

苗疆的開發與地方神祇的重塑

——兼與蘇堂棣討論白帝天王傳說變遷的歷史情境

謝曉輝

香港科技大學人文學部

提要

苗疆改土歸流前，具有土官性質的楊氏控制鴉溪、武溪一帶，天王是其權威在神聖世界的表達。土官通過母親，建立與神聖力量／正統的聯繫。18世紀開發苗疆，地方官忽視地方敘述傳統，將天王與史籍記載聯繫起來；而地方傳說則通過楊家將，建立天王的正統性及對國家的認同；同時，這些傳說通過父姓譜系，將地方與王朝聯繫起來，天王既是神明，又是祖先。19世紀，王朝加強苗疆教化。作為被王朝封敕的神明，其正統性獲得國家認同；對不同地方精英而言，如何建立與天王的聯繫，則成為主要內容。19世紀早期，一些楊氏通過族譜，建立與國家／天王的聯繫，表達認同。到晚期，另一批地方精英，將地方傳說作為主體編入方志，強調天王是地方神，祖先的角色被淡化，而這又強化了以後史籍中地方敘述的脈絡。

關鍵詞：湘西、白帝天王、苗疆

謝曉輝，香港科技大學人文學部，香港九龍清水灣香港科技大學，電郵：
xxiaohui@ust.hk。

本文的研究工作得到蔣經國國際學術交流基金會（項目「土司的改宗——邊疆地區地方神祇、土司宗族與土著認同的保留」）和中華人民共和國香港特別行政區研究資助局（項目編號：CUHK1/06C）資助。筆者非常感激業師科大衛教授、劉志偉教授的悉心指導以及兩位匿名評審人對拙稿富於建設性的批評與建議，同時感謝何翠萍教授的寶貴意見，謹在此一併深表謝忱！

一、引言

明清時期，隨着王朝對湘西苗疆開發的漸次深入，地方社會經歷了深刻變革。新開發的苗疆，如何表達國家與地方的認同？如何建構與爭取正統地位？苗疆原有的文化傳統與禮儀，同國家推行的教化又如何互動？這類問題，近年來已經開始為學界所關注。¹ 帶着對這類問題的關懷，蘇堂棣（Donald S. Sutton）選取白帝天王為研究對象，並指出：白帝天王在湘西信仰體系中舉足輕重，是了解湘西地方社會的關鍵。² 本文的寫作，正是建立在與蘇堂棣共同的研究旨趣以及對白帝天王角色的共識之上。

白帝天王，作為湘西苗疆境內唯一被朝廷敕封的地方神，被苗、土家與漢人廣為崇拜。白帝天王很早就為學者所關注，但關注的焦點集中在信仰的起源及其族羣歸屬上。早在民國年間，民族學家凌純聲和芮逸夫就認為白帝天王即竹王，是苗族的神，由此而追溯到湘西紅苗為竹王即白帝天王之後。³ 解放後，潘光旦認為白帝天王是土家族的神，並由此證明湘西土家是古代巴人的後裔。⁴ 雖然近年有研究嘗試將白帝天王信仰與社會變遷聯繫起來，但白帝天王族羣的歸屬，以及族羣歸屬所反映的族羣衝突成為研究的主要議題。在這樣的研究脈絡下，湘西社會的變遷成了一種簡單的族羣衝突與勢力強弱變化的演繹，鮮有將天王信仰具體落實到明清湘西地方社會的歷史變遷的脈絡中考察。⁵ 蘇堂棣對白帝天王傳說的考察，則是其中為數甚少的例外。

1 Pamela Kyle Crossley, Helen F. Siu and Donald S. Sutton eds., *Empire at the Margins: Culture, Ethnicity, and Frontier in Early Modern China* (Berkeley: University of California Press, 2005).

2 Donald S. Sutton, "Myth Making on an Ethnic Frontier: The Cult of the Heavenly Kings of West Hunan, 1715-1996," *Modern China*, 26:4 (2000): 448-500.

3 凌純聲、芮逸夫，《湘西苗族調查報告》（南京：國立中央研究院歷史語言研究所，民國三十六年〔1947〕），頁11-14。

4 潘光旦，〈湘西北的「土家」與古代的巴人〉，載潘乃谷、潘乃和選編，《潘光旦選集》（北京：光明日報出版社，1999），頁391-411。

5 如呂養正，〈湘鄂西苗族崇拜「白帝天王」考辨〉，《中央民族大學學報》，第29卷，第1期（2002年），頁88-91，認為白帝天王為苗民信仰，其原型為竹王，苗民抵禦了統治者的改造，堅持了原信仰；王愛英，〈文化傳承與社會變遷——湘西白帝天王信仰的淵源流變〉，載《濟南大學學報》，第14卷，第2期（2004年），頁33-37，作者認為隨着對湘西苗民的征剿，民眾對征剿苗民的社會力量產生敬畏，土家的「白虎廩君」崇拜為白帝天王信仰所取代；向春玲，〈湘西鳳凰城天王廟信仰的歷史考察〉，

蘇堂棣敏銳地注意到苗疆對白帝天王的崇拜超越了苗、土家與漢的族羣界綫，認為不同的族羣是通過參與創造與敘述白帝天王起源及其傳說的故事，來表達自我認同與競爭關係。因此，他將重心放在考察不同白帝天王傳說的象徵意義及其所代表的人羣。蘇堂棣將自18世紀以來關於天王傳說的8個版本，歸類為分別代表地方官、漢族知識分子、苗人和土人立場的四個類別，認為這些版本的轉變，反映了18世紀以來，苗疆經歷了由地方官對邊地開拓者的塑造，到19世紀漢族知識分子對地方英雄忠於王朝形象的製造，再到20世紀苗人對最終失敗而被征服的苗族形象的刻畫這一複雜歷程。同時，自19世紀以來，土人逐漸成為一個有自我意識的族羣，隨着土人成為苗疆的最終控制者而有了傾向於土家的天王故事。

蘇堂棣勾勒了一幅苗疆社會變遷的生動圖景，本文深受啟發。在這基礎上，筆者希望進一步將不同的版本落實到具體的時間、族羣分佈空間與歷史情境，嘗試避免將漢、苗和土人過度標籤化。華琛（James Watson）在討論神明的標準化時，已經指出不同人對天后的傳說與理解有可能相距甚遠。⁶故此，地域、時間、身份的差異在考察天王傳說時都需要得到充分的考慮。蘇堂棣注意到了人羣的分類及其立場的差異，但在材料的處理上，賦予不同版本地方官、漢族知識分子、苗人和土人不同的標籤，並將來自不同地域與身份的人對天王的描述，按時間的序列編排起來，由此而得出土家擴張的結論，這種方式需要進一步商榷。⁷

白帝天王信仰的重要，首先源自它所處的特殊地理位置（參見附圖1、2）。天王信仰最核心的廟宇坐落在今湘西吉首（清乾州）的鴉溪村，鴉溪是天王信仰的中心。改土歸流之前，鎮溪所就位於該廟附近。鎮溪所北鄰湘西

載《西南民族大學學報》，總第187期（2007年3月），頁17-23，認為天王信仰源自漢族神話，苗族遷徙過程中將竹王信仰置換為竹王白帝天王信仰，土家將白虎廩君信仰置換為白虎白帝天王信仰，亦即是天王信仰是漢、苗、土不同部族在遷徙過程中為生存而共同建構的文化認同。

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

7 蘇堂棣土家擴張的依據是湘西自治州建立時，土家族控制了政治與經濟，以及在原土司地區有他認為的傾向於土家的天王傳說。在明清帝國秩序中，土司在湘西本來就是主導者，他兼有牽制、「擔承」苗的角色。本文不打算討論土家擴張的問題，但想強調土家族的形成與土人的擴張是一個非常複雜的過程，既須尊重其既有的文化與傳統，也須

境內最大的土司永順和保靖兩宣慰司；東接由流官統治下的瀘溪縣；西南與位於今鳳凰一帶的五寨和箐子坪兩長官司接壤；再往西便是臘爾山生苗區，即改土歸流前，與鴉溪毗鄰的便有土司、里甲衛所，還有「無君長，不相統屬」的生苗區。不同地域空間上有不同的統治系統與權威，鴉溪天王廟正處在一個多系統의 交匯點上。因此，細緻地區別各個天王故事流傳的地域與敘述者的身份，對於考察白帝天王故事的流變非常重要。

本文嘗試圍繞天王信仰的中心鴉溪天王廟附近天王故事的流變，探討明清開發苗疆過程中，鴉溪天王廟所在之鴉溪及武溪流域地方格局的變遷，地方神祇的重塑所展示出的對國家與地方的認同。並在此基礎上，討論口述與文字傳統，苗疆宗族的建構，王朝禮儀正統與地方社會既有傳統之間，複雜的互動過程。

二、文本與口傳——隱現的女性傳統

走訪鴉溪的白帝天王廟，首先引起筆者關注的是天王廟內的崇拜對象、節日、儀式專家及廟宇的日常管理參與者。

鴉溪天王廟的主殿內除了供奉白帝天王，還供奉着天王的父母親、玉皇大帝和觀音。近年來，筆者在對超過30座大大小小的白帝天王廟的走訪中，⁸注意到在天王信仰的崇拜對象上有一個有趣的現象：不論湘西的白帝天王廟修得是豐是簡，也不論是處於市鎮還是偏遠的苗寨，所有的白帝天王廟都供

考慮明清統治格局及王朝統治政策在當地人羣劃分中所起的作用，還須考慮苗疆身份的流動性及個人的認同等，不應該由學者來認為他們是誰。尤其需要警惕通過學者所認為的土家族的立場，直接將文獻中的土司、土人與今天的土家族之間建立彼此聯繫的這一做法。對土司統治下的人即土人這一論點，最直接的一個反證就是永順、保靖這兩大土司地區，在改土歸流之後的戶籍登記中，直接就是分類為土人、苗人和民人，其中苗人佔有重要比例。事實上，改土歸流前鳳凰一帶原屬兩個長官司所管轄，但直到今天當地還被認為是苗人為主的社區。正如劉志偉研究嶺南民族所指出的那樣，依賴傳統文獻記載，釐清這些在不同時期被不同人冠以不同名號和身份的人羣彼此間的血緣、族源與族屬關係，非常困難，也對大部份議題並無必要，見劉志偉，《在國家與社會之間——明清廣東里甲賦役制度研究》（廣州：中山大學出版社，1997），頁101。就本文對族羣問題的處理而言，筆者更有興趣討論改土歸流、開發苗疆前後，在不同的制度環境和歷史情境之下，他們的文化與身份，以及認同的表達。

8 近5年，筆者的田野點主要在吉首、鳳凰、瀘溪、麻陽、古丈、永順和保靖。到目前為止，筆者很少在永順和保靖的鄉村中見到白帝天王廟。

奉着白帝天王三兄弟，同時無一例外地都供奉着天王的母親「娘娘」。位於清代苗疆市鎮中心的幾個廟內，一定同時還供有至少一尊玉皇大帝或者觀音的神像，但在較為偏遠的苗寨，尤其是被認為是明清時期生苗區的臘爾山苗寨中，絕大部份天王廟建築中不會有玉皇大帝或者觀音的神像。與此同時，白帝天王崇拜最為普遍的吉首、瀘谿、鳳凰和麻陽一帶，大部份信眾都認為：白帝天王是本地土生土長的神，而玉皇大帝和觀音是「客」教、「客」神。天王廟內的神明陳列和當地信眾的觀念表明：相對於玉皇大帝、觀音這一類的「客」神、「客」教，白帝天王的崇拜是一種源自本土的信仰；更重要的是，在天王信仰體系中，相對於玉皇大帝、觀音，白帝天王和天王的母親「娘娘」是不可或缺的。

吉首鴉溪的天王廟有三個最重要的節日：陰曆三月初三「娘娘戴花」，是娘娘出嫁的日子，要給娘娘戴花；六月初一「王爺開神門」，⁹這是天王爺遭難的忌日，天王行軍打仗，走千山萬水，所以要給天王送草鞋，送軍糧、弓箭和刀；七月初七「娘娘誕」，要給娘娘買紅綢花布。¹⁰每到這三個節日，信眾從吉首本地以及瀘溪、鳳凰、永綏、古丈等地湧來鴉溪天王廟。值得注意的是，其中有不少從山區趕來的中老年女性，她們大部份人都只會說苗語。¹¹吉首（清乾州）以及瀘溪、鳳凰、永綏和古丈，這些地方都是明清時期苗疆的主要區域，到今天也還是苗族聚居的主要區域。¹²同時，在這三個節日中，其中有兩個至少在名義上都是以娘娘為主要對象。

9 其中陰曆六月初一，也有人稱之為天王的忌日。按照中國的二十四節氣，就是在小暑節前後。

10 這幾個節日，在筆者走訪的天王廟中基本都一致，只是偶爾有些村寨為配合鴉溪天王廟的儀式時間，而將儀式時間提前或推後一兩天，以便她們可以分別參加在村寨和在吉首鴉溪天王廟舉行的祭祀儀式。

