

書寫「西南」

——兩種典範歷史的對話與建構

連瑞枝

臺灣交通大學人文社會學系

提要

這篇文章討論西南歷史書寫背後的政治與社會結構。大理作為昔日西南之政治中心，在明清治理下曾經留下豐富的歷史文獻。本文主要以大理之歷史敘事為分析對象，透過不同文類與書寫者、創造他們書寫歷史的政治與社會脈絡，來討論西南兩種典範歷史的建構：一是諸葛武侯南征的樊人論述，一是古天竺聖地歷史。基本上，官方檔案與志書支持建構以華夏中心的典範歷史，但是，民間流傳的章回小說，試圖將古印度的佛教故事和地景編織在一起，支持大理為古天竺的典範歷史。雖然官員和士人多支持前者，土官和鄉里社會多支持後者，但更重要的是在兩種典範歷史之間所進行的諸多辯證，提供我們觀察不同身份的書寫者如何為合理化自身的處境而作出努力。綜合來說，中央官員試圖建立一套貫時性的正統歷史敘事，而民間則採取共時性的傳說來應對之，透過這兩種典範歷史的框架，我們可更清晰地觀察不同社群在此兩種典範間所產生多元歷史敘事的可能性。

關鍵詞：典範歷史、中國西南、歷史敘事、樊與白、諸葛亮與古天竺傳說

連瑞枝，臺灣交通大學人文社會學系，新竹縣竹北市六家五路一段一號客家文化學院110室，郵遞區號：30272，E-mail: sophie0502@gmail.com。

本文是科技部計劃「邊界中的山鄉腹地：西南山鄉的祀典、儀式與廟宇」（計劃編號：105-2410-H-009-022）之研究成果。感謝二位審查人細心審閱並提供寶貴的修改意見，特此銘謝。

一、前言

書寫和它所指涉的對象產生既定的偏離，呈現更多的是書寫者的身份、眼光及支持他認識世界的一套意義體系，書寫內容也受限於承載其意義體系的文類與文本之體例等。當歷史研究大量依賴檔案文獻作為「發現」過去的媒介時，其種種「再現」過去的限制，使得研究者的工作必須從檢視過去的真相轉向書寫背後這套意義體系之何以然的討論。然而，並非所有的社群都喜好用文字記載過去，小規模的社群傾向於以共時性的方式，像是特定空間的親屬、聯姻、神話或儀式活動來維持社會關係。不同族群、階級與身份的人群，所採用的方式不盡然相同。大致可確定的是，政治型式及階序規模多偏好以貫時性的過去作為維繫社會界線的機制，並以有系統的組織與制度性的規範來造就歷史。這篇文章所使用的典範歷史指的是這種有成體系地形塑過去的理想框架，在文字化過程中，它由一些要素組成，包括特定的書寫者、意識架構、文類與文本的體例等。當然，它也提供政治治理的意識型態以及社會價值感的來源。

這篇文章討論兩種典範歷史建構的過程，尤其集中於中國「西南」的歷史書寫。「西南」之所以重要，是因為它是被某種政治或文化中心觀所創造出來的概念，在華夷二元論述下，它不僅成為政治意義的邊域，也有文化異類的特殊意涵。這篇文章特別集中於大理，主要突顯其曾經維持六百年之王權體系在分析上獨具意義，也因為當地留下豐富的歷史文獻與敘事文本，使我們得以在此基礎上討論其歷史建構的過程。然而，在明朝征服大理後，華夏與邊夷的意識型態成為主導「西南」歷史的敘事架構，政治更迭造成書寫典範的改變，囿於僭越之嫌疑，昔日國王及貴族之歷史不斷被各種書寫文類拆解導致零碎化，他們隱匿於各種書寫框架下，或勉強以異聞、雜錄與傳說的方式被編入史冊，或被創作成各種不同的故事。需要被遺忘的是昔日王權的歷史，而被召喚的卻是一套符合正統敘事的諸葛武侯征南中的古代敘事。王權、國王與貴族的歷史被隱蔽後，取而代之的是被史冊標準化所統稱的樊人，在幾經地方士人更正後，才以白子國的名義找回白人之稱號。諸葛征南中的典範敘事之外，另一種極端的典範敘事是觀音建國的故事，然因悖離正統原則，且涉及僭越，所以刻意隱蔽此神聖來源，改大理為古天竺佛教聖地來襯托過去之特殊地位。

諸葛南征與古天竺聖地分別在文化系譜中代表了兩個極端，前者強調正統歷史敘事；後者跳脫華夷二元性，強調異域的古天竺與佛教正統的敘事。

二者有互別苗頭的意味。除了方志以外，雖然沒有合法文類支持大理之歷史敘事，但白人可說是一群將書寫技術發揮到最為極緻的人群：他們投入士人之列，貌似「華化」，然在吸收各種文類與體例格式之餘，仍致力於建構一套以大理為中心的歷史敘事，保留相當多元與鮮活之地方記憶。這是將鄉里口傳歷史納入符合規範的體例之一的系列文化改造計劃。

這篇文章討論不同的文類及書寫者如何在應對新的典範歷史敘事過程中，重構一套由「焚」轉變為「白」，進而古天竺聖域的歷史敘事。有意思的是，許多官員與文人留下豐富文字的同時，當地的士子也不甘示弱寫出相當具有代表性的作品。繞圍在華夷架構下的「種類」架構，也激發不同身份人群開始投入歷史寫作的行列，這些不同的社會脈絡正說明了歷史知識背後的動態性與辯證性。昔日學者多用考證的方式從事民族史研究，但本文更重視書寫者的身份及社會關係，以及不同文類之間呈現的對話性。討論的文類包括官方史冊、方志、野史與傳說文本等。雖然歷史敘事的建構是一直持續在進行的文化政治活動，然明中葉以來的官員與士子對大理為中心的歷史建構尤為關鍵，故本文所討論的時間也集中在明中以來到清初。

在各類歷史文獻中，三種敘事是並存的。官府試圖以正統時空架構來建構大理世族之歷史，故以焚人稱之。地方精英又傾向建構一套華夏文明為中心的天下觀，用來論證文化轉向的進步性，他們一方面迴避白人身份，另一方面又以白人歷史來抵制官府之焚人論述，對身份表示出一幅搖擺與曖昧的態度。對鄉里社會而言，他們更重視的是過去開化地方的祖先，並以近乎神話的宗教形象反復出現在民間傳說之中。本文先從上層的正統敘事開始討論：（一）官方的正統史觀：焚人論述。（二）大理士人的文化史觀：華夷之辨、風俗與白國。（三）鄉裡與地方的神話歷史：聖地與開化者。這些歷史敘事各有不同的書寫架構、格式與內容，包括了一套既定標誌性的人物、符號，及背後的意識型態。對不同文類以及特有的歷史敘事作一個討論，將有助於解構書寫者背後的政治與社會網絡，進而釐清不同身份人群參與文化創造之意圖。

二、官方論述：焚人

（一）焚人近漢

明朝統治西南，特別重視對大理世族精英的拉攏。朱元璋先派遣雲南布

政使司張統到西南安撫地方勢力，先後在昆明和大理兩大佛寺留下碑記，指出焚人與佛教是治理西南不可或缺的兩項輔助力量。張統在昆明佛寺留下〈具足禪院記〉，指出當地最易教化的一群人是信仰佛教的「焚」人。他說：

西南諸種曰焚、曰爨、曰獠、曰夷，而旁孽庶醜又不可悉紀。獨焚人脩繕刹宇，尋襲師宗，事佛惟謹，餘種皆不之信。蓋其氣習使然。……予既憫諸夷之寡識，而喜焚人之易化，特為敘其本末。^①

他將西南諸夷分為四大類，分別是焚、爨、獠與夷。他對焚人抱持特別的好感，認為焚人有尋襲師宗的傳統，也是一群事佛易化的人群，往往被視為近漢者。張統甚以焚人之佛寺「宛若華制」，使其心目灑然，忘記行旅之陌生感。

後來，張統到大理拜會地位顯要的無極和尚，他又重復了相同的焚人論調。他為無極和尚住持的佛寺撰寫碑記〈感通寺記〉，其筆下的大理如下：

漢武壬戌，天兵南下雲南。明年，取大理。大理之為土，負山面海，由唐以來，蒙段氏據而有之，始六百年，二氏皆焚人。西南夷為類雖雜，知文教者惟焚焉。其俗事佛而善釋，段氏有國用僧為相，或已仕而更出家，故大理佛教最盛，而僧之拔萃者亦多。收附初，有征無戰，其梵宇緇流悉獲安堵。^②

指出蒙、段二氏據大理六百餘年之久，而蒙、段二氏皆為焚人，其人「事佛善釋」，文化水平最高。換句話說，焚人被標準化成為固定人群稱號，是信仰佛教的人群，也是蒙段統治者的後裔。張統也強調明初收附之初「有征無戰」，沒有引發大規模反抗與戰爭，主要是因為佛教之功。是以，明初治理西南，必須拉攏焚人，並優禮這批僧人集團。這是張統為昆明與大理這兩座

① 張統，〈具足禪院記〉（1393），收入北京圖書館金石組編，《北京圖書館藏中國歷代石刻拓本匯編（明一）》（鄭州：中州古籍出版社，1989），第51冊，頁19。

② 張統，〈感通寺記〉，收入周季鳳纂修，《雲南志》（方國瑜主編，《雲南史料叢刊》，第六卷，昆明：雲南大學出版社，2000），卷43，〈外志〉，頁495。

大佛寺之碑刻所陳述的重要內容。此後，官方文獻多以樊人稱呼白人。

樊、白二字相通，但標準化之「樊」卻隱藏了官府之文化意圖。晉人《華陽國志》有「漢武開樊道」之說。^③這種邊緣的歷史記憶充斥在正統書寫之中，元人李京到西南時便採用「樊道」之說，他在《雲南志略》記載：

