

佛寺与家庙：滇西土官 仪式的重构

社会
2018·3
CJS
第38卷

连瑞枝

摘要：明代中央王朝以违背伦理与礼仪原则为由废除西南土官。正统年间，革除鹤庆土官，改派流官。官员将佛寺改建为庙学，打击活佛信仰，士人也莫不以毁淫祀、诚僭越之名倡议正统祀典。此时，邻近土官开始谨慎处理身份与仪式的政治问题，并在经学传统中寻找身份、仪式的合法性基础。本文以云南丽江府与蒙化府的两位土官为主要研究对象，讨论他们如何以古代诸侯的身份，致力于建置相应的仪式和祠宇，如：（1）修建家寺、宦祠乃至勋祠与报功祠等；（2）将神话转为符合仪式正统的山川祭祀，成为土官领地的守护神；（3）建立宦谱，以文字书写的方式将氏族神话、传说系谱纳入正统历史叙事，并强化边境土官世系的优越性。通过分析在这一过程中土官的一系列作为，本文探究了土官在维护地方声望与地方利益时所采取的文化策略。

关键词：佛寺 家庙 土官仪式与历史 书写家谱

Buddhist Temples and Ancestral Halls: The Reconstruction of *Tusi*'s Ritual in Western Yunnan

LIAN Ruizhi

Abstract: In imperial China, abolishing *tusi* (native official) offices was always justified as retaliation for disobeying the orthodoxy of the Chinese state. For example, in the early Ming period, the Heqing *tusi* was abolished and the chieftaincy's domain put under imperial official's direct control following such a false accusation. Next, the imperial officials constructed Confucian schools and sought to restrict Buddhist temples and beliefs, and advocated orthodox ritual among the local elite by prohibiting heterodox temples and encouraging them to

* 作者：连瑞枝 台湾交通大学人文社科系暨族文所 (Author: LIAN Ruizhi, Department of Humanities and Social Sciences, Graduate Program of Ethnicity and Culture, Chao Tung University) E-mail: sophie0502@gmail.com

revise their history. At the same time, some *tusi* consciously engaged in the work of establish their own proper rituals based on the Canonized Chinese Classics. In this paper, I focus on two cases, the *tusis* of Lijiang and Monghua, discussing how native officials rebuilt their rituals according to the standards set for the feudal lords of ancient China and utilized three strategies to declare their noble status in the eyes of the Chinese state. The first strategy was building a patrilineal ancestral hall. Second, to strengthen their superiority, they constructed written genealogies which included an origin myth and common ancestor, connecting legendary ancestors to the inherited *tusi* title. Third, under the feudal political system, they legitimized and promoted Buddhist temples as historical heritage to ensure claims to their territory.

In Lijiang *tusi*'s case, the paper explains the making of written genealogy not only confirmed Mu *tusi*'s leading position among tribal society by transcript oral mythical figure into ancestor, but also legitimizing their alliance with Guzhong and Bai politics according to their brotherhood-originated story. At the same time, they built an ancestral hall as a legal institution to claim their status as Chinese ancient feudal lord, which implied they could rule their territory properly. In the other case, Monghua *tusi* was under maternal alliance's support, tracing their ancestor to Nanchao King. As they became the descendant of ancient king, they renovated ancient Buddhist temples and took over inherited ritual status in the native society. Through these arrangements, we can clearly observe the *tusi*, as the agent in border area, was able to take advantage of their historical capital to consolidate their local interests.

Keywords: Buddhist temple, ancestral hall, *Tusi*'s ritual and family history, written genealogy

对西南人群而言,佛教和儒教是一种政治沟通的语言。佛教在亚洲象征着前近代以来王权政治的核心价值,也在中国周边人群与外缘政治中具有极其重要的地位。明初治理西南,朱元璋派遣张统主持云南政务。张统到昆明与大理拜会地位崇高的僧人与佛寺,并提议治理西南之首要在于拉拢一批好佛识字的“僰人”(白人)。随着中央政治势力不断往边境扩张,官府开始在各府州县推动正统礼仪与仪式等建置,

“以华变夷”的文化改造意图也愈来愈强烈。介于中央王朝与西南诸夷之间的“僰人”以及土官社会如何在政治礼仪的架构下重新建立其身份,是一个值得讨论的问题。本文以滇西土官为研究对象,内容分为三部分:第一部分主要讲述打击鹤庆土官与佛教的故事;第二部分讲述丽江府木氏土官的仪式建构;第三部分讲述蒙化府左氏土官的仪式建构。

一、林俊毁佛

高氏扼守滇蜀藏边界,“北接西戎,夷獠杂处”,立足于大理与吐蕃之间,不仅统驭屏障诸人群,且向来是控制金沙江两岸山乡的重要势力。在明朝羁縻治理下,高氏仍然领有鹤庆府,并在滇中的姚安府等地担任土官,在明中叶以前仍是云贵高原与青康藏高原交界处之中介与缓冲势力。然而,明朝对羁縻土官的态度是相当暧昧的,一方面仰赖其代为治理,一方面也设置卫所与流官挟制之。正统年间,鹤庆土官高伦以“欲谋害亲母”之罪被诛,土官遂在无人承袭的情形下被革除,成为最早被废除土官的一府。改流之后,官员将鹤庆最大的玄化寺改建为庙学,打击活佛信仰。此后,滇西土人也莫不以毁淫祀、诫僭越的名义改革佛教守护神信仰与祀典。以下针对革除鹤庆土官的地方脉络做一说明。

(一)修建佛寺

在明朝的统治下,高氏处在一种微妙的政治处境之中。明军入大理时,高隆(?-1382年)派其子高仲前往大理向明军示降纳款,傅友德令其以原职统摄鹤庆土官同知。洪武十五年夏,高隆亲自赴京跋涉,中途遽疾去世,时年32岁。次年,其子高仲(?-1399年)入京,面见明太祖,皇帝赐给高仲冠带、衣袄、缎疋等,正式颁赐鹤庆土官同知的职衔。洪武二十九年(1396年),由于鹤庆“北接西戎,夷獠杂处”,是为难治之区,由总兵官向皇帝奏请,将鹤庆升为军民府。未久,高仲在洪武三十二年以病终。¹后二年,其子高兴受世袭土官知府,无嗣亡故。永乐十一年(1413年),高兴之弟高宝((1390-1427年)承袭土官职。短短30年间,历经四位土官,看似稳定的政治局势潜伏着土官早逝的不

1. 参见《明故高氏墓碑志》、《故中奉大夫、前云南诸路行省中书参政□鹤庆路军民总管高侯墓碑志》,载张了、张锡禄编,《鹤庆碑刻辑录》第253-254、255-256页。

安。从高氏的墓志铭可知，自洪武到永乐间的四任土官，就有八次或亲自备马匹朝觐，或遣人赴京朝贡询旨之举。

西南传统政治主要以建寺、供奉藏经来累积政治与宗教声望。土官每每赴京返回鹤庆后，便以修建佛寺来宣示政治治理权。当时高氏极其崇信佛教，在两个地点持续扩增佛寺建筑物：一是龙华三十六院，一是玄化寺。龙华三十六院是高氏及其身旁僚属之寺院建筑群，玄化寺则是土官治理之政教中心，前者依山，后者位于坝子中心。高隆土官先是创建龙华精舍，后又大兴土木修建玄化双塔等。高兴则营转轮藏，修宝庵，不仅施《金刚般若经》一千卷，又重修各地之佛寺，募匠千人之数，修玄化寺东西二殿等。²其弟土官高宝兴建佛寺的盛况达到高峰。他奉母命建宅舍、创梵刹，造佛像，五度修建华严胜寺，施诸经咒，又在龙华山建普明寺与大悲堂，营造西塔宝盖。他后来受征调领兵千人赴边剿捕，立功返回鹤庆后，改造石室祝延，建兴教寺，又重修龙华梵刹。时鹤庆辖境还包括剑川一带腹地，其石室未知是否即剑川石宝山之佛寺，然高宝所建的兴教寺位于剑川之沙溪古镇，也是一条往来吐蕃与大理之间的重要古道，而兴教寺正是当地一座重要的密教佛寺。³鹤庆土官的政治地位在高兴、高宝兄弟二人时逐渐巩固下来，但也因此大兴土木之举，为后来林俊毁佛埋下伏笔。

（二）“谋害亲母”的公案

高氏阵线虽是汉蕃屏障，然明朝在山乡腹地安置汉人军屯与卫所之后，区域之政治结构逐渐发生微妙的变化。明初，朝廷在高氏辖境内设置滇西北两个重要军事卫所：澜沧卫与鹤庆御，前者设于北胜州州治内，后者位于鹤庆平缓之区。从区域政治与地方资源分配的层面来看，布署于平缓可耕之地的卫所成为一股新兴势力，与土官形成制度互斥的结构关系。但有趣的是，浮出历史水面的却是一套土官内部斗争的故事。正统年间，鹤庆土官叔侄争袭引起朝野一阵哗然。据《明史》记载：

正统二年，副使徐训奏鹤庆土知府高伦与弟纯屡逞凶恶，

2. 参见《亚中大夫、云南鹤庆军民世袭土官知府高侯墓碑志》（1421年），载张了、张锡禄编，《鹤庆碑刻辑录》第257-261页。

3. 参见《故世守鹤郡知府高侯行状碑志》，载张了、张锡禄编，《鹤庆碑刻辑录》第262-265页。

屠戮士庶，与母杨氏并叔宣互相贼害。敕黔国公沐昂谕使输款，如恃强不服，即调军擒捕。五年复敕昂等曰：比闻土知府高伦妻刘氏同伦弟高昌等，纠集罗罗、么些人众，肆行凶。事发不从逮讯。敕至，即委官至彼勘实，量调官军擒捕首恶，并逮千户王蕙及高宣等至京质问。⁴

表面看来，这是一场叔侄内斗，但其背后的权力关系可能不止于此。首先，副使徐训先是控告土官高伦与弟高纯逞凶，又控其相互斗争。黔国公使其输款，如“恃强不服”，即以征调军队的方式擒捕。后来，高伦又被控与其妻、其弟纠集夷众行凶，后被调军擒捕，并逮千户王蕙与高伦之叔高宣“至京质问”。这对土官来说是莫大的罪名。显然，高伦叔父高宣与千户王蕙是新的结盟关系，两人联合起来共同打击高伦。后来，此案到了北京，又变成了一段土官高伦谋害亲母与百姓的故事。