11 湘西山區苗寨識字率在民國前非常低，直到20世紀80年代末期，中國政府強制實施義務教育法之後才逐步有所改善。其實在明清被認為是生苗聚居區域的臘爾山一帶，到2000年筆者走訪時，仍發現除了小鎮附近的苗寨，位於山裡的大部份苗寨，50歲以上的中老年人中，會聽普通話，具有小學以上文化的苗民是極少數。另瞿州連指出到2001年，臘爾山苗區的文盲、半文盲率仍然高達35%，瞿州連，〈對臘爾山苗族社區「掃盲」教育的思考〉，《民族教育研究》，2001年，第1期，頁47。

12 從1964年、1982年和1990年三次人口普查的數據來看，吉首、瀘溪、鳳凰、古丈、花垣和麻陽六地，苗族的人口比例都高於土家族，〈湘西州民族人口統計表〉，湘西土家族苗族自治州民族事務委員會民族志編纂小組編，《民族志》（長沙：湖南人民出版社，1999），頁482-485。

在鴉溪天王廟的幾個節日中，儀式專家與儀式內容的組成也各有差異。除了信眾自行祭拜，每個節日裡有組織的祭祀活動都分別由「客老師」、「仙娘」或「苗老師」帶領。¹³「客老師」在天王廟內所做的儀式，跟「仙娘」和「苗老師」的最大差別，在於儀式過程中「客老師」會大量使用科儀書和文字。鴉溪天王廟內，由「客老師」主持的儀式從節日前一日的傍晚開始一直到次日天亮。相對「仙娘」、「苗老師」的儀式，他們的儀式要複雜和隆重得多。「仙娘」和「苗老師」帶領下的信眾通常是以寨子為中心，她們的祭祀活動相對時間較短，主要是在天王和娘娘殿前，或唱或念，奉上祭品。¹⁴

在鴉溪天王廟的重修以及日常管理中，主要是由女性組成的兩批人來負責。其中一批是幾位被當地人稱為「香頭」的中老年女性，她們常常兼有「仙娘」的身份。另一批是承包天王廟內香鋪的女性經營者，這些向地方政府承包的「香鋪」，多數以家庭為單位，但活躍於天王廟的日常運作，及負責帶領香客請神、祭祀的主要是中年女性。她們會與當地幾個積極參與天王廟事務的「香頭」一起商議是否組織天王廟的重修或者增修。¹⁵

不論是天王廟內所奉主要神明的組成，天王廟主要節日的構成，還是由「仙娘」、「苗老師」所帶領的天王祭祀的儀式組成，天王廟的管理以及日常運作，都顯示「娘娘」在白帝天王信仰體系和當地人心目中的地位，以及女性在天王廟中扮演的重要角色。

13 在湘西苗疆，按當地人的說法，男性神職人員大致可以分為三類。其一是「客老師」，其最明顯的區別在於以「客老師」身份做儀式的時候，會說跟普通話較為接近的西南官話，通常都有一些跟佛教或者道教密切相關的科儀書；其二是「苗老師」，有時也稱為「鬼師」。以「苗老師」身份做儀式時，常常被要求講苗語，請的也主要是苗族自己的一些鬼神或祖先，通常較少、甚至沒有科儀書，主要靠記憶和背誦。他們主要集中在苗民聚集的村寨；其三是「土老師」，有時候也稱為「梯瑪」。以「土老師」的身份做儀式時，一般認為用土語來請神敬神會更好，而能在做儀式中講一些古土語則被認為是高超梯瑪的其中一項重要指標，他們主要集中在今天的土家族聚居地區。

14 本文中，如無特別說明，各地天王廟內儀式內容的描述，主要根據筆者在2006年3月28日至4月1日、2006年6月24日至6月27日、2006年7月30日至8月30日、2007年1月12日至16日、2008年4月4日至9日及2008年6月7日至21日的觀察與訪問。

15 據2004年4月10日、2006年8月21日和2008年4月6日對鴉溪天王廟內香鋪承包者之一的張阿姨的訪談，2006年6月27日、8月21日對吉首香頭楊婆婆的訪談（其丈夫是後文所討論的《白帝天王還原記》的作者），以及2008年4月7日對鳳凰禾庫鎮香頭楊阿姨的訪談。

湘西的信眾都認為「娘娘」即天王的母親楊氏，¹⁶各種天王故事中對這位「娘娘」的敘述也非常有意思。鴉溪天王廟內有一塊2003年立的《白帝天王還原記》碑，該碑載：

夫白帝天王者，驅妖邪除災患之神也。有曰竹王三郎神，或曰三侯神，或曰白帝天王神，皆是也。

溯源：據《後漢書·南蠻南夷傳》載有東漢時的竹王三郎神即白帝天王神。其傳說，古時乾城鴉溪楊老棟官（妻羅氏）之外孫。楊老有女曰穆英，天旱時浣衣鴉溪，鑽潭中。龍神顯身，與之交孕，遂生三子，長大為國有功，為蓋世名將，卒後為天王神。故天王父姓龍，母姓楊。厥父母被尊稱為龍家聖主，楊（穆英）聖婆。世人還儺願時，尊稱儺公儺母。宅祭天王神名之為「還大願」。

三兄弟長大後，英猛無比，因「平苗」有功，朝廷重用。爾後有臣妒嫉，欲將其陷害致死，無賴無機遇。乘皇帝召之入朝覲見，見畢歸之，至白馬渡時，故曰念及先祖有功為國，遂將皇上恩賜玉酒潑灑一半在白馬渡上，以祀先人。一些灑於河中，任其流入洞庭湖而達御河，以謝皇恩浩蕩。然後三兄弟各有所飲。豈知此酒乃是鳩毒之酒，三兄弟當場被毒致死。屍首運回，其母悲痛萬分，口吐鮮血而亡。世人哀之。三王所至各地，均建有三王神廟，四時奉祀。湘黔邊界大地，廟宇星羅棋佈，更有瀘溪僻處，三王曾至揚長問娘，為世人樹立孝子楷模，「問娘」聖地至今留名。鴉溪地靈人傑，廟宇宏闊為最，世人稱鴉溪廟、竹王廟、大王廟。詩曰：「尤其是當年報主身，辰陽邊域顯靈神。千年香火供生佛，萬里長城屬死臣。茲蠹已知非我族，此心終不負斯民。只今聖主酬勳渥，助順宣威寵命新」。

歷代王朝敬重白帝天王。宋孝宗時，殲厥渠魁，開九溪十八峒。孝宗嘉其勳勞，賜以王爵。當乾隆六十年變，實有捍災禦患之

16 當地人通常稱之為娘娘，也有人稱之為婆婆。當問及到她具體是誰時，幾乎所有當地人都說她是天王的母親。有人指出娘娘姓楊，也有人稱之為「楊婆婆」、「木易聖婆」、「穆英聖婆」。筆者懷疑「木易」是文字普及率不是很高或者書法等因素影響下，將「楊」字分開來讀，而「穆英」跟「木易」在西南官話中很近音，但相對較為文雅。石啓貴就曾經指出「木易」是對娘娘姓「楊」的諱稱，見石啓貴，《湘西苗族實地調查報告》（長沙：湖南人民出版社，1986），頁249。

功。奏請賜封廟號，各係侯爵，長鎮遠侯，次靖遠侯，三綏遠侯。
奉旨依議，修建神祠，列入祀典每歲春秋致祭。¹⁷

該碑刻雜糅了多個來源和性質各異的天王傳說版本。竹王說源自《後漢書》，是正史對夜郎國這片異域的一種描述和想像；「殲厥渠魁，開九溪十八峒」源自另一個版本，是清代地方志中將天王等同於史籍中宋代辰州或靖州開發溪洞的一位驍將，將天王刻畫為王朝開發苗疆的形象；「其傳說」部份所描述的天王故事，則是三位出生在本地，幫助王朝平苗卻被王朝毒死的悲壯人物。

在當地人看來，這些來源不同、性質牴牾的天王故事，並無任何不和諧。碑文撰寫者為吉首一位楊姓老苗醫，他一直強調寫這塊碑文，翻閱了很多古史。與此同時，他說古文太簡略，要把小時候聽老人們講的天王故事記錄下來。當碑刻成文時，成為天王故事主體的是聽到的故事而不是官方記載的版本。楊先生是否真有查閱各種古史，我們不得而知。重要的是楊先生對碑文來歷的敘述，以及碑文所呈現的內容，反映了楊先生在處理文字與口述這兩個不同傳統時，在敘述內容和傳播載體選擇上的微妙心態。

《白帝天王還原記》內容豐富。其介紹天王來歷的碑文，明顯可分為兩部份：其一為「溯源」，其二為「傳說」。「溯源」部份，按碑文作者的說法，即追溯以往史籍的描述。碑文開篇即將白帝天王和竹王三郎神、被清代封敕的三侯神等同起來。在追溯到史著《後漢書》時，¹⁸ 只提了一句「竹王三郎神即白帝天王神」，並無任何詳細描述。在碑文的結束部份，強調天王被王朝封敕的故事。其中天王在宋朝被封敕一說，源自乾隆《永綏廳志》。天王在清代被封敕，則確有其事，晚清地方志中都會提及，相信這種說法的流傳也相對比較普遍。這種對以往史籍的追溯與強調天王和王朝之間關係的描述中，可見吉首這位楊姓老苗醫對官方史籍記載的態度，以及將天王放入到

17 〈白帝天王還原記〉，2003年10月立，此碑文橫排且注有標點（原文標點有誤，本文仍照原碑抄錄）。碑文的撰寫者為吉首市一位苗醫楊老先生，約70歲，據稱其祖輩都是乾州人。其太太是當地一個著名苗醫，據稱她的藥要比楊先生的還要「靈」，她每次配完藥單抓藥之前，都要請神。這位太太非常熱心天王廟的事務和活動，文革後白帝天王廟重修、擴建時，她便積極參與組織協調，是舉行開光大典時的會首兼旂手之一。

18 《後漢書》中關於竹王的記載詳見范曄撰，李賢等注，《後漢書》（北京：中華書局，1982），卷86，〈南蠻西南夷列傳〉，〈西南夷〉，頁2844。

王朝脈絡中的努力。

作為故事主幹的本地「傳說」部份，則顯示出天王與鴉溪本地以及王朝之間的複雜關係。「傳說」部份即楊先生所說的從老人那裡聽來的天王故事。在這個詳細的傳說中，天王就是鴉溪本地人，是幫助王朝平苗，卻被王朝毒死的悲壯角色。儘管王朝對天王如此猜忌，但天王所到之處，地方上都有神廟四時奉祀天王。湘黔邊界大地上，廟宇星羅棋佈。天王在苗疆地方上的威性和神聖溢於言表。

不同於「溯源」的筆調，在這個傳說故事當中，作為鴉溪本地人的白帝天王，對王朝的忠勇和王朝對他的猜忌形成了鮮明對比。天王被毒死之後，碑文對悲壯情形的渲染以及對天王被廣為奉祀，天王廟宇星羅棋佈的讚美性描述，都是在表達地方對王朝忠烈之外，強調天王在當地被廣泛認同的威嚴和神聖。

與此同時，在這個帶有濃鬱鴉溪及其附近地區口耳流傳性質的傳說故事中，河流、母親楊氏、天王與王朝的關係所展示的內涵也別具意義。在這個傳說中，多次提到河流，並由河流連到一些具體地點。它們不僅關係到天王的出生（鴉溪）和死亡（白馬渡），而且還將三王對祖先的「孝」（灑酒祀先人、三王問娘）與對王朝的「忠」（灑酒謝皇恩）聯繫在一起。白馬渡的具體位置不可考，但鴉溪就是在天王廟的旁邊。《瀘溪縣志》載：「（鴉溪）其流合武溪經縣，東注與沅水合溪。有石穴七，淵深莫測，名為龍井。溪旁有廟，其神相傳為白帝天王。」¹⁹ 很明顯，鴉溪的重要在於它強化了天王跟本地的關係，同時聯繫到龍，並藉着三王問娘這一個故事，暗示了鴉溪與瀘溪之間的密切關係。

河流強化了天王與本地的關係，而天王母親的重要性，則首先體現在通過母親「楊氏」把天王與本地楊氏聯繫到一起。²⁰ 白帝天王是楊氏跟龍交孕所生，故事強調楊氏是鴉溪本地楊老棟官的女兒。²¹ 楊氏的重要性還體現在

