

西南土著濮为彝族族源之一

唐楚臣

(楚雄彝族文化研究院, 云南 楚雄 675000)

摘要:彝族族源源于羌,也源于濮。濮在西南分布广泛,百濮为西南土著。彝族的基础为外来羌与土著濮的融合,濮是彝族族源的一元。至今,我们仍可在彝族习俗中看到濮人的遗俗:龙崇拜,竹崇拜、“衣著尾”。

关键词:彝族族源;多元;濮;土著

中图分类号:K281.7 **文献标志码:**A **文章编号:**1673-1883(2020)01-0001-11

Pu — the Earliest Aboriginal Settlers in Southwest China and One of Ethnic Yi Group's Origins

TANG Chuchen

(Chuxiong Academy of Ethnic Yi Culture, Chuxiong, Yunnan 675000, China)

Abstract: Ethnic Yi group originates from aboriginal "Qiang" and "Pu" peoples inhabiting southwest China in the ancient times. Ethnic Yi group was formed and developed on the basis of "Qiang" immigrants pouring into the southwest China and the frequent communication and assimilation between "Qiang" immigrants and aboriginal "Pu" natives. "Pu" aborigines, one of Yi group's ancestral origins, were the earliest inhabitants in Southwest China. So we can still see the influence of "Pu" cultural heritage in today's Yi culture, such as worship of dragon, worship of bamboo, and a full-dress with long tapering tail at back.

Keywords: origin of ethnic Yi group; multiple; "Pu"; aborigine

一、西南百濮为土著

彝族族源是多元的,彝族族源的基础之一为羌。方国瑜先生在《彝族史稿》中列举了彝族众多习俗特点和文献记载中的羌人习俗做了对比研究:火葬;以父名母姓为种号;父子连名制;十二世后同族相婚;父歿则妻后母,兄亡则纳釐嫂;言语多譬类;贵妇人;党母妻等。^[1]这些习俗都是源于羌族,在彝族习俗中都能看到。彝族族源的另一元为濮,这在学术界虽有人提出,但并无研究。

梁启超先生在《历史上中国民族之观察》一文中说:“所谓濮者何族,其所居何地,此人种学研究之一要点也……吾欲以今之保保当之。”^[2]吕思勉先生也在《中国民族史》中也认为彝族源自濮:“濮,今称保罗。”^[3]此说虽为一些学者赞同,却未见研究。

关于濮人的分布,《尚书·牧誓》记载辅助武王伐纣的八部为“庸、蜀、羌、鬲、微、卢、彭、濮人。”其中有“濮”部。《逸周书·商书·伊尹朝献》说:“伊尹受

命,于是为四方令。曰:‘臣请正南,瓯邓、桂国、损子、产里、百濮、九菌……’又说:“卜(即濮)人以丹砂。”“产里”即“车里”,在云南西双版纳。《蛮书》记载,永昌郡是出丹砂的地方。濮在商汤之南,以数量众多的氏族部落形式存在,商代云南分布有濮人。

春秋时,楚国有濮人分布。《国语·郑语》说:楚“叔熊逃难于濮而蛮。”“楚蚡冒于是乎始启濮。”《春秋左氏传》昭公元年“吴、濮有衅,楚之执事,岂其顾盟。”昭公九年“巴、濮、楚、邓、吾南土也。”《史记·楚世家》:“三弟争立,仲雪死,叔堪亡。避难以濮。”“始开濮地而有之。”刘伯庄《史记地名》说:“濮在楚之西南。”秦灭楚后,江汉濮渐渐消失。

巴郡也有濮的分布。杨雄《蜀都赋》说:“东有巴賨,绵亘百濮。”左思《蜀都赋》说:“於东则左绵巴中,百濮所充。濮,夷也。传曰:麋人率百濮。今巴中七姓有濮也。”《华阳国志·巴志》:“其属有濮賨之蛮。”

《华阳国志·南中志》说：“南中(滇、川西南、黔西连结部)在昔盖夷越之地，滇濮、句町、夜郎……侯王国以什数，莫能相雄长。”《华阳国志·南中志》又说：永昌郡，古哀牢国，“有闽濮、鸠僚、僮越、裸濮、身毒之民。”“闽濮”“裸濮”属于“百濮”。《华阳国志·南中志》还记述黔之夜郎竹王兴于豚水(今北盘江)“遂雄夷濮”。同书还说：“句町县，故句町王国名也，其置自濮王姓母，汉时受封迄今。”句町县在今云南广南、富宁至广西右江上游地带，其地以濮族为主，故其王称之为“濮王”。

《汉书》《华阳国志》等诸多文献都提到华夏西南有濮人。商之濮位于中国南方，这是一个很大的范围。春秋时楚之濮这才有了具体的地点，滇濮、黔濮至汉代方入文献，这几个濮的关系如何呢？一种观点认为滇濮黔濮是荆楚濮迁移的结果，但并无证据。另一种观点则认为荆楚濮与滇濮同名而非同族^[4]。段丽波先生也认为汉代云南濮是另一种濮，并非荆楚濮西迁的结果。^{[5][25]}我们无法证实几个濮的关系，《逸周书·商书·伊尹朝献》等文献说南方有“百濮”，可知濮非一种，也非一地，而是分布于广大的南方。流行的一种观点用荆楚濮南迁来释读云南“百濮”仅只是一种推测^{[5][31]}。濮为一地一种则无法解释云南百濮，更无法解释分布宽广的南方百濮，对南方各地之濮源自何处，当看各地的具体情况而定。云南濮其实是很早的，云南濮的最早记载于汉，云南史料入文献始于汉，并不等于云南史始于汉。

云南濮的分布不能只看汉文献片言只语的记载而推断其分布仅在哀牢，还得看濮人居住的若水和濮水。先秦时期，中国西南分布着三大族类：氐羌、百濮、百越。羌是由北方迁入的族类，濮则是西南土著族类。史称云南为“百濮之国”，《滇略》卷一记载“云南古梁州地域，其地曰百濮。”云南濮最初生活在若水、濮水流域。《四部集要·史部·汲冢纪年存真》：“昌意降居若水。”《史记·五帝本纪》说黄帝生二子：青阳、昌意，“昌意降居若水”，昌意生子颛顼。《吕氏春秋·古乐》：“颛顼生自若水，实处空桑，娶蜀山氏曰嫫。”《水经注·江水》说：“若水也，旄牛缴外，南至故关为若水。黄帝长子降居斯下，为诸侯焉。”《辞海》“若水”解释道：“古水名，即今雅砻江，其与金沙江合流后的一段，古时兼称若水。”若水即雅砻江及雅砻江流入金沙江后合流的一段金沙江。《竹书纪年》还说：“帝颛顼高阳氏居濮。”这个“濮”常见的解释为河南濮阳，强大的华夏文明兴起后，西南文化被漠视，其实它可能是若水的另一种

称呼，以居民“濮”代表居住地名“若水”。《彝族古代史》认为“若水”的土著民族为濮人^[6]。文献明确记载为濮水的是离颛顼濮地不远的金沙江南的礼社江和漾濞江。《水经注·江水》说：“濮水入东至交州、交趾，南流入海。”濮水当为流入越南，后经河内入海的红河水系。《汉志》说：“仆水(即濮水)至来唯入劳，”来唯县，西汉置，东汉废，入邪龙县，故地在今漾濞江入澜沧江处，今属南涧县。方国瑜考证《水经注》有误，劳水为澜沧江，非濮水，《汉书·地理志》有濮水和北濮水之分。“北濮水注于青蛉县下，实则濮水支流出青蛉，非北濮水。”北濮水即今之漾濞江，江源出老君山，流经巍山，入澜沧江。一些学者将澜沧江和青蛉河误认为濮水^[7]。所谓濮水入劳，具体而言即北濮水(漾濞江)于来唯入澜沧江。

