

中国传统文化研究丛书

巫瑞书 著

荆湘民间文学与楚文化

岳麓书社



序 言

楚文化是具有历史意义和国际影响的重要研究课题之一，在国内外引人关注。由于种种原因，以往从上层、书面、笺注及考古方面研究的甚多，硕果繁茂；而从下层、民间、口承语言艺术方面探讨的却不多，专著罕见。

瑞书同志长期从事民间文学、民俗教学与研究工作，自50年代到80年代多次在湖北、湖南等地进行民间文化调查、采集，所得资料（口承的，书面的）很多。他是“楚人”，且在楚地工作数十年。经过多年酝酿与构思，着手撰写“品风楼楚学研究”三卷。其中第一卷《荆湘民间文学与楚文化——楚文化探踪》、第二卷《南方民俗与楚文化——楚文化掠影》即将面世，第三卷《楚文化思想价值——楚文化开掘》不久将要脱稿。

以首卷《楚文化探踪》为例，材料翔实，内容丰富，观点也多正确，论述比较系统。作者十分注意科学性，提出了不少的个人研究心得和学术见解。如楚湘洪水神话型式的分类论述，盘瓠神话传说楚文化色彩的细致剖析，洞庭湖桩巴龙传说与山东秃尾巴老李传说比较研究，澧州孟姜女传说楚文化特色论析，荆楚史诗古歌的生态、色块及其类型、特色探讨，楚湘傩神演进轨迹及傩戏傩文化形成和特点探索，等等。这些从活着的实际材料中总结出来的楚文化的论述，其理论见解是最富有生命力的。

作者学风朴实，立论严谨。他的“品风楼楚学研究”系列著作颇具胆识，框架合理，构思饶有见地；而且视野开阔，角度新颖（敢于选取前人较少注意的下层、民间、口承的楚文化进行探

FH44/33

索)，值得称许。

作者既有从事民间文学教学与研究的丰富积累，又有民俗学、民族学、文化学等学科的专业知识；同时，作为国家“八五”哲学社会科学重点项目“中国民间文学集成”湖南卷（即国家卷第十八卷）的主要负责人之一，对湘地（旧称“楚省”）民间文学及南方民俗有相当全面、系统的了解和掌握。他撰写的有关楚文化研究论文和调查报告（与人合作）20多篇发表后，在省内外、海内外颇引起同行的注意。没有这种长期的悉心的积累和较高的学术水平，是写不出这些系列著作的。

总之，这一专著，是对民间文化学的新探索，也是建设和发展“楚学”（张正明先生《楚文化史》已给《楚学》开路在前）的新奉献，应受到学界的欢迎和重视。

钟敬文

1995年深秋于北京师大小红楼

自序

在丰富绚烂的中华文化里面，楚文化素以奇瑰瑰丽、似断实续^①、影响深远、独树一帜的面貌而蜚声于世。近年来的发掘、研究硕果累累，高潮迭起，楚文化日益引起国内外各方面人士的关注。但是，由于这种传统文化的领域十分宽广，众多渠道流播的浩如烟海的各种资料目不暇接，而从事楚文化研究的专家学者各自掌握的资料有所不同，选取的视角和论述的重点亦有区别，故而论著中强调的方面及得出的结论自会分歧颇多。应该说，这是正在走向繁荣的中国科学文化事业的可喜现象——它异彩纷呈，预示着更大发展。因此，笔者想谈谈近年来在探索楚文化中的一孔之见，就正于海内外方家学人。

自从司马迁《史记·屈原贾生列传》揭开探索楚文化的“序幕”，^②王逸《楚辞章句》树立楚辞学的第一座丰碑以后，楚辞及楚文化的研究著述层出不穷，星汉璀璨。然而，它们大多偏重于上层的、书面的（含出土的）、断代的、历史陈述的有关资料的编纂、注释或者考证、阐述。那些研究成果当然是有价值的、可

① 一般认为，在汉武帝独尊儒术并定服色、改历法以后，楚文化不复存在。诚然，作为自我体系的楚文化确实如此。但是，楚文化并未完全泯灭、消失，它的某些领域仍在绵延、演化。故笔者认为，楚汉以后，楚文化“似断实续”，仍属动态的、甚有影响的古文化。

