

# 隱藏的「妙香國」：從蒼山到雞足山

舒瑜

中國社會科學院民族學與人類學研究所

## 提要

元明以來大理由南詔大理國時期地方政權的中心轉變為中央王朝治下西南邊陲之社會歷史轉型可從「山嶽」的角度重新審視。被視為南詔政權所封「中嶽」的蒼山經歷了同於方夏的「內域化」過程，而雞足山則從一座不知名的小山逐漸崛起為佛教名山、禪宗聖地。蒼山和雞足山代表着兩類不同的山嶽形態，但兩者在地方語境中發生了微妙的聯繫。通過《雞足山志》的書寫，雞足山被建構為一個隱藏在山中的「妙香國」，彌合了蒼洱之間的妙香國與中央王朝治下的大理府之間的罅隙，接續本地王系與中原帝系，構造出山川與府州的二元結構。大理在明代完成的社會歷史轉型為我們理解「中華民族多元一體格局」的形成提供了重要啟發，為探究歷史上以佛教意識形態建國的地方政權融入到中央王朝的版圖之後如何重新安置佛教與政治的關係提供了生動的案例。

**關鍵詞：**山嶽、蒼山、雞足山、大理、社會歷史轉型

---

舒瑜，中國社會科學院民族學與人類學研究所，北京市海淀區中關村南大街27號院6號樓，郵編：100081，電郵：shuyu0820@126.com。

本文為中國社會科學院創新工程項目「生態人類學視角下中華民族共同體研究」（項目編號：2023MZSCXXK002）中期成果。本文的寫作得到中國社會科學院民族學與人類學研究所蘇航副研究員、廈門大學張亞輝教授的幫助，匿名評審專家對本文的完善提出了寶貴的修改意見，在此一併致謝！

## 一、前言

長期以來，山嶽並不被視為社會科學的研究對象，人間主義的「社會」概念將人之外的事物看成與人無關的存在，所謂「社會」只是指人間關係及其構成的「集體」<sup>①</sup>。筆者從2011年開始關注大理雞足山，認為山嶽的研究可以拓展社會科學研究的傳統界限，為傳統社會科學提供不一樣的視野。<sup>②</sup>圍繞「山與社會」這個主題，社會科學界近年來形成了幾次比較重要的討論。<sup>③</sup>筆者受益於此，在本文中嘗試從山嶽的角度勾勒元明以來大理從南詔大理國時期地方政權的中心轉變為中央王朝治下西南邊陲之社會歷史轉型過程，重新思考山嶽與社會的關係。

筆者在雞足山的田野調研中發現，在當地流傳的大量傳說中有一條線索，即始終暗含着「從蒼山到雞足山」的隱喻，比如「迦葉尊者從點蒼山入雞足」「金雞從蒼山飛到雞足山」「雲遺石從蒼山落到雞足山」「雞足山的無影塔與大理三塔的關聯」等等。這些說法引起筆者的注意，「從蒼山到雞足山」這一表述背後的原因值得進一步追問。基於此，本文從「山嶽」的角度，將蒼山的「內域化」與雞足山的崛起同視為元明大理社會歷史轉型的產物，借助高翥映《雞足山志》的書寫，來呈現當地觀念世界中「從蒼山到雞足山」轉變的歷史圖景。

## 二、文獻梳理：山嶽的兩種形態

山嶽作為一種重要的文化景觀，在不同社會、文化中的意義有所不同。伊利亞德(Mircea Eliade)認為山嶽崇拜源於山作為「世界中心」「大地之

---

① 王銘銘，〈反思「社會」的人間主義定義〉，《西北民族研究》，2015年，第2期，頁109—112。

② 費孝通，〈試談擴展社會學的傳統界限〉，《北京大學學報（哲學社會科學版）》，2003年，第3期，頁5—16。

③ 包括2012年由北京大學蒙養山人類學社在成都安仁舉辦的「山——人類學的視野」國際學術工作坊、2016年由北京大學人文社會科學研究院舉辦的「山水社會：一般理論及相關話題」論壇、2018年由《社會》雜誌主辦的「山與社會」學術工作坊以及2022年三聯書店舉辦的「中國文明與山水世界」、北京大學人文社會科學研究院主辦的「山水家園：生活世界中的天人之際」等。

臍」之宇宙論意義，山的宇宙論原型就是位於世界中心貫通天地的宇宙之軸。<sup>④</sup> 在中國的歷史傳統中，貫通天地的山嶽被賦予重要的政治和文化意涵，所謂「國必依山川」<sup>⑤</sup>、「山嶽尊靈，國所望秩」<sup>⑥</sup>。江山即是「天下」的象徵，山川祭祀是王朝統治者建立其政治合法性和神聖性的重要手段，是故中國古代以嚴格的禮儀等級祭祀山川。<sup>⑦</sup>

在《秦漢的方士與儒生》一書中，顧頡剛考察了秦漢政治制度背後的思想學說，精妙地揭示出秦漢時期的政治與宗教如何結合在一起，對古代中國的政治宇宙觀展開研究。顧頡剛描述了山嶽崇拜和封禪制度的起源及其發展的歷史，泰山從「侯國之望」上升到「帝國之望」，其祭名被定為「封禪」，「封禪」背後的思想是認為人間最高的帝王應當到最高的山上去祭祀天上最高的上帝。<sup>⑧</sup> 而後漢武帝舉行「封禪」儀式並按照五行思想把天下名山排列為「五嶽」體系，五嶽的觀念一直延續至今。

法國人類學家葛蘭言(Marcel Granet)在考察中國上古的山川崇拜時指出，中國上古的季節性節慶總是在草木繁茂的山川場景中舉行的，山川崇拜的本質是聖地崇拜，因為山川是社會盟約締結的象徵，目睹並保護着社會盟約。在週期性的節慶中，社會盟約通過年度集會而得到更新。當上古的節慶儀式轉向「封建時代」<sup>⑨</sup>的國家祭祀時，山川成為國家祭祀的對象，支配社會秩序的原則從節慶轉變為君主統治，王室的力量被認為與該國山川的力量完全一致。山川之和諧運行完全依賴於君主之德，君主負有維持社會秩序和宇宙秩序的雙重責任和雙重調控力量。<sup>⑩</sup> 葛蘭言主要追溯了從上古到秦以前

④ 米爾恰·伊利亞德(Mircea Eliade)著，晏可佳、姚蓓琴譯，《神聖的存在：比較宗教的範型》(桂林：廣西師範大學出版社，2008)，頁352—356。

⑤ 徐元誥撰，王樹民、沈長雲點校，《國語集解》(北京：中華書局，2002)，頁26。

⑥ 劉珍等撰，吳樹平校注，《東觀漢記校注》(鄭州：中州古籍出版社，1987)，頁749。

⑦ 相關研究有：王柏中，《神靈世界秩序的構建與儀式的象徵：兩漢國家祭祀制度研究》(北京：民族出版社，2005)；雷聞，《郊廟之外：隋唐國家祭祀與宗教》(北京：生活·讀書·新知三聯書店，2009)；田天，《秦漢國家祭祀史稿》(北京：生活·讀書·新知三聯書店，2015)；劉興順，《泰山國家祭祀史》(濟南：山東人民出版社，2017)；牛敬飛，《古代五嶽祭祀演變考論》(北京：中華書局，2020)等。

⑧ 顧頡剛，《秦漢的方士與儒生》(上海：上海世紀出版集團，2005)，頁1—7。

⑨ 葛蘭言所指的封建時代是指實行「封土建邦」分封制的周代，而秦滅六國之後的秦王朝則視為進入帝國時代。

⑩ 葛蘭言(Marcel Granet)著，趙丙祥、張宏明譯，《古代中國的節慶與歌謠》(桂林：廣西師範大學出版社，2005)。

「封建時代」山川崇拜的歷史線索，即從標誌社會結盟的聖地崇拜轉向山川的國家祭祀。此研究對山川崇拜的民間傳統（鄉村中兩性結合的聖地崇拜）如何自下而上地被吸收、轉化為帝國山川祭祀（封禪、郊祀等）進行了富有開創性的探索。

葛蘭言的老師沙畹(Edouard Chavannes)對泰山的研究直接啟發了葛蘭言。他指出，中國的山嶽俱為神明，山嶽被當做自然崇拜的力量，有意識地運行，能夠通過祭祀致獲禱祥。皇帝與泰山神的地位是對等的：一位通過其聖賢治理而在人們中間建立和諧與美德，另一位通過其控制能力而在物質世界維持良好的秩序。兩者因其行為而向授予其職責的上天以及從中期望自身繁榮昌盛的人民負責。通過皇帝的道德力量與泰山神的諸種自然力量的持久合作，乾旱、地震以及洪水等就能夠被避免，人民得到護佑。唐代以來受佛教觀念的影響，一種改變泰山神特徵的因素介入，泰山神成為負責懲罰地獄中罪犯的地獄之長。<sup>①</sup>

漢唐之間的歷史變動對山嶽崇拜的影響近年來引起學者關注。魏斌指出4世紀以來，山中修道和山林佛教的興起導致山嶽文化景觀和信仰運作機制發生根本性變化，一些山嶽成為寺館集中的宗教聖地，儘管此前以山神和祠廟祭祀為主要形式的山嶽崇拜仍然存在。他認為，江南山寺出現和擴散的時間，正好也是道教洞天體系形成的時期，而道教對山嶽神聖性的想像和構建，對江南山林佛教也產生了一定影響。六朝時江南山嶽文化景觀從祭祀到寺館的變化，是在佛教、道教影響下產生的一種新現象。山中寺館的興起，使得「山中」成為一種特殊文化場所，宗教信仰與政治權力兩種力量共同塑造了這種景觀的文化面貌和地理格局。<sup>②</sup>

隨着「天下名山僧佔多」情形的出現，佛教名山逐漸成為一種新的山嶽形態。錢穆就曾指出山林之於中國社會的重要性，他明確將「山林」作為中國社會的組成部份，「今論中國社會，應可分四部份，一城市，二鄉鎮，三山林，四江湖」。<sup>③</sup>「合此城市鄉鎮山林江湖四者，乃見中國社會之全貌。亦可謂中國社會，乃分別成為此四部份。」<sup>④</sup>山林主要表現為宗教區，是佛

① 沙畹(Edouard Chavannes)，〈泰山：論一種中國信仰〉，載渠敬東、孫向晨主編，《中國文明與山水世界》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2021），頁2—27。

② 魏斌，《「山中」的六朝史》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2019）。

③ 錢穆，〈略論中國社會學〉，載氏著，《現代中國學術論衡》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2016），頁230。

④ 錢穆，〈略論中國社會學〉，載氏著，《現代中國學術論衡》，頁232。

寺、道院和儒林的隱逸之地，山林的隱逸傳統對中國社會影響深遠。渠敬東認為錢穆所講的城鎮、鄉村、山林、江湖四個子系統所構成的多重對張關係才真正構成中國文明的整體格局。他指出山水本質上是「反社會」的，山水不是社會，是社會的反面。山水是出世的，與現世的城市和鄉鎮相對，也與那種任俠的江湖相對。<sup>15</sup>「天地與我並生，萬物與我為一」的山水情懷和理想在現世中是無法實現的。中古時期隨着佛教盛於中國，道教開始復興，才會有歸隱的士人群體出現。作為士人獨特藝術表現形式的山水藝術（繪畫、書法、詩詞等）的日臻成熟，成為構造士人內心精神世界的獨特寫照，同時也構造出中國文明獨特的基因。<sup>16</sup>

從以上簡要的梳理可以看出，在中國，山嶽作為重要的人文景觀，它經歷了不同的發展階段並呈現出不同的形態。從上古時期基於社會盟約締結的聖地崇拜，到封建時代的國家祭祀，再到帝國時代封禪制度、五嶽體系的確立與發展，以及佛教傳入之後，宗教信仰力量和新的政治權力關係形塑了新的山嶽文化景觀。在這個發展過程中，作為帝國祭祀的五嶽體系與作為宗教聖地的佛教名山體系是清晰可辨的兩類山嶽形態。兩者的區別主要表現在山嶽與政治系統的關係之上，五嶽體系是與政權合法性密切相關的政治性山嶽，在帝國的政治宇宙觀中有着明確的地位，與國家禮儀緊密相聯；佛教名山體系主要是宗教性山嶽，有較強的隱逸色彩，與政治系統保持一定距離。

在雲南大理，蒼山和雞足山與這兩種山嶽形態有關：蒼山作為大理的地望，南詔與唐朝之間的「貞元會盟」在這裡舉行，使得蒼山成為盟約締結地而獲得明確的意義。而元明以來，被視為南詔政權所封「中嶽」的蒼山經歷了同於方夏的「內域化」過程，蒼山神祠的性質從祭祀「中嶽」轉變為祭祀「蒼山神」，相關祭祀在「正祀典」的改造下被納入中央王朝的官方祭祀禮儀中。蒼山腳下的大理府在祭祀體系上也越來越與「內域」趨同。隨着蒼山書院的興起、儒學教育的興盛，儒家意識形態進一步深入大理。而雞足山在明代以前只是一座名不見經傳的小山，明代以來逐漸崛起為佛教名山、禪宗聖地，成為地方傳統政治、文化勢力以及中原士人逃禪隱逸的彙聚之地。明代，大理當地士人和文化精英基於夷夏之辨的「心史」書寫開始建構蒼洱之間的「妙香國」，妙香國作為一個佛國形態，力求表達明代以前的大理曾是

<sup>15</sup> 渠敬東，《山水天地間：郭熙〈早春圖〉中的世界觀》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2022），頁159。