白人，有姓氏。漢武帝開樊道，通西南夷道，今敘州屬縣是也。故中慶、威楚、大理、永昌皆樊人，今轉為白人矣。^④

元人李京是第一位將樊道的樊人視為白人的官員，他把漢武通西南夷開樊道和13世紀雲南諸府之白人此相距千年的歷史串連起來。明初承襲李京的論點，用「樊」取代「白」，並企圖把白人的歷史與漢武通西南夷這件事連結在一起。^⑤李京雖然認為白人祖先是樊人，但他很快就回到現實，承認樊人「轉為」白人的事實，這裡的「轉」是關鍵，是指後來樊人土著化成為白人。明朝將白人轉回「樊人」，試圖強調華夏正統的觀念，故明初官方文獻都以「樊」指大理統治階層，認為他們是古代的漢人。

明中葉以來士人們的經典化考證與崇古之風強化正統史籍的樊人可溯及《禮記》。嘉靖年間，官員姜龍^⑥為楊慎（1488-1559）的《滇載記》撰寫序文，他在序文中指出：西南是外徼之地，聲教不及，並引用《禮記》所言：

③ 《華陽國志》中有許多樊道之論：「漢祖自漢中出三秦伐楚，……高后六年，城樊道，開青衣」，又「犍為郡，……孝昭元年，郡治樊道，後遂徙武陽。」參見常璩，《華陽國志》（《文淵閣欽定四庫全書》版），卷3，〈蜀志〉，頁8、18。

④ 李京撰，王叔武校注，《雲南志略輯校》（昆明：雲南民族出版社，1986），〈諸夷風俗·白人〉，頁86。

⑤ 方國瑜曾從移民的角度考察樊人到白人的歷史。他認為東漢晚期因滇東爨氏族勢力擴大，這些原來居住在四川雲南邊境上的樊人受到排擠，遂移入洱海與永昌一帶。其論點有二：1. 東漢晚期，朱提郡多樊人，且多漢族大姓，然唐代時，朱提悉為烏蠻，顯知原住之民已遷往他處。2. 滇東之樊人，西晉以前多見記錄。南朝以則無聞，而唐朝西洱河多白，且有大姓，自云其先本漢人。於是方國瑜便認為滇東的樊人是在晉後遷居洱海地區。也因為如此，方國瑜認為南詔大理的人群結構，是王室以哀牢夷為主，並以河蠻、樊漢大姓為其國之主要人群。參見方國瑜，〈唐代前期洱海區域的部族〉，收入氏著，《方國瑜文集》（昆明：雲南教育出版社，2001），第2輯，頁42-79。

⑥ 姜龍，南直隸太倉人，正德三年（1508）登進士，歷任禮部郎中，後擔任雲南副使。見張廷玉等修，《新校本明史》（北京：中華書局，1982），卷165，〈列傳〉，頁4476。

「王制出學，簡不帥教，屏（摒）諸西方者曰𤈦」。^⑦「𤈦」在正統漢籍文獻中指涉遠古時期因犯罪被貶謫到四川、雲南邊境居住的人群。𤈦的論述在經典中被喚起，完美地成為搭建南詔大理與華夏正統兩種不同歷史敘事之間的媒介。當時之𤈦人歷史被重新發現外，當時許多學者也投身於金沙江與黑水的源流考證，試圖將大理境內之四瀆五岳納入中國正統經典之論述。^⑧很明顯，將典範歷史的書寫架構套用在廣大的西南地區，其背後蘊涵着一套擴大的華夏觀。^⑨

𤈦有「𤈦漢同風」之意，即文化同源，或夷化漢人之意。^⑩將「𤈦」套用在白人身上，符合當時大理統治階層的形象，也與白人文化轉型有關。明初以來，許多大理世族繼續擁有地方政治資源，也具有治理地方的統治技術，不論轉型為士人或擔任土官，都是溝通明朝與西南諸夷之重要中介者。他們很快就成為新朝治理西南之代理人，在西南各府州縣土流官衙門擔任儒官、學正，成為官府教化西南時之地方代表人物。再者，各府一旦設儒學配有庠生員額，地處渺遠、散居山鄉之夷民，難以趨學，白人很容易在科舉任選制度下晉身為士人階層。明英宗時，雲南按察司提調學校副使姜濬指出當時西南夷受儒學教育的情形：

臣自受命以來，遍歷雲南各府司州縣儒學，見生員多係𤈦人。羅羅、摩些、百夷種類性質愚魯，不曉讀書，不知禮讓，廩膳增廣，俱不及數，或缺半者有之。……惟恐虛費廩祿，因循日久，學政廢弛。其各衛所軍生多有人物聰俊，有志於學，緣不得補廩，無人養膳，難於讀書，乞不拘常例，軍民生員，相兼廩膳，庶使生徒向學，不負教養。^⑪

⑦ 嘉靖年間姜龍為楊慎作的〈滇載記序〉，見楊慎撰，《滇載記》（方國瑜主編，《雲南史料叢刊》，第四卷，昆明：雲南大學出版社，1998），頁756。

⑧ 劉文徵撰，古永繼點校，《滇志》（昆明：雲南教育出版社，1991），卷25，〈藝文志·辨類·黑水辨〉，頁868。

⑨ 王明珂，《華夏邊緣：歷史記憶與族群認同》（臺北：允晨文化實業股份有限公司，1997）。

⑩ 漢𤈦同風出自李賢等撰，《明一統志》（《文淵閣欽定四庫全書》版），卷86，〈楚雄府·風俗〉，頁34。書中形容楚雄府的𤈦人風俗：「風俗好訟崇釋，漢𤈦同風。」

⑪ 《明英宗實錄》（臺北：中研院歷史語言研究所，1966），卷192，景泰元年五月己酉條下，頁3991。

這裡提及羅羅、摩些與百夷種類不曉讀書，讀書者多僂人，故各地儒學以僂人為主。終明之世，西南士子多僂人，這些僂人也逐漸從「西南夷」的人群身份轉型為士人。

曾任雲南布政使的陳文於景泰四年（1453）奉命撰寫《景泰雲南圖經志書》，他在書中對「僂人」進行描寫，大抵也指出他們「易於向化」的特質。由於僂人風俗古樸，較它處之華人更儒雅，致使外來官員認為僂人必定是古老的華人，否則無法理解何以其文化如此類於漢。陳文所編纂的《景泰雲南圖經志書》指出：

僂人有姓氏，雲南在處有之。初從莊蹻至滇，遂留其地。後與夷人聯姻，子姓蕃息。至漢武時，已侏離嗚咿，盡化為夷矣。迄今漸被華風，服食語言，多變其舊，亦皆尚詩書，習禮節，漸與中州齒。¹²

這段文字特別有意思，內容指僂人原是漢人，他們隨莊蹻到滇地，和夷人聯姻，「夷化」為僂人，但今日又漸漸「被華風」，尚詩書，習禮節等。也因為如此，官方更願意視僂人為華夷聯姻後夷化的人群，畢竟，他們是「古老的漢人」。華夷之辨是後來才逐漸受到重視的意識框架，我們無法依據這些文獻認真計較白人是否真的是源自於漢人，或是莊蹻留下的後裔，而這些問題本身的意義也超乎事實本身。為了將這些邊陲地方精英納入正統歷史的系譜關係，不少書寫者也開始產生「古代史」的考證興趣。

上述有關僂人的描寫，有以下的特色：一，僂人有姓氏；二，多居住在府縣郡邑，在文化上和居住空間上都和漢人接近；三，讀書致仕；四，散居其它地方的僂人仍保留許多習俗，諸如戌日祭祖，喪禮仍主火葬，以阿吒力僧執行之等。可知，僂人分佈各地，各階層適應之土俗情形不一，多樣性並存。是以，明朝官方仍將「白」標準化統稱之為「僂」。

（二）僂之土人化

當僂人被視為古漢人之同時，僂人也被歸類為土人之一種。另一批世族精英透過制度性的「土人」身份獲土官職銜，他們在官府檔案《土官底簿》

¹² 陳文纂修，《景泰雲南圖經志書》（方國瑜主編，《雲南史料叢刊》，第六卷，昆明：雲南大學出版社，2000），卷1，〈雲南府·風俗〉，頁5。

中也被登錄為僰人。《土官底簿》列有土官籍貫，列籍僰人的土官多來自大理府、楚雄府、姚安府、鶴慶府、北勝州等地，他們的姓氏多以楊、段、王、高氏為主，高氏勢力尤大。（見附表1）

從《土官底簿》可知，土官籍貫與族屬一旦登記冊籍，僰人身份便在檔案中保留下來。以當時勢力最大的高氏為例，控制楚雄、北勝州、姚州、鶴慶等府，在冊籍中被登記為僰。這種土官制度的身份登記，使得「僰」等同土人。在明晚期後，當大理土人將僰改為白人之時，這些無法與時俱進的僰人土官，無法擺脫冊籍中的僰人身份，又正當土官政治逐漸與山鄉夷民產生愈來愈緊密的共生關係時，僰人反而成為一種空洞的政治符號，最後漂流到更南方的非漢邊陲之境，與信仰佛教的百夷混融在一起，成為僰夷。^⑬

逐漸轉型的大理土族並不認同僰的概念。這批世族精英選擇新興身份，一旦轉型為土人，成為地方和中央王朝間的中介者，便不喜歡僰人的稱呼。對轉型土官的貴族而言，他們自認是一方領袖，「僰」有貶意，又有土人之意，離其尊貴身份甚遠。「僰」遂成為《土官底簿》因循記載的空洞符號，成為官府冊籍中一項無聲的記錄。

