

中国民族史论著汇编

(一九九二年度)

金家滋 陆红妹
赵秀英 张 莉 编

一九九三年十二月

前 言

近年来，我国民族史的研究发展迅速，发表的论文，每年数以千计。这些论文分载于各类刊物中。由于目前全国发行的刊物数量很大，发行的渠道又各不相同（有的公开发行，有的自办发行，有的是内部刊物），就一地、一单位而言，若要见到所有有关刊物，是相当困难的；一个单位不可能全部订阅，也不可能期期不缺。这无疑给研究工作带来莫大的困难。即便是能见到所有刊物，面对如此大的量，一期期去翻阅，一篇篇去查找，耗时费力，亦常使研究者望而却步。

我所图书资料室每年都订阅大量专业刊物。在编辑此《汇编》过程中，我们除翻阅了本所所藏刊物外，还查阅了北京图书馆收藏的当年度社会科学的有关刊物，并参考了其它单位收藏的刊物。

编此《汇编》的主要难点在于确定选文范围。这实际上要求回答“什么是民族史？”“民族史都包括哪些范畴？”等问题。这本是一个较大的科研课题，学术界至今尚未获统一认识。当然，核心问题比较清楚，其边沿问题，特别是与相邻学科的交叉问题实难把握。诸如，民族史与民族学、民族古代文学、民族古文字、民族古籍、民族地区考古等文章的区分与归类；民族史与地区史（如新疆史、云南史、台湾史、东北史等）、边疆史、朝代史（如辽金史、元史、清史等）的划分与界定等，都是难于断然确言的。为了确保本《汇编》的内在质量，我们对上述问题进行了认真讨论，并广泛征求了有关专家和学者的意见，在此基础上确立了本《汇编》的编选原则。

本《汇编》分卷主要以民族，一般以民族发源地为标准。如蒙古族、满族虽曾统一全国，仍按其民族分别归入北方卷和东北卷；再如西辽，按地域应入西北卷，但我们仍按其民族（契丹）归入东北卷。

类此，讨论云南蒙古族和西蒙古的文章皆归北方卷。羌族问题比较复杂，古羌的活动重心虽在西北，然其活动大范围仍包括西南地区，鉴于今羌活动中心在西南地区的情况，故将讨论羌族的文章全归入西南卷，以便集中查找。有关东夷等文章附入东北卷后。

鉴于研究北方民族文章量很大的情况，考虑到读者查找方便，本《汇编》将整个北方分订为东北、西北、北方三卷。这里的“北方”是指生息于蒙古高原一带的民族，如匈奴、柔然、蒙古族等，而综合研究三北民族的文章则收入综合卷。

为扩大读者视野，本《汇编》还酌情收了港台刊物的研究文章。由于共知的原因，这些文章在观点上可能存在这样那样的问题，我们一并印出，仅供研究工作参考，特作说明。

资料是研究的基础，不详尽占有资料，研究工作无法进行。为了科研工作的需要，中国社会科学院民族研究所图书资料室编辑的《中国民族史论著汇编》（1992年度），经过一年的努力，又与读者见面了。

本《汇编》采用原文静电复印汇集装订形式，按年度分卷汇编，本年度分为七卷：综合卷、北方卷、东北卷、西北卷、西南卷、中·东南卷、西藏卷。各卷再依文章多寡分册装订。

在我们编选的过程中，曾得到于宝麟、刘凤翥、任一飞、杨绍猷、祝启源、黄庭辉等同志的帮助，在此表示诚挚的谢意。

由于业务水平和经济条件的限制，本《汇编》一定存在很多不尽人意之处，希望读者批评、指正，经便在下年度的编辑过程中改正。

《中国民族史论著汇编》编委会

凡 例

一、本《汇编》是为研究与教学人员提供的基本资料，收录范围包括对民族源流的探讨和历代民族政策、民族关系、民族历史人物，以及历史上民族政治、经济、文化等方面的研究文章。

二、“民族”区别于“地域”。诸如对“新疆”、“内蒙”、“宁夏”、“青海”、“广西”、“台湾”、“东北”、“西北”等主要从地区角度的研究文章一般不收。但对其中内容重点谈论民族的则酌情收录。

三、对在全国建立王朝的民族政权（如元、清），一般问题作朝代史处理，本《汇编》只收其中有关民族的文章。

四、关于民族古代文学与古文字的文章，如主要从文学角度分析或单纯的文字解读一般不收，如通过文学作品反映民族史实和民族历史人物，利用民族古文字研究民族史的文章，则在收录之列。

五、涉及民族古籍（例如《蒙鞑备录》、《契丹国志》、《高丽史》、《南诏野史》、《辽史》、《金史》、《元史》、《清史稿》、《清实录》等等），包括民族文字古籍（如《西南彝志》、《满文老档》、《福乐智慧》、《格萨尔王传》等等），如从语言文字或文学角度的研究文章一般，如从历史或史料的角度进行研究和考据的文章则在收录之列。

六、一般考证地名沿革的文章不收，如对民族史关系极为密切的则收。

七、关于民族地区考古文章，如单纯从考古角度的发掘报告和研究文章一般不收，如利用考古资料研究民族历史问题的文章则在收录之列。

八、鉴于文章量过大，受经济条件限制，本《汇编》决定重点收录研究性文章。对于一般性的书刊介绍（尤其是广告式的介绍）、会议报导（尤其是新闻式的报导），以及宣传普及性的介绍文章一般不收。但对学术性强的书评，以及介绍国内外的研究概况、研究综述等酌情收录。