<sup>16</sup> 渠敬東，《山水天地間：郭熙〈早春圖〉中的世界觀》，頁151—171。

文教廣播、佛法昌盛的文明之邦。雞足山的興起與這一思潮有關，以南詔大理國佛教治世傳統為原型的「妙香國」為明代以來雞足山佛國形態的構建提供了重要參照，但與位於蒼洱之間、都城之中的「妙香國」有所不同，雞足山的佛國構建面臨如何處理現實政治系統與佛教系統、本地王系與中原帝系、山川與府州之多重關係的問題。雞足山的佛國形態在高翥映（1647—1707）所撰寫的《雞足山志》中得到完整呈現。高翥映身上兼具大理國相國高氏之後與姚安土司以及隱士等多重身份，他的書寫代表着清初士人如何構想大理社會歷史轉型的觀念世界。

元明以來的大理經歷了政治、經濟、文化上一系列的變化。政治上，大理國地方政權的統治終結，雲南重新進入中央王朝的版圖之中。明初推行「定租賦、築城隍、興學校、立衛堡、瘞戰骨、廣屯田、撫軍儲蓄、創設諸司衙門」<sup>①⑦</sup>、「移中土大姓以實雲南」<sup>①⑧</sup>等一系列措施，使得大理從南詔大理國時期地方政權的中心轉變為中央王朝治下的西南邊陲。大理社會歷史轉型一直是學界研究的熱點問題。有學者關注到這一社會歷史轉型的「心史」表達<sup>①⑨</sup>，也有學者考察社會結構、人群身份的變化<sup>②⑩</sup>，還有學者重視佛教形態<sup>②⑪</sup>、社會文化、空間建構<sup>②⑫</sup>等方面的轉型和變遷。本文受惠於既有的相關討論，嘗試從「山嶽」的視角來呈現這段地方史的轉型過程。

### 三、從「貞元會盟」到蒼山的「內域化」

唐開元年間，南詔在唐朝的支持下成功合併六詔、統一洱海地區。開元二十六年（738），唐朝封南詔皮羅閣為越國公，賜名「歸義」，以功策授

①⑦ 康熙《大理府志》（大理白族自治州白族文化研究所編，《大理叢書·方志編》卷四，北京：民族出版社，2007），卷16，〈師命四〉，頁139。

①⑧ 倪蛻輯，李埏點校，《滇雲曆年傳》（昆明：雲南大學出版社，1992），頁256。

①⑨ 侯沖，《白族心史：〈白古通記〉研究》（昆明：雲南民族出版社，2002）。

②⑩ 連瑞枝，《隱藏的祖先：妙香國的傳說和社會》（北京：讀書·生活·新知三聯書店，2007）；連瑞枝，《僧侶·士人·土官：明朝統治下的西南人群與歷史》（北京：社會科學文獻出版社，2020）。

②⑪ 侯沖，《雲南與巴蜀佛教研究論稿》（北京：宗教文化出版社，2006）；李東紅，《白族佛教密宗阿吒力教派研究》（昆明：雲南民族出版社，1999）；張錫祿，《大理白族佛教密宗》（昆明：雲南民族出版社，1999）。

②⑫ 梁永佳，《地域的等級：一個大理村鎮的儀式與文化》（北京：社會科學文獻出版社，2005）；趙敏、廖迪生主編，《雲貴高原的「壩子社會」：歷史人類學視野下的西南邊疆》（昆明：雲南大學出版社，2015）。

「雲南王」。「歸義既併五詔，服群蠻，破吐蕃之眾兵，日以驕大」<sup>23</sup>。此後，南詔勢力向雲南東部的擴張與唐朝經略雲南並利用南詔制約吐蕃的戰略相衝突，雙方爆發了長達4年（751—754）的「天寶戰爭」，南詔遂與吐蕃結成聯盟共同對唐，致使唐朝在西南戰場上一度處於被動。後來隨着形勢變化，吐蕃勢力東向發展的戰略與南詔尋求自身發展的需要導致南詔與吐蕃雙方矛盾加劇，聯盟瓦解，南詔最終選擇背蕃歸唐。貞元十年（794）正月，南詔王異牟尋與唐朝使者崔佐時舉行了莊重神聖的「貞元會盟」。同年夏六月，唐朝派遣祠部郎中兼御史中丞袁滋到南詔，為異牟尋行冊封儀式，「仍賜牟尋印，鑄用黃金，以銀為窠，文曰『貞元冊南詔印』」。<sup>24</sup>至此，南詔正式歸附唐朝。

「貞元會盟」是南詔歸附唐朝的系列政治活動中的關鍵步驟，也是最具有宗教儀式色彩的環節。參盟雙方是南詔首領異牟尋和唐朝劍南西川節度使巡官崔佐時，儀式舉行的地點在點蒼山（今大理蒼山）北蒼山神祠和西洱河。筆者已有專文分析貞元會盟的儀式過程<sup>25</sup>，此處不再贅述。與歃血為盟的傳統盟誓不同，貞元會盟採取「以山川為盟」的形式，分別在點蒼山和西洱河進行盟誓，兩場盟誓各有其儀式目的和功能。會盟最後形成的誓文（盟書）共4份，「其誓文一本請劍南節度隨表進獻，一本藏於神室，一本投西洱河，一本牟尋留詔城內府庫，貽誠子孫。伏惟山川神祇，同鑒誠懇」。<sup>26</sup>誓文內容以「約法」的形式確定了南詔歸附唐朝之後雙方各自的權責關係：南詔所有部落歸附唐朝，接受唐朝的統治；唐朝承認南詔地方王權的合法性以及南詔王對其所轄土地和人民的統治，唐朝對南詔有庇護、救卹之責。通過這次會盟，南詔王權的合法性得到唐朝的承認，蒼山作為盟約締結的「聖地」而獲得明確的意義，成為南詔王權合法性的象徵，在南詔的山川體系中佔有舉足輕重的地位。

值得注意的是，在元明時期的雲南地方文獻中，屢見有關南詔封「五嶽四瀆」，蒼山是為「中嶽」的說法。〈大元混一方輿勝覽·雲南等處行中書省〉記載：「大理路點蒼山，在兩關間，修長百餘里，積雪經春不消。蒙氏

<sup>23</sup> 劉昫，《舊唐書》（北京：中華書局，1975），卷197，〈列傳第147〉，〈南蠻西南蠻〉，頁5280。

<sup>24</sup> 劉昫，《舊唐書》，卷197，〈列傳第147〉，〈南蠻西南蠻〉，頁5283。

<sup>25</sup> 參見舒瑜，〈從「貞元會盟」看唐朝的盟約與「法」〉，《民族研究》，2022年，第4期，頁113—124。

<sup>26</sup> 樊綽撰，向達校注，《蠻書校注》（北京：中華書局，2018），頁265。

封中嶽。」<sup>27</sup> 元代西臺御史郭松年根據自己在大理所見所聞（約1286—1300年間）寫成的《大理行記》中也有「若夫點蒼之山，條崗南北，百有餘里。……中峰之下有廟焉，是為點蒼山神祠，亦號中嶽」<sup>28</sup>的記載。對後世影響深遠的《紀古滇說集》亦載：「先是，第六祖孝桓王（異牟尋，引者注）意慕新封點蒼山為中嶽，至王（蒙氏第九世，引者注）亦大祀之，仍封中嶽蒼山。群臣上尊號曰靖王，王建昭靈育物土主廟在城北，創中嶽神祠在城西中峰之下，善禪慧光、覺照二寺併塔，落成。王卒。」<sup>29</sup> 明代對南詔所封「五嶽四瀆」的記載更是層出不窮。《南詔野史》（胡蔚本）的記載更為具體：「德宗甲子興元元年，牟尋遷居史城，改號大理國，自稱日東王，封嶽瀆。以葉榆點蒼山為中嶽，烏蠻烏龍山為東嶽，銀生府蒙樂山為南嶽，又封南安州神石亦為南嶽，越睽高黎貢山為西嶽，嵩州雪山為北嶽，封金沙江祀在武定州，瀾滄江祀在麗江府，黑惠江祀在順寧府，怒江祀在永昌府，為四瀆，各建神祠。」<sup>30</sup> 《滇史》亦載：「唐德宗貞元二年丙寅，異牟尋僭封五嶽四瀆，建廟以祀。」<sup>31</sup>

按照《南詔野史》和《滇史》的記載，在貞元會盟舉行之之前，南詔已經將蒼山封為五嶽四瀆的「中嶽」。但相關史料不見於南詔時期的正史記載或傳世文獻，而多流行於元明時期的方志和文人野史，這些記載是否為元明以來的文人創造，由於缺乏進一步考證尚不能得出結論，故我們認為南詔歷史上是否進行過封「五嶽四瀆」之舉暫可存而不論。但可以肯定的是元明以來的南詔封五嶽四瀆之舉已被當做一種「社會事實」，深入到民間的信仰實踐中。明代〈蒼山神祠記〉載：「蒼山麓有神祠云。蒙段時偽封中嶽，元初又改稱龍神，似瀆且僭。嘉靖改元，兵憲姜公龍釐而正之，曰蒼山神云。山首昆侖，雄鎮一方，載諸祀典。」<sup>32</sup> 從元明文獻的頻繁記載來看，把蒼山當作南詔所封中嶽的做法，最遲在元代已經成為一種當地普遍流行的觀念，這

<sup>27</sup> 劉應李原編，詹友瓊改編，郭聲波整理，《大元混一方輿勝覽》（成都：四川大學出版社，2003），頁477。

<sup>28</sup> 郭松年，《大理行記》（方國瑜主編，徐文德、木芹纂錄校訂，《雲南史料叢刊》第3卷，昆明：雲南大學出版社，1998），頁136。

<sup>29</sup> 張道宗，《紀古滇說集》（方國瑜主編，徐文德、木芹纂錄校訂，《雲南史料叢刊》第2卷，昆明：雲南大學出版社，1998），頁660—661。

<sup>30</sup> 《南詔野史》（《南詔大理歷史文化叢書》第1輯，成都：巴蜀書社，1998），頁16—17。

<sup>31</sup> 諸葛元聲著，劉亞朝點校，《滇史》（芒市：德宏民族出版社，1994），頁147。

<sup>32</sup> 康熙《大理府志》，卷29，〈藝文三十七〉，頁198。

些記錄當是文獻編撰者或親歷者對當地通行狀況的一種客觀描述，說明這種觀念最遲在元代已經成型，由於缺乏更早的文獻資料，這種觀念興起的時間我們很難做出推測。但可以認為，對於元明以降的大理當地人來說，蒼山就是作為南詔政權所封「中嶽」延續下來的。

元明之後，大理進入到中央王朝的版圖之中。1253年，元朝平定大理，大理國國王段興智被削去帝號，僅保留「大理總管」的名號。此後，雲南作為一個行省進入元朝的版圖之中。1273年，賽典赤以平章政事行雲南中書省事，着手建立郡縣，將行省治所從大理遷到昆明，從此，雲南的政治中心從滇西轉移到滇東。元朝平定大理之後，蒼山成為駐蹕之處，元代翰林學士程文海撰寫的〈平雲南碑〉被象徵性地樹立於此，勒石紀功：

……大德八年，平章政事也速答兒建言：「所領雲南，地居徼外，歷世所不能臣。先皇帝天戈一麾，無思不服。今其民衣被聖明，同於方夏，幼長少老，怡怡熙熙，皆自忠其往陋，非神武不殺之恩不及此，惟點蒼之山嘗駐蹕焉，若紀聖功，刻石其上，使臣民永永瞻仰，於事為宜。」中書以聞，制曰：「可。」以命詞臣，臣文海再拜稽首而言曰：……今陛下建中和之政，凡以繩祖武，厚生民，無所不用其極，中外欽承，無遠弗屆，是以藩方大臣於錢穀甲兵之外，惓惓以光昭令德為請，其知為政之本也已。漢世宗從事西南夷，天下為之騷動，蜀民恣怨，諭之諄諄，鑿池蒞習，再駕而後取之，其視今也孰愈？穆王周行寓縣，必皆有車轍馬跡焉，初非疆理天下也，而世猶頌之至今，其視跋履山川、灑濯其民而納於禮義之域孰愈？彼碧雞、金馬，與夫點蒼，皆其山之望者也。漢使祭之，唐季盟之，夫各有所畏焉耳！今也，鑿未始磨之崖，紀無能名之績，桓桓燁燁，與世無極，豈惟足以震百蠻，榮千古，其餘光所被，山川鬼神與嘉賴之，嗚呼盛矣哉！<sup>③</sup>

元成宗年間，雲南行省平章政事也速答兒議立此碑，歌頌元世祖忽必烈討平雲南，一統南滇的聖德神功。該碑記敘述了平定雲南的經過，表明雲南由此結束了唐宋時期南詔大理國地方政權的統治，重新進入中央王朝的版圖

<sup>③</sup> 正德《雲南志》（方國瑜主編，徐文德、木芹、鄭志惠纂錄校訂，《雲南史料叢刊》第6卷，昆明：雲南大學出版社，2000），卷26，〈文章四〉，頁326—327。

之中，經歷了從「地居徼外」到「同於方夏」的過程。其中，專門提到山嶽意義的轉變，金馬、碧雞和點蒼山，「皆其山之望者」，漢代祭祀金馬碧雞，唐代點蒼會盟，而如今蒼山始刻磨崖，勒石紀功，被納入中央王朝的統治中。元太常博士張來儀所作〈點蒼山歌〉中「秦皇東封漢西祀，汾陰社首紛悠悠，惜哉此山誰見收。聖人開天四海一，大開明堂朝萬國。九州之外更九州，山經海圖不可極。輶軒四出如流星，卻視蒼山為內域」<sup>34</sup>的詩句，表達了元代統一雲南之後，蒼山被視為「內域」的過程。

