

壯族英雄、岱農族神靈

——中越邊境政治下的儂智高崇祀比較研究

高雅寧

政治大學民族學系

提要

儂智高1015年（或1025年）生於今日中越邊境土著首領家族，曾反抗大越李朝，亦攻下中國宋朝南方數座城池，企圖建立自身政權，最終在1053年被宋將狄青大敗於邕州崑崙關。中越跨境臺(Tai)語人群對儂智高的崇敬毋庸置疑，然民族國家建立後，為鞏固邊境及兩國內政差異，歷史人物的當代境遇大不同。本文旨在比較中越在民族、宗教與文化政策交織作用下，不同行動者（國家學

高雅寧，政治大學民族學系，臺灣臺北市文山區指南路二段64號，郵編：116011，電郵：kaoyan@nccu.edu.tw。

本文係在〈跨境臺(Tai)語民族英雄的不同境遇：中越邊境儂智高崇祀的比較〉一文的基礎上修改而成。該文發表在「一帶一路與中國西南研究：歷史、社會與文化」研討會，2018年3月31日至4月1日，中國深圳南方科技大學。本文使用的資料內容，主要是2015年8月到2017年7月之間赴中越邊境執行科技部計畫「中越邊境臺(Tai)語人群儂智高崇祀之比較研究」(MOST 104-2410-H-004-038-MY2)進行移地研究所收集。感謝科技部經費支持，以及在執行計畫過程中協助我的中國與越南學術界前輩與夥伴及田野地點接受我訪談與接待我參與儀式的朋友。謹此感謝學友 James Anderson 博士，協助我聯繫並介紹越南高平省丁玉海(Dinh Ngọc Hải)先生，使本研究得以順利於高平一帶展開田野調查。武堂倫(Vũ Đường Luân)博士在簽證申請上予以多方面聯繫與協助。感謝越南漢喃研究院提供越南古文獻資料，東南亞研究院譚氏桃(Đàm Thị Đào)博士協助查找越文出版品。在中國雲南山地區，承蒙王明富先生引薦與陪同，我得以進入各村落進行調查。廣西方面則依賴范宏貴教授協助，介紹儂／農氏族，為本研究提供寶貴資源。在雲南山地區進行田野調查時，當某些村落限制女性參加與遇到兩村儀式撞期時，謝子充先生擔任我的分身協助儀式拍攝與紀錄，特表感謝。此外，感謝曾擔任研究計畫助理的越南留學生裴氏燕(Bùi Thị Yến)、裴碧玉(Bùi Bích Ngọc)與彭翠瑛(Bành Thúy Anh)，協助越南資料與文獻之翻譯。本文由陳珮潔小姐協助文稿潤飾，Eveline Bingaman 博士協助英文摘要編輯，在此表示感謝。最後，感謝兩位匿名審查人提出寶貴意見，使本文之架構與論述更加完善與精確。

術機構學者、少數民族菁英與幹部、一般民眾與儀式專家)如何建構儂智高的多重形象。中國採「自上而下」策略，透過知識分子鞏固儂智高在壯族史書的民族英雄身分，越南則運用「自下而上」模式，由省級民族幹部請中央研究機構歷史學者為地方神靈角色背書。中越差異取決於少數民族菁英與主政者之互動關係，以及不同行動者針對民族、宗教與文化政策的回應方式。

關鍵詞：儂智高、中越邊境、臺語人群、民族英雄、地方神靈

一、前言

2015年底，筆者在廣西民族大學講座中回顧自2005年來研究儂智高（1015或1025—？）之成果，一位壯族學者對越南已在中越自由貿易區建造儂智高廟感到憂心。據媒體對「板約竹林佛蹟寺」（Chùa Phật tích Trúc lâm Bản Giốc）破土儀式當天的報導，原規劃將儂智高祠列入該建築群。^①然筆者於2016年實地探訪該佛教建築群，僅見供奉胡志明、武元甲與陳興道神祠，未見儂智高塑像或神位。

先不論板約竹林佛蹟寺最終是否設立儂智高神祠，高平省境內確有數座主祀儂智高或其母親的廟宇，已獲得中央或地方政府頒予證書予以承認，廟會亦重新恢復或盛大舉辦。^②儂智高被全越南視為民族英雄的身分仍具「模糊性」，遠不及胡志明、武元甲及抗蒙古名將陳興道等3位國家英雄，但正月份儂智高廟會已是高平盛事，儂智高作為神靈，在2016年被列為聯合國非物質遺產名錄的「越南三府母神信仰的相關實踐活動」（Thực hành Tín ngưỡng thờ Mẫu Tam phủ của người Việt, practices related to the Viet beliefs in the Mother Goddesses of Three Realms）儀式中現身。^③

中國廣西與雲南的壯族人群亦有祭祀儂智高，並重建其廟宇，不過仍停留於民間層次，尚無一間儂智高廟宇獲各層級政府正式承認。某位不具名廣西考古學者表示，越南那些重建的廟宇怎能稱為「歷史文化遺蹟」呢？^④由此可見，中越兩國有着不同的認定遺蹟的標準，更進一步的觀察亦發現，兩

① 關於破土儀式之報導見 Cao Bang Online, “Khởi công xây dựng Chùa Phật tích Trúc lâm Bản Giốc”（動工修建板約竹林佛蹟寺），2013年6月15日，http://baocaobang.vn/Thoi-su/Khoi-cong-xay-dung-Chua-Phat-tich-Truc-lam-Ban-Gioc/15865_bcb。

② 根據丁玉海先生提供之訊息，截至2025年8月15日止，越南高平已有5處儂智高遺蹟被省政府認證為歷史文物，1處被認證為國家級文物。板約竹林佛寺的神祠已經完工並吸引大批遊客。此外，越南2025年7月份的省市合併的政策，連帶着高平省內的坊或社名也有重新命名，其中原市中心的一個坊重新命名為「儂智高坊」。（丁玉海電子郵件往來，2025年8月2日、15日）

③ 2017年2月1日，高平省廣淵縣陳興道廟儂智高降神越族靈媒的經過詳見 Kao Ya-ning, “A Hero Crosses Boundaries: Shamanic Rituals of Nung Tri Cao in a Sino-Vietnamese Border Town,” the International Conference “Expanding Boundaries: Ethnicity, Materiality and Spirituality”, the International Society for Academic Research on Shamanism, Vietnam Museum of Ethnology, Hanoi, Vietnam, December 1-4, 2017。

④ 訪談記錄：廣西考古專家，2017年05月17日，廣西博物館。

國宗教法規形塑農智高祭祀形式，民族政策則影響兩國菁英論述其成為民族英雄的策略，非物質遺產法的立法與執行過程更左右了農智高主題的文化展演。

若說越南農智高崇拜是建立在政府層級歷史文化遺蹟認證上，中國農智高議題更多與壯族歷史編纂相關。積極參與者包括廣西與雲南的壯族政治家、參與壯族通史編纂的民族學家與歷史學家以及農／農姓壯族地方菁英。他們積極參與修譜、探訪遺蹟及「正名」活動。反觀越南在學術上的論述較少，僅1992年越南社會科學翰林院史學院（以下簡稱「越南社科院史學院」）曾舉辦座談會（下詳），更多的是地方政府向上級政府申請認證農智高歷史文化遺蹟及其廟會。

本文嘗試運用 Baud 和 Willem van Schendel 提出的邊境地區三角權力關係模式，解釋跨境臺(Tai)語人群對農智高的歷史論述與宗教實踐策略。^⑤ 崇祀農智高的人群主要為中越邊境上的臺語民族，在中國是壯族，越南則是岱族(Tay)與農族(Nung)。三角權力模式涉及三方行動者——國家官員、區域菁英與在地人民。^⑥ 並依其互動關係再分三類：其一是「安靜的邊境地區」，指三個群體利益一致，彼此間關係緊張度低；其二是「不受規範的邊境地區」，意是國家與區域菁英都無法控制民眾，且民眾未與國家結盟推動利益；其三是「反叛的邊境地區」，區域菁英與在地人民聯合對抗國家。^⑦ 歷代漢字正史中對農智高反叛角色的描述，即「反叛的邊境地區」之典型，民族國家建立之後，農智高逐漸轉化為在「安靜的邊境地區」中少數民族知識分子與幹部表現共同利益的政治或文化符號。雖歷代王朝與部落首領的關係難與當代國家與邊境少數民族直接類比，然在正史中歷代王朝史官將農智高描述成反叛者。

本文聚焦分析與比較中越民族國家建立後，在民族、宗教與文化政策交織實踐下，幾類群體對農智高歷史事件的歷史論述與信仰行動歷程，並歸納出兩種策略。本文亦調整並擴展 Baud 和 Willem van Schendel 所提出的三類群體，將其轉化成：國家學術機構學者、少數民族菁英與幹部、一般民眾與儀式專家等行動者。中國與越南展現不同策略途徑，中國採自上而下的歷史

⑤ Michiel Baud and Willem van Schendel, "Toward a Comparative History of Borderlands," *Journal of World History* 8 (1997): 211-242.

⑥ Michiel Baud and Willem van Schendel, "Toward a Comparative History of Borderlands," 219.

⑦ Michiel Baud and Willem van Schendel, "Toward a Comparative History of Borderlands," 227-229.