② 司马迁之前，刘安撰有《离骚传》，但仅有片断在他人著作中保存下来。《史记·屈原贾生列传》最早记载并评价了屈原、贾谊的生平、著作、影响及其近似的秉赋、品格、遭遇，故可视为探索楚文化之“序幕”。

资借鉴的；不过，对于领域异常广阔、内蕴极其深邃、动态甚为鲜明、流变错综繁复的楚文化来说，显然是远远不够的。

因而，笔者在《楚文化研究》系列著作中，^①探讨楚文化比较侧重于下层的、口承的、仍然活着的（即动态的）有关材料的发掘和论述。概括地说，主要在于巫、俗、“蛮”三个方面。

一、巫

巫，即巫学，也就是上古时期人“神”之间的“使者”——巫师及其关联的巫术、巫风之类的概括。它们不只是原始宗教的产物，而且也是人类早期的艺术、科学及原始文化的结晶。以巫术、巫法、巫技和巫风为标志的包含着初民的自然崇拜、图腾崇拜、鬼魂崇拜、祖先崇拜等思想观念的原始宗教，易于理解，毋庸赘言。对于人类早期的科学、艺术同巫及巫学的关系，就不是那么显而易见，需要作些诠释。所谓早期的科学，主要是指地理、天文、星占、数学、物理、化学、生物（动、植物）、医药卫生、建筑技术等方面知识的荟萃，其中尤其是天文、星占、医药诸科技的萌发、创造，与巫术、宗教有着密切关系。它们大多来自其时政治、宗教、文化三位一体的头领人物——巫的实践和预测（幻想），也就是身兼部族（或氏族）酋长、宗教大师、祀神歌手（舞师）数职的巫覡。他（她）们一代又一代与民众一道在频繁的占卜祭天、祀神等礼仪活动中，经过长期的观察、预测（想象）以及反复的演算、推断，积累了丰富的天体、星占等感性知识和巫术意象（正如马林诺夫斯基指出的：“巫术所根据的乃

^① 拙著《楚文化研究》系列著作暂为三卷：第一卷即本书，第二卷《南方民俗与楚文化》（30万字，已经改竣将付梓），第三卷《楚文化思想价值》（20万字以上，正在撰写）。

是情绪状态底特殊经验，……巫术所依靠的信仰，……巫术底理论则因联想受了欲求底影响而来。”^①。加上某些卓越巫师的超群睿智与惊人想象，从而产生了最初的天文学、星占学、数学及哲学、医学等原始科学。^②这些早期的科学是从渔猎、农业生产的需要出发而概括、总结的，满足了人们的需要，因而，不但流传开了，并且传承下来。同样的，最初的乐舞、诗歌、绘画、雕塑诸艺术品种，也是巫师率众在祀神、占卜及渔猎、农耕的漫长时期的社会实践和形象思维中孕育出来的。

巫及巫学随着社会的发展而不断演化。不同的历史阶段以及不同的民族、地域，缘于各自不同的经济、政治形态和文化传统（含文化生态）而呈现出消长迥异的现象。因而，巫有原始的巫，蜕变以后的巫，也即既有氏族社会的巫，也有阶级社会的巫；巫学，自然也是如此。《国语》、《左传》等典籍所载的上层的巫——其时巫学大师观射父与倚相的活动及其评价，很能说明问题。观射父位居楚国卜尹之上，楚平王、楚昭王先后就祭祀以及重黎“绝地天通”等巫事、巫话——本民族（部族）始祖神及其神话——虔诚地向这位显赫的重臣请教。倚相则位居楚之左史，因能诵读《三坟》、《五典》、《八索》、《九丘》等中原古籍，并且“能道训典，以叙百物，以朝夕献善败于寡君”^③而受到楚灵王及大夫王孙圉的交口赞誉（誉为“国之宝”^④）。可见他们都是封建统治者的股肱，属于阶级社会高层的巫师。显然，这种上层的巫已经不同于原始的巫。

