

南岭走廊多民族的“共祖”“同胞”叙事与中华民族共同体意识

郝国强 诸葛成影

【摘要】周朝以后,随着疆域扩张和族群迁徙,“同文”“共祖”现象开始出现。随着“汉字”文化圈的扩展,各族群不断交流融合,产生了以黄帝为“共祖”的传说体系,“天下一家”成为普遍认同的观念。岭南地区各族群延续并融入“共祖”叙事的传说体系,通过族源神话中的“家人”叙事实现了与华夏文明的对接:一方面,通过“槃瓠”和“伏羲”等“共祖”叙事,融入黄帝世系的神话体系;另一方面,通过“同胞”叙事将各族群纳入大家庭中,进而形成“天下一家”的共同体意识。南岭走廊多民族的族源神话在内容、结构、对象上呈现高度的相似性,其中“共祖”“同胞”叙事尤为显著。古人的原始思维、民族同源关系以及各民族交往交流交融与共同体思想萌芽等共同造就了多民族的“共祖”“同胞”叙事。伴随着“大一统”格局的确立,南岭走廊多民族的神话通过“共祖”“同胞”叙事融入中华民族神话体系,为中华民族共同体意识的进一步形成提供了重要推动力。这种族源神话中的“共祖”叙事承载了民族的集体记忆,成为各民族融入中华民族的文化表征。

【关键词】南岭走廊;族源神话;“共祖”叙事;“同胞”叙事;中华民族共同体

【作者简介】郝国强,广西民族大学民族学与社会学学院教授、四部委铸牢基地广西中华民族共同体研究院首席专家(南宁 530006);诸葛成影,西北民族大学历史文化学院硕士研究生(兰州 730030)。

【原文出处】《中华民族共同体研究》(京),2024.1.101~116

【基金项目】本文系国家社会科学基金重大专项“容融之道:古商道与各民族的空间、经济、社会、文化、心理‘五个互嵌’研究”(22VMZ005);国家民委委托项目“各民族优秀传统文化的传承保护和中华文化的创新交融路径研究”(2023-GMG-037);广西哲学社会科学基金一般项目“现代化道路与广西各民族五个互嵌研究”(22BMZ016)的阶段性成果。

一、引言

欧洲与中国面积差不多大,今天有45个国家,^①为何中国却成为一个统一的多民族国家?世界上多民族的国家很多,但像中国这样有这么多民族聚集在一起,共同经历了数千年的岁月,最终能够共存共荣,以大团结为结局的却绝无仅有。古代中国很早就发明了“天下观”,将各个民族、宗教和文化整合起来。钱穆先生指出,中国和西方的历史过程中有一个很大的不同,欧洲各国对于民族的界线,分化得清清楚楚,而中国古代史中伏羲、神农、黄帝、尧、舜等一脉相承,同是中国人。中国自古并不拿血统,而是将文化视为民族的界线。通过文化形成的“天下一家”观念,中国人轻易就把“民族”和“国家”观念消融

了。因此,到了秦汉统一,中国就已经是一个民族国家了,中国人就是在同一个中国文化中陶冶而成的。^②笔者认为,中国与欧洲的差别,或者说唯有中国成为统一的多民族国家且历经数千年而不散,究其原因,核心在于“天下一家”观念消融了民族的差异,使中华文化最具包容性。费孝通认为,中华民族多元一体格局的形成大体上分为三步:第一步是华夏族团的形成;第二步是以华夏族团为核心扩大而成的汉族形成;第三步是南北两个统一体的融合。^③中华民族多元一体的结构之所以形成,核心恰恰在南北文化的融合。本文关注的问题是,“天下”观念是如何推动南北民族和文化的融合的?尝试借助南岭走廊多民族族源神话的演化体现中国南北文化的

融合,为中华民族多元一体格局形成做文化的注脚。

习近平总书记在论述中华民族伟大复兴的中国梦时,将神话列为中华民族优秀传统文化的重要组成部分,指出“盘古开天、女娲补天、伏羲画卦、神农尝草、夸父逐日、精卫填海、愚公移山等我国古代神话深刻反映了中国人民勇于追求和实现梦想的执着精神”。^④族源神话作为神话研究的重要组成部分,不仅对于神话的起源研究有重要作用,更是研究中国各民族起源、发展、交往交流交融的重要载体。在铸牢中华民族共同体意识的大背景下,族源神话中的同源共祖神话叙事中共性的表达,对于增强文化认同、建设各民族共有精神家园有着突出作用。近年来,学者们分别从族源神话的母题分类、历史谱系、民族“三交”等方面开展相关研究。周建新从精神家园的视角出发,探讨各民族同源神话叙事中的家园观,讨论中华民族共同体意识生成的脉络。^⑤王丹指出,“同源共祖”神话以共同祖先为核心,包含了各民族的生活史、各民族彼此认知和中华民族共同体形成的历史逻辑,因此“同源共祖”神话多样化记忆资源的升华有助于民族团结,进而推动铸牢中华民族共同体的实践行动。^⑥王明珂从族群边缘的视角出发,通过对羌与汉、藏以及羌人内部的联系和观念变迁的描述,探讨华夏历史记忆反映的族群边缘变迁,分析兄弟祖先故事中的历史心性和相关情境,以及民族如何从自在变为自觉,进而有助于中华民族之形成,^⑦等等。

综上所述,笔者目力所及,已有的研究成果较少涉及神话中的“共祖”叙事“同胞”叙事与共同体意识之间的关系,针对南岭走廊各民族的族源神话开展深入研究的则更为少见。南岭走廊研究对于各民族交往交流交融与中华民族共同体意识研究具有重要价值。费孝通先生于20世纪80年代提出并阐释了藏彝走廊、西北走廊和南岭走廊的学术研究和意义。南岭民族走廊这一空间的社会性、文化性及区域性的特殊性已经超越了民族或族群的特殊性和个性。^⑧南岭走廊不仅是文化边界,更是各民族文化交融的文化通道,^⑨因此南岭走廊多民族中广泛传承的各民族同宗同源的神话和史诗有着重要的学术意义,有必要对南岭走廊各民族神话中反映各民族交往交流交融的元素进行挖掘,探寻多民族神话中文

