

第一章 导论：环境、交流与发展变化

第一节 环境与历史上的不同评价

大多数研究历史和地理的学者都认为，自然生境与文化有密切的互为影响的关系。自然生境对人的影响尤其大，这些影响会渗透到人的精神和性格中，从而构成不同区域的人在性格上的异同。这些异同就展现了丰富多样的文化范式。早在我国古代，儒、释、道、墨、法诸家都很重视自然环境对人文的影响。《尚书·禹贡》中记载了古代中国九州的地理环境以及方域、土壤、物产田赋、交通等情况。《礼记·王制》篇中说：“广谷大川异制，民生其间者异俗。”人们在研究《周易》这部书时，认为它是伏羲氏“仰以观于天文，俯以察于地理”而写成。而老子在《道德经》中，不仅强调这种影响，而且还要求人们积极主动地运用和把握这种影响。他说：“人法地、地法天、天法道、道法自然。”荀况在《天论》篇中说：“天有其时，地有其财，人有其治，谓能参夫是之。”北魏的贾思勰从功用的效应在《齐民要术·种谷第三》中提出：“顺天时，量地利，则用力少而成功多。”这些观点都说明古人对“人地关系”问题作过理论上的深入思考。

近代西方历史学家和地理学家将这种人与自然所构成的联系、作用、变化，上升为科学进行研究。德国的 A·洪堡（Alexander Freiherr Von Humboldt, 1769—1859）、李特尔（Karl Ritter, 1779—1859）分别为人文地理的研究开创了早期理论。李特

尔用经验法和比较法，研究世界各地各种地理现象的因果关系。在他的《地理学——地理对人类素质与历史的关系》一书中，探讨自然现象与人文的基本关系，认为自然决定人类历史的发展。针对地理学在研究人文历史上的专业性和单一性，许多社会学者和人类文化学者对人地关系作了社会因素和政治因素影响人文的理论补充。其研究的内容将历史、政治、社会、经济囊括在其中。法国人类学者 H·W·马雷特 H·W·Mareh 认为人不会非常被动地受自然之手摆弄，人是理性的动物，人有创造性和主观能动性，他的活动虽受环境影响，但不是决定的影响。人类生活方式不完全是环境的统治物，而是各种因素（社会的、历史的、政治的和心理的）的复合体。^① 列宁总结了马克思和恩格斯的思想后在《哲学笔记》中写道：“地理环境的特性决定着生产力的发展、而生产力的发展又决定着经济关系的以及随在经济关系后面的所有其它社会关系的发展……在马克思主义看来，地理环境是通过在一定地方，在一定生产力的基础上所产生的生产关系来影响人的，而生产力的发展的首要条件就是这种地理环境的特性……”^② 上述这些论述有助我们观察贵州近代苗族社会所赖以生存活动的自然环境和人文环境。

苗族的绝大部分生活在贵州境内。据《苗族古歌》、《苗族简史》和一些史书记载，苗民由上古时期，就逐步由黄河中上游向贵州等地迁徙。至近代迁徙活动基本稳定。据 1932 年统计贵州苗民为二百多万人。^③ 又据 1989 年全国人口统计，全国苗族人

参见中国大百科全书人文地理学编写组编：《人文地理学》，中国大百科全书出版社 1984 年版第 2—3 页。参见普雷斯顿·詹姆斯著 李旭旦译：《地理学思想史》商务印书馆 1982 年版。

