

三界神形象的演變與 明清西江中游地域社會的轉型

唐曉濤

中山大學歷史人類學研究中心

提要

西江中游的廣西潯州府和梧州府地區是三界廟分佈最爲集中的地域。自明至清，該地區三界神的形象經歷了由水（蛇）神、瑤人祖公到地域保護神、馮氏宗族祖先的演變與疊加，並最終成爲國家祀典神明的過程。這一演化貼切地反映出西江中游地方社會在國家正統文化秩序確立的歷史過程中，地方政治與經濟格局發生重大變化後，族羣形象亦一再轉變。

關鍵詞：三界神、西江、水神、地域社會

唐曉濤，中山大學歷史人類學研究中心，中國廣東省廣州市新港西路135號，郵政編號：510275，電郵：xt0281@163.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（項目編號：CUHK1/06C）和國家社科基金（項目「民間信仰與地域社會轉型：太平天國歷史根源的社會史考察」，項目編號：08XZS009）資助。本文在修改過程中，科大衛老師的指點使文章煥然改觀，兩位匿名評審人的寶貴意見使文章得以最後完篇，特此一併致謝。

一、引論

「三界」指天、地、人，是清代華南地方社會常見的神名。對三界神的崇祀則以西江流域最為普遍，上至左、右兩江地區，下至珠江三角洲的東莞、南海、順德、佛山等地區都有不少以「三界廟」為名的廟宇，而地處西江流域中段的廣西潯、梧地區¹則是三界廟分佈最為集中的地域，其中桂平、貴縣（筆者按：今廣西貴港市）、平南、蒼梧、藤縣、鬱林州（筆者按：今廣西玉林市）等地均以奉祀三界神的廟宇最多。²

早在1920年，容肇祖在對珠江三角洲的水上人進行調查時，就曾注意到水上人對三界神的崇拜，他徵引明末鄭露所著《赤雅》的記載、袁崇煥為東莞三界廟重修所撰碑文及道光十九年（1839）佛山三界廟重修碑刻中所描述的三界形象和事蹟，寫成〈三界神考〉一文。在文中容先生指出兩廣地區三界神即謂能通天、地、人三界之神，有兩種不同形象，一為貴縣人馮克利，二為平南人許氏。推測平南許姓之說先出，後來姓馮之說太顯著而成為三界神的專名。³不過，容先生並沒有對三界神為什麼會成為馮姓的專名進行考察。

筆者在調查中還注意到，潯梧地區三界廟除奉祀主神馮克利外，還配祀克利裔孫馮都長和馮吉，而三界神的形象經歷了由水（蛇）神、瑤人祖公到地域保護神、馮氏宗族祖先和國家祀典神明這樣不同形象的演變和疊加的過程。所以，本文將概括西江中游地區明清以來的歷史變化過程，根據文獻及調查資料所見，考察三界神的形象和事蹟在特定歷史時空脈絡下的演變，以補這一地區明清以來社會歷史發展進程與三界神形象的變化之間關係的研

1 廣西境內的鬱江與黔江在潯州府境的桂平縣交匯後稱潯江，潯江往東流經梧州，此段即為西江幹流的中段。明清時期在西江中游地區分佈着潯州府（下轄桂平、貴縣、平南、武宣等縣）和梧州府（下轄蒼梧、懷集、藤縣、岑溪、容縣、鬱林州、北流、博白、陸川等州縣），本文重點關注沿西江流域的州縣。

2 民國《桂平縣志》收錄的廟宇中，以崇祀三界神的數量最多，其中以三界廟、馮聖宮為名者共16座，以三聖宮、三聖廟、三聖寺為名而奉祀三界神為主神之一者5座，附祀三界神者1座，即軍陵里秧塘村的登科廟（祀谷神、雷王和三界）。據貴縣、平南、蒼梧、藤縣等地方志記載，三界神也是最受崇祀的神明，參見滕蘭花，〈清代廣西三界廟地理分佈與三界神信仰探析〉，《廣西民族研究》，2007年，第4期，頁138-146。其中筆者走訪過的西江中游地區桂平市、貴港市、平南縣、玉林市、梧州市、藤縣、象州等縣市以三界廟命名或以三界神為主神的廟宇約計三十多間。

3 容肇祖，〈三界神考〉，《民俗》週刊，第41、42期合刊，民國十八年（1929），頁21-22。

究，了解神明形象的演變將有助於更好地了解該地域的社會轉型及族羣面貌的變化。⁴

在明朝前期，地處西江流域中段的潯梧地區，雖然名義上都隸於流官，但並非地區內的所有住民都已成為編民，大體上，被編入戶籍之中，州縣能夠控制的主要是縣城及周圍平原地區的村落。⁵其時，西江中游的大藤峽地區主要居民是被稱為「獠蠻」的編外之人，⁶直至嘉靖初這些人仍游離於王朝體制之外，不應賦役，保留着山居的生存方式，並以藍、胡、侯、盤四姓為渠魁（酋長），故在明代，大藤峽被視為「獠賊淵藪」。⁷

從行政上，比較成功地將西江中游的這些山居土著納入統治體系是在明中期以後，以從桂西調土司狼兵東征大藤峽為肇端。從正統二年（1437）始，朝廷將大量桂西狼兵徵調到潯州府屯耕防賊，引起大規模的所謂「獠亂」。成化元年（1465），韓雍率軍平定瑤亂後，在潯州府這一流官區建立起武靖土州。成化五年（1469），兩廣總督正式開府梧州。此後，在進行更

4 此文為筆者博士學位論文《禮儀與社會秩序：從大藤峽「獠亂」到太平天國》（廣州：中山大學未刊博士論文，2007）的相關章節，論文完稿後，見到白耀天的〈歷史上嶺南諸神考源〉（《百色學院學報》，2007年，第1期，頁54-66）、滕蘭花的〈清代廣西三界廟地理分佈與三界神信仰探析〉（《廣西民族研究》，2007年，第4期，頁138-146）兩篇文章，前者考證三界神的起源並注意到神的形象有所變化，後者羅列三界神的地理分佈、出於功利而奉祀三界神的原因，並推測清代廣西形成了三界神祭祀圈。不過，兩文均沒有將神明形象的轉變置於特定的歷史時空脈絡下，沒有考析神明形象轉變與地域社會本身的政治、經濟、文化變遷的關聯。

5 劉志偉和科大衛都曾指出，明代的廣東、廣西可能都有許多沒有登記在國家戶籍簿上的人羣。參見劉志偉，《在國家與社會之間——明清廣東里甲賦役制度研究》（廣州：中山大學出版社，1997），頁64-65；David Faure, "The Yao Wars in the Mid-Ming and Their Impact on Yao Ethnicity", in *Empire at the Margins: Culture, Ethnicity, and Frontier in Early Modern China*, eds. Pamela Kyle Crossley, Helen F. Siu, and Donald S. Sutton (Berkeley and Los Angeles London: University of California Press, 2005), 171-188。

6 《明史》（北京：中華書局，1974），卷317，〈廣西土司一〉，頁8202。當中記載：「廣西惟桂林與平樂、潯州、梧州未設土官，而無地無獠、獞。桂林之古田，平樂之府江，潯州之藤峽，梧州之岑溪，皆煩大征而後克，卒不能草薶而獸獮之，設防置戍，世世為患。」

7 田汝成在〈斷藤峽〉中記載，嘉靖年間，翁萬達和田汝成深入大藤峽腹地征剿，被捕獲的瑤人稱已經在深山之中居住了八代之久，未嘗有官兵涉足於此。由此推測，約在元末明初瑤人已居大藤峽腹地，而直至嘉靖初年他們都沒有納入官府的管治之下。參見《炎徼紀聞》（四庫全書·史部紀事本末類第352冊，上海：上海古籍出版社，1987），卷2，〈斷藤峽〉，頁619。

強硬的軍事征剿的同時，朝廷也以更有效、更大力度的舉措招撫兩廣的山居土著，將他們編入里甲或保甲體系。正是在這一進程中，潯梧地區的原住民「猺」、「獞」、「蛋」諸人羣，包括當地的瑤、僮土酋，越來越多地被納入王朝統治體系，成為國家的編戶齊民。

從明中期開始直到清中期，這一區域的經濟開發中，最重要的是兩廣米糧貿易。陳春聲的研究認為，到18世紀中後期，沿西江進行的兩廣米糧貿易是珠江三角洲地區高度商業化的糧食市場網絡中最重要的組成部份，廣西每年向廣東供應的稻穀經常可達到300萬石。⁸在這一米糧貿易網路體系中，梧州府和潯州府又居於商業貿易網絡中轉站及市場輻射中心的重要位置，清代廣西最著名的商業市鎮「一戎（梧州戎墟）二烏（平南大烏墟）三江口（桂平江口墟）」即分屬梧州府和潯州府。同時，這一地區的沖積平原是廣西少有的土地肥沃，高溫多雨，無霜期長，具有深耕細作傳統的優良稻穀生產的平原，因而成為兩廣米糧貿易最重要的依託。

伴隨着明中期以來朝廷的大規模軍事行動與該地域的經濟開發的，是王朝通過建學校、興科舉、推廣正統神明崇拜等方式，在地方建立正統化的禮儀秩序。一些地方也通過主動接受國家祀典神明、將地方神明改造為正統神明等方式，確立了對王朝正統性的認同。經過明末清初的動亂期，南明和三藩的政權輪番更迭，樹立文化的正統性更成為清朝地方官員的追求。因應王朝的文化正統化過程，經過長時間的積澱，地方上逐漸出現了士紳階層。清代前中期，國家正統性的文化和意識形態在官員士大夫和地方民眾的共同推動下，在潯梧地區得到了明顯的擴張，其典型的表現就是宗族組織在這些地域的漸次建立。

隨着兩廣米糧貿易的發展，越來越多粵商進入潯梧地區，而這些粵商中，又以定居廣西，開鋪經營者佔絕大部份。⁹人數眾多的粵商在這一地區的活動直接影響地方的族羣構成及政治和經濟格局，乃至影響到地域社會的文化進程。乾隆中期開始，隨着珠三角的冶鐵業、紡織業、礦業、陶瓷業的興盛，桂平紫荊山、鵬隘山和平南鵬化山等地的燒炭業、藍靛業，貴縣龍山的採礦業等迅速發展起來，不少山居的土著成為燒炭工、藍靛工、礦工。嘉慶、道光年間，大批新移民（包括被後人稱為「客家人」的來自惠、潮的移

8 陳春聲，《市場機制與社會變遷——18世紀廣東米價分析》（廣州：中山大學出版社，1994），頁18-46，92-93。

9 陳春聲，《市場機制與社會變遷——18世紀廣東米價分析》，頁18-46，92-93。

民)進入西江中游加入到燒炭、種藍、採礦行業中。當地的地域資源於是面臨着重新分配的問題。上述諸人被已經在當地定居了較長時間的村社成員稱為「客」或「來人」或「新民」。¹⁰土人對這些「後來者」甚為敵視與抗拒，土客之間出現嚴重對立，在貴縣、鬱林等地都出現了土客械鬥。所以，此時期，地方上各種利益集團通過各種政治、經濟、文化的手段來排斥「後來者」，並以廟宇為中心各自建立起跨村落的地域組織，與官方建立的保甲、團練組織一道，共同將這些所謂「賊」、「匪」的「後來者」排斥於村社和權力核心之外。受排斥者也利用宗教或政治文化資源組織起天地會和上帝會。當地正統與異端社會組織激烈衝突的結果也就是道光、咸豐年間的天地會和太平天國運動。動亂之後，地方上再次利用正統的文化禮儀重建地方秩序。¹¹

總之，明清西江中游地域社會的歷史進程，是構成三界神明形象變化的結構性條件，概括而言，比較關鍵的方面有：一是明中期的「平徭」軍事行動；二是地方商業開發進程中強勢粵商力量的進入及其影響；三是國家正統化禮儀推進過程中的士大夫化和宗族的建構；四是嘉道以後天地會、拜上帝會的活動，及動亂平定後國家禮儀秩序的重建。

二、水（蛇）神與馮三界、許三界

就筆者目前所見，最早關於三界神的記載是景泰四年（1453）李廷麟的《三界祠記》，碑刻上言：

梧城西岸有鶴崗焉，左繞漓水，右泛潯江，中展平陽，里曰水西，人物繁庶，商船群集，地之靈也，神亦附之。當皇明初，有三

10 在清中晚期，西江中游潯梧一帶的客（來）的概念與現在所稱之「客家」的含義有很大不同。20世紀60年代廣西通志館的學者在這一地區調查時，就明確指出，在當地人的概念中，所謂「來人」是指進入當地時間較晚或尚未定居的人，是與在當地居住了較長時間、被稱為「土人」的原居民相對而言。所以來人包括了沒有進入村社，即沒有入住權的山居土著。當時在鬱林、博白、陸川一帶更明確將這些人稱為「新民」，將他們所說的話稱為「新民話」，而稱自己的語言為「地佬話」，「地佬」意即在當地居住時間長久之人，有「地頭」之意。

11 關於明中期到清末西江中游地域社會的具體歷史演進過程，參見筆者博士論文《禮儀與社會秩序：從大藤峽「徭亂」到太平天國》。

界馮其姓者，潯之貴縣人也，生而好道。一日，入名山，逢八人分金為九，一以遺馮，辭不受，與之敝納，欣然服之，歸。預知人間事，出入常有青蛇隨之，竦動一方。有司以惑眾，擒而訊之，則云：「道通三界」。上之督撫，挾置梧州西口岸，覆以大鏞，燔燒三日，啟之，神色如故。於時旱甚，命之行雨，而雨大降，始信其神也。適時疫作，命之符治而疫愈。民感而誦之，當道總督王公為請敕封為三界焉。厥後行蹤莫測，往往於兩河間拯溺弭災。隨致夢於水西里人云：「我已受封三界，當為我建祠於燔柴口岸，不，汝里虛也。」父老僉議曰：「神附我里，必有以福我里，可不嚴祠以報之耶？」卜日鳩工，經始於壬申孟冬，落成於癸酉仲秋。里人群詣余勒石，余宗孔氏訓，本不語神，但親目所見，非耳食之誣，爰樂書之，亦以見地靈云爾。¹²

