

当代学术论丛

民族文学探索

何积全 著

中国文联出版社

民族文学研究

民族文学探索

何晓波 编

广西人民出版社

民族文学探索

何积全 著

中国戏剧出版社

图书在版编目(CIP)数据

当代学术论丛/孙宝林主编 - 北京:中国戏剧出版社
2000.1

ISBN 7-104-01227-3

I . 当… II . 孙… III . 文艺批评 - 中国 - 文集
IV . 1206.7-53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(99)第 76771 号

民族文学探索

何积全 著

中 国 戏 剧 出 版 社 出 版

(北京海淀区北三环西路大钟寺南村甲 81 号)

(邮政编码:100086)

新华书店总店北京发行所 经销

贵阳市花溪印刷厂 印刷

220 千字 850×1168 毫米 1/32 开本 9 印张

2000 年 9 月第 1 版 2000 年 9 月第 1 次印刷

印数:1-1000 册

ISBN 7-104-01227-3/C.49

定价:23.00 元

目 录

竹王传说初探	(1)
论张秀眉农民起义传说的形成	(25)
苗族射日神话溯源	(36)
绚丽多彩的贵州彝族民间叙事诗	(47)
谈布依族民间文学	(61)
论布依族情歌	(87)
论布依族民歌格律	(99)
论中国少数民族文论的发展	(114)
彝族古代文论家论文艺的社会作用	(131)
彝族古代文论家论作家的修养	(141)
一部别具特色的彝族文艺理论著作	
——谈《彝族诗文论》	(149)
浅谈彝族古代诗学专著《彝语诗律论》	(159)
略谈彝族古代文艺理论著作《论彝诗体例》	(168)
《彝族诗文论》的整理及其他	(180)
山国的芦笙	
——《苗族文化研究》代序	(185)
《瑶麓婚碑的变迁》序	(189)
漫谈水族民俗	(191)
水族居住习俗管窥	(207)
略论苗族的服饰文化	(219)
论苗族的宗教信仰	(230)
后记	(243)

竹王传说初探

一、竹王传说流传范围考索

竹王传说是有关夜郎的一个著名而又古老的民间传说。它产生得很早,可能汉以后就在民间流传了。仅从东晋史学家常璩把它采录进《华阳国志》算起,至今已有一千六百多年。可以说,这是关于贵州少数民族的用文字记载下来的较早的一个民间传说。由此推论,《华阳国志》的作者常璩当然也就成了关于贵州少数民族民间文学的较早的一个搜集整理者。

《华阳国志》对竹王传说的记载是这样的:

“有竹王者,兴于豚水。有一女子浣于水滨,有三节大竹流入女子足间,推之不肯去。闻有儿声,取持归破之,得一男儿。长养,有才武,遂雄夷(狄)[濮]。氏以竹为姓。捐所破竹于野,成竹林,今竹王祠竹林是也。王与从人尝止大石上,命作羹,从者曰:“无水。”王以剑击石,水出,今[竹]王水是也,破石存焉。后渐骄恣。”

“……武帝转拜唐蒙为都尉,开牂牁,以重币喻告诸种侯王,侯王服从,因斩竹王,置牂牁郡,以吴霸为太守;及置越隰、朱提、益州,[合四郡]。后夷濮阻城,咸怨诉竹王非血气所生,求立后嗣。霸表封其三子列侯;死,配食父祠,令竹王三郎神是也。”

这是一个较为完整的民间传说。大家知道,民间传说是劳动人民创作的与一定的历史人物、历史事件和地方古迹、自然风物、社会习俗有关的故事。与其他门类的民间文学比较,它具有历史性和可信性的特点。而竹王传说正是这样一个优美的故事。这个故事,生动地叙述了“竹王兴于豚水”的史事,而与夜郎历史有着极为密

