

第五章 南流江航运与民间信仰

交通便利之处往往是文化汇集的中心，南流江航运为沿岸地区带来了丰富的宗教信仰。古代南流江流域的信仰存在多元化和共存性特点。随着秦汉时期移民的流入和海上丝绸之路的开辟，道教信仰和佛教信仰首先进入南流江流域。佛教信仰在南流江流域普遍存在，这与唐宋时期求法僧人取道南流江西行前往印度求法密切相关。明清时期，统治者加强了对岭南地区的统治，以关帝信仰和伏波信仰为代表的中原文化开始自上而下普遍流传于南流江流域。与此同时，由于南流江航运的发展，以伏波信仰和妈祖信仰为代表的水神信仰也开始在民众之间传播开来。两汉至唐宋时期，南流江作为中原地区、广西地区与海外沟通交流的桥梁，此时以道教信仰为代表的中原文化和以佛教信仰为代表的海外文化在该流域交汇。明清时期，随着南流江航运的衰落，该流域的信仰开始呈现出多元化的趋势，以伏波信仰和妈祖信仰为代表的水神信仰成为民间信仰的主流。

一、佛教的传入

（一）佛教在汉代的传入

南流江沿岸的合浦港除了是外来货物的集散地，也是外来文化进入中国的首站。佛教文化在汉代由合浦港传入广西南部沿海，并通过南流江向内地传播。一般认为，佛教兴起于印度，于两汉之际传入中国，其传播路线有两条，一是通过中亚、西域传入中国的北方地区；二是通过东南亚和中国的西南地区，或从海上传入中国南部及东部，这条路线被称为佛教的南传系统^[1]。至于哪条通道更为重要，学术界至今尚未形成统一的观点。

汤用彤认为：“佛教入华，主要者为陆路。自汉武开通西域以来，中外交通据史书所载，多由陆路。两汉虽有海上交通，然当不盛。及至东汉，日南徼外从海外贡献。会稽交趾均有海上交通。安世高之徒，陈惠，乃会稽人。而交趾之牟子，著论为佛道辩护。则佛法由海上输入，当亦有其事。”^[2]汤先生认为佛教传播的主要途径为陆路，海上丝绸之路在西汉时期尚未达到繁盛，此时的东西交流以陆上丝绸之路为主。东汉以后，海上丝绸之路才开始发展，佛教也由此传入。

梁启超在《佛教之初输入》中对佛教来自海路有明确的观点：“则佛教之来，非由陆而由海，其最初根据地，不在京洛而在江淮。……盖汉代黄支，即《大唐西域记》中西印度境之建志补罗国，时以广东之徐闻、合浦为海行起点，以彼土已程不为终点，贾船转相送致。自尔以来，天竺大秦贡献，皆遵海道。凡此皆足以证明两汉时中印交通皆在海上，其与南方佛教之关系，盖可思也。”^[3]与汤用彤不同的是，梁启超直接否

认了佛教最早是从陆上而来的说法，认为佛教应是随着海上贸易从海上而来。他作此结论的主要依据就是《汉书·地理志》中记载了以合浦、徐闻等为主要港口的海上交通的通行情况，并强调了海上丝绸之路开辟对佛教文化传播的重要性。

关于佛教在传播路径上的先后，由于年代久远已不易断证。但不可否认的是，陆路和海路属于佛教传播的不同路径，都发挥了其独特的作用。南北方通过不同的路径，以不同的传播手段，使佛教传入中国。从文献及考古材料来看，合浦港亦是当时佛教传入的区域之一。汉代，来自海外的佛教徒便随海上贸易路线进入广西，佛教文化随之输入，佛教用品及带有佛教文化因素的器物开始在广西出现。通过考古发掘材料，确认了汉代合浦港的繁荣已经是既成事实，其在海上丝绸之路发展历程中具有不可争辩的历史地位。

（二）合浦汉墓出土的佛教因素文物

合浦汉墓中具有佛教因素的文物主要有以下几类。

1. “七宝”

在合浦汉墓中一些材质为玛瑙、水晶、琥珀、玻璃等制成的奇石异物在墓葬中大量出现。这些珍贵物品数量众多且出自多个汉墓，形状颜色多样，年代大多在西汉到东汉之间。

根据科学测试分析，上述物品的产地也各不相同。如玻璃类器物就有三个不同体系，即“一是产自东南亚的低铝和中等钙铝钾玻璃，二是产自南亚的中等钙铝钾玻璃，三是产自地中海地区的钠钙玻璃”^[4]，玻璃种类分别对应东南亚、印度及罗马。而玛瑙、水晶、琥珀等，结合史书记载及对汉代岭南地区是否有出产地进行调查，并没有发现“自产”现象，说明这些物品应是合浦当地民众与其他国家通过海上丝绸之路交易而来的。

合浦汉墓出土的珠饰大多组合形式不清，以零散的状态呈现。多数墓葬内的珠饰数量超过百颗，且材质、颜色、形状各有特点。这些珠饰在西汉前期一般以相同材质为一串，如风门岭 M23 中的 5 串串饰均为琉璃材质^[5]，而在西汉后期到东汉时期，串饰的混合形式大量出现。

广西母猪岭汉墓中发现混合饰件 3 组，分别为 M4: 34、M4: 35、M4: 36^[6]。这 3 组混合串饰中包含有银饰、水晶穿饰、玛瑙穿饰、琉璃穿饰、白玉穿饰、琥珀穿饰，这些由玛瑙、水晶、琥珀、玻璃等制成的饰品，与佛经中的“七宝”一一相应。《佛说阿弥陀经》言：“极乐国土有七宝池，八功德水充满其中，池底纯以金沙铺地。四边阶道，金、银、琉璃、玻璃合成，上有楼阁，亦以金、银、琉璃、玻璃、砗磲、赤珠、玛瑙而严饰之。”^[7]其中，“七宝”为金、银、琉璃、玻璃、砗磲、赤珠、玛瑙，而《法

华经》所说“七宝”为“金、银、琉璃、砗磲、玛瑙、真珠（珍珠）、玫瑰”^[8]。合浦作为沿海城市，珍珠、砗磲应是常有之物，并不十分罕见；且由于自身特性，埋于地下易损，不易保存，所以在合浦汉墓中并没有砗磲、珍珠出土。

合浦出土的“七宝”虽然不能完全证明其与佛教有直接联系，但是汉代兴盛厚葬之风，讲究“事死如事生”，合浦汉墓中陪葬的大量玛瑙、水晶、琥珀、玻璃等，不只是权势财富的象征，还应代表了某种精神寄托。而佛教则刚好包含这种死后到达极乐世界、西天净土的思想，满足了当时民众的愿望，珠饰中的佛教意味正是汉代“崇天敬佛”生死理念的表达。

刘欣如认为广西地区汉墓中出土的琉璃、玛瑙、琥珀、水晶、金饰等应与佛教“七宝”有关，而墓葬中这几种物品常组合出土的情况，也可能是佛教传入当地后对葬俗的影响所致^[9]。廖国一也撰文论述过佛教“七宝”与广西地区汉墓中出土的水晶、琥珀、玛瑙、金饰等物品的关系，并以大量史料记载为基础做出分析，推测西汉时期佛教已经从海路传入广西地区^[10]。

2. 莲花状器物

合浦汉墓中还出土过2件造型奇特的莲花状器物，迄今为止尚未知其用途及寓意，但推测可能与佛教有关。莲花形器物首次发现于1972年的风门岭1号东汉墓中，最初定名为“陶柱顶座”，后又改为“陶灯模型”。风门岭1号东汉墓发现的莲花形器：“分座、把、盘和火焰四部分。灯座方形，上宽下窄，截面呈倒梯形。……火焰部分较为形象，上部尖，中间大，底部作方形榫头通过盘中方孔，套入灯把上端的卯口。”^[11]考古工作者依据何志国的《钵生莲花镜考》一文，认为这类器物的造型特征与文中提及的“钵生莲花镜”相似，由此将其定名为“钵生莲花器”。