《列宁全集》第 38 卷 人民出版社 1960 年版第 459 页。

贵州省档案馆等单位编：《贵州近代经济史资料选辑（上）》，四川社会科学院出版社 1987 年版第 117 页。

口共七百万，贵州占百分之五十强。贵州在清代，其疆域大小同现代几无差别，“东邻楚 西拒滇、南限粤、北遮蜀，……广轮仅千余里。”^① “其范围北起四川盆地南缘山地和鄂西南高原，南至南盘江河谷和桂西北山地，纵跨 5 个纬度，长约 510 公里 西起滇东黔西高原，东至湘西丘陵山地，横越 6 个经度，宽约 570 公里。”^②地理上贵州属云贵高原，为我国第二台阶，平均海拔 1500 米。所谓“跬步皆山 高原苍莽”。由于四周都是高山峻岭 其环境显得相对封闭，往往因交通壅阻很少同外界沟通。清前期贵州的官马大路，只有两条，“一条是官马西路由重庆往遵义达贵阳。一条是官马南路由北京贯穿河南，湖北，湖南，达贵州而通云南。”^③省际间的大路则主要是由“贵州毕节，威宁通四川的泸州大路。由桂林通贵州荔波 独山 都匀的桂林官路”。^④清廷为统治上和军事上的方便，从雍乾年间大规模征苗、剿苗开始，历年都在贵州境内加修马路，并采用官修和民修两种形式进行。到清末 各府、厅、县、州都有大路相通。所谓大路 宽幅五、六尺至丈余左右的路都有。而通往省外的官路干线由过去的两条增加为四条，“北有川黔线 南有黔桂线 东有湘黔线 西有黔滇线”^⑤官马路的增加客观上使贵州对外交流的机会增大。但在清末以前，由于清廷对苗疆采用封禁政策 因此所谓“交流”一项 也主要体现在官方和汉族民众中进行，而苗族及其他少数民族则被军屯，民屯 商屯相对地分隔开。清末“开禁”后 这些官修马路才真正为促进贵州各民族经济文化发展起到积极的作用。

交通的另一项是内河航运。贵州河流众多，但由于山高谷

① 《黔南识略·黔南职方纪略》，贵州人民出版社 1992 年版第 15 页。

② 蔡运龙：《贵州省地域结构与资源开发》海洋出版社 1993 年版第 1、4 页。

③ 《贵州近代经济史资料选辑（上）》第 821 页。

④ 同 ③。

⑤ 同 ③ 书 第 825 页。

低，河流湍急，大多数河流航运价值不大，可用于通航的江河主要是九条：其中乌江通四川涪陵县而入长江，赤水河通四川合江入长江，綦江通四川重庆入长江，清水江通湖南入洞庭，沅水通湖南接沅江，麻阳江通湖南接沅江，北盘江入云南宣威，南盘江入广西省，都江通广西接柳江。上述九条江河虽说都有航运价值，但各条情况均较复杂，一条江河分多段行走不同吨位的船，差异很明显，有的段上只能通 2.5 吨的小船，有的则可以通 23 吨的大船，这种情况使得航运不得畅其流。尽管如此，这些能通航的江河对航运经济与对外交流还是起到不少的作用。从交通与外界连接的情况可看出，贵州一省的地方文化，主要同周围邻省即四川、湖南、广西、云南等地的地方文化有较大接触并互为影响。历史上贵州同中原文化的交流极有限，春秋战国时代贵州属秦地，《天象阴阳汇录》一书有曰“秦地以西南有牂牁”。汉开西南夷后置黔中郡，但在唐以前，贵州一境内有多个“西南诸藩国”故同中原文化的交流均以“藩国”身份出现，无非是年年朝贡，岁岁来朝。从宋开始朝廷在贵州设“易马市”，贵州通过“卖马”活动一项始打破长期少同中原交流的局面。贵州于明永乐十一年建省，宋、明、清三朝均以儒家宋明理学为主导思想，佛文化和道文化虽说在贵州也有流布，但不是主流，贵州全境均在所谓“东亚儒文化圈”的汗漫之中。苗族文化亦受其影响。不过苗族在自身巫文化应接中原传统文化时，有其较独特的筛选，主要接受儒释道三教与巫术有关的被“神化”的部分。直到清末民初以后才逐渐吸纳三教中的所谓“学理”。尤其是儒文化的“学理”。但此时已经是“中体西用”物质与精神二元分层的内容。