三、大理土人：楊士雲與李元陽

李元陽（1497-1580）是大理知識精英之代表人物，也很可能是改變官府對白人認知的重要人物。在談他之前，先要談另一位大理土人楊士雲（1477-1554），他們二人對大理的過去抱持着不同的看法。首先來談他們二人的背景。

明中葉期間，代表大理社會的二位知識精英是楊士雲與李元陽。楊士雲，號弘山，字從龍，又號九龍真逸。他於弘治辛酉（1501）以《詩經》薦雲貴鄉試，在正德丁丑年（1517）獲進士，改翰林院庶吉士。後來從陳白沙學，為白沙門人。他因為朝政日壞，選擇退隱回鄉，他在鄉里積極推動婚喪禮儀的改革，使得大理世族豪貴之風逐漸趨於簡樸。^⑭ 謝肇淛在《滇略》一書對楊士雲有一段描寫：「居里二十餘年，郡縣罕見其面，鄉人不知婚娶喪

⑬ 清初僰夷也用來指南方之百夷（即擺夷），同時，僰夷也繼續指涉白人，其用法相當混雜。以北勝州土官高氏為例，其為「本州四城鄉僰夷」。參見顧炎武，《天下郡國利病書》，第31冊，〈雲貴〉，頁17；第32冊，〈雲貴交趾〉，頁78。

⑭ 焦竑輯，《焦太史編輯國朝獻徵錄》（《續修四庫全書》本），卷80，〈六科都給事中·戶科左給事中楊弘山先生士雲墓表〉，頁62-65。

葬之禮，士雲條析教誘，令易奢為儉。通國化之。」^⑮指出他是一位崇尚樸素儉約的禮教隱士。他在家鄉推動儀式改革，不遺餘力。當時，全國有朱子家禮精簡版《家禮四要》，他為之撰寫序文並將之推廣到大理社會。^⑯

李元陽，字仁甫，太和人。嘉靖丙戌（1526）進士，選翰林庶吉士，歷江陰縣令、戶部主事、監察御史等，42歲（1539）見朝政日非，解任回鄉，隱居40年。^⑰時大理鄉里經濟殘破敗壞，徙居他處者眾。李元陽居住在鄉里，發動許多慈善義舉，也從事鄉里重建工作。他「里居不出，不營生業，薄自奉，厚施予，如婚嫁喪葬飢寒冤抑，以至橋場道路列為三十二事，日以自課，至老不少替，雖廢家產不恤也」。^⑱此乃李元陽經世濟民於鄉里之作風。這二位大理出身的士人有許多值得介紹之處，然研究者較少針對其白人身份進行討論。

在經歷明朝治理約百年之後，此二人從科舉致仕，位高德重，在大理鄉里凝聚士人社群，並形成一股士大夫風氣。他們雖然已無強烈之遺民感，但楊士雲與李元陽二人對歷史所抱持的態度並不一致，正好可以用此突顯地方歷史敘事內在潛在的爭議。關鍵的事件與編纂志書有關。嘉靖二十一年（1542），大理府守黃巖、蔡紹科邀請楊士雲共同編纂府志，謫居的楊慎也往來相互討論，當時主要參考《華陽國志》中之〈南中志〉作為《大理府志》書寫架構。^⑲我們不清楚官員、楊士雲與楊慎三方如何合作，但楊士雲留下著作《郡大紀》（現已佚失）。20年後，李元陽以「近事無記」且「凡例綱目多有出入」，又重新編纂為《大理府志》；萬曆年間，李元陽又應雲南巡撫之請撰有《雲南通志》，不論是楊士雲或是李元陽，都算是具有代表性的人物，他們對大理過去的看法也相當具有分析意義。

另一位被謫居雲南的文人楊慎，雖未列入志書作者之列，但與楊士雲和李元陽保持相當友好的關係。在流寓西南期間，楊慎廣泛搜集民間文獻，依據地方傳說編寫《滇載記》與《南詔野史》二書。楊慎書其名為《滇載志》

⑮ 謝肇淛，《滇略》（《文淵閣欽定四庫全書》版），卷6，〈獻略〉，頁167。

⑯ 張培爵修，周宗麟纂，《大理縣志稿》（昆明：大理圖書館翻印，1991），卷26，〈藝文部三上·關於人事之紀載·重刊家禮四要序〉，頁12。

⑰ 李元陽先後編纂《大理府志》、《雲南通志》，另有《李中谿全集》、《心性圖說》。參見劉文徵撰，古永繼點校，《滇志》，卷14，〈人物志〉，頁472。

⑱ 張培爵修，周宗麟纂，《大理縣志稿》，卷26，〈藝文部三上·關於人事之紀載·侍御中谿李元陽行狀〉，頁3-6。

⑲ 李元陽纂，《嘉靖大理府志》（大理：大理白族自治州文化局翻印，1983），〈大理府志序〉，頁1-2。

或《野史》，若將之放在當時楊士雲與李元陽正在從事之志書編纂工作脈絡來看，此二書應有補充官方正統歷史書寫不足的意味。從此社會脈絡與士人網絡可知，此三位都曾參與地方史書的編寫，只不過秉持的「春秋大義」略有不同。

首先，如何定義大理？楊士雲是一位秉持文化正統觀的代表人物，他對歷史的看法和其崇尚禮教與強調中國正統歷史的春秋大義有關。他認為大理府是一個不正確名稱，大理國是一段僭越的歷史，不應以大理作為府名。其詩作〈大理傳〉：

大理傳如南詔傳，宋人未辨大理僭號唐人辨南詔唐封。
春秋大義在綱常，萬古日星容易見。^{②①}

又，〈大理國〉：

大統如天覆萬方，蠻夷誰許錯相干。
後來史筆知何似，吳楚稱王總未刊。
叢祠鬼恨古來傳，僭號於今六百年。
掩卷幾番成太息，漫郎寢語在殘編。^{②②}

他認為「大理」是僭號，並以其「僭號於今六百年」，建議廢除大理府的名稱。「大理」是國名，不是地名，此是「僭號」，不符春秋之法，不宜作為帝國郡縣之名稱。他在〈大理郡名議〉一文又指出：

謹按：郡名以地、以人、以物、以因事取義，古也。大理之名
奚取焉，僭也。僭宜黜。^{②③}

他又以〈補議〉一文強調「大理僭號不可不革」！^{②④}大理係出大理國之國名，後來為總管府，仍以大理名之，明朝又以大理為府名，雖然轄境愈來愈

②① 楊士雲，《楊弘山先生存稿》（《叢書集成續編》，第143冊，臺北：新文豐出版社，1989），卷2，〈大理傳〉，頁46。

②② 楊士雲，《楊弘山先生存稿》，卷2，〈大理國〉，頁47。

②③ 楊士雲，《楊弘山先生存稿》，卷11，〈大理郡名議〉，頁49。

②④ 楊士雲，《楊弘山先生存稿》，卷11，〈補議〉，頁52。

小，但政治屬性極為不同，今即已隸歸郡縣，所承襲的應是漢朝故名，即牂榆，這才符合春秋大義。他在〈郡名〉的詩作寫道：

我本牂榆人，羞稱大理國。

欲奏明天子，千古事當白。^{②④}

我本「牂榆人」的意思很強烈，強調他在時間裡的歸屬感；「羞稱」一詞是用來表達他對不正確過去的看法，故建議改用牂榆來取代大理。在另一首〈建寧郡〉的詩作中也透露他對大理歷史的看法：

白國山川擅白崖，九隆八族是渠魁。

建寧改號兼張姓，千古南征葛亮來。^{②⑤}

由這兩首詩可以看到楊士雲以牂榆取代大理，而「羞稱大理國」的用詞尤可見其立足正統史觀來觀看大理之過去。若要重寫大理歷史，他更願意回到漢朝諸葛南征以前「古白國」九隆八族的歷史敘事，並強調三國時期蜀漢南征西南夷的歷史。這種強烈的歷史感，使其追溯的文化符號也不同！

楊士雲的論點不只涉及西南地理考證的問題，也攸關編纂志書者如何重新處理時間、空間與歷史人物，也就是如何重新將地方歷史放在典範的、正統的歷史架構中來重新論述的問題。若其《郡大紀》是以正統歷史之時間為主軸，那麼其志書將會迴避六百年來，以南詔、大理國與大理總管府為敘事主軸的人物與事件；相對地，志書也會因為「春秋大義」之書法原則，突顯符合正統歷史敘事的人物與事件。換句話說，隨着地方政治正統的消失，地方史的書寫不僅刻意迴避並遺忘過去的歷史，同時也重新塑造地方的記憶。

李元陽和楊士雲不一樣，他更重視歷史作為政治實踐的文化資源。他認為地方「風俗」有其重要性，其一地一方之風土，是政治根本之所在。他在〈大理府志舊序〉言道：

夫五方，地各有宜，民各有俗。善為政者，成其務，不易其

②④ 楊士雲，《楊弘山先生存稿》，卷7，〈郡名〉，頁20。

②⑤ 楊士雲，《楊弘山先生存稿》，卷6，〈建寧國〉，頁14。

宜；明其教，不易其俗。^{②⑥}

他指出為政者必善其俗，故寫史必須強調一方之「風俗」與「文化」。他對歷史的態度與其說是同情與認同，毋寧說是寫實的。雖然，嘉靖《大理府志》僅存二卷，無法得知其全貌，但仍可見他對「大理」的看法，和楊士雲不同。首先，他認為大理是過去西南政治之統稱，也是其中心。他在《大理府志》寫道：