鹤庆民杨仕洁妻阿夜珠告伦谋杀其子……大理卫千户奏报伦擅率军马，欲谋害亲母。又称其母告伦不孝及私敛民财，多造兵器，杀戮军民，支解臬令等罪。遂敕黔国公沐晟等勘复。⁵

高氏似乎无法和新兴卫所势力维持联盟关系，致使卫所势力不断奏报土官不伦不孝之事。黔国公勘复针对高伦的诉状，指出：

及奏至言伦所犯皆实，罪应死。伦复屡诉。因与叔宣争袭，又与千户王蕙争娶妾，以致仇诬陷。所勘杀死，皆病死及强盗拒捕之人。伦母杨亦诉无不孝，实由〔高〕宣等陷害。⁶

高伦针对此诉状予以反击。他认为，之所以有此莫须有的罪名，是因其与叔争袭，“又与千户王蕙争娶妾”。因此，高伦的叔叔高宣和卫所千户王蕙联合打击土官，以不孝的名义谋害高伦。后来，因双方二造皆有所辩，朝廷“复敕〔沐〕晟及御史严恭确访，既而奏当伦等皆伏诛”，此罪还受到黔国公沐晟的“勘复”，指其罪应死。从《明史》之记录可知，此案极可能是“致仇诬陷”，这也使得废除鹤庆土官成为一个政治公案。

鹤庆前三代土官皆年轻早逝，土官职衔遂在父子兄弟间轮替，后来竟发生叔侄争袭，最终沦为一场“弑母谋反”的诬告案。诬告案至今仍

4. 参见(清)张廷玉等修，《新校本明史》卷314，《列传·云南土司二》，第8093页。

5. 参见(清)张廷玉等修，《新校本明史》卷314，《列传·云南土司二》，第8093页。

6. 参见(清)张廷玉等修，《新校本明史》卷314，《列传·云南土司二》，第8093页。

未明其所以然，但事涉人伦礼法，挑战朝廷礼制中最为敏感的伦理问题。土官区纵有不同于汉地之风俗，但弑母不孝违反亲属原则，又涉及私敛钱财，造兵器试图“谋反”。这两个罪名成为废除土官的致命伤，其势一去难回。在黔国公沐府与大理卫两股势力的挟制下，土官高伦伏诛被废，鹤庆成为滇西最早改土设流的地方。大理土子李元阳后来写了一篇文章，也代表官方说法，指鹤庆“土官横暴自恣，民不堪命”，才会在正统八年（1443年）遭致革土易流。⁷

来自汉人卫所的竞争力量同样也出现在北胜州。正统七年（1442年），北胜州“设流官吏目一员，以州夷苦于卫司官军侵渔也”。⁸ 其中的“州夷苦于卫所”，指出了双方之间不对等的关系以及卫所势力愈来愈具支配性的现实。有意思的是，朝廷解决的方式并不是削弱卫所的势力，更不以强化土官势力来平衡之，而是任用流官吏目，使土官、卫所与流官吏目形成三股相互抗衡的势力。

高伦案或许是明朝统治西南以来最重大的一桩打击土官的案件。后来，高氏族人由于“无可继者”，遭致废除土知府的命运。高氏从土官知府降转土通判，对滇西之土官政治来说，已造成政治警示的效果。在此政治生态下，我们可以更清楚地看到卫所势力与鹤庆土官两股势力之间的暗潮汹涌与潜在的竞争关系，而改土易流不仅冲击了鹤庆高氏土官的地位，也对邻近土官发挥着威吓作用。

（三）林俊毁佛

此时，象征鹤庆土官政治的玄化寺，其境遇便值得讨论。玄化寺，相传创建于南诏时期，原名为元化寺，后更名为玄化寺。云贵高原多崇山峻岭，低缓之区多伏水，由四周山箐涌来，向来有泽国之称。传说中的鹤庆，即为泽国之一，昔有摩伽陀僧人赞陀崛多来大理传教，以佛珠108颗令水泄去，鹤庆百姓得以灌溉农田。赞陀崛多有功于鹤庆，被百姓尊为治水神僧，玄化寺供奉的便是这位神僧。因此，供奉赞陀崛多的寺庙不仅是鹤庆政治宗教的中心，也是象征着土官政治正统的家庙。

革土初期之鹤庆改变似乎不大，因地处僻远，事简官不必备，故仅设办事之通判经历各一员而已，政务亦多以不扰民为要务。⁹ 正因如

7. 参见（明）李元阳，《鹤庆府题名记》，载《中溪家传汇稿》卷7，第5-6页。

8. 参见（明）陈文等撰，《明英宗实录》，正统七年九月乙丑条下，第1926页。

9. 参见（明）李元阳，《鹤庆府题名记》，载《中溪家传汇稿》卷7，第5页。

此,土官与地方传统文化根深蒂固,并未发生重大改变。许多被派往鹤庆的文武官员曾试图在土官政治的基础上进行城池改造,终因缺乏地方支持而无力推动。官员对于地方水患问题也束手无策。革除土官意味着有效整顿传统土司政治与仪式组织,然以玄化寺为中心的佛寺庄园及神祠组织仍在地方运作,百姓对玄化寺之活佛的崇信未曾减弱。

正统年间,首任流官知府林道节到任,受挫于玄化寺佛教势力。鹤庆学宫建造的碑刻中记载了当时的情形。

郡学庙虽自国初,时则土人为知府,导民媚佛,邪正势格,故隘而弗廓。迨正统丁卯(1447),知府林道节奉玺书来治廓已然地阻元化寺(按:即玄化寺),而寺有黄金佛像,号活佛者,势甚炽。民惑于佛,故仍未能大厥观。弘治己酉(1489),按察林副使焚毁佛像,自是邪媚稍息。¹⁰

撰写碑记的张志淳(1457—1538年)是云南保山人,成化甲辰进士,声望颇高。¹¹由他的文字可知,当时土官与当地文人已是渐行渐远的两种身份。碑文指出,鹤庆原有儒庙,乃前文提及的土官高仲所建。然土官崇佛,故鹤庆百姓也随之“媚佛”,儒庙根本无法发挥革正的效果。土官被废后,玄化寺失去政治支持,但寺中供奉着赞陀崛多黄金佛像,仍受到百姓崇奉。¹²官员打算重建符合朝廷礼制的官衙,遇到极大的阻力,直到林副使到鹤庆后,才使得“邪媚稍息”。玄化寺之活佛信仰和象征官署的城廓原来并不相斥,但官员必须以“邪媚”作为打击佛教的借口。

这里的林副使便是林俊(1452—1527年),成化十四年(1478年)进士,系孝宗名臣。时太监梁芳招财黷货,倾竭府库,采纳“妖僧”继晓之言,劝皇帝兴建大寺。弘治年,林俊因弹劾梁芳,被贬边境任云南副使,正德年间又赴四川剿贼,凿井、毁寺、逐僧,等等,因此以毁佛闻名。他也是嘉靖年间大礼议之名臣之一。¹³林俊在鹤庆毁佛,名声远播,震惊

10. 参见张志淳,《鹤庆府学庙碑记》,载张了、张锡禄编,《鹤庆碑刻辑录》第9—11页。

11. 张志淳,云南保山人,字进之,号南园,成化甲辰进士,官至户部右侍郎。

12. 参见(明)杨慎撰,(胡蔚本)《南诏野史》(上卷)第21页。这里的活佛指的应是赞陀崛多。据(胡蔚本)《南诏野史》描写,西番赞陀崛多建玄化寺,得樟木刻佛,文中便以活佛称呼赞陀崛多。故上述引文之黄金活佛即赞陀崛多祖师。

13. 参见(清)张廷玉等修,《新校本明史》卷194,《林俊传》,第5136—5140页。也可参考:陈旭,2015;方珂,2010。

全国，时人称之为林劈佛。《明史》记载如下：

弘治元年(1487)，用荐擢云南副使。鹤庆玄化寺称有活佛，岁时集士女万人，争以金涂其面，俊命焚之，得金悉以偿民逋。又毁淫祠三百六十区，皆撤其材修学宫。¹⁴

杨慎编纂的《南诏野史》也记载了林俊在鹤庆毁佛的相关内容：

丰佑。……保合，又改元天启。西僧赞陀嘓多建鹤庆元化寺。先是鹤庆地水淹，僧杖刺东隅泄之。水中得樟木，刻为佛，咒之忽灵，远近名曰活佛。按：活佛，后至成化间莆田林俊为云南副宪，闻之亲至寺中，将佛火之，得金数百两入官，又毁他寺三百，人呼为林劈佛。¹⁵

两篇文字都指出，林俊毁佛所毁者是开化鹤庆的赞陀嘓多。土人崇拜神僧，称之为活佛，并争以金贴其面，盛况难阻。林俊为阻此“夷俗”，不仅烧掉玄化寺的佛像，还将所拆除的建材作为兴建学宫的材料。此外，他也试图切断玄化寺与周边三百六十区神祠的关系。《南诏野史》提到“毁他寺三百”，应是上述三百六十区“淫祠”之数。三百六十区之神祠是什么概念，现已不得而知，但很可能是隶属玄化寺辖下乡里社会之神庙系统。由此可见，在大理北方展开的毁佛运动，其背后挟带着强烈的乡里治理的政治企图。

从林俊毁佛事件可以看出，土官仪式机构已从佛寺转移到由庙学所主导的格局，正德年间正是这种社会转变之分野。佛教“教化”边夷是明初边政之一，林俊毁佛应有许多可议之处，故其毁佛必须附带污名化的色彩，将不符正统佛教形象的草根性“活佛”信仰归类成异教，才能达到崇正的目的。再者，林俊毁佛事件可能还暗示了地方财政问题。林俊毁佛“得金，悉以偿民逋”，表明土人宁贴金于佛，不愿纳官府之粮，故林俊将此金用来抵偿百姓之欠粮。将佛教划入异教，并将佛寺划作淫祠之列，不仅可以拔除土官在鹤庆的政治势力，还可以将国家力量深入到“淫祠三百六十区”的基层社会。也就是说，在朝廷推崇正统礼仪与地方财政的危机之下，毁佛兴学是双重获利且具有正当性的文化与政治运动。

14. 参见(清)张廷玉等修，《新校本明史》，卷194，第5137页。

15. 参见(明)杨慎撰，(胡蔚本)《南诏野史》，上卷，第21页。

林俊灭佛不仅在大理盛传一时,也成为当时全国性重要事件,在民间留下许多有关此事的传闻。《滇略》载:

林俊,字待用,莆田人。正德间为云南按察副使,分巡金沧。严明方正,撤毁鹤庆淫祠,创筑赵州城池。一时贪墨望风解绶,焚弃虐军皆置之法。自是百姓休息,地方用宁,经今且百年,父老犹能谈之其行径。¹⁶

百年后父老犹谈其行径,就是指林俊毁淫祠兼及革正地方贪吏之事。毁淫与崇正是同时发生的,许多士子也纷纷响应其辟邪崇正之风。邓川士子杨南金在《崇正祠记》中也记载了林俊毁佛与鹤庆活佛之炽盛:

密迹鹤庆彼地有所谓活佛者,其徒岁聚人马数千,肆行煽惑,耗人财陷人躯命,往往感召风雹洪潦猛兽盗贼之灾。而吾乡为所惑者,迷谬至不可胜言,良可悲痛。弘治间莆田林公俊以宪副来巡,目击其患,乃付活佛于一炬。¹⁷