南濮水为礼社江—元江—红河。南濮水发源于巍山县永建村委会密鹿么村的龙虎山。龙虎山上是一个灌木密布的沼泽，上有一小小的龙王庙，每年正月当地彝族群众到庙前祭祀龙王。龙虎山就是红河之源，其源头河流在巍山境内称之为阳瓜江，流入楚雄境内称之为礼社江。礼社江经楚雄彝族自治州双柏县与新平县交界处三江口入元江，再下东至麋伶(今越南河内)入海。《汉志》说道：“秦臧县(今禄丰县)牛兰山，即水(绿汁江)所出，南至双柏入仆。”这里清楚地说明南濮水即绿汁江所流入的濮水：绿汁江于双柏县三江口入元江，三江口之三江即礼社江、绿汁江、元江。礼社江上游即阳瓜江，水是清的；绿汁江发源于楚雄彝族自治州禄丰县，水呈灰色。不同颜色的两条江于双柏三江口汇入元江，流经越南后入海。(清)阮元《云南通志稿》明确说：“濮水即礼社江”。古代地名、江名因人而名是常见的。濮水流域居民为濮人，他们是濮水流域的土著居民。朱希祖《云南濮族考》即认为“余谓濮族因濮水而得名，不如谓濮水因濮族而得名。”考古学家李昆声先生也认为“百濮是我国南方一个大的古老族群，在云南亦为土著。”“百濮族在云南是一个较大的土著民族。”^[8]濮人具体为何处土著？这与濮水、若水有关。

云南之濮，历史久远，分布广泛，史称“百濮”。如万历《云南通志》说：“云南地曰百濮。”这说明云南濮一是多，二是分散，以氏族部落形式存在，故称为“百濮”。何秋涛《王会篇笺注》说：“濮之本国，实在云南，而其境土之广，则东至曲靖，西逾永昌，北极会理，凡数千里。”

华夏之南若水、濮水流域的濮实为土著“百濮”。

二、濮为彝族族源之一

2018年8月贵州省彝族学者王继超先生在贵州省毕节彝文文献翻译研究中心办公室接受笔者采访,他对笔者说:彝文文献记载彝族是夷和濮人的后裔,“夷”是六祖后裔,文献也记为“夷叟”“叟”;濮是西南土著。彝族始祖笃慕的第六个儿子慕齐齐,也记为慕雅齐或慕阿齐。慕齐齐六祖分支后来来到贵州西北部,慕齐齐的第四代生了五个儿子,发展成为五支。两支变成彝族,三支后来变成了濮人。这些事《西南彝志》有记载。彝族传统社会结构为“兹、莫、毕、格、卓”,“兹”为首领,“莫”为谋士,“毕”为祭司,“格”为工匠,“卓”为百姓。王继超先生在《从彝文文献的记载探析“濮”的源流》中说:“‘濮’有‘族’‘群体’‘共同体’等含意。”濮与夷不断分合。“六祖中分支出的‘濮’是濮的重要组成部分。”在彝文典籍中,濮是“对多种劳动职业或艺人的泛称。……凡从事农耕、盖房、染织、凿石、冶炼、制金属、制陶等多种劳作者均称为‘濮’。”《西南彝志》卷十中就有不少关于濮为工匠的记载。“濮”就是彝族传统社会结构中的“格”,也称为“濮格”,彝族居住地方,很多地方都留下了“濮格”这一词汇的痕迹,“昆明之东称为谷昌,应是古彝语‘古仇’意为‘古’(濮格)之邑落。”^[9]洪水泛滥传说在彝族民间最为普遍,说的都是始祖笃慕葫芦漂江,传下人种的故事。而在彝族中濮人成份较明显的武濮支中却留下了濮人及濮人工匠的痕迹。彝文文献《物始纪略》道:洪水泛滥后,“只剩武濮所,不敢在凡间,要上天庭去,濮所立铁柱,铁柱顶着天,凡物都献祭,不献祭蚂蚁,濮所爬铁柱……爬到半空中,蚂蚁柱铁柱,铁柱被蛀倒……”濮所上天不成,留在了人间,繁衍了人类^[10]。濮造了顶天铁柱,濮重新繁衍了人类。

2018年8月贵州彝族学者王明贵先生在贵州工程应用技术学院彝学研究院办公室接受笔者采访。他也对笔者说:彝族是土著民族,濮人是西南土著,濮人是彝族族源之一。彝族自称中就有“濮”,例如“诺苏濮”“纳苏濮”“罗罗濮”“俚濮”等。

濮人的族属历来就有不同看法,有“濮为夔说”“濮为越说”“濮为傛罗说”“濮为孟高棉民族说”多种。民族学家罗香林说:“西夔之夔与濮族……本为一种族……或称为夔,或称为濮,盖濮、夔两字为同一名词之异写,故不以互用为害也。”^[11]尤中先生也有同样看法^[12]。朱希祖也认为:“濮是南夷中的大

族,主要居住在云南……濮与夔实为同一种族。”^[13]江应梁先生主张濮为越说^[14]。中国科学院民族研究所编《崩龙族、佯族、布朗族简志合编》则认为濮为孟高棉民族说。林超民先生则认为濮与夔是两个不同的民族,“有人因夔、濮发音相同,将夔、濮混而为一,以为夔为濮。南中地区有濮,一分布在滇西,以哀牢为主,在永昌郡内,一分布在滇南,以句町为主,在兴古郡内,虽同称为濮,但地理分布不同,族属也不同,不能混为一谈。”^[15]诸说中,林说最为可信,濮、夔虽同音,但濮是濮,夔是夔,濮是临水民族,夔是山地民族。百濮在西南曾经广泛分布,他们是西南的土著民族,后来却消失了,但唐初仍可见其身影。唐武德四年(公元621年)在楚雄彝族自治州大姚县境内还设置过西濮州,贞观十一年(637年)改称髡州,领蜻蛉、濮水(今祥云北十二关)、铜山、歧星四县。“濮州”“濮水”的设置当与当地有濮人分布有关。濮人到哪里去了?百濮一部分融入了彝族等彝语支民族之中。

濮水是哀牢山中的一条河流,上游为阳瓜江、礼社江、中游为元江、下游为红河。元江流入越南后称为红河,流经老街、河内,最后入海。濮水发源于巍山彝族回族自治县,流经南涧彝族自治县、景东彝族自治县楚雄彝族自治州的南华县、楚雄市、双柏县及玉溪市峨山彝族自治县、新平彝族傣族自治县、元江哈尼族彝族自治县、红河哈尼族彝族自治州。阳瓜江-礼社江-元江-红河即汉之濮水,漾濞江即汉之北濮水,漾濞江畔有漾濞彝族自治县,濮水流域汉代分布着众多的濮人。凉山彝族自治州和楚雄彝族自治州即在若水和濮水流域,颛顼居濮地当为文献记载最早的濮地,是濮的原生地,濮是若水流域及濮水流域的土著。

《华阳国志》卷四《南中志》载:“有竹王者,兴于邈水。有一女子浣于水滨,有三节大竹流入女子足间,推之不肯去。闻有几声,取其破之,得一男儿。长养,有才武,遂雄夷濮。”邈水,《水经注》作豚水,即今贵州之北盘江,在古夜郎国境内。可见汉代北盘江流域分布的主要民族为夷和濮。同书还说“西南夷数反……武帝转拜唐蒙为都尉,开牂牁……因斩竹王……后夷濮阻城。”竹王故事与哀牢沙壹故事都是濮人故事,其情节和主要元素相同。两文都说北盘江流域竹王之地或夜郎之地分布的民族为夷和濮。夷和濮都是彝族族源。

百濮分布地濮水、若水流域与现在彝族的聚居地大体吻合,历史上百濮的一部分与羌融合成为了彝族的先民。

三、羌与濮的多层次融合

方国瑜先生认为彝族源于羌,吕先生认为彝族源于濮,两位先生看到了彝族中羌或濮的因素,囿于时代限制,未能从更宽广的角度来看待彝族的族源。彝族族源不只是源自羌,也源自濮,羌和濮是彝族形成的两个基础,彝族的形成一开始就有羌和濮的因素,濮也是彝族族源的一个重要源头。彝族是羌和濮不同时期,不同地点,多次反复融合而形成的。

关于羌人文献记载早先在西部,分布广阔,主要分布于甘肃、青海一带。古羌人向西南迁徙。司马迁《史记·西南夷列传》:“西南夷君长以什数……皆氏类也……其俗或土著,或移徙。”《汉书·西羌传》更为具体:“羌无弋爰剑曾孙忍时,秦厉公时为秦所拘执,以为奴隶……秦献公初立(公元前385年),欲复穆公之迹,兵临渭首,灭狄獬戎,忍季父印畏秦之威,将其种人附落而南,出赐支河曲西数千里,与众羌绝远,不复交通。其后子孙分别各自为种,任随所之,或为髦牛种,越嵩羌是也;或为白马种,广汉羌是也;或为参狼种,武都羌是也。忍及弟舞独留湟中。”其实,羌人南迁远远早于文献记载,新石器时期羌人南迁就已经到达金沙江南北两岸。《华阳国志·蜀志》越嵩郡定笮县道:“笮,夷也,汶山曰夷,南中曰昆明。”同为羌人,各地称呼不同,南中将这种羌人称之为昆明。应当说蜀与滇关系密切,羌人南迁是一部分,更多的是蜀人南迁,羌人或蜀人的南迁之道一是滇东北的石门关道,“渡泸得螳螂”;另一是滇西的灵官道“渡泸得蜻蛉”。昆明为羌人南迁与西南土著濮人融合的结果,而叟则是古蜀人两次规模性南迁的结果。叟与昆明是南中众多羌属民族中最有影响的两个,他们是彝族形成最重要的基础。