論述策略，越南則是自下而上的歷史遺蹟認證規劃。在中國，國家機構學者與地方少數民族菁英與幹部合作出版著作，將儂智高形塑成壯族民族英雄，這些著作經由出版社審查正式發行，意味政府許可國家研究機構中的學者透過歷史書寫方式展現其英雄形象。在官方出版物支持下，各地少數民族菁英隨之展開族譜書寫、遺蹟探查與舉辦紀念活動，以強化該形象。中國境內的儂智高廟興建或重建仍屬民間活動，祭祀活動亦低調進行。在越南，高平省市少數民族幹部請求首都國家學術機構學者舉辦研討會，提出文獻論證地方儀式實踐具有歷史延續性。在首都學者支持下，高平省儂智高廟——旗岑殿（音譯，越南名：Đền Kỳ Sầm，又名靈印廟）——獲得越南中央政府認證，隨後進行整修與重建，廟會也日趨盛大與規範化，成為高平省內其他儂智高廟重建與廟會復辦的典範。

基於漢字書寫的歷史文獻、中越當代田野調查與歷史書寫資料，筆者觀察三類行動者（國家學術機構學者、少數民族菁英與幹部、一般民眾與儀式專家）如何依其掌握的權力與資源，以及對政策的運用或限制，在邊境地區展開對儂智高的理解與崇拜實踐。然而，受限於篇幅，筆者無法完整描述自儂智高事件以來，三類行動者在中越邊境的權力互動與演變。本文聚焦在中越兩個社會主義國家建國後，三類行動者在當代的「民族工作」「宗教法規」與「文化展演」的政策架構下，如何推動或創造儂智高作為一個中國壯族民族英雄與越南地方神靈的歷程，並加以分析比較。

二、歷史文獻中的儂智高

出生在11世紀的儂智高並非名不見經傳，除正史外，地方志、地理書等均有記載，地方官員關於其祭祀處的呈報亦流傳下來。本節描述漢字記述儂智高事件的特徵：中國歷代記載強調儂智高的反叛性，而越南歷朝紀錄則突出其神性。從中央王朝觀點出發的正史，無論宋朝或李朝，儂智高叛亂呈現地方菁英聯合民眾反叛，對應「反叛的邊境地區」之類型。然中越地方志出現分歧：中國清代地方志延續正史論述，聚焦其反叛性；越南阮朝地方志則着重其神性。阮朝官修地理書與地方官員呈報地方信仰訊息已明載廟址與祭祀活動。以下針對歷史文獻文類與記載內容特徵分述之。

（一）正史中的反叛性

儂智高於11世紀出生在廣源州一個地方首領家庭。父親儂全福原為儻猶

州首領，兼併弟弟儂存祿的萬涯州，建立長其國。^⑧ 大越李朝皇帝為此大怒，1039年（李太宗通瑞六年，宋仁宗寶元二年）二月親征廣源，活捉儂全福與儂智高哥哥儂智聰等人，押到京城，三月斬首於市。^⑨ 同年五月，廣源州獻了一塊重達112兩的黃金。^⑩ 1041年儂智高與母親阿儂由雷火洞復據儂猶州，並改為大曆國，李朝皇帝又派人擒儂智高至京城，然憐憫他沒了父親與兄長，再次將廣源州、雷火頻婆思琅等洞交予他掌管。^⑪ 隔年，李太宗派遣魏徵到廣源，授與儂智高「太保」頭銜與印章。^⑫ 此後數年儂智高安分守己，並於1044年向李朝進貢。^⑬ 1048年儂智高以勿惡洞反叛，李王派太尉郭盛溢討伐之，智高投降。^⑭ 1050年儂智高建南天國於安德州。^⑮ 1051年獻馴象和金銀給宋皇帝被拒。^⑯ 儂智高寇邊，李太宗打算出兵幫宋朝討伐，余靖贊成並向朝廷提議，但狄青堅決反對，認為「假兵於外以除內寇，非我利也」，宋帝採狄青建議，不接受李朝協助。^⑰ 1052年儂智高建大南國，稱仁惠皇帝，從邕州一路往東攻下各城池，無往不勝，直到廣州城下，攻50餘日

⑧ 脫脫，《宋史》（臺北：洪氏出版社，1975），卷495，〈列傳第二百五十四·蠻夷三·廣源州蠻〉，頁14215。佚名，《越史略》（錢熙作輯，《守山閣叢書》，臺北：藝文印書館，1967年影印本），卷2，頁6b，未載兼併弟儂存祿領地一事。

⑨ 因考量大越李朝與中國宋朝皇帝年號不同，故本段使用西元紀年。佚名，《越史略》，頁6b—7a。孫曉主編，吳士連等撰，《大越史記全書（標點校勘本）》（重慶：西南師範大學出版社、北京：人民出版社，2015），本紀全書卷2，〈李紀·太宗皇帝〉，頁169。《宋史》僅記載交趾怒，擒全福與智聰，未載斬首（頁14215）。

⑩ 佚名，《越史略》，頁7a；孫曉主編，吳士連等撰，《大越史記全書（標點校勘本）》，頁169。

⑪ 佚名，《越史略》，頁7a。孫曉主編，吳士連等撰，《大越史記全書（標點校勘本）》，頁172；脫脫，《宋史》，頁14215。

⑫ 孫曉主編，吳士連等撰，《大越史記全書（標點校勘本）》，頁174。

⑬ 孫曉主編，吳士連等撰，《大越史記全書（標點校勘本）》，頁177。

⑭ 佚名，《越史略》，頁8b；孫曉主編，吳士連等撰，《大越史記全書（標點校勘本）》，頁178。

⑮ 佚名，《越史略》，頁9a。《宋史》載：「然（儂智高）內怨交趾，居四年，遂襲據安德州，僭稱南天國，改年景瑞。」（頁14215）從這段文字，不確定建立南天國確切的年代。但越南史料確定南天國建立在1050年。

⑯ 脫脫，《宋史》，卷12，〈本紀第十二·仁宗四〉，頁231。

⑰ 脫脫，《宋史》，卷290，〈列傳第四十九·狄青〉，頁9721，這段文字，狄青視儂智高為內寇。孫曉主編，吳士連等撰，《大越史記全書（標點校勘本）》，頁179，亦引用狄青的說法。黎崱，《安南志略》（北京：中華書局，2000），頁297—298。

未果，轉回邕州。¹⁸ 隔年（1053）儂智高被狄青大敗於歸仁舖，宋殺儂軍2200多人及親近的手下黃師宓等57人。¹⁹ 同年，儂智高派梁珠向李朝求救兵，李朝派殿前指揮使武珥前去協助，再度被狄青打敗。²⁰ 母親阿儂逃往特摩道被宋遣使捉拿，其母親、弟弟、兒子繼宗與繼封等都被捉拿並斬於市。²¹ 儂智高前往大理求救，也被斬首，首級獻給宋朝。²² 亦有儂智高不知所終的記載。²³

（二）地方志的分歧性

中國地方官修志引用正史材料與觀點，對儂智高保留負面評述。以光緒三十一年（1905）《廣南府志》為例：

智高既敗，其母阿儂入保特磨，依其父儂夏卿，收殘眾三千餘人，復欲入寇。安撫使余靖督部吏發洞兵入特磨掩襲之（來史靖遣前監蕭注入特磨道），獲阿儂及智高弟光、亮等，檻送京師，棄市。又募死士使大理，以求智高。智高子身投蠻，至和泥（即今元江），其首陸豹等皆不及從，蠻人疑之，且虞其險詐，鳩而殺之，大理遂函其首以歸於京。至是，段氏始與宋通。²⁴

《廣南府志》強調大理國段氏如何利用儂智高的首級與宋朝建立關係。

¹⁸ 佚名，《越史略》，頁9a；孫曉主編，吳士連等撰，《大越史記全書（標點校勘本）》，頁179；脫脫，《宋史》，頁14216。

¹⁹ 佚名，《越史略》，頁9a。孫曉主編，吳士連等撰，《大越史記全書（標點校勘本）》，頁179。根據《宋史》的記載，死亡人數為5341人（頁14217）。

²⁰ 佚名，《越史略》，頁9a；孫曉主編，吳士連等撰，《大越史記全書（標點校勘本）》，頁179。

²¹ 佚名，《越史略》，頁9b；孫曉主編，吳士連等撰，《大越史記全書（標點校勘本）》，頁179；脫脫，《宋史》，頁14218。

²² 佚名，《越史略》，頁9b；孫曉主編，吳士連等撰，《大越史記全書（標點校勘本）》，頁179。根據《南昭野史》，記載儂智高從合江口到大理國，段思廉殺之，砍了儂智高頭，送到京師，段氏始聞於中國。楊慎，《南昭野史》（臺北：成文出版社，1968），上卷，頁82。

²³ 根據《宋史》載：「然智高卒不出，其存亡莫可知也。」（頁14218）

²⁴ 林則徐等修，李熙齡纂，光緒《廣南府志》（臺北：成文出版社，1967），卷1，〈建置〉，頁22—23。

越南阮朝地方志記述儂智高與其母事蹟，包括死後立廟與祭祀方式。《高平實錄》(Cao Bằng Thực Lục)成書於嘉隆九年(1810)，由地方官員阮祐恭所撰，該書有〈諸神錄〉〈奇事錄〉〈山川錄〉與〈疆界風俗歷朝任鎮〉等4部，共122頁。²⁵〈諸神錄〉首篇〈高岑婆皇傳〉雖題名與儂智高無關，然約1/10篇幅記述其事蹟，包含其親屬、神駒來源、攻宋事蹟、與狄青交鋒過程，以及李朝援兵不及而失敗升天的過程。廣淵州民感念儂智高而立廟。李朝皇帝封儂智高為「丘岑大王」，其祠在石林州降勒社半銀村；封母阿儂為「婆皇大王」，祠在石林州金坡社福萬村。兩神皆列上等，春秋行國祭，歷代加封，最終尊為「丘岑濟世安民捍外寧陞鎮狄英毅果斷顯應垂庥護國安民大王」與「婆皇普應顯靈妙感洪庥靖鎮顯扶靈通服遠寧境撫夷顯庥感應護國寧民楊武定功大王」。²⁶

(三) 地理書與地方官記載的神性

《同慶地輿志》(Đồng Khánh Địa Dư Chí, 1886—1888)是記載越南各省的官修地理書。「和安府圖」文字記述高平省北部岑山下的儂智高廟。²⁷「高平省圖」標示祭祀儂智高廟的「岑山廟」：

