

# 勐制的再生產

## ——15世紀後瀾滄江以西區域政治體系演變研究

朱迪

中山大學歷史學系

### 提要

本文旨在解釋15世紀以後勐制和其他政治體系在瀾滄江以西的滇緬交界區域發展與演變的情況。本文認為，由揮傣首領的核心血緣關係所組織起的早期勐制在與地方傳統政治體系相結合後，經過明清兩代的發展，在清緬戰爭結束後形成了一種穩定的、對地方具有強控制能力的正式行政制度，本文稱這種制度為「勐/圈一寨」制度。這種制度與早期勐制及東南亞其他地區的勐制相比，結構和性質上具備幾個相對突出的特點，即召勐權力向非核心血緣群體的分讓、賦役制度和共享價值規範的禮儀等。該制度在整合了區域內的各種制度的基礎上，突破族別界限對治下人群進行有效管理；到了清末，這套區域內的行政體系又為過去「無國家」的山地首領們爭取國家正式官職時所使用，形塑了區域內的某種「正統話語」，成為區域內通用的政治手段和地方首領行為準則，進而構建了一套獨特的邊疆政治秩序。

**關鍵詞：**勐制、召勐、山地首領、「勐/圈一寨」制度

---

朱迪，中山大學歷史學系，廣東省廣州市海珠區新港西路135號，郵編：510275，電郵：419784844@qq.com。

本文為國家社會科學基金中國歷史研究院重大歷史問題研究專項「歷史上的西南少數民族政權與國家整合研究」（項目編號：LSYZD21010）的階段性成果。本文成文過程中，得到雲南省翻譯工作者協會俸強先生的慷慨幫助，同時也感謝期刊匿名審查者所提供的寶貴修改意見，以及溫春來、黃國信兩位老師的耐心指導，在此一並感謝！

## 一、前言

「勐」<sup>①</sup>一般被學界視作揮傣民族最核心的政治組織單位。<sup>②</sup> 它是以地域邊界為基礎，由血緣所規定的世襲「召勐」<sup>③</sup> 和其弟兄統治的村寨所組成的共同體，以盆地定居、水稻種植和「寨神」、「勐神」崇拜為特點；同時也是一種富有邊界彈性、組織鬆散的早期國家模式，被研究者稱作「勐制」(Muang politics)。<sup>④</sup> 這種模式曾廣泛分佈於東南亞緬甸北部至印度阿薩姆、泰國、老撾和越南部份地區，以及我國滇西、滇南一帶，表現為「諸勐林立」、「大盒套小盒」(emboxment)的外在形態。<sup>⑤</sup> 元朝以後，在中國境內的瀾滄江以西、滇緬交界的地域社會中，這樣一種「勐」的傳統與王朝國家的土司制度相遇，並被中央王朝不斷改造，成為大一統秩序的一部份。<sup>⑥</sup> 以耿馬、孟定、勐勐等擺夷土司<sup>⑦</sup> 為代表的地方統治者長期具備中央王朝官員和揮傣「召勐」的雙重身份，其合法性一方面來源於中央的冊封，一方面又源自其家族血統在勐制中神聖性的傳承。

- 
- ① 「勐」與「猛」在各類史料和研究中經常混用，為傣泰民族語言中「mǒŋ<sup>31</sup>」的音譯，耿馬地區手寫傣文作「𑜂𑜃𑜂」，標準版印刷體德傣文（德宏傣文）寫作「𑜂𑜃𑜂」。下文除直接引用史料外，統一使用「勐」字。
- ② 龍曉燕，〈勐、曼陀羅與大一統：滇西耿馬土司的國家化研究〉，《思想戰綫》，2018年，第5期，頁22—23。
- ③ 召，中文史料中亦作「詔」、「昭」等，傣語發音為「chao/sao」，可以通俗理解為「王」，但具備神聖意味和貴族血統，「召勐」，字面翻譯即為「某地之王」，而管理數勐、數十勐的君主稱「召賀罕」，但由於「勐」概念上的伸縮性（「大勐套小勐」，見注釋15），「召勐」也可以指「召賀罕」，本文在特指時使用「召賀罕」（比如耿馬土司），在通稱時使用「召勐」一詞，特此說明。按《百夷傳》：其下稱思翁發曰「昭」，猶中國稱君主也。見錢古訓撰，江應樑校注，《百夷傳校注》（昆明：雲南民族出版社，1980），頁67。
- ④ 華思文，《泰傣民族發展中的勐文化》（昆明：雲南大學未刊博士論文，2000），頁3—4。
- ⑤ Georges Condominas, *From Lawa to Mon, from Saa to Thai: Historical and Anthropological Aspects of Southeast Asian Social Spaces*, translated by Stephanie Anderson, Maria Magannon and Gehan Wijeyewardene (Canberra: Department of Anthropology, Research School of Pacific Studies, The Australian National University, 1990), 35.
- ⑥ 龍曉燕，〈勐、曼陀羅與大一統：滇西耿馬土司的國家化研究〉，頁29—32。
- ⑦ 「擺夷」沿用清王朝對邊疆揮傣族群的稱呼，本文用以界定中緬戰爭後瀾滄江西岸被視作「內地土司」的那部份具備勐傳統的土司政權。參見王春橋，〈明清雲南西部邊地土司「內外」分際的歷史過程〉，《中國歷史地理論叢》，2019年，第1期，頁85—91。

國外的人類學研究曾將勐制視作泰文化在東南亞傳播的一種影響和後果，早期研究者如 Davis Richard 專注於泰國北部的各類神話與儀式的研究，對「勐」的儀式中所具備的神聖性進行討論，繼而涉及到泰人社會中的各類社會組織。<sup>⑧</sup> 這影響了此後勐制研究的趨勢，使後來的研究者多偏向勐制內部各類組織和儀式的文化解釋。華思文繼承了這一研究傳統，詳細地探討了傣泰民族文化中勐制的建立以及「勐權」、「勐神」等問題。他們均將「勐」視作傣泰民族擴張的產物，關注不同地域的勐內部具備的一些共通的文化屬性。<sup>⑨</sup> 現在已經有很多學者意識到這種將勐制和泰人直接掛鈎的聯想是存在問題的，例如 Nathan Badenoch 等人在對老撾北部一個很典型的勐進行研究後，認為該地「勐」的社會結構實際上是由非泰人建立的，並且在長時段的歷史中運行良好。<sup>⑩</sup> 事實上，早在利奇對緬甸高地進行研究之時，就曾指出河谷地帶揮人政權的擴張要歸功於小規模的軍事殖民和山地原住民長期的經濟互動，而不是傣泰民族所宣稱的「大規模軍事征服」。<sup>⑪</sup>

這樣一來，勐制就不能被解釋為由某單一族群所創造的某種固定制度，而是在歷史中由複雜族群和政權共同塑造的一套特殊政治體系。而在不同的區域，勐制的內部也千差萬別。學界一般認為，由傣泰民族所建立的、比較成熟的政治體系「勐」自12、13世紀開始就在雲南腹地至印度、越南、緬甸、泰國等廣闊的山間平壩中陸續崛起，但在雲南瀾滄江以西直到緬甸邊境的「故金齒地」，卻在15世紀之後仍陸續湧現出一些新的勐政權，這個過程甚至持續到勐角董（現滄源縣）建立的18世紀中期。以耿馬（現耿馬縣）、勐勐（現雙江縣）、勐緬（現臨滄市臨翔區）為代表的小勐擁有非常相似的建勐和發展歷程。同時，這些地區的勐制作為一種地方性王權或政權系統，此前很少被研究者單獨注意，而傾向於將其放在土司制度的框架中進行討

⑧ Richard Davis, *Muang Metaphysics: A Study of Northern Thai Myth and Ritual* (Bangkok: Pandora Press, 1984).

⑨ Georges Condominas, *From Lawa to Mon, from Saa to Thai: Historical and Anthropological Aspects of Southeast Asian Social Spaces*, 35.

⑩ Nathan Badenoch and Tomita Shinsuke, "Mountain People in the Muang: Creation and Governance of a Tai Polity in Northern Laos," *Southeast Asian Studies* 2: 1(2013): 29-67.

⑪ 埃德蒙·R. 利奇著，楊春宇等譯，《緬甸高地諸政治體系：對克欽社會結構的一項研究》（北京：商務印書館，2010），頁48。

論，忽略了其產生與流變的地方性知識。<sup>⑫</sup>

本文通過對歷史上該地區幾個「勐」內部政治實踐的研究發現，這些政權的勐制具備一些非常突出的特點，一是位於統治中心的召勐們向非血緣群體的村寨聯合首領們持續地分讓權力，形成了規範的「圈」的制度；二是被「中心勐」（即「曼陀羅」<sup>⑬</sup>體系中的中心政權）所統治的「附屬勐」<sup>⑭</sup>和「圈」同樣需要作為基本課稅和差役單位承擔作為共同體一員的基本義務，在其中生活的人群通過這樣的制度化方式被管理起來；三是「中心勐」的召勐與「圈官」進行週期性的禮物交換和山地首領們在「危機時刻」所進行的聯盟儀式，構成了區域內政權系統重要的共同價值規範。更引人注意的是，這些中心勐的統治者們都或早或晚地被中央王朝冊封成為正式的土司。在這片區域，勐制的建立幾乎和土司制度的建設同步進行，同時土司制度的建設也影響了勐內部結構的演變。勐制的這些特點在過去重視文化解釋的「勐」的研究中經常被忽視，但事實上它們是支撐勐制延續至近代的重要前提，同時也是中國整合西南地方政權的重要基礎。

本文的主要目的是基於14到20世紀中國雲南瀾滄江以西地區的勐制發展和變化，探討該區域勐政權內部的行政架構、治理方式以及演化過程，以期為廣泛分佈在東南亞的勐制提供新的研究視角和深入的理解，並為西南地區歷史上的政權整合問題提供鮮活實證。本文認為，對當地社會來說，無論是勐制還是土司制度，都是在漫長的歷史中逐步成型、融合，乃至於變形、再造的。正如明清王朝國家通過冊封揮傣的召勐成為土司以對邊地進行管理一

⑫ 本文中所出現的「地方性知識」概念，脫胎於 Geertz Clifford 對於人類學經典問題「emic」和「etic」的思考，即從行為者的角度觀察和研究文化。在這種方法的指導下，傣文資料的使用是必須的，因為其代表了書寫者對本地社會的理解。因此本文的寫作中特別關注本地人群主體性以及他們如何組織自己的活動的重要性，以期達成對該區域歷史更深刻的理解。

⑬ 關於「曼陀羅」體系，可參考：賀聖達，《東南亞歷史重大問題研究——東南亞歷史和文化：從原始社會到19世紀初》（下）（昆明：雲南人民出版社，2015），頁191—192；S. J. Tambiah, *World Conqueror and World Renouncer: A Study of Buddhism and Polity in Thailand Against A Historical Background* (Cambridge: Cambridge University Press, 1976), 103-104。

⑭ 關於「中心勐」和「附屬勐」的關係，筆者同意龍曉燕的觀點，即「從空間上看，一片區域中總有一個中心勐，其周邊呈放射狀地分佈着附屬勐，甚至附屬勐還會有更小的勐依附於它，於是形成了一個松散的『王圈』」。參見龍曉燕，〈勐、曼陀羅與大一統：滇西耿馬土司的國家化研究〉，頁23。

樣，在這些召勅們成爲王朝的正式官員、擔負着「世代看守藩籬」之責後，同樣也利用該區域過去以村寨聯結爲基礎進行人群動員的社會機制，通過對土司制度某種程度的模仿和再造，「冊封」諸多村寨聯合體的首領，形成了「勅/圈—寨」這一新的、穩定的和更符合現實的治理模式，最大限度地管理明清以後所轄區域中複雜的人群，並且使用這套方法與仍保有村寨聯合傳統的山地族群的首領們進行對話與交涉。利奇認爲，山地的克欽人一有機會便會試圖模仿壩區傣泰民族首領，但礙於現實總是以失敗告終。<sup>⑮</sup>但是在本文所討論的區域內，所呈現出的歷史圖景則是召勅們在改造本土社會內部結構的基礎上，通過禮物交換等儀式行爲，努力創造一套區域內通行的政治語言，並利用其鋪展自身的威望和領導範圍，最終影響該區域「正統」<sup>⑯</sup>政治話語的確立。

到了清末民初，隨着山區經濟的發展、人口的增加，滇緬邊境越來越多的山地族群首領開始模仿這一套基於勅制形成的政治話語和治理模式，並向中央政府尋求正式的制度內身份。他們一方面利用過去地方上村寨聯合的傳統整合人群，一方面又借用自製的「大印」等權力象徵物宣告自身的政權合法性，不少山地首領被朝廷正式冊封爲「土都司」、「總管」，成爲地方上的實際控制者，而無論他們最終有無獲得正式的官員身份，這些當權者都被當地人視作「土司」。

另外對於瀾滄江西岸至緬甸高地這一複雜區域的研究，學界歷來擁有迥異的學科研究路徑：民族史擅長對單個民族的形成、融合以及民族關係等問題進行研究；西南邊疆研究傾向於國家施治的政治史研究，包括土司的建置、土司與國家間的關係等；而人類學則以小範圍內單一族群的文化分析和民族志的書寫見長。在此基礎上，本文出於回到歷史現場、避免現代民族觀念對歷史研究影響的需要，試圖以在區域歷史中發揮能動性的「召勅」和「山地首領」兩類統治者作爲主要研究對象，以歷史學和人類學結合的方法勾勒該區域社會的變遷，通過對地方傳說、熟語等多樣文本的分析，闡

