

聖諭宣講與晚清西南邊疆的治理

——基於滇中哀牢山區刊刻《三才良舟》的文獻調查

熊開萬
昆明學院人文學院

提要

《三才良舟》是全面反映咸同時期杜文秀起義爆發（1856）至宣統二年（1910），滇中哀牢山區景（東）、鎮（沅）、新（平）「三屬地」各民族以聖諭宣講文書的創作與刊刻為旗幟，進行邊疆社會治理的「文字根據」。在該文獻創作與刊刻過程中，地方精英將代表清朝國家意志的「聖諭十六條」以及服務同治中興而提出的「八德」觀念同地方歷史文化相銜接，統合邊疆與鄉族，有效地重塑了地域共同體的國家認同。基於人類學田野調查的細微研究，《三才良舟》的刊刻，展現了西南邊疆社會治理中持續互動、多元互嵌的動態過程，邊疆社會持續存在的文字信仰以及功德意識是這一過程中極重要的活力要素。

關鍵詞：聖諭宣講、邊疆治理、咸同起義、地方精英

熊開萬，昆明學院人文學院，昆明市經濟技術開發區浦新路2號，郵編：650214，電郵：fengchu452@163.com。

本文為國家社科基金一般項目「明清西南邊疆聖諭宣講文書整理與研究」（項目編號：22ZBS061）、國家社科基金中國歷史研究院重大歷史問題研究項目重大招標項目「古代邊疆市場發展與中華民族交往交流交融研究」（項目編號：23VLS018）階段性研究成果。本文寫作得到南開大學社會學院宣朝慶教授的幫助，匿名評審專家對本文完善提出了寶貴的修改意見，在此一併致謝。

一、前言

國家意志如何通過地方文獻在邊疆多民族地區得以確立和鞏固，王朝國家的禮儀正統如何深入基層社會；邊疆多族群社會如何通過地方文獻在不同目標參與者之間建立關係；地方文獻如何表述邊疆多民族地區的國家性進而成為國家在場的「文字根據」；地方精英如何統合邊疆與鄉族，通過文化改造來培養新的社會秩序？這些是事關中華民族歷史整體發展與共同體意識形成的重要問題。

聖諭宣講是明清以來中國社會治理的重要制度。聖諭，就是帝王誥誡的詔令。在大一統的中央王朝體制下，聖諭調和了「禮」與「法」的精神，具有國家意志的內容和意義，是象徵皇王治世的「王章」。自明太祖頒布「孝順父母，尊敬長上，和睦鄉鄰，教訓子孫，各安生理，毋作非為」的六諭之後，聖諭宣講成為國家「美教化，移風俗」的重要手段。康熙與雍正之後，聖諭宣講制度進一步完善，內容涵蓋家庭倫理、道德規範、地方治理等方面。如廣東連山縣知縣李來章面對壯、瑤等少數民族對清朝的反抗，一方面招募軍勇做軍事防衛，另一方面則宣講聖諭以收移風易俗之效。^①但隨着時間推移，起初作為國家制度的聖諭宣講在民間的具體實施有很大的變化，宣講文本更加多元多樣，在內容體例上與寶卷、善書、科儀文書等民間宗教文書產生重疊混融，又與天主教等外來宗教的傳教文本產生聯結，成為研究清代社會文化的重要文獻資料。^②在西南邊疆地區，聖諭宣講成為「文字」所代表的國家權力體系、王朝國家的禮儀正統深入基層社會的重要方式。存量巨大的宣講文書是邊疆社會多樣化民間信仰和豐富民情的反映，兼具傳世性和民間性，連接着國家、社會、邊疆和普通民眾的生活，是西南邊疆治理的「文字根據」。

自明代羅汝芳在雲南任按察副使，於騰越州等地宣講六諭，將法律、報應和聖諭相結合，作為儒者平治天下的手段之後，聖諭宣講與地方教化相結合，並廣為傳播，呈現了邊疆社會通過文化的方式來實現社會治理的努力。清初孔延禧的《鄉約全書》是一個相對完整的六諭宣講文本，且以武定土司檔案的形式完整保留了下來。康熙年間，元江、祿豐等地都有聖諭宣講的活

① 黃新華，〈論康熙朝聖諭宣講制度的地方實踐——以廣東連山縣為例〉，《漳州職業技術學院學報》，2011年，第4期，頁59—63。

② 林珊玟，《清末聖諭宣講之案證研究》（臺北：文津出版社，2015），頁2。

動，地方官員，「每於朔、望日，率郡之士紳及父老子弟宣講上諭其間」，^③ 其後，聖諭宣講一直是權力的毛細血管網，將國家意志輸送至地方並滲透到人們日常生活的細微網絡的載體。清朝中後期，聖諭宣講與律條、善書、鄉約合流，通俗易懂的白話宣講文本層出不窮。在西南邊疆地區，自道光二十年（1840）四川定遠縣龍女寺庚子救劫運動（1840）之後，民間善堂逐漸成為聖諭宣講的主導者，在地方精英的推動下，從1840年至1950年100餘年間，至少有千卷文獻以善壇的名義頒出^④，《寶訓圖》《輔國勝利》《八字覺原》《千秋寶鑒》《躋春臺》《輔世寶訓》等宣講文書將鄉土社會存續着的「文字」信仰和「耕讀傳家」的文化理想相結合，統合鄉族與邊疆，形成西南邊疆社會善書刊刻與道德運動相互促進的特徵。聖諭宣講在西南邊疆地區實際上發揮着維護地方秩序、豐富地方文化、鞏固邊疆民心的作用。在雲南的很多地方，宣講活動一直持續到民國末年。在滇中的哀牢山區，民國十六年（1927），地方精英還捐刻了《聖諭廣訓》，作為鎮沅縣禮區第一學校的教材，「有願印者，不取板費」^⑤。

地方文獻如何構建起地方的國家意識，國家秩序在邊疆如何得以確立和鞏固，地方士紳如何利用國家象徵建立新的文本方式和權力關係，是近年地方文獻研究中重點關注的問題。胡曉真考查了明清文學中的西南敘事，認為在西南文化變遷與民族凝聚過程中，文本紀實與地緣想象你來我往形成了奇妙的互動關係。^⑥ 楊春宇關於西南民間教門宣講文書寫刻活動的研究，認為宣講活動代表了另一種文明的進程，折射出中國社會演變的長期趨勢。^⑦ 杜新燕關於聖諭壇與雲南鄉村治理的研究，認為明清的聖諭宣講活動有效地促進了雲南少數民族的國家認同和鄉村治理。^⑧ 耿淑豔、楊宗紅、汪燕崗對西南稀見晚清宣講小說、白話宣講小說的研究，認為宣講小說生動反映了晚清

③ 單世，〈重修萬壽寺碑記〉，載蕭霽虹編，《雲南道教碑刻輯錄》（北京：中國社會科學出版社，2013），頁217。

④ 楊春宇，〈聖諭壇流行雲南考〉，《世界宗教研究》，2023年，第2期，頁58—68。

⑤ 愛新覺羅·胤禛，〈清聖祖聖諭廣訓〉（鎮沅禮區九甲第一學校重刊，民國十六年〔1927〕木刻本），扉頁。

⑥ 胡曉真，《明清文學中的西南敘事》（臺北：臺大出版中心，2019），頁23。

⑦ 楊春宇，〈在祿村書寫文明——以聖諭壇為主線的複調民族志〉，《社會學研究》，2020年，第5期，頁218—241。

⑧ 杜新燕，〈雲南民間信仰組織聖諭壇的形成研究〉，《宗教學研究》，2021年，第1期，頁276—280。

時期的社會文化，是一種獨特的文本體制。^⑨ 其中白話宣講小說是伴隨宣講活動興起的新文學樣式，四川為此類書籍的蘊育發源之地。^⑩ 宣講小說中包含大量西南民眾接受聖諭的實踐活動以及聖諭傳播路徑的記載^⑪；此外，地方菁英利用鸞書、乩壇進行地方文化與權力格局構建的討論也是清朝後期聖諭宣講研究中關注較多的問題。范純武認為鸞書是理解中國宗教運動和社會文化最為重要的鎖匙^⑫。游子安針對晚清善書中前後兩次「庚子救劫」（1840年與1900年）進行研究，認為從道光到光緒年間四川、雲南等地所著的善書多以諸神開壇設教、飛鸞宣化的方式寫成，「庚子救劫」實際是因應晚清政局的變動而形成的文化自救運動^⑬。在研究方法上，歐大年和焦大衛藉由實地調查和文物研讀對鸞書文本及其背後的社會歷史進行深度研究^⑭。在海外，關於聖諭宣講與邊疆治理的研究亦取得較大進展，如日本學者酒井忠夫將聖諭宣講看作中國固有的文化統緒，是合治統而隨道統的統治門徑，並且指出，這一統緒可能與現代化的國民形塑聯繫在一起^⑮。科大衛認為民間文書與禮儀中國家的隱喻與地方想象上下互動，構成邊疆社會運作的象徵資本，揭櫫了國家與地域社會互動、教化實行的理路。^⑯ 阿部泰記的《以宣講為手段的民眾教化研究》注意到以俗文學為載體的聖諭宣講在西南的運作，在培養民眾的社會道德方面，發揮了重要的社會功能。^⑰ 不難看到，目前學術界關於聖諭宣講與邊疆治理的研究，主要將西南的地方社會看作從歷

⑨ 耿淑豔，〈稀見嶺南晚清小說集《聖諭十六條宣講集萃》考論〉，《澳門文獻資訊學刊》，2011年，第5期，頁28—31。

⑩ 汪燕崗，〈清代川刻宣講小說集當議——兼述新見三種小說集殘卷〉，《文學遺產》，2011年，第2期，頁137—140。

⑪ 楊宗紅，〈以案為證：晚清宣講小說的文體特徵及成因〉，《浙江大學學報（人文社會科學版）》，2021年，第5期，頁93—104。

⑫ 范純武，〈八德：近代中國救世團體的道德類目與實踐〉，載康豹、高萬桑編，《改變中國宗教的五十年：1898—1948》（臺北：中央研究院近代史研究所，2015），頁225—259。

⑬ 游子安，《善書與中國宗教》（臺北：博揚文化有限公司，2012），頁54—56。

⑭ 歐大年、焦大衛，《飛鸞——中國民間教派面面觀》（香港：香港中文大學，2005），頁10—15。

⑮ 酒井忠夫，《近現代中國における宗教結社の研究》（東京：國書刊行會，2002），頁129—133。

⑯ 科大衛，《明清社會和禮儀》（香港：中華書局，2019），頁121—122。

⑰ 阿部泰記，《以宣講為手段的民眾教化研究》（東京：汲古書院，2016），頁6—7。

史的自然演進而形成的生活、風俗、信仰、禮儀世界，這樣，聖諭宣講以國家意志的形態出現，形塑了邊疆百姓對國家的秩序感。

總的來說，對於聖諭宣講與西南邊疆社會治理的研究，至少存在以下三個方面值得深入思考：（1）邊疆民族如何整合進國家體制，哪些文化邏輯或文化要素被運用來構建西南邊疆各族的國家意識，特別是由宣講文本及其刊刻活動傳遞出來的治理傳統，依然值得深入研究。（2）聖諭宣講活動不是單向度的國家意志向邊疆社會滲透的行為，而是地方精英運用國家符號資源進行邊疆治理的方式。地方精英如何統合邊疆與鄉族，進而追尋其文化價值根底，以便在帝國「王章」的體系下保世茲大？（3）國家意志如何在族群關係複雜、文化多元多樣的邊疆社會得到貫徹與執行？基於官修史、地方官吏的文集的諸多研究，始終是在代表着夷夏二元敘事框架下的知識系統，「這些籠罩式的描述無不是強加於『他者』的僵化形象志」，¹⁸ 遮蔽了地方敘事的多元性，也遮蔽了地方各族在中華文明旗幟之下共建和捍衛家園的努力及其實際效果。