廟在匠勤社岑山下。相傳李(辰)[臣]儂智高(廣淵縣人)舉兵侵宋，克服邕、橫貳州。後為宋狄青所敗，乘馬復回，尋而騰空脫化。原廟在山嶺。民社望拜不便，咒懇移之。忽見廟上蓋茅飛下山腳壹片，乃因其地建廟。現今廟宇(瓦廟)巍然，聲靈顯著。凡在省禱雨及民間祈禱，無不應者，是為省轄中最靈祠。遞年春正月初十日遠近男女各至瞻拜。因而會歌為樂。²⁸

²⁵ 儂智高的神錄收錄在阮祐恭《高平實錄》(河內：漢喃研究院藏，1810)的首篇，有可能根據歷史人物活躍的年代，也有可能根據神靈的重要性才如此排列。儂智高的故事佔了《高平實錄》將近十分之一的篇幅。「高岑婆皇傳」中的「高岑」指的是儂智高，然「岑」是什麼意思，可能要從岱喃字來考慮。

²⁶ 阮祐恭，《高平實錄》，頁15—16。

²⁷ Ngô Đức Thọ, Nguyễn Văn Nguyên, Philippe Papin 等編，《同慶地輿志》(Hanoi: Nhà xuất bản Thế Giới [世界出版社]，2003)，第1輯，頁125。

²⁸ Ngô Đức Thọ, Nguyễn Văn Nguyên, Philippe Papin 等編，《同慶地輿志》，頁690。

《各轄呈稟詞》(Các Hạt Trình Bẩm Từ)內有一部分是由高平省按察使韋文琯於啟定二年(1917)呈報皇帝關於省內祠廟與祭祀情況,共列15間寺、廟與祠的廟址、祀奉神祇、建造年代、廟會時間與建築現況等5項訊息。²⁹其中3間與儂智高相關(見附表1)。文獻中所載廟名跟今名略異,岑山廟與邱(丘)岑廟,依描述應為今日高平市郊的旗岑廟。那隍廟已毀,岬馬廟重建後稱 Đền Nùng Trí Cao(儂智高殿),廟會在正月初九日而非清明。

以上為正史、地方志、地理書與地方官呈報中關於儂智高事件、神蹟與祭祀處的記載。民族國家建立前,儂智高曾反抗李朝與宋朝,但李朝一度接納,封其為「太保」,宋朝始終拒絕。當宋朝追討儂智高時,他曾向李朝與大理國求助,李朝記載派兵支援,大理國不僅拒絕還將其首級獻給宋仁宗,然儂智高究竟被斬首或不知所終,史料記載不一。換言之,正史中的儂智高是率領地方民眾叛亂的首領,形成「反叛的邊境地區」模式。至19世紀,越南阮朝的地方志、官修地理書與地方官呈報中,已明載崇祀儂智高與母親阿儂之廟址,雖現存文獻僅追溯到19世紀初,但相較之下,中國歷代地方志均無儂智高廟或廟會之相關紀錄。

三、當代政策與脈絡

當代中越兩國關於儂智高的民族英雄論述、廟會的恢復與廟宇興建,皆與其民族、宗教與文化政策息息相關。筆者認為,民族工作或民族史書寫是影響當代兩國學者如何論述儂智高的關鍵;宗教法規對「宗教」與「信仰」的定義,決定儂智高崇祀活動的官方化與否;文化政策則影響兩國臺語人群中的不同行動者如何包裝儂智高形象,是否恢復其崇祀,以及如何重建祭祀場所。政策彼此交織牽動儂智高形象的再現與儀式實踐,為更條理化陳述,以下分述民族、宗教與文化等政策,以理解當代兩國儂智高研究與崇拜活動之脈絡。

(一) 民族工作

中國與越南皆為多民族國家,中國有56個民族,越南有54個民族。³⁰崇

²⁹ 韋文琯,《各轄呈稟詞》(河內:漢喃研究院藏,1917)。

³⁰ 越南政府1979年公布54個民族的名單,中國政府也在認定基諾族後,在1980年末宣布中國民族工作已經完成任務,底定56個民族。

拜儂智高者主要為臺語民族，語言學上屬臺語中部組(Central Tai)。^①依當代國界劃分，皆屬跨境人群。

在中國民族識別框架下，國家鼓勵各民族菁英書寫民族史，1950年代末「編纂民族史」即為自上而下推動的民族工作，此亦為本文提出中國採取「自上而下」模式的重要基礎。中國對儂智高的論述聚焦於其在壯族歷史中的定位，由政府指派研究者進行歷史書寫。壯族歷史學家黃現璠基於周恩來1956年的談話精神，戮力完成《廣西壯族簡史》初稿。^②壯族歷史書寫與廣西壯族自治區成立密切相關，旨在回應或強化民族認同。^③中國歷史學者與民族學者為編纂《壯族簡史》，於1959—1979年間前後至少開過4次會議，討論儂智高歷史定位問題。^④該議題涉及中越邊境敏感度，1995年廣西社會科學院曾邀請越南社科院史學院研究者前來廣西崇左進行座談。^⑤目前官方認可出版的壯族歷史分別是《壯族簡史》(1980)、《壯族通史》(1988)及《壯族通史》(1997)。^⑥1990年代起，壯族地方菁英亦開始書寫家族史或編纂族譜，延伸儂智高歷史論述與研究。^⑦儘管壯族研討會有儂智高相關討論，但直至2015年底才正式舉辦以儂智高為主題之會議。

① Li Fang-kuei, *A Handbook of Comparative Tai* (Honolulu: University Press of Hawaii, 1977), 1-23.

② 甘文杰，〈黃現璠民族調查研究的40年回顧與思考（下）〉，《廣西民族研究》，2007年，第4期，頁22—33。黃現璠努力完成《廣西壯族簡史》初稿，後因為政治問題，此稿始終沒出版。他的壯族歷史著作是在他去世後由弟子整理編纂於1988年出版的《壯族通史》。

③ 政治學者 Katherine Kaup 的 *Creating the Zhuang: Ethnic Politics in China* (London: Lynne Rienner, 2000) 認為壯族是中國民族政策下的產物，但不可否認的是壯族被識別或被「創造」出來後，透過各項民族工作的推動，壯族菁英展現非常強烈的民族意識。

④ 見范宏貴主編，《儂智高研究資料集》(南寧：廣西民族出版社，2005)，頁1—2。

⑤ 當時因中越關係甫正常化，因討論議題較敏感，該次座談並無任何官方報導，也避免在廣西首府南寧舉行，而是選在邊境城市崇左舉辦。(根據陳氏榮、黃振南、阮友心等人口頭訪談整理)

⑥ 《壯族簡史》編寫組編，《壯族簡史》(南寧：廣西人民出版社，1980)；黃現璠、黃增慶、張一民，《壯族通史》(南寧：廣西民族出版社，1988)；張聲震主編，《壯族通史》(北京：民族出版社，1997)。

⑦ 例如：儂鼎升編纂2005年開始內部發行的《雲南儂(農)氏族譜》。Kao Ya-ning, *Singing a Hero in Ritual: Nong Zhigao and His Representation among the Zhuang People in China*, Unpublished Ph. D. dissertation, The University of Melbourne, 2009, 257-261.

越南同樣將民族工作與研究視為重要項目，其民族調查與識別工作受蘇聯影響，亦參照中國經驗。³⁸ 1954年越南民主共和國建立至1975年南北越統一期間，民族識別工作與民族語言調查雖持續進行，但因國內戰事影響，未能展開大規模社會歷史調查，亦無民族史書寫計畫。³⁹ 越南識別民族的標準包括：共同生活區域、語言、文化特徵、民族自我意識與經濟活動等。⁴⁰ 1960年代初公布了64個民族族稱，1974年減至59個，直至1979年公布《越南各民族成分名稱》，確立今日所認定的54個民族名單。⁴¹ 1968年越南科學委員會下設民族學研究院，負責確立民族構成，該院與河內大學歷史系及中央民族委員會，於1973年舉辦兩次研討會與兩次工作坊探討民族分類問題。⁴² 國家認可的出版社亦發行越英對照之各民族簡介或單一民族書籍。⁴³

³⁸ Ito Masako, *Politics of Ethnic Classification in Vietnam* (Kyoto: Kyoto University Press, 2013), 10。

³⁹ 關於越南少數民族語言調查研究見黎克強著，阮荷安譯，〈越南少數民族語言研究現況〉，《原教界》，2013年，第54期，頁62—69。

⁴⁰ Khong Dien, *Population and Ethno-Demography in Vietnam* (Chiang Mai: Silkworm Books, 2002), 2-5.

⁴¹ 見 Khong Dien, *Population and Ethno-Demography in Vietnam*, 8-25；民族學界編輯部，〈越南的民族現況〉，《原教界》，2014年，第57期，頁82—87。

⁴² Khong Dien, *Population and Ethno-Demography in Vietnam*, 6-8.