19 乾隆《瀘溪縣志》（海口市：海南出版社，2001年據清乾隆二十年〔1755〕刊本影印本），卷4，〈水〉，頁7。

20 詳見後文中對當地明清楊氏的論述。

21 筆者推測楊老棟官，就是當地人口頭傳說中的「楊老峒官」的另外一種寫法，意為姓楊的土酋、峒官。宋代以來的各種史籍中，湘西一帶常常被認為是溪峒蠻夷的聚居地區。宋代熙寧年間開發沅水地區，曾沿着沅水流域一帶溪峒封了一些溪峒長官。明清時期，也稱苗疆一些寨子的土著首領為峒官。「楊老棟官」即「楊老峒官」的推測，還可以從下文中對明清時期鴉溪一帶地方格局的相關論述中得到佐證。

她作為母親，與天王的關係，被一再強調。碑刻指出天王的母親姓「楊」，父親姓「龍」，卻有意無意地迴避了天王自身的姓氏。訪問撰寫碑刻的楊先生及其他信眾時，無一例外都會認為天王姓「楊」。很明顯，直到今天，在湘西苗疆地區口述傳說的脈絡中，天王的姓氏傳自母親而不是父親。父親姓「龍」，作為兒子的天王姓「楊」，並不顯得那麼唐突。當地對「子承父姓」之外的情形，展示出極大的寬容。這種寬容，正是體現了當地曾經與漢人社會迥異的地方傳統。故事的關鍵在於母親是姓楊的本地人。白帝天王被毒死之後，母親「悲痛萬分」之餘，「口吐鮮血而亡」。天王的母親死去之後，三王的靈魂曾去尋母。在這樣一個故事結構中，天王與母親楊氏的關係被放到特別重要的位置上，而天王與父親的關係則相對顯得並不那麼重要。

天王母親的重要性，除了體現在這個傳說的故事結構中，同時還體現在鴉溪天王廟內的祭祀對象中。雖然關於天王傳說的碑文中，勾勒出楊老峒官及其妻子羅氏、楊氏娘娘及其丈夫龍王、白帝天王這樣一個譜系結構，但一直都在強調天王與天王的母親。雖然現在鴉溪天王廟內同時供奉有天王、天王的母親娘娘及父親龍王，但據「香鋪」經營者張阿姨的回憶，解放前鴉溪天王廟並沒有龍王的神像，只是畫有一條龍在娘娘殿的正牆上。筆者在苗寨中所見，絕大部份天王廟內也沒有龍王的塑像。口述傳說的故事結構和廟中的祭祀對象，強調的是天王跟母親而不是父親的關係。這樣便不難理解為何天王廟中三個節日有兩個跟「娘娘」有關，各地天王廟內一定供奉有娘娘，以及為何天王廟中還有如此多的女性參與到天王廟的祭祀與管理當中。

天王與王朝的關係，是這個故事中需要強調的第三個隱義。蘇堂棣也一直在關注這個方面的內容並有精彩的討論，筆者非常認同這樣一個故事結構是在強調地方對於王朝的忠誠，茲不贅述。

不論是因為碑刻的宣傳作用還是基於長期的口述傳說，或者因為兩者之間錯綜複雜的相互影響的結果，天王是鴉溪本地人，天王與母親楊氏的關係被強調的這個故事結構，已經是現在吉首及其附近地帶天王故事傳說的主流。

其實，這個故事結構，並不是苗醫楊先生在這塊碑文中發明的。筆者以鴉溪天王廟為中心，從白帝天王故事的十幾個版本中，選取由乾州本地人書寫或者在乾州一帶流傳的幾個版本加以分析，發現在這些版本中，均有這樣一個相對穩定的基本故事結構。而且，在這些具有相同故事結構的版本中，都具有一個共同點：它們要麼是田野中的調查訪問，要麼就會被明確指出是當地的傳說。也就是說，雖然這些故事版本最終是以文本的形式出現，但帶有很深的乾州本地口頭流傳故事的烙印。

其中最近一個版本是1987年的《鴉溪三王》，這是文史工作者訪問吉首（清乾州）萬溶江鄉勝利村楊通英女士的記錄，楊女士當時已有78歲。²² 同樣，《鴉溪三王》記錄了天王的父親姓龍，母親姓楊。龍王離開後，母親懷孕，生下三位天王，將其養大成人。該版本在最後還指出：「『三王廟』裡還供着楊姓女兒，人們尊為『娘娘』，專管施人子女。」在這個故事結構中，同樣，鴉溪本地的母親楊氏要遠比父親龍王更為重要。同時，這個娘娘就是專管「施人子女」，亦即是一個跟生育有關的神。

湘西苗族學者石啓貴，在20世紀50年代寫的〈三王出身之略歷〉，也是類似的故事結構。²³ 這與蘇堂棣研究的《三王雜識》屬同類型的故事，即漢族知識分子對天王故事的描述。然而，石啓貴一直要強調的恰恰是自己的苗民身份，他一直以為苗民請命為使命。

民國年間出版的《湘西苗區之設置及其現狀》一書，民族學家盛襄子非常謹慎地區別文獻記載和當地苗民的傳說。他在調查訪問中所得知的瀘溪、永綏、鳳凰一帶的苗民的傳說，也是強調作為鴉溪人的天王母親楊氏角色的故事結構。²⁴ 1933年出版的《湘西苗族考察紀要》一書的作者石宏規，為永綏人，年長後為官乾州。他雖然對各種天王故事的版本存疑，但還是詳細介紹了強調母親角色的鴉溪楊氏說，只是非常不滿該故事中天王作為平苗將軍的角色。²⁵

22 在這個版本中，故事大意为鴉溪楊氏的女兒洗衣服時被龍王接下去當娘娘，後來帶着一個姓「龍」的後生回來。當天，龍氏因被灌醉而現了龍形，被人看見，龍王覺得很失禮，因此不到天亮就化作清風回了鴉溪的龍潭。龍王走後，娘娘懷孕，生下三個天王。三位天王在娘家長大成人，後因「五寨司有個雞公大王反叛朝廷」，三王幫王朝平了他們的反叛，結果卻被皇帝毒死。楊通英講述，吳生琳整理，〈鴉溪三王〉，載《中國民間故事集成·湖南卷·湘西土家族苗族自治州分卷》（吉首：湘西土家族苗族自治州民間文學集成辦公室，1989），上冊，頁83。

23 在這個版本中，三王是鴉溪楊氏與龍王的兒子，是在龍王醉酒跑掉之後出生，住在娘家，由母親楊氏養大。三王在平了貴州的苗亂之後，為皇帝所忌。被毒死之後，三王的「陰魂顯應，撫夢家中報知母親太后娘娘，娘娘得夢坐臥不安，不知三王死於境內何地，一連找尋十二日全無音信，悲痛於懷」，後來在天王的坐騎白馬的幫助下，娘娘得以將三王的屍體搬回家。石啓貴，〈三王出身之略歷〉，載《湘西苗族實地調查報告》，頁247-252。

24 盛襄子，《湘西苗區之設置及其現狀》（重慶：獨立出版社，民國三十二年〔1943〕），頁26、28、44。

25 石宏規，《湘西苗族考察紀要》（長沙：飛熊印務公司，民國二十二年〔1933〕），頁12。

筆者所見最早有這個故事結構的文字版本是光緒三年（1877）刊刻的《乾州廳志》中附錄的《三王雜識》²⁶，其作者是當時鴉溪廟所在之乾州廳的拔貢生張漢槎。這個版本，短短百多字，開篇即強調天王源自乾州鴉溪，緊接着指出：「鴉溪距乾五里，惟楊氏一族。世傳有室女浣於溪，忽睹瑤光，感以人道。逾年一，產三子」。這個版本，開門見山強調了天王與鴉溪、鴉溪楊氏一族的關係。稍後又指出天王由娘娘獨立養大成人。最後，其載：「鴉溪廟後祠，祀侯母。鴉溪最親昵，老幼男女入祀無不呼爲老姑婆。花冠綉履，任小兒嬉弄於前，不爲褻。」這段陳述表明該文作者很有可能去過鴉溪的天王廟。《三王雜識》特別記載了祭祀天王母親的情況，但對天王父親的情況卻隻字未提。蘇堂棣也有用到這個版本，並將其歸入到漢人知識分子的版本，認爲這是地方精英在塑造地方對王朝忠誠的形象。本文認同該版本含有塑造地方對王朝忠誠的形象，表達國家認同的內容，但筆者對賦予該版本漢人知識分子的族羣標籤持保留意見。事實上，清代苗疆，參加科舉考試，獲得科舉功名，並不意味着就是漢。尤其是乾嘉苗民起義之後，清政府爲籠絡和培養苗疆上層，增設「苗疆中額」，使得在同等條件下有苗民身份的應試者有更多機會考中科舉。在這一政策傾斜下，苗疆才開始出現一批有科舉功名的土著。到目前爲止，沒有任何材料可以說明張漢槎當時是以苗、土或者漢的身份參加科舉考試。這一問題在下文中將有進一步討論。正因爲受材料的限制，不同於蘇堂棣將關注點放在版本所體現的族羣身份的不同而折射出的社會變遷，本文將關注點放到天王故事被敘述的具體社會的歷史情境，分析故事本身的內容與結構，在探討天王故事內容與結構的變與不變中，考察地方社會的認同和對正統表達的變化、不同傳統之間的互動，由此來了解苗疆開發過程中地方社會的變遷。

從光緒年間的《三王雜識》，到民國年間的〈三王出身之略歷〉，再到20世紀80年代的《鴉溪三王》，甚至到最近出現的《白帝天王還原記》，都可以看到一脈相承的故事結構。故事講述者都是鴉溪一帶的本地人，故事雖然最終是以文字的形式被記錄下來，但每個版本都是調查訪問所得或者流傳在當地的傳說。在這個具有口頭流傳性質的故事結構中，都在強調本地的故事脈絡。其中，鴉溪本地以及作爲天王母親的楊氏被作爲關鍵在強調。

26 光緒《乾州廳志》（南京：江蘇古籍出版社，2002年據清光緒三年〔1877〕續修刻本影印本），卷4，〈典禮〉，張漢槎，〈三王雜識〉，頁38。

三、漢姓與土酋——明帝國體系下的苗疆楊氏

前文已經提及，鴉溪這條河流和鴉溪附近的楊氏在乾州一帶的天王傳說中特別重要。要理解白帝天王為何會成為明清苗疆信仰空間中最為核心的地方神，必須了解明清時期天王廟一帶地方歷史的脈絡，更確切地說是了解明清時期鴉溪和武溪流域及其周邊地帶楊氏的歷史。

在展開鴉溪和武溪一帶楊氏歷史的討論之前，需要特別說明的是，本文並不認為明清史籍中所有關於楊氏的記載都與白帝天王有關，更不認為早在明代當地的楊氏就已經統合為統一的羣體，他們相互間其實很可能並無關係。其實，苗人之有漢姓，大部份是明清以後的事情。²⁷ 修族譜，建祠堂則是更為晚近。有趣的地方在於，明清時期，隨著苗疆開發的漸次深入，鴉溪武水一帶，甚至是整個湘西苗族聚居區域，史籍中以音譯為基礎的苗名越來越少，而關於楊氏的記載則越來越多。雖無法證明這是否跟與湘西接壤的靖州一帶被封敕為飛山公的土著以及播州境內強大的土司都以「楊」為姓有關，但可以確定的是，到明清時期，以「楊」為姓成為湘西苗民的其中一個普遍的選擇。

就地形而言，湘西苗疆主要處在雲貴高原東側的武陵山脈，崇山峻嶺，連綿起伏。湘西一帶，沅水及其幾條主要的支流都是水路交通要道。其中，直接深入苗疆的沅水支流便是武溪。康熙四十六年（1707）任瀘溪知縣的王光夔曾指出，清江洞河所在之武溪「上抵鎮筵，下同辰常。商民駕舟裝載百貨，搬運田租，以及駐防邊苗官兵，辦送糧食軍供，皆資輓運。」²⁸ 這條河道的疏通也常常得到地方士民的鼎力相助。隨著苗疆的開發，武溪對於地方官以及商民的重要性日益凸現。

鴉溪發自崇山，和武溪合流後經瀘溪縣，白帝天王廟就在鴉溪旁。乾隆《瀘溪縣志》載：

27 詳見禮酒，〈苗族姓氏的來由及其他〉，《貴州民族學院學報》，1981年，第1期，頁64-65；楊庭碩，〈史載黔中苗族人名研究〉，《民族研究》，1986年，第4期，頁53-59；宇曉，〈中國苗族親子連名制初探〉，《民族研究》，1994年，第5期，頁57-64；黃勇，〈我國少數民族人名「父子連名」制的語言文化分析〉，《吉首大學學報》，1995年，第1期，頁95-98。

28 乾隆《瀘溪縣志》，卷4，〈水〉，王光夔，〈疏通清江洞河引〉，頁5。需要說明的一點是，湘西苗疆沒有留下任何明代的地方志，瀘溪縣地方志的編輯始於萬曆年間吳一本，但此志也不存。所幸的是乾隆版的《瀘溪縣志》，抄錄了不少明代萬曆版本藝文之類的內容，為了解明代苗疆地方社會保留了非常珍貴的史料。

