

文化人类学的

湘西

文本

土家族苗族历史文化研究

杨选民 杨昌鑫◎著

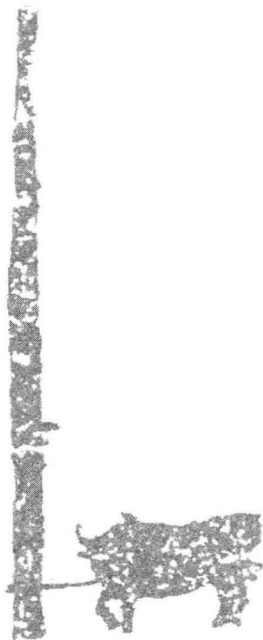
没有民族文字的民族，不能历史地写在其他方面，如书籍卷帙。但是，苗族土家族却有文字，难以将苗族土家族的历史记录下来。经过考察之后，终于得出民族“生活史”苗族和土家族的历史和文字史料。苗族土家族的文字史料，也将历史地写在其他方面，如书籍卷帙。但是，苗族土家族却有文字，难以将苗族土家族的历史记录下来。经过考察之后，终于得出民族“生活史”苗族和土家族的历史和文字史料。苗族土家族的文字史料，也将历史地写在其他方面，如书籍卷帙。但是，苗族土家族却有文字，难以将苗族土家族的历史记录下来。经过考察之后，终于得出民族“生活史”苗族和土家族的历史和文字史料。

中南出版传媒集团
湖南人民出版社

文化人类学的
湘西文本
——土家族苗族历史文化研究

杨选民 杨昌鑫◎著

中南出版传媒集团
湖南人民出版社



图书在版编目(CIP)数据

文化人类学的湘西文本——土家族苗族历史文化研究 / 杨选民, 杨昌鑫著.
—长沙: 湖南人民出版社, 2010. 10
ISBN 978-7-5438-6984-4

I. ①文… II. ①杨… ②杨… III. ①土家族—民族文化—研究—湘西土家族苗族自治州②土家族—民族历史—研究—湘西土家族苗族自治州③苗族—民族文化—研究—湘西土家族苗族自治州④苗族—民族历史—研究—湘西土家族苗族自治州 IV. ①K287.3 ②K281.6

中国版本图书馆CIP数据核字(2010)第210978号

文化人类学的湘西文本——土家族苗族历史文化研究

出 版 人: 李建国
总 策 划: 龙仕林
著 者: 杨选民 杨昌鑫
责 任 编 辑: 龙仕林 黎红霞 文志雄 杨丁丁 肖贵飞
编 辑 部 电 话: 0731-82683328 82683361
装 帧 设 计: 黄 敏 杨丁丁

出 版 发 行 湖南人民出版社
网 址: <http://www.hnppp.com>
地 址: 长沙市营盘东路3号
邮 编: 410005
经 销: 湖南省新华书店
印 刷: 湖南新华精品印务有限公司
印 次: 2010年12月第1版第1次印刷
开 本: 710×1000 1/16
印 张: 21.5
字 数: 410 000

书 号: ISBN 978-7-5438-6984-4
定 价: 48.00元

序

杨选民、杨昌鑫的学术专著《文化人类学的湘西文本——土家族苗族历史文化研究》将要出版了，这是很值得庆贺的事情。前些日子，我通读了作者送来的书稿，很受启发，并欣然允诺为之作序。因为，第一，这是一部用文化人类学的视角研究土家族、苗族历史文化的专著，国内尚不多见。第二，这部学术专著全面宣传了土家族、苗族历史文化，让外界了解湘西，为后来研究者提供了翔实的资料。第三，湘西土家、苗、汉群众间的民族交融，不分彼此，对自己民族文化的热爱，给了我很多启示。我认为，宣传湘西，弘扬民族文化也是大家的共同期盼。

