

# 講了三遍的故事

## ——一個苗疆邊緣族群的歷史、神話與現實

劉壯

重慶文理學院非物質文化遺產研究中心

四川大學文學與新聞學院

### 提要

重慶市秀山縣梅江鎮民族村位於貴州省松桃縣、湖南省花垣縣接壤的苗疆邊緣地帶，在這一地域中居住的苗族對自己的族源有着獨特的傳說，這是觀察華夏以及蠻夷（苗疆）的內部認同與外部區分的切入點。通過對族源傳說敘事模式的梳理，可以看到該地域的苗族族群在族群歷史的自我表述中所隱含的歷史記憶；同時，通過當時的地方與國家、蠻夷與華夏的互動，可以窺見在不斷表述的歷史記憶背後所蘊含的「不表述」的結構性遺忘。正是通過記憶與認同、遺忘與區分的探討，可以對「華夏邊緣」這一研究範式所提出的「英雄祖先」與「弟兄民族」的族群歷史敘事模式作出更為深入地思考：在半溝苗族所處華夏、土司、蠻苗並存的苗疆邊緣地帶，從蠻夷到華夏，形成了苗（生苗）、蠻（熟苗）、土（土司、土官、土民）、漢一層攀一層的認同攀附格局；而與此相對應，從華夏到蠻夷，則形成了漢、土（土司、土官、土民）、蠻（熟苗）、苗（生苗）一層貶一層的區分模式。族群的認同與區分，基於共同的族源敘事，而族源敘事又基於共同的歷史記憶和結構性遺忘，這

---

劉壯，重慶文理學院非物質文化遺產研究中心、四川大學文學與新聞學院，重慶永川，郵編：402160，電郵：lz19791015@163.com。

本文為國家社科基金重大招標項目「中國多民族文學的共同發展研究」（項目編號：11ZD&104）的研究成果，曾於2014年7月在清華大學（新竹）「海峽兩岸人類學高級論壇」宣讀，感謝評議人潘英海教授的指點，感謝王明珂老師的多次指教，尤其感謝林淑容老師的指教，僅以本文獻給林老師的在天之靈。感謝兩位匿名評審人為本文提出的修改意見，但本文還存在的不足之處，應由作者承擔全部責任。

一切都取決於族群所處的社會情境。這不僅決定着半溝苗族對遷徙故事的記憶和講述，更決定着對其盤瓠族源和清代歷史的選擇性遺忘。

**關鍵詞：**苗疆邊緣、歷史記憶、族群認同、結構性遺忘

## 緒論：族群、歷史與認同

自20世紀60年代以來，族群研究的問題意識相對於傳統的民族研究發生了重大轉變：關注的焦點不在於從所謂外部客觀特徵構建宰制性的所謂「科學」表述，而是將民族視為「一群以共同族源與族稱來排除外人的人群組合」<sup>①</sup>，由此，關於族源的族群共同記憶成為研究的關注重點。更進一步，相對於傳統的「客觀」的外部特徵，以族群為主體的文化認同更為當前的研究者所重視。文化認同被視為與民族性相等同的概念，並將民族性定義為「一個集團的特徵，這種特徵表現為其成員有着共同的歷史或起源以及一種特殊的文化遺產」<sup>②</sup>。在這種認識下，「族群並非共同記憶的基礎和前提，相反，是因為有了這些被選擇被建構的歷史記憶，才有了所謂的民族、族群和社會」。<sup>③</sup>

既然重心在族群主觀的認同，就意味着研究對象的主體性陳述和共同記憶對民族歷史的發現和解釋將起到近乎決定性的作用。王明珂由此提出了「根基歷史」的概念，他認為「一個社會組織或群體，如家庭、家族、國家、民族等等，都有其對應的集體記憶以凝聚此人群」，而強調一民族、族群或社會群體的根基性情感聯繫(primordial attachments)的歷史記憶，就是這個族群的「根基歷史」。<sup>④</sup> 根基性歷史之所以能夠在族群中達成根基性情感聯繫，在於通過神話、傳說等口頭傳統在族群內部的反復講述和代際傳承，從地緣和血緣兩個層面促進個體向族群的靠近和對「他者」的區分。因此，記憶、歷史、神話、傳說，成為族群研究的重要基點和核心概念。在研究者看來，口頭形式的傳說也是一種歷史話語，是一個特定的群體對所記憶的歷史事實的闡釋。從記憶過去的層面看，傳說和歷史沒有本質區別，只不過一個是「說」出來的，一個是「寫」出來的。<sup>⑤</sup>

① 王明珂，〈民族史的邊緣研究：一個史學與人類學的中介點〉，載康樂、彭明輝主編，《史學方法與歷史解釋》（北京：中國大百科全書出版社，2005），頁92。

② 塞利姆·阿布著，蕭俊明譯，〈文化認同性的變形〉，《第歐根尼》，1999年，第1期，頁2。

③ 羅新，〈民族起源的想像與再想像——以嘎仙洞的兩次發現為中心〉，《文史》，2013年，第2期，頁7。

④ 王明珂，〈歷史事實、歷史記憶與歷史心性〉，《歷史研究》，2001年，第5期，頁136-147。

⑤ 萬建中，〈民間傳說的虛構與真實〉，《文化研究》，2005年，第3期，頁71-75。

共同的歷史記憶和遭遇是族群認同的基礎要素<sup>⑥</sup>。歷史記憶作為社會記憶之一種，其構造大致可以分為三層：由掌握權力的政治主體主控記憶；由掌握知識的精英主導記憶；由來自草根社會地方的主體記憶。<sup>⑦</sup> 在一個地域性的族群歷史記憶中，可以看到三種聲音、三種表述：國家表述、地方精英表述和草根表述。就族群歷史演進而言，三種聲音有不同的表述主體、表述對象和表述目標，呈現出不同的權力格局和文化政治。誰在表述，表述什麼，為什麼表述，這其中不僅有主體性問題，更是一個文化政治問題。表述與被表述，代表着內與外、上和下兩種相互關聯的力量。<sup>⑧</sup> 在族群研究中，「他們講的是否真實」的問題已經被超越，「當地人」主體性的認同選擇和表述才是問題意識的焦點所在：人們對過去知道和記得些什麼，如何記得，又為什麼要記得，以及人們如何解釋過去並和現在聯接在一起，<sup>⑨</sup> 我們只能按照一個民族的敘事來理解該民族的行為與歷史。<sup>⑩</sup>

自巴斯(Bath)以來，認同與區分成為族群研究的重要切入點。民族認同(national identity)作為術語流行是相對晚近的事情，而且它已經替代了早先的術語如「民族特點」(national character)和稍晚一些的「民族意識」(national consciousness)<sup>⑪</sup>。認同的指向是構建「我群」，而區分的指向是構建「他者」。無論是認同還是區分，其主要途徑是以共同的記憶和歷史作為依據。這種歷史不是一成不變的，而是跟隨社會情境的變遷而發生變化。因此，族群認同與區分呈現為一個歷史性的動態過程。民族認同的內核是身份，定義可以表述為「由民族共同體成員們對構成諸民族獨特遺產的象徵、價值、神話、記憶和傳統等模式的持續複製和重新闡釋，以及帶有這些傳統

⑥ 周大鳴，〈論族群與族群關係〉，《廣西民族學院學報》（哲學社會科學版），2001年，第2期，頁16。

⑦ 彭兆榮、朱志燕，〈族群的社會記憶〉，《廣西民族研究》，2007年，第3期，頁72-78。

⑧ 徐新建，〈表述與被表述——多民族文學的視野和目標〉，《民族文學研究》，2011年，第2期，頁50-55。

⑨ 西佛曼(Marilyn Silverman)、格里福(P. H. Gulliver)編，賈士蘅譯，《走進歷史田野——歷史人類學的愛爾蘭史個案研究》（臺北：麥田出版股份有限公司，1999），頁28。

⑩ Maurice E. F. Bloch, *How We Think They Think: Anthropological Approaches to Cognition, Memory, and Literacy* (Boulder: Westview Press, 1998), 101.

⑪ 安東尼·史密斯(Anthony D. Smith)著，葉江譯，《民族主義：理論、意識形態、歷史》（第二版）（上海：上海人民出版社，2011），頁17。

和文化因素的該共同體諸個體成員的可變的個體身份辨識」<sup>⑫</sup>。

由此，族群研究與傳統民族史研究試圖構建以起源和遷徙為中心的民族史敘事的根本性區別是：族群研究並沒有把文獻、考古證據以及口述材料做為「事實」，其研究目的也不是為了「重建事實」，而是把「史料」視為「文本」(text)，力求通過這些「文本」，去探討產生這種「文本」的「語境」(context)。但凡文本，皆可視為表述。在現實和歷史的意義上，表述問題是人類世界的起點和核心，從某種意義上來說，現實和歷史的核心也就是表述。<sup>⑬</sup> 如果說「民族」或「族群」是內涵與邊界待定的不確定對象的話，「身份表述」則可視為一種行為層面的民族主義。族群的身份是隨語境的限定而不斷確認和調整的，並可以被不同的方式表述出來。在表述與被表述之間，存在着各自的態度、利益和願望；之外，則湧動着時代政治和文化歸屬的驅使。<sup>⑭</sup>

在族群研究中，「他們講的是否真實」的問題已經被超越，「當地人」主體性的認同選擇和表述才是問題意識的焦點所在：人們對過去知道和記得些什麼，如何記得，又為什麼要記得，以及人們如何解釋過去並和現在聯接在一起，<sup>⑮</sup> 我們只能按照一個民族的敘事來理解該民族的行為與歷史。<sup>⑯</sup>

問題意識的演進促成了研究範式的轉變，其中表現最為鮮明的是族群研究的重點區域從傳統民族研究慣常的族群中心區域轉向「邊緣」。王明珂指出，邊緣地區，指在某一特定時代華夏的邊緣地區。所謂邊緣的人群，指在某一時代由非華夏成為華夏，或由華夏成為非華夏，或處於華夏族群的邊緣人群。<sup>⑰</sup> 之所以如此，乃是認為「一旦以某種範準界定了族群邊緣，在這族群內部的人不用太強調自己的文化內涵，反而是這些界定族群的特徵在族群

<sup>⑫</sup> Anthony D. Smith, *Ethno-symbolism and Nationalism: A Cultural Approach* (London and New York: Routledge, 2009), 16.

<sup>⑬</sup> 徐新建，〈表述問題：文學人類學的起點和核心〉，《西南民族大學學報》(人文社會科學版)，2011年，第1期，頁150。

<sup>⑭</sup> 徐新建，〈當代中國的民族身份表述——「龍傳人」和「狼圖騰」的兩種認同類型〉，《民族文學研究》，2006年，第4期，頁110。

<sup>⑮</sup> 西佛曼、格里福編，賈士衛譯，《走進歷史田野——歷史人類學的愛爾蘭史個案研究》，頁28。

<sup>⑯</sup> Maurice E. F. Bloch, *How We Think They Think: Anthropological Approaches to Cognition, Memory, and Literacy*, 101.

<sup>⑰</sup> 王明珂，〈民族史的邊緣研究：一個史學與人類學的中介點〉，頁95。

邊緣被強調出來」。<sup>18</sup> 無獨有偶，王銘銘在總結費孝通所提出的「藏彝走廊」研究的基礎上，提出了「中間圈」的構想。所謂中間圈，是指那些「似夷非夷」、「半文半野」的「夷夏」之間的中間地帶。<sup>19</sup> 通過對邊緣地帶、邊緣人群的觀察，可以窺見族群主體認同在不同語境中的變化——無論這種變化是主動還是被動，這種變化通過迭加在該地域、該族群的多重表述而顯現出來。

無論是費孝通「中華民族多元一體格局」的判斷，還是在此基礎上形成的「中間圈」的認知，都明顯體現出「中華」/漢族中心的世界觀。漢族/華夏作為世界的中心，非漢族群作為「中華一體」的非主體部份而得以被表述、被呈現。「中間圈」的提法是將「中華民族多元一體格局」轉換為結構性的人類學圖景的嘗試。完整的圖式被王銘銘表述為「漢夷三圈說」，即「第一圈研究核心地區的漢人問題，第二圈研究少數民族及少數民族與中央政權的政治文化關係問題，第三圈研究海外以及我們跟海外的關係」。<sup>20</sup> 正如徐新建所指出的，「三圈說」既凸顯了漢族和漢文化的核心地位，同時秉承了漢族帝制王朝的治夷遺產。<sup>21</sup> 「三圈說」以「對中國人類學進行空間想像」為旨歸，將人類學的中國圖景簡化為以漢族為中心的、向四周擴散的具有等差結構的世界圖式，苛刻地說，這樣的世界圖式並沒有對古人的「華夏居中央、四夷居四方」的「一點四方」的天下圖式有本質性的超越。在「三圈」所構成的世界裡，漢族天然地作為世界的重心而存在，而其他的所謂「中間圈」、「海外圈」，不過是以漢族文化影響所及而對世界作出的區別性描述。至於「中間圈」、「海外圈」地域上的族群他們的自我表述和主體性，以及基於此而形成的「他們」的世界觀，則難以納入「三圈說」的範疇。

在空間層面，「華夏邊緣」和「三圈說」中的中間圈具有相當的一致性，但從知識譜系來看，二者卻有本質的區別。「三圈說」的學理出發點是

<sup>18</sup> 王明珂，〈民族史的邊緣研究：一個史學與人類學的中介點〉，頁94。

<sup>19</sup> 王銘銘，〈中間圈——「藏彝走廊」與人類學的再構思〉（北京：社會科學文獻出版社，2008），頁179。

<sup>20</sup> 王銘銘，〈範式與超越：人類學中國社會研究〉，《廣西民族學院學報》（哲學社會科學版），2006年，第4期，頁71。

<sup>21</sup> 徐新建，〈多民族國家的人類學——一門現代學科的中國選擇〉，羅勇、徐杰舜主編，《族群遷徙與文化認同——人類學高級論壇2011卷》（哈爾濱：黑龍江人民出版社，2012），頁90。