随着考古发掘工作的进展，1996年在合浦禁山岭东汉墓葬中也出土了1件“钵生莲花器”。当时定名还为“莲花状器”，此器物“器身分上下两半。下半部形似井，方口，四方形腹，平底，有地台。上半部为两段，上端是一锥形的莲花状物，分四瓣；下段连着一个四方柱体，插入下半部的井口中。井壁和方柱体上各在两面中间开方孔，用一根方形柱横穿固定”^[12]。其形状造型与风门岭1号东汉墓发现的并无太大变化，只是大小有所改变，表现形式更为生动形象。后来经过考证修订，这件“钵生莲花器”的年代应是三国时期，而不是东汉时期。“此类器物有13件之多，除风门岭M1的为东汉末年外，其余12件均属三国时期，到晋、南朝墓已消失，说明仅盛行于三国一代，且目前的发现限于合浦一地。”^[13]除“钵生莲花器”外，合浦汉墓中还有一些器物上出现莲瓣纹装饰。合浦风门岭26号西汉墓出土了1件破碎的莲花瓶，虽然出土时已破碎无法修复，但“可知下腹外侧作莲花瓣开出”^[14]。同样的，在合浦母猪岭汉墓中的西

汉晚期墓 M4 出土的 1 件熏炉盖面上也有近似立体莲瓣纹的图案出现，且在同一墓中的铜首环上也有额饰莲瓣纹^[15]。

在佛教文化中，莲花为纯洁、高贵的象征。“至于佛教教义中，莲花基于植物的特征，而有圣洁、高贵、美好、吉祥、幸福、圆满等含义。”^[16]在众多的佛教造像及经书记载中，佛祖和菩萨以莲花宝座为依托，或直立或盘坐于其中，这些莲花宝座在佛教文化中被称为莲座，是佛祖及菩萨超脱世俗的纯洁象征。因而，莲花在佛教中已不是简单的艺术形象，而是承载着佛教教义精神的寄托。

“钵生莲花器”和莲瓣纹装饰的出现，说明至迟在东汉时期合浦地区就已有佛教象征物的出现，且佛教文化因素逐渐出现在人们的日常生活中，同时表明佛教已在合浦地区通过随葬品的形式影响了当地的埋葬习俗的事实。

3. 熏炉及香料

香料的使用遍及社会世俗生活的很多方面，如佩戴、入酒、祭祀、熏燃、烹饪等，既是上层阶级奢侈生活的表现，亦是文人雅士彰显风流的特征，也是宗教文化中信徒虔诚心意的表达。种种迹象表明香料在中国礼仪宗法及社会生活中的重要性，反映了古人对香料的重视及精致的生活情趣。西汉后期，随着西域的开通及南方海上丝绸之路的开辟，许多外来香料开始进入中国。合浦作为汉代中外交往的门户之一，商业贸易繁荣，大批胡人聚集于此，加上汉代用香流行，因而这一地区的人较早地形成了熏燃香料的习惯。

香料通过熏炉散发香气，达到净化空气、营造氛围的目的。熏炉在合浦汉墓中并不少见，有陶、铜两种材质。在《2009~2013 年合浦汉晋墓发掘报告》中，共记载 25 件熏炉。依有无承盘分为 A、B 型，A 型无承盘，B 型有承盘。“其中，西汉晚期陶熏炉 1 件，铜熏炉 3 件；东汉墓陶熏炉 10 件，铜熏炉 1 件；三国墓陶熏炉 9 件，高温釉熏炉 1 件。”^[17]从这组数据可以看出，东汉熏炉数量较之西汉时期有明显增长，说明熏香在东汉时期已较为普遍，除了上层贵族阶级有条件用熏炉燃香，统治阶级的中下层及富裕百姓也能用上熏炉。再有，在东汉墓葬中铜熏炉数量比西汉墓少，在三国墓中已没有铜熏炉的出现，而是出现了高温釉熏炉。这种变化说明在东汉至三国时期合浦地区青铜文化的影响已逐渐减小，逐步被高温釉陶器和瓷器取代，这正与汉代青铜发展的整体形势相关，说明合浦与北方中原文化频繁交流、相互影响，也正是外域香料逐步影响到北方的佐证。熏炉在合浦汉墓的广泛出现，意味着香料在当时的合浦地区的使用已较为普遍。

在外国香料进入之前，中国香料大都是草本植物，易熏燃。但苏合、龙脑等外来香料是树脂类香料，不易熏燃，而须放置在其他燃料上才能熏燃。因此，“熏烧树脂类

香料之熏炉的炉身要做得深些，以便在下部盛炭火，树脂类香料放在炭火顶上，使之徐徐发烟”。还要“将炉身下部的进气孔缩成很窄的隙缝，甚至往往作成封闭式的；同时将炉盖增高，在盖上镂出稀疏的小孔，透过小孔的气流挟带熏炉上层的香烟飘散”^[18]。这些熏炉的变化正是树脂类香料熏燃的条件。

在合浦汉墓中有此类熏炉的出现。如风门岭东汉 M24 中，有 B 型熏炉 1 件，其“炉盖较高，镂孔圆形；炉口内敛，腹较深；而且此炉中有黑色的香料残余”^[19]。又如合浦文昌塔第三期西汉晚期墓，其中 M70 出土了 1 件铜熏炉，“炉盖呈圆锥形，盖面饰重叠阔叶纹且以圆形孔镂空。出土时炉内盛装有黑炭粒”^[20]。依据合浦汉墓熏炉的形制特征及当时香料进口情况，证明此类熏炉应是熏燃树脂类香料；在整理合浦考古报告时，发现东汉墓熏炉炉盖纹饰较多为花瓣状，如母猪岭汉墓发现有似立体莲瓣纹的纹饰^[21]、风门岭东汉后期 M24 中的 A 型熏炉炉盖为镂空花瓣形^[22]，同样的还有二炮厂 M5 的 B 型熏炉^[23]。除了在合浦地区出土的熏炉有此种现象，在广东顺德 SM3、GM1^[24] 也有炉盖饰花瓣状的熏炉出现。这种类似现象的出现，说明东汉时岭南地区在熏炉上饰以花瓣纹较为流行。除了体现地区之间的相互联系，结合当时佛教的传入、外域香料的进入及佛经中“以香供佛”场景的记载，也从侧面表明当时佛教文化已开始与民间文化相互影响，且开始体现在世俗生活之中。

树脂类香料作为外来香料，在史书中不乏记载。《梁书·诸夷传》载：“林邑国……出毒冒、贝齿、沉香。”^[25]“扶南国……出金、银、铜、锡、沉香、象牙、孔翠、五色鹦鹉。”^[26]除沉香外，也常有提及苏合香。“苏合是合诸香汁煎之，非自然一物也。大秦人采苏合，先笮其汁以为香膏，乃卖其滓与诸国贾人，是以展转来达中国，不大香也。”^[27]在佛教经典当中，沉香、苏合香都是佛教用香，在中南半岛常见。《法华经》言，“作是供养已，从三昧起，而自念言：‘我虽以神力供养于佛，不如以身供养。’即服诸香，旃檀、薰陆、兜楼婆、毕力迦、沉水、胶香，又饮瞻卜诸华香油”^[28]。沉香、苏合香因气味宜人，佛教认为其可通神，以之礼佛菩萨。因而在现实世界中，苏合之类的“宝香”成为佛教徒洗净铅华、带有佛性的最佳选择。其散发香气使佛界与人间相互沟通，让信众体会佛的无量世界，彰显佛国的无上尊严，香料也就成为佛教的必备之物。如此种种，皆说明在佛教之中“香”的重要性和不可或缺性。

众多熏炉在合浦汉墓中的发现，证明了当时民众已经有熏燃香料的习惯，通过对香料产地、用途及熏炉形制特征的分析，说明在合浦汉墓中发现的熏炉在汉代不仅是身份地位的象征，也体现了外来佛教文化的影响。

4. 狮子形饰物

在史书中，狮子并不是中国本土之物，而是外来物种，最早是作为贡品从西域进

入中国的。《汉书·西域传》载：“蒲梢、龙文、鱼目、汗血之马充于黄门，巨象、师子（狮子）、猛犬、大雀之群食于外圃。殊方异物，四面而至。”^[29]乌戈国有“桃拔、师子（狮子）、犀牛”^[30]。《后汉书·章帝纪》也有记载，章和元年（87年）时“月氏国遣使献扶拔、狮子”^[31]。章和二年（88年）“安息国遣使献狮子、扶拔”^[32]。以上文献都佐证了我国本土并不产狮子的历史事实，而是汉武帝通西域后，东西方之间得以进行商贸、文化交流，才使狮子传入我国成为可能。

随着狮子进入我国，它自身形象所带有的威严、力量等特性也一并影响我国。因此在雕塑、壁画、装饰、印章等方面，狮子的形象时有出现。合浦作为佛教传入点之一，在汉墓中发现了不少材质多样的狮子形象的饰物，主要有琥珀、琉璃、水晶、玛瑙、肉红石髓、石榴子石等。综合考古报告，合浦汉墓出土的狮子形饰物主要有以下几个特征。

