

当代中国人文大系



楚辞与原始宗教

过常宝 著



 中国人民大学出版社

当代中国人文大系

楚辞与原始宗教

过常宝 著

中国人民大学出版社

· 北京 ·

图书在版编目 (CIP) 数据

楚辞与原始宗教/过常宝著. —北京: 中国人民大学出版社, 2014.3
(当代中国人文大系)
ISBN 978-7-300-19049-5

I. ①楚… II. ①过… III. ①楚辞研究②原始宗教—研究—中国 IV. ①I207.22
②B933

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2014) 第 045187 号

当代中国人文大系

楚辞与原始宗教

过常宝 著

Chuci yu Yuanshi Zongjiao

出版发行 中国人民大学出版社
社 址 北京中关村大街 31 号 邮政编码 100080
电 话 010-62511242 (总编室) 010-62511770 (质管部)
010-82501766 (邮购部) 010-62514148 (门市部)
010-62515195 (发行公司) 010-62515275 (盗版举报)
网 址 <http://www.crup.com.cn>
<http://www.ttrnet.com>(人大教研网)
经 销 新华书店
印 刷 北京东君印刷有限公司
规 格 155mm×235mm 16 开本 版 次 2014 年 7 月第 1 版
印 张 12.75 插页 2 印 次 2014 年 7 月第 1 次印刷
字 数 200 000 定 价 35.00 元

版权所有 侵权必究 印装差错 负责调换

“当代中国人文大系” 出版说明

改革开放以来，中国社会的变革波澜壮阔，学术研究的发展自成一景。对当代学术成就加以梳理，对已出版的学术著作做一番披沙拣金、择优再版的工作，出版界责无旁贷。很多著作或因出版时日已久，学界无从寻觅；或在今天看来也许在主题、范式或研究方法上略显陈旧，但在学术发展史上不可或缺；或历时既久，在学界赢得口碑，渐显经典之相。它们至今都闪烁着智慧的光芒，有再版的价值。因此，把有价值的学术著作作为一个大的学术系列集中再版，让几代学者凝聚心血的研究成果得以再现，无论对于学术、学者还是学生，都是很有意义的事。

披沙拣金，说起来容易做起来难。俗话说，“文无第一，武无第二”。人文学科的学术著作没有绝对的评价标准，我们只能根据专家推荐意见、引用率等因素综合考量。我们不敢说，入选的著作都堪称经典，未入选的著作就价值不大。因为，不仅书目的推荐者见仁见智，更主要的是，为数不少公认一流的学术著作因无法获得版权而无缘纳入本系列。

“当代中国人文大系”分文学、史学、哲学等子系列。每个系列所选著作不求数量上相等，在体例上则尽可能一致。由于所选著作都是“旧作”，为全面呈现作者的研究成果和思想变化，我们一般要求作者提供若干篇后来发表过的相关论文作为附录，或提供一篇概述学术历程的“学术自述”，以便读者比较全面地

了解作者的相关研究成果。至于有的作者希望出版修订后的作品，自然为我们所期盼。

“当代中国人文大系”是一套开放性的丛书，殷切期望新出现的或可获得版权的佳作加入。弘扬学术是一项崇高而艰辛的事业。中国人民大学出版社在学术出版园地上辛勤耕耘，收获颇丰，不仅得到读者的认可和褒扬，也得到作者的肯定和信任。我们将坚守自己的文化理念和出版使命，为中国的学术进展和文明传承继续做出贡献。



楚辞与原始宗教

“当代中国人文大系”的策划和出版，得到了来自中国社会科学院、北京大学、清华大学、中国人民大学、北京师范大学、复旦大学、南京大学、南开大学等学术机构的学人的热情支持和帮助，谨此致谢！我们同样热切期待得到广大读者的支持与厚爱！

