



中国社会科学院青年学者文库

苗族图腾与神话

吴晓东/著

文史系列

社会科学文献出版社



中国社会科学院青年学者文库/文史系列

苗族图腾与神话

吴晓东 著

社会科学文献出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

苗族图腾与神话/吴晓东著. —北京: 社会科学文献出版社, 2002.5

(中国社会科学院青年学者文库/文史系列)

ISBN 7-80149-678-7

I. 苗… II. 吴 III. ①苗族—图腾崇拜—研究—中国
②苗族—神话—研究—中国 IV. K892.316

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2002) 第 010102 号

中国社会科学院青年学者文库/文史系列

苗族图腾与神话



著 者: 吴晓东

责任编辑: 丁孝强

责任校对: 张景秋

责任印制: 同 非

出版发行: 社会科学文献出版社

(北京建区门内大街 5 号 电话 65139961 邮编 100732)

网址: <http://www.ssdph.com.cn>

经 销: 新华书店总店北京发行所

排 版: 东远先行彩色图文中心

印 刷: 北京四季青印刷厂

开 本: 850×1168 毫米 1/32 开

印 张: 10.25

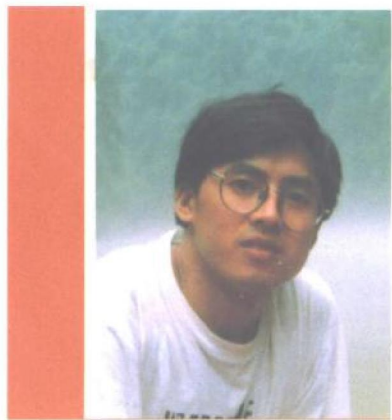
字 数: 234 千字

版 次: 2002 年 5 月第 1 版 2002 年 5 月第 1 次印刷

ISBN 7-80149-678-7/K·094

定价: 18.00 元

版权所有 翻印必究



吴晓东，苗族，原籍湖南凤凰县，1992年毕业于中央民族大学，文学硕士，现于中国社会科学院少数民族文学研究所工作。著有《中国少数民族民间文学》，参与撰写《中华文学史》、《中华史诗咏史诗本事》、《政府的承诺》、《湘西南山区经济发展实证研究》等；主要论文有：《言语的语音变异与其功能》、《盘瓠：王爷；盘古：老爷》等二十多篇；译文有：《东南亚瑶族的迁徙与适应》、《澳大利亚苗族音乐》、《美国民间布道中口头演说》等。



中国社会科学院青年学者文库

文史系列

中国社会科学院青年学者文库

清代翰林院制度

舒永宏 著

中国社会科学出版社

中国社会科学院青年学者文库

中国民族文化源新探

韩真真 著

中国社会科学出版社

中国社会科学院青年学者文库

三民主义与中国政治

贺国光 著

中国社会科学出版社

中国社会科学院青年学者文库

鹰灵与诗魂

彝族古代经籍诗学研究

巴莫曲布达 著

中国社会科学出版社

中国社会科学院青年学者文库

清代弘阳教研究

张 其 著

中国社会科学出版社

中国社会科学院青年学者文库

东巴神话研究

白典群 著

中国社会科学出版社

中国社会科学院青年学者文库

苗族图腾与神话

吴晓东 著

中国社会科学出版社

·中国社会科学院青年学者文库·

总 序

中国社会科学院拥有一支朝气蓬勃的青年研究队伍，他们多数是毕业于本院研究生院和全国许多著名大学的博士生、硕士生，有的曾出国求学。他们接受过严格的专业训练，基础知识扎实，目光敏锐，视野开阔。目前，在经济学、哲学、宗教学、社会学、法学、国际问题、文学、语言学、史学等主要学科领域，正在有越来越多的青年研究人员承担起重要的研究工作。他们中间有的已经崭露头角，有的已经成为博士生导师、学术带头人，在学科建设和发展中起着重要的作用。

在社会转型时期，社会主义市场经济既为社会科学研究提供了机遇，同时，研究事业也面临着诸多困难和新问题。其中一个亟待解决的困难就是学术著作出版难的问题。社会科学研究主要是通过论著的形式作用于社会，出版问题得不到解决，研究成果就难以产生其应有的社会效应，研究人员的劳动价值也就得不到社会的承认。目前，学术著作出版难已经成了一个困扰研究人员的普遍的社会现象。名家的著作尚且难出版，青年人的就更难了，对青年科研人员来说，学术成果能否被社会所接受比物质生活待遇好坏似乎更为重要。因此，如何解决好这个问题，是关系到科研队伍的稳定和研究事业后继有人，兴旺发达的根本问题。值得庆幸的是，在这样的情况下，社会科学院仍然有相当一部分青年学者兢兢业业，埋头苦干，致力于学科建设和研究事业，在比较艰苦的科研环境和条件下不断做出成

