



边陲大姓：云南高氏世系的考察（1000～1725）

连瑞枝*

2005年春天，笔者与几位云南学者赴滇西北剑川地区参与一个古老的节庆“二月八”绕佛活动，这个仪式是由阿叱力所主持，远至丽江附近的白族村民也会到剑川来赴此盛会。此阿叱力是当地古代贵族投身僧侣一职的称呼，此僧职在贵族社会中扮演重要仪式性身份，而这种仪式专家在明朝以后也普及于民间，在何时逐渐消失不可考，此一阿叱力所主持之绕佛盛会甚是少见。也因为如此，此仪式显得格外的具有特殊的历史意义。然而，云南许多地方都有二月八的游神仪式活动，剑川为游释迦太子，洱海地区有些地方是游本主，其主角大多是地方历史中的英雄人物、国王与后妃，在姚州这个地方，镇民则是将昔日的土司高裔映抬出来游城一番。本文虽是讨论二月八的绕佛仪式，但是，从姚州高氏土司被抬出来当作游神的对象来看，这是一则饶富意味的地方习俗，也提醒我们高氏土司至今在姚州地区人们心目中的地位。

这篇文章希望从云南边陲地方大姓的世系，来谈土著精英在不同王权模式的统治下，对其世系性格所造成的影响。在本文中，以大理国的王权与明朝王权二个不同类型的统治作为讨论的两个重要时期。在清初大规模的“改土归流”之前，云南地区并不是“一个”“静态”的蛮夷社会，尤其是本文所要讨论的名家大姓，也就是大理国的贵族族裔，他们长期信奉佛教、阅读汉文典籍，有系统的官制与教育制度使其贵族教养阶层具有相当程度的文化素养；贵族们相互联姻作为维系贵族社会凝聚力；在军事上，贵族具有控制与驱使王国内辖内各部落社会的统治技术与动员人口的军事力量。在这篇文章中，笔者希望能够从这样一个边陲世系内在的视野以及他们所表现出来的主动性这两个层面，来讨论土著精英世系如何从贵族身份的转化，一直到明朝统治成为土司阶层，以此来讨论其世系的内在精神以及改朝换代之下的认同转变与自我调节之道。

与本文相关的研究可以从两个层面来介绍，一是着重于帝国对其边疆区域的特殊性予以政治与军事的管理，如边疆统治的土司制度在边陲地区政策上的执行情形。近年来，有学者开始从地方社会的角度检视土司制度在地方上引起矛盾与冲突的情形，其中如 Herman 的研究指出愈来愈趋一致性的土司父系长子继承制度对西南地区不同的社会造成内部的分裂与矛盾。^①再者，William Rowe 则指出康熙至雍正年间，国家权力开始从控制土司精英转而想要透过土司阶层深入其辖内的子民，即所谓的邑学教育是与改土归流一并发生的。当时推动社学/邑学教育的主要推动者是陈宏谋（1696～1771），他以“教化致儒”作为其经世理念，将此“文明化”的教化工作落实于西南地区。^②二者同样指出清朝初年以来（顺治、康熙到雍正），清政府与士大夫官员极力将西南纳入帝国的统治的情形。然而，本文希望从土著精英的角度来观察清朝统治以前，土著精英对

* 连瑞枝：历史学博士，台湾国立交通大学副教授。

① John E. Herman, "Empire in the Southwest: Early Qing Reforms to the Native Chieftain System" *JAS* 56, no. 1 (February 1997): 47~74.

② William T. Rowe, "Education and Empire in Southwest China: Ch'en Hung-mou in Yunnan, 1733-38" in *Education and Society in Late Empire China, 1600-1900*, (Berkeley: University of Calif. Press) edit by Benjamin Elman and Alexander Woodside, pp. 417~57.



不同的王权所抱持的态度不同,因而造成的分裂与新的秩序以及在儒家教育以前,西南所经历的佛教“文明化”的情形。

高氏自大理国(937~1254)以来便以相国传家,在西南地区地位相当崇高,在佐段氏期间,段氏微弱,且诸多国王无心于政,当时国王段正明(在位期间1082~1094)一度将王位禅让给贤能相国高智升,成立了维时二年的大中国(1094~1095)。在这二位间,高智升不断地扩展高氏的势力,将其势力扩展到整个云南地区,控制大理国的军事与政治要塞,历经元、明、清而不衰。维持最久的是姚州土司,在雍正三年(1725)被废除土司职。如果,我们从长时期的发展来看,高氏自大理相国至清初土司职被废,历时约七百余年的历史。高氏世系之所以特别值得研究,是经历了大理与元明清的王权统治,其世系从部落土酋转而成为部曲豪酋,再因军功而辗转成为大理相国世家,复又因为中国王朝的统治而成为土司家族。宏观来看,应有千年的历史,可说是在时间纵轴上相当具有典范意义的以军事出身的地方豪酋世家。

从区域历史的角度来看,高氏是少数能够历经明朝统治之后,仍保有其既有势力的大理贵族。高氏以“大高氏”之称区别于大理国其他贵族,最主要是因为他们掌控云南军事要塞而且有能力驾驭并控制地方武力。是以,他们有别于其他大理贵族后裔,是在元明以后仍得以获得土司职的大理贵族。也因为如此,我们今天可以看到高氏后裔在云南地区分布的范围相当广,包括了姚州、鹤庆、丽江、腾冲等地。但是在滇中姚州一带,高氏被认为是汉族与彝族;在鹤庆地区,高氏被视为白族;在接近丽江地区,则又被划分为纳西族。这种情形之所以发生,是与大理国以来的历史有极为密切的关系。也就是说,“族属”并不足以说明历史之所以然的核心观念,它是历史的后果。由高氏世系的历史,可以使我们对云南少数民族背后的运作逻辑提出内在的理解。

第三,高氏世系之所以得以维持七百余年,自有其大历史的条件使然,但是如果我们问,什么是其世系运作的动力呢?依据中国东南地区的研究成果指出,宗族是维护世系壮大的重要社会组织,它一方面是以血缘集团为主要架构的控产机构,同时,也是一个向国家宣称地方人群历史的合理性的社会单位。但是,如果以此模式来比较西南的高氏世系,我们发现西南世系的发展条件是与东南地区非常不一样。尤其在云南地区,阶序身份是人群分类的重要标示。在七世纪之时,部落酋长参与南诏王权的建立之时,便倾向以同类身份集团的方式共同创造一个共同祖先的神话,使得异姓同类的身份集团相互联结成为统治贵族集团。^①即便在元明清的统治之下,他们仍是采取以建立“同类”关系,连结共同的身份阶层,作为其认同的对象,而不是血缘集团的凝聚力。也就是说,虽然有不同政权统治,我们仍可以透过高氏以及其所连结身份集团来讨论其世系运作的内在动力。

本文所使用的文献,最主要是地方文献为主,包括大理国时期至明朝时期地方出土的墓志铭金石数据、传说野史、家谱、方志为主。在使用这些数据之前,我们必须先对数据的使用原则作一个说明。档案本身的解读可以分为二个层面,一是它所指涉的历史事实的部分,一是它本身作为历史记忆的一种表述。本文尝试厘清高氏历史的世系,叙述其世系的历史,同时也对其资料中突显出来特有的集体记忆,提出讨论,以期对高氏世系在不同历史条件下的世系历史作一个合理的解释。

一、从大理国佛教王权谈起

中国“前王权”以前的西南地区,并不是一个“未开化”的荒蛮地区。八至十三世纪之间,南诏国大理国(752~1254)已整合具有规模的王权运作机制、军事组织以及贵族社会。约于九世纪南诏末期,国王世隆(860~877)将佛教宗派的一支密教推展为国教。古正美指出这种密教

^① 拙作,《姓氏与祖先:云南洱海地区阶序社会的形成》,载《历史人类学学刊》。



以观音佛王信仰为核心，国王即佛王的思想在中古时期便广泛流传于亚洲地区的许多王权组织，包括了西域的于阗、东南亚的安哥王朝、西藏、中国以及南诏大理国等。^①除了东南亚地区至今仍保留许多结合印度教与佛教的国家组织以外，我们很少有机会对当时佛教王权的社会层面进行历史观察。惟因南诏大理保留许多汉文书写的档案，使得我们有机会对当时的社会进行概略的认识。虽然数据不多，但建立在已有档案基础上，我们有几个基础性的了解：一、南诏大理国贵族几个世系透过汉姓作为贵族身份的标示相互联姻，并且以密教仪式专家作为佛教王权运作的教养阶层。^②二、虽然无法清楚地辨识部落社会到佛教王权时社会结构的改变，但是贵族女性的角色经由密教经文以及仪式性的力量，使她们成为社会里重要的成员，尤其表现在宗教与联姻的层面。^③三、贵族大多强调他们的祖先来自于天竺僧人，或者为具有法术的仪式专家，至少在明中叶以前，世系内仍继承家传“祖业”。洱海皇城附近的贵族世家，张、杨、李、赵等，都是有地位的僧侣贵族世家。他们拥有自己的佛寺以便结坛修法，这些佛寺往往也成为他们的家庙，供奉密教祖先。基于上述的几个认识，石锺健甚至认为大理社会曾经经历了一段长久的古代婆罗门社会形态。^④

自从南诏晚期将佛教立为国教开始，佛寺的建置便成为西南地区文明化的象征。我们没有很多的数据说明大理国与其他辖区内的部落社会之间的关系是如何维持的，但是大理贵族们往往将密教带到统辖地区，以其神秘又富有浓厚巫术色彩的密教降服地方神灵，建了许多的具有象征意义的佛寺。在这里，佛寺除了具有宗教的意味以外，也是富有政治意涵的。某个层面来说，与教化有关。也就是说，在大理国时期，佛寺的建置是西南地区“文明化”的象征。

二、高氏世系简史

云南高氏土司的研究，多将问题焦点置于他们的族属或族源的探讨，也就是他们究竟是洱河人或是南中大姓，或是说，是白人还是汉人。学术界至今未有定论。白族学者张锡禄从家谱来说明高氏是西洱河蛮的大姓，指出他们始祖高光自南北朝以来便已经葬在大理附近的喜洲弘圭山附近，至今已有一千五百年的历史。^⑤方国瑜与林超民等学者则认为高氏祖先原是南中大姓，后来高定居于越嶲（四川南部），诸葛亮南征，高定因拒蜀军而为蜀军破斩，高定败死，其子孙流徙朱提地区（滇东昭通地区），复又辗转迁往滇西定居洱海地区。^⑥此二论点自有其学术脉络，若抛开以族属作为问题的主轴，此二说法并不全是矛盾的，前者的论述突显高氏世系曾在大理国时期，将大理地区视为其祖先居住的地方，是其“土著化”的表征，也是他们在当时作为大理相国对洱海地区人群的认同，而后的论述则突显其人群更古老的迁徙过程。

如果我们接受此二论述对高氏的讨论，我们可以简单对其世系作一简单的介绍。高氏祖先高定原为越嶲一带的土酋，诸葛亮南征之时，高定败落，子孙迁居朱提地区。汉晋之时，朱提郡有大姓高氏，拥部曲自立，是地方上相当有势力的部落土豪。高氏崛起正式始于大理国段思平之时，时有先人高方协助段思平（893~944）夺取政权，段思平得位后，便封高方为“岳侯”，其

① 古正美：《从南天荼王进献的〈华严经〉说起：南天及南海的〈华严经〉佛王传统与密教观音佛王传统》、《南诏、大理的佛教建国信仰》，《从天王传统到佛王传统》（台北：商周出版，2003），325~376页、425~456页。李东红，《白族佛教宗阿叱力教派研究》，昆明：云南民族出版社2000年。

② 张锡禄：《大理白族佛教密宗》（昆明：云南民族出版社1999年）。

③ 连瑞枝：《女性祖先或女神：云南洱海地区的始祖传说与女神信仰》，《历史人类学刊》第3卷第2期，（2005）：25~56页。

④ 石锺（健）：《大理喜洲访碑记》，昆明：云南省立龙渊中学中国边疆问题研究会油印本，1944年，9页。

⑤ 张锡禄：《从白族家谱看南诏大理洱海地区的白蛮大姓——兼驳“南诏是泰族建立的国家”》、《南诏大厘城河蛮名家大姓世系考》，《南诏与白族文化》（北京：华夏出版社1991年），1~18页、63页。