化交融和族际互动的艺术例证和发展规律。以民族交往交流交融视角重新审视南岭走廊各民族创世神话,挖掘、整理和阐释其中的共享交融机制,以进一步丰富和完善“中华民族共同体”理论体系。

本文以南岭走廊(包括桂东北山区、桂北—黔南喀斯特区、湘南山区、赣南山区及粤北山区等)各民族^⑩的创世神话为研究对象,在对南岭走廊各族群神话进行收集、整理的基础上,发掘沉淀于其中的各民族共生交融的文化资源,旨在从多民族族源神话中的“共祖”叙事“同胞”叙事出发,深入研究各民族之间的交往、交流、交融过程,以及这些因素对中华民族共同体意识的塑造和形成所产生的影响。

二、南岭走廊多民族族源神话中的“共祖”“同胞”叙事

叙事学是研究神话的重要方法。从远古时代的神话传说,到文字时代浩如烟海的典籍,再到大众传播时代的各种新闻和文艺作品,人类一直在以“讲故事”的形式描绘或记录人类的生产、生活场景与集体记忆。^⑪叙事学理论作为一种研究方法,可以帮助我们了解人类如何诠释和解释自己的行为 and 经历。近年来,它已经被广泛应用于许多学科,包括民族学、社会学、经济学、哲学、历史学等。^⑫罗伯特·希勒提出,叙事是解释性或说明性地描述一个社会、一个时期的故事或表现,这个故事也可能是一首歌、一则笑话、一个理论等,能够激起情感共鸣。专业叙事在某些条件下会转变为大众叙事,进而影响经济事件与历史进程。^⑬总的来说,叙事学理论为不同学科提供了一种更深入地理解人类行为、态度和哲学的方法,也为解释各民族的族源神话提供了新的视角和工具。

族源神话顾名思义为关于民族起源的神话,内容涉及天地形成、万物创造,它往往与创世神话相交叠。就囊括内容而言,族源神话的范畴要比创世神话的范畴更大。^⑭族源神话常见的有以下两种叙事类型:其一是“共祖”叙事类型,将某一或某些特定的群体视为某一共同祖先的后裔,主要特征是通过姻亲、后裔等要素将少数民族与华夏文明始祖黄帝联系在一起,这样的叙事方式常见于各类史书中;其二是“同胞”叙事类型,即将全民族或种族成员想象为某一神话人物的后裔,指各民族为同父同母的兄弟

姐妹,典型的有各族的创世神话、洪水神话等。^⑮

(一)“共祖”叙事

“共祖”叙事类型常出现在历史文献和民间口述传说中,指不同民族之间通过追溯到共同的祖先,建立起亲缘关系或族源关系的一种神话叙事方式。这种叙事方式可以通过姻亲、干亲、血亲等不同的形式来实现,也可以通过共同的神话母题、神话符号、神话仪式等来表达。这种“共祖”叙事普遍出现在南岭走廊各民族之中,典型的如岭南地区广为流传的盘王神话。盘王(盘瓠)神话,尤其在苗族、瑶族和畲族部分群众中有广泛传播,源远流长。关于盘瓠的文献记录最早见于东汉的《风俗通义》,而到了魏晋时期,相关记载日渐增多。如干宝的《搜神记》写道:“高辛氏,^⑯有老妇人,居于王宫,得耳疾历时。医为挑治,出顶虫,大如茧。妇人去后,置以瓠篱,复之以盘,俄尔顶虫类化犬,其文五彩,因名盘瓠……”^⑰这是关于盘瓠神话流传得比较广的版本。《后汉书》中也有比较详细的记述:

昔高辛氏有犬戎之寇,帝患其侵暴,而征伐不克。乃访募天下,有能得犬戎之将吴将军头者,购黄金千镒,邑万家,又妻以少女。时帝有畜狗,其毛五采,名曰槃瓠。下令之后,槃瓠遂衔人头造阙下,群臣怪而诊之,乃吴将军首也。帝大喜,而计槃瓠不可妻之以女,又无封爵之道,议欲有报而未知所宜。女闻之,以为帝皇下令,不可违信,因请行。帝不得已,乃以女配槃瓠。槃瓠得女,负而走入南山,止石室中。^⑱

在这段记载中,干宝将盘瓠的起源与高辛氏,即帝喾(黄帝的曾孙)联系起来,将盘瓠神话融入了华夏文明的神话传说体系,进而将岭南苗瑶等民族纳入黄帝世系,实现了蛮夷与华夏的合流。除文献资料外,在民间还有许多盘瓠神话的口述版本。如流传于桂林龙胜族自治县的《龙犬救主》,在盘瓠的出生上表述与《搜神记》中有所不同,其记述为:远古时期大耳婆左耳上沾了1个“肉蛋”,将肉蛋割破后里面有1条龙犬;贺州富川瑶族自治县的《盘王的传说》则在如何作战上与《后汉书》中表述不同,其记述从龙犬“衔人头”变为了龙犬乘坐杉皮树飞到战场与高王兵将作战。此外关于盘瓠所在国(如评王国、中国等)与参加的战争(如评王与高王之战、评王与紫王之

战、评王与吴王之战等)也有不同的说法。^⑲总之,盘王神话在岭南地区具有流传广、版本多、结构相似的特征。尽管这些神话并未明确指出苗族、瑶族和畲族三族源于同一兄弟,但通过对这三族部分群众共同的祖先信仰、相似的神话文本和节日习俗的分析,可以推断出他们在早期存在着密切的联系,其中最显著的证据便是三族部分群众将盘瓠尊崇为祖先神。在部分支系中,存在着禁食狗肉的传统。在姓氏方面,蓝、雷、盘、钟等姓氏在这三族中较为常见。从古代居住地的考证来看,前文所述“槃瓠得女,负而走入南山”,《太平寰宇记》中考“南山”在“今五溪中山地”,^⑳这与三族源自五溪蛮(武陵蛮)的说法相吻合。^㉑