西汉初,洱海地区居民主要为昆明。《新唐书·南诏传》说:“昆明蛮,一曰昆明,以西洱河为界,即叶榆河也。”《唐会要》也说:“昆弥国者,一曰昆明,西南夷也。以爨之西洱河为界。”“界”当为“境”。《资治通鉴》卷189说:“昆明遣使内附,昆明即汉之昆明也。昆明蛮,在爨蛮以西,以西洱河为境。”南诏之前张乐进求(即张仁果)为王其国也曾称为“昆弥(明)国”。“张仁果居蒙舍川,昆明大族,众立为王,建濞江。”“昆弥氏,国号拜。张氏继之,改为建宁国。”^[16]《通典》卷一八七《昆弥国》载:“昆弥国,一曰昆明,西南夷也,在爨之西,洱河为界,即叶榆河。”张氏的昆明国是在“大种”昆明为基础建立的,

后细奴逻继承张乐进求为王后,方改昆明国为蒙舍诏,这说明金沙江南岸的洱海地区汉代是昆明的主要分布地。现在金沙江北岸的盐源县唐武德二年时也曾设置为昆明县,这说明金沙江北岸同样也分布着不少昆明人。

张骞通西域,探明南方丝绸之路可通西域。《史记·西南夷列传》说:“博望侯张骞使大夏来,言居大夏时见蜀布、邛竹杖,使问所从来,曰:‘从东南身毒国,可数千里,得蜀人市。’或闻邛西可二千里有身毒国。张骞因盛言大夏在汉西南,慕中国,患匈奴隔其道,诚通蜀,身毒国道便近,有利无害。于是,天子乃令王然于、柏始昌、吕越人等十余辈间出西夷西,指求身毒国。至滇,滇王尝羌留,为求道西十余辈。年余,皆闭昆明,莫能通身毒国。”《汉书·武帝本纪》记载:“元狩三年(公元前120年)……发谿吏穿昆明池。”《颜注》:“汉使求身毒国,为昆明所闭。今伐之,故作昆明池以象之,以习水战,在长安西南,周四十里。”西汉时期,洱海地区的民族是叟、昆明,昆明为“大种”,叟为“小种”,故洱海地区的主体民族是昆明,文献也简称为“昆”。《后汉书·西南夷列传》说“夷渠帅栋蚕及姑复、叶榆、弄栋、滇池、建伶昆明诸种反。”姑复在今四川盐边一带,叶榆在今大理一带,弄栋在今大姚一带,建伶和滇池则在今滇池周围。《后汉书·西南夷传》则认为从大理到滇池这一大片地区的族属是“昆明诸种”,这和司马迁所说“其外西自同师(今保山一带)以东,北至檉榆(今大理),名为嵩、昆明”相吻合。

《汉书·卫青霍去病列传》说:“郭昌……元封四年(公元前107年)以太中大夫为拔胡将军,屯朔方。还击昆明,无功,夺印。”汉在滇设郡的两年后,为了打通丝绸南路而对滇西“击昆明”,汉对滇西昆明的征伐未能成功,通往身毒的南方丝绸之路最终“莫能得通”。西汉时洱海地区是“大种”昆明的主要聚居区,洱海曾名为昆弥(明)川,洱海一带的昆明人力量之强,足以抗拒强大的汉,最终“关闭昆明,莫能通身毒。”

羌人南下,并非来到无人之地,而是来到了濮人居住的地方,和濮人相融合成为司马迁所说的“嵩、昆明”中的昆明,昆明分布于蜀西南外,“西自同师以东,北至叶榆”地广数千里的地域上。《华阳国志·蜀志》越嵩郡定笮县说:“笮,夷也,汶山曰夷,南中曰昆明……皆夷种也。”南迁的羌人来到濮人分布的地方,要长居于此,只有融合这一条路,南迁的羌人和滇西的濮融合形成的民族即昆明。

蜀与滇关系密切,杜宇时期滇是蜀的后院。古

蜀人的主体民族为羌与濮,羌人南迁是一部分,更经常的是蜀人南迁,叟是蜀人两次规模性南迁的结果,昆明则是南迁羌人与濮在滇西的融合。叟成为民族是另一种情况。由羌与濮组合而成的蜀人南迁到南中后被称为叟,在新的环境中时间把组合为蜀的羌与濮融合成了新的民族群体叟,这时的叟不再是地域性的称呼,而是一个民族共同体。

叟与昆明民族习性是一致的,他们居住在一起互不排斥,互相包容。这种民族习性的一致是由于他们民族的渊源是相同的。他们是羌人和濮人融合的结果。然而,在民族认同感上,他们却属于两个不同的群体。汉代,叟和昆明在云南的分布有这样的特点,洱海地区分布有叟和昆,却以昆明为主,滇池地区分布有叟和昆明,却以叟为主。而石门关道进入云南的第一站朱提是蜀王杜宇的家乡主要为叟的分布。

四、羌与濮的融合方式

羌与濮的融合并不限于嵩与昆明,濮在滇、川、黔的分布较为广泛,羌与濮在不同地区的多次融合在云南形成了众多氏族和部落,迁徙、联姻、战争、商贸,这几种方式都是民族融合的方式,也是羌与濮融合的主要方式。

滇川黔大量的彝族典籍和口头传说都说到彝族先民和濮人的相处故事,这些故事的实质其实就反映了羌与濮和融合。《勒俄特依》中说射日英雄支格阿鲁的妈妈名叫濮莫列衣,凉山学者普遍认为她是濮氏族的姑娘,她和彝族先民成亲后生下了支格阿鲁。《爨文丛刻》说到彝族传说中的120代首领,从31代首领卜美始到第94代首领不足直巴止,有31代首领以濮命名。《西南彝志》卷19记述了一个彝族先民纪木纠娶了一位濮人姑娘的故事:“能沾濮姑娘,穿铜衣铜袍,嫁给纪木纠,生八个儿女。”《彝源流》17~20卷《费夺阿武氏》记述了一个彝族先民迁徙融入濮人的事:在易蒙独洛,侯氏毕摩有子三房,幼子侯毕列。毕里列一代,毕斗枝二代。斗杜阿娄时代,侯氏迁北方,渡舍杜大河,侯氏成为濮,就是这样的^[17]。

迁徙是民族融合最常见的一种方式,两个不同的民族在一个地方长期相处,会通过各种方式相融合。彝族先民和濮人融合的另一方式是联姻,通过联姻,要么甲氏族融入乙氏族,要么乙氏族融入甲氏族,其后代也有可能形成新的氏族。《西南彝志·耿恒世系》说彝族先民和濮通婚的事:保拏益密地,鲁灼舍卧,嫁德歹濮卧家,是德楚珠苦之母,慕

卧勾家,益则濮灼,嫁德歹濮卧家。^[18]《彝源流》说:“濮所是液那根本,三代得濮相助,三代和濮通婚……武乍是液那根本,三代得武乍相助,三代和武乍通婚。”^[19]“武乍”即“六祖”中的武、乍二支,这两支和濮人三代相处、三代通婚。两个不同的民族相处一地,通过通婚最后融合为一个民族,这是一种常见的融合方式。战争是另一种民族融合的方式,由于战争,两个不同的氏族部落或结盟,或征服,或被征服,其结果都是融合,有的彝融入濮,有的濮融入彝。