(1) 年代大多在西汉后期，东汉少见。如风门岭 M27 有玛瑙狮子出土^[33]，其年代为西汉中期。此外，风门岭 M23:28^[34]、M26:67^[35] 也出土了玛瑙狮子，年代均为西汉晚期；而出土了 6 件肉红石髓雕狮形饰物、1 件琥珀圆雕狮的堂排汉墓，年代也为西汉晚期^[36]。东汉时期狮子形饰物的数量相对较少，1990 年，合浦黄泥岗 M1 出土东汉早期狮子形饰物 1 件^[37]；2008-2009 年，合浦寮尾 M13b 出土东汉晚期狮子形饰物 2 件^[38]。

(2) 造型简单小巧，多在腹部或胸部穿孔，多呈伏地状。如风门岭汉墓 M27 出土了 1 件玛瑙狮子，它“橘红色，作伏地状，横穿孔，可见前足，有线条刻划表现头部及身体细部”^[39]。同样的，在风门岭汉墓出土的琥珀狮子，整体比较圆滑，面目较为模糊，都是以粗略的线条刻划身体轮廓，狮子的威严气息还不十分突出。相比后来的狮子形象，汉代合浦的狮子形象应是中国狮子文化形成的雏形期，这时狮子形象中的佛教意味尚未浓厚，但已经带有一定的佛教文化色彩。

(3) 材质均为“奇石异物”。合浦汉墓出土的狮子饰物材质不同于其他地区的中国本地玉石，而是通过海上丝绸之路而来的“奇石异物”。由于“奇石异物”的珍贵性，加上表面可见的“腹部穿孔”，说明这些狮子饰物是与其他饰物成串连接的，这就表明了合浦出土的狮子饰物数量不多，且形制较为小巧。如风门岭 M27 的玛瑙狮子仅长 1.8 厘米，高 1 厘米^[40]。从合浦汉墓考古发掘报告中的彩版图录及合浦汉代文化博物馆馆藏中，也可以直观地发现这些狮子形饰物在尺寸大小方面确实比其他地区出土的石狮或玉狮等材质的要小。这种现象的出现，主要是由于合浦汉墓的狮子形饰物无论是材料还是造型均是从海外而来，而不是本地自产，加上其是作为一种装饰品而存在，不宜做得太大，又因为玛瑙、琥珀等材质较之石料、玉料更为珍贵，所以它们就更为小巧了。

狮子之所以能在中国流行，除因其自身拥有威严特性外，还因为在中国的狮子文

化中有其能“辟邪”的说法。辟邪之说认为狮子是祥瑞之物。因此，至今中国民间还有“舞狮”活动用以禳灾除祸、求吉纳福。这是外来之物与中国文化相互融合、协调发展的例证。《佛说阿弥陀经》言，“舍利弗，下方世界，有师子（狮子）佛”^[41]，已直接将狮子与佛联系起来，狮子成为佛的代言人。又有《法华经》载：“是时诸佛各在宝树下坐师子座，皆遣侍者问讯释迦牟尼佛。”^[42]此处，狮子成为装饰着各种珍宝的宝座；而佛教中四大菩萨之一的文殊菩萨的坐骑亦是狮子，是为神兽，意以狮吼的威严震慑四方。

狮子与佛教关系匪浅，白化文先生认为：“佛教把自己的某些教义附着在狮子身上。这些附着带有美好的引申性质，并有哲理性。可以这样说，中国人对狮子的认识，源于佛教潜移默化的诱导。”^[43]从合浦前期狮子的模糊形象到后来狮子随着佛教中国化之后，其形象也逐渐世俗化、民间化。因而，佛教文化对狮子形象的塑造具有重要意义。在佛教的影响下，狮子形象逐渐成为带有普遍性质的吉祥物，成为中国传统文化中不可或缺的形象之一。合浦地区出现的狮子形饰物无论是在数量上还是在动物造型上，都比其他地区要少且简单，但是其价值却是其他地区不能相比的，是佛教初传时佛教思想在合浦显现的物证。

迄今为止，广西地区两汉时期的墓葬或遗址中均未见到能直接证明与佛教有关的器物，有的学者对佛教通过海路传入广西，再由广西传入内地的说法持保留意见。但从上述列举的物证来看，两汉时期佛教已经从海路传入广西地区是有可能的。由于民众接受外来的文化需要一定的时间，可能当时由海路而来的佛教文化并未迅速传播开来。但不可否认的是，在南流江沿岸的主要城市合浦，佛教的传播已处于萌芽阶段，为东汉末年至三国时期佛教系统地在南流江流域传播奠定了基础。

（三）三国两晋南北朝佛教的发展

三国时期，南流江流域出现了传播佛教文化的僧人和居士，佛教有了进一步的发展。《三国志》云：“燮兄弟并为列郡，雄长一州，偏在万里，威尊无上。出入鸣钟磬，具备威仪，笳箫鼓吹，车骑满道，胡人夹毂焚香者常有数十。”^[44]燮即士燮，当时担任交州太守，其兄弟3人分别担任合浦太守、九真太守、南海太守。此处的“胡人”可能与之前合浦汉墓发现的胡人俑一样是通过海上丝绸之路来到合浦地区的。裴松之引晋虞溥的《江表传》：“昔南阳张津为交州刺史，舍前圣典训，废汉家法律，常著绛帕头，鼓琴烧香，读邪俗道书，云以助化。”^[45]张津可能是受到了佛教文化的影响，希望以佛教感化当地的百姓。第一个在中国南方设像布教的人是康僧会，他世居天竺（印度），祖先是康居人。康僧会因其父亲经商移居交趾，年十余岁时父母双亡，守孝后出家。康僧会“明解三藏，博览六经……欲使道振江左，兴立图寺，乃杖锡东游，以吴

赤乌十年，初达建邺，营立茅茨，设像行道”^[46]，孙权在建业（今南京）为其建造建初寺，以弘扬佛法。康僧会在杖锡东游的过程中肯定经过广西及南流江流域，可见在三国时期南流江流域已有佛教僧人活动。

南朝时期，南流江流域开始修建佛寺，佛像也通过海上丝绸之路传入沿岸地区。20世纪60年代初广东省考古队对南朝越州城遗址（今浦北县石埭乡坡于坪）进行试掘，20世纪80年代初广西壮族自治区文物工作队再次发掘，均采集到莲花纹瓦当^[47]。莲花纹瓦当是佛寺建筑的独特标志，莲花纹瓦当在越州城的发现，说明当时城内已经建有佛寺。

《南齐书·祥瑞志》云，“（永明）七年，越州献白珠，自然作思惟佛像，长三寸。上起祥灵寺，置刹下”^[48]，此处说白珠作思惟佛像，说明当时越州城中佛教信仰十分普遍，佛像广泛流传于此。

唐代姚思廉在《梁书》中说：“晋咸和中，丹阳尹高悝行至张侯桥，见浦中五色光长数尺，不知何怪，乃令人于光处掬视之，得金像，未有光跃。悝乃下车，载像还，至长干巷首，牛不肯进，悝乃命馭人任牛所之。牛径牵车至寺，悝因留像付寺僧。每至中夜，常放光明，又闻空中有金石之响。经一岁，捕鱼人张系世，于海口忽见有铜花趺浮出水上，系世取送县，县以送台，乃施像足，宛然合。会简文咸安元年，交州合浦人董宗之采珠没水，于底得佛光焰，交州押送台，以施像，又合焉。自咸和中得像，至咸安初，历三十余年，光趺始具。”^[49]这段文字记述了思惟佛像散于海中后，被当地民众打捞、收集完毕的过程，说明当时佛像是经过海上丝绸之路传入南流江流域的。书中还提及当时高悝将佛像交付寺僧，说明当时已经有了专门的僧人和佛寺，与前文中越州城莲花纹瓦当的发现相互印证。

敦煌壁画323窟南壁石佛浮江壁画绘有僧人以船载佛像由海上进入合浦、交州城的经过，这印证了佛像经海上丝绸之路传入南流江流域的真实性，同时也说明了往来于南海诸国的商旅和僧人多聚集于此。

随着佛像的传入，南流江成为佛教文化传播的通道。2009年5月，广西壮族自治区考古工作队和浦北县博物馆在石埭镇白坟岭、望圩岭发掘了2座古墓，其中白坟岭一号墓中出土青瓷壶1件，带盖，顶平，中置一莲花形立钮；望圩岭一号墓葬用砖尺寸较大，纹饰多为南朝时期常见的莲花纹、钱纹等^[50]。2012年，浦北县博物馆对浦北县冲大岭的南朝墓进行了清理，出土黄釉莲瓣纹六系罐1件，罐的上腹部“饰一圈阴刻莲瓣纹，线条流畅，图案优美，造型庄重”^[51]。这些带有莲花纹饰的瓦当、墓砖的出土说明佛教文化已经普遍流传于南流江流域。

