

從城隍到戍卒

——定湘王在新疆

許臨君

蒙大拿大學歷史系、政治學系

提要

清末湘軍征服新疆不僅反映了一種政治和軍事的現象，也引起了該地區社會和文化的轉變。本文探索當時新疆湘人群體的宗教活動，聚焦於他們所崇拜的「定湘王」和「方神」。這兩位神靈的傳說反映湘軍兵卒從湖南長沙地區到新疆行軍的經驗和在新疆安居之後的歸屬感。因為定湘王的根源相當模糊，筆者通過零散的口述和記載來重構祂的歷史。

關鍵詞：邊疆、宗教、移民

許臨君，蒙大拿大學歷史系、政治學系，美國蒙大拿州米蘇拉市，電郵：eric.schluessel@umontana.edu。

本文中文稿本來寫得很粗糙，幸得陳博翼先生和蔡偉傑博士兩位改正和評論，取得了相當大的進步。又幸得邱源媛博士邀請，有機會參與此次專號討論，謹致謝忱。

19世紀中葉，湘軍在收復清朝領土的路途中，無論走到何處都攜帶着定湘王像。定湘王本來是湖南省善化縣城隍，後來卻在新疆湘人構建群體意識的過程中發揮了很重要的作用。本文即講述定湘王的歷史來源及其在清末民初時期的轉變。

定湘王是一個神出鬼沒的人物。晚清在湖南、新疆等地建設的定湘王廟恐怕今日幾乎都不存在了，加之正式的歷史記載比較少，因此需要通過零碎的檔案和口述來追尋定湘王的痕迹。筆者認為定湘王的神秘性反映了祂的社會地位：定湘王最初是長沙地區大眾崇拜的神，被當時的社會精英所輕視忽略，而後卻成了湘軍小卒的守護神，且更在湘軍征服新疆後，最終成為新疆湘人群體的表徵。^① 可以說定湘王的轉變反映了普通湘人在遷到邊疆的過程中群體意識的形成和轉化。

研究中國歷史的學者講到神靈的轉變時，一般討論兩種變化：時間與空間。時間的轉變往往體現在某個神靈長期的演變中，例如關羽從唐代到清代逐漸獲得了全國性地位，最終被封為關帝。^② 空間的轉變往往是距離較短而社會關係特別親密的傳播演變，一般是一個群體遷到新地方，把自己的保護神帶着，通過「香火」的比喻和神靈的傳說表示該群體的歷史經驗和地方意識。^③ 這兩種變化在某種意義上是權力關係的表現，可以視為「垂直整合」和「水平整合」：前者是地方和中央之間關係的反映，用封神之類的手段來表示不同程度的整合與總括；後者是在草根層面相鄰群體之間的表現：廟會、戲劇和傳說都講述某個群體的歷史，包括其遷到新地方安居而把本地人趕走的故事。神靈轉變的效果，包括了地方社會所積累的各時代官方宗教的痕迹；神靈與其祠廟的分佈則反映着歷史上官方宗教和中原文化的擴散與收縮。定湘王的個案有些不一樣：定湘王在長沙地區的存在時間似乎雖然較長，但直到同治時期才出現在中國歷史舞臺上，更在短時間以內游遍了中國，並在從長沙到喀什的路上得到了新的身份。在廣大的領土上觀察這個過程，可以為我們揭示晚清普通漢人在邊疆對自己情況和身份的認知，以及他

① Jeffrey Snyder-Reinke 論證，官方和非官方宗教活動一般共存，但是官僚機構大多只會記錄到官方的活動。參見 Jeffrey Snyder-Reinke, *Dry Spells: State Rainmaking and Local Governance in Late Imperial China* (Cambridge, MA: Harvard University Asia Center, 2009), 18, 179.

② Prasenjit Duara, "Superscribing Symbols: the Myth of Guandi, Chinese God of War," *The Journal of Asian Studies* 6 (1988): 778-795.

③ Paul Stephen Sangren, *History and Magical Power in a Chinese Community* (Stanford: Stanford University Press, 1987), 93-96.

們如何用中國內地地方性的文化傳統和手段來講述自己長途移民的故事。

除唐娟的碩士論文和發表於《新疆文史資料》中一篇文章外，以前研究定湘王的學者大都沒有把湖南定湘王信仰和新疆定湘王信仰聯繫起來，更沒有指出定湘王在新疆變成了「方神」的現象。^④唐娟的論文雖然很精彩，不過本文引用了不同的史料，而且結論和唐娟的很不一樣。筆者第一次注意到定湘王現象，是在翻看《新疆鄉土志稿》的過程中，本想了解晚清新疆漢人所建設的祠廟是否反映底層工人的原鄉特色，但偶然看到一些關於溫宿縣「方神」死前好像是湖南長沙人的零星記載，於是產生了一個疑問：一個長沙人怎麼來到新疆南路成了神？

陳國光曾在〈新疆「方神」本是戍邊愛國之士——清末新疆方神志文辨析〉一文探索了新疆地方志中「方神」的傳說。^⑤我這篇文章的研究方式和陳國光有些不同：他從方神傳說開始，在官方史料中搜索證據，證明方神信仰來源於真實人物。雖然他指出歷史事實和傳說有一個共同之處，即在張格爾戰爭（1820-1828）中喀什解圍的事情，但並不能證明方神是真人，因為我們所有關於方神的史料，全部都是19世紀末至20世紀初的傳說，而且陳國光也沒有注意到方神和定湘王的關係。而本文把方神傳說和定湘王傳說放在跨地域的視角，通過傳說考察湖南定湘王、新疆定湘王和新疆方神之間的關係。不管方神本來是不是真人，本文的研究對象是關於其風俗和傳說。本文的結論是：晚清方神傳統的根源並不是張格爾戰爭，而是湖南人偷取了該歷史資源來解釋自己的歷史經驗。

