



九色鹿

从 “异域”

到

「旧疆」

温春来

著

宋至清贵州西北部地区的
制度、开发与认同



社会科学文献出版社
SOCIAL SCIENCES ACADEMIC PRESS (CHINA)

从
“异域”
到
『旧疆』

温春来
著



社会科学文献出版社
SOCIAL SCIENCES ACADEMIC PRESS (CHINA)

图书在版编目(CIP)数据

从“异域”到“旧疆”：宋至清贵州西北部地区的制度、开发与认同 / 温春来著. -- 北京：社会科学文献出版社, 2019.10

(九色鹿)

ISBN 978-7-5201-5031-6

I. ①从… II. ①温… III. ①政治制度-研究-贵州-古代 IV. ①D691

中国版本图书馆CIP数据核字(2019)第111463号

· 九色鹿 ·

从“异域”到“旧疆”： 宋至清贵州西北部地区的制度、开发与认同

著 者 / 温春来

出 版 人 / 谢寿光

责任编辑 / 郑庆寰 陈肖寒

文稿编辑 / 陈肖寒

出 版 / 社会科学文献出版社·历史学分社(010)59367256

地址：北京市北三环中路甲29号院华龙大厦 邮编：100029

网址：www.ssap.com.cn

发 行 / 市场营销中心(010)59367081 59367083

印 装 / 三河市东方印刷有限公司

规 格 / 开 本：787mm×1092mm 1/16

印 张：27.75 字 数：356千字

版 次 / 2019年10月第1版 2019年10月第1次印刷

书 号 / ISBN 978-7-5201-5031-6

定 价 / 78.80元

本书如有印装质量问题，请与读者服务中心(010-59367028)联系

▲ 版权所有 翻印必究

宋至清贵州西北部地区的
制度、开发与认同

• 目 录 •

导 论 / 1

上 编

从“异域”到“羁縻”：宋至清初改土归流前的黔西北社会

第一章 王朝的“异域”：彝族君长国的制度与文明 / 33

第一节 多“国”林立的宋代西南地区 / 33

第二节 “勾”政权与“则溪”制度 / 46

第三节 文字及其传承与使用者 / 57

第二章 地方传统对“羁縻”政治的制约 / 70

第一节 元代的经营 / 72

第二节 明代土官职名的规范化及土官文职武职考辨 / 78

第三节 “额以赋役，听我驱调”：明代土司对王朝的基本义务 / 93

第三章 驿道、卫所与教化 / 115

第一节 朱元璋、奢香与川滇黔驿道 / 116

第二节 “一线之外，四面皆夷”：卫所的设置 / 126

第三节 卫所、移民与文化移植 / 132

第四章 彝族制度在明代的变化 / 155

第一节 承袭制度之演变 / 155

第二节 汉人进入勾政权 / 173

第三节 彝威与汉威：充满矛盾的统治认同 / 177

下 编

从“新疆”到“旧疆”：改土归流后黔西北地方社会的变化

第五章 开辟“新疆” / 193

第一节 彝制的崩溃 / 194

第二节 进入“版图”：从则溪制到流官制与里甲制 / 226

第六章 改流后的土目与布摩 / 242

第一节 土目、家奴、佃户及土地关系 / 243

第二节 主奴之争与主佃之争 / 257

第三节 布摩阶层的变动 / 281

第七章 移民、矿业与农耕的发展 / 290

第一节 移民的潮流 / 291

第二节 黔西北矿业的发展及其对全国的影响 / 299

第三节 从畜牧到农耕的发展 / 335

第八章 文化认同与身份认同的演变 / 350

第一节 黔西北彝族族类界限观念的演变 / 351

第二节 文化变迁与族群意识：普底黄氏家族的个案研究 / 363

结语 从“异域”到“旧疆”：对周边族类进入王朝秩序的思考 / 390

征引文献 / 404

附录 小说还是历史？——对 *Amid the Clouds and Mist: China's Colonization of Guizhou, 1200-1700* 的一点评论 / 424

