

姓氏與祖先

——雲南洱海地區階序社會的形成

連瑞枝

臺灣交通大學人文社會學系

提要

「姓氏」與「祖先」是本文用來思考雲南洱海地區社會結構模式的基本概念。這兩個概念也是地方社會在面對外來力量時的文化調節機制。本文檢視15世紀以前，西南王國南詔大理國（752—1254）的王權基礎、傳說結構及社會內在重組的過程，並且對其姓氏的意義及與之關連的祖先論述，提出解釋。筆者認為洱海地區的姓氏與祖先論述有以下幾個要點：（一）姓氏是王權用以整合社群的政治符號，但依附在姓氏之下的祖先論述則表達不同社群的個別認同；（二）南詔大理國透過佛教的阿育王（Asoka）與觀音傳說來增加姓氏的力量，並以此建立起一套容納不同社群的祖先於佛教的社會組織；（三）在王權的建置過程中，男性祖先身居重要的僧職，進而成為後裔所要追溯的重要始祖，而女性祖先則是男性祖先獲得政治力量的重要來源。簡要來說，南詔大理國由不同社群所共同組成，名家大姓的姓氏組織成為貴族集團的表徵。男性始祖透過佛教治國下的在家僧制成為有法術的僧人，並通過與王室貴族女性聯姻，成為集政治貴族與宗教儀式專家為一體的身份集團；這樣，佛教王權維繫了社會階序的正當性與穩定性。

關鍵詞：南詔大理國、佛教王權、姓氏制度、祖先

連瑞枝，臺灣交通大學人文社會學系，臺灣新竹市大學路1001號，電郵：sophielien@faculty.nctu.edu.tw。

本文為臺灣國科會專題研究計劃（NSC93-2411-H-009-022）的部份研究成果。何翠萍教授、魏捷茲教授、黃淑莉等幾位朋友在寫作過程中提出許多有用的意見，兩位匿名審查人也提出了相當具有建設性的思考方向，特此致謝。

一、前言

本文擬以「姓氏」與「祖先」的角度來談論雲南洱海地區社會的形成及其結構的變化。筆者曾從女性祖先的角度，討論地方王權如何透過佛教經典正統與儀式的力量，將女性祖先轉化成為女神的過程。¹ 這篇文章則嘗試從另一個面向，在佛教王權建置的脈絡下，來說明以男性世系為主軸的姓氏制度以及追溯祖先的本土價值，如何形成洱海地區階序社會的基礎，並成為他們認知群己關係的重要機制。

洱海地區是南詔大理國皇城與統治貴族居住所在地，自8世紀南詔（752—902）建國以來，其統治貴族便長期聚居於此，成為西南地區的政治經濟與軍事中心，其間經歷大長和國（903—910）鄭氏、大天興國（928）趙氏至大義寧國（930—937）楊氏貴臣執政，復又由大理國段氏掌國（938—1254），長達500年之久。在這段時期，宋太祖鑑於唐亡於西南，遂不過問大渡河以南之事，致使西南地區的發展與中原地區隔離了數百年。其後雖曾歷經元朝統治，大理統治貴族長期在雲南重要地方，如中慶、姚州、鶴慶、騰衝等地，仍扮演着重要的角色，其中尤以洱海地區為最。² 本文所指洱海地區是以洱海為核心的水域範圍，包括了北至劍川東南、南至趙州西北以及以洱海為核心的東西兩岸壩子，即劍川、洱源、遼川、大理平原、趙州、賓居等地。自古以來，洱海四周壩子便居住着許多互不隸屬的部落。直到南詔統一諸部落，將王國的政治中心遷到洱海西岸的大理平原，使得以大理平原為核心的貴族社會逐漸在洱海地區形成。從地理位置來看，洱海地區介於中國與東南亞大陸之間，長期受到漢文化與印度文化的影響，尤其在佛教傳播路線與源流的討論上，最可以看出其區域地理條件所造成的文化上的融合。近幾年來有關佛教傳播路線及文化特質等相關議題的討論，也顯示出該地區是中印文化交流的核心地區之一。其他如雲南地區17世紀以前貝幣的來源及使用，與吐蕃、四川、廣西與南方東南亞大陸諸王國的邦交與貿易往來的關係等等，都顯示了其位居於文化交流的核心位置。³

1 連瑞枝，〈女性祖先或女神：雲南洱海地區的始祖傳說與女神信仰〉，《歷史人類學學刊》，第3卷，第2期（2005），頁25-56。

2 元朝軍隊進入西南以及東南亞地區之時，相當依賴大理段氏王室以及僧侶貴族集團的協助。見方慧，《大理總管段氏世次年歷及其與蒙元政權關係研究》（昆明：雲南教育出版社，2001），頁46-54。

3 這方面的研究可參見伯希和（M. P. Pelliot）著，馮承鈞譯，《交廣印度兩道考》（臺

南詔大理國以佛教治國的色彩相當濃厚，深入民間社會的程度也相當深遠，佛教文化對其社會的影響值得特別提出來討論。古正美曾經針對印度阿育王（Asóka）的佛教治國意識形態以及衍生的天王與佛王信仰提出討論。⁴ 15世紀以前，東南亞大陸古老王權中，往往以印度婆羅門教與佛教作為其王權的宗教基礎，將印度教天王（devarāja）與佛教佛王的宗教權威摺入國王的形象之中，使國王成為天王／佛王的人間代表。⁵ 南詔建國也有同樣的情形。洱海地區流傳着阿育王傳說以及觀音開國的神話，現今還流傳的一幅「南詔圖卷」⁶，都說明了開國國王細奴邏（在位期618—676）獲得觀音諭示為部落共主的內容。南詔第12位國王蒙隆舜（在位期878—897）時，大舉推崇佛教金剛頂「阿闍梨佛教」，並自稱為「摩訶羅嵯」（maharaja）：此為梵語「大王」，同時也有佛教轉輪聖王的佛王意義。⁷ 段思平（在位期938—944）建大理國時，復以觀音護佑立國，進一步確定觀音佛王信仰，在雲南各地廣建佛寺。1950年代出土的大理佛教寫經殘卷，揭露了國王專屬的灌頂儀式與儀式細節。⁸ 由此，我們可以發現南詔大理佛教王權與流傳於東南亞，甚至是中國皇帝所推崇的佛教有相當程度的共同性。⁹ 再者，由於各地區歷史條件的不

北：臺灣商務印書館，1962〔1931〕）；段玉明，〈大理國的周邊關係〉，《雲南社會科學》，1997年，第3期，頁54-64；陸韜，〈雲南對外交通史〉（昆明：雲南民族出版社，1997）；方國瑜，〈雲南用具作貨幣的時代及其具的來源〉，載方國瑜著，林超民編，《方國瑜文集》（昆明：雲南教育出版社，2001），第3輯，頁350-389；張彬村，〈十七世紀雲南貝幣崩潰的原因〉，載張彬村、劉石吉主編，《中國海洋發展史論文集》（臺北：中央研究院中山人文科學研究所，1993），第5輯，頁153-186。

4 古正美，〈貴霜佛教政治傳統與大乘佛教〉（臺北：允晨出版社，1993）、〈從天王傳統到佛王傳統：中國中世佛教治國意識形態研究〉（臺北：商周出版社，2003）。

5 G. Coedès, *The Indianized States of Southeast Asia* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 1968[1964]); Charles F. Keyes, *The Golden Peninsula: Culture and Adaptation in Mainland Southeast Asia* (New York: Macmillan Publishing Co., 1977), 69-74; Stanley J. Tambiah, "Famous Buddha Images and Legitimation of Kings," *RES* 4 (1982): 5-19.

6 李霖燦，〈南詔大理新資料的綜合研究〉（臺北：中央研究院民族學研究所專刊之九，1967），頁40-63，圖版39-45。

7 古正美，〈從南天荼王進獻的《華嚴經》說起：南天及南海的《華嚴經》佛王傳統與密教觀音佛王傳統〉、〈南詔、大理的佛教建國信仰〉，《從天王傳統到佛王傳統：中國中世佛教治國意識形態研究》，頁325-376、425-456。

8 《大灌頂儀文》（1956年大理白族自治州鳳儀北湯天董氏宗祠出土佛教寫經），藏於雲南省圖書館。

9 古正美，〈導論〉，《從天王傳統到佛王傳統：中國中世佛教治國意識形態研究》，

同，佛教文化的面貌也表現得相當不同。資料顯示，自7世紀以來，便有許多來歷不明的梵僧，或謂來自印度，或是西藏。他們傳入密教並與土著貴族聯姻，其後裔繼續繼承特有的宗教儀式，長期互相聯姻，形成具有宗教身份的集團。石鍾健甚至以其「充份表現了一個古代的婆羅門的社會」來描述大理貴族社會的特質。¹⁰基本上，南詔與大理國以相當縝密的政治力量與行政制度的設計來推展佛教，如果要細分此二王權的佛教政策有什麼異同的話，我們可以說晚期的南詔企圖將佛教觀音佛王信仰作為國王的宗教神聖來源，此一觀音佛王的信仰一直持續到大理國時期。¹¹而大理國則在政治、社會與教育等層面更全面地將佛教推廣深入到洱海的民間社會，並且影響名家大姓對祖先的認知，這種情形一直到15世紀以後才有結構性的改變。¹²

南詔大理佛教王權的統治，建立在部落社會轉化成為貴族社會的過程之中，其統治者以名家大姓既有的姓氏架構，經由聯姻、認養與賜姓等方式，將不同的部落領袖帶進有姓氏的貴族社會之中，使姓氏成為貴族社會的身份標示。在這個過程中，許多非漢（non-Han）部落社會的祖源傳說得以保留下來，並被吸收在佛教王權所建立的系譜關係之中，進而使得各部落領袖凝聚成為一個有共同記憶的貴族集團。這些貴族集團的維持方式，一直到明王朝統治之時才面臨關鍵性的轉變，政治局勢的改變影響了他們宣稱祖源的方式。在歷經南詔大理國的建立到明朝的統治等不同政治統治模式的變化後，洱海地區社會已逐漸形成了以姓氏與祖先為中心的論述模式，並以此作為面對衝突與變化時的歷史資源。

本文將透過幾個研究脈絡與主題來呈現筆者的論點：一、姓氏與祖先的相關研究與研究脈絡。二、姓氏意義的轉變：南詔大理國之前，姓氏具有「華夏文化」與「階層」的意義；南詔大理國時期的姓氏則有種姓階序的宗教意義；而明中葉以後，姓氏則具有「族群性」。三、南詔大理國與佛教王

頁10-31。

10 石鍾（石鍾健之筆名），《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，1944年油印本），頁9。

11 見古正美，〈南詔、大理的佛教建國信仰〉，《從天王傳統到佛王傳統：中國中世佛教治國意識形態研究》，頁425-456。

12 本文所指的8—15世紀，分別是由南詔大理國（752—1254），歷經元統治（1254—1382），止於明中葉（1500）左右三組時間為主。最主要是在明中葉以後，大理社會對祖先的論述開始產生變化，筆者認為這與15世紀以後大理社會面臨結構性轉變有關，故本文僅以15世紀以前的社會作為討論的主體。

權的密切關係：南詔蒙氏創立了一個以佛教阿育王為始祖的系譜圖，將蒙姓與阿育王祖源結合，成為凝結不同王權與社群之間的兩個重要象徵系統。換句話說，南詔王室企圖將不同社群整合在一個具有政治與宗教意義的親屬系譜之內。四、國王賜姓給有功的部落酋長和自外地來傳教的梵僧，使姓氏成為一套具有政教意義的社會制度。五、社會制度形成的內在邏輯與傳說模式中的聯姻有關，其中，祖先結構中的男性與女性始祖，各自代表了不同的力量來源與意義，而他們二者共同形塑洱海社會的內在秩序。

