

# “羌戈大战”与岷江上游古羌人的族群认同

邹立波

[摘要]《羌戈大战》作为广泛流传在岷江上游羌族地区的民间史诗,不仅具有较高的文学艺术价值,而且还蕴涵着大量古代的历史文化信息,本文简要阐述了“羌戈大战”故事的流行范围、社会功能、情节类型等,并试图从族群关系层面,解析《羌戈大战》中隐含的岷江上游古羌人与“戈基人”之间的关系。

[关键词]“羌戈大战”;古羌人;戈基人;族群认同;岷江文化

中图分类号:C912.4“274” 文献标识码:A 文章编号:1004—3926(2007)05—0023—05

作者简介:邹立波,男,四川大学中国藏学研究所博士研究生。四川 成都 610064

《羌戈大战》是广泛流传于岷江上游羌族地区的民间叙事体长诗,其中包涵着大量远古的历史信息。该史诗以生动的富有神话色彩的叙述手法将一段羌族祖先的传奇经历展演得淋漓尽致,同时还伴随着大量关于“戈基人”形象的矛盾描述,反映了古羌人对待“戈基人”的复杂心理状态。透过古羌人眼中“戈基人”的形象,我们清晰地洞察到一个古代族群强烈的族群认同感,将自身与他族(“戈基人”)的文化习俗,特别是族群情感和心里世界明显地区分开来。本文拟就“羌戈大战”故事的流传区域、文化功能、情节类型及岷江上游古羌人与“戈基人”的关系等问题作一简要阐述。

—

对于一个没有文字的民族来讲,民间史诗是承载其历史信息的重要手段之一,这不仅仅是因为史诗隐隐展现出该民族的历史演变轨迹,成为弥补历史残缺的珍贵资料,还在于其内容与情节的背后还隐射出先民的思想观念。《羌戈大战》就是富含羌族历史信息的鲜明例证之一。

《羌戈大战》和《木姐珠与斗安珠》堪称羌族民间传说故事的双璧。该史诗的基本情节描述了古羌人是如何迁徙至岷江上游地区,遭遇和战胜当地的“戈基人”,过上幸福、安定生活的。就其篇幅而言,《羌戈大战》是无法与《格萨尔王》等宏篇史诗相媲美的,然而,其蕴涵的丰富信息却丝毫不亚于《格萨尔王》。史诗取材于历史传说与英雄事迹,具有浓厚的英雄史诗意味,还糅合进丰富的神话与宗教内容。<sup>[1]</sup>值得注意的是,“羌戈大战”与

“盘瓠”等神话不同,并非是关于羌族的起源神话,而是叙述岷江上游羌族先祖迁徙经历的史诗,因而与神话相比更贴近历史事实。许多学者将“羌戈大战”讲述的历史信息与文献记载相比照,将其发生的时间界定在秦汉之际或汉代。<sup>[2](P.153)</sup>

“羌戈大战”的流传区域覆盖了岷江上游大部分羌族地区。如今,此史诗仍然流传于岷江上游羌族聚居的汶川、茂县、理县、黑水等地区,而据20世纪50年代初期的调查,在绵阳北川、安县大石坝和德阳绵竹大坝等地区也流传有“羌戈大战”的传说。<sup>[3]</sup>这些地区或仍为羌族聚居区,或靠近岷江上游羌族地区。可见,作为羌族民间史诗,“羌戈大战”曾经普遍流传于羌族地区,只是随着时间的推移和近代以来外来文化,特别是汉文化的冲击,许多羌族地区的原有传统文化逐渐衰微,甚至湮灭,“羌戈大战”亦渐为人所不知。