⑥ 林超民：《大理高氏考略》，载《云南民族学院学报》3（1993）：53~58页。



裔分治成纪、巨桥（滇池南方，隶鄯阐城）等地。^①“岳侯”此义不甚明白，有可能指的是王室的岳家，也就是与段王室联姻的世系。（详后）

高氏世系最戏剧性的转变是在高智升（1063 前后）之时。传说中高智升原来是大理点苍山莲花峰下芒涌溪人，在其子高升泰即将出生时，他正好要往点苍山山麓的石云寺进香，在回来的路上遇到一位老人，老人向高智升说家中将要生一个贵子，请他马上回家。此一贵子便是高升泰。云南地区仍流传着许多这类贵族出生的传说。现在看来，这些故事并无特殊之处，可能在于强调其“预言”的神奇效果。高智升与其子高升泰为相国之时，是促使高氏世系跃升至西南政治舞台的两个重要人物。但高智升的崛起，以军事控制滇东势力杨允贤叛乱有关，并在此时将其高氏封地扩展到洱海南方的白崖、茆甸以及滇东的鄯阐等地，高智升、升泰因军功而被立为“鄯阐侯”（鄯阐即昆明）。同时，高智升也逐渐安排二个儿子分派在滇西与滇东二地，掌控整个大理国的军事要地与行政大权，其中长子高升泰以及后裔控有滇西，包括了大理、姚安、威楚、腾冲、永昌、鹤庆等地，次子高升祥支系控有滇东鄯阐地区，即今昆明一带，包括了鄯阐府、石城、河阳、秀山、楚雄等地。直至十三世纪，高氏族裔仍遍于大理八府。^②（详见附录：高氏系谱）

在高智升至升泰期间，高氏世系的地位不断地提高，主导了大理国主要的政务，在这期间，适值大理国国王段氏无心于政，多喜游猎，国王多出家为僧，国人遂请立高升泰为国君，改国号为“大中国”，其势如日中天。大中国仅维持二年，高升泰死后，嘱咐儿子高泰明还政于段氏，遂有段正淳继位，改国为文安国，又称为后理国。高氏还国之后，地位仍崇高，远来使臣仍以“国主”称之。^③

在这段期间，高氏在外八府拥有重位，把持大理王室重权长达约有六世之久，也就是在高升泰至高受护这六世之间（十一世纪末至十二世纪末）。^④后虽还位给段氏，在除了洱海皇都以外的地方，高氏的势力相当大，民间流传着：“无段立国而名不正，无高为相而国不兴”、“三十七部谁有怨言，皆以罪代之，诸部畏高如虎。”^⑤由此可知，段氏为君是不可打破的传统与原则，而高氏则是军事相国，二者相辅相成，缺一不可。即便是高氏有实力夺得政权，但为了贵族社会之间潜在“压力”下而还位于段氏。这潜在的压力应与僧侣贵族集团与仪式有关，但在此无法多谈。高氏在大理贵族社会中的重要性，可说是其以相国之身份与国王世家段氏对等性进行联姻关系，以及控制八府以及滇东军事。

自古以来，从豪酋间的联姻，到贵族的联姻，是西南地区社会结盟的重要手段。^⑥自大理国以来，高氏相国与段王室联姻，世有“段高一家”之说。^⑦高氏与段氏的联姻是有其传统性的。之前的岳侯便有建立姻亲关系之意，其中段智升娶段氏女，生子段升泰、升祥。^⑧在十二至十三世纪之间段高联姻的系谱（见附录）中可以看到段正兴（又名为易长，在位期间 1147 - 1171）

① 方国瑜：《高氏世袭事跡》，载《云南史料丛刊》第5卷，昆明：云南大学出版社1998年，466~483页。

② 《世守鹤庆知府高公墓碑》（1428）记载“高升泰有嫡子八人，分牧八府。”据方国瑜先生的考据则是高智升有二子，升泰与升祥。升祥子孙分封于鄯阐地区（即今昆明一带）其外则分封升泰的子孙。方国瑜前书，661、675页。

③ 胡蔚本：《南诏野史》（大理：大理白族自治州文化局出版，1998）上卷，《大中国》，39页。

④ 诸葛元声，刘亚朝校点，《滇史》（普洱：德宏民族出版社，1994），卷八载：“大理相高护隆封其长子隆政为演习，演习者，牧守也。高氏自升泰（升泰）擅位，执政柄六世矣”，231页。

⑤ 李浩：《高氏爭官》，《三迤随笔》，收于大理州文联主编，《大理古佚书钞》，昆明：云南人民出版社2002年，118页。

⑥ 白鸟芳郎：《南诏问题研究的遍历》，165~181页。〈东南アジアにおける文化复合の性格と民族国家形成の一类型〉，《华南文化史研究》，203~222页。张锡禄，〈南诏大理国婚俗简论〉，《南诏与白族文化》（北京：华夏出版社1991年），100~115页。

⑦ 李浩：《高氏爭官》，《三迤随笔》，118页。

⑧ 见：《姚郡高…》，12页。



将“王女”嫁给相国高量成，^①另一女儿名为段易长顺，则嫁给高妙音护相国。^②高氏与段氏王族的联姻关系，意味着某种均衡的政治势力。在另外二份碑铭中也发现段高的联姻个案，其中一例是某“段氏七世祖”观音海，配予“大高氏”之女，这段家族历史是记载在第十五世裔孙段璘的墓志铭。^③若以一世二十五年的数字来推算，这位段观音海应是约为1125年间的人，可惜在上述的世系联姻图中，无法确认这位段观音海是王室中的哪一位成员。另外一例是元末时，“腾冲黑布爨”高通的女儿高药师娘，嫁给大理王室段公，世系不详。这位腾冲黑布爨应是高泰运的嫡系，号为黑演习，也就是黑布爨。^④

以军事控制滇东驾驭三十七爨部也是高氏之功。除了八府，自高智升便分派控制滇东，以稳定大理国整体重要格局。后来高量成亦平定滇东三十七部乱有功而得封护法公，后文当有更详细的交代。当时高氏亦令其世臣杨氏把事为“三十七处使”，以此得知高氏有系统地得以控制滇东势力有功于国。^⑤

三、高氏与佛教

大理国时期，高氏的世系特征：一为相国世家；二其军事统八府。他们并没有像其他大理贵族们宣称他们的祖先是密教僧人或梵僧，这很可能与其明确的相国身份传统有关，在大理至元朝的一些墓志铭中，他姓若要提及相国高氏，甚至尊称以“大高氏”，与其他贵族不可等同视之。再者，高氏世系与佛教的发展也有密切的关系，但其所表现的风格在各地广建佛寺以及祥云水目山禅宗道场。

高氏推崇佛教与大理的佛教王权有其一致性。惟高氏与佛教的关系，有别于段氏及其他贵族，高氏特别之处是，高升泰以下子孙分封八府，在各地拥有雄厚军事与经济优势，他们将此经济实力作为广建佛寺的基础，“高氏为大有功，而府郡州县皆封高氏子孙，名山大刹皆其所创”。^⑥他们一方面以军事力量控制府内各不同部落势力的秩序，将族裔另行分封统领地方部落，另一方面也依大理国的习惯，建佛寺教化各部落，将佛教寺庙与信仰推展到更偏远的地方。佛寺对高氏而言，有若行政教化的官方机构。许多地方的文明化，是与佛教建寺的历程有关。^⑦从这层面来看，建佛寺间接地确定了高氏在地方教化上的地位。高泰明之孙高量成便具体提出，佛教的推广有助于未开化的蛮夷成为开化的社会，尤其是在佛教教义建立一套有意义的、普世的行为准则，有利于部落社会获得更好的发展，也就是他所谓“溉其根而□其实，种其福而积其基”。^⑧当时，适值东部爨部作乱，百姓离散，高量成便将救济安置颠沛流离的遗民，统合各部落酋长，晓以大义，安抚“诸蛮”，选拔贤者为官，使得他在大理国与东部部落社会的地位享有很高的声望。^⑨同

① 高渊较为高量成的儿子，他称段正兴（利贞皇帝）为“皇叔”。《大理国渊公塔之碑铭并序》，《大理丛书·金石篇》第十册，10页。

② 《大理国故高姬墓铭并序》，《大理丛书·金石篇》第十册，11页。

③ 《故理阳寨长官司案牍段璘墓铭并序》，《大理丛书·金石篇》第十册，22页。

④ 《京兆郡夫人墓志铭》，《大理丛书·金石篇》第十册，23页。

⑤ 《敕授鹤庆路照磨杨伯□墓志》（1355），《大理丛书·金石篇》第十册，22~23页。

⑥ 《重建阳派兴宝寺续置常住记》（1367），杨世钰主编，《大理丛书·金石篇》（北京：中国社会科学出版社1991）第十册，8~9页。

⑦ Paul Wheatley, *Nāgara and Commandery: Origins of the Southeast Asian Urban Traditions* (Chicago: Chicago University Press, 1983), pp. 273~287.

⑧ 《护法明公德运碑赞摩崖》（约十二世纪），《大理丛书·金石篇》第十册，7页。

⑨ “……周道，不行商道。商以誓为实，周以会为实，公累与诸蛮会而不曾誓，故行周道”又“远之来者，割地而封之，不归化者兴兵而讨之，自是天下大化”《护法明公德运碑赞摩崖》，《大理丛书·金石篇》第十册，7页。

时,他也在辖区的山上广建佛寺,原来盗贼巢穴居于山上,高量成将之建为宫室寺院以后,各地牧守都集聚于此商量国家大事,地方上的部落酋长若有事都会集于此,“虽夷狄之深仇,部曲之怨恨,到此善归方寸,恶竟冰释”。^①段王因此敕封他为“护法公”。

以滇中姚州为例,高氏重建佛寺包括了兴宝寺、广严寺、妙山寺,这些都是云南地区颇具规模的名刹。^②再者,滇东佛教名刹,如位于昆明玉案山的筇竹禅寺,这座在元朝时便声誉极盛的禅寺,当时有名的雄辩大师曾在此讲禅,传说中这座佛寺是唐贞观年间高光所建,长期以来一直是滇东重要的佛教圣地。^③另外,同为昆明名刹的东、西二佛寺,以及昆明各地的“灵迹”圣地则是高智升时期所创建,也是在那个时期,昆明成为一个正式的“开化的”滇东重镇。^④高氏除了在大理以外的地方兴修佛教,他们也参与了大理王城佛塔的修缮。大理崇圣寺三塔之一的千寻塔,在十二世纪中叶修塔时,主持修塔者便是当时的高氏相国。^⑤

再者,祥云水目山是云南重要的佛教道场,与高氏也有密切的关系。^⑥一说其为禅宗道场,或又说其为密宗道场,其说不一。^⑦传说姚安有一位“普济庆光禅师”为水目山开山祖师。^⑧这位禅师自中原继承马祖道一(709-788)法嗣,后来悟道以后,回到水目开山,引起贵族们极大的兴趣,其盛况是“衲子千余,六诏诸王,咸来问道”,弄栋都督府(高氏家族)便将他迎至姚郡,开兴宝、妙光二佛寺。后来高氏几个重要的族人陆续在水目山出家修法,其中的一位便是“净妙澄禅师”,他很可能便是相国高顺贞,他将女儿嫁给大理国王段智兴,是段智祥(1205-1238)的“外祖”。^⑨另一个重要的人物是高量成的儿子高渊皎(1149~1214),他在早年便被视为“命世之才”,二十岁出家时,公侯将相朝士大夫以及下层走卒等都极舍不得,后来投于禅宗宗师“玄凝尊者”门下剃染。后来,因自律严格,获得玄凝尊者的法嗣,继承禅宗法嗣。当时,段利贞国王(正兴)谥他为顿觉禅师,入寂于水目山佛教圣地(今祥云)。在他的碑铭中有一句话颇堪玩味:

其家谱宗系者,自观音传于施氏,施氏传于道悟国师,道悟传于玄凝,玄凝传于公,公之族子慧辩追踪景行,唯嗅薝卜而尝醍醐者,公器之,因传焉。^⑩

这句话的意思有二,第一,在十二世纪之时,已有家谱宗系,惟此家谱宗系与宗教法脉有

① 同上注。

② 《兴宝寺德化铭并序》(1186)、《重建阳派兴宝寺续置常住记》(1196),《大理丛书·金石篇》第十册,7~8页,9~10页。

③ 《重建玉案山筇竹禅寺记》(1434),北京图书馆金石组编,《北京图书馆藏中国历代石刻拓本汇编》(郑州:中州古籍出版社1989)第51册,58页。

④ 在《姚郡世守高氏源流总派图》中则记著二十九世公高智升,“开昆明之灵迹,建滇省东、西两寺,双塔寺。”类似的记载也见《白古通记》与胡蔚本《南诏野史》。

⑤ 大理崇圣寺三塔之一的千寻塔在十二世纪中叶修塔时,当时的相国高贞寿是当时重要的供养者。其中在千寻塔塔刹基座发现有相当多的写经,当时高氏相国也供养许多咒于其中,共有十七件的绢地朱书经咒,绘符咒图样密藏于绶绸之内的陀罗尼,其中有一发愿文是当时中国公高贞寿高氏家族所供奉的。“为修塔大施主中圆公高贞寿/高明清高量诚/及法界有□□□□/当愿扫洗恒沙成□障□□□□/□□□□虚空□□□□/连□□□□而为供奉之□/□□□□英罗亦等/□□□□迎雨退□□事成/面守坚情封蒙而克念陀/圣馥及八还九有十类□□/证于普现身俱登塔”另有一铁片有“大宝六年(1154)□□□高量成眷信立□塔齐保(得)州□□生杨□□之记□□□”参见姜怀英、邱宜充编著,《大理崇圣寺三塔》(北京:文物出版社1998年),86页。

⑥ 据赵州《水目山诸祖缘起碑记》中记载,水目山是云南禅宗的重要道场,早在“唐宪宗元和八年”(813)年至少在康熙年间此金像仍在。《大理丛书·金石篇》第十册,141页。另,邱宜充有另文对禅宗在水目山的历史作一个说明,见《祥云水目山与滇西佛教》,323~329页,发表于“南诏大理历史文化国际学术讨论会”,2002年,云南大理。

⑦ 杨延福:《祥云水目水〈渊公碑〉略述》,《大理师专学报》1(1998):72~74页。

⑧ 现在云南祥云水目山仍有一“普济庆光禅师塔”,《大理崇圣寺三塔》,60页。

⑨ 碑文有“公居台辅之任,有匡济之,功群贤慕其德,生民赖其惠”,且又与“侄皎渊公结方外之友”来看,他应是高量成之兄高顺贞。《水目山诸祖缘起碑记》,《大理丛书·金石篇》第十册,141页。

⑩ 《大理国渊公塔之碑铭并序》,《大理丛书·金石篇》第十册,11页。



关；第二，此家谱宗系是始于观音传给施氏，施氏传于道悟国师，道悟传给玄凝，玄凝传给渊皎。后来有史料指出，渊皎又传给高氏族人慧辩、阿标头陀。^① 这些家谱宗系的传承在后来李元阳的《云南通志》中也记载着：

施头陀，因禅得悟，不废礼诵，宗家以为得观音圆通心印，施传道悟，再传玄凝。道悟国师，以定慧为禅家所宗。玄凝宗师，日以写经为课，笔法尝如神助……玄凝传凝真。凝真以道行闻。自施头陀至真，皆住崇圣寺。^②

也是交代同一支法脉与传承。第三，经由李元阳《云南通志》的这一段话补充得知，其家谱宗系的来源是与观音有关，但此观音意味的是教法，而不是像大理其他贵族所强调的观音的形象是以具象的人或是观音带来的僧人来呈现，此“观音”指的是《楞严经》中特有的“观音圆通心印”，也就是说，其禅法是以修行此观音圆通心印法门而获得证悟，所以将此观音法门传给施头陀，再传给水目山上出家的高氏族人。值得注意的是，此“家谱宗系”中的“家”与“宗”的概念是代表什么样的意思？在没有更多大理国时期的史料支持下，我们只能推测，家谱宗系是大理贵族为了各别记录世系流源的一份记录，在大理国时期，当时社会特别是以宗教性的来源来辨识其世系的身份，方国瑜先生便曾说明高氏分为踰城派与观音派，分别主掌了滇西与滇东不同的地区。^③ 此观音与踰城皆是佛名，笔者推测应与此一家谱宗系有关。

高氏与这些佛寺的关系，不仅止于建寺，高氏在外八府长期以来的优势，使他们得以动用雄厚的经济力供奉佛教事业，举凡佛寺的土地，佛寺中的佛像、经典、法器以及僧侣日常所需的物质等等，多是由高氏所捐置。建佛寺似乎成为高氏在地方统辖时，建立地方性的政治与宗教声望的重要管道，虽如此，这也说明了佛教也成为其世系内部，讲究现实处世态度的教养来源，这种方式更是高氏在宗教实践上与段氏王室有别的重要特征。

高氏大力支持兴修佛教的寺院与佛塔等等的行为，除了有助于他们在社会与政治上的声望以外，这种行为也是在于表达他们对其信仰的一种实践方式。宗教信仰也内化成为个人佛教实践的基础，成为教化的模范。其中如高量成，“兴修白马，喜建伽蓝，众山兰若，无不周备”，其建佛寺的目的，不仅是因为他个人宗教信仰的目的使然，更是将“统治教化”也纳入他个人宗教实践中的一部分，高氏将实际的经济实力与政治优势转化而成为一种宗教行为，而这种宗教行为在政治上则有“回馈”的意义，将不对等的权力结构予以转化的一个重要的模式。

四、“宗盟于宋”与元朝统治

自大中国结束到后理国时期，段高二氏共同积极地推动亲宋措施。不可讳言的，亲宋是一种文化喜好。当时，高泰明还位时，便决定若新君贤能，“则欲自蜀出访宗盟于中国”；若是不贤，则“甘心辅之耳”。^④ 其意是如果段氏贤能，便向宋朝宗盟示好，期能建立大理与宋朝的良好关系，若段氏无能，高氏将义不容辞辅佐段氏。所以，在高泰明还位段氏之后，高氏便积极与宋朝接触，先是“高泰运奉表入宋，求经籍六十九家，药书六十二部”。段正严文治七年（1116）又遣使入贡于宋。次年，又遣李紫琮进使入贡于宋，宋诏遣使册段正严为“金紫光禄大夫检校司空，云南节度使上柱国大理国王”。广运九年（1146），段正严又遣使贡象马于宋朝的广西。段智

① 阿标头陀另有碑《阿标头陀碑》，《大理丛书·金石篇》第十册，142页。

② 刘文征：《滇志》卷之十七，《方外志》第十“仙释”中记载：“施头陀，因禅得悟，不废礼诵，宗家以为得观音圆通心印，施传道悟，悟传玄凝，写经为课，笔有神助，须臾满纸，化后哀平生手书，藏经万卷。玄凝传凝真，以道行闻于四方，凝真等皆住崇圣寺”，576页。

③ 方国瑜：《九禾白王塔碑概说》，《云南史料丛刊》第2卷，478页。

④ 高甬映，侯冲、段晓林点校：《鸡足山志》，北京：中国书籍出版社2004年版，《还位始末》。



兴(1172~1200)时,又遣李观音等等,到宋朝广西横山寨卖马,希望能够建立与宋朝的贸易关系。段智廉时,又使人入宋求大藏经一千四百六十五部,置于五华楼上。^①几乎后理国的每一位国王皆积极遣使到宋朝表示善意,这些行为,与其说是段氏王室外交措施,毋宁说是高氏相国在位期间,主动策划的亲宋行动。这些主动的示善行为,与高泰明原来的主意不相违背,一方面辅段氏国王,在另一方面则主动“宗盟于宋”。此一亲宋的态度在元朝入滇之时,受到相当大的打击。

蒙古军队初进大理之时,亲宋的高氏与降元的段氏对元朝统治把持不同的态度。《元史·世祖本纪》记载:

癸丑十二月丙辰,军薄大理城,初,大理主段氏微弱,国事皆决于高祥、高和兄弟,是夜祥率众遁去。……癸亥,获高祥,斩于姚州。留大将兀良合带戍守,以刘时中为宣抚使,与段氏同安辑大理,遂班师。^②

另有记载则说高泰祥(即高祥)募三十七部酋相助抗元,未至,元兵便已入国。泰祥为身边的将领所执俘以献元军,世祖讯之不屈,欲官之不受,所以被杀。元世祖以其为忠臣,所以恤其孤子高琮世为官。^③高泰祥的弟弟高和则领三千人奉段王室之令在丽江九禾一带抗元,此为有名的九禾战役,但全数战死于此役。也就是说高泰祥与高和皆死于蒙古军。尤其值得重视的是,在九禾战役之后,宋遣使者至大理,谕祭建塔,遂有“九禾白王塔”。^④这突显了大理国后期亲宋行为的持续性发展,而这种亲宋行为,也可以从《纪古滇说原集》这份地方传说文本中可得知,其书刊刻之时,元军已入滇九年,但其书末仍纪宋“咸淳元年”(1265)。^⑤由此可知,在大理晚年亲宋行为与抗元的风气。现在,姚州民间还流传着元朝入关时高氏兄弟离散的故事。相传在高泰祥死之时,家亡散落,有一女流亡民间,不知其他九个兄弟逃散何处,遂在姚州光禄镇至德寺中种菩提树,以卜兄弟存亡,九植皆茁壮,后来兄弟聚首,世祖仍封其土职,分派各处,包括了贵州、四川、迤南、永北、永昌、腾越、姚安等地,又封此女为菩提女,以真身塑于姚州北塔街活佛寺、至德寺,至今仍受到民间的崇拜。^⑥

另外一件引人注目的抗元事件是姚州威楚一带的舍利威之叛。此一舍利畏原为“白蛮”僧人,应是大理贵族僧侣集团中的一支,其宣称“蒙古系北虏,吾等南蛮,声教所不及,何以服从之?”适值当时元朝都元帅专制不善抚辑,舍利畏便发动威楚、统矢、善阐及滇东三十七部蛮反抗,其众至三十万人。元世祖闻其变,即命当时的总管段实及其大将联合讨平,费时十一年才诱杀舍利畏以平乱事。^⑦方国瑜先生推测这位舍利畏应为当时的贵族,很可能是“贵族高氏之得意者”。^⑧在这次战役中,大理总管段实发挥地方领袖的角色,替元朝平定地方乱事,后来也为朝廷效命,南征缅甸、交趾、会川、四川等地,这些抚镇行为使得段氏在云南的地位因而更加确立。^⑨

元朝廷在云南所执行的“与段氏同安辑大理”统治原则,将大理旧有势力纳入介于附贡与中

① 以上见胡蔚本《南诏野史》,40~42页。

② 宋濂:《元史》,《世祖本纪》,卷四,59页。

③ 刘文征:《滇志》,卷之十四,《人物志》第八之一,“姚安府”条,477~478页。

④ 方国瑜:《九禾白王塔碑概说》,《云南史料丛刊》第2卷,476~481页。

⑤ 张道宗:《纪古滇说原集》(台北:正中书局,1981),玄览堂丛书。

⑥ 在姚州活佛寺、光禄镇亦有菩提真身。见云龙,《姚安县志》(昆明:云南人民出版社,1988[1939])卷58,《金石志·古器》,卷59,《金石志·古迹》,898页、912页。郭开云,《姚州土官高氏族谱纪略》,《楚州今古》,第1期(1996),46~49页。

⑦ 诸葛元声:《滇史》卷之九,241页。

⑧ 方国瑜撰:《大崇圣碑铭并序·概说》,《云南史料丛刊》第3卷,288页。

⑨ 胡蔚本:《南诏野史》下卷,2~7页。



央官僚体制之间的总管制度之下，使得大理贵族得以依附在段氏总管的名义下继续维持其自大理国以来的优势地位。元朝的此一治理态度重新确定了段总管的政治地位，相形之下，间接地使得高氏地位受挫。元朝依其统治策略，分封故土于段氏，重新确定段总管为统管滇西地区的最高统领。相对地，元初便在滇东鄯阐府（即昆明）设置流官，并设民屯与军屯。这些民屯、军屯的来源多是元朝自高氏相国世家在滇东既有的土地内“拘刷漏籍”而来的土民以及长期听令高氏的“爨焚军人”土军，在此之时，高氏在滇东的地位是严重地被削弱。^①除此以外，元世祖还一度降姚府为州级单位，使其地位下降，对姚州高氏也是一项重大的打击。一直到至顺（1330-1333）年间，高政屡次入朝述职，获得文宗皇帝的信任，才又将姚州升为路，使贡赋可以专达高氏土司，才得以巩固姚州高氏的地位。当时姚州礼官欧阳玄为文《姚安路记》中对此有所描述：