跋 / 433

再版后记 / 435

导 论

一 关于传统中国社会的整合问题

近年来，随着 Fredric Barth、本尼迪克特·安德森（Benedict Anderson）等关于族群、民族的理论被引入中国史研究，一些学者开始反思从血统、语言、文化等“客观”标准分析中华民族（或中国国族）形成的局限。在他们看来，并不存在一个在

历史长河中延续的国族实体，¹人们先被灌输一套虚构的国族认同后，才会相信他们自己属于一个统一的“国族”群体。清末民初，梁启超、康有为、章太炎等人为了政治需要，通过重新诠释黄帝、郑成功、文天祥等一系列历史或传说中的人物，建构了一部前所未有的“民族历史”，为“四万万”人民建构了同源同祖的集体记忆，并将本来表达“忠节”等意涵的英雄（如岳飞）诠释为寄托“民族魂”的英雄，从而也就建构起了中国的国族。²

民族国家是随着西方资本主义的兴起而产生的历史现象，上述研究说明，同世界其他地区一样，中国的国族具有经由“想象”而形成的特点。但这些研究在很大程度上仍给人以隔靴搔痒之感，因为它们未能回答：如果说中国国族仅仅是一种近代建构的话，为什么在中国可以成功建构出一个横跨近千万平方千米、覆盖数亿人口的国族共同体？为什么梁启超等人振臂一呼，应者便“闻风景从”，在数十年间就成功建构起了一个庞大的中华民族？联系到“二战”后在非洲等地区建立的新兴民族国家内部族群之间未能和平共处，以致内战持续不断的例子，这些问题的重要性便不言而喻了。

依笔者浅见，国族建构论的缺失可能在于对传统的过度割裂。

- 1 费孝通的论述或许可视为有关中华民族实体论的一种极富启发性和解释力的经典表述：“中华民族作为一个自觉的民族实体，是近百年来中国和西方列强对抗中出现的，但作为一个自在的民族实体则是几千年的历史过程中形成的。……在相当早的时期，距今 3000 年前，在黄河中游出现了一个由若干民族集团汇集和逐步融合的核心，被称为华夏，像滚雪球一般地越滚越大，把周围的异族吸收进入了这个核心。它在拥有黄河和长江中下游的东亚平原之后，被其他民族称为汉族。汉族继续不断吸收其他民族的成分而日益壮大，并且渗入其他民族的聚居区，构成起着凝聚和联系作用的网络，奠定了以这个疆域内许多民族联合成不可分割的统一体的基础，成为一个自在的民族实体，经过民族自觉而称为中华民族。”参见费孝通《中华民族多元一体格局》，中央民族大学出版社，1999，第 3~4 页。
- 2 参见沈松桥《我以我血荐轩辕——黄帝神话与晚清的国族建构》，《台湾社会研究季刊》第 28 期，1997；《振大汉之先声——民族英雄系谱与晚清的国族想象》，《中央研究院近代史研究所集刊》第 33 期，2000。中华民族（中国国族）形成的问题只是本研究的切入点，而非本书的主题。在我看来，“中国国族实体论”与“中国国族建构论”之间是一种学术范式（Paradigm）的转换，二者之间具有不可兼容性，它们在深刻性方面可能有所不同，但并不意味着哪一种更具有解释力。

近来已有学者在赞同中国国族与民族经由近代想象而形成观点的同时，指出必须要注意“创造”与“想象”之前的历史事实与相关历史记忆基础，以及各种社会权力关系和资源分享、竞争背景。¹本书则强调，早在国族主义兴起之前，中国社会、政治、文化、认同、经济等方面已经具有高度整合的一面，²没有这个深刻的历史根源，能够在短时间内建构并成功维持一个庞大的国族是难以想象的。美国的中国学权威费正清在《剑桥中华人民共和国史》中或多或少触及中国的这一特质：