切的关系,具有历史性的特点;同时,竹王活动的遗迹,和“竹王祠”、“竹王祠竹林”、“竹王水”等地方古迹紧密相关,又具有可信性的特点。

按照民间传说概论的通常分类法,民间传说大体可分为人物传说、史事传说和地方风物传说三类。这三类传说虽然常常互相交叉,但它们之间仍然是有区别的。就竹王传说的情况看,它虽然有 人物,有史事,可以划归人物传说或史事传说,然而从它侧重在解释“竹王祠”、“竹王祠竹林”、“竹王水”等地名由来的实际情况看,把它划归地方风物传说可能更为恰当些。因为“竹王祠”、“竹王祠竹林”、“竹王水”等这些风物遗迹正是地方风物传说艺术构思的最具体的依据,也是地方风物传说与其他种类传说的根本区别点。

象竹王传说这样一个较为完整的地方风物传说,在一、二千年的历史进程中,流传的范围非常广,已经形成了一个独具特色的“传说圈”。研究这个“传说圈”,对于了解竹王传说的来龙去脉,探索竹王传说的传播特点,无疑是一个关键。

要搞清竹王传说的流传范围,首先要确定竹王传说的发源地,即流传的中心点,竹王传说流传的中心点是哪里呢?从《华阳国志》“有竹王者,兴于豚水”的记载中,可以确定竹王传说产生在豚水一带。而豚水又在哪里呢?《水经注》说:“郁水即豚水也。豚水东北流径淡蕰县东,径牂牁郡且兰县,谓之牂牁水。”《水经》又说:“存水,出犍为郡郁郅县,东南至郁林定周县为周水。”《水经注》的“豚水”、《水经》的“存水”与《华阳国志》的“豚水”是同音异写,指的都是发源于云南,流经夜郎腹地的北盘江。《华阳国志》还记载:“夜郎县有郡治。有豚水通(广)郁林。有竹王三郎祠,甚有灵响也”。《后汉书》也记载:“今夜郎县有竹王三郎神是也。”从这些记载中我们知道,竹王传说流传的中心是豚水流经的夜郎县。夜郎县是夜郎国首邑,其地理位置史学界争论颇大。笔者赞同它约在今黔西南州的贞丰、册亨、望谟一带,在此不再赘述。

在一、二千年的历史进程中,竹王传说围绕着夜郎县这个中心点形成一个不小的“传说圈”。这个“传说圈”包括了今天贵州的黔南、遵义以及四川、云南、广西、湖南、湖北等地方。请看下面有关资料:

一、贵州黔南、遵义等地区 《黔游记》记载:“竹王祠在杨老驿,去清平县(今贵州凯里清平镇)西三十里(按:在今福泉县东三十里),三月香火极盛。……黄丝驿(按:在今福泉县西南三十里)亦有其庙,香火亦盛。”

《黔书》、《续黔书》、《滇黔纪游》均有相同记载。

《遵义府志》记载:“竹王城,《通志》在桐梓县北七十里。实在城北七十里夜郎坝,城积方圆里许,中有狮子碣,古树蓊蔚,人不敢伐,相传为夜郎县,亦为竹王城。”

《遵义府志》还记载:“竹王墓,《通志》在桐梓县南五里,《贾志》额曰汉七王墓相传即竹王父子之坟,《邱志》在治南五里牛星山,其墓地久为民占,道光十九年,知县鹿丕宗复其地之半,立石题‘汉竹王古墓’”。

二、四川 《寰宇记》记载:“大邑县有竹王庙”。

《元丰九域志》(增订本)记载:“邛州(今邛崃)有竹三郎庙”。

《御览》卷一六六引《蜀记》“荣州(今荣县)有竹王庙。”

三、云南 《南诏野史》记载:云南通海县有竹王祠。

四、广西 《寰宇记》记载:阳朔县有竹王三郎祠。

《苍梧县志》记载:苍梧冠盖乡有大庙,即竹王祠。

《广西土神简辑》记载:今阳朔、三江、凌云等县,尚有竹王庙。”

五、湖南 《乾厅州志》记载:竹王庙在州北五里雅溪。

六、湖北 《施州考古录》记载:“竹王祠故址,据《建置志·祠庙》载:有竹王祠在城东北郭外,即夜郎侯祠也。”