署苦朵叟显,有本事的人,骑着骏马,强行去掌权,春天迁出妥曲,恒扮成濮了。恒雅笃之世,江旁的托尼,领兵西征,攻下筹俄作姆,恒扮成濮了。^{[20][26]}

笃慕六子中的第四子慕雅卧为恒部,恒部在迁徙过程中和濮人融合,分为三支。一支定居昭通,发展成为乌蒙部。一支进入四川,发展成为古侯部。一支经贵州毕节到四川叙永、古蔺发展成为扯勒氏。《西南彝志》之《耿恒卧雅博》说彝族先民“恒”部和濮迁移到一个地方发生的事,从共同生活走向战争。从战争又走向了结盟,“恒濮结友好”:乍旨额嘎地,住着卧博母子。奈卧博这人,选对羊作祭,杀的是花羊,作迁移时用,如狸拖长尾。长途跋山涉水,到铎姆岩洞,住高大的岩洞。到这里之后,濮也迁到此。恒不识濮人,都是陌生人,各自去射鹿;濮也不识恒,各自去猎鹿,都竭力去追鹿,各行其是。恒不识濮人,都想得到鹿。奈卧博母子,和布摩纳合,经过许多地方,赶着牛去吃,带着家兵去,柏雅热尼地,终于到达了。恒布摩纳合,去搜索鹿子,向濮人索要。濮人十五寨,一天就被占。剩下的濮人,濮雅德说:恒濮结友好,在维舍恒嘎,恒濮杀牛和好。恒布摩纳合,对着山水说:濮反濮人灭,恒反恒人亡。吃了交友的牛,恒濮的夹棍,恒濮的铁镣,恒濮的罗网,恒濮的杀刀,若恒家先反,处刑归翁靡。为了不反心,将以后的事,写在约上:从今以后,恒破坏土地,用土地赔偿;濮破坏土地,用土地赔偿……^{[20][29]}

恒与濮生活在一起,一起劳动,一起狩猎,却因为猎物反目为仇,发生战争。战争的结果不是谁征服谁,而是缔约和解,“恒濮杀牛和好”,结盟共同生活。另一种融合方式则是战争征服,征服也是一种融合。《西南彝志》全书三十多万字,以从希慕遮到水西安氏的116代父子连名系谱为主线叙述了彝族先民的各方面的社会活动。扯勒支系的兴起中最重要的原因是通过战争征服了濮人,迫使土著濮人

成为自己的一部分：“濮人归顺了。扯勒势大如天，收下归顺者。”《西南彝志》之《恒扯勒支系的兴起》说：为开辟基业，在切额尼铎，召集扯勒人，渡过扯扯雅益，经葛底沙垮，住柏雅妥洪，住下来之后，博杰嗣歹，执政有威荣，威荣传四方。享受大财富。……扯扯雅益，濮杓珐伍，绿苦热舍，两地之间，形势变了，濮人归顺了。扯勒势大如天，收下归顺者，与武作战，立了彝志气，使用权令，管大事顺利。……利传了十八代，传到利墨纳，……还兵到委舍嘎，恒与濮结交，恒濮的夹棍，恒濮的铁镣，恒濮的罗网，用来对付他，还要用杀刀，到了那一天，处死归翁靡。利氏立字据。内容很全面，骏马三百骑，返回原地去，见九城濮人，还不了九城，见了十五城。^{[20][30]}

笃慕六子中的长子慕雅切为武部，武部在云南曾经大范围迁徙，最初的活动地即在滇东。云南楚雄彝族自治州东部方言的彝族文献《赊■（此字由“宀八豆”组成）榘濮·叙祖白》载：武家又分支，……其他迁别地，离俄曲波万，涉过色玛河，越过玛查山。途中见濮人，聚众举斋祭，濮祖和六祖，历来是冤家。冤家路相逢，双眼分外红，濮人势力强，武家也不弱。一场恶战起，濮人报仇急，武甲鲜血淋，武戟饮人血。冤家打一战，双方元气挫，濮人败退散，散居勒洪金。武家伤惨重，幸存武家裔，迁徙向东去，子孙渐昌盛。^[21]

上述濮与彝族先民“武”部的战争，译者说发生在色玛河，色玛河即曲靖境内的南盘江，则此战争发生在南盘江以南地区。关于彝族先民和濮人融合的记述，滇、川、黔彝族民间、彝文古籍记述很多，尽管这些记述并非准确的历史，但它反映了一个事实，彝族先民在滇川黔都与濮人发展融合，彝族的族源既有羌，也有濮。

彝族支系中有朴拉支系，《中国古代的民族识别》认为“朴拉是古代的卜（濮）人与罗罗相融合而成的一个民族群体……今红河中上游，古称濮水，当因河边有濮人分布而得名，而朴拉便是濮人与乌蛮共同杂居、互相影响形成的民族群体，保留着濮和乌蛮的一些特点……朴拉又称‘卜拉’‘普拉’，自称‘濮拉培’‘图拉拔’‘颇罗’‘咋柯’等，现主要分布在今文山、砚山、马关、河口、屏边、金平、广南、西畴、丘北、泸西、师宗、开远、石屏、蒙自、峨山、元江等地。”^[22]

民族识别前，彝族人民均以支系为自称，自称大约有罗罗濮、诺苏濮、纳苏濮、聂苏濮、尼苏濮、罗婺、洗期麻、格苏濮、俚濮、阿细濮、朴拉濮、阿灵濮、

罗濮、密撒濮、那擦濮、罗卧濮、阿乌、香堂、朴瓦濮、俐米、六斤、车苏、撒马都、格斯濮、密切濮、阿务儒、勒苏濮、山苏、所有、纳若、希期濮、芒齐、拉乌苏、锅濮、水田等三十多种。同样，一个支系，地方不同，自称也往往不同。这个自称中的“苏”即“叟”的另一汉字记音，叟为遗散南中的古蜀人，最终发展成为彝族主源。“濮”也有记为“颇”“泼”的，方国瑜先生《彝族史稿》在述说彝族支系时，皆用“濮”。《楚雄彝族自治州彝族辞典》则全部随方国瑜先生记为“濮”，这当是从彝族族源方面的一个正确考虑。实际上，“泼”“颇”——“濮”正是彝族各支系先民对自己渊源于濮的一种原始记忆。这种来自根的记忆在语言上另一个重要表现即“阿普”，彝族在追忆祖先时都要追忆到两个人，一个是阿普笃慕，一个是阿普细奴逻。阿普笃慕是以叟为基础形成的彝族对始祖笃慕追忆时的尊称，阿普细奴逻则是以昆明为基础形成的彝族对彝族英雄祖先细奴逻的尊称。两个称呼中的“阿普”其意都是祖宗、祖先。“阿普”即“阿濮”，也是彝族对其族源的一种原始记忆。关于彝族巫师的最初记载，不是毕摩，也不是苏尼，而是奚婆。李京《云南志略》记载：“罗罗即乌蛮也……有疾不识医药、惟用男巫，号曰大奚婆，以鸡骨占吉凶，酋长左右斯须不可阙，事无巨细皆决之。”“奚婆”也记为奚卜、奚濮，其意为濮之灵人。

凉山彝族认为自己是古侯、曲涅的后代，古侯、曲涅是“六祖”之后，从云南昭通迁入凉山。古侯、曲涅迁入凉山之前，凉山居住着被称为“濮苏乌乌”的濮人。古侯、曲涅通过战争征服了“濮苏乌乌”，成为了凉山的主人。被称为“濮苏乌乌”的濮人融入了古侯、曲涅之中。

张明先生认为濮为西南地区的主要民族之一，他们是凉山的土著。濮人的墓葬为大石墓，凉山彝族自治州、云南的大理白族自治州、楚雄彝族自治州都有大石墓的遗迹。这些大石墓即《华阳国志》等典籍中所说的“濮人冢”。凉山彝族先民通过战争征服濮人占有其地，最后濮人融入了彝族中。在凉山，人们将这些濮人称之为“濮苏乌乌”，他们是凉山的土著，早于彝族先民到达凉山，在凉山从事农耕经济。至今，彝语中还有不少和“濮苏乌乌”有关的成语，如：“濮尔说洛”即濮人作风，蜀人作风，语无伦次。‘濮火巴火兹’即濮语巴语混在一起，具有鱼龙混杂之意。‘濮火尔底’即濮的动作，巴人的动作。‘濮惹巴惹’即濮人、巴人。‘濮洛濮略’即濮人巴人的田地。‘濮尔伊勒’即走过来走过去的意思。‘濮尔巴兹’‘濮尔巴拉’即有表述不明白的

意思。”^[23]

