按时序排列。地域文化典十志，主要叙述汉民族聚居区域的地域文化，按黄河流域、长江流域、珠江流域排列。民族文化典十志，基本上按语系分类排列。中外文化交流典十志，按中国与周边及世界各大区域交往分区排列。其余各典所属各志，俱按内容排列。

宋人郑樵《通志·总序》有曰：“古者记事之史，谓之志。”“志者，宪章之所系。”指的是，史书的编纂关系到发掘历史鉴戒之所在，所以，编纂者不能徒以词采为文、考据为学，而应在驰骋于遗文故册时，“运以别识心裁”，求其“义意所归”，承通史家风，而“自为经纬，成一家言”。（章学诚《文史通义·申郑》）

本书以典、志命名，正是承续这样的体例和精神。唯本书为文化通志，所述自然是文化方面诸事，其编撰特色，可以概括为“类”与“通”二字。

“类”者立类。全书十典，各为中华文化一大门类；每典十志，各为大门类下的一个方面；每志中的“编”“章”“节”“目”，亦或各成其类。如此依事立类，层层分疏，既以求其纲目分明，论述精细，也便于得门而入，由道以行，俾著者、读者都能于浩瀚的中华文化海洋里，探骊得珠，自在悠游。

“通”者贯通。书中所述文化各端，于以类相从时，复举其始终，察其源流，明其因革，论其古今。盖一事之立，无不由几及显，自微至著，就是说，有它发生和发展的历史。弄清楚了一事物一制度一观念的演变轨迹，也就多少掌握到了它内在本质，摸索到了它的未来趋势。

“通”者汇通。文化诸事，无论其为物质形态的，制度形态的，还是观念形态的，都非孤立存在。物质的往往决定观念的，观念的又常左右物质的；而介乎二者之间的制度，固受制于物质与观念，却又不时反戈一击，君临天下，使制之者大受其制。其内部的诸次形态之间，也互相渗透，左右连手，使整个文化呈现出一派斑斓缤纷的色彩。中华文化是境内古今各民族文化交融激荡的硕果；境外许多不同种的文化，也在其中精芜杂存，若现若隐。因此，描绘中华文化，于贯通的同时，还得顾及如此种种交汇的事实，爬梳剔理，还它一个庐山真面目。此之谓“汇通”。

“通”者会通。“会”字，原义为器皿的盖子，引申为密合；现在所说的“体会”、“领会”、“会心”、“心领神会”等，皆由此得义。《中华文化通志》所求之通，通过作者对中华文化的领悟，与中华民族心灵相体认，与中华文化精神相契合。

这就是《中华文化通志》依以架构旨趣之所在。是耶非耶，知我罪我，恭候于海内外大方之家。

《中华文化通志》由萧克将军创意于1990年。1991年先后两次在广泛范围内进行了论证。1992年组成编纂委员会。十典主编一致请求萧克将军担任编委会主任委员，主持这一宏大的文化工程。1993年1月和1994年2月，全体作者先后齐集北京、广东花都市，研究全书宗旨，商定典志体例，切磋学术心得，讨论写作提纲。事前事后，编委会更多次就全书的内容与形式、质量与速度、整体与部分、分工与协作等问题，进行研究讨论。近二百位作者进行了创造性构思和奋斗式劳作。这项有意义的工作得到了中央领导同志以及各界人士的热情支持。编委会办公室承担了大量的日常工作。上海人民出版社承担了本书出版任务，并组织了高水准高效率的编辑、审读、校对队伍，使百卷本《中华文化通志》得以现今面貌奉献于世人面前。我们参与这一工作的全体成员带着兴奋而又惶恐的心情，希望它能给祖国精神文明建设大业增添些光彩，更期待着读者对它的不当和不足之处给予指正。

《中华文化通志》编委会

内容提要

本志介绍了藏缅语系土家、景颇、羌、普米、独龙、阿昌、珞巴、门巴等八个民族的文化；全面阐述了各民族在语言文字、社会经济、婚姻、风俗、宗教信仰、教育、艺术等方面的状况；较为系统地叙述了各民族文化演变及社会形态；尤其是对各民族的风俗传统作了较为详细的记述。本志把同属藏缅语系的八个民族的文化汇为一集，既反映了这些民族长期发展中形成的民族文化的特性，同时也展示了各个民族绚丽多姿的民族文化的个性，从而使中华民族的文化更显示出深厚、博大的内涵。

《中华文化通志》编辑出版人员

(以姓氏笔画为序)

总 决 审 陈 昕
总 顾 问 余志明
总 监 制 郁椿德

编辑部主任 朱金元
编辑部副主任 虞信棠
责任编辑 王有为 王界云 孔令琴 叶亚廉 朱子恩
朱金元 汤中仁 苏贻鸣 杨承纮 李 卫
李文俊 李远涛 吴书勇 宋慧曾 张 玫
张 臻 张美娣 陆凤章 胡小静 郝盛潮
秦建洲 顾兆敏 夏绍裘 唐继无 曹文娟
曹培雷 屠玮涓 虞信棠
责任编辑 王有为 王树鸣 王界云 宋 存 严忠树
吴慈生 张 玫 张满鸿 周琪生 柳肇瑞
胡小静 钱雪门 高登瀛 夏国智 黄行发
魏允和
装帧设计 吕敬人工作室
美术编辑 孙宝堂
监 制 戴 弘
技术编辑 沈树德 吴 坚 何永康 姜华生 曹伯祥
责任编辑 王秀菊 张新宇 陆永洲 陆秉熙 顾伟民
唐毓华 谈 维 陶雪英 龚养耿
编 务 朱玉堂 张大潮

目 录

土 家 族

第一章 综述	3
第二章 经济生活与科学技术	8
第一节 经济生活.....	8
第二节 科学技术	16
第三章 社会组织	18
第一节 家庭	18
第二节 宗族	20
第三节 社团	21
第四章 生活习俗	23
第一节 婚姻习俗	23
第二节 生育习俗	30
第三节 节日习俗	33
第四节 居住与交通习俗	36

第五节	服饰与饮食习俗	39
第六节	丧葬习俗	44
第五章	宗教信仰	49
第一节	多神信仰	49
第二节	图腾崇拜	50
第三节	祖先崇拜	51
第四节	鬼神信仰与巫术	53
第六章	土家人的教育	54
第一节	学校教育	54
第二节	社会教育	57
第七章	艺术文化	59
第一节	语言艺术文化	59
第二节	表演艺术文化	66
第三节	工艺美术	73
第八章	自然景观与人文景观	77
第一节	武陵源风景区	77
第二节	清江画廊	78
第三节	腾龙洞风景区	79
第四节	武落钟离山	80
第五节	长阳人化石洞	81
第六节	南滨河岩棺	81
第七节	溪州铜柱	81
第八节	玉皇洞石窟	82

第九节 仙佛寺	82
参考文献	84

景 颇 族

第一章 综述	87
第二章 语言文字	90
第一节 景颇族语言概述	90
第二节 景颇语的语音、语法和词汇特点	91
第三节 景颇族的文字	94
第三章 文学艺术	96
第一节 民间口头文学	96
第二节 艺术	102
第四章 传统生产生活技术	105
第一节 古老的锯竹和压气取火技术	105
第二节 农业耕作技术	107
第三节 传统粮食加工工具	109
第四节 水酒的酿制和熬炼火药技术	110
第五章 教育和体育	111
第一节 民间教育和近现代学校教育	111
第二节 传统体育活动	113

第六章 生活习俗	117
第一节 独特的服饰文化.....	117
第二节 饮食文化.....	119
第三节 居住.....	120
第四节 以物代言的原始通信方式.....	122
第五节 生育和丧葬.....	124
第七章 节日娱乐	128
第一节 “目脑(总戈)”节.....	128
第二节 新米节.....	130
第三节 采花节.....	131
第八章 婚姻和家庭	133
第一节 婚姻.....	133
第二节 家庭.....	138
第九章 社会规范	141
第一节 历史上的原始习惯法.....	141
第二节 社会道德观念.....	144
第三节 民间礼仪.....	145
第四节 禁忌.....	146
第十章 宗教信仰	148
第一节 自然鬼灵崇拜.....	148
第二节 祖先崇拜形式.....	151
第三节 原始宗教祭司“董萨”.....	152
第四节 基督教和天主教.....	153

参考文献	155
------	-----

羌 族

第一章 综述	159
第一节 人口、分布与自然环境	159
第二节 羌族古文化成就及其历史地位	161
第三节 族称和族源	162
第二章 语言文字与文学艺术	171
第一节 语言文字	171
第二节 民间文学	175
第三节 民间歌曲和民族舞蹈	180
第三章 教育与科学技术	193
第一节 教育	193
第二节 农、牧业生产	197
第三节 手工业技艺	202
第四节 天文历法与医药卫生	205
第四章 风俗习惯	212
第一节 衣食住行	212
第二节 婚姻、家庭和姓氏、礼俗	219
第三节 丧葬	225
第四节 节日与体育	227
第五章 宗教信仰	231

第一节	羌族的多神崇拜·····	232
第二节	羌族的端公·····	236
参考文献 ·····		240

普 米 族

第一章	综述 ·····	245
第一节	人口与分布·····	245
第二节	族称和族源·····	246
第三节	自然环境与经济生活·····	250
第四节	社会概况·····	253
第二章	科学技术 ·····	255
第一节	生产技能·····	255
第二节	天文历法,生产节令·····	260
第三节	医药·····	261
第三章	生活习俗 ·····	263
第一节	服饰 饮食 居住 交通·····	263
第二节	节日文化·····	271
第四章	婚姻和家庭 ·····	275
第一节	婚姻·····	275
第二节	婚俗·····	279
第三节	家庭·····	282

第五章 宗教信仰	285
第一节 韩归教和韩归.....	285
第二节 多神崇拜.....	287
第三节 图腾崇拜的遗迹和祖先崇拜.....	291
第四节 巫术和经典.....	293
第六章 生育和死葬	295
第一节 生育.....	295
第二节 丧葬.....	300
第七章 语言文字 文学艺术	306
第一节 语言文字.....	306
第二节 民间文学.....	309
第三节 音乐舞蹈.....	310
参考文献	313

独 龙 族

第一章 综述	317
第一节 族称与人口分布.....	317
第二节 民族来源传说、历史沿革.....	317
第三节 自然环境.....	320
第二章 经济生活、科学技术	323
第一节 经济生活.....	323
第二节 科学技术.....	327

第三节	历法	333
第三章	习俗	335
第一节	衣食住行	335
第二节	生育礼俗	341
第三节	丧葬	345
第四节	文面	347
第四章	婚姻 家庭	349
第一节	婚姻	349
第二节	家庭	354
第五章	宗教文化	359
第一节	“万物有灵”观念和自然崇拜	359
第二节	巫师及驱鬼仪式	362
第三节	宗教性活动	364
第四节	宗教性节日——“卡雀哇”	365
第五节	基督教传入	367
第六章	道德规范、习惯法	368
第一节	古朴美德	368
第二节	原始习惯法	369
第七章	语言文字、文学艺术	372
第一节	语言文字	372
第二节	文学艺术	374

参考文献	378
------	-----

阿 昌 族

第一章 综述	381
--------	-----

第二章 语言 文字	384
-----------	-----

第一节 阿昌族语言概述	384
-------------	-----

第二节 阿昌语的语音、语法和词汇特点	385
--------------------	-----

第三节 阿昌语中的历史文化遗存	387
-----------------	-----

第三章 文学艺术	389
----------	-----

第一节 民间口头文学	389
------------	-----

第二节 艺术	394
--------	-----

第四章 科学技术	397
----------	-----

第一节 农业生产技术	397
------------	-----

第二节 打铁铸刀和银饰制作技术	399
-----------------	-----

第三节 民间医药	401
----------	-----

第五章 教育和体育	402
-----------	-----

第一节 民间教育和现代学校教育	402
-----------------	-----

第二节 民间传统体育活动	403
--------------	-----

第六章 生活习俗	406
----------	-----

第一节 服饰文化	406
----------	-----

第二节 饮食文化	409
----------	-----

第三节	居住文化·····	410
第四节	交通运输·····	411
第五节	生育和丧葬文化·····	412
第七章	节日娱乐·····	418
第一节	窝罗节·····	418
第二节	会街节·····	419
第三节	尝新节·····	420
第四节	火把节·····	421
第五节	浇花水节·····	422
第八章	婚姻家庭·····	423
第一节	婚姻·····	423
第二节	家庭·····	428
第三节	家族组织·····	430
第九章	社会规范·····	432
第一节	原始道德规范·····	432
第二节	婚姻伦理观念和严格的礼俗·····	434
第三节	村寨传统习惯法·····	434
第四节	禁忌·····	435
第十章	宗教信仰·····	437
第一节	原始宗教·····	437
第二节	小乘佛教·····	442
参考文献	·····	446

珞 巴 族

第一章 综述	449
第一节 人口与分布环境.....	449
第二节 族称、民族迁徙与历史沿革	451
第二章 经济生活与社会组织	456
第一节 经济生活.....	456
第二节 社会组织.....	459
第三章 物质文化	462
第一节 服饰文化.....	462
第二节 饮食文化.....	467
第三节 民居文化.....	470
第四节 交通运输.....	473
第四章 婚姻与家庭	477
第一节 婚姻.....	477
第二节 家庭.....	480
第五章 语言文字与文学艺术	484
第一节 语言文字.....	484
第二节 文学艺术.....	487
第六章 科学技术	493
第一节 植物学知识.....	493

第二节	动物学知识·····	494
第三节	医药卫生知识·····	495
第四节	天文历法知识·····	497
第七章	宗教信仰·····	501
第一节	自然崇拜·····	501
第二节	图腾崇拜·····	503
第三节	祖先崇拜·····	505
第四节	丧葬·····	506
第五节	巫师与巫术活动·····	508
第六节	禁忌·····	511
第八章	节庆活动·····	514
参考文献 ·····		517

门 巴 族

第一章	综述·····	521
第一节	族称、人口与语言·····	521
第二节	自然环境·····	522
第三节	历史沿革·····	524
第四节	社会面貌·····	528
第二章	物质生活与手工技艺·····	533
第一节	物质生活·····	533
第二节	手工技艺·····	538

第三章 婚姻与家庭	542
第一节 婚姻.....	542
第二节 家庭.....	546
第四章 宗教信仰	549
第一节 原始宗教.....	549
第二节 藏传佛教.....	553
第五章 丧葬禁忌与节日礼俗	557
第一节 丧葬禁忌.....	557
第二节 节日礼俗.....	561
第六章 民族教育与医药卫生	566
第一节 民族教育.....	566
第二节 医药卫生.....	570
第七章 民间文学艺术	574
第一节 神话传说.....	574
第二节 民间故事.....	576
第三节 诗歌.....	577
第四节 戏剧与舞蹈.....	581
参考文献	584

土 家 族

覃诗翠 撰

第一章 综 述

湘鄂川黔四省交界的地方,峰峦叠翠,江河纵横。这里的山地溪河,养育了土家民族。土家人也用血汗、用智慧开发了这里的广大地区,在这片土地上创造了悠久灿烂的文化。

土家族自称“毕孜卡”(pi³⁵tsi⁵⁵kha²¹),意为本地人。历史上土家族称谓不统一。1956年我国国务院批准土家族为单一民族,统称为土家族。据1990年第四次全国人口普查统计,土家族人口总数为5725049人。主要分布在湘鄂川黔接壤的广大地区:即湖南湘西土家族苗族自治州、湖北恩施土家族苗族自治州、湖北长阳土家族自治县、湖北五峰土家族自治县、四川秀山土家族苗族自治县、四川酉阳土家族苗族自治县、四川黔江土家族苗族自治县、四川彭水苗族土家族自治县、四川石柱土家族自治县、贵州沿河土家族自治县、贵州印江土家族苗族自治县。

土家族有自己的语言(但无文字)。日常生活中,通用汉语汉文。土家语属汉藏语系藏缅语族^①。它分为南北两大方言区,北方方言区包括湘西土家族苗族自治州的永顺县、龙山县、保靖县、古丈县和恩施土家族苗族自治州的来凤县、宣恩县以及四川酉阳土家族苗族自

^① 田德生等编著:《土家语简志》,民族出版社1986年版,第163页。

治县等地。上述地区至今还有部分土家人用本民族语言作为交际工具。有些土家族地区现已使用汉语汉文,但在他们的生活中还有一些土家语的遗存。从其遗存看,历史上他们也使用土家语的北部方言。这些地区是:湘西土家族苗族自治州的大庸县、桑植县、花垣县和常德地区的慈利县、石门县,恩施土家族苗族自治州的恩施市、建始县、巴东县、宣恩县、咸丰县、利川县、来凤县、鹤峰县和宜昌市的长阳县、五峰县,四川秀山县、黔江县、彭水县和石柱县。土家语南部方言的典型代表为湘西土家族苗族自治州的泸溪县,迄今这一地区仍有人使用它作为交际工具。湘西土家族苗族自治州的吉首市、凤凰县,贵州省铜仁县、松桃县、沿河县、思南县、印江县、德江县的土家人在历史上也曾使用南部方言,现今已改用汉语汉文^①。土家语词汇的一般特点是:反映农林牧等经济生活的词语较为丰富,反映现代科学技术、现代生产以及政治生活、文化教育、表现概括和抽象概念的词语较少。土家语的基本语法结构为主语宾语谓语语序。

历史上土家先民创造并使用过自己的文字。秦灭巴蜀后,采取统一文字措施,土家先民的文字就废止了。^②

关于土家族的族源,有多种说法。潘光旦教授在《湘西北的“土家”与古代的巴人》一文中提出土家族为古代巴人之后。此外,有古羌人之后说;有古濮人为主,融合巴人、汉人说;有湘西土著、古代巴人、江西汉人融合说;还有人认为土家人是古代乌蛮的一支、土著、古代巴人融合而形成。笔者认为土家人的祖先以古代巴人为主。

古代巴人的发祥地在清江流域。从旧石器时代起,清江流域就已有人类生息繁衍。1956年在长阳县大堰乡钟家湾村发现了“长阳人”化石,它属于旧石器时代中期的早期智人。1958年后,长阳县的清江

① 田德生等编著,《土家语简志》,第112页。

② 童恩正著,《古代的巴蜀》,四川人民出版社1979年版,第131—133页。

沿岸又陆续发现多处新石器时代文化遗址,出土的文物极为丰富:有磨制石器、手制陶器、骨器。在湘西泸溪县浦市二中和五里洲、龙山县的里耶、大庸县、湖北五峰县、利川县也发现了新石器时代的文化遗址,出土了许多石器、陶片。这些文化遗存属新石器时代的“大溪文化”和“龙山文化”,它们表明远古时代清江流域、澧水流域、酉水流域、武水流域就已有人类的广泛活动,人类的祖先在这里创造了灿烂的古代文明。历史学家、考古学家研究确定:长阳县的香炉石遗址是古代巴文化的早期遗址^①。关于巴人起源、迁徙及其原始公社生活的神奇传说也是以清江流域为地理背景的。巴人活动的文字记载,最早见于殷墟的甲骨文,先秦史籍诸如《春秋左氏传》、《山海经》中也有关于巴人的记载。西汉刘向的《世本》中关于巴人祖先有这样的记述:“廩君之先,故出巫诞。巴郡南郡蛮,本有五姓:巴氏、樊氏、暉氏、相氏、郑氏,皆出于武落钟离山。其山有赤黑二穴。巴氏之子生于赤穴,四姓之子皆生于黑穴,未有君长,俱事鬼神。乃共掷其剑于石,约能中者,事以为君。巴氏子务相乃独中之,众皆叹。又令各乘土船,约能浮者,当以为君,余姓悉沉,唯务相独浮。因共立之,是为廩君。乃乘土船,从夷水至盐阳。盐水有神女谓廩君曰:‘此地广大,鱼盐所出,愿留共居’。廩君不许,盐女暮则来取宿,旦即化为虫,与诸虫群飞,掩蔽日光,天地晦冥。积十余日,廩君(思)‘伺’其便,因射杀之,天乃开明。廩君于是君乎夷城,四姓皆臣之。廩君死,魂魄为白虎;巴氏以虎饮人血,遂以人祠焉。”我们从中看到土家族先民巴人从母系氏族社会向父系氏族社会的过渡。到西周时期,巴人已经建立了称雄西南的奴隶制政权巴国,据《华阳国志·巴志》记载,其疆域“东至鱼复,西至樊道,北接汉中,南极黔涪”,盛极一时。后来在秦楚巴蜀诸国的军事角逐中,巴国势力逐渐削弱。公元前 223 年秦国灭楚,在被楚占据的巴

^① 《北京晚报》1994 年 12 月 27 日,第 12 版。

人故地设置郡县。史书中将生活在这里的巴人后裔称为“廩君苗裔”、“板楯蛮”、“武陵蛮”、“五溪蛮”、“酉阳蛮”、“建平蛮”等。唐宋时期,中央王朝在土家地区实行羁縻政策;元代土司制度建立起来,土家地区进入封建领主经济社会。这一时期史籍中的“土”、“土兵”、“土人”、“土丁”、“土蛮”都是为区别苗族、汉族而出现的称谓。清雍正年间(1727—1735年)在土家地区实行“改土归流”,废除土司制度,由中央王朝直接派来流官统治。改土归流加强了封建统治,强化了中央集权,也促使土家族地区的地主经济迅速发展,土汉交流在这之后更加频繁。为与外来汉人即“客家”和毗邻的苗族(苗家)相区别,人们自称土家。鸦片战争后土家族地区也沦为半殖民、半封建社会。土家族在历史上曾组织多次反压迫、反侵略斗争。二十世纪二三十年代,土家族人民为创建和保卫湘鄂西与湘鄂川黔革命根据地作出了巨大贡献。

土家族生活的地区,北有巫山山系,南有武陵横贯,其间乌江北流,清江东去,酉水、澧水、武水等纵横密布。山环水绕,便有了众多的盆地、丘陵、山地和溪洞。这里的广大地区在北纬 28° — 30° 左右,属亚热带季风气候区。气候温暖,雨量充足,无霜期长(约100—270天不等),土壤肥沃,植被繁茂,动物资源丰富,适宜于农、林、牧、渔猎的生产。此外,湘鄂川黔接壤区在地理位置上与中原汉民族以及相邻的苗族、侗族等较为接近,同时它也是通往西南地区的咽喉,因此各民族间的经济文化交流开始较早。追溯巴与秦、楚、蜀等之间不断争战的历史,其间也不乏文化的双向交流。湘鄂川黔接壤地区这种山环水绕、资源丰富、邻近中原的地理环境、生态环境对土家族文化的形成、发展起了重大作用,适应这种环境的结果,是土家人创造了自己独具特点的文明与文化。

土家族文化历史悠久,源远流长。土家人所创造的远古文明应该追溯到其先民巴人所创立的古文明。千余年来,在湘鄂川黔边地区,

不断有虎纽锔于被发现；虎饰文物如铜戈、铜剑、铜钺等也大量出土。这些战国时期到西汉初期的虎饰文物，是巴人文化的典型代表。悠久的巴人文化与至今古风犹存的土家文化有着传承关系，土家文化是古代巴人文化的延续和发展；土家人承袭了古代巴人对虎的信仰；土家人承袭了巴人重祠祀、敬鬼神信仰；土家人承袭巴人的踏蹄舞，“叫啸以兴衰”，用跳丧来哀悼死者；土家人承袭巴人的巴渝舞而发展成了摆手舞；土家人承袭巴人的巴歌，发展成山歌、哭嫁歌等。

土家文化是山地农耕文化。适应山环水绕的地理环境，早在春秋战国时期，土家先民巴人就“弹铗而歌”，垦殖于清江之滨，渔猎于江川林莽。世代相袭，土家人积累了丰富的渔猎经验、农学知识、纺织技艺；形成了土家人重农业、恋故土的心态。

土家文化与相邻各民族文化进行双向交流，从而丰富了彼此的文化内容。首先，土家人吸收毗邻民族的文化，使本民族文化内涵更加丰厚；同时，土家文化也以它独有的魅力影响异民族文化，促进异民族文化的丰富和发展，为中华民族文化宝库作出了贡献。

第二章 经济生活与科学技术

土家人生活的地区多山地、丘陵、盆地,这一地区降水充足、植被茂盛、资源丰富,适宜于农作物、经济作物生长。土家人的经济生活与科学技术便是适应这种自然环境、不断取得生产力进步的直接后果。土家人自给自足,农耕历史悠久;农业、渔猎知识丰富;手工业、副业较为发达;商品贸易发展缓慢。

第一节 经济生活

一、农业

世代生活在湘鄂川黔边区的土家人及其先民很早就在此开疆拓土,垦殖繁衍。他们在河谷、盆地种植水稻,在山坡、丘陵地区种植杂粮。早期农业的耕作方式很原始、粗放。司马迁所著《史记》卷三十中这样记载:“烧草下水稻种,草与稻并生,各七、八寸,因悉芟去,复下水灌之,草死独稻长,所谓火耕水耨。”追溯到汉代(前 206—220 年),土家先民早知用刀耕火种的方法种植水稻了。随着岁月的更替,土家人与中央王朝不断加强联系,与周边民族经济文化交流增多,其社会

经济不断发展,农业也缓慢进步。到唐宋时期(七世纪至十三世纪),土家地区的农业发展显示出不平衡性:“山区土地贫瘠,生产比较落后;澧水中游,‘土腴风美,力于耕桑’,农耕较为发达;北江地区的施、黔、涪等端州一带的土家族被称为‘熟夷’,农业生产更进步一些”^①。这一时期,世居深山的土家人仍沿袭刀耕火种的生产方式。唐代诗人刘禹锡(772—842年)这样描述土家农耕生活:“山上层层桃李花,云间烟火是人家;银钏金钗来负水,长刀短笠去烧畲。”由于刀耕火种的经济不断发展,土家地区的富户开始感到土地广大而劳力缺乏,于是招募或掠夺汉人进入土家地区开山耕作。元代(1206—1368年),中央王朝开始在接近汉区的土家地区实行屯田。“屯田分军屯、民屯两种,由军户耕种土地,以供军粮,且耕且守,称为军屯。招集汉民前往开垦耕种是为民屯”^②。汉族农民和商人逐渐迁进土家地区,中央王朝与土司也不间断地进行回赐与纳贡的交往。这些都加强了土家族与中原汉民族之间的经济文化交流。汉族地区先进的生产技术、生产工具、耕作方法逐渐被土家人民所吸收、利用。早先,土家人只使用草木灰作肥料,不使用人畜粪,也不使用耕牛。由于土汉交流加强,到土司统治时期(十三世纪至十八世纪),土家人已普遍使用牛耕,并已使用水利设施,他们开沟引水、用筒车提水灌溉农田。只有居于山区的土家人依然处于刀耕火种阶段,他们所利用的水利设施少,也很少使用农家肥。改土归流后,“蛮不出境,汉不入洞”的禁令被废除,土汉交流由于障碍减少而更加频繁;土司占领的广大良田沃土大部分被清政府收回,政府鼓励农民自己开垦土地;土地买卖得到政府许可。这样,大批“洞外”汉人迁入土家地区开垦耕种,商人也随之涌进土家地区。汉族农民与商人迁徙来的同时,也带进了大量先进的农业技术、

① 王炬堡、刘孝瑜等:《土家族简史》,湖南人民出版社1986年版,第55—56页。

② 同上书,第85页。

生产工具、农学知识。土家农民改变传统的粗放经营方法,开始精耕细作。他们按节气播种、施肥、除草、收获;还积累了休耕、沤青肥等经验;牛耕已很普遍;修筑堰塘、池渠,使用水车、筒车等来灌溉;并有了用水力作动力的“水碾”、“水磨”、“水碓”。生产工具中,铁制的铁犁、铁镰、铁锄、铁钯等普遍使用,逐渐取代木制农具。此外,农作物品种也丰富起来,与邻近汉区的作物品种种类相接近。

到1949年,土家地区的农耕水平、生产工具已与相邻汉族地区相差无几,只在穷乡僻壤、地广人稀处还有刀耕火种的“砍火畲”。草木茂盛的春天,土家人到草木多、腐叶厚的山林里,把荆棘、草木砍倒、晒干,降雨前放火烧山;烟未散尽即挖土播种。禾苗出土后,薅草两次,便等待秋天收获。伴随这种古老的耕作方式,土家地区流行同样古老的歌——劳动锣鼓,它包括挖土锣鼓、薅草锣鼓等。人们数十人或百余人集体劳动,届时选两名歌手,在田间地头敲打锣鼓,放声高歌。这是为克服劳力分散和不足而采取的互助形式。

二、渔 猎

土家人擅长渔猎。溪河交错、森林密布的环境,为渔猎提供了得天独厚的条件。土家先民善射虎,以渔猎而闻名。早先森林里飞禽走兽多,溪河中鱼虾成群,渔猎便是土家人的主要生活来源之一,在其经济生活中占有重要地位。农业不断发展壮大后,食物开始丰富,渔猎在经济生活中的地位逐渐被动摇,它不再是举足轻重的一部分,而仅成了人们对过去生活方式的追思、一种喜好、一种娱乐形式;或是为了驱赶野兽,保护庄稼。只有极少数的土家人仍以捕鱼为生。

土家人狩猎方法很多。有集体围猎、设网套、埋炸弹、埋铁猫、用烟熏等捕捉方式。有经验的猎手可根据飞禽走兽的足迹、粪便、脱落的皮毛来断定活动猎物的种类、大小、多少。每当冬雪降临,农人赋闲

在家,男人们便邀约进山打猎,土家人叫“赶仗”。他们首先派人察看动物的足迹、粪便等,以便确定是什么动物及其行踪。再派枪法好的猎手守候在猎物将会通过的山口、溪边、岩下。另外有部分人带着训练有素的猎狗进山撵出动物。每当此时,山谷、山巅都能听见人喊狗叫声,很是热闹。围猎成功的可能性大,人们常是满载而归,捕获的常有野猪、香獐、麂子、野山羊、獾子等稍大的动物。猎物的分配方法是:打中猎物的枪手分得兽皮、兽头,剩下的兽肉则由参加者平均分配。围猎不仅提供了肉食来源,而且给冬闲而又少娱乐活动的人们提供了一次娱乐机会。土家人还利用各种动物的嗜好来捕捉动物。他们用动物爱吃的东西包上炸药或把食物放在“铁猫”上,放在它们经常出没的地方,等猎物贪吃时炸死或夹住它。或用家养的“媒鸡”诱惑山鸡,而后捕捉。猎人凭经验能知道锦鸡、兔子等小动物栖息的地方,常常是背枪进山不一会儿,便会带着猎物回来。

生活在溪河边的土家人,谙水性,善捕鱼。“土家人捕鱼,分群众性与职业性,宗教祭祀性与贸易性”^①。捕鱼方法与工具也多种多样;有织网或鱼槌捕鱼、用药药鱼、以钩钓鱼、养鱼鹰捉鱼等。

三、牧 业

土家的荒山坡地是宽广的牧场,这里牧草丰盛,载畜量高。利用优厚的自然条件,土家人饲养马、牛、羊、猪、兔等牲畜。历史上,土家地区屡次向中央王朝贡马,说明他们的牧业早已有较高的水平。沿河土家族自治县“早在汉代以前就开始饲养山羊,到明代山羊就已成为当地主要畜产”^②,该地区饲养黄牛也有悠久的历史,“在唐代黄牛已

^① 杨昌鑫:《土家族风俗志》,中央民族学院出版社1989年版,第131页。

^② 《沿河土家族自治县概况》,贵州人民出版社1987年版,第16页。

成为当地主要畜产”^①。石柱土家族自治县的长毛兔享有盛誉。恩施及长阳的山羊板皮,皮质优良。土家地区的牛市、猪市每年也向湘鄂川黔及邻近省份提供充足的货源,这是土家地区牧业发展的佐证。土家人在从事饲养业的悠久岁月里,积累了丰富的经验。单从养猪来说,他们能从小猪的头、耳、鼻、嘴、脚等部位看出猪是不是好养,会不会长得快;会精心照料产仔的母猪,使仔猪、母猪养得肥肥壮壮。此外,土家人还擅养鸡、鸭、鹅、蜂等。

四、手工业

土家人从事的手工业主要有纺织、编织、采矿、冶炼等。土家人从事纺织有悠久的历史,其先民巴人就善于织“贾布”,经过千百年,代代相传,技艺更精湛,便有了土家人的艺术珍品——西兰卡普。土家人就地取材,用竹篾、藤条编织各种生产、生活用具。在使用铁制农具后,也有人学习汉族匠人的手艺,专门从事铁质农具的制作。土家人较早从事汞的开采与冶炼,他们用火攻取汞,宋人说“辰锦砂最良”^②。随后,人们开始从事硝、铁、铜、煤、铅、铋、金等矿产的开采。公元十三至十八世纪,土家地区硝的开采与制作水平较高,土家人中有“以煎熬(硝)为业”者,他们生产的硝从龙山里耶由汉族商人运销到全国各地。十九世纪中叶以后,土家地区的造纸业有所发展,人们利用当地资源,采用树皮、草梗为原料,但方法却很原始。抗战时期(1937—1945年),大批文化、教育、新闻出版单位从沦陷区迁入土家地区,印刷用纸急需,国民政府派出专业技术人员帮助改进造纸技术,土家人学会了新法造纸。

^① 《沿河土家族自治县概况》,贵州人民出版社1987年版,第18页。

^② 朱辅,《蛮溪丛笑》。

到 1949 年,土家人的手工业已很发达。有纺织、编织、采矿、冶炼、造纸、榨油、制漆等门类,有些门类技艺精湛,只是这些手工业大都规模不大。

五、副业

土家人的副业主要指茶叶、桐油、山漆的生产与经营。生活在大山中的土家人对山地经济作物也情有独钟。他们在栽培经济作物方面积累了丰富的经验,并在不断探索中把野生植物培育成了可以人工栽种的家用植物。

土家地区山多雾多,土壤适宜种植茶树。土家人对茶叶的认识、加工、利用至今已有千余年的历史。宋人有这样的记载:“荆巴间采叶作饼,叶老者饼以米膏出之。”^①这说明土家人制茶历史悠久。“土家产的茶叶,不仅早已输入中原地区,而且制茶的技艺,也传给了汉人”^②,茶叶很早便是土家地区献给中央王朝的贡品之一,宋代“溪洲即以茶芽入贡”^③,贡茶的品质应该优良。土家人制茶方式独特:每当清明前后,选择好天气采取嫩茶叶,回家用铁锅翻炒,炒至清香四溢,叶片略黄、柔软时起锅,再用手揉搓,最后烘干。土家地区的“鹤峰宜红”、“古丈毛尖”、“恩施玉露”、“桑植红茶”都是茶中上品,也是早已进入国际市场的中国佳茗。

土家地区的桐油生产较早,在漫长的岁月中,土家人积累了丰富的种植、培育桐树、榨取桐油的经验。秀山土家人早在 200 余年前就创造了榨取桐油的独特技术,这里及邻近地区的“秀油”是土家地区

① 陆羽:《茶经》。

② 刘孝瑜:《土家族》,民族出版社 1989 年版,第 23 页。

③ 民国《永顺县志》。

特产之一,湘西的金色桐油及恩施的金丝桐油也都闻名遐迩。

经营山漆,是土家地区的又一副业种类。山漆树喜阴凉潮湿,适宜于生长在海拔 800 米以上的山地。土家人了解漆树的脾性,掌握着种植、割漆、制漆的技能。恩施、川东都有优质生漆出产,恩施的“坝漆”便是我国五大名漆之一。

土家地区的茶叶、桐油、山漆等副业经营历史久远,所出产品品质优秀,随着商品贸易的展开,这些优质名产,流向各地区,为各民族的生产、生活服务。

六、商业贸易

土家人是地道的农耕民族,生活自给自足,有耻于经商的心理。但是土家地区的商贸活动仍然开始较早,只是在相当长的一段时间,汉族商人都是这一地区商品贸易的主宰。

土家与汉区的商品贸易,较早开始的是土家地区与中央王朝之间的“纳贡”与“回赐”。土家人把当地的土特产品如土布、茶叶、良马等献给朝廷,再从朝廷得到丰厚的回赐,如食盐、金银器物、货币、丝绸等。这种“纳贡”与“回赐”性的官方贸易,起到了互通有无的作用,但经济上受益者仅限于少数土家上层人士。

土家地区缺乏食盐,土家人只得以酸辣菜佐餐,无食盐调味。1002 年,宋王朝允许施州等溪洞土民以粟易盐。历史上盐铁实行专卖,以粟易盐便仍然属于官方贸易范畴。

土司统治时期(十三世纪至十八世纪),土司衙署驻地交通方便,经济发达,它便成了土家地区商品交换的主要场所之一。此时容美土司署所在地、永顺土司署的所在地都有繁荣的商业。除土司衙署所在地外,其他交通方便的集镇也有贸易进行。如龙山的里耶便是四方货物云集、商人往来的地方。汉族商人从汉区带来布、盐、日用百货,换

回土家人的茶叶、硝、山漆等土特产品。商业的从业者绝大多数是汉人，土家人几乎没有以此为业的。但来土家地区经商的汉人常遭土司的敲诈，这无疑阻挠了商品贸易的发展。

改土归流后，汉族进入土家地区贸易不再有土司勒索的威胁，汉族商人便大量涌入土家地区，远至粤、闽者都进入土家地区经营，土家人也被裹进商品贸易的潮流。土家妇女“家织斑布，散卖诸落”^①。赶集的日子，土家妇女带上自织的纱与布，去换所需物品。这时的土家地区，不仅有来去无踪的行商，也有了专门开店经营的坐贾。茶叶、桐油、硝、碱、生漆等是土家地区的大宗出境商品，用它们换回土家人的日用品如食盐等，“古丈坪罗依溪的油碱交易每年达数万金，占整个交易中商品额的十分之八”^②。土家人中出现了以经商为生的行商坐贾，但他们“多贩米粮”。土家商人还走出大山，远走川陕粤闽等地谋生。

鸦片战争以后，外国资本与洋货潮水般涌入土家地区，各国商人也参与掠夺这里的茶叶、山漆、桐油、朱砂、皮革等土特产品，商业贸易呈现着掠夺式的繁荣。这时出现了一些财力雄厚的富商大贾，如古丈大油豪三傅，沱城、鹤峰大茶商泰和合、谦慎安，但他们多为汉人。水、陆码头，历来有进行贸易的集市——圩场。土家地区的圩场分为三种：定期场、插花场、天天场。定期场按规定日子贸易，每隔三日或五日一次。大场来参加贸易者可达数万人。插花场是相邻的集市，相互交错赶场日期。天天场是固定的集市，天天可进行买卖活动。在土家地区，这种圩场并不很多。由于生活在山里，交通不便利，人们赶场的机会并不多。即使赶场，也只是为互通有无，调济余缺，牟利并未深入土家人的心中。

^① 光绪《秀山县志》。

^② 王炬堡、刘孝瑜等：《土家族简史》，第122页。

第二节 科学技术

土家人的科学技术是与他们的经济生活紧密相连的,是从经济生活中产生并服务于经济生活的实用技术。

土家人根据山里草木枯荣、候鸟来去、日月星辰的变化、云风雨雷电的交替来安排农时、预测气候、估算年成的丰歉。他们把世代积累的农耕经验编成山歌、谚语等,以便口耳相传,指导春种秋收。如“老张莫听老向哄,桐子开花要下种”、“三月逢春好盘花,满山阳雀叫喳喳,一来报知阳春节,二来催动种庄稼”,告诫人们桐树开花、阳雀欢叫时节,也到播种时候了。又如:“清明要明,谷雨要淋”、“三伏不热,五谷不结;三九不冷,百果不很”^①,这是根据特定节气的气象情况来推测农业的收成好坏。其农学知识也靠这类谚语、歌谣相传,如:“耕得深,耙得烂,一碗泥巴一碗饭”,讲的是农田要深耕细耙,这样收成才好。“深栽洋芋浅栽秧,红苕栽到皮皮上”、“宁栽秋苕,不种秋莽”,又是在传授稻秧、红苕、洋芋、莽麦的种植技巧。

土家人的气象知识也以谚语、歌谣的形式留传下来:“云朝东,亮通通;云朝西,披蓑衣;云朝南,打破船;云朝北,下不彻”^②、“早晨烧霞,等水烧茶;傍晚烧霞,晒死蛤蟆”、“雷公光唱歌,有雨也不多”、“东虹日头西虹雨,虹在南方涨大水”、“月亮打伞,晒破岩板,月亮生毛,雨落明朝”、“有雨山戴帽,无雨山抹腰”等都是通过对云、雷、虹等天象或日月等天体的观察来预测天气的晴好,准确性高。

土家人生物学、医药学知识也得益于长期的山居生活与生产实

① 很,土家地区土话,意即“好”。

② 下不彻,土家地区土话,意即“马上要下雨”。

践。他们使用、培植药材较早。黄连、党参、厚朴、杜仲、贝母等药材在土家地区广泛种植。名贵中药黄连是土家地区培植悠久的药材之一。土家人掌握了黄连的生理习性,把野生黄连逐渐培养成可以人工种植的作物。现在恩施栽种的黄连便是野转家的品种。黄连的根、茎、叶均能入药,具有清热解毒、抗菌消炎、健胃等功能,是中医的常用药。土家地区是我国的黄连之乡,恩施及石柱所产“鸡爪连”品质最好。黄连的培植成功是对祖国医药学的贡献。

土家人除人工培植药材外,还采摘山野的草药、捕捉山里的动物来治病。他们一般采用煎熬口服、敷抹外用以及推拿等疗法。

土家人民在长期的农耕生活中积累了大量的天文、地理、气象、水利、农学、生物学、医药学知识,并用这些知识指导一代又一代土家人的生产与生活。

第三章 社会组织

一夫一妻婚姻制度下产生的家庭、同姓氏的家庭所构成的宗支和宗族、各种社团是土家地区的主要社会组织。

第一节 家庭

家庭是社会最基础的独立的社会组织,是社会最小的生产、生活单位。土家人的家庭是由一夫一妻婚姻制度决定的,夫妻关系、血缘关系为其联系纽带。家庭的职能是:对内繁衍子孙,组织管理家庭生产、生活;对外调适与社会的关系,维持家庭利益。家庭规模有:夫妇同未婚子女同为一个家庭;夫妇与已婚长子及子女或已婚幼子及子女同为一个家庭;夫妇同已婚的数个儿子及其子女同为一个家庭等。一般来说,夫妇同未婚子女同住的核心家庭较多。

土家人在孩子成婚后多实行分家制,有的在长子成婚后便分家,有的等所有的孩子都成家后再分家。分家主要指财产的分配,女子没有财产继承权,只有男子有权继承。家产分配方法一般是在兄弟间平均分配;但未出嫁的女儿、未成婚的儿子与父母同住,在分家时会多分一些家产给他们,留做给女儿的嫁妆,给儿子娶媳妇;父母自己也

要留一些家产作养老用。父母去世,谁主持丧事,父母的家业便由谁继承。

没有儿子的夫妇,可以招婿上门,以养老送终,女婿也可以继承财产。没有儿女的夫妇,可以过继别人的子女,一般是过继兄弟姐妹的子女或者同宗族的小辈。义子要当着族人的面拜祭祖宗,并按父母下辈取名,取得族人的认同。有的还书写契约,作为过继关系的凭证。得到族人认同的义子有财产继承权。没有子女、也没有过继子女的夫妇,去世后由族人主持葬礼,公议财产处理办法。

传说中的土家人分家曾经历过以物为证的时代,信物成为同一血缘关系的凭证。后来土家人才慢慢过渡到书写分家契约。分家时请族中德高望重的长者出来公证,并立字据为凭。

土家家庭中,父亲为一家之长。他在家庭中有绝对的权威,有权处理家中大小事务,如大到子女婚事的定夺,小到田地耕种、收获时机的把握。家长十分重视对家人的教育。家中出了偷窃、不诚实等无家教的子女,子女无社会地位,家长也受人指责。有良好的家风、儿女有教养、家境殷实是家长所追求的治家理想。女子在家庭中执掌家内事务,从事田间劳动,但不参加宗族、家庭大事的决策。可以说土家家庭是以父权为中心的。

与家庭紧密相连的有亲属制度。土家语的亲属称谓是一种古老的称谓,它们记录着历史上土家人曾有过的婚姻形式。除父亲(a²¹ pa⁵⁵)母亲(a²¹ ne⁵⁵)有单独称谓外,其他亲属是不分血亲、姻亲的,只有性别、辈份、长幼之别。如祖父及其兄弟、外祖父及其兄弟均称(mu⁵⁵ si⁵⁵ a²¹ pa⁵⁵),姑母、岳母及其姊妹都称(ni⁵⁵ kho⁵⁵ a²¹ ne⁵⁵),这类亲属称谓是在普那路亚婚制和对偶婚制时代产生的。在使用汉语的广大地区,土家人采用汉民族的亲属称谓,只是不论年龄长幼,都一定得按辈份来称呼。即使是新生儿,只要他辈份大,成年人甚至老者都得尊他为长辈,俗话说这叫“人小辈分大”。

第二节 宗 族

土家人若干个同姓氏小家庭组成一个宗支，宗支要负责处理宗支内各小家庭的重大事务和家庭之间的纠纷。若干个同姓宗支组成一个宗族，宗族用认宗续谱的方法来确认同一父系的血缘关系。

每个宗族设立一个祠堂，并推选一位有威望的男性族人作为族长。宗族、族长负责协调宗族内各宗支的关系，组织续谱以维护辈份等级，明辨亲疏关系，组织祭祀祖先，维护姓氏外婚，执行族规。对外，宗族、族长负责与其他宗族、异民族的交往。每个祠堂都有田产，收入用作祭祀、护祠、对外交往。没有子嗣的族人，死后财产也可归祠堂所有。

土家人十分看重建祠堂、修族谱。他们建祠堂安顿祖先的神位，使祖先的灵魂有所皈依，与子孙同在；修族谱是为了分清亲疏关系，辨明高贵卑微的地位。土家人的《覃氏族谱》说修族谱是为了“考祖德、敦宗族、和雍睦、分尊卑、别亲疏”。族谱一般都有祖先业绩的记载，有宗祠规则、家规、家劝、家戒、家禁等条目。《覃氏族谱》中有十条家规：存心、修身、敬祖先、孝父母、敦手足、正家堂、务耕读、和族邻、择师友、维风俗；还有十条家戒与十条家禁：戒占葬、戒淫欲、戒嗜酒、戒多言、戒好勇斗、戒专利、戒赌博、戒媚佛、戒健讼等；禁紊尊卑、禁乱闺门、禁废先业、禁滥交游、禁惯非为、禁欺孤寡、禁凌卑幼、禁欺贫穷、禁同姓为婚、禁充隶卒^①。这些族规、家规，具有法规的效力，族人都得遵行。若有人犯了家规、族规，族长便主持开祠堂惩处，轻则鞭打，或驱逐出宗族，勒令他改换名姓；重则处死。

^① 参考李凤姣：《土家族〈覃氏族谱〉初探》，《中南民族学院学报》1994年第1期。

土家族与汉民族长期交往,深受汉文化的影响。汉族的儒家思想、封建的宗法制度也都深深地根植于土家人的心中。宗族势力在土家地区十分强大便是必然。

新中国建立以后,土家族的封建家法制度基本废除,不符合国家法律的法规不再施行。

第三节 社 团

土家地区有一些在人们生活中起重要作用的社团,人们依靠它们联络感情,依靠它们取得生活资料,依靠它们与天灾人祸抗争。

清明会 每年清明,土家人要祭祀扫墓,宗族族人聚集会餐。祭祀活动由土老司主持,届时要杀牲祭奠祖先,族人们在族长率领下一起跪拜。祭祀仪式结束,要商议族务,讨论来年祭祀费用的筹措和经管。清明会是土家人用来联系宗族中族人感情、缅怀共同祖先的团体。

媒山会 土家猎人尊媒山为猎神。出猎之前,猎人要祭媒山,求她保佑平安,保佑狩猎收获丰厚。但要猎获凶猛的野兽如野猪、虎、豹等,单枪匹马容易受到伤害,且不易成功,人们便组织媒山会,集体围猎。媒山会推选一位有经验的、人品好的猎人作会长,负责决定狩猎时间、狩猎地点、猎物分配方法、添置狩猎用具、处理狩猎活动中受伤者的治疗及善后事务、组织敬祭媒山神等。

耕牛会 村寨里关心农事的有识之士,常从自己的“养老金”中抽出一部分存积一处,用来资助无耕牛的农户,人们称它为“耕牛会”。若谁家耕牛病死、摔死、被盗或走失,农户又急需耕牛帮助抢夺农时,为不耽误农事,耕牛会便出资扶困救危。

姑娘会 同一宗族的未婚女子,组成姑娘会。姑娘们在婚前从自

己的私房钱中抽出一部分存积在一起,或借贷取息或置田产租赁给他人,以获得资金增值。待本族外嫁的姑娘在婆家受到外族人欺侮,需打官司或调解时,则动用姑娘会的资金,去为外嫁的本族姑娘争权利,争脸面。

此外,土家地区还有“老人会”、“土地会”、“经互会”、“船帮”、“商会”等社团,这些也都是互助类组织,体现着土家人热心助人、团结互助的精神。

第四章 生活习俗

第一节 婚姻习俗

土家族婚姻制度经历了一个漫长的发展过程。在历史上曾经有过群婚、普那路亚婚、对偶婚等原始婚姻形式，最后进入一夫一妻制。土家人的现代婚俗，我们可以从他们的结婚仪式中领略其特有的民族风情，并在他们的现代婚姻生活中，找到其古老婚姻制度的影子。

一、古老婚俗及其遗存

土家人的亲属制度，再现了他们曾经经历过的婚姻形式。在土家语的亲属称谓中，除父母亲有特定的单独称谓外，其他人不论内亲外戚，一律只有性别、年龄、辈分之别，没有更细微严格的亲属称谓区分制。如父亲称 a²¹ pa⁵⁵，母亲称 a²¹ ne⁵⁵，祖父、外祖父称 mu⁵⁵ si⁵⁵ a²¹ pa⁵⁵，祖母、外祖母称 mu⁵⁵ si⁵⁵ a²¹ ne⁵⁵，姑母、岳母称 ni⁵⁵ kho⁵⁵ a²¹ ne⁵⁵，伯母、姨母称 pa⁵⁵ je⁵⁵ a²¹ ne⁵⁵，兄、堂兄、姑舅表兄、妻兄都称 a²¹ kho⁵⁵。从上我们看到：只有父母有独特的称谓，其他称谓不分直系与

旁系、血亲与姻亲,这种亲属称谓反映出同一辈分的人不论内亲外戚是可以互为婚姻的,这种亲属制度正是与普那路亚婚制相一致的,是土家人对先民们曾经有过的一种婚姻形式的记忆。

兄弟收继婚、姊妹填房制在土家婚俗中也存在。在土家族习俗中,如果哥哥死亡,弟尚未婚配,就可与寡嫂成婚,这叫“弟坐兄床”;若弟弟早亡,哥哥也可以和弟媳成婚,俗称“兄坐弟床”。只有当弟弟或哥哥不愿娶寡嫂或弟媳、夫家族中无同辈男子愿意婚配时,女子方可外嫁。而如果妻子死亡,妻妹尚未婚嫁,姐夫也可续娶妻妹,俗称“填房”。这种兄弟收继婚和姊妹填房制是对偶婚在土家人现代婚俗中的遗存。鄂西的“女儿会”,湘西龙山、保靖、永顺的“挑葱会”,土家婚礼中的“找摸米”以及摆手活动后钟情男女之间的幽会也都带有对偶婚色彩。

1949年以前,舅权在土家地区的影响也是巨大的。表现在婚姻上,主要便是“还骨种”。土家地区有谚语:“姑家女,伸手取,舅家要,隔河叫”,凡是姑家之女,择偶必须首先考虑舅家之子。即使姑家之女已经到了婚龄,舅家之子尚小,也得等他长大成人。姑家之女要外嫁,一定是舅家不要求还骨种时才有可能。这时候,还得由男方提供丰厚的礼品给舅家,以代还骨种。这种还骨种习俗与同时存在于土家地区的姨表亲等都是对偶婚婚俗的遗留。

土家地区的青山绿水间,总有歌声在荡漾。在这飘荡的歌声中,也总少不了感人肺腑、暖人心怀的情歌。不论是耕田播种、薅草收获,还是打柴或赶集,土家男女都会让自己的歌声追随意中人,表达自己的深情厚谊。这种用山歌来探情、恋爱的方式,是包括土家族在内的南方诸多民族的古老风习。在改土归流以前,“以歌为媒”使土家青年对自己的婚姻有充分的自主权。遇节日聚会或红白喜事,青年男女都穿戴得整整齐齐,打扮得漂漂亮亮,聚集一处,自由对歌、跳舞,借此选择意中人。如果双方有意,便互相交往,最后请示父母,

得到土老司许可,便可到土王庙祭拜成婚。订婚、结婚都不索取任何钱财,娶亲不用轿,背负新人^①。改土归流以后,民间土汉交流更加频繁,政府也加强“教化”,规定婚恋须得有媒证,嫁娶须得有花轿,婚礼仪式也繁杂了许多,父母之命、媒妁之言的联姻方式代替了自由的婚姻择决。

二、现代婚俗

现代土家人的婚俗受到汉文化的深刻影响,已和当地汉民族的婚恋习俗相差无几。与“以歌为媒”时代的婚俗相比,它少了许多自由婚恋的幸福,但在某些仪式中,依然不难看到土家男女对自由婚姻的留恋与向往。

1. 定亲

父母或本人看上了谁家闺女,便请媒人前往女方家求婚。女方父母征得母舅、族人、姑娘本人同意后,答应这门亲事,由媒人把喜讯带给男方。男方再派媒人来讨姑娘的生辰八字,谓“讨红庚”。讨回红庚,按阴阳五行推算,若男女八字相合,则为天造地设的好姻缘;若八字不合,则要请人作法事来帮助化解以后才能定亲。定亲时,男方要送给女方衣饰、钱米。女方要宴请即将出嫁女子的外公、外婆、舅舅、舅母、本族亲友以及邻里乡亲。要设置宴席,转送男方的谢舅礼,以代还骨种。还要置办祭品祭祖,禀告祖先已将闺女许配人家了。与此同时,男方也要祭祖,告慰列祖列宗,说明将娶某氏之女,请祖宗荫护并传给子嗣,延续香火。定亲仪式后,社会便会承认两人的婚姻关系,人们也知道某女子已许配人家,不会再有人前去求婚。

2. 走亲

^① 乾隆《鹤峰州志·文告》。

定亲以后,双方是姻亲关系了。双方父母都互称亲家和亲家母,逢年过节或双方有红白喜事时都相互走动。特别是过年,男方一定得去给未来的岳父母拜年,并带酒、肉、糖果、点心做礼物。同时,按亲疏关系,女方族亲中的伯叔长辈也都有一份礼物。一般来说,女方家也回赠男方礼品:女儿做的鞋或者腰带类的绣品、钱。若男方要求年内娶亲,这一年便要拜大年,女方亲族中的伯叔长辈也都得有份丰厚的拜年礼。男方送给女方父母的礼物中一定得有带尾巴的猪腿,女方若收了,表示同意婚期;若不同意,嫁期要来年再议的话,女方会把猪尾巴割下随回赠礼物一同给男方。这时男方可请媒人再三请求女方父母,女方也会同意男方所选定的嫁期。双方商定后,便开始准备婚礼。双方都得做好充分的准备:女方准备女儿的嫁妆,待嫁的新娘得准备绣品;男方准备新房、新娘衣饰、婚礼喜酒。

3. 哭嫁

定下婚期后,女方父母便不再让女儿下地劳作,让她有充裕的时间准备一些结婚用的织物、绣品,如绣花枕头、嫁衣、绣花鞋袜等。同时,女子在这段时间,还有一项重要的工作——哭嫁。

土家女孩自小就跟人学唱哭嫁歌,以便自己出嫁时好表现才能,哭得好听又让人伤怀感动。不会哭嫁的女子是会让人笑话的。哭嫁自婚期前半月或者一个月开始,最初是断断续续地哭,婚期越近,哭得越频繁。婚礼前一天,新娘与娘家亲友离别在即,更是通宵达旦地哭唱,直到上了花轿,哭嫁才告结束。哭嫁歌的内容有哭爹娘、哭哥嫂、哭姊妹、哭祖先、骂媒人、哭梳头、哭戴花、哭穿露水衣、哭吃离娘饭、哭上轿等。过去哭嫁歌多是诉说离愁和女子的不幸,控诉包办婚姻、宗族制度给女子带来的痛苦,也有对男女不平等的感慨。如:

我和哥哥同根生,生死贵贱命不同。

下贱的妹妹赶出门,哥哥在家做贵人。

哥是门前一颗树,树大根深长得牢。

妹是水上浮萍草，浮萍无根到处漂。^①

哭嫁歌歌词通俗易懂，但却富有韵律，唱起来朗朗上口。哭嫁歌有长短句，但多是五言、七言的。下面是骂媒人的一段唱词：

板栗开花吊线线，背时媒人想挂面。

板栗开花结球球，背时媒人想猪头。

媒人是个赶仗狗，吃了这头吃那头。

豌豆开花排对排，背时媒人想穿鞋。

青布鞋子有一双，媒人穿了烂脚掌。

鞋子里白外面青，媒人穿了烂脚筋。

娘家又夸女婿好，婆家又夸嫁妆多。

树上鸟儿骗得来，岩坎猴儿骗得走。

骗得我爹点了头，骗得我妈开了口。^②

哭嫁方式有一人独哭、二人对哭、多人群哭等，以二人对哭最多。一般是一个人先哭唱，第二个人紧接着哭唱，自然形成二声部卡农式模仿；曲调是小调式的羽调式。整个音乐富有动感，具有极强的感染力。^③

婚期迫近，新嫁娘则不分昼夜地哭。在出嫁前一天，女方家要为即将出嫁的女儿举行成年礼——“戴花酒礼”（有的地方称陪十姊妹），表示女孩已经成年，要向姑娘时期告别，承担起生儿育女、成家立业的重任了。戴花酒礼上，女方父母请九位未婚少女来陪伴新娘，并且要给新嫁娘开脸（用红线绞去姑娘脸上、后颈的汗毛）、上头（把姑娘时期留的发辫梳成成年妇人的发式——耙耙髻）、戴上红花、穿上成年妇人的衣服。这个时期，新嫁娘要哭上头、哭戴花、哭穿露水

① 彭纪宽、姚纪彭：《土家族文学史》，湖南文艺出版社1989年版，第242—243页。

② 同上书，第240—241页。

③ 花老虎：《湘西土家族民歌述评》，《吉首大学学报》1988年第3期。

衣。清代土家族诗人彭秋潭对戴花酒礼中的哭嫁有这样的描述：“十姊妹歌歌太悲，别娘顿足泪沾衣。宁山地近巫山峡，犹似巴娘唱竹枝。”戴花酒礼后，姑娘梳妆成了少妇，穿上了嫁衣，辞别了祖宗与爹娘，便该启轿上路了。新娘由自己的亲兄弟（没有亲兄弟则由堂兄弟代替，湖北长阳县则由亲叔叔代替）用男方送来的红绶——背亲布拦腰背负出娘家，送上花轿。新娘佯装挣扎，并且唱哭嫁歌中的“哭上轿”，这是哭嫁程序的尾声。启轿以后，新娘便是男家的人了，不能再哭，否则就不吉利。

4. 陪十兄弟

新郎在婚期前一天，也要举行成年礼。这天，新郎穿上新衣、新鞋，戴上新包头，先举行祭告祖先仪式，再邀请陪伴新郎的九位童男，饮酒祝贺。富裕的人家更讲究些，屋里张灯结彩，鼓乐阵阵，请礼赞生、引礼生数员。加冠时，有礼赞生唱诗、辞祝贺。新郎肩披红布，亲友们在其头上的丝帕上插“状元花”。最后九位童男陪新郎饮酒、行酒令、致祝贺。

5. 敬祭土司王

婚期临近，在堂屋内供上新娘即将用的嫁衣与首饰祭土司王。这一习俗初意是请土司王行使象征性的初夜权，后其象征意义逐渐消失。在迎亲路上，经过土王庙时也要敬祭土王，新娘若是乘轿，就得下来步行。传说如果对土王不敬，婚姻便会不和谐，生活会不安宁。

6. 娶亲

当男方的迎亲队伍热热闹闹地来到女方家院门口时，女方早已在院外设了一张桌子，阻止迎亲队伍进入院内。婚礼中别开生面的拦门礼开始。男方请的督管先生与女方请的拦门先生唇枪舌剑，但多由拦门先生提问，督管先生作答。内容包罗万象，若督管先生博学多才而又谦逊，会回答得机智又风趣，拦门的桌子很快被挪开，女方恭请迎亲队伍进院。若督管先生回答得蹩脚，他便得钻桌而入。可以看到，

拦门礼带有抢婚的痕迹。

迎亲队伍进入女方院内,早已做好准备的女方亲族中的未婚姑娘们便一拥而上,把满手的锅烟向自己认为是“摸米”(新郎的替身,代替新郎前去迎娶新娘的小伙子)脸上摸去。由于“摸米”没有特殊的标志,与其他迎亲的小伙子装扮一样,一时便难以找到。大家你躲我追,嬉闹一场。这时候,也是未婚男女寻找、接近意中人的好时机。因为土家寨子多是一姓一个寨子,本寨子多为同姓同宗,不得通婚,不同寨子的男女之间方能通婚。应该说,找“摸米”这种习俗是对偶婚的遗存。

新娘上轿、起轿启程。迎亲队伍一路燃放鞭炮,吹着唢呐,敲打着锣鼓,喜庆热闹。途中,男方需在路口或渡口设茅宴席招待追送新娘的女方亲友。吃完茅宴席,这些亲友方才返回。

迎亲队伍快到男家时,扛蚊帐的“摸米”便先赶回男家,把蚊帐交给男方请来的富贵双全、有儿有女的“交亲娘”。“交亲娘”把新蚊帐挂在喜床上,马上返回院中,从花轿中扶出新娘,与新郎拜堂。拜完堂,新娘新郎得赶快站起来,进洞房“抢床”。新婚夫妇双双直奔洞房,看谁先坐到喜床中央,据说抢先者以后在生活中便能当家作主。土家人闹洞房,一般是对歌。若对歌输了,便罚喝酒。婚礼中的闹洞房,既是为了增添喜庆气氛,又是青年男女进行社交的一种机会。

7. 拜茶

新婚第二天清晨,新郎与新娘便早起给前来参加婚礼、喝喜酒的亲友敬茶。敬茶顺序一般是先母舅、后族亲,母舅为大。所有喝新娘新郎甜茶的亲友都得给红包回赠。这就是“拜茶礼”。行了拜茶礼,新娘也就认识了男方家所有的内亲外戚。

8. 回门

新婚第二天,新娘便要回门。有些地方是第三天回门。回门要带上礼物,丈夫随妻子回娘家看望岳父母及女方族亲。至此,土家婚

礼结束。

第二节 生育习俗

土家人敬畏生命，他们祈望子嗣兴旺，并有一些充满神秘色彩的礼仪和一整套生育方式。

土家人的婚礼中，便有祈求新生命早日降临的仪式。新嫁娘在“上头”、“开脸”之时，要用煮熟的鸡蛋在脸上滚几下，意即新嫁娘承接生命之种，传承了生育的能力；在离开娘家之前行的摔筷子礼，也有祈求快快生子之意。婚后几年不生育，就得请土老司敬神许愿，求神赐给子嗣。土老司将神像挂好，在供桌上摆好做成小孩形状的粑粑及供品，人们祭神祈祷，仪式结束后，求生育的夫妇取粑粑偷偷分吃。人们还去土王庙许愿、向傩神许愿，目的皆在求子嗣。对于未生育的夫妇，亲友乡邻也以虔诚的心帮助他们求神赐福。如八月十五中秋节的夜晚，人们便相约去瓜园偷瓜，用布包好送到不育夫妇的床上，并扮成婴孩哭叫几声。人们以为“偷瓜送子”以后，不育夫妇便会生育了。如果来年这对夫妇真喜得子嗣，便会宴请瓜主人及偷瓜人，答谢他们。

当新生命开始在腹中孕育，土家人便请梯玛画一碗神水放在神龛上，以隔邪煞。他们还在堂屋门上挂筛子及艾蒿等物，不让妖魔进屋触犯胎儿。为保护母婴平安，有一系列孕期禁忌。如有孕妇的人家，不能动土施工，不能在房屋内乱钉乱挖。孕妇不能到声音嘈杂的地方去，不能听震耳的声音，不能与人吵架，不能跑跳等。若是他们认为胎儿被惊动了，便要请土老司来行法事安胎。还有一些禁忌，如不许孕妇摘瓜果、不许孕妇看人做豆腐、不许孕妇进入新婚夫妇的洞房，认为如果犯禁，会瓜果不结或生虫、豆腐做不成、新婚夫妇要晚生育。

土家妇女生产时采取平卧式,并请“捡生婆”帮忙。由于孕妇在孕期依然参加适度的劳动,她们大多数能顺利分娩,难产的极少。在沿河,有孕妇临产的人家,会把房门、窗户都打开一条缝,屋内的柜、箱等也打开盖,好使来投胎的魂魄得以顺利进来。人们认为这样做以后,分娩速度会快些。孩子生下来,“捡生婆”不用剪刀剪脐带,而是用白线扎紧脐带。白线象征白虎之须。土家人以白虎为图腾,其婴儿是虎的子孙,自小便要受虎祖的保护。胎儿的衣胞,有的地方把它挂在树上,有的地方却把它埋在家附近的十字路口(如长阳的土家人,产妇生下孩子,婴儿父亲便会马上到附近的十字路口,挖下“血窝”,埋婴儿衣胞,家人则在附近守候,等待第一个经过并踩血窝的人,踩血窝的人便是孩子的逢生人)。有些地方的土家人,认为婴儿出生后第一个到产妇家的人便是“逢生人”。逢生人说一些吉祥的话,主家会热情招待,给他(她)煮一碗红糖糯米甜酒蛋。尽量讨逢生人欢喜,使之心情愉悦。据说婴儿长大后的性情与逢生人逢生时的心情好坏有关。

婴儿第一次洗澡时,要把筛子放在澡盆上滤水,这样滤掉了殃灾,孩子会健康。

婴儿降生后,婴儿父亲要马上去岳父母家报喜。报喜时,岳父母能从女婿背来的公鸡还是母鸡判断出女儿是生了男孩或女孩。岳父母家回赠给女婿一些猪蹄、猪肘子、鸡、鸡蛋、红糖、面条、糯米、甜酒等礼品,好让产妇补养身体、催下奶水。之后,岳父母家开始准备“三朝礼”和“满月礼”。有些地方,有打三朝的礼节。婴儿出生后的第三天,岳父母家及亲朋好友带着鸡、蛋、糖、肉类礼品来祝贺。在答谢的酒宴上,婴儿父母或祖父母请婴儿外祖父或舅父为婴儿取名。也有的地方在婴儿满月之前禁取名字,待婴儿满月后请外祖父或舅父或祖父取名。在鄂西土家地区,有“送祝米”习俗。岳父母家择吉日由女眷们送来婴儿的摇篮、背篓、棉被、棉垫、枕头、衣裤、鞋袜、帽子、兜兜、斗篷、项圈、手圈、脚圈等婴儿必需用品、装饰品和产妇的滋补品,亲

朋好友也派女眷备物来看望产妇和婴儿。在这一天,要给婴儿去襁褓,穿上外婆家送来的衣裤、鞋袜,戴上帽子,把婴儿放入外婆送来的背篓或摇篮里,以后也不再使用襁褓。婴儿父母则备“祝米酒席”宴请宾朋,人们跳花鼓子,庆贺新生命的诞生。

婴儿满月以后,母亲便带他去祭拜火神、灶神、井神,求它们保佑婴儿平安健康。婴儿满百日时,家人还要请土老司或算命先生给婴儿合八字。若算得孩子不好养,与其生身父母八字相克,便要将孩子过继给别人或取卑贱的名字。若金木水火土五行中缺什么,便在名字中取五行中所缺之字或含有其意义的偏旁部首,以为这样孩子便易于养大成人。母亲还要带满月的婴儿去外婆家小住几天。

孩子一周岁时,父母为预测孩子将来的人生道路,举行“抓周仪式”,他们选取书本、纸笔、针线、粉脂、生产工具模型、食物、玩具等放在一个盘中,拿到婴儿面前,让他抓取。若孩子抓到书本、纸笔,则预示他将来文章不错,学业前途无量;若他抓取了生产工具模型,他一定会成为一个好的庄稼人;若他抓取玩具、粉脂,他一定平庸无成就;若她抓到了针线,她一定是精于女红的。

在少儿时期,若孩子得了什么病,要敬祖先、家神,请求保佑。他们有时请中医给病儿诊治。若孩子病得厉害,土老司占卜结果又认为是过堂白虎在作祟,人们就请土老司“赶白虎”。土老司先把一只公鸡拴在门外,再用桃树枝到处追打,土老司口中还不断念着咒语,打一阵子,鸡惊叫几声,人们便认为白虎被赶走,孩子的病会好起来。

如果某女子一连有几个孩子夭亡,其娘家就讨“百家钱”,打制“百家锁”给新生命戴上,以为这样可以长大成人。人们还以为孩子夭亡是因为路断了,得请梯玛敬神接子。他们在山村小路通往溪流的地方架“天桥”,之后道路通畅了,孩子定会健康成长。

孩子十二岁以前,其母亲得敬奉生育神——巴山婆婆,求她赐给孩子健康平安。

土家人有希望子嗣兴旺的生育观念,有对生育女神的崇拜和祈求生育的礼仪。对生命的顶礼膜拜使他们对处于孕期的妇女有诸多的禁忌,目的在于保护母婴的平安。妇女分娩及育婴方法也是顺其自然;生命受到疾病威胁时,他们便祈求祖先、神灵的保佑,或请中医治疗,或使用巫术驱邪、降魔。

第三节 节日习俗

(一) 赶年

每年农历岁末,土家人都比汉人提前一天过年,月大则 29 日过年,月小则 28 日过年,若家里有亡人还要再提前一天过年,人们称之为过“赶年”。关于提前过年的来历,土家人有几种传说,但流传最广的一种说法是明嘉靖年间(1522—1566 年),土家将士奉命出征到江浙沿海,参加抗倭,为不耽误战事,土家人提前一天过年,后取得“东南战线第一功”凯旋。过赶年便是从那时沿袭下来,让土家后人不要忘记先辈的赫赫战功。土家人过年时,要在堂屋神龛下摆祭品,敬家神、祭祖先。

除夕时,土家人要“守岁”,正月初一要“抢年”。每年除夕,土家人家家户户都在火坑里放上两个又大又粗的大树蔸,把火烧得十分旺盛。土家人讲究“三十的火,十五的灯”,若三十晚上火塘的火烧得好,就预示来年家里兴旺,有财气。除夕晚上,全家人都得围着火坑说一些吉祥的话,讲一个又一个故事,这是土家人的“守岁”习俗。当正月初一凌晨,公鸡叫第一遍时,各户都争着出来燃放鞭炮。谁家最先点响鞭炮,谁家就抢得了“年”,抢得了吉祥,人们称这为“抢年”。抢年的鞭炮还在噼啪作响时,各家便有人到牛猪栏里各唤牛猪三声,到粮仓里敲三下,到磨房推三下磨,到门前房后果树下说多结果实之类的吉

祥话,他们希望新的一年粮食丰收、六畜兴旺、家庭祥和。

正月间土家人要走亲访友,还要到土王庙敬祭土王,到摆手堂跳摆手舞。这段时间是土家人隆重的调年活动时间。从正月初一到正月十五,还要玩各种灯。十五日白天,土家人忙着祭门神。傍晚,在室外空地上燃烧枞树或竹枝等,烈火熊熊,大人小孩大呼小叫,人们叫着“赶毛狗”,这是在模拟驱赶野兽,以求人畜兴旺。入夜,人们便鼓乐齐鸣,歌舞相随去玩灯。这是娱乐自己、也是娱乐灯神,土家人以为元宵过后,灯神就要回归神位,护佑庄稼去了。

(二) 牛王节

各地土家族都有一个重要的节日——牛王节,牛王节选择四月初七、四月初八、四月十七日、四月十八日等不同的日子,因地区而异。湘西、沿河等地以四月初八为佛诞日,并且有嫁毛虫之俗。沿河人唱着“佛生四月八,我把毛虫嫁,嫁到青山外,永世不回家”的歌,把毛虫嫁出去,使它们不再危害庄稼。而湘西土家人则用朱砂书写《毛娘帖》贴于房内墙壁上,把毛虫嫁出去。若这天正逢辛卯日,则是湘西土家人的吃新节,要摘早熟的豆子、瓜果,祭祀祖先、田神,请它们尝新,保佑丰收。同时,四月初八也是湘西土家人的牛王节。石柱等地的土家人建有牛王庙,在四月十八日过牛王节,还办牛王会,届时要唱牛王戏,以示消灾,求得牲畜兴旺。不管是在四月初七、四月初八、四月十七、四月十八哪天过牛王节,土家人都让耕牛休耕,并喂给它精美的饲料。土家人感激牛为人类丰收辛勤耕耘,并为它立祠祭祀。

(三) 端午节

土家人把五月初五叫小端午,十五叫大端午,二十五叫末端午,三个端午节中,大端午人们过得最隆重。在端午节,有些土家地区与汉族地区一样,也包粽子吃。有些地区却不包粽子。在溪河边居住的土家人如酉水流域的土家人在端午节赛龙舟;而家居山中的土家人则把出嫁的女儿及其一家接回娘家团圆。他们在家门口悬挂艾蒿、蒿

蒲,在家里用艾蒿烧熏,说这样可以驱蚊虫、避瘟疫。大家还饮雄黄酒,在房前屋后洒雄黄酒和蒜汁,以为这样虫、蛇类就不会再往居室内爬。人们还用红、黄、蓝、白、黑五色丝线编织“长命缕”,系在小儿手臂上,以其神秘力量避鬼邪。这天还上山扯百草,煮汤沐浴,这样可以常年不生疮。端午节,人们还备肉、豆腐、粑粑等祭品,去田间祭五谷神,祈求它保佑有一个好年成。

(四) 六月六节

土家地区内各处六月六节内容不同。湖北的清江流域,六月六为向王节。人们以为廪君开拓清江功勋卓著,六月六这天清江上的舟楫排筏全都靠岸,人们焚香烛、放鞭炮、备酒肉,祭祀向王——廪君,祈求他保佑人们在水面上航行平安。利川、龙山等地的土家人相信黑神能驱邪除秽,消灾免病。他们建立黑神庙,在六月六这天燃烧香烛,抬着披红挂彩的黑神游行,名曰“烧黑神”。湘西大庸、桑植的土家人认为六月六是土王覃垕的蒙难日。人们曾在这一天把覃垕王的染血龙袍洗晒干净,因而这一带的土家人六月六这一天翻箱倒柜晒衣物,人们称为晒龙袍,以缅怀先贤。湘西严姓的土家人在六月六这天过年。有部分土家人认为六月六日是太阳的生日,要敬祭太阳神,祈求太阳神赐给阳光,温暖万物,确保丰收。还有以六月六为土王生日,杀牛敬土王,然后集体会餐。有的地方又以六月六日为吃新节,人们煮酒杀牲敬神,感谢、祈祷神灵赐与丰收。

(五) 八月十五节

八月十五中秋节,家家备酒肉祭品祭祖。这天晚上月明星稀,土家人邀约着给不曾生育的夫妇“偷瓜送子”。湖北长阳县以这一天作牛王的生日,要举行牛王会。他们宴请僧人道士,在卯时诵经,结束时乡邻们举行宴会,大家尽兴而归。

此外,土家人还以二月二日为土地神生日,要祭土地菩萨;三月三日为媒神生日,要举行“三仙娘娘会”,已婚妇女在这一天求神赐

子,未婚青年男女则相聚对歌跳舞,寻找意中人;利川土家人在这一天祭洞神;清明节扫墓,寄托对先辈的哀思;七月初一过族年,祭祖,宴亲友;七月十五以前为“月半”,得吃新、祭祖;七月十二日是鄂西(鹤峰、建始、宣恩、恩施交界处)土家人的女儿节(恩施、利川交界的大顶山地区在五月初三或七月初九过此节),女子在这一天不分老少,都得巧妆扮,相邀对歌舞蹈、互通有无,这一天也是青年男女交往的好日子;九月九日与九月十九日为大小重阳节,要煮酒做糕、打粑粑,有的地方也在这两个日子敬土地神;腊月又要过小年。

土家人的大小节日中,有些节日是土家人与汉族及其他兄弟民族共同拥有的,但土家人却赋予这些节日独特的内容与风情。土家人的节日,无论大小,大都以敬神、祭祖为主题,以祈求生育、祈求六畜兴旺、祈求丰年、祈求祥和以及缅怀先贤为内容,具有极强的宗教色彩和功利性,在娱神的同时,也给人们提供了自娱的机会。

第四节 居住与交通习俗

一、居住习俗

土家人早先多同一姓氏聚族而居,后来不断有外姓加入,出现了各姓杂居的村落,在偏乡僻壤,单家独户居住的也不少,土家寨子多以地名和居住者的姓氏而命名。

土家人在建房之初,要进行屋场的选择。他们一般请“阴阳先生”,帮助选择风水好的地方作屋场。屋场选好后,开始平整地基,有些地方这时候会牵水牛来犁屋场,以求五谷丰登,代代兴旺。他们还注意屋柱、梁木的选用。特别是梁木,最好选择椿树或紫树,若没有这两种树木,就只能选择杉树了。砍梁树之前,要在树下摆祭品,祭梁

树。砍回来后,要给梁木披红,并禁人踩跨。一户建房,众亲友邻居都会前来相助,有送钱、送米、送酒的,也有帮助干活的,连被土家人看重的梁木,有些地方也可以由亲朋好友贺送。送梁木是件喜庆的事,人们鼓乐齐鸣,还燃放鞭炮,吹唢呐,热热闹闹送到修建新房的人家。送梁木的人还要说许多吉庆的话,并一同送上庆贺的匾。有的地方,梁木必须是偷砍别人的。在上梁的时候,掌墨的木匠要敬祭鲁班,还行法事驱煞气,以求梁木端正。上梁后,木匠还要赞屋场、赞梁木,说吉祥兴旺的话。在新房竣工的时候,有些地方举行庆贺仪式,俗称“踩门”。踩门之时,先有能言善辩的人扮演天上的紫微、文曲等星君,给主家送来吉祥,众亲友随后携礼送匾来祝贺。

土司时期,土家人的房屋有明显的等级差别。土王房舍雕梁画栋,砖瓦砌成;舍把头目的居处可竖梁柱,装板壁;而土民只能编竹为墙,禁止盖瓦。改土归流后,这种禁令废除。在高山地区,土家人的住房多是泥土垒墙,房顶盖茅草、树皮、冷竹。在半高山或低山,土家人的住房多是泥土垒墙或全为木结构,房顶盖瓦或石板。房屋三间、五间、七间、九间以至宽敞的四合院不等,其大小要视家庭人口多寡和富裕程度而定。一般人家,都有三间房屋。中间为正屋(俗称堂屋),堂屋正壁有神龛,上面供奉祖先神位。堂屋是迎宾、办红白喜事以及祭祀的所在,堂屋后面有夹壁房,堂屋两边的房子,各从中柱间用木板作壁隔开。一般堂屋右边的房子,前半间作火坑、灶屋,后半间住人。在火坑屋,土家人都从楼板上垂下一根竹箴或铁丝至火坑上端,用以悬吊木制坑架。坑架上可熏腊制品、野味或湿物。火坑屋是土家人用来取暖、烧饭的地方,这里还兼做饭堂。火坑内要置放三角架,三角架上放鼎锅煮饭、炒菜。在邻近汉区的土家地区,人们不用三角架,他们有专门的灶屋。灶屋可设在堂屋的左边或干脆就与火坑屋设在同一侧,即火坑屋后的一间不作居室,而专作灶屋。如果家中人口多,房子紧张,也可在火坑屋垒灶台。人们认为把火坑、灶房安置在

一边就只是整栋房子的一侧被烟熏火烤,不致于把整栋房屋都熏黑了。人们在灶上架上大铁锅做饭炒菜,这些地区的火坑仅作烧水、取暖、烘湿物用,这类火坑屋内也有坑架,并且从楼板上吊下一个铁制“梭钩”,钩上挂壶烧开水。土家人的长辈如父母,一般住在堂屋右边的屋间,晚辈如子媳则住堂屋左边的房间,人们以右为尊。土家人的居室里大都铺有地楼板,以隔潮气。

居住于高山的土家人常在正屋两边加盖偏屋,作磨碓房或牲畜房和厕所。而居于中低山的土家人则喜欢建吊脚楼,这种吊脚楼是从古代的干栏式建筑发展而来的。吊脚楼有建在平面上的,也有依山势而建在斜坡、水边、悬崖边的。建筑于平面上的吊脚楼,柱立于地,而楼台、绕楼的回廊悬空。人们把楼下圈好,用以堆放杂物或喂养牲口,楼上装木板为壁,作为人的居所。楼上、楼下有木梯相通。还有一种吊脚楼依山势而建,其落地柱参差不齐,依山势陡缓而定。这两类吊脚楼的回廊都是家人休闲、妇女做女红的好地方。从实用的角度来讲,人居住于吊脚楼上,可避潮湿,免虫蛇侵扰;从美学角度来讲,吊脚楼或轻巧或稳重或俊美;从建筑技艺来讲,吊脚楼工艺精湛,全由接榫而成,它的栏杆、梁柱还雕龙画凤,多有装饰,十分精美。

土家人的房前,有“晒坝”或“院坝”,收获季节在上面打谷、晒糠或铺上竹编晒席晒粮食,平日养家禽,这儿还是儿童们戏耍的地方。在院坝外,有的人家设有围墙,有的则只有篱笆。房屋周围,多有绿水绕环,碧树掩映。这是土家人喜欢的居住环境。

二、交通运输

土家地区,交通运输条件极不便利。土家人只能穿行于山山岭岭、沟沟壑壑之间。在河面宽广、水势平缓的地方,土家人以竹、木排筏和舟楫来取代步行和运送货物。在无舟楫之便的地方,土家人会竭

尽智慧建石桥、铁索桥、木桥。若遇不能架桥,也不能渡船的小溪河,人们则在溪水中安放石墩。每相距一步置放一石墩,人们过溪便不用涉水而只是从这些石墩上跳过。在无舟楫车船之利的广大山区,人们以牲口和人的肩挑背负来进行运输,能帮助人运输的畜力有马、牛、驴等。在道路崎岖的山地,主要靠人力背负。土家人家家户户都有各种大小不一、形状各异的背负工具,有背篓、笊背、背架、背桶、背带等,人们用它们来背粮食、日用品及一切要搬动的东西。土家人还有“丁”字形的打杵,背负者可将重物支撑其上而得以歇息。孩子们从小就生活在母亲背上的背篓或背带里,在那里一年年长大,直到他们自己练就了翻山越岭的本领。

第五节 服饰与饮食习俗

一、服 饰

民族服饰,是一个民族最直观的外部标志,具有“族徽”的职能。民族服饰中积淀着该民族的传统文化,可衡量其文明程度的高低。

土家人有自己的服饰,在发展过程中它还吸收、融合了异民族的服饰文化。

土家人的服饰经历过以植物和野兽毛皮做衣的时代,后来发展为用自织自染的“家机布”为衣料,史称“贡布”、“幪布”、“傩布”、“峒布”、“斑斓布”。这种自织布,有单颜色的,也有色彩斑斓的。土家人普遍喜用青、蓝、白三种颜色的布料。在服装式样上,到土司统治时期,男女服饰还大致相同。清乾隆《永顺府志》卷二有这样的记载:“土司时,男女服饰不分。”他们都穿对襟上衣和绣有花边的八幅罗裙,头戴刺花巾帕,并佩戴首饰。一般女子喜欢耳饰、项饰、手足饰,而男子

只在左耳戴耳环,左腕戴手圈,头发或编或挽髻。改土归流后,政府颁布条例,要求革除土家人服饰男女不分、男子蓄发、编发挽髻等“陋习”,土家男子便不再佩戴首饰,不再穿同于妇人的八幅罗裙,不再编发挽髻了。但直到1949年,土家人的服饰依然特点鲜明。

成年妇女上衣有左开襟、右开襟、矮领、无领等多种式样。上衣的袖口、衣襟都镶有花边,一般袖子短而宽大。下身着裙装或裤子,有些地方的土家女子还围绣花围腰。裙装有筒裙、百褶裙等,上面镶有不同颜色的布边或绣花边。裤子多以青蓝布作布料,加上白布作裤腰,裤脚宽大,镶有花边或单色布边。在沿河县,妇女裤子在膝盖两侧绣有圆形的“双凤朝阳”图案。长阳县的土家女子,富裕者也在膝盖处嵌花或挖花。土家女子穿绣花鞋,上绣花草、蝴蝶、蜜蜂等,腿上缠青蓝布或白布裹脚。土家妇女把头发梳成髻,并插上大小不同、形态各异的银簪、玉簪、金簪。土家姑娘梳一根长辫,扎上彩色头绳,以红头绳最受青睐。土家女子都喜欢首饰,有众多式样的耳饰,如“瓜子”、“灯笼”,她们还戴项圈、手圈、足圈、戒指,胸前挂牙签、扣花,上系银链、银牌、银牙插、银珠、银铃。

土家姑娘的嫁衣是精美、艳丽的土家服饰之精品。这种嫁衣,人称“露水衣”,它左开襟,大袖大摆。下配八幅罗裙或百褶裙,布料以丝绸为贵重。新嫁娘脚穿绣花鞋,再配上很讲究的首饰,使露水衣看起来十分华贵。新嫁娘胸前挂牙签一幅,头上插银别簪、茉莉针、麻花针、瓜子针、金瓜针、银针、围髻花一对、箍髻花一对、芭蕉扇一对、莲蓬一只、一包针一个。还戴帕子或帽子。若是帽子,帽前要钉一个银宝花,宝花两边有一对龙,人称“二龙抢宝”。龙后有一对凤,凤后一对虾,虾后一对银帽襟,帽前下檐还有九只凤,每只凤嘴里衔三颗银针。这种帽,便是土家人的凤冠。

土家青年男子上穿多扣对襟上装,下穿宽腿裤子。中老年人穿大襟衣,缠长腰带。男子夏天穿麻布汗衫,脚穿草鞋;冬、秋、春三季穿满

眼草鞋,缠白布或青蓝布绑腿。冬天,在草鞋内垫上棕丝保暖,不外出做农活时穿棉布鞋,多为白底黑面,鞋内垫绣花鞋垫。其余暖和的季节,赋闲在家时也穿白底黑面的单布鞋,轻便又舒适。土家人不分男女,都喜欢包青、白、蓝颜色的头帕。

土家孩子的服饰随年龄的增长、季节的更替而不断变化,主要表现在帽子上。有婴儿时期戴的金瓜小帽,有幼儿时期戴的虎头帽、鱼尾帽;有夏天戴的凉帽,也有冬天戴的狮子帽,春秋戴的紫金冠。帽子做工讲究,上绣“长命富贵”、“福贵双全”、“福禄寿喜”等字样或十八罗汉像、文武八仙等,正中绣土王菩萨,帽上吊银铃。孩子们穿虎头鞋,鞋上绣有花、草、虎头等。孩子的饰物有银耳饰、项圈、空心银锤、长命锁等。

孩子们的鞋帽、妇女衣裤及鞋袜、男子的荷包和腰带、男女鞋垫等都有绣花装饰,绣花技艺精巧,为土家服饰增添了绚丽的色彩。

土家人的服饰日渐受汉民族服饰的影响,对年轻的一代来说,他们的穿着已与邻近的汉族青年几近相同,只有边远村寨的土家人、中老年人、妇女及孩子们的服饰还保持土家特色。

二、饮 食

土家人的饮食习俗与生活在中南、西南地区的山地农业民族相近,他们喜好腊制品、山珍野味、酸辣食品;喜欢饮用自制的酒和茶。

(一) 主 食

土家人以玉米、豆类、大米、土豆、麦类、红薯等为主食,土家女子能把粗粮做得精细可口。

(二) 腊味制品

每年的冬天,土家人家家杀猪,腌制腊肉。他们把新鲜猪肉砍成大块、洗净,抹上食盐,撒上花椒、大料等调料,放入竹木制成的餐具

中腌制几天,待调料的味渗入肉中,将肉取出,放在火坑屋的坑架上或挂在火坑屋的板壁上,每天烟熏火烤,肉的味道不断浓郁。这样熏制的腊肉,吃时用炭火烧其表皮,用热水洗净烟尘,再或炒或蒸或炖,都有一种极诱人的独特香味。腊肉中的带骨肉和瘦肉,保存时间不太长,大约半年时间,每到夏天这类肉已较稀罕了。但肥瘦相间的五花肉和肥肉,都能保存较长时间,有的农户能保存好几年而肉依然不变质,味道依旧醇香。

土家人自制香肠。他们把选好的肉剁碎,拌上食盐、花椒和辣椒面、大料粉,葱姜蒜也切碎,一同灌入洗净滤干水份的肠衣内,用线扎好,放在火坑屋的坑架上熏制一段时间,便可取下蒸或煮着吃,香、辣、麻味道俱全,是佐餐、下酒的好菜。

还有一种烧腊,也是风味独具的腊制品。选用新鲜猪里脊或猪心、猪肝、猪肾这类内脏制作。先把原料洗净,再放盐、花椒、辣椒、大料、葱姜蒜等调料腌制,等充分入味,把肉条或内脏用竹篾串好挂到坑架上熏制一段时间,再取下蒸熟,待凉后再挂回坑架上继续熏制,以后随时可取下切片下酒或整块让孩子们当零食吃,方便、有营养、味美。

(三) 酸辣菜

土家人擅制酸辣菜肴。每当秋天辣椒成熟,土家寨子家家都做酸辣辣椒、酸辣菜。他们选取肉质肥厚、新鲜、无虫蛀、个大的红辣椒,连辣椒梗剪下洗净,放入泡菜坛中,再加上凉开水或凉米汤、盐、姜、蒜、花椒、白糖等,加盖,在坛沿注满水,放置半个月左右,酸、辣、甜、麻、香味俱全的泡整椒便成了。泡辣椒看起来与新鲜辣椒无异,饱满、鲜亮,吃起来肉质厚,口感好。这种辣椒可直接佐餐或切碎炒菜,它特别适宜作鱼、肉的调料,可去腥、增鲜。把选好的红辣椒切碎,如同上面的办法一样制“腌碎辣椒”,味道也可口。同时,也可以在泡辣椒坛中投入任何一种时令蔬菜如黄瓜、豇豆、扁豆、蒜苗、元白菜等,制成酸辣

可口的泡菜。土家人还有一种“酢辣椒”，这是用玉米面，拌上碎辣椒、盐、花椒、姜、蒜等调料，放入泡菜坛中制成，等变酸后再蒸熟或炒着下饭。

（四）豆制品

土家人一年四季都爱吃一种豆制品——合渣（即懒豆腐）。做法是首先把黄豆泡好，再磨成浆，烧开，除去上面的浮沫，放入用水氽过并切细的青菜，烧开即成。合渣一次吃不完，剩下的再吃时放入辣椒、食用油、盐，味道独特。

土家人用黄豆做豆豉、腐乳；用豌豆作豆豉，用蚕豆作豆瓣酱（或用麦子作麦酱），用以佐餐或作调味料。

（五）野味食品

土家地区溪河中多鱼虾，山林中多鹿、野猪、兔子、山鸡等，还有随处可采集到的山花椒、蕨菜、蘑菇等。山珍野味为土家人所喜好，也是待客佳品。山珍野味既可鲜吃，也可晒干、腌制、熏制成特味食品。

（六）饮品

酒是常伴土家人的饮品。早在周代（约公元前十一世纪—前 256 年），土家先民便以产“清酒”而闻名。土家人可用稻谷、玉米、小麦、红薯等酿成酒喝，他们过去喜饮咂酒。咂酒是用大米、小米或玉米、小麦、糯米等酿成，之后封坛埋于地下，储藏一年或更长时间，饮用时取出，烧沸水酌满，把细竹管插入坛中，主宾依次吸饮，并不断加水，直到味尽而止。1949 年以后，在石柱等地还有以咂酒待客风习。

茶也是土家人所钟爱的。人们普遍喜好饮用“罐罐茶”。每家都有一个小陶罐放在火坑屋，泡茶时把它洗净在炭火上烤热，再把茶叶放入不断翻烤，使之香气四溢，最后把沸水冲入，加盖泡上一会。由于陶罐散热慢，罐内长时间保持高温，茶汁便被熬出。罐罐茶味道香醇浓酽，能提神醒脑、御寒。

有些土家地区还有饮油茶的风俗。人们把茶叶用茶油炒香，再冲

入沸水,加盐、葱、姜、蒜等调味品,熬一会,把炒好的阴米(糯米制品)、玉米花、花生米、炒黄豆、香芝麻、豆腐干、鸡蛋皮等放入碗中,冲入煮好的茶汤便成。土家人还在油茶中放入荷包蛋待客。油茶闻着香气扑鼻,品着清新可口,它营养丰富,还解渴、提神、抗寒。

茶与土家礼俗紧密相联。客人到家,首先是以茶、烟招待。土家婚礼中有拜茶礼:新婚夫妇新婚第二天早上,便一起给前来贺喜的亲友敬茶,喝茶人以钱回赠。这一礼仪明显地有让男方亲友、社区承认新娘的文化意味。

土家人的饮食习俗适应山地环境,它既补充着人体所需的营养,使他们得以强壮、繁衍,又因它是人的活动而被打上深深的文化烙印。

第六节 丧葬习俗

土家先民曾实行火葬、岩墓葬、悬棺葬,他们哀悼死者的方式之一是击鼓踏房而歌,叫啸以兴哀;而后受汉族丧葬习俗的影响,逐渐采用土葬,但他们依然保留了其先民悼念死者的方式,以跳丧、歌丧来哀悼死者,慰藉生者。

现今犹存的许多土家地区的地名,诸如“箱子岩”、“仙人洞”、“蛮王坟”、“棺木岩”等,都是对土家先民曾有过岩墓葬、悬棺葬习俗的追述。湘西酉水流域的保靖境内、鄂西利川县的建南镇、川东石柱县的南宾镇等地都有大量岩墓葬、悬棺葬保留至今,它们为生活在这一地区的土家先人曾施行过悬棺葬、岩墓葬提供了充裕的实物证据。

历代文献中也有对土家先民丧葬习俗的记述。《隋书·地理志》记载:人死,“邻里少年,各持弓箭,绕尸而歌,以箭和弓为节,其歌词说生平乐事以至终卒,大抵犹今之挽歌。”唐张鷟所著《朝野僉载》卷

二记录：“五溪蛮父母死……打鼓踏歌，亲戚饮宴舞戏……于临江高山半肋凿龕以葬之，自山上悬索下柩，弥高以为至孝。”《蛮书》卷十这样记载：“鼙鼓以道哀，其歌必号，其众必跳，此白虎之勇也。”代代相袭，土家先民这种打鼓踏歌、绕尸而歌的习俗一直沿袭了下来。

《贵州通志》记载：土家人“杀牛祭鬼，束薪而葬”；《来凤县志》卷二十八记载：“从前土民有同姓为婚及停丧火化等恶习。”考古发掘也证实元代湘西土家地区还实行火葬。

改土归流后，与汉民族接触越来越频繁，受其影响，土家人在丧葬习俗上有所改变：悬棺葬、岩墓葬、火葬逐渐为土葬代替。川东石柱等地在明清时期实行的生墓葬，便是这一过渡时期的一种丧葬形式。生墓葬是用石头砌成一个大石窟，窟内分成若干小隔，人们用钩把棺材悬挂在隔内，俗称吊棺。这种吊棺入土的生墓葬后来才演变为纯粹的土葬。土家人实行土葬后，其丧葬礼仪依然保留有其先民葬俗的特点，但各地略有差异。

湘西龙山、永顺、保靖、桑植等地的土家人，在老人停止呼吸后，立即在房屋四周插竹弓箭，防止过堂白虎来撕咬尸体；要给亡人洗浴，穿戴整齐；从堂屋神龕上扯一条白绸，横穿堂内至大门外，系于院坝的竿上，名为“搭天桥”；在堂屋顶上卸下几片瓦“开天门”，天门下放纺车；在天桥下设置高约4米的“哈哈台”放置亡人；台前设供桌及灵位。土老司在白天为死者超度，亲友邻里则在晚间来“打丧歌”。“打丧歌”时有击鼓而歌，也有鼓、锣、鐃、唢呐、竹笛配乐，演唱戏曲。“打丧歌”可连续好几夜，每每通宵达旦。

湘西凤凰、泸溪等地的土家族在老人谢世后，首先用桃树叶煮汤为亡人洗浴，再把亡人梳妆穿戴整齐，之后放在堂屋中的板床上，并在神龕下放桃枝弓箭七把。死者可在家中停放三、五或七日。在葬前的晚上，举行跳牌仪式。先选一竹竿，上扎烧纸、金裱纸，顶端捆一个茶叶、朱砂、五谷包裹，做成跳牌的“大令”，放在灵堂里；还要用竹制

成2或4幅弓。跳牌有单牌(2人)与双牌(4人)之分。跳牌的人化装成战士即“廩兵”，“大令”是其军旗。跳牌由巫师主持。巫师为死者做完法事，便挥舞祖师环刀，并擂鼓三下，廩兵们则张弓开始跳牌。廩兵冲锋陷阵在前，巫师指挥在后。廩兵、巫师都是绕棺而跳，绕棺而歌，舞蹈全是模拟战斗，口中不时发出“嘣嘣喂——杀”的喊声。随着三堂小战鼓、三堂大战鼓的鼓点，廩兵要跳三十六堂跑马、七十二堂破阵。配合跳廩，唱《丧歌》：齐歌、喏歌、播歌、十二花歌，全歌气势宏大，用古土家语演唱。由于跳牌内容庞杂，往往得从掌灯时分到天明才告结束。跳牌之后，巫师做法事驱赶死者魂灵，再由抬尸人抬尸出葬。

湖北长阳、五峰、巴东等地的土家人，当老人落气后，首先要烧落气纸，给亡人用清水洗浴，并鸣三眼炮或放鞭炮报丧，再行一整套丧葬仪式，如“入材”、“装老”、“封殓”、“开路”、“烧七”、“吊纸”、“堂祭”、“朝夕奠”、“朝祠”、“跳丧”、“出柩”、“抬重”、“打井”、“八卦米”、“热井”、“下殓”、“平棺”、“掩棺”、“圆顶”、“做坟”、“包坟”、“谢孝”、“做斋”。其中，“跳丧”有其先民悼念死者时“击鼓以道哀”、“其歌必号”、“其众必跳”的遗风，与巴人的“踏蹄”相承袭。

跳丧，即“跳撒叶尔嘴”。土家人认为老人死亡，顺应天理，是灵魂升天，要当成“白喜事”来操办，越隆重越孝道。众乡邻在知道音讯后都前来帮忙，不会顾及死者性别、名望以及与自己关系的亲疏。孝子们把堂屋布置成灵堂，死者装殓入棺放在灵堂内，棺前供桌上点一盏清油“长明灯”，在棺材左前方放一个直径约40厘米、高60余厘米的牛皮鼓，用作跳丧时敲击。跳丧场地根据参加人数来定，若人少，则在灵堂内；人多，就到灵堂外的晒坝里。入夜，几声三眼炮响过，跳丧者向死者亲属致哀后进入灵堂。一位能歌善舞的歌师挥动鼓槌，并开声歌丧，跳丧者便应声唱跳。一般是2人或4人在棺前踏着鼓点唱跳。这班人累了，另一批人接替。跳丧的主要目的是哀悼怀念死者，安慰生者。其内容繁多，主要包括民族图腾、渔猎经济生活、民族历史、民

间笑话、谚语、民间故事、爱情生活等。跳丧的曲目有“四大步”、“待尸”、“滚身子”、“倒叉子”、“虎抱头”、“么姑姐”、“么年儿喃”、“撒叶尔喃”、“摇丧”、“打丧”、“哑谜子”等数十种。掌鼓歌师可通过敲击鼓心、鼓边来变幻鼓点,改变节奏,并可随意唱一个曲目,其他跳丧的人便会立即改变唱腔,临时配唱自编歌词,并变换舞步,做出相应的动作造型。但不管动作如何变化,其基本要求是“必须对称”,“动作姿态一般都是哈腰、曲膝、八字步、摆胯、绕手、身体按节奏上下或左右颤动,手、脚、胯向一方向呈‘顺边’运动。”^①

跳丧时,上半夜多唱民间故事、历史事件、民族图腾,下半夜则演唱笑语、歌颂爱情,天亮时分,唱“刹鼓歌”,跳丧结束。

对于非正常死亡者,得请梯玛行法事,上刀梯超度亡灵,之后其灵魂才得安息。夭亡的孩子,人们认为是“化生子”来讨债的,不为其举行葬礼。

土家人很注重墓地的选择,他们称墓地为“阴屋场”,请阴阳先生选择风水宝地为安息之所。有人在世时便自己选择好了墓地,也有人死后由子孙们代为选择。他们认为墓地的风水关系到家业的兴旺,子孙的繁荣、富贵。

下葬时,要向墓穴撒茶叶、朱砂、五谷、雄黄酒;棺木放入墓穴,孝子先铲三铲土,众人再一同铲土掩埋,搬石砌坟。坟上插一把伞、一根子孙棍,盖一只簸箕,坟前栽长青树。安葬后的最初三个夜晚,孝子们得连续送灯火和水到墓前陪伴亡人。

此外,还有招魂、烧七、谢坟、竖碑等仪式。招魂是请巫师把亡人灵魂招回家中,以便同列祖列宗同享祭祀;烧七是指灵位供奉 49 天或 35 天,在此期间,孝子不剃须剪发,每七天烧一次七,最后将亡人请到神龛上,与祖先一起生活;谢坟是谢地脉龙神,请巫师行法事,埋

^① 《长阳土家族自治县概况》,民族出版社 1989 年版,第 116 页。

朱砂、茶叶于坟中；竖碑是择吉日立墓碑。

有些地方白喜事时，请道士做道场，“开路”，用纸做灵屋、金童玉女等，这是汉文化影响的结果。

土家人的旧时丧葬习俗与古老的灵魂信仰紧密相连，他们相信人死而灵魂犹存，为使亡灵不给活着的人降临灾难，为求亡灵保佑活着的人吉祥平安，他们选择缅怀亡人、取悦亡人的葬仪（如跳丧）来安葬死者，并在这种过程中达到慰藉生者、娱乐自己的目的。

第五章 宗教信仰

土家人的宗教信仰，旧时有多神信仰、图腾崇拜、祖先崇拜、鬼神与巫术信仰。还有部分人信仰从异民族传入的道教、佛教、基督教。

第一节 多神信仰

早期的人类社会，最重要的是人的生存。人们渴望生命的健康和延续，渴求食物的丰足，可是常有疾病、死亡、天灾相伴。这时人类从自身的梦境和幻觉出发，感悟到人是灵魂和肉体的结合，并推而广之，认为世间万物都如此，是飘渺的灵魂与可触及的实体的统一体，实体死亡或消失后，灵魂依然存在，并继续影响人们的生活。这就是早期人类的“万物有灵”观念。土家先民们也经历了信仰神秘的万物灵魂的阶段，进入阶级社会以后，这种万物有灵信仰变成了多神信仰。

（一）猎 神

多数土家人尊媒山为猎神。她是一位美丽勇敢又善射猎的姑娘。媒山神位设置在堂屋内（意念神位）或室外（在僻静处砌石头小屋），

祭祀时间多在出猎前一天晚上的夜深人静时刻。祭祀时必须衣冠整洁,而且不得出语粗俗,以免惹恼了这位猎神姑娘。人们祭猎神,目的是祈求她保佑猎人平安,保佑捕获到丰足的猎物。在长阳、五峰、鹤峰等县,人们敬奉的猎神叫张五郎。神像供在堂屋中,其形象是典型的土家猎人:头盘长帕、脚穿草鞋、腰挂牛角号、腿缠绑腿布、肩挎猎枪。人们上山打猎之前先敬张五郎,敬神时许愿,祭毕把神像倒立后才进山狩猎。打猎归来后再行祭祀还愿,用猎物血抹猎神嘴。酉阳、黔江、秀山等地以山神为猎神。

(二) 土地神

土家地区有众多的土地庙,里面供奉着土家人的土地神。土地神主管家禽家畜、虫害兽害等。土家人逢年节时祭土地神,带去猪头、猪肉、粑粑、糖酒、果子、点心等作祭品。每年农历二月初二,是土地神生日,土家人燃香烧纸,虔诚奉祭,祈求土地神赐予丰收、安泰。

(三) 生育神

土家妇女生下孩子后,便剪一个打伞的菩萨——巴山婆婆,贴在碗柜或火坑屋的板壁上,产妇每日吃饭时,都得敬她。婴儿到三四个月后,逢年过节和每月初一、十五两日也得祭祀,祈求巴山婆婆保佑孩子健康。到孩子十二岁时,人们把贴着的菩萨像撕下烧掉,祭祀并送归神位。

此外,土家人还敬奉管五谷丰收的五谷神、管六畜兴旺的四官神等。

第二节 图腾崇拜

土家人的先民巴人以白虎为图腾。在巴人活动过的广大地区,历

代不断有众多的虎饰文物如镗于、铜剑、铜戈、铜钺出土。如：南齐建元年间(479—482年)在涪陵郡(今四川酉阳、黔江一带)曾发现镗于；1133年，长阳发现虎镗于；1187年，在慈利县发现虎镗于；1804—1921年，长阳不断有虎镗于问世。1949年后，五峰、巴东、建始、恩施、利川、石门、慈利、龙山、保靖、花垣、泸溪等县都有镗于发现和出土，其中绝大多数为虎镗于，这些是土家先民巴人白虎信仰的实物见证。

传说廪君死后魂魄化为白虎，因为虎嗜人血，古代曾用人作牺牲来祭祀它。土家人承袭了其先民的图腾信仰，但后来改用动物牺牲来祭祀或在土老司额头上划口子取几滴人血作象征性的血祭。

土家地区建有白虎庙，长阳等地修有白虎寺。人们还以白虎做家神，用纸或布画虎贴于堂屋，用木雕成虎形象，供奉于神龛，祈求虎祖保佑子孙们平安。土家人雕刻有虎形象的吞口，用以驱邪。他们的孩子戴虎头帽、穿虎头鞋，使孩子们从小便得祖先荫护，不受鬼怪侵扰。结婚时铺虎毯，跳丧时唱“三唱白虎当堂坐，当堂坐的是家神”类祭祀歌。酉阳、秀山等地土家人在堂屋后墙中间位置放一凳子，用作白虎坐堂的神位。这种对白虎的崇拜，代代相传，深入土家人生活的诸多方面。

此外，土家族中还有部分人以鹰为图腾。

第三节 祖先崇拜

土家人的祖先崇拜，包括对远祖廪君的崇拜、对土王的崇拜、对家先的崇拜。

一、廩君崇拜

清江流域及附近地区设有许多寺庙,其中大多是向王庙、相王庙、“向王天子庙”,里面供奉着廩君神像,有的庙里还供奉盐水女神(德济娘娘)。人们过年时用猪头、水果、点心、酒肉去祭祀。长阳县随母溪一带的土家人在腊月二十四到三十日,每天均要祭向王。清江上的船夫,每年六月六日一定得在船头杀鸡,以血祭廩君。平日船过相王庙,也都得停船祭相王。俗语说:“相王天子一只角,吹出一条清江河”。船帮、船夫因为廩君开拓清江有功而怀念它,祭祀它,求它保佑。

二、土王崇拜

土司制度在土家地区有较长的历史,土司统治时期,土王是土家地区生活的主宰,土司对土民具有生杀予夺的权利。人们认为,即使土王死亡,其灵魂照样会管民间的一切,因此便祈求土王灵魂保佑太平。也有一些土王在世时或施政有方,使土家地区繁荣兴盛一时,或率领土家民众奋力反抗异民族的压迫,人们为了缅怀他们的业绩而立庙祭祀。在龙山、永顺、保靖、来凤、宣恩、秀山等地,立土王庙或土主庙。在恩施、咸丰、利川、来凤、宣恩设“三抚宫”。三抚宫供奉覃、田、向三姓土司。鄂西鹤峰、五峰供奉田氏家神。当地居民轮流上香敬奉,一轮结束时,还要举行赛神大祭,当地各族群众都前去拜祭,并有歌舞盛会。鹤峰、桑植信奉大二三神。秀山、酉阳地区,立“三抚庙”,供奉杨、冉、田姓土司。在湘西,人们多信奉彭公爵主、向佬官人、田好汉、“八部大神”,逢年过节,都得祭祀。各村寨还可自行选定祭祀日期,祭祀时间可在正月、二月、三月、五月、八月、十月等不同月份。

在土家地区,各地几乎都有白帝天王庙,庙中供奉白脸、红脸、黑

险三个偶像。在泸溪、吉首、凤凰等地,每年小暑前后,土家人必须斋戒十四天。斋前,人们把碗柜、碗、碟、筷、匙等餐具、容器都清洗干净,斋期内,决不沾油腥,不事渔猎,穿素色服装,无歌舞活动。开斋时,在天王庙前杀牲陈酒敬祭天王。平日人们有病则求白帝天王保佑康复;有纷争或冤屈,求白帝天王主持公道,进行神判。

改土归流后,汉民族的儒家思想、宗法制度对土家人影响越来越大,土家族修建宗族祠堂、修族谱的越来越多。对宗族祖先的祭祀也愈加注重。他们在堂屋供奉“天地君亲师”位,也重视祭祀家族祖先了。

第四节 鬼神信仰与巫术

土家人旧时信仰鬼神。一般来说,他们认为神会保佑平安、鬼是带来灾祸的,因而他们对待鬼神的态度也不一样:对神敬祭,对鬼则用巫术驱赶、捉杀。

从事祭神驱鬼巫术的人常是土老司,土家语称他叫“梯玛”。土司统治时期,土老司权限较大,他可管村寨的祭祀、驱鬼、许愿、还愿、婚姻与婚礼、求子嗣、求雨、解纠纷、治病、占卜、丧葬等。土老司所用的法器有师刀、斩刀、铜铃、牛角号、五彩柳巾棒等,其装束是头戴凤冠,上穿花褂子,下系八幅罗裙。

土家人认为可以给人带来灾祸、疾病甚至死亡的恶鬼有麻阳鬼、青草鬼、水鬼、过堂白虎等。如麻阳鬼可以让人神魂颠倒、生病;过堂白虎会残害婴幼儿;其他各种精灵鬼怪也都可能让人生疾病而死亡。若真有人生病了,便请土老司来施巫术,进行驱鬼、捉鬼,土家人相信土老司法力无边,认为行过法术,病人便可以起死回生。

新中国建立以来,随着土家人民科学文化水平的提高,鬼神观念逐渐淡化。

第六章 土家人的教育

土家人的教育,旨在培养人适应社会生活的能力,包括学校教育与社会教育。

第一节 学校教育^①

土家族与汉民族接触较早,在土家地区传播汉文化的学校也历史悠久。

西汉武帝曾诏令全国设立官学。东汉光武帝建武年间(25—57年),宋均在五溪蛮居住地立学校,以期改变他们“少学者而信巫鬼”的传统^②。东汉和帝永兴年间(89—105年),武陵郡太守应奉“兴学校,举侧陋^③”,但此前的学校多是招收汉族官员子弟。隋唐时期,中央王朝在土家地区立学校。“唐武德中(618—626年),州县及乡皆置学”^④。唐

① “学校教育”主要参考王炬堡主编,《土家族简史》,湖南人民出版社1986年版。

② 《舆地纪胜》卷七五。

③ 《东观汉记》卷一九。

④ 《遵义府志》卷二二。

初,“巴酋长子弟,量才授仁^①”:田世康为唐的第一任黔州刺史;开元、天宝年间(713—755年),牂牁酋长后裔赵国珍官至工部尚书^②,田英曾为溪州刺史,进“上柱国”^③。这些获得高官厚禄的土家人,都受过良好的学校教育,有较高的汉文化造诣。宋元时期,封建王朝在土家地区设学校,并招收土童入学。宋时曾在沿河司修建釜塘书院。这一时期,土家族中出现了进士、状元等:宋元祐三年(1088年),出身于施州都亭里的詹邈考中进士第一,为博学宏词科状元;元祐年间(1086—1093年),施州地区的向九锡也考中进士;仅施州一地,宋代便有9人考中进士。元代,在建始、施州设立学校。明太祖洪武二十八年(1395年),朱元璋下令“诸土司皆立县学”;三十二年(1399年),巴东、长阳等县设立县学^④。永乐五年(1407年),宣抚使冉兴邦遣人入朝“谢立儒学恩”^⑤;永乐六年(1408年),立酉阳宣慰司学;弘治十四年(1501年),明孝宗下令:凡承袭土司职位者,“悉令入学,渐染风化,以格顽冥,如不入学者不准承袭”^⑥。此外,有些土司及其子弟还到附近州县去求学:永顺土司彭明辅曾于正德年间(1506—1521年)求学于辰州;施州的土司子弟多在荆州求学。各土司还自设书院与学校,教授土司子弟学习汉文化:彭元锦在永顺老司城设“若云书院”^⑦,卯洞安抚使向国廷在其辖地及新江等地设立学校,让土官子弟拥有“延师课读”的机会^⑧。所有这些学校,都是给土家上层人士及富裕之家的子弟提供的教育机会,法令规定一般土民不准念书。

① 《资治通鉴》卷一八八,《唐纪》四。

② 《旧唐书》卷一五〇。

③ 光绪《彭水县志》四。

④ 《大明统一志》卷六二。

⑤ 《明一统志》卷六六。

⑥ 转引自彭官章著:《土家族文化》,吉林教育出版社1991年版,第39页。

⑦ 民国《永顺县志》卷二一。

⑧ 同治《来凤县志》卷三〇。

改土归流后,废除不准一般土民读书识字的禁令,政府在土家地区设立府学、县学、书院、学宫,一般土民子弟皆可入学。富豪之家则有另聘教师、设置私塾,教育族中子弟。同时,在人烟稠密的地方,人们也集资兴办义学。政府的教育政策也鼓励土家子弟入学,开科取士时以“土三客一”的比例作为原则。这使土家子弟进学堂习读成为风气,汉文化水平日渐提高。龙山土民子弟“力学能文,院试列举庠序居半,且有诗书相传,数世不绝”^①，“来凤县‘其成名者,土童十之八九,客籍十或一二’”^②。1901—1905年,清政府陆续颁布实施废科举、兴办学校等法令,作为其“新政”的一部分。自此始,土家地区陆续改建旧书院为学堂,各县也相继建立高等小学堂。在永顺、施南两府建中学堂。这时的学校,有官办的,也有私立的,还有绅士倡导、县署资助的。1906年,永顺设立私立竞文国民学校,至1915年,古丈县私立小学达50所^③。女子学校也开始出现,1907年,巴东县建立高低两等女小学堂,1911年,永顺县设立女子学校。辛亥革命后,公立、私立学校更是普遍建立。这以后,开始有一批又一批土家青年到海外求学。

抗战时期,沦陷区学校不断迁入湘鄂西土家地区;国立湖北师范学校、武汉大学工学院、(湖北)省立农学院等25所学校迁往恩施地区;国立商业专科学校、国立第八中学、江苏省立旅湘中学等从长沙、江苏、安徽迁到所里(今吉首)、乾城^④; (湖南)省立第一民众教育馆从长沙迁往永顺。这些学校的迁入,促进了土家地区原有学校教育的恢复与发展。同时,由于这些高质量学校的迁入,土家青少年有了就近求学的机会。从沦陷区来的教师,也富有教育经验,使土家地区的学校教育在这一时期质量有所提高。随着抗日战争的结束,这些从外

① 《龙山县志》卷一一,转引自《土家族文化》,第11页。

② 王炬堡主编,《土家族简史》,第124页。

③ 《湖南各县调查笔记》,第101页,转引自《土家族简史》,第160页。

④ 《新湖北日报》1950年5月22日,转引自《土家族简史》,第221页。

地迁来的学校都逐渐被撤回。此后直至1949年,由于社会动荡,土家地区有些学校停办,教学质量也有所下降。

土家地区千余年的学校教育,是汉文化逐渐被土家人所接受的途径之一,它使土家地区人材炳蔚,代有传人:造就了精通汉文典籍,工于诗、词、赋、杂文、散文等的作家群,他们大量的作品传世;造就了医学、农学、书画等领域的专门人才,如精于医术的张官曙,长于农学的黄召棠,善于书画的覃光裕、姚春堂、罗金生、周正南、张一尊、黄永玉等。

第二节 社会教育

土家人的社会教育主要在家庭与宗族内进行,内容包括:缅怀先祖业绩、修炼自身人品、传授日常生活中的禁忌、须遵行的行为准则和习惯法、学习生产技能、生活技巧等。社会教育的职能是:既传播汉文化,又要传承土家传统文化。这是土家族传统文化承袭的唯一途径。

从幼儿开始,长辈们便开始教育他们做人做事的规矩,大人言传身教,还用周围的人与事来现身说法。土家族有许多孩子们喜欢的童话和寓言,它们也都包涵着深刻的教育意义。“讲古”也是长辈对下辈进行传统文化教育的好形式:“古”包括民族历史、家族与宗族发展史、民间故事等,都有极强的土家文化意味。土家人的孩子从小就接受勤劳、礼貌、真诚、团结、互助等品德教育,在他们稍大的时候便开始帮助家里做力所能及的事情。女孩从八九岁便开始学习女红,如织锦、绣花,她们还帮助做家务如做饭、养家禽、家畜。男孩们则学习渔猎、打柴以及做农活的技巧。婚礼、寿诞、节日、葬礼等场合,也是未成年人跟大人们学见识的好机会。特殊技能如木匠、石匠等匠人手艺,

可父子相传,也可师徒相传。

总之,日常生活中成年人的所作所为,都对青少年有潜移默化的教育作用,土家文化便在这日常生活中,在不知不觉间被传袭下来。

第七章 艺术文化

第一节 语言艺术文化^①

一、口头文学

土家人语言文学的基础是大量的口头作品,有歌谣、神话、传说、民间故事等。

(一) 歌 谣

土家歌谣是历史悠久、流传广泛、内容繁杂的口头文学形式。最早产生的歌谣是与人类生活、生产紧密相连的劳动歌、祭祀歌,而后才有了叙事歌、风俗歌、情歌、儿歌等。

1. 劳动歌

较早产生的劳动歌是渔猎采集时代所创造的渔歌、猎歌,它们多保存在摆手活动时所唱的《摆手歌》里。渔歌、猎歌用古老的土家语演唱,多描述土家先民们渔猎的场景及鱼、虾、兽的特征,用以缅怀先

^① 本节主要参考彭继宽、姚纪彭主编:《土家族文学史》,湖南文艺出版社1989年版。

民、传授渔猎知识。如《捕鱼捉蟹歌》这样唱道：

那是什么哟，
背起簸箩下水了；
那是什么哟，
搬起火钳钻岩了；
那是团鱼哟，
背起簸箩下水了；
那是螃蟹哟，
搬起火钳钻岩了。^①

从渔猎采集时代进入农耕时代后，人们又创作了大量反映农事活动的歌谣。这些歌谣有的讲述农作物的来历，有的讲述农耕生活的特点，有的讲时令节气，大都是传授生产技艺的；有些劳动歌描述劳动者的心态，传唱历史事件、传说故事。这样世代传袭，不断有新内容融合进来，成了反映人们群体思想和认识水平的文艺形式。

劳动号子是劳动歌中的一部分，它是劳动者在劳动过程中喊出的一种鼓舞干劲、协调动作的歌谣。按劳动类别分，有船工号子、放排号子、石匠号子、挖土号子等种类。

锣鼓歌是土家地区流行的劳动歌，包括挖土锣鼓、插秧锣鼓、薅草锣鼓等。早期的锣鼓歌是为了集合劳动力、协调劳动进度、掌握作息时间、驱逐野兽，具有极强的功利性。后来演变为传播生产经验、历史知识，督促人们提高劳动效率，进行道德伦理观念教育。有领唱、对唱、合唱、轮唱等形式，以锣鼓伴奏。一般结构为：歌头、请神、扬歌、送神，扬歌为主体部分。歌词有固定的，也可由歌手即兴编唱，挥洒自如。传统的唱段有《东山哥哥西山妹》和《恶鸡婆》等。《东山哥哥西山妹》共700余行，是土家人创造的惩恶扬善类的叙事长诗；《恶鸡婆》

^① 参见彭继宽、姚纪彭主编：《土家族文学史》，第36页。

讲述一个命运悲苦的媳妇受婆婆虐待而死的故事,在它结束时,歌师便告诫人们要婆媳和睦,讲明家和万事兴的道理。也有许多题材是来源于汉民族的古典小说、民间故事和传说。如根据《三国演义》、《天仙配》、《梁山伯与祝英台》编成的《桃园结义》、《七仙女下凡》、《梁祝》,对这些来源于异民族的题材,歌师们在传唱时都融进了土家地区的生活内容,使听众在心理上易于接受。一般来说,锣鼓歌唱词中多运用拟人、夸张、比喻等手法,运用谚语、典故等使它通俗、生动,富有表现力。

2. 祭祀歌

在祭祀祖先、神灵、驱鬼逐邪等仪式上所唱的歌为祭祀歌。摆手歌与丧歌是祭祀歌中的优秀篇章。

摆手歌是每年正月元宵节前(有些地方在农历三月或五月)举行摆手活动时所唱的歌,又称舍巴歌。摆手活动是为祭祀祖先、祈求年丰人吉祥而进行的宗教活动,在这期间跳摆手舞、唱摆手歌、演茅古斯。摆手歌的主要内容有《迎神歌》、《人类起源歌》、《民族迁徙歌》、《农事生产歌》、《民间传说歌》、《送神歌》。这些古歌大都由土老司以古老的土家语代代相传,演唱时用古土家语,因而会唱的人极少。只有《农事生产歌》可用汉语兼土家语或者纯汉语演唱,一般歌手也能胜任。摆手歌长达万余行,反映土家先民曾经历的社会历史和生产生活,是土家人的民族史诗。它结构宏大完整,充满着浪漫主义色彩,歌中人物被刻画得鲜活有特点,反复、排比等修辞手法的运用使主题更鲜明。摆手歌对土家人及其文化影响深远。

丧鼓歌、丧歌,是土家人悼念亡人所唱的歌。内容有神话传说、缅怀先祖、歌颂亡人、民间故事、历史事件、男女爱情、谜语笑话、风俗人情、农事知识等。有世代相传的优秀唱词,也有歌手们即兴编唱的新作。《盘古出世》、《十梦》、《怀胎歌》、《老鼠告状》、《桃园三结义》、《探郎》、《农事十二月》等都是常唱的段子。土家人以歌舞的形式来悼

念亡人,保持着其先民巴人的遗风,在这种场合所唱的丧歌、丧鼓歌也与古代巴人的巴渝民歌有传承关系。“丧鼓歌与古代巴渝民歌竹枝词有一定渊源关系,或者丧鼓歌中所唱的就是竹枝词这种古代巴渝民歌。”^①

3. 叙事歌

主要演唱一个时代重要的历史事件。如反明的覃垕王,后世便有歌谣传唱他的事迹,人称《覃垕谣》;鸦片输入中国后,土家地区出现了《鸦片歌》;也有叙述爱情故事的,如《吴幺姑》、《锦鸡姑娘》。

4. 风俗歌

唱土家地区风俗、礼仪的歌谣为风俗歌。有篇幅短小的,也有结构宏大的,如《哭嫁歌》。哭嫁歌的内容与婚礼一致,婚礼前一个月或更长时间便开始“哭开声”;之后婚期临近,开始“哭爹娘”、“哭哥嫂”、“哭姊妹”、“哭亲友”;到迎娶之日,媒人到来,则“骂媒人”;吃离娘饭,穿好嫁衣时又要“哭吃离娘饭”、“哭上头”、“哭穿露水衣”;辞别祖宗,上轿前往夫家,则要“哭祖宗”、“哭上轿”。哭嫁歌结构完整,歌词由女子信口唱出,富有天然朴素本色,但却依然诗意浓厚;它句式自由、长短不一,但却富有韵律之美;排比、反复、夸张、比喻等的运用,使歌词更感人伤怀。它是土家妇女集体智慧的结晶,是土家人的优秀抒情长诗。

5. 情歌

在土家歌谣中传唱最为广泛、数量最多的当数情歌。情歌可在婚礼、寿诞、祭祀、葬礼这类场合唱,也可在劳动时、休闲时唱。情歌歌词真诚感人。

6. 儿歌

儿歌内容多是传播知识、塑造品德、愉悦心灵,它们常富有韵律、

^① 彭继宽、姚纪彭主编:《土家族文学史》,第233页。

表达形象、通俗浅显,如《螃蟹歌》:

正月好唱螃蟹歌,我问螃蟹有几只脚/一个螃蟹八只脚/两个大夹夹,六个小脚脚/老鸭子头上叫/像一个乌龟壳/躲在岩壳壳,捡一个棒棒戳/夹又夹得紧,扯又扯不脱

(二) 民间神话

土家人的神话主要包括人类起源故事(如伊罗娘娘)、征服自然故事(洛雨射日)、族源和氏族生活故事(土家人的祖先巴务相)、自然现象故事(马桑树为何长不高)等。这些神话结构完整,情节曲折,富有浪漫色彩。有些土家神话中还融合了汉民族及其他民族文化的内容,如玉皇大帝、观音菩萨等形象都被移植到土家神话中,丰富了土家神话的形象与内容。

(三) 民间传说与故事

土家人的民间传说有人物传说(巴蔓子、秦良玉的传说、覃壁王、向老官人、田思群的传说、白莲教的传说、颜长富的故事、陈连升出世、辛亥革命和红军的人物故事)、姓氏传说(田庚一家)、习俗传说(土家人为什么不吃狗肉、西兰卡普、咚咚奎)、爱情传说(婆婆树、布利和格耶)、山川景物传说(清江水是怎样变清的、男石柱与女石柱、梵净山)、动植物传说(苦雀、坝漆的传说)、生活传说等。还有大量的故事,如《聪明媳妇》、《鸡腿飞到哪儿去了》等。这些传说与故事形象生动,并且大都具有传奇性,富有浪漫色彩。其创造者们使现实主义与浪漫主义有机地结合在一起,反映了他们的生活与理想。

(四) 其他

土家人的口头文学形式还有童话、寓言、笑话、谜语、谚语等。其童话有《野人外婆》、《嘎尼昭昭》、《大妹二妹》等,具有丰富的想象力、扣人心弦的情节;寓言《檐老鼠》、《鹤雀》等篇幅短小,主题明确;笑话《宝贝疙瘩》、《秦二祝寿》等,情节简单,叙述明快,讽刺辛辣。土家人的谜语也是其智慧的结晶,如:

四四方方一猪楼，大猪小猪千万头，

大猪关在楼顶上，小猪关在楼下头。（谜底：算盘）

这类谜语结构精巧，形式简洁，修辞丰富。土家人的谚语多是生产技艺、自然知识、生活经验、道德规范的概括。如“雪落高山，霜打平地”、“秧好一半谷，妻好一半福”、“要打当面鼓，莫敲背后锣”。所有这类寓言、童话、笑话、谚语、谜语都有极强的知识性与教育意义，它们作为土家文化的一部分，塑造着一代又一代土家人。

二、书面文学

土家先民在书面文学方面的突出贡献是竹枝词。

竹枝词源于巴人的民歌。先秦时候，土家先民已在歌唱竹枝。唐代，顾况、白居易、刘禹锡等诗人在土家地区耳闻目染，创作了大量富有土家情调的竹枝词。刘禹锡曾被贬居朗州，朗州“蛮俗好巫，每淫祠鼓舞，必歌俚辞。禹锡或从事于其间，乃依骚人作为新辞，以教巫祝。故武陵溪洞间夷歌，率多锡之辞也”^①。刘禹锡创作、采录的大量竹枝词，具有巴歌清新自然之风，丰富了全唐诗库，名震诗坛，流芳后世。宋人黄山谷、陆游等人也创作过竹枝词，之后历代都有文人创作。竹枝词成了中国文学史上具有土家民歌风格、颇有影响的诗歌体裁。

竹枝词源于民歌，具有广泛的群众性。至今在土家地区还能听到这种清新婉转的歌。彭秋潭、田泰斗、彭勇行等则是有成就的竹枝词诗人。

现存最早的土家文人作品是冉天章的《题仙人洞》，产生于十五世纪中叶。土司统治时期，土家上层人士精通汉文经书史籍，著述丰

^① 《旧唐书》卷一六〇。

富。代表作品有田九龄的《紫芝亭诗集》，冉天育的《詹詹言集》，田甘霖的《敬简堂诗集》，田舜年的《二十一史纂要》、《六经撮旨》、《容阳世述录》、《田氏一家言》、《许田射猎传奇》，马斗萐的《竹香斋诗集》等。