⁴³ 越南通訊出版社（Nhà xuất bản Thông tấn）發行的54 *Ethnic Groups in Vietnam* 一書，以越南文與英文對照方式介紹越南54個民族，每個民族以1頁的篇幅做越英文民族整體介紹，包括該民族人口、分布地點、村落型態、風俗習慣、儀式信仰與物質文化等等，再以2或4頁的篇幅展示該民族相關的照片。參見 Vietnam News Agency Publishing House (Nhà xuất bản Thông tấn), *54 Ethnic Groups in Vietnam* (Hanoi: Vietnam News Agency Publishing House, 2014)。另一本由世界出版社（Nhà xuất bản Thế Giới）出版發行介紹越南少數民族的專書是 Đặng Nghiê m Vạn, Chu Thái Sơn, Lưu Hùng eds., *Ethnic Minorities in Vietnam* (Hanoi: Thế Giới Publishers, 2014)。該書有越文版與英文版，以文字介紹為主，內容包括每個民族的物質生活、社會與家庭關係與精神生活等。越南通訊出版社亦發行單一民族越英對照的專書，例如：Vietnam News Agency Publishing House (Nhà xuất bản Thông tấn), *Người Nùng Ở Việt Nam /The Nung in Vietnam* (Hanoi: Vietnam News Agency Publishing House, 2010)。該書從衣食住行育樂、風俗與宗教等方面介紹越南農族。世界出版社亦邀請民族學家撰寫各民族的專書，例如儂族的民族學家黃南（Hoàng Nam）撰寫專書詳細地介紹了儂族的經濟活動、物質生活、社會習俗、宗教信仰與民俗文化等。參見 Hoàng Nam, *The Nùng Ethnic Group of Việt Nam* (Hanoi: Thế Giới Publishers, 2008)。

越南民族學與歷史學界都知曉儂智高其人，然因未有編撰岱族史或儂族史的任務，學者並未如中國學者般因編纂壯族通史緣故，必須對儂智高議題進行討論。唯一一次較多學者參與的場合，是1992年在越南社科院史學院召開的座談會（下詳）。此次會議是自下而上提出的要求，非中央指派工作，出席者多為研究越南上古史的學者，雖儂智高的歷史在越南通史編纂中有所提及，但這些上古史研究員無人是研究儂智高的專家，也沒有生產出任何學術專著。^④

（二）宗教信仰法

在宗教或信仰政策方面，中華人民共和國與越南社會主義共和國的憲法保障人民有信仰與不信仰宗教的自由，但兩國對於非制度性宗教的規範程度有異。自1992年修憲以來，越南陸續公布多項有關信仰與宗教的法令，並於2016年11月18日通過《信仰、宗教法》（*Luật Tín Ngưỡng, Tôn Giáo*），自2018年1月1日起施行，法條中對「信仰」的定義明確。^⑤以越南而言，祭祀儂智高屬信仰活動，祭祀地點則為信仰地點。中國最新的宗教法令為2017年8月26日簽發、2018年2月1日起實施的《宗教事務條例》（中華人民共和國國務院令第686號）。民間信仰不屬中國宗教規範的類別，通常被視為「迷信」，如欲擺脫此標籤，通常有兩種途徑：一是向中國承認的五大「宗教」靠攏，二是轉化為「文化活動」。^⑥然而在「非物質文化遺產」風潮興起後，文化活動趨勢又出現另一波轉變（下詳）。

④ 高雅寧，〈越南的儂智高（Nùng Trí Cao）研究動態（歷史篇）〉，《民族學界》，2018年，第41期，頁171—208。

⑤ 《信仰、宗教法》之內容詳見：越南社會主義共和國國會，《信仰、宗教法》，2016年11月18日，<https://thuvienphapluat.vn/van-ban/Van-hoa-Xa-hoi/Luat-tin-nguong-ton-giao-2016-322934.aspx>。越南社會主義共和國1992年的憲法，以及後來2001年與2013年兩次憲法的增修內容，是所有宗教或與信仰相關活動與組織運作的最高準則。在該憲法下，歷年通過的幾個規範宗教、信仰活動與組織相關的法令，包括：《宗教事務法令》（1999年4月19日通過，編號26/1999/NĐ-CP，共三章29條）、《信仰與宗教法令》（2001年12月25日，第十屆第十一次國會決議，編號51/2001/QH10；2004年第11屆第四次法會議的決議）、《引導履行信仰與宗教法令的政府規定》（根據2001年12月25日的政府組織法與2004年6月18日的信仰與宗教法），以及2012年11月18日公布的《執行宗教、信仰法令之方法之及詳細規定》（*Quy định chi tiết và biện pháp thi hành pháp lệnh tín ngưỡng, tôn giáo*，編號92/2012/NĐ-CP）。

⑥ Adam Yuet Chau, “Introduction: Revitalizing and Innovating Religious Traditions in Contemporary China,” in *Religion in Contemporary China*, ed. Adam Yuet Chau (London and New York: Routledge, 2011), 1-31.

越南對信仰(tín ngưỡng)的定義相當明確。根據《信仰與宗教法令》(51/2001/QH10)第一章第三條，針對10個關鍵詞彙進行定義，其中僅有第一與第二點涉及「信仰」，其餘皆屬「宗教」(tôn giáo)相關。「信仰活動」(hoạt động tín ngưỡng)包括：「祖先崇拜，紀念或表揚對國家與／或社區有功者、崇拜神靈、聖者與傳統符號，以及一些關於歷史、文化、社會道德的民間信仰活動。」「信仰地點」(cơ sở tín ngưỡng)則指上述崇拜活動舉辦的場所，包括亭(đình)、殿(đền)、廟(miếu)、庵(am)、祠堂(từ đường)、宗祠(nhà thờ họ)等地點。

(三) 文化政策

中國與越南對文化或非物質文化遺產申報及認定皆極為積極，形成中央到地方的全民運動。在聯合國教科文組織2004年4月20日正式宣布《保護非物質文化遺產公約》(*Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage*)正式生效前，兩國即有相關文化政策保護傳統文化，這些文化政策反映公約正式確立前的討論結果。

2011年，《中華人民共和國非物質文化遺產法》正式施行。此前，雲南省於2000年5月率先宣布《雲南省民族民間傳統文化保護條例》，為中國首個省級相關法規。2002年，文化部將《民族民間文化保護法(建議稿)》送交審議，作為中國對應聯合國《無形文化遺產公約》的首部草案。該法於2005年更名為《非物質文化遺產保護法》，直至2011年正式通過施行。

越南2001年6月通過《文化遺產法》(*Law on Culture Heritage, LAW#28/2001/QH10*)，針對物質與非物質文化遺產都訂立管理職責與獎勵法規。該法已將口頭傳統列為受保護類別，2002年政府頒布的法令更具體地指出，非物質遺產的文化承載者(cultural carrier)為受保護對象，2003年聯合國教科文組織公布公約前，順化宮廷音樂(Nhã nhạc cung đình Huế, Vietnamese court music)與西原銅鑼文化空間(Không gian văn hóa công chiêng Tây Nguyên, The cultural space of the gongs in the central highlands of Vietnam)即已被認定為越南非遺項目。^④ 越南政府與學者在非物質文化遺產申報中積極與國外學

^④ Oscar Salemink, "Appropriating Culture: The Politics of Intangible Cultural Heritage in Vietnam," in *State Society and the Market in Contemporary Vietnam: Property, Power and Values*, eds. Hue-Tam Ho Tai and Mark Sidel (London and New York: Routledge, 2012), 165-166.

者合作。^{④⑧} 2016年「越南三府母神信仰的相關實踐活動」申遺成功，成為越南最具代性的非遺文化之一。^{④⑨}

四、學術研究下的儂智高^{⑤⑩}

儂智高為11世紀人物，卻在當代中越兩國共產黨政權愛國主義宣傳下被

④⑧ Oscar Salemin, “Appropriating Culture: The Politics of Intangible Cultural Heritage in Vietnam”. 越南學者開始反思與探討非物質文化遺產名錄中的項目被認定後所產生的正面與負面現象，組團隊參加亞洲研究學會的2018年年會，見2018 AAS panel 148 The Politics of Intangible Cultural Heritage in Contemporary Vietnam, March 25-28, Washington, D. C.。關於「越南三府母神信仰的相關實踐活動」申遺成功後，越南的母神信仰者與越族神媒對其他宗教對其之污名的護衛行動，見 Nguyen Thi Hien, “Vietnamese Mother Goddess is Globally Inscribed: Legitimacy of the Practice Related to the Viet Beliefs in Mother Goddesses of the Three Realms after UNESCO’s Inscription”, the 2018 Association of Asia Studies, Washington, D. C., March 25-28。

④⑨ 見聯合國教科文組織網站對此非遺項目的簡介，檢索日期：2018年6月18日，<https://ich.unesco.org/en/RL/practices-related-to-the-viet-beliefs-in-the-mother-goddesses-of-three-realms-01064>。

⑤⑩ 本節主要回顧中越兩國學者的研究，中越之外亦有研究者對儂智高進行研究。筆者的博士論文與專書篇章 (Kao Ya-ning, *Singing a Hero in the Ritual: Nong Zhigao and His Representation among the Zhuang People in China; “Chief, God, or National Hero? Representing Nong Zhigao in Chinese Ethnic Minority Society,”* in *Chieftains into Ancestors: Imperial Expansion and Indigenous Society in Southwest China*, eds. David Faure and Ho Ts’ui-p’ing, Vancouver: University of British Columbia Press, 2013, 42-56) 描述廣西靖西安德鎮在2005進行的「紀念民族英雄儂智高活動節」中，呈現出3種儂智高的形象，包括：壯族的英雄、安德的神靈與儂（農）姓的祖先。美國的兩位歷史學家先後對儂智高議題有興趣，Jeffery Barlow 的文章運用中國歷史文獻向英語世界介紹了中國主流歷史學界不重視的少數民族歷史人物儂智高，且他提出一個很重要的觀點，認為儂智高的母親阿儂在協助儂智高建立王國上扮演了重要的角色，他提醒壯族的兩性關係與漢人不同，不能僅僅透過正史中對阿儂的描述來理解阿儂。Jeffery Barlow, “The Zhuang Minority Peoples of the Sino-Vietnamese Frontier in the Song Period,” *Journal of Southeast Asian Studies* 18: 2 (1987): 250-269. 另外一位美國歷史學者 James Anderson 運用中國與越南歷史文獻，並親自走訪中國與越南兩地祭祀儂智高的地點，完成專著 *The Rebel Den of Nùng Trĩ Cao: Loyalty and Identity along the Sino-Vietnamese Frontier* (Seattle: University of Washington Press, 2007, in association with NUS Press in Singapore)，提出他對中越兩地儂智高崇拜興盛與否的解釋。塚田誠之透過回顧中國與日本關於儂智高研究的文獻，整理出不同時期中國對儂智高定位的變化，並分析儂智高當時的政治、經濟情況與討論當時的制度史。塚田誠之，〈壯族的「民族英雄」儂智高に関する研究の動向と問題點〉，《國立民族學博物館研究報告》，第40卷，第3期（2016年），頁411—457。

