

DOI: 10. 3969/j. issn. 1674 - 9391. 2013. 03. 001

# 族群边缘的神话缔造： 湘西的白帝天王信仰（1715 - 1996）

[美] 苏堂栋/著 申晓虎/译 刘嘉乘 张颖/校

**【摘要】**自清朝以来，湘西地区的苗人、汉人移民、汉人士兵和土家族人都普遍信仰“白帝天王”，白帝天王的庙宇遍布各处。然而在不同信众群体的心中，这个神灵的形象以及对它的理解很可能是不同的。尽管如此，白帝天王信仰在当地却起到了次官方政治的作用。无论信徒是谁，尽管信仰仪式的对象相同，但是神话阐释可以是多种多样的。对一个群体来说，神话解释之所以灵验，是因为它的某个版本满足了此群体的意识与需求。湘西地区不同信众群体在不同时期所缔造的关于白帝天王的故事就鲜明地呈现了此条规则。他们采用“挪用”与“叙事化”的双重手法，把借用的或原创的事件与本群体中已经存在的符号和神秘历史融合起来，再加上别处而来的口传或文本元素，然后加入与本群体相关的地点、事件和共同记忆，完成神话的本地化。在湘西这个动荡多变的社会中，对秩序和身份之另类形式的讨论，就体现在关于白帝天王的神话圈以及其中的各个叙事里。

**【关键词】**湘西；族群；白帝天王；神话

中图分类号：C912. 4 文献标识码：A 文章编号：1674 - 9391 (2013) 03 - 0001 - 24

**作者简介：**苏堂棟 (Donald S. Sutton)，美国卡内基 - 梅隆大学 (Carnegie Mellon University) 人类历史学教授。申晓虎 (1977 -)，重庆合川人，云南曲靖师范学院西南边疆民族中心讲师、博士，研究方向：云南少数民族宗教与文化。云南 曲靖 655011

清朝或民国时期，生活在湘西的人们一定会知道“三王”，即众所周知的“白帝天王”。没有其他神灵能够与其相提并论。白帝天王的庙宇遍布各处，为地方各个族群所祭拜。即使一些村庄和寨子没有天王庙，人们也会迎接抬有天王神像的出巡轿子。远离家乡的苗人会在露天搭建临时的祭坛。一些大规模的天王奉祀处则立着牌子，规定四周不得骑马坐轿，以示对天王的尊敬。汉人士兵在出征前会在营地的天王祭坛祷告，并在平安归来之际还愿。每年的敬神活动期间，人们严格斋戒数日，停止日常劳作。如果苗汉之间爆发大的武装冲突，双方都会把天王的神像、旗帜或服装带到战场上。如果在和平时期发生争端，人们会到神像前宣誓以结束不快的争执。据说，一旦在天王

前发誓，人们基本不会违反，县令的仲裁都没有这么有效。所以，在这个移民甚众、土地纠纷甚多的偏远地区，官方为了减轻判案负担，容忍了天王庙和天王庙祝的存在。这些庙祝是具有准司法功能的 (para - legal) 仪式专家，行使神圣法庭官员的职能；天王像前的血誓就体现了这个“法庭”的权威。

白帝天王信仰的司法职能与其信仰者的多族群特点，让它成为一种非常有趣的社会现象。当然，它也不是一般的信仰。由此它让我们思考一系列特殊的问题：白帝天王信仰的权威和政治功能是否非同寻常？它的神灵如何吸引多元族群共同信仰？它是否对于所有信徒具有相同的神话意义？它的神话如何演化并服务其信众？<sup>①</sup>在湘西这样一个复杂的社会环境中，

这些问题并不局限于宗教性的范畴，它们已涉及到当地社会的核心内容。

近来，学者们对于中国诸多信仰的研究探索了类似的问题。尽管白帝天王的司法功能很特别，但是他们的权威力量很具普遍代表性。在中国各地，民众对神灵的态度是严肃认真的：无论群体还是个人，均寻求神灵的帮助。尽管在理论上神灵是超脱的，然而他们在地方政治中是权威的标志，甚至他们自身也成为政治争夺的对象。比如，在清朝，商人周游全国时会带着他们信仰的神灵的小像，并在同乡会馆建立神庙。民国时期，华北的灌溉网络则是根据信仰等级体系形成的<sup>[1]</sup>。在中国，近年来宗教活动重新担当了重要的角色，例如强化地方认同，重建宗族势力等<sup>[2-3]</sup>。

为了得到神灵的厚爱，信徒们既合作也互相竞争。因此，神灵跨越了各种社会边界、表达着各种社会关系。通常，敌对的神灵和信仰把人群区分甚至隔离开来；但在有些地方，某一个神灵信仰能够整合一个地区的次官方政治（sub-official politics）。湘西就属于这后一种类型。在这种情况下，虽然各群体的信众信奉同一神灵，但是当它们向神灵献祭或抬着神像游行时，在信众心中，这个神灵的形象以及对它的理解很可能是不同的。华琛的研究<sup>[4]</sup>表明，香港新界的信徒用各种完全不同的方式来表现妈祖，其具体形式取决于信徒自身的社会地位。其他神灵也是如此：同一个神具有多种形象、面向不同的信众群体。历史上已出现众多这样神化的人物和来源不明的神灵，例如屈原<sup>[5]</sup>、马援<sup>[6]</sup>、五通神<sup>[7]</sup>、梓潼神<sup>[8]</sup>以及浙江的温元帅<sup>[9]</sup>。在所有这些例子中，关于同一个神灵的传说记载和认识因不同的社会群体划分而各异。

当不同的信众群体在同一时间、地点都对同一神灵敬拜时，神话就可能成为地方政治关系中的变数——特别是如果这个神灵信仰没有一个公认的故事版本。比如白帝天王的信仰就是如此。神话的创造具有集体性和竞争性，于是便形成了关于神灵起源的不同传说。由此，在人们进行交易、建立联盟或者试图压制、驱逐竞争对手的时候，也就使得神力以及信众对神力的崇拜能够为个人或群体的利益而服务。无论信徒是谁，尽管信仰仪式的对象相同，但

是神话阐释可以是多种多样的。对一个群体来说，神话解释之所以灵验，是因为它的某个版本满足了此群体的意识与需求。神灵是地方信仰最核心的对象；关于它的神话解释，则必须比民间故事或历史更具体、更富权威性，因为它必须触动信众最看重的东西，处理日常生死的诸多难题，并关照当地的问题。在多民族聚居的偏远地区，例如湘西，神话阐释需要面临这些问题：中央政府是敌是友？我们从哪里来、以何名义居住于此？我们与其他族群的适当关系是什么？神话需要以间接隐喻的方式对这些问题予以解答。

神话的元素来源众多。神话要具有功用，其元素需经历“挪用”（appropriation）与“叙事化”（narrativization）的双重过程。“挪用”将神灵及其信仰与湘西社会中的某一特定群体——族群群体，社会群体或混合群体——密切地联系在一起。在这一过程中，人们把借用的或原创的事件与本群体中已经存在的符号和神秘历史融合起来，再加上别处而来的口传或文本元素，然后加入与本群体相关的地点、事件和共同记忆，完成神话的本地化。叙事化则通过典型的几个阶段来扩展神灵的故事（一般是五个）：起源（神灵/动物/人）、英雄事迹（地方性的人类行为）、殉难、救赎、显灵（作为地方的护佑者）。所以这些故事发展，使得不同的群体——即使有不同的目标——都会觉得他们享有神灵的庇佑。

在这一过程中，地方信众群体逐渐重新定义自身。近来对中国二十世纪<sup>[10-11]</sup>以及对近代欧洲的研究<sup>[12-14]</sup>表明，像神话一类的文化叙事，能够建构共有的认同。他们的视角与涂尔干（Durkheim）的理论很接近。涂尔干认为，社会通过其内部的宗教再表现及其各种集体性再表现来建构<sup>[15]</sup>。从这个角度看，多个次级群体都拥有文化再表现；并且它强调，在这些群体的发展和互相竞争当中，某一种叙事形式具有特别的潜能。心理学研究也提出了同样的观点。人们并非被动地接受叙事；叙事促使人们参与其中。正因为叙事是无法证实的，是模糊的、不定的，这就使得阐释成为可能，鼓励听众依据自身需要填充内容。反过来，神话阐释也促使人们以类似的方式去对待自身体验<sup>[16]</sup>。这就是为什么某些叙事具有“操演力”

(“performative” power): 他们能改变发展叙事的人, 并促成新群体的形成。

很多地方的主要信仰都没有统一标准的诠释, 湘西的天王信仰也是如此: 描绘天王的一系列叙事(我称之为一个“神话圈”, a myth cycle) 演化出来, 每一个叙事都反映着信徒们的不同政治关切。它包含着各种对立的故事, 这些故事反映着当地政治元素的各种组合。尽管这些故事各自存在, 可是它们之间相互影响, 并在这个神话圈当中, 一起形成新的神话解释。白帝天王现存八种叙事版本。与先前的某些研究不同, 我认为其中每种叙事不一定单独对应着仅为某个族群或社会群体而存在的独特、统一、一致的内容。地方信仰中心往往发展出能够吸引广泛信众的神灵起源阐释。地方信仰的传播融合了文本以及口述方式, 有时在同一叙事中还保存着不同的利害认识。一些受格尔茨<sup>[17]</sup>影响的历史学家, 在研究神灵起源时, 在一个文化文本中寻求单一的含义。这未必正确。尽管特定的神话确实带着某个特定视角的烙印, 但针对叙事的考察, 更适用的是米哈伊尔·巴赫金(Mikhail Bakhtin)(1984)的对话理论(dialogic process), 即把文本看作不同群体共同的话语。这篇论文将阐明, 在苗疆这个动荡多变的社会中, 对秩序和身份之另类形式的讨论, 就体现在关于白帝天王的“神话圈”以及其中的各个叙事里。

### 一、湘西: 王朝边缘

湖南西部或湘西位于中国中心地区的西部边缘, 山峦起伏、河谷众多。它与贵州、四川和湖北相邻, 沅江河谷成为进入湘西的主要通道。这一地区大致相当于今天的湘西土家族苗族自治州, 包括北部土家族和南部苗族地区。在明代和清初, 北部的龙山、永顺和保靖是设立土司的中心。土司由朝廷授权, 对南部的苗人施行松散的管理。苗疆位于沅江上游及较大支流流经的地区。其中土地相对肥沃、人口集中的地区, 在1704年成为两县治所: 镇杆(今凤凰)和乾州(靠近今天自治州首府吉首)。更偏远的苗疆位于贫瘠的高地, 1730年被编入永绥直隶厅(今花垣)。十八世纪前, 除战争时期以外, 朝廷的有效权力仅集中在沅陵、泸溪和辰溪三个城市。进入苗疆的河流,

也只有旱季才能通行小的船只。

信奉白帝天王的主要人群是汉人移民和土兵、本土苗人以及土家人; 后者是从“土人”逐渐演化而成一个自我认同的族群(土人一词在十八世纪中期指称刚刚被废除的土司治下的当地人)。所有这些群体既不稳定, 也不封闭。特别是在十七世纪, 不少汉人移民适应了苗人的生活方式。十八世纪早期改土归流, 这一地方出现了更多的军队, 为新至的汉人移民提供保护。汉人利用他们的专门技能与读写能力, 积极参与争夺对苗族贸易和财产的控制。本地的苗人与其它的苗人群体在语言和婚姻制度上不同。作为一个能够高度适应环境变化的群体, 从十八世纪开始, 他们从汉人移民那里学习农业技术和其它风俗习惯, 繁衍并同化。1795年, 为了反对汉人移民占用土地, 苗民发动武装暴动。政府镇压了这次暴动, 结果苗民进一步聚集到湘西更贫穷偏远的地方, 并最终臣服于另一个族群——土家。土家源自土司治下的所谓“土人”, 曾为清朝军队提供协助。随著土司制度的废除, 土人与汉人移民结成联盟。随着土人群体在苗疆的影响日益加深, 他们或许吸纳了在此长期定居的汉人和同化的苗人。至少从1956年湘西土家族苗族自治州成立、吉首成为首府以来, 土家就在当地的政治和经济中占据了主导地位, 而苗人仍然是自治州南部地区三个旧厅城中人数最多的。<sup>②</sup>

边疆地区人口和政治环境的变化, 影响了白帝天王信仰及其“神话圈”。在十七世纪, 移居到苗人聚居地周边的汉人移民利用天王信仰融入当地。然而到了十八世纪, 汉人更倾向于借用天王作为自己专门的护佑者。凭借这一地区驻军的支援, 官员们试图提升天王信仰的地位。苗疆并入直隶厅六十年后, 礼部同意将白帝天王信仰纳入官方体系, 令当地官员一年两季进行祭祀。但是, 苗人继续以自己的方式敬拜天王。而原本信奉土司先祖的土家(十八世纪土家社会中没有白帝天王庙), 成为了当地的统治势力, 也开始把天王奉为本族的神灵。这样一来, 白帝天王信仰就跨越了族群边界, 即使在族群冲突之际也是如此。

我将逐一探讨参与天王神话发展的主要几方: 清官员、汉人边民、当地汉文人、苗人和土家人。天王信仰演化的三个主要时期, 与地

方政治进程的几个关键阶段有着密切的联系：十八世纪，官方政策不定，移民和人口高速增长；在所谓“漫长的十九世纪”，中央政府忽视该地区，土家成为一个独特的族群；二十世纪晚期，中国共产党执政时期，尽管官方不支持、文化大革命带来巨大破坏，白帝天王信仰仍然得以保留下来。我将分析上述的八种叙事，其中包括我在1996年前往鸦溪考察天王信仰时获得的材料。最后，我进一步归纳出一个叙事，即对史前神灵的推测。

## 二、采纳苗人的民间信仰

早期研究者都认为，白帝天王在被汉人开始信奉之前是苗人的信仰。天王崇拜是苗人社会中至关重要的一个方面。湘西苗人内部有五大姓氏群体（吴、龙、麻、石、寥），他们之间互相通婚。共同的天王信仰促进了这五大姓氏的内部联系，使他们成为与西边的贵州苗区明显不同的群体。白帝天王的形象高大威武、令人敬畏。天王整合了苗疆的时空：鸦溪的天王庙是朝觐的圣地，信徒们参与一年一度的敬神庆典，遵循着严格的禁忌。天王的神力帮助人们处理日常事务，接受还愿感恩并惩罚那些未履行誓言的人。最令人关注的是，白帝天王是这一地区的最高权威。信徒们借助天王信仰解决分歧：苗人争议双方，喝下混有猫血或鸡血的酒，发誓如果破坏在神灵面前立下的和解誓言，愿受“九死九绝”<sup>③</sup>。在清朝法律进入苗疆之前，白帝天王信仰在这个缺乏集权制度体系的社会中承担了习惯法的功能。

不难看出，为什么十七世纪的汉人移民被这一信仰所吸引。他们在没有政府授权或保护的情况下，来到这一偏远地区。这里群山环绕、森林茂密，一些田地已经开辟。汉人发现一些苗民还处在狩猎采集的阶段，并敌视外来者；而其他苗民则是敬畏神灵的旱地农夫，欢迎汉人带来的技术。新来的汉民与这些从事农业生产的苗民通婚。接受白帝天王信仰，是汉人移民借用当地习俗的一部分。汉人移民当然相信，被苗民敬拜的天王一定掌管着这片陌生但美好的土地，并庇佑在此生息的居民。他们也一定相信，他们需要依靠在地方法律实践中如此关键的天王信仰。因此，白帝天王似乎成为了汉人移民融入苗人社会的重要媒介。到十