绩，这是令人钦佩和感人至深的。从他们身上，不仅能看到可贵的爱国情操和献身事业的精神，还能看到社会科学研究事业乃至社会主义中国的希望。有这样的精神风貌，相信他们必将能够成为跨世纪的栋梁之才。

出版《中国社会科学院青年学者文库》既是基于学术研究事业的考虑，也是为了实实在在地帮助青年学者，解决他们学术成果出版难的问题。通过丛书的编辑出版，一方面让青年学者辛勤所得能够得到社会的承认，另一方面让他们的成果接受社会和实践的检验和学界的评判，以利于提高他们的水平，促使他们尽快成才。繁荣学术，扶植青年，我想这是编辑《文库》的两个最重要的宗旨吧。

至于《文库》能不能起到这个作用，有没有好的社会效果，就取决于大家的努力和合作了。若干年后再来看这件事情，也许就清楚了。

胡 绳

一九九四年一月三十日

作者对苗族诸图腾一一进行探讨，采取了多学科、多层次、多角度的方法，从民俗资料入手，与古籍相印证，用民族语言进行解读，再与神话相对照，并与相应的苗族支系联系，从而使该图腾的存在得到证实。总的来说，论证有据，论述充分，观点明确，自成一家之言，其中不少论点很有创见。

——梁庭望

（中央民族大学教授）

该书第一次全面、系统地论述了苗族图腾神话形成、演变的历史过程及其相互关系。其资料丰富、视野开阔，既引用古今中外大量的历史文献，又有自己的田野调查资料。该书观点鲜明，论证严密，不乏有创见的学术见解。

——邓敏文

（中国社会科学院少数民族文学研究所研究员）

这部书是在搜集了大量资料的基础上写成的，这些资料包括口传的、文本的、古籍的、考古的，它体现了作者力图将历史与现实结合起来，从整体上把握研究对象的全新理念，这也是从猜谜般的神话研究走上实证的第一步。这部书稿的另一特点是充满作者的独立思考，几乎每个问题，作者都要进行重新审视，所以颇多新意，颇多发现。

——苑利

（中国社会科学院少数民族文学研究所副研究员）

序

作者吴晓东和我一样是苗族人，毕业的学校、专业都一样，后来都从事苗族语言文学、文化研究，而且我们经常接触，交流许多看法和信息。我很乐意为他的这部著作写序。

在晓东对苗族图腾神话的研究过程中，不时发表一些相关的论文，拜读之后，感觉观点新鲜。现在读完书稿，才知道原来发表的是其中的一些片段。一口气完整地拜读，然后又反复翻检之后，把自己的读后感记录如下，权当做序用。

读者在阅读这本著作之前，若能注意到这样两个问题，即：文化压力与图腾的演变、语言与神话，可能会更好地把握和理解本著作的一些论点。

1. 文化压力与图腾演变

晓东的这部著作指出苗族各地残存的习俗、民间传说、神话，以及汉文献中的零星而歪曲的记载，所反映出来的苗族众多的图腾，除了古代苗族固有的母图腾分化出来的子图腾之外，还有由于其他民族中的一部分融合到苗族中而带来的。因此我们觉得也可以没有必要去构建从母图腾到子图腾之间的关系。李子和（1987）曾经指出，苗族图腾神话中，植物变成动物是“化合神话”，是古代苗族的精英阶层为了把拥有互不相关的图腾的各个集团，在意识形态上认同于一个民族，而把它们联系在一起的。晓东在这个问题上，对一些图腾来源的梳理，使我们对苗族的

“多元一体”格局形成的认识是一个帮助。费孝通先生对中国民族的“多元一体”格局的描绘是概略性的，而晓东对苗族“多元一体”格局的研究则是从一个局部展现和辐射出其整体的线索和可能。

在晓东的研究中，我们看到，苗族远古的一些氏族图腾，在苗族的形成过程中，许多图腾到后来得到强化和地位提高，而一些却弱化甚至只残留在支系的称呼中。这种变化是怎样产生的呢？我想提醒读者注意，图腾文化和相关观念上的压力或者是歧视，是图腾文化发生变化的原因之一。