在南岭走廊各民族文化中,无论是民间口头传统还是地方文献,均可见一种明显的趋势:将少数民族的祖先与华夏民族的共同祖先“黄帝”联系起来。这种做法不仅反映出黄帝作为人文先祖的观念已经在民间逐渐生根发芽,而且表明官方文献在有意识地将少数民族的神话融入华夏文明的神话叙事体系中。这种“共祖”叙事在强化民族间的文化和历史联系的同时,也促进了文化的融合与民族“三交”。通过这一策略,少数民族的传统和神话被融入更广泛的中华文化叙事中,从而强化了中华民族多元一体的文化认同,有助于南岭走廊地区多民族融合,体现了中华文化的多元性和包容性。

(二)“同胞”叙事

“同胞”叙事类型多存在于民间口述资料中,在南岭走廊各民族的洪水神话和各类创世神话中均有体现。

1. 洪水神话中的“同胞”叙事

洪水神话主要可分为葫芦型、兄妹婚型。^㉒岭南地区的仡佬族、侗族、彝族等都有“葫芦创世,兄妹成婚”的神话。侗族《祖先的事》中提到,雷公雷婆斗法,搅得天上与人间不得安宁,松土之子女张良和张妹^㉓便将二人困在岩洞中。趁着张良有事外出之机,困在洞中的雷公和雷婆利用善良的张妹恢复了法力。雷公和雷婆二人化出闪电与风暴,一瞬间天昏地暗,水浪涛天。幸得张良寻得白瓜种,结出葫芦瓜,二人躲进葫芦内直到洪水散尽。因天地只剩下张良兄妹二人,在天帝的授意下,二人结为夫妻,生

下了一个肉团,二人十分心痛,于是将其切为碎片撒到山谷里,不久以后山谷有了生命:侗族是肉变成的,长得最好看;汉族是肠子变成的,长得最聪明;苗族和瑶族是骨头变成的,长得最结实坚硬。此后分族立居,分群安寨,有的住在河头,有的住在河尾,有的住在平地,有的住在高岭。^④伏羲兄妹婚型与葫芦始祖型结构差不多,在一些情况下,伏羲兄妹与葫芦始祖往往相重合,既有葫芦元素,同时也以伏羲兄妹为主角,比如汉族、水族、苗族等。《独异志》中记载,宇宙初开之时,只有伏羲、女娲兄妹二人居住在昆仑山,为繁衍人类而结为夫妻。但女娲碍于兄妹身份而感到羞耻,因此伏羲决定听从天意,在两地生火,若上天同意则使烟合拢,反之则不同意。而后烟合,二人结为夫妻。^⑤伏羲女娲造人的传说流传广,大体框架相同,在如何造人上有所不同,如女娲生人、肉球化人、泥巴造人、禾秆扎人等。洪水神话中的“同胞”叙事如表1所示。

以上神话虽源自不同民族和地区,但内容却大同小异,基本结构都是:天降大水,仅剩兄妹二人,兄妹为延续人种而结合,生下了现在的各族人的先民,先民为了谋生分散迁往各地。^⑥洪水滔天、葫芦救人、泥巴捏人、禾秆扎人表现的是早期人类与自然之间密切的互动关系,兄妹婚姻则反映了各民族曾经大范围地实行过血缘婚的现实,而一母生多族的“共祖”叙事则是早期各族先民同源共祖交融共生的体现,不仅揭示了各民族对洪水灾难和人类起源的共

同认知,也反映了民族间深厚的文化和历史联系。许多民族的兄妹成婚、创造人类、繁衍子孙的洪水神话故事都与伏羲女娲紧密联系在一起,这说明伏羲女娲在上古时期就在许多民族中有着广泛的传播。^⑦

2. 创世神话中的“同胞”叙事

创世神话在南岭走廊各民族文化中占有重要地位,其中普遍存在一母生多胎或一母养多族的“同胞”叙事结构。这类神话不仅揭示了早期先民的世界观,还反映了族群观念的形成,典型的如壮、瑶广为流传的女神创世造人。密洛陀为瑶族的创世神,因诞生于一座名为“密洛陀”的大山而得名,在其远祖师傅死后,密洛陀用师傅的雨帽、身体造天地,用线把天和地缝合,使得大地有了高山河谷。她又与大神一同射落了10个太阳,^⑧为避免剩下两个太阳结为夫妻后再生太阳,密洛陀将其分开,一个在白天,一个在夜晚,成为太阳和月亮。最后密洛陀开始造人,她命九个大神把蜜蜂、古蜂、黄蜂、马蜂的蜡和蜜汁一起端回来,用蜂蜡做人,照着蜜柚做人头,仿照冬瓜做人身,并把握好的人形放在4个大箱里细心呵护。9个月后,蜂蜡捏的人变成了婴儿,第一个箱子为十对聪明伶俐的男女,密洛陀将他们叫作尤“布卿”;第二个箱子是九对精灵可爱的男女,密洛陀将他们名为“布羌”;第三个箱子是八对发长眉秀的男女,密洛陀将他们名为“布苗”;最后一个箱子则是五对细小的男女,名为“布努”。长大后,男子学会了耕

表1 洪水神话中的“同胞”表述

民族	神话	情节要素	结果
侗族	祖先的事	张良兄妹、雷公雷婆、洪水、葫芦	兄妹结合生下侗、汉、苗、瑶四个民族先祖
仡佬族	阿仰兄妹	阿仰兄妹、天神下洪水、葫芦	兄妹结婚生下苗族、彝族、仡佬族、布依族、汉族等九个民族先祖
彝族	制人烟	威志和米义兄妹	威志和米义兄妹、天公下洪水、天婆送葫芦籽
壮族	威志和米义兄妹	威志和米义兄妹、天公下洪水、天婆送葫芦籽	兄妹成婚生下归伟(人种),归伟与天女成婚生儿育女
毛南族	伏依姐弟	伏依姐弟、洪水、葫芦、金龟劝结合	姐弟成婚生下肉团,将肉团砍碎撒向山间后成人
苗族	盘哥古妹	盘哥古妹、雷公土地公斗法、雷公送葫芦籽、洪水	兄妹成婚,抁土造人,乌鸦衔人散各地,人间重新有烟火
汉族	殷略和埋耶兄妹	殷略和埋耶兄妹、雷公、葫芦、洪水	兄妹成婚,生下肉团,将肉团砍成12块后生成12人,成年后分住六岭六坡
仡佬族	伏羲伏姬兄妹造人	洪水、葫芦、生火烟合、山龟成对	兄妹成婚,生下肉团,将肉团砍碎后塞入禾秆后成人
仡佬族	伏羲兄妹	伏羲兄妹、雷公送葫芦瓜籽、雷公降洪水、金龟劝结合	兄妹成婚生下肉团,将肉团砍碎撒向大地后成人