八世纪中期，与苗民杂居的杨姓和张姓的家族同化程度非常之高，以至于清朝的文献称之为“假苗”，后来的文献也提到他们非常虔诚地信奉白帝天王。

十八世纪大规模的人口流动进一步推动天王信仰彻底跨越族群边界。十八世纪早期，最先几批大规模的汉人移民从下游来到湘西。由于清政府1704至1730年之间对边地实施不断拓展的政策，这些来自下游地区的汉人移民为数众多，无法被苗人社会吸收。并且，这些移民与清军的联系更紧密，倾向于与苗人分开居住，在坡地上建造棚屋或小的村庄。他们与当地苗人进行贸易、放贷或租种土地。渐渐地，往往因为苗人无力还贷而获取他们的土地。与十七世纪的汉人移民一样，他们也因为同样的原因——尤其是苗民对天王的虔诚信奉以及此一信仰在当地的支配地位——而很快接纳了白帝天王信仰。另外，这些移民来自华中不同的地区，他们的故里崇拜不同的神灵，在新的居住地他们没有统一的敬拜对象。但吸引他们的最大原因，或许是日常生活中天王信仰的无处不在。在这个边疆地区，人与人之间的关系与交易很少能够在不涉及天王信仰惯例的情况下进行。官方的政策允许苗人继续在白帝天王面前解决争端和分歧，这便进一步凸显了这一信仰的重要性。尽管官方禁止当地汉人使用这种官方以外的手段来解决分歧，但据说这样做的人也没有受到惩罚<sup>[18]</sup>。地方官员出于事务繁多，对这种不合法度的做法视而不见，于是更多汉人改信白帝天王。因此，十八世纪早期，官方在湘西苗疆实施改土归流政策，结果巩固了白帝天王作为地方信仰的支配性地位。然而，这一信仰仍未渗透到自治州北部。在北部，即使行政上被国家体系吸纳，土人仍然信奉本族神灵，特别是信奉以前的土司祖先。

## 三、寻找边疆祖先：十八世纪地方政府的理论

但这些信徒众多、神力广大的天王又是谁呢？在改土归流之前，1705年《沅陵县志》的编纂者在东部的低谷地区编写当地历史的时候，只是简单地把这些神灵称为欢兜，即一位古代的反叛者。但这种说法在十八世纪的苗疆行不通，因为靖江的清朝驻军也将白帝天王看

作自己对抗苗人的保护神。随着汉人移民不断地信奉白帝天王，当地官员感到需要认可天王信仰。一些官员认为，除了某些声名狼藉的淫祀外，其余地方流行的信仰应当受到保护：“民苗所畏服，不妨因其俗……无庸斤斤究其由来”<sup>④</sup>。但持此种观点的人占极少数。行政层面的整合，不仅要求吸纳重要的地方象征符号，而且还要恰当地将其归类。值得崇敬的神灵，必须具有地方性的联系和活生生的历史。

为了解释这些神灵及其信仰的流行，一些十八世纪的官员认为苗人一定是将本族的英雄人物神化予以崇祀，于是试图在历史记载中找到可能被神化的苗历史人物。在这一过程中，他们不一定关注地方信仰。举例来说，在1739年，乾州同知王玮就忽视了鸦溪（离城仅5里）的传说：神灵姓杨，正式的名称是白帝天王。他将天王认定为夜郎，即在前汉时期的一个当地首领，并将之重新命名为“竹王”。王玮可能认为汉人崇拜蛮夷的神灵是一件尴尬的事情，他将“鸦溪”改为“雅溪”。另一种官方解释出现在1751年段汝霖的《永绥厅志》。它宣称苗人将征服他们的几位汉人将军神化了。所有证据都表明苗人将白帝天王作为保护神，但许多清朝的文人认同了段汝霖一厢情愿的解释。在他们看来，苗人信仰的高度虔诚似乎支持这一说法。1765年沅江地区辰州的另一位作者认为天王原是效忠朝廷的本地人，并将他们描绘成反抗王莽、捍卫汉政权的人。

尽管这些解释似乎反映了官员内部的论争，而非他们辖区内人们的共识，但这三个故事版本极具象征性意义，值得深度分析。王玮不过是从五世纪的《后汉书》中借用了主题为“竹娃”的旧文本。这个文本记载的故事发生在距此地西南数百英里处：<sup>⑤</sup>

夜郎者，初有女子浣于澗水，有三节大竹流入足间，闻其中有号声，剖竹视之，得一男儿，归而养之。及长，有才武，自立为夜郎侯，以竹为姓。武帝元鼎六年，平南夷，为牂柯郡，夜郎侯迎降，天子赐其王印绶。后遂杀之。夷獠咸以竹王非血气所生，甚重之，求为立后。牂柯太守吴霸以闻，天子乃封其三子为侯。死，配食其父。今夜郎县有竹王三郎神是也。<sup>⑥</sup>

其它地方志改编了这个故事，增加令它更

可信的细节，比如，强调神灵对苗人的影响：因为第三个天王尤其令人敬畏，所以在泸溪的主庙里（十七世纪鸦溪曾是泸溪的一部分），他的神像看上去最凶恶<sup>⑦</sup>。

在范晔（398-445）的《后汉书》之前，夜郎的故事早有记载，并且口耳相传成为神话。对于这个故事和其它版本的叙事，我们可以借鉴列维·斯特劳斯（Claude Lévi-Strauss）对神话的研究，寻求故事中相互关联却两极对立的元素。在这个故事中，存在一系列对立元素：非同寻常的处女诞生说 正常诞生；西南边陲 王朝中心；当地流行 王朝容忍或视为异己；非汉人的领袖 汉（朝）统治。在这些对立中，一系列相互关联的元素（西南部，当地流行，非汉人领袖）暗示着（而非明示）这个地区的民众远离中心的特殊地位。白帝天王的故事从地方和王朝中心这两个视角表达了两个主题，并对两者加以调和。地方的主题预示着神灵起源的四个元素——出生奇迹，英雄主义，殉难与神化，但是抹去了显灵的证据。

有繁殖能力的竹子保证了神灵远离人类生育的污染。它既是菲勒斯（phallus），又是子宫。它把夜郎的民众（以及这一信仰群体）定义为这片土地的原住民。移民或驻军是外人，在这个故事中被抹去了。王朝中心的主题则在地方主题之上增添了一层世俗化的叙事。这一叙事从中央政府的视角出发，讲述帝国势力在边地的历史：这个叙事的中心情节是地域性威胁，阴谋杀害，死后赦免，以及封爵。这是一个驯化边地的故事，展示了双重的转变：神话中的英雄从不可靠的投降者转变为可靠的封地领主，从出身卑微的非汉人领袖转变成为享有王朝封敕世袭的统治者。有了这些层次的故事，于是这个神话便将湘西的非汉人族群归附于王朝控制。但同时它又突出夜郎的非凡、帝王独裁导致的殉难、以及当地人自己的是非判断等问题，于是为这些非汉族群保存了颜面。中央政权慷慨地将封建自治权授予夜郎的非汉人后裔，就体现了它虽然高压专横，但也与地方协商和妥协。

同知王玮希望把白帝天王信仰描绘得更体面，于是发现了这么一个故事，一个可以为我所用的完美的历史文本。王玮的视角，与所谓当时苗人敬拜本民族古老英雄的观点一拍即

合。和其他文官一样，他每日不得不去处理苗人事务，更希望苗人能够解决自己的问题。上述的叙事恰恰暗示了对苗人参与管理的宽容。它所描绘的西南（或者至少是贵州东部，大体上可以认定为牂牁地区）的开发建立，与其说是武力征服的结果，不如说是某种调和的过程——即，王朝放任自流的政策赢得了地方自愿的臣服。在鸦溪，也流传着一个的类似故事（见下文）。也许就是它促使王玮采用了范晔《后汉书》提供的历史文本。因此王玮的“神话-叙事”虽然取自《后汉书》，事实上却结合了口述和文献的材料及观点（这个神话圈当中后来的叙事都是这样的性质），并且体现了根植于地方的、但被官方历史文献抹去的认识。

第二个十八世纪关于天王的叙事见于同知段汝霖 1751 年的记载。这一叙事背景迥异但结构类似。我把它称之为“诱饵与伏击”叙事：

村中故老相传，白帝天王姓杨，辰州人氏，亦或靖州人。三兄弟为宋朝将军，智勇双全。苗民叛乱后，三人领军平叛。深知苗民嗜酒食，因天寒数日，故多宰牛羊，悬肉于树上。叛苗争相饮食。三人突袭，重创之。故九溪十八洞开，唯五姓之苗民幸存：为至今之吴、龙、麻、石、寥。

后有妒忌之人假借王命献上毒酒。三兄弟饮毒酒而亡。时值小暑。故每年小暑，前后十四日为禁忌。辰州厅与辰县——泸溪、千州、镇杆（凤凰）、永绥——俱设天王庙。其间，官员、文人、汉民及苗民虔诚守洁，不宰牲畜吃肉，亦不食马齿苋、瓜菜及荚<sup>⑧</sup>，因天王死后，马回来告知消息后死去，上述三种皆为马料，故禁食。此习俗由来已久，骑马坐轿之人必在庙前下马落轿。<sup>⑨</sup>

这一叙事将天王看作因开拓苗疆而理应得到颂扬之人。这里，天王是汉人，他们的敌人是苗民反叛者。这个叙事显然是关于族群关系的。在三种十八世纪出现的天王神话叙事中，这个叙事最接近汉人的观点。汉人意识中的地方族群关系模式，即使反映现实的象征模式（model of），也是构建现实的认知模式（model for）<sup>[17]</sup>。在意识形态上，这一叙事设立了一系列看似合理的隐喻性对立元素。再次借鉴列维

·斯特劳斯，我们发现这些对立与十八世纪官方话语紧密契合<sup>[18]</sup>：汉 = 苗；饱 = 饥；文明 = 野蛮；熟 = 生；井然有序 = 不羁好斗；老谋深算 = 轻信冲动；忠诚守疆 = 朝廷阴谋。把苗人与野蛮、生食以及无序相联系，把汉人与文明、熟食与有序相联系，这些两极对立的关系，将观察到的或假想的苗人特征合理化了。汉人统治成为必然——这个结果具有道德合理性，而不是通过野蛮武力实现的。对收服苗人的这种解释，呼应着十八世纪早期的官方文献的有关记载：苗人贫困（饥饿），轻信而易受引诱；他们内部纷争不断；他们设下陷阱伏击汉人路人。（不过最后这一点在上述叙事中是反过来用在汉人身上的：三位将军与苗人翻脸，并设计伏击他们。）当然，所有这一切都是想当然的一面之辞。我们看不到某些官员对汉人对付苗人的深刻批判。维护清朝统治的士兵强抢苗人的粮食和牲畜，汉人移民掠夺苗人的土地和生计，汉人的投机商和讼棍则引诱苗人犯罪或欠债，甚至教唆他们进行两败俱伤的争斗。<sup>⑩</sup>这个叙事自利地忽略了这些事实。但即便这样，它对于许多汉人移民和信徒来说，仍具有说服力。

与食物有关的隐喻尤其微妙。正是熟食引诱了苗人并导致其失败。十八世纪“生”和“熟”被用来区分非汉人当中未开化的（陌生的）和已经被同化的。根据这个版本的天王神话，那些不顾危险地抢夺熟食的苗人渴望消费汉文化。对食物的表现，让人联想到关于商纣王的传说。据称这位典型的王朝末代君王建造酒池肉林，可见其道德败坏。再者，食物的主题也令人想起中国文化传统中对神灵和亡者的食物献祭。然而，这个关于天王的叙事中的两个例子都颠倒了人们熟悉的文化主题：首先，汉人——而非注定要失败的苗人——悬挂起食物；供献的食物导致了死亡而非安抚亡者。这种颠倒，目的在于强调天王神话的象征颠倒：首先，苗人事实上不是吃者（eaters）而是被吃者（the eaten）；他们被同化过程改变，然后被汉人消化。其次，苗人渴望成为“熟”的，这种常见的比喻表述认为蛮夷对汉文化没有抵抗力。最后，我们应该注意，在同一叙事框架下，“食物为饵”的符号及“武力伏击”的主旨结合了武力征服和教化这两个十八世纪交替

施行的针对西南非汉族群的政策。因此，士兵居于生熟两极对立之间、促进了这一转化。

在这个叙事中的殉难阶段，英雄被身份不明之人假传圣意毒死。这个模糊的故事框架中，主题的表达很肤浅，对信徒每年一度哀悼白帝天王之死的仪式的解释也很无力。然而，毒死英雄的情节具有很强的口头传说特点，不仅象征了起义苗民的命运，而且建立了与当地禁食习俗的关联（这些习俗无疑早已为鸦溪信徒所共同遵循）。除了作为汉人移民的“创始记”，“诱饵与伏击”的叙事讨巧地解释了苗人与白帝天王的紧密联系：这一叙事坚持认为，禁忌等仪式根本不是从苗人习俗中演化而来的，而是用来纪念一次历史性功绩——它摧毁了苗人部落，只保留了其五个大姓家族。苗人比汉人更虔诚，不是因为天王首先是他们的神，而是因为被神化的汉人将军对他们的震慑力。这种想象给汉人移民安全感。在1795年苗民起义和地方军事重组之前，对那些深入苗疆的汉人移民而言，当与苗人邻居的关系恶化的时候，他们需要仰仗有关官方的记忆，比如针对苗民的惩罚性军事行动，以及类似的官方威力的炫耀。通过挪用白帝天王之类的苗人象征，他们能够获得强大的保卫者来抵御“苗疆”的危险。

第三种叙事，我称之为“汉之忠臣”版本，比第二种叙事出现略晚数年，载于1765年的文献：

此也俗称白帝天王，或曰汉田疆。初为五溪酋长，处信素著，王莽欲招来之，赐以铜印，疆义不屈。有子皆雄勇自保。曰：“吾等汉臣誓不事二姓，乃以三子将五万人下屯沅东，各筑一城，烽火相应，以拒莽。旧传沅州白龙潭有白龙，即其第三子。”<sup>①</sup>

从表面上看，这种叙事似乎缺乏可供分析的可靠材料。这个故事未见于《后汉书》，而几乎是一字不变地援用了一个叫田强的人的传记<sup>②</sup>。故事省略了“竹娃”以及其它叙事中关于殉难的内容。另一方面，“田”的名称有着特殊含义，属于雍正时期（1723-1735）当地被改土归流的世袭土司中势力最大的一家，而且这个姓在十八世纪的镇竿（凤凰）很普遍。<sup>③</sup>这种叙事很可能是作为田姓人的家族起源记而演变或被部分改编的。在这里，后来的土家叙

事版本（见后文）已见端倪。因此，虽然这个版本维护汉人和王朝的优越地位，但没有明显地强调族群。这一点很像土司，因为土司自己就是汉人与非汉人通婚和文化融合的产物。“五溪酋长”一词要么指土司，要么指少数民族头领：只要效忠王朝，少数民族也能被汉化（汉王朝在这里代表比实际更遥远的古代）。由于“汉”一字既指中国的多数民族又指具体的一个王朝，所以在这个叙事中对王朝的支持自然就嬗变为对汉族群的支持。这样的族群关系一旦确立，叙事立即将族群问题降格到另一个主题之下。这体现在文本中的一个重大变化——人名中的“强”变成“疆”。这一张冠李戴的做法利用了双关的修辞，建立了一组象征性的对立关系。这里的另一个双关是历史上有名的反面人物王莽——“莽”的意思是“密草丛”或“密林”，扩展含义为“粗鲁”、“未开化”。如果我们将王莽的名字颠倒，它就变成了“莽王”。同样，“田疆”的意思就是“耕种的土地/边疆”，可能解读为“在边疆（荒野）种地”。<sup>④</sup>这样看来，这类称谓体现了这个区域的农耕化过程。

我们再一次看到明显的象征性对立：田疆 王莽；忠臣 篡臣；正直的边疆 腐败的中心；汉（朝） 反汉（汉人的 非汉人的）；农业的 未开荒的。如此，这种“汉之忠臣”的叙事基于一个更大的群体诉求，而不仅限于边疆的田姓群体。事实上，苗疆没有哪一个利益群体有特别的理由去喜欢中央王朝。十八世纪的边疆策略不一，从武力镇压转变到宽容的忽视，从允许族群贸易与通婚转变到对这两种活动的彻底禁绝。甚至汉人移民也以矛盾的心理来看待清政府，这一点也体现在人们对戏曲《孟姜女》的喜爱上。这个戏由当地巫师表演，讲述了孟姜女的丈夫被暴君秦始皇——一个无道统治的原型——派去边疆修筑长城而累死的故事（《永顺县志》，1793：4/4a；张子伟，1992：117）。<sup>⑤</sup>在这个叙事中，苗人可以处于对立双方中的任何一端。他们的桀骜不驯不是族群本质，而是关乎他们的姿态和粗野、非开化的状态。所以，这个叙事版本是地区性的，面向十八世纪在此和睦聚居的各个群体：苗人农夫、汉人移民和汉人商人。