羌与濮融合为彝族先民的是多层次的,形式是多样的。直到民族识时别时还有错居的羌人和濮人识别为彝族的情况,最后,他们也融入了彝族之中。

五、彝族中遗留的濮习俗

彝族族源主要源于羌与濮,羌与濮早在汉代就已经融合为彝族先民叟与昆,羌与濮的习俗早已演变为彝族的习俗。濮又是一个早已消亡的民族,文献中关于濮的记载并不多,要追溯濮在彝族中遗留下来的习俗是十分困难的,但我们还是应当尽可能地追溯,现从龙崇拜、竹崇拜、“衣著尾”三个方面进行追溯。

(一)龙崇拜

洱海地区为罗罗故地,洱海地区彝族用汉字记音时大多用“罗罗”二字,如宾川县罗罗人用汉字记音时记为罗罗,南诏发祥地巍山彝族罗罗人用汉字记音时则记为“腊罗”或“腊鲁”。“腊罗”“腊鲁”意思与罗罗完全一致,意虎龙,这是方言表意的“罗罗”的另一种汉字记音。南诏王族源于哀牢濮人,哀牢九隆的龙神话是濮人神话。濮人的后裔“罗罗”之名中就有近水民族神龙崇拜的印记。

“罗罗”的二字的发音有轻重之别,第一个“罗”意虎;第二个“罗”意龙,它的文化内涵实质是龙氏族。羌为山地畜牧狩猎民族,崇拜虎;濮为近水民族,崇拜龙。罗罗这一名称就有彝族源于羌濮的原始含意。南诏起源于女始祖沙壹神话就是濮人神话:“沙壹……忽于水中触有一沉木,遂感而有娠。度十月,产子男十人。后沉木化为龙出,谓沙壹曰:‘若为我生子,今在乎?’而九子惊走。唯一小子不能去,陪龙坐,龙就而舐之。沙壹与言语,以龙与陪坐,因名曰元隆,犹汉言陪坐也。沙壹将元隆(龙)居龙山下。元隆长大,才武。后九兄曰:‘元隆能与龙言,而黠有智,天所贵也。’共推以为王。”《哀牢传》对哀牢民族的描述则道:“种人皆刻画其身象龙纹,衣皆着尾。”“刻画其身象龙纹”为纹身龙纹,此为濮、越族族类习俗,濮、越是哀牢民族的主体民族。而“衣皆着尾”明确说的是濮人习俗,文献还有称濮人为“尾濮”的记载。“尾濮”即“衣着尾”“衣着十尾”,这是濮人的一大特点。罗罗人不仅认为自己是虎的后代,罗罗人还认为自己是龙的后代,是龙的子孙,故将氏族名名为“罗罗摩”,“摩”即“嫫”,意女性。“罗罗摩”即母性龙氏族。中华民族以龙为文化标志,然而,明确以龙为氏族部落名号的却不

见,罗罗大约是第一个以明确以龙为氏族名号的龙氏族部落。

杨终所述九隆神话,不断为多书转用,《后汉书》对其民记述则为“种人皆刻划其身,象龙文,衣皆着尾。”宋人张道宗《记古滇说》道:“哀牢国,永昌郡也。其先有郡人蒙迦独,妻摩黎羌名沙壹。居于牢山,蒙迦独尝捕鱼为生。后死牢山水中,不获其尸,妻沙壹往哭于此。忽见一木,忽触而来,旁边漂沉,离水面少许。妇坐其上,平稳不动。明日视之,见木沉触如旧,遂尝(常)浣其上。若有感,因怀妊。十月,孕生九子,复产一子,共男十人。同母一日行往池边,询问其父。母指曰:‘死此池中矣。’语未毕,见沉木化为龙,出水上。沙壹与子忽闻龙语曰:‘若为我生子,今俱何在?’九子见龙惊走,独一小儿子不能去,母固留之。此子背龙而坐,龙因舐之,就唤其名曰习农乐。母因见子背龙而坐。乃鸟语谓背为九,谓坐为隆,因其名池曰‘九隆’。习农乐后长成,有神异。每有天乐奏于其家,凤凰栖于树,有五色花开,四时常有神人卫护相随,诸兄见有此异,又能为父所舐而与名,遂共推以为王,主哀牢山。下哀牢山又有一人唤奴波息者夫妇,复生十女子,因与习农乐兄弟皆娶以为妻。奴波息见习农乐有神异,遂重爱之,躬亲稼穡,修德唯勤,教民耕种。其九弟兄有妻,后渐相滋长。种人皆刻画其身,象龙文,衣著尾。习农乐在于巍山之野,主其民,咸尊让也。有梵僧续旧缘,自天竺国来,乞食于家,习农乐同室人细密觉者,勤供于家,而饱夫耕前,则见前僧先在耕所坐,向问其言,僧曰:‘汝夫女刁虽主哀牢,勤耕稼穡,后以王兹土者无穷也。’语毕,腾空而去。乃知是观音大师也。复化为老人,自铸其像,留示其后。今阿瞿观音是也。大将军张乐进求,后来求会诸酋,合祭于铁柱。凤凰飞上习农乐之左肩。乐进求等惊异,尚其有圣德,遂逊位。其哀牢王孙,名奇嘉者,以蒙号国也。”张道宗的引用,强调了九隆神话的“龙”性,为南诏为神所创找到了根据。

南诏王族蒙氏的这一“龙根”不仅为南诏所记,也为千里外的贵州彝族所记,贵州水西彝族重要的一源源自滇西昆明人,贵州彝文文献《彝族源流》之《艾鲁谱系》对九隆神话也有变异记载:毕待阿鲁买,嫁啥咪阁唐,有一个日子,去啥咪卧侯,到线塘边,浣丝纱,洗綳线。还不到一会,象是一截木,却并非木头,一条小黑蛇,从海中出来。变化了一番,身披黑披毡,如青年一般。毕待阿鲁买,她害怕,她惊惶失措。黑披毡青年,开口说道:你别害怕,你别

惊慌,我并不是蛇,我本是龙君,你我两人,婚配姻缘,应该有一番。毕待阿鲁,与龙君结合。到第二年,生下了九子,指的即是此。八个居水中,幼子赡养父母^[24]。

我们可以看到九隆神话的演化过程,最初的九隆神话,龙的色彩一般,并无形象。经过千年的演化,龙的色彩越来越具体,龙成为龙君。彝族的色彩也出现了,龙君的具体形象就是一位身披黑披毡的彝族青年,这表明南诏源于哀牢这一“龙根”也是彝根。

支格阿鲁是古代彝族的神话英雄人物,被西南地区的彝族认为是远古祖先,得到彝族的崇拜。支格阿鲁的故事流传广泛于各地彝族的口头传统和彝文古籍中。四川凉山彝族曾称之为“支格阿鲁”“支格阿龙”“支格阿尔”,贵州彝族曾称之为“支嘎阿鲁”,云南楚雄彝族称之为“阿鲁举热”,楚雄市彝族则称为包头王,传说包头王是龙生虎乳长大的。“鲁”为彝语的汉字记音,意“龙”。阿龙集英雄、祖先、神灵三种角色为一体,广泛存在于史诗、神话和民间传说中,既有书面文字版本,也有口传版本。在《祭龙经》《查姆》《万物的起源》《阿黑西尼摩》《咪嘎哈诺依》等彝文古籍中都有叙述,且多为英雄史诗中的英雄。口传方面,阿龙的故事广泛存在于彝族民间传说、故事、神话中。无论是口传还是书面文本,阿龙本领高强,骑飞天神驹,射去了多余的太阳,斩妖除魔为民谋利,后来坠滇池而亡,但灵魂不死,受到彝族世代祭祀。

滇川黔彝族视支格阿鲁为远古祖先,是支格阿鲁后裔彝族的保护神。彝语南部方言区流传的支格阿龙神话就是支格阿鲁神话的变异,阿龙既是祖先神、也是生育神和保护村寨的龙神。彝族崇拜龙,宗教中有浓厚的原始宗教色彩,以物为神,以树为龙。彝族村寨几乎村村都有龙树。大年初二一早,男人们争相到水口祭龙,争烧第一炷香,争接第一桶水。各村都有龙树,人们各种方式到龙树前祭祀龙神。彝语南部方言区的支格阿鲁崇拜形成了尼苏支系村寨集体性的龙崇拜仪式:“咪嘎哈”仪式和“德培哈”仪式。祭祀阿龙的“咪嘎哈”仪式一年举行一次,每年立春后第一个属马日举行。“咪嘎哈”祭祀在龙树林举行,大龙树下放一石即为龙宫。龙崇拜是中华民族的共同崇拜,但这种以物为神的龙崇拜却是彝族独有的。这两个祭仪都被称为“祭龙”,其祭仪的中心都是祭龙,彝族祭龙当数滇南石屏彝族尼苏支系“德培哈”最为隆重。“德培哈”也称为大祭龙,十二年一祭,在马年马日举行。