原始的巫，或者说下层的巫，乃是氏族社会民众中的一员，

① 见《巫术科学宗教和神话》第74页（1986年，中国民间文艺出版社出版）。

② 关于这些科学的萌发、创造与巫的关系，本系列著作第三卷《楚文化的思想价值》第一章、第二章等章节将有专门阐述。

③④ 见《国语·楚语下》。又见《左传·昭公十二年》。

他（她）们并不脱离劳动生产，也不高踞于民众之上。其巫术往往是在劳动前后进行，带有明显的模拟劳动过程并且寄托祈求或胁迫的祀神活动，通过语言（初民相信咒语或颂辞具有奇异的魔法力量）、歌舞（可以媚神）等形式表现出来。其时，巫术活动与自然宗教紧密而又神秘地伴随着初民的生产与生活，并且产生较大的影响。比如在狩猎或耕作之前，人们以一种简单的动作、粗犷的呼号表示向神灵祈求或者念诵咒语、配合舞蹈“胁迫”神灵“就范”；当劳动获取丰硕果实之后，人们又要载歌载舞以示对神的酬谢，同时也使自己一伙在长期劳累之后得到休憩和娱乐。这些司空见惯的平常现象，日积月累成为各个部族（氏族）、各个地域的人们的不约而同的习俗、礼仪。当时的盛况，颇如后来《国语·楚语下》载述的：“民神杂糅，不可方物。夫人作享，家为巫史。”在那一特定的历史时期，人人都可根据自身的需要进行巫术活动，家家均能凭着美好的愿望同“神”打交道。那时只有习以为常的祀神驱魔、祈福禳灾的群众性祭祀活动，还没有脱离生产劳动的、以祀神为职业的专门的巫。

职业的巫，是在氏族社会中、末期才出现的。随着生产力的发展，原始人的思想意识不断有所提高，对自然界及社会的认识和要求也在与日俱增。但是，毕竟限于当时的客观条件而不能得到满足。这样，许多人纷纷怀疑自己的巫术活动和祭祀效果，而把热切的期望转而投向本氏族（部族）少数卓越的人物身上。那些“其智能上下比义，其圣能光远宜朗，其明能光照之，其聪能听彻之”^①的非凡人物，不但施行巫术颇具特殊的“本领”，祭祀方面也很有“门道”，有时甚至也能收到一些奇效（其中既含偶然的巧合，也包括具备某些条件——如懂得一些医药知识却以跳神

① 《国语·楚语下》。

治病而奏效的)；而且，在生产劳动、生活经验以及处理重大问题时，他(她)们确有出类拔萃之处，并在许多活动中显示出来，深受本部族(氏族)广大民众的爱戴。这样，他(她)们自然地就成了人们中间的头领。平时，是酋长，也是出色的劳动者；祭祀时，是巫师，又是卓越的祀神歌手(舞师)。人类童年时期，许多氏族(部族)的头人(酋长)、巫师、歌手(舞师)就是这样三位一体，并且在政治、经济、军事、宗教文化诸多方面发挥巨大的社会作用和深远影响的(楚之先王及早期国君如鬻熊、熊绎、熊渠等都是这样的酋长兼大巫)。

到了氏族社会末期，私有制的出现，经济上、政治上的不平等，使酋长(或部族联盟头领)的权力日益扩大，而巫师的职能逐渐削弱。于是，掌握大权的酋长(或部族联盟首领)同主持宗教事务的巫师区别开来。生产、交换、战争、迁徙诸大事，悉归酋长独揽裁决，而巫师仅只协助酋长管理祭祀、文化——成为专门的、职业的巫。

进入奴隶社会及封建社会以后，上述变化更其显著。随着阶级的分化、原始宗教的演变，(从自然宗教到人为宗教)，社会上两种不同类别的巫更为昭然若揭：一种是奴隶主(或封建主)的巫，即上层社会的巫；另一种则是下层人士、被统治者(奴隶或贫苦民众)的巫。缘于楚部族在荆山及江汉地区崛起的迅速以及从奴隶社会转入封建社会的短暂等原因)，春秋战国时期的楚国保存原始遗风甚多，适应新兴阶级需要的习俗风情亦复不少，所以其时两种不同类别、性质的巫同时并存。然而，掌握文字的统治阶级人士出于阶级偏见，却只在《国语》、《左传》等典籍上记载了上层社会的巫如观射父、倚相等辈的活动及其评价；而对当时下层的、原始的巫的活动及其社会功能则很少直接载述。

