

拾、邊徼聖境： 雲南洱海地區的聖地與祖先

連瑞枝^{*}

蒼洱之間，妙香城也。¹

雞足山……佛大弟子摩訶迦葉乘釋迦衣鉢入定
於此，候慈氏佛下生乃涅槃。逢歲朔，四方緇
素進香，自漢迄今不絕。²

自明中葉以來，滇西有多關於佛教聖地的傳說，雲南甚至有地處古天竺的說法。以現代眼光看來，這些傳說頗為荒誕，但明清以來在許多地方文獻卻有著各式各樣的記載與細緻的描述。本文希望透過區域社會史的角度，來說明聖地或古天竺的概念是如何形成，並進一步解釋此地理位置被納入古天竺的說法，反應了什麼樣的社會心智與歷史基礎。

^{*} 交通大學人文社會學系助理教授。

¹ 李元陽：《嘉靖大理府志》（台北：國立故宮博物院 [微卷]，1986 [1573]），卷 2。

² 陳鼎：《滇遊記》，收入《叢書集成新編》（台北：新文豐出版社，1996），第 94 冊，〈雞足山〉，頁 553。

雲南歷史獨特之處在於它曾經維持了至少五百年左右的佛教王權：南詔大理國（752—1254），一直到明朝統治之時，外來政治勢力才深入到這個地區，並對社會造成結構性的影響。洱海地區是王權的核心區，長期以來大理王室及其名家貴族皆居住於該地區。王權的運作，一方面是以各部落結盟的方式，與滇東三十七蠻部結為軍事聯盟；另一方面其貴族世系長期以聯姻結盟的方式，居住在洱海地區及其它各軍鎮要塞。此外，統治階層均篤信佛教，國家開科取士多以在家僧為對象，是故此區域之地方政治文化與佛教關係甚為密切。

在歷經了元明統治之後，大理地區的貴族遺裔開始對其「過去」進行書寫的工作，但多以傳說的筆法為之，歷來學者多苦於其傳說內容過於荒誕，而視之為虛構不實的歷史。明朝文人謝肇淛（1549—1613）在撰《滇略》時，便對大理地區民間所保留的文獻大感不解，他說：「《白古通》、《南詔通紀》、《野史》等書，什九載佛教神僧靈跡，詭譎可厭，亦足見當時之崇尚也」。³陳垣撰《明季滇黔佛教考》一書，亦苦於明以前「無史可考」，而曾「心頗厭之」。⁴弔詭的是，若明以前無史可考，為何洱海東岸的雞足山以一邊陲之區「忽然」成為全國性的佛教名山聖地？若從宗教史的眼光來看，此情況也頗為突兀。筆

³ 謝肇淛：《滇略》，收入《景印文淵閣四庫全書》（臺北：臺灣商務印書館，1983），第494冊，卷4，「俗略·叶榆」條下。

⁴ 陳垣：《明季滇黔佛教考》（臺北：彙文堂，1987 [1940]），〈僧傳開山神話第十二〉，頁178。

者以為，若不考察其地方歷史與社會脈絡則無法窺得梗概。雞足山只是一例，另外蒼洱之間亦有妙香國的傳聞。從文獻來看，我們僅僅得知明清洱海地區的傳說內容，但是本文則希望能夠透過各種不同文類所提供不同的視野，來詮釋這些傳說的內容，並以此來說明歷經佛教王權、明朝以來國家力量的介入以後，居住在大理地區的社會集體（也可說是大理貴族遺裔）如何在時代變動下重新詮釋他們的「過去」——包括了祖地與祖先。

一、研究脈絡與文獻

過去是否是想像的？Benedict Anderson 在其《想像的社會》（*Imagined Communities*）一書中，認為國族結群的意識型態，是來自於對「過去」歷史的選擇、重組與重新詮釋，甚至是虛構而成的。⁵但是，這種對過去進行選擇、重組與重新詮釋的過程，並不是片面、靜態的，而是有其歷史性的基礎以及結構性的變化。對於此歷史論述在強調其虛構性與建構性的同時，筆者希望能夠以深入地方社會的歷史文獻，來說明此「虛

⁵ Benedict Anderson, *Imagined Community: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (London: Verso, 1983). 沈松橋也以此討論中國黃帝的傳說，沈松橋：〈我以我血薦軒轅——黃帝神話與晚清國族建構〉，《臺灣社會研究季刊》，第28期（1997），頁1-75。

構」與「想像」本身有其社會的真實性與歷史性。與其說社會是在找尋一種意識型態作為其認知我群的方式，毋寧說社會本身存有其「歷史心性」，使其以特有的文化機制來調節社會的主體性。⁶

在傳統中國地方社會中，祖先與地方性的神靈，往往是社會用以標示我族範疇的象徵系統。前者是重視以人為主的世系「縱向」關係，後者是重視地域社會的「橫向」關係。前者重視「人」的過去；因此，人的世代繼承所形成的宗族，成為群體的主要單位。相對的，就後者來說，社群的界定是由既定的土地共居關係來決定；所以，地域的守護神往往是一個社會所有力量的來源。中國西南地區的研究指出，約於唐末整個王朝瀕於崩解之時，地方性的傳說與宗教文化往往成為地方勢力用來創造區域合法性王權的重要依據，例如蜀國建國的合法性，便是建立在充滿神奇怪異的聖地傳說之上。⁷東南亞北方及其緊鄰中國西南邊境的一些古老政治體制，也是在獲得與村落的神祇——建寨始祖的妥協與溝通之後，才得以建立其政治的合法性。而這些建寨始祖便是地域的守護神，國王往往是以繼承建寨始祖的角色，進而將國家政體的合法性落實在村落層面。

⁶ 王明珂：〈歷史事實、歷史記憶與歷史心性〉，《歷史研究》，第5期（2001），頁136-147。

⁷ 傅飛嵐（Franciscus Verellen）：〈蜀：杜光庭《錄異記》裡的「聖地」〉，傅飛嵐、林富士主編：《遺跡崇拜與聖者崇拜》（台北：允晨出版社，1999），頁297-356。

⁸於是，建寨始祖由地域守護神，轉化而成為同時具有政治與宗教地位的部落酋長。這個過程，使得抽象的地方神靈逐漸地轉化為現實世界聖王或是聖者的形象。祖先與地域守護神並非是兩個截然二分的概念，他們會相互轉化，進而成為社會記憶的多重表徵。在這篇文章中，筆者嘗試從雲南洱海地區社群對於祖先／聖地兩個概念的互通性與共存性，來討論明朝統治前後，這兩個概念因為社會所面對的國家變化而產生結構性的分化、質變與互融。聖地的形成在歷史上具有反應王權的宗教意義，後來在明清時期卻成為追憶過去歷史的一種社會記憶。雖然許多學者認為這些傳說中的聖地是虛構的，是想像的。但是虛構與想像都不會是憑空出現的，而是與其社會實踐的歷史性以及外在環境的推波助瀾有關。

本文以雲南地區的地方文獻為主，包括了圖卷與文字記載，這些文獻都與王權和統治貴族有關。雖然這些文類的性質是有階層性的，但其中傳說的色彩卻極為濃厚。文章所使用的文獻最早可追溯至九世紀的〈南詔圖卷〉與十二世紀的〈張勝

⁸ Paul Wheatley, *Nagara and Commandery: Origins of the Southeast Asian Urban Traditions* (Chicago: Chicago Univ. Press, 1983). Georges Condominas, *From Lawa to Mon, From Saa' to Thai: Historical and Anthropological Aspects of Southeast Asian Social Spaces* (Canberra: Australian National Univ. Press, 1990). 萊曼(F. K. Lehmen) 著、郭淨譯：〈建寨始祖崇拜與東南亞北部及中國相鄰地區各族的政治制〉，王筑生主編：《人類學與西南民族》（昆明：雲南大學出版社，1998），頁 190-216。

溫畫卷》。⁹這二份圖卷的作畫性質均與佛教王權有關，前者是南詔最後一個皇帝舜化貞為其祖父及父親奉佛事跡作一個宣示，描述的內容是從南詔開國始，至其父親奉阿嵯耶觀音為建國聖源，並派使者到其國境內找尋觀音示化的故事與其聖跡的過程。後者「張勝溫畫卷」則是鋪陳佛教法界圖，以及南詔大理王室與僧侶在此法界中的相對位置。除了以上二份圖卷與王室有關以外，其它「地方性」的文獻則包括了《紀古滇說》、《白古通記》、《白國因由》、《梵古通記淺述》及《雞足山志》，這些作品，除了《雞足山志》有其確實的纂修者，以及《紀古滇說》為張道宗「輯錄」之外，其它的作品大多沒有具體的作者。其中《紀古滇說》是滇人張道宗所輯錄，其傳說側重的內容與後四者稍有不同，筆者判斷是較偏向滇東傳說的文獻。¹⁰《白古通記》、《白國因由》以及《梵古通淺述》則有其內在的繼承性，是代表滇西，尤其是洱海地區的傳說文本。《白古通記》是一本具有爭議性的文獻，以我們現在的眼光看來，它的內容幾近荒誕。但是，此文獻在地方書寫系統中，卻有其「正統」性。¹¹它不是一時之間以一人之想像力憑空捏造的，原來是已