从“竹王庙”、“竹王坟”、“竹王城”、“竹三郎祠”等风物点的分布中,大致可以勾勒出竹王传说的流传范围。这一范围恰似一个以

黔西南州为圆心向外扩展的一个不规则的圆。在这个圆面积中,不仅包括了贵州的黔南、遵义等地区,而且也包括四川、云南、广西、湖南、湖北等省。

竹王传说的这一流传范围是怎样形成的呢?笔者认为原因是多方面的。

首先,竹王传说流传范围的形成与竹王传说所属民族的分布有关。从《华阳国志》的竹王“遂雄夷濮”;竹王死后“夷濮阻城”的记载中,可以明确竹王传说是“濮”族的民间传说。“濮”族与“僚”族有着极为密切的关系。《后汉书》在引《华阳国志》关于竹王的传说时,之所以把“后夷濮阻城,咸怨竹王非血气所生”改为“夷僚咸怨竹王非血气所生”,就是因为“僚”族与“濮”族有一定的渊源。可以说,竹王传说也是“僚”族的民间传说。“僚”族的分布很广,《太平御览》在引《广志》关于“僚”族的分布时写道:“僚在牂牁(即夜郎地区)、兴古(今云南与广西交接地带)、郁林、(今广西桂林、南宁地区)、交趾(今越南北方)、苍梧(今广东西部及广西桂林东北部)……”除此之外。蜀(今四川)也有“僚”。《通典》说:“蜀本无僚,李势的诸僚始出巴西、渠川、广汉、阳安、资中、犍为、梓潼,布在山谷,十余万落,攻破郡县,为益州大患。”上面说的竹王传说流传的地区,正是“僚”族及其后代居住或足迹所至的地区。

为什么竹王传说会在“僚”族及其后代居住的地区广泛流传呢?因为竹王这个人物在“僚”人的眼中是一位不同凡响的英雄。尽管他后来死了,然而他“遂雄夷濮”的业绩是不可磨灭的。因此,他的事迹不可能不广泛流传。

从初步搜集到的民间文学资料看,竹王传说至今还在与古代“僚”族有渊源关系的壮、布依、仡佬等民族中流传。布依族民间流传着《竹王的传说》^①,其内容与《华阳国志》对竹王传说的记载基本相同。^②

壮族民间流传着《莫一大王》的传说。这个传说叙述了很久以

前,南丹州有个放牛的孩子,聪明伶俐,勇武有力。他能把自己养的牛用肩膀托起爬山过坳;能用一堆牛粪堵住激流,筑起水坝;能用伞把把山戳个洞,让水穿过山洞流过来。人们见他有这样大的本领,都奉他做头领,称他为莫一大王。莫一大王当了头领,决心为了人们做些好事。为了使山区群众有盐吃,莫一大王和大家一起搬山造海。他用伞把做放牛鞭,把一座山一座山当做猪羊牛马一样赶到海里去。为了保卫自己家乡不遭敌人侵犯,他就带着人经常进行操练,哪知有一次莫一大王在葡萄藤上跑马射箭,不小心一箭射落了不少葡萄叶,有一张竟落到京城的王宫里。这就惹了大祸。皇帝认为这是不祥的兆头,就派官兵来抓他。莫一大王由于神力很大,官兵始终没有抓住他。皇帝后来听了国师的意见:对莫一大王不能用硬的,应用软的。于是叫他到京城做官。可是不久,皇帝又诬陷他是妖精要抓他。莫一大王好容易泅到深潭的岩洞中才得以幸免。事实教育了莫一大王,使他看清了皇帝不是要用他,而是要杀他,他决心起来造反。他一面割草来扎纸人纸马“施法术”准备三十六天后叫这些纸人纸马统统变成真人真马前去厮杀;一面又叫他老婆把屋后的竹子种好,等日后派上用场。谁知莫一大王的纸人纸马和竹子里的人马全被守寡的母亲破坏了,莫一大王被官兵所杀。莫一大王虽然死了,但他仍不甘心,变成一群蜜蜂飞进京城,“把皇帝螫了,把国师螫了,把将军们都螫了”,报了仇,雪了恨。兰鸿恩同志在《民间文学见闻抄》中认为:“莫一大王这类故事和夜郎国的传说有很大关系”,“这类故事由竹王衍化而来”。

类似壮族《莫一大王》的传说,还有仡佬族的《莫龙恭王》等等。如果说《莫一大王》的传说是由竹王传说衍化而来。那么《莫龙恭王》等也不例外。由此可见,竹王传说流传多么久远!