要對「中國人類學」提供一個空間想像，而「華夏邊緣」的問題意識在於將傳統民族研究的視域從族群的中心區域轉移到族群交界的邊緣地帶，着眼點從族群「內向趨同」的客觀性特徵轉變為「外向區分」的歷史記憶。「三圈說」是一個宏大的以地理空間表述為依託的世界圖景，單就這一學術觀點本身並不包含方法論的內容。但在涉及三圈之間的關係的時候，特別是在表述「核心圈」與「中間圈」關係時，王銘銘一方面認為這一關係接近於王明珂所提出的華夏與邊緣的動態的「表徵互構論」，但他同時強調，最好是「結合施堅雅的區系理論來理解這一關係的實質，否則便可能缺乏核心圈的視角」。<sup>②</sup>從這點來看，「三圈說」對其內在的漢人視角既有自覺，更有堅持。

「華夏邊緣」的研究範式以族群認同和區分為基本出發點，將研究對象設定在多族群交叉融合的特殊地帶，通過闡發族群歷史記憶，探究隱藏其下的「歷史心性」。因而，在民族的邊緣研究中，最值得注意的是邊緣的、不規則的、變化的族群現象。因為人群定義「同我」是以將「非我」排除在人群邊緣外來達成，並以共同的稱號與共同的起源信仰來設定族群邊界，而族群認同的改變也是以族群邊界的變遷來完成。<sup>③</sup>王明珂民族邊緣研究代表作《羌在漢藏之間：一個華夏邊緣的歷史人類學研究》<sup>④</sup>，僅從其名稱，就可以看出作者的學術趣向，這既是一本羌族歷史著作，又是一本華夏邊緣的民族志，作者通過田野調查和文獻探索，「很巧妙而動人地把『羌族』人漂移、模糊而至於『定型』的故事刻畫得絲絲入扣」<sup>⑤</sup>。這部著作無論在論點鋪陳，史料、田野材料的使用以及文筆和遣詞用字等方面，都為人所稱道。<sup>⑥</sup>尤其方法論層面，堪稱族群邊緣研究的典範之作。作者將文獻、口述材料或當代所見的有關於羌族的文化、民族與歷史現象等都視為「文本」或「再現／表徵」。這些文本是「由歷史上一連串的事實所造成的歷史事實」<sup>⑦</sup>，它們都是一些歷史與社會本相的表徵。<sup>⑧</sup>作者希望通過這些「文本／

<sup>②</sup> 王銘銘，《中間圈——「藏彝走廊」與人類學的再構思》，頁59。

<sup>③</sup> 王明珂，〈民族史的邊緣研究：一個史學與人類學的中介點〉，頁95。

<sup>④</sup> 王明珂，《羌在漢藏之間：一個華夏邊緣的歷史人類學研究》（臺北：聯經出版公司，2003）。

<sup>⑤</sup> 王明珂，《羌在漢藏之間：一個華夏邊緣的歷史人類學研究》，頁ii。

<sup>⑥</sup> 何翠萍，〈評王明珂《羌在漢藏之間》〉，《漢學研究》，第22卷，第1期（2004年6月），頁482。

<sup>⑦</sup> 王明珂，《羌在漢藏之間：一個華夏邊緣的歷史人類學研究》，頁xxv。

<sup>⑧</sup> 王明珂，《羌在漢藏之間：一個華夏邊緣的歷史人類學研究》，頁299。

再現／表徵」來了解背後的歷史民族志「情境」或「社會本相」及其變遷，及與之關聯的「文化」與「歷史」之本質。<sup>29</sup>最後，作者認為，這本歷史民族志的情境，「便是歷史上延續與變遷的華夏邊緣，及其所孕含的各層次族群、階級、性別與地域人群關係」。<sup>30</sup>在該書中，作者同時超越了民族研究中的「歷史實體論」和「近代建構論」，把羌族的形成和認同還原為歷史性的動態進程，並且跳出單一的漢族中心視角，在漢、藏、彝等外族同在的空間中，從羌人自身的視角出發闡釋羌人的身份表述和族群認同，進而在重構羌人歷史的基礎上，超越微觀個案的論述，將學術指向放在「籌謀改進或規劃更理想的人類資源分享環境」這一宏大目標，這無疑是具有大視野和大胸懷的學術追求。<sup>31</sup>

「華夏邊緣」和「中間圈」，都體現出對傳統研究範式的突破，以及強調被研究對象主體性的學術旨趣，顯示出在費孝通提出「中華民族多元一體格局」基礎上人類學者對「中國研究」思考的深入推進。

當代中國關於民族歷史、族群性的討論，都籠罩在行政權力通過「民族識別」而構建的漢族與少數民族二元劃分的格局之中。特別是對「少數民族」而言，族稱以及官方統一編撰出版的民族調查報告和民族歷史，成為當代少數民族身份表述的籠罩性話語。在超過半個世紀的時段內，政策安排、制度設計以及相關的學術表述，經由行政行為、歷史教育以及文化展演，對少數民族無論是群體還是個體的身份認知完成了由外及內的改造和重塑。從這個意義上，現時中國所呈現出來的「民族國家」，自然不能等同於歐洲的民族國家，並且已經與古代中國的天下觀念、乃至20世紀上半葉基於「五族共和」而凸顯的「民族國家」，已經發生了根本性的變化。由此觀照「英雄祖先」、「兄弟民族」的歷史心性，已經由神話、傳說，轉變為「炎黃子孫」、「民族兄弟關係」等實踐性的政治和文化表述。因此，當代中國族群認同，其基礎不止在文化層面，更關涉到文化層面背後的政治權力問題。

族群認同的基石——共同的歷史——通過族群多渠道、多形式的表述而得以展現和傳承，由此，族群關於共同歷史的表述成為研究的重點。在傳統民族史研究者看來，「民族建構必定要求一切民族史都有起源史，而且一切

<sup>29</sup> 王明珂，《羌在漢藏之間：一個華夏邊緣的歷史人類學研究》，頁 xxv-xxvii。

<sup>30</sup> 王明珂，《羌在漢藏之間：一個華夏邊緣的歷史人類學研究》，頁 xxvi、299。

<sup>31</sup> 王明珂，《羌在漢藏之間：一個華夏邊緣的歷史人類學研究》，頁 vi。



起源史都是從一個始祖開始生發出整個民族的」<sup>32</sup>。王明珂則指出這種研究範式內在的不足，「古代文獻記載與文物遺存可當作是人群集體記憶的遺存，它們是在某種個人或社會的主觀『意圖』下被創作、保存」。<sup>33</sup>

同時，在族群內部，處於中心區的成員和處於邊緣地帶的成員的認同度和認同內容顯然不會一致。從空間來看，所謂邊緣地帶，即意味着是處於「多中心」的交叉地帶，在這一地帶上的人群既面臨着來自多中心的主體的話語表述，同時也面臨從其主體性出發的面對多中心的認同選擇可能。即以漢、藏、彝之間的羌為例，在不同的接壤地帶，可能呈現出不同的認同指向。或是偏向對漢族漢文化的認同，但也有可能偏向藏族藏文化的認同。如此這般的理論假設，在一定程度上忽視了邊緣地帶本身的空間主體性，在一定程度上是認為羌人本身就像「白板」(tabula rasa)，「總是等待他們的統治者將民族主義的信條刻入他們腦中和心頭」<sup>34</sup>。

再者，就視角而言，邊緣乃是相對於中心而言，而且是多個中心的交接處才稱其為邊緣。「邊緣」就意味着多中心，也即在中國情境中，除了「華夏」這一中心之外，還應當存在若干個族群認同的中心地帶。對邊緣地帶的族群而言，「華夏」可能只是其內中心，與之相對應，還應該有一個非「華夏」的外中心。邊緣地帶的族群的認同與區分，就不只是有「華夏」這一個指向，而應當還有非「華夏」這一對應性的指向。因此，邊緣地帶族群的認同與區分，就處於一個由華夏、非華夏及其自身主體性三者迭加的結構性空間。而且根據從邊緣到中心的空間分佈，其認同也呈現出非均質的變遷。由此則造成邊緣地帶族群認同的多指向和多層次。「中心的人看邊界，往往帶有自我中心的獨斷視角，但位於邊陲的人，則更容易考慮中心的想法，而產生比較的觀點。是以，『邊界』是有其結構與形式的，不論是民族國家、族群建構，甚至建立在身體邊界的個人經驗，均可以看到這樣的結構和形式。」<sup>35</sup>除了傳統的從中心看邊緣之外，應當還可能有從邊緣看中心、從非華夏中心看華夏中心等視角值得探索。

<sup>32</sup> 羅新，〈民族起源的想像與再想像——以嘎仙洞的兩次發現為中心〉，頁7。

<sup>33</sup> 王明珂，《華夏邊緣：歷史記憶與族群認同》（臺北：允晨文化，1997），頁60。

<sup>34</sup> 安東尼·史密斯著，葉江譯，《民族主義：理論、意識形態、歷史》（第二版），頁89。

<sup>35</sup> 黃應貴，《反景入深林——人類學的關照、理論與實踐》（北京：商務印書館，2010），頁194。

## 一、研究對象、地域和空間

正是基於前述認知，本文將研究區域定位為「苗疆邊緣」，由此呈現以「非華夏」的「苗」為中心的空間視角。「苗疆」之稱，至遲在清順治年間即已出現。在當前的學術語境中，苗疆的定義可分為廣義和狹義兩種：廣義的苗疆包括西南地區的少數民族聚居區；狹義的苗疆特指今天貴州黔东南雷公山地區、黔東北苗嶺及湖南湘西臘爾山地區。<sup>③⑥</sup>明清以降，「苗疆」的提法主要是中原文獻對西南族群的一種泛指和他稱，不但涉及的地域具有伸縮性，所指的族群也涵蓋甚多，並非僅為今日的「苗族」。<sup>③⑦</sup>本文所討論空間的地理位置，並不在嚴格意義上的「苗疆」的邊界之內，而是位於與這一「苗疆」接壤的重慶（原四川）東南部與湖南湘西、貴州東北接壤的秀山縣。如果將作為華夏「他者」的「苗疆」視為華夏之外的一個「中心」，則秀山處於「華夏」和「苗疆」兩者交會的邊緣地帶。特別是秀山與貴州松桃、沿河，以及湖南花垣等縣，在邊界上呈現出「犬牙交錯之態」<sup>③⑧</sup>。《苗防備覽》云：「秀山之境為平茶、地壩、石爺、邑梅楊姓四長官地。……地頗平行，水田甚多，為邊徼沃壤。」<sup>③⑨</sup>從「苗疆全圖」，可以看到秀山在「苗疆」的「邊緣」位置。（見附圖1）

當然，清代的地圖繪製顯然不夠精確，但從清代以降，在這一帶的川黔省界相對穩定，沒有發生大的變化。按照現行的行政疆界劃分和地理知識，秀山的地理方位被作如下表述：秀山土家族自治縣為川東南重要門戶。東和東北與湖南省花垣、龍山、保靖縣毗鄰，南和東南、西南與貴州省松桃縣相連，北和西北與省內西陽土家族苗族自治縣接壤。東北角距湖北省來鳳縣僅二十餘公里。<sup>④⑩</sup>從當下的地圖中，可以更清晰地看到作為渝（川）、黔、湘、鄂四省市交界地帶的獨特地理位置，見附圖2。

<sup>③⑥</sup> 張中奎，《改土歸流與苗疆再造：清代「新疆六廳」的王化進程及其社會文化變遷》（北京：中國社會科學出版社，2012），頁8。

<sup>③⑦</sup> 徐新建，〈苗疆再造與改土歸流——從張中奎的博士論文說起〉，《中南民族大學學報》（人文社會科學版），2011年，第3期，頁37-41。

<sup>③⑧</sup> 貴州省文史研究館校勘，《貴州通志·前事志》（貴陽：貴州人民出版社，1991），第4冊，頁218。

<sup>③⑨</sup> 嚴如煜撰，《苗防備覽》（嘉慶二十五年〔1820〕刻本，日本早稻田大學圖書館藏），卷1，〈輿圖〉，頁15。

<sup>④⑩</sup> 秀山土家族苗族自治縣縣志編撰委員會編，《秀山縣志》（北京：中華書局，2001），頁3。

因為地處偏僻，「重巒迭嶂，溪峒蠻深」，「於秦時蓋黔中之西鄙，故黔有五谿，縣得其一，東北西水是焉」。<sup>④①</sup>正因處於「五谿」之地，當然其上的人群在官方的表述中，通常以「土」、「蠻」稱之。從宋元及至清乾隆元年，在秀山方圓不過百里的地域上，並置四個土司政權，被稱為「百里四司」之地。清光緒《秀山縣志》記載如下：

五代時，中原焚擾，地陷於蠻。冉氏既據土千里，兼有今縣東北諸地。其西南延袤百餘里，則楊氏盡據之。宋政和中，始立平茶洞，屬羈縻思州。其後邑梅、平茶、石耶三洞，並為土知府。然非朝命，皆楊氏自為之。……元世清楚諸邊，以平茶為溶江芝子平茶等處長官司，邑梅為佛鄉洞長官司，石耶為順德軍民土知府。蓋分土命官，至是始炳然國史矣。元末明玉珍據蜀，改佛鄉洞為邑梅沿邊溪洞軍民土知府。明太祖洪武八年，析溶江芝子平茶為二司，平茶洞長官司屬酉陽宣撫司，溶溪芝蔴子坪長官司屬思南宣慰司。十七年並改直隸四川布政使司，罷邑梅、石耶二土知府，並為長官司，領於酉陽。永樂初，改邑梅隸重慶衛，又分石耶地置地壩副長官司。尋省芝蔴子坪一司。於是百里四司，相沿無改。<sup>④②</sup>

