

土酋歸附的傳說與華南宗族社會的創造

——以高州冼夫人信仰為中心的考察

賀喜

香港中文大學歷史系

提要

本文討論的時段從南北朝到清末，跨越了近1,400年。在這段漫長的歷史中，朝廷與地方的關係發生了關鍵性的改變。梁陳之際，土酋首領的家族歸附了國家，以依附國家的制度顯貴。從明到清，國家的制度滲透到鄉村的層面，一方面越來越多的馮氏人以馮寶和冼夫人為祖先，並通過文字以及依託文字為載體的制度（例如編修族譜），把地方的傳統與中央聯繫起來；另一方面，地方歷史的塑造者用中央對當地的地方政策，重構自己的傳統。馮氏聯宗的不斷擴充與土人受征服的形象創造就是同一個過程的兩面。本文認為，從長時段的視野來看，地方借助國家禮儀製造正統，往往使得國家禮儀重疊在地方習俗之上。因此，地方禮儀多樣性的問題就本該是題中應有之義。禮儀中不同地點間相同與相異的部份，就是歷史學者可以用來重構地方歷史的資料。

關鍵詞：冼夫人、高州、宗族、土酋、禮儀

賀喜，香港中文大學歷史系，香港新界沙田，電郵：cuhkhexi@hotmail.com。

本文的研究工作得到中華人民共和國香港特別行政區研究資助局資助（項目編號：CUHK1/06C）。本文的撰寫得到了高州市博物館、高州舊城冼太廟、高州長坡文化站、高州雷垌村村委等機構與有關人士的支持與幫助，在此一併致謝。同時，也感謝兩位匿名審稿人的寶貴建議。

一、引言

在中國西南地區開發的過程裡，當有不少土酋歸附的故事。然而，因為文字資料的缺乏，很多此類故事，經過長時間的歷史演變，早已蕩然無存。留存至今的，有的流傳於口述的傳說，也有的進入了碑記、地方掌故和族譜的記載；名留正史的，只是鳳毛麟角，女首領冼夫人及其夫家馮氏家族歸附的歷史就是其中之一。與很多傳說不同，從南朝開始活躍在廣東開發最早的西江以及西江以南的沿海地區的冼夫人及其夫家，有非常清楚的正史記載。但是，正史之外，在高州地區，口述和族譜資料也保存不少有關冼夫人的故事。利用這些不同的材料，我們可以通過長時段比較的視野，了解地方與國家關係的演變，以及國家禮儀演變對形塑地方社會的影響。這是研究高州冼夫人信仰的理由之一。

把地方和國家的關係放在長時段中進行研究，對於反省關於地方正統的爭論是很關鍵的。簡單地歸納這個爭論，就是：華琛（James Watson）從觀察香港新界一鄉村小廟所奉祀的女神的變化出發，認為通過朝廷對神祇的封敕，可以達到正統祭祀的傳播。¹此論說引致兩種理論上的反駁。其一，地方上接納封敕的神明，可以只是「新瓶舊酒」，即在名義上而非行為上的轉變。其二，朝廷封敕的神明，不一定可以取代地方神祇。其實，兩方面的見解都只是把歷史變化放到短時段內考慮。在長時段的歷史空間內，國家的影響並不止於朝廷的封敕，制度性的變化也並不限於封敕的神明與地方神明名義上的轉換。在長時段之內，地方借助國家禮儀製造正統，往往使得國家禮儀重疊在地方習俗之上。就是說，地方的習俗，不會因為國家禮儀出現而完全被排除。但是，不管名義上神祇有沒有被取代，在長時段內，尤其是牽連到文字應用的制度性創新，例如把歷史以文字記錄下來，把祖先名字以文字記錄，把祖先的存在以神主牌代表，建墓或建祠以供奉祖先或神明，把財產控制權連繫到祖先或神明，都會對地方風俗與國家禮儀的重疊造成很關鍵性的影響。所以，重點不在於一個神祇代替了另外一個神祇，而在地方與國家在禮儀上是否越拉越近。²這就是華德英（Barbara E. Ward）的論點，也是本研究的出發點。

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

2 Barbara E. Ward, "Varieties of the Conscious Model: The Fishermen of South China", in

二、洗夫人及其時代：土酋歸附

從洗夫人的丈夫馮寶到第六代馮氏家族最後一位名留史冊的人物——馮盎的曾孫高力士，都有在正史記載。魏徵是第一位為洗夫人作傳的史家，他既是馮洗歷史的書寫者，又是制定王朝對馮氏政策的直接參與者。所以有關他對洗夫人的記載相當可信。本節以《隋書·譙國夫人傳》為主要材料，探討正史中的洗夫人形象及圍繞其形象所書寫的歷史。或者說，考察洗夫人是在怎樣的歷史情境中載入史冊的，當時的人為什麼會記錄並用這樣的筆調去記錄這位歸附於王朝的女首領。

洗夫人出身南越首領之家。梁代，馮氏與洗氏聯姻，主要出於政治上的考慮。馮氏家族本「北燕馮弘裔孫」，馮寶為高涼太守。馮氏在當地的處境是「他鄉羈旅，號令不行。」大同初，馮寶娶洗夫人為妻，改變了馮氏的艱難處境。「至是，夫人誠約本宗，使民從禮。每共寶參決詞訟，首領有犯法者，雖是親族，無所舍縱。自此政令有序，人莫敢違」。³從「號令不行」到「政令有序」，《隋書·譙國夫人傳》的描述凸現了梁陳之際王朝派遣的官員獨自行政與借助當地酋長的力量而推行行政所產生的效果是截然不同。

那麼，遠在嶺南邊僻之區的豪酋之女為何會進入歷史的記載？南朝末年的「侯景之亂」中，南方的土著開始在政局上嶄露頭角。⁴陳朝的開國君主陳霸先與興起的過程中，廣納各地豪傑，其核心力量是在嶺南地區所交結的勢力。⁵洗夫人就是幫助陳霸先成就帝業的力量之一。在江西的潯石，她與陳霸先還有一面之緣。與同時代的許多南方土著首領一樣，洗夫人之所以名垂正史，也始於此時與未來皇帝所結下的淵源。

《隋書·譙國夫人傳》的記載中，在洗夫人的年代，馮洗家族始終是輔助王朝統治嶺南的土著力量。但是，陳朝的歷史只有32年。陳亡隋興的時

Barbara E. Ward, *Through Other Eyes: An Anthropologist's View of Hong Kong* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1985).

- 3 魏徵等撰，《隋書》（北京：中華書局，1973），卷80，〈列傳〉，〈列女〉，〈譙國夫人〉，頁1801。
- 4 陳寅恪認為，梁陳之交，是南朝政治史上一個大變化的時代，楚子集團的時期結束了，土族的歷史結束了，原來默默無聞的南方蠻族中的土豪洞主，紛紛登上了政治舞臺。陳朝便是依恃南方土著的豪族建立起來的，此為江左三百年政治社會的大變動。見萬繩楠整理，《陳寅恪魏晉南北朝史講演錄》（臺北：知書房出版社，1995），頁241-242。
- 5 呂春盛，《陳朝的政治結構與族群問題》（臺北：稻香出版社，2001），頁27。

候，對於承接了陳朝的隋，冼夫人仍一心歸附。《隋書·譙國夫人傳》記錄了這個重要的轉變：

後遇陳國亡，嶺南未有所附，數郡共奉夫人，號為聖母，保境安民。

高祖遣總管韋洸安撫嶺外，陳將徐璿以南康拒守。洸至嶺下，逡巡不敢進。初，夫人以扶南犀杖獻於陳主，至此，晉王廣遣陳主遺夫人書，諭以國亡，令其歸化，並以犀杖及兵符為信。夫人見杖，驗知陳亡，集首領數千，盡日慟哭。遣其孫魂帥眾迎洸，入至廣州，嶺南悉定。表魂儀同三司，冊夫人為宋康郡夫人。⁶

這一段材料淋漓盡致地展示了新政權官員的尷尬處境。隋朝派官員韋洸平定嶺南，韋洸雖到嶺南地區，卻不敢貿然踏足廣州，直到冼夫人迎其入城，才改變局面。冼夫人是如何確認舊政權已經傾覆並為新政權所取代的？在陳朝，夫人以扶南犀杖獻給陳主。當陳朝敗亡的時候，隋朝招降冼夫人，除了示以陳主的書信外，還出示扶南犀杖，表示已經奪得陳的天下。「夫人見杖，驗知陳亡」。於是，在慟哭哀悼陳亡之際，迎接新政權派來的代表。冼夫人、陳主、隋朝晉王等人看到扶南犀杖都能不約而同或不言而喻地領會其所蘊涵的政治意義。這說明，作為禮物的扶南犀杖，又充當了信物和憑證；以禮物作為憑信是當時通行的一種外交方式。隨扶南犀杖易主，冼夫人因此而轉變了效忠的對象，派其孫馮魂迎韋洸進廣州，「嶺南悉定」。可見，冼夫人所效忠的不是陳霸先個人以及他所建立的陳朝，而是中央政權。在政權出現真空的情況下，冼夫人被奉為「聖母」，成為諸郡投靠和依附的對象。

隋立國初年，番禺人王仲宣叛。冼夫人初派遣其孫馮暄出兵平叛，然而馮暄交結叛軍，「遲留不進」，冼夫人大怒，執暄於州獄，又派遣馮盎平亂。叛亂平定以後，冼夫人護衛隋朝使臣，出巡州縣。《隋書·譙國夫人傳》描述了這次宣慰嶺南的儀式：

夫人親被甲，乘介馬，張錦傘，領毅騎，衛詔使裴矩巡撫諸州，其蒼梧首領陳坦、岡州馮岑翁、梁化鄧馬頭、藤州李光路、羅州龐靖等皆來參謁。還令統其部落，嶺表遂定。高祖異之，拜盎為高州刺

6 魏徵等撰，《隋書》，卷80，〈列傳〉，〈列女〉，〈譙國夫人〉，頁1802。

史，仍赦出暄，拜羅州刺史。追贈寶為廣州總管、譙國公，冊夫人為譙國夫人。以宋康邑回授僕妾冼氏。仍開譙國夫人幕府，置長史以下官署，給印章，聽發部落六州兵馬，若有機急，便宜行事。⁷

冼夫人不是以馮寶夫人的形象出巡，而是再次展示了女將之風——「親被甲，乘介馬，張錦傘，領穀騎」。這樣的儀仗最早來自陳朝的授予。⁸至隋初，朝廷因冼夫人迎韋洸入城，冊封為宋康郡夫人，但是僅給予名號，並沒有明確授予儀仗。所以，冼夫人在巡視州縣之際，用的仍然是陳朝所賜之「刺史之儀」。這樣威風凜凜的出巡形象，一方面向諸位首領顯示她是朝廷冊封、認可，並且負有宣慰之責的官員；另一方面，向朝廷派來的詔使顯示她的一片忠心，以及在廣東西南一帶的威信與威風。亂平後，隋「仍開譙國夫人幕府，置長史以下官署，給印章」，顯然是對巡視州縣之時冼夫人運用「刺史之儀」及其赫赫權勢的承認與肯定，不僅如此，還「聽發部落六州兵馬，若有機急，便宜行事」。

不久後，俚獠動亂，隋高祖降敕委夫人招慰亡叛。《隋書·譙國夫人傳》是這樣描述的：

夫人親載詔書，自稱使者，歷十餘州，宣述上意，諭諸俚獠，所至皆降。高祖嘉之，賜夫人臨振縣湯沐邑，一千五百戶。贈僕為崖州總管，平原郡公。⁹

這次事件的解決主要仰賴於冼夫人。兩次平亂的過程中，王朝的參與似乎僅僅在於儀式性地頒佈「詔書」以及平亂之後的論功行賞。但是，對於地方首領而言，戰亂頻仍之際，是非難辨。這一紙詔書的擁有者，卻可以聲稱，自己擁有招撫叛亂的權利，獲得行軍打仗的合法性。因此，冼夫人在宣慰州縣之時「親載詔書，自稱使者」，時刻都顯示自己是詔書的擁有者。

那麼，冼夫人自身如何對朝廷表達歸附之情？在《隋書·譙國夫人傳》記載了每歲大會的儀式：

7 魏徵等撰，《隋書》，卷80，〈列傳〉，〈列女〉，〈譙國夫人〉，頁1802-1803。

8 陳永定二年（560），冊封夫人為中郎將、石龍太夫人，「齋繡幃油絡駟馬安車一乘，給鼓吹一部，並麾幢旌節，其鹵簿一如刺史之儀。」見《隋書》，卷80，〈列傳〉，〈列女〉，〈譙國夫人〉，頁1802。

9 魏徵等撰，《隋書》，卷80，〈列傳〉，〈列女〉，〈譙國夫人〉，頁1803。

皇后以首飾及宴服一襲賜之，夫人並盛於金篋，並梁、陳賜物各藏於一庫。每歲時大會，皆陳於庭，以示子孫，曰：「汝等宜盡赤心向天子。我事三代主，唯用一好心。今賜物具存，此忠孝之報也，願汝皆思念之。」¹⁰

《隋書·譙國夫人傳》詳細地記錄了每歲大會的細節。冼夫人稱「我事三代主，唯用一好心」，這樣的表述是把梁、陳、隋的朝代更疊看成三位君主的變換，而不是朝代之興替。進一步地證實，當時冼夫人要盡忠的是掌握中央政權的「天子」，而並不看重究竟是誰家的天下。她諄諄告誡子孫的是要他們「赤心向天子」，行忠孝之道。當然，陳示賜物，本身也顯示了中央王權對她的認可與褒封。

《隋書·譙國夫人傳》塑造了一位嶺南的「聖母」，一位「事三代主，唯用一好心」的冼夫人，這個冼夫人超越了部落之間的殘酷爭奪，摒棄了和朝廷的一切矛盾，全然是「宣述上意」，向子孫諄諄教訓「忠孝之報」的「使者」。