其次,竹王传说流传范围的形成与民族民间文学的交流有关。“僚”族及其后代的流动和迁徙,以及与其他民族的杂居和毗邻,必然会促进各民族的往来和民间文学的交流。这在某种程度上说,也

就扩大了竹王传说的流传范围。

从现今搜集到的资料看，竹王传说在与古代“僚”族没有渊源关系的民族中也有流传。

贵州彝族民间流传着《竹的儿子》的传说故事。这个故事说的 是很古很古的时候，“喽素”地方被大水淹没。^③一位彝家姑娘由于抱着一根大竹才未被洪水淹没。她上岸后，四周一片空阔，已经没有了人烟。怎样才能使人类繁衍下去呢？姑娘抱着大竹亲了又亲，心里想：“竹子啊！请你给我讲：世间没有男人，女人会生儿子吗？”大竹不答话，可是姑娘的心声却被鸟类听到了。清明雀叫着“儿——子呢！儿——子呢？”金画眉接嘴唱：“石头——砸！石头——砸！”土画眉喳喳啦啦：“竹子！竹子！”姑娘捡起一块石头对着大竹砸下去，“冬”的一声，第一节竹筒爆开了，应声跳出一个胖乎乎的儿子来。儿子就地打个滚，会走路，抱着妈妈妈的腿要吃奶。妈妈的眼泪养大了儿子。以后，姑娘又用同样的方法，砸第二、第三、第四、第五节竹筒，大竹中又接连跳出四个儿子。妈妈又用同样的方法养大了这四个儿子。后来，这五个儿子都各自去到不同的地方，安家立业，日子过得很好。彝家的支系之所以这样繁多，传说就是因为是竹的儿子，是妈妈分工分业传下来的。

贵州侗家民间流传着《侗家竹王的传说》。^④这个传说故事说的是，一个赴考获中的学者回家带妻进京，不料途中被贼寇所杀。这个贼寇将其妻霸占，并冒名顶替学者去做官。到京都不久，学者的妻子生了一个男孩。贼寇惟恐孩子长大后为父报仇，为了斩草除根，强迫一个好人将婴儿丢到河里。这个好人千方百计救孩子，找来一根大竹管，将婴儿盛入竹管中箍好，然后甩下大河。一个尼姑在河边挑水，竹管随水进了水桶。尼姑把它推开，可是连续几次，竹管仍往桶里漂。尼姑觉得蹊跷，就将竹管拾起回庵，到庵打开一看，竹管中有一可爱的男孩。于是，她把这男孩收养了下来。这孩子长到七、八岁，送他到学堂读书，聪颖勤学，成绩超众。长到十八岁。就成了

一个深谙世事、造诣深广的人了，后来他知道了自己的身世，读书更加发愤。朝廷开科举士他考中了大官。上任以后，他揭露、惩治了那个盗用他父亲名义的奸臣，找到了自己的亲生母亲……因为是大竹管给了他第二次生命，所以人们都叫他“竹王”。

除此之外，在苗族、藏族民间还有与竹王传说有关的传说，在此就不例举了。

显然，竹王传说在这些与“僚”族及其后代没有渊源关系的民族中流传，是民族民间文学交流的结果。这些民族及其先民在长期的历史进程中，与“僚”族及其后代或者杂居，或者毗邻，在政治、经济、文化上都有密切的联系。毫无疑问，竹王传说也会流传到这些民族中去。从上述资料来看，这些民族中流传的竹王传说已有所变异，有的不仅人名、地名不一样，而且故事情节也不尽相同。这是民族民间文学交流中必然产生的现象。在民族民间文学的交流中，各民族都要按照自己的生活风习、思想愿望、心理情趣、艺术传统等进行改变和再创造，照搬照套是很少有的。