⁹ 見李霖燦：《南詔大理國新資料的綜合研究》（臺北：故宮博物院，1982 [1967]）。

¹⁰ 張道宗輯：《紀古滇說原集》（台北：正中書局，1981 [1265]）。

¹¹ 《白古通》或寫為《梵古通》，有學者認為其全名為《白古通玄峰年通志》。李元陽曾在其萬曆《雲南通志》卷十八中寫道：「白古通玄峰年通志者，其文用方音，縉紳罕解。成都楊修撰慎謫居永昌四十餘年，熟習其語，因譯之為書，曰滇載記。」見石鐘健：〈論白族的白文〉，《中國民族問題研究集刊》（1957年），頁126-144。究竟原來的《白古通玄峰年通志》

佚失、且由僊文寫成的《白古通玄峰年運志》一書的簡稱。¹²現今已無法推斷其具體成書的年代，有學者認為其為明初作品，後來流行於民間。¹³但筆者依據其傳說的性質，以及它之所以能成為傳說文類的「正統」來看，此書的傳說內容很可能早就流傳於民間口述傳統之中。而由於白語的口傳性、濃厚的地方色彩、或是轉譯等等因素，造成後來文字記載上諸多版本間的差異性。傳說的起始時間雖難以確認，惟傳說的源流及其時間性應不僅始於明初。明清之際，高翥映所編纂的《雞足山志》可說是一部有系統地將雲南視為古印度的一本地方志書。¹⁴除了上述有關傳說的文獻以外，本文也使用墓誌銘及祖譜資料，來說明聖地的概念與祖先選擇有關。

內容為何已無法得知，但是後來的《白國因由》一書記載觀音十八化之事，也說是由《僊古通》轉載而來。由於《白古通玄峰年通志》已佚失，所以《白古通》、《白國因由》及與楊慎的《滇載記》諸多版本之間，何者是直接承襲、或那些內容是承襲其書，已很難斷定。

¹² 石鍾：〈大理喜洲訪碑記〉，《石鍾健民族研究論文集》（昆明：雲南民族出版社，1996），頁11。

¹³ 學者侯冲認為其書最早不可能早於明朝。見侯冲：《白族心史》（昆明：雲南人民出版社，2002）。

¹⁴ 高翥映著、芮增瑞校注：《雞足山志》（昆明：雲南人民出版社，2003）。

二、聖跡與聖地

（一）聖跡

至少在南詔晚期，王權便透過國家的力量在各地找尋觀音「聖跡」，以聖跡來確定王權法源與觀音示現有關係。南詔國王舜化貞（897—902），曾令其官員張順整理雲南地方的歷史文件，來誇示其立國之初確有許多聖跡及神異事蹟，其中便以「建國聖源」阿嵯耶觀音在其境內教化的種種的聖跡及顯靈來作為主要的依據。「南詔圖卷」提到的幾個重要「地方」，是阿嵯耶觀音教化境內土著後所留下的聖跡。其中第一個出現的聖跡是在巍山山頂（現今洱海南方的巍山），當時南詔開國國王尋瀾腳及其媳奉飯給梵僧時，梵僧在石上留下「聖跡及衣服跡並象馬牛蹤」。第二個是梵僧在南方的南開郡教化，在窮石村中留下的「化靴為石」的聖跡。第三個聖跡是在開南崧浮山頂。第四個是梵僧鑄阿嵯耶聖容，村人將之置於忙道山上。以上這些地點都在雲南界內，尤其都在山頂上，這可能與早期的山神信仰有關，也就是梵僧示化留下聖跡於山頂，意味佛教與山神信仰結合為一。這些梵僧聖跡的保留，意味著觀音為國家形成的神聖來源，同時也確定了其建國聖源所到之處即是其王權所及之境。

梵僧是否到過這些村子傳教法，難以考證；惟「梵僧來雲南傳教」卻是其王權形成過程中不能忽略的一個故事情節，尤

其「梵僧為建國聖源」，此王權合法基礎的意義更是無法抹煞。因此，梵僧已成為雲南地方傳說模式中重要的母題。但是，如果要將此外來佛教勢力轉化成為內部社會的力量來源，保留或是創造梵僧所創造的聖地與聖跡，則成為王權控制社會的一個重要的方式。

筆者懷疑大理地區的聖跡崇拜在大理國時期（約九至十三世紀），被擴大成為抽象的佛教法界的觀念。〈張勝溫畫卷〉便是反應大理國在佛教法界中的地位，其中有許多細節是繼承〈南詔圖卷〉的內容，諸如建國觀世音與開國國王細奴邏的圖，以及真身觀世音中的老人鑄阿嵯耶像等等。因為其編排的方式是一個佛教法界的展現，可以看到國王與僧侶在佛教法界中的相對地位，表達了佛教宇宙觀逐漸深入王權結構的傾向。由於雲南地方資料多為傳說性的文獻資料，所以，接下來筆者將以地方傳說文獻為主，對雲南聖地概念的持續性變化作一個說明。

（二）聖地：乾陀羅

十一世紀大陸東南亞留下的古文獻指出，大理曾被稱為「乾陀羅」（即健陀羅）。根據東南亞的文獻記載，十一世紀時，阿那律陀（Anôyatá）王曾求佛牙於「乾陀羅」（Kandahar）而未得，後來此地為中國所有。波斯史學家哀丁（Rachid-ed-din）曾說：「契丹之南有國，契丹人名之曰 Dai-liou，或大國。蒙古人名之曰合刺章（Karajang），印度及迦濕彌羅語言則名之曰

Kandar，即吾人所稱之 Kandahar 是已。」又說「蒙古人所稱為合剌章之 Kandahar，其地之人來自契丹及印度。忽必烈汗時為蒙古人所征服，其界一方地接西藏，又一方地接契丹，別一方地接印度。」這裡的契丹指的是中國北部。¹⁵元朝時馬可波羅（Macro Polo）行紀稱大理為哈剌章，也就是這裡所說的 Kandahar，便是乾陀羅，即當時的大理國。¹⁶另外，在哈威（G. E. Harvey）的《緬甸史》一書中，將阿那律陀求佛牙於乾陀羅之事，直接寫為「阿那律陀遣使至南詔國都大理」。¹⁷從以上的幾條材料可知，緬甸王阿那律陀曾到雲南之事，見諸東南亞的史籍之中，大理在當時便被稱之為「乾陀羅」。¹⁸

乾陀羅為梵語 *gandahar*，其實是古印度西北部地名，位於今阿富汗一帶，指的是一個充滿香味的國家。¹⁹玄奘的《西域記》載：「健馱羅國，舊曰乾陀衛，訛也，北印度境。」在慧苑《音義》下則說：「乾陀羅國，此云持地國，謂昔此國多

¹⁵ 伯希和（Paul Pelliot）著，馮承鈞譯：〈雲南之梵名〉，《交廣印度兩道考》（臺北：臺灣商務印書館，1962 [1931]），頁 22-23。

¹⁶ 馬可波羅（Macro Polo）著，馮承鈞譯，黨寶海新註：《馬可波羅行紀》（石家莊：河北人民出版社，1999），第 122 章，〈重言哈剌章州〉，頁 433。

¹⁷ G. E. Harvey 原著，姚枏譯注：《緬甸史》（上海：商務印書館，1942），上卷，頁 37-38。

¹⁸ 尼古拉斯·塔林（Nicholas Tarling）主編，賀聖達等譯：《劍橋東南亞史》（昆明：雲南人民出版社，2004），上冊，頁 134-136。

¹⁹ 其地點為今日阿富汗 Kandahar 地區，見玄奘：《大唐西域記校注》（北京：中華書局，1995），卷 2，〈健馱邏國〉，頁 234-235。

有道果聖賢，住持其境，不為他國侵害也。又云：乾陀是香，羅謂陀羅，此云國也。」²⁰慧琳《一切經音義》卷二十二「乾陀羅國」條下記著：「乾陀是香羅，謂陀羅此曰遍也，言遍此國內多香氣之香，故名香遍國。」也就是乾陀羅是一個以香聞名的佛國。²¹伯希和認為，中印半島印度文化，有在其地建立一新印度的習慣，將印度地名移置於國內，或者將地名梵名化，或者直接以印度的地名稱呼自己國家內的地名。²²因為緬甸將印度移植於東南半島上，所以緬甸北方的大理，也就順理成章地成為印度北方的乾陀羅。由此可知，最晚在十一世紀之時，大理國便有乾陀羅／妙香古國的稱呼。

方國瑜利用漢籍文獻也提出與伯希和相同的推論。早在《新唐書·南詔傳》中便記載著：「南詔或曰鶴拓。」²³《資治通鑑》乾符四年（877）也記載著：「法（隆舜）立，國號鶴拓」。他依據古音韻學的考證認為，鶴拓便是「乾陀」的異寫。²⁴那麼用「鶴拓」來指涉大理城邑或是國名的時間，又往前追溯到