九、港台文章因是竖排，为装订方便，皆在各册之后。

目 录

论三苗文化·····	李炳海
试论苗楚文化的历史渊源关系·····	蒋南华
秦汉至唐宋时期苗族社会经济探考·····	伍新福
试论盘瓠神话和苗族族源·····	石建中
龙及龙犬原型新解——从苗族工艺中的龙纹说起·····	杨 彪
论清朝前期对湘西苗民的经济治理·····	王瑞莲
清代湘西苗区屯田·····	郭松义
从“革屯”口号的变化看湘西苗族“革屯”运动的深入·····	雷安平 龙炳文等
城步雍乾苗民起义与改土归流·····	赵益兴
试论乌鸦坡战役——仅以此文祭奠120年前在咸同苗民起义 乌鸦坡战役中牺牲的义军各族先烈们·····	毓 亮 党 阳
从绥宁苗族的历史与现状看清代的民族同化政策·····	吴荣臻 罗晓宁
苗族民居建筑文化特质刍议·····	李先逵
苗族吊脚楼建筑初探——苗族民居建筑探析之二·····	彭礼福
广西苗族医药概述·····	云忠祥 零 芝
苗族开发川东南的贡献·····	蔡盛炽
试议榔制与苗族朴素的民主管理意识·····	石维海
苗族服饰的形成与流变·····	罗义群
漫长的苗民迁徙·····	(美) 杨 道著 张茂豪 阙本旭译
从语言看苗汉民族的历史渊源·····	李锦平
苗族及“舅霸姑婚”史实·····	向宏深
龙、鸟、牛——苗族图腾崇拜三题·····	杨鸿国
苗族占卜试析·····	杨 德
《楚辞·九歌》与苗族巫歌比较探讨·····	杨世章

沈从文的创作与民族意识·····	吴曦云
论沈从文与楚文化·····	刘一友
试论《苗族生成哲学》中朴素的唯物主义思想·····	雷安平 潘定淑
贵州省仡佬族的祭神与演神·····	【日】广田津子著 王 建译
《西双版纳份地制与西周井田制比较研究》评介·····	段志洪
中国古代史研究的重要贡献	
——读《西双版纳份地制与西周井田制比较研究》·····	杨荣昌
傣族土司地方史刍议——兼谈土司章节编写·····	杨 铸
傣族原始土地崇拜和古代汉族社神比较·····	朱德普
贝叶与中国文化·····	祁庆富
傣族早期法律初探·····	张晓辉
傣族佛教和原始宗教的关系试析——兼析两者长期共存的原因·····	朱德普
傣族佛教徒的宗教生活·····	刘 岩
礼失求诸野 证古有新方	
——评《西双版纳份地制与西周井田制比较研究》·····	赵伯雄
佤族，大西南最早的开发者之一·····	赵明生
佤族医药的产生和发展·····	锐 芳
布朗族的守护神·····	李世平
基诺族的“长房”·····	宋云高
拉祜族女性崇拜观念探析·····	晓 根
民国时期拉祜族研究综述·····	萧霁虹
勐腊克木人是当地最早的土著·····	李 青
南腊河畔克木人·····	勋 子
濮、彝与竹崇拜文化·····	罗 曲
滇、蜀文化的承继者——关于彝族历史的几个问题·····	阮贤君
彝族医药史略考·····	孟之仁
论彝文之创立与发展·····	李家祥
彝文访古录追记·····	马学良

彝语文的今昔·····	罗开文
彝族人类产生说初探·····	何自国
彝族祖灵葫芦是中华民族“文化共祖”吗？——和刘尧汉先生商讨·····	易谋远
彝族呗勒大宗初探（上）（中）（下）·····	王正贤
30年代的彝族文化促进会与《新彝族》·····	王梅堂
凉山彝族生育习俗·····	马林英
试谈楚雄彝州族际婚的历史与现状·····	李世康
《撮泰吉》文化现象溯源·····	陈世鹏
清代白族地区的教育开发·····	杨明
大理白族“喜洲商帮”·····	韩军
昆明西山区白族概况·····	梁炳学
白族本主信仰概貌·····	杨政业
白族的阿叱力教·····	张宽寿
评中法战争中的杨玉科·····	龙永行
杨杰将军《国防新论》初探·····	段金录
王懋程传略·····	张了
杂谈云南白族竹枝词·····	李群庆
白族“望夫云”神话阐释·····	袁珂
《望夫云》与“望夫”情结 ——白族文学吸收内地文化的一个实例·····	傅光宇 何永福
中国纳西族的生活与文化（节译）·····	【美】洛克著 容绍芬译
再论纳西族的成立过程 ——答和发源先生及林向萧先生·····	【日】谏芳哲郎撰 曾红译
论纳西族生命神“肆”·····	杨福泉
摩梭人葬俗述论·····	张正宁
评哈尼族族源四说·····	毛佑全
哈尼族禁忌述略·····	毛佑全

哈尼族的“莫批”和原始宗教残遗·····	毛佑全
论西双版纳哈尼族的神话·····	施荣华
略论怒族原始宗教的特点及其演化·····	何淑涛
近十年国内傈僳族研究综述·····	杨光民
论近代景颇族社会的半部落半封建性质·····	桑耀华
景颇族的原始宗教与“贡龙”起义·····	桑耀华
普米族的原始宗教·····	殷海涛
普米族的传统礼仪·····	殷海涛
清谢堃《职贡图》中的羌族图像·····	李绍明
试论羌族多元一体格局的形成·····	徐 平
略论羌族的配偶神信仰·····	李鉴踪
羌戎考·····	叶星光
论羌族习俗歌的社会内涵·····	李 明
羌族普米族宗教巫术文化比较·····	杨照辉
羌村人的宗教·····	徐 平

西南

论三苗文化

李炳海

(东北师大中文系)