從這塊碑記可見，三界神為馮姓，遇仙得仙衣而成神，與「蛇」有着不同尋常的關係。最初，馮三界與官府是對立關係，被認為「惑眾」而覆以大鏞火燒三日，後來才與官府合作，為之求雨、治疫。碑文中雖然有總督王公¹³請敕封之說，不過官方文獻上並無敕封三界的記載，因此，這個說法很可能是三界神的信奉羣體刻意編造的結果（詳後）。之後，馮三界常往來於西江，保護船隻，並托夢建廟於梧州水西口。梧州為西江流域間兩廣交接處，因其地理位置而成為兩廣貿易網路中的重要基點，所謂「人物繁庶，商船羣集」。明成化元年（1465）之後更成為兩廣總督駐地，當時梧州府盤鹽廠就設於水西口一帶地區，往來西江上的船隻都要經此關口。上引碑記強調三界神兩方面的能力，一是行雨治疫，二是在西江上救難，描繪的是西江流域的水神的形象，因此可以推測，此馮三界為居住於西江的水上人家所奉祀的神明。直至20世紀80年代，來往西江的船隻經過水西口的三界廟，船務人員仍會向乘客廣播，讓大家拜一拜三界神，以保佑船隻航行順利。¹⁴

12 此碑記收錄於雍正《蒼梧志》（雍正年間刻本，乾隆年間增補本，廣西壯族自治區圖書館影印本），卷3，〈藝文〉，頁12。

13 此記所言王公可能為王翱，〈王翱傳〉有記：「景泰三年……潯梧騷亂，總兵董興、武毅推委不任事，于謙請以翁信、陳旺易之，而特遣一大臣督軍務，乃以命翱。兩廣有總督自翱始」。《明史》，卷177，〈王翱傳〉，頁4701。

14 貴港市馮惺初口述，筆者2006年5月2日田野筆記。

萬曆間（1573-1620），任職廣西提學的魏浚也有關於「三界神蛇」的記載：

三界廟有小蛇十數，背青腹赤有火，嘗緣神身及蟠繞藤香上。人以手接而玩之，甚馴習，往來莫知其向。有祈願越期未賽者，蛇輒至其家，人驚曰：「神索願也！」初，弘治間有許三界者，平南人，采樵自給，偶登山得一衣，非布非褐，而渾身上下皆無縫，因衣之歸。眾見駭之曰：「必仙衣也已！」能言人未來事，禱晴雨輒應，奉之者甚眾。制官聞之，以為妖，懼其惑眾，使人逮至，覆之鍾下，令厚環以薪，舉火煨之徹夜。次晨發鍾，無有也。三界夕已抵家，謂其人曰：「我去也，無為若曹累！」遂不知所往。¹⁵

在崇禎《梧州府志》關於三界神的記載中，則許姓與馮姓的說法同時出現，志曰：

許三界，平南人，弘治間采樵自給，登山，得一衣，非布非褐，渾身上下皆無縫，衣之歸。眾見，駭曰：「必仙衣也已！」能言人未來事，禱晴雨輒應，奉之者甚眾。制府聞之，以為妖，懼其惑眾，使人逮至，覆之鍾下，厚環以薪，舉火煨之徹夜，次晨發之，無有也。三界夕已抵家，謂其人曰：「我去矣，無為若曹累。」遂不知所往。梧人立廟於水西坊，廟有小蛇數十，皆腹赤，穴神衣袖中，或蟠繞香供上，人以手接而玩之，其馴。或曰：三界神馮姓。¹⁶

在這裡，三界沒有具體的名字，並有姓馮與姓許的不同說法，而許三界的廟也建於梧州水西坊，則與景泰碑所記馮三界所在的地點相同，而當地人的說法顯然也莫衷一是。明末鄭露所著《赤雅》關於「青蛇使者」的記載與魏浚所記大同小異，¹⁷有明顯的傳抄痕跡。但是，不管姓許還是姓馮，這些記

15 魏浚，《西事珥》（四庫全書存目叢書·史部247，濟南：齊魯書社，1996），卷7，〈三界神蛇〉，頁807-808。

16 崇禎《梧州府志》（崇禎四年〔1631〕刻本傳抄本，廣西壯族自治區圖書館藏），卷20，〈方伎〉，頁58。

17 鄭露，《赤雅》（上海：商務印書館，民國二十五年〔1936〕叢書集成初編本），卷下，「青蛇使者」條，頁53。

載所描繪的三界與蛇的密切關係，及在弘治間被逮至梧州，燒而得免的情節與景泰碑刻是一致的。

此時期，廣東流傳的三界神也是與蛇有關的形象，正如屈大均所言，康熙年間，「廣有三界神者，人有爭鬥，多向三界神乞蛇以決曲直。蛇所向作咬人勢則曲，背則直。或以香花錢米迎蛇至家，囊蛇而探之，曲則蛇咬其指，直則已。有許願者不還，蛇則騰至人家索飲食。又或有仇怨，於神前書其人年生八字，以碗覆之。神前碗大小紛然，無有敢動其一者。」¹⁸

講述與蛇有關的三界故事者，可能是西江流域的水上人。水上人與蛇之間的關聯一直見諸文獻的記載，《赤雅》云：「蜃人神宮畫蛇以祭，自曰龍種。」¹⁹前輩學者也比較早就注意到三界神與水上人的關係，徐松石、陳序經都撰文提到三界神是具有蛋民特色的神祇。徐松石在《粵江流域人民史》一書明確提到：「廣西梧州三角嘴亦有蛇廟，蜃人信奉甚虔。」²⁰此處所指蛇廟即是上引景泰間就建立的梧州水西口的三界廟。20世紀30、40年代，嶺南大學社會調查所調查沙南蛋民的宗教信仰，陳序經在該調查中指出，蛋民宗教信仰與陸上人家並無多少差異，家神、土神、門宮、灶君等等，都是兩者一致的信仰，但其中比較特別的則是三界神，他認為三界神是「保護水上平安及可以令人添丁」的神，因而是具有蛋民特色的神祇。²¹

三、瑤人祖公與地域保護神

就筆者走訪過的西江中游一帶的三界廟所見，廟中所奉神明一般有三位，即馮克利、馮都長和馮吉。關於馮都長，正德十六年（1521）任職橫州通判的王濟在《君子堂日詢手鏡》一書中有一段非常精彩的記載。王濟首先

18 屈大均，《廣東新語》（北京：中華書局，1997），卷6，〈二司〉，頁218。

19 鄭露，《赤雅》，卷上，「蜃人」條，頁14。

20 徐松石，〈粵江流域人民史〉，載《徐松石民族學著作五種》（上）（廣州：廣東人民出版社，1993），頁152。

21 參見陳序經，《蛋民的研究》（上海：商務印書館，1946），頁165-166。上引鄭露、徐松石、陳序經文中分別將水上人寫作「蜃人」、「蜃人」、「蛋民」，為統一起見，本文一律寫為「蛋民」。船民對於蛇的崇拜一直在延續，廖明君一書也有相關記載，指出南寧邕江的大江口曾建有一座「蛇宮」，這座「蛇宮」就是一艘木船。宮內設有神龕，在供桌上擺有兩個大花盆，盆內栽有兩棵小葉榕樹，在小葉榕樹的枝幹上各盤着一條小青蛇。船民經常到蛇宮來拜祭。參見廖明君，《壯族自然崇拜文化》（南寧：廣西人民出版社，2005），頁417-425。

介紹了馮氏家族的神異歷史，曰：

鄰壤貴縣有馮姓之家，世以神異顯，有稱都長者乃橫州侯興國舉人姑之夫，故余得之頗詳。其家神異者世有一人，立召風雨鬼神虎豹，言人禍福無不驗。自蒼梧上至南寧皆敬信不可言，兩廣猺賊事之尤謹，皆以祖公呼之。山峒間有跋扈者，總帥委之撫安，其魁率徒眾頂香盆、牛酒拜迎於道，云：「吾祖公來矣。」即聽約束，貼然而還。馮氏之居，去大龍山不遠，其中皆熟猺所居，每月朔望，各齋香錢至其家納焉，甚有牛羊豬畜者，故累年不敢為亂，蓋馮氏力也。由貴陸行往賓州，必經大龍山，非馮氏之車則不敢行，車上有小旗為物色。

其神異者率無永年，至四十上下非縊即溺而死，死後遠近遂事之以為神，塑像於廟。廟在貴縣北門外，與家相鄰。廟已有十五六像，皆其先也。余嘗一往觀，中有宋元碑石，紀神異悉如今日，所謂都長之神比之他世尤異。²²

王濟的記載提供了關於馮氏家族在宋元以來長時期的變化情況：宋元以來直至正德年間，兩廣瑤人所信仰者為居於貴縣大龍山的馮氏世家。馮姓家中每代會有一人具有神異能力，善於作法術，可召風雨鬼神。這些神異者又被尊為「祖公」，每月朔望，瑤人要向其獻香錢，甚至牛羊豬等，死後被塑像奉祀於廟中，當作神明來拜祭。到正德年間王濟所見時，廟中已塑有十五六像，推算下來，約有400年之久，即是宋初就開始有馮姓人被作為祖公奉祀於廟宇之中。信奉馮氏神仙世家的範圍非常廣大，「自蒼梧上至南寧皆敬信不可言，兩廣猺賊事之尤謹」。在廣大的區域內，具有神異能力的馮氏世家具有了凌駕於各土酋長之上的權威，即使是那些跋扈的魁首，對於馮「祖公」也必恭必敬，率徒眾頂香盆、牛酒拜迎於道，聽從約束。由貴縣走陸路往賓州的廣大地區更是馮氏的勢力範圍，特別是大龍山一帶，只有插上馮氏標誌的小旗的車子才能行走。這裡所刻畫的馮氏神異者與土著巫師的形

22 王濟，〈君子堂日詢手鏡〉，載沈節甫輯，〈紀錄彙編〉（臺北：臺灣商務印書館，1969），卷163，頁11-13。馮都長夫人的姓為「侯」，但文中的「侯興國」寫作「候」，疑誤。王濟的任職時間參見嘉慶《廣西通志》（廣西師範大學歷史系中國歷史文獻研究室點校本，南寧：廣西人民出版社，1988），卷27，〈職官表十五〉，〈明四〉，頁721。

象極為類似。

關於土著對馮氏的崇拜，弘治七年（1494）桑悅所作〈記僮俗六首〉中已有反映：

姓同處處是華宗（稱同姓者為華宗），
朝甫先加老喚公（初名朝某，長名甫某，老名公某）
三界有靈焉助虐，諸馮非祀肯相容？
只將劫奪為生理，亦以均分示至公，
誰把峰巒齊一鎚，平疇萬里盡歸農。²³

桑悅為常熟人，成化元年（1465）舉人，弘治六年至七年（1493-1494）任柳州通判。²⁴在《粵西文載》及《粵西詩載》中收錄了桑悅所寫的詩文碑記十多篇，為其赴任途中、任上及離任時所寫。由詩文碑記所見，桑悅在廣西期間非常活躍，當時宰官所進行的開大庾路，重修學校、廟宇，編寫《梧州府志》，平亂後作平蠻碑記等事情的撰述，均由其執筆。除在柳州外，他還曾在梧州冰井寺居住一段時間，又至慶遠、玉融等地招撫蠻民，還與柳州一些文人士子有較深的交往。²⁵此處提到土著僮人的信仰神明為「三界」，並且被稱為三界者即是「諸馮」，這一記載與前述王濟的記載可相互印證，表明馮氏神仙世家在西江流域的廣大地區有着巨大的影響力。值得注意的是，當時已有「三界」之稱呼，而馮氏看來最初是「助虐」，是與朝廷對抗的形象，官府亦要承認對馮氏的奉祀，才能「相容」。

王濟在《君子堂日詢手鏡》中接着詳細記載了馮都長的事蹟。據王濟所

23 此詩收錄於康熙年間汪森所編《粵西詩載》（四庫全書·集部總集類第1465冊，上海：上海古籍出版社，1987），卷16，〈七言律〉，頁240。雍正《廣西通志》（四庫全書·史部地理類第568冊，上海：上海古籍出版社，1987），卷123，〈藝文〉也有收錄。括弧內的注釋原來即有，應為桑悅所注。

24 王偁撰，《虛舟集》（上海：上海古籍出版社，1991），有桑悅作，〈重刊虛舟集序〉。序中於落款處寫：「弘治六年重陽前二日柳州府通判思玄居士東吳桑悅民懌書」；汪森編，《粵西文載》（四庫全書·集部總集類第1465冊，上海：上海古籍出版社，1987），卷20，桑悅撰，〈開遼岩記〉，當中有「弘治甲寅（七年）正月予築城於玉融，揮使苗侯廷珍邀予同按行郭外羣夷部落以宣朝廷威德」一句；王世貞，《弇州四部稿》（上海：上海古籍出版社，1993），卷149，〈說部〉，〈藝苑卮言六〉記桑悅「為柳州歲餘。父喪歸服除，遂不起。」據此可推知桑悅在柳州任職時間。

25 雍正《廣西通志》，卷78，〈鄉賢〉，引舊志所記，頁322。

言，馮都長是橫州侯舉人的伯舅（馮都長娶了侯舉人之姑），而王濟與此侯舉人過從甚密，書中屢次提到他與侯舉人一起活動的情形。關於馮都長，王濟所講的第一個神異故事如下：

弘治間，鬱林州妖賊李通保假稱馮都長作亂，旗幟皆馮氏，徒眾遙見賊魁，若衣黃袍冕旒，所居室廬皆成金碧宮殿，以其術蠱惑，聚至數萬人，官兵無如之何，與賊相拒者半月。一日，東風甚急，賊將以火攻，官軍度不能遁，三司諸官愴惶呼都長告急，答曰：「無妨，待我與祖宗商量。」遂焚爇一香往營外望空數拜，鄉語刺刺，飯頃，以手指畫，若問答狀，言訖，乃入云：「無事，無事，吾祖宗俱在此矣，可速傳令，子時蓐食，丑時起營，縱火依期。」而行賊見吾軍舉火猶東風，皆大笑。頃焉，吾軍呼噪而出，風反，火烈，賊大潰走，斬獲無數。都長單騎馳而呼曰：「我即真馮都長也，汝輩復何遯！」賊眾見之，云：「果吾真祖公耶！」皆羅拜於前，眾縛其魁請降，事遂平。又有木山峒猺賊猖獗，視官軍蔑如。總帥委都長招撫，受令，即單騎引數卒直至巢穴，徒眾見之，皆羅拜，椎牛擊羊設酒，迎款不暇，惟令是從，因諭眾云：「眾皆安業，但爾渠魁某人不可赦，可隨我出見總制。」眾皆唯唯，其魁即隨以出見總制訖，就責付都長帶往梧州交割，械送之京。出至外，其魁告都長云：「死固不足言，但容我暫回料理家事，即出就獄。」都長與為期，縱之。至期不至，人盡危之，都長但云：「無妨，明日必來。」既而，果然。人問愆期之故，賊云：「吾固將叛，只被馮都長放許多大蟲咆哮，圍繞家宅，恐禍及妻孥，故不敢愛一死，乃來耳。」²⁶