三、形象書寫的歷史：魏徵、唐太宗與土酋馮盎

那麼，唐代的人基於怎樣的需要在正史中去創造和撰寫一位女首領的故事？回答這個問題，需要明白魏徵與馮冼家族的關係。

隋仁壽初，冼夫人卒，諡號為誠敬夫人。冼夫人去世以後，其孫馮盎逐漸成為馮冼家族的主要首領。隋朝，馮盎多次助隋文帝與隋煬帝南征北戰，官至左武衛大將軍。隋末動亂之際，深得隋帝賞識的馮盎並沒有勤王保隋，而是奔回嶺南，「嘯署酋領，有眾五萬」。¹¹經過了隋末唐初與其他地方首領的鬥爭，馮冼家族的勢力範圍顯然比隋代擴大了許多。今天的高雷半島、海南島以及廣西博白、桂林均是馮盎勢力所及。

馮盎生活的時代，廣東西南一帶的地方政治相當複雜。馮氏家族在內的部落豪酋長期處於擴張勢力的鬥爭和傾軋之中，並且，馮盎是這一帶降唐土酋的最後一人，與唐朝朝廷也處於時叛時服的緊張狀態。關於馮盎時代馮氏

10 魏徵等撰，《隋書》，卷80，〈列傳〉，〈列女〉，〈譙國夫人〉，頁1803。

11 歐陽修、宋祁撰，《新唐書》（北京：中華書局，1975），卷110，〈列傳〉，〈諸夷番將〉，〈馮盎〉，頁4112。

家族與周圍土酋之關係，作者將另文討論之。本文主要討論的是，唐王朝與當時的土酋通過什麼方式來表達歸附。

唐代，遠在蠻煙瘴雨之地的馮盎的舉動受到了唐太宗的關注，貞觀初期，他兩次頒佈敕書給馮盎。第一次敕書曰：

（前敕）……以卿每年恆遣愛子入京，使人朝集不絕，所以雖聞卿有異圖，不發兵馬。去歲遣劉弘基等募集，亦有所云，卿已破新州，復劫數縣，恐百姓塗炭，無容不即防禦。聞卿自悔前行，令子入侍，更令旋旆，不入卿境。此是朕惜卿本誠，意存含育，卿既有心識，亦應具朕懷。去冬又令員外散騎常侍韋叔諧等殷勤慰諭，想尋達也。比得卿表云：既老且病。寒暑異宜，山川遐阻，豈可令卿冒涉遠途，有勞筋力？自今此後，但宜在卿家將攝，以自怡養，更不得遣山洞羣小抄略州縣，仍年別恆令兒子更番來去，又依式遣使參朝，朕即知卿赤心，自然不畏他人表奏。若其掠奪不止，釁惡日彰，欲人不言，其□□也。□至五月末以來宜遣一子，盡心聞奏，若無使至，朕即發兵屠戮卿之黨羽，一舉必無遺類。今遣朝集使示卿此旨，宜深識機微，自求多福，春首尚寒，比無恙也。家門大小，想並平□□□□¹²

據岑仲勉先生考證，該敕發於貞觀二年（628）之春初。¹³ 如果從上下文去推想寫作這篇敕文時的複雜情勢，或者可以勾勒出這樣的圖景：唐太宗派使臣「殷勤慰諭」並沒有讓馮盎停止擴張的腳步。當時有「他人」表奏馮盎的「異圖」，朝廷也要求馮盎赴京。不過，馮盎則上表以「既老且病」為由拒絕前往。在這樣的情況下，唐太宗發下這道敕書，它看起來像是對馮盎的一個警告，卻同時也顯示了王朝的妥協。尤其是對馮盎託病不進京所表現出來的容忍，表現出當時朝廷對於嶺南的鞭長莫及。

不過，該敕三次提到有關遣子入朝之事：唐太宗兩次明確表示之所以聽聞馮盎有「異圖」，仍按兵不動的主要原因，就是念在馮盎「每年恆遣愛子入朝」。於敕文文末，他再次諄諄督促馮盎「仍年別恆令兒子更番來去，又

12 許敬宗，《文館詞林》，〈詞林殘簡〉（《適園叢書》版，揚州：江蘇廣陵古籍刻印社，1986，據1913-1917年刊本影印）。

13 見岑仲勉，《唐史餘藩》（上海：上海古籍出版社，1960），頁12-13。

依式遣使參朝」。看來，對於唐太宗而言，「遣子入朝」就意味着地方首領向朝廷的忠誠。可以猜測的是，這不是單純地進京朝貢或朝拜，而是將「愛子」作為人質扣留在朝廷。

在前敕發出5年以後，馮盎依然在擴充其控制領域，「新州以南，多被毒害」。當時有人表奏馮盎「心跡未純」。貞觀五年（631），唐太宗再次發敕文給馮盎。¹⁴在這次事件中，馮盎派遣兒子智戴和使節申陳冤情，而唐太宗則堅持希望猶疑不定的馮盎前來入覲。同年，馮盎進京朝貢，並隨後破羅、竇諸洞獠叛。¹⁵在唐太宗看來，一直推諉不能入覲的馮盎，至此算是表明了「心跡」。

在兩則敕書中，唐太宗均表示，雖然沒有真正兵臨城下，但都有發兵討伐之意。唐王朝對馮氏並不信任，在是否出兵攻打馮盎的問題上，《隋書》的編撰者魏徵對於扭轉局面起着至關重要的作用，事情發生在貞觀初，即撰寫前敕的時代，據《資治通鑑》記載：

嶺南酋長馮盎、談殿等疊相攻擊，久未入朝，諸州奏稱盎反，前後以十數；上命將軍蘭謩等發江、嶺數十州兵討之。魏徵諫曰：「中國初定，嶺南瘴癘險遠，不可以宿大兵。且盎反狀未成，未宜動眾。」上曰：「告者道路不絕，何云反狀未成？」對曰：「盎若反，必分兵據險，攻掠州縣。今告者已數年，而兵不出境，此不反明矣。諸州既疑其反，陛下又不遣使鎮撫，彼畏死，故不敢入朝。若遣信臣示以至誠，彼喜於免禍，可不煩兵而服。」上乃罷兵。冬，十月，乙酉，遣員外散騎侍郎李公掩持節慰諭之，盎遣其子智戴隨使者入朝。上曰：「魏徵令我發一介之使，而嶺表遂安，勝十萬之師，不可不賞。」賜徵絹五百匹。¹⁶

魏徵因建議「懷之以德」而止息了唐軍攻打馮氏的戰鼓。¹⁷從其後的史跡來看，政策的確緩和了馮氏與唐王朝的關係。馮盎之子馮智戴曾多次進京，

14 許敬宗，〈詞林殘簡〉，《文館詞林》（《適園叢書》版）。

15 歐陽修、宋祁撰，《新唐書》，卷110，〈列傳〉，〈諸夷番將〉，〈馮盎〉，頁4113。

16 司馬光，《資治通鑑》（北京：中華書局，1963），卷192，〈唐紀八〉，太宗貞觀元年，頁6039。

17 司馬光，《資治通鑑》，卷192，〈唐紀八〉，太宗貞觀元年，頁6039。

以表「赤心」。貞觀八年（634）三月甲戌，上皇唐高祖宴請西突厥使者，命突厥頡利可汗起舞，又遣馮智戴詠詩。馮智戴的詩作得到唐太宗的欣賞，並讚許之曰：「胡、越一家，自古未之有也。」¹⁸可見，身居在長安的蠻酋子弟頻繁地交遊於皇室、高官之中，顯然受到了中原文化的薰陶。

瞭解了魏徵、唐太宗以及土酋馮盎之間的矛盾與淵源，我們就不難明白作為對馮氏政策的直接建議者魏徵為什麼會在其編修的《隋書》中為洗夫人立專傳。雖然我們難以推測這樣的身份和政治取向是否影響到他的歷史書寫，但是，很顯然，洗夫人歸順陳朝、盡心事主的事蹟與家風可以作為馮氏家族忠誠唐王朝的最好宣傳，和當時皇帝與土酋間的政治與外交亦相配合。魏徵的建議收到了「胡、越一家」的效果，得到唐太宗的賞識，經過這樣的歷史過程之後，皇帝、馮氏家族，或支持馮氏的臣僚更有需要塑造一位忠義的聖母。

唐代馮氏家族最後一位名留史冊的人物是馮盎的曾孫高力士。¹⁹他逝世後，時人為其撰寫的神道碑講述高力士之父馮君衡，「因以矯誣罪成，於乎裂冠毀冕，藉沒其家」²⁰。此事給予馮氏家族以重大的打擊。高力士之後，正史中再也沒有關於馮氏子孫事蹟的明確記載。儘管唐中後期，嶺南一帶的動亂中頻頻有馮姓人參與，但是沒有材料證實這些人是洗夫人後裔。

綜上所述，《隋書·譙國夫人傳》着墨最多的是洗夫人在隋代的作為及其忠誠。在當時的情境下，洗夫人的赫赫功績、崇高威望反映了王朝的「歸化」落實在地方層面，主要體現在朝廷與地方首領所建立的關係上；而這種關係，常常以儀式的方式表現出來。這樣的禮儀有兩個層面：其一，是王朝政權與地方首領之間的禮儀。地方首領通過敬獻禮物、擁護王朝官員等方式來表達歸附之意；王朝則通過頒佈詔書、封官賜爵，以及給予印章、儀仗等手段籠絡地方首領。在當時的情境下，這樣的儀式，與其說是中央政權自上而下的統轄和治理，不如說是對某些地方首領的權勢的肯定與承認。其二，是地方首領在當地社會所展現的禮儀。幾次平亂之後，洗夫人都是以女將形象出巡州縣，女將的形象本身就具有嶺南地方色彩。當她以王朝賜予的儀仗

18 劉昫等撰，《舊唐書》，卷1，〈本紀〉，〈高祖〉，頁17-18。

19 歐陽修、宋祁撰，《新唐書》，卷207，〈列傳〉，〈宦者上〉，〈高力士〉，頁5858-5859。

20 署尚書別駕員外郎韓炎制誥，〈唐故開府儀同三司兼內侍監贈揚州大督都陪葬泰陵高公（力士）神道碑〉，收錄於陝西省古籍整理辦公室編，《全唐文補遺》（第一輯）（西安：三秦出版社，1994），頁35。雖然有眾多研究高力士學者希望考察出馮氏分崩離析的原因，但因為資料的闕如，沒有定論。

巡視州縣，當她身負詔書，宣述上意，這位土著女首領又身兼王朝使臣的形象。其他州郡的地方首領通過拜謁洗夫人，不僅表示歸附他們的嶺南聖母，也表示接受了王朝的招撫。這樣，不僅僅是洗夫人或馮洗家族與中央政權建立了聯繫，更為廣闊的地域與中央政權也建立起了聯繫。

到了盛唐時代，南方土酋對皇權的臣服與歸屬主要體現在定期「令子入侍」。在那個時代，雖然馮盎之子可以在高祖與太宗面前吟詩作賦，並得到讚賞，但是，沒有痕跡表明儒家的道德與秩序在土著社會得到推廣。也就是說，整個社會在文化上有着明顯的分層，上層土酋家庭的子弟直接進入了宮廷生活，但是，王朝沒有在地方社會建立一套正規的機制普及倫理、道德與學說。

馮氏衰落後，唐中葉至宋代，廣東西南一帶再沒有一個土酋的家族可以取而代之。在近兩百年間，這個地區經歷了一段文獻相對「空白」的時期，幾乎沒有任何文獻表明有人曾求學庠序或參加科舉。也就是說，王朝的禮儀與教化，雖然浸潤了馮姓的個別子孫，但馮姓的子孫沒有將文字的傳統帶回其土生土長的社會。當這個家族淡出史家的筆端，整個地區也隨之沉寂。

四、土酋歸附形象的轉變

馮洗家族雄據一方的時代雖然結束了，但是，作為神明的洗夫人開始在地方上被官府與土著崇祀。更重要的是，唐代洗夫人歸附的故事出自廟堂之高，關注的是土酋中的貴族與宮廷之間的交遊與鬥爭。而宋代以後的資料，更多地顯示了江湖之遠，也就是地方上的人如何用土酋歸附的故事來講述本地的歷史。可以說，此後土酋歸附成爲了廣東西南一帶的象徵，在不同的時代被人們創造和利用。但是，洗夫人信仰的流佈在海南與高州經歷了不同的歷史過程，也呈現出不同的社會形態。

高州是馮洗家族的據點，宋代在高州已經有了「馮家村」的說法。如，南宋嘉定年間（1208-1224）王象之所著的《輿地紀勝》介紹高州古跡時列出「馮家村」，並注明「《寰宇記》云，馮盎即此村人也」²¹。雖然《輿地紀勝》沒有指明馮家村的地點，但是，馮家村的說法延續了下來，今天高州長坡鎮舊城村認爲舊城即馮家村之所在。直至今今天各地的馮氏族譜仍將祖先源流追溯於此。下文將會詳細討論。但是，宋代的高州沒有受到王朝的特別關

21 王象之，《輿地紀勝》（臺北：文海出版社，1962，據咸豐庚申〔1860〕粵雅堂刊本影印），卷117，〈廣南西路〉，〈高州〉，頁5下。

注，沒有留下多少關於洗夫人信仰的記錄，而同時代的海南因為地處沿海，貿易繁榮，留下了更多地文獻材料。

現存的歷史資料顯示，海南儋州儋耳夫人廟（洗太廟）是最早受到敕封的洗太廟。南漢時期，首次受到封敕，南宋朝廷兩次加以承認和加封，稱顯應廟、寧濟廟。²²《諸蕃志》的記載展現當時在土酋歸附時首領們在洗夫人廟前如何盟誓：

淳熙元年，五指山生黎峒首王仲期率其旁八十峒，丁口千八百二十歸化。仲期與諸峒首王仲文等八十一人詣瓊管公參，就顯應廟研石歃血，約誓改過，不復抄掠，犒賜以歸。²³

生黎洞首於顯應廟研石歃血約誓，不復抄掠，瓊管官員更加以犒賜。這說明，對於官員而言，出身高州的洗夫人「累世策勳，有平寇之功」，是朝廷懷柔遠人的象徵；對於本地土酋而言，他們也認可洗夫人廟的威望。當事人雙方都認同儋耳夫人廟既可以作為黎人首領之間盟誓的場所，又可以作為黎人向王朝表示歸順的地點。