（四）唐宋时期佛教的繁荣

经过南北朝的求法、译经、佛像传入、佛寺建造等活动，南流江流域的佛教在唐宋时期达到繁荣，主要表现为寺院修建和来往高僧的增多。

隋文帝杨坚笃信佛教，在仁寿年间（601-604年）曾3次诏令全国各地修建佛塔并分送舍利，史称“仁寿置塔”。仁寿末年，隋文帝“下敕造塔于廉州化城寺”，由圆超护送舍利，“初达州西四十余里，道俗导引竞列长幡”^[52]。民众来到40余里远的城外迎接舍利，可见当地民众对佛教的热情。当时普通民众和僧尼都参与到迎接舍利的活动中，同时还组织了仪仗为舍利开道，说明廉州民众佛教信仰的虔诚。安置舍利塔之时出现了蜻蜓停留在佛盘的祥瑞之兆：“初行道设二佛盘，忽有蜻蛉二枚各在盘上，相当而住，形极粗大长五寸许，色丽青绿大如人指。七日相续如前停住，行道既散欵然飞去，比后下塔还复飞来，填埋都了绝而不见。当下正中，塔基上空，五色庆云状如伞盖，方直齐正如人所为，云下见一白鹤翔飞旋转。”^[53]祥瑞或许有夸张的成分，但也说明了当时民众对佛教的关注和信奉。圆超护送舍利后返回原驻地，但此次圆超及舍利置塔却对廉州佛教的发展和传播影响深远。通过这次官方的佛教活动，民众对佛教的热忱有增无减，促进了当地佛教的发展。

在距今博白县城南30千米处的顿谷镇石坪村南流江东岸宴石山风景区中存有一处佛教摩崖造像。造像发现于第二次全国文物普查，“1988年冬，封绍柱先生随玉林地区文物普查组在广西博白县普查时，对宴石山的佛教造像进行了初步调查记录，经专家鉴定为隋唐时期的佛像”^[54]。



图 5-1 宴石山摩崖造像中龕立、剖面

宴石山西南峰西侧临南流江的崖壁凹面内，并排雕刻3个尖拱形浅龕，中龕雕刻主佛一尊，左、右两龕雕刻一佛二菩萨。由于岩石为红砂岩，且经过长期风化，造像表面剥蚀严重，部分内容不可辨识。中龕宽0.85米、高1.2米、进深0.11米。龕内

雕坐佛一尊，头部呈长圆形，头后未见佛光，可能是长期风化以致剥落；面部因风化仅见双唇及下颌，未能分辨其面部表情；双耳垂肩，身披袒右袈裟，露出胸肌；双手手掌已不存，衣裙下摆未见衣纹修饰，依稀可见双腿结跏趺坐于束腰须弥座上（图 5-1）^[55]。

左龕宽 0.91 米、高 1.06 米、进深 0.08 米。龕内雕一主佛及二菩萨，佛居中，菩萨分立于主佛两侧（图 5-2）^[56]。佛像面部损蚀情况与中龕佛像类似，仅见双唇及下颌。双耳垂肩，头后有素面尖桃形佛光。身披右衽式袈裟，前胸有大部分被风化。手臂间存有少量衣纹，袈裟下摆残存弧形和波浪衣纹垂于须弥座前。双手手掌风化致无法辨识，双腿结跏趺坐于束腰形须弥座上，下身衣物亦已被风化剥蚀。须弥座下还有一座后期开凿的圆拱形浅龕，打破佛座底部，龕内雕像内容因风化严重无法辨识。左侧菩萨面部已完全风化，仅见脸部和右耳轮廓，头后有素面尖桃形佛光。双手似呈合十状置于胸前，上身仅见右肩处有衣带缠绕。下身着长裙，衣带随风翻起，右臂下有一衣带横过，立于圆台上，动静结合。右侧菩萨造像头部仅见左耳与脸部轮廓，头后有素面尖桃形佛光，大耳垂肩，双手似呈合十状置于胸前。下着长裙，裙摆向内微微收起，立于仰莲台上^[57]。



图 5-2 宴石山摩崖造像左龕立、剖面



图 5-3 宴石山摩崖造像右龕立、剖面

右龕宽 0.94 米、高 1.1 米、进深 0.08 米。龕内雕刻内容与左龕类似，均为一佛二菩萨。主佛居中，左菩萨侧身侍立，右菩萨正身侍立（图 5-3）^[58]。佛像头部及面部残损严重，从照片来看，佛像面部可能是人为毁坏的。头后有素面连弧纹佛光，身披袒右袈裟，左臂雕刻两道弧形衣纹，以示手臂向前伸。手掌、下身风化致剥蚀，具体形态未明。从整体来看，佛似结跏趺坐于束腰须弥座上。须弥座下有一后期开凿的尖拱形浅龕，打破须弥座下部，浅龕内雕刻内容剥落严重，无法辨识^[59]。

左、右两菩萨面相完整，神态清晰可见。左侧菩萨头部左侧被风化，无法辨认。面相方圆，细眉弯目，双目微闭，神态祥和。头后有素面圆形佛光。右手折叠置于胸前，左手垂于下方，提起横于膝前的披帛。下着长裙，系带于腰，长裙右端向外翻起，

双足立于圆台上。右侧菩萨头后有素面圆形佛光，双耳垂肩，面相圆润，细眉弯目，微露笑意。身着通肩式大衣，双肩有披帛缠绕，双手合十置于胸前。下身有波浪形衣纹横过，衣裙下摆向外翻折，双足立于圆台上。

宴石山的石窟造像（图 5-4）并无题记，只能从造像的龕形、组合、样式等方面来推测其开凿的年代。通过观察可知，宴石山的造像组合有一龕一佛和一龕二菩萨两种形式，与桂林西山的摩崖造像类似。此外，明张鸣凤的《桂胜》记载了漓山（今桂林象鼻山）的一则造像记，记曰：“‘云崖’二真书，旁有佛像，下镌唐僧智深为合浦令吕兴造像记。”^[60] 这则造像记的存在，说明合浦令吕兴与桂林的佛僧智深的关系较为密切。同时也从侧面证明了博白县的摩崖造像与桂林造像类似的原因——桂林是当时岭南的佛教中心，对宴石山的造像风格影响深远。从佛像的衣饰来看，宴石山的中龕坐佛和右龕坐佛均着袒右袈裟，且袈裟紧贴于身，与西山唐代调露元年（679 年）的李寔造像相似，具有明显的笈多风格。左龕坐佛着双领下垂式袈裟，左臂残存有弧形衣纹，袈裟下摆呈“U”形垂覆于须弥座前。这种样式与桂林西山初唐梁今义造阿弥陀佛相似，同时也出现在年代较晚的桂林伏波山 1 号龕中^[61]。由此可初步判断宴石山摩崖造像的时间应为初唐至晚唐时期。佛教造像是民众信仰佛教的重要表现形式，隋唐时期，南流江流域内开凿了佛教造像，是当时佛教从统治阶级走向民众的明证。



图 5-4 宴石山摩崖造像（廖国一摄）

前文已将鉴真法师第 5 次东渡失败后由雷州（今雷州半岛）至桂州（今广西桂林市）的路线做了介绍，鉴真当时基本是由廉州至桂州的水路前行的。即经南流江过桂门关，经北流江进入西江，最后沿着西江进入桂江。宴石山与桂林的摩崖造像的相似性绝非偶然，应属于同一系统。20 世纪 40 年代，罗香林指出桂林唐代摩崖造像具有印度和南洋的造像风格，与中外文化交流密切相关^[62]。唐代桂林是求法高僧经海路西行印度的重要路径，如玄奘禅师诗云“言离广府，还望桂林”^[63]；智弘律师欲取道广州

出海西行，“遂济湘川，跨衡岭，入桂林而托想”^[64]。可见，唐代桂林佛教的发展与海上丝绸之路有着密切的关系。宴石山摩崖造像与桂林西山的佛教造像风格相似，南流江又是鉴真法师一行北上桂州的水路路线之一，据此推测宴石山摩崖造像亦由海上丝绸之路传播而来，同属印度和南洋的造像风格。此外，唐代智弘律师“至合浦升舶，长泛沧溟。风便不通，漂居上景。覆向交州（今广东广西及越南中北部地区）”^[65]，既经桂林，又至合浦，可能经过桂江—西江—北流江—南流江水路抵达合浦。

