

# 從神明到祖先

## ——清代桂林府臨桂縣茶洞地區的社會轉型

任建敏

中山大學歷史學系

### 提要

本文以桂林茶洞地區為個案，考察廣西東北部不同族群在清代的社會轉型。清代茶洞及其周邊，有一個神明與祖先一體共存的階段。一般來說，最初村里都是為神明修建「公祠」或廟宇的，其後才逐漸加入一些宗族的族譜字派等元素的碑刻。在後來的歷史變遷過程中，有的村子有獨立的神廟，有的村子廟宇是以神明為主、祖先為輔的狀態，有的村子把神明與祖先並列供奉，還有的村子廟宇以祖先逐漸取代神明、最終把神廟改造成祠堂。到了清代後期，茶洞周邊形成以同姓網絡為核心的社會結構，但是在這一結構之下形形色色的差異，仍然顯示出這些人群有着不同的歷史根源。如在茶洞地區廣泛流傳的「征寇」與「九寨」的敘事，是同一段歷史的一體兩面。這個地方是否真的有「寇」並不重要，重要的是：強調征寇敘事的人群，要用這一說法來強調自己立籍的基礎是站在官府一方征「寇」；強調九寨敘事的人群，則保留了這些人曾被作為征討對象的歷史記憶。

**關鍵詞：**廣西桂林、茶洞、神明、祖先

---

任建敏，中山大學歷史學系，廣東省廣州市海珠區新港西路135號，郵政編碼：510275，電郵：[renjm@163.vip.qq.com](mailto:renjm@163.vip.qq.com)。

桂東北地區有很多地方流傳其祖先是來自慶遠南丹一帶（今河池地區）的傳說。胡小安對這一問題有過專門的討論，他提到，持「河池南丹土兵後裔」這一祖先傳說的人群，分佈遍及融安、永福、臨桂一直到興安、龍勝、鹿寨等地。這些人群進入桂林的時間和原因其實並不完全相同，但其大背景都是與清代嘉慶以後桂北山區被大力開發，以及國家力量不斷深入的過程同時，這很可能是因為不同的族群需要借用這一文化資源重新定位其身份，以求在這一過程中取得更為有利的地位。胡小安的論文中舉出了茶洞鄉的這一傳說，將其祖先進入當地的時間追溯到元朝元統年間，與元朝以來當地族群的多元結構有密切關係。<sup>①</sup>

本文在這一研究的基礎上，通過大量的田野考察，進一步揭示茶洞鄉這一祖先傳說與當地社會結構、神明信仰與清代社會轉型的關係。本文所討論區域，以今日桂林市臨桂區茶洞鄉為中心，兼及與茶洞鄉東部接壤的兩江鎮部份村落（主要是位於洛清江西岸的村落），為方便行文，本文將這這一區域統稱為茶洞地區。宋代以來，這一帶就是「徭」的活動範圍。<sup>②</sup> 元代後期，在茶洞設置了靜江路屯田千戶所。<sup>③</sup> 明清時期，這一帶屬於桂林府臨桂縣西鄉的範圍，西與古田縣接壤，東北與義寧縣交界。茶洞與古田相鄰，古田縣是明代廣西最為著名的「僮亂」中心，古田「僮亂」的問題，是學界對明代廣西族群的一個重點，對明代桂東北的局勢與族群關係有十分深遠的影響。<sup>④</sup> 現存文獻中，零星地記錄了這一帶僮人的情況。在曾任廣西總兵官、負責隆慶年間大征古田的名將俞大猷的文集中，提到位於臨桂西鄉的「五十二、五十三、五十四共三圖之黃家九寨、莫家四寨僮村」，就位於茶洞一帶。<sup>⑤</sup> 而在清代嘉慶《臨桂縣志》中，茶洞五十二、五十三、五十四、五十

① 胡小安，〈祖先記憶與區域歷史：「土兵後裔」傳說解析——以桂林山區「河池南丹土兵後裔」傳說為例〉，《廣西民族師範學院學報》，2013年，第8期，頁3-6。

② 陳璉修，《桂林郡志》（明景泰刻本，北京國家圖書館藏），卷7，〈溪洞〉。

③ 陳璉修，《桂林郡志》，卷7，〈兵防〉。

④ 相關研究可參見麥思傑，〈「古田僮亂」與府江地域社會變遷〉，《桂林師範高等專科學校學報》，2008年，第6期，頁45-48；胡小安，〈土司的結構過程：以明清時期廣西永寧州土司為例〉，《廣西民族大學學報》（哲學社會科學版），2014年，第5期，頁144-150。

⑤ 俞大猷撰，《正氣堂集》（《四庫未收書輯刊》本），卷又16，〈手本行巡撫殷（十一月十七日）〉，頁350。

五這四個圖則被稱為「猺里」。<sup>⑥</sup>從宋代「徭團」，到元代的屯田千戶所，到明代的「獵寨」，再到清代的「猺里」，這一描述的變化背後，不僅僅是官府對當地族群身份認定的變化，還有地方社會內部的深刻變化。通過對茶洞作進一步的田野考察，能夠了解清代廣西東北部地區不同族群錯居地帶的社會轉型過程。

## 一、茶洞地區的歷史脈絡與村落格局

在進入本文主題之前，需要先對茶洞地區的歷史脈絡作簡單的梳理與介紹。宋元時期，官府把桂林周邊山區及邊山地帶的主要人群稱為「徭」或「僚」。乾道九年（1173）范成大在廣西經略安撫使任上，把桂林周邊的「徭」編成了五十團，使原來「不供征役」的徭，開始與官府有了一定的關聯，徭人的首領被任命為「團長」，充當「山職」，團長不僅保證要「鈐束男侄」，而且保證聽從官府調遣帶領本團男兒「同殺盜賊」。<sup>⑦</sup>據《桂林郡志》，「宋熟徭舊八十七團，新八十六團，生徭四十一團。元生熟徭三百五十九團」，並在後面開列了元代359團的所有名字。<sup>⑧</sup>其中就有「茶洞上」及「茶洞下」兩個徭團，相信就位於今日的茶洞地區。可見，宋元時期茶洞地區的主要社會組織還是「徭團」，而居民則被稱為「徭」或「僚」。

元順帝初年，元廷在廣西發動了一場大範圍的針對徭人的軍事行動，其中一項舉措，就是以茶洞為中心建立一個靜江路屯田千戶所。<sup>⑨</sup>《桂林郡志》記載該千戶所設屯兵2,086名，屯田12,480畝，其中駐扎在茶洞的屯兵有280名，屯田3,256畝。<sup>⑩</sup>羅咸形容設置千戶所之後，「徭獠屏跡，耕樂其

⑥ 蔡呈韶等修，胡虔等纂，嘉慶《臨桂縣志》（《中國方志叢書》本），卷1，〈廂里〉，頁15。

⑦ 明清流傳的《桂海虞衡志》並非足本，關於猺人的記載只有寥寥數語。元馬端臨《文獻通考》所引用的《桂海虞衡志》，有大段佚文，足供參考。見馬端臨撰，《文獻通考》（日本早稻田大學圖書館藏正德十六年〔1521〕慎獨齋本），卷328，〈四裔考五·盤瓠種〉引范成大《桂海虞衡志》，頁8-9。

⑧ 陳璉修，《桂林郡志》，卷7，〈溪洞〉。

⑨ 陳璉修，《桂林郡志》，卷28，〈靜江茶峒屯田千戶所碑記〉。又參考汪森編，黃盛陸等校點，《粵西文載校點》（南寧：廣西人民出版社，1990），第2冊，卷22，〈靜江路屯田千戶所記〉，頁161-162。

⑩ 陳璉修，《桂林郡志》，卷7，〈兵防〉。

業」。<sup>⑪</sup>很可能，一些歸降的「僂獠」在千戶所設置的時候變成了屯兵，「僂獠」的田地變成了屯田，成為屯兵的「僂獠」就相應有了國家體系之內的身份。

明初，元朝在廣西的屯兵有的轉為民籍；有的就此脫離了國家控制，成為賦役體系之外的「獵人」；還有的被吸收進廣西的衛所之中。洪武八年（1375），桂林的廣西衛擴充為桂林中、右二衛，衛所規模的擴大需要吸納大量人口加入，在這一過程中，通過收集元朝時曾經為兵的人口進入衛所不失為一個可行的方法。一部份元代屯田撞兵的後裔，通過明初廣西衛所增置的契機，獲得了新的身份。<sup>⑫</sup>以茶洞為中心的靜江路屯田千戶所並未被明朝所繼承，但茶洞地區，卻廣泛流傳着洪武八年（1375）從慶遠府南丹州到茶洞平寇從而定居的傳說。

弘治以後，位於茶洞西邊的古田縣逐漸成為了桂東北地區「獵亂」的中心地帶，明中後期的文獻中也將茶洞描繪為獵人為主的地區，直至隆慶五年（1571）大征古田之後，在名將俞大猷的處置之下，茶洞的獵寨才逐漸進入了里甲系統之中。

到了清代，嘉慶、光緒《臨桂縣志》都將茶洞地區稱為猺里，而筆者在茶洞鄉思吉村、江洲村所發現的兩塊分別為乾隆五十七年（1792）及嘉慶七年（1802）的知縣告示碑中，都可見茶洞當地村民向知縣自稱「猺民」。<sup>⑬</sup>而與此同時，「獵」這一身份標籤在清代茶洞地區的文字記錄中不再出現。

本文將以清代中後期到民國年間為主要考察時段，這一時段的地方文獻較為豐富，並且可以看到這一時段茶洞地區從以神明為核心到以宗族為核心的社會轉型。

今日茶洞地區的鄉村分佈以多姓村為主，一村之內，往往有多個姓氏，只是有些村某些姓的人口比例比較多。其中，梁姓與黃姓是這一地區分佈較為廣泛的兩大姓氏。這一地區的村子與其他地區相比有三個頗為顯著的特徵：其一是當地人，除了一些黃姓之外，大部份村民講的是和周邊村子很不一樣的茶洞話，這一方言和周邊村子無法直接溝通，當地人認為茶洞話應該

<sup>⑪</sup> 陳璉修，《桂林郡志》，卷28，〈靜江茶峒屯田千戶所碑記〉。

<sup>⑫</sup> 參見任建敏，〈明初廣西衛所的建立與「撞兵」的身份轉變〉，《中國邊疆史地研究》，待刊。

<sup>⑬</sup> 乾隆五十七年（1792）告示碑，無碑名，碑存桂林市臨桂區茶洞鄉思吉村護龍廟外；《奉縣嚴禁》（嘉慶七年〔1802〕），碑存桂林市臨桂區茶洞鄉江洲村大榕樹下，筆者採錄。

屬於毛南話，從上世紀80年代開始，當地就一直有爭取把民族身份改為毛南族的請求；<sup>⑭</sup> 其二是當地普遍流傳洪武八年（1375）從慶遠府某地隨征茶洞而遷來當地位立籍的敘事；其三是茶洞的村落中大部份都有稱為「祠堂」或者「廟」的建築，這些建築之內有的是供奉該姓的歷代祖先，有的是供奉神靈，有的是同時供奉祖先與神靈，呈現出神靈與祖先一體供奉的情況，這樣的形態十分特別，表明這些建築的用途存在一個動態變化的過程，其背後是更深層次的歷史變遷過程。茲將本文涉及的茶洞地區村落在地形圖上標示出來，如附圖1所示，從圖中可見本文所重點討論的梁、黃兩姓在茶洞地區的分佈情況。梁姓分佈在洛清江沿岸較多，同時茶洞河上游也有江洲、屯寨兩個梁姓為主的村子。黃姓則多分佈於在茶洞墟南面及茶洞鄉與兩江鎮交界的邊山地帶。總體而言，梁姓村子主要分佈在河流沿岸較為平坦的地帶，而黃姓村子則主要分佈在丘陵與邊山地帶。另外，附圖1還標示了本文主要討論的兩個神明信仰：其一是莫六大王，信仰村子主要分佈在從江洲到茶洞墟之間的茶洞鄉中部地帶，其姓氏有梁、蒙、謝、覃等，是一個地域信仰；其二是五都五位金甲將軍，分佈在茶洞北部的江洲、屯寨，以及洛清江沿線的梁姓村子，是一個梁姓特有的信仰。至於茶洞地區的黃姓，在田野考察中沒有發現統一的神明信仰。

茶洞地區宋朝以來的歷史發展脈絡，與這一區域所呈現的語言、村落分佈、姓氏、神明信仰等格局是有密切關聯的。結合這一地區的文獻記載與田野考察，應該能更好地解釋茶洞地區在明清以來的社會轉型與其鄉村格局的形成。

## 二、莫六大王與五都將軍：征寇敘事下的兩種神明體系

茶洞地區流行的慶遠南丹一帶的祖籍傳說中，有一個與這一傳說關係密切的人（或神），當地稱為「莫六大王」。在垠頭村中門樓一側空地內，有一塊嘉慶二十二年（1817）的「莫公祠序」碑，是筆者在茶洞地區所見到最早的有關莫六大王（碑中稱為莫公）的文字記載：

---

<sup>⑭</sup> 這一問題十分複雜，筆者將另文討論。可參見桂林市臨桂區茶洞鄉茶洞、富合等八個村委會，〈關於強烈要求認定民族的請示〉（2003年5月12日），筆者於茶洞鄉思吉村收集。