贵州的气候条件较好，“属东部季风区中的中亚热带”。^①

《贵州省地域结构与资源开发》，第 7 页。

“最冷月（一月）全省平均气温多为 $3-6^{\circ}\text{C}$ ，最热月（七月）全省平均气温大部分在 $22-26^{\circ}\text{C}$ 之间。”^① 再从地理学的观点看，贵州在“第四纪冰川未受大面积波及”。^② 加之低热与河谷条件，成为生物界的“避难所”。因此贵州生物界不仅古老而且子遗物种丰富，物种类型繁多。贵州的这种气候和地理条件，不仅利于人的生存，同时也利于动植物的生长，故主要粮食作物全国有的，贵州差不多都有，如水稻、玉米、大麦、高粱、燕麦、荞麦等。经济作物主要有烤烟、油菜、花生、苡仁米、麻、茶、生姜、甘蔗、五倍子、山苍子和多种果类。值得指出的是杂粮的推广种植，尤其是玉米一项，在苗族社会普遍种植已经是晚清苗汉交流扩大以后的事了，其他一些经济类作物也有类似情况。前面提到贵州河流众多，《黔书》记载：贵州有一河流古名曰“紫池”。这一名称不仅道出贵州江水色如紫练，还点明贵州多水。现代地理学研究表明贵州的“地表水资源总量平均每年为 1040 亿立方米，占全国年终总量百分之十四。在各省区中居第九位。平均每平方公里产水五十八、九万立方米，为全国平均单位面积产水量的 2.1 倍，在各省区中居第八位”。^③ 但是，由于贵州山高沟深，虽然水多，引水和灌溉却特别困难，不仅人畜用水成问题，农田灌溉更成问题。因此对贵州常有矛盾的说法，即“八山一水一分田”。贵州水资源实际上是较丰富的，只是限于科技落后的原因，显得应用困难。而田少则是实际情况，贵州没有像北方那样“一马平川，眼望无涯”的大地，也没有江南那种“良田万顷，阡陌相连”的农田。多为山坡土地，这在以农业经济为主的封建时代，整个贵州的经济状况是可想而知的。但又由于它的气候条件好和物种丰富，贵州

《贵州省地域结构与资源开发》，第 7 页

② 同①书第 16 页。

同书，第 22 页

宏观空间所提供的生存资源，基本上能使文明程度不高的生活得以自给自足，这个区域只要人口适度，土地资源配置平衡，在相当封闭的情况下，完全可以不依赖外界在自身境内作自我回旋，自我平衡若干年。这也就是苗族虽然被清皇权长期封禁，但仍能坚持下来的主要原因。当然，另一方面，若长期用一种低文明生活水平适应这种环境和资源，并过重依赖自然环境，同时又以自然环境为生存屏障，自我封闭，不信任外界，人的思想和个性都会养成保守与桀傲兼有的品格。

有清一代，清廷将贵州境内的少数民族，泛称为“苗”或“夷”。清末以前还是“夷多汉少”至清末民初大量汉民迁入，开始出现汉多夷少的状况。此时一些国内学者和国外学者、传教士对“苗”和纯苗进行了族别考察和识别。将纯苗从“苗”中分别出来。但在当时不管是“苗”还是纯苗，其经济文化生活都是比较落后的。

从地域上讲，在漫长的中国封建时代，主流文化一直按“中央四方”的皇权地域中心观来对待周边少数民族地区，如《礼记·王制》曰：“中国夷狄，五方之民皆有性不可推移。东方曰夷，被发文身，有不火食者矣；南方曰蛮，雕题交趾，有不火食者矣；西方曰戎，被发衣皮，有不粒食者矣；北方曰狄，衣羽毛穴居，有不粒食者矣。”在“中央四方”观点下，皇权周围即是东夷、北狄、西戎、南蛮。中国传统哲学的根基是阴阳五行论，都有中央戊己土、南方丙丁火、北方壬癸水、西方庚辛金、东方甲乙木之分。中央戊己土色主黄色，有至尊至贵之象。这种划分从政治、人文到地域将皇权政治推到至高无上的地位。而周边只能“威服”于这种地位。这说明传统主流文化的高度专制，同时暴露出它的偏执和狭隘，缺少多元性和包容性，以“一日光天”的霸态对待周边少数民族文化。对苗族、苗族文化和苗族生活的最大聚居地贵州，历史

上有很多贬词，这些说法在文化上和人们心理上留下了较深和较广泛的不良影响。到今天这些影响都还像阴影附着在贵州和苗民身上。

历史上皇权政治看贵州是蛮荒、南蛮之地，殷称“鬼方”，周称“狝狝”、春秋末称“夜郎”，汉称“西南夷”，清廷称为“苗疆”。称谓和评价相联系，也和政治上的需要相一致。在皇权看来，贵州“刀耕火种，无藪泽之饶，桑麻之利，岁赋所入不敌内地一大县”。^①故尔认为“贵州僻在偏隅，而苗疆尤为阻绝。其地则屹崖毒箐，瘴疠丛生，其人则舐爪厉牙，……叛服靡常，豕突狼奔，仍与禽兽无以异。”黔之天则蛮烟燹雨，黔之地则鸟道蚕丛，其人则红革紫姜，其俗则鸱张鼠伏。”^②因此治理贵州的办法是长期采用“征讨”和“羁縻”政策。虽然明实行“改土归流”，清末实行“流官一统”，但内涵一点未改，“一顺一逆，一张一弛，从古帝王驾驭远夷之长策”。至于民间看贵州，则有民谣曰：“天无三日晴、地无三尺平、人无三分银。”这是因贵州“跬步皆山，其山川幽秀而郁塞、雾露霖潦以为常”，大部分地势正处海拔 1500 米多云带所造成。说法上有贬意，因此一般百姓迁徙都不愿到贵州。来自皇权的看法和民间的看法相互映衬，政治影响和民间舆论交汇在一起，无形中构成强大的文化压力，久之便演化为隔膜和矛盾。