長期以來，秀山並沒有處於中央政府的直接管轄之下，而是中央政府通過「羈縻州」、「土知府」、「土司」等「中介」形式進行管理，直到乾隆元年（1736）才「改土歸流」，進入國家治理的正常序列。正如王銘銘所指出的，核心圈對中間圈實現的不過是間接統治。<sup>④③</sup>秀山從間接治理到進入國家行政直接控制的進程，正是「苗疆」邊緣日益清晰的過程。雖然歷經土司、土知府、改土歸流等變革，但秀山作為蜀省治地的隸屬關係卻在明代就已經確立。於是，在清代乾隆元年（1736）之前，百里四司、四省交接，成為秀山最為突出的空間分佈特點，應該說，在這一時段內的秀山，在官方表述中，應當距「華夏」遠而偏於「苗疆」。而在「改土歸流」之後，秀山成為帝國郡縣之一部份，顯然，此後的秀山，又應當是距「苗疆」遠而離「華

④① 王壽松等修，李稽勳等纂，光緒《秀山縣志》（《中國方志叢書》本），卷1，〈地志〉，頁17。

④② 王壽松等修，李稽勳等纂，光緒《秀山縣志》，卷1，〈地志〉，頁19-20。

④③ 王銘銘，《中間圈——「藏彝走廊」與人類學的再構思》，頁54。

夏」近了。這一在「華夏」和「苗疆」間距離的擺動，呈現出頗為意味深長的後果。

與貴州相比，四川歷來號稱「天府之國」，具體到處於東南一隅的秀山，去省府遠而離苗疆近，在清代的國家版圖中，秀山及其所在的酉陽直隸州，被《嘉慶一統志》描述為「古蠻蠻聚落」，「雜居溪洞，多是蠻獠，其性獷悍，其風淫祀」<sup>④</sup>。而且，在明代，即有關於酉陽境內有苗的記載。「永樂三年，指揮丁能、杜福撫諭亞堅等十一寨生苗一百三十六戶，各遣子入朝，命隸酉陽宣撫司。」<sup>⑤</sup>即便如此，秀山雖然有長達四百多年的土司統治，而且居民多為蠻獠，但在事關本地域治理的過程中，始終未被劃入「苗疆」，而且《苗防備覽》明確指出，「秀邑本境無苗，惟北之洪安鄰永綏，南之西電東椽木山近松桃，東北之石堤接保靖，與苗寨毗連」<sup>⑥</sup>。是以雖然苗疆全圖中有秀山，但繪製的目的並非秀山是苗疆，而是利於「苗防」而已。由是可知，在有清一代，秀山地域的族群被國家表述為「蠻」，而與之接壤的湖南、貴州相關地域所居之族群，則被表述為「苗」。

徐新建指出，無論是「苗」還是「蠻」，都是從華夏中心看邊緣的命名方式，其中的苗和蠻代表着帝國眼中苗疆的兩類族群。前者是業已被歷代王朝征服且有土官、土司作為朝廷代理的「熟苗」，後者則是未經改造、不服統領的「生苗」。對此，帝國的苗疆再造便同時包含了對熟苗當中土司、土官的去除和對剩餘在生苗境內所有「化外之民」的收編和馴服。<sup>⑦</sup>「無君長不相統屬之謂苗，各長其部割據一方之謂蠻。」<sup>⑧</sup>這一區別在四省交界的秀山，除了從國家治理的視角予以強調之外，對本地人而言，之所以有這個區別，更重要的是因為四川和貴州、湖南的省界不同。在族群、民族等觀念尚未進入普通大眾頭腦之前，地域成為區分身份的重要依據，也即在四川為蠻而在貴州則為苗。

秀山無苗的表述在20世紀40年代發生了變化。在凌純聲、芮逸夫所著的

④ 穆彰阿等纂，《嘉慶重修一統志》（上海：商務印書館，民國二十三年〔1934〕），卷417，〈酉陽直隸州〉，頁3。

⑤ 張廷玉等撰，《明史》（北京：中華書局，1978），卷312，列傳第200，〈四川土司二〉，頁8057。

⑥ 嚴如煜撰，《苗防備覽》，卷1，〈輿圖〉，頁15。

⑦ 徐新建，〈苗疆再造與改土歸流——從張中奎的博士論文說起〉，頁37-41。

⑧ 趙爾巽，《清史稿》（北京：中華書局，1977），卷512，列傳第299，〈土司一·湖廣〉，頁14203。

《湘西苗族調查報告》中，明確指出，「四川——在毗連貴州的邊境，亦有苗族移住。在川省東南角界於川、湘、黔三省之間的酉陽、秀山等縣多紅苗」<sup>④</sup>。在當代學術話語中，本來無苗的秀山，被描述為「多紅苗」，不僅是苗，而且是苗中的生苗、紅苗，這可以視為當代民族觀念體系中的「苗族」在秀山族群命名中的開端。

20世紀50年代的民族識別調查工作，在1958年將當初凌純聲、芮逸夫僅僅作出判斷而未實地調查的秀山納入了考察範圍，但其結果卻頗為耐人尋味：一方面，調查人員指出秀山共有苗族2,160戶，9,612人。但另一方面，調查人員又認為「關於秀山的苗族人口，至今仍無一精確統計，原因之一是不少人已不知自己究竟是否為苗族。如梅江鄉的石家和龍家，從其遠祖來源（俱為江西和字輩）有可能是苗族，但其生活習俗已完全與漢族一樣，本人也不再承認自己是苗族，我們亦無法確定」<sup>⑤</sup>。但這樣的模稜兩可最終在20世紀80年代的民族自治縣的設置過程中被擱置，而且苗族的人口在官方統計上呈現出幾何級數的增長。（見表1）

在20年時間裡，秀山苗族人口從1964年的9,087人，增加到1985年61,131人，苗族人口如此巨大的增幅，當地官方認為「從20世紀80年代開始全縣少數民族人口數量大增，漢族人口所佔比例相應下降的原因，並非人口的自然增減，而是在黨的十一屆三中全會後，具備了落實民族政策的良好條件。根據上級的部署和要求，在整頓戶口和開展人口普查工作中，還抓了落實民族成分的核實工作，實事求是地恢復了各少數民族人民自身的民族成分」<sup>⑥</sup>。而如此這般的民族人口的變化，秀山絕非個案。路易莎(Louisa Schein)指出，「文化革命」結束以後，因為人們確信被認定為少數民族身份可以享受前所未有的官方優惠。許多中國公民都渴望自己能夠擁有少數民族的身份。在一些地方，應那裡的民族族群的要求，說他們已經達到了規定的人口密度，因此應該成立新的行政自治單元。這種確認新的少數民族集合體的做法，在一定程度上推動人數的增加——有時候達到好幾十萬——一些人以前

④ 凌純聲、芮逸夫，《湘西苗族調查報告》（上海：商務印書館，1947），頁23。

⑤ 四川民族調查組苗族小組，〈秀山縣苗族社會歷史調查〉，載四川省編輯組編，《四川省苗族僳族傣族白族滿族社會歷史調查》（成都：四川省社會科學院出版社，1986），頁138。

⑥ 秀山土家族苗族自治縣縣志編撰委員會編，《秀山縣志》，頁99。

自認為漢族，而現在變成了少數民族。<sup>⑫</sup>雖然上述認識不乏真知灼見，但路易莎並未指出地方政府在謀求地方民族自治過程中的的努力和作用。

從秀山這一地域族群從國家治理對象的「蠻」，到學術表述中的「紅苗」，再到民族自治意義上的「苗族」，其中不難看出國家、學界和地方在族群身份命名上的權力博弈。而對身處其中的族群而言，通過身份命名的選擇，可獲得不同的地位和待遇。如在帝制之下，選擇「蠻」，可在一定程度上避免被驅逐；而在共和國時代，選擇「苗族」，則可獲得少數民族的各種優待。在這一過程中，正如王明珂所指出，無論是民族自稱還是他稱，在長期的人群互動中，族名所代表的人群內涵與邊緣常有相當的變化<sup>⑬</sup>。

在更為具體的層面，秀山縣梅江鎮的民族村可以成為展開上述討論的個案。

秀山梅江鎮，為明之邑梅司，清改土歸流後之邑梅里。《苗防備覽》云：「邑梅司，（秀山縣）城南五十里，長官司楊姓地，改土後設巡檢稽防。複岡疊嶂，中有田壠，北與黔苗密邇，防範亦不可疎，設汛防守。」<sup>⑭</sup>可見邑梅處於四川與貴州接壤的邊界。在清代的官方表述中，邑梅里所居住的族群，與官方對秀山所居住族群的表述一樣，屬於「蠻」的範疇：

邑梅地廣百里，袤二百三十里，其人異語蠻音，好着班布衣，勇悍喜私鬥。舂稻米，鑿白木槽為臼，瀝取苦蒿水代鹽以鮓宿肉，以為珍味。其俗尚巫，疾病不事醫藥，邀蠻巫至家，吹角烏烏，咒辭啁啾，病亦尋瘳。昏姻率以牲口為禮，牛隻多寡，各有等差。<sup>⑮</sup>

這一描述的藍本，來自明代曹學佺所撰《蜀中廣記》，其記載如下：

邑梅長官司，宋末太原楊光甫據其地。元改為拂鄉洞，以楊氏為土知府，明玉珍僭據改為邑梅沿邊洞軍民府。洪武初，楊金奉歸附，立為長官司。編戶五里，初隸酉陽，永樂初改隸渝州，……其人異語蠻音，衣穿斑布，用木浪槽為臼而舂稻梁，瀝苦蒿水代鹽而

<sup>⑫</sup> 路易莎(Louisa Schein)著，校真譯，《少數的法則》（貴陽：貴州大學出版社，2009），頁91-92。

<sup>⑬</sup> 王明珂，〈民族史的邊緣研究：一個史學與人類學的中介點〉，頁87-106。

<sup>⑭</sup> 嚴如煜撰，《苗防備覽》，卷5，〈險要下·秀山縣〉，頁23。

<sup>⑮</sup> 王壽松等修，李稽勳等纂，光緒《秀山縣志》，卷13，〈土官志〉，頁575。

酢宿肉。婚姻以牛隻為等，疾病以巫祝為醫。競私鬥，昧公義，雖有勇敢，徒以僭亂，然不能禁葷苗之蠶食也。<sup>56</sup>

另據《嘉慶一統志》記載，邑梅境內有黃牛山，「在秀山縣南一百里。山土地膏腴，宜於耕稼，相傳昔時土官楊四舟高殿自貴州烏羅遷此，喜而槌牛相慶，因名」<sup>57</sup>。

從這些記載可以看出，邑梅里所住的族群在「語言」、「服飾」、「風俗」等方面體現出明顯的「遠華夏」而「近苗疆」的特徵。因此，無怪乎從「客觀特徵」入手的族群研究和民族識別會將秀山相關族群命名為「苗族」。

民族村，處於梅江鎮東南部，史籍無載。但是，民族村並非當地人自己的命名，而是政府的官方命名。僅從名稱，就頗值得玩味。「民族」在中國當代語境中，不僅僅有強調身份認同的 nation 或 ethnic groups 之意，還包括在政策層面的「民族工作」、「民族政策」等「漢族缺省」的「少數民族」之意。特別是在日常用語中，「民族」就意味着「少數民族」。「民族地區」，就意味着「少數民族地區」。所以，「民族村」，就意味着「少數民族村」。如此這般的命名，在多民族國家和地區，自然是出於對「少數民族」的重視和強調。但可以思考的是，在這樣的命名空間內，「漢族」成為沒有民族身份的人，而「民族」則成為「非漢族」所需要的身份標籤。

就民族村而言，因為當地地貌是兩山之間的一條溝，而石姓和田姓各佔一半（也有說法是苗族和漢族各佔一半），所以叫半溝。在1949年前，隸屬於興隆鄉第五保（苗族人稱呼自己居住的地方為下半保）；1951年後，屬於興隆鄉晏龍村。1951年起，政府成立興隆鄉晏龍村少數民族小學。1955年，更名為金珠村。1967年，更名為興隆鄉民族大隊。1982年更名為興隆鄉民族村。2001年興隆鄉撤銷，改隸梅江鎮。之所以不嫌繁複地梳理民族村名稱的變遷，乃是認為族群和地域是認同的兩個重要方面，地名的變遷在一定程度上將會影響到族群的身份認知。更進一步，民族村作為一個政策性的官方命名，其名稱的變遷可視為官方對這一地域和族群的認知和表述。

如前所述，民族村的命名用意，乃是強調其少數民族族群特質，也是當

<sup>56</sup> 曹學佺撰，《蜀中廣記》（《文淵閣欽定四庫全書》本），卷38，邊防記第8，〈上川東〉，頁492。

<sup>57</sup> 穆彰阿等纂，《嘉慶重修一統志》，卷417，〈西陽直隸州〉，頁4。

代國家民族話語影響下的一個政策性行為。在1983年秀山成為民族自治縣以前，民族村作為縣域內的「民族區域」的特殊性，通過名稱而得以強化。但值得深究的是，在1983年秀山成為土家族苗族自治縣後，民族村已經不是在漢族地區的一個少數民族聚居地。自治縣是國家推行的民族區域政策的重要組成部份。所謂民族區域自治，是「在國家統一領導下，各少數民族聚居的地方實行區域自治，設立自治機關，行使自治權」<sup>58</sup>。因此，成為土家族苗族自治縣以後的秀山，在國家的行政框架和疆域空間內，已經整體性地成為「民族地區」。但是，在自治之前就已經命名的民族村，並沒有因為自治而改變名稱。因此，今日之民族村，已經成為「民族地區」內的「民族區域」。在某種意義上，民族村的族群，就成為了秀山這一少數民族地區內的「少數民族」。