《三才良舟》是一部由滇中哀牢山區景（東）、鎮（沅）、新（平）「三屬地」地方精英聯合創作並刊刻出版的鸞書，宣統二年滇屬景陽者干鳳川卜勺村六聖殿降著，太乙眾仙宮刊印。「三才」指天、地、人，「良舟」是寶筏、普渡的意義，書名意涵了拯救苦難、勸善度劫的寓意。《三才良舟》由〈天堂部〉〈人事部〉〈地獄部〉〈聖降部〉以及〈鸞章〉組成，以元、亨、利、貞為序編印。「喜爾景（東）、鎮（沅）兩屬，邀約刊刻書章。一片婆心救世，遍處宣講王章。七卿前來保奏，方才准旨下降。書名《三才良舟》，元亨利貞分裝。」¹⁹ 〈天堂部〉主要以悟性子（羅恆煜）遊天堂為線索，以大眾敬畏的眾神之口說謹遵聖諭、履行王章的重要意義；〈人事部〉以地方經驗（善案與惡案）闡釋聖諭十六條，重塑山區社會的倫理價值；〈地獄部〉以地獄設於人間，審判哀牢山區李文學、李學東起義以來，各類不利於社會教化、不利於地域社會良性運行與協調發展的罪人；〈聖降部〉以「孝弟忠信，禮義廉恥」的「八德」為綱目，以重建山區社會經濟、社會秩序為旨歸。《三才良舟》全書5萬餘字，文辭優美，具有重要的歷史文獻價值和民間文藝研究價值。另外，書中插有大理城及蒼山、昆明

¹⁸ 胡曉真，《明清文學中的西南敘事》（臺北：臺大出版中心，2019），頁91。

¹⁹ 滇屬景陽者干鳳川卜勺村六聖殿降著，《三才良舟》（太乙眾仙宮刊印，1910），〈天堂部〉，頁6。

城及滇池等木刻插圖85幅，為卜勺貢生羅恆章所繪、劍川木匠所刻，極為傳神生動。從文本內容、刊刻品質以及社會參與面而言，《三才良舟》都是西南邊疆民間文獻刊刻的突出代表。2021年，由香港科技大學華南研究中心出版的《哀牢山科儀文書》中，《三才良舟》被收錄其中，編為《華南研究文獻叢刊》第50輯。

我們從2000年以來一直關注《三才良舟》刊刻，至2012年，於景、鎮、新「三屬地」蒐集了《三才良舟》一部四冊。其後，又不斷深入哀牢山區，訪得有關此書刊刻的碑刻銘文31段、刊刻者家譜10份、祭文34份、繳願表文10份、鸞章1份、殘餘雕版30塊、口述史料150餘份。本文試圖在這些民間文獻的基礎上，討論「文字」所代表的國家權力體系、王朝國家的禮儀正統是如何深入基層社會的問題，展示聖諭宣講在哀牢山區「三屬地」地方治理中的特色，呈現該地區兼具地方性與普遍性、實體性與過程性的西南邊疆治理路徑。

二、哀牢山區社會大動蕩與《三才良舟》的刊刻

哀牢山是雲南省中、西南部的重要山脈，「山高百數十里，廣八百里，滇南最高山也」。^①「北至景東，南至他郎，中跨恩樂、新平兩縣，阿墨、禮社兩江夾山而行，恩樂轄其西北，其東北則新平境也。」^②該地區最初為景東土司東區轄地，洪武年間，景東府土官被鄰近土官侵佔土地，明廷設景東衛以為鎮撫。其後，逐漸因景東衛衛所軍民婚宦、商貿、移墾等方式形成了山區各族群之間政治上既制約又自治，文化上既共融又共享的鄉族關係。^③後來，因景東陶氏土司嫁女於鎮沅刀氏土司，將者干河以東的景屬土地陪嫁於刀氏土司。雍正年間，因鎮屬「刀、陳二姓不服土（師）[司]，投糧新化」，^④凹沽河以西的土地又歸於新平。由此形成了該區域地歸三縣而民人交往不絕的特徵，當地人稱之為景、鎮、新「三屬地」。雍正年間「改土歸流」中，清朝政府將景東、鎮沅、新平等地「內地化」，由朝廷派

^① 趙爾巽等，《清史稿》（北京：中華書局，1977），頁2347。

^② 周文龍，〈過哀牢山記〉，載雲南省文史研究館編，《雲南叢書》（北京：中華書局，2010），頁22430。

^③ 熊開萬、桂勝，〈地方精英與邊疆治理：以改土歸流後滇中哀牢山區「三屬地」的禮化實踐為中心〉，《民俗研究》，2021年，第5期，頁145—157。

^④ 〈熊夢奇碑〉，道光十年立，碑存鎮沅縣九甲鎮文崗村委會後。

遣流官進行統治。至咸同年間，因土地兼併嚴重，最終導致哀牢山北麓各族大起義。起義者提出「鏟盡滿清賊官，殺絕漢家莊主」²⁴的口號。起義是在自然災害頻仍、土地兼併嚴重、民族矛盾激化、國家邊疆治理失策的背景下爆發的，「五穀不收，莊主催逼，皇差索糧……方今之世，哀牢諸夷，莫不怨莊主，天下生靈，莫不恨朝廷」。²⁵持續20年（1856—1876）的咸同兵燹，對山區社會造成極大影響。

對多數民眾而言，來自西邊和北邊的義軍事實上是對本境居民生產生活的麻煩製造者，「杜文秀，鬧大理，白旗擾攘進我境」，²⁶因此在民間文獻中，以「匪亂」稱之。在哀牢山腹地的民間文獻中，「匪」主要指個人或集團利用身體暴力對其鄉鄰進行掠奪的蠻橫行為。匪亂打亂了村民的生活秩序，大量人口在匪亂中死亡，社會秩序陷入混亂。「自咸豐軍興，干戈不輯。同治亂延，兵匪叢生。村鎮皆愁慘之行，水陸無暢行之路。四民失業，到處之焚掠何堪，各部稱雄，隨時之搜刮殆罄。地稱先亂，人不聊生。」²⁷很多人放棄莊田，躲進深山，學習少數民族的生產生活方式：

歲屆丙辰，時逢大比。吾父於書理尚未精通，……發匪即踞高榆城（大理），論才之典即由此而廢。吾父又讀書一年而群狐大起。景（東）、鎮（沅）一帶，唯有抵禦之聲，並無課讀之處。吾父之書遂由此而廢矣。歲在壬戌，劫難頻臨，祖父受賊匪以戕身因而斃命，房屋遭（遇）賊之毒火，頓時成灰。吾父於逃難之餘，抱終天之恨，幾難自立於人世矣。吾父躲箐闖山，因作刊山之計，刀耕火種，學為種地之人，不辭與木石居，暫為潛身之所，不嫌與鹿豕遊，聊尋糊口之資。使多居於彼，猶不至大遭劫難也。當賊黨稍退，即具復業之思。乃棄火山，復我邦族。只謂可以安居，不復有離散之虞。乃及己丑，變亂又起，搶掠牲畜殆盡，又燒房屋一空。五穀盡成灰，十畝皆類石，每斗米之售價一兩有餘，每斤鹽之需錢五百猶少。景（東）、鎮（沅）一帶，其填溝壑者十有八九矣，不

²⁴ 夏正寅，〈哀牢夷雄傳〉，載方國瑜主編，《雲南史料叢刊》（昆明：雲南大學出版社，2001），卷9，頁107。

²⁵ 夏正寅，〈哀牢夷雄傳〉，頁107。

²⁶ 滇屬景陽者干鳳川卜勺村六聖殿降著，《三才良舟》，〈地獄部〉1910），頁28。

²⁷ 佚名，〈《三才良舟》成上玉帝表文〉，載楊春馥輯，《奏箋申狀》（昆明學院西南民間文獻研修中心藏）。

為餓殍者百無一二矣。吾父採山毛當飯，何計養生？拌野菜而充饑，何期度命。²⁸

社會動亂產生的苦難尚且來自外因，一些村寨與「亂匪」相呼應，試圖推翻官府，遭致的鎮壓卻是毀滅性的。「戊子歲秋，地方為首者不量自力，如雞卵之撞磐石，心多過勝，以柔火而欺雄虎，竟至四寨人民，逃躲幾處，兩山花戶，被搶一空，因寡而難敵眾，由是為之求和，派投呈緊如烈風，捐軍費速若迅雷。」²⁹情況進一步惡化，逐漸就有村落之間的相互侵襲，甚至是村落內部相互搶奪：「地方屢遭喪亂之憂，或則禍構於鄰村，或則禍起於蕭薈，房屋燒盡，家財擄完。族黨不逢，妻子離散。」³⁰拉幫結夥的盜匪時而搶掠東村，時而搶掠西村，時而綁架勒索，時而趕人牲口，時而集中攻擊，時而分散擄掠，「我境中，那盜賊，擾亂紛紛不停刻。毀房屋，趕牛馬，老老少少受踐踏」³¹，百姓生命財產受到嚴重侵害。

聖諭宣講作為清代治國綱領，也是基本的文化政策和鞏固邊疆的重要手段，對西南邊疆社會的治理發揮着重要作用。自清初平定三藩之亂後，雲貴總督蔡毓榮建議：「有司各設義學，教其子弟，各以朔望講約，闡揚聖諭，以感動其天良。」³²乾隆之後，聖諭與律條、善書、鄉約合流，逐漸成為地方精英教化鄉里，自下而上地實施社會治理的手段。咸同年間，社會動亂，宣講聖諭被作為一種精神武器來運用，如雲南通海縣「咸豐丙辰，四方擾攘，河西設壇，名曰定亂」³³，先後刊出《救劫寶訓》《回生妙藥》《補心寶丹》等勸化鸞書，作為堅定守城之心、維繫社會秩序的方式。《補心寶丹》中記丙寅年（1866）十月二十日，時賊連營數十座圍困河城，地方精英以本壇土神之口要求士庶：「事至於今，必須養精蓄銳，不可輕舉妄動。爾我同心，上下一體……置生死於不問，忠義重於泰山。」³⁴兵臨城下與斯文