改土归流后，土汉文化交流更加频繁，土家人的书面文学得到空前的繁荣与发展。各土家地区都有书面文学的创作者活跃，作者不仅有土司及子弟，也有平民百姓。这一时期的代表作品有：长阳的彭秋潭著《秋潭诗集》、《秋潭外集》、《秋潭败帚》、《秋潭窃言》、《长阳竹枝词》；石门的覃远琮著《程墨文》、《程墨诗》各一卷、《杂志》1册、《小瀛洲七律百首》；酉阳冉崇文著《酉阳直隶州总志》二十四卷、《二酉纪闻》十六卷、《访樵联吟》四卷、《小西山房杂录》四十卷、《冉氏家谱》十二卷及散落于民间的诗文、碑铭、杂著；五峰的田泰斗著《养心花斋诗草》、《望鹤楼诗抄》、《柏一山房诗抄》、《五峰竹枝词》20余首；酉阳陈汝夔著《答猿诗草》；黔江陈景星著《壮游》、《磨铁》、《田居》、《尘劳》、《拾余》、《感旧》、《津门》、《鼃游》、《沪滨》；永顺彭勇行著《笃庆堂古文辞》二卷、古近体诗二卷、骈体文一卷、竹枝词41首；咸丰温朝钟著《掷地金声集》。

1911年辛亥革命后，一大批土家仁人志士以诗词言志或以诗词记述时代的脚步，还有富有乡土气息的作品不断面世，新体诗、小说等形式也被土家文人所采用，这使土家书面文学与时代同步。这一时期，土家书面文学的代表作品有：沿河席正铭著《冷冷山人集》，利川牟伦扬（笔名司马军城）著《绞刑架下的婚礼》、《世界是我们的》、《太行山的子弟兵》、《不要背弃了人民》、《长河颂》，凤凰田星六著《秋夜堂诗集》，永顺向乃祺著《土地问题》、《灵溪诗集》，凤凰田名瑜著《残杂诗稿》，石门冉世冠著《诗词存稿》，桑植黄玉英著《绿窗痕》，印江思基（原名田儒壁）著《生长》。

土家人的书面文学形式大部分是古体诗、词、赋、杂文、散文，

1919年后才有新体诗、白话小说出现。大都是吟咏土家地区的山川景物、风土人情、人民生活、历史变革。这些传世之作,对土家地区的文化有深刻的影响。

第二节 表演艺术文化

一、音乐与舞蹈

(一) 摆手舞

每年岁正月,湘鄂西土家人要进行调年,到摆手堂跳摆手舞。民间有大量摆手舞起源的传说,但见于史籍记载的摆手舞最早源于商周时期巴人的军战舞。《华阳国志·巴志》记载:“周武王伐纣,实得巴蜀之师,著乎《尚书》。巴师勇锐,歌舞以凌殷人。”西汉时,巴人的这种军战舞成为汉宫廷舞乐,被称为巴渝舞。“魏文帝黄初二年(221年)改巴渝舞为昭武舞,晋咸宁元年(275年)又废为宣武舞。梁又复原称,后改名为鞞舞。隋因之。唐初,巴渝舞列为清高乐。”^①宋代,有人认为巴渝舞不宜作为宫廷舞乐,“乃奏罢之”^②。但在民间,巴渝舞一直在延续。汉代扬雄、何晏都在巴人居住的地方耳闻目睹过巴人的歌舞。从汉到唐宋,巴渝舞在民间经久不衰,《夔州图经》、《蛮书》、《老学庵笔记》等都有记载。《夔州图经》中有:“俗传正月初夜……以鼓为踏蹄之戏。”这种踏蹄舞便是巴渝舞的继承。明清以后,踏蹄舞演变为摆手舞。摆手舞有大摆手、小摆手之分。小摆手舞每年岁正月举行一次,主要是表演农事、渔猎活动。大摆手舞每三年举行一次,内容在小摆

① 彭官章著:《土家族文化》,第77页。

② 《宋史·乐志》。

手舞的基础上,再加上披西兰卡普表演的军战舞。来凤县的卯洞、龙山县的龙东马蹄寨、永顺县的老司城、保靖县利湖、古丈县田家峒等地盛行大摆手。大摆手之前,要给摆手堂披红挂彩,在堂前悬挂彩旗、彩灯笼,并书写“天下太平”、“五谷丰登”等吉祥文字。摆手堂前两边插上刀枪、剑戟等兵器。还要备祭品,燃香烛祭祀。大摆手的军战舞内容包括冲锋陷阵、缴敌方武器、比武等。小摆手原多在摆手堂内举行,1949年后,改在山寨平坝上举行,场地布置简单。在小摆手之前,在场地上挂龙、凤、虎彩旗,用桌、凳拼成小台,再蒙上西兰卡普,放上五谷和猎物,以祭祖先。跳摆手舞时,要吹大土号、唢呐,敲打锣、镗、鼓,燃放三眼炮和鞭炮。人们围成圆圈,男在外圈,女在内圈。除圆圈外,还有纵队、“人”字形队及各种图案队形。舞蹈人数不定,可自由出入。动作要求双手摆动不过肩,膝盖随之伸屈、颤动,手与脚呈顺边运动。舞姿朴实,音乐节奏明快。在跳摆手舞的同时,要唱摆手歌,其歌词有流传久远的固定歌词,也有少量即兴编唱的新歌词。人们且歌且舞,气氛热烈,具有浓厚的土家气息。

(二) 跳 丧 舞

这是土家人的祭祀性舞蹈。在老人去世后,鄂西土家人以跳丧、湘西土家人以打丧歌、跳牌来祭奠老人,其间所跳舞蹈,均为跳丧舞,其中以鄂西的跳丧舞最有特点。它通常为一人于灵前击鼓领唱,其余二人或四人成双成对边歌边舞,跳丧者多为男子。内容有表现历史、生产、爱情等,大都是即兴自编歌词演唱。动作多是模拟飞禽走兽和人类的劳动、战争,常如燕儿衔泥、猛虎下山、老汉推车、美女梳头。头、手、肩、腰、胯、臂、脚齐动,还可边跳边唱边饮。主要动作要求是八字步、绕手、哈腰、曲膝、摆胯。动作夸张、古朴粗犷,富有阳刚之美,所塑造的形象生动逼真。曲目有四大步、幺年儿嘴、沙叶尔嘴、摇丧等数十种之多。音乐唱腔有高腔、平调之分,旋律节奏有2/4、4/4、6/8拍,以6/8拍为主。他们用鼓击出这些节奏。跳丧舞唱腔时而高昂激越,

时而低沉舒缓,但整个舞蹈音乐欢畅,无悲戚感。

(三) 花鼓子

喜庆场合和休闲时表演的一种庆祝和娱乐性舞蹈。无伴奏,不化妆,男女双双上场,手持手帕、小扇对舞而歌。内容主要是歌唱爱情,歌词可即兴编唱,也有传统的唱段如《十爱》、《十想》、《探郎》、《正月里是新春》等。舞蹈步伐为“两步半”,动作要领是“脚踏之字拐,手似弱柳飘,腰儿前后扭,屁股两边翘”^①,舞蹈造型为“三道弯”,整个舞蹈舞姿轻盈,配合精彩的唱词,舞者用手作出各种滑稽的动作,气氛活跃而热烈,自娱、娱人性极强。流行于川东、鄂西的耍耍与花鼓子相似。它由男女二人或四人同台演出,男持花扇,女握花巾表演。最先有整发、正领、扯领等动作,再边唱边舞,以锣鼓伴奏,唱腔多为花灯调,舞姿轻快,造型优美。

(四) 八宝铜铃舞

流行于湘西的土家族祭祀舞蹈——八宝铜铃舞,是土老司在祭祀、祭奠亡灵、解钱时所跳。舞者着八幅罗裙,戴凤冠,右手持牛角号(或舞师刀),左手持铜铃,或边舞边吹,或边舞边唱,还不时与围观者对歌。八宝铜铃舞有两种:坐堂与行堂。坐堂时土老司坐于凳上,用手来完成动作,动作较少。行堂则要求舞蹈者不停地行走舞蹈,动作繁多。唱词多为传统的固定唱词,有喂马、逗马、上马、跨鞍、奔马、下马、跳火坑、跑马摇铃、过门坎、打神堂、莲花跳等程序。舞蹈粗犷古朴。流行于湘西慈利等地的杖鼓是还愿时跳的另一种祭祀性舞蹈。它由六名或四名巫师来跳,有杖鼓、锣、钹、小鼓等伴奏,其步法固定,情绪欢快,用以娱神。

此外,还有流行于湘西的集体娱乐舞——社耙耙舞,流行于黔东南和川东南土家地区的打闹歌舞,也受到当地土家人的喜爱。

^① 《长阳土族自治县概况》,民族出版社1989年版,第114页。

(五) 乐器与音乐

土家人音乐舞蹈的主要伴奏乐器有锣、鼓、镲、钹、唢呐、咚咚奎、大号、三弦、扬琴等。土家人的声乐曲牌繁多,涉及祭祀歌、劳动歌、叙事歌、风俗歌、情歌等,有单曲体和联曲体两大类。“以三声腔[5 6 $\dot{1}$],[6 $\dot{1}$ $\dot{2}$],[1 2 3]较为普遍,调式以徵调式和羽调式为最多……调式的分布面与数量多少的次序是‘徵(5)、羽(6)、宫(1)、商(2)、角(3)’。音阶以五声为主,也有其他形式的调式音阶。”^①土家人最著名的器乐乐种是“打溜子”。它流行于湘鄂西土家地区,又称“打家伙”,多用于庆贺年节、寿诞、乔迁之喜、婚嫁场合,通常站着演奏,婚嫁时则边走边打,分为三人溜子、四人溜子、五人溜子、六人溜子。三人溜子由头钹、二钹、大锣演奏,二钹为主奏,活泼明快为其特点;四人溜子则加一面马锣,马锣为高音及指挥,音色对比鲜明为其特点;五人溜子则加上唢呐,气氛热烈为其特点;六人溜子则再加上鼓。打溜子曲目繁多,有300余个曲牌。有描述飞禽走兽声音与形态的“鸡婆唱蛋”、“野鹿衔花”,有描述自然景观的“风吹牡丹”、“古树盘根”,有祈求吉祥平安的“四季发财”、“安庆调”、“双齐头”,有描述山里生活的“铁匠打铁”、“打耙耙”等曲目,有二段式、三段式、多段式多种结构,以二段式为多见。它由头子和溜子组成,头子为其主题,溜子是各曲的通用部分,由桥子、溜子、尾子组成。根据所需表现的主题,演奏时要求钹有闷击、亮击、侧击、柔击、挤钹、盖边等奏法,马锣有单锣、花锣等不同演奏法,大锣有打心、打边、长音、短音之别。演奏技法要求严格,所奏音乐富有表现力。

此外,咚咚奎乐曲、花锣鼓乐曲、吹锣鼓乐曲等也是土家地区常见的器乐乐种。

^① 彭官章著:《土家族文化》,第84页。

二、戏剧

(一) 茅古斯

土家语称“谷斯帕帕”，即先民故事，为土家人最古老的民间戏剧。每年正月摆手活动期间表演，但只能在摆手舞前或后演出，不能与摆手舞同时演出。演出时表演者穿稻草、茅草编织的草衣，头上戴尖顶齐脖茅草帽，上有五根冲天草辫，饰演毛人祖先。在众毛人中，有一年长者，大家以他为首领。茅古斯的内容都是反映先民生活的，如永顺双凤的茅古斯，有《扫堂》、《烧山挖土》、《打猎》、《钓鱼》、《学读书》、《接新娘》、《接爷爷》等七个节目。在其他地区还有《过年》、《纺织》、《扯草》、《栽秧》、《撒小米》、《摘桐籽》、《捡菜籽》、《种包谷》、《打耙耙》、《拖木》、《起屋》等节目。表演时有简单的舞蹈动作，有简单的情节、对白、场次、化妆。顺拐、屈膝、颤动、重拍时下沉为其动作特点，鼓是主要伴奏乐器。茅古斯再现了土家先民远古生活的诸多层面，客观记录了其社会历史的演进和生产力的发展，文化积淀深厚，是具有缅怀先民、教育后代意义的原始戏剧。近代的茅古斯，有时也出现拉二胡、跳花灯等内容，这是土汉交流频繁后融进了汉文化的结果。

(二) 傩堂戏

这是土家、苗、布依、侗、彝、汉等 10 余个民族共同拥有的古老剧种。土家人称之为傩堂戏、傩坛戏、傩愿戏、神戏等。

傩堂戏源于远古时代的傩舞、傩仪，土家人信仰的原始宗教、巫术、祖先崇拜也渗透其中。在黔东北的土家人当中，传说傩神爷爷、傩神娘娘兄妹繁衍了人类。人们在驱病、消灾、求子、求平安活动中祈求先祖，“冲傩还愿”，便是祖先崇拜的体现。这种酬谢、娱乐祖先神的仪式，不断演变，增添新内容而发展成了土家人的傩堂戏。

傩堂戏有面具傩、开面傩两种。戴面具表演的为面具傩；无面具，

只化妆表演的为开面傩。面具傩所用面具多用黄杨木、白杨木等雕刻而成,它雕绘结合,用不同的单一色彩表示人物的忠诚、刚正、英武、艳丽、狡诈、凶悍等,并多在五官部位作局部渲染,用夸张的刀法来突出个性。表演者头戴面具,边唱边跳,间以锣鼓伴奏,根据面具所代表的身份(如土地、笑和尚、报福三郎等)来道白剧情。演傩堂戏特别是正戏时,一定得妆扮成傩坛巫师形象,穿法衣、罗裙,戴法帽,仙官则穿“龙袍”。傩堂戏可在堂屋、戏台、晒坝内表演,表演时要布置神案:前面是竹扎彩楼牌坊“三宝龕”,内设神案桌并供傩神爷、傩神娘雕像和朝牌、令牌、师刀、牛角、马鞭类法器,桌下供地傩小山神。神案背后悬挂彩绘“三清图”、傩堂祖师图等。土家人的傩堂戏有众多的流派,如茅山教、玄黄教、师娘教、青年教等,各地各流派风格有异,但都是以驱鬼逐邪、酬神祭祀为主要目的的。

傩堂戏主要指24出面具正戏,这在还愿仪式中表演。这24出戏又分前12戏和后12戏。贵州的江口、德江、沿河等县在傩堂戏开始“开洞”迎请24戏神时有“开红山”仪式:土老司在额头上划条口子,滴血在神祇与祖先名字上以祭祀,这便是土家先民信仰虎图腾,而采用人祭、血祭方式的遗留。前12戏分为:“上洞”、“中洞”、“下洞”三部分。上洞包括《扫地和尚》、《开洞》、《开路将军》、《点兵仙官》、《引兵土地》、《押兵仙师》、《水路神祇》,多为祭祀内容。中洞主要剧目为《干生赴考》,讲述干生去京城赴考时一路所经历的故事。下洞为驱邪打鬼的戏,如《二郎镇宅》、《钟馗戏判》等,道白少,多为哑剧似的表演。后12戏有《安安送米》、《董永卖身》、《孟姜女送寒衣》、《柳毅传书》等剧目,取材于汉民族的故事传说,可见汉文化对土家傩堂戏的影响。

傩堂外戏是在“冲傩还愿”、“四大坛”、“八小坛”及正戏演完后表演的,表演者不戴面具,内容多反映现实生活和美好的理想,剧目达70余种。

傩堂戏集祭祀、歌舞、说唱艺术于一身,是古老的戏剧形式,人称

中国戏剧的活化石。它人物不多,剧情简单,唱词浅俗,表演生动,是土家人喜爱的娱神、娱人形式。

(三) 南 戏

这是流行于鄂西地区的剧种,又称“人大戏”。明末清初,昆曲、楚调、秦腔由汉区传入鄂西。传播途径主要有:迁徙于荆楚、川东的民众和派往鄂西驻防的官兵两方面,鄂西容美土司的戏班常演唱这些外来的剧种,一段时间后,这些外来剧种与鄂西土家地区的民间曲调、宗教音乐结合,并兼容一些川剧的要素,形成了独具风格的南戏。它的声腔包括南路(似二簧)、北路(似西皮)、上路(梆子)、昆曲、高腔的部分腔曲以及杂腔小调。在抗战时期,南戏里又融进某些京剧唱腔。南戏声腔高亢,唱词和道白杂有鄂西方言,通俗朴实,造型化妆有土家情调。其剧目近千个。开放的土家文化,吸收异民族文化而产生的新剧种南戏,成了鄂西人民钟情的艺术形式。

此外,辰河戏、阳戏、荆河汉戏、灯戏也是土家地区常见的剧种类。

三、曲 艺

(一) 长阳南曲

原称南曲,又叫“丝弦”,主要流行于湖北长阳、五峰两县,与明清时代的俗曲有紧密关系。传统曲目有200多个,现存唱腔曲牌32支,分为南曲、北调两类,俗称“南腔北调”。南曲内容取材广泛,多出自民间故事、汉族古典小说、戏曲。如出自民间故事的《皮金顶灯》、《螳螂讨亲》,出自古典小说的《孔明拜灯》、《武松杀嫂》、《昭君和番》、《断桥》,还有劝世、应酬、咏物抒怀的《渔樵耕读》、《贺新婚》、《八仙庆寿》、《春》、《夏》、《秋》、《冬》、《风》、《花》、《雪》、《月》等。南曲唱词雅致,讲究工整,多为七字句,如《春》:

春景悠悠，春燕绕春楼。春风吹拂春杨柳。春水池边卧春牛。
游春人儿饮春酒。思春佳人动春愁。叫春香你与我高卷春帘，同
上春楼。

不同曲牌唱词格式不同，通俗的唱词多口语化，幽默风趣。

演唱南曲不需化妆，无动作表演，少道白。主奏乐器为小三弦，多为自弹自唱；也可加二胡、扬琴、月琴、四胡等伴奏，有一板三眼和有板无眼两种形式。还有你弹我唱，拍板帮腔；一人击板，几把三弦共奏齐唱；或在伴奏中加二胡等弦乐，只拉不唱，而拖腔处帮腔。二十世纪六十年代，出现坐唱、走唱、一人唱、二人或三人唱及多人演唱等形式，增加了散白、韵白，丰富了曲牌唱腔和乐队伴奏，也出现了一些现代题材的曲目。长阳南曲是曲艺苑中的“高雅之士”，是土家、汉民族文化融合而成的艺术之花，是鄂西地区大众化的娱乐形式。

（二）恩施扬琴

又叫恩施丝弦，是流行于恩施、咸丰、利川、来凤、宣恩等地的曲种。自奏自唱，有生、旦、净、丑、末、副诸角色，一般也不得少于三人，扬琴、碗琴、月琴、三弦、二胡、京胡、鼓尺为伴奏乐器。表演时不搭台、不化妆。内容多取材于古典小说、民间故事等。鄂西的风土民情滋养这汉区传入的扬琴艺术，使它具有浓厚的地方色彩，成为当地土家、汉民族喜爱的自唱自娱雅乐形式。

此外，还有流行于利川南坪、茶兴一带的利川小曲，流行于五峰、鹤峰两县的满堂音，以及无处不有的渔鼓、九字鞭、采莲船等，它们也都是土家人喜闻乐见的曲艺形式。

第三节 工艺美术

土家人的工艺美术源于他们的日常生活及山川风物，是土家文

化的重要组成部分。主要有织锦、剪纸、刺绣、编织、雕刻等门类。

一、织 锦

土家人的传统织锦久负盛名,其佼佼者西兰卡普更是称誉海内外。关于其起源,有多种传说。有一种传说讲在古时有位土家姑娘叫西兰,她心灵手巧,她的绣品精美逼真。她深夜守候观察百果花,才得以在一床花铺盖上织出百种名花。妒其才华的嫂嫂在父亲面前污蔑西兰,说她深夜外出是与情人私会,败坏了家风,父亲盛怒便将西兰打死。人们为纪念她,便把她织的这种色彩斑斓的织锦叫西兰卡普。史书记载的土家锦有悠久的历史。秦汉时人们称它为“幪布”、“賸布”,许慎《说文》中记载:“幪,南郡蛮賸夷布也”,“賸,南蛮赋也。”秦汉时期,土家先民以賸布交纳赋税。唐宋时期,汉人称之为“溪布”、“洞锦”、“溪州产溪布,澧州产纒练缚布,巴东产纒葛,涪州产‘獠’布,这些麻、丝织品,都十分精美。”^①

土司统治时期,湖南、湖北土家先民用丝、棉织洞锦、洞被、洞巾,色彩斑斓,“作鹤、凤、花鸟之状”^②。四川秀山、酉阳、黔江以麻织“斑布”,“石柱,……人织斑布为衣”^③。此后,这种织锦技艺代代相传。土家姑娘从八、九岁便开始学织土家锦,在木制腰机上,放上“家机布”,以棉纱为经,以五彩丝线、棉线为纬,用一把牛角或一把金属刀(要求一端尖而略微上翘)敲打、绣织。土家锦图案有200余种。有动物花形:猫脚迹花、猴子花、马必(小马)花、狗牙齿花、蟒蛇皮花、虎豹斑花等;有植物花形:菊花、梅花、荞麦花、牡丹花等;有生活用具花形:椅

① 《土家族简史》,第57页。

② 光绪《湖南通志》卷四〇。

③ 顾炎武:《天下郡国利病书》卷七〇。

子花、粑粑架花、桌子花等；有文字图案花形。西兰卡普图案多达 120 余种，有花鸟鱼虫、山川景物和吉祥的文字，还能织出民间故事、寓言等画面。由于是经纬交织，其图案花纹便呈直线几何形，这是所有民族织锦图案的共同特点。土家锦色彩绚丽，它多以深蓝或黑色作底色，再以艳丽的色彩来调和。在强调色彩对比的同时，也运用协调、过渡的方法来突出整体效果。其成品或者色彩对比强烈，或者色彩雅致而柔和。这种清爽明快、艳丽华美的织锦，是土家姑娘出嫁时必须亲自织就的嫁妆，是衡量姑娘才华的重要标志之一。

土家锦可用作被面、椅垫、披风、背儿袋等。作为土家先民对中原王朝的贡品，早在千余年前便进入皇宫大内，一直是土家与汉文化交流的物质手段之一。

二、刺 绣

土家人用各种丝线在布上绣出各种图案，用来装饰服装、头巾、鞋、袜、帽子、围裙、鞋垫、腰带、枕头、帐帘、手帕等。人们根据物品的用途来选择刺绣图案，如给孩子用的物品上多绣虎图案，虎为土家人的民族图腾，人们希求虎祖保佑孩子健康成长；结婚用物品则绣龙凤图、喜鹊闹梅、莲生贵子类图案，以表喜庆、吉祥。刺绣也依物品的形状、大小来布局、构图，以求整体上看起来饱满、均衡或对称。刺绣可分为挑花与牵花两种。挑花多以黑线在白布上按布料经纬纹路挑绣等距离的十字，再连缀成图案。挑花绣品清丽雅致。牵花以各色丝线绣各种图案，鲜艳华美。刺绣图案可先画在布料上，也可用纸剪出图样，再依样或图刺绣。土家姑娘从小便开始学习刺绣技艺，出嫁时自己所做的绣品要作为嫁妆，这是表现姑娘才能、获得公众承认的最好机会。

三、编 织

土家人的编织技艺主要表现在竹编、藤编上。用竹、藤做原料可编生产工具如提篮、背篮、晒席,可编生活用具:背孩子的花背篓,烤火用的火笼、餐具、坐椅。一般说来,生产工具类竹藤编做工粗糙,造型简单,装饰少或无装饰。生活用具类竹藤编做得工艺精巧,造型别致多样,并有装饰的图案和字样。

四、雕 刻

土家人的雕刻主要有木雕、石雕。木雕包括傩堂戏面具、建筑物上的装饰、各种神灵偶像、白虎图腾等。石雕主要用于建筑、陵墓(墓碑装饰、驱鬼逐邪、镇墓)。此外,还有一些文化用品上有精美的雕刻,如石柱金音石砚台,上面便刻各种花纹图案、诗文。土家人雕刻艺术的代表有唐崖土司城的石人、石马、石牌楼和各地的傩戏面具等。

第八章 自然景观与人文景观

土家地区溪河纵横,峻岭逶迤,林木幽深,溶洞遍布,无处不具雄、峻、险、秀、幽、灵。这种天成的奇美,伴随土家人生生世世;土家人又用智慧与勤劳,创造了奇异的人文景观,留下了人类文明的印迹。

第一节 武陵源风景区

风景明珠张家界、挽云携雾的天子山、如画如诗的索溪峪是武陵源风景区的代表。

张家界位于湘西大庸县城西北部 35 公里处,这里没有人工雕琢的痕迹,全凭大自然鬼斧神工来创造。石峰奇异、溪水清幽、林木葱茏、珍禽异兽繁多是它最显著的特点。张家界境内有 2000 余座山峰,它们千姿百态,造型奇异,并且有许多美丽的名字、神奇的传说。如有一座离地 350 余米的陡峭石峰,它棱角分明,如生辉的金鞭斜插在地面,人们称它为金鞭岩。相传秦始皇有一条赶山鞭,用它来赶山填海,十分灵验。后来,这条赶山鞭被丢在张家界,变成了笔陡如刀削、闪着金光的金鞭岩。张家界的奇峰是常有清溪相随的,金鞭溪是这里最大的溪流。终年常流的溪水,色清味甘。溪中的沙、石、鱼都是天设的美

景。在溪河之边、奇峰之上生长着松树及许多珍贵稀有林木：有“中国鸽子树”——珙桐，有“活化石”——银杏，有优质木材楠木、红毛椿、红榿等。林林总总的林木，有老干虬枝、青苔满树，有古朴苍劲、枝叶扶疏，有高大挺拔、生机蓬勃，有古藤缠绕、盘根错节，有高悬倒挂、凌空欲飞。生长在张家界的奇花异草，如龙虾花、厚朴花、长蕊杜鹃花也各领风骚。这里还是飞禽走兽的乐园，有猕猴、岩羊、獐、水獭、背水鸡、锦鸡、娃娃鱼等生活其间。所有这一切，使张家界有幽谷鸟语花香、山间清溪常流、悬崖猿猴攀援、绝壁古松倒挂的奇妙风景，成为当之无愧的国家森林公园。

天子山，位于桑植县东南边缘。一条长达 20 多公里，高约千米的岩壁怀抱着老屋场、茶盘塔、黄龙泉、黄河岸等景点。这里有望仙台等观景台 80 多个。居住在这里的人们有关于天子山来历的神奇传说：元末明初，土家前贤向大坤率众起义，自称向家天子，与腐败的朝廷作斗争。统治者派兵镇压时，向大坤率领起义军奋战，但寡不敌众，最后他从袁家界右侧神堂湾的岩嘴上跳下。顿时山川为英雄所震撼，就有了这些天子坐朝的壮观景色：有 48 大将军、48 小将军卧地朝天子。天子山的奇异景观主要在于它有奇石、雄峰以及飘绕其间的云烟雾霭。雾抹青山，宛如银色的丝带，雾冠石峰，又若下凡的仙女。

索溪峪，位于慈利县。这里的天台海拔 1400 余米，是武陵源风景区的最高点。上面有东西两个观景台，东台观日出，西台观云海。在这里，大自然在武陵源的杰作可尽览无遗。索溪峪有“天上瑶池”——宝风湖、十里画廊等胜景。

第二节 清江画廊

土家族的母亲河清江，发源于恩施州利川县福宝山麓凉风垭的

龙洞沟,自西向东蜿蜒流经恩施、宣恩、建始、巴东、长阳、宜都等县市,在宜都县境内注入长江,全长 423 公里。北有巫山屏障,南有武陵相倚的清江,江面金沙灿灿,碧浪涛涛,船帆点点,排筏飘流,水鸟成群;两岸山峦绵延,重崖叠嶂,林木葱郁,花红草绿,喀斯特地貌发育而成的峰林雄奇,溶洞密布幽美。水光、山色、溶洞、峰崖,令人百看不厌。

清江在上游从利川落水洞潜入地下。落水洞入口激流倾泻,水流落差约 30 米,江水飞流,撞击洞内岩石而水雾弥漫,响声轰鸣。落水洞内有地下湖和急滩瀑布。洞内一般宽度为 15 至 40 米,有些地方游艇可通过。落水洞内还有鲢鱼洞、响水洞等特色独具的分洞,如鲢鱼洞中多鱼类,水面平稳,水波不兴,是垂钓爱好者的绝佳去处。清江从落水洞伏流到观彩峡便露出地面,之后又潜入地下,再伏流 10 公里左右到黑洞出地面而成明流。清江伏流总计 20 余公里,是世界罕见的伏流,也是探险、考察的好去处。

清江中游峡窄山高,两岸奇峰耸峙,溶洞幽深、神秘,水流湍急,险滩密布。八百里清江胜景中,位于长阳县境内的伴峡、巴山峡、平洛峡风景绝秀。这里正进行清江的梯级开发,隔河岩电站已经投产发电。由于隔河岩大坝的修建,清江中上游水位升高,淹没了原来清江两岸的一些地方,而使江面宽广,并有诸多迷人的江心岛屿。

清江下游江面平直、宽阔,水势平缓,木排、竹筏、舟楫终年不断。波光帆影、碧水青山,让人流连。

第三节 腾龙洞风景区

位于利川市城郊,面积约 100 万平方米,是我国最大的溶洞,

也是世界特级溶洞。主要景观有干洞、水洞、洞外景。干洞是清江伏流的故道,长 22 公里,内有 150 余个支洞及众多小支洞,主洞洞口宽 61.5 米,高 64 米,气势恢宏。洞内石山把干洞割裂成 10 个大厅,每个厅面积约为 8 万平方米。洞内有许多形态生动的天成怪石,还有高悬于顶的钟乳石,而 48 根擎天大柱更是在洞内顶天立地,成为一绝。干洞内也有碧水长流,水中有一种身体透明的鱼,人们可以清晰地看到它们的内脏。洞内除水中的鱼虾外,还有蝙蝠、飞虎、硝鼠等动物生活。干洞有毛家峡洞、白洞两个出口,这两个出口与洞外景区相连。洞外景的特点是峰峻、谷峡、壁绝、水清。

水洞是现在清江伏流的入口处——落水洞,洞内有地下湖、洞内瀑布等特有景观。

在土家地区,还有鄂西的神农溪、湘西的猛峒河、川东的三十七洞天(位于酉阳县)和小南海(位于黔江县)等胜景称胜于世。

第四节 武落钟离山

位于湖北长阳县境内,是土家先民巴人的发祥地。它西北临清江,东南滨南汉溪,面积约 2 平方公里。山上有 5 座石峰,在第二峰魁斗岩上又有魁斗岩、牛角岩、女神岩、石神台、相王台依次耸立。魁斗岩的东西两侧有赤黑二穴。东边一穴为黑穴,穴口圆形,穴内幽暗。西边一穴为赤穴,穴壁呈灰褐色,穴底为朱红色,现存的赤穴穴屋为喇叭状。在武落钟离山,过去立有相王庙,供奉虞君及盐水女神两个偶像,香火常年不断,十分旺盛。

第五节 长阳人化石洞

位于湖北省长阳县大堰乡钟家湾村。洞高 2 米,宽 6 米,已发掘的深度为 15 米,有豪猪、竹鼠、古豺、豺、东方剑齿象、中国犀牛、牛、猪、虎等 40 余种动物化石及人类头骨化石,是旧石器时代中期的人类文化遗址,为湖北省重点文物保护单位和国家环境保护局的国际旅游点。

第六节 南滨河岩棺

石柱南滨河两岸岩棺密集,三五穴一群或多至二十、三十穴一群不等,由岩石大小来决定一群墓穴的数量多少。岩棺墓穴有条式或纵式两种,这些墓穴都建在离地面 5 到 15 米高的悬崖上。下层岩棺多已被盗,高处还有棺木、骨骼、牙齿等遗物。与船棺葬、悬棺葬一样,岩棺葬不仅向现代人展示着古代人类的智慧与勇敢,也是现代人研究宗教、民俗等的重要实物资料。

第七节 溪州铜柱

原立在湘西永顺县东南的会溪坪,后迁往永顺县王村。铸造于 940 年,上面镌刻有土家前贤彭士愁与楚王马希范的盟约。铜柱重 2500 公斤,高 3.6 米,入地 2 米,为八面形,原有铜顶和莲花台石座。铜柱中空,柱壁厚约 3 厘米。1018 年重刻,字体为柳体、颜体,苍劲有

力。溪州铜柱虽已历经千余年,但仍然精纯光润,毫无磨损剥蚀,它是我国古代铸铜艺术的珍品,是国家的重点保护文物。

第八节 玉皇洞石窟

位于大庸县城西 8 公里处的麻空山上。开凿于清嘉庆年间(1796—1820 年),按石窟所处位置的高低,可分为天堂、人间、地狱三层,每层间隔约百余米。石窟共有因果、土地、魁星、文昌、龙虎、孔圣、狮子、玉皇八个洞。洞口有枯藤古树,洞顶有奇峰异石,洞内有天然钟乳石景观及人工的精美雕像、石刻、对联、诗词。其雕刻,人物千姿百态;其诗词,清新隽美;其书法,笔力遒劲。玉皇洞石窟为湖南省唯一的雕刻石窟。

第九节 仙佛寺

位于恩施州来凤县与宣恩县交界处的酉水东岸,是湖北省唯一的石窟寺。仙佛寺建凿于 335 年,比敦煌、云岗、龙门三大石窟和克孜尔千佛洞的开凿时间都要早。它依石壁山崖而建造,凿有石窟三个,每窟高约 7 米,宽约 5 米,共有石佛 24 尊。大佛高约 5.5 米,小佛高约 1 米,人物造像神态各异,雕凿技艺精湛。

仙佛寺有石级直抵酉水边。酉水中有佛潭,佛潭水晶莹碧透。入夜,月明星稀,水光山影与月色所组成的夜景,有远离尘世的幽美。寺前的石碑上有回文诗向人们描绘仙佛寺的美:“花开菊百桂争妍,好景留人宜晚天。霞落潭中波漾影,纱笼树色月笼烟。”

此外,土家地区出土过众多的虎饰文物如镞于、剑、戈等,永顺的

老司城、祖师殿，咸丰的唐崖土司城遗址，乌江栈道，来凤的舍米湖摆手堂等都是土家文化的代表，无不凝聚着土家人的智慧。

湘鄂川黔边的奇山秀水和人文古迹，陶冶着生活在这里的人们的性情，启发着他们的灵感，使他们所创造的文化古朴而又鲜活，秀美而又浑宏。

参 考 文 献

- 《土家族简史》，湖南人民出版社 1986 年版。
- 刘孝瑜著：《土家族》，民族出版社 1989 年版。
- 杨昌鑫著：《土家族风俗志》，中央民族学院出版社 1989 年版。
- 彭继宽、姚纪彭主编：《土家族文学史》，湖南文艺出版社 1989 年版。
- 田德生、何天贞等编著：《土家语简志》，民族出版社 1986 年版。
- 彭官章著：《土家族文化》，吉林教育出版社 1991 年版。
- 王承尧、罗午著：《土家族土司简史》，中央民族学院出版社 1991 年版。
- 湘西土家族苗族自治州图书馆资料室编印：《土家族研究论文选集》。
- 《湘西土家族苗族自治州概况》，湖南人民出版社 1985 年版。
- 恩施州政策研究室编：《恩施州情》。
- 《长阳土家族自治县概况》，民族出版社 1989 年版。
- 《石柱土家族自治县概况》，四川民族出版社 1990 年版。
- 《酉阳土家族苗族自治县概况》。
- 《沿河土家族自治县概况》，贵州民族出版社 1987 年版。
- 《婚姻与家庭》(人类学研究之三)，江西教育出版社 1987 年版。
- 张劲松著：《中国鬼信仰》，中国华侨出版公司 1991 年版。
- 潘光旦：《湘西北的“土家”与古代的巴人》，载于《中国民族问题集刊》第 4 辑。
- 段超：《土家族文化的土壤及其发展轨迹简论》，载于《中南民族学院学报》1992 年第 6 期。
- 张应斌：《土家族的古代哲学》，载于《民族论坛》1993 年第 2 期。
- 卢亚：《“茅古斯”之谜初探》，载于《中南民族学院学报》1993 年第 1 期。

景 颇 族

们发延 撰

第一章 综 述

景颇族是一个以骁勇强悍、顽强刚毅著称的民族。据 1990 年统计,景颇族人口为 119276 人,主要聚居在云南省德宏傣族景颇族自治州的潞西、盈江、陇川、瑞丽、梁河、畹町等县(市)山区,其余散居于怒江傈僳族自治州的泸水,保山专区的腾冲、昌宁,临沧专区的耿马以及思茅专区的澜沧等县。

景颇族聚居区,海拔一般在 1500—2000 米,森林密布,气候温和,干湿季节明显,6—10 月为湿季,冬春为干季,夏季凉爽,冬季较凉。全年平均气温在 18—24℃ 之间。属亚热带高原季风气候。这里的平缓山坡和山坳,雨量充沛,土层深厚肥沃,适宜于农作物生长。经济作物有橡胶、油桐、茶叶、咖啡、紫胶、木棉等。矿藏资源丰富,有铁、铜、铅、煤、金、银、水晶、宝石等。山林中盛产珍贵的木材和药材,还有虎、豹、熊、麂子、巨蟒、山雉、鸚鵡、孔雀等异兽珍禽。

景颇族由于分布地区不同而有多种称谓,有景颇、载瓦、喇期、浪峨、波罗等自称,过去汉族分别称“大山”、“小山”、“浪速”、“茶山”等。中华人民共和国成立后,统称为景颇族。

景颇族来源于古代的氐羌族群,据历史传说和汉文史籍记载,其先民最早居住在青藏高原南部名为“木札省腊崩”(意为“天然平顶山”)的山区,约自唐代起沿横断山脉南迁至云南西北部、怒江以西的

地区。南迁后,分为东西两部分,东部景颇族分布于澜沧江以东,金沙江及东泸水地区,西部景颇族则分布于今片马、古浪、岗房一带,这一地区史称“寻传”,史籍中的“寻传蛮”即包括景颇族先民在内。元代,景颇族地区属云南行省的金齿宣抚司管辖。十五世纪初,明朝设置的茶山长官司曾任命景颇族山官为长官,并为其颁发铜印和金字红牌。明末清初,景颇族大批迁入永昌府和腾冲府,即今天的德宏地区,并受清朝所设置的有关州县管辖。

景颇族在其历史发展的各个时期,都保留下了适应其社会发展水平的经济文化痕迹。

从古代起,景颇族先民居住在山野森林中,持弓挟矢,从事采集和狩猎的经济文化活动。元代李京《云南志略》中记载:景颇族先民“散居山谷,无衣服以木皮蔽体。一夫有十数妻。不事农田,入山林采草木及动物而食。食无器皿,以芭蕉叶藉之。”清代范承勋等著《云南通志》也记载了当时景颇族先民的经济文化状况,“居无屋庐,夜宿于树巅……以树皮毛布为衣,掩其脐下,首带骨圈,插鸡毛,缠红藤。执勾刀大刃,采捕禽兽,茹毛饮血,食蛇鼠……居深山,以竹节盛米,缚而焚之,竹暴而炊熟……”。

近百年以前,适应山区环境,景颇族开始了“砍倒烧光”的山区旱地农业生产,但采集狩猎文化仍是其经济文化生活的重要组成部分。信仰万物有灵的原始宗教,语言谱系复杂,住房简陋,居住方式分散,呈现出山林刀耕火种的经济文化景观。

近百年来,受周围其他民族的影响,景颇族开始经营水田,普遍使用犁、耙、锄等较大的铁质农具。从此,进入了农耕经济文化类型阶段。

中华人民共和国成立后,于1953年7月24日成立了德宏傣族景颇族自治区,1956年改为自治州。景颇族选出了自己的代表,参加自治区(州)领导机关的工作,享受了当家做主的权利。在全国人民代

表大会中和云南省人民代表大会中,都有景颇族的代表,景颇族参与国家政治生活的权利得到了保障。同时,国家大力扶持民族文化事业,弘扬各民族优秀传统文化传统,景颇族的许多优秀遗产也同样得到了发掘和保留,并使之发扬光大。

第二章 语言文字

第一节 景颇族语言概述

景颇族的语言是景颇族文化的重要表现形式,是维系本民族的重要纽带。根据语言谱系分类法,景颇语属于汉藏语系藏缅语族。按方言差别,景颇族内部有不同的支系之分。景颇族主要有景颇、载瓦、喇期(茶山)、浪峨(浪速)等支系。“景颇”既是支系的名称,又是该民族的总称。在景颇语中,喇期、浪峨和载瓦三支系的方言极为相近,它们与景颇支系方言的差异较大。除了彼此在一些古老词汇和语言成分上有同源的关系外,语音对应规律不严整,基本词汇和语法构造差别明显,据词汇比较,约有80%以上为全异,异源词的数量超过了同源词。因此,关于景颇语的语支问题,国内的语言学家认为不能归属同一语支的不同方言,而应该分属于不同的语支,应把载瓦语、喇期语、浪峨语和阿昌语一起归于缅语支。另外在景颇支语言中有恩昆话、息丹话、高日话、蒙支话等方言的区别,这些方言在词汇、语法结构等方面差异较小,音位系统基本一致,只是部分辅音有对音变化。载瓦支语言中也有龙准、亭注、崩瓦等方言,但其差别很小。

另外,虽然景颇语和载瓦语分别属于不同的语支,但是由于它们都根源于共同先民的导传及远古时曾共同使用氐羌语的缘故,因而两者在一些古老的词和一些基本的语言成分上有着同源的关系。随着景颇族先民的迁徙,各支系加速了相互间重新融合的过程。这种融合反映在语言上,就是借用共同的外来语和互借对方的词语等。特别是各支系的人因婚姻关系居住在同一家庭,同一村寨中,彼此都能了解对方的语言,甚至一人能讲几种方言,加上共同的经济联系,共同的地域和共同的文化习俗,以及共同的心理素质等。这些表现出了明显的相互间的重新融合的特点。

从景颇语的分布来看,属藏缅语族景颇语支的景颇语,主要分布在云南省德宏傣族景颇族自治州的潞西、陇川、瑞丽、盈江等县。属藏缅语族缅语支的载瓦语(包括喇期语和浪峨语)则分布在德宏傣族景颇族自治州的景颇族地区,这种语言与阿昌语极其相近。这是载瓦支系历来与阿昌族杂居的缘故所致。

第二节 景颇语的语音、语法和词汇特点

一、景颇语支及景颇语的语音、语法和词汇特点

景颇语支的主要特征是塞音、塞擦音有清无浊,元音有松紧之分,韵尾有—m、—n、—ŋ、—p、—t、—k、—ʔ等7个,双音节词的前一音节多出现弱化现象,自动词加前加成分表示使动态,量词较少,许多名词计数量时不用量词。宾语、定语,表示主动者的主语等成分后使用结构助词,双音节的单纯词较多。总之,景颇语支的特征介于藏语支和缅语支以及彝语支之间。目前能确定为属于这个语支的只有景颇语,有的语言学者也主张把独龙语归为景颇语支。

景颇语的语音特点是：有 31 个声母和 88 个韵母。（声母：p、ph、m、pj、phj、mj、p₃、ph₃、f、ts、tsh、s、t、th、n、l、tʃ、tʃh、ʃ、ʒ、k、kh、ŋ、x、kj、khj、ŋj、k₃、kh₃、w、j，其中 tsh、tʃh、f 等 3 个声母只出现于借词，双唇音和舌根音后的“₃”表示卷舌化。单元音韵母有 i、i̇、e、ė、a、ȧ、o、ȯ、u、u̇ 10 个；复合元音韵母有 ai、ai̇、au、au̇、oi、oi̇、ui、ui̇ 8 个；由 10 个单元音和—m、—n、—ŋ、—p、—t、—k、—ʔ 7 个韵尾组成 70 个带辅音尾韵母。有 4 个声调（即 55、33、31、51 等），其中 51 调出现较少，变调现象在合成词中比较普遍。在声韵调的配合上，松元音韵母能同所有的声母结合，紧元音韵母不能同送气音、擦音声母结合。鼻音能自成音节，如 n³³“不”。双音节词的前一音节多出现弱化，同 W 结合的读 u，同舌尖音、舌叶音结合的读 i，其余均读 ə，如 sã³¹ lum³³（心脏）读 si³¹ lum³³（“√”表示弱化）。

语法特点是以虚词和词序为主要语法手段，语序为主语—宾语—谓语，名词定语在中心语前，形容词定语在中心语后，数词或数量词组定语在中心语后，副词状语在中心语前，如 n³³（不）sa³³（去）“不去”。数量词组状语在中心语前。语序较固定，但有的成分加助词后能改变位置，如宾语提到主语前，形容词定语提到中心语前。人称代词在单数上变化语音或加后加成分表示双数或复数，如第二人称 naŋ³³（你），nan⁵⁵（你俩）。动词分自动态和使动态。量词较少，其中有的来自名词、动词，有的借自其他语言。有丰富的句尾词，它们通过屈折变化综合体现谓语的式、人称、数、方向等语法意义。如 naŋ³³（你）sa³³（来）ʒit³¹（句尾词）“你来吧”中的 ʒit³¹，用在命令句里，表示主语是第二人称单数，语气是强调语气。动作行为的方向是向说话者。

词汇特点是，单纯词中有不少是双音节词，如 mǎ³¹ ʃa³¹（人）、lǎ³¹ ko³¹（脚）等。各类实词都有一定的重叠式表示不同的词汇意义和语法意义。四音格词比较丰富，主要有 ABAC、ABAB、ABCD、ABCB、AABB 五种类型，包括叠音、双声、叠韵、谐韵等结构形式。另

外在景颇语中有不少借词,它们主要来自汉语、傣语和缅甸语等。

二、缅甸语支及载瓦语的语音、语法和词汇特点

缅甸语支包括载瓦语、阿昌语、缅甸语等,因与彝语支比较接近,所以一些语言学者主张二者合为一个语支,称缅彝语支。其主要特征是:声母方面,只有单辅音,无复辅音。塞音和塞擦音除缅甸语分清浊外,一般没有浊音,缅甸语和阿昌语有清化鼻音和清化边音。韵母分为复合元音韵母和带辅音尾韵母。声调较少,只有3个或4个。词序是宾语在谓语前,名词定语在中心语前,数量词组定语和形容词定语在中心语后,后者在加助词后也可以在前。动词有使动范畴的形态变化,有送气(使动)不送气(自动)、松元音(自动)紧元音(使动)等交替形式。有丰富的量词,名词、动词计量时,一般都要使用量词。有些名量词还兼表名词的类别、性质、形状等特征。有用于宾语、定语等成分后的结构助词、表示句子成分的结构关系。

载瓦语的语音特点是有28个声母和86个韵母。有3个声调,即55、21、51,其中51调出现的频率较小。在声韵调配合上,促声韵只出现在55、21两个调的音节里,舒声韵在3个调的音节里都出现。紧元音韵母不能同送气音和清擦音声母结合,松元音韵母则同所有的声母结合。单元音韵母和个别带喉塞韵尾的韵母在双音节词的前一音节时,有的出现弱化现象。弱化后的音节读音轻而短。

其语法特点是以虚词和词序为主要语法手段,形态变化较少。语序为主语—宾语—谓语。名词定语在中心词前,形容词定语在中心词后。在单数人称代词上加后加成分(第一人称还改变元音)表示双数和复数。量词较丰富,十以下的数词必须先同量词结合才能修饰名词,十以上的数词可以直接修饰名词。单音节形容词多数可以重叠,表示程度的加深,在句子中做状语用。助词比较丰富,分结构助词、谓

语助词和语气助词三类。

载瓦语词汇中单音节词和双音节词占大多数,两个音节以上的词较少。合成词中以复合式占多数,附加式较少。四音格词比较丰富,主要有 ABAC、BBCC、ABCB、ABCD、ABAB 五种类型,以前两种较多,最后一种较少。词汇中有来自景颇语、汉语、傣语、缅甸语、阿昌语等的借词。

第三节 景颇族的文字

景颇族的文字分为景颇文和载瓦文两种。景颇文属拼音文字,通行于中国云南省的景颇族(景颇支)聚居区。在缅甸的景颇人也使用这种文字。景颇文创制于十九世纪末,是由西方传教士约翰逊夫妇创制的。他们利用这种文字在缅甸出版过《圣经》、《赞美诗》、《教徒手册》、小学课本及报刊杂志等,进行教义的宣传。中华人民共和国成立后,为了加速景颇族文化科学的发展,中国语言学者们在原景颇文的基础上,对景颇文进行了改革,使之更合乎语言科学的规律,同时,也考虑到国内外景颇人对原景颇文使用的习惯,为了便于相互间的文化交流,因而仅仅改革了一些明显不合理的声母和韵母的拼法,如 chy 省略为 c, aw 省略为 o, W 改为 u, 吐气音 h 放前等等。改革后的景颇文更便于书写使用。

景颇文字共有 23 个字母,多数音位用单字母和双字母表示,少数用 3 个字母表示。送气用 h 表示,如 p、t、k 为不送气音, hp、ht、hk 为送气音。腭化用 y 表示,卷舌化用 r 表示,如 pr、kr 等。声调不表示。文字样品如: Hkanghkyi zon share ra ai(要像狮子一样勇敢)。二十世纪五十年代以来,中国出版了景颇文报纸、课本以及政治、经济、历史、文学等方面的书籍。此外,国内外还出版了景颇文辞典。

载瓦文创制于 1957 年,使用于中国云南省德宏傣族景颇族自治州,自称为“载瓦”的景颇族地区。这种拼音文字以云南省潞西县西山地区的载瓦语龙准话为标准音。有 26 个拉丁字母,音位用单字母和双字母表示。腭化加 y 表示,紧喉元音在元音字母前加 V 表示。不表示声调。文字样品为:Ngâmoq jongma byumyvu changiup nyi agvo (我们学校有各种民族)。

景颇族的两种文字以其语言为基础,记录和传达着历史文化和科学知识,又由于它属于以拉丁字母为基础的拼音文字,所以它易读易记易书写,深受景颇族的欢迎。用景颇族文字出版的大量书刊,有效地促进了景颇族文化的发展。

第三章 文学艺术

景颇族祖先,在漫长的繁衍生息的岁月中,创造了丰富多采的文学艺术。

这些起源于景颇族的社会劳动的文学艺术形式,随着其社会经济的发展而发展,反映了景颇族历史文化和生活的发展轨迹,并成为中华民族文化宝库中的一部分。

第一节 民间口头文学

景颇族的文学作品还停留在口头文学阶段,其形式主要有史诗、神话传说、民间故事、歌谣、谚语、情歌等。经师“董萨”祭鬼时念的咒语,也是一种宗教文学。在经咒和神话传说中反映出来的大多属开天辟地、人类起源、驯养家畜、种植五谷的历史以及人鬼之间的斗争等内容。

在史诗、古谚语和民间故事中则多反映人类征服自然、传播生产知识、表现人类智慧以及颂扬战胜自然和驯服野兽的英雄事迹等内容。情歌的内容则多反映现实的生产、生活以及青年男女的爱情、婚姻等。

一、神话故事和叙事长诗

《凯诺和凯刚》是景颇族长篇神话叙事诗的代表作，它叙述了一个广泛流传在景颇族民间的古老故事：从前有一对孪生兄弟，哥哥凯刚懒惰胆小，心狠手辣，弟弟凯诺勤劳勇敢，心地善良。他们长大后，一起到迈立开江边去学打铁，因为打铁的声音震动了龙宫，龙王发怒，掀起了狂风巨浪要将兄弟俩淹死，凯刚胆小怕事，吓得浑身发抖，凯诺却勇敢地打败了龙王派来的虾兵鱼将，最后抓住了龙王，并迫使它交出了金担箩、大弩弓和恩洞刀三件宝贝。回家的路上，龙王又来报仇，两兄弟失散，弟弟凯诺到了一个寨子，帮助寨民们除了猛虎、毒蛇和恶老鹰，从而得到了美丽的姑娘扎英的爱情。凯诺带着扎英寻找哥哥，在森林里误杀了已和哥哥结了婚的母猴，惹起了一场人猴大战。凯诺战胜了群猴，带着哥哥一起回到了家乡。然而，贪婪狠毒的凯刚却看上了扎英，用计将凯诺推入风洞。可是，在一次目脑舞会上，凯诺突然出现，并用弩射死了狠毒的凯刚。与扎英重新团聚，乡亲们跳起欢乐的目脑舞来庆贺凯诺大难不死，重新回到亲人身边。

这首古老的神话叙事长诗，通过生动的故事，塑造了两个分别代表善恶和美丑的人物形象，歌颂了凯诺的勇敢、善良，批判了凯刚的贪婪和自私，规劝人们从善嫉恶，培育高尚的道德品质。另外，故事中还有歌颂人战胜自然的内容，而且有人兽通婚的情节，反映了古老神话的痕迹。它说明了景颇族民间文学从丰富多采的神话，宏伟的创世史诗开始，就具有深厚的文学传统。《凯诺和凯刚》就是在神话和史诗基础上，经过民间歌手的编唱，逐渐形成起来的。长诗句子朴实自然，比喻贴切生动，有一种粗犷豪迈的艺术风格。

《老虎与小兔》是一个表现社会生活和社会关系的故事。故事说：从前森林之王老虎规定，森林中的动物每天都要轮流送一只给它做

餐,动物们因为惧怕老虎,只得忍气吞声地照办。这一天,轮到小兔做老虎午餐,老虎等到太阳偏西也不见小兔前来,心里很不高兴。等到太阳下山时,小兔才来到老虎跟前。老虎怒气冲冲地问小兔,为什么来迟?小兔回答说,自己早就来了,只是在半路上碰见一个更凶猛的动物“怕”,也要吃小兔,小兔对“怕”说自己是老虎王的食物,不能让它吃。“怕”一听大怒,把老虎痛骂一顿,并且叫小兔来通知老虎去比本领。老虎听后,怒不可遏,立即叫小兔带它去见“怕”。小兔把老虎带到水塘边,指着水塘说,要与老虎比本领的“怕”就在水中,老虎一看,果然看到一个凶狠的影子,正张牙舞爪地向自己扑来,于是纵身一跳,跃入水中,结果老虎淹死了。

这个故事通过动物之间的纠葛,深刻地表现了人类社会的人情世态,人与人之间的关系等,不仅有性格刻画,而且也有心理活动的描写。说明了弱小战胜强大,善良战胜凶残,越想残害它物的动物,到头来越是自食恶果的道理。

《狮子求救黄蚂蚁》,讲述了狮子和黄蚂蚁的故事。从前,狮子骄傲自大,看不起其他弱小动物。一天,狮王和母狮在啃骨头时,因母狮用力过猛,将一小块骨头甩进了狮王的耳朵里,怎么也取不出来,狮王和母狮请来了大象、老虎、豹子,凡是森林里有本事的动物都请到了。大家想尽了办法,也没有把狮王耳朵里的碎骨取出来,看着狮王疼痛难忍,饮食不进,一天天消瘦下去的样子,母狮想到了黄蚂蚁,并把它请来给狮王取耳中的骨头。黄蚂蚁到来后,二话不说就进到狮王的耳朵里去了。不到半天功夫,骨头便被它咬碎后拿了出来。为此,狮王感慨道:绝不能因为自己是王就看不起弱小动物,我遇了难,还得求救黄蚂蚁呢!这个故事情节简单,寓意深刻,带有明显的寓言性质。人们在动物故事中加入了一种寓意,使其显示出哲理性,起到教训和讽喻的作用,也反映了人们丰富的知识经验、思想智慧和道德情操。表现了景颇族幽默风趣的文学艺术特色。

二、民歌“志”

民歌,景颇语称为“志”。其种类丰富多采,有“总戈志”、“本志”、“迷悍志”、“永旺志”、“赞太志”、“志么”等。这些民歌“志”唱起来高昂悠扬,婉转动听。从中可以感受到景颇族象山一样的性格和勇敢、快乐的精神风貌。“志”的种类不同而调式也各异。

总戈志。其调式又称“哦啦调”,特点是调子欢乐明快,热烈奔放。通常在盛大的目脑(总戈)舞场上边舞边唱。唱词含意都是团结、逗趣的话。大意是:“跳啊!唱啊!大家都来唱哦啦,我们同晒一个太阳,同吃一锅饭,同饮一筒水,同走一条路,携起手来,围成圈子,跳得地动山摇,唱得歌声震天,跳出五谷,唱出幸福……”又如,“跳啊!唱啊!大家都来唱哦啦。那边最会唱哦啦的人,可以做我孩子的阿妈!”“哦啦!哦啦!那边最会跳总戈的人啊,你来做我孩子阿爸吧!”就这样,舞场上“哦啦”声此起彼伏,如海潮一浪高过一浪。此外,老年人唱的史诗也属于“总戈志”的一个内容。

本志。是人死后,跳哀悼舞时唱的一种调子。唱的人要一个接一个地随着铙锣的节拍而唱。歌声哀婉凄切。内容包括:人为什么会死和死者的生平事迹等。歌舞者们的心情既沉重又乐观,因为景颇族认为人老去逝后,会回到人类的发源地——老家,将把一切灾难也随之带走。

迷悍志,也称为“公端志”。是青年男女成婚时唱的一种婚礼赞歌,调子婉转动听。主要是由有威望的歌师寨老在晚上祝福新郎新娘,往往要唱到鸡叫三遍甚至天亮太阳出才停止。也有人用它来逗趣新婚夫妇,赞美新娘的美丽、善良,称颂新郎的勤劳勇敢。或者掺上一些俏皮话并做出一些滑稽动作,把严肃的新娘逗笑,这时,新娘要用传烟递酒的方式表示答谢。

永旺志，又称为“志歌”。这是盖新房时唱的一种民歌，内容丰富、健康，知识性强。新房落成的当天晚上，人们就集中在新房内喝酒、唱歌，祝贺主人乔迁之喜，希望主人平安无事，人畜两旺。也有一些地区，在新房内，以边歌边舞的形式来表现盖新房的过程和工序等，一人领唱，大伙随合。往往是通宵达旦地进行。

赞太志。这是过春节时唱的民歌。春节后几天内，邻近寨子相约，参加者各自带些酒、肉、烟、糖等食物，汇聚在空旷的草坪上食宿。由老年人担任唱歌的代表参加比赛。所唱的内容从新的一年到来了，预祝当年风调雨顺，夺得大丰收开始，有历史的回忆，有神话传说的描述，以及生产生活知识等，内容极为广泛。

志么。即放声唱的歌，也称为情歌。青年男女在劳动的空闲时间或在去赶集劳作的路上，边走边唱，或停下来放声唱的歌儿，故也称之为山歌。有时，采取山与山之间男女青年互问互答的形式进行。歌词多为即兴而作，曲调高亢豪放。有时青年人去别的寨子邀约情人时，也唱“志么”。唱调朴实、真挚，有较高的意境和想象力。例如青年男女在“干脱总”（串姑娘）时经常唱的一首“志么”，歌词大意是这样的：

哎哟，罗喏——！
金晃晃的太阳躲进了山岗，
满山鲜红的果子发出诱人的芳香，
像一只孤独的京桑鸟，
我逛到了这陌生的地方。

这里看不见阿爸长刀晃过的光亮，
也找不到阿妈裙角拂过的痕迹，
这里有一朵美丽的鲜花，
却不知名和姓叫做啥？

我家里需要阿妈的帮手，
要寻找一个勤劳的媳妇。
数不清的山寨有鲜花万千，
千万朵鲜花里数你最美丽。

我亲爱的姑娘啊！
你看怎么办哟，
来唱一段心中的歌吧，
我所爱的花呀！

三、谚语和俗语

景颇族的谚语和俗语，题材广泛、内容丰富，几乎涉及到生活的各个领域，从内容上看，大致可分为三种类型：第一类是告诫人们看事物不能从表面出发，而要看它的本质。这类谚语和俗语有较强的哲理性，如：“猴子穿上裙子，还是猴子”；“锋利的长刀不在刀鞘好，好看的姑娘不在筒裙好”；“砍不断柴的刀算不得好长刀，不会啼的公鸡白长红冠子”等等。第二类是总结生活经验，教育人们怎样为人处事，这类谚语和俗语反映了景颇族人民的生活态度和高尚的道德情操。如：“有酒大家喝才香，有话当面说才亲”；“景颇人家里只有打狗的棍子，没有赶客人走的棍子”；“没有母亲的人最可怜，忘了母亲的人最可耻”；“竹子没有叶，竹心会空；人要有私心，就没有伙伴”。第三类是反映景颇族生产生活习惯的，这类谚语俗语对景颇族的风俗习惯有一定的传播和认识作用。如：“景颇人的鬼，魔头的嘴”；“不会耍刀的男子，算不得景颇男子”；“男人不会耍刀，不能出远门；女人不会织筒裙，不能嫁人”；“酒能把两座山粘在一起，朋友的心要连在一起，没有酒是不行的”等等。

第二节 艺术

景颇族的民间艺术由表演和雕刻装饰等门类组成。这些艺术门类与景颇族的生产生活有密切联系,具有鲜明的民族特点。

一、表演艺术

景颇族能歌善舞,在长期历史发展进程中,其民间声乐和丰富的民间口头文学相结合,传播着景颇族的历史文化知识。其传统声乐分为古老的歌谣和现代的民歌两种。古老的歌谣又称为山歌,旋律简单,音域高亢辽阔,如在目脑(总戈)时唱的“喔热热”,就是连歌带吼的调子。叙述民族历史的歌谣,则旋律平缓,音韵明朗,属咏叹调形式。

景颇族的舞蹈,根据其表演的时间、地点和内容形式可分为祭祀性、狩猎性、军事性、生产性、欢庆性等五类,舞蹈形式多属于环舞、巡回舞、曲折行进舞等。祭祀性舞蹈有“总戈”、“布滚戈”、“金再再”等;狩猎性舞蹈有“龙东戈”;军事性舞蹈有“向戈”(耍刀)、“串戈”、“以弯弯”等;生产性舞蹈有“布滚戈”;欢庆性舞蹈有“整戈”、“直戈”、“叮戈”等。

祭祀性舞蹈“布滚戈”和“金再再”多在丧葬时进行,用来驱邪赶鬼,动作粗犷,形象原始,气势雄伟。室内环舞“布滚戈”,边唱边跳。唱死者生前的为人处世、劳动事迹以及教育后人,追念友情。有几十个舞蹈词汇,并且有专门的名词。多是表示磨刀、开荒、砍地、种豆、拉豆架、晒豆、打猴子等生产动作,所以也把它归为生产性舞蹈。“金再再”是室外的丧葬舞蹈。跳时,上百人排成一行,跟着领舞者按螺旋形

路线旋进又旋出,在木鼓伴奏下,全体上身前倾,两膝弯曲,双脚横向迈步移动,时而挥舞长刀木棍,时而鸣枪,时而呼喊。圈外有4个男子裸体纹面绘身,扮成雌雄飞禽奔跑舞动,以监视恶鬼。生产性舞蹈的步法变化多样,轻快活泼,比较自由。“总戈”是一种几百人乃至几千人一起跳的大型舞蹈,其中包括多种舞蹈形式,排列成阵,舞步有序,节奏明快,表现了景颇族群舞的高超水平。另外,景颇族也不断吸收外民族的音乐舞蹈来丰富自己,如吸收了傣族的象脚鼓和舞蹈动作,创造出自己的象脚鼓舞。其舞蹈“叮戈”则是在傈僳族“弦子舞”的基础上,融合了自己的内容而形成的舞蹈艺术。

景颇族的民间乐器,主要以打击和吹奏乐器为主。古乐器多系管乐器,如“勒绒”,相传是最早的箫,采用大小不同的两根竹筒接起来,只用一小竹管作为吹气的嘴子,使气吹入竹管,因折射而发音。吹奏者控制用气而发出不同的泛音。“努桂”、“比唇”、“特任”均属这一类管乐器。其中有的无孔,有的没嘴,是该民族最古老的一类乐器,“比客”系木管,有的下段接一牛角,类似汉族的牛角号,声音宏亮。“格补补”是景颇族特有的一种管乐器,吹奏出的调子如口唱。

吐良,是景颇族的一种吹管乐器,无论男女老幼均能吹奏。其制作较为简单方便,砍下一节竹子,把两端打通后,在竹管中间开一个吹孔,一支吐良就做成了。吐良的吹奏方法是用左手大拇指和右手掌心各按一端管孔,或全开,或全关,或一开一关,改变管中气柱的长短而获得不同音量,加上吹奏时口唇气息变化及超吹泛音,使它能够吹出乐音有三组之多,音色轻柔独特,令人神往遐想。近年来,音乐工作者对吐良进行了改革,用两节竹子接成一支吐良,并加开一个笛膜孔,扩大了音量,使音色更加明亮,音域更加宽广。

打击乐器有增疆(大木鼓)、铙、锣、钹、象脚鼓等。增疆是景颇族的古老乐器,其制作比较粗糙原始,把一段大树杆掏空,蒙上生牛皮即成。铙、锣、钹、象脚鼓等乐器大多由傣、汉族传入,现已成为景颇

族具有民族特色的乐器。

二、雕刻装饰艺术

景颇族的雕刻装饰艺术包括绘画、雕刻、织物图案、刺绣等，其构图粗犷新颖，色彩鲜明耀眼，它不仅是一种实用性很强的民间艺术，具有鲜明的民族特色，而且从取材和表现的内容来看，还反映了景颇族的社会生活，表现了景颇族人民的审美观念和美学趣味。

民间绘画大多与原始宗教相结合。这种原始的绘画主要画在目脑(总戈)时用的雌雄牌、寨门和“木代”鬼的鬼桩上。跳“金再再”时人们的纹身，也属这种绘画类型。这些绘画多系单线回纹图案和单线直纹图案。鬼桩上的图案大多是象形的太阳、月亮、山坡、河流、鱼虾和与景颇族生产生活相关的飞禽走兽、生产生活用品以及农作物等等。舞蹈中的纹身，据说是用以恐吓敌人和鬼神的。

雕刻只有简单粗糙的圆雕和竹木刻。如在景颇族坟上常见的用木头削成的木鸟和木鬼，造型古朴别致。在扇子筒、刀鞘、木梭上也常见到刻花图案，线条很细，是一种别具特色的装饰艺术。

景颇族织物和刺绣图案的水平很高，妇女们用简单的编织工具，能织出绚丽多彩的花纹图案达 300 余种。这些花纹图案主要是装饰性的，取材广泛，有以动物为题材的蝴蝶花、虎脚花、毛虫花、马鹿花、蜂巢花、牛角花等，也有以植物为题材的木棉花、木瓜花、斑色花以及各种树木图案等。各种图案花纹，编织的技巧十分精美。刺绣的花纹图案大多摹仿织物图案。刺绣品主要是手绢和护腿两种，其中尤以手绢最为丰富，是姑娘们赠送情人的礼物。

第四章 传统生产生活技术

景颇族祖先在与自然的长期斗争中,逐步总结出了一些适合本地区、本民族社会发展实际的生产生活技术知识。这些知识在二十世纪中叶,仍被民间普遍应用着,有些知识至今仍指导着景颇族的生产和生活,并成为其独特的文化传统。

第一节 古老的锯竹和压气取火技术

景颇族保存的原始取火方法有锯竹法和压气法两种。

锯竹法,就是用竹与竹相锯,具体形式多种多样,其中的一种是这样的:取火者用长刀将竹片削薄,一端插入地下,另一端用足趾紧紧夹住。双手持一竹筒,上刻凹槽,内盛竹屑及火草等易燃物,然后将竹筒凹槽对准竹片边缘,来往剧烈地摩擦。当竹筒磨穿时,也就达到了生火的热度,火星点燃竹筒内的火草、竹屑等物,再以口吹筒,火焰即起,火种即得。还有一种锯竹取火法,是先将一根竹片削薄,竖放于地,两端以竹签固定好。另将一根竹片刻出凹槽,其上再覆盖一根竹片,两者相合,内装火草和茅草等易燃物,取火者双手夹持有引火物的竹片,将凹槽对准地上竹片边缘来回剧烈地摩擦。另需一人在旁扶

紧地上的竹片,并准备随时替换。有时还在引火物上撒上些火药,使其易燃。

锯竹取火法主要保存在景颇族的宗教活动中。如新房落成或房屋失火后生火,要以锯竹的方式取得新火。另外,若遇火灾,则认为是有“男火鬼”和“女火鬼”在作祟,各家必须灭去旧火,在巫师“董萨”主持下举行送“火鬼”仪式,由一人手持着火的木柴在前,另一人手持长刀随后追赶,赶到村外把木柴投入污水塘中,表示送走“火鬼”。然后就用锯竹法来另生新火,另外,一些地区每年春耕时要由一老人先放火烧荒播种。这为首烧荒者所用火种也要以古老的锯竹法取得。

压气取火法,是利用空气突然压缩产生热量的原理来取得火种。这种方法所用的工具是一根木棒、一节竹筒或牛角筒,木棒圆径与竹筒口径大小一致,棒端下凹,内可藏火草等引火物,取火时,将棒插入筒口,猛力下压,空气突然压缩,产生出巨热引燃棒端火草,立即抽出吹之,即可取得火种。

制造压气取火的工具需要一定的技术,要使棒和筒完全相合,过紧过松都不能得火。压气取火筒用过以后,还要会修整。若嫌松,则在棒端缠线,若嫌紧,则涂以牛油使其润滑。对火草等引火物要求也比其他取火法严格,必须绝对干燥,或用前放在火塘中烧焦,使之易燃。只要具备了这些工具,无论大人小孩,男女老少,均能用此法取到火。这种方法主要用于刀耕火种时放火烧山,他们认为放火烧山时若用火柴则易长草,从而影响产量。另外,在抗日战争期间,日本军队侵占滇西,火柴难买到,当时压气取火法曾普遍使用。

关于压气取火法的来源,一说是由傣族地区传入景颇族地区的,一说是景颇族先使用,后传给傣族的。实际上,近代景颇族和傣族都会制造,而且各有自己的名称,傣族叫“莫国约”,而景颇族

称为“排波”。这种取火方法可以同时被视为两个民族固有的文化特征。

第二节 农业耕作技术

景颇族主要从事农业生产,在经营旱地农业和水稻的种植方面,有自己独特的耕作技术。

一、“砍倒烧光”的旱地农业经营方式

近百余年前,景颇族主要经营旱地农业,在经营方式上,采用适合其社会生产力发展水平的“砍倒烧光”、“挖穴点种”和“轮歇丢荒”的方式进行,耕作方法有两种:一是先砍草,待草晒干后,再放火烧,然后犁二、三道,播种旱谷或棉花、豆类等。这类大多是比较平坦的熟草地,树根少便于犁耕;另一种是对陡坡或新垦的荒地,一般采取秋末冬初,在草木茂盛土质较肥的荒坡上选好耕地,用长刀砍光草丛和杂树,待草木干后放火焚烧,因地里树根多,不便犁耕,而采用锄碎土除去草根等杂物,再挖穴点种,第一年先种苏子和豆类等农作物,称为“练地”,第二年才种旱谷,连续种二三年后就丢荒,另行开垦新地,待八九年后,杂草茂盛,地力恢复时,再行开种。这种耕种方式即“轮歇丢荒”。

二、旱地农业的耕作月令

景颇族在从事旱地农业的经营中,形成了自己的生产月令,并按此进行旱地农业的耕作。

正月,称为“约炳恰”,意为“砍地月”。二月,称为“约额恰”,是“烧地月”的意思。三月,称为“谷得恰”,是“撒谷月”的意思。四月,为“得育恰”,意为“祭鬼月”。五月,称为“峨落恰”,是“鱼下去”之月。六月,称为“聪落恰”,是“天亮月”(即庄稼即将成熟)。七月,称为“约苗恰”,是“薅地月”之意。八月,为“着六恰”,意为“守雀月”。九月,称为“谷作恰”,意为“吃谷月”。十月,称为“说播恰”,意为“樱桃花开月”。十一月,称为“知着恰”,是“过年月”。十二月,称为“攒罔恰”,是一年完了又开始进入第二年的农业生产月。

三、水田耕作技术

近百年来,景颇族逐渐掌握了耕种水田的技术,至今水田农业基本已成为其主要物质生产部门,水田的耕作一般是采用“三犁三耙”的方式进行,即在犁板田之后,第二年种植前再犁两次,耙两次,铲埂一次,即可栽秧,栽后再薅一次草,砍两次埂草,即可收割。具体生产季节是:农历冬月、腊月犁板田,第二年正月、二月修水沟,三月、四月做秧田和撒稻种,五月、六月犁田、耙田、栽秧,七月、八月薅秧,九月、十月割谷、堆谷。

景颇族在种植水田和旱地作物的过程中,掌握了识别各种谷种性能的一套方法,并习惯于选种和换种。选种的方法是:在打谷场中,将颗粒比较饱满的稻谷留下,另行储存,留做籽种,或在田间,将禾高穗大,颗粒饱满的留下来做为籽种,进行穗选。籽种选好后,要经过簸、筛等工序,把秕谷簸净筛出,然后还要放在水里,下沉者即为良种。换种的方法是用沟尾田向沟头田换谷种,因沟头的出山水稍寒,而沟尾水则稍温,但寒温不能相差太大,换一次可种二三年。或以品种互换,或半山区与高寒山区换。通过选种和换种,有效地提高了水稻的种植质量。

第三节 传统粮食加工工具

景颇族传统的粮食加工工具是碓,在普遍使用碾米机的今天,景颇山寨里仍不时地传出遥远的碓声。一般情况下,景颇族习惯于现舂米现煮饭。每天天刚破晓,整个山寨碓声此起彼伏,那就是在加工供全家人当天食用的米了。

景颇族的碓分为手碓、脚碓和水碓三种。

手碓,是把一段大树筒将树心部分凿空做成碓窝。然后,在碓窝里放上稻谷,用一杵棒舂。用这种方法加工粮食,就叫做“手碓”。熟练的人,可3—4个人同时舂一手碓。人数较少的家庭多用这种手碓来舂米。

脚碓,是用一段长巨木做成,如同一个跷跷板状,在 $\frac{2}{5}$ 的长度处横穿一块木头,并分别把木头两端固定在木桩上,一头是专门让人踩的,另一头 $\frac{1}{5}$ 的地方对准确窝处再直装一根棒头,人从这一头踩下去,那一头就翘起来,脚一放开,那一头的棒头就舂到下边的石臼里。一起一落,循环往复,就把碓窝里的谷子舂成米了。脚碓一般是人口较多的家庭使用,可以5—6个人共踩一脚碓舂米。

水碓,又称为懒碓。是安装在离家较远的溪流旁,靠水流作动力的碓,水碓不同于手碓和脚碓。它的一头是能够支起整个棒身的大斗,另一头直装一根棒头。在能够平衡整个棒身的地方,再横穿一根木头搭在两边的两根枕木上。安装的方法是把带头的一头,横支在溪流的坝下,或引出一股水来安在涧槽下面,让水直接流进溪水里。当斗里盛满水时,再加上水的冲压力,带斗的这一头就自然下压,斗成倾斜面,水就从斗里泼出,整个棒身升高至极点,棒头又重重地落下来舂在碓窝里。然后带头的一端恢复平衡面又恰好去接住水流,待装

满一斗水后,又舂一次。就这样,经过装水—倒水—舂米等过程,循环不断,直把碓窝里的稻谷舂成米。水碓,多用于丰收季节和旱季时节舂米。

第四节 水酒的酿制和熬炼火药技术

景颇族的水酒一般用大米、红米、苦荞和苞谷做成,其制法是将粮食煮熟后,拌以酒药,放入罐中,待发酵后再冲上一些凉水即成水酒。熬炼火药的方法是,将带有硝的土挖出来后,放在一个特别的筐子里。筐的周围围以笋叶,然后放入水,使之过滤,然后滤下带硝的水放在锅里熬煮,待水蒸发后硝就炼出来了,再配上硫磺、火炭,烘干后捣细即成火药。这种火药一般是装在铜炮枪内使用。

第五章 教育和体育

第一节 民间教育和近现代学校教育

言传身教的教育形式是景颇族民间教育的主要特点。这种自发性的教育形式,是同日常的生产生活一起进行的,它没有固定的教育场所和专门的教育部门,往往是当孩子长到一定的年龄后,父母和其他长辈在劳动的同时,就把孩子带在身边,开始对他们传授生产技能和生活知识。对于男孩子,主要教他们如何狩猎、耕作、耍刀等生产生活技能。男孩长到7—8岁时,就跟着父母从事生产劳动,做些力所能及的事情,同时接受大人们传授的生产生活知识教育。到了15—16岁时,他们便可以独立完成有关的生产生活活动了。女孩子主要接受母亲和姐妹们传授的染织、绣花等手艺和有关生产生活知识。她们一般从7—8岁起,就开始学习纺织技艺,不管是上山下坝和走亲访友,还是家务之余,她们都是一边实践,一边向旁人请教,到可以出嫁的年龄时,已成为一个熟练的纺织能手了。至今,姑娘们的纺织技艺仍然从言传身教的教育形式中得来。

另外,民族的历史传统、风俗习惯、文学艺术等,也主要是通过言传身教的民间教育形式保留和继承下来的。近代以前,景颇族没有文

字,也没有学校,民族的丰富历史传统和文化遗产,主要靠口头流传,其经师“董萨”既是原始神权的代言人,又是历史文化的保存者,是本民族很受尊重的“知识分子”。景颇族的历史变迁,风俗道德,文学艺术等,往往是他们在祭祀活动中念唱的内容。其中创世史诗《目脑斋瓦》和《孔然斋瓦》就是祭祀活动中念唱的重要内容之一。这些宝贵的精神财富全靠董萨们惊人的记忆力而世代口耳相传,才得以保留下来。此外,董萨们还熟悉本民族的神话、传说、故事、典故、歌谣、谚语等。因此,董萨们有“景颇族的百科全书”之称。

十九世纪末,基督教传入景颇族地区。传教士约翰逊夫妇创制了一套用拉丁字母拼写的景颇族(景颇支系)文字。后来,传教士们开始利用这种文字在缅甸出版《圣经》、《赞美诗》、《教徒手册》、小学课本及书报杂志等。由于语言的相同,这套字母也很快流传到中国的景颇族地区,在教徒和某些山官上层中流行。后来,传教士在中国德宏地区创办教会学校。据统计,自1894年至1957年中,在德宏境内共创办了26所教会学校,其教师均由教牧人员担任。景颇族地区教会学校的教师绝大部分是缅甸籍克钦族中年轻人,主授科目是景颇文和英语。1921年法国籍牧师德仁康创办的瑞丽县等嘎教会学校,是德宏地区创办较早的教会学校之一。1957年统计,到这个学校学习并掌握了景颇文者有138人。还有23名学生先后送往缅甸深造,毕业后回国19人。等嘎寨木然当被选送到缅甸深造10余年,1955年秋毕业于缅甸圣经大学,回国后负责教会工作。1959年以后,景颇族地区已经没有了教会学校。

中华人民共和国成立后,在景颇族的居住区普遍办起了小学,其所在各县都有了中学,并根据国内外景颇族对原景颇文使用的习惯,改革了原来的景颇文。与此同时,创制了一套载瓦语拼音文字。并在两套拼音字母的基础上进行了初步的扫盲工作。1980年以后,德宏州在景颇族、傣族学生占60%以上的420所小学中,恢复或新开设

了景颇文和傣文语文课,让学生在学本民族语文的同时学习汉语文,实行民族语和汉语同时进行的“双语”教学。另外,对少数民族学生实行食宿在校,免费教育,在中学开办民族班等初等教育的普及,提高了教育质量。目前,景颇族儿童入学率达94%,年巩固率为80%。有了一批初中生和高中生。考入中央和地方民族学院的景颇族学生也在逐年增加。

第二节 传统体育活动

景颇族的传统体育活动主要有打“汤碟”(即“标准靶”)、“刀术”和爬滑竿等,这些体育活动多与其生产生活相结合,具有浓郁的生活气息和民族风格。另外,现代体育活动也在景颇族中得到广泛开展。

一、标准靶“汤碟”

景颇族的民间体育活动“汤碟”,译成汉语是“标准靶”的意思。每逢节假日或婚丧嫁娶的日子,景颇族成年男女都喜欢举行打标准靶活动,景颇族把这种活动叫“汤碟崩”。

“汤碟”的具体做法和打法是,把一根约10厘米粗,20多米长的竹子,削去多余的竹梢枝丫,保留竹尖,再用一细竹篾把准备好的物品系在竹尖上,然后,把竹竿栽在空地上,这时,只见竹尖上的物品迎风摆动。此外也可以把物品挂在树梢上。“汤碟”做好后,男子们就在各自的铜炮枪上装药填弹。之后,就瞄准目标“砰砰”打个不停。打时只准打系物品的细竹篾或细绳。谁把绳子打断使物品落下,谁就取胜,奖品就是被他打落的物品。

“汤碟崩”是景颇族男子们对自己枪法的炫耀。有的人为了打落

吊在竹尖上的物品,就把半自动步枪的空弹壳或一节5厘米长的竹尖装进枪筒里打出去,子弹或竹尖碰到竹箴或细绳,并不会断,悬挂着的物品则会抖动不止。以此来吸引大家的注意力。有时直打得系吊物品的竹箴或绳子只剩一丝线,物品仍悠悠晃晃地吊着,大家的劲头则会更足,兴趣更高。这时,即使平时不摸枪的人也会手痒心急,至于那些平时背枪磨破衣服的人,则会使出全身招数,一枪一枪认真地打。一般而言,要打落一个竹尖上吊着的物品,往往需要打数百枪,甚至上千枪,靶场上枪声不断,此起彼伏,围观的人们不断为之喝彩加油,物品一旦落地,夺标者就会狂喜蹦跳,人们对他报以羡慕佩服的欢呼声,使这一活动达到高潮。

“汤碟崩”在不同的时间,不同的场合有着不同的含义和活动内容。

春节期间的“汤碟崩”活动,一般在节日前便由寨子里青年男女协商筹备好,竹尖上吊挂的物品是用本寨男女青年们捐献的钱买的,装有手帕、项链及少量钱,并系着彩色细毛线的崭新漂亮的筒帕(背包)。在场地边,青年男女们还备有米酒,供大家享用。打“汤碟”前,男女就商量好,如果男子们打不落“汤碟”,将负担米酒和水酒的费用,如果打落“汤碟”,姑娘们便负担米酒和水酒的费用。尽管姑娘们煞费心机,如把吊物品的线弄得很细,把物品弄得很高等,结果都难不住枪法高超的小伙子们,活动往往以姑娘们心甘情愿买酒招待大家而告终。

景颇族在欢度“目脑(总戈)”节期间,也要举行“汤碟崩”活动。有时吊筒帕(背包),有时吊牛肉。吊牛肉时,一般用芭蕉叶包牛肉,并用竹箴系好。谁打下就把牛肉奖给谁。不过,夺魁者往往不独自享用,而是分给大家,以表示礼貌和风度。

有的“汤碟崩”活动中,还存在着爱情特点呢,有时某个姑娘会将信物放在做为靶子的筒帕中,并将这信息预先传达给她的心上人,但

这个人必须是神枪手,自信有把握夺魁。否则,姑娘的信物落入另一位意料之外的小伙子手中而遗憾不已。

“汤碟崩”活动,也有在丧葬中进行的,这种场合下的“汤碟崩”,叫“石锐崩”,即打吊在竹尖上的肉砣。死者的家属把吊有肉砣的竹子栽在家门前,肉砣用芭蕉叶包好,并备有足够的火药和子弹,请前来参加丧礼的人们打,以此赢得更多的枪声,枪声越多,死者的家属越高兴,感到荣耀。因为在景颇族传统习惯中,死者家里的枪声响得多,便说明死者的亲戚朋友多。因此死者家属要准备很多肉食,供举行“石锐崩”活动使用。有的家庭,几十个人几十支枪,从早到晚不停地打。个别枪法准的人,一天能打落3—4次或更多。每打落一次,主人又请人挂上一砣肉,即使被打落十几次,主人家也不会感到为难反而更高兴。这种“石锐崩”活动,有时也在坟地里举行。

二、景颇刀术

景颇族男子特别喜爱长刀,他们称长刀为“日恩途”,意为“生命刀”。其长刀有近1米长,一般为齐头,锋利锃亮,配上箍银皮、铜皮的刀鞘,是阿昌族铁匠的得意之作。景颇族砍山打猎,结交朋友,青年男女恋爱等都离不开长刀,他们用长刀砍山打猎,赠送朋友,并用长刀做为信物……另外,在喜庆节日和起房盖屋以及葬礼仪式等场合,景颇族男子都要举行耍长刀活动。代代相传,形成了别具特色的刀术。

景颇族刀术的刀法、步法、动作其妙无穷。刀法有单刀、双刀、十字跳、五步跳、七步跳和三步砍豹等,步法轻盈,粗犷刚健,变化多姿,动作主要是模仿生产劳动中的收、种、砍等动作。既表现了丰富的劳动内容和丰收的狂欢,也表现了战争的场面,具有浓郁的生活气息和鲜明的民族特色,表现了景颇族的心理、性格和精神气质。

关于刀术,景颇族民间流传着这样一个故事:很久以前,有一个

山寨头人抢来了两个青年男女做家奴。姑娘能干漂亮,小伙子勤劳勇敢。天长日久,两人渐渐产生了爱情。一天,两人相约逃走,却被头人抓回。后来头人发现其他家奴十分同情这对恋人,反对他的残忍,只好同意他俩相好。但是规定他俩要在大江上架一座藤桥才能结婚。从此,小伙子每天上山砍木料,常和野兽搏斗,姑娘则每天下箐伐藤子。有一天,山洪暴发,姑娘不幸被洪水卷走,小伙子沿江寻找几百里,终究没有找到心爱的姑娘。为了表达对姑娘的爱,小伙子在其他人的帮助下,终于架起了藤索桥。大家为了赞美和纪念这对向往自由幸福的恋人,便把砍树、伐藤、架桥、跟野兽搏斗的动作编成了刀舞,并代代相传下来,后人在刀舞的基础上,逐步加以充实和完善,编成了一套具有浓郁民族风格的刀术。

三、爬滑竿

爬滑竿是景颇族的一项传统体育活动。它通常由姑娘们发起。先立一根约10米高的竹竿于广场中央,竹竿最顶端的那节竹筒里装满清油,稍加摇动,油便溢出,使竹竿光滑无比。竹竿上头要挂上姑娘们精心绣制的筒帕(挎包),筒帕里还装有硬币一类的小物品。那些爬竿的小伙子们,往往绞尽脑汁,奋力攀登,费尽九牛二虎之力,而终能达到竿顶者,则屈指可数。胜利者先取下筒帕,让姑娘们认领,兴高采烈地接受姑娘们的款待,有的姑娘甚至爱上这位英雄,并与其结为终身伴侣。

此外,景颇族规模盛大,内容丰富的目脑总戈活动,包括大型舞蹈、刀术等,表演人数可多达万人,被誉为景颇族的大型团体艺术体操。

新中国建立后,在恢复和发展本民族传统体育活动的同时,现代体育项目也得到广泛开展。有的运动员具有了国家级水平。在全国跳伞比赛中,多次打破全国纪录的陈宏伟,就是景颇族的运动员。

第六章 生活习俗

第一节 独特的服饰文化

景颇族的穿着没有明显的季节变化,服饰的差异只表现在性别和年龄上。

男子一般穿黑色圆领对襟短上衣,裤短而宽大。老年人裹黑布包头,青年人裹白布或花布包头。外出时挂长刀,背铜炮枪和背编织细致,图案美观的缀银饰挂包,盛槟榔、草烟等什物,包头巾用整幅生白布做成,长2—3米,在包头巾的一端,用图案花边和各种颜色的毛线,剪成许多小绒球做装饰。包的方法是:布根脚在左耳或右耳根一侧,交点在头顶。包时,前面在下,后面在上,一边整理一边包,最后把带花边和彩色小绒球装饰的一头牢牢地插进根脚即可。白布包头巾是景颇族小伙子必备和喜爱的装饰品。在寒冷的冬季,包头巾可遮风挡寒,在丰收的日子里,解开包头巾可作为装运粮食回仓的工具。

女子平时一般穿白色对襟或左襟紧身上衣,下着自织的花筒裙。出门或节日的服饰则显得贵重和艳丽,上身穿黑金丝绒缀银饰对襟短衣,下穿自织花色筒裙。姑娘和少女多系红腰带,小腿上套有用红毛绒线织成的,间有淡黄、紫、绿色花纹的护腿。腰间套着40多股五

颜六色的藤篾腰箍。戴银项圈、银项链、银手镯和各式各样的银耳环。

银饰上衣是景颇族妇女的盛装，用黑平绒做成，无领对襟，在颈部与肩部、胸部等地围钉着银泡、银毫、银牌、银链等装饰品。黑白相间，精致华美。这种衣服有一个古老的名字叫“孔雀衣”。它的来历有一个优美动人的故事：

相传在很久以前，景颇山的森林里住着一户景颇猎人。猎人家有一个聪明伶俐的女儿扎先。后来，猎人夫妇相继去世，留下十五六岁的小扎先。她继承了母亲的耕织生活，起早摸黑地种山地，织麻裙。为了适应山里的生活，她自练狩猎的本领，天长日久，她已掌握了父亲先前的狩猎本领。这样，渐渐地她就以打猎为生。她把猎获的孔雀翎毛攒起来，缝制成一件件漂亮的孔雀衣穿在身上。有一年的目脑（总戈）盛会上，扎先穿着五彩斑斓的孔雀衣加入了翩翩起舞的姑娘们的行列。她的美貌、舞姿和奇特的孔雀衣成了人们注目的中心。小伙子们把爱慕的目光投向她，围着她尽情地欢歌跳舞，姑娘们也采来最美的鲜花献给她，赞美她的孔雀衣。从此以后，扎先就大量收集各种鸟类的羽毛，为姊妹们缝制羽衣。她还仿照孔雀尾翎上的花纹，钉上一些兽类的角质、贝壳以示富贵和华丽，作为姑娘们的节日盛装和嫁妆。后来盛装的角质、贝壳逐渐被金属片所代替，羽衣也变成了今天的银饰衣。

景颇族妇女的筒裙用羊毛线织成，多为黑底，少数是红底上面再用红、绿、黄、蓝、紫毛线织出精美细致的图案。图案有瓜果种子、草木花卉、飞禽脚印等三大类。由三块拼成的筒裙，穿时，围在腰上的那面必须是黑毛线织的，不能倒过来围。由两块拼成的筒裙，上下都有花纹，可以倒过来围，哪边在上或在下不讲究。打开的筒裙呈长方形，长1.7米左右，宽约1.3米，不仅可以当裙子，也可以披在身上御寒，还可以当被子盖。

景颇族未婚女子蓄童式短发，不戴包头，戴包头是已婚妇女的标

志。姑娘出嫁生儿育女后要挑选一个吉日良辰,背着酒肉等礼物,回娘家请求授予妈妈称呼。娘家即由一位年迈的妇人主持正式举行戴包头仪式,祝贺她往后的日子幸福美满,之后,她就有了做妈妈的资格。如果儿孙满堂,而不戴包头会被世人耻笑。

第二节 饮食文化

景颇族以大米为主食,副食有玉米、豆类、肉类、薯类等,常采集野菜、野果作为副食的补充,水果种类较多,有芭蕉、芒果、木瓜、红桔、柚子、菠萝等。喜欢喝自酿的水酒、米酒和山泉水。喜嚼沙枝(一种用草烟、芦子、熟石灰等配成的嚼料)。此外,“麂血饭团”和“春菜”是景颇族的两样别具特色的食品。其饮食制度为每日三餐制,用铁锅或竹筒煮饭。吃饭时,大多不用碗筷,只用芭蕉叶包饭食。

麂血饭团,是景颇族的独特食品。它的制作方法是:当狩猎打到麂子后,要赶紧进行麂血饭团的制作,不能让护心血凉了。首先让死麂子仰躺着,然后将随身带着的糯米和饭米合在一起淘洗干净,砍来嫩竹筒,把米放进竹筒里,然后烧堆火,将竹筒放入火中,做竹筒饭。准备好生姜、葱、蒜、芫荽等佐料,以及适量的三七、天麻等补品。当竹筒饭烧熟后,便把麂子肚腹剖开,取出护心血,把饭、净肉末、血、佐料、补品和盐巴趁热拌匀,让热气把血和各种佐料等熏熟。片刻后,把它捏成团即可食用。麂血饭团喷香、味美可口、营养丰富,可算作一种高级补品,是景颇族最珍贵的食品,接待贵客的佳肴,享有极高的声誉。

景颇族家庭几乎每顿饭都要吃“春菜”,家家都备有春筒和木杵。春筒用一节竹子做成,直径在16—25厘米左右。春菜的原料一年四季不缺,有野菜、野果、瓜、豆、鱼、虾、黄鳝等。春菜要加佐料。豆豉是

必不可少的,其次有大蒜、芫荽、葱、姜、辣椒、芝麻、花生、核桃等,佐料越齐全,味道越好。春菜全是凉菜,夏天吃起来格外爽快,还有防病、治病作用,有许多原料本身就是中草药,一般有清热、健胃、消炎、利尿、解毒等作用。春菜原料一般都可生吃,如果加鱼、虾、黄鳝等,要先用火烤熟。

景颇族爱喝米酒和水酒。米酒,首先把米煮熟,酿成白酒,然后再烤制成米酒。不论男女老幼,凡上街赶集,串亲访友和婚丧节庆,随身携带的挎包里总爱放一支小巧的竹酒筒。当遇到客人知己时,都会拿出酒筒传递给对方,同时,对方也会掏出自己的酒筒传递过来。接酒筒者斟出一杯酒,首先传给传递者饮,传递者又客气地传向第三者饮。然后,彼此都要共同来喝一口,表示彼此尊重。水酒首先将大米煮熟制成白酒,要饮用时,掺上凉开水,片刻后,即可饮用。喝水酒时,头道酒要先敬年长者,然后,依次共饮。其味甘美甜润,生津解渴,是日常生活中必不可少的饮料之一。

景颇族不论男女老少都会嚼沙枝,也称嚼烟。其嚼法是:嚼半撮草烟,啃一点“舍子”,咬一截芦子,又用手指甲挑点红石膏或熟石灰送进嘴里,含着慢慢咀嚼,一会儿工夫,就可以吐出鲜红的液汁来。嚼烟有提神、醒脑、防虫、杀菌、固齿、开胃功能。

第三节 居 住

景颇族的房屋建筑形式多为草顶干栏式竹楼。屋分上下两层,楼上住人,楼下饲养猪鸡。竹楼多为长廊形,除柱子上面的三路桁条外,其余的部件,如楼板、板壁、门窗、椽子和室内的碗架、床等几乎都用竹子做成。传统的竹楼全用竹篾来捆绑,不用铁丝和钉子。竹楼两头用大竹板一块挨一块竖好,再用五块竹板横穿编成花纹,用竹篾捆牢

围成,名叫“铜板”。竹楼两边墙壁分别用宽15厘米左右的大竹板,事先按规定编成花纹,再整个地抬上去,用竹篾和竹子压条捆牢围上,这叫“罗顺”。门是用生长一年以上的野竹编制而成。

竹楼一般分隔成三间,各间均有门无窗。屋内根据人口多少设置若干个火塘。火塘最底下是靠根的一节大竹破成的竹板。竹板上铺一层新鲜的芭蕉杆片,再放上泥土打实。火塘通常有1.5米见方,周围铺篾席作寝榻。竹楼以屋脊为界隔成两半,一半是主人家居住和煮饭的地方。煮饭处设在中间,靠里的一端为上,由长辈住,靠外的一端为下,由晚辈住。另一半用做招待客人,煮猪食,堆放谷物等。

另外,景颇族有大家庭和睦相处的好习惯,有的人家多达二十多口,这样,其住的竹楼也就不是三间,而是四——六间不等,火塘也就会有八九个不等。民间有“九个火塘人多,九块旱地粮多”之说,就由此而来。但也有人口少的家庭,竹楼只盖两间的。

景颇族的竹楼别具一格,它没有傣族竹楼那么高,也有别于房顶成八角形的德昂族竹楼。传说景颇族建竹楼的技术是从动物挖巢和飞鸟筑窝中学来的。

景颇族盖竹楼,也和当地其他的民族一样,十分重视对地基的选择。按习惯,地基一般选在山梁两边。用“以米试地”、“以水试地”和“以梦试地”等三种方法选择地基。

以米试地。做法是在最初选好的地基上,挖一个深15厘米长20厘米的土槽,再把一截两头带节的竹子破成两半,一半放在挖好的土槽里。家里有几口人,在竹片里放几颗大米,大米的两头,用火炭划好界线,然后把另一片竹片盖上,用土埋好。第二天太阳出来时,扒开泥土,查看大米。如果大米一点没动,一粒不少,说明地基好,今后有饭吃,日子好过。若大米动了,说明地基不好。大米丢了,丢一粒米死一人,丢两粒米死两人。遇到这种情况,就要另选地基。

以水试地,是在最初选好的地基上,挖一个小竖坑,晚上把一截

长10—15厘米,粗2—3厘米的装满清水的新鲜竹筒放进坑里。竹筒上端用叶子盖好后,用土埋起来。第二天早上去查看,如果竹筒里的水还是满满的,说明这个地方水土养人,可做地基,如果水少了,就要另选地基。

以梦试地的方法有两种:一是看好地基后,晚上背着毯子去睡,夜里梦见大海、日出、泉流等,是好兆头,就选此地做地基。二是在看好的地方取一把土回家放在枕头下面,晚上做梦若梦见日出、大海等就选做地基,梦见塌山、日落等就另选地基。以上这些选择地基的方法,缺乏科学根据,只不过是在一定程度上,反映了景颇族人民对幸福生活的向往。随着时代的发展,这种选择地基的传统也逐渐被抛弃。

另外,按照景颇族古老习俗,一家盖房,百家相助,盖房之前,主人先把这个消息告诉给寨子的各家各户和亲朋好友。动工之日,形同节庆,帮工者络绎而至,无论男女老幼,每人都要带上一点东西,以表支助之忧。有的带米酒、粮食,有的带茅草、麻绳,有的带竹子和木料。黎明开始动工,当天必须建成。竣工之后,全村男女老少聚集在新房之外,燃起火堆,敲起铙锣,载歌载舞,庆祝新居落成。

第四节 以物代言的原始通信方式

景颇族大多居山区,交通信传不发达,其祖先就地取材,创造了能表心意,可达信息的原始通信方式。这种特殊的通信和交流信息的方式在景颇族的古代社会里涉及范围甚广,内容丰富,它可以用来表示礼节、“拉事”(血族复仇)、想念和问候以及青年男女恋爱时表达心意等。在近代有了景颇文字以后,甚至在今天,这种通信方式有一些依然存在于民间。

表示礼节。若某人死后,丧葬完毕要告亲友。但因山高路远,亲友难闻信息,主人就把没有毛皮的猪肉或牛肉托人带去给亲友,意思是说:人已死了,特此相告,以尽礼仪。

表示“拉事”。某人跟别人有了较大的矛盾或仇恨,就约几个亲戚朋友或邻居,去抢来仇家或这个寨子的牛,拣最壮的一头用长刀砍死,然后连毛带皮割成两指宽的肉条,请人交给自己的亲戚朋友和同姓。接到皮肉条的人就是接到了准备械斗的通知,会立刻准备好武器弹药,随叫随到,不可推辞。这种血族复仇的械斗,新中国成立以前时常发生。新中国成立以后,这种血族复仇的械斗很快就绝迹了。

表示想念和问候。某人想念远方的亲友,就托人捎去树根,以此来传达珍贵的感情。景颇语称树根为“省明”,汉语意为“想念”。亲友接到树根,就知道对方是想念他问候他。如果除树根之外,附一点芝麻,则表示想念的程度更深一步,即非常想念。

青年男女恋爱时表达心意。青年男女的恋爱通信,是用树叶包上东西带给对方,或者放在某个双方都知道的联络地点(如大树、石壁周围等),让对方去取。如某个小伙子爱上某个姑娘,就用树叶子包上树根、大蒜、火柴丝、辣椒,用线很讲究地捆扎好请人带给对方。包东西用的树叶多,说明男方想说的话很多;树根表示男方很想念女方;大蒜表示请姑娘要好好地考虑他俩的事;火柴丝表示男方无论姑娘走到哪里就跟到那里,直到成为一家;辣椒表示男方很爱姑娘。女方接到这包东西后,如果不同意,就在退回原包时再加上块火炭,表示不相好;如果是可以考虑,就加上一把奶浆菜;如果是表示愿意相好,就将包原样退回男方。男方接到后,摘两片栗树上最嫩的叶子,叶面对叶面合在一起捎去,表示愿意生活在一起;若再加上豆子、谷子、苞谷,就表示强烈要求与女方建立家庭。女方同意了就收下,带点草烟作回信;若是父母反对,就用叶子包上刺、含羞草、火药枪弹送给男方。男方接到后,就用蕨叶包上蕨菜尖送给女方,约女方私奔;若女方

同意私奔,就再加上茅草叶送回去,嘱咐:小心点,悄悄走。

以物代言的通信方式曾在景颇族社会历史上发生过重要作用,留传下许多美好的故事。随着社会的进步和发展,这种古朴、原始、独特的通信方式在现实生活中,已失去其实际意义。但这种文化事象的载体,将成为研究民族文化的宝库。

第五节 生育和丧葬

一、生 育

景颇族妇女临产时,家人要去请一位子女齐全的老妇人来接生。婴儿出生后,要请老人为其拴线。若生的是男孩,老人将用红线拴在婴儿的右手腕,若生的是女孩则拴在她的左手腕。在拴线的同时,还请老人为婴儿取名。景颇族认为,新生婴儿只有被拴过线,取上了名字,才表示他已正式来到人间,鬼就不敢来打扰小孩,才可以保佑婴儿平安。拴线命名后,还要请前来帮忙的老人为新生儿祝福,念吉利语。祝福的具体方法是:先在臼内放些用火烤熟的干肉或干豆子,生姜和一些新鲜香料等,老妇人手持春臼,边春边念,“祝主人家又增添了新人,让他(她)健康成长,无灾无病,全家幸福愉快”。

婴儿出生后的七天内,要选天气晴好的一天举行传统的“卡布布”活动:当太阳初升的时候,两位老妇人陪伴产妇到水边洗东西。出发时,一位老人背着新生儿父亲的长刀,另一个扛着长矛,当她们来到水边后,就挥舞长刀和长矛,这样才算结束了整个生育祭祀活动。在“卡布布”这天上午,主人用水酒款待亲友,新生儿也可以抱出来。从这天起,产妇就可以出门了。这项活动具有浓厚的景颇族传统特色。

二、丧 葬

景颇族一般行土葬,但也有用火葬的。对死于非命者,如被凶杀、上吊、投河、火烧、难产等死亡者,不能用棺木,仅对尸体作简单处理,然后用竹箴笆抬到寨外荒野处火葬。死于寨外的非命者绝对不能将尸体抬回村寨,否则被认为会给人们带来灾难,如果刚生下的幼婴夭亡,则用竹笋叶包裹,放到野外树脚下或到山林僻静处理掉。

对正常去世者要举行别具特色的葬礼。如“鸣枪报丧”、“拴线入殓”、“送葬入葬”、“送魂仪式”等。

鸣枪报丧和拴线入殓。当老人去世后,家属立即在家门前敲响铙钹,并且鸣数枪向邻里近亲报丧。死者如果是男性,枪鸣单数,如果是女性则枪鸣双数。白天什么时候断气就什么时候鸣枪;夜里去世要等到鸡叫以后才鸣枪。另外,晚辈要取出银子,用刀刮碎放入死者口中,据说,这样可以保佑子孙吉祥如意。同时,向远处村寨的亲友报丧,一定要派两人同去。当亲友闻讯赶来后,首先将死者安放在特定的位置。遗体不能随意安放,头一定对着安放家堂的地方(即供祖先之处)。这时,前来帮忙的人,有的采来蒿枝叶,有的背来净水,大家为死者洗身沐浴,并换上没有纽扣的新衣服。接着要为死者拴线,分别将死者的手脚大拇指(趾)并列捆起,有的地区只拴脚拇趾,不拴手拇指。

景颇族认为,不用线拴住死者的手脚拇指(趾),死者在回老家的途中,会被其他的野鬼招引走,就会变成无家可归的野鬼,会给后人带来不幸。

经过洗身沐浴和拴线后,就可以装棺入殓了。在死者没有入殓前,要派专人看守,绝对不能让黑猫跨过死者身体,认为让黑猫跨过,死者会还阳行走。因此,景颇族在没有将死者入殓前,要用一把刀放在死者胸部,认为这样可以防止黑猫跨过时死者还阳。入殓时,如果

死者是男性,就在尸体下垫棉毯,女性则垫筒裙,然后收殓到用粗大树身挖空而成的棺木之中。

送葬和入葬。景颇族非常重视送葬活动,送葬日期择吉日而定,停尸时间一般为双日,可停二到六天。这期间,亲戚朋友前来吊唁。亲戚朋友接到报丧消息后,就要准备礼物前去参加葬礼。已出嫁的姑娘要出一头牛或一头猪。其余的带米酒数斤或一罐水酒及一只一二斤重的鸡,带适量的大米和谷子也可以。集体参加者要排着有秩序的队伍,女的穿着漂亮的衣服,背着礼物走在队伍前面;男的背着长刀和枪支在后压阵,走到死者寨子边鸣枪,向死者家里报信。这时死者家门口专门组织的鸣枪队就会鸣枪接应。当队伍到死者家门口时,又一个接一个地挨着放枪,鸣枪队也鸣枪。然后大家洗手进屋,主人家拿出米酒和甜酒招待客人。同寨或附近村寨的青年男女要到死者家中跳丧葬舞“布滚戈”。这种舞一般要通宵达旦地跳三个晚上。

入葬前要在寨子附近旷野里选墓地,择地时,以鸡蛋掷于地上,如果鸡蛋打破,便是吉地。鸡蛋没有破,就要另选墓地。选好墓地后,即可挖墓穴,当墓穴挖好后,穴底要横放两节竹竿,供平放棺木用,另在墓穴尾部直插一根竹竿。认为掘墓人在挖掘墓穴时,他们的灵魂已留在墓穴中,当棺木入葬后,人背向竹竿用手将竹竿拔出,只有这样做,掘墓人的灵魂才会随之而出。

送葬时,所有前来吊丧的亲友,男子都在屋外手握铜炮枪,列队成行,依次鸣枪,起棺前,要将棺木揭开,让亲友最后向遗体告别。棺木抬出村寨,送葬人边走边鸣枪,当棺抬到墓地后,有人站在墓穴前大喊,“死者的魂进,活人的魂出”。入葬开始,一定要将棺木平稳地安放在墓穴横放的粗竹上,使遗体能正卧。垒坟盖土也很讲究,坟墓左边的土,要由属“丈人种”的亲属垒,坟墓右边的土,则由属“姑爷种”的亲属垒,埋葬完毕,立即在坟前立石为门。

剽牛祭祀。景颇族用牛做祭品,过去不论什么人家,都要杀几头

牛让死者带走。剽牛时,首先将牛拴在斜方的十字木架上。由“董萨”边向牛洒清水和面粉,边对牛念祭祀词。当牛被剽死前,一个身背竹篮的中年妇女来到牛前,从头到尾抚摸牛身,剪下一撮牛尾巴毛,放到竹篮里,用裙子盖好,背回家中。景颇族认为,牛虽然被死者带走,但后人今后会得到更多的财富。

送魂仪式。景颇族认为,送葬只送走了人的躯体,而灵魂仍留在家里,所以死者入葬后,还要举行送魂仪式。送魂仪式可以在送完葬后立即进行,也可以过后几个月或更长时间后进行。送魂的日子和所要送达的地方由“董萨”打卦决定。

送魂时,要在家堂旁设灵堂。还要举行建坟仪式。人们砍来竹子,在坟墓上搭成一座塔形茅屋,屋顶插一彩绘人形木刻,另在坟的四周插上竹竿,竹竿上悬挂红、黑两色木鸡。“董萨”除了念祭鬼词外,还要通过背诵死者家谱,念出其家族迁徙的路线,将死者的魂送到祖先居住的地方,不能把路线念错,不然就送不走死者的魂。送魂的人出发时要拆除设在家堂旁的灵堂,带上供在灵堂架上的死者遗物和祭品。前去送魂的人边走边丢祭品,表示祭品是给死者的。最后把牛头等安放在坟前的牛头桩上,送魂活动到此结束。

人们结束了送魂活动,在返回村寨途中,要折些树枝边走边扫自己的身体。来到主人家时,“董萨”要向送魂人洒清水,以示今后大家吉祥如意。

在送魂仪式中,若死者是村寨中有威望的老人,人们还要跳送魂驱鬼舞“金再再”。

新中国建立以来,景颇族人的鬼神观念逐渐淡化,丧葬习俗也趋向简化。

第七章 节日娱乐

第一节 “目脑(总戈)”节

目脑(总戈)是景颇族传统盛大的歌舞庆典活动。“目脑”，是景颇族景颇语的译音，“总戈”，是景颇族载瓦语译音，其译意均为“大伙跳舞”。它代代相沿，成为景颇族传统的盛大节日。

每逢庆祝五谷丰收、迎接远客贵宾、纪念重大节日、男女婚嫁、亲人团聚等场合，都要举行不同规模的目脑(总戈)。传统盛大的目脑(总戈)，一般在农历正月十五以后的几天内举行，时间四至五天不等，忌单日开始或结束，择双日为吉。并有相对固定的目脑(总戈)广场。中华人民共和国成立后，按照景颇族人民的意愿，把每年农历正月十五至十七日举行的“目脑”(总戈)定为一年中最盛大的传统节日。届时，广场中央要竖立起色彩斑斓的目脑柱。目脑柱又叫“目脑示栋”，是目脑(总戈)必不可少的重要组成部分，是景颇族认为最神圣、最崇敬的塔坛。柱高约20米，用两块木板做成，木板两侧画着精美的图案：左侧画蕨菜，因蕨蕾如握拳，蕨叶如排箭，景颇族视之为团结和前进的象征；右侧画的是一个四方形等分成四个三角形，每个三角形各涂一色以示区分。两木柱之间交叉置放两把长刀，象征景颇族

勤劳和勇敢。目脑柱两侧有两块高约8米的木板,绘饰着美丽有趣的图案,象征子孙昌盛。上方横匾画着相传为景颇族发源地的喜马拉雅山脉,下方横匾画家畜和农作物,表示对历史的怀念和对未来美满生活的向往和追求。目脑柱和横匾两侧,搭有两个高台,象征“登高望远,展望未来”。高台周围立着木桩,桩上挂八面直径为1米左右的大皮鼓,以及其他乐器,最外层围着表示吉祥和胜利的竹篱笆,开两道门。整个目脑(总戈)广场显得庄重热烈。

节日的第一天,远近村寨的男女老幼,穿着节日盛装,喜气洋洋地向广场汇聚。太阳升起,目脑典礼开始,鼓锣齐鸣。接着,一列景颇妇女盛装出场,头顶装有鸡蛋、糯米和米酒的礼物篮,从篱笆右门鱼贯而进,顿时礼炮齐鸣,欢声雷动。来自远方的同胞交换礼品,互敬米酒,互相祝福,在一派欢乐声中大家围成舞圈,踏着鼓点,边歌边舞。目脑(总戈)舞由两位德高望重的老人领舞,他们头上戴着美丽孔雀羽帽,手中挥动闪亮的长刀,众人兴高采烈,跟随其后。舞步刚健优美,队列整齐而变化有序,不时夹以歌声和“峨啦!峨啦!”的欢呼声。参加者可达数百乃至几千人,场面宏大,高潮迭起,气派壮观。这一仪式一旦揭开,便从早到晚,从夜到晨,一连要跳两个通宵。

目脑(总戈)历史悠久,关于其起源,民间有着不同的传说。相传,目脑(总戈)是太阳神传授的。在遥远的洪荒时代,景颇族有个创世英雄宁贯娃,他的父母嘱咐他说:“我俩死后,你要举行目脑送魂仪式,这样,我们就能变成大地,你就能变成人,繁衍人类。”宁贯娃正想去太阳国学舞,鸟雀们已把它学回来了,原来太阳神曾邀地上万物参加目脑(总戈),鸟雀们都去了,返回地上后,推选孔雀和“斯曼映”当“脑双”(领舞),在一棵大青树下举行目脑会,过不多久,大青树多了,鸟雀昌盛了,聪明能干的宁贯娃看到鸟雀目脑的盛况,知道太阳神传授的目脑能使五谷丰收,六畜兴旺,生活美满,更被优美热烈的歌舞所感动,就把它学会了,他在喜马拉雅山脚划定舞场,把舞姿套路画在

木柱上,并仿效孔雀领舞,举行了第一次目脑(总戈),从此,人间有了目脑(总戈)盛会。

另外一种传说是:景颇族英雄雷盼在太阳神的帮助下,消灭了吃人的魔王,人们欣喜若狂,通宵达旦地饮酒欢舞,后人为了纪念这一胜利,年年都要举行歌舞庆典,称为目脑(总戈)。因此,景颇族目脑(总戈)有禳除灾邪、迎取吉祥的寓意,它表现了景颇族先民不畏强暴,敢于和自然作斗争的勇敢精神。

第二节 新米节

新米节是景颇族有趣的庆丰收节日,每年农历八九月间,当田里的稻谷成熟的时候,家家户户都要欢渡“新米节”。

新米节的前一天,主人就开始准备。他们背上插满鲜花的篮子,到田里背一捆成熟的糯谷,背回家中,摆在鬼门旁边,然后便向各家发出热情的邀请,约他们第二天来做客。

第二天,接到邀请的人们,穿上节日盛装,高高兴兴地到主人家,主人拿出水酒迎接来客。主宾互致问候以后,就去准备新米节的饭食。妇女和小姑娘炒谷子,舂扁米,做粑粑,煮新米饭,上山采野菜。小伙子们则欢歌结伴,下河捉鱼。按传统,这天,不能宰猪杀鸡。

饭食准备就绪后,主人家要举行祈祷仪式。把做好的新米粑粑和扁米、水酒、干鱼、干老鼠等排好祈祝,向鬼许心愿,希望保佑全寨子人畜平安,风调雨顺,祛灾除祸。如能如愿,将来一定杀牛供祭。仪式进行得认真而诚挚。接着,德高望重的老人开始讲述谷子的来源。传说在很久很久以前,景颇族祖先种植的谷子,谷魂上天去了,地上的谷子生长得不好,家里的狗见状就日日夜夜地望着天吠叫,终于把谷魂叫到了地上,从此,景颇族种植的谷子长得茁壮丰茂。另一种传说

是,从前可恶的“冒难”(天地之神)把地上的谷子全都带到天上去了,人们只好吃芋头过日子。后来,狗从太阳居住的地方来,尾巴上沾上了不少谷子,人们就用沾在狗尾巴上的谷子做种,种到田里,从此,人们才继续吃上了大米饭,因此,景颇族对狗很感激。新米节这天,吃饭的时候要先让狗吃。喂完狗以后再喂牛,以感谢牛的辛劳,待喂完狗和牛后,再给老人吃,以示对长者的尊敬。

另外,新米节还是景颇族自发的一次农耕经验交流会。人们一边饮酒谈笑,一边和主人总结农事经验和教训,讨论下种的适宜时机,泡田水的方法和时辰,栽秧的技艺,旱地的播种方法和时限,开荒轮种的学问等等。每当老人讲述时,青年人总是盘腿而坐,全神贯注地倾听老人传授的生产知识。从这点而言,新米节实际上是一个庆贺丰收,促进农业生产的节日。

第三节 采花节

采花节,景颇语称“恩鲜鲜”或“吉达”、“宁打”等。一般在春节期间举行。届时,同寨或邻寨的青年男女相约在一起,带着粑粑丝、米饭、鸡蛋等食物,一同上山找一适合玩耍的地方,大家唱歌跳舞,说笑嬉闹,举行打“汤碟”等各种游戏。情侣们则谈情说爱,互赠礼物,其余老少男女,则每人出些酒肉等食物,共同煮食。老者唱歌给年轻人听,歌词多为吉利之语。饭后,大家唱歌跳舞,一同玩乐。晚上,青年男女彼此相约,在公房或其他地方唱歌吟调,尽情娱乐,直到深夜。

关于采花节,民间有一个美丽的传说。相传在很久以前,人们不会谈情说爱,后来,有一个小伙子路过一个开满鲜花的山坡时,突然发现一位如花似玉的姑娘,在花丛中采摘鲜花。当他走过去窥望时,姑娘突然消失在鲜花丛中,小伙子回寨告诉了伙伴们,大家相约来到

此山坡观看，远见一群漂亮的姑娘在花丛中采花嬉闹，当他们接近花丛时，姑娘们又无影无踪了。又一天，一位姑娘路过此花山时，同样见到一位英俊的小伙子游逛于花丛中，当姑娘接近他时，小伙子又不知去向了。以后，小伙子们选了一个阳光明媚的日子，敲锣打鼓地到这座花山，寻找赏花的美女。姑娘们也怀着同样的心情，成群结伴而来，姑娘们与小伙子们相遇后，在花丛中相互结识。从此以后，景颇族青年男女便会谈情说爱了。

第八章 婚姻和家庭

景颇族的婚姻家庭特点是青年男女婚前恋爱自由,但婚姻的缔结往往由父母包办。婚姻多为一夫一妻制。子女从父姓,父母以抚养子女为己任,儿女也以赡养父母为职责。婚姻中,还保留着血缘对偶婚残余。

第一节 婚 姻

一、独特的恋爱方式“恩鲜鲜”和“干脱总”

“恩鲜鲜”意为“采花节”,是景颇族旧时青年男女相互结识,谈情说爱,寻找终身伴侣的日子。每年春节过后数日,远近村寨的男女青年互相邀约,各自带上食物,敲锣打鼓地到山上花山丛林中,进行联欢野餐。姑娘们采集各种鲜花插于场地中央,小伙子们鸣枪放鞭炮,大家尽情地唱歌跳舞。姑娘们把事先做好的“汤碟”(即靶子)用长线拴在树上,让自己心爱的小伙子用铜炮枪打,如果把靶子上的长线打断了,就引以为莫大的光荣。这时姑娘就要向小伙子敬酒,敬槟榔,通过这种形式来增进彼此之间的爱慕之情。

到了晚上,男女青年就相约在公房或其他幽静的地方谈情说爱,并互赠礼物。女方多向小伙子赠送自己亲手织的筒帕(背包)、绣花腰带或装饰在筒帕、包头上的绒花、彩帕等。男方也要同时回赠自制的雕有各种花纹图案的口弦和银耳环、手镯等。

“干脱总”,意为“串姑娘”。旧时“干脱总”活动往往在“公房”中进行。在景颇族村寨里,直到二十世纪五十年代初期还保留着专供青年男女社交活动的场所“恩拉达”即“公房”,青年男女夜间在“公房”里进行“干脱总”的活动。其内容一般是举行对《公房》歌、对弹口弦、跳舞等。对弹口弦和对《公房》歌时,男女间要保持一定的距离,男方若胜了姑娘才能谈情说爱。男方若无法胜过姑娘,就不能接近。这种形式时常通宵达旦,黎明前,才各自匆匆离去。

“干脱总”,这种恋爱方式,并非是性生活的自由和淫乱,凡有同姓或姑舅关系的男女经过相互问候姓名后,便自觉地互相回避。若在“干脱总”时发生性关系导致女方怀孕后,要受到乡规民约的惩罚,轻则罚杀猪,重则罚杀牛,洗寨子,俗称“卡乃姝”、“欲乃摘”,其意是将功补过,挽回被玷污的名声。

二、“丈人种”和“姑爷种”的通婚规则

景颇族旧时盛行一种单向的姑舅表优先婚,舅家的女儿,生下来就是姑家的儿媳。相反,姑家的女儿绝不能嫁给舅家的儿子。姑家称为姑爷种,舅家称为丈人种,并世代相袭。按照这个通婚规则,凡属姑爷种姓氏各家的男子,可以娶丈人种姓氏任何一家的女子为妻,反之则被禁止,景颇族称为“血不倒流”。即使在婚前“串姑娘”(“干脱总”)的恋爱阶段,青年男女也必须遵守这一规范,违者要受到舆论的谴责和同姓家族的处罚。舅父有权干预外甥的婚事,若舅父有女,未经舅父同意,外甥不得娶其他女子。

由于景颇族禁止同一姓氏之间和姨表之间通婚,要恪守姑爷种和丈人种的通婚规则,一般要有3个以上的姓氏才能建立固定的婚姻集团,并往往形成甲姓氏与乙姓氏通婚,乙姓氏与丙姓氏通婚,丙姓氏又与甲姓氏通婚的环状婚姻关系。与姑爷种和丈人种的通婚规则相适应,在亲属称谓上,舅父和岳父同称,舅母和岳母同称,公公和姑父同称,婆婆和姑母同称。

随着社会的发展和邻近民族间交往的日益频繁,景颇族的这种单向的姑舅表优先婚,正在发生着变化,少数属于丈人种姓氏的男子,也有娶姑爷种姓氏的女子为妻的。

三、多种婚姻缔结形式

旧时景颇族的婚姻缔结形式主要有“迷确”、“迷考”和“迷鲁”以及明媒正娶等形式。

“迷确”。意为拉婚,其形式通常有两种:一种是由男方通过媒人“勒脚”先向女方父母求婚,若女方父母同意,就当即议定好聘金和结婚时间,到时采用“拉婚”的形式,将新娘接到男家。据传说,这样一“拉”,可以惊退附在新娘身上的鬼魂,可保婚后平安无恙,子孙昌盛。另一种是男方请巫师卜卦确定对象后,在拉婚前,直接或间接地传出男方欲娶某家女儿为妻的消息,让女方父母先知道男家意图,得到女方父母的默许,然后男方择定婚期,约请媒人带着助手,在夜间把姑娘引出,拉到新郎家中。然后,媒人与女方家长议定聘金等事,翌日再行婚礼。这样做被认为可以祛除妇女身上从母家带来的鬼魂。

“迷考”,即偷婚。当某个小伙子看中了某个姑娘,意欲娶其为妻,但女方父母不同意,并将女儿藏起来,男方只好请“勒脚”(媒人)和助手协助,设法把姑娘找到并“偷”引出来,躲在助手家中,然后再告诉

女方父母。父母只好和助手议好聘金和举行婚礼的日期。

“迷鲁”，是“抢妻子”的意思。当一个姑娘被几个小伙子同时爱上了以后，男方相互猜忌，因而就采取先下手为强的方式夺取女子。这种抢婚不先通告女方，也不管女方的意愿，强行抢来，令其为妻。但仍要经过“勒脚”到女方家正式议定聘金，因互相争夺，聘金往往很高。旧时这种抢婚常常会引起械斗。

明媒正娶有“迷奔”和“迷董”两种形式。“迷奔”是按婚姻礼仪，先由巫师“董萨”卜卦确定对象，然后再经过媒人“勒脚”与女方父母议婚，确定聘金和婚期，女方请舅父及寨子中诸亲友陪送女儿到男家。“迷董”即“号”妻的意思，男方想娶某女为妻，但女方年龄尚幼不能结婚，为防止别家来娶，就先向女方家送一份聘金，算是订婚，别家就不能再娶，否则就要加倍赔偿聘金。

另外，还存在着一叫做“蕊迷”的形式。男女自由相爱，发生性关系而使女方怀孕后，男方要到女方家祭鬼后才能正式结婚。这种婚姻缔结是串姑娘“干脱总”的典型形式。通过“蕊迷”而结婚，聘金极少，一般只杀一头牛，祭女方家鬼。举行跨草桥仪式，杀公鸡一只献给“口舌鬼”即可，也不需要酒宴宾客。

四、别具特色的婚礼

景颇族婚礼前要先进行迎亲仪式。男女双方商定了聘礼和婚日后，男方请媒人“勒脚”亲率一伙能歌善舞，能说会道的人到女方家里迎亲。这天女方家要举行送亲仪式，也要选出能说善辩，能歌善舞的人同男方来者相互对歌同舞。还要智设“关卡”，巧索钱酒，为送亲仪式增添欢乐气氛。在迎亲途中，如碰到机灵的青年，也会趁机自设“关卡”，挡住新娘不予放行，并向她祝贺新婚快乐，婚后幸福。虽素不相识，但这被认为是多吉多利的预兆，并以酒钱赏于他们方能通行。举

行送亲和迎亲仪式,男女双方要按“七不出,八不进”的俗规择吉日进行。先将新娘接至媒人“勒脚”家中藏匿数日,并且不得露面,到吉日才能将新娘接到新郎家中举行婚礼仪式。

婚礼一般在白天举行,主人多杀肥猪,备丰盛的饭菜,足够的米酒、水酒、槟榔、烟茶、水果等招待亲戚朋友。待众人吃过午饭后,就将新娘从媒人“勒脚”家接至新郎家的婚场“明毯”中。婚场上铺有篾毯、草席和羊毛毯垫等,桌上摆满了食物和酒水、果品等。待新娘进入婚场后,就举行婚礼仪式。

婚礼仪式由媒人“勒脚”主持。新娘在新郎的引导下,与长辈和亲戚朋友相认,并按年龄大小顺序逐个向他们敬酒,递传槟榔等。然后请巫师“董萨”念婚礼祝词,进行“供芭来”或“朋来”(对已婚女子的俗称)仪式,由新郎的弟弟或侄子手牵新娘走过一根通向房屋正堂的“独木桥”。桥一般宽约60厘米至1米,长5米到7米,并在“桥”两边栽满大叶茅草,然后再通过正房楼梯。楼梯新增有1至2块雕有2至4个乳状形梯登,以示新娘婚后早生子女。把新娘牵到正房竹楼楼梯门坎外,由婆婆把自己的银手镯、串珠链戴在新娘的脖颈和手腕上,表示认儿媳,之后,便引入公婆卧室内休息,这时外人不得进入室内笑闹。

婚后第二天,要举行送“覃丁”仪式。新娘要为送“覃丁”亲自酿制水酒,以验新娘手艺。10天后,男方带上新娘去女方家里举行“覃丁”仪式,即带上两坛米酒、两桶水酒(要用新竹子做酒桶)、两大包象征团结的糯米饭、20至40个表示洁白真诚的熟鸡蛋,煮、烹、炒、蒸、烤、舂菜成双成包。这些熟食表示生米已煮成熟饭,新娘与新郎已成一家。礼物都要用芭蕉叶和篾片包扎好,扎法考究,表示完婚成双,吉祥,平安,婚后夫妻相亲相爱,儿孙满堂。送“覃丁”后将新娘一个人留在娘家20至30天后方能接走,如果男方情况特殊者,也可在短时间内将新娘接回。

五、婚姻中的聘礼和回礼

聘礼。一般根据姑娘所处的地位,声誉,相貌,才智而定。传统的聘礼为1颗象牙,2至4头牛,1至2个大铜铤和龙袍一件,羊毛毡、花垫子数对,猪肉20至40砵以及数坛米酒等。回礼,女方一般以箱柜、铜炮枪、长刀、衣裙、筒帕、首饰、背箩、炊具及生产生活用具等做为回礼。

聘礼和回礼的内容都有一定的含意。如:聘礼中的象牙、龙袍、羊毛毡、花垫子等是孝敬女方长辈的,牛表示劳动力,其意为以几条牛的劳动力换走一个女劳动力;大铜铤俗指女性,意即以1个或2个代表女性的铜铤换走了女方一位真正的女性,肉和酒则是为众乡亲共聚同欢所备,数目一般视女方社交的广度而定。回礼中的衣裙、筒帕、银饰品等是女性必备的装饰品;箱柜、铜炮枪、长刀等生产生活用具则意为婚后要自力更生,创家立业;三角锅架与铁锅是暗示新婚夫妇要相亲相爱不分离,生米才能煮成熟饭,夫妻才能早日生儿育女,生活才会快乐幸福。

第二节 家庭

景颇族以一夫一妻个体家庭构成社会的基本单位。二十世纪五十年代以前,也有个别富有人家存在着一夫多妻现象。在家庭中,父亲是家长,子女从父姓,世系按父系计算,有女无子者可招婿上门,无子嗣者可收养子,财产由幼子继承。男女分工严格,妇女担负生产劳动和家务劳动,在家庭中有重要地位,但社会地位一般低于男子。

一、转房制和一夫多妻

景颇族实行以个体家庭经济为基础的一夫一妻制,但同时存在着群婚制残余的一夫多妻现象,其原因是与“转房”制度有关。即丈夫死后,寡妇必须在丈夫的家族内转嫁,如嫁给亡夫的兄弟、叔伯或侄儿等。这是女方的一种义务,男方的一种权利。认为男方在娶妻时已交付了一定数量的财富,并且在举行婚礼仪式时已经过巫师“董萨”念鬼,妻子的身上已经附上了男家的鬼魂,女子已成男家的一员了,故丈夫死了也不能随意外嫁。