1949年到2011年，民族村除了名稱發生變化之外，其民族構成也發生了重大變化，如表2所示。從表中可以看出，與秀山全縣範圍內因為民族區域自治而引發的民族身份變化的趨勢相比，民族村尤為明顯。在地域範圍基本未變的情況下，民族村的苗族人口翻了將近四番，而漢族人口則反而減少了四分之一。而且在60餘年的時間內，全村總人口也不過增長了將近2倍。由此，可以看到「民族區域」的特殊命名，以及與之相關的在教育、生育、扶貧等方面的優惠政策的驅使下，村民將身份改變為少數民族的衝動和結果。

從地理位置來看，民族村位於梅江鎮北部，並不與貴州直接接壤，在民族村與渝黔交界線之間，還分佈着以漢族、土家族為主的若干村寨。但這並不影響民族村以少數民族地區的少數民族自居，在其看來，「民族」是包含着尊敬和重視的稱呼，他們樂於接受「外人」稱他們的身份為「民族」（也即用民族代替苗族），並且在介紹自己的時候，也常用「我們民族人」的說法。值得注意的是，「民族」一詞在民族村的苗族人的話語中，並非一般意義上的「少數民族」，而是特指「苗族」，「我們民族人」意即「我們苗族」。

可以看出，20世紀以來，特別是1949年以來，在學術話語、政策安排和利益驅使的多方合力之下，民族村的苗族在身份選擇和認同上已經具備高度的自覺性和主動性。民族村這一命名在其身份認同建構中的作用，尤其值得重視。現狀的描述並不足以說明民族村的苗族族群認同的根由，研究當代現

<sup>58</sup> 中華人民共和國中央人民政府，〈中華人民共和國民族區域自治法〉，2005年7月29日，[http://www.gov.cn/test/2005-07/29/content\\_18338.htm](http://www.gov.cn/test/2005-07/29/content_18338.htm)。



存民族的人類學家，不但收集有關這個民族「現在怎麼樣」的資料，而且，為了更充份地了解，也回頭研究過去，經常將當代的情況和制度去和過去的事件、情況和過程聯繫在一起。<sup>59</sup> 因此，通過對其歷史記憶的考察，可以看出這一族群在認同形成過程中的曲折歷程。

## 二、禁忌、傳說與族源

在進入民族村調查之前，我所聯繫的報告人——一個在梅江鎮政府工作的民族村的苗族人——就非常嚴肅地告訴我，在整個調查過程中，有兩個忌諱：一是不能稱呼苗族為「苗子」，最好稱呼「民族」，「苗族」也可以接受；二是絕對不能提「狗」的話題，尤其不能在口語中帶「狗日」的口頭禪（但在梅江鎮其它地方，「狗日的」是男人之間交談的常用口頭禪），如果提了，苗族人可能和你拼命。對第一個忌諱很容易理解，但對第二個忌諱，我半開玩笑地問報告人，那我可以問你為什麼有這個忌諱嗎？報告人近於惱怒地拒絕回答我這個問題，但旁邊一個漢族幹部偷偷告訴我：「他們苗族的祖先是狗，所以不能提」。

關於「狗祖先」的說法，不僅是民族村「苗族」村民的共同的認知，在毗連的湘西地區也廣泛流傳着苗族祖先源自盤瓠的說法。從文獻來看，源出〈後漢書·南蠻列傳〉<sup>60</sup>。按照有關學者的考據，這一傳說源出於《山海經》和《風俗通義》，又在《搜神記》中被復述，<sup>61</sup> 特別是經過《水經注》的改寫，使得這一傳說與「五溪」地區相關聯，進而在近代以來的研究中，武陵山區的族群與這一神話的關聯得以建立，並且認為這一地區是盤瓠神話的最初產生地。<sup>62</sup> 《水經注》關於這一傳說的記載如下：

武陵有五溪，謂雄溪、楠溪、無溪、酉溪，辰溪其一焉。夾溪  
悉是蠻左所居，故謂此蠻「五溪蠻」也。……盤瓠者，高辛氏之畜

<sup>59</sup> 西佛曼、格里福編，賈士蘅譯，《走進歷史田野——歷史人類學的愛爾蘭史個案研究》，頁26。

<sup>60</sup> 范曄撰，李賢等注，《後漢書》（北京：中華書局，1965），卷86，〈南蠻西南夷列傳〉，頁2829。

<sup>61</sup> 侯紹莊，〈「盤瓠」源流考〉，《貴州民族研究》，1981年，第4期，頁22-32。

<sup>62</sup> 余永梁，〈西南民族起源的神話——盤瓠〉，《國立中山大學語言歷史學研究所週刊》，第三集，第35、36期合刊（1928年7月），頁11-17。

狗也。其毛五色，高辛氏患犬戎之暴，乃募天下有能得犬戎之將軍吳將軍頭者，妻以少女。下令之後，盤瓠遂銜吳將軍之首於闕下，帝大喜，未知所報。女聞之，以為信不可違，請行，乃以配之。盤瓠負女入南山，上石室中。所處險絕，人跡不至。帝悲思之，遣使不得進。經二年，生六男六女。盤瓠死，因自相夫妻，織績木皮，染以草實，好五色衣，裁制皆有尾。其母白帝，賜以名山，其後滋蔓，號曰蠻夷。今武陵郡夷，即盤瓠之種落也。<sup>⑬</sup>

與《後漢書》的記載相比，《水經注》的記載進一步明確盤瓠的後代分佈地域——「五溪」地區，而且對盤瓠之後進行了命名，即「五溪蠻」。在後世的各類文獻中，「盤瓠子孫」從「五溪」地區逐步向中國南方擴展，進而成為南方最重要的族源傳說之一。在王明珂看來這一神話乃是「華夏英雄祖先」歷史心性的產物，華夏——在其英雄祖先歷史心性下——賦予「蠻夷」的一種「祖源」，借此述說這些異族為異類「英雄祖先」之後。<sup>⑭</sup>這一神話也反映出湘西地區族群對「華夏」的攀附：在魏晉時，湘西一些本地豪強由中國文獻記憶中認識「盤瓠」，因此以「有功於中國」的盤瓠子孫自居。<sup>⑮</sup>這樣的判斷乃是基於「英雄祖先」和「弟兄民族」這一歷史心性的把握，按此分析框架，似可將對這一神話的探討更進一步。

在「普天之下莫非王土」的空間觀念下，在這一空間中的族群，必須是「率土之濱莫非王臣」。也即是說，在帝國空間範圍內的所有族群，必須從實體到表述，都要完成華夏中心的天下觀的構建。這其中值得分析的，是在這個建構過程中，華夏與非華夏各自不同的路徑和策略。從華夏來看，經過司馬遷的建構，「英雄祖先」已經成為文本化的歷史，而且與這一歷史心性相配合，形成了「一點四方」的「天下觀」。但對華夏而言，這並不意味着對族源和世界表述的完成，隨着帝國疆界的不斷拓展，需要將新增加的地域納入到「一點四方」的天下系統中來，並且還要為當地族群提供一個從華夏出發的族源關係合法性安排。所以，在這個意義上，盤瓠神話是華夏在表述「天下」的過程中對南方民族的一種建構。這一建構有兩重涵義：一方面，

<sup>⑬</sup> 酈道元著，陳橋驛校證，《水經注校證》（北京：中華書局，2007），卷37，〈沅水〉，頁868-869。

<sup>⑭</sup> 王明珂，《英雄祖先與弟兄民族：根基歷史的文本與情境》（北京：中華書局，2009），頁165。

<sup>⑮</sup> 王明珂，《英雄祖先與弟兄民族：根基歷史的文本與情境》，頁161-162。

通過族群祖先的人狗之別，強調「非我族類」的等級差別；另一方面，則通過「盤瓠有功於高辛」的情節將「異族」轉化為「王臣」。在這樣的族源表述建構過程中，華夏構建起「英雄祖先、兄弟祖先、臣下祖先」的等級性族源神話，與以王畿為圓心，向四周拓展的侯服、甸服、綏服、要服、荒服等地域空間命名，共同形成了「一點四方」的天下系統。

從表述主體來，盤瓠神話是華夏對非華夏／蠻夷的客位表述；對南方族群而言，盤瓠神話是華夏的「賦予」和「安排」，是一種文化建構，是「文本」而非「本文」，<sup>⑥</sup>是「他者」表述。<sup>⑦</sup>正如王明珂所指出的，在族群關係中，兩個互動密切的族群，經常互相「關懷」甚至干涉對方的族源記憶。失去對自身族源的詮釋權，或是接受強勢族群給予的族源記憶，經常發生在許多弱勢族群之中。<sup>⑧</sup>由此，也無怪乎當代苗族歷史研究者將這一神話視為「封建統治階級」對苗族人的侮辱性的描述。<sup>⑨</sup>尤其是在官方編撰的《苗族簡史》的苗族起源歷史中，對這一神話則完全沒有提及。<sup>⑩</sup>但歷史的吊詭在於，通過長久的傳承與傳播，這一漢字書寫的「文本」不僅僅成為華夏對南方族群描述的重要內容，同時也成為南方族群自身歷史表述的一部份。「神話講第一遍的時候是神話，神話講第二遍的時候是傳說，神話講第三遍的時候就成了歷史。」<sup>⑪</sup>

在與秀山毗鄰的湘西地區，流傳於湖南蘆溪縣的「辛女岩」傳說、流傳於鳳凰縣的「奶國馬狗」傳說，以及「苗族古老話」中的「奶夔馬勾」等，都可以視為這一傳說的變體。這其中「奶國馬狗」可為代表。<sup>⑫</sup>與《後漢書》等漢文表述相比，「神母狗父」的情節在民間口述中得以確認和保存，但同時又增加了「處理父親屍體」（弑父）以及漢苗同為犬父之子的內容。在華夏的表述中，形成了從「皇帝」（華夏）懸賞、建功立業、得到封賞、人狗婚配、產下子女（蠻夷）的故事情節模式；而在湘西族群的表述中，在

⑥ 徐新建，〈尋找本文〉，《文藝研究》，1997年，第1期，頁86-88。

⑦ 徐新建，〈表述問題：文學人類學的起點和核心〉，《西南民族大學學報》（人文社會科學版），2011年，第1期，頁149-154。

⑧ 王明珂，《華夏邊緣：歷史記憶與族群認同》，頁12。

⑨ 張應和，〈「狗父神母」考略〉，《民族文學研究》，1991年，第3期，頁54-58。

⑩ 《苗族簡史》編寫組，《苗族簡史》（貴陽：貴州民族出版社，1985），頁1-16。

⑪ 葉舒憲，〈文化文本的N級編碼理論——從「大傳統」到「小傳統」的整體解讀方略〉，《百色學院學報》，2013年，第1期，頁3。

⑫ 湘西土家族苗族自治州民間文學集成辦公室編選，《中國民間故事集成湖南卷 湘西土家族苗族自治州分卷》（上）（內部資料，1989），頁23-25。

華夏故事情節模式的基礎上，將產下子女（蠻夷）的情節改變為產下子女（苗族漢族），更增加了父死處理屍體（弑父）、苗漢之別等情節。如果說華夏通過文本表述建構的是一個有等級區分的「英雄祖先」的族源敘事，為南方族群賦予一個「王臣」祖先；而湘西人則通過對這一敘事的改寫和表述，將漢族也納入其中，建構出「英雄祖先」和「兄弟民族」一體的族源敘事。因此，對源出於《後漢書》的「盤瓠神話」，可以分為兩段故事：前半段為英雄祖先，後半段為弟兄民族。從更廣範圍的故事收集來看，這一情節模式廣泛地存在於湘西地區。現將兩段故事分別論述，前半段英雄祖先情節模式可參見表3。

王明珂指出，對於一段文字，文獻分析探問，它到底在說什麼；文本分析則問，它到底想說些什麼。<sup>⑬</sup> 同樣，對華夏文本中的盤瓠神話和湘西民間的神母狗父傳說，我們同樣可以追問：他們究竟在說什麼？從表3可以看出，無論是華夏中心的「賦予」還是湘西族群的「表述」，神母狗父已經成為與當地族群身份認同的「歷史心性」。同時，圍繞這一歷史心性，形成了獨特的「華夏懸賞」、「蠻夷應徵」、「得到封賞」的情節模式。所謂得到封賞，核心在於在華夏帝國空間之內蠻夷族群的生存合法性問題。「有功之臣」的族源表述，一方面是華夏中心的帝國敘事的安排，另一方面也成為蠻夷族群向華夏取得生存空間的合法性的重要理由。因此，在這段情節中，華夏與蠻夷表現出高度的一致性。

「敘事結構是日常生活的一個基本要素，對個人和社區而言，均是如此」<sup>⑭</sup>。進入民族村之後，我堅持遵守當地人的兩項忌諱，在詢問與交流過程中沒有涉及到任何關於狗的話題。但當我詢問「你們民族是怎樣到這裡來」的時候，族長石登保告訴了我一個故事：

據老人傳說和族譜記載，本村石姓的遠代鼻祖石重貴，乃江西省臨江府清江縣西保十二都橋頭人氏。元武宗（1308年）時石宦曹從江西遊學到貴州銅仁再入川住秀邑平瀾凱幹楊大人（土千戶）宅舍，秀山、酉陽兩地石姓族譜都明確記載，他是元代經黔入蜀石姓