鴉溪，在縣西一百六十里。水自崇山發源，其流合武溪經縣，東注與沅水合溪。有石穴七，淵深莫測，名為龍井。溪旁有廟，其神相傳為白帝天王，兄弟有三，每歲六月祀之，以辰日封忌，巳日開忌。戒甚嚴，後因三省大兵徵勦，紅苗伐樹過廟，祀事稍怠。至我朝順治十三年六月內顯靈於邑，邑人士遂於城北荒茅嶺立廟塑像祀之。²⁹

這段話，體現了清初瀘溪地方官的認識中鴉溪跟瀘溪的關係。這包括幾個層面的內容：其一，鴉溪和武溪會合後經過瀘溪縣再匯入沅水；其二，鴉溪與龍井、白帝天王密切相關；其三，瀘溪的白帝天王廟又是鴉溪白帝天王顯靈之後建立的，早在明代嘉靖年間三省會剿湘西苗疆之前，鴉溪就已經有白帝天王崇拜存在。

雖然湘西苗疆一帶，沒留下任何明代的方志，但還是可以從各類文獻中勾勒出明代鴉溪和武流域一帶地方社會的輪廓。《明太祖高皇帝實錄》記載：「（洪武三十年三月）乙未，置鎮溪軍民千戶所。時辰州瀘溪縣主簿孫應龍招諭蠻民，復業者多，遂置千戶所以鎮之，以應龍為鎮撫。」³⁰ 這裡只是簡單地提到瀘溪主簿孫應隆招撫蠻民並設置千戶所一事，乾隆年間刊刻的《辰州府志》收錄的萬曆年間侯加地作〈邊哨疆域考〉載：

洪武時有不服編造戶冊者，縣主簿孫應龍以舉孝廉來任，入峒招撫各苗。渠首懇稱有司賦役太重……乞為奏聞另設官司管束，務使差徭輕減。孫應隆領渠首楊二等，赴京奏設鎮溪軍民千戶所治之。瀘溪原納錢糧一萬三千有零，奏除一萬石。洪武三十年二月得允，以孫應隆為鎮溪千戶所鎮撫……分一百二十四寨為十里，令渠首楊二為百夫長，其畸零寨戶一百三十二名充土軍守城池。寇亂則聚為軍，平時則散為民，故名軍民所……其俗多祖盤瓠，悍狂不常。³¹

29 乾隆《瀘溪縣志》，卷4，〈水〉，頁7。

30 《明太祖高皇帝實錄》（臺北：中央研究院歷史語言研究所，1966），卷250，頁2。

31 乾隆《辰州府志》（南京：江蘇古籍出版社，2002年據乾隆三十年〔1765〕刻本影印本），卷40，〈藝文〉，頁35。

類似記載亦見於乾隆四年（1739）刊刻的《乾州志》、乾隆二十年（1755）的《瀘溪縣志》和道光年間的《苗防備覽》等地方志，這些地方志還提及該鎮溪所的官員具有世襲性質。³² 這些記載表明，在從明萬曆年間一直到清道光年間地方官的眼中，鎮溪所所在地原隸屬瀘溪縣管轄，因土著抗議賦役太重，而設置鎮溪所並輕減了當地的差徭。縣主簿孫應隆和渠首楊二起了關鍵的作用，最後孫應隆為鎮溪所的鎮撫，楊二則成為百夫長，這些所官為世襲，實屬土官。

名義上楊二所任的百夫長一職，級別非常低。然而，「其百夫長奉徵調有功，爵秩或過所官，令益不行。」³³ 也就是說，鎮溪所的實權掌握在本地土著楊氏的手中。這些身份可以世襲，位低卻權重的楊氏及其他當地土著，在萬曆年間地方官侯加地看來，是「俗多祖盤瓠，悍狂不常」的「苗」。盤瓠常被苗族和瑤族奉為祖先來崇拜。明清時期有不少苗疆崇拜盤瓠的記載，直到今天湘西一些苗民仍在崇拜盤瓠。可見，楊氏這批人在當時是被認為是「苗」民。

雖然關於明代鎮溪所的記載非常有限，但這些記載確認了楊氏的核心作用，是對楊氏在當地地位的一種認可。土著楊氏所掌的鎮溪所的職能就是在寇亂時為軍，守衛城池。

除上述鎮溪所之外，還有其他證據顯示楊氏自明初甚至更早便在當地有一定的勢力。乾隆《瀘溪縣志》提到：「虎頭巖即三臺山之中峰也。……元末兵燹，邑人楊添輒立寨以障居民。」³⁴ 虎頭巖一帶在明中葉後成為瀘溪縣治之所在。不僅如此，「里巖關……明洪永宣德年間，苗民時出劫掠。縣令選民間義勇楊宣悅、楊銘祖、楊志彰、楊騰等繼守，積石伏弩。」³⁵ 里巖關在瀘溪縣城西15里左右，兩山夾江而峙。從洪武到宣德近一百年間，瀘溪縣令選充義勇之人，亦多為楊姓，守在武夷進入瀘溪交通要道上的里巖關，抵擋來自西面苗民的劫掠。

自從瀘溪縣令選取楊姓人充義勇守衛武夷，這條交通要道一直控制在楊氏手中。乾隆《辰州府志》載：「按《瀘溪志》，……縣場坪巡檢司：正統

32 乾隆《乾州志》（北京：北京圖書館出版社，2005年據乾隆四年〔1739〕刊本影印本），卷2，〈秩官志〉，頁44；又見乾隆《瀘溪縣志》，卷23，〈鄰境〉，頁4；嚴如煜，《苗防備覽》（道光癸卯〔1843〕紹義堂刻版），卷15，〈述往〉，頁12。

33 乾隆《瀘溪縣志》，卷22，〈鄰境〉，頁4。

34 乾隆《瀘溪縣志》，卷3，〈山〉，頁8。

35 乾隆《瀘溪縣志》，卷2，〈關隘〉，頁10。

中以邑人楊文舉世襲其職，統弓兵二十六名。官不制俸，並不給糧，如土官焉。」³⁶ 縣場坪巡檢司剛好位於連接鎮溪所與瀘溪縣的武溪邊上。宣德年間（1426-1435）以前從楊氏中選取義勇守衛武溪，正統年間（1436-1449）選楊氏世襲位於武溪的縣場坪巡檢司一職，雖無法進一步弄清充當義勇的楊氏與充當巡檢的楊氏是否出自同一批人。但很明顯，從明初到正統年間，武溪一直是在被一批姓楊的人所控制，正統以後，更是獲得了對武溪一帶得到王朝認可的世襲控制權。

這條唯一直接深入苗疆腹地到沅水支流武溪，作為交通要道，除了政治與軍事上的因素，商利也不可小覷。士大夫所描述的明代苗疆雖然充滿危險，但並不能阻止當地以桐油為主的地區貿易的興盛。《瀘溪縣志》載：

桐油，有黑白二種，商賈竟趨其利。辰油遍天下。麻油，又有酥麻油。明知縣吳一本曰：按瀘溪物產俱同他處，唯民所重在食與貨。顧崖山瘠土，五穀鮮有，收穫豐年，所入僅足以克衣食，可無□寒耳。其以貨兌銀而可以足公私之用者，莫大於桐麻二油也。故商人先期合約以定價，或臨期計值以貿易，而溪洞沅澠之河，舟船輻輳焉，吾民之欲稱貨而輸納者胥此賴之。³⁷

桐油是苗疆一種重要的經濟作物，而處在沅水支流上的瀘溪縣早在明代中葉就已經是一個重要的桐油出口地，桐油的買賣已經是當地收入的一項重要來源。

雖然沒有材料顯示控制其中一條交通要道的楊氏，在這一重要商利中可以分得多少，但有材料顯示這批楊氏的權威與影響，並不限於對武溪的軍事控制。從明中葉移縣治於虎頭巖下，到明末瀘溪縣城池的修建，楊氏都在其中扮演重要角色。如萬曆初年，瀘溪移縣治於虎頭巖下，楊氏倡導在縣治附近建庵修路。倡導在縣治附近建庵修路，自然不同於普通的修路建庵，要有雄厚的財力之餘，還需要跟官府有良好的關係。當時的縣令吳一本著《鎮寂庵記》云：「是役也，首事者耆民楊梗、土舍楊宗孟，贊□者耆民楊瑞。」³⁸ 這裡提及的「土舍」楊宗孟可能就是任縣場坪巡檢司的楊氏土官。

36 乾隆《辰州府志》，卷12，〈備邊考〉，頁27。

37 乾隆《瀘溪縣志》，卷7，〈物產〉，頁16。

38 乾隆《瀘溪縣志》，卷2，〈關隘〉，吳一本，〈鎮寂庵記〉，頁12。

楊氏在鎮溪所及武溪一帶的土官地位，在明中葉後，隨着苗疆開發和苗疆權力格局的變化，受到一定的影響。其中，影響最為深遠的是哨堡邊牆系統在苗疆的建立。嘉靖三十一年（1552），三省大軍征剿苗疆，其後沿臘爾山生苗區設立了苗疆十三哨，鎮溪所也編入其內。³⁹ 同時，設參將兩員，一駐麻陽，一駐銅仁。兩年後，將麻陽參將移駐五寨司城（位於今鳳凰縣內）。這些哨堡，「各營哨有城、有樓、有較場、有隘門、有官衙、有社倉。分防有督備、領班、領隊、領征、管彪、管倉、吏目、土官等官。所轄有頭目、舍人、識字、健步、打手、鄉土、播凱、仡苗等兵。凡官軍計六千。」⁴⁰

從這段描述可以看到，首先，是王朝此時意圖在苗疆增強軍事力量。此前苗疆一帶基本上沒有王朝的軍隊直接駐紮，武溪的地方控制權在楊氏手上。清代的地方官員記述瀘溪縣曰：「自宋元明以來，唯恃五都蠻民為西南藩籬，六堡漢民為西北捍衛而已」⁴¹；「本縣固有守哨蠻兵七十二名，以上下五都二里蠻民，習爛刀弩，勇悍可用，故免其正雜徭役，專充民壯，以守縣治。……迨嘉靖間，臘爾苗叛，迺調蠻兵守洞口哨，暫僉漢民六十名為壯丁代守縣治。」⁴² 可見，嘉靖三省會剿前，瀘溪主要是依賴蠻兵來守衛縣治。筆者認為，所謂的蠻兵，其實主要就是由土著楊氏所帶領的負責守城池的土兵或者弓兵。嘉靖後，隨着哨所的建立，其中一部份人被編入哨所，瀘溪縣只能靠僉漢民為壯丁代守縣治。雖然瀘溪縣用來守縣治的蠻兵沒有了，但就整個苗疆而言，地方軍事力量至少名義上明顯增強，號稱有六千之多。此外，開始有官員直接駐紮在銅仁和鳳凰，居中調度。

其次，不少土著勢力進入了苗疆的哨堡系統。前文已指出，哨堡的官兵不少帶有土著的成份，有土官，仡苗，蠻兵，鎮溪所也收編其中。哨堡邊牆系統的維持需要龐大的供給，這些供給的獲得其實主要還是來源於地方。一直以來，學者們在討論到湘西的邊牆時，都在強調其劃分民、苗界線或者「生苗」、「熟苗」界線上的意義。事實上，苗疆邊牆，在某一階段中，固然在區分民、苗或者「生苗」、「熟苗」上具有政策意義，但苗疆的身份從

39 關於哨所邊牆可參考伍新福，〈明代湘黔邊「苗疆」哨堡「邊牆」考〉，《中南民族大學學報》，第23卷，第2期（2003年3月），頁94-99；以及張應強，〈邊牆興廢與明清苗疆社會〉，《中山大學學報》，第41卷，第2期（2001年），頁74-81。

40 乾隆《辰州府志》，卷12，〈備邊考〉，頁28。

41 乾隆《瀘溪縣志》，卷2，〈城郭〉，頁8。

42 乾隆《瀘溪縣志》，卷12，〈兵防〉，頁2。

來就不是一成不變的。「生」與「熟」只是相對而言，萬曆年間的蔡復一就曾經指出「倏爲順苗以領糧，又倏爲生苗以行劫」。⁴³ 同時，不論是屯哨堡壘還是邊牆，從來都不曾真正能夠禁止苗人進入民區，就好像不能杜絕漢奸進入苗區一樣。因此，與其說這些哨堡邊牆是用來劃分民、苗或者「生苗」、「熟苗」的界線，不如說這些哨堡邊牆是政府用來深入苗疆開發土地的一個又一個的據點。哨堡邊牆劃分的不僅是人的身份，更是土地田糧。⁴⁴ 不論這些土著是自願還是被逼歸入哨堡邊牆系統，事實上，這些地方土酋一起參與了苗疆的開發和資源的重新分配。地方大酋、土官在分享開發資源的同時，也納入王朝的系統，受直接駐紮於當地的官員的管治。