漢唐之雲南，即今府地。元始移其名為路，國朝以其名為省。
諸史中凡曰雲南者，皆指大理而言。至段氏竊據始名大理國，府名因之。^{②⑦}

漢唐時期文獻所記錄的雲南「即今府地」，意指大理府是昔日雲南之中心；元明以來，大理更是大理路總管府的政治中心，而明朝又以雲南來統稱雲南省。所以，不論是大理府或雲南省的名稱，皆借自昔日大理國之稱號。如果要重構以漢唐為正統的敘事架構，那麼大理無疑是西南的核心地，範圍甚至應該涵蓋整個雲南地區。這句話的背後，都指涉了大理王權在雲南扮演著不可抹煞的地位。對李元陽而言，「大理」是一個充滿歷史感與地方感的名號。

也因為如此，李元陽編纂《大理府志》時，也將古國歷史編入其中。他依據方志書體例，在「沿革」條目中，將南詔與大理國之歷史編入唐宋王朝架構；在「古蹟」條目，將南詔大理王國之傳說遺跡，包括五華樓、大石案、婦負石、南詔城、賓川迦葉門等，以「地景」繫事作為託古之架構。再者，他又增加「雜志」，以其「府地在唐之中葉為南詔都會，故列其本末，名曰雜志以終之」。^{②⑧}換句話說，「沿革」、「古蹟」與「雜志」皆符合方志體例，同時也是得以變相寄存過去王權歷史的架構。若將編纂志書與其終身致力修復大理佛寺塔廟的鄉里活動放在一起討論，可更清楚地觀察李元陽將重建地方知識與修復歷史的工程整合成一整套的社會實踐。

李元陽所抱持的大理中心論述，也可能為其遭致各種批評，他後來稍加

②⑥ 張培爵修，周宗麟纂，《大理縣志稿》，卷24，〈大理府志舊序〉，頁33-34。

②⑦ 李元陽纂，《嘉靖大理府志》，卷1，〈地理志〉，頁7。

②⑧ 李元陽纂，《嘉靖大理府志》，〈大理府志序〉，頁2。

修正，改以南詔來概括大理王權。萬曆年間，李元陽應雲南巡撫鄒應龍之託請編纂《雲南通志》。為突顯地方傳統，李元陽在《雲南通志》中首創〈羈縻志〉條例，內容分為「羈縻差發」、「貢象道路」、「分制吐蕃」、「僂夷風俗」、「爨蠻風俗」、「滇國始末」、「白國始末」、「南詔始末」、「史傳摘語」等子條目，為往後西南志書的編纂奠定式範性的基礎。

〈羈縻志〉項下有兩個重點：一是描寫人群；一是古王權。他以大理為中心，將其邊緣人群分為爨與爨二類，所以有「僂夷風俗」與「爨蠻風俗」。^{②⑨}他寫道：

官軍從大將軍南下，及五方之人，或以戍、或以徙、或以僑寓不歸，是曰漢人；並生夷地，是曰夷人。夷有二種：居黑水之裡曰爨，居黑水之表曰僂。爨屬郡縣，僂屬羈縻。總計夷漢，漢人三之，夷人七之；又分計兩夷，僂人三之，爨人七之。天所以限華夷也。^{③①}

他以黑水為界，界內稱爨，界外稱僂。當地五方之人，戍、徙、僑寓不歸者皆為漢人；爨與僂受到制度的制約，前者歸郡縣，由雲南布政使司管轄；後者在黑水外，是為僂夷，即百夷，是土司羈縻之區。^{③②}那麼，在李元陽的心目中，白人是爨、僂還是漢呢？

有意思的是，在李元陽的筆下，白人似乎非西南夷。白人不在其夷人描寫之列，其非漢非夷，是天竺人白飯王之王裔。他在嘉靖《大理府志》中記載的白人是這樣的：

仁果……自謂天竺白飯王之裔，號大白子國。白人於種人最慧而貴，以王裔也。^{③③}

白人為天竺白飯王之裔，又最慧而貴，很明顯是指白人是「印度」的「統治

②⑨ 李中溪纂修，萬曆《雲南通志》（《西南稀見方志文獻》，第21卷，蘭州：蘭州大學出版社，2003），卷16，〈羈縻志〉，頁374。

③① 劉文徵撰，古永繼點校，《滇志》，卷1，〈地理志·地圖·地圖總論〉，頁25。

③② 明初對西南治理之劃分，即以三江為界，其內是漢法治理，設郡縣；三江以外，是為羈縻。

③③ 李元陽，《嘉靖大理府志》，卷1，〈沿革論〉，頁9。

者後裔」。這裡用「自謂」天竺白飯王的後裔，意思是「當地人這麼說」，是不置可否的意思。白人是來自於印度人白飯王的後裔，是王裔，其非爨非獋非漢，是最慧黠、最尊貴的人群。這種王裔並不是一種普遍性的身份，是一種特殊的身份，也不是西南夷之屬。然而，白人雖為王裔，但卻受到諸葛之封賜，他拉攏後漢諸葛亮征南中的一段歷史，寫出了白人的故事。他在志書中寫道：

諸葛亮渡瀘至南中，斬雍闓，服孟獲，四郡皆平。時雲南郡之白崖有國，號大白子，其酋鳳龍佑那，能撫其民，侯仍以其地封之，賜姓張氏。……地有白人之名始此。^③

為使白人來源得以被理解，將白人放在典範歷史——諸葛武侯的歷史脈絡中敘述。白人是王權的象徵，同時也是將古天竺白飯王和諸葛亮南征的歷史連接在一起的中介人群。他將白人排除於西南夷之外，甚至將其身份抬高為超越西南夷的特殊階層，並用佛教歷史支撐其身份的獨特性。

李元陽在萬曆《雲南通志》對「白人」的用法又顯得極其謹慎。他雖然交待白人的身份與歷史，卻沒有把白人視為現在的大理人，態度甚為曖昧，也顯得相當搖擺。他在「大理府」項下之「風俗」描寫如下：「俗本於漢，民多土類；書有晉人筆意，科第顯盛，士尚氣節」。這一段文字傳抄自《景泰雲南圖經志書》與《正德雲南志》對大理府風俗的記載。然而，「俗本於漢」早就出現在陳文的《景泰雲南圖經志書》，然李元陽省略原文之「爨人」字眼，卻沒有以「白人」取代之，顯然是另一種選擇性的迴避。^④他似乎認為白人是王裔，昔日王國之屬民或貴族階層多已轉為土類。對他而言，白人是過去，源於古白國，不代表現在。他在歷史與文化間，偏向文化身份的選擇。^⑤

再者，〈羈縻志〉羅列古王國與土酋政治，包括滇國、白國與南詔。大理國名不見史冊，被併入南詔始末。其迴避大理國的心態，或許受到楊士雲以及整體局勢的影響。李元陽對這種迴避大理國的心態有一些不同的想法，

③ 李元陽，《嘉靖大理府志》，卷1，〈沿革論〉，頁9。

④ 李中溪纂修，萬曆《雲南通志》，卷2，〈地理·大理府〉，頁32。

⑤ 明中葉以來之大理土人之南京論述，可見筆者〈南京歸來〉一文，收入藍美華編，《邊民在內地》（臺北：政大出版社，即將出版）。

他曾自忖：

或曰：僭竊割據，奚取焉？而為是勞也。陽應之曰：不觀土壤分裂之亂，何以知大一統之治。

又

或曰：南詔世次固不可無紀，至於年號、封爵獨不可略乎？
曰：歐陽氏作《五代史》，於十國世家年譜載列無遺，豈非以其朝貢之日多而自絕之日少耶？南詔之乖叛，起於一張虔陀，星星之火，遂至燎原之勢，豈不可為深戒哉！^⑤

這裡的兩個「或曰」，應是指時人之疑慮，也可能指的就是楊士雲。李元陽自問自答，也算是此二者辯論的過程。他最後還是把南詔王國的歷史納入大理與雲南志書，作為明朝治滇之戒鑑。他視大理人的正統來自於滇國、白國與南詔國，是政治統治階層。

李元陽雖提及白人歷史，又迴避白人的身份敘事，也出現在明末的《鄧川州志》。《鄧川州志》將白人視為古天竺之王裔，但也沒有用白人稱其人，反稱其民稱為土人。「土人」即「白兒子，漢阿育王在大理以白米飯齋僧，號白飯王。所生之子孫稱為白兒子。越今千餘年無異」，指阿育王裔的白子被劃隸為土官轄民，是為土人；另一是「漢人」，指「漢武帝開滇，諸葛武侯征南遣下官軍，及我明平南遺留官軍皆是」，也就是武侯遺裔的土軍，被視為漢人；原來被官方採用的「僰人」也變成了「擺夷」。^⑥大理土人們擺脫僰人的他稱，也沒有自稱是白人，他們將土官轄下之人稱為土人，另一種是隨諸葛南下的官軍，是為漢人。僰人被張冠李戴變成擺夷，可能是鄧川阿氏土官是統治者的身份，同時也是信仰佛教的人群有關。總之，明晚期這種白國支流的說法愈來愈主導性，稍具有地方意識的土人而言，都不喜言「僰」。

⑤ 李中溪纂修，萬曆《雲南通志》，卷16，〈羈縻志·南詔始末〉，頁21。李元陽在寫〈羈縻志〉中將「南詔始末」編入通志，也將諸國王一一列舉，算是當時之創舉。方國瑜針對《雲南通志》的編修體例進行分析，參見其為此志書所寫之〈後記〉，收入方國瑜主編，《雲南史料叢刊》，第六卷，頁657-658。

