

绪论

民族确认与民族研究的关系问题

为一个民族的文化做研究，通常是将族源的讨论放在第一章，以建构历时性学术研究的逻辑起点。我们也不例外，将族源问题放在前面，但不是第一章，而是第一章的前面——绪论。作者并非有意要标新立异，或企图创造一个新的写作体例，实在是因为自己在进行民族研究的有限经历中，窃以为横亘着一个没有弄清楚的问题：民族确认与民族研究的关系问题。民族确认说起来似乎并不复杂，深究起来，或换一个角度去透视就变得很不清晰，经常令人迷惑不解。而从事民族研究，则必须对这个问题有一个较深入的了解，否则将影响到整个民族研究的质量。

一个成年人最明白地确认自己的身份是在什么时候？是他用最经济扼要的文字在履历表上填写诸如姓名、性别、民族、籍贯、出生地点及时间等项目的时候。每一次填满履历表中的空格就是一次笔者对自我身份的确认：既向他人确认，又在自我的心理提示下自我确认。而这种对人对己的双向确认的文字内容又最为普通且没有任何歧义。然而，这种最为寻常、普通的身份确认又常常处于令人啼笑皆非的尴尬境地：即自以为确认已准确无疑之际，恰恰可能是最让人糊涂之时。对人、对己都如此。

在中国，早先的“民族”更多实指“种族”(Race)意义的族群，并结合着地域和方位的、以某一主体民族为主导的认知。中国古老的

宇宙结构模式——“一点四方”即以中央为一点向四方辐射扩张。《庄子·应帝王》说：“中央之帝为浑沌。”浑沌是哲学的“原道”，故华夏始祖构制宇宙世界时便如此这般地将自己定在“中”点上，中国、中华、中州、中原等皆循此意而命名之、确认之。是为宗、为道、为原、为元。相对于“一点”就有了“四方”——东西南北。“四方”是次要的是派生的是从属的是亚类。《尔雅》注云：“九夷在东 八狄在北 七戎在西 六蛮在南 次四荒者。”于是相对于方位而言，“一点”为主，“四方”为辅 前者为文明 后者皆蛮荒。中国哲学发生学上的这种沙文主义味道长久地弥漫于“文以载道”的叙事传统之中。

很显然，“一点四方”是对“唯我（汉族）以外不同地域其他族群”的规定，在族群之间划分出了距离。而与种族发生相同的情形是，“民族”也是个外来词 其能指与所指之间也产生了很大的距离。这些英文词都在不同程度上曾经在“误读”与误用中与血缘有直接或者间接的关系。血缘意识和先祖意识是“民族”自我意识的核心 它们虽然最初建立在生物学的血缘纽带之上，并且与之并存了相当长的一段时间 但是到了后来 生物学意义上的血缘关系日趋松弛 甚至发生质变 因为“民族”产生和发展的历史 就是一部与外族包括血缘在内的各方面交流的历史。在同样的情况下，血缘意识以及建立在血缘意识之上的先族意识越来越成为“民族”意识的主要内容 并逐渐脱离原来生物学意义上的血缘纽带获得相对独立的地位”。^②

不言而喻，“民族”又是一种政治命名。在这个意义上 当一个名称与某一个族群放在一起时，族群中的民俗性便时常为政治色彩所冲淡。法国人类学家雅克·勒穆瓦纳（Jacques Lemoine）认为：“在中国，民族的族群关系变成了一种政治”^③……按此线索 民族便与

参见《西南研究书系》总序，徐新建文。

纳日碧力戈：《种族与民族观念的互渗与演进》 参见 1995.7. “北京大学社会文化人类学高级研讨班”材料。

参见“Ethnicity and Ethnic Groups in China”，Edited by chien chiao and Nicholas Tapp, Hong Kong, 1989, P9.