地,女子学会了纺织绣花。成人后,密洛陀让他们分散到各地居住。布卿先起床,拿了农具到平原耕作,成为如今善耕作的汉族;布羌背起书包进府读经书,成为如今善歌的壮族;布苗拿上斧头上山坡,砍树放排游江河,成为如今的苗族;最小的布努起床时,家中已无好的财物,于是拿了1斗小米种,世代居住在山上,成为如今的瑶族。为防虫兽侵害,密洛陀送了他们一面铜鼓,此后居于山上的瑶族亦五谷丰登。^②壮族亦有米洛甲开天辟地与造万物之说,同属骆越后裔的仂佬、毛南等族亦尊米洛甲为花神(花婆娘娘、花王圣母、万岁婆王等)。在河池市地区流传的《米洛甲叫崽女分家》则是更进一步讲述了子女后来的生活。相传,米洛甲一共12个子女,为了更好地繁衍后人,她让子女分家,各自创立家业。第二天,子女们相互推让,互不争抢,拿好了各自的物品分了家,后来他们成为壮、傣、汉、苗、侗、瑶等族的祖先。^③汉族始祖女娲与密洛陀、米洛甲相似,亦有开天辟地造万物之说,女娲补天、造牲畜、抟土造人、以身化万物等事迹被广为流传。

三、南岭走廊多民族神话出现“共祖”“同胞”叙事的原因

神话是各民族口述传统的产物,它们反映了创作时代的社会现实和人们的思想观念。^④南岭走廊多民族的族源神话具有共同的结构和类似的母题,并且产生了共同的“共祖”“同胞”叙事(见表2),这很可能来自以下几方面的原因。

首先,早期人类的“原始思维”和“普遍心智”。原始思维的重要特征是将世间万物(包括有形的与无形的)人格化,基于自身或自身所处的环境为中心观察万物。^⑤原始思维集中表现在神话创作的“类比”和“联想”中。“联想”即将性质、特点相同或者相近的事物进行比较,从已知的或公认的事物中推导出另一事物具有同样属性;“联想”即将没有内在联

系的事物联系在一起。“类比”与“联想”常常合在一起使用,如将春风孕育万物与人孕育生命相类比,将风与人联想在一起,产生了人受风怀孕的神话。^⑥开天辟地、定万物、射日、造人、洪水、葫芦等神话中常见的元素都是先民们基于自身角度出发,对世界万物的感知、理解和解释,是先民对宇宙天体或自然世界构造的解释,是人们由局部社会、生活经验,去类比某些自然现象的由来及其规律。作为一种语言行为,神话所意指的终极事物为人类的心智,神话的逻辑结构反映了早期先民的心智结构,心智借助世界创造语言系统,语言系统反映了人们心智中的世界,构成了“语言—心智—世界”的三元结构。^⑦正如恩格斯所言:“人的思维的最本质和最切近的基础,正是人所引起的自然界变化,而不单独是自然界本身;人的智力是按照人如何学会改变自然界而发展的。”^⑧正是由于这种“原始思维”中存在共同的“普遍心智”,使得南岭走廊多民族基于共同的自然环境产生了共同的神话母题和“共祖”叙事。例如,南岭走廊多民族的神话中,都有洪水、龙、鸟、蛇、树等元素,它们反映了人们对水、火、土、木等自然要素的崇拜和敬畏。支配早期先民产生共性思维与普遍心智的现象被布留尔(Lucien Lévy-Bruhl)称作“互渗律”,^⑨即不同事物在接触、传播、转移后产生了相互渗透。南岭走廊多民族相似的神话叙事结构,一方面反映了民族之间有过相似的经历与共同诉求,另一方面也表现了其构建神话结构时的相互借鉴,这正是民族交往交流交融的结果。当今伏羲和女娲的粘连其中一个重要因素是受到南方再生神话的影响,是南北方民族融合的结果。^⑩起源于南方少数民族的盘古神话随着南北方往来的日益密切,从珠江流域进一步影响了长江流域的文人,进而逐渐取代伏羲创世神的地位。

其次,南岭走廊多民族的同源关系。它使得有

表2 创世神话中的“同胞”表述

民族	神话原型	情节概要	神话母题流传的其他相关民族
瑶族	密洛陀	密洛陀创世、造铜鼓、造汉、壮、苗、瑶等民族祖先	
壮族	米洛甲	米洛甲创世、开红水河、造铜鼓、造人	毛南族、仂佬族等
汉族	盘古	盘古开天地造万物	苗族、瑶族、侗族、壮族、水族、布依族等
汉族	女娲	女娲补天、造人	苗族、侗族、水族等

着相近的经济、文化、语言、心理等特征的民族,在思维上更容易产生共性,而且在交往交流中相互影响,深化了神话中的共性。据《汉书·地理志》注“自交趾至会稽七八百里,百越杂处,各有种姓”,^③表明当今宁绍平原到广西以南的广大地区均为曾经百越民族的聚居地,因此百越民族往往被视作华南少数民族的祖先。如仡佬族、毛南族、壮族、侗族等源于百越民族中的瓯越、骆越,布依族源于越人中的濮族,水族居住于南越文化区,苗族、瑶族为长江流域的武陵蛮、长沙蛮的后裔。民族的分化与迁徙是文化得以传播的关键,也是南岭走廊多民族产“共祖”“同胞”叙事的重要因素。南岭走廊多民族的同源关系,首先出现在日常生活中,进而体现在神话表述中。这些民族长期共同生活在一起,产生了互惠共生的关系,进而产生了同胞叙事。如唐时,各少数民族之间的频繁贸易,中央王朝在邕州(今南宁)等地专门开设“僚市”,供周边少数民族进行贸易,以换取各自所需物质。这样的互惠共生的关系至今依然存在,如环江县的仡佬族和毛南族生活在山区,形成了一种“上下山”的经济模式,仡佬族主要从事农业生产,毛南族则擅长农牧业和林业生产,两族之间通过交换农畜产品和林产品,实现了资源的互补和利益的共享。南岭走廊的这些民族在生活中的互惠共生,也反映在壮族、瑶族、汉族等民族神话的同胞叙事中。