云南有郡曰姚安，当段氏有国时为姚府，居南诏八府之一。……由高升泰相国，六世至护隆，封其长子隆政为姚府、越嵩、会川之演习。演习者，彼国牧守之称也。……段氏亡国，降姚为州。隆政之子政均入朝，授武毅将军。……乃创姚安军民总管府，于是招流离，抚携贰，辟污莱，还侵轶，既乃缮官舍，葺邮传，定民赋，峙军储。姚安父老庶，咸自庆幸，相率言曰：“州升为路，以高侯之故，若之何，相与改观。以求无负圣天子之命，以无忘我高侯德”。^②

其意相当曲折，似指升州为路，可使贡赋专用，讼狱专成于路，使民间无需受上府之节制，也就是说改州为路，是高氏向中央要求更多原有的自主权，使其恢复其辖区内的统治权。当然这个情形也与元朝在云南的统治地位下降有关。一直到元末，由于梁王腐败，使得以段氏总管与高氏相国为代表的传统旧势力在某个程度仍控制了整个云南的军事与政治。

五、土司、宗法与联姻

明军入滇，对于大理贵族后裔来说，又是一个复杂的选择过程。首要的冲突便表现在云南与中央的隶属关系上，大理总管段宝的儿子段明，遣使送书信给明征南将军傅友德，他在书信中写着：“请依唐宋故事，宽我蒙段，奉正朔、佩华篆，比年一小贡、三年一大贡。”意思是希望能依据唐宋与南诏大理的关系，保持和明朝的附贡的关系。这表示一直到元朝统治，大理贵族们仍然想着保有他们既有的势力，在经济政治军事上保留他们的自主地位。此书信使得傅友德极为愤怒，引军队进攻大理，并将总管段世、段明二兄弟解送京师。^③段氏势力在此时受到相当大的打击，其后裔亦噤若寒蝉，改姓流徙时有所闻。在此关键时刻，整个云南地区，惟一戏剧性保持持续性上升崛起的土著力量是北方的麦良后裔，也就是以明朝赐姓木氏的丽江军民府，其地位直逼鹤庆军民府、姚州同知高氏。而同时，鹤庆、姚安高氏也因为纳奉粮草，得居官故地，仍保袭其地位。

我们先来谈谈政治变动之下，因为对待新朝态度不一而造成贵族集团之间的分化的情形。明朝统治姚州之时，洪武十五年，首先令夷民（应是现今彝族）自久为姚州土官，又令其为锦衣卫指挥。^④这位自久是“夷民”领袖，曾与鹤庆地区贵族杨、高联姻，而明初鹤庆土知府高伦的外祖母便是自久的妹妹。然而，为姚州土官后不久，自久便与高氏族人高昌渐，联合起来反对明朝统治，使得朝廷不得借原姚州土官高保（四十一世）原有军事力量“接济粮草”，来控制自久。后来，高保因随军有功，封为姚安府同知，同族的高惠则任姚安州同知。^⑤自久并非一般的乱民，而是传统部落势力，明朝粘平自久的叛乱，还必须借助原来他们早已蒂结的平行关系，这些平行

① 木芹引方国瑜文，见《经世大典·征云南录·后记》，《云南史料丛刊》第2卷，651页。

② 《姚安县志》卷63，《金石志·改姚安路记》，974页。

③ 张廷玉等撰：《明史》卷313，《云南土司》。

④ 张了、张锡禄辑录：《鹤庆碑刻辑录》，大理：大理白族自治州南诏史研究会，2001），266-268页。

⑤ 刘文征：《滇志》，卷之三十，《羁縻志第十二》，“姚安府”条。



关系多是建立在联姻关系之上的。

除了自久叛乱，大理北方有元右丞普颜都与右平章高森（高生）不服明朝统治，在佛光、三营等地数寨起事。^①此右平章高森是元朝大理总管府内地位颇高的高氏族人。其乱事动员相当多的土军力量才得以粘平，考验着传统力量对新朝认同的态度。也就是，每一次的改朝换代都挑战土著传统社会内部原有的秩序，引发着冲突的可能性，而新朝的认同在某种程度上是建立在冲突之后被分化的土著势力之上。虽然如此，朝廷仍必须有效利用高氏在地方拥有的传统势力。其中，明初以来，高氏仍任土官职的有如高政为楚雄府土同知，鹤庆军民府高隆，高仲为同知，高节为安宁知州、高清为通安州同知、高策为澜沧卫军民指挥使司北胜州知州、高亮为澜沧卫军民指挥使司北胜州知州判官等等。^②改朝换代造成传统势力的分裂，但很快的，他们内部以横向联姻的方式产生有效的联结力量。

我们先从高氏回应土司制度的执行，来看土司制度对高氏的影响。土司制度对高氏相国世家而言，最大的影响应是其世系“扩张”的可能性受到严重的限制，进而造成其子孙的繁衍以及顺应繁衍所产生的分封受到外在环境的限制。也就是说，权力来源是来自于外在而不是自内，特定宗支权力的维持在某种程度上是建立在排挤世系内部其他的力量之上的，其他世系若要继承上一代的权力，则必然产生世系内部的竞争，否则，权力的再生必须透过与中央王权的交往中重新获得。也就是身份集团受到外在权力的支配，它的扩张不能如大理国时期，仅透过地方武力以及相国在大理城里的地位便获得合法性，内在竞争使得他们必须更谨慎地描述家支的延续与秩序，而不是宗族的壮大。也因为如此，强调家支（而不是宗支）与其他身份集团的横向连结，是他们建立牢固社会网络的一个方式。

首先来谈应袭。高氏世系继承自古便以长子继承，诸子分封为原则。土司制度虽能满足长子继承，却无对其他诸子产生替代方案，尤其是继承者孤幼之时，往往造成旁支的瞪窥，最常发生的便是叔侄争斗。姚州高氏土司自四十二世高贤任姚安军民府同知，他因年幼丧父，其叔高寿胜“借袭”土司职，此一借袭期间，适值朝廷有征麓川之役，高寿胜遣其子高义随明师从征，得军功，得以授职。后来“还袭”于高贤之子高贵。这是籍由借袭得以创造新身份的一个办法，算是双全。^③但还袭的过程中仍有一些插曲，楚雄土官自高政降明以后，便由其女袭职同知职，是以楚雄向有女土官应袭之例。^④在高寿胜还职期间，曾有楚雄府女土官知府高纳的先例，也争做姚安府知府，复令其子高嵩袭职，但因高嵩病故，才还职给高贵。^⑤再者，第五十世高守藩，三岁孤，其母木氏代理府事，而守藩叔四十九世光谦谋职，造成内部冲突。守藩为免遭迫害，避居外祖丽江木府，长大后回姚州袭职。守藩之子泰翟，也复因三岁丧母，九岁丧父，光谦余孽守臣又强争谋职，使得高泰翟只得移潜丽江，由其外祖木生白公（即木增）一手抚养长大。

为袭职之事内斗时有所闻，再以北胜府一例来说。北胜州元时原为北胜府，原由大理国高大惠辖治，蒙古入滇时，高大惠裔高俊内附。元末，高斌祥袭北胜州知府，累官云南行省右丞。洪武二十三年（1390），斌祥子高策以军功授知州。高策后代如高昶、高伦、高世懋等皆随明军征服夷乱有功，获得明朝廷的重用。万历四十八年（1620），世懋死，同父异母之弟高世昌袭职，但其族侄高兰妄称世昌为奸生，使得世昌惧，走丽江避之，复“还至澜沧，宿客舍，兰围而纵火，杀其家七十余人。发其祖父墓，自称钦授把总”，后来为丽江知府木增征讨，以罪蒙诛。^⑥再

① 《龙门邑施姓世系残碑》、《邓川州土官知州阿氏五世墓表》，《大理丛书·金石篇》第十册，70~71页。

② 《土官底簿》。

③ 《高氏家谱》，18页。

④ 《明史·云南土司》

⑤ 方国瑜主编：《云南史料丛刊》第5卷，398页。

⑥ 天启《滇志》卷之三十，《鹤庆志》第十二，“北胜州”条下，985页。《明史》卷314，《云南土司》，810页。



者，鹤庆改土归流也因内斗。正统二年（1437），鹤庆土官高伦与其叔高宣为了争夺袭土官职而相互控诉，朝廷委官至鹤庆验勘，后将千户王蕙与高宣到京师质问。一直到正统八年（1443），复有高伦反控其叔争袭，而王蕙与之争娶妾，所以才有挟仇诬陷之事。据《明史》记载，此事并无公论，但却在御史严恭再访过程中，将“高伦等”伏诛，鹤庆自此始设流官。^①由此可知，应袭借职等事事关土司地位继承，轻则造成内部极度的动乱，重则改土归流，世系土官职被革除。

再者，土司职重要的义务是朝贡。原则上，云南土官不论官阶高低每年都需自备马匹进京入贡。^②虽制度偶有调整，但对远在云南地区的土司而言，仍是一个风险。其中如鹤庆土官高隆，在洪武十五年（1382），“赴京跋涉中途遭疾”死于途中。^③其子高仲，在第二年洪武十六年（1383）又“躬诣京师”，皇帝“赏以冠带、衣袄、缎疋等物，给驿而归”。^④后高宝继职，歿无嗣，高兴承兄职，于洪武三十四年，“自备马路赴京，准袭父职”，“蒙总戎按行会勘例，应袭起送进贡物，沐赏锦缎，准袭昆职。”其袭职后，仍数次“备马朝贡”。^⑤云南赴京路程遥远，高氏土司在历经此行之后，回乡皆有建佛寺之举，外表看来是谢万岁，实则更像是为其平安归来酬神还愿。

第三，征调。明朝统治有几件乱事是值得讨论的。《滇志》记载高氏是“鸷悍喜斗、每奉调征不庭，或至二千人，远之麓川，芒部、师宗、豆温、阿堂、凤继祖，近之陇川、丁改、罕岳、克举诸役，皆与焉。”可以知道，明朝边区夷乱，多借土官势力得以平乱，其中高氏功不可没。其中以麓川之役，从正统二年（1437）至十四年（1449），历时十二年。姚州四十四世高凤，随明朝征调征伐，受到诰命加封，被封为凤仪大夫奉政大夫，又纠结顺宁土官猛等戡定木邦之乱。四十六世高齐斗则“奉调即趋，屡调屡捷”，又随调征缅甸，功业称盛。若地方有贼乱，则高氏需捐贖置田营哨房铺管官厅等，各募勇夫，给以耕牛种分布防御，并降诸蛮，招抚纳粮，令其加报户口。终明一代，复有安南沙定洲之变、流寇孙可望、李定国等作乱，直到永历帝入滇，高氏无不迎辨，并一路追随。最后高泰翟因明亡逃禅，俨然遗民，对明朝算是鞠躬尽瘁。^⑥

土司制度的权力源自于中央造成土司世系无法向外进行扩张，而身份继承造成世系内在的紧张关系，此二者是削弱西南土司世系的重要因素。在没有世系集团的支持之下，赴京朝贡与受明军征调都是一件充满危险之事，但这是惟一能够确认其身份源自于中央，以及使其身份得以起码延续下去的合法程序。我们可以预期，在此一制度之下，土司世系无法发展具有内部凝聚力量的血缘集团。

我们也可以从土司家谱的结构来解读其内容所强调的宗支合理性。土司家谱的书写并非强调同姓血缘关系，以此凝聚宗族力量，而是侧重在宗族“内部秩序”的原则，由其宗子的地位来维系。以高氏家谱中的“家训”中“待宗族”条下记载着：

宗子者，一族之根本也，众人之模范。其为宗子者当于举族之人念一脉之源，推思布泽以安祖灵，……惟是嫡幼庶长，本弱枝绝遇家廷之变，则嫡姆之撑持，外祖之保全。祖宗以来，亦有成范。^⑦

内容的重点是强调宗子的地位，若有本枝危弱之时，全赖“嫡姆”与“外祖”之保全。是以，在此原则之下，外祖也是极重要的一环，也就是“慎婚姻”。《高氏家谱》家训“慎婚姻”的内容则写着：“今吾家守祖宗百代之大业，他日宗乱所寄非常，寻庶民之比结，婚姻当与同类