中国人民大学出版社

目 录

第一章 楚文化概述	(1)
一、芈姓部落的迁徙及其文化渊源	(1)
二、周公变革与周楚文化差异	(3)
三、楚地的土著文化	(7)
四、楚文化与楚淫祀之风	(10)
第二章 屈原的职掌与《天问》的性质	(14)
一、“左徒”和“三闾大夫”	(15)
二、屈原与楚国的巫史传统	(18)
三、《天问》中的巫史内容	(21)
四、《天问》的问句形式	(24)
五、《天问》所体现的屈原的思想和感情	(28)
第三章 《九歌》与南楚巫祭文化	(32)
一、“九歌”溯源	(32)
二、“东皇太一”为舜考	(43)
三、《九歌》祭仪杂考	(55)
四、《九歌》与屈原	(67)
第四章 《离骚》的祭歌模式研究	(72)
一、《离骚》的祭歌结构	(75)
二、《离骚》中的“人神恋爱”	(90)
三、《离骚》中的巫祭意象和习语	(98)
四、《离骚》的抒情方式	(108)
第五章 “香草美人”的文学传统	(120)
一、汉人对楚辞的接受	(120)

二、用原始意象筑起的精神家园	(131)
三、“香草美人”与“发愤抒情”的怨刺传统	(153)
第六章 楚辞的文化意义	(163)
一、“祛魅”的文化与“附魅”的文化	(164)
二、楚辞作为一种文化范型	(169)
三、楚辞作为一种文化因素	(180)
主要参考书目	(189)
后记	(193)



第一章 楚文化概述

楚文化是一个复杂的概念。自有周以来，楚民族就一直居住在汉江以南，并且不断地向南方迁徙，最后稳定在长江流域，它和周朝虽然不断有交往，但山水相隔，必然会在中原文化和楚文化之间造成一定的差异。战国时代，楚国曾领有广袤的土地。《战国策·楚策一》云其“西有黔中、巫郡，东有夏州、海阳，南有洞庭、苍梧，北有汾泾之塞、郇阳”。在这“地方五千里”之内，既生活着芈姓的楚贵族，又先后或同时生活着三苗、九黎、百濮、百越等更为古老的土著部落，它们的文化发展是不均衡的。芈姓贵族虽然在政治上征服了当地的越、濮、巴、蛮等部落集团，但这些相对少数的民族大都聚居在江南的高山深水之间，和芈姓统治者是有隔离的。所以，楚民族只是一个非常笼统的概念，楚文化也不是铁板一块，它只是相对于中原文化简略言之。下面，我们将仔细梳理这些相关而又不同的文化团体之间的关系。

一、芈姓部落的迁徙及其文化渊源

《史记·楚世家》说芈姓源于祝融部落，祝融则源于颛顼，颛顼高阳氏。《离骚》开头就言“帝高阳之苗裔兮”，即宗高阳之意。祝融的故墟在今河南省新郑县一带，其后人分为八姓：己、董、彭、秃、妘、曹、斟、芈。《左传·昭公十二年》载楚灵王语：“昔我皇祖伯父昆吾，旧许是宅。”昆吾是己姓的后人，其祖先是芈姓的兄长，故楚灵王称其为伯父。楚祖先这一世系在各种史料上记载得很清楚，应该是没有问题的。“祝融八姓”除芈姓季连一支外，大抵都分布在河南、山东境内，属中原民族。徐旭生先生也不同意把楚祖先归于南方民族，他在《中国古史的传说时代》中说：



祝融后人的散居地，南边可到两湖交界处，北上到河南中部，再北到河南、河北、山东交界处，也有向西住到黄河北岸的。再东到山东东部。专从地理观点看，也就可以知道祝融八姓很难说成属于苗蛮集团的。^①

徐先生所划的地域包括了后来成为楚人的半姓。总的说来，祝融八姓作为一个较大的部族，原先是居于中原地带的。而半姓季连一族，“其后中微，或在中国，或在蛮夷，弗能纪其世”（《史记·楚世家》）。可见后来流落到蛮夷之地的楚贵族，只是季连后裔的一部分。