從來有功於民社則祀之，是蓋不特生而存，不隨死而亡，斯足肇耿光於百代，享血食以千秋。如莫公者，其彷彿乎。公之先世，據有慶遠一方，宋初納土，始以一州奉祠，至今弗替。而公則南丹州公子，元代曾偕昆玉，統領義勇來征茶島三江。明初公歿，潘黑帝等之餘燼復然，時綜核□事，因復調此軍，殊公之英靈不昧，儀表每現於軍門，由是不戰而驚，永請歸順，而卒令反側（義）[义]安，與南丹來遷者同樂此土，斯其庇蔭為何如也。且□□□□□，魏兵退阻；卓錫適臨，蔡軍卻顧。古亦有身後奇勳者。向使公非生而效忠，死猶除邪，何以父老至今傳頌？則揆以名為寔賓，倘亦好善心同，□□民之訛言者矣。如是潔粢盛而洞洞，奉牲醴以□□，若吾里之祀公宜也，第肅靜迴避，官長之一居一遊且然，何磊落如公，乃□□於煙戶間，且習而不察數百年於斯，豈祭神主敬之謂歟？茲者僉注念夫神龕之立，爰相宅於南澗之濱，近□村落、遠列青峰，溪流春韻，橋引秋光。從此門徑悠悠，塵囂逞性也；堂構巍巍，靈光炯也。是雖曰人事，倘亦冥冥有以鼓勵歟？則夫廟貌維新，創始殫力於前，而有基勿壞，保守勞心於後。此以妥神明而酌庇廕也。後之同社，尚其念之。

嘉慶廿二年夏吉旦 居士光訓撰<sup>⑯</sup>

思吉村民說這塊空地以前是觀音廟，但是從該碑來看，這是嘉慶二十二年（1817）時建立的「莫公祠」故址。這位莫公叫什麼名字，序中沒有提到。但是他提到其來歷，說他是「南丹州公子」，元朝時與兄弟一起統領「義勇」來征茶島三江。而且該碑還提到了「潘黑帝」這一「賊首」的名字，潘姓正是元末這一帶官府認定為徭人的一個大姓。<sup>⑰</sup>所以這一傳說與元代元統年間在茶洞設靜江路屯田千戶所的歷史是契合的，這一傳說表達了元末設置靜江路屯田千戶所與徵調南丹一帶莫姓土官及其土兵的密切關聯。該碑提到，當這位莫公在明初去世以後，其「英靈不昧」，每每在軍中顯靈，使得那些「賊寇」因此「永請歸順」，地方賴以安寧，就如同「死諸葛走活

<sup>⑯</sup> 《莫公祠序》（嘉慶二十二年〔1817〕），碑存桂林市臨桂區茶洞鄉垠頭村，筆者採錄。

<sup>⑰</sup> 如元儒虞集提到後至元元年（1264）元軍征討桂林周邊的「徭寇」中，靈川縣藍田、米落等處的徭酋名潘光叔，義寧等處徭酋名潘三十一。見陳璉修，《桂林郡志》，卷28，〈廣西都元帥章公平徭記〉。

仲達」一般，所以莫公的英名為父老所傳頌。作者提到，數百年來，當地村民是在「煙戶間」供奉牲醴祭祀莫公的，作者認為就算是官員出巡也要求「肅靜迴避」，更何況是敬神呢？「煙戶間」的說法，透露出此前沒有莫公的神廟，都是在各自家戶祭拜而已。一直到這時才在南澗之濱建立神龕，以此「妥神明而酌庶廡」。對莫公的崇拜，揭示了當地人元明之際的歷史記憶，以及他們與南丹州的關聯。據民俗學家的研究，廣西壯族有流傳廣泛的「莫一大王」的崇拜，不過這個壯族流傳廣泛的莫一大王的故事，與《莫公祠序》中的莫公事跡並不吻合，<sup>⑯</sup> 後者更加貼近南丹州土官的形象與元末茶洞真實發生過的歷史。在當地人看來，他們宣稱莫公指的是莫六大王。

莫六大王是茶洞一帶的一個普遍神靈崇拜，2003年茶洞幾個村委會聯合撰寫的〈關於強烈要求認定民族的請示〉一文提到：「家神有祖宗、竈王、財神（土地神）和貼在大門上的門神。……外神有莫六王，是保護我們地方的善神，一般設在每個村頭的進口處，二月春社日要殺雞、做粑粑、上香、燒錢紙供祭。」<sup>⑰</sup> 此外，一些語言學家來考察茶洞方言時，也提到：「『莫六大王』是地方保護神，神龕設在村頭的入口處，20世紀60年代之前還有供奉莫六大王神像的廟宇，現在都已被毀。」<sup>⑱</sup> 這與娘頭、江洲（後文將詳述）等村碑文顯示的情況是一致的。

娘頭村南大約三公里外的富合村的覃氏宗祠中也有莫六大王這一神明的牌位。該祠其正廳中央有兩塊牌位，左側為：「本音覃氏歷代先祖考妣昭穆之神位」，右側為：「莫六王正神位」。祠堂正廳左側還有一塊民國十年（1921）所立石碑，茲將其文字節錄於下：

蓋自猺匪猖獗而臨邑六崗之境被其暴虐者不知幾何，天生莫公之英□，奉旨恭命出征，躬膺斧鉞，不憚肝腦塗地之勞，殲厥渠魁，其餘從西嶺潰逃，蠻亂得以和□平，民生賴以安寧。公之功，

<sup>⑯</sup> 關於莫一大王的傳說有不少民間故事以及師公唱本。雖然版本不一，但是大致上是在講莫一大王擁有神力，在京城做官，征討外敵，能夠一夜來回京城和老家。後來他妻子把他飛天鞋藏起來，莫一就手壓太陽，不讓天亮。皇帝得知，害怕莫一神力，要殺他，莫一對抗官兵，施展神力，最後被砍頭。但砍了頭他又接上，最後是其母說砍了頭的人會死，他才真的死去。莫一就被砍了頭，但是他沒有頭之後還沒有死，後來到處問別人沒有頭會不會死，結果被壞女人說會死，結果真的死了。歐陽若修等編，《壯族文學史》（南寧：廣西人民出版社，1986），第1冊，頁114-133。

<sup>⑰</sup> 茶洞鄉茶洞、富合等八個村委會，〈關於強烈要求認定民族的請示〉。

<sup>⑱</sup> 李如龍、侯小英、林天送等，《茶洞語研究》（北京：民族出版社，2012），頁13。

公之恩，高矣，大矣。迨明初之洪武八年調吾始祖由南丹遷自臨邑富合□始宅焉，迄今五百有餘年，承先人立祠奉祀，以報莫公之大德，置獲酬願香費之田數畝，俾後人勿墜前業，莫公永享香煙，可見前人之誠於神靈矣。吾儕□可……身叨莫公之恩，樂助香田二畝，餘立廟祝，朝夕侍奉……子孫蕃衍而芳□□世……

族譜：延秀徵廷瑞，懷熙毓世昌，以能鍾乃彥，其可慶恩光。

今將願田土名□坵若干開列：

一土名樟樹河田乙坵，稅七分，土名□槽□田乙坵，稅六分……信士覃徵□施香田土名蘿蔔坡□田……覃眾□□糧谷十擔□乙千斤

酌願規例：

一首士每名□肉一斤

一遵前例巫童米一斗二升、禮錢二百四十文、小雞一支、□錢六十文、肉乙斤□□在外。

民國十年歲次辛酉季冬月初十日立。<sup>②0</sup>

這一碑文所描述的莫六大王的故事，與娘頭村的說法很相似。本碑稱莫六大王是奉旨出征，對付的目標是「猺匪」，莫六大王把「猺匪」的首領殺死之後，其餘黨就從西嶺潰逃了。接着同樣敘述了一個洪武八年（1375）從南丹搬到富合居住的故事，與娘頭等村莫六大王的故事一脈相承。直到民國十年（1921），這裡仍然是覃姓族人所建用以供奉莫六大王的「祠」，而且置辦了數畝「香費之田」。到了立碑的時候，覃姓族人又捐出二畝香田，並且設立廟祝，「朝夕侍奉」。在其後才簡單說明在莫六大王庇佑之下子孫繁衍。隨後突兀地出現了一列20字的族譜字派之後，再開列該祠所擁有的香田具體情況、信眾所捐糧谷適量。隨後還有兩則「酌願規例」，說明的是首士和巫童能分到的肉、米、錢的數量。通讀全碑可見，這一碑刻的重點，是在強調莫六大王的功績，以及莫六大王的香田、祭祀情況。有關宗族的記載，只有十分突兀的一行20字「族譜」。所以這一座房子現在雖然懸掛着「覃氏宗祠」的匾額，但其真正的主角還是莫六大王。

富合村中的另一座龍氏宗祠沒有覃氏宗祠這樣的莫六大王信仰。在龍氏宗祠中一塊民國二十九年（1940）碑刻宣稱「憶我始祖龍彥集字君陞公自慶

<sup>②0</sup> 民國十年（1921）碑記，無碑名，碑存桂林市臨桂區茶洞鄉富合村覃氏宗祠內。

遠南丹洲於洪武八年而來」，同樣是在強調洪武八年（1375）這一年份。雖然現在的宗祠正中，只是擺放了「本音龍氏堂上歷代先祖昭穆考妣之神位」，但筆者在和龍姓族人交談時，他們表示以前宗祠裡面也有供奉神靈。筆者注意到，宗祠裡面還有刻着「信男」文字的神爐。這表明龍姓也曾經把神明與祖先一同供奉起來，只是某一時間之後，神明從這一建築中悄然消失了。其實除了莫六大王，茶洞地區還有其他神靈與祖先一體存在的情況。如茶洞馬嶺村廖氏的「令公祠」。筆者在這座祠內與該村廖顯祥先生（80歲）交談，他強調這一個建築不叫「廟」，叫「祠堂」。他還講了一個故事：馬嶺村廖氏是從兩江鎮上龍村搬過來的，令公祠裡面的神像是從上龍村那邊偷過來的，保護他們的村子。所以上龍村那裡只有牌位，沒有神像。令公祠中央有一神像，神龕的橫批有兩則，上批：「祖德流芳」，下批：「威震南天」。對聯則寫：「神靈浩蕩恩波遠，祖德流芳世澤長。」筆者詢問令公是不是他們的祖先時，廖顯祥明確表示不是，但令公到底叫什麼名字，他也說不上來。筆者注意到，神龕前有一座道光二十二年（1842）立的神爐，上面刻有「沐恩弟子廖士念敬」的文字，從「沐恩」二字來看，廖士念顯然是把這裡視為神廟，而非宗祠的。此外，令公祠有一塊民國三十七年（1948）的碑刻，其主要文字如下：

竊惟木有本，水有源，而人有籍。名籍始係慶遠府南丹州思恩縣人氏，於洪武年間遷居上龍。其後宗族日蕃，滿友、滿生二公迺遷居於此。前口眾多、散居各處，深恐族譜不明，難免尊卑失序，特將族譜刊之於石。今舊碑已圮，命匠重刊，爰將始末略記，以重久遠云耳。……

正前舊譜：定念銘滿禹演加選。

選後詩譜：（五絕、五律各一）

中華民國三十七年二月二十六日<sup>②</sup>

這塊碑沒有提到神靈，而是敘述其祖籍來源及宗族族譜字派。這大概就

<sup>②</sup> 民國三十七年（1948）碑，無碑名，碑存桂林市臨桂區茶洞鄉馬嶺村令公祠，筆者採錄。又該祠另一塊2007年的碑刻稱：「憶吾始祖定旺公於大明洪武七年由慶遠府南丹洲思恩縣人氏遷來桂林西鄉，籍住上龍村，育男念端，孫銘昌，曾孫滿友、滿生、滿瓏，而滿友、滿生兄弟二人於大明成化年間遷居馬嶺立家。」這裡使用的是「洪武七年」，與八年的說法相差一年。

是為什麼廖顯祥老人要強調這裡是祠堂而非廟宇的原因，筆者在問該村有沒有族譜時，他也是指着該碑上的兩行字派告訴作者，這就是他們村的「族譜」。

又兩江鎮山化村（在馬嶺村東南直線距離三公里）的陸氏宗祠，大門匾額有「陸氏宗祠」四字，房子內供奉的是「本音陸氏堂上歷代先祖考妣宗親昭穆神位」，兩側對聯為「祖功宗德流芳遠，子孝賢孫世澤長」。還有一塊1991年的「公議譜序碑」，其主要文字如下：

夫始祖陸彥秀公之根源自河池南丹州慶遠府□大村遷居山蛙  
村，即改山化村安家落業。傳下二十餘代，支分派別，族譜紊亂，  
猶恐久難清序維顛倒，故眾刻石為碑，傳於後裔不忘云耳。……

公元一九九一年歲次辛未<sup>②</sup>

山化村陸氏的南丹州的來源，與茶洞諸村相同。從以上元素來看，這座建築稱為宗祠是沒有問題的。可是該宗祠所放置的兩塊石碑，一塊是道光七年（1827）「眾修鎮安大廟碑」，一塊是道光八年（1828）的「眾修觀世音」碑，<sup>③</sup>村民說這兩塊碑一直都在房子之內，不是從其他地方搬來的。如此，這一座稱為「陸氏宗祠」的建築，在道光七年（1827）時被稱為「鎮安大廟」。雖然村民已經說不出來這個廟名的含義，以及供奉的是什麼神靈，但還是可以看到由神廟到祠堂的變遷。<sup>④</sup>

此外，茶洞地區的梁氏有一個敘事與莫一大王相似的神靈信仰，稱為五都五位金甲將軍。其中，梁村與高寨都有供奉五都五位金甲將軍的廟。梁村五都廟已經沒有碑刻存世，其廟門對聯的橫額是「功德永存」，對聯是「神通掃蕩鄉惡霸，固奠家邦功永馨」，其意義也是強調該神對付「惡霸」的功績。廟內還有五座神像，正中央是「狄青元帥」，左側兩位是「李玉將軍」、「石玉將軍」，右側兩位是「張忠將軍」、「劉慶將軍」。在廟門一側，還有幾塊廢棄的牌位，上寫「臣功：五都五位金甲將軍之神位」等文字。狄青無疑指的是北宋時平定儂智高的主帥，而兩側的四位將軍看來都不