秦汉之际，由于封建统治的巩固和深化，汉族地区的巫完全

被统治阶级变成“愚民博利”的工具，或者演变为剥削者戏谑取乐的对象，从而使巫在根本上蜕化变质，远非上古原貌。蜕变以后的巫，有些成为优伶；另一些作了方士（以及道士、端公之类）；还有一些虽然仍操旧业，却沦为封建迷信职业者。后二者，从本质上说成了贻害社会的蛀虫，大多招摇撞骗，讹诈钱财；或者骗取信任，自欺欺人。

需要指出的是，秦汉以降的少数民族地区的巫，一般地说与汉族地区的巫（尤其是上层社会的巫）是有所不同的，应当区别对待。我国北方、南方有些少数民族由于历史的原因，在一个漫长的时期内，发展甚为迟缓，阶级分化不大明显，甚至直到新中国成立前夕，仍然处在氏族社会末期；或者虽已进入阶级社会，但因历受大民族主义（主要为汉族统治阶级）的征伐和掠夺，遂使本民族（部族）内部的对抗与奴役退居次要地位，从而在维护自己民族的生存和发展的根本利益上加强了民族的凝聚力、向心力，所以，这些少数民族大都原始遗风流存甚多；更重要的还在于，这些边远的、闭塞的少数民族地区的巫师始终没有脱离生产劳动，更没有凌驾于人民之上。因此，直到近现代，南方好些少数民族的巫师仍然不同程度地保存了原始的巫的某些素质，当然，他们也有善、恶之分，即区别为善巫师与恶巫师。^①

正是基于上述原因，故在崇山峻岭、淮河悬崖阻隔，受中原文化影响较少，土著文化（巫文化）一直占着强大优势的武陵山区、“古梅山”地区及神农架原始林区、川黔滇少数民族聚居区，巫风楚俗千古绵亘，蔚为奇观。举其要者，如湘西苗族巫现（俗称“苗老师”）“椎牛”等祀典及其念诵的“巫经”，湘鄂川黔边界“梯

① 如珞巴族的尼玛，白族拨弄出阴谋鬼的巫师，达斡尔族的萨玛等，均属恶巫师，参看宋兆麟《巫与巫术》第62—64页（1929年，四川民族出版社出版）。

玛”（俗称“土老司”，亦为巫师）祀神活动中念诵的《梯玛经》（或译《梯玛歌》^①），湘西白族“三元老师”（巫师）祭祖赛神时念诵的经文，纳西族“东巴”（巫师）祭天中吟诵的《祭天歌》（与《九歌·东皇太一》的祭天礼仪有所关联^②），彝族“毕摩”（巫师）丧仪中念诵的《指路经》（或译《喀吉思》），沅、湘之间“娘娘教”（古老的巫教）信徒请神中念诵的巫词咒语，资、沅水畔与雪峰山间（实际通过雒坛辐射到长江中下游）“梅山教”（亦为巫教）信奉者们狩猎前或雒戏唱演之前祭祀梅山神、雒神念诵的巫歌咒词，等等，都是比较有代表性的。这些充满着荒诞、奇诡、朴野色调的巫术、巫法、巫技、巫风的原始宗教性质的巫与巫学之残余，与前述的观射父、倚相的活动所体现的巫和巫学显然是大不相同的。

从殷商卜辞及春秋战国典籍偏重于上层社会的巫及巫学的研究，可谓“前人之述备矣”。^③ 笔者意欲补充“前人之述”所不足，侧重于下层的、口承的、仍然活着的巫及巫学资料的发掘和探索，使我们对巫与巫学以及楚文化有一个源源本本、全面深刻的认识。

二、俗

俗，就是风俗，或曰民俗。

如所周知，在文化变迁的结构层次上，最先变化的为物质层次，其次是制度层次，再后为风俗习惯层次，最后是思想与价值层次。^④ 缘于特定的自然条件以及社会环境（人文环境）而长期