⑬ 王明珂，〈反思性研究與當代中國民族認同〉，《南京大學學報》（哲學人文社會科學版），2008年，第1期，頁58。

⑭ 柯文（Paul A. Cohen）著，杜繼東譯，《歷史三調：作為事件、經歷和神話的義和團》（南京：江蘇人民出版社，2000），頁2。

苗裔的一世祖。宦曹有三個兒子，次子、三子分別遷居黔省坪頭司（今松桃長興一帶）、郎溪司（今印江縣地），長子石諫純的獨生子石筠英遷酉陽忠孝壩（杆子溪大杉村一帶）。筠英的一部份後代於明洪武二十八年（1396年）從酉陽大杉村遷來秀山縣龍鄉民族村。當時因貴州的武將軍和安將軍起兵入川，大敗統治邑梅的楊土司。楊土司貼出榜文說：誰趕走了敵兵，願以封地相酬。酉陽大杉村的石六司揭榜，和吳四司共同提兵與入川武裝作戰。由於這支以石、吳、田及廖、麻、龍諸姓苗族組成的隊伍，英勇善戰，趕走了武將軍和安將軍。這支苗族武裝在戰鬥中付出了男死32人、女死18人的代價，葬於晏龍鄉烏龜董的戰死者墳墓至今猶存。戰旗和部份血衣一直保存到民國時期，因石伯欲家失火被燒毀。

戰事平定之初，為了防敵再來，楊土司把石六司、吳四司率領的苗族隊伍，安置在梅江場北一公里的新營村苗壩營（地名也由此而得），此地平坦肥沃。承平日久，楊土司就迫使苗民北移，遷往緊靠貴州的晏龍鄉金珠，分居兩個寨子，左邊叫石家寨，右邊叫田家寨。其後，楊土司更得寸進尺，要苗民「在州歸州，在縣歸縣」，從哪裡來的仍回那裡去。苗族人民不服，推舉石文定告到重慶府，申訴：「我們死了男子32，女子18，應照男命三千（銀子）、女命八百賠命價，賠不出命價，就得依照當時的榜文劃地盤。」楊土司賠不起命價。府官就說：「無刺不成山，無苗不成國，必須劃給居住的地盤。」回來就立下「包山契」，把金珠「上迄扁擔坡，下至梭子岩」的地段，全部劃歸苗民，作為安居樂業之地。這張「包山契」一直保存到解放後土地改革結束，石維正才取出來當眾銷毀。立契之初，溝裡尚未開發，全是深山密林，只在半溝的溝門口約百畝平壩上安家耕織，於是命名為安家壩。又因原地苗壩營叫老院子，將這裡稱為新院子，從此乃有安居之所。<sup>⑦</sup>

這個關於民族村苗族來歷的傳說從20世紀50年代的民族識別開始，成為

⑦ 石維漢、石登保、石金城、吳再富1990年講述。見秀山土家族苗族自治縣民族事務委員會、政協秀山土家族苗族自治縣委員會編，《秀山文史資料》（內部資料，1991），第6輯，頁50-52。前述講述者中唯有石登保尚在村內居住，石登保2005年9月5日講述，劉壯記錄。另，石登保老人已於2011年去世，特致哀悼。

研究者描述族源的重要依據。在傳統的「溯源式」民族史研究中，這個故事被視為具有真實性的歷史表述<sup>⑦</sup>，並且在官方表述中得到確認。<sup>⑧</sup> 在近年來的研究中，這一故事則被視為「族群英雄記憶」<sup>⑨</sup>。從已有研究來看，對這一傳說的敘事模式以及在表層口述文本之下所蘊含的敘事動機則鮮有論及。

按照薩林斯(Marshall Sahlins)的觀點，歷史事件是一種神話現實的隱喻，<sup>⑩</sup> 反過來，神話也包含着歷史的內容。在看似歷史史實的神話表述之下，可以窺見歷史與神話在族源敘事中的契合。當然，這一傳說是民族村苗族關於英雄祖先的歷史記憶，是主位表述，也是一種「本文」。但在對歷史的表述過程中，表述什麼，不表述什麼，怎樣表述，這背後完全是文化政治。<sup>⑪</sup> 對民族村的苗族而言，對英雄祖先故事的敘事模式，與其生境緊密相關。這一傳說的情節模式為：土司懸賞，石、吳二姓應徵，石、吳建功，土司反悔，打官司，石、吳得到封賞。透過具體內容的差異，從故事內部情節模式出發，可以看出盤瓠神話敘事模式的鮮明烙印。（見表4）

同樣的情節模式，體現出從盤瓠神話到神母狗父傳說以及民族村來歷傳說背後同樣的社會情境。華夏中心的盤瓠神話是中心對邊緣的族源賦予和空間安排，神母狗父傳說則是湘西（苗疆）族群對生存空間合法性的訴求。而民族村苗族講述的關於族群來歷的傳說，其動機和訴求離不開當地獨有的社會情境。

如前所述，民族村（半溝）位於明清時期的邑梅司的轄區。而在宋元以降本地域的歷史進程中，長期持續的社會行為是「趕苗奪業」。所謂「趕苗奪業」，雖不見於正史記載，卻大量存在於武陵山及周邊民族地區的方志、碑刻、族譜與民間口傳史料裡，又被稱為「趕苗拓業」、「趕苗圖業」、「趕苗奪籍」、「趕蠻奪業」等。這是一場發生於渝、鄂、湘、黔、川、

⑦ 四川民族調查組苗族小組，〈秀山縣興隆鄉苗族社會歷史調查〉，四川省編輯組，《四川省苗族僳僳族傣族白族滿族社會歷史調查》（成都：四川省社會科學院出版社，2009），頁119-120。

⑧ 《秀山土家族苗族自治縣概況》編寫組編寫，《秀山土家族苗族自治縣概況》（北京：民族出版社，2007），頁31。

⑨ 向軾，〈族群根基記憶與族群意識的建構和維繫——以渝東南半溝苗族村為個案〉，《貴州民族研究》，2012年，第6期，頁28-31。

⑩ 薩林斯(Marshall Sahlins)著，藍達居等譯，《歷史之島》（上海：上海人民出版社，2003），頁22。

⑪ 葉舒憲，〈文化文本的N級編碼理論——從「大傳統」到「小傳統」的整體解讀方略〉，頁3。

滇、桂廣大地域，萌芽於元代、貫穿明朝、延及清初的重大歷史事件。<sup>⑧</sup>

之所以在秀山境內會形成百里四司的獨特格局，與防苗、趕苗無不關聯。「惟思撫蠻以制苗，宋諸州、明土司所由興也」<sup>⑨</sup>。在與秀山毗鄰的西陽李溪出土的明代洪武年間的「冉姓『龍脈』碑」碑文記載了西陽冉氏土司「趕苗拓業」的事蹟：「呈稱苗匪叛逆，特奉宣撫司引委任鎮守，嚴底邊疆，執值戈趕苗奪業，插標為界，東至天生橋，西至大龍波，南至野雞石洞，北至吊皮潭。」<sup>⑩</sup>對秀山土司而言，其發家的根由就在於對苗蠻的制約和驅除。秀山土司為唐末誠州刺史楊再思後裔。邑梅洞土司一世祖楊光輔為乜八孟溪土同知楊通晟次子，「宋理宗淳佑十二年，（楊光輔）隨父略定邑梅等處苗夷，推鋒直進，所嚮破斃，遂盡有阿魯地」<sup>⑪</sup>。正如王銘銘所言，土司作為王朝在「中間圈」實施行政管理的代理者，是貴族，但沒有王權、首府，這已是「歷史常識」。在當地的領地上進行的征戰與政治活動，不過表達了「土著」對一個更高層次的權威之授權的期盼，而這個更高層次的權威對於土司的領地，卻又不維持恆久的「直接監視」，於是，在華夏人眼中的「治」與「亂」之間的擺動，乃是土司領地的常態。<sup>⑫</sup>對地處苗疆邊緣的邑梅土司而言，其治亂之態，無不與「苗」有莫大關聯。無論是驅苗以拓土，還是苗亂而受害，「苗」都是土司政權的直接威脅者。在長達四百多年的土司治理中，驅苗、趕苗成為土司面對王朝獲得合法性授權的根由。

在「趕苗奪業」的情境中，土司成為王朝政權的代言者，如果說土司需要從朝廷獲得合法性的授權，而生活在土司管轄範圍內的族群，則必須獲得土司對其生存合法性的授權。由此，半溝族群的歷史講述，才顯得格外意味深長。

對半溝苗族而言，祖先為土司立下汗馬功勞，而獲得在這一區域的居住權，這一「史實」通過一代又一代的口頭傳承，成為覆蓋整個族群的「根基歷史」。由社會記憶觀點，一個人對於「過去」的記憶，反映他所處的社會

⑧ 蔡盛熾，〈苗族開發川東南的貢獻〉，《民族論壇》，1992年，第1期，頁33-38；李偉，〈冉氏土官土司移民與西陽民族關係〉，《中南民族大學學報》（人文社會科學版），2009年，第2期，頁67-71。

⑨ 魏源，〈苗防論〉，收入《中國野史集成》編委會、四川大學圖書館編，《中國野史集成》（成都：巴蜀書社，1993），第40冊，頁127。

⑩ 四川黔江地區民族事務委員會編，《川東南少數民族史料輯》（成都：四川民族出版社，1996），頁442。

⑪ 王壽松等修，李稽勳等纂，光緒《秀山縣志》，卷13，〈土官志〉，頁577。

⑫ 王銘銘，《中間圈——「藏彝走廊」與人類學的再構思》，頁160。

認同體系及相關的權力關係。「社會」告訴他哪些是重要的、真實的「過去」。因此當代人「口述歷史」的價值，不只是告訴我們有關「過去」的知識；它們透露「當代」社會人群的認同體系與權力關係。<sup>⑧</sup>

華夏作為居於中央地位的族群，通過以黃帝為代表的「英雄祖先」的歷史敘事的建立，建構出以華夏為中央、蠻夷居四方的天下。而蠻夷則通過族源傳說建構等方式，將祖先與黃帝為代表的華夏英雄祖先相關聯，或為子孫，或為臣下，由此建構蠻夷與華夏的關係。<sup>⑨</sup>在如此這般的描述中，華夏與蠻夷處於二元並置的空間，也即在邊緣地帶族群的認同選擇上，只有華夏和蠻夷兩種可能。但正如王銘銘所指出的，在「中間圈」，代表華夏的王朝並不直接介入對蠻夷的管理，而是由土司代為之。一種可能的情况是，土司自身被視為蠻夷，是作為非華夏而存在。而在土司管轄範圍內，又有與土司不同種類的蠻夷存在。對土司統治之下的族群而言，土司不僅是民眾與朝廷的中介，還是蠻夷與華夏的中介。本文所討論的半溝苗族所處的邑梅長官司，就正是這樣一個具有多重認同結構的獨特空間。

華夏作為王朝的主體，以權力和文化優勢建立了在認同結構中的頂層地位，無論是對華夏本身還是蠻夷，以黃帝為代表的英雄祖先故事，都是值得誇耀的族源記憶。對漢族而言，英雄祖先就是歷史；而對蠻夷而言，如果能夠攀附英雄祖先，則為本族群在華夏帝國版圖中獲得生存合法性找到了根基。但在華夏的敘事中，華夷之辨一直是華夏建構自身的重要依據。所以，即便出於描述帝國空間而需要對帝國疆界內的非華夏建構與華夏在族源上的關聯，也會對蠻夷的族源作出階序性的安排。「許多華夏家族誇耀自身的優越祖源，並嘲弄或想像他者較低劣的祖源；如此區分孰為核心、孰為邊緣，孰為主體、孰為分枝，或孰為征服統治者後裔、孰為被征服者或受統治者之後裔。」<sup>⑩</sup>如在盤瓠神話中，對華夏而言，雖然盤瓠可以視為華夏的功臣，但人狗之別還是處於優先地位，特別是在長期處於「趕苗奪業」社會情境下的苗疆邊緣，「苗」的身份認同將直接導致生存空間合法性的危機，因此，通過盤瓠攀附華夏而建構的「苗」的身份認同，對明清時期的半溝族群而言，顯然是不明智的選擇。在土司的空間內，華夏成為土司攀附的對象，通

<sup>⑧</sup> 王明珂，〈歷史事實、歷史記憶與歷史心性〉，頁141。

<sup>⑨</sup> 王明珂，〈英雄祖先與弟兄民族：根基歷史的文本與情境〉。

<sup>⑩</sup> 王明珂，〈論攀附：近代炎黃子孫國族建構的古代基礎〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，第73本，第3分（2002年9月），頁612。



過族譜、神話、傳說以及與官府的交往，特別是在征苗、平苗亂等功勳的建立，建構起從族源到現實的與華夏的關聯。

對半溝的苗族族群而言，其生存空間的合法性從終極上看固然來自華夏朝廷，但其直接來源卻是作為非華夏的土司。因此，在土司的空間之內，除了外在於此的華夏之外，還有土（土司及土民）、蠻、苗等多種認同選擇。在「趕苗奪業」的情境下，「苗」是不具備合法性的選擇項。因此，通過對族群歷史的表述，將自身與土司進行攀附，成為這一族群認同構建的重要途徑。安東尼·史密斯(Anthony D. Smith)認為，「民族認同」感始終是被每一代人重新解釋和重新塑造的。<sup>⑨</sup>

可以認為，半溝苗族族群的認同，也正是在土司治理的過程中而逐漸建構出來。在這一建構過程中，盤瓠祖先被擱置，但敘事情節模式得以保留。懸賞的主體由華夏祖先變更為土司，「苗」在故事中以敵人的面目出現。敘事情節模式的一致性顯現出這一傳說的摹仿性質，懸賞主體變為土司則表明這一族群合法性訴求的直接對象，而將「苗」作為敵人則表明自身非「苗」的身份。特別值得注意的是，在「打官司」這一情節中，王朝的代表（府官）並沒有就土司懸賞後反悔的行為表示譴責和懲罰，而是用「無刺不成山，無苗不成國」的說法來作為半溝族群的生存空間的合法性根基。在這裡隱伏著兩重意涵：一方面，表明半溝族群自身試圖通過對土司的攀附而實現身份認同的改變並沒有得到華夏的認可（無苗不成國，即表明他們還是被認為是苗）；另一方面，則又通過與紅苗所得到的不同的待遇（獲得生存空間）而取得生存的合法性。因此，這樣的攀附還是有效的，能夠產生工具性的效果。