是日,男人们集于龙树或出水口前用尖刀草围定祭场,用松和竹搭祭台祭祀。祭台供猪、羊、鸡、鸭、米、谷、糖果、水酒。还有泥制的龙、彩纸、鲜花、香火。主祭者为毕摩,有的村子参加祭祀的毕摩多达十二人。主祭毕摩吟唱《祭龙调》,人们虔诚地跪地向龙磕头。祭龙要跳龙娱龙,这一跳全村男女老少就要跳三天,娱龙也是自娱。歌是彝歌,舞是彝舞,歌舞的中心则是中华传统的舞龙。

(二)竹崇拜

金正耀等《广汉三星堆遗物坑青铜器的铅同位素比值研究》认为三星堆青铜器铜矿源自云南。昭通巧家堂狼山铜矿是三星堆青铜铜矿的源地,昭通出土的青铜器铜铃上图案有着明显的竹崇拜内容。竹文化反应在彝族人民物质生活中的方方面面,竹在彝族人民精神生活有着强烈的影响,彝族传统文化对竹有着强烈的崇拜。总的来说,彝族民间对竹的崇拜在图腾崇拜、祖先崇拜、自然崇拜、灵物崇拜几个方面都有所表现,其深层内涵则是源自濮人的竹图腾崇拜。

图腾崇拜产生于氏族部落社会早期,随着氏族部落社会的解体,图腾也不再存在。西南地区竹崇拜文献最早记载见《后汉书·西南夷列传》:“夜郎者,初,有女子浣于遁水,有三节大竹流入足间。闻其中有号声,剖竹视之,得一男儿,归而养之。及长,有才武,自立为夜郎侯,以竹为姓。”晋常璩《华阳国志·南中志》亦载:“有竹王者,兴于遁水。有一女子浣于水滨,有三节大竹流入女子,推之不肯去,闻有儿啼,取持归,破得一男儿。长养有才武,遂雄夷濮,氏以竹为姓,指所破竹于野成竹林,今竹王祠竹林是也。”

这两个神话都是濮人神话,文献将这两个神话中的竹称之为濮竹、其王称为竹王。这两个神话都有着浓厚的图腾崇拜余味,“以竹为姓”,在观念里认为与竹有血缘关系,其内核当是图腾崇拜神话。濮人后裔彝族保留的民俗中,我们可以看到许多明显的图腾崇拜的遗迹。

楚雄彝族自治州牟定县彝族毕摩普国海对笔者说,上天对人有过九次考验。神话传说中最为普遍的洪水淹天只是其中的一次;以后还有风、魔、怪等,火考验是最早的一次。“天上下雨了,这雨不是水,这雨是油。下雨前,天神叫人们躲在竹林中,七天七夜才能出来。人们带着食物躲进了竹林中,油雨一连下了几天,人们走出竹林想去干活,有个人顺手拿起斧头在石头上蹭了两下,不想碰起了火花,嘭一声点燃了油雨,把整个世界烧得干干净

净。唯有老老实实躲在竹林中的一男一女没被烧死。他们两人结成夫妇生儿育女,重新繁衍了后来的人类。后代的子孙为了感谢竹的救祖之功,便用竹根来制作祖宗的灵位。”这则神话夸大了竹在人类早期为人类提供衣食住行,使人类得以生存繁衍的自然功能。它表现的是一种自然崇拜和祖先崇拜的内涵。透过自然崇拜的表象,我们可以看到它的深层内涵其实是图腾崇拜,竹不仅养育人类,更重要的是护佑氏族。普国海所在的村子大龙潭及附近几村的彝族祖先灵位,均用一种彝话称为“默”的野山竹竹根来制作。人们普遍用这种竹来制作扫帚、洗锅帚等,当地彝族却禁忌砍伐使用“默”竹,这种禁忌当是图腾禁忌的遗迹。

云南红河州彝族史诗《阿细的先基》中说洪水淹天后,人种兄妹俩躲在木柜里随水漂流,在柜将要落进洞里时,哥哥求老野竹救命:“‘老野竹呀!救救我们的命。我们要活下来,就认你作爹爹,就认你做妈妈。’洞边的野竹,立刻把根伸出来,遮住了洞口。聪明的兄妹俩,一齐对野竹说道:‘你救了我们的命,我俩认你做父母。’”^[25]以后兄妹成亲繁衍了人类,人们就认野竹为父母。这类竹神话是竹图腾护佑氏族的文学化,类似的竹救人、竹护佑氏族的神话在彝族史诗《查姆》《勒俄特依》《六祖魂光辉》等中都有反映。

滇、川、黔桂的彝族都有用竹、竹根制作祖灵的习俗,云南、四川的许多地方至今仍以竹根制作祖灵。彝语称祖灵为“玛都”,“玛”意竹;“都”意出或来源,“玛都”即祖先出自竹之意。滇、川、黔彝族传统祖灵都和竹有关,有的直接用竹制成小竹人为祖灵玛都。马学良先生于四十年代对云南楚雄彝族礼俗作过认真的调查研究,并组织毕摩对一些彝族古彝文经文作了翻译。经文中就有一些崇竹、赞竹的经文:“古昔牛失牛群寻,马失马群寻,人失竹丛寻。古昔世间未设灵,山竹节疏朗,生长大箬间,箬间伴野竹,生长悬崖间,悬崖伴藤萝……古时木阿鹿泉海,天鹅孵幼雏,鹊雁生幼子;散至松梢间,松梢请灵魂;孵入竹壳中,麻勒巫戛戛,狗变狼口黑,猪变牛胡长,牛变鹿尾散,鸡变野鸡美。彼变非其类,祖变类亦变,祖变为山竹,妣变为山竹。人若一节兮,设置竹三节;竹若三节兮,设置人六节;人若六节兮,设置竹九节;竹若九节兮,上由天宫白头仙来缚。置灵柏枝杖,置灵唛藤冠,置灵唛布都(巫师祖灵),置灵唛灵杖,置灵白洁米,置灵香醇酒,置灵以香茗,灵位保子媳,保佑诸子裔,孙居旺族居昌。”^[26]

这段经文一是说彝族古代“祖变为山竹,妣变

为山竹”,二是以竹节来制作祖灵。彝族人去世安葬后,毕摩带着孝子到山上竹林中撒米占卜,竹上沾米最多的一棵即是祖灵依附其上的竹。也有的是由孝子连呼三声死者的称谓,摇得最厉害的一棵竹即视为祖灵依附其上。于是,毕摩吟诵经文后,孝子将其连根刨起背回家中,由毕摩将一截手指长的根雕为人像,以银点眼放于竹帘上或小篾箩中即为祖灵。有的彝族地区不用竹,而用木制作小木人,但小木人的心则用附有亡灵的竹制成,以一粒瓜子大的竹置于木人胸内为心。各地区各支系祖灵所选用的竹并不一样。所选用的竹大都为野生竹,制作祖灵的竹在本地区本支系中有着严格的禁忌:不采摘、不使用这种竹。至今云南彝族还保留有以祖灵鉴别血缘异同的习俗。即供奉同一种竹祖灵的人,不论是否同姓,也不论是否相识,便认为是同出自一个祖先,为同一血缘亲,且相互间不能开亲。

乌蒙山彝族神话《竹的儿子》说洪水淹天后,世上的人都淹死了,一个姑娘抱着一个竹筒逃过了大难。她看到世上只剩她一个人,伤心得抱着竹筒大哭。这时,她听到了竹筒里有声音,就破开了竹筒,想不到竹筒里跳出来五个儿子。后来,姑娘看到五个儿子都有出息,高兴地抱着一棵竹升了天。这个神话说人出自竹,夸大了竹修长、中空装物的自然功能。它有图腾崇拜的成分,也有灵物崇拜的成分。《黔西北苗族彝族社会历史综合调查》介绍贵州以“果”为自称的彝族善于编制竹器,他们也有人出自竹里,故子孙以编制竹器为生的神话。何耀华先生1980年在贵州威宁马街区搜集到一个竹神话:“古时有个在山上耕牧之人,于岩脚边避雨,见几筒竹从山洪中漂来,取一筒划开,内有五个孩儿,他如数收养为子。五人长大后,一人务农,子孙繁衍成白彝;一人铸犁铧口,子孙发展成红彝;一人编竹器,子孙发展成青彝……由于彝族从竹而生,故死后要装菩萨兜,以让死者再变成竹。”^[27]