重塑為民族英雄。兩國均有相關的研究，歷史學著作遠多於民族學，中國學者關注儂智高議題的時間與程度，早於並超越越南學者。中國歷史書寫與民族研究多由少數民族研究者主導，主動積極回應中央民族政策，並透過自上而下之模式，將儂智高塑為壯族民族英雄；相反的，越南歷史學者則是被動地在地方少數民族幹部邀請下為地方信仰背書。

（一）中國國家主導的壯族史與民族學研究

在歷史研究方面，中國學者起步較早，與1950年代國家自上而下推動民族史撰寫，以及壯族歷史學家黃現璠的大力推動密切相關。^① 中國歷史學者在編纂壯族歷史過程中，為確立儂智高歷史定位，舉辦多次會議，最後將其定調為民族英雄，並正式出版《壯族簡史》與《壯族通史》。廣西民族大學范宏貴在廣西壯族自治區前副主席張聲震支持下，主持兩本《儂智高研究資料集》編纂工作，收錄中國學者主要研究成果，節錄歷史文獻記載，並翻譯越南文相關研究。^② 2015年底，廣西民族問題研究中心在南寧召開儂智高學術研討會，論文集結成冊於內部流通。^③ 雲南文山州官方與民間壯學研究會亦收錄及印製儂智高研究的論文集。^④ 中國民族學者研究成果數量有限，但論述較為深入。廣西壯族學者羅彩娟採「社會記憶」視角，分析雲南馬關地方菁英對儂智高的記憶、詮釋與祭祀，闡述當代壯族菁英與民間對其歷史形象的理解與再現。^⑤

（二）越南地方幹部菁英主導的座談會

越南對儂智高研究主要集中於1995年由史學院與高平省省委共同印製發行的 *Nùng Trí Cao kỷ yếu hội thảo khoa học*（《儂智高科學會議論文集》），收錄1992年越南社科院史學院舉行的儂智高座談會中發表的15篇文章。內容

① 黃現璠，《儂智高》（南寧：廣西人民出版社，1983）。

② 范宏貴主編，《儂智高研究資料集》（南寧：廣西人民出版社，2005）；廣西民族問題研究中心編，《儂智高研究資料集》（會議資料，2015）。

③ 廣西民族問題研究中心編，《儂智高學術研討會論文集》（會議資料，2015）。

④ 黃昌禮主編，《儂智高問題論文資料集》（內部發行，2003）。本書集結雲南壯族學者、幹部與地方知識分子等的文章，作者運用的材料有歷史文獻與實地考察，並從各角度來為儂智高發聲，為的是回應《雲南日報》刊載〈北宋勇士入滇緝叛首〉一文視儂智高為叛首的誤解，希望透過資料集的收集與整理，為儂智高正名。

⑤ 羅彩娟，《千年追憶：雲南壯族歷史表述中的儂智高》（桂林：廣西師範大學出版社，2012）。

為史學院上古史研究人員探討儂智高歷史文獻的發言稿，輔以兩篇河內國家大學民族學家提供之論文；高平省文化廳領導與博物館員的文章描述地方儂智高傳說，呼籲保護儂智高歷史遺蹟與恢復廟會。⁵⁶ 歷史研究所上古史研究員參考中越歷史中對儂智高的記載，雖論述主題各異，但結果都指儂智高起義為割據現象，並非大越李朝無力控制，其被李朝平定後才往宋地另尋據點，最終反宋失敗，預示了國家統一的必然結果。⁵⁷ 此外，尚有武維綿 (Vũ Duy Mền) 一篇未收錄於會議論文集的文章，以及數篇零星發表於社科院史學院期刊《歷史研究》(*Nghiên Cứu Lịch Sử*) 的單篇論文。⁵⁸

相較於越南高平有具體的廟宇並爭取中央「研究機構」學者背書，中國學者完成壯族歷史書寫後，地方菁英在官方出版支持下，積極尋找民間傳說中跟儂智高有關的遺蹟，並透過各種管道宣傳。1998年，熱衷尋根的農／儂

⁵⁶ 見Tỉnh Ủy Cao Bằng & Viện Sử học Việt Nam [高平省省委與越南史學院]編 *Nùng Trí Cao kỷ yếu hội thảo khoa học* [儂智高科學會議論文集] (內部發行, 1995) 的系列文章。民族學文章見Lâm Bá Nam (林霸南) “Người Nùng – Sự cố kết tộc người và mối quan hệ dân tộc” [儂族——民族團結及民族關係] 頁(70—77) 與 Hoàng Lương (黃良) “Những tư liệu dân gian xung quanh nhân vật Nùng Trí Cao” [儂智高民間資料] (頁47—58)，地方傳說文章見 Vương Hùng (王雄) “Thái bảo Nông Trí Cao (Sử sách, bìa miệng, chứng tích và suy nghĩ)” [儂智高太保(歷史、口耳相傳/捏造、證蹟、及思維)] (頁11—30) 與 Lý Thị Tiêu (李氏蕭) “Những truyền thuyết về Nùng Trí Cao ở địa phương” [儂智高地方傳說] (頁33—46)，歷史遺蹟保存與廟會恢復的文章見 Đinh Ngọc Hải (丁玉海) “Tham luận hội thảo khoa học và nhân vật lịch sử Nùng Trí Cao: Bàn về bảo vệ và phát huy tác dụng di tích Nùng Trí Cao tại Cao Bằng” [與談儂智高歷史人物科學座談會：高平儂智高遺蹟保護與作用發揮之探討]，頁165—172。

⁵⁷ 例如：阮德銳 (Nguyễn Đức Nhuận) 的文章探討儂智高起義的本質之問題，武維綿討論李朝儂姓家族身為北方部族的首領之意義，陳氏榮 (Trần Thị Vinh) 則是將儂智高的生命歷程分成兩個階段來描述儂智高的時代，謝玉敏 (Tạ Ngọc Liên) 主要聚焦在中國歷史文獻中對儂智高的紀錄。關於這4篇座談會發言稿中譯本，見高雅寧，〈越南的儂智高 (Nùng Trí Cao) 研究動態 (歷史篇)〉，頁177—203。

⁵⁸ 武維綿文章的中文翻譯，見高雅寧，〈越南的儂智高 (Nùng Trí Cao) 研究動態 (歷史篇)〉，頁196—203。少數中文的文章被翻譯成越南文刊登在越南期刊中，例如：Hoàng Chấn Nam (黃振南) 著，Nguyễn Hữu Tâm (阮友心) 譯，“Về năm sinh, Về năm sinh, năm mất và mối quan hệ thân thuộc của Nùng Trí Cao” [儂智高生卒年月及血親關係試辨]，*Nghiên Cứu Lịch Sử* [歷史研究]，1997年，第1期，頁37—43。

氏族人在靖西與大新交界的湖潤鎮坡州一處巖洞立碑，確認為儂智高出生地。⁵⁹ 2017年，中國中央電視臺紀錄片《中國影像方志》第18集「廣西大新」中，呈現退休中學教師儂兵帶李富強教授探訪大新縣境內岜特山儂智高軍事據點的過程。⁶⁰

五、信仰祭祀場域的儂智高

越南阮朝地方志與地理書皆記載儂智高的廟址與廟會，清代地方志並無相關紀錄，然在筆者田野調查中發現兩國臺語人群均有祭祀儂智高的儀式，活動主要集中在中國廣西、雲南及越南高平境內。本節筆者以親身參及觀察紀錄祭祀活動為主，二手資料為輔，描述中國改革開放（1978）與越南革新（Đổi mới, 1986）後臺語人群祭祀儂智高之現況。

越南對宗教信仰有明確規範，中國僅承認宗教未規範信仰。是否需要宗教建築祭祀儂智高或其親屬、部屬，中越標準各異，祭祀活動規範層級也有差別。筆者發現中國呈現草根性，廣西與雲南的祭祀屬民間性質，遵守儀式禁忌，宗教建築重建速度緩慢；越南則趨向規範化，其遺蹟或廟宇重建整修都受到官方支持，廟會活動主祀者為官員，祭文需經政府審核。以下分別以中國雲南廣南殺牛祭與越南高平旗岑廟的廟會為例，說明草根性與規範化之對比。

（一）雲南廣南殺牛／豬祭儂智高

雲南省儂智高祭祀活動主要集中於文山地區壯族村落，祭祀地點都位於村外，需宰牛或豬為祭。祭拜時間介於農曆五月到七月間，相傳對應儂智高逃難的時間。儀式由男性祭司摩公主持，村落男性代表宰殺犧牲後共食，祭品除當場宰殺佐以辛香料的水牛、黃牛、豬或雞肉外，還有紫色糯米飯與酒等。⁶¹

⁵⁹ 儂芸菁，〈廣西靖西坡州儂智高出生地紀念碑籌建情況簡介〉，載范宏貴主編，《儂智高研究資料集》（南寧：廣西民族出版社，2005），頁119—124。

⁶⁰ 《中國影像方志·廣西大新篇》[電視節目]，第18集，中央電視科教頻道（CCTV10），2017年11月8日播放。

⁶¹ 王明富〈雲南文山壯族人民祭祀儂智高的調查〉（黃昌禮編，《儂智高問題論文資料集》，內部發行，2023，頁298—309）和羅彩娟《千年追憶：雲南壯族歷史表述中的儂智高》，各自描述了廣南與馬關的祭祀儂智高儀式。