不过,“羌戈大战”在羌族传统文化中扮演着较为特殊的角色,往往出现在羌族端公的经典中,只是在不同地区的端公经典中的名称和应用场合略有差异。汶川龙溪乡的羌族端公以往做上、中坛法事时,均要吟唱“羌戈大战”(称作“戈基嘎补”),在汶川雁门乡羌族端公经典中,则称作“必纽格”,为中坛经之一,而理县蒲溪乡、桃坪乡(称作“嘎诗堵格”)的羌族端公则是在做下坛法事时才吟唱。这表明其在羌族宗教生活中的应用颇为广泛,可在进行驱灭农害、辟邪除秽、驱鬼消灾等仪式中唱颂。<sup>[4](P.153-179)</sup>以前,在茂县、汶川的重要节庆典礼或敬神还天愿时同样要讲述此史诗,称bi gu ugew。<sup>[3]</sup>此外,《羌戈大战》与《木姐珠与斗安

珠》《赤吉格补》是羌族经典中仅有的三部普遍流传于整个羌族地区且内容、情节大体相同的史诗。<sup>[5](P.120)</sup>但《羌戈大战》并不只是羌族端公的专用史诗,亦为普通羌民传颂,并伴随着大量关于“戈基人”的离奇传说,许多有关“羌戈大战”的素材均是问询于羌族耆老。以此知,“羌戈大战”已不再单纯是流传于羌族民间的传说故事,羌族端公巧妙地将之运用进宗教生活中,赋予宗教的特殊功能。不仅如此,“羌戈大战”亦为一般羌民知晓,成为羌族民间传说故事中的精品,在羌族传统文化中占有重要地位。

“羌戈大战”流传甚久,但一直不为外界所知,直到民国初期,英国传教士托马斯(一译陶然士[T. Torrance])在《青衣羌——羌族的历史习俗和宗教》一文中首次作了介绍。<sup>[6]</sup>此后在许多著作与文章中都能见到对这个传说故事或简或详的记述。20世纪80年代,羌族知识分子罗世泽搜集整理《羌戈大战》,成为迄今描述最为详尽的版本,其内容和情节更富有历史色彩。但是由于羌族聚居的岷江上游地区特殊的地理环境和历史原因,在不同地区“羌戈大战”的具体情节和内容也有所不同。对此,日本学者松冈正子根据其细节描述侧重点的不同,将之分为四种不同的类型:A. 两族祖先之间发生战争,利用白石的一方最终获胜(黑水);B. 羌人在天神的帮助下战胜“戈基人”(茂县三龙);C. “戈基人”偷食神牛,羌人奉天神之命战胜“戈基人”(汶川绵鹿、雁门、龙溪,理县蒲溪沟、佳山寨);D. 羌人与“戈基人”因土地与粮食的借还问题发生纷争,贫困但狡黠的羌人战胜富裕而蠢笨的“戈基人”(理县桃坪)。理县上孟乡流传的“羌戈大战”结果迥然不同:羌人战败,在乌罗比的领导下逃过劫难。这四种分类表现在流传的“羌戈大战”故事情节中。然而,森和指出“羌戈大战”分类的前提应是将古羌人和戈基人之间的关系作为基本的要素,A类型显然是缺乏这种基本要素的,故应将此类型排除。<sup>[7]</sup>笔者以为此说颇有道理。“羌戈大战”,顾名思义,讲述的是古羌人与戈基人之间的纷争,撇开故事的发生主体而言它,本身就失去了讨论对象的条件。因此,古羌人与戈基人之间发生战争,并利用白石战胜戈基人应为“羌戈大战”情节的最初形式,而天神的帮助、偷食神牛应是在此前提下延伸而来的,羌族民间流传的“羌戈大战”故事情节也大多如此。当然,也有情节较为特殊的类型,如松冈正子归纳的