文化，是一个国家的根之所系，是民族的魂之所在。中华文化源远流长，博大精深，是汇集和包容 56 个民族文化的庞大系统。其中，少数民族文化艺术成果为中华文化的灿烂文明作出了卓越的贡献，使得中国多民族文化的百花园万紫千红、五彩缤纷。作者的这部《文化人类学的湘西文本——土家族苗族历史文化研究》从各个不同角度论述了土家族、苗族及其他民族建设和发展的各个方面，诸如民族文化遗产的抢救和保护，民族传统文化的继承、弘扬和发展创新，民族教育问题等等。这些问题，很值得进一步研究与探讨。这部专著最大的特点就是系统阐述了我国土家族、苗族文化的形态，比如以傩戏、傩舞、傩仪为中心的傩文化系列，在全国民族民间传统文化遗产宝藏中，占有十分特殊的位置。书中论述了由多元宗教、民间信仰、民俗祭祀仪礼与戏剧、音乐、舞蹈、杂技、面具等相融汇而构成的各种复合文化形态，这种在文化人类学领域中称为“文化空间”的论述特征恰恰是作者最突出的学术特点。

文化人类学是当今人类学中研究范围最广、影响最大的一门分

支学科，用文化人类学的视角去审视民族历史文化，比其他学科更广阔。在文化人类学的文化整体观、文化相对观、文化普同观、文化适应观与文化整合观等学术基本观点的影响下，作者选择了用文化人类学的视角对湘西文本进行研究，以土家族、苗族历史文化为例，全面描述了他们历史文化的演变过程，同时也描述了土家族、苗族的礼仪、禁忌、风俗和家庭关系等因素的影响和联系。值得称赞的是，作者还运用了文化人类学基本的研究方法，如田野调查、背景分析、跨文化比较、主位与客位研究、大传统与小传统研究等，把湘西土家族、苗族群众的生活当作一个由相互联系、相互交织的风俗习惯组成的网来描述与分析，让世人熟知湘西土家族、苗族及其他少数民族历史文化的形式与内容，展示本民族历史文化的魅力和价值。基于这样的原因，《文化人类学的湘西文本——土家族苗族历史文化研究》一书也表现出了一些显著特点：其一，总结人们对湘西文化及湘西土家族、苗族及其他民族历史文化研究成果，描述湘西历史文化以及土家族、苗族历史文化的现状，从纵向历时态和横向史时态立体展示其基本情况；其二，梳理民族文化研究发展线索，探讨民族文化建设和发展路向；其三，提供了相关对土家族、苗族历史文化研究的资料，提出了深入分析其流源与嬗变的关键问题。我认为，在当今学术研究中，这种工作是有实际意义的。作者的这部专著在已有的研究成果的基础上，关注最新成果和最新动态，为研究和发发展民族文化提供更多更翔实材料，使之成为集资料性、学术性和实用性为一体的文本。

二

湘西历史文化源远流长，我来湘西工作之前就非常关注湘西的民族文化，曾经做、现在还在做着各方面的思考。《文化人类学的湘西文本——土家族苗族历史文化研究》一书通过对土家族、苗族及其他民族的习俗、艺术、审美观、天人关系观等进行考察和分析，透视现象里的本质，挖掘湘西文化的本源。例如，书中所叙述的土家族神话与习俗、土家族丧葬习俗，都能从侧面反映一个民族的价值追求、审美观念和天人观。由于历史和地理的种种原因，过去人们对湘西文化重视不够，了解不多，甚至产生了某些误解。随着时代

的演进与改革开放的深入，湘西文化，特别是民族民间文化，走出山野，走向全国，走向世界，以其多民族的地域特色和多元一体的特点，引起海内外学术界的关注。作者在其著作中用一定的篇章探讨了对原生态民族文化的保护，具有较高的参考价值。读了该书后，我一直在思考，对于非物质文化遗产，当前我们应该做些什么？我认为，一是保护，不仅要保护博物馆里的，更重要的是保护具有生命力的东西；只有保护才能发展，只有发展才更珍贵。二是抢救，抢救濒临灭绝的民族文化品类，抢救非物质文化遗产。三是研究，把研究面扩大，主张学术研究和政策研究齐头并进。当然，保护、抢救和研究这三者是相辅相成的。