普遍流行的转房制度是夫兄弟婚。即哥哥可以娶亡弟之妻,弟弟也可以纳寡嫂。转房的另外一种形式是,不同辈分间的转房。转房后,新夫要向丈人种即岳父家送一头牛,称为“换女婿牛”,或送一把刀,叫“换女婿刀”。如寡妇不愿在亡夫家族内部转房,则要得到村寨头人和亡夫家同意并赔出初婚时的全部聘礼后,才能外嫁。事实上,男子一般不愿娶寡妇为妻,因而另嫁的事例很少。

景颇族这种转房制,在同辈之间如弟娶其嫂,兄纳弟媳,在家庭成员间不引起伦理关系的变化,但在不同辈份间的转房,便引起了伦理关系的变化。

与转房制婚姻相对应的是妻姊妹婚,当妻子死后,丈夫有权续娶亡妻未婚的妹妹,如果妻子生前未生育过子女,丈夫可以不付任何代价娶亡妻的妹妹为妻。如亡妻已生育子女,则须向岳父再付一部分聘金。

转房婚姻的存在,是旧时构成景颇族家庭中多妻现象的重要原因之一。一夫多妻的家庭绝大部分实行大、小妻分居,有的甚至大、小妻分住两村,相距十余里,各自生产,互不相扰。

新中国建立以来,景颇族旧时流行的转房婚姻已逐渐减少。

二、幼子继承家产和招婿上门

景颇族家庭的主要财产归幼子继承，而女子无继承权，若无子可招婿，未婚子女自己都有一小部分个人财产，如牛、猪、鸡、粮食和衣服等。女儿结婚时，有权将自己的个人财产带到夫家。长子和次子结婚后，便同原家庭分离，另立门户。分家时，可分得一些生活用具如三脚架、铁锅等，富裕家庭还可以分到一部分铁犁、铁锄、长刀等生产工具和生活用品。水田和耕畜则留给幼子作为赡养父母用，一般均不分给长子和次子。父母去世举行葬礼时，长子们要回老家杀牛祭奠，才有权参加分配父母遗留的水田。分田时，仍然是幼子享有优先选择的权利。绝嗣的水田由近亲继承。

寡妇有权继承亡夫的产业，有的地区寡妇不能继承亡夫的水田。如无子女，必须招收养子后，才能继承亡夫的产业。

有女无子的家庭，可以招婿上门。从妻居的赘婿不改姓，所生的子女也从父姓。赘婿有权继承丈人家的财产。另外，一夫多妻所生的诸子女，通常是以住在老家的妻所生子女享有财产继承权，仍然是幼子享有优先继承权。

第九章 社会规范

第一节 历史上的原始习惯法

历史上,景颇族没有成文的法律,也没有一定的诉讼程序和司法组织,一切纠纷和对罪犯的处理,都由山官、头人和寨中老人共同商议,根据传统的习惯法进行判决。

习惯法,景颇语称之为“通德拉”,意即“道理”。它是在景颇族长期的社会发展中形成的,往往与原始的宗教迷信相结合,对维护社会生活秩序具有很大的约束力。执行习惯法的方式是“讲事”,由山官、村寨头人苏媪主持,请有威望的老人参加,双方各自陈述理由,一条理由记一颗豆,以豆多者为胜;纠纷解决了便将一根木棍刻上刀痕,剖为两半,双方各执一半以作凭证,并将柴头之火浇灭以示了结。对罪犯(包括杀人犯)的处理,没有死刑和徒刑,最重的处罚是逐出寨子。一般处罚的方式通常是赔偿实物和钱财。习惯法制约的范围,主要有凶杀、偷盗、奸淫、诬陷、触犯禁忌、违犯公共利益以及婚姻、债务纠纷等。

对凶杀事件的处理。景颇族遵循“杀人本来就是不好的事,他杀了人,又把他杀掉,那就更不好了,但杀人必须赔偿”的“道理”。

杀死人通常不需要偿命，解决的办法是通过讲事，用实物赔偿。如赔若干头牛、若干钱以及布、刀等物。此外，还必须按人身各部形象，作同态赔偿。如头颅赔葫芦一个，头发赔黑线一团（或羊毛若干），牙齿赔斧子一把，肠子赔白线一团（或珠子一串）等等。同态赔偿的数目因地因人而异，对富有的凶手赔得较多，如脑袋赔白银40两等。对伤人事件的处理则是根据是否有意和伤势的轻重，判处不同程度的赔偿。

对偷盗事件的处理。偷盗者经查出，除追回原物外，加倍赔偿。如果屡教不改，则加重处罚以至没收全部财产。偷盗中以偷稻谷、偷鸡和蜂蜜三者处罚最重，理由是这些东西最易偷盗。如偷鸡，除归还原鸡、另赔一只鸡外，还要按同态赔偿，鸡嘴赔犁头一个，鸡毛赔缀满银饰的衣服一件，鸡头赔烟锅头一个，鸡脚赔铁矛一支等等。在偷盗案处理后，若被盗者家中不久发生不幸事故，被认为行窃时触犯了家鬼，行窃者还必须赔失主一头牛和数瓶酒，作祭鬼之用。

对奸淫事件的处理。与有夫之妇通奸，被认为是对原夫的侮辱，一般罚几头到十几头牛和铎锣等。如通奸时被丈夫发现，当场打死或打伤姘夫，原夫亦无罪。原夫还可以借口妻子不贞而将其转让给其姘夫，由姘夫赔偿全部的聘金和物品。与未婚女子通奸被发现，习惯法不算罪，但有了私生子，则要赔牛一头，用以祭女方家堂鬼，赔铎一面，作为女方洗家的铜盆；男方若要孩子，还要给奶牛一头。强奸未婚女子，经告发证实，男方要为女家杀牛祭鬼，为被强奸的女子赔“洗脸牛”。强奸已婚妇女，经告发查实后，处罚更重，除去赔偿罚牛外，还要为女家举行祭鬼仪式，为夫家赔“洗脸牛”。

对于违犯公共利益的，如砍伐官庙附近的树木，或出卖公有森林木材等均要罚款。

对嫌疑犯的处理。经调查无法弄清时，采取神判的方法进行查证，方法有闷水、捞开水、煮米、斗田螺、鸡蛋卦、诅咒等。

闷水。通常用于较大的偷窃事件,如偷牛等。失主怀疑某人偷窃,而此人不承认时,则请山官做主,举行闷水,双方由亲友帮助,各出牛20—30头,送到山官家,择定闷水日期和地点。届时,由山官和村寨头人苏媪主持,双方亲友到场作证。先由巫师董萨念咒语,然后由一位有威望的老人叫天,请老天判明是非。此后,双方闷水人即各自沿着插在深水里的竹竿,沉入水底,以沉水时间的长短进行判决。如失主先露出水面,则失主输理,判为诬赖好人,应将失主所出的牛全部赔偿给对方。如被嫌疑者先露出水面,则被断定为偷盗者,出的牛全部赔偿失主。判定后,双方各送山官一头牛,以示酬谢。胜者一方鸣枪庆祝,并杀一头牛祭鬼分吃。所得的牛,分几头给帮助过自己的亲友,其余归胜者所有。

捞开水。有偷窃事件,找出嫌疑者,双方争执不决,也可请山官主持,用捞开水的方式进行判决。在空旷处烧一锅开水,锅中投入银币或铜钱。捞水前先由董萨念咒请鬼,等到水滚开时,双方同时把手伸进沸水中捞取钱币,如一方被开水烫伤则被判为无理。如被嫌疑者被烫伤,则断为行窃者,除赔偿原物外,还当重罚。如失主被烫伤,则断为诬赖好人,应赔偿被嫌疑者。

煮米。争执双方请山官和“苏媪”作证,双方各出四人,各出同样大小的一包米,由董萨念鬼,将米包投入锅内煮,过一定时间取出,米包全熟者判为有理,米包中有生米者则无理,当受处罚。

斗田螺。争执双方各准备一个田螺,由山官或头人苏媪作证,失主先放田螺于碗中,被嫌疑者后放。使田螺在碗中相斗,如被嫌疑者的田螺斗输,则被判为窃犯,而受到处罚。如失主的田螺斗输,则断失主诬赖好人,应赔偿被嫌疑者洗脸牛。

鸡蛋卦。若遗失物品,同时怀疑若干人均有偷窃嫌疑而又无法判明时,失主暗中去偷取各个被嫌疑者房顶上的茅草一根,请山官或村寨头人“苏媪”及若干人作证。然后将被嫌疑诸人请来,由董萨念鬼,

将各家的茅草放一小段在碗里,再把鸡蛋清倒入搅乱。蛋清先糊在谁家的茅草上,就断定谁为行盗者。

诅咒。有偷窃事件,失主与被嫌疑者争执不已,双方请中间人,到容易被雷击中的大树下去喊天呼地,诅咒后发誓。认为诅咒后如果被嫌疑者确实是偷窃者,而他不承认,以后会被雷打,或患重病,或房屋谷堆遭雷击、火烧等。反之,如失主诬赖好人,也会得到同样的报应。

新中国建立以后,景颇族原始习惯法中不符合国家法规的“判决”和处罚逐渐废止。

第二节 社会道德观念

景颇族的社会道德观念,表现在“个人道德”、“夫妻间的道德关系”、“父母与子女间的道德关系”等几个方面上。

个人道德,主要表现为:不能偷人抢人,不能闲游浪荡,不能调戏已婚妇女,否则被众人所歧视。另外,要参加本村寨的一切义务活动,要尊重父母,否则有困难时众人不给予帮助,被认为其子孙不会昌盛,生活不会富裕。还有不能虐待妻子,若她能勤恳持家又能生育,丈夫不能借故再娶等。

夫妻间的道德关系,主要表现在“丈夫对妻子的道德”和“妻子对丈夫的道德”上。丈夫对妻子:要供给妻子各种必需品,如布、线、羊毛、装饰品等,妻子外出迟回时,丈夫要舂米做饭等待她,妻子生病或生育时,丈夫要善待她,如果妻子不能生育,丈夫有权再娶。妻子对丈夫:要负担家务劳动,帮丈夫洗缝衣服等,如自己不能生育时,须协助丈夫另娶。

父母与子女间的道德关系表现为:父母要照顾孩子吃穿,抚养孩

子长大成人,并为其成婚。儿女要负责赡养父母并为老死的父母埋葬送魂。

第三节 民间礼仪

主客相见的礼仪。景颇族热情好客,凡是客人到家都会受到热情招待。如果客人需要留宿过夜,会被招待住于客房。招待客人依照平常的习惯,对不食宿的拜访者,用烟茶、白酒、水酒招待;如果是食宿者,则要杀鸡备酒,盛情款待。在农闲时节进行的走亲访友中,来客或亲友,多带一些见面礼,如酒、肉、饵块、鸡蛋或自家的土特产,如蜂蜜、草烟等,这时,依照平常的习惯招待客人外,离别时,还会回送一些纪念礼品,如茶叶、籽种或其他土特产。

杀鸡待客和饮酒礼仪。一旦客人留宿家中,主人要杀鸡款待客人。鸡是景颇族家庭的宝贵财富之一,不能随便杀吃,只有客人来了,才杀鸡待客。另外,凡客人来访或者相逢知己,不论男女老幼,都会拿出自己随身携带的小酒筒“特勤”传递给对方,同时,对方也会同时掏出自己的“特勤”传递过来。接“特勤”者斟出一杯酒来,首先传给传递者饮,传递者又客气地传向第三者饮。然后,彼此都要共同来喝一口,这样才算是做到了以礼相待,彼此尊重。

送礼篮。景颇族接待团体客人的重要礼节是“送礼篮”。这种礼节一般出现在婚丧、集会、过节、走亲访友的时候,办喜事时更为突出。“礼篮”即一只装饰精巧的藤篾篮子,里面装有两筒酒(一筒白水酒,一筒煮米酒),两包熟鸡蛋和两包糯米饭团。什物要成双数。当众客人远道而来,先安排坐下,片刻,身着盛装的中年妇女送上“礼篮”。为首的手捧酒筒向客人一一敬酒,其他人将篮中物品取出,当着客人的面清点后放好。如果符合规格,客人便受“礼”,先吟诵祝词,饮敬

酒,然后饮礼篮中的酒,各人分食一包糯米饭团,把鸡蛋切成片与饭团合吃。最后派人将礼篮送还主人,表示回礼。送礼篮的形式简单而富有情趣,寓意深刻。篮中的酒筒,据说代表人类的两性,水酒是女性,米酒是男性,送礼篮是表示让远道而来的客人们饮水酒解渴,饮米酒驱疲劳。糯米包表示大家要像糯米饭一样,互相贴在一起,紧密团结,友好合作,同时也用来解除饥饿。鸡蛋则用来表示纯净,祝来者平安康乐。

吃白饭和猎物见者有份。景颇族流行着一种“吃白饭”习俗,景颇语称之为“恋恋必作”,即“无偿吃喝住宿”。这种习俗是对熟识或不熟识的人,均予接待,留其食宿,视若家人,相亲无间。民间有“家里有打狗的棍子,但没有赶走客人的棍子”的说法。景颇族男子喜欢集体围猎,一旦猎获兽物,其分配方法是实行平均分配,不管大人小孩,也不论出力多少,包括过路看见者,每人一律平均各分得一份。这种原始的平均分配方法,体现了景颇族原始平等的道德观念。

第四节 禁忌

景颇族的禁忌很多,其主要内容有:骑马入村过寨,必须下马徒步行走。到别人家中做客,要在主人指定的位置上就座,不得久立不坐。不得随便出入鬼门。不得在屋内吹口哨。别人不告辞,不能抢坐其位或板凳;如果是在重病人家,不能讲告别的话,要不告而别。有客人在,家中不能发生争吵打骂的事。家中如有孕妇正临盆生产,外人不能擅自进入。新婚的青年,在婚后一年内不能出门远行,不能参加以武装劫牛为内容的“拉事”行动;妻子怀孕期间,男子不得参加狩猎、拉事、丧葬等活动。妇女坐月子,不满月不能进父母住处。女人不准上房顶,不许跷二郎腿,不准从人前甩手而过,不能跨过男人的长

刀、火药枪以及挎包等日用品。长刀不能从火苗上拿过或递给他人；递刀时，刀刃不能对外，必须手持刀尖递给对方，不准拿刀乱砍粮食。放枪不准只放三枪，放三枪是表示报丧。竹筒接水要接满，不能只接半筒。不准在房柱上拴牛马；别人在下游洗澡，不能去上游搅水。平时不要随便敲响碗筷；唤醒别人，不能用脚踢；客人不能坐在“翁通”（主人座位）处；主人递酒传烟给客人，客人必须双手接；吃饭时，饭包要从小头吃起，不能先吃大头。途中拣到东西，不能据为己有，而要设法交还失主。

景颇族的禁忌世代相传，许多禁忌已成为人们确认的社会公德。随着景颇族社会文化的不断发展，传统禁忌中不科学或迷信的成分，逐步消除。

第十章 宗教信仰

景颇族旧时主要信仰万物有灵的原始宗教。崇拜自然和祖先，认为日月、山川、鸟兽、巨石、怪树等都有鬼灵，可以作祟于人，给人以祸福。这种产生于人类早期社会的宗教形态，在景颇族的精神生活中起着重要作用。二十世纪初，随着帝国主义势力的入侵，基督教、天主教传入景颇族地区，部分景颇族信基督教和天主教。

第一节 自然鬼灵崇拜

景颇族的原始鬼灵分为天上的鬼和地上的鬼两类。其中天上的鬼包括太阳鬼（即“木代”）、月亮鬼、星辰鬼、风鬼、云鬼、雷鬼、雨鬼、闪电鬼、虹鬼（女）等。这些天鬼中，以太阳鬼为最大。地上的鬼包括植物鬼（树鬼、谷堆鬼、韭菜鬼等）、动物鬼（豹子鬼、老熊鬼、鹰鬼等）和其他如山鬼、水鬼、灶鬼等。它们以地鬼为最大。以上自然鬼灵，都按社会生活的现实分工，来划分其职务。它们各司其职。每逢遇到播种、收割、狩猎、疾病、婚丧等大事，都要恭请巫师“董萨”，剽牛、杀猪、宰鸡以行祭祀。祭祀农业神和各种自然神灵，在景颇族中形成了一套完整的形式。

一、与农业有关的祭祀

二十世纪五十年代以前,景颇族仍采用锄耕和刀耕火种的农耕方式进行农业生产,认为农作物的生长也与神灵有关,所以要进行祭祀活动,祈求其保佑农业生产的顺利进行以及农作物的丰产丰收。这种农业祭祀活动至今仍然较多较完整地保留在民间中。其祭祀形式主要有以下几种:

播种祭。农作物播种季节,要在“纳”(即“鬼”)的土地上举行播种仪式。届时在举行播种仪式的土地上搭一祭棚,在董萨主持下,由两对男女青年按传统的原始播种方法进行播种。即女子在前,手持竹锄打洞点种,男子在后用扫帚平土,祈求丰收。举行过上述仪式后,各家才能开始播种。

祭地母。多数村寨有专司祭祀地母的祭司“嘎堵”,由他负责以埋猪的形式献给地母一头猪,以求得地母保佑。有的村寨,每隔3年都要以山官或村寨头人的名义,用牛祭地母。届时,将牛杀死,洗净五脏,然后埋于山官或头人所居住的地方,作为祭献土地的象征。

祭谷堆和太阳鬼。在正式打谷脱粒前要请董萨祭谷堆,酬谢各种鬼对农作物的保护。搬运谷物时,要行“叫谷魂”仪式,以便将打谷脱粒时惊走的谷魂叫回来。每年新粮下来,由山官或头人牵头,举行集体祭典,祭祀太阳鬼。届时,由巫师“董萨”主祭祈祷。祭品有肥猪1头、糯米2碗、干鱼1对、生姜4块。

祭天鬼和风鬼。祭天鬼仪式多为村寨集体祭祀。往往隔数年举行一次。祭期由巫师占卜决定。祭品有活雄猪1头、公鸡1只、树鼠1只、大米1碗、姜4块等。祭风鬼在每年春播与秋收时各祭一次,地点在田间,祭品有小鸡1对、干鱼2对、米2包。

二、祭恶鬼

景颇族原始宗教中的恶鬼主要有“摆威南”(能影响太阳和月亮的鬼,能使人患心血管系统疾病)、火灾鬼、雷雨鬼等。对不同恶鬼有不同的祭祀方法和仪式。

祭摆威南的方法是用木片削成太阳和月亮,以篾绳悬于木弓两端,固定在直刺天空的大竹竿顶上。祭品有小猪、干鱼、秕谷、鸡蛋、生姜等,并请巫师主祭祈祷,最后将祭品埋于竹竿附近。

祭火灾鬼。发生了火灾之后,就要及时请巫师祭火灾鬼仪式。届时,在火灾废墟上放置一段用芭蕉树杆做成的水槽,槽口下端掘一土坑,各户均将自己家中的火弄灭,并携带一根火柴放到槽下坑内。巫师念咒后将一条干鱼放入水槽,让干鱼随水冲下,如干鱼落坑后头朝外,表示火灾鬼已走,如鱼头朝内,则表示未走,要继续念鬼,并边念边冲干鱼,直到鱼头朝外为止。另外,由一男子扮成雌鬼,拖一根火柴头向寨外跑,后面紧跟一位手执木刀、木矛的勇士,穷追猛杀。人们又喊又叫,将火柴头之火泼熄打灭,扔入烂泥塘里。然后,由巫师另以竹片摩擦起火。这个火被认为是新火,好火,每户皆取火种回家。

祭雷鬼和雨鬼。发生雷击灾祸后,就要祭雷鬼,即在雷击地点请巫师杀牲祭祀。祭品有1头肥猪,3只半大鸡,1对干鱼,2包糯米饭,2团线和2个背箩等。若发生旱灾,便要在巫师指导下杀牲祭祀。先在地上挖一底宽口窄的深洞,并将一木棒横放其中,用竹笋叶盖好洞口,再在笋叶上剪一洞,用妇女的腰箍通过笋叶洞插入洞内,并将其一端系于洞内木棒上。然后由一人在洞中使劲往上拉动腰箍,这时洞内会发出水响声。认为这样做了,老天就会降雨。

景颇族对自然鬼灵的祭祀,往往是全民性的,因为在景颇族社会中,每个氏族、村社和部落所共同祭奉的自然鬼灵,被认为是保护着

氏族、部落和村社的安全和幸福。因此,对这些神灵的祭祀,成为他们主要的宗教祭祀活动。此外,也存在着各家各户为祈求自己生产顺利而举行的个体祭祀。

第二节 祖先崇拜形式

在景颇族的旧时意识中,人是活的实体和灵魂的结合体,每个人都由一种特有的“南拉”(灵魂)所主宰。南拉不仅支配活人,而且人死后,南拉也继续存在。人的死亡只是肉体的终结,而南拉不死,只是从阳间转入了阴间世界,成为鬼魂。景颇族以南拉观念为基础,建立了自己独特的灵魂不灭和祖先崇拜观念。这种观念集中表现在对人鬼的崇拜上。

景颇族的人鬼分为“死人鬼”和“活人鬼”两部分。死人鬼又分家鬼和野鬼两种。家鬼是始祖以下正常死亡的各代祖宗的鬼魂,而野鬼均为非正常死亡者的鬼魂。活人鬼,又称“皮拍鬼”,认为此鬼多为女性,是专门附在人身上,使其家破人亡,断子绝孙,寨子遭殃,瘟疫蔓延的恶鬼。家鬼中,以“木代”鬼为最大,它既是天鬼也是土司的家鬼,因此权力最大。景颇族传统盛大的祭典“目脑”,载瓦语称为“总戈”,就是为祭“木代”鬼而举行的仪式。山官举行“目脑”一般是四五年一次,它象征着山官的权势。举行时,辖区内所有百姓都要参加,并需以村寨为单位送各种祭品,其中主要是牛,每次祭祀“木代”鬼都要杀十几头牛。此外,不论是家鬼还是野鬼,都要定期的杀牲为其祭祀,以安抚各路鬼魂,以求善鬼能给人降福去祸,庇护人畜平安,五谷丰登。恶鬼(主要是野鬼和皮拍鬼)常常作祟于人,给人带来灾难和病痛,因而人们在日常生活中,为了躲避其侵扰,要经常向恶鬼献祭讨好。

景颇族建立在灵魂不灭观念基础上的祖先崇拜,还表现在为死

者举行的葬礼仪式上。人死后便有一套祭鬼、送鬼的宗教仪式。尤其是老人去世时,其家属鸣枪示意,近邻亲友前来帮忙。当晚本村寨及邻近村寨的男女老少前往死者家中跳祭祀舞“布滚戈”,表示活人对死者的怀念和使其鬼魂能安然离去。另外还要为死者举行送鬼魂仪式。时间由巫师卜定,可在死后或葬后几月内举行。送鬼魂时,请巫师主持,用牛、猪、鸡等作祭品。巫师在死者坟前拾起抬棺用的尸架,把魂领起,往北而行,送至半路,将尸架毁弃,巫师继续持矛前行,口念祭词,恳切地叮嘱死者鬼魂早往鬼国。所谓鬼国,就是景颇族认为的北方“老家”,据说人死后其鬼魂要与祖宗的魂灵在一起。景颇族认为只有将死者的亡魂送回“老家”,活着的人才能平安无事。对举行过送魂仪式,而由巫师卜定为未被送走的亡魂,要继续供奉在家里。在景颇族的房屋里,都有一间专门设制的鬼房,鬼房内放置着鬼位,并留一小门让鬼进出。除主人外,外人严禁进入鬼房或通过鬼门,否则会惊动鬼魂,引起家中不安宁,就要杀牲祭祀安鬼。

第三节 原始宗教祭司“董萨”

原始宗教祭司“董萨”的产生,是为了适应景颇族的原始宗教观念及其祭祀活动的需要。董萨除了主持部落、村社的祭祀外,还兼为社会成员“驱鬼医病”,因此又是巫师。董萨因其本身对宗教祭祀、占卜内容的掌握程度,一般分为斋瓦、大董萨、小董萨三个等级。

“斋瓦”是巫师中地位最高者。他对本民族历史、掌故、诗歌等文化知识有较深的了解,社会知识丰富。只有他才有资格念祭“木代”鬼。“大董萨”是专门祭天鬼(木代鬼除外)、地鬼的巫师。他们有资格祭以牛、猪作牺牲的鬼,其地位仅次于斋瓦,其中部分人可被斋瓦选为助手。“西早”和“迷堆”也属于这一等级。小董萨的地位最低,仅能

祭以鸡、干鱼、干老鼠等为祭品的小鬼魂。各等级的董萨一般都可以通过其宗教活动收取一定数量的财物。其中斋瓦因负责为世袭氏族头人祭“木代”，收入最丰，每次可得一二头牛及绸缎和毯子等物，大董萨的收入次之，每次祭鬼后，可得到一头牛或猪的后腿等。

无论是哪级董萨，“锁”是他们供奉的保护鬼。在景颇族社会中，董萨的身份通常是百姓，神职并不世袭。在宗教活动中，高级董萨可视下级董萨的“本事”给予提携。此外，董萨忌食虎、豹咬死的野兽和家畜。

第四节 基督教和天主教

十九世纪末二十世纪初，外国传教士到景颇族地区传授基督教和天主教教义，培养神职人员，创办教会学校，部分景颇族人开始信仰基督教和天主教。

景颇语称基督教为“亏斯督棒”。其教会的教牧人员大体分为“朋屋”（即牧师）、“朋岛”（即长老）、“得亚柯司拉”（即传道士或传教士）、“朋朗”（即执事）、“棒司朗”（即礼拜长）等五级。他们各有自己的圣职：“朋屋”的主要职责有宣传福音，包括讲道、查经等，主领礼拜，包括施行圣礼、主领各种聚会、举行婚丧庆礼等。教育信徒，包括带领信徒和培养信徒。治理教会，探望信徒，为信徒服务，管理教务，包括建教堂、修教堂等事务性工作。“朋岛”的主要职责是协助牧师抓好教堂治理与宣教工作。“得亚柯司拉”的职责为协助牧师行圣事。“朋朗”和“棒司朗”的职责分别是协助牧师管理教堂事务、参与管理教堂事务和主持礼拜日宗教活动等。

景颇族地区的基督教对牧教人员有如下规定：不调戏妇女，不淫乱；不说谎，不作伪证；礼拜日要休息做礼拜；不偷盗；不杀人；不抽

烟,不饮酒;不跳民族民间舞蹈,不唱山歌;靠拢支持传教人;并协助传教;尊敬父母守国法;爱人如己,互相帮助,不可嫉妒等。教徒如有违反,将受惩罚。

教徒的生活主要是礼拜日上午9时许,自觉地集中到教堂做礼拜,每月至少吃一次圣餐,因居住分散,交通不便者,由牧师委托传道员代发圣餐,每年春天过“复活节”,冬天过“圣诞节”。大多数教徒懂景颇文,有礼貌,讲卫生,不酗酒,不吸食毒品。

中华人民共和国成立后,实行宗教信仰自由政策,1980年后,随着宗教政策的贯彻落实,德宏景颇族地区成立了基督教三自爱国运动委员会,许多景颇族基督教徒担任了本组织的领导职务。据1989年统计,全州约有14.24%的景颇族和傈僳族人信仰基督教。1987年统计,德宏州天主教共有圣职人员12人,教徒1024人,其中全州约有0.79%景颇族和傈僳族人信仰天主教。可见,天主教在景颇族的宗教信仰中影响不大。

参 考 文 献

- 恩格斯：《家庭、私有制和国家的起源》，人民出版社 1972 年版。
- 林耀华主编：《民族学通论》，中央民族学院出版社 1990 年版。
- 宋恩常著：《云南少数民族研究文集》，云南人民出版社 1986 年版。
- 刘璐著：《景颇语语法纲要》，科学出版社 1959 年版。
- 中国少数民族简史丛书编写组编：《景颇族简史》，云南人民出版社 1983 年版。
- 中国少数民族社会历史调查资料丛刊编写组编：《景颇族社会历史调查》（1—3 辑），云南人民出版社 1986 年版。
- 余嘉华等编著：《云南风物志》，云南人民出版社 1986 年版。

羌 族

雍继荣(羌族) 撰

第一章 综 述

第一节 人口、分布与自然环境

羌族共有 19.8 万余人(1990 年全国第四次人口普查数)。现今主要分布于四川省阿坝藏族羌族自治州的茂县、汶川县、理县、黑水县、松潘县,绵阳市的北川县,甘孜族自治州的丹巴县,以及贵州省铜仁地区的石阡县、江口县。

羌族聚居的川西北地区,处于青藏高原向四川盆地过渡的高山峡谷地带。这里峰峦叠嶂,群峰争雄,历史上向有“万山环绕”之称。岷山、龙门山、邛崃山三大山脉纵横其境。主要山峰有九顶山、雪隆包山、千佛山等。其中九顶山海拔 4982 米,山顶终年积雪。当旭日东升,蓝天下冰峰与朝霞相辉映,蔚为壮观,素有“九顶朝阳”的美名,成为羌区胜景之一。

羌区河流纵横,水量丰沛,由于落差大,蕴藏着丰富的水力资源。主要河流有岷江及其支流黑水河、杂谷脑河,湍江及其支流土门河、青片河、白草河。分属于岷江和涪江两大水系。岷江古称“江水”或“汶江”,因发源于岷山而得名。其源出松潘县的弓杠岭和郎架岭,汇流于松潘红桥关后,自北向南,纵贯羌族地

区，流程 300 多公里。流出羌区后经都江堰水利工程进入川西平原。它是羌区的主要河流，也是今天 20 万羌族人民的母亲河、发祥地。

羌区境内山河相间，山高谷深，地势西北高东南低。谷底海拔在 800—2500 米之间，山岭海拔则多在 3500 米以上。岷江、湔江及其支流沿河岸边，有一些小型冲积平原，山腰地势比较平缓，有层层台地。在这些地方，气候温和，土质肥沃，适宜种植农作物，是羌族地区主要的农产区。在高半山的向阳坡地上有着天然草场，特别是夏秋季节，水草丰茂，温暖如春，是放牧牛羊的好地方。

羌族地区属于季风气候，但因受西北高原和高山峡谷地形的影响，呈现出多样化的特点，是较典型的立体气候。一般说来，海拔在 2500 米以下的河谷地带，气候温暖，年平均气温在 11.5—12.8℃ 之间。雨量偏少，无霜期 182—230 天。适宜发展农牧业和经济林果业。海拔在 2500—4000 米的坡谷地带，气候属寒温带，年平均气温在 1—5℃，降雨量较河谷为多，是暗针叶林和针阔叶混交林以及珍稀动植物生长繁衍的地区。4000 米以上的山岭地带则只有高山草甸，终年寒冷，年积雪期在半年以上。

羌族地区山川壮丽，物产丰富。农作物以玉米为主，兼有青稞、小麦、土豆、各种豆类和蔬菜。“雪山大豆”是本地著名特产。经济林木有花椒、茶树、核桃、漆树和各种果树。花椒、核桃、茶叶、生漆、苹果均有大宗出产，且久负盛名。北川县年产生漆可达 34 吨，已成为全国生漆生产的基地县。饲养的牲畜有黄牛、牦牛、犏牛、马、骡、羊、猪等。养羊业较发达。盛产中药材，其中虫草、麝香、熊胆、贝母等名贵药材，远销国内外。森林资源丰富，深山密林中栖息着熊猫、金丝猴、麋鹿、飞狐、云豹等珍稀动物。境内有国家“卧龙自然保护区”、“小寨子沟自然保护区”。

第二节 羌族古文化成就及其历史地位

羌人曾是古东方大族，形成于青藏高原地区。

在青藏高原发育成熟，并取得相当成就后逐渐向外迁徙。其分布遍及中国西南、西北广大地区。传说羌人的“炎帝”部落较早进入黄河中下游地区，成为中原农业文明的先驱。“禹兴于西羌”，中国第一个王朝——夏后氏，也是以羌人为主并与唐虞两个联盟部族在黄河流域完成的统一大国。进入中原的羌人炎帝族群，历春秋战国之际与中原其他族群融合，共同形成了汉族的前身——“华夏族”。中原羌文化成为“华夏文化”的一部分。

而留居于西部地区的羌人，仍保存其传统文化。“所居无常，依随水草，地少五谷，以产牧为业”（《后汉书·西羌传》）。因其畜牧业发达，以“牧羊人”著称于世。王筠《说文句读》：“羌，西羌，西戎牧羊人也。”据汉文献所载羌支部族户籍和兵员数额推测，其时羌人人口在1000万以上，相当于汉王朝总人口的五分之一^①。其分布区域北达今新疆、内蒙古，南到四川、云南。他们在这片广阔的高原、山地间放牧牛羊，从事山地农业生产，丰富和发展其传统文化，为祖国西部地区的开发和进步作出了特殊的贡献。在以后长期的历史进程中，羌人若干分支由于诸种条件和因素，逐步发展演变为汉藏语系藏缅语族中的各民族。先后进入中原地区建立“后秦”、“西夏”政权的羌人也渐次融合于汉族中。至今虽然在一些羌支民族中仍部分地保持着羌文化的一些因素，“仍自认是羌人的有约100万

^① 杨柯：《羌族人口史简论》，《羌年礼花》编委会：《羌族历史文化文集》，1989年，第143页。

人”^①。但除岷、涪江上游地区羌族较好地保持着羌族历史的延续和文化传统外,余则已基本上蜕变,已演变为他民族文化。

第三节 族称和族源

一、羌族族称及其历史演变

羌族自称“尔玛”(xma)、“尔麦”(xme)或“日玛”(zma)、“日麦”(zme),这是同一名称在不同地区的语音变化,意为“天之子民”^②。历史上因时代、地域的不同,羌人又被称之为“姜”、“羌”、“氏羌”、“羌戎”、“西羌”等。羌族族称及其历史演变,正是羌族悠久社会历史演进的缩写。

“姜”、“姜姓”部落集团,是羌人最早进入中原的一个分支,是古中原地区最著名的民族共同体之一,从传说时代的“三皇五帝”至春秋战国之际,“姜姓”族群在中原政治、经济等领域始终占有重要地位,是“华夏族”的重要组成部分。《后汉书·西羌传》载:“西羌之本……姜姓之别也。”是西羌为姜之一种。实际上,“姜”、“羌”本是一字,因姓氏称之“姜”,为族名称之“羌”^③。因“姜”、“姜姓”族群在中国上古时期显赫的历史地位,汉晋史家是有此论的。

传说姜姓始祖为炎帝,其最初分布于中国西部地区,活动中心在今陕西渭水上游,与黄帝族相邻。《国语·晋语》载:“昔少典娶于有姁

① 费孝通:《中华民族多元一体格局》,中央民族学院出版社1989年版,第25页。

② 耿少将:《天子—Me》,《羌年礼花》编委会:《羌族历史文化文集》(第四集),1993年,第21页。

③ 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,第121页。

氏,生黄帝、炎帝。黄帝以姬水成,炎帝以姜水成。成而异德,故黄帝为姬,炎帝为姜。”《左传·哀公九年》也载:“炎帝为火师,姜姓其后也。”后东向进入中原地区,在今河南及河南、河北、山东交界地区获得空前发展,成为黄河流域几个著名的部落集团之一,也是羌人进入中原地区的先驱。

进入中原的炎帝族群,逐渐由最早的游牧业转入农业,开始了早期的水利建设和定居农耕生活。史载:炎帝共工氏“壅防百川,堕高堙庳”(《国语·周语》),“其子曰后土,能平九洲,故祀以社”(《礼记·祭法》)。而炎帝神农氏“斲木为耜,揉木为耒,耒耜之利,以教天下”(《易·系辞下》),“乃始教民,播五谷”(《淮南子·修务训·尝水草》)。农业生产已粗具规模。同时,炎帝族群已识药物、音乐,知纺织、制陶。史载:“神农尝百草之滋味,水泉之甘苦,令民知所避就,一百而遇七十毒。”(《淮南子·修务训·尝水草》),“神农作琴”、“神农作瑟”(《风俗通》卷六,《山海经·海内经注》),“神农之世,男耕而食,妇织而衣”(《商君书·画策》),“神农耕而陶”(《太平御览》引《周书佚文》)。这些记录生动地描绘出炎帝族群男耕女织,有琴瑟之音相娱,陶器药物为用的原始农耕生活。炎帝族群的农业生产,升起了古东方农业文明的曙光。

定居生活,部落战争,促进了手工业,特别是武器的制造和发展。被后世奉为战神的“姜姓炎帝之裔”、“阪泉氏蚩尤”(《路史》后记四)最早发明和制造了金属武器。《世本·作篇》载:“蚩尤作五兵,戈、矛、戟、酋矛、夷矛;黄帝诛之涿鹿之野。”又说:“……葛卢之山发而出水,金从之,蚩尤受而制之,以为剑、铠、矛、戟,是岁相兼者诸侯九……蚩尤受而制之,以为雍狐之戟、芮戈;是岁相兼者诸侯十二”(《管子·地数》)。蚩尤因发明金属武器,军事力量大增,随侵袭他族,为黄帝部落集团诛杀,其众纳入黄帝集团。“黄帝于是上事天,下治地,故少昊治西方,蚩尤佐之,使主金”(《越绝书·计倪内经》)依

然用其所长。^①

炎黄族群长期共处，相互依存，结成了密切的政治、姻亲关系。经尧、舜、禹之世的不断发展，建立统一国家政权的条件已孕育成熟，禹之子启在禹的基业上夺取政权，建立了中国历史上第一个王朝——夏。传说禹为黄帝元孙，“黄帝产昌意，昌意产高密……是为禹。”又说“禹兴于西羌”（《史记·六国年表》），“禹本汶山郡广柔县人，生于石纽”（《蜀记〈蜀王本纪〉》），“伯禹夏后氏，姒姓也，生于石纽……长于西羌，西羌夷（人）也”（《太平御览》卷八二引皇甫谧《帝王世纪》文）。考汶山郡广柔县为汉武帝元鼎六年（公元前111年）征服西南夷后所置。其所辖范围，正是羌族聚居的今汶川、理县、北川等广大区域。因之，许多学者认为夏王朝的主要部族是羌^②。其实，炎黄集团到禹之世，已密不可分。《左传·昭公二十二年》载：“有妣（舜）之后，将育于姜。”传说周之先妣就是炎帝姜姓之女，名曰姜嫄。《诗·鲁颂·閟宫》载：“赫赫姜嫄，其德不回，上帝是依，无灾无害，弥月不迟，是生后稷。”《大雅·生民》说：“厥初生民，时维姜嫄。”炎黄族群已有的政治联盟和姻亲关系，在姜羌与姬周之间得到进一步的加强。在姜羌的积极影响和支持下，姬周在周原地区取得了很大发展，到周武王时期，姜、周联盟克商成功，姜姓受封者居异姓诸侯之首。先后有齐（今山东）、申、吕、许（今河南许昌、南阳一带）、向（今安徽怀远）、纪（今山东安丘）、郟（今山东东平）、厉（今湖北随县）等，成为巩固周王朝统治的重要力量。

“羌”、“氏羌”。关于“羌”的文字记录始见于商代。殷商甲骨文中记录了大量有关“羌”和“羌方”的活动。甲骨文“羌”字颇多异体。武丁以前字形为𠂔（前。1.42）、𠂕（林。2.14）。祖甲以后则变为𠂖（前。

① 周锡银、李绍明、冉光荣：《羌族史》，四川民族出版社1985年版，第6页。

② 徐中舒：《中国古代的父系家庭及其亲属称谓》，《四川大学学报》1980年第1期。

1.41)、𠄎(前。1.42)𠄎(前。2.35)等诸体^①。据后世学者研究认为,羌为象形文字,“象人饰羊首之形”,“𠄎”一释为捆绑羌人之绳索,一释为羌人“结辫”风俗。羌字形的演变正反映出羌商关系的变化。初商汤立国,氏羌“莫敢不来享,莫敢不来王,曰商是常”。后来由于商王朝奴隶主阶级的贪婪掠夺,遭到羌人坚决反抗。特别是武丁之世,商王朝挟全盛之势对羌等方国大举征伐。羌商战争十分频繁。《后汉书·西羌传》载:“至于武丁,征西羌、鬼方,三年乃克。”羌商争夺关系一直持续到商朝末年。给商王朝以沉重打击。通过战争,大量的羌人战俘被掠为奴隶,从事牧畜、狩猎和农业生产,其中很大一部分被用作祭祀鬼神和宗庙的牺牲。就甲骨文有关资料的初步统计,商代用羌俘作为人祭牺牲者,占人祭总数的一半以上,近8000人^②。因之,“羌”字也为造字者演绎为“被俘虏的羌人形象”,赋予其奴隶的含义,成为一种阶级身份。

从甲骨文关于“羌”和“羌方”活动情况看,商代羌之疆域广大,大致据有今甘肃省大部和陕西西部、山西南部及河南西北一带,是商王朝“四邦方”之一。著名族群有“北美”、“马羌”等。其经济生活仍以畜牧业为主。后羌人加入了周武王推翻商王朝的联军。《后汉书·西羌传》说:“及武王伐商,羌髡率师会于牧野。”这里的羌当指的就是这部分羌族。他们是夏之遗民,或同姓族群,是仅次于商王朝的又一政治、军事集团。

“氏羌”之名最早见于春秋战国时期的文献。《山海经·海内经》说:“伯夷父生西岳,西岳生先龙,先龙是始生氏羌。氏羌,乞姓。”《逸周书·王会解》说“氏羌以鸾鸟”。孔晁《注》云:“氏羌,地。羌不同,故谓之‘氏羌’;今谓之‘氏’矣。”如是,羌是大名,氏是羌中的一种,因羌

① 董作宾:《甲骨文断代研究例》,转引自《羌族史》,第17页。

② 胡厚宣:《中国奴隶社会的人殉和人祭》(下篇),《文物》1974年第8期。

的种类很多,所以称氏为“氏羌”。据顾颉刚考证认为,氏羌同为姜姓,即同出于炎帝。童书业更进一步论证:“‘姬姜’似即‘氏羌’。‘姜’之即‘羌’……‘姬’之即‘氏’”^①。如是,氏羌实为炎黄同种,盖其后进,是有此称。至汉晋以后,氏羌逐渐分流,成为介于华、羌之间的又一民族。

戎、羌戎。周文献中常以戎概称西方非华夏文化圈内诸族。如《礼记·王制》:“……西方曰戎,被发衣皮,有不粒食者矣。”又《大戴礼记·千乘》载:“……西辟之民曰戎,劲以刚。”考戎当为炎黄族群之后进者。顾颉刚认为:“晋、秦诸国周围都是戎、狄。这就是说在今山西、陕西两省境内生活于戎、狄文化的,远较生活于华夏文化的为多……戎里也有姬姓的,也有姜姓的,使我们知道姬姜诸姓本出于戎。”^② 蒙文通还考订:“秦即犬戎之一支”;“秦之为戎,固不自疑”^③。见于史载的“戎”族群,先后有“犬戎”、“姜氏之戎”、“允姓之戎”、“申戎”、“伊雒之戎”、“陆浑之戎”和“大荔”、“义渠”等。从发展水平上说,他们是介于姜、羌之间的类型。任乃强指出:“羌语中,适于耕种的河谷叫戎……羌与戎的区别,就是牧与农的区别,华族化与非华族化的区别。”^④ 经春秋、战国之世,诸戎多融合到秦、晋诸国中。

西羌。氏羌族群世居西方,进入中原的姜羌族群逐步转入农业经济,成为华夏族的一个组成部分。而留居原地者依然保存其经济和文化传统,广布于我国西北、西南地区。因此,汉晋史籍又常称之“西羌”。西羌族群甚多,史载“凡百五十种”。在今甘肃、青海、陕西地区

① 童书业:《“姬姜”与“氏羌”》,《中国古代地理考证论文集》,中华书局1962年版。

② 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。

③ 蒙文通:《周秦少数民族研究》第六节《秦为戎族》,龙门联合书局1958年版。

④ 《古羌族派分之民族》,《任乃强民族研究文集》,民族出版社1990年版,第389页。

的有：先零羌、烧当羌、钟羌、勒姐羌、卑湊羌、当煎羌、干羌、罕羌、且冻羌、沈氏羌、虔人羌、牢姐羌、封养羌、乡姐羌、烧何羌、巩唐羌、当阬羌、滇那羌、黄羝羌等。在今新疆则有婼羌、西夜、蒲犁、依赖、无雷、葱茈、白马、黄牛、阿钩等。西藏有发羌、唐牦；内蒙古有南山羌。而西南地区则有牦牛羌、白马羌、参狼羌、青衣羌、冉骊等^①。历唐宋之世，他们多融合于汉族，或演变为藏缅语族诸民族；惟有岷江上游地区的羌族生息发展至今。

二、羌族族源的研究和岷江上游地区羌族的来源

羌族族源研究起始于二十世纪四十年代，胡鉴民在《羌族的经济活动型式》^②一文中，首次讨论了羌族的族源。胡鉴民通过史籍所载羌人的经济生活方式和当时羌族经济生活方式的比较研究，以及羌人迁徙史实、地理方位的考察，认为“我们大致可以断定现在川省西北隅之羌民，大概就是杂居冉骊夷中之羌，亦即由河湟南迁无弋爰剑之后裔”。羌族北来河湟流域这一意见为后来大多数学者接受，经过不断论述补充，成为关于羌族族源的一种主要意见。

与此同时，丁骊发表了《史上羌民之记载分析》一文，通过历代文献所载羌人的地理分布等情况的排列分析，认为“羌人实为我国西部之民，分布遍及青、康、甘、藏、新五省之高原地带。自唐历代均有汉化，其留居草原地带者虽名称百变，因时而异。其人则仍为羌民。”^③丁文论述了古羌族历史上一个重要现象：同化和变异，有利于人们对羌族族源的认识。

① 《西羌传》、《西南夷传》，《后汉书》卷八七、卷八六。

② 载《民族学研究集刊》第4期，1944年10月。

③ 载《边政公论》第三卷第5期，1944年。

六十年代初,围绕《羌族简史简志合编》的定稿召开了羌族史讨论会。会上关于羌族族源问题主要有三种意见。徐中舒等据“西羌之本出自三苗,舜流四凶,徙之三危”等记载,及羌族地区有石碉楼、索桥等文化现象来证明羌人由南向北迁徙的路线。认为今羌族是在北迁过程中有一支定居下,即今茂汶羌族的祖先。第二种意见则认为羌族是由西北向西南迁徙的。但对羌人南下时间的看法又有不同。冯汉骥、赵卫邦等据岷江上游发现的新石器时代文化和“石棺葬文化”,以及《华阳国志》等文献的有关记录,认为羌人南下早在新石器时代即已开始。不过这一地区的新石器时期较中原为晚,约当秦汉之际。缪钺等则认为羌人直到战国时秦厉公称霸西戎后,羌人才被迫南下。现在的羌人即冉駹的后裔。第三种意见认为,今天的羌族不是古代羌人的后裔,很可能是宋代党项羌建立的西夏被蒙古灭亡后,其残留的一支逃到这一带的,持这一意见的是蒙文通。^①

后来关于羌族族源的讨论基本上没有超过这三说的范围。为大多数学者所认同的羌族源于河湟流域之说,在进一步丰富后写入《关于羌族历史若干问题的处理意见(上)》。该意见认为“叙述羌族的族源时,应从殷商之际羌族在西北高原开始形成时作为起点”。“氏、羌、叟最初是一个族,有着共同的族源。后来到魏晋南北朝时,由羌人分化出来的这支氏人,与原来的羌人差别越来越大,发展为不同的族”。“周秦之际,与羌杂居的戎,是汉族对一些有着不同族源而经济发展水平大致相同的部落、部族的统称,而西羌则是一些有着共同族源的部落组织的一个族”。“春秋战国时,以河湟为中心的羌人部落发展了生产,经济发展需要向外扩张,而东阻强秦,只能向西南及西北发展。经过一段时间,已先后迁到岷江上游等处”;“至迟在西汉时,羌人已由西北南下到岷江地区”。“秦汉以后岷江上游一带即一直有羌族居

^① 《四川讨论羌族历史的有关问题》,《民族团结》1962年第3期。

住”。之后的宕昌、邓至羌在其势力扩张后都曾统治过岷江上游一带。“这些再度迁入的羌人部落与当地原有的羌人部落,其后逐渐混合共同构成了现在岷江上游一带羌人的祖先。”^①这一意见吸收了当时研究成果,力求对羌族族源作一完整、系统的回答。其立论是中肯的,后来的研究者基本上是围绕着这一意见开展讨论。

今岷、涪江上游羌族主体源于以河湟为中心的羌人族群,其南下时间,盖始于春秋战国时期。这几乎已成定论。除文献记载羌人南迁的史实外,羌族史诗《羌戈大战》关于先祖南下的描述,以及川西“石棺葬”文化与青海湟中地区的卡约文化间明显的承袭关系,都可为此说的确立作证。

春秋战国时期,西北羌人南迁,是因强秦压迫,受挫而回撤。其影响固然不小,但他们绝不是首先进入西南地区的拓荒者,当地早有其同族居住。

今羌族聚居的岷、涪江流域,原本也是炎黄族群原始聚居地之一。传说黄帝生二子,“其后皆有天下;其一曰玄囂,是为青阳。青阳降居江水;其二曰昌意,降居若水。昌意娶蜀山氏女”(《史记·五帝本纪》)。江水,系指岷江上游;若水,即今雅砻江。该区域正是古代氏羌发祥地。昌意的后裔鲧禹,相传也是出生在岷、涪江上游地区。正所谓“禹兴于西羌”。岷涪江上游地区还是同为氏羌系统的“蜀”族最早的活动区域。《全汉文》卷五十三引《蜀王本纪》云:“蜀之先称王者蚕丛、柏灌、鱼凫、开明,是时人萌椎髻左衽,不晓文字,未有礼乐。从开明以上至蚕丛积三万四千岁”,又载“蚕丛始居岷山石室中”(章樵注《蜀都赋》引《蜀王本纪》)。此石室,据童恩正研究认为:即历史以来岷江上游地区传统民居“石室”。在鱼凫时代,蜀族逐渐东向成都平原发

^① 中国科学院民族研究所四川少数民族社会历史调查组,《光明日报》1962年9月13日。

展,其活动中心才渐至东移。但岷江上游地区仍属其附庸。杜宇时代,蜀“以汶山为畜牧,南中为园苑”。杜宇时代相当于中原春秋战国时期。^①

自春秋战国至西汉末年,包括岷江上游在内的川西广大地区,存在一种“石棺葬文化”。专家认为,这一文化显系青海古羌文化发展而来。以时空对照的方法来看,岷江上游“石棺葬文化”的主人就是司马迁称为“冉、駝”的族群,他们是奠定今天羌族族源的基础。之后白马羌、牦牛羌、白狗羌、邓至羌、党项羌也都先后到达过岷江上游,共同成为今天羌族的来源。

唐宋以后,中原王朝对羌区的统治更加深入。明代推行土司制度,清代实行改土归流。1935年5月中国工农红军长征经过羌族地区时,曾成立北川、茂县、汶川、理县苏维埃政府。解放后,实行社会改革,建立一个自治县。1987年,茂汶羌族自治县撤销。

^① 童恩正:《古代的巴蜀》第六章,四川人民出版社1979年版。

第二章 语言文字与文学艺术

第一节 语言文字

羌语属汉藏语系藏缅语族羌语支,可分为南北两大方言。南部方言通行于茂县的沙坝、较场、凤仪、土门区,汶川县的威州、绵虬区,理县的通化、薛城区,松潘县的镇江区,北川县的坝底、小坝区。北部方言通行于茂县的赤不苏区和黑水县的大部分地区。南部方言又分为大歧山、桃坪、龙溪、绵虬和黑虎五个土语。北部方言分为芦花、茨木林、麻窝、维古、雅都五个土语。羌语方言、土语内部差别较大,但南、北两个方言的基本词汇相同,虽在语音上有所差别,却有严格的语音对应关系。

羌语有以下特点:它的单元音韵母很丰富,最多的地区有 30 个。各方言土语中,一般都有 i、e、a、d、u、y、ə、ə^h 等 8 个单元音音位。大部分土语都有 36 个单辅音声母。它的复辅音也很丰富,最多的地区有 78 个,北部方言一般有 60 个左右,南部方言一般有 20 个左右。声调是羌语南部方言的语音特点之一,它有区别词义和语法意义的作用,在音位系统中有比较重要的地位。南部方言有声调而无重音,北部方言有重音而无声调。重音是北部方言的语音特点之一,它只在少数

词上有区别词义的作用,在音位系统中的地位较为次要。羌语的音节结构比较复杂,类型比较多,各地一般都在10种以上,最多的有19种。北部方言麻窝话有17种音节结构,南部方言桃坪话有14种音节结构。组成一个音节的音素,最多的有6个,最少的1个。羌语词汇较丰富,大部分是单音节词和由单音节词组成的合成词,多音节的单纯词较少,抽象名词也较少。羌语词组的构成,往往是名词在前,性状谓词或数、量词在后。在句法上也往往置宾语于主语之前或谓语之前。

羌、汉、藏族人民长期友好往来,语言上互有影响。特别是羌语从汉语中以音译的方式吸收了不少的词语,借词较多的桃坪土语,汉语借词约占词汇总数的30%。借词少的土语中的借词也占10%左右,这就使羌语在语音方面发生了一些变化。同时,在南部方言偏北的一些地区,声调区别词义往往首先表现在汉语借词中,可以说,南部方言的大部分地区,都由于受汉语的影响而加增了声调。藏语对羌语也有影响。如羌语中的复辅音的结合方式,一般是清音与清音相结合,浊音与浊音相结合,但在北部方言的藏语借词中,有为数不多的浊音与清音相结合的复辅音。

随着羌族政治、经济、文化的发展,现代羌语也在迅速发展变化,词汇在增加,语音结构正在向简化的方向发展。

现在,南部方言地区通用羌汉两种语言,在公路沿线,除了老年人、壮年人还能说羌语外,青少年中会讲羌语的已日渐减少。北部方言地区和偏僻山区,羌语还广泛使用。

岷江上游地区羌族因与汉族人民长期交往,他们很早就用汉文记事,至今仍通用汉文。但是羌族历史上曾有过文字。

早在远古时期,羌人就曾有过文字创造。一些古文字学者研究认为,发现于黄河流域上游地区的刻画符号是中国文字的源头之一。这种刻画符号在西安半坡和临潼姜寨,以及青海柳湾、甘肃马厂等新石

器时代文化遗存中都有发现。并认为有些刻符在后来的甲骨文和金文中还能找到,大体可以释读。一些彝学专家又认为,许多刻符均能用古彝文释读,它与古彝文有直接渊源关系。是一种以表音为特征的音节文字。^①

还能证明羌人远古时代有过文字创造的,是同为羌支民族的古蜀国也有文字^②。又《后汉书·西南夷传》载岷江上游地区羌族冉、骠族群“其王侯颇知文书”。而岷江上游地区同时期的考古资料表明,其所知“文书”是一种类似汉字的文字。据发掘者言:“一种是未烧制的陶坯上刻划的符号,另一种是在陶器烧成后再刻画的。后一种已明显是文字,字体结构运笔方法都与汉字相似。有些本身就是汉字,如之(之)、良(良)等。也有些是经过本民族再制造的,其字不识”^③。此外,还有其他的文字和符号,如“东”、“止”、“十|”、“十”、“↓”、“↓”、“井”、“田”、“券”、“丨”、“V”、“X”、“↓”、“川”、“业”、“亩”、“乘”、“过”、“业”等^④。可见,冉、骠王侯所“知文书”是一种类似汉字而又区别汉字的文字。

又《旧唐书·东女国传》载:“俗重妇人,而轻丈夫,文字同于天竺”。考东女国地望在今藏东昌都一带,在没于吐蕃之前,一直保留其古羌文化传统。因此,“同于天竺”应理解为与天竺文字类似的古代羌人的一种表音文字。

当宋代党项羌族在我国西部发展了势力,其领袖元昊出于发展

① 叶星光:《“汉文”、“汉字”定义质疑——兼谈“羌族有语言无文字”》,《羌年礼花》编委会:《羌族历史文化文集》(第四集),1993年,第77页。

② 童恩正、龚廷万:《从四川两件铜戈上的铭文看秦灭巴蜀后统一文字的进步措施》,《文物》1976年第7期。

③ 四川省文管会、茂县文化馆:《四川省茂汶羌族自治县石棺葬发掘报告》,载文物编委会编《文物丛刊》第7期。

④ 沈仲常、李复华:《石棺葬文化中所见的汉文化因素初探》,《考古与文物》1983年第4期。

本民族文化和立国称帝的考虑,命大臣野利仁荣创制了“西夏文”。《宋史》卷四八五《夏国传》:“元昊自制蕃书,命野利仁荣演绎之,成十二卷,字形体方整类八分,而画颇重复。”同书又记他在称帝后给宋朝所上表章中说:“臣偶以狂斐,制小蕃文字,改大汉衣冠,衣冠既就,文字既行,礼乐既张,器用既备,吐蕃、塔塔、张掖、交河莫不从伏。称王则不喜,朝帝则是从……。”

西夏文字是根据西夏语(据许多专家研究论证,党项羌语——属汉藏语系藏缅语族羌语支)的本质特点而创制的,自称“蕃文”或“蕃书”,属表意文字类型。有六千余字,分篆书、楷书、行书、草书几种字体。字体构造规律,有单纯字和合成字两类。其中又以会意合成和音意合成字最多,占西夏文字总量的80%左右。省形和省声现象比较普遍,极少象形字和指事字。

西夏文字在不太长的时间里被制定出来,既是党项羌民族富于智慧的表现,同时也为西夏政治、经济、文化的发展开辟了新纪元。此后,西夏文书告示,一律用新文字书写。《西夏书事》卷十二载:“元昊既制蕃书,尊为国字,凡国中艺文浩牒尽易蕃书。”并特设“蕃学院”,以培养西夏文人才。

从保存至今的西夏文文献看,不仅种类繁多,且内容十分丰富。有各种官私应用文书;有学术价值很高的法律、历史、文学、医学等方面的著作;有多种类型的字典、辞书;有一大批译自汉文的儒学经典和兵书要籍;有更多的佛经……等等。反映出西夏的文化事业已相当发达。丰富多采的代表羌人文化的西夏文文献已成为中华民族文献宝库中一份重要的遗产。

今天,为整理民族文化遗产,发展羌族教育文化事业,在党和政府的关怀下,已创制出羌族新文字,正在试点和推广中。

第二节 民间文学

羌族民间文学丰富多采,有着独特的艺术风格和鲜明的民族特色。它包括神话、传说、故事、家史、童话、寓言、叙事长诗和歌谣等多种形式,数量多,流传广。

一、神话与传说

神话。羌族神话反映出羌族先民对自然和人类、文化起源的理解和认识,想象丰富而奇特,不仅是优秀的文学作品,具有不可忽视的美学价值,而且是研究羌族古代历史的珍贵资料,其数量之多在其他民族中很少见到。有《开天辟地》、《盘古出世开天地》等开天辟地神话;有《山是咋来的》、《山沟和平坝的形成》、《月亮和九个太阳》等自然、天象神话;有《太阳和月亮》、《伏羲兄妹制人烟》、《猴子变人》等洪水、人类繁衍神话;也有《阿巴补摩》、《羊角花的来历》、《粮食的来历和丢失》、《燃比娃盗火》等文化起源神话。此外,关于山神、龙池的神话也很多。

《太阳和月亮》是说在很早以前,洪水滔天,唯有月亮和太阳兄妹因在水起时钻入皮口袋中,得以生存。为续人烟,结为夫妻。兄妹成了夫妻,彼此都难为情,此后太阳与月亮再不相见,各自提着神灯,白天黑夜轮流照看自己的子孙。这则优美的神话,朴素地反映了人类早期与大自然斗争的初步胜利,表达了羌族先民对原始社会血缘婚姻和繁衍人口的朴素观点。

《阿巴补摩》神话叙述了远古人类没有粮食吃,阿巴补摩就上天去取回五谷粮食给人间,并亲尝百草,发现了医治百病的草药。这正

与汉文献所载炎帝神农氏的业绩暗合，而炎帝恰恰出自古羌姜姓部落。

《燃比娃盗火》描述英雄燃比娃历尽艰难险阻，多次为人类去天庭盗火，最后盗得用白石相击取火的办法。有了火，人间才有了温暖与光明，有了火才有熟食而进入文明。这则神话反映了羌族先民百折不挠、奋发进取，为实现人类的愿望和理想而勇于探索、敢于斗争的精神，表现出羌族先民们崇高理想和舍己为人的道德情操。这类神话还有《赤旗降龙》、《实戈不》、《盗天水》、《龙池夺宝》等。

传说。传说是羌族民间文学的重要组成部分，多以一定的历史人物、历史事件、地方风物民俗为背景，经过夸张、虚构、神化等多种手法，再现事物本质，从而收到更好的艺术效果。

羌族著名的传说有《禹里名胜的传说》、《太子坟》、《龙池娶女》、《九顶山的传说》、《干海子的传说》、《羌笛的来历》、《羊皮鼓的传说》等等。

二、故事和家史

故事。羌族民间故事是羌族群众喜闻乐道的一种文学形式。故事生动、形象、曲折优美、形式多样。有幻想故事、人物故事、生活故事、动植物故事及童话、寓言故事等。

故事以表现羌族人民反抗旧社会的黑暗和官府暴虐题材的最多。例如《黑虎将军》的故事。说在清朝咸丰年间，黑虎一带羌民时常遭受官府军队的侵扰，长期不得安宁。后来寨里出了一位智勇双全的英雄，在抗击强大的来犯之敌时，他带领大家巧布疑兵，多次吓退敌人。继以震天的喊杀声、牛角号和鞭炮声（似土炮、枪声）吓退敌人后，又在夜里点燃绑在树干上的云顶香，造成有众多的守卫者（正吸烟）的假象，在路边弃置特制的40厘米长的窝麻子草鞋等，使来犯者始

终不敢轻举妄动；保护了全寨安全，大家尊称他为“黑虎将军”。一次，黑虎将军遭到敌人暗算不幸牺牲，羌民们便包白帕、穿白衣白鞋来哀悼他，渐渐形成黑虎一带羌民的衣着习俗。并修庙宇、立塑像，尊奉为神。

这类故事还有《擢官崖》、《麻黄寨首领王特》等。

此外，歌颂诚实、正直、勤劳、善良等美好品德，抨击丑恶言行的篇章也很多。如《两兄弟敬塔子》、《牟乌尔》、《犏牛和豹子》、《兔子和豹子》、《贪心的药夫子》、《金褡裢》等。

家史。羌族的家史是文学创作的又一个组成部分，它生动地描述了近代羌族人民辛酸的血泪史和深仇大恨，反映出羌族人民反抗封建地主和帝国主义及其走狗的不屈不挠的斗争精神，是羌族人民进行传统教育的好教材。如《血染茶包》、《比黄连还苦的药夫》、《打井工的遭遇》、《压在穷人身上的铁板租》、《羌山怒火》、《惨遭地震灾害的人》、《二十块钱的阎王债》、《从土盐洞里活出来的人》、《岷山的路》等，都具有教育意义和艺术价值。

三、英雄史诗和叙事长诗

羌族与其他民族一样，有着反映其悠久历史的英雄史诗，《羌戈大战》就是其中最为著名的一部。该诗生动地描述了羌族先民，历尽艰难困苦，与魔兵血战，与戈基人苦斗，从西北高原迁居岷江上游地区的历史真实。这部传奇式的英雄史诗，全长达600余行，分“序歌”、“羊皮鼓的来源”、“大雪山的来源”、“羌戈相遇”、“寻找神牛”、“羌戈大战”、“重建家园”七个部分。文辞优美，音韵铿锵，具有极高的史料价值和艺术价值。

羌族叙事长诗，以《木姐珠和斗安珠》最为著名。全诗共十章，结构宏伟。它生动地描绘出主人公天仙女木姐珠和凡人斗安珠敢犯“天

威”，勇敢地迎接天神的严酷考验，终于获得婚姻的自由，创造了美满的人间幸福生活。^①

四、歌谣和谚语

歌谣。羌族民间称歌谣为谣子歌，它具有语言生动形象、简短凝练、朗朗上口、好记好用的特点，深受羌族群众喜爱。歌谣大致可分为描述谣、幽默谣、童谣、谜语谣等几种。如描述茂县县城“午时风”的《好个茂州城》：

好个茂州城，山高路不平。

到了晌午间，大风吹死人。

这正是对素有“松潘的棕，茂县的风”这一自然环境特点的生动描述。

幽默谣，多用于逗乐遣忧，如《扯谎歌》：

太阳落山又落坡，听我唱个扯谎歌。

两个瞎子来写字，两个哑巴来唱歌。

两个跛子来赛跑，两个爪子来拔河。

两个和尚来打架，头发扯成乱鸡窝。

乌龟团鱼天上跑，鸡蛋打烂石碓窝。

鲤鱼来衔草，牛儿来坝窝，

下了三十六个阳雀蛋，出了七十二个鬼冬歌。

从来不扯白(即撒谎)，扯个白，了不得：

五黄六月下大雪，十冬腊月割大麦。

牯牛下了崽，三天就耕得(田)。

^① 罗世泽：《木姐珠和斗安珠》，四川民族出版社1984年版。

鸡公下了蛋,爷爷坐了月。
 灯草做牵绳(犁地用),一天拉到黑。
 扁担打狗虱,一打两半截。
 剪刀剪跳蚤,流了八担血。
 鸡笼关蚊子,气都出不得。

童谣。在儿童中传唱或游戏时齐声朗诵。如:《红公鸡》:

红公鸡,绿尾巴。
 上山去,打亲家。
 亲家儿子会跑马,亲家女子会扎花。
 大姐扎,牡丹花。
 二姐扎,灵芝草。
 只有三姐不会扎,一扎扎个线疙瘩。

谜语谣。羌族民间又称“盘歌”,是歌谣形式的谜语。如:

一没(有)骨头四四方。(豆腐)
 二没(有)骨头过长江。(蚂蝗)
 三没(有)骨头钻硬土。(蚯蚓)
 四没(有)骨头制衣裳。(蚕)

谚语。羌族谚语,深入浅出,言简意赅,它是羌族人民长期以来生活和生产斗争经验的结晶。它说及自然、气象和为人处世、治家理财等诸方面。如:

白云向南飘,雷雨打山包;
 白云向北移,日头要出齐。
 富人家的官大,穷人家的手巧。
 独柴难成猛火,心齐可平雪山。
 交友要真心,逢难化福音。
 人勤地生宝,人懒地生草。
 十月过羌年,谨防搞冬闲。

烧的香多，惹的鬼多。

第三节 民间歌曲和民族舞蹈^①

一、优美的民间歌曲

羌族民间歌曲是羌族优秀文化遗产的重要部分。它是羌族人民美妙的心声，是反映社会历史、生产生活和风土人情的一面镜子，也是羌族群众生活中不可缺少的一部分。在火塘边，在田间山头，在节日聚会里，婚丧嫁娶时，都能听到那韵味独特的民间歌曲。羌族群众常以歌唱来抒发其胸中哀怨、喜悦和愿望，来缓解紧张和疲劳。歌舞更是羌族青年进行社交活动的重要方式。

羌族民间歌曲题材广泛，语言生动，比喻贴切。歌词大都是四个音节或七个音节一句，长句很少，可以随意转换。除独唱外，一般为两人或两组演唱形式，由一人或一组起头领唱，另一人（组）紧接着重复跟唱，如此反复。歌唱内容曲调，或古词古曲，一板一眼；或见物生情，即兴唱来，无拘无束。有的优美而悠扬，有的高亢而嘹亮，有的活泼诙谐，有的缠绵婉转。以真情感人，纯朴动人。正如他们所唱：“你一声来我一声，好比《孟子》对《诗经》，《孟子》《诗经》都有本，山歌无本句句真。”根据演唱风格、场合、时间、对象的不同，羌族民歌大体可分为情歌、时政歌、风俗歌、山歌、酒歌、号子等。

情歌。情歌是羌族青年男女进行社交活动时所唱的歌曲，羌语称之为“苕西”。羌族情歌善用比喻，纯真动人。常常是男女对答而歌，以表达相互之间纯洁的爱慕之情。如《歌对歌来心对心》：

^① 本节主要参考周锡银、刘志荣：《羌族》，民族出版社1993年版。

男唱：

隔江望见(啥),妹穿青(哟嘿),
唱之山歌(啥),给你听(哟嘿,花儿哟红)。
倘若妹妹(啥),有情义(哟嘿),
歌对歌来(啥),心对心(哟嘿,花儿哟红)。

女唱：

红绸子(啥),丈二三(哟嘿),
我跟小歌(啥),换到拴(哟嘿,花儿哟红)。
今年跟你(啥),换带子(哟嘿),
明年与你(啥),换心肝(哟嘿,花儿哟红)。

著名的羌族情歌还有很多,如《绣荷包》、《交情歌》、《十送郎》、《十想郎》、《青布帕子》、《月儿落西下》、《十爱姐》等。

时政歌。时政歌表达了羌族劳动人民在旧社会对有切身关系的政治生活的态度,揭露了旧社会的腐朽黑暗,反映了他们在政治上的理想和愿望,折射出当时的社会现实。歌词鲜明深刻,十分感人。如流行于汶川县绵虬乡一带的《羌民苦》,对反动官府的罪恶作了无情的揭露:

涂禹山下好地方,丽日梯田映岷江。
流官个个心肠狠,羌人被逼把雪山上,
山上冰雪沁人骨,狐鬼野狼伴人哭。
白石神啊瞎了眼,羌人为何这般苦。

而《点兵歌》则是历史上中原王朝在岷江上游地区征战和羌民被征调当兵史实的反映。

正月点兵是新年,公爷文书往上传。
大人拆开文书看,番人杀了朝廷官。

二月点兵龙抬头,好汉点在出兵楼。

家有三丁抽一个，家有五丁抽一双。

三月点兵梅花香，较场坝几点刀枪。
刀枪点得明晃晃，先点弓箭后点枪。

四月点兵麦吊黄，西门楼子领帐房。
锣锅汤瓢都背起，还差四个梅花桩。

五月点兵是端阳，雄黄席下辞爹娘。
怀中抱着青稞面，襟襟毡子缠腿上。

六月点兵热难当，抹泪离家开前方。
娃娃拖住衣不放，婆娘哭倒在路旁。

七月点兵秋风凉，壮志男儿冲战场。
刀枪铮铮寒光闪，鲜血猩红染岷江。

八月点兵到撤兵，退兵途中想双亲。
只要双亲都健在，沙场之上胆量增。

九月点兵是重阳，大姐二姐造酒香。
舀碗清水对月饮，不负重阳节一场。

十月点兵下大雪，寒风割脸战旗猎。
疆场白骨弃荒野，只恨官家不罢兵。

风俗歌。这类歌曲主要包括祭祀、葬礼安魂和婚礼祝愿等反映民俗、礼仪方面的民歌。

祭祀民歌大都是从古代流传下来，由“端公”说唱。歌曲曲调单纯，表演时边歌边舞，并夹以韵白和快板，具有独特的艺术氛围。葬礼安魂歌曲，俗称“哀歌”，内容多为叙述丧葬礼仪和对死者的怀念，对生者的安慰。在修辞上多用排比和比喻，形象生动，音韵铿锵，生活气息浓厚，极富民族色彩，具有强烈的艺术感染力。如：

能飞上天的人，
能浮在水上的人，
能拿白石头黑石头作法事的人，
该死的时候就得死，
该病的时候就得病。
不敢说不生病，
不敢说不会死。
能把长刀子拧成疙瘩的人，
能把火钳掰成九节的人，
该死的时候就得死，
该病的时候就得病。
不敢说不生病，
不敢说不会死。

……

天上的太阳，
天上的月亮。
到十四、十五、三十、初一时，
大云小雾一遮一黑的，
说是天狗吃太阳，
说是天狗吃月亮。
没有灾，降来了灾，
没有难，蒙受了难。

太阳有灾难，
月亮有灾难，
人也有灾难。
高山上绿葱葱的森林，
到了积雪的时候，
树叶也黄了，
丫枝也断了，
树心也空了，
朝上倒一根，
朝下倒一根。
该死的时候还是要死，
该病的时候还是要病。
不敢说不生病，
不敢说不会死。
深山里凶恶的狼，
深山里凶恶的豹，
到了雪堆起的时候，
冰凌起的时候，
牙也掉了，
毛也掉了，
尾巴也夹起来了，
该死的时候还是要死，
该病的时候还是要病。
不敢说不生病，
不敢说不会死。
……
你家里的锄头，

你家里的铁钯，
经铁匠一次炉火，
身子也换了，
样子也变了。

……

并不只是你一个人病，
并不只是你一个人死。

……^①

羌族哀歌善于运用大量的事实，形象的比喻，通过反反复复的咏唱，证实有生命者皆有死亡这一千古不变的自然规律，回环婉转地表达了生者对死者的告慰之情，极富抒情味。

婚礼祝愿歌，又称“喜庆歌”。羌俗在婚嫁时男女双方都要邀请客人到家里通宵达旦地唱歌跳舞。女方出嫁的前一天晚上，要举行通宵的唱歌晚会——“坐歌堂”。歌词多为吉利、祝愿的词语，或是赞美新娘、新郎的美丽，夸他们勤劳勇敢，或是祝新人幸福美满。新娘则唱哭嫁歌，唱自己身世，哭对少女生活的依恋，谢父母养育之恩等。在结婚的当夜，男家聚饮啜酒、唱酒歌。男方客人唱过《赞新娘》后，女方客人唱《赞新郎》，多即兴编词，以传统的曲调唱来，或幽怨之声，或欢乐之曲，可谓哭也真情，赞也真情。如《一根灯草两个头》（“坐堂歌”之一）：

一根(喔)灯草两个头，主家(哟)请我起歌头。

一起(喔)主家富贵有，二起(哟)海水向东头。

娘家人唱：

我家妹子十八岁，她本仙女下凡界。

人品好来又能干，内外料理皆周全。

^① 王康、李鉴踪、汪清玉：《神秘的白石崇拜——羌族的信仰和礼俗》，四川民族出版社1992年版。

头发乌黑梳妆巧，穿的戴的样样好。
 银牌耳环已备足，圈子簪子也齐全。
 今天打发到婆家，不可再念爹娘家。
 要像喜鹊做新窝，做一窝来发九窝。

男方长辈唱的《祝福歌》词：

如今你们成了家，不比过去靠爹妈。
 既要勤劳忙生产，又须节俭来持家。
 要像山中土猪子，营巢觅食埋头干。
 莫学獐鹿四处望，既无巢穴又乏食。
 学习土猪你会富，学习獐鹿就要穷。
 穷困潦倒须避免，勤劳致富把家兴。
 没有什么赠你们，几句俗话表我心！

山歌。山歌是羌族劳动群众在劳动或工余时唱的歌曲，俗称“口歌子”。按内容和形式可分为劳动山歌和抒情山歌两种。它流传广泛，数量众多，内容丰富，风格多样，深受羌族群众喜爱，正如他们所唱的“不唱山歌不开怀，磨子不转水不来。山歌不要银钱买，只要心中有肚才”。在歌唱中他们尽情地展示自己的聪明才智，几乎无处不歌，无所不唱，随意唱来，生动清新，自然朴实。如《打粮歌》：

阿哥阿妹打荞麦，汗水不断往下滴。
 要是坐下躲阴凉，荞麦打不完天要黑。

又如《情歌响在云中间》：

瓦沙九寨九道弯，牛羊撒满半边山。
 阿妹放羊跟羊走，情歌响在云中间。

酒歌和号子。酒歌是羌族民间歌唱形式之一，俗称“唱酒戏”。羌民喜欢咂酒，素有“有酒歌儿多，无酒不起歌”的说法。每到逢年过节或举办婚礼时，都要用咂酒招待客人。主人和客人边饮边唱，其乐融融。这类歌节奏较缓，拖腔婉转，具有典雅朴素的风格。歌词通常较

长,大多是祝贺、赞颂、酬谢以及叙述家史或追忆先贤业绩等内容。

号子,是羌族劳动群众在拉木头、负重物等集体劳动中,为减轻疲劳,统一步调以进行劳动时所唱的歌曲。一般是一人领唱众人唱,领唱者是劳动中的指挥者。歌词内容有号召性的,有风趣诙谐的,由领唱者即兴编唱。一般说它只有一个或几个基本曲调,节奏性强。

二、民族舞蹈和民族乐器

(一) 民族民间舞蹈

羌族舞蹈和民间歌曲一样,是羌民文化生活中不可缺少的重要部分。凡重大活动,如节日庆典、丰收庆典、迎宾宴客、祭祀神灵或隆重的丧礼时,都要跳舞。舞蹈联系着羌民生活的许多方面,成为他们抒发情感、表达友谊、激发斗志、寄托情思的重要手段。

羌族舞蹈种类多样,风格独特,大致可分为自娱性舞蹈、祭祀性舞蹈、礼仪性舞蹈、集会舞蹈四类。自娱性舞蹈为载歌载舞的形式,是流传最普遍、活动最多的舞蹈,如各种《沙朗》和《哟初布》。祭祀性舞蹈源于端公作法时所跳的宗教舞蹈,现已发展成庆丰收、祝节日的群众性舞蹈之一,如《羊皮鼓舞》、《盔甲舞》、《兰干寿》等。礼仪性舞蹈,羌语称“木鄂勒则谢”,是在盛大的活动中,向宾客表示尊敬和欢迎的一种舞蹈形式。集会舞蹈,羌语称“日马立惹莫”,是带有军事性质的男子舞蹈,用于村寨、部族盛大的集会或出征前的誓师等场合。

羌族舞蹈尽管种类多样,特点鲜明,作用各异,但其基本动律有两种:一是身体的轴向转动韵律;二是上身倾斜转动的拧倾韵律。其主要形式是连臂、踏实,以腿部动作为主。这些动律特点是因其基本劳动方式、生活的自然环境条件、古羌文化的延续和遗存,以及由这些产生的信仰、习俗和审美情趣等诸因素而形成的。下面介绍几种著名的羌族舞蹈。

沙朗。“沙朗”有“唱起来，跳起来”之意，可意译为羌族锅庄。它是羌族古老的民间自娱性舞蹈，流行最为广泛。青海大通县上孙家寨出土的新石器时代的彩陶盆上，有古羌舞人在同一节奏下连臂而舞的动作图案^①，与今羌族“沙朗”在体态和舞蹈风貌上非常相似。沙朗又分为办丧事时跳的“忧事沙朗”和在节日期间跳的“喜庆沙朗”。两者由于内容不同，因而在音乐和舞蹈上的气氛和风格迥异。

跳时先男前女后围着火塘或场坝形成一圈，参加人数不限，连臂或不连臂，载歌载舞，沿逆时针方向迈进。舞蹈开始，先男女轮唱一遍舞曲，然后共同起舞，速度由缓渐快。舞至激烈时，领舞者突然加快舞步，带头交换各种不同的跳法，时而双腿交替空踏，时而左旋右转，男女相互竞赛，气氛十分热烈欢快。此时，男舞者在每个乐句的最后一拍发出“嗷”“嗷”吼声，把舞蹈情绪推向高潮。舞至最后，男子叫一声“呀喂”，女子应一声“哟喂”，一轮舞步就结束了。稍息，又开始新一轮，即变换成新的舞曲和步伐。如“一步一翻”、“两步一翻”、“三步一翻”和一些固定的舞曲的动作组合。每个晚会，都能跳出十几种不同的舞步。

哟初步。哟初步按羌语南部方言有办酒席时跳舞之意。主要流传于汶川、理县一带。多在隆重的丧葬和民间祭祀活动中出现。内容、形式都表现出古朴、沉稳、动律向下的特点，具有浓厚的祭祀舞蹈成份。羌“戎俗父母死，耻悲泣，皆骑马歌呼”（《后汉书·邓训传》）。《汶川县志》也载：“羌民——丧葬有‘闹丧曲’（有丧葬词）……互相舞蹈，以示悲欢，盖古风尚存也。”此当为哟初步之滥觞。

除祭祀、祭奠内容外，后又有反映其他内容的舞蹈出现，如表现劳动后欢乐情绪的《娃西切玛》、《姜得儿里学》，以及赞美装饰物的

^① 青海省文物管理处考古队：《青海大通县上孙家寨出土的舞蹈纹彩陶盆》，《文物》1978年第3期。

《石奎余奎》等。起舞时参加人数不限,连臂成弧形面向火塘或中央而站,男右女左;先交替唱一遍舞曲,由领舞者率众沿反时针方向起舞。组合动作虽有不同,但基本动作却大同小异。体态是微屈膝,上身前俯,右脚起步时,下脚重而有力,伴以膝部重拍向下的颤动,小臂的自然摆动。基本韵律是身体的轴向转动,即以脚为轴,上下身同时随膝部屈伸往左右摆动或横摆动。还有一种上身倾斜转动的拧倾韵律。在组合舞蹈中,有的中间以一组动作多次同其他动作交叉进行,使整个舞蹈具有主干动作明确,层次分明,丰富多彩的风格特点。

羊皮鼓舞。此舞原是羌族端公在祭祀时跳的一种宗教舞蹈,后发展成羌族特有的自娱性和表演性舞蹈。

巫师在祭祀活动时要边唱边击鼓起舞。以鼓伴唱时,鼓点比较单一,舞蹈少,动作小。以鼓伴舞时,鼓点节奏稳沉热烈,丰富多变。民间在跳羊皮鼓舞时,领舞者左肩扛神棍,右手握响盘,其他人手执皮鼓,人数不等。由于地区不同,手执的道具也各异。

表演时又可分为独舞、对舞、集体舞等形式。集体舞和对舞主要用于喜庆活动中,独舞则用于凶死和驱病除魔的活动中。舞蹈时多是逆时针方向围圈而舞。现今的羊皮鼓舞无论内容和形式都起了极大的变化。鼓伴舞时,随着人们情绪的变化,鼓铃声时而稳健优美,时而欢快跳跃,时而又粗犷热烈。出现了种种转舞、快速削鼓、大幅度的晃鼓和各种跳跃的动作,丰富了舞蹈语汇。使羊皮鼓舞这一艺术形式更致完美。

盔甲舞。羌语称“克西格拉”,是一种古老的祭祀舞蹈。此舞是羌族社会为战死的民族英雄举行火葬的一种礼仪,以表达人民对死者的哀悼和怀念,故又名“大葬舞”。该舞分别在祭奠的灵前、出殡前后以及在下葬的墓地旁进行。

在祭奠的灵柩前,人们边饮酒,边唱悼念死者的哀歌,男子手摇“饶子别”(一种内装铁沙的响器),成单行围成一圈,伴着歌声,跳着

步伐柔韧的舞蹈,逆时针方向缓慢进行。可以连续不断地跳一天一夜。

出丧时,成年男子手执兵器,头戴饰有野鸡毛或麦草的生牛皮盔,身着牛皮铠甲,以小碎步或向前纵跳的舞步,在死者门前的场院走队形或绕圈,然后随出殡队伍到墓地。

墓地上的“跳盔甲”,是“盔甲舞”的主要部分,武士手执兵器,列成长长的单行队伍。由领舞者带着,踏着坚实有力的舞步,前呼后应地发出一声高、一声低的“嗒嗒哈哈”声,手中的武器随着节奏不断晃动,武士们围着墓坑走圈子或走各种队形。舞者时而左右交错,时而前后相背,时而对着假想的仇魔做着拉弓欲射的姿势,时而两手向天举起,上身后仰,随着前后抖动两肩的动作,爆发出一阵阵令人心悸的大笑,气氛肃穆而森严。表现出与敌拚死相斗的威武气概。

集会舞。集会舞是羌族古老的军事舞蹈,是羌族男子在出征前的一种队列操练仪式。这种舞蹈多选在空旷的山野、田间进行。武士们手执兵器,唱起示威性的集会歌,歌声高亢、雄壮,表现了羌族人民的尚武精神。歌毕,全体武士列成单行,在领舞者带领下,有节奏地一呼一应地发出威武、浑厚的“哈哈、哈哈”声,踏着坚实有力的舞步,走出各种队行图案,俗称“走花花”。一段舞毕,歌声又起,如此反复,把武士们的战斗情绪推向高潮。

礼仪舞。礼仪舞是羌民迎送宾客的一种礼仪性舞蹈。它常常出现在“沙朗”晚会的开始和结束时,以表达全寨人对客人的欢迎、感谢和尊重。晚会开始时,由寨子里一位德高望重的长者主持开咂酒坛,致祝酒辞,接着唱起表示欢迎和感谢的歌,跳起“礼仪舞”。面对客人的男女,分别各站一排,成大八字形,相互以双手搂着对方腰带,边歌边舞。歌声抒情而缓慢,舞步则由缓而急,最后完全不受歌曲节拍的约束,自成一种节奏,以慢歌快舞形式展现于客人面前。整个舞蹈显得端庄、稳重而又热烈。

（二）民族民间乐器

羌族民间乐器有羌笛、口弦、唢呐、脚盆鼓、羊皮鼓、锣、钹、马锣等。其中又以羌笛最具特色和最负盛名。早在汉初，羌笛已为中原所认识，《风俗通》载：“汉武帝时丘仲作笛，其后又有羌笛。”并进而指出，古羌笛长尺四寸，因出羌中，故名。到西汉末年，经熟识乐律的专家京房改进，成为完整的五声音阶，丰富了其表现力。马融《长笛赋》有载：

近世双笛从羌起，羌人伐竹未及已。
龙鸣水中不见已，截竹吹之声相似。
剡其上孔通洞之，裁以当箜便易持。
易京君明识音律，故本四孔加以一。
君明所加孔后出，是谓商声五音毕。

羌笛的传入，丰富了中原音乐文化，宋胡仔纂集的《苕溪渔隐丛话·后集》卷四说“笛者羌乐也，古曲有《折杨柳》、《落梅花》”。历代诗词中也常见对羌笛艺术魅力的描述。如李峤《笛》中写道：“羌笛写龙声，长吟入夜情。”李颀的《古意》云：“今为羌笛出塞声，使我三军泪如雨”等。

现羌笛，是一种六声阶（每管有六个音孔）的双管双簧竖笛，长15—20厘米。演奏时多为独奏，用特殊的“鼓腮换气法”，一边吐气发音一边吸气，使乐音连续不断，音色浑厚，清脆而婉转。其代表乐曲有《忆苦思甜》、《拜堂调》、《迎宾调》、《丰收乐》等。

口弦，也是羌区流行乐器之一，多为女性演奏。主要乐曲有《出嫁歌》、《悲歌》、《苦歌》、《吆羊歌》、《打山放狗歌》等。

唢呐，是羌民最喜爱的乐器之一。在羌寨，无论是婚丧嫁娶，还是节日聚会，都能听到那嘹亮的唢呐声。著名的唢呐独奏曲有《桃花》、《东北风》、《长牵牛》、《观音扫殿》、《小开门》、《闹山红》、《哭皇天》、《将军令》、《丁角子》、《火烧打》、《万年青》、《一把扇》、《十二杯酒》、

《大开门》、《接送亲》、《离娘调》、《出席调》等。

脚盆鼓和羊皮鼓则是舞蹈和羌戏不可缺少的乐器。脚盆鼓形如脚盆，为单面羊皮鼓，鼓面直径在30厘米以上。常在锣鼓演奏中承担指挥和演奏的双重任务。其乐牌有《长行》、《打骨子》、《双环子》、《长钟》、《短打》等。羊皮鼓则于铁环上蒙羊皮而成，形如团扇，有柄，单面。此鼓过去为端公法器。演奏时，边鼓边舞，鼓点变化丰富，舞蹈粗犷有力，表演者二至数人不等。代表乐曲为《皮鼓舞曲》。

锣、钹、马锣均为铜制，音色低沉、浑厚，常与鼓乐合奏。

第三章 教育与科学技术

第一节 教育

羌族教育大概可区分为民间教育和学校教育。

民间教育是羌族社会历史最为悠久、也是最为普遍的教育形式。言传身教、重在实践是其主要特色。在以家庭、血缘氏族为基础的羌族古代社会中，父母、祖父母以及宗族长辈都对晚辈的成长教育负有义务。又由于羌族社会女性中心的持久及其影响，舅舅在外甥的成长教育中也扮演着重要角色。他们须传之以生产生活技能和规矩礼节、道德准则等。羌族社会也通过一系列礼仪活动和舆论，对青少年的成长施加影响和引导。从民族学资料看，许多羌支民族至今犹存的“成年礼”就是其中的一个方面。如岷江上游地区的羌族，在每年隆重的祭山还愿大典中，要为首次参加的青少年举行“成年礼”。代表人神间的使者的“端公”，要在他们额上抹陈猪油，颈上系羊毛线，表示命有所系，天神保佑，同时宣告他们进入成人社会，确立其成人的权利和义务。羌族社会正是通过一系列公共活动和特殊礼仪，协助其青少年由“自然的人”成为“社会的人”。

若是学习“端公”、木、石、铁匠等专门技能，则须由家长或族中长

者出面延聘师傅,专人传授。徒弟须向师傅送上一定礼钱(物)。

学校教育。魏晋以前,未纳入华夏集团的许多羌族族群,已逐步进入阶级社会,并形成一些相对稳定的地方政权。如姜氏戎、义渠、先秦、钟羌、西羌羌、牦牛羌、白马羌等。他们是否有过学校教育,不得而知。不过从他们与中原王朝的交往中,可知他们不仅懂得汉语言文字,有的甚至造诣很深。如《左传·襄公十四年》载,姜戎王戎子驹支能赋“青蝇”之诗,用华语谴责晋国上卿赵宣子,使其惭愧改过。足见其汉文化不低。又新疆罗布泊古城遗址中,曾发现一姜女书简,时间约在公元三四世纪,简载:“姜女曰:取别之后,便尔西迈,相见无缘,书问疏简,每念兹对,不舍心怀,情用劳结。仓卒复致消息,不能别有书裁,因数字值信复表。马羌。”^①此一情书,读来文辞优美,柔肠寸断,具有出色的写作水平。

南北朝时期,南安羌姚氏建立后秦政权(384—417年)。姚氏汉文化造诣颇高。史载姚襄“好事博通,雅善谈论,英济之称著于南夏”,连东晋以博学自恃的殷浩也“惮其威名”^②。姚苻立国后,曾下令留台诸镇:“各置学官,勿有所废,考试优劣,随才擢叙”^③。其继任者姚兴也大力提倡儒学,当时所谓名儒姜龕、淳于岐、郭高均在长安讲学,各地远道而来的学生有一万多人。有要出关往洛阳求学者,姚兴亦令允许自由通行。对于佛学更是推崇,弘始六年(404年)招龟兹名僧鸠摩罗什传播佛法,并支持他主持重兴考校翻译佛经。前后共完成诸经并诸论三百余卷,成为至今流传的佛教经典,对佛教文化的发展起了巨大的作用。

西夏历朝统治者也十分重视教育。《西夏纪》卷二二载:“自元昊

① 转引自顾颉刚:《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 《晋书·载记十六》。

创建蕃学,国中由蕃学进者,诸州多至数百人,而汉学日坏,于是乾顺命于蕃学外,特建国学(即汉学),置教授,设弟子员三百,立养贤务以廩食之。”宋高宗绍兴十四年(1144年),仁孝帝令“州县各立学校”,又“复立小学于禁中”(《西夏书事》卷三五)。绍兴十五年(1145年)又立“大汉太学”。绍兴十六年,又“尊孔子为文宣帝”,“令州郡悉立庙祀,殿庭宏敞,并如帝制”。并策试举人,“立唱名法,复立童子科”。其科举制度更加完备。儒学之盛,不亚中土。

此外,西夏统治者还大力提倡佛教。李德明、李元昊先后都曾向宋朝献马求经(《西夏书事》卷一一)。营造佛寺、佛塔也盛极一时,元昊时有高台寺,谅祚时建承天寺,都是西夏有名的大寺。西夏统治者还组织人翻译佛教经典。《西夏纪》卷十一载:“(元昊)至是,于兴庆府东一十五里役民夫建高台寺及诸浮图;俱高数十丈,贮中国所赐大藏经,广延回鹘僧居之,演绎经文,易为蕃字。”近代以来,发现大量的西夏文经典,可见所载不虚。

岷、涪江上游羌区的学校教育起始于宋,初兴于石泉(今北川)。宋政和七年(1117年),魏禧知石泉军,于县城内创建学宫,倡导教育。明朝时期在汶川县、茂州(今茂县)也相继建立学宫、义学。如洪武十五年(1382年)建汶川“威州学宫”;宣德三年(1428年)建茂州“九峰义学”;嘉靖二年(1523年)建汶川“绵虎学宫”。这些学宫一是藏书,以供研读;二是供祀孔子等先贤;三是讲学,传播儒学文化,培养地方人才。

清朝时期,羌区学校教育有了进一步的发展,又兴建了一批学校,如乾隆二十五年(1760年)建“汶川书院”;咸丰元年(1851年)建汶川“云峰书院”。茂州也于道光七年(1827年)于“九峰书院”外又设义学四处。光绪二十九年(1903年)改书院为高等小学堂,后又增设八所蒙养学堂。北川在清宣统二年(1910年),初高等学堂已发展到41所,学生839人。

清地方政府或建学宫,或倡义学,其宗旨不外是宣扬“忠君、尊孔”,“培风俗而养人才”。能入学者也多为官僚地主、土司头人子弟,但这一系列兴学活动,确实促进了羌区文化教育的发展,加速了羌族社会发展进程。如嘉庆《汶志纪略》载:“一切春秋祀典与夫饮宾读法之礼,渐渐而兴。”又道光《石泉县志》云:“白草之番日染华风,延师课读,间有知书识字者。”

明、清之际,除公学外,尚有一些私塾。私塾又分坐馆、团馆等。课程内容初为《三字经》、《百家姓》、《千字文》、《声律起蒙》,后有“四书、五经”,“唐诗、宋词”等。

清末开始的“兴新学”运动,经民国时期已取得一定成就。民国时期,县级教育行政机构有“教育局(科)”,管理县内教育。除小学外,又设立了中学、师范,并开始有了学前教育。小学校已办到乡镇,颇为深入。如民国38年(1949年)汶川县有学校45所,其中中心校8所、保国民小学36所、边民小学1所^①。这时期最著名的学校有:汶川“四川省立威州乡村师范学校”,茂县“松理茂懋汶共立初级中学”,茂县“女子小学”,茂县“省立沙坝小学”,理县“省立杂谷脑小学”等。

此外,法、英、美等国传教士在第二次鸦片战争后,陆续到达羌区,也先后开办了一些学校,如北川“福音堂小学校”、茂县“华西小学”、汶川“萝卜寨边民小学”等。这其中又以北川“福音堂小学校”最为著名。

新中国成立后,羌族地区学校教育获得空前发展。据茂县1982年普查,就羌族腹心地带的茂县上三区统计,每千人中,已有大专文化程度0.67人,高中25.98人,初中78人,小学249人。此种状况在四川少数民族中仅次于散居在内地城市的少数民族。^②

^① 汶川县志编委会:《汶川县志》卷二四,民族出版社1992年版。

^② 王端玉等:《羌族人口发展特点浅析》,《人口与经济》1985年第1期。

第二节 农、牧业生产

一、农 业

传说羌族姜姓炎帝族群兴起后,一部分傍渭水向东移动,进入中原地区,从早期的游牧业转入农业生产。炎帝族群首领因此为后世尊称为“神农”。史称:“神农耕而作陶”(《太平御览》引《周书佚文》)。“神农之世,男耕而食,妇织而衣”(《商君书·画策》)。钱穆认为:“神农部族较在西,居黄土河谷之地,而以耕稼为生。而神农部族之居地,复与虞舜夏禹同其方域……西方部族当推姜姓神农氏为远祖,而神农部族之开化,亦似在东方黄帝部族之前。古史以农事言古帝者,惟神农、虞舜、后稷,此三人者,其所传耕稼之地望,以今推之,皆在西方。此外则有夏禹,虽不言农事,然治水最与农事相关,而禹之兴地亦在西,故知中国古史上农业文化之开始,应在中原之西部,南自汉,北至汾——而姜姓部族神农氏之一支,尤应为中国古代农业发展之主体。”^①可知,羌族确是我国最早转入农业的民族。

留居青藏高原沿边河谷地带的羌族,很早也发展了农业。他们很可能是麦种的创造者,我国最早的麦作民。迄今在甘肃、青海、新疆、四川、云南等羌族故地,均有麦作遗存发现。其时间在距今三千年前。可见,羌族种植小麦、青稞,不惟是历史悠久,且非常广泛。两汉时期,青海大小榆谷区麦产之盛,颇令人惊讶。《后汉书》之《西羌传》、《来歙传》分别记述了东汉军队掠羌人之麦,一次性达“数万斛”、“数十万

^① 《神农与黄帝》,载《说文月刊》第4卷合订本。

斛”之多。





羌族所种之麦,有青稞、大麦、小麦等。我国西部民族是中国最早的麦作者,而羌族是我国最先发育农业文明的民族,种植的主要作物就是麦。

除麦外,羌族还种植粟米,青海柳湾古墓的主人即以种粟为主。相当于殷商初期的甘肃永靖大河庄齐家文化遗址中,即有烧焦的粟。岷江上游石棺葬中,也发现了粟稷属种籽。此外,羌族还培植了芜菁(圆根)、芸苔(油菜)、蹲鸱(芋)、核桃、花椒等作物。^①

新中国成立前,岷、涪江上游羌族主要种植玉米、青稞、小麦、大麦、土豆、荞麦、豆类等粮食作物;经济作物主要是核桃、花椒、苹果、茶叶、油菜等。玉米、土豆分别于清乾隆、同治年间传入,苹果系于民国年间引种,余则均为羌区传统作物。所产土豆、白云豆颇负盛名。而“茂县苹果”、“茂县花椒”(产地皆不限于一县)、“北川茶叶”皆是四川名产。

二、畜牧业

羌族畜牧业肇始久远,早在远古时期游牧于中国西部高原、山地的羌族先民即已成功地驯养了羊、牛、马、犬等家畜。孕育出世界上古老而卓越的畜牧文化。

羊是羌族驯养成功最早的家畜。它是远古草地的一种“盘羊”,其双角旋卷盘曲。羌人捕之圈养,加以驯化,并逐步将其改良为绵羊。中原原有羊种即属羌羊系统,系羌人内迁带往。我国最早创造的羊字,就是画的盘角、大眼的羌系绵羊的头像。如殷墟甲骨文中,就有、、、等字,说明当时中原养的羊即是羌人育成的绵羊种,而

^① 卢勋、李根蟠:《民族与物质文化史考略》,民族出版社1991年版。

不是后来从北方引入的“咸羊”(小头无角的绵羊)。《周易·大壮》“羝羊触藩,不能退,不能遂”,是指公羊角钩在篱笆上,这种羊应是羌羊或山羊。^①

原居青海、甘肃、新疆等地的羌族,很早即以养羊闻名。汉代文献《说文·羊部》称:“羌,西羌,西戎牧羊人也,从人,从羊”,又说以“产牧为业”。赵充国击败先零羌,一次抓获马牛羊十万余头。东汉永初七年(113年),马贤与侯霸掩击西羌,首掳千人,得驴、骡、骆驼、马、牛、羊二万余头^②。元初四年(117年),任尚击北地羌狼莫,掠得牛、马、驴、羊、骆驼十余万头^③。建光元年(121年),马贤击斩当煎种羌卢忽,掠马、牛、羊十万头^④。这表明文献所谓“牛马衔尾,群羊塞道”的描述不虚,其畜牧业已具有很大规模。以后,羊一直是羌族饲养的主要家畜。

随着羌人南迁,羌人所饲养的羊种也广泛分布于今日的青藏高原和四川、云南、贵州一带。今日的“藏羊”就是古代羌族羊群的后代,有学者认为应更名为“羌羊”^⑤。羌羊有草原型和山地型之分,其毛富于光泽和弹性,纤维很长,是织毛毯和地毯的良好原料。

今天羌族地区的牲畜仍以羊为主,食其肉,衣其皮,用相馈赠,羊是财富的体现。

被誉为“高原之舟”的牦牛,也为羌族最早驯养成功。至少在殷、周之际,他们已将凶悍、狂暴的野牦牛驯育成乳肉毛役兼用的家畜,其产品已销到中原地区^⑥。《尚书·牧誓》:“左秉黄钺,右秉白旄以

① 任乃强:《羌族源流探索》,重庆出版社1984年版。

② 《后汉书·西羌传》。

③ 《后汉书·西羌传》,第2891页。

④ 同上,第2892页。

⑤ 薄成吾:《藏羊渊源初探》,《农业考古》1987年第1期。

⑥ 格勒:《高原之舟——牦牛》,载《光明日报》1982年11月26日。

麋。”《经典释文》：“旄，音毛，马云：白旄，旄牛尾。”是以牦牛尾作旗帜上的饰物。《荀子·王制》云：“西海则有皮革文旄焉，而中国得而用之。”牦牛肉也间或为中原人所食用，如《吕氏春秋·本味》：“肉之美者……旄象之约”，“约”即腰。春秋时，部分羌人南迁，其中就有“犛牛种”即后来的“越嶲羌”，亦就是旄牛羌。汉代，旄牛羌分布在汉嘉郡（今四川雅安地区）、越嶲郡（今四川西昌地区）一带。《说文》：“犛，西南夷长髦牛也。”段玉裁注：“今四川雅安府清谿县大相岭之外，有地名旄牛，产旄牛，而清谿县南抵宁远县，西抵打箭炉，古西南夷之地，皆产旄牛。”在西南夷中，牦牛与犏马齐名，而主产区则是牦牛羌故地，秦汉时巴蜀商人因贩运犏马、牦牛而致富（《史记》卷一二九《货殖传》）。除牦牛夷故地外，汉代分布于四川西北汶山郡的冉駹夷亦“有旄牛，无角，一名童牛，肉重可千斤，毛可为毳”^①。可见，牦牛曾是生活于青藏高原及其沿边地区羌族牧人普遍牧养的家畜之一。今天羌族地区饲养牦牛已远不及其他牲畜数量多，但在一些羌寨公祭其祖先时，还必以牦牛为牺牲，名之为“还牦牛愿”。言其祖先自盛产牦牛处迁来，可见其流俗久远。

此外，羌人很早就把牦牛和黄牛杂交创造出犏牛这样一个新型家畜。其性格之温顺，产乳量之高，肉味之美，驮运挽犁力之强，以及对气候变化的适应性，均远胜于牦牛。早在华夏的周、秦年代，他们已经大批地生产这种优良的牲畜，并销到中原地区。

羌人养马的历史也很悠久。商代有“马羌”，汉代有“白马羌”，盖因其善养马而名之。《逸周书·王会解》：“犬戎文马，文马赤鬣缟身，目若黄金。名吉黄之乘。”《竹书纪年》载周孝王五月“西人来献马”。周时“西人”、“犬戎”大抵皆不出氏羌范围。此外，语言学资料也表明“马”在藏缅语族中多数语言是同源词，它的原始形式构拟为 mb

^① 《后汉书·西南夷传》。

rong。也证明羌族养马历史的悠久。^①

羌人地区历来出产善马。如西宁马一直是我国最好的战马,任乃强认为:“西宁马,可能是塞北马引种到大小榆谷地区来的良种;也可能是塞北种与羌塘种交配的改良种。它仍属于羌族子孙‘西羌’在河湟地区的创造。”1969年在甘肃武威雷台东汉墓中出土的马踏飞燕铜奔马,据畜牧专家认为,其外形俊美、品质优良、挽乘结合、力速兼备,最大特点是善走对侧步的步伐,这些特征与祁连山南北、青海湖周围历来所产良马一致。

自西晋起,吐谷浑进入青海地区与羌人杂居。史载该地“出良马”,最著名的是“龙种”和“青海骢”。《北史》卷九十六《吐谷浑传》:“青海周回千余里,海内有小山,每冬水合后,以良马置此山,至来春收之,马皆有孕,号为龙种,必多骏异。吐谷浑尝得波斯草马,放入海,因生骢驹,能日行千里,世传青海骢者。”可见,自汉以来,羌族在马匹育种工作方面是很有成绩的。

除青海地区外,羌人分布的甘肃、新疆、四川等地,历史上也以产“良马”闻名。

羌人是个尚武的民族,早在滇零政权建立时期,羌人骑兵已很出色,当时有一位官员虞诩分析汉兵不敌羌骑的缘故,是由于“今虏皆马骑,日行数百,来如风雨,去如绝弦,以步追之,势不相及,所以旷而无功也。”^②羌人骑兵一直是其战争中的主要力量。又如西夏军队有“步跋子”和“铁鹞子”。“铁鹞子”即骑兵,他们十分骁健,倏忽百里,往来如飞,遇平原旷野作战则以“铁鹞子”往来冲击。西夏军队的胜利往往得力于此。

^① 孙宏开:《原始藏缅语构拟中的一些问题——以“马”为例》,载《民族语文》1989年第6期。

^② 《后汉书·西羌传》。

在驯养肉食野兽方面,羌人创造了比驯养野牛更出色的成就。这就是藏犬的驯化。《尚书》有《旅獒》篇,谓“惟克商,遂通道九夷八蛮,西旅底贡厥獒”。《尔雅·释畜》:“狗四尺曰獒”。《伪孔传》说是“西戎远国贡大犬”。可知獒是西方民族所培养的大型犬,任乃强认为獒就是藏犬。藏犬原是青藏高原的一种凶狠的猛兽,以食草动物为食料,进入高原草甸的羌人经过激烈斗争征服了这种野兽,并把它驯养成助猎、守家、保卫人畜的忠顺家畜,这是人类驯兽的奇迹。羌人称藏犬为“猓”,《山海经》、《淮南子》、《说文》载羿杀猓豸,可能即指藏犬;《穆天子传》说的“猓豸”,《尔雅·释兽》“猓魔”,可能是指猎用藏犬,至少有 3000 年历史。中原曾引入藏犬饲养,但没有成功。獒一见于《左传》,以后就不见记载了^①。《金川琐记》说:“犬大者高至三尺,毛鬃鬣,貌似猓豸,能缘墙走屋,形既狰狞,声嘈呾如华钟,喜啖生肉饼耳,投之以咸食,辄病癩不救,尤畏炎热。尝携一头至内地,夏日中暍死”讲的就是藏犬。

羌人驯犬以助牧畜,是放牧时的好帮手,深得其欢心。在主人逝后,常以狗殉葬^②。今天,羌族依旧尚养狗,用以守家护园,协助狩猎。民间有“人吃狗粮”的传说,有忌食狗肉的习俗。

第三节 手工业技艺

手工业从农业中分离出来,实现第二次社会大分工,是社会生产力发展的结果。羌人手工业史可上溯到新石器时期。属于先羌文化的“仰韶文化”及其支脉“马家窑文化”、“齐家文化”等,先后出土了大

① 任乃强:《羌族源流探索》,重庆出版社 1984 年版。

② 《羌族史》,第 12—13 页。

量以彩陶为特征的陶器、纺轮等。表明早在六七千年前羌人已经开始了工艺制造，并以其丰富绚丽的彩陶文化闻名于世。此外，“马家窑文化”、“齐家文化”中还先后出土了青铜铸造器、红铜器，在拉萨曲贡遗址出土了4000年前的青铜箭镞^①。结合古文献关于姜姓炎帝之裔蚩尤“以金为兵”的历史传说看，羌族当是我国最早掌握金属铸造工艺的民族之一。他们应是后来古代羌人灿烂的青铜文化的先驱。

历史上羌人手工业成就尤以兵器制造和毛纺织最为著名。甘、青、川、新等羌人故地古文化遗址中，曾出土过大量的铜铁剑、刀、钺、箭镞、铠甲泡饰、鞞、鞞(护臂)等。其形式很有地方特色，显系当地民族创造。秦汉以后，关于羌人兵器情况在汉文献中亦时有反映。如《汉书·西域传》载：媯羌“山有铁，自作兵，兵有弓、矛、服刀、剑、甲。”《东观汉记》记：元初中征伐滇零羌时，掠夺的兵器有铠、弩、刀、矛、战楯、匕首二三千枚。北周保定元年，居于青海的白兰羌“遣使献犀甲、铁铠”。《隋书·附国传》谓嘉良夷，“人皆轻捷，便于击剑。漆皮为牟甲。弓长六尺，以竹为弦”。到党项羌立国中原，建立“西夏”王朝时，其兵器制造已经具有很高的水平。史载西夏出良弓劲弩，或以“柳干皮弦”为弓，或以“竹牛”(即牦牛)角为弓，传之中原，一弓价值数百千。又有机械性较为复杂，威力很大的“神臂弓”。据沈括《梦溪笔谈》卷一九载：“熙宁中，李定献偏架弩，似弓而施鞞，以鞞距地而引之，射三百步，能洞重札，谓之‘神臂弓’，最为利器。李定本党项羌酋……”后来宋朝“依样制造”，成为宋朝兵器中很重要的一种。西夏的金属锻造水平也很高，《西夏纪》卷七载：“夏众甲冑皆冷锻而成，坚滑光莹，非劲弩可入，盖夏州多铁。”流誉当时的“夏国剑”被称为天下第一，十分名贵。宋朝文学家苏轼曾给予很高评价，甚至宋钦宗本人

^① 《西藏考古与文物普查获大批新资料》，《光明日报》1992年6月27日，第1版。

也随身佩带“夏国剑”。西夏军队还有种旋风炮,这种炮装置在骆驼鞍上,可发射如拳头大的石头。在崇宗时,西夏军队还有一种攻城高车,名叫“对垒”,能运载数百人之众,攻城时填壕堑而进^①。可见西夏时兵器制造也颇具成绩。羌人历来就是一个“尚武”的民族,兵器自然是他们最为重视的器械,这一传统一直传到近现代。道光《茂州志》记岷江上游羌族风俗云:“好弓马,以勇悍相尚”。在建国前,羌族武装男丁装备的火枪、刀、弹药,也多能自制。

毛织业也是羌族手工业中最具特色和最为著名的。早在三千年前,居住在青海诺木洪地区的羌人已经能将牦牛、羊毛织成毛布、毛带、毛线等产品,开始了羌人早期的毛纺织业^②。大约在殷周之际,其毛织品已销到中原地区。《禹贡·雍州》:“织皮,昆仑、析支、渠搜,西戎即叙”。此外,梁州(今四川等地)贡物中亦有“织皮”,“织皮”就是“织毛”。秦汉以后,羌人毛织品已为中原所熟知,且也具有一定的生产规模和工艺水平。《后汉书·西南夷传》载:“冉駹夷”能织作“旄毡、斑罽、青顿、髦毼、羊羴之属”。东汉马融《樗蒲赋》也说:“素毡紫罽,出于西邻,缘以绩绣,紩以绮纹。”一般是粗者称褐,细者称罽。如是,当时羌族的毛织品不仅丰富多样,且也能生产“绩绣”、“绮纹”的细毛布。显示出高超的工艺水平。

到“西夏”立国后,羌人毛织业无论在生产规模和产品质量方面都有很大的发展。从有关文献记载看,当时所产毛织品有:“帐毡、白帐毡、枕毡、马毡、白毡、毡、毛褐、毡帽、靴、短衫、褐衫等。所用原料有羊毛、牛毛和骆驼毛等。西夏毛织品不仅能满足国内人民的普遍需要,也是其对外贸易的主要产品。服饰“男女衣裘褐,被毡”,民居有“栋宇,织羊毛覆屋,岁一易”。此外有军帐,名曰“幕梁”,“兵三人同一

① 史金波:《西夏文化》,吉林教育出版社1986年版,第162—165页。

② 《青海都兰县诺木洪塔里他里哈遗址调查与试掘》,《考古学报》1963年第1期。

幕梁。幕梁，织毛为幕，而以木架”。其军队最盛时有正军 50 万，辅军近百万。其毛织品产量之大，于此可见一斑。西夏毛织工艺情况，据意大利旅行家马可·波罗在其游记中叙述，在他所途经的西夏故地额里哈牙（今内蒙古阿拉善旗）有一种珍贵的毛织品：“城中制造驼毛毡不少，是为世界最丽之毡，亦有白毡，为世界最良之毡，盖以白骆驼毛制之也。所制甚多，商人以之运售契丹及世界各地。”马可·波罗游历此区，距西夏亡国仅数十年；又西夏文献《掌中珠》中也有关于“白毡”的记载，可证马可·波罗所言不虚。西夏毛纺织成就确为羌族纺织业中最为辉煌的一页。

毛织业是羌族地区源远流长的手工业门类之一。直到建国前夕，羌族地区“织毡子”还十分普遍。它不仅是一项重要的家庭手工业，在城镇也有专门的作坊生产。据建国初期的调查，茂县城在清朝末年有此种工厂十余家，每家约 10 余个工人，其毛织业颇为兴盛，所织“毡子”除售于州内，还销往绵竹、北川、灌县等地。^①

此外，羌族历史上著名的手工业门类尚有制盐，皮革鞣制，铜、铁、金、玉、银器制作，砌墙，打井等。

第四节 天文历法与医药卫生

一、天文历法

羌人早期在天文学方面的贡献当首推《夏小正》。《夏小正》是夏王朝农事历书，最早为孔子觅之于夏民族遗裔“杞国”，称为“夏时”。

^① 《羌族地区近代经济资料汇编》，《羌族社会历史调查》，四川省社会科学院出版社 1986 年版。

夏之宗室为羌人，其民众主要也还是羌人。《夏小正》的出现，正是羌人族群悠久农业文明的必然产物。刘尧汉等教授认为，《夏小正》为十月太阳历，源于羌夏古历，它分一年为十个月，每月36天，每月都记载有月初的星象出没动态；也载有该月的物候，用以确定季节。在中国上古时期曾普遍地使用过。^①

今天，岷江上游羌族有所谓“铁板算”，为端公等知识阶层所掌握。虽然已经难现其全貌，但犹能辨识，或就是羌夏古历“十月太阳历”在羌区的流变。

羌族端公在“羌年”祭天还愿时，要作法诵经，其中有首经典“凿”（羌语音译，意为采花），以花为媒，形象地展开了羌区一年十月的节气、物候特征。为羌语演唱，边问边答，其大意为：

正月采什么花？正月里采割麻花！

二月采什么花？二月里来采河坝里的花！

三月采什么花？三月里来采桃花！

四月采什么花？四月里来采铁棍柴花！

五月采什么花？五月里来采巴普花！

六月采什么花？六月采麦花、青稞花！

七月采什么花？七月里来采荞花！

八月采什么花？八月采高山草坪花！

九月降霜树叶黄，野草枯萎百花凋，雀鸟啾啾山下翔！

十月初一是羌年，村村寨寨还大愿，村寨庙宇刷白泥，换上新装好过年！

年节过，青壮年，出远门，寻副业。成群结队到川西，或打井来或砌堤，或背茶包与盐包，或背药包卖打药，待到明年二月二，

^① 刘尧汉等：《彝族天文学史》第八章《〈夏小正〉和彝族太阳历同源与羌夏古历》，云南人民出版社1991年版。

回家打柴做庄稼。^①

这首经典系1983年,钱安靖采自汶川龙溪乡羌族端公余明海、朱顺才之口。这里至少表明两点:一是羌族有自己的年节,二是羌族地区过春节,奉农历岁时当是晚近的事。如道光《茂州志》就说:“岁时不拜贺,惟于五月端午贴符换联备酒食,互相请饮如新年。”

羌族年节的具体时间又颇不一致。建国初期,李志纯等的调查资料说:“过年,农历九月二十八或十月初一过小年。到时吃咂酒,用面做各种形状的小牛、小羊、小鸡、小马、小狗、麻雀、鞍子、圆圈、三叉形、半圆形……用以敬神。两天不劳动。”^② 乾隆《石泉县志》卷二《风俗》记北川羌族“冬至,家宰猪作蒸饼,具酒肴相庆饮,谓过大年”。即又有于冬至过年者,且不称“小年”,而曰“大年”。《唐会要》记东女国风俗:“俗重妇人而轻丈夫,文字同于天竺,以十一月为正,每至十月,令巫者赍酒肴诣山中,散糟麦于空,大咒呼鸟,俄顷,有鸟如雉,飞入巫者怀中,因剖其腹视之,有一谷,来岁必登,若有霜雪,必多异灾,其俗信之,名为鸟卜。”又言以十一月为正,且以“鸟卜”来岁丰歉、顺蹇。可见,在今羌族地区及其古羌族中,确实长期存在一种有别于“农历”的古老历法。这一历法,或以冬至、十一月为正,或以十月朔日为正。并存在两个年节。

考之羌族传统节日,有所谓“六月节”。是在农历六月二十三或二十四日举行。届时,“未婚男女青年分开在野外过节,大伙吃酒、肉、唱歌、跳舞。已婚者则聚在家吃酒、玩耍”^③。二十世纪初,(英)传教士托马斯·托伦士的报告中说:羌族“一年中有三个主要节日。一个节日是汉历十月的第一天,开始他们的新年;一个节日在汉历二月二日到

^① 《羌族宗教习俗调查资料》,《羌族社会历史调查》,四川省社会科学院出版社1986年版,第174页。

^{②③} 李志纯等:《羌族调查材料》,西南民族学院研究所1984年重印。

来；一个在汉历六月二十四日开始”。关于“六月节”的文化内涵，托伦士说：“据说表现神伟大特性的华光沐浴着大家，于是这时在‘罗比’（白石）的反射中，就看到了天神和山神‘色其拉’”^①。如是，这是以祭祀天神和山神为主要内容的节日，与通常所说是为祭祀河神——俗称“川主会”的节日颇相径庭。此外，这一节日活动中十分重视火，“吊着进呈物的祭祀火，奇异地给崇拜者带来了启迪”。这自然让人联想到流俗西南彝语支民族中的“火把节”，联想到藏族“以麦熟为岁首”（《旧唐书》卷一九六《吐蕃传》）的古老历法。羌族“六月节”显然具有历法意义，它很可能就是羌族历法中另一个年节。如此论成立，羌族历法与彝族历法就属于同一类型，都远宗羌夏古历“十月太阳历”。

二、医药卫生

医药卫生是以生命、健康为终极目的的事业。重视生命是人类社会共同的主题，惟不同的历史时期和社会经济文化背景，其表现形式和内涵又各具特点。

羌族世居西方，在艰苦的斗争环境中，形成了“性坚刚勇猛”、“堪耐寒苦”、“以力为雄”的民族性格、风尚。晋代袁宏《后汉纪》叙述羌俗云：“男子兵死有名，且以为吉；病终谓之劣，又以为不祥。妇人产乳，丈夫被创，不避霜雪，得西方金气焉。”这种好勇、尚武，对病弱近乎歧视的社会习尚，砥砺着人们的心理素质和精神，从一个方面促进了人们对健康、强健的重视。这也大概就是羌族故地丰富的药材资源，却并没有带来发达的医学，而没有发达医学的古羌族社会，却又多长寿之人的一个缘由。

^① [英]托马斯·托伦士：《青衣羌——羌族的历史习俗和宗教》，成都美国圣经会1920年。

但疾病和老弱的考验,是生命运程中的客观存在,也是羌族社会及其每一生命个体所无法逾越的现实。这就促使他们不仅在精神上,还要在物质手段上寻求改善这一现实的法宝。这也就产生了羌族真正意义上的医药学,虽然它常与巫术和多神信仰糅合在一起。

羌人医药学当肇始于远古时期。传说“神农尝百草之滋味、水泉之甘苦,令民知所避就,一百而遇七十毒”(《淮南子·修务训·尝水草》),表明进入中原地区的羌支姜姓炎帝神农氏已经认识了一些药用植物并用以治病。秦汉时期,居于今岷江上游地区的羌人冉、骠族群,已积累了较丰富的药理知识。《后汉书·西南夷传》:“有灵羊可疗毒。又有食药鹿,鹿麕有胎者,其肠中粪亦疗毒疾。”又言其地“特多杂药”。事实上,有史以来羌族故地川、甘、青等地区一直盛产药材。除自用外,还远销中土,入贡朝廷。唐中叶时,他们进献的贡品中就有麝香、羚羊角、大黄、当归等名贵药材。

到西夏立国后,羌人医药学有了很大发展。西夏人注意吸收宋、金医学知识,以发展自己的医学。国家机构中专设有“医人院”。从成书于十二世纪中叶的西夏文词典《文海》和其他文献中的相关资料看,西夏羌人在医学理论、病理、药理,以及常见疾病和疗治方法等诸方面,已积累了丰富的经验和较系统的知识,西夏医学已颇具体系。

如西夏医学认为,人身由地、水、火、风合成,此四大调和若缺,即所谓“四大不合”,则生疾病。对病理的认识偏重于血脉,认为健壮、疾患皆由血脉通、蹇所致。其用药处方也颇有特点。如《文海杂类》释“癩疮药”：“松、柏、草、屎粪等之浆是,癩疮药用是也”。以粪入药,本是羌药传统,已见前述。由此也可推知,西夏医学当是在羌族传统医学基础上的发展。此外,西夏医学对传染病也有所认识,《西夏纪事本末》：“或迁之(病患者)他室,谓之闪病”,即是对传染病患者实行隔离疗治。这种传统疗法在羌区一直沿袭到近、现代。如新中国建立前,羌族对“麻风”等传染病患者的处理:首先移置村外人迹罕至处,实行

隔离疗治。若死后,必以火葬,以绝其病毒传染之源。颇具理性和科学性。

随着西夏医学的发展,药材的采集、生产和交换日益活跃。麝脐、羚羊角、柴胡、苁蓉、红花、大黄、枸杞等药材,都是夏、宋贸易中的大宗商品(《宋史》卷一八六《食货志》)。特别是大黄和枸杞,久负盛名,至今犹是当地名特产品。

近代以来,羌族地区羌医、中医、西医并存。在农村、山寨,羌医最为活跃。据有关调查资料看,羌医与中医关系密切,有许多共同点。但在采集、加工的方法和用药习惯等方面,羌医又自有其特点。羌医十分重视药材采收的季节性。如立夏挖冬虫夏草,认为虫草初生疗效最佳;端午挖贝母,立秋挖羌活、大黄、独活、黄芪、秦艽等。在用药方面,或是外敷,或是内服,或以水煎,或以酒渍。单味药使用尤多。经常使用的药物在百种以上。现附羌药专家陈保生整理的部分羌医单、验方于后,以窥全豹。^①

羌活(羌语称“寺格”):将羌活根部晒干、捣烂,成粉末状,用纸卷成卷烟状,平常用抽烟的方法,治疗风寒感冒、咳嗽、头痛、咽喉痛、四肢酸痛等症。

大黄(羌语称“崇隔”):将新挖出的大黄根,除去泥沙,洗净后用水煎煮40—60分钟,然后取出切成数片,热敷患处。治疗扭伤、无名肿毒、痈疽、疮疡。

贝母(羌语称“葛白”):将挖出的贝母除去泥沙,晒干,磨成粉末,粉末用鸡蛋清调匀后蒸,治疗久咳痰喘、咳嗽咯血、老年性慢性支气管炎、肺结核。

小叶杜鹃(羌语称“窝兰巴”):将小叶杜鹃的鲜叶、花、枝条新鲜捣烂外敷或干燥后备用,治疗各种化脓性痈疽、恶疮、疥疮,有解毒消

^① 《羌药简介》,《茂汶风物》第8期,1985年12月5日,茂县县志办编印。

炎止痛等作用,疗效较好。

麝香壳(羌语称“约说叶别”):将麝香壳4—5克用酒浸泡内服,治跌打损伤,痈疽肿痛,或用白酒少许调匀外敷,治疗各种疔疮红肿、疮痈等。民间用香仁2—3克配藏红花1—2克,用黄酒浸泡内服,起催产下胎的作用。

石膏(羌语称“啊蛾兰巴赴蛇”):将生石膏粉末,每次服3克,猪肝一片,治疗雀目夜盲、胃火牙痛等。

除药物治疗外,羌医尚有一些特殊的物理疗法。如道光《茂州志》:“炙薪于背,腹上以羊皮缚之能去诸病。”此外,用艾灸患者穴位、烤背以及“挑羊毛疔”、“烧灯火”、“按摩法”、“放血追风”、“打痧刮痧”和“提筋”、“打火罐”等疗法,也普遍使用。

羌医中也多有兼通巫术和气功者。他们在施以药物疗治同时,也辅以心理和气功治疗。如以“气化水”治疗外伤出血;用“指划法”消除眼疾和体表感染或良性包块;用吞服“化骨水”(又称鱼骨水)消除食道异物梗阻;用“绊定法术”控制生物场,治疗精神疾患。关于这一内容,尚有待进一步的研究与发掘。

第四章 风俗习惯

第一节 衣食住行

一、服 饰

羌人古代服饰资料甚略。大致说来，多以皮裘、毛麻织品为衣。从考古资料看，早在三千年前，青海诺木洪地区的羌人已将羊毛、牦羊毛纺织成布。两汉时期，岷江上游地区羌人已能制作多种毛织品、毛毡。其品种有：“旄毡、斑罽、青顿、毳毼、羊羴之属”。后来的文献记述宕昌羌、党项羌的服饰也称“皆衣裘褐”。除皮裘、毛织品外，新石器时代，羌区已出现了麻布，并成为后来羌族传统服饰面料之一。

关于羌族古代服饰式样，或说“羌人括领”，或说“被发左衽”。由于资料缺少，难以详究。但有一点可以明确，即因地理环境、经济类型的差异，在不同历史时期，羌人服饰又各具特色，丰富多采。如《隋书》载：“（嘉良夷）其俗以皮为帽，形圆如钵，或带幂罗，衣多毛毼皮裘，全剥牛足皮为靴。项系铁锁，手贯铁钏。王与酋帅，金为首饰，胸前悬一金花，径三寸。”胸前饰径三寸金花之俗，在今茂县较场一带羌族妇女中仍旧如此。惟今羌族民间多为银花。《旧唐书》记东女国服

饰，“其王服青毛绫裙，下领衫，上披青袍，其袖委地。冬则羔裘，饰以纹锦，为小髻鬟，饰之以金，耳垂珰，足履鞮鞣”。其服饰颇似今康巴藏族女装。

先后立国中原的羌人“后秦”、“西夏”政权都曾大力推行儒学、佛教，吸收汉族和其他民族文化。其服饰也更加丰富多采。除服从于其礼乐制度的帝王、百官礼服外，平民服饰也有极大的丰富。如西夏文字典《杂字》中就记载有男服 26 种，女服 19 种。服饰面料除皮裘、毡罽外，丝、麻织品也普遍采用，并出现了棉布，即西夏文字典《掌中珠》所载的“白叠”。西夏中、后期，其丝织业已得到空前发展。

岷、涪江上游羌族服饰，也颇具特色。据清乾隆年间谢遂对茂州（今茂县）、石泉（今北川）等地羌族服饰形象的描绘，其服制尤具古风：茂州城镇周围各地羌族，男子戴狐皮帽（或羊皮帽），裹腿，妇女戴“纓帽”（或狐皮帽），耳坠大铜环；均衣布、褐开领长袍，束腰带，着布、革履。石泉青片、白草羌族，男子戴草笠，顶有一纓，左侧插雉羽三枝，着麻布圆领长衫，腰束带、裹腿；女雉顶发留四周，结辮为髻，饰以花，短衣长裙，以绣缘之。茂州叠溪（今茂县较场区）及松潘、黑水相邻地区羌族，男戴纓笠，着短领长衫，腰束带，裹腿，妇女挽髻，裹花布，缀大耳环，着细褶长衣^①。今羌族地区普遍穿着的衫袍当承袭于此。

羌族古代服饰中以“披毡”最具特色。毡的制作工艺远比纺织毛布简单，其产生应该也是三千年前的事。文献记载，两汉时甘青羌人“女披大华毡以为盛饰”（《后汉书·西羌传·集解》引郭义恭《广志》）。而与之相同时期的“滇族”等羌支民族的贵族男子也多披毡。可见，“披毡”原为羌族最古老的服饰之一。唐宋时期，羌族披毡已较普遍，《新唐书·党项传》称：“男女衣裘褐，被毡。”这一服饰传统，至今

^① 李绍明：《羌史二题》，《羌族研究》第一辑，1991年。

仍在羌支民族彝族中保存。^①

近代羌族服饰基本上承袭了袍服之制,服饰面料仍以皮裘、毛、麻织品为主。道光《茂州志》载:“其服饰,男毡帽,女编发,以布缠头,冬夏皆衣毡。”^②羌族缠头之俗在乾隆年间《职贡图》中已经出现。到二十世纪二十年代,羌族男子已改为缠头了。缠头,即以布帕缠绕头顶,盖妇女缠头本为羌族古俗,但男子缠头显系四川汉区影响。

到四十年代,羌族服饰在继承传统的基础上,更趋丰富。羌族男子服饰较为统一,多着长衫、袍、长裤,缠头帕或戴皮裘帽。服饰品有头帕、毡帽、皮裘帽,毛、麻、棉布衫、袍,长裤,无袖羊皮褂,毡褂子,单、夹坎肩,麻、毛织腰带、绑腿,绣花腰带,布鞋,麻草鞋,皮“裹肚”,绣花“裹肚”,吊刀,火镰等。松潘、黑水一带的羌族男子多蓄发——梳成辫,绕髻于脑后。

妇女服饰明丽多姿。一般式样为长衫,长裤,缠头帕,着绣鞋,裹绑腿,束围腰或腰带;讲究装饰,喜尚银饰品。因地区不同,在服装款式、服饰风格方面又存在着差异。茂县三龙一带妇女包绣花头帕,束黑色羊毛腰带,襟边挑绣精致,服饰风格细腻,用色素雅、秀美。赤不苏一带妇女头覆瓦状绣花头帕,长发内续深蓝丝线为辫,盘于头顶。其服饰用色艳丽,对比强烈。束腰带,装饰简练而大方。汶川萝卜寨、理县蒲溪一带着对襟圆领坎肩,系绣花短围腰,其图纹古朴精细,用色凝重。北川和茂县较场一带妇女,系满襟围腰,挑绣丰富、艳丽。

羌族妇女都擅长挑花刺绣,其工艺手法有挑花、挑绣、扎绣、扎花、彩扎、彩挑、素挑、彩扎绣、彩挑绣、勾绣等。造型丰富多采,生动活泼,并已形成许多固定的造型格式。如:“石榴送子图”、“四羊护宝图”、“凤穿牡丹图”、“二狗守花图”、“金瓜向阳图”、“金瓜连环图”、

^① 笔者《彝族服饰述略》,载《民族学博物馆学散论》,中央民族大学出版社1994年版。

^② 道光《茂州志·輿地志第一·风俗》卷首,第20页。

“八瓣团花图”、“杉枝圆菊图”、“彩蝶朝阳图”、“四羊护菊图”、“十二生肖图”、“夜鹰石榴图”、“盆花麦蝶图”、“围城十八层”、“藤穿牡丹图”等等。具有浓厚的生活气息、质朴的乡土味和很高的审美价值和研究价值。^①

羌族挑绣艺术,是羌族妇女聪明智慧、热爱生活的生动反映,是羌族民间工艺中宝贵的文化遗产。

二、饮 食

古代羌人饮食主要以乳、肉(牛羊)、青稞、小麦、大麦为主。蔬菜主要有芜菁(圆根)、芥菜、芸苔(油菜),佐料有蒜、葱、姜、花椒等。烹制方法见于中原古文献的有“羌煮”、“貊炙”。饮料主要有茶、乳、酒。羌人善饮酒也造酒,所产曲蘖早为中原称道。前秦王嘉《拾遗记》载“蘖出西羌”。炊具、餐具主要有釜、罐、钵、豆、壶、盅、铜盘、耳杯等。羌族早期餐具、器皿可能主要还是木质品,西夏文字中关于碗、匙、罐、盃、桶、盘、盏等字的构成皆有“木”字成分,可以推知,这些器皿原为木器。西夏高度发达的陶瓷业已是后来的事。

近代以来,羌族饮食是以玉米、洋芋、小麦、青稞为主,辅以荞麦、油麦和少量大米。蔬菜有圆根、萝卜、青菜、白菜及豌豆、黄豆、杂豆等。调味品有辣椒、花椒、蒜、葱、姜等。一般一日三餐。日常吃的“面蒸蒸”,是将玉米面置入适量的开水拌好后蒸成。有将麦面或玉米面做成馍放入火塘火灰中烧熟,香脆可口,便于携带。也吃玉米粥和“搅团”等。喜食酸菜。习惯在冬至后杀猪,制成腊肉,供常年食用。忌食狗肉、马肉。酸菜“搅团”、“荞面”和“洋芋糍粑”,风味独特。待客“宴席”则在主食、菜肴、坐次上颇为讲究,有所谓“九大碗,九大盘”之说。

^① 《中国四川羌族装饰图案集》,广西民族出版社1992年版。

待客必饮酒,酒有白酒、咂酒、面蒸蒸酒和米酒等,其中尤以咂酒风味独特。饮时,大家围坐火塘,由一长者致开坛吉词,然后依长幼顺序轮流咂吸。若为“重阳酒”,味道更加醇厚。饮时,常伴以酒歌助兴,气氛欢快热烈。羌民喜饮咂酒,他们自豪地称之“尔玛西”,即羌族人的酒。

三、居 住

历史上羌人住房以“庐帐”、“土屋”、“石室”最为著名。《北史·宕昌传》载:“俗皆土著,居有屋宇。其屋。织犛牛尾及羊毛覆之。”《旧唐书·吐谷浑传》记青海羌族风俗:“有城郭而不居,随逐水草,庐帐为室,肉酪为粮。”《旧唐书·党项传》也有类似记载。结合西夏文献所列日用毛织品中有“帐毡”一项看,羌族牧民传统的居室当为以帐毡覆盖,以木架支撑的帐篷,它是与羌族牧人“随畜逐水草而居”的生活相适应的。“石室”早在两千年前即也见诸文献。《后汉书·冉駹传》载:“皆依山居止,垒石为室,高者十余丈为‘邛笼’。”“邛笼”为羌语音译借词,意为碉楼^①。明代顾炎武在《天下郡国利病书》中亦记载:“威、茂古冉駹地,垒石为碉以居,如浮图数重,门内以辑木上下,货藏于上,人居其中,畜圈于下,高二三丈者谓之鸡笼,十余丈者谓之碉。”这种垒石为室或垒石为碉的建筑,形成了羌族独特的建筑体系和居住风格,并传承至今。

羌族一般都是数十户聚居一寨,分布于高山、半山或河谷台地之上,俗称“羌寨”。住房有三层和两层两种,以三层为多,楼层间以独木梯相通。三层式住房通体为石料砌成,羌语称之为“ti(吉)”。这种建筑底层为畜圈,中层为居住用房,除卧室、贮藏室外,还有锅庄(灶),正中靠墙处供有神位,层高可达5米,内部装修考究,为一家起居、会

^① 孙宏开,《“邛笼”考》,《民族研究》1981年第1期。

客及婚丧礼仪活动中心。顶层则为开敞的照楼和晒台,可晾晒衣物、粮食,供人休憩、散步。二层者人居楼下,楼上则为晒台及储粮和堆放杂物处,畜圈、厕所另设屋外。

羌族的住房大都有壁饰,其图案简朴、明朗,最常见的有T、王、凸、十、囟等几种。家具比较简单,有木制床、柜以及桌、凳等。火塘上置一铁制或铜、石质的三角架(羌语称“希米”),用以炊事兼取暖,火种终年不灭,有“万年火”之称。

为便于自卫和保暖防风,羌族住房在选址和朝向上都有讲究,且窗口少而小。各楼房鳞次栉比,甚至可以相通,形成一座座具有高度防御功能的石头城。特别是在寨子中心或附近险要处修筑的碉楼,使羌寨在军事防御方面更趋完善。这种建筑战时不仅可以居高观察敌情和进行寨子间的联络,还可以凭险抵抗。碉楼一般高达30余米,最高的达十三四层。有正方形之锥台立体,也有六角或八角形式。明朝万历年间建造的佳山、若达两寨之碉,其基部每边齐地面处各宽5米,墙壁厚约60厘米,渐高则碉楼壁渐薄并略向内倾,至全高 $\frac{2}{3}$ 处,则又垂直上延,碉高十层,仰视之为细腰形状。外观齐整、雄伟,特别是从下仰视其顶,益觉其巍峨耸峙,直插天际,堪称建筑艺术上的奇迹。

在降雨多的一些地区,羌民多采用土木结构的穿料瓦房。

四、交 通

交通因地制宜。居高原草甸的羌族牧人多以马代步,役牦牛负物。很早他们就携其特产入市中原。今天青藏高原通往内地的许多大道,盖首先为其马蹄践出。但居住在高原沿边山岳峡谷地带的羌民,行路却并不是件惬意的事情。

为了战胜山川的阻隔,羌族人民在古代就因地制宜,就地取材架

设或开凿了独具特色的溜索、索桥、栈道等交通设施。创造性地发明了“以皮为舟”的渡河方法。

溜索。又称溜筒，即所谓绳渡，是一种古老的渡河方法。姚莹的《康輶纪行》说：“松潘、茂州之地，江水险急。既不可舟，亦难施桥，于两岸凿石鼻，以索绳其中。往南者北绳稍高，往北者南绳稍高。手足循索处皆有木筒，缘之护手易达。不但渡空人，且有缚行李于背而过者。”溜索为拳头粗大的竹绳，分平索和陡索两种，前者为一根，后者为两根，取倾斜之势。把一节长约尺许的原木一劈两半挖空，合在竹绳之上，名曰溜壳。渡者以皮带或麻绳紧束腰间，另一端系在溜壳上，顺索滑向对岸，当不能自然滑动时，便手拉足推，徐徐以达彼岸。

索桥。亦名绳桥，古代又称为笮，早在汉代，羌人“笮”部落即以建笮（即竹桥）桥而闻名。明人曹学佺在《蜀中名胜记》一书中曾述及茂州羌人建造索桥的办法：先立两木于水中为桥柱，架梁于上，以竹为编。乃密布竹绳于梁，系于两岸。或以值竹落盛石，系绳于上，又以竹绳布于绳，夹岸以木为机，绳缓则转机收之。所谓“冰崖皓然，百千余仞，飞绳为桥，乘虚而过，窥不见底，仰不见天，寒气惨酷，影战魂栗”是也。

横跨于岷江及杂谷脑河交叉点上的威州大索桥，相传始建于唐代，全长 100 余米，宽 1.5 米，修桥工匠们在桥的两岸依山势砌石基卷石为洞门，立 24 根大木柱（俗称将军柱），系 20 根粗壮竹绳（以细竹为心，外裹篾索，三股合为一股），横跨于水面，上辅木板；左右以绳为栏，每丈贯以细木棒固栏。全桥十分雄伟，人畜、马帮均可通行。后人描绘其景曰：“行见长江夹两山，危桥悬跨锁重关。索垂断岸千寻矗，板衬中腰一带弯。踏处晃摇风漾漾，凌虚飘渺水潺潺……”（民国《汶川县志》卷七《艺文志》）。

除威州大索桥外，羌区著名的索桥还有：茂县的联合索桥（明正統年间）、通天桥（明成化时建）、筛巴桥（明嘉靖时建）、叠溪桥，汶川

县的镇关索桥、桃关戴家坪索桥、青白索桥，理县的坡底堡索桥和古霸州索桥，北川县的云登索桥等。

栈道。又名“阁道”或“复道”，指在峭岩陡壁上凿孔、架木、铺板而成的悬空通道。这是羌区乃至西南地区的重要陆路交通设施之一。清代嘉庆《四川通志》说：茂州“石栈偏桥，即古秦汉制也。缘崖凿孔，插木为桥，铺以木板，覆以土，傍置栏护之”。羌区著名的栈道除石鼓偏桥外，尚有虚阁栈道等。

羌区栈道有木栈和石栈之分。木栈多施于山地，伐木填壑，再杂垫土石以为道。石栈则施于绝壁悬崖，无径可通之处，或沿岩凿孔，插木为桥；或傍凿山崖，施板梁为阁；或沿山开路，使成坦途。这种工程浩大而艰险，据说建设者们已掌握积薪火烧的办法。先把岩石烧得灼热，再浇以雪水，以减少开凿的难度。这种古老的通道直至新中国建立前还常能见到或使用，在经济文化交流和军事战略方面都曾发挥过重要作用。正是羌族和其他民族人民的共同努力，抒写出早期西南地区交通史上“栈道千里，无所不通”的宏伟诗篇。

皮舟。《隋书》记“嘉良”羌“用皮为舟”，《宋史》亦言，羌人“杀小牛，自背上开一孔，遂旋取内头骨肉…揉软”以为浑脱，或“盛乳酪酒潼”，或“轻浮水面，骑度乱流”。这种皮舟在今黄河上游一些少数民族中仍在使⽤。将皮囊充气，或骑一二囊泅渡，或将多囊相联为舟。颇为便利。

第二节 婚姻、家庭和姓氏、礼俗

一、婚 姻

羌族历史上也先后经历过群婚、普那路亚婚、对偶婚、一夫一妻

制等多种婚姻形态。从古史传说和羌族古文化考古资料看,在四五千年前,羌人已进入父系军事民主制阶段。一夫一妻制的婚姻形态已趋形成。如今甘肃、青海的“齐家文化”墓葬,颇多成年男女合葬墓,“男的仰身直肢葬,女的为侧身屈肢葬,面向男子,位于前者之左或右”^①,明显地反映出婚姻的一夫一妻制。但在一些地区,一些族群中,母系氏族社会制度又持久存在。居于西藏高原的“苏毗”、“东女国”等羌人女儿国,直到隋唐之世,其女性中心社会在外力的冲击下才趋于瓦解。而其他很早即已进阶级社会的羌族族群,在很长一段时间里也保留着一些母权制残余。如《后汉书·南蛮西南夷列传》载:“冉骹夷,贵妇人,党母族。”岷、涪江上游羌族直到新中国建立前夕,其婚姻制度中犹存母权制残余。如姑舅表亲优先婚;结婚以后一年内新娘多返居娘家;寡妇再嫁、招赘不受限制;有非婚生子女也不受歧视;入赘比较普遍,而且入赘后男方要随女家的姓氏等。此外,兄死弟娶寡嫂,弟丧兄纳弟妇,以及抢婚等古老习俗也还残存于一些地区。

新中国建立前夕,羌族的婚姻形式基本上是一夫一妻制,多妻现象仅存于极少数统治阶级内部。婚姻多是包办、强迫、男尊女卑的封建买卖婚姻。择婚讲究门第相当和亲上加亲。盛行早婚,往往是女大于男,如是入赘,多是男大于女。在羌区流行着这样的民谣,诅咒不合理的封建买卖婚姻:

六月麦子正扬花,丈夫还是奶娃娃;
哪天等得丈夫大,落了叶子谢了花。

实行买卖和包办婚姻的结果,势必把妇女视作财产和男子附属物,因之要解除婚约和离婚,一般是不允许的。同样,由于妇女是主要劳动力,因此在婚姻的缔结中,男家要给女方许多财礼,以弥补女家劳动力的损失。

^① 谢端琏:《试论齐家文化》,《考古与文物》1981年第3期。

羌族的婚姻仪式复杂而隆重,订婚过程就有“斯果尔额希”(意为开口酒)、“订准俄酒”(意为小订酒或插香酒)和“龙果尔格”(大订酒)之分。“开口酒”是男方请媒人去女家说亲,如同意,便开口说需办多少招待近亲的酒席,这表示订婚已初步成功。数月后,男家去女家备酒席招待其近亲,并送一些彩礼,名曰“小订酒”。“大订酒”是具体商订结婚日期,男方再次去女家办酒席招待其亲戚,送上更多的彩礼,特别要备一份红包奉送岳母。在整个订婚过程中,姑娘很少露面。

结婚又有“女花夜”、“正宴”、“谢客”三个仪式。

“女花夜”即嫁女,由女家宴请前来贺喜的亲戚、家族。客人赠送衣料、绣鞋、首饰等礼物。欢饮咂酒,跳沙郎舞,直到深夜。

“正宴”即娶媳妇大礼,仪式最为隆重。男方备马前往迎亲,新娘身着红嫁衣、红绣鞋,披红绸,由接亲的人迎往男家。双方舅父先给新郎挂红,然后举行结婚仪式——拜堂。拜堂时要由长者唱礼词:

今日美女配佳期,男逢合璧正及时。

一步一莲花,二步二莲花,

三步莲花朵朵开,引导新人到华堂。

男站左,女站右,

一拜天地,跪——起!

