

中國社會歷史評論

第十三卷
二零一二年

 天津古籍出版社

中国社会历史评论

Chinese Social History Review

第十三卷·二〇一二

Volume XIII

常建华 主编

天津古籍出版社

图书在版编目 (C I P) 数据

中国社会历史评论. 第13卷 / 常建华主编. —天津:
天津古籍出版社, 2012. 6
ISBN 978-7-5528-0005-0

I. ①中… II. ①常… III. ①史评—中国 IV.
①K207

中国版本图书馆CIP数据核字 (2012) 第057716号

中国社会历史评论

(第十三卷)

作 者: 常建华/主编

出版人: 刘文君

出 版: 天津古籍出版社出版 (天津市西康路35号 邮编300051)

网 址: <http://www.tjabc.net>

印 刷: 河北省欣航测绘院印刷厂

发 行: 全国新华书店

开 本: 开本787×1092毫米 1/16

字 数: 710千字

印 张: 30.75

版 次: 2012年6月第1版

印 次: 2012年6月第1次印刷

书 号: ISBN 978-7-5528-0005-0

定 价: 100.00元

目 录

海贝与东欧亚文明	[日]上田信(1)
日常史所谓“地方”——由蒋梦麟曾经的日常世界展开	朱小田(8)
正统化、祭祀权与庙产之争	
——清末至民国初年杭州吴山汪王庙的两次重修	张佩国(24)
谣言之镜:1928年南京拾魂恐慌的多重解读——从一篇鲁迅杂感谈起	刘宝吉(38)
李渔健康观初探	刘 佳(54)
论魏晋时期坞壁的组织原则——民间社会的民主传统个案	孟宪实(69)
滴水藏海:范仲淹《师鲁帖》所见北宋士大夫通信行为	胡 珂(81)
清代中期一位江南文士的日常生活:以《张廷济日记》为中心的讨论	王 健(95)
排日账所见清末徽州农村的日常生活	
——以婺源《龙源欧阳起瑛家用账簿》抄本为中心	王振忠(107)
民国时期江南的庙会组织与村落社会	
——以吴江市的口述调查为中心	[日]佐藤仁史(128)
卞白眉在京津地区的生活与思想面貌(1914—1929)	[中国香港]林恺欣(143)
郑孝胥在上海的遗老生活(1911—1931)	
——以《郑孝胥日记》为中心	张笑川(158)
近代旅京冀州商帮的日常消费问题初探——以五金商铺员工为中心	卢忠民(176)
《奉常家训》所现乡绅居乡行为原则	[日]陈永福(186)
著书都为稻粱谋——社会生活史视野下的清中叶学者职业化研究	
.....	张瑞龙、谭红艳(207)
晚明宦游士人的生活世界——兼论谢肇淛《五杂俎》的生活史研究价值	范莉莉(222)
性别视角下的商周合祭	耿 超(245)
民国时期育婴堂中的乳妇研究	李金莲(258)
家族嬗变与民族融合	
——从耶律倍到耶律希亮的个案家族考察	王善军(286)
婚姻结盟与谱系传承——明代湘西苗疆土司的变迁	[中国香港]谢晓辉(306)

联姻结盟与谱系传承

——明代湘西苗疆土司的变迁^①

[中国香港]谢晓辉

[摘要]本文尝试将文字系统所展示出来的图景,与文字之外被失语的传统联系起来,将明代湘西苗疆土司社会的变迁,放入到明代土司制度的完善、卫所的颓败、白银的流入、汉人入募土司等复杂的历史过程中来解读。本文认为,明代湖广土司内部社会的变迁中,区分土酋权力与统治正统性的来源,是其中一个关键点。这连同明代以来的一些机制性及经济因素,在相当程度上影响了湘西北土著,由一个姓氏极其不普遍、重视姻亲或兄弟结盟的社会,转变为开始强调谱系传承,拥有姓氏、编修族谱和修筑祠堂的社会。反映在礼仪秩序上,就是在强调姻亲与兄弟联盟的远祖、土王崇拜体系上,增加了一个强调同姓谱系传承的宗族组织下的祖先崇拜。

[关键词]湘西苗疆;土司;联姻结盟;谱系传承

2004年4月9日,笔者随同师友们,跋山涉险,第一次来到湘西永顺老司城^②。同大部分在这一时期前后进入到湘西土家族社区的研究者一样,在这个据说延续了800年溪州土司王的统治中心、现在的土家族聚居区,最初的感受是似曾相识,似乎与汉族聚居区并无二致。当地给人这种观感,其实由来已久。民族识别时,土家族最初就是被划定为汉族^③。这类观感与历史过程,或多或少地影响了一批学者,尤其是一些外国学者对西南少数民族的

-
- ① 笔者首先想感谢湘西永顺老司城的朋友们无私地同我分享乡村中的生活和众多地方传说、掌故,并慷慨提供各类历史文本,为本文的写作提供了最基础也最为重要的素材。同时,本文的研究得到中华人民共和国香港特别行政区大学教育资助委员会第五轮卓越学科领域计划“中国社会的历史人类研究”的资助,研究过程得到湘西自治州民族宗教委员会、保靖县档案馆、湖南省图书馆古籍部、中国国家图书馆古籍部、吉首大学师友的支持。拙稿曾在2010年“明清帝国的建构与西南土著社会的演变国际学术研讨会”及2011年“中国日常生活史的多样性国际学术研讨会”上报告,会上与会后皆有幸得到诸多师友的耐心指正,受益良多,谨致诚挚谢意。当然,文中若有错误,是笔者的责任。
- ② 老司城位于今湖南湘西土家族苗族自治州永顺县灵溪镇司城村,该地是明清时期湘西地区最大的土司永顺宣慰司的治所之所在。对这次颇具危险的田野参访经历,赵世瑜的文中略有提及,赵世瑜:《田野中的大历史:读碑札记一则》,《华南研究资料中心通讯》第35期,2004年,第32—33页。
- ③ 虽然经过土家精英和学者潘光旦等人的多方争取,几经坎坷后,土家于1957年被国家正式确定为少数民族,但至晚从民国一直到被正式确定为少数民族前,土家人普遍被认为是汉人,连来自湘西苗疆的沈从文亦在其有关湘西的作品中视之为汉。

理解,学界由此提出“汉化”、“少数民族身份操弄说”、“伪正统化”等一些讨论^①。

但随着研究的展开,位于老司城中心位置的一个建筑——彭氏宗祠又让笔者疑窦丛生。首先,虽然从建筑形制上看,其与普通宗祠大体类似,但祠堂正中,供奉的却是十八座塑像,而且“兄弟并不平等”^②——唯有得以承袭土司一职的彭氏祖先方可入此祠堂,接受崇拜。显然,相较于士大夫礼仪所推崇的宗族组织内的祖先崇拜和学界所讨论的汉人模式的父系继嗣群体^③,这更多地像是在展示一个权力传承谱系。其次,在当地村民的概念中,彭氏宗祠同时被称为土王祠(土家语为 $je^{21} tsho^{55}$,直译为王鬼、阴灵的房子),而祠堂内的塑像则同时被赋予祖先、土王神与王鬼(土家语中为 $a^{55} je^{21}$)之意。并且,在彭氏祠堂外有一大块空地,据称以前是用来跳摆手舞的地方。而不论历史文献还是当下的田野调查都表明,土司领下的村寨一度都有祭祀土王的土王祠或摆手堂,并且每年都会跳摆手舞来祭祀土王。摆手舞是这一区域内特有的一种仪式性舞蹈,是与土王或带有土酋性质的远祖崇拜的传统连在一起,当地人称这一类活动为“舍把子”(土家语中为 $se^{51} pa^{51} zi^{55}$),意为祭祀主事的人。“舍把”是土语,意为“主事者”,是土司时期土司任命的官员。在地方传说、掌故与仪式展演中,都表明土王这一类崇拜,展示的既不是父系继嗣群体关系,也不是权力传承谱系,而常常是一个地域首领联盟、土王及其官员的结构关系。如此一来,则老司城中心位置上被村民们同时称为彭氏宗祠与土王祠的这一建筑,连同这一建筑前跳摆手舞的摆手坪,这一吊诡的存在,究竟暗涵了当地土著社会中一个怎样的历史结构过程?

从这一问题出发,本文尝试以明代湘西苗疆的永顺土司为中心,通过考察湘西北土著日常生活中的宗教等活动,探讨湘西北土著,是如何由一个姓氏极其不普遍、重视姻亲结盟的社会,转变为开始强调谱系传承,拥有姓氏、编修族谱和修筑祠堂的社会。本文认为,只有了解这些宗教活动转变背后的不同机制在苗疆运作的历史情境与进程,才有可能理解今天被称之为“土家族民俗”的这类活动背后的社会意义及其层累的历程,从而明了土家族在民族识别中遭遇尴尬的历史根源。也只有如此,学界对土家族族源、“汉化”、“少数民族身份操弄说”、“伪正统化”、族群性等的讨论,才具有最起码的历史根基。

尽管学者们可能早就意识到这类问题的重要性,但对只在图书馆做研究的历史学家而

① 冈田宏二:《中国华南民族社会史研究》,东京:汲古书院 1993 年版;Harrell Stevan, “Ethnicity, local interests, and the state: Yi communities in southwest China”, *Comparative Studies in Society and History*, 32:3(1990) 515-548; Harrell Stevan (ed.), *Cultural Encounters on China's Ethnic Frontiers*, Seattle: University of Washington Press, c1995; Melissa J. Brown, “Ethnic Classification and Culture: The Case of the Tujia in Hubei, China”, *Asian Ethnicity* 2:1 (2001): 55-72; Shih Chih-yu, “Ethnicity as policy expedience: clan Confucianism in ethnic Tujia - Miao Yongshun”, *Asian Ethnicity*, 2:1 (2001): 73-88; Melissa J. Brown, “Local Government Agency: Manipulating Tujia Identity”, *Modern China* 28:3 (2002): 362-395; Melissa J. Brown, “Ethnic Identity, Cultural Variation, and Processes of Change: Rethinking the Insights of Standardization and Orthopraxy”, *Modern China* 33:1 (2007): 91-124.

② 华若璧(Rubie S. Watson)用香港新界厦村的例子展示出虽然儒家意识形态强调手足情谊,但在实际的日常生活中,尤其涉及控产与权力时,不管是兄弟还是祖先,都有可能不平等,见 Rubie S. Watson, *Inequality among Brothers: Class and Kinship in South China*, Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

③ 关于宗族组织与祠堂的研究成果可谓汗牛充栋,相关学术回顾可参考常建华《二十世纪的中国宗族研究》,《历史研究》1999 年第 5 期,第 140—162 页;常建华《近十年明清宗族研究综述》,《安徽史学》2010 年第 1 期,第 85—105 页。

言,对这段历史的梳理却遭遇到材料的困境。明代湘西的土著,虽有其语言体系^①,但都没形成自己的文字。同时,土司地区并无官修方志,遗世明代文集对之亦所载无几。庆幸的是,笔者发现在永顺土司境内,保存着一批土司时期留下的珍贵金石铭刻。^②铭文之外,地方传说与掌故,仪式展演与唱词,以及配合神职人员的科仪书、图谱等所了解到的地方神明谱系,又为文字缺载下明代苗疆土著社会的历史变迁提供了线索,这使得对苗疆土司社会内部的考察,成为可能。

一、较量:土司的汉名、联姻与结盟

宋元土大夫的记载展示出:以彭氏为首领的湘西一带,在都督主制度的基础上,已然形成了一个跨地域的联盟,具有一套有别于中原王朝的官僚架构与承袭机制。在这套架构下,彭氏首领甚至被告知在多“国”林立的西南政治格局中,一度出现过“如意大王”这一类的称呼^③。只是限于材料,土大夫所描述的这类组织架构,究竟有多可信,其在多大程度上得以运作,已不得而知。蒙元立国,一改西南地区多“国”林立的格局,而湘西作为界于中原王朝与西南诸“国”缓冲地带的角色,亦开始发生变化^④。

在中原王朝与西南地区的关系上,羁縻制度与土司制度一直是其中一个讨论的重点。而由羁縻到土司制,重要的其实不在于制度层面的变化^⑤。本文认为,区分土酋的权力是主要来源于区域内的角力,还是源自王朝的授予,对于考察土著社会非常关键。在实际操作层面,对土酋而言,当中央王朝有力的驾驭机制与军事保障缺失时,西南地区土著大酋权力的获得与扩张,往往是地区内角力的结果,王朝对其宠之名号,常常只是对其既有统治权威

① 现代语言学的分类中,土家族有其土家语,属汉藏语系藏缅语族。土家语在藏缅语族内的位置还有争议,一般认为土家语独立于藏缅语族的所有支系,也有学者认为土家语属于缅彝语群。但现代土家语受汉语影响非常大,年轻一辈的土家族已经大部分不会讲土家语。苗语属苗瑶语族的苗语支,其中又分为湘西、黔东和川黔滇三种方言。关于土家语的研究,可参考叶德书《土家语研究》,吉首:吉首大学湘楚文化研究所1995年版;罗安源、田心桃、田荆贵、廖乔婧《土家人和土家话》,北京:民族出版社2001年版;叶德书、向熙勤《中国土家语地名考订》,北京:民族出版社2001年版。

② 笔者非常感谢中山大学历史人类学中心和吉首大学历史文化学院的合作项目,抢救性地收集了这批珍贵碑刻,文中诸多碑刻都得益于此次收集。

③ 对于宋代西南地区多“国”林立的局面,详见尤中《南宋时期西南边疆的民族地方政权“罗施鬼国”和“自杞国”》,《思想战线》1996年第3期,第55—62页;温春来《从异域到旧疆:宋至清贵州西北部地区的制度、开发与认同》,北京:生活·读书·新知三联书店2008年版,第3—14页。

④ 对于宋代湘西地方权力格局及其作为缓冲地带的讨论,详见谢晓辉:《延续的边缘:从宋到清的湘西》第二章讨论,香港中文大学历史系2007年博士论文。

⑤ 对羁縻制度与土司制度,学界之前较多倾向于讨论两者的具体内容及其差异,已有诸多制度史层面的研究成果,如吴永章《中国土司制度渊源与发展史》,成都:四川民族出版社1988年版;龚荫《中国土司制度》,昆明:云南民族出版社1992年版;李世愉《清代土司制度论考》,北京:中国社会科学出版社1998年版;近年来,随着个案研究的深入,越来越多著作关注探讨其实际运作的差异,有学者注意到羁縻制度与土司制度的界限实际上是相当模糊的,在“土司制度与羁縻政策间划界的企图是不明智的”,而最核心的问题在于实现这些制度的“手段与内容”,温春来:《从异域到旧疆:宋至清贵州西北部地区的制度、开发与认同》,第36页;John E. Herman, *Amid the Clouds and Mist: China's Colonization of Guizhou, 1200-1700*, Cambridge, Mass.: Harvard University Asia Center; Distributed by Harvard University Press, 2007.