⑥ 艾自修纂，王雲校勘，《重修鄧川州志》（大理：洱源縣志辦公室翻印，1986），卷1，〈地理志·族類〉，頁9。

李元陽在《雲南通志》留下〈羈縻志〉的書寫條目，後來也為清初之王崧所承繼。王崧是浪穹土官王藥師典之後裔，他於道光間編纂《雲南志鈔》，其志書列有〈封建志〉，承繼李元陽《雲南通志》之〈羈縻志〉架構。³⁸他以「世家」取代「諸國」，羅列西南諸土酋世家來說明土官身份的合理性。《志鈔》之〈封建志〉有上、下二部份，上古有滇、昫町、夜郎、白蠻、九隆世家、爨氏世家、群蠻世家；近世則有南詔世家、大理世家、元宗室諸王世家乃至明黔寧世家等。可想而知，王崧所記錄的諸世家是試圖整合其眼下更為複雜的歷史敘事，包括明朝治理以來諸氏族與土官政治世襲的傳統。他雖也主張務實與考證，然最終，他必須承認：

大抵滇之疆域最廣，立國於其中者，不止一姓，蠻荒文字猥陋，譯語舛謬，文人於千百年後追述往代，臆度傳聞，十不得一。太史公有言：非好學深思，心知其意，固難為淺見寡聞者道。爰稽正史，參以雜說，取其近是者述為世家；前志所載之妙香、鶴拓，荒唐過甚，退置軼事中。³⁹

從文人化的白人土官王崧筆下可知，單一時間軸線的滇史敘事面臨很大的挑戰，但愈是如此，「雜說」與「軼事」便顯得更有其必要性，「雜說」得以羅列不容於官方記錄的土酋世家之歷史；「軼事」則可以記錄無法考證之說。「雜說」和「軼事」都是溢出官修方志的寫作框架，也因為如此，雲南方志得以將許多不符正統歷史的內容納入其中。大理士子採取他者化的策略在地方知識書寫和土人身份之間尋求平衡點，在正統格式與體例的限制下，他們將不符正統敘事的本土歷史列入「雜說」和「軼事」，可看出其致力在正統歷史的敘事架構中尋求新的可能性。換句話說，自我他者化不只是單純

³⁸ 王明珂，〈王崧的方志世界——明清時期雲南方志的文本與情境〉，收入孫江主編，《新史學（第二卷）——概念·文本·方法》（北京：中華書局，2008），頁97-118。

³⁹ 文中的前志應是指《白古通記》與《紀古滇說》二書。其論：「西南之國，不知凡幾，九隆，六詔最著者也。白子國出於白飯王，哀牢國出於阿育王，皆天竺國之君長。史所謂『西南夷之君長以百數』，二王或在其中乎？《古滇說》、《白古記》諸書，合二人為一人，遂使白子、哀牢世系牽合支離。以今考之，哀牢為九隆氏，其兄九人，各主一方，先為八詔及昆彌氏，後併為六詔，而南詔細奴邏受白國張氏之讓，且併六詔為一，稱蒙氏詔，謂王也。滇去佛所生之天竺頗近，其族分國於此，而民漸染其教最深。」王崧著，杜允中注，《道光雲南志鈔》（方國瑜主編，《雲南史料叢刊》，第十一卷，昆明：雲南大學出版社，2001），卷3，〈封建志〉，頁479、487。

指以標榜異類的方式來區辨外來治理者，而是地方士人在層層文類與體例的規範下，摺入一套具有對話性的、延伸的語言架構，使其得以成為容納不同聲音的敘事傳統，即便這種自我表述是借用「他者」的符號來進行。這種敘事體例對地方社會而言，意義深遠。

四、楊慎的《滇載記》與《南詔野史》

楊慎是將「羈縻」、「雜說」與「軼事」之內容集其大成，以另一種文類來重新整理之的重要人物。前述已簡單介紹楊士雲、李元陽與楊慎之士友關係，當前二位受官府委託編寫志書，楊慎隨後所編纂的《滇載記》與《南詔野史》就顯得極有意義了。

楊慎謫居永昌，流寓滇地，游走士人之間，與李元陽尤為相善。他在民間訪羅耆舊，搜集許多地方歷史之文本，並與李元陽共遊多次。李元陽編寫《大理府志》時邀他共同討論志書之編纂，是相當合理之事。^{④⑩} 楊慎的歷史書寫提供一扇窗口，供我們間接地觀察大理士子「沒有寫什麼」，或刻意想要遺忘的內容。他寫作的文類與風格，似乎顯得更為自由，也沒有本地士人既有的文化包袱。如果比對李元陽與楊慎的作品，二者皆有相互引錄之處，李元陽的《雲南通志》〈羈縻志〉之「南詔始末」，多出自於楊慎的《滇載記》；而李元陽認為有疑未錄者，便是楊慎《南詔野史》所記載的內容。

首先，楊慎在《滇載記》的跋文中，自述撰書緣由：

余嬰罪投裔，求蒙、段之故於圖經而不得也，問其籍於舊家，有《白古通》《玄峰年運志》，其書用梵文，義兼眾教，稍為刪正，令其可讀，其可載者，蓋盡書此矣。^{④⑪}

問籍於「舊家」指向遺民徵書，楊慎謫居永昌，熟悉當地方音，他徵得梵文寫成的《白古通》《玄峰年運志》二書，雖摻雜許多佛教傳說，經楊慎稍加刪正轉譯編為《滇載記》，後來又將無法編入《滇載記》者，編入另一本書，名為《南詔野史》。《滇載記》和《南詔野史》都有清晰的寫作策略，談的都是難以在志書被記錄下來的內容。但二書的內容也是有所區別的。

④⑩ 張培爵修，周宗麟纂，《大理縣志稿》，卷24，〈大理府志舊序〉，頁33-34。

④⑪ 楊慎撰，《滇載記》，頁765。

《滇載記》主要以漢文典籍的西南夷神話為軸線，即沙壹觸木有感生九男的九隆兄弟，九隆兄弟形成六詔諸部，因仰慕諸葛武侯南征之德，漸去山林，徙居平地，建城邑，務農桑的故事。書中記載如下：

當蜀漢建興三年，諸葛武侯南征雍閬，師次白崖川，獲閬斬之，封龍佑那為酋長，賜姓張氏，割永昌益州地，置雲南郡於白崖。諸夷慕武侯之德，漸去山林，徙居平地，建城邑，務農桑。諸部於是始有姓氏。^{④②}

《滇載記》立足於正統歷史的框架來組織六詔歷史，他把正統史藉的哀牢夷沙壹神話與諸葛武侯，視為當地歷史的主旋律，而諸葛武侯也成為西南王權六詔的開化者。值得注意的是，楊慎書名為《滇載記》，想要突顯的是接下來的部酋政治，尤以諸葛賜姓張氏，到蒙氏、鄭氏、趙氏、楊氏、段氏、高氏凡七姓等之王權傳統：「蒙段最久，故著稱焉」。他透過《滇載記》指出：西南最重要的歷史並不是發生在滇東的雲南府，大理才是滇地歷史之主要舞臺。再者，也是更值得提出來討論的是，他描寫南詔開國故事時，只提到開國國王細奴邏「耕於巍山之麓，數有神異」而已，這句話極其關鍵。他沒有提到令南詔得以建國的「觀音建國」之神聖來源。^{④③} 第三，他談九隆兄弟時，也沒有提及其源自於阿育王。他刻意遺忘的是當地盛傳的佛教與印度的傳說。簡單地說，他在《滇載記》中不涉及任何與佛教有關的起源論述。

楊慎沒有將《白古通》「義兼象教」的佛教傳說放在《滇載記》，卻將之放在《南詔野史》之中。他將書名冠以「野史」，有禮失求諸野之政治喻意，也有刻意保留過去已被遺忘的歷史之意圖。相較之下，《南詔野史》又增加了《滇載記》所「沒記載」的佛教神話和傳說，其書雖名為「南詔」，但內容包括大理國、大理路軍民總管府段氏之世系，旁及西南夷諸人種的介紹等。首先，我們都知道，觀音授權南詔建國是西南王權歷史的核心論述。《南詔野史》還保留了那些原載於《白古通》《玄峰年運》的佛教傳說，包括了西天天竺摩竭國阿育王九子後裔成為諸王國以及南詔建國以來之佛教與國王世代之演繹，而這些佛教傳說並沒有出現在《滇載記》。再者，「野史」也描寫哀牢夷九隆族等同於大理諸大姓，《南詔野史》對九隆弟兄進行解釋：

④② 楊慎撰，《滇載記》，頁757。

④③ 楊慎撰，《滇載記》，頁757。

哀牢夷傳，哀牢蠻蒙伽獨捕魚易羅池，溺死，其妻沙壹往哭之，水邊觸一浮木，有感而妊產十子。……故名之曰九隆氏。哀牢山下有婦名奴波息，生十女。九隆弟兄娶之，立為十姓：董、洪、段、施、何、王、張、楊、李、趙，皆刻畫其身象龍文於衣後著尾，子孫繁衍，居九龍山谿谷間，分九十九部，而南詔出焉。^④

指出南詔九隆兄弟，共有10大姓：董、洪、段、施、何、王、張、楊、李、趙，這些大姓的共同祖先是哀牢夷，並以氏族聯姻的方式建立南詔王朝。李元陽不知作何思考？在這樣的佛教傳說與哀牢夷雙重論述下，他應該不想承認自己是哀牢夷之後裔吧，而或許這也是他遲遲不想在大理人與白人畫上等號的原因。

同樣地，《南詔野史》以南詔為中心，將周邊人群列入「南詔各種蠻夷」，計有60條，其中有「白民」與「僊人」二類人群為例：

白民，有阿白、白兒子、民家等名。白國之後，即滇中之土著。婦女出門，携傘障面，謂之避嫌。宴客，切肉拌蒜，名曰食生。餘同漢人。女鑲邊衣，以銀花銀吊為飾。

僊人，一名百夷，又名擺夷。性耐暑熱，居多在棘下。本瀾滄江外夷人。有水旱二種，水僊夷近水好浴，薙後髮，蓄前髮，盤髻如瓢，故又名瓢頭僊夷；旱僊夷山居耕獵，又名漢僊夷。^⑤