²⁸ 佚名，〈家祭〉，載楊春馥輯，《祭文雜文叢鈔》（手稿本，昆明學院西南民間文獻研修中心藏）。

²⁹ 佚名，〈祭母文〉，載楊春馥輯，《祭文雜文叢鈔》。

³⁰ 佚名，〈祭父文〉，載楊春馥輯，《祭文雜文叢鈔》。

³¹ 滇屬景陽者干鳳川卜勺村六聖殿降著，《三才良舟》，〈地獄部〉，頁17。

³² 范承勛等修，吳自肅，丁煒纂：康熙《雲南通志》，康熙三十年刻本，卷二十九之三，〈籌滇十疏·敦實政〉，頁41—42。

³³ 〈聖諭會碑〉，光緒十六年立，碑存通海縣小新村三聖宮，2024年11月30日田野調查錄。

³⁴ 〈通海縣〉河西定亂壇降著，《補心寶丹》，（河西定亂壇刻印，同治九年），頁34。

掃地的焦慮感反倒逼出了文獻整理搶救與詩文創作的緊迫感和熱情，宣講文本在鐵血的澆築下更貼近土地與民心。

《三才良舟》的刊刻是景、鎮、新「三屬地」地方精英在咸同兵燹之後，採用宗教倫理與道德說教結合的方式，來承擔和推動地方社會重建與邊疆社會治理的結果。事實上，景、鎮、新「三屬地」地方精英聯合創作鸞書，展開邊疆社會治理的努力從同治三年（1864）振善壇降著《天律》開始，一直延續到民國十三年（1924）刊刻《三教收圓》，前後60年的時間。《天律》是哀牢山文書的一個典型代表，呈現了山區社會非常細緻的道德訓誡。降著《天律》的振善壇設於清朝鎮沅直隸廳禮鄉九甲關廟（今鎮沅縣九甲鎮中學），該書主要以地獄設於人間的方式審判景、鎮二司管押亡過姚士俊、劉學寬、王如櫻「三個逆賊子」，罪名是不信聖諭、不孝父母、喜好淫戲等。該書的內容，是對咸豐年間哀牢山區社會動亂的第一次清算。書以聖諭宣講熔鑄本地方言和地方情景寫成，已然形成了一種具有地方特色、生動傳神的鸞書風格。以書中所演同治三年（1864）七月唐土神（本土人士唐思亨因功封）奉命遍查枉死城為例：

你劉學寬，你比我年紀大，叫你行善不行善。你王如櫻反眼望我，你老子叫你，你提起棍棒赫他。我的職位小，我不能替你下獄牢。你看看（者）[這]個時光，滿堂鬼王站滿了，你怎麼叫我幫你？你說你悔不當初不信聖諭，悔不當初不入壇。悔不當初說你山上洋芋挖不了，你說圈快街要去賣米來開鹽錢，你說蠻岔街上少了人家小豬錢，你說我去聽講我家大兒小女餓死了，你說聖諭堂掛人功德是拿去修五臟廟。^⑤

從唐土神的訓責中可以推知，在哀牢山區的社會動亂中，振善壇也如河西定亂壇一樣將宣講聖諭作為應對劫難與戰爭的精神武器。書中「三個逆賊子」的稱呼顯然是對比咸豐年間，「不守王法」，參與「逆亂」的標準來定性的，只是本地參與「逆亂」的人殊少，3個在日常生活中不規矩的人物便被拉出來做了典型，進行假想的審判。另外值得注意的是，書中「自洪武以

^⑤（鎮沅）振善壇降著，《天律》（鎮沅直隸廳禮鄉振善壇刻印，同治三年），頁21—22。

下除定例生死外現存本獄三千一百二屬壇下所管七十八名首定罪目」³⁶的表述，暗含着自洪武二十一年（1388）以來，因景東衛設立而逐漸形成的漢人移居網絡及科儀傳統，這正是這些鸞書在當時的哀牢山產生的文化土壤。另外，《天律》也是《三才良舟》的先導，沒有《天律》，《三才良舟》的〈地獄部〉〈天堂部〉很多情景是無法深入理解。

在經歷山區社會的大動亂之後，地方精英更加意識到聖諭宣講是邊疆社會治理中非常重要的障地。「講聖諭，（辨）[辦]壇場，如盡忠心比別強。」³⁷貢生張正炳之父張興邦「地方變亂之前即竭力於宣講，及遭兵燹，而後又盡心於聖諭」³⁸。拔貢生張德昭「值地方，變故時，多有等想。展韜略，挽狂瀾，砥柱一方。尊國體，講聖諭，職列壇場。竭其心，盡其力，名震講堂」³⁹。在咸同兵燹之後的聖諭宣講中，「三屬地」地方精英密切配合。張師源「若景新各壇有事，即約鄰友親朋，前往助之，曰善與人同，不辭跋涉之艱，神往之，心亦往之」⁴⁰。艾昌炤「庚寅年，入景屬，振講壇，與盧宗師等參與宣講，厥後壇場冷落，邀約本境內同仁周羅陳王楊迎聖諭入關廟，望朔講演，化導愚頑」⁴¹。降著《三才良舟》於宣統二年（1910）書成之後，「三屬地」士子呈書眾神，寫有〈三才良舟告成上玉帝表文〉，對書的刊刻起因有清晰的說明：

上帝發好生之心，包孕育於胎暖濕化；聖人因作則之教，觀懸象於日月星辰。言念民等，氣拘物弊，天性久昏。時異勢殊，天時已變。茫茫劫運，干戈擾攘得初息；懵懵人心，名利貪求而不厭。溯自甲兵先萌，幾遍全滇。而乃各方糜爛，此境尚獲安寧。累歲凶荒，一隅依然溫飽。疫未傳染，戰不當鋒。民也何幸，安寧謚無事之常。惟天罰亦既以洪寬，人心暗昧而罔覺。善途不力，率多依違瞻徇之情。孽海迷沉，罔克滌舊維新。守成則多無定志，隨俗浮沉。講學而徒負虛名，何嘗領悟。此其昧然放肆之態，恆以苟且自

³⁶ （鎮沅）振善壇降著，《天律》，頁8。

³⁷ 滇屬景陽者干鳳川卜勺村六聖殿降著，《三才良舟》〈聖降部〉，頁5。

³⁸ 張正炳，〈祭父文〉，載楊春馥輯，《祭文雜文叢鈔》。

³⁹ 佚名，〈祭父文〉，載楊春馥輯，《祭文雜文叢鈔》。

⁴⁰ 佚名，〈祭岳父文〉，載楊春馥輯，《祭文雜文叢鈔》。

⁴¹ 艾之楨，〈祭岳父文〉，載艾芝楨輯，《時令及祭文匯錄》（手稿，昆明學院西南民間文獻研修中心藏）。

寬。思惟補過豈能外規矩範圍，自新不可缺王章聖諭。惟我大清聖賢迭出，克紹十六字之薪傳，大演十六條之聖諭，士農工商歸真返樸，家喻戶曉，得睹太平有道之世……群真臨鸞演教，書成《三才良舟》。其書所言，不外日用之習，倫常之要。理明詞達，愚夫愚婦易知易能。^④

《三才良舟》成書於「滇省所屬景陽者干鳳川卜勺村六聖殿」，在今景東縣花山鎮卜勺村。筆者2024年11月20日至26日田野調查時，尚存中殿一間，但已頹朽不堪，從房屋穿方與任遠等構件的鏤刻可以想見當年的宏偉與精緻。近年村民在六聖殿遺址後的山崗上建有矮小的廟宇一座，亦名六聖殿。殿內的牆壁上用皮紙寫有〈宣傳啟示〉，其文曰：

我們這個壇是清朝乾隆年間建的，（致）[至]今已有三百多年的歷史。出過幾部聖書，出了很多文人。值得讚揚我們的老前輩，而且要永遠繼承。解放以來受到一些限制，很多文化遺傳被毀，老人也連接去世……（保）[包]產到戶以來，彌勒佛掌乾坤，重光道法，新建壇場，（喧）[宣]講聖諭。禮三寶、重道德、敬天地、禮神明、孝雙親、守王法、和鄉親、和夫婦、若能遵守這幾點就叫修行，神就保佑你，五倫八德不講、禮儀廉恥不要，枉為人也。黨的政策光明，中國富強了，人民生活好過了，但我們忘恩是不該的。我文化肚才有限，請觀者原諒。無上三寶一元宮弟子羅中進啟，二〇〇四年正月初一日。^⑤

在這份〈宣傳啟示〉中，不難看到哀牢山區延續至今的宣講傳統及其背後三教合一的文化傳承。書寫者羅中進，即是〈三才良舟·天堂部〉中由康大元帥引導遊天堂、以眾神之口說聖諭、「代天宣化」的悟性子羅恆煜的孫子。根據《豫章羅氏宗譜》，羅恆煜家「太始祖（友孫）原籍江西廣信府弋陽縣二十二都人氏，自明洪武十三年隨國公沐英平定滇南，於八月內到神策衛……因景東府土官阿直魯被劾悶府土官白直泥（浸）[侵]凌土地，請神策衛保障景東府，而神策衛改為景東衛，設立學校。自衛創始，我祖擇里而

④ 佚名，〈（三才良舟）成上玉帝表文〉，載楊春馥輯，《奏箋申狀》。

⑤ 羅中進，〈宣傳啟示〉，景東縣花山鎮卜勺村無上三寶一元宮帖壁，2004年。

居，卜宅者干，佃種沈文耀伍糧拾担六斗，一生忠信持躬，謙沖處世」^④。其後，羅友孫的第十三代孫羅以傳（字憲琮）從者干三營遷入卜勺辦學，娶陳氏，並獲贈居住之所。以傳生士運，士運生之華，之華生為純，為純生恆煜、恆章。羅以傳以下，羅家都以辦學為業，兼習商賈，出過兩個貢生（羅恆煜、羅恆章）。景東東區的很多文人，都曾來羅家學習。根據羅中進的口述，羅家的興盛主要是經營「出夷方」的生意，到羅恆煜的一代，家資豐厚，建有走馬轉閣樓的庭院。景東、鎮沅、新平的地方精英如羅之楨（武舉）、艾昌炤、羅之芹、羅之清、周安靖、楊春馥、曹開俊、張文華、張師夔、張師源等常來家中聚會，一起在村外的六聖殿舉辦各種宣講活動。故《三才良舟》的成書，極可能是景、鎮、新「三屬地」的地方精英長期討論的結果。從鎮沅來參與《三才良舟》刊刻的羅之芹、羅之清也屬於源出太祖羅友孫的豫章羅氏。友孫十二世孫曰旄於嘉慶十六年（1811）辛未歲仲春月初三日移居鎮沅直隸廳禮鄉倉房村。三傳而至六品軍功忠善青雲子武生羅之芹、貢生之清。羅之芹是《三才良舟》的總辦。另外，同樣是羅友孫後人，後來移居景屬者干文昭村的羅士恩、羅之楨父子，在《三才良舟》成書過程中亦頗有影響，羅士恩是地方上有名望的士紳，參加過「白旗之亂」（哀牢山區的地方大動亂）的平定，被朝廷封賞為福沅把總，〈地獄部〉中曾有〈亡歌文〉勸世^⑤。羅之楨中武舉之後，承辦地方事務，很有聲望。〈地獄部〉中有〈武舉歌文〉^⑥。

值得重視的是，「三屬地」中參與刊刻者與羅氏有共同衛所家族背景的，還有楊氏的楊春馥、楊如輕和黃氏的黃學國、黃學禮，陳氏的陳敬位、陳開發、陳朝鐘、陳開來等，這些家族都是明朝景東衛的軍戶，從者干三營開枝散葉的，俗稱六大姓，即「楊、羅、黃、沙、陳、王」^⑦。張氏、周氏、艾氏進入「三屬地」，則受到衛所家族後代的支持。其中，來自新平縣蠻倫鄉的貢生楊春馥（1866—1914），始祖楊國興，明初隨太祖朱元璋掃蕩中原，以功封宜興縣顯佑伯。國興子楊晉，隨沐國公坐鎮雲南，後為景東衛流官指揮僉事，後世因「改軍為社，停襲職為營，光裘擇居於景陽麟川魯馬河之者干而業焉。十二傳學泰公投籍鎮沅，列文庠，因移恩樂。又三傳至王

