

國家觀念與族群認同

——以廣西北部「三王」形象演變為中心的考察

黃瑜

中山大學歷史人類學研究中心

廣西民族博物館

提要

神明信仰常常成為王朝國家與地方民眾頻繁互動的場域，在不同歷史時期，即使同一神明的形象也會被不同的階層和群體不斷表述、甚至重新建構，以適應不同時代背景及社會現實的形勢和需要，在各種權力主體中實現在政治、文化與認同等方面的互動與博弈。筆者通過對廣西北部地區「三王」廟宇中不同時期豎立的碑刻進行解讀，以及對官方志書中與「三王」信仰有關的記載進行分析，圍繞流傳於廣西北部地區「三王」形象的歷史演變為中心展開論述，希望呈現出跨越不同歷史時期的「三王」形象，揭示在不同歷史情境下，官方與地方民眾如何透過神明形象的書寫與建構，對國家觀念與族群認同進行溝通與互動。

關鍵詞：廣西、國家觀念、族群認同、「三王」崇拜、神明形象

黃瑜，中山大學歷史人類學研究中心博士生，廣東省廣州市海珠區新港西路135號，郵政編碼：510275；廣西民族博物館館員，南寧市青環路11號，郵政編碼：530028，電郵：fishbabyhy@163.com。

本文的研究工作得到廣西壯族自治區文化廳、廣西民族博物館「廣西文化及自然遺產保護與利用人才小高地」項目資助。本文的田野調查工作得到三江侗族自治縣和里三王宮管委會與有關人士的支持和幫助，在此一併致謝。同時，也感謝劉志偉教授的悉心指導，以及兩位匿名評審人對拙稿提出的富有建設性的修改意見。

在廣西北部西江幹流黔江段支流柳江上游的融江沿岸，尤其是今天三江侗族自治縣的老堡、河里、良口、八江、程陽、融水苗族自治縣的大浪等地的侗族或壯族村寨中，都曾建有不少作為民間宗教祭祀場所的三王廟或三王宮，裡面主要供奉着被當地民眾稱為「三王」的地方神明。每月農曆初一或十五，都會有虔誠的信眾前往「三王」廟宇燒香、叩拜、獻上貢品，祈求神明的賜福和保佑。當地村民家中設立的香火堂上，也常常會將「三王」的名號與自己的祖先及當地信奉的其他神明共同書寫在上面，作為個人或家庭每日或定期祭拜的對象。而到了每年農曆的二月初五或三月初三，當地村民會以村寨、家族或者某種聖會為主導，組織祭祀神明的「三王」神誕活動。「三王」廟宇不僅成為當地人信仰生活的重要組成部分，也是開展社區活動的重要場所，村民以個人、家族或村寨的名義參與其中，與其他人群在祭祀「三王」的活動中互動溝通，結成某種合作、聯盟甚至競爭的關係，這些祭祀群體以神明信仰為中心，以不同形式組成的祭祀組織則成為跨地域族群關係的重要紐帶，甚至成為地方民眾聯合起來與以地方官府為代表的王朝國家進行互動的場域。

神明信仰常常成為王朝國家與地方民眾頻繁互動的場域，許多學者的研究已經表明，鄉村社會中的信仰傳統與朝廷的制度與禮儀有着非常密切的關係。官方通過對地方民眾神明信仰的干預，將王朝推崇的理念「強加於地區和地方層次的崇拜」，這種干預過程在華琛(James L. Watson)對媽祖信仰如何由福建沿海地區的一個小神逐步成為中國南方重要女神的歷史過程論述中，被概括為「神的標準化」(Standardizing the Gods)，即官方通過鼓勵地方民眾去祭祀和崇拜得到皇帝「認可」的神明，中央王朝憑藉這種對地方信仰文化的「滲透」，使得國家文化得以整合不同的地方文化，實現了國家文化在某種較高程度上的一致性。^① 2007年1月出版的英文《近代中國》(*Modern China*)第33卷第1期，以「中國的儀式、文化標準化與正統行為：華琛理念的再思考」(Ritual, Cultural Standardization, and Orthopraxy in China: Reconsidering James L. Watson's Ideas)為主題推出專號，以五篇論文為主體，配以該專號主編蘇堂棣(Donald S. Sutton)的導言及華琛的回應文章組成，圍繞着華琛分別在1985、1988和1993年發表的幾篇文章中提出的由信仰和儀式

① 華琛(James L. Watson)，〈神的標準化：在中國南方沿海地區對崇拜天后的鼓勵（960-1960）〉，載韋思諦編，陳仲丹譯，《中國大眾宗教》（南京：江蘇人民出版社，2006），頁57-92。

的標準化來理解中國文化整合的問題展開討論，探討了地方信仰和儀式所體現的地方文化傳統多元性和中國文化大一統之間的關係，更為強調地方文化中民間和本地習俗延續性的一面。^② 2008年10月出版的《歷史人類學學刊》第6卷第1、2期合刊，推出「國家建構與地方社會」專號，針對《近代中國》的此次討論，通過四篇探討明清時期中國西江流域國家建構與土著社會轉型的個案文章，并以科大衛(David Faure)、劉志偉合寫的導言一針見血的指出：這種地方傳統多元性延續的背後，其實是不同的歷史時期正統化標籤多樣性的結果，認為「在不同的時空，通過師傳關係、文字傳播和國家力量推行製造出來的正統化樣式在概念和行為上可以有相當大的差異，漫長的歷史過程製造了很多不同層面意識模型的疊合交錯，形成表現不一但同被接受的正統化的標籤」^③，強調不能只局限於對「大一統」文化結構本身進行研究，而是要對形成「大一統」文化結構的複雜歷史過程進行剖析。因此筆者本文主旨，正是希望通過展現一個具體地方神明信仰形象，從宋代至清代不同歷史時期中的多重轉變，來實踐與深化學術界的這場討論。不同歷史時期的王朝國家，雖然都試圖憑藉干預神明信仰來介入地方社會，但由於其推崇的正統化標籤的差異性，必然引起地方民眾在將其引入到地方傳統中時，採取不同的結合方式，並呈現出差異性的表現形式，因此即使是同一民間信仰習俗，在不同歷史時期都會隨之呈現出多樣的狀態，這正是地方傳統延續性和正統化標籤多樣性交織互動的體現。此外，筆者在此也希望強調地方民眾在王朝介入地方社會的過程中所體現出來的能動性，他們也反過來利用神明信仰作為中介，來呈現自己希望傳達的國家觀念與身份認同。在不同歷史時期，同一神明形象會被不同身份認同的群體不斷表述、甚至重新建構，從而適應不同時代形勢以及地方群體的現實需要，在各種權力主體中實現在政治、文化與認同等方面的互動與博弈。

因此，本文通過對官方志書中與「三王」信仰有關的記載進行梳理，以及對「三王」廟宇中不同時期豎立的碑刻進行識讀，並結合村寨中開展的田野調查，發現從宋代到清代，圍繞着「三王」信仰，廣西北部的地方社會展開了一系列的神明敕封、廟宇修建、捐款立碑等活動，中央朝廷、地方官員、外來商賈與土著人群都被捲入其中，而這些信仰活動所折射的，是在經

② Donald S. Sutton, ed., *Modern China* 33: 1(2007).

③ 科大衛、劉志偉，〈「標準化」還是「正統化」？——從民間信仰與禮儀看中國文化的大一統〉，《歷史人類學學刊》，第6卷，第1、2期合刊（2008年10月），頁1。

歷一系列歷史事件的進程中——宋代王江「古州蠻」、明代「懷遠獠亂」、清代咸同「苗亂」——地方人群在處理國家觀念和族群身份認同時所採取的文化策略。對於較晚進入王朝疆域的廣西北部山區，尤其是那些逐步進入到國家控制體系之內的「蠻」、「獠」等人群，由於在國家戶籍登記上的差異，開始有了不同的身份劃分，官方也開始對其採取不同的治理政策，於是對與國家有關聯的神明形象的闡釋與刻劃，也成為不同族群之間相互區分的象徵與標誌。地方社會中生機勃勃的民間信仰背後，其實是傳統王朝國家疆域拓展所帶給地人群以國家觀念的滲透和族群身份的分化。這也導致同一神明信仰有着跨越不同歷史時期的形象書寫與建構，而官方與地方人群對這些神明形象的追溯與塑造，也顯示了不同歷史時期，地域社會應對王朝國家控制的不同階段與方式，呈現出不同歷史情境中，地方民眾與官方在國家觀念與族群認同上的溝通與互動。

一、「蠻夷」歸附與神明敕封

三王信仰傳統在當地源遠流長，文獻記載可以追溯到北宋年間，朝廷對建於柳州融江寨「王口江神祠」進行的兩次賜封：

王口江神祠：在柳州融江寨，土人曰三王廟，神宗元豐七年八月賜廟額順應。徽宗崇寧四年封，一曰寧遠王，二曰綏遠王，三曰惠遠王，廟中三神祖母，封靈佑夫人。^④

宋神宗元豐七年（1084），先賜封當地土人祭祀的三王廟名稱為「順應」，到了宋徽宗崇寧四年（1105），朝廷不但給每一個王賜封了具體的名號，還將廟中三神的祖母賜封為「靈佑夫人」。宋神宗和宋徽宗為什麼要先後對遠處國家西南邊陲的一個小小神祠進行賜封，而且兩次賜封的時間僅僅相隔21年呢？我們需將目光投向這一時期宋王朝在該地區進行的持續不斷的疆域擴張活動，了解賜封前後這一區域在王朝版圖中的地位變化，或許能夠讓我們對中央王朝賜封神明的政策與邊疆拓張之間的關係有更為深刻的認識。

「王口江神祠」所在柳州融江寨，在北宋中期隸屬於廣南西路的融州，

^④ 徐松輯，《宋會要輯稿》（影印本）（北京：中華書局，2006），禮20，頁820。

設置於元豐七年（1084），^⑤同一年還在其周圍設置了文村、臨溪、潯江三個堡，^⑥融江寨和三個堡均位於融州東北部潯江^⑦流域的中上游地區。^⑧（潯江堡和臨溪堡位置見附圖1）北宋政府在西南的「開邊」活動中，每進入到「生界」地區，一般會先修建城鎮寨堡作為守備。因此可以想見，宋神宗於元豐七年八月，對位於融江寨的「王口江神祠」進行的賜封活動，應當與這一時期朝廷在這一地區設置寨堡、開疆拓土的活動有着密切聯繫。其實早在宋仁宗至和（1054-1056）初年，朝廷就已經在潯江下游與王江交匯之處設立王口砦，^⑨也隸屬於融州，雖然作為砦、堡一類的軍事建置，但其控制區域其實相當有限，當時其周圍的大部分地區還處於王江「古州蠻」的控制之下，並未被真正納入宋王朝的國家版圖之中。直到宋徽宗崇寧四年（1105）三月，因「王江古州蠻戶納土」，朝廷才得以「於王口砦建軍，以懷遠為名，割融州融江、文村、潯江、臨溪四堡砦並隸軍。尋改懷遠軍為平州，仍置倚郭懷遠縣。又置百萬砦及萬安砦，又於安口隘置允州及安口縣，於中古州置格州及樂古縣」。^⑩

宋代的「王江」發源於今貴州黎平縣西南，向東南流至今貴州從江縣屬之平亭匯都江（今都柳江），過丙妹（今從江縣城）入今廣西三江侗族自治縣屬之富祿、良口、老堡等地，到今融水苗族自治縣境內與融江合流，宋代的王江流域與融州融水縣在地域上可謂緊密相連。^⑪（見附圖1）當時融州的

⑤ 徐松輯，《宋會要輯稿》，方域18，頁7620：「融江寨，在融州融水縣，元豐七年置。」

⑥ 徐松輯，《宋會要輯稿》，方域20，頁7654：「潯江堡，廣南路西路，融州融水縣。臨溪、文村、潯江堡，並元豐七年置。」

⑦ 王象之，《輿地紀勝》（影印本）（北京：中華書局，2003），卷114，頁3385：「潯江。《九域志》。又《寰宇記》：『在融水縣。源出敘州西界，合邵州、靖州水注本州，入柳州，東南至廣州。』」今天潯江指珠江水系西江支流柳江幹流融江上游支流，由東北向西南流至今三江侗族自治縣老堡鎮三江口處，與溶江匯流之後始稱融江。

⑧ 王存，《元豐九域志》（點校本）（北京：中華書局，1984），卷9，〈廣南路·西路〉，頁424：「寨一。元豐七年置。融江。州東北三百里。堡三。元豐七年置。臨溪。州東北四百九十五里。文村。州北三百二十五里。潯江。州東北三百六十里。」