图腾遗迹,保留得最明显的则是彝族支系山苏人中的一部分。历史上山苏人主要副业生产为编制竹篾器具。峨山彝族自治县大西乡大西乡为彝族支系山苏人的聚居地,全乡二十二个自然村,287户人均均为“竹”“木”两姓。竹姓祖灵用竹根制作,木姓祖灵用马樱花木制作。竹姓禁忌一种彝话称之为“务也”的细山竹,不能采摘、砍、用这种竹;木姓则禁忌红马樱花树,不能砍、用、烧这种树木。山苏人在中华人民共和国成立前住山洞,无名无姓,新中国成立后土改工作组进村,为禁忌竹的取竹为姓

——祝,为禁忌马樱的则取木为姓,当地山苏人这才有了姓名。直至今日,山苏人仍保存着对竹较为强烈的图腾崇拜意识^[28]。彝族中有以竹即“玛”为姓的。彝族民间解释“玛”姓的来源神话是这样说的:一个姑娘无父生子,其子问母要父,其母说父在竹林中。其子到竹林中找不到父,回来问母。母说,竹就是你的父亲。其后,这一支人即以竹即“玛”为姓。这当是一个图腾神话,其中的父氏族——竹氏族演变成了图腾物竹。

广西彝族中不乏竹始祖的传说。人们感谢金竹的救命之恩,将金竹挖到自己屋旁好好栽种,称之为“祖竹林”。彝山上常见一坡坡竹林,这些竹林之所以常绿不萎,是因为当地彝民视之为圣地,誉之为保身林。桂西及云南富宁彝族也有彝族出自竹,后繁衍分化为彝族五个支系的神话^[29]。现在竹崇拜在习俗方面反应集中表现在以祭祀竹为中心内容的跳弓节中。桂西和富宁县彝村村村都有一块二丈见方的空地,中央栽有一丛繁茂的金竹。这块空场所当地彝话称之为“的卡”,“的卡”义“种场”。当地彝族最隆重的节日为年节和跳弓节。节日的中心内容为祭祀金竹丛,其中尤以跳弓节最为隆重。跳弓节于每年夏历四月举行,整个活动历时三天半时间,具体日期亦因地而别,从四月初三开始至四月十二日,轮番在各个村寨举行。节日以祭金竹为中心开展各种娱乐性活动,节日的头一天,当年的两家“麻弓”为金竹丛除草,并找来楠竹片,更换金竹丛的围篱(保持一年换一次)。寨上男女青年随之打扫周围,使金竹丛显得更加清新、洁净、庄严、肃穆。寨上的七老八婆——配偶双全的七对长老,把一些象征祖灵的牌、符和盾、矛之类的画板,挂于金竹丛。节日的统领和主持者巫师,吟诵起世代祖传的《祭竹经》。他们要从节日活动的头日傍晚开始,连续四天轮番念诵。《祭竹经》内容从天上到地下,从人间到仙界,从陆地到水底,或凡间真情故事,或神界奇异传说,包罗万象,内容繁复,所述事或明、或暗,或隐、或现,无不与金竹有关。有直接叙说金竹的故事,也有由金竹缘分而派生的各种各样神奇美妙的传说。巫师一面诵经,一面频频向金竹丛撒去生米、熟虾,不时向金竹丛喷撒米酒。在他们念经诵词的同时,穿戴节日盛装的男女老少环绕金竹丛且歌且舞。歌舞行列中的中老年于行进中,频频向金竹丛叩首祈祷。当夜幕降临山寨时,原先分散活动的人们随着巫师的铃声涌向金竹丛。中老年人身挨身地靠拢围金竹丛的围篱,环绕竹丛按顺时针方向缓缓挪步慢行,边唱敬竹酒

歌。青少年则手牵手作为外围,跳铜鼓舞。最后,长者还面对金竹丛为年轻人喊魂、招魂,宣告当天祭竹活动结束。

滇川黔桂彝族竹崇拜习俗、神话都是濮竹神话的继续和发展。它们有这样几个共同的特点:其一,相信自己与竹有着血缘关系,祖先来自竹,祖宗去世后灵魂回到竹上。彝族传统葬俗只重视灵魂,焚尸扬灰。其灵魂用竹来取,取后藏诸山洞。另一魂则在竹制的祖灵玛者上供后人祭祀。其二,崇拜竹,不同支系的彝族对竹的崇拜方式尽管有所不同,但都不同程度地有着图腾崇拜的痕迹,其中尤以山苏人保留的最为明显。其三,崇拜竹的彝族祖灵都用竹制作,但只用所崇拜的竹制作。其选用竹的部位也有不同,有的用竹节,大部分则用竹根。所崇拜的竹不同,其禁忌只限于自己所崇拜的竹。其四,同一个血缘体所崇拜的竹是相同的,曾起到过鉴别血缘异同的作用。从以上几点不难看出彝族的竹崇拜具有明显的图腾崇拜特点。部落分化后,他们仍然以竹为新氏族部落的图腾,不同的是这个竹图腾也发生了分衍:选用了新的竹;有的虽以同一竹为不同氏族的图腾,但选择了同一竹的不同部位,有的以竹根为图腾,有的以竹节为图腾。

彝族中流传着众多的竹神话,生活中对竹有着许多依赖,毕摩的法器更是离不开竹。毕摩帽是竹胎,毕摩神杖是竹杖,毕摩的卦也有竹卦,还有竹签、竹杯等。羌与濮是彝族的两大族源,竹神话究其根源来自羌还是濮呢?

竹喜温暖湿润,种类约四百种,分布广泛,全世界竹分布最多的是中国西南,特别是云南,云南占二十八属220种,属数占世界40%。河湟羌地干旱冷凉,不宜竹类生长,仅甘肃东南部有散生竹区分布,竹崇拜及竹神话的起源并不源于西北的氏羌,竹崇拜及竹的原生神话当源自西南的土著民族。百濮是生活于若水流域和濮水流域等处的土著民族,百濮的分布地也是竹类最密集的分布地,竹崇拜及竹神话在彝族中的反映追根溯源当源自土著百濮。王子尧遗著《夜郎史籍译考》说:古时发洪水,漂来一竹,“竹母留下了,竹爆子生了,夜郎竹之子。”较早记载这个传说的是《后汉书·西南夷列传》:“夜郎者,初,有女子浣于遁水,有三节大竹流入足间。闻其中有号声,剖竹视之,得一男儿,归而养之。及长,有才武,自立为夜郎侯,以竹为姓。”这个传说和彝文文献记载的传说如出一辙,都说夜郎王出自竹子。后一传说有明确的地点:贵州水西的遁水,夜郎王以竹为姓。最早记述这一传说的是

(晋)常璩《华阳国志·南中志》:三节大竹流入女子足间,女子持归,破之得儿。长大后为王。几个传说都是贵州濮人传说,其竹称之为濮竹、其王称为竹王,这个竹王就是夜郎王。滇、桂彝族先民中很早就有类似竹王传说在民间流传。古代,汉水上漂来一兰竹筒,后竹筒爆裂,出来一人名叫阿搓。阿搓和猴子交配,其子孙成了彝族。类似竹生人传说还有不少,这类民间传说最初都是沿濮水流域流传在滇、黔、桂濮人中的百濮传说。彝文文献记录的竹王神话源自百濮竹神话。《后汉书·西南夷传·哀牢》:“其竹节相去一丈,名曰濮竹。”《华阳国志·南中志》也说:“哀牢国有大竹,名濮竹,节相去一丈,受一斛许。”濮人生活地临江湖,适宜竹子生长,其竹也被夸大到节相去一丈的特殊竹为濮竹。《华阳国志》所记濮竹在哀牢国,这又处让人想起竹生人和哀牢沙壹被木触生九隆的故事,两者基本元素一致,都是因物而得子,其子最后成为英雄。细细分析,两者还是有差别。哀牢沙壹被木触生九隆的故事背景明显是母系制社会,其触木生子的木因图腾而生子,显得更为原始。竹爆生子也是因物而获子,其背景没有母系制背景,图腾含意不多。但有一点值得注意,两个故事都是濮人故事,竹生人故事当是出自哀牢沙壹被木触生九隆故事的流传变异。竹神话在濮人中流传盛行,其传播流行渠道主要是濮水流域并向外辐射。南濮水从巍山流入澜沧江;北濮水即阳瓜江—礼社江—元江—红河入海。濮水流域面积大,流域生活着土著民族百濮。百濮的竹神话、竹崇拜为“夷濮”后裔彝族先民所接受,成为彝族文化的一部分。