雲南文山廣南貴馬村殺牛儀式被視為紀念儂智高的儀式。儀式於每年農曆六月最後一天舉行，壯語稱「祭天子」（指儂智高），漢語稱「六郎節」，六郎是地方傳說中打敗儂智高之楊六郎。2015年的儀式由兩位儂人（壯族支系）摩公主持，6位壯年男姓負責宰殺一頭公黃牛。上午8點左右，負責祭祀的男性在梁姓摩公家集合後，一同前往村外普濟橋旁的空地。儀式禁止女性參加，全程禁語，摩公與助手以手勢溝通。除事先蒸好的紫色糯米與米酒外，儀式祭品包括甫宰殺的生牛肉、內臟與血。每拿牛身的某個部位上祭臺，摩公即燒一次香，最後才燒紙錢。當年輪貴馬村第四生產隊的家戶領牛肉，約11點鐘，41戶男性代表陸續抵達普濟橋，12點鐘時殺牛助手用手勢指引其到空地領肉。各戶代表返家後，以自家紫糯米飯及米酒搭配生牛肉，在屋簷下祭拜。

雲南廣南阿科村與革乍村於農曆五月某個龍日祭拜天子，由主祭者與助手在廟中舉行殺豬儀式。^②阿科村儂智高廟位在田峒中，革乍村祭祀點位於村外半山腰一處巖洞，兩村儀式皆現場宰一頭豬，禁止女性參加，全程保持靜默，參與者默契分工宰殺、切割與烹煮豬肉。革乍村祭祀後，未參與祭拜的家戶派男性代表至現場圍着一盆豬肉聚餐後領回甜酒與肉。阿科村則由主祀代表將祭肉拿回村內到輪值的小組成員家中聚餐。

（二）旗岑廟儂智高廟會

越南旗岑廟是當地最負盛名也是唯一被列入國家級歷史文化遺蹟的儂智高廟，其廟宇重建與獲報遺蹟是官方與地方人士爭取的成果，成為省內各儂智高廟主事者的仿效對象。而每年正月初十凌晨的祭祀活動亦是官方年度盛事。

1992年，高平省政府幹部在旗岑廟定位上面臨外交與內政上挑戰。首先是外交問題，1991年底中越兩國領導在四川會面，打破1979年戰爭後的緊張關係。翌年，高平省宣傳部領導農海斌(Nông Hải Bình)訪中，聽說儂智高是中國人，身為參與旗岑廟會長大的高平人，難以接受此說。另一項為內政挑戰，旗岑廟祭祀究竟屬民間信仰或佛教儀式引發爭議。據丁玉海的說法，當

^② 兩村的儀式幾乎同時開始，我當天參加革乍村的儀式，儀式主持者非常開通的讓我參加儀式，不過巖洞中的主要儀式空間我還是不能進入的。阿科村的儀式由謝子充先生進行儀式影像紀錄。

時佛教會試圖納入旗岑廟，但當地少數民族鮮少為佛教徒，反對此計畫，但苦無依據。

上述內政外交問題都困擾着高平省政府，遂由宣傳部長親赴河內的越南社科院史學院拜訪，盼透過學術座談會從科學角度定位儂智高。史學院上古史研究室依上級指示動員，於1992年11月底舉辦座談會，從文獻角度論述儂智高事件。當時高平省政府出資派4位文化廳幹部與會發言，着重從歷史遺蹟與地方信仰方面，討論旗岑廟與廟會恢復之議題。此為越南唯一聚焦探討儂智高議題的正式會議，論文集於1995年由高平省政府出版。⁶³ 論文集出版前，旗岑廟已於1993年獲頒國家級歷史文化遺蹟證書，並取得中央整修經費，廟會亦依地方信仰而非佛教儀式舉行。旗岑廟之內政爭議至此化解。

旗岑廟廟會是高平省最熱鬧的廟會之一，禮儀朝規範化發展。⁶⁴ 每年農曆正月初十凌晨，廟會由永光鄉主席與副主席分任主委與副主委籌辦，高平市副市長（廟會主責官員）與省文化廳廳長必須親自出席，公安部門維持秩序，禮儀先生聘自專業團隊。越南文拼寫之祭文須先提交市政府審核，廟會結束後由政府派人監督清點香油錢。儀式前後一般民眾陸續上香，但正式主祀儀式統一於初十午夜12點舉行，由官員上香、奉茶與敬酒，禮儀先生誦讀祭文焚燒禮成後，做生意的民眾爭相搶頭香。白天湧入的人潮逾萬，也有中國民眾前來趕廟會訪友，周邊道路十分擁擠，攤商生意熱絡。廟會成為省市官員須謹慎應對的任務，稍有差錯即可能問責丟官。

從中國雲南與越南高平的儂智高祭祀活動可見兩種極端形式，反映兩國宗教信仰規範上的差異。雲南祭祀者傾向於戶外、非正式空間內低調聚餐；高平則在官方認證廟宇中高調進行，由省市官員主祭，禮儀先生誦讀經政府審查之祭文。

六、文化展演的儂智高

在有形與無形文化遺產政策推動下，儂智高祭祀或紀念活動逐漸轉化為文化展演，其神靈身分有時透過靈媒／巫師現身於儀式現場，有時則因被視為「迷信」而隱身文化活動中。筆者以2005年廣西安德儂智高紀念節前夕儂

⁶³ 收錄的15篇文章之題目詳見高雅寧，〈越南的儂智高（Nùng Trí Cao）研究動態（歷史篇）〉，頁207—208。

⁶⁴ 筆者總共參與過3次廟會，分別在2013、2016與2017年，觀察到廟會在這幾年間的變化。

智高透過巫師現身與隨後文化展演中隱身的例子，以及2017年越南高平祭祀中隱身與現身現象，進行說明。

（一）中國廣西安德儂智高紀念節

在安德鎮，儂智高與母親或妻子的祭祀地點在壯族女巫師末婆儀式與地方傳說中與地景緊扣。儂智高廟位於當地稱為「欏衙司」（壯語 *Ngoeng Nyaz Slays* 之音譯，中文意思為「衙門森林」）之處，其母或妻則在寬廣的石灰巖洞內。歷史文獻記載，儂智高曾在安德州建南天國，當地人認定欏衙司為其衙門舊址，該地1958年前是楓樹林，2003年居民集資3000元人民幣建成小廟。2017年10月12日安德街民委會籌措10000元人民幣，再加上農氏企業贊助30000元，舉行廟宇重建奠基儀式。2018年5月13日（農曆三月二十八日）安德居民在欏衙司舉辦民俗表演。⁶⁵ 居民最終盼完成儂智高紀念館吸引外來遊客，當地婦女更希冀有間雄偉廟堂滿足信仰需求。

2005年，安德鎮六旗社區居民籌辦「紀念民族英雄儂智高活動節」（簡稱「儂智高紀念節」），作為對其在壯族歷史中獲正名為「民族英雄」之回應行動。活動於農曆二月初一日舉行，由一名英挺男性扮演儂智高，儂智高母親轉化的歌仙則由當地兩位中年女歌手扮演。另以木板繪製年輕英姿風發儂智高人形立牌，由4人抬行。節日當日一早，一行隊伍先至歌仙洞裡敲鑼打鼓，稱為「鬧歌仙洞」。隨後自巖洞出發，遊行至欏衙司旁廣場。政府幹部與嘉賓在臺上觀禮，居民聚集臺下聽司儀講述儂智高與母親的歷史事蹟，並觀賞舞龍舞獅表演與放鞭炮等開幕典禮。禮成後隊伍從廣場遊行鎮上主要街道，中午居民聚餐，下午與晚上則安排表演。

上述活動為紀念儂智高的對外公開版本，前一日則舉行末婆主持的對內祭儀，內容包括祭祀歌仙與為儂智高送酒。安德居民表示，該儀式於1950年代中期中斷，2005年恢復。籌辦者多為當地熱心婦女，末婆與婦女先去巖洞迎請儂智高妻子降臨，再至欏衙司獻酒於儂智高。儂智高降神時，述說地方版歷史事蹟，強調其妻避難時被儂智高安置巖洞，因煩悶而出洞口唱歌，遂獲「歌仙」稱號，該巖洞亦被稱「歌仙洞」。⁶⁶ 歌仙在欏衙司的儂智高小廟

⁶⁵ 根據與安德鎮政府領導私下交流得知，目前欏衙司廟堂的重建是屬於民間自發行為，因此不涉及任何政府審批的程序。如果有任何政府幹部捐款，那也屬於個人行為。（筆者與安德鎮政府領導微信交流，2018年6月8日）

⁶⁶ Kao Ya-ning, "Chief, God, or National Hero? Representing Nong Zhigao in Chinese Ethnic Minority Society," 42-65.

再次降神，周邊婦女與之對唱，請她於隔日活動節現身。歌仙依約隔日再次附身於末婆，她在婦女陪伴下，於遊行隊伍鬧歌仙洞時加入。然僅前日參與祭儀之婦女們知道真正的歌仙附身在末婆身上，外來觀眾所見的是邀請來扮演歌仙的兩位歌手。對安德婦女而言歌仙現身，但對外者而言，被儂智高妻子附身的末婆隱身於表演中。

（二）越南高平的儂智高隱身與現身

據旗岑廟管理員所述，廟會亦有降神活動，但筆者參加的3次廟會均由省市官員主祭，未見任何降神儀式，僅見舞臺上岱族巫師文化的表演節目。2017年，筆者被請離祭拜活動的經歷，突顯越南官方對廟會的高度規範，以及如何將被認定的民族文化展演巧妙嵌入活動中。2017年2月5日（農曆正月初九晚上）筆者第三次參加旗岑廟廟會，規模較往年盛大，主因是文化部撥款由地方文化廳籌辦，目標在「恢復傳統」廟會。當時，旗岑廟廟前空地搭建舞臺，臺前擠滿民眾，舞臺上有民歌演唱與巫師「天」(then)彈奏撥弦樂器，廟體建築內外擠滿上香民眾。

筆者觀察「恢復傳統」廟會與前兩次祭祀活動有3點主要差異。第一，廟埕擺有一隻生豬、數罐豬血與5份豐盛的祭品，過去僅見熟豬頭與豬肉；第二，當晚10點，公安一字排開立於廟前階梯，限制民眾入廟與停留，筆者遭公安帶離現場，儀式錄影需提交文化部，筆者因無相關文件被禁止參加。⁶⁷最後，高平市副市長10點半現身會場指揮，電視臺記者與攝影機於廟內穿梭架機與取景，穿着「傳統服裝」之工作人員是文化廳與博物館的職員，非原本地方居民。