① 《明史》，卷314，《云南土司》，8093~8094页。

② 凌纯声：《中国土司制度》（上）

③ 《故中李大夫前云南诸路行省中书省参政鹤庆路军民总管高侯墓碑志》，《鹤庆碑刻辑录》225~226页。

④ 《明故高氏墓碑志》，《鹤庆碑刻辑录》，253页。

⑤ 《故世守鹤郡知府高侯行状墓碑志》，《鹤庆碑刻辑录》，262~263页。

⑥ 《高氏家谱》。

⑦ 《高氏家谱》，32页。



相当者为之。”^① 这里,“同类”指的是身份,是“世职、名绅、贤商、文士之家”。在这里的“身份”,是指自传统社会承继而来的贵族身份以及相互联姻形成的身份集团为主。这种身份的认同,与其说是身份,倒不如说是由祖先与世系历史来界定的身份集团。当然,我们也看到了其中的“名绅、贤商、文士”表现了世职的角色已有逐渐为文人化或是士大夫化的新兴阶层所取代的倾向。

接下来,我们来谈高氏与其他大姓之间的联姻。如前所述,宗支无法在宗族内部取得支持,势必借助姻亲关系来支持宗支的稳定发展。明朝统治之后,段氏衰微,联姻策略仍是维持世系力量的重要资源,以姚州高氏为例,最为明显的是自四十四世始,嫡系便与丽江木氏保持相当密集的联姻关系,一直持续到五十二世。四十四世高翔夫人为木氏,四十五世高凤的夫人为“丽江府本介圣泰公次男讳钟之女”,也是木氏。四十八世高金宸,娶木氏文岩之女,其童年因避族内冲突,在丽府度过。四十九世高光裕夫人为“玉龙公讳旺女”木氏。高光裕死时,其妻摄职,为前述高光谦余孽杀害。^② 五十世高守藩又娶木增之女木淑。五十一世高泰翟,亦娶木氏荣,为高裔映的母亲。^③除了四十六、七两代以外,高氏皆与丽江木氏土司有密切的姻亲关系。若与鹤庆高氏土司对照来看,自四十四世始至四十八世也显露出与木氏较密切的关系。(参见附录四、五)

除了木氏以外,鹤庆高氏留下比较详细的碑刻数据,有助于我们观察鹤庆高氏与其他地方势力联姻的情形。鹤庆高氏联姻的对象有其相当程度的一致性,也就是与邻近地区重要土司家,较早的鹤庆三十六世高仲与北方的越析诏苗裔和氏有联姻的情形出现。^④ 明初之时,与邓川阿氏土司,丽江木氏土司、剑川赵氏武略将军^⑤以及蒙化左氏土司等联姻。^⑥ 鹤庆四十世土官高海与鹤庆军民府土官千户李氏联姻,据墓志铭的记载,此李氏为“南诏大将军李克铎”的后裔。^⑦ 大理段王政治地位在明朝统治之下虽大受打击,但高氏、段与阿氏仍保有联姻维系彼此的势力。^⑧ 高氏也将女儿嫁给其辖区内的“地方精英”,以稳定其地方性的力量。其中如鹤庆高氏便与下属杨氏联姻,当时的杨益“事高国公陵,为三十七部等处使”,后来杨氏裔配“永平县尹细布燮之女高氏”。^⑨(参见附录五)

除了联姻关系以外,世臣关系也是土司的社会资源。大理国时期,洱海地区的贵族随着高升泰布局八府,随其前往各地的臣属在元明以后有其持续性关系。其中,高量成居相国时期,有王姓、杨姓与寸姓等贵臣分派到各府辅助高家治理地方,成为替高氏掌管领地的臣属,他们世代与高氏保持着密切的世袭臣属关系,在墓志铭中,他们多称高氏“高公”或“高侯”。其中泰定元年(1324)有王般若昌,原为鹤川人,其曾祖王普师随护法公高量成有功,世代为鹤庆司牧,直到元朝天兵南下,仍袭其业。一直到元朝至元十一年(1274),委充鹤庆郡目,至元十八年(1281),因为助云南王受命到云南寻找佛陀舍利有功。^⑩ 洪武十五年(1382),随高公归附明朝。^⑪ 其世代与鹤庆高侯为臣属。另外,鹤庆寸氏,自东晋以来便是滇中大姓,原为爨氏,自大

① 《高氏家谱》,31页。

② 刘文征:《滇志》卷之三十,《羁縻志》第十二,“姚安府”条,981页。

③ 《高氏家谱》,22页。

④ 《□□大夫云南鹤庆军民府世袭土官知府高侯墓碑志》(约为永乐年间,15世纪初),其中高侯的母亲为“和氏”。《白族社会历史调查》(四),137页。另外,在《姚郡世守高氏源流总派图》中也可以看到相当多木氏女子嫁到高家的例子,方国瑜主编,《云南史料丛刊》第5卷,466~479页。

⑤ 《武略将军赵公之墓碑》,《邓川州土官知州阿氏五世墓表》,《大理丛书·金石篇》第十册,41页、71页、72页。

⑥ 《蒙化左氏家谱》,云南省巍山县藏。

⑦ 《淑人李母高氏墓志铭》,《大理丛书·金石篇》第十册,44页。

⑧ 《故处士段公墓志铭》,《大理丛书·金石篇》第十册,42页。

⑨ 《教授鹤庆路照磨杨伯口墓志》(1355),《大理丛书·金石篇》第十册,22~23页。

⑩ 《鹤庆路王氏墓志并叙》,《鹤庆碑刻辑录》,251页。

⑪ 《王氏墓碑志》(1410),《白族社会历史调查》(四),141页。



理国以来，东爨三十七部长期受高氏相国节制，爨深一支后随高氏分派到滇西北鹤庆，为辅佐高氏的世臣。在元朝统治之初，高氏令其代为管辖鹤庆城北乡民，“田粮增羨，处事有方”，高公甚为器重。直到明朝统治，此爨氏仍“勤辅高公，首先归附”。^①另一世臣是大理国杨侯觉诺十七代孙，早在第九世时便已在谋统（即鹤庆）府主，其后裔事高国公为“三十七部处使”，后为鹤庆军民府照磨。另外，北胜州同知杨氏，在元朝时被封为义军万户，北胜州是鹤庆北方的重要军事要地，原也是大理国以来高氏驻守的要地，杨赐原为北胜州同知，后来明军入滇便随“高侯”归附。时职元右丞普颜乱，随高侯“召集人民，入城守把，杀退前贼”，平日则“催办粮差，旦夕勤劳”。^②除了上述的王、寸、杨等姓以外，另有赵氏，其祖原出自滇东，南诏时调往鹤庆，后来随高氏统治鹤庆为其世臣，元朝时为高氏所聘，为鹤庆州僧官，掌瑜伽教，后又被封为万户职。^③

这些围绕在鹤庆土官高氏为核心的统治精英们，有几个重要的特色，一是他们自大理国以来便是高氏的臣属，在墓铭中他们多强调“奉公睦乡”、“守法奉公、高侯委任”的世臣性格。这说明了鹤庆社会秩序主要还是建立在某种世袭的传统关系之上的。二、此统治精英们仍然强调传统的佛教文化。这种佛教文化一方面表现在阿叱力教，一方面则表现在各大姓有其祖庙。阿叱力教是十世纪以来流传在云南的密教教派，至清初，鹤庆的阿叱力仍相当盛行，其僧人法术甚为灵验，成为各地延请的对象。当地一般大姓，“凡兄弟多者，必以一子剃度，谓之施佛”，当时鸡足山上的僧人约有一半是来自于鹤庆地区。^④由此可得知其佛教之盛况。除了法术与出家之风气以外，当地大姓都有隶属于个别大姓的祖庙，其中如鹤庆高氏家中有一祖庙玄化寺，世世代代维修护持。在几份墓志铭中透露着对辖地的功德时，高氏必须会将之转化在佛教寺庙与法会的设置，诸如“立坛场”、“修梵刹”、“取藏经”，^⑤相当值得注意的是，其土官每自备马物赴京袭职回乡之时，则需重修梵刹以明志。在洪武十六年以来，高仲“躬诣京师”返乡之后，便“建学校、立坛场”、“均赋税、修梵刹、取藏经”。^⑥高宝按例应袭起送进马贡物，还乡后，乃修玄化双塔。高兴，他承袭兄职之后，又修家庙玄化寺双塔，并奉母意，创建佛寺、造佛像。第二次请诰命之时，归时，又建普明寺与大悲堂，营造西塔宝盖。后随朝廷征调，剿获有功，给鞍辔匹。回乡后，又改告石室祝延，建兴教，重新龙华梵刹。^⑦此类事迹多不胜数。臣属把事杨氏世代则有妙明居佛庵，其“一心崇钦三宝，夙夜孝奉三亲，显设真场，修梵刹”。^⑧赵氏则有北刹佛寺祖庙，据说此庙建于大理国时期，明朝统治之后，族裔多出家于此。^⑨除了鹤庆土官与其精英们之间的臣属关系与佛教信仰说明了其传统世袭关系的延续以外，联姻关系，可能也是中央王权一直无法打破的一个重要环节。

六、作为神话的历史建构：圣地与祖先

鹤庆土司高伦与叔高宣内斗争袭，于明正统年间（约1443）被诛。姚州土司高泰翟在历经明末变革之后出家为僧，再历经高爵映、映厚到五十四世高厚德，因被控与土人争土地亦为革袭，

① 《寸氏墓碑志》（1411），《白族社会历史调查》（四），142页。

② 《鹤川把事杨氏墓碑志》（1427），《白族社会历史调查》（四），141~142页、154页。

③ 《故有元时民义土军万户并段氏墓碑志》、《北胜州判官赵护墓志铭》，《鹤庆碑刻辑录》，页284~285页；269~270页。

④ 高爵映，侯冲、段晓林点校，《鸡足山志》，卷之八，《风俗》，311页。

⑤ 《明故高氏墓碑志》、《故世守鹤庆郡知府高侯行状墓碑志》（1428），《白族社会历史调查》（四），135页、166页。

⑥ 《明故高氏墓碑志》，同上。

⑦ 《故世守鹤庆郡知府高侯行状墓碑志》，《鹤庆碑刻辑录》，262~263页。

⑧ 《鹤川把事杨氏墓碑志》，《白族社会历史调查》（四），154页。

⑨ 《重建北刹碑记》，《鹤庆碑刻辑录》，51~52页。

时为雍正三年(1725),奉旨被安置于江南居住。^①高氏身为地方精英的合法性身份算是被中央王权所终结。但是,在其地位陆续受到削弱之余,五十二世土司高霁映写了一本《鸡足山志》,是一部极具分析意义的志书。这本书有系统地将古老的地方传说有系统地编纂成一个圣地的历史,可说是一本以“土著观点”来描写云南历史的作品。

自古以来,云南就有阿育王与观音开化洱海的传说,元朝时忽必烈还曾因大理藏有佛陀舍利,令臣前往云南寻找释迦舍利,入京供奉。云南佛教之盛是一个不争的事实。明之前并没有许多有关鸡足山的记载,但鸡足山为迦叶道场在明朝统治之后开始成为一种普遍流传的地方传说,并在明末成为全国性的佛教名山。其原因除了和区域历史有关,当时流寓文人撰文传诵也不无增强了其神秘性。^②但是,最为关键的时刻,还是在于丽江土司木增奉母命请大藏经于鸡足山,万历慈圣太后数度命工刊印藏经颁送鸡足山寺,使得此山跃居中国佛教名山之列。^③

高霁映自幼为了躲避族人夺职,而移居于丽江木府外祖木增家。木增是全滇知名的重要的土司,也是一个全国性的文人,高霁映可说是从小就在受到岳父的影响而饱读诗书。^④年长之后,他回到姚州,致力著述,生平著书八十一种,我们可以在他的著述中,看出其身作为土司的身份逐渐地转向士大夫的性格。^⑤再者,晚明以来,他与李卓吾、陶珽等为文友,晚年筑雪阁,穷其毕身之力研究性理之学。清初京师名流便流传着清初名儒为顾炎武、黄宗羲、王夫之、颜元、高霁映五人并列。^⑥高霁映的代表性自不待言。