二拜日月灵,跪——起!

三拜国王水土,

四拜金银重重福,跪——起!

四拜已毕,转拜高堂。

一拜祖宗,二拜父母养育恩,

三拜夫妻成双对,四拜儿孙个个贤,

“桃之夭夭”正相当,

“之子于归”配凤凰……

拜堂完毕,进洞房。午间,盛宴宾客,之后,全寨各家分别接待客

人,款待晚餐,安排住宿。当夜,亲友欢聚男家,饮咂酒、唱酒歌。由男方客人先唱《赞新娘》,歌颂新娘美貌,从头一直赞到脚。女方客人接着唱《赞新郎》,歌唱新郎勤劳、勇敢。歌舞直到深夜。

“正宴”过后的第二天,主人再备早宴“谢客”,并鸣炮送客,整个结婚仪式方告结束。

二、家庭与姓氏

羌族家庭基本上是一夫一妻制父系家长制家庭,是羌族社会最基本的生产和生活单位。家庭结构类型有核心家庭、联合家庭、主干家庭,尤以核心家庭为多。多子家庭在儿子长大成婚后,都要分家另立门户,所谓“树大分叉,儿大分家”。但父母身边要留下一个儿子作为养老送终的依靠。

家庭实行父系家长制,父死子继,女儿一般没有继承权。若绝嗣,则家产由父系近亲继承。因此,男性在羌族家庭、社会中始终处于主导地位,如支配收支、安排生产、主持祖先的祭祀和参加社交活动等。女性基本上处于被支配地位,不过,妇女在劳动中占据重要地位,她们操持生产和家务,这样她们在家庭中就具有一定的权力,如主持家务,儿女婚事得征询其意见。在没有儿子时也可由赘婿来继承家业等。

一个家庭都有所谓“四大亲戚”,即母舅、姑父、叔伯、姨父。除近亲外,还有家庭长辈。其中,尤以母舅的权力和影响最大,凡婚丧嫁娶、析财分家等家族大事,近亲家族都要参与其事,要征得他的允诺,并请他主持办理;母舅还有权代表父母管教、抚养小孩。

羌族有自己独特的姓氏,只是与汉族人民长期交往,今天羌族大多数都已采用了汉姓汉名。但在一些偏远的村寨,仍保存着古代姓氏的遗迹。据耿少将研究,羌族在采用汉姓之前,存在类似姓氏的称呼,

羌语称之“节”，是一种以父系血缘为纽带的集团。每个“节”都有自己的名称，但不同于汉姓的是，它并不冠于“节”的所属成员的名字前^①。明清时期的碑文、钟铭以及羌人耄老追述中，有大量的“节”出现。如：何必节、毛耳节、勉伍节、赖宝节、丫时节、溜拔节、客孜节、母里亚节、莫羯节等。到十七世纪左右，这种多音节的“节”逐渐演变成汉式单姓。一般是以“节”的第一个音节作为汉姓，如“溜拔节”演变为“罗”姓，“余若节”演变为“余”姓，“革伽节”则演变为“耿”姓。有的意译加谐音，如“哭吾节”，有狗的意思，狗、苟音近，即以苟为姓。

此外，羌族历史上还存在过“以父名母姓为种号”和父子连名制。

三、礼 俗

羌族有敬老、好客、冠礼、尚武等良好的传统礼俗。

羌族社会在其社会生活的各个方面，处处表现出对长者和老人的尊重。过去凡婚丧节日聚饮咂酒时，都由最年长的人先致开坛词，说吉利话。随即开坛先饮，然后依长幼次序饮酒，虽寨首、团总、乡保长亦不在长者先。老人进屋，屋内的人要起立相迎让座。宴席由老人坐上位，待其坐定后，他人才能入座。路遇老人，必侧身让路，骑马遇老人，要下马行礼。群众性的歌舞时，也往往由老人领唱领舞。新中国建立后这一礼俗得到继承和发扬。

羌族人民历来尚礼好客。有所谓“进门三礼：烟、酒、茶”一说，一些地区在贵客临门时要鸣枪欢迎，并邀亲邻陪席，共饮咂酒，演唱歌舞以助兴。客人在主家也不随意进侧房或上楼。

羌族尚有一些独特的礼仪，如冠礼，又称成年礼。在新中国建立以

^① 耿少将：《羌人的氏族名称和姓名》，《羌族历史文化文集》，阿坝州图书馆 1990 年。

前,羌族社会都比较重视其男性成年仪式,有钱有势的人家举行冠礼规模尤盛。八月间即请端公来家举行法事,消除不祥,至十月乃至十二月方始举行。届时诸亲友群聚主家,冠礼人着新衣冠,一端公手执杉杆,上悬纸制的人类始祖像,冠礼者跪于像前,另一端公持白公羊毛线并五色布条,此物象征始祖的赠礼,系于冠礼者颈上,然后端公与冠礼者下跪祷祝,意为此人已得始祖庇荫,与天地同老,日月同生。而后由族长叙述祖先历史,再由端公念经,祭祀家中诸神。祭祀时又有许多特别内容,程序复杂而繁琐。新中国建立后大都废弃或简化。

羌人尚武,历来以骁勇善战而著称于世。《后汉书·西羌传》称,羌人骑兵“日行数百,来如风雨,去如绝弦”,羌人将领则“晓习战阵,识知山川,变诈万端”。晋代袁宏的《后汉纪》叙述西羌的俗尚云:“男子兵死有名,且以为吉;病终谓之劣,又以为不祥。妇人产乳,丈夫被创,不避霜雪,得西方金气焉。”又立国中原的西夏“俗尚武”,其统治者更是倡导“忠实为先,战斗为务”,要求其国壮勇“平居则带弓而锄,临戎则分番而进”。有专门的步兵“步跋子”和骑兵“铁鹞子”。并规定两丁中取正军一人,负担(杂役)一人组成一抄,使其军队有可靠的后勤保证。西夏王朝把羌人尚武的精神、习俗推向极至。羌人尚武精神一直传承到近代,当时每户羌民至少有一名武装男丁,装备有一把刀、一支明火枪、一圈火绳、一个皮弹药袋(内装火药和弹丸),还常备一口袋馍,随时准备抗击外来入侵之敌。在羌族歌舞表演、年节习俗中也有战阵演练和射击比赛。优秀的射手,无畏的勇士受到人们广泛的赞扬和尊敬。

过去若遇敌情,羌寨之间以传递木刻报警,集合武装丁勇奔赴战场。木刻为长60厘米左右的方木棒,刻有痕迹。木棒上面捆一支鸡毛,表示有急事,若再加一块木炭,表示非常紧急。如木棒上绑有一个辣椒,则表示不来集合要受到惩罚。各寨接到木刻后要迅速按照规定的路线传递,并把本寨接到木刻的时辰记录在案以备追查。同时,寨

首要立即集合本寨武装丁男,向指定地点出发,不得延误。

羌族群众有互助的传统。农忙季节亲友邻居换工互助。共同开辟牧场,合群放牧。修房造屋、婚丧大事,亲戚邻里间都要积极相帮,协助完成。若出现“请得起客,待不起客”,将被视为全寨和宗族的耻辱。遇上灾祸,亲邻间要在人力物力上积极支援受灾者重建家园。因此,胡鉴民说:“家庭虽为羌民基层社会组织,但家庭似乎只是亲属集团、地方集团中间的一个细胞,因羌民家庭似乎不能离开亲属与邻里的关系而独立存在。因此,羌民中不但无乞丐,且极少雇佣劳动……他们只有‘礼尚往来’式的报酬。”^①

羌族还有护林的习俗。羌民在长期的生产实践中,认识到了森林的重要性,因此,每个羌寨附近都有一片树林,称为“神林”,严禁砍伐。茂县赤不苏一带的羌寨每逢冬季都要择吉日举行吊狗封山的仪式。当天,寨里众男子齐聚树林中,把一条狗吊在树上。先由长者讲话,大意是:为了全寨的幸福和安宁,必须保护好这一带的树林,如有违反,就会受到神灵惩罚云。然后,每户男丁表示拥护封山育林,如有违犯,愿受处罚,并棒打吊狗。最后,大家饮咂酒吃肉,欢宴一场。较场区一带也有类似习俗,所不同的是以草人代狗,瞄准其开枪,全寨盟誓:如有违反封山公约者,甘愿像草人一样受罚。有的地方,每生一个孩子时,就在一棵树上拴一绳索作为标志,此后该树要长期保护,这也有利于护林。

第三节 丧 葬

羌族的丧葬有火葬、土葬等。火葬是历史悠久的传统葬俗。《苟

^① 胡鉴民:《羌民之经济活动型式》,《民族学院研究集刊》4期,1944年。

子·大略》篇说：“氏羌之虏也，不忧其系垒也，而忧其不焚也。”《太平御览》卷七九四引《庄子》佚文载：“羌人死，燔而扬其灰。”《后汉书·冉駹夷传》也说“死则烧其尸”。直到近代，有关火葬习俗的记载仍不绝于书。清嘉庆《汶志记略》说：羌人“歿而火化，捡骨掩之。”岷江西岸的许多村寨，至今尚保留着传统的家族火坟场，和火葬习俗。“火坟场”一般约50平方米，四周砌以围墙，场内有火坟，坟上有一座可移动的小木屋，内供本姓氏历代祖先神位。坟旁往往立有石碑，记述本家族来源和设立坟场的情况。

羌族实行火葬，其所需的柴火要临时砍伐，由家族内每户各送一捆，如柴不够，就要拆死者家里的晾架。此俗有利于促进家族内人际关系的和谐。火葬前，先由舅父开棺验看，是否凶死。众人以丧歌丧舞，到堂前祭奠。到火坟后，置棺于柴薪上，由端公或舅父点火焚化。众亲属围坐唱丧歌，跳丧舞，与死者告别。一般在日落时焚化，次日拂晓，收拾骨灰埋好，认为白骨不能见太阳。

过去一些村寨在老人逝后几年的一个冬季，要择期举行“大葬”。历时3—9天，先由端公做几天法事，最后一天众客人参加。由一名有威望的端公，身披牛皮铠甲，右手执刀，左肩扛枪，枪头挂一牛舌，领头歌舞，歌词的内容是赞颂祖先功绩。紧跟着8名端公，头戴面具，右手摇羊皮鼓，左手摇铜铃，接着是8名较亲的家族成员，也都戴面具，敲羊皮鼓；后面还有100余人右手持刀，左肩挎枪，枪缠彩色飘带，排成一字长蛇阵，边唱边舞。先到火坟场转三圈，将飘带撒于坟地敬献祖先。然后到坝子转圈歌舞，并列队作对阵“战斗”演练。这种丧事舞蹈称为“木九赫”。参加大葬礼的其他人也绕火坟场三圈，以示悼念。歌舞毕，大家就地欢宴。

土葬。土葬也是羌族历史上主要葬俗之一。甘、青、新考古文化表明，羌族土葬习俗同样历史悠久。惟其在中原学者眼中不似火葬“异端”，未录于史籍。发掘于甘青的齐家文化、马家窑文化、寺洼文

化、辛店文化、卡约文化、诺木洪文化和川西“石棺葬文化”都表明土葬同样是羌人历史上主要葬俗之一。后来大概受佛教影响，一些地区土葬习俗才渐次消失。但一直盛行火葬的岷、涪江上游地区，直到明清时期犹有大石墓发现，可知这一葬式并未绝迹。清改土归流以后，许多羌区又转行土葬。对这一葬俗的急剧变革，汶川县龙溪乡的丧葬词中有如下追述：

康熙四十二年前，羌人死后不用棺。
草垫软裹架柴烧，姓姓都有火葬场。
四十二年天下乱，从此羌人归大汉。
人死须穿六件衣，六木棺材用土掩。
习俗大变行土葬，人畜兴旺万民安。

乾隆《石泉县志》云：“自乾隆三十年，邑令姜炳璋详加晓谕，莹域相望，火葬之弊渐息。”羌族土葬礼仪基本同于汉族。然有其特点，如死者装殓以白衣（麻布为多）。有的要由端公在遗体前杀一只羊，为死者“引路”，然后将羊解剖，如发现羊的内脏有何病症，即以死者因何病而死，家人则悲哀悔恨未能先知其病情及医治失当。入葬时也跳丧舞。

不足周岁的婴儿死后，葬入岩洞中，称为岩葬。有的则装入木箱或竹笼内，放入河中冲走，称为水葬。

第四节 节日与体育

一、节 日

羌族传统节日，大多与岁时历法、农事活动和宗教信仰有关。主要节日有“羌历年”、“六月节”、“祭山会”、“五月初五”等。

羌历年。羌语称“日美吉”，是羌族最隆重的传统年节，源于羌族

古老的历法、节日活动兼有岁时庆贺、祭天还愿、欢庆丰收等内容。《新唐书·党项传》记党项羌旧俗云：“三年一相聚，杀牛羊以祭天。”可知年节祭天（今或称“还大愿”），原为羌族古俗。

今“羌历年”多于农历十月初一开始，时间三五天不等。过年时，羌寨一律停止劳动，远出的行人也都尽量赶回家团聚。家家户户蒸“瓦达”（三叉形大蒸饺），煮猪膘，饮咂酒。有的人家还用面粉做成牛、羊、鸡、鸟等形状的祭品，用以祭祀祖先和神灵。有的还在住房墙壁上涂白色的卍字格，以示人畜兴旺，五谷丰登。

新年这天，全寨老少都要穿上节日盛装。青壮年男子还在彩色腰带上插上一支两尺多长的油竹竿，竿内装有三根野鸡翎子，显得十分英武，并结队载歌载舞，到每户祝贺新年。由老年人领唱，合唱喜庆歌，欢跳“沙朗”舞，畅饮咂酒。在历史上过羌历年时，颇具宗教色彩，要请端公“还大愿”，祭祀天神，跳神献祭。现今，“羌历年”活动已抛却迷信，成为羌民族展示自己经济文化建设成果，开展经济交流的盛大活动。

六月节，为羌族又一传统节日。于农历六月二十四日开始。活动内容与“羌历年”相仿。盖为羌族又一年节。二十世纪二十年代，仍是羌族三大节日之一。后来，近汉区者，“六月节”渐与“川主会”合流。近藏地者，已脱去岁时祭祀的内容，成为单一性的民俗节日。

祭山会。或称“祭山大典”、“还大愿”，它是以祭祀山神，祈求人畜兴旺、五谷丰登、林木茂盛、地方太平的节日活动。节日内容详见《宗教信仰》一章。

五月初五。道光《茂州志》载：“岁时不拜贺，惟于五月端午，贴符换联备酒食，互相请饮如新年。”可见“五月初五”是羌族又一传统节日。这一节日的来源已不可考。内涵也很模糊。不知是否为今羌族北部地区流传的“领歌节”。

领歌节是以妇女为中心的节日活动。羌语称“瓦尔窝脚”，正是五

月初五的意思。节日活动以村寨为单位。每年农历五月初三,先由几名妇女到高山“塔子”(公祭神灵的处所)去祭祀女神“入米珠”,向女神请示节日期间唱什么歌,这叫做领歌。次日,凡本寨出生的妇女,无论老少,包括外嫁回家的,尽都穿戴艳丽的服装、盛饰,共庆佳节。活动先由老年妇女领头,全寨妇女一边唱歌一边集结到寨旁,然后载歌载舞向各家各户祝贺。有时还要跳平时很难见到的古羌舞蹈。每户主人都要热情款待前来祝贺的妇女。逐户祝贺完毕后,全寨妇女又集中于场坝继续歌舞,在轻快的旋律中,尽情欢庆3天。如果当年春夏寨内死了50岁以下、13岁以上的女人,该寨就不再举行“领歌节”。

关于这个节日的来源,传说很早以前,在西湖寨的海子边,来了一位美丽、善良而又聪明的姑娘——莎朗女神。每年五月五日这天她都要围着海子歌唱、跳舞。歌声引来了羌民,他们情不自禁地跟着她学,很快就学了不少歌舞。后来,狠毒的土司想害死女神,莎朗女神就回到了天界。羌族人民为纪念这位女神,在西湖寨山顶修了塔子,每年五月初五,妇女们到这里祭奠领歌,一直沿袭至今。

细究该节日活动内容和相关习俗,再联系历史上羌族母系氏族社会制度持久的史实,这一以女性为中心的节日,或就是他们在步入男性社会后,在节庆习俗方面为自己留存的一块领地。

二、传统体育

羌族传统体育主要有骑射、武术、摔跤角力等,体现其“尚武”、“尚力”的风尚与精神。今天羌族民间体育活动,仍承袭其精神,如推杆、武术、射击、气功、摔跤等,无不体现出力量与技巧的较量。

推杆。推杆是两人或多人之间进行的角力比赛活动。以一根长约3米,手臂粗细的普通木杆为器,一人紧握一端,将木杆挟骑于两腿间,作为防守,进攻者握着另一端用力前推。攻守双方面面相向,木

杆保持水平线,不能上下摆动或突然猛推。进攻方将防守方推出两尺开外的界限就算获胜。裁判由村寨的长者或有威望者担任,以击掌五次为一个攻守回合的时间。攻守双方要交换位置,实行五局三胜制。

推杆角力源于羌族尚武传统和武士间比武较量。现在已发展为羌族全民体育活动,青年妇女也参加比赛,增添了“推杆”的娱乐性。

武术。羌族社会尚武之风世代相传不衰,明、清时期,羌族地区考取的武举就有三十余人之多。农闲时节,羌民常相聚习武,以强身健体,提高防卫能力,武艺高强者得到羌族社会广泛的推崇和尊重。现在一些村寨尚存石墩、石锁等习武器械。习武之风,在一些村寨仍很兴盛。羌族武术有刀棍、拳脚、骑射等项目。

射击。过去羌族每户至少都有一支火枪,会用枪是男子必备之功。每年正月初五左右打靶,男子各自带上酒食聚会靶场,以熊形和獐形的馍为靶子,轮流射击。中靶,象征当年吉利。打靶毕,大家饮酒、啖肉,尽兴而散。举行婚礼或祭山会时,也常举行“打靶”,枪法好者得到奖掖。因此,羌民中有不少神枪手。

气功。羌族气功由来已久,古羌人就深谙气功之术,并与道教气功渊源深远,成为具有民族特点的中国古老传统气功之一。羌族气功过去主要由端公掌握,民间亦存。或在祭山、除秽、消灾等仪式中采用,或用以防治某些疾病,羌族猎人在保护山林动物时也常采用,在发功时,先意念片刻,由静功开始,出现动功时即达到高潮,再回到静功告终。发功时功法并用。羌族气功主要用口传心授、眼见心会的暗传法传授,曾经有很高的造诣。它是羌族人民提高身心素质的重要条件,只要吸取精华,重在发扬,就能使这古老功法健康发展。

摔跤。羌民十分喜爱摔跤,竞技场不限,兴之所至,随处可赛,可抱腰、逮手、摔腿,以先倒地者为输。

此外,羌族民间体育尚有“扭扁担”、“顶竿”、“跳拱”、“抱蛋”、“扳手劲”、“抽陀螺”等。

第五章 宗教信仰

在远古羌民的观念中,认为无论日、月、星辰,还是山岳、树林等自然现象都具有神秘的超自然的力量,能致人吉凶和族群的兴衰,于是产生了自然崇拜和巫术信仰。从已有的资料看,传说时期的大禹就是羌人中第一个酋长而兼巫师的人物。所作“禹步”为后世道教和其他“俗巫”所效法,并为道家尊为“万术之根源,玄机之要旨”。到了商代,羌族社会已出现了以胛骨占卜的巫术,并有人出任商王的祭祀官。徐嘉瑞在比较羌族宗教与中原古代宗教的异同时甚至认为:“中原古代宗教思想亦发源于西北高原的羌族。”^① 魏晋以后,在今西北、青藏高原的羌人先后接受了佛教和藏传佛教的信仰,并最终融合于汉、藏族中,而羌族和其他羌支民族因其特殊的历史、地理环境,直到二十世纪中叶依然保持了自己传统的信仰,惟是他们在各自不同的历史进程中,其原始信仰又各具特点。

秦汉以降,部分羌族先后由西北高原徙居岷江上游地区,并转向以农业生产为主的定居生活。随着羌族进入阶级社会和其他民族文化的影响,羌族宗教信仰逐渐由原来的“自发的宗教”向“人为的宗教”演变,形成了羌族独特的以白石崇拜为特征的多神

^① 徐嘉瑞:《大理古代文化史稿》,中华书局1978年版。

信仰。

第一节 羌族的多神崇拜

一、羌族的神灵世界

由于“万物有灵”观念的影响,加之羌族地区长期没有形成统一政权,羌族神灵世界显得异常庞大、复杂和纷乱。全民族普遍信奉的神灵有三十余种,各地奉祀的区域性神灵有数百种,而端公经典中反映的神灵则更多。羌族神灵世界中已有主神的存在,诸神之间已显现出等级关系,有比较明确的分工和司职。鬼神之间已有严格的界限,神有正邪之分;其神灵世界已粗具体系。

羌族的神灵世界主要可区分为自然崇拜和祖先崇拜。自然崇拜性质的诸神主要包括天神、地神、火神、山神、树林神、牲畜神等,是羌人祭祀和崇拜的主要对象。天神阿爸木比塔是羌族神界至尊的神,他按自己的模样创造了人类和宇宙万物,同时他还是农业神和太阳神。在木比塔之下有造天的神公木巴瑟,造地的神母如勿瑟,司掌人间婚姻的女神俄巴巴瑟,管人间投生大事的男智神比娃瑟,火神蒙格瑟,风雨神喝都,他们都与天神一道住在天庭。此外,还有管理百鸟禽兽的山神,管理土地和庄稼的青苗神,管理牲畜的羊神和牛王神,管理江河湖海和司掌降雨的龙神。

具有祖先崇拜性质的诸神有:始祖神木姐珠、斗安珠,男、女祖宗神,男、女保护神,英雄祖先阿爸白构、阿里嘎莎、大禹、涂山氏、赤吉格补、岐山大王、罗和二王等。传说木姐珠是天神木比塔的三女儿,后下嫁羌人美男子斗安珠,并带来了粮种和家畜,繁育了羌族后世子孙。而大禹则是天神派到凡间投胎羌人家以治水患的神人。阿爸白

构则是羌人初迁岷江上游时的首领,他在神的帮助下打败了“虽愚而强”的敌人“戈基人”,使羌人在岷江上游地区站稳了脚跟。而阿里嘎莎、赤吉格补、岐山大王、罗和二王则传说是羌民历史时期的英雄首领。

具有祖先崇拜性质的神灵中还包括一些特殊行业神。如端公供奉的“猴头祖师”,猎人供奉的猎神,石匠、铁匠供奉的石匠神、铁匠神等。

羌族地区性神灵很多,构成一个庞大的体系。从其司职情况看,多为山神、寨神,他们各管一处,颇似汉民族信仰中的土地和城隍,平时担负所在地的守土佑民之责,接受当地百姓的供奉。但不同的是,他们又都随时听从所有端公的召唤。每当羌族端公作法为人还愿、禳解时,要诵经将他们一一请来。从汶川端公袁正祺介绍的情况看,所请各地山寨神多达百余位,其分布地域包括今羌区各县和灌县、郫县、成都等地。羌族各地山、寨神这一司职特点,很易让人联想到部落联盟时期的各部落酋长。

羌族还相信人是有灵魂的,人死而灵魂不灭,要请端公占卜吉凶和进行超度,以使死者的灵魂得以纯洁。一些地区的羌民还要为死者宰一只“引路羊子”,在端公的诵经声中将死者的灵魂引还到祖先所在的西北高原。羌人还认为神是善良的,净美的,凡是民族英雄及有技艺和有功于民者,逝后都会进入神的境界。而凶死、病亡者则只能进入鬼域,成为祸害于人的鬼怪。这一观念为史籍关于羌人“男子兵死有名,且以为吉;病终谓之劣,又以为不祥”的资料作了很好注释。

由于受汉地道教、佛教影响,观音菩萨、玉皇大帝、文昌帝君、东岳大帝、关圣等已进入羌族的神灵世界。一些神灵也渐与羌族的神灵合并,形成二位一体的神灵观。如一些地区羌人认为:玉皇大帝与阿爸木比塔是一个神。反映出羌族宗教兼收并蓄的特点。

二、众神的象征——白石与杉树

羌族信仰的众多神灵皆无偶像,均以白石或杉树为象征。羌族白石崇拜传说源于古代的一次战争,当时羌人在首领阿爸白构带领下被迫迁到岷江上游地区,遇到一种虽愚而强的敌人——戈基人,经过多次冲突不敌,后在天神尼罗甲格的帮助下,以所给的白石、藤条为武器战胜了敌人。为谢神恩,而神又无形,遂供白石以象征。羌族经典《羌戈大战》形象,生动地记述了这一故事。羌族白石崇拜无疑是一种古老的灵物崇拜,它渊源于白石的工具、武器和生火的作用,又与祖先崇拜和雪山崇拜相沟通,遂成为羌族众神的偶像和寓所。

“神林”为羌族神灵又一栖居地,亦是羌族公祭神灵的场所和神的又一标记。在羌族信仰世界中神林具有很高的地位,羌人认为“天地之后神树林为大”。羌区重大宗教活动,如公祭山神、天神等均在神林中举行。神林还是各寨氏族守护神“地盘业主”的象征,神林之中一草一木均神圣不可触犯。而柏枝、杉树在羌族信仰世界中就具有更特殊的意义。每举行祭祀活动都须燃柏枝以求神解秽。而杉树是羌族信仰中又一圣物,与白石一道被广泛用于象征羌族的最高神。如汶川龙溪乡巴夺村羌民在“祭山会”时,除同样于神林石塔上置白石代表天神、树神、山神外,还要于远山砍回三根由端公认定的杉杆,立于祭坛前,分别用于祭路及代表天神、山神。端公在向神“交羊子”时,也在代表天神的杉木杆下进行。杉树还被用以象征羌族始祖神。

三、羌族的祭祀活动

羌族的祭祀活动有家庭私祭和全寨公祭两种形式。私祭多于家中举行。房顶小塔处供奉天神、山神、始祖神等;二楼火塘处以铁三脚

的右上脚和上脚代表火神和女性保护神。火塘一侧的房角置有一神龛,上供家神、祖先等。这些神灵被泛称家神。各地所供家神情况颇有差别。如汶川县雁门乡一带羌人都供奉有十三尊家神:历代祖先、男性祖先、女性祖先、保护平安之神“亦吉”、保佑妇女工作之神“西帕露”、保佑男子工作之神“斯卓吉”、管理死人灵魂的“玉莫”。理县星上寨供奉十二家神:人类祖先神、财神、羊神、上天指路神、水缸驱毒神、火神、祖宗、山神、中柱神、守门神、田界神、六畜神等。私祭平时多为家长为之。时间较随意,虔诚者每日为之。如求神还愿、驱邪解秽等则另请端公举行。

全寨公祭活动主要有“祭山会”,搜山祈雨等,多在神林举行。羌族祭山会,又称祭天会、山神会,是羌人祈求天神、山神保佑人畜兴旺、五谷丰登、森林茂盛、地方太平的大典。羌区各地祭山会日期多有不同。茂县鲫鱼寨、水西寨是每年二月的第一个属牛日,渭门、三龙为农历五月,松平沟和曲谷河东是农历六月,汶川萝卜寨是农历十月初一,而汶川理县的其他地区多在农历的八月初一举行。祭山会由每户男丁参加(丧家和有产妇的人家除外),由各户轮流担任会首,负责活动的筹备,仪式由端公主持。各地祭山会内容和具体做法不尽相同。

据1983年5月茂县三龙乡祭山会记录的情况:活动当天,全寨男子穿新衣,带酒肉、三叉形或月形馍馍赴会。会首事前备一头黑公羊、一只红公鸡、一坛咂酒、一块“刀头肉”、一斗粮食、一个大馍馍和香蜡纸钱等。端公戴猴皮帽,手敲羊皮鼓,走在队伍前列。到了会场,端公用祭品敬神,唱开坛解秽词,以迎神祭神。接着端公唱还愿词,通白神灵,表示祭山正式开始。然后唱“抖水词”,嘱鸡羊抖水,把身子洗干净,神要领受你们了。之后唱“消灾免祸经”、“开天辟地词”和“山神史迹”。唱完史诗,再唱“以羊替罪词”,边唱边用青稞籽灌进羊耳,向鸡羊浇水三次。此时,众大声呼叫,鸡羊着水后颤抖三次,便象征神已领受,随后杀羊和放鸡归山,羊肉当场煮熟分给每户。接下来端公唱

“长寿永生词”、“丰收词”，随即向神求青稞种，假托神的旨意，宣布乡规民约。祭后，唱“请鸟兽吃祭品词”，通白神灵，说今年愿信已还，明年照旧还愿。在祭山过程中，还要为寨中青年举行成年冠礼。然后，端公唱赞会首和寨民词：大家辛苦了，如今敬了神还了愿，清洁太平了。这时，众聚餐、欢唱酒歌，最后端公唱结束词，宣告愿信已了，祭山会结束，这时开始“转山”，由端公带领群众绕石塔载歌载舞，绕三周后回寨。

若遇久旱无雨，便举行搜山祈雨活动。搜山即禁止任何人上山砍柴、挖药或打猎，以示顺从天意。禁令一出，各寨即联合派人上山巡查，若遇违禁者必以痛殴，直至流血为止。认为不如此将导致祈雨失败。若搜山仍不降雨，则由端公主持，举行求雨法事，甚或到神山敲锣打鼓，呼喊祈雨。在理县一些地区，还有种特殊的祈雨仪式。参加者均为已婚妇女，她们齐集山神前哭祈，唱“祈雨歌”，以求云聚雨下。

第二节 羌族的端公

一、端公及其法器

端公，羌语称“许”、“阿爸许”、“释比”、“比”、“诗卓”等。是羌族社会不脱离生产的宗教职业者，专门从事如祭山、还愿安神、驱鬼、治病、除秽、招魂、消灾以及男女合婚、婴儿命名、死者安葬和超度的活动。端公没有宗教性组织和寺院，供奉行业祖师神——阿爸木纳。传说阿爸木纳原为天神木比塔的家庭祭司兼卜师，他法力极大、本领高强，受天神木比塔指派到人间替人们占卜吉凶、治病禳解、除秽驱邪，成为人间第一个端公。端公系天神阿爸木纳下凡的原神观，使端公的活动显得愈加神圣。他代行的是天神的使命和职责，因此端公在开坛

作法进入神的角色时,地位与诸神平等。除祖师神外,端公在请其他神时一概端坐,直呼其名,对于鬼怪则谩骂、斥责,毫无谦卑之气。端公是通达神界鬼域的使者,兼有祭司和巫师的性质。他同时还是羌族社会最有权威的文化人和知识集大成者,因此享有崇高的地位和威信,羌谚云:“官有多大,端公有多大。”

历代端公以师徒相授而得以传承。学习端公首先要拜师许愿,由于羌族端公有经无书、有典无文,教学全凭口传心授和不断实践。学习端公一般需三五年时间。学成后要还愿和举行谢师仪式“盖卦”——带上猴皮帽,才算出师。举行“盖卦”须邀当地众端公参加,在示意性摹仿其祖师下凡故事的表演中,在强调端公神授的仪式里,仿佛宣布又一个天神阿爸木纳来到人间。

端公的法器是他们借以与鬼神发生关系的法宝,无故不得乱动,禁忌他人触摸,端公每用时也得净手焚香。端公猴头神和猴皮帽、法印等重要法器多是师徒相传使用,意在表明端公的一切皆始祖相授。猴头神是端公祖师阿爸木纳的偶像,是端公的保护神,供之家中神龛一侧。

端公的法鼓羌语称“布”,它是端公广泛用于祭祀驱鬼等活动的重要法器。传说它是阿爸木纳由天庭带往人间的法器,原鼓有两面,由于祖师途中困倦长睡一觉,醒来后着地的一面腐朽,鼓圈处已长出青苔,于是端公法鼓成了单面鼓。法鼓深约16厘米,直径约50厘米,呈圆形,腔内有一横木为把手,单面蒙羊皮。端公作法时,边舞边鼓。驱鬼时,鼓声强烈而震慑人心,祭祀中鼓声则平缓,如诵如陈。为法事活动造成一种特殊的环境氛围。

猴皮帽用金丝猴皮缝制而成,其帽无檐、圆口、扁顶,顶有三峰,成“山”字形。从左至右分别代表黑白分明和天、地。正面饰贝壳和铜银牌。猴皮帽是端公的圣物和标志,标志着其特殊的身份。其神性仅次于“猴头神”。

算簿是端公广泛用于测算推断婚丧嫁娶、吉凶祸福、财气晦煞、良辰忌日等方面的工具书。

法印一般以铁质或青铜质常见，阳文汉篆，多为一句体现法力的咒语。主要用于端公所印制的各种神符上，以示有效并加强其法力。

符板是端公制符的木刻印板，板刻篆文汉字和图案。符板一般有两种，分别用以治病和招畜财。

响盘即小铜钹，直径约15厘米，用于送鬼及解除山妖精怪。有的端公同时还有套大些的响盘，作法时与助手各用一套。

法铃。有铁、铜质两种，大若拳头，多为雌雄一对，上系凶禽猛兽之骨。主要用于还大愿，招牛财、地财等法事活动。

独角。据说为一种稀有独角兽之角，似羚羊角。主要用于解除由于动土不当引起的肩背腰腿疼痛。

法刀又称师刀，长约数寸到一尺不等，专门用以宰杀牺牲及裁纸削竹制旗和扎茅人等。

神杖。平时用于拄路防身，驱鬼法事中以之猛戳地板以震慑鬼魂。

二、端公的经典及其法事活动

端公在做各种法事时都需唱诵经典。羌族端公经典分上中下坛三个部分，因法事的性质不同，演唱的经典也不同。只有开鼓开坛经等少数经典可通用。一般说上坛是神事，请神还愿等法事，须唱诵上坛经。中坛为人事，如解秽、镇邪、招财进宝等法事，唱诵中坛经。下坛是鬼事，如举行驱鬼、招魂等法事，诵下坛经。

端公经典因系口传心授传承下来，今天许多经典内容也无人忆起，整理出的经典也互有出入。从已有资料看，目前仍流传的有四五十部，或说七十二部(段)。这些经典内容十分丰富，几乎涉及羌族社

会、历史、生产生活、文化习俗、衣食住行等各方面。被誉为羌族社会的百科全书。

端公的法事活动可谓源远流长又兼收并蓄,既丰富多采又神奇独特;它是以人的根本利益为轴心,来调解人、鬼、神三者间的关系。其实质不外是人与自然的关系问题。据《神秘的白石崇拜》一书的作者研究,端公的法事活动可分为四大类,即占卜测算、礼仪司祭、招魂迎财、驱邪送鬼。

占卜测算。占卜测算是端公进行各种法事活动的首要依据和先决条件,有了占卜测算的结果,端公才能根据不同的情况对症施法。因此,占卜测算既是其他法事活动的组成部分和前奏,又是一项独立的法事活动。据现有资料看,羌族端公的占卜种类有二十余种之多,如羊髀骨卜、羊扇骨卜、羊毛线卜、青稞卜、水卜、手卜、鸡蛋卜、柏木卜、鸡嘴卜、吊白狗卜、立水柱子等。不同的卜法有其不同的用途。它是羌族古老文化的遗存,是鬼神观念和巫术信仰的产物。

礼仪司祭。羌族社会生活中,常涉及到一些礼仪司祭问题,如成年冠礼、婚丧嫁娶、许愿还愿等重大活动,都要请端公主持。

驱邪送鬼。驱邪送鬼是通过各种法事活动将一切恶的东西驱送走,这些法事活动大体上可分为治病巫术魔法和一命填一命的救命替代法事。治病巫术魔法有“化翳子”(化掉白内障)、“踩铧头”、“耍火链”、“踩红锅”、“打油火”等。

招魂迎财。端公这类法事活动与其他法事活动相比较,其特点主要是希望把善的招迎回来,或招回某物使某事致善。如招各种财气、招游魂、招亡魂等法事。

参 考 文 献

- 司马迁:《史记》,1962年中华书局标点本。
- 范曄:《后汉书》,1965年中华书局标点本。
- 欧阳修、宋祁:《新唐书》,1975年中华书局标点本。
- 脱脱等:《宋史》,1977年中华书局标点本。
- 杨迦悻、刘辅廷等修纂:《茂州志》,清道光十一年(1831年)刻本。
- 李锡书纂:《汶志纪略》,清嘉庆十年(1805年)蕊石山房刻本。
- 杨均衡、黄尚毅等修纂:《北川县志》,民国二十一年石印本。
- 概况编写组:《茂汶羌族自治县概况》,四川民族出版社1985年版。
- 汶川县志编委会:《汶川县志》,民族出版社1992年版。
- 阿坝州文化局:《阿坝藏族羌族自治州文化艺术志》,巴蜀书社1992年版。
- 周锡银、李绍明、冉光荣:《羌族史》,四川人民出版社1985年版。
- 周锡银、刘志荣:《羌族》,民族出版社1993年版。
- 王康、李鉴踪、汪青玉:《神秘的白石崇拜——羌族的信仰和礼俗》,四川民族出版社1992年版。
- 王清贵:《北川羌族史略》,内部铅印本,1991年。
- 《羌年礼花》编委会:《羌族历史文化文集》(1—4集),内部铅印本,1989—1993年。
- 《羌族研究》编委会:《羌族研究》(第一辑),《四川民族史志》1991年增刊。
- 任乃强:《羌族源流探索》,重庆出版社1984年版。
- 马长寿:《氏与羌》,上海人民出版社1984年版。
- 孙宏开:《羌语简志》,民族出版社1981年版。
- 罗世泽:《羌戈大战》,四川民族出版社1984年版。
- 四川省编写组:《羌族社会历史调查》,四川省社会科学院出版社1986年版。
- 西南民族学院民族研究所:《羌族调查材料》(内部材料),1984年。

- 郑文泽:《羌族民间故事集》,中国民间文艺出版社 1988 年版。
- 茂汶县文化馆:《茂汶羌族自治县·民间歌谣集成资料卷》(油印本),1987 年。
- 茂汶县文化馆:《茂汶羌族自治县·民间故事集成资料卷》(油印本),1989 年。
- 阿坝州文化局:《羌族故事集》(上、下册)(内部铅印本),1989 年。
- 茂汶县委党史办:《红军长征过羌寨》(内部铅印本),1983 年。
- 史金波:《西夏文化》,吉林教育出版社 1986 年版。
- 白滨编:《西夏史论文集》,宁夏人民出版社 1984 年版。
- 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。
- 安志敏:《青海古代文化》,《考古》1959 年 7 月。
- 甘肃文管会、博物馆:《甘肃古文化遗存》,《考古学报》1960 年第 2 期。
- 丁骥:《史上羌民之记载分析》,《边政公论》第三卷第 5 期,1944 年。
- 董作宾:《殷代的羌与蜀》,《说文月刊》第 3 卷第 7 期,1942 年 8 月。
- 翦伯赞:《史前羌族与塔里木盆地诸种族的关系》,《中苏文化》15-2,1944 年。
- 岑仲勉:《氏族原流蠡测兼论彩陶之可能联系》,《中山大学学报》(社科)1959 年第 1 期。
- 李绍明:《论氏和羌戎的关系》,《西南民族学院学报》1980 年第 4 期。
- 王宗维:《西汉西羌部落考》,《西北历史资料》1981 年第 2 期。
- 田旭东:《从寺洼文化看古羌族文化与周文化之关系》,《青海师范大学学报》1986 年第 2 期。
- 潘策:《羌汉人民对河湟地区的开发》,《西北师范学院学报》1988 年增刊。
- 李昆声:《从云南考古材料看氏羌文化》,《思想战线》1988 年第 1 期。
- 童恩正:《四川西北地区石棺葬族属试探——附谈有关古代氏族的几个问题》,《思想战线》1978 年第 1 期。
- 李绍明、冉光荣、周锡银:《论羌与戎》,《纪念顾颉刚学术论文集》,巴蜀书社 1990 年版。
- 沈仲常、李复华:《关于“石棺葬文化”的几个问题》,《中国考古学会第一次年会论文集》,文物出版社 1979 年版。
- 周伟洲:《公元 3—9 世纪岷江上游地区的开发及在交通史上的地位》,《古代长江上游的经济开发》,西南师范大学出版社 1989 年版。
- 李绍明:《唐代西山诸羌考略》,《四川大学学报》(哲社)1981 年第 4 期。

胡鉴民：《羌族之信仰与习为》，《边疆研究论丛》1941年第2期。

胡鉴民：《羌民之经济活动型式》，《民族学院研究集刊》4期，1944年。

曾文琼、陈泛舟：《羌族原始宗教考略》，《西南少数民族哲学社会思想论文集》，西南民族学院科研处、政史系编印，1983年。

马廷森：《羌族原始自然观探微》，《民族思想研究集》，中国南方少数民族哲学及社会思想史学会1990年编印。

林忠亮、李明、刘光焱：《羌族民间口头文学》，《中国少数民族文学作品选》（四册），上海文艺出版社1981年版。

周锡银：《精湛的羌族建筑与挑花刺绣》，《民族艺术》1985年试刊号。

黄代华等：《中国四川羌族装饰图案集》，广西民族出版社1992年版。

普 米 族

徐 斌 撰

第一章 综 述

第一节 人口与分布

普米族是我国 56 个民族中人数较少的一个民族,人口总数为 29657 人(1990 年统计数),主要分布在云南省西北部地区的宁蒍、兰坪、丽江、永胜、维西、凤庆、中甸等县。兰坪、宁蒍两县普米族人数最多,1987 年 11 月 27 日,国务院批准设兰坪县为白族普米族自治县,自此,普米族有了自己的民族区域自治县。普米族居住很分散,近 3 万普米族分布在近十个县。各县的普米族又分散居住在各个区乡。以兰坪、宁蒍两个普米族人数最多的县的分布状况而言,兰坪县的普米族人口总数为 9482 人^①。五个区中就有四个区有普米族分布,其中第二区的 20 多个乡中有 4 个乡有普米族;第五区的 12 个乡中有 6 个乡有普米族。宁蒍县全县普米族的人口总数为 3500 余人^②,全县四个区都有普米族分布。

在大分散的分布格局下,普米族一般以村为单位,或同族聚居,

^{①②} 参 1982 年《云南省第三次人口普查手工汇总资料汇编》(云南省人口普查办公室 1983 年 1 月铅印本)。

或几个民族杂居。兰坪县共有 31 个村居住有普米族,其中有 8 个村为普米族聚居村,23 个杂居村中只有 9 个村的普米族居住户数较杂居的其他民族少,呈小聚居的分布状态。杂居的民族主要有白族、汉族、傈僳族、彝族、藏族、壮族、纳西族等。

在这种大分散、小聚居、多民族杂居的分布格局下所形成的人文环境,长期以来极大地丰富、改变着普米族文化,使普米族文化既具有浓郁的地区文化特点,又打上了多民族文化相互影响的烙印。

第二节 族称和族源

一、族 称

族称,往往记录着一个民族形成、发展及与相邻民族的历史关系。普米族没有成文史,缺乏系统的口碑传说,汉文典籍的记载也很简略,因此,对其族称的研究有着更加重要的意义。

1960 年,国务院根据该民族的意愿,正式确认滇西北的“普米”为单一民族,并定名为“普米族”。在此之前,居住比较分散的普米族有多种不同的自称和他称。

“普米”是该民族比较统一的自称,意为“白人”。这一自称在不同地区的普米族中又有语音上的差异。宁蒗县的普米族自称“普日咪”、“拍咪”,兰坪县的自称“普英咪”,永胜、丽江等县的自称“普米”、“平米”、“批咪”等。在四川省木里、盐源、冕宁和九龙县也有部分自称“拍咪”的,这批人在中华人民共和国成立后已划为藏族。

周围民族对普米的称呼也不同。汉族和白族称“普米”为“西番”,彝族称之为“窝朱”,藏族和纳西族支系摩梭人称之为“巴”,丽江纳西

族称之为“博”，而汉文典籍则历来以“西番”、“巴苴”等称谓来记录普米族。

此外，普米族在历史上还有多种不同的称谓。汉初，普米族先民分布在牦牛王属地，被统称为“笮”、“牦牛夷”。到了晋时，又有了西番一称。唐代，南诏势力达于凉山州，地处南诏中心大理地区东面的普米族先民，又被南诏统称为“东蛮”。但无论是“笮”、“牦牛夷”，还是“西番”、“东蛮”，均是历史上普米族的他称，且其范围不仅限于普米族，往往是多个自称单位的统称。以后别的称呼逐渐不用，但“西番”之称却延袭了下来，并屡见于汉文典籍。

“西番”一词，最早见于晋初张华的《博物志》卷三《异兽》中，但不详。唐宋时期，对“西番”的记载较为具体，族称亦渐趋明朗化。“西番”的范围历代有所不同，唐代以来，西番一名曾用以称吐蕃；而明清史料中“西番”或作“西蕃”，泛指滇、青、川、康一带的藏缅语族各少数民族。而狭义的“西番”是“多须”、“普米”、“尔苏”等十多个自称单位的统称，“普米”只是西番众多支系中人数最多的一支。

二、族 源

关于普米族的来源，说法不一。传说中比较流行的说法有两种：一种是源自蒙古族说，一种是来自拉萨说。这两种说法反映了普米族与蒙古族、藏族关系密切的历史事实，但缺乏事实依据。目前，学术界一致认为普米人源自古氏羌族群。

大约在距今一万年以前，已有若干个古羌族部落生活在从塔里木沙漠斜联瀚海大戈壁的沙漠带以南，与喜马拉雅山脉以北的草原地区。以后，古羌族逐步发展到青海全部及藏北地方，并循金沙江、雅砻江到达川西。公元前七世纪中叶以后，秦国发动大规模征服兼并其邻近的羌部落的活动，羌部落被迫再次四处迁徙。公元前四世纪，居住

在今甘肃、青海一带的羌部落首领“邛”，带领“种人”、“附落”大举南迁，出赐支河曲数千里，远离众羌。这次迁徙到西南越嶲一带的“牦牛种”，便与早就居住在这一带的其他羌部相汇合，形成了众多的氏族部落集团，也就是《史记·西南夷列传》所记载的靡莫、滇、邛都、嶲、笮都，冉駹、白马等部落。其中的“笮都”，意即笮人聚居的地区。“笮”是汉族对自称“白狼”的部落的称呼。“白狼”一词，系普米语“布朗”的变音别译，意为“采蚕蛹者”，即普米先民因养蚕而有的自称。而以普米族为主体的西番系先蚕的传人这一点已为更多的材料证实。任乃强在《羌族源流探索》中也提出：“所谓笮都夷，自称为白狼。他们创造的斜张两岸溜索，往来渡江的办法，汉人称之为笮……今称普米族的便是。”学者们在研究东汉流传下来的《白狼歌》时也发现，保留普米古语最多的玉姆方言与《白狼歌》的34个词完全相合，从而从语言学的角度证明了普米族是“白狼”的后裔，而“笮”正是“白狼”的他称。

据《后汉书·笮都夷传》记载，笮地分为“白狼槃木”、“白狼楼薄”两大部。“笮”地位置在大渡河谷南段，其地包括牦牛王地和雅砻江流域。汉武帝开西南夷时，在笮地设沈黎郡，天汉四年又罢沈黎郡，改置两都尉：一居牦牛主徼外夷，一居青衣主汉人，并将雅砻江流域的定笮（今凉山彝族自治州的盐源、木里县）、大笮（今攀枝花市的盐边、米易县）、笮秦县（约当今凉山州冕宁县西及毗邻的九龙一带）划属越嶲郡，自此，牦牛王和白狼槃木居住的今四川省西昌地区的雅砻江流域，即木里、盐源等高地，则属越嶲郡管辖。任乃强在《古羌族派分之民族》一文中根据《后汉书·笮都夷传》说：“笮地当分为‘白狼槃木’与‘白狼楼薄’”两大部，永平（58—75年）中，益州刺史朱辅，招致入京奉献的白狼槃木王唐敢，所率号称‘百余国，户百三十余万’皆在四川西昌地区的雅砻江流域，即盐源、木里等高地。其人，系自康南沿雅砻江与理塘的倾斜面进入这一高地，留住下来的羌族。这个白狼王，

蜀汉时还强大,因与张嶷争盐泉,被嶷挾杀,但并未害其人民,也未灭其国(见《三国志·张嶷传》)。明清间,藏传佛教传入此区,土民多已变为藏族。惟小部分在瓜别等土司保护下,仍保持羌俗,今称“普米族”便是。从而将普米族的族属直接溯源于白狼槃木。而以白狼槃木王唐蒙为首的部落联盟,也正是普米族形成一个较稳定的族体的基础。

综上所述,普米族先民起源于西北青藏高原的古羌族。其族源可直接溯源于东汉的白狼羌支白狼槃木。大渡河南北两岸、雅鲁江下游和金沙江流域,即以凉山彝族自治州为中心的川西南是历史上普米族的重要分布区。正是在这一区域,普米族的古代部族人们共同体形成。

普米族的传说、迷魂经和保持至今的古俗也印证了上述的观点。普米族至今仍保持着尚白、供奉羊角、召巫迷鬼等古羌习俗,擅长养羊,实行兄终弟及的转房制和父子连名制。普米人死后,所念的迷魂路线也是指向北方的,与普米族源自北边的古羌族的考证相吻合。关于普米族的来源,各地的普米族还有生动的传说。“觉吾布知丹、拍米冉贡组”是各地普米族追溯祖源、背诵谱系时都要说起的。“觉”是穿裙,“吾”为地方,“布”为雪,“知”为水,“丹”为源头,全义为:雪融化后形成江河之源的地方,是穿裙妇女的来源处。关于江河之源的地望也有几种说法,其中贡嘎岭下雪水汇集之所的说法与历史考证的结果吻合。“拍米”即普米的自称,“冉”意为四,“贡”为山,“组”为子孙,全义为:住在四座山上的四个血缘集团联合为普米。因此说,“觉吾布知丹、拍米冉贡组”的说法也证实了普米在贡嘎岭地区,泸沽湖周围这一广大区域形成为一个古部族团体的结论。

元代是普米族人口迁徙和发展的重要时期,也是普米族形成的重要时期。元代初年,大批被统称为“西番”的普米人随蒙古军队进入滇西北,扩大了居住区域,明清时又陆续迁入,而未迁云南的普米人

则与“西番”的其他自称单位一起,仍是大渡河以南至金沙江流域的主要居民。至此,普米人的分布基本定局。明清以后,随着藏传佛教影响的扩大,川西的普米族逐渐融于藏族,而云南西北部的普米人则仍较多地保持着古俗,并逐步发展为有别于四川普米的单一民族。中华人民共和国成立后,川西的普米等西番自称单位被划为藏族,而滇西北的普米则正式确定为普米族。普米族成为祖国大家庭 56 个民族中的一员。

第三节 自然环境与经济生活

一、奇丽的山川,复杂的地形

普米族聚居的云南省西北部边疆地区,约当北纬 $24^{\circ}4'$ — $27^{\circ}6'$,东经 $98^{\circ}6'$ — $100^{\circ}8'$,属横断山脉纵谷区中部山原地带。这一地区崇山连绵,江河纵横,山川交错,地势险要。西北高,东南低,山脉多南北走向。雄峙在金沙江、澜沧江之间的云岭主脉,从西藏千里南下,经迪庆州的德钦县和维西傈僳族自治县延伸到丽江县最北端的塔城,在丽江、兰坪县境内称为老君山山脉。玉龙雪山、雪邦山、玉坪山、牦牛山、大药山、光茅山、竹山、狮子山等著名的支岭分支也时起时伏在这一广大的区域。

纵谷之间江河纵横。这一地区的河流多系金沙江、澜沧江水系。金沙江最大的支流为冲江河、巨甸河、白角河、开基河、腊普河、朗河、程河,澜沧江最大的支流为沚江河、通甸河、永春河、基独河等。

山脉和河流相间,分割成了高山峡谷、小块盆地相间的复杂地形。往往是上面层峦叠嶂、群峰争雄、松涛阵阵,下面却是谷底幽深、江流湍急。海拔高差很大,山岭的海拔在 3000 米以上,最高峰海拔达

5596米,而谷底的海拔却在1400米左右。其地形主要为山区半山区。半山区的地势比较平缓,多是层层台地。在金沙江、澜沧江及其支流的沿岸形成有许多宽窄不等的小型冲击平原,或称河谷盆地。

复杂的地形,悬殊的海拔,以及受不同气候、生物等环境的影响,这一地区的土壤种类繁多,有红壤、棕壤、棕色针叶林土、水稻土、沼泽土、冲积土等。土壤的类型一般呈垂直谱状分布。

二、立体性气候,丰富的物产

这一地区属温带季风气候,山区属中温带气候。雨量充沛,年降雨量900毫米—1000毫米,其中80%的雨量集中在6—9月间。年平均温度,宁蒗、丽江、兰坪相差不大,分别为12.7℃、12.6℃、11.3℃上下,维西为18.3℃。兰坪县的霜期为131—165天,宁蒗县270天。日照数以丽江最高,达2500小时,兰坪和宁蒗分别为1979小时、2304小时。由于地形复杂,海拔高差大,各地气候差异变化很大,江边的河谷地带平均海拔在1400米左右,属亚热带气候,春季干燥多风,夏季炎热,雨量偏少,秋季凉爽少雨,冬季较短不冷。半山区凉爽,可谓冬无严寒,夏无酷暑,四季温凉,长春无夏。而高山地区则终年积雪,气候严寒。这种温度随海拔高差变化的立体气候,往往在一个区或乡的范围,也兼有寒、温、热三种气候,当地人因此而以“一山有四季,隔里不同天”的民谣形容之。

复杂的地形,立体性的气候使这一地区兼有寒、温、热三带的植物、动物类型,物产极其丰富。地上有茂密的森林,各种药材,珍贵的菌类,珍禽异兽;地下有丰富的矿物质。这里的森林覆盖率达50%—70%,为云南重要林区之一,生长着各种经济价值很高的木材,主要有云南松、云冷杉、青杠栗等优质木材。在广阔的山林里还盛产松茸、鸡枞、香菇、黄木耳、黑木耳等多种菌类。这里还素有“药材之乡”的美

誉,生长着上千种野生和家种的药材,最名贵的药材有天麻、贝母、虫草、雪莲、雪茶、当归、大黄、茯苓等。此外还有多种可食的野菜、野草,在高山草甸、荒坡野岭上,生长着几百种野草,是天然的牧场。

茂密的森林、崇山峻岭也是动物的乐园。几百种动物家族生活在这里。

三、亦耕亦牧的自然经济

普米族惧怕炎热的气候,其村寨主要坐落在海拔 1500—3200 米的高寒山区和半山区,只有极少数普米族人生活在低海拔地区。普米族的社会经济是以农业为主,畜牧业为辅的亦耕亦牧的自然经济。尽管已使用犁耕,但其经济仍属锄掘农业和动物饲养业这一经济文化范畴,属于高山农民的经济类型,并遗留有采集、狩猎和捕鱼这一经济文化类型的残余。

粮食作物主要是各种耐寒的谷物——燕麦、青稞、大麦和部分小麦、荞麦。此外,还有多种豆类和稻谷。玉米和马铃薯已传入,玉米成为主食之一。土地的使用已趋于固定,开始轮作间种,但还不同程度地遗留着“刀耕火种”的耕地方式。

园艺经济也有所发展。人们利用早晚的时间在宅前屋后空地上栽种各种蔬菜、瓜果,作为自己食用的副食品。据初步统计,蔬菜已达数十个品种,可分为根菜、叶菜、果菜、茎菜四个大类。普米人还学会了在野生的刺果树上嫁接培育新型果木品种的园艺,已培植出梨、核桃、花红、黄果、石榴等。

普米族的畜牧业虽居第二,但极其发达,这与普米族原来就是游牧民族、擅长饲养和放牧可谓是文化的传承。普米族饲养的牲畜主要有牛、马、骡、羊、鸡、狗等,尤善养羊,这是普米族文化中最明显的羌文化特征,所养的羊除自己食用、待客外,还用作祭祀的牺牲。

此外,狩猎和采集这两项古老的营生仍是普米族社会经济生活的组成部分,这与普米族所处的自然环境有着密切的关系。普米族山寨依山而建,森林环抱。密林深处的珍禽异兽、植物尤其丰富。每到农闲,一逢季节,普米族都要外出狩猎、采集。狩猎都在农闲时进行,约三五人集体出猎。狩猎工具从原始的柴弓、竹箭逐步发展到弩弓、火药枪,也经常使用木栅、夹板、编笼、网套等。猎物除奉献给土司头人外,其余狩猎者平分。猎获山羊、熊时要向每户“散份子”,体现出一种原始平均思想。每逢季节,主要是采集菌类、药材、野菜、火草等。其中采集火草是一项古老的传统活动。但无论是猎物还是采集的东西多自己食用,很少出售。

普米族的手工业和商业一直未从农业中分离出来。手工业大都是对农副产品的加工,有纺织、皮革、铁器制造、酿酒、榨油、竹器编织等项。手工业品供本民族使用,极少出售。普米族曾不仅不善经商,而且耻于经商,其货物的流通往往是汉商、藏商运进日用品、盐、茶叶和布匹等,换取当地的土特产品,实行物物交换。后来,普米族开始了具有“羌式商业”特点的马帮贸易。他们长途运销当地产的土特产、猎物、药材、骡马等,运回自己所需的工业品。“马帮贸易”成为普米族接触外界的重要渠道。

第四节 社会概况

新中国成立前,普米族社会仍保持着较完整的封建土地所有制。其封建土地所有制由于内部历史发展条件和受周围民族影响的不同,存在着地区性的差异,丽江、兰坪、维西、永胜、临沧等部分地区,处于封建地主经济阶段,宁蒗等地区则处于封建领主经济阶段,兰坪箐花等地主家庭还残存有家内蓄奴制,而宁蒗永宁的温泉等个别地

区甚至还保留着较为原始的母权制家庭。

元明以来多处于纳西族封建土司统治之下,人民生活贫困。1935年曾与纳西族人民一起,共同反抗过宁蒗永宁地区纳西族土司管家的压迫。

社会经济发展的不平衡,反映在文化上,即是民族传统文化保存的完整程度。经济较发达的丽江、兰坪、维西等地区,受外界影响大,反映在文化上,最明显的就是生活习惯的改变,尤其是着装,这些地区的普米族为适应新的生产生活,已逐步改穿汉、白、纳西等族的服装,妇女们也不再穿裙子了。而实行领主经济的宁蒗等地,由于其政治经济的相对封闭性,也使传统文化保持着相对的完整性。

综上所述,正是在这样的社会历史条件下,自然地理环境中,普米族从古羌族中分离出来,发展成为单一民族,并逐步形成了一套直接或间接反映其人生需求的文化。如同其他民族一样,他们的人生需求首先是“求生存”和“求配偶”,而这正是人类最初的两个历史活动。为了生存和民族的存在、兴旺,面对着人力无法控制的天灾人祸,他们又在寻求着慰藉,寻求着安全,企望认识一切事物,从而产生了原始的宗教、美学伦理、文学艺术和科学。普米族文化在历代的传承中又因生存环境、社会环境的变迁而变化,表现出了文化的区域性、民族文化间的互融性和本民族文化的地区性差异。

第二章 科学技术

第一节 生产技能

一、农 业

(一) 生产工具

三百多年前,随着犁耕农业阶段的普遍到来,普米族已开始使用以铁制为主的农具。普米族的铁制农具既吸收了相邻民族的先进技术,又因地制宜,具有本民族的特点,反映在形式上,即是多样性。

犁:普米族的犁分三节犁、四节犁、琵琶犁、水铧犁、抬杠犁多种。最初使用的犁主要是二牛抬杠犁,以后除泸沽湖地区仍使用外,其他地区为适应当地的地形和土质特点,已从苗族那里学会了单牛耕地。

锄:分挖锄、薅锄两大类。挖锄又分尖嘴锄和板锄两种。尖嘴锄很适用于碎石子多的土地。而薅锄的锄刀略呈弯曲状,形如月牙,两端入土部成尖角,用时只需把锄板一边入土,即可耙松沙质土,很适应山区陡坡地形和土壤。

刀:刀的种类更是丰富,有砍刀、弯刀、斧头、长刀等,其中以长刀

的用途最广,它既是生产工具和家庭工具,又是防身的武器。

除上述的犁、锄、刀以外,普米族的铁制农具还有挖粪用的三齿钉耙,收割用的镰刀等农具。新中国成立前,兰坪、丽江、永胜地区已有普米族铁匠,他们从外地购入原料自己加工农具,但宁蒗地区的普米族仍需从白、汉族商人手中购买,自己不会加工。

此外,除铁器外,竹木质和石质工具的使用也很普遍,且其制作独具匠心。

槌杆:谷物脱粒用的工具,由粗细两根树枝和竹竿制作。粗的一根多为空心竹子,用时,握在手中轻轻甩动,当地叫它“母枝”,长 2.5 米左右,细的一根多用梧桐木树做成,光滑结实,俗称“娃娃”,长 2.8 米左右。这粗细两根棍用麻绳在顶端钻孔处串连起来即可使用。

石磨:用于加工粮食,分石磨和水磨。石磨是用两块石片敲凿成的两个圆盘的组合,每块圆盘都刻有斜齿纹路,放在上面的圆盘中间还通有一孔,用于放需要磨制的粮食。石磨下方有一个半圆形的木槽,用于接碾出的细面。石磨靠人力或畜力推动。水磨造型和原理同于石磨,靠水力推动。

(二) 轮作间种的农耕技术

普米族居住在气候适宜的半山坡,其耕地有 90%以上是山地,其次是平坝地和河谷里的小量水田。各类土地的比例因地区而异。普米族农民对土地的利用已趋于固定化。并且已掌握了轮作间种的耕作技术。

轮作,就是在一块地里不断地更换作物品种,利用作物根茎的深浅不一,所需养料的不同,以充分利用并调节地力,促进土壤结构的改善,保持水土。普米族的旱地分三种方式轮作休耕:一种是头一年小春种蚕豆,第二年种玉米,第三年复种蚕豆;第二种是头年大春种玉米,第二年种蚕豆,第三年种玉米,第四年种小麦;第三种是头年种小麦,第二年种玉米,循环进行。从产量或效果看,第二种轮作方式

较理想,玉米和小麦是禾本科,虚根性根茎植物,需要大量氮肥供应,年年种玉米、小麦,地力耗损就大,中间改种蚕豆,可使土壤含有较多的氮肥,从而恢复和补充地力。丽江、维西、兰坪等地水田一般种一季,间或也套种一季小春蚕豆。永宁坝区,旱地一般第一年种稗子,第二年种小麦蚕豆,第三年种燕麦。边远山地在种植几年后地力耗尽,就抛荒数年。

间种,又叫套种,就是在同一块地里每年多种一季或几季作物。

(三) 肥料

普米族的传统用肥主要是绿肥、厩肥和草灰肥。

绿肥用砍摘来的山树青枝嫩叶,放入犁过的地里或泡入秧田中沤一段时间,使之发酵变成肥料。

厩肥,普米族人家都不同程度地养有牛、羊、猪、鸡等家畜,畜栏就建在住房的下层,牲畜的粪便与垫圈的绿肥掺和,再经踩压、堆积、腐烂之后,便成了含氮量丰富的混合肥料。

草灰肥则是在开垦火山地时,将砍倒的成片树木或树枝、柴块、茎秆等点火烧成灰烬,再用人工将灰均匀地铺撒在地面作为底肥,即可犁地播种。

十九世纪五十年代后,普米族打破禁忌,广积山肥、骨灰肥、土肥,扩大了肥源。

二、狩 猎

普米族的捕猎形式不同于其他民族,主要有围猎、安绳套、放箭、狗撵、隐袭、安放石块和木排捕获猎物等方式。

围猎,以村落为单位进行。围猎用的绳网由全村妇女共同编织。编织绳网工序较多,妇女们先用山麻搓捻绳索,再用灶灰煎熬煮熟,然后清水洗净,分粗细两种晒干,最后由精于编织的长老编织成网。

绳网一般高6米余,长达几百米,足以挡住一个山丫口。围猎前,由有经验的猎手进山观察猎物的行踪,然后择日召集村中的老少,带上绳网进山,有的还可带上弓箭、长刀、石块、木棒等,用作击打猎物的工具。到围猎地点后,由几位身强力壮的男子在猎物出入的山丫口或箐沟里撒开绳网,其他人隐蔽起来,待一声枪响,四面八方的人一起呐喊,逐渐缩小包围圈,躲在山箐里的野物听到喊声朝山丫口奔去,撞在网里即被猎获。猎物内脏用于祭祀山神,其余部分由大家共享。

安绳套,也是一种古老的捕猎方式。普米人将绳套安放在猎物经常活动的地方,以捕捉野兽。安绳套的方式分两种:一是套走兽,就是在地面上挖一个野兽脚能踩下的坑,在坑内设机关,把绳口套在机关上,然后用树枝和泥巴盖好,抹去痕迹,经过的野兽只要一踏入土坑,触动机关,埋在地下的一根可以收缩的木鞭便立即弹起来,拉紧绳索,套住野兽的脚,并将野兽提向半空,由于木鞭牢固,一般野物是无法挣脱的;一是用细而结实的绳线自上至下做成一个个可以收缩的圆套,待飞禽成群结队经过时套住。

放箭,主要用于猎熊。一般安在村边的田边地角。猎人们观察老熊出没的路线后,根据其行踪用树枝挡住岔道,留一条通往玉米地的路,然后选择一个适当的位置,张开弩弓,放上毒箭,拴一根线在弩弓的扳机上,并把线拉到路边固定起来,夜晚经过的熊只要触到横穿路面的细线,引动弩弓扳机,箭就会正好射中熊的胸部一侧,由于箭头上有毒,中箭的熊很快便倒地死亡。捕获的熊由全村共同分享。

三、手工业

普米族的手工业中以纺织、酿酒、竹木器加工最富特色。

（一）纺织

纺织是普米族手工业中比较古老的一个门类。

纺织原料主要有麻、羊毛和牦牛毛。羊毛和牦牛毛的纺织工序基本相同，将剪下的毛按颜色分类后，用手撕匀，用木捻子捻成线，即可用织机织成腰带或毛布。捻线的木捻子只是一根尾部装有小圆盘的小木棍，但捻出的线又细又长。相邻几个民族也都使用。普米族妇女总是随身带着木捻子和牛羊毛，甚至走路时也边走边捻。

普米族的纺织中以麻的纺织最为古老。每年7月，人们开始收割麻，收来的麻要经过晒干、浸泡、刮麻，再晒干、浸泡等多道工序，然后含在口中齐麻。齐好的麻按品种、质量分上、中、下三等。头麻为细麻，由手脚麻利的青年妇女理齐，二等麻由老年妇女清理，三等粗麻交给男子搓绳索用。清理出的麻丝纺成线后，还要经过用配有骨头的灰水煮熬漂洗多次后，才能用于织布。普米族织出的布宽约16—20厘米，长度不等，有的长达十多米。织出的麻布很少出卖，大都自己使用，他们用头等麻布制做麻布衣裙，二等麻布做马垫子或盛粮食用的口袋。普米族的织机分原始腰机和水平织机两种。腰机较为简单，仅由绳索、机刀、分经棍、卷布轴等组成。水平织机较复杂，大多由木制成。织布方法虽较简单，但善于纺织的普米族妇女仍能织出马头纹、铜壶纹、燕鹅纹、窗花、鱼纹、剪刀纹、波浪纹、竹节纹等多种美丽的图案，织出的布纹路也很精密。

（二）榨油

普米族榨油的原料有核桃、大麻籽、瓜子和青刺果等。榨油的方式古朴、简易却又巧夺天工。他们或将原料舂成粉，放入锅中煮熬，待锅内水沸，油水自然往上翻滚时，用铁勺捞出漂在上面的油质，再放入锅中煮熬，通过水蒸发的原理提取油；或将原料舂成粉放木甑里煮熟后就直接放进麻袋里榨油。榨油的方式很特别，放油料的麻袋要放在独木槽里，麻袋上还要压一块木板，然后在一定距离立一木桩，桩

上套一根垂吊有大石块的横杆,横杆落下时,正好压在麻袋上的木板上,挤压出的油就会顺木槽下的漏嘴缓缓流出。

(三) 竹木工艺品

普米族生活的环境中,竹木是最普遍的原材料,因而也就被广泛地应用于生产生活中,以致明清著作中就有普米人“砍伐竹木编织篾箩营生”的记载。普米族男女都会编织,编织竹器主要取材有大拇指粗的“麻竹”。木制品以碗、糌粑盒等木制餐具最为精致,一般都用雪山上的洋花木制作,木质细腻而耐磨,不开裂,成品涂上生油漆后,在太阳下曝晒几日,更加光泽亮丽。木碗以宁蒗出产的最出名,制作工艺也较复杂,要经过选材、刮制胚子,泡煮、晾干,再将毛胚削成一定形状的胚子,然后磨光、上漆等多道工序。

第二节 天文历法,生产节令

普米族没有自己的历书,但对一年四季的日月交替却心中有数。据说远古时普米族先民通过观测日月星辰的运行规律来计算一年的时辰季节。他们以恒星为指点,认为恒星相互间位置恒久不变,可以用它们作标志观察其他日月星辰的运行情况。普米族先民们用黄道、赤道附近的二十八宿星辰作为“坐标”推算一年的时令和吉日。而各地普米族推算二十八宿的起讫界限不完全一样,有的地方把“处紫”(星宿名称)作为二十八宿之首,有的地方则以“苏多”星宿为头,这两个星宿相距五天,各地从俗而定,但一般以观测“处紫”星宿来确定。“处紫”星宿与月亮相遇之日过“吾昔”,即“过新年”。正是根据这种计时方法,普米人认为每年的腊月初六、初七是一年最美好的日子。按这种历法每月36天,定月与月亮圆缺无关。如今,普米族已普遍采用与汉族同时过年的办法,用以确定新年和岁首。正月确定后,其余的

月份也按汉族的历法类推。

普米族根据海拔地势差异、气温和雨量的变化,结合观察花开、鸟鸣、下雪等物候征兆来判断季节和气候的变化,安排农事,并通过谚语代代相传。譬如,银子果鸟是一种候鸟,每年春播时节都要路过普米族山区向北飞,秋天又飞经普米族山区往南飞,而此时正是秋耕季节,这种鸟春秋两季在普米族山区各停留半个月左右,因此,每逢银子果鸟往返,普米人就开始春播、秋耕。并有谚语“银子果鸟飞拢,栽插大忙来到”,“银子果鸟飞来,秋耕季节也到来”,“鸟忙筑窝,人忙种”等等。

普米族民谚中还积累了不少反映天象变化的知识,如“东虹天要晴,西虹天下雨,南虹北虹涨大水”、“山雀叫声变,天气也要变”、“烟袋作响天下雨”、“河水出泡泡,大雨就要到”、“画眉叫鬼鬼,雪花飘满地”等。

正是通过观察物候征兆、天象变化和结合本地区的海拔地势、土质、地形,普米族形成了自己的农事历法,并依此合理安排着一一年四季的农事节令和生产程序。

第三节 医 药

普米族民间医生善用中草药,且有较高的治愈率,譬如普米语称为“忽”的疮,分马疔、水疔、大疔、土疔及疔疔五种,对人体危害极大。普米族医生根据病情采取水煎或酒泡的办法,内服挖耳草(五至七棵)、大血藤(五寸)、小翻白(三至五棵);外敷适量的黄芹韭和南瓜合并研细的粉末,一天换药一次,待肿消后,改涂青油调的黄芩粉,大约一周即可病愈。此外,普米族用柯麻叶止血,用“灾霉根”(类似土豆)或猪下颌骨油消肿,用草乌治蛔虫病,用

菖蒲治腹痛、腹泻，用“沙达尼”山草煮汤或炖肉吃，以舒筋止痛，等等，疗效都很显著。

普米族除医生外，一般人都掌握有一定的草药知识及治疗疾病的秘方，能自己医治一些疾病。

第三章 生活习俗

第一节 服饰 饮食 居住 交通

人类最基本的生存活动是围绕着衣食住行而展开的。随着人类的发展,衣食住行除原有的基本功能外,又逐步演变出新的社会功能。这些社会功能因各民族的社会、历史、文化背景和自然条件的不同而有很大的差异,从而构成了中华民族物质文化的丰富性和多样性。

一、服饰文化

服饰的功能不仅仅是保暖、遮羞、审美,它也是一种符号,标志着族别、地区、贫富、年龄、婚姻状况等,直观地反映着一个民族生产力水平的发展,蕴含着丰富的文化内涵。

普米族服饰首先表现出地区性差异,尤其是妇女服饰,这种差异更为明显。兰坪、维西、丽江地区,普米族生产力水平较高,受汉族和相邻的白、纳西等民族的影响较大,因此,该地区妇女服饰已趋同于白族和纳西族妇女服饰,男子服饰也更多地表现出汉化的趋势;宁

蒞、永胜地区,生产力水平低下,尤其是宁蒗地区,受封建领主封闭性的统治和自给自足的小农经济束缚,使该地区受外界影响小,其服饰也就更多地保持着本民族的特征。

普米族服饰的基本特征正如《清职贡图》所载的,“男子辫发,戴黑皮帽,麻布短衣,外披毡单,以藤缠左肘,跣足,佩刀”。“女子辫发为细缕披于后,三年一栉,枣大玛瑙珠,掌大车磔各一半,绕于顶,垂于肩乳,行则玎珰之声不绝,顶覆青布,下飘两带,衣盘领及腹,裙如钟掩膝,不著裤,麻裹毡而跣足,颇得习辟缝纫之工”。这些基本特征至今仍保留在宁蒗、永胜地区的男女服饰上。男子穿毛麻混制的短上衣,右开襟,用银质钮扣,穿肥脚裤子,外罩一件长衫,头戴卷檐毡帽,脚穿自制的麻布草鞋,裹麻布绑腿。此外,每个男子都佩戴一把刀,或弓箭、火药枪,以作防身之用。吸烟男子的腰间都挂有烟荷包、烟袋和火镰。富人的服装式样与上述一致,只是质地不同,大多用棉布。宁蒗、永胜地区妇女,上身穿黑色、蓝色或白色的开襟短衣,与男子的大致相同,只是袖口镶有花边,领口绣有吉祥图案,下身穿用棉麻布缝制的束腰百褶筒裙,裙子长及脚面。普米族妇女劳动时总要将裙子从左面提起,掖在腰间。裙脚边加的一道红线,普米族称“纳珠”,据说是象征祖先迁徙路线的。普米族妇女用的腰带分毛、麻两种,较长,两头绣有蝴蝶、铜壶、剪刀叉等图案,留穗,美观大方,是妇女们结交“阿注”时常用的信物。此外,在日常生活中,普米族妇女还喜欢穿有袖的开衫皮褂和未经任何加工的披肩皮褂,一般又以穿披肩皮褂的较多。

普米族妇女结婚与否往往可从装饰上反映出来。宁蒗地区的已婚妇女头缠二三米长的黑布头帕,辫子中编入牦牛尾毛和红色丝线,然后盘在头上,戴带玉片的大银耳环,腰带上系一串缀有珊瑚、玛瑙、珠片的铜钥匙,手上戴一只几两重的大银镯。未婚女子不得着上述装饰,否则遭人耻笑。她们有的或戴较小的头帕,有的直接把辫子盘在头上,不戴头帕。兰坪、维西、丽江一带已婚妇女的装饰基本同于宁蒗

地区,未婚姑娘则有所不同,她们通常将数块镶有花边的头巾戴在头上,缠上辫子,耳戴一串有银泡、玉片的坠子,胸佩“三须”或“五须”一串。

普米族服饰还有年龄之分。十二三岁以前的孩子,无论男女都穿一件右开襟的麻布长衫,腰扎一根麻布腰带。女孩留长发,编小辫,拴于前方,发辫上还要佩带红绿相间的珠子,多者达千颗以上,重达一二斤。男孩头前部和左、右各梳一根小辫,也有的地区男孩剃光头,只在头顶留一小撮头发,编成小辫。男孩子还喜欢戴套头帽,套头帽用羊毛线编织,面部留孔眼,帽顶留一个大线穗。无论男孩女孩都戴耳环和银手镯。十二三岁举行“成丁礼”后,男女孩改穿裤子、裙子。

老年男女的服饰较成年男女虽在式样上无什么差别,但偏重黑色,且不戴饰物,不戴假发,也很少穿鞋。

二、饮食文化

普米族除了食用少量的稻谷外,主食包谷(玉米)、青稞、小麦、燕麦等杂粮。玉米的吃法很多,用石磨加工成面粉后,用筛子筛细,即可煮食、烤食,也有的直接做成炒面食用。玉米还可用于煮甜酒、酿制“苏理玛”。小麦一般加工成面粉后,做粑粑,节日里用小麦面做的油炸粑粑美味可口,是招待客人的佳肴。将小麦舂掉薄皮,放在锣锅里煮熟后放上盐油,食用起来味道也不错。大麦主要用于制酒,也可炒熟磨成面粉吃,或用碓舂去外皮,磨成碎粒,放开水锅里搅拌,烤干水气食用。青稞大多用来酿酒,燕麦用于做糌粑。燕麦糌粑是营养丰富的上乘食品。

普米族喜食肉,除野味外,就食猪、羊、牛、鸡肉,其中以食猪肉最多。猪肉除吃鲜肉外,还可做成猪膘肉和腊肉,无论是鲜肉还是腌肉,普米族都喜欢煮成坨坨肉吃,吃时每人一坨。

过去,蔬菜很单调,主要是圆根(蔓菁)和洋芋(土豆),葱蒜保存得好,一年四季也可吃到。冬天一般只有用圆根切丝晒成的干巴菜。以后随着园艺业的发展,蔬菜品种增加,有了洋白菜、青菜、白菜、南瓜、萝卜、四季豆等。但冬天仍食贮存的圆根。食用油有用核桃、麻籽、菜籽榨制的油和猪油、牛油、羊油。

三十年代前的普米族都用木制的食具,以后有了铁壶、铁锅和瓷碗。

在长期的生活实践中,普米族还烹制出一系列独具特色的风味佳肴。

糌粑面:普米族传统食品。大麦、燕麦、荞麦、玉米均可为原料。先炒熟,再用手碓或用脚碓舂成粉末,用筛子筛细。食用时用开水或凉水冲调。

“仲宗”:一种较为特殊的烤制食品,先把燕麦面和好,再捏成粑粑,抹上油,还有在面里掺进油盐的,捏好的粑粑用树枝串起来,放在火里烧烤,香脆可口。

“面面饭”:用冷水将包谷粉搓揉成米粒大小的细颗粒后,用木蒸笼蒸熟,即可与菜汤一起食用。

腌酸鱼:腌酸鱼是普米族待客的佳肴。普米人只要捕捞到半斤左右的裂腹鱼(当地人称本地鱼,外地人称白条鱼),便小心地放进装有水的木盆里养着,拿回家后让主妇制作。主妇先备好腌鱼坛和腌鱼用的糌粑、食盐、花椒、烤酒等调料,再剖鱼,取内脏,装坛,装时,一层鱼,一层佐料,装满后封好坛口,放在潮湿阴凉处,十多天即可食用,或生吃,或熟食,其味鲜美可口。

猪膘肉:猪膘肉是普米人加工整猪的一种特殊方法。制猪膘肉的猪宰杀时不能用尖刀刺猪脖颈,只能在猪的胸部开一个小口,用手掐断猪的动脉血管,猪死后,再将刀口缝合,然后烧开水烫毛,去四肢,再从猪的嘴角处一刀开到肚脐,把内脏和骨头全部剔出来,收拾好后

放入事先备好的食盐、花椒、樟木子(一种佐料)等调料,最后把所有的口子用大针麻线缝好,放在平板上,用大石头压起来,等水分干了即成猪膘。猪膘要在粮仓里存放一到三年,才能切开食用。存放时间长的猪膘肉甚至可以生吃。《维西见闻录》中将猪膘称为“琵琶猪”。

饭肠:普米人十分讲究杀年猪,猪的各个部分都要精心地加工成传统的食品馈赠亲友,猪肠主要用于做饭肠。他们在洗净翻好的猪肠里,灌进拌有香油和佐料的夹生米饭,然后放到开水里煮上片刻,便可捞出食用。食用时用刀切成段,放炭火上烤食。

生肉汤:普米族的肉汤用獐子、鹿子、牛和熊的胸肌或腿肉剁制,越细越好,剁好的肉里拌进适量的辣椒、食盐、黄果皮等调料,然后加入凉开水搅拌,即可喝。普米族称生肉汤为“虾打”,据说可养精活血、消除疲劳。

酥油茶:酥油从牛奶提炼,用牦牛奶提炼的酥油是最好的。普米族地区黄牛酥油较多。制作酥油时,将奶倒进一个木桶里,放进适量的温水,用打奶木盘上下搅拌,一般要冲打三百多次,油汁和奶水才能分开,将分离出的油汁捞起来,放在清水里揉拌,凝固的便是酥油。打酥油茶就是将烧开的茶水倒进茶桶,然后放入有酥油(也有用猪油的)、瓜子仁和盐,用打茶棍搅拌至油水相融,即倒入木碗或银碗饮用。

“苏理玛”:普米人自己酿制的水酒。将选好的粮食(大麦、玉米、高粱、青稞均可)用大锅煮熟后,舀出盛入大簸箕中冷却,等冷却到30℃左右时,拌进适当的酒麴,搅拌均匀,放到篾箩里发酵,然后装入土坛,揉一坨灶灰封好坛口,搁二十多天,揭开缸盖往里插一根弯曲空心的长木藤管,即可出酒。苏理玛酒呈桔黄色,味道甘甜。普米族制苏理玛酒的酒麴多是用山上采来的野生姜,以及名叫“归特”、“吉拉”、“吉扯”、“熟果”等野生植物的根块茎须洗净、晒干、碾细成面,掺与大麦、荞面,加少量的老酒麴作引子发酵而成。

普米族生活上还有许多禁忌。他们不食马、狗、骡、驴、青蛙、喜鹊、乌鸦、鹰的肉。后来开始吃狗肉,但有许多讲究,花狗肉不能吃,只能吃黄狗和黑狗肉,杀狗前半个月要好好喂狗,狗肉须在河边搭的窝棚里煮吃,吃后要丢掉狗皮,用水清洗全身,并用松枝熏两三天后才能回家。吃过狗肉的人,终生再没有资格参加祭祀,因为他的身体已被污染,祭了,祖先也不会收纳。普米族的这些生活禁忌,是出于原始的图腾崇拜,也有人认为这些牲畜与普米人的生产生活息息相关,普米人产生了亲近、感恩的心理,甚至将其人格化了,因而不忍吃它们的肉。

普米族宰杀牲畜时,要散份子。杀猪时要把猪的内脏做成饭肠等各种饮食分送各家,猪心由大家同吃,以象征家族、氏族的同心合力,团结一致。杀牛时,当场煮大块牛肉招待大家,甚至过路人也可分到一块。散份子的习俗反映了普米族中残留的原始平均主义思想。

普米族热情好客,每当亲友来访,总要引入上座,请饮“苏理玛”,奉上酥油茶、糌粑面,端上一圈圈的猪膘肉或鲜猪肉,外加一碗拌有葱蒜、辣椒的酸辣汤,主人在客人吃饱后才开始用饭。每逢婚丧和集会时,普米人都要使用牛角杯盛酒待客,有的就直接将竹管插入坛里啣而饮之,主人视客人酩酊大醉为体面。当地有句谚语:“无酒不成话。”这种古朴的民风一直保持至今。

三、居 住

普米族房基地一般选在土实地稳、向阳的山坡上,如果四周有水有树,就再好不过了。选地基前要请长老,烧香祈祷,杀羊待客,旨在告诉祖先一个新的家即将诞生,祈求保佑建房平安,免灾去难。地基选好后,请人推算吉日再上山砍料,一般都是冬天砍,砍时村里的棒小伙子都要帮忙,3天内如能砍好130根长木和90根短木,就被视

为吉祥的预兆。砍好的木料放在山上晒干。

普米族的建筑除少数汉式瓦盖楼房外,多数都是木楞房和土掌房。

木楞房,用松木垒擦而成,不用一根钉子,呈四方形,普米语称这种房子为“鲁今”。木楞房遍及滇西北各县的普米族村寨,川西南的木里、冕宁、盐源县也较普遍。与普米族为邻的纳西、傈僳、白、彝族中也可见到这种建筑。

建木楞房大多用直径为20厘米的幼松,剥去树皮后削成多边形,头尾的直径一样,长短则根据房屋的大小高矮而定。建房前主人家请木匠吃顿好饭,说一些吉利的话,以图木匠把房屋盖得美观牢固。砍修木料时,先砍放房门东面的木料,再按顺时针方向将一根根木料由粗到细,从长到短逐次砍修,各圈木料的结合部,要砍出卡榫,以相互卡牢,互相咬合,每层木料之间还抹有一种红泥浆,起到上下粘连的作用,以便更加牢固。木料砍架到第三层时留房门的位置,如是建正房,除留正门外,还要留通往粮仓的小门,有的人家南面留有一道通往卧室的小门。房子立起后,开始立天柱,天柱又叫擎天柱,是一家人兴衰的标志,立柱前要举行隆重的仪式以示庆贺。擎天柱较一般的柱子粗,光滑漂亮,顶端放银元布条,以图吉利。立柱后才开始封顶。盖房顶的木板大多是短杉木板或松木板、柏树板,一排排呈三角形。木楞房容易修建,拆卸也方便,皮面油光滑亮,不易虫蛀,可几百年完好不朽,前后居住十多代人,但每年雨季前须翻盖一次房板。

土掌房,主要分布在不便修建木楞房的金沙江沿岸。顶修建时先用几根粗实的圆木,搭有上下两层的长方形房架,把屋架竖立在砌有石块的地基上,然后夯土垒墙,有的人家砌方石,直垒到房梁、椽子下,边垒边放进一些实心竹条加固,墙上还要留眼养蜂。房顶各过梁上的椽子都用带勾的长松木条,两根为一对,以带勾的两头分别交叉挂在总梁上,形成人字形,然后在上边横搭起长松木条,用竹篾片捆

扎好,再拿杉木板由下往上层层加盖在总梁上。住房的正面不垒墙,全用木板架封。

四合院是普米族主要建筑形式。一般都以正房为主体建筑,院门朝东,在正房的左右和正前方再建附属房,组成一个院落。各地房屋的配列还有所不同,兰坪地区仍以正房为主,左右和正前方建附属房,但左厢房作猪圈,右厢房作马圈,正房对面的房子作牛羊圈,在牛羊圈上盖草楼,装牲口饲料、杂物,家里人多时,左右厢房住人。宁蒗一带普米族的木楞房多为上下两层,上层住人,下层关牲畜,一半靠放在地上,一半用木柱支撑,楼层四周多用木板装厢。上下层之间搭个独木梯,喂养牲畜时从木梯进出畜厩。

普米族家庭以正房为全家活动中心,屋内铺地板,正房上方(北面)设火塘,用以做饭、休息。火塘上方为神台,不许坐人,祭祀时用以摆放各种祭品。一家人围火塘而坐,长者在上方,幼者在下方,不得乱坐,火塘两边可以睡觉。在不靠房门的下方(南面)一角设一个小火塘,四周铺上皮毡、毛毯子,用来招待客人坐或晚上睡觉。正房后的房子分上下两层,上层堆放一般物品,下层为仓房,仓房封闭牢固,用专门选择的木料建成。正房前的房子为一条长方形通道,用来存放日常生活生产用具。通常是进大门后通过前房进正房,再由正房进后房。

四、交 通

依山而居的普米族,无论走亲访友,还是外出贸易,都要翻山越岭,他们或徒步而行,或乘骑前往。对于寻常百姓而言,总是徒步的机会多。每逢外出,男子都要携带一把短刀,用以护身和切削东西,腰上还要系挂一个小巧的夹层皮口袋,内装取火工具及烟、钱等必备用品,肩上时常斜挎一个口小腹大的皮口袋,用以装干粮和各种物件。背运东西好用皮绳捆拴,不用背架;妇女则手提竹篮,或肩背背篓,里

装羊毛、麻、纺织工具等以便随时做活。妇女背运较重的货物也用皮绳捆拴,有时肩上要披块羊皮或羊毛毯,以保护肩膀。

普米族每逢家人出远门,都要在离家的前天晚上祭祀祖先,以求护佑。出行时族内亲友要来送行,送酒、送钱、送炒面、盐茶、鸡蛋、猪膘肉,预祝出门人平安归来。

随着商业的发展,普米族开始了羌式的“马背贸易”。每个村都组织有马帮,由大家推举出的头人带领,途中的一切开支由大家分担,骡马成了重要的交通工具。马帮出门,被普米人当成了大事,行前总要敬山神、选吉日,行时举家送行。马帮的行程以站计数,每站平均五六十里,为一天的行程,所谓站就是水草丰茂、背风,马帮歇息的地方。

普米人善架木桥,以伸臂桥最有特色。在河两岸搭起木垒子,然后使圆木层层向河延伸,直至两边接上,再在木垒子上堆土牢固桥基。伸臂桥一般架在河面宽的河上。

居住在泸沽湖畔的普米族,还使用木筏和独木舟,两种水上交通工具都较古老,尤其是独木舟,它是原始社会人类唯一的水上交通工具。木筏现扎现用,用过就扔,独木舟用整块圆木凿成,是捕鱼、采摘菱角的重要水上交通工具。

第二节 节日文化

普米族节日有“大过年”、“小过年”、“大十五节”、“转山节”、“尝新节”等,最初的内容主要是祈年、求育、庆丰收,具有浓郁的宗教色彩,以后,娱乐性增强,节日除原有的功用外,开始更多地发挥着联系族人之间的感情,增强族人集体意识,教育青少年等社会功用。

“大过年”,普米语称“吾时”,即春节。节期一般3天,也有过5

天、7天的。大过年前,家家户户都要置办年货,清洁卫生,有条件的人家还要宰杀猪、羊,煮酒。三十日晚,在杀鸡祭门神、祭锅桩后,全家老小围坐火塘吃团圆饭,其时还要捏三个饭团喂狗。年三十这天要备好初一到初三的伙食,因为普米族认为过年期间做事会一年受穷受累。初一的活动主要是祭宗巴拉、祭房头、祭龙头及为年满13岁的孩子举行“穿裙子”和“穿裤子”仪式。人们还要互相邀约着到本村的公山上去追赶害禽猛兽,这一活动已带有很大的娱乐性,妇女们鸣击竹梆响器,男子鸣枪撵山,但不捕捉,也不伤害野兽。初二举行驾牛仪式,每户驾一头耕牛,在牛角上包上红布或红纸,然后象征性地在自家地里翻犁几沟。初三上坟祭祖,各户还将喂养的牲畜赶到山上集体放牧,在山上举行“吃虫头”仪式。“吃虫头”仪式普米语叫“布柯笛”,人们围坐在一起吃装在簸箕里的用大小麦、青稞、豆子、麻子五种粮食炒成的谷花,每人还把自己的一只手镯埋在谷花里,像条大虫,谁的镯子先露出来,大家就用手指弹谁的手背一下,意在大虫已被消灭。吃剩的谷花由每个参加者带回,先在顶天柱上挂三天,然后各撒一把在猪圈、羊圈、牛圈里。“大过年”的三天里,普米山寨载歌载舞,还举行打靶、摔跤等竞技活动,充满了节日的喜庆气氛。

“小过年”,普米语称“吾昔”,是普米族自己的节日,时间为农历腊月初七。兰坪、维西和丽江地区的普米族不太在意“吾昔”,有的甚至不过,宁蒗地区的则很重视,过年前要大扫除,并用松毛、刺柏枝、野杜鹃花枝条熏房子里外,把旧筷子、旧扫帚、旧菜板等放进篮子扔到河里。年节前一天夜里,还要留一男一女守夜直到天明,清晨待鸡一叫,守夜的人便立即祭锅桩,念祭词,然后跑到河边舀净水。普米族视最早取得净水为吉祥。据说留一男一女是表示家里养有公羊母羊,希望来年有成群的羊。小过年期间,除举行祭祖、驱逐病魔等宗教活动外,一般不举行隆重的节日活动,只是请客访友,相互祝福。

端午节:每年农历五月初五,普米族都要和临近的民族一道欢度

端午节,节期一天。节前要酿酒、制麻糖、煮米酒、磨麦面;男人们则到雪山上去挖虫草、贝母、三七等药材,以泡制药酒,有的人家还泡有雄黄酒。

端午节这天,主妇们到山菁里采火草,用来蒸煮各种饺子,然后全家用饺子蘸鲜蜂蜜吃。也有的人家就用粑粑蘸蜂蜜或青刺果油吃。老人们则打开药酒坛,倒一碗浓浓的药酒,慢慢品尝。这一天普米族房屋里外,尤其是神台“宗巴拉”四周都摆满了鲜花和食品。神台两边,各摆一个洁白的海螺,显得庄重神圣。人们把菖蒲缠于头上或腰间,摆放在家中或村里较圣洁的地方以消灾除邪,保佑人畜度过平安的一年。

转山会:是普米族古老的宗教性节日,时间在每年七月十五日。关于转山会的由来,普米族有个传说,即很早以前,每座山都有自己的山神主管,山神们在七月十五日这天要在“宝巴顶尾”的地方进行各种比赛,其中一项就是打赌,规定输者的地盘归赢家所有。这样一来,如果某地的山神赌输了,那里的老百姓就要遭受灾难。有一年,普米族居住地的山神输了,于是灾难降临,一场罕见的大雪,冻死了全部庄稼和牲畜,人们吃尽了苦头。从此,一到山神聚众打赌的日子,普米先民便带上祭食,上山烧香磕拜,祝愿山神取胜而归,为百姓带来幸福安康。这种祭拜山神的活动逐步演变成了“转山会”。

七月十五日,盛装的普米人带着用作祭品的苏理玛(黄酒)、白水(牛奶),用多种粮食混合制成的祭祀面人和猪鸡以外的就餐食品,还有祭文、字巾、纸幡等,以村寨为单位,成群结队前往约定的山头过“转山会”。途中要停下来,选一个较清澈的水源“过水”(洗脸、喝清水)和“过烟”(烧清香熏一下身上,以除不洁之物)。到了山头,老人烧香磕拜,祈祷献词,其余的人在一位长者的指引下,按逆时针方向围祭坛绕圈,每绕一圈向祭坛丢撒一次祭食,先向里撒,后向外撒,向里表示敬给善神,向外表示敬给恶神。每人至少要绕三圈。

除举行传统的祭祀仪式外,还进行赛马、摔跤、爬山等群众性娱乐活动。青年男女们在娱乐活动中结交阿注,妇女们祈求多子多孙,老年人到山洞里烧渣渣驱邪,人们互相问候、祝福,馈赠食物,充满了祥和、喜庆的节日气氛。

尝新节:系宗教性节日,无固定日期,一般在大小麦收割后的几天过。节日里普米人都在屋里屋外和畜圈内外插满从野外采来的各种鲜花,用新粮食酿制美酒,煮新米饭或做荞麦粑粑敬灶神,祭祖先。人们着节日盛装,前往深山“绕岩洞”,在岩洞的石坑上点酥油灯,燃烧树枝,熏走鬼邪病痛,大人小孩都要饮泡有菖蒲、雄黄的药酒,吃蜂蜜粑粑,然后到瀑布下洗澡歌舞。

第四章 婚姻和家庭

普米族的婚姻经历了由群婚到一夫一妻婚的发展历程,到了二十世纪四五十年代,除宁蒗县永宁地区的5个村还存在着走访婚外,其余地区已普遍发展到一夫一妻婚。与婚姻发展历程相适应,普米族的家庭也完成了从母系制家庭到父系制家庭的过渡,只是在以父权制家庭为主流的家庭形式中还并存着部分母系制家庭和母系父系双系家庭。

第一节 婚 姻

一、一夫一妻

除部分地区还保存着群婚的遗迹——走访婚外,大部分普米族地区都已完成了由母权制氏族到父权制氏族的变革,确立了父权制,实行男婚女嫁、从夫方居住的一夫一妻婚。

通婚限制很严格,实行阶级内婚、氏族内婚和氏族外婚,以后,随着社会的发展,通婚范围才逐步扩大。氏族内婚在十九世纪末已被打破,普米族开始与藏、纳西、汉等民族通婚。一般是普米男子娶纳西族

女子，普米族女子嫁给汉族，很少有纳西族男子娶普米女子为妻，汉族女子嫁给普米族的也很少。其氏族外婚制也迫于通婚范围的日益缩小而发生了改变，过去是父系同姓不婚，母系同根不婚，双系血亲都在禁绝之列，现规定父系九代外可另立家谱，另取姓氏，只要分成两姓即可通婚，只是幼子一支要继承祖姓。母系则七代后即可通婚。

但阶级内婚旧时一直很严格，婚姻和家庭都打上了等级地位的烙印，各个等级都只能在本等级内部通婚，地主与平民、平民与奴隶之间是不能通婚的，除非农家有极美貌的姑娘时，才会破例。

随着父权制的确立，普米族的氏族外婚逐步转化为父母包办的姑舅表婚，即姑妈的女儿与舅父的儿子，舅父的女儿与姑妈的儿子，有优先婚配权。兰坪地区，姨表亲之间也可通婚，但在实行母权制的永宁地区是严禁姨表婚的，他们认为按母系传统，姐妹的子女属于一个根，不能婚配。普米族地区还出现有交错的姑舅表婚，不少姑舅两家的后代互相嫁来嫁去，嫁出，娶回，如是循环，因而当地有“亲三代”之说。

普米族婚配以包办为主，许多儿童 13 岁前便由双方父母（多为姑舅双方）包办订婚，甚至刚满周岁或刚出生。最初的包办婚可能起源于姑舅表优先婚。结婚年龄以十五六岁较普遍，最迟也不过十八九岁至二十岁，最早有在十二三岁的。新中国成立后，男女结婚年龄一般在十七八岁。

普米族的一夫一妻婚中还存在着招赘上门、转房和招夫养子等婚姻习俗。这些婚俗的存在都有其深刻的社会背景。

对偶婚，使男子为获得妻子而不得不借助于购买和劫夺，婚姻逐步转化为买卖婚，妇女的劳动价值开始获得价格的表现形式而可以购买，因此父系制家庭也就将买来为妻的女子视为家里的一宗动产，

从而出现了转房习俗,即死了丈夫的女子仍属于丈夫的氏族,必须在夫族中转房,不能自行转嫁他人,转房的主要对象是丈夫的兄弟,个别有夫方兄弟不纳的,再及族内旁支兄弟,若再无合适对象,方可嫁外人,但娶再婚妇女的人须要折价偿还女方第一次结婚时男方所支付的费用。转房习俗的盛行也从另一方面体现了家族保障孤儿寡妇生活的义务。

父权制的确立和父系财产继承制的日益巩固和发展,社会习惯法也随之正式确认,财产只能父子相传,由儿子继承,女儿无继承权,只有在有女无子的人家和娘家兄弟无嗣时,妇女才可继承父家财产。正是基于这种社会习惯出现了招赘婚姻。上门的女婿一般是兄弟多、田地少的,或家境贫寒的,女婿一上门就要改从女方姓,继承女方家业。

普米族招夫养子习俗主要是在兰坪地区。死了丈夫,儿子又小的寡妇,经家族同意,可招夫进门,共同抚养孩子,使亡夫的财产后继有人。后夫的儿子和前夫的儿子各从生父姓,后夫的儿子享有同等的继承权。招夫养子婚俗也是父系财产继承制的产物。

二、走 访 婚

宁蒗县永宁中心地区,尤其是拖奇、比奇、拔佳、中瓦都以及泸沽湖畔的夏拉、西番坪、洛水等地保留着走访婚。这种婚姻普米族用“阿注”(朋友)一词称呼;而永宁纳西族则私下互称“阿肖”,意思是“共宿的朋友”,公开叫“主若主咪”,意思是“亲密的伙伴”。以后,纳西族也开始借用普米族“阿注”的称呼。“走访婚”一称是纳西族自己对这种婚姻的汉译,这一称呼形象地揭示了这种婚姻的特点,即双方分居异处,只有通过“走”才能“婚”。普米族的走访婚主要是双方各居母家,由男方到女方走访,以实现偶居生活,也就是“女方居住的走访婚”。

过“阿注”婚姻生活的男人们每天早晨都要往来于村落之间的通道上,他们是从“阿注”处出来,回自己母亲家和母系亲人共进早餐,然后开始一天的劳动,晚餐后再回到阿注家住宿。也有两家相距远的,若干天走访一次,住上几天。

普米族男女在举行成年仪式后,就有结交异性的自由,但实际上,总要晚一些。据调查,女子一般早于男子,十七八岁后就开始过走婚生活,男子则在20岁左右。阿注关系的建立不受经济因素和等级差别的约束,但是体态、智慧、年龄与健康,则是能否建立阿注关系的重要因素。建立阿注婚姻的机会很多,劳动中,路上相逢时,节日里,只要双方情投意合,即可建立“阿注”关系,约定男子到女家偶居,女家总要为成年后的女子,准备过走访婚的“客房”,客房多在厢房的楼上,或正房周围的圈房里。走访婚所生儿女留女家,从母姓,双方没有共同的经济生活,只有传统的礼尚往来。

过走访婚的阿注分长阿注和短阿注。长阿注的关系较稳定,选择时条件也较高,一般女方要求男子能干,送礼大方,相貌端正,尊重女方长辈和家人,男方要求女子贤淑、美貌、能干。过走访婚的都希望寻找长阿注,尤其是年纪大一些的,为的是生活安定下来。但长阿注之间只要有一方不满,就可单方解除关系,因此其稳定也是相对而言的。短阿注具有群婚的色彩,而长阿注却愈来愈具有对偶婚的特征。

随着长期阿注婚姻的趋向稳定,“生父”与子女的联系也随之增强,于是产生了父亲的概念,在走访婚中出现了“认子”这一新的风俗。女阿注分娩后,自认为是孩子生父,或者虽不是生父,但希望成为长期阿注的男子,要请自己的母亲和姊妹带着礼品去慰问女方。女方如承认,就用男方送来的食品宴请族人和村邻,被邀请的族人,也要轮流回请男方来客,以示友好。

第二节 婚 俗

1886年,拉法格在《关于婚姻的民间歌谣和礼俗》一文中指出:“在各族人民中,婚姻曾经产生了为数甚多的民歌,同时也形成了希奇的礼俗。”普米族的婚姻正是如此,整个婚礼过程中《认亲调》、《开门调》、《离娘调》、《送亲调》、《聚会调》等歌声不绝,时而欢快,时而悲伤,表达了人们由衷的思想感情。其礼俗也极其复杂,尤其是“三回九转”这一独具民族特色的婚俗,蕴含有丰富的文化内涵。

普米族婚姻各地有别,但都是先问八字生辰,再订婚、送彩礼、迎娶、坐家。

一、订 婚

男方说亲前要请媒人,媒人只能由男子担任。男方媒人带酒肉到女方家说亲,兰坪地区还要带红珠、白珠各一颗,女方同意就收下男方的礼物,并用酒肉祭锅桩,祭时要说“祖父、祖母请吃这个酒肉,这是你的孙女某某订婚的酒肉,求祖先保佑这对年轻人”等话,这项祭仪普米语叫“彻底碰”。如女方不同意,仍收下男方礼物,并回赠一份,以示亲事不成情义在。不过如双方是姑舅表关系,女方一般不会拒绝。订婚后请“韩归”算八字,若相合,双方互赠“红帖”订婚。

二、祭锅桩过礼

订婚后,男方按约定的某年某双月到女方家祭锅桩过礼,并商订接亲的日子。祭锅桩过礼时,男方的兄弟和另外两个媒人带彩礼去,

彩礼内容因地方和家境不同而有区别,数量也不同,但一般都有猪肉和酒,宁蒍地区还要带去一半猪心,与女方互赠,并将对方送的一半猪心与自家留存的一半合二为一,以示“永结同心”。男方带去的礼品也摆放在“宗巴拉”前面,然后女方的舅父向女家祖先祷告,祈求保佑这对青年男女幸福安康。过完礼要宴请全村老人。普米族的聘礼很重,男方至少要支付三回,分三年付清。所送礼品也有特定的含义:送女方父母麻布衣,意在感谢其抚育女儿之恩;送黄牛意在嫁出两只脚得到四只脚,不吃亏;送耕牛和铁铧一套,表示女儿走后用以安慰伤心的土地和牲畜;送女方兄弟一把刀,作为兄弟姊妹分别的纪念;送女方近亲每户一份酒,意在婚姻不只是两个家庭的事,也是两个家族之间世代联姻的一环。

三、接 亲

接亲的日子多选在冬腊月。婚礼前夜,新娘的亲友聚集在新娘家中,围着火塘,边喝“苏理玛”,边听新娘同她哥哥对唱《出嫁歌》,唱词主要是感谢父母养育之恩,及对家人的离情别绪,对兄长的希望和哥哥对妹妹的安慰、教诲,歌声委婉动人。第二天清晨,新娘在一位妇女(要选择丈夫健在,儿女齐全的)的帮助下,送新娘“梳妆礼”,面向东方梳妆,这时要请歌手唱《梳妆调》。其男方的迎亲队伍跨骡骑马也在这时赶到。男方的迎亲队伍除新郎、伴郎外,有二三十人陪同,其中有会唱普米调子的媒人。男家要给新娘带去一匹戴着铃铛、马鞍上系着一根布带的母马。也有的人家用四人轿。新娘家在房前空地上用青松翠柏搭一个棚子,并用红布挡住棚子以拦住迎亲的人,待双方请来的歌手一里一外对唱好《认亲调》后,才允许迎亲队伍进入。迎亲的人进门后,将送给新娘的红、白相间的串珠挂在房屋正中的擎天柱上,其时,歌手唱《擎天柱调》,唱毕再把珠子取下,交给新娘的母亲由她

给新娘戴上。这天,女方要请所有的亲友来家庆贺,同村的姑娘也要来与姑娘告别。迎亲队伍启程时,盛妆的新娘由她的兄弟或堂兄弟背着上马或上轿,并饮上马杯酒。上路后,新娘不能回头张望,普米人认为回头张望会被风吹走,不吉利。宁蒗地区有古规,新娘须在早晨太阳出山前进入婆家,意在从头开始生活,否则就须住在附近的山坡上,待第二天早晨太阳出山前再进婆家。新娘到男家下马前,要饮下马杯酒。进屋前,男方村里的老人要带头齐唱“开门调”,再选出两位妇女向新娘及送亲的人敬酒,然后才引他们进门。新郎新娘进门后,先坐在火塘边,分别点燃放在火塘正上方的一对酥油灯,以象征他们相亲相爱,共同建立美好的生活,然后举行祭祖仪式,将酥油抹在四壁及新娘的额上,以示吉祥,同时也表示新娘已成为这个家庭的成员。祭祖仪式后,新娘取出带来的猪膘肉、煮熟的鸡蛋和酒,以此表示她来自勤劳之家,她要把勤劳的美德带到婆家创造如酒一样香甜的生活。晚上全村聚集一起,围着篝火,对歌、跳舞,通宵达旦。普米人视宾客喝得酩酊大醉为婚礼办得好。

宁蒗地区接亲时还保留着“抢婚”形式。普米语称这为“密构莫”。男女双方父母暗定婚期,不告诉女儿,出嫁当天仍叫姑娘出外劳动,待接亲的人马到来,选一个八字与姑娘相合的男子寻找新娘,找到后大喊一声“某家请你去吃茶”,便将新娘逮住,这时村中的姑娘跑来簇拥着她与接亲人回家举行婚礼。

接亲后,新娘只在夫家住3天,然后返回娘家,开始“不落夫家”的生活,直到怀孕。因为按普米族的规矩,怀孕的女儿不能在娘家生活,更不能生孩子。男方每隔一年邀请一次。在兰坪等父权制行之已久的地区,新娘不落夫家的时间最多数年,宁蒗地区则要“三回九转”地迎娶,新娘不落夫家的时间最长有到一二十年的。这种不落夫家的“三回九转”风俗是母居制的延续,是已婚外嫁的妇女仍然坚持母居制残余的表现。

第三节 家 庭

一、父系家庭

兰坪、维西、丽江三县的普米族，一般都是两代人即行分家。宁蒗县的多数父系家庭也是如此。只有永胜县的父系家庭比较大，数代同堂，一起劳动生活，属家长制家庭。

(一) 父系大家庭

家长制大家庭，由有能力的成年男子担任家长。家长负责安排全家每年的农副业生产，负责对外联络、迎宾待客、计划开支、劳动分工等。全家无论男女老少都尊敬家长，时时向他请教，重大事情更要征求他的意见，共同协商解决。

大家庭居住在大四合院里，每对夫妇及其子女拥有两三间房，在四合院的正房中央设有一大火塘，作为全家聚会之处。每一个小家庭放一个茶罐在火塘边，单独煮茶。大火塘边茶罐的多少，往往象征着这个大家庭里小家庭的数量。全家的家庭内务由家长的妻子主持。全家以大家庭为单位炊爨，每房媳妇轮流作饭，进餐时按小家庭打饭，菜按人均分，主食多退少补，由父母率其子女共食。年节时才全家集中共餐，按人分份。出门在外的人也要尽量赶回团聚，赶不回来的，家人要给他留一份肉食，摆一份碗筷，以示同享，不忘骨肉。由于是大家庭做饭，锅灶都很大，蒸饭的甑子要两人抬。

大家庭集体生产，按性别年龄分工，成年男子负责犁地、收割、上山砍柴、打房板，有的还要负责制作各种铁木质工具，赶马经商；女子除负责饲养牲畜等各种家务外，还要从事铲地、打土、耙地、积肥、放水、薅草等田间劳动；年长的主妇主要保管仓库钥匙，掌握每天的粮

食开支,负责儿孙的抚养等;年纪稍大一点儿童要参加放牲口、守护庄稼等劳动。

劳动产品和收入由家长保管分配,家庭成员之间钱物互用,无“私房”,全家以房屋、份地、耕畜、农具等为家庭财产的主体核心部分,实行集体占有,按人头平均使用。

(二) 父系小家庭

一夫一妻的父系小家庭是普米族的主要家庭形式。每户平均有四五口人。男子当家,掌握家庭经济大权,拥有土地、牲畜买卖、建房等诸如此类的一切大事的决定权,负责对外联络、经商,参加社会活动,从事一切重体力劳动,是主要的劳动力。女子负责处理日常家庭琐事,还要从事辅助性农活。由于普米族有长期不落夫家的习俗,妇女到男家生活的时间少,男家日常家务常由出嫁较晚的姐妹料理。

在实行父权制的普米族地区,妇女的地位很低下,妇女被种种制度和禁忌限制着。这种低下表现在她们不能坐在待客敬神的火塘上方,不能犁田,无权参加调解纠纷、集会议事、打冤家、“散羊毛疙瘩”等社会活动。与此相反,舅舅的地位却很高,有“舅父一层天”的说法。关于舅权,有观点认为,普米族父权制下的舅权已作为一种独立力量,它的功能首先在于把妇女排挤出家庭,然后又充作她们的保护人,从而减少了母系向父系过渡的阻力,因此,舅权已成为父权的一个重要组成部分,它只有在父权制完全巩固后,才能完全让位于父权。舅权的长期存在反映了普米族父权制的发展程度,与不落夫家的习俗有着密切的关系。

二、母系家庭

母系家庭只存在于宁蒍永宁区几个实行走访婚的村寨里,且往往与父系家庭并存。母系家庭成员为亲兄弟姐妹及姐妹的子女,不包

括他(她)们的配偶。成年男子晚上都住到女阿注家,子女属女方家庭,在生父与其母亲维持关系期间,孩子称他为舅舅,断绝关系后,父子相见若路人。因此,每个人都有自己的母亲和家庭,生身父亲只是“局外人”。近代,普米族开始有了“父亲”的概念,出现了“认子”习俗。

阿注婚生育的孩子称母亲的兄弟为舅舅,母亲的姐妹为“母亲”。孩子之间以兄弟姐妹相称,不分亲疏,情同手足。舅舅对甥儿女有抚养的义务,甥儿女也要负责给舅舅养老送终。

母系家庭以母亲或长姐为家长。家长对内对外都代表家庭,负责主持生产、生活和祭祀,但主要精力还是在生产上。土地、牲畜、房屋、生产工具和日常器皿等家庭财产归家庭成员集体所有、集体继承、集体使用,个人的衣饰等则母传女、舅传甥,贵重的物品由家长保存,需用者都可取用。财产继承,以母女相传为主,但男子也享有与姐妹共同继承家业的权利。

母系家庭成员视母系的血亲关系为不可分割的,认为丢弃母亲和她的亲人不道德,人人都很重视维护家庭的团结,以和睦相处为荣,以闹家庭纠纷为耻,也就从没有因遗产而引起的纷争。

普米族的家庭形式中还存在着母系父系双系家庭,它的表现方式与纳西族有所不同,主要表现为同一家庭里,姐妹们过走访婚生活,而她们的兄弟们却娶妻,于是出现了部分家庭成员血统从父,部分成员血统从母的双系家庭。普米族双系家庭具有父系向母系转化的趋势。

普米族复杂的家庭形式,也反映在其亲属称谓上,一夫一妻单偶婚制下的亲属称谓基本上属于类分式范畴。但在部分地区,由于婚姻制度上的反复而出现母系家庭和父系母系并存的局面,引起了直系家庭成员和旁系亲属之间血统亲疏的变化,以至原有称谓已不足以表达,于是大量采用叙述式的称谓作补充。

第五章 宗教信仰

普米族的宗教信仰为多神崇拜的原始宗教,但已打上了重重的藏传佛教的烙印,且与纳西族的东巴教、摩梭人的达巴教还有着千丝万缕的联系。

第一节 韩归教和韩归

普米族的巫师曾被称为“丁巴”,以后改称“韩归”(宁蒗等地)或“师毕”(兰坪、维西等地),其原始宗教也因此而相继得名“丁巴教”、“韩归教”。

韩归教信仰巴丁喇木女神,实行多神崇拜。“巴”是族称,“丁”是土地,“喇”是虎,“木”是女性,全意为“普米土地上的母虎神”。过去巫师的丁巴之称就是从巴丁女神的名称转化而来的。韩归教的神鬼体系较庞杂,在全部神鬼中,属于本民族创造的不超过 1500 个,其余异族创造的神鬼中,以藏族创造的神鬼居多。韩归教的神鬼绝大多数都未形成具体的形象,但其名称和职能除少数有变化外,大多数都比较稳定。