唐代元和年间（806-820年）今博白县治东兴建了普明寺，咸通年间（860-874年）又在今博白县顿谷镇石坪村建造了宴石寺，宋代廉州城修建了东山寺、接龙庵、慈云庵、淮提庵4座佛寺，反映了唐宋时期南流江流域佛教的传播和发展。

宋代海上丝绸之路的繁荣，促进了岭南地区与东南亚地区的经济文化交流。东南亚大陆的部分地区信仰南传佛教，如真腊国“僧道咒法灵甚。僧之黄衣者，有室家；红衣者寺居，戒律精严”^[66]；又如蒲甘国“有寺数十处，僧皆黄衣”^[67]。庄绰的《鸡肋编》记载，广南地区“妇女多嫁于僧”^[68]。南传佛教僧人可以娶妻吃肉，与汉传佛教僧人严守清规戒律不同。由此推测，广南地区僧人娶妻可能是受到了东南亚地区南传佛教的影响。被流放至广西白州（今广西博白县）的蔡绦的《铁围山丛谈》卷五记载，“岭南僧婚嫁悉同常俗。铁城去容州之陆川县甚迩。一日，令尹某人入寺，见数泥像，乃坐亡僧也。令尹为改观，且叹息，顾谓群髡曰：‘是亦有坐亡者耶？甚不易得。胡为置诸庭，忍使暴露而略不恤耶？’其间，一髡号敏爽，亟前对曰：‘此数僧今已无子孙矣。’闻者笑之”^[69]。从上文可以看出，宋代南流江流域僧人娶妻置家已成习惯，白州出现了很多娶妻之僧。

唐宋海上丝绸之路与南流江流域佛教的发展相辅相成。南流江成为求法僧人的主要交通路线之一，其沿岸地区不可避免地受到了来自中原地区佛教的影响，从而迅速发展。由于南流江流域与东南亚地区经济贸易来往密切，宋代岭南佛教还受到了东南亚地区南传佛教的影响。总而言之，海上丝绸之路的发展使南流江成为中外交流的重要交通要道，中外僧人往来求法，促进了当地佛教的发展。

（五）明清时期佛教的世俗化

元朝统治者重视藏传佛教，南流江流域的佛教在元代无多大发展，只有玉林在此间修建了宝相寺。宝相寺始建于元朝，明清两代多次重修，是明清时期桂东南一带著名的梵刹。

自慧能在岭南弘扬“直指人心，见性成佛”的顿教法门后，将佛教从烦琐经书中解脱出来，禅宗和净土宗在南流江流域逐渐盛行。明清时期佛经转化为通俗的劝善书，佛像多塑贴近民众的观音、弥勒形象，佛教开始逐渐世俗化。这样一来，佛教的信仰

转入民间，南流江流域的佛教开始向世俗化发展。此时，佛教的发展具体表现为寺院的大量出现，有明确记载的如郁林城西六里的兴丰寺、城西十里的永兴寺、城西十五里的天觉寺^[70]，陆川县城北一里的水月宫^[71]，等等。谢启昆的《广西通志》云“粤西民力俭薄，二氏之庐无宏规杰构，为一方之名胜者。然自明以来，乡里之间，茅庵村院，亦不可胜计”^[72]，《郁林州志》亦云“案神庙佛寺弗在祀典者四乡村堡各自建立，合州将数千数百之多，载不胜载，且其中或有称神称圣，村民崇祀类近，不经未可滥录”^[73]，进一步说明了当时南流江流域寺院的增多及民众信仰佛教的普遍存在。

南流江流域佛教在明清时期的世俗化发展还与当时的航运有关。明清时期南流江成为东盐西运和西米东输的重要航道，来往于南流江的船只舳舻相接。由于货运量的增加，沿岸居民来往于南流江的时间增多，为祈求平安，他们往往会寄托于神灵，随着佛教教义的通俗化，当时佛教也成为当地居民信仰的对象。

二、中原地区汉族信仰的传播

（一）道教的传播

道教是中国本土宗教，其信仰内容具有汉民族原始宗教仪式。广西境内的道教发展主要体现在两个方面：第一个方面是纯粹宗教意义上的道教，包括道家经典文献的编纂和道观的创建；第二个方面是与民间巫术混杂在一起的巫道^[74]。南流江流域以道观的创建最能体现道教文化的传入与交流。

谢启昆的《广西通志》云：“紫阳观，在城西南六十里。在紫阳岩南，汉刘宗远建。”^[75]由此可知汉代刘宗远在博白县的紫阳岩内建造了广西最早的道观——紫阳观，该道观位于博白县南流江左岸紫阳山上。紫阳山西北丹崖有一岩洞，洞口下面是10米高的悬崖，人不能上；洞口左边绝壁隔断，人不能至，右边是唯一进洞的路。岩洞宽40米，深12.3米，高13~15米。紫阳观就建于此岩洞内，说明道教很可能早在汉代就已经传入南流江流域了。

唐代南流江流域道教有了进一步的发展，博白在原来紫阳观的基础之上又建了紫极宫。及至宋代，由于统治者对道教的崇奉，南流江沿岸的道观开始逐渐增多。包括宋朝元祐年间（1086-1094年）在合浦县东建造的玄妙观，宋元祐四年（1089年）在廉州府治城南内（今广西合浦县）修建的元妙观、合浦义勇场的白鹤观及开元宫，以及北宋大中祥符年间（1008-1016年）郁林州城南山川坛旁敕建的天庆观等。值得注意的是，合浦县的开元宫在清代还收藏有宋咸平元年（998年）的太宗御书，当时合浦地区道教的发展可见一斑。明代道教的发展趋于平缓，目前可以知道的就是明嘉靖十七年（1538年）廉州知府张岳将宋代修建的元妙观移于海角亭左。清代南流江沿岸的道观修建逐渐从合浦转向博白，博白在清代一共建有石随观、紫清观、紫阳观、元都观、

吉胜观 5 座道观，且均位于南流江沿岸的市镇。此外，兴业县也建有真庆宫 1 座道观。

综上所述，南流江流域的道教传入始于博白，唐宋时期逐渐南移，明清时期进一步发展。道教文化在南流江的输入与当时的交通、经济、政治等因素密切相关。东汉时期，博白是汉代士兵进入合浦及交趾的重要通道，博白成为南流江流域接受道教文化较早的地区。唐宋时期，由于统治者的推崇，修建道观的风气兴盛。道观的修建集中于合浦，也从侧面反映了合浦的经济发展状况。明清时期，由于出海河道的淤塞，南流江的航运转为食盐的对内运输和销售，此时道教文化又开始随着人口的流动重新进入博白地区，甚至深入南流江源头的兴业县。

（二）伏波信仰的形成

东汉交趾女子征侧、征贰叛乱，马援奉命率军南征，平定岭南 60 余城。马援在南征途中开辟道路、兴修水利，受到沿途居民的崇拜和祭祀，形成了特有的马援崇拜的民俗现象。伏波庙作为马援崇拜的主要载体，广泛分布于湖南的沅水、澧水沿岸地区，广东的武水沿岸地区，以及广西南部沿海地区、左江和右江沿岸地区、南流江流域。

前文提及马援在东汉建武十七年（41 年）率军南下，从合浦“缘海而进，随山刊道千余里”，为合浦的海外交通做出了重要贡献。合浦民众为了纪念马援，在府治内建伏波祠祭祀马援。郝玉麟的《广东通志》云“伏波祠在城北祀汉马援今圯”^[76]，其修建的具体年代无法考证，在清代已经坍塌。

传说马援南征之时路过今浦北石埭镇文昌村百岁滩，班师回朝之时又经过此滩。后世居民为了纪念马援，便在百岁滩建造伏波庙，正对着南流江。博白县伏波祠位于马门滩西岸，《读史方輿纪要》云：“（博白）县西南四十五里有马门滩，汉马援南征，以江流迅急，凿去其石，余下二巨石，双立为门，其中流水如奔马，因名。”^[77]马门滩的伏波祠香火延续至今，具体修造时间有待考证。

博白县龙潭镇龙潭街也有伏波庙，始建于清同治十三年（1874 年），是一座两进六室砖木结构硬山顶建筑。传说伏波庙的由来与冯子材有关，当时冯子材路过龙潭镇时身染重病，幸得当地居民陈德云收留并出资医治。冯子材在陈德云家中住了两年零四个月，与陈德云感情深厚。此后冯子材拨了一笔银子给陈德云，让其修建伏波庙，以纪念马援将军。