如今，展现在读者面前的这部《文化人类学的湘西文本——土家族苗族历史文化研究》一书，是近年来我国土家族、苗族研究的力作之一，它是从土家族、苗族及其他民族的历史沿革、风俗习惯、宗教信仰、民间文学艺术、民族教育等角度和层面去解读湘西文化的。这本书运用了文化人类学、民俗学、民族学、宗教学、艺术学等多学科的研究成果，全面地探讨长期以来土家族、苗族研究的得失利弊以及研究方法上的经验教训，提出了有别于前人的许多新观点和新方法。作为系统研究土家族、苗族及其他民族的民族历史文化的著作，《文化人类学的湘西文本——土家族苗族历史文化研究》侧重于研究民族文化历史与民俗文化形态，以科学的态度，既尊重客观真实的历史，又重视民族民间文化的宝贵财富，并且完成了民族风俗志、民族文化解读等相结合的这一研究项目。作者在民俗学基础理论研究中有自己的看法，作者认为民俗学基础理论研究要拓宽领域和思路，如果将民俗单纯界定为“生活相”或“生活形态”是不够科学的。作者把这种“界定”比喻成好像看一个人，只看其梳妆打扮出来的外表，没有看到其隐藏于内心的“灵与肉”。这部著作，既有成果基础上的承续，又有许多新的发现，为研究土家族、苗族历史文化作出了有益的尝试。

三

事实上，历史是一种过程，文化也是一种过程，前人关注的土家族、苗族历史文化已有数千年之久。但是，用文化人类学的视角

去研究土家族、苗族历史文化还是凤毛麟角，作者的学术尝试取得了很好的效果。早在两百多年前，英国人类学家泰勒在其《初民文化》一书中，将文化定义为“社会成员所获得的知识、信仰、艺术、道德、法律、风俗以及其他能力与习惯的复合整体”。根据其定义去审视湘西文化以及土家族、苗族历史文化，很显然，只凭一部专著决然不能解读它的所有奥秘。而研究土家族、苗族历史文化，乃是弘扬民族文化必不可少的前提，那是一个宏大的、浩繁的系统工程，迫切需要多方合力，相与建功。无论怎样，在这部专著中我认为以下几个问题值得我们思考和重视：一是著作的价值问题。研究土家族、苗族以及其他民族历史文化，作者必须对田野工作及案头资料进行系统的整理，在后来的研究中应为人们提供可靠、真实的观点与依据。同时，应努力以马克思主义民族学的理论观点去总结和研究民族历史文化问题，应借鉴其他学科的研究方法，才能更好地搞好学术研究工作。二是学术研究与现实生活问题。对于学术而言，研究对象、研究方法、研究内容等都应来自于现实生活。一旦学术研究脱离了现实，那么研究就会失去应有的价值。三是研究成果怎样为地方服务问题。如果学术研究成果做到了我在前面提到的“宣传湘西，让外界了解湘西，为后来研究者提供可靠资料”，这样目的也就算达到了。

谨作此序，以为作者祝贺。

秦国文

2010年6月15日

前 言

文化人类学视野下的历史文化研究、民俗学研究，在我国学术界方兴未艾，著述颇丰。但是，有较多基础理论，还尚待深入探索。就拿民俗学来说，当前，学术界对民俗的界定，可谓众说纷纭。比较流行的一种，是将民俗看成是“以风习性文化意识、程式化生活相外壳表现出来的特殊的生活形态”。这种界定，有很多问题值得商榷。民俗，仅是“风习性文化意识”么？民俗，确有“程式化生活相”性质，但民俗又有变异性，能打破“程式化”；民俗，是属“特殊的生活形态”，但“特殊”在何处？这两个定语不足以说明其特殊性，“风习性文化意识”，本身含混性太大；“程式化生活相”，也不能将民俗本质概括出来。总之，两者都不能道出民俗的原型、真相、灵肉。如何界定民俗只是民俗学基础理论研究问题之一。