韩归教是在原始巫教的基础上发展起来的,发展到后期,受藏传

佛教的影响,逐步形成了宗教,并具有藏传佛教的一些特点。其多神思想也向主神思想过渡,出现了主神、一般神、本部神和外族异己神。

关于韩归教的教祖,有“益史丁巴”和“益史丁巴什罗”两种传说。但无论是“益史丁巴”或是“益史丁巴什罗”都是传说中的人物,没有确切的真实生平事迹。有学者认为,韩归传说中的“益史丁巴”或“益史丁巴什罗”与纳西族传说的教祖“丁巴什罗”有密切联系,甚至是同一人物,也可能就是藏族本教的祖师顿巴喜饶(ston—pa Shes—rab)。

韩归教有五个教派,现流传下来的有“给木”、“跨巴”、“印曲”三个派别,其他两派的分布情况现已不详。

“给木”派。这一派系的韩归专事善的法事,即只做祭祀山神、天神、地神以及为人祭祖、年节、婚娶、生育、收割、新娘、乔迁新居等祭祀活动。“给木”派系的人数较少,经济条件好,大都进过西藏、青海、云南、四川等地的佛教寺院,受佛教影响大,不再有原始宗教巫师所固有的某些特点。他们用的法器主要有柏香棍、鼓、法铃等,不用刀。

“跨巴”派。这一派系的韩归既可行善的法事,也可施恶的法事。其拥有的韩归的人数也较多。目前,普米族的韩归主要是这一派,用的法器有鼓、铃、刀、弓箭,还有驱鬼仪式中用的刺麻。

“印曲派”。这一派的韩归人数少,宗教活动量大,专行杀牲,祭神驱鬼,主持丧葬仪式和神明裁判等活动。印曲派的韩归大多出身贫苦家庭,没进过佛教寺院,亦不熟悉藏文,社会地位较低,常受到喇嘛和另两派韩归的歧视。由于他们掌握生产、生活的实践知识,且在施行巫术时兼行民间草药和按摩接骨、占卜说梦等活动,因此受到群众的欢迎。

上述三派都有自己的谱系,即师徒世系。现各支派的高龄韩归一般都能背诵自己所属的师徒谱系。

普米族的韩归(巫师)都是男性,主要由“巴落瓦支”中的长支“格

木”担任,汉姓有马、郭、杨、董、萧、龙等。韩归及其徒弟都实行师徒相传。也有舅甥传承、父子传承的。韩归招徒传教主要是在农闲季节。招收的学徒最多 10 余个,大都是附近几个村落的。学徒拜师时,要给教师敬一点礼物,不收定额学费,礼物多少,根据徒弟经济水平的高低来定。韩归受礼后,众学徒要在韩归家举行一次祭祀韩归祖师的仪式。举行仪式时,神龛上供韩归的五幅冠,烧一炉香,再供三支派系的主要法器,然后韩归念诵几遍祈祝经,祈请祖师保佑徒弟学习进步,保佑徒弟长寿,仪式结束,即算正式收了徒。韩归向徒弟传授韩归教的经典、祭仪、法事及众神鬼的名称和职能。学习一般都在晚间进行,白天都各自回家参加生产劳动。

父子或舅甥传承的则在各自的家里教习。父或舅平时就向儿或甥传授经典,教授祭仪及巫术,待他们掌握了一定的基础技能后,即可外出主持法事。实行传、帮、带,让他们在实践中提高技能,待他们能独立从事各种法事后,父或舅便改作助手,让他们去充当主祭韩归。

由于普米族历来是聚族而居,且多以氏族为单位居住,因此,只有本民族或本村落的毕扎才熟悉本民族本村落氏族祖先的名称及该氏族迁徙的路线,所以,请韩归的都请本村落本氏族的韩归,一般每个普米族家庭的韩归都是固定的。韩归熟知天文、历法、伦理、史诗、传说、历史、神话等普米族传统文化,是普米族社会的知识分子,因此,客观上韩归还担负着对本民族青年进行传统教育的责任。

第二节 多神崇拜

祭天、祭泉水(俗称)、祭山是普米族自然崇拜中最重要的三大祭祀仪式。

一、祭 天

祭天仪式是最隆重,最复杂,所耗牺牲最多的。中华人民共和国建立以后,除宁蒗、木里县最偏僻的村寨外,祭天仪式已很少举行。祭天仪式各地不尽相同,规模最大的要数“诺提”祭仪,这种祭仪每三年举行一次,主要是在以氏族为单位居住的地区。祭祀对象为日、月、星辰、风、雨、雷、电、雹等神。

普米族的古老祭仪,一般在农历十月十五日举行。祭前,在族长、伙头的召集下,全氏族或全村落的人筹集牺牲和其他祭物,有不少人家自愿多献牺牲和供品,他们笃信多献供物多得神灵福佑。所献牺牲以白为贵。还要在村寨附近的草坪上搭祭坛。祭坛为一松木搭成的三层楼阁,第一层供奉彩绘的日月星辰、风雨雷雹等神像,第二层供奉彩绘的动植物神像,第三层供奉用青稞面捏制的各种伤残病态的面人。每层点酥油灯 49 盏,焚香 11 炉,一、二层的神像前还要供上祭品。祭祀开始时,全村的韩归在大韩归的主持下,围坐在祭坛周围,手持法器,口诵《诺提经》,有时喇嘛也配合参加。韩归的助手(毕扎)在鼓、铃、铙声中手舞刀、弓,时而原地旋转,时而腾空跳跃,显示诸神的威风。念诵完经文,把祭坛上的全部供品送入深山岩穴,并用石块砌成堡状,在送的过程中还要念一至二天的经,人们在祭坛下叩头,祈求全村人畜平安,风调雨顺、谷物丰收。“诺提”祭仪一般持续三天。

二、祭 山 神

每个普米族村寨都认定一座山作为自己村寨的山神,并在村寨附近认一棵大麻栗树或松树为全村的山神树。每户人家也分别认定一棵大麻栗树或松树为自己家的山神树。普米族认为神山、神树是本

氏族、本家庭的保护神,山林草木茂盛,就象征着本氏族本家庭生活、事业的兴盛,否则就是不幸的象征。因此,他们小心地保护着山林,每年还要举行隆重的祭山神仪式。

祭山神活动有两种形式:一种是以氏族或村落为单位的公祭山神;一种是以家庭为单位的私祭山神。祭祀日期不固定,一般是农历七月和八、九月开山时全村同祭本村的山神树。公祭山神的祭典名《喳喳叭叭》。祭祀前选定献祭的牛,标上记号,一般是一头白牛或一头花牛。举行祭祀时,韩归和全氏族或全村寨的人携带酒、糌粑等熟食作祭品到神山去,韩归和助手备好竹编的一具马鹿和 12 块木牌(每牌代表一个月,木牌上绘有象征不同气候特征的彩色图形)。人们在山神树下立一锅庄,用以焚烧松毛,继而宰杀神牛,贡献祭品,诵经祈祷。韩归念诵《喳喳叭叭》。然后由韩归的助手叨着“神牛”的肚、肠、心、肝各一块,佯作狗吠状跑着绕神林转一圈,之后,在“神牛”的膀胱内注满鲜血,捆在竹编的马鹿背上,由两名哈司毕抬着竹鹿绕着神树,韩归手持弓箭在后追赶,追逐三圈后,韩归手起一箭,射中鹿背上的牛膀胱,两名哈司毕也佯应声倒下,祭仪结束,表示山鬼已被韩归射杀,当年山鬼不能再危害人畜,会水草肥美。追杀山鬼结束后,韩归还要诵经。把 12 块牌插在马背上,象征山神和巫师已战胜山鬼,全村人要在神树下共餐“神牛肉”,并带回给家中老幼,以得到山神的保佑。

以氏族或以村寨为单位的公祭山神活动各地差不多,只是兰坪、丽江、中甸等的公祭山神活动中没有追杀山鬼这一内容。但以家庭为单位的私祭山神活动各地有较大不同。私祭山神的祭典名“日则崩”。木里、盐源等地的私祭山神仪式以一只白公鸡为牺牲,备酥油灯三盏,茶、酒各一杯,红、白、黑、绿、黄色的布条和在巫棒上压制的数十个飞禽走兽面偶。祭祀时,家庭的全体成员和请的韩归到神山,韩归在神树下焚香、摇铃、吹海螺,念《祭山神经》,呼请四方诸路山神享用

祭品,祈求山神保佑祭家人畜平安、谷物丰收。祭完,韩归扭断鸡颈,观鸡血、鸡口、鸡舌骨、鸡头骨以预卜来年的吉凶。然后,煮熟鸡,大家分食之,以示已得到山神保佑,当年可平安顺利。

兰坪、丽江、中甸等地以一只羊作牺牲,以白羊为贵。祭祀时,韩归先在羊角上抹一点酥油,撒一层糌粑面,牵着羊拜四方诸路山神,取一碗苏理玛酒洒在羊身上,若羊身颤抖,便表示山神已享用,祭祀成功。然后宰杀羊,掏出心、肝、肠、肚放在松树枝上烧烤,全家饱餐一顿,韩归念《日则崩经》,向诸路山神祈祷,祈求家庭平安,人畜兴旺,把羊角、羊蹄埋在神树下,以表对神山、神树的虔诚之心。

三、祭 龙 潭

泉水在当地俗称“龙潭”。普米族笃信泉水神不仅能主宰气候变化和旱涝灾情,还危害人畜,触犯了泉水神就会患各种疾病,因此,每户普米族都有自己的龙潭,祭祀泉水神的活动也很频繁。祭泉水活动分村落公祭和家庭私祭两种形式。

公祭龙潭活动多选在农历三月初五或是七月十五举行。祭前要搭好祭坛,备好礼品,祭坛上还要插一根6米长的标竿(普米语称之为“尼达”),竿尖上挂7个用箐鸡毛或鸚鵡毛扎成的六角形斗架,作为泉水神的住所。祭祀时,韩归登坛念经作法,祷毕,将在巫棒上压制的百余具水栖动物面偶和部分祭品投入泉中,表示龙潭神已享用。祭祀结束后,全村人在龙潭附近露宿2夜,杀鸡宰羊,饮酒食肉。沟水旁,巫师和老人向年轻人说唱祭龙坛经和本民族的创世纪古歌《直呆木喃》,祭山泉活动又成了普米族重要的娱乐活动。

私祭龙潭的活动很频繁,也很简单,每个家庭一逢天旱,或染疾病时就要举行私祭龙潭活动,有时请韩归,有时就直接由家庭成员去祭祀。

第三节 图腾崇拜的遗迹和祖先崇拜

普米族社会残存着图腾崇拜的遗迹,尤其是在宁蒗、木里、盐源等县的偏僻地区,图腾崇拜的遗迹比较明显和突出。普米族的图腾物有蟾蜍(蛙)、虎、熊、草、狗等,主要是蟾蜍和虎。

一、虎

普米族视虎为他们的“根根”,即祖先。他们所崇拜的母系氏族的始祖巴丁喇木,就是“普米土地上的母虎神”。普米人中流传着普米族姑娘日丽妞被老虎娶为妻子的传说。普米族的村寨、山脉、河流、湖泊,甚至人名都好用虎命名。他们严禁打虎,如有误伤虎者,除须把虎献给伙头外,还要受鞭苔。伙头也要向虎磕头赔罪。出征日也选在虎日,表示具有虎威,能取胜。这种崇虎宗风尤以一支居住在宁蒗永宁托甸乡的虎氏族为甚,这支虎氏族名“喔娘孜戛公”,即黑虎人。

二、蛙

普米族称蛙为“波底阿扣”,“波底”即蛙,“阿扣”即舅。“波底阿扣”之称充分说明了以蛙为图腾源于原始母系氏族社会。对蛙的崇拜主要表现在日常生活中。普米族的古老传统严禁捕蛙,每年黄梅时节的淫雨天,青草池塘边的蛙偶尔爬进木楞房内火塘边,他们就要虔诚地洒数滴牛奶祭祀它,以此象征吉祥。平时锄地时遇见青蛙,也要用板锄轻轻铲起,置于地头,并恭敬地说:“波底阿扣,请居上位。”

普米族每年都要举行隆重的祭祖仪式。他们祭祀的祖先是父系

的祖先,且多祭三代近祖;也有少数地区的普米族祭祀母系祖先。普米族有氏族远祖崇拜。祭祀的祖先无具体偶像,他们往往以山林、山石、树枝、木牌等代表祖先,认为祖先是无形的,反映了祖先亡灵崇拜的一种早期形式。普米族的祭祖仪式主要有祭巴丁喇木,祭宗巴拉和祭括鲁。

三、巴丁喇木

普米族、藏族和摩梭人共同崇拜的女神。传说巴丁喇木很美丽,穿白衣、白裙,骑白骡,只喝清泉水和牛羊奶,不食五谷,她的化身被认定为今四川省木里县屋角区喇孜山腰的岩洞里的一尊钟乳石。洞穴可容百人就座。洞里有一泓泉水澄碧的幽泉,距女神五尺许,洞穴从无人通达尽头,愈深入,洞口愈小,阴风愈大,凄凄惨惨,无人敢深入。普米人常在冬季成群结队地去朝拜,祈求人丁平安,六畜兴旺。遇有灾害疾病,家庭不和,特别是妇女不孕,都要乞灵于巴丁喇木。朝拜活动主要由妇女进行,男子不能进入洞中朝拜。由于认为巴丁喇木过的是穴居生活,不能在家中塑她的像,也不能请进村寨,所以平时祭祀巴丁喇木都在山野洞穴中进行。有学者认为,巴丁喇木实际是普米族崇拜的母系氏族的始祖,对她的崇拜产生于不见五谷、居无定处的原始时代。

四、宗巴拉

普米族古老宗教信仰中的神灵,又称“锅庄神”、“灶神”。每户普米族家庭正房的右方,都设有火塘,上支锅庄(铁质三脚架),锅庄的正上方是供奉祖先的神龛,神龛中有一块泥塑的圆锥形牌子,嵌有海螺、珠宝、花草等图形,安置在一个莲花座上,此即锅庄神的象征,称

“宗巴拉”。它是普米族家庭祭祀的主要对象,凡节庆、婚丧及举行各种宗教仪式时都要敬祭;每日三餐也要由家长进行简单的祭祀后方可进食。

五、括 鲁

即锅庄石,普米族古老宗教崇拜的圣物。有些村寨的普米族,不在锅庄的正上方供宗巴拉,而是立一块“锅庄石”。普米族家庭每日三餐前都要进行简单的祭祀,每逢节日,祭祀就要隆重些,过年时则要大祭。祭锅庄也叫祭祖。关于普米族崇拜锅庄石的来源有两种说法:一种传说,普米族的祖先从昆仑山下的西北大草原迁徙到云南宁蒗后,便将从西北带来的亲人的骨殖和昆仑山崖片的融合体,供在家庭中最显眼、全家朝夕聚会的火塘边,随时祭祀,这就是最早的锅庄石,以后,每当老人去世,就在锅庄石上画一个符号,象征死者的归宿。一种是说普米族用一块石作为他们的祖先“久木鲁”(石祖)和“阿移木”(女始祖)的化身放在火塘边,以示纪念。

第四节 巫术和经典

在过去的时代里,面对人畜患病、自然灾害,普米人不仅祈求神灵,也希图利用人类自身的力量来解除,从而有了巫术。在宁蒗、木里和盐源等地,巫术活动至今仍很频繁。其巫术活动中,杂有许多藏传佛教祭神撵鬼的法事仪式,特别是藏族“苯教”的法术。

普米族的各种巫术大都有相应的经典。巫术经典是韩归教经典的一个重要组成部分。现收集到的韩归教经典共有60部,系用藏文书写,普米语拼读,从内容上大致可分为三大类:第一类是对自然诸

神和动物诸神的颂歌；第二类是对祖先的颂歌；第三类是对病魔、恶神、自然灾害、兽害、宿敌暗害的巫术咒语及祈求氏族繁荣、事业发达、家庭幸福、健康长寿等的祷词。而又以对付病魔的巫术种类最多，有“毕祖”、“乔盖”、“冬嫩”、“绝支”、“松依”、“忍依”、“逗夏”、“扎”等。

“毕祖”巫术：治干病（即肺结核病）的巫术。患这种病的人，要请韩归作“毕祖”驱邪活动，并念诵《夺楞几几经》。

“乔盖”巫术：“乔盖”意为驱中风鬼，即专为患中风瘫痪病患者施行的巫术。《乔盖经》的大意是：“夏巴咪咚纳日”（你很少降临人间），“刹称几鲁木尼角”（人畜最怕你的惩罚），“乔盖尼夫杂几玛”（人间没有你需求的），“脏要再都公楚咪”（请你赶快离开人间吧）。

“冬嫩”巫术：“冬嫩”意为送淫鬼。此项巫术是专对肾虚、遗精、腰痛、阳痿等病的。《冬嫩经》大意：“几依喇提玛纳孜”（南方来的彝族妇女鬼回去），“夏夏纳提蛟直咬西”（你们弹着口弦回去吧），“尼懒董布送扎木”（你们随着笛声到跳舞坪子去吧）。

此外，“绝支”巫术是驱瘟疫鬼的，“松依”是对感冒头痛等日常病的，“扎梯”巫术是对妇女不孕症及各种妇女生理性疾病的。巫术都由韩归施行。

第六章 生育和死葬

普米族生育礼俗的基本思想就是希望人口增殖的强烈愿望。正是由于这一强烈的愿望,由于对生的神秘力量的恐惧和依赖,由于冀图利用人类自身力量来实现增殖的愿望,才演变出了种种的生育礼俗,并世代传承。

普米族死葬礼俗的核心是灵魂不死观念。死葬礼俗的内涵是针对那个不会死亡的死者的灵魂的,这既反映了人们的感情,也反映了人们的功利要求。

生育和死葬礼俗都具有浓郁的宗教色彩,内容涉及面广,很丰富,形象地反映了人们寻求慰藉和安全的心理,具有极大的研究价值,是普米族文化的重要组成部分。

第一节 生 育

一、孕 育

普米族有很多祈育的宗教活动。“内考姑”(转山洞)是普米族古老的祈育仪式。在宁蒗县阿布流沟山麓有一个石洞,称为“移木

洞”，相传是人类女始祖“阿移木”的住地，每年三、五、七月人们都成群结队地朝圣，并为不育妇女举行称为“内考姑”的祈育仪式。祈育的人们先在洞外被称为“久木鲁”石祖的巨石下放三个小石头，在石头中间烧一堆柴火，然后，祈育的夫妻俩面向东方磕头，祈求“久木鲁”赐育。祈祷完毕，祈育的妇女在女伴的陪同下进石洞，她们先在洞中的水塘里洗个澡，洗完澡再回到“久木鲁”石下，接过巫师作过“法”的细竹管，一头衔在嘴里，一头插进“久木鲁”石的凹坑水眼中，吮吸三次，称为喝“哈吉”。喝过“哈吉”后，提起裙子到“久木鲁”旁的小石笋上坐一坐，称为“娜窝”。她们相信，经过这些仪式，会获得生育的能力。此外，木里县大坝乡的鸡儿洞，屋角区的喇孜山岩洞也是祈育的“圣地”。从“内考姑”仪式可以看出，尽管举行仪式时仍以女性为生育子女的主要体现者，但普米族已认识到了男女双方在生育中都是不可缺少的因素。

妇女一旦受孕会受到特别的照顾。孕期的妇女在家休息，不再上山放牧、做重活，不乱吃外面的东西，不参加各种集会，不能在黑夜出门，不能和男人同床。其婆婆或母亲要给予指导，并为即将降生的婴儿作各种物质准备，但不能准备婴儿穿的衣物，因为普米族认为给婴儿提前准备衣物意味着给婴儿准备葬服。分娩前，请韩归举行“今依”仪式，即未来的爸爸到山上砍一根直木，挖空，削成一幢小房的样子，放入一个用粑粑揉做的小孩，周围用各种彩条装饰起来，然后摆放在孕妇分娩的床前，请韩归念经祈祷。祈祷完毕，韩归把它拿到屋外的山沟里，放在常人看不见的地方，不能让人发现或损伤，否则不吉利，须重新举行一次“今依”仪式。“今依”仪式要悄悄举行，不让外人知道。仪式后的第二天，家里老人到村头的一棵老松下烧香磕头，祝福将要出世的孩子像青松般壮实。

二、生育与禁忌

普米族妇女多在专门房室中生产。宁蒗永宁区妇女生产的正房后室也是死后的停尸之所。产房的地上要铺木板,垫干草和旧毯子、旧裙子等物。生产时,产妇在其母亲或一位有经验的妇女协助下采取坐式或卧式生产。婴儿出生时,接生者用剪刀剪断脐带,然后要用旧衣包裹新生儿。如遇难产,就在产妇旁边放一条孩子父亲的裤子,认为这样就可借助男人的力量分娩。

孩子生下后,一般都要给产妇吃白酒炒鸡蛋和甜酒煮鸡蛋,以酒暖腹、催眠。普米族十分重视加强产妇的营养。产妇坐月子期间,每天三顿正餐,主食酒、鸡蛋、排骨、猪肘、鸡汤等。产妇的休息时间取决于家庭人口的多少和经济条件的好坏,三天至一两个月不等。

普米族生育孩子的每个环节都有讲究和禁忌,且各地有所不同。兰坪地区,在产后的三天三夜里,产妇不能躺卧,只能坐在床上靠着,最初的七八天里,不能吃猪肉,只能吃鸡蛋、羊肉、鸡肉等,产后五六天出门,也不能见阳光。宁蒗地区的产妇,产后即可躺卧,但三天内要由老妇人照应,孩子父亲不得入内。坐月子期间,累了出汗的人和马都不许进院子。孩子生后三天,用全村年纪最大的长者的衣服给小孩做顶帽子,十几天后给孩子吃些酥油。

宁蒗普米族人很注意产后来家的第一个客人,客人健全就迎进家门,否则闭门不纳。客人进门先请喝杯冷水,暗示家中刚生了孩子,然后再向客人报喜。丽江地区,产妇门前放一个篾箩,上插一炷不点燃的香,表示家中有产妇,外人不要随便进来。门上方还要横插一枝荆条,以避邪。生孩子的头几天,为避邪,院子里烧松树叶、柏树叶和杜鹃树叶;在铜瓢中放进蒿子及一个烧得很烫的鹅卵石,然后放进一些冷水,待瓢中冒出白色气体,并散发出一种特殊的气味时,主人拿

着铜瓢熏屋内屋外及各个墙角。未满月的产妇出门，头上须戴一顶篾帽，有见不得天日之意。

普米族孩子出生后的第二三天，举行命名仪式，也有满月时命名的。举行仪式前，孩子父母要清扫房屋卫生，在房门，屋梁、天柱上摆满象征吉祥的彩色布条，在火塘上方的神台上摆放婴儿的被子及海螺、银碗等及各种贡品和祭食。孩子的父亲要杀一只羊，准备好猪膘肉，邀请全村的老人及亲友前来助兴。仪式开始时，先由孩子的母亲给婴儿洗全身，然后父亲燃香绕婴儿走三圈，以示除掉婴儿身上所有不干净的东西。净身后，再给婴儿穿上新衣，裹好皮袄，并在腰间捆扎一根红腰带，再抱着坐在火塘下方。起名的老人在婴儿脖子上套一串玉石珍珠及松枝，向神台“宗巴拉”敬清茶、白水（牛奶）、酒等祭食，致贺词，然后才取名。命名的方式很独特，普米族的东南西北四个方位，都有象征物，这些象征物分别象征本民族的倔强、善良、粗犷和豪放的性格，给男孩子取名就从南方结合母亲的年龄，按顺时针方向推算，算到哪个方向便取那方象征物的名字。除此之外，也有按民族信奉的图腾和吉祥物，再根据婴儿的性别，父母的本命属相，出生时辰等命名的。普米人认为沾了别人的光，小孩就命大福大，因此有认干爹的习俗。认干爹的方式很特别，即在路上、河沟处搭一座桥，用绳拦起，请一个端公，用一只公鸡、一盘菜、一份纸镲作祭祀，认第一个通过这里的人为干爹或干妈。找到干爹、干妈后，孩子改从干爹或干妈的姓，并由干爹或干妈给孩子起名，所起的名字一直用到结婚才改回原名。每逢过年，孩子也要给干爹或干妈拜年。

三、教 育

普米族的儿童教育始于五六岁，没有专门的时间和场所，实行长者为师、言传身教。其教育的内容很广泛，有生存技能的训练、品德的

教育、群体意识及社会公德的培养等,此外每个普米族男人还要接受体育和军事方面的训练。通常,男孩由其父亲或舅舅教育,女孩由其母亲教育。

生存技能训练中最基本的便是生产劳动,一般按男女分工的不同进行。女孩学习如何采集、打猪草、喂养牲畜、纺织布和料理家务等;男孩则先从放养牲畜、砍柴、背粪、收割庄稼学起,直至学会捕鱼、狩猎、犁地,甚至还要学习编织等。这每一项看似简单的劳动都凝聚着世代普米人积累的经验,就以狩猎而言,只有学会辨认雪地和草地上的动物足迹,学会从中判断动物的种类、大小和去向,学习如何下地弩、设套索、挖陷阱、驯育撵山狗等,才能猎捕到动物,因此,生产劳动教育是普米族人生存所必须的。传统风俗的教育是品德教育的一条重要途径。传统风俗包罗万象,是普米族社会约束人的行为,处理人际关系的一条准绳,每个普米族人一记事就开始接受传统风俗的熏陶,从而形成了尊老的许多优良道德风尚。就以尊老而言,普米族家庭里,火塘是全家生活的中心,而当全家围坐火塘时,总是长辈在上,晚辈在下;长辈讲话时,晚辈很认真地听,从不随便讲话,不仅家中如此,就是对村里长辈也一样,路上与长者相遇,要让路;在室内落坐也要让长者先坐上座。

此外,普米族孩子都要热爱自己的家庭,爱护家门的声誉,有社会公德。尤其是男孩子,他们必须背诵自己的家谱,记住各代祖先的名字,习枪棒、学骑射,以随时准备参加“散羊毛疙瘩”,维护家族、民族的利益。“散羊毛疙瘩”是居住分散,没有酋长和固定领头人的普米族集合民族力量与强暴势力作斗争的一种反抗形式。因普米族人尊敬有知识、懂礼貌、善于为人排忧解难、能公正地解决纠纷的人,他们往往称最能代表群众利益的人为“知点比着阿兹”,意为“真正能干的普米人”,这种社会风尚,也潜移默化地影响着每一个普米族儿童。

普米族男、女孩在十三岁举行成丁礼仪式后,即可作为社会的正

式成员,参加社会的主要劳动和集体活动。这时他们就要接受婚姻制度、通婚范围要求等方面的教育,学习唱民歌、跳舞等,男孩子还要学习吹笛子、射箭、摔跤、武术等,从而为参加社交活动打下良好的基础,以争取得到社会的承认和尊重。

第二节 丧 葬

火葬是普米族的传统葬俗,但兰坪地区受白族影响,已改行土葬,维西地区土葬、火葬兼而有之。只有宁蒗、永胜地区仍行火葬。但无论是行火葬,还是行土葬,都一定程度地保持着普米族传统的葬仪。普米族葬仪分正常死亡葬仪和非正常死亡葬仪两种,凡摔死、吊死、烧死、溺死、毒死、年轻病逝的都属非正常死亡,年老逝去的属正常死亡。

非正常死亡葬仪在村外的草坪和树林里举行。普米人认为非正常死亡是不吉利的预兆,预示家族或村里将有人继续死去,只有隆重地为死者治丧才能避免,因此非正常死亡者的葬仪很隆重。葬礼前,要用杨柳木和白杉木搭一个棚子,棚里堆玛桑柴(一种有毒的树木),柴旁放一把镰刀、一个铧口及死者生前的衣物,韩归在巫棒上压制几个面偶,摔死的,就压制几具牛头人身的面偶,溺死的,就压制几只鱼、蛇、虾之类的水栖动物面偶,与尸体一起架在玛桑柴堆上焚烧。焚烧时,韩归身披铠甲,手舞铁刀,诵经并做驱逐死者灵魂的样子,同村的9名男人也持刀,或握木棒,边舞打,边诅咒,绕棚子走七圈,然后砍倒木棚,连同尸体一起焚烧。次日拂晓,死者家属砍一丛蕨藜,用土块压在骨灰上,表示亡灵已被永远埋在地下,不再危害人畜。

正常死亡葬仪程序很复杂,其中“给羊子”祭仪和“罐罐山”两项是最富民族特色的。

看鸡：老年人一生病，亲友们便寻医治疗，请土医看鸡。土医看鸡，普米族称“窝下”，就是选一只嫩公鸡，让病人怀抱数日，喂病人吃剩的饭菜和病人的口痰，然后杀鸡开胸观察内脏，看是否有病变，以此推断病人的病情，加以治疗。如病情恶化不治就请韩归驱鬼消灾，等待老人的灵魂安息。

接气：老人断气前，身边一直有亲朋看护，以免老人断气时闭不上目，合上不嘴。如是妇女，还须通知其娘家，以免丧葬时娘家和婆家发生纠纷。兰坪地区还有“含口”的习俗，老人快断气时，在口中放入些许银子、米粒（男的九粒，女的七粒）和数片茶叶，以表示继承气血、继承死者的气质和品德。

报丧：人一死，家人即爬上房顶，掀开滑板鸣枪，吹牛角报丧，第一枪朝天空鸣放，表示向天神报丧，第二枪朝村头鸣放，表示向村邻亲友报丧，第三枪朝山头鸣放，表示向远方的亲戚报丧。鸣枪报丧后，派人请韩归或喇嘛来念经祈祷，以使死者灵魂安息。与此同时，还要派人到外地的亲友家报丧。报丧的一律是男性，如死者是女性，报丧的还须是死者的直系亲属，即死者的长子或死者丈夫的兄弟。报丧的人不戴帽，不穿红绿色的衣裤，头上或腰间扎一根白色麻布带，路上碰到人要磕头，到女方家报丧的还要向死者家属磕三次头，说一番令人悲痛的心话，以取得死者娘家人的谅解，同意奔丧。

清理尸体：尸骨未寒，即要用取自死者家族“龙潭”（泉水）里的水或用樟脑树皮加香料煮的水给死者净身。一般女的用三碗洗尸水，男的用七碗。洗完后在死者鼻、耳、眼等处抹上酥油以防腐、防臭。净身后，男死者的头发，除头顶上留一撮外，其余剃光，女死者的头发编成发辫，戴上首饰。宁蒗等地还有捆尸的习俗。他们把尸体摆成曲肢坐式，让男的双手交叉扶肩，女的双手交叉放在胸前，再用白麻布从上捆到下。据说捆尸是为了让死者恢复出生时的状态，以便再投生作人。捆好的尸体放置于正房后面的空房中。放法很特别，挖一个洞，

上面盖一块石板,地上铺上细沙,把死者脚放在石板上,臀部放在沙上,身上盖一个大竹箩,竹箩四周和顶部用泥糊起来,竹箩顶上插一根打通节的空心竹竿透出屋顶以通秽气,死者身下挖一条水沟,每日早晚倒一瓢水。有的地区,尸体捆好后就直接放入垫着白毡子的棺木中,蒙上白布,放上盖板,由孝子亲自钉棺。据说,只要棺底放白毡子,死者无论升天或来世投生,都仍然是普米人。

兰坪地区给死者净身后,就直接换上寿服,男性戴缎帽,穿长袍马褂;女性戴黑帕子,穿大襟长衣,系围腰,佩戴生前用过的耳环、镯子等首饰。然后,将尸体放在用两条板凳和几块板子搭成的太平床上,由家族里的长者点燃一炷香,用香头在寿服上从帽子到衣、鞋、袜子各烧一个洞,男烧左侧,女烧右侧,意为“打记号”。打完记号,用一床新的白毡子裹尸,男性由右向左裹,女性由左向右裹,裹好后用一根长的麻布条,将其中段放在死者后颈下,再将布条两头由双肩缩出至胸前交叉,再转向背部交叉,如此前后交叉捆绑,捆到脚腕处打结。

奔丧、安魂:报丧后,亲朋们陆续前来奔丧。奔丧者大都带一瓶酒,一个装有油炸粑粑和几片肉(男性九片,女性七片),和一个划成数片的鸡蛋的盒子献给死者。有的还要带些粮食、牛羊肉、酒等送给死者家。死者的儿女来奔丧,就要准备丰厚的食物和礼品,并在死者家置办一顿饭菜,招待前来吊丧的客人,尽儿女的孝心,普米族称之为“去地”。外村人来奔丧,要先在村口山头吹响牛角号,鸣枪三声,以通知死者家属,死者家属闻声也要吹牛角号,鸣枪三声,在屋外烧香火,并派人去迎接。如来的是死者近亲,双方见面后放声痛哭,再缓缓向死者家行进。到门前,全部人马在香火熏三次后,才下马卸物。奔丧的人都带有各种印有经文图案的经幡。带来的东西交主祭人由他敬献给死者,并一一念出奔丧人的姓名,以免被死者记挂而活不长。如是女性死者的娘家人奔丧,总是身披白毡持刀棍杀奔而来,死者婆家亲友到村头迎候,双方鸣枪敲锣,撕扯一番。有的更为隆重,双方各

出十二健男,身披皮甲一起跳撕杀舞,混乱中娘家人冲进寨子,到婆家乱砍房门、房梁,砸锅掷碗,婆家人磕头赔礼,然后双方亲友抱头痛哭,以示和解。据说为出嫁女子打冤家是为了显示娘家有力量,有骨气,否则要遭人耻笑。

尸体在家停放期间要点长明灯,还要供献给死者十分丰富的饭菜。并且从停放尸体的第一天起,就要请喇嘛、韩归整日念经,超度亡灵,让死者的灵魂平安归天,普米语叫“日今”,即安魂之义。喇嘛念经超度亡灵专门在普米人家修建的经堂里进行,主要念诵三大经典,也念一些超度亡灵的经,一时请不到喇嘛的或无力请的人家就请韩归。韩归的安魂仪式就在棺材前进行,念经时在房梁上悬挂一面大皮鼓,韩归一手拿棍敲鼓,一手拿铜锣或铜铃,边念经边击鼓打锣。

“给羊子”仪式:“给羊子”是普米族独具一格的丧葬仪式。“给羊”,普米语称“戎肯”,译成汉语就是“给羊”。举行“给羊”仪式是为了让死者能顺利地和先亡祖宗团聚。关于“给羊”仪式的来历,各地有不同的传说。其中一种传说:古时候,普米族俩兄弟被派到西天取经,他们历经辛苦,终于取到了经。返回途中,在路过一个大山谷时,弟弟日落前就躲进了一棵裂开的竹子里,哥哥自信持有宝剑和弓箭不愿躲进竹子,结果被蚊子和跳蚤咬得只剩下一副骨架,弟弟埋葬了哥哥,继续往前赶路,但总是在原地打转,走不出去,弟弟明白是哥哥不愿独自留在那里,于是挖出哥哥的骨头挑着走,途中疲劳的弟弟遇到一个放羊的老人,老人得知弟弟的遭遇后给了他一只羊,让他用来驮骨头。这只羊终于把他哥哥的骨头驮回了家乡。从此,普米族死了人都要举行“给羊子”仪式,请羊子把死者送回到祖先所在地。

各地“给羊子”仪式也有所不同,目前以兰坪县普米族保留的较为完整。通常按“给羊”、“指路”、“下葬”三个程序进行。死者遗体装殓完毕,祭师即差人拿根新麻绳,从羊群中挑选一只白绵羊,如死者是女的就用母绵羊,男的就用公羊(宁蒗地区则是女的用公羊,男的

用母羊)。羊挑好后,牵到水槽边用清水洗净角蹄,再拉着走过烧有云杉、杜鹃树枝的火堆,让烟火熏羊,以表示羊已洁净。然后,祭师手持一根削尖的青竹竿,亲手把羊拉到棺木前,与一位年轻的徒弟同坐在一条板凳上,在徒弟的附和声中,以说唱的形式向死者诉说家人亲朋的祭品品种和数量及白羊的挑选和清洗经过。出丧前,祭师拿刀在羊角或羊头上割划十三刀,表示羊的十三节骨头已打上记号;在羊背上结十三道羊毛疙瘩,表示羊的十三道肌肉也打上了记号,让死者的子女向死者叩头,用麦炒面和黄酒搅拌的汤喂羊,边做这些事,主祭师边向死者交待,最后才把羊宰了,取出羊的心肝,剥下羊皮,再分别砍下羊身上十三节骨头中的一些肉和少许羊心、羊肝,一同装进一只新麻布小口袋里,给死者供上,表示羊已交给死者。

指路:给羊后,祭师要以自己灵魂的口吻给死者指路。路线各地不同,但终点都到“木抖湿喔”。“木抖湿喔”这个地点邻近木里县境的“喇孜大山”,又名“纳拉山脉”,按摩梭语意为“黑虎山”,山脉跨青海、四川及西藏边境,与金沙江相邻,而“黑虎山”一名也与普米、摩梭的图腾物名称相似。

下葬:兰坪地区行土葬,尸体安葬后,祭师亲手把麻袋内的羊心、羊肝穿在用于指路的那根竹竿尖上,插在坟头上,把麻袋中的那十三节骨肉放到坟堆上焚化。坟头竹竿上的羊心肝,若三天后被乌鸦吃尽,意味着好兆头;如未被啄吃,则以为不吉利。

宁蒍普米族在丧葬时也举行“给羊子”仪式,一般都在二次葬时举行,过程与兰坪普米族有所不同,形式更为隆重,要进行四天,远近家门亲友都要邀请,参加仪式人员可达数百,大家集体饮宴,讲开天辟地的故事,唱普米族古歌。为节省,人们还往往举行集体“给羊子”仪式,即在同一氏族中辈分相同的老人全部去世后,再共同举行“给羊子”仪式,也有夫妇双亡后合并举行的。

罐罐山:这一葬俗主要保留在宁蒍永宁地区。烧尸前一天,尸体

入棺。木棺呈长方形，上绘有圆形花纹、死者归宗路线图和生前饲养的牛马家畜图。火葬在村寨专用的火葬场上举行。烧尸前在火葬场搭一木柴房，房中堆放易燃的松明。出殡之日，尸体一到火葬场，就将棺木架在柴房上，然后用斧头劈开棺木，尸体即落入柴房内，这时送葬的亲友要垂首哭泣，绕火堆向死者告别，如死者是男性就绕九圈，女性绕七圈。留三四人负责焚烧。

烧尸的第二天，由死者亲人去火葬场捡骨灰。捡前要请韩归观看骨灰上的痕迹，以卜测死者来世投生的方向。据说骨灰上留有枯枝落叶，就意味着死者变成植物，永世不能转生人间，命运可悲，因为按照普米族的宗教观念，人是动物转生的。如留有人的脚印，去向是东方，就认为东方近日内会有人死亡，死者灵魂要借托东方的死者转生，其命运算中平，这些投生的亡灵即使不护佑家庭，也不会给家庭带来灾难。观测完后，死者家属收取十三根故意没焚化的骨头，装入骨灰罐，其余的骨灰就地掩埋，用石头垒个堡，家人摆上一些食物作供品。骨灰罐小口凸肚，罐底开有一个小孔，骨灰放进后不封罐口，只盖上松毛。骨灰罐按死者的辈分放置。送骨灰罐时各家代表要在自家祖先的骨灰罐前设祭，磕头祈祝死者收取托新近死的人带去的衣物，希望平时不要回家，年节时家人再来祭奠，保佑全家人畜安康。各种祭物各取一些放在火上焚烧，其余吃掉，只留一个鸡蛋回去祭“宗巴拉”。

第七章 语言文字 文学艺术

第一节 语言文字

一、语言

普米语属汉藏语系藏缅语族羌语支,与羌语、嘉戎语、木雅语比较接近,但与藏、彝等藏缅语族的语言差异很大。据调查,兰坪、宁蒗的普米语同中甸藏语比较,801个单词中,有6个词的语音和词音完全相同,99个相近,所占比例为12%,其余696个则完全不相同,所占比例为86.7%。相近的99个词汇与藏语没有明显的对应规律,虽然极个别的词中所有的N都变成了M。但从语法上看,普米语仍与藏语一样属于藏缅语族,区别仅在于普米语有其独特的语法现象,形态变化比较多,特别是动词,多通过变换词头来表示语法的变化,而藏语则多用附加成分和助词表示,这也说明普米与藏语是不同的语言,从而从语言学的角度说明了普米族是源自古羌的单一民族。

普米语是普米族社会主要的日常用语,大多数普米族人都掌握自己的母语,并在族内日常生活中广泛使用着。此外,普米语还行使着多种社会功能。首先,普米语作为普米族的母语,被大多数普米族

人用来认识整个社会,了解某种事物,解释具体现象和直接服务于交际的需要。其次,普米语不仅自身就是民族文化的重要组成部分,而且具有贮存功能,这主要表现在两个方面:一方面,从某种意义而言,普米语记录着普米族社会的变迁。如,普米族曾实行过的一些婚姻形态和亲属制度在现代普米语的亲属称谓中仍有保留,普米亲属称谓里舅父、岳父同称 $Kə^{55}Kə^{31}$,说明普米族曾盛行过舅表婚;姑母与岳母同称 $ni^{55}ni^{55}$,说明他们曾实行过姑表婚。从普米语中,我们还可见到民族交往历史的某些内容。普米语中有不少白语的借词,如 ge^{31} (剪), $pi^{31} tci^{31}$ 围腰) $tu^{55} clzə^{31}$ (柿子)等普米语与白族勒墨话相同。另一方面,普米族丰富的民间文学艺术作品,如《培米查哩》、《冲格萨》等长诗,《雀多帕》、《荣赛荣来》等祝词和许多的谚语、谜语、族源古歌、创世神话都是通过普米语口耳相传,一代代传承下来的,这些文学作品,无论是音节搭配规律、词汇选用,还是反映事物的角度都具有自己的特点,并且有许多是其他语言无法表现的。因此说,普米语是贮存和传播普米族文化的重要工具。对于不断迁徙,大分散居住的普米族来说,语言还是同一民族认同的主要根据,它起着增强民族内聚力的作用。普米人大都把普米语作为衡量是否是同一民族的重要条件和标准。

长期的杂居生活,形成了普米族比较开放的性格,因而他们对待语言文字的态度也较开放,反映在语言上最明显的就是兼语现象的普遍存在。普米人大多会二三种语言,不少人还会四五种,其中兼用汉语和白语、藏语、纳西语的现象比较普遍。但是,部分普米人也开始丢失自己的语言,转用其他民族的语言,如兰坪石登乡的普米族,他们已完全转用傈僳语,仅在亲属称谓方面保留有普米族的语言;又如金顶镇、通甸乡一带的普米族,除老人还能讲一些不完整的普米语外,大都已转用白语。这种普米语完全转用和半转用的现象,已为普米族中的有识之士所关注。

二、文 字

二十世纪八十年代,有关学者在实地考察中发现了普米族的记事符号和刻画符号。有观点认为刻画符号主要产生于木楞子房的建筑需要。建筑木楞房需要事先准备大量圆木,处理后的圆木须架放在山石上晾干,在晾干过程中,为防止拿错或遗失,主人常在木料上刻画符号,这种符号就称为占有符号。又,木楞房是正方形的,且讲究正房的门朝阳,因此在搬迁房屋时,必须标出每个方向的木料,于是有了表示方位的若干符号,譬如,他们用“○”代表东方,意思是太阳在东方升起,因此用太阳的形状代表东方;“∪”代表太阳在向西行进,位于南方;“八”代表西方,也是日没的方向;“×”表示北方。木楞房每面有十八至二十三级,需要事先筹划,排出顺序,由此普米族又发明了一种记数符号,即画“丨”表示一,画“||”表示二,依此类推,以之记数。数字符号加方位符号,可准确地排出每一根圆木的具体位置。但无论是占有符号,还是方位符号、数字符号,最初都带有很大的随意性、地方性,且形式多样,不统一,有形无音,只能表示符号。随着需要,刻画符号中的某些符号,特别是数字符号逐步走向统一,具有了文字最初的功能。

回顾文字发展的历史,刻画符号是在木刻、结绳记事的基础上发展起来,并逐步演变成了图画文字的。普米族文字萌芽之始也遵循着这一发展轨迹。但普米族文字发展到图画文字,便一直停滞于萌芽状态,不仅数量小,在民间也不大流行,只有少数巫师——韩归使用。因韩归的始祖叫“丁巴”,这种处于萌芽阶段的图画文字被命名为“丁巴文”。普米族的图画文字已有一定的格式,韩归将祭祀的顺序和内容用图画记载下来,并用以记载经文,每一个就是一幅图画,画人如人,画牛如牛,没有省略,较丽江纳西族的东巴文更原始。学者们发现,比

奇村、瓦都村等地都有人会书写这种文字。这种文字大都用烧锅灰与酒调成的墨汁,写在竹片、木片、羊皮或麻布上,据说这样写成的字能经久不变色。随着纸的出现,开始用纸书写了。

此外,普米族受藏族文化的影响很大,他们往往用藏文字母拼写普米语,文字与藏文字相同,但发音不同,这种文字也叫丁巴文。

普米人有较强的数字概念,懂得运用加减运算方法,已采用十进制制。在日常生活中,他们多以石子和粮食等物作数码计算。

第二节 民间文学

普米族的民间文学主要是口头创作,主要分韵文体的诗歌和散文体的故事两部分。由于普米族的民间文学是靠口头流传的,诗歌因其朗朗上口,容易记忆,方便人们传播,而成为普米族文学的主要形式,这可以说是普米族民间文学的一个特点。

普米族诗歌内容广泛而又较古老,一般都由年老的人讲诵或吟唱,属叙事诗。诗歌分祝词、长诗、谜语、谚语等几种,其中祝词,即祭祀词,是在节日中出现的各种仪式活动中的祝福词。内容丰富,有祝福人间太平安康的,有祭祀祖先神灵的,有驱逐妖魔鬼怪的,短的两三句,长的达上千行,韵律节奏感强,格式规整,以五字和多字体的句式最常见。至今,还流传有许多委婉动听、朗朗上口的祝词,如《雀多帕》(祭锅庄菩萨)、《荣赛荣来》(招福供福)、《日怎切》(祭山神)、《祖格》(捧鬼)、《宗巴拉切》(祭祖先神灵)等。流传下来的长诗也不乏好作品,其中有叙述天地日月形成,万物产生来由,各种生活习俗来历和普米族先民的迁徙过程和同大自然作斗争的情景的《培米查哩》,有反映英雄人物的《冲格萨》,等等。

普米族的散文体故事分神话、传说和各种动物故事、寓言故事。

《洪水滔天》、《捉马的故事》、《嘎达米》等神话讲述了开天辟地、人类起源、洪水滔天、民族迁徙及人同大自然、鬼怪作斗争等内容,并以歌的形式广为流传。《哄你》、《本份人和狡猾人》、《两姊妹》、《黑母牛》、《月亮上的花红树》等传说,极为生动有趣,运用了鲜明对比的手法,对虚伪、奸诈、狡猾和贪婪者给予了无情的揭露和鞭挞,对诚实、善良、忠厚的人寄予了深切的同情和赞扬,并让他们在艰难的困苦中赢得了胜利和幸福。此外,《给羊子的来历》、《狗救主人的故事》等,解释了普米族的某些重要习俗起源,具有重要的史料价值。普米族还有相当数量的动物故事,如《虎、豹、猫的故事》、《狮子与小兔》、《兔儿与老虎》等。这些动物故事源于茂密群山中出没的野兽和至今不衰的狩猎生产,形象而生动地揭示了新生事物势必战胜貌似强大的腐朽势力的真理。

普米族的民间歌谣也很丰富,据其演唱形式和体裁内容等特点可划分为“哩哩”和“格黑”两种。“哩哩”汉意是“吟唱、轻唱”,也可以译成名词,表示某歌种。“哩哩”专由学识渊博的长者和专门的民间艺人在节日中和在一些风俗仪式的祭典上演唱。“格黑”汉意即“唱”或放声歌唱。普米族人都会唱“格黑”。普米族的民间歌谣还有《哄娃娃调》、《跳舞调》等。

普米族如此丰富的民间文学之所以能流传至今,在于它已深入到人民生活的方方面面,从生育礼俗,到婚姻习俗、节日习俗、丧葬习俗、民间文学和歌舞已融于其中。正是植根于这样的土壤中,民间文学才得以保存和传播,并不断补充进新的血液而得到发展。

第三节 音乐舞蹈

普米族民间音乐分民歌音乐、舞蹈音乐和乐器音乐三种。

民歌音乐中有各种曲调。这些曲调的唱词大多现编现唱，有短有长，既可表达哀怨忧伤的感情，也可表达欢乐和爱情，可一人独唱，也有两人对唱。普米族的民歌音乐曲调主要有呀哈巴拉、阿辽辽、那布升洛等。

呀哈巴拉，是一种较古老的民间曲调，旋律悠长委婉，节奏自由，高区一般用假声唱，开头常用一个弱起引子作为补充乐句，旋律从低音区向高音区行进，末尾又回到原来的起音上，前后呼应。“呀哈巴拉”常用于“哩哩”类民歌。

阿辽辽，这种曲调一般不带引子，而是以一个较高的主音作为开头，一开始就给人以热情奔放的感觉，音型独特，尤其前乐句末出现B)，结束句又以4音结束，从而构成了其独特的风格。“阿辽辽”一般用以唱情歌、山歌等抒情的民歌，在“格黑”类民歌中最普遍。

那布升洛，是人们对歌时常用的曲调，它有鲜明的节奏规范性，由一问一答上下关联的两乐句构成。

此外，还有出现于劳动场面的“忍巴拉”曲调，婚龄男女倾注情感的“阿注里”，儿童玩耍时随音编唱取乐的“哦哩哩”。

舞蹈音乐是指伴随舞蹈演唱的舞蹈歌的音乐和在舞蹈时用乐器或引舞的器乐曲音乐。至于乐器音乐，普米族没有自制的原始乐器，民间大多使用竹笛、葫芦笙、唢呐、三弦、铜锣等。竹笛、葫芦笙，主要在于“查蹉”中引舞用，每个舞蹈几乎都有一个调子，传说有七十二调，现在流行的只有十几种。竹笛调子明亮轻快，葫芦笙曲调浑厚激昂。唢呐和锣鼓一般用于婚丧事和祭祀活动中使用，曲调如泣如诉，催人泪下。

总而言之，普米族音乐无论从音阶调式，还是节奏节拍、曲式结构都有自己的风格特色。

普米族不仅能歌也善舞。“查蹉”是普米族舞蹈活动的主要形式，不受时间空间的限制，只要有一支竹笛或葫芦笙，有一块空地即可进

行,人数少则三五人,多则数百人。“查蹉”的内容也很丰富,从古代的游牧、狩猎、纺织到今天的赶街、庆丰收、烤酒等都有反映。流行的曲调有《放羊调》、《出山》、《猴子舞》等等。中华人民共和国建立前后,舞蹈已由先前的曲调伴舞发展到由歌来伴舞,从而发展成了具有唱词、曲调、舞蹈的综合性歌舞艺术。

参 考 文 献

- 严汝娴、王树五：《普米族族源初探》，《民族学与现代化》1986年。
- 殷海涛：《普米族家庭与婚俗》，《民族学》1991年第3—4期。
- 陈宗祥：《普米族源流新探》，《民族学与现代化》1987年第1期。
- 丽江地区文教局编：《云南纳西族、普米族民间音乐》，云南人民出版社1985年版。
- 林耀华：《民族学研究》，中国社会科学出版社1985年版。
- 严汝娴：《普米族简史》，云南人民出版社1988年版。
- 《概况》编写组：《宁蒗彝族自治县概况》，云南民族出版社1985年版。
- 杨学政调查整理：《宁蒗县普米族宗教调查》，《云南少数民族社会历史调查资料汇编》，云南人民出版社1989年版。
- 杨照辉：《综述普米族的生活习俗》，云南人民出版社出版。
- 王树山：《兰坪、宁蒗两县普米族社会》，云南人民出版社出版。
- 王树山：《宁蒗县永宁区托甸乡普米族社会历史综合调查报告》，云南人民出版社出版。
- 周裕栋：《宁蒗县红桥区翠培乡普米族社会历史调查》，云南人民出版社出版。
- 李绍明、童恩正主编：《雅鲁江下游的考察报告》，中国西南民族研究学会编，1983年。
- 芮逸夫：《中国民族及其文化论稿》，台北人类学出版社出版。
- 陆绍尊：《普米语概况》，《民族语文》1980年第4期。
- 杨知勇、秦家华、李子贤：《云南少数民族生葬志》，云南民族出版社1988年版。
- 杨知勇、秦家华、李子贤：《云南少数民族婚俗志》，云南民族出版社1983年版。
- 殷海涛：《普米族风俗志》，中央民族大学出版社1983年版。

独 龙 族

徐 斌 撰

第一章 综 述

第一节 族称与人口分布

独龙族自称“独龙”，他称“俅人”、“俅子”、“曲人”、“俅帕”、“洛西洛”等。1952年，在周恩来总理的关怀下，根据本民族意愿，废弃“俅人”、“曲人”等称呼，正式定名为独龙族。

独龙族人口总数，据1990年全国人口普查统计为5816人，主要聚居在云南省贡山独龙族怒族自治县县内西部的独龙江两岸；部分散居在贡山县县内东部的怒江两岸，维西县的齐禾乡以及西藏自治区察隅县的察瓦乡。

第二节 民族来源传说、历史沿革

一、民族来源传说

独龙族的先民与古代氐羌原始族群的关系极为密切，是古代氐羌原始族群的一个组成部分。在独龙族地区，流传着许多关于人类诞

生和民族来源的神话传说,这些神话传说为当今人们研究独龙族来源及其早期的历史,提供了重要线索。

《念坚与念勒姆》是独龙族地区流传甚广的创世神话。据传远古时代,从怒江到迈立开江的广大区域,只有一个名叫“莫明更”的男人,他终年砍伐森林,放火烧山,轮歇耕作。有一次,他白天砍倒的树木,到次日又重新长成。莫明更深感奇怪,决心夜晚带上砍刀和弩弓守候在砍倒的林边看个究竟。深夜,神母“莫明生”从天而降,把砍倒的树木依次竖立。莫明更正欲举弓射击,神母说:“你不要射我,以后我们是亲戚哩”,言毕,突然不见了。过了不知多少岁月,神母带来了一对亲生女儿。莫明更娶了神母的两个女儿——“念坚”(一只眼睛的姑娘)及“念勒姆”(两只眼睛的姑娘)。神母还带来五谷种籽、牛、羊、猪、狗、鸡、蜜蜂等家畜和生物,并教莫明更饲养。由于管理不善,致使一些牲畜跑到森林变成了野兽,念坚嫁给莫明更后不久便生了十八只小燕子,燕子飞往各处居住,不久变成人,又回到父母身边。后来将兄妹十八人分散到各条江,各据一方,以后子孙繁衍,便发展成了独龙等族。

除上述的燕子变成人之说外,独龙族还有日月交配生万物,但万物无别,雪山之神用雪水分出万物,水中呈现出人类;嘎美、嘎莎神(或格蒙天神)在石岩上搓泥造人;由一棵树变成了第一个男子,后来此男子到天界娶神女为妻,再生人类等说法。

这些神话传说都反映了独龙族和怒族远古时便居住在怒江、迈立开江等九条江的广大区域,曾经历过血缘内婚(兄妹结婚和母系氏族阶段),神母便是他们传说中的母系氏族的始祖母。随着氏族的扩大,人口繁衍,许多部落的形成,出现了氏族、部落之间的斗争,独龙族先民因此而迁徙到各个江河沿岸,以江河为名,但没有形成统一的族称。

二、历史沿革

追溯独龙族的历史,由于其先民人口较少,又处于迁徙流动和融合过程中,因此只能从整个地区范围内去识别其发展梗概。汉代,中央王朝在西南夷地区设益州郡、永昌郡,独龙族先民当时属嵩唐(今保山)、不韦(今保山南部施甸一带)二县管辖的范围。正是从这时起,独龙族居住区与中原的封建政权发生了政治关系。唐、宋两代,独龙族居住区属“南诏”、“大理”地方政权管辖,元、明、清三代则为丽江木氏土司和丽江路军民总管府的辖区。

在这一过程中,汉文史书中开始出现了有关独龙族的记载。《元一统志》“丽江路风俗”条说:“丽江路,蛮有八种,曰磨些、曰白、曰罗落、曰冬闷、曰峨昌、曰撬、曰吐蕃、曰卢,参错而居。”丽江路包括今丽江地区、怒江州和迪庆州南部,其西北与今西藏相接。而“撬”、“吐蕃”、“卢”正是在丽江路的西部与西北部“参差而居”的独龙族、藏族和傈僳族先民。“撬”为“佻”字的同声异写,二十世纪五十年代以前,佻(撬)族居住地区的河流称为佻江或佻夷地,而贡山县西部的独龙江上游则至今仍称佻江,元朝时期佻(撬)族正是居住在佻江流域一带,后来逐渐南移至下游的独龙江流域的。

这一文献记录也说明,佻族居住在佻江流域一带的时间当上溯到元代以前。清代道光《云南通志》、雍正《云南通志》、乾隆《丽江府志略》等志书中,也都可以找到相互印证的史料,且对独龙族的生产、生活也都作了较为真实的反映。

辛亥革命后,独龙河划归葛蒲桶殖边公署统辖,1918年葛蒲桶殖边公署改为葛蒲桶行政委员会公署,1933年又改为贡山设治局,并先后在独龙河设立公安局和区公所。随着“殖边公署”的设立,殖边队的进入,“开笼放雀”政策的推行,内地的一些汉、白、纳西族商人、

手工匠和农民也相继来到贡山,开道路,办学校,兴商旅,在一定程度上带来了贡山的兴盛发展。但随着国民党统治机构在贡山的日趋严密,历任设治局长的贪赃枉法,独龙人民的痛苦有增无减。

独龙族的历史也是一部饱受剥削压迫和充满斗争的历史。在多重压迫下,富于反抗精神的独龙族掀起了多次反帝反封建的斗争,其中最著名的有1932年反抗察瓦隆藏族土司的斗争,1931年的布里查坠江记和白汉罗教案,1940年反抗国民党设治局的斗争等。1950年4月18日贡山县人民政府正式成立,独龙族人民也掀开了其历史的新篇章。

第三节 自然环境

一、奔腾的独龙江

独龙江发源于西藏自治区察隅县伯舒拉岭东南,向南流入云南境内,流经高黎贡山与担当力卡山之间,流至贡山县茂顶以下便转向西流,过马库入缅甸境,注入伊洛瓦底江。独龙江在中国境内的流程长达300公里。由茂顶以北起,有两条较大的支流注入独龙江:一是孔当西南面的布卡王河,一是孔当东南面的本千王河。独龙江江面平均宽度约为30米,河床南向倾斜,每50公里以内水流落差为20米。独龙江因狭窄的河床,悬殊较大的落差而水流湍急,远望河水来处,有若从天而降,激流触礁,汹涌澎湃,白浪滔滔,在浅水期每秒流速为3米,涨水期则每秒可达5至6米,蕴藏着丰富的水利资源。奔腾的独龙江还蕴藏着丰富的渔业资源,从而对独龙族的生活发生着重要影响。

二、沉睡的河谷、丰富的资源

独龙河谷，北与西藏自治区察隅县相连，东倚高黎贡山，西、南两面与缅甸联邦所属的克钦邦接壤。河谷的北部（即上段）称为“独龙日卖俄”——江口；南部（即下段）茂顶以下称为“独龙日卖尼”——江尾。

河谷两岸的地层结构与怒江两岸大体相同，主要是喀斯特型的石灰岩河床，东西两岸大体相同，峭壁嶙峋，东岸是海拔 5000 多米的高黎贡山，西岸是海拔 4000 多米的担当力卡山。由于地形的变动，从茂顶以上起至孔当止，曾有许多山麓台地，如孔当、丙当、学哇当便有五块台地，每块台地约有 3600 平方米以上，独龙人便在这些台地上建立家园，创造了自己独具特色的文化。

独龙河谷的气候为立体性气候。因受印度洋海风的影响，独龙河谷每年的降水量达 2500 毫米以上。地形的多样性，使垂直温差大于水平温差，从山脚到山顶形成了寒、温、热三带立体气候：河谷气候较热，常年平均温度约在 23℃ 左右，冬季偶见飘雨；山腰夏季凉爽，冬末春初有两个月的积雪期；海拔 3700 米的山岭，每年积雪达六七个月。如担当力卡山巅，由 11 月起积雪，厚达 10 米以上，堆积成雪崖，至次年 8 月才溶化。积雪期间，东西南北均为大雪所阻，整个河谷变成了与世隔绝的“死胡同”，一直要到次年 6 月，冰雪消融，雪山解冻之后，独龙河谷才又从“冬眠”的沉睡中复苏起来。

正是在这沉睡的河谷里，陡峭的群山中，蕴藏着丰富的动植物资源和金、铜、铁、云母、石棉等丰富的矿产资源。在独龙河的两岸，覆盖着大面积的原始森林，其中以铁杉、红杉、雪杉最多，栗树、松树也很丰富。崇山密林，也是天然的动物园，栖息着野牛、虎、豹、鹿、麂、獐、岩羊、犀牛等多种动物，尤以猴子奇多，野牛也成群地遨游在林际间。

此外,名贵的山货药材,如黄连、贝母、秦归、茯苓、大黄、鹿茸、熊胆、蜂蜡、兽皮、水獭皮等,达 60 多种,一直是独龙人对外交换的土特产品。独龙河谷土质很肥沃,大都是腐叶质土,极宜于种植水稻、玉米等作物。

第二章 经济生活、科学技术

生活在“神秘河谷”的独龙族，一方面，他们在充分地享受着大自然的慷慨赠予，过着既采集又捕猎的采集者、猎人和渔人们的生活；另一方面，面对着险峻的自然环境、封闭的地理位置，他们又不断地调适着自己与大自然的关系，逐步以自身“所引起的改变来迫使自然界服务于他们自己的目的，来支配自然界”（恩格斯：《自然辩证法》，第145页，人民出版社1967年版）。进入刀耕火种的农业阶段，独龙族具有了一定的支配自然的能力，尽管他们仍为寻求刀耕火种的基本生活方式而漫游于高山，过着不稳定的生活，极大地受制于自然环境，但毕竟他们已从完全地向自然索取的生活方式中走了出来。独龙族刀耕火种农业持续的时间很长，在这漫长的过程中，独龙族形成了自己的生活方式并掌握了一整套适应其生存环境的生活技术，创造了丰富而又独特的物质文化。

第一节 经济生活

独龙族社会经济发展不平衡，自拉打阁以下的南部地区较北部的独龙江流域落后。但无论是北部还是南部地区，直到二十世纪四五

十年代,都还处于原始社会末氏族公社正在解体的时期。其社会经济以刀耕火种的农业为主,采集和渔猎还占有很大比重。

一、刀耕火种农业

独龙族的刀耕火种农业,明清时就已有文献记载,但直到二十世纪四五十年代,独龙族社会仍还处于由刀耕火种农业向锄耕农业的过渡。独龙族的刀耕火种农业,按耕作技术分为两个阶段:砍烧天然生长的树木和竹子的初期刀耕火种农业和砍烧人力栽培树木的晚期刀耕火种农业。初期刀耕火种农业具有迁徙农业的特点,即每个家庭在一片广阔的林区分段轮歇耕作,在每一段上,根据所占林区面积,居住三四年,多则五六年,然后举家迁徙到另一段。刀耕火种农业的耕作方式很粗放,不施肥,不薅草,生产工具的使用也没超越铁、石、木器并用的时代,单位面积的产量很低,而生产成本却相对很高。刀耕火种农业中已出现了锄耕农业的萌芽,二十世纪二三十年代始,独龙族房前屋后出现的小块园地,基本上已过渡到锄耕农业阶段。独龙族的农作物有苞谷、旱谷、荞子、小麦、小米、稗子、豆类、薯类等。据五十年代调查资料,三十年代以前,独龙族的主粮是小米和荞子,以后才陆续从藏族、怒族地区传入了苞谷,从傈僳族地区传入了黄豆、菜豆等。邻近西藏察瓦龙边境的第一村,还向藏族学会了种植高山耐寒作物青稞和燕麦。独龙江的北部地区以苞谷为主,产量一般约为种子的30倍,一升苞谷种的面积可收三斗左右。南部地区气候较热,以旱谷为主,新开的荒地,一箩谷种的面积可产三四十箩。

二、农耕、采集、狩猎、捕鱼并举

三十年代始,独龙族开始在小块园地里种植苞谷、小米、黄豆、洋

芋、芋头、瓜类、辣子、豌豆等作物,并且开始把苞谷、小米、稗子、荞子作为单一种植作物。

由于农业生产的不固定性和生产力水平低,独龙族很少储藏粮食。他们总是每成熟一种作物即吃一种,每年生产的粮食只能解决几个月的生活。因此独龙族总是每年3月至8月这段春耕到秋收的时期采集野粮生活,9月起开始吃小米、秋荞等陆续成熟的农作物,12月以后便开始了捕鱼和集体围猎的生活。独龙族这种经济形态,林耀华将之归为温暖地带采集者经济文化类型的一个特别的山区变体,或者是属于一种独特的类型,即山区采集者、猎人和渔人的类型。

除经营刀耕火种农业外,独龙族又是山区的采集者、渔人和猎人。采集、捕鱼、狩猎这三项传统的生产项目一直在独龙族生活中起着重要的作用。

采集:高黎贡山和担当力卡山,有丰富的森林和各种块根植物和野菜。独龙族采集的野粮有达格勒、荞、密儿、阿波、木若必力、阿特、吉秋、不里、董棕、竹叶菜、野蒜等。此外还采集黄连、蜂蜜和捕捉蜜蜂。采集必须在本“克恩”(即血缘性的村落)的地域范围内进行。最初的采集总是季节性的集体采集。每年3月以后,即是集体采集野粮的时间。采集前要由头人或老人先行向天祈祷。采集到的东西平均分配,共同分食,即独龙语所称的“尼得休”。随着农业生产的逐步发展,土地私人占有的萌芽,原始的季节性集体采集也逐渐转变为季节性的一家一户,或个体采集。

狩猎:冬季农闲时节,山林里毒蛇的侵害较少,独龙族以家族或自然村为单位,进行集体围猎。每个家族都有自己的猎场,界限十分严格。围猎前,要由年长者主持祭“仁木大”,祈求保佑多打野兽。据传说,“仁木大”是由一个在山崖上追撵野兽的猎人变的,常居山崖中,独龙人称它是“山神”或“猎神”。猎获物平均分配,大家享受,猎手

可分得兽皮和一只后腿。除集体围猎外,个人狩猎随时都可进行。通常采取下铁夹扣、安套子、设置地箭、挖陷阱等方法,猎获物也是大家分享。

捕鱼:独龙族以家族为单位捕鱼。捕鱼是独龙人的重要生产工作之一。每个家族都有自己的若干个“度娃”——鱼口子,各家族只能在自己所辖的“度娃”里捕鱼,每年5月初汛时期,鱼口子里便集中了大批鱼群,这是捕鱼的最好时期。捕获的鱼除捕鱼人留一份外,其余的必须由家族成员共同分食。

三、家庭手工业

每一个独龙族男女,都是很精巧的手工劳动者。妇女们编织麻布、酿酒,男子则编织竹篾用具、修补铁器。除此以外,独龙族的植物加工和兽皮、树皮加工也很有特色。但在独龙社会里,没有一个人依靠手工劳动为生,其手工业基本上还是自给自足的家庭手工业。

四、交 换

独龙族同其他部落或民族相接触的地方早已开始交换。其最初的形式只是物物交换,即用皮革、药材和竹木器换取铁刀、陶锅、牛和盐。随着交换的发展,交换关系的复杂化,逐步形成了保障交换能够正常进行的价值形态。独龙族进行交换的价值形态,已经发展到一般价值形态阶段,他们以“郎”和“猛”为标准,二者都以实物计算。随着交换价值的产生,出现了交换双方用木刻记账,定期进行结算的形式。每当结算完毕,双方便当面焚毁木刻。此外,独龙族在同汉、纳西和白等民族商人进行交换的过程中,除换进铁器、食盐和黄牛外,还

换进了少量的货币半开^①。货币的出现促进了商品经济的发展,引起了不同地区的独龙族以及不同民族的社会分工,并在这种社会分工的基础上开始了手工业的专业化。

第二节 科学技术

一、生产技能

(一) 生产工具的演变

独龙族曾经历过磨光的新石器时代,1956年孔当·争在孔当村挖地时,掘获过一只长10.05厘米,厚2.5厘米的磨光石斧,斧面宽5.5厘米。但是,独龙族的新石器时代没有获得充分的发展,随着铁器时代的到来,石刀、石斧成了他们祈求丰衣足食的圣物。独龙语叫石斧为“嫩木恰兰具”,意为“天斧”,认为它是保证谷物丰收的神圣工具。独龙地区还发现有铜器,有关学者认为,独龙族在由石器过渡到铁器之前,其间也曾使用过铜器。

距今三百年前,独龙人在和邻近兄弟民族的交往中,获得了一种他们称为“削姆”的铁砍刀,从而促进了生产力的发展,使初期农业逐步过渡到大面积的刀耕火种农业。但由于数量不多,独龙人还使用着大量的石、竹、木工具。一直到二十世纪五十年代,贡山县人民政府成立后,才进入到普遍使用铁器的时代。

独龙族的生产工具主要有“戈拉”、“宋姆”、“恰卡”、“俄尔种”、铁刀、铁斧和加工粮食的石磨盘等。其中“戈拉”、“宋姆”、石磨盘都还具有新石器时代的形态。

^① 半开,是1949年以前云南省地方的银币,币值银元五角,两枚合本位币一元。

“戈拉”，就是用鹤嘴形的弯曲树枝砍削成的木锄，柄长六七十厘米，可用于松土、除草。

“宋姆”，点种用的竹、木尖棒。

“恰卡”，由西藏察瓦龙地区传入，就是在木锄“戈拉”的锄尖包有10厘米长的铁片。它的挖土效率较“戈拉”高二三倍。“恰卡”在生产上的广泛使用，为独龙族刀耕火种农业向锄耕农业过渡，迁徙农业向固定农业过渡，提供了初步的物质基础。

“俄尔种”（怒锄），锄头长约16厘米，宽约6厘米，锄耳上装有1米长的木柄作锄把。在同一耕地上耕作，其效率较“恰卡”高6倍，较“戈拉”高8倍。但怒锄的使用极不普遍。

铁刀：铁刀的使用，使砍倒大片森林和竹丛，扩大耕地成为可能。此外，铁刀在独龙族生活中的使用也很广泛，有“万能工具”之称。

铁斧：铁刀传入之后，经藏、纳西两个民族的商人之手又传入了铁斧。铁斧较铁刀征服原始森林的生产率已经高出1/3到2/3，它可以砍倒任何巨大的树干，从而增强了独龙族征服自然的力量，使其刀耕火种农业又向前进了一步。只是铁斧价格昂贵，独龙族无力购买，平均两家才有一把铁斧。

五十年代后，独龙族开始使用条锄、板锄、铁犁，实行牛耕。

铁器的传入，尤其是铁刀、铁斧的使用，正如宋恩常所说的，其意义不仅在于使刀耕火种的农业成为主要的生产部门，也在于为手工业乃至采集准备了新的技术基础，它同时也是编织竹藤器，制造木锄、弩弓、纺织工具等手工业品的生产工具。为了适应修补已经用坏了的铁刀和铁斧的需要，独龙族有了早期的铁匠。

独龙族围猎和捕鱼的生产工具以弩弓和竹笼最具特色。

弩弓：独龙族弩弓的制作很精巧，弓背弓柄皆取材质坚硬的栗木。弓弦用麻索，最大的弩弓弓背长110厘米，需要120磅以上的拉力才能满弦，一般的弩弓弓背仅长90厘米，只需80多磅的拉力即可

满弦。大弩弓有150米的有效射程,普通的也有50米的有效射程。箭分普通箭和毒箭。毒箭箭簇用铁或硬竹制成,在射杀大的野兽时才使用。箭包有猴皮、熊皮、竹筒三种。

竹笼:是主要的捕鱼工具,但独龙人已开始使用野麻纺织鱼网,少数人还使用铁鱼叉(独龙语称拉贺)捕鱼,解放前夕,商人们带进了鱼钩。

(二) 刀耕火种的耕作技术

独龙族的刀耕火种农业分“号”地、砍烧、点种几步进行。每一步都反映出独龙族所积累的丰富的农业生产知识。

“号”地:基于对地势、土壤和树、竹种类等方面的知识,独龙人选择坡地平缓、易于耕种、阳光充足的林地砍种。一旦选定,只要无人号定,他们便在所选林地的树上刻画“×”符号,或采取用竹竿交叉插立于地等方式作记号,以告知别人此地已有人准备砍种。

砍烧地:“号”定的林地要适时砍烧,砍烧迟了会影响点种,早了生出杂草又无法点种。不同的树木,砍烧的节令也不同。砍伐原始森林要在树叶未落前,焚烧必须在冬季,以保证能将粗大的树干烧成灰烬。而休耕地上的树木则最好是在树叶初肥时砍伐,以便叶子晒干后能起到助燃作用,焚烧则要在阳光不太强烈的晴天进行。砍烧树木的工作既艰巨又需掌握技巧,一般都由体壮、有经验的男子承担。砍烧前还要卜卦,以择日进行。

点种:独龙族根据树木的粗细与大小确定土地使用的次数,并以此为划分标准,将林地分成“目林木”、“样伯”、“样沙”、“样奇”几类。其中“样伯”和“样沙”这两种林地上的草木,既容易砍伐,又能提供较多的灰烬肥地,是独龙族较愿意选择的林地。此外,独龙族还把砍烧后的火山地分成树木的、竹林的、树木和竹林混合的三种。并根据树种判定土质,点种不同的植物。他们在“斯雷”与“斯莫”品种树木的土地上,种植荞麦、小米和稗子;在野核桃树的土地上栽培芋头;在“纠”

和“尔忙”品种的竹木地上种植玉米；在树木和竹林混合的土地上种植玉米和小米。点种玉米时，用一米多长的一端削尖了的竹竿，掘出浅穴，点下玉米粒，再用脚覆盖以土；播种小米或稗类，则由有经验的人用背篓撒籽，其他人用短小并列的树杈叉，跟在播种者身后以土覆盖。一般无施肥习惯。每年6—8月是“火山地”的除草季节，近处的山地除二三次，远处的只除一次。

（三）“水冬瓜树地”和“轮作间种”

经不断砍烧，林地上重新长出的树木愈来愈小，土质也益加变瘦，一般经过三至四次的砍伐，林地便成了不生树木的草地。自然力的报复，使独龙族开始保护森林，人工植树，并对刀耕火种的土地辅以锄挖，于是出现了一种他们习惯称为“斯蒙木朗”的改良耕地，斯蒙木朗意即水冬瓜树地。用水冬瓜树代替自然生长的森林以改造耕地的方法，是独龙族人民的一种创造。水冬瓜树只需三四年时间便枝繁叶茂，葱郁成林，砍烧后，灰多、土肥，增加产量，可连续耕种三年，从而提高了土地利用率，使耕地逐步走向固定化。其时，独龙人还学会了轮作间种，即在“斯蒙木朗”地上，第一年种苦荞，第二年种小米，第三年种玉米、稗子和间种豆类。

继水冬瓜树地后，在龙棍地区还出现了部分锄挖的“阿白木朗”地。阿白木朗不再休耕，实行连续轮种，它的出现标志着锄挖农业又向前进了一步。

（四）造水田种水稻

二十世纪五十年代中期，在其他民族的帮助下，独龙族开始造水田种水稻。但其种植水稻的方法很粗放，尤其反映在肥料的使用上。靠近村寨的水田施畜肥、农家肥，也有用化肥的，但远处的水田不施肥，只是将田埂附近的蒿草拔割，剁碎焙烂，撒在水田里作底肥。稻谷脱粒和碾米的方法也较原始，即在一块空地上铺以竹篾席，上置一二块石头，再将稻束攒在石头上，谷粒脱去，再用竹竿棍棒敲打，以求脱

净,之后存入粮仓。碾米则是吃多少碾多少。每家门前,几乎都有用大树桩从中间挖空做成的舂臼,四周用藤条绑以木脚架埋在土中,吃时用之舂米。

二、工 艺

(一) 纺 织

二十世纪五十年代以前,独龙族的纺织原料只有麻,分种植的和野生的两种。纺麻织布是妇女的事,工序较多。麻收回后凉晒一两个月,再浸泡、撕皮、剥茎、凉晒,作细致的处理,以除去表皮上的疙瘩,然后绕成线团。线团再绕在“工”字形的木架上,取下成束后放入铁锅内,加上少许碱性的草柴灰烬,用木搅匀稍煮,直至麻线色泽转白。取出后还要经过漂洗、捶打、凉晒、绕团几道工序。此后再染色。颜料多取自植物的根皮、草叶或花朵。用水冬瓜树皮劈春成碎片,放在铁锅内加水煮熬,即成红色染料;用核桃树根劈春成碎片,加水煮熟,成黑色染料;长在山岩上的一种“温辛”花,每年三四月间开出红、蓝色花朵,采撷来揉烂、春碎,其汁水是红色和蓝色的染料;“辛那那布”的草叶煮出来的水是绿色的染料,等等。将需要染成各色的麻线,分别置入上述染料的染液中,搅匀、闷泡和煮沸,再放进泉水中漂洗、晾干,即可纺线。独龙族的原始织布工具有竹筒、木筒、竹片、木片、细木棍等,共八九件,轻巧灵便,可随身携带。织布时,将经线一端固定挂在树干或晾台的木桩上,另一端系牢在织者的腰部,双手不停地穿梭纬线,拢紧。独龙族的织品以“独龙毯”和“绑腿”最有代表性。“独龙毯”过去既是衣料又是垫盖的被褥。

(二) 植物加工

独龙族的植物加工中以董棕树的加工最有特色。董棕树生长在独龙河谷中下游,属热带或亚热带植物,树体高大,生长周期达 10

年。该树树干芯部的淀粉是一种受人欢迎的食品，其提取方法与东南亚雨林民族的大同小异。将淀粉多的树干部分截下，分成数段，每段交叉竖剖成四块。再将董棕树块横抵在树桩或大石上，用双脚分别踩住两端，用一种木槌加石片的复合工具，一点点捶烂砍削树芯，砍削下的树芯堆放在芭蕉叶上，然后在有山泉的地方，用竹木搭个约1米高形如床的台子，台面用竹篾编成，留小孔，四周较高，中央低凹，台面下用芭蕉叶蒙绑在四周，做成个大漏斗状，下接敞口细篾筐。篾筐下接若干段相连的逐渐下倾的宽竹槽或木槽。加工时，操作者将树芯堆放到台面中央，赤足立于台面树芯之上，一面用双脚反复搓挤踩压树芯，一面用盛有山泉的小竹槽片，不断冲刷树芯，使踩挤出的淀粉随着泉水透过竹篾台面，经芭蕉叶漏斗流入细篾筐过滤，再淌向下方的竹、木槽中，待沉淀后再用麻布包紧，置于平石上，上压重石板，以挤净残余水份，待淀粉板结坚硬，即可用刀割开削成片状，放在火塘边烘烤食用。

（三）树皮加工

独龙人每到六七月份即开始剥树皮，有董棕树的，也有核桃树的。他们用砍刀在树干上下各横划一刀，中间再竖划一刀，整张树皮撕扯下来，削平表皮的疙瘩，烘干压平即成。董棕树皮可直接用来作绳索，也作垫盖的褥子和房顶覆盖物，有防潮湿和保暖的作用。核桃树皮可用来作坐卧的垫褥。

（四）风箱

独龙族锻铁的风箱有两种：一种是怒江的样式，用一段较粗的树干挖成空心，两头堵以木塞，用细木竿拉抽送风；另一种是竹制风箱，用两个短粗的竹筒并在一起，在两筒下部凿一个孔，接上细竹筒作送风管，用麻布制成一个活塞，放入竹筒中，由一人上下拉推送风。

（五）石磨

独龙语称为“色达”。石磨的使用始于由渔猎向农业过渡的时期，

用于农产品的粗放加工。石磨由两块大小不等的石头组成,使用时把谷物放在较大的平滑的石块上,然后用上面的一块圆形石来回碾压,即可碾成粉末。

第三节 历 法

随着农业生产的发展,独龙族的生产季节也由狩猎、采集逐渐转向农业季节,并且有了比较固定的节令观念。他们也把一年分成了12个月。现将独龙族的12个月分述如下:

一月,称“阿猛”,意为过雪月,在这一月里,大家休息,个别户种早洋芋。

二月,称“阿薄”,意为出草月,山草开始生长,是大量种洋芋的时候。

三月,称“奢久”,意为播种月,开始播种小米、芋头、棉花等作物。

四月,称“昌木蒋”,意为开花月,桃花开,鹤集中鸣叫,播种完毕。

五月,称“阿石”,意为烧火山月,大量烧火山,停止下种。

六月,称“布昂”,意为饥饿月,存粮吃光,荒月,大量采集野粮。

七月,称“阿茸”,意为山草开花月,薅草,采野粮。

八月,称“阿长木”,意为霜降月,山草被冻死,开始收庄稼。

九月,称“单罗”,意为收获月,收获小米、苞谷、稗子、荞子。

十月,称“总木甲”,意为降雪月,收获完毕,储粮,山巅降雪。

十一月,称“勒梗”,意为水落月,河水降落,找冬柴,砍苦荞,准备过冬。

十二月,称“得则砍”,意为过年月,又叫“罗奢什腊”,妇女砍活麻、织麻布、跳牛舞。

独龙族的节令并不十分严格,其播种时间以花开、鸟叫为准。每

年春季到来,桃花盛开,“告克拉”鸟鸣叫时,就开始春耕播种。当鸟王“省得鲁都”叫时,播种一定要完成,因此花开和鸟叫指挥着人民的生产。每一个月也没有30天的概念,月大月小相对而言。一般“过雪月”很长,有时超过2个月。粮食歉收时,5月份即开始过“饥饿月”。因此,有的独龙人只能说出10个月,有的甚至只能说出“热季”、“寒季”。雨多即热季,下雪即寒季。

新中国成立后,独龙族开始学习先进历法,学习科学种田,原始历法已成为民间农事的参考。

第三章 习 俗

每一个民族的生活习俗,都是该民族历史的积淀物,它总是从一个侧面反映着该民族在不同阶段所经历过的生活习尚、生活方式以及各种各样的生活心理。独龙族的生活习俗也不例外,且由于落后的生产力,封闭的社会环境而稳定性多于变异性,从而使其保持有较大的完整性。

第一节 衣食住行

独龙族,无论是衣食还是住行,都可以二十世纪五十年代贡山县人民政府成立作为历史的分界。进入五十年代后,独龙族从原始社会末期步入社会主义社会,逐步迈入了现代生活的行列。在此之前,独龙族的衣食住行仅仅完成了从“披树叶为衣,茹毛饮血,无屋宇,居山岩中”到“其居处结草为庐,或以树叶覆之,男子披发,着麻布短衣袴、跣足,妇耳缀铜环,衣亦麻布,种黍稷,鬲黄连为生”的历史演变。且内部发展不平衡,在“结草为庐”、“着麻布短衣袴”、“种黍稷”的同时,仍“更有居山岩中者,衣木叶,茹毛饮血,宛然太古之民”。

且其衣食住行文化,一方面由于其封闭的地理环境,丰富的自然资源和特定的社会历史背景,而具有独特性,同时又打下了与周边民族文化交互影响的烙印。

一、服饰文化

独龙地区产细麻,男女服饰都以细麻为原料。其服饰发展缓慢,直到二十世纪五十年代,独龙男女服饰仍较清末(1908年)夏瑚在《怒俅边隘详情》一书中记载的没有多大差异,即:“其装束男女均系散发,前垂齐眉,后披其肩,左右盖耳尖,稍长则以刀裁之。两耳均穿,或系双环或系单环,或以竹筒贯衣,男子下身着短裤,惟遮臀股前后,上身以布一方斜披背后,由左肩右掖,披向胸前拴结……。上江(独龙江)女子头面鼻梁两颧上下唇,均刺花纹,取青草汁和锅烟揉擦入皮肉,成黑蓝色,洗之不去。以长布两方,自肩斜披至膝,左右包抄向前;其自左抄向右者,则披脱自如也。”

独龙族男女都喜欢佩戴装饰品。男子佩戴在身上的砍刀、弩弓、箭包等生产工具,久而久之也起到了装饰的功用,显示出男人勇敢和力量的阳刚之美。妇女的饰品则更是种类繁多,五颜六色,有串珠、车碟、耳环,甚至铜钱、银币,或佩戴在脖子上,或佩戴在耳朵上。独龙女子都有穿透耳垂挂耳环的习俗。妇女们常年背挎的篾篓也成了独龙女子的特征和饰品。独龙族男女发型相同,前齐眉上,后齐两肩,披散自如。不用头绳发卡,剪发则用两把砍刀,刀口相咬,即可削掉头发。

二十世纪五十年代以后,独龙族的装饰习惯没有多大变化,但服装的变革可谓历史的跨跃。男人们开始着汉族服装,只是无一例外地都要在汉装上披麻毯。女人们也开始着大襟长袖短褂,着裤子,着裙子,年轻的妇女们还模仿怒族妇女,在头上顶一条色彩鲜艳的毛巾,

用彩色毛线编织的圆圈固定,显得格外美观大方。妇女也同样保持着披麻毯这一本民族的着装习惯。此外,无论男女都不再跣足,穿上了胶鞋和凉鞋。

二、饮食文化

由于独龙族地区粮食产量低,植物生长期较长,山大雨勤,四季都可采集到野菜,独龙族对农作物的依赖性相对较小,他们总是地里生长多少就吃多少,没有粮食就到山上采集,以至粮食作物和野菜在独龙族的生活中总是各占一半,从而形成了其简单而又富有特色的饮食习惯。

独龙族的粮食作物有玉米、小米、稗子、荞子、土豆、芋头、青稞、黄豆等。烹饪方法简单,茎、叶类煮食,块根类烧吃,还有做成炒面的习惯。独龙族最喜烧食,如烧的玉米、土豆、肉等,还有用加工粗糙的玉米面等做成的火烧粑粑。他们很少以菜为副食,总是把野菜和粮食混同吃,一般每日两餐。早饭简单,吃炒面或烧土豆,喝茶;晚饭则烤粑粑,煮小米稀饭、稗子稀饭,往往还要佐以鱼或野味。两餐之间就吃点烧玉米充饥。他们的炊具和食具很原始,在没有铁锅以前,独龙人用石锅煮饭烧水,最先是竹锅。用法是在大竹筒内装入粮食、水,然后放在火上燃烧,熟后取出食用。据说一个竹锅可连续使用三四次。在竹子少的地方,为了节约竹筒的耗损,使用时不把它直接放在火上烧煮,而是从江边选来三个圆石,放在火塘烧红,然后轮番放入竹筒,利用石头的温度烧水煮饭煮肉。五十年代还有驻山猎人和一些独龙人使用这种竹锅。食具则是以竹筒、树叶、篾盒代替碗,吃时用手抓或竹片挑。

独龙族最喜好酒和茶,亲朋集会时总要饮茶喝酒。

茶:独龙族的茶分两种,一种是将装有茶叶的罐子放在火塘边

煨；另一种是学自藏族的酥油茶。独龙族酥油茶的打制方法同于藏族，只是经常用别的动植物油代替酥油。

酒：独龙族的酒系各家自酿的水酒，度数在 25—30°由于独龙族总是用大量的粮食来酿酒，以至对他们的生产生活造成了消极的影响。

独龙族的风味佳肴以“夏拉”和“吉咪”最有名。

“夏”在独龙语中意为肉，在藏语康方言中是鸡，“拉”为藏语的酒，“夏拉”就是醉鸡或醉肉，其烹制方法可能是从藏族或怒族中学来的。即把鸡肉或瘦猪肉切成块，用酥油爆炒一下，然后倒入较多的酒，盖好焖熟即可食。一只鸡一般用二三斤酒，不放盐，有的还放一点野花椒提味，营养高，味道也很鲜美。

“吉咪”意为“臭竹笋”。其做法是，先在室外挖一坑，坑四周铺一层芭蕉叶，再把煮熟的竹笋晾干后放入坑内，用芭蕉叶盖好，封上土，然后每天泼一点冷水，几天后竹笋发酵，即可食用，类似内地的臭豆腐，保护得好，可吃一年。

三、居住

独龙族的村寨大都分布在独龙河西岸，且在相当长的时期内，没有形成固定的村落。据清末夏瑚《怒俅边隘详情》记载：（俅人）“今年种此，明年种彼，将住房之左右前后土地分年种完，则将房屋弃之也，另结庐居，另坎地种。”已定居的村寨一般也是二三户到四五户不等，最多的也只有十几户。各村寨之间相距几十里，甚至一百里。每个村寨实际上就是一个父系家族公社。每个家族公社按照山林溪谷的自然地势来划分界限。独龙族曾有过“巢居”、“穴居”生活，后来形成了两种风格的房屋建筑：上江地区受纳西族、藏族的影响，建木垒房，下江、江尾和江心坡一带则以竹篾草房最多。这两种类型的建筑都是长

方形,都依山而建,靠山打桩,屋面离地二三尺高,房屋一边两角凌空高悬,另一边两角靠近斜坡地面。江心坡一带甚至建在树上。据夏瑚的记载,江心坡民居“且多结房于树以居,如有巢氏之民者”,并由此考究了独龙族先民巢居的由来,据其记载,“考其巢居之由,在昔野兽较多,白昼且将啣人而食,逮晓则成群入室,抵御无方,故其先人创此巢居以避虎患。近则杀人拉人,所在恒有,亦仍以巢居避患为禾。有就地以居者,必其族大丁繁也。”

无论是木垒房,还是竹篾房,都不用钉子,全采取木榫相咬合的办法,或用竹藤捆绑,既耐雨又耐潮,一般寿命为5—7年。木垒房四周以由下而上排列起的椽子为墙,上覆以砍刀劈开的木板或茅草,内铺木板或编制的竹篱笆,只设一道山门,门向东方,竹房则四周围以编制的竹篱笆为墙,上覆茅草,内铺竹篾笆,两端都设门,架独木为梯。两种房屋中间,都设有一个或两个火塘,竹篾房内的火塘设在长方屋子的两旁,中间为通道,火塘大体上是对称排列。木垒房无通道,火塘即在房屋的四角。每一个火塘象征一个小家庭,长辈的火塘在上方,晚辈的火塘依次排列在下方。大家一起过着“诸媳轮流煮饭,由主妇分食”的大家庭生活。独龙族的大房子直到1983年仍可见到,只是已各煮各食,各成一家,不再属于同一个经济单位。

四、交 通

独龙族地区交通之闭塞,道路之艰险可谓世所罕见。高山陡峭,江河湍急,到处是悬崖绝壁,每逢冬季,东西南北均为大雪所阻,整个山谷也就成了一条与世隔绝的“死胡同”。

独龙人一出家门就要爬坡,翻山过江,而湍急的江水无舟楫之利,只有依靠溜索过江。沿江步行,崎岖的山路令人头昏目眩,稍有

不慎就有滑落江中之忧,因此,须以藤葛捆绑栈道通行,绝壁处还须攀沿天梯。关于独龙族的溜索、天梯,古籍已有记载。《云南北界勘察记》记载:“俅人不知为船以渡,只用篾索三根,于击两峰,虽以木槽溜槎,衔索系腰,仍须手挽足登,方能徐渡。”《俅江纪程》也记载:“两岸地势险峻,路亦崎岖,且丛树横生,阴湿异常。至一处则有石突出江边,故须越过此石,用木条架成梯形,依此石攀登而上,甚滑也。”《俅江纪程》记载的就是当地称呼的天梯。有的天梯只是一根独木,砍几处刀痕攀登;有的则是两根木头捆绑成的一级级的梯子。有时因无工具在石壁上凿眼,只能利用天然石缝立木下脚,采取两种天梯交替捆接的办法。天梯之惊险,人们攀登时只能面朝山,背朝江,仰首向上,不敢俯视,以免目眩失足。独龙族的溜索是一根索子,用竹拧成。最初只有一股,后来改为三股。索子横跨江面,拴在两岸之大树上或大石上,过江人带一个“溜槎”,仰面朝天,两手攀援,缓缓渡过。溜索也有因索子中断,溜槎未系牢而危及生命的。

二十世纪五十年代始,人民政府大力发展独龙江地区的交通,首先是在重要渡口架起了藤桥。藤桥用四根绳索横跨江面,两根平行在上,两根平行在下,下面两根用铁丝联起,铺上长条木板,或用三根粗竹铺到对岸,再和上面两根平行的索子沿线联在一起,人过桥时,用手扶着上边的两根绳索,两脚踏在下边两根绳索上铺好的木板即可过江。藤桥虽较溜索安全,但因太摇晃,仍有危险。六十年代以后,独龙族地区又有了骡马道和用铁索、木板架设的人马吊桥。人马吊桥既宽又稳,人马均可通行,可谓藤桥的进一步发展。独龙族地区交通状况的逐步改善,为独龙族打开了通向外界的大门。

第二节 生育礼俗

一、生 育

按独龙族的传统习惯,产妇不得在家中分娩,须到房屋附近的岩洞、石洞或包谷楼里分娩,直到给婴儿剪了脐带洗过澡,产妇才能回家,否则,独龙族认为产妇身上的血污,会影响男人猎获野兽,冲散家人的福气;也不得在娘家分娩,认为在娘家分娩会影响子女的兴旺发达,如在娘家生了,女方家人要向男方送酒和米,以示补偿。产妇临产时,不躺倒身体,而是做屈蹲状。生产时,产妇双手紧拉悬挂在房梁上的绳子使劲,男人或接生婆扶持产妇腋下帮助生产。孩子出生后,由产妇的母亲剪脐带。她以食指和中指并拢的距离量好肚脐,用线拴结,再剪去其他部分。独龙族认为胎盘是婴孩的一部分,不能随便丢弃,更不可能把它放在被雨淋湿的地方,否则虫会啃食胎盘,婴孩日后的健康也要遭受损害,孩子长大后一辈子肚子疼,因此,对胎盘的处理很慎重,须由孩子的父亲收拾好后埋在不受雨淋的房檐下或岩洞、乱石堆里。较常见的多是埋在房下正对着火堆的干土灰里。顺利生产的人家总要给剪脐带和接生的人分别送一个口杯、碗或一串料珠,这些用品都须是白色的,此外还要用自酿的米酒招待来家的客人。独龙族产妇的饮食没有什么禁忌,一般吃鸡蛋、鸡和米酒养身,恢复身体。按照传统习俗,产妇每生一个孩子,女婿要向岳父送上礼物,较宽裕者送黄牛一头,这是很荣耀的事,一般则送一把刀或一口铁锅。牛和铁器一向被看作贵重的物品。

独龙族妇女自怀孕之日起,直至婴儿满100天,还有很多其他的禁忌。妇女一怀孕,便不得砍树桩,不得用手触摸或跨越男人用的弩

弓、箭、砍刀等物件。孕妇的丈夫也不能再上山打猎。否则会得罪猎神,影响日后捕猎。临产前,孕妇还要把房屋内外所有物件上拴结的绳子解开,把罩在箩筐、罐罐、锅、碗、盆等家什上的盖子揭开,否则,认为孩子降生时会喘不出气来;家人从野外背来的猪草、粮食、柴火、尤其是未婚女子背来的东西,要立刻摆放整齐,以免胎儿滞留母体引起难产。

妇女生产后第二天,要远行或上山行猎的男人不能看产妇和婴儿,以免男人出门在外遭不测。产后夫妻要分居,丈夫须睡到房屋的另外一个火塘边,直到婴儿满100天。独龙族认为在这期间夫妻发生性关系,会冒犯天神格蒙,格蒙会让男人的狩猎工具失灵,捕不到野兽。

在独龙族的这些生育禁忌中,有一些不利于妇婴身体健康的,如不能在家分娩等,已在五十年代贡山县人民政府成立后逐步废弃,但更多的禁忌却已在人们心中根深蒂固,至今发挥着作用。尤其是产后男女分居这一类有利于产妇的禁忌,仍对当今独龙社会具有较大的约束力。

二、命名

命名,有时对于山地民族有着更为非同一般的意义,这既是由于他们对新生命的热切,也是处于对无力把握的冥冥世界的无奈。

独龙族以男婴出生后六天,女婴出生后七天为满日,在这一天举行命名仪式。独龙语称命名为“邦肯落”(意为娃娃已满日,该取名了)。通常由孩子的父亲或族内有名望的长老命名。是日,先由孩子的父亲给婴孩洗个澡,为他(她)穿上新衣服,命名者手执一麻线串起来的七颗有色玉石项链,慎重地挂在婴儿的脖子上,并祝祷“你的生命是天上的格蒙给的,愿时时保佑你长大,无病无灾,平安吉祥”。仪

毕,主人杀鸡宰猪,舀自酿的米酒款待。家族的男女长辈和四邻纷至庆贺,围坐在火塘两边,轮番唱起祝福词。自取名之日起,父母便不再记孩子的生日。翌日,产妇便背着孩子劳动。

独龙族传统的取名方式是,以家族名称(即村名)+祖父名+本人爱称及排行,如是女子,还需冠母名。尽管这种命名方式是父系家族公社的产物,但其中保持的母子连名制却是母系制的残余。独龙族男女的名称都有1—10的排列,男的顺序是朋、井、奎、坚、顶、批、筒、菜、托木、顶那;女的顺序是:孀、念、科央、亲、当、都等。若男女孩的排行超出以上顺序时,则选一种与生活密切相关的物件来称呼,如男孩用的箭包——“得路”,女孩用以织布的木梭——“以克央”等。独龙族取爱称有三种方法:一种较为普遍的方法是,以孩子出生时周围的自然景象或家里所发生的事情取名。如太阳升起时生的孩子,男孩就取名“朋社”,女孩就取名“孀社”,“社”概指太阳刚刚从山头上升起时出生的孩子。如出生时家里有朋友相聚,女婴便取名“孀隆”,男婴便取名“朋隆”,“隆”指亲友欢聚在火塘边饮酒聊天的情景。出生时脐带缠绕在脖子上的婴孩则不再用别的名,就叫“阿拜”(意为脐带挂在脖子上的孩子)。一种是用一种叫“许味尔”的草为孩子取名。取名时,由村里的老人把这根草分成六股,两股为一结,六股结成三个结,其中的一个结代表老人自己,另一结代表“给梅”(即老天爷),剩下的那个结代表土地,待老人把结成三个结的草交给为婴儿取名的人后,这个人就闭上眼睛,嘴里喃喃念咒,此间众人不能打断他,他停止念咒时,脱口喊出的声音就是孩子的名字。独龙族深信,这个为孩子取名的人,会在孩子出生前就梦到婴孩的名字,他为孩子取的名字有一种魔力。比如“巴奎依孀”这个名字,“孀”是指大女儿,“巴奎依”指好看的蝴蝶,认为这种蝴蝶有鬼都害怕的魔力,能保孩子顺利成长。如取名后孩子啼哭不安,就要请这个人重新为孩子取名。独龙族还习惯为孩子取低贱的名字,认为这样就能保孩子少生病,健康成长。如“孟库·

卡呢”一名，“卡呢”即指鸡粪。此外，独龙族很器重长子，多以种子命名，如“木良当·朋·昂友”，“昂友”是种子的意思。

独龙族的命名方式尽管在基督教传入后受到了一定影响，信教男女开始取名为玛丽等，但仍保持至今。如今出外学习或工作的独龙人除有本民族名外，还取有汉名。

三、教 育

独龙族祖祖辈辈一直实行言传身教，办新学则是贡山县人民政府成立以后的事。

独龙族孩子自小便受到父母的加倍呵护，生长在温馨和睦的家庭里和社会中，身心健康得到了保障。自6岁始，他们便被允许参加婚丧嫁娶等各种集体活动，听歌手们唱调子，听大人们讲故事，从创世长诗到各种即兴演唱的歌子中，从各种神话传说中逐步了解本民族的历史，学习本民族的文化，从而培养起了民族的感情，树立起了民族的尊严。

男女孩子长到13岁时，就要按性别由父母分别教育。这是由独龙族社会男女之间的自然分工所决定的。女孩要随母学习撕麻纺线、管理家务；男孩则要随父学会砍削竹箭、弩弓、到山上捕捉小野兽或砍柴。这种劳动技能的培训是孩子日后安身立命的根本。

独龙族还非常注重道德礼仪的教育。这方面的教育由父母共同进行。对于独龙族这样一个生产力水平低下、靠集体劳动、互相协作来攫取生产所需的民族而言，传统的伦理道德对维系其社会一直有着重要的意义。因此，独龙族后代从小就要培养善良、体谅他人、尊老爱幼的优秀品格。

1951年初，贡山人民政府在独龙江建第一所学校，让独龙族子弟享受免费教育，从而在独龙族教育史上掀开了新的一页。

第三节 丧 葬

独龙族基于生灵“卜拉”和亡魂“阿细”的灵魂观念来认识人的死,并形成了自己的葬俗。独龙族行土葬、火葬和水葬。凡死于流疫或凶死的,因认为他们的亡魂很可怕,一般行火葬和水葬。火葬者,将尸体抬放在已架好的一堆矮塔型木柴堆上,四周点火,边烧边用木棍翻动,以使之全部烧透。火化之后,葬仪即告结束,不收骨灰,也不掩埋骨灰,有的还把死者的衣服和房子一起烧掉。水葬更简单,把尸体抬到江边放入水中冲走,葬仪即告结束。正常死亡者及妇女难产死的皆行土葬。至于土葬的葬仪,方国瑜在《滇缅边界的菖蒲桶》中记述:“死后停在家里,亲友来吊者,都带着一筒酒,以少许注于死者之口。停一二日,在房子左挖塘,葬以木棺,也有用一块板子或一张竹帘,置死者于其上掩埋,上面拿石板或木板围架着,把死者生前所用的弓箭挂在里面,妇人则放有筐子,埋毕,回来酬客。若死者是患传染病的,则家人走避,且告亲友勿吊,只请尼扒(巫师)殓埋。”这套葬仪,如今仍较完整地保留着。

一、报丧与尸体的处理

独龙人一死,其家人就要通知村邻和四方亲友。全村的人闻讯都要停止生产活动,携带酒、鸡蛋和粮食前来看望,帮助料理后事。有的进门就哭。带来的水酒要往死者嘴里倒,以祭奠。每个人还要摸一摸死者。死亡当天,就要将尸体抬至火塘右前方墙下,用水洗抹,换上较好的衣服,再用新麻布毯裹好。然后,众人日夜不眠,轮番守护。因认为人死后,山野间各处游荡的自然界的各种鬼魂,都要趁机涌来,崇

害活人,因此下葬前,死者屋内的火塘要昼夜燃烧明旺,不能熄灭。其间,还要不断有人在房屋周围高声喊叫。

二、下葬

尸体在家一般只停放一两天。出殡时,按传统,尸体须在房后面撬开一片地板,从屋下抬出,或另开一门,不能由正门出,以免恶鬼闯入,再死人。抬尸人必须是死者的儿子或侄子。抬出时,要有一人或举着燃烧的柴火,或挥舞刀在前开路以示驱鬼。坟地都选在死者住宅附近,由村里人帮助挖,坑呈长方形,距地一尺许。据说,坟地选这样近是因为独龙族人不忍心亲人远葬。尸体或棺殓,或席裹。棺葬的棺或是挖空的大树干,或者就在挖好的墓穴中铺垫上长方形木板,四周插木板拦护,尸体入殓后再覆以一长方形木板,不用一根铁钉。尸体入殓前要用点燃的松枝熏尸体,以求驱邪、洁净;用野草蘸水为死者洗脸,以使他已故的亲人便于辨认。按独龙族的传统,死者入殓时的姿势无论男女均头北脚南,同独龙江自北向南的流向一致,还要面向东方。据说,脸侧向东方是因为独龙族来自东边。此外,受基督教的影响,独龙族还有着仰卧直肢的入殓姿势。独龙族没有夫妻合葬的。

独龙族还保持有殉葬的习俗。入殓时除放上死者生前用过的东西,如首饰、碗筷、刀等和少量的粮食、粑粑、鸡蛋外,家人还要放一只活公鸡于死者胸前,作为殉葬品,然后才盖棺。填土时,由死者子女先填。独龙族不留坟头,坟土填至平行于地面。安葬完毕,在坟头上烧一蓬草,俗称“为死人送火”,并将在炭火上烧灼出香味的肉食品及酒摆在坟头上,俗称“向死人喂饭”,至此,葬礼结束。参加葬礼的人回家前都要到河边洗脚,往水里扔一块烧过的石头,以防死者亡魂跟进家门。下葬当天,死者家人要以酒饭款待众人,还要让人察看坟地上有

无足印以下吉凶。

三、祭亡灵

葬后的10天内,死者的亲人日夜守坟,餐餐供饭。每当入夜,他们或点燃篝火,在坟头上插立一柄砍刀镇鬼;或准备一二篓砂石,夜色一浓时便时时向四周抛掷,恫吓野鬼。有的地方还砍一根竹子折成两截,分插在坟地和死者家中,竹上绑松枝、布条或纸条,称“拉达尔”。“拉达尔”随风飘摇,即是象征亡魂已欢快离去。

葬后第三天,还要在坟地上用四根树干支撑搭一个简易的茅棚,将死者生前用过的弓箭、箭包挂于棚内;如是女性,就挂织麻布的工具,还挂上个小藤篓(吉亏),内放所供的饭菜。当天,死者家人当众打开自家粮仓,由众人动手取粮、煮酒。如仓中存粮不多,四邻便帮助捐赠。待一周后酒酿得,便众人聚集,饮酒歌舞,并分出一份放入藤篓里,让死者亡灵分享。

由于独龙族人认为刚死的人,总爱回家,所以在死者死去的第一年里要举行两三次撵魂仪式。举行仪式时,由死者家人将杀的鸡、宰的猪,供祭于坟地,然后由巫师手持撵鬼棍杖,边指边念。举行仪式后,如认为赶走的“阿细”又回来了,死者家人还要请巫师在坟地四周和房屋前后不断地敲打哄撵,直到把亡魂赶走。第二年不再祭亡灵,长满野草的坟地也大多辟为园地,种植瓜菜或粮食。

第四节 文面

独龙族有文面的习俗,且历史悠久。《新唐书》称之为“文面濮”,《南诏野史》称“文面部落”。

独龙族的文面习俗主要盛行于独龙江北部,靠近西藏的地区。文面仅限于女子,由有专门技术的妇女施行。独龙族少女长到十二三岁便要接受文面。文面时,先洗脸,然后直仰于地,由文面者用一根削细了的竹签或树枝蘸锅烟水在脸上画出图案,再一手拿着竹针对准脸上的图案,另一只手用木棍不断敲击,从上到下依照图案敲戳脸面;然后用锅烟灰拌和一种深色的草汁反复揉擦,使之渗进皮下,一周之后脸面红肿结痂,待愈合去痂以后,所文的图案就永远留在了脸上,呈青蓝色。文面的图案因地而异。

在独龙江上江地区(布卡汪村)是满脸文面,即鼻梁、两颊、上下唇均刺花纹;下江一带,两颊以下,上下唇皆刺;江尾一带则只纵刺二三路,好像是男子下垂的胡须。

独龙族文面不同于傣、布朗、德昂、佉、基诺和克木人的纹身。它的文面目的既非为避邪壮胆,也非为装饰自己以区别于周围的民族。关于独龙族文面,本民族或解释为了美观,或解释为丑化自己,以便消极抵抗西藏察瓦龙土司和傈僳族蓄奴主的掳掠。

近来有一种观点认为,独龙族文面与成年有关,具有成丁礼的意义。独龙族的文面习俗一直保持到六十年代。六十年代中期,随着人们认识的提高,观念的更新,已摒弃了文面的习俗。如今,在独龙山寨所见文面的多已是30多岁的妇女,年轻一辈中已见不到文面人了。

第四章 婚姻 家庭

第一节 婚 姻

独龙族的旧时婚姻形态与其社会的发展是相适应的,经历了原始社会蒙昧时代的群婚,也经历了野蛮时代的对偶婚。到了二十世纪四五十年代,独龙族社会已发展到原始社会末期,其家庭公社因私有财产、私有观念的产生而面临着解体,与之相适应的,独龙族的婚姻形态也开始由晚期的对偶婚向早期的一夫一妻制过渡,并呈现出多种复杂的婚姻形态:有群婚的残留形式非等辈婚,有对偶婚及对偶婚的另一发展形态妻姊妹婚,还有伴随着父权制的确立而相应产生的一夫多妻这种婚姻形式。随着私有制的产生,一夫一妻制也已确立。可以说,二十世纪中叶独龙族社会的多种婚姻形态为人们展示了一部活的人类婚姻史。

一、舅表婚、非等辈婚

独龙族的氏族外婚适应父权制家庭的产生,更多地转化为父系的舅表婚。他们称这种婚姻为“安克按拉”。

姑母的儿子只能与舅方家族联姻,并形成较固定的婚姻集团,构成单面循环的婚姻关系。譬如,第四行政村独龙族固定的通婚家族为:孟(孟登木)与达生、干木雷;德楞登与秀楞、木利门、蓝旺度;达生与都洞、甲贡、马巴郎抢;干木雷与旺钱拉、蓝旺度;都洞与布雷木干;木登与芒布利;秀楞、木利门、孟、甲贡与都洞、蓝旺度、底川旺;马巴郎抢与秀楞、杂贡、当宽;旺钱拉与木克木刚,将伯占、蓝旺度与木利门、旺钱拉、牙地;布雷牙地与甲贡;芒布利与德梅登、干木雷、秀楞^①。这种婚姻集团的特点是:甲家族的男子固定地娶乙或丙家族的女子为妻,但甲家族的女子绝对不能嫁给乙或丙家族的男子。每个家族中的男子都有两三个固定求婚集团,但以其中之一为主要对象。这种单线姑舅表婚代代沿袭,限制十分严格,只有在固定开亲的对方没有女子,或因兄弟多不足分配时,或已他迁时,才向另一个家族求婚。

这种通婚关系同他们的经济关系和共同的氏族血缘关系是相适应的,反过来这种通婚关系也保证了各个父系氏族的男女成员能正常进行通婚,并有利于家庭的团结、氏族间的团结。尽管独龙族的家族外婚很严格,但辈分观念却很模糊。按独龙人的传统习惯,只要是在固定结婚集团内的嫁娶,便不论年龄的大小或辈分的长幼,尚可婚嫁。

二、婚姻形态

独龙族的婚姻形态主要有四种:对偶婚、妻姊妹婚、一夫多妻婚和一夫一妻婚。

^① 参宋恩常、黎民义调查,宋恩常整理:《贡山县四区茂顶等村独龙族社会调查统计资料》,载于《独龙族社会历史调查》(一),云南人民出版社出版。

对偶婚与转房习俗：在固定的婚姻集团中，一群亲弟兄和一群亲姐妹，同时或先后实行婚配的行为，是早期群婚转入不稳固的一夫一妻制的过渡形式，这种婚姻称为伙婚（即普那路亚婚），独龙语称为“伯煮”，意即“弟兄和姐妹的婚配”。据调查资料表明，直到五十年代，对偶婚在独龙族社会里仍占有很大比例。^①

对偶婚还有一个传统习惯，即诸兄弟中有一个兄弟死了，其妻便转嫁给兄弟中的任何一个，如果兄弟不愿娶时，可以转嫁给堂兄弟，因此独龙语的“伯煮”之称又有“妯娌婚姻”的意思。这种转房习俗属于对偶婚的范畴，它是沿着把妻子作为氏族的内部财产，不得转嫁到外氏族的古老习惯而被保留下来的。

妻姐妹婚和“迪玛”习俗：妻姐妹婚在独龙族现存婚姻关系中，也是一种较为普遍的形式。这种婚姻是，凡属固定的婚姻集团，某一家所生的几个姐妹，必须先后共嫁一个丈夫。姐被娶后称为大妻，妹被娶后称小妻。独龙族称妻姐妹婚为“安尼南”。妻姐妹婚建立在氏族外婚的基础上，是氏族以外群婚的残余，它较对偶婚已向前发展了一步，是男子掌握了权力，女子降低社会地位和多妻发生的前奏曲。妻姐妹婚在独龙族婚姻中占有较大的比重。

“迪玛”习俗是与妻姐妹婚相适应而产生的。“迪玛”即男方与预备妻订婚。每当妻子的妹妹尚年幼而不能结婚时，男方有权事先用“财礼”与妻子的妹妹订婚，等到她长大后再娶。预备妻子的聘礼很便宜，有时一把刀子、一口小猪或几床麻布毯子就行了。把预备妻子迎回家中成婚，叫作“迪玛鲁”，意即纳预备妻子。

一夫多妻：一夫多妻是父权制的产物，这种婚姻形式在独龙族社会中出现的历史并不十分久远。据五十年代对孔当、学哇当两个自然村的调查，三代人以前尚未发生多妻现象，只是盛行对偶婚及妻

^① 参见杨毓才整理，《贡山县四区三村孔、丙当、学哇当独龙族社会经济调查》。

姐妹婚。^①

一夫多妻是姐妹婚的另一种转化形式,当诸兄弟中的大哥去世了,其妻便转给二弟,二弟去世,诸妻便一同转给三弟,甚至不同辈分之间可转房。在这一婚姻形式中并存着姐妹婚、非等辈婚、转房婚的婚姻形式。而当妻方没有更多的姐妹可娶为小妻时,可在其他氏族成员中另娶小妻,从而打破了妻姐妹婚的形式,形成了多妻。实行多妻的主要是家族长或头人,其目的主要是为了购买劳动力,为家长劳役。独龙语称这种为服劳役的娶妻为“仆玛旺”,即买女人。娶妻支付的聘礼叫“提彼奢热”,意即价钱和东西,指女人是物品,聘礼是价钱。多妻制使诸小妻实际上已沦为家长的家庭奴仆,家长很少参加劳动,依靠诸妻的劳动生产过活,成为诸妻的实际统治者。

一夫一妻制:大约在二十世纪初以前,个体家庭已孕育在父系大家庭的分火塘制中,随着由分火塘到分居,家长制的趋于解体,小夫妻终于从大家庭中分离出来,另盖新居室,一夫一妻制初步确立。

随着父权制的确立,独龙族的婚姻便已是买卖婚姻。女子出嫁等于出卖,独龙语称讨妻为“扶马拉温”,意即“买妻”。讨妻的聘金叫作“特布加雷”,意即“身价”。由此,独龙族社会很少有退、离婚的现象。即使有,无论出于主动的是男方还是女方,女方都要退聘金,或让自己家中的其他女子代替。就是死了丈夫的寡妇返回母家,即使不另嫁都要退聘金。妇女的社会地位很低,因此,家长制家庭公社时期的独龙族社会的冲突与矛盾,首先是妇女与家长制家庭公社的矛盾。

三、婚 俗

独龙族青年男女,无论订婚与否,婚前都享有自由的社交生活。

^① 参见杨毓才整理:《贡山县四区三村孔当、丙当、学哇当独龙族社会经济调查》。

他们晚上可到“公房”住宿，唱歌跳舞。青年男子们农闲季节还结伴到远方的村寨找姑娘玩。私生子也不受社会歧视，甚至婚后还可将其婚前的生小孩带到丈夫家，并和小孩的父亲认亲戚。但婚后的妇女，不得再过自由的性生活，否则要受到严厉的制裁。

尽管婚前社交自由，独龙族男女却没有婚姻自主权，婚姻都由父母作主，且小时订婚的居多。独龙族的婚礼分订婚和迎娶两个主要仪程。整个过程无不打上包办婚姻、买卖婚姻的烙印。

订婚：独龙族男子都由其父母为其物色对象求婚。求婚的对象必须首先是舅舅家的女儿。如果只有一个舅舅，且只有一个女儿，那么姑舅双方都没有选择余地。如一个舅有几个女儿，或几个舅舅都有女儿，那么男方可选择，女方也可拒婚。如果舅舅家没有女儿，男方也须事先征得舅方同意，才能去另一家族求婚。

男方父母物色好对象后，请上几个能说会道的亲戚，带上水酒（一般为两筒，或四筒，不能带单数）到女方家求婚，双方坐下后边喝酒边用歌声表达意思。男方的歌词大意是：恳求你把女儿许配给我的儿子作妻子吧！我们的家族过去都是娶你们家和家族的人作妻子的。祖祖辈辈历来都是这样啊！如女方父母同意就回唱：你说的不错呀！自古以来我们家族的姑娘，都是给你们家族作妻子的，如今亲上加亲，不给你们给谁呢？如不同意，女方父母回唱：我家大的已许人，我家小的未长大，一村姑娘多的是，一家不成换一家。男家听了也就明白对方不同意，有的还争取一下，有的则接受女方父母抱歉赠礼来年再说，或再去另一家。男方求亲征得女方同意后，就请全寨人饮酒，男女双方还要唱《配婚歌》，歌词即编即唱，大意是女方不愿姑娘出嫁，男方竭力劝说。双方还要商定财礼。财礼多寡视男方经济状况来定。一般是一头牛、一口锅、一盘铁三脚架、一件衣服、一只银耳环等，须凑足十件东西。富有者则送三头牛。财礼要在婚前分三次付清。有无力付清者，双方商量后，婚后补送。由于是包办婚姻，常有双方婚前

从未谋面的。

迎娶：独龙族男女到十五六岁，财礼备齐即可结婚。临近结婚之日，男女双方都要酿酒杀猪作好准备。届时，男方父母、亲戚及几个伴郎陪伴着新郎，带着酒、肉及聘礼到女方家迎亲，女方家要摆酒肉款待迎亲的客人和寨子里的人。当晚，新郎新娘还要与客人饮酒言欢，老人孩子们围坐在火塘边听歌手唱《酒歌》、《送嫁歌》、《祝福歌》，唱《创世史诗》；青年男女则唱歌跳舞，借机谈情说爱。第二天，新郎迎回新娘。送新娘的有伴娘的几个女伴和亲戚。新娘进门后，婆婆要牵着新娘的手在屋里转转，熟悉情况。新郎家也要摆酒摆肉款待送亲的人和寨子里的人。大家尽情欢乐，到了晚上还要聚集一起，唱歌跳舞，直闹得尽兴而去。次日，女方送亲者归去，婚礼即告结束。

五十年代后，随着社会的发展，独龙族的婚俗也有很大改变，舅表婚、非等辈婚及一夫多妻、买卖婚姻等现象逐渐减少。

第二节 家 庭

一、家庭公社

随着石器、铜器在生产领域的逐步消失，独龙族的氏族组织也走上了解体，不再具有经济上的意义，代之而起的，则是地域亲属集团——家庭公社。

家庭公社就是一个父亲所生的数代子孙和他们的妻子的共同体，独龙语称之为“其拉”或“吉克罗”，意为整体或全部。“其拉”有自己的居住区域，有公有的山林、猎场、渔口子和祭祀场，还有一定的公共耕地。一个村寨一般即是一个其拉，只有少数几个村寨是由几个其拉组成的。每一个“其拉”都有一个自然形成的家族长，独龙语称之

为“卡桑”，由族内辈份较高、通晓本民族历史和习惯法、能说会道且较为富裕的男子担任。“卡桑”自然形成，不需经过选举产生，其主要职能，对内处理家族内部的生产生活事宜，教育青少年，公断事务，排解纠纷，负责主持祭祀神灵等，对外则以“其拉”财产所有者的资格与其他家庭公社或氏族交换，向土司承头纳贡，摊派捐款，宣布械斗，指挥作战或缔结盟约等。某些“其拉”还有自己的军事领袖，叫作“甲卡”。“甲卡”在战争中勇敢而富有牺牲精神，是“卡桑”的助手。

各个“其拉”依照自然地势，如山巅、河谷、溪流、森林等来划分家族之间的界限，“其拉”之间的距离远者五六十里，近者六七里。各“其拉”以其所居住的自然环境特点命名，如龙棍家族，意即石头多的地方；马库家族，即森林多的地方，等等。也有的家族以家族长的名字命名，如“木千王”、“木千图”等。家庭公社成员的名字则必须冠以家族名称，加上父名，再加爱称，如是女子，还需冠母名，最后再加上本人排行，如独龙族女干部阿楠的全名是：“白丽（地名）·丁板（祖父名）·楠木（母名）·顶（父名）·阿克洽（爱称）·楠（排行）”；又如，贡山县县长孔志清全名是：“孔当木（家族名）·顶（父名）·阿克洽（爱称）·松旺（本人名）”^①

“其拉”之间，彼此平等，独立，互不统属，只有经济上的共耕关系。每个“其拉”对外都是一个整体，如果“其拉”中的某个成员遭到外来的侵害和凌辱，民主调停无效时，整个“其拉”甚至同一氏族的近亲成员都要为之报仇雪耻，举行氏族复仇。氏族复仇可持续几年，甚至几代人相传。对于这种影响双方日常生活、生命安全的氏族复仇，独龙族采取对等方式惩处侵害者的同态复仇代替。同态复仇是原始社会时期战争的一种形态。

“其拉”成员共同居住在一所百余平方米的大房子里。这种大房

^① 参杨毓才整理：《贡山县四区三村孔当、丙当、学哇当独龙族社会经济调查》。

子仍保留着母权制全盛时期的对偶家庭过渡到父权社会初期的大房子形式。独龙语称之为“皆木玛”，意为母亲的房屋。屋内两边用竹席隔成十多个小间，独龙语称小间为“得厄”，一对夫妻及其子女占一间。每个得厄中央设一火塘，用以取暖和烧煮食物，在周围铺上树皮或竹板，作为睡眠和接待客人的地方。两排得厄中间是一条较宽的走廊，走廊两端各开一门，有木梯供上下。

“其拉”实行生产资料公有，全家集体劳动，平均分配，还保留着主妇管仓、各火塘轮流煮饭及主妇分食等母权制时代的古代习俗。

主妇管仓制：每一个“其拉”都将收获的粮食存放在大仓房里。独龙语称大仓房为“捧千”。“其拉”有几个仓房，一个仓房储存一种粮食，仓房有时建在离住所很远的山上。大仓房由当家主妇管理，男子从不过问，粮食吃完后，主妇便安排男人去打猎。当家主妇去世时，要为她举行“则安”葬仪，即由家长邀请全体成员和女方亲戚，一齐到仓房前，当众打开仓房，根据储粮的多寡，由大家确定煮几瓶水酒（每瓶25公斤）请大家吃，直到吃完为止。独龙族认为，仓房里的粮食吃不完，就说明主妇平时储粮丰富，是主妇的荣誉。

主妇分食制：大家庭实行原始共产主义的共食，由各个火塘小家庭的主妇轮流煮饭，粮食从大仓房取用。吃饭时，由年长的主妇按人平均分配。不论大小或婴孩都平均分一份，如老主妇不在，即依次由年长的媳妇分食。除正餐外，捕获的野兽，或各个火塘自养的家畜家禽也都实行共食，人均一份。对年老的成员还要给予特殊照顾。习惯上还规定，各种兽头、家畜头和心，必须由老年男子吃。独龙族的共食制不仅实行于家庭内部，甚至偶然的来访者也可得到一份。

二、一夫一妻制个体家庭的建立

随着生产工具的改进，耕地的改良和耕作技术的提高，个体劳动

成为可能。在动产私有的吸引下,各个“得厄”渐渐具有离心的倾向,开始经营小块私地“谁移”。生产小份粮食“木昂”。“木昂”的出现,使每个火塘有了自己单独储存和消费的粮食,出现了私有谷仓“捧秋”,从而产生了火塘分居制,独龙语称为“卡尔信”。“得厄”在有了独立生产和生活的条件后,与“其拉”的矛盾日趋剧烈,“其拉”面临着解体。独龙族“其拉”的解体,大约在十八世纪中叶就已开始,但一直持续到二十世纪中叶。

私有制的进一步发展,私有劳动的个体化。商品生产的发展和人口的增加,最终导致了家庭公社内部的析产分居,个体家庭开始独立出来。二十世纪三十年代国民党政府在独龙族地区推行的一夫一妻制家庭政策,也加快了“其拉”解体和个体家庭独立的历史进程。

一夫一妻的个体家庭,独龙语称“滴久姆”。“滴久姆”确立之始,曾经历过一个不稳定的阶段,“滴久姆”要么只在生产季节才搬离“其拉”,居住到生产地上,农闲季节仍回“其拉”生活;要么就是“滴久姆”又重新发展成“其拉”。到了二十世纪五十年代,“其拉”日渐消失,个体家庭“滴久姆”开始成为社会的经济单位。

独龙族的个体家庭,由于低下的生产力水平,许多繁重的劳动还得靠集体的力量去完成,所以他们的生产资料还没有达到个体私有的程度。他们实行合伙占有,合伙耕作,对产品的分配采取绝对平均主义的方式。这种绝对平均分配方式,后来受外族影响,改变为按各户所出劳动力的多寡来进行,但对劳动力不以强弱来区分,而是以个为单位,因此,仍具有平均分配的色彩。

个体家庭的出现,商品形成的普遍化,独龙社会发生了阶级分化,出现了独龙语称为“牟干姆”的富人和称为“生夜”的穷人。除原来的“其拉”养奴剥削外,出现了变相的雇工剥削,独龙人已快走到原始社会的尽头。

三、亲属称谓

亲属称谓的变化总是晚于社会制度的变革和婚姻形态的发展。因此每一个民族的亲属称谓或多或少地记录着这个民族所经历过的婚姻历程。

考察二十世纪中叶独龙族的称谓,尽管当时的独龙族社会已处于父系家长制家庭的解体时期,但很明显地都是以母系称谓为主的。其纵的直称呼,只能叫到上三代和下三代,并且曾祖父母和孙子女都不分性别,各只有一个称谓。曾祖父母叫做“阿科勃”,孙子孙女叫做“帕里”。三村独龙人的亲属称谓只有 23 个。姑表、舅表、姨表、内兄弟、襟兄弟姐妹统称为“阿罗”,姑妈、舅妈、姨妈、岳母统称为“阿尼”,嫂嫂、小姨、舅表姐妹、大伯、小叔统称为“阿墨”,哥哥、姐姐统称为“达门”,弟弟、妹妹统称为“阿体”。舅父、姑父和岳父同一称呼,舅母、姑母和岳母同一称呼,伯叔父和姨父同称,伯叔母和姨母同称,明显而完整地表现了其姑舅表婚。只是父亲称自己兄弟的子女,母亲称自己姐妹的子女,及父亲称自己的姐妹的子女,母亲称自己兄弟的子女都已不同,有了区别。

第五章 宗教文化

第一节 “万物有灵”观念和自然崇拜

独龙族的宗教信仰尚处于较原始的自然崇拜和万物有灵阶段。万物有灵的灵魂观念是独龙族宗教的核心。独龙族认为，自然界的一切都有精灵、灵魂，或鬼神，它们主宰着人们的吉凶安危。正是基于这种认识，没有足够的力量了解和战胜自然灾害和抵制疾病的独龙族，为了祈求鬼灵的庇护，消灾免祸，而崇拜着自然界的山川、河流、大树、怪石等等，并有了自己较具体的信仰对象，出现了祭祀人员，形成了一系列宗教活动，从而构成了富有本民族特色的宗教文化。

一、生灵“卜拉”和亡魂“阿细”

在独龙族宗教意识里，人和动物都有两个灵魂，即生灵“卜拉”和亡魂“阿细”。无论是人还是动物，其肌体赖以存活的生命“卜拉”，只有在肌体活着的时候才存在。“卜拉”存在的根据便是肌体投射在地上的阴影或映在水中的倒影。“卜拉”在肌体存活时也会暂时离开肌体外活动，其根据便是人做梦。在他们看来，人在梦中去异地的所

作所为都是“卜拉”离开身体外出活动所致。人畜的死亡都是“卜拉”先死,而“卜拉”由住在天上的“格蒙”事先安排,人与动物的生死也都由“格蒙”决定,但巫师(即南木萨)可与“格蒙”交涉。当某人的“卜拉”离开其身体走失了,巫师可举行仪式帮助寻找,领回其“卜拉”。当巫师事先“察觉”某村某人将因被“格蒙”收回其“卜拉”而死去,倘是“格蒙”还没有吃掉此人的“卜拉”时,就可行“卜拉鲁”宗教仪式,同“格蒙”办交涉,以人间猪、鸡的“卜拉”从天上换回将死的人的“卜拉”,重新放回体内,即可免死。但是,每个人赖以生存的“卜拉”随着生命的逝去一消失,便永不复生、不转世、不再起任何作用。