在華夏邊緣地帶，同樣是英雄祖先，並非只有華夏一個，而是可能存在從華夏到蠻夷的多種可能，呈現為漢、土、苗多重並置的認同空間。這一認同結構同時具有區域性、族群性和階層性，表現為土司攀附華夏、苗族攀附土司的階序性認同結構。

在華夏表述的盤瓠神話中，封賞之後就是子女互相婚配，其後代則為蠻夷。在這樣的敘事中，除了對蠻夷祖先的華夏臣民身份予以認可之外，人狗之別、兄妹通婚、蠻夷命名等，無不體現出濃厚的華夷區分。當這一神話進入到苗族口頭傳統之中，則從情節和後果都發生了改變：

<sup>⑨</sup> 安東尼·史密斯著，葉江譯，《民族主義：理論、意識形態、歷史》（第二版），頁140。

一，在華夏表述中的盤瓠之死是自然死亡，而在苗族表述中則出現了子女弑父（破壞屍體也可以認為是潛在的弑父）的情節。這表明苗族一方面需要接受神母狗父的族源安排以獲得生存的合法性；但另一方面，則認為這是華夏對自身的侮辱性安排，因此，通過弑父的情節的加入，降低因為狗父而帶來的恥感。

二，神母狗父婚配之後所產子女在華夏表述中均為蠻夷，而在苗族表述中則是包括漢族和苗族。這固然可以視為「兄弟民族」歷史心性，但更可以理解為苗族為了進一步消解狗父的恥感，而將漢族也表述為神母狗父。

三，華夏表述中子女自相婚配的情節在苗族表述中完全消失。這體現出苗族對兄妹亂倫婚姻的恥感的拒絕。

無獨有偶，在民族村，也流傳着一則與狗有關的傳說：

客家（漢族）與苗家原是同父異母所生，苗家是前娘生的，客家是後娘生的。有一次家裡殺了一隻狗，哥哥為了不拋撒（浪費），把狗腸子也煮來吃了，所以人也就變笨了，不會讀書寫字，只會種田耕地；而弟弟則只吃了狗肉，人也變得更聰明了，讀書寫字都行，可是心也變狠了，所以，後來當官發財的都是客家，而老實和種地的是苗家，越來越苦，越受欺壓。<sup>⑩</sup>

這則傳說表面上看沒有涉及盤瓠祖先，但通過與前述民族村苗族的禁忌相結合，則可以窺見在其表述之下潛藏的意義。通過情節模式的分析，可以看到這一傳說與相鄰地區苗族在神母狗父神話的後半段所講述的內容具有相當的一致性（見表5）：都包含殺狗（弑父）、處理屍體、漢苗兄弟、民族區分等情節。

如果說華夏在對其他蠻夷的族源表述中，將與華夏有血緣關聯的成員立為蠻夷的祖先，而確立起華夏一體的天下觀，哪怕是罪犯之類的不肖者，甚至是華夏之敵，畢竟是作為人，與華夏具有「同類」的性質。而面對華夏所賦予的盤瓠族源，苗族除了「攀附」之外，還存在極大的拒斥心理。在接受華夏安排的族源的同時，苗族在自身表述建構過程中對其不斷地進行重構和改寫。而將蚩尤確立為苗族的祖先，可以視為這一重構和改寫過程在當代的表現。

<sup>⑩</sup> 四川民族調查組苗族小組，〈秀山縣興隆鄉苗族社會歷史調查〉，頁153-154。

對半溝苗族而言，在「趕苗奪業」的情境中，對苗的認同被壓抑而發生向土司的攀附，所以，神父狗母的族源認知在表述中被改寫為兩個故事。遷徙和打紅苗的傳說講述的是英雄祖先和對土司的攀附，而殺狗的傳說則講述的是漢苗兄弟和區分的民族關係。總體而言，在苗疆邊緣，同樣存在英雄祖先和弟兄民族兩種歷史心性，但在具體表現形式上，卻又體現出更為複雜的認同空間和表述格局。

值得進一步討論的是，在英雄祖先和弟兄民族兩種歷史心性形成的過程中，華夏、蠻夷作為不同的表述主體，在對同一個故事的表述中體現出不同的價值訴求和權力位置。華夏作為掌握話語權的中央族群，英雄祖先既是其自身的歷史表述，也是其對帝國空間的整體表述。蠻夷作為與華夏有別的「他者」，通過英雄祖先而與華夏建立聯繫，在強調區別的前提下，表現出「率土之濱莫非王臣」的帝國訴求。而在話語權力中處於弱勢的蠻夷，並非僅僅是接受華夏的表述安排。在兄弟民族的表述中，蠻夷對華夏的族源賦予既有接受，也有拒絕，更有在自身表述過程中的改寫和建構。

### 三、區分與遺忘

王明珂指出，在民族的邊緣研究中，最值得我們注意的是邊緣的、不規則的、變化的族群現象。因為人群定義「同我」是以將「非我」排除在人群邊緣外來達成，並以共同的稱號與共同的起源信仰來設定族群邊界，而族群認同的改變也是以族群邊界的變遷來完成。<sup>91</sup> 在苗疆邊緣的半溝苗族所處的漢、土、苗多重並置的認同空間之內，其族群區分，也呈現出多重結構。

首先，是漢、苗區分。秀山境內，從明代官方表述中有「苗」，到清代無「苗」，再到20世紀40年代被表述為有「紅苗」，最後到20世紀80年代被表述為「土家族苗族自治縣」，這其中可以明顯看出：（1）20世紀以前明清之「苗」與20世紀40年代以來之「苗族」，是兩個不同的概念；（2）「苗」之含義並非一成不變，在不同的情境中，具有不同的意涵。對秀山而言，有「苗」無「苗」，與土司制度和「改土歸流」有極大關係，與行省劃分也有極大關係。正因為實行土司制度，而且改土歸流（乾隆元年，1736）較早，又屬於四川省，所以在清代的官方表述中，被視為非苗疆，而在其上的族群，則自然也獲得了非「苗」的身份。這樣的區分在國家層面極為重要，但

<sup>91</sup> 王明珂，〈民族史的邊緣研究：一個史學與人類學的中介點〉，頁95。

正因為其是整體性的判斷，對生活其中的各類族群而言，根本沒有參與表述的機會。而且如前所述，這一地區的族群根本沒有攀附上漢族的可能性，所以，漢苗之別，在當地體現為朝廷與本地的階層性差別。同時，「苗」對漢人而言，已經不只是一個族群的稱謂，而成為代表「蠻」、「野」的形容詞。（漢人）凡見醜陋之物件，動輒以「苗」為比擬。如粗碗粗筷，漢人謂之「苗碗苗筷」；品貌不美，漢人謂之「苗相苗形」；……住所簡陋，亦呼「苗房」；衣裳臭汗，多稱「苗氣」；甚有苗胞不諳漢語，出言略帶苗音者，往往就為漢人所歧視。<sup>⑫</sup>

其次，是土、苗區分。在20世紀50年代土家族確認以前，在這一地區生存的當下命名為土家族的族群，被稱呼為「土民」。土民的稱呼與土司直接相關。土司作為華夏和蠻夷的中介，其族群特徵也呈現出「中間」的狀態：面對華夏，土司是蠻夷；面對蠻夷，土司是華夏。而土民作為與土司具有同樣族源的族群，在其中也體現出「中間」的狀態：面對華夏，土民是蠻夷；面對苗族，土民是華夏。參照王明珂「羌在漢藏之間」的表述模式，苗疆邊緣的土民則可謂在「漢苗之間」。在面對苗族的時候，土民表現出明顯的區分意識。在日常生活中，土家人仍稱苗族為「苗子」或「野苗子」，說他們「吃生不吃熟」等侮辱性的話。而在苗族的敘述中，則是「土家人來後，把我們趕走，後來漢人又把那裡的田地霸佔去了，土家和客家聯合起來壓迫我們」。<sup>⑬</sup>

對苗族而言，在受歧視、受統治和受欺負等方面，漢、土並無本質的差別，所以，在半溝苗族的區分體系中，漢人和土人是作為同一類他者而存在。

最後，在半溝苗族的區分體系中，同時也是最為重要的，是生苗和熟苗的區分。生苗和熟苗，本是官府從治理的角度提出的對苗族的分類表述。苗分生熟，自明代開始。從明代至清朝初期，對於「苗疆」內的「苗」，也多是按照漢文化中的「生／熟」觀念來區別，形成了「生苗」、「熟苗」和「漢人」三個不同範疇。「生苗紅苗……衣用斑絲，掙牲畜，火其毛，帶血而食。」<sup>⑭</sup>因當時「苗疆」地區尚處在「土流兼治」及不服「王化」的「生

<sup>⑫</sup> 石啟貴，《湘西苗族實地調查報告》（長沙：湖南人民出版社，1986），頁207。

<sup>⑬</sup> 湖南省湘西土家問題聯合調查組，〈關於土家情況的調查報告〉，載陽盛海編，《湘西土家族歷史文化資料》（長沙：湖南人民出版社，2009），頁78。

<sup>⑭</sup> 檀萃，《說蠻》（張潮輯，《昭代叢書》已集廣編，吳江沉氏世楷堂刊本，日本早稻田大學圖書館藏），卷34，頁4。

苗地界」並存的狀況，故對「生苗」、「熟苗」的區分也呈現以下幾種情況：首先，是把向官府納稅供役的為「熟苗」，反之，不受官府管轄、拒絕納稅供役的則為「生苗」。其次，居住在漢區附近或與漢人雜居，通漢語的為「熟苗」；而遠離漢區，不通漢語，與漢民無往來的被視為「生苗」。第三，在貴州一帶，有土司管束者為「熟苗」，無土司地區的為「生苗」；但在湖南湘西一帶，則把受州縣官吏管轄的稱「熟苗」，而把受土司約束的苗民視為「生苗」。第四，視部份有生食習慣的苗人因其俗為「生苗」等。<sup>⑤</sup>在明清以降的國家話語中，隨着以「改土歸流」為象徵的王朝行政管理的逐步深入，「生苗」也逐漸向「熟苗」轉化。對清帝國而言，苗疆的治理目標是使「新疆六廳」的「生苗」化為「熟苗」，「熟苗」化為「民人」；「新疆」變為「舊疆」，「舊疆」變為「腹地」。<sup>⑥</sup>

雖然生苗／熟苗是華夏中心的表述分類方式，但當期轉化為王朝具體可感的差別化政策之後，生苗、熟苗的差別就可能直接關涉到生存空間的合法性。熟苗，意味着已經歸順王化，是帝國之子民；而生苗，則意味着不服教化。由生到熟，意味着與華夏中心和王朝官府的距離接近。在帝國疆域拓展的過程中，生苗要麼轉化為熟苗，要麼被驅逐到更遠的地方或者被直接誅殺，這一進程，普遍存在於帝國向苗疆拓展的歷史中。<sup>⑦</sup>

如前所述，無論是明清時期的官方記載，還是20世紀以來的實地調查，都從客觀特徵上認為半溝苗族與相近的湘西、黔東北地域上的苗族一樣，屬於「紅苗」。從自稱來看，半溝苗族自稱「阿雄」，而湘西苗族則自稱「果雄」，<sup>⑧</sup>應該說具有相當的一致性。「楚之苗曰箐苗，以其接壤箐子哨也；曰紅苗，以其衣帶皆尚紅也；曰生苗，以其強悍不通聲教，且別於熟苗也。生苗自古為患。」<sup>⑨</sup>與半溝地塊最為接近的是貴州松桃，「松桃廳屬皆紅苗，有五姓，吳、龍、石、麻、白最著，麻、白近湖廣界，吳、龍近四川

⑤ 楊志強、張旭，〈前近代時期的族群邊界與認同——對清代「苗疆」社會中「非苗化」現象的思考〉，《貴州大學學報》（社會科學版），2011年，第9期，頁76。

⑥ 張中奎，《改土歸流與苗疆再造：清代「新疆六廳」的王化進程及其社會文化變遷》，頁75-79。

⑦ 張中奎，《改土歸流與苗疆再造：清代「新疆六廳」的王化進程及其社會文化變遷》，頁5-9。

⑧ 《苗族簡史》編寫組，《苗族簡史》（貴陽：貴州民族出版社，1985），頁6。

⑨ 劉應中，〈平苗記〉，收入四川大學圖書館編，《中國野史集成》，第40冊，頁112。

界，石只銅仁、松桃境」。<sup>100</sup>而半溝的苗族，則長期與松桃苗族保持婚姻往來，並且服飾也與松桃苗族相同。<sup>101</sup>如果按照20世紀以來的觀念，將半溝苗族歸入「紅苗」，則是「生苗」無疑，而且是為患於帝國的生苗。顯然，生苗和熟苗，在「趕苗奪業」，特別是在明清帝國疆界拓展的情境中，意味着不同的社會層級和生存境遇。對半溝苗族而言，身居土官治理之下，位於四川行省之中，在清乾隆元年（1736）以後，自然可以獲得熟苗／蠻的身份。成為熟苗，就意味着在土司疆界內獲得了合法的生存地位和空間，同時更成為帝國的合法子民，這才是半溝苗族在族源傳說中所強調的「無刺不成山，無苗不成國」的真正用意。

但問題是，官方的身份區分只是外在的分類，如果沒有自身表述的建構，同樣難以形成具有凝聚和區分作用的族群認同。社會記憶在這其中起着關鍵性的作用。作為社會記憶我們通常會把它當成一種表現形態，而事實上社會記憶是有空間和時間界限的，尤其是時間的界定，在一個時間段內會出現強烈的對某一個事件的歷史記憶，而在另一個時間段又不記憶，或不強化記憶。某一個歷史記憶不管其是真是假，一旦成為記憶就是一個現實性的存在(reality)，這樣的記憶通過資源的配置轉化到具體的生計中去，就是所謂的「策略性記憶」和「記憶的轉化」。<sup>102</sup>民族的形成，是在特定的社會經濟情境中，一些人以共同族源來凝聚彼此，「忘記」與現實人群無關的過去（結構性健忘），強調彼此共同的選擇性記憶，甚至強調虛構性的共同祖源，並以特定族號自稱，以排除異己，建立並保持族群邊界。<sup>103</sup>