<sup>②</sup> 《公議譜序碑》（1991），碑存桂林市臨桂區兩江鎮山化村陸氏宗祠，筆者採錄。

<sup>③</sup> 《眾修鎮安大廟碑》（道光七年〔1827〕）、《眾修觀世音》（道光八年〔1828〕），碑存桂林市臨桂區兩江鎮山化村陸氏宗祠，筆者採錄。

<sup>④</sup> 筆者於2015年3月12日桂林市臨桂區兩江鎮山化村田野採訪記錄。

是史有其人。負責打理該廟的85歲梁先生說不清楚廟的歷史以及神明的由來，但他提到這座廟的神是沒有遊神儀式的，村民們自己過來拜。<sup>㉕</sup>

與梁村一河之隔的高寨村，有一座規模更大更古老的建築，當地村民稱是他們的「廟」，在「廟」的正廳中央有一個光緒十六年（1890）建造的案臺，現在沒有放置神像或者牌位，案臺前面刻有「香燭聯輝」四大字，及「光緒庚寅年、眾弟子仝敬」十小字。牆上還有不少紅布，有一幅紅布寫着「還願求謝吉利，萬福全安。梁口進」等字，可見到了近期仍然被當地人視為求神祈願的場所。值得注意的是該建築內放置的一塊「眾立廟碑」：

蓋聞國朝先成民而後致力於神。神者，所依是也。本村歷來春秋祭祀於龍穴大廟，但水道相隔，恐多不測，眾等協力共辦，先立廟所將會□八十千起義捐糧□四千，與戶口丁男給□二十千整，事妥功成，名開於後：……

道光十八年歲次戊戌孟春月日立<sup>㉖</sup>

這一塊碑文沒有提到供奉神靈的名字，但提到該村原來春季與秋季要到河對岸祭祀「龍穴大廟」。高寨村對岸正是梁村，梁村五都廟也正好是位於河岸附近。所以這個「龍穴大廟」，無疑指的是梁村的五都廟。高寨村民認為每年兩次過河祭祀「恐多不測」，所以就在道光十八年（1838）集資修成了這一座廟。

關於五都五位金甲將軍的事跡，雖然沒有碑文存世，但在茶洞地區梁姓中廣泛流傳。如茶洞鄉江洲村梁志松抄錄的一本散亂較多的江洲梁氏《宗支總簿》中提到：

吾祖富公居三，武進士也，於京師太保莫六大王麾下授職。大元元統二年，吾祖隨大王討寇，至茶嶺屯橋，王令吾祖克敗於屯橋天井中之殘寇，吾祖賴五都五位金甲將軍庇祐，一舉而克之。是以凡吾富公後裔之香火牌位，均應開列五都五位金甲將軍之神位，是不忘五位金甲神將顯聖助吾祖之宏德耳。<sup>㉗</sup>

<sup>㉕</sup> 筆者於2015年7月9日桂林市臨桂區兩江鎮梁村田野採訪記錄。

<sup>㉖</sup> 《眾立廟碑》（道光十八年〔1938〕），碑存桂林市臨桂區兩江鎮高寨村，筆者採錄。

<sup>㉗</sup> 梁志松，江州梁氏《宗支總簿》（桂林市臨桂區茶洞鄉江洲村梁氏藏抄本，1993）。

這一記載把莫六大王與五都五位金甲將軍這兩位神明聯繫起來了，當筆者問梁志松這兩位神明的關係時，他表示，五都五位金甲將軍是莫六大王手下的一位將軍，是他們梁姓的保護神，這一帶姓梁的家裡都會有五都五位金甲將軍的「香火」（香火在當地是有特定含義的，指的是供奉在房子正廳的神位或神龕中的神明）。<sup>㉙</sup>江洲村是筆者所見少有的匯合了莫六大王與五都五位金甲將軍這兩個神明信仰的村落，其原因留待後文作進一步探討。

筆者在茶洞定安堡村進行田野考察時，該村一位80多歲的梁安成老先生也給筆者講了一個五都五位金甲將軍幫助其祖先征討匪寇的故事。他表示這個五都五位金甲將軍的神誕是九月二十九日，曾經幫自己祖先打贏了仗，還繪聲繪色地說出神明打仗過程的顯靈。他家里正廳中央的香火，中央五個大字是：天地君親師；左側兩行寫：梁氏堂上歷代先祖、司命定福竈君神位；右側兩行寫：興隆土地福德正神、伍（原文如此）都五位金甲將軍。<sup>㉚</sup>

比較莫六大王與五都五位金甲將軍：兩位神明的傳說都是強調神明庇佑當地人征勦「匪寇」，但各有不同的特點。綜合來看，莫六大王的形象更接近「人」，他是奉旨來剿寇的，從信仰分佈來看，可以說是地域神，分佈在茶洞周邊的多個村落，供奉他的有梁、蒙、覃等姓氏（值得注意的是，筆者在田野考察中發現兩江一帶的梁氏是不供奉莫六大王的）。而且莫六大王與該姓祖先祭祀往往是一體的，有一些是在同一建築內同時供奉莫六大王及該姓祖先牌位，有的則是把莫六大王的「公祠」逐漸加入宗族元素，最終取而代之。比較而言，五都五位金甲將軍的形象更接近「神」，從信仰分佈來看，可以說是姓氏神，只有茶洞鄉、兩江鎮等地的梁姓在供奉，其他姓是不供奉的。而且五都五位金甲將軍的廟宇都是獨立存在的，並不會與宗族等元素聯繫起來。

### 三、九寨敘事：黃姓獮人被鎮壓的歷史記憶

在茶洞地區，另一個人口較多的姓氏是黃姓。黃姓與本地區其他姓氏最大的不同，在於黃姓與「獮」之間的密切聯繫（在明代，黃姓就是桂東北一個標誌性的「獮」人姓氏）。明代義寧、臨桂西鄉一帶，有很多黃姓的獮人聚落，《蒼梧總督軍門志》所提及的臨桂縣西、西南部的獮

<sup>㉙</sup> 筆者於2015年4月28日桂林市臨桂區茶洞鄉江洲村田野採訪記錄。

<sup>㉚</sup> 筆者於2014年5月12日桂林市臨桂區茶洞鄉定安堡村田野採訪記錄。

寨，還有好幾處可以與今日茶洞周邊的黃姓村落相對應。<sup>㉙</sup> 在茶洞進行田野考察的時候，筆者也注意到，當地人認為黃姓是和他們不太一樣的。如江洲村的梁志松提到，江洲村以梁姓為主，還有陳姓、黃姓等，他還說「我們梁、陳是漢族，姓黃的是壯族」<sup>㉚</sup>。馬嶺村的廖顯祥告訴筆者：「我們說土話（茶洞話），不會講壯話，只有登雲村的人會說壯話」，不過漢族、壯族之間歷來都通婚。<sup>㉛</sup> 茶洞街的蒙路生告訴筆者：「登雲村講壯話，茶洞人是聽不懂的。（茶洞）凡是姓黃的都講壯話，只有山尾村不會講。」<sup>㉜</sup> 筆者帶着這個問題詢問花嶺村的黃支書，他表示，他們姓黃的以前是說壯話的，現在六七十歲的人也還會說壯話。<sup>㉝</sup> 慈洞村的村主任黃大弟也告訴筆者，他們姓黃的到現在還會講壯話，不過他們的壯話與河池、柳州有些不同，但很多動詞、名詞（如吃、喝、家畜等）都是一致的。<sup>㉞</sup> 綜合這些零星的訪談記錄，可見茶洞人本身對這一問題是有一個概念的，他們普遍認為茶洞的黃姓會講壯話，是壯族，而其他各姓講的是茶洞話，是漢族（也有一些講茶洞話的村民開始強調他們民族身份雖然是漢族，但應該恢復為毛南族）。這一情況，與元末以來當地的歷史記錄是可以印證的。如果進一步對茶洞一帶黃姓村子進行考察，可以有更清晰的了解。

茶洞的一些黃姓村子有一個和明代「獵寨」關係緊密的「九寨後裔」的祖先故事。這一故事分佈在慈洞、里田、登雲、江門、山灣等多個黃姓村落之中。在當地，「九寨」指的是牛欄山九寨（或稱作牛嶺九寨），這很顯然是《蒼梧總督軍門志》中提到的諸獵居住的「牛欄九寨」。今天牛欄山九寨已經不存在了，其大致位置，據花嶺村黃支書稱，牛欄山在里田村西南大約一公里左右，今山尾、登雲、社肚三村交界的山地一帶。<sup>㉘</sup> 《臨桂縣地名

<sup>㉙</sup> 如該志中記載的獵寨之名：「李田」應為今天的里田村；牛欄九寨，據花嶺村的黃支書說清代時被官府所剿滅，遺址變成了農田，距離花嶺村一公里（筆者於2015年4月28日桂林市臨桂區茶洞鄉花嶺村田野採訪記錄）；上下江門，應該在今江門村一帶；登雲，即今登雲村，村民今天仍然登記為壯族；山尾，即今山尾村。見應樞初輯，凌雲翼嗣作，劉堯誨重修，《蒼梧總督軍門志》（北京：全國圖書館文獻縮微複製中心，1991），卷4，〈輿圖二〉，頁59。

<sup>㉚</sup> 筆者於2015年4月28日桂林市臨桂區茶洞鄉江洲村田野採訪記錄。

<sup>㉛</sup> 筆者於2015年4月27日桂林市臨桂區茶洞鄉馬嶺村田野採訪記錄。

<sup>㉜</sup> 筆者於2015年7月11日桂林市臨桂區茶洞鄉茶洞街田野採訪記錄。

<sup>㉝</sup> 筆者於2015年4月28日桂林市臨桂區茶洞鄉花嶺村田野採訪記錄。

<sup>㉞</sup> 筆者於2015年7月11日桂林市臨桂區茶洞鄉慈洞村田野採訪記錄。

<sup>㉘</sup> 筆者於2015年4月18日桂林市臨桂區茶洞鄉花嶺墟田野採訪記錄。

志》里田村條也講述了這個故事：

據傳清朝初年，居住在茶洞牛欄山九寨的壯族民眾不甘重負，奮起抗糧抗稅，並殺死了朝廷派來的催糧官，於是官府派兵前來鎮壓。牛欄山九寨的壯族頭領帶領若干強悍的後生與莫家村壯族義士一起會合，連夜退守三合藤橋，與前來圍剿的官兵交戰，結果官兵潰敗。同時牛欄山九寨的村民也紛紛逃離家園分散到琅琥、慈洞、坪田、登雲、社肚、里田村避居。牛欄山九寨的房舍全部被毀，現尚存殘留的牆基和斷磚碎瓦。<sup>③7</sup>

這一說法與俞大猷提到的黃家九寨、莫家四寨十分吻合，很可能代表了黃姓與莫姓獮人對這一段歷史的記憶，只是因為年代久遠，把明末的事情記成了清初。三合藤橋，指的應該是牛欄山九寨舊址西面直線距離大約六七公里的三合村、屯橋廢村，那一帶山高林密，至今也只有少量自然村可通汽車。前文江洲村梁氏《宗支總簿》的祖先故事就提到：「大元元統二年吾祖隨大王討寇，至茶嶺屯橋，王令吾祖克敗於屯橋天井中之殘寇，吾祖賴五都五位金甲將軍庇祐，一舉而克之。」<sup>③8</sup> 里田黃氏與江洲梁氏都提到了一個相同的作戰地點「屯橋」，正是兩個故事能夠參照印證的關鍵。

慈洞村的主任黃大弟表示以前牛嶺九寨（即牛欄山九寨）有兩千人，後來大旱，官府來收稅，交不起，就打了起來，那裡的人半夜三更逃了出來。現在牛嶺已經沒有人，變成田了。慈洞村的黃氏是從九寨搬過來的，當時九寨有四兄弟，江門村的是老大，社肚村的是老二，慈洞村是老三，里田是叔伯兄弟。<sup>③9</sup> 慈洞村中還有一塊碑刻，據當地村民說這塊碑刻旁邊原來是一座社廟，後來廟被拆了，碑還保留下來，碑文如下：

蓋聞六代以來所立社壇祠宇保護一方之主，人民清吉，國泰平安，因於先人古□之神壇社宇，近於河邊而□□<sup>④0</sup> 主時被洪水沙石灌塞無蹤，村民無主佑，至丁未年間（道光二十七年，1847）

<sup>③7</sup> 臨桂縣人民政府編，《臨桂縣地名志》（桂林：臨桂縣人民政府，2009），頁163。

<sup>③8</sup> 梁志松，江州梁氏《宗支總簿》。

<sup>③9</sup> 筆者於2015年7月10日桂林市臨桂區茶洞鄉慈洞村田野採訪記錄。

<sup>④0</sup> 二字難以確切辨析，似為「雨」或「兩」、「牛」或「午」二字，但很難讀通。

眾等合心協同公議選擇勝地，土名楓木底，客姓之田內，價錢二千九百文□新造立神壇社廟安為一村民之主者，分作春秋二祭，人之敬也。今當□人捐□□而成美。倘獲觀瞻有□，實為種善之緣，一經功作甫成即勒芳銜碣持待公啟□姓名所捐錢文開列於後：