笔者想，民俗学基础理论研究，要拓宽领域和思路，才有助于民俗界定的科学性和民族性。将民俗单纯界定为“生活相”或“生活形态”，是不够科学的。这种界定好像看一个人，只看其梳妆打扮出来的外表“相貌”，没有看到其隐藏于内的“灵与肉”。恩格斯说得好：“世界不是一成不变的事物的集合体，而是过程的集合体。”所谓“过程”，是指“事物”的发生、发展和灭亡的历史。民俗这种“事物”，也“不是一成不变的”所谓“生活形态”。存留至今能见到的所谓“生活相”，无论衣食住行、婚嫁丧葬、吉庆节日、歌舞游戏、宗教信仰、神话故事、歌谣民谚等，都是“过程的集合体”，不是定格的“程式化生活相”。正如普拉普在《英雄叙事诗研究中的一些方法论问题》中所述的一样，英雄史诗不是某个历史时期的产物，是各个历史“时期的增益（遗存）的复杂结合体”，“都带有过去多少世代的印记”。只要将现今民俗——“程式化生活相”，放在历史三棱镜下照射，就会析出其五颜六色的

光谱，而这光谱又是历史给涂染的。

这里仅以土家族丧葬习俗为例。《隋书·地理志》载，土家族先民“蛮左”，其丧葬习俗为“无衰服，不复魄。始死，置尸馆舍，邻里少年，各持弓箭，绕尸而歌，以箭扣弓为节。其歌词，说平生乐事，以至终卒，大抵亦犹今之挽歌。歌数十阙，乃衣衾棺敛，送往山林，别为庐舍，安置棺柩，亦有于村侧瘞之。待二三十丧，总葬石窟”。到了唐代，则变异了。唐《蛮书》卷十引《夔府图经》载，土蛮“初丧，鼙鼓以道哀，其歌必号，其众必跳，此白虎之勇也”。还载：“巴氏祭其祖，击鼓为祭，白虎之后也。”不像隋代无哀号，也没有隋代持弓箭而歌之举，更见不到在山林修庐舍，存放棺柩之俗，以及每氏族二三十丧，总葬石窟之仪典。丧葬兴起了击鼓“道哀”，歌号众跳，祭祀白虎图腾与悼念祖先相结合的习俗。到了宋代，又发生了演变。《太平寰宇记》载，土家族“祖称白虎，死葬不造坟墓，设斋不以亡辰”。元、明、清时期，汉人不断进入土家族地区，汉族的丧葬习俗也随之传入，形成了“复杂结合体”，既遗存有土家族历史上各个时期的丧葬风习（“击鼓”、“跳丧”、“歌丧”），又“增益”汉民族的衰服、招魂、造墓、超度佛事等。当前，随着改革开放，丧葬仪式又在演变，陪葬物品不再是纸俑纸马，还有纸板制作的电视机、电冰箱、收录机、手机、户口册、身份证等现代化物品。这能将土家族丧葬习俗，说成是定格的“程式化生活相”么？这种丧葬习俗，准确一点说，是土家族所经过的历史缩影，社会面貌的勾绘，对民俗简单地以“特殊的生活形态”作界定，是否欠科学呢？

笔者一直在想这个问题：像我们土家族等没有民族文字的少数民族，要不要撰写自己民族的历史呢？而纵观现今世界上的民族，恐怕没有一个民族不撰写自己民族的历史。有民族文字的民族，用民族文字写成浩繁卷帙的史册，传承于世和子孙后代；没有民族文字的民族，又将自己民族的历史撰写于何处呢？

研究土家族历史的史学家们，对土家族是否经历过母系氏族社会及其又是怎样向父系氏族社会转变的，总感到因缺乏史料而困惑。

若从土家族婚俗着手，剥开它所谓“程式化生活相外壳”，返回最深邃的生命源头，就会发现婚俗“生活相”库内，原来贮存着丰富的土家族历史遗迹，积淀和浓缩着所经历的各个时期的面貌，就会