20世纪80年代初期，围绕编写《苗族简史》过程中对待原始图腾中的“盘瓠”问题而发生的争论，以及由此而引发出来的对苗族图腾的研究，也都与文化的压力有关系。当时追溯苗族族源到“盘瓠蛮”（“五溪蛮”）的时候，有人主张写进苗族史中，如果省略的话，苗族史就没有办法写下去了，而主张不写的人则是对盘瓠的“狗”问题的敏感。大家知道，在汉文化中，“狗”的形象在先秦时候就处在被贬抑的地位，至今在汉族骂人的时候“狗”还是一个首选的高频词汇。“盘瓠”神话是在专门将荒诞不经的故事《搜神记》中记录下来的，本身也说明了一个问题。

当时争论两边的代表性观点都发表在《贵州民族研究》1980年第2期上，分别是廷贵和酒素的《考苗族崇拜对象种种：评盘瓠问题》和张永国的《关于苗族的图腾崇拜问题》。后引发的研究，无形的方向是寻找另外的图腾崇拜来代替盘瓠图腾。当然盘瓠崇拜在湘西苗族地区突出一些，在其他地区则没有发现。后来的研究主要有欧阳评深在《南风》（1981年第6期）上发表的《枫木篇》、杨正伟发表在《贵州民族研究》（1985年第1期）上的《试论苗族始祖神话与图腾》提出的枫树图腾，以及李子和在《贵州民族研究》（1986年第4期）上发表的《苗族鸟图腾崇拜》提出的鸟图腾。

瑶族和畲族对盘瓠的崇拜比苗族更广泛，意味也更加深厚。在这两个民族的神话中，“狗”的形象也发生一些变化，如“龙犬”的名称，以及许多描述。这一方面可能是给“犬”（盘瓠）添彩，部分承担“犬”的世俗形象，另一方面也可以看做是力图淡化神话中的“犬”与现实生活中的“狗”之间的联系，而这些努力恐怕与汉文化对“狗”的态度不能说没有关系。龙炳文和龙秀祥在《古老话》^①上对“神母狗父”（Ned Ghunb Mat Ghuoud）就采取了音译的办法，译为“奶夔玛媾”，从这几个汉字里面是看不出“狗”、“犬”的痕迹了。

苗族的枫树崇拜也在苗族西迁之后受到压力而变扭曲。长江南岸现在全部是汉族居住的地区，还残存一些对枫树崇拜痕迹。我们可以把它们看做是当地汉族崇拜树木中的一种而已，也可以看做是苗族枫树崇拜的遗留。与之相反的现象是对“枫树变人”的妖魔化。除了在《太平御览》中记载的“枫鬼”之外，现在在长沙附近流传的故事中对枫树的名字和树木特征的解释也持类似态度。这可以看做是历史上不同集团的文化冲突埋下的基因吧。

与文化压力相关的另外一个例子就是苗族的“蝴蝶妈妈”问题。晓东利用许多材料已经论证：没有什么蝴蝶图腾。关于这个问题，如果他早一些与我交流意见，今天我在这里就不用多费笔墨了。我也说黔东南苗族神话中没有什么“蝴蝶妈妈”和蝴蝶图腾。但翻译的人为什么译为“蝴蝶妈妈”呢？答案是有文化压力。这里仅从词汇上来分析。

所谓“蝴蝶妈妈”即苗语的 Mais Bangx Mais Lief 的意译，而音译则是“妹榜妹留”。mais 是“妈妈”的意思，没有错。问题在于对 bangx、lief 的解释，因为它们与苗语的 gangb bax lief（蝴蝶）音近，尤其是 bangx 和 bax 只是韵母的不同。在口语中，

^① 岳麓书社，1990。

gangb bax lief 是不能拆开使用的，而 bangx lief 在歌谣中则可以拆开，说 mais bangx mais lief、mais bangx、mais lief 或者 mais bangx lief。“蝴蝶妈妈”的首译者似乎是今旦先生^①。今旦先生对这个解释似乎也没有把握，二十多年之后的 1987 年，在没有谁提出疑问的情况下，他自己在一篇涉及苗族古歌词汇的论文中提出 Mais Bangx Mais Lief 和 gangb bax lief 之间的不相同问题，并解释说可能是口语中 gangb bax lief 发生变化的结果。严复说“一名之立，旬月踟蹰”，把 Mais Bangx Mais Lief 翻译为“蝴蝶妈妈”，看来也不轻松。因为有文化的压力。如果在古歌中直接说一个女性在河边和水泡谈恋爱之后就怀孕了，这是“荒诞”的，对苗族形象也不利，那么翻译者们要承担来自民族内外的文化压力，尽管在神话中这很正常。君不见，汉文献中提到玄鸟生商、周的祖先履迹而孕等，也都是非常婉曲的。