三个原因让以上所有的群体接受了这个版



本的神话。首先，“莽/田”的并置颂扬了开发边疆所付出的集体努力，拓荒事业超越了地方分歧。换言之，它更强调生态的压力，降低族群对立的重要性。其次，苗人隐喻地作为中间人出现：由于姓田的英雄和他的儿子被看作是在苗势力的帮助下为恢复汉王朝统治做出重要贡献，我们自然会把他看作汉人的盟友。再次，把王莽作为三兄弟的主要敌人，表现了道德高尚的边疆对腐败王朝的反抗。这个故事似乎要说明，盲目服从王朝中央并不是忠的本质：有时，边民（无论是汉人还是苗人）或许会正义地反抗甚至改变失道的王朝中央。综上所述，忠于王朝的神话面向不断汉化的苗人和新移民。它在象征意义上成为反映和建构良好族群关系的模型（参考格尔茨，1973）。而且，它所支持的并非某一族群的视角，而是一种地域性的、跨族群的边疆视野，存在于王朝秩序的脉络中。“汉之忠臣”神话为十九世纪的叙事版本埋下了伏笔。

这些官方叙事，尽管具有丰富的象征意义，但在历史上或者民族志上都不完美。永绥（苗人新的政治中心）同知段汝霖或许不愿意看到乾州的天王信仰集中化。无论出于什么动机，他对王玮将白帝天王士绅化的作法感到不满。<sup>⑩</sup>然而，段汝霖的天王解释也有问题。由于当地耆老声称天王是杨姓，段汝霖便尝试在文献中寻求证据。他在1685年《辰州府志》中发现，黔阳有一处坟墓，为杨来兄弟而修，他们因抗“贼”战役一战成名。另外，他也注意到1684年的《靖州志》提到曾在托口与苗人作战的杨氏三兄弟。段汝霖认为这三个人一定就是白帝天王。凤凰的先后两任同知潘曙和杨盛芳，在首部凤凰地方志中（1758出版），没有采纳王玮和段汝霖的说法（《凤凰厅志》，1758：10/10）。<sup>⑪</sup>尽管他们认为将竹王和夜郎等同白帝天王过于武断牵强，但也认为杨氏三兄弟的说法同样不可信。因为不仅杨家兄弟住在远离天王信仰中心的地方，而且官方档案没有记载其封地或提到帝号，遑论“天王”和“白帝”的称谓。其他官员也质疑了“田疆”之说：为什么人们不仅敬拜田疆，还敬拜他的儿子们、甚至他们的母亲<sup>⑫</sup>？后来，严汝煜指出，田疆未见史载，而其他可能人选（夜郎以及在黔阳和靖州的杨姓兄弟）又远离天王信仰的核

心地区，因而他的结论是这些说法都不能解释天王来源。<sup>⑬</sup>既缺乏历史证据，当地官员意见又分歧，对白帝天王的来源难以形成共识。十九世纪的作者只满足于引述既存的各种解释。这时天王已经因频繁出现于官方话语和地方史料记载而获得了一定地位。

那么，十八世纪的这三种叙事似乎都不具备成熟神话的权威；的确，关于天王的记载是以传说的形式表现出来的，亦真亦假。然而，天王信仰流行于包括驻军在内的所有群体，因此官员及其幕僚觉得不能忽视这一信仰，于是需要使天王值得尊崇。他们试图给天王指定一个历史身份，明确他们对当地历史的贡献、曾在生前受过皇封并且高尚正直。这就是写下这些故事的动机。并且每位作者都试图挪用天王为自己的群体服务，并否认天王的苗人身份。

在十八世纪的叙事中，值得注意的是英雄主义主题的突出，这完全与官方对秩序的要求相吻合。三种叙事都遵循特纳“社会戏剧”（social drama）的范式（Victor Turner）（1957，1982）——即，对规则及规范所制约的社会关系之违犯、危机、矫正行为、解决；解决，意味着社会戏剧不是以分裂结束，而是以社会群体的重新整合结束，即以苗汉共同崇拜天王的（后神圣化）（postapotheosis）阶段结束。除了“竹娃”的故事外，这些叙事都没有涉及英雄是如何出生、死亡或成为神灵的。这可能是因为记录的官员对奇谈怪论毫无兴趣。他们只是想方设法使自己的理解在当地被接受。于是，在这类叙事里，苗人顺从了清朝的统治，汉人的迁入并没有威胁当地的稳定。社会戏剧以边疆英雄主义为焦点，以边疆与中央的和解为结束，完全满足了上述的需要。

因为这些十八世纪的叙事是将一些流行的口头材料与主流的文本材料揉合在一起形成的，所以很可能存在更完整的口述版本。从《后汉书》演化而来的“竹娃”的叙事具有丰富的象征表现，这类象征表现往往是口传过程中获得的。尽管“诱饵与伏击”的叙事采取的是清朝胜利者的视角，但它仍然是了解当地信仰的。它跟夜郎的故事一样，对朝廷阴谋的环节一笔带过，但符合后来天王信仰中心的相关文献记载。“汉之忠臣”叙事取自一部来源不清的人物传，通过改变主人公的名字，丰富了



它的含意。所有三个故事都包含了很有说服力的比喻。这些比喻开始与同一时期的地方文化产生共鸣,但是这些故事尚未充分发展。这一点有待于当地文人与天王信仰之间的互动。

#### 四、塑造地方英雄: 汉文人的同化

在十九世纪,白帝天王信仰被纳入官方祭祀体系,并继续发展昌盛。关于天王的叙事也继续发展变化。推动这一变化的,是不同版本间的矛盾及叙事可能性的逻辑运作以及信徒的自身利益——他们在信奉天王时本能地把自身的意图加入叙事中。当地文人在记录和整合不同的故事解读中扮演了重要角色。十八世纪,受过教育的人在这个地区很少。但在1800年以后,汉人童生与秀才的人数开始缓慢增长。1795年当地有2位举人,1820年举人人数为14人,1850年则达到19人,而秀才的人数要多得多<sup>[18]</sup>。这些文人是土生土长的当地人,将天王信仰视为当地历史中值得膜拜的至关重要的部分。在他们的影响下,神话变得更长,并取得了内部一致化、本地化以及叙事化。

1795年苗民起义见证了各种势力挪用天王信仰、寻求天王佑护的努力。汉人或官方这方面留下了最好的记载。乾州三次落入反叛苗民之手,来自那里的一群汉人难民,被神秘的天光指引到安全之处<sup>①</sup>(管景牧,1824: 5/32)。另一群汉人来到下游的泸溪,发现城里的汉人居民早已惊慌地逃走(泸溪位于沅江以西,无兵防护)。因为有人梦到天王让他们坚守一座桥,所以四十名汉人士兵成功地击退了一大群武装苗民,安全地守住了大桥<sup>[19]</sup>。另一群在鸦溪的三百名汉人跑到白帝天王大庙里避难。或许是出于对天王的敬重,苗民没有继续攻击,仅把这些汉人俘虏围困起来。到了春天,当苗民开始耕种附近的田地时,这些俘虏便找机会逃命了<sup>②</sup>(张先达,1872: 4/43)。军事中心也要依靠白帝天王。凤凰拥有三个厅中最厚实的城墙。一天,其东门火起,马上出现神鸦无数,沿廊鸣叫飞行,遂熄灭了大火(管景牧,1824: 5/33)<sup>③</sup>。在偏远的嗅脑堡——一个跨越贵州边界的、以土墙围筑的边哨,清朝驻军人数远不及敌,却未受损失,因为苗民以为看到天王之一以赤面大将现身,带领一支鬼影般的清军前来增援<sup>④</sup>(管景牧,1824: 5/33)——

至少汉文文献是如此记载的。最具戏剧性的故事讲述了发生在永绥偏远小镇的长达70天的围困,期间苗民试图在天王法衣的保护之下攻打城池。一位汉人妇女来到天王庙质问神灵为何不保护汉人,结果为白帝天王附体,在恍惚状态下指挥众人保卫城池<sup>⑤</sup>。这些事件不仅极大地鼓舞了士气,而且使中央政府马上正式认可了天王信仰。

在苗民起义被残酷镇压后,对这些事件的记忆赋予了汉人移民道义上的合法性。官员们曾经责难他们,认为他们对苗民放高利贷、掠夺苗民土地,才引发了苗民叛乱。但是,1795-1796年间发生的事件不正好驳斥这种指责吗?白帝天王帮助镇压苗乱,这难道还不能证明到底是谁以正当的方式获得土地吗?如果他们像某些官员所说的仅仅是“客民”,难道天王会保护他们吗?这些汉人移民在叛乱结束后庆祝“小暑”时一定是这样认为的。(并且,当时被镇压的苗民可能也这么想。毕竟,打仗的时候虽然他们又是祈祷又是派遣己方被附体的巫师,可都徒劳无功。)

在1798年清政府镇压苗民起义后,白帝天王被清王朝封侯,称号分别是靖远侯、镇远侯和绥远侯。天王三兄弟还有一个共同的封号:宣威助顺。1837和1847年,天王进一步受封,并在1856年封王,被授予8个字的官方封号<sup>⑥</sup>。官方将天王纳入正统的神明体系,但从来没有认真确定天王的真实身份。然而朝廷的举措的确促使各个叙事间弥合差异。地方志编纂者放弃了来源不明的田疆。流传久远的鸦溪杨氏在1798年得到了礼部认可,于是地方志作者不再质疑杨氏。他们同时放弃了夜郎故事(其实是把它发展成了后文中将出现的童贞女生子的故事),并停止使用竹王庙的称号。不过这一称号在当地原本也未得到多大的支持。为了处理这些故事中天王千差万别的来源,某位编纂者干脆提出,天王三兄弟出生在乾州,他们伟大的事迹发生在辰州,最后死在沅州<sup>⑦</sup>。这便使得广大地区内的信徒都有可能“共享”白帝天王,并成功地将自己的神灵的权威和声名极大提高。稍微有一点不好解释的是,天王在世时到底是哪个时代?虽然没有文献证据,但不同的说法毫不犹豫地把他们放到不同的朝代,包括汉、北宋末期、南宋、元和

明。为了解决这个问题，一位十九世纪的编纂者提出，白帝天王是同一神灵在俗世的接连数次化身——这是明显的道教解释法。诸多对天王神话起源的解释，反映了各个群体对神话演变的贡献。文人和不识字的信徒都力图以自己的方式解决时空上的矛盾。这些变化使天王信仰发生一定意义上的标准化。这一标准化过程与官方的认可关系不大，而更多取决于精英阶层和老百姓的实践、改进以及相互的影响。

受官方驱动，关于天王起源的一些主要问题被标准化，但更值得我们注意的是当地人不断将身边的事物融入到这些叙事当中。比较早的例子是关于奇梁洞的（作者按“奇梁洞”是现在对这个名字的普遍写法，可能也是当时一般大众的用法。文人把它写成“歧梁洞”——如下文当中所引，这样看上去比较文雅）。这是一个6000米深的石灰岩洞，现在是凤凰主要的景点。它位于凤凰以北数里，凤凰至乾州公路沿线附近<sup>[20]</sup>。如果人们去这个山洞参观，就会听到这样的故事：一名土寇，名为何车，战败于此。其部众血流成河，至今仍流淌在山洞中。1715年，某位清朝汉军官员重建靖江营天王庙，这次相距凤凰又近了数里。他认定何车是9000苗人的首领，而白帝天王和手下的36人是打败何车的胜利者<sup>[21]</sup>。十九世纪，在鸭溪流传的众多神话版本中出现了类似的故事，只是故事中没有何车其人。然而1996年，奇梁洞的导游以入口处的石碑为据，否认白帝天王或苗人与这个洞有任何关系。

十九世纪与鸭溪发生最明确关联的版本，下文中我称之为“童贞女之三胞胎”。它与“竹娃”叙事一样，讲述了天王神秘的起源。但与早期文学记载不同的是，它在一代又一代听众所贡献的材料塑造下，获得了相当丰富的故事内容。这个叙事于1872年被收入乾州地方志<sup>[22]</sup>以及后来的省志<sup>[23]</sup>。对于有读写能力的地方人士而言，收入志书无疑赋予这个叙事一定的权威性，也有助于修正、巩固当地的口传版本，因为其中的许多细节在随后的讨论中一再出现：

盖本处父老流传：鸭溪杨老洞官有室女，性贞静，寡言笑，一日浣纱龙井坝，忽见金光射体，如有所感，载震载夙逾年，居然一胎生子三，因矢志不嫁，抚育成人，遂从母姓。三

王是也。

王幼而歧嶷，长有神勇，时贵州红苗悍且众，蹂躏五溪殆遍。王率素所亲信之数十人尽歼其党，至五寨司歧梁洞而止。今由洞口至杀牛垵，锄地者犹时获当日之兵器焉。语云：“三十六人杀九千，杀到歧梁洞门前”，历代传为美谈。远近凡遭苗人肆虐，辄告王，王至，无不折服，于是苗人畏威，土人载德。事闻于朝，王入觐，至辰郡下流白马渡，朝命适至，劳勋，赐之酒。奸人忌其功，暗置鸩，王饮，同日卒。归神之日当小暑前后，至今凡经王马迹所至之处，皆遵旧禁忌，惟鸭溪尤加谨焉（事载《风俗志》）。后人不忘其功，始立庙于鸭溪，继寝广。王屡著灵应，不惟边疆蒙福，他省亦多受庇荫。本朝叠加封号载祀典。〔张家正，1872：4/39-41〕<sup>[24]</sup>

为了将这一叙事与其它叙事进行比较，我首先列出故事中的对立元素：母系血缘，童贞女受孕和一胎多产；正常而自然的传宗接代；勇敢 恐惧；苗人 贵州红苗；忠诚 陷害；三兄弟 朝廷。

这个叙事比之前的版本更详细，但增加了更多模糊的元素，由此会对天王信仰产生影响。尽管此叙事非常在意白帝天王的背景，但它安排天王抵抗来自贵州的红苗对五溪的攻击，而不是抗击当地苗人，以此排除了清晰的族群身份。故事对天王的血系传承语焉不详：作为王朝权威的苗人代表，洞官又是天王的外祖父，处于苗人和外人的模糊地位。洞官的女儿既是处女，又是母亲；身份同样隐晦。这样模糊的出身，强调了神灵的不同凡响；由于他们族群身份不明以及父系的缺席，人们不能确定他们是苗是汉，因此这个叙事能为汉苗双方都接受。另外，在解释天王遭遇陷害和死亡时，此叙事明显认定北京朝廷是罪魁祸首。这强化了十八世纪那些叙事中的地方官视角，反映了这个地区广泛存在对中央政权的猜忌。然而这个相对高度发展的叙事仍然为不同的诠释留下了空间：汉人移民可能会强调三兄弟反苗的英雄主义；苗民会强调三兄弟的苗人背景以及悲剧性的被出卖；而相互影响的汉民和苗民者则会强调族群的融合。每个群体都能从中解读到自身过去的斗争以及官方的威胁，并在流动的边疆社会中寻找到共同语言来定义他们之

间的相互关系。

对整个苗疆而言，乾州厅不仅仅是信仰中心，而且是族群间最紧密接触、迅速融合的地区。这个叙事提到了乾州的禁忌和仪式，把自己与信仰中心紧密联系起来。与其它敬奉天王的庙宇不同，原来的鸦溪庙在后殿有一个神祠敬拜童贞女母亲（“老姑婆”），“任小儿嬉戏于前”<sup>③</sup>。在这里，天王信仰的诉求或许是最广泛的：女性信徒的影响无疑推动了童贞女母亲的出现。这也缓和并驯化了天王令人畏惧的形象。（尽管在文革期间遭到破坏，天王庙连同后面的“婆婆庙”一同得以重建，但现在，童贞女被塑造成婆婆，陪同一旁的是化身为人的龙王）。

与标准的神话解读不同，我希望提出一种新的分析可能，即神话并不只是投射出某一个信徒群体的利益。在这个神话圈中，某些神话或传说完全是合成物，对来自不同群体的信徒表达多个族群的信念。其原因可能是多方面的。虽然地方的社区性庙宇可能维系一个公认的神灵观念，但是更大的信仰中心地及其庙祝也必须准备一个关于天王的起源故事，以应对访客的疑问。他们不可能为每个访客修改答案。十八世纪的乾州，跨族群融合程度已非常深，鸦溪天王庙的庙祝不可能轻易判断出参拜的信徒到底是苗人还是汉人。书上或石碑上记录的神话历史，可能不得不为了全体信徒而加以标准化，而这个地区的苗语并没有文字。这或许解释了为什么关于天王来源的某些叙事内容模糊不清、构成了来自不同族群和社会背景的信徒的对话。