這裡有阿白、白兒子、民家之名，是白國之後，也是滇中之土著。而「僊人」條目，專門指瀾滄江外的夷人，是僊夷。在李元陽與楊慎這類士子的整理下，白人論述也獲得了更多的正視。白人是天竺阿育王之裔，也是西南夷沙壹之九隆兄弟之裔。當官府認定的「僊人」已不願成為僊人時，那麼「僊人」只好漂流到邊陲成為「僊夷」，指的是瀾滄江外的擺夷人群。

綜合上述，楊慎將大理歷史分為兩種敘事版本，一是諸葛南征的漢人正統敘事；一是阿育王諸子王裔以及其佛教政治傳統的歷史敘事，兩種歷史敘

④ 楊慎撰，《南詔野史》（《南詔大理歷史文化叢書》，第1輯，成都：巴蜀書社，1998），上卷，〈南詔歷代〉，頁5-6。

⑤ 楊慎撰，《南詔野史》，下卷，〈白民〉，頁23；〈僊人〉，頁24。

事典範分別成為後來的《滇載記》與《南詔野史》兩部作品。他刻意保留雙重的歷史敘事：《滇載記》想要強化華夏歷史的主旋律，也可說是對《大理府志》與《雲南通志》此文類之不足的一種補充。《南詔野史》強化地方歷史的主旋律，試圖要成為《滇載記》西南夷論述之不足的文字補充。明顯地，宗教性起源在華夏文明架構下是被摒除在外。接下來兩本傳說文本《擲珠記》以及《白國因由》，可說是對《南詔野史》此文類的延伸。章回歷史小說之格式提供了重復、延伸與渲染的體例，讓被視為荒誕不經的佛教主題得以不斷作文的方式擴大。這種文類似乎提供了一種自由創作的模式，不論故事所發生的地點以及敘事之細節為何，內容謹守着一種近幾嚴謹的主題與要旨，這莫不與地方社會的政治與日常生活經驗密切相關。

五、文字化的口傳歷史：祖師傳說與開化者

最能代表鄉里歷史記憶的多以敘事性的傳說來表現，而且這種敘事往往具有強烈的口語傳統。傳說無視於正統歷史之時間架構，也無視於歷史文類體例之限制，得以以一種反復的、週期的、預示的、神奇的面貌出現。明末清初以來，圍繞外來者與開化者的傳說文本不斷出現，特別值得注意的是一本土官所編寫的山志以及兩本傳說文本。前者乃由姚安土官高翥映所編寫的《雞足山志》；兩本傳說分別是流傳大理的《白國因由》以及流傳於鶴慶的《擲珠記》，二者皆以章回小說的型式刊刻佛教開化的故事，流傳的時間大抵在清初。

（一）《雞足山志》

正值大理土人楊士雲與李元陽為官府編纂《大理府志》與《雲南通志》時，受到良好教育的土官也試圖宣示他們是一個有歷史的社會階層，《雞足山志》便成為代表當時土官歷史意志的作品。明末清初雞足山的歷史受到特別的重視，兩位土官極其重要，一位是麗江木增（1587-1646），他請徐霞客（1587-1641）為雞足山編志；第二位是姚安土官高翥映（1647-1707），他親自編纂一份非常古怪的雞足山志。⁴⁶之所以說其古怪，是因為他將雞足山

⁴⁶ 麗江木氏與鄰近土官自明中以來世代保有密切聯姻關係，編纂《雞足山志》應視為土官政治的集體意志。可參見連瑞枝，〈大理山鄉與土官政治——雞足山佛教聖山的形成〉，《漢學研究》，第33卷，第3期（2015年9月），頁131-168。

視為西南歷史的起源聖地，而此雞足山又被視為是古天竺之所在，所以，這便造成通滇之史便是古天竺之史的古怪現象！然而，有意思的是高翥映還是依循中國正統志書之書寫架構來描寫印度的歷史，仿效方志此文類與體例，將雞足山分別以星野、疆域、形勢、名勝、建置、人物、風俗、物產、藝文與詩各卷來記錄之。可想而知，他的目的是要將佛經中的重要人物與事件放在山志中來描寫，只不過採用的是方志的架構。也就是說，他用中央王朝核可的正統文類與體例將雲南寫成一個與中原文化絕然不同的異域：它是古天竺，此異域有佛教與政治的傳統，其更深沉的企圖是突顯土官在區域社會的正統地位！如果不從書寫者的政治與地方脈絡來看的話，我們將很難讀懂高翥映所寫的《雞足山志》的價值與意義，自然以其為荒誕！而它無法流傳，不為後世所重視也就不奇怪了。

雞足山的典故出自於佛經，《阿育王經》記載釋迦牟尼佛即將涅槃時，將衣鉢傳給大弟子大迦葉尊者，後來大迦葉入雞足山，以三山覆身的不壞之身，等待把袈裟衣鉢等傳給未來佛彌勒佛。^⑭據唐玄奘的《大唐西域記》記載：「迦葉承旨，住持正法。結集既已，至第二十年，厭世無常，將入寂滅，乃往雞足山。」^⑮玄奘到印度求法的經驗告訴我們，印度佛教之創教者釋迦牟尼將佛教正脈傳給大弟子迦葉(Mahakasyapa)尊者，大迦葉承續正法，入滅於雞足山(Kukkuta Padagiri)，並在雞足山等待未來佛彌勒降生，將象徵佛教正脈的袈裟傳給彌勒佛。雞足山便是指釋迦牟尼佛大弟子大迦葉的道場。從印度佛教史來看，雞足山位於現今印度比爾省(Bihar)的葛帕(Gurpa)地區，應無爭議。印度雞足山之所以移植到大理，一方面與當時人們對古代印度地理知識的了解有限有關，另一方面也因邊境之大理社會具有濃厚的佛教政治與文化傳統，使得時人對印度異域的想像得以投射在大理境內，認為大理即昔日之古天竺所在。

披著山志體例，《雞足山志》是以地方史的角度把它自己寫成古天竺為中心的佛教史。惟大迦葉是整套山志中的核心人物：他承繼釋迦牟尼佛的袈

⑭ 《阿育王經》有：「是時迦葉入城乞食，乞食竟入雞足山。破山三分。於山中鋪草佈地。即自思惟，而語身言，如來昔以糞掃之衣覆蔽於汝，至於彌勒法藏應住，復說偈言：『我以神通力，當持於此身，以糞掃衣覆，至彌勒佛出，以此故彌勒，教化諸弟子。』……以三山覆身，如子入母腹而不失壞。」僧伽婆羅譯，《阿育王經》（《大正新修大藏經》，第50冊，臺北：新文豐出版公司，1983），卷7，頁153。

⑮ 玄奘、辯機原著，季羨林等校註，《大唐西域記校注》（北京：中華書局，1985），卷9，〈摩揭陀國下·雞足山及大迦葉故事〉，頁706。

袈，隱身於雞足山等待着將袈裟傳給未來佛彌勒佛。佛教經典已預設了大迦葉之不在場性，於是，在整本山志中，全滇皆成為佛教腹地，而通滇境之人羣與歷史也成為此核心論述之延伸。首先，通書以大迦葉為象徵性代表，「沿革」採用雙重原則，以中原正統紀年，繫之以古天竺佛教事件。再者，「疆域」之描寫亦然，他將雞足山和西域繫之於崑崙南幹，於是有山水考證與附會之論。第三，在「風俗」項下，他將雲南布政使司轄下諸府羅列其中，囊括雲南府、大理府、臨安府、澄江府、武定府、元江府、廣西府、永昌府與楚雄府等21個府的風俗，並記錄各府之佛教風俗。從這些書寫內容來看，他的目的似乎不只是寫雞足山的歷史，而是把雲南之人、事、物放在古天竺的佛教史鋪展開來，甚至有全滇之歷史源自於釋迦牟尼佛傳袈裟之教法史之意味。整本山志的論述與《大理府志》、《雲南通志》相依、相仿，乃至有相抗衡的意味。它是一本從地方視野出發，試圖講述古天竺如何變成當下的雲南之歷史文本。

換句話說，高翥映的《雞足山志》與李元陽的《大理府志》、《雲南通志》是一組文類相同，但文本內容卻相互辯證，是更積極地在極端本土意識下塑造出來的歷史敘事。他強化佛經大迦葉尊者此一神聖符號，也有銜接歷來地方流傳的佛教祖師信仰的歷史意義。

我們不清楚高翥映的《雞足山志》是否影響接下來兩本傳說文類的流傳。清初以來刊行的章回小說《白國因由》與《擲珠記》，為地方歷史留下其它書寫的可能性，此二傳說文本都強調佛教的開化者：一者是觀音；一者是摩伽陀祖師。這三本書皆可視為地方士人以不同文類增修刪補的方式，重新寫出具有地方意志之歷史的一脈表現。

（二）《白國因由》與《擲珠記》

這兩本傳說談的都是外來者開化地方的故事，前者所開化的是白國；後者所開化的是鶴慶。《白國因由》由康熙年間大理聖元寺的僧人寂裕刊刻而成，內容來自聖元寺門扉刻畫的觀音故事，據說此故事是依據《白古通》刊刻而成，其內容又可追溯到10世紀「南詔圖卷」，也就是觀音七化授權南詔開國始祖細奴羅的一段故事。⁴⁹ 也就是說，《白國因由》採用章回小說的文類型式，將古老傳說母題「觀音七化」延展出「觀音十八化」的民間故事。《擲珠記》記載的是摩伽陀祖師到鶴慶開化農田的故事。這位摩伽陀祖師和