D类型及理县上孟乡流传的“羌戈大战”。但是以上分类仅就其基本情节而言,实际上,在各地流传的“羌戈大战”传说在故事的具体细节上还出现多种变体,将不同的内容拆分为独立的情节要素,然后糅合进不同的版本中。如偷食神牛的并不是“戈基人”,而是古羌人,而且古羌人设计在天神的帮助下,将“戈基人”消灭掉了;<sup>[8]</sup>戈基人(“仙人”)常偷取羌人的牛或偷娃娃馍馍,最终被羌人打败;<sup>[9]</sup>传说故事《嘎》故事情节属于松冈正子归纳的C类型,不同的是在情节的安排上,戏剧性与西南民族地区广泛流传的洪水传说结合起来,其中在讲述天神询问各种动物嘎是否全部淹死时与洪水传说的某些情节惊人地相似。<sup>[10]</sup>流传于汶川、理县的《必格纽》为羌族端公经典中坛经之一。<sup>[4](P.153)</sup>内容与松冈正子归纳的C类型情节相同,却掺入大量汉族地名称谓,如阿巴木比塔三子牧羊于汶山。汶山,是汉族古人对蜀地以西群山的统称,<sup>[11]</sup>“冉駹府”、“汶山郡”、“成都”等汉族史书中的地名也出现在史诗中。端公是羌族文化的掌握与传播者,近世以来,汉文化对羌族地区的影响加深,端公不可避免地要吸纳部分汉文化的因素,因而出现汉族地名显然是受此影响而在晚近才出现在“羌戈大战”中的,如“玉皇”这样的汉族信仰崇拜对象在近代也被吸纳入“羌戈大战”中,取代了先前的羌族“天神”。<sup>[12]</sup>这表明“羌戈大战”由于是口耳相传的,因而在传播与继承的过程中难免会加入一些新的事物,而且传说故事本身也是处于不断的变化中的。

## 二

正因为史诗《羌戈大战》包容大量的历史信息,因此成为研究羌族历史、宗教、文化不可多得的资料。然而,史诗毕竟不是真实的历史,夸张、形象的艺术手法往往为蕴藏的历史真相蒙上一层神秘的面纱。文学艺术来源于生活实践,史诗亦不例外,透过它我们可以在一定程度上了解到古人的精神世界,而这种精神世界也为其后裔部分地继承,并成为追忆与颂扬先祖的重要内容。从岷江上游羌族地区流传的《羌戈大战》的字里行间,我们亦可明显地觉察与感受到古羌人某种隐秘的远古情感,一种对“非我族类”(戈基人)的强烈排斥感和族群认同感、战胜异族的喜悦与自豪。

“族群”是晚近才在西方人类学界兴起的新型概念,尽管我国学术界对族群概念的认识还存在差异,但族群一词已在学术研究中得到普遍的运

用。近年来,有些学者主张将族群概念广泛地运用到我国古代民族史的研究中<sup>[16]</sup>,不少学者还运用族群理论对民族民间神话传说进行了深入剖析<sup>[13]</sup>,为民族学、民族史的研究开拓出新的思路。总观学术界对族群概念的探讨<sup>[14]</sup>,大致有以下几点简单的认识:族群与民族在内涵上存在较大的差异<sup>[15]</sup>;族群是从内部和外部两个层面进行界定的。从内部层面来看,族群成员之间互相产生认同,形成自我认同的集体情结;而对外部而言,必须有一个可与之对比的对象,即其他族群的存在,在对比中加强自我的认同感,强化族群内部的认同情结。族群的划分是以族群认同为基础的。目前,学术界已不再单纯从物质层面的差异来区分不同族群,而普遍重视族群成员本身的集体情感。因为族群的社会与文化实际上是一种不断变化的动态发展过程<sup>[16]</sup>,族群之间处于不断互动的关系中,使得一个族群并不具有本身特定的文化表征,不同的族群的某些文化表征可以是相同的,因而族群认同,也要看本族群的整体心理状态,其表现之一就是长期流传下来的有共同来源的历史或神话传说<sup>[17]</sup>(P.151)。羌族史诗《羌戈大战》并非是羌族的起源传说,下面我们并非是借助“羌戈大战”来实现“盘瓠”等神话起到的族源传说记忆与现世的族群认同作用,而是意图透过“羌戈大战”来解析古羌人的族群认同,发掘出隐藏在史诗背后的信息,这就如同通过对汉文文献记载的“非我族类”的信息来透视古汉人的族群认同一样。