一、定湘王在善化的形成

如果要探索定湘王的來源，必須回到祂的老家，也就是湖南省長沙府湘水旁邊的善化縣。祂的名字來源不甚明了，看起來和平定湘江洪水有關，大概是人們爲了湘水平靜所祈禱的神靈之名。我們發現定湘王在湖南和新疆的故事都和水有關。19世紀中葉，善化縣和長沙縣是毗連的，長沙市涵蓋了兩

④ 唐娟，《定湘王信仰的起源及其在新疆地區傳播研究》（烏魯木齊：新疆大學歷史與民族學系未刊碩士論文，2013）；劉德賀，〈新疆近代的寺廟、會館、義園〉，載中國人民政治協商會議新疆維吾爾自治區委員文史資料研究委員會編，《新疆文史資料選輯》（烏魯木齊：新疆人民出版社，1985），第14輯，頁114-115。

⑤ 陳國光，〈新疆「方神」本是戍邊愛國之士——清末新疆方神志文辨析〉，《西域研究》，2004年，第4期，頁82-88。

縣。善化、長沙兩縣及長沙府均有城隍，可以假設其中之一是定湘王，但是定湘王畢竟難以鉤稽。

咸豐三年（1853）以前，關於定湘王的歷史記載非常少。宋朝趙與時（1175-1231）的《賓退錄》細數湖南省各地城隍，其中載：「潭州，定湘王。」^⑥潭州正是現代長沙所在，宋朝被分為龍喜、善化，而到清朝時潭州基址仍然與善化縣相近，所以宋朝定湘王即是清朝定湘王這個假說，是很可能成立的。

不過，稍後關於善化縣城隍的記載似乎出現於18世紀，不稱定湘王。^⑦吳省蘭（乾隆四十三年〔1778〕進士）《楚南小記》載：

善化縣城隍李鳳生，係山西安邑人，雍正甲辰舉人，於乾隆癸亥年揀發至楚南，委署善化，多善政，方擬補實。忽夜見廟中書役持冥牘相邀。晨起述之，自嗟不久，人咸以為誕。逾數日，得微疾卒。是日異香盈室，空中聞呵導聲，隱隱入鄰廟。^⑧

此李鳳生雖成善化縣城隍，似非定湘王，與後來的傳說也沒有相似點。李鳳生是個正直的官僚，所以精英階層能接受。反之，定湘王的來源指出了他的大眾身份。

筆者認為，定湘王本來是普通民眾所崇奉的神靈，因此他在社會精英（士紳）所編輯的官方文獻中記載很少，更何況他有了很多不同名稱，例如《長沙府志》載：

長沙府城隍舊稱定湘王，善化稱澄湘王，長沙稱左伯侯。豈前明時有此封號，相沿不辨歟？今部頒秩祀，止稱本縣城隍之神。^⑨

定湘王很明顯不只是大眾文化的人物，其名字還隨地而變，更何況他的身份不明於精英階級。左伯侯和定湘王實際上是兩個不同的神靈，其後兩神像和

⑥ 《賓退錄》原著於南宋嘉定十七年（1224），抄本與版本有幾種，最完整的校注本是：趙與時著，齊治平校點，《賓退錄》（上海：上海古籍出版社，1983）；關於定湘王的事載於卷8，頁14。

⑦ 張湘濤主編，《長沙名勝文選》（長沙：湖南人民出版社，2016）中收錄了268篇文，似乎收錄了（明）黃洽中〈重修善化城隍廟記〉一篇，但筆者未能親見。

⑧ 吳省蘭纂，《楚南小記》（《叢書集成初編》本），〈善化縣城隍〉，頁9。

⑨ 同治《長沙府志》（《中國地方志集成》本），卷36，〈拾遺〉，頁2。

長沙市城隍都被放在同一個廟宇。^⑩ 除此以外，定湘王還有了別的簡稱，如「王爺」。筆者認為，學者難以找到定湘王的痕迹，很可能是因為官員對這個老百姓的神靈的身份知之甚少。《長沙府志》中的「定湘王」和「澄湘王」兩個名字，大概是指方言發音的區別，士紳不能分，似乎是因為「定湘王」這個名字還未進入官方話語，所以隨聽而寫。

定湘王本身在19世紀前半葉才出現於善化縣，但是記載他最早故事的文獻，就是最晚出的那批文獻之一。《湖南定湘王南京行宮志略》雖然寫於1935年，但其故事比較完整：道光十五年（1835），韓知縣來了善化縣。據志略，韓知縣，「公（諱）元，字保吾」，河南人，本是韓愈的後身，因為給長沙地區一家窮人打惡魔成名。三年後善化經歷了蝗災。^⑪ 據方志，韓知縣力除蝗蟲，再三奉祀地方神，但好像連城隍都背棄了善化人。最後韓知縣穿上了官服，清洗了自己的身體，出場吞下蝗蟲，因此而中毒死了。據說，道光二十七年（1847）某日，湘江旁邊有一個挑賣沙水的人在收水。定湘王附上了他的身體。賣沙水者直接走到了善化縣羅某知縣衙門，向羅知縣說：「上帝授吾為四川陽穀縣土地，旋升湘潭縣城隍，今奉調本縣城隍。」定湘王以此被認為是善化縣城隍。

