

岭南文化与百越

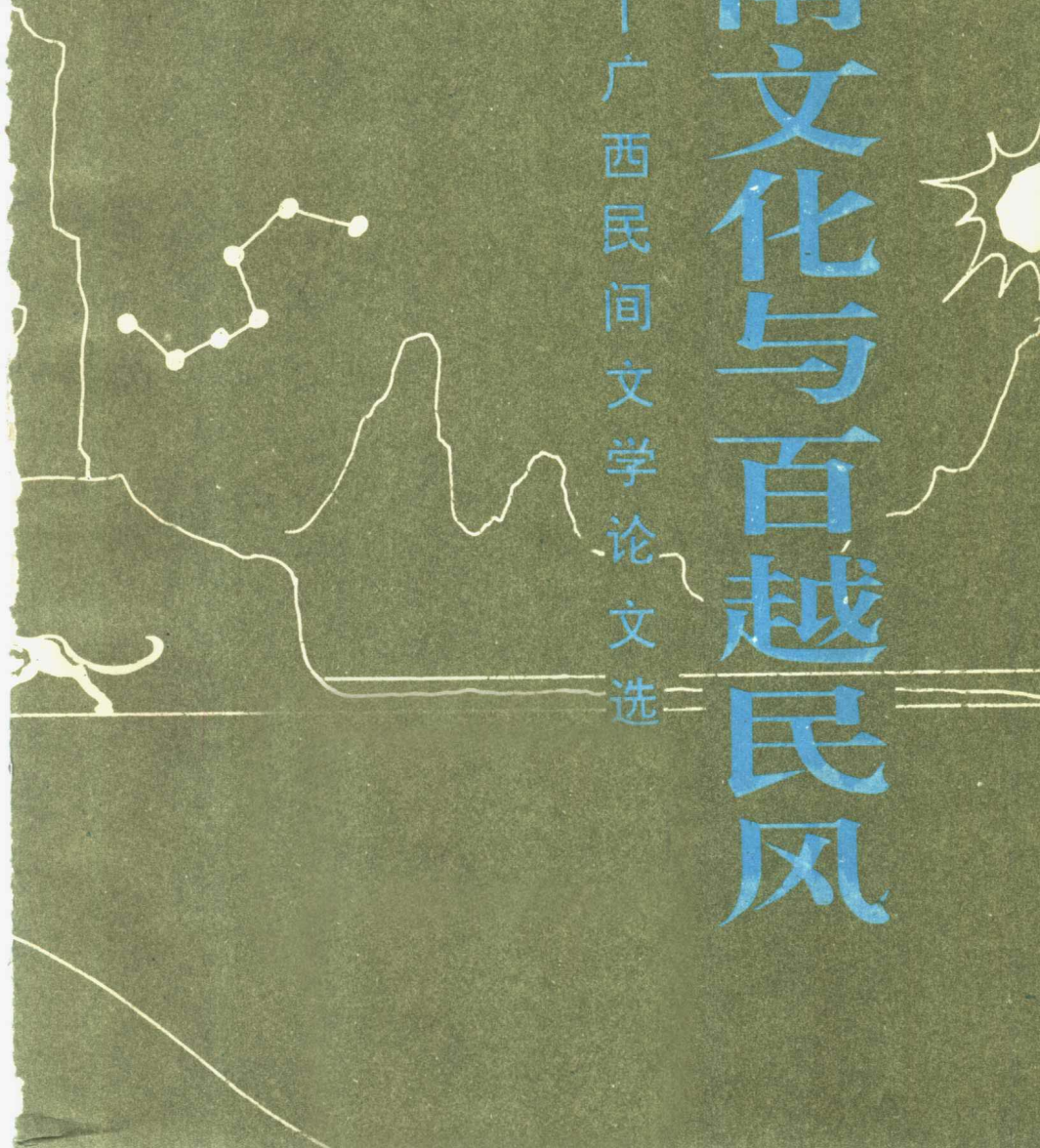
民风——广西民间文学论文选

广西教育出版社



岭南文化与百越民风

广西民间文学论文选



岭南文化与百越民风

农冠品 过 伟 主编
罗秀兴 彭小加

☆

广西教育出版社出版

(南宁市民族大道 68 号)