那么古羌人是如何实现自身族群认同的呢?在羌族民间,除了《羌戈大战》这样的长篇史诗外,羌族地区还流传有“戈基人”相关情况的描述,涉及到“戈基人”的具体容貌、文化面貌、社会生活诸方面。而羌族有关“戈基人”的传说故事是与石棺葬、碉房残基等遗物相对应的,这就为“戈基人”的存在与羌族传说的真实性提供了可靠的实物依据。

文化表征是辨识族群异同的重要依据之一,这其中包括该族群的语言、宗教信仰以及风俗习惯等。下面我们将从这些方面对古羌人与“戈基人”的情况作一简要的对比:(一)经济生活方面。“戈基人”与古羌人存在显著的不同,马长寿先生认为“戈基人”较古羌人到达岷江上游时间更早,并在此进行农业生产。理县佳山寨传说,“戈基人”善于用牛曳犁耕田,羌族的祖先智改巴向“戈基人”求教,遭其拒绝,智改巴遂用绳丈量留在雪

地上的耕犁印痕仿制出犁。此外,“戈基人”还善于治水,而智改巴则擅长取火。<sup>[18]</sup>(P.148-149);<sup>[19]</sup>古羌人还从“戈基人”那里学到收取草上雨露为饮料的方法。<sup>[20]</sup>除农业生产,“戈基人”还从夷多(羌语,今成都)购买猪,遂有“戈地肥猪产夷多,肉嫩肥美味道鲜”之说。<sup>[21]</sup>(P.121)正因为“戈基人”在经济生产方面的优势,因而“戈基人”十分富有,佳山寨、西山六寨羌民即有“发财如葛”、“有财如葛”的说法。“戈基人”成为财富的象征。“所居无常,依随水草,地少五谷,以产牧为业”<sup>[22]</sup>是古羌人游牧生活的真实写照。刚刚从西北南迁驻居在热兹(羌语,即今松潘)的古羌人同样是“羊毛帐篷架河边,牛羊牲口放坝上”,一派游牧生活的景象。<sup>[21]</sup>(P.96)但是在羌族传说中却又将“戈基人”描绘为野蛮、生产力水平低下、不善农牧的族群,对于这种矛盾的描述,将在下文论述之;(二)社会组织。羌族传说中对于“戈基人”社会形态的描述也存在矛盾之处,称“戈基人”“无协作精神”。<sup>[23]</sup>但是从岷江上游残留的碉房遗迹看,“戈基人”要修建这样的建筑,没有一定的协作能力显然是不可能完成的。而古羌人则在阿爸白构率领下建房建寨,各司其职。(三)精神信仰。理县桃坪乡羌族巫师唱经中称:“戈基人”供神马头龙,马王神主能上天。<sup>[24]</sup>(P.266)在《羌戈大战》中“戈基人”因对天神不敬,而引起天神的不满,终至招惹祸灾,为天神所不容,而古羌人则顺应天神的旨意,成为天神的代表。据《水经注》卷二《河水》记载:“按《耆旧》言:梁晖,字始娥,汉大将军梁冀后,冀诛,入羌。后其祖父为羌所推,为渠帅而居此城(案指金城,今兰州)。土荒民乱,晖将移居枹罕,出顿此山,为群羌围迫,无水,晖以所执榆鞭竖地,以青羊祈山,神泉涌出,榆木成林。”<sup>[25]</sup>(P.32)古羌人活动的崇吾山、三危山、积石山、玉山到翼理山,所供奉的神“状皆羊身人面”。<sup>[26]</sup>而古羌人崇拜白石神是从战胜戈基人之后才出现的。<sup>[19]</sup>(四)葬式。羌族传说“戈基人”“葬用无底石棺”。<sup>[23]</sup>而“氏羌之虏也,不忧其系垒也,而忧其不焚也。”<sup>[27]</sup>羌族民间古唱经中也讲道:“人死后太阳落坡时,在旷野举行火葬,魂随青烟直上青天,焚后骨灰撒于神林。”显然两者葬式迥然相异,另外,羌族传说“戈基人”也葬于岩墓中,称“窑人洞”、“窑人坟”。(五)性情。羌族称“戈基人”性情蛮暴,经常欺压古羌人,偷取古羌人的牛羊,至今羌族谚语说:“富如戈,狠如戈。同时“戈基人”又愚笨,与古羌人的狡黠形成