⑮ 埃德蒙·R. 利奇著，楊春宇等譯，《緬甸高地諸政治體系：對克欽社會結構的一項研究》，頁213—216。

⑯ 需要說明的是，此處的「正統」並不是指歷史上中央王朝的「正統」，而是被當地社會接受的「正統」——正確的、合乎地方規範和禮儀的，因此筆者對此處及後文中的「正統」一詞加上了引號，希望在不至於產生誤解的前提下能夠精確地傳達文章本身要表達的意思。

述他們在歷史上共同構建出一套區域內通用的政治話語和行爲準則的實踐過程。

## 二、「勐」和「寨」：瀾滄江西岸的兩種政治傳統

區域史的研究者認爲，「區域」本身是一個社會歷史的過程，區域史研究的旨趣之一就是要求研究者努力把共時態的空間結構還原成歷時性的歷史過程。<sup>①⑦</sup>因此本部份首先會對瀾滄江西岸歷史上曾經存在的人群生計模式和政治組織進行簡單地梳理，以便讀者理解勐制在這片區域建立、發展之初所面對的情況。

### （一）血緣、稻種與攤派：14—15世紀瀾滄江西岸勐制建立之初的特點

由於史料的相對匱乏，我們很難瞭解瀾滄江流域在「諸勐林立」之前完整準確的社會面貌，但仍可根據史料和傳說勾勒出過去大致的人群組織形式和政治生態，尤以傣族有關建勐的材料中包含的訊息最爲豐富。以現在的雲南省雙江縣，即過去的勐勐土司（土巡檢）爲例，這塊區域在有「召勐」之前就存在複雜的人群和政治生態，並且在建勐之後改變了原本的社會結構與政治組織形式。

〈新纂雲南通志·土司考〉中載：「勐勐土巡檢罕恩詔。其先罕甸，元末明初，開闢荒土，招集夷民，建立村寨，眾皆悅服，推之爲長。」<sup>①⑧</sup>這同勐勐地方史志中記載的建勐過程是相吻合的。據傣文史料《勐勐土司世系》，<sup>①⑨</sup>罕甸此人爲勐卯派去勐獻<sup>②⑩</sup>任召勐一職的罕章的兄弟，他於傣曆747

①⑦ 陳春聲，〈走向歷史現場〉，《讀書》，2006年，第9期，頁19—28。

①⑧ 周鍾嶽等纂，牛洪斌等點校，《新纂雲南通志》（昆明：雲南人民出版社，2007），卷7，〈土司考一〉，頁671。

①⑨ 本書由原任勐勐土司署召法（官員）的宋子皋（1911年出生）先生在職期間所著，成書於1946年，後於1988年由雲南省少數民族古籍整理出版辦公室組織翻譯，1990年正式出版。傣族土司衙門有專職的文官，他們主要的工作是撰寫相關奏摺和文書，以及地方志的書寫，如《利赫勐》（地方史）、《利數董》（祭文，其中也有地方歷史的記載），一般的書寫方式是整理前人留下的歷史資料、加入較近時期的歷史，形成新的檔案以進行傳承，本書亦爲同一性質，即在任官員結合前代的資料進行撰寫的歷史文獻。

②⑩ 勐獻，位於今雲南省臨滄市鎮康縣。

年(1385)<sup>21</sup>自勐獻告別其兄罕章，率部眾前來景莊<sup>22</sup>的勐庫<sup>23</sup>開闢建城。<sup>24</sup>當時勐庫只是個小地方，「一條小河繞城緩緩東流，山腳壩邊，臘人、緬人的村寨星星點點」，罕甸到了之後，「開墾荒地、種植農田、經商貿易，分封眾協納<sup>25</sup>，管理農奴百姓」。<sup>26</sup>

在罕甸開闢勐庫時，過去的勐勐已存在複雜的人群和政治組織（見附圖1）：

到那時，我們的地方，分為兩方三個勢力，山區的民族，還沒有全歸附景莊。東部的山區，是允養的轄地；住着臘人、漢人，只有勐庫和四排山，歸附景莊。壩尾山區寬又廣，全歸景莊來統轄；各個山頭各有主，山區的緬人，只承認允養頭人是他們的首領；從大蚌江到打黑江<sup>27</sup>，是允養的地界。西部從勐庫、四排山，到南直、茫阮、賽罕<sup>28</sup>，歸景莊管。<sup>29</sup>

根據《勐勐土司世系》，所謂「勐庫和四排山，歸附景莊」指的是，最初在東邊的瀾滄江和西邊的四排山之間這塊狹長的「山地壩子」區域內，西邊區域是由名叫混罕膽<sup>30</sup>的「景莊之主」統治的，罕甸作為勐庫的召勐，其實是外來人，最早依附於混罕膽；他率眾人至此34年之後，讓位給長子思漢梅，思漢梅成為新的勐庫之主。思漢梅在傳說中頗有才幹，他不但「畜養水

21 原文備註傣曆747年為西曆1416年，應該有誤，此處按照傣曆西曆之換算改為西曆1385年。

22 景莊，現臨滄市雙江縣沙河鄉。

23 勐庫，現臨滄市雙江縣勐庫鎮，位於沙河鄉以北。

24 從原文「景莊的勐庫」這種寫法能推導出，該地較早的名稱是「景莊」，是一片較大的區域，囊括了後來被稱作「勐庫」的壩區。

25 協納，指勐制中召法、召朗等和土司有親緣關係的各級官員的總稱。

26 宋子皋著，刀永明等譯，《勐勐土司世系》（昆明：雲南民族出版社，1990），頁107—108。

27 大蚌江，指瀾滄江的一個渡口，位於現在的景穀縣與雙江縣交界處；打黑江，即小黑江（歷史上稱辣蒜江），位於現雙江縣南。

28 南直、茫阮、賽罕，均在現雙江縣邦丙鄉。

29 宋子皋著，刀永明等譯，《勐勐土司世系》，頁120—121。

30 按《勐勐土司世系》，「混罕膽」又稱「法龍罕膽」，其中「混」和「法龍」和傣語中的「召勐」類似，為一種對王的尊稱，「罕膽」則是此人的名字。參見宋子皋著，刀永明等譯，《勐勐土司世系》，頁117。

牛群，捋起褲腳親自把田耕」，同時還帶人開發了另外一個「大荒壩子」（即現在雙江縣治所在地）並建勳，此後思漢梅甚至取代了混罕膽成爲景莊新的統治者。<sup>③①</sup>

在景莊和勳庫東邊的允養，同樣經歷了一個建勳的過程，《勳勳土司世系》記載如下：

允養地方沒有土司，只有法洪、法臘遮兩位頭人，帶領百姓耕田種地，辦理地方大小事，常受山區緬人的侵襲。緬人、臘人<sup>③②</sup>常動幹戈騷擾，允養頭人、百姓遭戰禍；……兩位頭人沒奈何，只好共同來商議，異口同聲得結語：地方無主才遭緬人搶掠。允養協納來商量，派人出使耿馬求官種。<sup>③③</sup>

可以看出，允養這個地方過去是沒有土司（「召」）的，但卻存在能夠統領民眾的頭人。直到允養人前往耿馬迎來一位「官種」<sup>③④</sup>，地方有了「主（召）」，允養才成爲一勳，即「勳允養」。「請官種」的說法流行於雙江、耿馬等地，實際上揭示了勳制的一大特點，即以貴族王室血緣確定統治合法性的傳統。同上文開闢景莊的罕甸一脈類似，允養也請來了一位具備「神聖血緣」的「官種」，這證明勳制在早期發展階段，必然是由一個具有神聖性的家族所統領的。

對於這個「有了召」的過程，耿馬地方史書中的記載與勳勳有所不同：耿馬土司罕眞法在位時（1442—1463），勳庫、景莊、允養等地抗拒向勳谷土司（景東土司）繳納貢賦，因此作爲勳谷姻親的耿馬出兵對這幾個地方進

③① 宋子皋著，刀永明等譯，《勳勳土司世系》，頁117。

③② 緬人、臘人，在這裡均指山區少數民族。實際上當地漢人也將傣族稱爲「緬」，而「臘」主要是對佤族的蔑稱。

③③ 宋子皋著，刀永明等譯，《勳勳土司世系》，頁122—123。

③④ 所謂「官種」，按《勳勳土司世系》所記：「皇帝下令明文規定的土司頭人是世襲官種。」參見宋子皋著，刀永明等譯，《勳勳土司世系》，頁98。「官種」，由傣文「*၁၂၇၀၀၀*」翻譯而來，本意爲「王室家族成員」，但不特指男性還是女性。結合歷史情境，孟定、勳勳、鎮康、耿馬等瀾滄江西岸的罕氏土司，都將自己的祖先追溯到勳卯（麓川），並且這些土司家族之間互相內部通婚（可參考馬健雄，〈明清時期揮傣土司區域的非中心化政體與聯姻政治〉，《思想戰綫》，2020年，第2期，頁19—32），而且根據土司承襲規則，只有男性可以繼位，因此該區域文獻中被翻譯成漢文的所謂「官種」一詞應特指麓川一脈的罕氏家族男性成員。

行軍事佔領，此後於1479年派出耿馬土司的侄子罕俊法到勐勐做「召」，管理地方。<sup>⑤</sup>但無論如何，「勐」之所以成爲「勐」，是因爲「召」的存在，而在傣族人的觀念中，「有土司走過的地方才能被稱作勐」<sup>⑥</sup>。

不過，允養建勐的過程實際上頗爲曲折，根據《勐勐土司世系》的記載，他們前後向耿馬求了兩次「官種」，因爲第一任召勐被當地人殺掉了。該事件前因後果如下：

罕真法上任一百八十天，到了十冬臘月，他口是心非，向百姓派款又派糧，每家每戶出金又出銀，以村按戶來攤派，每戶出銀二錢、三錢、五錢不等。不論省和園，不論村和寨，壩區和山區，寨寨都要出銀兩。城裡的官員，壩頭、壩尾的百姓，個個都反對。從古至今，允養這地方，經歷幾世代，沒有派過鹽和米。……作爲門戶款，全勐共負擔四百九十六兩五錢……兩位頭人開口如令傳，協納頭人行動忙，取來繩索，將罕真法土司捆綁……活活死在荒野上。<sup>⑦</sup>

第一任「召」被原本的頭人和百姓殺死，這種土著居民抗拒向召勐繳納賦稅的傳說在傣族地區十分常見。按戶攤派錢糧是早期勐制（勐政權）非常突出的特點，明代《百夷傳》有載：

（麓川平緬）無倉廩之積，無租賦之輸，每年於秋冬收成後，遣親信往各甸，計房屋徵金銀，謂之取差發，每房一間輸銀一兩或二、三兩。<sup>⑧</sup>

不少研究都注意到了傣族地區的這種「負擔」體系，即指傣族百姓按戶爲單位所承擔的勞役、差發官租和各類攤派，江應樑將這些名目繁多的「負

⑤ 耿馬文史資料委員會編，《耿馬文史資料·第二輯》（內部資料，1992），頁4。

⑥ 「有土司走過的地方才能被稱作勐」一說，來源自筆者2022年9月在耿馬進行田野調查時，對耿馬縣發賀村罕雲霞進行的訪談。罕雲霞，女，1953年生，耿馬23代土司罕富廷之妹的女兒。

⑦ 宋子皋著，刀永明等譯，《勐勐土司世系》，頁127—130。

⑧ 錢古訓撰，江應樑校注：《百夷傳校注》，頁79。

擔」視作影響傣族社會經濟發展的原因。<sup>39</sup>但從勐勐發展的歷程來看，向民眾收取定額課稅的勐制最終被區域社會所接受，在某個歷史時期內，這種「負擔」體系是支撐區域經濟的重要制度。同時，從殺死收稅的「召」到接受這套規則，暗示着在當地社會，稻作技術的推廣帶來了物質財富積累的可能。

過去山地的族群並不擁有在低地大面積種植水稻的技術，正如《百夷傳》中所謂：「蒲人、阿昌、哈刺、哈杜、怒人，皆居山巔，種苦蕎為食。」<sup>40</sup>據《明史》：

順寧附境有猛猛、勐撒、猛緬，所謂三緬也。猛猛最強，部落萬人，時與二猛為難。其地田少箐多，射獵為業。<sup>41</sup>

可見明中期勐勐「最強」時，地方上的情況還是「田少箐多，射獵為業」，由此不難推論在罕甸初到時，此地正處在水稻種植技術開始推廣、山林開發的歷史節點。根據江應樑對傣族農業生產的研究，在唐代時，德宏和西雙版納就已經開始使用大象耕田、種植水稻，而明代以後，由於內地大批農業人口湧入，先進的生產技術也被帶到傣族地區，當時的勐密等地區已經開始使用金屬犁和牛耕。<sup>42</sup>

再有，根據楊築慧的考證，傣族過去所生產和食用的水稻為「糯稻」，這是一種歷史悠久、並被人類馴化的品種，而根據是否將其作為主食，楊築慧也提出了「糯稻文化圈」的概念，並指出東南亞主要食糯民族與栽培稻傳入東南亞地區的綫路有着高度的一致性，正是這些百越族群的後裔將糯稻栽培技術帶到了他們現在的居住地，栽培稻一度成為他們主要的糧食作物。<sup>43</sup>也就是說，擁有糯稻種植技術的人，在遷徙定居的過程中，也將他們過去所從屬的政治制度複製到新的家園，即某地勐制建立之肇始。