欧洲和南、北美洲的民族全加起来，一般地说不会多于中国人。甚至是否有比中国更多的民族也是问题。在人数和多民族方面，欧洲人和中国人很可以相比，同样是人数众多，民族复杂。可是在他们今天的政治生活中，在欧洲和南北美洲生活的约10亿欧洲人分成约50个独立的主权国，而10亿多的中国人只生活在一个国家中。人们一旦看到1和50的差别，就不能忽视。

以上对事实的简单陈述间接地表明，我们的民族主义和民

1 王明珂：《羌在汉藏之间——一个华夏边缘的历史人类学研究》，联经出版事业股份有限公司，2003，第xii-xiii、xvi-xxiii、367-390页。

2 笔者此处强调的“整合”，是指传统中国在很大程度上并非一个离散的社会，尽管不同人群间差异极大，但却并非一袋装在麻袋里面的马铃薯。政治体制的大一统、以儒家思想为基础的意识形态对不同人群的规范等自不待言，即便在乡村地区、少数民族地区以及许多边缘化的人群中，都往往可以发现朝廷制度与王朝意识形态的存在与影响，以及人们对这些制度与意识形态的认同——尽管这些认同往往也呈现出“地方性”色彩。正如有学者所指出的：“中国传统社会的一个重要特点是具有极大差异的‘地方社会’长期拥有共同的‘文化’，加上城乡之间并不像中世纪的欧洲那样，存在着功能与文化上的隔离和对立，而是表现为所谓‘城乡连续体’(urban-rural continuum)。”参见刘志伟、陈春声《历史学本位的传统中国乡村社会研究》，《中国历史学年鉴1997》，三联书店，1998。“在(地方志等)最‘地方’的文本中，处处见到‘国家’的存在。”参见程美宝《地域文化与国家认同：晚清以来“广东文化”观的形成》，三联书店，2006，第317页。而施坚雅(William Skinner)的研究亦表明了传统中国的市场在区域整合方面的意义。

族—国家等字眼当用于中国时，只会使我们误入歧途。要了解中国，不能仅仅靠移植西方的名词。它是一个不同的生命。它的政治只能从其内部进行演变性的了解。¹

传统中国社会高度整合的情形及其内在机制，是国际汉学的基本问题之一，中国的不少学者也为此殚精竭虑，正如耶鲁大学萧凤霞（Hellen Siu）教授所云：

一个最能激发人类学家和历史学家的兴趣的课题是：像中国这样庞大的政治实体，不论在帝国时期还是在现代，有那么大的地区文化差异，又经过那么繁复的兴衰周期，它是怎样维系着人民共同的想象的呢？²

在过往的研究中，许多人类学家借用 Redfield 提出的“大传统”与“小传统”的概念架构，“找到了他们研究的焦点”，即把载于历史文献的复杂文化机制视为大传统，将其归于汉学的研究范围，人类学则退居于研究乡民与村落的小传统。³ 这种二分法忽略了传统中国社会整合性的一面，其缺陷是显而易见的。⁴

为了更好解释中国社会的统一性与差异性，1965年，英国人类学家华德英（Barbara E. Ward）通过对香港水上居民的研究，提出了动态的、多重叠合的“认知模型”（Conscious Model）。按她的描

1 麦克法夸尔、费正清编《剑桥中华人民共和国史：革命的中国的兴起（1949~1965年）》，谢亮生等译，中国社会科学出版社，1990，第14~15页。

2 萧凤霞：《廿载华南研究之旅》，《清华社会学评论》2001年第1期。

3 参见王崧兴《汉学与人类学：以家族与聚落型态之研究为例》，转引自华德英《从人类学看香港社会——华德英教授论文集》，冯承聪编译，大学出版社，1985，第223页。

4 前面对“整合”的描述，足以说明大小传统是相互渗透的一体两面，并非二元对立。大小传统的概念只具有分析性工具的意义，绝非传统中国社会的现实本身。下文的论述将充分地证明这一点。