鲜明对比。许多传说故事都在强调正是由于“戈基人”的蛮暴与愚笨才得以使狡黠的古羌人取得胜利。

从以上各方面的对比看,古羌人与“戈基人”是有一定区别的,是与古羌人“从种族到文化都不相同的另一种人”。<sup>[28]</sup>但这并不能完全说明两者之间的区别就表明两者分属于两个不同的族群。族群认同还需要关注族群成员的集体情感,即对“他者”的排斥而强化“自我”认同。这种排斥感首先体现在对“他者”的称谓上,“戈基人”是羌族的称谓,是“他称”,并非“戈基人”的自称,“戈基人”这一称谓本身就具有浓重的排斥与厌恶感。在理县,“戈基人”又被称为“尔尔都”,古羌语意为绝子绝孙的“害人”,原因就在于羌族将“戈基人”看作是“坏透了的人”,古羌人的敌人。<sup>[29]</sup>羌族对“戈基人”形象的描述带有明显的矛盾色彩。基于“戈基人”与羌族祖先之间是水火不容的关系,在羌族的传说中将“戈基人”竭力的进行丑化。“戈基人”“骨糙粗硬,眉骨凸起,额亦凸起,齿大如拇指。头盖骨甚厚,头颈甚短,发黑,粗如马鬃,目向上,不能平视,平时则须埋头,纵目,有尾,尾干缩则知死日将至。”<sup>[23]</sup>完全是一幅“怪物”的形象,因其暴虐而蠢笨,羌族遂将之称为“妖魔”,其厌恶之情溢于言表。不仅如此,羌族传说中还将“戈基人”描述成好吃懒做,“无牧畜,知播种而不善收获,吃果实草头根,生食肉,居岩洞,喜抢盗,俨与原始人没有多少区别”<sup>[30]</sup>,完全抹煞了“戈基人”在农牧生产方面的成就。羌族之所以丑化“戈基人”,正是因为“戈基人”与古羌人之间存在敌对关系,同时也为了提升古羌人形象与增强民族自豪感所致。现今《羌戈大战》还作为驱农害的经文出现在羌族端公经典中坛经中,也从侧面表明“戈基人”在羌族的心目中已经物化为“农害”,通过讲述战胜“戈基人”的故事传说,将戈基人作为邪魔鬼怪赶走,来预示羌族也会同样战胜“农害”。不仅如此,在羌族端公做上坛法事演唱的经典之一《吉叶》(意为“颂铁神”)经文中,古羌人竟将“戈基人”墓葬所用的石板作为炼铁时用的“风栏”。<sup>[41](P.153)</sup>诚如斯蒂文·郝瑞先生所言:“对不同族群的界定与族群关系不是两相分离的——族群界定向人们提供互动的规则和风习,族群关系为族群界定提供着语汇。”<sup>[31](P.23)</sup>另一方面,羌族传说又有古羌人向“戈基人”求教农业生产的故事,虽然显示的是古羌人虚心求教,并且毫不吝啬