如果說在前文我們討論的是半溝族群的社會記憶，分析的是他們「記得什麼」，那麼，與此相對應的問題就是，他們是否遺忘了什麼，如果是，遺忘的內容又是什麼？如果記憶是選擇性的，受制於族群所處的社會情境，那麼遺忘是否也是選擇性呢？如果是，又是什麼原因在影響着族群的選擇性遺忘？

回到半溝族群的族源傳說，他們在講述自己祖先的歷史的時候，最開端的時間是元代，「從江西進入貴州再進入四川」，然後是明代從西陽應徵到邑梅司打紅苗，然後，就直接跳到民國，丟失了戰旗，最後到土改，燒毀了

<sup>100</sup> 劉顯世、谷正倫修，任可澄、楊恩元纂，《民國貴州通志》（民國三十七年〔1948〕貴陽書局鉛印本），第6冊，〈土民志三·生苗紅苗〉，頁320。

<sup>101</sup> 四川民族調查組苗族小組，〈秀山縣興隆鄉苗族社會歷史調查〉，頁150。

<sup>102</sup> 彭兆榮、朱志燕，〈族群的社會記憶〉，《廣西民族研究》，2007年，第3期，頁78。

<sup>103</sup> 王明珂，〈民族史的邊緣研究：一個史學與人類學的中介點〉，頁102。

地契。在長達六百多年的歷史回憶和講述中，唯獨缺了清代。眾所周知，本地最重要的歷史事件「改土歸流」，就是發生在清代乾隆元年（1736）。同時，乾隆六十年（1795）發生的「苗亂」也曾與本地有直接的關係。這些事件為何在他們的表述中完全缺失？更有意思的是，關於歷史上的苗族農民起義事件，20世紀50年代的民族識別工作組先後在秀山興隆鄉、保安鄉、里仁鄉等地，分別同二十餘位60歲以上的苗族老人座談訪問。不僅是這些老人一無所知，而且均未聞先輩談及。<sup>⑩</sup>也就是說，在秀山苗族的歷史記憶中，清代的「苗亂」及其平定，已經被整體性的遺忘。

所謂「乾嘉苗亂」，在當代官方表述中，稱為乾嘉苗民起義，是指清乾嘉年間（1795-1797），湘西、黔東北的苗族人民起義。乾隆六十年（1795）元月，苗族人民以「逐客民、復故土」為口號爆發起義，有土家、漢等族人民參加，人數共達三十餘萬。在貴州義軍圍松桃縣城達60天之久，在湖南圍永綏，攻鎮筵（今鳳凰），佔乾州（今吉首），隊伍達七八萬人。同年三月，貴州義軍轉入湘西；八月，以湘南乾州平隴為根據地，推舉起義領導人吳八月為「吳王」，提出「打到黃河去，不到黃河心不死」的口號，堅持反清達一年多。清政府調集貴州、雲南、湖南、湖北、四川、廣西、廣東七省的綠營軍進行圍剿。嘉慶元年（1796）十月，起義軍進行平隴保衛戰，在敵人優勢兵力的進攻下被迫撤出平隴。同年十二月（1797年1月）起義失敗。但起義的餘波一直延續到1807年，前後達12年之久。<sup>⑪</sup>

在平定乾嘉苗亂的過程中，四川秀山成為阻止苗族北進的重要關隘，而半溝所在的晏龍，為邑梅營汛所主要駐地之一。乾隆六十年（1795），為四川總督和琳率軍鎮壓苗民起義軍的大本營。<sup>⑫</sup>由是可知，其實平定乾嘉苗亂就發生在半溝苗族居所附近。對這一史事的遺忘，可謂秀山苗族遺忘了朝廷，但朝廷並沒有遺忘秀山。

帝國平定苗亂的史實，在朝廷乃至皇帝的表述中一再出現。平定乾嘉苗亂，被乾隆皇帝認為是「十全武功」之一，不僅進入《聖武記》的記載，而且專門命人將平苗過程製成版畫，同時還專門寫作了詩歌。這其中，就有關於秀山的直接記錄。乾隆在近於白話的詩作中，對政府軍隊在秀山境內的平

⑩ 四川民族調查組苗族小組，〈秀山縣苗族社會歷史調查〉，頁120。

⑪ 資料來源：中華人民共和國國家民族事務委員會官方網站，網址：<http://www.seac.gov.cn/gjmw/zlk/2004-09-06/1165801704221037.htm>，存取時間：2013年6月7日。

⑫ 秀山土家族苗族自治縣縣志編撰委員會編，《秀山縣志》，頁70。

苗行動進行了詳盡的記錄和描寫，特別是其中的地名，如秀山、晏農（龍）、川河蓋、樸木山、松桃等，為進入當日的情境提供了可靠的記錄。在當時官方的公文中，也有記載。<sup>⑩</sup>另外，嚴如煜對朝廷在秀山的用兵作了更為詳盡的逐日記錄：

乾隆六十年二月（十三日），四川總督和琳統四川諸軍由雅州進討叛苗。

（二月）二十四日，四川提督穆克登阿、重慶鎮總兵袁國璜帶兵進秀山縣。

（二月）二十七日，四川總督和琳同大學士署四川總督孫士毅督兵進秀山縣。

（二月）二十八日，川兵擊邑梅司貴圖溪滋事苗匪，卻之。

（閏二月）初八日，川兵擊破晏農苗匪，生擒七名，斬首百餘級。

（閏二月）十五日，川兵三路剿破小塘坡、大塘坡、洪安汛、川河蓋各處苗匪，斬苗一百八十餘名，直達湖南保靖交界之柵門。

（閏二月）二十二日，川兵三路進攻樸木山，大破之，生擒賊張士發等七名，割首一百七十餘顆。<sup>⑪</sup>

從上述內容可知，半溝所在的晏農（龍），正是朝廷平定乾嘉苗亂在秀山方向上的用兵重地。除了四川總督和琳直接駐紮在此而外，就在晏農本地，就斬首苗匪百餘人，在與之臨近的樸木山，又斬首一百七十餘人。須知，到兩百多年後的1949年，半溝的苗族也只有212人，在人丁更為稀少的乾隆六十年（1795），對晏農和樸木山的苗民而言，將近三百人被斬首，已經是近於滅絕性的屠殺。即便如此，乾隆在詩中還要說「殲賊雖不多」。相對於明朝的「趕苗奪業」，清代在平定苗亂中的屠殺行為，對半溝苗族族群而言，幾乎就是實行種族滅絕。面對如此的暴行，而且是以朝廷、國家名義進行的屠殺，半溝乃至秀山苗族完全處於近於無聲、無語的沉寂之中。

<sup>⑩</sup> 《清實錄》（北京：中華書局，1986），第27冊，〈高宗純皇帝實錄〉，卷1473，乾隆六十年閏二月庚子條，頁678-681。

<sup>⑪</sup> 嚴如煜，〈苗疆師旅考〉，收入四川大學圖書館編，《中國野史集成》，第40冊，頁127-128。



如果說在明代以前的漢苗之別，僅僅意味着生存空間的合法性和文化尊嚴的差別，在清代特定的歷史情境中，生苗熟苗的差別，就是生與死的差別。因此，通過遺忘盤瓠祖先、強化土司攀附，使自己獲得「熟苗」的身份，已經成為事關生存與否的關鍵問題。也因此，半溝族群才會一再強調自己作為熟苗與生苗的區分，並且通過「打紅苗」的歷史記憶而不斷強化這一區分。

#### 四、結論

中心與邊緣，華夏與蠻夷，共同構成了中國版圖上多元一體的民族格局。從華夏看蠻夷，看到的是英雄祖先高居其上、臣民異族俯首其下的帝國天下。特別是華夏通過對蠻夷族源的賦予和安排，形成了以英雄祖先為紐帶，涵蓋蠻夷的差序性認同層級。而蠻夷則通過漢夷兄弟故事的表述，完成對華夏賦予的族源故事的抗拒和改寫。由此，在半溝苗族所處華夏、土司、蠻苗並存的苗疆邊緣地帶，從蠻夷到華夏，形成了苗（生苗）、蠻（熟苗）、土（土司、土官、土民）、漢一層攀一層的認同攀附格局；而與此相對應，從華夏到蠻夷，則形成了漢、土（土司、土官、土民）、蠻（熟苗）、苗（生苗）一層貶一層的區分模式。

無論是「三圈說」還是「華夏邊緣」的表述框架，從整體視野的宏觀格局把握上都為後續研究提供了思考的基礎，但對研究者而言，以個案為立足點的嘗試，卻能夠在這一宏觀格局的基礎上，從個別族群、村寨以及地域的歷史表述出發，建立起「中華民族多元一體格局」在具體方位和人群上的動態過程，由此，才可以真正形成關於多元走向一體、一體涵養多元的歷史認知。

族群的認同與區分，基於共同的族源敘事，而族源敘事又基於共同的歷史記憶和結構性遺忘，這一切都取決於族群所處的社會情境。對半溝苗族而言，「趕苗奪業」是對其認同和區分起着關鍵作用的社會情境。這一情境不僅決定着半溝苗族對遷徙故事的記憶和講述，更決定着對其盤瓠族源和清代歷史的選擇性遺忘。如果把族群關於自身歷史的表述視為一種「故事」的講述；則在其自身表述之外，周邊人群、文獻記載乃至國家關於這一族群的表述是為他者表述；而被族群在故事表述中選擇性遺忘、但又以禁忌等方式保存的部份，則為第三重表述。從半溝苗族的歷史記憶與選擇性遺忘可以看出，族群歷史乃是由記憶與遺忘共同構成，對「本文」而言，不表述也是一

種表述。不表述與自表述和他表述一道，共同構成族群歷史的「三次講述」與「多重聲音」。

（責任編輯：唐金英）

表1：秀山縣苗族人口統計表

年度	總人口數	苗族人口數
1964	308701	9087
1979	453841	12191
1980	459182	48109
1981	467591	56369
1982	476399	56782
1983	482753	58347
1985	492994	61131

資料來源：秀山土家族苗族自治縣縣志編撰委員會編，《秀山縣志》，「部分年度民族構成統計表」，頁99。

表2：民族村人口與民族變遷統計表

年份	總人口	苗族人口	土家族人口	漢族人口
1949	524	212	0	312
1958	650	292	0	358
2011	1473	769	426	237

資料來源：1949年和1958年資料來源於四川民族調查組苗族小組，〈秀山縣興隆鄉苗族社會歷史調查〉，頁127-154；2011年資料來源於調查過程中查閱之「民族村社保統計表」。

表3：盤瓠神話「英雄祖先」敘事情節模式

情節來源	懸賞，請求幫忙	應徵並立下功勞	懸賞者反悔	勸說或「打官司」	賞賜兌現
後漢書 <sup>①</sup>	高辛氏有犬戎之寇，帝患其侵暴，而征伐不克。乃訪募天下，有能得犬戎之將吳將軍頭者，購黃金千鎰，邑萬家，又妻以少女。	下令之後，盤瓠遂銜人頭造闕下，群臣怪而診之，乃吳將軍首也。	帝大喜，而計盤瓠不可妻之以女，又無封爵之道，議欲有報而未知所宜。	女聞之，以為帝皇下令，不可違信，因請行。	帝不得已，乃以女配盤瓠。
搜神記 <sup>②</sup>	高辛氏時戎吳強盛，數侵邊境。遣將征討，不能擒勝。乃募天下有能得戎吳將軍首者，購金千斤，封邑萬戶，又賜以少女。	後盤瓠銜得一頭，將造王闕。王診視之，即是戎吳。	群臣皆曰：「盤瓠是畜，不可官秩，又不可妻。雖有功，無施也。」	少女聞之，啟王曰：「大王既以我許天下矣。盤瓠銜首而來，為國除害，此天命使然，豈狗之智力哉。王者重言，伯者重信，不可以女子微軀，而負明約於天下，國之禍也。」	王懼而從之。令少女從盤瓠。
水經注 <sup>③</sup>	高辛氏患犬戎之暴，乃募天下有能得犬戎之將軍吳將軍頭者，妻以少女。	下令之後，盤瓠遂銜吳將軍之首於闕下。	帝大喜，未知所報。	女聞之，以為信不可違，請行。	以配之

① 范曄撰，李賢等注，《後漢書》，卷86，〈南蠻西南夷列傳〉，頁2829。

② 干寶撰，汪紹楹校注，《搜神記》（北京：中華書局，1979），卷14，頁168-169。

③ 酈道元著，陳橋驛校證，《水經注校證》，卷37，〈沅水〉，頁868-869。

(續表)