所不同的是，正由于贵州的地理环境、气候资源和人文风采都有其特色，因而在近代一些文人秀士眼里又有迥异于常人的看法，对贵州自然山水的钟爱，无论是客居贵州的文人还是贵州成长起来的文人，其情怀均殊无二至。贬谪贵州的大儒王阳明曾

① 《黔南识略·黔南职方纪略》贵州人民出版社 1992 年版第 15 页。

② 《贵州通志艺文志·乾隆黔南识略·三十二卷》第 153 页。

说：“天下山水之奇，聚于黔中。”^①江苏文人嘉庆七年进士李宗昉对黔中恍若仙境的山水赞道：“佳山佳水系古情，新句冰雕雪镂莹，飞流喷雪近山家，应凝云气孕丹砂。芳杜洲前草色齐，万山飞翠日沉西，逃禅不觉归来晚，满径松阴衬马蹄。”^②再有由贵州外出做官的一些文人如孙应鳌、周渔璜、莫有芝、黎庶昌等人，由于有乡土情怀，他们看贵州亦更充满了热情和依恋。孙应鳌在赞贵州家乡山水时这样写道：“东陵表黔中，弈弈清虚宅。长峦莽回抱，峭壁隐络绎。渐次入云林，潜觉市途隔。洞天忽开朗，径磴递掀擢。飞崖覆远空，坐卧平于席。风雨万壑惊，泉响泻清湍。芳木沉遥翠，素烟突浮白。”^③而周渔璜在《春日怀归二首》中则有：“东风吹客到天涯，每对东风便忆家。膏壤化为尘千丈，情知不发故园花，一梦故园风物好，繁红如雨翠成堆。”^④等既赞美家乡山水，又怀无限“乡思”之情的诗句。

诗人们以琢炼连珠而又富于变化的语言，描述了贵州山水，将自己对贵州自然环境的依恋之情用文墨抒发出来，让人读了神情欲往，使贵州的静态生境赋予了神形兼备的文化生机，成为西南高原的文化丽宫。

清代山东文人康熙三年进士田雯不仅迷恋贵州的山水风光，同时还称颂贵州丰富的矿藏资源，因此他将山水与资源一起来描绘，他写道：“飞云、白水之瀑，可以媲美于台庐也。……牡丹之花，并于洛阳，涯洼之产，雄于冀北。以及丹砂、卉卉、汞、硼、雄黄之类，皆艳称而数之。”诗人们不仅借文笔抒发自己对家乡山水的情感，同时亦热情歌颂苗民的生活和劳动，并从深入细致之处

同上，第440页。

《黔书·续黔书·黔记·黔语》贵州人民出版社1992年版，第267、268、280页。

《贵州明清作家论丛》贵州人民出版社1986年版第18页。

同上，第117页。

去体贴他们的疾苦 如清诗人谢君采的《蛮娃曲》写道：“蛮娃出户筠筐随，琇子穿环帕裹颐。东邻女伴竞相逐，四月深山采葛时。葛叶萋萋葛藤绿，撿葛为丝给春服。经丝昂脆纬丝柔，裂指犹嫌杼不速。破窗风急寒炮生，流黄轧轧无停声。织成未敢问刀尺，明日输租应到城。到城杼轴归公府，吁嗟蛮娃亦良苦。君不见，北里春风歌舞人 曲罢罗裳弃如土。”^①

诗人怀情走笔，赞扬苗民辛勤劳动之品行，讽刺和抨击官府 的奢堕 代诉蛮娃的辛苦 将一幅苗疆‘纺织图’活脱脱地勾画出来。道出了诗人对苗民劳动者的同情。这些文人们的诗句，虽说是“人之常情”中的乡土之恋、情感心曲 但看得出其间饱含了向外界呼唤重视贵州 尊重苗民 开发苗疆的热忱希望。“使人之视黔 以为名都 以为乐土 慕之安之 美而赋之。”这些亦可看出贵州的文人关心贵州，热爱贵州的良苦之心。至民国抗战不少西迁学校的专家、学者在研究苗民问题时，无不对苗民的纯朴、热情、勤劳和贵州的幽美环境，给予许多发自内心的赞美。