的认可^①。对王朝而言,有效掌控名号的授予与承袭,是驾驭土酋的关键。因此,问题的核心都落在王朝是否具有切实可行的机制与足够的力量,以确保其可以有效地控制名号的授予与承袭。一旦王朝足够强势,具备这些条件,对土酋而言,获得及承袭名号,是面对来自王朝压力和其他土酋的挑战,稳定或扩张实力的基础。而至少在明初,王朝一度表现强势。^②在明初王朝表现强势的这样一种背景下,土酋不仅需要妥善处理其地域范围内的角力,同时还必须面对王朝分化土司、一系列承袭制度及改土归流。故此,一旦中央王朝可以有效掌握“名号”的授予与承袭,会使中央王朝成为土酋发展过程中一个愈加重要的考虑因素。

本节将围绕“名号”的授予与承袭,讨论随着土司制的推行与完善,王朝如何利用土司的设立与承袭,驾驭与分化土著力量;而各土著大酋又是如何利用包括地域联盟在内的各种机制与策略,极力稳固与拓展其在当地的统治与对资源的占有。

明初对曾一度以都督主的身份主导湘西一带地域联盟的溪州彭氏,有多重的分化与制衡策略。土司制下对其最先的一个冲击,便是众建、分化土司。朝廷除授予永顺宣慰司领有一批小土司之外,还分授了五寨等一些土司,更重要的是授予了从联盟中分出来、率先表示效忠于朱明王朝的保靖土酋以土司地位,并使其与永顺土司同等级别,即宣慰司^③。此外,明初还一度在永顺土司境内设立羊山卫和崇山卫,以为牵制^④。

尽管面对来自王朝的多重分化与制衡,各土著大酋亦非逆来顺受。先是永顺土司境内的卫所很快就以路道险远,运粮不继为由,或迁或废。随后,在土司制的运作过程中,更可以看到明初各方力量之间的较量与进退。《明孝宗实录》载有保靖土司争袭及属地争执的来龙去脉,其载:

初保靖蛮酋彭万里,以洪武六年归附,即其地设保靖宣慰司,授万里宣慰使,领白岩、大别、大江、小江等二十八村寨。万里故,子勇烈嗣小江。勇烈故,子药哈俾嗣。年时尚幼,万里弟麦各踵之子大虫可宜,讽土人奏己为副宣慰,同理司事。因杀药哈俾而据其十四寨,事觉逮问,死狱中。革副宣慰,不许承袭,而所据寨如故。其后,勇烈之弟勇杰嗣,传子南木枰、孙显宗、曾孙仕垅,与大虫可宜之子忠、忠子武、武子胜祖、及其子世英,代为讎敌。而武以正统中,随征有功,授两江口长官。胜祖成化初,亦以功授前职,并随司理事,无印署。弘治初,胜祖自以老而世

① 对于西南地区土著如何在区域内角力、扩张的具体讨论,限于材料,已有的研究成果相对有限,可参考 James Anderson, *The Rebel Den of Nùng Trí Cao: Loyalty and Identity along the Sino-Vietnamese Frontier*, Seattle: University of Washington Press; Singapore: In association with NUS Press, 2007; 连瑞枝:《隐藏的祖先:妙香国的传说与社会》,北京:生活·读书·新知三联书店 2007 年版;温春来:《从异域到旧疆:宋至清贵州西北部地区的制度、开发与认同》,第 3—41 页。

② 明初在苗疆表现强势,原因是多方面的,但其中与明初苗疆附近卫所的设置亦密切相关,这些卫所的设置,开启了湘西土著大酋直接受驻扎于附近的常规汉军近距离弹压的历史,对这一机制及其具体发生历程的讨论,详见谢晓辉:《“只愿贼在,岂肯灭贼?”明代湘西苗疆开发与边墙修筑之再认识》,第 16 届世界人类学民族学大会(the 16th International Congress of Anthropological and Ethnological Sciences? ICAES?)会议论文,2009 年 7 月,昆明。

③ 《皇帝敕谕原湖广保靖安抚司今升宣慰使彭万里》,见《彭氏谱》,光绪二十七年手抄本,族谱藏湘西土家族苗族自治州民族宗教委员会古籍部;事又见《太祖高皇帝实录》卷三五,洪武元年九月辛酉条。

④ 万历《湖广总志》卷六《方輿志五》,第 3 页 b;《明太祖实录》卷一二一,洪武十一年十二月辛亥条。

英无官,恐仕垅夺其地,援例永世袭,奏行覆实。仕垅辄败之,以是仇恨益甚。两家所辖土人,亦各分党类相仇杀。永顺宣慰使彭世麟娶胜祖女,复左右之。以是互相攻击,奏疏无宁岁。^①

事情缘于明初领有二十八村寨的保靖宣慰使彭万里,其位传到孙药哈俾时,被彭万里的弟弟麦各踵的儿子大虫可宜所争袭。大虫可宜杀药哈俾,占其十四寨。事情暴露后,大虫可宜身死狱中,但所占十四寨并未归还保靖。相反,其子孙因军功而被朝廷授予两江口长官司一职。其中,除朝廷介入外,永顺宣慰使也以姻亲的身份参与其中。

这首先透露出的一个重要信息,是明初湘西土著大酋对姓氏与汉名的采用情况^②。明中以来,有关湘西土司的各类官私编修的族谱、文集、碑刻等文献中,往往宣称湘西彭氏土酋早在朱明开国之前就已经建立起土大夫们所推崇的宗族与族谱系统,而学者在讨论土家族的族群性时,又往往以永顺、保靖彭氏为个案。这段材料清晰地表明,在明初湘西土酋中建立宗族与族谱系统,基本上是难以想象的。洪武年间彭万里被授为土司时,在官方文书中,已有了姓氏与汉名,而其弟则是以“麦各踵”之名出现。麦各踵之子大虫可宜的夺位之举,约在宣德年间(1426—1435)。这说明在湘西一带,直到宣德年间,无论是土司的弟弟(麦各踵)、儿子(南木枰)、孙子(药哈俾),或者是刚刚争袭成功的土司(大虫可宜),在与官府的沟通中,都还在使用其土名。即当时即使是土司或其直系亲属,作为当时区域内的权势阶层,都很有可能只有土名或者是土名与汉名并存,汉名并未被土酋广泛采用和重视。土司尚且如此,更遑论普通土民。但官府介入之后,约到正统年间,保靖和两江口彭氏土司本人,在此后官方的记载或者编修的族谱中,则都有了姓氏与汉名。

湘西土著大酋转用汉名,在时间上各有差异。溪州铜柱铭文表明:永顺彭氏土酋及与之结盟的田氏、覃氏、龚氏、向氏等几姓主首,早在五代十国时期就已经在与官方的交往中,采用汉名^③。保靖土司彭氏虽在明初授位时在官方的记载中已经有汉名,但很明显汉名并未在其直系亲属中普及。又如永顺土司所属之麦着黄洞长官司,其采用汉姓的时间不确定,但直到成化十四年(1478)袭位的黄珍,才开始正式以汉姓汉名被记载下来,此前其土司只有“麦和踵”“答谷踵”“大洛踵”这一类土名^④。驴迟洞长官的土司世系亦从“达迪踵”“尔莫踵”这类土名,到成化年间袭位的土司才采用汉名^⑤。南渭州土知州则到嘉靖三十二年

① 《明孝宗实录》卷二〇〇,弘治十六年六月乙巳条,台北:“中研院”历史语言研究所,1966—1977年,第3707—3708页。

② 对于姓氏跟西南非汉族群成为华夏及其与族群认同、形成社会阶序关系的研究,代表性讨论可参考 Patricia Ebrey, “Surnames and Han Chinese Identity”, in *Negotiating Ethnicities in China and Taiwan*, edited by Melissa J. Brown, Berkeley: Institute of East Asian Studies, University of California, Berkeley, Center for Chinese Studies, c1996; 王明珂:《论攀附:近代炎黄子孙国族建构的古代基础》,《“中研院”历史语言研究所集刊》,第73本,第3分(2002),第538—624页;连瑞枝:《姓氏与祖先——云南洱海地区阶序社会的形成》,《历史人类学学刊》,第4卷第2期(2006年10月),第1—36页。

③ 溪州铜柱上记录了彭氏所领的战时联盟的19个官职姓名,其中彭氏8人、田氏4人、覃氏3人、龚氏2人、向氏1人、朱氏1人,即所谓“彭士愁与五姓归明”;《九国志》中也提到在溪州去楚国乞降时,其子彭师属“帅诸蛮酋长田洪赆、覃行方、向存佑、罗君富等,携牌印纳款于勅”,(宋)路振撰,连人点校:《九国志》卷一——《楚臣传·彭师属》,济南:齐鲁书社2000年版,第125页。

④ 乾隆二十八年版《永顺府志》卷九《土司》,第25页。

⑤ 乾隆二十八年版《永顺府志》卷九《土司》,第26a页;谢华:《湘西土司辑略》,北京:中华书局1959年版,第69页。

(1553),仍有“慨主俾”这一类土司的土名^①。“踵”这个音,被广泛使用在湘西土司的土名中,“踵”“冲”在土语中意为长官、头目^②。尽管在官府的记载中,土司经历了这一轮转变后,都拥有了汉姓与汉名,但这并不意味着在日常生活中,他们都放弃使用土名。永顺宣慰使彭世麟,就同时还有土名“麦坡”,并载入墓志铭^③。明代是湘西土著大酋采用汉名的高峰期,经此之后,至晚到清初连土司领下的小头目都有了汉名。康熙年间永顺宣慰使彭宏海的德政碑中,其所辖之五十八旗三百八十洞首领的姓名,无一例外都署以汉名^④。

明代之所以成为湘西一带土著大酋采用汉名的高潮,并非偶然。按《明会典》中对土官承袭的记载,早在洪武年间,明王朝就明确规定“湖广、四川、云南、广西土官承袭,务要验封司委官体勘,别无争袭之人,明白取具宗支图本,并官吏人等结状,呈部具奏,照例承袭”。土官承袭需有宗支图本,并经过勘验、结状,确定无争袭后方可袭职,这一规定在此后亦被一再重申^⑤。明代整套土司承袭的程序,是基于一套以汉文为官方语言的文书体系,其中需要湘西这些连姓氏及汉名都尚未普及的土著大酋,通过宗支图本来确认合法继承人的身份,其间的文化鸿沟与操作难度可想而知。问题是,为何制度确立后,会有土酋遵循或对其产生影响?

其实,并不是所有土司在制度确立后都会遵守,大虫可宜就表明了这一点。《明孝宗实录》只提到其为副宣慰使一职,但《明宣宗实录》载宣德元年(1426)“保靖宣慰使彭大虫可宜遣子顺”进京贡马^⑥。《明史》亦载宣德四年兵部奏:“保靖旧有二宣慰,一为人所杀,一以杀人当死。”^⑦说明大虫可宜的确一度得以争袭成功并承袭了保靖宣慰使一职。

可是,至少在明初,王朝在湘西一度展示出通过控制名号对土酋有所辖制的强势姿态,并屡有成功。本来大虫可宜杀药哈俾,取而代之,是土酋角力、成王败寇这一传统的延续。然而,不同于前朝,明王朝并未对这一胜出者完全予以认可,而是将其革职,把保靖宣慰司之位退回给彭万里次子。值得注意的是,朝廷的介入正是依赖对名号赐予的掌控,大虫可宜所占领的十四寨,其实并未退还给保靖。此后,大虫可宜的后人通过战功,正式被授予两江口长官一职。这又是分拆大土司,新设小土司,等于认可了大虫可宜子嗣对这十四寨的统辖权。微妙的是朝廷并没有承诺让其世袭,这意味着大虫可宜的子嗣必须不断通过军功争取王朝的认可来嗣位,以稳固其统辖权。在这一轮较量中,展示出在土司制下,王朝如何灵活利用对名号赐予的掌控,对传统的地方土酋角力后的胜出者施加来自王朝的影响,改变地方权力格局。事实上,这也是给苗疆土酋们示以警钟:地方首领的产生或土司的承继,不能再只倚靠于传统的、成王败寇式的地方角力。

事情并未结束,直到弘治年间,双方还以江口长官司的袭位问题奏议不止,“前后议奏

① 乾隆二十八年版《永顺府志》卷九《土司》,第24a页;明人撰:《土官底簿》;谢华所引《彭氏族谱》,见《湘西土司辑略》,第65页。

② 在土人语言中“官长曰冲,又曰送,又曰踵,又曰从”,乾隆二十八年版《永顺府志》卷一二《杂记》,第23页。

③ 《麦坡墓志铭》,彭世麟歿于嘉靖乙酉岁(1525),正德庚午岁(1510)“湖广乡进士九溪木斋乔迁撰”,此碑现藏于永顺文物管理所。

④ 《永顺等处宣慰使彭宏海德政碑》,康熙五十二年(1713),己卯科举人朱鸿飞撰,碑藏于永顺老司城。

⑤ 《大明会典》卷六《吏部·土官承袭》,续修四库全书本,第113—115页。

⑥ 《明宣宗实录》卷二三,宣德元年十二月甲申条,第619页。

⑦ 《明史·湖广土司》卷三一〇,第7995页。

累八十章”^①。不管这些奏牍是否为土司亲力而为,但都说明双方已懂得通过文书体系,争取来自王朝的支持。弘治十六年(1503),朝廷命彭世英将小江七寨归还保靖土司,只领大江七寨,并听从保靖的约束。“其原居两江口,系各夷喉襟,请调清水溪堡官军来守,而徙世英于沱埠,以绝争端。”^②在保靖与两江口的彼此攻击中,朝廷坐收渔翁之利,至少在名义上将两江口改由清水堡的官军来驻守。两江口大致位于今保靖和龙山交界的隆头,地处酉水与深入永顺土司境内的洗车河两河交汇之处。酉水顺流而下进入沅水,连接长江,在交通不便利的年代,这是当地最为重要的交通要道。明代五溪地区土司最为重要的贡品和商品之一楠木,就是通过这些水道源源不断地运送出去。而连接酉水和洗车河的两江口,“系各夷喉襟”,控制了两江口,就等于扼住了洗车河流域的咽喉。因此,两江口对各方势力而言,不论从政治、军事还是经济上,都是战略要地。弘治年间,王朝正是利用了土司之间的这些矛盾,成功将苗疆这个战略要地改由官军驻守。

尽管王朝一度巧妙通过土司制,对苗疆土司示之以威,成功施加影响,土司也迅速掌握通过文书体系,争取官方支持,但这并不意味着土司就任由处置,他们亦曾联盟对抗王朝权威^③。如在两江口土司与保靖长达一个多世纪的较量中,永顺宣慰使彭世麟与彭明辅都曾深度介入。彭世麟“娶胜祖女,复左右之”,而“永顺宣慰使彭明辅与之联姻,助以兵力。……守巡官系惠于狱,明辅率其众,劫之以去”^④。彭明辅不仅对两江口助以兵力,甚至还派兵劫官府的监狱,将姻亲劫回,这都是对王朝权威的公然挑衅^⑤。

永顺与江口土司间的联姻,及这种基于联姻所产生的土司间联盟的实际效果,甚至不惮公然挑战王朝权威,已经为当时的官员们所关注。而笔者于2005年在永顺老司城收集碑刻时,又注意到永顺土司至少有一房妻室是来自另一个湖广或者四川酉阳的土司,其女儿、尤其是长女也一定会嫁给其中某个土司。下表是基于幸存碑刻整理出的永顺和保靖土司的婚姻中,女性流动的情况,从中不难发现酉阳及湖广土司间保持长期稳定的联姻网络。需要说明的是,下表仅是基于已有的资料,并不代表土司的完整家庭状况。相信随着更多资料的发现,这个联姻网络将更具分析性。

① 《明武宗实录》卷一七九,正德十四年十月甲申条,第3496页。

② 《明孝宗实录》卷二〇〇,弘治十六年六月乙巳条,第3708页;又见《明史·湖广土司》卷三一〇,第7997页。

③ 对于联姻结盟,学界已有非常多研究成果,但以往相关研究,多关注中原王朝与少数民族首领的和亲与联姻,而较少关注西南地区土著首领之间的联姻关系,连瑞枝详细考察了南诏大理国佛教王权的基础,精彩地呈现出王室女性往往在联姻关系中扮演连接不同力量与不同社群的重要角色,详见连瑞枝《女性祖先与女神——云南洱海地区的始祖传说与女神信仰》,《历史人类学学刊》第3卷第2期(2005年10月),第25—56页。

④ 《明武宗实录》卷一七九,正德十四年十月甲申条,第3496—3497页。

⑤ 最后,朝廷派官员就地勘处,于正德十四年(1519),“以大江之右五寨归靖,大江之左二寨属辰州,设大刺巡检司,令流官巡检一人主之。惠免迁徙,仍居陀步,以土舍名目协理巡检司事,十年之上能改过自新或听调有功,则量授土官副巡检”,《明武宗实录》卷一七九,正德十四年十月甲申条,第3496—3497页。又《湖广图经志书》载:“大刺巡检司,在保靖,地名暇里坪。都御史吴廷举奉命勘处永保两江夷情,奏准添设。正德十五年五月委辰州卫经历杨督工创建衙门,置官巡检一员、吏一名,隶辰州府。土舍彭惠随司办事”,(嘉靖)《湖广图经志书》卷一七《辰州》,《日本藏中国罕见地方志丛刊》,北京:书目文献出版社1991年版,第1460页。