二、姓氏、祖先及相關研究脈絡的討論

我們先從兩個不同的層次來討論「姓氏」與「祖先」這兩個概念：一是在文字書寫層面，諸如譜牒、墓誌銘或是族譜等等文類的「姓氏」與「祖先」；一是實際作為社會組織與運作層面的「姓氏」與「祖先」。前者與官方文獻、官私修譜牒等等有關，後者則與現實社會運作的基本單位有關。我們只能預期，在書寫層面的姓氏與祖先論述和實際在社會運作的姓氏與祖先論述，這兩個概念是相互流動、競爭或是相互影響的。在歷史文獻材料之外，加以對親屬稱謂的搜集以及對特定儀式的觀察與分析，將有助於追溯並解釋其社會基本運作的實際情形。但是，通過不同文本的比對下可知，不同的祖先論述同時並存的情形是有可能的。先釐清這兩個層面可能會造成的多元論述，將有助於後來的討論。

基本上，中國姓氏的來源與在政治操作下的土地分封有關。¹³ 貴族政治體制為了創造與維持身份的優勢，往往透過與中國正統政治密切關聯的系譜關係來確認他們的姓氏與祖先。如此一來，書寫的譜牒便成為確保身份的重要文類。在譜牒與禮俗制度的配合與運作下，中國政治也由此形成一套「以血緣集團為中心的政治權力的符號」，擁有「姓」也就代表着擁有貴族的身份。¹⁴ 這種情形一直維持到中古時期。北方胡人入主中原以後，也紛紛改從

13 「天子建德，因生以賜姓，胙之土而命之氏。」見《十三經注疏》（臺北：藝文書局，1989），《春秋左傳正義》，卷4，頁75。

14 徐復觀，〈中國姓氏的演變與社會形式的形成〉，《周秦漢政治社會結構之研究》（臺北：學生書局，1975），附錄。又相關的討論可見杜正勝，〈傳統家族試論〉（上、下），《大陸雜誌》第65卷，第2期（1982），頁7-35、第65卷，第3期（1982），頁25-49；楊希枚，〈「姓」字古義析證〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，第23本，下冊（1992），頁409-442。

漢姓，作為認同中原正統政治與貴族社會的文化策略。¹⁵「姓氏」的形成也涉及整套宗法制度的建立與運作，因為貴族政治集團的繼承制度是以男性作為世代交替的主體，不論是土地分封還是爵位繼承，都是延續姓氏團體的重要依據。也正因為「姓氏」與「貴族身份」二者之間的依存關係，使得貴族身份的辨識與區別格外重要，進而造成中古時期官修譜牒學的蓬勃發展。從政治的角度來看，譜牒能夠提供具體的世系秩序，從而成為世系繼承政治地位的依據，而官方也參照貴族譜牒選舉任官者的資格。從社會的角度來看，譜牒提供「嫁娶之序」，是門閥貴族集團選擇聯姻對象的重要參照。¹⁶ 譜牒這一文類的價值，深深影響了往後民間私修譜牒的「意識形態」。雖然，宋朝以後，民間私修譜牒的目的與中古時期官修譜牒不同——私修譜牒往往是與凝聚地方社會和團結民間力量有關，強調同姓或祖先同源，未必是強調貴族血緣這一「意識形態」¹⁷——但是，譜牒已經成為社會大眾用來表達自己身份合理性的工具，其內容又往往以「追溯過去的來源」來證明。所以，它普遍成為民間表達我族族類的一種重要文類。

如何認定一個有意義的祖源，也是值得討論的另一問題。從中國北方的歷史來看，中古貴族們往往為了躋身著姓之後而虛報族系，假托為黃帝後裔。如《魏書》中的記載，拓跋氏便自稱為黃帝之後裔。¹⁸ 北魏河東望族薛氏，也稱自己的先祖是黃帝後裔顓頊少子陽。¹⁹ 這類例子相當多。值得注意的是，譜牒的建立必先要認定一個文本上有意義的祖先，而「祖先」所牽涉的，並不見得是生物性血緣源流的問題，而是什麼才成為「理想」之「祖

15 這方面的研究可見陳寅恪與姚薇元的作品。陳寅恪，〈李唐氏族之推測〉、〈李唐氏族之推測後記〉、〈三論李唐氏族問題〉，《陳寅恪先生文集》（二）（臺北：里仁書局，1982），頁281-309。姚薇元，《北朝胡姓考》（北京：中華書局，1962）。

16 毛漢光，〈中古山東大族著房之研究——唐代禁婚家與姓族譜〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，第54本，第3分（1983），頁19-62；〈中古大族著房婚姻之研究——北魏高祖至唐中宗神龍年間五姓著房之婚姻關係〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，第56本，第4分（1985），頁619-698。

17 王鐵，《中國東南的宗族與宗譜》（上海：漢語大詞典出版社，2002），頁5-8。

18 「昔黃帝有子二十五人，其內列諸，或外分荒服，昌意少子，受封北土，國有大鮮卑山，因以為號，世為君長，統幽都之北……黃帝以土德為王，北俗謂土為托，謂后為跋，故以為氏。」見《新校本魏書》（臺北：鼎文書局，1975），卷1，〈帝紀〉，頁1。

19 劉淑芬，〈北魏時期的河東蜀薛〉，《中國史學》（第11輯，東京：中國史學會，2001），頁37-55。

先」的問題。這個理想的祖先必須在華夏王室系譜中找到一個「合法」的身份。伊佩霞（Patricia Ebrey）也指出「姓氏」是中國周邊的非漢部落社會捲入「華夏我族」的族群認同的一個重要媒介。²⁰ 王明珂進一步指出，中國近代炎黃子孫的國族建構自有其歷史性的基礎，許多中國非漢族群的統治家族及中國域內的中下層家族，透過「姓氏」的獲得以及與此姓扣連之始祖，攀附以黃帝為祖源的系譜關係。²¹ 於是，漢姓與黃帝系譜中的祖先便成為華夏子民的一個重要標誌。若將「姓氏」視為社會組織的架構，譜牒便是此社會組織運作的力量來源與表徵。²²

從地方邊陲社會／地方小傳統的層面來檢視姓氏與譜牒的關係時，我們發現，姓氏與祖先在社會上所呈現的關係具有多樣性，而社會實際認知的祖先力量與依據譜牒記載而來的姓氏與始祖概念二者之間，似乎沒有必然的關係。王明珂的研究便指出，在「羌」的社會中，同一個寨子不同姓的人，因為他們的祖先是兄弟關係而成為同一個「家族」。也就是說，姓氏雖然不同，但是因為共居一個寨子且祖先是兄弟，就成為一個有意義的社群——家族。²³ 文類性質不同，祖先的敘事內容也會隨之不同，如畚族的狗王崇拜在「畚族祖圖」中出現，但畚族的姓氏宗譜則表明他們的祖先是高辛氏。²⁴ 祖先的樣貌或為土地神，甚至與鬼神的概念混融。有些地方將村落守護神視為祖先，一旦村落被納入更大的部落社會時，部落酋長便順理成章地成為村落守護神的當然繼承人，進而成為其村落居民的祖先。²⁵ 對中國東南地區的研究則指出，底層社會的祖先概念與神鬼概念相互流動，彼此之間並沒有十

20 Patricia Ebrey, "Surnames and Han Chinese Identity," in *Negotiating Ethnicities in China and Taiwan*, edited by Melissa J. Brown (Berkeley: Institute of East Asian Studies, University of California, Berkeley, Center for Chinese Studies, 1996), 19-36.

21 王明珂，〈論攀附：近代炎黃子孫國族建構的古代基礎〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，第73本，第3分（2002），頁538-624。

22 David Faure, *The Structure of Chinese Rural Society: Lineage and Village in the Eastern New Territories, Hong Kong* (Hong Kong: Oxford University Press, 1986).

23 王明珂，《羌在漢藏之間：一個華夏邊緣的歷史人類學研究》（臺北：聯經出版社，2003），頁39-46。

24 如畚族的「畚族祖圖」便視狗王為其祖先，而家譜等文類則多記其祖為五帝之一的帝嚳，即高辛氏。藍炯熹，《畚民家族文化》（福州：福建人民出版社，2002），第1章。

25 F. K. Lehmen在〈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度〉一文中，已經提出有關土地始祖如何被吸納於政治王權之中，並形成特殊的信仰體系。因

分嚴格的區別與界定。²⁶ 這種流動而多層次的祖先概念有各種不同的表達形式，透過不同的組織、民間信仰以及儀式等不同的層面呈現出來。²⁷ 女性在地方風俗習慣中的角色和特殊的婚姻模式，也可被視作長期隱藏在其社會底層的「非漢」根源的線索。²⁸ 不論是從祖先的多元性、宗教的多樣性或是女性角色等角度來看，認知祖先的方式可以透過相當多元的模式來表達，而且不同區域的差異性也相當大。重要的是，土著社會在認知祖先之時，往往由他們個別的社會脈絡來認定，而祖先的概念又往往在與外界不斷溝通的過程中呈現多元的面貌，這正可以被視為是土著社會與外來文化二者在不同的歷史條件下相互激盪、辯證出來的多重文化表現的後果。

許多聚居中國西南的非漢集團，很早就開始用漢姓來標示他們的身份。如譚其驤在其湖南人的來源研究中便指出，自漢晉以來湖南地區許多「蠻族豪酋」，以漢姓大族的政治模式控制地方，其勢力一直持續到明清時期。²⁹ 同樣，瑤族也有關於他們十二個漢姓以及十二個始祖從宋朝漢人統治者那裡取得賜姓的傳說。³⁰ 明朝在西南地區施行土司制度，也透過賜姓給土司，造

為討論的範圍包括了中國西南地區，相當值得參考。見王築生主編，《人類學與西南民族》（昆明：雲南大學出版社，1998），頁190-216。

- 26 Arthur P. Wolf, "Gods, Ghosts, and Ancestors," in *Religion and Ritual in Chinese Society*, edited by Arthur P. Wolf (Stanford: Stanford University Press, 1974), 131-182. 莊英章、許書怡，〈神、鬼、祖先的再思考：以新竹六家朱羅伯公的崇拜為例〉，載莊英章、潘英海編，《臺灣與福建社會文化研究論文集（二）》（臺北：中央研究院民族學研究所，1995），頁215-229。
- 27 Robert Weller, *Unities and Diversities in Chinese Religion* (Basingstoke: Macmillan, 1987); Stephan Feuchtwang, "Historical Metaphor: A Study of Religious Representation and the Recognition of Authority," *Man* (New Series) 28:1(1993): 35-49; Meir Shahar and Robert Weller, "Introduction," in *Unruly Gods: Divinity and Society in China*, edited by Meir Shahar and Robert Weller (Honolulu: Hawai'i University Press, 1996), 1-36.
- 28 Helen Siu, "Where Were the Women? Rethinking Marriage Resistance and Regional Culture in South China," *Late Imperial China*, 11:2(1990): 32-62; Richard von Glahn, *The Country of Streams and Grottoes: Expansion, Settlement, and the Civilizing of the Sichuan Frontier in Song Times* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1987), 159-166; Michael Szonyi, *Practicing Kinship: Lineage and Descent in Late Imperial China* (Stanford: Stanford University Press, 2002), 36-47.
- 29 譚其驤，〈近代湖南人中的蠻族血統〉，《史學年報》，第2卷，第5期（1939），頁231-254。
- 30 竹村卓二著，金少萍、朱桂昌譯，《瑤族的歷史和文化：華南、東南亞山地民族的社

成姓氏階層化的情形。³¹ 漢姓看來很普遍，但在地方土著社會的脈絡中，漢姓代表着「豪酋」身份的階層性。從社會經濟的角度來看，漢姓豪酋此一身份所牽涉到的是土地與人口的控制權；從政治的角度來看，這個身份則代表了他們與中央王朝交涉與互動的後果。每個地方因其與中央王權互動的歷史背景與條件不同，他們獲得姓氏的細節也會有所差異。

洱海地區的名家大姓來源，有幾種說法，有一說是姓氏源自於楚莊蹻部屬，另有一說是洱河人（「河蠻」）原為十姓族。³² 名家大姓的姓氏究竟由何而來這個問題，曾經引起相當多的討論。其中，方國瑜通過考據並廣泛比對史籍，主張這些姓氏是來自於住在樊道上的漢人，他們將姓氏帶到洱河一帶。³³ 白族學者張錫祿經過長年的田野調查與研究之後，主張這些姓氏分別由河蠻部落的圖騰崇拜、古老職業以及諸葛武侯賜姓等因素共同作用形成。³⁴ 先不論姓氏族屬的考量，在8世紀南詔建國以前，只有某些特定的部落酋長才有姓氏。南詔建國以後，其王權便透過這套具有文化意義的系統，將當時不同的部落貴族，包括原來沒有姓氏的部落，納入此一姓氏制度之中，使得這些各不相屬的姓氏成為國家的貴族門第世家。名家大姓因此成為容納各種不同族群統治貴族集團的標示。部落社會進入王權組織以後，雖經姓氏整合成為了貴族統治集團，但各部落原有的祖先論述並沒有被遺忘。這反而造成密集混融的效果，也使得傳說文獻內容變得相當豐富，以致很難釐清不同部落分支的源流。尤其是在由部落到貴族社會的發展過程中，不同的部落往往經由聯姻來連結貴族內部的凝聚性，許多重視母系力量的部落社會，仍然保留母方祖先的傳說要素。所以，在這個過程中，「祖先是誰」便進入了多元論述的階段；同時，也因應於佛教王權的建立，原來眾多部落的祖先也被納入一套具有階序意義的系統之中。從歷史上「姓氏」的出現與「祖先」在社會

會人類學研究》（北京：民族出版社，2003），頁169。

31 John Edward Herman, "Empire in the Southwest: Early Qing Reforms to the Native Chieftain System," *Journal of Asian Studies* 56:1(1997): 47-74.