這個故事顯然不是真實的歷史敘述，但是它的細節反映了定湘王的歷史、社會和文化背景。首先是歷史問題：嘉慶年間已有了關於定湘王的記載，可這個百年之後的故事卻將其起源放在道光時期。更何況，很多基本的信息是錯的：歷史文獻中找不到有關羅知縣的記載；陽穀縣在山東省，而不在四川。大概是駐京湘人於1935年選擇了百年前的道光十五年（1835）來做自己老鄉的表徵「生日」，給他加一點歷史性。另外一個假說是，這部故事反映了湘北其他神的傳說：韓知縣吞吃蝗蟲的事和劉猛將軍吞吃蝗蟲的故事很像，所以這可能只是借用的神話而已。然後定湘王通過湘水附體於地方的普通人，附體的故事很可能是反映了「定湘王」原始的身份，能「定」湘江或其他江河的洪水。而且這位作風正派的官人之神附體於賣水者，表示神的恩德不在精英，而在大眾，就像定湘王從土地神升任到城隍，地方人所崇拜的定湘王（或澄湘王）得到了知縣位置。

新疆哈密地區1991年收集的一部傳說可能是保持下來了這一故事，支持「定湘王是來自長沙地區大眾文化中」的假說。據此故事，定湘王本來是清朝

^⑩ 陳澤瑋主編，《長沙野史類鈔》（下）（長沙：岳麓書社，2011），頁204-205。

^⑪ 彭明俊等注，《湖南定湘王南京行宮志略》，南京圖書館藏，MS/B99/2，頁1。

湖南湘鄉縣知縣，湘江將發洪水時，「縣官將紗帽投入江中，洪水不退，縣官更奮不顧身，投入江中，洪水驟然而退了，挽救了亦縣人民。清廷便敕封『定湘王』」。⑫ 這一故事沒有清楚的歷史來源：湘鄉縣方志都沒有此種傳說，而清廷禮部檔案又無「敕封定湘王」的記載。不過，正如我們將看到的，即是這部傳說後來變成了新疆湘人群體所謂「方神」的神話，好像其間相當流行。

二、定湘王從長沙到喀什

定湘王到底出於哪個時期，他的傳說來自哪裡都相當模糊和難以證明，但是這在晚清新疆還是挺重要的。如此而言，探索定湘王是追求另一種社會事實的問題：一個特殊的群體從湖南到新疆的路途中怎麼用了神靈和傳說來表示自己的群體意識？

1991年在哈密講述定湘王傳說的人認識到定湘王為湖南長沙的地方神之一。其實咸豐二年（1852）定湘王就已成為湘人反抗太平軍的象徵。定湘王的故事從此開始。

咸豐二年（1852），太平軍攻伐長沙。據光緒《善化縣志》，士紳為了保衛城市奉祀眾神，未成功，而後集中於善化縣城隍定湘王廟宇。定湘王廟曾在長沙城牆下。士紳在善化知縣王葆生的領導下將定湘王神像抬到城堡上，讓神向南觀戰。據說：「屢用地雷，轟塌城垣，均遇迴風，轉撲賊營，令寇自焚，遂得易危而安。且圍城日久，賊營施放炮子火箭，日墜城中，僅能損毀屋瓦牆壁，所有官民房屋，並無燒燬，城內安堵如常！」⑬ 簡而言之，定湘王的神助解了圍城之危，救了長沙市。

湖南巡撫駱秉章奏請了清廷禮部敕加城隍定湘王封號，咸豐二年（1852）三月收到朱批允准，封為「永鎮定湘王」。因為成為了曾國藩湘軍的保護神，此後定湘王很快就突破了地方的限制，「湘楚湖為出征他省，皆有定湘王神住以行，……祀於行宮」。⑭ 「吾湘城隍菩薩不僅對內，且能對

⑫ 《中國民間故事集成·新疆卷》（上冊）（北京：中華書店，1993），頁188-189。

⑬ 光緒《善化縣志》（《中國地方志集成》本），卷14，〈秩祀志〉，頁242；卷33，〈兵難〉，頁694-695；卷34，〈叢談〉，頁703。

⑭ 魏榮光，「奏為湖南善化縣城隍永鎮定湘王、浙江招寶山觀音大士選著靈應，請旨各頒匾加封號事」，光緒十四年九月三日，中國第一歷史檔案館藏，錄副奏摺03-5548-108；戴良佐編著，《西域碑銘錄》（烏魯木齊：新疆人民出版社，2013），〈創修定湘王行宮記碑〉，頁496-497。光緒九年（1883）湘商又在南京建立了定湘王行宮。

外，不僅在湘，且出征他省。」¹⁵ 定湘王的神像和廟宇隨軍游遍了中國：左宗棠成了湘軍的領導以後，湘軍在抗拒太平、捻軍、回民等起義時，兵卒不管走到哪裡，都抬着定湘王像，並設定湘王的「行宮」讓神觀戰，包括陝西、甘肅、和新疆三省，甚至到中法戰爭的海岸戰場。

中國地方神往往像官員，出來「游境」，觀察「領域」，這種活動把某個神的信眾集合到一起，讓他們回想共有的歷史經驗，強化群體意識。定湘王在太平天國戰爭後湘軍統一大西北的過程中起到了類似的作用：定湘王走到哪裡，那裡就是被收復平定的大清領土。到了湘軍出關征伐阿古柏的時候，湘軍成員把自己視為清朝重獲的主體。不管湘軍走了多遠，定湘王都能讓沿途的兵卒和老鄉聯合起來。有人說，「湘勇雖戰死新疆，定湘王能將死者亡靈引送回鄉」。¹⁶