国家政体息息相关。在中国这样一个由五十六个民族组成的国家，民族的政治性指喻显得尤为突出和重要。从政治角度来处理民族事务、制定民族政策 事实上成了一种“传统”。毛泽东曾说过：“少数民族地区的社会改革 是一件重大的事情 必须谨慎对待。我们无论如何不能急躁 急了会出毛病。条件不成熟 不能进行改革。一个条件成熟了 其他条件不成熟 也不要进行重大的改革。”^① 由此可见一斑。

民族确认从来就是一个复杂的、迄今仍未彻底解决的问题；即使在人类学研究领域，它还处在人言言殊的层面。利奇（Edmund Leach）早在 1954 年就对缅甸高地的克钦（Kachin）族进行过著名的研究，他认为民族应从相对于其他社会族群的结构功能来确定。自利奇之后，一批研究东南亚问题的人类学家都曾从族群关系的角度探讨过民族问题。值得一提的是巴斯（Fredrik Barth）的观点。他认为民族确认的终极依据应当是当事人自己，换句话说，应当是某一族群里的人们根据自己的族源和背景自己来确认。最近的有关民族和族群确认的研究趋势基本上沿着这条线索，将投视点放在某一个民族或族群内部对自己文化的解释和运用上。当然，其中又有多方面的因素：“民族确认的最重要的价值是与族群内部相关的一些活动维系在一起的，而建立在其上的社会组织也同样受到限制。另一方面 复合的多族群系统 其价值体系也是建立在多种不同的社会活动之上”^②。一言以蔽之 民族确认的最重要的支撑点是一个族群中的人们自己对自我民族性的认识和把握。其他任何标签式

见《毛泽东选集》第五卷，第 23 页。

参见 E. R. Leach “Political Systems of Highland Burma”, Cambridge, Mass, Havvard University Press, 1954.

见 “Ethnic Adaptation and Identity”, A Publication of Institute for the Study of Human Issues, Philadelphia, P3.

见 “Ethnicity and Ethnic Groups in China”, Edited by Chien Chiao and Nicholas Tapp, Hong Kong, 1989, P12.

见 Edited by Fredrik Barth “Ethnic Groups and Boundaries”, Little, Brown and Company, Boston, 1969, P19.

的‘民族确认’的‘给予’都是不科学和不全面的。

既然某一个民族或族群里的人们对自己民族性的看法和解释对人类学研究如此重要，那么，我们在探讨瑶族的族源时，具体到本书，就是贵州省荔波县茂兰区瑶麓乡青裤瑶的族源问题时，首先得听听他们自己的看法，因为他们最有发言权。

瑶麓社会自古以来没有文字，一个不大的社区就有六个姓氏，每个姓氏都有自己的一套说法。谈及族源，有的认为他们的祖先来自江西，有的说来自湖南，有的说来自广西，有的甚至说来自新疆，有的则说是土生土长……更让人迷惑的是同一姓氏还有不同的说法，认为他们来自不同的祖源，上韦、下韦就是如此。对于这种情况，按一般的做法，就是将不同的祖源地一一罗列了事。问题在于，倘若我们仅仅将那些姓氏的“祖籍地”排列出来，就仿佛成了户籍调查，确认一个“籍贯”了事。我们要做的不只是为了了解某某祖源地，更重要的是要了解 and 确认这些来自四面八方的人为什么聚到瑶麓，怎样聚到瑶麓，如何组成一个瑶族共同体，依据是什么等问题。可想而知，做这样的努力有相当的难度。1943年民族学家岑家梧先生到瑶麓调查时，一定也遇到这个棘手的问题，而他的做法是避而不谈。我们原来也想采取同样方式，只是脑子里总放不下一个问题，这就是民族确认的整体性与整体性中的性质与成分的差异问题。可以说，它广泛地存在于中国的民族学研究之中，即在通常的情况下，“民族确认”并不准确、不全面。比如我们所经常看到的‘瑶族’，它既无内涵也无外延，一会儿指五十六个民族中的一个，一会儿指一个具体的支系，一会儿成了某一个村落，一会儿变成一个姓氏；一会儿是历时的，一会儿是共时的；一会儿指传说中的瑶族祖先，一会儿又指现实生活中的某一个瑶人……难怪费孝通先生如是说：“由于我们的许多民族一方面具有他们的共性，另一方面也有各自的个性，所以我们认为必须从‘解剖麻雀’入手，树