⑨ 王象之，《輿地紀勝》，卷114，頁3383：「懷遠縣，去州治口口口里，本王口寨，皇朝至和初置，崇寧四年三月，因工（王）江古州蠻人納土，賜名懷遠軍，八月改為平州，仍置倚郭懷遠縣。」

⑩ 脫脫等撰，《宋史》（點校本）（北京：中華書局，1985），卷90，〈地理六〉，頁2246。

⑪ 關於宋代王江古州與融州融水縣的地域關係，見譚其驤主編，《中國歷史地圖集》（北京：中國地圖出版社，1996），第6冊，頁34-35，〈廣南東路—廣南西路圖〉；又參見廖耀南，〈古州考略〉，《貴州民族研究》，1980年，第3期，頁67-70。

西北邊界緊臨羈縻古州，^⑫而分佈於王江流域的土著人群被當時官方稱之為「王江古州蠻」，可見未納土歸附之前的王江流域地帶及其居住人群，應該是當時不受宋王朝控制的羈縻古州的一部分。宋徽宗崇寧（1102-1106）之後，蔡京為相，「開邊拓土之議復熾」，荆湖北路的靖州、辰州等地，廣南西路的左右江流域都有不少溪峒蠻曾紛紛願意納土輸貢賦。^⑬當時王江曾楊晟免等，受桂州知州王祖道勸誘，願意納土歸附，由於「王江在諸江合流之地，山川形勢據諸峒要會」，朝廷因此決定在此設置懷遠軍，以控沿江溪峒「百蠻」。^⑭

由此可見，宋王朝屢屢賜封的「王口江神祠」所在地，正是當時王朝疆域正在積極擴張的區域，王朝國家的勢力正逐步滲入到融江上游「古州蠻」控制的地域，而三王廟作為當地土人長期祭祀地方神明「三王」的祭祀場所，也開始成為國家與地方勢力互動的場域。宋神宗於元豐七年（1084）對當地土人祭拜的三王廟進行的第一次賜封活動，其實只是以一種象徵形式對當地進行「羈縻」統治，而到了宋徽宗崇寧四年（1105），由於王江「古州蠻」向宋王朝納土歸附，已經能夠在此設置懷遠軍，並且有了正式的州縣建置，因此這一時期對「王口江神祠」的再次賜封，標誌着中央王朝的軍事勢力和行政建置得以真正進入到當地。雖然除了這兩次賜封記錄，該地區流傳的「三王」信仰在當時的狀況已無更多文字可尋，但我們可以由此推知，「三王」信仰在當地土著人群中應該有着相當大的影響力，因此在他們納土稱臣前後，北宋朝廷才會給予「三王」兩次重要賜封，旨在通過認可地方神明信仰以「招撫蠻夷」的同時，也將其正式納入到國家制定的規範性祀典活動之中，以此來象徵王朝國家對地方的統治。從皇帝賜予三位神明的封號「寧遠王」、「綏遠王」和「惠遠王」也可以看出，宋王朝旨在以國家禮儀形式掌控並且介入邊陲事務。美國學者韓森(Valerie Hansen)對中國宋代民間信仰的研究也指出，兩宋時期中央朝廷大大增加了對民間神祇的賜封活動，

⑫ 王存，《元豐九域志》，卷9，〈廣南路·西路〉，頁423-424：「融州，融水郡，軍事。治融水縣。地里。……西北至羈縻古州一千一百九十七里。」

⑬ 脫脫等撰，《宋史》，卷493，〈蠻夷列傳一〉，頁14182：「崇寧以來，開邊拓土之議復熾，於是安化上三州及思廣洞蒙光明、樂安峒程大法、都丹團黃光明、靖州西道楊再立、辰州覃都管罵等各願納土輸貢賦。又令廣西招納左、右江四百五十餘峒。」

⑭ 脫脫等撰，《宋史》，卷348，〈王祖道傳〉，頁11041：「蔡京開邊，祖道欲乘時徼富貴，誘王江曾楊晟免等使納土，誇大其辭，言：『向慕者百二十峒、五千九百家、十餘萬口，其旁通江洞之眾，尚未論也。王江在諸江合流之地，山川形勢，據諸峒要會，幅員二千里。宜開建城邑，控制百蠻，以武臣為守，置溪峒司主之。』」

通過賜封來承認和獎勵神祇的同時，也以此來駕馭民間神祇的力量，賜封以及隨着而來的規範性祀典活動，是中央王朝介入到地方民眾信仰體系中的一種有效手段。¹⁵ 北宋朝廷對柳州融江寨「王口江神祠」的賜封活動，是中央王朝與地方民眾之間，圍繞着國家疆域拓張所進行的一種信仰層面上的互動，這種互動到了明清時期更為頻繁，並且隨着王朝勢力在地方的變化而呈現出動態而多樣化的狀態。

此外，我們需要注意的是，王江「古州蠻」在向宋王朝納土之後，其區域內的人群也隨着王朝軍事勢力的進入，以及國家統治措施的施行，而在政治結構和族群身份上逐步產生分化。這種政治結構的分化和族群身份的區別，其實是與當時王朝國家在該地區統治力量的不均衡有關。在宋王朝以軍事力量建立的寨、堡等區域，基本上是以代表國家力量的官軍、巡防使臣，或者由當地土民充任的「寨官」、「寨丁」、「峒丁」負責戍守，¹⁶ 這些區域內承擔軍役的人群通常被視為「民」。在國家軍事力量直接控制的寨堡之外，則採取羈縻政策，設置所謂的「羈縻州洞」，「推其雄長者為首領」，依其控制區域的大小，委以知州、權州、監州、知縣、知峒等職，¹⁷ 並允許世襲其位，王江酋楊晟免即充當此種角色。此類「羈縻州洞」，屬於間接控馭，當時的羈縻州多鬆散荒忽，但已納入版圖，登於冊籍，有的也供賦役，故總為行政領土。因此在宋以前被官方總稱為「蠻」的南方土著人群，由於當時宋王朝實施的羈縻政策，而進一步被劃分為「獠」和「化外真蠻」。王江流域內，願意以「納土」身份進入到王朝國家體系內，但並未承擔賦役的人群，被官方稱為「獠」，而王江上游參落於羈縻古州之間的「化外」之地，聚居的大量土著人群，既不納土更無須承擔賦役，因此仍被官方視為

¹⁵ 韓森(Valerie Hansen)著，包偉民譯，《變遷之神：南宋時期的民間信仰》（杭州：浙江人民出版社，1999）。

¹⁶ 周去非，《嶺外代答》（排印本）（北京：商務印書館，1936），卷3，〈寨丁〉，頁34-35：「環羈縻溪峒置寨以臨之，皆吾民也，謂之寨丁。靜江府有桑江寨，融州有融州、武陽寨與潯江、文材（村）、茶溪、臨溪四堡。……凡諸寨之戍，或用官軍，或峒丁，或寨丁、寨官，或巡防使臣，或都監，或諸寨，或一寨有長貳官屬，是皆係乎寨之大小也。諸寨行事，動關化外，法制不得不少寬，威權不得不稍重，夫諸寨迥居於諸峒之中，寨丁更戍，不下百人。」

¹⁷ 范成大，《桂海虞衡志》（影印本）（桂林：廣西師範大學出版社，2014），頁122：「羈縻州洞……分析其種落，大者為州，小者為縣，又小者為洞。國朝開拓寢廣，州、縣、峒五十餘所。推其雄長者為首領。藉其民為壯丁。其人物獷悍，風俗荒怪，不可盡以中國教法繩治，姑羈縻之而已。有知州、權州、監州、知縣、知洞。」

「化外真蠻」。¹⁸ 羈縻政策不但使得這些區域的政治結構與當時潯江流域文村等地已經供稅役的「新民」區域相區別，¹⁹ 更使得這一地區原本關係密切的土著人群之間有了「民」、「獠」、「蠻」（或謂之「化外真蠻」）的身份區別。到了明代，官方對這一地區實施新的統治策略，也對這一區域的人群有了更為細緻的族群劃分，王朝國家對標示為「甲民」、「獞」、「猺」、「苗」這些不同身份的人群有着不同的治理政策，但這種身份劃分並不能完全割斷各類人群之間原來在血緣、姻親、地緣等關係上的密切聯繫，這也成為明清之後一部分當地人群不斷通過重塑神明信仰來表明族群身份認同的一大重要的潛在因素。

二、「懷遠獠亂」與「古夜郎地」說

到了明初，「王口江神祠」所在的王口寨，即懷遠縣，雖然在洪武初年由於「征蠻將軍吳良征五谿蠻，降古州峒二百餘所，縣裁革，改三江鎮巡檢司。（洪武）十四年（一三八一），復置縣治於大溶江、潯江之匯，列四鎮，編戶八里」，但是「地界與湖貴靖黎諸州接壤，附縣僅三廂民二百餘家，外數里俱徭侗環巢，三甲民遠處徭侗外各數十里。成化、弘治以來，節被綏黎諸蠻竄入，糾眾殺散三甲居民，佔據近縣一帶諸村，並侵蝕入融界」。²⁰ 可見，明代中期的懷遠縣城老堡（今三江侗族自治縣老堡鎮）僅三廂，二百多家，在三廂民外數里內居住的是大量被官方稱為「獠」、「猺」的人群，而在明初被編入里甲戶籍體系的「三甲民」反而聚居於「獠」、「猺」人群聚落的數十里之外。成化、弘治年間（1465-1505），湖南綏寧縣、貴州黎平府等地的一些不在官府控制下的「諸蠻」，經常聚眾殺散「三

¹⁸ 范成大，《桂海虞衡志》，頁125：「蠻：南方曰蠻，今郡縣之外，羈縻州洞雖故皆蠻地，猶近省民供稅役，故不以蠻命之，遇羈縻，則謂之化外真蠻矣」；頁124-125：「獠：本五溪槃瓠之後，其壤接廣右者，靜江之興安、義寧、古縣，融州之融水、懷遠縣界，皆有之，生深山重溪中，椎髻跣足，不供征役，各以其遠近為伍。」又見周去非，《嶺外代答》，卷1，頁13：「融州城下江，即牂牁江也，江之上流與王江合，王江之間，羣獠居之，又其上流，羣蠻居之。」

¹⁹ 王象之，《輿地紀勝》，卷114，頁3384：「（融）州之西北，民徭雜居……新民教授。元豐十年，古融江三班借職楊晟煖，乞於文村鋪起學，請唐遂良充教授。經畧司申與補攝官，教養融、潯江等新民。從之。」

²⁰ 魏任重修，姜玉笙纂，民國《三江縣志》（影印本）（臺北：成文出版社有限公司，1975），卷5，〈建置懷遠始末記〉，頁549-550。

甲民」，不斷佔據靠近懷遠縣城一帶的村落，並且進入到融縣境內。嘉靖二十五年（1546），柳州知府江滿乘兩廣總督張岳動用朝廷大軍征剿「馬平獠亂」之機，親自帶兵征剿懷遠，結果傷亡慘重，失敗而歸。第二年「諸獠」攻破縣治，廂民搬遷逃散，知縣布恆攜官印出逃，之後「縣官惟僑居府城，以冠帶生員楊宦名色、鎮撫朱萬世、百戶任邦祚，分地撫處，遙示羈縻而已」^①。隆慶五年（1571），新上任的懷遠知縣馬希武乘兩廣總督殷正茂平定「古田獠亂」之威，「入撫其地，隻艇歷三甲及諸營峒，無不聽撫，三廂民始稍復業，仍議城舊縣，興版築」^②，然而，由於馬希武在重建縣城時與居住於附近、協助建城的稿黃、大地等村寨獠人因犒賞問題發生衝突，獠人又受到築城匠人的挑撥，馬希武還將在城上行走見到縣官不及迴避的「獠老」小孩打死，坡頭、板江^③一帶的獠人則因馬希武帶兵搜出過路鹽販而受刑罰，諸多矛盾交織在一起，終於在隆慶六年（1572）八月初三，稿黃、大地、太平、河里等寨獠人，嘯聚二千餘人，由北門沖入城內，用箭射殺知縣馬希武和經歷俞冕等五人，爆發了殺官奪印的「懷遠獠亂」。^④萬曆元年正月至二年二月（1573-1574）期間，朝廷征調十幾萬大軍，派廣西巡撫郭應聘指揮督戰，才最終鎮壓「叛亂」。但當地獠蠻仍「叛服無常」，縣令「賃居融縣」，直到萬曆十九年（1591）新任知縣蘇朝陽和廣西按察司副使龔一清等官員復建縣治於丹陽鎮，並且實施了一些列頗具成效的善後措施，地方秩序逐漸恢復，明王朝在當地的控制才得以漸漸穩固下來。^⑤