²⁰ 丁福保：《佛學大辭典》。

²¹ 方國瑜：《中國西南歷史地理考釋》（臺北：臺灣商務印書館，1990 [1974]），上冊，頁 435。

²² 伯希和著，馮承鈞譯：《交廣印度兩道考》，〈雲南之梵名〉，頁 22。

²³ 歐陽修等撰：《新校本新唐書》（臺北：鼎文書局，1979），卷 222，〈南蠻列傳〉，頁 6267。

²⁴ 方國瑜：引前書，頁 434-435。「鶴拓」的名字早在唐中葉便出現，指的是現今洱海一帶，如果依方國瑜的說法，是在唐中葉（九世紀）時，南詔便有佛國之稱。

九世紀之時，也就是約為唐中葉，南詔末隆舜（878—897）透過王室信仰佛教的力量，將國家的名稱，改為「乾陀羅」。
〈南詔圖卷〉畫的便是這一段時期國王崇拜觀音的傳說。從印度佛教法界觀的角度來看，「乾陀羅」／「妙香國」的概念，是可以移植到其它「宗教神聖性質」的地方。佛國，並非是純空間性的地理位置，而是具有同樣神聖的地方皆可為其「化地」，此地理位置的神聖性是可以透過文化的創造而得以確定。

（三）角端與印度

元明時期，也有一些外來的行旅者以「寫實」的態度記載了他們親眼所見到的大理。其中又以郭松年的《大理行紀》以及李京的《雲南志略》二書最為主。²⁵他們二人對大理地區的佛教興盛，有許多的描寫。其中，郭松年對地理的描述有以下的稱贊之詞：

若夫點蒼山之山，條岡南北，百有餘里，峰巒岩岫，縈雲戴雪，四時不消。上則高河竇海，泉源噴涌，水鏡澄澈，纖芥不容，佳木奇卉，垂光倒景，吹風噓雲，神龍所宅，歲旱祈禱，靈貺昭著……于以見江山之美有足稱者。然而此邦之人，西去天竺為近，其俗多尚浮屠法，家無貧富，皆有佛堂，人不以老壯，手不釋珠，一歲之

²⁵ 王叔武校注：《大理行記校注·雲南志略輯校》（昆明：雲南民族出版社，1986）。

間，齋戒幾半，絕不茹葷飲酒，至齋畢乃已。沿山寺宇極多，不可殫紀。……至其處者，使人名利之心俱盡，此大理之大觀。²⁶

李京則寫道：

佛教甚盛，戒律精嚴者名得道，俗甚重之，有家室者名師僧，教童子多讀佛書，少讀六經者，段氏而上，選官置吏，皆出此輩。民俗家無貧富，皆有佛堂，旦夕擊鼓恭禮，少長手不釋念珠，一歲之中，齋戒幾半。²⁷

李京還特別標示出此地的地方教養階層為師僧，是在家僧，國家開科取士也多以這些人為主。除了統治貴族重視佛教經典以外，大理民間信仰佛教之風，亦非內地可比擬。郭松年則細部描寫蒼山洱海一帶的美景，甚至以「神龍所宅」形容之。復又以其佛寺之「酒灑清潔，雲烟靜境，花木禪房，水號號循堂厨」使到其處之人，頓失名利之心，來說明遠游者在此的心境。郭松年甚至認為其此等佛教之盛與其近「西天竺」有關。從此二段的描述可知，大理地區地理風景之美與佛教之盛，形成一幅風俗淳美的景像。

筆者無法得知這二份文獻是否影響中原文人對大理文化的看法，但是，我們仍可以從其它材料中來看看，其它文獻是

²⁶ 同前註。

²⁷ 同前註。

如何記載大理此邊徼之區。元人陶宗儀(1316—1403)在其《南村輟耕錄》一書中記載著元太祖南征至「西印度」時，遇到一個神獸的故事。這個「大獸其高數十丈，一角如犀牛，然能作人語，云：此非帝世界，宜速還。」耶律楚材(1190—1244)便解釋道，此名「角端，乃旌星之精也，聖人在位則斯獸奉書而至，且能日馳萬八千里，靈星如鬼神，不可犯也，帝即回馳。」此事之後，江浙鄉試時，便出題「角端」為題賦，令江南士子對「元太祖遇瑞獸」一事大作文章。²⁸在這次的鄉試中，參加考試的文人「心目中」的印度，到底是什麼樣的地方實難以想像，但印度角獸之事，已經廣泛地受到江南士人們的注意。²⁹元人郭松年到大理時，曾經強調大理地區「西近天竺」，但看來還不致於將大理視為天竺。明朝時，便有文獻開始將大理地區視為是帖木鐵當時遇到「角端」的地方。在明萬曆年間的郭棐撰《炎徼瑣言》一書，其中便記載：元太祖帖木真南征東印度，至鐵橋石門關前，遇一瑞獸，耶律楚材稱這瑞獸名為「角端」，「能言四方語，好生惡殺」，此「東印度便是南詔地」。³⁰很明顯地，江南文人們透過元太祖遠征印度遇到角端這一事件，使

²⁸ 陶宗儀：《南村輟耕錄》，收入《四部叢刊·廣編》（臺北：臺灣商務印書館，1981），第30冊，卷5，「角端」條下。

²⁹ 宋濂等撰：《新校本元史》，卷146，〈耶律楚材列傳〉，頁3457。在《蒙古逸史》中記載：「成吉思汗四十五歲，丙申據西藏依羅等三省之地，復長驅西印度，西征渡赤哈特林嶺絕頂，忽有獨角獸。」參見蒙文原著，陳任光譯：《蒙古逸史》（臺北：廣文書局，1976），不載頁數。

³⁰ [明]郭棐撰：《炎徼瑣言》，收入《玄覽堂叢書》（臺北：正中書局，1985年影明景泰刊本），卷2，「角端現瑞」條下，頁529。

得「南詔」與「印度」連結在一起。從元明時期官方文獻對「角獸」與「印度」的看法可知，其外緣環境的推波助瀾也是有助於洱海地區成為「印度」，換個說法，是將「印度」納入中國的版圖之中。

三、從阿育王到釋迦牟尼佛

滇人張道宗輯錄《紀古滇說》（1265），書中記載了摩迦國（應是摩竭陀國，magadha）阿育王三個兒子來到雲南的傳說。傳說中，摩迦國國王阿育王有三個兒子，因為追逐一匹神馬來到雲南，其中，長子福邦到「滇之西山」，三子至德到「滇之東山」，二子弘德則到「滇之北野」。後來，阿育王看他的三個兒子一去不返，便派遣「舅氏神明」統兵前往救援，但阻於哀牢國而滯留於永昌一帶。於是阿育王的三個王子及舅氏神明的遺眾，便「與（莊）蹻兵同諸夷雜處」，直到漢朝時王褒到滇求金馬碧雞之神，而此神便是阿育王的仲季二子。³¹南詔蒙威成王（即盛羅皮，在位期間為712—728）時，又追封阿育王的三個兒子以及舅氏予以帝號，並且以廟祀之，封之為神，主當時的名山。當時的長子福邦被封為碧雞山主廟，謚為「伏羲山河清邦景帝」；弘德則為「靈伏讎夷滇河聖帝」；三子則被封

³¹ 見[元]張道宗錄：《紀古滇說原集》，頁2-5。

於金馬山為「金馬名山至德景帝」；其舅則主廟在碧雞山主廟之左為「大聖外祖神明天子」。³²後來，其中有後裔名為仁果者，冠漢姓為張，肇基白崖，成為白國的國王。³³此書明顯地突顯阿育王三個兒子從外地而來的情節，因無法返回，遂成為金馬碧雞山神，而其另世系後裔，則形成了白子國。我們可以看到雲南古老的山神信仰系統，與古王國的王權世系是同樣地被納入佛教阿育王的傳說之中。

再者，在滇西的傳說中，聖地的來源與釋迦牟尼有關。《白古通記》記載著：「（點蒼山），釋迦說《法華經》處。」、「釋迦佛在西洱證如來位」、「迦葉尊者由大理點蒼山入雞足，今洱海之東蓮花曲有大石塊，上存尊者足迹，其深蓋數寸許。阿難親刻尊者香像於華首門」、「蒼洱之間，妙香城也。」³⁴據佛經記載，釋迦在靈鷲山說法，迦葉入雞足山，都是發生在北印度摩揭陀國國境之內。

摩揭陀國是印度北部一個重要的國家，佛經中記載著：釋迦牟尼晚年在摩揭陀國講道時，吸引了來自於各地的僧團聚集其首都，加上當時國王大力支持，使得摩揭陀國成為印度北方極為強盛又充滿神聖力量的國家。後來，釋迦牟尼佛在摩揭陀國東北方的靈鷲山說《法華經》，吸引了數以萬計的僧徒前往，