立类型……^①“解剖麻雀”之所以要提倡，就是因为它使得某一族群、某一村落的“民族确认”具有更大的可能性。打个比方，如果我们抛开一个确定的社区、具体的村落，而泛谈瑶族中的“盘瑶”，我们很容易相信那是一个很“纯”的瑶族主要支系，因为与之相关的有关于“盘护（瓠）”的有声有色的神话传说，有迄今还广为流传的“盘王节”，有传播极广的文本《评皇券牒》、《过山榜》等，有汉族史籍中的不少旁证；有少数一些可以为证的考古资料；有盘瑶中不食狗肉的习俗……更重要的是，他们对自己族源认识在口传上的一致性很高。可惜的是，这一切在瑶麓的青裤瑶中都没有。没有“盘瓠”和高辛犬的传说，没有《评皇券牒》、《过山榜》之类的文本，没有盘王节，没有可资确证的考古资料，没有不食狗肉的习俗，也没有六姓氏中可以被公认的祖本。更令人疑惑不解的是，青裤瑶与同一地区的白裤瑶从不往来，与同一地区的长袍瑶也往来甚少，语言也互不相通，反倒与同地区，甚至不同地区的水族、布依族、汉族关系较密切（见下页图 1）。

以上所列举的事实很容易引出这样的问题，即瑶麓青裤瑶是在什么意义、什么层面上被确认为瑶族？它与其他瑶族支系的确认关系如何？它与盘瑶、勉瑶是否是同性质的“民族确认”？接下来的就是瑶麓社会的内部问题，诸如六姓氏是否源于同一“祖宗”，他们是否于同一时间迁抵瑶麓、民族认同感是否很强等一系列问题。调查结果表明，青裤瑶的民族成分很复杂，没有一个共同的祖先，各姓氏之间的风俗习惯差异甚大。这一切导致我们对瑶麓青裤瑶的民族性和成分构成等问题产生了兴趣。我们偏向于认为，青裤瑶不是一个单一瑶族成分的族群（ethnic group），更准确地说，是一个含多种民族成分的人群共同体，“瑶族”仅仅是这个人群共同体

^① 见费孝通为胡起望等著《盘村瑶族》所做的序言。民族出版社 1983 年版，第 9 页。



图 1

的名称。在这一点上，它与其他瑶族支系有所不同。但是，重要的是，现在瑶麓六个姓氏都承认自己为瑶族。不过，当我们在做瑶族历史文化的研究时应该清醒地认识到，“瑶族”这个称谓中包含着民族成分和民族确认的复杂因素。一个在历史的迁徙中保持相对单纯的民族成分的瑶族支系，与在历史交流中融合多种民族的人们、多种民族成分的支系，二者在民族确认的程度上是有所差异的。而青裤瑶属于第二种情况。

既然当今的人类学研究在关于“民族确认”的问题上非常看重某一族群内部的人们对自己民族族源的看法和民族认同感的态度，我们不妨将瑶麓几个主要姓氏对自己“族源”的说法，按照我们的调查如实抄录于次。