宣慰使	配偶来自	女儿去向	材料来源
永顺彭显英	彭氏,江口长官彭武长女、次女;向氏,桑植安抚向宽次女	长女适保靖宣慰彭文煥;次女适腊惹洞长官向胜祖;一女嫁酉阳土司冉氏	《故正斋次室淑人向氏墓志铭》,正德二年;《诰封明故太淑人彭母墓志铭》,嘉靖元年
世麒:显英子	彭氏,江口长官彭胜祖次女	长女适散毛宣抚覃斌;次女适保靖宣慰彭九霄	《仁房夫人墓志铭》,嘉靖七年
世麒	向凤英,腊惹洞长官向源之伯女	长女适桑植安抚向绶;次女适腊惹洞长官向仕珑	《明故昭毅将军思全彭侯故室淑人向氏墓志铭》,正德元年
世麒	刘氏,未详	长女适酉阳宣抚冉仪;次女适上峒峒长向友旺	《明故彭淑人刘氏墓志铭》,嘉靖六年
世麟:显英次子,世麒弟	向氏,未详;妾鹄麻向氏、卯洞向氏、辰州李氏	女彭达礼,适下洞洞长向天爵	《明宣宗实录》,正德元年十二月甲申条;《麦坡墓志铭》,正德五年
明辅:世麒子,世麟侄	彭氏,江口土官彭惠女;向氏,桑植安抚向仕英长女,向仕英为向绶父		《明武宗实录》,正德十四年十月甲申条;《诰封明故太淑人彭母墓志铭》,嘉靖元年
宗汉:明辅长子	向氏:桑植安抚向绶长女,为彭世麒之女所生	宗汉逝世时无子嗣,由弟弟忠轩嗣位	《诰封明故太淑人彭母墓志铭》,嘉靖元年
忠轩:明辅次子	彭氏,保靖宣慰彭九霄长女		《永顺宣慰使彭忠轩墓志铭》,嘉靖二十三年
翼南:忠轩子	首娶保靖宣慰彭尽臣女;次娶酉阳宣抚玄女;三娶桑植安抚向仕禄女;四娶江口官舍彭志显女	有女适保靖宣慰彭养正	《诰封昭毅将军升云南布政使彭翼南墓志铭》,隆庆二年
保靖彭养正	冉氏:酉阳安抚之女,生长子象乾。彭氏:永顺宣慰之女,生次子象坤。		《明史·瞿汝稷传》;光绪《彭氏谱》;雍正《湖广通志》;乾隆《大清一统志》
保靖彭鼎	彭氏:永顺宣慰彭宏树之长女与次女		《彭鼎墓志铭》,康熙二十六年

土司间的联姻,是其形成政治联盟、巩固或者扩张势力的重要基础。两江口风波表明,土司不仅需要谨慎处理与王朝的关系,在大小土司都领有土兵的土司制下,土司周围不乏对土司之位虎视眈眈的竞争者。而土司间的联姻,往往成为稳定既有权力格局的方式。永

顺宣慰与江口土官共进退,甚至劫持官狱这个实例,即体现出通过姻亲形成的土司联盟所具有的实际效果。永顺土司如此积极参与这场争端的一个重要因素,是其祖孙三代土司都曾娶江口长官彭氏家族的女性为妻。最早为彭显英的妻子彭太淑人彭氏,其所生的两个儿子世麒与世麟都先后继位成为永顺土司,而长子世麒正娶的妻子也同样来自其母亲的家族。第三代彭明辅虽非江口正妻彭氏所生,但他的第一位妻子由其祖母决定同样聘自彭太淑人的娘家^①。很明显,这位彭太淑人颇有地位与影响。但因为嫁给彭世麒的江口彭氏无嗣,待这位彭太淑人过世后,江口彭氏在永顺的地位就下降了。

土司间的联姻,不仅仅是为了形成土司的联盟。发生在万历年间保靖宣慰使彭养正之子彭象乾和彭象坤的争袭,则体现出在土司间激烈竞争的地域政治生态中,联姻的另一个重要功能。彭养正的其中一位妻室来自酉阳安抚使之女冉氏,生长子象乾,而来自永顺宣慰使彭翼南之女彭氏所生子为象坤。养正逝世后,立象乾为宣慰使。永顺宣慰彭翼南之孙彭元锦,立即带兵逐象乾,欲立其弟即永顺宣慰之女彭氏所生的彭象坤。酉阳宣抚使冉御龙听闻此事,亦带兵助其甥,即酉阳安抚之女冉氏所生之彭象乾^②。故此这场争袭,变成保靖土司的两位儿子的舅家势力的较量,永顺和酉阳的土司都意欲让本家女儿所生的儿子成为下一代的保靖宣慰使。这种姻亲介入争袭的个案在永顺和保靖土司的争袭中并不少见,又如保靖宣慰使彭鼎娶永顺宣慰彭宏树的两位女儿作为“正印”与“镇衙”两位夫人,彭宏海之子彭肇相袭位时,为族人彭延榆所夺,彭鼎立即带兵“诛延榆父子七人于境内,函其首以报当事”^③。可见,联姻成功的其中一个关键,在于让本家女儿所生的儿子成为土司之职的继承者,由此扩张在姻亲土司中的影响。显然,在这里,嫁到对方土司家的女儿,并不是“泼出去的水”^④。

在这有限的几份资料中,可以看到在湖广及四川酉阳这几个土司之间,长期保持着交换女儿给对方袭位的儿子这种联姻关系^⑤。很明显,这种在势均力敌的土司间的联姻网络,正如前文所述,往往会直接介入到对方的承袭。同时,大土司与自己领下的小土司之间亦有联姻。以上表所列的彭显英为例,其有女嫁腊惹洞长官司向源之子即向胜祖,而向源又将其女嫁彭显英之子彭世麒。在这组关系中,是两个土司互相交换女儿。腊惹洞长官司是领于永顺宣慰司,可惜材料欠缺,未有资料进一步表明这两个来自不同位阶土司的女儿,其

① 《浩封明故太淑人彭母墓志铭》,“嘉靖元年,赐进士第光禄大夫兼太子太保兵部尚书□□□□□□、赐总制三省德安府应城县□□陈金撰、赐进士第通议大夫礼部右侍郎前顺天府尹蜀人□□□□”,此墓志铭藏于永顺文物管理所。

② 《明史·瞿汝稷传》;光绪《彭氏谱》;雍正《湖广通志》;乾隆《大清一统志》。

③ 《钦赐蟒玉防剿湖北路苗总兵官左军都督府左都督加九级纪录三次爵府彭公墓志铭》,“康熙二十六年,湖广辰州府粮捕厅加一级奉政大夫世弟罗拱宸顿首拜撰”。

④ 关于湘西一带土著社会中女性角色的讨论,可参考 XIE Xiaohui, From women's fertility to masculine authority: the story of the Baidi Tianwang in Western Hunan, in David Faure and Ho Ts'ui-p'ing (eds.), From Chieftains to Ancestors: Incorporating Indigenous Society in Southwestern China, Vancouver: University of British Columbia Press, pp. 176-215.

⑤ 在湖广土司的联姻中,土司亦会娶辰州地区的女性,即不一定土司的所有妻室都来自另一土司家族,但很明显,其排名明显在后。同时,暂未看到湖广土司与酉阳以外的其他地区的土司联姻,笔者认为这跟自五代十国以来南北江地区长期的地域联盟的历史因素密切相关。莫代山的研究认为自嘉靖年间规定“土官土舍婚娶,止许本境本类,不许越省”,莫代山:《明清时期土家族土司争袭研究》,《贵州社会科学》总第 234 期,2009 年第 6 期,第 128 页,但笔者暂未找到这份材料,即使有此规定,湖广土司也并未遵循。

所生的儿子,在成为下一代土司上,是否会发生类似保靖彭象乾与彭象坤的例子,存在机会或者权力上的差别。

其中,在土司的联姻中,亲上加亲的表婚制因在明代被禁止^①,较早引起士大夫们的注意。在彭世麒的夫人向凤英的墓志铭中,有载:“向氏号清房者,腊惹洞长官向源之伯女也,年十五归于侯。其归也,以清房父祖乃侯姑祖之□。侯之祖源,寔清房姑祖之子。以姻缔亲,续世好也。”^②“以姻缔亲,续世好也”,精辟地道出了两土司间“姻亲”与“世好”的关系。不仅如此,在嘉靖元年《诰封明故太淑人彭母墓志铭》中,亦提到:

(明辅)母系桑植安抚向仕英长女。继而宗汉聘桑植安抚向绶长女,亦彭氏所生。俗曰:为“回还姑舅姻缔之好”。^③

这也是在强调“姑舅姻缔”,即嫁出去的女儿所生的女儿再嫁回来。辅以土司世系与其他的碑铭^④,大致可得出如图1所展示的联姻谱系:

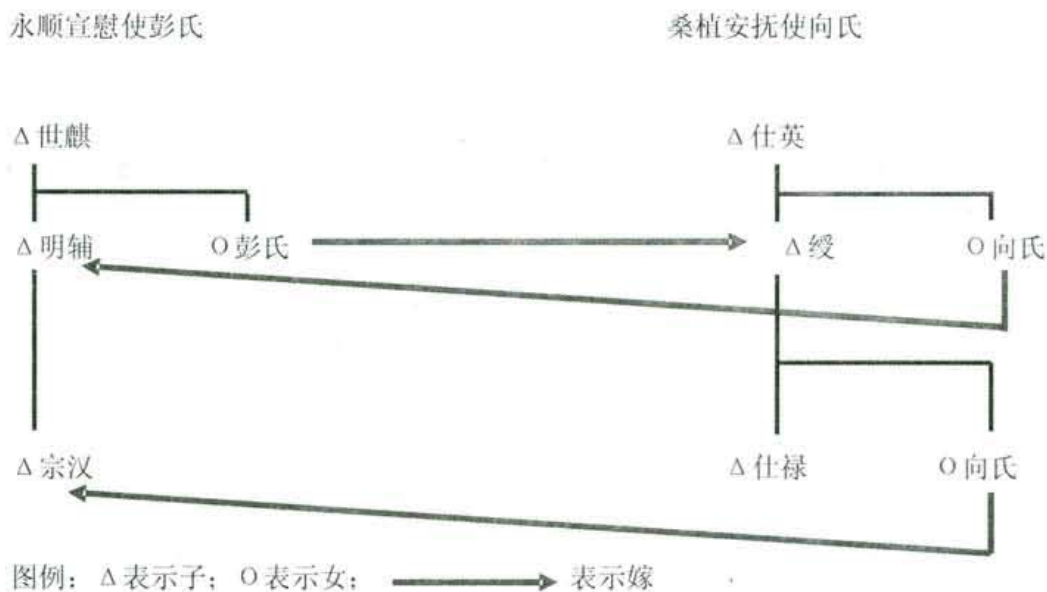


图1 永顺与桑植土司联姻示意图

如果以彭氏土司为中心,则可看到表婚式联姻,而这种联姻,并非特例。又如,以图2中的彭世麒为例,其子明辅,其女嫁保靖宣慰使彭九霄。彭九霄的长女彭氏又嫁回给彭明辅得以袭职的儿子彭忠轩为妻子。如果只以宣慰使为中心,就可以在其联姻网络中,发现不一定是严格意义上的表婚制。之所以这样说,是因为土司往往有多房妻室,彭九霄的长

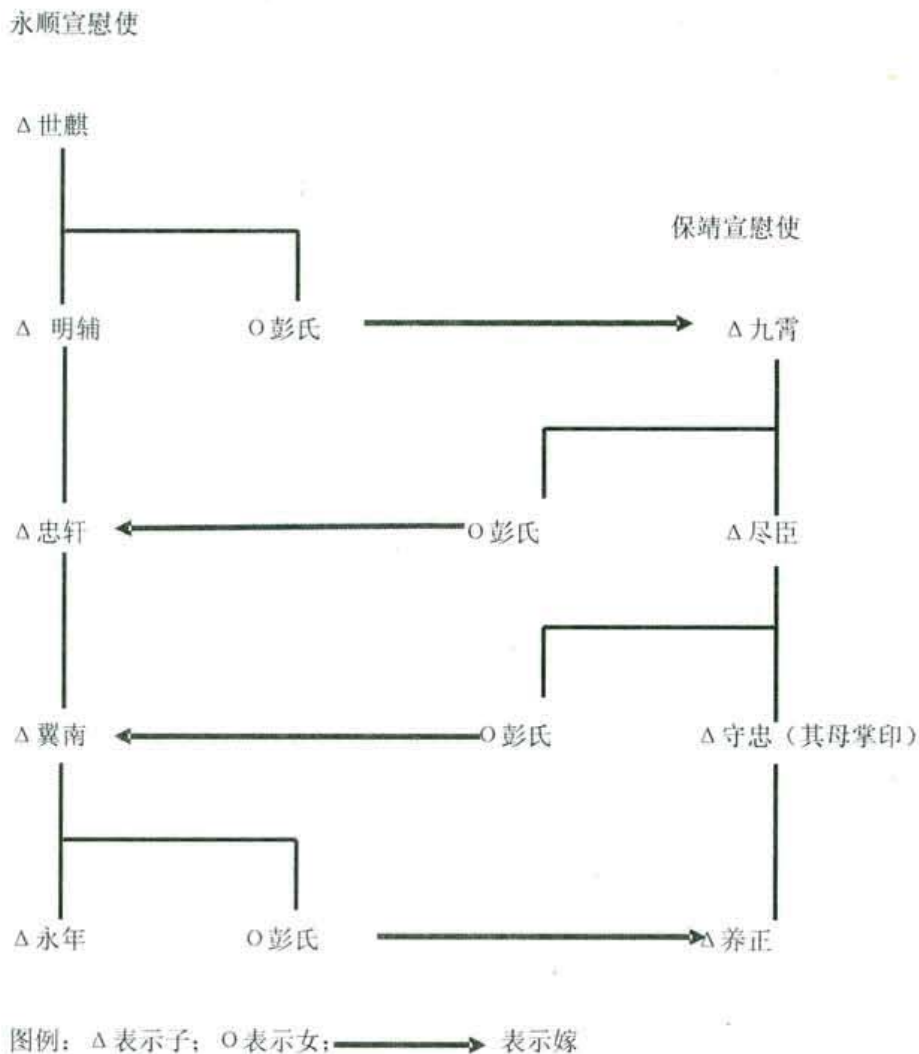
① 《大明会典》卷一四一,尊卑为婚条,文渊阁四库全书版,第8页。

② 《明故昭毅将军思垒彭侯故室淑人向氏墓志铭》,正德元年。

③ 《诰封明故太淑人彭母墓志铭》,嘉靖元年。

④ 《明故昭毅将军思垒彭侯故室淑人向氏墓志铭》,正德元年;乾隆十年版《永顺县志》,卷三《秩官制·土司世职》,第19页。

女并不一定就是彭世麒的女儿所生,但从两个土司家族的联姻来看,永顺宣慰使彭氏嫁给保靖宣慰使彭九霄一个女儿,彭九霄会将其长女又嫁回给永顺宣慰使彭忠轩作为妻室。彭尽臣的例子亦是如此,参见下图。



图示 2 永顺与保靖土司联姻示意图

这种亲上加亲的联姻,似乎并不仅限于土司之间,至少到改土归流前后,已在当地普遍流行。改土归流后,官员们三令五申,严令禁止“勒取骨种”,就是表婚流行于此地的体现。雍正八年(1730)永顺知府袁承宠在《详革土司积弊略》中指出:

一骨种、坐床恶俗急宜严禁,以正风化也。查土司旧俗,凡姑氏之女,必嫁舅氏之子,名曰骨种。无论年之大小,竟有姑家之女,年长十余岁,必待舅家之子成,立婚配。不知律条甚明,亦应杖惩离异。^①

① 袁承宠:《详革土司积弊略》,见乾隆《永顺府志》卷一一《徵事》,第20页。

可见,所谓“骨种”,在此处是特指姑表婚,本家嫁出去的女儿在对方家生的女儿,要嫁回给本家同辈的儿子,以取回“骨种”。“律条甚明”,意指《大清律例》。在当时,姑表婚在婚律中是被禁止的,违者按尊卑为婚律罚,处以杖刑及离异^①。此律在雍正八年(1730),已经定例“听从民便”,加以废除,并于乾隆五年(1740)馆修入律^②。然而直到乾隆七年(1742),永顺知县王伯麟仍认为此“有乖风化”,要求革除此俗。其在《禁陋习四条》中首禁勒取骨种,该禁文载:

一禁勒取骨种。永顺土人陋习,凡姊妹出嫁于人所生外甥女长成,其母舅人等必索取骨种。或银钱布匹,或牲畜米谷,以饯其欲,然后许嫁。如或力不能备,必准算一女,与母舅之子为婚,且不论男女年貌是否相当,以致多有男小女大、男大女小,不相匹配者。陋习相沿,有乖风化……^③

这种特别的婚姻模式,在土著语言中亦有迹可寻。乾隆年间为官苗疆的段汝霖所载的土语中“姑丈曰喀克……岳父亦曰喀克”^④。这个恰恰正是反映在这类婚姻结构上,姑丈与岳父有可能就是同一个人。直到今天,在土家语中,姑母和岳母还是保持了同一称谓的传统,即“麻麻 ma²¹ ma⁴⁴”^⑤。在姑表婚下,对男性而言,姑姑就是岳母。在一个社会中,如果姑表婚一直受欢迎,则妻子们总是在两个家族集团中交换,而自己所属的家族集团里的女性将一直要给予同一个家族集团,这样一个固定的网络就是通过女性的交换而在两个家族之间建立起来的^⑥。非常遗憾的是,没有进一步的材料了解改土归流前,其对家、家族的概念,尤其是财产继承的细致情况^⑦。值得一提的是,在土家族民族识别的申请中,姑表婚就是作为被强调的民俗之一,上报给中央民委^⑧。

二、改制:文人诗士、白银与土司宗祠庙宇的创建

上节讨论了明初以来在土司制下,王朝如何巧妙利用对土司名号的掌控,对土著首领

① 《大清律例》卷一〇《户律·婚姻》,尊卑为婚条,文渊阁四库全书版,第11页。

② 马建石、杨育棠主编:《大清律例通考校注》,北京:中国政法大学出版社1992年版,第447—448页。

③ 《禁陋习四条》,乾隆十年版《永顺县志》卷四,《风土志·条禁》,第4b—5a页。

④ 段汝霖:《楚南苗志》卷六《土志·土人言语》,北京图书馆藏乾隆二十三年刻本,第36页。

⑤ 罗安源、田心桃、田荆贵、廖乔婧:《土家人和土家话》,北京:民族出版社2001年版,第242页。

⑥ Lévi-Strauss, Claude, *The Elementary Structures of Kinship*, translated from the French by James Harle Bell, John Richard von Sturmer, Boston, 1969, pp. 351—358; Leach, Edmund, R. *Rethinking Anthropology*, London, 1961, pp. 74—76; 末成道男:《社会结合の特质》,桥本万太郎编:《汉民族と中国社会》,东京:山川出版社1985年版,第315页。

⑦ 在这个方面,人类学家在西南地区的研究为我们提供了一些极富启发的研究,Chuan-Kang Shih, *Genesis of Marriage among the Moso and Empire—Building in Late Imperial China*, *The Journal of Asian Studies*, Vol. 60, No. 2 (May, 2001), pp. 381—412; 简美玲:《你俩是我俩一辈子的丈夫——黔东南苗族情歌语言的两性意象与结伴理想》,《历史人类学学刊》第5卷第2期(2007年10月),第115—149页; Ma Jiangxiong, *Marriage and Land Property: Bilateral Non-lineal Kinship and Communal Authority of the Lahu in Southwest Yunnan Frontier, China*, *South East Asia Research*, vol. 19, 3(2011), pp. 495—536.

⑧ 严学寤:《湖南龙山土家族初步调查报告》,1952年,这是中南民委上报给中央民委的材料。

的产生与继承施加影响;而土司又如何在这个过程中迅速适应土司制的发展,采用汉名,在掌握通过文书体系争取官方支持的同时,靠土司间的联姻,巩固地域联盟、扩展势力。明中以来,卫所的颓败,使得土司所领导的土军,不仅成为平定本地苗乱的主力,同时也在平定包括贵州播州杨应龙之乱、水西安邦彦之乱,四川奢崇明、蓝延瑞之乱,广西田州土官岑猛之乱、大藤峡瑶乱,甚至沿海的倭乱上,都扮演重要的角色^①。正如《明史·湖广土司传》所言,“嘉、隆以还,征符四出”,土司的土军越来越成为王朝“赖以挾伐”的重要力量^②。笔者略为统计,从正德元年到明末,湖广土司平均每隔三四年就被征调一次,而嘉靖以来的征调常常长达两三年。

伴随着王朝对土司名号赐予及土司承袭影响力的展示,土司所领土军的兴起,一方面,土司与王朝以及周边苗地的关系发生了微妙的变化,土司以王朝的名义在苗疆扩张^③;另一方面,这些土著大酋越来越主动或者被动地介入到王朝的体系,越来越多的土司与文人诗士交往,甚至汉人进入土司政权,大量白银流入土司境内,土司社会的内部组织结构、文化宗教建构也发生了深刻变化。

在明代规范土官承袭的各项制度中,其中两个程序尤为重要。其一是前文提及的土官承袭前,需交出宗支图本,确认没有争袭后方可承袭^④。其二是在弘治年间处理保靖与两江口风波时,强调以后“土官应袭子弟,悉令入学,渐染风化,用革□顽。如不入学者,不准承袭”^⑤。而这一条正是在处理湖广土司间的冲突后被提出来强调的。

虽然按照《万历野获编补遗》的记载,土司承袭,需出具宗支图本,其实只有云南布政司因收藏有各个土司的宗系,故而“袭替最便”。而其他地方的土司,实际上只是在需要承袭的时候,由申请承袭者拿出一份谱系,用来申请承袭。相关的官员,往往借此乘机坐收渔翁之利,导致各种争袭不断^⑥。但是,不管土司拿出来的宗支图本是以怎样的形态出现,谱系是否存在问题,这项规定在客观上就是导致土司在申请承袭时,需要交出一份宗支图本,来表示合法承袭人的身份。

在规定应袭土司子弟必须入学之前,明初曾对土官入学加以鼓励。如在一些土司地方设立儒学,洪武三十年(1379)“立四川永宁宣抚司九姓长官司儒学”^⑦,永乐六年(1408)“设

① 按照《明实录》及土司家谱的记载,其在明代征调的对象包括贵州都匀、清平苗、东苗、五开铜鼓苗、普安米鲁、播州杨应龙、水西安邦彦,位于今湖北的襄阳流民,四川的都掌蛮,河南刘惠、赵燧、刘三之乱,沿海倭乱,以及调辽东抗击满洲等等。在光绪二十七年手抄本《彭氏谱》中,还录有一张永历元年(1647),南明王意图敕调保靖土司彭象乾及其子朝柱发兵勤王的敕文,但从族谱的记载来看,其并未出兵勤王。

② 《明史·湖广土司传》载:“永、保诸宣慰,世席富强,每遇征伐,辄愿荷戈前驱,国家亦赖以挾伐,故永、保兵号为虓雄。嘉、隆以还,征符四出,而湖南土司均备臂指矣”,卷三一〇,第7983页。

③ 详见谢晓辉《“只愿贼在,岂肯灭贼?”明代湘西苗疆开发与边墙修筑之再认识》,第16届世界人类学民族学大会会议论文,2009年7月,昆明。

④ 万历《大明会典》卷六《吏部·土官承袭》,续修四库全书本,第113—115页。

⑤ 《明孝宗实录》卷二〇〇,弘治十六年六月乙巳条,台北:“中研院”历史语言研究所1966—1977年版,第3708页。在此之前,亦有官员提议让土官应袭子弟入学,见《礼部志稿》卷九二,第37页。

⑥ 沈德符:《万历野获编补遗》卷4《土司》之土官承袭条载:“至于土官则全凭宗支一图为据,今惟云南布政司贮有各土司宗系,以故袭替最便。而贵州、广西诸土官,竟自以所藏谱牒上请,以致彼此纷争,累年不决,称兵构难。而不肖监司,又借以收渔人之利,此最大弊事。”

⑦ 《太祖高皇帝实录》卷二五〇,洪武三十年三月丙午条,第3627页。

四川重庆府卫酉阳宣抚司儒学”等^①。对没有设立儒学的土司,于成化十六年(1480)规定“令土官嫡子许入附近儒学”^②。同时,亦给土官司学一定的岁贡名额^③。这些都在客观上鼓励土司子弟入学,不少土司子弟对此也积极响应。到正德十六年(1521),朝廷不得不对土司子孙入顺天府学食廩者的资格加以限制^④。虽然弘治十六年(1503)确立的应袭土官子弟必须入学的规定,同样未能得到严格执行,但此后就陆续出现永顺和保靖的土司入辰州府学或者酉阳宣抚司儒学的记载^⑤。

其实,在规定应袭土官子弟必须入学之前,湖广土司中实力最强的永顺土司,已经延师教授其子弟。《彭氏源流考》中载有《永顺宣慰使司历代稽勋传》,此文系1983年自道光六年(1826)奉先堂版《彭氏宗谱》中抄出。在此《稽勋传》中,提到参与保靖与两江口土司风波的彭世麒的父亲彭显英(1440—1492),“营猛洞别墅,悠游林泉,日与文人诗士唱和”。^⑥在其夫人彭氏的墓志铭中,更提到其长子彭世麒(1477—1532),从四岁开始就被“教之字义小诗”,待其稍长,便“延师教之”^⑦。在永顺老司城附近的一些悬崖上,至今还依稀可以看见一些弘治和正德年间,以彭世麒的号“思斋”署名的摩崖石刻^⑧。可见,至少到弘治正德年间,永顺土司本人掌握了一定的汉语读写能力。只是“日与文人诗士唱和”,当有溢美的成分。民国《永顺县志》的编者曾讥彭世麒的铭文“鄙俚,不足珍贵”^⑨。从其较为朴素,甚至文义欠通的表达来看,当时土司的汉文与儒学水平还相对有限。

彭世麒母亲的墓志铭中,并没有提到所延之“师”从何而来。但《永顺宣慰使司历代稽勋传》提到,彭世麒曾从外延请汉人,并使得各种制度焕然一新,其载:

(公)在任十六载,并致仕以来,所向克捷,茂著多功。疏请乞休。建修颗砂行署,聘延永定卫樊使君公子樊珍,朝夕讨论建祠修学,崇礼尚贤。诸凡制度,焕然一新。^⑩

如所言属实,则这是一个重要转变,即土司延请汉人改革土司内部宗教与文化制度。《稽勋传》指明,彭世麒主持的改革,并不是土司凭空自创一套制度,而是从卫所中聘请了汉

① 《太宗至孝文皇帝实录》卷七八,永乐六年四月甲辰条,第1057页。

② 万历《大明会典》卷七八《学校·儒学》,续修四库全书本,第411页。

③ 万历《大明会典》卷七七《贡举·岁贡》,续修四库全书本,第393—394页。

④ “正德十六年,奏准归顺土官子孙,但经一次送顺天府学食廩者,不论事故及中式,俱不许再补,万历《大明会典》卷七八《学校·儒学》,续修四库全书本,第411页。

⑤ 如“永顺彭明辅以辰州学生嗣宣慰,从征十余次,以礼法自守,诸洞毅然响慕”,郑若曾撰,李致忠点校:《筹海图编》卷九,北京:中华书局2007年版;《辰州府志》载彭明辅为辰州府学学生,“(彭象乾)寄学于四川酉阳宣抚司儒学”,《彭氏谱》,光绪二十七年手抄本。

⑥ 刘文澜:《永顺宣慰使司历代稽勋传》,见《彭氏源流考》卷一,1995年。

⑦ 《浩封明故太淑人彭母墓志铭》,“嘉靖元年,赐进士第光禄大夫兼太子太保兵部尚书□□□□□□、赐总制三省德安府应城县□□陈金撰、赐进士第通议大夫礼部右侍郎前顺天府尹蜀人□□□□”,此墓志铭藏于永顺文物管理所。

⑧ 其文较为简单、朴素,如“正德年来率诸士夫乘舟游乐之勒因名□碧花庄,思斋书”,此摩崖石刻位于永顺老司城灵溪河碧花潭上;间中亦有一些文句不通,疑为土话的转音如“思斋同诸亲□游此细话改人名”,此摩崖石刻位于永顺老司城谢甫组灵溪河石壁上。

⑨ 民国《永顺县志》卷三四《艺文志·金石》,长沙:吟章纸局1930年版,第1b—3a页。

⑩ 刘文澜:《永顺宣慰使司历代稽勋传》,见《彭氏源流考》卷一,1995年,不注页码。

人,辅佐其推行改革与创新。永定卫,位于与今永顺交界的张家界境内。彭世麒于弘治五年(1492)袭永顺宣慰使职,则至晚到弘治、正德年间前后,永顺土司已经从附近的永定卫中,聘请了一位“樊使君”的儿子即樊珍,以改革创新。

这位“樊使君”是何人,文献并没有明确说明。不过,正德七年(1512),在朝廷升赏镇压“顺天王”蓝廷瑞的川陕起义有功者时,永顺土官与时任九溪卫与永定卫指挥使的樊烨,一同因有功而受到褒奖^①,这说明两者很有可能一起参加过这次征战。其实,从弘治年间开始,永顺土司就已经开始被非常频繁地征调于各地,并且明代永顺所要交纳的贡赋都是要运到永定卫大庸所^②。由此与附近的卫所武官多有接触。而且,有意思的是九溪与永定卫的指挥使樊烨,又同时以儒声而名,康熙《永定卫志》载:

樊烨,襄阳卫人,弘正间守备九永。正直刚决,饶多才略。上下敬畏,威行蛮獠,当路咸推重之。又爱礼士□□,造就儒生,两卫文风,赖之以振。^③

按《永定卫志》的记载,樊烨正好是弘治和正德年间在九溪卫与永定卫任职。其任职期间,两卫文风,因而兴盛。恰恰是在弘治十六年(1503),在朝廷处理保靖与两江口的争袭与争地纠纷时,要求从此以后应袭土官子弟都要入学方可承袭。因此,彭世麒很有可能就是在此命令颁布之后才延聘樊珍,而樊珍又很可能与樊烨有直接关系。

彭世麒曾热心于“修祠建学”,使制度为之一新;同时在这个过程中得到来自外面的汉人的支持与辅佐这段历史,可从当时一些墓志铭的记录中得到印证。在其孙彭宗舜的墓志铭中提到:

孝宗时有曰世麒者,号思斋,君之大父也。倜傥好义,轻财乐施,凡中朝士大夫,若东白白沙,东山甘泉、阳明,大崖,闻山,高吾云巢诸名公,皆厚礼厚币,以求教。故一方典章文物,彬彬丕变,庶几中州,思斋之力也。^④

彭世麒“轻财乐施”,对陈白沙、湛若水、王阳明、李承箕这一类当时的名公大儒,都“皆厚礼厚币,以求教”,使得典章文物一时为之大变,其地虽为土司之区,亦“庶几中州”。有意思的是,永顺彭氏通过不同的方式,广为结交名公大儒,留下的也不仅是一批由他们撰写的文章、墓志铭而已^⑤。当彭宗舜以彭明辅次子的身份申请袭职时,曾派属下拜谒时任两广总

① 《明武宗实录》卷九〇,正德七年七月丁丑条。

② 嘉靖《湖广图经志书》卷一七《辰州》,《日本藏中国罕见地方志丛刊》,北京:书目文献出版社1991年版,第1462页;乾隆十年版《永顺县志》卷四《风土志》,第3页。

③ 康熙二十四年版《永定卫志》卷三《宦绩》,《稀见中国地方志汇刊》,北京:中国书店1992年版,第40页。

④ 《永顺宣慰使彭忠轩墓志铭》,“赐进士上□中宪大夫贵州等处提刑按察司副使前兵部车架司员外郎辰郡大酉王世隆撰,嘉靖二十三岁十一月十一日”,此碑现藏于永顺县老司城。

⑤ 李承箕:《世忠堂记》,嘉靖《湖广图经志书》卷一七《辰州文》,《日本藏罕见地方志丛刊》,第1515页;王阳明:《祭永顺保靖土兵文》,嘉靖七年,载《王文成全书》卷二五《外集七·祭文》,文渊阁四库全书本,第56—58页;顾溥:《世忠堂》,嘉靖《湖广图经志书》卷一七《辰州诗》,第1490页;毛澄:《世忠堂记》,嘉靖《湖广图经志书》卷一七《辰州文》,第1515页。此外,笔者目前所收录的明代永顺土司的墓志铭,无一例外都是官员士大夫为其所撰。