杨南金,弘治乙未科进士,大理府邓川州人,大理名士之一,其地位与前文的张志淳齐等。他也极力抨击社会“歪风”,指出邓川百姓受活佛信仰影响“迷谬至不可胜言”。这里的“其徒岁聚人马数千”应是指昔日地方僧族世家或是前述“土僧”之属,其术有“感召风雹洪潦猛兽盗贼之灾”等,这些很可能源自地方佛教传统。

林俊毁佛对附近土官产生一股威吓作用。最直接的一个例子是邻近北胜州土官高聪的例子:

土官高聪者,世崇番教,因君至,尽毁其家释像并堂与器,俱输官所,君大书崇正奖励其家。¹⁸

北胜州与鹤庆府皆高氏辖地,一贯保持崇信佛教之政教传统。时值朝廷重臣周季凤(1464-1528年)担任云南提学副使,教学士范,在各地推动崇正毁淫。当高聪听说周季凤将至北胜州视察之时,竟自毁家里的佛像、佛堂与佛器,又“俱输官所”。此文未知是否夸大其辞,周季凤还大书“崇正”嘉许褒扬之。引文出自周季凤的墓志铭,由杨一清撰写,两人皆是朝廷重臣。仔细揣摩铭文可知,朝廷官员与西南土官之

16. 参见(明)谢肇淛,《滇略》,卷5,《绩畧》,第155页。

17. 参见杨南金,《崇正祠记》,收入(明)艾自修,《崇祯》《重修邓川州志》,卷13,《艺文》,第5页。

18. 参见杨一清,《巡抚应天都察院右都御史周公季凤墓志铭》,载(明)焦竑,《国朝献征录》(明万历四十四年徐象榘曼山馆刻本),卷59,第196-197页。

间保持着相当微妙的关系，朝廷多以西南世族祖业为番教，土官需要以自毁传统的方式表示忠诚。

其实，我们很难找出官员在边夷社会毁佛的正当理由。明初，朝廷以佛教拉拢西南地方精英，张统等官员认为白人善佛，佛教有教化夷人的功效。白人与佛教对“教化”西南夷人都发挥着相当关键的作用。仔细分析上述打击淫祠与毁佛的内容来看，地方官员必须通过强化土官“媚佛”和将该地佛教妖魔化来合法化官员之所为。因此，官员通常一方面以媚佛来污名化土官，削其势力，另一方面则削弱佛寺的地位，以利其未来在整个城池建置祠典与庙学。林俊毁佛，与其说是朝廷想要建立礼仪秩序，毋宁说是想要彻底整治以玄化寺为代表的旧政治势力。

（四）庙学

林俊毁佛并没有真正改变玄化寺的地位，直到正德年间以儒学建置为主的改建工程才彻底改变了鹤庆城池的政治性格。正德年间，发生了一场大地震，玄化寺颓崩。鹤庆知府汪标趁着佛寺崩毁之际，原址改建儒学。然因该地水患不治，未果。后来，复又由巡抚巡按布政按察官命迁学宫，才得建成。¹⁹张志淳记载了当时鹤庆儒学建置的情形：

正德乙亥之夏，寺震圯。前知府汪标亟欲迁学庙于其基，会以量移去，故不果有成。戊寅秋，巡抚巡守各公金谓迁宜。始迁大成殿、棂星门、戟门、东西角门，迄今乃获尽迁而大备。……考庙之制，皆南向，盖自通衢北入，东西有兴贤、育才二坊，坊之中间为泮池，池有石桥。直池东西而稍后有二门，池之北为戟门，三楹南向，广四十六尺。戟门左右复有东西翼门，亦南向，共十有二，楹广百八十尺。由戟门而进若干武，则为大成殿，殿即元化佛殿基也。南向广七十尺，崇五十尺。两庑，十有六楹，东西向，广百有九尺。殿之后有明伦堂五楹，南向，广七十五尺。斋之前则有号舍十八楹，广三百二十尺，东西向。东号舍之南有仪门三楹，东向，广三十五尺。堂之后有尊经阁三楹，广五十尺，而崇称焉，南向。阁东西翼以楼，制如簃而崇，广几埒。阁东西向为楼共二十有四。阁之后有桥，桥之后有采芹亭，亭旁有新垒石山，山植松柏，而观射之亭，省牲

19. 参见（明）李元阳纂修，《万历》《云南通志》，卷8，《学校》，第210页。

之所不与焉。学之向一如庙而少东，外自接官亭，东循入拟杏台，有莲池面焉。又东过三合水之石桥，又进而经大石桥，则有泮官门三楹，门之北复有池，池上有桥。桥尽，有府学门三楹，门尽，又有门一楹，达拟杏堂，堂广五十尺，南向。翼室六楹，东西向。堂后有花魁书室五楹，广六十尺，以植梅名也。屋后有二门，东为训导室，西为教授室，各十有三楹，而西之总门后之聚奎亭不与焉。²⁰

这段文字详细描写了官员如何在玄化寺的原址上兴建儒学与文庙，以及庙学附属建筑物，包括殿、庑、斋、堂、号舍、阁、楼、亭、廊、接官亭等的分布情形，显见其占地甚广，建置完备。尤其重要的是，鹤庆文庙大成殿是在玄化寺佛殿的基址上改建起来的，换句话说，鹤庆土官之玄化寺后来被改建成为鹤庆府之庙学与衙署所在地。

玄化寺主殿被改建为文庙大成殿之后，官员们又在学宫一隅重建玄化寺，设置僧纲司衙门。《滇志》记载的玄化寺如下：

昔蒙氏因梵僧赞陀崛多卓锡通水，遂建此寺。洪武十五年毁于火，二十年，土官同知高兴重建。正德十五年(1520)五月复圯于地震，副使朱袞以之废址改儒学，迁佛宇于学西隙地，习仪即焉。僧纲司在其内。²¹

从这段话里看不到土官与卫所军人间的政治冲突，也看不出庙学对玄化寺的排挤，更无从得知谁担任了僧纲司都纲。但很明显，朝廷不只废除土官，还将玄化寺大殿改建为文庙，象征土官政治的玄化寺被纳入僧官机构，成为帝国官僚机构的一部分，以佛教为中心的原政治格局也被扭转为以儒学为主导的政治格局。这就是革土易流的真正用意。文庙不仅是一般意义上的学宫，它还代表帝国以象征华夏正统的文化标志在汉藏屏障处树立了一种新的政治威望。

鹤庆改流官后，紧邻其北方的丽江府土官和南方的蒙化府土官也警觉到建立正统身份的重要性。正德年间，丽江与蒙化土官相继编写家谱与修建地方祠宇的行动可以视为其致力于巩固身份合法性的政治作为。以下从丽江与蒙化土官这两个个案来讨论。

20. 参见张志淳，《鹤庆府学庙碑记》，载张了、张锡禄编，《鹤庆碑刻辑录》，第9—11页。

21. 参见刘文征纂，古永继校点，《天启》《滇志》，卷15，《方外志》，第569页。

二、丽江土官木氏的祀典仪式

鹤庆北方是么些部酋聚居之处，领袖阿甲阿得于明初获土官衔，朱元璋赐之为木氏，是为木得。么些多氏族内婚，和外人联姻始于第三位土官木土，他娶了鹤庆土官高仲的女儿高氏护。接下来第五位土官木崧（1429—1485年）又娶鹤庆土官女高观音善。²²从丽江木氏与高氏的联姻可知，跨人群的土官地缘政治在滇西北逐渐形成。从前述土官被废可知鹤庆土官政治受挫，取而代之的是整个滇西北之政治重心往北挪到丽江府。

木氏开始寻找一种合宜的礼法，而封建礼制便成为一套新的政治语言。正德十年（1515年），丽江府的第八位土官木公（1499—1553年）着手编写家谱，先后请西南富有声望的文士张志淳与杨慎（1488—1559年）写序。从编写家谱到后来建土官勋祠，前后达三十余年，木公花了相当长的一段时间处心积虑地谋划了一场土官仪式。土官首先要做的是撰写一份受到士人认可，同时又宣示土官尊贵身份的家谱。在张志淳为木公撰写的《木氏宦谱序》序文中，我们可以读到木公如何经营当地士人社群网络之情形：

木生公，今丽江守之冢嗣也，与鹤庆高生友，两人者相得甚欢，盖高亦世官者之介弟也，其为欢，偕欲刊落故习，称述文义……吾初未知知也，盖得之杨君用章，用章者两为御史，非其道辄复去。吾雅愧服之，其为人慎许可甚独于高生有揄扬焉。吾既接高生而信又因高生之信而悉得木生之贤，其益信也。²³

这段文字表明，士子张志淳与土官木氏不甚往来，但双方通过辗转的关系逐渐形成相互往来的网络：木公与高生相善，而高生是鹤庆土官的弟弟，原来两姓就是联姻关系。木公在编写家谱时，曾和身为姻亲的高氏讨论一番，并通过高生结识张志淳，才得以请他撰写谱序。对张志淳而言，他又是辗转通过朋友杨用章才认识高生，又因而进一步认识木公。宦谱背后的一连串士宦网络，说明土官与士子双方都慎重其事，且双方都对建构土官历史抱持正面态度。以研究么些闻名的学者洛克

22. 参见《木氏宦谱·文谱》（哈佛大学燕京图书馆藏）之《知府阿初阿土》、《知府阿地阿习》条下。

23. 参见张志淳，《木氏宦谱序》，收入《木氏宦谱·文谱》，第1—2页。

(Joseph F. Rock)甚至认为《木氏宦谱》是木公和他姓高的好友(按:即高生)在公元1516年共同编纂而成的(洛克,1999:41)。

土官有别于士大夫,也不同于一般的官员,他们必须在中央王朝的礼制等级中找到自己的角色。因此,土官应如何建构新的身份与仪式,需要细细琢磨,以免僭越礼法。于是,我们看到了土人在上古封建礼仪架构下找出土官身份的历史基础,并以“诸侯”的方式建立宦谱书写的典范。张志淳在宦谱序言中写道:

自封建法废而宗法不可复举,故自诸侯王而下仅世爵世禄而无世土、世民与世政也。若文臣则莫世矣,非不欲世也,世则不肖得以病民矣。惟夫有土地之限隔,则即其人以官之,而假以长民之御,厚以世授畀之土而命之氏,俾随其俗而施其政,凡此非特以旌其功也,求以宜其民也,宜其民者,以其山川风气之殊,非世莫可以为政也,宛然古封建之意长存而宗法可恃……²⁴

序言很清楚地分辨了土官和文臣的不同:第一,封建诸侯王和文臣地位不同,诸侯王有世土、世民与世政,而文臣不得世袭。第二,土官辖有土民与土地,并因为山川风气不同,由土官主政,才得以“宜其民也”。这种“山川风气之殊”正是土官得以建立世袭合法性的基础。上述两点也指出了土官世职需要以宗法来维系世系秩序。