情節 來源	懸賞，請求幫忙	應徵並立下功勞	懸賞者反悔	勸說或「打官司」	賞賜兌現
風俗通 義 <sup>④</sup>	高辛氏有犬戎之寇，帝患其侵暴，而征伐不克，乃訪募天下，有能得犬戎之吳將軍頭者，贈黃金千鎰，邑萬家，又妻以少女。	時帝有畜狗，其毛五採，名曰盤瓠。下令之後，盤瓠遂銜人頭造闕下。君臣怪而診之，乃吳將軍首也。	帝大喜，而計盤瓠不可以妻之以女，又無封爵之道，議欲有報而未知所宜。	女聞之，以為皇帝下令，不可違信，因請行。	帝不得已，乃以女配盤瓠。盤瓠得女，負而走入南山，止石室中。
奴國媽狗 (湖南鳳 凰)	皇帝想把仇人殺掉，出了一張告示，說：「誰能幫我報仇，我將送他一位小女為奴。」	皇帝「殺仇許女」的告示被更狗知道了，它就去為皇帝報仇。更狗走出去，把那位仇人咬死了，並且還將那仇人的頭顱啃了回來。	皇帝令管家拿酒拿肉，新衣新褲以及綾羅綢緞送到更狗面前，更狗只是搖頭擺尾，對這種「言而無信」的做法表示不滿。	有位下官對皇帝說：「你早先講過的，誰能給皇帝報仇，願將女兒許配誰。現在更狗給王爺報了仇，應當把女兒嫁給更狗為妻才是道理！」	皇帝聽了不好改口，就把女兒嫁給了更狗。
辛女岩 <sup>⑤</sup> (湖南瀘 溪)	高辛王的玉印不見了，急忙貼告示：「哪個把玉印找得還我，職務提升，還願將吾女兒許配於他。」	辛女把盤瓠叫去，盤瓠點點頭，四面八方地找呀找，找呀找，從陰溝裡面找到了，銜回來交給高辛王。	高辛王喜出望外，但轉念一想，呈印的不是人，而是狗，怎麼好意思將女兒許配它呢？	帝王不按自己說的去辦，旁邊不免要有人評說。	高辛王僵不了那股氣，只好照告示去辦，公主羞紅着臉也依從了。

④ 應劭撰，吳樹平校釋，《風俗通義》（天津：天津人民出版社，1980），頁438-439。

⑤ 湘西土家族苗族自治州分卷間文學集成辦公室編選，《中國民間故事集成湖南卷—湘西土家族苗族自治州分卷》（上）（內部資料，1989），頁26-27。

(續表)

情節 來源	懸賞，請求幫忙	應徵並立下功勞	懸賞者反悔	勸說或「打官司」	賞賜兌現
神農 狗 父 <sup>⑥</sup> (湖 南)	神農時代，西方恩國有穀神，神農張榜佈告天下：「誰能去恩國取得穀種回來，願以親生女兒伽價公主許配給他。」	無人來揭皇榜，神農很失望。獬狗翼洛含着榜文進宮來。翼洛帶着穀種安全回到家裡。	神農得到穀種後，只安慰翼洛一番，不提許配伽價公主的事了。神農給翼洛封官、給其它美女，翼洛都不答應。神農大怒，要殺翼洛。	老公在一旁奏道：「太公息怒，不可殺翼洛。你張過皇榜，佈告天下，有話在先。失信於翼洛，便失信於天下，何以服人！」	神農對翼洛說道：「等問了公主，她如願意，就配你為妻。」公主滿口答應，說：「翼洛奉父王之命，取得穀種，立萬世之功，女兒願意。」神農便將公主嫁給翼洛。

表4：民族村苗族遷徙故事與盤瓠神話「英雄祖先」情節模式比較

盤瓠神話「英雄祖先」情節模式		民族村苗族遷徙故事	
來源	後漢書	水經注	打紅苗(半溝)
懸賞，請求幫忙	高辛氏有犬戎之寇，帝患其侵暴，而征伐不克。乃訪募天下，有能得犬戎之將吳將軍頭者，購黃金千鎰，邑萬家，又妻以少女。	高辛氏患犬戎之暴，乃募天下有能得犬戎之將軍吳將軍頭者，妻以少女。	因貴州的武將軍和安將軍起兵入川，大敗統治邑梅的楊土司。楊貼出榜文說：誰趕走了敵兵，願以封地相酬。

⑥ 陳慶浩，王秋貴主編，《中國民間故事全集·湖南民間故事集(二)》(臺北：遠流出版公司，1989)，頁13-17。

(續表)

		盤瓠神話「英雄祖先」情節模式			民族村苗族遷徙故事
來源 情節	後漢書	水經注	奶國鷓鴣(湖南鳳凰)	打紅苗(半溝)	
應徵並立下功勞	下令之後，盤瓠遂衝人頭造闕下，群臣怪而診之，乃吳將軍首也。高	下令之後，盤瓠遂衝吳將軍之首於闕下。	這位仇人太凶，各方青年都退縮了。皇帝「殺仇許女」的告示也被更狗知道了，它就去為皇帝報仇。更狗走出去，不到半天工夫就把那位仇人咬死了，並且還將那仇人的頭顱啃了回來。	酉陽大杉村的石六司揭榜，和吳四司共同提兵與入川武裝作戰。由於這支以石、吳、田及廖、麻、龍諸姓苗族組成的隊伍，英勇善戰，趕走了武將軍和安將軍。	
懸賞者反悔	帝大喜，而計盤瓠不可妻之以女，又無封爵之道，議欲有報而未知所宜。	帝大喜，未知所報。	皇帝令管家拿酒拿肉，新衣新褲以及綾羅綢緞送到更狗面前，更狗只是搖頭擺尾，對這種「言而無信」的做法表示不滿。	承平日久，楊土司就迫使苗民北移，前往緊靠貴州的晏龍鄉金珠，分居兩個寨子，左邊叫石家寨，右邊叫田家寨。其後，楊土司更得寸進尺，要苗民「在州歸州，在縣歸縣」，從哪裡來的仍回那裡去。	
勸說或「打官司」	女聞之，以為帝皇下令，不可違信，因請行。	女聞之，以為信不可違，請行。	有位下官對皇帝說：「你早先講過的，誰能給皇帝報仇，願將女兒許配誰。現在更狗給王爺報了仇，應當把女兒嫁給更狗為妻才是道理！」	苗族人民不服，推舉石文定告到重慶府，申訴：「我們死了男子32，女子18，應照男命三千（銀子）、女命八百賠命價，賠不出命價，就得依照當時的榜文劃地盤。」楊土司賠不起命價。府官就說：「無刺不成山，無苗不成國，必須劃給居住的地盤。」	
賞賜兌現	帝不得已，乃以女配盤瓠。	以配之。	皇帝聽了不好改口，就把女兒嫁給了更狗。	回來就立下「包山契」，把金珠「上迄扁擔畝，下至梭子岩」的地段，全部劃歸苗民，作為安居樂業之地。	

表格說明：為了表格的簡潔，只從表3中選取部份個案。

表5：民族村傳說與「兄弟民族」情節模式比較

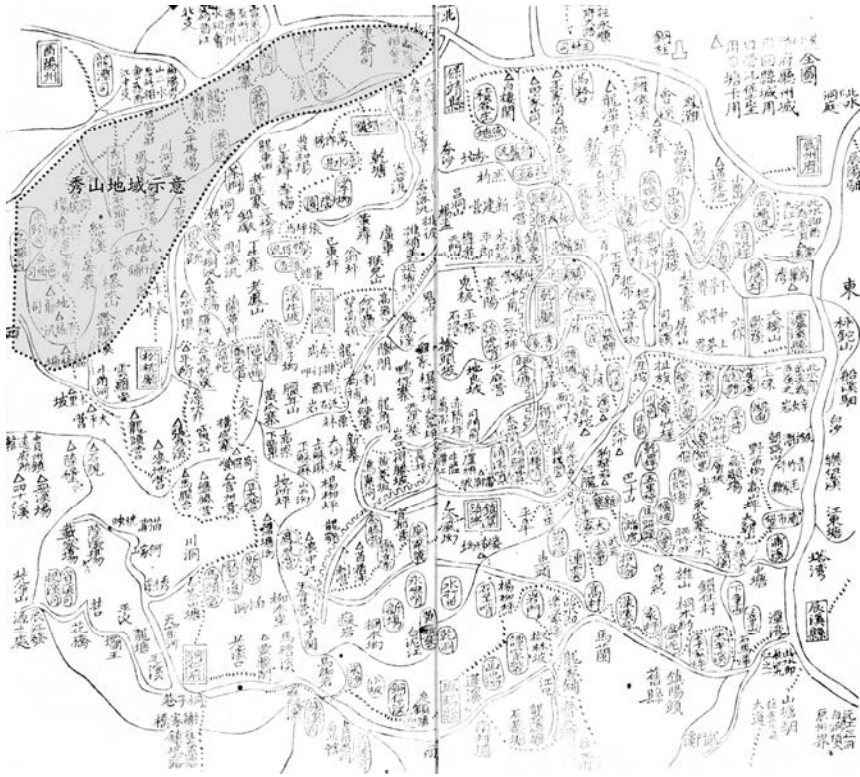
情節 來源	人、狗婚配並產子女	父死		處理屍體	族群區別
		父死	弑父 婚配		
後漢書	女解去衣裳，為僕鑿之結，着獨力之衣。經三年，生子一十二人，六男六女。	盤瓠死後。	自相夫妻		衣裳斑斕，語言侏離，好入山壑，不樂平曠，號曰蠻夷。
水經注	盤瓠負女入南山，上石室中。經二年，生六男六女。	盤瓠死。	自相夫妻		織績木皮，染以草實，好五色衣，裁制皆有尾，號曰蠻夷。
風俗通義	女解去衣裳，為為僕鑿之結，着獨立之衣。經三年，生子一十二人，六男六女。	盤瓠死後。	自相夫妻		衣裳斑斕，語言侏離，好入山壑，不樂平曠，號曰蠻夷。
搜神記	女解去衣裳，為僕鑿之結，着獨力之衣，隨盤瓠升山，入穀，經三年，產六男六女	盤瓠死。	自相配偶，因為夫婦		衣服褊褊，言語侏離，飲食蹲踞，好山惡都，號曰「蠻夷」。
奴國媽狗 (湖南鳳凰)	皇帝的女兒嫁給更狗後，夫妻相信相愛，和睦相處，不久他們生了一對雙胞胎，都是男兒。這對雙胞胎，哥哥是苗族的祖宗，弟弟是漢族的祖宗。	苗漢兩兄弟長大成人，親生父親——更狗就歸天了。		皇帝命令更狗兩個兒子破開父親的肚子來看。破肚的時候，哥哥很聰明，就從背後動手，將一些骨骼取來製作鋤頭塔坎刨地；弟弟比較憨厚，從肚皮開刀，肚子破了，不但沒有被腸子炸出來的屎弄髒手，反而卻從肚裡取出一些「本陶」。	兄弟二人含淚埋葬了父親之後，為求生存，就各奔東西了。此後，人類歷史就分苗家客家，苗族漢族。漢族奔到水上去，以漁業為生，苗族奔到山上來，以種糧為生。



(續表)

來源 情節	人、狗婚配並產子女	父死			處理屍體	族群區別
		父死	弑父	婚配		
辛女岩 (湖南瀘溪)	辛女和盤瓠結婚後生下了四個兒子，日子過得很順心。		四兄弟把這只狗引到現在李家天辛女溪的山溝裡打死了。			
神母狗父 (湖南)	婚後兩年，公主生下個大血球，神農聽了，怒氣衝衝地跑來一劍剖開，從裡面跳出來七個男的代兄代玉和七個女的代茶代來。		代兄代玉很生氣，氣的是狗都想做他們的阿爸！一怒之下，七個人抽出七把銅刀銅劍，把翼洛殺了。			代兄代玉——苗族 代茶代來——漢族
	苗漢是兄弟		殺狗		處理屍體	族群區別
半溝傳說	客家(漢族)與苗家原是同父異母所生，苗家是前娘生的，客家是後娘生的。	有一次家裡殺了一隻狗。			哥哥為了不拋撒(浪費)，把狗腸子也煮來吃了，所以人也就變笨了，不會讀書寫字，只會種田耕地；而弟弟則只吃了狗肉，人也變得更聰明了，讀書寫字都行，心也變狠了。	後來當官發財的都是客家，而老實和種地的是苗家，越來越苦，越受欺壓。

附圖1：《苗防備覽》「苗疆全圖」中秀山地域示意圖



圖片來源：嚴如煜撰，《苗防備覽》，卷1，〈輿圖·苗疆總圖〉，頁2-3。

說明：地圖的底圖採自《苗防備覽》，秀山地域示意圖為筆者參照譚其驥《中國歷史地圖集》第七、八冊所繪，自有不確之處，僅為方位示意。

附圖2：秀山地理方位示意圖



Three Versions of a Story:  
History, Myth and Reality in a Community  
along the Miao Pale

Zhuang LIU

Research Center for Intangible Cultural Heritage  
Chongqing University of Arts and Sciences

The College of Literature and Journalism  
Sichuan University

**Abstract**

The village of Minzu is located in Meijiang township, Xiushan county, Chongqing municipality, in the Miao-inhabited zones of the Hunan-Sichuan border area. The distinctive legends that local Miao people hold about their origins provide an opportunity to explore ethnic identity cohesion and differentiation between Huaxia (Han Chinese) and Miao. These origin legends reveal historical memories of the local Miao people that are concealed within the more explicitly historical narratives of their origins. At the same time, the interaction between locality and state and between Huaxia and Miao reveals the implicit structural amnesia that lies behind continuously re-narrated historical memory. The study of memory/identity, amnesia/distinction enables a deeper insight into two common modes of historical narration in the Han border regions: the “heroic ancestor” and the “band of brothers”. In the Bangou region where Han, Miao and native chieftaincy (*tusi*) systems co-existed,

---

Zhuang LIU, Research Center for Intangible Cultural Heritage, Chongqing University of Arts and Sciences; The College of Literature and Journalism, Sichuan University, 402160, Chongqing, P. R. China. E-mail: lz19791015@163.com.

during the transformation from Miao barbarian (*Manyi*) to Han there emerged a hierarchical structure of identity from primordial Miao, semi-assimilated Miao (known as Man) chieftaincy to Han. A similar but not identical set of differentiations also emerged. The identity and distinctions of an ethnic group is based on a common origin narrative. But the common origin narrative is based both on historical memory and structural amnesia. Both are shaped by the surrounding social context. This has not only affected the memories and migration narratives of the Bangou Miao, but also their selective amnesia of their Panhu origins and their history in relation to the Qing dynasty.

**Keywords:** Miao pale, historical memory, ethnic group recognition, structural amnesia