即使長沙因定湘王的神助被救，湘省高層精英，包括湘軍領導人，還是很看不起定湘王信仰。王闓運的《湘軍志》描述定湘王救長沙寫得很平淡：「（提督）鮑起豹居城南樓，迎城隍神大像與對坐。」¹⁷ 王安定《湘軍記》更蔑視：「善化知縣王葆生與黃冕頗解談兵，戰守具倚以辦。湘楚信巫好鬼，夙崇信長沙城隍神，禳禱者日塞路。提督鮑起豹舁城隍大像置南城樓。」¹⁸ 別的都沒寫。王安定用講述大功的機會批判湘人太迷信了，意味着湘軍領導人和湘北經世群體沒接受其下屬兵卒的信仰。他們為什麼先奏請禮部敕封定湘王，而後在歷史記錄中又不承認，可能是表明自己對平民的態度變化了，或者敕封定湘王只是安撫兵卒和人民的手段。

現在必須強調的是，湘軍不僅是軍隊，而且是一種特殊的「集團」。¹⁹ 在左宗棠的領導下，湘軍是由來自長沙地區的人，利用官兵的家屬和朋友關

¹⁵ 易白沙原著，郭長庚、吳興勇譯，《歷代帝王權術總覽》（長沙：湖南人民出版社，1999），頁206。

¹⁶ 中國人民政治協商會議新疆維吾爾自治區委員會文史資料研究委員會編，《新疆文史資料選輯》，第14輯，頁114。

¹⁷ 王闓運著，李沛誠點校，《湘軍志》（長沙：岳麓書社，1983），〈湖南防守篇第一〉，頁3。

¹⁸ 王安定著，朱純點校，《湘軍記》（長沙：岳麓書社，1983），卷1，〈粵湘戰守篇〉，頁7。

¹⁹ Lanny Fields, "The Importance of Friendships and Quasi-Kinship Relations in Tso Tsung-t'ang's Career," *Journal of Asian History* 10:2 (1976): 172-186; 王繼平，〈論湘軍集團〉，《湘潭大學學報》（哲學社會科學版），1996年，第6期，頁59-63；趙維靈，《湘軍集團與西北回民大起義之善後研究：以甘寧青地區為中心》（上海：上海古籍出版社，2014）。

係網而構成的，所以官兵有共同家鄉、共同信仰和共同軍事經驗，因此可以推斷，在十年多的行軍中，形成了深刻的群體意識。左宗棠的圈子有沒有參加定湘王崇拜活動尚未清楚，但是他們下屬的兵卒會通過定湘王保持同鄉意識和與老家的聯結感。

三、定湘王（方神）在新疆

光緒三年（1877）湘軍征服了新疆南路八成之後，湘軍小卒也走到了窮途末路之時。湘軍領導人讓大部份的軍人回鄉，可是很多普通小卒本來是早已出門的「光棍」，無家可歸或者沒有生計來源，因此在新疆安了家。不少老兵以做小買賣、種地、散工謀生，還有很多湘軍官兵謀得政府職位。結果是直到20世紀上半葉，在國家體制與社會底層兩個層面，新疆都有相當多的湘人：通判以上的官員中，湘人佔80%左右。^⑩簡而言之，湘人群體是清末民初新疆最大的漢人群體之一。

湘軍沿途都留下了湘人老兵和定湘王行宮。定湘王行宮在很多地方變成了常設的廟宇：哈密、迪化、吐魯番老城、奇臺、綏來（瑪納斯）、綏定和婁羌等。^⑪最初定湘王行宮建築比較簡樸，之後定湘王廟往往依賴兩湖會館來支持，比如迪化定湘王廟，正在兩湖會館旁。光緒二十九年（1903）奇臺湘人群體募集了一筆巨款來建設寺廟。瑪納斯在光緒二年至三年（1876-1877）間是湘軍的基地之一，故其後漢人集合到此，包括不少湘軍老兵。光緒二十一年（1895），綏來知縣高介生支持本地湘人建設定湘王廟。廟碑曰：

⑩ 片岡一忠，〈清末新疆省官員考〉，《大阪教育大學紀要 第Ⅱ部門 社會科學・生活科學》，第31卷，第2/3期，頁119-139，利用補紳錄來統計新疆官僚中多少是湖南人。筆者用了第一歷史檔案館藏史料重複統計，不僅證明了片岡一忠的假說，而且發現來自長沙地區的官僚比他想的還多。

⑪ 片岡一忠，《清朝新疆統治研究》（東京：雄山閣，1991），頁291，細數很多，但全依賴於地方志。參見曾炳熾編，《吐魯番直隸廳鄉土志》，頁133；楊存蔚編，《綏來縣鄉土志》，頁80；《綏定縣鄉土志》，頁203；楊方熾編，《奇臺縣鄉土志》，頁40；瑞心編，《婁羌縣鄉土志》，頁314；《哈密直隸廳鄉土志》，頁147、149。以上各鄉土志均收錄於馬大正、黃國政、蘇鳳蘭整理，《新疆鄉土志稿》（烏魯木齊：新疆人民出版社，2010）。還有中國戲曲之編輯委員會，《中國戲曲志·新疆卷》（北京：中國 ISBN 中心，1995），頁494；Sven Hedin, *History of the Expedition in Asia, 1927-1935* (Stockholm: Anders boktryckeri aktiebolag, 1943), 228；戴良佐編著，《西域碑銘錄》，頁496-497。