明代對湘西苗疆影響深遠的另一事件就是播州楊氏舉兵抗明。萬曆二十七年（1599），播州土司宣慰使楊應龍起兵反明。期間，圍貴陽城長達296天，危及重慶，朝野震動。朝廷最後調集了來自陝西、甘肅、浙江、湖廣、雲南、貴州和四川等省的官軍三十多萬來平息楊應龍的叛亂。⁴⁵ 楊應龍舉兵抗明時，與播州鄰近的湘西苗疆也非常緊張。不僅直接支援貴州糧餉，還派土軍出兵支援官軍。叛亂最終以播州楊應龍被碎屍後陳屍街頭，在土司的舊地設遵義、平越二府而告終。經此一役，播州楊氏土司的嫡系子孫鮮有子遺，土司舊民或徙或死，所存不到十之一二。這對湘西苗疆這些實力遠遜於播州楊氏的土酋而言，無疑是一個巨大震動。

更爲重要的是，湘西苗疆在嘉靖年間地方軍事力量調整的基礎上，又於萬曆四十三年（1615），「辰沅兵備道參政蔡復一，以營哨羅布，苗路崎嶇，難以阻遏窺覷，請發帑四萬有奇築沿邊土牆。上自銅仁，下至保靖汎地，迤山互水凡三百餘里，邊防藉以稍固」，這便是明代首次修築的邊牆。天啓二年（1622），又「自鎮溪所起至喜鵲營止復添設邊牆六十餘里」。⁴⁶ 從營哨系統的建立到邊牆的一再修築，顯示了王朝對苗疆開發的關注，以及苗疆地方格局的重新調整。

無論鴉溪附近的鎮溪所楊氏同掌控着武溪一帶的楊氏是否同一股勢力，

43 見乾隆《辰州府志》，卷40，〈藝文〉，頁19。

44 詳見拙文《延續的邊緣——從宋到清的湘西》（香港：香港中文大學未刊博士論文，2007年），第三章相關討論。

45 溫春來，《彝威與漢威——明清黔西北的土司制度與則溪制度》（廣州：中山大學未刊博士論文，2005年）；John E. Herman, *Amid the Clouds and Mist: China's Colonization of Guizhou, 1200-1700* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2007).

46 嚴如煜，《苗防備覽》，卷15，〈述往〉，頁18。

我們見到的是，地方控制權主要掌握在一羣以「楊」為姓的土著手中。楊氏出任的土官，既不同於五寨、箐子坪長官司這類土司，又有別於直接由王朝任免的流官。他們一方面跟王朝的地方官聯繫緊密，在流官轄下管治地方事務；另一方面又擁有世襲的地方控制權，獨斷地方，控制着交通要道。儘管鎮溪所的楊氏土官及其追隨者被地方官認為是「俗多祖盤瓠」的苗民，但明代的湘西苗疆，採用漢姓的苗民逐漸增加。此後，鴉溪及其附近地方的楊氏，在苗疆原有的譜系傳統中建構宗族的歷史，又是與清代苗疆的開發以及白帝天王形象的重塑密切聯繫在一起。

四、神與祖先——清代天王受封與「苗疆中額」前後的天王形象

由明入清後，在經歷了改土歸流、開發苗疆和乾嘉苗民起義之後，湘西苗疆地方社會的權力格局發生了重大轉變，對白帝天王的描述也發生了一系列的變化。乾州一帶，最早對白帝天王故事的詳細闡述，是在乾州廳建立31年後即乾隆四年（1739）刊刻的《乾州志》。其中，〈祀典〉卷下載：

竹王廟：在州北五里鴉溪，俗所稱白帝天王者也。按《後漢書·蠻夷傳》云：「夜郎初有女子浣於遯水，有三節大竹流入足間，其中有號聲，剖注視之，得一男，歸而養之，及長，有才武，自立為夜郎。武帝元鼎六年，平西南夷為牂柯郡，夜郎侯迎降，天子賜其王印綬，後遂殺之。……天子乃封其三子為侯。死，配食其父，今夜郎縣有竹王三郎神是也。」《華陽國志》云遯水通鬱林，有三郎祠，皆有靈響。……三月間香火極盛。俗傳為楊業八世孫者，非是。《沅陵縣志》稱謹兜者亦非。⁴⁷

乾隆初年，乾州的地方官認為白帝天王就是竹王。《乾州志》敘述白帝天王的故事的方式，是通過引用《後漢書》和《華陽國志》中夜郎有女子浣於遯水，剖竹得男孩，長大為夜郎王，其三子被封為竹王的故事。筆者認為，白帝天王的竹王說為乾州地方官的一種發明，但這也不完全是天馬行空，而是將有女子在鴉溪邊浣紗感孕得子這一乾州本地傳說，附會史籍中夜郎有女子浣於遯水，剖竹得男孩的記載，把「俗所稱白帝天王」與史籍中的竹王等同起來。

47 乾隆《乾州志》，卷2，〈祀典志〉，頁27。

《乾州志》否認「俗傳」白帝天王是楊家將楊業的第八世孫的說法，恰好說明此時已流傳天王是楊業第八世孫的說法。可見到18世紀初期，一方面流傳有女子浣於鴉溪而得三位天王的故事，另一方面也出現用譜系關係講述天王身世的傳說。「俗傳」二字道出了資訊的來源管道，表明這不是像竹王說和謹兜說那樣源自於史著中的記載，而是來自乾州本地的傳說。值得注意的是，《乾州志》提到天王廟內三月份香火最盛，這剛好配合了天王廟內三月為娘娘戴花這個節日。如果這是一個延續的傳統，那又旁證了前文中對於母親角色以及女性傳統的相關討論。

清代開發苗疆，改土歸流之後的初期，地方官所認同的白帝天王的身世並無達致統一。就內容和結構而言，1739年刊刻的《乾州志》中的竹王說，及該志提及的《沅陵縣志》中的謹兜說，與1751年刊刻的《永綏廳志》中的宋代將軍伐苗說，以及1765年的《辰州府志》中提到的拒絕受命於王莽的地方土著田疆三子說，均差異巨大。⁴⁸ 這種眾說紛紜，正展示了苗疆開闢初期，在官方尚未出現標準化的故事版本前，地方官對於異域的一種想像與刻畫。更重要的是，其所體現出的地方官和地方口傳對天王故事敘述的兩種完全不同的傾向：18世紀初期，地方官最重視的是將苗疆的白帝天王跟中國傳統古籍上的文字記載聯繫起來，在蠻夷與開發蠻夷的脈絡下敘述天王的歷史；而地方口傳故事則着重將白帝天王同中原赫赫有名的楊家將家族聯繫起來，通過連到「忠義」象徵的楊家將，表達對國家的認同與忠誠，建構天王廟存在的正統性，在家族的脈絡下追溯天王的歷史。

《乾州志》中另一段關於天王的材料列於〈紅苗風土志〉卷下的「齋戒」一欄，其載：

苗人崇奉尊信之神曰白帝天王，即竹王也。相傳為宋代驍將楊姓者，非是。每歲於小暑節前，以辰日起巳日止，禁屠沽釣獵，不衣赤不作樂，獻牲後方馳禁。稍有不謹，則有疾疫瘴癘為災，故其虔如此。遇有冤忿，必告廟誓神，刺貓血滴酒中飲以盟心，謂之「吃血」。吃血後三日，必宰牲酬願，謂之悔罪做鬼。其入廟則膝行股慄，莫敢仰視。抱歉者則逡巡不敢飲。……遠不能赴廟者，建

48 乾隆《辰州府志》，卷28，〈壇廟考〉，頁14。蘇堂棣認為田疆說很有可能跟鳳凰一帶的田氏土司有關，筆者認同此說，但這個版本並不是流傳或者書寫於筆者所討論的乾州一帶。

拜亭於路，於亭前盟誓。與騎過亭，必下，尊之至也。事無大小吃血方無反悔，否則雖官斷亦不能治。蓋苗人畏鬼甚於畏法也。⁴⁹

這段記載，生動地刻畫出每年小暑節前的禁忌期間，苗民對天王的無比敬畏。同時，也提到「吃血」的儀式，「事無大小吃血方無反悔，否則雖官斷亦不能治」。在天王廟內吃血，是他們解決怨憤的重要手段，也就是說，雖然改土歸流，開闢苗疆已30餘年，但當地這批被官員們稱為是「苗」的土著，還是習慣用他們原有的方式，即在天王廟內「吃血」，來解決他們日常生活中的大小糾紛。對這些人來說，天王廟類似他們的衙門。直到民國年間，芮逸夫等人訪問湘西時，鳳凰政府裡的秘書還告訴他們：「天王廟乃苗疆的大理院。苗人不服縣府判決者，則令其至天王廟吃血。無論大小訟案，當可立決。」⁵⁰

如果將地方上流傳的白帝天王為楊業第八世孫的說法，及天王廟在改土歸流、開闢苗疆之後依舊是解決地方大小糾紛「大理院」的事實，⁵¹ 同前文所討論的明朝具有土官性質的楊氏在鴉溪、武溪一帶獲得了被王朝認可的地方控制權這些歷史結合起來的話，那就隱約可以得到一幅關於楊氏的拼圖。至少在明代，白帝天王廟為一批楊姓的人——甚至很有可能就是鴉溪和武溪一帶具有類似土官身份的楊姓人士——所把持，而該廟就是處理地方糾紛之所在，也可說是土官權威在神聖世界的其中一種象徵。嘉靖年間苗亂，三省會剿苗疆，天王廟受到衝擊，制度上鎮溪所也被編入哨堡體系，楊氏土著受王朝的牽制開始加重。結構性變遷發生在清代，開發苗疆、改土歸流之後，土司和土官被革除，包括這批楊氏土著在內的土官權威受打擊。白帝天王作為當地最為重要的地方神，跟把持天王廟的土著首領一樣，在王朝強勢進入的背景下，都面臨以何種身份出現，與如何處理國家認同，以及如何表達正統性這一系列的問題。遲至乾隆年間，乾州地方上已經出現了一類傳說，將楊氏同白帝天王以及楊家將，通過譜系關係聯繫起來，由此表達對國家的認同與忠誠，以及存在的正統性。在這個故事的脈絡裡，天王既是具有法力的神

49 乾隆《乾州志》，卷4，〈紅苗風土志〉，頁32。

50 凌純聲、芮逸夫，《湘西苗族調查報告》，頁153，這一說法也與民國年間另外一位民族學家盛襄子以及永綏人石宏規的描述一致。

51 其實還可以考慮前文所討論的天王的外公為楊老棟官或為楊老峒官的一種寫法的可能性。

明，又是某些楊氏在當地的祖先，白帝天王兼具神和祖先的雙重性質。

改土歸流前，土官對鴉溪天王廟的控制，還可以從雍正六年（1728），發生在鴉溪天王廟中的周一德事件中得到佐證。乾隆年間刊刻的《鳳凰廳志》載：

雍正六年公（周一德）奉諭旨：「六里諸苗頑梗滋事，近在永算肘腋。命同辰永沅兵備道王柔，如辦容美各土司事」。……公稔聞鴉溪有天王廟，王為楊姓兄弟三名：應龍、應虎、應彪，面分赤白黑。苗人奉之謹，過廟不敢仰視。門常鎖閉，或數十年不一開。惟牛歲祭皆設之門外。公知苗之信鬼而不畏殺也，乃遣健兒，夜逾廟垣，查視神狀及各儀物，歸述其詳，並云幃後有三燾，尚完好。公曰：「得之矣」。乃宣告天王見夢，皆作何顏貌冠袍來稱：「今天子聖德汪洋，當領苗眾歸流，長沾雨露。賜公三燾，有抗不服者，見燾剿滅之。今尊神命，擇吉入廟領燾出師。」苗酋聞之，皆來視。公至期宰牛設供碎鑰，辟門以入，苗酋皆懼縮不敢進，公獨步詣神前，長揖訖復出，喚苗酋，諭以無畏，酋始相隨至。公命幃後尋燾，果捧以出，展視之，光彩耀目，分色如神面。始命鼓樂奠酒焚楮以謝，擁燾歸營。苗人驚服，羣請歃血歸誠。公令其長子鍾岳，如苗俗撲家狸取血與眾酋歃以盟。酋語曰：「渝盟者，發大頭天瘟，死九十九代」。誓畢，薙髮約，易本朝冠服。旌其酋以外委頂帶。於是三岔坪、勞神寨、鬼坂、鬼者、十里坡頭、大江一里、大娘寨、二娘寨、三娘寨、鴨有寨、萬溶江、果溜、溜排、打扣、排補閑、崇山衛等苗皆聞風傾倒，相率歃血尊制如前。公即駐崇山旁，招大掉排、小掉排，徇肉稿坪、大龍潭、小龍潭、鴨堡寨、龍蛟洞、地良坡各眾盡撫之。⁵²