³² 同上，頁9。

³³ 張道宗輯：《紀古滇說原集》（台北：正中書局，1981 [1265]）。

³⁴ 《白古通記》，頁59。

經文中還描述了這一段壯觀又感人的說法會場。這場與會的參與者包括了一萬二千名著名的比丘，著名的弟子大迦葉也在其中、八萬菩薩、四大天王、八龍王以及摩揭陀國的國王。這段說法的情節在《法華經》中皆有細緻生動的描寫。³⁵總之，釋迦牟尼一生中大部份的時間是在摩揭陀國內度過，而其生平的許多勝跡大都在其境內城邑，所以摩揭陀國被視為是佛教聖地。《白古通記》中所提到的釋迦佛說《法華經》以及證如來位，也是應是發生在摩揭陀國才對。但如果大理為乾陀羅／妙香城，如何又發生了摩揭陀國的歷史事件呢？妙香國／乾陀羅與阿育王所在的摩揭陀國顯然是二個不同的地理空間，以這些文獻內容來判斷，洱海地區接受了此二種不同脈絡的佛教傳說並結合為一，並將這二個佛教經文中的神聖空間全部安排在洱海平原這個地理位置。³⁶

除了釋迦說法的靈鷲等聖跡以外，《白古通記》對觀音七化的地理範圍則明顯地縮小，前面〈南詔圖卷〉中的七化地點遠至南方的開南地區（今日銀生一帶），但在《白古通記》中則指觀音七化「南止蒙舍，北止施浪，東止雞足，西止雲龍」，也

³⁵ 玄奘著，季羨林校注：《大唐西域記校注》，卷9，〈摩揭陀國〉，頁725、726。

³⁶ 有關阿育王的國名是乾陀羅或是摩揭陀國的討論，已有學者在佛教經文與考古文獻中提出，其內容可參見古正美：《貴霜佛教政治傳統與大乘佛教》（臺北：允晨出版社，1993），頁231-241。

就是大理國時期的大理王城與近畿地區。³⁷

四、從釋迦牟尼佛到大迦葉

從傳說的本文脈絡看來，洱海地區的聖地有愈來愈集中，範圍愈來愈確定的傾向，尤其是蒼洱之間是釋迦說法處，雞足山是大迦葉示化處。在清初聖元寺僧人寂裕重刊的《白國因由》（1706）一書中，其書的開端便是記載著阿育王和他的王師優波鞠多點視其所造之塔，因此來到「白國陽南村」，阿育王見此景色宜人，問到此處山青水秀，有何靈迹？其師則回答他說：

此處古稱靈鷲山，釋迦如來為法勇菩薩時，觀音為常提菩薩時，在此修行。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。³⁸

所以優波鞠多建議阿育王封其二子於白國。阿育王遂昇焰光天告天王，「乞遣天宮尊而賢者下降白國，神助吾子，鎮國治民。」³⁹後來才有觀音來此協助阿育王後裔立國的傳說。除了觀音化梵僧的這一段故事，是雲南地區自南詔以來的傳說母

³⁷ 方國瑜：《中國西南地理考釋》（臺北：臺灣商務印書館，1990 [1974]），上冊，頁 646-648。

³⁸ 寂裕重刊：《白國因由》，頁 1。

³⁹ 寂裕重刊：《白國因由》，頁 1。

題以外，最為戲劇性是「觀音降伏羅刹」的這一段情節。洱海地區原來是由吃人肉、嗜人血的羅刹國所統治，觀音化為梵僧，牽著一隻狗從西天而來，經歷了古宗、神川、義督、寧北以及蒙茨和入靈應山德源城（今洱源），來到洱海平原喜洲張敬的家，當時的張敬是羅刹國的貴臣，他將梵僧引介給當時的羅刹王，並向羅刹王乞地以建庵室，羅刹王一口便答應，令其自裁範圍。梵僧便將「袈裟一鋪，覆蒼洱之境，白犬四跳，佔盡兩關之地」，羅刹便無所居住，梵僧便引羅刹入點蒼山上陽溪石室中，化「金樓玉殿，以螺為人睛，飲食供張百具」，令羅刹移住於此洞，梵僧便在羅刹入洞後，將石洞封起來，從此羅刹便被關在上陽溪的石室之中。⁴⁰此後，羅刹國便成「妙香國」，其「蒼洱與上下兩關」之境，便是觀音袈裟所披及之處。大理境皆悉觀音之境，其子民亦皆務善業。此後，觀音才將此蒼洱之間授予細奴邏為南詔國王。

寂裕他在《白國因由》卷尾寫道：

大理古稱澤國，又名靈鷲山，又名妙香國，又名葉榆池。因此地山青水秀，諸佛菩薩常在此修行說法，開演道場，所以立名各異。彼時為土著者，皆是西竺天宮聖賢降生，維持教化。如張惟忠、李成眉買、僧順圓、護疑、真證、崇聖；五代祖董、尹、楊、趙等十七人，精瑜伽

⁴⁰ 佚人：《白古通記》，收入王叔武輯著：《雲南古佚書鈔》（昆明：雲南人民出版社，1996年），頁56。

教法，非賢而何？⁴¹且有觀音菩薩默扶，故謂之佛國也。

42

這裡便很清楚地提到，彼時土著賢者，多是西竺天宮聖賢降生來教化。此「彼時土著」包括了南詔大理國時期的張惟忠，李賢者，以及董尹楊趙等這些嫻熟「瑜伽教法」的貴族僧侶們。⁴³也就是觀音授細奴邏為南詔國王後，復有許多菩薩降生彼國為賢者，助國家施行教化，而彼貴族世系皆可視為是佛教王權的守護者。

除了蒼洱間為釋迦說法之摩揭國以外，洱海東岸的雞足山，也成為禪宗祖師大迦葉示化的佛教名山。雞足山也稱雞嶺、雞峰，為梵文 Kukkuṭapadagiri 之意譯。⁴⁴據後人考證其詳細的

⁴¹ 在《樊古通記淺述》中則記載著：「王乃升光焰天，告天王曰：乞遣天宮尊者而賢者十七人，下降樊國，神助吾子以鎮其界。」參見尤中校注：《樊古通記淺述》（昆明：雲南人民出版社，1988），頁 9。

⁴² 寂裕重刊：《白國因由》，頁 20。

⁴³ 《樊古通記淺述》書中描述「阿育王與其師在樊國白陽村建佛塔」與「觀音降服羅刹」二事與《白國因由》內容類似，此書成書的年代約在清朝時期，此版本乃由 1953 年土改期間，在民間收藏的民間文獻，現收藏於雲南省圖書館。參見尤中校注：《樊古通記淺述》，頁 1-2。

⁴⁴ 雞足山的起源可以參考達彌卡：〈雞足山遺址的探索〉，收入《內明》，第 294 期（1996），頁 29-31。許天俠：《雞足山的傳說》（昆明：雲南人民出版社，1985）。佛經《增一阿含經》卷 44、《阿育王經》卷 7、〈高僧法顯傳〉中皆有關於雞足山的描述。

地點應是在現今印度伽耶城（Gaya）城東北處。⁴⁵唐朝許多僧侶結伴到西域取經，多所提及沿路的城市、皇室、宮殿以及寺院等等，在玄奘的《西域記》中便記載著：「迦葉承佛旨住持正法，結集至盡二十年，將入定滅，乃往雞足山。」⁴⁶佛教經典也有許多是關於雞足山的描述，主要是環繞在一段神妙的故事——釋迦在靈鷲法會上拈花開示，迦葉一笑領受心法，釋迦因此而授金縷袈裟給迦葉，成為禪宗始祖的傳說。迦葉自此便持金縷袈裟隱於雞足山，等待授法給未來佛彌勒佛。迦葉受得禪宗心法，二十八傳至達摩，達摩東行來到中國，遂成為中國禪宗的始祖。自宋明以來中國禪宗極為興盛，禪宗譜系的建立沒有不追溯其源頭到迦葉尊者。如今，遙遠的雲南突然有了一座雞足山，似乎驚動了許多明清文人心中既陌生又熟悉的異國／聖地情感。對於雲南既有的土著貴族社會而言，這個傳說也為其聖地增添無限的神祕感。

雲南雞足山的出現，最早可追溯至何時，似乎是很難有具體的答案。⁴⁷唐樊綽的《雲南志》根本沒有交待。⁴⁸元人郭松元

⁴⁵ 在今印度伽耶城東北十六英哩，庫爾基哈爾北的一英里的三個峰頂。參考[唐]義淨著，王邦維校注：《大唐西域求法高僧傳校注》（北京：中華書局，1988）引 Law, B. C., *Historical Geography of Ancient India* (New Delhi: Oriental Books Reprint Corp, 1976)。