广西新华书店发行 玉林地区印刷厂印刷

*

开本 850×1168 1/32 15.5 印张 385 千字

1992 年 5 月第 1 版 1992 年 5 月第 1 次印刷

印数: 1—2000 册

ISBN 7—5435—1547—4/G·1202 定价: 7.70 元

(桂)新登字 05 号

目 录

第 一 辑

女娲、少司命、米六甲	蓝鸿恩(1)
《天问》与壮族创世神话	刘志坚(12)
论壮族的创世史诗《布洛陀》	周作秋(22)
壮族《布洛陀》与瑶族《密洛陀》的比较	农学冠(37)
瑶族史诗《密洛陀》	韦其麟(53)
广西少数民族创世史诗及古歌价值初探	农冠品(62)
试论雷神形象的历史演变	胡仲实(67)
广西洪水神话中的葫芦	杨长勋(81)
西南少数民族狗取谷种神话研究	苏志刚(91)
运用现代科学方法论,建立有中国特色的 神话类型体系	洪 玮(104)

第 二 辑

从壮族神话到传说的发展	欧阳若修(118)
从融水的苗族民间文学论苗族先民 的斗争艺术	王天若(135)
侗族吴勉传说、林宽传说与刑天精神	过 伟(142)
略论仡佬族《依饭节的传说》	魏升焜(154)

秦始皇赶山鞭传说的流传变异·····	苏韶芬(164)
试谈《刘三姐》的文学性与科学性·····	覃桂清(173)
浅谈南宁的传说与庙宇的关系·····	温松生(191)
“金田起义”的一面镜子	
——试论广西的太平天国传说·····	姚正康(197)
试谈民间故事的“神话化”问题·····	倪晓丹(212)
论壮族机智人物故事·····	黄绍清(221)
壮族与东南亚泰、老、掸族系历史文化	
的比较研究·····	潘其旭(236)

第 三 辑

壮族民歌种种·····	依易天(246)
风趣优美的壮族情歌·····	黄 革(253)
谈壮族排歌“排”的艺术·····	黄桂秋(272)
壮族《贼歌》的时代背景和它的艺术上的瑕疵·····	陈 驹(287)
《嘹歌·唱离乱》的时代背景与艺术特色 ·····	红 波(303)
壮族歌会——壮族民族文化的“雏凤”·····	陈雨帆(326)
试论壮族“不落夫家”婚俗的歌谣·····	莫非 陈多(340)
谈谈壮族的唱师·····	蒙光朝(360)
侗族民歌形式的五大系统及其句型、	
韵律特色·····	杨保愿(373)
麒麟歌——一枝独异的民间艺术之花·····	罗秀兴(388)

第 四 辑

马克思与民间文学·····	严永通(410)
试论少数民族民间文学研究·····	王弋丁(421)

民歌翻译感言..... 黄勇刹(431)

有钱难买心头愿

——记壮族诗人黄勇刹的民歌研究..... 王敏之(435)

漫谈民族民间文学的搜集、翻译、

整理和再创造..... 苏长仙(444)

【附录】

1949—1991年广西民间文学书目..... 曹廷伟(460)

编后记..... 农冠品 过伟 罗秀兴 彭小加(488)

女媧、少司命、米六甲

蓝鸿恩(壮族)

1985年《旅游》杂志第六期刊登了一篇名为《中华第一部天书》的文章说到：在连云港市锦屏山南麓北侧将军崖下，发现了距今四千年的三组崖岩画，主要内容有人面象、农作物、动物骨头、日月星象、鸟图腾、古文字……等。对于人象部分文章这样描述：

“几个眉目各异，造型多样的人面，最大一个人面的头饰是在前额用一根弦纹穿过一串排列整齐的复线菱形，很象原始先民中妇女头戴的用绳子串着的美丽的贝牙雕件。”

最后，文章认定：

“这位妇女，大概是母系氏族社会中那位抟土造人的‘女媧’。”

接着，文章引用《风俗通义》说：

“女媧把用黄土塑人放在嘴上一次，便成了活人。”又说：

“女媧感到‘黄土抟人’忙不过来，便改用‘绳绳造人’，就是用一根草绳蘸着庄稼地里的泥水，一甩就造出好几个人。”

然后，文章引用了崖岩画面解释：“果然，画面上几乎所有的人面都有一根线与下面禾苗相连。”等等。^①

为了说明问题，本文特把画面复制在11页，并把自己想法说清楚。

(一)