故事講述的是馮都長以神異巫術請神降臨協助官府平定李通保叛亂之事。從王濟的記載看，馮都長的故事流傳於大龍山，當地的主體居民為熟瑤。²⁷在明代的文獻中，與熟瑤相對的是生瑤。大龍山是由大藤峽綿延而成，

26 王濟，〈君子堂日詢手鏡〉，頁22-24。

27 所謂「猺」，也可能是「獞」。《明實錄》所記弘治間這一帶地區發生的李通寶作亂，其黨從名為胡扶香，而據徐松石考證，這是典型的僮人命名方式；前引弘治七年（1494）桑悅所言拜三界的習俗為「獞俗」；又，筆者在貴港市作調查時，收集到的口碑材料稱：貴港市郊的東壠村是三界神馮克利的祖父龍泉公卒葬地（詳後），正靠近大龍山，而大龍山及山中的居民主體仍是壯族。這些

向來被視為大藤峽的右臂。關於弘治間李通保假稱馮都長作亂之事，《明實錄》也提到李通保「以妖術誘眾」，並稱其為「妖賊」。²⁸ 據《粵西文載》，通寶進攻鬱林失敗，其黨從被迫斬百餘級，「於是其黨咎通寶曰『爾謂役神兵以護我，今安在耶？』」²⁹ 看來李通寶是通過請神降臨護佑之術來召眾起事的。這與馮都長請神之舉可謂異曲同工，其身份當與馮都長相似，即亦是具有神異能力的法師，可能也被某一土著羣體稱為「祖公」。

更重要的是，我們可以看到，這個故事中所塑造的真假馮都長的形象，其實從側面反映了當時瑤或僮分化的情況。文中所稱頌的真馮都長採取了與明政府合作的態度，用巫術協助官府平亂，幾次替總制招撫叛逆之瑤，並且都十分有成效，叛亂的賊魁被馮都長招撫後，總制還「責付都長帶往梧州交割」。此時馮都長的形象，除了保留原有的法師兼具土著祖公的身份外，還疊加了替明政府履行職責的「都長」形象，可見代表的是「熟瑤」或「熟僮」的羣體。

馮都長幫助政府平叛的故事，表明這些「熟瑤」或「熟僮」羣體已經歸入到王朝體制之下。而地方官府對於馮都長的認可，也賦予馮氏神異者及其信奉者以「正統性」的身份。另一方面，前述三界神的信仰羣體對國家的認同，則通過三界神得到王朝的「敕封」的傳說表達出來，而事實上，明代官方文獻並無敕封三界神的記載。不過，卻更表明了講述故事的人羣使三界神成為正統性神明的努力。因為，在鄉民的行為倫理中，地方性神明只有受過王朝的封贈才合乎正統。正如陳春聲在考察臺灣三山國王的虛擬「敕封」的傳說故事時的分析所言：「鄉民的觀念中，國家的承認（儘管可能是虛擬的）仍然是神明來歷『正統性』的唯一來源，強調神明扶持正統王朝，從而

壯族人每年仍在三月三例行對馮氏拜祭。而且，這些壯族人在拜祭時所打的鼓點，與現在貴港市區自稱為馮克利後裔的馮氏族人（自稱為漢族人）相一致而與城區不同，這一事實可能表明兩者拜祭儀式的一致。由此推測馮三界也可能是僮人的神明。

28 《明武宗實錄》（南港：中央研究院歷史語言研究所，1962-1968年校印本），卷102，正德八年（1513）秋七月癸未，頁2113；卷115，正德九年（1514）八月丙申，頁2327。

29 汪森編，《粵西文載》，卷65，〈傳〉，〈名宦〉，頁92。書中記稱此條材料引自《廣西通志》，並將李通保寫作「李通寶」，光緒《鬱林州志》（玉林市政協文史資料委員會據光緒二十年〔1894〕刻本重刊本，1991），卷14，〈宦績錄〉，〈曹琚〉，頁246，轉引此材料時也寫作「通寶」。

使自己也有了正統性。」³⁰

在王濟所講述的馮都長的後一個故事中，神的形象有了改變，王濟記曰：

都長年四十，一日將自縊，親友畢集守之，虞其死也。侯舉人父亦在焉，忽對侯云：「我死三年，舅舅有一難，可向東南叫我三聲。」頃焉，守者稍懈，竟自縊死。三年後，侯販稻子三大舡往龍州，將至，逢暴雨，水漲四五丈。遇夜，舟人失守，水退，船閣山腰間。明早，眾相顧愕然，無所為計，忽憶都長決別之言，遂面東南再拜，叫都長者三。其夜，夢都長告云：「明日有救者至，毋憂也。日出時可為飯以待。」明早，果有一人率二十餘徐棹二小舟來，乃廣東商人，素與侯善者，云：「昨更深時，一人來報我云，侯兄遭難於此，可速往救。又云，可於山中尋伐連幹芭蕉，自船閣處直至水口，厚以藉墊，以繩索將船用一挽，即至水中無虞。」悉如所指而行，無纖芥損，若無事然。³¹

王濟關於馮都長的記載根本沒有提到「三界」的稱號，也沒有提到與「蛇」有何相關，但在這一故事中，馮都長卻具有了水神的形象，而且十分清楚地看到這個水神對於兩廣米谷商人的保護：受到救助的人是做米谷生意者即本地土著商人（舅舅），施與救援的中間人則是廣東商人，而故事中的舅舅與廣東商人已有長期的合作關係。可以推測，這與當時該地區的米穀貿易已經有一定程度的發展相聯繫，馮都長被塑造出水神形象的一面，變成為米谷商人保護者。至此，王濟記載的馮都長與景泰間李廷麟記載的馮三界的形象在一定程度上重合起來。

講這個故事的是誰？很有可能是沿着西江來到梧州的客商及與粵商做生意的土著商人。一般說來，客商們遷入他鄉時在奉祀神明的問題上所採取比較共通的辦法，是奉祀原籍地的神明以聯結同鄉，維繫地緣組織。但事實上，為了融入地方社會，客商們同時需要入鄉隨俗，奉祀經商所在地的原有神明。所以，在粵商們進入潯梧地區之後，也將水上人奉祀的三界神奉為自己的神明，這是他們進入地方社會的一種手段；另一方面，來來往往於西江

30 陳春聲，〈三山國王信仰與臺灣移民社會〉，《中央研究院民族研究所集刊》，第80期（1995年4月），頁61-114。

31 王濟，《君子堂日詢手鏡》，頁24-26。

上的這些水上人以及瑤人、僮人們也在從事米谷、木材貿易，也在改變着自己的身份認同，表現出來的就是對三界神靈異故事的再創造，把神明塑造成為商人保護者的角色。當然，三界神羽化的地點也就被固定於梧州——既是兩廣商業貿易的中心，也是兩廣總督所在地。

袁崇煥家族對於三界神的奉祀也可作為一個旁證。袁崇煥與三界廟的關係在他為家鄉東莞的三界廟所撰寫的碑文中有清楚的描述：「予里中崇奉三界廟，其神來自粵西。考神所自，亦無徵焉。說者則以為出自潯之貴縣馮姓，有無姑勿論。」³²此文為袁崇煥取得甯錦大捷後回到廣東東莞水南鄉休養時所作。在這篇碑文中，袁崇煥提到他捐出了白銀三百兩作為蓋廟經費，說明他對這個三界廟極具感情，正如他自己所說：事三界廟「不啻子孫之於祖、父」，³³足見其對三界廟之崇奉與虔誠。

袁崇煥家族在廣西的主要居地即在平南縣的白馬鄉和隔江相對的藤縣赤馬鄉，兩地至今仍有袁氏家族活動的遺跡及各種傳說故事。令人感興趣的是，袁崇煥的事例中，可以非常清楚地看到，袁本人認為三界神出自粵西，後來才被帶到東莞。蕭鳳霞和劉志偉曾經對此作過猜想，指出：「袁氏的家庭數代在西江販木為生，他的鄉下其實是東江的水邊，也不為當地已經定居下來袁姓宗族所接納。為了參加科舉，他到他的家庭經營木材販運的廣西藤縣冒籍考試。袁後來在大量流動人口聚集的東江邊建了與蛋民祀蛇崇拜有關的三界廟。以上的事實顯示出他原來的身份，很有可能是蛋民，不過當他取得進士並由知縣升為兵部尚書後，他出生低微的家庭背景就被遺忘了。」³⁴

袁崇煥家族在西江下游的活動範圍主要在廣東東莞、佛山等地，將筆者搜集到的廣西境內各地（以潯梧為核心地區）三界廟碑刻、族譜及口傳故事，跟這些地區的碑刻資料對比，也可看出，兩廣關於三界神的來歷故事及不同歷史時期的變化內容大體一致，並明顯可見廣東故事版本源自廣西的痕跡。因此，可以相信，正是來往於西江的商人，將出自廣西的土著神明沿着西江進行傳播的。

清初的時候，參與三界神傳播的力量中出現了地方官府。清廷地方官員

32 袁崇煥，〈重修三界廟疏文〉，載閻崇年等編，《袁崇煥資料集錄》（下）（南寧：廣西民族出版社，1984），頁143-144。

33 袁崇煥，〈重修三界廟疏文〉，載閻崇年等編，《袁崇煥資料集錄》（下），頁144。

34 參見蕭鳳霞、劉志偉，〈宗族、市場、盜寇與蛋民——明以後珠江三角洲的族羣與社會〉，《中國社會經濟史研究》，2004年，第3期，頁4。

參與三界廟建設的最早記載為康熙八年（1669）潯州府地方官在府城桂平為三界廟建戲臺，碑記曰：

布衣而享廟祀，匹夫而稱神聖，是皆有以參天地之化。其生也，有自來，其逝也，有所為也。潯郡有馮姓籍隸貴縣，累代為神，貴人信之，立廟以祀，而西粵三江咸起而奉之，飲食必祭，水旱疾疫有求無不應焉。潯郡之廟厥官巍然，臨於江上，凡居人過之，鐘鼓歌舞彬彬如市。廟前有榕樹三株，向架木於枝上為戲臺，茆茨湫隘，風雨不蔽。予備員潯郡，沐神之庥，觀戲臺之陋已非一日，不揣捐薄俸為嚆矢，以成厥事。卜吉於去歲仲冬念五日，築石台一座，上樹八柱四簷，飾以灰瓦，塗以丹雘，遂巍然一壯觀也。

主緣信官朱志高、韓侯錫立，時康熙己酉歲仲春。³⁵

碑中所記三界廟的主神為貴縣馮姓且也有「累代為神」之說，其時，此廟為城中重要廟宇，並有酬神演戲之習俗。地方官之所以自捐薪俸出面修建三界廟戲臺，並由桂平知縣孫以敬親自題寫碑記，仍因三界神信眾極廣，黔、鬱、潯三江「咸起而奉之」，並且「飲食必祭」，廟宇被認為靈驗異常，水旱疾疫有求無不應。所以，對這一被奉為地域保護神的神明的認可，明顯是地方官府為穩固其在地方的統治而採取的文化策略。

康熙十二年（1673）吳三桂叛亂，潯梧一帶地區，不少清廷官員轉投吳三桂，這一帶成為清廷與叛軍爭奪的戰場。康熙十六年（1677）清廷收復梧州後，水西坊的三界祠亦由平南王尙之信進行了擴建，³⁶時任蒼梧兵巡道的周遴元在康熙二十年（1681）為此三界祠撰寫了〈三界祠跋〉，從中可大致窺探到該地區三藩之亂時的動盪與地方官員參與三界廟修建的背後因由。其跋曰：

三界者，統天地人而言之也。人則陰陽分理，而天地高明博厚，覆載萬物，莫能測其端倪，兼三才而兩之，微矣哉。故吉凶悔吝存乎人，而寔有鬼神主之也，抑予更有徵於神靈之奇者焉。甲寅之

35 乾隆《桂平縣資治圖志》（故宮珍本叢刊第202冊廣西府州縣誌第8冊，海口：海南出版社，2001），卷1，〈城廂圖志〉，頁369。

36 同治《蒼梧縣志》，卷7，〈建置志〉，〈壇廟〉，頁25。

變，半壁如狂，余與撫蠻傅公，亦迫偽命，各典重兵。恒相密謀，我輩讀書明義，貴乎知幾。迨丁巳，公佩將軍印恢復梧州時，粵西惟三江衣帶水耳。余掣鬱林五屬之地，歸我版圖，軍聲大振。柳逆馬雄飛章告余反，偽命抄余家，擒余妻兒六十餘口，悉繫於桂林獄，臧獲無一免者。凡為天下不顧家，余固已置之度外矣。惟是郊壘日增，峰煙日熾。余奉簡書備兵鬱林之頃，虔禱於神，得第一簽，詩云：「飛龍變化喜逢時，此日升騰果瑞期，宦客程途身迪吉，人丁財祿最為奇。」解者僉曰：「眷屬無恙，事業有成，公其勉之。」迨後，致書招馬成蔭，實間之也。成蔭效忠吳逆，擒首世琮，世琮怒甚，斬余二使，遣人馳桂林殺余家人，凡老幼毋使遺者。桂林偽文武咸以無憑，不便遽殺，促使還請符驗，往返逾四旬，符始至，而衡、長敗，寇已接踵而遁，桂林度不能支，羣相謂曰：「若殺周使君家則吾會城十萬生靈無噍類矣，不若轉殺符使，亟圖歸正，其庶幾乎？」因詒使者殺之，易服改朔，出余妻子於獄，擊敗賊帥李廷棟、詹聖代，一死一竄，全粵由此而定。余奉安撫官兵符節赴省，當是時，豺狼斂跡，竹馬迎郊，景物一新，江山如故，鳩形鵠面之妻兒環向而泣，舉手加額之親友交相以賀，即昔之譏者、毀者亦莫不同聲嘖嘖，如戲子場頭變幻，悲歡離合，醒耶？夢耶？直令人應接不暇。忽悟「人丁財祿最奇」之句，一字不爽！豈非吉凶悔吝存乎人，而寔有鬼神主之乎？噫！余無喜破鏡重圓，特感神之靈驗若此！爰紀其事以表其奇，亦將垂之奕禩云爾。³⁷

周遴元自稱，吳三桂叛亂發生後，其與廣西撫蠻將軍傅宏烈出於被迫而奉吳三桂之命，³⁸實則心向清廷，故此後一舉反正，傅宏烈於康熙丁巳年（即康熙十六年〔1677〕），收復梧州，周本人統轄的鬱林五縣也復歸清廷版圖，但其全家六十餘口被附從吳三桂的馬雄逮至桂林獄中。在鬱林作戰期間，周到當地的三界廟祈神求籤，結果三界神簽明示其宦途光明，家屬無