第三,地域共同体对早期共同体意识的产生具有重要作用。人类学家约瑟夫·亨里希(Henrich Joseph)认为,家庭和村落是最初的人类社会共同体,人数一般不会超过300人,平均是148人,邓巴(Dunbar R)称之为“150法则”。^④在此基础上形成的“氏族(clan)”“世系(segmentary lineages)”则在血缘和地缘关系的基础上将可组织的人口规模提高到几万人。^⑤同样,南岭走廊各民族长期生活在同一片地域中,逐渐形成了基于血缘(家庭和家族)和地域关系之上的共同体意识。以南岭走廊最具特色的壮族和瑶族为例,他们长期聚集而居交融共生,逐渐建立了血缘和地缘关系,壮族先民早在南朝前就以盘为姓,传承至今。如今瑶族的盘姓则是借自岭南壮族及其先民。^⑥由此可以看出壮瑶关系之密切,已经形成了一种共同体意识。这种早期的共同体意识和认同则不断体现在南岭走廊多民族族源神话的“共祖”“同胞”

叙事中。例如,大化瑶族自治县的壮族地区流传着米洛甲的神话,田阳县的壮族地区流传着布洛陀神话,而西林县的壮族地区则流传着米洛甲和布洛陀为夫妻的神话;瑶族《密洛陀》描述,“讲汉话的先起床,拿着农具到平原去……讲壮话的背起书包进府读经书……讲瑶话的拿起斧头上山坡,砍树放排游江河……瑶族兄弟世世代代居住深山”。^⑦

第四,“天下一家”思想的影响。“天下一家”思想的影响,不仅体现在中原地区,也延伸到了岭南地区。作为小传统,岭南地区多民族的神话传说中的“共祖”“同胞”叙事受到“天下一家”和“天下观”的显著影响。在中国文化研究中,芮德菲尔德(Robert Redfield)的“大传统与小传统”^⑧概念被李亦园成功引入,形成了著名的“李氏假设”。在这一理论框架下,“大传统”代表以中原文化为核心的正统文化,而“小传统”则指民间的乡土文化。这两种传统相互作用、相互影响,共同构成了中国文明的复杂面貌。如果将正史中的“共祖”叙事视作大传统,展示了王朝对“大一统”理念的实践和推广。那么,岭南地区民间各民族神话的“共祖”“同胞”叙事则可以视为小传统,它反映了民间对“天下一家”观念的认同。

四、“共祖”“同胞”叙事与中华民族共同体意识的形成

“天下一家”观念的起源和发展,可以追溯春秋战国时期。据熊十力考证,“天下为公”与“天下一家”二语,并见于《松运篇》,都是孔子新《礼经》之义。^⑨这一时期,包括儒墨道法在内的诸子百家均阐释了“天下一统”的共同主张,在“天下一家”观念的基础上形成了各自的政治思想“天下观”。其中,儒家的“天下观”最为影响深远,它以“天下有道”为核心,强调“仁”“义”“礼”“乐”等价值观,主张“内圣外王”“王天下”“大一统”等政治理想,构想了一个以周王朝为中心,诸侯为辅,四夷为服的等级制的天下秩序。儒家的“天下观”也包含了“天下一家”的思想,即认为天下之人都是同宗同源的,都是黄帝的后裔,都应该以“仁爱”“礼让”“和合”等原则相处,实现“天下为公”的境界。受此影响,司马迁在撰写《史记》时,参考了《世本》等多种古籍,以及档案、见闻、游历等多种史料。司马迁在《史记·五帝本纪》中,沿用了《世本》的帝系,将黄帝作为中华民族的始祖,而将原

本与黄帝并列的祖先神帝喾和颛顼,也变成了黄帝的曾孙和孙子,这一体系后来成为中国古代的正统帝王世系。^⑤自司马迁采取“天下一家”的叙事手法,通过血缘关系将自五帝时期到汉武帝的华夏历史主线串联起来,并围绕这条主线延伸出了包括吴、楚、越、匈奴、南越、东越、朝鲜和西南夷等在内的各条支线,以三十世家和七十列传将整个包括西汉统治范围及其周边民族在内的各个民族构成了一个共有族源,且在大一统局面下不断发展的一个整体。^⑥《史记》中关于五帝同宗、众祖同源的叙述标志着民族同源观念的正式形成。其中,以黄帝为始祖、其25子分别建立不同后裔的叙事,奠定了后世正史叙事的基调,提出了“四海之内皆兄弟”的思想。这种叙述不仅反映了民族同源的观念,还体现了对古代社会结构和婚姻形态的理解。“兄妹婚”或“共母”的神话可能暗示了早期社会的婚姻形态。同时,“共祖”与“同胞”的家人叙事构成了一种有意的文化建构,强调各民族作为“同胞兄弟姐妹”或“家人”的关系。这种叙事不仅强化了民族间的亲缘关系,也反映了对共同起源的文化认同。神话传说是人们对共同地域的理解、对自身起源和形成的思考,以及对远古记忆缺失的历史重构。这种重构过程是基于人们的生产活动形成的,反映了当时人们的思想和文化认知。神话中的“共祖”“同胞”叙事不仅解释了同一地域内不同民族共存的合理性,而且从记忆和文化层面上认同了民族间的亲缘关系。^⑦因此可以说,“家人”叙事既在一定程度上维持了地域上的民族认同,也是对历史的解释。^⑧