述，每个中国人的头脑里都有三类“认知模型”，一是“自制模型”（Homemade Model），即人们对自己所属群体的社会及文化制度的构想；一是“内部观察者模型”（Internal Observer's Model），即针对其他中国社群的社会文化秩序的构想。显然，因为自然与社会环境的差异，“自制模型”是千差万别的，并且对其他社群的构想与当事人的自我认知之间也往往存在着差异。但这些变异并不妨碍中国社会的统一性以及对中国身份的认同，因为中国人的心中还存在着一个“意识形态模型”（Ideological Model），这是对传统文人制度的构想。由于科举制度，中国的文人长期研习居于正统地位的儒家思想，很自然形成了对理想社会制度的相同认知，凭借政治等方面的强势，文人的模型对其他模型有着规范作用，它提供了评估何谓中国方式的标准。该模型所强调的内容，各“自制模型”均较为遵守；而它不涉及的方面，各“自制模型”均有根据实际生活情况进行发挥的自由。¹ 华德英对中国文化和社会的统一性、延续性以及变异性的解释，不仅超越了大、小传统的二分法，也超越了当时影响颇大的功能论架构。差不多同时，施坚雅参照中心地学说，发展出市场等级以及区域划分的模型，从经济联系的角度对传统中国的整合问题提出解释。²

上述研究大致从结构与共时态的方面展开论述。那么，大一统

1 参见 Barbara E. Ward, "Varieties of the Conscious Model," "Sociological Self-awareness: Some Use of the Conscious Model," "Sociological Self-awareness: Some Use of the Conscious Models," in *Through Other Eyes: An Anthropologist's View of Hong Kong* (Hong Kong: the Chinese University Press, 1989)。文人官僚对传统中国社会的整合作用同样被其他学者注意到，参见金观涛《在历史的表象背后》，四川人民出版社，1983，第14~17页。

2 参见施坚雅《中国农村的市场和社会结构》，王庆成等译，中国社会科学出版社，1998；施坚雅《中国封建社会晚期城市研究：施坚雅模式》，王旭译，吉林教育出版社，1991。不像有的汉学家表现得那么直接，但施坚雅的论著仍然表明他想探究一个主要由农民构成的似乎应该是松散的社会，是如何聚合在一起并长期保持稳定性的，他发现了市场在整合中国这类农耕社会中的重要作用。在《中国农村的市场和社会结构》之“序”中，他指出：“在（中国）这类重要的复杂社会中，市场结构必然会形成地方性的社会组织，并为使大量农民社区结合成单一的社会体系，即完整的社会，提供一种重要模式。”

中国的制度、文化与礼仪是怎样在具体的时空领域推行开来的呢？不同的地域社会，是在何时、以何种方式表达自己对国家的认同并维持这种认同的呢？1970年代，李国祁发表《清季台湾的政治及近代化——开山抚番与建省（1875~1894）》和《清代台湾社会的转型》两篇论文，提出并阐述了“内地化”理论，认为自19世纪以来，随着番民的汉化、宗族的发展、神祇信仰的统一、人口流动所导致的居民融合、行政体制的完善、文教的推广等一系列“内地化”运动，台湾逐渐由“移垦社会”变成与中国内地各省完全相同的社会。这一理论涉及汉人、高山族、平埔人等多种族群，这些族群内部关系复杂，其文化和社会组织的变迁呈现多样面相，相互间的互动更是千姿百态，因此，一些学者认为“内地化”理论失之松懈。³除此之外，对土著民在历史变迁中所起作用的忽略可能是一个更大的缺陷。

其实，传统中国社会所具有的整合性，其主要表现之一就是，地区组织与国家制度、地方认同与国家认同之间成为相互交织渗透的一体两面。正如有学者指出的，在明清时期，不论是士大夫文化，还是宗族和社区组织，抑或是民间宗教，都在合法化国家权威和个人与国家的关系中定位，士大夫的价值观渗透到日常生活，成为国家构成不可或缺的部分。经过一千多年的发展，国家既是行政组织的机器，更是文化理念。⁴