⁴⁶ 玄奘、辯機原著，季羨林校注：《大唐西域記校注》（北京：中華書局，1985），卷9，〈摩揭陀國〉，頁705-709。

⁴⁷ 侯冲認為雞足山此一名稱的出現是始於《白古通記》一書，而《白古通記》是明初成書。所以雞足山的傳說不會早於明初。但是，在一份撰於元朝泰

的《大理行記》書中也沒有提到雞足山的名稱。但是，《白古通記》一書中，內容是這麼寫的：

雞足山，上古之世原名青巔山，洞名華陰洞，厥山左峰名花石回龍峰，今羅漢壁、獅子林、九重崖轉下至文筆山塔院者，是也；右峰名曰青檀顧峰，即青檀山、太極嶺跌至白石崖、仰止台至拈化寺者，是也；中一峰曰鍾啟聖峰，即絕頂中嶺，自迦葉殿、勝峰寺跌過華嚴、傳衣盡於接待寺者，是也。迦毗羅國淨梵大王因其山形像雞足，遂更名曰雞足山，名其洞曰迦葉洞。後訛為華首門。阿育王時，敕長者明智、護月、李求善、張敬成等，來創迦葉、圓覺、龍華、石鍾等庵，即為名勝之始。⁴⁹

這裡的迦毗羅國原指的是釋迦佛居住的國家，淨梵大王為釋迦之父。文後的阿育王，則敕請雲南幾位高僧護月、明智、李求善、張敬成等人，時間上完全不合乎邏輯。但是，若依文章的脈絡來看，已經點出了淨飯王—釋迦—阿育王三者之間的關連性。仔細分析上文，可以得知，「釋迦是在西洱證如來位」，

定三年（1326）的〈栖賢山報恩梵剎記〉中便已提到：「余嘉其勝地，左挾釋迦、普陀之聖跡，右腋龍泉、雞足之名山，後倚西山千仞之翠屏，前對東山富樂之秀巘……」其描述地點雖為永昌之佛寺，但概述雲南之勝跡，可見雞足山的傳說早於明初。方國瑜主編：《雲南史料叢刊》，卷3，頁301-302。

⁴⁸ 樊綽：《蠻書》（大理：大理白族自治州文化局，1998），卷2，〈山川江源第二〉，頁19-21。

⁴⁹ 佚人：《白古通記》，頁58。

「迦葉尊者是由大理點蒼山入雞足」，核心仍是以點蒼山洱海附近為中心位置，迦葉是從點蒼山入雞足山的。也就是說；傳說的主體是洱海地區，雞足山的神性是來自於蒼洱。

文獻上有關雞足山的傳說，始於明末徐霞客受邀撰山志始，歷大錯和尚（即錢邦芑）、范承勳、高翊映分別纂修為止，在百餘年間被密集地增補與編修。⁵⁰最具代表性的，分別為大錯和尚的《雞足山志》以及清初高氏土司高翊映又增補的《雞足山志》。⁵¹此密集的書寫有助於確認「雞足山便是迦葉尊者聖地」的流傳，並確立了雞足山與中國其它名山峨嵋、天目、五台等並列佛教名山的地位。⁵²

在大錯和尚的《雞足山志》一書中，便視滇中（即金馬碧雞所在）為西域之地，也是阿育王所封的摩揭陀國。他依據曾經到印度朝聖的法顯及玄奘的記錄，認為雲南雞足山的確就是摩揭陀國大迦葉入定之處，其考證依據如下：

1. 據《南詔野史》記載：「周天竺國阿育王有三子，王畜一神馬，三子爭之，王令放馬得者與之，三子追至昆池東山得馬，即今之金馬山。長子繼至，知馬已為弟得，遂屯西山，時碧

⁵⁰ 同上，〈志例〉，頁 13。

⁵¹ 錢邦芑（即大錯和尚）纂，范承勳增修：《雞足山志》，收入《中國佛寺史志彙刊》（台北：新文豐出版社，1985），第 3 輯，第 1、2 冊。高翊映著、芮增瑞校注：《雞足山志》（昆明：雲南民族出版社，2002）。

⁵² 〈用周禪師道行碑記〉，楊世鈺主編：《大理叢書·金石篇》（北京：中國社會科學出版社，1991），第 10 冊，頁 122。

鳳在山，土人呼為碧雞，至蒙氏封二神為景帝。今雞足山土主神即景帝也。可見金馬碧雞之名皆本於阿育王，則此疆域舊為西域無疑矣」。⁵³

2. 據山形來說，雞足山「南有畢鉢羅窟，北有石寶山，俱菩薩顯化道場」。據其佛教聖跡來說，「雞山數百里之間諸佛菩薩靈蹟顯著者甚多，其為佛地可知。」⁵⁴
3. 據《郡志》載：「蒼山世傳為佛苦行之地，草石皆有栴檀香氣，叢林梵剎諸峰相望……且茲山三峰迴抱萬水奔朝洞穴幽奇岩壁陡峻，實甲西南，且林阻谷奧，而從無蛇虎之患，其為佛地實無疑。」⁵⁵
4. 「西方哈嘛僧每年來朝雞足者頗多，細詢之，皆云，自古相傳是迦葉守衣雞足。」且崇禎時期「烏斯藏大寶法王亦遣弟子來雞足朝禮迦葉，則知此為迦葉入定之處。」⁵⁶

大錯和尚所提到的證據，是值得玩味的，他撰寫的依據也是來自於當地土著的傳說資料，同時，此地風俗絕美又加強了他的信念。最後，值得注意的是大錯和尚親自對來自於西藏朝聖的密教僧侶「細詢之」，而明末西藏密教僧侶壯觀的朝聖隊伍，也進一步確定了神秘的迦葉道場在中國佛教聖地中的地位。

⁵³ 錢邦芑纂，范承勳增修：《雞足山志》，卷1，頁93。

⁵⁴ 同上，頁84、94。

⁵⁵ 同上，頁97-98。

⁵⁶ 同上，頁102-104。

在大錯和尚編修的《雞足山志》後，高氏土司高爵映又在其基礎上重新編修另一個版本的《雞足山志》，並將印度歷史完全移植在雲南地區，並且以雞足山佛教的發展，視為雲南歷史的核心。高爵映祖先世代為大理國相國世家，明清時又繼任土司家，其世代在雲南各地軍鎮要塞的地位極為崇高。依據此歷史脈絡來看，高爵映的《雞足山志》可說是保留了土著貴族的觀點。他在纂山志時，曾表白其目的是：「書此以明西南夷之通西域，自西迤而上，均在南天竺之摩竭堤國中，咸受天竺之教化明矣。」⁵⁷也就是希望能夠將西南夷為南天竺摩竭堤國的歷史寫出來。他在書中以中國聖王正統紀年，紀天竺事。諸如：

周昭王二十二年庚戌：天竺迦維衛國淨飯王妃摩耶氏，夢天降金人，有孕。於是年四月初八日，佛從右脅降生，名悉達多。

孝王五年丙辰：春正月，迦葉尊者飛錫自耆崛山騰空來至雞足，八明王隨亦追至山坪作樂歌頌，然後共至山巔。⁵⁸

其編年始於周昭王二十二年（西元前 944）始，止於明嘉靖元年（1522），前後約二千四百餘年。有意思的是，在高氏的《雞

⁵⁷ 高爵映著、芮增瑞校注：《雞足山志》，〈沿革〉，頁 62。

⁵⁸ 高爵映著、芮增瑞校注：《雞足山志》，卷 1，〈考證〉，頁 44。

足山志》中，他將摩竭陀國視為南天竺，妙香國也在南天竺。他對世界的看法是建立在「蓋崑崙之四方及中，爲五印度。……以新頭河經於南海此諸國，即爲南天竺境，即所謂南印度。彼中印度亦稱之曰中國。自西南行遍歷諸國，至摩提國以外，謂之漢地。」⁵⁹亦即；雲南西洱河妙香城以及雞足山，都在摩提國國境內。雞足山的歷史始於迦葉，記事內容則為法脈傳法的過程，也就是以迦葉法脈為本位，以雞足山道場為主的傳法過程，成為其編年的主要內容。其中，公元前二世紀時，外道頗盛，「（迦那提婆）尊者於巴弗連邑大轉法輪，外道悉已皈依。」⁶⁰迦葉尊者法脈一系，到巴弗連邑傳法，這裡的巴弗連邑指的便是大理國王城：喜洲。

（一）巴弗連邑

喜洲這個地方原為大理國時期貴族聚居之城，又被稱為：巴連弗邑，巴連弗邑是恒河畔的一個村庄，梵名為 Papaligrama。義淨的《法顯傳》中描寫巴弗連邑，是摩揭陀國的國都，即華氏城，他說：「是阿育王所治，……凡諸中國，惟此國城邑為大，民人富盛，競行仁義。」《大唐西域記》中記為「波吒釐村」，是釋迦佛在世時之摩揭國國王建立的一個城，此後，阿育王曾經將這個城改得規模更宏偉。⁶¹高翊映的

⁵⁹ 同上，〈考證〉，頁 59。

⁶⁰ 同上，〈考證〉，頁 61。

⁶¹ 《大唐西域記》，卷 8，〈摩揭國〉，頁 624。

《雞足山志》便將喜洲這個地方與「巴弗連邑」連在一起，其書中記載著：「其南有耆闍山，又西南下至摩竭提國之巴連弗邑，是阿育王奉觀音長者所治之妙香城。」「巴連云者，喜近水也；弗之云者，洲之謂也。則譯明是為喜洲。」此妙香城等同於巴連弗邑，古時乾陀羅（在印度西北）或是妙香「國」的意義在此轉化並縮小至「妙香城」為巴弗連邑，喜洲。在《雞足山志》〈迦葉尊者〉條下則記載著，「阿育王之國凡三十有七，其所生為摩竭陀，其下至妙香城之巴連弗邑者實為摩竭提國也。」此處不再以妙香「國」稱蒼洱，取而代之所稱妙香「城」，是以摩揭陀國得以將妙香城納入其國家範圍之中。