定湘王為湖南善化城隍神靈，□素著允。湘人之效命疆場者，莫不為位，以時祈禱。

洎回變後，大清由秦而隴而新疆，以欽勘定。王之香火，遂遍天山南北。瑪納斯之古靖遠關，人烟輻輳，其被茲雲蔭，得以轉禍為福也，蓋亦即有年所。清和奉天子命，丙綰兵符，每以廟祀不修，神靈未定，歎然於心者久之。今春初，商諸知綏來縣事高介生直刺屬有同志，遂□□於城內東南隅擇地建祠，倡率軍民人等經之營之。不數月造成。額之曰「定湘王行宮」並記之石，以垂久遠。時光緒二十有一年長至日。^②

廟碑記載的細節有重要社會和文化意義：光緒二十一年（1895）正是朝廷減少了經濟方面援助的時刻。新疆湘人群體在這種情況下似乎開始感覺自己和中原老鄉相當隔閡。光緒二十一年（1895）也是湘軍出關以後第19年，其間第一代湘人已安家並生下孩子，第二代已經長大了。少數官方檔案涉及到湘軍上層之間的包辦婚姻。^③這意味着湘軍集團這個特殊的社會團體在新疆已經開始繁衍，在繁衍過程中群體意識要遷就新社會環境和群體共有的歷史經驗。

湘人群體用古老的比喻來解釋自己和定湘王在新疆的生活。「香火」是神靈從某地到別地遷移的典型象徵，廟碑說，定湘王的「香火」以前未在新疆，但隨着湘軍的到來也「遍天山南北」了。就像湘軍自視為重新統一了新疆的戰士，定湘王的香火也恢復了回民起義之前的靖遠。不僅是定湘王落地生根，這個群體也抓住了自己的命運，找到以定湘王作為精神支柱的方法把離開老家的「禍」變成安居的「福」。定湘王廟雖稱「行宮」，卻已不是客民在外做祈禱的廟宇，而是由安家定居的人來記憶湘軍遠征。這種共同的歷史記憶是群體意識的重要因素之一。

久而久之，定湘王得到了新名字，開始叫「方神」。方神是湘人群體在新疆地方化的產物。方神祠廟大多分佈於南疆，而定湘王祠廟在北疆，因此

② 戴良佐編著，《西域碑銘錄》，〈創修定湘王行宮記碼〉，頁496。

③ 光緒二十年三月四日，第一歷史檔案館藏，朱批奏摺，04-01-12-0625-065；潘效蘇，「奏為待署伊犁府知府汪步端與現署伊塔道黃丙焜繫屬兒女婚親、請旨變通辦理免其回避事」，光緒三十年正月二十六日，第一歷史檔案館藏，朱批奏摺04-01-13-0409-051（同見錄副奏摺03-5962-048）。

學者好像沒有意識到，定湘王和方神竟是同一個神靈。^{②④}我們所知道的方神廟建於在溫宿、喀什、庫車、葉城、和田、烏蘇和寧遠。^{②⑤}哈密不僅有光緒初年所建的定湘王廟，更在光緒三十四年（1908）建了所謂「定湘王一方神廟」。^{②⑥}

方神的傳說反映祂的來源和湘人群體的戰爭和安居經驗。《溫宿縣鄉土志》載：

方神廟在縣治城外東南，考《方神事略》，前和闐直隸州劉牧式南，曾得《道光戍卒遺墨》，內載：神黃姓，字定湘，籍隸湖南長沙縣，世居笠音寺側粟堤屋場，嘉慶六年五月初六日酉時生。道光初元與比鄰屈姓爭水，其兄憤激誤斃一命，公替兄直認不諱，坐罪，大吏廉得其情，遣戍甘肅。六年公換防喀什，時張格爾亂，堵堤淹城，公慨然泅入水中，堤決水退，闐城軍民盛慶再生，其慷慨赴義有如是者。生而正直，歿乃神明，凡疾病急難水火蟲荒，禱之者輒奇應，廟祀遍新疆。^{②⑦}

這個傳說，我們當然不太會相信，不只是因為內容很神奇，而且傳說和定湘王的故事很像，不同點可用湘人群體經驗解釋。所謂的《方神事略》和《戍卒遺墨》恐怕已不存世了，當然我們也可以懷疑它們從來就沒存在過。此處第一點要談的是，方神姓黃，字定湘。假如他是窮人，大概不會有字，更不會是該地方城隍的名字。道光六年（1826）湘人被流刑戍邊而加入抵抗張格爾亂是可能的，但是黃定湘「泅入水中，堤決水退」這個事情非常有緣，和他最初來到喀什的理由太像了：黃定湘的哥哥爭水誤殺人之後，他「替兄直認不諱」；他在喀什於水中爭，又犧牲了自己救軍隊的「兄弟」。這很明顯是伏筆綫及其成效。

②④ 片岡一忠，《清朝新疆統治研究》，頁291。片岡把方神和定湘王分為兩個神靈。

②⑤ 見馬大正、黃國政、蘇鳳蘭整理，《新疆鄉土志稿》收錄：謝維興編，《和闐直隸州鄉土志》，頁394；《庫爾喀喇烏蘇直隸廳鄉土志》，頁170；李方學編，《寧遠縣鄉土志》，頁209；《庫車直隸州鄉土志》，頁318；《葉城縣鄉土志》，頁372；潘宗岳編，《溫宿縣鄉土志》，頁259。