以民间宗教为例，许多学者发现，乡村社会中的信仰同朝廷的制度与礼仪有着非常密切的关系，其间有两种情况特别值得注意，

1 《中华文化复兴月刊》1975年第12期。

2 《中华学报》1978年第3期。

3 参见陈其南《土著化与内地化：论清代台湾汉人社会的发展模式》，中国海洋发展史论文集编辑委员主编《中国海洋发展史论文集》第1辑，中研院中山人文社会科学研究所，1995。

4 Helen F.Siu, "Recycling Tradition: Culture, History, and Political Economy in the Chrysanthemum Festivals of South China," *Comparative Studies in Society and History* 32: 4 (1990), pp.765-794; 萧凤霞：《传统的循环与再生——小榄菊花会的文化、历史与政治经济》，香港《历史人类学学刊》2003年第1期；萧凤霞：《文化活动与区域社会经济的发展：关于中山小榄菊花会的考察》，《中国社会经济史研究》1990年第4期。

一种是官府通过列入王朝祀典或加封赐匾等方式，将民间神吸收改造为官府认可的神明；另一种情况是民间将王朝祀典或官府提倡的神明接受过来，并改造成为民间神。¹前者如天后，天后最初只是福建莆田湄洲的一个普通地方神祇，但自北宋到清中叶，她不断得到朝廷的敕封和提升，成为中国南部沿海极其显赫的神灵。在这种使神明标准化（Standardizing the Gods）的过程中，国家以一种微妙的方式介入了地方，民间信仰由此呈现出国家和地方社会之间交叉重叠的文化意义。²而珠江三角洲民间社会崇拜的北帝，则属于后一种情况。“北帝崇拜在珠江三角洲地区传布，并形成成为一种地方传统的过程，一方面是珠江三角洲的地域社会在文化上进一步整合到大传统之中的过程，另一方面又是标准化的神明信仰地方化过程。”³但是，正如并非所有的地方神都能获得王朝的认同，⁴王朝祀典中的庙宇也并不总是能够成功地完成民间化，陈春声所描述的潮州樟林地方的乡民对官方神庙和地方神庙的不同心理体验（“份”的微妙感觉）以及两种庙宇的不同命运对此是一个很好的说明，不过，“传统的政治力量消退以后‘官方庙宇’的衰落，并不意味着‘国家’的观念在乡民的信仰意识中无关紧要。实际上华南乡村社庙的出现，正是明王朝在乡村地区推行里甲制度，在里甲中建立‘社祭’制度变化的结果，理想化的‘国家’的‘原形’，始终存在于中国老百姓的集体无意识之中”。⁵

1 刘志伟：《神明的正统性与地方化——关于珠江三角洲北帝崇拜的一个解释》，《中山大学史学集刊》第2辑，广东人民出版社，1994。

2 James Waston, "Standardizing the Gods: The Promotion of T'ien Hou (Empress of Heaven) along South China Coast, 960-1960," in David Johnson, Andrew J. Nathan, and Evelyn S. Rawski, eds., *Popular Culture in Late Imperial China*, Berkeley: University of California Press, 1985, pp. 292-324.