「懷遠獠亂」平定之後，在平亂主將郭應聘的奏議下，朝廷委派地方官員在當地「獠亂」波及的村寨實施「聯束民獠」政策。由於舊縣城老堡附近天鵝嶺一帶的太平、河里、南寨等村寨，老堡下游的板江、田寨河周圍的村

① 郭應聘，《郭襄靖公遺集》（續修四庫全書本），卷17，〈征復懷遠〉，頁376-381。

② 魏任重修，姜玉笙纂，民國《三江縣志》，卷5，〈建置懷遠始末記〉，頁550。

③ 板江位於老堡所處的融江下游支流。

④ 關於該獠亂爆發的原因和初始階段，詳見郭應聘，《郭襄靖公遺集》，卷1，〈查參懷遠失事人員並議剿處疏〉，頁32-36。

⑤ 關於「懷遠獠亂」的經過，可參見郭應聘，《郭襄靖公遺集》，卷17，〈征復懷遠〉，頁376-381；及魏任重修，姜玉笙纂，民國《三江縣志》，卷5，〈建置懷遠始末記〉，頁549-551；今人的論述可參見張益貴、徐碩如著，《明代廣西農民起義史稿》（南寧：廣西人民出版社，1988），頁156-170。

寨，溶江南面的郡堯山、涌尾一帶，以及溶江支流猛江^{②⑥}上游的猛團、七團等村寨，是當時「猺亂」的主要爆發地和波及地，^{②⑦}大量當地「猺寇」被剿殺或逃亡，因此其具體措施為：

東岸、北岸應責之武生朱應暘，督內三甲之民承管河里、太平、南寨一帶，外三甲之民承管四港、東濤、波浪、塘堀一帶，武洛洞人承管猛團、七團一帶，北杲韋、覃二姓獠人承管桐木、火燒、洛溪、合水至三門洛杲一帶。西岸應責之原任永康縣主簿李材與原招楚甕寨土舍韋昌金，督上猺籠承管郡鄧、涌尾一帶，中猺籠承管稿黃、大地一帶，下猺籠承管坡頭、田寨一帶。又板江、河潺、大田蘆等處，俱與融縣各猺獠相聯，應責之融縣所千戶羅大本督浪溪獠人承管邊田、板壁一帶，寶江獠人承管板江、豬肉一帶；融縣所百戶任邦祚督魚樓獠人承管河潺至蕉花一帶，背江獠人承管大田蘆至下猺籠一帶。互相鈐束，務保無虞。^{②⑧}

由此可以推斷，隨着「聯束民猺」政策在地方上的實施，會有相當一部分的「三甲民」承管河里、太平、南寨、四港、東濤、波浪、塘堀一帶的無主田產，並且搬遷進入該地居住且繁衍後代。明代初年制定並在全國推行的里甲賦役制度，是把地方社會納入到明王朝國家控制體系之下的重要措施，里甲戶籍編制使一部分土著人群成為明王朝直接控制之下的「編戶齊民」，但同時也有相當一部分的地方人口並沒有被編入里甲戶籍，這些沒有戶籍的人群則通常被朝廷官員視為「蠻夷」，但他們內部的成分也相當複雜，歷來的文獻裡也常常是蠻、夷、猺、獠、洞、獠混稱，近代學者則常常為他們的族屬族源及異同問題爭論不休，但明代對「蠻夷」的界定，不僅是一個血統的範疇，更是一個文化和社會的範疇，他們在文化上不僅與官方推崇的主流

②⑥ 今三江侗族自治縣境內苗江河，又稱猛（孟）團江，俗稱苗江，民國時期改稱平江，源出懷遠縣西北獨峒之獨峒山，下游流入良口境內，至產口合於溶江。參見魏任重修，姜玉笙纂，民國《三江縣志》，卷1，〈輿地〉，頁87。

②⑦ 關於「懷遠猺亂」的主要爆發地，以及「叛亂」過程中所波及的主要地區和村寨，詳參見郭應聘，《郭襄靖公遺集》，卷17，〈征復懷遠〉，頁376-381。

②⑧ 郭應聘，《郭襄靖公遺集》，卷4，〈議懷永善後事宜疏〉，頁78。

文化有異，在社會身份上更是與「編戶齊民」有別的「化外之民」。²⁹因此，郭應聘奏摺裡所謂的內、外「三甲之民」就是在明代的里甲賦役制度下，由懷遠地方官府進行里甲戶籍登記所確立的「甲民」，而「獠」則是指當時沒有被編入里甲戶籍、不承擔賦稅差役的人群。那麼，除了在具有國家正統性戶籍身份上的差異，這一時期懷遠境內的「三甲民」與「獠」在文化上是否有很大的差別呢？郭應聘在奏摺中給了我們答案：「據懷遠縣衣巾生員姚廷臣、賀德呈稱，本縣殘民止有內、外三甲，一縣公務咸賴之，全不識字，言侏儻、服左衽、答歌配偶，與獠俗同。」³⁰可見在當時的地方官員眼中，此地的「三甲民」和「獠」在語言、服飾、婚配等重要的文化習俗上並沒有太大差異，「三甲民」僅僅是在戶籍身份上與「獠」有差別，但是日常生活的習俗上卻呈現出「與獠俗同」。由此可知，「聯束民獠」政策是讓具有正統性戶籍身份的人群，去承管尚未被編入明王朝里甲戶籍內人群的產業。這些能夠被「甲民」承管的產業必定是當時被剿殺或逃亡的「獠寇」遺留下來的田地或山林，而願意前往「獠窟」承管「獠寇」產業的「民戶」，也應當是那些原居住地的產業不足以滿足其生活所需而希望向外遷移拓殖的人群。此外，「獠亂」之後，天鵝嶺一帶的村落也會殘留有相當數量尚未逃亡、願意歸附朝廷的獠人，所以郭應聘才會提出「聯束民獠」政策，使得「民」與「獠」之間能夠「互相鈐束，務保無虞」。該政策還讓某些地區的「獠」、「獠」人群——如居住於潯江上游支流武洛江³¹的武洛獠人、與融縣北部接壤的北杲³² 韋覃二姓獠人、融縣北部浪溪江³³ 流域的浪溪獠人、寶江³⁴ 流域的寶江獠人、魚樓獠人、融縣西北部的背江³⁵ 獠人——去承管「獠亂」爆發和波及的獠人村寨，而這些地區的「獠」、「獠」人群雖然沒有被編入里甲而成為「甲民」，但應該較早就已經歸附於明王朝，因此不但沒有參與「獠亂」，而且與官府有着密切的合作關係，所以他們能夠在動亂之後

²⁹ 關於明代里甲賦役制度與地方人群分類關係的論述，參見劉志偉，《在國家與社會之間——明清廣東地區里甲賦役制度與鄉村社會》（北京：中國人民大學出版社，2010），頁72-93。

³⁰ 郭應聘，《郭襄靖公遺集》，卷4，〈議懷永善後事宜疏〉，頁79。

³¹ 今三江侗族自治縣八江鄉境內。

³² 今三江侗族自治縣和平鄉境內。

³³ 今融安縣浪溪河，其流域內為融安縣的板纜鎮和大將鎮。

³⁴ 今融安縣寶江，源出於三江侗族自治縣和平鄉境內，流域為三江侗族自治縣和融安縣交界處。

³⁵ 今融水苗族自治縣貝江河流域。

得到官方信任去承管「獠寇」的產業。

由此可知，「懷遠獠亂」以及之後的「聯束民獠」政策，使得原本主要聚居於潯江上游數十里的「三甲民」開始得以進入舊縣城老堡附近的獠人聚落中居住，³⁶而潯江上游支流武洛江沿岸的獠人，以及融縣北部與懷遠東南部接壤的一部分獠人，也能夠進入到其他的獠人聚居區，承管「叛亂」獠人遺留的田產和山林，進而定居逐步發展成為新的村落。這在明代中期廣西爆發的一系列「獠亂」平定後不久，時任廣西巡撫楊芳主持編纂的《殿粵要纂》收錄的〈懷遠縣圖〉中就有着清楚的體現，作為「懷遠獠亂」中叛亂獠人聚居和活動的主要區域之一，舊縣城老堡附近的天鵝嶺一帶，除了山間區域大部分被標注為「獠」的居住地之外，靠近河流沿岸的平曠地帶已經分佈着相當數量的「民村」。而與融縣北部接壤的懷遠南部和東部地區，更是呈現出民村、獠、獠、獠等村寨交錯分佈的狀態。（見附圖2）

對於叛亂之後的獠人，縣令蘇朝陽和廣西按察司副使龔一清等官員，不但「遍歷各峒，集諸渠長而諭之，隨辨遣武吏、習蠻事者，啖以解仇開江之利，且嚴禁侵謀奸弊，諸蠻始稍稍喜」，並且「約法省禁，民彝不擾，由是諸蠻益屬心焉……咸願輸賦如故額，遂敵血定盟而還」，³⁷還制定了「分立土舍」的政策，該政策是在獠人聚居地內設立名為「六刀獠老」的土官，以當地獠眾推舉的頭人「獠老」來管束諸獠，獠人犯法由獠老來處置，地方官員不予過問。³⁸此外，由於舊縣城老堡兩次被攻破，蘇朝陽希望另外擇地建新縣城，得到「僜酋余金朝等、介寓民張鵬、吳自學圖上丹陽鎮，乞為新民，請城焉」，³⁹因此決定將縣治由老堡遷建至丹陽鎮。蘇朝陽將懷遠縣治由老堡遷到其下游的丹陽鎮後的一個重要舉措，就是於縣城的北門外洲頭新

³⁶ 關於「獠亂」之前「獠」與「三甲民」的分佈狀態，可參見郭襄靖公遺集》，卷4，〈議懷永善後事宜疏〉，頁77：「懷遠舊縣斜倚大山，前插高嶺，大榕江逼其右，潯江衝其背，附郭無寸地可耕，城中無勺水可飲，黑、白二獠環巢四面，由潯江而上數十里，始有三甲殘民，會貳江而下百數十里，乃有長安司鎮。」

³⁷ 魏任重修，姜玉笙纂，民國《三江縣志》，卷5，〈復懷遠縣治記〉，頁552。

³⁸ 王錦修，吳光升纂，乾隆《柳州府志》（標點本）（香港：京華出版社，2003），卷31，〈藝文〉，〈附縣善後六議〉，頁492：「二曰分立土舍，以束諸獠。懷遠大獠十二峒，置六刀，付與各酋，每獠犯法，請刀行誅，名曰六刀。獠老若余金朝、粟銀桶、楊金亮、李尙友、傅銀龍、龍華通六名，見係獠眾所推，俱見本道，願聽約束。凡有犯法行歹之獠，應誅則誅，應罪則罪，俱六酋志過，並不敢拗本道。許轉請各充土舍，照舊管束。」

³⁹ 魏任重修，姜玉笙纂，民國《三江縣志》，卷5，〈復懷遠縣治記〉，頁552。

建了一個三王廟，以示對當地民眾信仰的認可與尊重。^⑩而被「獠蠻」攻破的舊縣城老堡隔江對岸，直到清代也一直建有供當地土人祭祀的三王廟，並且被地方官民認為十分靈驗。^⑪明代中期爆發的「懷遠獠亂」雖然被明王朝派大軍平定，但蘇朝陽重建縣治的艱難和善後措施的種種懷柔姿態，^⑫都體現出地方官府在當地力量的羸弱。懷遠縣名義上屬於明王朝流官控制區域，但內部卻是「土流分治」，縣官只能控制縣治以及甲民聚居之區域，獠人聚居之峒地內的法紀綱常，甚至獠人性命的生殺予奪，都由諸獠眾推舉的「六刀獠老」掌控，縣官根本無權過問，以此來換取縣治的安全，並達到間接「管束諸獠」之目的。因此，明代懷遠地方官府對民村、獠、獠、獠等村寨進行更為細緻的劃分和標明，其實是由於各村寨頭人的控制力量有限，無法跨越村寨形成較大區域的本土威權，因此地方官府只能分別籠絡諸種地方土著上層，使其成為王朝國家控制地方村寨的中介，形成一種「分而治之」的統治策略。