① 《梯玛歌》，彭荣德等译释，1989年岳麓书社出版。

② 参看陈烈《祭天古歌·前言》，1988年中国民间文艺出版社出版。

③ [宋]范仲淹《岳阳楼记》。

④ 余英时《中国思想传统的现代诠释》第48页，1989年，[台湾]联经出版事业公司出版。

形成的一些风俗习惯，它们是人类某一群体中被普遍接受的一套多少带有约定性的、模式化的待人处事的标准和方式，有着相对的稳定持久性乃至保守性。因此，尽管春秋战国之际烜赫一时的楚国的礼器、兵器（均属物质层次的楚文化）以及典章制度，在楚被秦灭以后，很快就销声匿迹，为秦汉相应的器具、制度所替代；但是，楚（含先楚）之信鬼好巫、尊凤崇龙（崇龙自然是与受中原文化影响、融合有关，下面将谈）、拜日尚赤、尊东重左、好食异味、嗜酸喜辣、尚武善斗、好歌乐舞，……诸多传统风习却在楚地及楚裔系族中世代传承，千古不衰。

当然，风俗（民俗）并不是凝固的、僵化的。它既带有相对的稳定持久性，又作为具体的、历史的文化现象而处于动态之中，特别是当社会急剧变化之时，必然产生相应的变异性。而且，某一风俗的不同时期的变异，往往留下鲜明的时代性与民族性的烙印。大家知道，风俗的传承、流存，必须适应周围环境的变化而产生变异。因而，某一风俗习惯的形成、发展、演变以至消失，都是取决于不同历史时期的经济基础，同时，也是受着政治影响和文化传统的制约的。比如关于楚民族（部族）及楚裔系族崇龙的民族心态，这种习俗风情的变异就是比较典型的。众所周知，楚国本是尊凤重鸟的民族（原属东部鸟图腾部族体系），与西部蛇（龙）图腾部族体系是大相径庭的。因而，在较早的时期，楚人不但崇龙，而且曾是恨龙、贬龙的。这大概与楚人的审美理想、情趣有关。楚人以奇为美，酷爱绚丽、灵动之美，强调情感的丰富（浓烈）和幻想的驰骋，追求崇高、“神遇”（以神驭形，以意驭象）、轻艳、柔和的美。据《山海经》、《尔雅》、《说文》等典籍载述，凤为神鸟，高大、斑斓（五彩色），吉祥安宁，能歌善舞。因而，楚民族（含楚先民）以凤为图腾，并以其象征楚的历史悠久和楚文化的丰富瑰丽。而在楚人

心目中龙的原型主要是扬子鳄，其貌不扬甚至丑陋，因此楚人不喜欢它乃至憎恶它。由扬子鳄而及龙，故楚人最初恨龙、贬龙。^①自然，这里面还可能蕴含着政治方面的因素。龙为中原人的图腾，当楚国处在“子男”的卑位，“土不过同”（方百里为一“同”）的小国时，曾经饱受中原大国的歧视、凌辱，心灵的创伤自然会激起对“泱泱大国”的象征物——龙的憎恶。不过，人们的思想意识总是以现实生活为依据的，而思想意识也是随着现实生活的改变而产生变化。战国中期以后，随着楚国政治、军事势力的每况愈下，也缘于中原文化对楚的影响日益加深，楚人对龙的看法、感情也在不断变化，渐次由又恨又爱进而又爱又恨，终于也变为以崇龙为习尚。从憎龙演变到崇龙的习俗风情（含民族心态），生动地反映了楚民族（部族）的兴旺衰颓的历程及其在图腾崇拜方面的变化。

唐宋以后楚裔系族中的苗族、瑶族、土家族、侗族等民族，崇龙的风尚更其普遍而显著。这些民族（部族）各自的图腾原先并非龙，而是犬（表明系蚩尤之后或盘瓠之后）、虎、蜘蛛之类的动物。然而，由于受楚崇龙的影响，于是，出现了“龙犬”（苗、瑶等民族均有）、“龙虎”（土家族传说的始祖神之一白帝天王系虎女龙男所生）之说，反映出从原来的犬、虎等图腾崇拜转变到龙图腾崇拜来。这些民族的图腾崇拜之演化、变易，一方面体现以汉族为主体的中华民族的大融合在不断发展，因而崇龙的单一民族越来越多；另一方面也反映出这种图腾信仰的变化所蕴涵着的时代性和民族性的丰富内涵。