37 雍正《蒼梧志》，卷4，〈藝文〉，頁7-9。

38 周遴元於順治十六年（1659）任蒼梧兵巡道，叛亂發生後投從吳三桂，任監軍道督守鬱林，康熙十六年（1677）由傅宏烈招撫歸服清廷。參見雍正《廣西通志》（四庫全書·史部地理類第566冊），卷57，〈秩官〉，頁627；《平定三逆方略》（四庫全書·史部紀事本末類第354冊），卷35，「康熙十七年正月己卯」，頁236。

恙，此後歷經艱險，果如其言。由碑文可見，在三藩之亂動盪的政局下，當時的地方大員，面對選擇效忠吳三桂、南明還是清政府時，往往舉棋不定，反覆無常，如馬雄、周遴元等都有降而復叛，叛而復降的反覆，從周的行為來看，可能這些地方大員也往往依靠三界神明的指示而進行抉擇。在這篇碑文中，周遴元借助於自身經歷見證三界神的靈異，以此表明三界神明是站在反正者、擁戴清朝者的一方，所以周本人可以「人丁財祿最為奇」，而那些對周的反正降清之舉採取譏毀態度者也只有「同聲嘖嘖」。

可以看到，對三界神的奉祀，正是清朝將潯梧地區，甚至可以說是將整個廣西地區囊括進版圖的文化策略的重要部份。作為異族統治者，清政府面對南明、三藩打出的「漢人正統」，為了確立統治，安定時局，更需要借助於當地神明的力量，表明正朔，收服人心，於是有地方官員主動修建三界廟，大肆宣揚三界神協助反正官員的靈異故事。從廣西現存方志及碑刻資料看，不少府州縣的三界廟為康熙年間創建或重建，且有官府的參與（見附表）。我們知道，對三界神的奉祀在明代已相當普遍，相信廟宇也不在少數，但要到康熙年間才比較多在地方志記載，顯然是因為官府在此時期才認可了三界神的崇拜。事實上，當時的地方官員在軍事行動的同時，尤其在戰事結束之後，一方面倡建學校，另一方面則大修官方祀典廟宇，三界廟成為官員們重建廟宇中的一類，可見是其文化策略的結果。

四、馮姓宗族祖先與「敕封」神明

三界神本來是一個普遍的神仙稱號，並不專指某一個體，但這一情形在清初有了根本性的變化，即三界神與一個特定的個體聯繫在一起，這個人的名字為馮克利。這一記載最早見於康熙二十二年（1683年）所修的《廣西通志》：

馮克利，貴縣東壘村人，嘗往北山采香，遇八仙對奕，分得仙衣一襲，無縫線痕，及回，則子孫易世矣。聞之官，赴省勘問，將利與仆馮遠覆洪鐘內，繞以薪，焚之，及啟，惟利端坐而馮遠則灰化矣，遂信為仙，表聞，勅封「遊天得道三界」。比回至蒼梧江口，遂羽化。³⁹

39 康熙《廣西通志》（日本京都大學圖書館藏近衛本影印本），卷21，〈仙釋〉，頁21。

這一記載，沿襲了三界神爲馮姓，在山中遇仙得仙衣成神，被逮至梧州燔燒，受封爲「三界」，在梧州羽化的情節。但是，與以往的記載相比，首次出現了三界神「遊天得道」的封號，且與一個具體村落中的一個特定的人聯繫起來，並且，從文獻記載及筆者的調查所見，這個名爲馮克利的人從此之後成爲潯梧一帶地區三界廟的特定主神。

爲什麼是在康熙年間三界神固定爲馮克利？是什麼人促成了這個結果？筆者循着上述記載中的具體村名追尋至貴縣東壠村（即今貴港市港城鎮黃華村），找到了據稱爲馮克利之父元亮公的墓地，得知有一羣自稱爲三界神馮克利後裔者，以及周邊眾多的村民至今仍年年在祭拜着這個元亮公。據此筆者又找到了現在居住在貴港市區及城郊的這支馮氏族人，他們現在已成立了一個名爲「馮氏始祖龍泉三界宗親會」的組織。在馮三界第二十代裔孫，現爲宗親會會長的馮惺初帶領下，筆者見到了保存完好的，位於貴港城鎮葛民村西邊平天山的馮氏宗族的系列墓碑。⁴⁰ 這些墓碑中最引人注目者，爲馮克利九代孫馮禎吉及其父母的兩塊碑，碑文如下：

（1）馮禎吉父母墓碑碑文

康熙伍拾陸年歲次丁酉季冬吉日

明故顯考廩庠魁明馮公之墓
妣淑德鮑氏孺人

孝男禎吉 孫振衍 曾孫聖杏立
贊業

（2）九代馮禎吉墓碑碑文

游 天 府

大清康熙庚子歲仲夏谷旦

敕封馮三界嫡裔顯靈附祀新聖禎吉公墓

孝男馮贊業立

有意思的是，馮禎吉在康熙五十六年（1717）爲其父母所立的墓碑上，只寫其父魁明爲明代的廩庠生，母親爲淑德孺人，與一般士人的墓碑並無

40 筆者於2006年5月2日走訪了東壠村、平天山馮氏宗族墓地等地。馮氏宗族墓地位於今貴港市港城鎮葛民村西邊平天山第5個山口處。據馮惺初言，平天山共有8個山口，現第6、7、8山口居民以壯族爲主。

不同。而在三年之後即康熙庚子年（康熙五十九年〔1720〕），當馮禎吉之子贊業為馮禎吉立墓碑時，碑文則大張旗鼓宣稱馮禎吉為「敕封馮三界嫡裔」，且是因為顯靈而得以附祀於三界廟中，敕封為「新聖」。墓碑還有額，上書「遊天府」三字，此稱呼正與前引康熙二十二年（1683）通志所載馮克利的封號「遊天得道三界」相合。在康熙《廣西通志》上還有一條關於馮吉的資料言：「馮吉，貴縣人，克利九代孫，順治己亥得道，康熙庚子仙去，鄉人為之立祠。」⁴¹所記馮吉卒去時間與墓碑所記馮禎吉卒去時間相一致，且均稱為馮克利九代孫，看來，馮吉與馮禎吉為同一人，⁴²是位得道「成仙」之人。種種證據表明，馮禎吉與三界神的關係得到官府的認可，是在康熙五十九年（1720）前後之事，而且應該是馮禎吉子孫輩之所為。

為什麼是在康熙年間得到敕封？估計與清初貴縣地方上發生的妖黨叛亂事件有很大關聯。光緒《貴縣志》記載，明末清初貴縣的北部地方土霸分踞，綠林肆劫，龍山、五山、水北、九懷等鄉成為「斧鉞不及之地，催科莫問之鄉」。康熙四年（1665），九懷的周子健更是「聚黨數萬，攻城掠野」，而周子健本人被稱為「妖人」，參與作亂者則被稱為「妖黨」。⁴³可以推測，這個被稱為「妖人」的周子健，應該與明代打着「馮都長」旗號造反、被稱為「妖人」的李通保一樣，是地方的土著巫師，追隨者也以地方土著為主。相信在作戰中周子健也採用了一些被視為「巫術」的手段，所以在地方士紳的記載中才會稱周子健是「術窮而敗」。而這些反抗者隨後遭到了地方官府的嚴厲追究，許多人被捕捉，當時該縣進士李彬解救下來的「誣黨者」就有千餘人。⁴⁴地方志並無關於這一時期馮姓神異人物行為的記載，但是，我們可以大膽推測，後來馮禎吉的受封應該與此一特殊時期大規模的妖黨叛亂事件相關。作為影響力巨大，久負盛名的馮氏神異者，在這場叛亂中，不管是參與造反或是站在清廷一方或者獨善其身，從地方官的角度出

41 康熙《廣西通志》，卷21，〈仙釋〉，頁21。

42 康熙《廣西通志》是在康熙二十二年（1683）所修，但卻記載了康熙五十九年（1720）馮吉仙去之事，所以很有可能此條記載是後來重刻通志時所增。筆者在田野考察時所見，「馮吉」為三界神科儀唱本和一般信眾之稱，墓碑記為「馮禎吉」，而族譜記為「馮貞吉」，皆稱為馮克利九代孫，所指應為同一人。

43 光緒《貴縣志》，卷6，〈紀事〉，〈寇略〉，頁4。

44 徐樹屏，〈李彬墓志銘〉，載民國《貴縣志》（中國方志叢書69號，臺北：成文出版社，據民國二十三年〔1934年〕鉛印本影印本），卷16，〈人物列傳〉，頁960。

發，出於安撫叛亂者或樹立自己的地方保護神的考慮，都很可能對其地位予以承認，給予追封。總之，馮氏族人在此時期請封馮禎吉，而地方官府又予以認可並記入地方志中，可視為需要「正統性」權力的馮氏族入與需要穩固其統治的清初地方官員共同意志的結果。

馮克利、馮禎吉何許人也？何以被認定為馮三界其人及嫡裔？馮禎吉的「顯靈附祀新聖」的稱號意味着什麼？從馮惺初收藏的《馮氏族譜》中，筆者找到了更多線索。

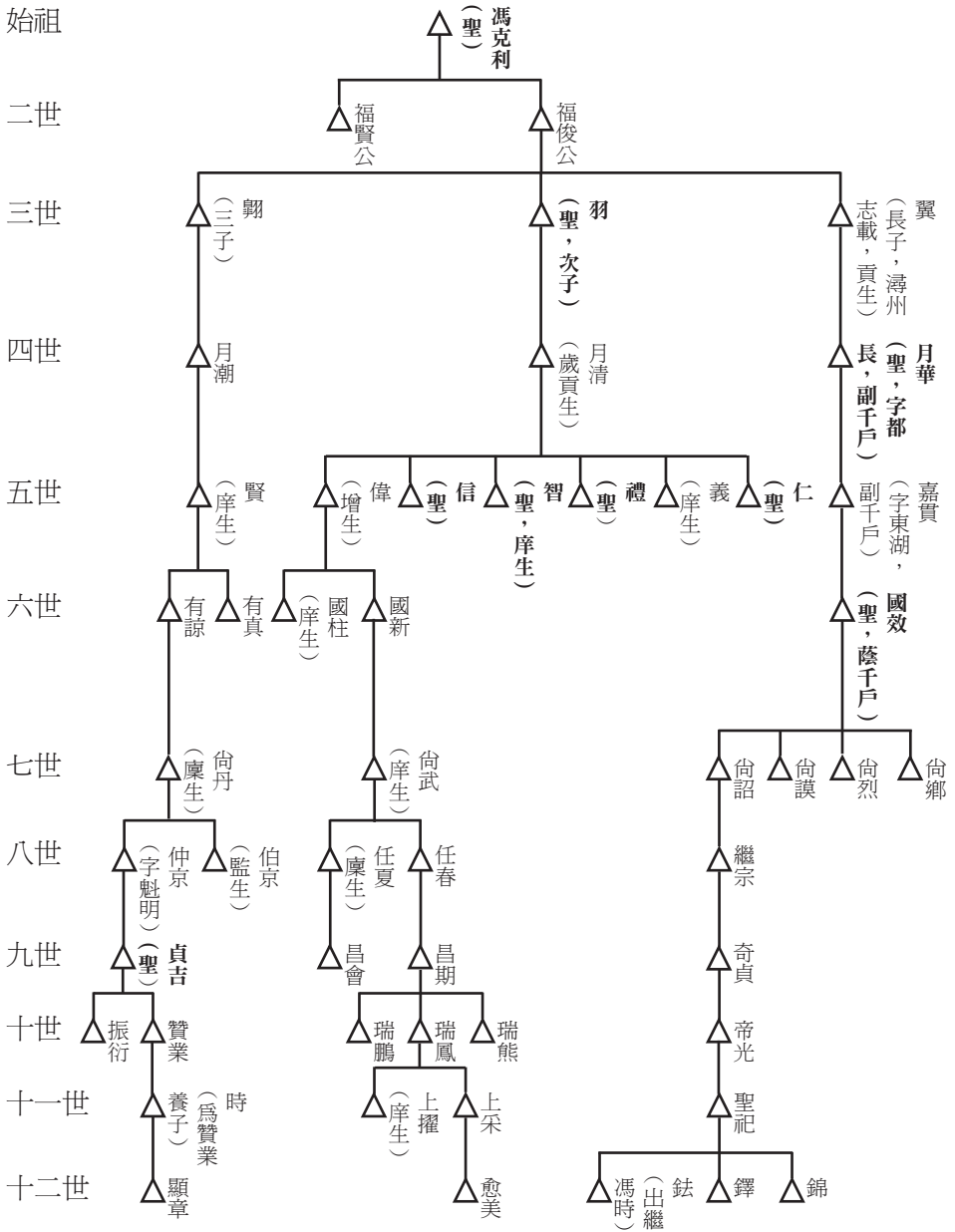
此《馮氏族譜》為民國二十二年（1933）的傳抄本，其中收錄了一篇乾隆二十年（1755）十二代愈美所寫的序，由落款得知其最早修撰年代為康熙四十年（1701），並於乾隆二十年（1755）重修。由譜序及族譜的內容看來，主要是由愈美（生活年代為康熙至乾隆間）記錄了其祖文祥公（生活年代為明末清初）的口述而寫成。⁴⁵

族譜敘述馮氏的族源，曰：「予族馮氏來自克利公，細核其時，有明仁宗、宣宗間也。世傳公往大明山采沉香遇八仙，分仙桃，得仙衣，顯靈兩粵，廟祀殆數百年，至九代尚得其遺蔭。」這支貴縣馮氏族人在追述其族源時，稱自己的始祖馮克利即是相傳進山遇仙成神，在兩粵之地遍有神跡的馮三界，並稱「至九代尚得其遺蔭」。從後文的記載看來，這個承遺蔭的九代即是馮禎吉。如前所言，馮三界為水上人或瑤（僮）人所信奉的神明和祖公，因此可以相信，此支自稱為馮三界後裔的馮氏顯然是地方的土著（瑤或僮或水上人）。

從明代李廷麟、桑悅、王濟的記載中我們雖然可以知道貴縣龍山有一個代出異人的馮氏神仙世族，或稱為三界，或稱為都長。但是，這些資料其實沒有明確記載諸馮的名號，更沒有他們的明確世系與承繼關係。在《馮氏族譜》中，此支馮氏雖然對被稱為自己始祖的馮克利的情況很不清楚，但是，他們卻努力勾勒了從馮克利以來的詳細譜系。筆者據《馮氏族譜》擇其主要列舉如下。