地教“戈基人”取火的方法,但同时又刻画了“戈基人”愚笨、自私而吝啬地将犁耕技术传授给古羌人,这种鲜明对比无意间暴露出羌族传说在描述“戈基人”状况时的抵牾之处,而这种自相矛盾恰好又有力地折射出古羌人为实现族群认同而丑化“戈基人”的排斥心理。与此同时,古羌人也以各种方式来强化自身成员内部之间的族群认同感,如古羌人与“戈基人”作战时,“在耳旁挂羊毛线作为羌人与葛人(“戈基人”)区别的表征”。<sup>[32]</sup>至今羌民参加祭山会时,还要由祭司(端公)在他们身上系羊毛线,表示与羊同体。羌民在行冠礼与送晦气仪式中,颈上也要系羊毛绳。<sup>[33]</sup>即便是其族群自称也发生了改变,“在没有战胜戈基人以前,古羌人自称 dze—gai—be,译义为‘人民’。打倒戈基人以后,始称 mee(此系茂县西路黑水流域方音,理县杂谷脑河流域方音则称 ma)”。<sup>[20]</sup>最终古羌人将暴虐的“戈基人”赶到了“春夏不化雪之地”,直到近世,羌族仍然相信在终年积雪处有“戈基人”居住。<sup>[34]</sup>羌族传说中对“戈基人”的种种描述反映了古羌人的精神世界,古羌人在心理上是排斥“戈基人”的,在与“戈基人”的区别中用挂羊毛线的方式来作为另类族群的外部表征,无论在文化表征层面还是心理认同层面都充分表明两者应分属于不同的族群。

岷江上游地理环境较为特殊,呈垂直状分布,环境相当恶劣,自然资源有限,加之古代这一带诸族杂居,因而造成族群关系紧张。<sup>[35]</sup>羌族传说中经常提到“戈基人”偷窃牲畜等物品的行为,从侧面也反映了当时岷江上游有限资源引发族群间关系恶化,直至发展为战争的事实。正是在这种情况下,古羌人将战胜“戈基人”视为复兴的开端,长期流传下来的关于“戈基人”的传说被渲染上一层族群认同的色彩。

#### 注释:

羌族端公经典分作上中下坛三部分。一般来讲,上坛是神事;中坛为人事;下坛是属事。而且因端公举行的法事不同,吟唱的经典亦不同。

#### 参考文献:

- [1] 李子贤. 一种特殊类型的英雄史诗——试论羌族史诗《羌戈大战》[J]. 民间文学研究, 1985, (02); 林忠亮. 从《羌戈大战》看史诗与神话传说的关系[J]. 民族文学研究, 1987, 增刊.
- [2] 马长寿. 氏与羌[M]. 西宁: 广西师范大学出版社, 2006; 徐学书. 试论岷江上游的“石棺葬”的源流[J]. 四川文物, 1987, (02).