（二）古天竺

雲南為古天竺地，已在明中葉以後，形成文本上的具體事實：蒼洱是妙香城，而雞足山則成為大迦葉道場，成為佛教名山之一。明末李元陽撰《大理府志》（1573）其中便記載著：「《白古通》云：蒼、洱之間，妙香城也。」⁶²清人釋同揆在其《洱海叢談》中則說「大理府為天竺之妙香國。」吳大勛《滇南聞見錄》〈佛國〉條下則記載著：「大理府為天竺阿育王所封妙香國，蓋佛國也。……觀音大士跏趺點蒼山，化其地結廬焉。」雲龍輯，《滇故瑣錄》卷四，「大理毗連印度、西藏，往時交通頻繁，濡染佛教甚深，故有妙香國之稱。清陳鼎《滇黔

⁶² 李元陽纂：《嘉靖大理府志》（台北：國立故宮博物院 [微卷]，1986 [1573]），卷2。

紀游》云宋乾二年，詔沙門三百人入天竺求舍利及梵書。其記錄行程曰巍峰，曰雞足山，曰優波掬多石室，曰王舍城……以今考之，皆大理古跡也。蓋南詔為蒙段地而黔蜀之道不通也。然則世所謂佛國者，其在滇南矣。以上見俞曲園《茶香室續鈔》。」雲龍雖轉述了俞曲園的說法，也未必認為大理即佛國。但是他知道俞曲園並不是一般小說家以捕風捉影的方式記錄坊間雜談，而是就當地人訪問確實以後，才記下的筆記。所以，至少他認為「大理佛國之說由來已久」惟其事實「尚須詳考」。清人陳鼎《滇遊記》〈雞足山〉項下則記載著：

雞足山在賓川州……頂有石門，佛大弟子摩訶迦葉乘釋迦衣鉢入定於此，候慈氏佛下生乃涅槃。逢歲朔，四方縑素進香，自漢迄今不絕，……每寺千眾或數百眾不等，皆刀耕火種為食，僧多卷毛鉤鼻深目穿耳……頗知漢語。⁶³

此地的進香行為竟然是自漢迄今，其間或有誇大之辭，明清以來的文人也相信這個傳說，不僅是此地民間進香盛行，其「番僧」形象都列為是聖地的古老證據。這可能是民間對這套傳說的一種自我宣稱的方式，或許誇張，但也相當值得玩味。顧炎武撰《天下郡國利病書》算是地理類書中較為權威的一本書，他在書中概略地提到「白人」是古白國支流，而此古白國則又

⁶³ [清]陳鼎：《滇遊記》，收入《叢書集成新編》（台北：新文豐出版社，1996），第94冊，〈雞足山〉，頁553。

是天竺白飯王之後，也透露了白國與天竺之間隸屬的關係。⁶⁴

五、社會史的詮釋： 有關祖先世系來源的討論

聖地的形成有它的歷史性，不論是「妙香城」或是「雞足山」的聖地概念，它們都可說是某種特殊的歷史經驗的一種轉化。人們透過這種轉化得以將其過去安置在地理位置中來緬懷。如果妙香國或是雞足山的文字描述大量出現於明中葉，我們可以從兩個角度來對此進行描述。一是文字書寫的普及化。一是洱海地區社會集體面對過去的一種調節方式。

所謂文字書寫的普及，是因明朝以來流寓雲南的文人日多，影響並刺激了大理名家大姓對於文字書寫的喜好。書寫的密集，便有利於創造並確定「事實」。當然這也有利於將原來紛雜沒有系統的口傳民間傳說予以確定，並成為固定的版本與有系統的地方知識。但是，這並不意味著「事實」是純粹由大量又密集的文字書寫「虛構」出來的，而是說，這種書寫的背後遷涉到地方社會的歷史認知，與其社會心智在特定時空下的需

⁶⁴ 顧炎武：《天下郡國利病書》（臺北：藝文書局，1977），第31、32冊，〈雲貴〉，頁15、16，頁20。

要。也就是筆者前面所提到的第二個因素。所謂地方社會的歷史認知，如前文已述，過去的歷史如南詔大理國的佛教王權，其王權的性質本身便蘊含著一套法界觀，是將人與地的神聖性連結在一起。其王室及貴族後裔本身便有一套對人的來源及地理的知識有其宗教性的看法——不論是反映在〈南詔圖卷〉中觀音示化所現的聖跡，或是蒼洱之間為乾陀羅的稱法。尤有甚者，大理貴族認為其世系來源與其「祖地」或「元祖」有關。

大理貴族對其世系的來源，曾抱持著幾個不同階段的看法：其世系來源先後曾經是：土地—觀音／梵僧—九隆族—南京／中原移民等幾個階段的變化。我們先從明人謝肇制《滇略》的一段文字來談起：「永昌以正月十六祠大官、小官廟，夷漢皆往會祭，廟在哀牢山下，其神題大官，曰大定戊方天下靈帝，小官曰大聖信苴利物靈帝，不知何神。張志淳曰：此必蒙氏世隆僭號時，即其始祖生長之地而祀之也。相傳大官為叔，小官為侄，即其始祖生長之地而祀之也。」⁶⁵指的便是國王始祖生長之地，被封為「祖神」的一個例子。「祖地」最終還得以「人」的形象獲得民間的祭祀。

大理貴族趙氏始祖也有類似的例子，趙氏的起源是與南詔王權建立時的土地分封有關。趙氏祖地是在趙州建峰山，其世系來源是與建峰神山有關。傳說中有位名為趙康者，家中無子

⁶⁵ [明]謝肇制：《滇略》（臺北：臺灣商務印書館，1983年，影印文淵閣四庫全書第494冊）。

嗣，誕一美女，很多人想要娶這位美女，後來蒙興宗（674—712）招趙康來到趙州，令他寓於趙州五峰山下。有一天趙康在西面的山上遠遠地聽到一個嬰兒的哭聲，聞聲尋之，發現一個小男嬰，便將他帶回家撫養。自從將小男孫帶回家養以後，「資畜榮盛」，後來聽說原來發現小男嬰的那座山是一座神靈所住的地方，這位小男孩便是神人之子，為趙氏的始祖，趙康也因此被封為趙州土主。有趣的是，故事並沒有交待美女子的去處，但是這個建峰神，也就是趙康，被封為「外祖建峰」，外祖便是「邦之外親」的意思。傳說內容必然有一些遺漏之處，其內在的歷史邏輯應是：（一）、趙康之世系以神山之子的名義，確定其世系在部落中的領袖地位。（二）、趙康為趙州部落領袖，生有一位女兒，嫁給南詔王興宗王，後來趙康才被賜為土主。⁶⁶興宗王之子威成王時，才又封之為「元祖建峰福蔭太師」。⁶⁷「元祖」在雲南地區，往往是用來指涉地方神靈，可能是土地神、山神或是水神。大理國王段思平的世系也有一個有關元祖的傳說，傳說中段思平的母親是院塋村（位於洱海五台峰萬花溪旁），一位楊姓長者向神求來的女兒。當時這位長者種了一棵李樹，李樹結下的果，墮地後變成一個女子，長者命名為「白姐阿妹」。後來蒙清平官段寶瓊聘白姐阿妹為夫人，然後這位夫人「浴濯霞移江，見木一段順流觸阿妹足，迺知元祖重光，化為龍，感而有孕。」生二子便是段思平與段思冑。

⁶⁶ 〈建峰亭記〉(1409)，《大理叢書·金石篇》，冊10，頁30上中。

⁶⁷ 〈趙氏宗祠碑〉(1381)，《大理叢書·金石篇》，冊10，頁28下。

⁶⁸也就是說，段思平是其母親與元祖所生下的後裔。

元祖是早期自然山川神祇的概念，但是，在南詔大理國時期，它的角色並沒有被佛教勢力所取代，反而是不斷地透過王室與貴族的祖先發生連結，使得他們的祖先都與此神靈發生內在的連結。同時，佛教梵僧也以類似的模式成為大理貴族祖先。⁶⁹

在觀音化為梵僧的傳說之中，許多大理國的貴族都宣稱他們的祖先是梵僧的後代。還是以上面提及的建峰趙氏為例；趙氏後裔約於八世紀末時，隨南詔國都遷徙移居喜洲，後裔有「趙鐸些」，是南詔的一位重要官員。這位「趙鐸些」也出現在「南詔圖卷·文字卷」中的開南郡督「趙鐸咩」，他在蒙隆舜（在位期間 878—897）時，曾被派往各地找尋觀音化身的遺跡。⁷⁰趙鐸些有後裔名為趙波羅永（又稱為趙永），他建了洱海有名的蕩山寺，蒙主敦請他為師，其後裔從此便成為「通瑜伽教，精秘密術」的阿吒力僧世家，其時間約為唐末時期，約十世紀。