45 貴港《馮氏族譜》，手抄本，馮惺初收藏。由扉頁及譜中出現的「民國廿二年春重修」字樣知此為民國二十二年（1933）重修本的傳抄本。下文所引《馮氏族譜》均出自此譜，不另外加注。

馮氏譜系圖（部份）



圖例說明：

- 1、譜系圖從第三代起分為三房，最右邊馮翼一支為長房。
- 2、圖中加粗字體所標示者均在族譜中被記為「聖」，是馮氏世族中有神異能力、死後成「神」者。
- 3、圖中十二世顯章為長房聖祀三子，原名鈺，改名居，過繼馮時後，再取名顯章；愈美為族譜撰修者。

上述譜系，列舉了相當明晰的血緣宗族的譜系圖，從中可見馮克利與馮都長、馮禎吉的關係是：馮克利為祖，馮都長為曾孫，馮禎吉為馮克利九世孫，而族譜撰者則為十二代孫。

由譜系圖結合《馮氏族譜》的其他內容，我們首先可以看到圍繞着「三界」頭銜衍生出了一套拜祭和奉祀「三界始祖」的儀式。

《馮氏族譜》上記馮克利曰：「一世祖，馮克利公，諱文通，墳奠城北外馬塘北邊，嘉靖八年曾孫嘉貫並資立碑，有石柱石鼓等物。敕封遊天得道三界聖爺，粵之東西顯靈之甚，雖深山窮谷亦立廟祭祀，至今如舊。」此處所言城北馬塘的馮克利之墓碑在嘉靖八年（1529）就已存在，且有石柱、石鼓等飾物。不過，「敕封遊天得道三界聖爺」的封號是在康熙二十二年（1683）以後才出現，所以，相信在康熙二十二年（1683）以後有一個重修墓地，重新立碑，刻寫上「敕封遊天得道三界聖爺」的封號的過程，而且很有可能，正是在重修時，才一併豎立了表明身份等級和規格的石柱、石鼓等飾物。又據馮惺初言，他們馮氏族人一直流傳的說法是，馮克利公在貴縣城北馬塘的這個墓並非其肉身墳，而僅是「木香墳」，即墓中並沒有實葬馮克利本人，僅是將其用過的衣物焚化為灰而葬的衣冠墓。⁴⁶ 所以不排除一種可能性是，當這支馮氏族人需要將馮克利作為宗族祖先進行拜祭，才建立了這樣一個木香墳。可以推測，這一套對馮克利進行墓祭的傳統是在康熙五十六至五十九年（1719-1724）期間，馮氏族人為馮禎吉請求三界嫡裔封號的過程中，創建出來的，是馮氏創造宗族的產物。

這一宗族創建的過程，在馮禎吉的承嗣問題上可以看得更清楚。族譜記述，馮禎吉之子振衍、贊業均無嗣，取馮時為養子，當同樣出現馮時無子承嗣的情況時，承繼「新聖公」馮禎吉的香火突然成為備受關注的大問題。最後的結果，是將長房聖祀的第三子鉉改名居，過繼給馮時作養子，改名顯章。《馮氏族譜》在十二代顯章名下記載了關於承繼和取名的儀式：「贊業養子時叔無嗣，時妻黃氏請族商議，具貼敬請三代眾親、新聖妻族黃家等，揀選長房聖祀公之三子馮居，告祖昭穆，相當承嗣，經親族迎歸拜祖三界公，吉妻黃族取名顯章。」這是一個非常正式而隆重的儀式。馮禎吉為譜序作者愈美的曾祖輩，被作為馮禎吉香火承繼者的顯章與愈美為同一輩，由此可以推測，愈美是親見馮氏族人隆重為新聖公的承祀者取名顯章之事。承嗣之事值得關注，關鍵點有

46 馮惺初言，此墓是在文革年間才被盜墓者毀掉，而馮克利的「肉身墳」在梧州三角嘴，稱為「蛇墓」，歷來受各地民眾拜祭，直到20世紀80年代梧州修防洪堤才被毀。

二，其一是因為馮禎吉是具有神異能力者，其後代的承繼關係到馮氏宗族的神異「能力」的傳承；其二，選擇長房聖祀之三子為承繼者，彰顯出長房的特權，正與宗法原則相一致。

前面所引明代的記載稱，貴縣馮氏世族是「代出異人」，從《馮氏族譜》看，自馮克利至第六代，除第二代外，均有記為「聖」者（即上圖中加粗字體所標示），這些「聖」者即得道成神之異人，如第五代馮信，族譜中記述稱「五世伯祖諱信，庠生，得道為神，月清公之五子也，貴邑鄉民立像祭祀，葬於城北外馬塘，志墓祖榮」。這與文獻中所記馮氏「代出異人」大體相合，看得出一種類似道教的師傳模式。但這樣的神異法力的傳承在第七、第八代中斷了，直到第九代才又出現了馮禎吉這樣一位神異者。可見，馮禎吉的法力有一個重新創建的過程，且採取了一種新的傳承方式：第八代的長房，名為「繼宗」，而第十一代的長房則稱為「聖祀」，從名號看，很有可能即是專為承繼在墓地對三界神的祭祀而設，再加上族譜所記馮顯章承嗣的情形，可以推測，應該就是以這支長房為主的馮氏族人在為馮禎吉謀取「新聖」的封號，為自己謀取三界嫡裔的身份。這些事情發生在康熙末年至乾隆年間，正是在這個時期，馮氏的「神異能力」的傳承不再是一種師傳的方式，而是通過建立一種在墓地祭祀的制度，選擇長房作為「繼宗」、「聖祀」者，即是由長房承擔宗族祖先拜祭的責任的形式來傳承的。因此，當「附祀新聖」的九代馮禎吉一支無嗣時，是由長房聖祀的第三子來承繼。可見，這支馮氏族人已經有了近代意義的宗族規範中的「分房」和宗法的觀念，建立起一套宗法意義上的墓祭傳統，隨之而來的，則是愈美編修族譜這一類典型的建立宗族的行為。

從此支馮氏家族族人的活動看，正印證了查繼佐在《罪惟錄》一書稱馮氏為「貴州貴縣之大族」的記載，⁴⁷而三界稱號之固定為馮克利就是這支馮氏族人努力活動的結果，而馮克利也成為馮禎吉這一支馮氏宗族的祖先。

更有甚者，上文提到的馮三界隱約具有水上人、瑤（僮）人祖公的土著身份，在族譜撰修者愈美筆下的始祖身上卻毫無痕跡，且以另一形象示人。愈美曰：

第公之來乃江西吉安府廬陵縣南行街籍，國用、國勝佐明有

47 查繼佐，《罪惟錄》（上海：商務印書館，1936年四部叢刊三編本，據吳興劉氏嘉業堂藏手稿影印本），〈列傳〉，卷26，〈方外傳〉，「馮都長」條，頁44。查繼佐寫書時為清初，又到廣東吳六奇家小住，他為寫此書訪問數千人，所以其稱馮氏為貴縣大族，是否可視為清初馮氏在貴縣情形的一種反映？

功，叨受明恩，載之史冊。來粵傳至予曾祖際交公，族譜雖存而家廟已毀。曾祖未及四旬而喪。予祖文祥公生於明崇禎戊辰，自幼喪父，而母魏氏更適他人，幸賴高祖母曾氏尚存提攜，抱負撫育成人，真無殊於陳情表之劉氏也。甫及拾餘，而有明懷宗敗國。本朝定鼎之時，予祖攜家人避兵，崎嶇於山谷之間，復遇亂軍拷打，苦楚備償。曾氏隨亡，二弟諱瑞熊、瑞鵬者相繼淪亡，所僅存者唯祖文祥公一身，及祖母張氏而已。形單影隻，既無伯叔，終鮮兄弟，且饑寒疾苦，朝秦暮楚，如是者數十年。迨丙申，予父廷聘公出世，國家兵馬未寧，又遭偽王吳三桂蹂躪此土。雖非前之伶仃，而日食不足，菽水莫給，不異於祖之遇戊子、己酉者。由是以思，吾家族譜一壞於家廟方毀之時，再失於懷宗兵燹之後。故克利公之來也，初不知其商賈於此，亦不知其宦游於此。譜既失，後人艱於搜求，尚賴予祖文祥，年壽八旬，予細知輯問，考十一於千百之間，至於某祖某宗知其名而失其字，得其字而失於其號者多矣，甚至所娶某氏，生子何人，女歸何家，以及伯叔兄弟之行次，俱無從而質問矣。……書成，徘徊痛注，故述其始末以為之序。

這裡所描繪的馮克利是一位來自江西吉安府的有「籍」之人，並含糊其詞地稱與明朝的開國大將馮國用、馮國勝有一定的關係。將先祖追述至某位顯赫的人物是當時修譜的一般做法，只是可能馮國用兄弟太著名，所以愈美記述這個關係時特別模糊不清，甚至沒有直接寫馮克利為馮國用兄弟的後裔，顯見這層關係純為比附。之後，愈美詳細記述明末清初戰亂時的家廟被毀，曾祖、曾祖母、祖父、父親流離失所的際遇，並作出推測言：「由是以思，吾家族譜一壞於家廟方毀之時，再失於懷宗兵燹之後。」認為馮氏家中本來是有族譜的，只是由於戰亂而丟失。而正因為如此，愈美可以作出「故克利公之來也，初不知其商賈於此，亦不知其宦游於此」的推測，從而將馮克利的土著身份加以模糊處理。再據其祖文祥公的追述，記錄新的譜系，書寫一個「漢人」來歷的馮克利譜系圖。

這樣改寫祖先的故事，模糊馮克利的土著出身，將其與佐明受國恩、載在史冊的馮國用兄弟聯繫起來，無疑是那些獲得或需要獲得正統性社會身份的水上人和熟瑤（僮）們需要脫掉土著身份，變為「漢人」的一種寫照，也是地方上的土著創造宗族的產物。而這種擺脫土著身份的需求則是與當時馮氏族人中，越來越多的人接受教育，參加科舉考試，取得士大夫的身份聯繫

在一起的。《馮氏族譜》中記載了這些原本為土著的馮氏族人接受教化的情況，統計族譜可知，這支馮氏從第三代起，就出現了歲貢生，直至十二代，有生員身份者18人。這些相當於地方士大夫的馮氏族人，應該就是編族譜、建立宗族、做正統的宗族禮儀、將馮克利及自身的土著身份進行改寫的最重要的力量。馮氏的宗族建設在乾隆年間進入到比較正規的階段，這與當時該區域地方社會正在經歷的宗族創造的歷史過程是相一致的，而馮氏正是在這樣一個過程中，將一個神明形象的馮克利變成了馮氏宗族的祖先，且賦予其正統的社會身份。

這樣一來，馮禎吉的後代子孫便把持了「三界嫡裔」的頭銜。這樣的頭銜對禎吉的後裔意味着什麼？在馮氏宗族的墓地，還有一塊嘉慶年間重修的馮都長的墓碑。碑記曰：

皇清嘉慶十一年丙寅春三月

特授貴縣正堂加三級記錄五次朱捐俸重修

敕封遊天得道三界嫡裔都長馮公贈武略將軍神墓
宜人侯氏

守禦貴縣千戶所祀男嘉貫孫國效卜葬

明嘉靖十三年甲午三月人日

在前引王濟的記載中具有神異能力的馮都長，從此塊墓碑記載看，其身份則是守禦貴縣千戶所的千戶長，他死後，此職位也由其子嘉貫世襲。王濟所記馮都長之夫人為侯氏，正與墓碑所記相合，由此可知，王濟所記與墓碑所記為同一人。我們可以進一步推測，在弘治間具有瑤（僮）人祖公身份的馮都長，在當時接受了明朝廷的招撫，成為明政權下的千戶長，而侯夫人在橫州的兄弟（即被都長稱為舅舅者）的身份已經是舉人，與州長官來往密切，完全是一位士大夫的形象。墓碑中，這位馮都長也是三界神馮克利的嫡裔，在《馮氏族譜》中，馮都長名月華，字都長，為馮克利的四代孫。事實上，在筆者所見之明代文獻中，尚未見有關於馮克利與馮都長關係的記載。我們沒有必要去考證這一關係的真實與否，重要的是，馮都長所擁有的這樣一種正統性的社會身份，與被地方認可的、得到「敕封」的馮克利的神聖身份結合在一起，無疑成為一種巨大的文化資源，對於那些自稱為馮克利和馮都長後裔的馮氏族人來說，在清朝重建正統文化秩序的過程中，這樣的文化資源有助於奠定他們在地方上非正式的權力基礎。事實上，馮都長的墓碑正是嘉慶十一年（1806）在任貴縣正堂這一地方最高長官親自捐俸所修

的。墓碑也標明馮克利是國家敕封的神明，馮都長為三界神的嫡裔，清楚地表明馮氏宗族在地方上所具有的十分尊崇的地位，而這樣的地位是得到地方官認可的。馮氏宗族所具有的這種社會地位正是其成功地把持「三界嫡裔」的頭銜，並改寫三界神的土著身份，確認自己的正統性的社會身份的結果。

然而，官方認可的神明和馮姓的「宗族祖先」，這樣的文化資源事實上並沒有被貴縣的這支馮氏宗族完全壟斷，潯梧地區其他一些馮姓人也在利用這一文化資源。在今桂平中沙鄉六石村當坑山上有一座馮三界及元配湯氏的墳墓，當地稱為三界祖墳。墓碑如下：

嘉慶二十年乙亥歲仲冬月望六日

十一代馮三裕十三代孫^{仿堃}重修

祖遺鄉祭潯鬱二郡眾緣等捐助

敕封遊天得道三界仙裔諱馮公之墓

祀男馮羽孫都長葬

土名當坑山係坐未向三兼艮坤分金

嘉慶二十年乙亥歲仲冬月望六日

十一代馮三裕十三代孫^{仿堃}重修

祖遺鄉祭潯鬱二郡眾緣等捐助

敕封遊天得道三界仙裔馮諱敕公元配湯氏之墓

祀男馮羽孫都長葬

土名當坑山係坐未向三兼艮坤分金

該墓至今保存完好，每年有不少遠近村民、山民到來拜祭。據六石村民口碑相傳，馮三界拒向官府交納糧穀，來到此地，為當地人做了不少好事，死後就葬於此。原墓為其子馮羽，孫都長所立，到嘉慶年間，馮三界的第十一代孫馮三裕和第十三代孫仿堃、映堃重修。⁴⁸ 此中出現的「祖遺鄉祭潯、鬱二郡眾緣」即是一個以拜祭馮三界為中心的馮氏宗族集團，與當今常見的「某某宗親會」之類的組織形式相類似。可以推測，這支以馮三裕、仿堃、映堃（自稱為三界的十一、十三代孫）為首的桂平白沙馮氏族人，其最初