明代攻克大理時，以蒼山為突破口，「本朝洪武中，西平侯征大理，出點蒼山後，立旗幟以疑之，遂克其城，即此山也」。<sup>35</sup> 洪武十五年（1382），明軍平定大理以後，擒獲大理段氏第11代總管段明及其二子，並將之押解到南京。明朝撤銷「大理總管」的設置，不再依賴段氏子孫管理大理，綿延300餘年的大理段氏統治徹底終結。由於雲南以險遠而後服，為了鞏固明朝在雲南的統治，防止各民族土酋叛亂，明太祖朱元璋特命勳臣鎮之，通過「定租賦、築城隍、興學校、立衛堡、瘞戰骨、廣屯田、撫軍儲蓄、創設諸司衙門」<sup>36</sup>等一系列措施將大理納入中央王朝的統治之下。明代的大理府治就建在蒼山下，「大理西據蒼山，東踞洱河，山水交於其外，城邑奠乎其中」。<sup>37</sup> 大理府治中建有社稷壇、風雲雷雨山川壇、郡厲壇、城隍廟、八蠟廟、風伯祠、文昌忠孝祠、鄉賢祠、武侯祠、關聖廟、太歲廟、雷廟、東嶽廟、南嶽廟等，在祭祀體系上越來越與「內域」趨同。社稷壇和風雲雷雨山川壇，都是春秋二仲月，由府率官屬祭；郡厲壇是在「歲春清明孟秋望，孟冬朔，主以城隍之神，府率官屬祭」；八臘廟主先稼神農、司穡後稷、農田畷、水防、水墉、貓虎等8位神靈；武侯祠在歲春秋二仲月祭；風伯祠於冬至後戌日祭。<sup>38</sup> 其中，以鄉賢祠為例，大理過去對聖僧、國王、英雄等人物的崇奉被當作「夷俗」排除在官府定義的「鄉賢」「名宦」之外，從大理府鄉賢祠內的歷史人物來看，只有獲得功名的士人才符合標準，鄉賢

<sup>34</sup> 陳文修，李春龍、劉景毛校注，《景泰雲南圖經志書校注》（昆明：雲南民族出版社，2002），頁263。

<sup>35</sup> 正德《雲南志》，卷3，〈大理府〉，頁136。

<sup>36</sup> 康熙《大理府志》，卷16，〈師命四〉，頁139。

<sup>37</sup> 康熙《大理府志》，卷29，〈藝文二十九〉，頁194。

<sup>38</sup> 康熙《大理府志》，卷17，〈祠祀一〉，頁140。

祠實質上是在建構一套符合儒家正統教化的儒士體系，呈現出華夏正統和儒教道統在西南地區重新被發現的過程。<sup>39</sup>

與南詔大理國以佛教意識形態治國不同，明王朝在大理大力發展儒學，大興文教。大理府文廟在府治之南，始建於洪武年間，「自大成殿即東西兩廡與戟門、櫺星門瓦壁木植，飾以丹採，輝耀宏麗，為一郡之偉觀」<sup>40</sup>。文廟之興建與政教關係重大，蒼洱鍾靈毓秀、人才輩出，到清初已是文風蔚然、漸與中州比肩的景象，從〈重建大理府文廟記〉中可見一斑：

天之雨露不擇地而施，人才資世不擇地而生。大理為雲南巨郡，古六詔地也。昔人嘗謂蒼洱秀異獨鍾於物而不鍾於人。自入版圖以來，國家早麗棧樸之化甄陶也久，庠序教養之澤涵濡也深。又得諸監司祇承德意以嚴督之，諸守令精白一心以作興之，而為師儒者率皆諄諄啟迪，是以人才輩出，漸與中州齒士之角藝秋闈者倍於往昔，而登名進士後先相望，實賴聖化融液周遍之所致。<sup>41</sup>

大理最早的書院就建在蒼山之麓。〈蒼麓書院記〉載：

弘治十有二年秋八月，大理蒼山書院成。惟滇以西，山水莫最於大理，而點蒼山其尤最者乎！其高千仞，其峰十九，峻峙起伏，若拱揖然。環以溪壑，延以林麓，盤互三百餘里。其下有浮屠之居，居左有隙地焉。蒼山枕其後，洱水瀦其前，萬景畢會，殆莫可狀。鍾於人多魁傑部偉之士，然地雜夷風，俗尚浮屠，雖簪裳之士，胥淪而為異端之歸，而其心術且浸淫於其說，膠於見聞，牢不可破，習使然也。噫，習俗之哀敝也極矣！不有君子，何能矯乎？侍御關右謝公朝宣，奉命來按是邦，惻然憫之，謀於按察副使太原王君槐，毀浮屠之刹若干，命有司改創書院於蒼山之下，延名師以教庠序弟子員，若郡人之俊秀有志者，崇正黜邪之旨，於是乎曉然矣。<sup>42</sup>

<sup>39</sup> 連瑞枝，《僧侶·士人·土官：明朝統治下的西南人群與歷史》，頁284—289。

<sup>40</sup> 康熙《大理府志》，卷29，〈藝文二十六〉，頁193。

<sup>41</sup> 康熙《大理府志》，卷29，〈藝文二十六〉，頁193。

<sup>42</sup> 正德《雲南志》，卷32，〈文章十〉，頁413。

蒼山書院於弘治十二年（1499）在點蒼山麓落成。因大理歷史上崇尚佛教，民雜夷風，為了弘揚儒學，移風易俗，創設書院於蒼山下。蒼山書院正是毀佛寺改建而成，旨在崇正黜邪。在儒學意識形態之下，歷史上的佛教信仰被視為浸淫心術的異端邪說，致使習俗衰敝。蒼山書院的修建是在流官御史謝公和按察副使王公的倡議謀劃下修建的，為了維持書院的正常運轉和修葺等開支，還置有專門的田產，「自是修廢靡常，嗣置報功祠於中，貯田三十六畝以備焚掃儲補葺」。<sup>⑬</sup>在蒼山書院之後，又陸續建成源泉書院、龍關書院、桂林書院等。連瑞枝的研究表明，明初大理的書院或由佛寺改建而成，或在佛寺一側空地修築，書院依附於佛寺與廟宇的情形相當普遍。直到嘉靖年間，官方對祭孔禮儀的改革，受到雲南士人的反對，佛教被劃為「夷俗」，在雙重壓力之下，書院逐漸獨立於佛寺之外。<sup>⑭</sup>

蒼山書院建立背後反映出大理明代「佛寺易以儒制」的歷史。而蒼山神祠性質的變化則折射出在禁僭越與崇正辟邪的風氣下進行「正祀典」的改造運動。明代同知范言所寫的〈蒼山神祠記〉對此有詳細記載：

蒼山麓有神祠云。蒙段時偽封中嶽。元初又稱龍神，似瀆且僭。嘉靖改元，兵憲姜公龍釐而正之，曰蒼山神云。山首昆侖，雄鎮一方，載諸祀典。丙辰歲，廟被火。郡父老請新之。木石之工俱出之民，勸導奔走則楊權與有力焉。越明年，廟成，視昔加倍。適太守楊公仲瓊至，迺謁廟而落之，民甚歡也。明年，同知范言且北上，郡父老請記。於時見尸祝者以絳帛纏青蛇，入於府城，號於眾曰：此蒼山神也。人聚而觀之，亦曰：真蒼山神也。怪民之瀆神而未達禮，因作詩三章，俾祀神者歌之。其一〈迎神〉，曰：羌社日兮辰良，修祀兮孔臧。明余發兮至止，肅冠履兮趨蹌。穆將愉兮恐後，思神德兮無疆。奠坤極兮底定，習坎澤兮汪洋。嗟英爽兮寔寔，赫威靈兮堂堂。其二〈降神〉，曰：白雲祈祈兮神監余而來降，靈雨灑空兮忽淒其而以風。繽諸從兮如水，駕萬馬兮騰空。揮旗而搖搖兮擁幢蓋，揚靈其剌剌兮閃電虹。奏鸞笙兮噦噦，發鼉鼓兮逢逢。雜椒漿兮蓀莖，藉蘭肴兮薰叢。拜稽首兮休享，賴神錫兮年豐。其三〈送神〉，曰：神之逝兮侯侯，悵靈修兮曾莫余阻。挾

⑬ 康熙《大理府志》，卷29，〈藝文三十五〉，頁197。

⑭ 連瑞枝，《僧侶·士人·土官：明朝統治下的西南人群與歷史》，頁274—278。

魚鯨兮在天，射狼星兮如雨。聳長劍兮殪媚狐，操短兵兮族碩鼠。  
來克余佑兮去亦余撫，田穰秬兮林有檉橘。豈無昆侖兮兼爾梁父，  
於維點蒼兮永鎮茲土。<sup>④5</sup>

按照這段記載，蒼山神祠在南詔時期是祭祀「中嶽」蒼山的地方，元初改為祭祀龍神，明嘉靖元年（1522）又改為祭祀蒼山神，列入祀典。蒼山被稱為「中嶽」，在明代是一種「僭越」之舉。那麼，蒼山神祠「宜祀」的對象應該是什麼？如何在「僭越」的中嶽與民間的山神之間找到一個平衡點，如何祭祀蒼山神才是符合儒家正統禮儀的，這正是同知范言所面對的問題。

嘉靖三十七年（1558）范言受父老之請撰寫〈蒼山神祠記〉，目睹迎神儀式上尸祝用紅布纏繞一條青蛇，以為蒼山神，迎入大理府城，聚眾觀之。范言認為此舉乃瀆神失禮的行為，亟待規範祭祀禮儀，於是作詩三章，以「迎神」「降神」「送神」為序舉行祭典。祭典中參與人員要整肅冠履，配備幢蓋旌旗的儀仗隊伍、伴有鸞笙鼉鼓的演奏，以及供奉椒漿蘭肴等祭品。從儀式環節的設計、儀仗隊伍、樂器演奏的禮制規格、祭品的陳設等來看，范言所倡導的整個禮儀進程是嚴格按照儒家正統的官方禮儀來規範和指導的。

范言的記載中沒有提及蒼山神的形象，目前也未發現其他材料有詳細記載。但可以推測，明代嘉靖年間經過「正祀典」的改造運動，蒼山神應為合乎儒家官祀性質的神明形象或典範人物。明代大理「正祀典」的禮儀改革不只是崇正辟邪，還有以「以華變夷」的文化改造和政治企圖，正德年間的毀「淫祠」運動，就是要強化官宦與正統人物的祀典。今天的蒼山神祠是1986年在光緒年間廟址的基礎上重建的，1992年由雲南省人民政府立的蒼山神祠碑記載：

南詔封點蒼山為中嶽，建祠奉祀。唐德宗貞元十年正月，唐劍南西川節度使韋皋遣巡官崔佐時與南詔王異牟尋結盟於此，且將盟誓之一貯於石室，同年十月，唐遣尚書祠部郎中御史中丞袁滋持節冊封南詔，故神祠是反映我國民族關係史的重要紀念建築。現祠為清光緒間重建，1986年維修。<sup>④6</sup>

④5 康熙《大理府志》，卷29，〈藝文三十七〉，頁198—199。

④6 筆者於2017年7月2日據蒼山神祠內碑記抄錄。

該碑記依然強調南詔封蒼山為中嶽，以及在蒼山神祠舉行貞元會盟的歷史意義。今廟內供奉着兩尊神像，位居正中的是主神「點蒼昭明鎮國靈帝」，他嘴闊唇厚、髮鬚皆白、面容慈善、頭戴冕冠、身穿龍袍，左手持杖，右手置於胸前。其左側立雙手捧玉璽的男侍者，右側立手持如意的女侍者。其上方高懸「雲行雨施」的匾額，兩側對聯云：「銀蒼道藏隱神都德被眾生首枕西天尊聖嶽；玉洱慈懷呈寶地恩澤萬物山盟北關啟名邦」。對聯的內容強調蒼山歷史上的盟誓和作為聖嶽的地位。在大殿左側立「文昭南詔杜夫子」，神態端嚴、頭戴深藍色高冠，身穿繡有仙鶴的紫色長袍，右手握書卷，左手置於胸前，兩側童子各捧筆墨紙硯。大殿裡除這兩尊神像外，右側神龕上還擺放着村民送來供奉的觀音、財神、彌勒佛等神像，立「大理西門外各姓歷代內外老宗親之香席」。<sup>④</sup>從今日蒼山神祠的神靈佈局來看，它與大理地區典型的白族本主廟的設置有着明顯差別。這一格局的形成很可能是不同時代神明的疊加的結果。「點蒼昭明鎮國靈帝」與「文昭南詔杜夫子」的年代關係如何，歷史上是否發生過主神的易位，限於本文篇幅，留待今後進一步深入研究。