第三、竹王传说流传范围的形式与民族民间的信仰习俗有关，因为竹王是一个不同凡响的少数民族英雄，所以他得到了“僚”族及其后代以及其他民族的崇敬。为了纪念这位英雄，这些民族不仅为竹王到处修祠建庙，垒坟建城，使其“香火”不绝；而且还把竹王传说与民族信仰习俗结合起来，使其世代不会忘记。这样一来，竹王传说的流传范围就更加扩大了。

如前所述，贵州的黔西南、黔南、遵义以及四川、云南、广西、湖南、湖北等地都先后修有“竹王庙”或“竹三郎祠”等建筑，说明了这些地区居住的民族不少是祀奉竹王的，更为值得注意的是，这些民族对竹王的信仰还大多伴有节日活动或祭祀仪式，如“赛竹王”、“赛竹三郎”等，从而使竹王传说与一些富有民族特色的习俗结合得很紧密。

薛涛(唐)在《题竹郎庙》中，勾画了她在荣州(今四川荣县)所

见到的纪念竹王的活动：“竹郎庙前多古木，夕阳层层山更绿，何处江村有笛声，声声尽是迎仙曲。”

杨文莹(清)在《幸草亭诗钞·黔阳杂咏》中描绘了黔南地区少数民族“赛竹王”的习俗：“务相盘瓠正史详，尺飞鳌令未荒唐，蛮夷大长多雄怪，箫鼓年年赛竹王。”并在此诗下面加注说：“杨老、黄丝驿有竹二郎、竹三郎祠。陈鼎《滇黔纪游》亦谓：‘竹王祠在杨老驿，三月间香火极盛；黄丝驿亦有其庙，香火亦盛’。”

描绘黔南地区少数民族“赛竹王”的习俗的，还有蒋攸铭(清)的《黔轺纪行·黔阳竹枝词》：“音菜珍同旨蓄藏，无盐巧用蕨灰香，黑衣竞逐乌鸦队，铜鼓声声赛竹王。”

余上泗(清)在《蛮峒竹枝词》中，吟咏了贵州少数民族地区“赛竹三郎”的盛况：“几重岭树夹蛮庄，妇女逢春不肯藏，闻道前村花鼓闹，背儿看赛竹三郎。”并加注说：“竹三郎即竹王所生三子，死配食其父，蛮人祀之者多”。

从有关资料看，这种纪念竹王的民族民间习俗，除四川、贵州有以外，湖南也有。《湖南通志》引了《旧志》关于这种习俗的一段叙述：“五阮亭诗：‘竹公溪口水茫茫，溪上人家赛竹王，铜鼓蛮歌争上日，竹林深处拜三郎。’并在“按语”中，引了《乾州厅志》关于“赛竹王”的记载：“竹王庙在州北五里雅溪，俗称白帝天王是也。红苗极崇信尊奉之。每岁于春分前节以辰日起巳日止，禁屠沽，忌钧猎，不衣赤，不作乐，献牲后方驰禁。稍有不谨，则有疾疫瘴疠为灾。故其虔如此。遇有冤忿，必告庙誓神，刺猎血滴酒中，饮以盟心，事无大小，饮血方无反悔，否则官断亦不能治。盖苗人畏鬼甚于畏法如此。”

由此可见，竹王传说这个有关夜郎的著名而又古老的民间传说在一、二千年的历史进程中流传的范围很广。这个流传范围的形成不是一方面的原因，而是多方面的原因。

二、竹王传说与历史真实

竹王传说自从常璩在《华阳国志》中采录之后,不少史籍纷纷加以引述,千百年来成了研究夜郎历史的重要材料。

史籍中影响较大的,当推二十四史中的《后汉书》。范曄在《后汉书》中记载了竹王传说:

“夜郎者,初有女子浣于豚水,有三节大竹流入足间,闻其中有号声,剖竹视之,得一男儿,归而养之。及长,有才武,自立为夜郎侯,以竹为姓。武帝元鼎六年,平南夷,为牂牁郡,夜郎侯迎降,天子赐其王印绶。后遂杀之。夷僚咸怨竹王非血气所生,甚重之,求为立后。牂牁太守吴霸以闻,天子乃封其三子为侯,死,配食其父,今夜郎有竹王三郎神是也。”

酈道元在《水经注》中也写道:

“郁水,即夜郎豚水也。汉武帝时,有竹王兴于豚水。有一女子浣于水滨,有三节大竹流入女子足间,推之不去,闻有声,持归破之,得一男儿,遂雄夷濮。氏以竹为姓,所捐破竹于野成林,今竹王祠竹林是也。王尝从人止大石上,命作羹,从者曰无水,王以剑击石,水出,今竹王水也。后唐蒙开牂牁,斩竹王首,夷僚咸怨,以竹王非血气所生,求为立祠,帝封三子为侯,及死,配父庙,今竹王三郎祠,其神也。”

其他的如清代的《贵州通志》以及《贵阳志》、《兴义志》、《安顺志》等,对竹王传说都有记述。

与最早记载竹王传说是《华阳国志》比较,后来这些史籍在转录竹王传说时有些什么不同呢?这有两种情况:象《水经注》一类史籍,内容上与《华阳国志》记载完全吻合,在文字上也几乎没有什么变动;象《后汉书》一类史籍,在内容上就有所删节,有所取舍,在文字上也略有变化。最明显的是《后汉书》在转录竹王传说时,就删去

了《华阳国志》的“捐所破竹于野，成竹林，今竹王祠竹林是也。王与人尝止大石上，命作羹。从者曰‘无水’。王以剑击石，水出，今（竹）王水是也，破石存焉”等带有神话色彩的细节，看得出，范晔是在设法将这一传说变得更符合实际，更使人相信。一句话，就是千方百计使这一传说历史化。

将神话传说历史化，这是我国古代许多神话传说之所以出现变异的一个重要原因。不仅竹王传说遭到这样的命运，就是其他许多想象丰富、构思奇特的神话传说，也未逃脱这样的结局。正如茅盾所说：那些“半开明的历史家，他们都捧着这些神话转变来的史料皱眉头了。他们便放手删削修改，结果成了他们看来尚可示人的历史，但实际上既非真历史，也并且失去了真神话。”^⑤

竹王传说经过范晔等史学家的删削修改，无形中成了“实录直书”的信史。千百年来，不少从事夜郎历史的研究者，把竹王传说当作研究夜郎历史不可缺少的资料。他们不仅把竹王当作实有其人与夜郎史实相联系，而且还把竹王的生与死，当作夜郎兴盛与衰亡的标志。解放前甚至有人把竹王说成是自己的始祖。据有关材料^⑥，广顺有一富人金氏在缮建宗祠时，就大写“始祖汉夜郎侯多同”的牌位，并加了一个“金竹公”的谥号。

尽官如此，这中间仍有许多漏洞，特别是有的研究者把它与司马迁的《史记》和班固的《汉书》在记述夜郎历史时，就只字未提竹王其人其事，如果竹王确系夜郎时期声名显赫、雄长一方的历史人物，那么生在西汉而又学识渊博的司马迁、班固为什么在其著作中不加记载呢？！再有，《史记》、《汉书》在记述夜郎历史时，对夜郎国首领只提到夜郎侯多同和夜郎王兴，从未提过竹王。有的史籍把竹王说成就是夜郎侯多同，这就太牵强附会了。竹王与多同不仅叫法、写法不同，而且所作之事也大不一样。《史记》、《汉书》记载西汉王朝对夜郎侯多同采取的是怀柔、笼络政策，在派唐蒙出使夜郎时，对多同是“厚赐”，谕以威德，约为置吏，使其子为令”；而《后汉

书》记载西汉王朝对竹王施行的是镇压方针，“后遂杀之”。诚然，西汉王朝后来对夜郎曾采用过暴力，但杀的不是夜郎侯多同而是夜郎王兴。班固在记述这段历史时写道：成帝河平中（约公元前28——前25年），夜郎王兴与钩町王禹、漏卧侯俞互相攻战，西汉王朝派人调解失败，大将军王凤即荐陈立为牂牁太守，去处理三王侯的纠纷。陈立至牂牁，“谕告夜郎王兴，兴不从命”。陈立一面申报朝廷，请诛杀兴；一面召见兴于且同亭，历数其罪行后杀之。正因为如此，有的研究者认为竹王就是夜郎王兴。要真是这样的话，那么史志对此记载就有相互抵牾的地方了。《华阳国志》、《后汉书》记载竹王被杀是在汉武帝时，而《汉书》记载夜郎王兴被杀是在汉成帝河平中，中间相差了相当长的一段时间。竹王和夜郎王兴不仅被杀的时间不同，而且被杀的原因也各异。《华阳国志》、《后汉书》记载竹王被杀的原因是唐蒙开牂牁，竹王不服，而《汉书》记载夜郎王兴被杀的原因是与钩町王禹、漏卧侯俞相互攻杀，西汉王朝多次调解不听，诸如此类的疑点，还可以找出许多。