内容丰富的叙事值得细致的分析，但我们不应当忽略任何短小的片段讲述。十九世纪的地方文人对天王神话所做的最有意思的补充是对于英雄死因解释的发展。故事的这个部分早前被忽视，其实它为各种观点互相影响留下了空间。民间信仰（即使受过教育的人也不能不受其影响）认为“死于非命”招致不安定因素；冤屈导致了怨鬼出现，人们需要对这些怨鬼进行安抚和驱逐，并且有能力对它们的怨恨加以控制和疏导。不少鬼的确变成了神<sup>[21]</sup>；如果天王生前死于非命，那么我们就能够理解他们不同寻常的能力。十九世纪被标准化的陷害阴谋的叙事主题，就可以借助上述的框架来理解。

某些作者指出，三位英雄死在沅州的白马渡，虽然这一地点距离乾州远达四百里。据说，他们在那里喝下毒酒。但在乾州一带，这个故事又吸纳了别的地名，与某些信徒的家乡联系在一起。根据当地杨氏家族的观点（杨氏的村庄位于浦市道路的沿线），英雄们并非死在白马渡。相反，三兄弟喝下毒酒后继续骑马上路，毒发后竭力赶路回家。他们事实上死在白马渡三十里外的新店驿，然而所骑的马驮着他们的尸体继续飞奔。在沅州界的落尸坡，尸体最终掉落在地。马又向前跑了二十里，马鞍落在了马鞍山<sup>④</sup>。一个善良的老人找到并掩藏了三人的尸体。连这个老人后来也被鸦溪一带人们所敬拜。这类故事演绎，将身边的环境与三王信仰联系起来，是地方民众对神话的挪用，并且他们的形成很可能早于此文引用的任何文字资料。但这并非仅仅是地方挪用。为了达到情感上的强烈效果，叙事发展了“死于非命”的主题（因此强调死亡与回家之间危险的阈限）。借此，地方民众也成功地化解了叙事中一个令人迷惑的矛盾：他们解释了为什么这三位伟大而睿智的英雄会如此天真，即使在看到第一个喝毒酒的人的可怕下场后，还是一个接一个被毒倒。

这一矛盾并没有难住清朝的文人。让他们觉得触动人心的不是三个天王的悲剧死亡，而是故事中所蕴含的“白日不照吾精诚”的感慨——三王被皇帝误解，被朝中的敌人陷害，并在边疆殒命。这些内容在明末官员中颇为盛行。他们将这类主题演绎在伏波将军马援的故事中。这位东汉征夷者在死后遭受诽谤。同样，这一主题也可追溯到屈原，并在中国历史上引起诸多共鸣<sup>[5-6]</sup>。从这个角度来看，三兄弟中的老二当然不会相信皇帝的赏赐会有毒，老三也当然会无畏地喝更多的毒酒，因为牺牲本身就可以成为一种尽忠的行为，一种反抗敌人并直接影响后代子孙的方式。

正如张先达所做的阐释一样，文人能够与最后的旅程这一情节产生共鸣<sup>⑤</sup>。这些文人经历过严酷而漫长的骑马旅行，能够体会垂死之人对家乡与家的渴望。所以，庙董们（他们要应对提供募款的精英和一般民众的诉求）承认了天王三兄弟最后的旅程的真实性。比如，在凤凰和浦市，天王庙的前殿增加了三匹马的塑像以为纪念。更重要的是，他们为这个广为流

传的故事增加了一个逼真的细节：马旁边立著三名马夫，这样就能解释那三匹马为什么能自己驮尸奔跑的神奇情节<sup>⑤</sup>。在这里我们能够看到精英与民众之间的典型张力。双方都为传说的发展做出了贡献，但都保留了自己的诠释。

### 五、失败的神灵：苗人视角

想要深入了解苗民天王信仰的历史很难。在汉人士兵和苗人武装势力统治的数十年中，五姓家族与汉人移民和他们的对手一样，共同继续虔诚地敬拜白帝天王。当1911年凤凰不成熟的起义失败后，忠于清朝的人抓捕了许多他们认为革命者的苗民。怎样断定有罪还是无罪呢？根据当地的习俗，嫌疑人被带到三王庙。他们顺从地爬上陡峭的石阶，在神像前抽签，接受命运的安排；（抽签后）行刑者立刻就把抽到下签的苗人拖走，其他苗人则耐心地等候抽签<sup>[22-23]</sup>。以此看来，天王信仰并没有在苗人当中失去其权威。它的功效延续到清朝结束后的军阀混战时期。1996年在凤凰的天王庙，我们仍然能够看到当年国民党在光秃的庙墙上写下的战时民族主义标语。天王信仰在当地的盛行，使得它成为不可或缺的权威来源。

第一个从苗民那里直接得到的关于白帝天王起源故事的，是二十世纪四十年代凌纯声、芮逸夫率领一支民族考察队，通过凤凰的吴良佐口述得来的。此叙事带有浓重的苗人色彩与意识，但可能取自汉文文献，正如二十世纪凤凰的苗人仪式取自“客仪式”<sup>[24]</sup>。它所运用的池中之龙与朝廷陷害的主题，很可能早于十八世纪的汉人版本。我将它称为“青蛙丈夫”故事。<sup>⑤</sup>它对神灵起源问题的细致描写，比之前的任何版本都长，并且它将其父母的关系置于故事的中心。

从前有个老人，因为没有儿子，天天在家里哭。有一天早晨，他牵著一头牛到河边喝水，便坐在河边哭泣不止。惊动了水中的龙王，知道那老人是为了没有儿子而哭，便差小蛙上来做他的儿子。小蛙到了水面问老人道：“你为什么在这儿哭？”老人答道：“我是因为没有儿子。”小蛙道：“我来做你的儿子好吗？”老人笑道：“你是一个小蛙，怎么可做我的儿子？即使做了我的儿子，也不能帮我做事啊！”小蛙道：“我虽然是个小蛙，但很可能帮你做

事，什么事我都能做。”老人道：“既然如此，你帮我看牛，我要回家煮饭去了。”说罢，便把牛交给小蛙，自己回家去了。到了吃饭的时候，小蛙果然能把牛赶回这里。老人非常欢喜，从此便不再哭了。并问小蛙能不能耕田，小蛙答道：“只要把犁架装配好了，我就能耕田了。”老人就帮他装配犁架，领去田里。小蛙就坐在犁柄上耕起田来。老人看了，更加欢喜。从此老人也不再请人，所有的田，竟由小蛙独自耕好了。老人就请了媒人代他说亲，说成之后，便讨到家来。回门之日，妻子骑马，他牵了马在前面走。妻子预先准备一口袋石子，要想把小蛙打死。走到路上，便用石子来打；每打一石子，小蛙只要一跳，就打不著了。这样把一口袋的石子打完，还是没打著。到了岳家，给他椅子坐，他不愿坐，却跳到灶上去。晚上给他被褥，他不愿要，却睡在妻子的鞋尖里面，这样过了三天，小蛙和妻子便一同回家。妻子还是带了一口袋石子要打小蛙，但在路上把石子打完，始终没有打著。回到家里，小蛙就报告父亲。父亲骂了媳妇一顿，以后便不敢欺侮他了，但是心里总不满意小蛙。

有一次，寨中举行歌舞盛会。媳妇得了公公的允许，便去赴会。他也禀告过父亲，脱去小蛙衣，藏在屋后岩洞内，变成一个美少年前去赴会。这是他父亲第一次见他的人形，自然欢喜非常。到了会场，他妻子见他是个美少年，便和他对歌。歌毕，小蛙先回，到家后便把小蛙衣穿起。妻子后回，到家后便把赴会与一美少年对歌的事报告公公。小蛙在旁插口道：“像不像我？”妻子用棒子打他一下，公公骂道：“你怎么可能打我的儿子！”她便不敢再打了。第二天，媳妇又得了公公的允许前往赴会。小蛙也是先禀告了父亲，脱去蛙衣变成美少年前往赴会。仍是夫妻二人对歌了一天回来。媳妇又报告公公道：“今天仍是与那美少年对歌了一天。”小蛙又插口道：“像我不像我？”妻子又打著他骂道：“你这个死蛙，人家是个美男子，怎么会像你！”公公又骂媳妇道：“你不该打他，我只有这个儿子。”她自然又不敢骂了。

第三天，媳妇又要去赴会，公公低声对她说道：“你去半路就回来，我有要紧话和你说。”她问公公有什么要紧话，见他不肯就说，

只得走了。小蛙见妻子又走了，随后便脱了蛙衣也赴会去了。媳妇到了半路就回来，问公公有什么要紧话说，公公叫她先去屋后岩洞里看看有什么东西。媳妇走去一看，只见一件小蛙衣，她就取了来给公公看。公公叫她收起，仍去赴会。也仍是夫妻二人，对了一天歌回来，小蛙先到家，便去岩洞中取蛙衣来穿，不料已经不见了，便问父亲。父亲道：“今天并没有什么人到屋后去，且等你妻子回来问她见没有见。”小蛙道：“我没有蛙衣，便不能变蛙，我的真相要给她知道了。”话没有说完，他的妻子来了。妻子见了他，已知就是她的丈夫小蛙的真相，欢喜非常。从这一日起，夫妻二人才同床。以前已经做了一百零三天的夫妻，从来没有同过床。后来生了三个儿子，都是勇猛过人，力大无比。有一年，皇帝起造房屋，叫他们兄弟三人去帮忙。他们一个人抱一根柱，一个人抱一根梁，不消多时，把房架便搭成了。皇帝看了，暗暗想道：“竟有这样大力的人！要是他们造起反来，我的江山如何能保？”到晚上皇帝请他们吃饭，尽量给他们酒喝。明是酬劳，暗是要把他们灌醉，以便谋害。不料任凭喝多少酒，总是不得醉。要想下毒药，又恐毒死在屋里不便。后来想了一法，在他们回去的时候，赏给一坛药酒。他们回到路上，老大即想喝酒，不知皇帝赏给的是什么酒。就取来喝一口，立刻就死了。老二一见诧异道：“这是什么酒？怎么喝一口就死了！我倒不相信！”便也喝了一口，也立刻死了。老三见两个哥哥都喝酒喝死了，怒道：“怎么这个喝了一点就会死！我来把它一起喝了，看它怎样？”说罢，他把那酒坛里的剩酒，一口气就喝完。自然，他也立刻死了。小蛙夫妻在家听了三个儿子都给皇帝用药酒毒死的消息，心里虽然悲痛，但也无可奈何，只得前去收了尸身回来埋葬。有一天，小蛙忽向妻子要讨蛙衣。妻子怕他变成小蛙，不肯给他。小蛙哭道：“我俩夫妻儿子也养了多年，连蛙衣还不肯给我！”妻子不得已，只得给了他。他得了蛙衣，立即变成小蛙，跳出门去了。妻子随后就追，无奈追他不上。追到河边，只见小蛙已经跳入河里去了。她就在河边大哭起来，竟哭死在那里。据现在苗人传说，那老人姓杨。小蛙生的三个儿子，就是三位天王菩萨。<sup>[24]</sup>

我们不可能知道这个关于白帝天王的故事在多大范围、多长时间内在苗人当中流行（其它各版本无疑在苗汉紧密接触的三个世纪中都流传着）。这个叙事的复杂结构和悲剧性力量，表明了口传文化的丰富内蕴——这些内容往往在文献记载被丢失。在仔细分析之前，我们应当思考一下其中与白帝天王无关的几个明显带有苗色彩的主题。其中一个主题可能涉及在一个保留了母系社会特征的父亲社会中，妻子角色的艰难。向汉人婚姻体系的转变，在族群紧密接触的情况下成为人们提高社会地位时的必须选择；它必定造成许多困难。<sup>⑤</sup>因此，来自川滇边界地区的多个苗传说，都讲述了一对夫妻（自然地）生下一支青蛙、青蛙儿子后来与表妹成婚。在这些故事版本中，新娘也试图用石头或石杵杀害新郎，而这个新郎证明了自己什么都能干。<sup>⑥</sup>第二个主题是关于对抗中国皇帝的权威。在其中一个版本（以通常的方式作为开端），青蛙丈夫在耕田时将妻子的画像立在田里，以便自己随时充满爱意地看上一眼。然而，一阵大风把画像刮到北京去了。皇帝决定把这位美丽的妻子据为己有，便派人来找她。青蛙跟随她前往北京。当他们来到一处大平原，青蛙打了一个滚，变成了人，再打一个滚又变成了青蛙。皇帝听说了这事便借了青蛙的皮，但当穿上青蛙皮的皇帝打了一个滚，青蛙皮却紧紧粘住他。这妇人马上说：“快，杀了这只动物！”结果皇帝被杀了，而变成人的青蛙登上王位；他和妻子一直统治全国直到死去<sup>[25]</sup>。在更广义的苗文化中，青蛙作为既有力量，又易受伤的角色，得到听众的同情与认同。正如汉文化一样，神话的驯化部分是由于它取材于族群内部众多的传说和历史。

在这个三段式的故事中，明显的对立元素强调了它更加复杂的形式。我们不难分辨出下面的对立：人=蛙；经济资产=文化错位；苗婚姻=汉婚姻；天真的兄弟=狡诈的王朝。对立面之间的对话，需要进一步发展。

到底是什么建立了“青蛙丈夫”故事与族群的关联呢？在许多文化中，神话将青蛙视为一种象征转变的生物。它们来回于水陆之间，变换于间质与反常，经历从蝌蚪到青蛙神奇的变形之旅。如果苗传说中的青蛙代表了苗人眼中的汉人，那么青蛙男子就代表了变幻无常的

汉人——苗疆常见的跨族群通婚的汉移民。在其它苗传说的记载中，青蛙是力量的象征，所拥有的技能和计谋正是被苗人所羡慕的“客民”汉人所拥有的。然而，不同寻常的是，这个传说是以“收养”为开端的：青蛙以一个神秘的外来者身份，进入到苗式父系中，他的行为（不坐在椅子上或睡觉不盖被子）表明他在文化上（以及身体上）不适应。青蛙不仅来自另一个世界，而且最终返回了那个世界。在族群关系这一主题上，故事直接地描述汉苗婚姻模式的对比。在第一种形式当中，媒人完全剥夺了新娘择偶的权利，这是完全汉式的婚姻。第二种形式中，求爱是以双方对歌为媒介的，并且订立契约，苗人和其他少数民族即采用这种形式。<sup>⑧</sup>汉式的婚姻形式在这里失败了，未能完满解决。妻子满心敌意、很不快乐；婚姻也没有真正完成。苗式的婚姻则大获成功，而且明显永久性地解决了青蛙适应环境、并为苗人所接纳的问题。正如某些汉人移民所做的那样，通过融入苗文化，青蛙这种两栖类的间质个体最终成为完全的人。作为一种苗人表现苗汉接触的神话，故事反映了苗民对汉人的矛盾态度，而且强调汉人需要改变他们的行为以适应苗人社会。在一个强调苗习俗优越的社会里，这是个有用的范式。

在这里，欺骗与变形的范式一目了然。作为欺骗者的青蛙，反过来也受骗了，这个情节显然受到民间故事讲述者的钟爱。他伪装而至，与养父合谋，欺骗了新娘，新娘便试图报复，想用石头打死他。青蛙将此事告之养父。接着青蛙再次欺骗她，以人的形像向其求爱。而新娘把他的衣服藏起来，反过来又欺骗了青蛙。甚至，父亲首先欺骗了他的女儿，确保了青蛙能够确保求爱成功。最终的骗局是皇帝的致命毒药。皇帝的角色侵害了青蛙的利益，就像在现实生活中官方常常侵害跨族群移民的利益。正如皇帝阴谋杀害三个儿子所证明的，只凭力量与勇敢是不够的。<sup>⑨</sup>青蛙的最终离开是最后一个欺骗。透过这个贯穿首尾的主题，“青蛙丈夫”的故事模式化了，反映了苗人在政治上一贯的不安全感。传达给苗人听众的教训是：与汉人之间的来往或许很有价值，但必须小心谨慎，而且与汉人官员的接触会引来灾祸。

青蛙反复但含糊的变形反映了多族群社会

的现实。青蛙在水中显得神秘，但他能够像人一样说话与工作。这个叙事仿佛要提醒人们，在这个“半汉人”的边疆社会，服装是一种身份标识。青蛙三次变成人形，去掉了最初似乎表明自己真正外表的衣服。当他重新得到妻子藏起来的衣服后，他变回了青蛙，而且永远地变回去了。和读者或听众一样，故事里的人物们一再混淆青蛙的伪装与它真正的、永远的变身。从苗人的视角来看，这难道不正反映了汉人移民或本地苗人开始融入“他者”文化所遭遇的问题吗？因此，欺骗或不确定变身的主题指向了身份问题。