32 李浩，〈三迤隨筆〉，〈民家源流〉，載大理州文聯主編，《大理古佚書鈔》（昆明：雲南人民出版社，2002），頁47。

33 如方國瑜便認為姓氏是當時在四川樊道上的樊人所有，後來因為遷徙的關係，帶到洱海一帶。方國瑜，〈唐代前期洱海區域的部族〉，載方國瑜著，林超民編，《方國瑜文集》，第2輯，頁42-79。

34 張錫祿，〈白族姓氏探源〉，載楊仲錄主編，《南詔文化論》（昆明：雲南人民出版社，1991），頁480-495。

運作的這兩個脈絡來看，社會認知此二者的方式相當不同，姓氏並不必然是從土著社會延伸出來的文化符號，而祖先才是從土著社會內在延伸出來的人群界定的概念。所以，「姓氏」與「祖先」似乎成為認知族群界限的兩套對話系統，兩者並不一定有共同的歷史節奏與發展模式。前者是用以向外界進行對話的文化系統，而後者則是社會內在需求的文化系統。從兩者相互涵括的範疇以及被操作的層面，我們可以理解地方社會在面對外來環境變化時的調節方式。

三、姓氏來源：南詔大理國前後不同時期的祖先論述

洱海地區有關姓氏來源的祖先論述，曾經發生幾次重大的改變。其中南詔建國之前，歷經南詔大理時期，至15世紀之間，便分別有三個不同的階段。這之間有兩個關鍵的時期特別值得注意，一是南詔建國；二是明朝統治。

在8世紀以前的歷史文獻中，姓氏往往有以下幾個特色：一是姓氏指的是名家貴族；二是祖源來自於中原正統聖王的後裔。約於東漢時期，西南地區便有所謂的「部曲大姓」。在晉人常璩（291—361）的《華陽國志·南中志》中，便記載着當時的南中地區有焦、雍、雷、爨、孟、董、毛、李、王、周、魏、龐、趙、楊、駱、陳、霍、呂、姚等大姓。³⁵ 其中孟、爨是滇東的大姓，而董、趙、王、李、楊等則是滇中與滇西的大姓。在稍晚的一份「爨龍顏碑」（458）裡，記載着爨氏先世來源的情形：

其先世則少昊、顓頊之玄胄，才子祝融之胤也。清源流而不滯，深根固而不傾。……爰暨漢末，采邑於爨，因氏族焉……牽運庸蜀，流薄南入，樹安九世，千柯繁茂，萬葉雲興，鄉望標於四姓。³⁶

碑中所記載的爨氏祖先是少昊與顓頊。少昊與顓頊分別是中國遠古五帝之

35 常璩撰，劉琳校注，《華陽國志》（成都：巴蜀書社，1984），卷4，〈南中志〉，頁357。

36 楊世鈺、張樹芳主編，《大理叢書·金石篇》（北京：中國社會科學出版社，1993），第10冊，頁1。

一。漢末時，他們的後裔被封於「爨地」，後來南遷到四川，又陸續南下移居到滇東一帶。很明顯，在5世紀之時，這套以黃帝祖源為核心的「後裔遷徙論」便已為西南的部落豪強所採用。另外，稍後的一份7世紀的文獻談論「名家」時，也有類似的記載。唐人梁建方的《西洱河風土記》（648）提到：

其西洱河從嵩州西千五百里，其地有數十百部落，大者五六百戶，小者二三百戶，無大君長，有數十姓，以楊、李、趙、董為名家。各據山川，不相役屬。自云其先本漢人，有城郭村邑，弓矢矛鋌。言語雖小訛舛，大略與中夏同，有文字，頗解陰陽曆數。自夜郎、滇池以西皆云莊蹻之餘種也。³⁷

從這段話看來，在7世紀時，嵩州以西1,500里到西洱海地區一帶，便有「十百部落」，沒有較具規模的王權組織，惟有「數十姓」，「各據山川，不相役屬」。這數十姓「有文字」，有「城郭村邑」，而且自稱是漢人。這些所謂的「名家」分別有楊、李、趙、董等姓，也就是上面《華陽國志·南中志》中提到的分佈於滇中與滇西的大姓。「名家」原是貴族、名門大姓的意思，指特定的階層，他們既像是部落領袖，又像是統治貴族，分佈在中國西南地區眾多的部落社會中。³⁸ 值得注意的是，文獻中的「名家」之所以為貴族的依據，是與他們自稱是「漢人」及具有漢人的文化（城邑、文字與陰陽曆數之類）有關。在此自稱「漢人」或「莊蹻餘種」，與前一段所引述的「少昊、顓頊祖源」雖有所不同，但意義是類似的，都是希望和中央王權及文化建立系譜關係。

唐朝將官樊綽，是第一個以務實的態度將中國西南地區社群分佈情形進行詳細分類並將見聞記錄下來的官員。他在《蠻書》（863）中，將當時許多有姓氏的貴族，列為「蠻」類，如「越析詔，有豪族張尋求」，「青蛉蠻，有首領尹氏父子兄弟」，「渠斂蠻，大族有王、楊、李、趙四姓」。³⁹ 當

37 梁建方，《西洱河風土記》，載方國瑜主編，《雲南史料叢刊》（昆明：雲南大學出版社，1998），第2卷，頁218。

38 馬端臨，《文獻通考》（臺北：臺灣商務印書館，1987），卷330，〈四裔考〉，頁527-528載：「松外諸蠻，其部大者五、六百戶……數十姓，趙、楊、李、董為貴族，皆擅山川。」

39 樊綽，《蠻書》（南詔大理歷史文化叢書第一輯，大理：大理白族自治州文化局出版，1998），卷3，〈六詔〉，頁9；卷4，〈名類〉，頁16；卷5，〈六賧〉，頁35。

然，前面自稱為「少昊、顓頊」後裔的爨氏，在此也被稱為「爨蠻」。另一位被視為唐朝河東刺史的王仁求，也是上述「渠斂蠻」的部落領袖之一，他的墓誌銘（699）卻是這樣描述他的祖地與祖先來源：

君諱仁求，安寧郡人也，其胄出於太原，因遷播而在焉，十有餘世。氏族之肇命王子……昔有夏之衰，棄稷不務，至乎不窋，用失其官，自竄於戎狄之間，莫怠先君之業。⁴⁰

王仁求的祖先是否來自於太原無可考證。若以其職為「河東」刺史，「河東」為古「渠斂蠻」地，王姓應是前面所提到「渠斂蠻」的其中一大姓。⁴¹

從以上四份材料來看，不論官方文獻或地方碑刻是否刻意將他們分類為「漢」或「蠻」，土著部落領袖往往以祖先出處來宣稱他們與中原正統政治及漢人之間的嫡傳關係。所以，從地方的脈絡來看，與其說邊陲社會的部落領袖是以祖先來源來宣稱自己是「漢人後裔」，倒不如說他們是透過具有「華夏」文化的姓氏與祖先來表達他們在鄰近社群中的優越性與階序性。

明朝以後，洱海地區的社會仍是由名家大姓所主導，但是他們在祖先認同上卻發生重大的變化，從漢人後裔的認同轉變而成為哀牢夷的後代。明中葉以來流行的《南詔野史》記載道：

哀牢夷傳，哀牢蠻蒙伽獨捕魚易羅池，溺死，其妻沙壹哭之。水邊觸一浮木，有感而妊，產十子，後攜子至池上，木化為龍，人言曰，我子安在。九子驚走，獨季子背龍而坐，龍舐其背。蠻語謂背為九，坐為龍，故名之曰九隆氏。哀牢山下有婦，名奴波息，生十女，九隆兄弟娶之，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。⁴²

40 〈大周故河東州刺史之碑〉（699），載楊世鈺、張樹芳主編，《大理叢書·金石篇》，第10冊，頁2下。

41 《蠻書》中記載，河東州為古「渠斂趙」，其人有「渠斂蠻」，大姓有王楊等姓。依此看來，此王仁求應是渠斂蠻之大姓之一，但其仍將其世系託於太原，見樊綽，《蠻書》，卷5，〈六賧〉，頁35。

42 胡蔚本《南詔野史》（大理：大理白族自治州文化局，1998），上卷，〈南詔歷代〉，頁5-6。

從這段記載中可知，他們已不將姓源說成是與中原有關連，而是將十姓與哀牢蠻「九隆氏」連結在一起。「九隆氏」指的是董、洪、段、施、何、王、張、楊、李、趙等十姓的整體代表，他們都是沙壹的十子與奴波息的十女聯姻繁衍的後裔。以此推知，到了明朝的時候，名家大姓整合了他們姓氏的來源，並將之追溯到沙壹傳說，化約成「九隆氏」。

哀牢與「九隆傳說」最早出現在《漢書》，〈西南夷列傳〉。其內容是描述在西南夷哀牢山上，有女子名為沙壹，她與黃龍生下十子，這十子為「九隆」，後來這十子又娶了山下十女為妻，成為西南夷共同祖先的傳說。⁴³明中葉以後，文獻中「九隆氏」的出現，格外引人注意，其原因很可能與明朝國家力量介入地方社會，造成貴族遺裔的反抗與抵制有關。因為「沙壹祖源」是阻隔於中國之外的世系傳說，是與「黃帝祖源」不同的傳統。《漢書》中並沒有提到「十姓」即為「十子」的內容。兩者相照之下，地方社會所用的「九隆氏」祖源是假官方文獻來表示他們與漢人有所不同。《漢書》中所描述的哀牢夷是「絕域荒外、山川阻深，生人以來，未嘗交通中國」，而名家大姓在明朝以後自稱是「九隆氏」，表達他們的祖先是隔絕於中國之外的西南夷。他們是擁有個別姓氏，但同屬於一個親屬集團的西南夷後裔。

約在同時的墓誌銘資料中，也記載着他們是「九隆／龍氏」或「九隆／龍族」。因為相關資料相當多，茲舉以下數條，引以為例。⁴⁴其中段姓的有「明鄉進士例授文林郎世襲雲騎尉擬文莊先生壽山段公墓」（1444）：「公諱福，字壽山，姓段氏，乃九龍族之後」；尹姓的〈故善士尹公墓誌銘〉（1484）載：「公諱山，字允中，世居大理喜臉，九隆族之裔，代不乏賢」；楊姓則如〈大椽楊公同妻李氏壽藏銘〉（1445）載：「銘曰：楊氏之先，九隆之族，始祖布燮，世膺景福」；董姓則有〈處士董公墓銘〉（1450）記曰：「公諱光，字志遠，姓董氏，九隆族之裔，世居大理之喜臉，昔蒙段繼守斯土，舉董成任清平官之職，即其始祖也」；趙氏則有〈處士趙公壽藏同妻杜氏墓誌銘〉（1449）載：「處士諱帑，字文字，姓趙氏。其先出自九隆族，世居弘圭之史城。昔蒙詔主守斯土，以趙夢夢為輔弼，任演習之爵，即始祖也」；何姓的〈故弘圭法主玉泉庵貫公墓誌銘〉（1492）：「公諱仁軒，號貫道，姓何氏，九隆族之裔，世居喜郡何矣