三苗是中国史前时期一度非常活跃的社会集团,曾给以尧舜为首领的部落联盟造成很大威胁。虞舜时期,三苗被流放到西部地区,从此无可挽回地衰落下去。尽管如此,三苗文化的因子却作为历史的积淀,活跃在中国古代文化的机体中,产生了深远的影响。对中国古代文化的研究如果抛开三苗集团,许多重要的文化现象就无法得到合理的解释。三苗集团在历史上是战败者,后人对它产生不少误解,有必要加以澄清,恢复它在古代文化史上应有的地位。

三苗的兴盛是在帝喾高辛氏末年、唐尧之前的一段时期。《国语·楚语下》载:“及少皞之衰也,九黎乱德。……颛顼受之,乃命南正重司天以属神,命火正黎司地以属民。”“其后,三苗复九黎之德,尧复育重黎之后。”韦昭注:“高辛氏衰,三苗为乱,行其凶德,如九黎之为也。”上述记载表明,三苗继承的是九黎文化传统,也就是文中所说的九黎之德。那么,九黎之德指的是什么呢?这涉及到三苗文化的特征,是个至关重要的问题。《国语·楚语下》对九黎之德有如此叙述:“民神杂糅,不可方物。夫人作享,家为巫史,无有要质。民匮于祀,而不知其福。烝享无度,民神同位。民渎齐盟,无有严威。神狎民则,不蠲其为。”这段话对九黎文化的特征揭示得非常全面,展示了一幅崇尚巫术、流行淫祀的风俗画。由于人

人祭神、家家有巫史,人神关系变得很随便,人神之间的距离也大大缩小。三苗文化是对九黎传统的继承,当然也是巫术文化、淫祀文化,对此,古今学者已经取得广泛的共识,基本没有异议。问题在于,三苗文化的这种特征是怎样产生的?如何评价它在文化史上的地位?三苗文化是对原始文化的沿袭,还是对它的破坏?

上面所引有关三苗、九黎文化的材料,均出自楚大夫观射父之口。他在提及三苗、九黎文化之前,还有一段话:“古者民神不杂,民之精爽不携贰者,而又能齐肃中正,其智能上下比义,其圣能光远宣朗,其明能光照之,其聪能听彻之,如是则明神降之,在男曰觐,在女曰巫。是使制神之处位次主,而为之牲器时服。”按照观射父的说法,远古时期本来是民神不杂,只有专门的神职人员才有机会主持对神灵的祭祀。这类专门交接神灵的人员,除觐巫之外,后面还提到宗祝。巫觐宗祝是经过严格选拔的神职人员,他们具备交接神灵的条件,其他人则无缘问津。照此说来,三苗文化民神杂糅、人人祭祀、家家有巫史的现象,并不是对原始文化传统的继承,而是对它的破坏,三苗文化是原始文化的坟墓。近代以来学者的看法大多与观射父截然相反,他们认为巫术流行是原始社会的普遍情形,并不是因为九黎乱德才变得如此。从这样的基本估计出发,袁珂先生断定:“‘古者民神不杂’,历史家之饰词也。‘民神杂糅,不可方物’,原始时

代人类群居之真实写照也。”^①袁先生的结论具有代表性,得到学术界的普遍首肯,是对观射父说法的彻底否定。那么,究竟哪种见解符合历史实际呢?只有让事实来回答。

原始宗教和原始公社密不可分,“正是在氏族中宗教观念才得以萌芽,崇拜形式才被确定,但是这些宗教观念和崇拜形式扩展到了整个部落,而不是为氏族所特有。”^②原始社会的宗教活动是以氏族、胞族或部落为单位进行的,是群体活动,而不是单独个人的行为。正因为如此,神职人员由原始共同体的成员推选,而不可能人人都充当祭司和巫师。在北美易洛魁部落那里,“每一氏族各选出男女若干名作‘信仰守护人’,他们被委托主持这些祭典。他们与部落的世袭酋长及普通酋长(依据职权来说是‘信仰守护人’)共司祭典。”^③在易洛魁人那里,能够亲自主持祭祀的人数是极其有限的,绝大多数成员只能作为祭典的普通参加者出现。易洛魁部落的这种情况,在原始社会普遍存在,许多原始人集团都是如此。古希腊胞族有自己的神灵、祭司,胞族长执行庄严的宗教仪式。古犹太教在摩西时期,祭祀耶和华的职务由亚伦家族世袭,教义明确规定:“无论男女,是交鬼的,或行巫术的,总要治死他们,人必须用石头把他们打死,罪要归到他们身上。”(《旧约全书·利未记》)古犹太教排除了普通以色列人成为巫师祭司的任何可能,神职人员不能随意变更。中国古代也不例外,许多少数民族将这种习俗保留很久。唐代有乌蛮和白蛮,居住在现云南境内,他们存在这样的习俗:“谓主祭者为鬼主,每岁户出一牛或一半,就其家祭之。”“大部落有大鬼主,百家则置小鬼主。”(《新唐书》卷222下)这里所说的鬼主,指的就是祭司、巫师,百户才推选一人,在人口总数中所占比例是很小的。乌蛮白蛮的这种习俗,实是原始社会的遗风。上述事实表明,原始社会交接神灵的职责由数量很少的人承担,对于绝大多数原始共同体成员来说,他们和神灵没有缘份,神灵对他们来说是可望而不可及。原始社会确实是民神不杂,民神异业。三苗文化所呈现的民神

杂糅、民神同位的局面,并不是原始文化的正常状态,而是原始宗教崩溃解体时的景象。恩格斯指出:“古代一切宗教都是自发的部落宗教和后来的民族宗教,它们从各民族的社会和政治条件中产生,并和它们一起生长。宗教的这些基础一旦遭到破坏,沿袭的社会形式,继承的政治结构和民族独立一旦遭到毁灭,那末与之相适应的宗教自然也就崩溃。”^④在三苗集团那里,原始宗教呈现没落态势,这表明三苗集团的社会形式、政治结构已不再沿袭原始共同体的传统,而是开始向阶级社会转变。三苗文化是野蛮文明交替阶段的产物,是一种特殊的文化形态。