瑶麓卢姓的口述历史：

瑶麓的卢家原本不姓卢，是姓张，汉族人。先祖原住在中原的某个县城。张家很穷，只靠出卖劳动力为生。他们为官府县衙当长工。一日，张家的一个长工无意中踩伤了县衙的儿子，县衙就要问罪惩罚，张家在县衙当长工的俩兄弟大骇，连夜出逃。县衙官府遂四处张贴布告缉拿他们。兄弟俩只顾逃生，途中见一铁匠老汉正在打铁，风箱把炉火吹得通红。兄弟俩来到打铁铺歇脚，与铁匠老汉交谈，老汉问他们姓什么，因四处都张贴有捉拿他们的布告，兄弟俩不敢道出真名实姓，情急之中，他们看到铁匠铺的炉火，顺口说出姓“卢”。后来他们索性把张姓改成卢姓。不知跑了多久，兄弟俩最后来到瑶麓。见此地人群和睦，田园宽广，山林茂盛，有留下之意。兄弟俩将想法告诉了覃韦两姓的头人，得到同意，于是就在瑶麓落脚。

毕竟卢家兄弟是外来人，一无田地，二无家居，不能长住白吃人家的饭，兄弟俩商量为人家打工。哥哥到覃家干活，弟弟到韦家干活，分别住在覃、韦两寨。覃家人对哥哥很好，把他当成一家人对待，一起干活，一起休息，一起吃饭。吃饭时也不点火把，任凭他吃什么，大家一样生活，不分彼此。而在韦家干活的弟弟所受到的待遇则有所不同。韦家人吃饭的时候要用火把照明，韦家人先吃，吃完后才让弟弟一个人吃，经常吃的是残羹剩饭。一段时间后，兄弟俩聚在一起，分别讲述他们在覃韦两家的情况，

哥哥听了弟弟在韦家的情况，很是心酸，决计俩人都到覃家去干活。覃家对兄弟二人一往如初，从不将他们当作外人，还将覃家的山林分给他们。覃家头人在覃家山的山腰上做一个记号，记号下的部分留给覃家，记号以上的山林分给卢家兄弟。这个记号现在还在。此外，覃家还将自己的田地也分给他们，并让兄弟俩在覃家寨边上盖房立家，所以卢家寨至今在青裤瑶语言中叫“村口寨”。卢家兄弟感恩于覃家的德泽，就与覃家结为兄弟，鉴于“亲兄弟，骨肉亲”，所以自古覃卢两家一直不准通婚。这个规矩直到1987年才被破除。

（讲述者：卢正德，男，61岁）

瑶麓的常姓也有自己的一套说法：

大约在250年前，我们常姓的住在水庆（现水庆水族自治乡——笔者注）。我们姓常的几家发展很快，田地也不少。当时水庆的其他一些人与佳荣乡坤地的水族串通一气，要把我们常姓斩尽杀绝，以便分得我们的钱财和土地。一天晚上，他们将整个寨子向外的通道把守住了，想把我们一网打尽。恰巧那天我们常姓有两个兄弟到洞闷的姑妈家（一说是到瑶寨谈婚）。其余的常姓事先也得到了消息，知道大祸即将临头，决计逃跑。那时常姓都住在靠山坡的寨边。天黑之后，我们就在家里点上火把，把家里的鸡的双脚捆起来，放在大的簸箕上，然后在簸箕上撒上一些米。鸡尽管双脚被绑着，见到周围的米，还是不停地啄吃，发出“嗒嗒”的声响。安排妥当后，常家人就用自纺的白布撕成条接起来，一个个从后窗爬下去出了村。那些要杀他们的人躲在周围，准备等常姓人睡了以手再动手。他们见屋内火把通明，还不停地传出“嗒嗒嗒”的声

音，只好耐着性子等待。此时常姓人已出了村，他们急急弃家逃命，只携带了铜鼓、铜锣和银钱。出了村以后，他们担心那些人来追捕，就将钱分别埋在三处，因当时水庆常姓只有三户，并分别在埋藏银钱的地方压一块石头以作标记。埋好以后，继续赶路。不久，他们来到寨外的一个坡顶，那个拿铜锣的人不慎将铜锣落地，撞在一块石头上，发出一声响。夜深人静，锣声传得很远，那些仍守在常家外面的人听到了锣声，方知常姓人已出了村，上了空城计的当。他们冲进常家，见屋内果然空无一人，只有那些鸡还不停地在簸箕上啄米，后窗敞开，一条白布带绑在窗框上。他们知道已追不上常姓人，也就作罢。大家分了常家的产业和田地，达到了把常家撵走的目的。