既然半姓贵族是从中原移居“蛮夷”的，它的传统文化应该和中原文化没什么两样。按照《史记》的说法，“祝融八姓”在夏时就已经存在了，“昆吾氏，夏之时尝为侯伯，桀之时汤灭之”《史记·楚世家》。夏代邈远，是否有侯伯之封很有问题。姜亮夫先生主张楚国属于夏文化^②，更多的人主张楚属于商文化或周文化。

我认为，要判断楚半姓贵族属于哪个时期的中原文化，主要应该看它是何时脱离中原迁楚的。司马迁对有商一代季连的后人们虽然“弗能纪其世”，但是对半姓贵族迁楚的过程却写得很清楚，完成这一迁徙过程应该是在周初。根据《世本·居篇》：“楚鬻熊居丹阳，武王徙郢。”鬻熊为半姓后裔，亦即楚贵族的先人，故后人撰《世本》称之为“楚鬻熊”。鬻熊和周文王的关系非常密切。《楚世家》说“鬻熊子事文王”，而班固在《汉书·艺文志》中注《鬻子》一书云：“名熊，为周师，自文王以下问焉。周封为楚祖。”这两则材料在谈到鬻熊和周文王之间的关系时虽有出入，但它们显然都认为鬻熊和周文王之间有着较为密切的关系。当时周文王居岐，在渭水以北。鬻熊既与之交往，当相距不会太远。如果此时的丹阳在汉水以南，和文王相隔两条大河，那么交往就会十分困难，所以，此时的丹阳至少应在汉水以北。那么，在文王时，也就是商末，半姓部落仍未脱离中原。

半姓成为楚人是在成王之时。据《史记·楚世家》：“熊绎当周成王之时，举文、武勤劳之后嗣，而封熊绎于楚蛮，封以子男之田，

^① 徐旭生：《中国古史的传说时代》（增订本），66页，北京，文物出版社，1985。

^② 参见姜亮夫：《三楚所传古史与齐鲁三晋异同辨》，见《楚辞学论文集》，上海，上海古籍出版社，1984。



姓聿氏，居丹阳。”有人认为当时熊绎已在“楚蛮”，然后才受封，也就是说鬻熊之时就可能处“楚蛮”之地了。事实上这是一种误解。楚灵王之时右尹子革曾说过：“昔我先王熊绎辟在荆山，筦路蓝缕以处草莽，跋涉山林以事天子。”（《左传·昭公十二年》）辟，或云开辟，或云避，皆是徙往他乡之意。可见熊绎到达封地之前，是经过一个艰难的迁徙过程的，而且所到之处甚为荒凉。这个丹阳显然不是先祖鬻熊所居的丹阳，不过是按照习惯用旧名来称呼新地罢了。关于丹阳的地域，有人认为是在今湖北省枝江县或河南省的淅川县，两地相距甚远，枝江县城在长江北岸，而淅川在汉水之北。那么，熊绎所居的丹阳到底在哪里呢？著名考古学家俞伟超先生根据实地考察，又据上引“辟在荆山”语，断定熊绎封在枝江，并通过分析楚疆域的扩大过程证实这一论点^①，与我以上的推测相符，我认为可信的。我们不妨提出这么一个假设：鬻熊之时，楚族居“丹淅之间”，丹阳即现在的淅川；至武王时迁郢，此郢今不知所在；至成王时，迁至枝江境，仍以丹阳名地，楚国正式成立。

也就是说，终有商一代，聿姓部落一直在中原居住。至周初，也就是在周公变革的前后，被封于荆蛮，与中原文化有了隔阂。那么，楚贵族的传统文化并不是周文化，而是夏商文化，尤以商文化为主。