④ 佚名，《豫章羅氏宗譜》（民國三十五年羅承欽錄，手稿，景東縣花山鎮卜勺村藏）。

⑤ 滇屬景陽者干鳳川卜勺村六聖殿降著，《三才良舟》，〈地獄部〉，頁28—29。

⑥ 滇屬景陽者干鳳川卜勺村六聖殿降著，《三才良舟》，〈地獄部〉，頁3—4。

⑦ 景東花山鎮、鎮沅九甲鎮一帶有六大家族的民間歌謠曰：「楊、羅、黃、沙、陳、王。幾家約着蓋祠堂，有了一日酒吃醉，你抬柱子我抬梁」。

父如金，喬遷九甲車樹，習行羽士，娶陳氏，生子四，長曰元初，即先生之父也。字忠善，賦性剛直，秉姿英毅，好學術，回試景東，列鬻序而捐附貢，紹習羽士，精明堪輿，為當時大術家，又遷於斯而樂業」^④。楊春馥「報捐附貢而專習道法風水，舌耕求食，紹乃祖乃父之箕裘，不以功名是圖，於是兼辦地方公事，為人排難解紛，撐持壇場而全善功。嘗有鄰人張文蔚先生洪願刊刻《丹桂籍》一書，梓工甫半突然去世，邑中豪傑莫不繼之者。先生不避禍福，不避艱難，直然以為己任以告落成，印刷二百餘部布勸世人，乩沙賜與道號悟玄子」「宣統年間，景屬善壇『三寶宮』請鸞垂書勸世，名曰《三才良舟》，曾為校閱，捨身忘家月餘乃就，神人莫不尊仰」^⑤。這樣看來，《三才良舟》的刊刻表面上是一個跨縣域的群體性文化創作活動，其背後存在着一個以衛所家族人口遷徙、婚宦、商品交換、文化交流的鄉族地域文化背景與科儀文本傳統。

在羅中進的堂侄羅正榮家，還保留着整套《三才良舟》《三教收圓》等鸞書降著中使用的鸞椅。椅子一共10把，以紅木製作而成，靠背的上方依次有從「一元復始」到「十極聯班」的題額，雕刻都極為精美。其中，「六合同春」的一把，額上刻有二十八宿、八卦，背靠的木板上雕刻着「中外全圖」的字及地圖。兩邊還寫有一副對聯：「三元結就三寶通天甲子碧雲落；一氣運化一統滿地蓮華彤弓弣。」通過這些器物以及卜勺村六聖殿殘留的建築，可以想見當初景、鎮、新「三屬地」地方精英突破村落的限制，將國家禮儀正統轉變為地域社會統一價值的努力。此外，羅正榮提及，《三才良舟》降下之後，發往鎮沅刻印。

《三才良舟》並未在六聖殿刊刻，而是在鎮沅「太乙眾仙宮」（即關廟，今鎮沅縣九甲中學校內）完成的。根據地方口述史料，書本來要在景東者干鳳川卜勺村刻印，但因為書中將領導了咸同年間哀牢山區各族大起義的普順友、田四浪等領袖寫得很壞，加之書中的善案卜勺最多，惡案也是卜勺最多，其中一些惡案，如〈地獄部〉中的黃氏女好淫案，牽涉到卜勺羅家、黃家兩大家族的顏面^⑥。而鎮沅、新平的地方精英大多在書中受到歌頌，在村中引起很大的爭議，最後移往鎮沅縣九甲的太乙眾仙宮刊刻：

④ 周家芳，〈清例贈修職郎鄉評文懿顯考諱春馥楊老大人墓碑記〉，碑存雲南省鎮沅縣九甲鎮文崗村寨子村民小組後山，2024年11月8日田野錄文。

⑤ 周家芳，〈清例贈修職郎鄉評文懿顯考諱春馥楊老大人墓碑記〉。

⑥ 滇屬景陽者干鳳川卜勺村六聖殿降著，《三才良舟》，〈地獄部〉，頁62—64。

卜勺這個地方，曾經有一段時間和九甲的淵源很深。在白旗亂之前，是一個文化教育很發達的地方，鎮沅九甲的洞經等文化大多是從卜勺傳過來的。白旗亂中，村民不自量力，跟着起哄，被楊大人的軍隊打敗。好些文人被殺掉了，文化的種子眼看就要斷絕。九甲的文人過來交流，過來辦會，又漸漸興盛起來。《三才良舟》是景東者干的文人、鎮沅九甲的文人還有新平蠻倫的文人一起做起來的，書中由康大元帥帶着遊覽了天堂的羅興貢爺（羅恆煜）、繪製書中八十多幅插圖的羅斌貢爺（羅恆章）都是卜勺村人。可是，書出來以後，好多當地的人接受不了，因為大家所同情的田四浪及其手下成了十惡不赦之人。卜勺的幾個在白旗亂中參加起義的人被寫進〈人事部〉惡案，如黃學坤⁵¹；平亂中立功被封賞的文人也被寫得很壞，如陳敬灝⁵²，是當初羅以傳妻族的後人。還有，卜勺下村居住的李家，本來屬於彝族，支持過李文學、李學東起義。因此有人威脅要燒掉這部書，鎮沅和新平的文人連夜背着書跑，到蠻岔，蠻岔人沒錢刊刻，到了鎮沅九甲的太乙眾仙宮歇腳。當時廟中承事的趙道士和李和尚挽留，連夜商量，最終決定在太乙眾仙宮刊刻。⁵³

太乙眾仙宮位於哀牢山南麓的景東、鎮沅、新平三縣交界之地的九甲鎮。清朝中後期，該地因較深入地接受中央王朝的「禮化」而被稱為「禮鄉」，「點蒼綿延，哀牢南下至景鎮連軫處，突出一支環抱而禮鄉在焉，遙見後山，峰巒聳峙，高插雲表，其下則田疇平衍，綺文繡錯，阡陌連綿，桑麻遍野，雞犬相聞，弦歌遠韻……疑為武陵之桃源也。其居民艾氏及各姓戶口才數百，然風尚敦樸，人多秀傑。類能以耕讀傳家，兼習商賈」。⁵⁴在哀牢山區社會大動蕩中，地方多次受到「匪亂」的衝擊，經貢生艾昌炤、周安靖等人組織保甲，又親自率領鄉勇抗擊來犯之敵，保證了地方安靖。

⁵¹ 滇屬景陽者干鳳川卜勺村六聖殿降著，《三才良舟》，〈人事部〉，頁54—55。

⁵² 陳敬灝，道光乙亥年出生，咸豐年間參與平定叛亂，中武舉人，因不孝順父母，光緒甲午年被雷劈死，《人事部》將其作為第一條惡案。

⁵³ 訪談筆記：熊元華，2014年8月13日，雲南省沅縣九甲鎮。

⁵⁴ 趙達庵，〈艾興周先生壽序〉，載艾芝楨輯抄，《時令及祭文匯錄》。

鎮沅地，有九甲，連保二字本不斜。艾周生，來為首，兩人做事本不浮。艾昌炤，與安靖，甲甲二人來照應。聖諭上，連保甲，商議邀約行道法……那四方，與四路，用人阻攔把民顧。把關口，來守起，賊盜若來真然弭。那盜賊，也畏懼，聽得有人不敢去。九甲中，那頭目，用人摺倒在路途。在他鄉，就聽聞，所以不敢來入門……從此會，九甲中，無有匪類來入（宮）[攻]。⁵⁵

從內容上看，《三才良舟》的成書及其刊刻，是當時景、鎮、新「三屬地」的地方精英集體智慧的結晶，其中有楊春馥這樣「捨身忘家三年乃就」的貢生⁵⁶，有艾昌炤、周安靖、張文華這樣資財豐厚的資助者，也有張文仕這樣將刊刻薪酬捐獻出來、襄助刊刻的普通刻工，更有山區各族不斷捐助的功德。《三才良舟》的刊刻一定程度上反映了邊疆社會援用地域文化和國家文化的互動，進行社會重建的努力，是地方精英以清朝聖諭宣講及踐行為手段，立足社會、依靠社會自身發展而進行的「上天入地」的文化重建行動。《三才良舟》的刊刻過程，本身便是地方精英的一次社會動員，其刊刻成為滇中哀牢山區各族同融入同一社會系統的「文字根據」，具有極重要的意義。必須指出的是，地方精英在利用本地的歷史文化資源重建山區社會秩序時，所受到的壓力和衝擊也是很大的，因為其中牽涉到不同家族利益，包括對田四浪部下的審判，導致它這個壇從卜勺遷到了九甲。難能可貴的是，地方精英在《三才良舟》刊刻中，始終頂着壓力，完成了刊刻事業。很多人為此書殫精竭力，如貢生楊春馥和羅恆章，都在《三才良舟》刻印後不久即逝世。民間傳言，兩人因刊刻《三才良舟》有功，入職神仙界，不得不離開人世，事實上，楊春馥墓碑所言為刊刻「捨身忘家」，恐非虛言。

三、《三才良舟》與哀牢山區的社會治理

社會治理的真正目的是改善人的生活狀況。相較於來自上層暴力的直接維持，中國傳統社會治理的理想始終是構建在一個有秩序的社會，並享有更

⁵⁵ 滇屬景陽者干鳳川卜勺村六聖殿降著，《三才良舟》，〈人事部〉，頁85。

⁵⁶ 周家芳，〈清例贈修職郎鄉評文懿顯考諱春馥楊老大人墓碑記〉。

高的水準改善人生活的基本場景。《三才良舟》是咸同兵燹之後，景、鎮、新「三屬地」地方精英對當地公共秩序的安排與詮釋，是山區社會重建的規劃與總結。《三才良舟》以聖諭宣講為依托，對咸同以來山區社會動亂的根由進行清算，並與該地的經濟社會倫理聯繫起來，積極開拓山區社會治理及文明化的路徑。

（一）以「錢糧」和「王章」重塑山區社會的國家認同

國家是最重要的權威，是地方社會良性運行的重要保障。在清代西南邊疆地區，上富國賦下滋民生的「錢糧」是將國家與地方勾連起來的關鍵。「遵額納糧」不僅體現了國家賦役徵收的強制性，也突出了邊疆社會秩序構建中國家與地方的融合、互動。⁵⁷ 該地區社會秩序穩定後，恢復錢糧輸納便成為山區治理的重要舉措。同治十三年（1974）由哀牢山北麓的鄂嘉縣（今屬雙柏縣鄂嘉鎮）漢夷同立的〈永定章程碑〉便是清朝政府在鎮壓杜文秀、李文學起義後核定老糧、新糧完納餉銀數額的規定：