②⑥ 《哈密文物志》編纂組編，《哈密文物志》（烏魯木齊：新疆人民出版社，1993），頁205、217。

②⑦ 潘宗岳編，《溫宿縣鄉土志》，〈政績錄〉，頁259。

更何況，這部故事基本上是1991年在哈密收集的定湘王傳說，只是地點從湖南長沙移到了新疆喀什；傳說場景的移動就像湘軍集團本身的地理移動。湘軍普通兵卒並未被流放，但大部份走遍了半個中國以後沒機會回老家而在新疆安家，我們可以想見戍邊兵勇通過這些相應的記敘來了解自己的情況。除了最高層的領導人以外，連官員幾乎都不能離開新疆。²⁸ 他們會把自己視為「戍卒」。

《溫宿縣鄉土志》接着載：

名曰方神者，蓋本詩之「來方禮祀」也。查以人而神，必勝國有碑記事跡，而後當代可列祀典例也。²⁹

「方神」這個名稱的意思相當模糊。關於〈詩經·小雅·大田〉所記之「來方禮祀、以其騂黑」有不少解釋，其中沒有「方神指某個神靈」的假說，反而「方神」大概可以理解為「四方之神」。中國其他地方也似乎沒有叫做「方神」的神。關於「方神」名稱，筆者有兩種假說，兩個都還不能證明：其一，湘軍集團某學士把《詩經》的「方神」視為一個古老的神靈，相信湘軍不只是恢復了中國領土，而且恢復了一種原始的崇拜；其二，湘人在新疆感覺該地本無神靈，所以定湘王看起來像新疆「地方」唯一的「神」，簡稱「方神」。

《庫車直隸州鄉土志》記載的方神傳與此稍微不同：

方神祠在州治北，考方神原湖南善化人，姓黃名桂芳，道光間官喀什偏裨。黑水之圍，張逆等灌城急，獨慨然忠義憤激，投城赴水，誓以身殉，須臾下流缺口，開城保無虞，民德而祠祀之，輒祈禱無不靈驗。南路各城漢纏爭奉香火，地方官朔望行香，亦為民請命之意也。³⁰

此黃桂芳和溫宿方神有些像。溫宿的戍邊兵卒變成了被派到喀什的官員，所以和哈密定湘王比較像，而且他也和張格爾作戰。但是方志提到的黑水之圍

²⁸ 劉錦堂，光緒十二年七月十六日，第一歷史檔案館，朱批奏摺04-01-01-0955-001。

²⁹ 潘宗岳編，《溫宿縣鄉土志》，〈政績錄〉，頁259。

³⁰ 《庫車直隸州鄉土志》，〈政績錄〉，頁318。

原非在道光年間，而是發生在乾隆二十三年（1758）。不過黑水之圍給黃桂芳提供了機會。「泅入水中，堤決水退」、「投城赴水誓以身殉」，還帶着劉猛將軍傳說的味道。黃桂芳也是善化縣人，像定湘王一樣。這個方神肯定是象徵着湘軍集團來疆的經驗。

還有一個綫索是「黃桂芳」這個名字。爲了找出這個張格爾之亂時捨身就義的黃桂芳，筆者翻查了《昭忠祠列傳續編》，可是未有所獲。^{③①}但是《新平縣鄉土志》中載：

（光緒）二十二年置游擊，以黃桂芳官其地，招徠撫輯，總其成於喀喇峽。……

黃桂芳，光緒二十五年八月二十日到任，江南揚州人。種樹開渠，兼種果木，遠道移來，雖鹼地難活，民猶道云。^{③②}

新平縣正在庫車縣旁邊，然後「喀喇峽」就是焉耆，這些地方在塔里木盆地北部連珠一綫。筆者認爲《庫車直隸州鄉土志》的黃桂芳即是當時庫車知州的同事，而把這個名字給方神是爲了紀念他。

說到「南路各城漢纏爭奉香火」這句話，恐怕不太可信。新疆維吾爾人是會常常參加漢人的宗教活動，但更多時候只是來看熱鬧或者看戲，有時候是爲了滿足官方責任，可是突厥裔穆斯林崇拜方神／定湘王之類的事，好像沒有可靠的歷史記載。反而這句話本來是一個比喻，常用來描寫中原文化在新疆的興盛。比方說，陝西《富平縣志稿》講述，一個富平人出關經商，回民起義爆發時，其子一連12年不見其父。湘軍蕩平新疆後，孩子出關尋找父親。在父子所團聚的地方長了一顆樹，代表父慈子孝，「土人相戒勿剪折其枝，咸稱爲孝子樹云」。^{③③}這棵樹實際上大概不存在，可是故事中的樹木比喻中原文化核心價值「孝」的普遍性；父子團聚比喻失去過的領土和人口回歸於內地。所以「漢纏爭奉香火」的含義是，善化縣人和湘軍集團特殊的保護神在邊疆受歡迎，代表着湘人安居的希望。簡而言之，方神代表的是湘人在新疆的歸屬感。