辟出一条考究历史的蹊径，走出因缺乏史料而困惑的峡谷，解开一个个疑难的谜题，写出一部部史料翔实、科学性和民族性强的史书。例如，土家族姑娘出嫁，要哭嫁。不光是出嫁的姑娘个人伤心流泪的哭，不光是内亲外戚，众兄弟姊妹们“群团性”、“氏族性”的哭，也不光是没有礼仪的随意乱哭。哭完之后，由出嫁姑娘堂兄弟或族兄弟，用男家送来的“背亲带”，绑缚背上轿去，将其安坐在轿内凳子上，怕路上颠簸，抖出轿来，便用背亲带绑好。轿抬至大门，堂族兄弟姊妹们齐涌上去拉住轿杠，双方拉扯一进一退，始放轿出门。出嫁姑娘的母亲跟在轿后洒五谷，名曰“送衣禄米”。堂族兄弟，护轿送至男家。远居的兄弟，还要在路上拦轿，向男家要酒喝，名曰“吃茅宴席”，否则，不放轿走。出嫁姑娘，下轿进男家门，要用力踏三下门槛，意即将男家挡脚门槛踩矮，好自由出入。回门走娘家，新娘要打伞罩着走在前面，新郎跟在后，不得走在新娘前头，等等。

这些婚俗，勾画出一幅什么样的历史图画？用不着花篇幅、费笔墨逐一析释，完全可以作出定论：土家族史前期，确实有过母系氏族社会，而且向父系氏族社会转变的脉向，也十分清晰地勾绘出来了。由此，我们可否这样说，一幅幅民俗“生活相”，是一块块历史“活化石”，是没有民族文字的民族撰写的一部部“无字史简”呢？若要说是“生活相”或“特殊的生活形态”，那就是历史“生活相”和所经历的各个历史时期的“特殊的生活形态”——“过程的集合体”。

笔者这样认为，也不是主观创新。客观的历史早已是这样作出结论了的。摩尔根的《古代社会》这一巨著，不就是从考察印第安人等原始落后民族的婚俗及其亲属制而撰写成的么？他对史前期社会的描述，受到了马克思的肯定，成为权威性的著作。我国史学家林耀华、宋兆麟等编著的《原始社会史》和《中国原始社会史》两部书，比摩尔根所运用的民俗“生活相”还要广泛丰富，可说是将我国各少数民族的习俗，全方位地汇成了一部民俗“生活相”大观。两书里所引用的衣食住行等生活民俗，仅从形态外壳看，似乎是“生活相”，但剥开外壳，可看到图腾崇拜、氏族宗法制度、渔猎农耕画图，等等。

这两部书，在国内外都有较高声誉。史学界和民俗学界皆认为是继承和发展了摩尔根学说，是我国史前期原始社会研究的新成果，特别是开拓了我国民俗学基础理论的领域，将民俗研究推向一个新

阶段。在摩尔根学说影响下，以林耀华等历史和民俗学家为首，我国民俗学界正在形成一个历史民俗学派。这个学派的特点是将民俗看成是人类历史的足迹，是“打开古代社会若干神秘的锁钥”，用它来“说明从来所不能完全理解的东西”。国内许多历史学家和民俗学家不是据此写出了母系氏族社会问题的著述么！

值得思索的问题是，没有民族文字的民族，为什么要将民族历史写录在民俗“生活相”里？

当然，没有民族文字的民族，也将历史记写在其他方面，例如崖壁画。但是，绘画要受种种条件限制，难以将浩瀚壮阔的历史绘记下来。经过睿智之筛，终于筛选出民俗“生活相”展现和贮存历史面貌及史料。这是因为：

第一，历史的丰富性和民俗“生活相”的丰富性相一致。人类历史是非常丰富的，既有政治制度史，又有经济生产史；既有人类进化史，又有思想意识发展史；既有衣食住行演变史，又有歌舞文娱活动兴替史。总之，既有物质文明史，又有精神文明史。这么丰富的内容，在没有民族文字的民族，哪能只用绘画来记写呢？只有用民俗“生活相”记写和展现才最合适。民俗“生活相”有丰富性，不比绘画形式单一，难以容纳。据现今民俗学分类，将民俗分成生活民俗、宗教信仰民俗等大小数十类。每类民俗与人类历史类别，都相互对上了口，成为容纳凝结历史类别的“生活相”，为撰写历史足迹摄像。