第二节 苗族巫文化与儒文化、新教文化的关系

众多的文献和研究表明，在思想文化方面，苗族社会巫风盛行，事鬼事勤于事人事。这种风习可以从文献上追溯到上古时代对苗族从事巫活动的大量记录，至近代这种风习并无多少改易。而这种崇敬巫术、巫力的风气遍染苗族社会的各个方面，从社会组织到生活习俗，从劳动生产到伦常日用，无不笼罩在巫风之下。从敬鬼神或役使鬼神这点看，大多数民族都有这样的文化时期，包括汉族也是这样。只是各民族的历史进程不一样，有的超

^①《黔诗纪略》，贵州人民出版社 1987 年版第 590 页。

越了这个时期，有的则一直凝滞于这个时期，苗族虽然古老，但到近代乃至当代都还信巫，就属于凝滞于巫文化时期或说保留巫文化的民族。《唐书·南蛮传》曰：“夷人尚鬼，谓主祭者为鬼主。……乌蛮俗尚巫鬼，大部落有大鬼主。”《宋史·蛮夷传》：“其酋长号都鬼主。”《贵州土司传》称贵州为古罗施鬼国。清代莫友芝曰：“贵阳本唐矩州，宋、元并于罗氏，谓之罗氏鬼国。矩、鬼、贵一声讹转，非有三地。”^①《天象阴阳汇录》记载：贵州地理星空分野在南方朱雀七宿井鬼十二星缠度之间，其中鬼宿（即鬼金牛星）正对贵州，故殷商对贵州有鬼方之称。地曰鬼方，国曰鬼国，王曰鬼主，因此苗民尚鬼甚于其他民族。

在苗民社会制度中，有“议榔”^②习俗，所谓“议榔”就是大家共同民主议事，所议定的事形成“榔规”，即寨规乡约。议榔之前，选出几个“榔头”，榔头中就有巫师，或称鬼师，由于鬼师精通语言艺术，便由鬼师念榔词。念榔词的过程都伴有符咒活动。此外婚丧礼仪、文化娱乐、衣食住行，无一不伴有巫的活动，形成苗民社会“无鬼事不成，鬼情动人情”的风气。

国内外的研究都表明，相信巫术和崇拜巫力量，这是生产力水平低下的初民的普遍现象。从宗教学的观点看，巫文化中的巫和巫术属于“前宗教或原始宗教行为”^③。在民族学看来，巫行为“是氏族社会一种属于民族宗教范围的表现。”^④英国人类学大师爱德华·泰勒、毕·马林诺夫斯基等人，在他们的研究著作中，都分别对太平洋群岛土著居民和美洲印第安人崇信巫术的情况作了大量卓有成效的研究。说明巫文化是人类早期原始文

王燕玉：《贵州史专题考》，贵州人民出版社 1984 年版。

吴通发、陈懿撰，《议榔·（一）》张泰明撰，《议榔·（二）》潘光华编：《中国苗族风情》，贵州民族出版社 1990 年版第 359 页。

张紫晨：《中国巫术》，上海三联书店 1990 年版第 20 页。

① 同③书第 21 页。

化形态，系原始人谋求生存与斗争的主要精神支柱，也是一种世界性的文化现象。巫文化中的巫术和巫力不是一个简单现象，实际上中国历史上的汉民族也信巫。近几年研究者们将巫分为官巫和民巫，张紫晨先生认为“中国的巫当跨入夏商周三代以后，便以史官的身份出现。……因此中国传统观念里的巫的最高职务以入史官为归宿，并由此分化为官巫和民巫两种。官巫验测国运、预测战争、司掌宫廷祭祀、记辑王言、编纂史册。民巫则为民间祈禳、求福、驱邪、免灾、预测丰欠、医疗病患等。……而官巫的官职都有大史、小史、内史、外史或大祝、大卜等。^①巫术又分白巫术和黑巫术，简单说就是善巫术和恶巫术。在西方一些国家承认巫术的存在，若以巫法害人，常被提出法律指控，与妖术害人同罪。而对于善巫术，不少学者则给予充分肯定。如英国著名人类学大师詹姆斯·乔治·弗雷泽在他的名著《金枝》中明确提出“为公众服务的巫师”^②并给予施行巫术的人以肯定的评价。在他看来，在原始社会里，几乎无不涉及巫术，而实际上巫术既可用于为个人也可为社会服务。而苗族社会的巫即属于“为苗族社会公众服务的巫”。因为它已不是一般理解上的“巫婆神汉”跳大神的迷信活动，已经附上“社会责任”这样的功能。