孟子云：「天下之生久矣，一治一亂。」蓋言氣化盛衰，人事得失，反復相循，理之常也。鄂嘉開創二百餘年，一切國計民生，興利除弊，前人之斟酌固當盡善。然自同治元年，天運壬戌，大理杜文秀反叛背逆，蹂躪疆邑，凡冊籍舊章，俱無可稽。蒙州主王蒞任斯土，愛民如子，札奉都撫兩院布政使司批准：每斗老糧完納餉銀肆錢柒分，每斗新糧貳錢，每張票錢貳拾文，每斗老糧折穀叁京斗捌升，每斗新糧折穀貳京斗肆升，尖庫入倉，風口地盤皆還農戶，並不帶耳。每升給斗級錢壹文，票錢貳拾文。勒石銘碑，永垂不朽云。同治十三年季春月上浣，合邑士庶漢夷仝立。⁵⁸

「永定章程」重申官府征收錢糧的標準以及百姓納糧之義務。在《三才良舟》中，〈聖諭六訓〉〈聖諭十六條〉〈聖諭廣訓〉及配合聖諭宣講而闡釋教諭的大清律令，都被稱為「王章」，意為國家的政令章程。而按時輸納

⁵⁷ 吳曉亮、段豔萍，〈「以期管業」與「遵額納糧」：清代雲南鄉村社會秩序構建中的官民互動〉，《思想戰線》，2023年，第5期，頁93—103。

⁵⁸ 佚名，〈永定章程碑〉，碑存雲南省雙柏縣鄂嘉鎮文化站。

錢糧則是個體尊奉「王章」的頭等大事，「第三要，忠君王，食王水土要上糧」⁵⁹。〈人事部〉「闡明完錢糧以省科催」云：

先王劃地分疆，已制水火土壤。君施雨露德政，澤潤黍稷稻粱，來把賦稅分派，以下奉上（禮）[理]當……皇糧乃是軍需，庶民不得彷徨。我朝定鼎以來，仁深德厚塵寰。賦稅一概輕薄，刑罰不忍重傷……所以薄其稅斂，君仁民義同參。國課雖是當然，不忍多取膏粱……皇糧國課本大，眾等當要心專……所食皇王水土，抗拗悖了王章，罪同反寇一治，反叛二字罪彰。逆賊才來抗拗，抄減也是（皆）[該]當。⁶⁰

在同期哀牢山區普度儀式通用文本《寒林會聖諭》中，專門有清算鬼魂在陽世不遵守聖諭教化、不服王化、不輸錢糧的抗拗行為。「完錢糧以省科催」條下云：

騙人鬼，賴食鬼，我都來勁。有國課，不早完，要騙當今。凡貢獻，與錢糧，皆有定分。並非是，格外取，暴斂橫徵。吃王土，服王恩，你我本等。普天下，皆王土，莫非王臣。賴僵鬼，你如何，忠誠不盡。要等到，追科胥，追討上門。皇王爺，有蠲免，爾等太甚。卻把你，貫成病，每起奸心。從此在，鄉里間，就要光棍。折過鬼，瞞官稅，私貨長行。賣田地，短價值，隱契不印。如不然，做老當，差糧不分。狡猾鬼，佃人田，抗租不挖，本豐年，你總說，沒得收成。更有那，叛逆鬼，五雷分身。非橫言，即曲語，哄騙起底。捕風影，捏事實，漢四夷六。逾王法，藐聖諭，廢債殺官。⁶¹

如何處理咸同年間哀牢山區起義的參與者是《三才良舟》必須面對的問題，問題的核心是歷史書寫。歷史書寫是地方共同的文化意識與大一統國家現實之間的重要媒介。一方面，地方不少民眾同情起義者，但另一方面，山

⁵⁹ 滇屬景陽者干鳳川卜勺村六聖殿降著，《三才良舟》，〈聖降部〉，頁5。

⁶⁰ 滇屬景陽者干鳳川卜勺村六聖殿降著，《三才良舟》，〈人事部〉，頁77。

⁶¹ 佚名，《寒林會聖諭》（手抄本，昆明學院西南民間文獻研修中心藏）。

區社會的發展需要一個與國家意志相一致的秩序設置。審判參與哀牢山區咸同年間各族起義將領的情節成為〈三才良舟·地獄部〉的高潮。儘管書中以「惡人」之名審判的起義將領最終沒有留下名字，但根據鎮沅縣九甲鎮熊美連、熊美瓊等老人的講述，〈地獄部〉中最後審判的起義軍領袖「惡人」實際上就是本地參與起義、最後成為田四浪（民間稱田四亂）陣營大將的普順義：

普順義是哈尼族義軍田四亂陣營中的大將，新屬蠻倫鄉爭山寨人。其祖普扎扎約是地方豪強。普順義年輕時讀過些書。普順義後來參加打墨江，打下來後一直在墨江，風光了好幾年，有三個婆娘，錢也攢得好些。後來，在者東扎營山與跟千總王健雄打仗。王健雄兵少，令兵丁在群羊角上插線香，彈弦歌舞，趕着轉山，「咿咿咿，咿咿咿，前面去了八百八，後面還有八百八」，普順義信以為真，撤退至墨江四疊巖時，被王健雄用箭射死。^{⑥2}

〈地獄部〉中，普順義被押解上法堂，都市大王升座，做歌曰：「為需要存天良，身受皇恩齊家祥。己所不欲人莫施，倚權挾勢克村鄉。」命張明把解來惡徒提上來。差云：「稟大王，惡徒已提至案下。」王曰：「此個狗奴本太惡，好個英雄嫖客哥。悖了王章又犯法，武斷鄉曲怎如何？自己將名姓報來！」犯云：「求大王恕罪，免我報名。」王曰：「還要瞞爾之姓名，張明將他又下去，用銅汁灌他五次。」在經過給惡人口中灌銅汁，然後又讓他抱燒得通紅的銅柱，但無論如何折磨，惡人始終不服。最後，王曰：「你看惡徒，將他抱了幾次銅柱，灌了幾次銅汁，孽鏡上照出無邊罪過，還在不報姓名，不訴罪，不做歌，真實難赦。鬼卒！將他解回阿鼻獄中，永不赦出。」作返駕詩曰：「今宵案證實難分，怒氣生嗔轉回程。眾仙諸子休輟志，莫將此事半途隱」。^{⑥3}

《三才良舟》的這一段公案，後來被搬進了地方戲劇中。在至今流行的鎮沅縣九甲鎮的省級非物質文化遺產「殺戲」的劇目《孽鏡臺》中，普順義與閻羅王的唇槍舌戰異常激烈，大王曰：「罵聲賊人傷天理，紅旗反了抬白旗。搶掠打撈隨心意，燒殺百姓把天欺。傷害黎庶逃難去，荒蕪田地無衣

⑥2 訪談筆記：熊美連、熊美瓊，2018年8月13日，雲南省鎮沅縣九甲鎮。

⑥3 滇屬景陽者干鳳川卜勺村六聖殿降著，《三才良舟》，〈地獄部〉，頁89—92。

食。無數生靈填溝壑，抗拗王章罪非輕。」普順義回道：「清廷失法度，官吏惡滿盈。莊主貪如狼，小民命如雞。提刀出門去，泄我久怨情。身死心無悔，快意一恩仇。除暴謀民利，不留身後名。」大王曰：「天下莫非王土，夷漢本是一家。汝等自作孽障，妄圖竊取神器。好似跳樑小醜，株連身家性命。今施陰律極刑，教明王法王章。如若知趣改心，做歌勸化世人。」惡人曰：「叫我留名萬不能，歌詞不做傳世人，在生乃是英雄漢，大王也要看個情」。^④最終，也是閻羅王沒有辦法，普順義被押回阿鼻地獄，永不赦出。

《三才良舟》中對哀牢山區李文學、李學東起義陣營將帥的書寫，是立足在儒學教化的論理價值和社會論理秩序的歷史觀上的，文本敘事主要參照國家文化與地方權力來定位已經死去的起義將領，一方面批判過去的錯誤，一方面哭訴缺乏正確價值的引導誤入歧途，以突出聖諭宣講的重要性。審判中，聽者想象的國家和地方的民眾，兩者在審判情境中站在了一起，這正是樹立地方國家認同的地方。一方面，地方經驗情感沒有割裂中國歷史整體性的大一統觀念，參與並煽動山區動亂的將領被視為擾亂社會秩序和國家王法王章的罪人，特別是對其抗稅、藐視王章、不服王化等罪行進行嚴厲懲罰。另一方面，地方對於起義將領的敘事並沒有完全被安撫或反抗的立場所之支配，義軍將領的剛烈與堅貞，陰間鐵律也對之束手無策，都市大王亦對此案懸而不決。而民眾的敘事則將地方歷史與國家文化之間難以彌合的落差以村民熟悉的生活邏輯去進行脈絡化與合理化。在這個意義上講，地方歷史書寫的根本目標，不是強調獨一無二的文化特性，而是將異質的、相對孤立的地域社會，聯繫在一個圍繞核心權力構成的政治文化體系中。

（二）八德並舉，重建地方經濟倫理

《三才良舟》將哀牢山區地方陷入動亂的根本原因歸結為社會風氣的敗壞與社會規範的蕩然。「為士子者不守臥碑，為農夫者不守其業，為商賈者不安本份，為工匠者不守其常，以此黑氣沖天，上帝震怒，降下劫運。」^⑤如何適應經濟的發展與模式，切中人心的需要，在變亂頻仍、烽火交疊的邊疆山區社會，提供某些解答與安定的力量，又如何藉助具體可踐可行的道德條目提供行動依據，是安定邊疆秩序，實施社會治理的首要問題。

^④ 佚名，《孽鏡臺》（手抄本，昆明學院西南民間文獻研修中心藏）。

^⑤ 滇屬景陽者干鳳川卜勺村六聖殿降著，《三才良舟》，〈天堂部〉，頁34。

《三才良舟》的真正創見，在於針對山區社會經濟文化基礎，將「禮義廉恥」、實踐於民眾日常生活中，以重建地方的經濟倫理。哀牢山區景、鎮、新「三屬地」社會經濟的基本特徵是「耕讀傳家、兼習商賈」⁶⁶。士、農、工、商在山區社會往往是相互包容為一體的。一個家庭之內，「耕者耕，讀者讀，當必有可符其所望。故課之以讀也，擇明師，訪良友，供給不厭其煩；教之以耕者，相土產，審地利，燥濕各因所宜；教之以商者，較錙銖，明有無，供給因人所需」⁶⁷。建設正當性的山區秩序，重點是規範士、農、工、商的行為。