这篇序言撰于正德十年(1515年)。同年,木公开始建立符合身份地位的家庙,以此作为未来祭祖之场合,是为木氏勋祠。十三年后,嘉靖七年(1528年),木氏家庙建成,木公亲自撰写碑文,名为《建木氏勋祠日记》,又请张志淳撰写碑文,名为《丽江木氏勋祠碑记》。同年,又有朱云薰撰《木氏崇庙碑记》。也就是说,在宦谱后事隔十三年,同时出现三通碑记,可见木公对此事抱着极其慎重的态度。木公所撰之碑记指出:

郡北有山曰玉龙,吾鼻祖世居其下,盖世守其郡也。祖叶古年以上十一代,惟有俗老口传名讳,而无谱牒,不敢据信。自汉唐元末迄今明朝,其间为诏、为公、为侯、为节度使、为宣慰使司、为茶罕章、为宣抚使、为参政、为知府,皆出自国家优

24. 参见张志淳,《木氏宦谱序》,收入《木氏宦谱·文谱》(哈佛大学燕京图书馆藏),第1-2页。

典。而先代建功立业之显官，我所世授禄，我所世享政，我所世出谱，我所世系土地人民，我所世有德之祖宗而延及后之子孙者，非无本也。……于是募功始创木氏勳祠于黄山之阳，以妥祖宗之神，俾克享春秋祭祀。呜呼，报本反始生民之常……惟历朝恩赐优典屡代有加嗣，我大明天子锡以诚心报国之匾，虎符金牌世袭三品诰命，俾领一府五州县之民，此皆我太祖高皇帝洪武十五年天兵南下我始祖自然翁归附有功，命授世官及公之身今已八代……因求永昌张司徒翁先序之谱，后记勳祠以传悠远。翁之文章为海内三昧，其土木砖石彩绘之类，乃大理巧工杨得如氏成之……²⁵

木公记文指出，叶古年以前只有“俗老口传名讳”，之后的历代祖先屡建勳功，旨在宣示洪武十五年以前其祖先一直担任部酋政治首领，后来不仅有归附之功，且其拥有世禄、世政、世谱、世土以及世德，直到位居一府五州县之领袖身份，等等，都在表达其身为土官和其辖域的关系史。重要的是，他是通过建立一座祖宗家庙来宣示其政治与历史的合法性。文中也提到，他曾向张志淳求谱序，今日则建勳祠以为后续。

张志淳的勳祠碑也记录了同一个事件，他也从唐朝始祖叶古年谈起：

嘉靖七年春，丽江嗣知府公，创建勳祠，以祀其先，则来征言。志淳闻古之长民者，有世土、有世官、有世民、有世政、有世俗，故有世祀。……独云南世官者，尚存此制，而族类殊异，故虽有土官、有土、有民，而余悉昧也。惟丽江始祖叶古年，肇兴唐初，传二十二世，而麦宗大之，二十三世而宗良拓之，……二十七世祖甲得，复著忠，洪武高皇帝嘉之，胙之土而命之氏，崇之官而畀之守。²⁶

碑文指出，木公要建一座祭祖的场合，但土官祭祖与士大夫不同，需要另有一套合礼的仪制。张志淳以木氏保有父子连名制，其世系可追溯到始祖叶古年，颂扬天下仅云南世官还保留着世族封建之勳祠礼制。可以看出，古代诸侯之封建礼制成为一套建构土官身份的政治语

25. 参见木公，《建木氏勳祠自记》（1528年），收入（清）管学宣编，《（乾隆）《丽江府志略》，下卷，第284-287页。

26. 参见张志淳，《丽江木氏勳祠碑记》，收入（清）管学宣编，《（乾隆）《丽江府志略》，下卷，第282-284页。这份碑记也收于杨林军编著，《丽江历代碑刻辑录与研究》，第12-14页。

言。值得注意的是,这座勋祠是土官之家庙,位居玉龙雪山之南,受到当地山神之庇佑。

第三份碑记则是朱云薰的《木氏崇庙碑记》。这份碑记以左昭右穆这种符合正统规范的祭祖礼仪来记录木氏祖先:

宋末元初,有麦宗者,七岁能文,性生聪颖,参远师,会心学,彰往察来,秘诀诸书,并禽音语,无不彻晓。以是,群夷咸推尊悦服,时称圣者。……传子讳良,适天命及元,当世祖经道迎师……。自元已传四世,曰兀、曰烈、曰甲。后有讳得者,字自然,号恒忠。大明……上嘉赐今姓木,屡奏勋劳……貽兹追崇庙祀。配祖母阿氏社附享。传子初,……淑人阿氏仙,初生土……淑人高氏护,生森……列配淑人阿氏里,生嵒……淑人高氏善,生泰……祖母淑人阿氏贵,生定……夫天生木氏,为中国捍制西戎,数百年来疆圉敦宁,民物安堵,盖不黷威武,素以信义要结番,吏遂倾仰戴而悦服,以致社稷奠安。……今世守讳公,字怒卿,号雪山。义远溯水源,奉先思孝,与名贤侍张君辈经究其制,肇庙崇祀,追宗考妣而序昭穆,宛若成周之后,世官、世守、世土、世民、世庙,威仪备举,可以观德。予恃惠爱五代,知遇父庆……。²⁷

此碑刻指出,木公和张志淳曾“经究其制,肇庙崇祀”,并采取《周礼》的作法,有世官、世守、世土、世民与世庙。世庙,也就是指土官家庙。此碑有别于前两碑之处在于:(1)不重视始祖叶古年,而特别提出元朝时期的一位圣者麦宗。此人七岁能文,会心学,又能解禽语,人称圣者。适值元初忽必烈入西南,令其子宗良为丽江宣慰司。此碑内容强调元朝历史。(2)其宗考妣,序昭穆,土官妻子也名列其中。(3)“盖不黷威武,素以信义要结番”,说明他们采用信义结番的联盟原则来巩固边境社会。换句话说,木公撰写《木氏宦谱》也是依封建诸侯的礼制建立世臣之家庙。

之所以产生始祖叶古年和圣者麦宗两种不同的祖先叙事,除了和礼制有关,也和地方传统有关。氏族政治原以传贤为主,一旦编纂宦谱,那么这份宦谱必然包括历代贤能之政治领袖。这些政治领袖之间

27. 参见朱云薰,《木氏崇庙碑记》,收于杨林军编著,《丽江历代碑刻辑录与研究》,第2-3页。

并不必然是由血缘或父子关系串连起来的。我们回过头来看正德年间木公所编之宦谱，其名为《玉龙山灵足阳伯那木氏贤子孙大族宦谱》，这份宦谱的内在结构正是其重建地方“正统”历史与身份的企图。木公最初所编者名为《宦谱》，然因后来增置《图谱》，而前版本则改为《文谱》。因此，本文所采用哈佛燕京图书馆之《宦谱》其总名为《木氏宦谱》，内文则录有《文谱》与《图谱》两册。

《木氏宦谱》之《文谱》包括三部分内容：一是开天辟地的神话，二是部酋传统，三是木氏世系。从后设书写者的政治脉络与意图来逆推世系，宦谱的内在逻辑如下：木公将其世系追溯到元初获茶罕章管民官（功名）之氏族领袖麦宗（即阿琮阿良）。他因协助忽必烈入大理而获功爵，阿琮阿良之获官爵不是因为他的父亲，而是因为“获功”。然在阿琮阿良之前，部酋传贤不传子，故世系所继续追溯的是氏族历来为朝廷立功之部酋。也就是说，木公将历任部酋编写在其木氏始祖之前，故此宦谱不只包括木氏系谱，而且也是么些氏族政治的系谱。木公借此政治系谱来界定么些人群的界线，甚至用来宣称木氏具有么些社群的合法统治权。最后，木公把身边祭司所采用的祭祖经文转译成为汉文，将这一段神话起源放在宦谱的最前面。其内容如下：

草古天能古 草俸地能俸 草美古甫古 古甫古吕古
古吕气吕露
气吕露吕古 露吕陆点古 一点海娘丁 海失海美古
海美刺美古
天美从从（娶天女亏都母书）
从从从羊（娶天女当青青书）
从羊从交（娶天女集里集书）

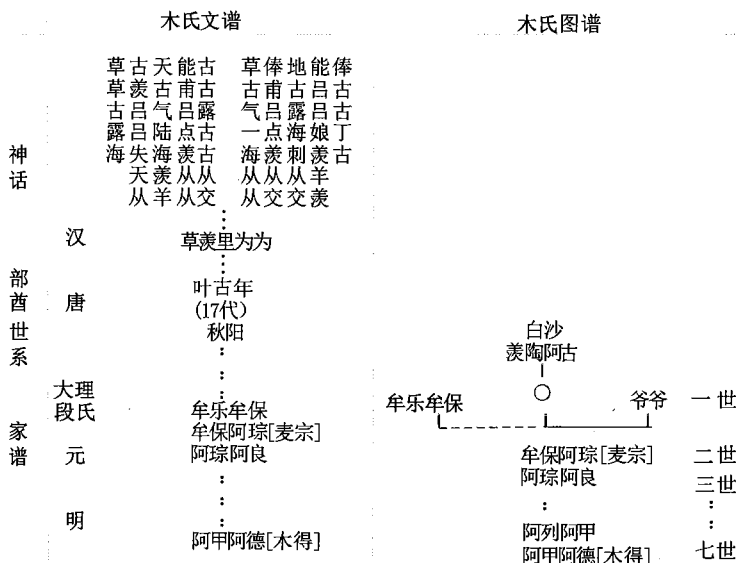
.....