苗族巫文化同中原主流文化接触、整合，有其漫长和曲折的过程。历史上中原主流文化可以说即儒文化，梁漱溟先生认为儒文化是“伦理本位”同时又有伦理代政治的特色。主要强调人的善与恶，并在此道德问题上开出系列准绳，如仁、义、礼、智、信、温、良、恭、俭、让等道德规范，这些规范或说标准为“修齐治平”作了最完备的准备，其间所含的家庭、国家概念是非常明白的。

^① 《中国巫术》第8页。

詹姆斯·乔治·弗雷泽著《金枝》，中国民间文艺出版社1987年版第93页。

这里强调由人来维护人的道德秩序、社会秩序和国家秩序。其最高理想是“天下太平”。“天下太平”内容就是人人在伦理关系上都各自作到好处(所谓父父子子)大家相安相保,养生送死而无憾。^①小家之好可以维系国家秩序之好,小家同国家同系一条政治绳索。而苗族巫文化是民间巫,信奉祖宗和崇拜鬼神,即以人情事鬼事。深层要求是求取“生存无患”。苗族巫文化的“生成哲学”其主要概念是“生”与“成”,认为万事万物生之始就是成之始,而成之始又蕴含新的生和新的成,世界如此生生不息。但由于苗族无文字,这些概念无法在理性上精致化、系统化。概念上的传承主要靠口口相传的故事、古歌、舞蹈。其展开的活动主要是禳灾、驱鬼、请神、治病等,人的情感和精神都寄托在冥冥之中的鬼神身上,以维护生成为本位。因此同儒文化比,其价值观不一样。苗族巫文化所重视的概念,儒文化不重视或解释不一,而儒文化非常强调的概念,苗族巫文化又有缺失。如:儒文化的“忠”、“恕”概念后面伴随着王霸思想,是国家概念的直接要求,但在苗族巫文化中就无“国家”这样的概念。因而也就无与“国家”概念相随附的“忠”、“恕”行为。所以历史上常称苗民“不服王化、叛服无常”。为此苗族社会常遭皇权势力的征伐,矛盾千年不解。再就是儒文化在历史上多注重形而上道德层面的学问,按戴震、康有为等人的说法是,王阳明以前的儒学都只注重“心性”、“理”、“天人合一”、“仁”等虚说,形而上和形而下分离,道德和器用分离,与实用、实干、实际、实事相脱节。鄙视劳动和生产实践,排斥科技理性。这与苗族巫文化“生成维护”、“求取”、“生存无患”,重视劳作技巧和“以术御灾”的文化风气也是有矛盾的。因此两种文化在接触中有着价值取向上的深刻抵牾。

^①《梁漱溟全集》第三卷,山东人民出版社 1990 年版第 79 页。

从史料上看，西方基督（新）教在清末进入贵州苗族社会之后，新教文化与苗族巫文化的接触却比较成功，可以说苗民的“西化”比“汉化”快。尽管进入苗族社会的西方文化在深刻程度和面的广度均不如儒文化厚重，但从其被苗族社会接受到变化的时间和传播的面来看，都比汉化快，而且在情感和精神上比汉化自由、轻松。

首先，新教世俗化的理论很注重劳作和劳动技巧，这与苗族巫文化“以术御灾”、“生成维护”在根本上是吻合的，也是符合苗族利益要求和精神要求的。新教在贵州苗族社会主要布道对象是下层苗族大众，这些人中百分之八十是奴隶和穷苦农民，他们的劳动受到尊重和鼓励，人格即获得尊重和解放，因而他们欢迎新教。其次，苗族巫文化同新教文化都同属神文化，虽然前者是原始宗教，后者是高级宗教，但对话的基础即根本源头是同一的。苗族巫文化和新教文化都认为有一个超自然的“绝对实在”，对这个“绝对实在”，苗族巫文化称为“鬼”、“神”、“祖先”，新教文化称为“上帝”。苗族“有灵观”在神文化的善恶取向上，与新教价值理性毫不冲突，新教的神话可以说是苗族巫文化神话的高级化和放大化。苗族巫文化的“有灵观”可以对接新教强调的由直觉获得的充满至善的“内在神光”。苗族的“实用观”可以对接新教主张的为上帝而勤奋劳作的“荣耀之光”，也即马克斯·韦伯所总结的“价值理性”与“工具理性”二种理性都能应对对照。再次，新教理论强调“因信称义”，苗民可以凭着“信”便进入上帝的大门并因此而脱解自身原罪。苗族巫文化的信仰崇拜、节日活动、集体娱乐活动中的宗教情绪的寄托转由新教的礼拜活动作为载体，对苗民来说，不仅个人精神上很快有归宿，而且群体上有极大的安全感、道德感。新教的“信”、“望”、“爱”理念亦能在精神上支撑苗族巫文化的“生”与“成”。这在很大程度上客观地解决了苗民信仰上的过渡问题，