首事邦輔、瑞璠、瑞璵，廟會捐錢一千七百六十六文。（其餘捐資姓名金額從略，其中黃姓有29人，梁姓三人，莫姓二人，李、貴、易、陳各一人）

道光二十八年歲次戊申十二月二十二日

首事：（梁）邦輔、（黃）瑞璠、（黃）瑞璵<sup>⑪</sup>

黃大弟和筆者談及這個社廟的來由稱：以前我們牛嶺九寨有個廟很靈，每一家都想要，我們慈洞得了一個頭，里田分了腳，社肚分了肚，山灣分了手。他表示社肚村的名字來源，就是因為該村分到了這個社公的肚子。<sup>⑫</sup>牛欄山四兄弟的說法和社公分成四村的說法雖然略有差異（差異主要在江門村與山灣村），但是總體而言是匹配的。這些說法，隱含了對牛欄山九寨被肢解的歷史記憶。他們從牛欄山九寨遷出，分散到周邊村落安居之後，他們仍然用血緣（四兄弟）與神明（社公）的紐帶維繫其九寨的記憶。從碑文可知，該廟所供奉的是「社公」，是「保護一方之主」。在道光二十八年（1848）新建該廟之前，慈洞村就已經建了一個社宇，但是由於建在河邊，所以就被沖刷走了，到了道光二十七年（丁未，1847）村眾才購買了「客姓之田」，準備新建社公的廟宇。「客姓」的說法很有趣，這表明慈洞村當時還有不少土地不是本村黃姓人所控制的。從捐獻者名單來看，最大的捐獻方是以三位首事為首的「廟會」，這似乎是一個負責該社公祭祀的組織。其後的名單，以黃姓為主，還有數名雜姓。<sup>⑬</sup>由此看來，這一「社公」並不是只有黃姓來祭祀的，大概是居住在慈洞村的人都會來祭祀。不過，在有九寨記憶的黃姓村落看來，這一「社公」還是有其重要意義的，代表了他們

<sup>⑪</sup> 《新安社公議建修碑》，碑存桂林市臨桂區茶洞鄉慈洞村，筆者採錄。

<sup>⑫</sup> 筆者於2015年7月10日桂林市臨桂區茶洞鄉慈洞村田野採訪記錄。值得注意的是黃大弟在此處沒有提到九寨四兄弟之一的江門村，筆者特意再問他江門有沒有分到，他表示沒有。

<sup>⑬</sup> 黃大弟表示慈洞村現在以黃姓為主，還有幾戶陳、姚姓人，是很晚才搬進來的，沒有聽說有梁姓。因此不能確定碑文中的首事梁邦輔是不是慈洞村人。

的共同的「牛嶺九寨」的祖先起源，以及因被鎮壓而被迫向外遷移的歷史記憶。

#### 四、祖先與神明：茶洞地區三類梁姓村子的歷史層累與疊加

梁姓是茶洞地區人口分佈眾多的一個姓氏。這一帶大部份梁姓如今已經構建出一個以「盛富公」為共同祖先譜系及分支結構，據《廣西梁氏宗譜志》記載，這一系統在兩江一帶已有三萬餘人。此外，還有自稱來自「金陵」的一支（約1,500人）與來自廣東的一支（約1,000人）。<sup>④4</sup>「盛富公」這一譜系以兩江鎮高寨村為中心，輻及兩江、茶洞周邊的梁姓。但這些宣稱同為「盛富公」一支的村子，筆者在田野考察時，還能發現他們在構建這個共同譜系以前的各自歷史痕跡，根據其地理位置、村子規模、梁姓比例、祠廟形制等，筆者將其分為三種類型：

第一類是位於兩江鎮洛清江兩側的高寨、梁村，這些村子規模較大，人口眾多，梁姓所佔比例很大。其交通便利，經濟水平也相對較好，均修有較為雄偉的祠堂以及供奉五都五位金甲將軍的神廟。

第二類是位於茶洞鄉東南部的定安堡村，這一村子原為明末所設立的兵堡，該村以梁姓為主，同時也居住有一些黃姓。該村的梁姓也有祠堂，只是形制規格較第一類小。

第三類是位於茶洞鄉西北部的江洲、屯寨村。這些村子都是雜姓，只是梁姓比較多。村子位於山區之中，經濟較為落後，沒有祠堂，只有不知道主神名字的廟宇留存下來。

這三種類型的梁姓村子，雖然都統合在一個共同祖先譜系之中，實際上卻是有不同的歷史根源。

屬於第一類的高寨村，位於明清時期的臨桂縣兩江口巡檢司北面數公里處，是這一帶奉「盛富公」為始祖的梁氏傳說中初始定居之地。梁村則在高寨東邊，與高寨只有一水（洛清江）之隔，梁村是現在這一帶梁氏的中心村，建有1998年由兩江、茶洞等處數十個梁姓村子共同集資重修的作為「兩

<sup>④4</sup> 梁兆彥主編，《廣西梁氏宗譜志》（廣西梁氏宗譜志編撰委員會，2004），頁272。又如兩江鎮琅琥村梁氏，筆者在該村考察時，該村的梁姓大叔就明確告訴筆者他們和高寨梁氏不同宗，並且帶筆者去看了該村梁氏同治二年（1863）所修始祖墓碑，墓碑稱：「公諱禹成，我梁姓始祖也。係粵東人，前明洪武十一年來遊斯土，因家焉。」參見梁禹成墓碑（同治二年〔1862〕），碑存桂林市臨桂區兩江鎮琅琥村，筆者採錄。

江總祠堂」的梁氏宗祠。<sup>⑮</sup>據《廣西梁氏宗譜志》記載高寨村梁氏敘述其定居由來：

始遷祖盛富公，乃太始祖梁儲公之孫，梁旦公之子。……武宗正德十四年，明王室親寧王朱宸濠，於武昌謀反，欲奪王儲嗣位。儲公奉旨南下會蔣冕、王守仁共同征討朱。平亂後，又有桂林西部山區潘得地等四大寇，盤踞藤寨造反，儲公又奉旨南征……儲公返粵後由曾孫紹曾公、嗣子旦公留守義清江兩岸之軍事要地塔嶺寨（即高寨）……<sup>⑯</sup>

這一說法，把高寨梁氏與明代廣東南海著名的士大夫梁儲（明正德年間官至內閣首輔<sup>⑰</sup>）聯繫起來了。以上梁儲討宸濠及桂林「四大寇」的情節顯然出自虛構，只是這一帶的梁氏家族為了把自己與廣東南海梁氏聯繫起來的一種說辭。但是這個征寇的敘事是有其意義的。這一帶在明代正是古田「獵」活動頻繁的地區。「征寇」實際上是這群人要表明其身份不是「寇」的一種表達策略，這與茶洞諸村的莫一大王傳說很相似。

第二類是定安堡村。這一個村子以前是一個兵堡，萬曆《殿粵要纂》中的「臨桂縣圖」就標出了定安堡的位置。<sup>⑱</sup>這一兵堡很可能就是在俞大猷征討黃家九寨、莫家九寨之後設立的（定安堡村往北不到一公里的莫家村，可能就是莫家四寨的故地）。<sup>⑲</sup>定安堡村梁安成老先生還出示了一本他在2000年編寫的小冊子《定安梁氏宗史》，其中談到定安堡梁氏歷史時稱：

我鼻祖諱梁旦公，（拾）〔是〕金陵鎮安江府□洲清江大巷

<sup>⑮</sup> 除梁村之外，這一帶梁姓的另一個中心村是在梁村上游數十公里的上宅村。梁村的梁氏大宗祠中，還有一塊2009年立的碑，是由上宅梁氏所立，該碑強調2004年所編《廣西梁氏宗譜志》中所錄「盛富公」世系中缺載了幾位上宅梁氏的祖先，所以徵得兩江總祠堂的同意後，在兩江及上宅兩處祠堂各豎「更正聲明碑」，「以明族人之視聽」。《更正聲明碑》（2009），碑存桂林市臨桂區兩江鎮梁村梁氏宗祠，筆者採錄。

<sup>⑯</sup> 梁兆彥主編，《廣西梁氏宗譜志》，頁272。

<sup>⑰</sup> 張廷玉等，《明史》（北京：中華書局點校本，1974），卷190，〈梁儲〉，頁5040。

<sup>⑱</sup> 楊芳編纂，范宏貴校點，《殿粵要纂》（南寧：廣西民族出版社，1993），卷1，〈臨桂縣圖〉，頁46-47。

<sup>⑲</sup> 莫家村如今還有每年「三月三」時共同祭祀祖先的習慣，這一習慣是桂林地區很多與歷史上的「獵」或「狼」有關聯的人群所共有的。

口。厥後遷居粵東南海縣，係太師兼內閣文淵殿大學士梁儲公之後。公舉前朝進士，遊桂林之首邑，睹山川之靈秀而寄意（馬）[焉]，遂於兩江塔嶺寨創立基業。……下單表梁旦公，始源於廣東南海，曾任總兵，後裔盛富公接軍職，遷移廣西臨桂兩江高寨，子孫伸延至上宅國陞公，共十二代，繼希茂公（按宗史後文所述：是國陞公之子）帶兵紮營在安定為堡目，便定基立名為定安堡村。繁衍子孫至光字輩共十三代，□以盛富公下至光字輩公庶廿五代也。<sup>50</sup>

定安堡梁氏所講述的祖先故事，因為是與高寨梁氏的始祖承接的，所以故事的情節大體相似，但這些大概是比較晚才引入到定安堡梁氏的敘事體系之中的。在《定安梁氏宗史》中的關鍵人物是擔任定安堡目的「希茂公」，從這一位「希茂公」到現在的世系是13代，按20至30年一世計算，大約是清代中期。所以很可能是在清代中期，生活在定安堡梁氏與上宅梁氏進行宗譜的聯宗時，才重新書寫其歷史，而定安堡作為兵堡的歷史就逐漸消失了，只剩下一個有堡目之名的祖先，隱隱透露出其原來的歷史淵源。

第三類則是位於茶洞西北部山區之中的江洲、屯寨等村。江洲梁氏是一個很特別的例子，他們既有茶洞一帶特有的「洪武八年」奉調征寇、「慶遠府南丹州」祖籍、「莫六大王」信仰、神明與祖先一體供奉等元素，又有兩江一帶梁姓特有的「廣東清江大巷口」祖籍、「五都五位金甲將軍」信仰等元素。這些元素的疊加，展現了茶洞當地生活的人群如何有選擇性的敘述自身歷史的過程。

江洲村梁氏也有關於祖先是洪武八年（1375）從慶遠府南丹州遷來的說法。筆者在茶洞鄉江洲村內據稱是梁氏祠堂舊址的地基，根據村民的指引挖出一塊咸豐八年（1858）的碑刻，茲將該碑主要內容節錄於下：

祖籍係慶遠府思恩縣南丹州河池所代遠□□□遑備述。自吾梁氏先公寬宏公生盛輔公生孟懿、禮、義三公。吾乃懿公生□陽明公生文肆公之後裔也。適叨會大明洪武八年敕封京朝太子莫六大王麾下佩帶以來至塔山高寨居住。廢庇福澤，人物益繁，迄至千戶文肆公始至江洲村落業，無不賴王以蔭之也。是故□公掌立莫王長生鬻

<sup>50</sup> 梁安成編，《定安梁氏宗史》（2000），存於桂林市臨桂區茶洞鄉定安堡村。

門，良願敬為千秋香火，萬代福神，每逢子、午、卯、酉年大賀慶酬，彼昔之領答輪家多有不便，恐有不潔，茲閩族同願公議，捐資建立公祠一座，正為清靜之府，誠為酬賀之宜，繼世當遵古例，毋得有違是幸。爰是□將捐資人等田地餘資，公舉總理支放酬願條款族譜，並誌開列於後：

勸首：（三十三人，各三百到一千文不等）

譜曰：正啟其中道，經邦以輔康。敬承宗祖志，福裕永時昌。

酬願條款：每逢子午卯酉年限定清明後一日，首事結願，至十一月十六日冬齊到公廳還願。有土名六洞門置有開墾田二丘，每年收租米五斗，又餘資□總理支放，合子母利加二，凡添一丁□□一百文，進一分捐□三百文，沒一分退□三百文。其餘資□益盛，作為酬願香□，毋得妄買此其大要也。若再精詳□故者載在酬願底簿內誌之矣。

大清咸豐八年歲次戊午仲冬月吉旦 閩族同願等<sup>①</sup>

將此碑與前文所引埌頭村《莫公祠序》比較，可以看到有明顯的故事疊加添加痕跡。該碑已經構建了一個在「寬宏公」名下三支後裔的譜系，而且為了適應這一譜系，還構建了一個從南丹州到塔山高寨（今臨桂縣兩江鎮高寨村），再遷到江洲村的遷徙過程。更有意思的是該碑宣稱自己的祖先是在「敕封京朝太子莫六大王」麾下從征，因此才定居在塔山高寨的，這與埌頭村的莫公、富合村覃氏宗祠的莫六大王的事跡相似。「莫六大王」的十字名稱，有「敕封」、「京朝」、「太子」、「大王」這些充滿地方神明色彩的字眼，而且莫正是南丹州土官的姓氏。由此推測，茶洞諸村所信仰的莫六大王，最初也許是指代元末設立的靜江路屯田千戶所的一位莫姓土官，此後逐漸被神化。江洲梁氏認為，正是由於莫六大王「庇福澤」，他們才得以在當地繁衍生息。從這一塊碑的敘述來看，江洲村梁氏雖然用了聯宗建譜、衛所說辭等方式來構建自己的祖先故事，但是在這些說辭的外衣之內，是他們延續下來的莫六大王信仰，與祖先相比，也許他們更重視這一位神明。因此，碑文沒有強調「祖德流芳」（這是今天桂林地區最常見的祠堂以及家戶神龕的橫批），而是強調本族的人物益繁「無不賴王以蔭之也」。其後的內