濮人后裔不只是彝族,别的濮人后裔民族中同样也有竹爆生人一类故事流传。例如黔西北仡佬族就流传着竹爆生人、竹王夜郎等传说故事,这更能说明竹神话是濮人神话,而非羌人神话^[9]。它不仅在濮后裔彝族中流传,也在濮人后裔其他民族中流传。

参考文献:

- [1] 方国瑜.彝族史稿[M].成都:四川人民出版社,1980:15.
- [2] 梁启超.饮冰室合集:第十一册[M].上海:中华书局,1932:1685.
- [3] 吕思勉.中国民族史[M].上海:世界书局,1934.
- [4] 云南各族古代史略编写组.云南各族古代史略[M].昆明:云南人民出版社,1977:3-5.
- [5] 段丽波.中国西南氏羌民族源流史[M].北京:人民出版社,2011:125.
- [6] 张福.彝族古代史[M].昆明:云南教育出版社,1999:71.
- [7] 方国瑜.云南民族史讲义[M].昆明:云南人民出版社,2013:318+321.
- [8] 李昆声.云南原始文化族系试探[J].云南社会科学,1983(4).
- [9] 王继超.从文献彝文的记载探析“濮的源流”[J].凉山民族研究,1998.

(三)“衣著尾”

“衣著尾”是古代西南夷中的一种衣饰特色。《太平御览·四夷部》说:今云南保山一带“有尾濮,尾着龟形,长三四寸。”《后汉书·西南夷传》说:“哀牢夷者……衣皆着尾。”《后汉书·南中志》说:“哀牢人,衣后著十尾。”晋宁石寨山、江川李家山出土的大量滇青铜人物造型中明显有着不少衣著尾的现象。三星堆文化青铜立人也有衣尾特色。

滇西彝族是哀牢夷后裔之一,直至今日,衣饰文化中仍然保留着衣著尾的习俗。羊皮褂是滇西彝族常穿的衣服,冬天毛向内,保暖;雨天毛向外,防雨;干活是劳保衣,结实;往地上一铺,就是一张田间地旁劳作后的小床。令人诧异的是这种衣服后有一根尾巴,这是杀羊制衣时时特意留下的,没有尾巴的羊皮褂会受人耻笑。羊皮褂就是穿破了,这根尾巴穿断了,衣服的主人还会小心地用线缝上尾巴。川西羌族也有羊皮褂的,但却不留尾。彝族妇女衣饰中也有不少衣著尾的现象,彝族妇女都要扎一个围腰,围腰的扎带不仅只是扎,更是一种装饰,长长的飘在身后。文山、红河彝族支系花腰妇女对围腰飘带的制作格外重视,精心刺绣,飘带顶端缀上花朵、银饰。围腰飘带一般有两条,有的多达十条。这也是一种衣著尾的表现,她们直接将围腰飘带称之为尾巴,有的人则将花腰彝族称为“花屁股彝”。楚雄彝族自治州彝族妇女均系围腰,围腰带称为飘带,两条飘带头上又缀上花带,同样也多达十条,这正是文献对百濮特点的记载:“衣著十尾”。这种“衣著尾”的文化在哀牢山沿线彝族中有表现,它们当是哀牢夷濮人“尾濮”的文化遗留。

衣著尾有多重文化内涵,其一,彝族宗教中保留着浓厚的原始宗教成分,模仿动物是原始宗教的一大内容,其中,有图腾崇拜遗迹。其二,这是一种原始狩猎经济的遗留,化装为动物,更容易接近动物,捕获动物。

让乡村旅游更好助力乡村振兴。“乡村旅游对于乡村振兴具有推动作用,是乡村振兴的重要途径。”^[7]结合屏山县情,因地制宜,建设乡村振兴发展示范区,发展特色产业,建设产业基地,打造绿色生态的农业示范园、田园风光体验园和绿色食品产业园,完善基础设施,发展彝家原生态养殖场和彝家风情田园农庄,配套相应的交通、水利、旅游、观景和文化服务设施,改善人居环境,培育自主创业技能,支持“贫困户”投身于屏山的乡村振兴建设中,大力发展“彝族文化扶贫”创新模式,实现长期脱贫,是乡村振兴的有效路径。

五、结语

将彝族文化融入乡村振兴,并在乡村振兴中不

断创新和发展,随着彝区经济社会的发展,彝族群众对精神文化生活方面的需求日益多样化,彝族文化与乡村振兴的社会需求相吻合。推进彝族文化与乡村振兴有效衔接的实现路径,首先,要正确利用彝族文化,打造彝族文化品牌,推动产业与彝族文化的结合,使之得以创新和转型。其次,要激发彝族文化发展潜力和创新力,提升彝族文化自信,增强彝族群众内生发展动力,切实改善彝区乡村文化环境,形成良好的发展氛围。最后,在彝族文化创造性转化与创新性发展中增强文化自信,因地制宜挖掘彝族特色乡土文化内涵,充分运用彝族特色文化提高村民凝聚力,铸魂乡村振兴。促进农民增收、带动经济发展,助推乡村振兴,助力精准扶贫,脱贫致富,全面奔小康社会。

参考文献:

- [1] 杨吉华.乡村振兴战略背景下的文化自信与提升路径[J].中共石家庄市委党校学报,2018(1).
- [2] 马骁.农村文化建设与乡村振兴的双向互动[J].人民论坛,2019(5).
- [3] 宋燕金.为乡村振兴铸造文化之魂[J].人民论坛,2018(31).
- [4] 张福红.乡村振兴背景下少数民族文化振兴探析[J].农家参谋,2019(9).
- [5] 田学斌.文化的力量[M].北京:新华出版社,2014.
- [6] 李书群,王绪琴.新疆各民族文化的资源整合[J].实事求是,2010(4).
- [7] 鲁小波.乡村旅游在乡村振兴中的作用与模式研究[J].决策咨询,2019(2).

(上接第11页)

- [10] 贵州省毕节彝文翻译组.物始纪略·吐分七句则[M].成都:四川民族出版社,1990.
- [11] 罗香林.华夏系统中之百越[M].重庆:重庆独立出版社,1934.
- [12] 尤中.中国西南的古代民族[M].昆明:云南人民出版社,1979:20+57.
- [13] 朱希祖.云南濮族考[J].青年中国季刊,1939(1).
- [14] 江应梁.说“濮”[J].思想战线,1980(1).
- [15] 林超民.楚人的族属与迁徙[J].思想战线,1982(5).
- [16] 倪轲.南诏野史会证[M].昆明:云南人民出版社,1990:11+19+22.
- [17] 王继超,王子国.彝族源流:17~20卷[M].贵阳:贵州民族出版社,1994:131.
- [18] 王继超,王子国.西南彝志:5~6卷[M].贵阳:贵州民族出版社,1992:254.
- [19] 王继超,王子国.彝族源流:9~12卷[M].贵阳:贵州民族出版社,1992:248-249.
- [20] 毕节地区彝文翻译组译.西南彝志:卷5~6[M].贵州民族出版社,1992.
- [21] 云南省少数民族古籍整理出版规划办公室.𪚩(此字由“宀+八豆”组成)椎濮·叙祖白[M].昆明:云南民族出版社,1987:43.
- [22] 王文光,段红云.中国古代的民族识别[M].昆明:云南大学出版社,2011:264.
- [23] 张明.古代凉山境内的楚人[J].凉山民族研究,2012(年刊).
- [24] 王继超,王子国.彝族源流:13~16卷[M].贵州民族出版社,1993:196.
- [25] 云南省民族民间文学红河调查队搜集翻译整理.阿细的先基[M].昆明:云南人民出版社,1978:42.
- [26] 马学良.云南彝族礼俗研究文集[M].四川民族出版社,1983:90-91.
- [27] 何耀华.彝族的图腾崇拜[M].昆明:云南人民出版社.1985:93.
- [28] 唐楚臣.从图腾到图案——论彝族马樱花神话的产生及其演变[J].民间文学论坛,1987(2).
- [29] 王光荣.桂西彝族的金竹崇拜与民俗民风摭论[J].彝族文化,1995(年刊):151.
- [30] 常璩.华阳国志校注[M].巴蜀书社,1984:340.