白帝天王父亲的奥秘也是关于身份的问题。除了强调三英雄不同寻常——他们的出生不受性的玷污（如在“童贞女之三胞胎”故事中），这个故事还将父亲的神秘身份与家族消亡（并暗示族群消亡）的危险联系起来。只有龙王派来的青蛙能够确保老人的生活及后代的延续，但在凄凉的结尾，皇帝消灭了其后裔。在小蛙丈夫离开后，妻子沉浸于悲痛之中、并在溪边死去，重现了故事开头老人因无子而哭泣的一幕。仿佛强调，整个故事都是无意义的。文化适应被否定，同化融合带来的好处也被否定了。

总而言之，不同于早期叙事，青蛙故事不再强调社会秩序的问题。它展现了十九世纪及二十世纪初苗人少数民族社会中的基本矛盾：依赖汉人（即那个努力工作、作为男性生养后代的青蛙）可以带来优势，但这个优势会因欺骗的危险、身份的丧失以及后裔的消亡变得没有意义。

从更广的意义上来看，尽管“青蛙丈夫”的神话完全地认可农耕的好处（苗人早在二十世纪以前已经如此），但它否认了由“生”到“熟”（以及由苗到汉）的单向进程，也拒绝这一进程使人变得文明、道德的观点。因为青蛙可以随意地拥有或放弃自己的身份。他真正的身份其实存在于变化无常的青蛙属性当中。穿上文明的（即汉式的）衣服，是一种策略性的可逆行为，并非汉人族群意识形态所想象的道德教化。然而最终，这一策略也没有什么优势可言。

在1996年访问湘西过程中，我并没有听到有人讲述这个青蛙故事。然而，在离鸦溪北部数英里远的吉首，一位苗作家向我讲述了另

一个关于一个苗人童贞女的故事。这个故事似乎来源于先前讨论过的文字记载。它融合了“竹娃”与“童贞女之三胞胎”的内容，但详细讲述了皇帝所赐的毒酒以及三英雄从白马渡到附近的泸溪死去的细节。这位作家还说，“皇帝因三王在梦中显灵而无法入睡，所以赐封他们为天王。”这一结局取材于与土家更密切的叙事。接下来我就探讨这类叙事。

#### 六、中心的运用：土家进入叙事

土家族的来源目前尚不清楚，只知道他们与十八世纪三十年代就废除的土司制度相关。土家族有一种特殊的语言，一些学者认为其源自古老的巴文化，至今在一些土家人聚居地仍然被使用。但基本上，到十八世纪的时候土家文化已经很难与苗文化区分，在二十世纪与汉文化的差别也不那么显著了。至少在曾经是厅的三个地区中，许多汉人和苗人被吸收到土家族当中，这无疑受到土家居于统治地位的推动。他们新近的族群身份和特色不鲜明的文化并不意味着土家不是自豪且自觉的民族。毕竟，他们认同在此统治了一千多年的田家以及受封的其他土司首领。值得注意的一点是，这些土司虽然作为个人对皇帝负责，但在很大程度上游离于官僚体制之外。他们习惯于与中央政权讨价还价，并依靠中央权力控制其辖下的民众。这些策略也可能被土司辖下的那些在十八世纪出现的“土人”所采取。这些土人，即土家的前身，并不崇拜白帝天王。他们对天王的信仰始于雍正时期两湖改土归流时期。与晚近的汉人移民一样，土人也不愿意承认白帝天王信仰源自苗人。他们转而讲述自己的故事，解释天王是谁、代表谁的利益这类问题。尽管“汉之忠臣”故事含有土人的意味，然而，只有当土家成为一个独特的、自觉的族群时，他们为自己发展出的完整的神话叙事才出现于记载中。

下面的故事可以被看作土家自我意识的演化进程的一部分，它展示了某些学者所称的“传统的创造”（invention of tradition）。这一神话是流动的，就像土家自身，仿佛神话与族群彼此界定。故事的结构和内容或许是笨拙地凑在一起的，但有力地表达了深层的思想：

当宋徽宗朝，有杨昌除者，官昭信校尉。重和二年，以剿平皮历、竹滩、古州八万苗蛮

功封显武将军，复讨降靖州瑶侏，授宣抚军民总管，专制靖州（谱中所列官爵多非宋制，想由相传谬误）。地有洞天，阙名龙凤，是藏灵迹。每化人形，巾服丽都，居然雅士。渐与近村蒙翁交厚。蒙有田沿洞侧，恒忧乏水。一日私祝曰：“有能泽此荒瘠，吾当以女妻之”。灵锐自承，俄而膝畔泉生，遍成良沃，蒙遂赘灵为婿。居岁余，了无他异，惟豪饮千觞不醉，为众所惊。靖康丙午元年，姻党贺春，宾筵盛集，蒙女戏语家人曰：“郎平日不吉酸，今试置醢酒水，或可醉也。”如其言。灵醉，奋现龙形，擎雾攫空飞去。女娠失耦，痛悔莫追。是年五月五日申时一产三男，状皆魁猛，命名金龙、金彪、金纂，即三王也。未几，蒙女病亡，蒙翁以孕感非学，惧貽殃咎，以恶之。会光夕，昌除梦三飞熊邀戏宣司庭下，一白、一赤、一黝。诘旦，闻蒙家生三子，色与梦符，亟往乞归，载名杨氏乘，嗣为已后。（文中接著用大量的篇幅描写了他们与龚氏叛乱及何车之间的关系，以及边疆开发、掠夺非汉族及其它起义者的事情，再次提到36人杀9000敌人的故事）三人去到临安，后遭奸臣谋害……六月初六日抵桃源之白马源……欢酬引满……冥然溜落。<sup>⑩</sup> [《凤凰厅续志》，1893：1/27-28]

上述是19世纪晚期新《凤凰厅志》中的一部分内容。它来源不明，是组合与派生而成，其中最原初的特征——飞熊，没有明显的文化参照，除非它表示苗人自称的“果雄”（见注释⑨）。“童贞女之三胞胎”叙事的成分——水中的会面，形象完整的龙王，以及结尾时皇帝的陷害——已符合了“诱饵与伏击”的英雄边疆的叙事框架。故事重复了中央与地方、边疆的汉与非汉的双重张力，但是加上土家的因素。作为典型的调停者，土家相信自己是杨除昌这类人的后裔；同时他们觉得自己是本地人，而且与龙王身份的父亲之间有共鸣。这种双重的父系想象，也许反映了土司首领对自己家系传承的绵延不绝感到尤其骄傲。它也可能反映了作为不能完全依赖朝廷或地方支持的中间人的不安全感；它至少反映了既非汉又非苗的某种感受。蒙女取代了鸦溪的童贞女，成为第三个先祖，出现在土家的起源神话中。考虑到异族通婚的规矩，总的来说土司的妻子来源于当地的非汉人群体，所以这又一次反映



了土司先祖的经历。

叙事中蒙女的境遇，反映了土司需要对自己的姻亲关系保持警惕，这是否可能体现了对土苗之间族群关系的思考？龙的离开是必须的，由此儿子们才能过完全的人的生活。然后，驱使龙离开的方式是粗野的灌醉，这或许体现了土家对跨族群婚姻持续的关心与尊重：不要骗我们，否则你永远也别想从我们的力量中获益！

二十世纪末是土家支配的时代，于是神话起源的各种叙事在两个层面上进一步融合。这些叙事全面展开，充分丰富了神圣化（divinization）这个主题。它们也比早期故事包含了更多共享的主题，而且以“君心莫测”为中心——这一主题在上引的苗人口述版本中早已出现，但没有展开。不过，每个叙事都试图面向不同的受众。族群的主题相当清晰地出现在一个完全属于土家的故事中。比如一本关于土家习俗的近期出版物，认定天王信仰在土家人中居于中心地位，并引述了佚名历史学者以及口述历史：

白帝天王起源于川东奉节白帝城白帝庙白龙化身典故。从流传在土家族的白帝天王起源故事，是有渊源关系的。前说白帝天王母亲蒙易神婆，感井中白龙闪射的三道白光而孕生白帝天王三兄弟，很显然是白帝城白帝庙白龙传说的化身。故事还说，白帝天王三兄弟，从小就人材出众，长得魁梧高大，被皇帝调征贼乱，作战勇猛无比，有功于朝廷。皇帝怕他们造反，谋夺江山，于是，假诏进京晋爵。兄弟三人，帶著田、杨两位将士、苏、罗两位厨官、林、谭、吴三个马伕，进京受爵。皇帝赏赐他们三坛御酒，要他们回到故地，方能开坛而饮。他们领旨而回故地，开坛饮酒。大哥先饮，只喝一杯，脸色煞白，溜落马下死去；二哥次饮，喝了两杯，脸变乌黑，溜落马下死去。原来，皇帝赏赐他们的酒是鸩酒，故意暗暗将他们兄弟三人毒死。兄弟三人死后，化成三只白虎（承母虎图腾），张牙舞爪，怒目横眉，坐于皇帝金殿上。皇帝吓得胆颤心惊，知悟事情败露，数封了种种神位，三只白虎皆不愿离去。最后，封为白帝天王，立庙祀祭，三只白虎点头而去。<sup>[26]</sup>

故事的形式再次表现为处女诞生说。它一

般发生在鸦溪，但这个版本将地点放在了远离苗疆的四川白帝城。老虎在至少一支土家起源神话中占据重要地位<sup>[27-28]</sup>。这个叙事中老虎这一角色的设置，保证了一个大团圆的结局，因为“白帝天王”中“帝”，在土家语中的发音就是“虎”。另一个特征也体现了佚名作者的特殊兴趣：外姓人把最古老的、势力最大的田姓和杨姓置于其他土家姓氏的前面，将其依次分配为将官、厨师和马夫。这是另一种挪用，这次是由土家人来进行的。尽管（或者因为）苗人把鸦溪作为天王信仰的中心，苗人在这个故事中被抹去了，而信仰中心被放在四川——与土家相关的古代巴文化的所在地。反抗的老虎是最重要的内容添加，表明了土家叙事的真正意图。这个版本的白帝天王神话是一个缩影，反映了想象中的土司统治黄金时期。皇帝被迫承认地方权力，这在神话中被抽象到超自然领域。

当我1996年访问鸦溪的神庙时，我向人询问供奉的那些神灵是谁。庙里的工作人员讲述了下面这个故事：<sup>①</sup>

有一年大旱。有个姓杨的农民，家里面的田干了，他就倒在炕上哭，“哪个救我，我就把女儿嫁给他。”三天过后，还是没得雨，但是田里头突然有很多水了。他的女儿在最高的地方的井旁边洗衣服，结果把戒指掉进去了。她伸手去拿戒指，结果掉到井里面，到了龙宫，成了龙王的媳妇。后来她怀了三胞胎。龙王准许她回鸦溪生娃娃。只要没有人看到她生，她和儿子就可以回龙宫。结果她的嫂嫂躲到一边看了，所以当妈的和儿子就只有留在鸦溪。三个儿子长大后，帮朱元璋打仗（建立明朝）。他们对朱元璋说，“我们三个人，六只手，在奇梁洞门口杀了9千个人。”于是皇帝想“不是他们死就是我亡”。他把毒酒赏赐给他们。第一个喝了一口，脸就变黄了；第二个多喝了几口，脸就变红了；第三个把剩下的酒喝完了，脸就变黑了。结果三个都死了。他们的原形是龙，三个就飞到皇宫，缠到石柱子上面，尾巴来回摆。宫殿就摇晃，把皇帝吓到了。“好了，我管阳世，你们可以管阴间。”三条龙不答应，又开始摇。后来皇帝同意让他们既管阳世又管阴间，他们才不摇了。〔她向我解释说〕老殿的柱子和屋顶上面就刻有龙。

如果我们把描绘君心莫测的那些二十世纪的叙事与苗作者的口述内容揉合在一起,就看到以下对立:母系的、童贞女的、神圣的一胎多生-自然的传宗接代;当地人(苗或土家)-土寇;忠诚的英雄-感激的皇帝;地方势力-恐惧且记仇的皇帝;愤怒的龙(恶梦或老虎)-讨价还价的皇帝。

在这个叙事中,我们不仅仅需要关注它对中央权力的处理(我在后文会谈到),而且需要注意它提到了阴阳两界。这个故事无疑是天王庙规定仪式的讲述,而这些仪式延续在日常实际事务中。这个天王庙中有一本用作口头咨询的手抄韵文指南,共有二十节,每一节分四行,每行七个字。其中许多内容是关于日常事务诸如诉讼、致富、搬家、出行、眼疾等等。这个天王起源叙事将神灵处理阳间及阴间两个世界事务的权力合法化。

同样要注意的是,通常情况下叙事会将表面和隐含的族群因素糅合在一起,然而,这个版本却没有解释族群起源。它以族群意识混沌的地方为背景,将一个(显然是汉人的)农民家庭作为主角。它可能代表了当地各族群,或只代表了占支配地位的汉人。然而,地方与中央的关系在这个故事中显然占据了中心地位。

最为明显的是,所有二十世纪出现的叙事都是“童贞女之三胞胎”的变体,包含童贞女生子、忘恩负义的皇帝的陷害,以及对神灵形像的解释。这或许是鸦溪天王庙长期作为信仰中心的自然结果。朝圣者当然希望在当地听到更多关于天王的故事。相应地,寺庙的庙祝传播并发展天王传说,一面保留与鸦溪有关的基本主题,一面又填补着叙事中的空白。朝圣中心在讨论天王的时候,有权威、有资源去维护自己的版本。因此,举例来说,即便是长期作为汉人军事中心的凤凰,似乎也受到鸦溪的影响:1996年,当地一个干池塘的灰泥中出土了一件破损的大型画卷,依稀能看出一条怒龙在云中喷雨的模糊形象。这是对童贞女神秘受孕的变体描绘。

除了熟悉的架构,这个故事包含着新的成分。这些内容的源头是什么?如果神话倾向于表达当下的关注,那么这些成分能够反映当地人在共产主义时期的经历吗?这一时期中央政权对地方的渗透是前所未有的,当然也自以为

做了好事。其间,诸如大跃进(1958-1961)和文革(1966-1969)这类破坏性的运动在中央造成前途未卜的感觉、又令地方感到自己的脆弱无力。1976年毛泽东逝世后,中央将大量的权力下放给地方,但中央的政策继续拥有强大的经济影响力。目前的责任制要求每户家庭与国家签订契约,交纳年度的农业税(这个政策显然涵盖了这个多族群农业地区的每户农民)。这没有早期的政策那么严重的外部干预和专断,但它并不一定受欢迎。并且(根据我在1996年的随机访谈的观察),它们被视为一项沉重的负担。最大的外部干预,可能是国家的计划生育政策,虽然它的实施力度较宽松,但它覆盖了这个地区的汉人和少数民族。这些不同种类的政策,或至少人们对毛泽东时期以及其后数年间对国家的认识,是否在这三个现代故事版本中有所体现呢?