<sup>①</sup> 咸豐八年（1858）碑刻，無碑名，桂林市臨桂區茶洞鄉江洲村梁氏宗祠遺址出土，筆者採錄。

容更進一步記載了江洲梁氏是如何敬奉這位「莫王」的，該碑文稱村民把莫六大王「敬為千秋香火」，逢子、午、卯、酉年都要「大賀慶酬」，即每隔三年會有一場大型的慶典。但是因為此前都是在各家之中通過占卜（筴）的方式各家輪流供奉，因此感到多有不便，所以才在此時由全族捐資設立「公祠」一座。隨後又羅列了捐資、田產、規條、族譜等情況。其餘內容都與祭祀神明有關。「酬願條款」還記錄了當時酬神的過程：每逢子、午、卯、酉年的清明之後一日，由首事「結願」，到了當年十一月十六日再到「公廳」來「還願」。從碑文來看，咸豐八年（1858）所建的這一座「公祠」或「公廳」，是以莫六大王為主角，通篇沒有出現祭祀祖先的文字，所謂的「族譜」，只是20字的字派排行，就像是敬神之外的附加品。

隨着時間推移，江洲梁氏似乎逐漸把這座「公祠」原本的性質給忘了，帶我到這個地方的梁先生，強調這就是江洲村曾經的「梁氏宗祠」，但並不清楚這裡曾經供奉的是莫六大王。這意味着此期間內，這一座「公祠」的性質發生了改變，莫六大王逐漸失去了主角地位，取而代之的，是對宗族祠堂的模仿。

與咸豐八年（1858）碑一同出土的，還有一塊民國二十四年（1935）的無抬頭碑刻，這一塊碑刻透露出江洲村的這一座莫六大王的「公祠」同樣經歷了從神廟到宗祠的變遷：

謂夫先公自寬宏公，祖籍廣東清江大巷口，於大明洪武八年遷至廣西慶遠府南丹州恩縣河池所，後遷至臨桂邑西鄉高寨村。長下盛富公生孟懿、禮、義三公，吾乃居長，是懿公之後裔也。生陽明，生文肆。公始遷居茶洞江洲、屯寨立村，置立兩村，梁姓所有蓮塘係為各半，永垂後裔。辛宗支繁衍名譜不齊，示眾裔孫等議齊同姓名分，聚立禁約，挽回宗風，勿使駁雜，是以為序。

譜曰：希天仕亮邦，徵祥世克昌。志承光祖德，文運永垂芳。  
先澤傳家遠，貽謀集慶長。繼繩揚大烈，佑啟毓賢良。

一禁挖塘基、塘口、塘邊籬笆，罰金六毛。毒魚、釣魚、撒魚，另定。採蓮菜、撈螃蟹、牧牛入塘，罰金四毛。

江洲村

勿論有何人窺，報到董事，人即將罰金，一半歸公、充賞。

民紀廿四年十月初三日梁姓眾裔孫<sup>52</sup>

這一塊碑刻對其祖籍來歷又增加了一重「廣東清江大巷口」的敘述，而且洪武八年（1375）的敘事也有所變化，變成了洪武八年（1375）從廣東「清江大巷口」遷到廣西「慶遠府南丹州恩縣河池所」，其後某個時間才遷到高寨村。這很顯然就是為了配合新增加的這一重祖籍敘述而作的改寫。而該碑的主要內容，都在敘述祖先遷徙、定居、分居以及族譜字派、族規等文字，沒有隻字涉及莫六大王。由此可見，在民國二十四年（1935）時，江洲梁氏已經把這一座房子視作梁姓的祠堂了。當時是否還繼續在這座房子內供奉莫六大王，則不得而知。

與江洲村的這個莫六大王的「公祠」相似的，是其南邊、同樣以梁姓為主的屯寨村（與江洲梁氏同宗）的一座廟。該廟有一塊同治八年（1869）的碑，主要內容如下：

今將本村重修廟宇神像眾姓人等各名所捐錢文開列：（所捐在一千文到三十千不等，大部份是姓梁，字派有興、世、正、啟等。

另有劉姓二人，陸姓一人）

大清同治八年□□□□。③

這一篇《重修廟碑記》的信息量太小，沒有說明供奉的神明是誰，但是至少可以表明，同治八年（1869）時這裡仍然是一座神廟，說不定與江洲村相同，都是供奉莫六大王的。直到今天，這裡仍然被稱為廟，而屯寨村中也沒有其他稱為「祠堂」之類的建築。該廟還有一塊與江洲村幾乎一模一樣的民國二十四年（1935）碑，只是屯寨村的這個廟沒有經歷江洲村那樣有一個從神廟到宗祠的變遷歷史（雖然屯寨村的這一塊碑刻石時間比江洲村還要早幾天）。<sup>54</sup> 民國二十四年（1935）江洲、屯寨村所立二碑所增加的這一重祖先

<sup>52</sup> 民國二十四年（1935）碑，無碑名，桂林市臨桂區茶洞鄉江洲村梁氏宗祠遺址出土筆者採錄。

<sup>53</sup> 《重修廟碑記》（同治八年〔1869〕），碑存桂林市臨桂區茶洞鄉屯寨村無名廟中，筆者採錄。

<sup>54</sup> 民國二十四年（1935）碑刻，無碑名，碑存桂林市臨桂區茶洞鄉屯寨村無名廟中，筆者採錄。江洲村、屯寨村這兩塊的正文內容完全一致，只是落款中分別寫了本村名字，而落款時間：屯寨村是九月二十七日，江洲村是十月初三日。

來自「廣東清江大巷口」的敘事，很顯然就是為了與兩江梁姓建立譜系上的聯繫。

江洲梁氏《宗支總簿》，反映了更晚的時期（大概是晚清或民國）江洲村對其祖先來歷、莫六大王、五都五位金甲將軍等神明信仰的敘述：

至梁儲公，南朝名儒也，官拜太師太保、內閣文淵大學士，居金陵鎮江府，至梁寅公，進士也，官授於粵東，於南海縣清江大巷口落業。至梁旦公，（坤）[昆]仲五人，吾祖旦公進士也，授職於廣西南丹州慶遠府，後於恩縣河池所落業。至寬宏公，育盛富公（坤）[昆]仲五人，曰文、曰明、曰富、曰貴、曰全。吾祖富公居三，武進士也，於京師太保莫六大王麾下授職，大元元統二年吾祖隨大王討寇，至茶嶺屯橋，王令吾祖克敗於屯橋天井中之殘寇，吾祖賴五都五位金甲將軍庇祐，一舉而克之。是以凡吾富公後裔之香火牌位，均應開列五都五位金甲將軍之神位，是不忘五位金甲神將顯聖助吾祖之宏德耳。此戰告捷，大王即賜吾祖於兩江塔山高寨定居。娶妣姚氏，育三男，孟懿、孟禮、孟儀，禮公遷福厚上宅，儀公遷龍勝，吾祖懿公育三男，源進、陽明、育禮。進公遷對河立梁村……禮公遷善良……吾祖陽明，育文肆，於大明洪武八年遷茶嶺江洲落業，凡數百年矣。……然古諺云：喬木千丈，終歸根本，大河萬里，始賴其源，況吾輩乎？故自壬申年始，三年一例會，集吾肆公之後輩，共祭祖宗，以祀先祖開基之德，吾後輩者萬勿忘之。<sup>55</sup>

這段譜序的內容非常豐富，在「清江大巷口」祖籍之前，加上了大學士梁儲、進士梁寅等祖先，這段記載，顯然是為了攀附順德梁氏的譜系而作。該序也提到了庇佑其祖梁盛富殲滅「殘寇」的「五都五位金甲將軍」，並強調「凡吾富公後裔之香火牌位，均應開列五都五位金甲將軍之神位」。這就是為什麼兩江、茶洞一帶以「盛富公」為祖先的梁氏都有五都五位金甲將軍信仰的一個原因。筆者看到江洲村的房子正廳的香火中，確實寫有「五都五位金甲將軍」一行。江洲村的梁先生還帶筆者經過一個廢棄毀壞的房屋遺址，說以前這裡是一個廟，這個廟也許就是供奉五都五位金甲將軍的。更值得注

<sup>55</sup> 梁志松，江州梁氏《宗支總簿》。

意的是，江洲梁氏顯然將兩江梁氏的敘事進行了疊加與改造，兩江梁氏的故事中梁且並沒有「授職於廣西南丹州慶遠府」之說，也沒有提到莫六大王，而江洲梁氏把這兩個流行於茶洞一帶的敘述混合到了這個新的敘事之中。所以如細細尋繹，仍然會發現這中間蘊含了不同的歷史根源。

綜上來看，江洲梁氏是一個很特別的例子，他們既有茶洞一帶特有的「洪武八年」奉調征寇、「慶遠府南丹州」祖籍、「莫六大王」信仰、神明與祖先一體供奉等元素，又有兩江一帶梁姓特有的「廣東清江大巷口」祖籍、「五都五位金甲將軍」信仰等元素。反觀江洲村出土的咸豐八年（1858）與民國二十四年（1935）兩塊石碑所載「族譜」，其字派從咸豐八年（1858）的20字增至40字，但並不是在原字派基礎上的簡單增加，而是全部改寫，其中還有一些重複，由此看來，族譜字派對江洲梁氏而言意義並沒有那麼大，甚至顯得有點隨意。如咸豐八年（1858）的第二代「啟」字，在民國二十四年（1935）排到第36代，第10代「昌」字變成了第20代，兩份族譜中重合的有第12代「承」字，第14代「祖」字，第18代「永」字，其餘15字都沒有沿用。此外，屯寨村同治八年（1869）《重修廟碑記》出現的興、世、正、啟等字派，「興」字不見於兩塊碑的族譜中，「世」出現在民國二十四年（1935）族譜中，「正」、「啟」則出現在咸豐八年（1858）族譜中。筆者推測，兩塊碑刻族譜之所以有這麼大的差異，正是因為在咸豐八年至民國二十四年（1858-1935）之間的某個時間裡，江洲梁氏引入了兩江高寨、梁村梁氏的祖籍來歷以及五都五位金甲將軍信仰，因此也相應地改造原有的族譜字派排列，以及把莫六大王的「公祠」改造成為梁氏的祠堂。但是江洲村原來的傳統痕跡仍然有部份保留了下來，並且融入到這一個新的祖籍來歷故事之中。所以該《宗支總簿》提到，從壬申年，即1992年起，每三年文肆公的後代就要聚到一起「共祭祖宗」，據《宗支總簿》的描述來看，文肆公的後代以江洲、屯寨為中心，涵蓋二村周邊的六良、龍江口、黃茅坪、思吉等地的梁姓，與高寨、梁村、上宅（福厚）等處的梁姓分庭抗禮。

以上三類梁姓村子，構成了一個時間上的變化序列。第一類高寨、梁村、上宅等村子，位於洛清江沿岸，其本姓人口眾多，經濟發達，最早構建出一個攀附廣東南海梁儲家族的祖先來源。第二類是原本為兵堡的定安堡，作為一個多姓村，當其中的梁姓開始逐漸繁盛起來之後，就通過聯宗的方法與上宅的某一世代祖先建立父子傳承關係，進入到這一譜系之中，保留了堡目希茂公的故事，還引入了第一類村子所崇拜的五都五位金甲將軍信仰，這

一過程大約發生在清代中期。而更深入山區的茶洞西北部的江洲、屯寨等村，在清代他們還自稱是「獫民」，當他們尋求與兩江一帶的梁氏建立聯繫的時候，在引入兩江梁氏的祖先敘事與神明信仰同時，還在其中加入了原有的洪武八年（1375）因征寇而定居以及莫六大王信仰的傳統，這一過程大約發生在清末民初。因此，呈現在我們眼前的這些祖先與神明，其各自差異的背後，是不同人群原有歷史的層疊與累加的過程。

## 五、茶洞地區黃姓的歷史建構與同宗網絡

與梁氏相似，黃氏也同樣構建出其共同譜系與同姓網絡。今天茶洞周邊的黃姓同姓網絡，以山尾村與黃家寨為中心，其中又以山尾村為首，周圍大部份黃姓村子，都會把祖先譜系與山尾村及黃家寨連接起來，而且黃家寨也自稱是從山尾村分支出來的。山尾村的黃姓在十餘年前被認定為壯族，這是該村黃姓爭取過來的結果。山尾村黃先生（73歲）和筆者這樣說明：「我們其實是壯族，之前報的是漢族，後來看了這塊碑（筆者按：指下文將徵引的山尾村黃氏宗祠嘉慶二十四年〔1819〕碑），就改為了壯族。」<sup>56</sup>但實際上，山尾村在茶洞諸黃姓村落中顯得相當特別，它是茶洞黃姓諸村中最看不到神廟系統與「獫寨」痕跡的村落，而且其宗祠修得富麗堂皇，敘述其祖先故事也和「獫」沒有任何關係，強調的是其江南祖籍來歷。山尾村民說自己不會說壯話，但慈洞村的黃大弟告訴筆者，山尾村80歲以上的老人家還是會講壯話的，這一點隱約顯示出山尾黃氏與「獫」的關聯。<sup>57</sup>山尾黃氏一方面要強調其江南祖籍及正統化的祠堂，另一方面又要證明自己是壯族，其根源和動機是什麼呢？

2015年4月17日，《桂林日報》報道在山尾村發現了一座宋代的知寨墓碑、墓葬。據報道，墓葬已無封土，僅存墓碑，該報道所錄碑文如下（報道中有墓碑圖片作對照）：

（正中大字）宋故先考判隅知寨黃晚公大居士之墓。（中間有  
「監院公遺記」五小字）  
（左側小字）公生於嘉定乙亥（八年，1215），娶李氏，長男

<sup>56</sup> 筆者於2015年4月27日桂林市臨桂區茶洞鄉山尾村田野採訪記錄。

<sup>57</sup> 筆者於2015年7月10日桂林市臨桂區茶洞鄉慈洞村田野採訪記錄。

二員，享壽五十有三，逝於咸淳丁卯（三年，1267），越明年上元日，殯於仕輩，布草乾兑發龍。

（右側小字）坐辛向乙，地靈則人傑，預知桂子蘭孫，繼今當疊有蜚英，聲騰茂實者，孝男充自實社官慶嘉、慶祥拜手立石。

記者稱隨行的臨桂文物專家認為，墓碑的紋飾、形制都是宋代才開始流行的，並且行文格式也「與目前國內發現的多數宋代墓碑碑文正文左右分書的書寫格式基本相同」，背面淺圓弧形的形制也與桂林常見的明清墓碑迥異。<sup>58</sup>如果這一墓碑確實是宋代遺物，則可以證明山尾村黃氏早在南宋時已經有擔任「知寨」一級官員的人物，其子孫也是「充自實社官」，儼然是官吏之家。這與《蒼梧總督軍門志》中仍然把山尾稱為「獵寨」這一「蠻荒」印象截然不同。應如何解釋這一差異呢？