⁴⁹ 李霖燦，《南詔大理國新資料的綜合研究》（南港：中研院民族學研究所，1967）。

觀音梵僧，皆以古老開化僧人的形象在新的傳說文類中被重構出來。雖然此二傳說遲至清初才出現，但故事主題卻是從古老母題中延伸出來，其在民間以口耳相傳的方式流傳，復又在士大夫化過程中被「轉譯」或「轉寫」成為章回小說。章回小說此文類的流通，很適合將社會與人群在空間與階層流動與變化時的共同期望串連在一起，其體例之「延伸性」與「重複性」，也呈現出一種歷史心態的結構性反應。

在由官府主導之典範歷史架構下，觀音與摩伽陀祖師的傳說面臨敘事零碎化，偶見於志書之「仙釋」或「神異」條目，或出現於僧族之家譜或墓誌銘。這些神僧開化的傳說內容原有深厚的社會基礎，也具有一脈相承的承續性，但因為明朝治理下缺乏正統敘事文類之支持，故其在民間傳播的過程中產生重複、移植與挪用。這正說明某類歷史文本隨着不同政治局勢的變化，而面臨鬆散與自由地重新被編纂的情形。

以《白國因由》為例，它呈現循環性的時間週期，由觀音反復示化來組織「歷史」。觀音以各種不同的形象出現於各地，「化身」足跡遍佈大理鄰近各地。觀音七化擴大到十八化的內容包括〈觀音初入大理國第一〉、〈觀音化身顯示羅刹第二〉、〈觀音乞羅刹立券第三〉、〈觀音誘羅刹盟誓第四〉、〈觀音展衣得國第五〉、〈觀音引羅刹入石舍第六〉、〈天生細奴羅主白國第七〉、〈茉莉羌送子與黃龍第八〉、〈波細背幼主移居蒙舍觀音授記第九〉、〈觀音雕像遺愛第十〉、〈觀音口授方廣經辭張敬入寂第十一〉、〈普哩降觀音第十二〉、〈觀音利人民化普哩第十三〉、〈觀音化白夷反邪歸正第十四〉、〈觀音以神通化二蒼人第十五〉、〈觀音累世行化救劫第十六〉、〈大楊明追段思平觀音救護第十七〉、〈段思平討大楊明觀音指路第十八〉。很明顯受到明清章回傳奇小說此文類之表現型式的影響，故事軸心仍強調觀音開化與大理的關係，不脫「南詔圖卷」的架構。然在文字化過程中，此傳說文本將過去王權的歷史，改寫成具有章回小說慣有的故事細節，並將開國國王細奴邏視為佛教天龍八部的「龍子」等。此神話的歷史，是大理佛教徒將民間集體記憶予以重組與創作的後果。

這種傳說文本正好突顯大理社會在逐漸「去夷化」的同時，重新建構出一套以大理／宗教起源為中心的歷史主義。雖其將大理及其周邊視為古天竺所在地，但更重要的是要用釋迦牟尼佛成佛悟道之所在地來神聖化地理空間，觀音十八化是重複並宣示佛教神聖空間的絕對性。這些文本似乎是以一種無時間性的、循環的、宗教的敘事，對其歷史進行領土主權(territorial sovereignty)的宣稱。

再者，大理北方鶴慶也刊行另一個傳說文本，名為《牟伽陀祖師開闢鶴慶擲珠記》，簡稱《擲珠記》，由乾隆甲午（1774）進士趙士圻刊印。《擲珠記》出現的時間已無可考，其主角是名為牟伽陀的僧人。摩伽陀實為印度古國之一，昔日有摩伽陀（即牟伽陀）僧人贊陀嘸多開化鶴慶之傳說，贊陀嘸多後來成為鶴慶、麗江與騰衝等地之重要傳奇人物，也被塑造為大理之土僧祖師。^⑤明中葉以來，林俊在鶴慶大肆毀佛，故時人以摩伽陀迴避贊陀嘸多。此牟伽陀祖師，即摩伽陀之異稱，實為相通。牟伽陀之開化鶴慶，猶如《白國因由》觀音開化大理的故事一般，只不過以牟伽陀取代觀音，祂也是一位具有神僧形象的開化者。不同的是，《擲珠記》描寫一位自吐蕃南下到大理的神僧名為摩伽陀祖師，因其法術高強，南詔國王將公主嫁給他，成為南詔國王的女婿，後來其前往北方解除鶴慶水患，受到百姓崇奉。^⑥不論是觀音或是摩伽陀僧人贊陀嘸多，都是一段與開化有關的敘事。

和前述正統歷史所強調的諸葛武侯相較，「開化」與「降魔」的主人翁，一是觀音，一是聖僧，傳說內容通篇是宗教語言。文人士子以其不符典範歷史，無法將之完整錄於志書，但對原來尋襲師宗的大理傳統社會來說，這些傳說卻頑強地重新塑造着他們不願遺忘的過去，並以章回小說的方式重新將之組織起來。無疑地，支持傳說歷史的社會基礎，是與逐漸活絡的新興鄉里社會有關。他們為建立鄉里日常生活的社會秩序，也重新建構開化者的歷史。這些開化者的形象不僅是人群認同的標記，也是鄉里人群在跨人群整合與重建地域社會時的重要文化資源。

不論是《白國因由》、《擲珠記》或《雞足山志》，它們的共通之處是將大理視為古天竺，並將佛經中的釋迦牟尼佛與阿育王的故事地點挪置於白國所在地，也就是大理。《白國因由》寫道：

一日，（阿育）王與師優波鞠多點視其塔，至白國陽南村造塔所，乃問師曰：「此國山青水秀，有何靈迹？」師曰：「此處古稱

⑤ 高翕映著，侯冲、段曉林點校，《〈雞足山志〉點校》（北京：中國書籍出版社，2004），卷5，〈建置〉，頁199。這位摩伽陀僧人名為贊陀嘸多，大理國張勝溫所繪之〈大理國梵像卷〉將此位高僧列入其中，諸志亦載其事。見〈大理國梵像卷〉，收於李霖燦，《南詔大理國新資料的綜合研究》（臺北：臺灣故宮博物院，1982），圖版18；楊慎撰，《南詔野史》，上卷，頁21；李中溪纂修，萬曆《雲南通志》，卷13，〈寺觀〉，頁309。

⑥ 林俊在鶴慶毀佛，對贊陀嘸多信仰造成極大的衝擊。

靈鷲山，釋迦如來為法勇菩薩時，觀音為常提菩薩時，在此地修行。常提菩薩求法殷勤，法勇菩薩將無上菩提心宗在此盡傳。後來，觀音菩薩當來此處。」⁵²

在《擲珠記》中，則有：

鶴慶，古名蒙統羅，屬天竺國東南界。漢班固西域傳所稱越雋，即今迤西諸郡，鶴慶屬焉。西域界天下西乾方，其俗信釋。周靈王時，有釋迦牟尼佛與孔聖同時生，載於內典釋迦曾請靈鷲山修行，即大理之蒼山也。⁵³

在高翦映的《雞足山志》中，依據山志體例將大理的歷史寫成古天竺的歷史。他在雞足山之沿革中以正統歷史編年為軸線，繫事以佛教故事。其內容也引用《白國因由》以及其它地方傳說。與上述二者不同的是，他強調雞足山是大迦葉入定之處，也是未來佛彌勒佛即將下生的道場。⁵⁴

這裡無法針對此三種傳說文類展開比較，但想要提出一個論點，即：這些文類與文本的流傳都有其社會與歷史的基礎，然隨着各別身份人群的政治轉向而使其論述產生各種他者化的傾向。這種他者化有從淡化「族群身份」轉而強化「地緣中心意識」的表現，而且還採用宗教聖地的方式來建立其合法性。不同文類本身重視的不在於歷史真實性與否，而是人群如何在華與夷、中央與地方、正史與野史、記憶與遺忘等政治不平衡的大架構重構他們的歷史。這是一場隱晦的對話與辯論，也是相互妥協的過程。如果說，特定的身份擁有特有的歷史記憶，那麼，上述有關大理社會的多重歷史敘事，正好說明了許多不同身份人群的意圖與想法。

六、兩種典範歷史的建構

中央王朝對「邊夷」有一套既定的書寫典範，地方社會也有不同的敘事

⁵² 寂裕刊刻，《白國因由》（《南詔大理歷史文化叢書》，第1輯，成都：巴蜀書社，1998），頁1。

⁵³ 不著撰人，鶴陽藍廷舉成均氏等印送，《牟尼陀祖師開闢鶴慶擲珠記》（大理：鶴慶檔案館藏，民國八年〔1919〕藍廷舉抄印本複印本）。

⁵⁴ 高翦映著，侯沖、段曉林點校，《〈雞足山志〉點校》，卷1，〈沿革〉，頁43-70。

傳統以及回應之策。放在長期的地方史脈絡來看，這些不同歷史敘事，看來似矛盾且紛歧，卻巧妙地保留一種社會結構流變的遺留，或是說，不同身份人群藉由此書寫媒介進行社會對話與歷史想像，保持着某種不同歷史機制下的記憶。（見附圖1）從本文的討論大抵可以分為以下幾個重點：

（一）官方文獻往往強調線性的（linear）書寫，以其正統政治之朝代與人物作為標誌過去之經緯，試圖以此來塑造具有特定價值與意義的時間系譜，這種時間系譜也暗示了「中心」與「邊陲」的空間政治性；於是，焚人便成為拉攏大理世族的合理媒介。