⁶⁸ 〈三靈廟記〉(1450)，《大理叢書·金石篇》，冊 10，頁 49 上中。

⁶⁹ 參考拙作：〈女性祖先或女神：雲南洱海地區的始祖傳說與女神信仰〉（出版中）。

⁷⁰ 「南詔圖卷」文字卷部份有一位趙夢咩，這與我們在許多金石資料中所常遇到的趙夢些應是指同一個人。另外，在〈大理弘圭趙公墓誌銘〉(1430)的一份碑銘中則宣稱趙夢些的始祖是建峰趙氏，後來移居喜洲。另外見〈彥昌趙公墓碑銘〉(1422)，《大理叢書·金石篇》，冊 10，頁 32 下。

⁷¹喜洲趙氏的僧職傳統在大理國便是相當確定的，其墓誌銘多以「趙波羅和尚族宗」來稱呼趙氏族人。洱海地區貴族稱自己祖先為梵僧的例子非常普遍，這種情形之所以發生，也可能是歷史事實，因為雲南介於四川、吐蕃、印度及東南半島之間，交通往來是可能的。但是，促使此梵僧祖源的宣稱，其社會性因素是大理貴族階層的僧侶身份有關。因為前面提到的大理國選官任職大多以識讀佛經的在家僧為其主要的來源，而這些在家僧都有其世襲的家業，也就是特定法術與修行儀式。

明朝統治大理之時，大理貴族後裔的儀式性身份受到來自明朝宗教政策的壓力。⁷²尤其在家僧制是朱元璋無法認同的正統佛教的僧伽制，相反的，此正是他要極力控制的民間宗教勢力。於是此一政治局勢，連帶地使得大理名家大姓的「祖先宣稱」也必須受到調整。比較明顯的改變有兩個階段，第一是名家大姓稱自己是「九隆族」，一是又改稱自己是來自於「南京／江南」。約在明朝中葉時期，龍關趙氏紛紛棄其「祖業」，而改從「人文彬彬」的「儒業」。⁷³趙氏世系性格由佛轉儒的轉變，是與後來祖先論述的改變有密切的內在關連。在十五世紀中葉

⁷¹ 〈彥昌趙公墓碑銘〉(1422)，《大理叢書·金石篇》，冊 10，頁 32 下、33 上；〈大理弘圭山趙公墓誌銘〉(1430)，《大理叢書·金石篇》，冊 10，頁 35 中下。

⁷² 較完整的資料可見葛寅亮：《金陵梵剎志》，收入《中國佛寺志彙刊》（臺北：明文書局，1980），冊 3，卷 2，〈欽錄集〉。

⁷³ 正德十六年的《太和龍關趙氏族譜》(1521)、萬曆二十四年《昆陽趙氏族譜》(1596)，雲南省圖書館藏。

到末葉期間，同一族宗的趙氏墓誌銘〈處士趙公墓誌〉（1449）則記載著：「處士諱帑，字文中，姓趙氏，其先出自九龍族，世居大理弘圭之史城。」這是趙氏墓誌銘中第一次出現「九龍族」的字眼。

趙氏世系「祖先宣稱」的結構性轉變，也出現在洱海地區其它名家大姓的身上。同樣在十五世紀中葉的一份楊氏墓誌銘也提到：「姓楊氏，九龍族之裔。」⁷⁴其它的楊氏墓誌銘：「姓楊氏，九隆族之裔，世處蒼洱喜臉史城之東，自蒙段守土以來，世為醫官。」⁷⁵另有〈楊善士正字墓誌銘〉（1462）：「厥姓九隆氏之裔，世處五峰之下陽溪」；⁷⁶〈故善人楊公墓誌銘〉（1483）：「姓楊氏，九隆族之裔，代不乏賢，世處弘圭之市戶」；⁷⁷〈處士楊君諱甫墓誌〉（1483）：「憶昔始祖諱義宗，迺九隆族子雲之後。」⁷⁸其它的姓氏的墓誌銘也有類似的情形出現，如張姓：「公諱福，姓張氏，九隆族之裔，世處大理太和之喜臉」。⁷⁹李氏提及其為「九隆氏」的有〈李武公墓誌銘〉（1462）、

⁷⁴ 見石鍾：〈哀牢九龍與白蠻〉，《大理喜洲訪碑記》（昆明：雲南省立龍淵中學中國邊疆問題研究會油印，1944），頁14。

⁷⁵ 〈處士楊先生墓誌銘〉（1451），《大理叢書·金石篇》，冊10，頁50上中。

⁷⁶ 〈楊善士正字墓誌銘〉（1462），《大理叢書·金石篇》，冊10，頁56中。

⁷⁷ 〈故善人楊公墓誌銘〉（1483），《大理叢書·金石篇》，冊10，頁63中。

⁷⁸ 〈處士楊君諱甫墓誌〉（1483），《大理叢書·金石篇》，冊10，頁64中。

⁷⁹ 〈故善人張公墳誌銘〉（1457），《大理叢書·金石篇》，冊10，頁51中下。

〈故弘圭法主玉泉庵貫公墓誌銘〉（1492）；⁸⁰段氏的有〈故善人里長段公墓誌銘〉。⁸¹其它的還包括趙、尹、董、何、杜等姓也有類似的情形出現，在此不一一列舉，其出現的時間都約為十五世紀中至十六世紀中葉，且以世居於喜洲的貴族後裔為主。⁸²

「九隆氏」的稱法是有「復古懷舊」的意味，其典故出自於《漢書·西南夷》的哀牢傳說，南詔曾向唐朝說他們是哀牢後裔。⁸³哀牢生有九隆兄弟，是以明季名家大姓復古以「九隆氏」或「九隆族」稱其社會集體。也就是說，他們片斷地遺忘南詔大理以來的祖先歷史，以更古老的九隆傳說來說明「他們是誰」。⁸⁴

約在清初以後，九隆族的記載便很少出現在墓誌銘的記載中，取而代之的是「世居喜洲，鉅族也。」的描述，對他們的祖先名字，也不再以篇幅鋪陳冗長的祖先世系名單，而是以「代不乏賢」一筆帶過。從這樣看起來，九隆族的集體稱謂似乎並沒有維持很久，而祖先的集體性以及其在現世世界的意義，也

⁸⁰ 〈李武公墓誌銘〉（1462）、〈故弘圭法主玉泉庵貫公墓誌銘〉（1492），《大理叢書·金石篇》，冊10，頁56下、57上、68下。

⁸¹ 〈故善人里長段公墓銘〉（1477），頁60下。

⁸² 侯冲：《白族心史》（昆明：雲南民族出版社，2000），頁194-198。

⁸³ 石鍾：〈哀牢九龍與白蠻〉。

⁸⁴ 此「九隆」在其地方傳統中有二層意義，一是哀牢夷的後裔，一是其兄弟有一支系為南詔王室，而餘八兄弟復為「天龍八部」為王權守護神。見寂裕刊：《白國因由》，頁9-11。

逐漸地與現實社會脫離。

「族譜」在此時反而出現了另一種迴避土著性稱謂的祖源論述，它們將其祖先推往更古老的過去、更遙遠的異地。此一將祖先、祖地推往更古老的過去、更遙遠的異地的作法，並不會排擠所有土著社會對於過去大理貴族經驗的記憶，反而有助於將過去的貴族歷史納入更大的文化系統之中，以便容納其所有的紛歧的歷史經驗。首先，還是以前面已經提過的趙氏為例。在一份喜洲城北七舍邑收藏的《趙氏族譜》中，內容寫著：「（據）該譜之《世次考略》云：按趙氏世居宏圭鄉之城北村，裔肇自秦，著姓于隋末唐初，嗣有諱鐸些，原隸江南鳳陽籍，唐初至滇，因仕蒙氏為相，世系乃可考，是始祖。」⁸⁵這是附會為漢人之例。後來的墓誌銘也寫道：「其上世為江南鳳（陽）人」。⁸⁶又言「我趙氏自始祖鐸些公以來，來自江南」。⁸⁷這些內容，明顯地是與前述的建峰祖地有矛盾，在族譜中將「唐朝先人」的先世原籍推為「江南鳳陽籍」則明顯是後人偽植於文的。這種敘事內容的重點是江南鳳陽縣這個「地點」，始祖是誰反而無關宏旨。墓誌銘中也開始不重視對於其祖先的交待，約在萬曆年間（約十六世紀末）家譜中開始不將始祖視為一個需要