③① 《昭忠祠列傳續編》，清內府朱絲欄寫本，臺北國立故宮博物院藏，故殿 033674-033793。

③② 周芳煦編，《新平縣鄉土志》（收錄於馬大正、黃國政、蘇鳳蘭整理，《新疆鄉土志稿》），頁286、288。

③③ 樊增祥修，譚譽纂，《富平縣志稿》（《中國方志叢書》本），頁6。

四、巴里坤地方神的消滅

湘軍領導人和史家向來把晚清收復新疆領土稱爲「恢復統一」，但是湘軍善後的過程並未「恢復」回民起義之前的局面——不僅廢除了伯克制度，設立了郡縣，而且通過定湘王等神靈祠廟將新疆改變成湘人空間，湮滅了前期漢人歷史，而把湘軍自己的經驗歸併於自己想像中的中國歷史主流。湘軍領導人，特別是左宗棠及其圈子成員，把自己視爲恢復漢、唐兩朝在新疆的屯田制度等盛世政治格局的英雄，雖是爲清廷收復領土，但並未恢復伊犁將軍下的軍政。這樣，巴里坤漢人群體雖是單獨抵抗了十幾年回民起義，但他們的歷史經歷在善後和省制時期卻慢慢被遺忘了，而巴里坤的保護神也滅於晚清時期社會、國家和經濟變遷之中。

康熙五十五年（1716），巴里坤設爲清軍補給站，是從甘肅到新疆的道路上很重要的臺站之一，所以設在山區中，大概因此緣故，回民起義爆發後，巴里坤人抵抗了很久，最後漢人集聚的聚落中，巴里坤幾乎是唯一存活的。

光緒八年（1882）巴里坤士紳呈報於上層說，想要紀念巴里坤的保護神，為眾神請賞封號：

同治三四五等年，回氛甚熾，斗粟萬錢，烏[魯木齊]垣、奇[臺]、古[城]、吐[魯番]、哈[密]各城，相續不守，糧盡援絕。城關民人相食，四鄉村堡，焚掠一空。逆回族黨，時撲孤城，當攻守喫緊，時在城官紳兵民等遂向關帝諸神廟禱求默佑。旋督同飢疲之官兵團丁登陴防守，隨賊所向拚死捍禦，屢瀕於危，賊均敗退。夜間巡邏將士時見神異，或聞兵馬馳驟之聲，或見衣甲舞刀，挺立城上。四年六月初九日，賊由東北城隅架雲梯猱升而上。前隊業已登城，突遇神將擋禦。賊眾驚譁。我軍死士，遂當先轟擊，賊卒以退，鎮城亦因之而安。向非武聖各廟，神靈護佑，人力何能逮此？^{③④}

巴里坤士紳所想要紀念的神靈包括了關帝、巴里坤的無名城隍、附近蒲

^{③④} 劉錦堂，《劉襄勤公（毅齋）奏稿》（臺北：文海出版社，1968），卷3，〈神靈顯應懇賜匾額封號摺〉，頁17。

類湖龍王和巴里坤人崇拜的楊泗將軍。³⁵ 楊泗將軍本來也是湖南長沙地區的神靈，但是湘軍領導人並不認識：明末，湖南人遷到陝南和甘肅時，帶來了楊泗信仰。之後楊泗信仰在湖南消滅了，而他在陝甘得到了新的身份，所以陝甘人在巴里坤落戶時，他們所崇拜的楊泗將軍已非湖南神靈，而是西北地方神。³⁶

不管怎麼看，巴里坤士紳的呈報強調的是該市抵抗起義的英雄成就。他們尋求朝廷的承認，大概是因為湘軍的善後已經奪取轉移了巴里坤在新疆經濟和政治網絡的中心地位。天津楊柳青商人「趕大營」跟隨了湘軍，將吐魯番、古城等地方作為自己商貿網絡的核心之一，結果巴里坤的晉商和陝商失去了經濟權利。《鎮西廳鄉土志》載：

自綠營改章，裁兵減餉，滿兵遷移，城市邱墟，漢城兵房大半傾圮，人民自此離散，街市蕭條，生意歇業者不下數十家，昔為北道咽喉之地，今更成荒涼瘠苦之區矣。³⁷

可見，巴里坤雖然經歷了十幾年的苦難，在新疆善後的過程中卻被忽略了，結果是該地人們經濟和心理的危機。

巴里坤士紳懇請城隍賞封號，就像善化縣城隍因一次成功封為永鎮定湘王，可是結果有所不一樣。禮部賜關帝廟匾額說「佈昭聖武」，引《尚書》「惟我商王，佈昭聖武，代虐以寬，兆民允懷」，指出的似乎並非是巴里坤人的成功，而是清朝18世紀統一新疆的「聖武」，或者是指湘軍的勝利。楊泗將軍廟收到的匾額是「海祠表世」，乃「立海祠以表萬世」的簡稱。這句話本來寫於建元四年（137）在巴里坤所建立的石碑，為了紀念漢朝軍隊在敦煌的勝利，這樣來想，楊泗將軍匾額指出的不是抵抗起義的經驗，而是大軍統一西北的比喻。雍正七年（1729）有清軍將軍在巴里坤發現了舊碑銘，其後在關帝廟內保存了下來，所以楊泗將軍這個地方人所喜愛的保護神的廟宇最後沒有紀念自己的神助和巴里坤人的經歷，而是指出了漢朝歷史、清朝

³⁵ 《清德宗實錄》（北京：中華書局，1987年影印《清實錄》本），卷144，光緒八年三月戊申條，頁41，記載巴里坤城隍被封為「靈濟」。

³⁶ 張曉虹，〈區域信仰的本土化與地方信仰的轉型——基於清代陝南楊泗將軍信仰的考察〉，《陝西師範大學學報》（哲學社會科學版），2008年，第6期，頁96-103。