《鸡足山志》书成于康熙四十二年(1703),署名方外史臣“高霁映”。其书表示,书此以“明西南夷之通西域,自西迤而上,均在南天竺之摩竭堤国中,咸受天竺之教化明矣。”^⑦也就是希望能够将西南夷为南天竺摩竭堤国的历史写出来。在书里,他以中国圣王正统纪年,纪天竺事,而此天竺事,就是云南鸡足苍洱之间之历史。诸如:

周昭王二十二年庚戌:天竺迦维卫国净饭王妃摩耶氏,梦天降金人,有孕。于是年四月初八日,佛从右胁降生,名悉达多。

孝王五年丙辰:春正月,迦叶尊者飞锡自耆崛山腾空来至鸡足,八明王随亦追至山坪作乐歌颂,然后共至山巅。^⑧

其编年始于周昭王二十二年(公元前944)始,止于明嘉靖元年(1522),前后约两千四百余年。有意思的是,他在书中将摩竭陀国视为南天竺,妙香国也在南天竺。他还另外写了一本《妙香国草》一书,内容则全记载着大理一带各种神迹的历史。^⑨此区域在地理上的土著观点,并非是高氏一家的片面之词,也不是高氏单方面的突发奇想,凭空创造一个虚构的云南历史,是象

① 倪蜕辑,李埏点校:《滇云历年传》(昆明:云南大学出版社1992年)卷12,579~580页。

② 当时文人往来鸡足山在地方留下许多文字记录,诸如王士性、李元阳、谢肇淛、陈继儒、陶珽、徐霞客以及大错和尚钱邦芑等等。见《鸡足山志》卷之十,《艺文》。

③ 高霁映,侯冲、段晓林点校,《鸡足山志》卷之十,《艺文》,365~370页。

④ 《高氏家谱》:20页。

⑤ 尤其是对风俗与教化方面,高霁映在《维风权宜》一书中,便记著明末清初时局动荡不安,他为安顿社会,在民间推行各种施善与教化措施,举凡包括了养生育婴、医病开医馆备药、助婚、恤囚、敬老建百老庵、施棺设有施棺会、掩骨亦有掩骨会等项。其利济天下之举,受到姚州百姓的推崇。除了这些施善义举以外,他也动员民间自组经济互助团体,如“募十家为一朋,三四十家有三四朋,谷、麦、豆熟时,每家捐谷、麦、豆三四升,……每朋诚实之朋长掌收之,助婚丧亦于其中动用。”他又延请明师于其中教训子弟。详见《姚安县志》卷四十九,《礼俗志》,792页。

⑥ 《姚安县志》卷四十二,《学术志》,713页。

⑦ 高霁映著,侯冲、段晓林点校:《鸡足山志》,《沿革》,50页。

⑧ 高霁映著,侯冲、段晓林点校,《鸡足山志》卷1,《考证》,44页。

⑨ 高霁映:《妙香国草》。收藏于大理州图书馆。



征着区域社会的对过去历史的一种看法。清初僧人寂裕编有《白国因由》(1706)一书,对滇西,尤其是洱海地区的过去有类似的描述:

大理古称泽国,又名灵鹫山,又名妙香国,又名叶榆池。因此地山青水秀,诸佛菩萨常在此修行说法,开演道场,所以立名各异。彼时为土著者,皆是西竺天宫圣贤降生,维持教化。如张惟忠、李成眉买、僧顺圆、护疑、真证、崇圣;五代祖董、尹、杨、赵等十七人,精瑜伽教法,非贤而何?^①且有观音菩萨默扶,故谓之佛国也。^②

这里便很清楚地提到,彼时“土著贤者”,多是西竺天宫圣贤降生来教化。此“彼时土著”包括了南诏大理国时期的张惟忠,李贤者,以及董、尹、杨、赵等这些娴熟“瑜伽教法”的贵族僧侣们。^③也就是观音授细奴逻为南诏国王后,复有许多菩萨降生彼国为贤者,助国家施行教化,而彼贵族世系皆可视为是佛教王权的守护者。综合前二著作,滇西为南天竺的摩提国,南诏大理贵臣如董、尹、杨、赵等贵族是天宫圣贤降生,那么,以高氏为代表的土官们,他们的祖先来源是什么身份呢?

七、诸葛后裔

我们可以自明初的墓志铭到明晚期出现的家谱,来观察高氏土司如何描述他们的祖先。高氏留下几份重要的宗谱,分别为《鹤庆高氏历代履历宗谱》、《高氏家谱》(1629)、《姚郡世守高氏源流总派图》、《弥兴官庄高氏族谱序》。^④这些系谱都宣称他们的始祖是来自于“江西吉安府庐陵县井冈乡”人,早移居滇南,在祖先高定时,因为“猷夷俘”给诸葛亮,封为益州太守,守大理地区。^⑤在一份崇祯二年(1629)姚州地区高氏后裔收藏的《高氏家谱》中写道:“高氏当汉昭烈时,有定公者佐忠武侯南平雍间,震服远夷,遂以公世守其地,因家焉,迨历六朝以及唐。”也就是汉朝时,高氏祖先高定是随诸葛亮征云南时,驻留于云南的汉人,后来因为宋朝画太渡河为界,所以被阻绝于中原,高氏遂辅佐段氏,世代为相国。^⑥他们在另一份《弥兴官庄高氏族谱序》中记载着:“原籍江西省吉安府庐陵县井冈乡人氏,因汉时勃海封功,始祖高翔授封副将军之职,佐诸葛亮统兵,嗣因滇南之扰,始祖高翔随诸葛亮来征滇南,有功于滇,固守封疆,遂在滇南居焉。”^⑦另有《姚安高氏族谱一宗枝图》,也对其原籍以及移民的过程作了类似的说明。其重点在于祖先入滇多有懋功,因返乡道路阻绝,遂以其父印官服,一直持续到南诏大理国蒙段立国。在家谱中对于高氏与南诏大理的描述是值得玩味的,其中,家谱记载其祖“流于六诏,然抗

① 在尤中校注的《樊古通记浅述》(昆明:云南人民出版社1988年)中则记载:“王乃升光焰天,告天王曰:乞遣天宫尊者而贤者十七人,下降樊国,神助吾子以镇其界。”9页。

② 寂裕:《白国因由》(大理:大理白族自治州文化局,1998),20页。

③ 《樊古通记浅述》书中描述“阿育王与其师在樊国白阳村建佛塔”与“观音降服罗刹”二事与《白国因由》内容类似,此书成书的年代约在清朝时期,此版本乃由1953年土改期间,在民间收藏的民间文献,现收藏于云南省图书馆。尤中校注,《樊古通记浅述》,1~2页。

④ 这三份资料收录于方国瑜主编,《云南史料丛刊》第5卷,466~473页。张锡禄调查整理,《鹤庆高土司世系调查》,《白族社会历史调查》(四),11~15页。《姚州土官高氏族谱纪略》,《楚州今古》,199?,46~49页。

⑤ 在明末时便有流传高氏是“从忠武侯入滇”,“自汉始祖高翔从武翔入滇为先锋,渡泸讨朱褒、雍闿,守益州,晋爵元乡侯”明人陶珽撰,《姚安高氏家谱序》、姚安县博物馆藏《高氏族谱一宗枝图》,方国瑜主编《云南史料丛刊》第5卷,468页、477页。

⑥ 《崇祯二年高氏家谱》(1629),姚州高氏后裔收藏。

⑦ 郭开云:《姚州土官高氏族谱纪略》,《楚州今古》第1期(1996),46~49页。



节不受彝制，仍称内使”“独为遣贡”。虽身处蛮夷之区，仍不失其归宋之心。^①这是相当亲汉的书写方式。

除了姚州高氏在祖先层面所表现的亲汉性格以外，我们在另一份《鹤庆土通判高氏家谱》发现，很明显地它是在创造一个完全“汉化”的系谱：“渤海高氏，出于炎帝裔孙伯益为□岳，佐禹平治水土出赐姓姜氏，日昃商末太公为周之武师，佐定天下封于营丘，为齐侯。至桓公时，卫国被狄之败，桓公救之，封其后于高邮，遂姓高焉。”^②这些家谱多出现在明中叶以后，家谱的文本是与土司身份的继承与合法性有关系，其或是出自于土官应袭需验缴“宗枝图”，是以其内容多强调古老的渊源是诸葛亮部将。

从明初的墓志铭数据来比对上述稍晚出现的家谱数据，我们可以发现，对祖先描述的细节随着时间愈晚期的需要，而创造更古老、更渺远的祖先的现象。明朝洪武年间一份《明故高氏墓碑志》，碑铭中以大理国高智升为一世祖，墓主为第十二世。此即表示他在此封地“受命”于高智升，是以高智升为一世祖。^③随后永乐年间的一段碑铭中便将始祖往前推到高智升之前，即蒙氏（南诏）时的高布余，他是南诏时护国将军，惟不详其世代，在家谱中也找不到此人名。^④稍后在《高侯墓志铭》中又将墓主视为南诏护国将军二十八代孙，墓碑中将世系的祖先，从原来的高智升，再往前追溯到南诏时期的护国将军高布余，也就是二十八世代以前。直到宣德八年（1433），一份《故世守鹤郡知府高侯行状墓碑志》记载：

渤海高氏，出自炎帝裔孙伯益，为四岳，佐禹平治水土有功，赐姓姜氏曰吕，商末，太公为周文武师，佐定天下。以所生之土，封于营丘，是为齐侯。历至桓公时，卫国有狄人之败，桓公救之，因功封其后于高邮，遂姓高。暨高光，汉武帝以为黄沙御史，获宠，随帝开西南郡县，遂留守而世宦之。其七世孙曰布余，当蒙氏习农乐（即细奴逻，南诏开国国王），授护国安民统领诸郡大将军。……

在这里，我们可以发现，原被称为始祖的高布余，此时变成是七世祖，又往前推到汉武之时的高光。也是说高氏祖先为诸葛亮部将高光之说，是出现在宣德年以后至明末之间。一直到前述的家谱，将高光换成是随诸葛亮武侯平滇的将领高定，而祖籍地也加上了“江西吉安府庐陵县井冈乡”。文本的年代愈晚，其追溯的祖先则更久远。

五十二世的高裔映甚至说其先世是“诸葛侯南入滇，留相凤那佑，遂为滇人。”^⑤指的是他的祖先随诸葛亮入滇，被派任滇王张仁果的“相国”。此一宣称是为了缅怀其相国世系的身份，愈往渺远的远古追溯其身份的历史性。这种说法，被方国瑜指为“愈说愈具体而愈离奇”的依附之说。虽然高氏此举并不是一个独立于其他大理贵族遗裔的作法，当时的云南许多土著都会宣称他们是来自于南京，这二者现象应有其内在的扣连。

这种现象也出现在其他任军职的土官们身上，他们也往往视其祖先是汉朝时随诸葛亮入滇的将官后代。如剑川土官赵海，他的墓志铭（正统元年1436）记载着：“以天水为郡，子散处中原，至汉时始居云南。”虽未言明与诸葛亮的关系，但意思甚为明确。^⑥云龙左氏土司，也以“原籍四

① 见《高氏族谱—宗枝图》，收于方国瑜主编《云南史料丛刊》（五）477页。

② 《鹤庆土通判高氏家谱》（时间不明），云南社科院收藏。

③ 《明故高氏墓碑志》（1401），《鹤庆碑刻辑录》，253~254页。

④ 《故中奉大夫、前云南诸路行省中书省参政鹤庆路军民总管高侯墓碑志》，《鹤庆碑刻辑录》，255~256页。

⑤ 释同揆，《洱海丛谈》，方国瑜主编《云南史料丛刊》第11卷，362~381页。

⑥ 《武略将军剑川土官千户赵海墓志》，《大理丛书·金石篇》第十册，41页。



川城（成）都府，于三国时随汉征南将军领益州牧诸葛丞相麾下，先行效力。”^①世居洱源三营的武将世家李氏，亦自称“始祖李海随武侯征南中，留守滇为关寨洞长”^②高氏土司以及其他土官们是否是随诸葛亮入滇，仍值得存疑，高氏始祖是否是江西人也是值得怀疑的。重点在于高氏对其来源的表述方式，一者是在强调其军事性格，一是透过追溯古老祖先与大历史的连结，来说明现今身份的正统性与合法性。这二者皆是为了顺应明朝的统治，土司们积极地改造他们与大历史的关系，为其身份创造一个合理又具有意义的历史角色。