“卜拉”消失后,人的另一个灵魂,即亡魂“阿细”接踵而至。除巫师外,一般人看不见“阿细”。“阿细”不同于鬼、精灵,它只是住在另一个世界的人。在“阿细”生活的世界里,有山、有水、有村寨,还有众“阿细”生前曾养过的猪、鸡、牛、羊。同一氏族或家族的“阿细”共同生活在一起。生前干坏事者的“阿细”,死后会受到众“阿细”的惩罚。一个人生前所到之处及所行之路,其“阿细”也要逐一前往,重新走一遍,一个人生前活了多少年,其“阿细”也活多少年。“阿细”无福佑世人之功能,却常崇于人畜,贪食人间的酒肉祭品。“阿细”的年限一到,就变成各色蝴蝶,先后飞向人间。而蝴蝶的生命是短暂的,蝴蝶死了,人的亡魂也就永远不复存在。

二、地上的鬼“布兰”和天界的鬼“南木”

独龙族没有神的概念,他们只是笼统地把鬼、精灵、神祇等称为鬼,并把鬼分为住在地上的鬼和天界的鬼,认为地上的鬼是凶恶的、可怕的,对人畜危害极大,而天上的鬼却是主宰人间生死,庇佑人类的。实际上,天鬼已是独龙族人的神。

居住在地上的鬼,独龙语称“布兰”。“布兰”的种类很多,有“几布

兰”(山鬼)、“汪羌卜郎”(江鬼)、“达格拉”(水鬼)、“德格拉卜朗”(石头鬼)、“墨里”(山林鬼)、“木力卜郎”(地鬼)、“苍麻卜朗”(高山鬼)等等。事实上,独龙族人认识了多少种无法理解的事物,就有多少种“布兰”。在独龙族的意识里,大自然中的鬼都是作祟于人,危害于人的,都是恶鬼、坏鬼、贪婪鬼。且不同的鬼,对人有不同的危害,譬如,“汪羌卜郎”会让遇见它的人肚子疼死;“达格拉”,都是过去淹死的人的冤魂,专门拉人下水;“德格拉卜郎”,这种鬼有好几种,能滚石头砸死人,倒大树压死人,使山上毒蛇咬死人;“墨里”,能使狂风怒吼,森林摇动,引起烧山火灾,等等。独龙族人最害怕的鬼是“几布兰”,即山鬼,也叫崖鬼。这种鬼常年住在山崖上、洞穴里、山林中,它能看见各家各户的活动,能让人落江淹死,被毒蛇咬死,被刀、箭误杀,或被从山上滚下的石头、树木砸伤,毙命。

天界上的鬼,独龙语称“南木”。天被想象成有若干层,最高的一层居住着众鬼的总头目“木佩朋”,次高一层居住着创造了人类,并主宰人间生死祸福,能庇佑人类,为人类除病祛灾的“格蒙”。“格蒙”之下住着受“格蒙”派遣到人间治病消灾的“南木”。“木佩朋”、“格蒙”、“南木”已具有明显的神性。

三、信仰对象——“格蒙”、“布兰”、“南木”

独龙族信仰的对象便是格蒙、南木、布兰。格蒙是独龙族信奉的最高鬼灵,又译“木别”、“姆朋”。独龙族认为,格蒙居住在九层天的第二层,其职责是掌管人间的男女匹配及人的生死,能庇佑、赐福于人类,因此,人们必须祭祀它,以求人畜平安。

南木是天界鬼灵,居住在九层天第二层以下的各层。南木有多种,都是受格蒙派遣到人间司不同职责的,既可以解除人的痛苦或灾难,也可加害于人,南木又能通过巫师作中介与人相通,它较布兰已

具有某种神圣性及权威性。

布兰居于地上,则是被视作对人畜危害极大,而又无时不在、无所不在的地界鬼精灵。人们或请巫师祭祀它,或请巫师驱逐或砍杀它。在独龙族神话中,就有不少表现人类与布兰作斗争的内容。

第二节 巫师及驱鬼仪式

一、南木萨、龙萨

独龙族巫师分“南木萨”、“龙萨”两种。南木萨社会地位较高,有的即是头人。无论是南木萨还是龙萨,都不是专门的职业宗教者,其宗教活动的收入也甚微,平时须参加一定的劳动。巫师传承也未形成相应的制度和习惯,并且南木萨和龙萨在传承上也有所不同。龙萨多由父传其子,个别还有传给女儿的。也有在日常宗教活动中逐渐观摩、模仿而成的。充当龙萨者都须是已婚的成年人。而南木萨并非父子相承,也不能传给外氏族的人,它是氏族保卫神的象征,系自然形成。据他自己的说法,他的医术由天上的南木授与,不需老南木萨传授。南木萨任职之先,要向本氏族长宣称:他于某日某夜,看到天上的南木前来找他,南木衣着华丽,金光闪烁,有男人也有女人,希望他今后为人治病,药物由南木供给。在取得氏族长的承认和同意后,南木萨便可向群众宣称自己是“南木萨”,且当日即可为人治病。南木萨也偶有女性充当的。

南木萨和龙萨职责不同。南木萨主持祭祀、打卦兼治病,不搞杀生驱鬼活动,治病的方式也很独特,不用中草药,而是采取一种类似魔术的医疗方法。每当有病人求医,南木萨诊断病情后就摇动小铜铃铛,意在通告天界的“南木”前来医治。来的“南木”只有南木萨才能看

见,而给人治病时的南木萨即是“南木”的替身。龙萨则专门替病人杀生驱鬼。龙萨把人类疾病的来源分为两种,一是饮食不当致病,一是恶鬼作祟。恶鬼作祟致的病又因不同的恶鬼而不同。只要有病人来,龙萨先是判断病因,如是恶鬼所致,便要根据用几根茅草卜卦的结果,确定是哪种恶鬼所致,然后再要求以猪鸡或黄牛作祭品,举行祭鬼和驱鬼的仪式。

二、祭鬼、驱鬼仪式

举行祭鬼、驱鬼仪式时,龙萨要身着祭师服饰,头顶戴着虎牙和兽皮制的帽子,腰挎长刀和挎包。祭祀地点要放桌子,摆放祭品。祭品的内容视祭的鬼来定,一般病就祭岩鬼,杀猪鸡,若病危就剽牛祭天。作祭品的酒也很有讲究,酒须是男人酿制和摆放的,切忌妇女摆的酒和酿的酒,尤其是妇女经期酿的酒,认为酒不干净,鬼不会喝。仪式的程序也因祭的鬼不同而有所不同,如妇女难产,就要祭岩鬼,祭前将一只用面粉捏成的小雀和苦荞粑粑放在供盘上,龙萨举起贡盘在孕妇头上绕九圈,并祈祷:“岩神抬走这些贡物,让病人快快好来”,然后把供盘放在楼上竹板架上,一般供两小时后收回,如是阴雨天供一会儿便可收回,收回后再杀猪、鸡祭岩鬼。如遇病危者,便要剽牛祭大鬼。祭前,在竹楼前立一根粗木桩,桩头削尖呈三角形,柱面两边砍平,用木炭画几个“×”形,在“×”形下拴黄牛。龙萨身着新衣服,披麻布毯,在喝下一罐(忌喝两罐)水酒后将牛牵出,披一床麻布毯在牛背上,牵牛绕屋三圈,边走边祈祷,绕完三匝后,再绕木桩走三圈,始将牛鼻绳捆在木桩的“×”形下。然后龙萨手持梭标,向牛腋猛刺,宰杀的牛或生或熟,由大家分享。生的牛肉一般都要带皮毛,以示尊敬客人。这种剽牛仪式,除祭大鬼外,在年节中也举行。举行仪式时,龙萨要使用法器,行魔术。

使用法器始自上江,可能是受藏传佛教的影响,而魔术,完全可能是其宗教发展到一定阶段的必然产物。

第三节 宗教性活动

一、护谷魂

独龙人因万物有灵的观念而认为粮食的种籽从播种到收割都有灵魂“布兰”存在,若谷种被各种鬼变成的虫、鸟、兽偷吃,或被吓跑,粮食就无收成。因此,每到谷穗抽芽之际,独龙人在地边和草丛当中放一两筒酒,再插上一把砍刀,意为“布兰”来了,请你喝酒,若是作祟庄稼,小心被刀砍。或者就在地上用醒目的白麻线拦护成网。也有的在树上、地里吊扎起一两个草人,端着弓弩,随风摇荡,使已变成雀鸟的鬼不敢轻易前来。粮食成熟时,全家人都要搬到地边,日夜守护或防范已变成猴、熊、老鼠一类害兽的鬼前来偷吃粮食。在收获玉米后,先连皮堆成堆,把劈成两半的竹片交叉插在地上,竹片两端挂上些玉米,主人即祈祷曰:“今年我们一共收了这么多的包谷,‘布兰’们不要到这里来,不要动我们的包谷。”然后大家动手撕净玉米皮,用背篓背回,存放在附近专用来储粮的小竹楼里,待玉米晒干再脱粒,并再次插刀于地,作祷告。

二、占卜

独龙族预测吉凶的巫术活动很多。占卜除巫师外,也可由当事人自己进行。占卜的种类和方式很多,有水卜、酒卜、刀卜、蛋卜、鸡卜、谷卜、竹卜、叶卜等,其中以叶卜最为复杂。叶卜,独龙语称为“肖维尔

盂”。“肖维尔”是一种草本植物，四季常青，其叶具有由叶蒂到叶尖多条柔韧的纵向茎脉。占卜前，取叶一片先作加工，卜者左手拿住叶蒂部分，右手顺着叶之茎脉，从叶蒂到叶尖由上往下悉尽撕抹去叶面，留下与叶蒂相连的叶茎六根。六根叶茎与叶蒂的联系不可弄断。于已经分离开的六根叶茎之末端，各打一个小草结。占卜的时候，卜者把茎展开来在火上熏一熏，然后，每占一次时，卜者一边口念所卜问之事，一边用右手任意选定两个草结，并捏住，再展开全部的叶茎，察看被任意选定的这两根表示不同意思的叶茎相遇后将会出现什么样的结果。六根叶茎，从上到下，前三根代表所卜问的对方，称为“当木强”，后三根代表卜问人这一方，称为“当旁”。叶卜在习惯上只能连续占卜九次，若九次都没有得到满意的结果，“肖维尔盂”就失效了，需另外选择或采用其他的占卜方式占之。

第四节 宗教性节日——“卡雀哇”

迄至五十年代，独龙族唯一的节日是过年，独龙语称“卡雀哇”。卡雀哇为宗教性节日，时间定于天气最冷的那一个月，相当于夏历的腊月。卡雀哇的节期三至五天不等。由于独龙江地区气候差异大，各地粮食收获的时间不同，每个村寨过年的时间也不同。

过年以村寨为单位，一般一个村寨就是一个家族。如有一个村寨几个家族的，便几个家族一起过。过年的内容，主要有喝同心酒、挂毯、对歌、跳锅庄舞、举行模拟性的射猎庆典、剽牛祭天等。

喝同心酒、挂毯：临近节期，各家族便互相邀请。邀请方式，近者口传，远者送去“结绳”，受到邀请的亲朋好友，在过节前一天赶到。宾主相见时，要喝同心酒，即用一只两耳的大竹节酒杯，两人两腮紧贴，各用一只手，同举一杯酒，一饮而尽。节日清晨，妇女们把最新的麻布

毯和干净的麻毛毯挂插在门前的竹竿上,家里有几口人就挂几幅,可以挂多但不可少,认为挂多了就是盼人口兴旺,挂少了按迷信说法会死人。

射猎庆典:举行射猎庆典的前一天,男人们就要用面粉捏好各种野兽,届时将装有面兽的簸箕送到村前不远的小山坡上,各家各户的簸箕并排摆在一起,各自再摆上两碗水酒,插上树枝,布置得像个小林,然后燃起松枝松毛,敲起铜锣。同家族同村寨的亲友,还有闻锣声赶来的邻寨人,大家聚集在小树林前,由最年长最有威信的长者手持一根树枝站在中间向山神祈祷,要求山神放出野兽,人们用捏制的野兽向山神交换,并保佑年内平安无事,获丰收。祷词念完,就用树枝蘸酒向山坡抛洒,最后将树枝、面兽抛向山坡,至此,祈祷仪式结束。老人们退下去饮酒,年轻人开始“射箭”、“抛碗”。他们用弓箭射击抛出的面兽,认为射中什么兽,今年就必定猎获什么兽。射中的面兽拿回家烧吃。“抛碗”一般是为了占卜吉凶,抛碗者把盛酒的竹节碗高高地抛向天空,碗落地后,口朝上,则吉利,口朝下,则凶多吉少。

剽牛祭天:节日里最隆重、最庄严的活动当数剽牛祭天。牛由一家献出,或全村集体献出。仪式开始时,龙萨给牛披上漂亮的麻布毯(或由妇女给牛角挂上彩色珠链),牵着牛绕牛主人家的房舍三圈,边绕边念祈求保佑主人全家的祭词,尔后再将牛牵到众人聚集的场地绕场三圈,然后才拴在牛桩上。待祭品按规矩摆放好后,龙萨点燃松明和青松毛,面向东方磕头念祭词,大意是:今天是个好日子,大家都来了,牛是献给你格蒙的,求你保佑我们明年人畜无病无灾,粮食丰收。龙萨念完后,选两名父母健在的青年男子用竹茅剽牛。这时,广场上,人们围成圆圈,敲起铙锣,跳起牛锅桩舞,两名猎手喝足酒后,分别持矛舞到牛的两边,猛刺腋下,人群的欢呼声、锣声随着牛的挣扎而起伏,牛倒卧地上时,人们的情绪也达到高潮。猎手割下牛头,并由一人举起,另一人随后,两人绕场跳一圈舞,接受群众的敬酒,然后

坐下休息。牛头归猎手。牛五脏煮熟后,均分给在场的人,大家边饮边吃边唱,充满了节日的气氛,直至兴尽散去,每人还带回一份带皮毛的牛肉。当晚龙萨或家族长老还要吟唱“剽牛祭天”的由来,吟诵《创世纪》。

第五节 基督教传入

1935年,美籍传教士莫尔斯进入怒江地区,在茨开、丹当等地设立基督教教堂,并多次派人进入独龙江地区传教布道,自此,基督教传入独龙族地区。基督教在独龙族中培养了不少教徒,并对独龙文化产生了一定的影响。

第六章 道德规范、习惯法

第一节 古朴美德

独龙族是个淳朴善良、勤劳勇敢而又富有感情的民族。至今，独龙人社会还保留着“路不拾遗，夜不闭户”、“老有所归，幼有所养”、“见者一份”等原始共产主义互相帮助的古朴美德。

独龙人很重信用，遵诺言，他们将偷盗视为最可耻的。任何一个独龙人在途中，无论见到什么东西，只要上面压着石头，就知是有主之物，决不会拾取。拾到别人的东西，也会千方百计找到失主。如大树枝上压着石头，江边的木柴上压着石头，知是别人号定的，也不会顺手背回家。正因如此，独龙族人毫无防贼之心，每出远门，都要把所带口粮用小麻布袋分装好，沿途挂在路边的大树上，岩洞里，返回时，再逐袋取下煮食，不用担心丢失。收获的玉米也储藏在山上地边修的简易楼里，随吃随取，无人偷拿，就是所种的芋头也是原地过冬，随吃随刨，无人偷挖。出远门时，或农忙季节举家外出时，只在家门上别两根竹条或木棍，从不知锁为何物，过往行人或邻里一看即知主人不在家，不再入内。如有远途客人非用火不可，进门后也要等主人返回再走，对他人的闯入，主人不会怪罪。

尊老爱幼也是独龙族社会的传统美德。独龙人房舍里,围着火塘的睡卧坐次都有规矩,老人在正面上位,儿女绝不去坐,分吃食物不仅人均一份,子女们还往往把自己的一份让给老人。家中事务,全家男女老少围坐火塘商量,父母平等,老少平等,在取得一致意见后再办理。对外公外婆、岳父岳母也很尊敬,每杀猪或猎获野兽,都要送去一份。

热情好客是独龙族的又一传统风尚。远道的客人,总会受到主人的盛情挽留,被待以酒肉等食品,临走,主人还要送一包熟食,执手相送。在独龙族看来,让客人在家空着肚子,闲着嘴,是主人的过错。独龙族的“见者一份”也很特别,有生活困难者,无论到哪一家,主人也会当家人一样,平均分与一份。独龙族打猎、捕鱼归来,也要把猎获物均分给各户一份。分得肉和鱼的人家,又常常再转送给村中老弱病残者,因此,老弱病残者常常得到更多的一份。每个大家庭,每有亲友送来东西,也要均分给每个火塘。在他们看来,有了东西不给别人吃是可耻的。

此外,独龙族还有团结互助的美德和原始家族公社观念。有人家盖房子,全村人自带口粮帮助。幼儿孤寡,家族必有人抚养,就是寡妇改嫁,前夫家族也必须负责。

第二节 原始习惯法

独龙族的习惯法,是维持家族之内和家族之间的社会秩序、对违反共同遵守的生活准则进行处罚的依据。独龙族的习惯法已深入到人们的生活当中,形成为有一定约束力的社会习惯与传统影响,来调整人们相互间的关系。

按照独龙人的旧时习惯,不同的案件有不同的处理方法和内容,

且视情节的轻重。执行习惯法的人是家族头人，独龙语称“卡桑”，诉讼的案件主要有盗窃、奸情、债务、婚姻案和人命案等。

按习惯法，对偷盗案件的处理很重，尤其是偷盗粮食，只要捉到，证据确实，一般都要判处死刑，抄查其全部财产。据资料记载，茂顶、戛木力两村 120 年来发生过两起偷盗粮食的案件，其处理结果是：一例是在人证物证俱全，偷者也低头承认的情况下，将偷者打死示众，查抄其全部财产归失主所有。另一例虽未打死，也未查抄其家财，但除追回失物，还判其 13 岁的女孩给失主终身为奴。

关于婚姻案件的纠纷，主要的解决办法是追赔彩礼。独龙族的婚姻观念便是“等价交换”。男女订婚时，男方要给女方一定的彩礼，自此无论婚前婚后，无论女方病死，或与姘夫私奔，女方都必须以其姐妹顶替，否则按原数退还男方彩礼。如果彩礼数目争执不下，男方便出示当初木刻记实，这是最有力的证据。据资料记载，蓝旺度即其内弟订婚时所付之彩礼由其负责刻木记载，旋即女方死去，男方持此木刻至头人处控告女家，调解纠纷的结果，由女家按木刻所记彩礼如数赔出。遇有离婚案件，如是男方提出离婚就由男方赔偿“洗脸钱”，不再索还彩礼，如是女方，则须退还全部彩礼。

男女奸情，如系强奸妇女，勿论女方已婚未婚，只要控告，男方都须赔偿，或锅，或牛，或麻布，往往是女方提出什么给什么，这种赔偿叫“洗脸钱”，意思是洗脸以挽回女方的面子。如系已婚男女通奸，通奸男子也须赔偿通奸女方的丈夫，也叫“洗脸钱”，意在奸夫给其丈夫挽回面子，但通奸妇女没有给奸夫之妻“洗脸钱”的习惯。

打架斗殴案件，也实行物质赔偿。赔偿内容、数量，各地有所不同，一般是轻者赔几筒水酒，几升粮食，重者赔二元钱、一口猪、几只鸡。打死人的赔法以“九九”最有特色，即死者家属提出九样东西，每一样赔九件。

独龙族的债务纠纷很少，即使有，只要债主拿出木刻为凭，债户

便不再有异议。

每当案件双方相持不下时,家族长便按习惯法当众调解,判断是非。家族长在听取双方诉说理由的过程中,常以小竹片或玉米粒作裁断的记号,每方说完一次理由,便可获得一小竹片或一玉米粒,双方说完后,以获竹片或玉米粒多者为胜。获胜者便可把诉前事先规定赔偿的东西当场带走。对悬而未决,家族长也无法决断是非的复杂案件,就采取神判的方式解决。

独龙族的“神判”仪式,即是捞汤锅,独龙语称“克尔大”。这种方式主要用于偷盗案。独龙族人有丢失财物者,并指控某人偷窃,而被告不承认,原告又不罢休时,就到族长或头人处申诉。一旦族长调解不成功,便采取“神判”——“捞汤锅”来判决。审判前,双方起誓,原告誓言是:偷盗是某人所为,而此人又拒不承认,那么“格蒙”(即天神)有眼,会让他的手烂掉;被告的誓言是:我没有偷他的东西,“格蒙”你是见到的,保佑我的手指不烂。双方起誓后,被告要以极敏捷的动作从水塘中取出石头,扔进烧有沸水或油的锅里,再从滚水(沸油)中拿出这块石头丢在地上,并向主持人和大家展示其手。如他的手被烧伤烫坏,就证明此事是他干的,他就服输,并悉数赔还原告所失之物;反之,便是赢了,原告提供用作仪式的锅归被告所有,甚至原告还须赔偿被告名誉损失费。如在起誓或捞汤锅之前,被告胆怯,而家族中又无人替他捞,就判被告认输,须加倍赔偿原告的失物或损失。

发生在两个家族之间的纠纷由两个家族长出面解决,解决不了,就请威信高的另一家族的族长出面协调。这第三位家族长已超出了家族的范围,带有了区域性,这是独龙族社会向前发展的标志之一。

新中国建立后,独龙族原始习惯法中不符合国家法规的“判处”、“神判”逐渐废止。

第七章 语言文字、文学艺术

第一节 语言文字

一、语言

独龙语属汉藏语系藏缅语族。其支属问题一直悬而未决,曾有人将它列入缅语支、傣傣么些支。1942年,罗常培在其发表的《贡山佧语初探》一书中,将独龙语列入藏缅语族西番语支。此后,罗常培与傅懋勳在《我国少数民族语言文字概况》一文中,又将独龙语列入了藏语支。除此之外,还有观点认为,由于独龙语所具有的独特性,目前,在对独龙语没有深刻了解,也没有把它和其他语言作更为细致地比较研究前,把独龙语作为一个独立的语支更为恰当。当代语言学家,在通过调查和比较调查后,认为独龙语的基本词汇和语法结构与景颇语比较接近,已逐渐趋向于将独龙语划入景颇语支。

独龙语在上江地区和下江地区,在词汇和语音上有所区别,出现了不同的土语,但还没形成方言之别。上江的独龙语与贡山的怒语十分相近,下江的独龙语与缅甸北部的独龙语相同。此外,根据 200 个

词汇的比较,独龙语与贡山怒语完全相同的有120个,占60%,有语音对应关系的有34个,占17%,部分相同的有8个,占4%,完全不同的有38个,占19%。因此,独龙语与贡山怒语基本相同,见面通话没有困难。

独龙族没有文字,1951年,缅甸独龙族江尾列尼池人白吉斗,蒂其吉创造了一种拉丁文拼音文字,以其族名“日旺”命名为“日旺文”,但该文字没有流传开。独龙族的通讯和记事均依靠“刻木”、“结绳”。

二、刻木、结绳

独龙族是我国直到新中国成立,还在使用木刻、竹刻、结绳和数玉米粒记事的民族之一。木刻和结绳在独龙族的现实生活中使用普遍,且内容丰富。尤其是木刻,不仅独龙族使用,官方也使用。据记载,维西叶枝土司、西藏察瓦龙土司、清朝官员、民国官员都曾使用过木刻。官方使用木刻是依从独龙族的风俗。官方用的木刻较民用的大一些,长度在0.6—1米不等,宽度为15厘米左右。木刻木的一端呈箭头状,为前端,另一端齐头,是手握处,为后端。整块刻木似一把木剑,两刃斜平,便于刀刻。官方木刻主要用于通讯,表达的内容丰富,不同的内容就用不同的刻印表示,通常是上边刻官方情况,下边刻民方情况。比如,如果派来一员大官,就在上边刻一个大缺口,大缺口后的小缺口数量则是表示来了几个随员;命令几个伙头接,就在下边刻几个较大的缺口;要几个背夫,则在这些缺口之后刻几个小缺口。如果要求速派人修路,就在木刻前端平面削去一块。此外木刻通过别的附加物,还可表达更为丰富的意思,如绑上鸡毛、竹箭,则表示要迅速传递;加松明子,则表示星夜兼程不能停止;绑上辣椒,则表示如有违抗,必受皮肉之苦,严厉制裁。官方使用木刻以“察瓦龙”藏族土司最

为经常,尤其是用于收贡的命令木刻是最常见的。

民间使用木刻也很广泛,既用于传递信息,也用于记事。订婚后,男方不断送彩礼给女方,每送一次,具体数目都刻在木刻上,中劈两份,各执一半,待木刻上记的数一够,即可举行婚礼。订婚后,如发生婚姻纠纷,男方还可执木刻为凭,索回彩礼。借债也用木刻记录,借玉米,就在木刻的两面刻同样数字的缺口,然后中劈两份,各执一半,还清,两家当场烧掉;借牛、借猪,都用竹劈子量胸围,然后用拳量竹劈子,有几拳就在木刻两边刻几个缺口,中劈之后,各执一半,还清时烧掉木刻。此外,亲友间约会,卡桑之间开会或动员与土司打仗,也都用木刻通知。

结绳多用于记日程上。约定开会时间,出远门记天数,过“卡雀哇”请远方的亲朋等,都少不了结绳。如约定开会时间,由召集人或发起人,结若干疙瘩数字相同的小麻绳,派人送出去,接到的人立即出发,每走一天解去一个疙瘩,疙瘩解完了,开会日期也就到了。又如过“卡雀哇”迎请远方亲朋,主要大量使用结绳记日发出通知,以期约定时日。主人家也结一根同样数字疙瘩的麻绳,挂在竹篾墙上,过一天解去一个,在解完的那一天,全家高高兴兴地准备迎接客人。

第二节 文学艺术

一、民间文学

独龙族的民间口头文学十分丰富,按其体裁可分为神话、史诗、传说、故事、谚语等,其中尤以神话、史诗最为丰富。

神话:独龙族以其极其丰富的想象力,以神为主题,创造了极具幻想魅力的故事,并世代口头相传保留了下来。著名的独龙族神话有

创世神话《卡窝卡蒲分万物》、《念坚与念勒姆》、《木克木当》，谷物起源神话《巨人朋得共》，射日神话《猎人射太阳》，人与精灵争斗的神话《人与“布兰”的斗争》，洪水起源神话《洪水滔天》，及包括天婚、谷种、家畜及药的起源等内容在内的复合神话《美嘎朋》和有关火、谷种、家畜、药、文字等由来的神话。其中创世神话《卡窝卡蒲分万物》中关于由雪山之水分出万物的说法，在西南少数民族神话中独具特色。而《美嘎朋》这则天婚与难题考验结合，由天女将谷物种籽带到人间的复合神话，在中国西南的彝族、羌族、纳西族中却是一个带普遍性的神话主题。独龙族的这些神话，反映出了独龙族人民对宇宙万物、人类洪荒时代的解释和看法，透露出了独龙族独特的原始宗教观念——精灵崇拜及自然崇拜，生动地描绘了人类在古代与大自然作斗争的图景。从这些神话中，人们还可窥见古代独龙族的历史、文化及所处的地理环境。

诗歌：《创世记》是独龙族著名的创世史诗。它分为：“人类的诞生”、“人与鬼（布兰）的斗争”、“洪水滔天”、“祭神的由来（天地分离）”、“第一个娶媳妇的人”、“卡雀哇（年节）”等6个部份，共700余行，是目前已搜集到的独龙族口头文学中规模最大的。《创世记》以独龙族先民心目中的创世过程为线索，以神话为主干，熔神话、歌谣、记事于一炉，形成了规模宏大的叙事性作品，被独龙族视为“根谱”。《创世记》主要由巫师及歌手以大脑记忆、口头诵唱的方式保存及传播，多在丧葬、婚礼、年节、祭祀等场合进行演唱。据有关学者的观点，独龙族《创世记》较我国南方各少数民族的创世史诗，更具有原始性的特征。

此外，独龙族还有许多反帝反封建的英雄诗篇，如《反抗察瓦龙土司的斗争》、《怀念迪斯柔的战绩》、《痛打土司管家》、《布里查坠江记》、《怒江风雷》、《不可征服的人们》等等，这些诗篇也是整个中华民族近代历史的光辉篇章。

二、音乐舞蹈

独龙族喜歌乐舞，喜庆节日总少不了即兴编歌，就地起舞。就是在生产中，狩猎时，也都歌声不断。独龙语称歌谣为“曼殊”，大体可分为劳动歌、情歌、习俗歌和生活歌等。仅以习俗歌一类而言，所反映的社会生活内容很广泛。比如，反映婚姻习俗的有《劝嫁歌》、《配亲歌》；反映宗教信仰的有《猎神歌》、《剽牛歌》等。这些歌充满了生活的情趣，倾注着独龙族人民纯洁真挚的感情，和对美好生活的向往。比如欢迎贺喜的客人的《酒歌》：

我家的猪养肥了，
我家的米酒煮好了，
五彩的祥云已挂山头，
我家的姑娘要出嫁远走。
亲戚朋友都来了，
围着火塘吃肉喝酒；
把火塘里的火添旺，
举杯祝客人幸福长寿。

又如《劝嫁歌》：

出嫁的姑娘不只你一个，
洪水后就传下了这个规矩；
你到夫家要勤快，
不要惦记着父母兄弟；
你生下了孩子呵，
就会被尊为家里的主人；
你的彩礼我们吃了，
你从此是夫家的人了；

树老了树心会空，
该出嫁了就要到夫家。

独龙族歌舞时伴奏的乐器主要是打击乐、弹拨乐和吹管乐，有铜锣、皮鼓、口弦、竹笛。铜锣，也叫镑锣，铜质、圆形，中间突出一个大“兜”，敲打时以槌击“兜”。大者二三十斤，二人抬着敲打，中者如盘，小者如碟。皮鼓，主要属于巫师祭鬼，在民间还不十分广泛。口弦：用竹子做，拴一根短短的麻弦，吹时轻轻振动，声音很悦耳。

参 考 文 献

- 梁钊韬等:《中国民族学概论》,云南人民出版社 1985 年版。
- 林耀华:《民族学通论》,中央民族学院出版社 1990 年版。
- 宋恩常:《云南少数民族社会与家庭形态调查研究》,云南大学历史研究所民族组(1975 年 12 月)。
- 宋恩常:《云南少数民族社会调查研究》(上集),云南人民出版社 1980 年版。
- 覃光、李民胜等:《中国少数民族宗教概览》,中央民族学院出版社 1988 年版。
- 《中国各民族宗教与神话大辞典》,学苑出版社 1993 年版。
- 杨知勇、秦家华、李子贤:《云南少数民族生产习俗志》,云南民族出版社 1990 年版。
- 《独龙族社会历史调查》(一),云南民族出版社 1971 年版。
- 《独龙族简史简志合编》,云南民族出版社 1963 年版。
- 《贡山县独龙族怒族自治县概况》,云南人民出版社 1986 年版。
- 杨知勇、秦家华、李子贤:《云南少数民族婚俗志》,云南民族出版社 1983 年版。
- 《云南少数民族生葬志》,云南民族出版社 1988 年版。
- 罗荣芬:《独龙族婚姻家庭风俗及其调适》,《民族学》1990 年第 2 期。
- 杨鹤书:《独龙族父系家族中的家庭公社试析》,《文物》1976 年第 8 期。
- 孙宏开:《独龙语概况》,《民族语文》1979 年第 4 期。
- 刘达成:《试论独龙族的家庭公社》,《民族研究》1979 年第 2 期。

阿 昌 族

们发延 撰

第一章 综 述

阿昌族是中国云南省境内具有悠久历史的民族。1990年调查,人口为27708人。主要分布在云南省德宏傣族景颇族自治州的梁河、陇川、潞西、瑞丽、盈江以及保山的龙陵、施甸、腾冲等县,其中约90%的人口居住于陇川县户撒和腊撒,梁河县的九保、曩宋、河西、杞木寨等地,其余则散居于玉溪、楚雄、大理等地。

阿昌族居住地域大约东起大理白族自治州,北抵怒江傈僳族自治州,西至德宏傣族景颇族自治州与缅甸接壤。这里属滇西高山峡谷区,地形特点是山脉和河流相间,山地高原和山间盆地交错。属横断山系的高黎贡山和怒山山脉纵贯南北,山势起伏绵延,峡谷陡峻深邃。澜沧江和怒江顺山势蜿蜒南下,水流奔腾湍急,蕴藏着丰富的水力资源。高黎贡山余脉盘踞于保山地区西部的腾冲、龙陵以及德宏傣族景颇族自治州的潞西、梁河、盈江、陇川、瑞丽等县境内,大盈江和龙川江沿山脉向西南倾泻,出国境后汇入伊洛瓦底江。

在纵横绵延的高山上,覆盖着茂密的森林,栖息着马鹿、麂子、獐子、野猪、孔雀、锦鸡、鹌鹑等珍禽异兽。在低洼潮湿的山凹里生长有名贵的中草药材。这里矿产资源丰富,有煤、铁、铜、铝、锡、云母、石墨、硫磺等。

阿昌族居住地区属亚热带高原湿润季风气候,一年中干湿季节

分明,气候温和,全年平均气温在 $18.3-19.9^{\circ}\text{C}$,最高 36.6°C ,最低 -1.7°C 。无霜期326—365天,年日照时数为2317—2428小时。雨量充沛,年平均降雨量为1369—1651毫米。河谷平坝土质肥沃,适宜各种亚热带农作物生长,产量很高,种类有水稻、小麦、玉米、花生、油菜、豆类、薯类等。经济作物主要有烟草、茶叶、甘蔗等。

汉文文献记载,阿昌族有“峨昌”、“蛾昌”、“萼昌”等读音相近的名称。不同居住地区的阿昌族,又有不同的自称,陇川地区自称为“蒙撒”、“傣撒”、“衬撒”等,梁河地区则自称为“汉撒”、“阿昌”等。中华人民共和国成立后,根据该民族的意愿,通称为“阿昌族”。

阿昌族源于古代的氏羌族群。唐代以前氏羌族群逐渐南迁,其中有一支阿昌族的先民南迁到滇西北的金沙江、澜沧江和怒江流域一带。后来,一部分迁至怒江西岸,即古代称作“寻传”的地区,史籍称为“寻传蛮”。十三世纪左右,这部分先民南迁定居于今陇川县户撒坝子,另一部分沿大理云龙、保山腾冲一带迁徙,最后定居于梁河地区。据清代王文凤《云龙记往·阿昌传》中记载,大约二世纪,阿昌族先民“刀耕火种,迁徙无常,每一山有五六家或七八家,多不过十余家,亦不屯聚,庐舍率隔百步或半里,酋长名曰头人,凡一山所居,有臂力过人与善射能走者,即自为之,不相统属。无官职,亦无赋役,男女婚配,无媒,听自择,不计同辈尊卑……不知岁月,耕种皆视花鸟,梅花一开以记年,野靛花十二年一开以记星次,竹花六十年一开以记甲子。”约在三世纪,酋长早概首订阿昌酋长铁券,无券,不得擅立,又定酋长为长子继承。唐宋时期,阿昌族地区属云南南诏、大理政权管辖,早疆酋长受大理王段氏诰命,自称燹王。元代,阿昌族地区在云南行省所辖金齿宣抚司的镇西路(今盈江一带)、平缅路(今陇川一带)、柔远路(今怒江地区)和南賧(今盈江西北)等地的管辖之内。明清两代在德宏地区实行土司制度,阿昌族地区在干崖、南甸、猛卯、潞江诸土司的统治之下。民国时期,云南地方军阀在阿昌族地区设立设治局,推行

保甲制度,改头人为保长,在自然村分设甲长。

社会经济方面,中华人民共和国成立前,阿昌族地区封建领主经济已开始向封建地主经济转化,普遍发生典当、抵押和买卖土地(但买方必须承担对封建领主的贡纳)现象,不少阿昌人沦为附近汉、傣族地主的佃户。从经济文化类型上看,阿昌族最初以采集、狩猎为主要经济文化类型。汉文记载,当时的经济文化景观为“好居高山,刀耕火种。性嗜犬,祭必用之”(乾隆《腾越州志》)，“以杜鹃为雇工,此鸟鸣则宜耕地也”。并且“好食蛇,赤手握之,置之于器,负而卖之,不畏其啮”(光绪《云龙州志》)。据史书记载,在唐宋时期,阿昌族先民已形成较大的部落或进入部落联盟阶段。宋元时期,阿昌族开始从事和发展犁耕农业,种植水稻,在农业生产中能使用 20 余种铁农具,并用牛耕。从此进入了犁耕农业的经济文化类型阶段。

中华人民共和国成立后,1952 年梁河成立民族民主联合政府,户腊撒成立了相当于区级的阿昌族自治区,潞西县高埂田、梁河县丙界和关璋成立了 3 个阿昌族自治乡。八十年代以后,改设囊宋阿昌族乡,九保阿昌族乡和户撒阿昌族乡。通过和平协商和民主改革以及民族乡的建立,扩大了阿昌族人民当家作主的权力,推动了社会文化事业的进步发展。许多本民族优秀文化遗产得到挖掘和发扬光大,并以独特崭新的面貌呈现于世人面前。

第二章 语言 文字

第一节 阿昌族语言概述

阿昌族的语言较为复杂,从系属关系来说,属于汉藏语系藏缅语族,关于语支所属问题,国内语言学者提出了三种不同见解:第一种认为阿昌语属于缅语支;第二种观点认为阿昌语属于彝语支;第三种观点则认为阿昌语应属于独立的语支,即阿昌语支。持各种观点的学者,都将阿昌语的词汇和基本语言成分,语法特点作了相应的对比研究,如持彝语支观点的语言学者就把阿昌语中的一些古老词汇和一些基本的语言成分,同彝语支各族语言作了相应的比较,认为它同彝语支各族语言更为接近。这一特点是因为阿昌族和彝语支各民族同源于古代氐羌部落族群有关。

由于历史原因,阿昌族先民曾在云南西部自东北逐渐向西南地带频繁迁徙,在较大的区域范围内长期同其他民族交错杂居,互相依存,因而在语言上也借用共同的外来语,吸收了对方的语词,从而形成了今天本民族语言的复杂性。至今在阿昌族的语言中,还保留着一些傣语、彝语、景颇(载瓦支)语、傈僳语的成分。因此,不少人能通多种其他民族的语言或方言。

从方言来看,阿昌语分陇川、潞西、梁河三种方言。陇川方言主要通行于陇川县的户撒,梁河方言主要通行于梁河县的遮岛、九保和大厂一带,潞西方言主要通行于潞西县的江东一带。方言之间通话有困难,差异主要在语音和词汇上,语法差异较小。语音方面,陇川方言有卷舌化声母,梁河、潞西方言则没有;陇川、梁河方言有清化的鼻音、边音,潞西方言没有。梁河方言有鼻化元音,陇川、潞西方言没有。词汇方面,方言之间的非同源词在30—50%之间,陇川方言借傣语词较多,梁河、潞西方言借汉语词较多。语法方面,陇川方言使动范畴的形态变化较丰富,而梁河、潞西方言较少。

第二节 阿昌语的语音、语法和词汇特点

阿昌族的语言有自己独立的语音、语法和词汇特点。语音方面,有37个声母、80个韵母和4个声调。声母:p、ph、m、m̥、pʰ、phʰ、mʰ、m̥ʰ、f、v、t、th、n、ɲ、l、l̥、ts、tsh、s、tɕ、tɕh、ɲ、ɲ̥、ɕ、ʒ、tʂ、tʂh、ʂ、ʒ、k、kh、ŋ、ŋ̥、x、kʰ、khʰ、xʰ。其中“f”只出现于借词。双唇音和舌根音后的“z”表示卷舌化。韵母:单元音韵母有i、e、a、ɔ、o、u、ə、ɿ等8个;复合元音韵母有ei、ai、oi、ui、iu、au、ua、iau、uai等10个;带辅音韵尾的韵母有62个,其中单元音带辅音韵母尾的49个,复合元音带辅音韵尾的13个;韵尾有-p、-t、-k、-m、-n、-ŋ、-ʔ等7个,能同除有“ɿ”以外的所有单元音结合。声调:55、31、35、51。51调出现的频率较小,主要出现于借词和变调。有10多种变调形式,多数发生在相连的后一音节,其次是前一音节,只有少数是前后两个音节都变调。另外,双音节词的前一音节(韵母是a或以a为主要元音)多出现弱化现象。弱化后的a读ə,音值略轻且短(元音上加“~”表示弱化),如tsä³¹ oi³¹“儿童”。阿昌语的语音特点主要为塞音和塞擦音声母只

有清音,没有浊音;有卷舌化的双唇音和舌根音;鼻音分清浊两类;韵母比较丰富;除了单元音韵母外,还有复合元音韵母和带辅音尾韵母;元音不分松紧,长短;声调少,变调现象比较丰富。

语法方面以虚词和词序为主要语法手段,形态变化较少。语序为主语、宾语、谓语形式,如: $\eta a\eta^{31}$ (他) ηam^{55} (铁) pat^{55} (打) “他打铁”。名词定语在中心语前,如 $a^{31} \eta i^{55}$ (弟弟) a^{31} (的) $a^{31} pzo^{55}$ (书) “弟弟的书”。数量词组定语在中心语后,如 $t\eta o^{55}$ (人) $t\check{a}^{31}$ (一) zu^{755} (个) “一个人”。副词状语在中心语前,如 $m\check{a}^{31}$ (不) e^{31} (睡) “不睡”。数量词组状语在中心语前,如 $t\check{a}^{31}$ (一) pok^{55} (遍) $kzai^{55}$ (说) “说一遍”。形容词作名词的定语时一般是单音节形容词在后,重叠的或带附加成分的形容词则前后都可,如 tse^{31} (衣服) na^{55} (红) “红衣服”, tse^{31} (衣服) na^{55} (红) na^{55} (红) $s\eta^{31}$ (的) “红红的衣服”。一部分名词有前加成分 a , 如 $a^{31} t\check{c}hoi^{55}$ “肺”, $a^{31} xzo^{755}$ “叶子”。人称代词分单数、双数和复数,双数和复数是在单数上加后加成分表示,如第一人称 ηo^{55} “我”, $\eta o^{55} \eta ak^{55}$ “我俩”, $\eta o^{55} tu^{731}$ “我们”。单数第一、第二人称代词以表示领格,如 ηo^{55} “我”和 ηo^{51} “我的”, $nua\eta^{55}$ “你”和 $nua\eta^{51}$ “你的”。疑问代词重叠表示多数,如 xau^{55} “谁”和 $xau^{55} xau^{55}$ “哪些(人)”, xoi^{55} “哪个”和 $xoi^{55} xoi^{55}$ “哪些(个)”。动词分自动和使动态,有屈折式和分析式两种。屈折式有4种变化形式,即不送气声母(自动)和送气声母(使动)交替,如 tse^{755} “破”, $tshe^{755}$ “使破”。非清化声母(自动)和清化声母(使动)交替,如 ηau^{55} “哭”, ηau^{55} “使哭”; $li\eta^{35}$ “滚动”, $li\eta^{35}$ “使滚动”。浊擦音声母(自动)和清擦音声母(使动)交替,如 zo^{755} “怕”, xzo^{755} “使怕”。零声母(自动)和清擦音声母(使动)交替,如 e^{31} “睡”, ce^{31} “使睡”。其中第一种出现最多。分析式是在自动词后加动词 xu^{55} “让、使”表示使动,如 $kzau^{31}$ “断”, $kzau^{31} xu^{55}$ “使断”。形容词重叠表示程度加深。如 na^{55} (红) na^{55} (红) “红红的(的)”, lum^{31} (圆) lum^{31} (圆) “圆圆(的)”。单音节形容词加前加成分 a 表示名物化,如 $a^{31} \eta ak^{55}$ “新

的”。量词比较丰富,名词和动词计量时都必须用量词。有的名量词在使用时除表量外还兼表事物的类别、形状等。如 tu³¹“头、只”,兼表名词是动物类; zəu³¹“根”,兼表名词是长条形硬物。量词多来自名词、动词,如是双音节词则多取后一音节,如 khzəŋ⁵⁵“根”来自 khzəŋ⁵⁵“线”, əp⁵⁵“盒”来自 əp⁵⁵“盒子”, tseŋ⁵⁵“棵”来自 saŋ³¹tseŋ⁵⁵“树”。结构助词较多,如 naŋ³¹(他)te⁵⁵(结构助词)kzə⁵⁵(叫)“叫他”中的 te⁵⁵,用在宾语后表示前后两个成分的支配关系。

阿昌语的词汇有以下特点:单音节词和双音节词占多数,两个音节以上的词较少;合成词以复合式占多数,附加式较少。复合式有联合、修饰、支配、主谓和附加五种结构形式;附加成分常见的是前加成分 a³¹。借词的主要来源是汉语、傣语,还有一些来自缅甸语。新借词以汉语借词为主。

第三节 阿昌语中的历史文化遗存

语言是文化的重要表现形式,语言的发展同民族的发展有着密切的联系。阿昌语作为一种有声的语言,伴随着阿昌族社会的发展,经历了氏族社会的部落语言到今天的民族语言的发展阶段。在其发展的轨迹中沉积着阿昌族各个历史时期的文化痕迹。

人类社会经历了相当漫长的血缘家族公社和母系氏族公社的发展时期,在这一时期人类逐渐从杂乱的性交关系的原始状态中脱离出来,只允许同一辈的男女间结成配偶,建立家庭关系。这种家庭形态早已绝迹了,但在阿昌族的语言中保留下了这种婚姻家庭制度的遗迹,阿昌语陇川方言里,伯父、姑父(父姐之夫)、舅父(母之兄)、姨父(母姐之夫),同称为“龙帕”;伯母、姑母(父之姐)、舅母(母兄之妻)、姨母(母之姐)同称为“巴”;胞兄、堂兄、姑表兄、舅表兄同称为

“喳唉”；胞姐、堂姐、姑表姐、舅表姐、姨表姐同称为“依”；儿子、侄子、外甥、内侄同称为“早”。这些称谓并不反映现实中的婚姻关系，但它为我们提供了在遥远的古代有过同一辈男女曾经互为夫妻的佐证。它反映了血缘婚姻家庭的文化内涵。

另外，阿昌语对某些家族的称谓，反映了他们社会历史文化的遗迹，如称张姓家族为“喇准”，意为“鹰”；称杨姓家族为“喇碑”，意为“太阳”；称马姓家族为“喇米杨”，意为“马”；称曹姓家族为“喇翁”，意为“葫芦”。这些语言称谓反映了阿昌族氏族部落文化遗迹。今天张、杨、马、曹等家族，可能分别是从氏族部落社会中的鹰、太阳、马、葫芦等部落中发展而来的。

还有阿昌语多汉语、傣语、缅语的借词，这说明阿昌族与汉、傣、缅等民族相互交往的历史事实，反映了一定历史时期的民族关系。

阿昌族没有本民族的文字，普遍使用汉文，少部分阿昌族会使用德宏傣文和景颇文。中华人民共和国成立后，该民族一些学者曾用拉丁字母为基础创立过阿昌文，但没有推广使用。

第三章 文学艺术

阿昌族的文学艺术包括口头文学、诗歌、戏剧、造型艺术等。它们起源于阿昌族的社会劳动实践,是一种社会意识形态,是阿昌族文化和生活的形象反映。

第一节 民间口头文学

阿昌族有悠久的历史,在长期的生产生活中,创造了丰富多彩的民间文学。由于没有民族文字,阿昌族民间文学作品还停留在口头文学阶段,未出现书面文学。其文学形式有史诗、故事、神话、戏剧、歌谣、谚语、俗语等,门类齐全,内容丰富,题材广泛,有的反映宇宙和万物起源,有的反映民族起源和历史,有的反映封建统治者的压迫和剥削,有的赞扬劳动者勤劳智慧等等。

一、神话故事

《遮帕麻和遮咪麻》是阿昌族民间口头文学中最重要的作品,它产生于阿昌族的童年时代,是阿昌族的创世史诗。叙述了远古的时候

没有天也没有地,只有“混沌”,混沌中无明无暗,无上无下,无依无托,无边无际。记不得是哪年哪月,混沌中忽然闪现出一道白光,有了白光也就有了黑暗,有了黑暗也就有了阴阳。阴阳相生诞生了天公遮帕麻和地母遮咪麻,明暗相间产生了30名神将、30名神兵。遮帕麻与神兵神将一起分别用金沙和银沙造出了太阳、月亮和星星。又摘下左边乳房造了一座太阴山,扯下右边的乳房变成一座太阳山,从此男人没有了乳房。接着又在两山中间种下了一棵梭罗树,让太阳和月亮绕着梭罗树转,由此分出了黑夜和白天。地母遮咪麻摘下喉结当梭子,拔下脸毛织成大地和花草树木。从此,女人没有了胡子和喉结。她拔脸毛时,流出的鲜血变成了江河、海洋。

遮帕麻造天时,睡了一觉,把天造小了。天不能罩住地。遮咪麻抽去三根地筋,“轰隆”一声,平坦的大地蜷缩了,凸起的地方成了高山,凹下去的地方成了山谷,平坦坦的地方成了坝子。地面缩小了,天罩住了地,世界有了依托,遮帕麻、遮咪麻降生到世界上,结成了夫妻,繁衍了人类。

就在两人造天织地、创造人类的过程中,出现了一个反王腊旬,他造了一个假太阳,使大地沉入火海,给世界带来了无穷的灾难,万物被烤焦了,世界没有了黑夜,宇宙万物被颠倒了,水中动物被赶上了山,山上动物被撵下了海,树根朝天长,竹尖朝地钻,生灵遭受涂炭,世界不得安宁。遮帕麻和遮咪麻为了铲除祸害,拯救万物,把被腊旬颠倒了的世界再颠倒过来,于是,以自己的机智,勇敢,通过“斗法”、“斗梦”,终于战胜了腊旬。遮帕麻又用神箭,射下了腊旬造的假太阳,又操起“赶山鞭”把水动物送回水里,把山动物放回山上,从此世界获得了新生。

《遮帕麻和遮咪麻》故事在阿昌族中世代代流传,深深地在阿昌族人民心底扎了根。在遮帕麻和遮咪麻的身上,不仅寄托了阿昌族人民追求光明,战胜邪恶的良好愿望,而且,这两个形象本

身,便是阿昌族人民不屈不挠的斗争精神和改天换地伟大力量的化身。

民间传说《莱羸与纳康》对阿昌族各支系间的血缘关系,作了形象的说明。传说莱羸和纳康俩兄弟,是阿昌族的两个铁匠。一天,他们在九湾河打铁,震动了龙宫,吓坏了龙王,在龙王屈服以后,两兄弟才离开了九湾河。之后,兄弟俩分手了。弟弟纳康来到了坝子里,救了两个傣族姑娘,两个姑娘感激他的救命之恩,都想嫁给他。纳康到山上找到了哥哥,他俩齐心协力,战胜了猴群,一同回到坝子里,分别与这两个傣族姐妹结了婚。傣族姑娘不懂阿昌族的语言,两兄弟与两傣族姑娘成亲后,风俗习惯有了改变,从此,便成了“小阿昌”。

《选头人》的故事,追述了阿昌族氏族公社和农村公社时代的民主选举制度,反映了农村公社解体,向封建领主制过渡时期的社会形态,对探索阿昌族村社的历史发展有较高的史料价值。

故事说:阿昌人在户撒定居下来以后,各村寨各姓氏的族人,轮流出来管理公共事务。朗家、项家、郭家都轮过来了,没有一个人能把大家的事办好,于是村民们决定开门节赶摆的时候,在摆场里埋下三颗土炮,所有的阿昌人都要从摆场上走过,谁走进场子时炮响,就由他当头人。但赶摆整整进行了7天,差不多所有的阿昌人都走过了,还是没有听到炮响。快散场时,姓熊的和姓赖的两位老人才邀约着走进摆场。姓熊的老人刚跨进门坎,鞋子脱落了,他弯下腰穿鞋时,姓赖的老人也跨进了摆场大门。就在这时,炮响了,村民一致推举熊氏老人当了头人,姓赖的老人当了副手。熊氏上任后,即向村民们保证:“每户每年仅收地银2钱,如有多收,罢头人;断案不公,收受贿赂,罢头人;不要百姓牛马,不占百姓女儿,犯此二条,五牛分尸”,并在石碑上刻下了这些规定。从此,熊氏把村民的事务处理得井井有条,获得了大家的拥戴。

熊氏去世后,由赖氏继位,赖氏贪心,要多收地银,便派人把石碑上的条文凿去了。有一年赶摆时,他杀猪宰牛,通知各村寨来挑肉吃,不收钱。村民们兴高采烈地到赖头人住地挑肉吃,可节日一过,赖氏宣布,挑走的肉折成银子,以后按所折款数摊派地租。有个宋项寨的人挑走的肉最多,摊派的地租最重。实在负担不了,求减免。赖氏免去其地银,但要他们专给自己抬滑杆,服兵役。从此,赖氏有了家兵,便更加肆无忌惮地残害百姓。阿昌人受不了他的盘剥,终于爆发了武装起义,杀死了赖氏。

另外,还有《亲妹子和晚妹子》、《陪郎撑伞》、《三兄弟打铁》、《郎姑爹赢官司》、《眉间长旋的姑娘》等等,都以不同历史时期的现实生活为题材,从不同侧面反映了阿昌族的生产生活和风情习俗,寓意深刻,耐人寻味。

阿昌族民间口头文学中,还流传着许多关于动物的故事,如《狗的故事》、《猫的故事》、《麂子豹子换工薄地》、《豹子和猫打亲家》、《牛无上牙马无胆》等等。这些色彩绚丽、饶有风趣的童话、寓言,将动物人格化,并赋予了人的思想特征,用拟人化的手法,表现人类社会的复杂关系。

二、民 歌

阿昌族民歌,种类繁多,内容丰富,一支支民歌唱词便是一首首优美的抒情诗。

在阿昌族民歌中,情歌的数量最丰富,也最富于生活情趣。古老的情歌,即古歌是用各种调式唱的,一种叫“相勒吉”,是男女青年在野外高声对唱的山歌,一般是触景生情,即兴作词。一种叫“相作”,是在夜深人静,青年男女在丛林里幽会时低声对唱的情歌,内容极为丰富,有世代流传的长篇叙事歌词,一唱就是几昼夜。还有一种叫

“相勒摩”，也是一种对唱的情歌。调子十分优雅亲切，歌词含意也很深刻，含蓄，比喻生动。古歌与汉族和其他民族远古时的诗歌一样，是融诗、歌、舞三位一体的民间艺术。古歌内容上分为古本、人情、花梢三方面。形式上每句字数不等，一般讲究对偶押韵。古本唱词比较固定，人情、花梢多为即兴创作。如有一支用“相勒摩”调子唱出的情歌《不能捉到你》，表现了青年男子爱情不能实现时的苦闷、急切的心情：

你好像春天里的一条鱼儿，
活跃在清清的池塘里；
只能见到你窈窕的身影，
但不能捉到你。
我张开鱼笼等着，
但你不愿进去；
美丽的姑娘啊！
这只能怪我手短，
不能捉到你。

对唱情歌，是阿昌族青年男女的一种娱乐活动，也是他们交流丰富、细腻感情的主要形式。歌词充满了生活的欢乐情趣。《黄鹂入园》唱道：

黄鹂入园吃生姜，
喜鹊进坡吃黄姜。
你交出的心说出的话啊，
早已随着别人飞向远方。
今天的甜言蜜语，
不过是用来暖暖我的心房。

这首古歌，以矛盾、喜悦的心情和机智风趣的语言，淋漓尽致地表现了姑娘微妙的心理状态。

现在,古歌对唱多在老年人中进行,而青年人则盛行用汉语对唱情歌,即山歌。阿昌族男女青年用汉语唱出的情歌,同样具有自己民族的生活特点。如情歌《石板搭桥过一生》唱道:

男:身背花篮采花来,不知哪棵花树开。

女:春前有雨花开早,朵朵花开等郎来。

男:上树采花花落地,下树拾花籽定根。

女:上树采花花刺手,下树拾花花沾身。

男:苦荞撒进甜荞地,甜荞不串苦荞根。

女:小鱼烧汤莫嫌苦,苦籽烧汤回味甜。

男:八哥吃水缸边站,鸚哥吃水口应承。

女:口含沙子吐实话,饭盒包饭口合心。

合:铜打香炉烧一世,石板搭桥过一生。

这样的对歌,善用比喻,双方的感情,表达得既含蓄又形象,简洁而明快。又如《送路》山歌,是在男女青年相互送别时的对唱。

男:大河流转个弯,山脚分叉各一方。

女:箬箕滤饭暂分离,米汤泡饭又相遇。

这样的唱词,比起相互说“再见”更富有情趣。

阿昌山歌,内容丰富,有《仁义山歌》、《夸口》、《送路》等套数。青年男女对歌,往往通宵达旦地进行。情歌成了他们联系感情的纽带,疏通关系的桥梁,这是阿昌族民间文学中极其丰富的宝藏。

第二节 艺术

阿昌族的表演艺术具有鲜明的民族特点,造型艺术中以雕刻水平较高,绘画较简单和原始。其中,有一些方面,与历史上受汉、白、傣等民族的影响有关系。

一、表演艺术

阿昌族能歌善舞。在长期的历史发展过程中,其民间音乐艺术和丰富的民间口头文学紧密结合,传播着阿昌族古老的历史文化知识,构成了阿昌族精神生活的一个重要方面。阿昌族传统的民间音乐分为民间歌曲、民间器乐和舞蹈音乐三大类。

民间歌曲,按其音乐体裁、表现内容及演唱形式,可分为山歌、叙事歌、风习歌、祭祀歌、舞蹈歌等,其中最古老的是叙事歌和风习歌,而流行最广的则为山歌。山歌又分为“候承山歌”、“邀约山歌”、“交结山歌”、“夸口山歌”、“辞别山歌”、“送路山歌”等,均用一个曲调演唱。演唱时,男女均用小嗓(假嗓)发音,曲调高亢委婉,清脆动人。流行于梁河、腾冲等县阿昌族地区的山歌,主要是《扎尼斯瑙开》等,演唱时主要用汉语。

阿昌族的舞蹈音乐比较单纯,表演形式主要有两种:一是载歌载舞式,如梁河的《窝罗蹬嘎》;另一种是仅用打击乐伴奏,如陇川县户撒地区的《长刀舞》、《棍舞》、《象脚鼓舞》等。

阿昌族的舞蹈,以《象脚鼓舞》和《窝罗舞》(蹬窝罗)最为著称。《象脚鼓舞》的特点是击象脚鼓者和敲镲者配合跳,对数不限。在舞蹈进行中,敲镲者始终和击象脚鼓者斜对着跳,双脚前后左右跳跃挪动,身体一起一伏,两脚时蹬时收,时退时进,时跨时蹲,很有节奏。《窝罗舞》是阿昌族最古老的传统歌舞活动,逢年过节,喜庆丰收,迎娶新娘,接待客人等时举行。它有一整套完整的舞步和艺术造型,其中典型的有“双凤朝阳”、“双龙行路”、“日头打伞”、“月亮戴帽”、“金龙转身”等固定形式;舞步模拟一些飞禽走兽的动作,如“的的吊鸟不落树,麻雀不走杈杈路”、“猛虎下山探路行”等。舞蹈一般以“竹鸡下树拍翅鸣”为开头,用“竹鸡双双归巢林”为结尾。舞蹈结构严谨,层次

清晰,动作形象生动,情绪欢快热烈,表现了人们追求吉祥幸福的美好愿望,体现了阿昌族勤劳勇敢,质朴豪爽,团结友爱的民族性格。

阿昌族的民间乐器很丰富,可分为吹奏乐器、弹拨乐器、拉弦和打击乐器四类。吹奏乐器有葫芦箫、三月箫、稻秆笛、唢呐、大号(铜角)以及口弦、木叶等。拉弦乐器以三弦、二胡等最具特点。打击乐器有象脚鼓、铙锣、韵板、大鼓等。

在阿昌族地区流传的戏剧有《使春牛》、《鲁班调》、《采茶调》、《财门调》、《三字经调》、《桃花调》、《破花名调》等。这些戏剧的共同特点之一是戏剧中都包含着祭祀的内容。另一个特点是采用方言土语,插科打诨,诙谐有趣,正话反说,惹人发笑。

二、造型艺术

阿昌族的造型艺术中,以雕刻最具特色,有较高的水平,喜欢在家具、建筑物、佛龛等上面雕刻各种形象生动的动植物图案。各种银饰品和刀壳等器物上的雕刻更为精美别致。最常见的图案有十二生肖图,各种花卉、异草等。图案纹路清晰,栩栩如生。陇川户撒腊撒地区的佛寺建筑物上的雕刻精细无比,形象逼真。佛塔的塔身用砖石砌成,高数丈或数十丈,塔基呈多角形,每角各有佛龛,中刻有佛像,中部为圆锥形,上部为螺旋形,往上渐细而尖,直插云霄,上贴金箔,顶端装置黄铜镂成的缨络,在太阳的照耀下,金光万道,灿烂空际。金塔建筑之大及雕刻之精美,令人惊叹。

阿昌族的绘画,大多与宗教相结合,如佛龛、烛台以及祭祀器物上的彩画,送“康袍麻翁”(鬼名)时木头上画的八卦、太阳、月亮、树木、花草等,多系单线回纹或直纹图案,或为人们日常生活中所熟悉的象形图画等,一些地区的建筑物上也有山水、花、鸟及人物画,描绘妩媚动人,是各民族文化交流的结晶。

第四章 科学技术

阿昌族地区农业手工业发达,人们在长期的农业生产和社会生活实践中,积累了不少农耕、农作物种植、冶铁、银器加工、医药方面的科学知识和生产生活技能。

第一节 农业生产技术

一、水稻的栽培技能

阿昌族的农业生产,主要以种植水稻为主。人们在水稻种植方面总结出了一种寄秧的栽培方法。“寄秧”即将秧苗栽培后的 20 天左右,再次拔起掐去老须根再插进稻田,经过两次栽植的秧苗,生长肥壮,产量增高。水稻的种植工序分为犁板田、做秧田和撒秧子、栽秧、薅秧、施肥、割谷等。犁板田讲究的是“三犁三耙”和“深翻细耙”,即犁起板田之后,耙头方;栽秧前铲埂子时犁二道,耙二方;到上埂子(用泥敷补埂子)后钐田(翻泥块和碎泥块)耙三方。接着就栽秧。从犁板田开始到栽秧为止,要犁三次,耙三次,共六次。做秧田和撒秧子,秧田要整理三道,第一道犁田,同时施一次牛粪,第二道带水闯堡子和

施一层绿肥,第三道是平整秧田,随即撒下种籽。撒种的时令是在农历四月份,立夏时节撒头水秧,小满则是大撒秧子的节令。撒秧子即撒稻谷种籽。稻种的挑选较严格,要筛选几次,甚至采用“水选”的办法进行选种,即把稻种浸没水中,以沉在最底层的稻谷做种。栽秧,一般要等到端午过后,民间有“端午前栽秧病虫害多”之说。一般采用6—7株秧苗为一蓬的栽培方法进行,行距和株距一般为30厘米或40厘米。薅秧,即田间除草,一般进行三次,第一次在栽秧后的20天左右,以秧苗返青为准,第二次是秧苗定蓬,即将打苞之时,第三次在稻株打苞出蕊时节,通常只割除田埂上的杂草。割谷,当稻穗由黄转红,谷粒转白时,就开始收割。这就要掌握“火候”,不能早也不宜晚,否则会影响收成。谷子割下后要凉晒3天,然后集中堆上1个月左右,即开始脱粒入仓。另外,居住在坝区的阿昌族还掌握了一年两熟的“双季稻”种植技术。水稻产量和质量有很大提高,梁河地区的“毫安公”品种,曾号称“水稻之王”。

二、烟草的栽培技术

阿昌族种植烟草已有400多年的历史,烟农经验丰富,方法独特。选当阳风坡地,采用隔年轮的方法进行栽种。犁地以后晒堡子,再把晒干的堡子收拢堆起来,于四月份用干牛粪烧成红色,烧后焙起,到栽种季节又把焙起的堡子拨开打细铺成0.5米宽的苗床并用农药拌猪粪栽烟苗。苗长高后,用猪粪和马粪追第一次肥,第二次肥用猪粪拌鸡粪追。追施猪、鸡肥可以防虫,还能增加烟草的香味。八月份起打烟岔二至三次,以便保证肥力对烟皮的作用,到烟草长花苞时,为避免烟叶多、叶片小,而造成烟味淡的不利因素,到烟叶长出十三至十五片时,就掐去顶,不留烟花,使烟叶长得一样大,每片叶重量基本相等。收割时,采用从根部往上的采摘方法。“脚无黄叶,顶无

烟花”的少叶型烟草成为阿昌族地区的最优质品种。

三、稻田养鱼

阿昌族擅长稻田养鱼,栽秧以后,即将原先放养在塘里的鱼苗放入田中。放养方法是按水流方向,从第一丘田,即“田头”放起直到田的中部为止。鱼苗的数量从田头田中依次递减,田尾不放鱼苗。这样避免鱼苗顺水流逃走。秋收撤田水时,以竹鱼篓接于水口捕捉放养的鱼。一尾鱼苗从放养到收获,一般增长 250 克左右。鱼的种类主要是鲫鱼、鲢鱼和鲤鱼,也有放养草鱼的。稻田养鱼可以增加田里的肥力,减少病虫害,有利于稻株生长,同时也可以增加收入。

第二节 打铁铸刀和银饰制作技术

阿昌族的冶铁历史悠久,技术高超,早在明代初期,阿昌族就学会了铸制刀剑的技术,史称阿昌刀“炼极精纯,柔可绕指,剝铁如泥”。600 多年来,技术益见精巧,寨与寨间形成细密分工,各有自己的名牌产品。阿昌刀(即户撒刀)制作过程主要由选料、锤打、开槽刮磨、淬火等几道工序组成,采用的工具有木制风箱、铁、泥、石混合做成的火炉,以及锤、钳、铁枕等。制刀时,选用保山、腾冲一带出产的钢材,放到炉火中反复加热、锻打、刮磨成刀坯后,再蘸水淬火。淬火技术要求很高,刀剑质量的好坏,往往取决于淬火技术的高低,有一种薄韧可弯的背刀就是蘸水后经过香油回火,反复加工打制成的。这种刀平时系在腰间当腰带,遇险解下,自然伸直,可以出奇制胜。

阿昌刀种类繁多,工艺特别,有背刀(长刀)、砍刀、腰刀、藏刀(专为藏区生产)、匕首、宝剑等近百种花色品种,工艺方面以背刀(长刀)

和藏刀最为精巧和典型。花钢背刀采用红、白铁皮和青钢混合打制而成,具体为红铁皮一层,白铁皮一层,叠起,然后烧化铁皮的表面让它们沾成一块铁条,刀口背上加青钢,打成刀型后,把它铲白,磨光滑,刀面上就呈现出红、白、青三种颜色,花钢背刀由此得名,花钢背刀刀体美观,刀口锋利,深受滇缅边境各族男子青睐。既是显示英武的装饰品,也是农耕伐木的生产工具和防身武器。藏刀宽而厚,工艺精巧,长短不一,刀把上镌刻有“猛虎长啸”,“飞燕迎春”等精制花纹,藏族人民配挂在身上是一种装饰品。

阿昌族不仅善于制作闻名的阿昌刀,还善于精心制作各族妇女喜爱的银饰品,其种类有银钁头、银项圈、银钮扣、银泡花、银耳环、银戒指、银腰链、银刀壳、银刀把等,共有 30 多个品种。

加工银饰品的方法分为“板件”和“拉丝”两种。板件,即把银子化成银条,然后碾成片,再按要求分割成大小不等的银块。然后把银块焊接成各种式样,再用软金属做内衬,雕成各种花纹图案后,把软金属取下,银饰品即做成。拉丝加工法是把化出的银子碾压成圆条,在不同的丝母上抽出各种型号的银丝。除做扭丝手镯要在银丝上刻图纹外,其余都是搓丝。搓丝就是把几根银丝扭成一股。扭好后用钳子把银丝捏成花纹部件,再把各种部件拼拢通过焊接成为各种各样的花型。“板件”和“拉丝”工序的关键在于化银子上。化银的碗要固定稳,化银时不能让银水泼出,不然会降低火力,化不好银子。化银时的温度要保持在 960—1000℃之间,这样化出的银水才能适合加工各种银饰品。

在加工的各种银饰品中,是以“二龙抢宝”耳环和圆筒镶花手镯的制作技术最有特色。二龙抢宝耳环,所用配件细小,技术难度大,要先把拉好的银丝碾成扁形,再扭成麻花状,然后在板模上弯曲成各种部件,把各部件口焊拢,进行压型,压好型把各部件拼成“二龙抢宝状”。圆筒镶花手镯,中间细、两端粗,口呈喇叭形,表面镶有突起的花

纹图案。其制作方法是先抽银丝,然后把圆的银丝锤扁,再把两股扁的银丝合搓成一股有齿状的银丝,接着在花板上做成各种花纹图案,最后焊在镯头上。这样精美独特的银饰品就算做成了。

第三节 民间医药

阿昌族居住地区炎热潮湿,病菌容易滋生和传染。长期以来,人们在与疾病的斗争中,总结出了一些医药知识,保留了一些治疗疾病的技能。例如用“放血疗法”来治疗内热外感,浑身不适。放血疗法即用缝衣针刺穿手指节中的细血管,让少量血渗出,这种治疗方法又叫“放毒”。用“揪或刮疗法”治疗各种头痛和各种关节痛,做法是用手指在双肩、脖子甚至眉间揪出一个个紫红的圆点,这种疗法讲究前后左右对称,即揪红点时,必须左右各一,另外还必须找对穴位。“刮疗”是用刀背或其他金属片,沾上热香油在胸部、手腕或动脉血管处自上而下地刮摩,直到皮肤变成紫红。这种疗法叫“揪痧”或“刮痧”。

阿昌族常用的草药有野薄荷、泥香草、荷香、茴香、木通、茅草根、紫草、黄连、黄芩等。

第五章 教育和体育

第一节 民间教育和现代学校教育

在阿昌族社会里,传统的民间教育形式是言传身教。这种教育形式主要特点是教育没有成为专门化部门,只是一种自发性教育,它多与劳动生产和日常生活一起进行,没有固定的教育场所。男孩子长到七八岁,外出劳动的男主人就把他带在身边,空隙时便教给他们一些传统生产技能,如用牛犁地、耙田、打制铁器等。当男孩长到十六七岁时,便可以独立进行相关的生产劳动了。女孩子到了十四五岁时,就会从母亲或姐妹们那里学习到染线、织布、绣花等手艺和有关生活的本领。

阿昌族传统的言传身教的教育形式还表现在对民间文学艺术的继承上。阿昌族没有文字,长期以来,就靠世世代代的口耳相传,保留下了大量史诗、故事、歌谣等民间口头文学。如产生于阿昌族童年时代,有 2000 多行句子的创世史诗《遮帕麻和遮咪麻》,就是靠一代代“活袍”(经师)口耳相传,保留到今天,成了研究阿昌族古代文学、哲学、社会思想的重要资料。

近代以后,阿昌族居住的地区有了私塾,极少数阿昌族儿童得到

了受汉族文化教育的机会,但读书人很少。据二十世纪五十年代初统计,阿昌族的青壮年90%以上是文盲。阿昌族的学校教育几乎为零。五十年代以后,在阿昌族地区逐渐开办了学校,使阿昌族的适龄儿童接受了正规的现代学校教育。目前,阿昌族的教育已初具规模,梁河县,47个阿昌族村寨已有小学31所,其中完全小学7所。适龄儿童的入学率达99.3%,巩固率85%,合格率为80%。每万人中,有中学毕业生120人和中专毕业生150人以及大学毕业生29人。中华人民共和国成立以来到1988年,少数民族最高学府毕业的大学生就有9人。有的一家人就有2人考上了中央民族学院。各项比例都居当地其他少数民族之首,是当地文化教育发展比较快的民族之一。

为了使阿昌族的教育迈上新台阶,当地教育部门已在积极筹建阿昌族全寄宿制小学,同时,抽调一大批教学质量高的汉族教师到阿昌族地区任教,以加强其师资力量。另外,一批本民族学人,已创编出了以汉语拼音字母为符号的阿昌文拼音方案,已准备做为扫盲和进行阿昌文、汉语文双语教学使用,以便促进汉语成绩的提高,增加小学入学率,提高巩固率和合格率,加快义务教育的实施。

第二节 民间传统体育活动

阿昌族的民间体育活动丰富多采,有使秋千、赛马、射击比赛、武术等。

一、“甩秋”和“轮秋”

每年的大年初一到十五,半个月的时间里,是阿昌族最盛行使秋千的季节。阿昌族的秋千分为“甩秋”和“轮秋”两种。甩秋是用竹子

做秋架，一边六棵高大的竹子交叉成八字脚形，交叉上端处平放一棵横档，再从横档上吊下6米多长的牛皮绳，绳上不放踏板。使秋时，人站在秋绳上，两手各握一根秋绳，一蹲一立来回摆动，越摆越高。技艺高超者，可以一脚离开秋绳，往后翘起，呈雄鹰展翅状。甩秋比赛以秋绳荡平的程度以及所做的动作技巧难度来决定胜负。轮秋，又称为“风车秋千”，多在喜庆节日举行。场地中央立四根高约3米的木柱，柱距约3米，柱顶架一横梁，横梁中央套一个宽约1米的木制十字型滚轴，如车轮状。滚轴上有各长约2米的四对平行足，足端系短绳，绳端拴一木板，形如秋千。玩时，四人各坐一木板上，使滚轴转动，上下升降。各人脚触地时即用力蹬地。因秋千架如风车旋转，“风车秋千”由此得名。

二、内容丰富的武术活动

阿昌族的武术，名目繁多。有拳、棍、刀、矛等种类。武术活动随时随地均可进行。棍术，即“晃赖过”，它分为单头棍、两节棍、三节棍等；刀术即舞刀，也叫“猫赖过”，有双刀、单刀、关刀、剑等种类。拳术，又分公鸡拳、猴拳、十字拳、四方拳等，其中四方拳就是从中间一点开始打起，打到四个角，形成四方形而得名。此拳术往往左击右防，出奇制胜。十字拳则从十字的一端开始，先打到十字中心，然后逆时针转着打，每打到十字一端，都要跳回十字的中心，直转着打回到开始点结束。猴子挑水拳实际是棍术，表演者一脚踢起长约为1.5米的木棍，右手趁势抓住，左手立刻捏住另一端，往肩后一扛，来个猴子挑水动作。左手放开，右手把棍舞到面前，棍绕圈，右脚往前跪，棍子随着直刺出去，动作干净利落，随之站起，左手反握棍靠拢右手，右手又握住棍子的另一端，猛劈出去。然后收回右脚和棍，立正向观众点头致意。阿昌族的刀、拳、棍术和徒手拳，开势和收状时，都要携器械或抱

拳向观众作揖,以示本人拳术不高,请高手包涵,这已形成规矩,否则要被人耻笑。

三、“活袍”气功

“活袍”气功,源于阿昌族“活袍”(经师)为人驱邪治病时使用的气功活动。其特点可以概括为高度入静,外气内收,内气外放,毋需意守,是外气型的静养功。“活袍”气功分为坐式和跪式两种功法。坐式功法的功理是:从曲膝抬臂双手掌心相对开始,足三阴足三阳等经络的经气就开始加快流通。由于采取平心静气的深呼吸法,直接触动了带脉,带脉垂到小腹肾脏,并直接和足三阴足三阳、冲、任、督脉相通,使上下经络之经气加强流通。跪式功法的功理是加强了带脉,进一步推动任督脉和十二经络,使全身气血量增大,扩大外气内收、内气外放的物质能量,使功力增大。由于下跪头顶部和手低于腰部,经气对头部手指的冲击量增大,所以,有利于智力开发,对上身疾病的防治有特殊疗效。

“活袍”气功具备了中华气功的一般特征,也具有它的特殊性,它是一种不自觉的“自然”功。它不仅能强身健体,还可以利用外气发放为他人驱邪治病。

第六章 生活习俗

第一节 服饰文化

传统的阿昌族男子服饰大同小异,穿蓝、白、黑等素色斜纹布对襟上衣,黑色或蓝色长裤,系黑色绑腿,未婚男子打白包头,已婚男子打藏青色包头,陇川县腊撒地区成年男子有的穿左襟上衣。妇女服饰因地而异,以陇川腊撒型和梁河型最为代表。陇川县腊撒地区的已婚妇女穿藏青色的对襟衣服和短到膝下的筒裙,小腿裹绑腿,包戴青色包头。未婚女子的包头较窄,只有6—7厘米宽,包时,巧妙地在前额的包头上绕个圆圈收尾。已婚妇女的包头宽10—12厘米。服装上布满银首饰,前胸钉四个银扣,挂四排长8厘米左右的银链子,腰系六股链子,链子头拴着银灰盒。手腕上戴银泡花手镯或扁形银手镯。

梁河阿昌族妇女的服饰款式别致,色彩斑斓,蕴藏着丰富的文化内涵。

头饰。阿昌语称之为“屋摆”。是用自织自染的黑棉布缠绕在头上。当地人称“高包头”。这种头饰造型高昂雄伟,足有半米高,将其展开,长达5—6米。据调查,它在我国具有包(戴)头饰习俗的众多少数民族中,其高度名列首位。这种头饰是阿昌族已婚女性的标志,关

于它的禁忌甚多,要包头饰,必须到婚礼时才可。包戴仪式神圣庄重,平时包取,长辈晚辈互相回避,外人不可随意触及。此外,妇女们还佩戴直径为3—4厘米的大圆耳圈,包头上插戳头花棍。

衣饰。梁河阿昌族妇女穿对襟,镶边长袖,小翻领,钉坠着银链的银钮扣,前后摆较大的上衣。衣服颜色多为黑色,棉质。未婚妇女和年轻已婚妇女多选择浅色化纤或丝质衣料做上衣,佩戴银手镯、银戒指等。新媳妇还在上衣外加一件称为“挂膀”的小坎肩。“挂膀”呈黑色,前后边沿镶钉银泡,对襟,钉银牌扣。银牌扣一般长7厘米,宽4.5厘米。外挂银链、三须、灰盒、针筒、小鱼、耳勺、叉子及戳头棍等银制品。这些饰物工艺精细纤巧,惟妙惟肖,栩栩如生。两排对称的银泡和宽大的银牌扣相衬,银光闪亮,其布局排列近似于古代出征将士的战袍。

早期阿昌族妇女在婚礼拜堂和年老去世安棺时,都要穿一件剪花衣服。这种衣服的特点是,无领对襟,钉圆铜扣,前襟和衣服四周均用各种颜色的方形或三角形布片镶缝成几何形图案。中间还夹杂着刺绣花纹图案。这种衣服古朴厚实,做工繁琐,常常是几人合作完成。姑娘出嫁与新郎拜堂和年老去世时都要穿着剪花衣服。前者表示夫妻白头偕老,生死不离;后者被认为到阴间可以和亲人相会团聚。久而久之,穿剪花衣成为阿昌族的特定风俗。

裙饰。由围裙、花带子和筒裙构成。围裙,阿昌语称“毡裙”,由裙面、裙头和裙带三部分组成,长40厘米,宽33厘米。裙面为黑色,棉质。裙头选择鲜艳颜色布料做成,宽约10厘米,双层留口,可装钱币、烟盒及小镜子等物。裙带为黑底,绣有各种花纹图案。裙带具有固定围裙的功能,又是妇女们的腰饰物。裙带在系紧围裙后,余下部分拖吊至膝间,飘逸洒脱。

花带子,阿昌语称“独其萨莱”。一般长3米左右,宽近10厘米。用红、黄、蓝、白、黑等各种色线手工抠织而成,上面有狗牙、鱗鱼骨、

瓜籽花、鸡嘴花、蚯蚓弯花等十多种与阿昌族日常生活较密切的植物花纹图案,两端坠珠穗。花带子做工精细,艳丽夺目。妇女出嫁到男方家这天一定要系一条花带子,意为把在娘家时从事农业生产的勤劳美德带到男方家。婚礼期间,新娘要系着这条带子为亲友敬茶,带子的一端系一条毛巾,意为新娘讲卫生。婚礼后,这条带子由新娘妥善保存,待其人老谢世后,要作为“灵带”送回娘家。

筒裙,阿昌语为“姆支”。分无花纹的“素筒裙”和有花纹的“抠花筒裙”两种。其制作从纺线印染到制经纬线,再织成布,均采用阿昌族传统手工艺方法。抠花筒裙上用各色蚕丝线抠织有“阿波花”、“细脚花”、“叉子花”、“香炉花”、“梨翁花”、“节子花”等与阿昌族日常生活关系密切的花纹图案。传说其中的节子花是当年孔明南征七擒孟获时为阿昌族妇女衣着上制定的图样,它恰似一个手执兵戈的士卒,这是孔明特意鼓励南夷边民手执兵戈,把守边关,保卫好自己的疆土(《阿昌族简史》,云南人民出版社1986年版)。裙脚上镶有3—5道花纹,意为水沟,代表着祖先的农耕生活。旧时未婚女子也穿筒裙,现在仅限于已婚妇女。这种筒裙工艺复杂,织成一条筒裙,费时费力,还需要掌握高超的纺织技艺。因此,与之相关的禁忌甚多,如年幼女子不能吃鸡爪,否则织裙时线乱;不能吃鸡翅膀,否则织裙时线束偏斜,难织好花纹;男子不能跨越等等,颇具神秘色彩。

“绞脚”和“绉迈”是阿昌族的两种服饰佩件。“绞脚”为黑底。织有像筒裙一样的花纹图案,边上钉红羊毛绒线和狗牙、贝壳类饰物。妇女们走亲访友、喜庆节日都要在小腿上系“绞脚”。“绉迈”即围巾,黑底,方形,四角绣花卉并坠有用毛线做成的“蚂蚱花”及彩珠。平时可披围,亦可以用来包裹什物。未婚姑娘多用它作为信物赠给意中小伙子。

近几年来,随着人们物质生活水平的提高和对外联系的日益密切,阿昌族的服饰在质地和款式上已趋于汉化。男子和少女平时着汉

装,也有穿西服的。只是到了重大节庆时,才穿本民族服饰。

第二节 饮食文化

民族饮食文化特点在很大程度上决定于其所处的自然地理环境。一定的地理生态环境造就一定的经济文化类型。有什么样的经济文化类型就会呈现与之相适应的食物结构。阿昌族居住的地区属农耕经济文化类型,主要种植水稻、玉米、荞子、薯类等。饮食以大米为主食,玉米等为杂粮。副食品有肉类、瓜果和蔬菜等。喜欢吃猪、牛肉。菜类除一般季节性青、白菜、瓜豆类鲜煮或鲜炒吃外,还喜欢吃腌腊肉、干牛肉以及腌菜等酸性食品。其饮食制度一般为一日三餐制。早上10点左右吃早饭,下午3点左右吃午饭,晚8点左右吃晚饭。

阿昌族喜欢喝自酿的米酒和白酒。米酒度数较低,约35度,清醇可口。这种酒采用“蒸馏法”酿制而成。即先把米淘净蒸熟后,倒在簸箕里搓匀放凉,再拌上酒曲盖好,待发酵后再装入缸内,放一周左右连水加糟一起舀入专用的酒锅里,锅上放酒甑,甑中放一木槽,酒甑上再放一铁锅,锅内装冷水,加热待下面铁锅内的水滚涨后,上升的蒸气与上面的冷水锅相遇即凝结成水珠。水珠滴到酒甑内的木槽中又顺着槽流出。这就是制米酒的全过程。白酒用糯米做成,做法是将糯米泡开后蒸熟放凉,拌上甜酒曲待其发酵后即可食用。白酒香甜可口,生津解渴,是一种十分诱人的饮料。

糯米粑粑和过手米线是阿昌族的两种风味食品。糯米粑粑是把糯米洗净后,用清水浸泡半天左右,捞取放入甑中蒸熟成糯米饭后,放到木碓中舂细,即可食用。糯米粑粑柔软细嫩,口感极好。多余的粑粑则摊在芭蕉叶上,边凉边吃,或炸或烤,或煮或烧,都香脆可口,令人百吃不厌。“过手米线”是陇川户撒一带阿昌族的风味食品,用户

撒产的上等米压榨成米线,用火烧猪肉、猪肝、猪脑、粉肠、花生米面、芝麻、大蒜、辣椒、芫荽、盐巴、味精等,另加豆粉、酸醋搅拌均匀做成调料。吃时,洗净手,先将米线拿在手中,然后浇上调料,用筷子搅拌后,送到嘴里,一吸而进。过手米线味道鲜美,营养丰富,易于消化,回味无穷。

阿昌族还喜欢吃竹笋和竹蛆。竹笋的吃法有鲜竹笋、干竹笋、腌酸笋等。鲜竹笋肉嫩细香,可当蔬菜,也可与肉、豆类等炒着吃。干笋是将笋晒干放好,吃时用水泡生后再炒或煮吃。酸笋是将嫩竹笋切细装入罐中腌酸,随吃随取。竹蛆是一种生在嫩竹中的虫蛹,色白个大,肉嫩。有时一节竹子中有数百条,取出后用油炸脆,色泽金黄,撒点盐而吃,是一种高蛋白鲜美食品。

阿昌族使用的炊具有带烟囱的台灶、铁锅、铜锅等。用木甑子蒸饭,其方法是先把大米在锅里煮开,大约 10 分钟左右,将米捞取沥干水后放入甑里蒸熟。旧时多用竹木制器皿做饮食用具,有竹根碗、竹勺、木盆、木桶、木甑等。现在则广泛使用铁、瓷器皿和饮食用具。

随着社会经济的发展和与外界往来的增多,阿昌族的饮食结构也在逐步发生着变化,除保留着传统的饮食方法、制做方式外,食物的花色品种越来越丰富,烹调的技术也在不断提高。

第三节 居住文化

阿昌族村子一般依山近水,居住形式大多以数十户人家同居一村,村落布局依山势而建,错落有致,房屋建筑“面东背西”。密集的房屋自然形成有规律的行列,行列间是纵横交错的石铺路和泥路“巷道”。房屋建筑大多为“一正两厢房”,瓦顶双斜面,土、木、石结构形式。正房有三间屋子,中间的一间由门厅“屋门”和堂屋两部分组成。

堂屋是接待客人和摆桌吃饭的地方,也是全家人共同活动的场所,设有“家堂”神龛、烛台、长桌、火塘等。“家堂”在堂屋正前方的墙上,上有祖宗、灶君等神位。神位必须经常保持清洁,忌放不洁什物。堂屋两边的屋子一般为父母、子女的居室和厨房,二者的位置不太讲究。正房前面两侧建厢房,厢房一般为两层式楼房,铺木板,楼上住年轻人或者堆放粮食和其他生活资料,楼下为猪圈和牛栏,有的也把厨房设在厢房下面。

阿昌族建房用工多是相互帮忙,全村协作,只供饭而不付酬。建房一般分为“看风水择房基”、“动土奠基”、“立柱成屋”三大程序。其中最为重要的是“看风水择房基”。每家盖新房都要请“懂行”的人来确定建房地点和方位,要做到前有“眼界”后有“靠山”,并根据主人生辰八字和“天干地支”、“阴阳五行”推算出破土动工的吉日。忌讳在逢水日和火日动工建房,据说水日、火日建的房子要遭水淹和火烧。另外,新房必须在一年内盖成,否则认为不吉利。

第四节 交通运输

阿昌族地区以公路和山间小道与外界发生联系。平坝和半山间的阿昌族地区,交通较为便利。陇川户腊撒的东西南北,均有公路通行,是陇川和盈江两县往来的交通要道,其南面直接与缅甸八莫相通。二十世纪五十年代以前,阿昌族地区的交通工具主要是马、骡和黄牛。驯服后的马、骡和黄牛,能负重,适用于山路运输。早期时,阿昌族村寨均有“马帮”和“牛帮”,往往是数十匹马、骡或黄牛,组成一个“马帮”或“牛帮”,由三四人负责管理,专门用来驮运谷物和其他商品。现在用“马帮”和“牛帮”运输的现象已不存在,但用马、骡和黄牛驮运货物的习惯仍保留着。通公路的地方大多以汽车和拖拉机做交

通工具。

第五节 生育和丧葬文化

孕育及禁忌。生儿育女在阿昌族家庭里是一件神圣的大事，它保留着许多礼仪和禁忌。妇女怀孕期间，不得随便到别人家串门；严禁孕妇进入或触及土地庙门；不让孕妇到正在挂果的树下行走或摘果子等；严禁在怀孕期间夫妻同房等。歧视非婚生育，过去一旦有私生子女，都要除掉，不能把他养大，对非婚生子者，往往受到家族的严重处罚。未婚有孕一定要在未生育前举行婚礼才能得到家族的原谅。妇女在怀孕期间，一般不脱离生产劳动，只是不做重活和脏活。

接生和坐月子。接生是阿昌族生育文化中的一项重要内容，由身体健康、儿女双全、家风好、有一定接生经验的妇女承担。认为接生者的健康状况及性格、作风等，会直接影响新生儿的成长。这样的接生妇女往往受到人们的尊敬。产妇在夫妻的屋中分娩。婴儿出生时，由接生妇人协作，等婴儿离开母体后，用开水煮过的剪刀剪断脐带，用布条或棉线结扎脐带，用温水洗婴儿身体，用棉花揩净婴儿的口腔。产妇的房间里，除了自己的丈夫外，其他男人不能靠近。妇女在坐月子期间，不做任何事，禁吃酸、辣和过咸的食物，主要吃鸡肉、鸡蛋和米饭，很少吃猪肉及其他饮食。月子期间各地亲戚要来送“月子米”，内容有一只母鸡、数十个鸡蛋、一升大米，较亲的亲戚，如产妇的母亲、姐妹等还要送一节花布。送“月子米”的任务均由已婚妇女承担。婴儿满三天后，要宴请本村老人和亲戚。宴宾之前，要用汤饭祭献祖宗，祈求祖先保佑婴儿无灾无难，快长快大，将来聪明能干，一生幸福。汤饭内容是一碗米饭，一只去毛和内脏的煮鸡以及宴宾时将要用的各种菜肴。祭献之后，宾客入席就餐。其间，由本村老人和长辈亲

戚们各自看过孩子,说些祝福之词,孩子父母专心地听,并一一答谢,为孩子讨吉祥。

认亲爹亲妈和搭桥闻名。婴儿出生后三天,若有外人闯进家门,谁先进门,就被拜为孩子的亲爹或亲妈,他(她)要为孩子取小名。小名中的任何一个字都不能与家族中前辈的名字同,和家族中的同辈也最多只能有一字相同。取小名后,主人用米酒、红糖、茶以小宴款待并正式确定为亲戚关系,双方开始互称“亲家”。从此以后,亲爹或亲妈对孩子的生活、成长、教育甚至成人后的婚姻等,都得尽如同亲生父母相差不多的义务。如果婴儿降生三天之内还无人闯入家门,那么就举行“搭桥闻名”仪式,为孩子找亲爹或亲妈。举行“搭桥闻名”仪式前,先请八字先生卜定吉日、地点。到“闻名”这天,在预先卜定的小河上搭一座小木桥(往往是三四根木头),木桥要搭在有行人过往的河口或道旁,将一块熟猪肉(当地称三牲一副),熟鸡一只,盐饭(上面撒盐的米饭)三碗,放于沟边或桥上,桥的两头四角插上五色小纸旗,旗旁放三张小纸钱,三支香,一对大纸“元宝”。然后把求亲(找亲爹亲妈)礼品放在桥中央,便躲到路旁等待过往人来“闯亲”。当第一个人从这里经过时,事主就出来说明情况,来人便把纸钱烧掉,再往桥中央、四角各洒三滴酒、三滴茶,以示祭桥。然后随事主到产妇家,吃过饭后,为孩子取小名并正式成为孩子的亲爹或亲妈。另外,阿昌族还有一种为孩子拜亲爹或亲妈取小名的奇特方式,即请八字先生算婴儿生辰八字,按其特征去找某石匠、木匠或其他手艺人做亲爹,取个吉利的小名。根据八字先生卜算的情况,有的甚至拜乞丐或大石头为亲爹。

“开荤”和“抓周”。阿昌族孩子满周岁时,要请亲戚吃“周岁酒”。“周岁酒”过后要举行“开荤”和“抓周”仪式。“开荤”,即第一次给孩子吃荤食。传统的方法是将烤干收藏好的豹子肉和猴子肉,烧熟后捣碎给孩子吃。认为吃豹子肉,可以使他勇敢、坚强、不怕任何困难,吃了

猴子肉,可使他聪明、灵巧。最忌用猪肉开荤,因为猪蠢笨,这样会使孩子变得愚笨。“抓周”是为了预测孩子将来的爱好、性格和前程而举行的一种仪式。其内容是摆一个摊子,四周放上刀、秤、算盘、书笔、葱、剪子、绣花物品之类。然后主持人把孩子抱入摊子中央,客人和主人在一旁观看,等孩子抓到某物时,主持人便预言孩子的性格和特长。无论先拿到什么实物,都要用夸张语言赞扬孩子。祝愿孩子前程似锦。

丧葬。阿昌族的丧葬一般分为土葬和火葬两种。对非正常死亡者,如传染病死、凶死、难产死,行火葬。对正常去世者的丧葬仪式由“报丧入殓”、“停尸发送”、“祭奠出殡”、“土葬接灵”等几个部分组成。

报丧入殓。老人去世后,马上向左邻右舍和居住在远方的亲戚报丧,闻讯赶来的人们用七粒大米、七粒银珠加少许清水,放入死者口里,然后用温水给死者洗尸,洗尸时一定要使口、眼合上。洗完尸体后便为死者穿上丧服,稍停不久就准备入殓。入殓时,死者身上不能带金属饰物,同时不能给死者穿毛料衣物,否则认为不能转世变人。棺材选用质地坚硬的老树做成,形状与当地汉族的棺材相同,均为一头大一头小,上刷黑红漆,一般是事先做好的留着备用。入殓时,棺内放些稻草垫底,将尸体仰面放入后即刻盖上棺盖。之后,将灵柩置于正堂,头朝正门,然后在其两端点上长明灯,旁边放一碗饭,其上放一熟鸡蛋,当地称“倒头碗”,鸡蛋称为“倒头蛋”。如果谁敢吃“倒头蛋”,就会被人们认为是最胆大最活泼的人。潞西县高埂田一带的阿昌族等老人断气时,停尸地上,下铺草席,从颈项到脚跟盖上白布,并用小块白布遮脸,用泥巴做死者枕头,待尸体僵硬后才入殓。

停尸发送。人死后,一般停尸三个白天,第一天晚上,由亲戚来守灵,唱哭灵歌,即《打孝歌》。内容都是赞扬死者功德及后人的哀悼祈求。哭灵依次按辈分举行,并有哀乐伴奏。孝歌哀婉凄清,时泣时诉。开始一人独唱,之后是主宾对唱,一唱一合,有哀悼之言,也有劝慰之

语,此起彼伏,直唱到天明。第二天晚上,举行“发送”仪式,即请经师“活袍”来念经,指引死者之魂到祖先住地。阿昌族认为,人死后有三个魂灵,一个要送到祖先居住地,一个要送到家族坟地,一个要供在家里保佑子孙。送魂灵到祖先居住地的路有两条:一条是到城隍庙鬼王处,一条沿着最早祖先迁徙路线送往腾冲。认为只有经过望乡台,吃了迷糊汤,过了奈河桥,亡灵才能到鬼王那里报到,然后才能回到祖先那里。“发送”仪式上的祭品有猪头、猪的四脚和尾巴等。仪式开始,鞭炮齐鸣,“活袍”口念诵词,另外一人把一端包有纸钱的竹片点燃。然后从丧家大门插到村口,意为给死者照明引路,为女死者插双行,男死者插单行,数量由死者的年龄决定。接着由“活袍”或佛爷敲着木鱼,孝子孝孙们绕棺三圈。之后孝子孝孙在棺旁哭灵,“活袍”便在棺前立两棵金竹,挂起一块竹笆,在上面放些纸钱,开始念经“发送”。送词大意是:

有海的路是傈傈族的路,
有文章纸墨的路是汉族的路,
有红口水的路是傣族的路,
有箭和弩的路是景颇族的路,
要往阿昌祖先的路向前走,
祖先的路上开满着鲜花。

唱完发送词,“活袍”又对全体听众讲,人死了就像灯里的油干了,不要悲痛,虽然离开了活人,但他回到了祖宗那里。只有知道祖先过去的事,活人才对得起死人。然后就给众人唱祖先开天辟地的史诗《遮帕麻和遮咪麻》,直到次日清晨。

祭奠出殡。停尸到第三天,就要举行祭奠出殡仪式。届时远近的亲戚都带着祭品参加,一般亲戚的祭品是一升米,一只鸡,近亲祭品是一只羊和一些纸钱。均抬一面用白纸做的“秉帐”(幡旗)，“秉帐”正文书写死者生平、经历和祭者的悼词,落上全部前来祭悼者的姓名。

死者的外家(其妻子后家)还要扛一幅白布“秉帐”(幡旗)来,内容款式与其他亲戚的相同。祭祀时,死者的近亲必须先来先祭,其他亲戚后来后祭,外家最后来。来到死者家时,人们要奏乐迎接。各路亲戚带来的祭品须按顺序摆放,不得混乱。在本村“乡师”的主持下,由亲戚中的主祭代表家人用一桌汤饭献祭后,个人才依次敬香磕头。每进一次香,“乡师”就喊“一敬香,二敬酒,三敬盐饭”之类的话,意在告诉死者某亲戚的到来。陇川县的阿昌族出殡祭奠仪式较简单,只在棺前放一碗汤饭,亲戚的祭品是一只鸡和一升米。祭过之后就准备起棺出殡。起棺前要在棺下边放些草木灰,接着再捆扎棺材。起棺时,由四人抬,每个人的脸都要朝正堂天地神位方向,以免死者的阴魂把活人的魂带走。当抬棺的人做好准备后,“活袍”就用刀砍去棺前念经时立的金竹架,抬棺人中有人喊一声“起”,鞭炮随之而鸣。四人即刻起棺疾行出门。来到门外,棺材要从事先排好的孝子孝孙们头上擦过,即“顶孝”。死者的子孙都要参加“顶孝”仪式,长子要全身挂白,近亲子孙戴五尺白布长孝,即“重孝”,次亲子孙戴三尺白布孝,称为“平孝”。孝子孝孙们各自手持一支香,按年龄、男女各排一列跪在地上。陇川户撒一带的“顶孝”仪式要反复进行几次,走一程顶一次,一直要顶到坟地里。出殡时的顺序是,奏乐打鼓者和“活袍”朝前开路,接着是抬棺的,最后是送死者遗物和扛秉帐的,送葬的一般只去一段路即回。

土葬接灵。灵柩抬到祖宗坟山,“活袍”要祭土地神,烧纸钱买坟地。之后,灵柩就可以下葬了。墓穴是在出殡的前一天挖好的,挖墓穴时,要测风水和祭土地神。下葬时,子女和近亲要回避,放棺入穴后,大家便一齐动手盖土。盖好土,立一石碑于坟头,再用些碎石垒起坟缘。第二天还要去修理坟茔,当地称之为“扶山”。出殡后,主人家要请人扫拢原来撒在棺下的草木灰,用筛子筛过后堆起来,不许任何人接近。等送葬的人回来,“活袍”就以灰上的印迹来判定死者亡灵是否已到了祖先住地,葬礼到此结束。另外,女性去世后,还要将其灵接

回“外家”(娘家)祭奠。当男方家一来报丧,娘家就由死者的哥哥或同辈亲戚到丧家去接妹妹的灵。到丧家后,先扎一草人,将死者生前穿用的衣物给她穿戴上,但不能穿鞋子和系绑腿。等“活袍”念经祈祷过后,便把草人随同衣物烧掉,只留下少许遗物装进背箩,由哥哥背着离开丧家。一路上,哥哥不时地呼唤妹妹的名字,每到河边沟旁,都要向河沟磕头祷告,祈求河神不要阻挡妹妹灵魂回娘家。到了娘家后,把其灵供在神堂上,便杀鸡滴血进行祭奠。

第七章 节日娱乐

阿昌族的传统节日主要有“窝罗节”、“会街节”、“尝新节”、“火把节”、“浇花水节”等，节日内容因地区不同而略有差异。

第一节 窝罗节

窝罗节是阿昌族盛大的传统民族节日。在每年的农历正月初四举行。

窝罗节是为纪念远古时期人类始祖遮帕麻和遮咪麻造天织地、为民除害、造福人类的功绩而举行的。届时，远近村寨的男女老幼穿着节日盛装，汇集到原先指定好的“窝罗”场，放鞭炮，载歌载舞，通宵达旦地尽情狂欢。人们围着场中央的“窝罗”台跳“窝罗”舞，唱“窝罗”歌。并将一碗碗醇香的米酒和佳肴佳品虔诚地祭献于“窝罗”台上。

“窝罗”台高约1米，4米见方，中央矗立着两块牌坊，牌坊顶端的中间高高耸立着一把巨大的被称为神箭的木刻满弦弓箭。神箭标志着阿昌族的始祖遮帕麻用它射落了妖魔腊甸的假太阳，恢复了大地万物的生机。

“窝罗”台坊上的左牌坊顶端绘着光芒四射的太阳,右牌坊顶端绘着蓝空皎月,紧接着是太阳、月亮图,下边左牌坊绘着一幅阿昌族男子的彩图,右牌坊绘着一幅阿昌族妇女的彩图,分别表示阿昌族的始祖遮帕麻和遮咪麻。左、右牌坊都绘着阿昌族妇女筒裙花纹节子花等,极富民族特色。

1983年4月,云南省德宏傣族景颇族自治州第八届人民代表大会第一次全体会议,通过的《关于恢复和建立民族节日的决定》中,正式确定“窝罗节”为阿昌族传统民族节日。从此窝罗节的纪念活动更加盛况空前。节日的内容更加丰富多采,除了有大型传统古典歌舞《蹬窝罗》外,还增加了对唱、武术表演以及各种文体活动等新内容,同时还进行物资交流活动,节日气氛显得更加浓烈。

第二节 会街节

“会街节”,阿昌语称之为“阿露”。主要盛行于陇川县的户撒、腊撒一带地区,每年10月18、19两日,即农历九月中旬举行。

会街节原来是迎接菩萨下凡,纪念英雄的盛大宗教性集会。会街节的来历,有两个传说:一是阿昌族信奉的“个打马”(阿昌语,意为菩萨)的灵魂,在上天取经的路途中,克服重重困难,终于把真经取到,并决定于九月十五日返回人间。人们为了迎接“个打马”的归来,便扎起青龙、白象,由男女青年收斋米,煮出斋饭供奉。以后,便逐渐演变成会街节。另一种传说是远古时候,遇上了大旱,为了拯救生灵,一个修行成佛的人骑上红牙白象去与旱魔搏斗,最后赶走了旱魔。为了纪念此人,阿昌族世代代以耍白象,舞青龙,跳《象脚鼓舞》为主的“会街”活动来表示怀念。

会街节的一项重要内容就是耍白象和舞青龙。白象和青龙是由

民间艺人用竹木纸布等材料精心编扎而成的，精细别致。耍白象时，一人藏在白象的肚里，双手来回拉动连着象鼻、带有滑轮的绳子，象鼻就上下左右地甩起来，活灵活现。青龙一般由盛装打扮的小伙子耍舞，表演各种动作。

会街开始，人们给白象、青龙系上红绸，男女老少簇拥着耍白象、舞青龙的队列，敲锣打鼓绕寨一周，然后来到广场，围着白象和青龙，跳起欢快豪放的《象脚鼓舞》。这时场地上，象脚鼓声、锣声、镗声震天动地。音乐声、欢呼声此起彼伏，一浪高过一浪。

现在的会街时节，正是户撒坝子稻谷成熟、烟草丰收之季，山峦叠翠，河水泛波，人们喜气洋洋欢庆节日，同时增加了物资交流、集市贸易等新内容。人们耍完白象，舞完青龙，跳累了《象脚鼓舞》，就歇下来喝米酒，吃“过手米线”，去赶热闹的集市，进行物资交流。

第三节 尝新节

在每年芋头结实、包谷成熟、天上月亮最圆的时候，家家户户都过尝新节。阿昌语称为“佳舍甲”，意为“吃新米饭的节日”。后来，阿昌百姓在与其它民族长期接触交往的过程中，学会了推算历法，于是就吧尝新节固定在每年的农历八月十五日举行。

尝新节这天，人们要举行隆重的祭献仪式。他们先把屋里屋外打扫干净，然后拔一蓬籽多实大的芋头，破开一棵结了双穗的包谷，把芋头和包谷捆在一根长竹棍上，整齐地靠在堂屋的左角，或右角上，随后用新谷舂成米蒸成饭，摘来脆栗甜梨，杀一只肥鸡，恭恭敬敬地摆在祭桌上，祭献老姑太。

关于尝新节祭老姑太习俗，流传着这么一个故事：很久以前，阿

昌族有个老寡妇,她勤耕苦织,善于农事,左邻右舍都羡慕佩服她,人们跟她换籽种,向她学习耕作播种和田间管理技术,这样家家丰收,人人温饱。寨子里数她年岁大,大家都尊称她为“奶其”(即老姑太)。她越来越衰老,眼睛也瞎了,天天拄着一根竹棍,由小孙女搀扶着,走家串户,传授生产经验。她的儿子十分孝顺,经常到山里打鹧鸪炖给她补养身体。老姑太临终时,要儿子把她的拐棍放在堂屋里,说这样在她死后,儿孙们也不愁吃穿。后来,人们一看到老姑太的拐棍,就想起她在世时传下的生产技术。代代相传,每年庄稼一熟,总是用第一顿新米饭祭献她,她生前爱吃鹧鸪肉,后人便杀只鸡作祭品。这就是阿昌族世代相沿的尝新节的来历。社会的发展赋予了尝新节新的内容,成了别开生面的喜庆丰收的良辰佳节。尝新节里,全家老幼,至亲挚友,品尝着丰盛的果品、食物。沉浸在欢声笑语里,尽情享受美好幸福的生活。

第四节 火把节

不同居住区的阿昌族都过火把节,但在时间和内容上略有差异,云龙漕涧阿昌族的火把节是在农历六月二十五日举行,内容主要是敬献五谷神,祈求五谷丰登。当日晚饭后,举行赛马射箭游艺,入夜后全村点燃木火把,撒木火灰,驱除灾害疾病。

梁河、陇川地区的阿昌族在农历六月二十四日过火把节。这一天,村村寨寨杀黄牛,家家户户烧火猪,做米线,舂软米花粑粑。男男女女都用金绷花等植物加熟石灰把手指甲和脚指甲包红。入夜,人们点燃竹火把,绕着村寨游动,以示驱除疫病。夜间还要挖取河沙,撒在家畜厩周围,认为这样做会给家畜带来安全。梁河一带的阿昌族新婚妇女,都要回娘家过火把节。

第五节 浇花水节

浇花水节,也叫“泼水节”,是陇川户撒、腊撒一带的阿昌族的传统节日。在每年的农历三月间举行,节期3天。第一天上山采锥栗花。第二天将锥栗花和其他花一起插在场中的花塔上,浇花水,“蹬窝罗”(跳《窝罗舞》)。第三天泼水,跳《象脚鼓舞》。节日期间,每家的堂屋供桌上都要插锥栗花,男女老少都要佩戴锥栗花。

锥栗花,阿昌语叫“桑建”。传说在古时候,阿昌族祖先在始祖遮帕麻和遮咪麻的授意下,用“桑建”蘸葫芦水救活过被染上瘟疫的人畜。“桑建”水使阿昌族先民免除了一切灾难。为纪念这段历史,三月间“桑建”盛开时,人们就要选一个日子(一般是在清明节后第七天)上山采来“桑建”,插在搭好的花塔上,互泼花水;祝福对方吉祥如意。这一天,男女青年三五成群地走村窜寨,用新盆盛水,互相浇泼,然后,互相邀约,成群结队来到村寨外的河边或林荫草地上,互相对唱情歌,寻找意中人。因此,浇花水节被誉为“青年男女的节日”。

第八章 婚姻家庭

阿昌族的婚姻家庭制度,有一个历史演变过程。到二十世纪四五十年代,实行一夫一妻制的婚姻家庭制度,父权个体家庭构成社会基本单位,有家族组织。婚前恋爱自由,但婚姻缔结大多由父母包办,常发生“抢婚”现象。

第一节 婚 姻

一、恋 爱

(一) “扎尼勤”(串姑娘)

阿昌族男女青年的相识和恋爱,往往是从对歌开始的。

阿昌族青年无论相识不相识都可以互称表兄妹(同姓例外)。在农闲季节,青年人结伴到其他寨子寻找对歌对象。阿昌族大都是一个寨子以一个姓氏的家族为主,杂姓不多,而同姓青年不谈恋爱,所以男女青年都要到外寨对唱山歌找对象。这种恋爱方式通常叫“串姑娘”,“串姑娘”的主要内容是对唱山歌。时间地点一般选在晚上家里的火塘边。对歌时依据固定的调门,男女分别由“稍干”

(领头人)领唱,大伙伴唱的方式进行,男女一对一答,高潮起伏,饶有风趣。对歌中,若有一方发现对方并非理想中人,就渐渐停止了;若双方有情有意,就会越对越热。这时,客方要向主方递烟盒,表达情意。对歌的同伴,不论男女,一发觉自己的伙伴对上了意中人,就会悄悄退出对歌场。于是,一对情侣就会走到寨子外面的僻静处,披着夜色,山盟海誓,倾诉衷肠。男方拿出些钱(要双数)递给女方,女方脱下自己的内衣递给男方,有的甚至剪一撮头发递给男方,表示死不变心。

(二)“腊撒”(换手艺)

阿昌族青年男女还常常采用一种称为“腊撒”的方式,来寻求终身伴侣。“腊撒”汉语意为“换手艺”,其过程大致可分为“相送”、“回礼”、“赠送”、“刹水”四个阶段。如某个小伙子在对歌中相中了某个姑娘,或某个姑娘相中了某个小伙子,就用递烟的方式,请对方收下烟盒,此为“相送”阶段。若是女方收下了男方的烟盒,那么,过十天半月姑娘就会把自己缀有蚂蚱花的“绉迈”(一种用棉布特制的披巾)或绣花腰带,再加上一包香烟、火柴等,用纸包裹好,再用染了色的彩纸结个活扣捆扎好送给小伙子,表示心目中有爱慕之情,如果看不起对方就结个死扣,表示不再愿与对方有这方面的关系了,这是“回礼”阶段。男方收到女方的“回礼”后,便知姑娘是否看得上自己,若是看上了,就把自己亲手雕刻的银簪拴上两朵串有闪闪发亮的彩色珠子的蚂蚱花,或用手镯、银链、银扣再加几颗水果糖包裹好,请人带给姑娘,表示自己真心爱上了姑娘,即“赠送”阶段。如果姑娘真的有心和小伙子结成终身伴侣,就用自己亲手纺织成的“阿昌布”,做成对襟衣送给小伙子。如果姑娘没有真心跟小伙子成亲,就去买一个枕头相送,表示赔礼道歉,请男方另选对象。这一阶段为“刹水”阶段。经过“腊撒”(换手艺),相互了解了对方品德、手艺,并由此而产生真诚的爱情。

二、聘媒说亲

男女青年经过一段时间的恋爱就会商量着订下男方聘媒说亲的日子(逢双的日子)。并由小伙子回家告诉父母后,父母就聘媒说亲。阿昌族的媒人要挑选附近村寨中有知识、有威望、熟知本民族情况和风土人情的人,一般是请两位男子。媒人特别能说会道,通常被称做“说客”。在预定的日子,两名媒人带上礼物去说亲。礼物都要用红纸包起来,茶叶、草烟、糖各2包,米酒2壶,钱6—8元。姑娘的父母倒出香甜米酒招待客人。接着,媒人便使出全部本事来求亲。若女方父母对男方情况已经了解,并且是同意的,会当场答应;若不答应,男方还要二次派媒。如果女方父母还是不答应,而男女双方对爱情又忠贞不渝,两人就会约定私奔,以示反抗。一次就答应了的,男方便要择定娶亲的日子,到女方家征求父母意见。这次的礼物还要增加一对鸡,两块肉,半包白纱和六个鸡蛋。媒人提出娶亲的日子后,若女方父母同意了,媒人就把六个鲜蛋当场打在盘子内,再倒进一些带来的米酒,用筷子搅拌后,让大家吃下。这样举行婚礼的日子便定下来了。

三、婚 礼

结婚的日子大都选在农闲季节,在婚礼前约一个月左右,男家和女家分别去人或去请柬,通知各方亲戚做好“吃酒”(参加婚礼)的准备,婚礼一般举行三天。第一天是到女方家接新娘,先是送礼的,后是新郎一行人。新郎一行进寨时,天色已黑,寨里的青少年,新娘家的亲戚朋友等,都在寨口迎接,此时灯火通亮,鞭炮齐鸣,热闹非凡。这天晚上的主要活动是举行“拦门”、“泼水”、“压堂”等三项仪式。姑娘们

和男子们分别用桌子设两道“门栏”挡住大门,对新郎进行一系列考试和戏弄,这叫“拦门”。新郎通过了两道“门栏”经过院子中央时,姑娘们尽情地朝新郎泼凉水,据说,这水可以为新郎洗尘,冲去身上的晦气,吉祥如意,永不得病,即“泼水”。湿淋淋的新郎来到正堂时,向坐在正堂里的新娘父亲等长辈亲属鞠躬行礼。当晚新郎必须住女方家正堂,这叫做“压堂”。夜深人静,参加婚礼的各寨男女青年,本寨的姑娘、小伙,都欢聚在女家堂屋,同新郎一起唱山歌,新郎可以无拘无束地参与对歌,并成为整个活动的主角。这一夜,歌声此起彼伏,通宵达旦。

婚礼第二天为“新娘出嫁”。清早,新郎要帮厨官挑水、洗菜、切菜,尽快把饭做好,争取尽早把新娘接回去。吃饭时,姑娘们挖空心思地让新郎出丑,如让他坐竹篮,用带枝叶的长竹筷夹菜,用锅烟抹新郎的脸,还要新郎背上大口袋,装上算盘和秤等,以示要新郎勤俭持家,并能广积财富。饭后,接亲的人分三批离开女家寨子,第一批是媒人等,他们带走新娘的全部嫁妆。第二批是新郎,动身前新郎要在岳父母面前倾听嘱咐。岳父母给新郎披挂上长2米、宽20厘米的红布,并送给新郎两只银手镯,然后,新郎向岳父母磕头告别。最后一个离开寨子的是新娘。姑娘常常是如怨如诉,放声大哭,显出十分伤心的样子,以示不愿离开父母。这时,由她的舅舅或其他男长辈把她抱上马背,给她罩上一块色彩鲜艳的红盖头,蒙住整个头部,还将一面方镜或圆镜挂在她胸前,以辟邪,由本寨一位小姑娘把马牵出寨外,再由专门牵马的人接过马缰绳,在鞭炮声中向着新郎家缓缓而去。

当新郎家里的人看到娶亲的人进村时,马上鞭炮齐鸣,并把草席从院子中央直铺到堂屋,做好迎新准备。新娘进了大门,就由新郎家人或本家的壮年妇女抱下马来,并由新郎牵着领进堂屋,在火塘边上绕上三圈,然后进入新房。稍加整饰、休息之后,就要同新郎一起,到

堂屋向客人“传茶”(敬茶水)。传茶后,新娘由姑娘陪同,在新房吃饭,不能同新郎在一起。饭后由一位有经验的中、老年妇女或者新娘的婆婆帮新娘打扮,把姑娘的装束全换成媳妇的衣服,叫“圆成”。一直到晚饭后,这对新人才一起来到正堂,磕头拜堂。由主婚人宣读结婚证书,并致贺词,祝福新婚夫妇幸福、美满。入夜,青年小伙子到新房去闹洞房,他们想方设法取笑新娘,让新娘反复地点烟、传糖、唱歌等,一直到深夜。这一天是整个婚礼的高潮。

婚礼第三天要举行“翻箱”活动。这一天,全家的早饭要由新娘来做,这通常是对新娘烧饭基本功的考试。新娘会碰到一些人为的难题,如当新娘挑水的时候,常有调皮的小伙子跑过来把水弄脏,她还要重新去挑,而这天的主要活动是清点嫁妆,即“翻箱”。新娘要把从家里带来的衣物全部拿出来,放在厅堂里,让人们欣赏。这时,姑娘、小伙就会一拥而上,各自抓起一件衣服,胡乱穿起来,跑到寨子里到处转游,逗人嬉笑。之后大家把衣服交回,整个婚礼到此结束,一对新人开始了新的生活。

四、“扎尼拐”(抢婚)

中华人民共和国成立前,阿昌族婚姻中曾有着“抢婚”现象。“抢婚”,阿昌语称为“扎尼拐”,是缔结婚约的另一种形式。抢婚一般由三种原因引起,一种是男女双方经过一段时间的自由恋爱建立了感情,而在男方聘媒说亲时,女方父母不同意,要将女儿另许他人。这样,男女青年便私下定好日子,让男方来抢婚。到了预定的日子,男方邀约十几位精壮的小伙子,在深夜摸进姑娘家,找到姑娘拉起就跑。这时,姑娘就高声喊父母,以示自己是被抢走的,由于女方父母毫无准备,寡不敌众,所以这种抢婚往往是顺利的。二是当姑娘和她的意中人的行动已被父母发觉,或是男方走漏了消息,姑娘的父母不同意,又给

姑娘选了另外的小伙子,姑娘就会叫自己选中的小伙子赶快来把自己接走。于是,小伙子就马上组织人去,先把姑娘家包围起来,然后由两人进家找姑娘,找到后,强行背走。这时,即便是姑娘的意中人来到,也不能闯入女方家中或半路截住,这是抢婚的一种规矩。第三种是在恋爱过程中,男女双方曾立下海誓山盟,但女方中途变心,男方便组织人趁姑娘外出不备之机,半路截住,拉起就往男方家跑。这种抢婚往往会引起械斗,造成伤亡。

姑娘被抢到男方家,一进门就放鞭炮,当即拜堂,当夜或第二天一早要将姑娘领到男方较远的亲戚家住下,有时还要躲进深山老林,直到家里与女方家长谈判结束才回家。因双方终要成亲戚,所以无论原先怎样撕闹,男方在抢婚后第三天仍要聘请媒人向女方父母求和说亲。说亲一般要经过三至六天的艰苦谈判。在这期间,男女代表都要进行激烈的讨价还价。但一经达成协议,双方都既往不咎,和睦相处,常来常往,亲如一家。

第二节 家 庭

一、一夫一妻制父权家庭

阿昌族的家庭形态是一夫一妻制的个体小家庭。它一般包括父子两代或父、子、孙三代。

家庭成员之间的关系是父为家长,子女随父姓,世系按父系计算;夫妻在家庭中享有平等的地位,有事共同商量处理,互相继承财产,共同抚养子女,年老无子女互不抛弃;在社会上,妇女地位低于男子,不能担任社会公职,也不能参与公共事务的处理。

二、家庭财产继承权

儿子有权继承家庭财产,长大娶妻后,一般要分家另立门户,幼子留居老家,只有少数由于幼子与父母关系不好,父母才将他分离出去。分家时,财产由儿子们平均分配,不能平分的财产采取折价的办法处理。房子一般不分给另立门户的儿子,归留守老家的儿子所有,但是,若父母无力给分出去的儿子建房,或家中尚有多余之屋,酌情分给其一小部分,另立门户的儿子所建房屋费用,由全家负担。另外,在平分父母财产时,要将最好的田,抽出能种一二箩种籽的面积出来,由留守老家的儿子耕种,这份田专供父母养老之用,称“供应田”。父母之需,不够则由留居老家的儿子负担。

三、招赘(入赘)

阿昌族的有女无子家庭,可以招赘婿。入赘前,经介绍,双方同意后即可择吉日完婚。结婚日,女方父母将姑娘送到邻居家去暂避,并将新衣服由媒人转交给赘婿穿上,迎接到姑娘家来,而后,赘婿以姑娘父母的亲生儿子姿态去迎接姑娘回家,举行结婚仪式,赘婿有继承岳家财产的权利。赘婿从妻姓,子女亦从母姓。对岳父母有养老送终之义务。

四、养子权利和义务

阿昌族的无嗣之家,可以招收养子。招收养子首先得在本家族内招。还要先考虑招收近亲,若无近亲,方能在家族其他支系中去招。家族内无养子可招,经家族同意后,方可在异姓中招。养子和亲生子一

样,有继承父母财产的权利,对父母有养老送终的义务,养子在社会上不受歧视和非议。

第三节 家族组织

一、家族表现形态

阿昌族社会里存在着以父系宗亲组成的家族组织。在人们的意识中,有较强的家族观念。家族形态的表现为:一是直系宗亲,一是旁系宗亲,各自成族系。二者结合,形成大家族,有的还按族系而居,成为单一姓氏族系的村寨。有的是按直系本支祖父以上的宗亲关系联系在一起,有的还有旁系宗亲关系。以宗亲为纽结,形成为家族。但一般情况是不同家族,不同民族杂居形成地缘联系的共同体。各姓氏虽各有其宗亲关系,但并不都居于一个村寨中。在阿昌族的家族中,又往往划分出各个家支,各家支的内部联系,比家族内部的联系更为密切。

二、家族组织形式——“家会”

在同一家族内部,都有家会组织。家会的组织形式有两种:一是组织比较严密的,一般设有正副族长、总务、管事、纠察、财务、文化、监察、文书等,而且还有成文的家会会章。会章内容包括定名、宗旨、会员、职员、会员大会的职权,职员职权及各种职务、会员权利与义务、会议、家规、改造、信条等。另一种组织不很严密,只设管事二人管理会内事务,没有正式选举产生的族长,也无成文的会章,由族内有威望的年长者在家族事务中起着决定作用,有严格的家规。

每一个家会都制定有比较严格的家规,如“族内子弟有忤逆不孝者,其家中来报家会时,由家会罚大板四十”,对于违犯家规和损坏家会名誉者也都有较严重的处分。

家会定期召开会议,会议的主要内容是对字牌和解决族内纠纷以及其他问题,如清明会就是于每年清明节全族人聚集在一起扫墓,并借此解决各种问题。

第九章 社会规范

社会规范是由一定的社会经济基础所决定的意识形态之一,是人类在自己的社会实践中形成的,是调整人们之间以及个人与社会之间的关系的行为准则。在阿昌族社会发展进程中,保留了许多社会规范和礼仪禁忌习俗。

第一节 原始道德规范

一、集体生产、互助团结的道德观念

阿昌族原始道德规范表现在原始的集体观念、互助和团结的道德观念上。在原始生产时期如果脱离了集体,就等于丧失了生存条件,因此,集体观念、互助团结就成了人们道德规范的主要构成因素,它们反映在原始生活的各个方面。在生产上,阿昌族先民主要依靠集体的力量去采集和狩猎取得生活资料。“刀耕火种”的农业生产,也要借助集体的力量进行。适应集体生产的需要,产生了一系列集体生产的纪律。如围猎时要服从有经验的猎手的指挥,从事集体农业生产时,要求每个成员关心集体,听从有经验的老人指导,遵守砍烧耕地

的规则和有关的技术。这种表现在生产中的集体观念和互助行为至今仍不同程度地保留在阿昌族社会中。

在对待老弱孤寡者,抚养、建房和婚丧方面,也表现出了互助团结的道德观念。阿昌族对老弱孤寡者,远亲近邻有帮助生产和提供衣食的义务。生活在同村寨的人们,从生产到生活都保留着互助习俗,如起房盖屋时,几乎全村劳动力出动无偿提供帮助。婚丧嫁娶时,全村男女老少一起帮忙。这些都反映了阿昌族生活中的互助团结的道德观念。

二、原始的平等和友谊

在阿昌族的现实生活里,还保留着原始的平等地位和原始的友谊关系残余。首先反映在部分经济生活中,以共同劳动为基础的平均分配现象仍然存在。如对节日里集体“撵山”(围猎)得到的猎物的分配上,体现的是彻底均等的原则,除了对野兽的肉实行平均分配外,甚至从其五官到内脏,都要每人一份。

原始平等的观念,在耕地和家产方面,则表现为平均分配份地和家产。例如,长子结婚另立门户时,家庭财产和耕地由各子平均分配,不能平分的则采取折价的办法处理,如一头牛的分配,就必须将其折成价,谁要牛就得支付给其他兄弟除自己一份价钱外的所有价钱。

阿昌族的原始友谊主要表现在产品的交换多半采取以物易物的互相送礼的形式和浓厚的好客习俗中。人们常常利用农闲季节带着特产走亲访友,客人走时,主人会以自己的特产回送客人。友人送给任何家庭的物品,在多数情况下,要分给家族中的其他家庭。另外,阿昌族对于过路的人,无论认识与否,只要来到家里,就招待食宿,认为不帮助别人,别人也就不会帮助自己。

第二节 婚姻伦理观念和严格的礼俗

阿昌族的婚姻伦理观念,主要表现有:严禁同姓男女通婚,严禁未婚先孕。如果在“串姑娘”中发生了性关系或怀了孕,被女方父母、家族等人知道后,要将姑娘赶出寨子,在寨边临时搭一间草屋,供她分娩之用,满月后,将私生子送给男方,并罚男方若干钱财,请和尚念经洗寨子。所罚之钱归寨子所有。“串姑娘”所生下的子女,在社会上受鄙视。

阿昌族在长幼、男女、主客之间有着严格的一套礼俗。长幼间,晚辈不得在长辈面前说粗话脏话,途遇长辈,要打招呼并站立待长者先行,长辈入室须让其上坐,然后再依次而坐。男女之间,翁在,媳远避;兄在,弟媳远避。主客之间,途遇互相问候;接触时互递烟盒,客入室让上坐,并倒酒煮茶,一道交谈。客行,由主人送出门外。

第三节 村寨传统习惯法

阿昌族每个村寨都有传统的习惯法,对盗窃、奸淫、纠纷、财产继承等事件的处理上,都有一定的规定和程序。

盗窃。被盗者将被盗物和已知的盗窃者告知寨老,寨老就同当事人及村寨中的有关老人加以处理,一般是退还失物,罚盗窃者两斤酒分给大家喝。

奸淫。若与有夫之妇通奸,处罚款 300—400 元,与未婚之女发生性关系导致怀孕后,双方必须缔结婚姻,若不结婚则要受到罚款处理,数目在 100—200 元不等。此外,无论结婚与否均要罚洗寨钱,一

道寨门罚 1 元。

纠纷。发生争执或斗殴,若情节严重,影响极坏,死伤人等,要受处罚,一般是无理者先认错,罚两斤酒大家喝,另外罚部分或全部医药费和丧葬费。

对死绝户的财产继承。习惯法认为,凡死绝户的财产由近亲继承,若无近亲,可由较近的家族继承,若家族亦无者,则成为村寨公共财产,由村寨招租放佃,收益作为村寨的公益费用。

从严格意义上来说,阿昌族的习惯法还不属于法律的范畴,只是具有法律意义的社会规范的最主要表现形式,是人们行为准则。这种习惯法适合于早期阿昌族社会,调整着家族成员之间的相互关系,维护着阿昌族的社会秩序。随着社会的发展和祖国的统一,传统的习惯法已由国家的法律所代替。

第四节 禁 忌

阿昌族的禁忌较多,其中有些与宗教信仰有密切联系,其内容主要有:

兄与弟各自婚后,互不进对方的寝室。

已婚妇女不能住在楼上。男人在楼下,妇女不能在楼上停留,必须下楼。

男人不走晒妇女筒裙之处,否则认为不光彩,不吉利。

妇女生了小孩,未满 7 天,别家的男子不能进入院子。

不能跨坐在堂屋门坎上和跨越堂屋中的火塘,否则,家中要破财和不吉利。

不能随便从犁、耙、锄、刀、猎枪等器物上跨过,否则使用时刀会砍脚,猎枪会伤自己,犁、耙翻不动田地。

家堂神龛除自家人外,外人一概不能触摸和移动,否则家神会降祸于家人。

不能在村头神树旁或神庙周围大小便,否则当事人要生病。

过年时,正月初一,不能杀牲伤害生命,否则会在家中带来不吉利,要破财。

家里“运气”不好,请巫师念经,并杀一只鸡,门上插一小红纸旗,堂屋正中挂上一花环,用一条草绳沿屋檐把院子围起来,以转“好运”。施行此法后,7天内不准外人进家。否则认为不吉利。