让我们思考一下鸦溪版本中的政治因素,因为它相对更复杂的结构很适合隐喻性的解读。它涉及了至少四种不对等势力之间的交易或对话。第一个协议,即用水交换女儿,被双方严格执行。第二个协议,即允许女儿及其儿子回到龙宫,因为嫂嫂的缘故而失败。在第三个协议中,三个儿子因忠诚而受赏,后却遭到统治者的背叛(下毒);第四个协议则产生了妥协,不乏威胁的谈判允许被统治者占了一点上风。整个故事的基调是,希望在背叛中的破灭:母亲和儿子被迫离开龙宫的乐园,儿子们失去了生命(暴露了自己的能力并天真地信任统治者)。但是,以强悍的手段先后与龙王和皇帝达成的成功交易,又将失望这一主题淡化了。艾亨<sup>[29]</sup>指出,宗教能够帮助人们了解政治。这个叙事是一个极好的例子。值得注意的是,与其它两个现代版本一样,那位赏赐、陷害而最终又参加谈判的皇帝,接受了现身为龙的三子,并重新确认了他们的传统地位。换言之,主要的问题变成了如何与中央政府建立一种于己有利的关系。

尽管这个主题没有新意,但它带有明显的二十世纪的独特意味。我们再次遇到了格尔茨的反映和构建现实的模式:尽管“君心莫测”在叙事中仍然明显,但更为清晰的是对以平等协商形式出现的地方权力的希望。龙代表了仁的势力。它是可信赖的,但你一定要坚持立

场。皇帝代表了专断与惩罚的势力，他只是出于害怕才去理睬对他的抵制。这个叙事中最令人不解的部分，是对妻子从龙宫回到陆地部分的发展。早期的叙事中没有这些内容。龙王对正常产子问题斤斤计较，态度不招人喜欢；他还对抗命者进行处罚。这些态度和行为，是不是反映了政府的生育政策？三个强壮的儿子和他们骄傲的母亲是否在象征层面上成为一种对此政策的抵抗者？在毛泽东时代的群众动员中，村庄往往利益派别分立。那个前来捣乱的嫂嫂，即通常被看作新娘敌对者的人，会不会代表了长期存在的叛徒——就继续在这里住着、未得到应受的惩罚？叙事对人们诉求的表达具有如此的灵活性，怪不得地方人士兴建庙宇以服务于新一代人的需求。

#### 七、忘记反面角色：新的历史再现？

那么，到底什么是天王信仰的起源呢？神话的叙事展示了一个具有高度选择性的历史版本，即，为传播这些叙事的人们而服务的、被创造出来的历史。为了成功地实现这一功能，他们必须允许叙事遗忘那些尴尬的历史事件。以白帝天王为例，最麻烦的是当地人最初对鸦溪的神灵的谈论。1728年朝廷的军事行动占领了天王庙，随后成立了永绥厅。根据当时亲身参与行动者的记述，那时人们将天王称为杨应龙、杨应虎和杨应彪<sup>④</sup>。这个文献的作者及其长官都没有向上级报告，但他们必定知道当地在1590年代曾有一个名为杨应龙的知名叛军。杨氏是播州（今贵州西部中心地区）土司二十九代中最后一位，曾利用苗人武装抵抗住了大量的明朝军队，直到1600年战败后死去。<sup>[30-31]</sup>他的叛乱被镇压后，其家族分散各地。当地有个杨姓的地方保安组织（称做“杨保”），其成员主要是杨氏的后裔。他们的活动很容易使天王信仰与杨氏联系起来<sup>⑤</sup>。即便到明亡之后，历史与神话的这种联系也不能被点明。无论汉人移民、十九世纪派遣到这个地区的士兵还是希望与官方结盟的土家，都不能接受这种联系。所以，后来的文献再也没有将杨应龙与鸦溪其它地方的天王信仰联系在一起。这段记忆被抹去了。

关于白帝天王我想讲述的最后一个故事，是历史学家的故事。它当然没有上述那些叙事

一样的神话权威。我认为，杨氏后代崇拜的杨应龙，最具有神灵的资格：祖先的地位；地方上的名望（就像早期在西南的伟大人物夜郎和马援一样）；死于非命（在1600年，明朝将军将其烧得半毁的尸体砍得四分五裂，在贵州的集市上示众）。杨氏家族四散奔逃之后，在其位于湘西的新居处与当地的苗人和杨姓的假苗建立了联系。杨姓保安组织将杨应龙嫁接到业已存在的、崇祀“巴得雄”的苗族五姓信仰中<sup>[32]</sup>。在汉语中，崇祀者的名称变成了同音的“北帝”或最终成了标准的白帝。<sup>④</sup>为了增加神灵的感染力，这个民间信仰为杨应龙增加了两个兄弟，分别叫应虎和应彪。这不是杨应龙现实当中兄弟的真名，而是创造出来对应“应龙”的名字——这可能是受当地苗习俗的影响，即苗人在天王庙立誓言时喝猫血酒。<sup>⑤</sup>到十八世纪时，这些人和其他杨姓人群的汉化以及与苗人的通婚已经相当彻底，以至于汉人称他们为“假苗”。<sup>④</sup>如果这一假设是正确的，那么早在十八世纪这一地区改土归流之前，天王信仰就是当地人界定身份的基础和相互交流的手段，其起源被混淆，因此起源故事永远可以重新阐释。天王信仰的高度适应能力关键在于其模糊性和神秘性，这鲜明地反映在它的各种神话叙事中。

#### 八、结论

天王起源故事自身的叙事结构，赋予故事极大的效力。这些故事解释了信徒信奉它的原因，并将信徒的信仰实践融入到叙事中去。这就是为什么天王故事的最后部分都提及天王的世界和信众群体，并明确地或暗示地把诸多事情融合在一起。在这个叙事中、以及在现实的理想状态下，集体崇拜能够重新整合被分裂的信仰团体。在某些情况下，它还能调解由外来的国王在离开时建立的社群<sup>[33]</sup>。当信徒们去天王庙去解决争端、接受判决的时候，他们将三王的殉难与自己的实际生活联系起来。天王故事里描绘了天王所经历的战斗、殉难和死后荣归故土的一系列苦难。难道不正是因为经历了这些苦难，天王才获得给信众带来和谐的权威和能力？在天王前的誓约，将人们的生活投射到天王的故事中，反过来又将天王的故事写入人们的生活。

我所描述的不是一系列孤立的叙事，而是一个叙事集（narrative cycle）。在这个叙事集中，每个神话——无论口传的还是成文的——都从一个特定的视角出发，挪用并保留早期神话的某些元素。这样产生的结果之一就是后来的神话发展得更成熟。神灵起源神话是特定的体裁，这种体裁决定神话的演化。正如前文所示，神灵起源神话叙事的发展过程中，神以五个面貌出现：（1）神/人混合产物；（2）为地方做出贡献的英雄；（3）获得怨鬼力量的殉难者；（4）受到玉帝或皇帝补偿的神；（5）一位对当地信徒有恩的神。这一模式重复出现的原因既是功能性的，又是结构性的。一个神灵的起源神话之所以越来越复杂，是因为它需要激发与崇拜相关的所有情绪——敬畏、仰慕、同情、恐惧、感恩、希望，以及地方认同感。为了实现这样的功能，神话必须打破通常情况下割裂各种信众的那些族群界限。就白帝天王信仰而言，这些群体包括了未受教育的以及受过教育的人群。前者强调神话的“神秘起源”与“愤怒的冤魂”层面，而后者强调神话的“地方英雄”主题。在复杂的听众长期的影响下，一个有效的神话叙事会将所有这些元素天衣无缝地融合在一起。

同时，在结构层面上，一个神话叙事的演化倾向于复制年度祭神仪式的演化。在信徒们定期献祭、祈求与游行时，神灵在俗世和灵界之间来回往复。白帝天王——亦人亦神，亦生亦死——从阴与阳的仪式互动中获得力量。通过将阴/阳互动投射到历史、并使其成为神性的本质，天王神话确认了这种阴阳互动的合理性与必然性。神灵——首先作为人，然后作为鬼——要经过一些中间阶段。最终，他们成为神。在这个过程完成时，神已不是当初的神，而是彻底被地方认同的神。

白帝天王神话与其作者、受众以及地方的社会语境密不可分。这些因素都具体地影响了叙事的模式。让我们回忆一下完整的神灵神话的五个阶段：起源、英雄行为、殉难、救赎与地方显灵。天王神话的英雄部分（第二阶段）在各个不同的版本中逐渐失去了重要地位，因为身份问题（明确身份或者把身份变模糊）逐渐取代规范秩序而成为最重要的任务（第一和第四阶段）。这个演化的模式，与其说是反映

信徒情感的改变，不如说是故事诸来源揉合而成的制品。十八世纪非本地作者，主要关心如何挪用天王信仰并让它受人尊重。为此，他们为神话的殉难阶段展开了一个特纳式的“社会戏剧”。在清朝和汉人统治期间，这一社会戏剧以边疆与中央的重新整合而结束。十九世纪当地的学者和文人不仅增加了神灵显威帮助本地人的社会戏剧（第五阶段），而且还将更接近大众观点的神话记录下来，特别是“外来人国王”（第一阶段）的主题。在中央政府弱化、土家作为一个独特的群体出现并最终占据支配地位之时，这个神秘的主题发展了身份问题的思考。另一个二十世纪明显的主题切换，通过淡化地方族群关系强调了地方与中央的利益交易（第四阶段）。这个切换似乎表明，消失一个多世纪后，作为谈判者与地方权力操纵者的中央重新出现在地方。通过展示某个地方群体成功地与中央达成协议，叙事投射了这个群体对现实的企望。

本文呈现了三个多世纪以来一个跨族群的神话圈的历史。这些关于边疆神灵的故事，不是对某个或某些静态群体的反映，而是那些身处边疆、希望改变身份和关系的人们的愿望投射。相互竞争的神话诠释，从来不是新创造的，而是将早期版本的片断揉合在一起。因此，每个神话都反映了不同信众之间不断的对话。童贞女在池塘产子、天王被朝廷陷害、被下毒而脸变色这些神话的关键部分，出现标准化的趋势，并不是官方直接或间接施加压力的结果。它来自图像的和隐喻的说服力以及文字的力量。这个神话圈不仅仅是关于白帝天王的；毕竟，至少在二十世纪五十年代以前，作为调解者、护佑者及担保者的白帝天王一直处于地方社会生活的中心。神灵起源叙事之间的对话，表达和投射了人们对生活、死亡、艰辛以及动乱的忧虑，并添加了地方色彩。它使信徒得以重新认识或发展与政府及地方其他族群的关系。在此过程中，神话参与了建构个人和群体的身份——与在任何边疆地区一样，这些身份具有高度的可变性。与其说神话反映了边疆社会，不如说它创造了边疆社会。

（作者注：文章的前几稿分别发表于1991年查尔斯顿（Charleston）美国民族学学会（American Ethnological Society）、1996年加州

大学欧文分校 (University of California, Irvine)、以及 1997 年芝加哥亚洲研究学会年会。学会成员及他人的评论令本文受益匪浅。本人有幸受委员会交换学者项目的支持前往中国,并于 1996 年得到北京中央民族大学的资助从事文本研究及田野调查。在此感谢陈理教授与腾兴教授,同时感谢湘西当地学者与官员的协助。我还要感谢本杂志的审稿人 Ken Dean 丁荷生, Paul Katz 康豹, Ken Pomeranz 彭慕兰, 他们的建议对本文很有价值; 另外要感谢 Ellen Wilson (谢艾伦·威尔逊) 一丝不苟的编辑, 以及 Kathryn Bernhardt (凯瑟林·本哈) 为本文慷慨提供杂志版面。

(译者按: 原文载于 “Myth Making on an Ethnic Frontier: The Cult of the Three Kings of West Hunan, 1715 - 1996,” MODERN CHINA, Vol. 26 No. 4, October 2000 (448 - 500))

注释:

①我对神话的讨论基于以下假设: (1) 与“一整套具体仪式联系在一起的神话叙事, 比如神灵起源故事, 能够引起讲述者与听众的共鸣, 通常与神话 (myth) 一词相关; (2) 这类叙事可以形成一个神话集, 反映出它们对彼此的影响; (3) 这一神话集必须包含文字形式与口述形式的神话, 因为两者互相影响; (4) 这类神话集是集体创造的产物 (在某一独定的文字叙述中, 作者会增加或减少故事元素以引起官方注意。但往往那些能够说服并满足目标受众需求的故事才能成功); (5) 尽管这类神话 (以及一般意义上的神话) 在形式与符号上是保守的, 如果把它们当作历史来读或者看作是源自人类初期的古老作品 (谢世忠, 1996), 意义不大。其实我们应把它们看作反映了现时关注的内容 (参考马林诺夫斯基, [1948] 1954); (6) 如列维斯特劳斯早期研究所指出的 ([1958 - 1959] 1967), 对神话的阅读可以间杂符号性的、结构主义的和社会学的; (7) 神话同时满足其受众的诸多需要 (例如解释生命里的问题, 解读某种仪式, 为某种生活方式辩护, 处理矛盾并提供解决方法)。艾亨 (Ahern, 1973)、华琛 (Watson, 1991) 和艾伦 (Allan, 1981) 及其他研究中国的学者还探讨

了不依附于具体信仰群体的神话。

②苗人一向在永绥占主导地位。现在永绥当地人口为 20 万, 苗人占 70%; 汉人为 20%, 土家人不到 4%, 他们主要聚居在北部的 Nan 江流域。苗人是凤凰最大的群体, 大约占当地人口 50%, 汉人为 43%, 其余 7% 为土家人。古代的乾州可能在人口总数和比例上与凤凰接近。东北部的古丈, 有 10.4 万居民, 其人口族群构成大致均衡; 其中苗人——如果算上同化了的张姓家族, 比例稍高, 占 35%。自十八世纪开始, 所有群体的人数都在增长, 永绥人口的比例结构没有太明显的变化。

③董鸿勋《古丈坪厅志》, 1908: 10/11 - 12。

④潘曙与杨盛芳《凤凰厅志》, 1758: 23: 10/10。

⑤据司马迁记载, 那一时期在西南只有另外一个当地的统治者得到了皇帝的册封 (即滇王), 这证明了夜郎的重要性。司马迁并没有提到夜郎的结局或其后裔。见《西南夷列传》(1973: 116/2997)。在他的记载中, 我们要注意有三个内容在后来的记述中不断重现: 神秘的父系, 白帝天王是苗的身份, 以及最终被汉人皇帝所背叛。

⑥王玮编《乾州志》, 1739: 2/27 - 28; 又见范晔. 后汉书 [M]. 北京: 中华书局, 1965: 86/2844 - 5。

⑦严如煜《苗防备览》, 1843: 4/36 - 37。

⑧这可能是某种发酵的粮食, 至今仍然是这个地区的苗族美食。

⑨段汝霖《永绥厅志》, 1909: 3/39 - 40。

⑩争执被官方视为苗人好斗与无视律法的表现, 但不管怎样, 争执的解决将一些经常发生的非正式实践制度化, 比如讨价还价、借助互助社群调解、血誓以及用金钱解决问题 (苏堂栋, 1997)。

⑪席绍葆等《辰州府志》, 1765: 18/14a。又见严如煜《苗防备览》, 1843: 22/1 - 3

⑫郎廷樑等《沅陵县志》, 1705: 6/13。

⑬田姓是土司或手下世袭官称的其中一家姓氏, 表面上服从王朝。随着田弘天被免, 凤凰土司制度的废除, 1707 年朝廷完成了对当地的直接统治 (《凤凰厅志》, 1758: 3/15b)。不管怎样, 田姓对这个地区最大的宗族都有很大

的吸引力: 在 1795 年镇压苗民起义中, 凤凰屯军死去的 1494 名汉人中, 不少于 190 人姓田, 占死亡人数的 12.6%, 而田姓在中国其它地区则相对稀少。见《湖南通志》( [1885] 1967: 77/17-23a)。关于有一个叫田大汉的地方神, 可参考《古丈县地方人情风俗汇编》(1912-1949?)。田氏家族最古老的势力中心是在容美土司, 直到 1720 年代改土归流以前容美土司管辖了许多周围的地区。

⑭要注意的是“田”上面加一个草字头就成了“苗”、“田疆”就成了“苗疆”, 即在汉语中对此地区的标准称呼。严如煜的记载中出现了田强的传记(1843: 16/1)。在沅陵的忠义庙中塑有他的像, 但没有提到三王。

⑮《永顺县志》(1793: 4/4a)。傩戏(Nuo opera) 常见于湖南乡村的旧历新年庆典, 是一种传统业余者面具戏演出。“按永俗, 酬神必延辰郡师巫唱演傩戏, 设傩王男女二神像于上, 师巫讽咒、礼神、讨筭, 以卜吉凶, 至晚, 演傩戏, 敲锣击鼓, 人各纸面。有女装者, 曰孟姜女, 男扮者, 曰范七郎, 没于王事, 妻孟姜女哭之, 其声凄惨, 乡民听之, 至有垂泪者。”也可参考《沅陵县志》(1705 终卷/9b-10a), 描写了全本戏与半本戏, 前者演 10 天, “乡村常见之习俗”。这个资料来源增加了张家正写的一首叙述性的歌谣, 提到了傩戏是为了答谢师巫的治病。(《永绥厅志》, 1909: 6/19b-20a)。