草美里为为（娶天女青挥蒲蒲能生三子，分三种人，寿一千七百岁）²⁸

最前面二行由么些语直译为汉字，是一段开天辟地时的卵生神话传说，接下来第三行以下是连续十一代与天女联姻的父子连名。据李

28. 参见《玉龙山灵足阳伯那木氏贤子孙大族宦谱》，收入《木氏宦谱·文谱》（哈佛大学燕京图书馆藏），第3-4页。

霖灿(1984)与洛克(1999)的研究,前两段神话转译于纳西人祭祀所用之《东巴经》。²⁹在神话之外有一段“草羨里为为”以及小字批注,据李霖灿指出,“草羨里为为”和天女生下了么些、古宗³⁰与民家(白人)的祖先。古老的阿育王三兄弟传说,再次以另一种变形的外貌出现在丽江木氏宦谱中。这段文字的特别之处在于,木公为强化其世系的合法性,故意把身边祭司所唱诵的神话编入宦谱。对土官而言,异类起源代表着身份的特殊性,也用来强化身份的优越性。而这份宦谱的另一个目的,也是想要通过神话与三兄弟的传说来建构滇西北邻近人群(包括民家和古宗)的系谱关系(参见图1)。



注:本图依据哈佛燕京图书馆藏《木氏宦谱》绘制而成。

图1:《木氏宦谱》之《文谱》与《图谱》的系谱结构

勋祠建后十余年,嘉靖二十四年(1545年),年老的木公又为原先之宦谱增加祖先之影像,配合其功迹文字叙事,另集一册名为《木氏图

29. 李霖灿(1984:182)所采集到的是道光二十二年的一份宗谱碑,其内容有小字以记其汉文意思。另外,有关纳西创世神话的人类学相关研究,可参考:Mckhann, 1992; Mathieu, 2003。

30. 古宗是丽江与吐蕃间之西番人种之一。参见李霖灿, 1984。

谱》，请杨慎写序文。这是一件奇怪的事，因为在这份《图谱》中，他又将始祖推到一位从西域蒙古来到丽江的“爷爷”。³¹有意思的是，大理向来有观音传法授权建国以及梵僧与公主联姻传下贵族世系的传说（连瑞枝，2006）。这位“爷爷”的世系起源和“梵僧娶公主”的故事非常类似。或许，木公希望有一个足以匹配土官身份的神圣来源，所以将外来修行者的故事编入图谱之中。³²《图谱》将大理古老的梵僧传说改造成西域爷爷的故事，在其“一世考”中提到肇基始祖，而这位始祖正是一位外来僧人。

肇基始祖名曰爷爷，宋徽宗年间到雪山。原西域蒙古人也，初昆仑山中结一龕于岩穴，好东典与佛教，终日趺坐禅定。忽起一蛟雷雨交兴之际，乘一大香树浮入金江，流至北浪沧。夷人望而异之，率众远迎，遂登岸上。时有白沙羡陶阿古为野人长，见其容貌苍古离奇，验其举止，安详镇静。心甚异之。遂以女配焉。俗兴祭宾，另择一地而祀，于从俗之中便寓离俗之意。是时村长分有五支，一云干罗睦督；二云甸起选；三云阿娘挥；四云刺宛；五云瓦土均阿乃。愿崇爷爷为五家之长，时牟乐牟保自称为大将军。爷爷生有一子名曰阿琮，生而奇颖过人。牟乐牟保见而异之，抚以为嗣，袭大将军之职。³³

这一段木氏起源的故事是这样的：一位在山洞修行的行者自西域蒙古顺金沙江漂流而来，当时之白沙羡陶阿古为野人长，验其举止，以其安详镇静，将女儿许配给他，此“爷爷”成为白沙羡陶氏的上门女婿。文中指出，当地习俗是“俗兴祭宾，另择一地而祀”。这句话比较难解，“祭宾”字面上的意思是指祭拜宾客，但更像是供奉、礼遇宾客之意。择地令之开基，是为肇基始祖（见图2）。由于赐地随着婚姻而来，这与一般汉人传统为嫁女儿所准备的嫁妆意义不同，它更像是一种由招婚联姻而来的政治赐地。由于爷爷举止安详静穆，白沙五支氏族皆愿奉他为五家之长。依此看来，木氏似乎要论证一位西域而来的圣僧被选为部酋领袖的故事，而这位圣僧还娶了白沙野人长的女儿。可以看出，大

31. 据约瑟夫·洛克（Joseph F. Rock）的民间采集故事指出，这位始祖爷爷是当地女子和忽必烈生下的儿子。参见洛克，1999：44-45。

32. 参见《木氏宦谱·图谱》（哈佛大学燕京图书馆藏），《一世考》，第6页。

33. 有关《木氏宦谱》的讨论，也可参见 Mathieu, 2003: Chapter 2.

理流传的历史传说此时漂移到丽江,成为土官重构始祖系谱的架构,被用来重新塑造新兴土官政治的合法性。



注:此图出自《木氏图谱》(哈佛燕京图书馆藏)。

图2:一世祖爷爷与二世祖麦宗

“爷爷”之所以成为肇基始祖,是要说一段辖境内五支氏族如何被统整的故事。但爷爷是外来者,其地位的抬升还需要通过其他社会关系来支撑。后来出现一位牟乐牟保大将军,收养爷爷的儿子阿琮(即麦宗),使得爷爷世系得以获得“大将军”之职衔并顺利为木氏祖先找到政治正统的依据。换句话说,木氏为他们的始祖阿琮找出了一位足以涵括五支氏族的圣僧为其生父,又找出一位大将军牟乐牟保为其养父。

丽江木氏肇基始祖的故事,说的是一个外来僧人如何赋予本地世系以宗教神圣性,而大将军牟乐牟保认养爷爷之子阿琮的桥段又进一步将宗教与政治两种声望整合到世系内。从亲属关系的角度来看,这里包括了几个概念:(一)上门女婿。先是西域、蒙古人、金沙江,这些符号都说明其外来性;再者,爷爷好禅坐,富有宗教的德性,成为白沙野人长的女婿。这与昔日流传于南诏大理国之外来梵僧与公主联姻的传说结构同出一辙。(二)认养。爷爷的儿子阿琮被牟乐牟保“抚以为嗣”,牟乐牟保将大将军的位置传给阿琮,这其实是昔日贤者部酋的传统。然而,贤者为长的部酋社会无法通过追溯祖先的方式建立一条以父系血脉为主的线性世系,于是,认养将贤者与祖先二者联结在了一个系谱

关系中。可以看出,担任土官的木氏想要建立一套祖先系谱,必须将贤者为长的地方传统放在祖先系谱的架构中,重新建构一套符合土官世系的典范。通过一层一层的联姻与认养,将各种不同性质的正统符号编织在祖先之世系中,土官身份的合法性最终得以建构。如果倒过来看编纂宦谱的潜在脉络,地方政治传统主要依循“贤圣为长”之原则,所以部酋世系间的断裂必须以联姻和认养来弥补。这也反映了认养与联姻是该社会用来修复、建立并强化政治关系的渠道。换句话说,木公在建构家谱时试图表达其所具有的两种正统性:一是将神话与么些土酋世系编织于其间,建立身为地方领袖的地位;二是将父系土官世系衔接其后,表明接受明朝以来官方授予的正统地位。

木氏以边藩诸侯的身份,试图搭建一套贯穿神话、氏族传说与土官世系的系谱与仪式。正德到嘉靖年间,木氏从编纂《木氏宦谱》到兴建勋祠,采取天女神话和兄弟传说来建构与邻近人群的关系,巩固其在政治联盟中的领导地位。嘉靖乙未年(1535年),木公在祖先起源地玉龙雪山山麓新修了一座山神庙,是为北岳庙,供奉“三多神”,两旁塑着两位夫人,据说是藏族(古宗)与白族(民家)的女性。³⁴从宦谱所强调的玉龙山天女神话到三多神信仰,再到木氏所建立的木氏勋祠与北岳庙,木氏试图统整两重文化标签:一重代表着符合地方正统的女性与联姻的神话,另一重代表着符合正统历史叙事的父系继嗣与诸侯之战功。如果我们再进一步分析,或许也可以说,木氏《宦谱》采用了三种元素来统整不同的文化符号:一是从氏族神话到扩大型的兄弟系谱;一是吐蕃的法王起源,也就是西域来的爷爷;一是中央王朝所重视的土官世系。

后来才出现的《图谱》或许和丽江木氏所面对的区域局势有关。成化九年(1473年),土官木崧曾向吐蕃黑帽系七世活佛敬献厚礼,后来的土官木泰又积极邀请七世活佛到丽江,然未成行。木定也曾邀请黑帽系活佛到丽江。正德十一年(1516年),八世活佛弥觉多杰婉拒明武宗之邀请,暗访丽江。一直到万历年间,来自于吐蕃之九世大宝法王在丽江居住多年。这些零碎的史料都可以论证当时木氏与吐蕃法王愈来愈亲近的政教关系(郭大烈、和志正,1999:326;杨林军,2016:124-130)。正德年间,白沙建起一座密教色彩浓厚的大宝积宫(杨林军,

34. 三多山神信仰,可参见洛克,1999:121-125。

2016:127),虽不知兴建此大宝积宫与后来建构一个西域而来的肇基爷爷有何直接关系,但丽江此时向北扩展势力,并拉拢密教法王,一位自北方而来的僧人祖先当有利于合理化其往北扩张的行为。

嘉靖年间的《木氏图谱》有一份杨慎写的序言,而当时新加入的西域肇基始祖的故事和《南诏野史》中的赞陀崛多传说有异曲同工之妙。不知是否杨慎的《南诏野史》为这些编谱的土官提供了更多描写祖先的灵感,抑或这些土官对祖先的崇拜让杨慎编写《野史》时产生了更多书写的题材?后来,鹤庆刊行的《掷珠记》出现摩伽陀祖师的传说,主人公被改造成从西藏到南诏的神僧,后来成为南诏国王的驸马。这个传说又在既有历史架构上添加了不同的元素,使得僧人开基的叙事主题成为一种稳定的传说模式。

三、蒙化左氏土官的祀典与家谱

(一)土官母亲张氏建寺

蒙化府位于大理府南方,原隶大理府。当时粮多户大的白人里长张保为免沦于大理府之流官治理,与山乡傈僳的火头左氏合作,向官府告保并抬升左氏为掌州印的土官。左氏原来只是南方山乡夷酋之基层火头,若要脱离大理府流官的治理,势必要有另一套足以说服中央王朝的说辞与作为。下文说的是一段张氏与左氏联姻过程中,土官妻子张氏如何重建土官仪式的过程。³⁵

首先,张氏积极从事南诏古佛寺天摩牙寺的重建,此古老佛寺有助于将其丈夫与儿子们的祖先和南诏国王的历史串连在一起。成化年间,土官左琳派“义官”张聪向云南按察使司提学何俊请求撰写寺碑。当时的官府多以财厚又具有公信力之地方人士担任地方公务,称为“义官”,而这里的义官张聪应是里长张氏的族人,也是土官之姻亲家族。当时何俊自认是一名儒者,不甚愿为佛寺撰碑,但到蒙化后,听说该地的佛寺相当灵验,且左琳是一位品格良好的土官,因而最终还是为土官撰写了一篇碑记,即《云隐寺记》。碑记中写道:

蒙化乃云南之名郡,而龙岷图山乃蒙化之名山,去郡城一舍许。昔细奴逻筑城以居,并在山巅建云隐寺。³⁶

35. 左氏和张氏的联姻可参见连瑞枝,2016。

36. 参见何俊,《云隐寺记》,引自薛琳,1987:60-61。

碑文指出，南诏开国国王细奴逻在龙吁图山筑城而居，并在山巅建了云隐寺。因此，土官左琳重修此寺意义深远，说明左氏和细奴逻身份的连续性，也强化其地方领袖的角色。然而，云隐寺的修复虽然成于左琳，却始于其母亲张氏的意志。据《重修龙吁山云隐禅林碑记》记载：

云隐禅寺也，谁建之？曰：世守左先人之所创立也。自蒙
诏雄踞此邦，爰有古迹，而左侯曰琳、曰瑛之母张恭人，自前明
天顺年间启建此梵刹也。³⁷

碑文指出，张恭人是推动两个土官儿子重修云隐禅寺的重要力量。至今蒙化仍然流传着张老太如何维持左氏土官几代间的继承问题，以及她的土官儿子如何兴修云隐寺来纪念母亲的故事。³⁸