這次動亂後，瓊管官員為王仲期等畫像，圖其「形狀衣裘」以獻經略司。趙汝适這樣描述了畫像：

髻露者以絳帛約髻根，或以彩帛包髻，或戴小花笠，皆簪二銀篔。亦有着短織花裙者。惟王仲期青巾紅錦袍束帶，自云祖父宣和中嘗納土補官，賜錦袍云。²⁴

畫像顯示了王仲期的與眾不同。在官員看來，其他洞首皆奇裝異服，而王仲期卻官員裝扮，身着錦袍。同時，王仲期還自稱「祖父宣和中嘗納土補官」，錦袍為官府所賜。從裝束到言談都說明，這位生黎洞首已經熟諳與官員的周旋之道，並且巧妙地通過改變外表及申訴家族世代歸順的淵源來鞏固

22 徐松輯，《宋會要輯稿》（北京：中華書局，1957），卷1233，禮20之59。儋耳夫人祠，即洗夫人廟，南漢封為永清夫人，高宗紹興二十一年（1151）十一月賜額寧濟，三十二年（1162）十一月封顯應夫人。

23 趙汝适，《諸蕃志》（四庫全書版，上海：上海古籍出版社，1987），卷下，海南，頁25下。

24 趙汝适，《諸蕃志》，卷下，海南，頁25下。

與提高自己的地位。對比王仲期與冼夫人，他們在表示歸附的時候都會穿上特別的裝束來表示自己與朝廷的密切關係，但是冼夫人本身就是掌印開幕府的女首領，宋代土酋的地位早已與隋唐時代的馮冼家族不可同日而語。王仲期只能通過自述祖先與官府的聯繫來說明自己的地位。

文字材料所鈎沉出來的歷史可以和遺存在寧濟廟前的古石雕展示的形象作一對比。在寧濟廟的院子裡至今安放有石雕9座，大小不一，稱「九峒黎首石雕」（見附圖1）。斑駁的表面和風化的程度都表明這些石雕經歷了相當長久的歲月洗禮。居中的石雕最為高大，雙手被縛於身後，其餘8位呈戴枷跪拜狀。沒有文獻記載這些石雕的來歷和意涵。有學者根據這個區域曾有隋唐時代黎峒歸附冼夫人的記載斷定這些石雕刻於唐代或五代。但是，從石雕表現出來的土著的歸服形象與文字記錄形成的唐宋時期的印象，則有很大的差距。石人濃眉突眼、短衫跣足，充份體現了長久以來所謂中原對於南蠻形象的想像。石人或被捆綁，或上枷鎖，渲染着強烈的武力征服色彩。如前文所述，在冼夫人的時代，朝廷通過培植一個忠於朝廷的土著上層，控邊南方，取得皇帝信任的馮冼家族幾次平息動亂。平亂後，冼夫人親載詔書，宣諭各部，仍令各部首領統率部眾。宋代，黎峒首領也不是負枷請罪的形象，有的生黎峒首甚至學會了身着錦袍。所以，這些石雕的形象不可能是唐宋土酋的代表。直至明中葉，尤其平廣西藤峽之亂後，明王朝在這個地區派駐軍隊多次大征廣西和海南，在「瑤亂」和「黎亂」的概念指引下，官府編訂里甲、移風易俗。強調武力的彰顯和文教的修備，蠻夷的歸化才變成這個請罪的模式。所以，筆者推測石雕雖然看起來很「原始」，實際上卻是明中期以後歷史的反映。

五、明中葉的瑤亂與冼太廟的地理變遷

在冼夫人的時代，高雷一帶主要是「俚人」的活動範圍，宋元時代關於高州瑤的記載寥寥無幾。²⁵永樂朝，高州府信宜縣六毫峒下水三山瑤首盤貴等曾進京朝貢。²⁶天順開始，兩廣瑤亂的記載頻繁見於文獻，高州瑤的問題也隨之而凸現。明中葉，瑤亂與平亂對於高州社會形態的轉變有深刻的影響，動亂不僅改變了當地人的社會身份，也改變了高州一帶行政、軍事以及信仰中心的格局。

25 關於元代高州瑤的記錄，目前僅見萬曆《高州府志》，卷7，〈紀事〉，頁9上載：「泰定四年（1327）夏四月，高州瑤寇電白縣，千戶張恆力戰死之。」

26 萬曆《高州府志》，卷7，〈紀事〉，頁9上、下。

在高州地區最重要的兩間洗夫人廟，是位於長坡鎮的舊城（舊電白因其曾經作為電白縣城而被今人稱作「舊城」，位於今天高州市東北面23公里處的長坡鎮舊城村）洗太廟以及位於新高州城的高州洗太廟（見附圖2）。在成化四年（1468）以前，舊電白集高州府府治、電白縣縣治於一身，並且已建有洗夫人廟。成化四年（1468），僉事陶魯、神電衛馬貴奏遷電白縣於東南海岸的神電衛衛城之中。²⁷同時，高州洗太廟所存嘉靖四十三年（1564）《重修譙國洗氏廟碑》稱成化四年（1468），「盜充斥，府遷治茂名，廟隨州而南」。²⁸也就是說，因「盜充斥」而不得不遷府遷縣，說明當時這一帶的局面已經不能為官府所控制。尤其是電白縣需要遷入軍事衛城，更表明官府所能動員的主要是軍事的據點。此後，府治遷往舊電白偏南的新高州城，電白縣縣治則遷移到南邊沿海的神電衛，舊電白失去了以往作為軍政中心的地位。

成化年間，高州面對的主要是來自廣西北流、陸川一帶的瑤人，官府感受到的威脅來自於西線。然而，入嘉靖、萬曆朝，高州東北面的西山與羅旁瑤亂又成為煩擾地方官員的問題。成化年間沒有引起爭議的遷治問題，因為動亂形勢的改變，重新被官員提出和訪察。有官員認為應當恢復舊電白縣，重設東北面的軍事屏障。

嘉靖十年（1545），陽春瑤人趙林花陷高州。動亂平息後，巡按御史戴璟在巡視州境，訪諸鄉民並策問試子後，上奏要求復置舊電白。戴氏《舊電白議官鎮守》的奏摺清楚地展示了電白縣遷址前後的社會情形：

御史戴璟奏其略曰：廣東高州府地方東北西三面聯屬獠山，而獅子坡、舊電白與信宜中道、亟口等處，實為地方要害。自漢設高涼縣，梁置電白郡，國初仍元宋之舊，建電白縣，以控制獠人出入之路。彼時兵威尚振，田野尚辟，人民尚聚，以故李馬斌、唐文清等勢雖跳樑，終不敢長驅徑入高州府城者，懼此縣之掣肘而躡其後也。後因神電衛指揮馬貴奏，將縣治遷附該衛城中，以寬月前之憂。於是百姓相告曰：官兵尚束手退避也，我安敢執耰鋤持鷓蚌也。是故駢首逃竄，以全軀保妻子為得計，而趙林花乘間揚鞭直指

27 嘉靖《廣東通志初稿》，卷10，〈公署〉，頁21上、下。萬曆《高州府志》，卷1，〈城池〉，頁13下。

28 這是目前所見唯一的關於高州府府治遷址的記載，府志均未載。見嘉靖甲子《重修譙國洗氏廟碑》，碑今存於高州洗太夫人廟。光緒《高州府志》，卷9，〈建置二〉，〈壇廟〉，頁5下，可見節略碑文。

府庫，如履無人之境。雖有東北一帶設獅子、電白二堡，而兵力單弱，猶一杯水撲車薪之火也。頃者，仰仗天威，大兵深入，西山一帶固已蕩平，而吾瘡痍未起者，抑多矣。使當時若有所縣不遷，如信宜仡仡則彼亦安能侵犯我城池，魚肉我人民哉？今高州一府，居民咸追怨，彼時之失策而紛紛為遷縣治之議。²⁹

舊電白西通博白、陸川，北接陽春、信宜，東連電白、陽江，戴璟認為它「控制獠人出入之路」，對於護衛高州城，有重要意義。遷縣以後，設電白堡，兵力單弱，百姓逃亡，由此「趙林花乘間揚鞭直指府庫」。他認為遷縣是失策的，奏請復置電白縣。戴璟的提議未獲實行，也就是說，成化遷縣奠定的格局此後沒有大的改變。

戴璟在上奏摺之前，曾親臨其地。在戴璟的筆下，高州一帶人煙斷絕，田土荒蕪，一派蕭瑟的景象。尤其舊電白一帶「地廣人稀」，瑤人「出沒如沸」。³⁰ 如果說，戴氏因其目的而作文，對於舊電白的殘破有誇大嫌疑。那麼，結合萬曆《高州府志》關於遷縣以後重新劃分舊電白轄區的記載，則可說明戴氏的記錄並非毫無憑據。志曰：

據舊電所轄者附郭、朗韶等地，安懷得六鄉及後遷縣改屬茂名。因遺下博五鄉屬電白，其上下保，俱故屬地也。若得善後，乃腴沃之區，地廣無人，後招韶州流民與之處，而圖遂立焉。³¹

舊電白的轄區分別劃入茂名以及新電白，舊電白縣治所在之附郭則屬於茂名。在善後的過程中，外來的移民進入當地社會，「招韶州流民與之處」。

高州府遷入茂名以後，洗夫人廟的香火也隨之南遷，但是舊電白洗夫人廟的香火仍然延續了下來。此後，方志在言及高州洗夫人廟時，主要記錄這兩座。如，嘉靖《廣東通志》載：

洗氏夫人廟在府東門外坡，嘉靖十四年知府石簡建洗夫人廟，每歲仲春、誕辰，本府率官署致祭。舊電白縣寶山下亦有廟，嘉靖二十六年知府歐陽烈，訪舊址，重建。每歲遣禮官致祭。有城壕、

29 嘉靖《廣東通志初稿》，卷35，〈獠獞〉，頁22上、下。

30 嘉靖《廣東通志初稿》，卷35，〈獠獞〉，頁22下。

31 萬曆《高州府志》，卷1，〈都市〉，頁25下。

教場二處墾田租及馬踏石壚租，以供祀事。夫人化州、電白、吳川、石城皆有廟祀之。³²

這段材料提到的府東門外坡的洗夫人廟，即今天高州洗太廟，嘉靖年間由官員興建，並且每歲誕辰，官府致祭。材料沒有提到舊電白的洗夫人廟始建於何時，很明顯，官員也參與了這座洗夫人廟的重建與祭祀。並且，時人已經注意到，在化州、電白、吳川、石城等地也有洗夫人廟。

嘉靖四十三年（1564）高州府通判吳恩撰《重修譙國洗氏廟碑》，該碑交代了成化年間遷廟緣由以及新廟與舊廟之關係：

洗廟在府舊治，今電白堡，相傳建於隋……洪武八年，府降為州。十四年，復升為府。成化四年，盜充斥，府遷治茂名，廟隨州而南，祈神靈之所依乎。縣亦移神電，兵民相依耳。今廟在府城外東南隅。而春秋報事，戒在有司者，尚在舊電白，求其神之所在而祭之。祭義其在茲乎。新廟圯，土人新之。吏茲土者，善其民不忘世功。太守白溪周公、節推鑿塘楊公謂予職當纂載，以備他日之修事者之所願聞。茲固不容辭也。³³

高州在經歷了長期動盪之後，官員與土人都參與到秩序重建之中。正如這篇碑記，主要是官員彰顯「新廟圯，土人新之」之善舉。吳恩沒有點名所謂「土人」的具體所指。有清代碑記追溯明末廟事，提到幾姓之人，合買田地，以洗姓為名進行登記。並且，碑記的記載還顯示，這幾姓人在高州洗太廟捐田祭祀，從明末至清末未曾間斷。「土人」是否和這幾姓人有關，由於文獻的缺少，不能罔斷。吳恩強調了舊電白洗夫人廟的地位「春秋報事，戒在有司者，尚在舊電白，求祈神之所在而祭之」，說明雖然高州城建立新廟，但是新舊廟宇之間不是取代關係，舊廟依然為官員所看重。

經過了明中葉此起彼伏的地方動亂以及遷城，至明中後期，高州洗夫人廟的格局因為軍政中心的變動而改變。高州城新修了洗太廟，並逐漸成為官員遊歷題記、詩詞唱酬的場合。電白的洗太廟也因為這個地點既是神電衛所在，又作為電白新縣城而受到重視。舊城喪失了軍政中心的位置，在文獻的記載裡，

32 嘉靖《廣東通志》，卷30，〈政事志三〉，〈壇廟〉，頁65上、下。

33 《重修譙國洗氏廟碑》（嘉靖四十三年〔1564〕），碑今存於高州洗太夫人廟。

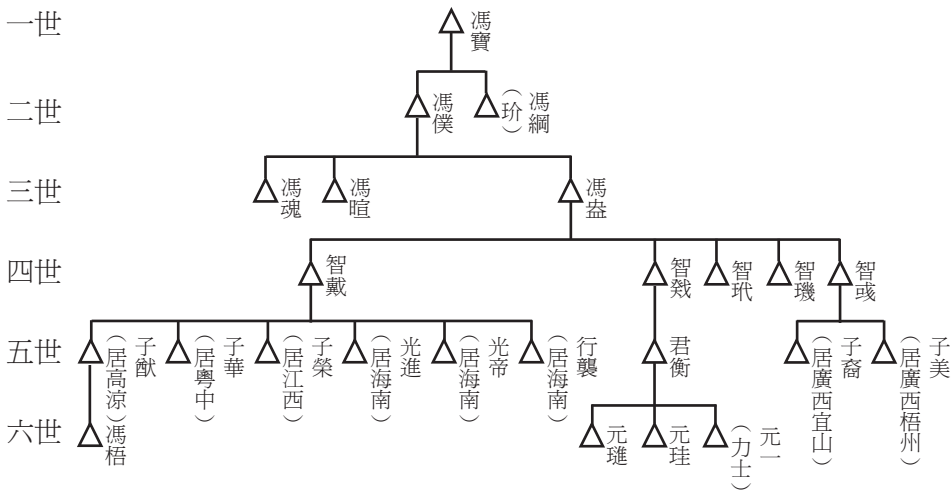
這個地點逐漸淡出了修志者以及官員的視野。但是，通過田野調查的觀察，筆者發現，一羣自稱馮寶後裔的鄉民在舊城以洗太廟為中心建立了馮氏宗族。