蒼山神祠在明代嘉靖年間被列入祀典，是否配置有祀田，不甚清楚，但從神祠的維修和祭祀中能看到民間社會的力量。在嘉靖三十五年（1556）神祠失火之後的重建過程中，鄉民扮演了積極的角色，神祠的重建是由鄉民完成的。從民間祭祀蒼山神時，仍然沿用民間迎神賽會的傳統禮儀來看，蒼山神祠即使列入祀典，但鄉民原有的祭祀仍在進行，所以才會有同知范言看到的那一幕。在范言看來，當地民眾將蒼山神視為一條青蛇，舉行迎神賽會的行為帶有濃重的「巫術」色彩，是不符合儒家禮儀的瀆神失禮行為，必須用官方正統的祭祀加以改良。蒼山神祠被列入官方祀典一直延續到清代，享春秋二祭。康熙《大理府志》載：「蒼山神祠在府城西三里，中峰之麓，歲春秋二仲月祭。年久廟朽，康熙三十一年提督諾穆圖重修。」<sup>⑤</sup>

連瑞枝以山川城隍與風雲雷雨之祀典為例，分析了明代大理官祀出現合祀的情形，指出地方神廟如何借助正統祀典的架構得以保留：一方面官祀得以通過與土神合祀，獲得地方的認可；另一方面，土神得以通過官祀建立儀式的合法性，祀典成為官府與地方社會相互協商與認可的重要場域和管

④ 筆者於2017年7月2日到蒼山神祠的田野調查記錄。

⑤ 康熙《大理府志》，卷17，〈祠祀一〉，頁140。

道。<sup>49</sup>但要維持合宜的祀典，就需要穩定的經濟基礎。在萬曆年間的土地清丈以後，官府與地方財政越來越依賴行之已久的祀典機構作為鞏固政治的中介者，地方社會亦仰賴祀典機構之物質基礎作為鞏固社會關係的媒介。明代蒼山神祠的祭祀亦可見官民合祀之情狀，民間社會借由祀典的名義使蒼山神得到官方的認可，同時在祭祀禮儀上接受官方禮儀以緩和雙方在禮制上的沖突。

元明以來，蒼山同於方夏的「內域化」過程使得蒼山的地位發生變化，這一轉變是與大理從南詔大理國地方政權的中心轉變為中央王朝西南邊陲的歷史過程密切相關的。蒼山神祠的性質經歷了從祭祀「中嶽」到祭祀「蒼山神」的變化，明代蒼山神已經轉化為地方山神，主要功能是祈求風調雨順、五穀豐登、林木豐茂、護佑生民。蒼山與南詔王權的關係被解除，中嶽祭祀已成為僭越之舉，在「正祀典」的改造過程中，蒼山神祠實際上成為官府與地方社會相互協商與認可的重要場域。

#### 四、「雲遺石」的傳說：從蒼山到雞足山

今天雞足山祝聖寺放生池上的鎮寶亭旁，矗立着兩塊黑色巨石，它們以鎮寶亭為中心，左右對稱。祝聖寺的僧人都知道東側的巨石叫做「雲移石」<sup>50</sup>，西側巨石是為了對稱與之相配的。祝聖寺對「雲移石」的介紹說：當年虛雲老和尚興建祝聖寺時，準備在此挖放生池，遇一巨石，斫之不碎並無根，百名工人拼力3天無法撼動而離去，虛雲老和尚誦經持咒，感召護法諸神，雙手將此石移開，此事轟動當地，人們將該石命名為「雲移石」。然而，在民間傳說中，關於「雲移石」的來歷卻有不同說法：

祝聖寺裡有個半月形的池塘，上面有一座石橋和玲瓏剔透的八角亭。過了橋亭，階梯左面有一塊黑色巨石，重約五千餘斤，上面工工整整地鐫刻着「雲遺石」三個大字。關於它，還有一段故事呢！

也不知距今有多少年了，那時，女媧從各地精選了一萬塊巨石，準備用來補天。其中有一塊是從大理點蒼山上選擇走的。到了煉石的地方，卻不見了一塊，剩下九千九百九十九塊。女媧來查

<sup>49</sup> 連瑞枝，《僧侶·士人·土官：明朝統治下的西南人群與歷史》，頁273。

<sup>50</sup> 在祝聖寺的介紹中，「雲遺石」被寫作「雲移石」。

對，才知是從點蒼山上選來的那塊巨石不見了。

那麼，這塊巨石跑到什麼地方去了呢？

原來，這巨石在點蒼山上臥露多年，已修成世上的精靈。但它有着善良之心，決心犧牲自己的精靈之體，去為天下生靈而補天救難。於是，自己移到女媧煉石的爐裡，煉了七七四十九天，早已煉成了一塊仙石。女媧大喜，即將它補在天的中央，又把其他石頭鑲在旁邊，將天補好了。

過了幾千年，天下大亂，妖怪橫行。有個巨怪對人間男耕女織的美好生活非常妒嫉，發誓要把補天的仙石撬下來，砸死地上的生靈，好讓自己獨霸河山。它駕上一朵黑雲，直上九霄，運足渾身的氣力，去撬補天石，誰知撬下的正是從大理點蒼山選來的那塊。仙石見妖怪心懷不良，十分憤怒，決心懲治這個作惡多端的妖怪，便就勢一滾，緊緊壓在妖怪頭上。巨石怕妖怪再去撬其他補天石，一直將妖怪壓住不放，一起往下墜，直落到了雞足山上。

直到今天，這塊仙石仍然緊緊地壓鎮着妖怪哩！因為巨石是從天上落下來的，所以人們將它稱之為「仙石」，又叫「雲遺石」。<sup>⑤1</sup>

這個傳說講到，這塊來自蒼山的「雲遺石」並非普通的石頭，它在女媧的煉石爐裡煉成一塊「仙石」，被女媧選作補天石鑲嵌在天空的中央，後來為了鎮妖除魔，仙石從天空墜下，恰好落在雞足山，至今仍鎮壓着妖魔。在筆者採集到的口述版本中，故事被進一步簡化，沒有女媧補天的情節，只是強調巨石來自蒼山，從蒼山來到雞足山：

祝聖寺那兩個大石頭，一個是母的，一個是公的，從蒼山追過來。蒼山和雞足山是牽連着的，一個追一個，追着過來，就掉在那個塘子裡，虛雲老和尚把它們移出來在亭子兩邊放着。<sup>⑤2</sup>

「雲遺石」的傳說在雞足山家喻戶曉，流傳甚廣。從以上收集的材料看，既有經口述史整理而成的文字版本，又有寺院僧人講述的版本，還有民間綜合了寺院版本之後更加簡化的口述版。寺院版本將「雲遺石」寫為「雲

⑤1 許天俠等，《雞足山的傳說》（昆明：雲南人民出版社，1985），頁44—45。

⑤2 訪談筆記：雞足山二廟管理員楊蕃，2020年7月21日，雞足山二廟。

移石」，強調是虛雲老和尚用法力移動了這塊巨石。但民間版本則強調其為蒼山靈石的「遺留」，故寫作「雲遺石」，是從蒼山轉移到雞足山。但單獨看這個傳說的不同版本尚不能說明其意義，接下來，我們來看有關蒼山的傳說，大理流傳甚廣的「向龍王借大理壩」傳說，把蒼山和象徵大理王權的五華樓<sup>53</sup>關聯起來，意指五華樓是用火燒蒼山所煉製的大理石修建而成的。主要情節如下：

(1) 相傳白族祖先不是住在大理壩，而是住在蒼山頂上。大理壩是一片汪洋大海，海水一直漫到半山腰。

(2) 觀音老母找到洱海龍王，請他借半個壩子。龍王的條件是只借一百年，到期五更天就要歸還，並要求在這片土地上修建一座用玉石建成的宮殿「五華樓」。觀音答應了龍王的條件，在洱海龍王太子鱉魚的背上種上一棵白菜，再覆蓋上袈裟。玉白菜長得就像盛開的蓮花托住袈裟，袈裟變成肥沃的土地。觀音走出洱海龍宮，來到斜陽峰，看到借來的地還是一片汪洋，便在巖石上戳了一個大洞，海水向洞口湧出，終於現出一個壩子，這就是大理壩。長年居住在蒼山的人們就從山上搬到壩子來。

(3) 龍王提出的條件還沒完成，去哪裡找玉石來建五華樓呢。觀音開示當地人，就地取材，用火燒蒼山，就會得到取之不盡的玉石。那麼，火從哪裡來？雞足山番僧送給他們兩件寶物：一是他腰間的紅絲絛，可以化成一條火龍把蒼山圍起來燒煉；另外是一面銅鏡，可以給玉石施以雲霞花草水波等各種色彩和花紋。煉七十四九天可以煉出好石頭，煉整整一百天才能煉出玉石。

(4) 一百天到了，蒼山被煉成了漂亮的「大理石」，於是人們就用這種神奇的大理石建起了「五華樓」。<sup>54</sup>

<sup>53</sup> 五華樓建於唐大中十年（856），是由南詔王豐佑在都城羊苴咩城內修建的宏偉宮殿。週長2.5公里，高30多米，是南詔王室接待貴賓的宮殿。元世祖忽必烈攻下羊苴咩城後，把大軍駐紮在五華樓。元至三年（1266）忽必烈賜重金重修五華樓。明朝初年，五華樓在戰亂中又被燒毀。明洪武年間，在易址重修大理古城時，將城中的鐘鼓樓命名為五華樓，但其規模格局已遠遠不如南詔時期的五華樓。1862年，清朝地方官員曾集資修葺五華樓。「文化大革命」時期，五華樓被拆除，裡面發現70多塊元代碑刻。1998年，大理州政府撥款重建五華樓，位於今大理古城內。今天的五華樓被視為南詔大理國的象徵。

<sup>54</sup> 楊恆燦主編，《大理民間故事精選》（昆明：雲南民族出版社，2000），頁216—220。本文對原文做了節選。

這個傳說可以被視為大理的開闢神話，包含「土地生成」「火燒蒼山」「修建五華樓」等主要情節，其中，「火燒蒼山」構成這個神話的主體內容，我們之所以能將「雲遺石」與「向龍王借大理壩」結合起來分析，原因就在於這兩個傳說中都含有「燒煉蒼山」這一關鍵情節。雲遺石是蒼山石經過在女媧的煉石爐裡修煉之後成為了補天石，而五華樓也是通過燒煉蒼山所形成的大理石修建而成。可以看出，在神話的邏輯中，雲遺石、五華樓具有同構性，都是燒煉蒼山的結果。那麼，來自蒼山的雲遺石（五華樓）遺留保存在雞足山究竟意味着什麼？無獨有偶，除了雲遺石的傳說，在當地流傳的「金雞擇址」的傳說中，也說到金雞從蒼山飛到了雞足山。此外，迦葉尊者也是從點蒼山入雞足，甚至雞足山的無影塔與崇聖寺三塔也有關聯，是用修建崇聖寺三塔剩下的金銀來修築的，等等。這些傳說中均暗含着從蒼山到雞足山的聯繫，這些表述背後的歷史圖景是如何展開的呢？接下來，我們來看雞足山在歷史上是如何崛起的。

## 五、雞足山的崛起

雞足山位於今雲南省大理白族自治州賓川縣西北隅，距大理市70公里，西與大理市、洱源縣毗鄰，北與鶴慶縣相連，地理座標在東經100°20'—100°25'、北緯25°56'—26°00'之間，地處橫斷山塊斷裂帶上，為橫斷山脈東南邊緣。因其山形前列三峰、後拖一嶺，宛如雞足而得名。最高峰天柱峰海拔3248米，形如天柱聳立，直插雲漢。雞足山以雄、險、奇、秀聞名遐邇，更以東觀日出、西觀洱海、南觀祥雲、北觀雪山的「絕頂四觀」而蜚聲海內外，徐霞客稱之為「一頂而已萃天下之四觀」<sup>55</sup>。

關於雞足山在明代的崛起，學界已有很多討論。代表性的觀點有：侯沖認為雞足山的崛起與明初大理白族知識分子為「夷夏之辨」而作的「心史」密切相關，隨着《白古通記》一書的廣為流佈，在僧俗的共同努力下，雞足山在明代中後期崛起於西南。<sup>56</sup>連瑞枝認為雞足山的崛起是各種不同勢力在政治競爭過程中衍生出來的謀略，雞足山成為聖地的傳說是一種集體的文化

<sup>55</sup> 徐霞客著，朱惠榮等譯注，《徐霞客遊記全譯》（貴陽：貴州人民出版社，2008），頁1993。

<sup>56</sup> 侯沖，《白族心史：〈白古通記〉研究》，頁274—284。

創造，她尤為重視土司勢力在山區的深入。<sup>57</sup>張慶松從佛教聖地學的視角出發，指出在明代攻克大理後，大理國的精英遺民試圖在精神世界裡尋找心靈突圍，根據佛經記載中大迦葉入定雞足山的說法，將九曲山易名為雞足山，完成了一場佛教文化的嫁接。<sup>58</sup>另外一些研究地方史的本地學者，如許天俠、孔化魏等，則把雞足山放在大理的文明交流史中進行探討，認為雞足山的崛起是文明交往交流的結果。<sup>59</sup>

明代以前，或已有僧道在雞足山修行，但其還是一座不知名的小山。雞足山之名是在明代以後才逐漸見諸史載的，此前的志書稱之為「九曲山」。元代的〈混一方輿勝覽·大理路·景致〉載：「九曲山，峰巒攢簇，狀如蓮花，盤曲九折，在洱河東北。」<sup>60</sup>甚至景泰《雲南圖經志書》也還沒有將九曲山說成雞足山：「九曲山，在西洱海東北一百里，山多巖石，路盤九曲。上有石門，人不敢至。一名九重巖石。」<sup>61</sup>雞足山之名的出現與明代大理地景「佛教化」的歷史進程有關，而這一進程本身是特定歷史情境下的產物。據考證，明初（洪武到永樂年間）成書的《白古通記》是一部當地士人書寫的「心史」<sup>62</sup>，該書將蒼洱之間的大理說成「妙香城」，點蒼山是釋迦說《法華經》處，迦葉尊者由大理點蒼山入雞足：