督的王阳明。王阳明即时下文给彭宗舜,授予其冠带袭职,并移文镇巡各衙门知会^①。

土司除聘任来自卫所的幕僚及礼待名公大儒,还重用其他汉人。自正德年间开始,以非本地土著大姓的署名逐渐出现在永顺的铭文中。如永顺老司城的一块正德末年的摩崖石刻中,就有“小崖胡静”这一署名;嘉靖二年(1523)的摩崖石刻中就有把“林凤鸣”、“郑膏”,“医士王仲和、万雨九”这类署名置于宣慰使的名后。这很有可能就是外人进入到土司境内,并被土司委以一定的职务。按照清代的法律,这类未经官府许可,进入土司和苗疆境内,为土司或者苗酋服务者,就被称为“汉奸”。

除聘请来自外面的人在土司城工作,湖广土司还在京城设立“驻京机构”,聘人四处活动。嘉靖年间总督湖广川贵军务的张岳就在其奏折中指出:

湖、川土官,专一收留各处光棍无赖,成群潜住京城,打听事情。或交通贿赂,或央求面分,或腾驾谤言,挟害上官,或捏传是非,诳惑愚民^②。

除张岳指出湖广土司聘人在京城四处活动,明末崇祯年间的湘西麻阳庠生田英产,在其《平苗议》中,亦对此有不少描述^③。

特别值得注意的是,彭世麒聘请汉人建祠修学的前后,永顺土司正在同时发生一些重要变化。弘治到正德年间,正是彭世麒及其弟弟彭世麟率土兵大举应命从征,并获得朝廷褒奖之时,并先后被敕封为“昭勇将军”、“昭毅将军”^④。正德十三年(1518),又因朝廷大兴土木,缺乏大木,永顺土司“献大楠木四百七十余根”^⑤,被擢升为湖广都司都指挥使,同时被敕封为“龙虎将军”,赐诰命正一品服色,并得到“镇巡等官宴劳”^⑥,可谓荣耀一时。从这个时候开始,永顺彭氏开始以军功和献木而日趋凸显。笔者也注意到,在永顺土司境内可以收集到的摩崖石刻、各类铭文等与土司相关的文本,也正是从弘治正德年间开始逐渐增加的。弘治到正德这段时间,也恰好是彭世麒及其子彭明辅,以姻亲的身份,参与保靖与两江口土司的争袭与争地纠纷之时,当时双方均通过奏疏来攻击对方,奏牍多达八十余章。

尽管彭世麒延请汉人辅佐建祠修学,亦轻财乐施,“厚礼厚币”求教于大儒,但他们当时所欲修建的祠并不是士大夫的家庙,《永顺宣慰使司彭氏祠堂碑》有载:

先是思斋公以用武,显世忠大业,足为诸子孙光。乃于曾祖敬斋公、厥考正斋公尚未建祠而尸祝之,非所以尊祖敬宗也。故德轩公谋□为合祀,今后之奉讳者附焉。^⑦

① 王阳明:《扎付永顺宣慰司官舍彭宗舜冠带听调》,嘉靖六年,见《王阳明集》卷一八,《别公移三》。

② 张岳:《参究主苗酉阳宣抚冉玄疏》,《小山类稿》,第88页。

③ 田英产:《平苗议》,康熙《麻阳县志》卷九《艺文》,《日本藏罕见地方志丛刊》,第131页。

④ 从弘治到正德年间,永顺土司不仅从征本地的苗乱,还参与征伐施州银山之乱、贵州都匀和清平苗、普安米鲁、广西思恩府岑氏、川陕蓝廷瑞之乱等等。

⑤ 《明武宗实录》卷一六〇,正德十三年三月癸亥条。

⑥ 《明武宗实录》,卷一六一,正德十三年四月丙戌条。

⑦ 《永顺宣慰使司彭氏祠堂碑》,“文林郎知四川重庆府江津县事武陵洞街陈一能天全甫撰,皇明万历十九年岁次辛未仲春吉旦”,此碑藏于永顺老司城。

思斋公是彭世麒的号,其父正斋公即彭显英,其曾祖敬斋公即彭世雄,其子德轩公即彭明辅。先是彭世麒认为其曾祖及父亲“尚未建祠而尸祝之”,表示不安,认为这样是不尊敬祖宗。很清楚地表明,他们当时所要建的祠,并不是当时士大夫的家庙或者嘉靖大礼仪之后的祠堂,而是为其曾祖父及父亲建祠来祭祀,其祖父因未嗣职,就未被提及。从彭世麒开始往上数,最多也只是祭祀三代祖先,此事亦因“征倭采木之役”而被搁置。

虽然彭世麒最热心的修祠建学似乎都未得以偿愿;“诸凡制度,焕然一新”,亦或有溢美的成分。但自弘治正德年间开始,永顺土司的确发生了一些重要的改变。先是正德年间,彭世麒、世麟兄弟,以庆贺被擢升为湖广都司度指挥使和为其母彭氏祈寿的名义,创建了一座名为蟠桃庵的佛阁,并施铜铸造观音像。并于正德十六年(1521),再铸大型铜炉、铜磬及铜花瓶等敬献给蟠桃庵^①。这是当地有庵堂佛寺的首次记载。除庵堂这类外来宗教建筑的引入,彭世麒还仿中州之制,创建了“五谷神祠”^②。

不仅如此,永顺土司自明中彭世麒以来,便开始仿中州之制,编写志书。据湖广布政司右参政陈士本所言,其于顺治十五年(1658)来楚任职,在“辰阳署中得永顺志书一帙,乃彭侯列祖思斋公遗笔”^③,思斋公即彭世麒。彭世麒之后,永顺土司延续了修志的传统,今国家图书馆藏有《永顺宣慰司志》,即为彭世麒之后再续修的司志。

除文化与宗教层面的改革,彭世麒亦开始了一些工程扩建^④。他另辟一地势相对平坦的谷地,建“颗砂行署”^⑤。在其夫人向氏的墓志铭中,称世麒“治颗砂别墅”,“能张大旧基,光昭先烈”^⑥。此行署又叫“颗砂别墅”,正德年间以庆功、祈寿的名义所兴建的蟠桃庵,就是位于这个行署^⑦。清初,永顺土司彭肇槐还在修缮、使用这个行署^⑧。直到今天,其地还遗存有高达3米以上的坚固城墙,及大量精美石质建筑^⑨。

不论是对名公大儒“厚礼厚币”延聘汉人为幕僚,或者是收藏“集之者充栋”的书画^⑩,抑或“张大旧业”,修建颗砂行署、蟠桃庵等等,都需要大量的财富作为支撑。明中以来彭世麒及其子彭明辅的时代所展示出的这些财富,跟永顺土司城对明前期文化层考古发掘所展示出的相对朴素,形成了鲜明对比。其实,不仅仅是明中彭世麒的时代显示出巨大的财富,到

① 《蟠桃庵铜炉词》,民国《永顺县志》卷三四《艺文志·金石》,长沙:吟章纸局1930年版,第2a—3a页。

② 文澍:《五谷神祠》,嘉靖《湖广图经志书》卷一七《辰州文》,第1516页;《永顺宣慰司志》卷二《祠庙》,国家图书馆藏善本古籍,第1页。

③ 陈士本:《彭氏家谱后跋》,《彭氏源流考》卷一,1995年。

④ 湖南省文物考古研究所、湘西自治州文物工作队、永顺县文物局:《湘西永顺老司城发掘报告》,《湖南考古2002》,长沙:岳麓书社2003年版,第328页;此报告认为永顺老司城衙署区为彭世麒时期开始兴建的判断值得商榷,墓志铭和方志资料表明,彭世麒修建的是以颗砂行署为中心的建筑群,老司城的衙署区是到明末彭元锦才开始修建。

⑤ 康熙五十八年版《永顺县志》卷一《建置志》,《故宫珍本丛刊》,海口:海南出版社2001年版,第62页。

⑥ 《明故昭毅将军思全彭侯故室淑人向氏墓志铭》,“赐三品服四品□□正大夫修正庶尹□□文华殿尚书宝司邓仍提督中书事纂修官周惠畴撰文,赐进士第奉正大夫广西按察司佥事前刑部山西司员外熊祥书丹,赐进士第中顺大夫知重庆府事前刑部郎中文澍篆盖,正德元年”,此碑铭藏永顺老司城。

⑦ 乾隆十年版《永顺县志》卷三《祀典志》,第26页。

⑧ 乾隆五十八年版:《永顺县志》卷一《地輿志》,《故宫珍本丛刊》,海口:海南出版社2001年版,第46页。

⑨ 《湘西永顺老司城发掘报告》,《湖南考古2002》,第323页。

⑩ “侯性好书画,集之者充栋”,见《明故昭毅将军思全彭侯故室淑人向氏墓志铭》。

明末万历年间,彭元锦的时代更是有过之而无不及。彭元锦重修了永顺老司城,建立了良好的排水与取暖等设施,并采用大规模人工填土夯筑的方式,在不同的梯级平台上建庞大的砖木结构建筑群。土司的墓绝大部分被盗,但从其精美的“不惜工本、奢侈的王室规格”的墓制,追回的被盗金器与玉器,都可以看到明中以来永顺土司的富饶与奢侈^①。清顺治年间谈迁游历其地后,亦盛赞其建筑之华美^②。

永顺土司的财富,主要并不是来自农业。永顺土司辖内,虽相对湖广其他土司和苗酋而言,已经拥有不少田地,但当时湘西一带主要还是处在刀耕火种的阶段,乾隆十年版《永顺县志》抄录“土司家乘”,载当地“山多田少,刀耕火种”,所产主要是小米,“稻谷多仰给永定卫大庸所”^③。在交通相对不便的武陵山区,永顺土司境内粮食作物产量有限,远未处在一个成为大规模长途贸易的商品阶段。

那么明中以来,土司忽然增加的大量财富从何而来?本文认为,明中以来永顺土司财富的快速累积,主要依赖于武陵山区大木的开采及他们所领的四处征战的土兵。湘西位处武陵山区,在明代大规模砍伐之前,尤多楠木。宋代朱辅曾在《溪蛮丛笑》中指出“蛮地多楠,有极大者剝以为船”,即大的楠木可造独木船^④。明朝几次大规模的皇室营造及江南等地的园林建筑等,都使得对大木的需求激增。弘治年间,吏部尚书就提到“自成化来,在京风俗奢靡,官民之家,争起第宅,木植价贵”^⑤。永顺等土司所在之湖广武陵山区,正是明代皇木采办及私人楠木买卖的主要来源地之一^⑥。下表仅以永顺土司为例,列出其献给明朝皇宫营造的大木,即可惊异于明代永顺一带木材开采的规模之大。

时 间	献木者	献木品质及数量	材料来源
正德十年(1515)	彭世麒及其子明辅	大楠木三十,次木二百根	《明武宗实录》卷一三二,正德十年十二月丁丑条
正德十三年(1518)	同上	大楠木四百七十根	《明武宗实录》卷一六〇,正德十三年三月癸亥条
嘉靖四十二年(1563)	彭翼南	献大木三十株	《明世宗实录》卷四九三,嘉靖四十二年二月辛卯条;同下
嘉靖四十四年(1565)	彭翼南	献大木	《皇明浩封昭毅将军授云南右布政使湖广永顺宣慰彭侯墓志铭》,隆庆二年

① 《湘西永顺老司城发掘报告》,《湖南考古 2002》,第 330 页。

② 谈迁:《北游录》,《纪闻上·永顺保靖二司土风》,续修四库全书版,上海:上海古籍出版社 1995 年版,第 382 页。

③ 乾隆十年版《永顺县志》卷四,《风土志》,第 3 页。

④ (宋)朱辅:《溪蛮丛笑》,独木船条,文渊阁四库全书本,第 6b 页。

⑤ 马文升:《禁伐边山林以资保障事》,见《端肃奏议》卷七,文渊阁四库全书版,第 13 页。

⑥ 蓝勇:《明清时期的皇木采办》,《历史研究》1994 年第 6 期,第 86—98 页;金弘吉:《明末四川皇木采办的变化》,《中国经济史研究》2001 年第 4 期,第 87—92 页。

仅正德、嘉靖年间彭氏献给皇帝营造宫室的大木就超过七百根,这些都是经过精挑细选、符合朝廷严苛规则的楠木。它们从永顺经酉水进沅水而入长江北上。在当时,将这些巨木从武陵山区砍伐并顺利运出来,绝非易事。明代皇木采办的经费浩大,仅嘉靖二十六年(1547),在湖广一省的费用便高达 339 万余两白银^①。而明代湖广最重要的采木区就是在永顺等土司所在的湖广武陵山区。

其实,早在彭氏土司献木给皇室之前,大规模的大木砍伐就已经在湖广土司一带进行。成化七年(1471),辰州府的官署坍塌,永顺、保靖、酉阳和两江口的土司“各以楠木百余株来助”,但木料依然不够。一场暴雨过后,辰州府在沅水中“拾获”了大量从“深山穷谷”中漂下来的“合抱大木”,官署很快就修好^②。在尚未献木给皇室,“木值价贵”的当时,如此大量的“合抱之木”被砍伐下来,相信不会只是为了捐助。在永顺一块嘉靖二年(1523)的摩崖石刻上,其中一个署名是“综理砍山收粟舍人彭九龄”^③。“综理砍山收粟舍人”是土司内部自置的一个官名,主要负责“砍山收粟”。砍山收粟是土司辖区内财政的重要来源,而砍山应该就是指砍伐木材。随着木价腾贵,嘉靖年间,永顺与酉阳土司甚至为采木而互相仇杀,成为地方大患^④。在湘西地区,直到民国编修的族谱中,讲述其祖先发家与定居的故事时,还是会跟武陵山区木材的贸易连在一起^⑤。尽管这些故事不一定就真的是他们祖先的历史,但重要的是,在当地的集体记忆中,木材贸易曾经是本地快速积累财富的重要方式之一。到清初,武陵山区的大木基本上已砍伐殆尽,此后才有清代贵州一带清水江的疏浚及木材贸易的昌盛^⑥。

除了木材,土司财富的另外一个重要来源是土兵。明中以来,土司不仅在王朝扩张的名义下扩张,同时其随征也会得到相当的军饷,而且湖广土兵所发之饷银往往会高于其他地方狼兵或者土兵的饷银。嘉靖年间总督湖广川贵军务的张岳上任伊始,就指出其前任发给湖广土兵大量军饷,其载:

惟湖广土兵,于四斗五升之外,又多索一倍,每斗折银五分,该银二钱五分。若兵一万,每月该银二千五百两。湖广上年调土兵三万六千名,每月该银九千两,自进山至散兵,共十五个月,共该一十三万五千两。是于行粮每名四斗五升之外,又无故多费此一十三万五千两以与土官也。^⑦

可见,在土司随征的过程中,大量的白银通过军饷这一类的渠道,流进了湖广土司辖

① 《明史》卷八二《食货志》,第 1996 页。

② 刘瑄:《重修府治记》,嘉靖《湖广图经志书》卷一七《辰州》,第 1493—1494 页。

③ 其位于永顺龙寨乡把竹河村钟灵山崖壁,为嘉靖二年彭世麒带领其属下到当地“收粟壹万秤,以备赈济”。

④ 《明世宗实录》卷二六〇,嘉靖二十一年四月壬子条。

⑤ 如民国《乾城张氏族谱》卷一《传叙·一世祖颂并叙》,第 19 页,此谱现存于湘西吉首张氏后人家中。

⑥ 张应强:《木材之流动:清代清水江下游地区的市场、权力与社会》,北京:生活·读书·新知三联书店 2006 年版。

⑦ 张岳:《论湖贵苗情并征剿时宜疏》,《小山类稿》卷四《奏议》,第 56 页。

内。这些军饷,其来源不一,但往往成为地方政府的一个财政负担^①。一方面是土司对王朝的“世忠”^②,另一方面亦有军饷、封赏等,这样便不难理解为何永顺保靖土司往往会主动请缨出征,并且还往往会在请缨出征的“官数”之外,又“私加”不少土兵名额。如明代为征倭寇而编定的《筹海图编》中便提及:

湖广土兵永顺为上,保靖次之。其兵天下莫强焉。近尝调三千人,后调六千人。此在官之数也。实私加一倍,共一万二千人。^③

按其所述,在这次征伐中,湖广土司其实私加土兵多达一倍。重要的是,这些私加的土兵,同样是计算军饷的。《筹海图编》在计算军饷的时候,很自然地以一万二千人之数来计算^④。其实,就土兵出征的战利品而言,不会仅仅只有军饷。众所周知,战乱之时约束将士不扰民、行劫是一项艰巨的任务。湖广土兵号称“天下莫强”,征讨广西大藤峡瑶乱、播州杨应龙之乱及东南倭乱都曾经立下过赫赫战功。然而不少士大夫,尤其是江南士人对调用湖广土兵还是心有余悸。其反对的最大一个理由便是土兵沿途骚扰劫掠,有官员称:“调永顺土兵进讨,所过剽窃,惨于盗贼”^⑤,认为土兵的剽窃,还惨过盗贼。沈德符在其《万历野获编》中也是在强调土兵的劫掠甚于流贼^⑥。

可见,有明一朝,仅是大木与土兵征调就使得大量的白银流进了湘西一带。这些白银进入苗疆一带后,其中一部分成为财富的象征,被储藏或者成为饰品戴在身上。清代的士大夫在叙述湘西苗疆风俗时,总会强调当地女性身上往往有大量银质饰品^⑦。笔者认为苗疆地区,银成为女性首饰的主要材质,并且大规模普及,当是在土司开采大木、随征于四方之后才开始的。

土兵作为明代湖广土司军功与财富的主要来源之一,在明代被频繁征调,也深刻地影响到土司内部基层组织的建构。永顺彭氏自宣慰使彭显英及其子彭世麒以来,几乎每隔三四年就有一次大的征调,其随征土兵也往往号称过万。面对如此频密的出征,土司需要解

① 湖广参政就曾抱怨苗疆军饷倍增致“民告竭矣”,万士和:《湖北民隐录序略》,万历《辰州府志》卷八《艺文》,胶卷,国家图书馆藏善本古籍;又弘治十四年调湖广土兵征贵州米鲁之乱,指明“顷至贵州,人给犒银三两”,《大明孝宗敬皇帝实录》卷一八一,弘治十四年十一月乙亥条。又从犒赏征田州的湖广土兵的公文中,可见粮饷的来源,王阳明:《王阳明集》卷一八《公移三·犒送湖兵》。

② 明代永顺彭氏将其所居之室命为“世忠堂”,并广邀名儒大公为其“世忠堂”嘱文作记,如毛澄《世忠堂记》、李承箕《世忠堂记》,见嘉靖《湖广图经志书》卷一七《辰州文》,第1515页;顾溥《世忠堂》,嘉靖《湖广图经志书》卷一七《辰州诗》,第1490页。

③ 《筹海图编》卷一一《经略一》,湖兵条下,第100页。

④ 《筹海图编》卷一一《经略一》,湖兵条下,第101页。

⑤ 《明世宗实录》卷九一,嘉靖七年八月己巳条。

⑥ 沈德符:《万历野获编补遗》卷四《夷兵》载:“土司兵最不宜调,其扰中国甚于胡虏。……正德间,流贼刘六、刘七之乱,亦调永顺、保靖两宣慰兵协剿,一路聚劫,人不能堪。流贼戏谓我民曰:吾辈来,不过为汝梳;彼土司兵乃为汝篦矣。盖谓其搜剔之愈密也。”

⑦ “妇女喜垂耳圈,两耳之轮,各簪至十余,项圈、手圈、足圈以示富”,乾隆十年版《永顺县志》卷4四《风土志》,第2页;“苗妇所用髻亦与男子同。插银簪六支,长七寸。贫者簪以铜为之。前后俱戴银梳。……两耳各带银项圈二。其圈圆九寸,坠两肩。项戴银圈三、四、五不等,视贫富为差”,段汝霖撰,伍新福点校:《楚南苗志》卷四,苗妇服饰条下,长沙:岳麓书社2008年版,第164页。

决的便是如何在短时间内动员并组织起大量的士兵奔赴战场。有明一朝,永顺彭氏与卫所武官有非常多的交往,其每年的贡赋都是上缴到永定卫大庸所,早期应命随征都是与卫所武官一道出征,故道光年间的《彭氏家谱》中收录了彭世麒曾聘请永定卫樊使君的公子樊珍前来辅佐,使得“诸凡制度,焕然一新”。笔者认为就是在这种频繁征调,以及跟卫所的频密交往过程中,土司逐渐形成了一套士兵征集、训练与征战的机制。因此在明代中后期以来的文献中,偶尔可以看到湖广土兵在出征的过程中,被士大夫记下有“旗”、“旗甲小头目洞老”这一类跟士兵的组织有关的名目。《筹海图编》更是很具体的提到这些土司领下的士兵,以“旗”为组织单位的战斗阵法^①。按照《筹海图编》的描述,每“司”由二十四旗组成,每“旗”有十六人,按照一定的阵法出战。很明显,这是一种战时的编伍与阵法组织。值得注意的是“旗”作为一个组织的名称,是取其汉音汉意。士大夫的记载难免带入他们当时的概念与理解,我们并不能真正了解明代“旗”在本地社会的具体脉络。迄今为止,所有在明代产生于永顺、保靖土司境内的铭文碑刻、家谱等各类文献中,并没有这一类组织或者名目出现。

我们目前能够看到的真正与本地社会比较相关的材料其实主要是从清代开始,《彭氏家谱》中在叙述清初故事时开始出现“旗”这一类的称呼。同时清顺治十年(1653)左右,谈迁游历永顺和保靖土司之地,受到土司接待。在其所撰之《北游录》中有《永顺保靖二司土风》一文,该文提到:

(永顺)地周七百余里。设五十一旗。各旗或千人,或三五百人。自耕而食,听征发。十抽其一。各裹饷,限日践更,无逾期者。五十旗,舍把分领之;其一土官自领。……

(保靖)与永顺同支,今甥舅矣。亦时仇杀,设十三旗。地狭于永顺,而兵锐过之。旗各一舍把。土官自领其一。^②

谈迁因在顺治年间就亲自游历湘西,并被土司盛情接待,他的记载也因此显得特别珍贵。在他的描述中,永顺和保靖土司已经发展出一个较为系统的“旗”制度,并且在当时还主要是以作为征调的机制被加以强调。他提到永顺和保靖土司下面分别设有 51 旗和 13 旗,每旗设一舍把,其中有一旗由土司自领。在他的理解中,所谓的旗是由“舍把”所统领。“舍把”是土语,前文已经指出其是土司任命的一些官员。而其实,“舍把”一词早在明代永顺土司的碑刻和铭文中就已经出现,从铭文内容可以得知,土司所任命的舍把,并不仅仅拘囿于军事征调一职^③。有意思的是,改土归流之后,在乾隆年间段汝霖记载土人言语时,就提到“书办曰旗长”,亦即在他的理解中,“旗长”这一称谓是用来专门指称掌理案牍的书

① 《筹海图编》卷一—《经略一》,湖兵条下,第 100b—101a 页。

② 谈迁:《北游录》,《纪闻上·永顺保靖二司土风》,续修四库全书版,上海:上海古籍出版社 1995 年版,第 382 页。

③ 如在今永顺老司城内祖师殿内保存的一鼎造于嘉靖十年的古钟的铭文中就提到“右泊合同舍把众信人等”。另外,万历十二年,时任永顺宣慰使的彭翼南因征战而被王朝嘉奖,其在永顺老司城筑有一个“子孙永享”的牌坊,其牌坊背面的铭文中就有“督工舍把”一职。时至今日,湘西土家族地区跳“摆手舞”,有时候也称为“舍把节”,以纪念土王和舍把,详见叶德书《是“舍把”,不是“社巴”——给土家“摆手节”正名》,《湖北民族学院学报》第 23 卷第 2 期(2005),第 1—4 页;成臻铭:《“舍把”辨证》,《民族研究》2002 年第 6 期,第 86—94 页。

④ 段汝霖:《楚南苗志》,国家图书馆藏乾隆二十三年刻本,卷六《土志·土人言语》,第 36a 页。

办^①。因此,旗长与舍把有可能并不一定是学者通常所理解的对译。康熙四十二年(1703)顾彩因《桃花扇》的作者孔尚任的推荐,游历与永顺土司接界、联姻的容美土司,历时五月,著有《容美纪游》。在顾彩的描述与理解中,容美土司治下亦形成一个较为系统的“旗”制度,也仍是在强调其军事征调的性质^②。

改土归流后,官员对土司下的旗,亦有大量描述。如乾隆二十八年版《永顺府志》便有如下记载:

土司各分部落,曰旗□,各有长,管辖户口,分隶于各州司,而统辖于总司。有事则调集为兵,以备战斗;无事则散处为民,以习耕凿。^③

按照士大夫的描述,土司下有统一的管辖系统,其中“旗”就俨然成为一个基层社会组织。改土归流后,地方官员们关注的是不再是土司的土兵,而是如何管理当地、编籍定赋,也是在这样的脉络下,多了很多土司如何依赖士大夫所理解的旗长,登记户口与收税的记载。

明中叶以来,一方面大量的白银持续流进苗疆,另一方面土司随征于各处,“延巨儒为师友”^④,甚至“豢养四方光棍,往来京城,贿赂央求,谤书腾驾,阴惑上听,掩没功臣”^⑤。到万历年间前后,永顺宣慰使彭元锦其又开始了新一轮的建设与改革。乾隆十年版《永顺县志》,从土司时期所写的旧志中抄录了一段彭元锦大兴土木,修衙署、建书院和庙宇的记载,其载:

将军山:此下照土司旧志补入。在福石山之右。四山围绕,若将军独立其上。彭元锦建祠于顶,以祀关帝。又建江湖廊庙、公署及若云书院于坪。^⑥

按照康熙《永顺县志》的编写者所见到的永顺土司志书,彭元锦曾在福石山旁边的将军山之顶建有关帝庙。同时,又修建了江湖廊庙、公署及若云书院于“坪”。江湖廊庙已不可考,然公署及若云书院即在今永顺老司城的福石坪。彭元锦所修公署之壮丽,清初谈迁曾在其《北游录》中有所感慨^⑦。修建学校是彭世麒的夙愿之一,到万历年间彭元锦终于得偿所愿。尽管没有材料进一步得知彭元锦修建的若云书院的具体情况,但无论如何他们是有了一个冠以“书院”之名的建筑。直到今天,老司城的这块地方还是被称为“书院坪”。值得

① 其载:“其官属旗鼓最尊,以诸田之贤者领之。国有征伐,则为大将,生杀在掌。然平日亦布衣草履,跨驴而行,绝不类官长也。其五营中军则以应袭长子领之,官如副将。左右前后四营,同姓之尊行领之,如参游。下列四十八旗长官,如都司”,顾彩著,吴伯森校注:《容美纪游校注》,武汉:湖北人民出版社1999年版,第304页。

② 乾隆二十八年版《永顺府志》卷一二《杂记》,第7页。

③ 《皇明诰封昭毅将军授云南右布政使湖广永顺宣慰彭侯墓志铭》,“隆庆二年,大学士少师兼太子太师吏部尚书存斋徐阶撰”,此墓志铭现藏永顺老司城。

④ 田英产:《平苗议》,康熙《麻阳县志》卷九《艺文》,《日本藏中国罕见地方志丛刊》,北京:书目文献出版社1992年版,第131页。

⑤ 乾隆十年版《永顺县志》卷一《地輿志·山川》,第54页。

⑥ 谈迁《北游录》,《纪闻上·永顺保靖二司土风》,续修四库全书版,上海:上海古籍出版社1995年版,第382页。

注意的是,民国《永顺县志》在谈及彭元锦所建若云书院时,指出土司宗谱中提到曾延请幕僚张天佑^①,乾隆十年版《永顺县志》亦提及土司旧志载有幕宾张天佑创建竹桥^②。可见,彭元锦建若云书院时,很可能同样得到汉人的辅佐。

除了修建书院、衙署与庙宇,到万历十九年(1591),即在彭元锦袭宣慰使之职后的第四年^③,创建起彭氏祠堂,并且非常象征性地将彭氏祠堂置于新修的老司城公署的中央。按照创建祠堂时所撰的《永顺宣慰使司彭氏祠堂碑》的记载,宣慰使彭世麒曾想建立一个用来祭祀祖先的祠,而所谓的“祠”,在当时也只是一个用以供奉三代祖先的建筑。经历过嘉靖年间的大礼议之后,到万历十九年,彭氏土司就建立了一个供奉祖先的祠堂^④。嘉靖大礼议之后,确立了品官之家可以建祠堂祭祖^⑤,其祠堂规制基本上是来自朱熹的《家礼》,其载:

三间,外为中门,中门外为两阶,皆三级,东曰阼阶,西曰西阶。……若家贫地狭,则止为一间,不立厨库。……祠内放四龕,供奉先世神主。^⑥

按照永顺老司城考古发掘报告,彭氏祠堂的建筑基本上符合明代礼制。只是在祠堂内部,其供奉的并不是神主牌位,而是祖先的木像。《永顺宣慰使司彭氏祠堂碑》有载:

爰集众议,期终先志,庙貌一新,得奉列像祀焉。而显考怀北亦像木合祀,用识孝思于不匮。其他祭田祭器,伏腊奉祀,悉如定制。^⑦

到万历十九年(1591),湘西苗疆最大的土司永顺彭氏终于创建了祠堂,这应该是当地最早的祠堂。祠堂内的祭祀与礼仪、宗族的具体运作、彭氏土司及其土民对祠堂及宗族的想象与理解,已不得而知。但至少可以看到,虽然祠堂建筑的规制基本符合礼制,但在祠堂内,供奉的还是祖先的“列像”。祠堂创建者彭元锦之父,土司彭永年(号怀北)的神像也在其列。笔者猜测,以祠堂有限的空间,很有可能他们当时的理念并不是把所有祖先都塑像置入这个祠堂中供奉,而只是供奉逝去的土司。在经历清初的战火、改土归流及新中国成立以来的一系列冲击之后,永顺老司城的彭氏祠堂依然残存地基,近年来又得以复建。有意思的是,重建后的祠堂内还是没有选择用神主牌位,而是塑了十八座简陋的神像置于祠堂内,村民们的解释是永顺前后有十八代土司。意味深长的是,这“彭氏祠堂”同时也被当地人称为“土王祠”。在其建筑前,有一块叫“摆手坪”的大空地,村民们至今仍在追忆着当

① 民国《永顺县志》卷二一《学校志·书院》,第2页。

② 乾隆十年版《永顺县志》卷一《建置志·津梁》,第77页。

③ 谢华:《湘西土司辑略》,北京:中华书局1959年版,第52—54页。

④ 对嘉靖大礼议以及家庙与祠堂制度的发展的关键转折点及其意义的讨论,可参考科大卫《国家与礼仪:宋至清中叶珠江三角洲地方社会的国家认同》,《中山大学学报》1999年第5期,第三九卷;科大卫、刘志伟《宗族与地方社会的国家认同——明清华南地区宗族发展的意识形态基础》,《历史研究》2000年第3期。

⑤ 相关讨论可参考科大卫《家庙与祠堂:从宋末到明中叶宗族礼仪的演变》,《历史人类学学刊》第一卷第2期,2003年。

⑥ 朱熹:《家礼》卷一,文渊阁四库全书版,第1页。

⑦ 《永顺宣慰使司彭氏祠堂碑》,“文林郎知四川重庆府江津县事武陵洞街陈一能天全甫撰,皇明万历十九年岁次辛未仲春吉旦”,此碑藏于永顺老司城。

年跳摆手舞的盛况。

三、土王、王鬼与祖先：土司的权力结构与礼仪秩序

在一个文字记载的脉络中，有明一朝湖广土司，的确展示出对修祠建学，“仿中州之制”的热爱。然而，文字系统所展示出来的图景，必须与文字之外的传统联系起来，才有可能在“汉化”之外，了解到明代湖广土司内部的礼仪秩序，以及各种深刻变革的内涵。