若我们将墓志铭的世代描述、家谱以及作为应袭资格呈给官方的宗支图视为同一类的文类，那么我们可以得知，这些文类所强调的祖先来源其实是在表白身份来源的正统性，而一代一代的世系，则是强调并顺应土司制度下的应袭文化而产生出来的，也是阻止“妄冒争夺之端”的发生。^③所以，从诸葛亮部将的祖先传说到家谱的形成，是与王朝的统治有关。而家谱书写的方式多着重于单一宗支，是为了确保土司继承者的依据。所以，高氏土司的家谱只有单支系的描述，并不着重于旁系的书写。因此，家谱的精神并不是在血缘的基础凝聚人群，而是为了维持并巩固阶层身份。

八、综 论

本文讨论了清朝改土归流以前的大理世家高氏的世系历史，也就是自大理国以来至清初，高氏从相国到土司职终止以前，世系在面对外来环境改变时的因应之策。高氏在大理时期崛起，势力分布滇东西各重要军事要塞。若以中央王权扩张与控制西南的角度来看，元朝到明朝的统治，是高氏势力不断地受到削弱的过程，也正符于凌纯声对土司制度的研究，他指出明代土司制度的推行在边疆地区可分为内地、腹地、沿边、边外四等，其中的内地如曲靖、临安、楚雄、大理等府，也就是高氏所司之地“百余年间，土官日革，比于内地”。但是若我们从地方的视野，从高氏世系内部的角度来看他们响应王权统治的主动性行为，可以促使我们对边陲社会内在的多样性提出不同的看法。

从整体权力结构分配的过程来看，以高氏为代表的土司阶层们在中央王朝的统治之下，势力不断地被削弱。元明以来的统治，对高氏的打击自不待言，高氏从一个控制大量土地、土户与土军的“国主”，到退居一方为土官，受制于中央王朝。他们在辖区内既有的土地与土户、土军也因为受到中央王权的管制，势力严重地受到削弱。对军事发展为主的世系而言，世系的壮大是建立在土地的扩张以及诸子分封的基础上，中央王权对边区的土地与军事控制，意味着长期维持其内部世系运作的力量受到冲击，其中尤以土司职位的继承最引起争议，而这也往往成为内部分裂的要素。明中叶鹤庆土司在争执中被诛除，清初姚州高氏亦因土地纠纷被革职。这与中央王朝有系统地针对高氏在滇西的势力进行控制有关。

我们很少意识到明朝统治以前的西南“蛮夷之区”曾经有什么文明化的过程。透过高氏，我们可以看到一个以佛教为国教的王权，其优于其他贵族社会的相国世家高氏如何在各地广建佛寺，聘请高僧住持并为之讲经说法，甚至是邀请各蛮酋领袖在佛寺协商各种纷争与冲突。佛寺不仅是宗教性质的，也是行政教化的中心。因为数据有限，本文无法对其经济基础以及其结构性的变动提出更多的讨论，但可以预期的是，佛寺背后的经济支持与土司有密切的关系。除了佛寺以外，高氏也顺应当时的地方风气，将其世系的力量来源与观音连结在一起。

① 《云南早（左）氏家谱碑》，《大理丛书·金石篇》第十册，185页。

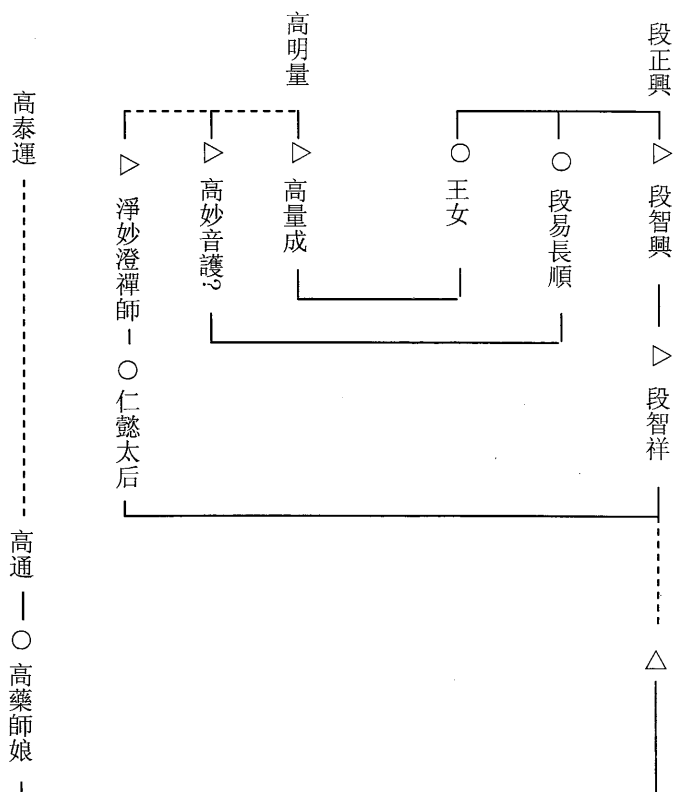
② 《李氏谱源》，14页。张锡禄提供。

③ 同上。

我们也不可忽略了即便是在明清帝国的统治下，高氏与其世臣与联姻贵族西南地区长期建立起来的社会运作模式，以及透过佛教信仰凝聚历史记忆与创造集团内部认同的文化机制。身份集团表现在联姻，尤其是在土官之间相互之间的联姻关系；而土官之间的军事性格也促使其世臣关系得以维持，尤以鹤庆土官较为明显。直到明朝中晚期出现的高氏家谱，虽然可视之为土官对中央王朝认同的表征。但是，其地方性的认同与凝聚力量也是以同样的程度不断地透过土官之间的交流与连结而被加强，如建立在古老传说的基础之上的鸡足山圣地历史的建构。

本文虽以高氏世系为主，但期望能透过高氏相国到土司此一世系的发展，来说明西南贵族社会在转化成土司社会过程中，“阶层身份”是其社会运作中不可被忽略的一环。虽现今已无土司，但阶层身份的概念至今仍可见到，惟其强调的已不是人世系所代表的阶层意义，而是透过集体记忆将人的阶层性转化到地景的神圣性，同时，在文章中没有多交代的仪式中，也仍可以看到许多古老身份的表征逐渐地在村落层面获得安置。