雞足山，上古之世原名青巖山，洞名華陰洞。厥山左峰名曰花石回龍峰，今羅漢壁、獅子林、九重崖轉下至文筆山塔院者，是也；右峰名曰青檀顧虎峰，即青檀山、太極嶺跌至白石崖、仰止臺至拈花寺者，是也；中一峰曰鍾靈啟聖峰，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

<sup>57</sup> 連瑞枝，〈大理山鄉與土官政治——雞足山佛教聖山的形成〉，《漢學研究》，第33卷，第3期（2015年9月），頁131—167。

<sup>58</sup> 張慶松，《雞足山上的薪火：雲南雞足山的佛教聖地學研究》（北京：中國社會科學出版社，2017）。

<sup>59</sup> 參見許天俠，《走進神秘的雞足山》（昆明：雲南美術出版社，2004）；賓川雞足山文化研究所編著，《雞足山天下靈》（昆明：雲南出版集團公司，2007）；孔化魏，《漫筆雞足山》（香港：天馬出版有限公司，2010）；孔化魏，《天開佛國雞足山》（香港：天馬出版有限公司，2010）。

<sup>60</sup> 《混一方輿勝覽·雲南行中書省》（方國瑜主編，徐文德、木芹、鄭志惠纂錄校訂，《雲南史料叢刊》第3卷），頁111。

<sup>61</sup> 陳文修，李春龍、劉景毛校注，《景泰雲南圖經志書》，頁263。

<sup>62</sup> 侯沖，《白族心史：〈白古通記〉研究》，頁44—51。

王因其山形象雞足，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、石鐘等庵，即為名勝之始。

（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一塊，上存尊者足跡，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。<sup>63</sup>

雞足山之名逐漸為鄉民社會所接受。明初鄉民社會稱此山為「三峰山」，永樂二十二年（1424）〈大理府老人楊惠墓誌〉載：「海東舊名弄孟變桃郡，今改為行化鄉……中有三峰山，山至其高，雲霧生焉。」<sup>64</sup>到了宣德七年（1432），海東鄉民重修「應國安邦神廟」，其碑記中出現了「雞足山」的名稱：「夫自上古觀音大士從西天□□過化葉榆，觀點蒼之峻高，洱海之彌深，聖蹟無比，建其國歟。後請西方廣目天王鎮九□□石雞足山頂，擁護洞內諸佛境界。」<sup>65</sup>官修志書中最早採納「迦葉入定之所」一說的是正德《雲南志》，卷3載：「九曲山在賓川州，去洱河東百餘里，峰巒攢簇，狀若蓮花，九盤而上，又名九曲巖。上有石洞，人莫能通。相傳此山乃迦葉授金蘭入定之所。」<sup>66</sup>稍後大理本地知識精英李元陽編撰的嘉靖《大理府志》更明確地稱之為雞足山，是迦葉守衣待彌勒之地：「雞足山，一名九曲巖，崗巒奇詭，三峰偃僕，如雞足然。頂有石門，儼如城闕之狀，世傳佛大弟子迦葉波守佛衣於此山，以待彌勒。」<sup>67</sup>李元陽等所採納的「迦葉入定雞足」一說深刻影響了後來《雞足山志》的書寫，范承勳和高爵映所作的《雞足山志》被認為是《白古通記》系作品。<sup>68</sup>

<sup>63</sup> 王叔武，《雲南古佚書鈔》（昆明：雲南人民出版社，1996），頁58—59。

<sup>64</sup> 楊世鈺、張樹芳，《大理叢書·金石篇》（北京：中國社會科學出版社，1993），第10冊，頁34。

<sup>65</sup> 楊世鈺、張樹芳，《大理叢書·金石篇》，第10冊，頁37。

<sup>66</sup> 正德《雲南志》（方國瑜主編，徐文德、木芹、鄭志惠，纂錄校訂，《雲南史料叢刊》第6卷），頁136。

<sup>67</sup> 李元陽，《嘉靖大理府志》（大理：大理白族自治州文化局翻印，1983），頁65。

<sup>68</sup> 侯沖，《白族心史：〈白古通記〉研究》，頁8—9。

在佛教世界，雞足山的得名與佛的大弟子迦葉尊者密切相關。摩訶迦葉在佛教世界具有重要地位，他是佛陀的聲聞弟子，頭陀第一，被尊為禪宗第一代祖師。在佛陀涅槃之後，他擔負起結集經典、鞏固教團的重任，為佛教流傳作出巨大貢獻。佛教典故中著名的「拈花一笑」和「守衣待彌勒」就與迦葉有關。佛陀涅槃前，吩咐四大弟子留形住世，在末法時期守護娑婆世界，等待未來佛彌勒出世。在佛陀涅槃後的第二十年，迦葉尊者完成經典結集的任務後，帶着佛的心印衣鉢在雞足山入定，等待彌勒佛降生，屆時將佛的袈裟交予彌勒。對此，最詳細的記載見於《大唐西域記》卷9〈雞足山及大迦葉故事〉：

莫訶河東，入大林野，行百餘里，至屈屈叱播陀山（唐言雞足）。亦謂婁盧播陀山（唐言尊足）。高巒峭無極，深壑洞無涯，山麓溪澗，喬林羅谷，崗岑嶺嶂，繁草被巖。峻起三峰，傍挺絕嶠，氣將天接，形與雲同。其後尊者大迦葉波居中寂滅，不敢指言，故云尊足。……迦葉承旨，住持正法。結集既已，至第二十年，厭世無常，將入寂滅，乃往雞足山。山陰而上，屈盤取路，至西南岡。山峰險阻，崖徑槃薄，乃以錫扣，剖之如割。山徑既開，逐路而進，槃紆曲折，回互斜通，至於山頂，東北面出。既入三峰之中，捧佛袈裟而立，以願力故，三峰斂覆，故今此山三脊隆起。<sup>69</sup>

誠然，《大唐西域記》記載的雞足山遠在印度。從明代開始，雞足山的故事就被「移植」到了大理。<sup>70</sup>對此，高翥映在〈雞足山志·序·迦葉緣起〉中明確指出迦葉尊者入定的地點就在大理雞足山華首窟（今華首門），迦葉尊者要待到彌勒降生，傳之以佛的金縷袈裟才會入滅：

<sup>69</sup> 玄奘、辯機原著，季羨林等校注，《大唐西域記校注》（北京：中華書局，2000），頁705—706。

<sup>70</sup> 學界已有大量研究表明佛教典籍中所稱迦葉尊者入定的雞足山位於印度，而大理雞足山的名稱是明代以後才出現的。相關研究參見侯沖，《白族心史：〈白古通記〉研究》，頁274—284；連瑞枝，〈大理山鄉與土官政治——雞足山佛教聖山的形成〉，頁131—167；張慶松，〈印中雞足山考辨——以是否為迦葉入定之所為中心的研究〉，《雲南社會科學》，2015年，第2期，頁142—148；傅雲仙，〈興起於明代的雲南佛教聖地雞足山——兼論「雞足山」名稱之由來〉，《昆明師範高等專科學校學報》，2007年，第3期，頁102—105。

尊者德臘奇高，契拈花之旨而微笑，故曰破顏；其身以飲光，故燦金色，遂稱尊者為飲光焉。如來入滅，以金縷衣付飲光，禪定於雞足山華首窟中，待彌勒誕生於龍華樹下，求捧衣，遂補佛處。飲光獻衣訖，作一十八變化，乃入滅。<sup>①</sup>

華首門作為迦葉守衣待彌勒之地，成為末法時代開啟未來光明世界的大門。屆時，彌勒佛將從兜率天降臨這裡，待彌勒接過佛衣，以補佛處，彌勒世即將開啟，彌勒佛會度人超脫生死，進入美好的光明世界，這正是雞足山被稱為「光明世界」的由來。雞足山由此在佛教世界中具有舉足輕重的地位。

明代中後期，雞足山作為迦葉尊者守衣待彌勒的聖地而聲名鵲起，在僧俗的共同營建下，於嘉靖、萬歷年間崛起於西南。與國內佛教四大名山，五臺、普陀、峨眉、九華分別是文殊菩薩、觀世音菩薩、普賢菩薩、地藏菩薩的道場不同，雞足山不是菩薩道場，而是禪宗初祖迦葉尊者的道場，屬於佛教世界中聖徒崇拜的類型。這與雞足山濃厚的知識分子傳統有關。這一知識分子傳統主要是由陳垣所歸納的「逃禪之遺民」「禪悅之士大夫」<sup>②</sup>擔綱的，前者包括唐泰（擔當）、錢邦芑（大錯）、陳起相（無盡）、黎懷智（徹智）、曾高捷（還源）、高糴（悟禎）等，後者包括李元陽、王元翰、陶珽、陶珙、木增、高翥映等。這些人中不乏名士大儒，如李元陽、王元翰、陶珽等都是進士。陳寅恪在談及雲南明末士大夫逃禪的原因時指出：「明末永曆之世，滇黔實當日之畿輔，而神州正朔之所在也，故值艱危擾攘之際，以邊徼一隅之地，猶略能萃集禹域文化之精華者，蓋由於此。及明社既屋，其地之學人端士，相率遁逃於禪，以全其志節。」<sup>③</sup>正是在這個明清鼎革的時代背景下，大量中原士人以及地方文人精英，相率逃禪於雞足山以全志節，或是與僧人接納談禪以為禪悅。大理本地的知識精英、中原的士人，以及土司、流官、僧侶等群體共同的合力最終形塑了大理雞足山在國內佛教世界的地位。

陳垣在《明季滇黔佛教考》一書中指出：「明以前滇南佛教之盛。其始

① 高翥映著，侯沖、段曉林點校，《〈雞足山志〉點校》（北京：中國書籍出版社，2004），頁11。

② 陳垣，《明季滇黔佛教考》（石家莊：河北教育出版社，2000），頁333—435。

③ 陳垣，《明季滇黔佛教考》，頁235。

自西傳入，多屬密教，其繼自東傳入，遂廣有諸宗。」<sup>74</sup> 該語道破明代大理佛教的重大轉型。禪宗在南詔國後期或大理國時期已經傳入大理地區<sup>75</sup>，但南詔大理國時期流傳的佛教以密宗為主<sup>76</sup>，禪宗是在明代以後才在大理取得較大發展。信仰禪宗的主要是雲南本地新興的士人群體、中原逃禪之士和僧侶，與南詔大理國時期信仰密宗的人群（王室、貴族大姓、國師等）有着顯著差別。

大理在明代被納入到中央王朝的直接統治之下，為禪宗興盛於大理創造了有利的政治條件。明代雞足山禪宗寺院相繼建立，中後期進入鼎盛。到明末清初時，雞足山已形成「大寺八、小寺三十有四、庵院六十有五，靜室一百七十餘所」<sup>77</sup>的繁盛局面，同時高僧大德輩出、名噪大理。譬如，寂光寺的開山禪師本帖，「志向堅確，發誓立禪，二十餘年，脅不沾席。遇夜行立廡下，風雨寒暑，不變其操。立禪三年，有如一日。……入大理雞足山，立金龍庵，以處徒眾。三年復建寂光寺，道俗相從者甚眾。大悟楞嚴宗旨，後至點蒼山三塔寺，講楞嚴，闡明佛性，最悟深造。一時士大夫知理學者，咸謂不可及」<sup>78</sup>。本帖在雞足山開創了以他為始祖的臨濟宗寂光寺法脈，傳承

<sup>74</sup> 陳垣，《明季滇黔佛教考》，頁238。

<sup>75</sup> 參考侯沖，《雲南與巴蜀佛教研究論稿》，頁2—67；黃璜，〈大理國密教佛王信仰與禪宗傳持的密化——關於《梵像卷》「南無釋迦佛會」祖師圖序意蘊的再議〉，《藝術設計研究》，2019年，第3期，頁32—38。

<sup>76</sup> 學界對大理地區歷史上盛行的佛教密宗的來源有不同看法。李東紅認為，阿吒力教就是印度密宗傳入南詔以後，與土著民族（白族為主）的原始宗教相適應而形成的一個密宗新宗派。阿吒力教有其獨特的造像系統，以五方佛為主的佛部造像、突出觀音地位的蓮花部造像、特別發達的金剛部造像、王者造像等鮮明特點，表明其顯密兼修，密宗與本土宗教合一的特徵。參見李東紅，《白族佛教密宗：阿吒力教派研究》（昆明：雲南民族出版社，1999）。張錫祿認為大理地區的密宗是從漢地傳入的，流傳到白族地區以後，與白族原有的宗教文化相互影響、相互交融而形成了具有白族特點的中國佛教密宗的一個支派「白密」。參見張錫祿，《大理白族佛教密宗》（昆明：雲南民族出版社，1999）。侯沖認為：南詔時期禪宗、教宗、密宗和淨土信仰都已分別傳入大理地區。但南詔時期的密宗主要是漢地密宗，並不存在雲南地方化的密宗，即所謂的「滇密」或「白密」。「阿吒力」一詞最先出現在明初成書的《白古通記》中，之後得到廣泛傳播；阿吒力僧並非密教僧人，而是明代佛教三分（禪、講、教）時的教僧，又稱瑜伽僧、赴應僧，阿吒力僧人所用經典都是漢地佛教的經典。參見侯沖，《白族心史：〈白古通記〉研究》、《雲南與巴蜀佛教研究論稿》、《雲南阿吒力教經典研究》（北京：中國書籍出版社，2008）。