- [3] 陈宗祥. 岷江上游石棺葬的族属初探 [J]. 西南民族学院学报, 1981, (01).
- [4] 四川省编辑组. 羌族社会历史调查 [Z]. 成都: 四川省社会科学院出版社, 1986.
- [5] 王康, 李鉴踪, 汪青玉. 神秘的白石崇拜 [M]. 成都: 四川民族出版社, 1992.
- [6] 刘复生. 族群问题与民族史研究 [A] / 石硕主编. 藏彝走廊: 历史与文化 [C]. 成都: 四川人民出版社, 2005.
- [7] [日] 森和著. 于春译, 卢丁校正. 关于“羌戈大战”的考证 [A] / 卢丁, 工藤元男主编. 羌族历史文化研究 [C]. 成都: 四川人民出版社, 2000.
- [8] 萧易. 羌人——远道成都平原的迁徙者 [N]. 成都日报, 2005 - 10 - 10.
- [9] 马廷森, 李家瑞. 羌族调查资料 (内部发行) [Z]. 成都: 西南民族学院民族研究所, 1984.
- [10] 北川县委文史委. 李明整理. 羌族民间长诗选 (内部资料) [Z]. 北川县政府民宗委编印, 1994.
- [11] 郭声波. 论岷山得名与羌、夷的关系 [J]. 民族研究, 1996, (03).
- [12] 王文萱. 四川西部羌之信仰 [J]. 旅行杂志, 1944, (18, 1).
- [13] 万建中. 传说记忆与族群认同——以盘瓠传说为考察对象 [J]. 广西民族学院学报, 2004, (01); 明跃玲. 神话传说与族群认同——以五溪地区苗族盘瓠信仰为例 [J]. 广西民族学院学报, 2005, (03).
- [14] 阮西湖. 关于术语“族群” [J]. 世界民族, 1998, (02); 李祥福. 族群性研究的相关概念与基本理论 [J]. 广西民族学院学报, 2000, (05); 郝时远. 对西方学界有关族群 (ethnic group) 释义的辨析 [J]. 广西民族学院学报, 2002, (04); 潘蛟. “族群”及其相关概念在西方的流变 [J]. 广西民族学院学报, 2003, (09).
- [15] 徐杰舜. 论族群与民族 [J]. 民族研究, 2002, (01).
- [16] 廖扬. 族群与社会文化互动论 [J]. 贵州民族研究, 2004, (01).
- [17] 汪宁生. 文化人类学调查 [M]. 北京: 文物出版社, 1986.
- [18] 马长寿. 氏与羌 [M]. 西宁: 广西师范大学出版社, 2006.
- [19] 徐铭. 羌族的宗教与文化嬗变 [A] / 羌文化研究文选 [C]. 北川县文史资料选辑第 1 辑, 1993.
- [20] 胡鉴民. 羌民的经济活动型式 [J]. 民族学研究集刊, 1944, (04).
- [21] 罗世泽, 时逢春搜集整理. 木姐珠与斗安珠 [M]. 成都: 四川民族出版社, 1983.
- [22] 范晔. 后汉书·西羌传 [M]. 北京: 中华书局, 1972.
- [23] 吕朝相. 羌民生活一瞥 [J]. 风土杂志, 1943, (1, 2, 3).
- [24] 段渝. 四川通史 [M]. 成都: 四川大学出版社, 1993.
- [25] 陈桥驿. 水经注校释 [M]. 杭州: 杭州大学出版社, 1999.
- [26] 中国各民族原始宗教资料集成·羌族卷 [Z]. 北京: 中国社会科学出版社, 2000.
- [27] (清) 王先谦撰. 沈啸寰, 王星贤点校. 荀子·大略篇 [M]. 北京: 中华书局, 1988; 陈奇猷校释. 吕氏春秋·义赏 [M]. 学林出版社, 1984.
- [28] 林向. 《羌戈大战》的历史分析——岷江上游石棺葬的族属 [A] / 巴蜀文化新论 [C]. 成都: 成都出版社, 1995.
- [29] 尕尔都, 理县文化馆编. 理县羌族和藏族民间故事集 (内部发行) [M]. 阿坝藏族自治州印刷厂印刷, 1983.
- [30] 吕朝相. 羌民生活一瞥 [J]. 风土杂志, 1943, (1, 2, 3); 萧易. 羌人——远道成都平原的迁徙者 [N]. 成都日报, 2005 - 10 - 10.
- [31] 斯蒂文·郝瑞 (Stevan Harrell) 著, 巴莫阿依, 曲木铁西译. 田野中的族群关系与民族认同——中国西南彝族社区考察研究 [M]. 南宁: 广西人民出版社, 2000.
- [32] 胡鉴民. 羌民的经济活动型式 [J]. 民族学研究集刊, 1944, (04); 李翼祖搜集整理. 羌戈大战的传说 [A] / 四川省茂汶羌族自治县文化馆编. 羌族民间故事 (2) (内部发行) [C]. 1982.
- [33] 钱安靖. 论羌族原始宗教 [A] / 北川县文史资料选辑第 8 辑·羌文化研究文选 [C]. 1993.
- [34] (民国) 王文蒙, 葛维汉, 白雪娇等撰. 川西调查记 [M]. 中国西南文献丛书·西南民俗文献 (12) [Z]. 兰州: 兰州大学, 2004.
- [35] 罗开玉. 川滇西部及藏东石棺葬研究 [J]. 考古学报, 1992, (04).

收稿日期: 2006 - 12 - 20 责任编辑 李克建