48 墓碑材料和口述材料引自桂平市博物館文物資料登記簿第七本〈古墓葬〉。

的身份應該與貴縣的馮氏族人一樣，是地方的土著。他們的修墓、成立拜祭團體的行為，正是在利用馮三界這一正統文化資源來建立宗族，而潯州府和鬱林州等地的馮姓也都通過附會具有正統身份的三界神來改變自己的土著身份。

三界神得到地方官的認可，並擁有「敕封」的名號，即使是虛擬的「敕封」，也進一步加強了三界神崇祀在西江流域的普及。值得一提的是，進入清中期，隨着兩廣米糧貿易的蓬勃發展，在三界神的崇祀羣體中我們看到客商更加活躍的身影。如桂平新墟三界廟從一開始，原來由土著立於亭中的三界神就受到在新墟經商的「客其地者」的奉祀，⁴⁹此後，從康熙年間新墟正式建立三界廟，直至乾隆年間、嘉慶年間三界廟的重修，無不是由「在墟商客及里中父老」共同完成的。⁵⁰也正是在客商們的支持下，潯州府城南門的三界廟於乾隆二十八年（1763）重修之後，取代天后宮而成爲最壯麗的廟宇，所謂「壯麗輝煌，稱極盛焉」。⁵¹這與其時米糧貿易商人在當地的雄厚實力正相一致。

不過，以粵商爲主體的大量客商的遷入對於地方原有秩序和原有利益羣體而言，最初往往表現爲一種侵犯，因而導致移民與土著之間的衝突。在清前中期，潯梧地區粵商與土著的衝突較多表現爲對市場經濟利益的爭奪。桂平縣宣一、宣二里是著名的米谷產地，坐落其間的大宣新墟和江口永和墟匯集了大量粵商，乾隆年間，兩墟粵商與當地土著因爲各自從米糧貿易中利潤劃分等問題發生了激烈衝突，粵商直接狀告到兩廣督撫處。事情的經過及解決辦法，事後被刻碑保存在新墟的三界廟與江口的粵東會館中。從碑文可見，其一，地方的「吏役」、「棍衿」、「船行」和地方里民聯合一起與粵商對抗，而這些地方勢力是依託三界廟整合起來的。粵商的力量也通過江口的粵東會館和新墟的會棧被組織起來。其二，兩廣總督對於米糧貿易大力支持，在處理衝突雙方時，基本上是偏袒粵商，所以，雙方的對抗基本是粵商佔優勢。⁵²粵商與土著的衝突沒有持續太久，在此次衝突之後，雙方很快就進

49 《重建界三廟第一碑記》，乾隆六年（1714），碑存桂平新墟三界廟。

50 《重建界三廟第一碑記》，乾隆六年（1714），碑存桂平新墟三界廟。

51 乾隆《桂平縣資治圖志》，卷1，〈城廂圖志〉，頁369。

52 相關碑刻現存桂平縣新墟三界廟中，包括：《奉爵閣部堂福大人飭禁妄扳碑記》（乾隆五十五年〔1790〕十月）、《奉兩廣部堂福公憲飭禁供應碑記》（乾隆五十五年〔1790〕十一月）、《奉憲加禁抽買鋪谷米並短價派累遏糴肆攏碑記》（乾隆五十七年〔1792〕閏四月）、《蒙劉太老爺給奉憲發司碼秤鑽示碑》（乾隆五十七〔1792〕

入整合過程，雙方的整合是通過在嘉慶九年（1804）合力共修新墟三界廟，並將三界神描繪成兩廣商人的共同保護神而表現出來。此次重修規模很大，重修碑刻序言如下：

吾里奉事之神，向推三界。三界者，謂著靈於天地人之內而封錫尊榮之號也。神為潯之懷城人，作於有明年間，其奇異之跡，時得於父老傳聞，似未可以盡信，然要必生而正直，而後精氣遊魂不銷沈於蠻煙瘴雨，能以其功德庇一郡之民，且以庇東、西兩粵之民，故祠宇遍粵中。嗚呼神矣！里之新墟舊存廟貌，……數十年來，風凋雨蝕，基址漸頹，居斯地者咸慨然曰：神之功，物阜家豐，弗可忘。客斯地者咸慨然曰：神之德，財通貨殖，弗可忘。於是捐集多金，……鳩工改造。⁵³

在附後的捐款題名碑上可見，此次重修的捐款者包括了大宣里各大土著宗族，而引人注目的是，在首事名單中出現了梁恒吉、劉遠利和鄭義和這些創建江口粵東會館的首事，信紳一欄中的梁富馨是創建江口粵東會館時捐款最多者，他們無疑是以粵商的身份參與到新墟三界廟的重建中，並且也屬於三界廟的權力階層。相比於以往，此次的捐款題名中出現的店鋪數量也特別多。目前新墟三界廟中保留了此次重修的六塊題名碑的五塊，從現有的五塊碑的統計推測，全部店鋪數量應在二百家以上。此次重修，清楚地表明粵商已經融入到新墟地方社會中。因此，在上引碑序中可以見到，撰作者處處都着意強調，三界廟的神明既是大宣里本「里」的神，庇佑本郡之民，同時，神明也庇佑東、西兩粵之民；既使「居斯地者」物阜家豐，也使「客斯地者」財通貨殖。至此，進入潯梧地區，經過衝突、磨合之後，逐漸融入到地方社會的粵商，與土著一道，將三界神塑造成了往來於西江的兩廣商人的保護神。

正是在三界神廣受崇祀並取得地方官的認可之後，對神明的拜祭也有了相當規範的儀式。光緒《貴縣志》記曰：

年間四月）、《奉督憲行潘憲永禁派抽阻撓接濟碑記》（乾隆五十八年〔1793〕二月）、《發桂平縣永和墟實貼曉諭》（乾隆五十七年〔1792〕十二月）。各碑在饒任坤、陳仁華主編《太平天國在廣西調查資料全編》（南寧：廣西人民出版社，1989）一書均有收錄。

53 《重修宣里新墟三界廟碑記》，嘉慶九年（1804），碑存桂平金田鎮新墟三界廟內。

三界祖祠，在城內三界巷，縣官朔望拈香於此；一在孝子里內。按，三界姓馮氏，諱克利，子遠，皆緣仙衣之傳，故馮氏代產異人。列籍鬼仙有馮羽、馮谷，谷之子名都長，皆得道。九代孫名吉者，於康熙庚子得道。邑人並立祖三界克利暨都長、吉，塑像奉祀。今地方官朔望拈香。又，四鄉及鄰邑每年於四月初八日神誕前後，請神銜，祈年谷，除水、旱、蝗患者，均親至城內祖祠，迎歸各村供奉，致頌禱之忱焉。⁵⁴

此段材料，值得強調者有三：首先可以看到，上至地方官員下至黎民百姓，均對神靈崇祀有加。地方官員每月朔望均親臨祭祀，以示虔誠，這是認可三界神明的重要儀式。其次，縣志上稱這些馮氏族人「列籍鬼仙」，這裡的「籍」，可以理解為當地在三界神誕時所用的科儀唱本。筆者於2006年5月4日在桂平市木根鎮八佰村白花社、5日在大洋鎮羅排村列聖宮考察三界神誕時村中舉行的調神儀式，從主持儀式的甘姓道師處收集到的科儀唱本《神門引燈收蟲合訂》中，明確記載了這樣一個神仙的「譜系」，其中有云：

未唱前皇並五帝，且唱我家十代神。
 上祖太公馮三界，得道大明遇仙人。
 二代祖公龍全席，經歷兩年為澤人。
 三代祖公爺馮明，自幼吃齋〔齋〕有吃葷。
 四代祖公爺馮四，雲頭取雨救良民。
 五代祖公爺都掌，帶兵直往玉林城。
 六代祖公爺馮谷，每常放谷救良民。
 七代祖公爺馮信，朝朝日日念經文。
 八代祖公爺馮□，禁忌圖書在所賓。
 九代祖公爺馮吉，騎只虎狼隨圳巡。
 十代祖公爺馮十，放蟲落垌吃禾根。
 十一代來正生我，十二代來正到壇。⁵⁵

54 光緒《貴縣志》，卷2，〈紀地〉，〈壇廟〉，頁24。

55 《神門引燈收蟲合訂》唱本為甘道師（玉林市蒲塘鄉人，60多歲）收存，筆者於2006年5月4日、5日參加他在桂平市木根鎮八佰村白花社、及大洋鎮羅排村列聖宮主持的三界調神儀式時採集。這些科儀唱本均以當地方言即土白話記錄，並唱誦，間有不少別字，甚至自造字。下引科儀本同。

這樣一個神明的譜系與前述《馮氏族譜》的記載，與地方志所記克利之子爲遠，馮谷之子爲都長，有些出入，正反映了神明系統與宗族血緣譜系混雜在一起之後的混亂。但是，馮吉爲克利九代孫的身份則是相當明確的，最重要是，我們清楚地看到，神與祖先的身份已經統一起來，作爲神明的馮克利，又是馮氏宗族的血緣祖先。

其三，圍繞對這一既是神明，又是宗族祖先的奉祀，在貴縣各鄉及鄰近縣城鄉村，已經形成了在神誕日各地村民親至貴縣三界祖祠請神、迎神、祈年、除災的一整套儀式，而且儀式的中心是須「親至城內三界祖祠」請神迎神，這一「三界祖祠」顯然兼具貴縣馮氏宗族的祠堂與三界神的廟宇的職能。

關於迎三界神回村奉祀的儀式在民國《桂平縣志》也有記載：「寺宇稱三聖者，克利與焉。各鄉每歲二月社日前後，輒至貴縣三界祖祠，迎神歸所在廟，求雨輒驗。」⁵⁶此處所記爲二月社日的求雨儀式，與四月初八神誕日的儀式同樣，最主要的環節也是要親至貴縣的三界祖祠請神迎神。整個儀式的具體過程，在甘師傅收存的《四官神目》唱本中有比較清楚的敘述。《四官神目》是在做「祈雨」部份的儀式時所用的唱本。唱本講述了馮四的故事，內容包括：馮四出生，上學，在學堂時與一個同年同月同日出生的、貴縣大垌羅村梁屋的梁梓政認同年，受村民拜祭，在壬寅、癸卯年貴縣遇到嚴重旱災時縣官登門請馮四祈雨，馮四與龍母廟道師鬥法，馮四作法，祈雨成功，在龍灣廟得道等。其中，祈雨儀式過程的唱詞如下：

馮四唱：到了北山潭洞井，古井泉源取雨分。

狗尾荒鄰汁上紫，放天頭發起烏雲。

咬破手兒寫血字，化只唐符井裡焚。

簪子放落潭洞裡，正想求陽陰又分。

吩咐總理會首聽，交只龍鵝手上掀。

取水上來朝額看，東邊推朵白頭雲。

吩咐三壇會首聽，執起羅旗快轉身。

執起羅旗快快概，一時大雨就來跟。

行先出到大山腳，行遲成在裡山根。

文官淋濕長牙轎，武官淋濕武頭巾。

56 民國《桂平縣志》，卷15，〈紀地〉，〈壇廟〉，頁358。

撐旗撐梗身盡濕，我騎黃牛無濕身。
 我堂（筆者按：即「擋」）縣官無乜（筆者按：即「什麼」）堂，化只五雷轎頂陳。
 五雷混鎮轎頂上，嚇得縣官膽盡落。
 一呈返到青曆廟，廟中有個事香人。
 廟中有個事香老，就羅三牲來祭雲。
 企雨吃青無吃濁，可歎虔誠一點心。
 辰時落到巳時份，大小江河渡得人。
 貴縣四途人盡歎，歎我馮四相公身有神。
 返到貴縣白堂寺，大小官員迎接雲。
 蛤兒蟲□持巢叫，百姓歡心返種春。……
 就在那年我得道，龍灣大廟束親身。
 年例燈筵請我到，調勻雨水救良民。
 合村誠心還年例，我來賜福入村賓。……⁵⁷

從唱詞中可見，請神祈雨是鄉村中的「年例」，即每年都要進行。而圍繞這樣的年例，形成了不同的「會」，作為一種組織，各會有會首，會首之上是總理。在總理、會首的組織之下，村民搭起「三壇」，吃齋進行齋戒（吃清不吃濁），然後組成長長的遊神隊伍（所謂「行先出到大山腳，行遲成在裡山根」表明隊伍很長），扛着旗幟，跟隨神明（更可能是抬着三界神）先到北山做祈雨儀式。整個作法祈雨的儀式包括：於古井取水（作為雨種），用草汁寫符，咬破手指取血寫符焚燒於井中；卜筮；從總理處取來一隻鵝，投入井中，三壇會首扛着旗幟繞井舞動、競走。祈雨儀式之後，遊神隊伍回到青曆廟，用三牲祭拜，祭拜之後到白堂寺，地方官員在那裡要舉行一個迎接的儀式。

總之，在潯梧地方，圍繞着同具祖先與神明身份的三界神仙家族，地方上已經形成了一整套每年皆舉行的請神祈神的儀式和組織，說明在鄉民的心目中，這些馮氏鬼仙具有無比靈異的能力，是保障他們農業生產和經濟生活的重要神明。

57 《四官神目》唱本為甘師傳存，筆者於2006年5月5日參加他在桂平大洋鎮羅排村列聖宮主持的儀式時採集。同年5月6日筆者在桂平大洋新和村永顯廟三界調神儀式時所見董師傳用的唱本為《龍灣廟》，內容與《四官神目》大致相同，並說明馮四即是馮吉。

五、國家祀典神明

雖然從明中期開始在地方文獻和碑刻中就有三界神得到「敕封」的記載，但是，從明清的官方記載看，在道光以前，並無敕封之事。三界神正式得到朝廷的敕封是在道光十四年（1834），《欽定大清會典事例》載：「（道光）十四年，敕封敷佑伯，廟祀廣西藤縣，名曰三界廟（謹案：神馮姓名克利，宏治間貴縣人）。」⁵⁸這是三界神正式成為國家祀典神明的開始，同治《蒼梧縣志》記錄三界神受封的原因言：「道光十四年祈雨驗，奏奉『敷佑伯』（由藤縣知縣邱登稟請，巡撫祁墳特奏）。」桂平新墟三界廟在道光二十四年（1844年）的《重修宜里新墟三界祖廟碑記》中則稱「癸巳、甲午之歲（即道光十三、十四年〔1833-1834〕），蝗蝻滋生，大眾詣廟祝祈，蝗無大害，且依草附禾以殭。至乙未（1835）後，而連年豐稔，神是以加膺敷佑伯之封」。可見，其時因潯梧地區旱災、蝗災頻發，對三界神的敕封即因祈雨、除蝗之靈驗。