⑯夜郎故事也出现在从另一支苗人那里收集来的神话里。凌纯声和芮逸夫(1947)认为竹王/夜郎是湘西苗人的先祖。他们声称这一支苗人可能向东进入这个地区, 并指出他们的自称(除了普遍的称呼“髦”之外)是果雄, “雄”让“髦”表示“竹”的意思。但是这些作者没有意识到王玮直接从《后汉书》中借用了这个内容, 而且缺乏证据来证明苗人认为天王就是夜郎或竹王。竹王庙这个名称在很短一段时期(乾隆早期)也用来指永绥三大庙, 乾州同知王玮是始作俑者。而在现存十九世纪的记载中则没有被使用(《辰州府志》, 1765: 16/33)。

⑰潘曙和杨盛芳都担任过凤凰营通判——那里直到 1790 年前尚无同知一职。通常省级和中央官员看重拥有长期苗疆经历的官员, 行

政上给予他们更好的待遇, 因此潘曙后来即调任乾州同知。

⑱张家正《乾州厅志》“三神降神纪闻”, 1872: 4/39-41。

⑲严如煜《苗防备览》, 1843: 1/21-22。

⑳管景牧《凤凰厅志》“三侯灵迹”, 1824: 5: 32。

㉑张先达《乾州厅志》“三神归神纪闻”, 1872: 4/43。

㉒管景牧(1824)没有提到过这种联系, 但它的确明白无误。这个事件甚至吸收了华南其它地方民间信仰中某种能够灭火的“火鸦”。湘西的普通民众经常把这种能力与“凌霄女神”联系在一起(见《芷江县志》, 1760: 12)。另一个说法认为机智的守卫者用湿棉絮将火扑灭(吴荣臻, 1985: 46-47)。

㉓管景牧《凤凰厅志》“三侯灵迹”, 1824: 5/33。

㉔张廷彦《永绥直隶厅志》, 周玉衡、杨瑞珍纂, 1868: 2/14。

㉕陈鸿作等编《黔阳县志》, 1874: 22/3-4。

㉖张汉槎《乾州厅志》“三王杂识”, 1872: 4/39。

㉗周文元《凤凰厅志续》“碑文”, 1892: 1/30-31。

㉘《乾州厅志》“三侯杂识”, 1872: 4/31-32。

㉙张家正《湖南通志》“三神纪闻录”, 1885: 77/11。

㉚《湖南通志》中“山神纪闻录”注明作者也是张家正([1885] 1967: 77/11a-b), 其中内容有少许不同。故事最后写道, “至今每遇忌辰, 前后十四日民苗齐戒禁屠宰, 而鸦溪尤加谨焉。夜辄闻戈马驰道声, 群知为三王夜巡不怪也。鸦溪更有侯母祠, 土人无老幼男女皆呼为老姑婆。”苗族起源神话中有关于类似龙王借水中漂木让童贞女受孕的故事, 参考Graham, 1954: 27。

㉛张汉槎《乾州厅志》“三王杂识”, 1872: 4/38。

㉜张先达《乾州厅志》“三神归神纪闻”, 1872: 4/41-42。

㉝张先达《乾州厅志》“三神归神纪闻”,

1872: 4/41 - 42。

⑳《浦市县志》，1992: 39。

㉑为了易于比较，我在没有损失主要内容的情况下将故事进行了缩编。

㉒对于从旧有的自由恋爱过渡到汉人传统婚姻制度过程中少数民族高自杀率的内容，可参考 Wolfram Eberhard 在葛维汉书中的附录，引自 J. F. Rock 对云南纳西族的著作 *Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême Orient*。

㉓在另一个版本中，当丈夫变成人时，妻子袭击了他并将其衣服烧毁，他说他想要再变回青蛙，只有把他放在木蒸笼中蒸上七天七夜。四天过后，他的妻子和母亲向蒸笼里面偷看，结果青蛙死掉了。（Graham, 1954: 180 - 81）

㉔William Geddes 的电影 “The Miao Year” 讲述了一个三天的求爱过程，向我们展示了求爱者向平行队列的男女抛球。如果女孩把球掉了，那么她就要献出一件衣物，求爱者当晚会将它带到女孩的父母家里。

㉕事件的高潮部分——即第二个和第三个儿子不相信毒药会有如此大的效力，之所以很有力，是因为早先的对歌三重重复在第三次重复时会变化并得到解决。

㉖《凤凰厅志续》“三王传略”，1893: 1/27 - 28。

㉗在这个工作人员完成一天的仪式后，她向我讲述了这个叙事。她看起来是土家人。除了她的年轻女儿外，没有其他听众在场。这个叙事很可能受到文字版本的影响：她告诉我说这个故事已被收入当时正在被编写的《吉首县志》。

㉘张泓《凤凰厅志》“总戎事畧”，1758: 20/21。

㉙董鸿勋编《永绥厅志》，1909: 4: 6。

㉚1397年，杨二是这个宗族的首领，这一时期苗人对繁重的赋税怨声载道。他和泸溪的汉官主簿孙应龙合作（这个巧合的名字被其它材料证实了），结果在先后在124个苗族村庄中建立了第一个（虽然为期不长）的中式行政体系。杨二作为百户管理这些村庄，受孙应龙千户的领导，这一行政区域被称为溪镇。（因官府太远而苗民又太“顽固”，所以这个尝试失败了。）这些事件记载于《凤凰厅志》（1758:

3/8a）。也可参考《永绥厅志》（1909: 6）和严如煜的记载（1843: 22/1）。

㉛明朝的材料当中并没有出现三位头领的记载，但记载了作为起头者和首领的杨应龙。别的地方有记载杨应龙两个弟弟的名字是杨世龙和杨兆龙（《明史》，1965: 312/11b; 247/26b）。

㉜要注意的是，在西南部未同化的汉人当中，杨姓也很常见。

#### 参考文献:

[1] Duara, Prasenjit (1988), *Culture, Power, and the State: Rural North China, 1900 - 1942*. Stanford, CA: Stanford Univ. Press.

[2] Jing, Jun (1996), *The Temple of Memories: History, Power and Morality in a Chinese Village*. Stanford, CA: Stanford Univ. Press.

[3] Dean, Kenneth (1993), *Taoist Ritual and Popular Cults of Southeast China*. Princeton, NJ: Princeton Univ. Press.

[4] Watson, James L. (1991), “Waking the dragon: visions of the Chinese imperial state in local myth,” in Hugh Baker and Stephan Feuchtwang (eds.). *An Old State in New Setting: Studies in the Social Anthropology of China in Memory of Maurice Freedman*, 162 - 177. Oxford, UK: Journal of the Royal Anthropological Society of Oxford.

[5] Schneider, Laurence (1980), *A Madman of Ch'u: The Chinese Myth of Loyalty and Discontent*. Berkeley: Univ. of California Press.

[6] Sutton, Donald S. (1989), “A case of literati piety: the Ma Yuan cult from High - Tang to High - Qing”. *Chinese Literature: Essays, Articles, Reviews* 11: 79 - 114.

[7] Von Glahn, Richard (1991), “The enchantment of wealth: the God Wutong in the social history of Jiangnan.” *Harvard J. of Asiatic Studies* 51, 2: 651 - 714.

[8] Kleeman, Terry F. (1994), *A God's Own Tale: The Book of Transformations of Wen-chang, the Divine Lord of Zitong*. Albany: State Univ. of New York Press.

[9] Katz, Paul R. (1995), *Demon Hordes*



and Burning Boats: The Cult of Marshall Wen in Late Imperial Chekiang. Albany: New York Univ. Press.

[10] Apter, David E. and Tony Saich (1994), *Revolutionary Discourse in Mao's Republic*. Cambridge, MA: Harvard Univ. Press.

[11] Duara, Prasenjit (1995), *Rescuing History from the Nation: Questioning Narratives of Modern China*. Chicago: Univ. of Chicago Press.

[12] Hart, Janet (1992), "Cracking the code: narrative and political mobilization in the Greek resistance." *Social Science History* 16, 4 (winter): 631-68.

[13] Sewell, William H. Jr. (1992), "Introduction: narratives and social identities", Special Section: Narrative Analysis in Social Science. *Social Science History* 16, 3 (Fall): 479-88.

[14] Maza, Sarah (1996), "Stories in history: cultural narratives in recent works in European history." *American Historical Rev.* 101, 5 (Dec): 1493-1515.

[15] Durkheim, Emile, *The Elementary Forms of the Religious Life*. Trans. and intro. by Joseph Ward Swain. New York: Free Press, 1915: 262-64, 410-11.

[16] Bruner, Jerome (1991), "The narrative construction of reality." *Critical Inquiry*, 28 (Autumn): 1-21.

[17] Geertz, Clifford, *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books, 1973: 93-94.

[18] Sutton, Donald S. (1997), "Law, violence, and ethnic relations on the West Hunan border, 1703-1795". Paper presented at the Conference of the American Society for Legal History, October, Minneapolis, MN. [Published as "Violence and Ethnicity on a Qing Colonial Frontier: Customary and Statutory Law in the 18th Century Miao Pale," *Modern Asian Studies* 37, 1 (Feb. 2003): 41-80.]

[19] 李翰章, 等. 湖南通志 (1885) [M]. 台北: 华文出版社, 1967 重印本: 2769-91.

[20] 乾嘉起义的故事. 苗族民间故事

[M]. 香港: 海鸥出版社, 1975.

[21] 凤凰县志 [M]. 长沙: 湖南人民出版社, 1988.

[22] Harrell, Stevan (1974), "When a ghost becomes a god", pp. 193-206 in A. Wolf (ed.), *Religion and Ritual in Chinese Society*. Stanford, CA: Stanford Univ. Press.

[23] 沈从文. 从文自传 [M]. 北京: 北京文学出版社, 1981: 23-24.

[24] Kinkley, Jeffrey, *The Odyssey of Shen Congwen*. Stanford, CA: Stanford Univ. Press, 1987: 30.

[25] 凌纯声, 芮逸夫. 湘西苗族调查报告 [R]. 上海: 上海商务印书馆, 1947: 265-268.

[26] Graham, David, *Songs and Stories of the Ch'uan Miao*. Washington, D. C: Smithsonian Institute, 1954: 182-183.

[27] 杨昌鑫. 土家族风俗志 [M]. 北京: 中央民族学院出版社, 1989: 197.

[28] Kleeman, Terry F. (1998), *Great Perfection: Religion and Ethnicity in a Chinese Millennial Kingdom*. Honolulu: Univ. of Hawaii Press.

[29] 张良皋. 老房子: 土家吊脚楼摄影集 [M]. 南京: 江苏美术出版社, 1995: 4.

[30] Ahern, Emily Martin, *Chinese Ritual and Politics*. Cambridge, UK: Cambridge Univ. Press, 1981.

[31] 张廷玉. 明史 [M]. 北京: 中华书局, 1965: 247/5-6, 15-16, 19-23; 312: 7-12.

[32] Huang, Ray (1981) 1597: *A Year of No Significance*. New Haven, CT: Yale Univ. Press.

[33] 吴荣臻. 乾嘉苗民起义史稿 [M]. 贵阳: 贵州人民出版社, 1985: 154.

[34] Sahlins, Marshall (1985), "The stranger-king; or Dumezil among the Fijians," in *Islands of History*, 73-103. Chicago: Univ. of Chicago Press.

[35] Ahern, Emily Martin (1973), *The Cult of the Dead in a Chinese Village*. Stanford, CA: Stanford Univ. Press.

[36] Allan, Sarah (1981), *The Sage and*

*the Heir: Dynastic Legend in Early China*. San Francisco: Chinese Materials Center.

[37] Bakhtin, Mikhail (1984), *Rabelais and His World*. Trans. Helene Iswolsky. Bloomington: Indiana Univ. Press.

[38] Geddes, William (1975), *The Miao Year* (film)。

[39] 古丈县地方人情风俗汇编 (1912 - 1949?) [Z], Anon 手抄本。

[40] Hansen, Valerie (1990), *Changing Gods in Medieval China, 1127 - 1276*. Princeton, NJ: Princeton Univ. Press.

[41] Johnson, David (1985), "The city - god cults in Tang and Sung China." *Harvard Journal of Asiatic Studies* 45: 363 - 457.

[42] Lévi - Strauss, Claude [1958 - 1959] (1967), "The story of Asdiwqal," pp. 1 - 47 in Edmund Leach (ed), *The Structural Study of Myth and Totemism*. Reprint, London: Tavistock.

[34] Malinowski, Bronislaw [1948] (1954) *Magic, Science and Religion, and Other Essays*. Reprint, Garden City, NY: Doubleday.

[43] Turner, Victor (1957), *Schism and Community in an African Society*. Manchester, UK: Manchester Univ. Press.

[44] Turner, Victor (1982), *From Ritual to Theatre: The Human Seriousness of Play*. New York: Performing Arts Journal Publications.

[45] Watson, James L. (1985), "Standardizing the gods: the promotion of T`ien Hou (Empress of Heaven) along the south China coast, 960 - 1960," in David Johnson, Andrew J. Nathan, and Evelyn S. Rawski (eds.), *Popular Culture in Late Imperial China, 292 - 324* Berkeley: Univ. of California Press.

[46] 谢世忠. 神话解析与国家文化 [Z] //中国神话与传说学术讨论会论文集. 台北: 汉学中心, 1996: 433 ~ 453.

[47] 司马迁. 史记 [M]. 北京: 中华书局, 1962.

[48] 张子伟. 湘西傩文化之迷 [M]. 长沙: 湖南师范大学出版社, 1992.

收稿日期: 2013 - 04 - 10 责任编辑: 许瑶丽

## Myth Making on an Ethnic Frontier The Cult of the Heavenly Kings of West Hunan (1715 – 1996)

DONALD S. Sutton<sup>1</sup> ( Author ) , SHEN Xiaohu<sup>2</sup> ( Translator )

( 1. Department of History , Carnegie Mellon University , Pittsburgh , PA 15213 , USA;

2. Qujing Normal College , Qujing , Yunnan , China )

JOURNAL OF ETHNOLOGY , VOL. 4 , NO. 3 , 01 – 24 , 2013 ( CN51 – 1731/C , in Chinese )

DOI: 10. 3969/j. issn. 1674 – 9391. 2013. 03. 01

**Abstract:** Living in west Hunan during the Qing or Republican periods , one could not ignore the Three Kings—the White Emperor Heavenly Kings ( Baidi tianwang ) , to give them their full popular title. No other gods had a comparable presence. Their shrines dotted the landscape , and their worship bridged all ethnic groups. Villages and zhai ( Miao hamlets ) lacking their own shrines sought palanquin visits by the Kings' images. Miao travelers away from home set up temporary altars in the open. At the great centers of worship , signs ordered riders and sedan passengers on the roads to alight and walk , out of respect for the Kings. Before setting out on campaigns , Han soldiers prayed to them at camp altars and also gave thanks on their safe return. Days of rigorous fasting and abstinence from normal activities accompanied the annual festival celebrating these gods. In times of violent conflict , Miao and Han would bring the Kings' images , banners , or vestments into battle against each other. In peaceful times , disputants from all groups settled quarrels with oaths sworn in the presence of the Kings; they would be less likely to violate such oaths , it was reported , than the magistrate' s judgments. So , to ease the burden of court cases in this remote area with its many in-migrants and conflicts over land , officialdom tolerated the shrines and their attendants , the paralegal ritualists who officiated over a sort of divine high court , its very this – worldly decisions sanctified by blood oaths before the Heavenly Kings.

Both its juridical functions and its ethnic mix of worshippers make the cult of the Heavenly Kings a social phenomenon of special interest. Certainly this was no common cult , and consequently it pro-

vokes a special set of questions. Were its powers and political roles unusual? How could its gods attract such diverse groups? Did these gods possess the same mythic meanings for all believers? How did the myths develop and serve the believers? Far from being narrowly religious , these questions , in a socially complex region such as West Hunan , get to the heart of local society.

The juridical roles played by the Heavenly Kings were unusual , but their powers were not. Everywhere in China , gods were taken seriously: groups as well as individuals sought their help. Despite their theoretical impartiality , gods became standard bearers in local politics and objects themselves of political contention.

Gods reached across social boundaries , articulating social relations as worshippers cooperated or competed to win their favors. Often , rival gods and cults divided communities or separated them one from the other , but in some places , a single cult framed and channeled sub-official politics within a locality; this was the case in West Hunan. In such instances , various groups of believers worshipping a specific god did not necessarily have identical images and notions of that god in mind when they made offerings or bore images in procession. Variations in hagiographies or understandings were connected with different social groupings.