在《永顺宣慰司志》这本土司时期留下的唯一一本具有地方志性质的珍贵史料中，有《祠庙》一节^①。虽然已无从了解当年这些祠庙所祭之神的具体含义及仪式内容，但从祠庙的名称，以及其他一些零星的记载来判断，这些庙宇大致可以分为两大类系统。一类是在汉人社会中常见的庙宇系统，如崇奉观音的“蟠桃庵”与“观音阁”、崇奉玉帝的“玉极殿”、崇奉玄帝的“崇圣殿”、祀城隍的“城隍祠”、祀五谷神的“福民庙”以及“伏波宫”等。前文的讨论表明，这套包括土司祠堂在内的祠庙系统，基本上是明中叶以来在一些汉人的参与下，由土司主导所逐步建立起来的。就其地理位置而言，基本上都是修筑于土司统治的核心区域，尤其是集中在永顺老司城及土司的行署、别墅一带。伴随着这类神庙系统的建立，和尚、术士之类的专职神职人员开始出现在土司时期的一些碑刻文献中^②。

另一类是只有在本地球土司地区才会见到的神庙系统，即用来祭祀八部大神（土家语为 $je^{21}pu^{35}je^{21}lie^{21}$ ）、吴着冲和土王这类神明。这些神明甚少见于士大夫的记载，但在一个本地口耳相传的传承体系中，却留下了众多传说和一整套与他们的起源、结盟、斗争、土司统治的权威密切相关的祭祀礼仪与传统。从清初以来士大夫的记载到新中国成立后的民族调查材料展示出，祭祀这些神明，不一定都有永久性的建筑，有些只是临时搭建一个建筑来祭祀^③。同时，不同于明中叶以来在汉人辅佐、土司主导下修建的那套神庙系统，这套本地的神明系统的祭祀即便是在固定的建筑内进行，其建筑的始修年代多数无考，然而对他们的祭祀却广泛地分布于土司统治的各个村寨。与这套神庙系统相关联的是一群在明清的文献中被称为“巫”、“老师”、“土老司”^④，当代被称为“梯玛”的仪式专家。“梯玛”是土家语，意为“玩菩萨的人”^⑤。梯玛的传承与正统的确立并不是依赖于形诸于文字的科仪书，而是依

① 《永顺宣慰司志》，不著作者与修撰时间，卷二《祠庙》，第1—2页。

② 《明故昭毅将军思全彭侯故室淑人向氏墓志铭》，正德元年（1506）。

③ 谈迁《北游录》，《纪闻上·永顺保靖二司土风》，续修四库全书版，上海：上海古籍出版社1995年版，第382页；此外，清代地方志有不少描述，另1964年曾对永顺、保靖、古丈和龙山各县的摆手堂作调查记录，见彭继宽、彭勃编《土家族摆手活动史料辑》，长沙：岳麓书社2000年版。

④ 乾隆五十八年版《永顺县志》卷一《地輿志》，第48页；光绪《古丈坪厅志》，南京：江苏古籍出版社，上海：上海书店，成都：巴蜀书社2002年版，据光绪三十三年铅印本影印，卷一〇，《岁时俗尚异宜编》，第376页。

⑤ 雷翔、刘伦文、谭志满：《梯玛的世界：土家族民间宗教活态仪式“玩菩萨”实录》，北京：民族出版社2006年版。

赖师承与一套传自师傅的特定神器、唱词与动作^①。湘西还能做传统仪式的梯玛已经很少^②。在土家语已大量流失的今天,能否熟练使用古土语主持祭祀仪式的一些关键环节,成为评判梯玛水平的一个重要的指标。尽管仪式过程中,其他仪式参与者已经很多都不能听懂其中的内容,他们还是需要坚持用土家语主持其关键环节^③。

具体而言,从由梯玛在祭祀的场合中唱出的土家语的仪式唱词“洛蒙挫托”(土家语 lo³⁵ mo²¹ tsho⁵¹ thau³⁵,意为没有坐处、房子的大神)^④,可以了解到八部大神是与这群自称为毕兹卡(pi³⁵ ti⁵¹ kha²¹)的人的族源传说相关的八位神明,在有些版本的唱词或者传说中认为八部大神是八位峒主或土著首领^⑤。今天湘西不少土家族人,认为自己就是八部大神的后代,即八部大神既是祖先又是神明。“洛蒙挫托”故事的大意是很久很久以前,有八位兄弟,本领非凡,其妹妹嫁给卯特巴(lo⁵¹ thie³⁵ pa⁵⁵,土语意为酋长、首领、头人)。有一年客兵来攻打卯特巴的地盘,占了很多寨子,情急之下,妹妹把她能干的八个哥哥都请来,将客兵赶走。赶走客兵之后,卯特巴不肯借房屋给帮他赶走客兵的八位姻亲,结果这八位姻亲一怒之下火烧其“金銮宝殿”。最后,卯特巴将其“金銮宝殿”的一半给其姻亲,并且封这八位姻亲为八部大神(je²¹ pu³⁵ je²¹ lie²¹)。在这个版本中,八部大神分别为剪剪洛蒙(tian⁵¹ tian⁵¹ lo³⁵ mo²¹)、牛角洛蒙(u³⁵ khe⁵¹ lo³⁵ mo²¹)、钵头洛蒙(sa⁵⁵ pho²¹ lo³⁵ mo²¹)、锣棒洛蒙(lo³⁵ pan³⁵ lo³⁵ mo²¹)、鼓棒洛蒙(xe²¹ pan³⁵ lo³⁵ mo²¹)、鼓崽洛蒙(xe²¹ po²¹ lo³⁵ mo²¹)、懒豪洛蒙(lan⁵¹ xau²¹ lo³⁵ mo²¹)和扫帚洛蒙(je⁵⁵ pha⁵¹ lo³⁵ mo²¹)。其中,洛蒙(lo³⁵ mo²¹)意为大神。

尽管梯玛在仪式中关于八部大神的唱词有所差异,但故事的基本结构都大体一致,显示出在当地知识体系与人们的观念中,对其远祖、我者与他者、权力的正统性及地方权力格局等问题的理解^⑥。在这个故事中,其中有两点特别与本文的讨论相关:其一,很清楚,这是一个关于土著首领通过联姻结盟,赶走前来侵犯的他者——客兵的故事。在这则故事中,土著首领(卯特巴 lo⁵¹ thie³⁵ pa⁵⁵),是通过联合他的舅方,即八部大神将才将客兵赶走,而这些在有些传说版本中被认为是峒主或土酋的八位舅舅们,是需要来分卯特巴的房子、地盘的。其二,在这个跟其起源传说有关的故事中,尽管关于八部大神的具体名字是哪些,差

① 在湘西地区流传着“客老司一本经,苗老司半本经,土老司乱搬经(没有经)”的说法。

② 按照雷翔等人的研究,现存的梯玛仪式活动,主要包括村寨集团性质的“跳摆手”、家庭还愿性质的“玩菩萨”、个人驱邪追鬼性质的“解邪”三类。第一类已经完全失去其祭祀性质,第三类则功能单一,时间短而内容有限,唯有还愿还相对能了解到多一点的内容,雷翔、刘伦文、谭志满:《梯玛的世界:土家族民间宗教活态仪式“玩菩萨”实录》,北京:民族出版社2006年版,第1页。

③ 改土归流以来,土家语受汉语影响太大,湘西年青一代的土家人多数已经不会讲土家语。

④ 《洛蒙挫托》,见湖南少数民族古籍办公室主编,彭勃、彭继宽整理译释:《摆手歌》,长沙:岳麓书社1988年版,第317—376页。这个版本的《洛蒙挫托》,是编者于20世纪60年代初,在湘西土家族地区做调查时用汉语拼音方案记录下来,“文革”后,再以湘西古丈地区的梯玛田光南的唱词为主要蓝本,加上龙山秦恩如、田景汉等梯玛的唱词整理而成,后经吉首大学土家语研究专家叶德书用国际音标重新拼注《摆手歌》,并再一次进行汉语直译和意译而成。

⑤ 在一些传说中,八部大神分别是一些土著首领。其事迹罕见于史籍,保靖的一块残碑中提到八部天王,此残碑刻上留有:“首八峒,历汉、晋、六朝、唐、五代、宋、元、明,为楚南上游……故讳八部者,盖以咸镇八峒,一峒为一部落”,该碑刻出土于今天保靖县拔茅乡水坝村,当地原有一座八部天王庙,此碑刻现保存于湘西自治州博物馆内。

⑥ 对于透过神话传说来解读历史与土著社会,可参考 Marshall Sahlins, How “Natives” Think: about Captain Cook, for Example, Chicago: University of Chicago Press, 1995.

异较大,^①但无一例外,直到今天,他们还是只有土语的名字,没有汉语的对译名。也就是说,跟当今湘西北土著给人的观感完全不一样,他们曾经拥有完全不一样的语言与社会传统。本文认为,从只有土名的土著社会,到拥有姓氏,甚至只有汉姓与汉名,再到编族谱、建宗祠、号称拥有宗族的土家族的社会^②,在这个历程中,重要的不是“汉化”或“伪正统化”这一类的概论,而是其变革的具体过程与机制。

吴着祠祀奉的是“吴着冲”,有人认为是“禾作冲”^③。其实具体是哪几个字不重要,因为这本来就是土语的汉语音译。在土人语言中“官长曰冲,又曰送,又曰踵,又曰从”^④。也就是说“冲”意为首领、头目。“吴着冲”的传说,讲述的是一个土著蛮头“吴着冲”与其结义兄弟“惹巴冲”,因受人出卖,由此被彭氏占据其地的故事。这个故事在改土归流之时亦在广为流传,乾隆《永顺府志》有载:

相传老蛮头目吴着冲,今龙山之本城里、洗罗里、辰旗里、董补里、洛塔里、他砂里皆其世土。因吴着冲延江西吉水县彭氏助理,彭氏以私恩结人心,日渐强盛,至彭城遂谋逐吴着。吴着败走猛峒,城复率众击之,吴着复逃匿洛塔山。时有漫水司土官之弟向伯林归城,城令伯林合攻吴着。吴着又遁入洛塔吾山,困毙其处。……吴着毙后,以洛塔之地酬向氏,余土尽归于城。后吴着为祟,城乃建祠祀。今永顺司城,尤有吴着祠,土人争赛焉。又云:惹巴冲者,吴着冲结义兄弟。今龙山明溪里、波脚里、捞车里、二梭里、三甲里、四甲里,皆其世土,后亦为彭城所并。^⑤

按照这个在当地广为流传的故事,彭氏并非当地的土著,因前来辅佐老蛮头吴着冲而来到当地。彭氏联合向氏而把原老蛮头吴着冲赶走,占有其地。在永顺等地的还土王愿中,有一个仪式就是“彭王逐吴王”,演绎的就是彭氏与吴王斗法,驱逐吴王^⑥。这是彭氏在湘西权力来源的另一个版本。

这套至晚在清初就已经广为流传的传说以及与之相关的祭祀与礼仪,究竟在多大层面上反映了历史的真实,不在本文的讨论之列。同前文讨论的八部大神的传说一样,这反映的是在地方的知识脉络中,当时人对地方权力格局形成的集体记忆与理解。在这套理解当中,提到了两种不同形式的结盟,一个是土著首领吴着冲与惹巴冲通过结义的方式形成联

① 几个来自不同土司领地与师传的梯玛们还曾经为此争得面红耳赤。其中,有梯玛在其仪式中唱到的这八部大王是八个部落的首领,其名字分别是熬潮河舍、西梯佬、西呵佬、里都、苏都、那乌末、拢此也所也冲、接也飞也那飞列也。又详见陈家驹《八蛮论》,见《土家族发祥地首八峒》,保靖文史第12辑,长沙:湖南人民出版社2007年版。

② 在1954年申报土家族民族识别的材料中,提到“土家普遍有宗祠的组织,基本上可以算是按血缘关系组成的氏族。一姓可以有几个宗祠。住在同一村的土家,不一定属于同一个宗祠,土民各自属于本姓的宗祠”,汪明琚:《湘西土家族概况》,载彭继宽选编《湖南土家族社会历史调查资料精选》,长沙:岳麓书社2002年版,第31页,原文载中央民族学院研究部1955年编印的《中国民族问题研究集刊》第4辑。

③ 陈家驹:《八蛮论》,见《土家族发祥地首八峒》,第152页。

④ 乾隆二十八年版《永顺府志》卷一二《杂记》,第23页。

⑤ 乾隆二十八年版《永顺府志》卷一二《杂记》,第4—5页。

⑥ 关于湘西土家族地区的“还土王愿”,亦可参考张子伟《湖南省龙山县内溪乡岩力村土家族的还土王愿》,台北:财团法人施合郑民俗文化基金会1998年版。

盟,另外一个彭氏与向氏土酋结盟—但没有提到具体是透过何种方式结盟^①,赶走本地土著头目,确立了在湘西一带统治的地位。很明显,这个传说同样强调的是结盟与斗争,最终形成以彭氏为首的地方权力核心。与彭氏比邻的向氏土酋,则是以结盟者的身份获得了对部分地域的领有权;而吴着冲或禾作冲则是供奉在吴着祠内失败的土著首领。出现在这个故事中的地方首领,一部分拥有汉姓,并获得成功,最后成为地方土司;而另一部分则依旧是土名,其中惹巴冲明显连汉姓都还没有,他们作为失败者被驱逐,因“为崇”而被安置在吴着祠中。

而关于土王的传说,又有所不同。相对而言,士大夫们对当地的土王崇拜有较多的关注,基本上在改土归流之后编修的地方志中,都对此有不同程度的记载。士大夫的大量描述与关注,间接表明了当地崇祀土王之风的兴盛。如乾隆二十八年(1763)编辑的《永顺府志》对此有如下记载:

土人度岁,先于屋正面供以故土司神位,荐以鱼肉。其本家祖先神位设于门后。家下鸡犬,俱藏匿,言王鬼在堂,不敢凌犯惊动。此即各寨设鬼堂,谓是已故土官阴魂衙署。每岁正月初三至十七,男女齐集,鸣锣击鼓,跳舞长歌,名曰摆手。^②

按照这一描述,土司领下的各寨都设有“鬼堂”,是“已故土官阴魂衙署”,跳摆手舞其实是在祭祀“王鬼”。不知是否出于巧合,这一段描述,其实是与土语中“土王祠”(je²¹ tsho⁵⁵,直译为王鬼、阴灵的屋子)和王鬼(a⁵⁵ je²¹)的含义比较吻合。

嘉庆二十三年(1818)版《龙山县志》有载:

土民设摆手堂,谓是已故土司阴署,供以牌位。黄昏鸣钲击鼓,男女聚集,跳舞长歌,名曰摆手。有以正月为期者,有以三月、六月为期者,唯董补、五寨二里最盛^③。屡出示禁之,不能止。亦修其教,不易其俗而已。然其间有知礼者,亦耻为之。^④

这里更是具体提到,摆手堂被认为是“已故土司阴署”。跳摆手舞时,摆手堂内设有土司的牌位来加以崇拜。改土归流后,士大夫们对于土司地区盛行的土王崇拜,非常有兴趣实施教化,加以禁止,但是尽管屡屡“出示禁之”,亦“不能止”,无奈只得“修其教,不易其俗”。

同治十三年(1874)的《永顺县志》亦提到:

① 但在一些地方传说中,彭氏是向氏的“舅老”,亦即是他们有联姻的关系,见湘西土家族苗族自治州民间文学集成办公室编《中国民间故事集成·湖南卷·湘西土家族苗族自治州分卷》,第92页。

② 乾隆二十八年版《永顺府志》卷一二《杂记》,第17页。

③ 在今龙山县洗车河流域,明保靖和两江口土司争地就在这一流域附近。

④ 嘉庆二十三年版《龙山县志》卷七《风俗》,《稀见中国地方志汇刊》,北京:中国书店1992年版,第132页。

县境土司祠,皆卑陋狭隘。……即所塑像,亦无金碧辉煌之貌。^①

这表明,在有些地方其实是修建有比较固定的建筑——土司祠来祭祀土王。在一些土司祠内,供奉的是成为土王的塑像,而不是已故土司的牌位。这其实是与笔者在湘西土家族地区走访时,所看到的为数不多的几个保存至今的土王祠内的情形是一致的。