以往学术界在评论颛顼“绝地天通”、设置南正和火正之职时,一般都认为这种举动适应了社会发展的趋势,是第一次阶级大划分在神话上的反映,称之为宗教领域由低级向高级上升的一大进步,具有宗教改革的性质。实际情况正好相反,无论是颛顼“绝地天通”,还是后来唐尧恢复重、黎后裔世袭的南正、火正之职,其目的无非是把主持宗教巫术变成少数人的事,实质是恢复原始文化的传统。而三苗社会的人人祭祀,家家有巫史,这才真正是对原始宗教的革新,是历史发展带来的变化。以家庭作为祭祀单位,文明社会才逐渐普遍化,从而使更多的人直接和神灵交往,有时形成人神杂糅、民神同位的局面。《汉书·地理志》在谈到齐地风俗时写道:“始桓公兄襄公淫乱,姑姊妹不嫁,于是令國中民家长女不得嫁,名曰巫儿,为家主祠。”齐国的民家长女不嫁,并不是襄公淫乱所致,而是原始婚俗的遗留。但是,齐地以家庭作为祭祀单位,却是文明社会才开始普及的宗教形式。齐国既然几乎家家都有长女为巫儿,当然是人人祭祀,家为巫史,就此而论,三苗文化和齐文化是相通的。

学术界之所以对三苗文化评价失当,很重要的原因就在于有一个理论上的误区,把原始宗教和天地相通观念等同起来,把原始先民崇信宗教巫术和人神杂糅混为一谈。这种看法清代龚自珍就已有之,他在《壬癸之际

胎观第一》中写道：“人之初，天下通，人上通。旦上天，夕上天。天与人，旦有语，夕有语。”按照龚自珍的说法，原始社会成员认为自己可以自由出入天地之间，人世和神界并没有什么不可逾越的障碍。当代学者也普遍认为，原始人观念中天地相隔并不遥远，人神之间的交往也比较随便，依靠上插云天的高山即可到达神界。原始人的观念并非如此，以上推断实是一种误解。原始宗教是群体活动，专门的神职人员数量很少，只有他们才能和神灵交接。如，摩西在西奈山受戒，耶和华对他说：“你和亚伦、拿答、亚比户，并以色列长老中的七十人，都要上到我这里来，远远地下拜，唯独你可以亲近耶和华，他们却不可亲近，百姓也不可和你一同上来。”（《旧约全书·出埃及记》）既然原始宗教仪式中只有极少数人充当交接神灵的角色，因此，对于绝大多数人来说，神灵高高在上，和自己的距离极其遥远，不可能产生天地相通观念。相反，原始宗教使先民感到天地阻隔，人神不杂。只是随着原始宗教的崩溃，天人相通观念才普遍发展起来。

三苗文化处于原始宗教解体阶段。《史记·五帝本纪》载：“三苗在江淮荆州。”从地理方位上看，三苗活动在江淮、江汉流域广大地区。由此而来，三苗文化区产生了许多反映天地相通观念的神话传说。《山海经·大荒西经》载：“有互人之国。炎帝之孙名曰灵偁，灵偁生互人，是能上下于天。”互人即氐人，主要居住在巴地，是三苗文化区的先民。相传氐人能自由出入天地之间，反映的正是天地相通观念。《海内经》提到建木时称“太皞爰过，黄帝所为”。太皞、黄帝都以建木为阶梯，到达神灵居住的地方。《淮南子·坠形训》也有类似记载：“建木在都广，众帝所自上下。”都广在西方，建木是西方之树。《海内经》建木以下条目多是记载巴地风物，可见众帝沿着建木出入神界的传说也是产生在三苗文化区。《海内经》还写道：“华山青水之东，有名曰肇山，有人名曰柏高，柏高上下于此，至于天。”肇山位于华山之东，南面邻近汉水流域，那里也是三苗故地。柏高循肇山上下于天地之间，他是一

位能自由出入神界的人物。夏朝的建立远在三苗称雄之后，但是，由于夏族发祥于巴蜀，曾经生活在三苗故地，因此，也有天地相通的神活流传：“启三嫫于天，得《九辩》与《九歌》以下。”（《山海经·大荒西经》）这则神话前面有关于巫山的记载，后面是氐人上下于天的传说，可见夏启嫫天的神话产生于江汉流域，那里有三苗文化的历史积淀。中国上古时期反映天人相通观念的神话传说有限，绝大多数产生和流传在三苗故地，有的是三苗文化直接派生，有的则是三苗文化历史传统所起的作用。天地相通，人神杂糅，构成了三苗文化基本内涵之一。

宗教行为的家庭化、个体化，以及与此相伴随的祭祀无度、巫术盛行现象，是三苗文化天地相通观念得以产生的基础。古籍中经常提到的淫祀、好巫鬼，指的就是这种情况，而且大多出现在三苗故地。王逸写道：“昔楚国南郢之邑，沅、湘之间，其俗信鬼而好祠。”（《九歌章句》）沅、湘流域曾经是三苗文化区重要组成部分，那里崇信鬼神、祭祀频繁，显然是三苗文化的遗风。《隋书·地理志》云：“荆州率敬鬼，尤重祠祀之事。”荆州是三苗的根据地，难怪那里的巫风久盛不衰，沿续千年之久。三苗之后崛起的各部族中，楚族地域很大一部分与三苗文化区重合，因此，三苗文化人神杂糅的传统，以及天地相通观念，都对楚文化产生了深远的影响，并在楚辞中有明显的体现。