六、馮洗家族的譜系建構

明中葉，除了官方的記載，沒有留下多少文獻記錄經歷了巨變的鄉民如何應對來自於朝廷的影響，也沒有當時的資料記錄馮氏宗族的發展。我們只能通過分析幾部馮氏族譜的編纂結構，猜想和推測這個羣體在怎樣的歷史脈絡中建立起以血緣為名義的聯繫。然而，今天族譜所見的記錄，與唐代的記錄有相當距離。今天所見的族譜，雖然加插了唐史的記錄，但很明顯，很多記錄是將不同地方馮氏資料加以收集、重新編排與書寫而成的。

在高州舊城，我收集到了《州村馮氏族譜》、《廣西崇左馮氏族譜》以及當地學者馮守倫參考正史以及多部族譜所編訂的「高涼馮氏世系」。³⁴ 另外，在舊城附近的低垌村，我收集到了《高涼馮氏譜記》。

馮守倫編訂的「高涼馮氏世系圖」是目前所見之高州舊城馮氏最完整系譜，在這一部份，他首先撰寫「馮洗家族史話」並考證「馮氏封號」，接着便追溯各代祖先。以下是根據該系譜整理而成的馮氏世系簡圖：



34 馮守倫，《馮姓考略》（內部交流資料，未刊稿，1990）。筆者在高州市長坡鎮收集。

自六世馮梧起至二十四世的系譜是：

(6) 馮梧 — (7) 馮翎 — (8) 策輔 — (9) 缺 — (10) 缺 — (11) 缺 — (12) 賓進 — (13) 士樊 — (14) 陵叔 — (15) 世和 — (16) 馮邨 — (17) 馮審 — (18) 應徵 — (19) 懷俊 — (20) 缺 — (21) 缺 — (22) 缺 — (23) 景清 — (24) 玄政 / 玄厚³⁵

世系圖顯示，馮寶是作為一世祖受到祭拜。一世祖到六世祖的記載完整而詳細，從馮寶、洗夫人到六世祖高力士兄弟都是正史記載的人物。從七世祖到二十三世祖每代則只列一位祖先，且多有缺漏。可以看出，馮氏的文獻沒有明確記載這一段歷史。馮守倫也沒有說明其列出的祖先名諱出處何在。從二十三世景清起，譜系又完整起來，並且開始有世系分支。根據馮守倫的註釋，霞垌大村《木竄塘馮氏族譜》記錄了二十三世景清公生平，「生於南宋時期。原籍居南雄府保昌縣牛田坊。淳熙九年（1182），避蘇妃之禍，二子玄政、玄厚隨民百戶陸續而來（高涼）」。至此，譜系在馮寶、洗夫人開創高涼馮氏家族的故事上疊加了另一套表達祖先源流的傳說——南雄珠璣巷的傳說。³⁶

筆者雖然沒有看到《木竄塘馮氏族譜》，但是通過解讀《廣西崇左馮氏族譜》的幾篇譜序，大致可以勾勒出兩個祖先傳說疊加的過程。《廣西崇左馮氏族譜》開篇是一篇題款為「萬曆壬寅（萬曆三十年，1602）秋不肖侄孫仲瑀頓首序」的譜序。這篇年代最早的譜序記錄了明中葉一羣「欲立族譜以聯同姓一本，欲創立祠堂以聚宗族英靈，設立蒸嘗以供歲時祭祀」的「馮姓人」，在不明白自身世系的情況下，如何追溯祖源，序曰：

但恨先嚴孝敏江南公固當亂離而播遷異郡，故於世系未熟悉其源流。其於分不敢有僭，於是僅存鄙衷，以叩我列祖諸父。時有鳳林叔祖，諱克略者，蓋聰公之曾孫，博聞強記人也。詔予曰：族譜厄於兵火，克蓄此志久矣。子與予言及之，其始祖公在天之靈，有

35 馮守倫，《馮姓考略》，頁45。

36 珠璣巷的傳說主要是居住在珠江三角洲一帶的人追溯自己祖先來源時所講的故事，傳說內容可見黃慈博，《珠璣巷民族南遷記》（廣州：廣東省中山圖書館，1957）。學者指出，在珠江三角洲一帶，故事的產生與明代里甲制度的實行有密切關係，可參考David Faure, "The Lineage as a Cultural Invention: the Case of the Pearl River Delta," *Modern China*, 15:1(1989): 4-36.

以啟子之哀乎？甚哉，義舉也。然而，克也識其派，莫識源。聞其概而不得詳，必也共我澄溪族弟乎？蓋澄溪者，諱應春之玄孫也，學聞沉潛，孝友純篤。其父八十一歲寘天，其於祖宗世系必得其淵源者乎。子蓋往而叩之……於是，欣然出其父祖所遺錄並手編族訓一卷，以付予兄仲瑛……是以總其諱陋，重以輯之，非敢曰潤色之也，昭實錄也……³⁷

可見，馮仲瑛不熟悉家族世系源流。鳳林叔祖憑藉記憶，可以追溯周圍與之有關的支派，但是也不能說出宗族的源頭。馮仲瑛也提到，叔祖口述的族譜，「其概而不得詳」。於是，他往澄溪處訪求，如願得到「其父祖所遺錄並手編族訓一卷」。馮仲瑛「重以輯之」，開創了《廣西崇左馮氏族譜》。由此，仲瑛找到了宗族的祖先，並且和澄溪，甚至鳳林叔祖確立了「血緣上」的聯繫，成為文字記載的同族之人。

在序言之後，即馮仲瑛依照澄溪族譜所重輯之《廣西崇左馮氏族譜》。這篇族譜，沒有提到洗夫人，卻在「馮氏受姓」的故事上傾注了大量的筆墨。大體來說，他是這樣敘述的：周武王伐商紂之際，封祖先畢公高於馮地，「因封賜姓，曰馮。是畢公高者，實馮氏受姓之始祖也。」周幽王之後，諸侯自相攻伐，馮氏失其土宇，子孫離散。唐宋之際，黃巢之亂，「我祖明哲保身，居於福建省汀州府寧化縣石壁之區」，宋代遷居「上杭縣大屋場之鄉」，後來「我祖兄弟來廣東，今子孫散佈三陽」。馮仲瑛認為「福建之祖，我祖兄弟。……夫揭陽者，長房也。揭之藍霖，普之黃坑者，是其後也。」³⁸

在記錄長房的歷史時，馮仲瑛提到長房諸位初為他姓，而後改馮姓的祖先。他說：

長房自大屋場移來，始居躡坑。隨母去王者，故有王五二郎、王五三郎之說；又有依姑丈家者，故有呂一郎之說。後轉姓馮，故有馮念四郎之名。其妻溫氏傳梅崗崎嶺馮元進，甲辰年生，於嘉靖十五年閏五月死，則代矣。故今子孫充當揭陽藍田都第十七圖里長，散居藍田都。

37 馮仲瑛，〈廣西崇左族譜序〉（明萬曆三十年，1602），見《廣西崇左馮氏族譜》（編纂年份不詳，手抄本），現存高州舊城。

38 《廣西崇左馮氏族譜》馮仲瑛所編定的部份。

結合這些材料，想象當時場景，大體可以揣測出馮仲瑀開篇即講述「馮氏受姓」故事的深意。馮仲瑀找到的澄溪族譜實際上記錄了一些姓名，這些姓名不是馮姓，而是像「王五二郎」、「王五三郎」、「呂一郎」等名字。當時的人不能解釋這樣的現象，作出隨母姓王，依姑丈家姓種種猜測。「呂一郎」之後留下了「馮念四郎」的名字。當時人猜測這種轉變是「呂一郎」代替了馮元進，並且其所取代的不僅是姓氏，還繼承了這個馮姓人里長的身份。族譜強調，此後居住在藍田都的馮姓子孫的身份是編戶齊民「充當揭陽藍田都第十七圖里長」。似乎也是從這個時候開始，記錄的子孫名字開始為馮姓名字。³⁹

仲瑀所著族譜後附有「馮公大郎」傳下的子孫所編訂之族譜。這段族譜沒有注明編修的年份以及編纂者姓名，但是說明了修譜理由，「《馮氏族譜》仲瑀雖作，但我傳下，亦當著名，以傳來際」。看來，在馮仲瑀的《馮氏族譜》中沒有這羣馮姓人的記載，因此，他們自己作文以追溯家族淵源曰：

我祖法旺公諱清，治仙岡杭梅林，自皇明弘成年間移來長樂縣大都約老虎石鄉半嶺泉水塘居住。是旺公乃馮氏樂邑始居之祖也，妣陳孺人。由旺公推而上之，始祖馮公大郎，妣張孺人，系旺公之父。其二位金骸尚在原鄉，未曾帶來，未問及程鄉梅林葬在何處。二世祖馮念三郎，妣宋孺人，系馮公大郎之子，旺公之父也。其金骸是旺公帶來長樂，葬大都河布洞坑唇婆。宋孺人之金骸，未曾帶來，不知葬在何處，不敢強記。三世祖馮法旺，諱清，係馮氏長樂開基始祖也。⁴⁰

在沒有文字記錄的時代，這些人主要是依據祖先墓地來追溯家族源流。他們可以具體指明祖先墓地所在，是從馮念三郎開始。馮念三郎之前，追加了一位馮公大郎後就無法再上溯了。一世和二世祖用的都是郎名，從法旺公開始，名字的形式有所改變。法旺公生四子——榮德、榮役、榮貴、榮鑒。這篇族譜雖然沒有說明撰寫的年份，但是所列舉的子孫事蹟最遲發生在乾隆年間。也可以說，到乾隆年間，這些人還是認同這樣敘述世系的說法的。

馮仲瑀留下的材料顯示，萬曆時期，有一羣不在高州或不一定在高州的

39 《廣西崇左馮氏族譜》馮仲瑀所編定的部份。陳永海的研究認為，郎名與道教的過度儀式有關。參閱Chan Wing-Hoi, "Ordination Names in Hakka Genealogies: a Religious Practice and its Decline," in *Down to Earth: The Territorial Bond in South China*, eds. David Faure and Helen F. Siu (Stanford: Stanford University Press, 1995), 65-82.

40 《廣西崇左馮氏族譜》，關於法旺公支的部份，編訂年份不詳。

人自稱馮姓，希望編修族譜，建立祠堂。他們的祖先沒有留下文字記錄，時人也無法清楚說出宗族的源流，於是他們依靠其他人的族譜，加以重新編輯，創立自己的族譜。在編修的過程中，他們發現，族譜記錄了一堆郎名，這些名字也不一定是馮姓，於是，他們給這些郎名賦予種種解釋。由此可見，立志於創祠修譜的馮仲瑀當時是在當地建立新的傳統，他把他人以文字為媒介記錄的祖先世系和自身口述的宗派源流結合起來，在文字的層面，為一羣人建立了血緣聯繫。從此，也改變了這羣人記憶祖先的方式。另一羣沒有在馮仲瑀的族譜留下詳細記載的馮姓人，其後也撰寫族譜，以傳來際。

各處馮姓逐漸將宗族源頭統一於冼夫人和馮寶，與明清以來朝廷對冼夫人的褒封與推崇有關，與冼夫人信仰的廣泛流佈有關，也可能與乾隆年間一羣馮姓的人在廣州倡修馮氏大宗祠有關。從乾隆元年（1736）和乾隆三年（1738）留下的碑記來看，倡修者皆不是高州人，而是南海莊頭、大江二房的馮姓讀書人。他們以為「惟譙國公與冼氏夫人考妣昭然，且又事功顯赫，立廟奉為始祖」。碑記還說明，各房以入股的形式參與大宗祠：

鼻祖入粵，世系相繼，本同一脈。但各房人數多寡不同，量力簽題，多者數股，少者一股。每股捐金二十兩，推一頭人董理，自備盤費，到省城仙湖街新買鄭家房屋改建大宗祠內，會集議事，公眾舉行。

碑記沒有說明，大宗祠是否編修新譜，但是祠堂「高建神樓」，各房族譜的世系在神祖牌位的安放次序上可以得到體現並強化，「始祖下分六層，各房世祖，以宋元明清序次定位，左昭右穆，儼敦大家之倫焉。」⁴¹沒有記錄顯示，高州的馮氏家族曾參與廣州建立的馮氏大宗祠，但是舊城低垌《高涼馮氏譜記》也收入了「廣城開基大宗祠引」。

清末，諸多馮氏家族在敘述家族源流時都以馮寶和冼夫人作為自己的祖先。《廣西崇左馮氏族譜》收入了嘉慶十五年（1810）撰寫的〈頓梭鎮舊坡村族譜序〉。這篇譜序，和馮仲瑀之譜不同，以馮寶與冼夫人作為祖先：

一千段諡曰「誠敬夫人」，塋墓在縣境，或云在高涼嶺，或云在電白縣北山兜村娘娘廟，後迄無定所，今並存之。隋煬帝大

41 〈廣東馮氏建大宗祠序〉（乾隆三年〔1738〕），見《廣西□□公馮氏族譜》（2000年修訂，現存高州舊城），頁35-36。

業十二年，高涼冼寶徹反，馮盎公率兵破，恭帝封為左武衛大將軍。……馮盎公長子智戴公勇而有謀，太宗皇帝授智戴公衛尉少卿，遷左武衛大將軍。卒，帝贈洪州都督，迨其後嗣，或遷廣郡，或遷福建，或遷粵東，雖屢遷不一，究竟復回高涼舊城村。⁴²