按該碑文的紀年、官職、乃至風水術語，都基本符合南宋時期的語言習慣，一直到清末民初，這一地方的讀書人都不算很多，所以應該很難製造出一個符合南宋形制的墓碑出來。但是仍然有兩個疑點：

第一個疑點，在桂林地區，如今存世的宋代碑刻，幾乎都是著名巖洞內、沒有直接暴露在日曬雨淋自然條件下的摩崖石刻。在鄉野田間，不要說宋代的墓碑，連明代的墓碑都非常罕見。而從《桂林日報》提供的圖片來看，該碑的字跡依然非常清晰，甚至比絕大多數筆者在田野考察時看到的清代中晚期的墓碑的字跡和狀態都要好很多，讓人懷疑宋代是否能有墓碑一直能以如此完整的狀態保留至今。除非該墓碑一直深埋在地底，未經受日曬雨淋，所以有可能立碑之後曾經被久埋進土裡的，只是最近數十年（甚至百餘年）間才重新出土的（從《桂林日報》的報道來看，該碑被發現時就已經是外露於地面95釐米之上，而且佈滿青苔），所以字跡才仍然清晰。

第二個疑點需要作進一步考量。該墓碑中央兩行大字之間的「監院公遺記」，與墓碑其他文字之間沒有任何直接關聯，而且在墓碑中間兩行書寫名諱的大字中刻上這五個小字，也顯得十分奇怪。所以這五個字所指何意，仍然值得推敲。

關於「監院公」，在山尾村黃氏宗祠裡面還有數塊清代及民國的碑刻提到了這個人物。根據嘉慶二十四年（1819）的《宗譜碑記》記載：

---

<sup>58</sup> 張弘，〈臨桂發現國內罕見宋代「知寨」墓碑、墓葬〉，2015年4月17日，[http://epaper.guilinlife.com/glrb/html/2015-04/17/content\\_1586960.htm?div=-1](http://epaper.guilinlife.com/glrb/html/2015-04/17/content_1586960.htm?div=-1)。

……古有追遠之制，廟有祀，祠有記，所以垂久遠、昌厥後。……今八桂臨邑西鄉茶洞山尾村是吾始祖監院所居焉。昔始祖係江南人士，於宋開禧皇至此落業居焉。自監院而至黃壹公，生居祐，祐生善滿，滿生二子，長志傳、次志河，由傳而至恩茂，遷於江底村，志河祖生潤濤，濤生得巖，巖生廣華。華生二子，長思軒、次思轅，轅遷於黃家寨，思軒祖生二子，長錦現、次錦粧，現生晟教、餘，粧生晟臺、案。自此以後螽斯蟄蟄，瓜瓞綿綿，至今年深日久，因此名分顛倒，眾族商議，擇立二十字刊碑於廟遺後。按字輪流，如有不遵，不與入籍，作為撫養之流焉。

懋選儒才試，治綱兆大祥。中天開泰運，永遠繼華芳。

自晟字下十二代照□字安

族恒光書

[嘉]慶二十四年己卯歲仲春月□旦<sup>59</sup>

山尾村人強調這一塊嘉慶二十四年（1819）碑乃證明他們是壯族的重要證據，可是審讀全文，似乎並不能與「壯族」有任何關聯，而且現在的山尾黃姓也不會講壯話。<sup>60</sup> 值得注意的是，山尾黃氏沒有使用茶洞一帶流傳最廣的洪武八年（1375）從慶遠府南丹州一帶隨征定居的這一定居敘事，而是把該村的定居時間追溯到了南宋開禧年間（1205-1207）。這在茶洞一帶是獨一無二的。而且這一碑記中的祖先遷居於分枝故事已經頗為成熟，把山尾村與江底、黃家寨等村的黃姓聯繫起來。認真閱讀該碑，會發現這一塊碑宣稱，要定20字的字派「刊碑於廟遺後」，這表明當時山尾村並沒有祠堂這樣的建築，就算是要搞「宗族」建設，也是在「廟」中進行的。在黃氏宗祠中，筆者發現其神爐上還有一段文字：「保泰爐：沐恩信士黃□□□梁氏許願□立。同治十一年歲十二月立。」這段文字表明，在同治十一年（1872）時，這裡仍然是「信士」們「許願」之所，所以更像是神廟，而非祠堂。這仍然

<sup>59</sup> 《宗譜碑記》（嘉慶二十四年〔1819〕），碑存桂林市臨桂區茶洞鄉山尾村黃氏宗祠，筆者採錄。

<sup>60</sup> 山尾村黃姓要把民族身份從漢族改為壯族，也許是針對現在少數民族所擁有的優惠政策而選擇的一個策略。與山尾村相鄰的登雲村，就因為登記為壯族村，所以在當地政府扶持少數民族政策的支持下，得到當地政府撥款數十萬，把該村建設成為一個社會主義新農村的示範點。

與筆者在茶洞其餘各姓村落看到的祠廟一體演變序列一致，山尾村是屬於最終以祠堂取代了神廟的類型。在茶洞周邊的黃姓村落中，山尾村是最早一個在神明系統基礎上建立一個新的同姓系統的村子。該碑文認為其始祖監院公是宋開禧年間遷至山尾村的，由此推測監院公的生年，應該在宋孝宗年間，與墓碑中的「黃晚公」的生年比較的話，監院公應該是這位黃晚公的祖父輩。所以監院公不太可能為其孫輩黃晚公撰寫碑文。因此黃晚公墓碑的「監院公遺記」與這塊嘉慶碑是對應不上的。

此外，祠堂中還有兩塊民國二十一年（1932）的「江夏淵源序」碑，從文字來判斷，這一碑刻原本應由三塊石碑組成，如今中間一段已經不見，只有首、尾兩段留存。雖然並不完整，但這一碑刻追溯了山尾黃氏的開基傳說，以及光緒三十二年（1906）在山尾村與黃家寨建立祠堂的經過，所以仍然十分有參考價值。茲先引用開基傳說部份的文字，以作比對：

我黃氏始於神農黃帝……昔高陽傳一百一十九世至峭山公，三妻各生七子，共計二十一子，公以生齒繁盛，留三長子侍養故里，其餘皆命擇勝地而居焉……於是遂散居江浙豫章及嶺南諸省，迄今支分別派綿綿瓜瓞，誠有不能盡述、盡追耳。茲謹追述吾一脈之遷來。始祖光榮遷自河南汝寧府上蔡縣，於南宋開禧元年乙丑歲至廣西桂林西鄉茶崗牛嶺之麓而居焉。自光榮公生雲開，開生監院，惟監院公一生精於堪輿，俗傳以寶巾拭目明燭地脈，號白地仙，所指定地穴，各處尚有留記存焉。蓋監院公窺其山尾之形勢巍巍峨峨，龍脈顯耀，遂遷居於斯落業，此乃吾一脈之發源地也。①

此碑所講述的黃氏世系，顯然比嘉慶二十四年（1819）的世系疊加了更多，甚至把始祖追溯到了軒轅黃帝，這與晚清、民國年間用黃帝來進行「國族建構」的時代背景有關。② 峭山公是南方黃姓流傳廣泛的一個祖先人物，這也是嘉慶碑沒有加上去的。至論述山尾一支黃氏淵源時，該碑稱其始祖為光榮公，是開禧元年（1205）從河南汝寧府上蔡縣遷來桂林茶崗，與嘉慶二十四

① 《江夏淵源序》（民國二十一年〔1932〕），碑存桂林市臨桂區茶洞鄉山尾村黃氏宗祠，筆者採錄。

② 可參考沈松儒，〈我以我血薦軒轅——黃帝神話與晚清國族建構〉，《臺灣社會研究季刊》，第28期（1997年12月），頁1-77。

年（1819）碑把始祖追溯到開禧年間監院公從江南遷來的說法不同。在南宋開禧元年（1205）時，上蔡縣屬於金國南京路蔡州（到元代蔡州才改名為汝寧府），從金國跨越大半個南宋到桂林定居，這種可能性實在太小了。若把墓碑中的黃晚公與民國碑新增加的光榮公、雲開公生活時代作參照，則黃晚公可以與雲開公是同輩。所以，民國碑時的黃氏族人，可能把黃晚公視為雲開公，而把黃晚公的孝男慶嘉、慶祥其中一位視為監院公。由於山尾村黃氏族人一直流傳這位監院公是精於堪輿的，<sup>⑬</sup> 所以他們就視墓碑上的風水術語以及「繼今當疊有蜚英，聲騰茂實者」等話視為監院公立碑時寫下來的。因此，很可能就是在民國二十一年（1932）《江夏淵源序》重塑了監院公前面兩代祖先前後，黃姓族人才在這塊屬於黃晚公的墓碑上加刻了「監院公遺記」，這就解釋了碑刻中間突兀的「監院公遺記」五個字的問題。

山尾村是如何構建出一個以該村為核心的周邊黃姓的宗族網絡呢？黃氏宗祠的《江夏淵源序》下半部份的內容，主要是說明光緒三十二年（1906）在山尾村與黃家寨建立祠堂以及民國二十一年（1932）撰成20字族譜排行的經過，從中可見當時周邊黃姓村落的網絡的基本情況：

由是觀之，仍云之蕃昌支分別派，恐年湮世遠，有□且本而不知其源也。乃於清光緒三十二年丙午歲建祠於廣西桂林西鄉山尾村，同時又建一祠於黃家寨，而我兩祠之族眾原係一本一源，名分顛倒，為此，合族公議，撰成二十字刊碑於祠堂內，俾後人按字輪流安名，如有不遵，不與入籍，作為撫養之流焉。

（以下是16個黃姓村落的字派排行）

民國二十一年歲次壬申三月吉日立<sup>⑭</sup>

從碑文可見，一直到了光緒三十二年（1906），山尾村才建立了宗族祭祀用的「祠」，其位置大概就是原來的「廟」。至此完成了「祠」取代「廟」的變遷過程。

值得注意的是，光緒三十二年（1906）的建祠行動是在山尾村與黃家寨

<sup>⑬</sup> 《始祖監院公碑誌》（1984），碑存桂林市臨桂區茶洞鄉山尾村黃氏宗祠年，筆者採錄。

<sup>⑭</sup> 《江夏淵源序》（民國二十一年〔1932〕），碑存桂林市臨桂區茶洞鄉山尾村黃氏宗祠，筆者採錄。

同步進行的。黃家寨在山尾村南，直線距離約三公里，兩村之間主要是丘陵地帶，但有小路可通。筆者在黃家寨尋訪時，在其已經荒廢的黃氏宗祠中挖出了幾塊碑刻，可以與山尾村互相印證。黃家寨祠堂中也有《江夏淵源序》一碑，與山尾村的《江夏淵源序》一樣，講了一遍從黃帝到峭山公的譜系，又補充了一番立宗祠的大道理，但沒有提到山尾村始祖監院公及黃家寨自己的歷史。<sup>⑤</sup> 還有一塊題為「清朝遺譜序」的碑也提到了光緒三十二年（1906）建祠堂的歷史：

蓋吾黃姓之姓，綿綿瓜瓞之什……及於宋元明清國朝來，以其數九百有餘歲……光緒丙午年乃邀族眾建置宗龕，共使一本之傳，合敬祖宗之誼，而為睦族之計，合修之典故世數詳朝代歷遍分派稽察屬籍，俾一姓之親，按斯譜而共知天潢一脈之雅，即族屬浩繁成，欽為我族之實錄也。……是為序。

謹將各擇勝地居焉以前班輩靡得查考，即互祖亦均倒亂矣。自一立譜詩傳今取名皆由族字首世世相聯流傳：

（以下是33個黃姓村落的字派排行，與山尾村〈江夏淵源序〉形式相似，但是在每首譜詩前說明是「某公」。）<sup>⑥</sup>

該碑沒有時間落款，但其中出現了「百壽」地名，按民國成立以後，永寧州改為古化縣，民國二十年（1931）又改為百壽縣，到1952年百壽撤縣，與永福縣合併。因此，該碑應該是民國二十年（1931）至解放初期之間的碑記，可能比山尾村的《江夏淵源序》稍晚。這一塊碑記沒有提到黃家寨與山尾村的淵源，只是提到光緒三十二年（1906）本村「建置宗龕」的歷史。

將山尾村黃氏宗祠嘉慶、民國年間的三塊碑刻，以及黃家寨黃氏宗祠的三塊碑刻的內容進行比較，能進一步了解清代中葉到民國年間這一帶的黃姓逐漸建立一個更大規模的同姓網絡的過程。

茲將山尾村黃氏《遷居圖》中遷居有關的人名及世次繪圖如附圖2所示，以便比較。比較可見，嘉慶《宗譜碑記》所記錄的世系，被《遷居圖》完整繼承了，但顯然有了相當大的擴充。在嘉慶《宗譜碑記》中只出現了