第二，历史的集体性和民俗“生活相”的集体性相一致。历史是群众创造的，是群众的智慧和力量凝聚的结晶体。要录写下群众创造历史的智慧，显现群众开天辟地的力量，也只有用民俗。因为，民俗不是个人活动，不是单项活动，民俗是群体活动，是综合性的集结体。土家族的“摆手舞”，场面非常浩大，所谓“福石城里锦作窝，土王宫畔水生波，红灯万点人千叠，一片缠绵摆手歌”，便是在摆手堂前（亦称土王宫，供奉有土王及氏族首领——八部大神）举行盛大祭祀宗教歌舞活动的生动写照。还有祭祀白虎图腾、祭祀土王氏族首领、祭祀农神的宗教仪典，有土语历史剧《毛古斯》，有男女恋情赛歌会等等。以上将土家族从原始社会至文明时代的历史，全部展现出来。这种民俗活动，是集结性地、立体多角度地纪写群众创造历史的“简编”，适合了撰写历史的集体性——人民群众创造历史的需要。

第三，历史的传承性和民俗“生活相”的传承性相一致。历史是人类在征途中，用来照亮前进里程的“探路灯”。历史是要传承的，是要人们记住的。问题是怎样才能传承？莫说远古没有文字，即使有了文字，要让妇孺老幼、全民族都能记写历史、读懂历史简册，也是不可能的。文盲的问题，至今还是现代化建设的一大障碍。要让全民族妇孺都能将历史铭刻在心里，代代相传不衰，就只有民俗了。民族习俗，约定成俗，具有“法律性”、“统治性”、“传统性”。只要一个民族不消亡，民俗也就与民族共存下去。前述的土家族“哭嫁”习俗，时至今日都还在哭。当了国家干部的土家族姑娘，自由恋爱结婚，还要请假回家去哭嫁。若土家族姑娘不会哭嫁，是要遭族人白眼的，认为是没有“出息”，丢了土家族的“丑”。越会哭，越被认为人才出众，父母、族人、男家都感到光荣。民俗这种传承性，与历史需要传承相吻合，成为历史寄寓下榻之所。没有民族文字的民族，自然选择了民俗“生活相”，作储存历史、传承下去的“仓库”。

第四，历史的通俗性与民俗“生活相”通俗性相一致。历史虽属人类所作所为，属人类共同编写成章，具有集合体“生活相”的普及性和全民族共知的通俗性，但要传承，再现“历史相”，就需要民俗“生活相”及其他。因为，历史终究是昨天的“生活相”，让昨天的“生活相”重现出来，当然也只有民俗了。民俗有通俗性，凡举行民俗活动，其内容、礼规、目的，只要目睹、参与，不需宣讲，自会明白。像土家族姑娘哭嫁，村寨里的姑娘们都要来参加，有的陪哭，有的看热闹，待到自己出嫁时，就懂得该怎么哭了，为什么要哭了！民俗这种特性，极其易于将历史“生活相”通俗地展现出来，传承下去，继往开来。在没有文字的时代，没有文字的民族，选择民俗撰写历史，这是历史的必然性，也是民族生存、振兴、走向未来的必由之路！

第五，历史的发展性和民俗的增益性相一致。历史是不会原地踏步的，它总是按着自己的轨道，向前迈进，每跨一步，都要留下足迹。能将历史足迹印下来，将历史风尘裹卷拢来，当然就数民俗了。民俗不受尺幅限制，不受笔墨文字限制，不受体积容量限制，像海绵一样，黏附性最大，吸收性最强，每跨进一个时代，就将这个时代的风尘粘裹成团。我们现今所见到的哪一种民俗“生活相”，不是像滚成的雪团，裹着层层历史的“瑞雪”？由于民俗有此特征，刚好