⁸⁵ 《趙氏族譜》，大理州圖書館藏。

⁸⁶ 〈廣東陵水縣佑縣耀廷張君墓表〉（約 1840），《趙氏族譜》（一），不載頁碼。

⁸⁷ 〈繼述家譜序〉，《趙氏族譜》（二）。

交待的人。他們可以只追溯死者前三代以前的祖先便可以。⁸⁸

另一個名家大姓楊氏，在其《大理喜洲中和邑楊姓族譜》描述他們的祖先時，記載其祖先來源有二個說法：一是說是南京應天府上元縣柳樹灣，另一則是說世居太和，始祖有寵於樊王蒙氏（白王，南詔五蒙氏），在南詔時，楊氏便仕宦於朝。在另一份寫於清末的《太和史城楊氏族譜》，在其〈世次考略〉中便寫到：「楊氏案碑誌為喜睽巨族而譜牒失修，閱鼎革變亂，始遷之祖未能悉也。紹霆公墓誌云：原籍江南江寧府上元縣，為宋將楊由義之後，七傳入滇，卜居喜洲。」⁸⁹

也有說是祖先隨諸葛武侯南往，留守大理。如在一份崇禎二年（1629）姚州地區高氏後裔收藏的《高氏家譜》中寫道：「高氏當漢昭烈時，有定公者佐忠武侯南平雍閬，震服遠夷，遂以公世守其地，因家焉，迨歷六朝以及唐。」漢朝時，高氏祖先高定是隨諸葛亮征雲南，駐留於雲南的漢人，後來因為宋朝畫太渡河為界，所以被阻絕於中原，高氏遂佐段氏為相國。⁹⁰他們在另一份〈彌興官庄高氏族譜序〉中記載著：「原籍江西省吉安府廬陵縣井崗鄉人氏，因漢時勃海封功，始祖高翔授封副將軍之職，佐諸葛亮統兵，嗣因滇南之擾，始祖高翔隨諸葛

⁸⁸ 在《大理古灣橋趙氏族譜》（收藏於雲南省社科院）中也有類似的情形。

⁸⁹ 《楊氏族譜》，雲南社會科學院收藏。

⁹⁰ 《崇禎二年高氏家譜》（1629），姚州高氏後裔收藏。

亮來徵滇南，有功於滇，固守封疆，遂在滇南居焉。」⁹¹另外在一份〈李氏祠堂家譜書院義田集錄〉（1579）中則記載著：「按譜，始祖海，蜀之嘉□人，漢建興三年從諸葛武侯南征，為關洞寨主，留守大理。」⁹²其它大理貴族遺裔也有類似結構性的改變，限於本文的篇幅，在此不多贅述。

「族譜」作為一種地方性的歷史文獻是極值得考究的，它的內容，不僅保存了許多官方志書所沒有記載的古老的地方性文獻，同時也可以發現社會對其「當前」處境寄望於「過去」的一種創造。儘管有許多「不實」之處，其珍貴也在於此——它提供了我們觀察編譜者對於過去的一種操縱，以及此「不實」之處所代表的集體期望。很明顯地，我們可以從其收錄的早期金石資料判斷其人群的來源，諸如「祖傳瑜珈奧典」或是「相傳秘密教」等可以判斷其為原大理貴族遺裔。同時，後人編譜錄時，雖錄而不解其義，也可能是刻意忽略，竟不查覺其中有矛盾之處。對他們來說，將世系的時間往前推衍，有利於將自己世系的系譜與更大的政治系譜接上關係。那麼，原來人的世系所居位的地理空間，則需要有另一種方式安頓其歷史的地位。也就是說，明清以來的大理貴族遺裔，就必須解釋，在唐朝以前，這個洱海地區究竟是發生了什麼事，是誰住的地方？

⁹¹ 郭開雲：〈姚州土官高氏族譜紀略〉，《楚州古今》，第1期（1996），頁46-49。

⁹² 〈李氏祠堂家譜書院義田集錄〉（1579），《大理叢刊·金石篇》，冊10，頁108。

我們反觀明中葉以來聖地的歷史不斷地被強調，其時間點等同於洱海地區貴族遺裔搖擺於「九隆族」與「江南裔／南京裔」之時。因此，筆者認為此二者有其內在的關聯性，否則無法解釋為什麼不同文類對祖先的稱法有其歧異，卻又為同一個社會所認同。⁹³而也正在此時，聖地內容的細節不斷地被增加，聖地的時間層次也愈來愈細緻，其傳說的範圍擴大至全國，上至地位崇高的佛教高僧，下至附近朝聖的信徒，皆無不相信此為一佛教聖地。筆者認為，如果大理名家大姓「選擇」他們的祖先是來自於南京／江南（結構性的失憶），那麼，洱海地區應是（結構性地被記憶成為一個）有「其他人」住的「地方」，那「這些人」應就是釋迦佛、阿育王，而「這個地方」就應該是古天竺了。大理名家們開始特意地遺忘南詔大理國時期的儀式、貴族的身份，而將自己納入更古老的中原祖籍的祖先，或與中原歷史有關事件連結在一起，同時以強調現今所處的聖地神聖性，來記憶南詔大理國時期的歷史是與古天竺有關。於是，我們發現，在明清的地方文獻中，有一段時期的祖先與歷史是被隱藏的，那便是南詔大理國時期的王室與貴族。

在此脈絡下，對洱海名家大姓而言，「古天竺」此空間概念，是用來承載「時間」與「記憶」的「歷史」概念。在一統王權的政治壓力下，名家大姓祖先的聖王／梵僧世系便成為一

⁹³ 有關「九隆」與「中原祖籍」二種祖先來源的說法，仍值得專文討論進行細部分析。

種政治上的禁忌，聖地反而成為一個安全又可以合理保護過去歷史的方式。尤其是摩揭陀國許多的聖跡直接連接到地理上的神聖性，消極地化解了有關人的世系問題的討論。

六、綜論

從以上的討論中，筆者分別針對了幾種不同的文類，對於祖先／祖地的內容描述提出說明，並嘗試在其間解釋其間內容轉變的過程。基本上，不同的文類本身便有其獨特性可供解讀，但筆者的興趣又將不同的文類置放在一個比對的平台上，針對其所指涉的社會進行剖析。基於上述的分析，筆者將對明清時期洱海地區祖先／祖地認同的搖擺作以下幾點的綜合說明：

1. 統治貴族世系的力量來源往往是與神山／聖地有關，不論是趙氏祖先的神山之子，或是另一個祭司世系董氏在洱海山巖上的一個卵。這與「人的世系」是建立在土地上有絕對的關係，維繫人與人之間的基礎，是建立在土地上的共居關係，人的血緣世系則是建立在其上的衍生關係。
2. 神山／神山之子與後來的聖跡／觀音是同一組概念的複製，都是反映了人地共源的傳說結構，這也是早期部落王權統治權的合法性來源。一直到明朝中葉以前，貴族社會對於

觀音始祖或是秘密僧人為祖先的概念，也是來自於同一套的「地」／「人」的概念而來的。所以，「乾陀羅」的出現，不盡然只是一個外來者的稱呼，而是有其社會實踐性。大理國的合法性，便是建立在此雙重的地與人的神聖性之基礎上。

3. 約於明中葉時，洱海地區「聖地」與「名家大姓」世系開始產生分化。最主要是明朝王權統治下，洱海地區的聖王世系／貴族世系都必須減低其原來有的神聖世系，以免威脅中央王權的正統性。於是，在這個政治脈絡之下，大理貴族遺裔便選擇另一個祖源地作為其世系的來源，南京正是與妙香國／摩揭陀國具有相同意義的地方。南京是明初洪武天子所居之處，妙香國／摩揭國是釋迦所居之處。對大理地區的大理貴族遺裔來說，二者皆為「神人之居」。以此，大理貴族遺民便也搖擺作為九隆族裔與南京漢裔移民之間。一直到清初，我們明顯地可以看到一個被妥協的過去，那便是他們將祖先來源的時間往上追溯到漢末，地點改為來自南京或是江南，然後，再將其祖先移居雲南的時間下移至唐末。同時，原來與此社會祖先來源息息相關的聖地，仍然在明以後還是一個聖地，只不過是將天竺的諸佛、祖師搬了過來。從此可以看出，明清之際大理貴族遺民，透過不斷往前追溯的人的世系，將現實社會的矛盾化作一個歷史性的結構，然後以此認同一個可以妥協的現實世界。

以上有關洱海地區祖地／祖先的結構性關係及其變化，仍

有許多主題與細節值得未來進一步深入討論，諸如，明朝對地方社會的控制，是否對名家大姓既有的世系關係造成分化效果，如果確是如此，則此一分化很可能會造成本文所描述的祖先認同的變化，這是一個值得繼續深入研究的。再者，雞足傳說與吐蕃密僧的歷史淵源不淺，也值得從另一個角度來思考藏滇在宗教地理上的關係。而有關九隆氏或是漢裔移民並存的論述，也反映出，自明以來，滇銀鹽銅等資源的開發，促成大量的外地人口移滇，洱海地區既有的名家大姓移居外地時，特別容易與外來的官方與外來人口產生直接的互動，這也是使得其族譜得以容納不同的祖源地及祖先的原因。也就是說，聖地／祖先二者的分化，的確產生多元論述，這些論述，並不只是象徵性的宣示而已，而是反映了實際社會內在結構的變化，且在此變動的脈絡之下，大理貴族遺民得以將不同層次的歷史記憶，包括了人／地的歷史，納在一組可供社會繼續正常運作的歷史框架之中。