<sup>39</sup> 江應樑，《傣族史》（成都：四川民族出版社，1983），頁309—311。

<sup>40</sup> 錢古訓撰，江應樑校注：《百夷傳校注》，頁152。

<sup>41</sup> 張廷玉等撰，《明史》（北京：中華書局，1974），卷313，〈雲南土司一〉，頁8080。

<sup>42</sup> 江應樑，《傣族史》，頁337—340。

<sup>43</sup> 楊築慧，〈文明與互鑑：「糯稻文化圈」及其變遷管窺〉，《中央民族大學學報》（哲學社會科學版），2021年，第6期，頁60—72。

但是，和德宏、西雙版納擁有大面積易於耕種的平壩不同，本文所探討的區域，雖同樣處於橫斷山脈向南的延伸地帶，但海拔高、平壩面積較小，總體來說，沒有那麼優越的水稻種植條件，這可能也是該區域勐制建立較晚的原因。

總之，在景莊和允養分別迎來自己的「召勐」、正式建勐之後，思漢梅將女兒嫁給了允養的敢郎法，二勐合為一勐，山區民族也願意歸附，遂號為「勐勐」<sup>④</sup>。到了明宣德中，「時罕甸已傳三世至罕竟，從官軍征剿有功，授巡檢世職」。<sup>⑤</sup>勐勐在建立之後，統合了地方上原來的人群和政治組織，成為該區域內比較強大的一股勢力，並獲得國家授予的土司身份。為幫助理解，特製表格梳理罕甸前來建勐之初該區域的地方勢力（見附表1），世系圖則用來表現勐勐正式建勐並被封為土巡檢前後的人物關係（見附圖2）。

勐勐的建勐傳說與其他地區傣族流傳的建勐傳說在結構上是一致的。根據華思文的研究，傣族的建勐傳說已經形成了一整套成體系的學說，其包含的要素有：第一，尋勐、建勐的首領是某位其他地方召勐的兄弟或兒子；第二，預備建勐的地方會出現一系列吉兆；第三，建勐的過程伴隨着對當地土著居民的征服。<sup>⑥</sup>瀾滄江西岸「建勐」的傳說也遵循這一套規範敘事。

華思文從客觀角度總結了揮傣民族「建勐」的方式，但從文本分析的角度，本文認為這些大量類似的文本其實暗含着對早期勐政權內部結構的隱喻：首先，「兄弟傳說」在敘事中往往用來強調本地召勐血統的神聖性和純正性，並且無論是在雲南還是東南亞其他區域，一個勐的政治組織結構中，「召勐」的兄弟往往佔據着中心勐城最重要的職位和權力，如錢糧、外交等。而在「召勐」們獲得王朝國家的土司身份時，「召勐」的直系血緣兄弟們亦可宣稱自己具備可繼承地方正統的「官種」身份，這是由土司制度所規定的父系繼嗣原則決定的，直到近代，其血脈所具備的文化神聖屬性仍然存在。

其次，大量建勐的傳說中伴隨着水稻種植技術的傳播，以及圍繞「攤派」而發生的外來者和本地人之間激烈的衝突。在雙江傣族當地的傳說中，

④ 宋子皋著，刀永明等譯，《勐勐土司世系》，頁122—188。

⑤ 周鍾嶽等撰，牛洪斌等點校，《新纂雲南通志》，頁671。

⑥ 華思文，《泰傣民族發展中的勐文化》，頁52。

如今雙江縣城這塊適合耕種水田的新壩子是思漢梅從「景莊之主」混罕膽手中「乞求」得來的，但如果對比類似的有關建勳的傣族傳說就會發現，所謂「於新的壩子定居」，暗指的其實是與過去山地族群以刀耕火種、遊獵為特點的山地社會不同的另一種社會形態的形成，也就是以水稻種植、定居為特點的勳的社會形成。

最後，在這個勳制隨着水稻種植技術推廣而發展的時間節點，召勳向民眾收取錢糧的攤派管理模式也隨之而來。在過去的山區社會中，「居山巔、種苦蕎」的居民們實行的是一種刀耕火種的遊耕、遊獵相結合的生計模式，這種生計模式並不能保證物質財富的積累，自然無法承擔以低地水稻種植業地區那種穩定的農業收入作為基礎的按戶攤派的負擔。

## （二）「寨」與「大寨」：山地村寨的聯合傳統

從勳勳的地方史料中我們發現，在「勳」和土司制度在此扎根前，勳勳這片「田少箐多」的區域，其人群組織形態大致可以描述為「各個山頭各有主」，即山區裡存在着互不統屬的部落和部落頭人；但「山區的緬人，只承認允養頭人是他們的首領」、「西部從勳庫、四排山到……歸景莊管」<sup>④7</sup>，又意味着雖然山裡各個「山頭」互不統屬，但他們都聽命於一個更高級別的首領，即這片區域其實在14—15世紀就已形成擁有較大政治勢力的頭人所統領數個山地族群政權的區域政治體系。這看似矛盾的論述，卻揭示了一種長期存在於該區域的政治傳統，即原本不相統屬的山地村寨在「危機時刻」聯合起來，推選代表統率軍事聯盟的傳統。

這種靈活的政治組織形式在中央王朝的正史中有跡可循。明《宣宗實錄》載：「明宣德二年……又順寧府雄摩等一十五寨，蒲羅夷賊，倚山恃險，出沒劫掠，殺死順寧千夫長阿茂等並土兵八十人。」<sup>④8</sup>可見，在明王朝經略瀾滄江西岸伊始就面對着與地方傳統人群組織的對抗。這種狀況一直延續到萬曆年間，據《明神宗實錄》：

④7 宋子皋著，刀永明等譯，《勳勳土司世系》，頁120。

④8 《明宣宗實錄》（臺北：中研院歷史語言研究所，1962），卷25，宣德二年二月，頁662。其中「蒲羅」即「蒲蠻」，按《百夷傳》：「蒲蠻、阿昌，事見雲南志」，江應樑注：「蒲蠻，一名撲子蠻，在瀾滄江西，性勇健，專為盜賊，騎馬不用鞍，跣足。」參見錢古訓撰，江應樑校注：《百夷傳校注》，頁100。

萬曆二十九年……雲南十三寨諸夷，即志所稱蒲蠻者，雖名十三寨，高山深壑，綿亙數百里，即百寨不止也。所居天險，強弩毒藥，為諸夷之最，董甕、亦革雒、亦壁等寨，諸夷莽凹、歪列、哈喇梗等，遂連結為亂，殺指揮、千、百戶等官數十人，夷漢人歸順者皆殲之，……且言，勝則據順蒙攻騰永，敗則西勾緬東走播，中國其如我何？上震怒，決計討之……分道夾擊，諸夷首尾不相救，莽凹等首皆授首，十三寨悉平。<sup>④</sup>

這些與王朝官員作對、叛亂、殺死「夷漢歸順者」的「蒲蠻」，正是瀾滄江西岸山中以寨為基礎單位組織起來、並由數個首領所統治的人群組織，或稱軍事同盟。而之所以被稱作「十三寨」，或許暗指了這上百個寨子正是由最初的13個寨子分化而來，或者寨與寨相聯合成為有13個首領的更大聯盟體。

「寨」在當地的山區社會中，具備與「勐」類似的圈層結構特徵，即一個「寨」既可以指幾家幾戶形成的小村莊，也可以是幾個這樣的小村莊形成的「大寨」，如耿馬的「悉宜大寨」<sup>⑤</sup>、「遮哈大寨」<sup>⑥</sup>等等。事實上，這種數個村寨合為一「部落」（「大寨」）、數個「部落」（「大寨」）合成一個更大「同盟」（如「十三寨」）的政治聯合體，是瀾滄江西岸社會中長期存在的政治傳統之一，並且和當地居民們的日常生活、宗教信仰都緊密相扣。王敬駟所搜集的一則佤族駢儷語（熟語）<sup>⑦</sup>巧妙地表達了山地族群對於這種政治組織傳統的看法：所謂「漢族三家成村寨，緬族三村寨成勐」<sup>⑧</sup>，王敬駟認為這句話說的是，佤族對漢人3家就能成1村、緬人3村寨就能成1勐

④ 《明神宗實錄》（臺北：中研院歷史語言研究所，1962年），卷366，萬曆二十九年十二月，頁685。

⑤ 耿馬縣大寨村，位於耿馬縣勐簡鎮東北處，是過去耿馬土司所謂「九勐十三圈」其中的「悉宜圈」，故在過去被稱為「悉宜大寨」，現在主要民族為佤族和漢族。

⑥ 耿馬縣孟定鎮遮哈大寨，現為遮哈行政村的一部份，下轄大寨組、芒團組、上洞景等18個村民小組，過去是屬於耿馬土司直管，每年要繳納「街子錢」，現在的主要民族為佤族。

⑦ 一種熟語，由於過去佤族沒有文字，許多有關佤族社會歷史、風俗人情、典章制度、道德觀念等情況和經驗，都被編成了駢儷語，方便記憶與傳頌。

⑧ 原文為「kie sam hen bein van, man sam van bein meng」，直譯為：漢族三家成村寨，緬族三村寨成勐。這是僚語，佤族用作雅語。

的情況感到非常奇怪，其言下之意是，由於山地的佤族部落間經常發生械鬥、互相仇殺，因此一個部落必須有多個村寨互相支援，才能生存立腳，而幾家幾戶的小寨子，也很不多見，所以，佤族對於這種3家即可成1村、3村即可成1勐的情況引以為奇，並編成了駢儷語。<sup>54</sup>

當下的田野調查亦可以增進對此種村寨聯合的現實理解。如在耿馬縣大寨村這樣的由數個小村寨所組成的山地鄉村聚落中，其居民的集體認同感並不是來自於其所處的「小寨」、「中寨」或「小街」，而是大寨村這個整體。該村落共同體的內部凝聚力通過全體成員共用一座緬寺<sup>55</sup>和一個「色林」<sup>56</sup>的公共場域舉辦宗教儀式而體現；同時，在土司時期，大寨是重要的銀礦礦廠所在地，其擁有獨立的商貿交易場所「小街」和生產多種糧食、經濟作物（如棉花、蕎麥、旱穀）的土地，有相當的經濟獨立性。具備這樣一種社會結構的山地社區，在當地並不罕見。

再以歷史上的「葫蘆王地」<sup>57</sup>為例，這片區域過去曾被認為是「化外之地」，由土司遙領，但由於明代之後礦產資源的開發，不乏內地人「窮走夷方」前往該地開礦，使該地區呈現出愈加複雜的社會面相，且地區衝突頻發。從乾隆十年到十六年（1745—1751），茂隆銀廠廠練吳尙賢（？—1751）在控制當地部份礦產資源後，曾請耿馬土司罕世屏（又名罕國楷，1733—1785年任耿馬宣撫使）代其向清政府獻誠納貢，《嘯亭雜錄》卷5〈緬甸歸誠本末〉中載：

乾隆十一年，開茂隆廠。雲南永昌、順寧徼外有佤，其地北接耿馬土司界，西接木邦界，南接生佤界，東接孟艮土司界，地方二千餘里。其長曰蜂巢，自號葫蘆王，不知其所自始。有世傳鐵印，緬文曰「法龍湫諸木隆」，華言大、小箐之長也。……又有夷

<sup>54</sup> 王敬騷等編，〈佤族駢儷語·3〉，《民族調查研究》，1984年，第4期，頁125。

<sup>55</sup> 雖然大寨村是佤族村，但和傣族一樣信仰南傳上座部佛教；當地將佛寺稱作「緬寺」，乃傣語中寺廟「窪 Vet」的音譯。

<sup>56</sup> 「色林」，許多研究者將其稱為「神林」，「色林崇拜」是一種廣泛存在於雲南少數民族地區的原始宗教，一般來說是位於一個寨子周圍有禁忌的樹林，每年都需要通過祭祀加強其神力並祈求風調雨順、人民安居。

<sup>57</sup> 「阿瓦山區」，即過去漢文史料中的「佤」地區，亦稱「葫蘆王地」，為今天的滄源佤族自治縣內向西南一直延伸到緬甸境內的廣大山區。

目蚌坎、幸猛、莽恩、莽悶，俱係蜂巢弟兄叔侄，分掌地方，亦不屬於緬酋。<sup>58</sup>

所謂「蜂巢」，根據語言學家王敬騷的考證，為傣語「fɔŋ<sup>33</sup> tsum<sup>31</sup>」（佤語「brong jum」）的譯音：傣語「fɔŋ<sup>33</sup>」，即佤語「brong」，因此佤語中也叫「fɔŋ<sup>33</sup> moŋ<sup>51</sup>」或「brong moŋ<sup>51</sup>」，音譯為「蜂勐」或者「波朗勐」，意為地方之宰，傣文書刊上也有譯為宰相或者總理的；傣語「tsum<sup>31</sup>」（漢語「築」），即佤語「jum」（漢語「均」），為「印璽」之意，築、均則為一個詞之異譯。「蜂巢」直譯即為「掌印執璽的地方之宰」。<sup>59</sup>

值得注意的是，原文對於該酋長和其弟兄叔侄「分掌地方」一事表達的很明確，也即佤山的這些頭領們，乾隆時並沒有形成如上文所述「十三寨」那樣聯合起來的軍事同盟。但這並不代表他們沒有聯合的傳統，相反，在阿瓦山區有一整套「剽牛祭神」的信仰儀式用來在特殊情況時進行軍事結盟。