在谈到楚之风俗、民俗的时候，我们自然会想起与之关系密切

① 张正明《巫、道、骚与艺术》，见《楚文艺论集》第7页（1991年湖北美术出版社出版）。

的楚民族丰富多彩的民间文艺。不论是奇诡、美丽的楚神话，率真、亲切的楚传说，或者是巫风浓郁、篇章浩繁的史诗古歌，激越奇丽、充满幻想的乐舞和纹样（雕刻、刺绣、剪纸、丝织、漆画、服饰、蜡染等民间工艺美术品的式样与纹饰），无不显现出鲜明的艺术个性和顽强的生命力，流播神州异域，饮誉千秋万代。

特别值得一谈的是楚的神话传说。虽然由于种种原因，它们保存下来的并不十分完整。但是，我们现在通过典籍和口承看到的楚神话传说，仍是较为丰富和异常瑰丽的。其中最为突出的，如关于天帝颛顼（高阳）、火神祝融、雷神（雷祖）、太阳（“东君”）、月亮（楚地羲和）、若木（涉及昆仑山），以及盘瓠、巴陵（“巴蛇食象”）等神话，楚庄王、樊妃、屈原、宋玉、申鸣、养由基、楚狂（接舆）等人的传说，都是享有盛誉、脍炙人口的。此外，盘古、女娲、伏羲、炎帝（神农）、黄帝、蚩尤、尧、舜、禹、驩兜以及洪水、精卫、夸父、孟姜女、桩巴龙（或“孽龙”）、龙舟竞渡、“迎紫姑”等神话传说，不少民族、地区多有流传，而在楚地及楚裔系族长期直流扩布的传承中，自然而然地以楚之自然景观与人文景观以及民族心理素质、审美情趣、文化传统、语言特色丰富并发展了它们，使其成为楚文化的艺术瑰宝。它们以炽热浓郁的楚风楚味而具有诱人的艺术魅力，并且明显地区别于其它地区（或民族）的同一题材同一体裁的民间作品。

楚神话传说等民间文艺不只丰富了楚民族民间艺术的宝库；而且，它们还是当时及后世作家艺术家进行再创作的重要资源。特别是屈原的诗歌保存并弘扬了许多优美的楚神话传说、谣曲乐舞。对此，鲁迅曾经予以很高的评价，他指出“《天问》是中国神话传说的渊藪。”^①可以这样说，屈原诗歌的成就得力于楚之神

① 转引自许寿裳《亡友鲁迅印象》（1977年人民文学出版社出版）。

话传说的再创作；屈赋楚辞的独树一帜，又使楚的神话传说以及整个楚文化更为蜚声于世，并且把中国古代文化推向了更高的阶段。

上面说的楚之风俗及民间文艺，均属俗文化范围。它与上层社会的雅文化是有所区别、各具特点的。因而，本节开头提出的“俗”字就包含着两层意思：一为风俗（民俗）之“俗”，另一则是俗文化之“俗”。楚文化，自然是既有雅文化，又有俗文化。不过，笔者在《楚文化学》中研究的侧重点主要在于楚之俗文化。

三、“蛮”

关于楚民族（部族）及楚文化的来源，学术界历来说法不一，大体上可分为“东来”说、“西来”说、“中原”说、“土著”说等数种^①。尽管歧异甚大，但诸说之中却有一点取得了共识：即楚民族及楚文化与“蛮夷”是有关联的。祝融中的半姓先祖（陆冬）有