二、周公变革与周楚文化差异

中原文化由夏而商，可以说是一以贯之，弥漫着浓烈的原始文化色彩，《礼记·表记》概括其特点为“率民以事神，先鬼而后礼”，可谓一语中的。现代出土的大量的甲骨史料表明，商代所存在的各种祭祀名目几近二百种^②，恐怕这还不是全部。商代是人殉最为鼎盛时期，据胡厚宣先生统计，“有关人祭的甲骨共有一三五〇片，卜辞一九九二条”^③。已经发掘出的商代墓葬更是直接显示了当时人祭之风的惨烈，据孙森先生《夏商史稿》，河南安阳侯家庄 M1001 号商王墓中殉葬者就有四百多人，商代后期的山东益都苏埠屯一号大

① 参见俞伟超：《先秦两汉考古学论集》，215~216页，北京，文物出版社，1985。

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

③ 胡厚宣：《中国奴隶社会的人殉和人祭》（下篇），载《文物》，1974（8）。



墓殉人亦有 48 位。^①除了殉葬外，人牲出现于各种祭祀之中，如建筑房屋的奠基、置础竖柱、安门、落成仪式等各个过程中都有可能使用人牲。商代的劳动生产率还很低，劳动力应该是很宝贵的。如此大规模的毁灭生命，只能说明人们更看重神灵，只有威严的神明才能使人的生命变得渺小。因此，献身，是崇拜的极端形式，是宗教精神的最高体现。

此外，商代的政治生活也都是在神灵的名义下进行的。陈梦家先生在《商代的神话和巫术》一文中论述商代巫术时说：“王者自己虽为政治领袖，同时仍为群巫之长。”而商代的神职人员，如史、祝、巫等，在政治生活中享有崇高的地位。据《尚书·盘庚上》载，盘庚迁殷，要靠“卜稽”来使人信任，要凭“天命”来稳定人心。周公在警戒商代遗民时，亦用“宁王遗我大宝龟”（《尚书·大诰》）等语施行恫吓。大量的甲骨卜辞所记录的既是占卜、祭祀，也是政治。

因此我们可以说，夏商文化的核心部分就是巫祭和鬼神，从国家大政到生活琐事，都要问诸鬼神，按鬼神的意旨行事。我们相信，当时位于中原的周、楚等小国也处于这种文化氛围之中。

由商而周，人们在轰轰烈烈的改朝换代的过程中，亲眼看到曾受天命的殷商王朝，却在一夜之间就分崩离析了。于是，有识之士发出了“宜鉴于殷”的呼吁，他们从这次革命中终于意识到了“天命靡常”（《诗经·文王》）、“天不可信”（《尚书·君奭》），一场文化总清算就在这样的背景下开始了，主持文化变革的据说是周公。《尚书大传》云周公居摄时曰：“一年救乱，二年克殷，三年践奄，四年建侯卫，五年营成周，六年制礼作乐，七年致政成王。”其中，最值得重视的就是“制礼作乐”。所谓“礼乐”，在商朝基本都用于祭祀，但在周公这里，却赋予它以全新的内容。《左传·文公十八年》云：“先君周公制《周礼》曰：‘则以观德，德以处事，事以度功，功以食民……’”就是说周公制礼作乐已经完全偏离了商代的文化传统，而把礼乐、尤其是礼改造成有助于人们修身和建立事功的东西。礼乐从此成了政治生活和社会生活的最根本的标准，成了士人安身立命的前提。

周公变革的最主要的方法是“神道设教”，亦即是在尽可能保留前代各种巫祭仪式的前提下，赋予它们人事的内容。也只有如此，

^① 孙森：《夏商史稿》，528 页，北京，文物出版社，1987。



才能使文化得到顺利的发展和接受。“制礼作乐”的具体措施已不可详知，但由后人所总结的一部《周礼》，却基本上能反映圣人“神道设教”的思想，它保留了大量曾经盛行于商代的祭祀名目和祭祀仪式，不过，这些仪式更多地服务于当时的政治和伦理道德。《礼记·祭统》说得明白：“夫祭有十伦焉：见事鬼神之道焉，见君臣之义焉，见父子之伦焉，见贵贱之等焉……”事鬼神只占到十分之一的分量，祭祀礼仪更多地成为圣人向人们灌输新的政治伦理思想的工具，成为“兹迪彝教”的一种有效方式。商代的祭祀礼仪，早已成为中原民族的社会习俗，它是不可能立刻被消灭的。因此，周公们采取了旧瓶装新酒的方法，这更容易为人们所接受，这对旧有的原始宗教文化来说，是一个非常明智的变革举措。周公礼乐和商代祭仪乐舞的区别就在于：前者强调敬人和自尊，后者强调对神的崇拜。