二

三苗是五刑的始作俑者，上古许多典籍对此都有记载。《尚书·吕刑》写道：“苗民弗用灵，制以刑，惟作五虐之刑曰法，杀戮无辜。爰始淫为劓、刵、椓、黥。”“弗用灵”，《礼记·缙衣》引作“匪用命”，意义更为明朗。这条记载表明，由于三苗百姓不肯听命，于是三苗统治集团制定了五种刑罚，并付诸实施。劓是割鼻，刵是断耳，椓是宫刑，黥是刺面。文中称三苗“作五虐之刑”，但具体论述时只提到四种，另一种当是大辟，亦即砍头。《墨子·尚同》引

述了《吕刑》的记载,文字基本相同。

如前所述,三苗文化人神杂糅、巫术盛行,是原始共同体崩溃造成的。三苗创制五刑,也是原始公社解体的标志。原始社会中,人际关系许多时候是靠契约盟誓加以协调的,没有强制性的法律。由此而来,兑现诺言,履行契约。就成为原始社会的基本道德准则。三苗社会已经开始脱离原始公社阶段,原始公德也逐渐被抛弃,《吕刑》称苗民的情况是:“泯泯棼棼,罔中于信,以覆诅盟。”三苗社会非常混乱,人们不再信守盟誓,按契约行事,而是出尔反尔,自食其言。观射父称三苗、九黎之德“民渎齐盟,无有严威”,指的正是这种情况。既然原始社会调节人际关系的杠杆已经失效,于是就出现了强制性的暴力、刑罚。这是社会发展必然的产物,是不可避免的事情。

古代典籍除有三苗创制五刑的记载外,还有尧舜施象刑的材料,后者见于《尚书·皋陶谟》、《慎子》、《荀子·正论》等书。所谓象刑,就是只令犯人在衣冠服饰上与常人有别,并没有肉体上的惩罚。如:以面部涂墨代替黥刑,戴上草帽代替劓刑,割去衣服上的蔽膝代替宫刑,脚穿麻鞋代替刖刑,身著无领之衣代替杀头。象刑是象征性刑罚,是取象于实际存在的刑罚。历史上先有用活人殉葬的习俗,后来才出现俑,即陪葬的偶人,用它来代替先前的活人。以此类推,应该先有五刑,然后才有模仿它的象刑。三苗是五刑的创制者,尧舜的象刑,是对三苗文化的借鉴,是从三苗那里继承的历史遗产。通常提起尧舜,一般都把他们视为比较先进的社会集团首领,而与之相对抗的三苗集团,却被说成野蛮落后的原始群体。事实并非如此,无论是在促成原始宗教崩溃方面,还是在刑罚的创制上,三苗都走在以尧舜为首领的部落联盟前面。在上古几大部族中,三苗率先迈进文明社会的门坎,只是由于后来战败流放,才使这一进程延缓下来。

三苗一度走在历史发展的前列,开创了中国古代法制文化的先河。但是,人们对三苗的评价却是肯定大于肯定,批评多于赞扬。为

什么会出现这种情况呢?恩格斯论述原始社会崩溃时写道:“这种自然发生的共同体的权力一定要被打破,而且也确实打破了。不过它是被那种在我们看来简直是一种堕落、一种离开古代氏族社会的纯朴道德高峰的堕落的势力所打破的。”^⑧恩格斯紧接着列举了众多的毁坏古老氏族制度的因素,其中包括手段上的偷窃、暴力、欺诈和背信。三苗原始公社的解体,也是在上述诸种力量共同作用下实现的,从道德上看确实是一种堕落,是众多恶行的交织。正因为如此,后人在以善恶定功过、论是非的时候,总是把三苗推向道德法庭的被告席。《尚书·吕刑》称:“上帝不弔,降咎于苗,苗民无辞于罚,乃绝厥世。”这是把三苗的失败说成上天的惩罚,是上天对三苗创制五刑表示不满。有关三苗的覆灭,古代有各种传说:“昔者三苗大乱,天命殛之。日妖宵出,雨血三朝,龙生于庙,天哭乎市。夏水,地坼及泉。五谷变化,民乃大振。”(《墨子·非攻下》)墨子是位天命论者,他用天罚和鬼神之诛来解释三苗的灭亡,并列举了作为天意体现的种种灾异。文中虽然没有公开指责三苗创制五刑一事,但也曲折地反映出对三苗法制文化缺少承受能力的心理状态。《太公金匮》在辨析“有苗时天雨血沾衣”传说时,明确指出:“有苗诛谏者,尊无功,退有能,遇人如仇,故亡耳。”(《唐开元占经》卷3)把有苗的灭亡归结为使用暴力,对它创制五刑深恶痛绝,表现的是崇高的道德的义愤。

恩格斯指出:“在黑格尔那里,恶是历史发展的动力借以表现出来的形式。”^⑨恩格斯对黑格尔这一命题非常欣赏,并将它进一步展开加以论述。他认为在善恶对立的研究上,黑格尔是深刻的,费尔巴哈却是很肤浅的,后者没有想到研究道德的恶所起的历史作用。从历史发展的角度重视审视三苗文化,会从它创制五刑和人神杂糅的矛盾现象中发现被人忽略的价值。