嘉慶時期，已經存在關於冼夫人墓位置的爭論，這本馮氏族譜也沒有給出確定的答案。雖然，對冼夫人歸葬各處，意見不一，但是此時各處的馮氏人似乎都試圖建立與馮寶和冼夫人的聯繫，「雖屢遷不一，究竟復回高涼舊城村」。看來，舊城村已經成為馮氏人所認同的宗族起源。比如，廣西博白舊坡村的馮姓也稱始其始祖文鳳公，「自高涼舊城，遷居於舊坡」⁴³。

《廣西崇左馮氏族譜》收入了《馮氏溯源略》，如果我們把其敘述的世系勾勒成圖譜，會發現它和馮守仁先生繪製的世系圖非常相近。《馮氏溯源略》主要強調了下（霞）垌大村開基的馮京公，正是這一支有子孫遷居木竄塘，所以，馮守倫所見之霞垌大村《木竄塘馮氏族譜》可能與《馮氏溯源略》之記錄相近。在《馮氏溯源略》裡，智戴之後子孫居所不定，至馮京公，「洪武丁己年（洪武十年〔1377〕），由南雄遷居山口下大垌村開基」。也就是說，高州霞垌大村這一支其實本身還有一個南雄珠璣巷的傳說。通過講述一個智戴之後子孫流散各地，復又從南雄返回的故事，重新與馮寶、冼夫人建立聯繫。

同樣敘述有支派繁衍至木竄塘的《州村馮氏族譜》稱，「吾馮姓宗支雖繁，皆屬業公」，這一支追溯到「馮寒公」⁴⁴。在馮守仁編訂的世系中，馮寒和馮京是兄弟。對比這本族譜在不同時期撰寫的序言，就會發現，越遲撰寫的序言，往後延續的世系越多，所聯繫的地域也越廣大。最初的一篇序言由自稱為六世孫的庠生撰寫，講述的主要是州村一支由馮寒開基，生子盛，盛公三子文學、文舉、文德為三房。至民國二十年（1931），十三代的馮姓子孫馮宗撰寫了《編纂馮氏族譜序》以及《纂輯族譜序》。前者以宣揚國族主義為基調，稱三房各房綿延之至，「不知多少，不能一一列舉」；後者詳細考訂了世系源流。很可能正是在這個時期，前文提到的廣西崇左支派被整合進了整個譜系。馮宗追溯到盛公三子為三房後，繼續往下追溯：長房文學公生子志觀、志紹，志觀有四子周、貴、廣、宗。其中，周、貴二人由州村逃

42 〈頓梭鎮舊坡村譜序〉，見《廣西崇左馮氏族譜》。

43 〈舊坡族譜序〉，見《廣西崇左馮氏族譜》。

44 〈州村馮氏族譜序〉，見《州村馮氏族譜》（手抄本，編纂年份不詳，現存高州舊城）。

難。馮宗這樣講述周、貴二公逃難的故事：

因軍米逼迫，兄弟二人逃難，佩有香火神像三尊，稱為黃、沈、趙三位真人，從州村到廉江石城豐三上石角地方。馮周改名富一公，馮貴改名富二公。兩公既沒，後富一公後裔遷居上山，更有自上山遷居北牌下垌等處。富一公生二子長子法廣，次子法旺，兩公都明朝年間人。所以，按我所思，廣西崇左由廣東恩平縣遷去。崇左族譜所注，他始祖是法旺公，有的相同，但法旺公子孫後裔有所不知。⁴⁵

兄弟逃難，帶走的不是祖先的牌位，而是三尊香火神像。或許，這三位真人是當地崇奉的神明。在這個故事中，周、貴二公改名是關鍵，兩套族譜很可能因為二公的改名而找到共同的祖先。崇左有馮氏族譜以法旺公為始祖，因此，馮宗認為崇左和州村可能同源，不過，這樣的淵源「法旺公子孫後裔有所不知」。

其實《廣西崇左族譜》的複雜命運，集中體現了不同時代的人如何把當時的歷史和敘述疊加上去。萬曆年間仲瑀參考他人的族譜，加以修訂，編修族譜；而法旺公的一支因馮仲瑀之譜不載，亦作譜以傳來世。在這兩個譜序中，都沒有馮寶和洗夫人的身影，所載的祖先都是一些冠以郎名的人物。清代，各地的馮姓在追溯源流之時，以馮寶和洗夫人為祖先，「復回高涼舊城村」，如頓梭鎮舊坡的馮氏、州村馮氏，霞垌馮氏；在省城廣州還有一羣讀書人修建了馮氏大宗祠。其中，霞垌馮氏的祖先故事其實是珠璣巷的傳說。通過一套「智戴以後，子孫流散」的敘述，從南雄逃難而來的子孫，完成了與馮寶、洗夫人譜系的連接。清中後期以後，越來越多關於馮氏溯源的材料出現。民國二十年（1931），馮宗為崇左法旺公一支建立起與州村的聯繫，從而廣西的馮氏也與整個高涼馮氏的譜系聯繫起來。

在崇左族譜的祭祖祠正龕祝文裡，不同時代不同版本所講述的馮氏家族故事中的祖先都受到了後世子孫的祭拜和懷念，其中也包括洗夫人與馮寶。不同時代和傳統的祖先記憶恰到好處地融合了起來。祝文曰：

太始考諱畢公高、馮城太祖考諱畢萬公。北燕之祖考諱弘公。
入粵始諱業公，四世祖考敕封譙國公諱寶公，寶祖妣敕封譙國夫

45 〈輯纂族譜序〉（民國二十年〔1931〕），見《州村馮氏族譜》。

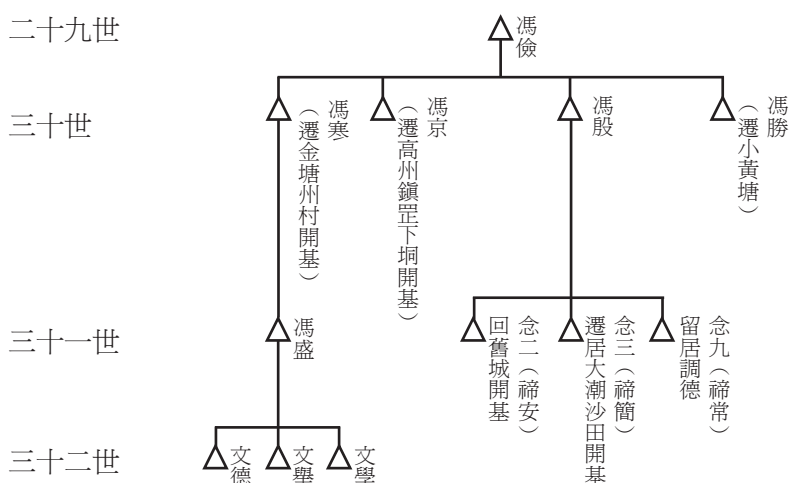
人。先祖考子華公，諱寬公，諱宿公，諱元登公，諱惠公，諱大郎，諱二郎……二世伯祖考念二公，念三公。祖考諱念九公……⁴⁶

行文至此，我們看到的是從明中葉至於清末，廣西、廣東南海以及高州州村、霞垌等地的馮氏家族如何與馮寶、洗夫人的故事建立血緣聯繫。多個譜序都提到，「轉徙播遠，雖非一定，究不離高涼舊城」。相比週邊地區，故事的核心地點——舊城村留下的資料非常有限。

由於沒有舊城村的馮氏族譜，只能依據馮守仁編訂的世系以及舊城低垌的《高涼馮氏譜記》來推測舊城的情況。據馮守仁的考訂，舊城馮氏來自於玄政公支系，玄政公是二十四世，到三十二世有禘安、禘簡、禘常三公。其中，禘安祖為舊城的開基祖。「禘」，本意是帝王或諸侯在始祖廟中對祖先的盛大祭祀。以「禘」為開基祖的名字，顯然有其深意。馮守倫是這樣編排從玄政到禘安的世系的：⁴⁷

(24) 玄政 — (25) 仲霖 (琳) — (26) 馮康 — (27) 馮莊 —
(28) 馮卓 — (29) 馮儉

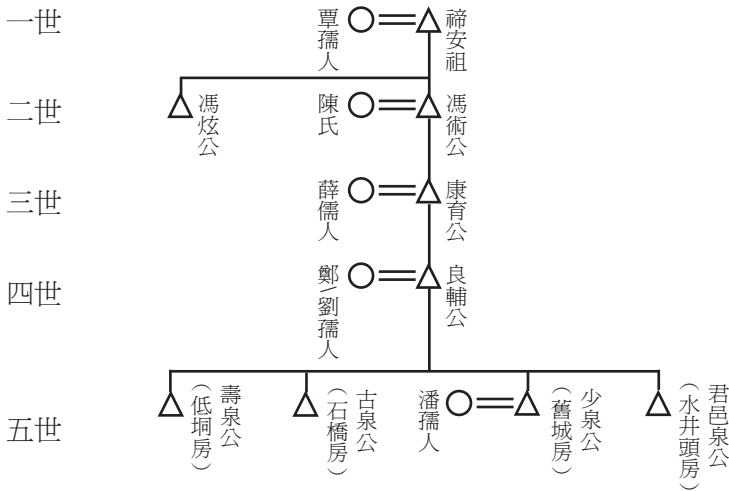
而二十九世到三十二世的譜系則是：



46 〈祭祀祝文之祭祖祠正龕祝文〉，見《廣西崇左馮氏族譜》。

47 馮守倫，《馮姓考略》，頁47。

以上譜系所列的三十世馮寒和三十一世馮盛的故事在《州村馮氏族譜》有所記錄；至於馮京是下（霞）垌的開基祖，《馮氏溯源略》也有詳細記載。也就是說在今天可以見到的文獻資料裡，三十代左右的祖先多是作為高涼週邊地區的開基祖被記錄。舊城馮氏就是由三十一代禘安公開基。馮守倫列出了自禘安祖以下五代的祖先。⁴⁸ 如果以開基祖禘安為一世，則頭五世的家系為：



低垌是舊城馮氏宗族之一房。在新春的「年例」儀式中，舊城洗太廟洗太出巡經過的村莊也包括低垌。⁴⁹ 低垌所見之《高涼馮氏譜記》開列歷代祖先。以馮寶的曾祖父馮業為一世祖，馮寶為四世祖，列至十九世懷俊。從十九世至禘安祖之間是沒有記載的。隨後就是從禘安祖開始的舊城低垌的家系。從禘安祖開始，該譜記錄了歷代祖先與先妣墓地的所在以及方位座向，但是沒有記錄這些祖先確切的生卒年月。從禘安祖開始記錄的家系以禘安祖為一世，直至十一世才有祖先生卒日期的記載，而從十一世到十四世則僅列年月，未書年號。十五世達宇公生於道光年間。如果以三十年為一代推算，禘安祖生活的時代大致為公元1400年左右，也就是明初。如果說編訂族譜之時，修譜者一般上溯五代祖先的話，那麼舊城馮氏很可能是從壽泉公的時代才開始編修族譜。也就是說，舊城的四房馮姓大約在公元1550年左右，依照宗法的制度，建立宗族，並在譜牒上定下共同的血緣關係。根據今天舊城馮氏祠堂的神主牌推算，禘安祖

48 馮守倫，《馮姓考略》，頁47。

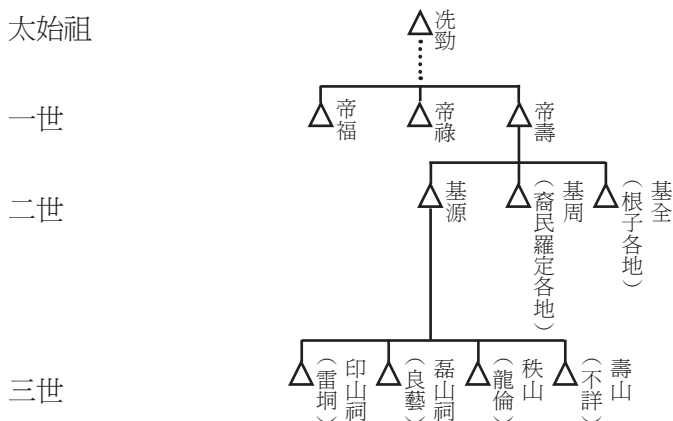
49 根據2007年2月筆者在高州舊城考察的田野筆記。

排列於31代，最晚近進入祠堂的是52代，也就是說中間大約相隔20代，以每代30年計算，相差600年左右，符合前文的推算：禘安祖生活的時代大約在公元1400年，馮氏人合族分房大約在公元1550年，即明嘉靖年間。

在高州，除了作為馮寶後裔的馮氏家族，還有洗夫人的娘家洗氏家族。距離舊城12公里的雷垌村居住着洗姓村民。他們認為雷垌是洗太故里，每年舉辦「姑太探外家」等慶典。在雷垌，筆者收集到《洗氏族譜》、《洗氏年庚流水簿》以及部份儀式的科儀書。這些材料反映了洗氏宗族的發展情況。編輯於1991年的《洗氏族譜》之編後話說明：

傳說洗氏曾有族譜，今遍查本族宗親，無人見過真本，也無人聽過關於洗氏族譜之詳述。帝壽公到雷垌定居開族以迄，未曾編印正式族譜，只有各地洗族人自編手抄之「流水簿」，或世代相傳之傳言。……今宗親人等，各持手抄本，所載史實不盡相同。……經過調查研究，去粗取精，去偽存真，由表及裡，從而獲得編輯之材料。⁵⁰

到20世紀90年代，雷垌修譜之際能收集到的是材料是「流水簿」以及口耳相傳的傳說。在村民們看來，流水簿不是族譜。其實，在書寫的結構上，流水簿與族譜非常相似，都是記錄家族世系。不同之處在於，流水簿的記錄範圍是某一個家庭的祖先世系。1991年編修的族譜將這些流水簿整合起來，在血緣世系層面建立起各個流水簿之間或者祖先故事之間的聯繫。族譜中，洗氏世系是這樣的：