43 范曄，《新校本後漢書》（臺北：鼎文書局，1979），卷86，〈南蠻西南夷列傳〉，頁2848。

44 皆引自楊世鈺、張樹芳主編，《大理叢書·金石篇》。

城」；杜姓的〈杜善人壽藏同配趙氏墓誌銘〉（1450）：「善人諱寶，字惟賢，九隆族之裔，先世居何矣城」；張姓的〈故善人張公墳志銘〉（1457）則有：「公諱福，姓張氏，九隆族之裔」；李姓則有〈李武公墓誌銘〉（1462）記曰：「公諱堅，字文華，李其姓，九隆族之裔，世處海東行化鄉」；諸此等等。這墓誌銘的大姓包括了段、尹、楊、董、趙、何、杜、張、李等姓。⁴⁵ 這些墓誌銘多出土於洱海一帶，碑記中的墓主大多是南詔大理貴族的後裔，其先祖多為南詔時的布燮或演習等官爵。自稱為「九隆族」的族稱，也呼應了《南詔野史》一書中對於「九隆氏」的描述。

互不隸屬的部落社會形成王權統治下的貴族社會，再被納入帝國體制之時，其姓族的祖先論述，會因為政治因素而產生階段性的改變。地方王權的建立，以及維持其王權穩定性的佛教價值，促使了在家僧制的推行，進而改變了名家大姓的漢人祖先認同，使得這些部落階層性意義的「姓氏」，成為統治貴族的集體符號。我們可以從元朝的記載得知「姓氏」的意義產生了微妙的變化。元朝時李京被派往雲南三年措辦軍儲，行遍雲南各地。他曾用簡單的方式來稱謂這些大理統治階層：「白人，有姓氏。」⁴⁶ 其字意雖然簡要，但「白人」之意，指的是居住在「中慶、威楚、大理、永昌」的人，而這些都是大理國重要城鎮，多由大理重要官員駐守。⁴⁷ 如此看來，「白人」指的是與王權有關的名家貴族集體。也就是說，在王權的政策設計之下，姓氏成為貴族身份的符號，不再如8世紀以前，需要透過強調「漢人祖先」的方式來指涉貴族的身份；反而是透過佛教傳說、在家僧制所發揮的儀式性力量以及名家大姓彼此之間的聯姻關係等等來表現。到了明朝以後，洱海地區的

45 在墓碑中出現的時間約為15世紀中葉到16世紀初這50年間，即明正統至正德嘉靖年間。其中包括了段、尹、楊、董、趙、何、杜、張、李等九姓，他們的墓碑中皆宣稱自己為「九隆族裔」。這些碑文散見於楊世鈺、張樹芳主編，《大理叢書·金石篇》；國家民委民族問題五種叢書雲南省編輯組編，《白族社會歷史調查》（四）（昆明：雲南人民出版社，1988）；石鍾健（筆名石鍾）所著的《大理喜洲訪碑記》及《滇西考古報告》（昆明：雲南省立龍淵中學中國邊疆問題研究會，1944年油印本），有系統的整理可參考侯沖的《白族心史》（昆明：雲南民族出版社，2002），頁194-197。

46 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。

47 李京又記載白人的風俗主要是以「崇佛」、「師僧制度」及對「國王的稱名」幾項文化特徵，來說明他書中的「白人」指的便是大理統治階層及其後裔，見李京撰，王叔

貴族遺裔為適應明朝在雲南實行的統治政策，同時又希望能夠繼續維持原有的身份，便聯合名家大姓這一身份的認同，轉化成爲「九隆氏」此一有意識的「氏族認同」，以此延續共享的歷史經驗。「九隆氏」的族稱便足以代表名家大姓共同分享的歷史經驗與文化認同，同時也具有區別社會內部與外來政權的作用。

四、南詔蒙氏與阿育王（Asóka）

早在樊綽的《蠻書》中便提到南詔因爲聚居於「蒙舍川」，所以王姓爲「蒙」。⁴⁸ 蒙氏和前面所提到的名家大姓不同，他們原來沒有「姓」，歷史文獻將他們列爲「烏蠻」，與「名家大姓」的「白蠻」是不同分類的社群。南詔統一六詔後，奉使到唐朝，他們抬出與「黃帝」或是「莊蹻」相對抗的始祖——「沙壹」作爲他們的始祖。

沙壹是西南地區哀牢夷的始祖，同時也被蒙氏視爲他們的始祖。《蠻書》中記載：

蒙舍，一詔也，居蒙舍川，在諸部落之南，故稱南詔也。姓蒙，貞元年中，獻書於劍雲節度使韋皋，自言本永昌沙壹之源也。⁴⁹

《新唐書》中也記載南詔「本哀牢夷後」。⁵⁰ 南詔宣稱是「沙壹」或「哀牢夷」的後裔，最主要的目的是在漢籍官方史冊中找到他們的源流，並給自己一個合理的身份。⁵¹「蒙」這一姓氏幾乎是不重要的，王室雖然姓蒙，

武校注，《雲南志略輯校》，〈諸夷風俗〉，〈白人〉，頁86。

48 〈南詔德化碑〉中也提到南詔國王閣羅鳳（752—779）謂「王姓蒙」，見楊世鈺、張樹芳主編，《大理叢書·金石篇》，第10冊，頁3；歐陽修、宋祁同撰，《新校本新唐書》（臺北：鼎文書局，1976），卷222，〈南詔傳〉，頁6270載：「王蒙氏，父子以名相屬」；又見張錫祿，〈南詔國王蒙氏與白族古代姓名制度研究〉，《南詔與白族文化》（北京：華夏出版社，1991），頁19-30。

49 《蠻書》，卷3，〈六詔〉，頁11、12。

50 《新校本新唐書》，卷222，〈南詔〉，頁6267。

51 石鍾健則認爲南詔宣稱爲哀牢後裔是爲了與唐朝表示友好關係。石鍾健，〈論哀牢九隆族和洱海民族的淵源關係〉，《石鍾健民族研究文集》（北京：民族出版社，1996），頁310。

但其社會本來就有父子連名制。歷史文獻也大多以父子連名的方式直稱王的名字，諸如「細奴羅、羅盛炎、盛羅皮、皮羅閣、閣羅鳳、鳳伽異」等等。⁵²此父子連名制便已具有追溯祖先，確定世代繼承合法性的作用，「蒙」姓看來像是一個虛設的符號，是標示「王室」的政治符號。

「蒙」不僅成為南詔王室的姓，也成為當時西南佛教諸王室的姓。約為元明時期留下的《白古通記》一書記載，「蒙氏」與「沙壹傳說」二者共同依附在佛教阿育王的世界系之下⁵³：

三皇之後，西天摩竭國阿育王第三子驃苴低，娶欠蒙巧〔筆者注：一說摩梨羌沙壹〕為妻，生低蒙苴，苴生九子，名九龍氏，長子阿輔羅，即十六國之祖，次子蒙苴兼，即土蕃之祖。三子蒙苴諾，即漢人之祖。四子蒙苴酬，即東蠻之祖。五子蒙苴篤，生十二子，五賢七聖，蒙氏之祖。六子蒙苴托，居獅子國。七子蒙苴林，交趾之祖。八子蒙苴頌，白崖張樂進求之祖，九子蒙苴閃，白夷之祖。〔按：「蒙」又作「牟」；「阿輔羅」又成「眉附羅」；「張樂進求」又寫作「張樂盡求」。〕

阿育王是公元前3世紀間，北印度的一個國王。他將佛教立為國教，邀請釋迦牟尼的出家弟子舉行佛教第三次經典結集，也派遣大批僧侶到海外傳播佛教的教義。⁵⁴阿育王佛教治國的理念成為其他佛教王朝治國的理想典範，其佛教聖王的形象也成為信仰佛教的國王所學習的對象。⁵⁵中國阿育王傳說的內容大多強調他在一夕之間御使神鬼建了84,000座佛塔，許多佛塔便散佈在中國境內。南朝梁武帝（464—579）也以阿育王的佛教倫理作為立國精神，他的

52 《新校本新唐書》中記載：「王蒙氏，父子以名相屬，自舍炆以來，有譜次可考，舍炆生獨邏，亦曰細奴邏，高宗時遣使者入朝，賜錦袍，細奴邏生邏盛炎，邏盛炎生炎閣，……炎閣立，死開元時，弟盛邏皮立，生皮邏閣……。」見《新校本新唐書》，卷222，〈南詔〉，頁6270。

53 佚人著，《白古通記》，收錄於王叔武輯著，《雲南古佚書鈔》（昆明：雲南人民出版社，1996），頁52-72。

54 僧伽婆羅譯，《阿育王經》，載大藏經刊行會編，《大正新脩大藏經》（臺北：新文豐出版公司，1983）第50冊，No. 2043，T50: p0131b-0170a。

55 參見古正美，《從天王傳統到佛王傳統：中國中世佛教治國意識形態研究》。顏尚文書中亦提及相關研究，見顏尚文，《梁武帝》（臺北：東大圖書公司，1999）。

許多宗教行為受到阿育王的影響。⁵⁶ 在東南亞與中亞地區也有阿育王派遣王子與使者自印度到該地區傳播佛教的傳說。⁵⁷

在雲南的傳說中，「阿育王」是人群的始祖，他取代「沙壹」的角色，成為王室世系的「始祖」，而沙壹則被安排與阿育王第三支系低牟苴聯姻，成為阿育王世系中「媳婦」的角色。在這個阿育王的系譜圖中，「蒙氏」也成為其他鄰國王室的祖姓，他們共同的「父」是阿育王後裔低牟苴，「母」是沙壹，而共同的「祖先」就是阿育王。⁵⁸（參見後頁附圖）

傳說的內容雖不可信，但它意味着某種有意義的創造。這個系譜很可能是南詔時期形成的，原因之一是系譜中的九子都姓「蒙」，也只有南詔王室才會有此動機將九子全化為「蒙」姓。此九支裔各有其詳細的名字，似乎不是任意杜撰的，可能源於流傳民間、非漢文來源的口傳傳說。⁵⁹ 再者，這九支裔中並沒有提到大理國段氏王室之祖，段氏也沒有認同其祖姓是蒙，所以，不大可能是大理國時期才形成的。原因之二是系譜中的第五子是蒙氏之祖，將此系譜放在儀式所採用的神譜圖的角度來看，他位居圖譜最重要的中間位置。⁶⁰ 原因之三是明朝一份碑刻〈故大密李公墓誌銘〉（1471）中記載着：

56 顏尚文，《梁武帝》，頁286-299。

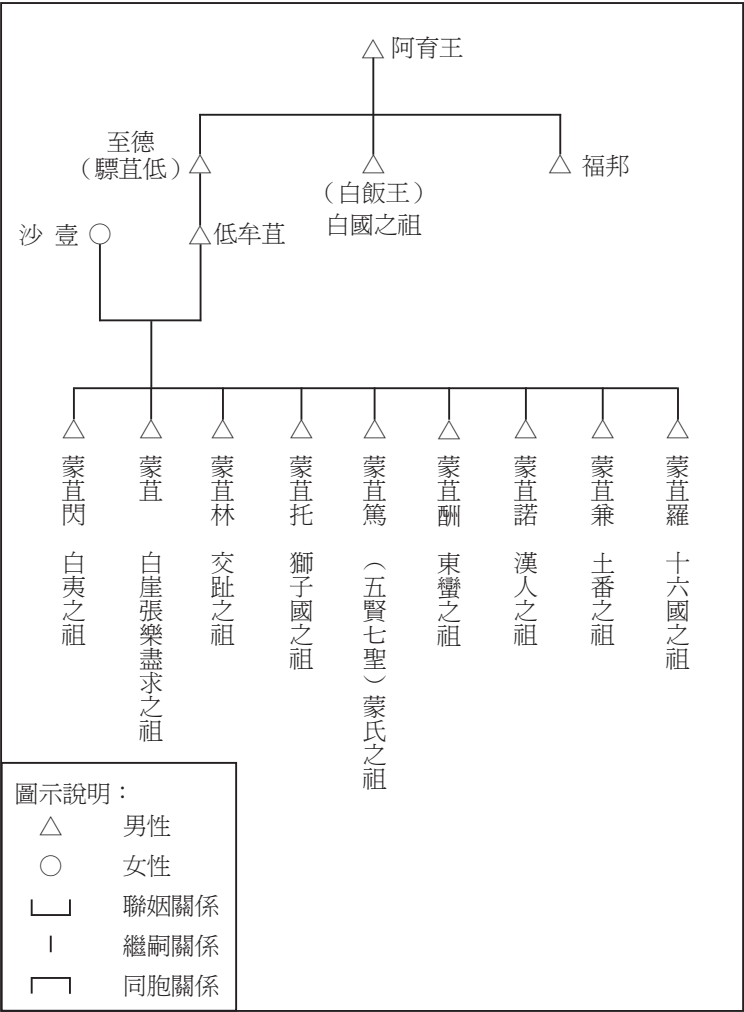
57 參見S. Tambiah, *World Conqueror and World Renouncer: A Study of Buddhism and Policy in Thailand against a Historical Background* (Cambridge: Cambridge University Press, 1976)。在7世紀玄奘的《大唐西域記》也提到干闥的建國王統與阿育王王子有關，可參考古正美，《從天王傳統到佛王傳統：中國中世佛教治國意識形態研究》，頁430。