三苗在中国历史上率先制定刑罚,并且付诸实施;与此同时,宗教巫术却处于放任自流状态,没有得到有力的控制。表面看来,这

两种趋势是相反的,对立的,但却形成了特殊的社会运行机制和文化形态,即:政治暴力化和宗教巫术的普及,政治和宗教巫术的游离。

原始社会政治是与宗教巫术结合在一起的原始共同体的首领同时也是祭司和巫师。在易洛魁部落,酋长和各氏族选出的信仰守护人共同主持祭典,酋长也是祭司。英雄时候的雅典人设有名为巴塞勒斯的权力机关,巴塞勒斯是军事统帅、法官和最高祭司。古罗马人把由十个氏族组成的胞族称为古丽亚,每个古丽亚都选一祭司,他是团体中职位最高的人。部落酋长称为列克斯,他具有审判的、军事的和宗教的职能,是统帅,又是祭司。宗教巫术和社会管理职能机关结合在一起的现象,中国古代也曾存在。颛顼“乃命南正重司天以属神”,重是颛顼时期的宗教领袖和群巫总管,本身就是大巫。重出自东夷,“少皞氏有四叔,曰重、曰该、曰修、曰熙,实能金木及火。使重为句芒,该为蓐收,修及熙为玄冥。”(《左传昭公二十九年》)重是少皞的兄弟,担任木正之职,称为句芒。上古的五行之官实行世袭制,到了颛顼时期,重仍然是木正,同时又是部落联盟的大巫师,集社会管理和交接神灵两种职能于一身。《尚书·吕刑》载:“伯夷降典,折民惟刑。”照此说法,伯夷作为尧舜时期部落联盟重要领导成员之一,参与了刑罚条例的制定和实行。“伯夷礼于神以佐尧者也”(《国语·郑语》),由此看来,伯夷又是一位大巫,主持交接神灵之事,他也是兼司社会管理和祭神。颛顼时代在三苗之前,尧舜稍晚于三苗,颛顼、尧舜都继承原始公社传统,没有把社会管理和宗教巫术分开,而是二者结合在一起。三苗则不同,宗教巫术在那里已经从社会管理体系中游离出来,以习俗形式继续存在。祭司巫师几乎家家都有,他们不再是社会领导集团的成员。三苗社会宗教巫术普及到家庭,甚至达到泛滥的程度,但对社会决策集团的影响却大为削弱,不再直接参与社会的管理。三苗集团宗教巫术和社会管理体系分离,却又

以刑罚和暴力强化了管理职能。三苗开创的这种传统,对中国古代文化具有奠基意义。进入文明时期以后,中国古代的社会管理系统和宗教巫术处于若即若离状态,宗教巫术对社会决策机构虽然有影响,但极少直接干预,而是经常保持一定的距离。宗教机关没有立法权,没有审判权,宗教领袖也不作为社会统治集团成员出现。中国古代不存在欧洲中世纪宗教裁判所那样的机构,也没有教皇之类的称号,因此,中国古代文化既不同于基督教文化,也不同于伊斯兰教文化。在排除宗教巫术对社会领导集团决策的干预方面,中国古代较之其他许多国家来得彻底,从而形成了中国传统文化重视理性的特征。

三苗故地的中心位于江汉流域,楚文化就是以那里作为根据地发展起来的。三苗文化重视法制的传统,为后来的楚文化注入了活力。春秋时期,各诸侯国先后制定各种法律,较为著名的有楚国的仆区之法、晋国的被庐之法,以及郑国的刑法。从制定的年代上加以比较,楚国在这方面明显处于领先地位。楚国芋尹无宇称:“吾先君文王作仆区之法。”(《左传·昭公七年》)楚国最初的刑书是楚文王时制定的,在公元前689—前677年期间。据《左传》的记载,晋文公作被庐之法是在鲁僖公二十年,即公元前633年。郑国铸刑鼎在昭公六年,即公元前536年,已经是很晚的事情了。楚国开创时期虽然僻在荆山,荦路蓝缕,但在法制建设方面并不比北方诸侯国落后。江汉流域三苗文化的历史积淀,以及由此形成文化生态,对楚文化在法制方面的自觉起了催化作用。

①《山海经校注》,第403页。②③马克思:《摩尔根〈古代社会〉一书摘要》,第84页。④《马克思恩格斯全集》第19卷,第333页。⑤⑥《马克思恩格斯选集》第4卷,第94页、223页。

(责任编辑:强盛)

试论苗楚文化的历史渊源关系

蒋南华

关于楚文化与苗文化的历史渊源关系问题,近年来,已引起了学术界的广泛注意。四十集电视系列片《百苗图》的开拍和今年十月将在重庆召开的苗楚文化学术讨论会,标志着这一研究的高潮已经到来。

苗族是我国历史上一支历史悠久、源远流长的伟大民族。有专家认为:早在公元前5千年以前,苗族的一支先民跨过白令海峡,达到了南北美洲。今天的印第安人就是古苗的后裔;大约在公元前3千年,苗族的另一支部落群则迁居到了日本及南洋各国;以后又有一部分苗族先民移居到了东南亚各国。不论这个说法是否有其可靠的文献史料作为依据,然苗族已走向世界,它已成为一个世界性的民族,则是无容置疑的事实!

在我国56个民族中,苗族真正称得上是老大哥。我国第一个奴隶主专制主义的夏代王朝,就是以苗人为主体的炎帝子孙所建立的。夏代王朝的奠基人夏禹的父亲伯鯀,原是“三苗之君”(《山海经》郭璞注),是苗民驩头一支的始祖(《山海经·大荒南经》),亦是楚祖高阳、祝融(吴回)、陆终之后。故“夏道将兴”之时,“祝融之神降于崇山(今河南嵩山)(禹)乃舜禅,即天子位”(见《竹书纪年》及《国语·周语》所载)。夏朝建国后,即有祝融之后陆终之长子、季连之兄“昆吾为夏伯矣”(《国语·郑语》)。夏代将亡,昆吾氏遭到了殷商的段争讨伐(《诗经·商颂·长发》:“韦顾既伐,昆吾夏桀。”)并落得了“与桀同日(而)亡”的厄运(《尚书·汤誓》孔颖达疏引皇甫谧语)。《史记·楚世家》也说:“(高阳之裔)吴回生陆终,陆终生子六人,坼剖而产焉。其长一曰昆吾、二曰参胡、三曰彭祖、四曰会人、五曰曹姓、六曰季连,半姓,楚其后也。昆吾氏夏之时尝为侯伯,桀之时汤灭之。”《续汉书·郑国志》注引《帝王世纪》:“安邑县西有鸣条陌,汤伐桀,战昆吾亭”也可为证。另从苗楚大姓都有“熊”姓来看,亦可证实他们都同夏代之鯀、禹有血缘亲亲关系。《左传·昭公七年》:“昔尧殛鯀于羽山,其神化为黄熊……”《国语·晋语》亦云:“昔者鯀违帝命,殛之于羽山,化为黄熊……”屈原《天问》也说:“阻穷西征,岩何越焉?化为黄熊,巫何活焉?”又《汉书·武帝纪》颜师古注引《淮南子》云:“禹治鸿水,通轘辕山,化为熊……”由此可见,苗楚大姓宗“熊”为姓,原有纪念宗祖之意。以上材料说明:夏代王朝确系是炎帝神农之裔所建立的第一个苗人国家。