在先秦的史籍中，女娲这个名字最早出现在屈原的《天问》中，《天问》说：“女娲有体，孰制匠之？”这是一个没头没脑的问号。稍后，大约成书于战国末期的《山海经》才讲到女娲之肠化为神人的神话。以后《礼记·明堂篇》说她制笙簧。西汉的《淮南子》说她炼石补青天，积芦灰以止淫水。王逸为《天问》作注，就讲“女娲人头蛇身，一日七十变化，其体如此，谁所制匠而图乎？”到《风俗通义》才讲到“抟土为人”可算是晚出的说法。至把这些说法综合串成一起的是南宋人罗泌写的《路史》。

屈原《天问》讲到洪水，“康回凭怒，地何故东南倾？”但和女娲没有连在一起。《山海经》讲到不周山，但也没有和共工发生关系。到了《淮南子》一书，才把这些事连在一起的说法，说明西汉人有这样的故事在流传。至于《风俗通义》说到“抟土造人”，是符合原始人的想法的神话。但他后面又有“剧务力不供假，及引绳于泥中举以为人，故富贵者，黄土人也，贫贱者，引绳人也。”却已加上阶级社会的烙印。王逸的注释说女娲人头蛇身，证之王充的《论衡》也有此说法，加上山东发现武梁祠石刻画象，说明东汉普遍有此说法，是可信的故事。于是，在解释女娲的身体时，起码有三种说法：《山带阁注楚辞》说：“女娲奇异神变之体，谁制而造之乎？”这是根据女娲人头蛇身而解释，闻一多的《天问疏证》说：“万民之身，女娲所作，女娲之身，复谁所作耶？”这是根据“抟土造人”来解释；而陆侃如、龚克昌的《楚辞选译》则说：“女娲形体一日七十二变化，到底是谁制作出来的？”

以上各种都说到女娲的身体之事，并不能连到崖岩画的图形，因此，说那画象是女娲，有点勉强，不敢赞同。

(二)

根据我国古代神话传说，有所谓植物生人的观念。《诗经》就有“绵绵瓜瓞，民之初生。”这就说初民是从瓜果生出来的。楚辞《天问》就有“水滨之木，得比小子。”据说就是《吕氏春秋》所讲的“有佚氏女子采桑，得婴儿于空桑之中，献之其君，其君令乎人养之。”就是后来殷商王朝大有名的伊尹。到了《后汉书》就有竹子生人的传说，《南蛮西南夷列传》就有：“夜郎者，初有女子浣于通水，有三节大竹流入竹间，闻其中有号声，剖竹视之，得男儿，归而养之。及长，有才武，自立夜郎侯，以竹为姓。”

这些都是植物生人的神话。

而将军崖南麓北侧的崖岩画是地面上长的花草中伸出一条线，线上现出女人头来。这条线不能理解为“抔土造人”的绳缋，而应理解为花的柄杆，是草上长的花朵，这花朵是女人的面孔。

考之我国古籍和当代收集到的民间故事、神话，只有广西壮族民间有花草生人的神话传说。故事大体是这样的：

相传天地刚刚分开，大地一片荒凉，后来才长出草来。草里长出一朵花，这朵花又变成一个女人。这个女人便是壮族民间传说中的创造世界人类的始祖神，名叫米六甲。

将军崖的崖岩画，和这个故事描述的很相似。因此，我认为不是女媧，而应该是类似米六甲这样的神话人物。

米六甲这个神话并非近代人所创造，考之壮族现代的风俗，可以印证是比较古老的传说。在壮族地区，老百姓有这么观念：凡是世间上的人，都是米六甲后花园的一支花，人死后仍然回归到米六甲的后花园去。小孩病时，就请巫婆走神去“看花”，如果巫婆说小孩的花枝枯了，就要请巫婆帮淋水培土。有虫除虫，有草除草。另外，当小孩出生时，就由娘家请师公或巫婆到野外去接花婆神就

屋。方法就是到野外摘一把野花，扎在妈妈的床头墙上，立下香火炉，每月初一、十五烧香，说花婆神就会保护小孩的生命。小孩三岁以后要向花婆神位跪拜，一直到十五岁成年以后，才撤了花婆神位。

壮族地区老百姓至今还有这样风俗，认为旧历二月十九日是这位花婆神的生日，妇女们便在这天聚会，杀鸡宰鸭供祭花婆。然后大家到野外采野花，互相打扮。桂西北的凌云县有座山，当地人说当初米六甲就出生在这山上。山上有各种花草，所以结婚后还未生小孩的妇女，常常结伴到山上采摘野花，据说采摘野花回来就可生小孩。