对于常璩、范晔把竹王传说当作信史的作法，历代史学家均有评论。宋乐史在所编纂的《太平寰宇记》中就说：“晔所撰，乃引《华阳国志》。又按《汉书》，其夜郎侯降，封王，不言杀之，至成帝时犹谓之夜郎王。晔焉得云竹王被杀，后封其子为侯，与班文全乖，自疑《华阳国志》为怪诞也。大抵范晔叙述多称诡异。若无他书可以辩证，则且因习纂录不复刊革之也。”民国《贵州通志》对此也有评论：“盖常志不过杂采众说，范书乃以之牵合，史传而不自知其说之矛盾，顾缘此误。”今人质疑者更多，其中以王燕玉最具代表性。王燕玉在《夜郎沿革考》^⑦中认为：“……（一）《华志》采取这个传说，叙述在‘汉兴’之下，可见这个传说不出于汉以前。而《史记》、《汉书》早于《华志》数百年，撰作正处汉代，以司马迁、班固的博学，为什么叙写西南夷不采取这个传说？如果不是班固以前尚无这个传说，就是虽有这个传说而司马迁、班固认为不可靠、不重要，故未采取。前

者的可是性较大。(二)《华志》叙述这个传说,是在‘南中’地域范围内,和夜郎、且兰、漏卧、钩町等并列而言,依时序交错写出,即所谓诸侯王之一。可见《华志》认为竹王是一部族或所谓一国的首领,曾经雄强一时。前三条文并未涉及夜郎侯、夜郎王,后一条文说夜郎县有竹王三郎神,是指晋代的夜郎县地,与西汉的夜郎侯王无关。(三)上面两点,可以说明《华志》记载这个传说,最多犯了好奇不经的毛病,本来没有什么大问题值得异议,自从《后汉书》把这个传说任意增减改动,附会西汉的夜郎侯、王事,就造成了混乱的贻误后世,后人多不深察,口耳流传,篇章转播,袭讹踵谬,以至近代,竟成为竹王即是夜郎国缘起的典故,增加讨溯夜郎国的许多烦扰,因此我认为必须加以澄清”。并指出“现在追溯整理古夜郎国史实,应该把关于竹王传说的材料排除在外,不再牵缠,去掉一重障碍。”

由于把竹王传说当作信史疑点很多,不少研究者在探讨夜郎历史时又认为它没有史料价值,因此在研究中纷纷将这一传说摒弃。司马光在上起战国、下迄五代的巨著《资治通鉴》中,就因为竹王传说不是“证据分明,情理近实”而不加采缀;卷帙洁繁、资料丰富的民国《贵州通志》虽然采录了一些史籍关于竹王传说的记载。然而在“按语”中却认为,这不过是“杂采众说”,不足为据。

竹王传说被常璩、范晔录之于史直到今天,受到了两种不同的对待:有的研究者认为它真实可信,有的人却认为它荒诞无稽。二者之间为什么大相径庭呢?笔者以为最根本的原因是:没有把传说和历史的关系搞清楚。

大家知道,民间传说是人民群众在历史前进过程中创造的一种口头文学。它虽然包含着某种历史的实在因素,然而它毕竟是文学创作,与严格意义上的历史有明显区别。即使是那些有一定历史依据的的人物传说、史事传说、地方风物传说,都不等于历史,因为人民群众在创作中加进了夸张、虚构、想象的成分。

民间传说大致有两个来源:一个来源是以历史上发生的事件,