〈聖降部〉主要以「神道設教」的方式，在山區「四民」中建立孝、弟、忠、信、禮、義、廉、恥「八德」條目和名、利、恩、愛、酒、色、財、氣「八字」規範，為山區社會顛倒錯綜的各類社會關係提供公序良俗。其中，〈勸士文〉告誡士子孝順、正經曰：「吾先諭，爾士子，為民之首要撐持。教民孝，爾先孝，孝弟忠信緊緊抱。切莫學，耍風流，花街柳巷來承頭。」⁶⁸〈勸農文〉告誡農夫勤勞、愛惜糧食與耕牛曰：「農夫日日辛苦，犁雲鋤雨耕耘。切勿廢時失業，胼手胝足莫停。朝出暮入勿廢，田頭地角經心。春耕夏耘要體，秋收冬藏分清。」⁶⁹〈勸工文〉曰：「爾就要，存忠心，勤做為上。莫欺哄，莫懈怠，休瞞主人。朝夕間，來辛苦，主人顧腹。將工錢，拿回來，孝養父母。」⁷⁰〈勸商文〉曰：「用一本，販買賣，一本萬利也不怪。賣的貨，要斟酌，公平出入有下落。八錢貨，抵一兩，喪盡天良造孽障。何不想，自己命，富貴財帛由天定。命隻有，八盒米，走盡天下滿不起。為客商，本錢小，各存善良慢慢覓。走東西，和南北，遍處游走莫誤客。一文買，賣兩文，貨真價實對天神。」⁷¹另外，《聖降部》中，對「八德」「八字」亦各有歌文，歌文依然是由方言寫就，突出經濟倫理與正當行為的勸誡，如〈財字西江月〉曰：「士子刀筆傷命，暗殺他人不祥，只想銀錢掙家囊，不想傷人身上。農人更是可惡，趨牆挪（墾）[埂]挖牆，一片心想掙田莊，喪卻天良心上。工人也只愛財，行為狼心狗膽，營工不能體忠良，作為奸巧山上。商賈更還有計，做些假貨假裝，喪盡良心來欺誑，

⁶⁶ 趙達庵，〈艾興周先生壽序〉，載艾芝楨輯抄，《時令及祭文匯錄》。

⁶⁷ 艾昌炤，〈家祭〉，載艾之楨輯，《時令及祭文匯錄》。

⁶⁸ 滇屬景陽者干鳳川卜勺村六聖殿降著，《三才良舟》，〈聖降部〉，頁11。

⁶⁹ 滇屬景陽者干鳳川卜勺村六聖殿降著，《三才良舟》，〈聖降部〉，頁13。

⁷⁰ 滇屬景陽者干鳳川卜勺村六聖殿降著，《三才良舟》，〈聖降部〉，頁15。

⁷¹ 滇屬景陽者干鳳川卜勺村六聖殿降著，《三才良舟》，〈聖降部〉，頁19。

只以詭宄為上。」^⑦酒井忠夫指出，「八德」的道德條目於清朝中後期在文社性質的聖諭講壇的興起，是為了支持同治中興，是地方知識人與庶民將禮儀廉恥的實踐與訴求同扶鸞的宗教結社活動「自然」結合起來的結果。^⑧《三才良舟》以「八德」「八字」重建山區社會的行為規範，一度成為當地社會的共識，由此滲透入人們的行為、言語以及他們所創造的各類物品，不斷被人們消納、傳遞、再制。

〈地獄部〉中，對張師成、張師夔、張師有弟兄的審判歌文，最容易看出哀牢山區的社會經濟特徵及經濟倫理重建的意義。根據《清河堂張氏族譜》，張氏始祖張成「因四川作亂，於萬歷年間自四川而往滇南，效力藩司。奉命巡查，販賣象牙，經歷普洱、茶山、威遠、他郎。雖云巡察，意在觀風。見景東人心忠厚，風俗淳美，擇地而居魯馬河上營小橋頭橫路下，更名曰心宇，配卷水王氏」^⑨。其後，張氏世代與有衛所背景的羅家、楊家、王家等家族通婚，傳至第六代的晁奎，經營山貨貿易，家道興隆。晁奎次子新虞（1813—1899），配羅氏，有子9人：師允、師成、師夔、師有、師孟、師賢、師範、師本、師源。因襲耕讀傳家、兼習商賈的傳統，師成、師有後來成為士子，師夔、師源經商。刊刻《三才良舟》時，師成、師夔、師有皆已過世，師源參與《三才良舟》刊刻，用力甚多，還有捐獻銀五兩的功德。〈地獄部〉中，師夔、師成、師有都接受審判，作有哭歌文。張師夔的哭歌文是一篇現身說法規勸山區行商的歌文：「想起來，我在生，德行不有。不立功，不立善，混過春秋。在村中，不多事，老實忠厚。處兄弟，不損傷，不會鬥毆……我在生，懶耕田，又懶種地。只想着，趕騾馬，一本萬利……多訓兒，在陽間，莫要逞橫。志要高，身宜下，禮節要明。尚節儉，惜財用，克儉克勤。貿易中，也都要，戡秤公平。遇強人，須憐憫，惻隱之心。遇強人，切不可，比較輸贏。尋生理，安本份，非為莫行。族庭內，鄉黨中，雍睦相親。小孫子，須當要，攻讀書文。家雖貧，學不輟，古今常聞。」^⑩張師成身為士子，在陽世「遍處講理敲釘錘（敲詐勒索）」，在閻羅王的審判中，被迫做了一段哭歌文，與〈聖降部〉的〈勸士文〉正可相互對照：「悔不該，在世上，造下孽障。幫人家，論是否，細不參揆。只徒

⑦ 滇屬景陽者干鳳川卜勺村六聖殿降著，《三才良舟》，〈聖降部〉，頁39。

⑧ 酒井忠夫，《近・現代中國における宗教結社の研究》（東京：國書刊行會，2002），頁129—133。

⑨ 佚名，《張氏族譜》（手稿本，鎮沅縣九甲鎮大平掌張開春藏）。

⑩ 滇屬景陽者干鳳川卜勺村六聖殿降著，《三才良舟》，〈地獄部〉，頁49。

我，用奸謀，把人冤屈。那時節，人稱（很）[狠]，有才冇能。造的罪，訴不交，難得細表。有一頭，真無聊，人不知曉。悖天理，暗害人，惱怒天神。人賣女，我在憑，只想得銀……要和睦，要忍讓，勤儉為上。我只為，逞我能，幫人講理。貪銀錢，積罪愆，自肥己身。勸士子，存天良，謹守臥碑，莫逞豪，莫逞（很）[狠]，造罪非輕。」⁷⁶張師有在生前滿肚文章，雖然有一些過錯，但是因為兒子為他做的超拔儀式，獲得寬宥。在審判中，被泰山大王命做〈西江月〉詞勸世曰：「家業也還稍富，父母二老在堂，教子義方刻刻忙，愛子如同掌上。以此設立學校，送我弟兄入堂，二老在家耕田莊，也把供給送上。想起寒窗苦讀，時時勤看文章，不敢怠惰來拋荒，夜半才睡床上。地方平息趕考，大人命做文章，作題作詩來出場，就把頂子戴上……不該倚才壓眾，喪盡天良五常，一旦無常入我鄉，鏈子拴我膊上。」⁷⁷在審判中，還有陰間的師夔、師成、師有與尚在陽間生活的張師源深情對答，更增添了宣講的互動環節。其後，罪業深重的張師成因為閻羅王追念其祖父晁奎的善根與妻兒的超薦，「發往投生永北廳」⁷⁸。張師夔和張師友則在〈天堂部〉中，分別被敕封為土主、冥府注祿司。「同言而信，信其所親，同命而行，行其所服」⁷⁹。這些夾雜地方精英生前經歷和聖諭宣講規誡的歌詞，以現身說法的方式，對山區社會的社會倫理產生重要影響。值得一提的是，張師夔的兒子張文華，字永濬，在〈聖降部〉中稱「上帝恩賜七品頂戴張文華助善」⁸⁰繼承乃父趕騾馬行商的事業，積累了大量財富，在《三才良舟》刊刻中出力頗多。晚年，謹遵其父親在《三才良舟》中的訓誡，將平生積蓄，用於修橋補路、賑濟鄉族等事業，對地方貢獻頗多，人稱「張大善人」。更有意思的是，《清河堂張氏族譜》所記張新虞子女一共6人，《三才良舟》中，張師成、張師夔、張師有都稱張師源「九老弟」。歷次田野調查中，張氏族人一直認為張師源為「六老祖」，《三才良舟》所記或恐有虛構成份，一直到2025年2月22日，張家在為張新虞安新碑時，出土宣統元年所製碑文一塊，上記錄新虞九子之名，可知至少在清末，張氏族人已經有這種說法。

⁷⁶ 滇屬景陽者干鳳川卜勺村六聖殿降著，《三才良舟》，〈地獄部〉，頁71—73。

⁷⁷ 滇屬景陽者干鳳川卜勺村六聖殿降著，《三才良舟》，〈地獄部〉，頁67—68。

⁷⁸ 滇屬景陽者干鳳川卜勺村六聖殿降著，《三才良舟》，〈地獄部〉，頁68。

⁷⁹ 顏之推，《顏氏家訓》（北京：中華書局，1993），頁1。

⁸⁰ 滇屬景陽者干鳳川卜勺村六聖殿降著，《三才良舟》，〈聖降部〉，頁6。

「八德」的思想從四川、滇南開始流布，是為了解決清朝中後期西南邊疆社會動蕩之後倫理價值淪喪的問題^①。日本學者菊池秀明指出，19世紀後期中國西南邊疆地區近代化過程中的種種努力，諸如包括鎮壓匪賊、恢復治安、刊刻善書、振興文教、農業改革等，屬於中國邊疆「儒教化」的近代化政策和「文明化」嘗試^②。《三才良舟》作為西南山區邊疆社會精英整合地方資源，進行地方治理的文字根據，多維度、多層次地呈現了來自不同背景的人群在社會、文化、商業、政治與社會關係各方位進行持續不斷的互動並試圖創造出新的互動模式的努力。在這個過程中，作為當時國家意識形態聖諭十六條的諸多內容和五倫八德的觀念，在經歷了國家文化與地方文化的相互影響融合之後，如細雨一般，慢慢滲入民眾的生活和思想之中。

（三）統合禮俗，引導山區社會文明化的方向

統合聖諭宣講與山區社會固有的宗教文化體系，樹立邊疆社會治理的文字根據，是《三才良舟》作為一部鸞書，在當時哀牢山區的特出之處。儒釋道三教合一的科儀體系是哀牢山區景、鎮、新「三屬地」最重要的宗教文化體系。該體系是明代設立景東衛之後，不同時期遷入哀牢山區的漢民與當地各民族共同開發邊疆社會過程中形成的儀式文本體系，具有鮮明的儒釋道三教融合、民族融合的特點，是中原文化在邊疆社會落地生根後形成的文化成果。^③ 主導刊刻《三才良舟》的羅氏、楊氏、黃氏、曹氏、陳氏等都有衛所移民的背景，張氏、艾氏等則在遷徙中受到衛所家族後人的幫助。衛所的社會宗教文化傳統沿着家族的開支散葉傳承傳播，又因不同家族間通婚、商賈、結義形成地域聯合體。

在清朝中後期的聖諭宣講中，哀牢山區景、鎮、新「三屬地」的地方精英將聖諭宣講與本地廣為流傳的儒釋道三教合一的科儀相結合，將圓滿、普度、祈禳、和疫等儀式昇華為地方應對社會危機的積極回應。^④ 刊刻了《避

① 王見川，〈從「八字」到「八德」：兼談八德早期文獻《八字覺原》〉，載《媽祖與民間信仰研究通訊（4）》，（南京：廣陵書社，2014）頁119—127。

② 菊池秀明，〈近代中國邊境社會的「文明化」政策與實踐：光緒時期廣西西部地區的開發和地方政府〉，載謝國興主編，《邊區歷史與主題性形塑》（臺北：中央研究院，2013），頁211—253。