³⁷ 閻緒昌、高耀南、孫克祖編，《鎮西廳鄉土志》（收錄於馬大正、黃國政、蘇鳳蘭整理，《新疆鄉土志稿》），〈城池〉，頁104。

大軍恢復了漢朝時期的局面和湘軍的勝利。簡而言之，巴里坤特殊的地方歷史，雖是晚近才發生的，通過該地方神靈封號還是被歸併於湘軍提倡的歷史觀。在這個想像中，湘軍才是最後從中原來到西域的大軍，仿照漢、唐兩朝設立屯田，一勞永逸把西域改變成新疆省。

到光緒三十四年（1908），巴里坤地方官僚似乎接受了湘軍的歷史觀和湘軍集團領導人對神靈的看法。《鎮西廳鄉土志》載：

倖得朝廷恢復之力，大軍進征至坤，窺其城不堅，池不深，土地之沍寒，人民之貧困，亦無不咋舌稱奇，謂十年之守禦，得天之助，而不知實藉人力為之也。³⁸

鄉土志不含「衣甲舞刀」等神秘故事，而這句話也充滿相當看不起巴里坤人的信仰和歷史的氣氛。

如果我們假設，傳統漢人群體通過神靈的傳說來表示和了解自己的歷史和歸屬感，巴里坤保護神的消滅，即是巴里坤人抵抗回民起義經驗在官方文本中的消滅，包括碑銘和地方志上記載。湘軍強調了自己群體在收復新疆的過程中所發揮的作用，還有他們和歷史前人的關係，而巴里坤漢人群體，作為抵抗者卻在此敘事中沒有位置。更何況湘軍領導人像上述所見對老百姓的宗教信仰很懷疑。不過與此同時，湘軍普通兵卒在新疆安家的過程中傳佈了定湘王廟，把定湘王地方化了，通過自己保護神的「香火」將新疆不僅改成漢人和郡縣空間，也改成了湘人空間。

五、結論

定湘王在新疆的地方化與其文化和社會方面的演變過程實非特殊現象。中國歷史人類學家早已注意到，某個群體的神靈和宗教活動反映了那個群體對自己共有歷史包括歷史上遷徙的了解。不過湘人到新疆的移民比普通地方性的移民更遠且更快，在15年以內跨越了大片中國領土，而且湘軍共同的戰場經驗提供了特殊的群體意識感。定湘王咸豐二年（1852）才被官方封為永鎮定湘王，但他非常快就變成了抗拒太平軍、捻軍與西北回民的重要象徵，這種現象反映了普通士卒個人的經歷。如此，新疆湘人群體的意識和中國19

³⁸ 閻緒昌、高耀南、孫克祖編，《鎮西廳鄉土志》，〈城池〉，頁104。

世紀的歷史緊密糾纏：在某種意義上，湘軍救了中國，而晚清邊疆湘人則自認為是中國的救世主。

定湘王的香火本身是恢復邊疆的手段之一。在內地某個群體遷到新地方時，其神明的香火一起來就表示群體安家了。不少神在傳說中也會「吃」新地方的神。在湘人眼中，他們來到新疆時，新疆本來沒有神可吃，所以只需要焚香了。定湘王的行宮和焚香活動在新疆不僅產生了漢人的空間，而且是湘人的空間，把邊疆和內地在傳說和禮拜中聯合在一起。因為新疆人口多數是穆斯林，我們會設想遷到邊疆的漢人用神靈和祠廟把伊斯蘭教趕走。但奇怪的是，新疆神靈傳說看來沒有涉及到伊斯蘭教，而且地方檔案中關於神聖空間的糾紛，大多是漢人群體之間的。學者講到清朝的興衰和19世紀各種大規模的變化，特別是探索清朝是否「帝國」這個問題，往往引用西方概念和歐洲帝國對領土的看法來做比較。筆者認為，我們思考新疆征復和善後的過程，必須考量歷史主體的世界觀，包括普通漢人傳統領土觀和對神明的虔信。對湘軍領導人來說，「恢復統一」新疆是歷史任務；對其下層士兵而言，卻是有宗教活動（群體的公共意識和經驗）方面的考量。這麼來想，收復新疆像地方神游境：定湘王從長沙出來隨軍作戰，而後為了表示征復失地而把它改變為善化縣領土和人們群體的延伸。定湘王變成了方神就是湘人在新疆提出歷史、訴求說自己的地方化是自然而然的，有歷史先例的。這樣的現象早已出現在於傳統漢人文化中，不過在本文新疆的個案中，範圍寬廣得多，並且這種改造也發揮了新的作用。

（責任編輯：唐金英）

From God-of-the-Wall to Garrison Soldier: The Dingxiang Wang Cult in Xinjiang

Eric T. SCHLUESSEL

Departments of History and Political Science
University of Montana

Abstract

The late-Qing reintegration of Xinjiang into the empire was not only a political and military event, but one that effected a transformation in the region's cultures and societies. This article investigates the religious life of Hunanese people in Xinjiang during that time, focusing on their worship of the deities Dingxiang Wang and Fangshen. These two deities' various legends reflect the experiences of Xiang Army soldiers on their march from Hunan and their development of a sense of belonging after settling in Xinjiang. This article reconstructs the origins of Dingxiang Wang through scattered oral histories and written records.

Keywords: Dingxiang Wang, Fangshen, Xinjiang, Xiang Army

Eric T. SCHLUESSEL, Departments of History and Political Science, University of Montana, Missoula, Montana, USA. E-mail: eric.schluessel@umontana.edu.