光绪三十三年(1907)版《古丈坪厅志》对祀土王有载:

土俗各寨有摆手堂。每岁正月初三至初五六夜,鸣锣击鼓,男女聚集,摇摆发喊,名曰摆手,以祓不详。此旧俗,今亦不尽有此堂。……惟人死不用僧道,只用土老师作法。神为旧宣慰、社把,如彭王,田大汉、尚老官人,云皆彭王之臣。^②

这个资料不仅提到“土老师”这一类当地特有的神职人员,而且提到跳摆手舞祭祀的神为以前的土司和社把,“社把”即“舍把”,其中包括彭王、田大汉和尚老官人。

1930年版《永顺县志》对土王祠有载:

土司祠,闾县皆有,以祀历代土司,俗曰土王庙。每逢正旦后元宵前,鸣锣击鼓,舞蹈长歌,名曰摆手。^③

基于这些地方志的记载,首先可以看到,土王祠基本上是土司直接统治区域内最为普及和重要的崇祀活动。改土归流之后,虽然土大夫们“屡出示禁之”,但崇拜土王的传统却一直没有真正被完全禁止。直到民国年间编修《永顺县志》时,即在土司已经被废除200年后的永顺,在土司直接统治的区域内,还是“闾县皆有”,对土司的祭祀传统依旧在延续,足见此种崇祀在当地根基之深。这一传统受到强烈冲击是在20世纪50年代前后,到1955年前后申请土家族民族识别时,这种仪式只有在偏僻山寨中进行^④。但就是这部分的内容,成为土家成为少数民族的申请材料中的关键内容之一,上报中央^⑤。而在今天,与土王崇拜有关的摆手舞,成为土家族民俗展演与宣传的重点。

其次,就崇奉的具体对象而言,在原永顺、保靖土司统治的地区,土王庙内祭祀的主要是以彭氏土王为首的三位神明。主神是当地人称为“彭公爵主”、“彭王”的土王,另有“田好汉”与“向老官人”作为土王的“社把”陪祀^⑥。称之为“神”,其实是汉人或者当代的概念,前

① 同治十三年版《永顺县志》卷八。

② 光绪《古丈坪厅志》卷一〇《岁时俗尚异宜编》,第376页。

③ 民国《永顺县志》卷八《建置志》,第6a页。

④ 严学窘:《湖南龙山土家族初步调查报告》,1952年,这是中南民委上报给中央民委的材料。

⑤ 期间,土家精英们曾四处寻找、组织动员会跳摆手舞的人,去北京跳这种独特的舞蹈,相关讨论可参考李翹宏《土王的子民——中国土家族的历史与文化研究》第三章《当代国家中的土家族与摆手舞》,(台湾)清华大学2008年博士学位论文。

⑥ “尚老官人”应该是“向老官人”之误。当地人认为是“向”而不是“尚”。向氏一直是当地一个土著大姓,永顺土司下的腊惹洞长官司即为向氏,其次桑植土司亦为向氏。在吴着冲的故事传说中,向氏曾经辅佐彭氏赶走当地的土著首领吴氏,向氏因有功于彭氏而特别获得分授土地。

文中已经提到地方志中强调“王鬼”、“鬼堂”、“土司阴魂”或“土司阴署”，其实正好与土语中土王祠(je²¹ tsho⁵⁵，直译为王鬼、阴灵的屋子)和王鬼(土家语中为 a⁵⁵ je²¹)的含义相吻合。而李翹宏的研究指出，在土家语中，并没有区分神与鬼的对应词^①。所以，对土民而言，土司在世时，是土司、土王；土司逝后，就是具有特别力量的“王鬼”。其逝后，连同他的向氏和田氏官员，组成土官的阴魂衙署，继续其对土民的权威。

值得注意的是，陪祀者向氏和田氏的角色^②，民间不少关于土王庙的传说中，他们就是与土王彭氏的联盟，甚至联姻结合在一起。如在《向老官人》这个地方传说中，彭公爵就是向老官人的“舅老”^③。前文已经讨论到，不论是羁縻时代还是土司时期，这些地方大酋基于不同的政治考量与需求，都需要合纵连横，形成地域联盟，以稳固或者扩张自己的实力。在土司时期当地最重要的土王崇拜体系中，强调的正是这种联盟，甚至联姻的关系。

很明显，这套土王祠与土司阴署的概念，是地域政治架构与格局在宗教领域的一种反映。对土王的祭祀，是土司俗世权威渗透入土民神圣世界的直观体现。对逝去土王的崇拜，与土司的统治与推崇密切相关。在这套礼仪与祭祀体系中，彭氏土司逝后，成为其统治区域内其所统治的土民共同祭拜的土王、王鬼；而在彭氏宗祠中，他们同时又是彭氏土司的祖先。万历年间土司彭元锦，在新建的土司城的中轴线上修筑的用塑像而不是用神主牌位的彭氏宗祠，在土大夫的理解或文字的记载中很有可能是彭氏祠堂，但是在土民的理解中，相对更有可能被认为是土王祠。事实上，今天永顺的土民也还是同时称之为“土王祠”，其建筑的旁边就是跳摆手的摆手坪。

最后，对土王的崇拜，分为不同的层面：一种是在土人房屋的正面进行，以每家每户为单位的祭祀，而另一种是以村寨或村寨联盟为单位的社区崇奉。李翹宏的研究指出，在梯玛的口传记忆中，跳摆手舞的“神堂与村寨的自然单位似乎有密切的关系”^④。作者仿佛是在暗示跳摆手舞的神堂与自然村寨的对应关系。的确，在传统社会中，摆手堂是土人村寨社区祭祀的中心。但是，可以补充的一点是，笔者在永顺县双凤乡的访问中发现，其实不是每个自然村寨都有跳摆手舞的神堂。村中长老坚称他们一直就是和附近的“七寨半”共享一个摆手堂^⑤。对此，他们有两个解释：一个解释是和这些村寨共享一个摆手堂是他们一直的传统，另一个解释是他们是从同一个寨子中发展出的几个自然村寨。这一点，其实与1964年民族调查访问的材料相符合^⑥。改土归流之前，永顺土司领有五十八旗三百八十洞^⑦，有时亦称三百八十寨。各个洞寨，分属于不同的旗，而各洞寨与旗各有首领作为旗长和头目或寨长，向土司负责。摆手堂作为土司领内社区祭祀的中心，其与土司时期土司内部的行政架构的关系，是一个人们非常有兴趣的话题，尚有待进一步的研究。

总之，虽然在一个土大夫化的文字记载脉络下，土司自明中叶以来，在汉人辅佐下，引

① 李翹宏：《土王的子民——中国土家族的历史与文化研究》，第105页。

② 在有些地方祭祀土王时，还会加有其他一些陪祀的土司大臣，彭继宽、彭勃编：《土家族摆手活动史料辑》，长沙：岳麓书社2000年版。

③ 湘西土家族苗族自治州民间文学集成办公室编：《中国民间故事集成·湖南卷·湘西土家族苗族自治州分卷》，第92页。

④ 李翹宏：《土王的子民——中国土家族的历史与文化研究》，第106页。

⑤ 访问的材料主要来自2010年5月16日对永顺县双凤乡彭氏和田氏老人的访问，几位长者都是78岁。

⑥ 1964年的调查记录，详见彭继宽、彭勃编《土家族摆手活动史料辑》，长沙：岳麓书社2000年版。

⑦ 《永顺等处宣慰使彭宏海德政碑》，“康熙五十二年，己卯科举人朱鸿飞撰”，碑藏于永顺老司城。

入一些外来宗教与礼仪,在其土司衙署与别墅的周围建立寺庙与祠堂这一类的建筑,表示推行土大夫所推崇的正统礼仪。然而,与之同时并存的是对八部大王、吴着冲和土王崇拜,这些都带有将本地土著首领作为祖先神灵加以祭祀的性质^①。土家族作为少数民族与改土归流前寺庙与祠堂的零星分布形成鲜明对比的是,土王祠在土司治下村寨的广泛分布。对土民而言,土王祠中所崇祀的,既是土王,又是王鬼;而对彭氏族人而言,他们同时还是祖先。土王祠是土司统治区域内社区祭祀活动的中心,而对土王的祭祀,又是土司俗世权威,在土民神圣世界的延续。土王祠在土司领下村寨中的广泛分布,恰恰正是土司对其土民强化统治的正统性的一种体现;改土归流后,土大夫们竭力禁止这种崇祀,推行教化,要在改土归流后的土民心中,打击土司曾经的权威,进一步确立中央王朝统治的正统性。

结 语

明代湖广土司内部社会的变迁,既需将文字的系统所展示出来的图景,与文字之外的传统联系起来,同时也需要将其放入到一个明代土司制度的完善、卫所的颓败、白银的流入、汉人的入幕土司等复杂的历史过程中来解读。

本文的讨论表明,明代湖广土司内部社会的变迁,其政策上的机制在于明初较为成功地掌控了对土司名号的赐予与承袭。面对明初王朝在湖广苗疆众建土司、分封土司等一系列的挑战,以及土司承袭需递交宗支图谱、土官子弟承袭需入学的这一类规定,客观上要求土司必须掌握汉文,可以熟练处理一系列文书与制度的变革,并形成“族谱”。而经济上的支柱在于,明中叶以来,卫所的颓败、土兵随征,木材贸易,使得大量白银流入土司境内。让土司拥有大量白银,用来结交文人士大夫、延聘汉人,模仿士大夫甚至王公的生活方式及礼仪^②。在这个脉络下,土司拥有姓氏与汉名,并开始修建宗祠与书院。而土司刚开始修建的宗族、书院与士大夫推崇的宗族礼仪、学校之间存在着明显差距。很明显,学界对其“汉化”“伪正统化”理论的讨论,在这部分的内容上的确是非常具有解释力。

而“汉化”“伪正统化”讨论,没有注意到的内容在于“汉化”“伪正统化”背后的各种机制与具体历程。尤其是土王崇拜与宗族内的祖先崇拜,在老司城彭氏宗祠的重叠的社会意涵。遍布于土司领地内的土王崇拜,祭祀的是同一时代拥有不同姓氏的土王,或者说土王及其官员,而他们常常又是以联姻或者结拜的方式联盟;而彭氏宗祠内,祭祀的是不同时代,即历代所逝去的彭氏土王。因此,彭氏宗祠的建立,一方面,仿佛是在实施士大夫所推崇的宗族礼仪,强调汉人模式的父系继嗣群,而另一方面却只有获得承袭的土司方可入祀彭氏宗祠,亦即强调的不是对逝去祖先的崇拜,而是对已故土司权威的尊崇,而这一理念又

① 非常有趣的一点是,当地的文史工作者和本地大学的学者在介绍八部天王、吴着冲庙等本土崇拜时,几乎无一例外地会将他们归入到祖先崇拜的范畴,这可能与当地传统文化中对于祖先神灵的概念有关。1964年在湘西土家族地区对各地摆手堂的调查材料表明,到当时,各地的摆手堂内供奉的主神不一定一致,除了最为常见的土王及向老官人、田好汉之外,有些地方也以八部大神作为其主祀的神明,详见彭继宽、彭勃编:《土家族摆手活动史料辑》,长沙:岳麓书社2000年版。

② 谈迁曾指出,其清初在保靖所受到的接待礼仪,类似于王公,见谈迁《北游录》,《纪闻上·永顺保靖二司土风》,第382页。

是与“土王祠”作为“已故土司的阴魂衙署”相契合。从土王祠到彭氏宗祠,最关键的是在一个强调联盟的信仰体系上,加了一个强调同姓谱系的礼仪秩序,而强调的依旧是土王的权威。

土司制度下的这一套承袭的体制,对当时汉语与儒学水平还相当有限的湖广土司而言,延聘汉人为幕僚,几乎是一种必然。这些汉人被延请入幕后,往往被土司委以要职,待其羽翼渐丰,往往难以驾驭。清初,彭氏土司的几次争袭或者纠纷,都是有这些被称作土目或者汉奸的人在背后指使^①。土司难以驾驭其手下的土目及其背后的“汉奸”,以至雍正年间改土归流时,永顺土司彭肇槐意欲献土时,特意避开与其土目的商量,而偷偷献土。其献土之后,这些土目很快就组织起来围攻改土归流之后的临时衙门^②。

John E. Herman 在讨论清代的改土归流时,认为平定三藩之乱后,王朝通过严格承袭制度,如确立嫡长子继承制、土司子弟必须入学等,使得土司内部的争袭与内乱特别严重,由此给雍正年间的改土归流制造了口实^③。而湖广土司的情况则表明,Herman 所讨论的这些制度,早在明代就已经确立,并且有所实施。虽然这些制度并不一定都得到严格执行,但在实际操作层面,却使得汉文与儒学水平有限的湖广土司,不得不延请汉人入幕,并且委以要职。到清初,这些“汉奸”的地位一旦得到稳固,而其所支持的势力又因为土司承袭制度被严格执行而得不到继承时,就往往会造成暴力争袭与风波。因此,在清初大量争袭案与内乱的产生上,湖广土司的个案表明,重要的不是平定三藩之乱后,因严格土司承袭制度使得争袭与内乱严重,而是明代确立的这些制度,使得土司不得不延请汉人入幕,一旦他们的地位巩固,就成为争袭与内乱的重要来源。

王朝有王朝的教化与正统,而土司亦有土司对其土民的教化与正统秩序。如果说湖广土司在其衙署内修祠建学,是土司对王朝正统认同的一种表达的话,那么广泛分布于其统治领域内的土王祠,则是土司在强化其对土民统治的正统性。值得一提的是,土司为承袭而递交的宗支谱系,以及此后建立的符合国家礼仪的祠堂,并不一定意味着他们就需要真正奉行士大夫礼仪。永顺彭氏虽然建立宗祠,表示要推行士大夫所推崇的宗族礼仪,但同时,其祠堂内还是塑造祖先神像,崇奉土王,有“土王祠”之称。土司虽然引进外来宗教,《梯玛神图》中也已经将三清、伏波等神祇列入其神明谱系^④。然而,按照李翹宏的研究,直到今天,在梯玛的仪式中,在相对保持原有祭祀性质与地方脉络的还土王愿的仪式过程中,几乎没有什么与三清相关的唱词,伏波也只是土司下管辖水域的龙王而已。整套仪式当中,最重要的还是“永顺司”、“大喇司”这两个土王^⑤。这一点又是与民族学家雷翔等人在实录梯

① 同治《保靖县志》五《武备志》,第45页。

② 如康熙年间,保靖土司彭泽虹病废,“其妻彭氏用事,权移于下,十有五年。汉奸高伦、张为任二人,连接其舍把长官彭泽蛟、彭祖裕等,各树党羽,日以抄杀为事。雍正元年,彭泽虹故,子御彬幼,泽蛟欲夺其职,为御彬所遏”,乾隆十八年版《永顺县志》。

③ John E. Herman, “Empire in the southwest early Qing reforms to the native chieftain system,” *Journal of Asian Studies* 56, no. 1, February 1997, pp. 47–74.

④ 李翹宏:《土王的子民——中国土家族的历史与文化研究》,第167页。

⑤ 《梯玛神图》是梯玛最重要的法器,李翹宏:《土王的子民——中国土家族的历史与文化研究》,第186页。

玛的“玩菩萨”仪式中请神部分的记录大致相符^①。如果逃离国家,跑到所谓的 Zomia 地区,是山地民族不被统治的艺术的话^②,湘西彭氏土司的个案则是生动地表明了他们进入国家,推崇士大夫礼仪,如何变成他们逃离王朝统治,强调对其土民统治的礼仪与正统,并在王朝国家中获取利益的艺术。

作者简介:谢晓辉,女,任职于香港科技大学人文学部。

① 按雷翔对梯玛的仪式记录,梯玛所请的主要是家先、土王菩萨、梯玛的师傅、天子龙王这一类。其中“天子龙王跟土王是同一类神,比土王小些”,雷翔、刘伦文、谭志满:《梯玛的世界:土家族民间宗教活态仪式“玩菩萨”实录》,北京:民族出版社 2006 年版,第 98 页。

② James C. Scott, *The Art of Not Being Governed: an Anarchist History of Upland Southeast Asia*, New Haven: Yale University Press, 2009.