<sup>77</sup> 雞足山佛教協會編印，《雲南雞足山志》（內部資料，1985），頁3。

<sup>78</sup> 〈寂光開山定堂禪師塔銘〉，收入李根源、趙藩，《雞足山志補》（北京：京華印書局，1913），卷4，頁2。

「弘道本興儒廣讀書學通」的法嗣譜系，到讀字輩時，寂光寺已成為「雞山最勝道場」，共有法嗣弟子100多人。另外，普禪開創的悉檀寺系傳「道玄妙教」五輩200餘人，石鐘寺少林雪庭福裕系傳「祖清淨真如」等數輩，大覺寺與石鐘寺一樣同為少林寺雪庭福裕系，傳「普廣宗道慶」五輩。<sup>79</sup>

## 六、高翥映《雞足山志》構擬的帝王與山嶽關係

與蒼山的內域化過程相比，雞足山在明代則經歷了不同的歷史進程，逐漸成為地方傳統政治勢力、文化勢力等各方力量彙聚的新據點。

明代採取「土流合治」的方式統治大理地區。大理府委派流官治之，而在偏遠山區則仰賴土司治理。雞足山的地理區位明顯不同於蒼山。蒼山位於大理府治範圍內，歸屬流官管轄；而雞足山處在大理府、姚安府、鶴慶府、北勝州之間的崇山峻嶺中，是流官力量難以企及的山區。明代姚安府、鶴慶府、北勝州都置有土司管轄。明初以來持續200餘年的「鐵索箐夷亂」就發生於這片府州交界處的山區，明廷一直依賴四週土司協助剿平夷亂。連瑞枝的研究表明，在剿平夷亂的過程，北勝州土司高氏、姚安土司高氏、麗江土司木氏、鄧川阿氏、洱海土縣丞楊氏、威遠州土官刀氏的勢力逐步深入山區，撫平戰事後開始在山上興建佛寺。<sup>80</sup> 在雞足山「八大寺」中有3個（大覺寺、迦葉殿、悉檀寺）是由土司出資興建的。當蒼山漸為同於方夏的「內域」，雞足山則成為維繫地方傳統的政治、文化力量的彙聚之地，土司所代表的地方政治勢力在雞足山的崛起過程中起到重要作用。由土司首倡和推動的雞足山志撰寫<sup>81</sup>，旨在從地方社會的角度書寫雞足山的歷史，對山嶽祭祀傳統的書寫成為重建地方歷史的「敘事」，即承繼山嶽與王權的關係，構擬帝王祭祀雞足山的譜系。

<sup>79</sup> 參見侯沖，〈雲南雞足山的崛起和主要禪系〉，載印順主編，《虛雲法師與雞足山佛教：雲南賓川雞足山佛教文化論壇文集》（北京：宗教文化出版社，2008），頁38。

<sup>80</sup> 連瑞枝，〈大理山鄉與土官政治——雞足山佛教聖山的形成〉，頁131—167。

<sup>81</sup> 雞足山歷史上曾有過5部山志，其中4部是在明末清初百年間問世的。徐霞客於明崇禎年間（1638—1639）應麗江土知府木增之請創修《雞足山志》，成稿4卷。20年後，「江左大儒」錢邦芑（大錯和尚）完成志稿10卷。范承勳在清康熙年間任雲貴總督，續修《雞足山志》，成稿10卷，隨即刊行於世，流傳至今。10年之後（1701），姚安土司知高翥映的《雞足山志》成書，是保存下來最詳備的一部《雞足山志》。民國時期，李根源和趙藩又輯成《雞足山志補》4卷。高翥映的《雞足山志》被認為是集大成者。

這套帝王祭祀雞足山的譜系在姚安土司高翥映所撰寫的《雞足山志》中清晰地呈現。高翥映，字雪君，別號問米居士，又號結璘山叟，出身名門雲南姚安高氏。高氏在大理國時期顯赫一時，官至相國，曾建立過短暫的「大中國」。大理國覆滅後，元朝利用高氏，讓其世襲土官，招撫蠻部和地方勢力，姚安成為高家的世襲領地，長達700年。高翥映出生在明清鼎革之際，父親高糴擁護南明政權，被封為南明朝廷的太僕寺正卿，姚安高氏也成為極少數投靠永曆的土司之一。高糴甘為遺臣，義不仕清，毅然將世職交給年僅12歲的兒子高翥映，到雞足山大覺寺出家為僧。高翥映自幼天資出眾，4歲開蒙，學習儒家經典，13歲考上秀才，16歲中舉。清朝平定雲南之後，對高氏既往不咎。康熙十二年（1673）經吳三桂題奏，高翥映承襲世職，後因成功平定會川土司叛亂而備受朝廷賞識，被委以重任。「三藩之亂」被平定後，雲南興起「清逆」的行動，高翥映因無法洗清先前與吳三桂政治上的牽連，感受到清查的巨大壓力。他深知仕途艱險，審時度勢後決定急流勇退，最終選擇歸隱結璘山，將世職交予長子高映厚，時年37歲。在歸隱結璘山後不久高翥映即受名僧聖可玉印記，成為佛門居士，以「問米」命之。

高翥映本人與雞足山淵源甚深，他的父親在雞足山大覺寺出家為僧，他的外祖父木增禮聘徐霞客撰修《雞足山志》，有首創之功。康熙四十年（1701），雲南學政王之樞仰慕高翥映的文才與學問，禮聘高氏撰修《雞足山志》。高翥映與雞足山的深厚淵源，使他欣然領命，歷時3個月，廣採博收、大膽創新，終於寫成集大成的《雞足山志》，全書共13卷，分星野、疆域、考證、沿革、形勢、名勝、建置、人物、風俗、源流、檀施、物產、藝文等。

在高氏《雞足山志》中，他系統梳理了歷代帝王與雞足山的關係（見附表1），儘管這套譜系明顯出自高氏有明確意識地選擇編排，並非真實的歷史，但作為一種「歷史敘事」，它仍具有重要意義。

從這個譜系看，自周到明，帝王祭祀朝禮雞足山的傳統未曾中斷，其中有兩類帝王朝禮雞足山：一類是元代以後中原王朝的帝王，有雲南王忽哥赤、也先鐵木爾、明代的建文皇帝和汝南王4人；而另一類是元代以前大理本地構擬的王權譜系，該譜系以阿育王為始祖，共計有阿育王、滇王仁果（白國國王）、建寧王龍佑那（仁果十五世孫）、建寧首領大將軍張樂進求，雲南王皮邏閣、異牟尋，南詔王尋閣勸，滇王晟豐佑和大理國國王段正嚴9人。該譜系代表了阿育王所開創的王權世系中的關鍵人物，其間經歷白國—建寧國—南詔國—大理國的朝代更迭，阿育王第三子驃苴低建立白國，

蜀漢時白國舉國降諸葛亮後改為建寧國，唐代建寧國張樂進求遜位於南詔蒙氏。高翥映《雞足山志》詳細梳理了此王權世系，節錄於下：

阿育王產西海之摩竭陀國。父頻頭婆羅王。生阿育時，其母得大輕安，故名無憂。

昔佛在世，阿育王為童子，聚沙為戲，其名闍耶。見佛德好，以沙施佛。佛曰：童子來世，當於巴連弗城大顯法化。其種族曰孔雀，名阿育王，王南閩浮提。……

……

王依尊者言，令第三子驃苴低主妙香城，以求材智之人為輔，得一十七姓焉。是謂白國。……阿育王亦示寂於碧雞山。其子驃苴低迎舍利歸妙香城，建阿育王舍利塔於城西，即今弘盛寺塔也。

驃苴低承父信佛志，不茹葷酒，人稱曰白飯王。訛為釋迦佛父淨飯王者，非。白飯王娶欠蒙虧為妻，生低蒙苴。苴生九子，名九隆氏。其第八子蒙苴頌，即漢滇王仁果之祖。考漢武帝元封二年，以兵臨滇，楚莊斫世絕。仁果舉國降，請置吏，於是以為益州郡，賜仁果王印，俾長育人民。當蜀漢時，仁果十五世孫龍佑那以舉國降諸葛亮，後王建興三年，改白國為建寧國，賜姓張氏。唐太宗貞觀二十二年，張樂進求遣使隨韋仁壽入朝，冊張樂進求為首領大將軍。二十三年，張樂進求遜位於蒙氏，白國之後嗣終焉。<sup>②</sup>

從高翥映的記載看，阿育王第三子驃苴低在妙香城（今大理一帶）建立白國，驃苴低的兒子低蒙苴，生九子，名九隆氏，第八子蒙苴頌，即滇王仁果之祖。蜀漢時，仁果第十五世孫龍佑那以舉國降諸葛亮，改「白國」為「建寧國」，後建寧國首領大將軍張樂進求遜位於蒙氏，白國終結。高翥映並未處理白國與南詔蒙氏王權世系的來源，認為張樂進求遜位蒙氏，即自動表明這個譜系是如何銜接的。事實上，這個問題在《白古通記》中進行了更為細緻的處理，該書的作者將南詔蒙氏的祖先追溯到低蒙苴第五子蒙苴篤（即九隆氏的第五子），而白國的祖先是低蒙苴第八子蒙苴頌（即九隆氏的第八子），因而白國世系和南詔世系都可追溯到共同的始祖阿育王。《白古通記》載：

<sup>②</sup> 高翥映著，侯沖、段曉林點校，《〈雞足山志〉點校》，頁228—231。

三皇之後，西天摩竭陀國阿育王第三子驃苴低，取欠蒙虧為妻，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。三皇之後，西天摩竭陀國阿育王第八子蒙苴頌居大理為王。三塔見存。戰國時，楚莊斫據滇，號為莊氏。漢元狩間，莊氏後有嘗羌者，與白崖王爭衡，武帝乃立白人仁果為滇王，而斫世絕。仁果傳十五代，為龍佑那。當蜀漢建興六年，諸葛武侯南征，師次白崖，立為首長，賜姓張氏。遂世據雲南，或稱昆彌國，或稱白國，或稱建寧國。歷十七傳，當唐貞觀世，張樂進求以蒙舍首細奴邏強，遂遜位焉。蒙氏者，烏蠻別種也。永徽四年，細奴邏遣使入朝。上元元年，子羅炎盛立。太極元年，子晟羅立。唐封為臺登郡王。開元二十六年，子皮邏閣立。破洱河蠻功，乃賂劍南節度王昱，求合六詔為一。昱為請於朝，許之。賜姓名蒙歸義，冊為雲南王。自是益強。<sup>83</sup>

《白古通記》不僅追溯了白國、南詔國的王權譜系，甚至擴大到十六國、土蕃、漢人、東蠻、獅子國、交趾和白夷等其他部族，涵蓋8到13世紀南詔大理國認知範圍內的其他佛教王權的國家，目的在於整合不同人群的王權世系，使之具有共同的來源，即以阿育王為始祖。古正美從佛教治國意識形態的傳播與構建的角度重新解讀以往不被歷史學當作信史的各類佛教傳說。她認為南詔王室將其世系追溯到阿育王，並說阿育王在此地建塔，觀音菩薩曾來此處去怪建國，阿育王仲子驃信苴建立白國，南詔國的建立者細奴邏就是阿育王的後裔，等等，這些事件單獨看似乎不知所云，但是如果從佛教治國意識形態在歷史上發展的角度看，這些事件都與佛教意識形態在亞洲的使用及發展有關。它與阿育王建立的佛教轉輪王傳統緊密相關。南詔大理國王認為自己是阿育王子後代的信仰，並不是南詔大理獨特的建國信仰，在于闐也有類似的說法，將于闐的建國始源追溯至阿育王時代。這些同樣的做法都是為了因循阿育王奠定的佛教治世傳統或轉輪王傳統。因此，古正美指出，大理地區流傳的阿育王傳說並非神話，而是南詔大理所使用的佛教治國

<sup>83</sup> 王叔武，《雲南古佚書鈔》，頁61—63。

意識形態之始源及內容，所記南詔建國信仰表明當時的人完全知道這一佛教治世傳統，以及此佛教治世傳統必然追溯到阿育王。<sup>84</sup>

侯沖認為，明初成書的《白古通記》深刻影響了雞足山歷史的書寫，范承勳和高翥映所作的《雞足山志》均受到《白古通記》的較大影響。<sup>85</sup> 通過細緻比較高翥映《雞足山志》和《白古通記》，我們發現高翥映在處理帝王朝禮雞足山的譜系時與《白古通記》有着微妙的差別，《白古通記》最關切的問題是南詔、大理國王權世系的來源如何與始祖阿育王建立關係，因為與阿育王關係的遠近，直接意味着王權神聖性的差異。但高翥映並沒有把王權世系看得如此重要，事實上，他更看重的不是血統世系而是阿育王所開創的王統的綿延。比如張樂進求遜位南詔蒙氏，南詔蒙氏即獲得進入王統的合法性。高翥映對帝王祭祀雞足山譜系的構擬，其目的本身並不在於梳理南詔大理國王權世系的神聖性，而是要確定雞足山的王統。他之所以要建立起從周到明雞足山的帝王譜系目的在於將元代以前大理本地的王權世系與元代以後的中原帝系銜接起來，以此增加雞足山的神聖性和正統性。