When parallel constituencies claimed the same patron gods at the same place and time , myth could become a dynamic element in local political relations , particularly if , as with the Heavenly Kings , no agreed on story existed. Mythic invention was collective and competitive. Consequently , rival myths of origin took shape , with the effect

that divine power and others' belief in it seemed to serve personal and group interests as people made deals, formed alliances, or sought to undo and oust rivals. Cult rituals had the same object, no matter who the worshippers were, but explanatory myth had many variations; its efficacy for any group derived from its being tailored to fit the consciousness and needs of that group. Being attached to the central object of local worship, it had to have more specificity and to carry more authority than folklore or history for several reasons: it had to mobilize what the community of worship valued most, deal with intractable difficulties of daily life and death, and speak to local problems.

Deriving from many sources, the narratives' mythic elements had to undergo a double process of appropriation and narrativization before becoming serviceable. Appropriation identified the gods and their worship intimately with a specific group (ethnic, social, or mixed) in West Hunan society. This process involved merging a borrowed or invented incident with a group's preexisting symbols and mythic history, adding written or oral elements taken from elsewhere and localizing the myth by mentioning sites and events associated with the specific group and its shared memory. Narrativization extended the story of a god through typical stages (potentially five in number): origins (divine/animal/human), heroic actions (performed locally and as human beings), martyrdom, redemption, and intervention (as local protectors). All this elaboration permitted different people to dream different dreams as they competed to assert proprietorship of the objects of their worship. In the process, the local worshipping groups moved toward a redefinition of themselves.

In West Hunan (as in other places where interpretation was not standard), the competitive and collective elaboration of serviceable narratives created a myth cycle of rival stories reflecting different local political alignments. Separate though they were, these stories also influenced each other and combined to produce new variations within the cy-

cle. In the case of the Heavenly Kings, there are eight extant narratives. Unlike the authors of some earlier studies, the author of this article will not assume that each narrative is to be associated exclusively with a distinct, uniform, and coherent message addressed to a single ethnic or social group. Cult centers tend to develop explanations for their gods' origins that have wide appeal. And cult transmission tends to produce a mingling of oral and written forms, at times preserving different vantage points within the same narrative. Thus, with gods' origin myths at least, it seems unnecessary to seek a single meaning in a cultural text, as has been the practice of some historians under the influence of Clifford Geertz's (1973: 93-94) research. Although particular myths do indeed bear the strong imprint of a particular viewpoint, the genre on the whole better fits Mikhail Bakhtin's (1984) dialogic process, which construes texts as a discourse among different groups. This article shows that both the myth cycle of the Heavenly Kings and its individual narratives embody an implicit argument about alternative forms of order and identity in the tumultuously changing society of the Miao region (Miaojiang).

The major broad constituencies of the Heavenly Kings were Han settlers and soldiers, Miao indigenes, and the Tujia, who gradually emerged from the Turen (the term applied in the mid-eighteenth century to natives of the recently abolished *tusi*) as a self-conscious ethnic group. None of these groups was stable or self-contained. Not a few Han settlers acculturated to the Miao way of life, particularly during the seventeenth century. Administrative integration in the early eighteenth century brought a greater military presence to the region and provided protection for new Han immigrants. Many used their expertise and literacy to compete aggressively for control of Miao trade and property. The indigenous Miao people, distinct from other Miao groups in language and marriage relations, were themselves a highly adaptive group, learning agriculture and other customs from

the Han settlers , multiplying , and acculturating throughout the eighteenth century and since. In 1795 , they rose in revolt against the Han settlers who were expropriating their land. The suppression of Miao rebels further concentrated their people in the poorer and more rural parts of the region and led to their eventual subordination to a third group , the Tujia. The Tujia had originated as Turen in the chiefdoms and had a history of providing military assistance to the Qing. With the abolition of the tusi system , the Turen emerged as allies of Han settlers and may have absorbed both long-established Han settlers and acculturating Miao as their influence grew in the Miao region. At least since 1956 , when the West Hunan Tujia Miao Autonomous Region was set up with Jishou as its capital , the Tujia have been dominant in political and economic influence throughout the region , but the Miao were and still are the largest ethnic group in the three old subprefectures of the autonomous region' s southern half.

The changing demographic and political conditions in a frontier region had their effects on the cult of the Heavenly Kings and its myth cycle. In the seventeenth century , Han in-migrants settling near already established Miao communities used the cult as a means of assimilation. By the eighteenth century , however , they were more inclined to appropriate the cult gods as their special protectors. With backing from military men who had settled in the region , officials tried to make the cult more respectable. Sixty years after the Miao region' s incorporation , the Board of Rites agreed to accept the cult in the Qing pantheon , ordering two seasonal rituals to be performed by local officials. Meanwhile , the Miao continued to worship the gods in their own way , and the Tujia , originally worshippers of their chiefdom founders ( there were no shrines to the Heavenly Kings in their eighteenth-century communities) , adopted the gods as their own as they rose to dominance. The Heavenly Kings cult , then , spanned ethnic divides , even when its various groups of devotees were engaged

in violent conflict.

This article looks in turn at the principal voices in the cult myths: Qing officials and Han frontiersmen , local Han literati , Miao , and Tujia. Concomitantly , he bears in mind three main periods of the cult' s evolution that coincided with distinct phases in local politics: the eighteenth century , a period of rapid immigration and population growth under inconsistent government policies; the "long nineteenth century , " an era of central government neglect and the emergence of the Tujia as a distinct ethnic group; and the late twentieth century , the era of Chinese Communist rule , during which the cult has persisted despite official discouragement and the violent suppression of the Cultural Revolution. He uses all of the eight narratives that have come to hand , including one related to himself in 1996 during his visit to the cult center at Crow Creek ( Yaxi) , and concludes with a further narrative , a speculation on the prehistory of the gods.

The author mentions that the gods' origin story drew much of its effect from the narrative form itself. Stories explain why worshippers worship , writing the faithful into the action. This is why the last part of the Heavenly Kings' story explicitly or implicitly puts things together by referring to the world of the gods and their communities of worship. In this narrative , and ideally in real life , collective worship reintegrated specific communities riven by schism and , in some cases , reconciled a community founded by a stranger-king ( cf. Sahlins , 1985) to his departure.

What the author described in this article is not a series of isolated narratives but a narrative cycle in which each myth , oral or written , attempts to appropriate for a particular perspective yet preserves elements of earlier myths of the cycle. One result is that later myths are more fully developed. Myths describing the origins of gods belong to a specific genre that conditions their evolution. The reason for this recurrent pattern is probably both functional and structural. A god' s origin myth

gains its complexity from its need to stimulate all the emotions associated with worship—awe, admiration, pity, fear, gratitude, hope, and a sense of local affinity. To carry out such a function, a myth must cut across the lines that normally divide the various groups who worship the god. At the same time, structurally, a myth's narrative movement tends to replicate the annual ritual movement of its subject god, who, as the result of worshippers' periodic offerings, supplications, and processions, moves back and forth between the visible and the invisible worlds. The Heavenly Kings myths are inseparable from their authorship, audience, and regional social context, all of which impose specific patterns. By showing a local group contracting deals successfully with the center, the narratives project the reality wished for by that group.

In presenting the more than three centuries' history of this trans-ethnic myth cycle, the author shows the narratives about the frontier gods not as the reflection of a static group or groups but as a wishful projection by individuals seeking to shape their identity and relationships on the frontier. The vying mythic interpretations never start from scratch but incorporate fragments of earlier versions, each myth thus reflecting an ongoing conversation among very heterogeneous worshippers. The conversation running through the gods' origin narratives gave expression and added a local twist to everyone's anxieties about life, death, hardship, and uncertainty. It allowed worshippers to refigure or develop relations with officialdom and the local ethnic other. In the process, it helped to construct individual and group identities as fluid as those of any frontier region, not so much mirroring frontier society as creating it.

#### References:

- Ahern, Emily Martin. *The Cult of the Dead in a Chinese Village*. [M] Stanford, CA: Stanford Univ. Press, 1973.
- . *Chinese Ritual and Politics*. Cambridge, UK: Cambridge Univ. Press, 1981.
- Allan, Sarah. *The Sage and the Heir: Dynastic Legend in Early China*. San Francisco: Chinese Materials Center, 1981.
- Apter, David E., Tony Saich. *Revolutionary Discourse in Mao's Republic*. Cambridge, MA: Harvard Univ. Press, 1994.
- Bakhtin, Mikhail. *Rabelais and His World*. Trans. Helene Iswolsky. Bloomington: Indiana Univ. Press, 1984.
- Bruner, Jerome. *The narrative construction of reality*. *Critical Inquiry*, 1991 (28) (Autumn): 1-21.
- Chenzhou fuzhi. Xi Shaobao et al. (comp.) 1765: 50 + 1 juan.
- Dean, Kenneth. *Taoist Ritual and Popular Cults of Southeast China*. Princeton, NJ: Princeton Univ. Press, 1993.
- Duan Rulin. *Yongsui tingzhi*, 1751.
- Duara, Prasenjit. *Culture, Power, and the State: Rural North China, 1900-1942*. Stanford, CA: Stanford Univ. Press, 1988a.
- . *Rescuing History from the Nation: Questioning Narratives of Modern China*. Chicago: Univ. of Chicago Press, 1995.
- Durkheim, Emile. *The Elementary Forms of the Religious Life*. Trans. and with an intro. by Joseph Ward Swain. New York: Free Press, 1915.
- Fan Ye. *Hou Han shu (Later Han History)*. Beijing: Zhonghua Book Store, 1965.
- Fenghuang tingzhi (Gazetteer of Fenghuang subprefecture)*. Pan Shu and Yang Shengfang (comps.) 1758: juan 23.
- Fenghuang xianzhi [Gazetteer of Fenghuang County]* Zeng Xianghu (comp.). Changsha: Hunan People's Publishing, 1988.
- Geddes, William. *The Miao Year (film)*. 1975.
- Geertz, Clifford. *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books, 1973.
- Graham, David. *Songs and Stories of the Ch'uan Miao*. Washington, D. C.: Smithsonian Institute, 1954.
- Guan Jingmu. "Sanhou lingji" (*On the mira-*

cles of the three marquises). Fenghuang tingzhi 1824 (5): 32-34.

Guzhangping tingzhi [Gazetteer of Guzhangping] (1908) Dong Hongxun (comp.).

Hart, Janet. "Cracking the code: narrative and political mobilization in the Greek resistance." Social Science History 16, 1992: 4 (Winter): 631-68.

Huang, Ray. 1597: A Year of No Significance. New Haven, CT: Yale Univ. Press. 1981.

Hunan tongzhi [General gazetteer of Hunan Province] [1885] (1967) Li Hanzhang, et al. (comp.). 288 + 8 + 19 juan. Reprint, Taipei: Huawen Book Co.

Jing, Jun. The Temple of Memories: History, Power, and Morality in a Chinese Village. Stanford, CA: Stanford Univ. Press. 1996.

Katz, Paul R.. Demon Hordes and Burning Boats: The Cult of Marshal Wen in Late Imperial Chekiang. Albany: New York Univ. Press. 1995.

Kinkley, Jeffrey. The Odyssey of Shen Congwen. Stanford, CA: Stanford Univ. Press. 1987.

Kleeman, Terrye. A God's Own Tale: The Book of Transformations of Wenchang, the Divine Lord of Zitong. Albany: State Univ. of New York Press. 1994.

———. Great Perfection: Religion and Ethnicity in a Chinese Millennial Kingdom. Honolulu: Univ. of Hawaii Press. 1998.

Ling Chunsheng, Rui Yifu. Xiangxi Miao zu diaocha baogao (Report on an Investigation into the Miao People of West Hunan). Shanghai: Commercial Press. 1947.

Maza, Sarah. "Stories in history: cultural narratives in recent works in European history." American Historical Rev. 101, 5 (Dec.): 1493-1515. 1996.

Mingshi [Ming history] Zhang Tingyu (1672-1755) (comp.). Beijing: Zhonghua Bookstore. 1965.

Pushi xinzhishi [New gazetteer of Pu market] (ca. 1992).

"Qianjia qi yi de gushi" [Stories about the Qianlong/Jiaqing uprisings] (1975) Miao zu minjian gushi (Stories from among the Miao people). Hong Kong: Haiou Publishing.

Qianyang xianzhi [Gazetteer of Qianyang County] (1874) Chen Hongzuo et al. (comps.).

Qianzhou zhi [Gazetteer of Qianzhou] (1739) Wang Wei (comp.) 4 juan.

Sahlins, Marshall. "The stranger-king; or Dumézil among the Fijians," pp. 73-103 in Islands of History. Chicago: Univ. of Chicago Press. 1985.

Sanhou zashi [Random information on the three marquises]. Qianzhou tingzhi (Gazetteer of Qianzhou Prefecture) 1872 (4): 31-32.

Schneider, Laurence. A Madman of Ch'u: The Chinese Myth of Loyalty and Dissent. Berkeley: Univ. of California Press. 1980.

Sewell, Williamh. JR. "Introduction: narratives and social identities." Special Section: Narrative Analysis in Social Science. Social Science History. 1992. 16, 3 (Fall): 479-88.

Shen Congwen. Congwen zizhuan (Autobiography of Shen Congwen). Beijing: Beijing Literature Publishing. 1981.

Sutton, Donald S. "A case of literati piety: the Ma Yuan cult from High-Tang to High-Qing." Chinese Literature: Essays, Articles, Reviews. 1989. 11: 79-114.

———. "Law, violence, and ethnic relations on the West Hunan border, 1703-1795." Paper presented at the Conference of the American Society for Legal History, October, Minneapolis, MN. (1997)

Tian Zongzhao. "Sanwang zhuanlue" (Brief biographies of the Three Kings). Fenghuang tingxuzhi (Gazetteer of Fenghuan Prefecture, Continued) 1893, 1: 27-28.

Von Glahn, Richard. "The enchantment of wealth: the God Wutong in the social history of Jiangnan." Harvard J. of Asiatic Studies 51, 2: 651-714. 1991.

Wu Rongzhen. Qian Jia Miaomin qi yi shigao



(*Draft History of the Miaomin Risings in the Qianlong and Jiaqing Periods*). Guiyang: Guizhou People's Publishing, 1985.

*xi' nanyi liezhuan* (Treatises on the south-western barbarians), Shiji (Historical records). Beijing: zhonghua shuju, 1973

Yan Ruyu. *Miaofang beilan* (Conspectus of Miao defense area), 1843, 1: 21-22.

Yang Changxin (comp.) *tujia fengsu zhi* (Customs of the Tujia People). Beijing: Central Nationalities Institute Publishing. 1989.

*yongshun xianzhi* (Gazetteer of Yongshun County) 1793, Vol. 4.

*yongsui tingzhi* (Gazetteer of Yongsui Subprefecture), Dong Hongxun (comp.), 1909, Vol. 4.

*yuanling xianzhi* (Gazetteer of Yuanling County) Lang Tinglian, et al. (comp.) 1705.

Zhang Hancha. *sanwang zashi* (Random information on the Three Kings).

*Qianzhou tingzhi* (Gazetteer of Qianzhou Subprefecture), 1872, 4: 38-39.

Zhang Hong. *congrong shilue* (A brief account of military service). *fenghuang tingzhi* (Gazetteer of Fenghuang Subprefecture) 1758, 20: 18b.

Zhang Jiazheng. *sanshen jiangshen juwen* (Records and rumors about the Three Gods). *Qianzhou tingzhi* (Gazetteer of Qianzhou Subprefecture) (1872) 4: 39-41.

*sanshen juwen lue* (Records and rumors about the miracles of the Three Gods).

*Hunan tongzhi* (General Gazetteer of Hunan Province) 1885, 77/11.

Zhang Lianggao. *lao fangzi: tujia diaojiaolou* (The Old House: Overhanging Houses of the Tujia). Nanjing: Jiangsu Fine Arts Publishing, 1995.

Zhang Tingyan. *sanhou miao beiji* (Stele record of the Three Marquises' Temple). In *yongsui zhiliting zhi*. Zhou Yuheng and Yang Ruizhen (comps.), 1868, Vol. 6.

Zhang Xianda. *sanshen guishen juwen* (Records and rumors about the deification of the three gods). *qianzhou tingzhi* (Gazetteer of Qianzhou Prefecture) (1872 (4): 41-42.

*zhijiang xianzhi* (Gazetteer of Zhijiang County) (1760), Min Conglong (comp.).

Zhou Wenyan. (Stele inscription) *fenghuang ting xuzhi* (Gazetteer of of Fenghuang Prefecture, Continued), 1892 1: 30-31.