58 《紀古滇說原集》與《白古通記》對於阿育王傳說的版本內容相當不同，筆者認為這與阿育王傳說有其區域性有關。「滇人」張道宗的《紀古滇說》記載着阿育王三子成為雲南金馬碧雞山神的傳說，集中在滇東一帶，參考張道宗，《紀古滇說原集》（臺北：正中書局，1981〔1265〕）。而《白古通記》則將阿育王的第三支裔（驃苴低、低牟苴）移居大理的傳說，並以沙壹十子、緬甸地區的國王世系十子與阿育王三子的傳說組合成為同一組傳說，明顯是反映大理洱海地區的阿育王傳說版本。同樣的說法見侯沖，《白族心史》，頁169。

59 此十子的名字，往往出現在各種不同的傳說文本之中，這表示十子的名字很重要，而且必須在傳說中一一詳細羅列。但是各傳說文本對十子的名字記載，在用字上往往有所出入，諸如「眉附羅」，又記為「蒙苴附羅」，這表示口述傳統或是梵文的書寫傳統在這組傳說中先於其漢文書寫傳說。此十子人名介紹詳見後文。

60 大理地區的村廟中，常有一些儀式用的神貼（帖），其神明有許多是傳說中的國王、

附圖、阿育王世系



李氏鉅門，乃觀音菩薩從西乾帶來，摩迦陀來到大理，建立西蒼東洱，上下兩關，小如邏〔即細奴邏〕為白皇，皇乃西乾阿育神子孫也。⁶¹

此碑銘表達了「細奴邏」是「阿育神子孫」的意思。

后妃與公主，見徐嘉瑞，《大理古代文化史稿》（臺北：明文書局，1982），頁278。

61 〈故大密李公墓誌銘〉，載楊世鈺、張樹芳主編，《大理叢書·金石篇》，第10冊，頁59下。

另一個是阿育王三子的傳說。傳說阿育王與天女生了三個兒子，其中第二子是弘德，封於蒼洱之間，奉佛，不茹葷腥，日食白飯，稱為白飯王，是白國的始祖；第三子為驃苴低，驃苴低之子低牟苴則妻沙壹。有趣的是，低牟苴為漁夫，竟死於池水中，沙壹往水邊哭悼，見一塊浮木漂流而來，於是便坐在浮木之上，因此「感而孕，生十子」。此浮木便是龍，後來這十子名為「九龍兄弟」，娶山下的十女，繁衍後代，便是六詔之始祖。⁶² 這個傳說中的二子往往被視為是白飯王，似是大理國時期附加上去的傳說，此舉強調了段氏的祖源是白飯王，是白子國。大理段氏王室透過與阿育王更接近的系譜位置來強調其與南詔王室的不同。⁶³ 若從阿育王「九支裔傳說」與「三子傳說」的兩種傳說路線的脈絡來看，反映的是古老的、不同部落的祖源傳說分別依附在阿育王傳說之下的不同傳統。阿育王「何時」出現在人們所宣稱的祖源中，已不重要。重要的是傳說本身反映出，不同歷史層次的王權世系及其社會，集體的心態都希望他們是佛教聖王的後代。也就是說，「阿育王傳說」可能在南詔時期便已經在雲南地區流傳，但南詔與大理兩個時期，因為統治階層的祖先來源不同，便以不同的方式將不同的傳說納入到佛教阿育王的系譜中，進而產生不同傳說之間相互揉合的情形。

南詔大理國並不像中古時期的中國皇帝將阿育王僅僅視為轉輪聖王的典範，而是將阿育王直接視為其王室的「祖先」，並且將其王室的姓氏「蒙」視為阿育王世系下各兄弟鄰國及不同社群集團的祖先之共同姓氏。這些鄰國與社群集團皆以阿育王為始祖，同為「蒙」姓的兄弟關係。這些兄弟祖先，包括了十六國的始祖「蒙苴附羅」、吐蕃的始祖「蒙苴兼」、漢人的始祖「蒙苴諾」、蒙國的始祖「蒙苴篤」、獅子國祖先「蒙苴托」、交趾的祖先

62 《白古通記》中同時有十子與九子的說法。其討論可見侯沖，《白族心史》，頁178-194。因不影響本文結構，不一一贅述。

63 阿育王三子的傳說在《紀古滇說原集》中是與金馬碧雞山神的傳說結合在一起，是較側重滇東地區傳說的一個版本；《白古通記》中也有阿育王三子的傳說，是側重洱海地區的傳說版本。但是《白古通記》中對於阿育王的傳說有分歧，一說「阿育國王娶天女，生三子，長曰福邦，季曰至德，封二子於金馬、碧雞，俾分主其地。阿育王次子弘德，居蒼洱，為白飯王，是為白人之祖。」又有一說為「阿育王第三子驃苴低，子曰低牟苴。」（見頁59-62）從中可以得知，《白古通記》一直對於白國／大理王的世系很有興趣，有透過古白國（白崖張樂進求）追溯到更早的白飯王的企圖。後來，許多明清的傳說甚至就有白人是天竺白飯王的支裔的說法，見顧炎武，《天下郡國利病書》（臺灣：藝文書局，1977），第31、32冊，〈雲貴〉，頁15、20。

「蒙苴林」、白國的祖先「蒙苴頌」以及白夷的祖先「蒙苴閃」。其中，十六國應是指西南夷的16個部落領袖⁶⁴；吐蕃是指現今西藏一帶；漢人有可能是指唐朝人；獅子國則是現今的斯里蘭卡；交趾則是今日越南一帶；白夷則是後來的擺夷，也就是今日南方的西雙版納；白崖的張樂進求則是傳說中在滇中（今雲南祥雲）一帶的「白國」國王。很明顯，這九個名字是一個來自於中國文獻之外的傳說。伯希和（M. P. Pelliot）曾經特別指出，這九子的名字在語音上與緬甸國王世系下所記載的人名互通。⁶⁵ 方國瑜在進一步比對了《白古通記》、彝文的《帝王世紀》、英國人Phayre所撰的《緬甸史》之後，認為這三種記載，大體一致，是同一個源流的傳說。⁶⁶

從阿育王在系譜中的角色可知，西南地區具有王權組織的社群，普遍都信仰佛教。⁶⁷ 同時，可見其王權之「異己」觀是建立在以阿育王為始祖的「兄弟」系譜關係之上。「阿育王」與「蒙氏」是結構上兩種不同意義的符號，阿育王是其世系中「最高」的始祖，而「蒙氏」則是阿育王世系下唯一的重要姓氏，兩者都可代表所有「分散」的王權／社群之間的共同性。其區別僅在於，前者用來指涉王室的歷史來源是宗教性的，而後者表達在空間上分散王權的現實情形，及其彼此之間相互依存的歷史淵源。所以，「蒙」的姓氏可能是虛擬的，它一方面意味着概括社群的符號，另一方面也是社群領袖集體的表徵。「蒙氏」所代表的意義，看來並不是企圖建立一套排他的系統，而是要建立一個能夠涵括不同社群的共同符號。在某個角度上來看，它與「阿育王」這個符號具有相同的功能，但強調了不同的性質。在系譜關係中，「阿育王」是一個跨越不同社群的神聖來源，而「蒙氏」的身份則使不同社群之間以兄弟的關係相待。

因此，可以說這個系譜中所提供的「異／己」、「我者／他者」的關係，

64 大理國的「張勝溫畫卷」卷末繪有「十六國王眾」；在元人張道宗的《紀古滇說原集》中也記載着南詔國王勸豐佑建五華樓，用以招待「西南夷十六大國君長」。佛經往往也用「十六國王」來記載一些信仰佛教的小國，見鳩摩羅什譯，《佛說仁王般若波羅蜜經》，《大正新脩大藏經》，第八冊，T08: p0825a-0834a。

65 伯希和著，馮承鈞譯，《交廣印度兩道考》，〈南詔父子以名相屬〉，頁28-32。

66 方國瑜認為這三個版本的世系大體一致，是屬於同一個源流的傳說，而此一流便是「羌語族同祖的傳說」。見方國瑜，〈唐代前期洱海區域的部族——附辯證一：洱海區部族首領非天竺國王族〉，載方國瑜著、林超民編，《方國瑜文集》（第二輯），頁70-73。

67 參見古正美，《從天王傳統到佛王傳統：中國中世佛教治國意識形態研究》。

並不是截然二元對立的分類系統，它們之間既潛存着可以搭建共同關係的框架，同時此框架中亦存在區別級次的界線。有關「過去祖先」的詮釋，便是南詔大理王室操縱的一套符碼與重要資源。他們藉由創造一個過去的共同祖源以搭建彼此共同的關係，建立認同的框架；同時，也透過兄弟祖先的分類，反映現實世界存在的個別差異。這些具有共同祖源（過去）的兄弟祖先（現在）結構，透過具有宗教意義的系譜關係，呈現出時間與空間上的並存關係。也就是說，西南地區的「異己」觀，實是以「階序」與「宗教」兩種身份來表達的，其中階序的建立則視乎其始祖是否參與了阿育王的世系。以下將繼續討論，名家大姓如何成為具有階層意義的社會組織。

五、南詔大理國王權對姓氏的整合

蒙氏為南詔「王室」的姓，名家大姓則為其「貴族」的姓，包括了楊、段、趙、李、王、杜、尹、董等幾個大姓。南詔王朝在征服西南地區時，以「軍功」來建立其軍事貴族統治的社會。各部落領袖或是征戰有功的個人，皆可以進入這套軍事官爵系統，成為南詔王室的貴族階層。⁶⁸ 當時有姓氏的社群，除了前述的「洱海蠻」楊、李、趙、董以外，還包括了「越析詔」豪族張尋求、「青蛉蠻」首領尹氏父子兄弟，「渠斂蠻」大姓王、楊、李、趙四姓等。後來，在南詔任職的高級官員，除了諸如「黑嘴羅眉」、「放苴」、「諾波弄」等沒有姓氏的官員之外，有姓氏的官員大都是隸屬於楊、段、趙、李、張、王、杜、尹、董等姓。⁶⁹ 這與王權的「賜姓」與「改姓」有關。

「賜姓」有助於將不同的人群納入王權統治的符號系統之中。南詔大理時期，王權規範「貴族精英」的方法便是透過「賜姓」授予不同社群的統治者以「名家大姓」。即使是在元明時期，也仍有許多移民主動改為名家大姓。不論是國王的「賜姓」或是移民的「改姓」，都可視為政治性的行為，並不必然與生物性血緣有直接的關係。概略看來，洱海地區「姓氏」的歷史性

68 查爾斯·巴克斯（Charles Backus）著，林超民譯，《南詔國與唐代的西南邊疆》（昆明：雲南人民出版社，1988），頁90-93。英文原著 *The Nan-Chao Kingdom and Tang China's Southwestern Frontier* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981).