话说那天晚上到洞闷的那两个常家兄弟，第二天早上回家，才走到半路，就有人告知昨晚的事。兄弟俩听了大骇，万般无奈，只好折回洞闷的姑妈家。姑妈得知情况，自然收留他们俩兄弟。洞闷都是瑶族，水庆都是水族。两位来自水庆的常家兄弟到洞闷不久，又发展很快，约摸过了五十年的样子，常家兄弟用积蓄下来的银子在洞闷购买土地。洞闷的人就与水庆勾结，欲杀他们兄弟俩，分得他们的田地。俩兄弟的姑妈得知情报，这时她已垂垂老矣，无法起什么作用，就对他们兄弟俩说，你们还是离开洞闷吧，否则你们会遭来杀身之祸。因为洞闷人说，自从你们来了以后，洞闷的鸡都不打鸣了。兄弟无奈，只好打点行装，带着家小仓皇出逃。

后来他们辗转来到瑶麓，在村西的一个小角落住下来。因是外来客，刚来的时候，田地和山林都没有。常家的人死了也没有洞可葬，因为所有的山都分到了各姓。常

家没有山，也就没有自己的洞，只好用土葬^①。我们常家也不像瑶麓的覃、欧、韦姓等，有自己的菩萨祭供，我们从来不兴这一套。初到瑶麓，我们常姓多少还有些受欺侮，只是由于解放前土匪很多，时常打劫村寨，瑶麓势单力薄，必须团结起来一致对外，瑶麓六姓就团结起来，大家和睦相处，共同抵御外敌。

常姓在瑶麓现已长达五代，在近两百年的岁月里，我们与其他五姓渐渐融合。而那些从水庆外逃的常姓据说一直在寻找他们失散的俩兄弟和当年埋藏的银子。国民党统治时期，听水庆人说，曾有两位穿长衫的人，其中一人还打着当时的红色纸伞到过水庆外的山坡上，待水庆人去时，那两个人已经走了。水庆的水族头人蒙×贵发现坡上有一块石头被翻起，留下一个凹洞，凹洞内有一小盒子的印记。说明那确系当年常家外逃时埋藏银子的地方。到了1967年，又出现一件让人奇异的事，另有一处石头被翻开，里面的东西被人取走，石头上却压了一封信；大意是蒙××，我们是当年被你们逐出水庆的常家人，这次我们来取回我们自己的银两。当年我们出走时，有两位兄弟失散，迄今下落不明。如有他们的消息，请他们务必来找我们。瑶麓的常氏也在寻找他们的亲人，特别在近几年改革开放以后，有些三都的人（传说那些常姓人最后到了三都，也有的说在凯里来过瑶麓。打听的结果是三都确有少量瑶族，但他们都姓王，而非姓常。

（讲述者 常高元）

上韦的韦姓对自己的祖源又有一说：

常姓是瑶麓六个姓氏中唯一进行土葬的。现在水庆的水族也是用土葬方式。

我们的韦姓氏族传说源于湖南 后经江西分支。在江西时居住在吉安府豆腐街白米巷。可记忆的是，他们经过千回百转，到达荔波的尧排。在尧排一段时间后，沿三路分流：一路往恒丰，一路往水维，一路到瑶麓。如图 2：