死者入殓时,身上禁忌带金属器物 and 穿皮毛衣服,不能穿鞋,连镶嵌的金牙也要取下,认为这些东西会影响转世。

第十章 宗教信仰

阿昌族历史上普遍信仰小乘佛教,万物有灵的原始宗教长期保留在阿昌族日常生活里,成为其宗教信仰的一个重要组成部分。

第一节 原始宗教

阿昌族旧时原始宗教主要表现在对自然和祖先的崇拜上。他们崇拜的鬼神有天鬼、地鬼和人鬼三种。天鬼包括太阳鬼、月亮鬼、天公(遮帕麻)、地母(遮咪麻)等。地鬼包括神树、藤子鬼、猎神、狼神、毛虫神、土主、山鬼、土地鬼、石神、炉神、孤寡仙人等。人鬼包括家鬼、野鬼等,家鬼又分为大家鬼(阿靠玛)即远祖鬼、小家鬼(阿靠咋)即近祖鬼、“谷期”(守谷仓的瞎眼妇人,死后封为鬼)、寨神(召先)、“榜”(财神)等。野鬼有棒头鬼、“塞们”(战神或兵鬼)、“灵”(出嫁之女死后变成的厉鬼)等,野鬼均被认为是非正常死亡者所变成的鬼。

一、日月、天地崇拜

阿昌族崇拜太阳神(阿昌语为“版清”)和月亮神(阿昌语为“版

当”)。他们认为万物的生长,白天和黑夜的轮回,气候的冷暖变化等都是太阳和月亮造成的,认为有了太阳和月亮,人们才有吃有穿,所以要对太阳神和月亮神给予供奉和祭献。供奉的地方多在围墙的墙洞里,背朝东方,面向西方,意为太阳和月亮从东方升起,落时光芒仍然照着人们居住的地方。祭处摆一只竹杯,一只花瓶,不时烧香,每天女主人做好早饭先要供一团饭,然后全家才进餐。有的地方祭献太阳神时,还要用一竹筒插在地上,竹筒上端放一块竹篱笆,上立四个小竹筒,四方各立一个,象征东北西南四方。

阿昌族崇拜的天公和地母就是传说中的遮帕麻和遮咪麻。阿昌族认为天公遮帕麻和地母遮咪麻,是保护所有百姓的崇高神灵。每年农历正月初四举行的传统节日窝罗节,其起源就是为了纪念天公遮帕麻和地母遮咪麻,歌颂他们的恩德。潞西县的阿昌族祭地母,在大青树下举行,祭时不能动土,不能舂米。他们认为地母是最大的鬼。梁河县的阿昌族称祭地母为祭“土主”(地鬼),说土主有六只手,上面两只手拿着日和月。土主每年要祭三次,第一次是在二月属马日,主要祈求全寨清吉平安。是日,各户都要去一个男人聚餐一顿,全寨忌工一日,并不准外人进寨,违者受罚,认为外人进寨会给村落带来不吉。第二次是五月二十八日,祈求保佑牲畜兴旺,祭后商量共同放牧事宜。第三次是六月二十五日,称为保苗日,祈求庄稼丰收,全村齐集祭献。然后将带鸡血和鸡毛的竹片插在每块田里,边插边念咒语,祈求丰收和驱逐灾害。

二、其他自然神崇拜

神树。神树的标志是寨头或寨边长得高大、茂密或古怪的一棵老树。阿昌族每个寨子都有棵神树。神树通常是皂角树,杞木、香果、红木、麻栗、黄桑、柞桑树等亦可作神树。皂角树四季长青,四五月间开

粉黄色小花,树冠长得高而圆,俗称“团树”。神树前常立一石块为记。他们认为人生病是触犯了神树,须拿鲜花、一炷香及斋饭祭祀,方能得到树神饶恕。

山神。阿昌族认为山神是保护山林的,但它有时也咬牛马,被野山神咬着的牛马全身不能动弹。若不加以理会,全寨牲畜都会生病,如遇此鬼,过年要耍“狮子”,玩“花灯”,以驱山鬼。

火神和旱神。它们被认为是与天公、地母作对的恶神,叫“腊匐”、“康”或棒头鬼等。它们生性骄横,为狂风闪电所孕育,祭祀它们时用一只鸭或一个鸭蛋,做一个木棒,上画土蜂、竹子、树、麂子、马鹿等,与另一小棒摆成丁字形,并诅咒它们“永世不能回来。回来除非石头开花,公鸡下蛋,公牛下犊”。

另外,阿昌族认为山川、巨石、泥土等都有神灵。如泥土鬼灵性恶,冒犯它会引起眼睛疼痛等。

三、祭 祀

祭猎神。猎神通常供在寨子里“寨”或“庙”后的一棵大树下,据说每次打猎前要祭一下猎神,就很容易打到野物。猎到野兽后必须用兽头祭献猎神。平时每年二月祭一次。

祭谷魂。阿昌族认为稻谷也有灵魂。如果谷魂离开了,秧苗就长不好,稻谷就不饱满,收进仓后不经吃。于是在撒种、栽秧和秋收时都要祭谷魂。通常选择属马日撒种,认为该日育的秧,谷穗会长得像马尾巴一样长。“开秧门”的头一天,早饭前到田里供斋饭,把花和李子树枝插在首先要栽秧的那块田头,边插边念,祈求稻谷“长得像粉团花一样好,像李子一样饱满,结成团”!然后用左手先插三撮秧。此仪式结束才正式栽秧。“关秧门”时,要在田沟边用剩余的秧苗蘸水洗牛脚,表示大家干干净净回家,避免把谷魂带回去。秋收打完稻谷时,早

上杀只小公鸡(或用鸡蛋)供在谷堆上,主人磕头念道:“几千几万的谷子出来了!”到晚上再煮个鸡蛋到谷堆前叫谷魂:“不要在田坝,请回家守谷仓,栽秧时再回田坝!”念完,拔一蓬谷茬,拣几穗掉在田里的稻谷,插在谷茬上,拿回家放进谷仓。有的人家还在稻谷成熟时选几穗粒大穗长的糯谷挂在家堂上,以酬谢神灵和祖先。

祭“老姑太”。梁河县阿昌族在每年农历三月播种前祭祀一次,八月十五日再祭一次。届时,在堂屋祖先魂位之侧供一根捆着一双穗包谷的竹棍作为象征物。老姑太又叫“榜”,传说她善纺能耕,还会狩猎捕鱼。她死后,人们便视其为“财神”。主要祭品是她生前爱吃的鹧鸪肉和各种谷物瓜果蔬菜。

祭“谷期”。阿昌族认为此神是位守谷仓的瞎眼老妪,死后被供在谷仓里。谷期以一个小竹篮为象征物,内装一个鸡蛋和少许玉米。每年吃新谷时由各户祭祀,祭时换上鲜蛋和新玉米。

祭炉神。阿昌族中铁匠多,开炉打铁前皆要祭炉神。炉神供在挡火墙的供台上,其墙常用土基砌成,祭时将祭品摆在供台,烧香祈祷,祈求打铁时,铁屑不要飞了伤人,锤不要甩伤人。出门打铁亦要先祭炉神,祈求发财,不要遇到意外和生病。不论走到哪里,一立好新炉,就必得祭炉神,以后才开始打铁。

招魂祭。有人突然患病,家人便认为患者丢了魂魄,老人立即取一碗水,碗口上横一炷香,在患者身上绕几次,然后放在家堂供桌上,向鬼神跪拜祈祷许愿。若病不见好转,则请巫师卜卦。巫师念的祭词,其意思主要是赞颂神灵,讨其欢欣;介绍患者病情,并叙述其苦难,判定失魂地点及原因,确立赎魂所需的祭品及数量。确定了丢魂的方位后,巫师便身背竹篓,内装患者丢魂时穿的衣服及一个熟鸡蛋,手执箬篱,向丢魂地点走去,走到离患者家人能听到喊声之处停步,便开始边喊招魂词边用箬篱往背篓里捞魂。巫师一面与屋里人对话,一面回到患者身旁,用箬篱绕患者头三次,再取鸡蛋滚患者全身一遍,最

后剥去蛋壳,并让患者把鸡蛋吃下。

陇川县户撒一带的阿昌族还采用筲箕法招魂,即在筲箕内放一个盛米饭的箠饭盒,饭盒里再放一个用线缠着的熟鸡蛋,届时由巫婆端着到大门边,右足登门槛,左足踩地,开始叫魂。接着,再到堂屋门照样喊一遍。为了检验魂回归与否,应请巫师打鱼卦,即取一个盆,放入一对大小差不多的鱼,如果两条鱼游拢在一起,并排而憩,便视为魂已归,否则认为魂魄未归。

祭恶鬼。分为祭大家鬼“阿靠玛”、祭小家鬼“阿靠咋”和祭“灵”以及“大恶鬼”等四种。祭“阿靠玛”时,先扎好两个纸人,在其身上写明代表祖宗夫妇的名字。届时取二根白线,用一根拴住牛耳和男纸人之手,再以另一根线拴住猪耳与女纸人之手。然后,由巫师念鬼神。念毕,在院场杀牛、宰猪,并烹成祭品,摆在家堂供桌上。由于祭此鬼耗费大,须请同族人资助帮忙。祭“阿靠咋”时的祭仪、祭品与祭大家鬼“阿靠玛”相同,但须附祭腊甸。祭“灵”,阿昌族认为“灵”是出嫁女死后的鬼魂,如触犯她,便回娘家咬人,故每逢出嫁女死去,娘家须将其灵魂接回去供奉三至七日。届时用稻草扎成人形,戴上黑布包头,穿新衣裙,做成“影身”,供在堂屋祭祀,并请巫师将其发送回夫家。“大恶鬼”是其他民族死人之魂,认为被它咬后会患急病、重病。祭时请巫师打卦念咒,用稻草编一个扎盘,内垫芭蕉叶,供有饭团、糖果等祭品,再将以笋叶剪成的人、马、牛、猪、鸡等插在草盘上,端到岔路口去祭祀。

四、经师“活袍”

阿昌族的“活袍”无论在村里还是家族中,都没有特殊的地位和权利,他们平时不脱离生产,只是凭借着超人的智慧,广博的知识诵经为人祈祷,靠念咒语、占卜、施法术等为病人驱邪治病,以及自称有“活”(师)的手段而受到人们的称赞和尊敬。“活袍”分为“巫袍唉”和

“侏尸袍唉”两种,前者意为“驱鬼的人”,他们不会诵经,只是为人占卜,念咒驱鬼;后者意为“给死者诵经的人”,他们用诵经来进行祭献、安神、办法事和发送活动。其活动多在死者灵堂进行,老人去世装殓完毕,“活袍”就开始诵经,先念几句祈祷之词,便一折接一折地念诵。每折都是一个完整的传说、故事。所以这种“活袍”是阿昌族古老文化的传承者之一。“活袍”到了一定的年纪,总爱带一个徒弟做继承人,这就是独具特色的阿昌族民间文化得以流传至今的一个重要原因。

五、氏族和图腾崇拜

阿昌族认为,自己的始祖是天公遮帕麻和地母遮咪麻。他俩造完天地后,结成夫妻安身在大地的中央。九年以后,遮咪麻生下了一颗葫芦籽,她把它种到土里。又过了九年,长出了一棵健壮的葫芦秧。再过了九年,结出了一个大葫芦,葫芦里生出了九种民族,其中一种就是阿昌族。

在部分阿昌族地区还保存着氏族及其图腾崇拜的遗迹。如:“喇准”(张家),意为“鹰”。“喇碑”(杨家),意为“太阳”。“喇纳”(王家),意为“黑夜”,又称“喇摇”,意为“骨头”。“喇米杨”(马家),意为“马”。“喇翁”(曹家),意为“葫芦”。“喇降”(们家),意为“篮子”。“喇尚”(李家),意为“淡”。各家族仍保存着有关自己的传说故事。在“祭家鬼”的祭祀仪式上,有的家族用牛,有的用猪,也有的用狗,诸现象都反映了某些图腾崇拜的遗迹。

第二节 小乘佛教

阿昌族信仰小乘佛教。当地称之为“上座部佛教”。在教义上它

主张一切皆空,宣扬人空、生空和我空,认为人生所经历的生老病死都不外乎是苦。因此,它主张自我解脱和自我拯救的观点。提倡逃避现实,过清静生活。提倡“赎”,即敬献、布施,通过赎的行动积个人的善行,修来世,最终达到涅槃。只要心诚,赎多赎少皆可达到涅槃,心不诚,赎多也不能达到涅槃。教义认为宇宙是由极乐世界、人间(阳间或红尘)和地狱(阴间)组成。教徒在现世如不行善和布施,死后不能升入天界,只能在人世反复轮回,作恶犯罪者在后世则将被打入地狱,转生为饿鬼或畜性等。为此,信众应向佛求福,以便得到代表佛的僧侣赐予的吉祥幸福。

上座部佛教于北宋年间(十一世纪初叶)由缅甸传入德宏。据傣文史料《舍本勳宛》(《陇川史》)记载:“佛历 1580 年(1036 年),莽达良在陇川曼弄塑佛像三尊,大象一头。”另据哈威《缅甸史》记载:“有僧人阿罗汉(Shin Araham)者,本直通婆罗门之子,于 1056 年至蒲甘。彼为佛教南宗(即南传佛教上座部朵列教派)都罗婆陀(Tharavada)派之弟子,具有热忱,欲使上缅甸(包括德宏一带)崇拜异教之地,改奉佛教”(哈威:《缅甸史》,商务印书馆 1957 年版)。1057 年阿利教(傣语称“摆奘”)的势力被摧毁。《缅甸史》载:“阿利教徒之生路断绝,乃有甚多还俗为良民者……亦有被迫改奉新教者……”。

明清时期,小乘佛教在德宏地区已得到广泛传播。《明史·云南土司传·麓川》记载:“初,平缅(今德宏一带)俗不好佛,有僧至云南,善为因果报应之说,伦法〔即思伦法,系明洪武年间(1368—1398)的麓川王〕信之。”自此,佛教成为麓川的“国教”。《南甸司谱》记载,明正统十年(1445 年)“三宣首长会于司属勳练寺”,可见当时小乘佛教已传入今梁河县境内。朱孟震所著《游宦余谈》一书所附载的《西南夷风土记》中说:“俗尚佛教,奇塔遍村落,且极壮丽,自缅甸以下,惟事诵经……凡有疾病祝佛,以僧代之,或一年二年三年,募人为之。”清代德宏境内小乘教的传播更为普遍,其中以傣族信徒居多,德昂族、阿

昌族次之。

德宏地区小乘佛教分摆奘、耿润(或润)、左底、朵列四个教派。阿昌族主要信仰“朵列”教派。此教派教规严格。陇川县户撒地区几乎每个寨子都有一座“庄房”(佛寺)。据1956年统计,阿昌族的佛寺有44座。解放前,男孩长到七八岁就要进庄房,称为“夏备”,有的永不还俗,经过几年的努力升成“尚”,再升成“召闷”,直到和尚中最高一级“崩几”。

阿昌族每年都要举行定期的宗教活动。主要的活动有进洼、出洼、烧白柴和泼水节、赎佛和做摆等。

进洼和出洼。“进洼”即“关门节”。每年农历六月至九月,阿昌族要过佛寺生活。教徒们要到各村寨佛寺中静坐参佛,听佛爷讲经说法。“进洼”三个月结束时,举行盛大集会,各村寨男女老幼都到佛寺中拜佛祷告,向佛忏悔,以赎过去一年的罪恶。这就是“出洼”,意即“开门节”。到此,一年一度的佛寺生活宣告结束,恢复正常的农事生活。

烧白柴。陇川县户撒、腊撒地区每年农历十二月举行烧白柴节。届时各个佛寺所属群众,晚上在佛寺附近,将一种木质呈白色的木柴堆成堆,点火烧之,人们围着熊熊燃烧的火堆,和佛像一起烤火,佛教徒向火祷告求福消灾。烧白柴节日的来源是:传说有一次佛祖的弟子生病,正当发冷之际,有一老人见之,遂产生怜悯之心,便拾柴烧火给病人取暖。佛祖弟子病愈后把此事告诉了佛祖释迦牟尼,佛祖认为是善举,便规定在冬尽春来之际,各户及佛寺均须烧柴火纪念。

泼水节,每年农历五月二十三日举行,届时佛教徒们要到佛寺去拜佛,冲洗佛像,人们也互相泼水,以示消灾祝福。

赎佛,即做佛会。指用钱物对佛贡献或斋僧。集体性的赎佛活动,每年有固定的日子,私人赎佛(敬佛)可以随时进行。每逢一个佛寺举行赎佛活动,邻近村寨的人们都来赶会,或听佛爷念经,或在寺外空

场上跳孔雀舞、放烟花等。

做摆,佛教徒认为做摆是供佛的最大功德,是行善积福的具体表现,可以为自身将来进入佛国创造条件,子孙也可以沾光进入佛国。因此,佛教徒们都把做摆看成是人生第一件大事,一生节衣缩食,任劳任怨地攒积一笔钱用来做摆。一般而言,做一次摆须作一年或数年的准备。做摆前必须准备好物品,主要是一尊或几尊佛像,精致的佛幡、佛伞等,要请佛爷抄写经书,要在佛寺内盖一间木房或草房作为临时佛堂,要备好宴客用的牛、猪、粮食及其他副食品。做摆之日,请佛爷念经,请亲友来家宴集,历时一至数天不等。然后把佛堂陈设的佛像、佛经、佛幡、佛伞等全部送到佛寺供奉,功德便算圆满结束。

参 考 文 献

林耀华主编：《民族学通论》，中央民族学院出版社 1990 年版。

“民族问题五种丛书”编委编：《阿昌族简史》，云南人民出版社 1986 年版。

“民族问题五种丛书”编委编：《阿昌族社会历史调查》，云南民族出版社 1983 年版。

《云南地州市县概况》（德宏傣族景颇族自治州分册），云南人民出版社 1987 年版。

云南人民出版社编：《云南民族民间文学艺术》，云南人民出版社 1985 年版。

《思想战线》编辑部编：《云南少数民族风俗志》，中国民间文学出版社 1981 年版。

张建章主编：《德宏宗教》，云南省德宏民族出版社 1992 年版。

戴庆厦、崔志超编著：《阿昌语简志》，民族出版社 1985 年版。

珞巴族

索文清 撰

第一章 综 述

第一节 人口与分布环境

珞巴族是居住在西藏地区的少数民族之一。珞巴族人口,据1990年我国人口普查,共有2322人,主要分布在西藏自治区东南部的珞渝地区,以行政区划来说,米林、墨脱、察隅、朗县、隆子等几个边境县分布最为集中。

珞渝地区东起察隅,西至门隅,北至雅鲁藏布江,南达中印传统习惯边界线。巍峨耸峙的喜马拉雅山脉横亘在西藏南部,宛如一座巨大的天然屏障,阻挡了印度洋的季风北移,使山麓两侧形成了截然不同的自然环境。珞渝地处喜马拉雅山东段主脉的南侧,境内山脉大部呈南北走向,地势北高南低,是典型的高山峡谷地带。全区平均海拔高度在3000米左右。南部接近平原地区,海拔仅300米,由于河谷的切割,山势陡峭,山高谷深,致使气候垂直变化十分明显。珞渝全区由于坐落在北纬27—30°之间的低纬度地区,因此气候一般说属亚热带气候和准亚热带气候。常年多雨,温和湿润。以炎热多雨的墨脱为例,海拔高度为1070米,年降雨量为3000毫米。在海拔1500—3000米的其他地区,平均气温为17℃左右,年降雨量为2000毫米。在珞

渝北侧海拔 3000 米以上的米林、隆子等县,干燥寒冷,属于高原大陆性气候,年平均温度 8.7℃,年降雨量仅为 450 毫米。这些地区即使是夏日烈日当空,高山顶上也是白雪皑皑。北部和南部的气候温度和湿度相差悬殊,是这里明显的自然特点。

复杂多种的自然环境和气候因素,为动、植物的生长繁衍提供了优越的条件。这里野生动植物种类繁多。在海拔 3800 米以上的高山寒带地区,冬春积雪,主要植被是高山灌木和草甸。在海拔 2400—3800 米之间的山地温带地区,夏季云雾蒸腾,雨量丰润,主要林木是铁杉、云杉和冷杉。在海拔 800—2400 米的高山峡谷地区,属山地亚热带地区。林木以常绿的阔叶林为主,其中尤以樟、桂、栲、楠等用材林最为珍贵。此外还生长着大片茂密的竹林。在海拔 800 米以下的准热带地区,降雨量达到了 2000 毫米以上,这里是极易野生植物生长的地区,河谷两侧的原始森林遮天蔽日,藤蔓交织,有三四十米高的多种榕树、杉树、也有丰富的油用植物和食用植物,如油瓜、油葫芦、马旦果、野芭蕉等等。其中白藤和毛竹,为珞巴族手工编织品类繁多的日用品提供了宝贵的原料。

由于珞巴族善于经营农业,农作物的品种也很丰富。其中南部地区主要种植水稻,北部以种旱稻、玉米、鸡爪谷、大豆、青稞、马铃薯以及各种蔬菜等。南部地区盛产的柑桔、香蕉、菠萝等亚热带水果,行销西藏腹心地区。

动物资源除家内饲养的大额牛、黄牛、猪、鸡、羊以外,还有森林山坳中出没的虎、豹、熊、鹿、獐、野猪以及野牛、豪猪、麝猫、猴子等野生动物。由于森林茂密,气候怡人,鸟类也多,如鹰、鸚鵡、喜鹊、画眉、杜鹃、孔雀、云雀、野鸡、啄木鸟等,其中犀鸟为一级保护珍禽。此外还盛产各种味道鲜美的有鳞鱼、无鳞鱼和多种爬行、两栖类动物。

矿产资源尚未系统的勘探和开发。境内主要河流有雅鲁藏布江、

丹巴江、金珠河、西洛木河、卡门河、西巴霞曲等,由于这些河流多为南北纵贯,河床狭窄,水流湍急,落差较大,水力的蕴藏量异常丰富,尚待以后开发。

高山峡谷的地理环境,给珞巴族的社会发展带来了一定的影响:

首先,由于山高林密、沟壑纵横,交通十分困难,珞巴族内部各部落之间的联系受到了很大限制,彼此之间缺乏沟通。以血缘为纽带的各部落固有的语言和生活习俗得以长期保留。人们的一切行动都以部落和氏族集团作为活动的核心,形成不了统一的社会组织。

其次,复杂的地理环境,也妨碍了他们和外部世界的联系。尽管过去长时期来珞渝地区是属于西藏地方政府管辖的一部分,但是在管理上并不如其他藏区那么严密。珞渝是西藏地方政府放逐犯人的地方,一般藏族人除了参预定期的转山朝圣大型宗教活动外,很少涉足珞渝同珞巴族进行接触交往。靠近藏区的珞巴族博嘎尔部落同藏族联系较多,但仅是在定期交换贸易中由藏区输入一些食盐、铁器、粮食和妇女装饰品,对珞巴族地区的经济和社会变化不能产生根本性的影响。珞渝大雪封山季节较长,山川阻隔,交通不便,使这里长期处于半封闭的状态。珞巴族的人文社会情况,对外部的民族来说,既神秘而又鲜为人知。

第二节 族称、民族迁徙与历史沿革

珞巴族原来没有形成统一的族称。珞巴,是藏族对他们的称呼。藏族还把珞巴居住的地方称为“珞渝”。有关“珞”和“珞渝”,过去在藏文典籍中记述较早,它们统称为“珞”,但是藏文写法上不同,词意也不同。较早的藏文典籍中,使用的藏文其意为“智慧”或“附近”的意

思,后来又有典籍书写的藏文,其意为“南方”和“未开化的民族”两种。这说明藏族对珞巴族的称谓,音同而意不同。1965年国务院根据珞巴族人民的意愿,正式批准居住在我国境内的珞巴人为单一民族,决定汉文规范书写成“珞巴族”,藏文一律用词意为“南方人”的珞巴,废除了历史上对珞巴族侮辱性称谓。这是完全符合民意和实际情况的。

在藏族的口语中,常常还听到“卡路”和“丁珞”两种称呼。“卡路”意为“近处的珞巴”,是指同藏族交往比较多,接受藏族文化影响较深的珞巴族;而“丁珞”,意为“远处的珞巴”,指的是离藏族地区较远、交往和接受藏族文化影响较少的珞巴族。“卡路”和“丁珞”并没有严格科学的地域概念,只是一种约定俗成的习惯称呼。这说明藏族对珞巴族的实际分布状况也是不甚清楚的。

由于珞巴族居住分散,部落很多,根据居住地域和生活习俗的不同,又各有不同的名称。在米林县及其以南地区有博嘎尔、德根、林波、坚波、民荣、迦龙等部落。在墨脱及其以南雅鲁藏布江下游地区有米新巴、米古巴、达赖木、巴达姆、希蒙等部落。在丹巴江流域有义都,在隆子县以南地区有崩尼、崩如、阿巴达尼、巴依、玛雅、苏龙等部落。

在国外的有关文献里,对珞巴族的称呼也有很多,如阿兴、博日、布根、米里、阿卡、潘其等。不过珞渝南部由于许多地区外族人还无法涉足,究竟还有多少部落一时说不清楚。印度人和其他外国人把在下察隅和丹巴江流域生活的义都人及僮人统称为米什米(MishMi),把墨脱以南雅鲁藏布江下游的珞巴族统称为阿波尔(Abor),把隆子县以南的崩尼、崩如等部落统称为达夫拉(Dafla)。这些称呼有侮辱歧视性质,而指的范围都带有一定的地域性,“珞巴”才是藏族人对聚居在珞渝广大地区所有珞巴人的总称。

珞巴族世居珞渝地区,是当地土著,还是外部迁徙来的?没有一个肯定的结论,不过从墨脱近年考古发现的石斧、石镞、石凿、石纺轮

及陶片等新石器时代遗物得知,这里早已有人类居住,且遗物的文化类型同林芝发现的石器陶片相较,同属一类^①,珞巴族和藏族同属于蒙古人种。从已知的考古发掘资料判断,世居珞渝地区的珞巴族祖先很可能是从喜马拉雅山北侧林芝一带逐步向喜马拉雅山南坡的墨脱迁移过去的。

珞巴族一些部落的民间传说中,对这一说法做了进一步印证。

居住在墨脱以南的米古巴部落中的两个氏族,传说他们是从喜马拉雅山北侧的波密向南迁来的。靠近下察隅的义都部落,相传他们的祖先是来自巴塘一带向南迁到察瓦弄,然后又进入丹巴江流域的。民荣部落和希蒙部落亦有从北向南迁移的历史传说。

按照博嘎尔部落的说法,他们的始祖阿巴达尼原住在工布,后来经过当嘎地方,迁到米林村的巴登邦嘎,定居了一段时间。阿巴达尼有三个儿子,这三个儿子又各有两个儿子。阿巴达尼的大儿子当邦带着两个儿子往西到达德根地区,一部分留下来成为德根部落的祖先;二儿子当坚也带着两个儿子顺雅鲁藏布江往东,到达墨脱一带,他们的儿子成了达额木、巴达姆的先民;三儿子当日带着他的两个儿子当波和嘎尔波,从米林纳玉山沟向南越过喜马拉雅山,进入马尼岗及以南广大地区。嘎尔波的子孙就是今天的博嘎尔部落,当波的子孙就是今天的坚波和迦龙部落。

从一些部落的民间传说结合考古发掘的实物判断,珞巴族的绝大多数部落是从喜马拉雅山北麓向南迁移的。他们居住在珞渝,在漫长的历史发展过程中,尽管远离祖国内地,但同腹心地区的兄弟民族一直保持联系。西藏著名史籍《红史》就曾记载过,远在七世纪吐蕃王朝松赞干布时期,珞渝就归吐蕃管辖,那时吐蕃的疆界,“……南自珞和门,西自香雄,北自霍尔,东自咱米西米等,均置于吐蕃统治

^① 《考古》1975年第5期、1978年第2期。

之下。”^①

吐蕃政权崩溃后,珞巴族与西藏腹心地区的联系并未中断,珞渝地区的一些名山成为藏族信徒向往的朝拜圣地。藏巴嘉热益喜多吉(1161—1211年)曾把坐落在珞渝北缘的杂日指认为神山,从此以后便有大批香客定期到这里举行大型转山朝圣活动,从而密切了藏族与珞巴族之间的交往。十五世纪中叶,著名藏族僧人汤东杰布(1385—1464年)到珞渝地区传教,并劝说珞巴人皈依佛法。据说他的足迹曾到达过上珞渝的马尼岗一带,给珞巴人带去了铁质工具。十七世纪,五世达赖喇嘛阿旺·罗桑嘉措统治西藏时期,加强了对西藏边远地区的治理。1680年,他在给梅惹喇嘛洛卓嘉措发的封诏中说:“……自火猴年(1656年)以来,连同此间僧人,所有僧俗不顾自身任何安危,于约二十五年间,一心积极维护宗教事业,使拉钦三错、达巴五错、东面瓦莫鲁细、绒多松等娘香河流域之门区属部中余未归我治下者及洛隅(珞渝)人等,亦入我治下。”^②说明了五世达赖在珞渝实行了有效的统治。十九世纪中叶,西藏地方政府把珞渝划归波密土王管辖。波密土王于1881年在墨脱的地东村设立地东宗,委派宗本管辖五错(相当于区)六寺的门、珞事务。二十世纪初,波密土王为了进一步巩固对珞渝的统治,将地东宗的达岗错扩建为宗,设立噶朗央宗,任命当地珞巴族首领为宗本,管理仰桑曲流域的下珞渝16个较大的村寨。1927年,西藏地方政府与波密土王发生矛盾冲突,撤销了噶朗央宗,仍划归地东宗,恢复了达岗错建置,归墨脱宗管辖。又在达岗错及其以南地区,委派“错本”(相当区长)、“学本”(相当村长),在那里收缴租税。当时,西藏地方政府为了巩固南部边防,每年都派

① 《红史》,见中国社会科学院民族研究所晒蓝本,第41页。

② 《中华人民共和国政府官员和印度政府官员关于边界问题的报告》,1961年,第45页。

地方官和军队前往巡边。十九世纪末叶开始,英国势力开始不断侵入珞渝地区,他们以考察、开发、传教、采集生物标本等名义,派探险队前来刺探情报,为蚕食中国西藏领土做了各种准备。入侵者的秘密活动,曾激起珞巴族的强烈反抗,西藏地方政府也向英国政府多次提出抗议和交涉。

第二章 经济生活与社会组织

第一节 经济生活

珞巴族长时期来由于同外部世界接触较少,分散的居住环境和部落之间缺少必要的联系,致使整个社会经济发展水平不高。农业生产是珞巴族社会的主要产业,而农业生产工具简单粗糙。除了少量的铁制砍刀、长刀、铁斧外,大多数地区还使用着木质、竹质和骨质工具。如翻土挖土用的木杵(达波)、木锹(打洛)、木锄(夏界)和平整土地用的木耙(白)、点种用的木尖棍(曾利)以及除草用的竹刮子(子厄)铲土用的骨铲子(罗多普),都是他们传统的农业工具。

对土地的经营管理,还处在锄耕农业的初级阶段。旱田耕作大都采用“刀耕火种”的方式,珞巴语称为“蒙诺阿日”,即选择适当的土地,初春时将上面的灌木杂草砍伐清理,待草木稍微枯干后,便放火焚烧,随后用草木灰作肥料,翻土点种,直到收割。中间没有田间管理,任作物随意生长。当连续种植两三年后,地力耗尽,便实行丢荒轮休,过十数年草木茂密后,再砍倒烧光继续播种。这种广种薄收粗放的耕作技术,必然导致农作物产量偏低,不够满足珞巴族的生活需求,以致不得不依赖畜牧业、狩猎和采集活动来作为对食物的补充。

畜牧业在珞巴族经济中占有重要位置,几乎家家户户都饲养大额牛、黄牛、犏牛和山羊来增加自己的收入。饲养的牲畜可以给珞巴人提供丰富的肉食品和奶制品,而且可以用其畜牧产品到藏区去进行交换粮食和衣服。畜牧饲养业还为珞巴人频繁的宗教活动提供大量的牺牲品。

狩猎是珞巴族另一项经济活动。由于珞巴族长年生活在森林覆盖、野兽出没的高山峡谷区,所以很多人都积累了丰富的狩猎经验。狩猎成了珞巴男子考验智慧、力量和勇敢的象征。一个男孩子长到七八岁,就在丛林中攀藤越涧,操弓练射,长大之后个个都是技艺娴熟的好猎手。平时外出,珞巴男子都身背竹弓竹箭。一般狩猎方式,除了利用暗套、扣索、地弩、投毒外,最常见的还是利用弓箭和地箭射杀猎物。许多凶猛野兽在毒箭的射杀下跑不出百米即可毙命。狩猎活动同样给珞巴人提供了较多的肉食,同时为他们用猎物换取生活必需品提供了条件。珞巴人把猎获来的熊掌、熊胆、兽皮、麝香、虎骨等都积存起来,定期拿到藏族领主指定的地方进行交易,贵重的物品如麝香、熊胆、兽皮必须交藏族官员或代理人作价收买,而其他不贵重的猎品才允许和一般藏族人进行交换。

珞巴族的手工业还没有从农业中分离出来,一些重要部门的生产,以家庭副业的形式存在着,生产目的主要为满足自身的需要,少部分为社会需要而生产。大约在四十年代,他们还没有出现专业的铁匠,从事其他手工业的专业工匠数量也极少。铁制的刀、斧,平时生活用的铜锅、铜勺以及金属制作的精细装饰品大部分都是靠外界及藏区输入,其价格十分昂贵。

突出的手工业生产门类,以纺织、竹编、制陶和铁器加工为主。纺织和竹编生产用途广泛,用量比较大。珞巴族的每个家庭成员几乎都擅长纺织和竹编技术。纺线不知道使用纺车,只有用木制纺轮和用手搓捻;织布使用的是腰机,可织成25厘米宽的条形花纹土布,染成

黑、红两色,可以缝制成男子穿的坎肩“纳姆”和女子穿的上衣。由于纺织的生产水平低下和原料来源短缺,纺织物品总不能满足需求,每年还要从藏区输入一些氍毹和成衣。

竹编器物的种类繁多,用途很广。从狩猎用的各类弓箭,农业用的锄草工具,盖房的顶盖,室内墙壁的隔板,囤积粮食的围席,平时用的背篓、竹筛、竹席,捕鱼用的鱼笼,饲养用的鸡笼,盛放食品的提篮等,无一不是用竹篾编制而成。竹编制品的广泛应用成了生产和生活中不能缺少的工具,也鲜明地反映了珞巴族物质文化的特点。竹编制品虽大多是自制自用,但也有剩余产品,用于满足社会上的需要,变成交换物品。每当农闲,珞巴族便把这些自制的竹编器物,连同采集的染料、药材等土特产品,拿到集市上与外族人进行交换,从外族人手中换回铁制工具、食盐、茶叶和生活必需品。珞巴族的竹编器物是富有民族特色的传统手工艺制品,受到了其他民族的注意和喜爱。

制陶业和铁器、石器加工业,是正在形成的手工业,数量不大。陶锅和陶罐是珞巴族的煮饭器皿。陶坯的制作还停留在手制阶段,没有陶轮和窑烧。制作时,先把陶土和好,用手捏成一个锅或罐的大致轮廓,里外用两手执木板拍打,使表面光滑,并印上花纹。待成型风干以后,放在火塘上焙烧或架柴火烧制。

铁器的加工只是少数工匠从事对输入的铁器工具的修理和小件铁器加工制作,在修旧利废的基础上,做些箭头、小刀和铁锄包头等小件铁器。社会的需要量不大且技术粗劣。

石器的加工,已有久远的历史。烙烤食物的石板和别具一格的石锅,都是珞巴人烤煮食品的特殊炊具,一向由珞巴族的工匠打制研磨。在博嘎尔、崩尼等部落中,石磨已被广泛使用,博嘎尔部落里还有专门打制石磨的石匠。石匠为别人加工一副石磨,除主人招待酒饭外,还要付八九十斤粮食的报酬。

总之,在珞巴族经济生活领域里,产业结构还处于初期简单的阶

段。使用铁制生产工具的数量不大,木、竹、石、骨器还是他们制作工具的主要原料和用具。刀耕火种的农业和新兴的饲养畜牧业是经济的主体,手工业还未从农业分离出来形成社会需要而生产的专门手工业门类。生产技能和生产力水平普遍不高。但是铁器的输入,毕竟推动了珞巴族各个生产领域的发展,使原始的经济状况发生动摇而促发变革。铁刀铁斧的出现,为个人大面积经营刀耕火种的农业和使用铁器从事个体生产成为可能,这也为生产资料私有制的出现创造了前提。珞巴族的家长奴隶制就是在此基础上确立起来的。

第二节 社会组织

随着刀耕火种农业的发展,手工业技术水平的提高,特别是铁制工具的广泛使用,使珞巴族父系氏族制度逐渐走向衰落,私有制的个体家庭已成为社会的基本细胞。

在珞巴族的历史上,曾存在过发达的氏族制度,全体氏族成员集体劳动,共同分配产品,这种残余的痕迹,至今还在一些部落里存在着。

氏族是构成部落的基本组织。在珞巴族众多的部落里都保存着若干个父系氏族群体。以较先进的博嘎尔部落来说,内部就包括有7个氏族^①。博嘎尔人称氏族为“霍得”,含义是“分枝”、“繁衍”的意思。除博嘎尔部落外,米古巴部落和崩如部落都包含有4个氏族。义都部落含有10个氏族,民荣部落则含有31个氏族,可见以血缘纽带为基础的氏族组织在各部落中都普遍存在着。在每个氏族聚居区里,各户人家的住地是依血缘的远近亲疏相互为邻,不杂居。如果一个氏族分

^① 这7个氏族,据老人们回忆,其名字是萨积、东乌、零腰、达芒、海多、崩英和卡若。

布在几个村子里,往往也是同一个男性祖先的后裔,即同是一个家族的成员。

部落中的各氏族都有自己共同的生活地域。各个氏族之间的地域一般以山林、河流等自然标志为界限。在氏族生活的区域内,所有的山水、森林和土地都归氏族所有,氏族成员可以在其中自由开垦荒地、采集或进行森林砍伐,建盖房屋都无人加以限制。农事活动早已由全氏族集体变成以户为单位的个体经营,土地开垦、种植的范围和数量不受限制,依各户能力大小而定,垦荒的土地一旦开出,即使丢荒他人亦不能占用。氏族成员这种对土地开垦后的使用权,可以由其子孙继承,只要主人不迁往他处或宣布不要,就永远是这块土地的属主。然而土地山林毕竟是氏族公有,氏族成员的个体家庭仅有一定的支配权,还没有自由买卖的权利,他们一旦迁往他处,对自己原来使用的土地占有权也便随之消失。这反映了氏族土地从公有向私有过渡的一个侧面。

同一个氏族成员之间,还保存着集体劳动、共同分配的遗风。这在狩猎活动中看得尤为明显。如同一个氏族的成员集体进山围猎时,如猎杀到大的野兽,都要割下它的一块舌头,由所有的猎人分着吃,同时打开猎物的胸腔和头骨,舀出心血和脑髓,撒上盐巴辣椒面,猎人一个传一个地喝,直到喝完为止,以此强筋健骨,暖和身子。同时点燃起烟火,吹响牛角,以召示同村的氏族成员上山背猎物,按古老的习惯进行分配:射杀的箭手得兽头、心肺,补箭的射手得后腿,唤狗的人得兽皮,其余的则分给全村老幼。同时,氏族成员之间向有相互支持的义务。比如在婚丧活动和修建房屋时,都有相互救助的义务,如果发生氏族之间的争执和械斗,同氏族的人要承担血族复仇的义务。

在婚姻制度上,同一氏族的成员之间,毫无例外地严格遵循氏族外婚。如在博嘎尔部落内部,任何人都不能在氏族内通婚,如果出现了同一氏族内男女通婚的事,则被认为是这一氏族的耻辱,当事人就

要遭到氏族内部的惩治,最终被杀掉或扔到河里。

为了维护以男性为中心的父系氏族制度,在各个部落中流行着严格区分世系的制度——父子连名制。即氏族男成员的名字是和父亲的名字连在一起的,父名又和祖父的名字连在一起,每个人的名字由两部分组成,其首字为父名,尾字为子名,以此严格区分,一代一代连下来,构成一个谱系。这种父子连名制在博嘎尔部落的男子中,都能记住或说出五代至十代的祖先名称,知道在氏族内部谁是最亲的亲属。记忆好的老人有时一口气可以背诵自己氏族和相邻氏族二十代的谱系名字,背诵时还常常联想起各代祖先的传说和故事。在父子连名的谱系中,同父的儿子和女儿都以父子连名的办法排列,但部落内实行氏族外婚,女儿要嫁出本氏族,所以在谱系中不占主要地位,以男子连名为主,家庭的承袭也完全以父系延续下去,成为社会的基本生活细胞。

父子连名制是维系珞巴族父系氏族制度的重要手段。凭借这一制度,人们就可以按各人的名字在同一氏族内知道彼此间的血缘远近亲疏,明确各自的权利和义务。因此,记熟氏族谱系就成为每个氏族成员必须进行的一项基本教育。^①

^① 本章内容均为二十世纪五十年代前的情况,详见《珞巴族社会历史调查》(一),西藏人民出版社1987年版。

第三章 物质文化

第一节 服饰文化

物质生活条件是人类从事各种生产活动和宗教艺术科学活动的基础。人们为了生活,首先就需要衣、食、住、行以及其他东西。在历史的长河中,珞巴族的物质文化生活经历了从使用天然产物到学会对天然产物的进一步加工,从简单到复杂,从实用到美化的过程。

衣服的出现,与人类生产的发展、智慧的和技术的开启传播相联系,同时随着社会的发展,必然与人们的实际需要相关联。原始社会,人们为了生存,抵御自然界严寒风雨和野生动物的侵袭以及保护身体在各项生产活动中不被划伤损害,曾以简单的树叶、树皮和兽皮作成简单的衣服御寒。直到数百年前,珞巴族由于生产的停滞,还停留在“食自然之稻谷,衣树叶之衣”一样的生活(见《贤者喜宴》一书对西藏南部门巴、珞巴民族的描述)。清代《卫藏图识》一书对珞巴族有这样一段记载:珞巴人“不耕不织,穴处巢居,冬衣兽皮,夏衣木叶”^①,可见珞巴族经历了穿树叶、兽皮的阶段,这种古老的习俗直到近代还

^① 盛绳祖:《卫藏图识》下卷,第419页。

保留着。

博嘎尔部落的民间传说《达蒙达宁》里也曾讲到,珞巴族的祖先达蒙就穿着“阿窝”叶编成的上衣。这种穿树叶的现象今天可能不大见到了,但穿谷类的秸杆和棕丝编织的衣服还大有人在。如米里部落和德根部落的一些穷苦妇女就穿着用鸡爪谷的秸杆编成的裙子。这种草裙的制作是先将一尺多长的秸杆,密密地排列在一起,把其中的一头编织在一起扎于腰间,没有编织的一头垂下。由于天气炎热,妇女们喜爱这种草裙,因为它透风轻便凉爽。即使到了近代,许多家境好的妇女可以穿用土布制作的裙子,可仍在裙外围上一条草裙,作为装饰和保护。

由于生产的发展,他们制作衣服的衣料也在进步。从机械地利用天然物到学会对一些衣料的加工,尤其对兽皮和植物纤维的加工。对兽皮是用竹片撑开晒干后,用石片、铁刀将兽皮削薄,在硬木上反复磨擦以去表皮油脂,使其变得柔软,然后再用手脚揉搓,除去皮上的腥味,随后涂上熊油即可制作衣服。

对植物纤维的加工也有独到的办法。他们将富有纤维的灌木表皮剥下后,在水里浸泡十数天,使其有机物质腐烂,剩下纤维再加草木灰煮,使其洁白,最后剔出纤维由纺锤捻成线,用简单的腰机纺织。织出的土布,幅面很窄,近一尺左右,但结实耐用。由于和藏族的交往增多,棉花种植的引进以及羊毛的输入,织布的原料由棉花、羊毛渐渐代替了植物树皮纤维,使制作衣服的布料质地发生了变化。随着衣服原料的变化,衣服的饰样也由简单向复杂过渡。

许多珞巴族部落,由于气候和分布地域的不同,加上受外界影响的程度不同,男女衣饰式样的差异很大,但不管差异性多大,珞巴族对服饰的追求主要基于实用的需要,其次才是爱美的需求。

在实用方面,以保护身体和御寒做为第一要素。在珞渝南部的阿巴达尼、崩尼等部落里,直到50年前,由于天气炎热,接受外来影响

较少,衣服仍保持着比较原始的状态。男女服装的差别较小,一般都只用块窄幅拼成的土布围裹着上身,崩尼人称做“埃济”,其长及至膝盖下方,袒露一臂。男子和年纪稍大的妇女劳动时则光着上身,只是节庆、走亲访友时,在衣服外边再加上一件披风,少数妇女也穿对襟无领无袖的短上衣,而聚居在雅鲁藏布江下游一带的部落,其上衣则男女有别。妇女上身用自织的红蓝条纹的土布围裹,胸前用一个竹签别牢;男子则穿一种短袖无襟无领上衣,身体大部分裸露在外面。式样十分简单,这种衣服除受物质条件的影响外,天气炎热也是个原因。简单的衣着无需御寒,只是起到保护皮肤重要部分的功能。

地处珞渝北端的地方,海拔较高,比之南方温差大,到了冬季时有霜雪出现,因此在衣着上以兽皮为原料制作衣服成为必须和可能。博嘎尔部落与林波部落均在上珞渝的北端,因此在服装束上比较齐备,也比南方在式样种类上复杂。以博嘎尔部落为例,男子上身穿的是自制的山羊皮、野牛皮上衣或藏式氍毹长袍,外面还要罩一件自织的叫“纳姆”的上装,类似西藏东部工布地区藏族穿的“古休”。这种衣服的式样是把两块窄幅羊毛织成的长条土布拼在一起,中间处留一尺左右的接口,没有肩袖,不挖领,只有在套头处留缝口,穿时从头往下套,扎上腰带,前襟后幅不缝合,穿起来虽质地粗糙一些,但很贴身保暖。下身没有裤子,只有一块宽布条从裆下提上来系在腰间借以遮羞。这比南方的崩尼部落的衣服复杂多了。

妇女们的衣着也有了较大的进步。穿的是用野生植物纤维纺成线,织成的对襟、无领、无袖上衣,这种上衣珞巴语称做“基都”,腰里围着腰带,下身穿长过膝盖的紧身筒裙,称做“阶邦”。小腿部分包扎整片的裹腿,上下用带子捆牢。另外,一些年轻妇女还常披一件紫红或大红的“纳布”披肩,主要是结婚时新娘穿的,可以把全身的主要部位都穿戴起来,起到保暖和装饰的作用。

从以上几个部落的穿着来看,基本上代表了珞巴族的服装式样。

大体可分为两类：一种是崩尼人称的“埃济”，其形状似棉毯，将其围裹上身，属于最古老的服装；另一种是对襟、无领、无扣、短袖或长袖的短上衣，比前一种服装有较大的进步，多数部落的男女都有披肩，这从服装的式样来看还处在不完备的初级阶段，另从服装的缝制上来看，也非常简陋，甚至有的部落连剪刀和针线都没有，仅能用刀割布，用竹针竹线缝制衣服。落后的工具自然妨碍了他们衣服式样的更新和发展。

近四十年来，珞渝北部地区的珞巴族，由于和外族的接触日渐频繁，受到外来经济文化的影响，一些富裕人家和同外界民族接触较多的人通过交换，在穿戴上也讲究起来，他们引入藏族的装束和配饰，有的珞藏杂居的地方，大多数人都有了皮制或氍毹制作的衣裤袍装，在穿戴上更接近于藏族。

珞巴族的服装尽管简单，但对头上戴的帽子很重视，这是和他们常年从事狩猎活动有极大的关系。崩尼、崩如等部落的珞巴族戴藤竹编成的帽子。博嘎尔部落除少数人戴藤条编制的圆盔帽外，多数人都戴别具一格的熊皮帽。这种帽子用熊生皮压制而成，类似有沿的钢盔，沿上方套一个带六七厘米长毛的熊皮圈，毛向外伸张，帽后边缀一块约 25 厘米见方的熊皮，上有眼窝可通风。这种帽子的功能完全和他们的生活环境及狩猎活动有关。帽子除了御寒，主要是保护头部。行猎时，戴上这种帽子在丛林中穿行奔跑不被刮伤，而且将长发固定在头上不致散乱，也可防其他虫类叮咬，更易接近猎物进行射杀，起到迷惑野兽的作用。

此外，藤条帽或熊皮帽比较坚韧耐用，刀砍不破，在械斗和围猎过程中也是防护性能很好的头盔。

女子通常留长发，可防寒防晒，但不戴帽子，有的部落女子用带子将长发扎起来。

多数部落的珞巴人都不穿鞋，只有以采集和狩猎为主的苏龙人

及邻近的崩尼、崩如等部落才穿类似靴的鞋子。这种鞋的底和帮由棕丝织成，齐膝的靴筒用山羊毛编织，只有在上山打猎时穿起来便于追踪猎物，不致扎伤脚底。这种鞋类似藏靴，穿靴是近四五十年事，靴子也多从藏区传入。

珞巴人虽赤足，但上山行路，在田野中耕作却十分自如，快步如飞，脚底板都磨成厚厚的老茧，脚板都比较宽大厚实。

珞巴族除穿着自己别具特色的服装外，还十分爱好在服装上佩戴装饰品。他们有自己的审美情趣，重视衣服颜色的协调搭配，图案的使用喜欢以条纹和方格几何图形为主。衣服、裙边、腰带、裹腿上的花纹用直线、平行线、方形、菱形、三角形等图案组成。在一些图案中还配有万字纹、水纹、云纹等纹样，色调喜以红色、藏蓝、黑色为主，朴素雅致，给人以特殊的美感。

珞巴族无论男女身上配戴的装饰品是十分繁复的。博嘎尔部落的男女装束最具代表性，仅从一个腰带上即可看出其考究程度。男子的腰带以皮革两端各配有5厘米见方的白海螺壳，带上缀有数排海贝。这些海螺、海贝壳都是从外族人那里交换来的，视为稀有贵重之物。在这条腰带上还配有小铁链条、火镰、串珠、钱币等饰物。女子的腰带同样也很讲究，除在皮腰带上缀有许多铜扣外，也缀有链条、串珠、铜铃、铜勺状饰物，即使男性下身的遮盖物，也同样有刻花等相应的装饰，说明珞巴人独有的审美心理。

珞巴族各部落的人们的发式虽有差异，但多数部落无论男女都蓄留长发，有的部落的男子将长发在额前上方挽个发髻，上边横插一个铜簪或竹制的长簪，将头发固定在头顶，便于劳作。女子多留两条杂有色线的长辫。博嘎尔部落的珞巴人无论男女都把额前的头发剪短至眉际以上，其余留30多厘米长发披散于肩后，也有的妇女受藏族妇女的影响留长辫垂于背后。

珞巴族喜爱佩戴装饰品，可以说人人无一例外。以博嘎尔部落为

例,男人普遍戴铜和银的手镯,耳朵上戴藤、竹管和金属的耳环外,脖颈上还套着蓝白颜色的串珠和藤圈多达几十圈。妇女除戴银质、铜质的手镯、戒指以及几十圈蓝白两种颜色的项珠外,腰间还缀有很多由海贝串成的圆球,背上佩戴着象征日月的一块圆形铜盘叫做“俄隆”,直径有20厘米,十分明亮,再加上腰带上的铜铃、银币、铁链、小刀、烟斗、火镰之类足有十几斤到几十斤重,甚至可以装满一个小竹背筐。盛装的妇女个个显得楚楚动人,走起路来洒脱轻快,叮咛作响,十分引人注目。应该指出,妇女的装饰品大多是从外族人中交换来的,要用去一个家庭多少年的积蓄,所以装饰品本身构成了衡量一个家庭是否富有和财产多寡的标志,特别是妇女胸前配戴的“嘎乌”(佛盒)和银质手镯、耳环之类,都是他们所崇尚的高贵装饰品。而男子除了配戴装饰品外,还加上两件必备的饰物,这就是他们腰部横挎的长刀和身背的弓箭,作为防身和射杀野兽的武器,与闪闪发光的装饰品交相辉映,更显男子汉的威武。

第二节 饮食文化

一个民族的饮食习惯向来受到社会经济的发展水平、自然环境、宗教习俗等因素的影响和制约。饮食作为一种物质文化,各民族都有自己的特点。但是随着各民族之间交往的频繁,每个民族的饮食习惯都会发生潜移默化的变化。就珞巴族来说,他们与藏族接近的边缘地区,受外来影响较深,饮食也受藏族的影响;而在珞巴族聚居的腹心地区,又保持了固有的古老饮食习惯。

在珞巴族社会里,已经很早知道用火,这从所有男子腰间挂的火镰可知火在珞巴族的生活中是十分重要的。但珞巴族至今仍保留着生吃食物的习俗。如博嘎尔部落每年在秋收完毕杀牲庆祝时,就把余

温未冷的牛血对上酥油饮用；一些人认为刚刚打到的生的獐子肉味道鲜美，常剁成肉酱，拌上辣椒和姜末生食；生吸野牛的骨髓，味道也是很鲜美的。这都说明了以狩猎为主的珞巴族，古老的生食遗风直到四十多年前仍有部分保留，现在才逐渐消失。

珞巴族学会用火以后，投入火里烧烤食物便成为饮食初步加工的方式。如捕到鱼，打到猎物，都是经过投入火堆用热灰焖熟或者架在火堆上烧烤，去毛后熟食。捕到大的猎物，除烤吃外，还要切成肉块条，烤熟后贮藏起来带回家里慢慢食用。

在石块石板上烙制食品，同样比投入火堆做食物的简单加工更洁净精细一些。烙制食品主要是在从事农业为主的珞巴人中广泛使用着。烙制前，先把食用的荞麦、玉米、鸡爪谷、“达谢”等用石碓石磨等工具脱粒、去皮，研磨成粉状后，用水调成面糊，摊在灼热的石板上翻烙，如果翻烙出的饼太厚，不易熟透，就再投入火塘的灰堆里继续加热变熟。珞巴人一般是将烙熟的饼趁热抹上辣椒糊和奶酪卷着吃，十分香甜可口。至今在博嘎尔部落仍保持着这种吃法。

珞巴族学会使用容器煮食后，食品的制作渐渐复杂起来。

使用的容器大体分如下几种：

崩如、苏龙部落的珞巴人常把“达谢”研成面状调成浆后，放在大的葫芦里，然后从火堆里把烧红的石头取出，立即投入葫芦里利用其热量把“达谢”煮熟。

苏龙部落和其他位于南部地区的珞巴人，人们外出用餐时，把粮食放于竹筒里加上适量的水，堵上木塞放在火堆里烧，待熟后用刀破竹食用。

珞巴族家庭使用火塘。火堆上摆放三块支锅石头便是一个简单的灶坑。多数部落使用烹煮食物的器皿，其中有陶罐，但也有使用一种特制的石锅。石锅是用一块质地松软又耐火烧的石料凿挖而成，上窄下宽，搬用方便，结实耐用，炖煮的食物容易保温且鲜香可口，深受

珞巴族的喜爱。近半个世纪,容器的发展进化,普通的富裕人家已知使用直径达一米左右的铜锅,上有图案花纹,价格十分昂贵,成为珞巴人中稀有的贵重之物。铜锅从藏区或外族输入时,用许多牦牛交换而来,有无铜锅也成为过去一个家庭富有的标志。近三四十年来,价廉物美的铝锅也不断从外族人那里输入,逐渐代替了陶罐、石锅、铜锅的位置。

在珞渝北部地区,珞巴人常食用一种用鸡爪谷面和玉米面作的团子。这种团子制作时,就是先用铝锅烧足开水,然后将鸡爪谷面或玉米面撒入锅里,边撒边搅,搅成粘坨状,待颜色变黄,便用手抓食。

采集和狩猎在很长时间里,是珞巴族古老的生产部门。狩猎活动虽然已经有铁的箭镞和颇具效力的毒箭,可猎获大的猎物也并非容易,肉类食物仍不充足。主要食用的家畜有牛、羊、鸡、猪、鱼和兽肉,平时食用的小动物以山鼠野鸡之类为最多。鼠肉是珞巴族待客和馈赠亲友的佳品,在珞巴族饮食中受到格外的重视。

由于狩猎提供的食物不能得到保证,因此采集食物就显得很重要。以苏龙部落为例,据不完全统计,他们能采集的主要食用植物就达15种之多,其中食用最多的是“达谢”、“达莽”和竹笋。有的部落靠采集得来的食用植物占一年食物的1/3左右。珞巴族十分熟悉这些天然食用植物的性能,根据自己的经验加工成可食的食品,有的还可贮藏多日。采集的蜂蜜、木耳等不仅食用,蜂蜜还可酿酒,成为对外交换的重要商品。

以刀耕火种农业为主的部落,食物的来源除少量的肉食外,主要是粮食。其中玉米、旱稻、水稻、鸡爪谷、荞麦、青稞、谷子、高粱、红薯、大豆、花生等等都有种植。粮食的大量种植,也为家禽家畜的养殖提供了方便,粮食和畜禽逐渐丰富了珞巴族的食物构成。

珞巴族无论食荞麦、玉米,还是鸡爪谷,都习惯磨成面粉,再用来煮成稠糊状的粥或烙成饼为食,靠近藏区米林、隆子等县的珞巴族已

经从藏族那里学会了吃糌粑,即将青稞炒熟磨成面,用茶水或生水调合揉捏成面团来吃,由于这种食品携带方便,味道香浓,珞巴族已经习惯食用。

蔬菜的种类远不如藏区丰富。主要以土豆、元根、南瓜和卷心菜为主。炸炒的烹调技术几乎没有,只习惯于将蔬菜和肉类等放在一起煮食。调味品以盐巴、姜、辣椒为主。过去盐巴一直是稀罕之物,从藏区输入。辣椒产量丰富且辣,一直成为男女老幼所喜爱的调味佐餐的食料。饮酒是人人喜欢的,玉米、鸡爪谷、大米都是酿酒的原料。一年之中生产的粮食大半用于酿酒。酒成为日常的饮料,用鸡爪谷酿成的酒,甘醇清爽,是待客的佳品。

现在博嘎尔部落的珞巴人已从藏区引入产奶较多的犏牛和黄牛,学会了挤牛奶,从奶中提炼酥油,制作出奶酪、奶渣和酸奶。酥油现仍成为稀有的高级食品。夏季到来,为了解暑,他们就制作出一种特制的酸奶水饮用。饮茶的习惯是没有的,与藏区邻近居住的珞巴人都学会了喝酥油茶,但为数不多。烟是珞巴族男女的嗜好品,烟叶晒干或烤干后,揉碎使用。他们使用竹木制的烟斗抽烟,烟杆很长。还有一些部落有口嚼烟叶的习惯。和藏族、门巴族邻近居住的珞巴族,人人都喜欢吸鼻烟。

第三节 民居文化

珞巴族的房屋建筑是十分简朴的。各地的珞巴族由于居住环境不同,社会生产力发展水平不一致,各地的房屋建筑形式也完全不一样。珞巴族的先民由于经常出没于森林从事狩猎和采集,因此便常常居住在山洞里,甚至栖息在树上做为他们行猎的临时场所。古代文献记述珞巴族“穴处巢居”,就是指他们有一段居住在树上的历

史。现在住山洞和巢居情况已不多见。随着生产力的提高和智力的发展，珞巴族活动范围的扩大，他们在地上建筑简单的住所已成为必要。

苏龙部落称为“纠塔”的房子，是供人们居住的最简单的棚舍，是珞巴族建筑在平地上最早的房屋形式。这种房屋是一面坡的竹木结构，比人略高，建造时先立两根交叉的木柱，然后斜放两根木梁，木梁的一端着地，一端架在木杈上。在两根木梁之间架上数根檩条，上盖树叶茅草，三面墙体留一出入的门，其余捆绑树枝、树叶，以挡风雨，防范野兽。屋内中间设一火塘。这种简单的房屋结构适应苏龙部落的人采集和狩猎的经济生活。当居处一地，野生食用植物采集完或行猎已无收获时，一家老小就带着少数炊具和家畜另辟住地。在流动性较大的情况下，确实无必要把房屋修建得十分坚固完善。仅能栖身的“纠塔”便于迁移，已适应生产生活的需要，这是早期珞巴族典型的建筑形式。

但随着农业的发展和珞巴族内部氏族制度的确立，以及建筑技术的提高，人们需要建筑更为复杂的住所。农业经济的发展，家畜家禽的增加和群体生活内容的增多，要求人们较长时间定居在一地。同时为了适应氏族外婚的需要，就必须建筑供青年男女专用的公房。公房有供男青少年住的，也有供女青少年住的，这种房子称之为“邦戈”。“邦戈”的建造要比“纠塔”复杂得多，它是干栏式竹木结构的长房，一般设在村落中心，底层用木桩支起，距地2米左右，下层作为家畜的棚圈，上层住人，以独木阶梯登楼，屋顶为人字形，用茅草覆盖，以挡风寒，其余三面敞开，也有用木板作墙的，但有许多出口。整个“邦戈”建造的特点是有两层的房架，但无隔墙，“邦戈”里设有火塘，其数量由氏族内家庭的多少而定，每个家族（或家庭）都在自己氏族的“邦戈”里建一个火塘，以供本家族的未婚青少年住宿。这种“邦戈”公房的长短取决于火塘的多少。有的“邦戈”内火塘多达三四十

个,公房所占的面积也就很大。

一般氏族内,十岁以上至婚前的男子都住进“邦戈”内,一个家族的未婚男子住宿 在同一个火塘周围,烧火用柴是共同采伐,由一个年纪较大的又有威信的男子维持同一家族内部的管理秩序和事务,对年轻一代进行传统教育。

“邦戈”除供未婚青少年住宿外,氏族或村落的议事会和其他会议也在这里举行。会议讨论氏族内诸如械斗、行猎、节庆宴请等重大事项在这里做出决定。女子是不允许进入未婚男子住的“邦戈”的,未婚女子有自己另外的公房,称为“雅盛”,其建筑形式类似“邦戈”。

就建筑形式来说,“邦戈”的房屋已比苏龙部落的“纠塔”前进了一大步,人字形的屋顶已同墙体分开,梁、柱、檩条业已齐备。两层干栏式的建筑形体,住人的上层高出地面,底下通风,可防潮。

珞巴族的建筑住所是随社会内部家庭组织的更迭而不断变化的。随着氏族的解体和家长制家庭的确立,昔日供未婚青年男女交往的公房逐步消失,不过适合氏族制度需要,满足家长制家庭要求的长房却保留了下来。

这种长房的建筑形式同“邦戈”差不多,所不同的是内部有了隔墙,形成了独立的居室,居室的一侧有走廊相通,每个居室内设有火塘,供人煮食。男性家长与子女分开居住,奴隶也各有自己的住处。家长奴隶制出现后,部落和氏族之间的械斗频繁了。因此建立村落和房舍的地址都经过挑选。许多长房建筑大多建在险要的地段上,村落和长房周围都有坚固的栅栏,以防备外人侵袭。

在一些部落里,由于以个体小家庭为单位的细胞增多,因此适合个体家庭的有一两个居室的小房子出现了。这种房子的建筑,先在两面山墙处各竖三根立柱,中间一根较高,作架主梁用,两边短的作檐梁,主梁与檐梁之间架若干条横木,上铺茅草、芭蕉叶,构成人字形屋

顶,四周墙壁用竹席和竹篾间隔。这种房屋比“纠塔”和“邦戈”都有很大的改进。

现代居住在珞渝北部的博嘎尔部落的房屋已不是长房的形式了。由于处于多山干燥寒冷地区,他们的房屋都建在河滨两边的平坡上,分为方形和长方形两种,以个体小家庭居住为主。房屋的原料多取自山林木材,四周墙壁全部用整根的圆桦木层层垒起,非常结实坚固。人字形的屋顶屋脊两侧坡度较平缓,房顶距地面不高,上面铺着一层薄木板或粗竹篾编的席,再压上一排排石块。门一般都面向大山,没有窗户,室内比较阴暗。房屋的大小依人口多少而定,人口多的人家,居室就用竹篾隔成两三间,由子女分住。室内除少数人家有床和一两个简陋的箱柜外,几乎没有别的陈设。每个屋子里都必然设一个火塘,火常年不熄,一家人的活动大部分时间是围着火塘进行。夜晚,全家人和衣围躺在火塘周围过夜。

从上述的情形可以看出,因各地社会发展和自然环境的不同,珞巴族的住房经历了由住山洞、巢居发展到简陋的“纠塔”,而随着氏族制的出现又发展成较完备的“邦戈”几个阶段。长房和供个体小家庭使用的房舍是比“邦戈”更为进步的建筑。不过由于各地的珞巴族生活环境的不同,房屋建筑很不一致。由于生产力低下,房屋都比较简陋,从事农业的部落一般说比较固定,房屋也较完备,而从事采集和狩猎的部落,其村落和每家的住所固定性较差,居住分散,经常迁徙,所以房屋的建造更为简单。

第四节 交通运输

珞巴族地区在喜马拉雅山南麓,是个高山峡谷地带,与外界联系

十分困难。由于道路崎岖，气候炎热，林莽中荆棘藤萝丛生，给人们行路带来极大的不便。

历史上，珞巴族没有任何现代化交通工具。出门沿着山水冲刷过的山坡遗迹而行，在山谷中行走即傍水而行，凡遇险道或悬崖，就要架设栈桥或天梯。简单的栈桥是把一棵相应长度的原木横架在险道上，人们沿木而过；天梯是指一种倚在悬崖峭壁旁边挂有阶梯的独木，人们登阶而上。为了安全，人们还利用峭壁上的灌木或藤蔓作扶手，攀援而上，这对一个外界的异族人来说，攀登如此艰辛险峻的道路是难以想象的。

珞巴族从不使用畜力作交通工具，不养马驴，即使有牛也不负载，因而驮运东西，全靠人力。装载物品用的是竹篾或藤条编织的背篓，背篓上有三条用细藤条编成的六七厘米宽的带子，背运时使用头背式，两条套在双肩，一条套在前额，由于有三个着力点，因而背起东西行走比较稳定和轻松。拉运和背运东西同样也使用前额。如拉木材、运输竹子等，让其一端着地，另一端系上绳子，套在头上，用头部的力量拽拉，滑行前进，这样既省力又方便。

为了使人力在载运东西时省力稳当，珞巴人还辅助使用一种原始的交通工具——手杖，这种手杖有时制作成“丁”字形，它即可助人行走，也可在较长时间的背运路途中，人们在站立歇脚时，用它来支撑背篓，以减轻人们的负重，作短暂的休息。由于珞巴族负重时长期使用头部，因此人们的前额上都被藤带勒下一道深深的凹痕。

珞巴族过河的交通工具，主要是藤条、独木桥、竹木结构桥、溜索和藤网桥，个别地区还有使用独木舟和竹筏的。

藤条是珞巴族横渡峡谷或小河的最原始工具，一般是藤条绑在峡谷旁边的高树上，人拽下端，一荡而过，这多数是供行猎者过河过峡谷时使用。一般人习惯用独木桥，将一棵合适的大树砍倒，让一端搭在对岸，如桥下水深，行人较多，就在桥头两端立一三杈木架，作一

扶栏,供人们过河攀扶。

在河面宽、水流急、不易架桥的河流上,只有架设溜索作过河的工
具。溜索是用一根粗藤充当,两端固定在木桩或树干上,过河时用
一个硬木做成的溜子套在溜索上,溜子上有绳子,把身体捆牢,头朝
对岸,脸朝天,双脚交叉勾在溜索上,双手交替拉索引体向前。使用溜
索过河,要心细大胆,还要掌握技能,虽说简单方便,但对初次使用的
人,过河并不安全。

藤网桥是珞巴族在过河交通工具方面一大创造,多架设在水深
流急、水面较宽的河上,有的长达数百米。这是一种呈管状的悬空网
桥,一般高出水面数十米。整个桥用藤建造,其底部用四至六根粗藤,
两旁各有三四根粗藤,构成桥体经线,固定在桥头的大树或木桩上,
然后分别用粗藤和细藤作纬线,每隔一米缠一圈粗藤条,各粗藤条之
间编织细藤条,下部供行人脚踏。细藤条较密,架设好的网桥人们可
以相向通过,一次可过数人,如遇风吹,桥身便摇荡,甚是惊险。藤网
桥体现了珞巴族的聪明才智和创造精神,但架设难度大,需经常维
修,是珞巴族地区一种奇异的风情。

独木舟和竹筏是比较古老的交通工具,在珞巴族地区出现比较
晚,有些部落还没有使用,因为那里河流湍急,无法行驶,一般只在少
数河流缓慢的河段上使用,仅供渡河。

独木舟是用一根原木挖制的,可乘六七人,河水浅时用竹竿撑
驶,春夏水深时改用木桨。

从以上所述可以知道,珞巴族的陆上交通,在长时期内始终没有
运载和代步的工具。水上交通工具也都是比较原始的,没有出现使用
这些工具来发展水上运输。可见交通工具的发展十分缓慢。

交通工具发展缓慢的原因是多方面的。除了自然条件局限外,也
有社会的因素。过去珞巴族处于原始社会末期家长奴隶制时期,生产
只为了满足自身的需要,可供交换的产品很少,用人力背运即可完

成。加上人们之间的往来联系并不频繁,交通改善并不十分急切。与此同时,由于氏族制度的解体,个体家庭的确立,社会处于分散状态,不可能组织众多的力量修建道路,架设桥梁,并使用畜力、简单机械来改善极其困难的交通状况。

近三十年来,在当地政府的帮助下,珞巴族地区的交通有了不小的改观。珞巴族聚居的米林、察隅、隆子等县都通了汽车,从县城到偏僻村寨也都修起了简易公路和马路,可行马车和自行车。交通的改变给山乡村寨带来了活力和生机,珞巴族同外界的联系明显地增多了。^①

^① 本章内容主要参考《珞巴族社会历史调查》(一)、《珞巴族的社会和文化》两书写成。文中反映的风尚习俗是二十世纪三十年代至七十年代的时限。

第四章 婚姻与家庭

第一节 婚 姻

珞巴族的婚姻以一夫一妻制的小家庭为主,兼有少量的一夫多妻制。这种婚姻形式,与他们所处的社会发展阶段相适应。其特点是氏族外婚和等级内婚相结合。氏族外婚就是一名男子不能与同氏族的女子结婚,寻找配偶,只能到外氏族里去寻找,本氏族内部的男女是严禁通婚的。随着珞巴族原始共产制的解体,私有制的形成和奴隶制的出现,逐步形成了与氏族外婚制相结合的等级内婚制。

在珞巴族社会里,过去每个人都归属不同的等级。各个部落等级的划分不尽一致,以博嘎尔部落为例,这个部落里的人,分为麦德、麦让、伍步和涅巴四个等级。崩尼和崩如部落的人,划分为列德、阿比和苏龙三个等级。阿巴达尼部落也分为三个等级。不管这些部落的等级多少和名称如何,这些等级大体上是划分成两类人的,一种是所谓的高骨头,他们原来大部分是氏族成员的后裔;一种是低骨头,他们都是来自外氏族或外部落的奴隶及他们的子女。高骨头和低骨头两类人之间是严禁通婚的。博嘎尔部落中的四个等级,麦德是高骨头,麦让、伍步和涅巴是低骨头。麦德被认为是血统纯洁高贵、有社会地

位的人,麦德男子只能娶麦德等级的女子为妻,如果找了低骨头的麦让、伍步和涅巴等级的女子为妻,地位就要下降,变成低骨头。其他等级的人,也不可能在麦德等级中寻找配偶,但又不愿意与比自己等级低的人结成姻缘,以免等级下降,因此,各等级的成员,只能在自己等级内婚配,这就是等级内婚制。

不过,珞巴族的等级内婚,往往只限于低等级的人和高等级的妇女,对麦德等级中的男人来说,并非那么严格。如他们与漂亮的女奴隶发生关系,只要不被公开,个人地位和声誉也不受损害。这种事常常被人为地掩盖起来。

后来,随着私有制的扩大和氏族内部贫富悬殊,一些氏族的高骨头女子沦为奴隶的,常被主人卖给低骨头的人为妻,已经不被人们视为违背等级内婚制,如博嘎尔部落的原为麦德等级的亚包,就是因家贫无奈被父抵债为奴,后被主人又卖给了麦让等级的人为妻,已被视为正当行动。同样,在这个部落中若伍步和涅巴同麦德的女子发生关系后,按其以往惯例,男子就要被杀掉,但随着贫富分化和看重财富,人们在处理这类事情时,亦可缓和通融不被杀掉。事情的处理开始着眼于财富,而不是传统的道德。

再如崩尼、崩如等部落,原属高骨头的氏族成员,沦为奴隶等级下降后,一旦有了财富又取得人身自由,还可恢复原来的等级,甚至一些聪明美丽的女奴隶,被主人看中收纳为妾恢复自由也可变成高骨头。少数男奴隶如得到主人的赏识,受到主人格外重视后受其嘱托,死后承继其遗妻。这些事实都说明了等级内婚的内容也在发生着演变和动摇,被富有者所违背。

事实上,珞巴族不管在哪个等级中的婚姻,都是以买卖的形式实现的。在珞巴语中似乎没有“娶妻”这一词汇,只有买老婆的说法。男人要想结婚,就拿财物来把女子买过去。一个女子财物要多少,由父亲像出卖物品一样明确提出,一旦婚价议定,男方必须如数付清才能

成婚。

珞巴族以财物换取女子的买卖方式,同其社会上其他物品的交换(买卖)方式一样,还保留着较为原始的形式。各等级的女子婚价,因人而异,等级越高,家庭越富,婚价也就越高。在博嘎尔部落中,一般麦德家的女子的婚价值6至10头犏奶牛,麦让和伍步家的女子婚价,要3至5头牛;涅巴女子的婚价,约为2头牛。婚价议定之后,男方即积极筹措牛和其他物品陆续送往女家。何时迎娶,主要看婚价是否付清,只要付完婚价便可迎娶。婚价的高低与双方的经济地位有很大关系,富裕的麦德家的女子,漂亮一点的,其婚价可以达到15至16头犏牛,还要外加许多陪嫁品,诸如奴隶和铜锅、串珠、手镯、铜铃等等装饰品。

高等级的蓄奴主,结婚的礼节也是十分繁复的,并且用在结婚时的花费庞大。而奴隶的婚姻却是十分简单。完婚的仪式是否隆重,视男方经济情况而定。一般要在婚前请巫师杀鸡问卜,选择好良辰吉日。结婚那天,全村老少和双方亲属前来男家贺喜,每个人都携带一份礼物(酒或肉)。婚仪由男方的长辈主持,新郎新娘给客人敬玉米酒、青稞酒,然后吃肉。客人们在这里可以通宵达旦地饮酒唱歌,走时每人还可以把吃不完的东西带走一份。

在订婚结婚仪式上,买卖婚姻的烙印是十分清楚的。如博嘎尔部落中,男方到女方去相亲时,举行一种称为“雅玛如”的仪式,意思是“打记号”。介绍人乘姑娘不备时,把一块酥油抹在她的额头上。从此以后,这位姑娘也许还有较长的时间要住在娘家,但她已有了归属,他人绝不能染指,否则要受到严厉的报复。在崩如部落中,结婚当天,当新娘将要到达新郎家时,男方家长派人杀一口猪,把血洒在门前,让新娘在上面踏过去,意思是“从此完全归属男方,女子不能反悔”。这些习俗,说明进入家长制的家庭中的妻子,完全属于丈夫,处在依附的地位。

这里还要提到奴隶的完婚情况。奴隶的婚姻是由主人出面给予全面安排,他们自己无权作主。主人在考虑奴隶相互婚配时,根本不顾及他们的年龄大小和身体状况,主人可从外面买进女奴隶,同家内的男奴隶婚配,或者相反。完婚后的奴隶,所生子女仍是奴隶,仍是主人家的一份财产。还有一种婚配方式,就是男女双方奴隶,各有主人,经双方主人同意婚配后,所生子女男的归男方主人;女的归女方主人,总之奴隶产子全归所属的主人所有。

奴隶结婚没有什么隆重仪式,谈不上举行婚礼,婚配的女奴隶,只有在婚后与丈夫共同开荒种点辣椒蔬菜,让丈夫去外边换点羊毛,自己纺线织条裙子,做为他们完婚的纪念。

有关珞巴族各部落的离婚习俗,差异较大。在博嘎尔、崩尼和崩如部落中,离婚现象很少,因妻子是丈夫用牛换来和财物买来的,地位低下,无权提出离婚,而在希蒙、民荣和巴达姆等部落中,则允许男女离婚。夫妻感情不和、经协商而离婚的,男女双方均不得提出财产的索赔要求。如果是男方提出离婚,不论女方是否同意均可离婚,但男方必须向女方支付一笔赔偿金,以补偿女方名誉所受的损失。如果是女方提出离婚,男方不同意,女方不能中止婚姻关系。

西藏和平解放后,珞巴族在婚姻形态、思想观念、男女地位都发生了根本性变化,婚姻的缔结已不是半个世纪前的样子。部落内婚和等级内婚的限制已被冲破,过去婚姻中的人与物的买卖,已被今天男女之间平等纯洁的爱情所代替。一种自由、和谐、自主的新型的婚姻家庭关系正在形成。

第二节 家 庭

珞巴族实行等级内婚制,由此形成的家庭当然也是分成等级的。

在博嘎尔部落中,有麦德、麦让、伍步和涅巴的家庭。这种家庭多数是个体的父系家庭,以一对夫妇和若干儿子组成,既是生产单位,又是消费单位。家庭中一般长子结婚后生儿育女,就要分出去单独组成家庭,原家庭中的财产也要分出一部分被带走,其他儿子如果结婚依次分出,也分得一份财产,留下幼子和父母一起生活,赡养父母。父母死后,遗产归幼子所得,分居的儿子不能分享。每个小家庭,就是一个社会的基本细胞,他们可以根据家庭内劳动力多少,在村寨周围的山林里、坡地上烧荒种地,或定期到森林中进行狩猎采集,也可以在家里进行一些竹器编织,这些农业和手工业的劳动产品,全部或大部是为了自给,只是少部分拿出去进行交易。

除了小家庭,也还有一部分比重不大的大家庭存在,这种大家庭主要是妻子多和奴隶多的缘故。多妻的家庭多是富裕户。多妻的原因除了富裕户用牛和其他装饰品随意购买外,还从近亲的遗妻中转房而来。多妻家庭中,各妻子之间没有长次的差别,其家庭地位根据其容貌和本人能力的大小受到丈夫的喜爱程度有所区分。这些多妻的家庭,各妻不分居,在丈夫主持下共同组织生产活动和安排生活;也有的各妻分居另立门户,这种家庭各自生产、独立生活,丈夫和奴隶负责开垦土地,收获归各家所有,丈夫要到谁家,谁家就供给酒食。但是丈夫是家中的主宰,尽管各妻分居,经济上也各自独立,但其财产仍属丈夫所有,各个妻子本身也不过是丈夫的一宗动产,一切事情包括她们的人身均由丈夫支配。

珞巴族的家庭是属于父系的家长制家庭,家庭中以男子家长为中心,家长的尊严及家长的利益是至高无上的,家庭内的事务无论大小均由家长决定,一个家庭的承袭也完全是以父系延续的,财产继承权完全由家长掌握支配,妇女无权承袭。有些部落,甚至给妇女规定了许多戒律和禁忌,她们在家庭中的地位十分低下。她们可以被丈夫随意买卖转让,一切听从丈夫的安排,婚后必须严守贞操,如果发现

有不轨行为,丈夫可以杀死妻子和情夫,或者把妻子转卖给他人。一些妻子,因为不够聪明能干,缺乏劳动技能或不擅料理家务,也常常被丈夫遗弃和出卖。在买卖婚姻盛行的珞巴族社会中,妻子是丈夫的私有财产,她可以给丈夫增殖财富,养育子女,一旦不被丈夫喜欢,即可随意被处置掉。

妻子既然成为丈夫的一份财产,是用钱财和物品买来和换来的,因此在婚姻形态上,较长时间内还保留着一种转房制度,即丈夫死后,遗妻归丈夫的兄弟或其他近亲继承。转房制在不同部落中表现形式也有所不同。博嘎尔部落必须是在氏族内相同辈份中间转房。如死者有几个兄弟,而死者生前又有遗嘱,那么就按着遗嘱办理,将妻子转房给指定的兄弟。转房时有的也要征求遗妻本人的意见,同胞兄弟中,如果无人愿意接受,就把遗妻卖给别人,但要优先卖给本氏族的近亲。如遗妻改嫁到外氏族时,要经过亡夫近亲的同意,否则还会发生纠纷。在崩如、崩尼部落中,转房制不是严格分辈份的。婚姻上的转房制,绝不是对遗孀的同情,而是妇女地位低下、无权的写照。

这里还要提及养有奴隶的家庭情况,这种家庭大体分为两种:一种是奴隶住在主人家里,为主人劳动,供主人驱使。如博嘎尔部落中的涅巴便属此类;另一类是与主人分居,住在主人家附近,或者远离主人家,定期缴纳一定数量的实物和支付一定的劳力,这种分居的奴隶,如博嘎尔部落的伍步,崩尼、崩如部落中的苏龙即是。

这种养有奴隶的家庭是在父系氏族制基础上产生的,又与家长制家庭相结合,因此就形成了独有的特点:如有的主人视奴隶为自己的亲属。年幼的奴隶被买来之后,称呼自己的主人为祖父、祖母;奴隶到了结婚年龄,主人给予婚配,并赠送一定的装饰品和财物,并嘱咐他们结婚之后要好好劳动,建立和睦家庭。再如,有的劳动好、忠诚老实的奴隶,在主人家里享受与主人家庭成员一样的待遇。如饮食方面,可以同主人的妻儿子女同一锅吃饭,由主妇分给同等数量的一

份。主人家遇有婚丧大事,如宰了牲畜、煮了酒,也给奴隶分一份,甚至可以和主人用一个碗传着喝酒。能干而又受到赏识的奴隶可以代替主人带领其他奴隶到地里劳动。在某些氏族公共活动中,可以陪同主人去参加氏族会议,甚至参加本氏族组织的械斗活动,出席宗教仪式活动等。

奴隶的子女并不受到严重的歧视,可以和主人的子女一起劳动,相处友好。有些年事已高的主人,因没有儿子或幼子太小,近亲中又无合意的人赡养送终,干脆选择可靠的奴隶充当“养子”来接管家产的也时有发生。这说明珞巴族中等级观念随着经济发展和外来社会各种因素的冲击,在不断松动。传统的东西也并非是一成不变的。奴隶本身也在不断发生分化,转化自己的地位和权力。^①

^① 本章反映的内容是二十世纪五十年代前的婚姻家庭情况。民主改革后,随着社会制度的变革已发生很大变化。

第五章 语言文字与文学艺术

第一节 语言文字

珞巴族语言属汉藏语系藏缅语族中的一种。根据专家们的调查做出的结论,珞巴语介于藏语与景颇语之间,具备自己语言独有的特点。居住在米林县的珞巴族和居住在墨脱县的珞巴族之间相隔数百里,居民往来并不多,但他们操用的语言却有不少相同或相似之处。

珞巴族语音有 23 个辅音,8 个元音。辅音均可作声母,元音各分长短,共有 16 个。米林县的珞巴语没有声调对立的现象,一个单词或者一个音节,调子可高可低,所以在听珞巴族讲话的时候,可以听出其抑扬顿挫的声调。

珞巴语的词可以分为十类,即名词、数词、量词、代词、动词、形容词、副词、助词、连词、叹词等。在前六类的实词中,数词和量词都比较少。珞巴语比较常用的数词是 1 至 10 这几个数字,10 以上至 20 的数词虽然也有人使用,但懂的人不多,20 以上的数词使用的人就更少。量词的使用率也不高,说话时,其中使用数词不用量词就直接跟在名词之后去修饰限制名词,因此量

词就显得可有可无。除表示度量衡单位的量词必须使用外，一个句子，数词是2以上的时候，一般就去掉了量词，这种句子听起来感觉到有点不习惯。另外，珞巴语还有一些同藏缅语族语言相同的特点，如句子的基本语序是主语—宾语—谓语；修饰名词时，修饰成分在前，被修饰的名词在后；在句子中经常使用助词来表示词与词或句子成分与句子成分之间的关系；元音不分松紧等等。

长期以来，珞巴族同藏族往来较多，在语言上自然就要受到藏族的影响，从藏语里吸收不少词汇来丰富自己的语言。这种现象在近几十年表现更为突出。因为同藏族接触频繁了，在藏族群众的帮助下，珞巴族学会了先进的耕作方法和科学技术，在珞巴族中许多中青年都学会了使用藏语进行交谈。平时开会、学习、交流信息，都使用藏语。珞巴族聚居的小学里也用藏文进行教学，许多藏语借词进入珞巴语中。另一方面，珞巴族青年和新成长起来的干部，通过广播、电影、电视或者与内地的各族干部广泛接触，也学会了汉语普通话和汉文，因此也有一些汉语新词借进了珞巴语或者通过藏语吸收汉语借词，以丰富珞巴语的现代词汇。

藏文是流行在珞巴族地区最普遍的文字，珞巴族并无自己民族的文字，通常使用藏文和汉文作为流行的书面语。民间的记数、记事，停留在刻木（或竹刻）、结绳阶段。如有人借债，债主就用刀在木片或竹片上刻上借债的数目，放在妥善的地方保存，还债时取出核对。运算数字，除以手指和脚趾协助外，还用木棍、竹棍、豆粒、石子和串珠等。对自然数词的表述，在崩尼部落中，个位数用手指表示，10位数用两个手掌表示，20用两个手掌的正反面表示，30用双手掌放在脚掌旁边表示。如遇到数量很多无法数清时，就用手抓头发表示太多的意思。

在记数时,珞巴族常采用十进位制记数法,或者二十进位制记数法。例如,用十进位法运算,他们称10为“欧荣”,11是“欧荣”加1;30是3个“欧荣”;31为3个“欧荣”加1,以此类推。100称“楞”,200称“楞”2。采用二十进位法记数,他们称20为“开”,21是“开”加1;40为2个“开”,60为3个“开”,100为5个“开”。这种二十进位运算记数方法,可能是从藏族地区学来的。

由于没有文字,珞巴族平时除了采用独有的方式进行简单的记数外,一般关于社会历史习俗方面的知识和故事,完全要靠老人们的记忆来传播和保存。如关于该民族来源和迁徙的口碑传说,历史演变的回顾,都可从祖辈那里继承下来向后辈人传讲,记忆力较好而又喜欢讲故事的人,有时可以滔滔不绝地连续讲上几天。巫师纽布也是历史文化知识的传播者。

珞巴族地区过去没有一所学校,绝大多数人不识字,教育主要是以言传身教的形式出现。这种自发的教育形式,是同日常的生产生活一起进行的,并无固定的教育场所和教育部门。当孩子长到一定的年龄后,父母和其他长辈就把他们带到身边,随时传授生产技能和生活知识。对于男孩,要教他们如何进山射猎、耕作土地和编织器物;对于女孩,主要传授织染、绣花、做衣等手艺。十五六岁时,孩子即可脱离父母,独立生活,从事各种生产技艺活动。知识的来源是通过实践和口碑的传诵,一代一代沿袭下来。至于正规的文化教育事业,在珞巴族地区直至西藏民主改革以后才开始起步的。现在,在一些有条件的地区,已经有了初级小学和各类民办学校,青少年均可就近入学读书,学习藏文和汉语以及其他知识。一批为数不多的新型大学生被选送到拉萨和北京等地进行深造。文化教育和各类专门人才的培养已从无到有,适龄儿童的入学率也在逐年增加,懂得藏语藏文和汉语汉文的珞巴人越来越多了。

第二节 文学艺术

珞巴族没有文字,但在群众中却蕴藏着许多丰富生动的口头文学作品。这些口头文学,散发着迷人的幻想、浓烈的生活气息和鲜明的民族风格。它主要包括有神话、传说、歌谣、故事、史诗、谚语等等。这些文学作品,既是珞巴族历史形象的再现,也是珞巴人思想、观念、感情、追求和心理活动的真实反映,是供人们了解珞巴族社会发展的重要资料和途径之一。

一、神话与传说

神话和传说都是珞巴族古老的文学形式,它反映了珞巴族从远古社会到氏族社会这一漫长历史进程的种种变迁。如反映开天辟地,人类起源的神话《金德与龙德结婚》、《猴子变人》,有涉及图腾崇拜和群婚痕迹的《朵王斯罗外出寻妻》、《尼英姐妹求配偶》和反映兄妹结婚这一早期婚姻形态的《石金金娜乃鲁布与石金金巴巴娜》,此外还有反映同妖魔鬼怪作斗争的神话《育德育布德除害》,与反映同自然界作斗争的神话《金纠育帝射日》等。这些神话不仅具有浓厚的神奇色彩,而且从不同角度反映了他们对远古历史的朦胧记忆。

民间传说的内容十分丰富,如历史传说《阿巴达尼和阿巴达洛》、《阿巴达尼的四个儿子》等,反映了珞巴族的来源、迁徙和分布的情况。还有一类反映民族交往的传说,如《宾鸟追马》、《九把斧头》、《种籽的来历》等,都热情讴歌了珞巴族与藏族两个兄弟民族不同寻常的亲密关系和深厚情谊。反映发明创造的传说,有石金金巴巴娜达明最

早学会了农业技术,她和金尼麦包发明了木质工具,阿巴达尼发明了制陶术和筑桥法,阿宾肯日发明了弓箭和竹编等。这些民间传说,一般故事情节都比较简单,叙事朴实,表现了珞巴族对祖先和乡土的热恋。

二、民间故事

民间故事的题材也很广泛而多样,多数故事的叙述,有梦境般的幻想和深刻的生活哲理,表达出了人们的是非、爱憎感情。如反映人们与大自然作艰苦斗争的故事《洪水》、《智勇双全的两兄弟》;歌颂勤劳勇敢和鞭挞懒汉的故事《瑞希与瑞荣两兄弟》、《几督拉练》;歌颂坚贞爱情,抨击买卖婚姻和欺诈行为的故事《两兄弟与两姐妹》、《傻小子与母鸡》等。在这些珞巴族民间故事中,有一个显著特点是动物故事占了很大比例。动物故事大都在想象和幻想中,意趣横生地解释着动物为什么有了现在的样子,和它们之间的自然关系。与其他民族动物故事不同的是,珞巴族动物故事中,把动物的性格刻画得十分鲜明,它们和珞巴族的祖先阿巴达尼同作故事的主人,与人发生直接关系,并赋予动物以人的特点,直接反映出人与人的社会关系和思想感情。这些动物故事,明显地保留有古代民族图腾崇拜的遗迹。动物之间的矛盾纠葛,实际上是古代氏族之间矛盾纠葛的再现。

在珞巴族文学作品中,史诗同样占据重要地位。史诗是把神话传说和故事的内容熔于一体,同歌谣一样,它与音乐、舞蹈紧密结合在一起,形成“诗”以“乐”辅之,“乐”必以“舞”象之。珞巴族的民间音乐有两种基本曲调,珞巴语称作“夹依”和“百利”。“夹依”是古调,用于颂赞和叙事,曲调庄重、肃穆。史诗《石金金巴巴娜达明》就是用“夹依”古调演唱的。除此之外,具有代表性的大型神话史诗《创世记》,叙

述了宇宙的变化、生物的起源和人的出现、火的应用等,另外还包括有乌佑和巫师的产生及祖先迁徙等内容,篇幅庞大,《创世记》是以神的故事和半神英雄的传说相结合的著名民间口头创作,在博嘎尔部落中影响久远,它以歌词形式常在各种宴庆聚会上吟唱。

三、谚语和谜语

谚语和谜语是人们长期生产、生活经验的总结和智慧的结晶,具有语言精炼、形象和富有哲理的特点,人们借用谚语和谜语的口耳相传,以达到传播知识、增长智慧、启发和教育世人的目的。例如劝说人们要消除分歧和增进团结,说明人多力量大的谚语:“藤子虽长,但不分叉;弓箭虽分,永在一起。”“一根柴火难燃烧,众人捧柴火焰高。”语言淳朴,生动形象。还有劝人相互谅解、信任、友好的谚语:“竹孤哪有笋,地平路好走”;鼓励结交朋友要讲信用,永不变心的谚语有:“人身的皮永不蜕变,蛇身的皮总要换变”;抨击脱离实际,夸夸其谈,讽刺搬弄是非者的谚语有:“舍得力气财富不尽,光耍嘴皮,空话无用”,“没有臭肉,苍蝇不会下蛋生蛆”,“房子越扩大,屋子里越空;田地越扩大,仓囤里越实”,还有反映粮食重要,妇女在生产中的地位 and 物候知识的谚语:“金银与粮本是同兄弟,金子银子不如饱肚子”;“加耕乃树不结果,鼠鸟从哪吃香果;妇女不辛勤耕耘,人从何饮酒吃粮”,“德白乃鸟叫,播种时间到”等等。

谜语是一种短小而富有趣味的语言游戏,用来表达和测试智慧的口头创作,大都取材于自己的生产和生活。如“人未行,它总在人跟前;人一走,它却走在前”(手杖);“河水上面搭彩虹”(桥);“地上出来一根线,小孩个大而又多”(南瓜)。此外还有反映人体器官和自然现象的谜语,如“围墙里面,圆石蹦跳”(心脏);“石洞里住着一个麂子”(舌头)等等。

四、音乐与舞蹈

珞巴族的艺术反映在音乐和舞蹈两个方面。音乐有声乐和器乐。声乐是将诗歌和一定的曲调组合而成的一种歌唱形式,最有代表性的是加金这种民间最古老的曲调,流行于各部落,它是叙述民族来源和迁徙历史为主要内容的。另外,还有婚礼用的《哭唱歌》和丧葬礼仪用的《哭丧歌》,也有用于交换和狩猎劳动时唱的歌曲。流行在民间的大量的是感情真挚、优美动听的情歌。演唱时,以对唱为主,也有独唱的。这些歌曲,歌词长短不一,短的只有几句,长的能唱数小时,有时轮流歌唱,甚至唱上几天几夜。珞巴族也有自己的民歌手,民歌手演唱时,常常在传统的曲调中触景生情,即兴随编随唱,出口成歌。内容或者取材于反映本民族古代社会的神话、传说、故事,或者是婚姻家庭或大自然的常识,从不同角度刻画出广阔的社会生活画面。

珞巴族民歌的曲调虽然很多,但一般调子都很简单低缓,节奏也不严格。如上述的古老曲调加金,调子高低相差不大,缓慢庄重,每句有四个节拍,句末衬上“加金加”一词。博嘎尔人就是用加金古调演唱《创世纪》史诗的。另外,民歌曲调中,还有一种在劳动、节庆、喜宴的特定场合中吟唱的曲子,这种曲子可以即兴而歌,随时填唱新词,所以民歌的内容极其丰富,在群众中容易普及和受到人们的普遍喜爱。

珞巴族的民间乐器,有哨叶、竹口弦、笛子和二胡四种。哨叶是一种原始的简单乐器。竹口弦,分单片和三片两种,在薄竹片中间挖一条沟,刻簧,吹奏时,轻轻弹拨,声音在口腔中引起共鸣,以气息的调节来变化音色。音量虽小,但音色柔和悦耳,是青年男女表达思想感情的娱乐工具。竹笛,有直笛和横笛之分,除吹孔外,直笛为六音孔,横笛为四音孔,可按曲调需要改变音程关系,可在欢乐的酒宴间助兴。二胡的音箱是用一节竹筒制成,一端蒙以牛皮或麂子皮,一根棕

弦,无定弦的音度把手,以拉弓和指压弦来调节曲子的音调,别具一格。

珞巴族的舞蹈,根植于生活实践,其动作多以模拟动物鸟兽的形态和动作以及人们捕捉、驯养动物的欢快场面。如博嘎尔人的《驯牛》舞,就是表现珞巴人追赶、抓获与驯服公牛的动作。崩如部落的《巴纠》舞,是在娶亲宴席上由双人表演模拟公鸡相斗和鸟头摆动等动作,表现出珞巴人的狩猎生活的场景,有鲜明的民族特色。除此之外,还有一种男女边唱边跳的大型集体舞蹈,男女各手执火把或穿插成环形,或各列一纵队,做各种旋转和向左右移步的动作。由一人领唱众人唱和,男女边唱边跳,舞步刚健有力,爽朗活泼,气氛热烈。巫师所跳的舞蹈叫“纽布衣”、“哈日巴”,也是边唱边跳,情绪十分激昂严肃,反映了人们与恶魔势不两立的顽强斗争精神。

五、工艺美术

珞巴族在工艺美术创作方面,显露了突出的朴实特点。他们喜爱装饰艺术,从衣着到日用器具,几乎都要织编和刻上各种五颜六色的花纹,以点缀美化自己的生活。

珞巴族重视穿戴上的装饰,无论男女都喜欢佩戴铁、铜、银和藤各种质地的手镯、脚环、腰缀饰品。上衣、筒裙、裹腿、腰带上的花纹图案,由正方形,卍字纹、水纹、云纹、斜十字纹、锯齿纹、菊花纹等纹样组成,这些装饰性的几何图案,有不少是动植物纹样的变体,布局匀称,色调鲜明,手工精巧。妇女们用简陋的腰机织成的土布,配以鲜艳的红、黑、蓝、白、黄五色,使其衣饰具有鲜明的民族特点。

竹、藤编织是珞巴族传统的手工艺。如编织的竹背篓、竹筐、竹笋、藤帽、雨衣、腰带、刀鞘和竹篮及四方盒、小圆盒等,都编织得十分精致细密。这些编织器物,既是他们日常生活用具,又是与藏族同胞

进行交换的主要物品。

日常使用的器皿和金属饰物也不少。器皿有木桶、陶锅、石锅和价值昂贵的铜锅，金属饰物如手镯、戒指、烟锅和镶嵌在刀把上的铜片套环，这些器皿和饰物，大多都刻有几何图形的纹饰，纹饰反映了他们对周围动植物纹样的熟悉和独特的审美情趣。

珞巴族的雕刻与塑像艺术也很有自己的特色。他们的工匠除雕制十齿木梳外，还在驱蚊虫燃烟的竹筒，老人用的竹拐杖，男子用的遮羞器、木刀鞘和箭筒等物品上，雕刻各种富有立体感的花纹图案，显示了他们的雕工技艺。独具一格的塑像和宗教活动有着密切关系，他们塑造的人、生殖器、牛、四不像、羊、狗、蛇、鸟等崇拜偶像，一般以木竹作骨架，外面包扎竹屑、草或树叶，上边糊上少许泥巴，头部与四肢大都用木竹制作。有些偶像是用原木雕制的，形象粗糙简单，说明在造型技艺上还处在初期阶段，显示了珞巴人的早期艺术想象力和模仿力。所塑造的偶像和动物形象，都用于崇拜和祭奠，在珞巴人心目中均是十分神圣的器物。

第六章 科学技术

珞巴族是一个由采集、渔猎逐步过渡到农业为主的民族。他们的先民为了生存,在自己生活的环境中长期进行采集、渔猎活动,不仅熟悉了周围大自然的习性,同时也积累了很丰富的有关植物学、动物学、医学和天文历法方面的科学知识。

第一节 植物学知识

在懂得种植农作物之前,珞巴族靠采集天然的植物果实充作食品,擅于采集的苏龙部落,他们采集的可食性植物多达数十种,其中主要食物如达谢、达莽、达白、野宁、芭蕉、竹笋等,都是经常性主食植物。而且这些植物分布面积广,产量大,含淀粉率高,是人们最喜爱的食品。对这些植物,在一些重要的产地,人们甚至搭棚暂住,进行粗放的经营管理,如除去杂草,进行必要的翻土移栽,使其提高产量,更能满足采集者的需求。为了除去苦涩怪味,还对这些可食性植物采用浸泡、发酵、水煮或加入草木灰蒸煮等方法进行初步加工,使这些食物变得更为可口。

除了对这些植物的果实、根茎食用外,在实践活动中还拓宽了对

植物的其他利用,如从植物中提取纤维、染料,做为纺线织布和染布的原料,以满足穿衣的需要。他们将达诺、诺基、布素、哈仁等野生植物进行加工提取纤维,从达命、格非、古非、阿鄂色鲁芒、亚白背叶等十多种植物中提取色素作为染料,浸染其编织物,使土布和制作的器物染上不同的色彩,美化生活。更为重要的是,珞巴人对植物毒素的提取和应用积累了丰富的知识,他们能从繁多的植物中,挑出极有毒的植物,如阿莫、一枝蒿、达木、辛基、仁耻等用于渔猎生产领域,将制成的毒药用于射杀野兽,为了对毒杀的野兽也可食用,便从无数次实践中反复实验,找到了合适的配方。如以阿莫和臭鸡蛋配制,一枝蒿、一达毕和臭鸡蛋配制,将毒药涂在箭镞上射杀豹熊、野牛等凶猛野兽,可在百步之内毙命,将达木砸碎制成药物投入水中,也可以毒鱼。

珞巴族的原始农耕,大部分地区处在刀耕火种的耕作阶段,他们懂得用放火烧荒增加土地的肥力;同时也学会了用休耕方式,即土地开垦后连续种植数年后丢弃不种,待自然植被恢复使肥力提高后再来耕种,用这些方法来提高粮食产量。珞巴族已知用简单的木锄翻土深耕和引水灌田,也懂得了用动物的粪便和草木灰来施肥。收割以前选择长势好的玉米和穗大饱满的水稻作为良种,存放起来待第二年播种时用,从种植的农作物种类来看,崩尼部落和阿巴达尼部落种植的稻类品种达十种左右,既有粳米也有糯米,麦类、粟类、薯类,各种蔬菜的种植品种也很多。经济作物中,烤烟、麻类也有种植,众多的农作物品种说明,珞巴族掌握和积累了丰富的农作物知识。

第二节 动物学知识

主要表现在渔猎生活上,掌握不同动物的习性和生活规律,采取不同的捕猎方法,如对猴子的捕捉,采用筑木笼,投入新鲜瓜果蔬菜

来捕捉,熟知野牛、獐子向高山移动的习性,就上山捕猎。鱼类从大河到支流产卵的季节期,珞巴人就用棕丝、马尾来作鱼套,在鱼经过的缓流中下套套鱼,或置鱼笼等捕捉。寒冷季节各种动物聚集于山沟河谷地带,人们就寻踪在河谷区围猎。

在长期的渔猎生活中,珞巴族对动物的剥皮、肢解有着熟练的技巧,并对肉、骨骼和内脏的各部位起了相应的名称,积累了动物解剖知识,同时对家畜、家禽的驯化积累了经验,常常把野猪、野牛赶在一起,围栅圈养,驯化成家畜。在博嘎尔部落,已知道饲养许多犏奶牛和黄牛。犏奶牛是黄牛与牦牛杂交的一种畜种,个大体肥,产奶量高,可以给珞巴人提供丰厚的奶制食品,他们已经有了奶食习惯,掌握奶制品的制作技术,奶制品有时还是他们在一定时期拿去和藏族交换粮食和衣服的食物。现在,珞巴族绝大多数部落普遍养鸡、养猪、养狗和牛,少数部落还养羊。家畜家禽的驯育,是在狩猎基础上发展起来的,他们熟悉饲养驯化的动物习性,掌握繁殖和杂交获取良种的技术,他们的动物学知识全部是从实践经验中总结出来的。

第三节 医药卫生知识

珞巴族在同疾病斗争的过程中,逐渐认识了一些病症及其治疗的药物,懂得了对一些难治的疾病预防和治疗方法。

一、外科知识

珞巴族生活在高山密林之中,生产条件差,生活艰苦,所以在生产劳动和部落之间械斗时,经常发生砍伤、摔伤、烧伤或被虫蛇咬伤、中毒等事件,这些伤病,死亡率高,最先引起人们的注意,从而积累了

比较丰富的医疗知识。

治疗被毒蛇咬伤或中了毒箭,须将伤口周围的肉挖去,以免毒汁随血液蔓延扩散全身,严重者要断肢,治疗时伤口用清水冲洗后,涂以麝香或者是“尼英金”蛇胆干粉末,借以止血、消炎,使其生肌愈合。

治疗出血、扭伤和骨折,也用麝香粉、“尼英金”蛇胆干粉或者“埃登达木”草的鲜汁涂敷患处,用以止血止痛,起到消炎的作用。跌打损伤、淤血红肿,就将一种叫做“热德”的树叶、嫩皮捣烂加热,敷于患处,用熊胆、黄连或用麝香、黄连、虎骨的水剂,外擦内服也能起到活血化淤、消肿解毒的作用。

治疗骨折,则用“则力阿坝”敷患处包扎,或口服与外敷浸泡于酒水的“埃另句巴”,或用“罗雪罗密”藤根、茎,捣烂热敷患处,达到整骨、生肌愈合的目的。此外,对疮疖疔毒和关节炎、烧伤、蜂螫等外伤,也都有相应的治疗方法。

二、内科知识

对食物中毒的治疗,服用“蹦嘎布”草根或黄连汤剂,使其上吐下泻,严重者则将高粱、月经块和水一起灌入腹内,然后将患者悬空吊在梁架上转动,令其呕吐,清除毒物。

对感冒、头痛、腰痛的治疗,要喝麝香水剂或吃花椒、姜、大蒜。医治感冒头痛,喝鱼胆水、“应格”草根煮酒饮服治疗腰痛。

治疗肠胃炎、腹泻、肠炎、痢疾,用植物的树皮、树果,加上少许食盐煮水冲服,或吃“叶鲁根”等树的生果,或口服鱼苦胆水剂,或喝一种鸟和猴子肉的肉汤。还可以用热陶罐灸患处。

对牙痛、眼疾、皮肤病以及妇科病症,用当地植物藤叶制成的药物来治疗。

对控制传染病的蔓延,由于缺乏相应的药物治疗,主要用隔离的

预防手段,如麻疹、猩红热、天花、霍乱、鼠疫发生时,则以自然村为单位,进行隔离预防,严禁本村与外村人互相来往,有的村落还集体迁往山洞里躲避。对于麻风病患者,一般都是送往偏僻地方,关在特设的房里饿死,然后放火焚烧。珞巴人在缺医少药的条件下,采取这些措施,对控制疾病的传染,起到了一定的作用。

第四节 天文历法知识

珞巴族在长期狩猎、采集和农业生产活动中,培养了对自然现象敏锐的观察能力,他们对年、月、日概念的理解,是根据月相盈亏、寒暑冷暖、草木荣枯等自然现象的变化规律来判断,从而掌握了它们之间的关系,创造了具有鲜明地域特征的原始历法——物候历。

这种历法是根据月相盈亏并结合物候(自然现象)变化来确定的。一个月有三十日,一年分十二个月。博嘎尔部落把年称作“宁”,以桃树开花为岁首。崩尼人把年称作“阿宁”,他们根据月亮周期变化了十二次,即经历了十二个历月,形成了“年”的概念。珞巴族年的概念,可从他们辞旧迎新的年节活动体现出来。当他们的农事活动一个大周期结束,另一个新的生产过程即将开始,即地球公转一周之际,于是利用短暂的休息机会,举行隆重的节庆活动。节庆一过,又遇到桃树开花,开始了新的周期。经过相当长的时间积累,形成了他们“年”的概念。

季的概念,各部落之间的差异较大。崩尼部落将一年分为春、夏、秋、冬四季。春季为植物萌发的季节,称作“弱得波露”;夏季为草木枝叶浓绿的季节,称作“多利波露”;秋季为食物种类齐全的季节,称作“吉德波露”;冬季为草木凋零枯萎季节,称作“德拉波露”。博嘎尔部落根据气候暖冷的变化,把一年划分为暖、冷两季,暖季是二月至九

月,称作“洛波”,意为暖天;冷季自十月至第二年的元月,称作“底龙”,意为冷天。暖季从事播种,冷季从事耕耘和收获。

月份的概念,是根据月相盈亏来确定的。月相盈亏的每一个周期为一个月。博嘎尔部落把一年分成十二个月是这样依次称呼的,一月,称为“夏树”,意为桃树开花,开始烧荒翻地农事活动;二月,称为“鲁布谢”,意为杜鹃和“辛永”树开花,树叶长出;三月,称为“拉热布”,意为积雪融化,第一次翻山跋涉到藏族地区进行交换;四月,称为“闵谢”,意为开始砍“达翁”草,烧后肥田;五月,称为“依落”,意为其时青黄不接,是饥饿时节;六月,称为“翁木迪”,意为青稞吐穗,土豆结块;七月,称为“亚勒”,意为河谷地的玉米、辣椒成熟;八月,称为“那热宾”,意为鸡爪谷开始成熟;九月,称为“辛珠”,意为收割鸡爪谷;十月,称为“鲁阿勒”,意为山地玉米成熟;十一月,称为“松奔勒”,意为冬天到来;十二月,称为“哈尼”,意为阻挡人的季节。传说很早以前,有一个精灵“乌佑”,每年的十二月,就告诫人们莫要翻山越岭出远门,如果不听它的劝诫,远离家门者,家中生下的孩子要成哑巴,生下的牛犊是歪嘴巴,也不能解小便。所以每年十二月人们都驻足守户,不宜远行。

日的概念,也是根据月相盈亏制定的。每月三十日,“月黑夜”是每个月的起始点,每日用月亮的具体形象作标志,当月亮像弯刀时,就说“新的月份开始三天了”;当月亮剩下了一半时,就说“这个月只有五六天了”。

珞巴族在积累了天文历法知识的同时,还把他们积累的物理、化学方面的知识广泛利用于生产领域。长年生活在高山密林中的珞巴人,十分重视火的利用、火种的索取和保护。珞巴族很早就掌握了人工取火的方法,其中有用“达龙”竹片与石头摩擦生热取火,有用普通石头与白石撞击取火。铁器输入后,改用白石与铁器撞击取火。这些方法,成为他们普遍使用、持续时间很长的原始取火形式,也使他们

的生活发生了巨大变化。珞巴人对火种分外珍视,对火充溢着神圣的敬仰。对力学知识的运用,反映在弓箭、地弩、锄耕生产工具的制作上十分明显。弓箭是狩猎活动中不可缺少的器物,它是人们运用机械运动的合力而创制的一种复合工具,必须娴熟地掌握重力、力矩、弹力等运动学方面的原理。珞巴人在制作弓箭的工艺上是很严格的。对制作弓原料竹的选择,弹性、厚薄程度均有一定规格和要求。制作箭时,箭杆、箭镞、箭羽也有严格的规定,还要注意箭的重心,否则,就要影响到箭射出后的稳度、速度和准确程度,难以命中目标。农事生产中,木制锄耕工具“打洛”和“夏界”的制作,也巧妙利用了力学原理。“打洛”是用坚硬的青杠木作成的木锹,从形制上看,类似古代的耜,全长约 110 厘米,锹头长约 47 厘米,宽 15 厘米,正面平直似犁面,背面圆起呈鸡胸状,锹头上方安装一个脚踏横木,挖掘时,双手握手把,脚踏横木,锹头插入土内,一般翻土可深达 20 厘米左右。“夏界”是一种有地域特点的木锄,用坚硬的青杠树树杈作成,长约 25 厘米,系刨土和碎土工具,用于打碎土块,平整土地和锄草。两种原始的木制农具都是利用力学把工具的支点、人体重力合为一体,来提高翻土的工效。

纺轮和腰机是珞巴族用于纺线织布的工具,纺轮状似 8 厘米直径的圆盘,居中有一孔,插一根长约 40 厘米的木杆,操作时,先把要纺的植物纤维或羊毛捻一段缠在木杆的倒勾上,然后垂下,用手转动木杆,使其旋转,随后右手边握着纤维或羊毛边转木杆,左手用拇指与食指慢慢起线牵引,待纺到一定长度,把纺好的线绕到杆上去。人们利用纺轮的拉力,提高纺纱的速度。腰机织布,也是利用物理学原理,通过固定的经板、打纬木刀、梭子、提经木板等部件将许多经纱和纬纱巧妙编织,织成了美观耐用的土布。

化学知识的应用,突出反映在染色和铸造技术的熔模上。随着纺织技术的进步,染色工艺也日趋复杂。珞巴族在长期染色实践中,已

知用植物、矿物染料的技术。其中崩尼、博嘎尔部落利用植物色素达十八种之多。例如：一种叫做“达命”的藤根，与天然织物或纤维放在一起煮一两个小时，染体便呈红色。另外还有一种叫做“孙根”的树叶，含有黄色素，但不能直接在纤维或其他织物上着色，必须以一种含硫酸盐的矿物“令弓”作媒染剂合在一起煮一小时后，才能将织物或纤维染成黄绿色。在染色过程中，珞巴族还用控制施染时间的长短所造成的色泽深浅不一，来达到颜色不同的效果。同时根据染料、媒染剂的互相作用，颜色的遮盖及织物对色淀的吸附性能的不同，制定了不同的染色程序和配方，学会了套染技术和染出几种间色和复色的方法。

熔模铸造是在制陶基础上发展起来的工艺，珞巴族许多铜、银等金属器具，均由熔铸成型。熔模铸造的手镯、铜铃、烟锅、烟斗嘴及大量的头饰、腰饰装饰品，工艺技术水平很高。这些物品不仅表面光滑，做工精细，而且铸造的花纹图案清晰，别具一格，是人人喜爱的饰物。

珞巴族在日常生活中，应用化学知识酿酒，做酸笋酸菜，完全是从实践中摸索出来的经验，他们用发酵、密封等土法制作出适合他们口味的各种酒类和食品，丰富了饮食内容。许多酸笋、酸菜经过加工晒干，还成为长期保存的食物。

第七章 宗教信仰

珞巴族的宗教信仰旧时还处于原始的初级阶段,由于生产力低下,抵御自然灾害的能力很低,因此在大自然面前显得无能为力,他们对变幻莫测的各种自然现象无法解释,有强烈的畏惧感,于是就同人类自身相比,对自然现象产生主观臆断,认为人世间的一切,自然物都由一种超自然的鬼怪“精灵”主宰,从而产生了各种宗教观念以及与之相适应的崇拜仪式和禁忌。

在珞巴人的观念中,鬼和神的概念没有明显的区分。他们把鬼怪“精灵”、神灵、鬼魂统称为“乌佑”,即“精灵”或“鬼”。他们认为“乌佑”可以凭附在任何自然物和人的身上,使自然物和人有了“精灵”和“鬼”的属性。“乌佑”种类很多,万物皆有,无处不在,左右着人们的生产生活的一切领域。

既然珞巴族原始宗教信仰建立在万物有灵和灵魂不死的认识基础上,因此便有了多种的崇拜形式和丰富的崇拜内容。

第一节 自然崇拜

珞巴族生活在高山峡谷森林密布地区,因此对山神十分崇敬。在

他们的观念里,高山峡谷、悬崖峭壁都是精灵乌佑隐居的地方。山上生长的植物、林间栖息的动物,都由乌佑管辖。每当人们出征打猎,或进行采集交换等活动时,就杀牲祭献山神。要是进行集体行猎,人们进入猎区,面对大山,一定要给山神乌佑奉献猪、鸡、米、酒,为的是求得乌佑的庇佑,能猎到理想的猎物。崩尼部落的珞巴人,因虔诚地崇拜“达尼车塔”神山,至今不敢猎取山上的动物,也不敢砍伐山上的树木。经常要向该山的乌佑祭典,以求全部落人的平安。

对某些岩石的崇拜,同样是对大自然崇拜的一种表现。在博嘎尔部落,每个氏族都有一处或数处称为“格拉零东”的大石,如果氏族居住的地方发生传染病,据说这些石头晚上会发出哭声,以示警告,人们就要拜石。如果同外部落发生械斗时,参战的男子在氏族首领的带领下,先在大石面前举行仪式,祈求神灵护佑,并向石头抛撒米粒,绕石三圈后,队伍才出发;如果出征械斗取得胜利,回来后由先动手杀敌的勇士提着宰杀的鸡绕神石转圈,边喊边跳,然后杀牛举行庆祝活动。全氏族的人聚在一起欢庆饮宴。

也有的部落在盟誓或结盟时,把石头作为见证的神灵。比如崩尼部落和博嘎尔部落中的一些氏族或村寨之间订立盟约时,双方的男子须带上牛、羊、猪、狗等牺牲品,到商定的地点以神石为对象,挖坑立石,并请巫师念祷词,然后把杀牲畜的血洒在石头上,意为请山石作证,结盟求好,谁若背弃盟约,定遭神石严惩。随后双方互换互赠杀牲的肉,各自均分。在家庭和家、个人与个人之间立石盟约结友的事也十分普遍。这种盟约结友大多出自双方的某种需要,其仪式也是双方将一块长石头栽在地上,然后杀鸡、猪,将血淋在石头上面,各自起誓,彼此支持,同结盟好,永不食言,否则就要受到石神的惩罚。这种朴素的盟誓习俗直到不久前还在珞巴族的各部落中普遍流行着,是他们对山石崇拜和信任最虔诚的表现。

土地和森林是珞巴族的衣食之源。祭祀和崇拜土地、森林,也是

珞巴族进入原始农耕阶段的自然崇拜中的重要内容。

在珞巴族中,凡是选地开垦、播种、除草、收割,直到粮食归仓,都要择吉日杀牲祭祀土地。墨脱的米古巴珞巴人每年二月要集体举行祭地仪式,在村外朝庄稼地面积多的方向搭一草棚,杀牛祭献乌佑,祈求丰收。祭祀毕,共同宴饮,唱歌跳舞。当天禁止下地劳动,外村人也不许进本村的庄稼地,第三天正式开始新的一年的农事活动。博嘎尔人祈求丰收的仪式是在种植主要作物的地中央搭一祭台向土地供上粮、酒、肉祭品。崩尼人遇上自然灾害束手无策时,就在庄稼地里搭起的祭台上杀羊或猪,祭祀管理土地的女乌佑,祈求禳灾保收。

珞巴人实行刀耕火种,必然和森林木材发生关系,因而对森林也有多种崇拜仪式。如在伐木开荒时患病或死亡,就认为是树的乌佑在作祟,必须请巫师杀牲赎罪。博嘎尔人把一种叫做辛仁的树和辛光树当作神树,禁止触动和砍伐,如果违犯了禁忌因而得病,就在树干上缠上白鸡毛,树枝上挂上羊毛,乞求树神宽恕。

水和火是人们生产生活中不可缺少的圣洁之物,它们均由乌佑管辖,有驱邪祛病的功能,因而各部落的珞巴人都有祭祀水火的仪式和禁忌。

总之,在人们的观念里,大自然中的日月星辰、风雨雷电、山川树木等众多的自然物和自然现象都有神灵。这些神灵各有分工,各守其职,互不隶属,都成为珞巴人自然崇拜的对象。

第二节 图腾崇拜

这是珞巴族古老的宗教形式之一。珞巴族由于不了解自身的生殖规律,把人类的繁衍与自然界的某种动物、植物甚至使用的工具联系在一起,并把其中的一种视作与自身有着某种神秘的血缘关系,视

作自己的祖先,因而便出现了图腾崇拜。

珞巴族各部落信仰和崇拜的图腾各不相同,其中主要的有虎、豹、野牛、野熊、熊、猴、水獭、猪、牛、羊、狗、老鹰、乌鸦、布谷鸟、鸽子、蛇、太阳、月亮、刀等 30 余种。这些分属于动物、植物、工具等多种类型的图腾,都与珞巴人的生产活动、日常生活和宗教信仰发生着密切关系。

珞巴族对图腾物有一系列的崇拜仪式和禁忌。例如崩尼部落中,虎氏族和刀氏族,他们认为自己的氏族是他们的祖先尼英与尼略两姐妹分别与老虎和刀变成的人结婚后生成的。虎氏族对虎有着特殊的感情,忌直称,只能尊称它为“哥哥”、“叔叔”或“爷爷”。偶尔无意伤害了老虎时,就要像埋葬长辈一样举行隆重的丧葬仪式。猎虎者家内要设虎的灵堂,供献祭品,出殡时全家人列队守灵致哀,猎获者要穿戴孝衣背虎头骨前行,巫师和本氏族的男人随后,边舞刀、边呐喊,将虎的灵魂护送到村外的乌佑住所,仪式活动一般进行三至五天,期间大量杀牲,以酒肉待客。女子和猎获者家的男子均禁吃虎肉。

除虎以外,珞巴人对蛇亦有类似的传说和禁忌。崩尼部落的一部分珞巴人就认为,他们的祖先阿巴达尼曾与蛇的女首领录德娜结婚,生下了尼英金蛇。平时他们对这种蛇特别敬畏,严禁捕杀,在路上碰到就主动躲避。博嘎尔部落的传说里也讲到,布列、布普等蛇类,曾帮助祖先阿巴达尼战胜过仇敌,所以蛇是自己祖先的亲戚,不准捕杀。由于珞巴族把蛇视作与自己有着某种血缘的联系,故对其加以崇拜,把蛇视作保护自己的保护神,举行某种宗教仪式或神判时,都要用蛇或蛇的模型避邪。在日常生活中,人们还认为戴上有蛇头、蛇纹状的手镯可以护身驱祟,保人平安。崩尼人还相信,被蛇咬后红肿,是由于人的灵魂被乌佑勾走,必须请巫师杀牲祭祀,赎回灵魂,否则危及生命。有些珞巴族聚居的地方,听到有人被蛇咬伤时,不管是否认识或同一个氏族,都要停止生产,禁食类似藤状的植物根块和辛辣食物,

甚至连某些肉类也禁食,可见对蛇的敬畏之深。

对某种植物有禁忌,也可看成是珞巴人图腾崇拜的表现。例如崩尼部落中,有的氏族禁伐一种称为“达玛”的棕类植物,认为这种植物是由其先辈的同族女性死后变成的。他们便不敢砍伐这种植物,甚至利用这种坚硬的木料制作的翻土工具,也由外边其他地区输入。苏龙部落有的氏族将哈意树花萼和竹屑这些属植物类的东西做为自己氏族的图腾。

图腾崇拜就其本身的意义来说,是祈求图腾来保护本氏族的安全和繁荣,但到了近代,许多氏族已不知道自己的图腾为何物。图腾的记忆已是存留在一些氏族古老的神话传说里。

第三节 祖先崇拜

这是珞巴族父系氏族制取代母系氏族制后出现的又一重要的原始宗教信仰形式。它是在灵魂不死观念基础上发展起来的。就其本质来说,也是对鬼魂的崇拜。

珞巴人认为,人出生、成长和死亡,都与灵魂有着密切的关系,而灵魂又受到鬼魂的影响和支配。平时,灵魂是附在肉体内的,只有在做梦、生病或死亡时才离开肉体,一个人灵魂丢失了,人也就不存在了。由于灵魂依附在肉体上起作用,并无恶意危害别人,因此珞巴人对灵魂并不畏惧,真正畏惧的是鬼魂。

珞巴人把鬼魂分为善鬼和恶鬼两种。对待恶鬼、厉鬼,通过特殊的尸体处理,举行特殊的宗教仪式加以驱赶或镇压,以防其报复。他们认为,尸体与鬼魂有密切关系,毁坏尸体上的某些重要器官,就会使鬼魂失去某种活动能力,不能进行报复,残害活人。出于这一观念,人们在进行血族复仇时,对被杀的仇人,都将其手、眼或舌等重要器

官割下,待举行有关仪式后,作出特殊处理。在阿巴达尼部落里,对被杀的同部落人也采用近似的宗教仪式。如处死偷盗的人,就将其手、眼和舌割下,放在氏族祭台上,把手烧掉,将眼、舌埋在附近地下,并请来巫师祷告,为的是使被害人的鬼魂不能进行报复。

从上面叙述的事实可以看出,珞巴人的宗教观念是复杂的。他们对鬼魂充满着各式各样的恐惧。由于生产力水平的低下,社会产品远远不能满足人们生活的需要,饥饿和疾病构成了最大的威胁,这种威胁只有求助于祭祀鬼神,求得安宁和丰收,因此对祖先的重视程度就比不上对鬼魂的重视程度。只是到了家长制家庭出现后,家长在社会和家庭中的经济权和支配权逐渐强大,人们开始对父辈死后的祭祀活动才被重视起来,在部落里出现了颂扬自己祖先业绩的各种传说。出于对血亲先辈的敬仰,博嘎尔部落的人在房子外边树木周围用竹篾搭起圆形的棚架,作为供奉祖先的祭台,祈求祖先定期归来接受子孙的供祭,保护后代。有的部落在出征的有关仪式中,也祈求祖先的保护。这说明珞巴人的祖先崇拜和对鬼魂的崇拜是一致的。

第四节 丧 葬

随着氏族制的没落和家长制家庭的确立,家长死后的有关祭典形式和哀悼变得日益隆重,并形成了一套独特的丧葬程序和禁忌,构成了祖先崇拜的重要内容。

首先,父辈人死后,要有固定的停尸时间。先给死者穿好干净的衣服,把他的双手弯曲向上,两腿上弯,使尸体呈胎儿状,然后用毯子或长衣服包裹捆好置于门的右侧,让头朝西脚朝东,摆放停当后,在尸体旁边摆放死者生前使用的弓箭、砍刀、衣饰、工具等,意思是让他的灵魂将这些生前用过的东西带走。

停尸的时间长短,由选择出殡吉日而定,一般为两三天。死后次日,全村各户人家带酒食前往吊唁,并和家属一起哭丧,诉说死者生前美德。要求死者的鬼魂保护家人和同氏族人的安康。出殡那天,全村人停止劳动,前来送葬。尸体装入藤竹编的筐内,由长子或家里其他男人背,中途不能停歇或换人,哭丧的亲友跟随其后。到墓地以后,挖一个一米多深的坑,垫上衣服,将尸体放平,头朝西脚朝东仰葬,随后放入刀、弓箭和死者生前用过的农具和衣物,随葬品放完后,将坑口放一块木板,然后封土立坟,在坟堆上竖一木杈,挂上弓箭,放上祭祀杀牲后剩的牛角、猪蹄、鸡翅膀和其他奉献的饭菜。埋葬后的10天内,死者亲属每天还要在坟前放些酒、粮食、蔬菜,祭奠亡灵。祭品是严禁孩子和外人用手摸弄的,摸弄了祭品,触怒了鬼神,家人就要生病,也会给全村人带来灾难。

为了表达对父辈亡人的敬仰和崇敬,有的部落服丧期长达一年。丧期内亲属要戴孝志哀,子女不能戴更多的装饰品和唱歌跳舞,更不能举行婚娶活动,有的一年内不剪发。周年的祭奠活动也很隆重,家人要杀猪杀牛,同村人也会带酒食前来参加祭祀,仪式由巫师主持,在祭台前杀牲致祭,妇女唱《哭丧歌》,巫师致祷词,慰告死者灵魂在阴间安心,不要留恋阳世。经三天的隆重祭典后,对死者从此不再举行定期的祭祀活动。

在墨脱县的米古巴、米新巴部落中,还流行着一种很特殊的树葬习俗。这种葬式是老人死后给他穿上新衣,用红毯包裹,然后将尸体捆绑,使其双肘弯曲,双拳置于腮旁,屈膝、侧身盛入木棺,同样也将死者生前用过的刀、弓箭等物一并放入棺内尸体旁边,请巫师举行送魂仪式后,即将棺木架在村旁的大树上,头朝西,脚朝东,意思是让灵魂跟着太阳走。此后不再举行特殊的祭祀仪式,任凭尸腐棺朽。

在德根、玛雅等部落中,流行的树洞葬也与这种树葬有相同之处,只是将死者用白布包裹后置于竹筐内放进山林里的空心树洞中,

让死者面向东方,然后将洞口用石块封住,留一小孔使灵魂自由出入。

第五节 巫师与巫术活动

一、巫 师

珞巴族既然相信宇宙之间皆受鬼神的支配,对鬼魂和祖先崇拜十分虔诚,这就需要有沟通神灵和人之间关系的使者,这种人就是有一定训练的巫师。

巫师最初不脱离生产劳动,把进行宗教仪式活动看成是应尽的义务。随着生产和私有制的发展,巫师的宗教活动也逐渐开始索取报酬。最初的巫师以女性居多,后来随着父权制的确立,妇女地位下降,巫师也逐步由男性充任。巫师在珞巴族社会里是巫术的执行人,神判的见证人,也是掌握珞巴族部落与氏族传统文化的主要人员,在生活中起着重要的作用。

巫师分米剂和纽布两种。纽布是高级的巫师,有较高的法术,主持复杂的仪式,因此地位也比米剂要高。

米剂会作普通的祷告,精通用鸡肝卜卦,也掌握其他占卜方法,以此判定吉凶和触犯了何种鬼魂以及所需的祭品等,因此一般人们如遇到婚丧、疾病、生产等需要问卜时,找米剂来问卜主持仪式即可。米剂由男子充任,没有严格的条件,只要有志于作米剂,并掌握了一定从事占卜活动的仪规和祷词,即可得到村人的承认和延请。米剂精通的鸡肝卜卦,是很普通普及的宗教活动。祷词、卜卦形式是公开的,所以一般男子均可掌握。

纽布则不同,他有较高的法术,他是沟通人与鬼神的特殊使者,

其灵魂可以进入天堂和地府,直接和鬼魂对话或延请祖先的灵魂接收供奉。由于纽布有不寻常的法力,因此一般人是不能充任的,他必须具备特殊的条件方可。比如他是患过精神失常或致命的疾病后痊愈的人,这种转危为安的人,珞巴人认为能沟通神灵,得到神灵的保佑,那么也就可能助人免灾,同样得到神灵的护佑。