Mais Bangx Mais Lief 除了与“蝴蝶”（gangb bax lief）没有关系之外，更主要的是 mais bangx mais Lief 在古歌中仅仅是个女性始祖的名字。她的名字又恰好与 gangb bax lief（蝴蝶）近音。她的名字 bangx 和 lief 分别取自苗族女性名字词汇中的两种类型，bangx 代表有意义的一类，lief 代表没有意义的一类。苗族社会中女性名字词汇中有意义的一类大多与她出生季节的环境特征有关，如生在春天的 bangx（花）、pud（花开）、eb（雨水），生在夏天的 nex（叶子）、zend（果子）、fab（瓜），生在秋天的 nax（稻谷），生在冬天的 pet（雪花）等。没有意义的一类，同时与出生季节没有关系，如 mait（曼）、xenb（馨）、nil（尼）、yangs（样）、lief（留）、yab（丫）等。这组名字词汇在歌谣中还可以作“姑娘”的意思使用。Mais bangx Mais Lief 可以解释为“名字叫做 Bangx/Lief 的妈妈”。她一个人有两个名字：

^① 见马学良、今旦翻译：《枫木歌》，《民间文学》，1956。

bangx 和 lief, 这就是为什么在古歌中她有时叫做 Mais Bangx, 有时是 Mais Lief, 有时是 Mais bangx Mais Lief 的原因。在苗族古歌中, 许多人物都有两个名字, 如“央”(Vangb) 的另外一个名字是“腊”(Laf), 有时候也叫做“央腊”(Vangb Laf)。漂亮的姑娘“仰阿莎”(Niangx Eb Seil) 的另外一个名字是“妮季邓”(Nil Jit Dens)。

汉族的“龙”, 与西方的文化中的龙(如英语的 dragon), 形象是不同的。至于是谁第一次把“龙”和 dragon 联系起来, 也可以追查一下, 看他是由于知识有限还是故意为之(早期的“妖魔化中国”)。尽管如此, 汉族并没有因为西方对“龙”形象不佳的存在而淡化或者放弃“龙”图腾, 可能是因为西方和中国距离遥远, “龙”和 dragon 都属于虚幻出来的动物, 西方人也不是常常提及。海外华人在西方人的眼皮下要起龙来, 也许对改变西方人传统的 dragon 等于“龙”的观念还有帮助。

这种文化的压力和歧视, 并不仅仅来自汉文化方面。既然苗族众多的图腾暗示苗族形成的多元, 那么历史上各集团之间在开始接触的时候, 也会出现以自己的图腾为中心, 以自己集团的审美观点为标准, 对其他图腾形象不能完全接受甚至排斥的现象。换句话说, 就是在苗族内部, 各支系对他支系的图腾形象尤其可能是对待动物图腾形象的时候也会有“贬抑”的现象。因此, 现在所看到的苗族众多图腾中, 它们的地位都是不同的, 形象都不是完整的。

可能比较好理解这个问题的例子是汉族的“龙”图腾, 龙的形象是经过长时间的选择和强化的结果, 古代汉族许多部落的图腾消失甚至在文献中都没有留下痕迹, 从古到今汉族不会只是这么一种图腾。

2. 语言与神话问题

晓东在书中许多地方利用到语言材料，尤其是苗语各方言的对比。如果从历史比较语言学方法来看的话，可能有人会在一些地方提出一些异议，如关于“妈妈树”（湘西苗语的 *ndut mix*，黔东南苗语的 *det mangx*，西部苗语的 *ndongt mangx*）的词汇对照。但是，我觉得，历史比较语言学主要建立在语音的对应基础上，而神话与语言的关系，恰如神话学中的语言学派指出的那样，是因为语义解释之路发生阻塞，人们不得不寻找出路，语言中生长出物质来。

这种现象远的如钱钟书先生在《管锥编》中指出的，“伍子胥”的塑像，因为与“五支须”谐音而出现了“五绺胡子”，杜拾遗（诗人杜甫）变成了一位名字叫做“杜十姨”的太太。文献还记载，栽种石榴要在其根部“安放石头”，这种做法很大程度上是受到“安石榴”这个名称的影响，其实“安石”只是对伊兰语 *arsak* 的音译而已，*arsak* 又译为“安息”，如果不是“安石榴”而是“安息榴”的话，就不会有人在百忙之中栽种石榴的时候安放石头了。汉族神话中的“夔一足”和舜的弟弟“象”的问题，也是由于词汇的导引才出现认识和解释上的偏向。近的例子如“搜狐”（*sohu*）的广告上出现了有头有尾的狐狸（在拉丁字母里它永远没有这种生存方式，只有到了汉语，并且选择了“搜狐”这两个字。如果选择“搜护”就没有狐狸的什么事了），北京栽满竹子的“紫竹院公园”，是历史曾有一座“紫竹观音庙”，周围没有什么竹子，而是粗大的芦苇，后来为了名实相符才栽上竹子的。这样的变化是历史比较语言学所照顾不到的。