所謂「剽牛祭神」，是指一個具備相當威望的部落首領召集其他鄰近部落首領，通過一系列複雜儀式組成一個臨時的軍事聯盟。譬如在20世紀初，佤山分佈着大大小小至少17個部落。1934年，英國殖民者侵佔位於阿瓦山區西側的爐房、金廠地區，隨後班洪王胡玉山召集新地方（勐茅）、供給、塔田、官中、蠻國等部落頭人在班洪開會，採取「剽牛誓師」的傳統辦法結成盟約，期間胡玉山拿出1,500元半開（銀元），分別送給各部落「整寨子」（俗稱「做鬼」，一種宗教儀式），接着將參與誓師的部落分為3路，分別攻打已向英國投誠或駐守着英軍的永邦、蠻相等部落，並盟誓，如果某路不按既定任務去打，就要送給其他兩路金子3克（30兩）、銀子3坨（300兩）、大象3條。<sup>60</sup>

1935年，方國瑜隨堪界隊伍至該地考察，撰《滇西邊區考察記》一書細錄當地情形：

<sup>58</sup> 昭韃，《嘯亭雜錄》（天津：天津圖書館藏，清抄本），卷5，〈緬甸歸誠本末〉。

<sup>59</sup> 王敬騷等編，〈佤族駢儷語·四〉，《民族調查研究》，1985年，第1、2期合刊，頁160。

<sup>60</sup> 雲南少數民族社會歷史調查組編，《雲南佤族歷史調查材料：佤族調查材料之六》（內部資料，1962），頁42—43。

低山境，山嶺起伏，幾無橫廣數十里之平原，依山聚族而居，數十百家為寨，寨有頭目，合數寨或數十寨有酋長，自立為王……上葫蘆部落以數十計，爭長稱雄，莫能相屬，自命為王子，故有五王、十七王之號。<sup>①</sup>。

這和上文提到《緬甸歸誠本末》中所載乾隆時期「其長曰蜂築……又有夷目蚌坎、幸猛、莽恩、莽悶，俱係蜂築弟兄叔侄，分掌地方」的情況幾乎無差，即村寨聯合形成部落，部落有一王，且部落間平時不相統屬，並不存在絕對的隸屬關係，但在特殊情況下，小部落又可以集成為軍事聯盟，採取共同行動。

值得注意的是，這種「盟誓」的傳統並不只在山區存在，而是一種在滇西、滇南被廣泛認可的政治聯合傳統。根據李良品的研究，沿邊土司地區的「盟誓」結盟可以發生在土司管理內部的人群、土司和土司之間，以及地方土司與明清朝廷之間，在結構和儀式安排上具備一致性。<sup>②</sup>但他的研究並沒有將「村寨與村寨」之間的聯合作為起點，考慮這樣一種傳統在歷史中發展的過程。

本文認為，自從15世紀勐制隨着水稻技術的推廣和武力征服逐步開始擴散到瀾滄江以西更廣大的區域後，區域內的山地族群逐漸被編織入兩種顯而易見的社會模式中。一種是在屬於交通要道和重要礦區的山區，勐制將原有的村寨編入自身的行政系統中，覆蓋了村寨聯合體可能結合成更大軍事共同體的制度傳統。「召勐」們成為地方上合法的權威化身，擁有調動包括經濟、軍事在內的各項資源的最高權力，因此在這些地區，土司們常利用「盟誓」的方式，與其他土司（族群首領）或朝廷官員在某件事務上達成共識。譬如正統十三年（1448）明王朝王驥與麓川土司思祿之間的「麓川之盟」。而另一種則表現為在勐制還未擴張到的周邊地區，比如阿瓦山區，當地的人群依然保留着「寨與大寨」的傳統，平時互不統屬、各自為王，但會在某些情況下通過一系列宗教的、軍事的行動進行聯合，比如上文中的班洪「剽牛」會盟。

① 方國瑜，《滇西邊區考察記》（昆明：雲南印刷局，1943年影印本），頁4。

② 李良品，〈地方行為與邊疆治理：雲南沿邊土司盟誓研究〉，《雲南民族大學學報》（哲學社會科學版），2019年，第3期，頁134—141。

簡而言之，在勅制逐步擴張、進而整合了瀾滄江西岸一部份山地政權後，這種村寨聯合的傳統並沒有消失，而是被「召勅」們吸收利用，在外部，可以靈活使用以與其他土司或民族首領達成盟約；在內部，則將其改造成清以後在某些土司地所見之「圈」的行政制度。

### 三、勅制內部的變化：清代耿馬土司地的「勅/圈—寨」制度

本文主標題中的「再生產」原本是一個社會學或經濟學的概念，用以解釋人類社會的經濟活動。在本研究中，則借用來解釋某些制度在地方社會如何被當權者利用、改造、複製、整合，從而不斷擴大制度所輻射和管控人群的歷史過程。因此，上文在分析了清代之前瀾滄江以西部份區域的政治生態和人群關係後，我們發現，管理者召勅們在該地發展勅制之初，就面對着必須整合地方複雜人群的課題，而當他們接受了王朝冊封，獲得地方上合法的管理權之時，爲了實現一種有效治理，勢必要對勅制進行改造和創新。接下來就以清代耿馬土司爲例，探討勅制在再生產的過程中發生了什麼樣的變化。

#### （一）清代史料之中的「勂、圈、寨」

從外部視角來看，在明代平定麓川之後，瀾滄江流域形成了揮傣區域「非中心化」邊疆政治體制。<sup>⑬</sup>到了清代，以「套盒式」、邊界彈性等爲主要特徵的勂制已經被中央王朝的土司制度所改造，召勂們完全成爲王朝國家的正式官員，遵循着一整套國家規定的承嗣辦法。<sup>⑭</sup>但在勂的內部，擺夷土司們其實並沒有完全摧毀過去那種人群組織方式，在某些土司地區，土司利用原本村寨和村寨相聯合的社會制度進行再造和重塑，形成一種新的、穩定的和更符合現實的治理模式，本文將其稱之爲「勂/圈—寨」制度。

「圈」這一名稱，在清代擺夷土司官方組織撰寫的地方史料中大量出現，與「勂」一起用以界定、強調自身政權所統轄的土地與人群範圍。譬如

<sup>⑬</sup> 馬健雄，〈明清時期揮傣土司區域的非中心化政體與聯姻政治〉，頁19—32。

<sup>⑭</sup> 龍曉燕，〈勂、曼陀羅與大一統：滇西耿馬土司的國家化研究〉，頁31。

耿馬土司在《耿馬宣撫司禮儀課賦底簿》<sup>65</sup>的土司繼位祝詞中反復提及：「我們耿馬九勐十三圈上壩下壩的地方，祖祖輩輩都是父傳子、子傳孫的世襲相傳來治理，現在傳到您了。」<sup>66</sup>記載勐勐土司歷史的《勐勐土司世系》中提到：「全勐九伴<sup>67</sup>四圈，熱熱鬧鬧，人人稱頌罕練法，百姓官員齋僧獻佛，山區、壩區各處趕大擺。」<sup>68</sup>記載孟連土司歷史的《孟連宣撫史》中談到乾隆年間因宮里雁引發的中緬邊境戰亂時，文載：「消息傳到上下允，知道宮里雁的兵馬還在……十三勐九圈都集中兵力，開到上下允雲集，和宮里雁的官員和談。」<sup>69</sup>

<sup>65</sup> 該文獻是存於過去土司府衙內的一系列重要檔案，記載了耿馬土司禮儀規定（登基、提親、成親、互相拜訪等）以及課賦徵收的記錄，1950年隨土司出境外，1986年徵集回國，此後被翻譯成漢語，供編修地方史志所用。由於不同的底稿由不同的翻譯者在不同的時間譯出，根據筆者的整理，其中有兩份《底簿》最能確定其記錄時間、參考價值最高，一份是成書於同治年間、重抄於1915年的《耿馬土司課賦底簿》，1958年前後由中緬邊界調查組翻譯，由耿馬本地學者楊鑄於1998年整理出版；另一份是1932年手抄的《耿馬古代九勐十三圈的門戶錢和頭田及婚喪禮節等材料》，由中國科學院民研所雲南民族調查組耿馬傣族分組於1958年翻譯，又由楊鑄先生重新校對勘誤，記載了傣曆1279年（1917）9月6日全部的門戶銀、份田、禮物等收納的數量。這兩份檔案均收錄於1998年楊鑄編著的《耿馬歷史資料彙集·耿馬地方志史料叢書之二》中，為內部資料。另外需要特別說明的是，本文所使用的傣文史料，仰仗許多前輩學者、專家經年累月辛苦的收集整理。尤其是耿馬縣原縣志辦公室主任楊鑄先生，在耿馬地區傣文資料的搶救、保護、收集、整理、翻譯等工作上，憑藉其專業的知識和純粹的熱情，為後來者開闢了一條暢通的大道。可以說，本文能夠順利完成，最大的仰仗即為楊鑄先生於1998年編著的《耿馬歷史資料彙集》一書（後於2002年由耿馬地方志編纂委員會刊印並內部發行）。楊鑄先生通曉傣文、漢文，在1983—1985年間，為編纂《耿馬傣族佤族自治縣縣志》查抄了館藏的全部耿馬土司歷史漢譯稿，閱讀了各類傣文手抄本，並翻譯了部份史料，同時對其查缺補漏、校審更正，為每份史料的來源和翻譯情況進行了詳細的說明，最終形成《耿馬歷史資料彙集》一書，意義十分重大。可惜該書並未公開發行，本人也是2022年在耿馬收集材料時偶於友人處獲贈一本，但彼時楊鑄先生已去世多年，未能當面感謝並交流，深以為憾，特在此向讀者們介紹楊鑄先生對耿馬歷史研究作出的突出貢獻，以慰先人！

<sup>66</sup> 尹紹亭、唐立編，《中國雲南耿馬傣文古籍編目》（昆明：雲南民族出版社，2005），頁614。

<sup>67</sup> 伴，疑為其他文獻中的「辦」，為界定某種官職等級的副詞。如耿馬土司官僚制度中的「太爺」，傣語稱為「召法弄」，由罕氏家族出任，又分為「掌太爺」和「辦勐太爺」，其中「掌太爺」主管外交且為土司官的顧問，「辦勐太爺」主管內政事務，見南文昌（金奇），《耿馬志》（臺北：黎明出版社，出版日期不詳），頁47—48。

<sup>68</sup> 宋子皋著，刀永明等譯，《勐勐土司世系》，頁283。

<sup>69</sup> 刀派漢講述，康朗崗允記錄編著，刀永明等譯，《孟連宣撫史》（昆明：雲南民族出版社，1986），頁15。

漢文材料中的「圈」一字，根據謝遠章的考證，為「傣語歷來的一種漢語音譯」，是根據傣語「格溫（Gewen）」翻譯而來。孟連土司的「十三勐九根」和耿馬土司的「九勐十三圈」中的「根」與「圈」都是傣文中「gewen」的翻譯；另外老撾的「墾」和雲南省瀾滄縣謙糯區的「謙」也是格溫的又一種音譯，如《傣族社會歷史調查·西雙版納之二》稱「謙糯」為「圈亂」，準確發音為「Gwuen Luod」，即「格溫洛」。<sup>⑩</sup>同時，據筆者考證，「圈」在標準印刷體德傣文（德宏傣文）中寫作「ꨀꨣ」，發音亦為「gewen」；除「圈」外，還常被翻譯作「宣」、「軒」、「軍」等漢字。

「圈」和「勐」不僅只出現在民族史料中，在清代的官方文獻資料中也有跡可循，譬如在清嘉慶朝實錄中，記載了銅金和尚和孟連土司的糾紛並最終「佔去（孟連）三猛五圈」一事：

嘉慶八年……又九龍江外裸黑，向責成夷僧銅金管束，不許滋事。乃上年有江外裸黑楊金、羅小二滋事之案，復節次將孟連土司地界佔去三猛五圈，銅金轉欲還俗，懇請賞給頭頂戴，以便約束。以上二事，均邊關要務。<sup>⑪</sup>

再如，在成書約為道光初年的《嘯亭雜錄》中，記載了緬甸波龍銀廠的宮里雁因與緬甸頭領仇殺而率眾內附中國，後與孟連土司糾紛一事：

乾隆二十七年……宮里雁乞內附，寄住孟連地方，孟連土司刀派春遂赴猛尹收其兵器，戶索銀三兩，將其眾安插於猛尹各圈寨。<sup>⑫</sup>

其中「猛尹」即為孟連土司所轄之一勐，宮里雁奔來後其眾被安插於「猛尹各圈寨」，可見在乾隆朝時，邊疆土司所轄勐之下便可能存在「圈寨」的行政區劃，而清政府的統治者們（最起碼是一些相關官員）是可以在一定程度上理解擺夷土司地「勐一圈」的含義的，這樣一種層級式的行政或