③ 熊開萬、張錦鵬，〈哀牢山車夫科書所見西南邊疆地區的民族交融與社會記憶〉，《民族研究》，2024年，第4期，頁111—127。

④ 熊開萬、楊明順，〈亂世的良舟——以1948年哀牢山腹地的一場普度儀式為中心〉，《文化中國》（加拿大），第106期（2021年），頁81—92。

瘟妙經全部》《玉皇天律全卷》《天律》《玉帝天尊減罪錫福祛邪皇經》《地母經懺》《天津功過格》《普勸善言》等宣講文本，也產生了《圓滿科儀》《三教同源》《儒門賑孤聖諭》《寒林會聖諭》《林先生勸鬼歌》等儒教科儀抄本，作為修德應劫、修德應災的手段。如光緒十一年重刻於景東大街鎮下營會仙宮的《避瘟妙經全部》，便是一部在祈禳和疫科儀中普遍使用的科儀書，書中稱：「凡爾群黎，宜體好生之德，深報洪覆之恩。共遵世祖章皇帝六訓，聖祖仁皇帝十六條」⁸⁵，「須守王法、須重師尊、須愛兄弟、須信朋友、須睦宗族、須和鄉鄰、須別夫婦、須教子孫」⁸⁶。在這些哀牢山科儀文書中，聖諭宣講最終糅合於宗教性的科儀、鸞書、乩壇當中，宣講文本則真正成為民間集體創作的載體，其創作方法、風格題材都與傳統文人創作迥異。

《三才良舟》及其後刊刻的《三教收圓》，在繼承山區社會三教合一宗教文化的基礎上，形成了一種強烈的地方文史書寫和地方文明化追求的精神。特別是在《三才良舟》的〈人事部〉與〈地獄部〉的案證中保留了大量地方社會、經濟、文化資訊，也記載了很多普通人物的「活法」，這些案證藉由世俗大眾社會實情之事件刻畫，呈現了一幅山區社會「闢草萊以為樂土」的努力，也呈現了普通百姓胼手胝足養家糊口的艱辛與不甘。〈人事部〉中，因踐行聖諭而被列於「善案」中的有敦孝弟以重人倫的田崇琳（新平），篤宗族以昭雍睦的楊名光（新平），和鄉黨以息爭訟的王光（鎮沅），尚節儉以惜才用的羅之纓（景東），隆學校以端士習的羅為純（景東），黜異端以崇正學的羅為炯（景東），明禮讓以厚風俗的李之榮（景東），務本業以定民志的曹方儒（新平），聯保甲以彌盜賊的艾昌炤、周安靖（鎮沅）等。其中，羅為純「隆學校以端士習」的案例很有代表性。羅為純是景東者干鳳川卜勺村人，羅以傳的孫子，羅恆煜、羅恆章的父親。他本有兄弟五人，在咸同兵燹中僅剩下他一個，又受到族人的欺負。但他以頑強的意志，打銀活口，刻苦練武，最終出人頭地，在卜勺村興辦學校，為人們所景仰。

數年後，兵戈息，白日練武夜打銀。一年中，去趕場，祖宗默佑把名揚。回家內，連生子，雙福來降到此日。數年間，勤苦掙，

⁸⁵ 蓬萊第一宮降著，《避瘟妙經全部》（昆明學院西南民間文獻研修中心藏），頁8—9。

⁸⁶ 蓬萊第一宮降著，《避瘟妙經全部》，頁20。

興家立業不蹭蹬。丁丑年，蓋房屋，數年之內真勞苦。庚辰歲，被他族，黑天冤枉悶肚腹。無奈何，奔親戚，和了此事個個聞。不幾年，月如梭，設立學校攻書科。尊師傅，如己父，敬師敬父一條路。設學館，敬師尊，時時刻刻報本根。雖然是，一武生，習士之端性情真。縱雖然，有過錯，隆學校來少墮落。雖然是，攻他子，別人亦得讀書史。教子弟，敬師尊，切莫怒氣而生嗔。訓子弟，習規矩，耕讀二字莫要輕。在此鄉，立學校，要算他人把眾超。⁸⁷

羅為純的生命史及其興隆學校的努力，是咸同兵燹之後山區民眾以螞蟻拖食的精神推動文明化的生動寫照，從中也可見山區社會複雜的社群關係和艱難復蘇的小民經濟。《三才良舟》的偉大之處恰好在於，從最基層、最卑微的普通民眾身上，刻畫出了令人動容的社會行動意義。與羅為純可以相提並論的，還有曹方儒務本業以定民志的例子。曹方儒是景東者干黃栗樹人（距離卜勺村僅兩公里），幼時家里貧苦，靠領種田地度日。咸同兵燹中，生活更加艱難，「生得兒女兩三個，朝夕凍餓叫爹娘」，舉家遷往新平縣扎表為人做工，夫妻勤勤懇懇，後來生活有了節餘，「邀約左右請先生，你我從此立學堂」，又過了幾年動亂結束後，他又搬回景東居住。辛勤勞動，用積蓄購買耕種的田地，逐漸富裕起來。曹方儒和他的家人們在最苦難的歲月裡，耕讀傳家，後來他的兒子曹開俊中了貢生，家道小康，「長子成名兩子耕，父子和樂正村鄉」⁸⁸。曹家老宅在今雲南省鎮沅縣九甲鎮勳真村老茄村村民小組，當時屬於新平縣蠻倫鄉所轄，該地現在依然有曹氏後人居住。

從另外的角度看，羅為純與曹方儒的案證，也可視為一種用教養和教育造就共同的生活方式的努力。在這些案證中，《三才良舟》獨特的表達方式也頗值得關注。「任耕任畔不夠費，又領溝水做一番。某家幾尺幾寸水，捐得某家幾斗糧」⁸⁹，是哀牢山區刻木為寸分水制度的生動寫照；「小的去把葉草取，取草割葉搥田莊」⁹⁰，是山區民眾用雜草與樹葉給農田增加肥力的農業知識紀錄。「街市上，見朋友，拖拖拉拉。叫人家，開酒錢，湯鍋也吃。不重身，不重命，邈里邈邊」⁹¹，是山區社會集市消費的場景。前面張

⁸⁷ 滇屬景陽者干鳳川卜勺村六聖殿降著，《三才良舟》，〈人事部〉，頁29。

⁸⁸ 滇屬景陽者干鳳川卜勺村六聖殿降著，《三才良舟》，〈人事部〉，頁52—53。

⁸⁹ 滇屬景陽者干鳳川卜勺村六聖殿降著，《三才良舟》，〈人事部〉，頁52。

⁹⁰ 滇屬景陽者干鳳川卜勺村六聖殿降著，《三才良舟》，〈人事部〉，頁53。

⁹¹ 滇屬景陽者干鳳川卜勺村六聖殿降著，《三才良舟》，〈地獄部〉，頁47。

師夔、張師成、張師有兄弟的案證中已經可以感受到「攢十字」「西江月」「三三七」「六言詩」「七言詩」「浪淘沙」等《三才良舟》常用文體的魅力。這些文體本從俗講、俗曲、寶卷、科儀文書等俗文學文本中脫胎而來，又因為熔鑄了大量的民俗、方言、風物、制度等地方性知識，逐漸形成了山區社會通行的共同語言及受制於共同宗教信仰的生活禮制，使得《三才良舟》在表現上完美地將國家制度與地方風俗密切結合，並在其實踐者身上激發出一種特有的榮譽感和尊嚴意識。

正如酒井忠夫所指出的，中國聖諭及善書宣講的活動背後所顯示的民眾道德的內容，是超越對立的官、民、貧、富的差別的共同的民眾宗教意識，其中具有中國文化自主發展的特殊的中國式的前進的要素。^②在清朝中後期發生在哀牢山區景、鎮、新「三屬地」的宣講活動中，「禮儀廉恥」的思想和文明化的追求逐漸成為在群體中發揮效用的共識。聖諭宣講為地域社會的發展提供了內生的潛能與價值以及自下而上建立秩序規範的意識，這個是清朝覆滅之後，作為文本的聖諭與作為行動的宣講仍在民間施行的根本原因。

四、統合邊疆與鄉族重塑地域共同體

邊疆是各種人群與文化的混合。諸多西南邊疆社會歷史的研究經驗表明，西南山區從來不是一個停滯、落後的封閉社會，在文化交融、人口流動、物品流通、宗教交流等方面非常活躍。處於景東、鎮沅、新平三縣隙地中的「三屬地」，尋求共同價值與意義的努力一直是社會文明化的追求目標。至今立於景東縣花山鎮的一塊大路會鄉約碑呈現了「三屬地」民眾共同應對耕牛被盜等社會風險、共建地域社會的理想與努力：

蓋聞風清俗美。道不拾遺，風清之謂也。里有仁厚，俗美之謂也。人心不一，故而風俗不齊，良由相友相助之規缺焉不講。眾等生太平之世，為耕鑿之民，所宜勸為善、戒為惡。俾風俗淳厚，歌舜日而樂堯天。我會由僻處通衢，易藏匪類，山林深密，煙戶零星。出入之誼倍切，守望之助維殷。庶使異姓無異志，同井有同心，則比戶可封，仁里為美。於今相約先民是程，鑄垂久更望諸

^② 酒井忠夫著，劉嶽兵、何英鶯譯，《中國善書研究》（南京：江蘇人民出版社，2010），頁18。

後。今將合會同心禁戒條目開列於左。一、邑內有耕牛或被賊盜去，報明，眾各帶食用器械，協力尋覓，不獲者照牛變價，眾捐幫一半，山廠失落者不幫，失馬亦然……道光二十九年己酉歲夏六月望五日大路合會等建立。⁹³

碑文中，「異姓無異志，同井有同心」「出入相友，守望相助」「風清俗美」的社會不僅是兩千年來儒家的社會理想，也是宋明以來地方精英著眼於意識與行動方面的統一、認同，建設地方社會的基本路徑。在同治三年刊刻的《天津》中，曾對咸同山區社會大動亂的原因進行初步歸納：

自聖祖章皇帝以下二甲子之人，俱有忠孝之心，亦多忠誠之士。自成皇帝以來，昧了忠孝二字。專尚紛華，好虛詐、作刁惡。變白為黑，以是作非，冤冤曲曲，無一正直之子，無一方便之士……夷欺漢、漢欺夷，夷漢互起爭奪。上下變匪，故結成大劫。⁹⁴

總的來說，山區社會的變故主要還是人心不古，夷漢互欺。在《天津》中，因為戰爭強化的夷漢之間的矛盾，民族歧視與區隔情緒是很強烈的。一方面，將夷人與不遵王章、不服王化的「逆賊」相等同。「凡天下有舛夫娼婦，一經犯勾（着），擬為上刑。不忠君王，糾匪謀叛逆賊，回回、倮倮、擺夷、樸蠻大腳、黑頭紅頭、青衣白套等類同辦。」⁹⁵另一方面，好吃好穿、癡迷貪心的漢族會在死後投生異族。「凡有在生男女，偷閒自在，好吃好穿，好養雞鴨鵝兒以圖賣錢搯家，酸酒淡醋冷醬冷粥誑騙世上銀錢之人，皆以癡迷貪心四字定罪……罪滿發交東嶽大帝，領給生天公據。作一平常倮倮、擺夷、窩泥而去，與他污水一杯，吃了使他在生不識一字，不知他名而去。」⁹⁶《三才良舟》體現出當地精英重塑地域共同體的價值追求。