這段記載，講述的是當鎮算總兵周一德和辰永沅兵備道王柔在雍正六年（1728）一起開發苗疆時，王柔採用硬攻，結果被困。而周一德打聽到鴉溪天王廟廟門常年關閉，苗眾不得進廟祭拜。於是，事先派人潛入廟內，了解廟內情況。之後，聲稱天王報夢給他，賜其三面旗燾，以招撫眾人，不服者

52 乾隆，《鳳凰廳志》（海口市：海南出版社，2001年據乾隆二十一年〔1756〕刻本影印本），卷20，〈藝文〉，張泓，〈總戎事略〉，頁20。

奉蠹剿滅。周一德在苗酋的目睹下，進廟驗證，最終使得苗酋信以為真，眾多苗寨紛紛前來就撫，天王廟對這一帶苗酋的權威一目了然。與此同時，旗蠹在天王廟裡具有特別的力量。民族學家盛襄子曾對天王廟有如此記載：「三王神像森嚴，皆係武將裝束，全身裝金，高丈餘。神案上插其令旗甚多」；「天王廟前三神旗，大哥白色，老二紅色，老三黑色。苗人謂神旗到處，天王威靈，與之俱至，後世掌軍者多用之。以制苗亂，每逢苗亂，則赴鴉溪請旗」。⁵³ 從乾隆四年（1739）地方志對在天王廟內「吃血」以斷案的記載，到雍正年間的地方官假託神命、以旗令人的個案，到民國年間民族學家的考察，都顯示出天王廟與地方行政尤其是軍事權威有密切聯繫。而這種聯系似乎與改土歸流前鎮溪所的性質及其所處的位置暗合。

此外，這個故事中還有兩個細節值得特別留意：其一是故事提到鴉溪天王廟在雍正年間長年關閉；其二是故事提到周一德打聽到天王的三個兄弟中，其中兄長叫做楊應龍。

周一德獲得成功招撫苗眾的其中一個關鍵在於，他了解到鴉溪天王廟的廟門已經數十年沒有打開過。很明顯，這個廟的控制權並不在民眾，甚至一般的苗首，廟門平時對他們也是關閉的，但他們還是會到廟外椎牛歲祭，那究竟是誰在掌控天王廟，為何到雍正年間廟門關閉已有數十年之久？要理解這點，必須了解清初苗疆的歷史。三藩之亂平後，⁵⁴ 地方官員建議採取積極的態度來對待苗疆，如再修邊牆。其中尤以康熙三十九年（1700），升鎮筵為鎮，移沅州總兵駐鎮筵影響深遠。⁵⁵ 這意味着將原來駐守沅州的一千一百名兵丁移駐鎮筵，沅州總兵也移駐於此，永順和保靖土司土兵亦歸其統一調度，這使得苗疆駐紮了非常多的官兵。大軍壓境之下，康熙四十四年（1705），鎮溪所被正式廢除，⁵⁶ 楊氏在鎮溪所一帶的被王朝認可的具有土官性質的權威也宣告結束。同樣，原來由楊氏世襲的縣場坪巡檢司也被廢除，楊氏在武溪一帶的土官權威也結束了。因此，清初楊氏土官被打擊廢除之後，鴉溪一帶以楊氏為首的土著權威就正式為新建立的乾州廳所取代。這便可以理解為何雍正年間天王廟的廟門一度常年對苗民關閉。然而，白帝天王在苗疆的神

53 盛襄子，《湘西苗區之設置及其現狀》，頁28、44。

54 三藩之亂時期（1673-1681年），吳三桂曾經佔據辰龍關，湘西地區的大小土司基本上都奉吳為正統。清朝軍隊打過來之後，這些大小土司才改投陣營。三藩之亂平後不久，地方上駐紮的官兵非常有興趣開闢苗疆，曾多次進剿苗寨。

55 鎮筵就是鎮溪所和筵子坪長官司所在之地的合稱。

56 乾隆《乾州志》，卷1，〈都郡志〉，頁41。

威，並不會隨着土官控制權的廢除而消失。周一德進廟請纛的儀式，其實就是對鴉溪附近尚未開發的苗寨展示，獲得了調令這些苗寨的權威，取得了白帝天王的認同而接管了對當地的統治權。正因為此，附近的苗酋才紛紛帶領苗寨來歃血歸誠。總兵周一德通過白帝天王而成功接管對苗寨的控制，與兵備道王柔以武力硬攻苗寨卻被困形成了鮮明對比。

周一德事件中，提到他打聽到天王的三個兄弟中，兄長叫楊應龍。萬曆年間帶領播州舉兵抗明的首領恰恰就名為楊應龍。這似乎意味着播州楊氏的譜系跟鴉溪白帝天王有某種聯繫。明初大學士宋濂曾經為播州宣慰司楊氏作家傳，謂播州楊氏的祖先是山西太原人，入播的始祖為楊端，因南詔攻陷播州而應募將兵收復，遂有其地。五傳到楊昭，無子。時值同族楊業之曾孫延朗之子「充廣持節廣西，與昭通譜，輟其子貴遷為昭後。自後守播者，皆業之子孫。」⁵⁷ 由此可見，至晚到明初播州楊氏很可能已經編輯了譜牒，並且與山西楊家將家族已經通譜。在明初宋濂所描述的譜系中，如果以宋初山西太原的名將楊業為始祖，則楊充廣已經是楊業的第五代孫，過繼給楊昭的楊充廣之子已經是第六代。而到萬曆年間，播州土司楊應龍則是第二十九代。⁵⁸ 在改土歸流初期，苗疆的乾州廳口頭流傳的白帝天王傳說中，天王正是楊業的第八世孫。種種跡象表明：將白帝天王聯系到楊家將、楊應龍，作為湘西苗疆某些楊氏家族的譜系，很有可能就是攀附了播州楊氏的譜系。

事實上，前文論及的乾隆初年乾州一帶已經流傳將白帝天王同楊家將，通過譜系脈絡聯繫起來的故事，並非只停留在口頭流傳的層面，而是與宗族的建構密切聯繫起來。不論是清末對與鴉溪天王廟有關的楊氏的記載，還是當代民眾對解放前乾州一帶楊氏的回憶，都表明當地人已經習慣用一套跟宗族有關的言語來描述這羣人。光緒《乾州廳志》中所錄的〈三王雜識〉中也說，「鴉溪距乾州五里，惟楊氏一族」。筆者走訪鴉溪時得知，解放前在鴉溪附近有一個很大的楊家寨，居住的主要是楊姓。解放前乾州、鳳凰、瀘溪等地都有楊氏的祠堂。直到今天，乾州、鳳凰、瀘溪一帶，楊氏都是當地居

57 宋濂，〈楊氏家傳〉，《文憲集》（《文淵閣欽定四庫全書》版），卷10，頁34。播州楊氏如何攀附宋代名將楊家將家族，以及播州楊氏所列譜系的真偽可參考相關研究，如譚其驤，〈播州楊保考〉，《長水集》（北京：人民出版社，1987），頁261-297。

58 Donald S. Sutton, "Myth Making on an Ethnic Frontier: The Cult of the Heavenly Kings of West Hunan, 1715-1996," *Modern China*, 26:4 (2000): 490.

民中的主要姓氏之一。同時，筆者在鳳凰縣黃合鄉一個楊姓聚居的村寨舒家塘，見到一本被當地人視為珍寶的《楊氏族譜》。該族譜為羊皮紙手抄本，前面部份已經非常殘破，在這份族譜中，白帝天王以楊家將後代及當地楊氏族人祖先的身份出現。

特別值得注意的是鳳凰舒家塘這份族譜的大概編輯時間。舒家塘楊氏強調這份族譜是「鎮族之寶」，聲稱族譜是祖上乾隆年間所修。因為族譜已經殘破不堪，無法確定其確切年代，但從內容上判斷，筆者推測該族譜大致是在乾隆嘉慶前後所編。再者，乾隆二十年（1755）刊刻的《瀘溪縣志》中提到「至於立家廟，明大宗小宗合族以食，序以昭穆者未之見也。尤信巫覡，不擇醫藥。」⁵⁹ 乾隆三十年（1765）刊刻的《辰州府志》中也提到：「郡中故族鮮，明以前者建宗祠修譜牒，今尚多未逮。木本水源，學士大夫所宜考古而大興之，又郡邑事之有關志乘者，各宜防史傳就所見詳記之，傳之他日，印文獻之微，此皆讀書者分內事也」。⁶⁰ 乾隆戊戌年（1778）版的《乾州小志》中也提到：「喪不設主，葬無棺槨。以筊卜地浮埋封土，宰牲墓祭。過三年，不顧視。」⁶¹ 所有的這些描述都表明，一直到乾隆年間，乾州和瀘溪的地方社會少有家族會修族譜，建祠堂。因此這份保留在舒家塘的《楊氏族譜》很有可能屬於當地較早編輯的族譜。如果將乾隆年間地方志中記載有傳說稱白帝天王是楊業第八代孫，同乾隆年間的地方志稱這一帶沒有人編族譜修祠堂，以及乾嘉年間當地的《楊氏族譜》中有一批楊氏稱自己就是楊家將和白帝天王的後代的這些材料綜合考慮的話，那很有可能就是大約在乾隆嘉慶年間，湘西苗疆的土著中有些楊姓已經開始修族譜，建宗族。

這些轉變非常重要。首先，當白帝天王是楊家將後代這一傳說跟族譜結合起來時，對那些建構並認同這個譜系的人而言，白帝天王既是地方神，也是這些本地楊氏的祖先。在這個宗族的譜系當中，是依賴父系「楊」來建構譜系關係，白帝天王不僅自己姓楊，父親也姓楊。這就完全不同於直到今天還廣為流傳的強調天王的母親為鴉溪楊氏、父親為龍王的這個版本。在白帝天王既是地方神又是祖先的脈絡中，表達國家認同和存在的正統性，是透過父系「楊」姓，來建構譜系關係，將本地的楊氏連到白帝天王和楊家將，母親楊氏的角色根本不重要。而在強調天王母親為鴉溪楊氏的脈絡中，天王的

59 乾隆《瀘溪縣志》，卷8，〈風俗〉，頁3。

60 乾隆《辰州府志》，卷14，〈風俗考〉，頁5。

61 乾隆《乾州小志》（臺北：新文豐，1989年據昭代叢書本影印本），頁5。

姓氏來源於母親，而不是跟隨父親姓「龍」，鴉溪及其附近地區是透過天王的母親建立與白帝天王的聯繫。亦即，天王的母親，是建構本地與神聖力量關聯、表達地方認同的關鍵。在這個轉變中，問題的關鍵不在於湘西地方社會是否有一個從「母系」轉到「父系」的過程，而在於白帝天王傳說轉變過程中，所體現的苗疆表達國家與地方認同和敘述正統身份的不同取向，以及在一個明清以後才較為普遍採用漢姓的地方社會，譜系傳統在變遷過程中所留下的痕跡。

其次，文本的進入有其自身的歷史。除了前文討論的地方志中各個版本的由來及互動之外，也可以看到族譜作為文本，傳入苗疆社會也有其自身的歷史。在宗族的建構當中，族譜作為展示譜系關係的載體是其中重要一環，而在明清時期才普及運用漢姓的苗疆社會，族譜的編輯並非易事。尤其是對那批最初開始編輯族譜，又努力附會中原世家的苗疆土著而言，可能最簡單可行的辦法就是參考其他族譜。材料顯示，大致在乾隆嘉慶年間，苗疆有一些楊氏將至遲在乾隆四年（1739）已經流傳的天王與楊家將的譜系關係，再進一步擴展，變成以文字為載體，將楊家將、白帝天王作為祖先的《楊氏族譜》。將舒家塘的譜系關係，對照播州楊氏，以及山西太原灤蹄澗楊家將的譜系，就會發現這種譜系文本的傳入應該就是來自播州楊氏。

宗族制度下的文本族譜跟湘西苗疆原有的表達譜系的傳統完全不同。前文已經提及湘西大部份苗人有漢姓是明清以後才發生，對明清時期湘西苗疆的大部份苗民而言，在日常生活與宗教活動中，重要的不是漢姓，而是其所屬的苗族支系，這決定了他們彼此的親疏遠近，是否可以通婚。他們也有其傳統的苗名命名原則，其中父子連名制是常見的一種。他們也有對祖先的譜系，但這種譜系是通過口耳相傳，家中的長老通常都可以背本家的很多世代。做儀式時，他們通過了解譜系的鬼師或家中熟悉譜系的長者，將祖先的名字背誦出來。正因為苗民社會與漢人社會迥異的譜系傳統，所以才有熟悉苗疆社會的清代地方官在描述苗民時，稱「乾苗無同姓不婚之嫌，然同族亦不相婚配」。⁶²在這裡，地方官所指的「姓」是指漢姓，而「族」是指按照苗民的譜系。也就是說，同一個漢姓按照苗的傳統譜系可以是不同族，相反亦然。清代雖然苗民有了漢姓，但他們還是按照苗民傳統譜系來決定是否可以婚配。筆者走訪苗族自治縣麻陽時，曾看到一份《龔王二姓族譜》，雖然他們屬於兩個姓，但還是可以將祖先追到同一個人。也就是說，一方面，在這