陆川县南流江沿岸伏波滩建有伏波庙，“祀马援。明崇祯十三年邱际宁等倡建。清光绪八年、二十二年均重修。……相传素灵应。清代宰陆者到任三日必往展拜”^[78]。此外，陆川县冠亚甲的马四侯庙“祀汉马伏波，香灯租八石”^[79]，中屯村的鸣石观“祀马伏波将军”^[80]，洞心村东山顶灵惠宫“祀马伏波将军”^[81]，可见当时伏波信仰已经成为南流江流域的普遍现象。

从上文可以看出，南流江流域的伏波信仰以祭祀马援为主，而且所建祭祀场所集中分布于水流湍险的险滩中，如马门滩、百岁滩、伏波滩等。伏波将军马援南征路上遇山开道、遇水兴修，与百姓有着非常密切的联系。当地百姓在南流江航行之时为了求得平安，便在江流湍急之处修造伏波庙（祠），以期得到伏波将军的庇护。

（三）关帝信仰的传入

明清时期，中央集权逐步加强，在控制西南边疆的过程中，不仅使用军事力量镇压，而且也加入文化熏陶的策略，中原文化的关帝信仰也在此时传入南流江流域。信仰的繁荣发展不但需要中央和地方统治阶级的支持和引导，也需要当地百姓积极主动地接受。宋明以来，随着人口的增加和南流江航运的发展，沿岸地区商业一度繁荣，忠义无双的关帝信仰受到了社会各阶层的接受和认可。在这样的背景下，关帝庙在南流江流域陆续建起。

由表 5-1 可以看出，在南流江沿岸各个州府县城，有确切记载的共有 20 座关帝庙，每个府治及县城均建有关帝庙，关帝庙建设之繁盛可见一斑。南流江作为沟通海外与中原的交通要道，历代的军事和政治中心几乎都设置在沿岸地区。在中原汉文化的传播过程中，南流江出海口——合浦是最先汉化的地方，其次是博白、陆川、郁林、兴业等府、县。明清时期，随着南流江内河航运的发展，关帝庙的建设也深入至郁林、兴业等地区。

表 5-1 南流江流域关帝庙分布与修建情况

地 区	关帝庙分布与修建情况	来 源
廉州府	关帝庙：在府治中，不可考	[清]郝玉麟. 广东通志[M]. 四库全书，卷五十四：50.
陆川县	1. 关帝庙：在万丈坡，清代建 2. 关帝庙：在巡检，清代建 3. 关帝庙：在沙坡墟，不可考 4. 关圣庙：在沙湖嶂，清代建 5. 关帝庙：在潭亩洞村，清代建 6. 关圣庙：在大埭村，清代建 7. 文武庙：在平乐墟，清代建 8. 关帝庙：在下窝村，清代建 9. 关帝庙：在石头营，不可考	吴春瑄, 陆川县志[M]. 台北: 成文出版社, 1967: 87-92.
郁林州	关帝庙：在北门内，不可考，清代重修	(光绪)郁林州志[M]. 台北: 成文出版社, 1967: 91.

地区	关帝庙分布与修建情况	来源
博白县	<ol style="list-style-type: none"> 1. 关帝庙：在县城，明代建，清代重修 2. 关帝庙：在三□堡 3. 关帝庙：在大黄堡庙宇 4. 关帝庙：在那亭堡欧村 5. 关帝庙：在那亭堡车田墟 6. 关帝庙：在顿谷堡 7. 关帝庙：在站地堡 8. 关帝庙：在陀角堡 	1. [清]谢启昆，胡虔，广西通志[M]. 南宁：广西人民出版社，1988：4214. 2~8. [清]博白县志（道光十二年刊本）[M]. 台北：学生书局，1968：282-296.
兴业县	关帝庙：在县墟东街，清代建	[清]谢启昆，胡虔. 广西通志[M]. 南宁：广西人民出版社，1988：4218.

史料上亦记载了关帝庙的修建、重修情况。早期关帝庙都是由官府修建，直至清代，才有乡人集资修建。如郁林府关帝庙“康熙间，郁林营参将萧自禧修，雍正间，知州张永熊重修”^[82]，可知政府官员是当时重修关帝庙的主要参与者。陆川县沙坡墟关帝庙在清道光三年（1823年）由傅秉赤等人重修^[83]，可见清代晚期关帝庙的重修工作的主要参与者不再是政府官员，而是百姓。

南流江流域的关帝信仰不仅得到了官府的积极倡导，同时也在民间广泛流传。民间的关帝信仰主要体现在商会会馆、宗族祠堂、百姓私人商铺或家中。

会馆是明清时期伴随着传统市场经济扩张、人口流动频繁而由外地人在客居地建立起来的一种地缘或业缘社会组织，其宗旨是联络乡情、敦睦桑梓。南流江自宋代以来便是广东食盐运销进入广西的航道之一，沿岸地区建立了众多商业会馆。

清代，玉林县城和大平山圩都建有粤东会馆^[84]，《郁林粤东会馆沿革》考证郁林最早的粤东会馆建于郁林城西北隅^[85]，清乾隆六十年（1795年）迁建于城西^[86]，通过道光年间和光绪年间的扩建达到全盛时期。会馆中设有供奉关帝的圣殿，在玉林的粤商买卖房产之时可以由中间人引至粤东会馆供奉关帝的地方承买。如卖铺人梁效仪因生意急用需要将一间瓦铺卖出，“先招房亲人等，各称不买。次凭中人引至粤东会馆关圣帝君处承买”^[87]；邓同文、李文成“凭中叶朝问到粤东会馆关帝圣君出承买，当众还实价银捌百五拾两正”^[88]。需要注意的是，如果有亲戚向屋主买商铺，则不需要去关帝处；如果没有亲戚向屋主买房，屋主则将商铺放置在关帝处承买。在这里关帝属于买卖诚信的象征，是粤商“以义致利”和讲求诚信的商业伦理追求。

南流江流域关公崇拜的兴盛，既反映了中原文化在当地的传播和影响，也体现了当地商业发展的繁荣。

三、妈祖信仰的传入

明清时期，随着南流江内河航运的不断发展，商人的足迹开始遍布整个南流江流域。从事商业贸易充满风险，不仅有商业风险，还有江河的激流险滩带来的人身安全风险。商人将对风险的担忧寄托在对神灵的种种祈祷之中，因此，原来只在沿海地区流行的海神信仰影响至南流江流域，成为南流江与海洋文化交流的载体。

妈祖信仰原是中国沿海地区的民间信仰之一，随着海运的发展而兴起。妈祖信仰始兴于宋代，北宋宣和五年（1123年）朝廷赐予妈祖“顺济”庙额，南宋绍兴年间（1131-1162年）、淳熙年间（1174-1189年）先后赐予妈祖“灵惠夫人”“惠灵妃”封号，从而开始确立妈祖海神的地位。元代对外采取积极扩张的政策，当时的海运和河运相当发达，妈祖由航海之神转变为漕运之神，终元一代共敕封妈祖5次。明代虽然时有实行海禁政策，但对妈祖十分崇奉，明洪武元年（1368年）敕赐妈祖为“昭孝纯正灵应孚济天妃”，诏沿海皆建庙。清代前期出于收复台湾的需要，清政府非常重视妈祖信仰，并于康熙二十三年（1684年）封妈祖为天后。

从目前所见的史料来看，南流江流域的妈祖信仰可追溯至明代，廉州府九头岭的天后宫始建于明洪武十五年（1382年），郁林州“天后宫在城南一里，乾隆十八年修治，案旧志载陈科鑣记重修天后宫碑称宫之建昉于万历年云”^[89]。