何况，苗语在历史上没有什么文字记录，更不会有文献来证明哪些变化是错误的，哪些才是正确的。于是，语义在游荡变化过程中，一些同音、近音的词，不知不觉中交换某些义项是可能

的。比如黔东南苗语的 *mais niul*（婶婶，小姨子，小老婆，后母）中的 *niul* 与“生；不熟悉”的 *niul* 同音，许多人觉得作“后母”讲的 *mais niul* 中的 *niul* 就是“陌生的”的意思。殊不知在与苗语关系密切的布努语中“姨子”（*mjal*）和“生”（*nyangl*）不同音，更不是一个词。看来是在黔东南苗语中“陌生”和“姨”在演变中变成了同音关系。又如苗语中的“小伙子”、“（脸）花”、“漂亮的男子”是一个词还是两个词呢？即黔东南苗语的 *nios*，西部苗语的 *ndrous*。如果是一个词，那么它是否蕴含着古代苗族有男子以文面为美的习俗呢？如果不是一个词，那么后来人们因为它们的同音而产生的理解和解释，就是它的误导作用。

古代苗族的居住地不是现在的所在地，一般认为苗族古代居住在今天的长江中游一带。历史上不断的迁徙，使得苗族不能进行土葬或者是向周围其他民族学习土葬习俗，而是实行崖葬，即把尸体搁置在简陋的棺材内放到崖洞里去，而富裕的人家则实施悬棺葬。崖洞下面一般都有一条湍急的河流。这些，目的都是希望灵魂早一点逃逸出来，随着河流回到祖先居住的“东方”去。现在，苗族已经普遍实施土葬。苗族的灵魂观念中，说一个人有三个魂，当他死的时候一个去守坟墓，一个守在家里的神龛上，第三个则回到祖先居住的地方去。在黔东南苗族地区流传的《指路歌》（*Hxak Tut Gid*）是在丧葬仪式上唱的歌。它的主要内容是为亡灵指引前往祖先居住地的道路。在苗族歌谣中，称呼“（父）母亲”有许多词汇，其中一个 *hlat*。而这个 *hlat* 又与“月亮”（*hlat*）同音。于是在《指路歌》中我们就看到，*vangl hlat* 在开始的时候只是“祖先居住地”，后来就有“月地”“越宫”的意思，祖先也被指引着开始上山，接着要爬十二层天，然后到月亮（*hlat*）上去。而在更早的时候，这些高山和山上的积雪，只是对古代苗族迁徙所经过的山区的回忆而已。这种变化与 *hlat* 这个词的同音关系是明显的，当然也可能与汉地佛教观念中

“上（西）天”的观念有关系，尽管苗族很少信佛教，但是并不排除对个别佛教观念的吸收。

汉文化中的“一音之转”、“声训”、“右文说”、“词族的滋蘖”等问题的研究，也往往纠缠在一起。是科学地把握和梳理，还是持“千古词源一大猜”的旨趣，也只是一个度的把关问题。汉语和汉族神话的关系中，“十日并出”与后羿射日，有人就曾经指出是对历法制度混乱状态的清理。“望文生义”是一个贬义词，望文生义主义应该得到反对。但是现实中就存在着望文而生出来的意义在那里，你不能因此就否定它的存在，并视而不见，尤其是在古代因此而产生出来的神话和观念。我们只能对它们进行研究，并指出它的语言来源。

李炳泽

2001年10月9日 北京

目 录

第一章 梦的角色幻化：图腾起源	1
第一节 纷繁的图腾起源理论	1
第二节 创造人类文化的几种思维状态	5
第三节 梦思维的非逻辑性：图腾观念发生的 思维基础	7
第四节 相信梦幻、崇拜梦幻：图腾发生的社会基础	9
第五节 图腾观念的发生及图腾早期的特征	12
第二章 澳洲人的梦幻时代：图腾神话起源	15
第一节 图腾神话的起源	15
第二节 图腾神话与非图腾神话的区分	20
第三节 图腾神话类型的演变	22
一 幻化型图腾神话	22
二 标志型图腾神话	24
三 阐释型图腾神话	26
第三章 苗族历史、支系及其图腾构成	29
第一节 苗族的主体为荆楚的土著三苗	29
第二节 苗族内部的支系与图腾	39