雞足山山頂曾建有祭祀阿育王第三子景帝的祠廟。南詔王晟羅皮（712—728年在位）追封阿育王三子及其舅氏以帝號，以廟祀之，封之為神，主當時的名山。長子福邦被封於碧雞山主廟，諡為「伏羲山河清邦景帝」；二子弘德為「靈伏讎夷滇河聖帝」；三子封於金馬山，為「金馬名山至德景帝」<sup>86</sup>。范承勳的《雞足山志》記載：「在四觀峰藏經閣之後，祀信昔景帝土主，乃蒙氏所封金馬碧雞之神也。」<sup>87</sup> 大錯和尚〈天柱山四觀峰記〉也寫道：「峰有羅城。城內前有金殿，殿後有佛殿，旁有兩廊，頗宏敞。後有閣，城後有土主廟。」<sup>88</sup> 范承勳和大錯和尚都把這個廟稱為「土主廟」，而高翥映稱之為上明王廟：「上明王廟在四觀峰藏經閣後，考昔阿育王廟，在今昆明碧雞關。而蒙氏所封景帝，即阿育王第三子，逐馬昆池東得馬者也。以阿育信佛，其子精靈之願力，亦思擁護名山，於理足信。」<sup>89</sup> 從前文的譜系梳理可知，阿育王第三子被認為是諸王權世系的起點，因而它被

<sup>84</sup> 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》（臺北：商周出版，2003），頁426—431。

<sup>85</sup> 侯沖，《白族心史：〈白古通記〉研究》，頁8—9。

<sup>86</sup> 連瑞枝，《隱藏的祖先：妙香國的傳說和社會》，頁60。

<sup>87</sup> 雞足山佛教協會編印，《雲南雞足山志》，頁91。

<sup>88</sup> 高翥映著，侯沖、段曉林點校，《〈雞足山志〉點校》，頁402。

<sup>89</sup> 高翥映著，侯沖、段曉林點校，《〈雞足山志〉點校》，頁224。

修建在極具象征意義的山巔頂峰之上。同時，這個廟宇和全山的佛教寺院表現出明顯的差異，它不被視為佛寺，范承勳將之歸為土主廟，高翥映則稱之為明王廟。分類的混亂恰恰說明了這個廟的特殊性。范承勳沿用了民間的稱謂，而高翥映則試圖把它界定為佛教的護法神。但這也說明，到了清初，這個廟基本被當地人視為土主廟了。今天，山下寺前村的老人仍記得這個廟的位置，但廟址已尋不到蹤跡。

高翥映《雞足山志》對帝王譜系的構擬，旨在接續元代以前的本地王系與元以後的中原帝系，他所建構的白國—建寧國—南詔國—大理國—元—明的帝王譜系這一連續性的歷史敘事沒有出現在蒼山，而是在遠離大理府的雞足山被完整地表述。正是在這個意義上，雞足山作為大理地方歷史承上啟下的節點，成為重構地方歷史連續性的想象中心。

## 七、隱藏的「妙香國」：山川與府州關係的塑造

高翥映是雞足山「禪悅之士大夫」的代表。他的一生極富傳奇色彩，前半生以「修身、齊家、治國、平天下」為志，承襲世職，進入仕途；後半生棄官歸隱，以「結璘山叟」自居，享受「敦品不嫌居陋巷；著書尤喜在名山」<sup>90</sup>的隱居生活。

將高翥映的人生史與他編撰的《雞足山志》結合起來，就能看出《雞足山志》的書寫寄托着高翥映出世的理想。在他看來，以山川為書寫對象的山志，不同於以府州郡縣等行政設置為對象的方志書寫。山志應有獨特的風格和品味，他生動凝練地概括為：「山志貴清，清則其品逸，可當擊鉢敲壺之適情；山志貴韻，韻則其旨永，足臻揮塵搖鐵之流興。」<sup>91</sup>山志何以「清逸」？在高翥映看來，山川在星野、沿革、疆域等方面均有着不同於府州的特點。山川有獨特的星野，所謂「在野象物」。相對於有明確疆域和歷史沿革的府州而言，山川本身是無歷史和沒有疆界的。山川本身的無歷史性，使得它能夠容納各種不同宗教的時間；山川本身沒有疆界，所以山川的邊界要靠四週的府州來界定。《雞足山志》中有一幅〈雞足山連兩府兩州圖〉，雞足山位於畫面的中心，四方分別圍以大理府、永北府、賓川州、鄧川州4座

<sup>90</sup> 高翥映親筆題寫的一幅對聯。陳九彬執筆，《高翥映評傳》（昆明：雲南人民出版社，1995），頁82。

<sup>91</sup> 高翥映著，侯沖、段曉林點校，《〈雞足山志〉點校》，頁43。

城池。這個「一點四方」的圖式構造了高翥映心目中山川與府州的關係，翻轉了以府州為中心看山川的視角。<sup>92</sup>

從高翥映為《雞足山志》所作序言中可以看到，在他心目中有3種知識，分別是儒家經世致用的知識、清靜無為的黃老之學與釋迦之法，主張清靜無擾的釋老同屬一家，而與主張經世致用的儒家相對。「思一雞足山之創其始，至今而以清淨無擾守之；思雞足以思天下，理一也。」<sup>93</sup> 這句話清晰表明，高翥映其實是要通過思考雞足山來思考「天下」。在他看來，雞足山代表着清淨無擾的知識，這種知識對於思考天下是不可或缺的。關於「天下」的知識，不僅僅是由治理府州的儒家知識構成的，還需要有來自山川的清淨無擾的知識。山川與府州的關係，儒家經世致用的知識與山川清淨無擾的釋老之學的關係，才構成士大夫對「天下」的理解。

從這個意義上說，山川構成高翥映出世的「理想國」。〈人物〉部份是高翥映《雞足山志》的重點篇章，分上、下兩卷，共為150多人寫了傳記，上至帝王、名賢，中至佛、羅漢、祖師、禪師、律師（律僧）、法師、禪僧、優行、淨土、苦行、神僧、異術，末至神仙、黃冠和方技等，還記下92位遊山名流的名字。高翥映自述人物部份的編排輕重權衡、分門別類的用意在於：

方外史臣曰：修山志，固不得不統之謂人物，寧惟薰修之宿臘、遊燕之名流乎？則凡聖賢帝王之所經雞山者，咸應志焉。以其少，勢不得分門以別之，則統曰人物宜矣。而又不得不衡其輕重以別之。曰：其將以聖賢、羅漢、禪師等為主耶？其奈帝與王之所經遊，不可輕置於後也。爰思名教之義，使知崇儒為治化之本裡，且曰儒、釋、道也，今例則先儒為當，而後釋、道焉。故以帝王、名賢冠其首，而以隱逸、流寓次之，儒也；繼以聖賢、羅漢、禪師為首，而以優行、神僧、異術次之，釋也；末後則以神仙為首，而以黃冠、方技次之，道也。<sup>94</sup>

<sup>92</sup> 對山川與府州關係的分析，參見舒瑜，〈山志言「山」——以高翥映《雞足山志》為個案〉，《民族學刊》，2013年，第3期，頁61—69。

<sup>93</sup> 高翥映著，侯沖、段曉林點校，《〈雞足山志〉點校》，頁1。

<sup>94</sup> 高翥映著，侯沖、段曉林點校，《〈雞足山志〉點校》，頁228。

高翥映以「方外史臣」自居，說明他已經是站在山川而非府州的角度來展開敘述的。在他描摹的山川的「理想國」裡，人物依然是以帝王—儒—釋—道為序排列的。那麼，此山中的「理想國」與現實之國又有何區別呢？在他構擬的雞足山帝王譜系中，雖然只有4位中原王朝的帝王在列，但他們在雞足山的行跡都共同表現出帝王出世的面相，與府州世界中的帝王形象有着鮮明的差異：雲南王忽哥赤遊獵至雞足山，禮華首門，設齋建醮而去；雲南王也先鐵木爾至雞足山，敕建祝國大醮筵，閱藏，王駐彌月還府；建文皇帝遜位，隱於雞足山；汝南王志樂山水，願老死於山。在這個以佛國形態出現的「理想國」中，元明帝王是以出世的形象呈現的，而在元明之前的本地王系中，該王權世系明確追溯到阿育王這一佛教轉輪王之上。

南詔大理國時期的佛國形態為雞足山佛國的建構提供了歷史參照。南詔後期一直到大理國時期都是以佛教意識形態治國，在這個佛國形態中，現實政治系統與佛教系統緊密結合在一起，佛教成為王權的合法性來源，「觀音授記建國」的信仰成為主導的意識形態。直到明代，儒家意識形態才徹底取代此佛教意識形態，與此同時，大理本土士人將南詔大理國的佛國形態建構為理想型的「妙香國」，此「妙香國」將其王權世系和建國始源追溯到阿育王，以觀音授記作為王權合法性的來源。高翥映明確將本地王系追溯到阿育王，表明他是非常清楚南詔大理國時期的佛教治世傳統的。

觀音開化大理的故事就是「觀音授記建國」信仰的體現，流傳有「觀音七化」「觀音十化」「觀音十八化」的不同版本<sup>95</sup>，在《南詔圖傳》和大理國的《張勝溫畫卷》中記載具有明顯的延續性，兩份圖卷表明觀音是王權合法性的來源，南詔國把阿嵯耶觀音奉為「建國聖源阿嵯耶觀音」，到大理國時期，王權的整體被運作成為一個佛教化的王國。<sup>96</sup>古正美和侯沖對南詔大理國的觀音佛王信仰都進行過研究，儘管對這一信仰的來源持有不同的看法，但他們都認為南詔大理國曾長期使用佛教密宗的觀音佛王傳統治國。<sup>97</sup>

<sup>95</sup> 以《南詔圖傳》中記載的「觀音七化」為例，第一化是觀音化為梵僧，細奴邏的妻子潯彌腳和興宗王的妻子夢諱為其施食；第二化是幫助興宗王開疆辟土；第三化是接續第一化，潯彌腳和夢諱又給梵僧施食；第四化梵僧再次受到潯彌腳和夢諱食物供養之後授記，留下諸多聖跡後消失；第五、六、七化是觀音在南詔境內各地顯示各種神通，鑄造阿嵯耶觀音像等。

<sup>96</sup> 連瑞枝，《隱藏的祖先：妙香國的傳說和社會》，頁68—77。

<sup>97</sup> 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》；侯沖，〈南詔觀音佛王信仰的確立及其影響〉，載氏著，《雲南與巴蜀佛教研究論稿》，頁2—67。

古正美認為南詔大理國所崇奉的觀音信仰，正是密教金剛頂派在南印度成立的不空罽索觀音佛王信仰。這是7—8世紀，在亞洲廣大地區普遍流行的佛教意識形態治國風潮。古正美指出，從南詔大理王使用觀音的名字、印度大王「摩訶羅嵯」的尊號、轉輪王名號以及觀音造像都能看出南詔大理王使用觀音佛王傳統治世的情形。《南詔圖傳》記有隆舜名號為「摩訶羅嵯土輪王擔昇謙賤四方請為一家」，並在此畫像下方記有「驃信蒙隆昊」，這一冗長的稱號就是隆舜以轉輪王自居的證明。大理國時期的佛王傳統，可從《張勝溫畫卷》中找到線索。總體而言，南詔大理國的觀音信仰，雖然種類繁多，然其建國信仰卻一直是以南印度金剛頂確立的不空罽索觀音佛王信仰為其觀音信仰的主流。<sup>98</sup>

如果說雞足山的佛國形態是以蒼洱之間的「妙香國」為參照的，那麼，它與蒼洱之間的「妙香國」又有何不同呢？最重要的區別就在於，在雞足山的佛國中，迦葉代替觀音成為這個佛教世界的角色和擔綱者。不管是在「觀音開化大理」還是「向龍王借大理壩」的神話傳說中，觀音作為大理王權的積極建構者，形塑了蒼洱之間的「妙香國」形象，觀音通過不斷地顯化，建構王權的合法性來源。而迦葉作為雞足山佛教世界的領袖，他的角色決定了這個佛國形態的樣貌。迦葉尊者入定華首石門，從此與現實世界隔絕，他在石門內入定等待彌勒降生，直到彌勒降臨華首門迦葉尊者才會顯化，將佛的袈裟交予彌勒後隨即入滅。當地流傳着「華首門五百年一開」的傳說，而按照佛教的說法，「飲光入定待彌勒，至七十二俱胝而出定」，<sup>99</sup>按照一俱胝為千萬或億，七十二俱胝的時間長度已經超出了人世間的時間感知。因此，與觀音的形象不同，迦葉不再通過主動的「顯化」來與王權建立關係，而是通過「隱匿」的面相出現的，被動地接受帝王的朝拜並直指末世論的救贖。觀音的「顯化」與迦葉的「隱匿」構成鮮明的對比。我們可以將兩者的關係表示為觀音：蒼山：：迦葉：雞足山<sup>100</sup>，即觀音之於蒼山的關係對應着迦葉之於雞足山的關係。在蒼洱之間的妙香國，王權與佛教的關係是密切合作的，佛教積極建構王權；然而，在隱藏在雞足山的「妙香國」，迦葉變成被「隔絕」的形象，不再與王權發生關係，而只與佛教末世論的救贖有關。我