清代，妈祖信仰在南流江流域的传播范围不断扩大，妈祖庙遍布各州县。兴业县建有天后庙2座：康熙十一年（1672年）“兴业县东城外建天后庙一座”^[90]，另一座天后宫“在城东街关帝庙之左”^[91]。郁林州在城东五里谷扬堡的高冈庙供奉妈祖，“亦名天后也”^[92]。陆川县建有天后宫3座：其中一“在城北学前街即东官馆，广东东莞县商人合建”^[93]；一“在滩面墟尾，清乾隆五十七年（1792年）黄何氏暨男忠超钦政等建”^[94]；一“在清湖墟清道光间建光绪三十三年（1907年）蔡上达倡建”^[95]。博白县建有天妃庙一座^[96]。滕兰花的《清代广西天后宫的地理分布探析》根据廖国器等人修纂的《合浦县志》录入了合浦县内的5座天后宫：“一在府治南八里九头岭，明洪武十五年（1382年）千户林春建、嘉靖十八年（1539年）指挥刘滋重建。一在海角亭后，明万历（1573-1610年）乡人捐十字铺、扶良西□等处田收租一百一十石零。除贍庙祝香灯，余存作修葺费。清康熙五十七年（1718年）知府施世骥、五十九年（1720年）知府徐成栋修。一在小江圩南半里，乾隆十五年（1750年）士民重建，乾隆四十六年（1781年）修，嘉庆元年（1796年）重修。一在南城外，相传神像来自涠洲。清初徙涠洲民于内地，神像为居民奉之俱来。廉之商贾士庶饮食必祝，显灵特异。自光绪十一年（1885年）李仰勋等募捐重修，易名三婆庙。一在龙头村。明万历三十九年（1611年）王耀吾、王席珍倡建。崇祯四年（1631年）生员王名字、熙宇重修。清乾隆五十三年（1788年）、嘉庆十三年（1808年）王珊、王日钦前后倡捐重修。”^[97]

从以上方志的记载来看，南流江流域明清时期共建有天后庙、天后宫 13 座，其中郁林州建有 2 座、博白县建有 1 座、陆川县建有 3 座、兴业县建有 2 座、合浦县 5 座。从修建的时间来看，合浦的天后宫修建时间最早，其次是郁林州、兴业县、陆川县、博白县，可见妈祖信仰主要是沿海商民通过南流江逐步传播开来的。如陆川县的天后庙便是东莞商人合建的。

妈祖信仰在传播的过程中由原来的航海之神不断发展，最终形成江河护航神、祈雨神、赐子神等多重神灵的身份。南流江流域的妈祖信仰既包括海神，也包括江河护航神。明清时期，官府对海外贸易实行时禁时放的政策，但由于廉州与安南邻近，民间的对外贸易并未中止。进行航海贸易的人们不但有对风浪等天气因素的担忧，还有走私贸易的风险，此时妈祖便成为人们心中的庇护神，扮演着保驾护航的海神角色。廉州等地处于南流江的入海口，在这些地区妈祖扮演着护航的海神角色。直至今日，当地居民在开海或者出海的时候都要去当地的妈祖庙祭祀。而郁林州、兴业县、博白县、陆川县，处于南流江上游及中游地区，地势险要，水流湍急，在百岁滩、马门滩等航段水运风险尤其大，妈祖则扮演着江河护航神的角色。当地江河航运的平安顺利最初由伏波将军马援护佑，至明清时期，妈祖也承担起江河护航的职能。每年的农历三月二十三日妈祖诞辰日，南流江上游及中游地区的天后宫会举行祭神活动，如郁林州“三月廿三日，天后神诞，南桥之庙为下庙，高冈之庙为上庙。先两日下庙以銮舆迎神像，有仪仗鼓乐彩亭式龙凤狮象诸戏、异草奇花等簇簇为前导，巡游近地至上庙而回。次日上庙亦如之。各演梨园弟子数日。乡村神庙亦时有舆神出游，而惟此为繁华热闹”^[98]。祭神活动由游神和娱神两个部分组成，在妈祖神诞辰，郁林州各地会举行抬神像出游的活动，巡游之后再返回庙宇。游神之后还搭筑戏台，“各演梨园弟子数日”，以报答神恩。

廉州的三婆庙建于清代，亦属于妈祖信仰。《茶香室丛钞》卷二十云：“国朝许联升《粤屑》云：‘廉州、钦州有三婆庙，州人祀之甚虔。观此地者，朔望行香，必诣焉。三月二十二日为婆婆生日，迎遍游城内外，铙鼓嘲轰，灯彩炳耀，爆竹之声雾动一城。’余嘉庆壬申过浔州（今广西桂平），有天后庙，崇碑屹立，叙天后世系云：‘有第三姊亦同修炼成仙。’然则三婆庙亦有据，非乌有先生也。”^[99]由此看来，清代廉州、钦州一带的三婆与广西内陆的天后属于同一世系，都属于妈祖信仰。而且当地的居民和官员每逢农历初一、十五便去庙中进香，每逢三婆诞辰往往举行大型的活动庆祝，足见当地妈祖信仰的兴盛。

民众举行隆重仪式祭祀妈祖，一方面希望通过游神和娱神表达对神灵的敬意，另一方面则希望通过这一系列的仪式得到神灵的庇护。

自秦始皇统一岭南后，以道教文化、关帝信仰和伏波信仰为代表的中原信仰文化

逐渐传入南流江流域地区，加快了当地文化的发展。随着汉武帝开通海上丝绸之路，佛教信仰文化开始沿着合浦、博白传入南流江流域，历代高僧也将南流江作为传法的通道，极大地促进了当地佛教文化的发展。明清时期，由于南流江出海口泥沙淤积，南流江航运主要以内河航运为主。随着粤商的西进，妈祖信仰也进入郁林、博白、兴业、陆川、合浦、北海等州县，形成了独特的妈祖信仰文化。政治、交通与经济的力量是文化信仰在南流江沿岸广泛分布的主要动力，南流江航运在推动民间信仰的传播过程中起到了极为重要的作用。

- [1] 彭长林、何安益：《佛教南传系统对广西的影响》，载潘琦主编《广西环北部湾文化研究》，广西人民出版社，2002，第407-416页。
- [2] 汤用彤：《汉魏两晋南北朝佛教史》，上海书店，1991，第83页。
- [3] 梁启超：《佛学研究十八篇》，上海古籍出版社，2001，第32-33页。
- [4] 熊昭明：《汉代海上丝绸之路合浦港的考古学探究》，《中国文物报》2017年5月5日，第4版。
- [5] 广西壮族自治区文物工作队、合浦县博物馆：《合浦风门岭汉墓——2003~2005年发掘报告》，科学出版社，2006，第39页。
- [6] 广西合浦县博物馆：《广西合浦县母猪岭汉墓的发掘》，《考古》2007年第2期。
- [7] 立人：《佛说阿弥陀经》，姚秦三藏法师鸠摩罗什译，团结出版社，2006，第4页。
- [8] 赖永海：《佛教十三经·法华经》，王彬译注，中华书局，2010，第454页。
- [9] Xinru Liu, *Early Commercial and Cultural Exchanges between India and China, First-Six Centuries AD.* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1985).
- [10] 廖国一：《佛教在广西的发展及其与少数民族文化的关系》，《佛学研究》2002年第1期。
- [11] 广西壮族自治区文物工作队、合浦县博物馆：《合浦风门岭汉墓——2003~2005年发掘报告》，科学出版社，2006，第143页。
- [12] 广西文物考古研究所：《广西文物考古报告集1991~2010》，科学出版社，2012，第466页。
- [13] 广西文物保护与考古研究所、合浦县文物管理局：《2009~2013年合浦汉晋墓发掘报告（上册）》，文物出版社，2016，第353页。
- [14] 广西壮族自治区文物工作队、合浦县博物馆：《合浦风门岭汉墓——2003~2005年发掘报告》，科学出版社，2006，第66页。
- [15] 广西合浦县博物馆：《广西合浦县母猪岭汉墓的发掘》，《考古》2007年第2期。
- [16] 郭乃彰：《印度佛教莲花纹饰之探讨》，转引自《中国佛教学术论典(90)》，佛光山文教基金会印行，2001，第1页。
- [17] 广西文物保护与考古研究所、合浦县文物管理局：《2009~2013年合浦汉晋墓发掘报告（上册）》，文物出版社，2016，第353页。
- [18] 孙机：《汉代物质文化资料图说》，上海古籍出版社，2008，第415-416页。
- [19] 广西壮族自治区文物工作队、合浦县博物馆：《合浦风门岭汉墓——2003~2005年发掘报告》，科学出版社，2006，第91页。
- [20] 广西文物保护与考古研究所：《广西合浦文昌塔汉墓》，北京文物出版社，2017，第214页。
- [21] 广西合浦县博物馆：《广西合浦县母猪岭汉墓的发掘》，《考古》2007年第2期。
- [22] 广西壮族自治区文物工作队、合浦县博物馆：《合浦风门岭汉墓——2003~2005年发掘报告》，科学出版社，2006，第91页。
- [23] 广西文物保护与考古研究所、合浦县文物管理局：《2009~2013年合浦汉晋墓发掘报告（上册）》，文物出版社，2016，第165页。
- [24] 广东省博物馆、顺德县博物馆：《广东顺德县汉墓的调查和清理》，《文物》1991年第4期。
- [25] [唐]姚思廉：《梁书》，中华书局，1973，第784页。
- [26] [唐]姚思廉：《梁书》，中华书局，1973，第787页。
- [27] [唐]姚思廉：《梁书》，中华书局，1973，第798页。
- [28] 赖永海：《佛教十三经·法华经》，王彬译注，中华书局，2010，第454页。
- [29] [汉]班固：《汉书》，中华书局，1962，第3928页。
- [30] [汉]班固：《汉书》，中华书局，1962，第3899页。
- [31] [南朝]范晔：《后汉书》，[唐]李贤等注，中华书局，1965，第158页。
- [32] [南朝]范晔：《后汉书》，[唐]李贤等注，中华书局，1965，第168页。