<sup>⑩</sup> 謝遠章，《泰傣學研究六十年》（昆明：雲南民族出版社，2008），頁26。

<sup>⑪</sup> 《清仁宗實錄》（北京：中華書局，1986），卷112，嘉慶八年四月，頁494。

<sup>⑫</sup> 昭梿，《嘯亭雜錄》，卷5，〈緬甸歸誠本末〉。

地理區劃，符合王朝國家的行政邏輯，也便於內地的官員乃至中央的皇帝理解邊地內務。

事實上，「勐」、「圈」、「寨」確實是我們理解清代擺夷土司內部治理邏輯的關鍵。但和在揮傣歷史研究中被廣泛討論的「勐」不同，目前對於「圈」的內涵，尚少有學者進行詳細探討。過去的學者雖然注意到了擺夷土司地區「圈」的存在，但並未對其性質做詳細分析，也未深入探討其如何在「負擔」體系中發揮作用，一般將「圈」及「圈官」視作擺夷土司統治山地少數民族的一種政治手段，但事實上，「圈制」在支撐勐制延續的歷史中發揮了極大的作用，這在過去的研究中被長期忽略。

此前對「圈」的研究中頗具代表性的要數1958年雲南少數民族社會歷史調查組編撰的《傣族社會歷史調查材料7：耿馬地區》，其中對耿馬的「圈」及「圈官」進行了較為詳細的調查和記錄：

耿馬土司組織系統內的太爺、新爺是分片<sup>73</sup>、分圈統轄地方的。以耿馬土司內部官僚架構為例，耿馬土司為最高統治者，其下分別是太爺、新爺、郎爺，這三者也為世襲官職，需得土司冊封；再之下便是統治山區少數民族的圈官，屬南宋兩姓新爺掌管，圈官亦有大小，小圈官屬大圈官管理；最基層的統治者是「夥頭」，無世襲權，即村寨頭人。<sup>74</sup>

基於這些調查和研究，此後學界的論述中也一般將「圈」視作擺夷土司對所統治山區的一種行政劃分和統治手段。如馬健雄在論述瀾滄江山區族群時認為，他們過去處在土司「圈—寨」這樣一種山區社會體制下，圈控制不同的山頭，山頭中則有不同的寨。<sup>75</sup> 傣族學者南桂香《耿馬傣族》中所論：罕氏土司將聚居於山區、半山區的佧族及其他民族劃分為「圈」，委任其民族首領為「圈官」。<sup>76</sup> 罕燕《雲南臨滄傣族罕氏土司研究》指出：「圈」為山區，由若干村寨組成，「圈官」屬土司府與村寨之間的一級政治體系，管

<sup>73</sup> 意即管轄不同的勐。

<sup>74</sup> 雲南少數民族社會歷史調查組編，《傣族社會歷史調查材料7：耿馬地區》（內部資料，1958），頁49。

<sup>75</sup> 馬健雄，〈「佛王」與皇帝——清初以來滇緬邊疆銀礦業的興衰與山區社會的族群〉，《社會》，2008年，第4期，頁54—99。

<sup>76</sup> 雲南少數民族社會歷史調查組編，《傣族社會歷史調查材料7：耿馬地區》，頁67。

理地方事務。<sup>77</sup>總的來說，在此前學者的論述中，「圈」是一種土司用以管理山地族群的特殊政治體系，「勐—圈」是擺夷土司地分別管理「壩區」與「山區」的兩種相異的行政區劃。

事實上，這些論述對於「圈」的概念和界定存在一些問題。一是根據史料以及筆者的實地考察佐證，耿馬的「圈」並不特指山區，就在耿馬城邊壩區的許多寨子，都有其從屬的「圈」，比如現在位於賀派鄉的傣族村那棉寨，過去就曾屬於「召襪圈」；二是在歷史上的擺夷土司地，有許多類似「圈」的行政系統，譬如孟定劃數寨歸一「陶猛」管、勐角董土司劃數寨為一「左馬（角馬）」並委派官員管理等等，這些普遍存在的「類圈」的行政組織過去並沒有受到研究者的重視，其性質和功能需要進一步辨析；三是在過去被認為土司管控力難以到達的中緬邊境山區，也存在許多類似「圈」的行政區劃（第三節中將詳述它們和「圈」的淵源及同質性），譬如孟連山區「五佛五經」系統中的「經」、西盟山區的「角馬」、民國以後班洪所設置的「區」等等，學界對這些組織形成和運行機制的討論也是不足的。

這些問題為探索邊疆土司的內部治理情況提供了空間，同時促使我們思考這樣一種在土司治理區域，以「勐」或「圈」為基本行政單位的政治生態是如何形成的？以及同樣作為一種「村落聯合體」，「圈」和「勐」之間的差異在哪裡？接下來將以清代耿馬土司為例嘗試解釋這些問題。

## （二）耿馬的「九勐十三圈」及「勐」、「圈」在行政管理中的基本功能

根據《耿馬傣族佤族自治縣縣志》，乾隆時耿馬土司罕朝瑗將耿馬全境劃分為九勐十三圈（見附圖3），「九勐」包括勐角、勐董、勐短、勐省、勐永、勐撒、耿馬、勐旨、勐頗；「十三圈」包括悉尼、芒茂、空匹、軍烈、海島、海弄、娥德、軒崗、軒來、軍弄、芒孟、軍晚多、軍晚惡。<sup>78</sup>

考「九勐十三圈」一說，最早出現在成書於清代同治年間的傣文檔案《耿馬宣撫司禮儀課賦底簿》中，其涉及課賦的部份，標題由傣文直譯便是「耿馬古代九勐十三圈的門戶錢和頭田及婚喪禮節等材料（包括上壩下壩及城關鎮）——宣撫司勐耿馬土司衙門世代相傳不得遺失」；民國時，王建功在其所撰《耿馬一瞥》中亦寫道：「耿馬是土司地，歸順寧縣管轄……土司

<sup>77</sup> 雲南少數民族社會歷史調查組編，《傣族社會歷史調查材料7：耿馬地區》，頁168。

<sup>78</sup> 雲南少數民族社會歷史調查組編，《傣族社會歷史調查材料7：耿馬地區》，頁111。

將全土分爲九猛十三圈，設宣爺、叢長、管事、夥頭等頭目以管理之。」<sup>79</sup>方國瑜曾親身前往耿馬，他在《擺夷地瑣記》中也提到：「耿馬土司所屬有九猛，分封頭人爲頭目，各領一區稱太爺。乾隆間，罕朝瑗爲耿馬土司，封其弟朝金爲勐角勐董太爺……數代相傳，並以長子繼任太爺。」<sup>80</sup>

由此可見，「九勐十三圈」的說法至少在清代就已存在，但現存民國及之前的材料均未明確記載「九勐十三圈」就是乾隆時期罕朝瑗所設置。唯一能夠確定的是，在光緒八年（1882）之前，耿馬土司歷史上確實存在過一個「九勐十三圈」的時期，這也是耿馬土司勢力極盛的時期，因此才會在各類禮儀文本中頻繁重複這一說法。而到了光緒八年，勐角董的太爺罕榮高成爲勐角董土司（土千總）、勐角董脫離耿馬直隸鎮邊廳之後，劃走「四勐兩圈」（勐角、勐董、勐短、勐省、軍晚多、軍晚惡），後鎮康土司又劃走其中的勐旨和勐頗，此後耿馬土司曾經所轄的「九勐」在事實上不復存在。不過無論如何，九勐的位置和範圍也是可以全部確定的，每一個勐大致相當於今天的一個鎮的行政範圍，有明確的行政中心。

前文提到，前人研究一般將「圈」視作「勐」下一級的行政單位進行探討，並且只限山區，但令人疑惑的是，如果將「圈」視作「勐」的下一級行政系統，並且僅限山區，爲何從土司的統治立場出發，要特意在各類官方書寫中將「九勐」與「十三圈」並列？這種語義中帶有的明顯並列意味不應該被研究者模糊化，或代以簡單的「山區—壩區」二元分類進行理解。另外，相比「九勐」含義的確定性，歷史上耿馬土司地關於「圈」的記載一直在變動，耿馬不同的檔案中記錄的圈的數量、名稱都不盡相同。這要求我們必須重新審視「勐」和「圈」所承擔的責任和具備的功能，才有可能瞭解其本質。

《耿馬土司課賦底簿》是擺夷土司保留較爲完整的、記載對其屬地徵收課賦範圍及數量比較準確的歷史檔案，爲我們理解耿馬土司如何治理地方提供了豐富的材料，其中明確記載了「圈」和「勐」作爲一種行政單位承擔着繳納門戶銀、課糧、差役等人羣管理功能（見附表2）。

從這份同治手抄本可知，當年需上繳門戶課銀的「勐」與所謂「九勐」是完全一致的，即「正課一勐」一欄中的「勐角、勐董」等9勐；相對的，檔案中的「圈」則數量名目繁雜，少則4寨爲一圈，多則10餘多寨爲一圈，

<sup>79</sup> 南桂香，《耿馬傣族》（昆明：雲南民族出版社，2013），頁376。

<sup>80</sup> 方國瑜，《滇西邊區考察記》，頁50。

僅耿馬壩（下壩）就有8個圈，所謂「山區（洪海）」更是記錄了多達30個以上的圈，其中也包括上文的「十三圈」。

考慮到乾隆到同治年間耿馬土司領地範圍的穩定性，這些多出來的「圈」不太可能是向外擴張所發展出來的，只有可能是內部分化或一開始便存在的。那麼，不論從書寫還是事實的層面，將「九勅十三圈」理解為耿馬土司在清代的地理轄區，無疑都不準確。

因此「九勂十三圈」並不是一個純粹的地理概念，即「壩區」加上「山區」的領土範圍，而應被視作歷史上耿馬土司用以界定自己權力邊界的一個政治概念，其中的「十三圈」極有可能是在當時能被耿馬土司直接控制的、勢力極大的村寨聯合體，與其相並列的「九勂」，也不是研究者從外部視角所觀察到的、在整個土司地區用來控制所有人群的「勂制」的概念，而是處在平壩中、由種植水稻的傣泰民族先民所組建的數個集中的村寨所構成的、相對於「中心勂」的「附屬勂」的概念。這才能解釋土司為何要一直強調自己統治着「九勂十三圈」，因為這個概念界定的並不是地理範圍，而是自己能直接管控的權力範圍，這些權力包括直接任免村寨集合體的最高首領，並且施行徵兵、調糧、收稅等實際的行政手段。同時，這「十三圈」和其他只記載在課賦底簿中的其他「小圈」相比，應該有其不可替代之處。

這些特徵在這份整理出的表格中表現得非常明顯，其中反映出清代耿馬土司的第一個基本治理邏輯，即以「勂」和「圈」為行政單位，統一徵收各種課賦、派給各項差役。而從同治年間手抄本中「勂」和「圈」徵收錢財的數據對比，也能看出這兩個單位就財政收入對土司而言，其重要性是幾乎持平的：壩區當年上繳銀錢共6,464.8兩，山區共4,247兩，壩區略高於山區，但這是因為壩區的交稅單位比山區多，如果具體到一個勂或一個圈，其中徵收額最高的勂為勂角和勂董，均為630兩，最高的圈為悉宜圈（下轄4個寨），共772兩，圈反而略高，因此二者對土司的財政收入的貢獻在伯仲之間。就算加入其他徭役或者商課的數據變數，也很難在二者中分出高下：譬如雖然各個勂繳納了大量的課糧，但山區的圈卻承擔了幾乎所有的鴉片煙課，數額不可謂不大。

這可能暗指在某些歷史情境中，「勂」和「圈」具有類似的行政區劃級別。這不僅是因為單個勂和單個圈所繳納的銀錢數量趨平，形成了一種數據的可視化，更因為在處理一些「直轄地」時，檔案中的文本清晰地強調了該勂或該圈下轄的村寨名稱。例如勂簡壩和孟定上壩，都是距離中心勂（耿馬城）比較遠、但非常重要的壩子，一個佔據着通往孟定的交通要道，一個佔

據着通往鎮康的交通要道，對於這兩個勐，檔案中詳細列出了其下轄的所有村寨的名稱；與此類似的，悉宜圈擁有悉宜銀礦，是土司的重要財政收入來源，因此在檔案中，悉宜圈下轄的4個大寨所繳納的門戶銀也被詳細記錄。但在耿馬土司控制力沒那麼強的勐，比如此後獨立出去成為土千總的勐角和勐董，就沒有具體村寨的記錄，而單以「勐」作為單位繳納賦稅。這樣的一種記錄行為，在宣示土司治下「勐」或「圈」同為最基礎的繳稅單位的同時，也指向耿馬土司實際能控制到的人群。單從課稅徵收這一項來看，對中心勐來說，一個地理位置相對較遠的勐的重要性等同於其直轄的圈，因此在經濟功能上，「圈」和「勐」發揮的功能是趨同的。進一步地說，在耿馬土司地內部，勐和圈作為行政單位的作用也是趨同的。

### （三）「圈」的實際運行情況：山區與壩區

通過以上分析，我們發現「勐」和「圈」對於一個中心勐的召勐來說，其在賦稅和勞役攤派的需求上是趨向於同等重要的。同時我們也發現，無論是圈還是勐，寨都是其最基本的單元，也是徵收賦稅和勞役最基本的單位，即耿馬土司通過「勐/圈」制度對管轄範圍內所有寨子裡的人民進行統治和管理。那麼，擁有數個勐和圈的耿馬土司地內部的這種政權結構其實應該被修正為「勐/圈—寨」的文字表達方式，即「勐」和「圈」同樣都是由村寨所組成的村寨聯合體，並且都接受中心勐耿馬土司（「召賀罕」）的統一治理。「九勐十三圈」也並不是一個純粹的地理概念，而更偏向政治概念或作為一個政治實體的賦稅概念，「勐」和「圈」對於土司政治的重要性在實際運行中是同等重要的。那麼「圈」作為土司的一種行政區劃，在擺夷土司的實際治理中又發揮了怎樣的機能？下文將通過幾個「圈」的實例進行說明。