69 張旭，〈南詔西洱河蠻大姓及其子孫〉，附表「南詔高級官員姓名表」，《大理白族史探索》（昆明：雲南人民出版社，1990），頁85-96。

來源，基本上可分為以下四類：⁷⁰

（一）早在南詔統一六詔以前，雲南地區部落個別擁有的姓氏。這些大姓包括有楊、李、趙、董、王、張、尹等姓。如前所論，不再贅述。

（二）南詔統一六詔以後，賜姓各部落酋長及皇城內還沒有姓氏的高級官員。原來沒有姓氏的官員，進入南詔王朝的官僚系統後，也有賜姓的情形出現，在〈南詔圖卷〉中便有「侍內官幕爽長贊衛丘雙賜姓楊」的例子。⁷¹另一個例子是唐朝官員在南詔改姓。如鄭回為唐朝的西瀘令，在閣羅鳳時出仕於南詔，因而改名為王蠻利。⁷²這些都是南詔王室封給有功的部落酋長及在任高級官員的例子，他們也都開始冠上「名家大姓」的「姓」。

（三）另一種是賜姓給來自於天竺的婆羅門僧。傳說中，約於7世紀時，觀音大士從「乾竺」（即天竺）帶來「毗廬遮那族」的婆羅門僧，計有25人等。這些傳密印的婆羅門僧中，便有張、楊、段三姓的始祖。在一份明永樂年間（1416）的張氏碑刻中提到：「張氏之先，肇自觀音建國十二請兵，由西天來助，就居此邦，分為各姓」。⁷³約為同時的一份楊氏墓碑（1420），也印證了同樣的說法，強調天竺國婆羅門之族，是受觀音之請而來。⁷⁴另一份明景泰二年（1452）的段氏碑刻，記載更為詳細：

夫西竺有姓名曰阿拶哩，是毘廬遮那族，姓婆羅門，從梵天口
中而生，教習秘密大道。唐貞觀己丑年（629），觀音大士自乾竺
來，率領段道超、楊法律等二十五姓之僧倫，開化此方，流傳密

70 除了本文所提到的四類，張錫祿也曾經提到有許多姓氏與古老「白族」的圖騰信仰以及古老職業有關，其中如怒江白族以虎的圖騰崇拜，便以羅來取名。或以魚的原始圖騰崇拜，則以吳為姓氏。以職業為姓氏的有何氏，原為網氏，是捕魚者；而董氏則為原始巫師等等。見張錫祿，〈白族姓名探源〉，載楊仲錄主編，《南詔文化論》，頁480-495。

71 「南詔圖卷」文字部份，見李霖燦，《南詔大理國新資料的綜合研究》，圖版42。

72 《南詔野史》與《新校本新唐書》同時提到撰「南詔德化碑」者為「鄭回」，即「王蠻利」。見《南詔野史》，上卷，頁17；《新校本新唐書》，卷222，〈南詔傳〉，頁6272。

73 〈張公墳誌〉（1416），楊世鈺、張樹芳主編，《大理叢書·金石篇》，第10冊，頁31中。

74 「今有阿拶哩釋妙璽，俗諱嵩者，……其先有楊珠、楊珠覺二師，本天竺國婆羅門之種族也。觀音定國之初，先建叶榆，請二師從西來，護國安邦，築十方壇。」〈大阿拶哩楊嵩墓誌銘〉（1420），載石鍾，《大理喜洲訪碑記》，附錄，頁17。

印，譯咒翻經，上以陰翊王度，下以福祐人民，迨至南詔蒙氏奇王之朝，大興密教，封贈法號，開建五密壇場，為君之師，王重法，以公主之女甥□之。⁷⁵

這些說法的細節不盡相同，大致說來，來自天竺國的婆羅門種有25姓，其中的七人被封為阿叱力灌頂僧，又稱為「七聖僧」與「梵僧」。⁷⁶ 在上引段氏碑文中的「觀音大士」是誰，無法證實。值得注意的是，碑文中先是提到「有姓名曰阿拶里，是毘廬遮那族，姓婆羅門」，後來又提到「楊法律等二十五姓」。由此推知，在15世紀時，「姓名」的概念似乎還相當混雜，其中牽涉與「宗教身份」相關的意味。「阿拶哩」原來是梵文ācārya的譯音（洱海地區在不同時期對這個譯音有不同的寫法，包括有：阿拶哩、阿左梨、阿叱力、阿吒力、阿闍梨等），指的是「宗教導師」、「軌範師」。⁷⁷ 碑文中首先指出「阿拶哩」這個宗教身份的專家是「毘廬遮那族」，強調這些人是具有宗教身份的集團。可見，這裡的婆羅門梵僧是指特定宗教身份的人。而「從梵天口中生」之意，可以推論是與印度「種姓」有關，因此也與這裡所討論的「姓氏」有互通之意。總之，這些婆羅門僧與梵僧們，大多與觀音有從屬的關係，他們不是觀音帶來的梵僧，就是觀音的化身。而王室則將公主嫁給這些婆羅門僧，並賜予具有王權意義的「姓」。後來南詔大理王城中許多重要僧侶貴族世家，都宣稱是這些婆羅門／梵僧的後裔。

（四）改姓為名家大姓。許多流寓文人及中央派遣到雲南的北方人，多有改姓的情形出現。在大理國時期，身為姚州僧長的白長善，自稱與唐朝詩人白居易為同族裔，他因為隨儂智高（？－1053）逃至雲南，而被當時相國高氏「收」為贅長。⁷⁸ 滇中姚州一帶白氏的勢力不多見，有一人為「高白慶

75 〈故考大阿拶哩段公墓志銘〉（1451），載石鍾，《滇西考古報告》，頁33。

76 〈故寶瓶長老墓誌銘〉（1438）中，有「唐貞觀時，觀音自西域建此土，國號大理，化人為善，攝授楊法律等七人為吒力灌頂僧」的句子。楊世鈺、張樹芳主編，《大理叢書·金石篇》，第10冊，頁43上。

77 玄應，《音義》，卷15云：「阿闍梨，經中或作阿祇利，皆訛也。應為阿遮利夜，此云正行；或云阿遮利耶，云軌範。舊云：譯為軌範師，是能教弟子法式之義。」見丁福保，《佛學大辭典》（臺北：天華出版事業有限公司，1984），頁1466上。

78 見〈故大師白氏墓碑銘並序〉，載楊世鈺、張樹芳主編，《大理叢書·金石篇》，第10冊，頁13中下。儂智高是宋朝南方「廣源州蠻」，在皇祐四年（1052）叛宋而逃至大理國，其事詳見（元）脫脫等撰，《新校本宋史》（臺北：鼎文書局，1980），卷

連」，為當時的相國高量成（約12世紀時人）封在昆明附近的羅次縣。⁷⁹ 這裡的「高白」之意，是白姓冠高姓，其原因與招婚或是認養有關。可見，「繼承」關係是改變姓氏的重要因素，因為改變姓氏有助於改姓者承繼所從姓者分封的土地或爵位。再者，隨元軍來到洱海地區的「蠻狃番人」，因為「奉命克服牂榆而有功」，其子孫受封於鎮處弘圭作邑（在今喜洲附近），世代為邑主，明朝以後，則改姓為「楊」。⁸⁰ 元右丞不花顏的後裔，在雲南亦改姓為「楊」。⁸¹ 這三個例子提供的線索說明了人們多以既定的名家大姓擇姓的情形，以及其他姓氏之所以在洱海地區很容易成為少數，甚至是消失的原因。

綜合以上各點，洱海地區姓氏有以下的幾個特徵：（一）「姓氏」來自於中原，但是在南詔大理國時期，姓氏漸漸轉變為具有「宗族性貴族」的「身份」表徵。（二）姓氏的取得，與王權規範下的居住權、土地繼承權以及聯姻關係有着微妙的關係，這也是特定的「名家大姓」之所以能夠維持如此悠久歷史的原因。⁸²（三）從《南詔野史》所記載的「九隆族」，到前述碑刻引文所提到的「昆廬遮那族」，二者都是「名家大姓」所共享的族稱。由此推知，在經歷南詔大理國的王權統治之後，某些特定的「姓氏」與「族屬」是可以相互引渡的兩組概念。

六、在家僧制的設計：梵僧與男性始祖

「名家大姓」之所以成為政治階層的表徵，經歷了宗教化的過程。在這個過程中，他們的始祖往往變成具有宗教身份或儀式能力的僧人。南詔國時

495，〈蠻夷〉，頁14214-14218。

79 陳循，《寰宇通志》（臺北：廣文出版，1968），卷111，〈雲南羅次縣〉，頁148、149。另見劉文徵，《滇志》（昆明：雲南教育出版社，1991），卷2，〈雲南府〉，〈羅次縣〉條下：「高量成令高白連慶治其地」，頁54。

80 〈楊公壽藏誌銘〉（1437），楊世鈺、張樹芳主編，《大理叢書·金石篇》，第10冊，頁42中下。

81 方國瑜，《中國西南歷史地理考釋》（臺北：臺灣商務印書館，1990〔1974〕）下冊，頁1052。

82 各個時期都有許多漢人入贅而改名家大姓的例子，這在雲南地區相當普遍。見張錫祿，〈白族姓氏探源〉，載楊仲錄主編，《南詔文化論》，頁480-495。萬斯年在〈滇南碑傳集序：略論碑傳之史料價值〉中也提到雲南入贅從妻姓者眾，見方樹梅纂輯，《滇南碑傳集》（昆明：雲南民族出版社，2003〔1940〕），頁2-15。

期，有許多部落領袖因為參與建國，被賜姓而成爲「名家大姓」。陸續有許多外來的梵僧因為有功於國，被封爲貴族，部落領袖的後裔也因而接受佛教信仰，學法成爲宗教儀式專家。這些來源不同的人群，在尋求有法術祖先的價值下，逐漸整合爲具有共同性的統治集團。元明以來的碑刻資料不斷提醒我們，他們的男姓始祖必須追溯到「梵僧」或是有法術的僧人祖先。筆者認爲這些都與南詔以來施行的「在家僧制」以及大理國推崇佛教爲國教有密切的關係。

在家僧制的施行與一個南詔王子出家的傳說有關。傳說中，天竺來的觀音大士到南詔傳法，當時國王皮羅閣（？—751）的嫡男閣陂，因厭俗而薙髮爲僧。隨之游者公卿子弟數千人，也想要隨他出家，形成一股貴族子弟學習佛教教法與法術的風氣。若然這些學法的年輕貴族都出家爲僧，可能會造成統治階層內部繼承上的恐慌。於是，國王便下令「仿乾竺婆羅僧，求佛而在家者也」，設置類似於印度婆羅門的「在家僧制」。⁸³ 在一份碑刻〈大師陳氏壽藏銘〉（1493）也提及了這一制度的設置，其碑文如下：

大唐己丑〔749〕大摩伽陀始從中印土至蒼洱之中，傳此五□秘密，名為教外別傳，即蒙氏第七世異蒙習之代也。以立在家之僧，欽崇密教。⁸⁴

碑中強調中印土傳密教至南詔，時間約在異蒙習（即異牟尋，在位期間780—808）時，當時便「立在家之僧，欽崇密教」。與前述所提及天竺觀音大士來南詔傳法，時間約在皮羅閣（在位期間？—751）在位時，二者時間有出入。也有一說是閣羅鳳（在位期間752—779）時，「諭爲皇室王子，七歲入寺皈依，大臣子弟亦如是，學六載還俗務政，完婚配。」這些貴族弟子或成爲有法術的法師，長期修習密法成爲阿闍梨，繼承梵僧所傳的法術；或成爲清平官爲文職，入朝參與國家政務，爲文國師。⁸⁵ 雖說法各異，但可以肯定

83 〈故正直恭謙和尚墓碑銘並敘〉（1334），載國家民委民族問題五種叢書雲南省編輯組編，《白族社會歷史調查》（四），頁108。

84 楊世鈺、張樹芳主編，《大理叢書·金石篇》，第10冊，頁69上。在〈故考大撈哩段公墓志銘〉中記載觀音大士來洱海的時間則爲「唐貞觀己丑」（629），與上述的時間記載有所出入。見石鍾，《滇西考古報告》，頁33。