夏王朝被殷商灭亡之后,以苗人为主体的炎帝子孙为恢复宗国,与殷商进行了不屈不挠的斗争。最后他们在周文王、周武王的旗帜下,会师牧野,参加了伐纣的大会战,终于在公元前1066年的2月甲子日,一举灭掉了殷朝。《尚书·牧誓》和《后汉书·西羌传》均记载了周之“友邦冢君、御事、司徒、司马、司空、亚旅、师氏、千夫长、百夫长及庸、蜀、羌、髳、微、卢、彭、濮人称尔戈,比尔干,立尔矛,予其誓。”“及武王伐商,羌、髳率师

会于牧野”的情况，其中的“鬻”就是苗民首领及其苗胞。到周平王封赏功臣时，苗民首领鬻熊的曾孙熊绎始被封于楚。范文澜《中国通史》云：“武王伐纣，有鬻（苗）人参加周军作战，成王封武王以来的功臣后嗣，熊绎得封子爵，居丹阳（今湖北秭归县）。熊绎的祖先，就是归附文王，从武王伐纣的鬻人酋长……西周时期，熊绎子孙不断扩大土地，立国号为楚。”

《史记·楚世家》也说：“楚（武王熊通）曰：‘我蛮夷也……吾先鬻熊，文王之师也，蚤终。成王军我先公，乃以子男田，令居楚……而王不加位。我自尊耳。’乃自立为武王。”《世本》、《列子》、《通志·氏族略》均有鬻熊为“周文王师”或“子事文王”的记载。这些史实说明：鬻熊确为“三苗直系血统”（《苗夷民族发展史》）。其后，以苗为主体民族的炎帝后裔，便在南至衡山，北至文山的洞庭、彭蠡之间的长江中下游地区，经过几百年的艰苦创业和独立发展，终于建立了可与中原抗衡的楚国。

夏是古苗先人伯鯀之子孙禹、启建立的第一个苗民之国。楚是古苗先民，继夏王朝之后建立的第二个苗人国家。苗楚同宗共祖，他们都是炎帝神农（即高阳，详见拙文《离骚·高阳·彭咸考》贵州教育学院学报1992年第1期）的后裔。《帝系》云：“高阳”“娶于滕氏产老童。老童产重黎及吴回。吴回产陆终。陆终六子季连，半姓，楚其后也。”《史记·楚世家》亦云：“楚之先祖出自高阳”，“高阳生称。称生卷章。卷章（即老童）生重黎（及吴回）。重黎为帝喾辛居火正，甚有功，能光融天下。帝喾命曰祝融。共工氏作乱，帝喾使重黎诛之而不尽，帝乃以庚寅日诛重黎，而以其弟吴回为重黎后复居火正，为祝融。吴回生陆终。陆终生子六人，坼剖而产焉。其长一曰昆吾。二曰参胡，三曰彭祖，四曰会人，五曰曹姓，六曰季连，半姓，楚其后也。昆吾氏夏之时尝为侯伯，桀之时汤灭之……季连生附沮。附沮生穴熊，其后中微，或在中国，或在蛮夷，弗能纪其世。周文王之时，季连之苗裔曰鬻熊。鬻熊子事文王，蚤卒，其子曰熊丽。熊丽生熊狂。熊狂生熊绎。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，姓半氏，居丹阳。”《山海经·海内经》则曰：

“炎帝生炎居。炎居生节并。节并生戏器。戏器生祝融。祝融生共工。共工生后土。”“后土生信。信生夸父”（《大荒北经》）……尽管三家之说不尽相同，但苗、楚国为炎帝神农（即高阳）及祝融之后，则是一致的。苗楚同宗共祖，还可以从以下几个方面得到证实：

一、从地域看，楚之先人熊绎始封之地和三苗所建之国，同是以“长沙”为中心的荆楚、江淮地区。《名义考》云：“三苗建国在长沙而所治则江南荆扬也。”而《方輿胜览》则云：“长沙郡治内有熊湘阁，以楚子熊绎始封之地而名。”唐代张正言《长沙风土碑》也说：“昔熊绎始在于此。”长沙是炎帝神农的故居，蒋骥《三带阁注楚辞》引《遁甲经》云：“沙土之祗，云阳氏之墟。《路史》：云阳氏处于沙。《神农纪》：字于沙。”云阳氏就是炎帝神农。因神农曾采药于云阳山而得名。沙，就是长沙。可见三苗所建之国就是从熊绎开始所建立的楚国。又《战国策·魏策一》云：“昔者，三苗之居，左彭蠡之波，右有洞庭之水，文山在其南，而衡山在其北。”《史记·五帝本纪》亦曰：“三苗在江淮、荆州数为乱。”据《尚书正义》云：荆州是指“北据荆山，南及衡山之阳”地域。《吕氏春秋·台类篇》：“（昔日）尧战于丹水之浦以服南蛮”和“尧与有苗战于丹水之浦”指的也是这个荆楚丹阳地区。而三苗所居的这个洞庭、彭蠡、衡山、文山之间的荆楚江淮地区，正是楚国疆域的中心地带。从有关史籍记载来看，这个“在江淮、荆州数为乱”而尧与之战于丹水之浦的三苗，亦即南蛮（亦称楚蛮），也就是《诗经》中反复提到的“荆楚”或“荆蛮”。《商颂·殷武》：“挾彼殷武，奋伐荆楚。罕入其阻，哀荆之旅。有截其所，汤孙之绪。”及《小雅·采芣》：“蠢尔蛮荆，大邦为隩。方叔元老，克壮其猷。方叔率止，执讯获醜。”和《大雅·江汉》：“江汉扬扬，武夫洗