此後（也有可能是在正式敕封前期），關於馮克利的身世及經歷有了更具體的、更符合中原士大夫形象的改寫，容肇祖所引佛山道光十九年（1839）碑刻的記載可作旁證：

三界聖神，馮姓，名克利。祖龍泉公，父元亮公，原籍浙江紹興山陰東湖人。龍泉公就右郡御史韓雍內幕，成化五年，從征廣西獠賊，大破諸蠻於潯州之大藤峽。韓公晉爵兩廣總制，仍留龍泉公父子在署，主幕相得甚深。九年，會歲饑，從韓公巡撫廣西，回舟泊貴縣之東壘渡，而龍泉公病篤。越三日卒。維時元亮公節哀盡禮，即奉柩葬於東壘之黃嶺崗，廬墓三年，因家於是村，聘邑舉人甘潤長女為室。於弘治元年戊申歲四月初八日午時，聖降生焉。嘉靖七年，田州土蠻岑猛等糾眾為亂，獠賊熾，新建伯王守仁奉命征討之，舟次於東壘，親詣聖家，請聘參謀軍機。賊眾平後，聖即辭歸，復優遊林下。偶往北山采香，遇八仙對奕，……又授無縫衣一襲。……道光己亥坊眾立石。⁵⁹

58 《欽定大清會典事例》（續修四庫全書·史部政書類第805冊，上海：上海古籍出版社，1995），卷445，〈禮部〉，〈群祀〉，〈直省禦災捍患諸神祠廟一〉，頁114。

59 轉引自容肇祖，《三界神考》，頁21。

這段碑文出自廣東佛山，但敘述的故事其實也在廣西流傳，⁶⁰ 假設三界神有一個由廣西向廣東傳播的路徑，則廣東所見的故事有可能抄自廣西。與前述康熙乾隆間撰修的族譜相比，馮克利的事情有了很大的改變。相較於前譜含糊地稱馮克利與明朝開國大將馮國用兄弟有關係，及「不知商賈於此」或「宦游於此」這些語焉不詳的記載，這裡的馮克利已經有了非常具體且十分正統的，也更值得稱頌的出身和經歷：一位來自江浙世家、有具體的名字、就任韓雍幕僚、協助平定大藤峽「猺亂」的祖父；一位謹守儒家孝禮、守墓三年因而落籍當地的父親；本地舉人家庭出身的母親；馮克利本人的生辰則正好為佛祖的生日，在嘉靖年間協助王守仁平定田州叛亂、征討「猺賊」。所有這些改寫，既貼切地與當地的歷史過程吻合，又有具體詳細的時間與過程，因此非常成功。而改寫故事的核心目的即是要賦予馮三界一個由中原來到蠻夷之地的令人信服的經歷，一個合法的、士紳的出身和社會地位，以及一個協助國家征蠻的正統神明的身份。這樣一來，馮克利的形象，就由一位與官府作對的水上人的神明、一位「猺人」的祖公，變成了一位協助官府征剿「猺賊」之人，完全吻合了國家祀典神明的需求。

清末，潯梧地區「土」、「客」矛盾加劇，天地會、上帝會活動頻繁，地方社會秩序處於極度的動盪之中。動亂期間，我們看到，三界神確實是作為「正統神明」的形象出現的，同治《蒼梧縣志》曰：

三界祠，在城外水西坊。……咸豐二年減任文炳艇匪，奉封「昭顯」二字（總督徐廣縉駐梧具奏）。十一年克復潯郡，蕩平艇匪，奉加封「靈感」二字（由督帶水師船總李揚陞稟請，同治四年總督瑞麟查案具奏）。⁶¹

《欽定大清會典事例》記載了咸豐和同治期間三界神又兩次受到敕封之事云：「（咸豐）三年，加封廣西三界廟敷佑伯為敷佑昭顯伯」⁶²，「（同

60 光緒年間貴縣知縣裘彬在所寫〈三界履歷記〉中明確提到，他是通過閱讀當地的馮氏族譜之後瞭解到三界的來歷，而其所記三界的來歷大體與佛山碑刻內容相似，表明貴縣當地族譜書寫的也是此類故事。光緒《貴縣志》，卷4，〈紀人〉，〈仙釋〉，頁21-22。

61 同治《蒼梧縣志》，卷7，〈建置志〉，〈壇廟〉，頁26。

62 《欽定大清會典事例》，卷445，〈禮部〉，〈群祀〉，〈直省禦災捍患諸神祠廟一〉，頁115。

治)六年,敕加廣西三界廟敷佑伯爲敷佑昭顯靈感伯。」⁶³ 地方志的記載與上述記載在時間上有出入,可能是出於地方官上奏朝廷與朝廷最後批准時間之間的差異。上引《蒼梧縣志》修撰於同治年間,正是對當時事件的記載,故能較具體地記錄了三界神受敕封的原因:第一次在咸豐二年(1852),神跡一是助官軍滅任文炳「艇匪」;二是助官軍蕩平陳開、李文茂的叛亂,收復被陳、李軍隊佔據的潯州城(其時,陳、李軍隊建立了大成國政權,以潯州城爲都)。這次敕封,恰恰是在天地會動亂加劇,洪秀全領導的太平天國運動爆發之時。當時,這一地區的天地會結盟拜會,活動頻繁,而上帝會以「天父上帝」的名義召集會眾,在當地砸社毀廟。所以,清廷的敕封舉動顯然是企圖通過朝廷加贈三界神封號,強調三界神的「正統性」以對抗「異端」的崇拜。第二次敕封在同治六年(1867),是對當年克復潯郡時三界神神跡的追封,顯然是出於要在這一天地會活動中心、太平天國的發源地重建地方正統文化秩序的考慮。

而在天地會與太平天國被平定、國家新一輪的以正統禮儀爲主體的意識形態的統一過程中,我們看到,三界神的故事也被重新詮釋,這在前引貴縣知縣裘彬撰寫的關於馮三界的履歷即有所反映。裘彬撰曰:

夫有功德於民,能禦大災捍大患者,朝廷崇其封號,錫以馨香,草野固紛紛祀之矣。粵西三界廟,所在有之,而蒼梧城南對岸之廟爲三界羽化處,其間多青蛇神龜,三江舟楫往來者皆辦香頌禱,相傳以爲水神也。余心竊疑之,然欲考其出處而不可得。乙酉歲,奉檄調知貴縣事,學署街北有三界祠堂,其裔孫奉祀事廬處在焉,方喜余所蒞即神所處地也。閱縣志及其家乘載:三界,……其先固浙人,居山陰東湖村。祖,前明成化舉人,字龍泉,隨總督兩廣韓雍至粵,爲記室,韓雍奉命征安南,辟之,偕行。……考,字元亮,廬墓三年,遷居城,遂流寓於貴縣。生三界,時弘治,軼其年四月八日也。三界生而有異相,好讀書參禪,人多奇之。嘉靖七年,新建伯王守仁總督兩廣,奉命征藤峽獠賊,聘贊軍謀。是役也,成功之速,賴其策畫之力爲多。……征安南右都御史毛伯溫聞諸朝,敕封遊天得道三界聖爺,後羽化於蒼梧。都人士於其地祀之,咸資庇佑,洵乎禦災捍患功德及

63 《欽定大清會典事例》,卷446,〈禮部〉,〈群祀〉,〈直省禦災捍患諸神祠廟二〉,頁120。

民者也。歷奉我宣宗成皇帝敕封敷佑伯，文宗顯皇帝加封昭顯，穆宗毅皇帝加封靈感。恩綸迭沛，非神之為靈昭昭，何克至此？顧知三界不獨水神，而如水之無地不往也，前此疑釋然矣。壬辰，大吏署篆富川，竭城東及對岸三界廟，見夫龕中三像者，心頗異之，然未具論其非。明年夏四月為三界誕，土人演劇，觀者如堵。余詣廟拈香，父老環而告余曰：「三界，吾土之靈神也，曾戰陣助靈，旱澇祈禱立應，誠一方庇護，惜不知三界為何許人耳。」余乃辯三界之訛而述其生平履歷，不禁而有感焉。且夫為牧令者與民形體相類，言語相通，有一善足稱民必樂而道之。今不牧令之是道，而為神之是道，非牧令之恩德不足以及人，神之惠愛入人者深歟，宜其封號之崇，而馨香之不替也，爰書此為之記云。⁶⁴

神的靈異故事往往需要切合當時社會所面對的不同問題而作出回應並進行改變。前面的分析指出，三界神被強調為水神的背景是當時十分興盛的兩廣米糧貿易，建廟崇祀三界神明的一個重要主體是來往於西江的商人，即文中所謂「三江舟楫往來者」，所以講述的神明靈異故事中特別出現了對米谷經營商人救助的主題，兩廣商人保護神的形象尤顯突出。咸同以後直至光緒，地方社會面臨的問題有了很大改變，當時最主要的問題是動亂。因此，在光緒年間，地方還未十分安靖之時，在光緒十一年（1885）任職貴縣知縣的裘彬撰寫三界的來歷時，一開篇就稱，自己對於三界神被當作水神甚感奇怪。然後，他自述通過馮氏族譜而對於三界神有了新的認識，得知馮三界有合法的、士紳出身的社會地位，是一個協助國家征蠻的正統神明。有了馮氏族譜作依據，裘彬於是順理成章地強調：三界神不僅是水神，而更重要的是一位協助國家征蠻、禦災捍患的神明。因此他得出「三界不獨水神，而如水之無地不往也」的結論，宣揚三界神禦災捍患的靈異故事以適應當時安定社會秩序的需要。此位知縣還與當地鄉民「辯三界之訛而述其生平履歷」，說明當時地方鄉民有自己關於三界神來歷的解釋，很可能當時鄉民對於三界神的描繪還更多地保留了三界神的水神、土著神明的形象，所以此位知縣大人才急切地與鄉民辯論，並鄭重地寫下一篇符合正統神明形象的《三界履歷記》收存於編撰的地方志中。裘彬此舉，讓我們清楚地看到了三界神正統化過程中地方官府的參與，而這樣的過程，也正是潯梧地方社會正在進行的禮儀秩序重建過程的組成部份。

64 裘彬，〈三界履歷記〉，載光緒《貴縣志》，卷4，〈紀人〉，〈仙釋〉，頁21-22。

六、神誕儀式所見之三界神形象

時至今日，我們在西江中游的潯、梧各地依然隨處可見三界神的歷史和故事被活生生地保留在道士們的科儀唱本中，三界神誕的迎神祈雨儀式年復一年依然在鄉村中被生動地演繹着。

筆者於2006年5月2日至6日（農曆四月初五至初九），三界神誕日前後幾天，跟蹤了三界神誕在貴港、桂平幾個鄉村的儀式過程。5月2日，筆者先到了貴港市區唯一復建的三界廟即登龍橋三界廟。⁶⁵此廟正對着鬱江，是一座二進小廟，廟中共四尊塑像，正中為馮克利，左為馮都長，右為馮禎吉，馮禎吉的旁邊為馮克利夫人。筆者一行到達時，廟中有一羣婦女正在為三界神誕（四月八日）慶典作準備，據說神誕當天的儀式主要是請佛教的人來念經，之後用村民的捐款買魚、鳥、龜等到江中放生。對於筆者所問「為什麼請佛教而不請道教的人主持儀式」的問題，村民的回答是：因為三界公是四月八日生日，與釋伽牟尼同一天，所以三界神入佛不入道。在這裡，筆者了解到此前已有桂平市木樂鎮、大洋鎮、麻洞鎮、大灣鎮轄下的多個村子，平南縣的陳村、玉林蒲塘鄉轄下的多個村子等先行派人來到這個三界「祖廟」請「印」，接三界公回去除蟲。所謂「印」是指三界神明受敕封封號的印章，一般是將印蓋在紅紙上並灑上生雞血，稱為「契紙」，大抵相當於前引地方志記載中所言之「三界神銜」。筆者見到當時紅紙上所蓋三界公印章上的封號如下：

敕封贊興義勇四代附祀都長聖爺之位

敕封昭顯敷佑伯游天得道馮三界聖爺位

敕封英靈得道九代附祀貞吉聖爺之位

接下來幾天，筆者跟蹤到桂平大洋鎮的大洋街、羅排村（列聖宮）、新和村（永顯廟、鎮龍廟）和木根鎮的八佰村（白花社）等村子，觀察了這幾個村子的三界調神儀式及大洋鎮的遊神儀式，收集到主持儀式的道師們手中的各種三界神科儀唱本。⁶⁶從整個儀式過程及唱本所見，有幾個重要的環節

65 據馮惺初言，貴縣三界祖祠舊址在貴縣十三巷舊縣衙門旁邊，為馮三界長房後代住地，文革中祖祠被毀；三界二房後代居於牛欄巷，三房居於登龍橋。現唯一復建了三界廟的是三房所在的登龍橋。

66 筆者分別於2006年5月4日上午6時至下午5時在桂平木根八佰村參加了道師4人主持的三界調神儀式；於5月4日下午6時至5日凌晨2時，5日中午12時半到下午5時參加了在

大體相似：儀式由梅山派道士主持，均在傍晚開始，先由道士開壇請神，請來的神首先是梅山派祖師大聖九郎及三元將軍唐、葛、周⁶⁷；其次是地方神，即是三界神仙家族及其它各種地方神。第一天晚上進行「調神」表演（一種說、唱、做結合，由道士戴着面具表演的節目），主要曲目是《三界神唱》，介紹三界遇仙成神，賣藥救人，被客商狀告被捕至梧州燐燒無損，受封三界的經過。次日進行的依次是取雨種；請社神（及村中諸神）；奏表；開通；架橋；取谷種（田公到北京，領回皇帝賜給的谷種、耕牛播種。主要曲目是《田公科》、《神農神唱歌》等）；收蟲祈雨；渡燈；謝神這幾個環節。

這些儀式過程和表演的故事情節，令筆者大為震撼，儀式所見，猶如一幕幕地方歷史在上演：馮克利披上仙衣即可看到兩廣全境的故事，表達的正是三界神成為兩廣地域社會保護神的事實；馮克利被押往梧州由兩廣總督處置，最後受封，正是梧州在明代歷史地位的寫照，也反映出土著與官府由對抗到合作的過程；田公到北京取回穀種、耕牛則為政府在開發和重建地方過程中一些鼓勵舉措的反映，也表明村民對於正統的認可。最有意思的一段唱詞是描述馮克利利用八仙所給仙藥在貴縣縣城中開藥店賣藥救人，結果搶了客商的生意，被客商狀告至縣官處。該段唱詞如下：