① “东来”说，以郭沫若为代表。“楚之先实居淮水下游，与奄人、徐人等同属东国。”（《金文丛考·金文无所考》，1952年人民出版社出版）徐·楚实商文化之嫡系，南北二流实商文化之深演。”“楚国在文化方面是犹有殷之遗风。”“楚民族源于东方。”（胡厚宣《楚民族源于东方考》，北京大学潜社《史学丛刊》第一辑，1934年）“西来”说，以姜亮夫为代表。“盖楚之先，来自西方。”“史载楚姓羊，此以羊为图腾也，即是‘西羌牧羊人也’之姜姓，是西方一大族。”（《楚文明点滴钩沉》，见姜亮夫《楚辞学论文集》，1984年上海古籍出版社出版）“中原”说，以张正明为代表。“楚人的先民属于八姓内融，本来住在中原，……楚艺术的主源是中原艺术，说得更加明确一些是商、周艺术。”（《楚艺术探源》，见《楚艺术研究》，1991年湖北美术出版社出版）“土著”说，以伍新福为代表。“楚族的先民是在原三苗和荆蛮地域内土生土长的‘蛮’族，很可能就是三苗集团中的一支和组成部分，同苗族先民有着亲缘的关系。”（《荆蛮、楚人与苗族关系新探》，见所著《苗族历史探考》，1992年贵州民族出版社出版）“楚人蛮夷属夏人的南支，而是长江中游的土著[民族]。”（石宗仁《苗族与楚国关系新论》，载《中央民族大学学报》1994年第6期）引文中的着重点，均为笔者所加。

“蛮夷”的血缘关系^①；祝融八姓之后裔，“或在王室，或在夷狄”^②；且楚之发祥地在“荆蛮”（荆山一带），早期乃至后来均与江汉、洞庭之地的“诸蛮”往来甚密；因而，楚之先王熊渠和楚武王熊通以及楚大夫王孙圉皆毫不隐讳地说：“我蛮夷也。”^③所以，“蛮”为楚族（部族或民族）与楚文化的显著标志之一，探索楚文化是离不开“蛮”字的。

首先，从先秦时期楚族与土著民族的密切关系来看。历史的事实告诉我们，周武王伐纣时，南方曾有“庸、蜀、羌、鬻、微、卢、彭、濮”等少数民族（部族）参加。^④但是，周王朝政权建立以后，这些曾经在灭商战斗中立过汗马功劳的，分布在江汉、洞庭一带的诸“蛮”却未得到什么好处，反而成为周王室不断征讨、奴役的对象。因而，这些“蛮夷”也就作为周王朝的对抗力量出现。周昭王、周穆王、周宣王等封建统治者都曾大肆征伐过“蛮夷”，然而，他们不但没有建立烜赫的战功，有时反而被诸“蛮”打得落花流水，丢兵折将，甚至连国君的生命也给断送掉了。可见其时“蛮夷”力量的强大。到了春秋中期，渊源于华夏却以“蛮夷”自居^⑤的楚民族（部族）崛起于江汉平原。楚国的强盛，主要是与江汉、洞庭等地的诸“蛮”联合起来，从而成为南北联盟之“长”，得以逐鹿中原，成就霸业。可见楚民族（部族）的

① 陆冬娶蛮鬼方氏妹，生下季连，季连以其母族之“季”姓为标志，开创（原见《世本》）了季姓楚（部）族（民族）的历史。因而，楚族远祖与西羌集团的一支西戎鬼方氏有血缘关系。此说详见王光镐《楚文化源流新证》，1990年武汉大学出版社出版。

② 《国语·郑语》。

③ 见《史记·楚世家》。又见《国语·楚语下》。

④ 《尚书·牧誓》。

⑤ 这是楚人长期处于亦夏亦夷、且与荆蛮并存的特殊民族环境而造成的。当他们与周王朝发生利害冲突时，楚人辄以“蛮夷”自居，进行策略的、巧妙的斗争。故《史记·楚世家》等典籍出现些“楚曰‘我蛮夷也’”的记载。