秦汉时期继承了先秦的传统华夷观念,随后发展为“夷夏之辨”,核心在于以文化区分夷夏。虽先秦时期有着“裔不谋夏,夷不乱华”^⑨的华夷相安,互不干扰态度,但夏商周三代也秉持着“普天之下,莫非王土;率土之滨,莫非王臣”的观点,以“五服归顺”为仁德帝王的标准;春秋战国时期各诸侯国也都在想方设法地实现大一统。因此华夷之间的交流并不因“夷夏之辨”而中止,相反在中央政策与民间贸易和文化往来中实现了与周边民族的融合,乃至南北方的大融合。秦汉时期,大一统的局面促成南北方的交往。秦始皇派遣史禄“于湘源上流漓水一派凿渠,逾兴安而南注于融,以便于运饷。盖北水南流,

北舟逾岭”,^⑩从此打通了岭南与北方往来的水上通道。汉高祖即位后,鉴于岭南地区民族复杂,派遣陆贾前往南越,封赵佗为南越王,令其“合集百越,毋为南边患害”;^⑪孝文帝时礼待赵佗亲属,派遣陆贾出使南越,重启了吕后当政时废止的与南越的贸易。魏晋南北朝是动荡时期,出现大量民族政权。这些对立政权和民族政权各自都纷纷以正统自居,将对方视为“他者”,对传统华夷观提出了挑战。但政治上的僵持挡不住经济、文化的交往。由于社会相对安定,大量中原人士南迁,南方经济地位初步凸显出来,出现了扬州、会稽、番禺等经济中心。其盘古传说,以《采桑曲》《西洲曲》等代表的浪漫主义诗文等在经济的影响下北上,被中原士人所发掘并融入中原文化体系;而中原地区的上巳节也乘风南下,在少数民族地区落地生根,成为当今广西的盛大节日“三月三”。

虽然往后的朝代大体上依旧都在强调“夷夏之辨”,但这一论题在不同朝代都不尽相同。隋唐时实行开明的民族政策,对少数民族将领以礼待之,由此南北之间的经济文化交流一派和谐。唐代时,岭南物产转销中原,其中以“桂布”颇受中原人士欢迎,白居易等文人为其赋诗,还受到唐文宗以及众多官员的青睐,以至于出现了穿桂布上朝的状况;^⑫而壮族一些受到教育的文人以汉字为基础,创造了古壮字。宋辽金夏各政权的分裂让宋王朝统治者的民族观相对于唐时更偏保守,但这一时期无论是官方层面还是民间,各民族的交往却比前朝更为频繁,于南方的管理更甚从前,民族融合也达到了南北朝以来的又一高潮。得益于此,岭南与周边民族和国家的往来途径得到了拓展,广州、泉州、明州、合浦等地成为沿海一带重要的对外贸易口岸,南宁、钦州等地成为中央沟通西南各少数民族地区重要枢纽。中原士人对于少数民族的刻板印象也由于深入岭南而逐渐消散。如周去非在指出南方的“瘴病”与中原的“伤寒”一样,是寻常的疾病,是由于“天气郁蒸,阳多宣泄,冬不闭藏,草木水泉,皆禀恶气”^⑬所致;对于瑶族的蓝靛染,周去非评价“炳然可观”“故夫染斑之法,莫瑶人若也”;^⑭对于八角,“中州士夫以为荐酒,咀嚼少许,甚是芳香”;^⑮对于一种名为天虾的飞虫,周去非赞叹“缕肥肉,合以为鲜,味颇美”。^⑯诸如此类,均表

明了宋时随着南北交流的深入,中原人士对岭南的印象随着一些官员记录的流传而有所改变。元朝是少数民族建立的第一个大一统王朝,第一次打破了原来农耕民族和游牧民族相隔绝的状态,将传统“天下观”转为了“内”“外”疆域观,开创中华文明之新篇章。明时承认了元朝的正统性,并进一步发展了元的“天下观”与“疆域观”,并在元的基础上正式将少数民族地区纳入国家官员体系中来。因此明时尤为重视少数民族地区的教化,少数民族地区汉式教育普及程度是以往任何朝代所不及的,明代广西社学有200多所,其中壮族地区就近百所。王守仁主张广西地方官于思恩、田州、南宁等地建立府、州、县学、书院、社学和义学等教育机构,他不仅亲自在南宁等地讲学,更从中原聘请儒生到此讲授儒学。此时的岭南和各地的经济往来已成规模,据明万历年间《广东通志》载:“其次,有南雄、梧州二处,路通江楚,引无定数,商无定名。”^⑤最晚到明末,梧州的船只就已到达港澳地区。明时对民族地区的管理,为清朝的“华夷之辨”奠定了基础。清继承了明代的传统,巩固了元时农耕与游牧文明的融合局面,《尼布楚条约》的签订让中国的疆域从模糊走向清晰。在历代的频繁交往中,包括岭南在内的各少数民族地区早已与中原人士杂居通婚,与中原地区形成了密切经济、文化的往来,因此雍正帝关于“天下一统,华夷一家”^⑥的观点才得以正式提出,最终以疆域观取代传统的华夷观,为近代“中华民族”的提出奠定了基础。

在此民族文化融合的大背景下,岭南地区各民族创造性地将“同胞”叙事与“共祖”叙事紧密衔接,分两步实现了岭南地域神话传说与中原神话体系的合流,完成了民间小传统和官方大传统的双向互构,最终融入中华民族大家庭。神话中的“同胞”叙事源自一种自发的血缘共同体意识,“共祖”叙事则是受到中原“天下观”和地域共同体思想的影响。在许多族源神话中,各族的族称被明确提及,显示出当时民族间的差异化已逐渐成型,形成了明显的“我们”与“他们”的区分。区分的方式有出生先后顺序、生计方式差别、居住环境差异等。最终,受到地域共同体意识的影响,各民族的差异性都在“同胞”叙事中融合为一个大家庭。例如,《米洛甲叫崽女分家》中就

以生计方式和居住环境区分不同民族,分家时,老大(壮族)第一个起身,他最喜欢犁头,就把犁头扛走,到田坝犁田;老二(猎人)摸到弓箭;老三(汉族)摸到书本;老四(傣族)摸到背篓;老五(渔人)摸到叉子;老六(苗族)摸到竹子;老七(汉族客家人)摸到甘蔗;老八(壮族布农人)摸到稻米;老九(侗族)摸到糯米;老十(瑶族布努人)摸到蓝靛;老幺(瑶族)摸到南瓜和小米。^⑦壮族神话中的和谐与谦让象征着各民族间的和平共处与社会秩序。这种在神话中体现的谦让与和谐,反映出各民族在地域共同体内的亲密交往和融合。居于同一地域的各民族在交流互动中形成了一种地域联盟关系,这种亲密的地域联盟关系被他们以“家人”的形式来解释,由此来昭示团体内部的联盟关系和共同体意识,并在地域上区分“我们”和“他们”。^⑧