（二）「僭越」的過去是中央與地方共同刻意迴避的一段地方歷史，大理士人如何在華夷架構中重新找到歷史書寫的出路是值得討論的，此涉及歷史書寫之文類與體例。從楊士雲、李元陽、楊慎與高翥映等人所留下的文字得知，他們以不同的文類來重構地方歷史，包括地方志書、野史與山志，這些文類在「型式」上完全符合正統文化的表達。李元陽在面對正統文化的同時，有意識地在不同文類中保留相當豐富的歷史線索。他在正統歷史書寫格式中，將這類「僭越」的歷史編入《大理府志》與《雲南通志》之「古迹」與「羈縻志」項目中。這種作法成為當時志書之異例，也被官府所接受。弔詭的是，李元陽的好友——流寓文人楊慎，他比白人士子更積極地將不符合體例的傳說編成《滇載記》與《南詔野史》，留下許多古老的神話與傳說。整體上來說，這些文本呈現相當的紛歧、不一致、相互挪用、混淆，也產生了神話與歷史相雜揉等特質，甚至有學者以其為荒誕。但是，若將其書寫者的身份、文類相互比對，可以看出這些書寫者以巧妙的方式用不同的文類將不同版本的歷史與傳說記錄下來，雖未知是否士人間的刻意安排，但可以看出文人間集體書寫的文化。

（三）這種文字書寫的技術、風氣與傳播曾發生一連串的連鎖反應。李元陽受官府之託撰寫地方志，也就是依據府州縣的行政範圍與既定之書寫架構來論述之，其以府州縣為中心，便意味着山鄉是邊陲之區，或是荒陬之地。但從土官的角度來說，山鄉正是其轄地之所在，在政治治理以及宗教象徵意義上來說，山神信仰是其統治領地的核心。麗江府的土官木增與姚安府的土官高翥映，他們在明末清初積極編纂以山鄉為中心的《雞足山志》，以地事人、以地繫史的敘事架構，是對官志內容之不足所採取平衡書寫的舉措，此應視之為土官對官志書寫之視角的一種抵制。二次編纂皆採用志書之格式與體例，也吸納許多不容於當局歷史意識型態的龍神與神話傳說，在高翥映主導的版本中，甚至將雲南劃歸於古天竺之轄境，宣稱雲南在地理空間

上曾是「古老的印度」。此敘事與地方志書試圖將西南納入中央王朝之「華夏版圖」的作法迥然不同。而這種古天竺的歷史敘事，也成為結合山鄉土官政治與佛教儀式正統的一次文化創舉。明末楊慎所撰寫的南詔「野史」象徵着士人以積極態度面對不被重視的王權歷史；高翥映的《雞足山志》是對零碎化的志書敘事的間接評批。直到清初，古代佛教神話與歷史敘事重新以另一種章回小說的型式出現，大理刊刻之《白國因由》、鶴慶鄉士大夫刊行之《擲珠記》，此二者皆是地方社會對其歷史記憶重組與再造的文化表現。換句話說，這些文類為多元紛歧的社會記憶與人群歷史提供了更多元的發聲管道。

（四）地方歷史敘事的基礎往往是口傳性的記憶，呈現出多元的、複線的(bifurcated)時間觀，如不同人群說不同起源的故事，不同身份也強調不同的祖先敘事，起源凝固成為特定的歷史事件，呈現傳說與神話般的反復性與結構性。⁵⁵在中央王朝主導的書寫框架下，地方人群試圖將多元的、象徵身份的符號體系編織到正統歷史敘事之中。只不過，地方所認知的「正統」往往是源自於宗教的力量，而且是透過一種重復的、挪用的符號來講述無時間性的歷史。聖地的歷史甚至表現出強烈的共時性的意義！這些紛歧的歷史文本，不僅提供一幅喧嘩歷史之生動圖像，也呈現了其內部相互補充、競爭與仿效的歷程。其重要性，不在於文字考證層面的意義，而在於歷史話語權。

紛歧的歷史敘事雖不利於考證真實，卻有助我們認識到不同的行動者對歷史有其主觀的想象與期待，尤其是他們對「典範歷史」的認知各有不同。而歷史敘事之所以產生如此多樣性，主要是與口傳到文字書寫時，不同身份人群在記憶過去時採取不同的書寫策略有關。口傳與有文字社會並不是線性的發展關係，不是口傳社會消失，取而代之而成為文字型的社會。他們之間是並存的、複線的，甚至也會產生交叉攀附與仿效的效果。這些紛歧的文類與文本，正好說明不同人群處於不對襯的社會條件之中，人群的流動與身份分化促使其雜揉出不同的敘事文本。即便歷史敘事內容沒有產生一致性的標準版本，也透露出不同人群對歷史話語權與詮釋權的強烈需求。我無意在文

⁵⁵ 杜贊奇(Prasenjit Duara)指出由民族國家所主導的線性敘事愈來愈主導時，歷史的真實性愈來愈脆弱，而不同地方人群也會採用反敘事或反表述的方式來抵制它。參考Prasenjit Duara, *Rescuing History from the Nation: Questioning Narratives of Modern China* (Chicago: University of Chicago Press, 1997)。

中將這些紛歧的文字書寫導向考據或實證性的研究，這些多元紛歧的敘事反而提醒我們，人群在適應新的文化時所產生的複線性的思維，而這正是明清西南歷史與社會的特殊之處。

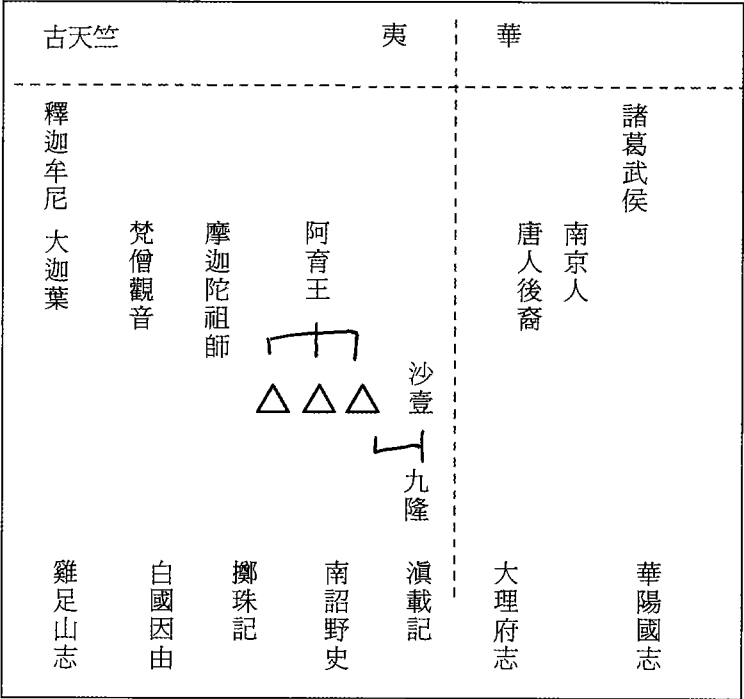
（責任編輯：唐金英）

附表1：《土官底簿》楚人土官表

官 職	籍 貫
德勝關驛丞	王義大理府太和縣楚人
雲南縣知縣	楊奴大理府趙州雲南縣楚人
雲南縣主簿	張興大理府趙州雲南縣楚人
青索鼻巡檢司巡檢	楊良大理府太和縣楚人
蒙化府樣備驛驛丞	尹義蒙化州楚人
楚雄府楚雄縣縣丞	楊益楚人
廣通縣主簿	段璽楚人
鎮南州同知	段良楚雄府鎮南州楚人
英武關巡檢司巡檢	張宗楚人
鎮南巡檢司巡檢	楊昌楚人
沙橋驛驛丞	楊均楚人
襲姚安府土官	高壽楚人
姚州同知	高義楚人
北勝州知州	高策楚人
通安州同知	高清鶴慶府土居楚人
楚雄府同知	高政楚人

資料來源：不著撰人，《土官底簿》（《文淵閣欽定四庫全書》版），頁331-420。

附圖：西南歷史的敘事結構



Writing Histories of the “Southwest”: Reconstruction and Dialogue between Two Paradigms of History

Ruizhi LIAN

Department of Humanities and Social Sciences
National Chiao Tung University, Taiwan

Abstract

The article discusses the political and social structure of “southwest” history. In southwest China, Dali, conquered by the Ming dynasty in 1384, had been the center of Dali kingdom. By analyzing literary genres and narratives written in the late imperial period by different social groups, this research focuses on how the past of Dali was reconstructed into two ideal historical frameworks: one that centered on narratives related to the conqueror Zhuge Liang (諸葛亮, 181-234), a framework supported by Chinese orthodox history; the other centered on ancient India, which related the visualized landscape to legends of Dali as a religious kingdom. Official documents and local gazetteers provided a longitudinal framework connecting the noble groups’ past to *Bo* (爨) of Chinese history. Oppositely, folk legends and chaptered novels provided a synchronic mode of narratives relating their past to the *Bai* (白) kingdom, sacred Buddhist relics, and holy monks. This study shows that Dali’s imperial officials and elites tended to support Chinese historical frameworks while the native officials and local commoners tended to reorganize their past into frameworks coherent with India’s Buddhist history. Most importantly, this paper demonstrates that in a spectrum of

Ruizhi LIAN, Department of Humanities and Social Sciences, National Chiao Tung University, Taiwan, Zhubei City, R. O. C. E-mail: sophie0502@gmail.com.

diverse narratives between the two paradigms, based on different historical experiences, various alternative histories were innovated through chosen genres for certain social groups.

Keywords: Paradigmatic History, Southwest China, Historical narratives, *Bo* and *Bai*, Legends of Zhuge Liang and ancient India