若旗岑廟會中巫師僅以文化展演形式呈現，2017年高平省廣淵縣陳興道廟越族靈媒降神儀式，則是儂智高藉跨族群靈媒現身的方式。廣淵縣每年二月初二日搶花炮為全縣盛事，列為地方重要民俗活動。花炮遊行必經縣城內3座具代表性廟宇：作為共同信仰中心的百靈廟、儂族信仰的廣淵靈祠（儂智高廟）與越族主祀的陳興道廟。2016年底陳興道廟重建後，隔年農曆二月初一日上午，越族靈媒與幾位南定省請來的樂師與歌師，在廟內舉行了一場

⁶⁷ 此次被限制參加廟會的原因是高平市公安局安寧大隊長認為我的研究申請的手續沒有完成，詳情見高雅寧，〈越南北部田野調查的許可——從邀請函到介紹信〉，芭樂人類學，2017年8月21日，<http://guavanthropology.tw/article/6609>。

約3小時的越族將神儀式。該儀式於2016年以「越南三府母神信仰的相關實踐活動」列入了聯合國非物質遺產名錄。

上述越族靈媒的降身儀式中，陳興道與「官皇八」(Quan Hoàng Tám)兩位英雄依序現身。陳興道為越南知名民族英雄，而官皇八降神時，樂師與歌師唱誦內容涉及農智高事蹟。以下節錄范春堅(Phạm Xuân Kiên)收集關於讚頌官皇八的內容：「高平地銘記功勞、人民侍奉香火、紀念壯士英雄、少年時弓箭馬鞍、生為世，拓助萬民、威靈冷冽神聖、一心為國為民為世間、英氣鏡照耀萬歲、誌浩蕩亮麗江山、光榮呀勒鴻子弟、千秋銘記翁八農智高。」⁶⁸

七、民族英雄與地方神靈

從當代政策角度比較，中國重視農智高在民族史的定位，越南則着重其信仰活動的規範化。中國受民族政策影響，自1960年代起由中央到地方知識分子推動民族史書寫，為農智高正名，至2015年仍有以農智高為主題之會議；越南僅於1992年由高平省向中央研究機構提出舉行座談會，論文集內部發行，研究數量相對有限。就宗教建築與廟會活動而言，越南農智高崇拜較中國更為公開與熱絡，但需受「宗教信仰法」所規範；中國對民間宗教則無法可管，在宗教活動管制鬆綁後，民間低調地恢復祭拜儀式。在文化政策方面，農智高崇拜雖未被正式列入非物質文化遺產項目，但非遺政策已影響地方對農智高崇拜的詮釋與展演方式，中國傾向間接包裝，如地方創作農智高武舞納入文化藝術節中或其他非遺項目的開幕式中展演；越南方面則是文化部門直接主導信仰活動的舉辦，以「越南三府母神信仰的相關實踐活動」讓越族降神活動加持農智高民族英雄地位。以下從民族史書寫、崇拜活動與祭祀地點管理、儀式中的現身與隱身、文化遺產對祭祀活動影響等4方面進行分析與討論。

⁶⁸ 引自Lê Hồng Thái (黎鴻泰) 在其越南母道教(Đạo Mẫu Việt Nam)部落格專門為官皇八撰寫的一篇專文。黎鴻泰引用Phạm Xuân Kiên (范春堅) 收藏關於官皇八的內容，見Lê Hồng Thái, “Quan Hoàng Tám” (官皇八), *Đạo Mẫu Việt Nam* (越南母道教), 發表日期: 2016年5月6日, 檢索日期: 2017年05月03日, 彭翠瑛翻譯, <https://tuphuthanhmau.blogspot.com/2016/05/quan-hoang-tam.html>。

（一）民族工作下的歷史書寫

中越均進行民族識別與分類調查，然民族史書寫與否，成為兩國在儂智高研究與歷史建構上的分野。中國民族政策自上而下推動民族史撰寫，壯族菁英積極參與，帶動壯族史納入儂智高相關研究，鞏固民族與家族界線。研究時間軸是1950年建政至1990年代，由研究機構幹部與學院內知識分子主導；1990年代後，研究熱潮擴展到地方知識分子（縣級幹部或學校教師），尤以儂／農姓家族男性成員投入家族史搜集與編纂，將儂智高視為英雄祖先，並以身為其後裔為自豪。⁶⁹

反觀越南，儂智高的研究與歷史書寫屬自下而上推動。越南民族政策雖鼓勵各民族文化與風俗習慣書籍出版，歷史機構亦參與民族識別計畫，然民族史書寫從未成為中央政策項目。歷史學者在編寫越南通史時，僅將儂智高建國視為大越獨立後的「割據」行動，並非研究重點。1992年高平省政府請求中央「研究機構」召開儂智高座談會，該研究熱潮最終僅以一本內部流通的論文集作結。此後，越南再無以儂智高為主的學術成果，也未出現如中國地方知識分子所發展的家族史書寫。

（二）宗教信仰法下的崇祀地點管理

從宗教信仰定義分析崇拜活動的發生地與管理，中越臺語人群雖有相似處，回應宗教信仰管理法卻呈現鮮明對比。中越儂智高廟多位於村落外，符合臺語文化中神靈祭祀處不入村特性。兩國廟宇毀壞原因不同，中國多因政治運動遭破壞，越南則毀於戰爭。中國壯族祭祀儂智高多選在田野、山邊與巖洞等非宗教法規範圍，無法登記為合法宗教場所。21世紀開始，中國民間紛紛重建或興建儂智高廟，皆屬民間自發性活動，未納入官方認證與管理體系。廟宇重建形式自上而下，因壯族史中已為儂智高背書，民眾以此發起籌資，如廣西安德對外募款時，強調建立的是民族英雄儂智高紀念館，而非宗教建築。

從阮朝記載或從今日越南宗教信仰法規觀之，儂智高廟的存在皆經地方上報中央，且出於朝廷或國家管理的邏輯。《各轄呈稟詞》即是一例，呈現

⁶⁹ Kao Ya-ning, *Singing a Hero in the Ritual: Nong Zhigao and His Representation among the Zhuang People in China* (Unpublished Ph. D. dissertation, The University of Melbourne, 2009), 257-269.

自下而上的地方信仰報備過程。依據越南「信仰與宗教法令」定義，儂智高崇拜活動與地點分屬「信仰活動」與「信仰地點」的範籌。儂智高作為民族英雄，屬對國家與社區有功者。板銀村原稱其祭祀地為「廟」，今稱「殿」，因儂智高身分為「大王」且已敕封「上等神」，「殿」較符合他的身分，且「殿」或「廟」皆明確地與佛教的「寺」做區別。越南儂智高廟雖由民間出資重建，政府仍扮演管理者與監督角色。筆者赴越訪廟前需向縣鎮政府報到，高平省廣淵縣與碩河鄉政府領導均提供「儂智高廟履歷」作為參考，內容包括遺蹟歷史與重建規劃圖等資料，顯示政府對此類祭祀空間有制度性管理，並具備完善檔案紀錄。

（三）現身或隱身的儂智高信仰

儂智高崇祀已成為高平地區跨族群的地方信仰。越族靈媒儀式屬越南宗教信仰規範之範圍，並獲非物質文化遺產名錄背書，反之，岱族或儂族巫師信仰實踐尚未納入非遺保護。廣淵花炮節期間，無論兩族信仰實踐被納入非遺項目與否，越族靈媒與儂族巫師均以不同方式與儂智高信仰產生連結。中國亦見類似情況，壯族末婆在儂智高紀念活動前夕的地方儀式中現身。

2017年筆者抵達廣淵縣，表達欲訪談儂智高廟管理員與儂族巫師之意，遭宣傳處領導以迷信活動為由否決，並建議改訪談已被國家認證的傳統廟會活動藝人——前老鎮長湯文樹先生，為恢復廣淵搶花炮活動的重要推手。搶花炮活動雖有民間基礎但被官方高度規範，跟旗岑廟或任一間政府認證的儂智高廟相同，廟會組織已脫離村落基礎，成為官方主導的展演活動。

然而在官方活動之外，筆者有幸參與民間邀請越族靈媒與儂族巫師主持的儀式。廣淵靈祠管理人之一為越族靈媒，曾在陳興道廟主持降神儀式時邀請儂智高降身；當儂族信眾邀請本族巫師於廣淵靈祠（含儂智高殿）舉行儀式時，該靈媒則轉為問事者。由此看來，越南儂智高祭祀活動雖被歸類為官方介入管理的民間信仰，但民間仍以自身方式運作，且各民族早已跨越界限，共同將儂智高納入地方神靈系統。此類自發儀式運作與中國廣西、雲南民間透過巫師主持降神祈福的民間儀式實踐模式相近。

中國的儂智高祭祀不屬宗教定義下的儀式，民間多保有地方草根性祭祀形式，但為吸引外界關注儂智高作為民族英雄的歷史，再加上非物質文化遺產與傳承人認證成為全國性運動，民間積極推動「節慶化」活動，因應潮流

吸引遊客與投資者。筆者2005年全程參與廣西安德鎮「儂智高紀念節」是經典個案。當時靖西縣與安德鎮幹部作為貴賓受邀出席，活動節前一天由末婆低調主持一整天儀式祭祀儂智高及其妻，翌日才是活動節的民俗文化表演，目的在引起外界關注並投資「興建」儂智高紀念館。換言之，儂智高已於活動節前透過末婆儀式現身。