- [33] 广西壮族自治区文物工作队、合浦县博物馆:《合浦风门岭汉墓——2003~2005年发掘报告》,科学出版社,2006,第16页。
- [34] 广西壮族自治区文物工作队、合浦县博物馆:《合浦风门岭汉墓——2003~2005年发掘报告》,科学出版社,2006,第42页。
- [35] 广西壮族自治区文物工作队、合浦县博物馆:《合浦风门岭汉墓——2003~2005年发掘报告》,科学出版社,2006,第83页。
- [36] 广西壮族自治区文物工作队:《广西文物考古报告集1950~1990》,广西人民出版社,1993,第428页。
- [37] 合浦县博物馆藏品。
- [38] 广西文物考古研究所:《广西合浦寮尾东汉三国墓发掘报告》,《考古》2012年第4期。
- [39] 广西壮族自治区文物工作队、合浦县博物馆:《合浦风门岭汉墓——2003~2005年发掘报告》,科学出版社,2006,第16页。
- [40] 广西壮族自治区文物工作队、合浦县博物馆:《合浦风门岭汉墓——2003~2005年发掘报告》,科学出版社,2006,第16页。
- [41] 立人:《佛说阿弥陀经》,姚秦三藏法师鸠摩罗什译,团结出版社,2006,第14页。
- [42] 赖永海:《佛教十三经·法华经》,王彬译注,中华书局,2010,第279页。
- [43] 白化文:《狮子与狮子吼——纪念佛教传入中国两千年》,《文史知识》1998年第12期。
- [44] [晋]陈寿:《三国志》,[南朝]裴松之注,中华书局,1964,第1192页。
- [45] [晋]陈寿:《三国志》,[南朝]裴松之注,中华书局,1964,第1110页。
- [46] [南朝]释慧皎:《高僧传》,中华书局,1992,第15页。
- [47] 广西壮族自治区地方志编纂委员会:《广西通志·宗教志》,广西人民出版社,1995,第189页。
- [48] [南朝]萧子显:《南齐书》,中华书局,1972,第366页。
- [49] [唐]姚思廉:《梁书》,中华书局,1974,第792页。
- [50] 黄光清:《广西浦北县发现的南朝墓》,载广西壮族自治区博物馆编《广西博物馆文集》(第十一辑),广西人民出版社,2014,第194-200页。
- [51] 黄光清:《广西浦北县发现的南朝墓》,载广西壮族自治区博物馆编《广西博物馆文集》(第十一辑),广西人民出版社,2014,第194-200页。
- [52] [唐]道宣:《续高僧传》,中华书局,2014,第1984页。
- [53] [唐]道宣:《续高僧传》,中华书局,2014,第1984页。
- [54] 封绍柱:《广西博白宴石山摩崖造像》,《文物》1991年第4期。
- [55] 魏健鹏、李帅、董华锋、邓宽宇:《广西博白宴石山宗教遗存调查简报》,《文物》2019年第9期。
- [56] 魏健鹏、李帅、董华锋、邓宽宇:《广西博白宴石山宗教遗存调查简报》,《文物》2019年第9期。
- [57] 魏健鹏、李帅、董华锋、邓宽宇:《广西博白宴石山宗教遗存调查简报》,《文物》2019年第9期。
- [58] 魏健鹏、李帅、董华锋、邓宽宇:《广西博白宴石山宗教遗存调查简报》,《文物》2019年第9期。
- [59] 魏健鹏、李帅、董华锋、邓宽宇:《广西博白宴石山宗教遗存调查简报》,《文物》2019年第9期。
- [60] [明]张鸣凤:《桂胜·桂故》,齐治平、钟夏校点,广西人民出版社,1988,第17页。
- [61] 魏健鹏、李帅、董华锋、邓宽宇:《广西博白宴石山宗教遗存调查简报》,《文物》2019年第9期。
- [62] 罗香林:《唐宋桂林摩崖佛像考》,载《唐代文化史研究》,上海文艺出版社,1992,第73-126页。
- [63] [唐]义净原著,王邦维校注:《大唐西域求法高僧传校注》,中华书局,1988,第145页。
- [64] [唐]义净原著,王邦维校注:《大唐西域求法高僧传校注》,中华书局,1988,第175页。
- [65] [唐]义净原著,王邦维校注:《大唐西域求法高僧传校注》,中华书局,1988,第175页。
- [66] [宋]周去非著,杨武泉校注:《岭外代答校注》,中华书局,1999,第81页。
- [67] [宋]周去非著,杨武泉校注:《岭外代答校注》,中华书局,1999,第84页。
- [68] [宋]庄绰:《鸡肋编》,萧鲁阳点校,中华书局,1983,第65页。
- [69] [宋]蔡绦:《铁围山丛谈》,中华书局,1983,第93页。

- [70] 光绪《郁林州志》，成文出版社，1967，第97页。
- [71] 吴春瑄：《陆川县志》，成文出版社，1967，第87页。
- [72] [清]谢启昆修、胡虔撰：《广西通志》，广西师范大学历史系中国文献研究室点校，广西人民出版社，1988，第6171页。
- [73] 光绪《郁林州志》，成文出版社，1967，第97页。
- [74] 吕余生、廖国一等：《中原文化在广西的传播与影响》，广西人民出版社，2017，第92页。
- [75] [清]谢启昆修、胡虔撰：《广西通志》，广西师范大学历史系中国文献研究室点校，广西人民出版社，1988，第6203页。
- [76] [清]郝玉麟：《广东通志》，收入《四库全书》卷五十四，第51页。
- [77] [清]顾祖禹：《读史方輿纪要》，中华书局，2005，第4878页。
- [78] 吴春瑄：《陆川县志》，成文出版社，1967，第92页。
- [79] 吴春瑄：《陆川县志》，成文出版社，1967，第91页。
- [80] 吴春瑄：《陆川县志》，成文出版社，1967，第87页。
- [81] 吴春瑄：《陆川县志》，成文出版社，1967，第87页。
- [82] [清]谢启昆修、胡虔撰：《广西通志》，广西师范大学历史系中国文献研究室点校，广西人民出版社，1988，第4210页。
- [83] 吴春瑄：《陆川县志》，成文出版社，1967，第88页。
- [84] 饶任坤、陈仁华：《太平天国在广西调查资料全编》，广西人民出版社，1989，第30页。
- [85] 唐祥：《郁林粤东会馆沿革》，载广西玉林市政协文史资料工作委员会编《玉林市文史资料》第25辑，玉林市教育印刷厂，1993，第59-61页。
- [86] 李义凡：《玉林石刻调查与研究》，广西人民出版社，2016，第125页。
- [87] 李义凡：《玉林石刻调查与研究》，广西人民出版社，2016，第186页。
- [88] 李义凡：《玉林石刻调查与研究》，广西人民出版社，2016，第189页。
- [89] 光绪《郁林州志》，成文出版社，1967，第96页。
- [90] [清]谢启昆修、胡虔撰：《广西通志》，广西师范大学历史系中国文献研究室点校，广西人民出版社，1988，第4218页。
- [91] [清]苏勒通阿等修、王巡泰等纂：《兴业县志》，成文出版社，1967，第26页。
- [92] 光绪《郁林州志》，成文出版社，1967，第96页。
- [93] 吴春瑄：《陆川县志》，成文出版社，1967，第87页。
- [94] 吴春瑄：《陆川县志》，成文出版社，1967，第92页。
- [95] 吴春瑄：《陆川县志》，成文出版社，1967，第93页。
- [96] [清]任士谦修：《博白县志》，学生书局道光十二年刊本，1968，第291页。
- [97] 滕兰花：《清代广西天后宫的地理分布探析》，《中国边疆史地研究》2007年第3期。
- [98] 光绪《郁林州志》，成文出版社，1967，第68-69页。
- [99] [清]俞樾：《茶香室丛钞》，贞凡、顾馨、徐敏霞点校，中华书局，1995，第1803页。