洗。经营四方，告成于王。”这些说的就是殷商武丁和西周宣王等统治者对楚国的几次掠夺性战争。公元前966年至公元前948年间，周昭王几次南征激起了苗族人民的愤怒反抗最后当周昭王南征渡汉水时，“船人恶之，以胶船进王。王御船至中流，胶液船解，王没于水中而崩”

（丁晏《楚辞天问笺》），巧妙地去脱了周昭王的老命。鲁僖公四年（公元前655年），齐桓公伐楚，其借口之一就是“昭王南征而不复，寡人是问！”（《左传·僖公四年》）。上述事实充分说明：三苗、南蛮、荆楚（荆蛮或楚蛮）实是一个“直系血统”的氏族群体（《苗夷民族发展史》）。正如范文澜《中国通史》和徐旭生《中国古史的传说时代》所说：“荆楚是三苗部落联盟中较大的一个部落。”这个问题，我们还可以从今天的苗族风情与传说中得到印证。

生活在贵州各地的苗族都说，他们的祖先是来自江西彭蠡和湖南洞庭湖一带迁徙到贵州来的。在他们今天的丧葬习俗中，还流传着护送死者灵魂返回洞庭湖老家的巫祝活动。传说洞庭湖中的君山，原名苗山，是苗族先人休养生息的地方。唐代诗人白居易过洞庭时，对此还发过感慨：“疑是苗人顽，持险不终役。”据说有人还将西汉扬雄的《方言》和清代杭世骏的《续方言》中的江汉楚语同今天湘西的苗语做过对照，发现两书中的楚地方言，有百分之四十五左右与苗语完全相同（见《贵州文史丛刊》1992年第1期贺国鉴《论述苗族古代史四个问题》一文）。

此外，龙文玉在其《苗族与楚族》（《求索》1982年第6期）一文中也说：“现代湘西苗族《迁徙歌》中，自称祖先是来自江汉流域的苗国迁过来的。其祖是普（尊称）𡗗、普黎、普驩等。现代湘西和黔东南苗族尚保留许多𡗗姓痕迹：①龙姓苗族，仍然自称‘代𡗗代农’，保留苗姓（《武陵堂族谱》）；②伍姓苗族，有一部分自称‘代𡗗代𡗗’，《通志·氏族略》注‘伍，𡗗姓’；③有一部分熊姓苗族，他们与‘鬻熊’之后，以名为氏的楚王是同祖的。”（郑樵《通志·氏族略》：“熊氏”下注“楚鬻熊之后，以名为氏。”）

二、从今日苗、楚的风俗习惯，也可以窥视出他们同宗共祖的某些端倪。楚人“好巫，重淫祀”（《汉书》），“昔楚国南郢之邑，沅湘之间，信鬼而好祠”（王逸《楚辞章句》）。下至黎民百姓，上至国家君王，都相信“隆祭祀，事鬼神”可以“获福”和“禳灾免祸”。而今天生活在湘、黔、滇、桂各省的苗族同胞也都有信巫鬼、重祭祀的习俗。魏源《访苗篇》云：“苗俗神巫鬼，椎牛而祭。”陆次云《洞溪纤志》亦云：“苗人腊祭日报草。祭用巫，设伏羲、女媧像”（伏羲属神农血系，一说伏羲就是神农）。

今日湘楚民间崇尚枫树，如谷种下泥时，人们在秧田间插上枫树苗；他们用枫木做粮仓的柱子，但忌用枫树修建牛栏猪圈，也忌讳用枫树来做床铺底板；而今天黔东南地区的苗族同胞，亦十分崇拜枫树。他们盖房子时，常用枫木作中柱，认为这样子孙就可以兴旺发达。苗民在异地搬迁时，他们一定要在所择之地，先栽上枫树。枫树活了才决定搬迁。否则，即是再好的地方，他们也不会搬去的。我想楚人与苗民都崇尚枫树决不会是一种偶合，一定有它的历史根由。《苗族古歌》传说，枫树是苗家的祖宗。而《山海经·大荒南经》和袁珂的《古神话选释》均云：“黄帝杀蚩尤于黎山之丘，（蚩尤）掷械于大荒之中，宋山之上，后化为枫木之林。”可见枫树确与蚩尤有关。苗楚都崇尚枫树，乃是尊崇共同祖先蚩尤的表现。

三、从文化艺术特征看，楚文化在巫道心理的潜在作用下，十分崇尚情感、灵智和激情，讲究绚烂，向往超越，富有非常奇特的想象力和创造性（以《楚辞》和散文《老子》、《庄子》、《列子》为代表的南楚文学都是很有代表性的例子）。这些已成为苗楚人民的共同心理文化素质而积淀下来。楚人“好巫，重淫祀”，至今的苗族人民“隆祭祀，事鬼神”的活动，几乎随处可见（沈从文的小说提供了许多生动的例子）。在苗楚人民的心里，水势浩洋的