神话形成了风俗，可见传说的久远。

说来米六甲也还和女娲有点关系，米六甲创造人类时，也是用泥土造人，这才是当今人类的祖先。壮族创造人类的故事是这样的：

当米六甲从那朵花生出来以后，天下就只有她一个人；另外，又有一个男神出现了，名字叫布洛陀。据说他们见世界太寂寞，便商量大家来造人。由于如何造人大家看法不一致，就争吵起来。布洛陀一气之下，便跑到他的兄弟蛟龙那里去了。这蛟龙是住在海里的。米六甲就跑到海岸边的岸上对大海呼喊。大海便掀起波浪，那浪花溅湿了米六甲，米六甲就有身孕，结果撒出来是一泡尿，把泥土淋湿了。米六甲就用湿了的泥土捏成小泥人。把这些小泥人放在草丛里去沤，经过七七四十九天把草丛掀开，这些小泥人都活了过来，到处乱蹦乱跳，但却没有分出男女来。

米六甲就和布洛陀商量，布洛陀便到山上采摘辣椒和杨桃，向小泥人撒下，大家便来抢。结果，抢到杨桃的就成女孩，抢到辣椒的就成了男孩^②。

（有一说法是布洛陀是和雷、蛟龙、老虎是四兄弟，是米洛陀以后才出现的。——备查。）

壮族米六甲的神话大体如此。然而，有什么证明她流传多少久远呢？我们一般从故事和民俗分析，这是必要的，然而最好的办法有点文献根据。依我看，在先秦典籍中，只有屈原《九歌》的少司命与之相当。因为少司命各家的解释都说是主宰少年儿童命运之神，其职能和米六甲是相同的。经我仔细研究《九歌·少司命》篇章，我倒感觉到少司命的形象和米六甲的形象极为相似。我们还是引屈原歌来分析吧！

《少司命》之第一段：

秋兰兮麝芜，
罗生兮堂下。
绿叶兮素枝，
芳菲菲兮袭予。
夫人兮自有美子，
荪何以兮愁苦？

如果译出来的意思就是女神殿堂的四面开着幽兰和香花，那碧绿的叶子衬着白色的花朵，阵阵微风吹来的香气沁入女神的心肺，这些花草养出来的每个孩子都非常可爱，但女神却愁眉苦脸惆怅。

为什么惆怅呢？显然是女神见这些孩子分不出性别而苦恼。

第二段是：

秋兰兮青青，
绿叶兮紫茎。
满堂兮美人，
忽独与余兮目成。

翻译出意思是这秋天的幽兰多么旺盛，绿色的叶子紫色的根茎。这满堂都是漂亮的都是美人，你为什么单和我眉目传情？这段话的意思是女神曾思念和她有过爱情关系的男神，这不正如米六甲思念男神布洛陀的心情一样吗？她造出了这么多泥人，现在分不

出性别该怎么办？她在思念和她商量造人前和布洛陀相遇时的情景。

第三段是：

入不言兮出不辞，
乘回风兮载云旗。
悲莫悲兮生别离，
乐莫乐兮新相知。
荷衣兮蕙带，
倏而来兮忽而逝。
夕宿兮帝郊，
君谁须兮云之际？

翻译出来就是：你来时不说话，去了也不辞行，你就象旋风一样张着云彩的旗帜去了。最伤心的是离别，最欢乐是最初的结交。你穿上荷叶的衣服系着蕙草编的衣带，你来的匆匆去也飞快。你晚上是睡在郊外呢，还是在云头将谁等待？

这显然象米六甲女神在布洛陀走后向谁倾诉思念的衷情。

第四段说：

与汝游兮九河，
冲风起兮水扬波^⑧。
与汝沐兮咸池，
晞汝发兮阳之阿。
望美人兮未来，
临风怀兮浩歌。

翻译出来就是：回想曾和你共同游泳，曾和你同在波浪里相互追逐，曾和你咸池沐浴，头发晒在太阳出来的地方。现在没见你回来，我只有向风唱出我心中思念之歌。这不象米六甲在海边崖上向大海呼叫布洛陀的情景吗？