周公们没有公开也不可能摒弃商代的祭祀礼俗，这就使原始宗教在周代仍然有着巨大的社会影响，在春秋时期，人们仍然把祭祀活动看作是国家的第一大事。但是祭礼的政治和教化作用越来越受到人们的重视，很多人已经开始有意识地区分礼的政治功能和它的宗教形式，他们把后者称为“仪”，认为它次于“礼”；漠视或怀疑宗教祭祀意义的思想渐渐成为有周一代正统的思想。《礼记·表記》概括道：“周人尊礼尚施，事鬼敬神而远之。”极为精确地道出了这一重大的文化思潮的变化。下面几句摘自《左传》，从中可见当时社会的一般风气：

夫民，神之主也，是以圣王先成民而后致力于神。（桓公六年）

国将兴，听于民；将亡，听于神。（庄公三十二年）

鬼神非人实亲，惟德是依。故《周书》曰：“皇天无亲，惟德是辅。”又曰：“黍稷非馨，明德惟馨。”又曰：“民不易物，惟德絜物。”如是，则非德，民不和，神不享矣。神所冯依，将在德矣。（僖公五年）

后世孔子所说的“周监于二代，郁郁乎文哉”（《论语·八佾》），也可以理解为周礼是文饰夏商二代礼俗而成的。

总之，周公变革突破了夏商二代原始宗教文化，使得周代社会开始为理性的光芒所照耀，虽然这次变革还远非彻底，但是它的意



义是极为重大的，正如王国维在《观堂集林·殷周制度论》中所论：“殷周间之大变革，自异（按：当作其）表言之，不过一姓一家之兴亡与都邑之转移；自异（按：当作其）里言之，则旧制度废而新制度兴，旧文化废而新文化兴。”^①那么，这种文化变革的真正内涵是什么呢？显然，周公所进行的是一场人文主义的革命，它的最终目的是把人的理性从鬼神的桎梏中解放出来，从而使中原民族从蒙昧社会步入文明社会。

但遗憾的是，楚贵族因为地理位置和自身的原因，与这次文化变革擦身而过。

半姓贵族在商末周初经过几番迁徙，终于到达丹阳（即今之湖北枝江），楚国正式建立。重重山水阻隔了它和中原的交往，它在名义上虽然还尊奉周天子为王，并未与周彻底断绝关系，但周楚一直处于一种相互戒备、相互敌视的状态之中。周昭王曾经率军讨伐过楚国，结果是“南征而不复”（《左传·僖公四年》）。熊渠时即擅改周室封号，到熊通则公然胁迫周王朝，《史记·楚世家》：“我有敝甲，欲以观中国之政，请王室尊吾号。”而周王室对楚国亦无办法，周天子胙命楚成王说：“镇尔南方夷越之乱，无侵中国。”也就是在只求自保的情况下，听任楚国对南方的征伐，结果是“楚地千里”。更值得注意的是，楚国不但在政治军事上和周朝相抗衡，在文化上，也有意识地 and 周朝拉开距离。《楚世家》中记录了楚两代国君先后对周人自称“蛮夷”：一是周夷王之时，楚王熊渠说：“我蛮夷也，不与中国之号溢。”另一处是在周桓王之时，武王熊通也说：“我蛮夷也。”所谓“蛮夷”，在春秋时已不仅是一个地域或民族的概念，更是一个文化概念，所谓“诸侯用夷礼则夷之，夷狄进于中国则中国之”（韩愈《原道》），所谓“杞用夷礼，杞即夷矣；子居九夷，夷不陋矣”（皇甫湜《东晋元魏正闰论》），皆是以文明的程度来区分夷夏的，而不是看重地域的差别。自称“蛮夷”也就是强调自己的社会习俗、政治传统有别于周室，可以不必用周朝的一套社会标准来衡量自己。这事实上也是对中原政治革新的疏远和抵抗。楚国在文化上和中原的隔阂，在当时似乎是个不争的事实。