3 刘志伟：《神明的正统性与地方化——关于珠江三角洲北帝崇拜的一个解释》，《中山大学史学集刊》第2辑，第123页。

4 我们在官方文献中常常能够看到的所谓“淫祠”即可证明这一点。

5 参见陈春声《信仰空间与社区历史的演变——以樟林的神庙系统为例》，《清史研究》1999年第2期。

科大卫 (David Faure) 与刘志伟对宗族的思考从另一个角度向我们展示了国家的制度和礼仪在区域社会推行与表达的历史。他们认为宗族不仅仅是一种血缘、亲属制度,更是一种用礼与法的语言来表达的秩序和规范。明代以前是僧、道和巫覡在珠江三角洲的乡村中有着广泛和深刻影响的时代,但自北宋以来士大夫们已经开始积极运用理学所规范的礼教去改造地方的风俗,向佛、道、巫的正统挑战,虽然他们没有真正取代以神祇为中心的地方组织,但却在乡村礼仪方面取得了成功,而地方亦需要做出改变来应付明朝廷的赋役制度,并借此表达有利于获取更多资源的文化与身份认同,国家与社会的这种互动与妥协形成了华南地区常见的所谓宗族组织,这一深刻的变迁意味着地方认同与国家象征的结合,边缘地区由此得以归入国家“礼教”的秩序中。¹科大卫等学者还主张“视区域为一种有意识的历史建构”(region is seen as a conscious historical construct),²这种文化认同的视角以及对历时性的关注,超越了囿于具体地域的观念,发展了施坚雅的区域理论,并从方法论的层面指明了区域研究的意义。

既有的研究成果启发笔者意识到:第一,大一统中国并非一个先验的、不言自明的存在,不同的地域有着在不同的语境中与国家发生关系并整合进国家的历史,因而也就呈现出不同的“地方性特色”,这个特色亦可视为“国家”在不同地方的不同表达,不能用任何二元对立的概念来把握。对传统中国社会统一性与多样性的特

1 参见科大卫、刘志伟《宗族与地方社会的国家认同》,《历史研究》2000年第3期;科大卫《国家与礼仪:宋至清中叶珠江三角洲地方社会的国家认同》,《中山大学学报》1999年第5期;科大卫《明嘉靖初年广东提学魏校毁“淫祠”之前因后果及其对珠江三角洲的影响》,周天游编《地域社会与传统中国》,西北大学出版社,1995;David Faure,“The Lineage as a Cultural Invention: The Case of the Pearl River Delta,”*Modern China* 15: 1 (1989), pp.4-36; David Faure,“The Lineage as Business Company: Patronage Versus Law in the Development of Chinese Business,” in R.A.Brown, ed.,*Chinese Business Enterprise*, vol. 1, London & New York: Routledge, 1996, pp.82-121.

2 Helen Siu and David Faure, *Down to Earth: The Territorial Bond in South China* (Stanford: Stanford University Press, 1995).

质及其形成过程的理解，应建立在对这些特色的深入探讨之上。第二，典章制度在理解传统中国社会的整合性方面具有极其重要的意义。¹上述研究表明，民间信仰、宗族的背后牵涉朝廷的祭祀、赋役等制度，从不同角度表达了地方与国家的复杂关系。笔者近年来在广东、福建、江西、贵州、河北、河南、山西等地走马观花的田野考察中亦深切体会到，对历代王朝的基层行政、祭祀、赋役、科举等制度的了解是看懂传统乡村社会的必要条件，²对此一无所知，将导致田野工作失之肤浅，甚至近于观光旅游而远离初衷——如果预设的目标是进行具有历史深度的田野考察的话。第三，制度演变与文化认同间有着密切的互动关系，而不同人群对朝廷制度与意识形态的带有“地方性”色彩的认同，正是传统中国大一统结构形成并长期延续的关键，也是近代建构与“想象”中华民族的基础与根源。第四，具有鲜明问题意识并能够观照到大历史的区域性研究，可以深刻地揭示出传统中国社会的特质。

受此启发，本书拟以制度变迁为主线，兼顾经济开发与文化及身份认同，描述贵州西北部地区（黔西北）整合进传统中国大一统结构并对此结构形成较高认同的历史过程，并试图分析这一过程所蕴含着的理论意义。在前人的研究基础之上，黔西北历史的意义不在于能为既有观点提供一个新个案，它可能代表了中央王朝有效拓展统治范围、建立统治秩序的另一模式。