云隐禅寺，在当地又被称为天摩牙寺，此名与其座落在摩牙里有关。摩牙里被视为南诏开国建城的所在地。据《土官底簿》记载，左氏就定居在蒙城乡摩牙里。³⁹据《滇志》记载：“土官左禾，蒙城乡摩牙里人。”⁴⁰摩牙与天摩牙互通，都是里名，位于龙吁图山山脚。左氏将里居之佛寺附会成为南诏国王的佛寺，是以明朝史册皆以此地为南诏国王建城之处。据万历《云南通志》，“龙吁图城，在龙吁图山上，周围四百余丈，昔细奴逻筑城此以居，遗址尚存”。⁴¹《明一统志》云：“龙宇（龙吁）图山城西北三十五里，蒙氏龙伽独自哀牢将其子细奴逻居其上，筑龙宇（龙吁）图城，自立为奇王，号蒙舍诏。”⁴²官府史料不断强化龙吁图山为南诏起源地的说法，很可能与当时土官的文化建设活动有关。此说与后来考古研究报告略有出入，据龙吁图山考古出土报告指出，该地确有许多南诏时期的砖瓦、佛像等，但综合考古和史料来看，此山应是南诏皮罗阁时期所建之离宫，并非细奴逻之发源地。⁴³虽然这些考古证据与明朝土官如何记忆历史并没有直接关系，但左琳为了巩固土官身份而强化龙吁图山是南诏开国国王细奴逻起源之地，应是可以被理解的作法。

37. 参见《重修龙吁山云隐禅林碑记》（1696年），引自杨世铎，1993：152。

38. 参见《南诏王室蒙氏后裔口碑资料》，载云南省编辑组，2009b：50-51。

39. 参见《土官底簿》，卷上，《蒙化府知府》，第345页。

40. 参见（明）刘文征纂，古永继校点，《（天启）《滇志》，卷30，《羁縻志》，第980页。

41. 参见（明）李元阳纂修，《（万历）《云南通志》，卷三，《地理》，第86页。

42. 参见（明）李贤，《（明一统志》，卷86，《蒙化府》，第821页。

43. 参见李绍明调查整理，《云南巍山县南诏遗迹调查》，收入云南省编辑组，2009a：208-210。

土官左琳除了修建云隐寺,也在蒙化府之府城巍山修复南诏古刹,并重建两座佛教宝塔。巍山城内原有一座古老的佛寺,名为等觉寺,又名为昭觉寺,据说是南诏古刹。当卫所势力进驻蒙化瓜阳江沿岸时,一名为姜无用的军人向军方与土官两方募劝建寺。此寺建于永乐十六年(1418年),完工于正统丁巳年(1437年),在第二位土官左伽及卫帅葛氏等土流大族的共同努力下修复完成。等觉寺因此也成为蒙化汉人卫所与土官积极护持的道场。⁴⁴与鹤庆土官比较来看,蒙化土官与汉人卫所保持着较为和缓的关系。后来,等觉寺成为蒙化府官寺僧纲司所在地,也是官员定期举行习仪与为国祝厘之所。

等觉寺修建后不久,土官左琳奉其母张氏之命,又在寺前修建等觉寺双塔,并请大理府儒学教读儒士陈清撰写《新建等觉寺双宝塔记》(1464年)。碑中记载建造宝塔的缘由如下:

等觉寺双宝塔者,亚中大夫蒙化府土官知府左侯琳之造也。侯在幼冲三年,席(袭)祖宗之职,以德礼道齐于民,民俗丕变,安且乐矣。侯之母夫人张氏,贤德而好善。一日,私谓侯曰:汝未生之初,吾与父(按:即左刚)祈诞胤,当许建造宝塔,果应所祈。感娠生汝及汝弟瑛,汝夫蚤世,而汝之长成,得以叨享禄位,世膺荣怀,虽曰承先世之余庆圣上之洪恩……⁴⁵

碑文讲述左琳的父亲左刚和母亲张恭人在等觉寺祈嗣,后来果然生下左琳、左瑛两兄弟。由于父亲早逝,左琳三岁继任土官衔,年纪很小,由母张氏代理土官职。当时之蒙化,民俗易化,百姓安居乐业。后来,左琳长大后从征有功,返回蒙化述其父职,建塔还母愿,造了等觉寺前的两大宝塔。碑云,其塔“皆出自侯之私资”,后来还舍有常住田地等,其塔之规置颇为壮丽。万历年间重修时,另有碑记云,“土衙张恭人造二浮图于左右”,等等。⁴⁶虽然等觉寺是土官和卫所两方势力共同捐修,然自左伽至左琳以来,背后张氏祈嗣建双塔出资出力亦不少。

44. 参见刘童,《明昭觉寺碑》(1441年),收入杨世钰主编,《大理丛书·金石篇》,第10册,第43页下。

45. 参见陈清,《新建等觉寺双塔记》(1464年),收入薛琳,1987:79-80。

46. 参见《等觉寺双塔铭文碑》,收入薛琳,1987:78-80。万历年间另有碑《重修等觉寺碑记》(1607年),王执中撰笔,蒙化僧纲司性定立石,收入杨世钰主编,《大理丛书·金石篇》,第10册,第119-120页。

张氏支持云隐寺与等觉寺双塔的修复，又请家臣张聪在蒙化郡东南山上兴建一座佛寺，名为圆觉寺。据天启年间《重建圆觉寺后院新置住田碑记》记载：

郡东应灵山圆觉寺，创自左世家之张恭人，命把事张聪肩其任，一时金碧辉煌，称蒙胜概……废修坠举，左世家功德其重朗矣。又念寺守在僧，妥僧在食，复谋于众，置田于寺……⁴⁷

张聪其人的历史可见于《康熙蒙化府志》卷五“隐逸”篇之记载：

义官，沉毅有谋，好善乐施，助建尊经阁，兴修明志书院，送田十四分为学田，以资诸生月课考试诸费，功在学校，迄今未艾也。⁴⁸

很明显，张聪以义官与把事的身份辅佐左氏修建佛寺，并在蒙化府境内推动儒学教育。张聪的家世相当显赫，从史料得知，他为蒙城乡东葵里人，他的祖父张升自其父祖以来，便以“潜德弗耀，仗义轻财”为其家风。他在年轻时曾担任郡译，是左氏土官之通事，赞佐土官。又因其家富，捐白金千两建蒙化文庙之尊经阁，建寺修桥，政绩颇丰。何俊同时为其所建的尊经阁撰写记文如下：

成化十九年(1483)秋，乃劝谕本府蒙城乡东葵里义官张聪，字仲谋者，出白金千余两，鸠工集材，陶灰运甃，……舍田地拾数双，以给师生之会饌，建廩廩以贮岁入之稻粱，是虽圣人神化之所感，亦可见仲谋能心太守之心，以圣人之化而厚于斯文也。……且闻仲谋乃祖升，潜德弗耀，丈(仗)义轻财，厥考觉，公平正直，里有争讼，悉趋质辩。仲谋尤能克继父祖之志，其存心制行不苟，少为郡译，替佐土官，忠以事，上惠以临下，罔敢怠忽，至于周贫卹匱，建寺修桥，其绩尤多。又遣其子洪辑学芹宫，待时而动，一门公孙父子，世以道义诗礼相尚如此……⁴⁹

47. 参见李奇英，《重建圆觉寺后院新置住田碑记》(1622年)；又参见张锦蕴，《新置圆觉寺后殿常住碑记》，均收入薛琳，1987:72-73。

48. 参见(清)蒋旭，《康熙》《蒙化府志》，卷5，《隐逸》，第146页。

49. 参见何俊，《新建尊经阁记》(成化二十年)，收入杨世钰主编，《大理丛书·金石篇》，第10册，第65页中下。

这份记文记录了张聪祖父张升及其父亲张觉在地方社会所扮演的角色:他们仗义轻财,解决乡里争讼,户大粮多,犹如里长身份的延伸。张聪捐建庙学后,其子张洪缉便进入学校,转型为儒士。张氏不仅捐助庙学及学田,在左刚过世时,年轻应袭土官左琳和母亲张氏等应授诰命,张聪还替他们远赴京师亲赍奏准。张聪与土官母亲张氏关系必然极为密切,否则也不会担任如此重要的任务。天顺年间,张聪又随着下一任土官左瑛前往洱海宾川平定社会秩序。据《蒙化左土官记事》记载,“五世祖左瑛带领民兵、通事张聪等一千员名,前往洱海直抵宾居等处驻创,保障地方,至六月内回任”,⁵⁰但实情更像是年长的张聪带着年轻土官前往抚夷,军功则隶归于左瑛土官的身份上。

张氏世族对蒙化左氏土官政治经营的重要性不言而喻。虽然我们并没有更多史料去探究张保、张恭人与张聪之系谱关系,但却无法抹去身为里长的张氏和土官幕僚精英的张聪等白人世家在蒙化政治上的象征地位。张保为蒙化州里长,张聪则以把事、通事与义官等不同的名称出现在历史文献中,可知其有着相当多元的身份。这也说明蒙化府左、张两氏在政治生态上互为表里,一者为夷,一者为白,一者为武,一者为文,两氏结盟合作,建立了跨越不同人群的土官政治集团。

(二)白国与南诏国历史的挪移

左氏与张氏的关系,令人不禁联想到昔日白子国国王张乐进求把部酋联盟的领袖位置传给细奴逻的一段传说。在南诏之前,西南曾有白子国,白子国之国王张乐进求原是部落联盟之领袖,因天意属细奴逻为领袖,所以张乐进求将女儿嫁给细奴逻,让国传位给他,才有后来的南诏。据《滇略》记载:

张氏十七至张乐进求时,哀牢人细奴逻耕于巍山数有祥异,社会之日,众祭铜柱,柱顶故有金镂鸟忽飞下奴逻左肩,众骇异以为天意所属,进求乃以女妻之,因让国,是为南诏。⁵¹

当细奴逻成为南诏开国国王之时,张乐进求的女儿便成为南诏国的后妃。正因如此,大理张氏世族自称国舅,直到14世纪,其族仍

50. 参见《蒙化左氏记事抄本》,引自王丽珠、薛琳,《研究蒙化土官历史的又一份珍贵资料》,载云南省编辑组,2009b:132-145。

51. 参见谢肇淛,《滇略》,卷9,《夷略》,第218页。

以张乐进求后裔自许。⁵²这段古滇史上的政治关系与后来张氏和左氏的联盟有着结构上的类似性：白子国张氏的政治领袖身份转移到南诏细奴逻，而蒙化张氏以里长身份将政治盟主的重心转移到左氏的世系，两者都是通过联姻的方式传递政治正统。我们无法证明张乐进求即里长张氏之祖先，细奴逻即左氏之祖先，但系谱之考证并不是核心问题，重点是地方政治有其长期的系谱结构以及集体文化对此历史结构所产生的投射作用。这种结构的类似性可以说明：（1）白人以姻亲扩大结盟，将政治的合法性传递给系谱关系中被联结的对象，即女婿身份的细奴逻和左氏。白人和傣夷间的联盟模式呈现了系谱结构的一致性。（2）张恭人和张乐进求的女儿扮演着权力转移的媒介，她们不仅在联姻结构中的角色是一致的，同时也是将佛教摺入政治，成为强化政治合法性时的推动者。在古老的南诏图卷中，细奴逻的妻媳奉食供养梵僧，促成南诏建国并奉佛教为国教；而明初的张恭人修建天摩牙古寺，儿子土官左琳完成云隐禅寺、等觉寺等，此二者也传达了相同的趋力。土官妻子与母亲的饭僧、建寺等的功德无不呈现出西南政治中特有的宗教性与延展性。⁵³或许滇西人群行动的准则有其惯性，他们通过历史传说与结盟关系寻求生存之道，也以此作为整合人群与建立新社会秩序的方法。

土官母亲张氏启建天摩牙古寺，到其子左琳完成云隐禅寺，不断展现了西南政治中土官妻子与母亲地位的特殊性，即女性在拉拢丈夫或儿子建立或巩固政治合法性时有着不可替代的地位。张氏重修古佛寺是建立政治威望的作法，云隐寺不仅有左氏家庙的意味，可以预期的是，他们也会据此展开认细奴逻为祖先的说法。

（三）左氏家谱与祖先

正德年间，木公请永昌进士张志淳为《丽江木氏宦谱》撰序文时，蒙化土官左正也请张志淳撰写《蒙化左氏家谱》，又请云南布政使右参政朱应登撰写《蒙化左氏家谱序》。值得注意的是，左正的妻子是丽江土官木氏的女儿，这种姻亲网络和土官阶层重构历史系谱的文

52. 据《张长老墓碑》（约 13 世纪）记载：“长老姓张，讳明，释号道真，乃蒙国张乐进宁之遗……”此张乐进宁即为“南诏图卷”之张乐进求，也就是昔时云南诸酋之盟主。参见杨世钰主编，《大理丛书·金石篇》，第 10 册，第 16 页上。

53. 参见连瑞枝（2006）有关传说结构的讨论。

化改造几乎是同时间发生的。左氏家谱序文强调其身份来源具有地方的正统性,并将祖先追溯到南诏国王细奴逻。朱应登所撰序文内容如下:

本朝罢废封建,文以科进,武以功举,其制礼殊,异矣。土官世袭有传自千岁余者,顾非以其尊仁义、奉法令,能蕃卫中国邪。蒙化之左氏,以土官世其家,其先有世奴逻者,唐贞观间耕于蒙巍山之下,所居成聚,此盖六诏之先也,遂得蒙舍诏。后与诸酋长祭天,有异征,人心止归之,再封为云南诏,已而破吐蕃奉朝请,遂有六诏之地焉。左氏之昌,逻其肇基也,逻之后五传而至凤阁异,由异以后谱逸而中微矣。元有青罗者,始复其业,仕为顺宁府同知,寻易府为蒙化州。高皇帝兵取云南,青罗之子禾首内附,奉取得领九部部落……又招集亡散而归之农也。⁵⁴

序文中的“其先有世奴逻者”、“左氏之昌,逻其肇基也”中的“逻”即是南诏开国之细奴逻。凤阁异也是南诏国王,文中指出,凤阁异以后,因其家谱散佚,故世系五传后不详,直到元末左青罗担任顺宁府同知,才接到明初左禾统领九部落降明等事。谱序将南诏细奴逻、元末左青罗、明初左禾等世系串连起来,宣示了几千年来的左氏世系在大理南方的正统性。朱应登的左氏土官家谱序文阐明了左氏和南诏国王一脉相承的世系关系。

自此以后,左氏顺理成章地成为南诏国王后裔之土官代表人物。据第十一位土官左星海的墓志铭记载,“公讳星海,字壬源,乃细奴逻之后也,世有功德于民,其历代世系见诸典籍者可稽也。不知何代时徙于蒙境之天摩牙,遂家焉”。⁵⁵时值明末,土官左星海在龙轩图山天摩牙寺下重修一座云壑庵。⁵⁶杨慎《南诏野史》亦论及此事。土官为维护土人之政治身份,攀附于公认的南诏世系更可突显其地方正统的代表性。这种历史叙事一直持续到清末,宣统《蒙化府志》也记载着左氏“为南诏细奴逻后世,居天摩牙里”。⁵⁷身为土官的左氏成为南诏王室的承继者,

54. 参见(明)朱应登撰,《蒙化左氏家谱序》,载《凌溪先生集》,收入《四库全书存目丛书》,集部第51册,卷13,第460页。该序文也收入陈子龙编,《明经世文编》,卷123,第606页。

55. 参见赵士麟,《王源公墓表》,收入薛琳,1987:104-105。

56. 参见徐宏泰,《鼎建云壑庵碑记》(1671年),收入薛琳,1987:62-63。

57. 参见(清)梁友棣纂修,2002:264。

南诏历史也找到得以继续依托的载体。

左氏于蒙化崛起后，与当地文士合作共同建构出一套符合地方正统的历史叙事以及政治身份，他们不仅自称是细奴逻的后裔，也采用正史所引用的哀牢夷的说法，自称是哀牢夷族。这种仪式与政治的区隔使得土官与土官辖民和南方其他傣罗的关系愈来愈远。清末梁友忆《蒙化志稿》有云：“傣罗，有二种。一种即古之罗罗摩，为哀牢九族之一，唐南诏细奴逻之后也；一种为蒲落蛮……”，⁵⁸指出前者是土官家族的辖属，后者则是南方顺宁府山乡夷人。

因此，左氏为了整合山乡夷民部落，也在山乡辖境内供奉南诏国王的庙宇，除了建云隐寺供奉南诏开国国王细奴逻（该庙当地人现在称为土主殿）外，⁵⁹也在东山供奉南诏隆舜国王（878—897年）的庙宇，名为嵯耶庙。嵯耶是昔日南诏开国阿嵯耶观音之名号，隆舜是南诏第十二位国王，也是在南诏境内推崇佛教为国教的重要推手。清初蒙化郡士人张锦蕴所撰《嵯耶庙记》把观音授记南诏建国的故事改为“老子眷顾”，是受到当地道教势力崛起的影响，但文章也强调南诏历代国王的祀典对乡里社会之重要性，“迄今千有余岁，帝之声灵赫濯，无敢或射其功德，从可识矣。况其储祥、降康、捍灾、恤患，正有叩必应，捷若桴鼓耶”。⁶⁰这些庙宇的历史已不可考，但最迟不会晚过清初，笔者推测这些祀典更早可以推到明中叶左氏土官建构历史的文化运动。

此外，蒙化山乡还有许多南诏历代祖先的庙宇，由于缺乏详细碑刻资料来讨论其时间问题，故只能在这里略为交待，以供参考。蒙化甸北山乡利客村附近供奉着南诏国王皮罗阁（？—748年）的庙宇，庙联上写着“佑庶民于乐土，合六诏以归蒙”。⁶¹蒙化甸北永利村供奉着另一位南诏国王凤伽异（738—？）的佛寺，名为北山寺。⁶²这些佛寺的年代已不可考，但从供奉南诏国王来判断，很有可能是左氏土官在辖境之山乡社会以供奉南诏国王的仪式来确定土官与土民之间的领主关系。

这些散布各地的神祠是否源自南诏时期已不可知，但左氏强化其

58. 参见（清）梁友德纂，1996：136。

59. 参见薛琳，1987：203。

60. 参见张锦蕴，《嵯耶庙记》，收入薛琳，1987：92—93。

61. 参见《营盘利客村土主庙联》，收入薛琳，1987：205。

62. 参见《甸北北三（山）寺联》，收入薛琳，1987：191—193。

与南诏国王的世系联结,又在朝廷能力不及的山乡世界重建祖先庙宇,二者是同一种地方思维逻辑,即通过奉祀南诏国王来宣示其在山乡的统领权。进一步,龙圩图山云隐寺之佛教建筑群其重建意图不只是正统化过去南诏国王的身份,也是用来宣示左氏在整个山区社会的权威地位。云隐寺居高临视着整个瓜阳江河谷平原,其国王祠宇分布山乡,也象征着河谷平原与山乡政治的相互交汇。云隐寺建筑群有一殿为金姑殿,供奉着白王女儿金姑,此地是大理各村村民每年一度之盛大“接金姑”仪式活动的目的地,仪式当日村民组织队伍,结伴到巍山将白人公主接回大理,据称此仪式已历千年之久。虽未知其实,但可以推测,云隐寺也因此象征着白子国公主及明初张恭人担任国王/土官之女儿、妻子与母亲时所扮演的关键角色。⁶³

左氏土官有意识地把自己的聚落和龙圩图山塑造成一个具有权力来源的地方,也就是南诏王权的起源地,又将摩牙寺修复成象征左氏土官家族祖先系谱的佛寺,甚至将左氏历代土官祖坟埋葬在龙圩图山上。⁶⁴从聚居、建寺到祖先崇拜,左氏力图在政治、宗教与历史上将地景重构成一幅具有正统意义的土官历史,不但要证明自己是土人,还要在不同土人间区辨其优越性,其中历史话语权是其争夺的重要资源。无疑,通过强化对国王始祖的遥远记忆以及占有历史性的地景,左氏从火头身份转化成为具有威望的南诏国王后裔,进而创造出具有正统意义的身份与历史。明末徐霞客到蒙化,曾指出龙圩图山“有浮屠及云隐寺。始知天姥崖(按:天摩牙)即云隐寺,而其山实名龙圩图也。其浮屠在寺北回冈上,殿宇昔极整丽,盖土司家所为。今不免寥落矣”。⁶⁵这说明,明末以来云隐寺虽略显破败,但其昔日华丽景象仍不难想象。

四、仪式与历史叙事

仪式所展示的是文字所无法企及的一个世界,它维系着人群日常生活有形与无形的秩序,也攸关社会维持其内在与外在关系的文化机

63. 云隐寺还有一座重要的庙宇三公主庙,传说这位公主是张乐进求的第三个女儿,嫁给了细奴逻。大理至今每到三月,大批白族村民会前往巍山龙圩山云隐寺三公主庙前参加“接公主”的绕境活动,又称“接金姑”。