<sup>⑤</sup> 《江夏淵源序》（民國二十一年〔1932〕），碑存桂林市臨桂區兩江鎮黃家寨黃氏宗祠，筆者採錄。

<sup>⑥</sup> 《清朝遺譜序》，碑存桂林市臨桂區兩江鎮黃家寨黃氏宗祠，筆者採錄。

三個村落。而到了《遷居圖》中，已經擴大到22個。《遷居圖》的擴充方法，首先是在第10世錦粧的兩個兒子基礎上，增加了三個同輩兄弟，因此在錦粧一支下面，連接了趙渡、江門、村頭等五個村子；錦現一支仍然是兩個兒子，但在第12世時作了進一步的分支，連接了大塘坪、定安堡等四個村子。而在原來第五世志傳派下，在其九世分為思□、思懷、思茂三支，嘉慶碑中遷往江底村的思茂，到了《遷居圖》變成了江洲村。新增的思懷一支之下，更是連接了奮杜（即社肚）、里田等10個村子。再對比《江夏淵源序》出現的16個黃姓村落的字派與《遷居圖》中的世系及名字，可以發現兩者有相當一致的對應關係。然而，《江夏淵源序》的16個村落與《遷居圖》的22個村落並沒有完全對應。《江夏淵源序》中所出現的坪田龍江寨、朗村、潮渡村、慈洞村，在《遷居圖》中找不到分支，而《遷居圖》中的江底、流陂、兩江城、定安堡、吉有、社門、坡上、茅坪等村，亦不見於《江夏淵源序》，這種情況，可能是因為《遷居圖》的刻石時間更晚，有更多的周邊黃姓村落通過聯宗的方式加入到這一網絡之中，也有部份原來在這一網絡的村落不知什麼原因被剔除。

再對比山尾村的幾塊碑刻與黃家寨的《清朝遺譜序》，情況就更加有趣。黃家寨民國時期的《清朝遺譜序》開列的黃姓村落更多，達到33個，與山尾村《江夏淵源序》相同，每一個列出的村落都詳細列出其字派，而且還列出了每個字派對應的分支祖的「公頭」之名。限於篇幅，這裡只列出各村字派支數和對應公頭：

龍江寨（先公）（字派略，下同）、趙渡（月、經公）、江洲（茂公）、山尾（軒公）、黃家寨（轅公，以及其下的廣〔分二支〕、苑、藍、周公，共六支）、慈村（周公二支）、奮土村（鑑、銀公）、登雲村（銀公三支）、上里田（金公）、下里田（金公）、江門村（金公）、慈洞村（金公）、琅琥村（晟公）、兩江城（鎮、傑公）、東瓜寨（良公）、大塘坪（潘公）、上家宅（香公）、定安堡（登公）、蘇橋下梁（護公）、佳龍（承公）、上龍（得公）、永福毛洞（光公）、百壽□□河（冕公）、瑤里（仕公）、□□（泰公）、盤洞村（仕公、泰公、承公、盟公、登公）、兩江□（富公）、□□（佩公，只有六字）、□□（無公頭，只有四字）、□□（無公頭，只有三字）、□□（無公頭，只有二字）、□□大□□（無公頭，只有四字）、□□（無公頭，只

有三字）、□□（無公頭，只有三字）、百壽舊□（無公頭，只有二字）。<sup>⑦</sup>

仔細比較山尾村與黃家寨的兩塊碑中的各村字派，首先可以肯定二者的重合度非常高，相同的村子達到12個（佔山尾村《江夏淵源序》所列村子的3/4）。不僅相同一村的族譜字派幾乎完全一致，黃家寨中的「公頭」也往往能與山尾村《遷居圖》中的名字對應。如江洲村的茂公，指的是《遷居圖》中遷居該村的開基祖思茂；上、下里田的金公，指的應該是遷居二村的開基祖金晏；大塘坪的潘公，指的是遷居該村的開基祖潘相，等等。

對《江夏淵源序》16個黃姓村族譜字派進行比較，可見各村黃姓字派的第一字（相當於《遷居圖》的第九世）到第四字（相當於《遷居圖》的第12世）的統一性很高，如第一字絕大部份都是思字輩，第二字基本是錦、侯字輩，第三字大部份是晟、金字輩，第四字大部份是良、進字輩。其後一直到第17字，各村字輩的差異都非常大，毫無規律可言。到了第18至20字，則統一性又非常強，基本都是族、聯、蕃三字。從以上情況來看，很顯然，這些黃姓村落，在清末民初開始聯宗以前，就已經有各自的字派傳統了，正如茶洞諸村所見清代中後期碑刻往往都會加上一行本姓字派。當這些黃姓村落要進行聯宗時，他們需要在各自原有的字輩前面增加幾代祖先，通過這幾代祖先把各村的黃姓家族聯繫起來，所以出現了第一到四字統一性很高的現象，而聯宗以後，各村原有的字派應該是基本繼續保持的，只是為了表示聯宗的統一性，所以在最後三個字改為相同的文字，以突顯聯宗之後的團結與統一（「族聯蕃」三字的字面意義傳遞出來的信號很清晰），但實際上應該還是堅持本村族譜的慣例。如山尾村在嘉慶二十四年（1819）《宗譜碑記》的字派詩是：「懋選儒才試，治綱兆大祥。中天開泰運，永遠繼華芳。」對應《江夏淵源序》的字派，只有前五字，「試」字後為「聯蕃」二字，但這不代表山尾村會用「聯蕃」代替「試」後的「治綱」二字。

第二點是，兩碑收錄的村落雖然大部份重合，但黃家寨該碑所收錄的村落明顯較多。當然，有些村子本身是以黃姓為主體的，有一些村子卻是以其他姓為主體，黃姓只是佔少數，如上龍、永福毛洞等。該碑比山尾村《江夏淵源序》多了17個村子，比《遷居圖》多了11個村子。其中，慈村、登雲村、琅琥村、東瓜寨、上家宅、蘇橋下梁、上龍、永福毛洞、百壽□□河、

---

<sup>⑦</sup> 《清朝遺譜序》。

瑤里、盤洞村、兩江口、百壽舊口等13個村子，在山尾村這兩塊碑中都沒見提及。<sup>⑧</sup> 還有八個完全無法辨識名字的村子，其譜系都很短，而且往往沒有公頭，所以更不可能出現在山尾村的碑中。值得注意的是，山尾村的《遷居圖》中，黃家寨的開基祖思轅之下，沒有進一步的遷居記錄，這與黃家寨能夠與山尾村同時建祠的地位顯然是不相稱的。筆者推測，黃家寨該碑出現的那些不在山尾村支派網絡的村子，很多應該是以黃家寨為核心的，所以沒有反映到山尾村的碑刻之中。如在黃家寨該碑中，黃家寨就分為了六支字派，其中轅公一支，還有廣（廣又分為二支）、苑、蓮、周五個分支，從排列來看應該是在轅公（視為第一代）之後第五代分支出來的。地理上與黃家寨相鄰的慈村，有周公二支，前四字都與黃家寨周公支相同，可見是同一公頭。而奮土（即奮肚、奮杜）與登雲村這兩個地理位置相鄰的村子，也共有銀公這一公頭。由於黃家寨的宗祠中沒有一塊與山尾村相似的《遷居圖》，不能坐實這些村子是不是通過黃家寨的支派脈絡連接起來的，但這種可能性非常大。特別是最後的幾個無法辨識村名、沒有公頭，字派只有三四個字的村子，很可能是黃姓非常少的，他們顯然是很遲才依附到這一個以黃家寨為首的黃姓網絡之中。進入了黃家寨的宗族網絡體系後，這些處於小姓地位的黃姓也能開始構建自己的譜系了。不過要進入這一譜系，大概也是有門檻的。如五通鎮透江村的韋松林就和筆者說，濱江村以前有一戶黃姓，民國的時候搬來透江，他們宣稱自己是從黃家寨出來的，但這個說法不被黃家寨所承認。<sup>⑨</sup>

此外，慈洞村黃氏的例子，體現了在山尾、黃家寨這兩個黃姓中心村子之外，外圍黃姓村子繼續擴充同姓宗族網絡的過程。按慈洞村在山尾村的《江夏淵源序》中有字派的記錄，但是在《遷居圖》中並沒有出現；而在黃家寨的《清朝遺譜序》中也納入了慈洞村。而且黃大弟提到，直到現在，慈洞村也還是到黃家寨吃清明會。由此看來，慈洞村的譜系大概是接入了黃家寨，而沒有接入山尾村之中。慈洞村本身也被視為一個遷出地，黃大弟稱，

<sup>⑧</sup> 不過，山尾村黃氏宗祠中還有一塊民國十年（1921）「修補復捐銀」名單的碑刻，列出了趙渡村、里獭山儒村、定安堡村、大地山、佳龍村、□□□（村名被有意鑿去）、邱頭村、朗村、古化縣的十餘人以及「黃家寨祠堂」所捐出的銀元名單。里獭山儒村大概就是黃家寨《清朝遺譜序》中的里瑤村，古化縣則是百壽縣的舊名，大概能對應黃家寨碑中的百壽□□河或百壽舊□，也許是因為當時的里獭、古化縣黃姓力量太小，山尾村並不把他們考慮進自己的支派圈子之中，所以他們只是相當於「準會員」。

<sup>⑨</sup> 筆者於2015年7月11日桂林市臨桂區五通鎮透江村田野採訪記錄。

周邊不少村子的黃姓是從慈洞村遷出去的，大的如坪田村（即龍江寨），是本村第六代遷出去，小的有很多深山裡面的小戶黃姓。在祠堂外牆，還立有幾塊碑刻。其中一塊民國二十八年（1939）的碑刻，講了一個認祖歸宗的故事：

世居百壽縣保安朝坡村，宗叔考黃公諱純飛，髮配韋氏，僅育一女，無男，訪得龍水發招贅上門，情因先祖貧寒，失宗日久，至今仍復回里，念其家門願□銀一百七十毫進嗣堂，在癸酉年（1933）交與黃天定總管存放，判嗣堂賀願使用，到遐齡以來，又交一百毫與天定、慶鋗總管存放，其後新首士歲歲二月初一日宗叔白日賀祝，至甲戌（1934）年宗叔登仙辭塵，眾宗侄迎接神主歸嗣堂，春秋同享祭祀。眾家門黃姓宗侄勒碑永遠不忘。

胞弟黃純餘

民國廿八年己卯月日立<sup>⑦</sup>

該碑是當時的百壽縣保安朝坡村黃純飛之弟黃純餘所作。據《永福縣地名志》記載，今日朝坡村屬龍江鄉保安村。據說建於光緒年間，五姓23戶，其中黃姓只有兩戶。<sup>⑧</sup>該村的黃姓大概就是黃純飛女婿或黃純餘的後代。黃純餘提到，其兄黃純飛只育有一女，所以招了龍水發作為上門女婿。他稱自己先祖「失宗日久」，所以願意交170銀毫給慈洞村的黃氏宗祠，此後又交100銀毫給天定、慶鋗等人存放，天定二人應該是該宗祠的首士。到了1934年黃純飛去世後，慈洞村就把他的神主接入「嗣堂」祭祀。這一塊碑刻講述了一個小戶黃姓是如何加入到慈洞村黃氏宗祠的過程，黃家寨《清朝遺譜序》中最後的幾個只有三五個字派的黃姓村落，大概就經歷過這一過程。

大體看來，山尾與黃家寨兩村構成了茶洞、兩江周邊黃姓人宗族組織的核心，兩村分享相同的始祖譜系。山尾村在既有的始祖譜系基礎上，通過增加始祖以下分支的方法，把周邊的很多黃姓村落納入其《遷居圖》之中，構建出以山尾村為核心的黃氏宗族網絡。而黃家寨作為能夠與山尾村同時在光

<sup>⑦</sup> 民國二十八年（1939）碑，無碑名，碑存桂林市臨桂區茶洞鄉慈洞村黃氏宗祠，筆者採錄。

<sup>⑧</sup> 永福縣人民政府編，《永福縣地名志》（桂林：廣西師範大學出版社，1994），頁386。

緒三十二年（1906）建祠的村子，在承認與山尾村共同的譜系同時，也在構建以自己為核心的黃氏宗族網絡，所以一些並沒有進入山尾村網絡的村子，出現在黃家寨的《清朝遺譜序》之中。兩村的黃姓宗族網絡的構建，大概是同時進行的，其時間應該就是在光緒三十二年（1906）建祠的前後。到了民國年間，這一網絡已經十分穩定，民國二十六年（1937），當時擔任廣西省政府委員、省財政廳長，廣西實權人物之一的趙渡村人黃鍾岳給山尾村的祠堂奉上「永錫我後」牌匾。經過數十年的時光，這一牌匾保留下來，如今仍然高懸在祠堂正廳前面。據黃家寨的黃老覓老先生（89歲）說，黃家寨祠堂以前也有一塊黃鍾岳送的匾額。<sup>⑦2</sup> 解放後，山尾村與黃家寨仍然是周邊黃姓村子的「雙核心」，如兩村祠堂中，都立有文字完全相同的1984年「始祖監院公碑誌」碑，宣示兩村的共同淵源。

## 六、從神明到祖先：茶洞地區的社會轉型

茶洞地區是一個很好的例子，呈現了桂林邊山地區從宋至清的社會轉型。宋元時期徭團的痕跡，如今已經難以看到。只有在當地的一些故事中能捕捉到蛛絲馬跡。如黃家寨黃老覓向筆者講述該村歷史時提到，黃家寨原來是潘家地，後來潘家遷去二塘了，黃家才從山尾村搬過來。<sup>⑦3</sup> 潘姓，是元代桂林一個標誌性的徭人姓氏。<sup>⑦4</sup> 而黃姓則是明代桂林一個標誌性僮人姓氏。黃氏取代潘氏的這個說法，符合明中前期桂林邊山地區僮人取代徭人的歷史背景。如今茶洞地區只有西北深山之中的灘頭村有一些潘姓人。<sup>⑦5</sup>