知縣蘇朝陽遷建縣治之後，也開始對地方歷史^⑬進行書寫與建構，不但留下了多篇記載當時平定「獠亂」、重建懷遠縣治前後的奏章和記錄，還主持編纂了懷遠縣首部地方志《懷遠志略》。該志目前已經不存，但裡面收錄的〈建置始末〉，由於其對懷遠地方「歷史」的首次書寫而為歷代方志編纂者所傳錄，得以保存至今：

懷遠縣，古百粵地，天文翼軫分野，西南夷夜郎境也。按史記，楚遣莊蹻伐夜郎，軍至且蘭，柁船於岸而步戰。既滅夜郎，以且蘭有柁船牂牁處，乃改名牂牁。漢使唐蒙風曉南粵，食枸醬，蒙問所從來，曰：道西北牂牁。歸至長安，問蜀賈人，賈人曰：獨蜀出枸醬，多持竊出市夜郎。夜郎者，臨牂牁江，江廣百餘步，足以行船。蒙乃上書說武帝曰：竊聞夜郎所有精兵可千餘萬，浮船牂牁

⑩ 雍正《廣西通志》（影印本）（南京：鳳凰出版社，2010），第2冊，卷42，頁67：「三王廟，即夜郎王祠，在縣北城外，明萬曆二十年知縣蘇朝陽建。」

⑪ 雍正《廣西通志》，第1冊，卷16，頁300：「大容江口，在老堡對面，兩山對峙，有三王廟神最靈。」

⑫ 蘇朝陽，〈復懷遠縣議〉、〈復縣覆議〉、〈復縣三議〉、〈復縣四議〉、〈建置懷遠縣始末記〉等，見魏任重修，姜玉笙纂，民國《三江縣志》，卷5，〈藝文〉。

⑬ 本文用無引號的歷史指客觀歷史過程，而加引號的「歷史」指採用文字書寫的主觀歷史編纂。

江，出其不意，此制越一奇也。誠以漢之強，楚之饒，通夜郎道，置吏甚易。上許之，乃拜蒙為中郎將，將千人從巴蜀徃關入，遂見夜郎侯。蒙厚賜，諭以威德，約為置吏，使其子為令。夜郎旁小邑，貪漢繒帛，以為漢道險，終弗能有也，乃且聽蒙約。還報，發巴蜀卒治道，自犍道指牂牁江。及南越反，漢發南蠻兵，且蘭君怒，乃與眾殺漢使者，漢發巴蜀罪人八校尉擊之，破，誅且蘭君。且蘭已平，遂平南夷為牂牁郡。唐置昆州，改柳州，封疆千餘里，眾流逶迤，與牂牁會邊於夜郎，未聞有牂牁夜郎之邑隸焉。宋至和中，置三口砦。崇寧中，古州蠻納土於砦，建軍，名懷遠軍，並割溶江、文村、潯江、林溪四堡砦，並隸軍。尋改懷遠軍為平洲，倚郭置懷遠縣。政和初州廢，依舊為三口砦，並溶江、文村、潯江、林溪四堡砦，並隸融州，廢懷遠軍。宣和初，賜平州郡，名懷遠。紹興初，郡廢，仍為三口砦，隸融州。十四年復以三口砦為懷遠縣。元仍之。^{④④}

該記開篇即提到懷遠縣「西南夷夜郎境也」，之後即引述〈史記·西南夷列傳〉中關於楚頃襄王遣莊躡伐夜郎，以及漢武帝派唐蒙通夜郎道、夜郎侯臣漢置吏的史實，在蘇朝陽的敘述中，由於懷遠為「西南夷夜郎境」，因此西南夷夜郎由蠻夷之地變為漢王朝郡縣的歷史，就自然而然地成為了懷遠在唐之前地方「歷史」之來源。迄至唐代，懷遠的「過去」並無記載，由於宋代設置的王口寨隸屬融州，而融州又屬柳州，因此蘇氏在此只能追溯柳州在唐代與牂牁會邊於夜郎，然而蘇氏對於唐代柳州與夜郎在地域上的關係其實也並不確定，只能在後補敘一句「未聞有牂牁夜郎之邑隸焉」。由此可見，蘇氏對懷遠在宋之前的「歷史」敘述基本上是無據可考的。

然而，當時負責平定懷遠「獠亂」的廣西巡撫郭應聘，也將懷遠的歷史最早追溯到「故牂牁地」，其在〈征復懷遠〉^{④⑤}中就寫道：

懷遠，故牂牁地也。與湖貴靖黎諸州接壤，獠、獞、伶、洞蟠據山谷……號為黑獠，宋元以來，叛服靡一。明興，命征南將軍吳

④④ 魏任重修，姜玉笙纂，民國《三江縣志》，卷5，〈建置懷遠始末記〉，頁549-551。

④⑤ 即《懷遠志略》中收錄的〈征復始末〉一文，民國《三江縣志》將其名為〈建置懷遠始末記〉。

良總大兵征五溪蠻，由懷遠入，獠懼請降，因割融縣金雞鄉益之，列四鎮，置縣治於潯江、溶江之匯。^{④⑥}

該文應寫於郭應聘平復懷遠「獠亂」後不久，雖然將懷遠視為「故牂牁地」，但對於明代之前懷遠的歷史狀況更是語焉不詳。此外，當時將懷遠視為「古夜郎地」的還有時任都察院右副都御史的馬平人余立，在其撰寫的〈復懷遠縣治記〉中開篇即寫道：「按職方氏：懷遠，古夜郎之域也」，而矛盾的是後文又云：「漢唐以來尙矣，靡可得而記云；至宋至和中，始略定其地，置寨焉」^{④⑦}，再次說明懷遠在宋代之前的歷史狀況在文獻中呈現出某種「空白」狀態。

然而，雖然沒有確鑿的記載可尋，為何幾位官員都主張將懷遠視為「古夜郎地」呢？這就不得不注意到「夜郎」與「西南夷」人群在早期文獻記載中的密切關係。關於夜郎的記載主要見於〈史記·西南夷列傳〉和〈後漢書·西南夷列傳〉，這兩篇列傳也是唐代之前對被稱為「西南夷」的人群及其屬國的地域分佈最為重要的文獻記載，因此也成為後世學者在追溯中國西南地區許多被稱為「蠻」、「夷」人群之來源時，最經常被引用的文獻。在明代的懷遠境內，除了少量被編為民戶的「三甲民」之外，大量的「獠、獞、獠、獠蟠據山谷」，而此地直到北宋後期才因王江「古州蠻」納土稱臣被納入王朝國家的統治之內，因此該地的早期歷史必然會被追溯到「西南夷」人群及其屬國之歷史。此外，〈史記·西南夷列傳〉對夜郎地理位置描述為：「夜郎者，臨牂牁江」，而「牂牁江，廣數里，出番禺城下」。早在宋代，任職廣西的朝廷官員周去非就認為：融州城外的融江是牂牁江的下游，融州之西與蜀之南相連，但被蠻獠阻隔，所以不通。^{④⑧}而懷遠就位於融江上游，融州西北部，而融江作為西江幹流黔江段支流柳江的上源河段，是可以經由水路與廣州相連通的，所以當時的懷遠地方官員認為懷遠曾經隸屬

④⑥ 郭應聘，《郭襄靖公遺集》，卷17，〈征復懷遠〉，頁376。

④⑦ 魏任重修，姜玉笙纂，民國《三江縣志》，卷5，〈復懷遠縣治記〉，頁551。

④⑧ 周去非，《嶺外代答》，卷1，〈廣西水經〉，頁6：「融州之水，牂牁江是也，其源自西南夷中來，武帝發夜郎下牂牁，即出此也」；〈牂牁江〉，頁7：「牂牁江：西融州城外江水，即牂牁江之下流也。江面頗闊，昔嘗有大水，泛出蜀南州牌。漢武平南越，發夜郎下牂牁，非由融州，則何自而至南越哉。今靜江府桑江寨，其水亦合於融江之上流，或云桑江，亦牂牁音之訛也。大抵融州之西，為蜀之南，地本接連，但隔於蠻獠，不可通耳。」

於牂牁江畔的「古夜郎地」，也並非毫無依據可言。^④

其實從明清以來，對於夜郎侯邑的位置及其疆域問題，諸多文人學者就曾有過探討與爭論。^⑤而這些探討與爭論，一方面既以涉及夜郎或牂牁的一些地理志與地方志的記載為論證依據，另一方面也深刻地影響到更多地方志編纂者對於該地區是否曾屬於「古夜郎地」的敘述或論證。因此可以想見，作為懷遠「騷亂」前後平定該地的朝廷官員，郭應聘和蘇朝陽必然會對該區域之前的歷史地理狀況有所了解，但由於「古夜郎地」的範圍並未有定論，而且由於早期懷遠地方文獻記載的「空白」狀態，使得地方官員在書寫地方「歷史」時有了更多的自由和空間。並且，「地方」進入王朝國家體系除了所謂的「納土稱臣」之外，很重要的一步就是將地方的「過去」放入到王朝國家的「歷史脈絡」之中，從而使得地方成為有「歷史」的「文教」之地，而非無「歷史」的「蠻夷」之地，因此，書寫與建構地方「歷史」被很多邊疆地方官員當作其任職期間的重要使命和功績。

然而，更為有趣的是，對於這一並沒有確鑿依據的「古夜郎地」說，後來的懷遠地方官員及地方志編纂者們，不但沒有過多懷疑，還以前人的書寫為依據，將這一說法融入後人對地方歷史的理解、書寫與建構中。如清代康熙年間的懷遠知縣廖蔚文，在當時纂修《懷遠縣志》中就寫道：

懷遠，古為夜郎地，蓋指溶江而言也。考溶江，源出清水江^⑥，由古州而達於老堡，古州清水江，皆貴州永從地方，而夜郎城，則在貴州遵義府，蓋遵義府，秦時為夜郎、且蘭二縣地，漢則總屬牂牁，原與貴州黎平府相連，故黎平府亦號牂牁，而溶江大梅、青旗等處，皆為其所侵佔故也。若潯江，原屬西粵，三甲民，

^④ 關於古牂牁江是融江上游（今都柳江）的說法，只是明清以來關於其源流的觀點之一，目前學術界比較公認的看法認為，古牂牁江是指今紅水河上游的北盤江和南盤江。

^⑤ 如明代鄭旻《牂牁江解》、郭子章《黔記》，清代田雯《牂牁江考》、莫與儔《獨山江即漢毋斂剛水考》、洪亮吉《牂牁江考》、張澍《豚水考》、鄭珍《牂牁考》等，都是根據《史記》「夜郎者，臨牂牁江」的記載，從考證古牂牁江的具體位置來確定夜郎的都邑和疆域，參見胡曉東、楊鵬國，〈「夜郎」討論述評〉，《貴州文史叢刊》，1985年，第4期，頁37-46。

^⑥ 對溶江的源流情況廖氏的說法有誤，溶江上游源出於貴州都柳江而非清水江。清水江發源於貴州都勻，是長江支流沅江上游河段的主源，而都柳江則發源於貴州獨山，是珠江水系西江幹流黔江段支流柳江的上源河段，流經三都縣、榕江縣、從江縣，入廣西三江侗族自治縣（即懷遠縣）為溶江，與潯江匯流之後進入柳江幹流的上游融江段。

則柳州之子民也，其餘則皆苗徭侗僮，散處其中，罔知漢之大者也。⁵²

到了清代嘉慶年間，知縣林大宏在續修《懷遠縣志》時也認為：

按舊志敘，縣本牂牁夜郎地，去郡城三百餘里，乃粵西山窮水盡之區也。宋崇寧中，於三口砦置懷遠軍，又改置為縣，更變無常。由元迄明，至萬曆辛卯，其中三百餘年，若存若亡，即居官之姓名，茫茫無可考，何論其他。⁵³

從明入清，「古夜郎地」說這樣的「地方史」敘述框架，不但為當時的文士官員所接受，並且為後任地方官在續修縣志時作為地方「歷史」之淵源，起初是藉由外來官員和文士對「古夜郎地」說的「歷史」書寫使其進入到「地方史」敘述的脈絡當中，到了清代，隨着本地興起的士紳對「地方史」知識的熟悉和了解，也逐步成為他們理解與表述國家與地方關係的一種「話語」，進而將其融入到對本土信仰、風俗和文化的闡釋與建構當中，這其中最為典型的的就是河里、南寨地方士紳對當地「三王」神明源流的追溯與建構，就與「夜郎後裔」的傳說聯繫在一起。