統合鄉族與邊疆，其實就是在天下儀禮與「華夷一家」的架構下，將漢族與周邊的民族關係放置於「王者無外」的平等與共享的理念中進行實踐，

⁹³ 大路合會等建，〈花山大路會鄉約碑〉，碑存景東縣花山鎮天華寺內，2023年8月17日田野調查錄文。

⁹⁴ 振善壇降著，《天津》，頁26—27。

⁹⁵ 振善壇降著，《天津》，頁27—28。

⁹⁶ 振善壇降著，《天津》，頁29—30。

「統轄地方，以正風規」⁹⁷，以共同的意識引導同心同德的山區社會建設。在很大程度上，《三才良舟》已經沒有了《天律》中那種到處孤魂野鬼、民族歧視，一定要通過宗教情懷來詮釋歷史的焦慮，而代之在哀牢山區以儒家倫理價值為基礎建立普遍的社會共識。正如費孝通所言，人有了共識，才能建立社會，實現心心相通。⁹⁸在〈丹桂籍凡例〉中，曾為《三才良舟》刊刻「捨身忘家月餘乃就」⁹⁹的新平貢生楊春馥提出新教育當參用《丹桂籍》這樣的善書「為德育之實行以消大同之禍亂而進大同之和平」¹⁰⁰，這在當時哀牢山區地方精英中應該是一個共識。基於山區的社會情景，大同的意義，至少包括山區各族群、家族維繫秩序、和諧，成員彼此尊重，資源共用，疆界消弭。

在《三才良舟》中，地方精英對地域共同體構想與推動，主要通過「和鄉黨」及「厚風俗」兩方面來實現。首先，地域共同體要維持秩序和諧，不僅成員間要彼此尊重，日常的行事要有同胞間的情感，並且要形成合乎習俗的相互幫助。「鄉黨和樂，教訓要言。如手如足，相求相應。守望相助，疾病相扶」¹⁰¹，這便是統合族群與邊疆而形成的「鄉黨」意識。鄉黨，在儒家經典中，謂父兄宗族之所在，是相保、相受、相葬、相救、相調、相賓的溫暖人間。¹⁰²在中國西南的山區社會中，明代以來的衛所移民及其家族擴展中的婚姻、商貿和其他文化交流，形成了各族群間你中有我、我中有你的居住格局，產生於對自然環境適應和對鄰里模仿的共同習俗形成了一種強韌的社會紐帶。在鎮沅直隸廳禮鄉九甲，世代居住於此的拉祜族與隨後陸續遷入的漢族建立了基於刻木分水的共耕農業體系，拉祜族也參與善壇的活動¹⁰³。這使得聖諭「和鄉黨」的內涵發生了重大的變化，「鄉黨之中，有舍有鄰。同鄉同黨，天地之靈……貴莫辱賤，富莫厭貧，縱是貧賤，念在鄉鄰。鄉中有

⁹⁷ 滇屬景陽者干鳳川卜勺村六聖殿降著，《三才良舟》，〈天堂部〉，頁34。

⁹⁸ 費孝通，《師承·補課·治學》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2001），頁334。

⁹⁹ 周家芳，〈清例贈修職郎鄉評文懿顯考諱春馥楊老大人墓碑記〉。

¹⁰⁰ 楊春馥，〈《丹桂籍》凡例〉，載熊開萬、楊明順編，《哀牢山科儀文書（7）》（香港：華南研究中心，2022），頁465。

¹⁰¹ 滇屬景陽者干鳳川卜勺村六聖殿降著，《三才良舟》，〈人事部〉，頁12。

¹⁰² 鄭玄等，《周禮注疏》（《十三經注疏》，杭州：浙江古籍出版社，1998），〈大司徒〉，頁707。

¹⁰³ 訪談筆記：王明利（雲南省鎮沅縣九甲鎮九甲村撒拉母村民小組拉祜族族長），2024年11月25日。

貴，與富相連。貧賤有禍，同體同行。若不照管，凶事定臨……欲想盛世，雍睦一營，統率鄉黨，皆遵典型，講禮言義，不必紛紜。」¹⁰⁴ 這些勸誡可謂苦口婆心，甚至要求「牛馬相害，不宜大言。軟口良語，說與人聽。以後收管，休放田園」¹⁰⁵，強調山區社會各群體間休戚與共、和衷共濟的一體感。

《三才良舟》的書名包含着寶筏、普度、拯救苦難的寓意。總體地看，普遍性人際關係有關德目的闡釋如仁愛互助、平等待人、盡忠守職、誠實交易、遵守約定等並不如《丹桂籍》《關聖帝君覺世經》深刻和有感染力。但是從淳化風俗、建立基於鄉族的地域社會層面，卻有獨到的地方。〈人事部〉中指出，「欲把世風挽轉，先要俗弊除清，風俗感激良善，羞惡不覺而萌」¹⁰⁶。如果對〈聖降部〉中批判的敗俗行為和〈地獄部〉〈人事部〉中的惡案做一統計的話，其中批判的俗弊至少包括不孝、邪淫、貪婪、惡言惡語、教唆詞訟、不守王法、好聽淫戲、倫常不清等醜惡行為與抽大菸、酗酒、尋花問柳、打胎溺女、作踐字紙等惡習；還有經濟行為中的大斗小秤、輕出重入、敲釘磕錘、販賣假貨、贖田挪埂、謀財害命等欺詐行為。從打擊一種惡是扶持相應的善的角度看，這種批判無疑包含着風俗改良的強烈追求。〈人事部〉中，景東川河上川李之榮明禮讓以敦風俗的善案提出了風俗淳化的化境：「閭閻從此知綱紀，逢事忍讓不稱雄。鄉黨鄰里講仁德，有事不能到衙中。地方風俗成善化，鼠齒雀角化美風」¹⁰⁷。風俗淳化始終是中國社會治理的終極目標，古人認為，「治亂之關，必在人心風俗」¹⁰⁸，「移風易俗，使天下回心而（鄉）[向]道」¹⁰⁹。假設人人依禮而行，事事謙恭，風俗自然醇厚，「道一風同，耕讓畔，行讓路，如同一屋」¹¹⁰。這樣，每個人都能夠生活在一個平安、和諧的社會里。

《三才良舟》中，統合鄉族與邊疆的努力是在清朝政府「華夷一家」的天下概念中進行討論的，不排除其中存續着漢族地方精英一廂情願的希望山區各群體接受「三教道理」的設想。但無論怎麼看，哀牢山區地方精英試圖

¹⁰⁴ 滇屬景陽者干鳳川卜勺村六聖殿降著，《三才良舟》，〈人事部〉，頁12—13。

¹⁰⁵ 滇屬景陽者干鳳川卜勺村六聖殿降著，《三才良舟》，〈人事部〉，頁12—13。

¹⁰⁶ 滇屬景陽者干鳳川卜勺村六聖殿降著，《三才良舟》，〈人事部〉，頁44。

¹⁰⁷ 滇屬景陽者干鳳川卜勺村六聖殿降著，《三才良舟》，〈人事部〉，頁46。

¹⁰⁸ 顧炎武，《亭林詩文集》（上海：上海古籍出版社，2012），〈與友人書九〉，頁141。

¹⁰⁹ 班固，《漢書》（北京：中華書局出版社，1962），卷22，〈禮樂志第二〉，頁1030。

¹¹⁰ 滇屬景陽者干鳳川卜勺村六聖殿降著，《三才良舟》，〈人事部〉，頁14。

統合邊疆與鄉族以重塑地方共同體的努力，包含着邊疆民族平等和進步的近代化理念，是一種文明化的嘗試。

五、結論

福柯在討論到國家的「治理性」(gouvernementalite)時指出，「治理性」應該滲透到人們日常生活的細微網絡及日常生活各個面向的操作場域^⑪。聖諭宣講在邊疆社會治理中作為一種多族群共建的歷史過程的文化表達，生動地呈現了地方民眾如何「表達」與「回應」其所面對社會歷史問題的思想與行為。哀牢山腹地各族刊刻《三才良舟》的案例，以及《三才良舟》中地方精英利用聖諭講壇的平臺整合地方文化進行邊疆治理的努力，客觀上為地方各族提供了一種遵守禮法、以國為本的思想基礎，為將邊疆各族整合到國家意識形態和儒家文化體系設定了框架。在天下儀禮與「華夷一家」的敘事框架下，漢族與周邊各民族關係被放置於「王者無外」的平等與共享的理念中進行實踐，這種實踐創造了一種用之於心靈、道德系統，與生活方式的新邏輯。

菊池秀明在近代中國邊境社會的「文明化」政策與實踐的研究中指出，同治、光緒時期，專制王朝劃一的政治無法在帝國末端實施，地方勢力對邊疆的治理曾經取得了一定的成效。^⑫從《三才良舟》的刊刻中，地方的多樣性與統一國家維護之間並不衝突，地方的多樣性是各民族積極參與創造的結果，地方精英通過當地人熟知的方式，將王朝國家的道德倫理進行宣講，體現出地方精英為統合邊疆社會與族群，重塑地域社會秩序的努力，也成為我們理解地域社會演變的重要路徑。

(責任編輯：武勇；實習編輯：趙曉婧)

^⑪ Michel Foucault, "Governmentality," in *The Foucault Effect*, eds. G. Burchell, C. Gordon and P. Miller (Chicago: University of Chicago press, 1991), 87 – 104. 轉引自大貫惠美子著，堯嘉寧譯，《被扭曲的櫻花：美的意識與軍國主義》(臺北：聯經出版，2014)，頁36。

^⑫ 菊池秀明，〈從近代中國邊境社會的「文明化」政策與實踐：光緒時期廣西西部地區的開發和地方政府〉，頁211—254。

The Propagation of Imperial Edicts and the
Governance of the Southwestern
Frontier in the Late Qing Dynasty:
A Documentary Investigation based on the Printing
of the “Sancai Liangzhou” from the Ailao
Mountain Region of Central Yunnan

Kaiwan XIONG

School of Humanities

Kunming University

Abstract

Sancai Liangzhou (Good Vessel of the Trinity of Heaven, Earth and Man) is “textual evidence” that fully reflects the fact that the various ethnic groups of the “three dependent territories” of Jingdong, Zhenyuan, and Xiping in the Ailao Mountain area of central Yunnan took the creation and printing of publications propagating imperial edicts as a banner enterprise, implementing social order on the frontier from the outbreak of the Du Wenxiu Rebellion in 1856 until 1910. In the process of the creation and printing of these text, local elites combined the “sixteen imperial edicts” which represented the intentions of the Qing state and the “eight virtues” that were put forward to serve the Tongzhi Restoration with local history and culture to unite and integrate the ethnic groups on the frontiers and effectively shape the national identity of the regional community. Based on detailed anthropological fieldwork, the printing of the *Sancai Liangzhou* demonstrates the dynamic process of

Kaiwan XIONG, Kunming University, Kunming, Yunnan, No. 2 Puxin Road, Economic and Technological Development Zone, Kunming, 650214. E-mail: Fengchu452@163.com

continuous interaction and diverse interconnection of the social order on the southwest frontier. Continuous belief in the efficacy of text and beneficence of frontier society were crucial factors in this process.

Keywords: Propagation of Imperial Edicts, Frontier Governance, Rebellions of the Xianfeng and Tongzhi Reigns, Local Elites