兴起与繁盛，它的强壮的肌体里既凝聚着华夏（中原）的威严而风雅的精魂，又奔流着“蛮夷”的强悍而朴野的血液。

其次，从楚文化与“蛮夷”文化的耦合、交融来考察。如上所述，楚民族（部族）是先秦时期（其时间为数以百年计乃至数以千年计）在半姓之族（来自华夏）的统领之下，由苗（三苗）、越、濮、巴等部族渐次融合而形成。具体到文化来说，半姓之族从中原带来了虞、商文化和夏文化；江汉、洞庭等地的诸“蛮”则以苗蛮文化、百越文化、夷濮文化、巴蜀文化、氏羌文化予以丰富充实，从而熔铸凝结形成了熔中原文化与蛮夷文化于一炉的楚文化。这从屈赋、楚帛画（及西汉帛画）、楚汉器物纹样（青铜器、铁器、丝织、刺绣、木雕、竹器、漆器、料器等）的样式及纹饰、楚汉画像石等楚文化瑰宝所蕴含的内容及其独特的风采完全可以看出。

再次，从楚裔系族对楚文化之绵延、流存来说。春秋战国以后，随着楚国的覆灭，楚民族的相当多的一部分逐渐被汉族所征服并融化，秦汉之后成为统一的汉族的新的有机组成部分。但是，当时逃往及后来迁移武陵山区、雪峰山区以及邻近的九嶷、五岭南北等地的苗蛮、濮越诸部族（兼及今之黔东、川东、鄂西、黔川滇一带原先的“土著”民族），情况却极复杂，其中大部分并未为汉族完全征服，更未被汉族所融化。他们作为楚（越）裔系族而各自向着单一的民族发展，并且渐次形成同源异流、各有特色的本民族文化^①，这就是现今的苗族、瑶族、侗族及土家、布依、仡佬等民族。

这些被迫一再迁徙的少数民族，长期居住于深山箐涧，并且不断受到汉族统治阶级的追剿与敌视，处境极其艰苦，生产相当

① 拙著《楚文化与民族》将作系统探讨。

落后，同外面的世界甚少联系，以致他（她）们里面不少的人“乃不知有汉，无论魏晋。”他（她）们世代代、朝朝暮暮，依然按照原来的生产方式和生活方式劳作、祭祀、婚恋、饮食、服饰、娱乐……因而，也就自然而然地把许许多多的巫风楚俗乃至原始遗风较为完整地、模式化地保存起来，延绵下来了。其中最典型的，如鸟图腾崇拜很能说明问题。

同东部鸟图腾部族体系有所关联的楚人，重鸟尊凤，源远流长。据说，“鸟中之王”的凤凰本是祝融的化身，因而，楚人尊凤即是崇祖。这自然是图腾崇拜与祖先崇拜相结合的产物（河南信阳楚墓出土地锦上的巫师，其装扮为鸟形，即是力证）。千百年来，这种神圣的民族意识和崇高的民族情感，一直在楚人及楚裔系族中珍藏着、传承着，并且化为不少的显形的或隐形的生产上及生活中的民俗事象。比如湘南瑶族传统的“敬鸟节”，每年农历二月初二隆重举行，主要活动有祭鸟、祝鸟以及“鸟会”上的比鸟、歌鸟，等等。又如湘西苗族广为流行的“敬雷公”的习俗和谚语，^①黔东南侗族跳芦笙庆丰收时以鸟旗为前导和芦笙手穿羽衣、跳鸟舞，湘西侗族的“赶雀坳”——斗画眉凤习，湘西土家族的吉祥物——阳雀。还值得一提的是，湘鄂川黔边界甚为流播的傩（傺）戏傩文化。^②它们，都不同程度地反映了鸟图腾崇拜的余风。

① 苗谚云：“天上雷最大，人世舅最大。”客[汉族]服官管，苗归雷管。”苗族神话传说、史诗古歌中讴歌雷公（雷神）的作品也不少。这些民间感传的作品里面雷神形象是：青蓝色的脸，鸟嘴，背生双翅，鸟脚，但整个身体形象却是人形。这是一位神威无比的天神。他左手持斧，右手握雷，爱管人世善恶，嫉恶如仇。显然，在苗族雷神形象里，隐含着苗族先民鸟图腾崇拜的余痕。

② 傩戏的“傩”，本字为“鸛”。《说文》：“鸛，鸟也。从鸟，夔声。”可以窥见，祀傩的初民，原是鸟图腾崇拜的部族（氏族）。