三、「夜郎後裔」的附會與建構

懷遠「舊有潯、容兩江，木植鹽貨等稅，往時獠人佔據，阻失道」，因此在明萬曆年間平復「獠亂」之後，官方制定了「酌定商稅，以通商賈」的政策。⁵⁴可見在明代中後期，就已經有商人通過水路，在懷遠境內的潯江和溶江⁵⁵流域，運輸、採購或販賣木材、食鹽等貨物。到了清代雍正初年，由於中央王朝欲將都柳江上游當時被「生苗」人群聚居、處於化外之地的「古州八萬」納入版圖，由鄂爾泰調集黔桂兩省官兵「剿撫生苗」，疏通縈繞

⁵² 魏任重修，姜玉笙纂，民國《三江縣志》，〈纂修懷遠縣志序〉，頁19。

⁵³ 魏任重修，姜玉笙纂，民國《三江縣志》，〈續修懷遠縣志序〉，頁25。

⁵⁴ 關於「獠亂」之後開通河道、徵收江稅的情況，詳見王錦修，吳光升纂，乾隆《柳州府志》，卷31，〈附縣善後六議〉，頁492-494。

⁵⁵ 溶江，即宋代的「王江」，為珠江水系西江支流柳江幹流融江在三江侗族自治縣老堡鎮以上河段的別稱，地方歷史文獻均將此處河段稱為「溶江」或「容江」。

「生苗區」的都柳江河道，使其與溶江上游匯合南流，直達廣西懷遠縣界。⁵⁶ 鄂爾泰開闢古州「新疆」之後，黔桂之間的都柳江至溶江河道通暢便捷，兩省之間的河運貿易也漸趨繁榮。到了乾隆年間，不但有大量的閩粵湘贛等外省商人聚集於西江中上游的桂平、柳州、長安（今屬融安縣）等貿易集散地，更有不少流動性較強的小商販溯融江而上，進入懷遠境內的溶江和潯江流域經商往來，⁵⁷ 不但促進了當地山區經濟的開發，外來客商尋求地方官府的保護，與地方民眾往來互動，也使得王朝國家的觀念更深地被帶入到當地的鄉村社會。此外，知縣蘇朝陽遷建新縣治之後，還設立縣學，創尊經閣，刻忠、孝二經頒佈州縣，⁵⁸ 積極為地方培養讀書人。有清一代更是強調「教化」，從康熙年間開始，懷遠地方上獲取功名的士紳也大量增加，⁵⁹ 到了嘉慶年間，朝廷還為懷遠縣增設科舉「苗額」，鼓勵當地「苗民」讀書習字，求取科考功名。⁶⁰ 因此到了清代，處於潯、溶兩江交匯之處、天鵝嶺下的河里、歐陽、南寨、寨貢等村落的地方民眾，不但捲入到湘黔桂三省的河運貿易網路之中，而且以河里的楊氏家族、吳氏家族，歐陽的楊氏家族、曹氏家族，南寨的楊氏家族為首的地方士紳也逐步興起，他們開始採用漢文字手段書寫自己對三王信仰的認識，積極運用地方「歷史」書寫中所呈現的官方話語，通過對神明形象的塑造來表述他們對國家與地方關係的理解，以及對當地不同族群的認同與區分。本節就通過剖析清代河里、南寨地方士紳所形塑的「夜郎後裔」的三王形象，來闡釋這一時期的「歷史敘述」模式是如何受到不同歷史情境的影響，從而融合成三王信仰的「夜郎後裔」傳說，並且呈現出這一時期以河里楊氏家族士紳為代表的地方人群，如何通過神明形象的書寫和建構，來表達自己的國家觀念與族群認同。

明末清初以來，位於天鵝嶺山腳下的河里、歐陽、南寨、寨貢等村落中也一直供奉着一座規模宏大的三王廟，當地村民也稱之為「三王宮」。⁶¹ 當

⁵⁶ 關於清初都柳江河道的疏通情況，詳見陳賢波，《土司政治與族群歷史：明代以後貴州都柳江上游地區研究》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2011），頁89-102。

⁵⁷ 參見鍾文典主編，《廣西近代圩鎮研究》（桂林：廣西師範大學出版社，1998），頁371-373。

⁵⁸ 王錦修，吳光升纂，乾隆《柳州府志》，卷24，〈名宦〉，頁409-410。

⁵⁹ 王錦修，吳光升纂，乾隆《柳州府志》，卷22，〈選舉〉，頁332-389。

⁶⁰ 穆彰阿等纂修，《大清一統志》（影印本）（上海：上海古籍出版社，2008），第11冊，卷463，頁121：「本朝嘉慶三年，增設羅城、懷遠苗學額各二名。」

⁶¹ 魏任重修，姜玉笙纂，民國《三江縣志》，卷3，〈壇壝祠廟〉，頁369：「三王宮，在和里鄉南寨，明末清初建，邑廩生楊植盛、庠生榮培元、楊華等，均撰有序。」

地民間也流傳着關於三王宮是在明代「懷遠騷亂」之後，從被攻破的舊縣城老堡的三王廟遷建而來的說法。清朝初年，當地村民集資重建了正殿和二殿，這一時期的三王宮廟宇相對後世還是相當簡樸，但與當地傳統の木結構建築不同，已經是牢固的磚牆式建築了。^⑥ 三王宮除了作為當地民眾祭祀「三王」的場所之外，其周圍的坡地也逐步被視為風水寶地，吸引着某些村民將祖先墳墓進葬於此，但這種行為並沒有得到其他村民的認可。到了清代中期，針對在三王宮周圍坡地進葬墳墓的行為，已經越來越被當地村民視為是對他們公共神聖祭祀空間的一種侵犯。乾隆五十九年（1794），河里、歐陽、南寨、寨貢四村民眾於是聯合起來，採用「依古刻石，立碑限禁」的手段，對這一行為進行公開的明令禁止，因此以三王宮及其周圍坡地為中心的神聖空間，藉由村規民約的形式在四村範圍內被正式確定下來，圍繞着保護三王宮神聖空間所聯合在一起的四村民眾，也逐步結成了一個跨村落的祭祀共同體。^⑦

從乾隆至光緒年間，圍繞着三王宮及其附屬橋樑的各種維修、增修和擴建活動也逐步增多起來。由於河里、南寨等村落正好位於潯、溶兩江溝通湘黔桂三省的水陸交通要道上，從潯、溶兩江經水路而來的行旅或商販，可以在此處停船上岸，行人和貨物可以改由陸路進入到沿岸以及山區的村寨中，因此到了清代中期，這裡已經成為溝通湘黔桂三省交界、以及西江上中游的水運貨物與山區民眾進行貿易的一個重要的中轉站（見附圖3）。作為當地信仰中心的三王宮，就座落於兩村雙溪匯流之處旁的小山坡上，由於春夏溪水易漲，廟宇旁早期還建有木橋供行人往來。當時士農商賈往來頻繁，座落於交通要道旁且作為當地信仰中心的三王宮，也成為逐步成為地方官府發佈各種官方文告、徵稅規約的地方。乾隆五十二年（1787），就有23家由「異省遠賈」開設的商號，聯合在三王宮內立碑，宣告當時官府發佈的嚴懲當地

⑥ 《河里三王宮增修碑》（同治七年〔1868〕）：「自創廟伊始，歷有年所矣，國初，諸父老重建正殿、二殿，俱磚牆，功程鞏固，拮據猶存。」原碑現已無存，碑文由南寨村楊盛玉抄錄。

⑦ 《限禁碑記》（乾隆五十九年〔1794〕）：「立限口河里、南寨、歐陽、寨貢村眾議令當：三王廟主，憲勒石永禁，口古神地，左右前後七坡，封堆十個，三王所管，並不許畢姓一人侵佔，逼近葬墳，因本年二月初二日，祭神得見新口封堆一個，眾村連日查問不出，不知何人號堆，今眾商議，依古刻石立碑限禁，永遠不許進葬，各將地名山向，開列於左。」該碑現立於三王宮內。

「刁民詐逼」遠省客商之禁令。^④可見當時的三王宮不僅是當地重要的信仰祭祀中心，更有多家外來商號的商業貿易活動以其為軸心拓展到周邊地區，在這些外地商賈的觀念裡，三王宮廟宇也成為他們尋求保護、參與地方信仰活動的場所。因此在道光、咸豐、光緒年間三次重修三王宮的活動中，除了當地士紳及其家族成員積極參與三王宮的重修活動、捐獻大量捐錢物之外，還有位於下游長安口一帶的廣信昌、錦興店、恆合店、寶豐店、昌棧店、賴裕祥、義泰恆等，程村的龍記店、劉德記、復興隆，懷遠縣城丹陽鎮的和昌店，以及位於溶江上游富祿葛亮的福萬隆、萬昌隆、和安號、廣合隆等諸多外地客商店鋪的捐款。^⑤此外，不少地方官員和士紳也紛紛參與到重修三王宮的捐款活動中，在道光年間一塊捐款碑的首列，即有「特調梅寨分司俞楷捐銀乙兩」^⑥的記載，梅寨在溶江上游黔桂交界之處，雍正九年（1731）始設有梅寨巡司，^⑦該司設巡檢一員，「聽知縣節制，掌管訓練甲兵，擒捕盜賊」^⑧，一般在遠離縣城的鎮市、關隘等處設置，梅寨巡司官員為重修三王宮捐款，可見此處作為重要的水陸交通節點，對於官兵緝拿「盜匪」、控制地方秩序的重大意義。

除了水陸交通的興盛與繁榮，這一時期當地士紳家族的興起也格外引人注目。尤其是河里的楊氏家族，明代平定「懷遠獠亂」之後，地方官府曾設立六名土舍，以管束諸獠，而六名土舍之一的楊金亮就是當時河里的「獠老」。^⑨萬曆十九年（1591），懷遠縣令蘇朝陽因其「獻地請城有功」，讓

④ 《商人立碑》（乾隆五十二年〔1787〕）：「從來上諭下遵黎民之舉，辨奸察詐客路之逼，故做惡釋良，官司悉是父母，訟朝判父旅客，咸頌阜陶，茲蒙縣主奉行陸道口，檄奉督憲鈞命，以救遠賈，示令許各地方刻碑，以口永遠。我等均屬異省遠賈，曷可吝惜勒石之資，由是各鋪踴躍奉公，以成美舉，今將助工芳名開列於後。」後列店鋪名稱共23家，該碑現立於三王宮內。

⑤ 從目前三王宮記憶體留道光、咸豐、光緒等時期捐款碑中，均有一定數量的店鋪名稱，由於主題所限，筆者在此不便展開論述。

⑥ 見三王宮內靠牆《捐款碑》，該碑腐蝕較為嚴重，具體刊刻年代已經模糊不清，但根據其所處位置，以及碑刻材質和保存情況，應該是道光年間增修時豎立的。

⑦ 穆彰阿等纂修，《大清一統志》，第11冊，卷463，頁116：「梅寨巡司，在懷遠縣北二百里，本朝雍正九年設。」

⑧ 見魏任重修，姜玉笙纂，民國《三江縣志》，卷3，〈政治·行政組織沿革〉，頁195。

⑨ 關於六名土舍的姓名和設立情況，詳見郭襄靖，《郭襄靖公遺集》，卷4，〈議懷永善後事宜疏〉，頁79。

其「世襲冠帶」。^⑩到了清代道光年間，河里「獠老」楊金亮的裔孫楊華，就已經考取科舉功名，成為了柳州府的府學生，而楊華的子侄輩中，^⑪更是湧現出了多名具有朝廷科舉功名的新興地方士紳，如武生楊植嵩、廩生楊植盛、庠生楊植茂和楊植萃等。^⑫到了光緒年間，和里楊氏家族中因考取科舉、組織地方團練或進入地方官府擔任胥吏，而獲得地方功名頭銜的人數更大大增加了，湧現出壽員楊金旺和楊植長、監生楊成名、武生楊成超、職員楊成材等多名地方士紳。^⑬光緒二十九年（1903-1904），和里楊氏家族以楊植嵩、楊植均、楊植昌、楊成超、楊成材、楊大勳等為首組織地方團練，協助朝廷官兵擊敗「遊匪」，事後經地方官府上報朝廷，兩廣總督岑春煊分別賞給為首的地方士紳頂戴及軍功。^⑭如果說明代後期的「分立土舍」政策是朝廷官方籠絡地方土著上層，使其成為王朝國家控制地方的中介，那麼到了清代，這些「土舍」獠老家族的後代就已經開始通過參加科舉、組織團練等手段，更為主動地進入到王朝國家的官僚政治體系中，皇帝所敕封的頂戴和功名，反而成為他們控制地方的重要權力來源，他們也開始通過書寫和建構地方信仰傳說，來表明地方與國家之間的關係，進而向官方傳達自己的國家觀念。