茶洞地區流傳的莫六大王故事，反映的是元末在茶洞設立靜江路屯田千戶所的歷史記憶。莫六大王信仰的區域，和靜江路屯田千戶所的範圍也非常重合，而且這些村子大多數都是講「茶洞話」這一獨特方言，強調自己是洪武八年（1375）從南丹州隨莫六大王征寇而定居此地的（洪武八年這一時間，是混合了明初桂林增置衛所這一歷史）。埌頭村《莫公祠序》中提到莫六大王對付「潘黑帝」為首之寇，反映的就是來自南丹州的屯兵與茶洞本地徭人作戰的歷史痕跡。

<sup>⑦2</sup> 筆者於2015年3月12日桂林市臨桂區兩江鎮黃家寨田野採訪記錄。

<sup>⑦3</sup> 筆者於2015年3月12日桂林市臨桂區兩江鎮黃家寨田野採訪記錄。

<sup>⑦4</sup> 陳璉修，《桂林郡志》，卷28，〈廣西都元帥章公平徭記〉。

<sup>⑦5</sup> 臨桂縣人民政府編，《臨桂縣地名志》，頁174。

茶洞地區黃姓流傳的「牛嶺九寨」的敘事，反映的是明中葉茶洞地區獵人逐漸壯大，取代了徭人，成為官府眼中更大威脅，從而導致隆慶五年（1571）大征古田之後，俞大猷採取行動對付黃家九寨、莫家四寨等獵人的歷史。只是在當地傳說中，把這一個明代後期黃家九寨被鎮壓的故事，放到了清初。

五都五位金甲將軍是茶洞地區一個由梁姓主要信仰的神明，這一神明的故事和莫六大王很相似，但是這個故事中所要對付的不是潘姓徭人，而是黃姓、莫姓獵人，因此反映的很可能是明代後期鎮壓黃家九寨的歷史記憶。如作為控制獵人而設立的定安堡，今天的定安堡村梁氏只強調五都五位金甲將軍的故事，而並沒有提到莫六大王。而江洲梁氏之所以同時供奉莫六大王與五都五位金甲將軍，實際上已經是清代後期與兩江梁氏聯宗之後，在原有莫六大王的基礎上，引入梁氏特有的五都五位金甲將軍的結果。

清代之後，這一地區的動亂不再像元明時期那麼多，而田野考察所發現的大量清代中期到民國年間的碑刻、祠廟、民間傳說，則展現了這一地區整體的從以信仰為核心到以宗族為核心的社會轉型。在茶洞地區，大量的清代中後期的碑刻文字，都表明這裡最主要的禮儀性建築是供奉神明的廟。嘉慶二十四年（1819）山尾村的《宗譜碑記》，是這一地區目前所見最早的構建同姓宗族網絡的記錄，但值得注意的是，碑文就透露了當時這塊碑是立在「廟」之中的。茶洞地區的鄉村社會，存在着從以神明奉祀為主，過渡到神明與祖先併祀，再過渡到以宗族為主這三種形態的過渡。一般來說，村里最初都是為神靈（莫六大王、令公等）修建「公祠」或廟宇的，其後才在廟宇的牌位、碑刻中逐漸加入了一些宗族的族譜字派等元素。在後來的歷史變遷過程中，有的村子莫六大王仍然是獨立的神廟（如琅頭村謝氏），有的是以神靈為主、祖先為輔（如馬嶺村廖氏），有的則把神靈與祖先並列供奉（如富合村覃氏），有的則在後來逐漸以祖先取代了神靈，把神廟改造成了祠堂（如江洲村梁氏、富合村龍氏、山化村陸氏）。

到了民國時期，梁氏、黃氏等都形成了數十個同姓村子聯宗的同姓宗族網絡（梁氏以盛富公為始祖，黃氏以監院公為始祖）。而宋以來這一地區發生過的歷史，還能在已經轉型為以宗族為核心的鄉村社會中有或多或少的痕跡。如民族身份標記為壯族的登雲村黃氏，其重修的宗祠得到政府的撥款，修得十分氣派，看不到神明崇拜的痕跡。但該祠堂還有一塊2015年重建祠堂後「九寨分枝後裔」所送匾額，大字是「源遠流長」，小字註明是「登雲重建宗祠留存，九寨分枝後裔敬贈，乙未年三月初三日」。此外，正廳的廊柱

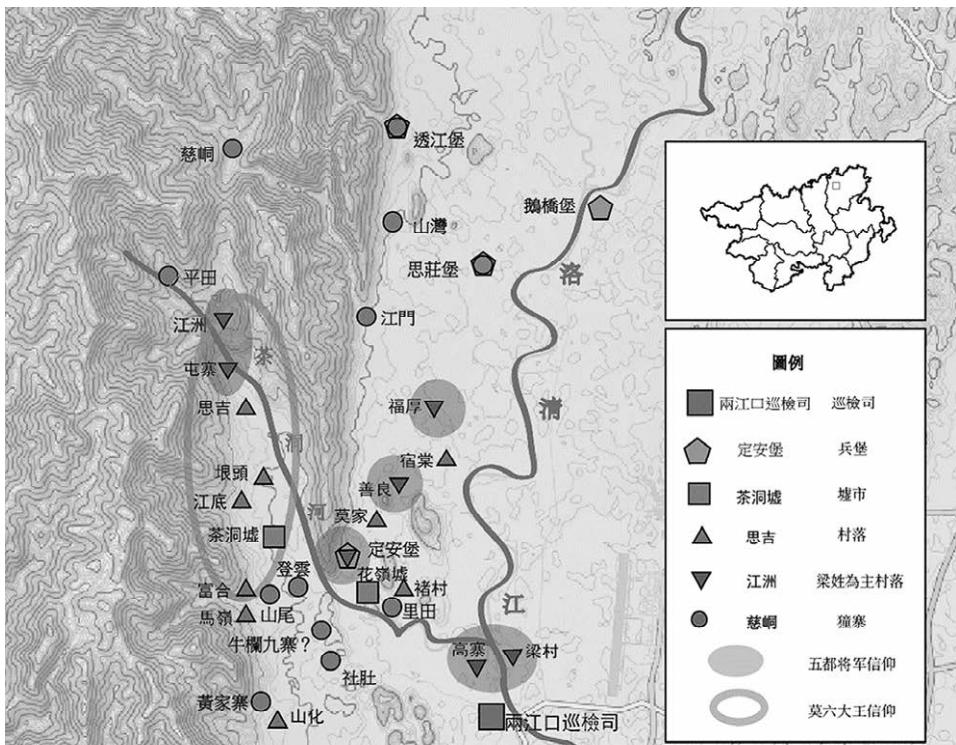
上也貼了一幅對聯：「一脈源流祖澤百年惟禮樂，九寨後裔家風十世有箕裘。」三月三日在當地壯族記憶中是一個比較重要的節日，很多壯族會選擇在那一天「吃清明會」，祭祀該姓壯族人的共同祖先。「九寨後裔」的說法，表明了登雲村黃氏與慈洞、里田等「九寨後裔」村落之間的淵源。

從山尾、黃家寨、慈洞、登雲等與明代黃家九寨等黃姓僮寨關係密切的村落在清末到民國年間的宗族網絡的構建來看，他們一方面選擇了使用構建宗族的方式，建立起同姓網絡，在後來的變遷過程中越來越強調其宗族的語言，把神明與祖先一體奉祀的舊傳統等逐漸隱藏起來，這一方面，以山尾、黃家寨等村子最為典型。另一方面，有些村子還通過傳說（九寨的故事）、血緣（四兄弟的分支）與神明（共同的社公）的紐帶維持牛欄山九寨的認同，這一方面，可以在慈洞、登雲等村子中看到。

通過茶洞這一地方的個案考察，可以看到宋元以來，廣西東北部不同族群間的互動與當地社會的轉型。地方的歷史和族群特徵經過數百年的不斷遺忘、改造、變化之後，還有或多或少的痕跡繼續留存。語言大概是其中一個較為顯著的特徵（如當地人認為他們分為茶洞話和壯話兩種），但還有更多的特徵，潛藏在他們對自己祖籍來源、神明信仰、風俗習慣，乃至日常的細小差異之中。只是這些歷史淵源與痕跡，是經過不斷改造、疊加、積累和取捨的，需要研究者作更進一步的剖析，才能把這些不同時代、不同來源的說法加以分辨，進而解釋其背後的變化邏輯。

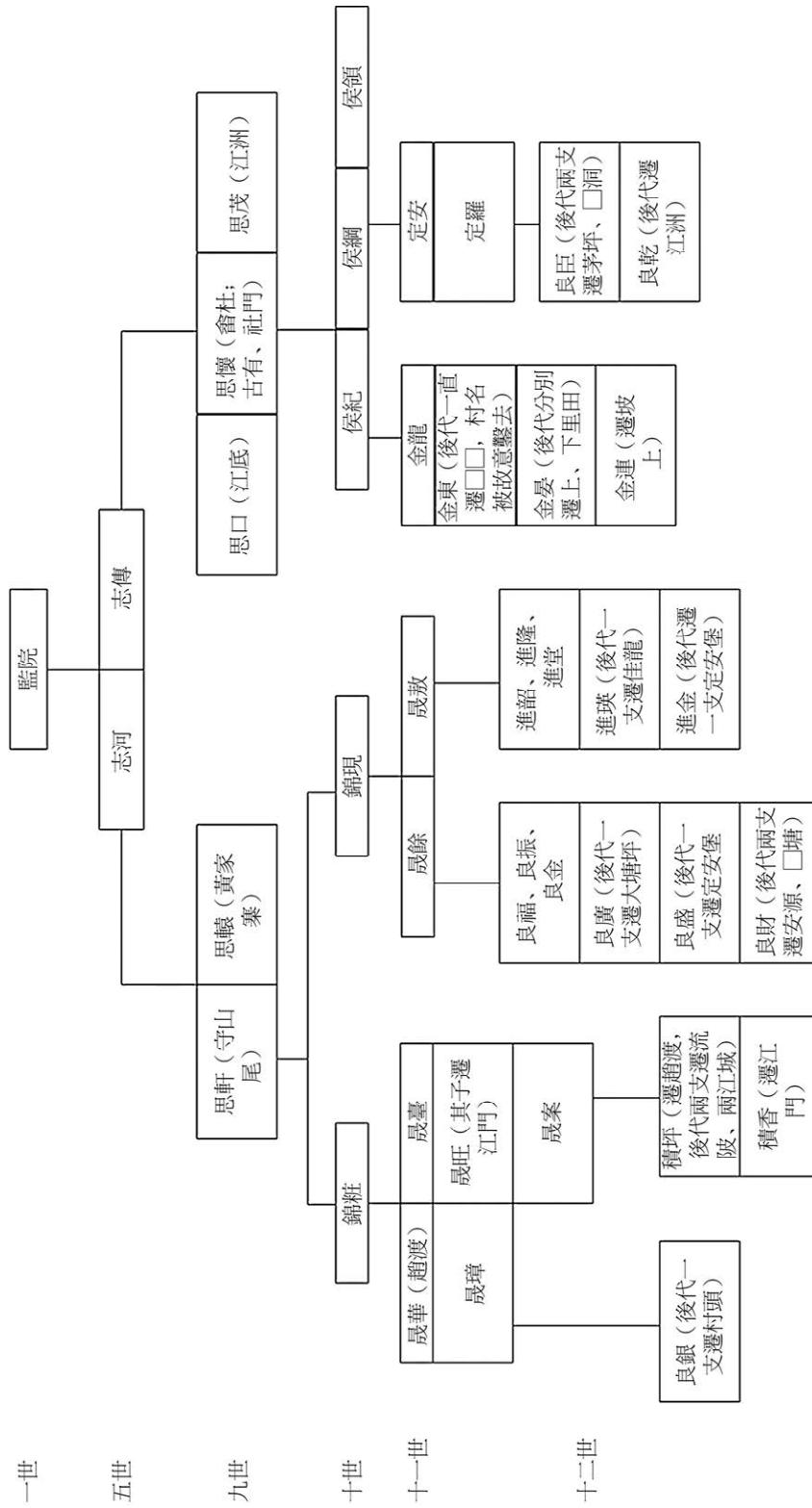
（責任編輯：唐金英）

附圖1：茶洞周邊聚落一覽



圖片說明：圖中所標示的梁姓為主村落與李姓為主村落，不代表只有一個姓氏，只是說其中一個姓的人口比例相對較高。

附圖2：山尾村黃氏宗祠支系遷居圖



圖片說明：本圖據山尾村黃氏宗祠支系《遷居圖》（無標題、無日期）改繪，因篇幅所限，只列出與遷居有關的黃姓人名，其餘從略。

# From Gods to Ancestors: The Social Transformation in the Chadong Area of Lingui County, Guilin Prefecture during the Qing Dynasty

Jianmin REN

Department of History

Sun Yat-sen University

## Abstract

This paper takes the Chadong area of Guilin as a case study to investigate the social transformation of different ethnic groups in Northeast Guangxi during the Qing Dynasty. Gods and ancestors used to coexist in the Chadong area during the Qing. Generally speaking, villagers at first built temples for the gods they worshipped. Afterwards, some new elements, such as genealogy stone tablets, were added to the temples, and ancestors were worshipped together with gods in the same temples. During the process of transformation, gods were replaced by ancestors, and the temples were turned into ancestral halls. In the late Qing, sometimes social networks constituted of lineages of the same surname took shape. But differences within the social networks showed the different historical origins of different ethnic groups. For example, the tale of suppressing bandits and the tale of nine stockades were two sides of the same coin. The groups telling the tale of suppressing bandits were trying to emphasize that their settlement were supported by the officials while the groups telling the tale of nine stockades maintained their historical memories of being suppressed by military power.

**Keywords:** Guilin of Guangxi, Chadong, gods, ancestors

---

Jianmin REN, Department of History, Sun Yat-sen University, Guangzhou, 510275, Guangdong Province, P. R. China. E-mail: renjm@vip.qq.com.