62 乾隆《乾州志》，卷4，〈紅苗風土志〉，頁30。

份族譜中我們看到兩個譜系傳統並存的痕跡；另一方面，也可以看到雖然他們已經有了不同的漢姓，編族譜，但他們還是用苗的譜系來決定他們是否屬於同一個宗族。這也可部份解釋為何在他們的口述故事中，天王姓楊，而父親姓龍並不覺得突兀。值得一提的是，宗族制度在苗疆的引入，並不意味着完全取代了苗疆原有的譜系傳統。除了《龔王二姓族譜》這個例子，我們還可以看到直到今天，湘西不少苗民在做儀式需要訴諸譜系時，還常用苗語來背誦祖先的苗名譜系。

除了改土歸流、開發苗疆，乾嘉苗民起義也對苗疆社會的變遷及白帝天王形象的重塑影響深遠。其中有兩件事情值得特別一提：其一是白帝天王於嘉慶二年(1797)，被正式敕封，列入祀典，春秋致祭。⁶³ 其二是嘉慶十三年(1808)，地方政府為實施教化，籠絡和培養苗疆上層，申請增設「苗疆中額」。即「乾州、鳳凰、永綏三廳並永順府屬之保靖一縣民籍士子，數至三十名以上，編到『邊字號』，於本省正額內取中一名；其四廳縣新籍苗生編到『田字號』，數至十五名以上，於正額外取中一名。」⁶⁴ 筆者據光緒版《湖南通志》的資料統計，從嘉慶十三年(1808)到光緒八年(1882)，田字號和邊字號各取舉人一名的政策基本上得到執行，四廳共取舉人68名，此外還產生了不少貢生。通過這種增加科舉名額的方式，王朝在當地培養出一批中低層科舉功名的擁有者。有意思的是，乾州歷史上第一個舉人就是嘉慶二十一年(1816)中取的楊昌煦。⁶⁵ 同時，楊氏在當地貢生中也佔不少的比例。

這樣，隨着苗疆開發的漸次深入，一方面白帝天王進入王朝祀典，成為被王朝認可的神明，春秋致祭，王朝以微妙的方式介入到地方的神聖世界；另一方面隨着苗疆學校的興建和開科取士，一些地方土著參與科舉考試，獲取科舉功名，同時隨着地方官員們致力於號召修譜建祠，漢人移民的進入，使得苗疆的一些土著大曾開始有興趣修族譜，建祠堂。

在這樣的背景下，白帝天王的故事又有了新的發展。隨着天王被封敕，其存在的正統性獲得國家的認同。19世紀編輯的地方志等文獻中對白帝天王

63 從嘉慶二年(1797)被封為侯起，至同治二年(1863)，三王被五次加封。見崑岡等修，劉啓端等纂，《欽定大清會典事例》(上海：上海古籍出版社，1995年據光緒石印本影印)，卷445和446，〈禮部〉，〈群祀〉，頁111，114，116，119。

64 光緒《湖南通志》(上海：商務印書館，民國二十三年〔1934〕據光緒十一年〔1885〕排本影印本)，卷141，〈選舉〉，頁2793。

65 光緒《湖南通志》，卷142，〈選舉〉，頁2836。

的描述變成集中在使天王得到封敕的乾嘉苗民起義之中和之後的顯靈故事。在起源的描述上，少有版本會提及以前地方志中的竹王說、宋代辰州或者靖州驍將說、田疆說，就算提及也主要是在質疑這些說法。⁶⁶除了顯靈故事，19世紀出現了一個重要的文字版本，即前文已經提及的將白帝天王與鴉溪楊氏聯繫起來的《三王雜識》版本。這個版本同其他兩篇相關的天王故事一起，組成了一個系列，都是由乾州本地的張姓而非楊姓貢生所寫，也都強調其故事是當地的傳說。⁶⁷也就是說，隨着苗疆科舉考試特殊政策傾斜的推行，使得乾州本地產生了一批擁有中低級科舉功名者，而其中幾個非楊姓的功名獲得者，利用他們有份參與光緒《乾州廳志》的編寫的機會，選取了在乾州本地流傳的一些白帝天王的傳說，以文字的形式寫入了地方志。

雖然在這幾個有關天王事跡的記載中，有平苗的內容，但故事的主體都是強調天王是本地楊氏所生的環節，並且集中批駁了自18世紀以來，各個由地方官在追溯史籍的基礎上參與創造的天王故事版本。當光緒年間編輯《湖南通志》時，乾州這些貢生的版本在眾多關於天王的傳說中得以被《湖南通志》正式選錄下來。這個版本其實成為了地方官描述白帝天王一個相對穩定的故事結構。

張漢槎的《三王雜識》和光緒版《湖南通志》中關於天王的傳說，蘇堂棣皆有詳細討論，認為這是19世紀以後，地方上的漢族知識分子通過將白帝天王出生於鴉溪，製造地方英雄，同時也在展示對王朝的忠誠。蘇堂棣雖然注意到從19世紀開始，地方上出現了一些參加科舉考試並且獲得功名者，這些人影響到了對天王故事的敘述，但在分析《三王雜識》的版本時，他一方面認為用天王是抵抗貴州紅苗而非本地苗人的敘述，避免了明顯的族羣劃分，但另一方面他又將這個版本歸入漢人知識分子立場的類別。正因為蘇堂棣對乾嘉苗民起義之後苗疆科舉制度變化的不夠重視，忽略了以苗民身份不僅可以參加科舉，而且相對更有優勢，所以將他們直接歸類為漢人知識份子。筆者認為，這些苗疆土著參加並考中科舉的其中一個重要意義在於，當他們有份參與地方志編寫時，利用了文字的權利，以地方傳說為主體，錄入官方史籍，從而影響了官方史籍上對白帝天王的描述。

66 如嚴如煜，《苗防備覽》，卷22，〈雜識〉，頁1；光緒《乾州廳志》，卷四，〈典禮〉，張漢槎，〈三王雜識〉，頁38。

67 光緒《乾州廳志》，卷四，〈典禮〉，張漢槎，〈三王雜識〉；張家正，〈三神降神紀聞〉；張先達，〈三神歸神紀聞〉，頁39-41。

天王被王朝封敕，規定春秋致祭，以及地方土著科舉功名擁有者的增加，這些因素無疑都會影響到天王廟的建築與儀式。這便可以解釋為何在地區行政中心的天王廟中，同時建有一個玉皇閣，供有玉皇大帝和觀音。現在鴉溪天王廟內重要節日裡的儀式，明顯分為兩個不同的脈絡，即分別由「客老師」和「仙娘」、「苗老師」所主導的祭祀活動。其中，「客老師」主持的儀式會維持大約10到12個小時，幾乎整晚。但整個禮儀的絕大部份時間內祭壇都是背對着天王廟，念着經書，請跟佛教和道教相關的神，用「師道儒寶」的印章。也不難理解為何直到今天，神壇內還會貼有「當今皇帝萬歲萬歲萬萬歲」之類的字條。在「客老師」主持的儀式中，在將一些佛教和道教的神明請下來之後，全部參與儀式的信眾都需要背對着天王廟跪下，背上背着由竹篾編織而成，內有一份文書和一匹紙馬的文書框。文書中寫着某家某戶的姓名地址，大意為請求佛祖保佑，祈福免除災難，紙馬是用來傳遞文書的交通工具。「客老師」會將每個文書中的姓名在神壇前念給神聽，念完之後，文書框就用火化去。對信眾而言，最重要的儀式部份已經完成。其後，「客老師」會將神明送走，再撤壇。此後，「客老師」會脫下原來的衣服——轉換身份，將原來是兩層的壇，換成一層。「客老師」解釋這是因為玉皇大帝當然高過白帝天王。隨後奉上一頭豬等血食，然後開始卜卦，得了卦之後，作揖便是禮畢。整個過程只是持續大約十來分鐘，基本上只是一個將祭品奉獻給白帝天王，然後問卦看祂有沒有收到，會不會保佑大眾一類的簡單儀式。苗老師和仙娘在鴉溪天王廟內的儀式非常簡單，主要是獻祭品。部份苗老師和仙娘在做完這些儀式之後，又會以信眾的身份參與到客老師主持的儀式中。

由「客老師」主持的白帝天王的儀式，與其說重點是要祭祀白帝天王，不如說重點是白帝天王太「兇」，通過請其他的神來祈福消災。當地的「香舖」經營者張阿姨明確告訴我，天王是吃豬牛羊的，這些客老師做的叫做「念經」、「燃蠟」，也叫「燃清季平安蠟」，是燃給菩薩的，不是給天王的。但在對曾經是明清時期生苗區的鳳凰禾庫鎮的訪談中，又是另外一種情況。苗老師在設壇之後，通過唱和跳的方式，將天王從鴉溪的廟中，沿着一條具體的路綫，經過一些天王的行宮，再請到寨中。請完神後，他們會先將豬羊牽到天王廟前，稱之「獻牲」，此後殺豬殺羊，將豬頭、內臟等煮熟後再獻給天王及娘娘。儀式的重點是將天王請回苗寨，並且向天王獻祭，過程中並不需要請佛教或者道教的神明。瀘溪縣武溪邊的一個苗寨中，又提供了另外一個個案。被當地稱為是道士的儀式專家，有一本「天王科」的科儀

書，被其視為珍寶，據稱是解放前師傅傳抄給他的。按照這位道士的說法，在天王廟的幾個重要節日中，都需要用到這本書才靈。請天王時，同時也要請玉皇大帝，城隍等神。通過對鴉溪天王廟的儀式組成的結構，及其跟鳳凰禾庫鎮和瀘溪縣地方儀式內容的對比，就會發現，國家的禮儀深刻影響了地方社會的儀式結構，掌握文字的儀式專家相對傳統上無需使用文字的儀式專家取得了主導地位。但不論在乾州本地還是周邊地帶的儀式的組成上看，這都不是一個完全替代的關係。

在蘇堂棣的文中，還有四個版本，這四個版本分別代表苗人和土人的立場。其中代表苗人立場的是凌純聲和芮逸夫所著的《湘西苗族調查報告》中記錄的小蛙故事。⁶⁸ 在這個故事中，天王的父親由龍王換成是青蛙，青蛙認楊姓老人為父親。作者認為故事的關鍵在於青蛙脫掉蛙皮就變成了英俊的小夥子，穿上蛙皮就變成青蛙，象徵着多族羣混居的狀態下，個人的身份轉變。⁶⁹ 值得注意的是，這個故事不是在乾州訪問得來的傳說，而是在鳳凰採訪得來。改土歸流之前，鳳凰所在地既是土司轄地，也是生苗聚居之所，在這裡天王的故事有不同的傳說可以理解，筆者認同蘇堂棣對苗疆身份轉化的論述。但在未有其他證據顯示整個故事表明了苗人身份之前，對蘇堂棣視之為失敗苗人的立場持保留態度。

另外三個版本分別為1893年刊刻的《鳳凰廳續志》中的〈三王傳略〉所記載的靖州楊氏族人說、⁷⁰ 1989年楊昌鑫的《土家族風俗志》中提到的天王源於四川白帝城內的白帝廟中的白龍說，⁷¹ 以及蘇堂棣於1996年訪問得來的天王為鴉溪本地說。蘇堂棣認為這三個版本代表了土家的立場。同樣，筆者對這為土家立場的論述持保留意見。〈三王傳略〉中據鳳凰當地的一份《楊氏族譜》，說天王是靖州蒙氏與龍交合後所生，後過繼給靖州楊氏。蘇堂棣因為故事中天王過繼給攻打苗民的靖州楊氏而認為這個是土家的版本。在宋代靖州的楊氏中，其中有一楊氏的確為官方認可的一個大土酋，常常跟飛山公的信仰聯繫在一起，但在明清時候，靖州楊氏雖然為當地的大土酋，卻並非土司。再者當地是苗瑤聚集的區域，除非有其他證據，否則很難說這一靖州平

68 凌純聲、芮逸夫，《湘西苗族調查報告》，頁265。

69 Donald S. Sutton, "Myth Making on an Ethnic Frontier: The Cult of the Heavenly Kings of West Hunan, 1715-1996," *Modern China*, 26:4 (2000): 480.