道光二十四年（1844），在河里楊氏家族的帶領下，河里、歐陽、南寨、寨貢四村民眾對三王宮進行了一次大規模的捐資增修活動。這次增修活動，不僅將原有的三王廟和位於其右邊的天帝相公廟合建，「創兩廊，砌牆圍抱，戲樓在上，大門居中」^⑮，更是以府學生員楊華為首的河里楊氏家族中的新興士紳為主導，開始以本地土著上層士紳的立場和視角，對「三王」信仰的源流進行首次書寫與建構，這在楊華撰寫的《增修碑記》中有着最為

⑩ 魏任重修，姜玉笙纂，民國《三江縣志》，卷3，〈封贈表〉，頁359：「楊金亮，和里鄉人，楊華太祖，獻地請城有功，知縣蘇朝陽詳請世襲冠帶，事在明萬曆十九年。」

⑪ 河里楊氏家族分為四個房族（當地話叫做四「斗」），字輩排行為「金、華、植、成、大、光、明、萬、嘉、親」十代轉宗，由於該家族保存的老族譜在1990年代的一場火災中被燒毀，目前關於該家族房族劃分和字輩排行情況，主要依據和里村民楊明根（1946年生，現年69歲）老人口述。

⑫ 詳見魏任重修，姜玉笙纂，民國《三江縣志》，卷3，〈選舉〉，頁330、344、348。

⑬ 見《三王宮重修碑》（光緒二十一年〔1895〕，碑存三王宮內，原碑無題，此題為筆者所加），以及光緒年間所立的《河鯉二甲捐錢碑》。

⑭ 詳見魏任重修，姜玉笙纂，民國《三江縣志》，卷3，〈選舉〉，頁361-362；卷7，〈大事記〉，頁652-653。

⑮ 參見《增修碑記》（道光二十四年〔1844〕，碑存三王宮內）。

詳實和生動的展現，如下：

乾坤獻瑞，構陰陽之和，積元氣之英，發祥於施州，鐘靈於豚水。時有李氏在茲浣紗，流大竹節於足間，回縈環繞，聞聲呱呱，氏捨剖而視之，得一嬰兒，撫育成人，以竹為姓，長生三子，作述相承，有孝有德，才武並著，有翼有嚴。漢武帝時，策立華勳，帝賜印綬，稱夜郎侯於懇元，元民心悅服，及其逝矣，土人立廟於施州，父子配食歌羅寨。^{①⑥}

對於「三王」信仰的來源，碑記首先敘述施州豚水一位浣紗女李氏，在流於水面的竹節中發現嬰兒，於是將其撫育成人，以竹為姓，又生了三個兒子，在漢武帝時竹氏被賜封為夜郎侯，夜郎侯去世之後，土人為其立廟於施州，父子配食於歌羅寨的傳說。而這一傳說與范曄〈後漢書·西南夷列傳〉關於夜郎的記載，^{①⑦}有着極其相似的事情節，但比照二者可以看出，〈增修碑記〉對「三王」淵源的追溯，雖然挪用〈後漢書·西南夷列傳〉關於夜郎的記載，但並非完全照搬，而是剔除了《後漢書》中漢武帝平西南夷為牂牁郡、夜郎侯「降漢被殺」的情節，卻強化了夜郎侯得到漢武帝賜封「印綬」、死後被「土人」立廟祭祀、父子配食的榮耀，此外，祭祀人群由「夷獠」變為「土人」，既顯示出敘事主體身份的轉變，由外來官員或士大夫作為敘述主體，轉變為本土人群作為敘述主體，也透露出碑記撰寫者對祭祀人群身份及族群認同的敏感。

追溯「三王」源流之後，碑記接着敘述了一個與宋代崇寧皇帝賜封有關的「靈異」故事：

越至宋朝，崇寧皇帝立靈慧廟，以祀之父若子，其神之在天下也，如水之在地中，無所往而不在也，即如在天鵝嶺，父謂子曰：

^{①⑥} 參見道光《增修碑記》。

^{①⑦} 范曄撰，李賢等注，《後漢書》（北京：中華書局，1965），卷86，〈南蠻西南夷列傳〉，頁2844：「夜郎者，初有女子浣於澗水，有三節大竹流入足間，聞其中有號聲，剖竹視之，得一男兒，歸而養之。及長，有才武，自立為夜郎侯，以竹為姓。武帝元鼎六年，平西南夷，為牂牁郡，夜郎侯迎降，天子賜其王印綬。後遂殺之。夷獠咸以竹王非血氣所生，甚重之，求為立後。牂牁太守吳霸以聞，天子乃封其三子為侯。死，配食其父。今夜郎縣有竹王三郎神是也。」

「曠觀勝地，其中合流水口，三處可享祭祀，其一名曰祖廟翠峯合流水口，其二名曰河鯉^⑩南寨合流水口，其三名曰老堡潯溶合流水口，餘居翠峯，林木峻聳，三子居下二處，七年享以大牢。」三子曰：「唯唯。」其水亦猶訛傳也，而王之精誠，古人夢見以相告。蓋王之靈犀，式憑，有求則必應。

碑刻前文講述了「土人」為夜郎「竹王」立廟、三子「配食」的情節，這裡卻講述了一個夜郎要求與三子分開祭祀的故事，夜郎居於「祖廟翠峯合流水口」之處，其他三子則居於「河鯉南寨合流水口」、「老堡潯溶合流水口」這二處，前者指的就是此處的三王宮，而後者就是指舊縣城老堡隔江對面所立的供當地土人祭祀的三王廟。這裡雖然將年代追溯到宋朝崇寧皇帝，但宋徽宗崇寧四年（1105）賜封「王口江神祠」，裡面絲毫沒有提到祭祀夜郎，如何理解碑刻中關於夜郎顯靈要求與三子分開祭祀的故事，以及相關宋代文獻的賜封記載中關於夜郎的「空白」？

我們再往下看碑文講述的關於明代「三王」廟宇經歷的故事：

大明郝皇永曆之南竄也，去楚走粵，至軍聽潭而封之，勅父為竹王，勅子為三王，名愈高而德愈普，屏蒙邊土，物阜人安。

這裡提到南明永曆皇帝「去楚走粵」，經過該地時賜封父親夜郎為「竹王」、三個兒子為「三王」的故事。南明永曆帝朱由榔逃往肇慶建立政權，懷遠所隸屬的柳州府不但在其控制之下，而且還是當時永曆政權的重要軍事力量所在，屬於潯江流域「六甲」^⑪村寨之一的古宜大寨的曹氏宗族的曹應元就曾在永曆政權中擔任「鎮守融懷、古泥地方總兵官」，控制懷遠地方的軍事力量。^⑫而且古宜大寨曹氏宗族以及曹應元與河里、歐陽地方之間也有

^⑩ 碑刻中的「河鯉」為「河里」之別稱，後文碑刻中皆同。

^⑪ 「六甲」指明代「懷遠徭亂」後潯江幹流沿岸地區被編入里甲戶籍的村落，包括曹榮甲、程村甲、黃土甲、古宜甲、文村甲、寨準甲等，每個甲下面會有若干個村，關於當地村寨劃分可詳見廖蔚文修纂，《懷遠縣志》（三江侗族自治縣檔案館藏，康熙三十四年〔1695〕手抄本），卷1。

^⑫ 關於曹應元與永曆政權的關係，參見瞿式耜，《瞿式耜集》（點校本）（上海：上海古籍出版社，1981），卷1，〈奏疏·恢復靖州疏〉，頁115-116。

着千絲萬縷的聯繫，不僅歐陽曹氏宗族聲稱是古宜曹氏宗族遷居至河里的一支^⑪，而且曹應元死後葬於和里天鵝嶺，每年清明節歐陽曹氏宗族還會與其他地方的曹氏宗族兄弟一起去墓地為其「掛清」。因此，河里、歐陽的地方士紳在當時必然會歸附南明永曆政權，而永曆皇帝敕封地方神明以拉攏人心、安撫地方百姓也在情理之中。然而我們要注意的是，碑刻撰寫者在此特意強調了勅父為竹王，勅子為三王，碑刻前文雖然挪用夜郎故事，卻完全沒有提及「竹王」的稱呼，直到此處才提及南明永曆帝將父敕封為「竹王」，因此我們可以發現，在南明敕封之前「竹王」祭祀在當地是缺失的，也就是說直到永曆皇帝敕封當地才有被稱為「竹王」的神明。如果真如碑記所說，「三王」真是夜郎的兒子，而早在范曄撰寫《後漢書》時，夜郎就被當作「竹王」祭祀了，那麼地方百姓在此之前怎麼會不祭拜「竹王」呢？

通過田野調查筆者發現，在三王宮匯流的其中一條河流的上游，也確實建有一座名為竹王宮的廟宇祭祀「竹王」，但是不僅三王宮要比竹王宮更為輝煌氣派，而且老的竹王宮在光緒二十七年（1901）重建之前，就曾「因年久世遠，破漏圯塌，腐朽無存」^⑫，而光緒年間重建的竹王宮也在「四清」運動中被拆毀了，目前的竹王宮是因為當地發展旅遊的需要，在2011年再次重建起來的。當地也沒專門祭祀「竹王」的日子，只有在「三王」神誕時，「竹王」的牌位才會被放置於「三王」神像的一側，得以在這一天共用村民們的祭祀，在祭祀中所念的祝文中，也總是將「三王」稱呼在前，而「竹王」位於其後，平時去竹王宮祭拜的人更是寥寥無幾，可見在當地民眾的心目中，作為兒子的「三王」反而比「竹王」更為重要。由以上對文獻的解析並且結合實地的田野調查可以推測出，在南明永曆帝賜封之前，當地並沒有「竹王」崇拜，或許就是為了得到永曆帝對「三王」信仰的認可和賜封，地方士紳在此時需要為自己世代祭祀的「三王」尋找到一個合理而正統的「淵源」，由於明代郭應聘、蘇朝陽等朝廷官員都認為懷遠是「古夜郎地」，並且將其寫入地方志書流傳下來，這一說法到了明末必然已為地方官員和士紳所熟知，而〈後漢書·西南夷列傳〉中就有解釋夜郎縣「竹王三郎神」信仰由來的夜郎「竹王」傳說，於是地方士紳就挪用這一故事來講述當地「三王」信仰的「淵源」，把「三王」說成是夜郎「竹王」的兒子也就順理成章了。因此在明清鼎革之際，「三王」神明形象的塑造就應該與夜郎「竹王」

⑪ 《古宜大寨寨諾曹氏宗譜》（列印本，1995），和里村歐陽屯曹竣德藏。

⑫ 《竹王宮序》（光緒二十七年〔1901〕），該碑立於竹王宮內。

聯繫在一起。但是，這在當時卻為什麼沒有被地方士紳記錄或書寫下來呢？這一方面顯示出這一神明形象的塑造在當時可能還是以南明朝廷的官員和懷遠的士紳為主導，而並非出自河里、歐陽當地紳民自身的「意識」。此外，南明勢力在兩廣衰落之後，以古宜大寨曹氏家族曹應元、曹應魁、曹維屏為首的地方勢力也順勢歸附了清廷，⁸³ 懷遠一地順利地進入了清朝的版圖，關於「三王」被前朝皇帝敕封的歷史也就很可能有意識地被暫時「遺忘」了。