85 李浩，《三迤隨筆》，〈元初異僧佐黎〉，載大理州文聯主編，《大理古佚書鈔》，頁152-153。

這個制度的施行大概是在8世紀左右，在異牟尋時期達到了尖峰。他進一步將這些密教僧人遷到新的國都史城（即現今大理附近的喜洲），使得原來居於喜洲以及後來移居的貴族，成為密教傳家的僧侶世家。這些貴族精英一旦成為在家僧後，一方面仍繼續繼承軍爵，另一方面也可以成為修持密法的宗教修持者與儀式專家。政治與宗教身份的結合，令他們成為洱海地區重要的教養階層。⁸⁶

到了大理國時期，「在家僧制」被擴大，在官制中扮演了極為關鍵性的角色。在一份據稱是明朝隨軍文官李浩的筆記中，可知當時王室如何培養貴族子弟。其中有一段有關國師的描述：

國師分三等，大國師居無為寺，專為帝室講經說法，國王及諸大臣出家，為其授戒發牒。該寺又為文武百官演武、習武考試地。文官考諸官子弟經文、治國諸政事、作文、面背誦經文。武者演武、與寺中高僧比試，強者按等次授官，分往諸軍，衡其藝而用。蓋段氏諸軍將非世襲，任何軍將老則出家者為尊。國若有事，聽用於軍中，歸家者不為君臣所用。二等國師主崇聖寺，崇聖寺有十二僧官。國師通天文地理，能判國之禍福，精諸秘術，為國內爽托以下諸官子弟學所。子弟七歲入學諸經，聽僧官講課。課程初學識字，後誦經文、梵文。三年學成者，可列名於簿。五至十年學成者，而為學子，與中原秀才相等。學而不成器者，出家、歸家任之。三等國師主羅荃寺，精諸秘法。國之阿闍梨，司諸法事。民有事可調解，國有事可聽遣。段氏以佛立國，佛教為國之本，國制為法。若非佛子，不得作官。⁸⁷

在引文中可以得知，大理這一國師體制的設置，幾乎將所有知識教養的重責大任放在佛寺之中，所以任官者皆為「佛子」。除此之外，他們也在佛寺中考核貴族子弟學習的成績，並以此作為任官選人的依據。當時，大理國僧人分為五類，一是前述的國師；二是大比丘，即一般佛寺的住持；三為沙彌；

86 張錫祿，《大理白族佛教密宗》（昆明：雲南民族出版社，1999），第8章；李東紅，《白族佛教密宗阿叱力教派研究》（昆明：雲南民族出版社，2000），第4章。

87 李浩，《三迤隨筆》，〈段氏考制〉，載大理州文聯主編，《大理古佚書鈔》，頁150、151。

四是子孫和尚，指自建庵堂，與子女共居修行者；五是僧眾，為居士林。⁸⁸其中子孫和尚與僧眾很明顯是可以居家修行的僧人，但仍被歸為僧類，可見僧侶的定義似乎不以出家住寺與否為準則，而在持佛戒、不動五葷為準。元人郭松年在《大理行紀》中也提到類似的內容，不過比較簡略：「師僧有妻子，皆出此輩。」⁸⁹李京的《雲南志略》中則載「有家室者名師僧，教童子，多讀佛書，少知六經者。段氏而上，選官置吏皆出此。」⁹⁰與李浩的描述相符。有關大理國職官制的資料相當零散，其變化亦很多，雖然各種史料的描述細節程度不同，但都表現了濃厚的佛教色彩。⁹¹可以確定的是，僧侶在文武官職中是一種令人尊敬的身份，尤其是大理國在繁盛之世全面推行佛教到民間社會，優禮僧侶，使得其統治階層多樂於以僧為祖。

以僧為祖這一祖先論述，反映了特定時空下貴族們的集體期望。從8世紀在家僧制的設置到15世紀墓誌銘出土的時間來判斷，這一時期「名家大姓」的後裔逐漸轉變成為選擇「僧侶祖先」。統治階層對自己祖先身份的認同，逐漸從原來享有軍功、官爵的官員，或地方部落的領袖，轉移到具有法術的僧人身上。根據這些碑刻資料所顯示的證據，這個形成的時間正好與「在家僧制」的設置時間相符合。也就是說，許多統治貴族大約在這一時期開始，將子弟送去向梵僧學法術，而學法時期有所成就的僧侶，多成為後來大姓所要追溯的祖先，取代了原來更早的祖先。這些現象說明，統治階層原來是因王權下的軍功、勳爵而獲得貴族身份，但因為僧侶身份的優越，使得貴族後裔將原先王權（政治）的身份認同轉化為儀式宗教上的身份認同。

以洱海地區的趙氏為例。他們的祖先神為「趙康」，他原來是趙州的部落領袖，後將女兒嫁給南詔王興宗王，而被封為「外祖」。趙康的後裔趙夢步在南詔王隆舜（在位期878—897）時，被封為「開南郡督」，曾被派往找尋觀音化身的遺跡。⁹²爾後，其後裔趙波羅永（又稱趙永、趙永牙），也隨

88 李浩，《三迤隨筆》，〈大理國僧分五類〉，載大理州文聯主編，《大理古佚書鈔》，頁155。

89 郭松年撰，王叔武校注，《大理行記校注》（昆明：雲南民族出版社，1986），頁22、23。

90 李京撰，王叔武校注，《雲南志略輯校》，〈諸夷風俗〉，〈白人〉，頁87。

91 有關大理國的文武職官制，見段玉明，《大理國史》（昆明：雲南民族出版社，2003），頁116-143。

92 「南詔圖卷」文字卷部份有一位開南郡督「趙夢咩」，與我們在許多金石資料中所常遇到的「趙夢步」是指同一人。

時代風氣修習佛教教法，成為精通密教的僧人。從此，洱海地區的趙氏，便稱自己為趙波羅裔，也被稱為「趙波羅和尚族宗」。這是一個以僧為顯貴、進而以之為始祖的案例。趙氏的例子還有一個特別之處——「趙康土主」的傳說。這是至今還流傳的另一個重要的始祖傳說，而「趙康土主」這個始祖一直到今日都還是民間崇拜的神。⁹³ 由此判斷，在趙波羅永之前另有更早的始祖，就是趙康。

其他名家大姓也有梵僧為祖的傳說。例如楊姓便有兩組梵僧傳法大理的傳說。其中之一是觀音建國之初要建皇城，所以自天竺請來楊姓始祖楊珠、楊珠覺二位法師，護國安邦，築十方壇。⁹⁴ 另一個傳說是觀音帶七梵僧之一的楊法律到大理。⁹⁵ 在洱海地區，楊姓人數最多。這兩組傳說，有可能與流傳於不同亞姓集團的不同傳說有關。再者，其他名家如喜洲的李氏世系，推其始祖為李畔富，他也是七梵僧之一。傳說南詔王皮羅閣嫡男要出家時，便有一位上首名為李畔富和尚，以戒行聞名於世。⁹⁶

段氏也有來自於天竺的始祖，即段陀超 / 段道超（應為同一人，陀與道音略同）。這裡有兩塊與段氏相關的碑刻，其中有一些模糊曖昧之處。第一個是〈故老人段公墓誌銘〉（1437），其中說道：

唐貞觀時，觀音大士自西域來大理，以金仙氏之教，化人為善，摩頂蒙氏主斯土，攝受段陀超等七人為阿吒力灌頂僧……陀超即公始祖。⁹⁷

另一份是〈故考大阿拶哩段公墓誌銘〉（1451）：

唐貞觀……觀音大士自乾竺來，率領段道超、楊法律等二十五

93 趙康土主的傳說見〈建峰亭記〉（1409），載楊世鈺、張樹芳主編，《大理叢書·金石篇》，第10冊，頁30上中。

94 〈大阿拶哩楊嵩墓誌銘〉（1420），載石鍾，《大理喜洲訪碑記》，〈附錄〉，頁17。

95 〈故寶瓶長老墓誌銘〉（1438），載楊世鈺、張樹芳主編，《大理叢書·金石篇》，第10冊，頁43上、中。

96 〈故正直恭謙和尚墓碑銘並敘〉（1334），載國家民委民族問題五種叢書雲南省編輯組編，《白族社會歷史調查》（四），頁108。

97 轉引自石鍾，〈段氏世系考〉，《滇西考古報告》，頁1。

姓之僧倫開化此方。⁹⁸

這兩塊碑之間有幾個模糊的描述，第一個提到始祖段陀超是在觀音來到大理之後所「攝受」的阿吒力灌頂僧；而第二個碑則說，段道超等人是隨觀音「率領」而來到大理。二者代表不同的意義。前者的說法是將「觀音」與「段氏始祖」建立起宗教法脈上的關係，而後者則強調了「段氏始祖」是「觀音」自外地帶入大理的社群，有「生物性上的外來者」（外來的血脈）的意味。如果假設段道超與段陀超為同一人，則其後裔對祖先來源的解釋是饒富意味的。也就是說，生物性的血緣世系與宗教法脈世系是一組共通的概念。始祖究竟是來自外地的梵僧，或是為觀音攝受的土人，二者之間並沒有太多的差別。有意義的「祖先」是始於「觀音」教化與授法這一段故事，而人群有意義的歷史便始於在宗教法脈上繼承這一祖先。從另一個角度來說，維繫世系的核心價值是宗教的法脈繼承，而不必然是生物性血緣關係。

除了墓誌銘以外，在一份早期的族譜〈太和龍關趙氏族譜敘〉（天順六年〔1462〕）中也記載着梵僧與名家始祖的關係：

宇宙間無窮止，無測量，大無內，小無外者，佛法僧也，其設教不一，惟秘密一宗為三寶中最上乘也。教始燃燈如來傳釋文佛，釋迦於涅槃會上傳金剛手尊者，尊者傳五印度諸國王，金剛乘師波羅門，遂成五祖因緣，今阿左力皆中印度之秘宗也，蒙晟羅時，天竺人摩迦陀闍瑜珈教，傳大理阿左力輩，而趙氏與焉，自是法派分流南度矣。趙氏之先諱永牙者福應萬靈不可盡述……⁹⁹

這份族譜保留了相當傳統的資料，簡潔有力地提供了名家大姓的祖先從梵僧那裡繼承秘宗法脈，進而成為族譜所要追溯的始祖的個案。

從「在家僧制」的設置，到墓誌銘、族譜資料中所記載的觀音建國、梵僧護國以及始祖習法術等等的內容來看，這一連串的發展似乎暗示了：

（一）社會內部開始轉化，宗教儀式專家與統治貴族兩個身份相互重疊；統

98 轉引自石鍾，〈段氏世系考〉，《滇西考古報告》，頁2。

99 〈太和龍關趙氏族譜敘〉（天順六年〔1462〕），侯沖提供。這份族譜的全文也收錄於羅常培，〈三論藏緬族的父子連名制〉，南開大學文科研究所邊疆人文研究室編印，《邊疆人文》，第2卷，第1、2期（1944），頁4-5。

治貴族認為他們共同的始祖是觀音帶來的梵僧，是具有宗教儀式身份的僧侶。（二）「姓氏」與「始祖」開始成為不同分類意識下的兩種符號。姓氏代表的是特定社群可以共享的政治資源，是可以透過較為寬鬆的賜姓與改姓而形成特定的統治階層。而這些統治階層分別都將其始祖追溯到宗教性的「梵僧」的做法，為彼此之間建立了階序的身份，亦即在不同的姓氏之上，建立一套跨越血緣關係的宗教身份認同。（三）由姓氏轉向宗教始祖的認同，代表了不同部落原來想要透過姓氏制度所建立起來的政治認同，轉化為以宗教世系為主的身份認同。

社會轉化的立足點，在「隱喻轉換」的基礎之上完成，這一關鍵便是觀音信仰。觀音對南詔來說是王權建國的基礎，「南詔圖卷」全卷揭示了觀音化身梵僧傳聖教於雲南，並預言將守護南詔王室，以此暗示南詔立國的正當性。¹⁰⁰ 所以，觀音信仰與王權建立關係密不可分。在大理國時期，又因觀音救段思平有功，段思平便論「臣民皆信佛，戶戶供養觀音」。¹⁰¹ 因此，對統治階層來說，觀音這一神聖之傘可以覆蓋的範疇十分廣泛。他們將祖先依附在觀音的神聖之上，成為觀音帶來的梵僧後裔。從宗教層面來看，觀音所代表的是法術與佛教信仰的核心價值。這些統治階層，不論是否宣稱是梵僧的後裔，都可以因為「護國」有功的政治因素，進而在宗教上也連帶成為觀音的化身。這種轉化相當微妙，因為有法術的僧人都有觀音「法脈」傳承，所以他們也順利地將「血緣」的世系關係轉化到「法源」的世系關係上。