70 光緒《鳳凰廳續志》（南京：江蘇古籍出版社，2002年據光緒十八年（1892）刻本影印本），卷一，〈典禮〉，〈三王傳略〉，頁27-29。

71 楊昌鑫，《土家族風俗志》（北京：中央民族學院出版社，1989），頁197。

苗的楊氏就是土家。筆者以為，他們的族羣身份不應該由學者來「認為」或賦予，將史籍中的土酋跟土司、土家族直接聯繫起來是非常危險的。筆者認為，〈三王傳略〉的意義在於，19世紀的苗疆，一些楊氏在編族譜時，有人附會到楊家將，有人追溯到靖州顯赫的楊氏家族，其重點在於苗疆的一些地方大族開始熱衷於修族譜，建宗族。白龍說跟靖州楊氏族人說一樣，都不是鴉溪本地人的說法。其中，白龍說已經完全脫離了鴉溪甚至湘西的脈絡，蘇堂棣把他歸為土家族的說法是因為在湘西土家族的傳統中非常敬重白虎。在遠離信仰中心的地方，天王故事的版本融入了當地的傳統與統治格局而有所變動並不新奇，但這一論據本身難以證明土家在苗疆的擴張由此而改變了天王故事。白龍說只是證明瞭有土家族信仰天王，並將天王的故事與白帝廟的故事融合起來，顯示的是跟四川方面的關係。至於蘇堂棣訪問得來的版本，其故事的結構其實跟《三王雜識》、《白帝天王還原記》等鴉溪一帶本地脈絡下的傳說大同小異，蘇堂棣並沒有提供證據證明這個故事就是土家的版本。有趣的是，所謂土家說，在乾州本地的記載或者流傳中其實難覓其蹤。

五、結語

對湘西白帝天王的理解，必須放在一個具體的空間與時間的歷史情境裡加以發掘，同時密切關注不同文本、傳統和禮儀之間的複雜互動。

苗疆在改土歸流之前，控制着鴉溪、武溪一帶的是獲得王朝認同的具有土官性質的楊氏。雖然他們遠未進入到建祠堂修族譜的階段，但明清時期當地記載中楊姓的大量增加，表明在這個過程中有不少土著採用了「楊」姓。改土歸流之後，楊氏土官性質的權威被廢除，王朝在當地建立了乾州直隸廳，象徵着王朝權威在當地的進一步擴張。

18世紀初期，地方官與地方傳說在表達國家與地方認同時各有取向。地方官基本上是忽視了乾州本地對天王故事的敘述傳統，將白帝天王跟史籍上的文字記載聯繫起來，在蠻夷或開發蠻夷的脈絡下敘述天王的歷史；而地方傳言則通過將白帝天王同中原赫赫有名的楊家將家族聯繫起來，一方面通過楊家將建立起其存在的正統性以及對國家的忠義與認同，另一方面，在譜系的脈絡下追溯天王的歷史。即至晚從這個時候開始，天王故事中，地方上已經開始通過男性譜系（楊家將）來將地方與王朝聯繫起來。在這個脈絡下，天王既是神明又是祖先。

到19世紀初期乾嘉苗民起義之後，王朝加強對苗疆的教化，隨着地方土

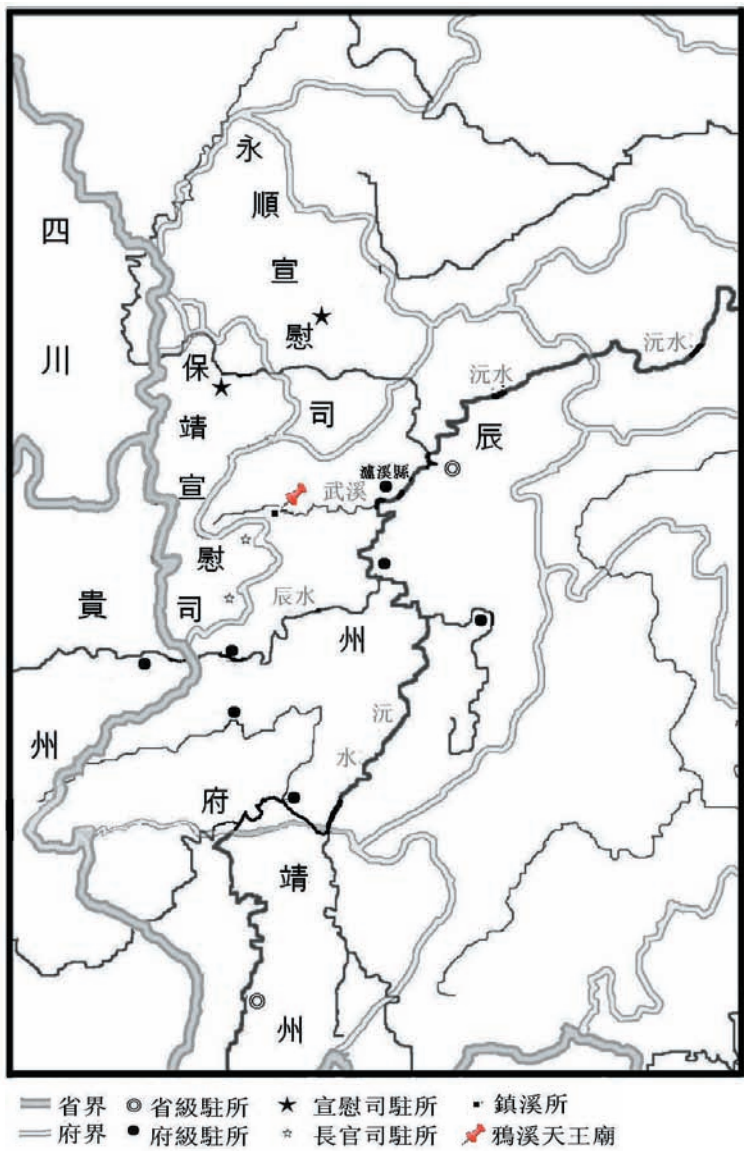
著中科舉功名獲得者的增加以及白帝天王被納入王朝祀典，對白帝天王正統性的敘述與競爭，對國家與地方認同的表達又呈現截然不同的面貌。白帝天王被國家封敕，納入祀典，本身就體現了國家與地方達致的彼此認同與妥協。作為被王朝封敕的神明，其存在的正統性得到國家的認同；但對不同的地方精英而言，如何建立起自我與白帝天王的聯繫，以及在王朝加強對苗疆開發與教化的背景下表達地方認同則成為這一時期的主要內容。

一方面，到19世紀早期，地方大族開始編修族譜，建立祠堂，宗族禮儀開始對當地社會產生影響。當地的楊氏通過編修族譜，通過將楊家將、白帝天王作為自己的祖先來建立自身與國家、白帝天王的聯繫，表達認同。另一方面，到19世紀晚期，當地一些非楊姓的科舉功名獲得者開始有份參與到地方志的編輯，將當地口述傳說的脈絡作為主體編輯入地方志，強調的是白帝天王作為本地的地方神而建立其自身、本地與白帝天王的聯繫，而天王作為楊氏祖先的成份被淡化，祖先與神分離。這些版本影響和強化了官方史籍中地方敘述的脈絡與結構。在官方文集和口頭傳說版本的互動中，可以看到地方上對彼此取捨的態度。在選取文字這樣的一個載體的同時，在內容上其實是在強調地方上流傳的故事脈絡。期間，不僅顯示出文字的微妙作用，更顯示出鴉溪本地的故事結構相對於之前地方官所創造的天王版本的強大生命力。同時，在一個延續至今的長期口述傳統，以及現代所見的儀式組成中——雖然材料非常缺乏，但還是可以看到一個長期的強調天王與母親楊氏之間關係的脈絡。⁷²在這個脈絡下，以漢姓為基礎的男性譜系其實不是那麼重要，地方是靠作為母親的楊氏而與天王聯繫到一起，但到了當把天王連到楊家將，尤其是用族譜的形式來表現的時候，關鍵就是天王的父親姓楊，母親楊氏在故事的結構中已經不再那麼重要。

（責任編輯：劉志偉）

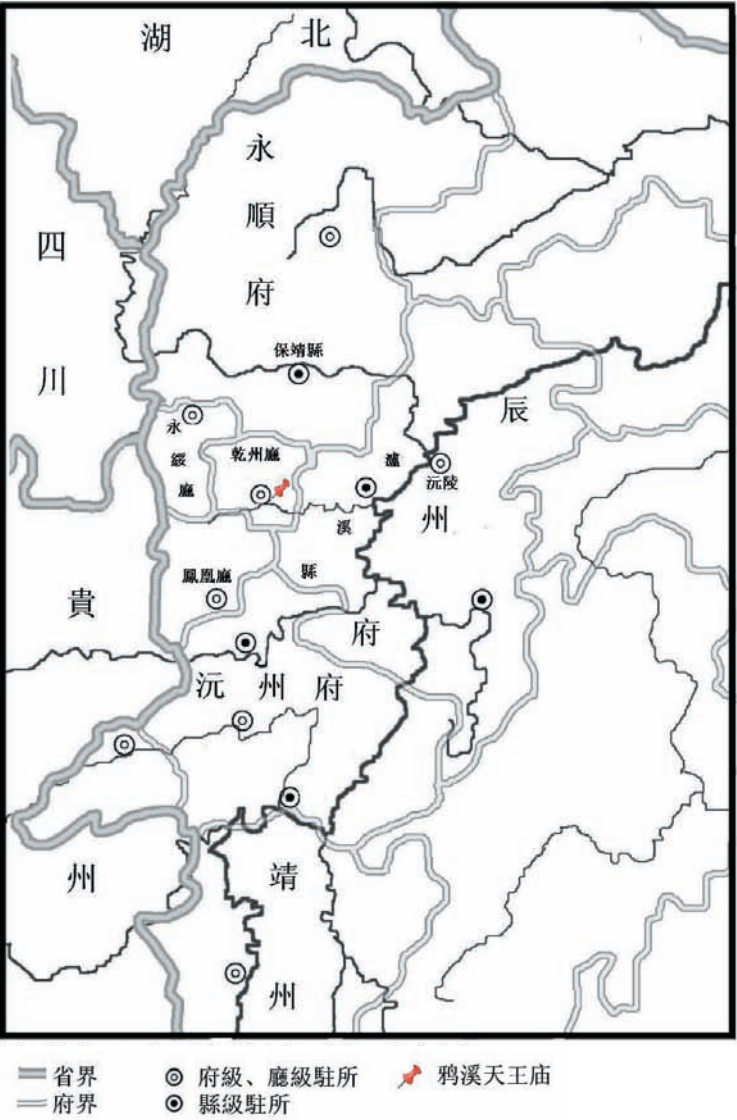
72 值得一提的是，民國年間曾為官乾州的永綏人石宏規在介紹湘西苗族的鬼神時，提到當人得了最重的病所需做的儀式時，需要用一頭牛來敬天王，同時還要用一隻豬來敬天王的母親。這個儀式也說明，對天王的祭祀，常常是跟對娘娘的祭祀聯繫在一起，見石宏規編，劉佛林校，《湘西苗族考察紀要》（長沙：飛熊印務公司，1933），頁12。

附圖1：明代湖廣西部示意圖（萬曆十年〔1582〕）



參考譚其驤主編：《中國歷史地圖集》（北京：中國地圖出版社，1982），第7冊，〈湖廣〉，頁66-67。

附圖2：清代湖南西部示意圖（嘉慶二十五年〔1820〕）



參考譚其驤主編：《中國歷史地圖集》（北京：中國地圖出版社，1982），第8冊，〈湖廣〉，頁37-38。

The Development of the Miao Frontier and the Recasting of Local Deities:

A Debate with Donald Sutton on the Historical Background to
Changes in the Legends of the White Emperor Heavenly Kings

Xiaohui XIE

Division of Humanities

The Hong Kong University of Science and Technology

Abstract

Prior to the incorporation of the Miao borderlands of Western Hunan into the ordinary Qing administrative hierarchy through the replacement of native chiefs with appointed bureaucrats (*gaitu guiliu*), the Yaxi and Wuxi region of western Hunan was under the control of the powerful Yang family. Their ties to the Heavenly Emperors were the celestial expression of Yang authority. When the Miao frontier was first developed in the eighteenth century, local officials paid little attention to the local narrative traditions as they recorded the Heavenly Emperors in written texts. Local narratives used stories about the Yang Family Generals to assert the orthodoxy of the Heavenly Emperors and their identification with the state. At the same time, using patrilineal reckoning of descent, they tied local society to the dynasty. The Heavenly Emperors became both deities and ancestors. In the nineteenth century, the dynasty strengthened efforts to civilize and transform (*jiaohua*) the Miao borderlands. The orthodox status of deities that had been enfeoffed by the dynasty was recognized by the state. The issue of how to form linkages to the Heavenly Emperors now became important to various local elites. Initially, some people of Yang surname used genealogies to construct ties to the state and the Heavenly Emperors and thereby express a certain identity. In the later

Xiaohui XIE, Division of Humanities, The Hong Kong University of Science and Technology, Clear Water Bay, Kowloon, Hong Kong. E-mail: xxiaohui@ust.hk.

period, other local elites used local narratives as the basis of their records in local gazetteers, stressing the local character of the Heavenly Emperors and weakening the ancestral element in their narratives. This in turn influenced later local historical narratives.

Keywords: western Hunan, White Emperor Heavenly Kings, Miao Frontier