第五段则是：

孔盖兮翠旌，
登九天兮抚慧星。
竦长剑兮抚幼艾，
荪独宜兮为民正。

这最末一段是神巫对少司命的歌颂，说他保护生灵的英勇形象。

看来如果把米六甲和布洛陀之间纠葛故事懂了，对这歌词完全可以理解。否则什么人神恋爱呀，巫师男女对唱呀：总不符合对原始宗教颂神的神圣性理解不周^④。

(四)

问题回到这里，崖岩画，出现在江苏连云港，少司命是湖南湘沅流域古代的神祇；而米六甲，则是今广西还在流传的神话，按照历史地理的概念：连云市是属于古东夷族的活动地区；湘沅流域，当时已属于楚国的统治地区（原来亦为越人活动地区）；而当时岭外的广西，则是古百越中的一支雒越活动地区。这三者之间能否找出他们古代文化交流的线索来。

我们先从考古资料来考察。

根据该文章介绍，崖岩画是四千年前的遗物，在当地发掘，出土的东西属于相当于四千年前的龙山文化。该文还介绍到崖岩画的顶饰沿部复线三角纹，在日照西镇出土的龙山文化陶器都可见到。而龙山文化是继承大汶口文化的。在大汶口文化，人们在陶片中，发现了这样类似文字的图象符号，大多人都释为昊。在神话传说中，却正有太昊少昊这样的人物，少昊名鸛，是属于崇拜鸟图腾的东夷族。证之崖岩画有类似鸟头形象，据说与龙山文化发现的鸟头形鼎足纹很相似，确定这是崇拜鸟图腾的东夷族的遗物看来是可信的。

然而，东夷族和楚民族、百越族是否有关系呢？

我们先来分析东夷族和楚民族的关系。

楚人自称祝融之后，追根上去，祝融竟是帝颡项的后裔。屈原在《离骚》的第一句讲“帝高阳之苗裔兮。”帝高阳就是帝颡项。《山海经·大荒西经》说：“颡项生老童，老童生祝融。”又说：“颡生老童，老童生重及黎。”证之《左传》：“颡项氏有子曰犁，为祝融。”看来还不相互矛盾。这祝融，是楚民族的祖先，是非常神圣的。曾有这么故事：由于夔这个小国不祠祀祝融而给楚灭了。

如果按照《山海经》来考虑，颡项生于若水，当是西方之神。然而确又和东夷族有很大关系。也是《山海经·大荒东经》提到少昊孺颡项的地方在东海外之大壑。这孺，乃是哺育的意思。可见还是和东夷有关系。后来的《帝王世纪》又说：“颡项生十岁而佐昊，”显然变成东方的神祇了。

按照《国语·郑语》说法，祝融六家八姓，他们大多分布于黄河下游一带。其中的昆吾，曾为夏代的霸主；而彭祖又是殷的方伯，而他的领域，就在现今江苏徐州以东一带。可见楚民族的祖先，也曾和东夷族有来往的。这说明楚的先民是和东夷族文化有过交往的。

转回头来看少司命这位神祇，和崖岩画是否有关连呢？《风俗通义·祀典篇》说：“司命……齐地大尊之。”齐的地盘，全是古东夷人活动的地方，当年武王伐商纣，后来周公东征，齐才从西方迁徙到东方来，一来就和东夷打仗，用很多年才平定东夷族；然而战争也使文化交流了。崖岩画既是植物生的女神。而少司命也是主管子嗣的女神，难道不是有相当深的关系吗？

据闻一多先生考证：司命双星，乃二十八宿的虚星座附近，而虚星乃颡项星座，因而司命乃属颡项之佐。看来楚民族向南方发展，也把他们的祖宗神带来，连同僚佐也带来了^⑤。不仅如此，连东夷的神祇也跟着带来。证之湖南一带有舜帝的传说特别多，所谓大舜南巡，死于苍梧之野，而葬于九嶷山。谁也不会相信大舜这位东

夷族的主神到过南方,也只有楚民族才有可能把这位神祇带到南方来。

从以上看,可以看到崖岩画和少司命之间的关系的痕迹。

下面准备谈谈东夷族和百越族之间的关系。近人梁钊韬教授曾主张东夷和百越有密切的关系,他认为“俚、黎、佬同音,均来源于莱,并与濮相连,濮莱相合为古越族自称。”证之考古材料,认为浙江文化和山东文化有密切的关系^⑥。