50 《高州雷垌洗氏族譜》（1991年編印），現存高州雷垌村。

該譜將洗氏溯源至傳說中東晉平定海寇盧循之亂的廣東參軍洗勁。由於洗夫人是出嫁之女，因此，族譜雖然記錄洗夫人和馮寶的故事，但是沒有放入譜系之中。從洗勁到帝壽之間所有世系全部省略。譜序說明「今高州洗氏編譜，由於遠祖之歷史未詳，只好從明朝洗帝壽公定居於高州茂北雷垌起始」。族譜對於帝壽公的記錄語焉不詳。《始祖帝壽公序》稱，（帝壽公）「鑑於兄弟眾多，地少人稠，英雄無用武之地，乃矢志向外發展，決意帶子居茂名雷垌（古稱俚垌）」。也就是說，帝壽開基的故事是一個移民的故事，在此之前，沒有祖先故事的記憶。和舊城的相同，雷垌的開基祖也以「帝」為名，很可能此處的「帝」即「禘」。二世祖以「基」為名，也與很多宗族追溯開基祖時所用的名諱相似。

從這個譜系來看，雷垌洗氏顯然無法像舊城馮氏那樣在正史中尋覓到大量的材料和依據。基本上，他們是從帝壽公開始往下記錄的，而最早記錄這些世系的可能是流水簿。在收集到的《洗氏年庚流水簿》中，記錄了祖妣名諱，當地人或者後世子孫所賦予的官職名稱以及墓地方位。前七世祖先沒有記錄生卒年份，第八世祖先洗梧，生於雍正壬子年（1732）。如果同樣按照30年為一代的方法計算，帝壽公生活的時代在公元1500年左右。記錄世系者若向前追溯五代祖先，記錄者本身大概是明末清初之人。⁵¹

雖然，今天所見之《洗氏宗譜》編纂於1991年，但是年庚流水簿中卻提到最遲在道光年間已經建立祠堂，並且同治七年（1868）十世祖有「遺嘗租廿八石」的善舉。田野考察發現，今天的雷垌尚存祠堂兩座。一為三世祖祠，一為五世祖仲芳祠。三世祖祠氣勢宏偉，但已蒿草叢生，牌位盡失。從世系推算，仲芳公可能為清初之人。故建立該祠不會早於清初。

雷垌所見的洗氏宗族的文獻比較零散。訪談中，當地人對於祖先的記憶也顯得模糊不清。他們談到，週圍10個自然村都姓洗，是一個太公傳下來的，但是太公什麼時候來的就很難說了。他們也提到，很遲才有譜。這裡所說的譜指的是以文字的方式記錄世系。新春進行年例儀式的時候，村民會把太公請出來，還有洗太的父母。當問及都有哪些人時，當地人的老先生拿出一本小冊子，並說在這本神明譜上都有記錄。⁵²

被稱為「神明譜」的小冊子封面寫着「保安社聖目」數字。小冊子開列各「霄」請來的神明名單，當地有道士解釋「霄」就是請神來享受信眾的供

51 《洗氏年庚流水簿》（手抄本，編纂年份不詳），現存高州雷垌村。

52 根據2006年9月筆者在高州雷垌田野調查的訪談筆記。

奉和宴飲。從這本「聖目」看來，被邀請的神明主要包括洗夫人和馮寶，各村的土主、村主，以及境內各座廟宇的神明。其中，有不少神明是洗姓或者馮姓。如，村主洗念二尙書、村主洗念二國公、村主洗念三舍人、洗念一真人、境主洗念一太郎、洗念一國皇大帝、洗念二國皇大帝、洗念三國皇大帝、洗念四國皇大帝、洗念五國皇大帝以及馮遠舍人、馮金舍人、馮穀舍人等等。⁵³

顯然，「聖目」展示了和流水簿或者族譜完全不同的傳統——這是一個神明的系統。在當地老人的記憶裡，神明中也有他們的祖先。如果大膽猜測，當地社會很可能早就存在一個根深蒂固的神明譜系，神明或者也是他們的祖先，這是原有的社會組織的依據。明中葉以後，當新的家族禮儀要在既有的家族組織或者神明體系之上建立，神明與祖先就轉變為需要區分的兩套傳統。

與此同時，萬里之外朝廷所提倡的風尚，深刻影響着經歷着社會整合與巨變中的民眾，選擇何種方式來表達自己與他人以及國家的關係。嘉靖初，朝廷發生了「大禮議」，並引發了地方禮儀的改革——家族倫理庶民化並普及化。表現之一是祠堂的修建逐漸普及。⁵⁴ 1550年左右的高州，經歷過成化年間的大征以及嘉靖十年（1531）趙林花的劫掠，官府在「相率從賊」的鄉民中編訂里甲冊籍，推行禮儀，改變風教，着力使動亂之區整合入王朝的體系。王朝宣導的禮儀改革，恰好為鄉民提供了重建地方秩序、確立社會關係以及表達身份認同的語言。不過，據筆者的田野考察所知，雖然在文獻上，舊城對於馮氏宗族敘述家族源流非常重要，但是，舊城馮姓人的活動中心主要在洗太廟，而非馮寶公祠。對於當地人而言，最重要的兩個儀式——洗太誕和新春年例都是以洗太廟為中心舉行的。

對於馮氏而言，洗夫人和馮寶的故事是修族敬宗最有力的工具，其他地方的馮氏宗族也越來越多地和以這個祖先故事所編訂的世系建立聯繫。對於洗氏而言，洗夫人是嫁出去的女兒，正史沒有留下太多記載，而雷垌的村民或許很遲才有文字記錄本身的世系。因此，他們主要依靠墓地來記憶家族世系，至明代就無法再上溯了。據雷垌老人介紹，由於番禺大洲房的洗氏宗族想編修《世界洗氏族譜》，直到2006年雷垌才與他們建立譜系上的聯繫。⁵⁵ 置

53 《神明譜》（手抄本，編纂年份不詳），現存高州雷垌村。

54 科大衛，〈祠堂與家廟——從宋末到明中葉宗族禮儀的演變〉，《歷史人類學學刊》，第1卷，第2期（2003年10月），頁1-20。

55 根據2006年9月筆者在高州雷垌田野調查的訪談筆記。

於這樣的背景之下，我們或者可以理解，為什麼生活在同一方水土的馮氏與冼氏在開列出的祖先世系會有如此大的差別：今天馮守倫勾勒的譜系是不同時期不同地點的材料疊加的結果；而冼氏在修譜之際，因文獻的缺乏，更多地保持了其原有的狀態。

七、清代的高州冼太廟：身份、控產與拜祭

明末清初，高州經歷了長時間的戰亂。順治時期，李定國從雲南徵兵東征，廣西、高州一帶是清軍與之周旋的戰場。康熙初，高州「遷海」，八年（1669），居民復業。十四年（1675），高州總兵祖澤清響應吳三貴叛。康熙十七年（1678），清軍討平祖澤清後，社會秩序才逐漸恢復。⁵⁶

清前中期，高州冼太廟沒有受到官員們的重視。立石於嘉慶元年（1796）的《復回明目事碑》記錄了乾隆六十年（1795）高州137位紳民聯合進呈茂名縣知縣要求恢復冼夫人秋祭的事件：

府縣志載，歲黃鐘二十日，夫人投悅之辰，動支官錢銀五兩六錢，制金花緞裳牲品，以祝春秋。支茂邑均平銀四兩四錢，以供煙祠後朝，享祭無疆。因乾隆十五年縣禮房，全係新充，未諳舊例，造報奏銷冊內，特此各項名目漏報，至五十三年始為補詳。奉史藩憲查駁，奈禮房沉擱，並不分析造冊，遂使永享之祀典，一旦中廢，延今四十餘載。⁵⁷

「黃鐘二十日」，即農曆十一月二十四日。高州冼太廟以農曆十一月二十四日為冼夫人誕辰，因此，黃鐘二十日也就是神誕前數天。依照清初的制度，衙門禮房的官吏要在此時負責廟宇的祭祀。在碑記裡，高州紳民將冼夫人秋祭中斷四十餘載歸咎於衙門禮房差役新充人員的失誤。其實，這也說明，40年間，官府沒有為冼夫人舉辦過秋祭。時至乾隆六十年（1795）八月，官府才給予一定的經費支持，恢復秋祭，且由於祭祀「需費浩繁」，出示勸諭士民題捐。

但是，在官府忽略對冼夫人祭祀的40年間，民間的祭祀從未中斷。前文

56 光緒《高州府志》，卷48，〈紀述二〉，〈事紀〉，頁18上-19下。

57 《復回明目事碑》（嘉慶元年〔1796〕），碑今存高州冼太廟。

提到，明嘉靖四十三年（1564）已經有高州府通判吳恩為高州洗太廟撰碑，彰顯「新廟圮，土人新之」之善舉。崇禎朝，有幾姓民眾買田捐租，以供香燈。清代的幾塊碑記為解決祭產糾紛，重整祭祀規矩而立，並記錄了這些樂捐者的姓名，以及捐田祭神的方式。

乾隆十四年（1749）八月中秋日所立的《捐租記事碑》，記載一羣雜姓人買田祭祀洗夫人的事情曰：

譙國洗太夫人，豐功偉烈，彰彰史冊。其永□高涼者，千有餘載，高人敬為萬年香火，戶戶皆然，可謂誠矣。念梁秀禎、盧燦平、李現鮮、丘居彥、劉我彤、聶禹章父祖六人，生於高涼，同居梓里，純賴聖母洪恩。於康熙甲子年合捐分資，積貯數年，買受田米四斗二升，載租二十石零八斗，土名坐落楊耳坑插花等垌，久經稅割呈明，奉批撥入上三道甲，另立洗長明名下輸納。其田大小共四十六丘，交佃許瑞珍力耕。遞年值班二人，收六月上期早谷三石，發糶立收，銀米全完，餘者貯當班禡期公用。尚有冬穀十七石，糯穀八斗，該佃仲冬初旬，運至當班二人收足發糶。採買豬只蒸□一百二十斤，祭品等物，逐一備齊，至十二早，擺列筵席，共祝千秋，□□先人至意。迄今世遠年長，雖然分次極少，而子孫眾多，仍照舊例分作兩班辦理，周而復始，毋始□亂。瑞珍祖父歷耕三代，租無虧欠，子孫日後不必生端易耕等弊。珍仍前完租，不得少欠。我等子孫賢肖佃戶，租完糧完，同慶無疆。是以志石，以垂不朽云爾。⁵⁸

碑記說明，康熙二十三年（1684）已有梁、盧、李、丘、劉、聶六姓人，捐資買田，供應香火。他們所買之田經過了官府的登記，但是，田產不是記錄在六姓中任何一人或者一姓的名下，而是以「洗長明」的名字載入冊籍。可見，官府冊籍中的「洗長明」不是一個真實的個人，而是一羣異姓人供奉洗夫人的組織。六姓管理祭田的辦法是將祭田租佃給許姓人。六姓人每年安排兩人值班，分六月和十二月兩次收租發賣，並備辦祭品。

異姓以洗氏為名登記祭田，不是六姓獨有的現象。道光二年（1822）《記事碑》提到崇禎年間周、麥二姓就已經有類似的活動：

58 《捐租記事碑》（乾隆十四年〔1749〕），碑今存高州洗太廟。

譙國高涼郡主、誠敬冼太夫人，廟建城東，昭垂炳於綱目三書。我等先祖周盛虞、麥羨明，在於前明崇禎年間，捐置土名水劃垌，田租三十六石，載民米一石四斗三升，糧歸上三里道甲冼誠敬名下輸納，立遺永慶夫人會田。⁵⁹

碑記提到，周、麥二姓捐置的田產，「糧歸上三里道甲冼誠敬名下輸納」。這句話的措辭「糧歸……名下輸納」和前一塊碑用「另立……名下輸納」稍有不同。從字面上看可以有兩個解釋：一是冼誠敬僅是一個名字，是個虛擬的納糧對象；二是冼誠敬是一個真實的人，田產雖是周、麥所買捐，但是以他的名字進行登記納糧。不過，後文沒有提到周、麥二姓與冼姓人有田產的聯繫。所以，這裡的冼誠敬很可能也和前一塊碑記的冼長明一樣，是異姓人虛擬的納糧符號。祭祀與修廟所需費用均從會田撥出，周、麥二姓沒有建立輪流值班的制度，而是將田契租斗，交給住持管理收租。住持每年「內交租谷十石」與周、麥子孫「自辦牲儀果品，定於每年仲冬朔六，預祝夫人壽誕」。

碑記記載，崇禎末年至乾隆四十二年（1777）間，這個祭祀組織運轉順利。乾隆四十二年（1777），重修冼夫人廟之際，修廟者與周、麥二姓發生了糾紛：

至四十二年……另舉住持秦勝邦與男秦太儀，將其田契印簿租斗，盡交東關耆民黃靖收租修貯。原議貯租五年，修廟完好，租歸還廟管理。殊修延至二十年末，並不告竣，冷落香燈，廢弛失祭。

事發後，周、麥二姓向茂名縣知縣狀告黃靖。狀告的理由，一是工程拖延，一是「難忍祖敬湮滅」。他們實際上關心的是，田產由住持打理，抑或交給修廟者管理，以租穀充修繕費用。對於捐田者的利益而言，兩者有很大差別。住持管理田產之時，每年以提供祭品的名義向捐田者交納租穀。相反，若「借修廟名色」，將祭田交給承包修繕者貯租修廟，捐田者就無法向住持收租穀。黃靖拖延20年，比原議5年多15年。也就是說，周、麥二姓比預期少收了15年的租穀。⁶⁰

59 《記事碑》（道光二年〔1822〕），碑今存高州冼太廟。

60 《記事碑》（道光二年〔1822〕），碑今存高州冼太廟。

當時的狀態告者不止周、麥二姓，捐田入廟的黃姓人也有同樣的遭遇。道光六年（1826）的《紀事應親碑》記錄黃姓故事，並說明事發後洗夫人廟更換了住持。碑記這樣描述由高州城內各區即「四關」公議，重新舉充住持的情形：

越至道光元年，關內黃恆光呈印王主批准，出示四關，公議舉充住持。業經四關衿首周桐封、梁國基、李承燮……數十名人，詣廟內，議得道士盧明昌、廖時昌、梁積珍、何道盛呈請驗充。蒙王主至公無私，親詣洗太夫人案前，焚香祈告執鬮。何道盛承充住持，印給租簿，廟款章程，交盛執憑，遵照舊例，每年交穀十石與我等備辦果品牲儀，恭祝聖誕，同慶無疆。⁶¹