《公羊传·僖公二十一年》记公子目夷的话说：“楚，夷国也。”到战国时代，孟子骂许行为“南蛮鴟舌之人，非先王之道”，并且再

^① 王国维：《观堂集林》，453页，北京，中华书局，1959。



次强调“用夏变夷”《孟子·滕文公上》，就是针对着许行的楚国背景所说的。

郭沫若先生曾在其《西周金文辞大系图录考辨》一书中说过，“徐、楚均商之同盟，自商之亡即与周为敌国”，“徐、楚实商文化之嫡系”^①。胡厚宣先生亦著《楚民族源于东方考》断言：“楚国在文化方面是犹有殷之遗风。”^②上二位先生所依据的材料虽与我们不同，但在论断楚文化之不同于周文化这一点上却与本文相符。至此，我们可以断定，楚贵族由于没有经历周公的文化变革，在春秋时代确实有意无意地排斥周文化，保持着自己的文化传统；而楚贵族的文化传统，则主要是商代文化。

当然，楚国在春秋战国时期，并没有将自己完全地封闭起来，它和周王朝以及其他中原诸侯国的交往仍然在不断地进行，因此，它不可能不受到中原文化的影响，而且这种影响在一定时期还是相当大的，有很多材料可以说明这一点。但是，我们不能因此就说楚文化相当于或相近于中原文化了。首先，楚国没有经历过一个自觉的意识形态变革过程，它受到的影响不可能是深刻而彻底的；其次，外来的影响更多地集中在器物形态、政治外交等方面，而人的传统意识和社会习俗相对来说属于民族文化或区域文化的核心部分，比较稳定，很难动摇；再次，楚国君臣在一定程度上有意识地保留了自己的文化传统。因此，在谈论楚国的祭祀文化时，我们应该把它和周朝时的中原文化相区别开来。

三、楚地的土著文化

楚国境内，现在发掘有大溪文化和屈家岭文化遗址，证明很早就有土著民族生活在这里。史籍所记载的最早生活于此的民族是三苗。《战国策·魏策一》说禹之时，三苗的居地为“左彭蠡之波，右洞庭之水，文山在其南，而衡山在其北”（其中左、右两字当互易，后人多有订正）。《韩非子》亦有类似的说法。《史记·五帝本纪》说舜时，“三苗在江、淮、荆州，数为乱。”在舜和禹的时代，中原民

^① 郭沫若：《周代金文图录及释文（三）》（增订本），4页，北京，大通书局，1974。

^② 胡厚宣：《楚民族源于东方考》，载《史学论丛》，1934（1）。



族和三苗曾发生多次剧烈的战争，舜就死在征苗战争之中。三苗在中原势力的不懈地打击下，终于式微了。此后三苗不再见诸载录，最大的可能是，他们已经分散成诸多无组织的小部落散居在长江流域或江南的山水之间，无与中原事务，故为史家所忽略。