然而，到了道光年間，由於三王宮增修和神明形象書寫的需要，當地紳民又再次將這一段塵封的「往事」挖掘出來，為了證明「三王」信仰的正統性，不再忌諱這是前朝皇帝的賜封，而且隨着和里、南寨地方士紳的興起以及他們對「地方史」知識的了解，「夜郎後裔」也逐步成為他們理解與表述國家與地方關係的一種「話語」，進而主動地將《後漢書》中關於夜郎「竹王」的傳說融入到對本土「三王」信仰源流的闡釋與建構之中。那麼，為什麼在道光年間，河里、歐陽的地方士紳要大肆地增修三王廟，並且為「三王」塑造出一種正統的神明形象呢？這當中主要而深層的原因，恐怕還要與清代中後期廣西地區的時局聯繫起來。道光末年，廣西各地已是「盜匪橫行」，而懷遠恰好位於湘黔桂三省交界之地，更是地方官府控制薄弱之處。道光初年，與懷遠、羅城、貴州黎平府永從縣界接壤的融縣背江林峒（今融水苗族自治縣安太鄉境內）等處村落便時有「遊匪土棍」出沒，他們「三五成群，假扮兵差，嚇索油火，以乞食為名，窺伺門戶，擄竊滋事，無所不為」，滋擾地方「苗民」。為此，道光二十四年（1844），融縣地方官員與背江林崗頭人蒙老賞、何國太等舉行「埋岩」儀式，立岩授權地方頭人協同「苗民」擒拿不法土棍和外來遊匪，並禁止地方「苗民」拜會結盟、窩留棍匪、勾匪訛詐等行為。⁸⁴ 對曾經是明代「懷遠獠亂」核心區域的河里、南寨之地方民眾，以及對作為「六刀獠老」楊金亮裔孫的楊華及其家族成員來說，在此時的狀況是相當複雜而敏感的：一方面，身為地方「獠老」後代的和里楊氏家族，是地方官府在動亂時期穩定時局時需要拉攏和倚靠的「地方勢力」；另一方面，身為明代「獠亂」參與者與領導者後代的這種「血脈」關聯，也使他們在社會動亂時期成為遭受地方官府懷疑和提防的「潛在匪

⁸³ 曹應元、曹應魁、曹維屏三人在明清鼎革之際的活動，詳見魏任重修，姜玉筌纂，民國《三江縣志》，卷8，〈列傳〉，頁706。

⁸⁴ 見〈嚴禁碑〉，載《安太鄉志》（安太鄉志編委會編，1988），頁34-35。據該鄉志記載，林洞村舊名林崗，清初到民國年間，一直由地方頭人控制的苗人村寨，並未被編入王朝國家的編民戶籍之內。

患」。因此，在此時於王朝國家的疆域中找到自己的「位置」、向官方表面自己的「態度」，成為這一時期和里、南寨的地方紳民極其重要而迫切的任務。而三王宮的增修正好給了他們一次絕好的契機，或許之所以選在此時增修三王宮也正是為了表明對官府控制地方的支持，而這其中最好的方法就是採用官方建構起來的懷遠「地方史」的這套「話語」來闡釋和建構「三王」信仰的淵源。這也就不難理解為何碑記在敘述中，剔除了《後漢書》中漢武帝平西南夷為牂牁郡、夜郎侯「降漢被殺」的情節，而是強調夜郎侯得到漢武帝賜封「印綬」、死後立廟祭祀、父子配食的榮耀，當地士紳正是要將夜郎在正史中「敗國之君」的形象轉變為碑刻中「王朝歸臣」的形象，以此為自己的祖先樹立起擁護王朝的「正統」形象。

然而，隨着咸豐、同治年間張秀眉領導的「苗亂」興起，河里、南寨的士紳再一次被捲入了「叛亂」的漩渦。同治二年（1862），「苗匪」由貴州黎平一帶興起，進入從江高曾（今從江縣高增鄉）一帶，沿着溶江進入廣西，燒殺梅寨（今三江縣梅林鄉），紮駐葛亮（今三江縣富祿苗族鄉葛亮屯），河里楊氏家族的廩生楊植盛率領團練一千二百多名，與其他三路團練同至葛亮攻打「苗匪」。^⑤於此同時，河里民眾還與潯江上游的林溪河、武洛江，以及溶江支流猛江（今平江）流域的「侗人」村寨以「合款」的形式組成「大款」^⑥，共立「款條」，聯合抵禦「匪患」。^⑦同治六年（1866），貴州黔東南地區興起的「苗亂」再次波及黔桂邊界地區，由「苗酋」梁陳黃帶領數千人進入古州（今榕江縣），然後一路行船由溶江而下從河里到古宜，再順流而下攻進懷遠城內，「大肆搶劫，回復古宜，一路遭殃，凡六甲之民房，焚燒殆盡」。^⑧由於地處溶、潯兩江的交匯之地，河里地方不但遭受焚擄，當地的紳民還奉官府之命組織團練「赴溶江征苗」，然

⑤ 詳見魏任重修，姜玉筌纂，民國《三江縣志》，卷5，〈邀集黔粵大團剿匪請發糧彈稟〉，頁583。

⑥ 「款」是主要流行於黔桂交界地區土著村寨之間的一種聯盟關係，可以因為婚姻、政治或軍事等多種原因組成不同規模的「款」組織，稱為小款、中款、大款，不同的款組織因為某些突發事件而需要組成新的聯盟關係時稱為「合款」，這是一種獨立於王朝國家組織體系之外，地方傳統下村寨自治、自衛的人群組織機制。關於「款」的歷史研究，可參見鄧敏文、吳浩，〈侗款的歷史變遷〉，《民族論壇》，1994年，第2期。

⑦ 詳見魏任重修，姜玉筌纂，民國《三江縣志》，卷5，〈同治二年壬子，苗匪作亂，林溪河、武洛江、猛江約同「五百和里」合為大款，聯防禦匪序〉，頁582-583。

⑧ 詳見魏任重修，姜玉筌纂，民國《三江縣志》，卷7，〈大事記〉，頁650-651。

而卻被當時遭受重創的「六甲三峒」^⑧一帶的「甲民」指控與「苗匪」相互勾結，為此和里庠生楊植萃、榮培元特意作詩來記錄「征苗」經過和表明自己遭受「妄控」的委屈和不平，尤其是「若道我鄉勾引賊，通團老少願明神」一句，更是再次將神明作為河里當地民眾的見證者。^⑨

清代中期，懷遠地方官員對當地人群的族群劃分除了「民」、「夷」之別外，對於「苗」、「獠」、「獠」、「獠」等族群之間的區分其實並不明確。康熙年間的懷遠知縣廖蔚文在其編纂《懷遠縣志》中對懷遠境內人群的劃分和描述為：「懷遠人有六種，附城及六甲，則民也。所謂民者，大率皆異省商賈來懷，見山水清秀，遂立籍而家焉，其實非土著也。土著者，則皆獠、貓、獠、獠而已，其人皆自稱夷，志所謂西南夷是也。」^⑩清代嘉慶七年（1802）知縣林大宏編纂的《懷遠志書》中也延續這一說法：「懷遠人有六種，附城及六甲，則民也。所謂民者，大率皆異地之人，客居於此，久而入籍，其實非土著也。土著則苗、獠、獠、獠而已，其人自稱夷，志所謂西南夷是也」，只是將「民」之來源由「異省商賈」改為「異地之人」。^⑪可見在清代中期之前，官方對「民」的定義還是以其居住地域限於附城和六甲之內，其具有「立籍」身份而言，在人群來源上則強調其是「異省/地人」，而土著人群仍然被視為「獠」、「獠」、「獠」、「苗」。然而，由於懷遠境內居住於山間平原或峒地的「獠」、「獠」等族群較早就歸附於王朝國家，這些族群中的上層頭領也採取獲取敕封或科舉入仕等手段進入國家的官僚體系之內，因此在明、清兩代開拓疆域所引起的土著人群的叛亂中，「獠」、「獠」等族群不但大多保持中立或者協助官府平定叛亂，而且其頭領還能承管叛亂人群逃亡後所遺留下來的田地和山林。而較晚進入到王朝的統治視野，居住海拔較高的丘陵或山地，流動性較強的「獠」、「苗」等人群則相繼成為朝廷不斷用武力征服的對象。由於明清時期，官方對「獠」、

⑧ 「六甲三峒」指的是潯江幹流沿岸及以東一帶的村寨，「六甲」指曹榮甲、程村甲、黃土甲、古宜甲、文村甲、寨準甲，「三峒」指永吉上峒、永吉中峒、永吉下峒，每個甲或峒的下面會有若干個村，關於地方村寨劃分可詳見廖蔚文編纂，《懷遠縣志》，卷1；林大宏編纂，《懷遠志書》（三江侗族自治縣檔案館藏，嘉慶七年〔1802〕手抄本），卷2；魏任重修，姜玉笙纂，民國《三江縣志》，卷3，〈行政區劃及沿革〉，頁208-212。

⑨ 詳見楊植萃〈古風一道二十四句〉、〈步原韻〉，榮培元〈赴潯江征苗〉，載魏任重修，姜玉笙纂，民國《三江縣志》，卷5，〈雜著〉，頁603-604。

⑩ 廖蔚文編纂，《懷遠縣志》之風俗篇。

⑪ 林大宏編纂，《懷遠志書》，頁32-33。

「獠」等人群所採取的政策就已經與「獠」、「苗」等人群有別，而地方族群之間的邊界其實是會因很多因素得以突破和跨越的，⁹³ 因此我們也不能將明清時期官方對「獠」、「獠」、「獠」、「苗」等人群的劃分看作是本質性、固定不變的，相反的，官方給不同人群所貼上的族類「標籤」是彈性的，可以被人利用各種文化手段來操弄和協商。河里等村落作為進入溶江通向貴州的要道，與溶江沿岸、甚至與貴州古州一帶被官府視為「苗」人聚居的村寨都是有着一定聯繫與往來的，但是由於從清初開始，貴州和湖南西部爆發了持續不斷的「苗亂」，而溶江流域又毗鄰湘黔交界的「苗疆」，因而懷遠地方上不想捲入「叛亂」的村寨人群其實是希望與發動「叛亂」的「苗人」在族群身份上劃清界限的，而劃清族群邊界的方法除了不參與「叛亂」，並且以「款」為基礎組織團練協助官府征討「叛亂」之外，就是不斷的通過各種官方推崇的禮儀手段來表明自己的「立場」與「身份」。

因此在同治七年（1867），「苗亂」剛剛平復不久，以廩生楊植盛為首的河里楊氏家族成員，即組織當地民眾對三王宮進行新一輪的增修，在增修後所立碑記中，楊植盛寫道：

乾坤獻瑞，陰陽調和，神聖岳臨，得天地靈異之氣，古今罕見之奇，而萃於一門衍慶也。我自施州立廟以來，大要同僑，已感星姜原履跡，凡始終巔末，前輩諸君子已載，碑記流傳，茲不必追里居名號，編年徒勞，再三之瀆。但見歷漢至清，而英氣之顯於牂牁者，無求不應，其中之鄰近而祈禱者，接踵而至，遐方來奏格者，負而馳緬兄弟，自創廟伊始，歷有年所矣。

國初，諸父老重建正殿、二殿，俱磚牆，功程鞏固，拮據猶存，後諸老建戲樓與上坎，而兩廊煥然大觀焉。茲因年久廟圯，雨灑風瀟，簷牙朽壞，故留傳後人補葺耳。新建下廊，□者培龍虎以接明堂，重修上而椽脊者，壯垣墉而塗丹雘，務使負棟之柱，多於南畝之農，夫架樑之椽，多於機上之女工，看來廟貌巍峨，神人和樂無疆，惟恤矣。獨是弟等此舉，遇斯時際維艱，望玉以琢而域器，腋以集而成裘，擎易舉，獨力難支，猶賴仁人君子大公之心，

⁹³ 如巴斯(Fredrik Barth)就指出收養、婚姻、政治、經濟等多種因素都會引起族群邊界的變化，見Fredrik Barth ed., *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference* (London: George Allen & Unwin, 1969), 9-38。

化畛域之見，俾待鳩工庀材，落觀厥成也。^④

碑記除了追溯施州立廟的傳說、與夜郎牂牁之「歷史」相關聯之外，並沒有過多的敘述，而是回顧了清初以來對三王廟的兩次重修，楊植盛感歎此次雖然遭遇「時際維艱」，但「仁人君子」卻能夠「化畛域之見」，合力重修三王宮。可見此次重修之舉，主要是河里楊氏家族士紳藉由地方信仰，重新團結、凝聚當地民眾，以此穩定地方秩序、安定人心。我們需要注意，由於明代「聯束民獠」政策的實施，以歐陽曹氏家族為代表的「甲民」的進入，已經顯示出河里一帶村落內部人群的來源已經逐步趨向於多元，但是河里楊氏家族作為六刀獠老楊金亮的後代卻一直有着控制地方秩序的權力，因此本土的「三王」信仰也成為楊氏家族上層士紳整合四村民眾、組織團款的重要手段之一。