结语

作为一种观念形态上的艺术,神话传说在本质上与其他艺术一样,是脱胎于社会基础之上的上层建筑,反映了一定时期的社会生活状况。^⑨在几千年的发展历程中,南岭走廊各民族产生了丰富的神话传说,其中有不少神话传说在对象、内容、结构等方面存在共性。无论是“共祖”还是“同胞”的族源神话,都是将特定地区内的各民族以家庭内部成员的形式联系在一起,它蕴含着早期民族共同体思想,体现了岭南地区多民族对于“天下一家”观念的认同。流传于民间的口头叙事为官方所用,当神话的内容被纳入正史体系后实现了从小传统到大传统的转变;从民间对“天下一家”的期盼到王朝对“大一统”追求与实践,越来越多的民族加入中华民族中来,在交往交流交融中实现了从“华夷之别”到“华夷一家”的转变,体现了小传统与大传统的互构与融合。

当然,仅仅从某些文化因子的表象将几个民族追溯为同源民族有时候会南辕北辙,因为这些神话虽然存在着不少客观依据,但也有不少是后来流传中附加的内容,并且在流传过程中逐渐被后人所接受,最终沉淀到目前见到的神话文本中。^⑩神话的螺旋式发展,导致其研究必然存在局部性和片面性的问题,因为一切神话归根结底都发源于个人,在传播过程中,尤其是口头传播中每一个讲述者多多少少

都会带着个人特征。^⑤因此,重点不在于讨论“共祖”叙事和“同胞”叙事的真实性,而在于其背后所隐含的各民族长期的交往交流交融的事实,更在于神话作为纽带对后世各民族兄弟姐妹般的情感的维系。从远古时代流传至今的“共祖”“同胞”叙事的族源传说,到如今岭南地区普遍存在“十口之家情融五族”的现象,想象的“一家人”成为真正的“一家人”。这是由于各民族基于共同生活空间中建立的“中华民族一家亲”的紧密兄弟关系,并且经过了历史的沉淀和情感的升华,最终达成的结果。^⑥

中华民族之本质是文化,通过文化形成的“天下一家”观念将各个民族、宗教整合起来。^⑦基于此,春秋时期黄河、长江中下游各人群间便出现共同的自称(华、夏、华夏或中国),以及在他们的起源传说中出现共同的祖源。^⑧中国南北族群与文化的融合则是一个更为长期的过程,具体到岭南地区,各民族同样经历了漫长的交往交流交融过程。早在南朝,范晔便将西南夷纳入黄帝世系之下,将“槃瓠”等南方山地人群的祖先纳入华夏文明的神话传说体系。明清时期,岭南地区已经基本形成今天各民族交错杂居的分布格局,各民族在交往交流交融的基础上所形成的“共祖”叙事融入了黄帝世系的神话体系。这种族源神话中的“共祖”“同胞”承载了岭南地区多民族的集体记忆,成为各民族融入中华民族的文化表征。

注释:

①按照联合国标准,欧洲有44个国家;按照中国标准,欧洲有45个国家;按照世界银行标准,欧洲有48个国家;按照世界卫生组织标准,欧洲有55个国家。

②参见钱穆:《民族与文化》,贵州人民出版社2020年版,第14—24页。

③参见费孝通:《中华民族的多元一体格局》,《北京大学学报(哲学社会科学版)》1989年第4期。

④习近平:《在第十三届全国人民代表大会第一次会议上的讲话》,《人民日报》2018年3月21日。

⑤参见周建新:《从多民族同源神话叙事看中华民族共同体意识的历史生成脉络》,《广西民族研究》2022年第4期。

⑥参见王丹:《“同源共祖”神话记忆:中华民族共同体形成的思想文化根基》,《西南民族大学学报(人文社会科学版)》2021年第7期。

⑦参见王明珂:《羌在汉藏之间——川西羌族的历史人类学研究》,中华书局2008年版。

⑧参见麻国庆:《南岭民族走廊的人类学定位及意义》,《广西民族大学学报(哲学社会科学版)》2013年第3期。

⑨参见周大鸣:《民族走廊与族群互动》,《中山大学学报(社会科学版)》2018年第6期。

⑩南岭走廊民族可以分为三大主流:秦代以来进入的汉族移民客家人、平话人、桂柳人、高山汉、广府人、潮汕人等;壮侗语族各民族,包括壮族、侗族、布依族、毛南族、仫佬族、水族等;苗瑶语族各民族,包括苗族、瑶族、畲族等。