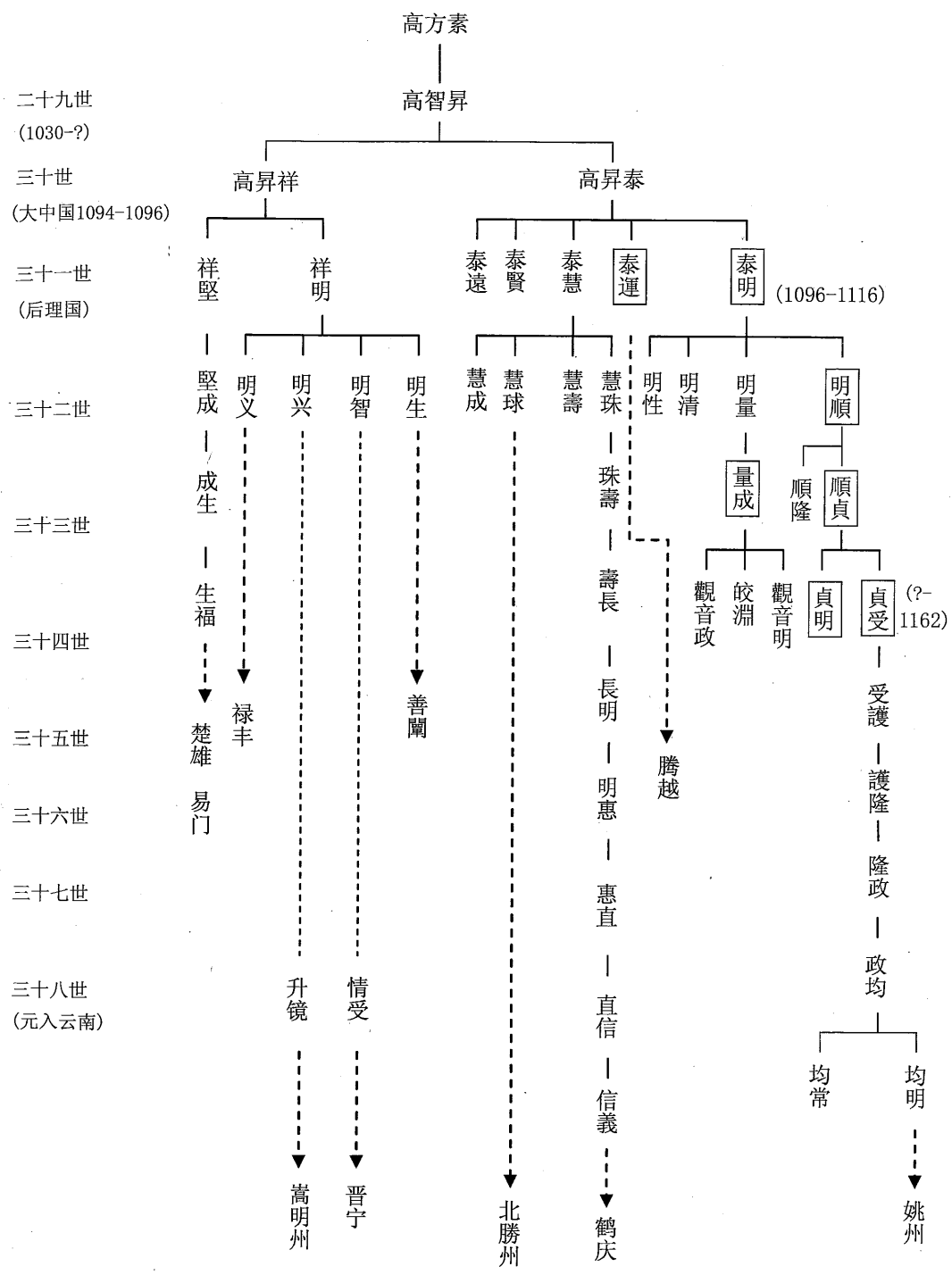
附录一：段氏与高氏的联姻情形（12～13 世纪间）



参考数据：《大理国渊公塔之碑铭并序》、《京兆郡夫人墓志铭》、《大理圜故高姬墓铭并序》、《水目山诸祖缘起碑记》^①

① 收于《大理丛书·金石篇》第十册，141页。

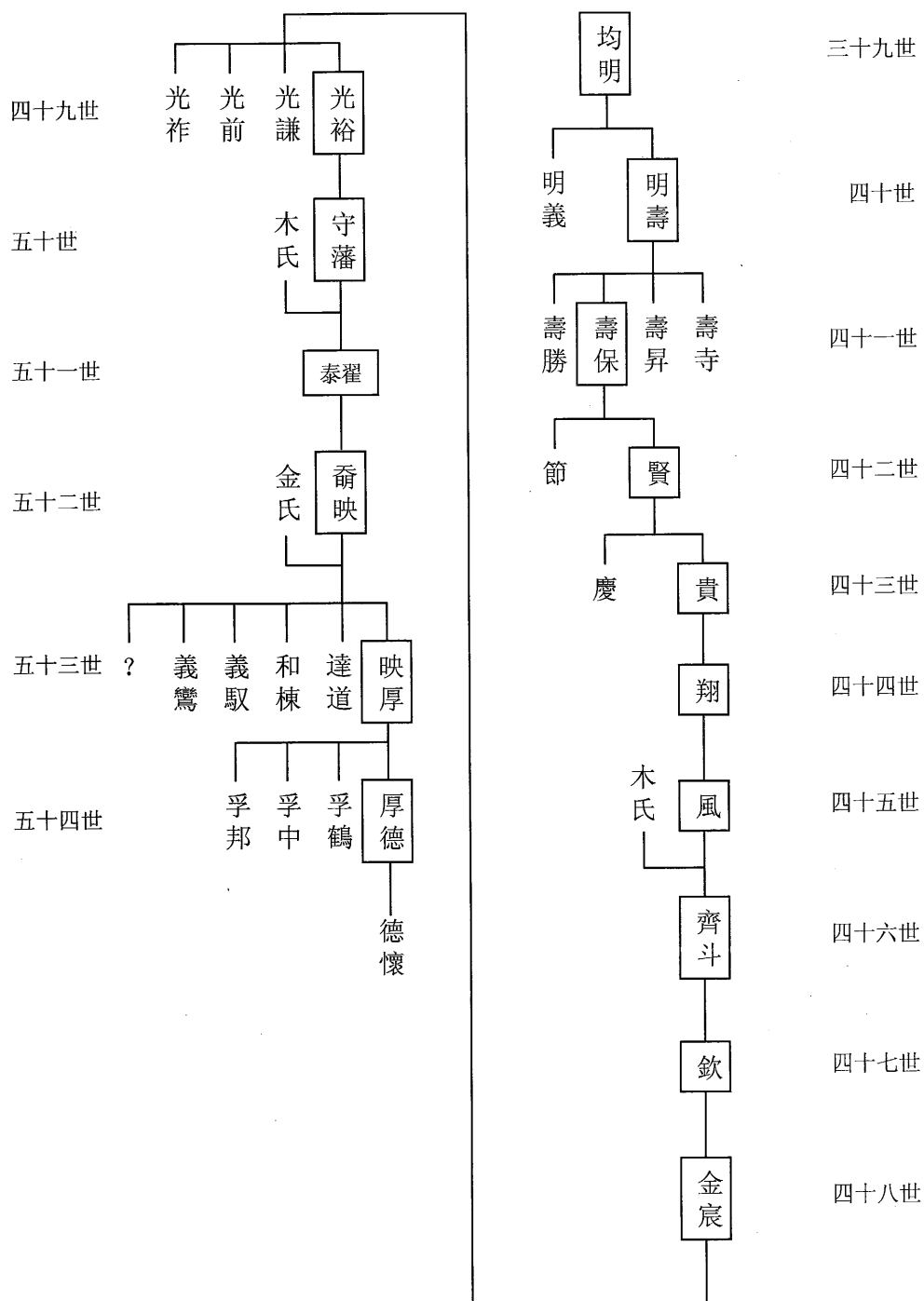
附录二：高氏系谱（大理国后期至元朝时）



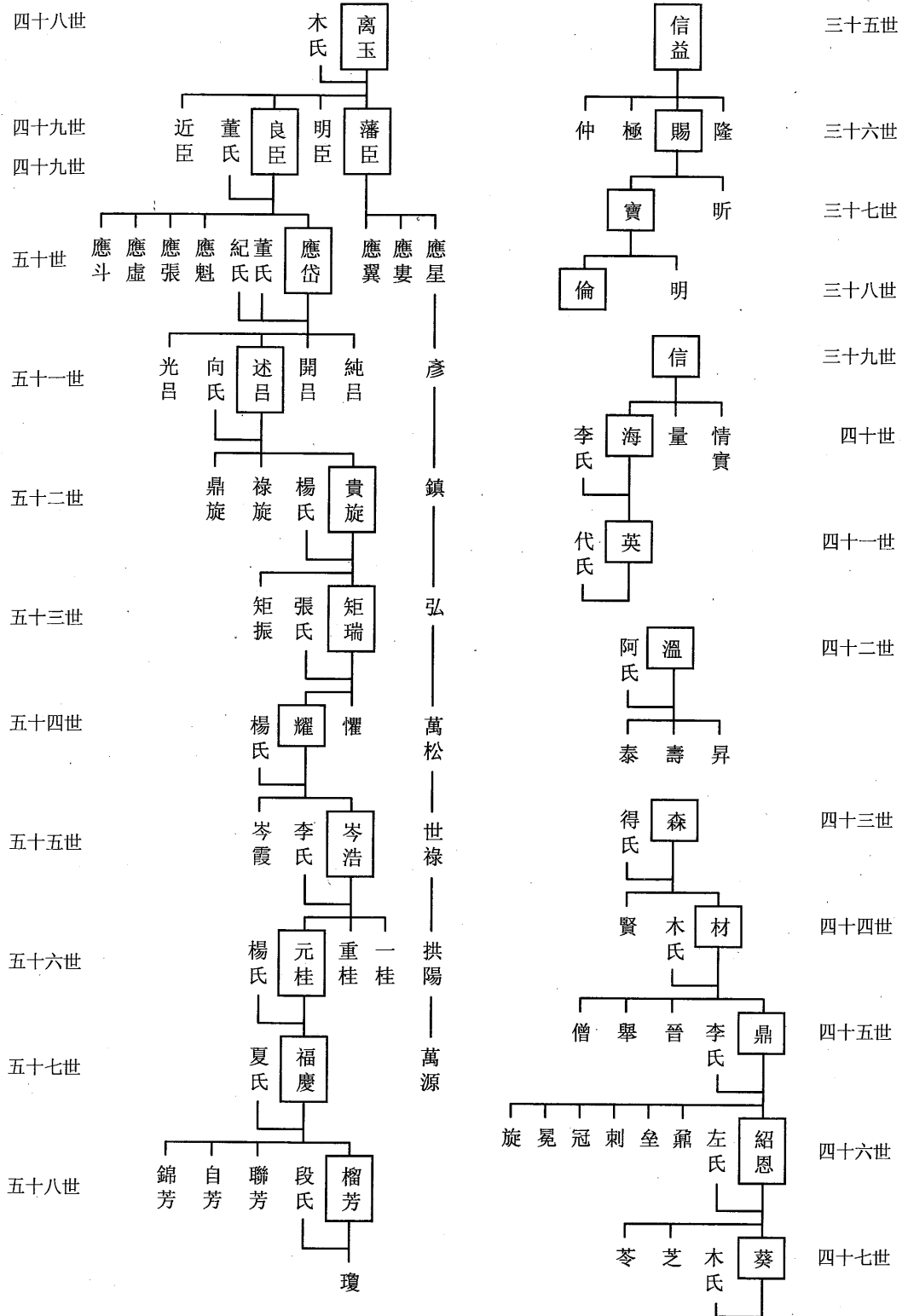
参考数据：《姚郡世守高氏源流总派图》（原为高氏家藏，1924年辑《滇录》时被收入）、《高公辅政碑》、《兴宝寺德化铭并序》、《皎渊塔之碑铭》。

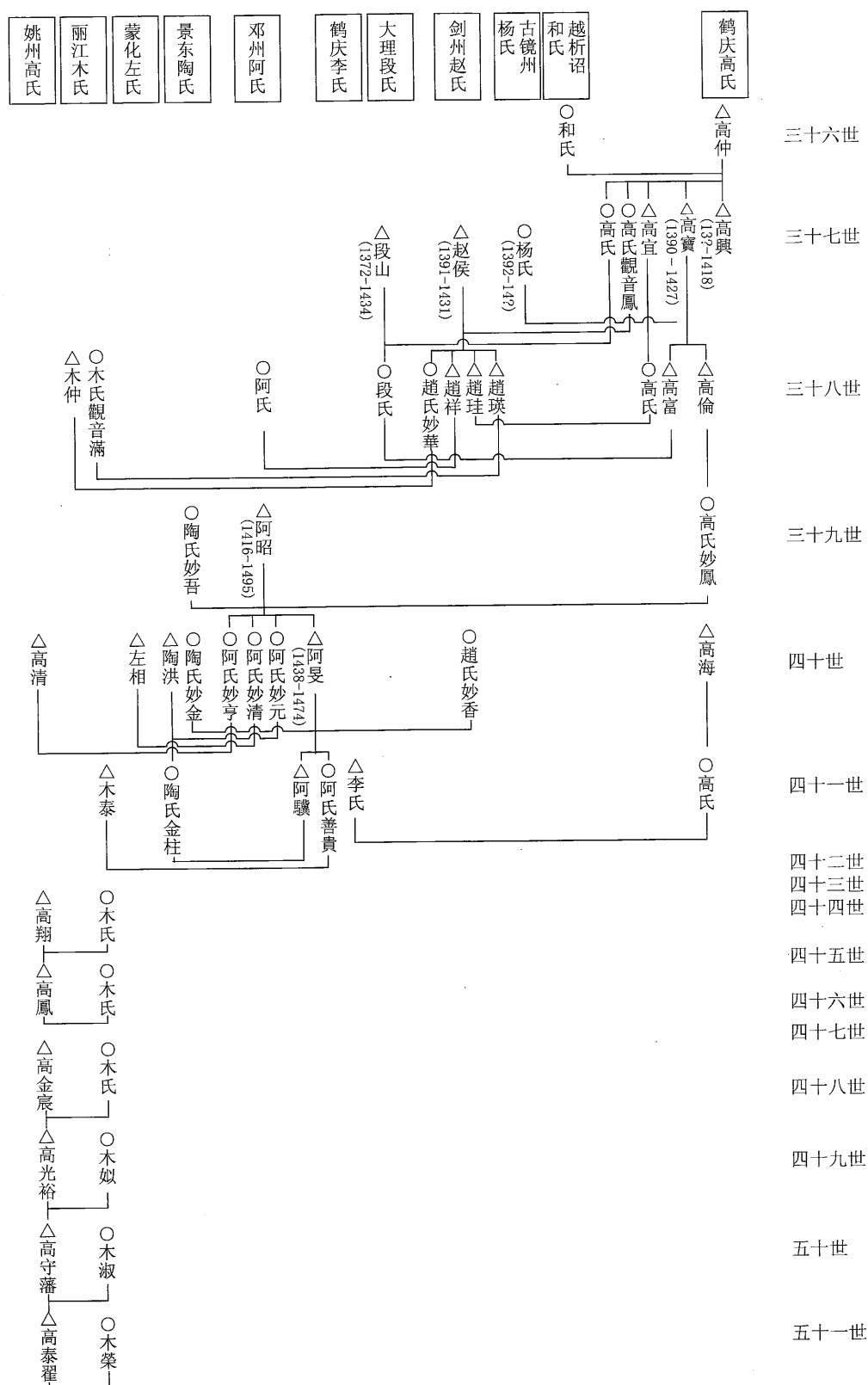


附录三：姚州



附录四：鹤庆







Copper, Caravans, and Empire: Long – Distance Commerce and the Transformation of Southwest China

C. Patterson Giersch *

Introduction

Southwest China experienced remarkable political, economic, demographic and cultural changes during the Ming – Qing periods. To fully understand these transformations requires coming to terms with a number of crucial variables, including geographical space. To date, however, our understanding of this variable continues to be limited by long – standing conceptual and methodological approaches. Most notably, there are still few studies that challenge the concept of “macroregions,” despite the fact that scholars of the frontier have been among the more vocal critics of this concept. ① In a series of extraordinary articles in *The City in Late Imperial China*, William Skinner argued that by the late nineteenth century, China was comprised of nine separate urban systems, each occupying a major physiographic region of the country. Each of these nine “macroregions” contained core and peripheral areas. Within a macroregion, each settlement—from marketing towns in the periphery to the great cities at the core—were linked in an interlocking marketing hierarchy. These urban systems developed along largely autonomous paths primarily because of high interregional transport costs. ② In his brilliant work on Southwest demography and economic transformation, James Lee drew from Skinner’s conception to argue that migration helped transform the Southwest (Yun – Gui) macroregion from “congeries of small, fairly autonomous enclaves into an integrated regional hierarchy of central places and their hinterlands.” ③ Similarly, Robert Marks has structured his wonderful analysis of environmental and economic change in South China around the concept of the South China (Lingnan) macroregion. ④ Thus, the concept of macroregion has contributed to at least two extremely fine studies of the Southwest and South—but at the cost of removing Southwest China (Yunnan and Guizhou) and South China (Guangxi and Guangdong) from larger regional geographical contexts.

Over the years, some have challenged the macroregion concept on a number of accounts. Were macroregions actually as autonomous as initially portrayed? Late imperial history is full of examples of substan-

* C. Patterson Giersch: 历史学博士，美国 Wellesley 大学历史系副教授。

① To the best of my knowledge, these critiques begin with Chiranan Prasertkul, *Yunnan Trade in the Nineteenth Century: Southwest China’s Cross – Boundaries Functional System* (Bangkok: Institute of Asian Studies, Chulalongkorn University, 1989).

② G. William Skinner, “Introduction: Urban Development in Imperial China,” *The City in Late Imperial China* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1977), 8; Skinner, “Regional Urbanization in Nineteenth Century China,” in *The City*, 212 ~ 217.

③ James Lee, “The Legacy of Immigration in Southwest China, 1250 ~ 1850,” *Annales de Démographie Historique* (1982),

④ Robert B. Marks, *Tigers, Rice, Silk, and Silt: Environment and Economy in Late Imperial South China* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 8.