選舉住持的場景集中體現了在洗夫人廟的管理問題上，城內各關與官府的關係。現在高州仍有「北關」、「西關」、「南關」等地名，但是沒有太多的文獻材料提到清代城各「關」的內部組織與運作。從前碑可見，選充住持的程序是這樣的：關內人先承報知縣，獲得批准後，四關衿首在洗夫人廟內推薦數名候選道士。知縣親自到洗夫人案前執鬮。鬮中者，即新充住持。

不過，住持與捐田者之間的矛盾在道光二十年（1840）再次發生。周、麥等五姓人呈告知縣，住持以修廟名義，扣存祭穀，並請求官府在廟中勒石曉諭。周、麥等人向茂名知縣呈請時說：

第住持人等仍不肯給足舊歲祭穀，誠恐將來不無翻異更張之處。況民藍姓尚未豎碑，雖有案可稽，恐年久湮沒，無以垂久遠。即民等丘、麥、周、黃四姓，雖有碑記，因無立案遵行，惟聯呈乞示勒碑，仗肅霜威，常昭耳目，方足以垂久遠而絕蒙混。⁶²

碑記提到有丘、麥、周、黃、藍五姓人捐田入廟，以供祭事。其中，周、麥、黃三姓前文都已經提到，沒有碑記提過藍姓。

洗夫人廟內，有嘉慶二年（1797）的碑記記錄藍姓立會祭祀的事情：

61 《紀事應親碑》（道光六年〔1826〕），碑今存高州洗太廟。

62 《告示碑》（道光二十三年〔1843〕），碑今存高州洗太廟。

想我藍氏始祖，遷居來高，卜宅茂邑城南肖山，傳至球等十一世矣。兄弟三人，□字衍派，球、錦、秀是也。共組同慶洗太金，定期每歲十一月十八日恭祝寶誕。殊伊錦積欠會款一百一十六千，伊秀積欠一百三十二千，以致該會停頓，緣啟釁端，爭訟數年。是歲孟冬，蒙縣府判決息爭立案，嗣後伊錦、秀子孫會，雖有□胙肉不頌，該會均歸球子孫經理等判，伊球乃自念襟利同枝，恐譏羞後人，甯甘共苦，即將該會之田一十四石，坐落土名速埔垌班魚塘，共田四十四丘，連東南北界至山場一所，盡撥為郡城洗太夫人萬年香煙之資。誠恐年遠湮滅，爰勒碑誌，以垂永久。⁶³

碑記說明遷居高州的藍姓人到十一世分球、錦、繡三房，三房人以田地山場為基礎共建「洗太金」，恭祝寶誕，而在祝賀神誕之際有分胙肉的儀式。由此可見，在藍姓人看來，拜神祈福和敬宗修族是同一回事。儘管瑤人中多藍姓，但是由於資料的缺乏，不能妄斷這些人的祖先就是瑤人身份。

在調查中，我們還發現廟宇與廟宇間的關係可能就是當地人田土關係的集中體現。在雷垌多位老人提到了「姑太探外家」的儀式。根據《洗太故里：雷垌》一書介紹，洗夫人出生在雷垌，嫁給馮寶後，在距離雷垌4公里的良德處理政事。洗夫人誕辰（即農曆十一月廿四日），而前十天，雷垌村要派人到良德的洗夫人廟內為夫人更衣。到誕辰之日，雷垌村民到良德把洗夫人迎回雷垌，即「探外家」。⁶⁴ 當地人還特別強調，聽說良德的洗夫人廟是雷垌洗氏的祖宗去建的。雷垌把田地撥給良德，一年收幾十石租。撥去的田地大多位於良德，在毗鄰洗太廟的地方。老人們還補充道，雷垌全村人姓洗，而良德不同，良德是雜姓村，以梁姓和藍姓為主。⁶⁵ 如果將田野的資料聯繫到幾塊碑記所提到的異姓人以洗姓的名字登記田土，當地人所說的「撥給田地」，很可能是顯示良德梁、藍姓與洗姓有某種投靠關係，由洗姓代出賦稅，而一年一度的「姑太探外家」，正好強化和重整這樣的關係。

可見，碑記的出現，代表了一個歷史過程。嘉靖四十三年（1564），高州府通判吳恩所撰之碑記錄的修廟「土人」未曾留下姓名。崇禎到康熙年間盧、梁等幾姓民眾捐資獻田，這些田土在官府立案，並以洗姓登記。嘉慶、

63 《捐租碑》（嘉慶二年〔1797〕），碑今存高州洗太廟。

64 高州市社會科學聯合會、高州市長坡鎮人民政府合編，《洗太故里：雷垌》（2005，未刊稿），頁160。

65 根據筆者2006年9月高州田野調查訪談筆記。

道光間的碑記，記載了租佃糾紛以及捐田者與司廟者之間的矛盾。從碑記的內容來看，清前中期，官府既沒有格外關注洗夫人廟，也沒有直接參與民間祭祀田產的管理。而民間卻利用行政制度，將共同建立的祭祀組織合法化，在這個過程中，雜姓人也將廟產登記在一個姓洗的戶口之下，這既是繳租的單位，也是集資合股的辦法。這正是地方社會向國家整合的體現。

八、馮寶嫡裔與墓地爭訟

「馮寶嫡裔」的確定與清末高州的動亂有關。道光末年開始，高州一帶動亂頻仍，國家也開始重視對地方信仰的承認。廣西東南與廣東西南山區活躍着眾多「會匪」、「西匪」，高州府府城甚至幾度被圍。高州士紳楊廷桂概述了清末高州弁紳兵勇在境內外參加的戰鬥曰：

高州去京師八百里，其地負山包海，其民俗多尊君親上，恆不惜其軀命，以敵王所愾。自嘉慶初至今剿賊於境外者，凡五次。自道光三十年至今，剿賊於境內者，凡十一次。在境外者，曰川楚，曰八排，曰羅鏡，曰容縣，曰金陵，所至皆有聲績……剿賊於境內者，自凌十八始至李何娘止，中間明科、謝八、呂九、謝潰、三張、勾七之徒，多者萬餘人，少者數千人，皆隨起隨撲……亦有當先衝突而致命者。至咸豐十一年春二月陳金缸陷踞信宜，擁眾五六萬，蹂躪七八縣，撲邑城者兩次，圍邑城者三年。當是時，賊勢張甚，城之危與睢陽等。然大小數十戰，互有殺傷，我勇之死亡者雖多而賊之死亡者更不少。卒能懾賊黨，使斬其渠來歸正而高邑以安，即雷廉瓊亦恃以無恐。⁶⁶

這篇記文是楊廷桂為改建昭忠祠而作的。昭忠祠原建於嘉慶八年（1803），改建於同治四年（1865），因此楊氏所說的「至今」大約在同治四年（1865）左右。⁶⁷可見，從道光三十年（1850）凌十八到同治二年（1863）陳金缸之亂平，高州兵民所參與境內境外「剿賊」，此起彼伏，是

66 楊廷桂，〈改建高邑昭忠祠記〉，見楊廷桂撰，〈嶺隅文稿〉（收入許汝韶編輯，〈高涼耆舊文抄〉，廣東省立中山圖書館藏）。

67 光緒《高州府志》，卷9，〈建置二〉，〈壇廟〉，頁9下。

相當緊張的年代。高州一帶當西山大路要衝，因此，高州的安危對於雷廉瓊是否會盡陷於賊，非常關鍵。咸豐十一年（1861）二月，陳金缸率部繞道廣西岑溪進入信宜，佔領縣城，「以學署爲僞宮，以縣署爲僞元帥府」。三月，攻茂名城。舉人楊廷桂入城主持，與知府蔣立昂誓以死守，危城獲安。

《高州府志》對楊廷桂力挽危城之舉給予很高評價：「當信宜初陷時，郡城遷徙一空，使舉人楊廷桂由鄉入城住持，大局力挽，邑紳會同籌辦，則事已無可爲矣」。⁶⁸同治二年（1863）九月，官軍收復信宜，陳金缸之亂平。舉人楊廷桂以及高州知府瑞昌改建了高州洗太廟，將昭忠祠從城隍廟遷入洗太廟，所以楊廷桂爲之作〈改建高邑昭忠祠記〉。楊氏該文交代了改建緣由以及落成典禮之隆重曰：

則弁紳兵勇因桑梓而捐軀者，血性可嘉，其情可痛，而功尤不可泯也。同治四年，郡之紳耆請以境外境內前後死事諸人，遵嘉慶八年詔，崇祀於昭忠祠，以慰忠魂，而光鉅典。顧舊祠湫隘不足以展禮。觀察英公與余及寥屬紳耆公議，改建於城東郭洗太夫人祠之側，堂基棟宇崇闓廣大，足以壯觀瞻。諏吉入祠，大總戎鄭公，觀察使英公，偕余與僚屬紳士同來展禮，而各死事者之子孫均得遵例，來與祭。是日也，鼎匱籩豆之光華，禮牲粢盛之豐潔，管弦笳鼓儀仗旌旗之嘈喧煥赫，父老子弟環門而觀者，數千眾，莫不嘖嘖嘆羨。謂忠烈者，食報當如是也。⁶⁹

《高州府志》記錄了是次殉難紳民的人名。⁷⁰戰事的主要地點遍佈高州所轄的茂名、電白、石城、信宜、吳川等地；名單顯示，高州城附近的村落中殉難者較少，與洗夫人拜祭有密切關係的馮姓和洗姓更是寥寥無幾。

動亂平息後，重整社會秩序之時，舊城洗太廟與高州城洗太廟一樣受到了官府的關注。舊城洗太廟毀於兵燹，同治二年（1863），高州多位官員，捐銀助修。職員張和仁作「修復舊城洗廟神像引」以記之：

68 光緒《高州府志》，卷51，〈紀述四〉，〈事紀〉，頁7上、下。

69 楊廷桂，〈改建高邑昭忠祠記〉，見楊廷桂撰，《嶺隅文稿》（《高涼耆舊文抄》本）。

70 光緒《高州府志》，卷46，〈人物十九〉，〈殉難〉，頁1-28。

洗太夫人萬家生佛也……所以建祠奉祀，亦香火萬家。惟舊城一廟，正夫人鐘靈肇跡之區，而辛酉春，以陳逆之亂，侵佔石骨，焚掠鄉民，毀及祠宇，犯室像，裂冠袍，可勝歎哉！越癸亥秋，陳逆伏誅，信城收復，知溟漠之中，籍庇良多也。沐恩信生同知勞歧瑞、職員古耀堂、軍職陳光榮、職員古榮、三堂把總馮大昌、恩職馮思永等，擬欲新其寶像，整其官袍，隆其廟貌，壯其威儀，聞者莫不欣然。爰是共襄厥舉，捐資樂助，集腋成裘，以報萬一。是為序。⁷¹

碑記提到的辛酉春陳逆之亂，即咸豐十一年（1861），陳金缸陷信宜，圍郡城之事。在這次動亂中，舊城洗廟遭受破壞。倡修者主要是軍隊的官員，其中，職位最高者為高州同知，還有兩位馮姓的低級武官。由於沒有資料佐證，很難推測這兩位馮姓武官是否是自稱洗夫人後裔的舊城村人。序言後，還記錄了樂捐芳名，舉人楊廷桂位列同知之後，可見其地位之重要。除此之外，眾多商號以及高城團練總局也都曾捐資。

同治三年（1864），廣東巡撫郭嵩燾題請敕賜譙國夫人暨部將封號。《茂名縣志》記錄了當時留下的檔案材料曰：

同治三年五月二十六日，禮科抄出署廣東巡撫郭嵩燾題請，敕賜譙國夫人暨部將封號，並准擇裔奉祀一疏，於五月初三日奉旨該部議奏，欽此。並據該撫將事實冊結、志書、碑記揭送到部。臣等查原題及清冊內開高州府茂名、電白、信宜等縣舊有洗太夫人廟。夫人徐高涼太守馮寶之妻，陳石龍太守馮僕之母。功臚信史，德被生民。每值貼危之際，默邀援救之靈，凡兵戈水旱之災，禱祀立應，因而師行必克，凱奏頻聞。且讀《御纂子史精華》，獨於洗太夫人備錄《隋書》本傳，是則夫人之勳德早邀帝詔之褒嘉。懇請加崇封號，以光祀典。再夫人開府時，有長史張融，部下復有甘、盤、陳、廖、祝五將，雖勳名未附於青史，而傳聞必頌其丹誠。請分別敕加封號，並擇馮寶嫡裔承充奉祀生，以答神庥等情。⁷²

71 《修復舊城洗廟神像引》（同治二年〔1863〕），碑今存舊城洗廟。

72 光緒《茂名縣志》，卷2，〈建置〉，〈壇廟〉，頁17上、下。

郭嵩燾所請示之事有三：一、敕賜譙國夫人封號，二、敕賜甘、盤、陳、廖、祝五將封號，三、擇馮寶後裔承充奉祀生。雖然郭嵩燾沒有題請加封馮寶，但是，在這則奏疏中，洗夫人不僅作為神明和其部將一起請封，且被作為馮氏家族的祖先對待。郭嵩燾特別指出「擇馮寶嫡裔承充奉祀生」。禮部查核《隋書》，公同酌議，認為「應如該撫所請，敕賜封號，以光祀典，而答神庥」。

在光緒《高州府志》中，修志者把郭嵩燾的題請放在有關高州城洗太廟的記載之後，給人以高州城洗太廟為受封廟宇的印象。不過，該志注明所錄之檔案出自鄭業崇等編修的《茂名縣志》的記載。查閱《茂名縣志》可知，郭氏的題請是置於有關舊城洗太廟的記載之後。⁷³從編排的結構看，受敕封的應該是舊城洗太廟。今天，舊城洗太廟依然高懸着由郭嵩燾題請加封的「慈佑」匾額。看來，所謂的「擇馮寶嫡裔」指的是舊城的馮氏家族；或者，舊城的馮氏家族自認是「馮寶嫡裔」。