64. 参见蒋旭,《康熙蒙化府志》,卷1,《地理》,第38页。

65. 参见徐弘祖撰、朱惠荣校注,《徐霞客游记校注》,《滇游日记》12卷,第1162页。

制。明朝统治西南,一方面顺应地方政治传统,将佛教作为抚夷教化的权宜之计,另一方面则随着财政与人口流动等政治生态之变化,以违反礼教伦常为由打击土官,进行革土归流。边境官员所面对的困难是在佛寺林立的土官政治中,重建象征王统的各级府州县之仪式。从林俊毁佛改建玄化寺可以看出,流官试图在既有政治仪式中心重新建立一套仪式正统,而庙学无疑是地方官祀体系中可以用来与传统佛寺相匹敌、又最具有指标性的文化建设。玄化寺象征着土官政治与宗教的中心,其腹地还包括了三百六十神祠的乡里组织,一旦废除土官,也就意味着将以玄化寺为枢纽的政治宗教网络改为以庙学为中心的乡里社会。本文无法在这里进一步讨论鹤庆府境内废土对乡里社会所造成的影响,但无疑废土毁佛对西南土官政治有很大的威吓作用。

因此,邻近土官所面对的问题和危机是:如何在既有仪式架构上嵌入象征华夏文明的庙学架构。这些土官都明白,他们需要一个有别于华夏文明的地方故事来说明其治理斯土斯民的正当性;同时,为符合朝廷仪制,他们也需要建置符合华夏文明的礼仪以表臣服。于是,土官们创置了一套两者兼容的仪制来表示其特有的身份。丽江木氏宦谱与蒙化土官家谱是一个重要线索,而更重要的是隐藏在这些档案背后的政治势力的消长、社会网络以及知识传播的过程。

从文中两个个案的讨论可知:第一,土官有一套由联姻所建立起来的网络,这股力量有助于将编写家谱的技术传播到北方与南方:北方丽江木氏土官以及南方蒙化左氏土官都与白人世族联姻。木氏和鹤庆赵氏联姻,经其介绍才结识永昌士子张志淳以及流寓杨慎等。之后木公与张志淳详细研究土官礼制,才逐渐展开其建置宦谱和勋祠的工作。在南方的情形是,白人里长张氏为巩固自身地位,抬高山乡“傔夷”左氏为土官,并将女儿嫁给土官。张氏嫡母扶植了三代四位土官后,在正德年间安排其孙左正与北方丽江木氏联姻,其后左正和木公大约在同时撰写土官家谱。因此,在分析这两位土官如何造谱时,我们不可忽视联姻网络在知识与技术传播层面带来的政治意义。

第二,家谱是一种符合华夏文明标准的文类,它提供给土官一套合法的“他者化”叙事。华南地区的宗族与族谱研究已经拥有许多丰硕的成果,这些研究指出,嘉靖大礼议后,南方人群开始以建立宗祠和编纂家谱的方式来建构身份,从而引发一系列社会与文化创造活动(刘志

伟,1992;科大卫,2003)。对西南地区的土官而言,他们也采用此文类来表达边疆人群的“异质性”,尤其是土官的“非汉”特质。土官之家谱不仅是论证宗法与世系的文件,也是一份建构合法性的档案。丽江木氏编纂《文谱》与《图谱》,《文谱》建构了氏族部酋的政统,将其始祖追溯到当地广为流传的天女神话与氏族兄弟传说;《图谱》则仿效观音与梵僧建国的母题,将祖先追溯到一位外来的僧人,以白沙野人长招婿身份成为木氏始祖。这两个起源故事呈现了口头相传到文字化的过程,重新以昔日大理古老的传说结构——阿育王三子与天女联姻以及梵僧与公主联姻的叙事表现出来。蒙化府的土官也依据母亲张氏的世系传说,将左氏与张氏的联姻与政治结盟附会于白子国国王传位南诏国王,即张乐进求传部酋领袖位置给细奴逻,并将女儿嫁给他的故事。蒙化左氏也因之将祖先追溯到南诏国王细奴逻。换句话说,“么些”与“傩夷”土官沿着其西南传说结构创造了用来论证其身作为土官的历史叙事。在这个过程中,土官们不仅得到了地方士子书写文化的支持,也沿用着西南古老的叙事结构来宣称其非汉的阶层性。

第三,土官编纂家谱行为的背后表明其在地方面对着一整套仪式重建的过程,土官必须利用家谱作为一套表述的语言,使其得以在合法化的语言架构下从事词典的建构。重建地方仪式涉及地方既有的仪式传统及其在正统象征意义体系中的转换:丽江木氏通过勋祠家庙的祭祖仪式,整合了祭司的宗教传统与天女传说,建立了一套与邻近人群的兄弟关系。不论是《文谱》的三兄弟或是《图谱》之爷爷传说,都将不同的祖先叙事视为历史资源,用来作为与邻近人群建立联盟的机制。爷爷此符号将木氏土官的世系追溯到宗教圣徒,从而展开与北方金沙江上游势力的联盟。木氏家庙所联结的是山神信仰与天神信仰,它由土官祖先联结到一个宗教世界,并因之建立了一套以山神为中心的地域概念。

南方蒙化府编纂家谱的行为也说明土官一系列仪式与祀典的合法性。蒙化左氏不断地修建佛寺,累积地缘性政治声望,为免重蹈鹤庆高氏倭佛之嫌,左氏以建构世系历史的方式来论证其土官仪式的合法性。左氏先重修等觉寺、云栖寺,逐渐又以南诏国王后裔的身份自居,使其修建佛寺行为成为祭祀祖先之举措。再者,蒙化之张左两氏共同建立两套语言,左氏为表,张氏为里。土官母亲张氏推动土官历史叙事内

容,挪用白子国与南诏国的联姻和政治转移,来强化双方在南诏旧王城建立联合政治的合法性。同时,张氏又借用了左氏土官的家谱来合法化张氏在蒙化府境内的政治地位,而义官张聪在此基础上捐学田、建庙学,得以顺利转型为士子阶层。

综上所述,滇西土官以一种相当灵活的方式来面对正德、嘉靖年间之礼仪革正。他们自居封建诸侯之地位,编纂家谱有利于将其部酋世袭的世系溯及神话或地方传说,而其祭祖行为恰符合正统政治之家庭礼教伦理,其神话部分也足以将其联结到一套有别于府州县的山川祭典。他们小心翼翼地邀请地方士子及官员为之撰序,使得祖先与世系论述呈现巧妙的经典意义与合法性。边境土官正是通过这些书写技术来确定其仪式的合法性,使其领地获得暂时的保障。

参考文献(References)

- 艾自修. 1646. 重修邓州志[M]. 台北:“中研院”傅斯年图书馆微卷.
- 陈文. 1962. 明英宗实录[M]. 台北:“中研院”史语所影印本.
- 陈旭. 2015. 林俊与明代“大礼仪”[J]. 西南大学学报 41(2): 146-157.
- 陈子龙,编. 1997. 明经世文编[G]//四库禁毁书丛刊(集部第22—29册). 北京出版社.
- 方珂. 2010. 大足石刻北山288号、290号龛林俊像及碑文研究[J]. 文物世界(6): 17-20.
- 郭大烈、和志正. 1999. 纳西族史[M]. 成都:四川民族出版社.
- 焦竑. 1995. 国朝献征录[G]//续修四库全书(第528册). 上海古籍出版社.
- 管学宣,编. 2009. 乾隆丽江府志略[G]//中国地方志集成·云南府县志辑(第41册). 南京:凤凰出版社.
- 蒋旭. 1998. 康熙蒙化府志[M]. 芒市:德宏民族出版社.
- 科大卫. 2003. 祠堂与家庙:从宋末到明中叶宗族礼仪的演变[J]. 历史人类学学刊 1(2): 1-20.
- 李元阳. 1988. 中溪家传汇稿[G]//丛书集成续编(第142册). 台北:新文丰出版社.
- 李元阳,纂修. 2003. 万历云南通志[G]//西南稀见方志文献(第21册). 兰州大学出版社.
- 李霖灿. 1984. 么些研究论文集[M]. 台北:故宫博物馆.
- 李贤. 1983. 明一统志[G]//景印文渊阁四库全书(第472—473册). 台北:商务印书馆.
- 连瑞枝. 2006. 女性祖先或女神:云南洱海地区的始祖传说与女神信仰[J]. 历史人类学学刊 3(2): 25-56.
- 连瑞枝. 2016. 山乡政治与人群流动:十五至十八世纪滇西北的土官与灶户[J]. 新史学 27(3): 1-61.
- 梁友樵,纂. 1996. 蒙化志稿[M]. 芒市:德宏民族出版社.
- 梁友樵,纂修. 2002. 宣统蒙化县乡土志[G]//乡土地抄稿本选编(第9册). 中国国家图书馆地方志和家谱文献中心,辑. 北京:线装书局.
- 刘文征,纂,古永继,校点. 1991. 滇志[M]. 昆明:云南教育出版社.
- 刘志伟. 1992. 祖先系谱的重构及其意义:珠江三角洲一个宗族的个案分析[J]. 中国社会经济史研究(4): 18-30.
- 洛克,约瑟夫. 1999. 中国西南古纳西王国[M]. 刘宗岳,等,译. 昆明:云南美术出版社.

- 徐弘祖,撰,朱惠荣,校注. 1985. 徐霞客游记校注[M]. 昆明:云南人民出版社.
- 薛琳,搜集编注. 1987. 巍山碑刻楹联资料辑(内部资料)[C]. 巍山彝族回族自治县志编纂委员会办公室编印.
- 谢肇淛. 1983. 滇略[G]//景印文渊阁四库全书(第494册). 台北:商务印书馆.
- 杨慎. 1998. (胡蔚本)南诏野史[G]//南诏大理历史文化丛书(第一辑). 大理白族自治州文化局,编. 成都:巴蜀书社.
- 杨世钰,主编. 1993. 大理丛书·金石篇[M]. 北京:中国社会科学出版社.
- 杨林军,编著. 2011. 丽江历代碑刻辑录与研究[M]. 昆明:云南民族出版社.
- 杨林军. 2016. 明至民国时期纳西族文化地理研究[M]. 北京:中国社会科学出版社.
- 云南省编辑组,编. 2009a. 四川广西云南彝族社会历史调查[M]. 北京:民族出版社.
- 云南省编辑组,编. 2009b. 大理州彝族社会历史调查[M]. 北京:民族出版社.
- 张了、张锡禄,编. 2001. 鹤庆碑刻辑录(内部资料)[C]. 大理白族自治州南诏史研究会印.
- 张廷玉,等,修. 1982. 新校本明史[M]. 北京:中华书局.
- 朱应登. 1997. 凌溪先生集[G]//四库全书存目丛书(集部第51册). 台南:庄严文化事业有限公司.
- 撰者不详. 1983. 土官底簿[G]//景印文渊阁四库全书(第599册). 台北:商务印书馆.
- Mckhann, Charles Fremont. 1992. *Fleshing Out the Bones: Kinship and Cosmology in Naqxi Religion*. Ph. D. Dissertation, Department of Anthropology, University of Chicago.
- Mathieu, Christine. 2003. *A History and Anthropological Study of the Ancient Kingdoms of the Sino-Tibetan Borderland: Naxi and Mosuo*. New York: Edwin Mellen Press.

责任编辑:田青