⑪参见郝国强,何元凯:《从民族交融到共同富裕:广西米粉的多重叙事及其意义诠释》,《南宁师范大学学报(哲学社会科学版)》2021年第5期。

⑫参见周建新:《从多民族同源神话叙事看中华民族共同体意识的历史生成脉络》,《广西民族研究》2022年第4期。

⑬参见[美]罗伯特·希勒:《叙事经济学》,陆殷莉译,中信出版集团2020年版,第1—3页。

⑭参见王宪昭、郭翠潇、屈永仙:《中国少数民族神话共性问题探讨》,中央民族大学出版社2013年版,第4页。

⑮参见姚大力:《北方民族十论》,广西师范大学出版社2007年版,第83—84页。

⑯高辛氏即帝喾,据司马迁《史记》载,高辛氏为黄帝曾孙。

⑰[晋]干宝:《搜神记》,马银琴译注,中华书局2012年版,第309页。

⑱[南朝·宋]范晔:《后汉书》卷86《南蛮西南夷列传第七十六》,[唐]李贤等注,中华书局2012年版,第2829页。

⑲参见中国民间文学集成全国编辑委员会、《中国民间故事集成·广西卷》编辑委员会编:《中国民间故事集成(广西卷)》,中国ISBN中心2001年版,第95页。

⑳[宋]乐史:《太平寰宇记》卷178《四夷七》,王文楚等点校,中华书局2007年版,第3395页。

㉑参见石光树:《从盘瓠神话看苗、瑶、畲三族的渊源关系》,《中央民族学院学报》1982年第3期。

㉒洪水神话主要为兄妹神话,但在一些神话中也表现为姐弟。

㉓张良和张妹亦音译姜央、姜美或姜良、姜妹。

㉔参见中国民间文学集成全国编辑委员会、《中国民间故事集成·广西卷》编辑委员会编:《中国民间故事集成(广西卷)》,第60—63页。

㉕参见[唐]李亢:《独异志》卷下《女娲兄妹为夫妇》,中华书局1983年版,第79页。

㉖参见王丹:《“同源共祖”神话记忆:中华民族共同体形

成的思想文化根基》,《西南民族大学学报(人文社会科学版)》2021年第7期。

②⑦参见崔明德:《伏羲:多民族共享共有的文化符号》,《北方民族大学学报》2023年第3期。

②⑧另一种说法为与9个儿子一起射落10个太阳。

②⑨中国民间文学集成全国编辑委员会,《中国民间故事集成·广西卷》编辑委员会编:《中国民间故事集成(广西卷)》,第11—22页。

③⑩参见中国民间文学集成全国编辑委员会,《中国民间故事集成·广西卷》编辑委员会编:《中国民间故事集成(广西卷)》,第5—6页。

③⑪参见姚大力:《北方民族十论》,第148页。

③⑫参见邓启耀:《中国神话的思维方式》,重庆出版社2005年版,第117页。

③⑬参见王宪昭:《中国少数民族人类起源神话研究》,中国社会科学出版社2012年版,第316页。

③⑭参见[法]克洛德·列维-斯特劳斯:《神话学:生食和熟食》,周昌宗译,中国人民大学出版社2007年版,第440—441页。

③⑮中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局:《马克思恩格斯文集》第九卷,人民出版社2009年版,第483页。

③⑯参见[法]列维-布留尔:《原始思维》,丁由译,商务印书馆1985年版,第69页。

③⑰参见刘亚虎:《伏羲女娲·楚帛书与南方民族洪水神话》,《百色学院学报》2010年第6期。

③⑱[汉]班固:《汉书》卷28《地理志八》,[唐]颜师古注,中华书局2013年版,第1669页。

③⑲参见Dunbar R, Dunbar R I M D, Grooming, Gossip, and the Evolution of Language, Harvard University Press, 1998.

④⑩参见Henrich, Joseph, The WEIRDest People in the World: How the West Became Psychologically Peculiar and Particularly Prosperous, Penguin UK, 2020.

④⑪参见覃彩銮:《盘古神话探源——壮族盘古文化的民族学考察》,广西民族出版社2008年版,第9、10、20、21、130、131页。

④⑫参见中国民间文学集成全国编辑委员会,《中国民间故事集成广西卷》编辑委员会编:《中国民间故事集成(广西卷)》,第22页。

④⑬参见[美]罗伯特·芮德菲尔德:《农民社会与文化:人类学对文明的一种诠释》,王莹译,中国社会科学出版社2013年版,第94页。

④⑭熊十力:《熊十力经典作品全集》,北京阅览文化传播有限公司2022年版,第5082页。

④⑮司马迁:《史记(公版)》,中信出版社2018年版,第4页。

④⑯参见张国硕:《先秦人口流动民族迁徙与民族认同的研究》,大象出版社2011年版,第242页。

④⑰参见于敏:《云南特有民族“中华民族共同体意识”情感认同表征——基于“同源共祖”神话意蕴的思考》,《普洱学院学报》2022年第1期。

④⑱参见王明珂:《化陌生为熟悉——新版自序》,《羌在汉藏之间——川西羌族的历史人类学研究》,第4页。

④⑲[战国]左丘明:《左传》,中华书局2012年版,第2172页。

⑤⑩[宋]周去非:《岭外代答》卷1《地理门·灵渠》,杨武泉校注,中华书局1999年版,第27—28页。

⑤⑪司马迁:《史记》卷113《南越列传第五十五》,韩兆姚译注,中华书局2010年版,第6790页。

⑤⑫《中华民族凝聚力的形成与发展》编写组:《中华民族凝聚力的形成与发展》,民族出版社2000年版,第88页。

⑤⑬[宋]周去非:《岭外代答》卷4《风土门·瘴》,杨武泉校注,中华书局1999年版,第144—145页。

⑤⑭[宋]周去非:《岭外代答》卷6《服用门·瑶斑布》,杨武泉校注,第224页。

⑤⑮[宋]周去非:《岭外代答》卷8《花木门·八角茴香》,杨武泉校注,第302页。

⑤⑯[宋]周去非:《岭外代答》卷10《虫鱼门·天虾》,杨武泉校注,第396页。

⑤⑰[明]郭棐等修:《广东通志》卷8《藩省志》,明万历三十年刻本,第21页下。

⑤⑱[清]世宗胤禛:《大义觉迷录》卷1,清雍正内府刻本,第3页下。

⑤⑲参见中国民间文学集成全国编辑委员会,《中国民间故事集成广西卷》编:《中国民间故事集成(广西卷)》,第5—6页。

⑥⑩参见周建新:《从多民族同源神话叙事看中华民族共同体意识的历史生成脉络》,《广西民族研究》2022年第4期。

⑥⑪参见徐杰舜:《汉民族发展史》,四川民族出版社1992年版,第26页。

⑥⑫参见王宪昭:《中国少数民族人类起源神话研究》,第339页。

⑥⑬参见[法]克洛德·列维-斯特劳斯:《神话学:裸人》,周昌宗译,中国人民大学出版社2007年版,第675—676页。

⑥⑭参见周建新:《从多民族同源神话叙事看中华民族共同体意识的历史生成脉络》,《广西民族研究》2022年第4期。

⑥⑮参见钱穆:《民族与文化》,第22页。

⑥⑯参见王明珂:《华夏边缘——历史记忆与族群认同》,上海人民出版社2020年版,第248页。