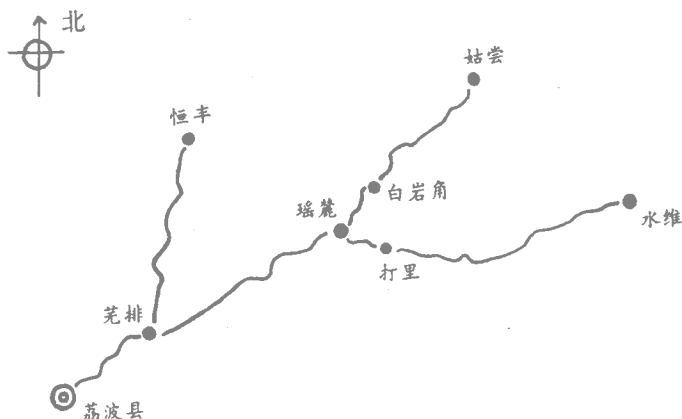


图 2

早年往水维方向去的，现在都成了苗族，仍保留韦姓。80年代中期，水维有些苗族村民参加修建公路，曾到打里（瑶麓的一个自然村，距大寨三四里路，皆为瑶族），这些苗民专门去“扫墓”打里遗留着一个苗族的洞葬。该洞坐落在山腰上，野兽进不去。今天我们仍把那个洞称作“苗族洞”。那些韦姓的苗族还与瑶麓上韦的韦姓、打里的韦姓“摆谈”^①（说我们和你们是兄弟，指他们原从尧排分离出去，祖源是一家），当时在水维乡有苗族、有水族，在民族确认（即我国解放后的“民族识别”）的时候，因这些原来自于尧排的韦姓既能说苗语，又能说水族语言，他们

^① 上韦寨的韦姓与打里寨的韦姓原是兄弟一家，故今仍不通婚。而上韦寨的韦姓与下韦寨的韦姓历史上并无瓜葛，故上韦下韦可以通婚。

中也有一部分现为水族。

另一支迁往恒丰。恒丰乡原属荔波县管辖，1951年的荔波县政区图上，恒丰系荔波县的一个乡。今恒丰属三都水族自治县管辖。往恒丰的那一路人现大都成为水族。

迁往瑶麓的这一支也很复杂，其中又有一部分到了姑尝。80年代末，居住在姑尝的一户水族韦姓传来消息，说是在姑尝发现一块石碑，石碑只有切菜板大小，一个人可背得起。石碑上有些文约，记述了现属于上韦韦姓的田地地段和一条三米宽的河流。当时在瑶麓工作的黄海同乡干部还专程去看过。因为石碑上的刻文已不甚清晰，有些古文也不易识别。姑尝的那户韦姓还建议重新刻两块石碑，一块由上韦韦姓保留；一块由姑尝韦姓保留。不知何故，这个建议未被采纳。在姑尝居住的韦姓中，后又有些迁到了白岩角（现属瑶麓，离瑶麓四公里），当时瑶麓已是个大寨子，过去白岩角那寥寥几户韦姓人家经常被土匪抢劫，出于安全考虑，最终全部搬到上韦，与上韦其他韦姓合流。

初汇集于上韦的家户中并非都姓韦，还有姚（现在的瑶麓乡户籍里仍有一户姚姓）、潘、陈、吴等多姓。姚姓来自于佳良乡的尧几村，是瑶族；陈、吴等姓则是汉族或水族，后来这两姓都搬走了。另有一户潘姓，先是居住在距上韦寨五十米以外的地方，也因恐土匪打劫而首当其冲，遂搬到上韦寨内，改成韦姓。上韦韦姓中还有从从江县迁来的，原是苗族，后来变成了瑶族。

（讲述者：韦木高，男，69岁
韦秀友，男，71岁）

瑶麓的覃姓是一个大姓，有关他们祖先的传说是这样的：

青裤瑶覃姓的最早原是姓谭，祖籍江西，为什么后来迁到贵州并改为覃姓呢？其中有一个辛酸的故事。

几十辈以前，遇到一个大旱灾，三年没下一滴雨，秋天没有收获。人们没有粮食吃，只好上山挖草根、剥树皮来吃。官府却天天派官差来拉伕派款，地主也来逼债。青裤瑶人的牛、猪等都因交不了租被人牵走。人们被逼得走投无路，只得纷纷向广西、贵州逃荒。