第五場：貴縣李養出，唱：

貴縣客商就是我，名叫李養就是儂（筆者按：我）。

我在貴縣開間醫藥店，當初生意好興隆。

會着沙街馮克利，假行邪道顯威風。

到處造謠〔謠〕來或〔惑〕眾，能醫雜病共麻風。

大洋鎮由道師6人主持的三界神遊神儀式。於5月5日上午6時至12時在大洋羅排列聖宮參加由道師4人主持的調神儀式；於5月5日下午6時至6日晚7時在大洋鎮新和村永顯廟參加由道師6人主持的調神儀式。共收集到23部科儀唱本。

- 67 梅山派之名並不見於中原道教經典，而是近現代學者研究民族志資料後的命名。最早始於唐兆民在20世紀40年代稱廣西大瑤山瑤族的民間宗教為「梅山教」。一般認為，梅山派為正一派傳入南方少數民族地區後，與當地的原始民間信仰相結合所形成的道教支派，在瑤、壯、土家、仡佬、毛難、畬等族中都有傳播。所奉祖神為梅山教主張九郎，三元將軍唐、葛、周等。參見徐祖詳，〈論瑤族道教的教派及其特點〉，《中國道教》，2003年，第3期，頁29-32；張聲震，〈《壯學叢書》總序〉，載覃聖敏主編，《壯泰民族傳統文化比較研究》（南寧：廣西人民出版社，2003），頁23。

整得我三年冇發市（筆者按：不能做成一宗生意），藥長盡招白蟻蟲。

冇單是我冇賣得，貴縣通街個個同。

（筆者按：不只是我賣不了藥，整個貴縣街的客商都賣不了）

聯名三十六名客商來插〔簽〕字，聯名告稟佢馮公。⁶⁸

土著與客商衝突的歷史在上述唱詞中活靈活現。

筆者還注意到，在儀式中，那些從三界祖廟請來的「神銜」具有不可或缺的作用，蓋了印的紅紙被作為神的化身置於道士儀式台的正中，每一個環節基本上都需要用到這代表神明的「神銜」。在儀式做完之後，村民要將具有法力的物件取回作除蝗禦災之用，這些物件即是灑了生雞血的契紙。據稱，「神銜」上的神力通過生雞血而轉移到這些契紙上，這些契紙也就具有了三界神的神力，經道士做法後，村民將契紙領回，再用香插在田壟上就可以除蟲。三界神力正是通過敕封的印傳承而展示並發揮作用。

有意義的問題是，事實上，村民們對於三界神的歷史和各種形象之演變基本上是說不清楚的，那麼，不懂得解釋的鄉民們為什麼還要年年長途跋涉到貴縣去接回三界神，做這一套請神祈雨的儀式？一位村民說：「馮三界是貴縣沙街人，四月初八是三界得道日，一定要去到他家裡，表示重視，那裡立有他的真身，要到貴縣請根源」，而大多數村民的回答是：「從我們的老祖宗的老祖宗以前，調神的儀式就是這麼做的，歷來如此，所以一定要這麼做，如果不這麼做就會有不好的事情」⁶⁹。看來，這就是村民認為的「傳統」，在村民的觀念和行為倫理中，「傳統」就必須要這麼做才對。

那麼，在村民眼中，「傳統」意味着什麼？我們看到，儀式中被強調的有兩個方面：其一為國家的權威。為什麼要千里迢迢親到貴縣三界祖廟？為什麼敕封的「印」（神銜）如此重要？為什麼要到北京去取穀種？皆因其中代表了國家權力的來源與認可，村民認為只有這麼做了，農業生產、日常生活才能得到保障——作為符號的「國家」就以這麼貼近的形象和方式進入到村民的生活中。其二為道師的中介作用。道師在儀式中的關鍵地位和作用勿

68 《三界神目》唱本，甘師傳收藏，筆者於2006年5月5日在桂平木根八佰村參加甘師傳等主持的三界調神儀式時採集。

69 回答者是桂平大洋鎮新和村幾位村民，其中一位是仙姑，筆者2006年5月5日田野調查。

庸置疑，其適宜的操持保證了儀式的正確、有效。科大衛關於香港新界的研究表明，明清華南鄉村的制度具有愈來愈接近鄉民自認為的大一統的趨勢，他從宗族與宗教兩方面說明這種接近。在宗教方面，他認為「主要是正一派道教的影響，即是喃嘸先生的傳統。……喃嘸先生嚮往正統的合法性，但是這個合法性來自正一派的傳統，借助官僚制度的禮儀。換言之，喃嘸先生作法事的時候，是應用其以為是合法的官僚禮儀」。而經過宗教（和宗族）禮儀上的改變，「國家的傳統從而可以變成鄉土的傳統」。⁷⁰

七、結語

從三界神形象的演變，我們可以窺見明清時期西江中游地域社會的文化進程。

首先是西江中游地域社會一步步融入國家體系，國家正統性的文化和意識形態逐步確立，國家傳統成為鄉土傳統的一部份的歷史過程。其表現的第一方面，是該地區的土著居民，即瑤、僮和蛋民羣體族羣面貌的改變。明中期以後，隨着王朝的軍事征伐，尤其是教育和科舉制度的推廣，經過長時間的積澱，地方上逐漸出現了士紳階層，「正統性」的「民人」意識成為新的族羣分類意識，這種族羣分類意識界定出「民」與「蠻夷」的關係，成為強化地方宗族認同和正統性廟宇組織的心理基礎，也奠定了某些羣體和組織對於鄉村社會的控制權。這些羣體和組織憑藉着政治和文化的正統性所奠定的權力，對西江航道、西江兩岸的田地資源、米糧貿易市場展開了激烈的爭奪和控制。由於他們控制了地方鄉村社會，其他勢力要想突破這種社會和文化的權力壟斷，就只能改變自己的社會身份和文化認同，在同一秩序下借助王朝正統性的象徵，建立自己的權力基礎。所以我們看到地方上的土著，那些被稱為「蛋」、「瑤」、「僮」的人們，不斷地塑造自己神明的正統性，賦予神明合法化的身份，並努力建構國家提倡的具有士大夫文化象徵的宗族，來表達對國家的正統禮儀與意識形態的認同，也通過這樣的方式來改變自己的身份，從而確立自己在文化上的主導地位，奠定自己在宗族和地方社會生活中的權力基礎。這樣的過程，體現了西江中游地方社會如何被整合進國家秩序之中的文化整合過程。我們特別注意到，這一過程，不僅是國家自上而

70 科大衛，〈告別華南研究〉，載華南研究會編，《學步與超越——華南研究論文集》（香港：文化創造出版社，2004），頁18-19。

下通過文化和意識形態對地方實施干預的結果，更是民間社會主動操控地方文化和權力資源，特別是對國家正統的文化和意識形態借用和創造的結果。

其表現的第二方面，是西江中游具有「巫」的原始宗教色彩的信仰對於道教、佛教因素的吸收。

前面的論述指出，在早期關於馮氏神仙家族的傳說中，可以看到其具有「巫」的色彩，比如王濟稱馮家每代的神異者可以「立召風雨鬼神虎豹，言人禍福無不驗」，可以驅令大蟲圍繞違誓者家宅。最值得注意者為王濟關於馮都長為官軍請祖先神時的焚香，叩拜，以手指畫，以鄉語與祖先神問答的描繪，與後來所見當地「降僮」儀式中的焚香請神，神靈降臨，與神溝通的過程相合，是典型的土著的巫覡傳統，而李通保、周子健亦以能役神護佑之術召眾起事，顯然也是土著的巫術。此類神鬼巫術顯然與王朝的正統意識形態相左，所以，明中期伴隨着國家正統文化意識形態在潯梧地方的推行及土著進入國家統治體系的歷史過程，巫的傳統逐漸融進了道、佛的因素。

三界神的傳說故事中首先可看到道教因素的出現：景泰碑刻和《西事弭》的記載都稱三界神之成神是因為進山遇八仙，得八仙親授仙衣。八仙為道教中的正統神明，馮克利藉八仙而得道，強調其源自道教的正統，而康熙《廣西通志》記載三界被封敕的神名為「遊天得道三界神」。由此，馮克利脫「巫」入「道」，取得了道教正統神明的身份。而在唱本和儀式中，馮克利還得到八仙贈予的經書二十四部。⁷¹誠如科大衛、劉志偉所言：文字的傳統在中國正統或異端的意識形態傳播中均是重要的工具。科儀書對於佛道的「正統」同樣重要，道師們強調自己做儀式是師傅教的，是有科儀書可循的，正是要表明自己師傅的正統。⁷²美國道教史專家司馬虛通過解讀西南瑤民的宗教文獻，認為華南土著「漢化」的過程，大致上可說是道教在本地滲透的結果。⁷³所以，三界神由「巫」入「道」正是西江中游地方社會正統化的重要表現。

筆者在田野調查中所見，三界神誕的儀式除了道、巫的傳統外，現在貴港市登龍橋的三界廟所做的其實是一套由佛教法師主持的佛教儀式。從西江中游地方志及碑刻的記載看，當地的佛教傳統可追溯至宋元，且被稱源於六

71 甘師傅藏《三界神目》和董師傅藏《三界神唱》中均有記載。

72 科大衛、劉志偉，〈宗族與地方社會的國家認同——明清華南地區宗族發展的意識形態基礎〉，《歷史研究》，2000年，第3期，頁4-7。

73 Michel Strickmann, "The Tao Among The Yao: Taoism and the Sinification of South China," 酒井忠夫先生古稀祝賀紀念の會編，《歴史における民衆と文化：酒井忠夫先生古稀祝賀紀念論集》（東京：國書刊行會，1982），頁22-30。

祖慧能之南禪宗，對地方社會的影響可謂久遠。關於三界神與佛的關係的記載最早來自於族譜，前引道光十九年（1839）佛山碑刻和裘彬撰文引用的馮氏族譜都明確記載三界的生日正好為四月八日佛祖的誕辰，三界為生而有異相、好讀書參禪之人，這樣的記載正是為了表達馮克利神力源自佛教傳統的涵義。三界神與佛教的關聯，看來是清朝以後馮氏在進行宗族創建時製造出來的，在將馮克利及先祖變為來自江浙的漢人士大夫的同時，將馮克利改變為習佛之人，試圖用佛教法師的形象來取代其巫師的形象。

三界神的形象，由巫入道，又有佛教的影子，而宗族祖先的形象則顯然是國家倡導的儒家禮儀的部份，儘管如此，「巫」的傳統並沒有完全消失。時至今日，在潯梧地區鄉村，特別是在潯江南岸以至整個鬱江平原，三界調神的儀式往往由自稱為梅山院弟子的道師們主持，整個儀式過程中，道師們帶着面具，以打、鬥一類「武戲」為主，這與桂西地區壯族的「師公教」和瑤族的「梅山教」極為相似。⁷⁴

概言之，三界神明的形象和傳說故事的演變，既表現為不同文本的替代，更多情況下則表現為文本的疊加，劉永華將後者稱之為「文化合成」。⁷⁵本文所討論的西江中游地域社會的文化進程正是文化的「合成」而非「替代」的表現。

（責任編輯：程美寶）

74 參見瑤、壯民族宗教及民俗研究的相關著作，如楊樹喆，《師公·儀式·信仰——壯族民間師公教研究》（南寧：廣西人民出版社，2007年）；徐祖詳，〈論瑤族道教的教派及其特點〉，《中國道教》，2003年，第3期，頁29-32。

75 劉永華，〈道教傳統、士大夫文化與地方社會：宋明以來閩西四保鄒公崇拜研究〉，《歷史研究》，2007年，第3期，頁87。

附表：廣西地方志及碑刻所見康熙年間各地三界廟修建情況

廟宇所在地	始建或重建時間	資料出處
貴縣木梓村馮聖爺廟	康熙四年（1665）重修	康熙四年（1665）《重修馮聖爺廟碑記》，據貴港市博物館普查資料，原碑存木梓三界廟，現碑已毀。
桂平縣府城南	康熙八年（1669）建戲臺，知縣孫以敬捐俸並撰寫碑文；	乾隆《桂平縣資治圖志》，卷1，〈城廂〉。
平南縣烏江村	康熙十一年（1672）知縣周岱生、典史武佐鼎、邑人麥管等修	乾隆《平南縣志》，卷3，〈祠祀志〉。
蒼梧縣水西坊	康熙十六年（1677）平南王尙之信擴建	雍正《廣西通志》，卷42，〈壇廟〉。
永淳縣南城外	康熙十八年（1679）建	雍正《廣西通志》，卷42，〈壇廟〉。
昭平縣昭平里五將塘	康熙三十八年（1699）副總文養謐重建	雍正《廣西通志》，卷42，〈壇廟〉。
荔浦縣城外西南	康熙四十三年（1704）建	雍正《廣西通志》，卷42，〈壇廟〉。
田州土州州治南	康熙四十四年（1705）重建	雍正《廣西通志》，卷42，〈壇廟〉。
宜山縣府城外西南	康熙六十一年（1722）知府王錫瓚修，雍正七年（1729）知府徐嘉賓重修	雍正《廣西通志》，卷42，〈壇廟〉。
桂平縣新墟	康熙年間由荊山汎副將林大中捐俸創建	乾隆六年（1741）《重建三界廟第一碑記》，碑存桂平市金田鎮新墟三界廟。

The God of the Three Realms and the History of Local Society on the Middle Reaches of the Xijiang (West) River in Ming-Qing

Xiaotao TANG

Centre for Historical Anthropology

Sun Yat-sen University

Abstract

Xunzhou and Wuzhou Prefectures, on the middle reaches of the Xijiang (West) River in Guangxi Province, have the greatest concentration of temples to the God of the Three Realms. From Ming to Qing, the images of the god in this region underwent a transformation and process of sedimentation from a water or snake deity and the ancestor of the Yao people, into a local protective deity and the ancestor of the Feng lineage, and eventually into a deity recorded in the state register of sacrifice. The transformation in representations of the deity reflects the process of incorporation of the region into state orthodoxy. The changes in symbolic representations that follow political and economic changes thus reflect the cultural processes undergone by local society.

Keywords: the god of the Three Realms, West River (Xijiang), water deity, local society

Xiaotao TANG, Centre for Historical Anthropology, Sun Yat-sen University, Guangzhou, 510275, Guangdong Province, P.R. China. E-mail: xt0281@163.com.