考古家和历史家们认为:浙江余姚县河姆渡文化距今七千年,是百越民族的原始文化,在发掘中发现有双鸟纹骨匕说明当时对鸟也有崇拜观念,证之《越绝书》说越国有鸟田之利,可见进入农业社会对鸟还是崇敬的。至于壮族的祖先叫雒越,亦是崇拜鸟的民族,至今问卦,仍有鸡卜。而夜郎亦称鸟越^⑦,可见东夷族和百越族古代先民亦在崇拜上有相似现象。

大汶口文化的生产工具中,存在着东南沿海常见的有段石镞,表明太平洋西岸,即我国沿海地带的东夷和越族的共同特点。而大汶口文化另一个显著的特点是当时人们普通有拔牙风俗。在湖北的江汉以南、台湾、广东的墓葬也有出现^⑧。在壮族地区的原始墓葬中虽还未发现,但历史记载是有的。晋张华《博物志》:“僚妇生子既长,皆拔去上齿各一,”《太平寰宇记·贵州(即今广西贵县)》:“郡连山数里,有俚人……女即嫁,则缺去前一齿。”说明东夷大汶口文化对百越曾有过很大的影响。

以上可见,崖岩画的植物生人和米六甲的故事是有关系的。

最后再研究一下楚越之关系。

自从朱熹主张《九歌》是楚俗旧有词,屈原更定之以后,很多学者都同意这个看法。问题是《九歌》流行的地区当时并不是楚民族的地方,而是楚民族征服了苍梧之野,那苍梧之野本来就居住越人。因此,台湾凌纯声先生认为《九歌》是属于百越族的民歌,他曾引用《九歌》所祭之神和铜鼓图案所表现之神来对比,得出结论^⑨。

从文献来考查,楚国是在周夷王时代才开始强大起来。但开始和濮是和好的,所以内争时,“叔熊逃难于濮”(见《国语·郑语》)“叔堪亡,避难于濮。”(见《史记·楚世家》)到周室东迁以后,“楚鬬冒于是乎始启濮。”(见《国语·郑语》)到楚武王三十七年,“于是始开濮地而有之。”(见《史记·楚世家》)熊恽立为楚成王,更利于挟天子以令诸侯之势;“天子赐胙曰:‘镇尔南方夷越之乱,无侵中国’,于是楚地千里。”(见《史记·楚世家》)。总计楚和濮对峙到濮灭亡,共计二百多年时间。战争加强双方民族之溶合。也加强了民族之间文化的溶合。从楚民族原先信奉的颛顼到祝融的系列神话中,找不到《九歌》中神祇的影子。而《天问》中所提到的神话,也不见《九歌》中神话的痕迹,说明《九歌》是湘、沅流域的神祇,是楚民族原先所没有的,而是湘、沅一带的民间神话。那湘、沅一带的民族,当然就是归化了的土著民族,这土著民族也只有从百越去寻找才见到影迹。

看来崖岩画和少司命、米六甲是有一条线在那里串通的。同时也看到,中华民族的文化是祖国大家庭里各民族共同创造出来的。

【注释】

- ①均引自《旅游》1985年第六期第10页《中华第一部天书》。
- ②在当今的壮族的民间俗语中,仍以辣椒和杨梅隐喻男女小孩的性器官。
- ③今本均认为此两句与《河伯》重复,系错简所致。而古本均有此两句,我引用的是《山带阁注楚辞》本子原文。
- ④整部《九歌》全以抒情为主,说是祭歌,却没有祭歌的风格。按现在民间祭歌,多是叙谈神的行状。我曾询问过壮族的师巫,为什么有些祭歌讲谈情说爱的事,有的甚至庸俗下流。师巫们都说:祭神是叙行状,而祭鬼却要庸俗下流。因为鬼喜欢听下流的情歌,唱了这些鬼魂就聚拢来,才好用法把它们治服,不唱这些鬼魂就不聚拢来,就难得治服鬼魂了。看来前人所谓《九歌》原是民间祭歌,经屈原修改过加以润色,是可能的。

⑤详见闻一多《神话与诗·司命考》。

⑥详见梁钊韬《百越对缔造中华民族的贡献》一文。(中国社会科学出版社的《百越民族史论集》)。

⑦“古夜郎又称鸟越”，引自《中国原始社会史》470页，文物出版社出版。

⑧详见《大汶口新石器时代墓葬发掘报告》，文物出版社出版。

⑨详见《贵州社会科学》一九八四年第四期凌纯声著石钟键译的《东南亚铜鼓装饰纹样的新解释》。

江苏省连云港市将军崖岩画