当时有一户姓谭的人家 阿爹叫谭播 阿妈叫欧梅 两个都是贫苦农民。谭播从 9 岁起就为财主努灰放牛 当了 26 年长工 到 38 岁才跟孤女欧梅结婚。婚后他们自己开荒种地 辛勤劳动 勉强度日。后来他们生了三男两女 家里人丁多了 打得谷子不够吃 官府、财主又敲诈勒索 日子实在过不下去了。一天 谭播把三个儿子叫到跟前 含着眼泪对他们说：“如今这个世道 种田人不得饭吃 又加上天灾人祸，我和你妈养不活你们了，你们跟大伙一起逃到外乡 另觅一条生路吧。”老大谭朵扛、老二谭朵印、老三谭朵发，先前还是不忍心丢下年老的父母和两个妹妹，只是父亲发火说：“难道我们谭家都要饿死在这儿吗？”三兄弟才挥泪告别亲人，离开家乡向西边走了。

三兄弟出了江西，沿途为人打工卖力，历经千难万险，经过湖南，到达广西来宾。这时老三朵发实在走不动了 就对大哥二哥说：“哥 你们走吧 我年纪小 不能拖累你们。我留在来宾帮人放牛，以后长大了，再去找你们。”大哥说：“三弟啊 你还小 我们怎么能甩下你呢。”讲到伤心处 三兄弟抱头大哭。朵印哭了一阵 抬起头对朵扛、朵发说：“我们谭家的人太苦了 我真不愿姓谭 我看干脆把‘言’字旁去掉 改姓覃吧。”三个人最后同意 当夜 对着月亮磕头改姓。

天亮以后 朵扛、朵印在来宾找了一家需要放牛的人家 将弟弟朵发安顿好 便离开来宾 继续往前走。最终兄弟俩来到荔波瑶麓，兄弟俩分别与两位青裤瑶姑娘相爱，从此成家立业^①。

（讲述者 覃廷生、欧木安）

莫家在瑶麓是独家，年龄最长者为 51 岁 有关他们祖源的传说大致如下：

莫姓祖先从广西迁来。在广西时 莫家也是穷人 居住在山里。在广西属于什么民族也不清楚；也许是壮族，也许是瑶族。不知何年何月，莫家有一个公带着四户人家来到瑶麓。因人少势弱，不敢进入大寨居住。先是在大寨通往茂兰方向的山角下搭屋建房。自他们搬入瑶麓地界，整个瑶麓的公鸡都不打鸣；大寨人就让他们迁居，于是莫姓又迁到大寨北角的一个山边，可大寨里的公鸡仍不打鸣 最后搬进上韦寨 鸡才啼鸣。

莫家在上韦寨原先有四户 后发展不顺 其中三户只生女孩 不生男孩。随着女儿出嫁 加上遇到灾荒 三户莫姓绝了，独剩下一家。现在瑶麓的两户莫姓就是所剩一家分出来的。

原先莫姓也有个石供（“菩萨”）自莫姓败落 石供也没有了。所以，在六姓中只有常姓和莫姓没有菩萨。由于莫家住在上韦，与上韦的韦姓关系好，曾拜为兄弟，故迄今莫家与上韦和打里的韦姓不开亲。

（讲述者 莫银清 男，51 岁）

瑶麓各姓中，欧家和下韦的祖源传说不详，几经调查，年长者均说不知。

我们将以上调访来的材料与荔波县姓氏户籍、人口的统计材料作一个对比，读者会发现二者大致吻合。更重要的是，读者可以从中得到‘民族称谓’和‘民族确认’的一些结论。兹将六姓的统计资料分列于次：

表 1

姓 氏		韦	备 注
原 籍		江西	荔波韦姓中有汉、瑶、水等族，都说来自江西。现在瑶麓的韦姓是瑶族；阳安等地的韦姓是水族；水利、玉屏等地的韦姓中又有汉族。
户 数		3295	
人 口	男	7737	
	女	8091	