它简单到苗民认为西方的上帝就是苗民自己的神。当然这其间已包含了传教士艰辛的传教工作和为传播“福音”同时所作的“善行”。包括办教育、医病、协调苗民与官府的关系、协调苗族社会内部矛盾以及其他民族的矛盾等。因而苗族也很愿意信奉上帝是自己的神。最后，乃是由于贵州地处内陆深山区，西方帝国主义的武力侵略和危害，甚少波及到内外均封闭的苗族社会。苗民的主要矛盾面是主流文化社会的官僚阶级和本土内的地主阶级。因此面对“和颜悦色”的西方传教士，在功利驱动下，主动靠近新教。新教由此在苗民中取得信任并获崇敬，不到几年的时间，新教在贵州最早建立的几个传教点，如黔东南的“傍海”、黔西北的“石门坎”、葛布、黔中的安顺，就有数以万计的苗民皈依“基督”。以后更影响到数十万苗民。苗民在接受新教伦理、价值理性和科技理性的过程中，观念更新，思想解放，结束了数千年“晦盲鹿豕”的历史。这其间的传教士塞缪尔·波拉德（Samuel Pollard，苗语为“柏格里”，1864—1915）和塞缪尔·克拉克（Samuel Clark）就成了苗族社会深受崇敬的人物。他们的事迹和个案也成为中西文化交流史上非常有意义的一章。

第三节 苗疆变化的三个不同阶段

但是，苗族社会的变化，仍与主流文化的影响有着密不可分的联系。本文所述苗疆变化的五十年，若按时间依次第分段的话，大致可划分为三个阶段。其中 1895—1911 年为第一阶段，1911—1937 年为第二阶段，1937—1945 年为第三阶段。对这三个阶段的划分，主要以经济发展和民族间的文化吸纳作为讨论问题的重要视角。以下分别将三个不同阶段发生的主体线索简单地分述如下。

第一个阶段约为 1895—1911 年 国内大背景是《马关条约》签订以后，西方帝国主义势力更深一步地侵入中国，西方经济和西方文化对中国的影响也日愈深刻，全国政治秩序和经济秩序均发生较大变化，贵州虽然远离国内政治中心和经济中心但亦深受其影响，而苗族社会亦在此影响之中。

清末，贵州苗疆在全国形势影响下，几乎是在同一时期碰到连续几桩政治上，经济上和文化上的重大事件。

政治上清廷对贵州完成改土归流的改造，实行流官一统的政治体制。^①但此时清政府已极度虚弱。在一些爱国先行者的呼吁下 不得不对边疆少数民族地区实行“开禁”政策 以发展民族地区经济，并借以调整一度非常紧张的民族矛盾。继而就是推行“新政”。这是清廷一定程度地对少数民族调整不平等政策的重要举措，这一举措成为文化平等接触的开启点。对贵州苗疆来说，这个开启点意味着将文化上互为尊重的信号传递到苗汉之间，从而使苗汉之间长期互不信任并带有敌视的眼光转移到和平相处共同发展经济上来。由此而产生的意义是重大的，这不仅使苗汉可以正常交往，互相学习、依存，同时使苗族文化社会得以融入主流文化社会。因此可以说，“开禁”和“新政”使苗族得以在文化平等接触中同汉民族及其他民族正常交往，苗族进入一种学习他民族优秀文化和发扬自身文化优秀遗产的时期，在文化互补中苗族文化获得进步，经济得到发展。

流官一统的局面打破了土司土官封闭、横蛮、落后的统治格局。因此 由“开禁”和“新政”促成的民间和平景象也较为突出。而这一时期主流文化社会也在“中体西用”的指导思想上发展文