与历史的发展性相适应。所以，将历史传记在民俗“生活相”里，自然顺理成章了！

笔者这样思考民俗界定的思路是否有科学性，还有待于学术界“验收”。不过，笔者觉得历史文化和民俗基础理论研究，应该开拓领域和思路，要立足于我国的民族性，不能削足适履，将外国的“三坟”、“五典”作“万向轮”，到处安装。尤其是在改革开放的今天，历史进入新的里程，用文化人类学视角来研究历史文体及民俗理论应有新的开拓。只要勇于打开民俗基础理论研究的大门，面向世界、面向未来、面向现代化，就定会有灿烂锦绣的前程。

目 录

第一章 历史沿革

- 第一节 土家族民族共同体及其族源1
- 第二节 母系氏族社会的历史积淀9
- 第三节 民族史应为凝聚民族的同心圆19
- 第四节 土家族历史上的爱国主义精神27
- 第五节 乾嘉苗民起义的历史传说34
- 第六节 清朝对土家族地区“改土归流”的民族政策40
- 第七节 清朝“改土归流”在发展民族经济方面留给我们的思考48

第二章 风俗习惯

- 第一节 土家族传统节日及其祭祀53
- 第二节 土家族端午节划“双舟”习俗64
- 第三节 土家族婚妆与嫁妆69
- 第四节 湘西少数民族婚俗考71
- 第五节 土家族“贺生”、“哭嫁”、“歌丧”的哲理性76

第三章 宗教信仰

- 第一节 “五溪”之域龙的崇拜与生殖崇拜83
- 第二节 湘西少数民族图腾神话97
- 第三节 苗族神话、传说和故事里的“龙”104
- 第四节 民族神话中的太阳神115
- 第五节 巴楚崇火128
- 第六节 湘西巫的传说与巫的故事142

第七节	湘西祭司的特殊功能	154
-----	-----------------	-----

第四章 民间文学

第一节	《九歌》原型考	163
第二节	《九歌》是土家先民生活的“天意”记录	175
第三节	《国殇》主题质疑	185
第四节	《竹枝词》的原型	189
第五节	《竹枝词》是土家族艺苑里的一朵奇葩	202
第六节	湘西土家族《竹枝词》选	211
第七节	湘西苗疆《竹枝词》选	215
第八节	苗族机智人物“老谎”	221

第五章 民间艺术

第一节	“三女戏”与“还傩愿”	225
第二节	土家族“哭嫁”与“哭嫁歌”	238
第三节	土家族情歌中的婚姻伦理观透视	253
第四节	土家族情歌抒情的艺术性	257
第五节	土家族打“挖土锣鼓”	261
第六节	土家族《梯玛神歌》	271
第七节	苗族舞蹈的历史价值	280
第八节	一首古老的土家族军葬战歌	288

第六章 教育治学

第一节	清朝时期湘西的封建科举制	293
第二节	毛泽东的民族教育理论	302
第三节	“三维论证——五维操作法”的治学之道	311
后记	319

第一章 历史沿革

第一节 土家族民族共同体及其族源

—

关于土家族形成的时间问题，有三种意见：一是论定形成于汉代，其代表者为祝光强先生；二是论定形成于唐末五代，其代表为马寅先生主编的《中国少数民族》一书中对土家族的论写；三是论定形成于宋代，其代表者为胡撓、刘东海两位先生。这三种论定，都对土家族历史作了较深层次考究，可谓“言之有据，持之有故”，成一家之言，很可贵！