春秋战国时期，与楚国经常发生关系的土著民族主要有“濮”、“越”、“巴”、“蛮”等，其中，百濮部落和楚国发生的关系比较多。周宣王之时楚君熊霜之子叔堪曾“避难于濮”（《史记·楚世家》）；蚘冒时，楚国“始启濮”（《国语·郑语》），也就是开始侵夺骚扰附近的濮族；到了武王，“始开濮地而有之”（《史记·楚世家》），也就是占领了濮族的土地。濮人最先可能居住于江汉之间，后随着半姓楚人的南迁而逐渐向南移。百濮部落分布甚广，据《左传·文公十六年》，楚庄王三年，“麇人率百濮聚于选，将伐楚”。选地，杨伯峻据《钦定春秋传说汇纂》推定为在现在湖北枝江县境。《左传·昭公十九年》说，楚平王时，又曾“为舟师以伐濮”，此时枝江已为楚境，楚地已大大开阔，而伐濮要用舟师必是在洞庭、沅水、湘水一带。江永《春秋地理考实》称“百濮当在湖北石首县南”，《史记·楚世家》正义引刘伯庄话云“濮在楚西南”，杜预《春秋释例》说“建宁郡南有濮夷”，大抵位置都差不多。濮地的总体范围虽不清楚，沅、湘之间，南郢之邑聚有大量濮人是可以肯定的。百越大部分分布在东南沿海及岭南地区，但据《楚世家》：“熊渠甚得江汉间民和，乃兴兵伐庸、杨粤，至于鄂。”杨粤，一般认为即杨越，而且鄂地亦为越人所居，刘向《说苑·善说》中记载鄂君子皙泛舟时，“榜枻越人拥揖而歌”，鄂在今武汉附近，可见长江中游也有越人居住。巴人进入南方也比楚人早得多，相对楚而言，可自称土著。楚国和巴人也是处在和和打打的状态之中，《左传·庄公十八年》载，楚文王“与巴人伐申而惊其师。巴人叛楚而伐那处，取之，遂门于楚。……冬，巴人因之以伐楚。十九年春，楚子御之，大败于津”。这样的例子，在《左传》中有不少。由于巴人处在楚国的西边，与本文所论楚辞的关系不大，但却能说明楚地文化的复杂性。“群蛮”和楚国也时常发生冲突，关系相当近。据《左传·哀公十七年》，楚武王时曾“大启群蛮”，而“蛮与罗子共败楚师，杀其将屈瑕”（《后汉书·南蛮西南夷列传》）。《左传》记载此事是卢戎与罗所为，杜注卢戎为南蛮。蛮与楚的另一次较量是在楚庄王三年，《左传·文公十六年》：“庸人帅群蛮以叛楚”，最后，“群蛮从楚子盟，遂灭庸”。总的看来，



楚贵族一直试图兼并群蛮，而蛮族也不断地进行反抗，因此一直和楚保持着一种若即若离的关系，当然这一部分蛮族大概分布在长江以南，否则很难形成这种状态。及至楚悼王时，吴起为相，才“南并蛮越，遂有洞庭、苍梧”（《后汉书·南蛮西南夷列传》）。由此可见，群蛮和百越在洞庭、沅水流域都有分布。

现在我们可以肯定，周初时，汉水以南主要分布有濮、越、巴、蛮等土著民族，而随着楚民族的不断南迁，到战国时代，这些土著民族大都聚集在长江以南。其中“南郢之邑，沅湘之间”（王逸《九歌章句》）的土著居民，应该说是处在楚国政治势力的庇护之下，属于楚民，但是，除了直接生活在半姓贵族统治之下的土著可能被楚文化同化以外，江南土著由于地理条件的制约，一般都能保持自己的文化传统。先秦时代，楚国开土甚广，但政治中心一直在江汉之间，对江南民族影响很小。《国语·吴语》曾提到一个例子：“（楚灵王）亲独行，屏营彷徨于山林之中……乃匍匐将入棘围。棘围不纳。”所谓“棘围”，就是用荆条等将居住地圈围起来的部落民族。这些部落聚居山林之中，对楚王毫不在乎，在相当大的程度上保持了自己的独立性。