首先，最根本的一点是，在中央王朝真正深入经营之前，黔

1 典章制度在理解中国传统乡村社会方面的重要性其实已被学者明确指出，参见刘志伟、陈春声《历史学本位的传统中国乡村社会研究》，《中国历史学年鉴1997》。

2 特别是宋（包括辽、金）至清时期王朝的典章制度尤为重要。当然，不同的地域对此的要求是不一样的，例如，华北地区很早就纳入王朝秩序，并且经历过不同的国家传统（既有汉人王朝，也有游牧民族入主中原建立的国家），在这些地区进行田野考察时往往感到需要熟悉自唐、宋（包括辽、金）至清的相关典章制度。而珠江三角洲一带虽然表面上在秦汉时期就纳入王朝秩序，但王朝真正能够控制的地区其实是相当有限的，自明代起王朝的力量才逐渐深入，因此在珠三角乡村考察所得到的印象是，似乎了解明、清王朝的相关典章制度就大致可以了。

西北的彝族已经建立并维持了具有深远历史根源的、别具一格的类似于国家的政权组织，而上述研究所关注的福建、广东、台湾等许多地区的原住民并没有自己的政权，这些地区普遍存在的大量祠堂与庙宇，在黔西北则并不多见。其次，因为史料缺载或毁灭的缘故，我们甚至已不大清楚王朝渗透以及汉人大规模移入之前，闽、粤等地自身的社会结构与传统。但在黔西北地区，彝族至少在宋代已有较为成熟的文字，掌握着文字的布摩与慕史¹用吟诵或著述的方式传扬祖先的伟业，赞颂他们创下的美好制度，以张扬本族与本“国”的威荣（卅&L），²留下了大量以本族文字书写的文献，内容涉及天文、地理、历史、神话、宗教、文学、文艺批评、哲学观念、政治权力等，提供了与汉文文献不同的关于本地历史的解释。此外，较之中国大部分地区，中央王朝对黔西北的开发相对较晚，因此相关汉文史料亦相对容易留存，且许多往昔的传统、礼俗尚能被今日的研究者亲身观察与体验。黔西北的这些特点使得以下几种研究构想有实现的可能：

第一，重构黔西北社会自身的制度与传统，进而考察中央王朝

1 本书第一章将探讨布摩与慕史在传统彝族社会中所扮演的角色。

2 卅，一般汉译作“威”，在彝书中是一个频频出现的词语，有威力、权威、威势的意思，常常用来形容宇宙、祖先、英雄人物、政权、制度等，如《彝族源流》第5~8卷（贵州民族出版社，1991）谈到天地产生时云：“阴阳相配合，苍苍的天影，茫茫的地影，铺盖六威荣。苍天接云端，在天道之上，产生了君道；地度数对天，下产生王道。以威荣经天，以威荣营地。”（第6页）出于对本族类的热爱与自豪，彝族知识分子常常在字里行间张扬着本族的彝威（卅卅），当彝制崩溃，汉礼盛行之时，彝族知识分子表达了对彝族权威消解的感慨，对彝族传统湮没的担忧。《水西地理城池考》云：“彝威、彝荣，不可丢下；汉威和汉荣，也不可要。彝威与彝荣，只能从根上去找，不能只招折枝叶。从头找到脚，彝威是存在的，汉荣也是不朽哩！有文化的人，管理土地，有不朽的威荣，嘴里虽是不说，心里却都是想着：天地保佑他，巩固他的威荣，百姓永远拥护着君长，功名不失，江山依旧。……对祖宗，须敬供，只是想这样的事业：今后彝威和彝荣，不可丢下它。”括号内是彝文，括号前是该彝文的音译或意译，下同。又，由于彝文没有经过统一与规范，同一字在不同的使用者、书籍中常常有不同的写法，异体字众多成为彝文的一个重要特点，如表达族类自称的“姿”，就有卅、边、边等写法。笔者力图在本书中避免使用较多异体字，如出现同一字有不同写法的情况，系因为引自不同的书，为了保持引文完整而又不能妄加统一所致。