（四）文化遺產的影響

中越的非物質文化遺產政策，直接或間接地形塑儂智高的論述與展演。在文化政策加持下，中國廣西靖西安德鎮民眾於2005年成功舉辦「儂智高紀念節」後，與靖西文化館合作創作具安德特色的「儂智高大型武舞」，強調其軍事特徵。2013年於「南天國故地民俗文化藝術節」中首次演出，並與靖西縣列為縣級的非遺項目，如「壯族田間矮人舞」「靖西上下甲山歌」「壯族末倫」等共同登場。⁷⁰ 2015年儂智高研討會結束後，學者前往安德參訪，當地居民表演該大型武舞作為招待，成為儂智高研究者與地方信仰者的交流場域，也呈現儂智高於壯族學者歷史書寫與民間信仰者文化展演的並置狀態。

類似現象亦見於越南高平。筆者藉由2017年參加旗岑廟廟會的突發事件與後續追蹤，觀察到文化部經費對地方信仰展演的影響。當年旗岑廟廟會獲文化部補助，筆者被請離現場，雖屬意外，實則可預期。廟會中身穿「傳統服裝」者為省文化廳博物館部門員工，當晚為拍攝傳統祭祀影像，所有信眾與不相干人（包括筆者在內）皆被請離儀式現場。儀式由文化廳撰寫「劇本」、審查通過後執行，連祭祀之生豬重量都明文標示在「劇本」裡，「劇終」必將影像紀錄交給文化部。隔日筆者見祭祀的生豬仍放在廟內，詢問自1990年代就管理此廟的管理員裴先生關於這頭豬的後續處理方式。管理員表示過去由村民在村裡殺豬，儀式後全村聚餐共享豬肉，但2017年根據劇本準備的祭品最終要怎麼處理他不清楚。換言之，原本以村落為核心的祭祀活動轉為政府主導的規範性祭典，廟宇與居民間的關係明顯弱化，2017年的祭祀趨勢可見一斑。

⁷⁰ 關於「南天國故地民俗文化藝術節」中非物質文化遺產項目的表演項目，參見高雅寧，〈中國非物質文化遺產政策下廣西壯族「末倫」(moedlaenz)舞臺化展演的探討與反思〉，《民俗曲藝》，第196期（2017年），表二，頁174。

八、結論

儂智高的邊界意涵隨中越兩國政治體制轉變，從過去「反叛邊境」轉化為當代國家認同下的「安靜邊境」象徵，並被重新詮釋為民族英雄與邊境治理的政治符號。千年前，從中國宋朝與大越李朝兩大政權視角觀之，儂智高所領導的部落政權屬於典型的「反叛的邊境地區」，行動游移不動、尋找新據點，與兩朝關係時有緩和，時有反叛，被視為不可忽視之邊境威脅。當代民族國家建構後，少數民族幹部與菁英重新詮釋儂智高事蹟，將其塑造成民族英雄的政治符號，象徵少數民族首領守衛邊境的貢獻。儘管千年前尚無現代「國界」概念，但在當代國家明確劃界與推動民族政策後，透過各種政治宣傳與教育，國境兩側人民服膺國家政策並內化國家認同，展現「安靜的邊境地區」模式。這也解釋了為何壯族知識分子得知越南在邊境貿易區建立儂智高廟時感到憂心，或高平的少數民族幹部在中國聽到儂智高被尊為中國民族英雄時顯得驚訝，返國後積極動員中央學術資源，以鞏固高平的旗岑廟與廟會。

筆者策略性地從中越兩國建國後的民族工作、宗教法規與文化政策等3個面向，分析與比較儂智高崇拜、信仰空間與儀式活動。此3類政策在中越民間信仰實踐中彼此交織，相互作用，然限於篇幅，本文無法針對兩國近幾10年的政策仔細梳理。至於兩國人民對儂智高崇拜的虔誠度，難以僅用廟宇規模或制度化程度作為衡量指標。兩國各有政策規範儂智高崇拜活動形式，但根據田野觀察，政策與規範並未完全壓制或全面改變地方信仰實踐，在兩國個案中可見，無論是越南政府幹部作為儀式主祭、政府認證的歷史遺蹟，或中國文化政策下被包裝的儂智高節慶與展演，地方信眾仍私下邀請儀式專家進行降神儀式，不管是隱身於官方儀式背後或以民族文化作為包裝展演。

在儂智高崇拜與祭祀上，中越採取相反策略。兩國臺語人群皆祭祀儂智高，但在當代國家政策引導與限制下呈現不同模式。中國採自上而下的途徑，重視民族工作，由研究者書寫壯族史，地方菁英進而追溯遺蹟與編撰家族史，一般民眾則依文化法規以文化展演包裝紀念活動。信仰活動因無明確法源，故延續其草根性，信仰空間保留給民間集資建設。越南則自下而上，由少數民族幹部請求中央研究機構援引歷史文獻支持民間崇拜活動，國家根據既有的宗教信仰與文化法規認證歷史文化遺蹟、規範化祭祀，形成制度化管理。

本文聚焦中越兩種模式，可與美國歷史學者 Anderson 提出關於儂智高崇拜程度與少數民族和王朝關係的論點對話。Anderson 主張越南岱族與儂族對

儂智高崇祀較興盛，是因歷史上兩族跟中央王朝關係較疏遠，反之，中國壯族長期受中央王朝控制，崇祀活動亦受限制。^① 筆者認為，19世紀初越南阮朝地方志記載儂智高的祭祀儀式與神格受封，反映的是自下而上的模式。《高平實錄》撰者阮祐恭透過撰述地方志書表達出一位與清朝接壤的地方首領對阮朝的臣服。他筆下的儂智高是李朝皇帝曾欲援助卻未能成事的部落首領，在地方民眾建祠祭祀後，才逐步獲得朝廷歷代冊封。這類地方主動呈報、中央順勢拉攏的模式延續到當代，越南政府把儂智高信仰納入官方管理，高平省獲政府頒贈歷史文化遺蹟的證書與被承認並審查的廟會，即是最好案例。當代岱族與儂族地區能保存儂智高崇祀地點與活動，與阮朝時期地方官員呈報並獲得中央認可有關係。換句話說，若從19世紀以降觀察，儂智高信仰在越南反而因地方跟王朝關係密切而得以延續。相對的，中國王朝對地方的控制體現為自上而下的模式，歷代地方官員對儂智高的評價多承襲正史觀點，直至中共建政後，少數民族菁英才試圖於壯族史中為其正名，逐步反映民間對儂智高的崇祀，唯有中央背書後，民間才開始尋找儂智高遺蹟，重新編寫儂／農氏族譜。

最後，儂智高崇祀活動的紀錄與否難以直接反映信仰程度。中國壯族巫師末婆神譜涵蓋地方英雄與外來神靈，後者多隨明清帝國力量擴張傳入，並在巫師儀式中呈現土著化現象。歷代對土著儀式實踐經常被簡化為「土人好巫」。若從中央控制角度評價，中國歷代對巫的控制不理想，理解也有限，卻也為儂智高崇祀保留其草根性的空間。相反地，越南至少自阮朝時期即將儂智高信仰收錄於地方志，明載春秋二祭，表示信仰在19世紀已邁向規範化。^② 阮朝透過冊封管理信仰，當代則採歷史文化遺蹟認證模式；過去是春秋二祭，現今由省市領導在農曆正月初十日擔任主祭。阮朝是否與如何冊封儂智高另待專文討論，中越邊境儂智高崇拜、廟宇重建與廟會競爭，相信中越雙方學者、幹部與信眾們，皆將持續依據兩國政策動態回應與調整。

（責任編輯：武勇；實習編輯：萬耘吉、李軒承）

^① James Anderson, *The Rebel Den of Nung Tri Cao: Loyalty and Identity along the Sino-Vietnamese Frontier*, 163-164.

^② 待透過越南文獻確認阮朝春秋祀典形式，以及冊封名單中是否包括儂智高與其母親，還是僅是地方表現臣服的論述方式。

附表1：20世紀初高平省境內農智高信仰祭祀處

廟名	邱岑廟	那隍廟	岬馬廟
廟址	和安府本銀口 匠勤社匠安總	河廣州河廣總廣疇社那隍處	河廣州河廣總塑江社
主祀 神祇	邱岑大王、婆皇聖 母、三位玉妃	農智遠	農智高
建造 年代	不知	推估距1917年約500多年	推估距1917年約700多年
廟會 時間	正月初十日	清明（宰牢豬致祭）	清明（宰牢致祭）
廟況	「現存堅緻」	「不甚堅好」	「現存堅緻」

Zhuang Heroes and Tay-Nung Deities: A Comparative Study of Nong Zhigao Worship under Sino-Vietnamese Border Politics

Ya-ning KAO

Department of Ethnology

Chengchi University

Abstract

Nong Zhigao (b. 1015 or 1025), was born into an indigenous chieftain family near the present-day Sino-Vietnamese border. He led uprisings against the Vietnamese Ly dynasty and seized several southern cities from China's Song dynasty, seeking to establish his own regime. Eventually, he was decisively defeated by Song general Di Qing at Kunlun Pass in Young Zhou in 1053. Today he is revered by transborder Tai-speaking communities, and Nong Zhigao's legacy has been shaped by the nation-building processes of China and Vietnam, resulting in divergent contemporary representations. This study examines how different actors—scholars from national academic institutions, ethnic minority elites and cadres, ordinary devotees and ritual specialists—construct multifaceted images of Nong Zhigao within the frameworks of ethnic, religious, and cultural policies. In China, a top-down approach prevails, with intellectuals consolidating his status as an ethnic Zhuang hero in official historiography. Conversely, Vietnam adopts a bottom-up model, where provincial ethnic cadres engage historians from central research institutions to legitimize Nong Zhigao's role as a local deity. The contrast between the two countries reflects the interactions between minority elites and state

Ya-ning KAO, Department of Ethnology, Chengchi University, 64, Sec. 2, Zhinan Rd., Wenshan Dist. Taipei, Taiwan, 116011. E-mail: kaoy@nccu.edu.tw.

authorities, as well as different actors' respective responses to policy on ethnicity, religion, and culture.

Keywords: Nong Zhigao, Sino-Vietnamese border, Tai-speaking people, ethnic hero, local deity