但是，若对土家族历史文化风习、生产经济形态、地域渊源等作全面深入考究，则会发现上述看法还难以符合土家族实际，似乎有以“流”代“源”、以“点”概“面”之嫌。例如，仅以武陵蛮相单程反抗马援等人南征为据来证明汉代土家族民族共同体已经形成，似觉论据单薄，还欠厚度、力度。又如，彭马溪州之战之后，若说湘西这块地区为土家族形成提供了“稳定的”地域，是可以的。问题是土家族不仅只聚居在湘西，而是聚居于整个湘鄂渝黔边区。鄂渝黔与溪州之战没什么瓜葛，不能以偏概全地说这些地域都是由于溪州之战才形成土家族民族共同体的“稳定的”共同地域。至于说土家族形成是由巴到蛮、由蛮到土，宋代有“土军”、“土兵”、“土丁”、“土人”、“土蛮”等称谓出现则标志土家族业已形成，亦是难以站住脚的。笔者很赞同祝光强先生的意见，“巴”、“蛮”、“戎”、“夷”、“狄”、“土”等称谓，皆是汉人对诸少数民族的称呼。就以土家族族称来说，汉史学家们时而以其降处之地为巴，称“巴人”；为豫州，称“豫州蛮”；为溇中，称“溇中蛮”；为五溪，称“五溪蛮”；为建平，称“建平蛮”；为巴郡，称“巴郡蛮”；为南郡，称“南

郡蛮”。时而以其崇拜之图腾为白虎，称“白虎夷”、“白虎之后”、“白虎复夷”、“弼虎子”、“虎蛮”、“貆氓”、“貆人”、“白兽（虎）蛮”。时而以其所使用猎具为板盾，称“板盾蛮”。时而以其宗祖称号为廩君，称“廩君蛮”、“廩君种”。时而以其赋名为“资”而称“资人”等。

难道称谓是什么、在什么时候出现的，就在什么时候形成什么称谓的共同体？难道形成了的共同体又随称谓的改变而改变么？称谓只是一种符号，是人命取的，“这与一个民族共同体形成毫不相干”。若就族称而论，土家族也根本不称自己是“巴”、“蛮”、“夷”、“土”，而称自己是“毕兹卡”。根据潘光旦先生在《湘西北的“土家”与古代的巴人》论著里的考证，土家族族称“毕兹卡”的“毕兹”，与其族祖称谓“伏羲”、“虑戏”一样皆为对“虎”的称谓，且一脉相承。“卡”是“家族”的意思。那么，土家族族称应为“毕兹族”，亦可以说是“虎族”。若以其称谓出现标志其民族共同体的形成，那应是“伏羲后生巴人”的原始社会末期（关于这一点，留等后面详论）。由此观之，以上对土家族形成所持的诸论定，恐怕还不够完善、妥当。

二

根据马克思主义民族形成理论，民族是一个历史范畴，并不是一有人类就有的，而是社会发展到一定历史阶段上形成的。恩格斯对民族形成论述得很清楚、具体。他从社会生产力发生变革切入，说在原始氏族社会，“劳动本身一代一代地变得更加不同，更加完善和更多方面。除打猎和畜牧，又有了农业，农业以后又有了纺纱、织布、冶金、制陶器和航行。同时商业和手工业一起，最后出现了艺术和科学；从部落发展成了民族和国家”。这说明，民族是人类社会生产发展到一定水平的产物，民族的形成是一个漫长而复杂的过程。马克思亦指出：“物质劳动和精神劳动的最大一次分工，就是城市和乡村的分离。城乡之间的对立是随着野蛮向文明过渡、部落制度向国家过渡，地方局限性向民族的过渡而开始。”这说明，民族形成的过程与野蛮向文明过渡、部落制度向国家过渡的过程相一致。就是说，民族是在原始社会末期、阶级社会初期形成的。原始社会的崩溃，加速破坏了氏族部落的血缘关系，使属于不同氏族部落的人们，打破狭小的界限，在较大范围内展开氏族部落间的融合。氏族部落逐渐瓦解，出现了一种新的人们共同体。这种新的人们共同体，不再以血缘关系为纽带，而是以一定的地域联系为纽带结合的，具有共同语言、共同经济生活、共同文化习俗等特征。这种新型的人们共同体就是民族。

对照马克思主义民族形成理论，联系土家族历史实际，我们可将土家族形成的历史时期追溯到赤穴巴务相与黑穴四姓结盟的廩君时代。

在未结盟前，赤穴巴氏与黑穴四姓皆为氏族部落，所谓“西南有巴国。太皞