首先，一個中心勐可能確實要通過附屬勐來獲得其所轄各圈的課稅或者貢賦，但大多數情況中心勐是採用「直轄」的方式對圈實現治理的。所謂「直轄」，即土司直接委任「圈官」，圈官全權為土司催繳各類課稅、差役。

以直屬於耿馬土司的翁達圈為例，該圈現為勐撒鎮下設村寨，是佤族村寨。勐撒是耿馬的傳統「九勐」之一，理論上在土司統治時期翁達圈應該歸勐撒太爺所管，但事實並非如此。據《雲南耿馬、孟連、雙江佤族社會調查材料：佤族調查材料之五》，翁達圈在200多年前曾屬空匹圈管，後因翁達寨的夏家大新爺不滿圈官，告到耿馬土司處，遂從空匹圈脫離出來成為翁達圈，直屬土司管理，圈內各項課銀和負擔便不上交勐撒太爺，而直接交給耿

馬土司。翁達圈是新中國成立前耿馬地區經濟較為發達的一個山區圈，位於耿馬北部通往外地（順寧府城等地）的重要道路旁，百姓經營手工業和皮貨等，該圈內設有圈官、管事等，各寨有小夥頭、「白找」等頭人，歷史上共有12人當過圈官，在形式上不世襲，但事實上圈官、管事、大夥頭等主要官員都由當地的夏、蘇、李、阮姓輪流擔任，這些都是過去的漢族人，最初任圈官的夏大新爺是湖廣人，而沒有姓的佤族沒有什麼政治權利。<sup>⑧</sup>「圈官」由土司直接委任，「管事」則由圈官提名、土司批准委任，其下的夥頭由圈官直接委派。只有圈官有薪俸田（私莊），其他的管事等官員則沒有，只是每年領薪俸，當職年內不用繳納各種負擔。<sup>⑨</sup>這種圈官直接由土司委任的圈在耿馬並不罕見，根據《課賦底簿》，現屬鎮康縣的芒木、軍崗、軍弄和孟英等圈，都歸土司直管，其中被土司府分封的官，包括新爺、大軍勳（大圈官）、小軍勳（二圈官）、長爺、布軍、布廳、夥頭等，每年都是領土司衙門的薪俸。<sup>⑩</sup>

其次，雖然在被翻譯成漢文的土司官方史料中，這些地方官員都被記載為「圈官」，但圈官與圈官在圈內享有的權力也不是完全同質的，比如同是山區的悉宜圈，情況又與翁達圈有所不同。悉宜圈即今天耿馬縣勐簡鄉大寨村，同樣是一個佤族村（行政村）。前文已述，過去悉宜圈曾擁有悉宜銀礦，是土司的重要財政收入來源，同時也是耿馬土司主要的軍備地，其居民需要服「團兵」和「親兵」的差役，民國時常備隊有120人，因此過去的民族調查者也將該地稱作耿馬的「第一圈」<sup>⑪</sup>，可見其地位之重要。總結《雲南耿馬、孟連、雙江佤族社會調查材料：佤族調查材料之五》中對該圈的記載，可將悉宜圈與翁達圈的圈官進行對比（見附表3）。

通過對比可見，兩者雖都為圈官，職能也大體相似，但悉宜圈官明顯享有更多的司法權，且能夠收受實物納貢，並收繳應給土司門戶銀的一部份，實際在所管轄的地理空間內擁有的權力遠大於翁達圈官。同時，根據1958年

⑧ 雲南少數民族社會歷史調查組編，《雲南耿馬、孟連、雙江佤族社會調查材料：佤族調查材料之五》（內部資料），1962年，頁29。需要說明的是，雖然這些佤族沒有什麼政治權利，但他們往往享有對村寨內「祭神」權力的某種壟斷。

⑨ 雲南少數民族社會歷史調查組編，《雲南耿馬、孟連、雙江佤族社會調查材料：佤族調查材料之五》，頁29。

⑩ 楊鑄編著，《耿馬歷史資料彙集·耿馬地方志史料叢書之二》（內部資料），頁5。

⑪ 雲南少數民族社會歷史調查組編，《雲南耿馬、孟連、雙江佤族社會調查材料：佤族調查材料之五》，頁29。

調查組所述，悉宜圈官在圈內素有「小土司」之稱，這從一個側面反映出二者之異質。

以上是山區的情況。而在耿馬的壩區，情況又有不同。如前文所述，雖然目前尚無材料顯示壩區中有「圈官」一職，但耿馬壩區中存在圈的行政區劃是肯定的，以《課賦底簿》為例，其中記錄了許多壩區的圈所要承擔的課賦和負擔。這些圈實際上由各個新爺或朗爺們進行管理，其職責權力也近乎翁達這類圈的圈官們。

以距離耿馬城較近的允楞寨為例，在解放時該寨設有大夥頭、二夥頭和文書一人，大夥頭姓刀，是位朗爺，由當時的掌太爺（即太爺中最大官銜者、地方上的實際掌權人）罕華文（生卒年不詳，其兄弟罕華基於1897—1915年任耿馬宣撫使）親自委任，人稱「刀保長」。他除了管轄允楞寨的一切事務外，還管轄附近同在壩區的允海、芒帕等近20個寨子。就「刀保長」的履職情況來看，其官職由土司貴族委派，同時替土司向其管轄的村寨攤派各種負擔、雜稅和勞役；在此基礎上，土司賜給他一份夥頭田，免除其賦役租稅。<sup>85</sup> 值得注意的是，允楞寨在同治年間應屬於允楞圈管轄，允楞圈當時管轄8個寨子，<sup>86</sup> 但到了民國時期允楞圈作為一種行政區劃卻消失了，由被「刀保長」總管「更多數量的寨子」的形式所替代，這有可能是因為國民政府所推行的「保甲制度」取代了過去的「圈—寨」制度，當地的村寨迎來了一波行政調整。筆者曾在該寨進行田野調查，據其後人所述，民國時期刀家管這些寨子的時候，主要就是收錢、收糧，同時土司發給他幾十把土槍，用以組織武裝。

由此，壩區管圈的官員「新爺」、「朗爺」與山區「圈官」的職責，在許多方面是重疊的，比如被土司所委任、擁有私莊、免除各類負擔，以及擁有薪俸、替土司派款、徵兵、乃至管理各個村寨的夥頭等等。但在實際生活中，壩區圈一級官員的權力更小，在名義上官職也無法世襲，而如悉宜這樣的山區圈官，都是世襲官職的。同時，由於許多管壩區圈的新爺和朗爺都住在城裡，因此他們和村寨的日常聯繫可能不像山區圈官們那麼緊密，但他們仍可支配圈內的百姓為其服勞役。

綜上，本文認為，清代史料中耿馬土司地的「圈」，並不僅是指一種地理行政區劃，更是土司所規定的一種行政級別，這個級別介於「太爺」（土

<sup>85</sup> 雲南少數民族社會歷史調查組編，《傣族社會歷史調查材料7：耿馬地區》，頁129。

<sup>86</sup> 楊鑄編著，《耿馬歷史資料彙集·耿馬地方志史料叢書之二》，頁2。

司貴族—絕對血緣關係)和「夥頭」(村寨頭人—村寨自治)之間,實際上爲非罕家(土司血緣集團)的異姓所世襲,受到土司的冊封;而從內部結構上看,「圈」和「勳」具備結構上的共通之處,都是由數個村寨所組成的共同體,因此站在召勳的角度進行行政設置時,具備相當強的可操作性。同時,有無「圈官」之名並不影響該行政系統在地方上的運行——在真實世界中,圈內百姓也不會稱呼「圈官」爲「圈官」<sup>87</sup>,百姓們日常稱其爲「召法」、「朗爺」、「新爺」甚至「土司」。重要的是,「圈」的職能和性質是固定的,「圈官」的權力也是類似的:佔有一定土地,即私莊(薪俸田);被免除了作爲個人向「召勳」繳納課稅或勞役的義務;承擔軍事動員的職責;享有一定的司法權。(耿馬擺夷土司政權結構及圈層權力系統見附圖4)

那麼耿馬土司在史料中一直強調「九勳十三圈」的意圖就呼之欲出了。即這並不僅是一個地理概念,更多的是其行政權力所能觸及的政治區間。正如「勳」並不僅指一個壩子,而是根據召勳權力的大小用以界定「召」的統治範圍(單個小勳或數個小勳的集合)一樣,「圈」也並不僅指某些寨子或山區的地理範圍,而是某個「圈官」或「新爺」甚至於「山地頭人」行使權力的政治範圍,其實質是一定數量的村寨被規定結成的聯合體。由此,「勳/圈—寨」作爲一種行政系統在耿馬擺夷土司地區無疑是存在過的,在這樣一套體系中,符合土司標準的管理者脫穎而出,被冊封爲「朗爺」、「新爺」或「圈官」,行使被土司賦予的正式官員職權。

更進一步的,我們有理由相信,耿馬這種形成了固定行政系統的規章制度,是從乾隆朝中緬衝突之後開始逐漸確立的,這也許能解釋爲何在民間廣泛流傳的說法,是罕朝瑗在乾隆時期劃定了「九勳十三圈」。在乾隆朝中緬衝突時(1765—1788),中央和邊地土司的交互非常頻繁且深入,耿馬土司擔當的職責和發揮的功能也非常重要,時任耿馬土司罕朝瑗的兄弟罕朝璣,因在戰爭中表現出色,被授土把總一職,並賞給五品頂戴花翎。<sup>88</sup>與戰爭相伴而來的,是徵兵、徵糧、重新分配各種資源等一系列社會動員行爲,這要求當權者對治下人民必須擁有強有力的人身行爲及意識的管控。在中緬邊境

<sup>87</sup> 筆者認爲,「圈官」更多的是後來民族調查工作者用在書面的一種翻譯用語。

<sup>88</sup> 「耿馬土把總罕朝璣奉旨賞五品頂帶給與花翎,以守備題補。」參見《清高宗實錄》(北京:中華書局,1986),卷851,乾隆三十五年正月,頁403。

封閉期間，<sup>99</sup> 耿馬土司必須控制其治下的人民，以完成對中央王朝所承擔的「戍邊」職責。但人民如果僅依附於「寨」，是很難確定其政治屬性的，即就族群屬性來說，一個耿馬土司治下邊緣地區與緬甸交界的寨子的普通人，其國別身份具有較強的流動性，譬如在參與重要信仰活動時，即便邊界封閉，他也可以通過某些手段加入到緬甸一側的集體佛事活動中，從而具備身體、政治上的「雙重性」；而一旦他加入到「圈」的體系中，他個人的「內外」屬性就被確定了，由土司（召賀罕）所總領的政治活動能夠非常輕易地與其日常生活產生交互，如被徵兵和上繳課賦等各個方面。召勐在成為土司之後，必須盡其所能擔負起對國家的責任，不斷地擴大自己的政治影響力，譬如在筆者的另一篇有關清末耿馬地區信仰儀式「念大經」的論文中，提出該儀式在歷史上經歷過幾次變形，最後的一次是20世紀30年代，耿馬面對與英屬緬甸爆發衝突及劃界之事件時（「班洪班老抗英事件」），開始將山區的佉族頭領邀請過來共同祭拜「勐神」、參與關門節期間的佛事活動，最終形成了「念大經」這種特有的重大地方信仰儀式。從這點來說，「圈」在戰爭及戰後重建、乃至各種衝突中，其組織和動員人群的強大功能是不容忽視的，這也許是為何「勐/圈—寨」體系在耿馬這個作為中緬衝突前沿的土司地如此凸顯的原因。

#### 四、「勐/圈—寨」制度的時空延續

在上一節中，筆者具體分析了耿馬土司對勐制進行再生產的方式，指出最遲在清中後期耿馬土司將其改造成一種固定的「勐/圈—寨」制度，通過其對當地民眾進行賦稅、勞役的攤派並穩固政權。在這一節中，筆者將通過討論「勐/圈—寨」制度的內部邏輯和性質，包括權力結構和價值規範等，進一步探討清末至民國這套制度在區域內可以良好運作和不斷被各類地方能動者複製和使用的歷史過程，從而指出這種制度複雜的文化內涵和其支撐清末至近代一種邊疆秩序得以形成的內在邏輯。

---

<sup>99</sup> 根據楊煜達對清緬衝突的研究，清政府明文下令對滇緬邊境的經濟封鎖始於乾隆三十三年（1768），至乾隆四十一年（1776）止，但實際阻礙兩方經濟交流的封鎖長達20餘年。楊煜達，《乾隆朝中緬衝突與西南邊疆》（北京：社會科學文獻出版社，2014），頁130—148。

### (一)「勐/圈一寨」彈性的邊界：召勐權力向非血緣群體的分讓

通過前文的分析，本文認為，在某地勐制建立之初，其社群組織的規模是比較小的，其政治結構必然也不複雜。譬如耿馬在祭祀三尖山武神的禱詞中提到：「我們傣家的始祖從勐卯來時，只有七家人、七兩銀子，在此開荒耕種，建立家園。」<sup>⑩</sup>在這樣一個社群組織裡，召勐們最早只是作為「村寨首領」領導群眾，當人口逐漸增加、開始分立新寨時，最初的勐制依靠村寨之間層級性的聯繫產生了。<sup>⑪</sup>而最早管理權力的分讓，是在血緣集團內部進行的，也就是召勐委派其兄弟叔伯或妻舅一方的親戚去管理分立出來的新寨子。以一些內部組織較為簡單的擺夷土司為例，我們能清晰地看出這個過程是如何發生的。