<sup>98</sup> 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2—67。

<sup>99</sup> 高翳映著，侯沖、段曉林點校，《〈雞足山志〉點校》，頁11。

<sup>100</sup> 這一關係式借助了結構人類學進行神話分析的方法。「：」意為「對……」，「：：」意為「作為……」。

們不再看到有關迦葉建構王權的傳說，迦葉的意義被限制在佛教世界，不再與政治系統建立關係，這就是隱藏的「妙香國」所構建的佛教與現實政治的關係。

在高翕映看來，對於明代以降的大理社會而言，存在兩個系統：一個是以大理壩子為中心的中央王朝統治之下的現實政治系統，即他所謂的「府州」；一個是以雞足山為中心的佛國系統。雞足山的佛國系統作為此前蒼洱之間妙香國的隱藏形式，以被隔絕的迦葉作為佛教世界的領袖擔綱，重新構造了政治系統與佛教系統之間的關係，在這個佛國世界中，佛教的轉輪王、出世的帝王、隱逸的士人、僧侶、黃冠、神仙之流構成這個隱秘世界的主體。雞足山由此成為府州之人出世隱居的聖地，也是中原士人逃禪隱修的清淨世界。

雞足山在當今大理的社會和宗教生活中有着重要地位。很多蓮池會都會選擇雞足山的某個廟宇作為皈依的寺院，拜寺中僧尼為師，成為在家修行的居士，獲得居士證以及佛號。一年中某些重要會期，蓮池會會參與到寺院佛事活動中。在大理白族村落社會中，新齡夫妻通過成婚禮取代上一輩的老齡夫妻成為家庭和社會生產生活的主要擔綱者，而逐漸退出當家角色的老齡人以性別為區分加入不同的宗教組織，男性加入「談經會」、女性加入「蓮池會」，成為村落祭祀功能和禮儀功能的擔綱者。新齡組則成為生產生活中的主要角色。<sup>100</sup>大理的年齡組是基於年齡分化的一套社會結構和制度安排，年齡分化機制塑造了社會角色分化、價值設定和功能分工。<sup>101</sup>在雞足山的華首門前，這套新齡組與老齡組行為分化的運行模式依舊清晰可見：老年人朝拜門內老年的迦葉<sup>102</sup>，而年輕人則在華首門外「打太子」<sup>103</sup>求子。

<sup>100</sup> 參見李菲菲，〈大理白族齋油祭祀制度的民族學研究〉，《宗教學研究》，2021年，第1期，頁162—163。

<sup>101</sup> 舒瑜，〈國王的生命史與民間的修行——從年齡組看雲南大理社會的整體演進機制〉，《民俗研究》，2023年，第2期，頁81—98。

<sup>102</sup> 當地人一直認為迦葉入定時已經是非常年邁了，迦葉的形象也被塑造成一位老者形象。

<sup>103</sup> 「打太子」大理白族最有特色的求子活動，就在華首門前的太子閣進行。太子閣中會供有太子（釋迦摩尼幼年像）銅像一尊。按照白族風俗，新婚夫婦當年去雞足山「打太子」，以求明年生子。另一種求子者是多年不生育的、或生女不生男的夫婦。一般是用錢幣從圓形窗孔投擲向太子銅像，以打中小太子的陽具為得子之兆。重修後的太子閣變成一層供着迦葉，二層供着釋迦摩尼佛像，但「打太子」的風俗依舊如故。

## 八、結語

雞足山佛國系統的建構並不是高翥映的個人創造，而是明代以來大理知識精英、中原士人、僧侶集團、土司等身份人群集體合力推動的結果。但高翥映的心態與明初大理士人面對「夷夏之辨」所作「心史」書寫時的心境相比已發生了巨大變化，尤其是南明王朝對高家的器重以及父親「義不仕清」的遺臣心態深深地影響了高翥映，使高翥映一直懷有對明王朝的眷念之情。因此，在面對南詔大理國向中央王朝治下的西南邊陲之社會歷史轉型時，高翥映並不像明初士人那樣基於「夷夏之辨」把明代以前的大理建構為佛法興盛的「妙香國」以寄托故國之思，而是更多考慮如何在中央王朝的政治版圖中安置大理，安置大理在元代以前的歷史，重置佛教與政治系統的關係，他對山川與府州關係的思考就是對這個問題的直接回應。在他看來，山川與府州二分的意義在於，府州是中央王朝治下的現實政治系統，而山川則是府州之外疏離於現實政治系統的佛教世界，山川為府州的治亂循環提供緩沖和隱逸之地，府州則通過山川的超越性滿足宗教信仰的需求。山川與府州的結合才是完整的「天下」。

關於佛教與政治關係的討論，葛兆光基於中國和日本傳統政治文化之結構性差異的比較指出，與日本基於「王法佛法相依論」所形成的「公家」（朝廷）、「武家」（幕府）、「寺家」（佛寺）三足鼎立的3個「權門」不同，在古代中國，皇權始終在政治權力的頂端，當異域傳來的佛教試圖按照印度或中亞的傳統，以宗教權力與世俗權力分庭抗禮的時候，比如東晉僧人慧遠在「沙門不敬王者論」中公開提出佛教徒不必禮拜世俗王者，激起了中國政治權力的強烈回應。中古以後的中國，佛教並不能進入政治權力中心，更多只是作為「方外」，宗教負責的主要是個人生活與精神領域，「法輪常轉，皇圖永固」表明佛教與皇權之間的妥協與合作。<sup>105</sup>大理在明代完成的社會歷史轉型為我們理解「中華民族多元一體格局」的形成提供了重要的啟發，也為我們探究歷史上以佛教意識形態建國的地方政權融入到中央王朝的版圖之後如何重新安置佛教與政治的關係提供了一個生動的案例。

元明之後，蒼山已成為府州之山，蒼山與地方王權的關係被解除，在大理府中佛教與政治系統的關係亦被解除，佛教建國意識形態已經被儒家意識

<sup>105</sup> 葛兆光，〈什麼是中日傳統政治文化的結構性差異？〉，《清華大學學報》，2023年，第2期，頁1—39。

形態所取代。這個過程在蒼山同於方夏的「內域化」過程中表現得尤為明顯，蒼山書院的建立是「佛寺易以儒制」的結果，蒼山神祠的性質從祭祀南詔政權所封「中嶽」，經過「正祀典」禁僭越和崇正辟邪的改造，被塑造為祭祀地方山神的地方，祭祀蒼山神的儀式被納入官方祀典，以儒家儀式正統加以改造。在這個過程中，蒼山神祠實際上成為官府與地方社會相互協商與認可的重要場域。在蒼山內域化的同時，雞足山則是作為佛教名山、禪宗聖地崛起的。禪宗的興盛與密宗的式微是大理佛教在明代經歷的重要轉型。信仰禪宗的大理本地新興士人、中原逃禪隱逸之士和僧侶集團成為雞足山崛起的主要推動者。蒼山和雞足山本是代表着不同的山嶽形態，但在地方語境中，「雲遺石」的傳說卻試圖在蒼山與雞足山之間實現連接。作為佛教名山的雞足山仍然面臨如何處理山嶽與王權的關係問題。這也使得高翥映不得不去梳理和構擬雞足山的帝王譜系。在雞足山的佛國系統中，王權形態不再是府州世界中入世的帝王，而是出世的帝王面相。入定華首門的迦葉形象塑造了這個隱藏的妙香國。與蒼洱之間、府州之中的妙香國一樣，它也是以阿育王開創的佛教治世傳統作為帝王譜系的起點；而不同之處在於，雞足山隱藏的妙香國重新設置了政治系統與佛教系統之間的關係。與蒼洱之間的妙香國，王權與佛教的關係是密切合作的，佛教積極建構王權不同，雞足山隱藏的「妙香國」以被「隔絕」的迦葉作為這個佛教世界的主角，佛教的轉輪王、出世的帝王、逃禪隱逸的士人、隱修的僧侶、黃冠、神仙之流構成這個隱秘世界的主體，建立起白國—建寧國—南詔國—大理國—元—明連續的帝王譜系，彌合了蒼洱之間的妙香國與中央王朝治下的大理府之間的罅隙，接續本地王系與中原帝系，構造出山川與府州的二元結構：以大理府為中心的中央王朝治下的現實政治系統和不與現實政治系統發生關係的以雞足山為中心的「想象」的佛國系統，這一關係結構至今依然影響着大理地區的社會和宗教生活。

（責任編輯：程錦荷；實習編輯：劉雅君、余茗）

附表1：高翕映《雞足山志》所載帝王譜系

時代	帝王	事蹟
周	阿育王	周宣王三十五年（前793）戊申，王至妙香國。王乃西渡洱河，同尊者詣雞足山。王暨尊者運其神力，乘空敬禮，宣通三寶，務令邊人識法。禮竟，而後依迦葉遺義，取土洗手而去。
漢	滇王果仁	漢武帝元封六年（前105）丙子，王齋虔百日，至雞足山朝禮迦葉，建瑜伽大醮於山巔，並祀其始祖阿育王。太初二年（前103）戊寅正月丙寅，王與妃嬪再至雞足，建歡喜圓滿勝會。
蜀漢	建寧王龍佑那	建興十一年（233）癸丑臘月乙丑朝雞足山。其次年八月再朝山，有金光現佛之異。王感之，受優婆塞戒。還，遂清齋，永不御內。
唐	張樂進求	太宗貞觀二十三年（649）入雞足山，修瑜伽密行。雖削髮而葷酒不斬。於麟德二年（665）乙丑，復於雞足山大舍田宅，建寺院六處。
唐	雲南王皮邏閣	天寶七年（748）戊子春，王詣雞足山，虔修夙願。又二年庚寅，精藍成，於八月復至山，睹光射獵，彌月方還。疾，薨於路。
唐	雲南王異牟尋	永貞元年（805）乙酉，盛其儀節，從天使袁滋遊雞足山。
唐	南詔王尋閣勸	憲宗元和三年（808）戊子，改賜元和印章。其後三年辛卯，遊雞足山，禮迦葉，祈衍宗嗣。
唐	滇王晟封佑	穆宗長慶四年（824）甲辰立，冊為滇王。是年十月乙亥，王創建精藍成，遂虔詣雞足山，為母祝壽。其後五年庚辰二月，王復至雞足，親題聯額，留十數日乃還國。
宋	大理國王段正嚴	徽宗崇寧二年（1103）癸未，遣使入貢。後於秋七月庚申詣雞足山，祈保康寧。再於政和七年（1117）丁酉，復遣使入貢。王仍於八月丁酉詣山，酬所從願，睹佛慈光，有白鹿現異。
元	雲南王忽哥赤	世祖至元四年（1267）冬十一月壬子，王遊獵，假道至雞足山，禮華首門，給僧衣帽，設齋建醮而去。次年戊辰，王親捕黑虎，再至雞山。
元	雲南王也先鐵木兒	至元二十五年（1288）戊子春二月，奉敕鎮大理。次年己丑，因命天下梵寺集僧閱藏，王至雞足山，遵敕建祝國大醮筵，並選有德通文耆宿閱藏，暨集喇嘛於青檀山閱番藏百期，王駐彌月還府。

續表

時代	帝王	事蹟
明	建文皇帝朱允炆	靖難兵起，建文四年（1402）壬午六月甲子，帝遜位。是歲冬入雲南。永樂十一年（1413）癸巳，帝攜新度弟子應慧避跡雞足山。十二年（1414）甲午春，始還浪穹。秋，又隱雞足山，學《周易》數冬，於雞足納弟子辯空。十四年丙申，帝復在浪穹。十五年丁酉春正月，自浪穹復至雞足山，謀營鶴慶山中靜室。宣德二年夏四月，帝復至雞足山，祝發為僧，潛大士庵。假僧大本《楞嚴經》讀。宣德十年（1435）乙卯，帝自新庵仍潛雞足。九月，帝至京師，詔迎入，居西內終焉。
明	汝南王朱梗	洪武二十六年（1393）癸酉，建邸雲南而王。志樂山水，於次年甲戌八月遊雞足山，曰：「家難將作，願老死於是山耳。」

資料來源：高翥映著，侯沖、段曉林點校，《〈雞足山志〉點校》（北京：中國書籍出版社，2004），卷6，〈人物上〉，〈帝王〉，頁228—236。

# The Hidden “Miao Xiang Kingdom”: from Mountain Cangshan to Mountain Jizu

Yu SHU

The Institute of Ethnology and Anthropology  
Chinese Academy of Social Sciences

## Abstract

Using a perspective of “mountains”, this article reexamines the social and historical transformation of Dali during the Yuan and Ming dynasties. Dali transformed from the center of a local kingdom during the Nanzhao-Dali period to the southwest frontier under the central governance. Mountain Cangshan, which was regarded as the “central mountain” by the Nanzhao regime, had experienced the process of “internalization”. Meanwhile, Mountain Jizu gradually rose from an unknown hill to a famous Buddhist mountain. Cangshan and Jizu represent two different mountain types, but a subtle connection emerged between them in the local context. The *Chronicles of Mountain Jizu* constructed the mountain as a hidden “Miao Xiang Kingdom”. The narrative bridged the gap between the Miao Xiang kingdom in the Cang'er region and the Dali Prefecture under the Central regime. It connected the local kingship with the emperors and built a dual structure between the mountain and the prefecture. The social and historical transformation of Dali in the Ming Dynasty provides us with an important inspiration to understand the formation of the “pluralistic and integrated pattern of the Chinese nation”. It offers a vivid case of how a local regime founded by

---

Yu SHU, The Institute of Ethnology and Anthropology, Chinese Academy of Social Sciences, 6 Building, 27th South avenue, Zhong Guan Cun, Beijing, 100081, P. R. China.  
E-mail: shuyu0820@126.com.

employing Buddhism integrated into the central governance and how the local authority adjusted the relationship between Buddhism and politics afterward.

**Keywords:** mountains, Mountain Cangshan, Mountain Jizu, Dali, social and historical transformation