名家大姓的姓氏制度，將各部落的社群領袖吸納到統治階層的整體結構之中。而梵僧的始祖宣稱，又從名家大姓的統治階層中分化出更高的，以皇都洱海平原為主的宗教貴族社會。這種攀附的過程，不只是單純地以文字「宣稱」或是表面的「賜姓」可以完成的。男性始祖在這個身份的往上流動，與女性始祖的角色有關。

七、女性始祖

在上述的墓誌銘資料中，還有許多其他的資訊，如梵僧之所以成為洱海地區統治貴族世家的男性始祖，是透過與南詔王室女子聯姻以獲得世系的延

100 參考「南詔圖卷」，李霖燦，《南詔大理國新資料的綜合研究》。

101 李浩，《三迤隨筆》，〈大理國崇佛〉，載大理州文聯主編，《大理古佚書鈔》，頁125。

綿。同時，他們也長期與其他貴族聯姻來維持其地位。洱海地區的許多傳說也反映類似的內容結構。¹⁰² 如前文已經提及的一份明朝段氏墓誌銘中，記載觀音大士帶來25姓之僧倫，開化大理，當時的國王「重法，以公主之女甥□之，承續助道，和光同境，受灌頂之師也」。¹⁰³ 其他碑刻中也有類似的訊息。如〈故密師楊公同繼配楊氏壽藏銘〉中記載：「高祖曰受，蒙詔時，藏遇亢旱，祈雨天降……以公主妻之」。¹⁰⁴ 還有楊珠、楊珠覺二師自天竺而來，後來的南詔孝惠王（809）將公主嫁給梵僧後代七世祖楊壽。¹⁰⁵ 另外，董氏國師世系的始祖董迦羅尤，因為降龍有功，後來南詔「妻亞國夫人蒙氏」。¹⁰⁶ 「楊應碑」（1460）中則更明確地記載道：

密僧其義有三：一為灌頂師，二與貴族聯姻，三則濟度眾生。¹⁰⁷

石鍾健認為這是洱海地區保留的古代婆羅門教舊習俗。¹⁰⁸ 這些密僧不是與王室公主聯姻，就是與其他的貴族女性聯姻。在這裡，女性是土著社會接受「外來者／外來文化」時的連結者。換句話說，從墓誌銘資料以及傳說所呈現的結構關係來看，僧侶貴族世家的女性祖先有許多來自於王室。洱海地區的名家大姓，無論是否來自梵僧婆羅門種，都無法單方面地成為大理國統治階層的始祖。他們必須與王室／貴族的女子聯姻，加上透過聯姻而建立起來的系譜關係，才能獲得正統王權的力量，進而取得貴族社會中合法的身份。¹⁰⁹

102 參考連瑞枝，〈女性祖先或女神：雲南洱海地區的始祖傳說與女神信仰〉，《歷史人類學學刊》，第3卷，第2期（2005），頁25-56。

103 〈故考大阿拶哩段公墓誌銘〉（1451），載國家民委民族問題五種叢書雲南省編輯組編，《白族社會歷史調查》（四），頁187。

104 石鍾健輯，《大理喜洲弘圭山・明代墓碑錄》，第一輯，轉引自徐嘉瑞，《大理古代文化史稿》（臺北：明文書局，1982），附錄，頁311。

105 〈大阿拶哩楊嵩墓誌銘〉（1420），載石鍾，《大理喜洲訪碑記》，〈附錄〉，頁17。

106 〈董氏族譜碑〉、〈董氏宗譜記碑〉，楊世鈺、張樹芳主編，《大理叢書・金石篇》，第10冊，頁218-219、223-224。

107 石鍾，《大理喜洲訪碑記》，頁8。

108 石鍾，《大理喜洲訪碑記》，頁8。

109 杜珊珊在拉祜族的佛教傳說研究中指出，18世紀以來，來自大理地區的楊姓與李氏

由上述資料可以作一個結構上的推論：男性代表外來的宗教力量，透過土著社會中的女性，將這個外來的力量傳達給土著社會中的其他世系。換言之，男性代表的是宗教，女性代表的是生物性血緣關係。透過女性所具有的生物性孕育特質，外來男性的宗教力量得以被包含、納入到土著社會中。外來者得以「合法地」進入，土著社會也得以「合法地」獲得外來的力量。男性與女性的角色各自表徵了不同的始祖力量，而各自建構了他們在結構中的「合法性」。

對於洱海地區的貴族社會而言，他們在系譜的結構關係中都有一個共同的「外祖」——國王；也都有一個共同的母親——「國王的公主」。因此，「女性始祖」對於名家大姓貴族集團而言，具有宗教與政治連結性的意義。就宗教層面連結而言，「沙壹」是將黃龍／阿育王的神祕力量往下傳，傳給國王；而「公主」則是將梵僧的力量往內傳，帶到貴族集團。但就政治層面的連結而言，「國母」的角色意味着擴大社會外在關係，而「公主」則建立社會內部的階序。這是一個充滿動態的結構關係：在兩種情形中，「女人」的角色分別透過「沙壹／黃龍（阿育王）」與「王室女子／梵僧」的宗教性結合，將存在於政治關係中的階序轉化為宗教關係上的階序。

國王與男性貴族的地位都不是絕對的，在這個重視透過姻親關係而取得宗教來源的系譜圖中，男性世系的身份相當仰賴女性祖先給予特殊的地位。對國王而言，母親傳給他黃龍／阿育王的宗教性，使他在父方繼承而來的政治身份具有競爭性。對貴族男性而言，他們必須自母親處得到政治的身份，而從梵僧處獲得法術繼承的能力。同時，這些僧侶身份的貴族集團，是以國王之「灌頂師」的名義共同守護國王的領地。這是國王與貴族階層共同形成的階序秩序。可以說，王室透過這兩種女性的角色，成就了其佛教王權父系政治的運作機制。

八、綜論

8世紀以來，「名家大姓」在中國西南地區扮演着重要的角色。至今，

僧人曾到拉祜族村中傳教並建立佛寺，後來僧人與當地神祇形象結合，並且發生了與女子聯姻的情形，而這些僧人世系也往往成為村落中重要的宗教與政治的領導者。參考Shanshan Du, "Is Buddha A Couple? Gender-Unitary Perspectives from the Lahu of Southwest China," *Ethnology* 42:3(2003): 253-271。雖然有許多細節無法直接和15世紀以前大理社會的佛教傳說進行比較，但其傳說結構雷同的程度相當值得注意。

此歷史集團的後代仍自稱為「白人」（“Shua Ber Ni”或是“Ber Dser”，分別指的是「說白語的人」與「白王的後代」）。¹¹⁰ 這種長時期的地方勢力既無法以「豪強」稱之，因為他們曾建立王權組織，形成統治貴族的社會；也尚未能以「宗族」稱之，因為還無法釐清其姓氏之下細部運作的法則。在這裡，筆者以「名家大姓」稱之。此「名家大姓」的姓氏框架，曾經因為王權建立和擴大統治基礎的緣故，成為象徵統治階層的身份表徵。然而，統治階層雖然接受了漢姓，他們的祖先論述的價值取向卻透露了來自於地方的傳統；其社會運作的力量，階序形成的動力，都來自於強調男性梵僧與王室女性祖先的聯姻關係。男性祖先的論述，說明了以觀音為主的法術承繼關係，而女性始祖的崇拜，則指出了來自王室的重要聯姻關係。前者確認了宗教合法性，後者則確認了王權的政治合法性。這兩種層面的「合法性」共同成就了洱海社會統治貴族的力量來源。

從上面有關姓氏與祖先論述的討論中可以推知：（一）在8世紀以前，名家大姓認為他們自己是黃帝或莊蹻的後裔；8世紀以後，隨著地方王權的建立，南詔蒙氏強調他們在阿育王政治系譜中的身份來源，而名家大姓則以梵僧或是聖僧作為其祖先的來源。二者在時序上的演變，說明了其宗教身份優於正統政治身份，或者說，政治身份的合法性來自於祖先的宗教身份。（二）15世紀時的名家大姓集成為「九隆氏」集團，反映區域社會內部的貴族集團將「過去」的身份凝聚成為一個集體，並不得不以此「集體認同」向明朝的統治妥協。（三）相對於中國宗法制度強調男性祖先的世系，洱海地區男性世系的建立，相當依賴女性在聯姻關係中的角色，而佛教王權中的男性貴族集團，也在一定程度上仰賴女性世系背後所代表的姻親關係。

學者曾經提出的有關中國姓氏的華夏「族群性」及其攀附在炎黃祖先系譜中的歷史性的基礎，引導我們從「華夏我族」的概念，來理解不同地區의各種族群通往「文化上層」的攀附過程。但是，如果從地方社會的歷史視野來檢視姓氏對其社會所產生的意義時，我們會發現，地方社會對祖先的認知，會使得姓氏的內涵具有豐富的歷史層次感。洱海地區的姓氏與祖先論述便告訴我們一些不同的訊息：（一）「姓氏的族群性」並不必然會發展成為炎黃子孫的系譜關係。南詔大理國政治的核心價值在於佛教王權，其統治貴族階層透過追溯阿育王／梵僧為其集團的始祖，並以此確保他們儀式專家

110 C. P. Fitzgerald, *The Tower of Five Glories: A Study of the Min Chia of Ta Li, Yunnan* (London: Cresset Press, 1941), 12-13.

集團的核心地位。「姓氏族群性」背後更多的是宗教的價值，而不是炎黃子孫的華夏文化價值。（二）名家大姓的「姓氏族群性」，相當重視姻親關係所帶來結盟意義。的確，姓氏的意義是建立政治所需的宗法制度，但是洱海名家大姓之所以在15世紀時仍能形成一個關係緊密的歷史集團，與其社會重視女性世系的價值有相當大的關係。名家大姓集體關係的「維持」，必須透過女方祖先所表徵的親屬連結而得以完成。可以預期的是，在15世紀後會有重要的改變，希望將來有機會能繼續討論。總之，筆者以為對中國邊陲社會「姓氏與祖先」的歷史分析，有助於我們釐清中國地方社會宗族性組織的「地方／土著」邏輯，同時，也有助於我們對它們進行「宗教性」的思考。

（責任編輯：韋錦新）

Surnames and Ancestors: The Formation of Hierarchical Society in the Erhai Region, Yunnan

Jui-chih LIEN

Department of Humanities and Social Sciences
Chiao Tung University, Taiwan

Abstract

This article explores the social structure of the Erhai region, Yunnan, in terms of the cultural meanings of surnames and ancestors. The main argument is that these cultural meanings were both a strategic response to external pressure and an integral part of social transformations that occurred in the Nanzhao and Dali kingdoms (752–1254). A review of the textual evidence on the Nanzhao and Dali kingdoms from before the fifteenth century indicates that Buddhist and local legends were central to the codification of royal power in these kingdoms and that surnames played an important role in that codification. First, the state used surnames as political symbols to integrate different social groups, while the discourse of ancestors associated with these surnames continued to express the multiple layers of identity of these surname groups as they were merged together. Second, the state strengthened the power of the surnames by merging their ancestors with the Buddhist legends of Asóka and Guanyin, and integrating Buddhism more generally into state organization. Third, male ancestors were identified as monks who held important state positions, to which their descendants laid claim, while female ancestors were understood as an important source by which male ancestors were able to obtain political power. In sum, whereas the patrilineal features of surnames legitimized state expansion, the

Jui-chih LIEN, Department of Humanities and Social Sciences, National Chiao Tung University, 1001 Ta Hsueh Road, Hsinchu, Taiwan. E-mail: sophielien@faculty.nctu.edu.tw.

matrilineal features of surnames legitimated hierarchy. In the Nanzhao and Dali kingdoms a Buddhist worldview unified the nobility in the political sphere and the ritual specialists in the religious sphere. At the same time this worldview reflected and legitimized a hierarchical social formation that brought together diverse social groupings within a single unified classification of surnames and statuses.

Keywords: Nanzhao and Dali kingdoms, Buddhist Statecraft, surnames, ancestors