勐拉土司是清乾隆時受封的世襲勐拉土外委，位於現雲南省金平縣。其在近代的政治體系，據《雲南省傣族社會歷史調查材料9：孟連滄源和金平傣族地區》記載如下：

勐拉土司統治時，土司稱為「刀勐」，將河谷部分劃為八個小領地，俗稱「八大寨」。每寨有一位「刀彎」，（漢語）稱為「寨官」，皆由土司的叔伯兄弟或妻舅一方的親戚擔任，享受一定的俸祿並領轄一個村莊。「刀彎」居於勐地<sup>⑫</sup>，實行遙領，並委任傣族管莊<sup>⑬</sup>一人，為刀彎辦理具體事務。

……

但當小寨人戶增多，發展成獨立的大寨後，便分設寨官。八大寨有相對獨立性，寨內事務由寨官處理，土司無法過問。寨官係世襲，如變動寨官，須向土司同意備案。

……

對山區各民族的統治：山區劃分為不同的領地，設寨官，但寨官住在勐上，寨官聘任本族人任管莊，傳達執行寨官的意志。在

<sup>⑩</sup> 耿馬文史資料委員會編，《耿馬文史資料·第三輯》（內部資料，1992），頁155。

<sup>⑪</sup> 新寨一般是更為年輕的人們所建立的，與老寨天然具有某種層級高低的關係。

<sup>⑫</sup> 即召勐所在的中心城區。

<sup>⑬</sup> 管莊，官職名，在村寨中負責具體事務的官員。譬如每到要上交賦稅的時候，就是由管莊組織該次應該出勞役「負擔」的青年們將糧食及其他貢賦等實物送到城（勐地）中的刀彎家裡，由其清點，再交到土司府衙。

苗、瑤和哈尼族中委任頭人，作寨官的代理人，寨官亦稱莊主，他們則自稱小土司。<sup>94</sup>

傣語中，「刀」通「召」，「刀勐」即為上文中的「召勐」，而「彎」是村寨的意思，「刀彎」直譯就是「寨官」。上面這段材料揭示了一個小勐向一個大勐發展的一般邏輯，以及「召」們如何將非血緣群體編入自身統治體系的過程，即：一個勐最先為幾個村寨的共同體，由有血緣關係的兄弟分別管理，而當這些村寨逐步發展、人口增加、分裂出新寨後，要新設寨官，新設的寨官由先前的寨官所統領，這樣就形成了類似上文所見「勐/圈（大寨）一寨」的結構。而在原本就擁有村寨聯合傳統的山區，這套制度依然可以施行，原本的頭人雖然和召勐最早沒有血緣關係，但他們依然可以擔任「管莊」，只不過要受到寨官（召勐血緣群體）的管轄，並被拉入以「土司」敘事為特點的擺夷土司制度內部。

通過對耿馬土司治理實踐的分析我們發現，和第一節中展示的、早期勐制擴張中召勐們僅要考慮以兄弟血緣關係去組織和管理簡單的少數幾個村寨聯合體不同，明中期以後到清代，在召勐們被王朝冊封為土司並逐步穩固政權的過程中，其面對的是地方上日益複雜的人群和政治關係：由於山地的開發、人口的增加、清緬衝突種種外部壓力<sup>95</sup>，擺夷土司在獲得大一統王朝體系中地方秩序的管理者的身份後，在王朝國家中最重要職責便是「看守藩籬」，而為了承擔起這份職責，對於地方上人群的整合就顯得尤為重要和迫切。這意味着召勐們在實際的治理過程中必然要重新考慮權力的分配問題，即將國家授予的「土司」的權力分配給非血緣群體，也就是過去某些已經集合成村寨聯合體或之後被納入到土司統治之下的首領們，以保證其疆域和統治的穩定性。

雖然這種分讓權力的具體過程很難考證，但官員「獲得姓氏」無疑是其中非常重要的節點。我們注意到在歷史上，擺夷土司治下的人群很少擁有「姓氏」，尤其是在「滾」（傣語「人民」之意）的階層中，直到現代很多都是無姓氏觀念的。根據田野調查，過去傣族的命名方式一般以出生順序為

<sup>94</sup> 雲南少數民族社會歷史調查組編，《雲南省傣族社會歷史調查材料9：孟連滄源和金平傣族地區》（內部資料），頁61—63。

<sup>95</sup> 這部份背景可參見：朱迪，《耿馬擺夷土司及其與國家關係研究》（昆明：雲南大學未刊碩士論文，2016），第二章第一節「耿馬擺夷土司設置及耿馬地區開發」。

依據，譬如曾經進過寺廟做和尚的男性，被稱為「賀」，老大稱「賀岩」、老二稱「賀依」，「岩」在傣語中是「一」、「依」在傣語中是「二」的意思，以此類推；而無法進入寺廟的女性則一般名字為「葉」（老大）、「玉」（老二）、「安」（老三）等，就傣語來說，其實只是和男性姓名之「一、二、三……」音調不同。

但是，只要進入擺夷職官體系中的人，都是有「姓」的，這點之前的研究者也多有闡述。譬如《耿馬文史資料·第二輯》中就明確認為：「耿馬傣族……均以官職稱謂為姓，世代沿襲。隨着官職世襲與否，逐步分化為官家姓氏和百姓姓氏。」<sup>96</sup>以耿馬土司為例，土司姓「罕」，「罕」為「黃金」之意，只有土司的血親才能用「罕」姓，其出處就是過去揮傣族群對統治數個勐的「召」的稱呼「召賀罕」（「賀」是頭部的意思）；罕氏土司最重要的官員家族為「南」和「宋」，「南」意為「住在靠水的地方」，南家是協助土司管理軍事的官員，「宋」意味着「居住在高處」，宋姓是協助土司管理政治、外交、行政等職責的官員。<sup>97</sup>南桂香也在《耿馬傣族》中寫道，「金」姓的來源是官職名「召罕」、「陶」姓來源是村寨頭人的官職名「陶勐」、「俸」姓來源是武官的官職名「混俸」等等。<sup>98</sup>而在近代，耿馬土司地區所見的「圈」，全部由非罕姓的頭人管理，譬如上文提到的悉宜圈的「馬」姓和翁達圈的「夏」姓。本文無法一一考證其姓氏來源，但有一點基本可以肯定，這些圈官在獲得姓氏的同時，也獲得了在「勐/圈—寨」中合法的管理權（或者可以這樣認為，擁有姓氏是取得管理權的前提條件）。筆者尤其注意到，一些材料顯示，在土司委任官員時，會為其賜名（下一節詳述）。權力向異姓群體的分讓，即為「勐/圈—寨」制最重要的特點之一。

事實上，一旦這些召勐們開始接觸到更複雜的人群，他們的官僚系統就必然要開始擺脫過去那種完全依賴於血緣關係建立起來的傳統勐制，村寨聯合體的管理者們既可以是土司（召賀罕）的血緣集團，也可以是非血緣關係的部落頭人。在本文所討論的區域內，人群的流動性和複雜性都相當大，因此，一種政治制度能夠很好地落地並延續，其最重要的特點一定是其邊界具備相當的彈性空間。

<sup>96</sup> 耿馬文史資料委員會編，《耿馬文史資料·第二輯》，頁51。

<sup>97</sup> 耿馬文史資料委員會編，《耿馬文史資料·第二輯》，頁51。

<sup>98</sup> 南桂香，《耿馬傣族》（昆明：雲南民族出版社，2013），頁252。

這種彈性不光表現在制度的擴張方面，也表現在某些歷史時期制度的調整中。許多勳在建立發展過程中，由於管轄地域範圍的擴大而產生了權力的分讓，但在某些勳，也存在召勳們因為領土的收縮和實力的減退而將權力從低級官員們手裡收回的例子。以和耿馬土司關係較近的孟定土司為例，<sup>99</sup> 該土司最早為明初所置孟定禦夷府，明正統至萬曆置左都督府，萬曆後改為土知府；孟定土司曾經十分強盛，但在之後和耿馬及其他土司的爭鬥中勢力逐漸衰減，領土範圍不斷縮小，尤其是清緬衝突時，「孟定土司罕大興，當木梳夷匪借道往搶耿馬時，既不能率兵抵禦，又不能通知耿馬」，於是「……將罕大興並家口按律遷往江寧省城安插」。<sup>100</sup> 此後，耿馬趁機吞併了原領土北部邊界從「大梁子山」直到孟定壩東部的一大片區域（俗稱「孟定上壩」）。現在的孟定成了耿馬縣的一個鎮。孟定鎮從地理環境上看幾乎全為平地，也就是壩子，居民也基本以傣族為主，沒有耿馬那麼複雜的人群。孟定土司建國初期內部的行政架構，據耿馬縣孟定區傣族社會歷史調查材料載：

地方事務的具體管理者是「陶勳」及大小夥頭，陶勳管數寨，範圍約為現在的一個鄉，大小夥頭管一寨或數寨而受陶勳指揮，他們都是由土司委派的，但都沒有一個行政機關名稱……陶勳並不直屬於太爺、新爺等，……平時陶勳是和土司直接聯繫的。

據說孟定在很早以前也和耿馬一樣分片分圈治理，後來因領域範圍縮小，安插不下，故各地均屬土司直接管理。土司衙門裡的太爺、新爺並沒有什麼職權的分工，凡是罕家的男子，都是太爺，有能力者出面抓權，稱掌太爺，無力者則混在群中，吃一份祿田而已。新爺多為刀、金二姓……他們的職務雖規定不世襲，但實際上是世襲的。<sup>101</sup>

由此可見，在孟定，由於「召勳」能管理的地區縮小、人群減少之後，無法「分區、分片治理」，於是開始採用比較接近早期勳制的「直接管理」方式。當然在孟定土司也有向非血緣群體分讓權力的表現（刀、金二姓），

<sup>99</sup> 二者的關係可參閱：朱迪，《耿馬擺夷土司及其與國家關係研究》。

<sup>100</sup> 《清高宗實錄》，卷822，乾隆三十三年十一月，頁1157。

<sup>101</sup> 雲南少數民族社會歷史調查組編，《傣族社會歷史調查材料7：耿馬地區》，頁112。

但也形成不了如耿馬的「圈」這種中間層級的行政單位。但不可否認，在擺夷土司內部，有一部份氏族擁有世襲權力，且這個權力的獲得並不以和召勐的聯姻為前提，這部份氏族很有可能就是早期加入到勐制之中的村寨聯合體的首領家族。

## （二）制度中共享的價值規範：「大印」與「禮物」

在探討了「勐/圈—寨」內部的權力結構之後，本部份進而討論這種制度在施行過程中所涉及的一些重要的象徵物，主要為「大印」與「禮物」，意在證明「勐/圈—寨」制度不僅是依靠行政的強制力運行，還依賴於區域內共享的價值規範。這些象徵物之所以重要，是因為它們共同體現了地方社會的實踐者構築一套「正統話語」的努力。

首先是對「大印」（或「金印」）的討論。除私印外，沿邊擺夷土司（召賀罕）使用的印主要有朝廷賜下的官印和緬甸所賜的「須彌山」印兩種，這裡主要討論的是朝廷賜下的官印，該物是滇緬邊境區域非常重要的文化象徵，也是各類歷史文本中頻繁出現的至高權力象徵物。《泐史》的開篇即載：「叭真……則製發一虎頭金印，命為一方之主，遂登大寶，稱景龍金殿國至尊佛主。」<sup>102</sup> 傣族地區一般將土司稱為「掌印官」、土司夫人為「印太」，稱掌權的太爺為「護印」，即從此「印」而來。

筆者認為，「印」最重要的功能是對「合法性」的確認。這種「合法性」表現在兩個方面：一是當權者權力來源的合法性，二是當權者權力使用的合法性，後者由前者衍生而來，又緊密結合。

「大印」最初是由中央王朝在冊封土司時所賜予的重要憑證，並且在新土司承襲之時又收回舊印、頒發新印。中央王朝冊封土司的禮儀自明代開始形成，到清代完善。明初規定土司襲職必須「赴闕受職」，到天順時取消「赴闕受職」改為「就彼冠帶」，在清代土司一經授職，即頒發印信號紙。<sup>103</sup> 〈明史·雲南土司傳〉載：「孟定……永樂二年，孟定土官刀景發遣人貢馬，賜鈔羅綺。遣使往賜印誥、冠帶、襲衣，復頒信符、金字紅牌。四年，帝以孟定道里險遠，每歲朝貢不便，令自今三年一貢，如慶賀謝恩不拘例。」<sup>104</sup>

<sup>102</sup> 李拂一編譯，《泐史》（昆明：國立雲南大學西南文化研究室印行，1947），頁1。

<sup>103</sup> 龔蔭，《中國土司制度》（昆明：雲南民族出版社，1992），頁119。

<sup>104</sup> 《明史》（北京：中華書局，1976），卷313，〈雲南土司〉，頁8082。

「大印」最初的功能，是對本地首領權力合法性的確認。因此在該區域內的各類傳說故事中，不同的主體紛紛圍繞「大印」進行複雜的角力，而每逢地方遭動亂，首領們最首要的工作就是爭奪「大印」。地方廣泛流傳的傳說中，佉族之所以居住在山上，就是因為傣族的祖先設計騙走了佉族祖先的「金印」，佉族從而實力大減，只能被迫居住在山上。再如一篇耿馬人自己編寫的《耿馬簡史》<sup>⑩</sup>中，就詳細記載了勐角董的召勐在攻打了耿馬城之後，和耿馬土司圍繞大印進行爭奪的經過：