表 2

姓 氏		欧	备 注
原 籍			属本地
户 数		547	
人 口	男	1152	
	女	1242	

表 3

姓 氏		卢	备 注
原 籍			除瑶麓的卢姓为瑶族外，其余都属汉族。属本地。
户 数		314	
人 口	男	614	
	女	607	

表 4

姓 氏		常	备 注
原 籍			除少数为瑶族外,其余为水族。
户 数		136	
人 口	男	284	
	女	312	

表 5

姓 氏		覃	备 注
原 籍		江西	覃姓始祖江西从戎,至广西,明太和移至荔波。除瑶麓覃姓为瑶族外,其余均属本地。
户 数		2457	
人 口	男	5670	
	女	5999	

表 6

姓 氏		韦	备 注
原 籍		山东、湖北	荔波不同地方之莫姓祖源有山东、湖北两说,但并未注明莫姓中有瑶族。
户 数		2787	
人 口	男	6035	
	女	6042	

资料来源:《荔波县志稿》卷 2,氏族志。荔波县志整理委员会,1984年8月。

从两种材料的比较可以看出,原始青裤瑶的“民族成分”很复杂,不像有些人设想的那样,任何一个民族都是以其内部“民族成分”很单纯、民族认同感很一致为前提的。当然瑶麓除了有姓氏祖源和迁徙的传说以外,也有青裤瑶的“整体性”(即不分姓氏)的传说,最有代表性的是与水族“争土”的传说(详后)以及记述瑶、水、

布依、汉族的“四兄弟”说认为瑶族在四兄弟中排行“老大”，人们都称瑶人为“瑶大爷”。它实际上是对瑶族内部流行的“先有瑶，后有朝”说法的人格注疏。因此，青裤瑶的“祖源”和“族源”传说有以下两种类型，其叙事对象显然不同：

青裤瑶祖源、族源传说分类

青裤瑶祖源、族源传说分类	}	姓氏传说 —— 叙事对象：针对其他姓氏
		整体传说 —— 叙事对象：针对其他民族

很明显，姓氏传说的主要功能是为了标榜和确认某一氏族与其他氏族的差异；而整体传说的主要功能却是为了明确和区分瑶族与其他民族的差异。有意思的是，青裤瑶所存的整体性传说极少，且带有强烈的情绪色彩。这一点与我所接触到的其他瑶族支系有显著的差别。青裤瑶更偏向于姓氏之间的“氏族性”确认，而其他支系，比如白裤瑶、勉瑶则更偏向于民族或族群层次的确认。这也就是为什么青裤瑶与白裤瑶相比，文化变迁的速度更快的重要原因。

除了青裤瑶人口少、原始民族成分杂、居住偏僻、环境封闭等因素以外，青裤瑶缺乏一个能凝聚六姓的“共同性仪式”。从文化功能的角度看，共同性仪式能起到凝聚、凝结、凝固一个民族心理认同和加强文化传承力的作用。盘瑶就有“还盘王愿”仪式，它在很大程度上又是对盘瑶文书《评皇券牒》（《过山榜》）中有关“盘瓠”传说的行为演绎，作为瑶族经典文书中对“盘王”祖德的记录，成为盘瑶“民族性”的终极认同。每一次“还盘王愿”仪式就是一群相关人群对自己“民族性”的再度确认和加固，也是瑶族文化的一次张扬。可惜瑶麓社会的历史上从未有过这样的仪式。解放前虽流行过“娲厦”仪式，毕竟“娲厦”仪式所涵盖的内容太窄，仅限于祈求丰收的农事活动。当然，从另一方面来看，瑶麓的青裤瑶作为一个六姓组成的“人群共同体”却同时具有更易于接受新事物的特点，在现代化进程中来自传统的阻力比那些民族成分较为单一的瑶族支系小。