纽布分大、中、小三等,法术的高低程度有差异。小组布要经过较长时间的实践,随着经验的增长和声望的提高以及对仪规的熟悉程度,日渐循序晋升到中纽布和大纽布。大纽布有特殊的法术,有社会地位,颇受人们的尊敬。

举行较大的宗教仪式时,纽布通常还有一副手从旁作辅助工作。这个副手由男性青年充当。在纽布指导下,副手从事制作祭祀用品、杀鸡、猪后取肝和端酒送水等杂务,另外还要在纽布作祈祷诵词时,从旁一句一句地重复吟诵,以使整个仪式的气氛显得越发庄严肃穆。

举行仪式时,纽布要穿特殊的服装和装添些带有神秘色彩的饰物,手执法器。如崩尼部落的男性纽布作法事时,要戴藤竹编的神帽,上插羽毛,帽沿后端悬挂虎、豹、熊皮。上身披红色长衫,肩部用色线捆绑鹰和鹞子的尾部羽毛,脖子上挂着大小不一的铜铃以及胸前和手腕上也有许多银币、银链等饰物。使用的法器中,有长1米左右的神刀,此外还有仪式里使用的竹棍、羽毛扇、箩筐等。

纽布作法事,大多是以驱鬼治病为目的,其过程是通过卜卦,找出作祟的鬼神,然后由纽布作病者和鬼神的调解人,举行相应的仪式,杀牲献祭,求取鬼神的宽恕,以达到病者痊愈的目的。在其他仪式里,具体的程序各有不同,但杀牲祭献,求取神灵护佑,在祷词中插入珞巴族大量的历史神话传说故事是共同的。从这里可知,巫师通过举行的仪式,除达到其所设想的目的外,还起到传播传统文化的作用。举行仪式时,有很多的群众参加,人们在这种场合,不仅了解到了宗教仪规,而且领略了本民族的历史和传说故事。

二、巫术活动

珞巴族的巫术内容很复杂,形式也有多种。巫师是巫术的执行者。在举行仪式时,占卜活动占了极重要的内容。

珞巴族占卜多数是人们用来询问吉凶祸福的,而每次占卜,必须宰杀大量的牲畜家禽。占卜的种类主要是鸡肝卜、米卜、鸡蛋卜、石卜等。鸡肝卜使用的最多。由米剂或者纽布通过杀鸡取出鸡肝观看肝上的卦位所呈现的颜色、明暗、纹路的粗细曲直等征象,进行释疑。每次释疑需同时观看数个鸡肝卦象,才能作出说明和判断,一次要杀鸡数只。如果因为有病问卜,就要释出是病人触怒了何种鬼神,然后再杀鸡看肝,卜出要杀什么牲畜、杀多少数量的牲畜来祭献这种鬼神才能免除病灾。

米卜,使用得较少,占卜时由米剂或纽布准备一碗净水,精选整齐的大米一把,边念祷词咒语,边向水碗投米,一次投三五粒,投至二三十粒为止,以投入水中的米粒下沉、排列整齐为吉利顺遂。如果米粒浮在水面排列紊乱,就认为不吉利。

鸡蛋卜,由米剂或纽布将鸡蛋煮熟,投入冷水,出现裂纹,接着去壳,取出蛋黄放入口中含化后吐出,若蛋黄出现大小颗粒状,意为吉利,如无颗粒状,蛋黄中央出现浓汁状态或蛋黄呈白色,都为不吉利。

石卜,为珞巴人集体捕鱼时使用的卜卦方法。捕鱼前,主持人取十六对小石子,随意分成三堆,排列在簸箕上,然后每次在各堆取两个,若最后中间一堆剩两个,两旁石堆剩一个,即为吉兆,定有大量收获。其他情况依有关卦象判断是否该去捕鱼,决定行止。

此外,还有猪肝卜和牛肝卜,其占卜方法与鸡肝卜大致相同。多在举行重大宗教活动、宰杀猪牛时进行。因为所用猪和牛肝代价昂贵,所以使用这两种方法不那么广泛。

神判也是求助神灵裁决的一种形式,多用于双方发生争端又无法判定谁是正确、谁是谬误时使用,对偷盗欺骗等纠纷事件运用较多。

进行神判时,公证人和双方当事人的亲属均须参加,同样也由巫师主持仪式。其方式有在沸水中取物。即将石头、豆类或鸡蛋等物放在沸水里,用手捞取,物品取出后手不致严重烫伤,公证人过一定时间后,如发现手已痊愈,即认为无罪。另一种是把烧红的金属物品放在手掌上看是否烫伤。如把烧红的斧子放在手上时,必须向后抛出,随即用蛋清涂抹手掌,在7天之内,手掌不感染化脓者为清白,对方须向其赔偿损失。

还有一种神判叫咬虎牙:原告和被告各自拿出数量相同的牛交给公证人。巫师在举行仪式后念咒语,让双方共咬一虎牙。三天后,公证人察看当事双方是否患病或者死亡,若出现上述情况,他的牛归对方所有;若双方无事,牛归原主,但原告受到舆论谴责。

这些神判活动可视为是巫术活动的一种,也是珞巴族认为神灵主宰一切的最实际的验用。

第六节 禁 忌

除在丧葬仪式中表现出来的丧仪禁忌之外,平时在生产生活中,还有较多的禁忌,与其宗教信仰和崇拜密切相关。

这里仅以博嘎尔、崩如部落及居住在墨脱县部分珞巴族的实例加以说明。

珞巴族在行猎过程中有如下禁忌:

行猎时,不能直说所猎对象的名字,只能说隐语,否则不但猎不到野物,而且还有生命危险。

猎人出门行猎前,两天内不能扫地,认为扫了地失了财气,打不到野兽。

上山行猎安装捕兽器、暗箭等,起程前一天,在家门口插上树枝作标记,禁止外人入室,如有外人闯进,就会猎不到野兽或猎人被野兽咬伤;在山上下方的暗弩、扣索,不能让外人看到,有人看了,野兽就不来了。

安装地套捕猎獐子时,当天晚上不准与外人说话,否则套不到野兽;架设捕获野牛的围栏,10天内不能与他人说话,否则会惊吓野兽。

打到野牛时,煮野牛肉的汤不能倒在猪、牛粪堆上,如果违反了,下次就打不到野牛了。

行猎季节,夫妻之间禁止共用一个容器盛饭菜用餐。

架设鱼亮子,五天之内不能同外村人讲话,否则捕不到鱼。

农事活动方面的禁忌有:

村子里村人预祝庄稼丰收,请巫师念经这一天,要在村外路上横栏树枝,严禁外人进入村里或庄稼地内,全村人也禁止下地劳动。

早稻收割季节,凡有客人来,不能向他提供午饭带走;收割早稻时,割稻的妇女不准说话,也不能到邻居家串门。

日常生活中的禁忌有:

珞巴族视火塘为最圣洁的地方,禁止任何人从屋内的火塘上跨越和在火塘上方挂放衣裤、裙子等;严禁在火塘旁边放鞋、伸脚;禁止在火塘里烧死的禽畜及野兽的毛皮和朝火塘内扫地上的脏物。

家里有了病人,请巫师念经驱鬼时,在门前插上树枝,禁止外人进入,怕外人将鬼带进,使病情加重。远途来的客人更禁止入病人家门,否则会引起怨恨和纠纷。

阉猪时,主人家门前也要插上树枝,三天之内禁止把家里的东西借给外人。

凡有人死亡,同氏族的人要停止劳动五天,同村的其他氏族的人停止劳动一天,否则庄稼会歉收。

首次到藏区去进行交易活动的青年人,旅途上不准吃鱼肉,否则脚掌会开裂。

出远门或外出交换时,先要占卜,按卜好的吉日起程,一旦上路要朝一个方向走,不随便走岔路,否则不吉利。

凡家里有女人生孩子,全家人要停止劳动一至五天,以防脐带弄坏或不利小孩健康成长。

妻子怀孕三个月后,禁止丈夫参加捆绑猪牛等动物,并禁止杀牲。

此外,专门对妇女的禁忌还有:

家里悬挂的牛头骨,妇女不能触摸,月经期间不准靠近。

烘烤酒曲时,不能让邻居妇女进入自家门。

妇女在月经期间,不能到交换场地。严禁与丈夫同床。

男子行猎前修理弓箭时,不准妇女在其面前经过,否则打不到猎物。

火塘周围的座次有明确规定,严禁女人坐在男人的位置上。^①

① 本章所写的宗教、丧葬、巫术活动大部分为二十世纪五十年代前的情况,随着社会的进步,特别是西藏民主改革后,境内珞巴族的宗教活动有很大改变,许多仪式和风尚习俗逐渐消失。

第八章 节庆活动

珞巴族没有明确的年月节令和周密的历法,确定日期多以月亮的圆缺变化为依据,并参照物候知识季节转变确定月份和节日。有些地方的节日是由巫师来安排的。

“旭独龙”节,是许多地区的珞巴族纪念和标志节令的一个节日。它的主要内容是祝祷丰收。月亮圆缺变化十二次代表一年,一般珞巴族在过完旭独龙节以后,农时便到了。

珞渝西部卡门河与西巴霞曲一带的珞巴族,过旭独龙节约在每年二月间。过节这天,村寨里的老少群众都手执一个木棍,上面粘贴多种颜色的鸟类羽毛,齐集在广场上,等巫师纽布念完经后,便围成一圈,挥动着木棍,“哦—哦—”地叫着,跳起简单的舞蹈预祝丰收。妇女们节期都着盛装,家家带着酒肉前来集中,男男女女席地而坐,饮酒对歌,尽兴表达自己的期望和祝福之情。老人对歌往往赞颂自己古老民族的历史,青年男女利用这个机会,寻找情侣,倾诉爱情。夜幕降临,围着篝火唱跳到深夜才散。

各地的珞巴族,因居住地区分散都有自己地域特点的节日。以崩尼和崩如两个从事农耕为主的部落为例,他们的节庆活动一般都围绕着农业进行,最主要的节日有:

隆洛德节:在每年大约一月或三月举行,历时二十余天。过节期

间不准杀牲,以免引起鬼怪精灵乌佑的不满,给人招来灾祸。故在节前就把猪牛宰杀好,做成肉干,供节日食用。节日期间,各村之间的群众互相走访,客人到来都以酒肉款待。蓄有奴隶的主人,这时也请另立门户的奴隶回来,共度佳节。届时,各村的群众还联合举行抱石头、射箭、跳高等比赛项目以自娱。此节过后,便开始了春耕播种活动。

尼乌节:“尼乌”意为“开始播种”,可译作“播种节”。具体日期各户自定。在选定过此节的当天下午,户主先播一小块旱稻,然后回家酿一些酒以示农作物丰收。下午正式播种,晚上邀请同村的近亲好友到家里饮酒唱歌,祝贺播种顺利,祈求丰收来临。

尼波布节:“尼波布”意为“盖田间小房子”。这是崩尼部落为夏收作物作准备的节日。约于每年六月过。届时,田里的旱稻已近黄熟。为保证所收庄稼不受鸟兽的糟蹋,缩短收割日期,珞巴人这时就在庄稼地边临时搭盖一间小房子,充当库房,以便把收下的旱稻及时存放起来,到收割完毕再分批运回家里。小房子搭盖在山坡上,朝阳醒目,劳力少的家庭要请亲友帮忙,一天搭盖完毕。落成后当晚请家族成员及亲友,到家里共聚,饮酒欢歌,预祝收割圆满顺利。

安地若木节:“安地若木”意为“庆祝割完旱稻”,是崩尼部落的节日。在收完旱稻近日内,主人杀鸡,用鸡肝卜定吉日共庆,为期一天,有庆丰收的性质。过此节的人家,尽可能多地准备兽肉、鱼肉和酒,请村里人到家里欢歌畅饮。由于各家族各户过节先后不一,故此这期间,村内有历时数日的欢乐场面和节日气氛。

笼德节:崩如部落为祈求幸福、富裕,在氏族范围内举行的庆祝活动。三年左右举行一次,具体日期由纽布杀鸡看肝卜卦确定。一般在四月份举行,历时五天。第一天,全氏族内只留一人在家,其余的人,手拿一根六七十厘米的木棍,上插野花,集体列队到特定的山上。接着,各人把木棍栽插到地上。随后在木棍前面,用荆条搭一个3米多长的称作“学笼纳”的篱笆,由纽布念经,全氏族人一起动手插上各

种野花。仪式完毕,大家聚在一起会餐,饮酒唱歌,一直到天黑方回。回来时,每人都带野花回家,插在房子周围和仓库、猪圈上。随后四天,各家相互走访道贺,举行游艺、射箭比赛等活动。

久尼巴洛萨,意为“十二月新年”之意。11月29日这一天,各家各户都要杀猪,30日各户在仓库内杀鸡,每一种粮食要杀一只鸡,预祝明年生产得丰收,种籽不会霉烂。这一天,各家做油饼、烧白酒,做大米粉的蕉叶粑。12月1日早上当公鸡第一声啼鸣时,杀大鸡一只,鸡肉用油炒熟分给全家人吃,祝全家身体安康。

此节日要过七八天。节日前一个月,就要准备各种肉类,如上山打猎、捕鼠,下河捕鱼。过节时,不管穷富,不看穿着,而是看谁家的肉类品种多、数量大。各家利用节庆时走访亲友、举办婚事等活动。

坐落在珞渝东部雅鲁藏布江下游希蒙地区的珞巴族过的节日叫“洞更谷乳木”,这是一个隆重的年节,时间在藏历的十二月十五日。

经过一年辛勤劳动之后,有庆祝丰收的意思。过节时,富户人家忙着舂米、酿酒,还要杀两三头牛,一般人家也要杀猪或鸡。宰杀的猪或牛不剥皮,砍成块块分送给同姓家族,同时也有送给母系亲属的,保留了集体分享劳动果实的古老习俗。宰杀的牛,头盖骨,挂在自家屋内的墙上,世代留传,以标志其富有和辛勤劳动的程度。

珞巴族的节庆活动,不仅具有预祝和庆典丰收的性质,另外也有维护人丁兴旺、祝福人们不受鬼魅危害、祛灾保平安的含意。

近几十年来,由于受到藏汉文化的影响,许多藏汉民族过的节日,如藏历年、“五一”国际劳动节、“十一”国庆节,也都成为珞巴族必过的节日。每逢节庆到来,人们都载歌载舞,尽情欢乐,充分表现出珞巴人豪爽奔放、追求幸福的民族性格。

参 考 文 献

《珞巴族简史》，西藏人民出版社 1987 年版。

李坚尚、刘芳贤：《珞巴族的社会和文化》，四川民族出版社 1992 年版。

于乃昌：《西藏审美文化》，西藏人民出版社 1990 年版。

吴从众：《西藏境内的门巴族、珞巴族和回族》，中国藏学出版社 1989 年版。

孙宏开等：《门巴、珞巴、僜人的语言》，中国社会科学出版社 1980 年版。

《西藏自治区概况》，西藏人民出版社 1984 年版。

《中国少数民族文化史》，辽宁人民出版社 1994 年版。

《珞巴族社会历史调查》(一)，西藏人民出版社 1987 年版。

索文清：《珞巴族的社会组织和经济生活》，日本东京大学东洋文化研究所纪要
第 94 册，1984 年 3 月。

门 巴 族

索文清 撰

第一章 综 述

第一节 族称、人口与语言

门巴族是我国具有悠久历史和文化的少数民族之一。藏文史籍记载,门巴族的先民很早就西藏高原南部的喜马拉雅山区生息繁衍,与藏族、珞巴等民族和睦相处,共同开发了西藏边疆,对伟大祖国的缔造和发展作出过贡献。

“门巴”是门巴族的自称。“门”指的是西藏东南部的门隅地方。“巴”是人的意思。“门巴”即门隅地方的人。藏族对居住在这里的人,亦称门巴。

各地的门巴族,由于居住地域不同,还有不同的自称。如住在门隅邦金一带的称“学增”,住在达巴一带的称“达巴”,住在珞渝北部雅鲁藏布江谷地的称“主巴”。1964年,根据该民族的意愿,国务院正式批准门巴族为单一民族,统称门巴。

门巴族的人口,据1990年我国人口普查统计,共有7498人,其中80%以上聚居在墨脱县,有500余人集中在错那县勒布区,其余散居在林芝、米林两县。

门巴族有自己的语言,属汉藏语系藏缅语族藏语支。各地方言差

别大。门隅地区共有达旺、德让、勒布、里四种方言,其中以达旺话使用最广泛,是门隅地区的“普通话”。在墨脱境内,有自称“不若米巴”的人,讲的话和门隅地区的勒布话很相近,可以相通。还有自称“主巴”的门巴人,说的是“仓洛话”。门隅地区的门巴语和墨脱部分地区讲的门巴语,都各有自己的基本词汇和语法构造,互有差别。由于历史上门巴族同藏族在宗教文化上的紧密关系,因此两地的门巴语都受藏语的影响比较大。在门巴语言中,有近30%以上的藏语借词和少量的汉语借词,尤其是宗教、天文、科技等方面的词汇,多数借用藏语。

门巴族没有本民族文字,通用藏文和汉文。在日常生活中,很多人都会讲藏语和汉语。

第二节 自然环境

门巴族主要分布在门隅地区和墨脱县。这两个地区都在喜马拉雅山脉南坡,属于森林密布的高山峡谷地带。

门隅地区的面积约1万多平方公里。其范围北部接错那县和隆子县,东连珞渝地区,南和印度的阿萨姆平原接壤,西与不丹毗邻。北部错那县境内的波拉山口是西藏腹地进入门隅的孔道之一。山脉走向由北向南纵列,地势北高南低,北部最高处在海拔4000米左右,而南部较低地区海拔才1000米。各地气候和植被随海拔高度的不同而不同。门隅北部,包括错那县的勒布至达旺地区,境内有娘江曲和达旺曲流过,河两岸谷地开阔,是门隅的主要农业区。由于北部有喜马拉雅山群峰阻隔,将南方的温湿气流挡在峡谷之中,使这里全年气候温和,雨量充沛。每年6至10月是雨季。隆冬到来时,北方已是寒风呼啸,草木枯黄,可山谷里却依然山青水碧,鲜花盛开,大片原始森林

草木长青,枝叶繁茂。

门隅南部,包括达旺以南的申隔宗、德让宗和邦迪拉山口以南的打陇宗,境内有比琼河、登卡河流过,河谷平原内,雨水充足,气候炎热潮湿,蚊蚋丛生。冬季无霜雪,最低气温在 10°C 左右。终年阳光明媚,植物茂盛浓郁,一派亚热带风光。

门隅自古就是我国西藏通往印度、不丹的必经之路,这里从北到南,森林密布,由于交通闭塞,林木资源一直未得到开发。北部多生长松、柏、桦、杉、青杠和称巴树(称巴树质地坚硬,适宜雕刻经版);南部多经济林木,如樟、漆、梧桐、橡胶、棕榈等。野生药材种类繁多,遍地皆是。从高海拔区的雪莲、虫草、三七、天麻到低海拔区的沉香、苦楝、山楂、丁香等都有生长。珍禽异兽除虎、豹、熊、小熊猫、野牛、獐、鹿等外,还有成群的猴子和野猪出没无常。林中有孔雀、鸚鵡、杜鹃、八哥等飞禽栖息。

墨脱地区的面积也有1万多平方公里。其范围北靠波密,西接米林,东连察隅,雅鲁藏布江由东北流向西南贯穿全境。藏族人把这里称作“佛之净土白马岗”,认为它是圣地中最神圣的地方。由于白马岗的美丽富饶犹如花朵,这里才被人叫做墨脱(藏语“花儿”的意思)。

墨脱是一个丛林密布的高山峡谷区,由于它的地形复杂,至今尚无法通公路。全境海拔高度相差悬殊极大,山峰的海拔高可达7000米,而江面的海拔高度才600米。由于海拔高度的悬殊,气候可从亚热带逐渐变到寒带。门巴族居住的河谷地带属于热带和亚热带气候区,年平均气温在 20°C 以上,年降水量多达2000毫米,夏季炎热潮湿,很少晴天,就是最冷的冬季月份平均气温也在 13°C 以上。温暖的气候易于植物生长。山坡上布满了大片的参天古树,许多常绿阔叶树高达30米至40米。森林中有很多经济价值很高的林木资源,有含油量很高的野生油瓜,热带药材砂仁、檀藤子、五眼果、栝子等,有韧性强、长达百米的纤维植物白藤,有青棕、木耳和各种薯类,还有成片的

野生柠檬、芭蕉和桔子。在海拔 800 米至 2400 米的半山峡谷区,年平均气温不低于 12℃,森林中种类繁多的珍贵木材以樟木、栲木、柏木最佳,此外还有大片的原始竹林。在海拔 2400 米至 3800 米地带,年平均气温 3℃以上。夏季云雾浓密,温凉潮湿,是针叶林带和其他灌木丛生的地方。林中多药材,如天麻、三七、草乌、秦艽、当归、黄芪等都有生长。墨脱真是个世界上少有的天然植物王国。在这个植物王国里,野生动物资源数不胜数,有野牛、山獐、老虎、黑熊、岩羊、长尾猴、犀鸟、巨蟒、毒蛇、松鼠、斑鸠,应有尽有。昆虫类的蝴蝶多达 200 种以上。

丰富的自然资源,怡人的气候条件是门巴族赖以生存的物质基础。可是地势的险阻,交通的闭塞,又影响和阻碍了门巴族与其他民族的经济文化交往,带来了自身发展的诸多不便。今天,墨脱的门巴族正在努力改变交通状况,充分利用现有的自然资源发展社会生产力,改变家乡的面貌,使墨脱成为名副其实的人间仙境、门巴族人民的乐园。

第三节 历史沿革

门巴族有文字可考的历史,可以追溯到七世纪初期。那时,吐蕃王朝的势力就到达这里,门隅即成为吐蕃管辖的一部分。唐长庆元年(821年),吐蕃与唐朝所立的“唐蕃会盟碑”中,明确记载吐蕃势力“南若门巴天竺,西若大食,北若突厥拔悉密等……莫不畏服俯首”的记录^①。十四世纪藏族学者蔡巴·贡噶多吉(1309—1364年)所著的《红史》一书,在叙述松赞干布时代的吐蕃疆域时也说,吐蕃“划四茹

^① 王尧:《吐蕃金石录》,文物出版社 1982 年版。

千户所等,将南面珞、门,西面香雄,北面突厥,东面草地居民和森林居民收归治下”^①。当时的门隅范围指的是整个喜马拉雅山东段南麓。这些地方部族分散,不相统属,有的地方头人自号为王,在自己管辖的范围内征缴赋税,然后上献吐蕃,有些地域则由吐蕃直接委派官吏统治。

九世纪,吐蕃王朝崩溃,西藏地方出现了分裂割据局面。这一时期的门隅,传说由嘎朗王波土王统治,雄踞一方。藏戏《卓娃桑姆》就是根据这个时期的历史背景创作的。戏剧内容多少反映了那时门隅社会的状况。

十三世纪前期,蒙古王阔端两次派大将多达那波入藏,其势力远达西藏周边各地,南部一直打到门隅地区,“削平诸酋寨,莫不臣服”^②。此后门巴族在统一的元朝中央政权治理之下。

从十四世纪中叶开始,藏传佛教中的噶举派成了西藏地方权势最强的领主。帕竹噶举派的首领绛曲坚赞向元朝请得了“大司徒”的封号,门隅地区被元朝中央封给帕竹噶举派作为领地,并建立了噶举派的寺庙。噶举派在西藏共统治了约260多年,直到1642年,它在门隅地方的实力才被格鲁派所取代。

十七世纪中叶,格鲁派首领阿旺·罗桑嘉措应召到北京觐见清朝皇帝。翌年四月,清顺治帝赐以金册金印,正式册封他为“西天大善自在佛所领天下释教普通瓦赤喇怛喇达赖喇嘛”。五世达赖回到西藏后,成了西藏地方的政教领袖。他派弟子和密友梅惹喇嘛洛卓嘉措到门隅弘扬佛法,并和错那宗(县)官员朗喀主扎一起建立了“绛喀溪宗康”(宗本衙门)。1656年,五世达赖又派两名行政官员任“拉涅”(总管),协助梅惹喇嘛管理门隅的行政事务,并将门隅地区噶举派的寺

① 《红史》,民族出版社1981年藏文版,第36页。

② 刘立千译,《续藏史鉴》,华西大学华西边疆研究所,1945年。

院改宗,扩建成为格鲁派寺院。其中最著名的达旺寺改宗格鲁派寺院后,列于西藏地方政府“译仓列空”的寺庙名册内,并赋予它一定的宗教和行政权力。如委派下级官员、征收赋税等。1683年,六世达赖喇嘛仓央嘉措出生在达旺寺附近的白卡村,西藏地方政府对门隅的管理更加重视,对六世达赖喇嘛的家属后代,历届西藏地方政府都颁封文书,加以保护和优待,经常派官员到达旺地区巡查。

十九世纪中叶以后,清朝驻藏大臣和西藏地方政府为加强对门隅地区的统治,除派两名“拉涅”监督管理该地事务外,并授予错那宗和达旺寺以管理门隅地区的实权。在达旺,设有一个由达旺寺两名上层喇嘛和两名“拉涅”共同组成的行政管理委员会,名为“达旺细哲”,负责管理门隅地区的日常政教事务。另外,在“达旺细哲”之上,设有由“达旺细哲”四人和错那宗僧俗两名宗本共6人组成的高一级非常设性行政会议,名叫“达旺住哲”,负责制定有关当地的法令、制度和处理重大的行政、宗教、边境事务。同时在整个门隅地区的东部、中部和西部各派3名,共9名头人代表所有村庄常住达旺村,禀传达旺寺的命令,办理门隅的差粮赋税,传达西藏地方政府命令。各村门巴族村民如有事向地方政府申报,亦由头人们转达。

门隅基层行政设置是由十七世纪中叶梅惹喇嘛对门隅实施政教统治之后划分的。整个门隅划分为32个“错”(个别的称为“定”,一般说来,“错”的范围比“定”大一些,相当于县下边的“区”),这种建制一直沿续到近代。32“错”的具体名称是:勒布4错、邦金6错、达巴8错、绛喀4错、扎南6错、打陇宗4错。这32“错”的行政区划,在历史上长期统属于错那宗政府管辖,该宗宗本(相当县官)一年中有大约半年时间去达旺地方巡视,处理政事,通过村寨头人下达指令。^①

基层的门巴族村寨,都有村民推举或上面指定的根保(相当于村

^① 引自《门巴族社会历史调查》(一),西藏人民出版社1987年版。

长)管理。根保绝大部分是门巴族,任期不定。在门隅北部勒布等地,除了根保,还有宗本任命的“粗巴”(税官),大部分是藏族,他们不仅在交通要道上征收过往商人的商税,也负责管理部分地区的行政和司法事务,催收差赋和支派乌拉。整个门隅从上至下形成了完整的政教合一的统治系统。^①

居住在墨脱的门巴族,大部分自称“主巴”,这部分门巴族居民,并非是当地的原住民,他们是从东南部主隅和今天的门隅西部迁徙去的。迁徙的原因有宗教的幻想,但更深刻的社会原因是世居主隅和门隅的门巴人,不堪忍受封建领主的乌拉差役带给他们的痛苦和沉重负担。加上当时连年天灾使他们流离失所,无法再生活下去。他们想摆脱困境,渴望到一个没有压迫和剥削的地方生活。传说白马岗(今墨脱)是一个没有乌拉差役的理想仙境,那里物产丰饶,气候宜人,对于深陷苦难的门巴人来说,无疑有着强烈的吸引力。

最早迁到白马岗的门巴族,据说有6户人家。他们是主隅地方门堆村的人,故称“门堆主巴”。他们经过长途跋涉来到此地,与当地珞巴族人友好相处,建起了居民点。后来又有近百户的门巴族从主隅迁来,人数和势力不断扩大。门巴族的迁徙经过了一个漫长的过程。据调查,最早迁入的距今已有10代人,最晚迁入的也有6代或4代,据此可以推断,最早迁入的时间大约在十七世纪后半期,迁徙路线由喜马拉雅山北麓,沿雅鲁藏布江往东至工布地区,再从几个山口进入白马岗。^②

随着门巴族人口的大量迁入,与当地珞巴族在宗教和经济上产生的矛盾日渐突出,最后终于酿成两族间的械斗。门巴族得到波密藏

① 引自《门巴族社会历史调查》(一),西藏人民出版社1987年版。

② 引自张江华、陈景源、吴从众:《门巴族封建农奴社会》,四川民族出版社1988年版。

族封建势力嘎朗王的支持,在械斗中打败了当地的珞巴族。珞巴族提出通过和平谈判解决争端,在嘎朗王的主持下,两族代表盟誓,以后世代友好和睦,并划定以雅鲁藏布江下游仰桑河为界,河北由门巴族居住,河南是珞巴族居住区。从此,白马岗的居民成分由珞巴族为主变成了以门巴族为主,实际上嘎朗王统治了白马岗地区。他在仰桑河以北建立了地东宗(墨脱宗前身),以南建立了嘎朗央宗,委派门巴族、珞巴族头人为这两个宗的宗本,催收赋税,支派乌拉,进行统治管辖达半个世纪。直到1929年在藏波战争中嘎朗王的统治势力垮台,墨脱地区始由西藏地方政府和拉萨色拉寺直接委派宗本进行统治。

第四节 社会面貌

门巴族居住的地方均属西藏边陲地区。十七世纪,门巴族社会已进入封建农奴制社会,成为西藏地方政府统治下的全西藏不可分割的一部分。西藏封建农奴主土地所有制是门巴族社会土地制度的基本形式。门巴族地区的土地、森林和草场等生产资料皆属西藏地方政府所占有。西藏地方政府向门巴族地区派遣官吏,设置行政机构,向寺院和世俗贵族封赠土地和农奴,形成了官家、寺院和贵族三大领主对门巴族地区生产资料的绝对占有和对门巴族农奴人身的不完全占有关系。

以门隅地区为例,从十九世纪中叶开始,西藏地方政府就授予错那宗政府对门隅的管辖权,门隅北部的勒布4错,离宗政府最近,成为政府官员统治和管理最为严密的地区。勒布4错的主要生产资料属错那宗政府、格鲁派寺院贡巴则寺(坐落在宗政府附近)和贵族雪康所占有。二十世纪五十年代初期,勒布4错的门巴族有116户、461

人,其中属于宗政府的农奴就有 265 人,占农奴总数的 57.5%,贡巴则寺占有农奴 71 人,占农奴总数的 15.4%,贵族雪康占有农奴 56 人,占农奴总数的 12.1%。除此之外,还有属于拉萨哲蚌寺和贵族绕噶厦的农奴 34 人,占农奴总数的 7.4%。散居的商人、游民和乞丐共 35 人,占农奴总数的 7.6%。再看土地情况,勒布共有可耕地约 1630 克(1 克相当于 1 亩),其中:错那宗政府占有 1300 克,占土地总数的 81%;贡巴则寺占有土地 130 克,占土地总数的 8%;贵族雪康占有土地 200 克,占土地总数的 11%。从以上数字可知,错那宗政府占有农奴和土地数量都比寺庙和贵族要多。以宗政府为首的三大领主把占有的土地分割成若干块份地,分给有劳动力的门巴农奴耕种,同时向门巴农奴收取以实物和徭役为主的地租。^①

由于人们在土地所有制关系中所处的地位不同,在门巴族社会里,存在着农奴主和农奴两种人。农奴主多数是藏族,农奴几乎全部是门巴族。农奴主包括宗本、“粗巴”、上层喇嘛和世俗贵族,他们人数极少,但权力很大,掌握着社会绝大部分生产资料,具有多种的封建特权,是门巴族社会的统治者。每当这里农奴主出门远行,当地门巴族都要无偿供给人力和畜力运输,村寨里要鸣枪致意,备礼迎送。藏族农奴主对广大门巴农奴的压榨盘剥,造成他们生活极度贫困,世代被束缚在封建农奴主的土地上,没有人身自由。由于生活所迫,农奴内部也在不断发生着分化。

同广大的藏族农奴一样,门巴族农奴按其经济地位高低划分,可分为“差巴”、“堆穷”、“约布”三个等级。“差巴”在墨脱地区称为“差米”,意为交纳租税的人。他们在农奴中占很大比例,按规矩领种领主的份地。为领主支应繁重的乌拉差役,还要向领主缴纳酥油、木材、染料、木炭等实物和藏币。因占有生产资料的不等,“差巴”有明显的分

^① 参见张江华等,《门巴族封建农奴社会》,四川民族出版社 1988 年版。

化,大差巴将多余的差地转租给小差巴和堆穷耕种,进行相当数量的剥削。有的大差巴已成为农奴主的代理人。

“堆穷”在墨脱地区称为“如米”,人数比差巴少,地位低于差巴,他们多是从西藏其他边境地区流浪来的,也有的就是当地破落的“差巴”。这种人生产资料极少,租种大差巴的小片土地,或作帮工、干杂活,从事副业、手工业生产,所受剥削更重,生活更为贫苦。

“约布”,即家庭佣人,人数很少,只存在于墨脱地区。他们无独立经济,多是单身一人在主人家中干活,依附于主人。在社会上没有地位,其来源主要是“差米”、“如米”中一些人因欠债较多无力偿还沦为约布的。他是农奴贫困化的产物。因为领主对约布人身还不能完全占有,因此它应属农奴而不是奴隶。

此外,在墨脱的门巴农奴中还有一类特殊的人,被称为“顿”,汉语意为“鬼人”,为数更少。他们是农奴,也种差地,同样支乌拉差役,但他们不能与别的农奴平起平坐,甚至住房也不能与普通农奴修在一起,社会地位低贱。“鬼人”的血统世代相承。由于宗教偏见的影响,一般人总是和他们保持相当距离,存有戒心,唯恐他们带来灾难和瘟疫。一般人是与“鬼人”来往和通婚的。^①

所有的农奴不管是什么等级,都有自己的属主。他们在封建农奴制度的长期统治下,缺少生产和生活资料,无生活保障,没有生产热情。忍受不了饥寒压榨的就逃亡远走他乡,致使田园荒芜,社会生产力遭到破坏,生产一直停留在很低的水平上。

门巴族主要从事农业,兼营牧业。直到民主改革前,农业耕作方式还停留在刀耕火种和锄耕、木犁犁耕阶段。生产工具是铁木器并用,以木制工具为主。木犁是农业的主要农具,形状因地而异。墨脱地区的木犁笨重,用质地坚硬的乌木做成,身長 3.5 米,铧长 27 厘

^① 参见张江华等:《门巴族封建农奴社会》,四川民族出版社 1988 年版。

米,宽 15 厘米,使用二牛抬杠、一人扶犁犁地,可耕土地深度 20 厘米,一天可耕地一亩左右。门隅地区的木犁像“人”字叉,犁身小,靠人力或畜力牵引。另有踏犁,当地门巴人称作“庐”,也用于翻地,犁口用坚硬木材做成,一面平滑,另一面圆凸,犁头上部有一横木,使用时双手握柄,一脚踏横木,一掘一退,类似铁锹翻地。青杠木制成的尖木棒是播种工具,在刀耕火种的旱地上戳土点种用。木耙用于平整土地,木槌、木连枷是打场、脱粒的工具。此外还有用硬竹片弯成弧形的除草工具。铁质工具主要有砍刀和斧头。部分门巴族中用叶形小刀、镰刀、铁锄、刈草锄等,这些铁质农具,多数是从藏族那里交换来的。有原料时,少数门巴族铁匠也可打制一些质量粗糙的小刀。由于生产工具简陋,限制了他们在农业上改造和利用大自然的能力。

门巴族对农田的管理是粗放的。农作物的种耕锄草一般进行一到两次,作物大多任其生长。无水利灌溉设施,施肥也较少,因为土地肥力恢复较慢,加上虫灾、兽害、水灾侵害,农作物产量一般都很低,生产的粮食不够吃,就得靠采集野生植物加工制成食品搭配充饥。

牧业也是弥补粮食不足的重要手段。牧业从属于农业,数量不大。放牧和饲养的牲畜主要是牦牛、犏牛和黄牛,马和羊的数量较少,牦牛、犏牛是生活中不可缺少的牲畜,给门巴人提供牛奶、酥油、奶渣、肉食,牛毛用于纺织,牛皮是与外民族进行交换的物资,而公犏牛和公牦牛则是承担交通运输的主要工具。

狩猎活动一年四季都在进行。男子出门,多随身携带弓箭长刀,不放过任何可猎获野兽的机会。门巴人利用弓箭、地弓和下绳套等方法捕获野兽。获得的兽皮、兽角、兽骨是与外民族进行交换和向领主缴纳的实物。兽肉将割成肉条烤干,分给参加的狩猎者和同村的好友亲邻。

门巴族世代是一个以农业为主体的民族。手工业门类仅是农业生产的副业,与相邻民族虽已发生了交换贸易关系,但自给自足

的自然经济仍占主导地位。封建农奴制度一直是阻碍社会生产力发展的桎梏,使门巴族落后的生产水平年复一年地在原有基础上重复,长期处于停滞的状态。直到民主改革结束了封建农奴制度,社会生产力才得到了解放。

第二章 物质生活与手工技艺

第一节 物质生活

在漫长的历史发展过程中,由于门巴族和藏族居住相邻,因此在政治、经济、文化、宗教信仰、生活习俗等多方面受藏族文化影响较深。但鉴于传统习惯和地理环境的不同,门巴族还是形成了自己独特的物质文化和习俗。在服饰、饮食、住房、宗教、礼仪、审美和民间文学艺术等方面,都与其他民族有差异。

一、服 饰

门巴族的服饰装束,源于大自然的色彩、线条和律动,以鲜艳、飘逸、优美为特征。男女衣着,因地区气候不同而有区别。

门隅北部地区,妇女的衣着,内衣叫“埃努普冬”,有红、白、花各种颜色,皆用土布缝制,有长、短两种,短内衣有袖,长内衣无袖、无扣、无襟,只开一圆口用来套头。男子穿的内衣均是白色,无领,斜襟,有袖,无扣,长到膝部。外罩衣叫“冬固”,男女都穿用绛红色氍毹制成的长袍,腰系赭色腰带。由于所居地区坡大路狭,人们往往用额头背

部负重,故穿的袍子较藏袍短小,便于行走。女袍向右搭襟,无领、无扣,衣角和袖口沿边镶压孔雀蓝色布条,袍长至膝下,腰部再围一条白氍毹围裙。门隅北部的妇女,过去在袍服外面还加一件特殊装束,即后背上披一张完完整整的小牛犊皮,毛向内,皮板朝外,小牛皮的头部向上直接颈部,牛尾朝下,四肢向左右两侧伸展。披小牛皮是门隅北部妇女的美饰,所以每逢婚礼、节日,或迎亲会友,必定换一张新小牛皮,就如同换盛装一样。至于披牛犊皮的习俗在民间说法不一,其中一说是文成公主入藏时,曾披牛犊皮以避妖邪,后来将此物赐予门隅妇女,沿袭下来成为当地喜用的饰物。妇女在劳动时,牛皮即起垫背与保暖作用。

门隅地区门巴族男女都还喜欢戴一种叫“拔尔甲”的小帽,用氍毹缝制,褐色圆顶,桔黄色帽边,前部留有一个缺口,精巧别致,醒目美观。戴时,男子将帽沿缺口放在右眼上方;女的将帽沿缺口放后或侧方。邦金以南地方头蓄半长发,戴灰牦牛毡帽,插孔雀翎,有的帽沿下还饰有若干条穗。穿的靴子是牛皮软底,靴筒是红黑两种颜色的氍毹镶配缝制而成,靴内垫草,腿肚以上还缠扎羊毛织的长60多厘米、宽10多厘米的花带。

墨脱地区,地处亚热带,男女一般穿长短两种上衣,衣料为自织的棉麻品。成年男子的白色上衣,称“秋巴”,较门隅地区男服短小,以适应湿热气候;妇女多穿红色内衣,有的在红内衣外,还加穿一无领无袖叫做“郭学”的长坎肩。坎肩的颜色多为长条彩花,制作较为简单,即用长约3米、宽30—150厘米的长方形布块,中间开一圆洞,洞口周围锁边而成。穿时头从洞口套上,两边自然在胸前背后下垂,左右无扣,只用腰带束紧即可。这种坎肩类似西藏东部米林、林芝一带藏族穿的“古休”,可见受附近藏族影响之深。也有的地方妇女穿长条彩花、边沿飘穗的筒裙(墨约),以衬托出形体之美。

装饰品是门巴族男女普遍喜欢戴的珍惜之物。男人们蓄长发,戴

耳饰。妇女梳辮衬以黄、绿、红线，盘在头上或帽子上，佩戴松耳石做成的耳环、各种式样的银手镯以及用红珊瑚、绿松石、黄蜜蜡、白色玻璃串成的项链。胸前配挂着“嘎乌”（盛放护身菩萨和经文的银佛盒）。有的妇女颈后挂一块银质圆形薄片，叫“答切尔”，闪闪发光。几乎每个人都佩戴2至3个银质或铜质戒指。平时劳动，装饰品戴的少，到了节日走亲戚时，就盛装打扮，将自己最珍爱的装饰品全部佩戴出来。平时出门时，男人们腰间佩挂带鞘的砍刀和短刀，既是装饰物又作为砍柴和防身的工具。

二、饮 食

门巴族的饮食，以玉米、稻米、鸡爪谷和青稞、荞麦为主食。但由于地区气候的差异，所产粮食作物不同，其主食也各有区别。门隅北部地处高原寒冷地区，多产青稞、荞麦，故而这些地方以糌粑、荞麦为主食，喜吃荞麦饼。荞麦饼的作法是：先将荞麦粉调成糊状，然后摊在烧热了的圆形石板上翻烙烤成（摊荞麦糊前，以野蜂蜜代油抹在石板上）。吃时，在热饼上抹上奶渣、盐、辣椒糊，卷好入口。既清香辛辣，又热脆可口。另一种爱吃的食品是“散”，即将糌粑面或麦面做成糕状食品，然后用小刀切成块用手抓食。由于受佛教教义的影响，不杀生，大部分人不食用家禽家畜，只用作交换，即使吃肉，也是从外地买来，或猎获的野味。墨脱地区的门巴族以食玉米、大米为主。吃法多是用磨碎的玉米粒加大米、鸡爪谷做饭。肉食较少，蔬菜有元根、萝卜、土豆、白菜、扁豆、卷心菜、辣椒等。吃法极为简单，多是将蔬菜放在石锅里用开水煮熟后，蘸着盐巴、奶渣和辣椒面混合作成的糊糊吃。墨脱地区门巴族在饮食方面禁忌较其他地区为少，一般除遇宗教活动规定素食日和生小孩时禁忌外，鸡、鱼、肉类、蛋都不禁食。酥油茶每天必备，夏天还饮一种自制的酸奶。另外，门巴族男女普遍嗜好吃辣，吸

鼻烟,饮酒。门隅地区为青稞酒,墨脱多大米和鸡爪谷酒。自制的酒做好后,装入大葫芦或大竹筒里。好客的主人,待客人到来之际,男的陪客,女的敬酒,客人喝一口,女主人在一旁便添加一点,客人喝醉被视为看得起主人,所以客人不醉,主人敬酒不止,直至客醉方休。门巴族的食具,多用木碗、竹碗、木勺、竹饭盒。炊具多是石锅、石板。石锅做饭菜味美无异味,但费时费火,随着生活水平的提高,现在已普遍改用轻便的铝锅。

三、居 住

门巴族的村落过去比较分散,十几户、几十户的村子,往往分几个居民点,现在相对集中了。其住房多是石头平房和干栏式楼房。在门隅地区,住房建筑形式与藏族差不多。房屋都是用块石和石片砌成,一般是三层(也有两层的),呈四方形,四周墙壁下宽而厚,逐渐向上收缩,形成向内的斜面,墙体高而坚固。屋顶呈人字形,用木板覆盖,上面再压以石板。楼房大方实用,上层堆放草、秸秆和杂物;下层为牲畜圈栏;中层住人,用木板隔成里外间或更多的房间。里外间两居房的,里间为仓房,或为子女结婚后的住房,外间宽敞为食宿中心,靠墙一边临窗下方设火塘,白天为做饭、就餐、烤火取暖、待客休息之处,晚上一家人围火塘铺上氍毹垫子盖上藏毯被和衣而卧,这时又成为卧室。室内没有床铺,四周围仅有木箱木柜,陈设简单。门上安木锁,和长约五六寸的钥匙,均是用硬质木料做成,异常牢固。整个房屋除房墙的石块外,其余骨架全是木料结构,衔接处用竹篾捆扎而不用铁钉,显示出门巴族人民建筑技术水平的高超。

墨脱地区,湿热多雨,住房大多采用干栏式结构,房屋与地面相距一米左右。过去的房子多用竹子建造,房形呈方形或略带长方形,人字形的屋顶,用蕉叶或木板覆盖,再用石块压上。房子矮小,成人直

立,头顶往往要接近房梁。门东窗西,门外有晒台,日出日落都有阳光照进。阳光进门,不只可以消毒驱虫,逐出潮气,还是引进吉祥、平安的象征。近几十年来盖的新房,形状变化不大,但结构有变,多以木料为主,竹材辅之。房顶不只用木质的,而且也有使用金属铝皮的,外型美观,结实耐用。房内分四个部分:“果干”,位于进门的左侧,用木遮栏,形圆,为另辟小屋,但不封死,内设有煮酒灶,有客人来时,正堂让客人住,主人全家都住在“果干”里;“马拍”,即主堂——正堂,宽敞,占室内的大部分面积,是炊事、取暖和全家睡卧的地方;“绕塞”,在进门的右侧,为一间封闭较严的小屋,为老年人或最亲近的客人居住之处,若家中有事,需要请喇嘛,这里又是进行宗教活动念经祈祷的场所;“哉”,小仓库,位在屋子的正北,“绕塞”的西面,为专门放置衣物和比较贵重物品之处。为了防火,墨脱地区的门巴族粮食仓库与住房不连在一起,但又要保持一定距离,一般为三五十米。粮仓多为方形,每边长3米,用四根木柱支起,全木拼结成壁,人字形草顶,一边开门。为了防潮,仓底离地高2米;为了防鼠沿木柱进仓盗粮,在支撑木柱与仓底木板之间,特用光滑的圆形木板隔开,使鼠类无法爬入仓内。可见其设计者的匠心。

四、交 通

门巴族地区多高山峡谷,地形复杂,地势险峻。二十世纪五十年代以前,这里还没有一条公路,即使是沿着崖壁和江岸开辟的羊肠古道,也都坎坷难行。每遇大雪封山或山洪暴发,道路即长期受阻,给门巴族的往来生计和贸易带来极大不便。交通工具主要是骡马、牦牛,易于在崎岖山道上行走和运输货物,但是货运量很小,费时又长。马帮、骡帮是定期的主要运输队伍,完全没有现代化的车船运输。

江河上架起的藤网桥是门巴族独具匠心的创造。在湍急的河流

上无法架桥,门巴族就将森林里生长的韧性很强的数十根粗大的白藤,拧在一起,固定在江河两岸,悬空架起,在粗藤条中间捆绑上若干个直径为1.6米左右的网状藤圈数十个,再用藤条纵横交织,藤条底部铺绑藤条较密,便于人踩踏。过河的人们攀扶藤索藤圈前进,桥身剧烈晃动,虽然惊险异常,但却解决了人们过河艰难的困境。民主改革以后,门巴族地区的交通事业有了很大改善,古老的商道进行了拓宽和整修。门隅北部还修建了简易公路和骡马大道,汽车从拉萨可以直达错那县的勒布。在墨脱,湍急的河流上架起了钢索吊桥,便利了门巴族与外界其他民族的交往。

第二节 手工技艺

门巴族的手工技艺在祖国的艺术园地里,虽算不上十分突出,但也独具特色。手工业作为家庭副业存在,主要门类有竹器、藤器、木器、石器、纺织、造纸和木材加工等。这些手工业除纺织由妇女承担外,其余皆由男子操作。

门巴族生活的地域,盛产竹子,因此竹器编制十分普遍,门隅和墨脱两地的男子都有高超的编织技术,他们大多利用农闲时进行各种竹器编制,竹器种类繁多,日常使用的筐、篓、席、簸箕、筛、盒、桶、勺等都由竹篾编制。墨脱地区产藤条,因此,这里的门巴人在生产竹器的同时,也编织藤制品,如藤背篓、藤绳、藤帽、藤杖、藤马鞭等都颇具特色。这些竹藤制品,根据不同的用途,有不同的规格和外型,有的粗疏结实,有的细密美观。门隅地区编织的方形竹盒、竹筐,结实耐用。墨脱地区生产的藤竹篾混合编织物“邦穷”,在西藏颇享盛名,这是一种盛放食物的扁圆形竹盒,盒盖用红、黄、黑彩篾交错编织,花纹几何图形独特,做工精巧,玲珑剔透,是西藏地区难得的传统手工艺

品。木器的制作有木桶、木盆、箱柜、木桌、马鞍等,尤以木碗的制作十分精细考究。木碗是门巴族、藏族广大农牧民最喜欢的饮食器具,社会需求量大,又是精致的手工艺品,所以门巴族中很早就有专业的手工匠人出现,他们从农业生产中分离出来,专门从事木碗的加工制作,技艺日渐成熟。木碗质量要求十分严格,要选用木质坚硬细密的岩柏树、青杠树、杜鹃树、桐树、桦树的树根或树节疙瘩作制碗的最佳原料,采挖树根很费工夫,先把树根和树节疙瘩砍成球状晒半干,经过高温煮沸、温火烘干后,再多次加工制作。这样经过反复加工制作的木碗,不变形变色,厚薄均匀,纹路清晰可见,涂上鲜红染料,更显别致,美观大方。据说,用这种木碗喝酥油茶时,茶的香味扑鼻。加上这种木碗不易碎裂,便于携带,深得西藏各族群众的喜爱和赞誉。近年产品不仅销往西藏腹心地区,还通过广交会作为民族工艺品远销海外,颇得政府和海外人士的青睐。

石器加工,门隅地区以水磨为主,墨脱以手磨、石碓为主。门巴族的石匠除会打制石磨、石碓外,还会打制石锅。石锅是门巴族特有的炊具。门隅地区的石锅多为圆形平底,状似碓窝,用青石制成,一般厚约4厘米,直径为30厘米,这种石锅主要用于烙饼和煮菜。墨脱地区的石锅石料较软,为灰白色砂石,呈桶形,锅壁厚度一般在2至3厘米,小的直径在10厘米,大的直径亦为30厘米左右,锅底有平底和弧形底两种,有的石锅还有把手。打制石锅需工匠胆大心细,技艺精湛,熟悉石头的性能和纹路规则,且注意外型美观。石锅用于煮饭,燉肉、煮菜,味美无异味,且保暖时间长,在过去缺少金属器具的门巴族地区,石锅的使用给门巴人带来不少方便,即使今天已普及使用铝锅、铁锅的时代,石锅的制作和加工技能仍为门巴人所重视和需要。

纺织活动全部由妇女承担。门巴族穿的布、氍毹大部分靠妇女纺织解决。农闲或劳动之余是妇女从事纺毛线、织氍毹和腰带的时间。

门隅地区的妇女使用的织机有脚踏分经织机“次达”和手提分经织机“邦达”两种,其中前者使用较多。门隅北部多用羊毛、麻为纺织原料,先用手捻成线,再织成氍毹、腰带、毛毡、帽边等等。一个熟练的妇女两天内可捻细线近500克;一天可织一条长2米、宽10厘米各种颜色的腰带;“次达”织机一天可织长2.5米、宽0.5米的氍毹。墨脱地区的妇女,用从外地换来的棉花或麻作原料,用手摇木纺车纺成线,用脚踏织机织成土布,也有用外地买回的羊毛纺线织氍毹的,用棉花织布一天能织1.3—2米,最快的三天能织一件长衣服。会纺织的妇女多在50岁上下,现在的年轻妇女已不大会使用古老的织布机,她们穿用的布和衣服都从藏区和内地运来,手工织的土布越来越少。

门巴族地区盛产天然染料,门巴族对各种染草植物的特性有精深的了解,他们一般都利用染草给衣服染色。门隅的门巴族喜穿红色氍毹制作的长袍,这种鲜艳的红色,就是用当地产的一种称作“玛崔”的染料制的,其色彩艳丽,保持良久。墨脱门巴族妇女喜穿红、黄、绿、黑、白五色相间的筒裙,他们是用当地产的染草植物分别染成的。染制方法简单易行,只需将棉、毛织品同染草一同放入锅内煮,再加入一点酒,就能使染制的衣物色泽美观,永不褪色。

造纸和木材加工是门隅地区门巴族的又一传统手工业。造纸技术是由藏区传入的。因门隅和墨脱地区造纸原料丰富,农闲时许多家庭都用土法生产。其生产过程是将竹子和各种树皮作原料,先将原料放入水池浸泡沤烂,去掉杂质,制成纯净纸浆。然后将纸浆打匀后倾入水中,用布帘捞起晒干,即成土纸,这种土纸质地柔韧细滑,防虫防蛀,适于印刷经文,曾大量的销往藏区。

木材加工停留在初级简单的阶段。将砍倒的树木去皮后,用铁斧劈成一定规格的木板运往缺少木材的藏区。由于铁锯使用不广泛,木材加工很粗陋,木板木料多用于自给制作木器,建盖房屋。因运输困难,使森林资源中伐木成材的数量仅占很少的一部分。

此外,还有为数不多的铁匠和银匠,农忙时他们参加生产,农闲时铁匠为村民修理和打制砍刀、刈草锄、镰刀、弯背小刀等小型农具。银匠则打制一些手镯、耳环、项链和腰带上的装饰物等。墨脱的门巴族还巧妙地就地取材,自制一些轻便的葫芦罐、葫芦瓢,或盛水盛酒,或放在室内,点缀环境。^①

^① 本章根据《门巴族社会历史调查》(一)所载各篇调查报告材料综合写出,时间为二十世纪五十年代至今。

第三章 婚姻与家庭

第一节 婚 姻

门巴族的婚姻,以一夫一妻制为主,但在过去也有少数一夫多妻或一妻多夫的婚姻现象。门巴族通婚范围,不受民族的限制,除本民族外,与藏族通婚的比较常见,多是藏族男子娶门巴族女子,也有门巴族女子嫁给汉族、珞巴族和其他民族的。

门巴族内部,父系血缘亲属集团内不得婚配,姨表兄弟姐妹之间也禁止婚配。门巴族认为姐妹的子女是同一个母亲延续的后代,同兄弟的子女一样,是一家人,不能相互通婚。在世系以女性计算的时候,同一祖母繁衍的后代都属于母系的同一个氏族,他们是不能通婚的,虽然门巴族的氏族制度已经消失,但从姨表兄弟姐妹禁婚遗俗中,仍可看到母系氏族外婚制的影子。

与姨表兄妹之间禁婚相反,门巴族中盛行着姑舅表亲优先婚配的习俗,视其此种婚姻最好。男孩长大之后,可以优先娶他姑妈的女儿或舅舅的女儿为妻。若舅舅的女儿被别家娶走,认定是姑家儿子无能;舅舅之子也可优先娶姑家表妹为妻,若拒绝,舅父有权干涉,并为传统法规认可,姨表不婚和重舅权,皆说明门巴族社会父权制确立以

前世系按女方计算的特点。在门隅地区,还有婚后生第一个孩子前,妻子不落夫家的习俗,就更证明了母系氏族时期的遗风,在门巴族社会中是根深蒂固的。

在门巴族内部,婚姻缔结尚未形成严格的阶级界限,这与门巴族社会阶级分化不明显有关。但在藏族经济文化的影响下,毕竟进入封建农奴制社会,婚姻的构成,或多或少地同经济条件与等级相联系。在门隅地区,比较注意双方门当户对,差巴阶级就和差巴阶级通婚,极少与外来的贫困户通婚,如果属贵族等级的领主阶级与农奴差巴通婚,其后代就会成为农奴而失去贵族身份。同样,一般等级的农奴也不与贱民等级的“鬼人”通婚,一旦通了婚,就遭人歧视,其后代也就会背上“鬼人”的名声。

青年男女婚前的社交和恋爱比较自由,但婚配必经过媒人介绍,父母作主,子女同意,方得择定吉日成婚。择偶标准,一般女方对男方要求是劳动好,忠厚老实;男方要求女方的则是心灵手巧,为人贤惠,善于持家的。婚龄通常在18岁上下。子女长大成人,到了18岁左右时,父母便开始操持他们的婚事了,通常是男方如看中哪家的女子,便请媒人或熟人带着哈达、酒、肉干等礼物去提亲;也有男女青年通过劳动或社交活动,已建立起了感情而告诉父母,再由父母请媒人提亲的。到了女家,先向女方父母献上礼物,再饮酒说明来意。如果女方父母不同意,就借故说自家女儿长得不好,配不上男方,或说女儿年龄还小等理由,婉言拒绝求亲者。如果女方父母有心同意这门亲事,便会同前来提亲者开怀畅饮,并接受礼物,待提亲者离开,父母征求女儿的同意后,再答复男方,婚事即初步确定下来。正式订婚,还要请喇嘛卜卦,断定男女属相不相克,双方父母再请媒人作证,各写一份订婚书,表示对婚姻的严肃性,不能随意解除婚约。从订婚到结婚的时间,至少要三个月,一般要半年、一年,甚至更长一点时间。婚前,男方还要送些礼物给女方,以后还要经常到女家帮助干活,以此作为

对未来岳父母将女儿养大并许予为妻的报答。正式婚期,即大婚吉日,先由男方带礼物到女家协商,随后再由男方请喇嘛念经择定。结婚前两天,男方还要带上一桶酒和哈达等物品到女家去,并再次请喇嘛念经、驱邪,祈祷新郎新娘幸福美满。

门巴族的婚礼场面热闹而风趣。大婚那天,新娘身着盛装,戴耳环、手镯、戒指和其他许多装饰品,一清早在两个伴娘和兄弟姐妹姑舅等亲友的陪同下,准备前往夫家。临行前,父母执酒与之饯行,嘱咐女儿到了丈夫家后要好好劳动,尊老爱幼,夫妻恩爱和睦,并赠送衣物、首饰等作为嫁妆。女儿则表示一定遵照双亲嘱咐去做,并以十分内疚的心情说:“父母经过千辛万苦把自己从小抚育成人,还没有得到女儿的报答,就要离开了,实在是对不起双亲呀!”然后才离家上路。与此同时,新郎家也要派人去女方家迎亲,一般是找能说会道的媒人和一名喇嘛带领着十几个亲朋好友前去。迎亲时,还要带上聘礼,交给新娘的母亲和新娘。迎亲队伍在返回途中,要请新娘喝三次酒,第一次是新娘临离开家门时,第二次是行至半路,最后是快到夫家门口时,新娘喝酒用的碗边一定要抹上酥油,表示吉祥如意。并用酒肉周到殷勤地款待送亲的客人。在门隅地区,新娘还要手持五色布条做成的“扎得儿”和写有十二属相的纸,以驱逐妖邪。待迎亲队伍回到男方的家门时,新郎的父母要出门迎接,并用树叶蘸着酒水洒在新娘身上,意为洗尘。

新娘被迎进屋内,新郎新娘并肩而坐在新的铺垫上,双方各出一位德高望重的长辈讲话,祝他们相亲相爱,新郎新娘以敬酒表示谢意。所以新娘到夫家的第一件事是敬酒。敬酒前,新郎必须先倒两碗酒敬给择定吉日的喇嘛,并送上钱物。喇嘛说些祝福的话后,新娘方能给客人敬酒。届时,全村人有的带着酒菜,有的捧着哈达前来祝贺。在被招待的客人中,新娘的舅父是最为尊贵的,新郎要优先向他敬酒献哈达。舅父面前要摆放全牲熟猪、牛肉的各部位,即便是如此事

事尽心招待,席间,舅舅仍然是边喝酒,边端详肉的部位是否齐全,有时甚至“摆架子”,不吃不喝,并挑剔说“酒不醇”、“猴子不是喝水醉的”,甚至把酒泼到敬酒人的身上,指着桌上的肉,大发雷霆,说“肉的部位不齐全”,“难道是我家的女儿长得不健全吗?”或者强调“肉切的薄厚大小不均匀,是我家女儿长得不端正吗?”舅舅每提一个问题,就用拳头敲一下桌子,表现出一副异常气愤的面孔,以试男方的诚意,制造种种闹剧场面,引出更为热烈有趣的喜庆效果。在婚礼中娘舅显示权威,这是门巴族婚俗中一个重要仪式,说明母系氏族社会虽在现实中已经消灭,但母权残余仍然存在,舅权在婚俗中的作用,要延续很长时间。在门隅北部,新郎同村的年轻人在喜宴时,还要特地捉弄新婚夫妇,向他们要酒喝,要糌粑和青稞米花吃,这期间人们边喝酒,边唱歌,边跳舞,通宵达旦地嬉闹。婚礼一般进行三天,尽兴方休。

婚礼后的第四天,新婚夫妇要共同回门,在娘家住三四天后再返回自己家。

在门巴族的婚姻中,还有男方到女方家的入赘婚。据统计,这种婚姻约占整个婚姻的40%。夫婿是否入赘,要看女方家庭成员和劳动力强弱而定。女婿在岳父家,如同亲生子女,有权继承岳父母的财产,其地位与妻兄弟同等。门巴族人认为女“嫁”与男“赘”没有区别,都是大喜事,无贵贱之分。另外,在门巴族地区同辈兄弟和兄弟之间可以转房,即兄弟中若有一人死去,活着的兄弟可以纳其妻为己妻。但转房必须在其前夫丧葬结束一两年之后,并征得女方的同意方得进行。

寡妇改嫁由自己做主,不受舆论的谴责。离婚较为自由。夫妻不和,经本村头人调解无效,即允许离婚。离婚时,只要请有名望、有地位、男女双方信得过的人充当“公证人”,当众宣布离婚就可生效。若先提出离婚的一方,不听劝告坚持己见,一方又不同意,坚持离婚者必须要给对方一头大牲畜和一些钱物,以作退赔过去的婚礼费或损

失费。如不退赔,可找错本、宗本解决。另外,提出离婚的一方,通常无权分到子女。如双方自愿离婚,无需退赔,家财平分,男孩归父,女孩归母养育。门巴族的离婚者,多发生在多夫或多妻的家庭中,一夫一妻的家庭比较少见。

第二节 家 庭

由一夫一妻婚姻所形成的个体小家庭,是门巴族家庭的基本形式。这种家庭约占全部家庭数的95%,它通常包括一对夫妇和子女,也有的包括年高的父母。几个兄弟都已结婚而不分家的大家庭几乎不存在。这种小家庭形式与封建农奴制度下分散个体自给自足的小农经营方式是相适应的。一个家庭即是一个基本的生产单位和生活单位,它担负着社会生产和繁衍后代以及赡老育幼的义务。

在家庭生活中,妇女与男子的地位平等。妇女在恋爱、招婿、离婚、转房等婚姻活动中基本都可以自己作主,对家庭生产和生活的安排,子女的婚事操办,经济财富的支配,都可充分发表意见,不少家庭还由妻子当家。

在门隅地区,妇女在家庭中承担着繁重的农事劳动和家务劳动。主妇要同男子一样参加翻地、播种,守护庄稼、打场等劳动。在墨脱,除了远山地区的刀耕火种地和耕地由男子完成外,其余农活全部由妇女参与。有的村寨,女子出嫁时要带一套农具去男家,说明农业仍是妇女劳动的重要领域。除了农事活动,家务劳动的作用更为显著,炊事、喂养畜禽、纺织、带孩子等活,几乎全由妇女承担。在劳动力紧张时,妇女还要同男子一样去支乌拉,出外负担繁重的运输义务。由于门巴族妇女与男子同样是社会物质财富的创造者,同时分担着家庭生活的重担,因而在家庭中保持了一定的独立地位。打骂妇女的现

象很少见。有的家庭经济财权由妻子掌握,在家里起决定作用,地位甚至高于丈夫。但是封建农奴制统治下的门巴族社会,在社会意识中男尊女卑,重男轻女的思想仍有很大影响,许多社会活动和宗教活动妇女均不能参加,无形中降低和减少了她们参与社会活动的机会,有些人也滋生了重男轻女的思想意识,喜欢家庭中多生男孩,以补充劳动力的不足。

父母去世,家庭财产通常是由赡养父母的儿子或入赘的女婿继承。已出嫁的女儿和去别家上门的儿子一般不能继承,但如生活十分困难,征得在家兄弟同意也可继承部分遗产。一个家庭年老的无子女者,亲戚有责任赡养老人,如果不尽赡养责任,将会受到社会舆论的谴责。孤寡老人的财产一般由承担赡养责任的亲戚继承,也有的将财产献给寺院作为布施或替死者念经时所用费用。

同汉族一样,门巴族过去有些地方还保留着早婚的习俗,一般婚龄在15岁至20岁之间,还有不到15岁的,这是由于门巴族人口稀少,生产力水平低,特别需要补充劳动力,才崇尚早婚。可是由于生活和医药卫生条件差,婴儿的成活率并不高,所以门巴族人口的增长速度是缓慢的。

除了一夫一妻制的小家庭为主外,还有一夫多妻和一妻多夫的婚姻家庭并存,不过这种家庭只占有所有家庭的5%。近几十年来,这种家庭形式正逐渐消失。

一夫多妻的家庭在不同阶层中表现情况不同。一般劳动人民的一夫多妻多属姐妹共夫,出现在赘婚的家庭。少数富裕的人则是利用权势和经济能力,先娶妻后纳妾,形成一夫多妻的家庭。对后一种情况社会舆论并不赞赏,甚至鄙视,特别是对那些看重钱财势力,硬把女儿嫁给有钱有势的恶棍作妾的,认为是把亲生骨肉往火坑里推,是不道德的,为舆论所不齿。一妻多夫的家庭,主要是兄弟共妻的形式,也有朋友共妻的。不管是一夫多妻或是一妻多夫的婚姻和家庭,都是

历史遗留下来的群婚制度的残余,是人类历史不同婚姻发展阶段的遗俗,是门巴族在民主改革前的特殊婚制。随着社会的发展,文明的进步,这种遗俗正在逐渐消失。现在门巴族新一代青年已经树立起现代意识,有了新的婚姻道德观念,现代家庭的建立蔚然成风。^①

^① 本章根据《门巴族社会历史调查》(一)所载各篇调查报告材料综合写成,所述内容时间在二十世纪五十年代前。现今的婚姻状况有很大变化。

第四章 宗教信仰

门巴族的宗教信仰有多种,既信仰原始宗教本教,也信仰后来兴起的藏传佛教。

第一节 原始宗教

原始宗教本教产生于原始社会,以万物有灵观念和灵魂观念为基础,它的基本特点是崇拜万物,相信鬼神,重视巫术。早在佛教传入西藏以前,它即从西藏西部的象雄地方自西向东地传播开来,成为藏族,也成为门巴族及其他受藏族文化影响较深的山区居民的早期宗教。佛教在西藏得势后,本教在政治上虽失去支持,但在沿喜马拉雅山南坡高山峡谷地带的门巴族,仍较多地保留着本教的原始形态。

在门巴族中,相信万物有灵,认为灵异之物无处不在、无处不有。门巴族把宇宙分为三界:天界、中界(地面)和下界(地下)。天界有天神,中界有游神,下界有龙神。天神是最高神,能主宰一切,赐福人类。人们要想和天神联系,要通过巫师。由于门巴族对天体了解极少,因此反映在宗教上对天神的构想也十分空泛、笼统和

模糊。

对中界的游神,门巴族认为,它也无处不有,土地、山峰、巨石、江河、树木等万物中都有它的活动,有它的化身。还有一些四处游荡的灵怪,它们有时对人类的生存带来利益,有时也带来灾祸,人们为了生存,便不得不对有灵异的自然物顶礼膜拜,这就是早期的自然崇拜。在自然崇拜中尤其对山石的崇拜最为突出。许多山峰被赋有一定的神名,被看作是神的住所。以墨脱县北面的南迦巴瓦峰为例,门巴人把它视为山神和女神的化身,对它崇拜备至,敬畏万分。平时,居民外出,都要自备粮食,每当遇到路旁有巨石,就要撒些粮食在上面,以求石神保佑一路平安。墨脱被门巴族和藏族的佛教信徒看成是金刚女神多吉帕母的身躯,其境内的高山、流水和森林,皆被视为是女神身体的各个部位。整个地区被看成是一个庞大的“灵物”。引人注目的巨石和大树,常被信徒们称为是游神的藏身之所。在雅鲁藏布江下游急流中突出江面的巨石,附近的门巴族称为“鬼石”,常要不定期地隔水奉祭。门巴族世代代生活在大山的怀抱里,山给门巴人提供了广阔的活动天地,提供了取之不尽的衣食之源。他们靠山吃山,酷爱山,对山有特殊的感情,同时又惧怕山,对于因地震等原因造成的山崩、滑坡、泥石流等现象不理解,认为是山神的威力,因此对山石格外崇拜。耸立在门巴族村寨外的大树被称为“鬼树”,各户酿新酒后要先前往参拜,点上松枝熏烟,洒新酒祭拜。

门巴族对下界的想象,也很模糊,以主水的龙为其代表,穴居于地下的蛇、青蛙、昆虫、蚂蚁等虫类被看作是龙神的臣民。传说青蛙还是龙神之子,山间的泉水是龙神所赐,有的居民还视房屋的某块基石或房屋周围的某棵树为龙神的化身,要用竹木圈好,保持周围的清洁,有的基石已世代相传,举家迁徙时还要搬走安放在新居附近供奉,以求龙神保佑。

宇宙三界之说,是本教的基本观点。由于门巴族早期生产力水平低下,缺乏科学知识,对诸多自然现象不理解,人为地虚构很多看不见摸不着的神灵鬼怪。要和这些神灵鬼怪打交道,举行祭祀活动,必须依靠巫师进行。

本教巫师种类很多,分布也很广。门巴族把巫师看作是有特殊本领的人。在墨脱,有登龙坎、把窝、觉母、把莫等不同称呼。一般女巫多于男巫,说明门巴族社会中曾有过妇女居主导地位的历史时期。巫师几乎每个村子都有,受到广泛的尊敬,巫师并不脱离家庭,也参加生产劳动,他们之间没有像佛教徒那样存在较为密切的组织联系和隶属关系,也无尊卑贵贱之分,巫师有时是由得过重病的人担任,因为在缺医少药的情况下得了重病一般很难治愈,少数人居然恢复了健康,所以就认为此人福大命大,有与鬼神交往的超群本领,将其奉为神的化身,然后当起人们信仰的巫师来。

本教巫师在作法仪式和内容上,差异性不大,从职能上看,登龙坎、把窝主要是送鬼,由男子充任;觉母和把莫是女巫,专主请神。

登龙坎送鬼作法时,不着特殊的服饰,也不使用特殊的法器,仅注重杀牲祭祀。祭祀仪式是在村外选择一块平地,将所杀牲畜家禽连同其他食物、用品置于地上,这些供品是给专摄人灵魂的“鬼”准备的,登龙坎对“鬼”致词说:“我们为你准备了丰盛的食物和用品,供你享用,望你把病人的灵魂释放回来吧!”登龙坎一边说,一边要捉一活的昆虫带入室内,放在病人的耳后,说这就是病人的灵魂,已经找回来了,从此病人很快就会痊愈。

把窝送鬼的仪式较复杂,他要头缠红白二色布巾,斜披白布带,以串珠遮面,供的祭品是酥油、鸡蛋等食物与清水。作法时,一边击法鼓,一边晃动身躯,节奏由慢而快,并在自己和病人身上蘸撒滚沸的水,同时挥刀起舞,表示巫师有震慑和驱鬼怪的作用。

觉母被认为是女神在人间的化身。职能是请神将病人的灵魂招回来。请神作法时,双肩披上红布,头顶戴上称为“冗浪”的圆形银饰物。祭祀食品全为素食。请神开始,先用芭蕉叶蘸酒洒于地上,然后觉母双手抹脸,全身颤抖,口念:“阿麦——拉所——拉所”的套语,然后昏迷,表示灵魂已飞升去寻找病人的灵魂,她经历了无数山河艰险,最后在众姐妹神的帮助下找到了病人的灵魂。

把莫自称是坎主女神的化身。据本教神话传说,天上有一大神的五个手指化成了五姐妹,即五个坎主女神,把莫为其中之一。她的灵魂可以离开肉体去向她的姐妹询问病因和疗法。把莫头缠红白两色布巾,戴“仁安”纸帽(其形呈“山”形,后部有若干纸穗),斜披红带。作法时,手摇小鼓和法铃,跨八字脚,半步一停,有节奏地在室内转圈,同时左右摇头,向诸坎主问话,并将五条彩线一端缠绕在病人手指上,另一端分别与代表东、西、南、北、中的五面彩旗相连。作法毕,用火将五条彩线烧断,以断线长短不同判定致人生病的坎主,须请坎主女神“赴宴”禳解。

本教的几类巫师表现出的宗教特征显然是不同的。登龙坎的杀牲送鬼和把窝的驱鬼仪式比较简单,而觉母和把莫的请神寻找灵魂的仪式比较复杂,从中可见已有专门崇拜的神灵,并在作法时在装饰方面也有一定要求。尽管如此,四种巫师在根本点上仍是相同的,这就是他们并无固定的宗教场所,没有寺庙,无文字记录的宗教祈语,也无定期的宗教节日,宗教活动的目的性很简单,表达的愿望和要求直截了当——多系家中有了病人才进行宗教活动,这与西藏佛教的宗教活动相比,确实较为原始,但它又是门巴族人民精神生活中不可缺少的信仰依赖和寄托。^①

^① 参见《门巴族社会历史调查》(一)、张江华等的《门巴族封建农奴社会》两书中有关资料。

第二节 藏传佛教

藏传佛教的宁玛派、噶举派和格鲁派在门巴族中都有影响。

约在公元十一世纪时,宁玛派僧人白玛林巴活佛最早从竹隅地方进入门隅地区,见这里农田村舍相连,便在今达旺附近的降喀地方居住下来,在居民中传扬佛法。取得了当地头人和群众的支持,因为宁玛派僧人组织涣散,分散于各地的僧人可以住家结婚,其教派又大量吸收了本教万物有灵观念和敬神镇鬼的仪式,故而很容易被门巴族人所接受。宁玛派僧人在门隅传播教法站住了脚,其后又指派弟弟乌金桑布来此传教,并与当地门巴族头人楚卡瓦之女成婚,在降喀附近建立了属宁玛派的乌吉林、桑吉林和措吉林三座寺庙,乌金桑布为门巴族信徒施授以“马头金刚灌顶”,门巴族人纷纷接受教化,皈依佛法。为扩大西藏佛教势力的传播,乌金桑布还在白林施主的帮助下,在达旺建立达旺寺,并亲自主持该寺宗教事务,任达旺地方的执政官。他死后,其地位按父子传承,又在门隅延续了五代。终于在门巴族地区取得了统治地位。

十五世纪初叶,宗喀巴进行宗教改革,在藏族地区创建了新的教派格鲁派,此派经过一个多世纪的发展,形成了强大的宗教集团,清顺治九年(1652年),格鲁派首领五世达赖喇嘛阿旺·罗桑嘉措应召到北京觐见清朝皇帝,翌年,顺治皇帝赐以金册、金印,正式册封他“达赖喇嘛”名号。从此,在清政府的支持下,格鲁派遂成为全藏势力最强占统治地位的教派。1680年,五世达赖喇嘛派梅惹喇嘛洛卓嘉措到门隅发展格鲁派势力,受到当地门巴首领和群众的拥护,梅惹喇嘛将乌金桑布创建的达旺寺改宗为格鲁派寺院,并加以扩建,更名“甘丹朗杰拉则”,列入西藏噶厦政府“译仓列空”的寺院名册内,隶属

拉萨哲蚌寺洛色林扎仓领导,该寺历任堪布在梅惹喇嘛之后均由哲蚌寺委派。达旺寺高大白色的建筑群坐落在达旺河谷的中心区,最初寺内有喇嘛 200 名,后增至 500 名,多时达 700 名,是门隅地区最大的格鲁派寺院。

从宁玛派在门隅传播佛教到格鲁派在门隅取得主导地位,其间经历了大约 300 年的历程。这期间,达旺寺下属的寺庙也在门隅各地陆续建立起来,如达隆寺、沙丁寺、多烈寺、江袁寺、扎玛东穷寺、僧松寺、春定寺、同门寺和根本乃寺等等。这些寺庙均由达旺寺委派僧人去主持寺务。在门隅较大的村庄,几乎都有一座村属小寺或神殿,由村里的喇嘛专管。以达旺寺为主,以及下属的寺庙群,均属格鲁派,而村属小寺或神殿多属于宁玛派,也有个别属于噶举派或萨迦派的。门隅众多的寺庙使藏传佛教的影响深入到门巴族的每个家庭和社会生活中去。

藏传佛教的宗教活动,在门隅大致分为寺庙法会和以村为单位的集体宗教活动两种。寺庙法会以达旺寺最著名。多仿照拉萨的传昭法会和其他寺庙法会形式进行。如宗喀巴的圆寂灯节,集密佛金刚怖的修法仪式、送鬼仪式等等,另外还有三年一次的大型诵经修法活动。参加人数除寺庙喇嘛,还有众多的门巴族群众。以村为单位的集体宗教活动,规模较小,且各地活动内容也不尽相同。大致有:4 月中旬全村人组织起来祈愿风调雨顺,庄稼茁壮成长的;8 月迎接农业丰收活动。此时,每户要自愿交酥油和粮食,由喇嘛做成糌粑团,与村民们共享。

寺庙法会是层次较高的宗教活动,由寺院上层喇嘛主持,宗旨是弘扬教义,宣传佛法,对村寨的宗教起着主导作用;而以村为单位的集体宗教活动层次较低,由村中喇嘛主持,活动宗旨主要是祈求农牧丰收,人畜两旺,具有较浓厚的原始民间活动色彩,并有广泛的群众性。

由于西藏地方政府在门巴族地区实行“僧差”制度,门巴族家庭内当喇嘛的人数比例较大,家里凡有两子以上的都要有一名男子送到寺庙为僧。一般长子在家,次子入寺,如有四子者,最小的去错那县的贡巴则寺,次子到达旺寺。学业好的喇嘛有的成为掌握寺庙实权的上层僧人,一般的在寺庙作几年喇嘛也可还俗。群众的宗教活动场所,除每村设有小寺和经堂之外,各户家里还设有自己的小佛龛,供奉菩萨神像,为平日祈祷膜拜之用。出家进过寺院有学问身份的喇嘛在人们的心目中享有很高的威信,受人尊敬。人们平时遇到灾疫或家庭中有人生了病都要请喇嘛念经驱除邪恶,生了小孩的人家常要请喇嘛命名,保佑孩子吉祥长寿,所以门巴族和藏族一样,名字相同的人很多。

墨脱地区的门巴族信仰藏传佛教多以宁玛派为主。这可能与当地门巴族保留较多的原始宗教残余有关,对格鲁派严格的清规戒律难以适应。宁玛派的戒律不严格,喇嘛可以娶妻生子,平时除寺庙有活动外,一般都在家中从事生产劳动,饮食也无特别禁忌,这些都十分适合门巴族的信仰习惯。佛教寺庙和经堂的数目比门隅地区要少,最大的寺庙是仁钦崩寺,由藏族僧人谷学干布所建,寺内僧人最多时达40人。其余较大的寺庙还有格林寺、德尔功寺、罗邦寺、巴尔琨寺、马崩寺,这五座寺庙建寺时间都较仁钦崩寺短,约50至100年的历史。但是,寺庙的宗教活动很多。一月要举行“嘎措南泥”的活动,这一活动是从五日开始,历时5—7天。这个月中,全民禁止打猎捕鱼,禁止食肉饮酒,禁吃辣椒和葱,只能喝清茶,吃南瓜和青菜。在举行宗教活动期间不能相互交谈和接近妇女,每天至少磕头100次,这种有时限的不杀性,清心寡欲和素食苦修的仪式,正是宁玛派信徒所奉行的。四月份内逢五或逢十日,要念《煞久达瓦》经,一般都在家中念经,富裕户可请喇嘛来家中主持。届时要供上各种食品,如饭团、香蕉,以示对被人类杀死的生灵忏悔之意。五月念《争达泽久》经,这是庆祝门

巴族心目中最尊敬的神——喇嘛古入仁波钦诞辰的活动。五月十日这天,宁玛派喇嘛和信徒要集中寺庙内,举行跳神活动,一般热闹三天,人们在这期间要向喇嘛献酒肉和粮食,提高喇嘛在信徒中的地位。

每隔二至三年,这里还要举行一次大型跳神活动,门巴族称作“竹巴”,多在藏历十一月至翌年一月期间举行,历时5至7天,这几天念经活动规模大,跳神内容都是宣扬佛教教义,参加跳神的全部是寺院的扎巴,用铎铎伴奏,不唱不说。村民们坐在台下围成一圈。跳神结束时,大家要依次由活佛喇嘛摸顶以求平安吉祥,然后每人向喇嘛献一束“热古”(线)。夜晚,场中点燃篝火,燃起松枝,欢乐歌舞,尽兴方散。至此,整个跳神活动结束。

第五章 丧葬禁忌与节日礼俗

第一节 丧葬禁忌

一、丧 葬

门巴族的丧葬形式有水葬、土葬、天葬、火葬、崖葬等。不同的葬式,门巴族对尸体处理的不同方式,表现出他们对灵魂崇拜和祖先崇拜的仪式不同。因为人死后由喇嘛念经来决定葬法,可见葬法是同宗教有着紧密的关系。同一地区,因死者生前所处的社会地位和经济地位不同,葬式也有所不同。

水葬:主要在门隅北部实行。人死后,将尸体穿好衣服,双腿曲膝抵前肩,双手交叉于胸前,蹲放室内一侧。请来喇嘛念经超度亡灵一至数日,其间死者家属做荞麦饼,炒青稞花,和用糌粑做“朵马”(人形)。待下葬那天,由背尸人将尸体背走(走门或窗由喇嘛定),家属将荞麦饼、青稞花散发给村里人。尸体背到河边水深急流处,打开捆尸绳和布,男尸伏放,女尸仰放,然后由背尸人将尸体处理后,抛入江河中冲走。尸体处理完后,死者的衣服由背尸人拿走。如果是夜晚送尸,河岸边还要烧一堆火照明。墨脱的门巴族水葬的较少,只有对患麻风

病或其他传染病而死的人才实行水葬。

土葬：主要在墨脱地区实行。人死后，先请喇嘛念经，在选好葬地的地方挖圆形深坑，将捆成胎儿形的尸体置于坑内，死者除已穿的衣服外，未穿的衣服用品选择几样随葬。坑顶铺盖木板，板上垫芭蕉叶，然后堆土，周围修一个竹木围墙，即是墓堆。埋葬后，三天内不能到葬地上去看，认为死者身上有鬼，谁去看了鬼会附身。门隅地区实行土葬的范围很小，一般是对因天花、麻风等传染病死去的人，才由家里人选择干燥的山坡挖坑埋葬，不留标记，葬后也不再过问。土葬可随处进行，无公共墓地。

天葬：门隅北部采用的葬式。天葬有固定的场所，较富有的人和喇嘛死后进行天葬。人死后照例请喇嘛念经超度。

火葬：喇嘛死后多采用火葬，认为死者的灵魂很快可以升天。因为火葬要耗费较多的油料和木柴，俗人中一般较为富裕的家庭才采用。墨脱地区使用火葬分两步，先将死者的尸体用藤绳捆包好实行土葬，过几个月或一年后，准备好火葬用物再实行火葬。具体作法是：在野外择一空地，堆架木柴，木柴上放上酥油，将尸体置于其中，然后点火将尸骨焚化，骨灰可以留在山野或撒入江中，也有的将骨灰与泥土拌匀，做成若干小塔，放置“叉康”（专门放骨灰的小屋）中。

崖葬：门隅北部实行。人死后将尸体放在木匣中抬到高山石崖边存放。那里常年气温低，尸体不易腐烂。此葬法多为喇嘛圆寂后采用。

此外，还有屋顶葬和屋下葬。限于夭亡的婴幼儿使用。屋顶葬是先将死去的孩子尸体用盐水洗净，放进盛有干沙的木匣内，将木匣盖严，置于碉房屋顶角楼上，数年后再扔入河内水葬。屋下葬是将孩子的尸体用布包裹好装入剖开的大葫芦里，在屋内底层挖深坑掩埋，压平地面，不留标记。两种葬式因限于婴幼儿，无社会影响，所以都不请喇嘛念经，葬法也很简单。

综上所述，不管采取哪种葬式，人死后对尸体的处理是一致的。

这就是：必须将尸体双膝并拢、屈肢、两手交叉，用绳索捆绑。这种对尸体的处理方式可能与门巴族的灵魂不死、灵魂转世观念有关，因为人死后捆绑成胎儿状，意味着死者灵魂不灭重新转世投胎去了。既然如此，他们在送葬之前，要请喇嘛念经超度亡灵，使死者尽快升入天堂到另一个世界。人死后，家人还要设灵位用食物供祭，甚至将死者生前喜欢戴的装饰物、烟具等也有选择地放在灵位前供上。同村的人在人死后第二天，要停止劳动以示哀悼。由于人们惧怕灵魂返回，故对死者的尸体都尽快送出寨门。在墨脱，喇嘛念经超度亡灵之后，要把食物撒向房屋周围，把“朵马”扔到窗外，并在村中小路和三叉路口撒上小石子，表示既将亡灵送出村寨，就设法不让其再回来作祟。这种灵魂不死的宗教观念随着近年科学文化知识的传播在人们心目中逐渐淡薄，门巴族的葬俗仪式已开始有所改变。

二、禁 忌

在生产水平低下、科学文化知识不能普及的情况下，人们对大自然的某些特异现象缺乏认识不能解释，有的对某些动植物和疾病产生惧怕心理，加上宗教迷信鬼神思想的束缚，于是在生产生活中产生了一系列禁忌。有的禁忌还存有一定的地域性，现分述如下。

（一）生产方面的禁忌

墨脱门巴族认为一个月中的五、十、十五、二十五、三十日为“丧葬”日，这些日子里不能介绍婚姻，禁止人们下地劳动，禁止上山打柴和下河抓鱼，亦不准杀牲，只能在家干家务劳动。

每年藏历三月三日是预祝庄稼不受灾害，确保全村人畜平安的日子，这天全村男女只能在村里活动，不能出村；通往村外的各条通道，要用木头扎一个×字，中间吊上树枝，意思是禁止外人进村带来灾疫。

门隅地区的门巴族每年藏历的四月十五和六月四日两天不能下地劳动和杀牲,违反了规定,被认为天要下冰雹,灾难就会降临到人间世上。

四月十五日以后,开始下地生产劳动,妇女必须戴上帽子,背披羊皮或牛犊皮,否则,被认为庄稼长不好,牲畜养不活。

猎人出去行猎前三天,家里不能煮酒,外人不能进屋。

猎人出门行猎,身后不能有人跟,若发现有人跟随,被认为猎手有从悬崖上摔下去的危险,或者打不到野兽空手而回。猎人每遇到这种情况,感到晦气。

(二) 出门旅行的禁忌

家里有人出远门旅行或交换,当天不能扫地,违反了认为人畜不能平安,交换也不顺利。

人在旅途中,行至岔路口时,要在石下压上有刺的树枝、树叶,以阻止鬼怪跟随。

(三) 有关疾病丧事的禁忌

家里有人患病,要在门口插上有刺的树枝,以示外人莫入,以免把鬼带进加重病情,即使自家人从外边返家,也要烧玉米面熏烟,然后才能入室看望病人;家里有人患病,还用糌粑、辣椒和酥油揉成面团,放于室内屋外,借以防止鬼怪进家。如果将其面团燃烧使其冒烟,被认为驱鬼更为有效。

村中不管谁家死了人,全村都要停止劳动一天。人死后听见敲锣报丧即停止劳动,不能违反。死者家属在当天不可进入庄稼地,否则,被认为会把鬼带入地里,庄稼长不好。

在别人家作客与主人谈话时,忌讳提主人家里已死去的人的名字。土葬的墓地周围不能拔草,否则被认为死的人将会愈来愈多。

(四) 对动物、植物一些现象的禁忌

半夜里忌讳听见狗叫鸡叫,公鸡叫预兆不吉利,办事不顺利;蛇

钻进屋里或者看见死蛇则认为预兆不好。墨脱门巴族忌讳听到“开拉古王”鸟的叫声,如果夜间听到叫声,家里就会死人;看到山上突然树倒,也认为是凶兆,家里要出事。

(五) 对有关属相的禁忌

有些地方对男女婚配属相有忌讳,如鼠和马、牛和羊、狗和龙、猪和蛇、猴和虎等属相碰在一起的男女不能婚配。认为人逢十二、二十五、三十七、四十九、六十一、七十三、八十五的年岁可能会遇上灾难。门巴族称这些年龄为“嘎”。

(六) 其他禁忌

到别人家里作客,不许用脚踏过火塘上的三角架和主人的锅碗;在主人家的火塘里禁忌烧肉、骨头和毛发。杀猪的当天不能吃鲜肉,认为肉旁有鬼,须等一天后才能吃。

新娘出嫁,新郎入赘行至途中,忌讳遇上背空筐或空水筒的人,如回避不了,预示婚后不祥。有的地方,妇女不许吃鼠肉,不能杀牲,甚至连虫子也不能弄死。

小孩子剪发时,剪下来的头发不能乱扔,要把它揉成团,挂在小孩胸前。因为头发是孩子的骨血,随便抛撒将对孩子不利。^①

第二节 节日礼俗

一、节 日

门巴族使用藏历,节日礼俗受藏族文化影响很深。按藏历计算,

^① 丧葬禁忌一节反映的内容,多为二十世纪五十年代以前的风俗,五十年代后有些禁忌逐渐消失。

一年中最大的传统节日是新年，门巴语叫做“达娃当巴洛桑”。“达娃当巴”是一月的意思，“洛桑”为节日。人们十分重视新年的到来。从藏历十二月二十五日开始，就动手准备过年的食品了。家家户户杀猪、杀鸡、制酒、炸油饼等，忙个不停。门隅地区的门巴族，男女群众在12月28日这天，还要洗头洗脚，打扫室内外的环境卫生，生活富裕的家庭要派专人去藏区买来腔羊，然后将羊头的毛烧光洗净，再将染好的各种颜色的酥油涂在羊头上，同时在三个糌粑面团上各插上一根麦穗放在窗台上，以祈祷来年农牧业丰收。正月初一这天，人们一起床，先要将白灰浆洒在房外四周墙上，每户的屋前还要插上用各色小布条做成的彩旗，以求平安吉祥。不怎么富裕，生活水平一般的人家，只是买几条羊腿和血肠作为过年的荤食，其他方面也较富裕户简单。节日期间，男女老幼都穿上最漂亮的盛装，妇女们佩戴闪闪发光的装饰品，带着酥油茶、青稞酒和最好的食品，欢聚在村内的广场。最活跃的青壮年男子这时戴上假面具，装扮成历史上的英雄人物，仿照藏戏的表演方式，在鼓钹的伴奏下，登场演出。这种娱乐活动一般要进行四五天，这期间人们停止生产，尽情欢乐。一些群众喜闻乐见的节目，还要被邀请到其他村寨作巡回表演。

大年初一凌晨，门巴族还保留着背“吉祥”水的习俗。传说古入仁波钦神每年在这天早晨给人间送神水，谁去得最早打得神水最多，谁家也就最“幸运”，这一时刻被认为是新的一年中最吉利的预兆。因此，这时候人人都早早起来，争先到泉边“抢水”。最先到达的人，要在泉边石上抹点酥油，供上油条和酒，然后点燃柏树枝，以求水神保佑。背回水时，在途中一定要有意把新衣的一角打湿，以求免遭水灾。“抢”完水后，人们互相宴请，如果第一个来家中的客人是女的，即预示着在新的一年里，家中的母牛会生下小母牛，否则，则认为要生小公牛。大家喝酒时，像其他节日一样，都要用中指蘸酒茶弹向天空，表示先敬神，然后再进口。同一时辰，还要在牛角上和牛眼边抹上酥油，

他们认为这样作使牛在新的一年里可以免遭病灾。

门巴族过的第二个节日是“雀可节”，时间约在每年藏历的七八月间，这是一个庆祝和祈祷丰收的节日，相当于藏族过的望果节。每年这一天到来时，各村群众都请一两个宁玛派喇嘛念经，届时全村男女老少还要跟着喇嘛绕丰收在望的庄稼地一周，祈求风调雨顺，免受风、雪、水、旱、虫灾，求得当年农业生产获得丰收。民间还在此时举行一些游乐、体育比赛表演活动。

第三个节日是“萨嘎达瓦节”。这是藏族传统的宗教节日，为纪念佛祖释迦牟尼诞生和圆寂的日子，时间在藏历四月十五日。这一天，门隅地区的所有寺庙不分派别一律进行念经祷告，举行法事活动。门巴族的男女信徒前往寺庙烧香拜佛转经。每户还要拿出一定数量的糌粑、酥油和青稞酒交给寺庙，由寺庙的管事人员将糌粑、酥油做成供品“措”，分给大家吃，众人相互敬酒吃喝。到了晚上，家家户户房前屋后点起酥油灯，纪念佛祖诞生，祈求当年水草丰美，五谷丰登。

此外，墨脱的门巴族还过一个门巴语叫做“达娃脚义巴洛桑”的节日。时间在藏历的十二月初，这是一个具有地方特点的节日。此时庄稼收割完毕，粮食已归仓，正处于农闲，人们怀着喜悦的心情，隆重地欢庆丰收。男女穿新衣、做好吃的食品，其热烈程度不亚于过藏历新年。这天清早，同过年一样，全村都起早去泉边“抢水”。大部分家庭用大竹筒去背水。竹筒高六七十厘米，背水时把筒放进背篓里，接山泉水，每次能背四五筒回来。节日期间，人们还要互相拜访，吃宴喝酒，并欢聚一起唱歌跳舞，通宵达旦。

除了以上说的几个传统节日外，民主改革以后，门巴族也开始过“五一”国际劳动节，“十一”国庆节和元旦，这些节日现在也成为门巴人必过的隆重节日。

二、礼 俗

门巴人敦厚诚挚,热情好客,平时十分注重礼节。比如客人到家作客时,主人一定要起来迎接,让座。富裕点的人家,要在客人的座位上铺上较讲究的毛质花垫;一般家庭也要铺上兽皮垫。客人就坐后,要在其面前放一小矮桌,尔后男主人陪客人谈话,女主人把盏敬酒。主人请客人喝酒,客人不能拒绝,即使不会喝或不愿意喝酒,也要喝一点。否则,会引起主人的猜疑,认为是客人怀疑酒中有异物,不放心,这时,主人就会把酒倒在自己手心里先喝一口,然后继续再向客人敬酒。客人拒绝喝主人敬的酒,被视之为不礼貌。招待客人的饭菜一般是由一家之主的男人去做,女人不做,以示对客人的尊重。客人吃饭时,主人不陪吃,这时,客人要特别注意饭菜不能吃光,不管锅里、碗里一定要剩一点,以示对主人的尊重。客人如留宿,主人要陪坐聊天,直至客人睡下,才能离开。客人不睡,主人先去休息,即被认为失礼。另外,家中有客,其家庭成员不能在客人面前随便走动,必要时,要绕到客人身后躬腰行走。特别是妇女在客人面前不能坐正堂,不能多说话嬉笑,始终站在下位或门边热情伺候客人。客人若带礼物来,主人一定要还礼,并相互说些道谢的话。

家里如有人外出,长辈要用中指、食指和无名指在他鼻梁上和喉部外表抹点锅烟灰,这样作被认为外出的人路上可以不遇鬼邪,与人友好相处,确保平安。与此同时,相关的亲朋好友要来这家敬酒,表示欢送。外出的人回来之后,亲友还要持酒前去欢迎,门巴人称之为“苏羌”。

家中杀牛或牛病死,宰杀之后,要给亲戚朋友及同村的每个家庭送去一份牛肉,收到牛肉的各家要提一竹筒酒,到送肉者家中共饮,主人家要备酒菜热情招待每一个来者,联络彼此间的亲密感情。

平时谁家要盖房建仓,全村的壮年男子都来帮忙协助,不取报酬。盖完房大家一起备酒欢宴,庆祝主人家房屋落成,基业旺盛,人畜平安。如果谁家死了人,全村人停止劳动前来慰问,不管有亲无亲都送来粮食、米酒、钱物作礼物,帮助主人办丧事之用,这些传统礼俗至今仍在民间保留着。

第六章 民族教育与医药卫生

门巴族的民族教育与医药卫生,是在长期历史发展过程中孕育、生成和发展起来的,有鲜明的民族特色和地方特色。

第一节 民族教育

一、传统教育

西藏民主改革前,门巴族的民族教育处在十分低下的层次上。在门巴族地区几乎没有学校教育,更没有专门的现代教育机构。除部分出家僧人在寺院学些藏文和宗教知识外,大部分群众都是文盲。门巴族的传统教育,是以家庭和社会教育为主,其次才是宗教教育。

家庭和社会教育的内容涉及社会生产生活的各个领域,包括衣食住行、生产技能、生活经验、习惯礼仪以及民族的历史传说、宗教信仰、法规、歌舞竞技等等。对于接受教育的广大青少年来说,广阔的社会场所和个人成长的家庭,是其受教育的主要课堂。一个孩子从出生到长大成人一直生活在家庭的怀抱中。作为一个社会成员必须具备的生产技能、谋生手段、待人接物的礼仪,主要是在家庭中学到的。门

巴族十分重视家庭的教育。如一个男孩成长到8—9岁,就由父母带到田间从事农业劳动,手把手地教他生产技术,传授劳作经验。到13、14岁,便随大人一起到森林里行猎,学习猎兽的各种方法,同时锻炼吃苦耐劳、勇敢无畏的精神。让青年人在自然界中通过长期的体验、观察,逐渐认识到自然现象的变化规律,积累丰富的实践知识,用于指导生产,安排生活。女孩子长到10岁左右,也要接触生产,开始参加力所能及的体力劳动,由父母教他们播种、插秧、收割等生产知识,母亲还要专门传授纺线、织布、编织器物等技艺。在思想品德教育方面,教育孩子要诚实、做事认真、不能偷窃撒谎、要团结助人等等。母亲还要教诫女孩坐卧行走姿式、待客礼仪,及至长大成人,还要传授生育和性知识。这里需要指出的是,家庭教育中虽然父母长辈充当着教育者的角色。但被教育的子女,主要是在耳濡目染潜移默化中,在对成人的观察与模仿中,接受成人的思想品德,学到各种生产生活知识。

如果说,在家庭教育中,受教育者主要接受的是生产技能与生活经验,那么门巴族的社会教育,则是使受教育者全面系统地接受民族传统文化教育的重要机会。门巴族的婚丧大典、年事节日、丧葬祭祀以及集体进行的生产、狩猎、交换、支差等社会活动,往往是全村、全地区,甚至是全民性的活动,这些活动的文化内涵极为丰富,积淀和熔铸着门巴族历史、宗教、伦理、道德、风尚、文学艺术等多方面的文化底蕴,是门巴族文化的集中体现。青少年置身于这些传统的民俗事象活动中,自觉不自觉地接受洗礼和熏陶,学到了做为一个社会成员必备的品德和行为规范以及各种社会知识。

门巴族的传统教育是没有职业教师的。阅历丰富的父母长者,就是向青少年传授知识的当然教师。其教育方法,突出的是言传身教,有的放矢。在实践中教,在实践中学,门巴族青少年就是这样一代代成长成熟,步入社会,将门巴族的历史文化传承延续至今天。

二、宗教教育

门巴族的宗教教育集中表现在寺院教育上。

西藏民主改革前,门巴族地区有不少藏传佛教寺院,一些大的寺院如达旺寺和贡巴则寺,都有许多出家的门巴僧人。西藏封建农奴制政权在门巴族地区实行“僧差”制度,规定在门隅地区每户若有两个男孩,需一个入寺为僧,若有四个孩子,则需二人入寺为僧或为尼。这样,在门巴族社会上便出现了一定数量的僧职人员,形成了具有门巴族特点的寺院教育。

门巴族的寺院教育主要传授宗教文化知识,传授各种实用的祈福禳灾经咒为主。寺院就是传播宗教文化的固定场所。教育方式有文字写就的教科书各类经文,有专门讲授经文知识的老师。特别是门巴族为数不多的高级活佛、堪布,是承担宗教知识的主要传授者。他们与僧徒之间的关系亲密融洽,许多上层喇嘛都乐于将自己的知识传授给弟子。一般入寺的僧人,在寺院里学经的时间不一样,短的一年多,长的十几年,学习的内容有藏文文法、医学、天文历算、哲学、大小五明、雕塑绘画艺术等等,门类各不相同,许多门巴族青少年就是在寺院里熟悉了藏文经典,通过辩经活动,获取了学位,成为门巴族中威信很高的知识分子。

三、现代教育

西藏民主改革后,废除了封建农奴制度,打碎了阻碍民族教育发展的桎梏。在各级人民政府的关怀帮助下,门巴族教育事业有了显著发展。首先,从五十年代到六十年代这段时间,人民政府派出民族工作队进驻门巴族地区,为了帮助广大群众学习文化,在村村寨寨普遍

建立夜校,教授藏文和汉文,普及科学知识。夜校的形式灵活简便,投资少,见效快,适应门巴族居住分散、地处偏僻的特点。这一时期的办学形式,取得了明显成效,一直被保存下来,成为不脱产的成人晚间脱盲和学习文化知识的重要阵地。

同办夜校同时并行的是正规学校的建立。为了发展门巴族的现代教育,必须要有正规的学校。从六十年代开始,国家拨出专款,先后在门巴族聚居的错那县勒布区、墨脱和林芝县排龙乡等地兴建公办小学。此外,根据当地群众的需要,在一些偏远山村以公助民办的方式试办民办小学,重点或定点招收门巴族学生。

1988年以后,国家又投入巨资,兴建了具有现代化教学设备的林芝民族学校,重点招收西藏自治区内的少数民族门巴族、珞巴族人的学生入学,实行免费义务教育,不断改变教学条件,极大地激发了门巴族青少年学习文化的热情。青少年们踊跃报名入学,家长支持送孩子爬山涉水,到新盖起的校舍读书。据不完全统计,到1992年山南地区的门巴族适龄儿童就有74名入学,入学率达到80%。还有10多名门巴族学生考上了内地学校西藏班。墨脱地区门巴族适龄儿童1100多人,上学人数750人,入学率达到近60%。从1989年开始,林芝民族学校三年时间培养出门巴族学生近300名。

门巴族现代的正规教育从无到有,走过了30年的历程,现在已有了一个初步完善的教育体系。今天,门巴族地区村有夜校,乡有小学,县有完小和初中,西藏自治区建立的各类专业技术学校和大专院校以及祖国内地20个省市开办的西藏班、西藏中学、民族学院内,都有门巴族的子弟学习深造,一大批新型的知识分子已经成长起来。各条战线上的专业技术人才脱颖而出。据不完全统计,近10年间,已有100多名门巴族大、中专毕业生活跃在各现代化建设的不同岗位上,他们有的从事编辑、记者工作,有的是人民教师和医生,有的是法官和律师,有的是人民解放军或政府公职人员。这些人是建设家乡、建

设社会主义新西藏的一支生力军,是民族的骄傲和脊梁。它标示了门巴族教育事业蒸蒸日上取得的丰硕成果。

第二节 医药卫生

医药卫生知识是人们长期同疾病作斗争的过程中不断积累、总结出来的。西藏民主改革前,门巴族虽然对一些植物药和动物药的功效有一定认识,并对某些疾病可以进行简单的诊治,但总体上说医疗卫生条件处于十分低下的水平。只有民主改革后,在中国共产党和人民政府的帮助支援下,有了卫生机构和医疗队伍,医药卫生事业才开始发展起来,人民的健康状况才有了改变。

一、传统医药卫生

门巴族使用的传统药物以植物药和动物药为主,辅之以少量的矿物药物,其治疗方法具有明显的民族特色。

(一) 外科知识

对蛇伤和箭毒的治疗:门巴族地区毒蛇较多,给人们生产生活带来很大威胁,为治疗被毒蛇咬伤的疾病,摸索出一套行之有效的办法。当人被毒蛇咬伤后,立即用绳索捆绑受伤部位上下方,用利刃在受伤处划出一条大的刀口,使毒素与血一起流出,然后有人轮番用嘴吮吸伤口,将吸出的血水吐掉再漱口一次,以防中毒。轮番数次,以减轻毒汁蔓延。如果是身体其他部位被咬伤,要立即用利刃将伤口周围的肉剝掉,剝肉后,需用烧红的铁钳或燃烧的木柴烫烙伤口,以止血。治疗时,常见的是用清水洗净伤口后,在上边撒上麝香或熊胆粉,外用白布包扎,内服用黄酒、酥油和鸡蛋调制的饮料。另一种是排除毒

血后,用麝香水擦洗伤口,再将“噶加藤”和半夏草砸碎、用芭蕉叶包裹,温热后敷于伤口上。过四五日换药一次。

如不幸被毒箭所伤,其处理和治疗方法与治蛇伤大同小异。亦采取剝去伤口周围的肉,再烫烙伤口止血消毒,上涂麝香或熊胆粉或直接涂抹木炭灰。

对跌打损伤、骨折刀伤的治疗:当跌打损伤、瘀血红肿时,用自制白酒擦搓受伤部位,用“江宁”(一种植物)叶在火上烤热后敷其上,外用白布包扎,三天更换一次药叶。对骨折,有两种药物治疗方法,一是将伤处用清水洗净后,将骨扶正对接,然后用一种矿物“多居巴”粉敷于伤处,外用数块竹夹板固定,以绳索捆牢。另一种是用麝香、熊胆和虎骨粉加水调和后,敷在复位的断骨伤处,再用“江宁”叶烤热后热敷其上,外用竹夹板固定。治疗刀伤、砸伤,先用麝香水擦洗伤口,采集9种不同的草叶用手搓揉或砸碎用芭蕉叶包上,涂敷于伤处。这种治疗外伤的方法至今仍在缺药时使用。

对关节炎和腰背痛的治疗:门巴族地区多雨潮湿,人易患关节炎和腰背痛。治疗关节炎,主要是用巨毒药物一支篙或过江龙,用绳子小心地将它们串起来,拴绑在膝关节或踝关节处。腰、背疼痛,用“布那春”草叶在手上搓揉至出水后,敷患处用力搓擦,搓至患处发热发烫为止,使药性渗入肌体。如病情严重,还可内服熊胆或麝香。

此外,对眼疾、鼻出血、口疮、皮肤病等也都有一些独特治疗方法。

(二) 内科知识

对胃痛、腹泻和呕吐的治疗:胃痛时,刮取“辛扎”树皮的外层,和水吞服,亦可将其晒干后捣成粉末再服用。腹泻和腹胀,喝用黄连熬的汤药和用“地达”草熬的药。呕吐时,吃生姜片或将生姜捣碎后用水调成姜汁喝下;或吃“辛扎”树的外皮。

对食物中毒的治疗:误食毒蘑菇和毒木耳时,给患者灌洗米水,

使其呕吐,然后再灌青稞酒。误食巨毒一支篙,让中毒者快速转圈,再给中毒者灌从芭蕉茎中挤出的汁液,使其呕吐,待排除毒物后,再灌以青稞酒。误食其他毒物,可用牛黄泡水、喝一段时间即能起到解毒作用。

对传染病的防治:患了感冒,烧吃大蒜,并多吃辣椒,使其全身出汗。防治疟疾,用“地达”草熬汤,一日喝三次。或喝儿童的尿,或喝黄连汤剂,另配合喝煮开的自制白酒。治疗痢疾,主要喝黄连汤,另配合吃大量的大蒜和生姜。

对霍乱、天花、鼠疫、猩红热、麻风病等恶性传染病,主要采取隔离的预防措施。

二、民主改革后的卫生事业

民主改革后,门巴族的医药卫生事业有了长足的进步和发展,医疗卫生条件有了显著的改善。过去,门巴族地区没有一所医院,也没有专业医生,人生了病,只能根据经验进行简单的初步治疗,或者求神问卜,祈求神灵保佑祛除病魔。民主改革后,改变了以往医疗卫生落后的面貌,在各级人民政府的关怀帮助下,在门巴族聚居的几个县修建了医院,在下边偏远的乡村分别建立了卫生院和医疗站。政府派遣了一批又一批医务人员深入门巴族村寨为群众防病治病,当地驻军医院也积极主动为门巴族群众免费治疗。今天,从县城到村寨已形成了医疗网点,初步改变了门巴族缺医少药的状况。

门巴族医疗卫生条件的改变,是同本民族的医务人员的成长分不开的。六十年代初期,为门巴族治病的都是其他民族的医务人员,这对医疗防病技术和知识的推广受到很大局限。人民政府十分重视对门巴族自己医务工作者的培养,通过各种途径和办法,选拔和挑选优秀青年,保送到自治区和专区医院开办的医训班学习,有的送往内地

的卫生学校、医学院去深造。经过十几年的培养教育,现在已有一批学有专长的门巴族医务工作者活跃在西藏医疗卫生部门,其中绝大多数是妇女。据统计,全西藏自治区现有门巴族女医生、女护士、药剂师等专业人员 50 多名,她们分布在地、县、乡各级医院、卫生院任职,担负着改变家乡医疗卫生面貌的重任。近年,有些医务工作者还注意到了现代医疗技术与传统的藏族、门巴族医疗方法的有机结合,发掘传统的医药知识和治疗技术,为当地群众防病治病闯出了一条新路。现在,各地医疗机构在医疗手段和技术上有了明显进步,加上多年一直实行免费医疗的保健制度,使门巴族群众的健康水平有了很大提高。一些多年危害人们身体健康的恶性传染病,如霍乱、天花、疟疾、麻风病等都得到了有效的防治和扼制,特别是妇幼保健事业的发展,使产妇和婴幼儿的发病率和死亡率明显下降,人口增长数一直呈上升趋势。门巴族人均寿命已从民主改革前的 40 岁延长到今天的 65 岁以上,人口素质也在大大改变。^①

^① 本章内容主要参考于乃昌、陈立明著《门巴族》的有关章节,见关东升主编:《中国民族文化大观》,中国大百科全书出版社 1995 年版。

第七章 民间文学艺术

门巴族的民间文学艺术题材广泛,内容丰富多彩,它是祖国文化宝库中的一颗明珠。在悠久的历史发展过程中,门巴族的先祖们利用口头形式创造出大量反映该民族历史、劳动、生活的神话、传说、民间故事及诗歌舞蹈和戏剧。直到近代,在门巴族地区几乎每个村子还都有一两个擅长口头创作的长者,他们一般都利用自己丰富的阅历和在寺庙中当喇嘛时积累的藏文知识,于闲暇之时,如数家珍一样讲述、吟唱他们的作品,真切、巧妙地表达出人民的思想、感情、愿望和智慧。

第一节 神话传说

神话传说是门巴族最古老的口头文学创作,在内容上和其他少数民族一样,有关于人类起源的传说,有除妖降魔的传说,有赞扬能工巧匠的传说,也有嘲讽不学无术、妄自尊大以及有关佛祖的神话传说。

关于人类起源的传说,门巴族这样讲:很久以前,世上无人,一片混沌,只有猴子和其他兽类。一天,天上下来了一个叫“扎深木”的神

人,他要建立地上人间的世界,于是讨了只猴子作妻子,繁衍了后代。开始,这些后代浑身是毛,但却长着两条人的腿,似猴又似人。之后,一代接一代,猴子越来越多。久而久之,天神赐给他们玉米和鸡爪谷,使他们学会了种庄稼,又给了他们一点火种,使部分猴子开始吃熟食,渐渐地天下出现了猴子演化的人的世界。这神话固然有荒诞之处,但也不乏有符合历史发展的唯物主义观点,说明人类发展的初期,以涉猎天然食物为生,实行血缘内婚制,火使人类有了进化的道理。至于降妖灭魔及其他方面内容的神话传说,也都是门巴族的先辈们利用口头创作的形式,企图对大自然和社会进行探讨的产物。例如《镇压女妖》,讲的是在色目这个有山有水的地方,有一股天然清澈的咸泉水,住在这里的人们,从不需要到外地去购盐,过着幸福安乐的生活。可是好景不长,一个女妖来此兴风作浪,要撵走世代居住在这里的乡亲们,人们经过短时间的愁苦焦急之后,终于想出治服女妖的办法。大家齐心协力,在女妖的脑门上建了一个寺庙,又立了一根十八人高的经杆。经杆正好插在女妖的心脏,还建了四座高塔,分别压住了女妖的四肢。从此女妖被镇压降服,人们继续过着美好的生活。这段神话虽迷蒙着一层宗教色彩,但仍能让人感受到古代门巴人热爱生活,勇于进取,与大自然和邪恶势力顽强拚搏的精神和勇气。女妖是被人格化了的危害人类的自然灾害,而人们依靠集体的智慧和力量终于战胜邪恶灾疫,用斗争换来了幸福。再如另一则神话《吉萨格来》,描写的是英雄吉萨格来如何历尽艰险曲折的过程,去发现、追杀五个作恶多端的妖魔的故事。这类神话是把妖魔作为“恶”的代表,把除妖斩魔者作为“善”的化身,“善”与“恶”作为矛盾的双方,展开斗争,最后以英雄战胜恶魔结束,其情节生动感人,曲折多变,讴歌、颂扬了门巴族人民心目中理想的英雄,鼓舞着人们要不畏强暴而为人民除害。为了使吉萨格来英雄形象永远活在人们心中,便将他斩魔灭妖的日子(十二月二十九日),作为每年举行“羌姆”(跳神)的时间。人

们在这一天用跳神仪式来纪念他。

另外,在民间还流传着一些关于佛祖的神话传说,如《释迦牟尼和加的贡布》等就是代表作。这类作品多是门巴族原始自然神话与本教神话相结合,具有民族特点。

第二节 民间故事

门巴族的民间故事,不仅是口头文学创作的一个重要部分,而且更接近人民的生活情趣和爱憎。其中最具有民族特点的要算是寓言故事和生活故事。

寓言故事,以动物形象为主,通过对动物形貌和习性的描绘,加以人格和情态化,刻意揭示的社会意义更加深刻。如《猫喇嘛念经》即是描述人间各种关系和谴责世上违反道德的丑恶行为。其内容说:有一天,猫喇嘛把老鼠们召集起来,宣布要为它们讲经,并说,听经要虔诚,否则死后只能下地狱而不能升天堂。一群老鼠信以为真,于是每天都去认真地听其讲经。不久,老鼠们发现听经的伙伴越来越少,为了弄明白缘由,几个有心计而又有胆识的老鼠便悄悄窜到猫喇嘛居住的地方窥探,发现其住所周围散剩的鼠肉、鼠骨和鼠毛,显然为猫喇嘛所为。为了取证,他们经过再次观察,发现猫喇嘛每次讲完经,都要把最后离开场所的老鼠捉住吃掉。从此,老鼠都知道上了猫的当,再也不去听它讲经了。这一寓言故事,生动地揭示了某些披着宗教外衣的所谓“猫喇嘛”的虚伪行为,它表面上手捻佛珠,口念经文,实际上却借机干着不可告人的罪恶勾当。又如《猪与狗的对话》,其内容也是极其巧妙地勾画出了生活中一些在暴戾者的面前专事阿谀奉承,而在普通人面前又自鸣得意盛气凌人,十足一个卑微小人的奴才形象。寓言《蝙蝠的故事》、《蛇的故事》则是辛辣地讽刺和批判社会上存

在的不诚实和不守信义的行为。这些多方面反映现实生活和内心世界的具有民族特色的寓言故事,是借着动物形象和行为反映一定的哲理,讽喻和鞭笞世上司空见惯的那些丑恶现象。这些民间故事语言精练、生动、准确,形象典型,寓意深刻。

第三节 诗 歌

门巴族在形式多样的口头文学中,擅长诗歌的创作。从古至今,门巴族人总是愿意把生活中的悲酸和欢乐,苦难和甜蜜,理想和追求,憎恨和爱恋,都提炼为诗歌,使之植根于人们的心灵中。其中有热情奔放的酒歌,门巴语称“萨玛”;有忠贞诚挚的情歌,门巴语叫“森木能古鲁”——心中的歌的意思;还有起伏跌宕的叙事诗,门巴语叫“卓巴古鲁”——牧人之歌的意思。

一、萨玛酒歌

“萨玛”酒歌是门巴族民歌中主体曲调。最初,这一类酒歌多用于婚礼、节日、酒会等喜庆场合吟唱。歌词生动,曲调欢快、明朗,歌声高昂,流行于门隅地区。酒歌句式可长可短,多为七字或九字一句,诗节无定数,惯于用比喻、渲染和夸张的手法,用来抒发对民族的热爱,喜庆欢乐,对未来的追求,给人们以豪放的感觉。由于它易于抒发人们的丰富感情,因而为广大群众所喜爱。如萨玛《家乡》、《宝贝》、《白鹤歌》等作品,就是从大自然方面歌颂、赞美家乡的富饶和秀美,明快生动地表达了门巴人对乡土的深情。《萨玛·白鹤歌》这样唱道:

圣洁的娘拉拥湖啊,
你是一只白鹤从九天降落。

白鹤啊，你展开的左翼，
伸向那巍峨的金刚山。
祝愿啊，人生命长，
寿比金刚山。

白鹤啊，你展开的右翼，
伸向那茂密的檀香林。
祝愿啊，子孙后代，
比檀香林还密。

白鹤啊，你华贵的头颅，
高枕那耸立的雪山。
祝愿啊，崇高的人类，
比雪峰雄伟。

白鹤啊，你晶石般的双眼，
朝向门巴族的屋中央。
祝愿啊，财宝不尽，
璀璨如日月辉煌。

白鹤啊，你火红的两爪，
屹立在肥沃的土地上。
祝愿啊，庄稼丰收，
粮食满仓。

白鹤啊，你行云般的尾尖，
伸向那奔腾的娘江曲。

祝愿啊,门巴族昌盛,
绵延似江河水长。

还有一些酒歌,如《与你置腹推心》、《欢聚》……等作品,则是从人文方面表达了眷恋故乡的情思,执著的友谊关系,和对民族生存、自强与兴旺的祈愿祝福及对美满富足的渴望和追求。后来“萨玛酒歌”范围扩大了,内容也较前丰富充实。在生产劳动、送行及日常生活的某些场合也喜唱这种曲调。在墨脱门巴族地区还增添了曲调低沉婉转、如泣如诉的悲歌,其歌词多为反映农奴的痛苦生活,这种悲歌皆是乘夜深人静时借以抒发在苦难中的愤懑之情。如有一首悲歌这样唱道:“不思不想尚得过,愈思愈想悲愈多,我做佣人如牛马,权把苦汁当酒喝。”还有一首:“天空高翔的鸟儿,多么欢乐和自由。唯有我不自由啊!我的心中充满悲伤。我饮山间的泉水,别人都说甘甜,苦味自己清楚啊,我是没有米酒喝。盛夏我又热又渴,寒冬我冷得打哆嗦。世上的人们啊!愿你们不要像我,不要像我一样受折磨。”两首歌都强烈地表达了门巴族人民,在封建农奴制度统治下,饱受压迫奴役的痛苦,他们对苍天发出了不平的呐喊!

萨玛酒歌传说是一名叫拉不热的人所创作的。他一生以歌代乐,给人们带来美好的享受,最后他坐地成佛,成为门巴族传说中的歌神。

二、古典情歌

民歌中有大量的作品以爱情为题材,这些民歌统称为“古典情歌”。其内容多是表达男女双方的思慕、追恋的炽热感情和对爱情的忠贞不渝。古典情歌是从萨玛酒歌中分化出来而形成的独立的诗歌体,它在西藏文学史上占有一定的地位。在门隅地区,这种情歌作品特别丰富,所以被誉之为“情歌之乡”。情歌都是六言三顿,多是四行

一首,曲调固定,歌词大部分押韵,有的前两句一韵,后两句换韵,而且运用以比起兴,或者是反衬烘托的手法,表达感情诚挚率直,感染力极强。如:你是洁白雪峰,矗立高山之顶;我是洁白狮子,绕着雪峰转行。再如:乞请高山低首,愿求大树躬身;手举明镜远照,渴求我爱倩影。有的还采取比喻和夸张的手法,表达对爱情的信誓。如:木料也有雌雄,已经榫合紧密,我劝木匠罢手,利斧也难分离。再如:不管峰峭崖悬,哪怕谷深路险,欲取神柏在手,我敢舍命登攀。又如:玉唇不要紧闭,唱首歌儿我听;即使进到地狱,也要传你歌声。因此,许多情歌在民间广为流传。门巴族情歌以仓央嘉措的作品为其杰出的代表。

仓央嘉措(1683—1706年),出身贫寒,其童年和少年是在“情歌之乡”门隅度过的,和广大劳动群众有广泛交往,并受家乡民歌艺术的熏陶,从中吸收了不少精华,故而打下了较雄厚的诗歌创作功底。仓央嘉措自从在拉萨举行坐床典礼成为六世达赖喇嘛以后,在布达拉宫雪下变装私访,接触不少下层群众,他创作的情歌有了广泛的人民性。他短暂的一生,留下情歌60首,在这些作品中,不仅撞开了宗教禁锢的樊笼,道出了人的内心世界情感,而且在表现手法和风格上,都与民间流传的情歌相近。因此有人说仓央嘉措的情歌作品,是脱胎于门巴族民歌,保持了门巴族情歌特色,是门巴族民间情歌的再创作。由于仓央嘉措的情歌能够充分表现封建农奴制度统治下广大农奴追求纯真爱情和美好生活的愿望,又有很高的艺术技巧,深受广大人民的喜爱,长期在门巴、藏族地区传颂不衰。仓央嘉措的名字也早已载入世界文学史册。其情歌作品除国内有多种民族文字的译本外,在国外还有英、德、俄、日、印度和蒙古等国文字的译本出版,传播于世界不少国家。

在门巴族民歌曲调中,还有一种叫“东三巴”的喜歌。“东三巴”相传原本是门隅东三巴地方的歌舞,后随人们迁移将其带到墨脱地区。

此曲调浑厚古朴,具有浓厚的乡土气息和鲜明的地方特色。东三巴曲调以四孔笛相配吹奏,至今还流行在墨脱县的门巴族群众中,当夜幕降临,人们聚集在火塘边,老人吹笛,如怨如诉,余音袅袅,追溯本民族的历史,诉说着过去的苦难磨练,唱到悲痛处,常常引起感情共鸣,落泪抽泣,致使听者深夜不归,众人聚而不散。

门巴族的叙事诗是由古老的“牧歌”演变而成,采用分章体的形式,每章又分几个结构相同的诗节,每一诗节的上下句式和语意,往往构成相辅相成、反衬对比或排比对偶的格式,而各个诗节只变换词语以深化诗意而不改其结构格式的办法,构成诗节的对仗、铺排、反复吟唱,使诗的意境和情感起伏有致,更加隽永、深厚。《太波嘎列》是门巴族叙事诗的代表作。这首长诗,共分14章,457行,每句都无固定字,一般是三句或五句一节,诗节也无定数,曲调根据表达的内容而变化。全诗塑造了一个带有神话色彩的形象太波嘎列,传说此人是门巴族的牧业始祖,诗中叙述他流落山野,不忘人间疾苦,曾给门巴人带来了神牛,这神牛如何降生,被牵被放。诗中还叙述了搭帐篷、修炉灶、拴狗、挤奶、打酥油、迁移牧场等情节,全面生动地反映了牧业生产的全过程。显示了太波嘎列不畏艰险,百折不挠战胜大自然的英雄气概。太波嘎列是门巴人心目中的英雄,相传他还是搭帐篷、修炉灶的发明者,一向为人们所崇敬。

第四节 戏剧与舞蹈

一、戏剧

门巴族的戏剧是由民间舞蹈演变而发展起来的。许久以前,门巴族人民为了祈求丰收和镇鬼酬神,便举行巫术活动,由此出现了宗教

舞,即“跳神”,门巴语曰“羌姆”。这些宗教舞加以情节化即成为古代戏剧。门巴族的戏剧仍保留着其发展初期的形态。演出时间多选择在宗教节日。在门隅,一般定为每年藏历十一月二十九日开始,在三天的跳神活动时,演出人们喜爱看的戏剧剧目。演出前,先要举行祭神仪式,把演出视之为神灵感应的圣洁行为。演出时,无布景,无舞台,利用广场演出,以鼓钹、法号等法器伴奏,出场人物不同角色戴各种不同假面具,披不同动物的皮和羽毛,扮演鬼神形象,随着节拍以跳为主,跳时不唱,唱时不跳,道白很少,唱词曲调随内容和情节的变化而变化,音节、句数不受限制。剧目代表作之一是《阿拉卡教父子》,该剧作者传说是一名叫嘎玛鲁巴的门巴族喇嘛。全剧共分五场即《降魔》、《兴旺》、《人间》、《出猎》、《地狱》。其内容表达了门巴族人民对农奴制社会的愤怒和反抗,描绘了阿拉卡教父子如何在两次战争中取胜的经过,表明了人民的理想和愿望。另外,西藏名剧《卓娃桑姆》,据说是门巴族喇嘛梅惹·洛卓嘉措创作的。洛卓嘉措是藏传佛教格鲁派活佛,出生在门隅的梅惹萨底,幼时在拉萨学经,先师事五世达赖喇嘛,后成其为名徒和密友,受五世达赖委派,为在门隅地区推行格鲁派教义,将民间口头传唱的《卓娃桑姆》,用藏文创作出藏戏脚本。《卓娃桑姆》在流传演出过程中,又不断地得以提炼加工,情节日臻完善,艺术水平日渐提高,成为西藏著名的八大戏剧之一。

二、舞 蹈

门巴族是一个能歌善舞的民族。舞蹈是他们作为表现社会生活和思想感情的重要艺术形式。平常,不管男女老少,随兴便手拉手围成圆圈跳起欢快的集体舞,跳时用四孔笛伴奏,伴有歌声,以踏地合节拍协调动作,类似藏族踢踏舞。形式自由,可以随时加入,也可随时退出,舞姿多变,有时柔和舒展,有时热情奔放,充分显示出门巴人豪

爽外露的性格。

还有一种宗教舞蹈,多模拟鸟兽形象。有“谢羌姆”(鸟舞)、“角包羌姆”(牛舞)、“帕羌姆”(猪舞)、“甲穷羌姆”(大鹏舞)、“麦荣羌姆”(犬舞)等。演员出台脸罩面具,身穿黑色氍毹、短衣和彩花氍毹裤,肩斜披红绸,胸前垂挂嘎乌(佛盒)和玉器,作各种模拟动作进行表演。这种模拟鸟兽形象的“羌姆”舞蹈,可能源于久远的图腾崇拜时期,人们想象中的人的祖先与动物祖先混成神秘物,具有半人半兽的形象供人崇拜。

另有一种舞蹈实际上是某种巫术舞蹈的再现。演出时也戴面具、穿彩衣、手执法器,多为想象中的神的形象,但形式不同,是6人、8人甚至更多的人一起跳的集体舞。例如:“东德羌姆”(神舞)、“潘羌姆”(巫舞)、“枕羌姆”(刀舞)、“阿羌姆”(鼓舞)等等,其节目多为反映历史、神话和宗教故事的内容,偏重于宗教礼仪和神权观念的再现。

总之,门巴族有悠久的文学艺术传统,也有丰富的文学艺术遗产。因此,民间文学艺术虽系口头传承,但却能长久不衰,且有着巨大的思想和艺术力量,影响和鼓舞着一代代门巴族人民,成为他们在生产实践和社会斗争中的有力武器。当然,在门巴族地区,由于信仰的关系,这些民间文学艺术作品,不少也要受到宗教的影响,使其带有宗教思想的印记。尽管如此,其作品仍能反映出门巴族文学艺术的独有特色,并不失为杰作。

参 考 文 献

- 《门巴族简史》，西藏人民出版社 1987 年版。
- 张江华、陈景源、吴从众：《门巴族封建农奴社会》，四川民族出版社 1988 年版。
- 于乃昌：《西藏审美文化》，西藏人民出版社 1990 年版。
- 吴从众：《西藏境内的门巴族、珞巴族和回族》，中国藏学出版社 1989 年版。
- 孙宏开等：《门巴、珞巴、僜人的语言》，中国社会科学出版社 1980 年版。
- 《西藏自治区概况》，西藏人民出版社 1984 年版。
- 《中国少数民族文化史》，辽宁人民出版社 1994 年版。
- 《门巴族社会历史调查》(一)，西藏人民出版社 1987 年版。
- 陈乃文辑：《西藏门隅地区若干资料》，中国社科院民族研究所 1987 年铅印本。
- 《西藏文史资料选辑》(十)，民族出版社 1989 年版。
- 《西藏文史资料选辑》(二)，(内部发行)1984 年版。
- 索文清：《西藏错那县门巴族概述》，《西北民族学院学报》1985 年第 3 期。
- 关东升主编：《中国民族文化大观》，中国大百科全书出版社 1995 年版。