同治九年十一月二十六日，新電白監生馮敦和、馮藩昌，給茂名知縣寫了一份呈奏書說明馮氏各房要重修祖墳——「洗夫人墓」，請求知縣差人監修。⁷⁴他們首先自述家族源流謂：

竊生等係高涼散住各縣及廣州、陽江、廣西博白等處。所有祖祠俱（筆者註：疑漏一字）譙國公諱寶，慈佑洗太為始祖，迄今四十餘代，世資歷歷可考。

馮敦和等認為廣州、陽江、廣西博白以及高涼諸地等處的馮氏均一脈相承，即尊馮寶、洗太為始祖。看來此時已存在着一個譜系，將上述地區的馮姓眾人按照宗族的原則在文字的層面上聯繫起來，這個譜系「迄今四十餘代，世資歷歷可考」。接着，馮敦和等陳述了馮氏祖墳——「阿太墳」的規模，以及需要重修的來龍去脈：

所遺寶公、元配洗太合葬茂址，舊電城北五里，土名山溪垌山兜村馮婆嶺，嶺志炳據，載譜顯據，族稱阿太墳。其墳築灰豎碑，

73 光緒《茂名縣志》，卷2，〈建置〉，〈壇廟〉，頁17上、下。

74 討論所用之〈洗夫人墓地訴訟材料〉，是張均紹根據雷垌村洗氏村民提供資料整理而成，共七件。收入張均紹著，《洗夫人考略》（廣州：廣東省地圖出版社，1996），頁29-36。

旁有八仙石碑四隻，墓前左右，獅子旗杆。歷代祭掃無異。同治年陳逆竄踞，拜祭殊疏。清平後，前往省墓，不知何人將墓碑、獅子、八仙、石旗杆共盡毀，四查無蹤，即投附近鄉村，皆無有知者，意為賊毀。後傳竊生等來看，不勝駭異。即會各房簽題重修，擇本月二十一日興工。生等見載志之墓，自隋迄今千有餘年，曾經被毀，理應照舊修復。茲卜吉在即，因各房疏遠，齊集維艱。即將聯名匍叩琴階，乞仁恩准，飭貴差前往監修，使志墓重光，先靈合族沾恩光。

馮氏認為，族稱為「阿太墳」的地點是馮寶與冼太合葬的墓地。他們強調墓地曾經豎立石碑、石碑、獅子、旗杆等彰顯墓主尊崇地位的裝飾。不過，從馮氏的呈奏看來，同治九年（1870），該處已是一派蕭瑟景象，所有裝飾物都無跡可尋，也無從追查。馮氏的解釋是同治二年（1863）陳金缸動亂，賊毀墓地，由此各房意圖興工重修，希望官府差人監修。他們列出了呈請官府出面的兩條理由：其一，墓主身份崇高，墓地歷史悠久，載諸文獻，即「載志之墓，自隋迄今千有餘年」；其二，修繕艱難，「各房疏遠，齊集維艱」，官府力量參與可以使「志墓重光，先靈合族沾恩光」。但是，聯繫當時修墓的背景來看，馮氏請求官府「飭差前往」，與其說是督修，不如說意在借官督之名為整個修墓行動提供庇護。未幾，馮氏捲入的一場訴訟就表明修墓行動遠遠不像兩位監生所陳述的賊毀志墓、宗族重修這樣簡單。

同年十二月初二日，馮藩昌等呈奏官府「為侵毀志墓，糾眾抗修，乞戡拘辦事」云：

本十七興工，二十八日，殊有土豪黃德光，嘅（引者註：疑為衍文）生員黃理迪、黃可宗擺謀，糾率匪徒黃廷業、李榮爵、榮福、榮方、貴成、黃怡成、侯維克等百餘人，各持炮械，前來毆阻，聲稱新立土磚堆，係伊祖墳。

在馮藩昌等向官府呈遞請求差人「監修」的文件之後五天，馮氏的修墓行動就受到了來自黃姓人的阻止。在馮氏的呈奏裡，「各持炮械，前來毆阻」的黃氏「匪徒」非常兇橫，馮姓人「懼禍奔避，一切鋤鋤器械被掠去」。馮氏請求官府「照例拘辦，監督修復」。不過，這羣來勢洶洶的黃姓人並非出師無名，他們聲稱「新立土磚堆，係伊祖墳」。對此，馮氏則反駁

稱冼太夫人是前代名臣，「塋葬古跡，志稱昭然」。

兩天以後，被馮氏稱為「土豪」的黃德光向茂名縣的遞交訴呈，講述了另一個版本的修墓故事。在黃氏的訴呈裡，馮氏與黃氏對祖墳的爭奪由來已久。黃氏一方說：

竊生六祖黃介峰公，在乾隆五十年，遷葬土名長坡圓山嶺，修墳二次。因誤問不吉，咸豐九年，撲去灰碑記，復回泥朱，灰地尚存，祭掃百餘年無異，通鄉共同。禍因土惡馮明燦、馮成鑒等，焚吉，欺生族小人微，當年冒係敕封冼太墓，立要修墓等語。迫投封職（筆者注：疑前四字抄錄有誤）正冼錦文、鄰老吳文幹、監生吳正萬，監生吳家泰、李榮彰等差明，上係生祖墳，下係吳家墳，歷無敕封古墓，均斥伊非。

在黃德光的訴呈裡，這塊墓地是黃姓六世祖的墳地，不是敕封古墓。而且，馮黃二姓就祖墳的問題已經進行過一次勘定，這次勘定是以馮姓人的失敗告終。

接着，黃德光對馮氏呈控的毆阻修墓一事進行辯護說：

孰意明燦等婪心不泯，本九月復串石鼓劣紳馮藩昌等，倚恃財勢，聲言修墳，抬集棍手多人，耀武揚威，要生挖遷祖骸。若不挖遷，定於前月十五日興工修築等語。不料奇計百出，忽於前月二十六日，重修志墓，謊詞聳廉批准，容差協伊族多人，踞於山頂，執持刀槍，大肆濤張，欲將祖墳挖毀。迫冒死向阻，並幸四鄰喝止，不致毀佚。繼於本月二日，復以生等阻修，乞勘再肇。倘生防守不及，勢必謀葬，祖骸難保，豈容生修祖考墳為冼太墳之理。

從黃氏的呈控來看，官府已經差人協同馮氏修墓。黃氏「迫冒死向阻，並幸四鄰喝止，不致毀佚」。

其後馮姓和黃姓又多次呈供，爭論的焦點在於這塊墓地究竟是不是冼夫人的墓地。黃氏認為長坡「無娘子廟，無鬼子城」，冼夫人墓在電白山兜村，馮氏人以長坡村為山兜村，挖圓山嶺為馮婆嶺「與載不符」。該墓地是他們的祖墳，而馮氏則認為長坡在明成化四年（1468）以前稱電白堡，且墓內原有花碑為證。因此，該處為冼夫人墓所在。

以上所用的訴訟資料是前高州市博物館館長張均紹根據雷垌村冼氏村民所提供的資料而整理的，資料沒有寫明訴訟的最終結果。張均紹作〈冼夫人墓地考〉一篇闡述他的觀點。直至今日，關於冼夫人墓地究竟何在，都無定論，本文也無意對此加以考證。本文希望指出的是這羣自稱為冼夫人後裔的馮姓人與冼夫人信仰的關係，以及訴訟案中提到的舊電白、新電白的轉變，是與自明清以來官員、士大夫、宗族以及當地民眾如何創造出一個地方性的冼夫人文化的傳統息息相關的。這個故事的背後，是一個日益完善與有效的政府制度在民間紮根，民間社會同時演變的過程。也可以說，這個訴訟是明中葉以來高州地方社會變遷的縮影。

九、結語

從南北朝到清末，跨越了近1,400年，在這段漫長的歷史裡，地方社會必然經歷了諸多演變。本文的前半部份，是討論土酋歸附，後半部份則考察後來的社會如何利用土酋歸附的故事。梁陳之際，冼夫人出現在正史的記載中。當唐代的盛世成為過去，馮冼家族也漸漸淡出了史家的視野。宋代，與海南、雷州等週邊地區相比，高州沒有多少文人或官員留下文字記載，更不是朝廷的關注所在。明代高州受到了韓雍等人的關注，其歷史要置於兩廣瑤亂的大背景中來看。由於電白縣的遷移，行政中心由高州的舊電白遷移到茂名以及神電衛，冼夫人信仰的格局也隨之改變。舊電白的冼太廟依然香火延續，而在茂名官員們又新修了另一座高州冼太廟。在地方社會士大夫化的過程中，沉寂了許久的冼夫人的故事又被不同的人羣所重視、敘述並改寫。

地方社會的戰亂與巨變改變了當地人的身份認同。從今天留存下的族譜大體可以推斷，明中後期，當地的某些家族開始按照家族倫理編訂譜系。舊電白出現以馮寶嫡裔而自居的馮氏家族。週圍的馮姓家族以及冼姓家族也開始將家族的故事與冼夫人、馮寶的譜系聯繫起來。

明中後期的社會變革延續到了清代。隨着地方政府的建立，稅收制度的規劃，田土登記日益被接受。清代的碑記顯示，高州冼夫人廟的維持與祭祀主要依賴當地的民眾。他們通過捐獻田產，建立拜祭組織，並利用田土登記的規矩，將土地合法化。清中後期會匪之亂後，高州和舊電白的冼太廟受到官府的關注。舊電白的冼太廟受到敕封，由馮寶的嫡裔主持祭祀。⁷⁵ 由此，我

75 光緒《高州府志》，卷11，〈建置四〉，〈塚墓〉，頁24上。

們可以了解為何會出現洗夫人墓是在新電白還是舊電白的爭論。

從梁陳到明清，朝廷與地方的關係發生了關鍵性的改變。梁陳之際，土酋的家族歸附了國家，以依附國家的制度顯貴。從明到清，國家的制度滲透到鄉村的層面，一方面越來越多的馮氏人以馮寶和洗夫人為祖先，通過文字以及依託文字為載體的制度（例如編修族譜），把地方的傳統與中央聯繫起來；另一方面，地方歷史的塑造者用中央對當地的地方政策，重構自己的傳統。馮氏聯宗的不斷擴充與土人受征服的形象創造是同一個過程的兩面。

也許有很多原先與馮寶和洗夫人沒有關係的鄉村，陸陸續續把對馮洗二人的祭祀加到鄉村禮儀之內；又或許有很多地方，在接受這個轉變的同時，也保留了很多原來的風俗。這些地方上的分歧，沒有改變長時段的趨勢。在長時段的禮儀變化之中，尋求正統的過程，新舊禮儀之間不是替代，而是疊加。在文字層面，族譜的記錄既保留了華南土著社會原有的譜系結構，比如郎名、神明譜、年庚流水簿，又整合了明中期以後宗族禮儀中以血緣承傳為依據的新結構。在非文字的儀式表演層面，舊城中雖然修建了馮寶公祠，但對於這羣馮氏子孫而言，最重要的儀式是在洗太廟進行的。再者，儀式表演的本身就是不同時代的層累構成。⁷⁶ 在信仰的地理空間層面，洗太廟從長坡到高州城與電白的轉移，源於行政的變化。移動後，洗夫人的拜祭便出現了不同的據點。而不同的地點又以本地為核心製造出洗夫人的故事。這些故事隨着時代的變化而不斷被改寫。地方上的人羣，唯獨不能改變的是正史裡面的文字記錄。由此，正史的記載既變成故事演繹與創造的出發點，也變成各執一說的人們競爭正統性的武器。也就是說，正史的記錄被地方上的人羣認為是，也實際上充當了唯一可以輕鬆運用的「客觀」標準。

地方禮儀多樣性的問題就本該是題中應有之義。不同區域，雖然在控產、祭祀等概念上相似，在具體的運作過程中可以呈現出各自的形態。這些相同與相異的部份，就是歷史學者可以用來重構地方歷史的資料。

（責任編輯：程美寶）

76 賀喜文章〈儀式表演與歷史記憶：如何在田野找尋歷史〉討論了舊城洗太廟的儀式表演問題（未刊稿，「承傳與創新：新世代的歷史學」學術討論會論文，香港，2007年12月）。

附圖1：海南儋州寧濟廟「九峒黎首石雕」



圖片來源：2002年12月賀喜拍攝。

附圖2：長坡鎮舊城村舊城洗太廟及馮寶公祠、高州市高州洗太廟



圖片來源：劉國光製圖，〈高州市洗太夫人主要文物遺迹圖〉，《洗夫人史料文物輯要》（北京：中國書局，2001），頁77。

The Submission of Local Chiefs and the Construction of Lineage Society in Southwestern China: An Analysis of Beliefs in Lady Xian of Gaozhou

Xi HE

Department of History
The Chinese University of Hong Kong

Abstract

Over the course of more than fourteen hundred years, from the Northern and Southern dynasties to the late Qing, the relationship between the imperial court and local society in southwestern China underwent fundamental changes. In the Liang-Chen period (sixth century CE), the lineages of leading chiefs submitted to the Chinese state, and used their submission to the state to enhance their own status. From Ming to Qing, the state system penetrated to the level of village society. On the one hand, increasing numbers of persons surnamed Feng came to claim Feng Bao and Lady Xian as their ancestors, and used written records and systems relying on written records (such as the compilation of genealogies) to create links between local tradition and the imperial center. On the other, the creators of local history incorporated the history of central state policies towards the locality in the reconstruction of their own tradition. The continual expansion of the Feng descent group and the construction of representations of local submission to state authority were thus two sides of the same process. This paper argues that from the long-term perspective, the locality's borrowing of state ritual forms to construct orthodoxy frequently meant that state ritual forms were superscripted

Xi HE, Department of History, The Chinese University of Hong Kong, Shatin, Hong Kong.
E-mail: cuhkhexi@hotmail.com.

on local practices. Therefore, it is precisely diversity and variety in local ritual practice that should be seen as expressing the inherent meaning of a ritual. The differences and similarities between rituals in different localities are a resource by which historians can reconstruct local history.

Keywords: Lady Xian, Gaozhou, lineage, local chiefs, rituals