到了光緒二十一年（1895），河里、南寨的地方民眾又再一次對三王宮進行了修葺，並且立碑記錄此次重修緣由和經過：

竊惟功補生成，萬古食馨香之報，澤流遐邇，千秋作保障之神，固宜崇廟貌以壯英靈，薦犧牲而隆祀事也。溯我河里南寨之有聖廟尊神，威靈顯燦，惠澤覃敷，實千秋之福主，乃四民所欽崇。爰考三王之發祥也，昉於漢代，肇施州之遯水，應時而遷，竹君繼姜嫄之奇跡，迄誕而生三子，精忠事漢，封夜郎侯。歿後，聖顯於明，復蒙帝勅封為三王，配竹君，而同歆血食，鎮黔粵而澤被生民。至若天帝相公，鍾於三代，秉直效忠，作商王之塚宰，捐軀報國，受周勅之追封，綜企神恩，皆能庇蔭，羣黎貽庥百世，非補生成而遐沐澤歟。某等稽諸往跡，創自前明，原有正宮兩座，共屬房廊頭門，戲榭百堵，咸周自昔以來，屢經修葺，規模巨集，殿宇巍峨。但以閱歷彌深，漸凋於蟻蠹，堂榭傾仄，眾目眇而感傷。緣今春介壽之期，少長咸集，承諸父老僉議，從新鼎建，址仍舊基，莫不同聲相應，解囊樂輸。奈鳩工庀材，一木難支大廈，因資各處，隨緣庶眾，擊其易舉，急公好義，望慷慨於同人，集腋成裘，自觀瞻之大壯，則英靈有托，功果非虛，恭引。^⑤

^④ 見同治《河里三王宮增修碑》。

^⑤ 見三王宮內光緒《三王宮重修碑》。

碑文再次強調了「三王」為竹君之子，而且由於竹君「精忠事漢」得以「封夜郎侯」，之後就直接講述明代再次受皇帝敕封為「三王」，竹君配祀，注意在該碑文中關於宋代「古州蠻」納土稱臣得以敕封之事卻隻字未提，可見這段歷史在此被撰寫者有意遺漏了。讀者在此看到是一個從漢代開始就已經歸附王朝的侯王後裔形象，而完全不知「三王」的祭拜者們在宋代納土稱臣之前曾被王朝視為「古州蠻」，而天帝相公也被追溯為「商王塚宰」，由於「捐軀報國」在周代受到追封。通過碑文，撰寫者表面上是昭示他們所祭之神明曾是王朝國家的忠臣良將，而實際則是表明他們對王朝的一片忠誠、捐軀報國之心。再看此次重修碑所列的緣首人員，除了河里楊氏家族的壽員楊金旺和楊植長之外，還有歐陽楊氏家族的壽員楊榮槐、監生楊成名，南寨楊氏家族的庠生楊秀芝、壽員楊國禎和楊國泰等。光緒年間對「三王」形象的書寫和塑造，已經成為當地村寨多個家族上層士紳對地方與國家關係的共識與表達。

清代道光、同治和光緒年間對三王宮廟宇的三次重修和神靈形象的塑造，其實是河里地方士紳藉由本土信仰凝聚民心，並且通過禮儀手段向王朝表明忠誠，以此能夠在清末的動亂環境中獲得官方信任並與之合作，從而得以繼續控制並且維護地方秩序的穩定。而不久之後爆發的地方動亂，再一次印證了這種官民之間在禮儀上的互動，在維護地方安定中所起到的重要作用。光緒二十九年至三十年間（1903-1904），先後有「匪首」黃飛鳳、李明標、陸亞發、白毛齊、梁月初等率領「遊匪」在慶遠、柳州、長安、懷遠一帶活動，河里、南寨士紳以楊成超、楊秀德、譚德賢、楊大勳等為首組織地方團練，協助朝廷派出的官兵先後在良口、和里、老堡、同樂、梅林、馬胖、八江、古宜各鄉擊敗「遊匪」，並保護本縣難民四千餘人赴桂林避居並負責供給難民糧食，事後經地方官府上報朝廷，兩廣總督岑春煊分別賞給為首的地方士紳11人頂戴及軍功。⁹⁶ 由此可見，和里、南寨的地方士紳主動通過神明信仰的禮儀手段與官方溝通互動，使得地方民眾不但沒有在清末的動亂中滑向「叛亂」的邊緣，更得以合法地組織地方軍事力量——團練——進行「抗匪」而獲得朝廷賞賜，以此擺脫過去處於國家體系之外且為亂的

⁹⁶ 魏任重修，姜玉笙纂，民國《三江縣志》，卷3，〈選舉〉，頁361-362：「楊成超（武庠，賞給五品頂戴）、楊秀德（庠生，賞給五品頂戴）、譚德賢（武庠，賞給五品頂戴）、楊大勳（五品軍功）、楊植昌（六品軍功）、楊歐（五品軍功）、吳啟純（六品軍功任百長）、楊成材（六品軍功）、楊植嵩（武庠，五品軍功）、楊植均（六品軍功）、楊如桂（武庠，五品軍功）。」；卷7，〈大事記〉，頁652-653。

「蠻」、「獠」身份，轉變為王朝控制地方的團練組織，其組織頭領也由於軍功得以進入到王朝國家的官僚體系之中，成為國家控制地方的重要中介和代言人。

四、結語

作為地方民眾本土信仰的「三王」，其神明形象隨着歷史情境的變遷而一再發生變化。宋代中期，伴隨着中央王朝在西南地區疆域的不斷拓展，「三王」由於王江「古州蠻」納土歸附而獲得皇帝賜封，成為王朝國家「羈縻」邊疆的一種象徵，也成為土著人群身份轉變的正統性來源之一。到了明代中期，「懷遠獠亂」使得地方族群劃分和人群分佈更為複雜，「三王」則成為王朝軍隊平定「獠亂」之後，地方官府安撫當地民眾、重建地方秩序的一種手段，這一時期作為地方歷史脈絡書寫而建構出來的「古夜郎地」說，成為後世形塑「三王」形象的「話語」來源。明清鼎革之際，由於地方勢力在新舊政權之間的搖擺，在內外官紳的合謀之下，「三王」來源開始與夜郎「竹王」傳說牽連起來，成為「夜郎後裔」說的肇始，卻也成為一段刻意被暫時遺忘的前朝「往事」。清代中後期，在國家與地方危機的雙重作用下，地方民眾陷入各種「叛亂」的邊緣，各種族群勢力相互猜忌、各自為黨，以河里楊氏家族為首的地方士紳為了能在此時的動亂環境中取得官方的信任與合作，得以繼續控制並維護地方秩序的穩定，在道光、同治和光緒年間三次重修三王宮，並將作為「夜郎後裔」的「三王」塑造成為忠心事主、捐軀報國的神明形象，通過禮儀手段向中央王朝表明忠誠，並且以此與「叛亂」人群劃清族群界限，從而擺脫過去處於國家體系之外且為亂的「蠻」、「獠」身份。

「三王」信仰形象的這種不斷塑造與變遷的過程，顯示出存在着杜贊奇所謂的「刻劃標誌」過程中存在的一個活躍的「闡釋領域」^⑦，不同甚至對立的看法在其中進行競爭與妥協，有些內涵來自被認為已經消失了的神話或傳說，但每一次刻劃過程並沒有將過去或其他的看法完全抹去，而只是改變其範圍，將某些元素或意象突顯出來，以確立對其他看法的壓倒優勢。所以，我們看到的每一歷史時期所塑造的神明形象，似乎都由於時代的差異有

^⑦ 杜贊奇，〈刻劃標誌：中國戰神關帝的神話〉，載韋思諦編，陳仲丹譯，《中國大眾宗教》，頁93-114。

着某種程度的不連續性，然而我們要看到不同的說法是如何在一個「語義鏈」中相連的：「三王」如何以王朝敕封的神明形象成為王江「古州蠻」歸附的象徵，其在土著人群中的信仰地位又如何被地方官員所利用和詮釋，這種歸附象徵又如何被土著上層士紳與夜郎的臣服形象相關聯，每一種神明形象其實都是一種層累意象的「疊加」，每一次新的刻劃都必須從之前的形象中獲得某種合法性或所謂的正統性。因此，對神明形象的「刻劃過程」承受着一個能使不同世界觀得以相互交流並協調的文化體系，使得不同歷史時期的王朝官員、地方士紳與普通民眾的思想觀念能夠交織滲透，並且整合成一套可供利用的文化資源或文化理念，從而使得不同時期的國家觀念與族群認同能夠得以在此呈現。也因此使得「三王」信仰這一地方文化傳統始終能夠在不同歷史時期得以延續下來，並且隨着王朝國家推崇的正統化標籤的差異，而呈現出不同的神明形象，以適應和形成中國「大一統」文化結構的一部份。

（責任編輯：唐金英）

附圖1：北宋融州圖



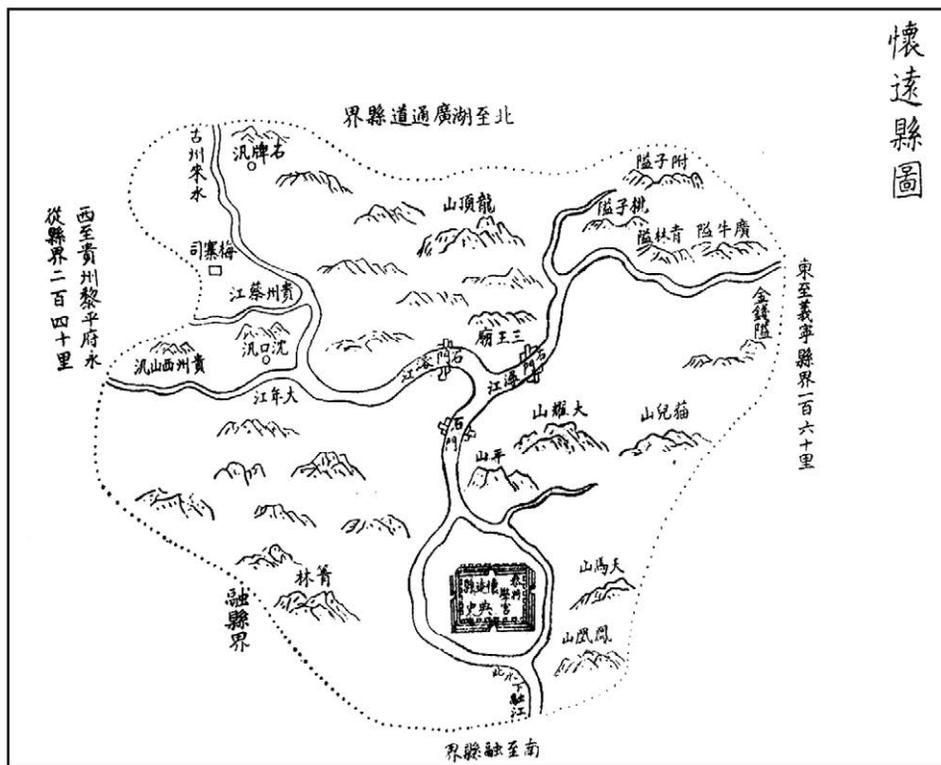
圖片來源：譚其驥主編，《中國歷史地圖集》，第6冊，〈廣南東路—廣南西路圖〉，頁34-35。

附圖2：明代懷遠縣圖



圖片來源：楊芳修，詹景鳳纂，《殿粵要纂》（北京圖書館古籍珍本叢刊本），卷1，〈懷遠縣圖〉，頁754。

附圖3：清代〈懷遠縣圖〉



圖片來源：王錦修，吳光升纂，乾隆《柳州府志》，頁24。

Ethnic Identity and Conceptions of the State: Changing Images of the “Three Kings” in Northern Guangxi

Yu HUANG

Centre for Historical Anthropology

Sun Yat-sen University

Guangxi Museum of Nationalities

Abstract

Popular religion and belief in deities is often treated in the scholarly literature as a venue for interaction between the imperial court and the masses. In different historical periods, a single god may be represented differently by different social formations and by people of different status. Indeed, the image of the deity may be reshaped to suit the circumstances and needs of different historical and social contexts, and as an expression of the political and cultural interaction and power relations between different actors. This article consists of an analysis of stone inscriptions of the Three Kings of northwestern Guangxi in different historical periods. Study of the changing representations of the deities in different historical periods shows how under different historical circumstances, state officials and the local populace used different written and iconographic representations of the deity to communicate their conceptions of the state and notions of ethnic identity.

Keywords: Guangxi, state, ethnic identity, Three Kings, representations of deities

Yu HUANG, Centre for Historical Anthropology, Sun Yat-sen University, Guangzhou, 510275, Guangdong Province, P. R. China; Guangxi Museum of Nationalities, Nanning, Guangxi Province, P. R. China, E-mail: fishbabyhy@163.com.