那么，这些土著民族究竟处于一个什么样的文化层次上呢？他们既然被称为“群”、“百”，就意味着这些民族还没有形成国家，而是分散为各个部落。《左传·文公十六年》杜注曰：“濮夷无屯居，见难则散归。”《释例》云：“濮夷无君长总统，各以邑落自聚，故称百濮也。”这与《左传》原文中蔣贾所说的“百濮离居，将各走其邑”相符合，也就是说，百濮相当于一个松散的部落联盟，处于较为原始的氏族社会阶段，文化要比楚半姓贵族落后得多。其他越、巴、蛮等社会结构也大抵与百濮的情形相似。

谈到这些土著部落的社会生活，班固《后汉书·地理志》云：“江南地广，或火耕水耨。民食鱼稻，以渔猎山伐为业，果蓏蠃蛤，食物常足。故眚窳偷生，而亡积聚，饮食还给，不忧冻饿，亦亡千金之家。信巫鬼，重淫祀。”所谓“亡积聚”、“不忧冻饿，亦亡千金之家”，说明了他们还没有进入阶级社会，这与我们上面的分析是相吻合的。在原始初民阶段，人们还没有足够的知识来理解环境和人本身，尤其是他们身处深山大林之中，慷慨而又莫测的大自然给他们的心灵带来很多的震撼，在这种情况下，难免要产生各种巫鬼崇拜。巫祭活动不仅是他们的心灵寄托，更制约着他们的日常生活方



式。所以“信巫鬼，重淫祀”可以代表江南部落民族的主要文化习俗。这一现象不同于商代的宗教祭祀活动：它更少社会内容而多自然崇拜；它是部落公共事务而少等级之分；其祭祀方法是纵情的而缺乏庄严的气氛，等等。这一切在很多年以后似乎仍没有什么改变。《后汉书·宋均传》记宋均“调补辰阳长，其俗少学者而信巫鬼”；《后唐书·刘禹锡传》记刘禹锡“贬朗州司马，地居西南夷，土风僻陋，举目殊俗……蛮俗好巫，每淫祠鼓舞，必歌俚辞”。最为贴切的话当是王逸在《楚辞章句》中所记：“昔楚国南郢之邑，沅湘之间，其俗信鬼而好祠。其祠必作歌乐鼓舞以乐诸神。”王逸是南郡宜城人，自称“与屈原同土共国，悼伤之情与凡有异”《九歌章句》，应该了解当地的风俗。

土著文化虽然要低于楚贵族文化，但楚贵族自脱离中原后，一直压着土著民族向南迁移，和土著文化有着频繁的接触，因此，文化交融不可能不存在，也就是说，必然有一部分土著文化因素会进入到原楚文化中去。从物质文化形态来说，土著民族的青铜工艺、鼎鬲等陶器形态、各种纹饰图样等等，皆已融为楚文化的一部分，各种考古发掘材料和一些考古学家的见解都说明了这一点。而作为精神文化的土著民族的歌舞祭仪，也有很多为楚文化所吸收。战国时宋玉《对楚王问》有这样一个记载：“客有歌于郢中者，其始曰《下里巴人》，国中属而和者数千人。”《下里巴人》显然是巴族的歌谣，它居然成为楚国国都的流行歌曲，众人皆唱，可见楚国在文化上并没有关上自己的大门。另有一例关于巴文化的记载见于《左传·昭公十二年》，楚共王为了在五个宠子中选立子嗣，便“大有事于群望”，“既乃与巴姬密埋璧于大室之庭”，看哪个儿子能立在壁上便立为太子。商周文化中一般立长，亦有立幼的，即便需要神灵裁决，一般采取占卜的形式即可。楚共王所采取的方法虽然也是一种巫术手段，但却近乎于游戏，这一定与同时主持这一仪式的巴姬有关。巴姬既能参与立储的大事，则也有能力以自身的文化来影响楚文化。再比如说著名的《越人歌》，就是由楚人庄辛先翻译成楚语的，这说明它已经被楚文化所接纳。

四、楚文化与楚淫祀之风

到此，我们可以对楚文化这一概念作一简单的总结。楚贵族立