^① 清廷推翻明朝后，继承明朝对贵州改土归流的统治措施，这一措施配合“羁縻”政策 直到约清光绪二十一年（1895年）才完成流官一统的政治体制。参见《清实录》贵州资料辑要 贵州人民出版社 1964年版第 313—315页。

化与经济。总的情况是社会主流文化在以“伦理为其本位”的传统文化中加进了西方工具理性的内容，社会风气跟着大变，出现重商、重工、重利、重实业的倾向。此时苗汉交往逐步扩大化和不断频繁化。过去清廷在军事上所用的“屯堡”“公路”都成了商贸往来的集散地和经济通道，苗汉文化在具体的生产、生活上的交流显得日益深刻。这种和平的，生活上相互需求的文化对流，比强行统治、同化在文化上的相互吸纳要深入细腻得多。苗族通过自身判断，自觉和不自觉地积极吸纳主流文化和汉民族及其他民族的优异文化成份，从而促进自身的文化进步。

清光绪二十二年（1896年）贵阳人礼部尚书李端棻上《请推广学校折》建议“自京师以及各省府州县皆设学堂。……学中课程，辅之以各国语言文字及算学天文地理。……格致制造农桑兵矿时事交涉等书。”^①同时又倡议“设藏书院、创仪器楼、开译书局、广立报馆、选派游历（留学生）”^②。这道奏折影响颇大，为开启我国近代教育改革，起到极大的推波助澜的作用，而且直接影响到贵州。光绪二十三年（1897年）在贵州的提督学政严修呼应这一“奏折”，改革学古书院，本着“中学为体，西学为用”的原则，“诵读经史，兼习泰西之学，在学校中增设算学、格致、理化、英文等课程。”^③

官府在贵州原办官学、义学基础上，应“兴学育才”之急，广增学校。苗民子弟渐积极入校学习，在接受汉文化的忠、孝、仁、义等伦理规范的同时，亦“兼习泰西之学”。不少苗族子弟们受到教育后，成长为国家人才。从民间看，苗民供奉祖宗的牌位，也开始

朱寿朋编 张静庐等点校：《光绪朝东华录》（四）中华书局 1958 年版 总第 3791—3792 页。

同书，总第 3794 页。

同书，总第 4128 页。

写上“天、地、君、亲、师”等字样。而苗族巫师在做法事上，那些咒语、符篆也融入“关圣帝”、“赵公元帅”、“太上老君”、“玉皇大帝”、“观音老母”等儒释道三教合一的内容。从清末“开禁”、“新政”开始，皇权势力以和平政治方式对待苗族，而苗汉在文化平等接触中交往，整个苗族社会文化发生了比以往都深入的“汉化”和变迁。

与此同时西方基督（新）教进入贵州苗族社会，新教传教士亦采用文化平等接触的方式和“人感人”行为方式接触苗族，并将福音传播和文化传播有效地结合在一起，并还帮助苗族发展农、工、商等各项经济。新教伦理、西方价值理性和工具理性被苗族社会接受，这使得黔东南、黔西北、黔中等地几个新教重要布道点上数十万苗族人的思想和观念发生重大变化。出现了苗族巫文化、儒文化和基督文化三种文化接触、冲突、整合、变迁的最复杂、最重要的时期。这一时期为苗族社会追随主流文化社会进入近代化，奠定了思想与物质两方面必要的基础。

第二个阶段为 1911 年—1937 年，这一阶段从苗族文化经济的发展来说，是清末发展的承接和继续，很多情况民初和清末是粘连在一起的，发展的界线并不是很明显，不过作为这样一个重要阶段，它在一些重要的“秩序”上或说是“机制”上都会有一些很特别的变化，这种变化主要体现在经济体制的转换上，即苗族在同汉民族及其他民族的交流扩大后，苗族社会的“互惠性”初级商品交换体制转换或说融入主流社会的“再分配”经

参见（美）罗伯特·F·墨菲著 王卓君、吕迺基《文化与社会人类学引论》，商务印书馆 1991 年版第 161 页。墨菲认为人类经济体制到目前为止，只经过三种体制：第一是原始的“互惠性”经济交换体制，这种体制是以物易物，带有劳动成果共享的意味。第二种是复杂社会的“再分配”经济交换体制。这种体制的特点是资金和物资被少数集团或少数个人所掌握。第三种是文明社会的“市场”经济体制。这种体制墨菲认为是目前人类社会的最高体制，主要特征是重视“价值规律”，经济是联系社会的灵魂，社会不是以政治为核心，政治为经济服务。