到薩嘎列1230年（西元1868年——筆者注）2月23日，勐董太爺得知罕楞法（時任耿馬土司罕榮升——筆者注）住勐永，就說耿馬是我們佔住了，可是沒有土司大印，連南、宋兩家紳士也住勐永。勐董太爺要同罕楞法要耿馬土司大印，事先商議時，一個說：「再發兵去打罕楞法。」一個說：「採取討印的辦法。」勐董太爺無計可施，商量請卜卦先生看卦後說：「搶是不行，要善討才好，討來大印後，還是要請耿馬土司搬回來，招待他們，他們以後才不會遠走呢！」

……

罕楞法得知坐鎮耿馬城的勐董太爺來討印，立刻召集南、宋兩家官員來商議。……大家又去找占卜先生看卦，看給與否。結果先生破卦底後說：「不要緊，印給他們，不給是不得，大印就是他們拿去也不會長久的，兩三年後它又會回到我們手上來，連帶地方也會回來哩。」……勐角董得印後，回到耿馬城，心裡很高興，就去勐永請罕、南、宋三家回耿馬，說：「我們都是侄兒男女，分給田地，分封給村寨地方，夠吃、夠用。」<sup>⑪</sup>

無論這些敘事實實與否，在當地關於權力更替的各種歷史書寫中，「大印」確實處在敘事的中心地位。在滇緬邊境的文化語境中，所見之歷史文本中某首領的發兵皆常出於「仇殺」或「爭奪地盤」，且歷史書寫者極少對其

<sup>⑩</sup> 本文獻為楊鑄先生從耿馬縣委辦公室卷宗中整理而來，原作者為建國後耿馬縣的某位政協委員，因為原文為傣文，所以推測作者是傣族，但具體是誰楊鑄先生並未標注，後續筆者將就此求證相關人員。

<sup>⑪</sup> 楊鑄編著，《耿馬歷史資料彙集·耿馬地方志史料叢書之二》，頁67—68。

進行道德層面的指摘；但在出兵之後，首領們無一例外地必要爭奪「大印」，並且通常是在「徹底打敗對方」和「只拿大印」之中選擇後者。之所以會產生諸多圍繞「大印」所進行的權力爭奪的歷史敘述文本，其背後折射的是一種長久以來深植在西南人群觀念中，對「大印」持有者本身統治合法性的認可，其傳統或可上溯至〈史記·西南夷列傳〉中漢朝對滇王所授之金印。<sup>107</sup>

但是在實際的歷史中，「大印」背後的「合法性」邏輯逐漸從一種來源的「合法性」偏移到使用的「合法性」場景中。王朝頒賜的「權力物」成為地方禮儀重要的一環。地方的能動者們紛紛自己製作「大印」，只是因為他們認為這是彰顯自身合法性的必要手續，這個現象引導我們思考其背後的文化機制。譬如下面這份乾隆三十四年（1769）滇緬交界猛拱頭人混覺的口供，能生動地展示當地人對「大印」的看法：

土司渾覺供：

我今年十八歲，勐拱地方被緬子百般糟蹋，實在受不得，所以眾頭目商量差脫猛烏猛到天朝投降，迎接天兵進來剿了緬子，以除地方上的害。

……

詰問：你交脫猛烏猛遞到騰越州的文書上有個印信，這還是銅印木印，是幾時傳下的？

供：我們猛拱地方原有中國頒給的銅印，後來被火燒了，聽得老年有一個和尚他說印信是少不得的，他就用銅鐵錫三樣鑄了一個，仿佛從前印信的大小，字畫卻不像從前的印了。<sup>108</sup>

從這段材料有關「印」的對話可知，猛拱這個地方應當不是被清廷正式冊封的土司（如果是也不會有此一問），當地的頭領自述經受不住「緬子」的騷擾，要去「投天朝」，於是在寫給騰越州的文書上蓋了自己刻的印。由此往細處思考，難道他是否為中國正式封賜的土官，清廷的官員無法證實嗎？當然不是，查閱檔案或詢問其他正式土司，清廷的官員一定有辦法確

<sup>107</sup> 「大印」或「金印」不僅是在滇緬邊境的社會中非常重要，據筆者所知，在西南其他少數民族存在被設治土司之區域，譬如大涼山的彝族地區也相當重要，因此筆者認為其背後有一套非常悠久的歷史傳統。

<sup>108</sup> 「副將軍阿桂奏將勐拱土司渾覺供單貼簽呈覽片」，清乾隆三十四年九月二十八日，中國第一歷史檔案館藏，軍機處滿文錄副奏折03 - 0183 - 2333 - 004。

認。那麼他為何還要做出在清廷看來是「冒領土司」的事？對支撐其行為的邏輯的最合理解釋就是，因他認為只要有「印」這個物件（無論是不是真的），就能證明自身作為本地統治者的合法性和與中國歷史上的關係，哪怕這在清廷看來並不「合法」（所以混覺才遭到了阿桂的審問）。由此，「印」來到滇緬邊境之後，已經部份脫離它所產生的最初的語境，被當地人單獨賦予地方性的文化意涵。

根據筆者搜集到的材料，「大印」在「勐/圈一寨」中的主要使用場景（也就是所謂的「開印」）是在召勐們所簽發的各類公文的正當性確認上，譬如清代發給圈官的「執照」、民國以後出現的「委任狀」、擺夷土司署衙內所藏各類文件底本（耿馬的課賦底簿），以及最重要的，在進行「勐/圈一寨」內部的賦役攤派時發的通知單（耿馬謂之「發紅票」）上是要加蓋印章的。<sup>⑩</sup>

以「委任狀」為例，《中國雲南孟連傣文古籍編目》中收錄了一份傣曆1308年（1942）孟連召勐（召賀罕）任命召扁為「茶一區（圈）總管」，並為其改名為「召朗汪」的委任狀，上蓋兩印，一為王朝所賜孟連土司方印，一為緬甸所賜之圓印（見附圖5）。<sup>⑪</sup>

另有一份以傣語寫成的「委任狀」，被翻譯成漢語後，全文如下：

#### 委任狀

現在正是××月日，開印的時候到來了。你是個知前懂後的人，應該長久的來辦村寨的一切公事。

當官的我就該委任加封你為村長，賜名借約相，從今以後要忠誠為村寨百姓辦事。好事要知，壞事要看，如何使人口勝旺增長、村寨平安，又須做到口甜言蜜，會說會講。

如有少爺公子各級長官到來，又須很好侍奉，各項官租稅收、大事小事又須作好。今後會有加級升官。

中華民國三十七年五月六日

勝弄勐換委<sup>⑫</sup>

<sup>⑩</sup> 這些材料散見於耿馬縣檔案館、孟連縣博物館之實物收藏。

<sup>⑪</sup> 尹侖、唐立、鄭靜編，《中國雲南孟連傣文古籍編目》（昆明：雲南民族出版社，2010），頁173—174。

<sup>⑫</sup> 原件為1958年雲南調查組所手抄漢譯文件，藏雲南省社科院圖書館。

這些材料表明，「委任」必要「開印」（使用大印），這二者不僅是在實際使用上處於同一場景，事實上在地方的禮儀系統中也處於同一場域，即擺夷土司及當地各類人群都對「印」代表的「絕對的權力」認可，並且在「開印」和「委任」的過程中，完成了制度內權力流轉的確認。後文將會繼續展示這點，並且這些材料也佐證了本節第一部份的觀點：獲得名字是擺夷土司行政體系中官員的必經手續。

最初獲得「大印」的地方首領們，通過在各項管理制度中對「印」不斷使用強化着「大印」權威的同時，更使「印」逐漸轉變為一種可以脫離原本產生的語境而單獨存在的神聖之物，這就使其帶着這樣的文化內涵進入各方勢力可以角逐的公共領域，由此才會出現勢大者「非法」攻打土司後，搶奪「大印」即可在當地「合法統治」或者「私自刻印」即可證明自己統治者身份的意識形態在該區域流傳開來。

在當地社會中，除了「大印」富有豐富的象徵意義外，還有一種相當重要的禮儀，就是以圈（或寨）為單位同土司府之間進行的週期性的禮物交換，這類禮物交換的實質同樣也是制度內權力關係和等級的不斷確認和鞏固。在該制度中，禮物的往來表現出兩個非常突出的特徵：一是禮物交換時所不斷體現出的、在當時情境下的社會文化意涵，二是送禮單位基於「勅/圈—寨」中的層級地位被中心勅規定了禮物往來的規則。

上文提到，在耿馬的「勂/圈—寨」制度中，被耿馬土司所管轄的各圈各勂，除了義務繳納的課銀和承擔的勞役外，還有「貢賦」一項（見附表2），但要特別指出的是，這裡所謂「貢賦」也並非全然是「朝貢體系」下、中國古代的「貢賦」之意，而是一種地方性的節日禮物的流動。從材料來看，這些貢賦基本都發生在4個重大節日，即堆沙節（西曆4月傣曆新年）、關門節（西曆7月佛教節日）、念大經（西曆8月地方性節日）、開門節（西曆9月佛教節日），《底簿》中更是明確記載了如「安雅，堆沙節送松明10挑……；芒伍，10月念大經時送蜂蠟4甩；科且，堆沙、關門、念大驚、開門，每節送芭蕉40臺」等等。<sup>112</sup> 因此本部份要討論的禮物，首先被界定在該社會週期性的節日活動之中，本質是一種社會禮儀的呈現形式。

這些節日相關的禮物往來，背後隱含的是區域內一套基於南傳佛教價值觀的構築與實踐，這也體現着初期勂制向「勂/圈—寨」的演變。簡單來

---

<sup>112</sup> 楊鑄編著，《耿馬歷史資料彙集·耿馬地方志史料叢書之二》，頁11—27。

說，在該區域勐制建立的初期，南傳佛教還未傳入，<sup>⑬</sup> 當地最重大的宗教儀式就是「祭勐神」。<sup>⑭</sup> 在祭祀勐神之時各勐要互送禮物，「相互間祭勐神從古以來就是這樣，每年互送祭勐神小禮三次，最後一次叫做賀尙漢福（墊滿席銀錢禮）」。<sup>⑮</sup>

但在「勐/圈一寨」的制度建立之後，其內部的禮物流動，則與佛教節日緊密聯繫了起來。換種說法，雖然重大節慶贈禮的地方性禮儀的邏輯不變，但禮物流動背後的文化意涵已經改變，一些擁有固定名稱的禮節可以幫助我們更好地理解這點。這裡以「雞蛋禮」為例進行說明。

所謂「送雞蛋禮」是在傣曆10月（西曆8月）中旬「念大經」節日中，以孟定上壩為代表的一些圈呈贈給耿馬召勐的禮物和進行的儀式過程。「雞蛋禮」的內容物包括雞蛋1碗和銀杯1只，其之所以特別，是因為該送禮的過程明顯呈現出一種儀式性質，其在送禮時有被規定了的祝詞和答詞，同時，召勐不用對「雞蛋禮」進行回禮。祝詞由前來送禮的圈官所念，如下：

我出頭露面領百姓某某跪拜於您金足下。尊貴的某某法不辭勞累誠心接待百姓某某，我們喜歡不盡，按禮節某某帶來的禮物，為您某某法叫魂，願您長命百歲……富庶平安。

答詞則由召勐（或負責接待的官員）所念，如下：

現在我是專心誠意來接見某某百姓，還有某某帶領某某寨的某某，……依照地方習俗禮儀，由某某領着來向我送禮叫魂。我自己也要長命百歲……我也祝大家好吃好在，歡樂富有，糧食豐收，金銀增長……事事吉祥如意。<sup>⑯</sup>

<sup>⑬</sup> 根據地方廣為流傳的說法，耿馬的「佛」（南傳佛教）是其四世祖罕邊法在位時，由耿馬的平民自緬甸的景棟迎回來的，時間是1465年。可參考顏思久，〈耿馬縣小乘佛教〉，載《雲南少數民族社會歷史調查彙編（五）》（昆明：雲南人民出版社，1989），頁343。

<sup>⑭</sup> 關於「祭勐神」這一基於勐制進行的傳統宗教儀式，前人論述頗多。可參考田汝康，《芒市邊民的擺》（昆明：雲南民族出版社，2008）；朱德普，《傣族神靈崇拜覓踪》（昆明：雲南民族出版社，1995）等。

<sup>⑮</sup> 尹紹亭、唐立編，《中國雲南耿馬傣文古籍編目》，頁623。

<sup>⑯</sup> 以上兩段引文見尹紹亭、唐立編，《中國雲南耿馬傣文古籍編目》，頁617。

從這段材料可知，送「雞蛋禮」這種行爲，本身不僅是一種物資的流動，還是在「念大經」期間的一種禮儀的承載形式：圈官和圈內百姓帶着被規定的禮物，在重大的佛事活動中前來拜訪召勐，經歷一個簡單的儀式過程——「叫魂」<sup>117</sup>，該儀式的出現說明其是帶有宗教色彩的——在這個過程中，贈禮和收禮的雙方既是禮物的交換者，也是儀式的參與者。

另外，「念大經」時送「雞蛋禮」給召勐、且召勐不用還禮涉及到的主要是孟定上壩的幾個圈，本節第一部份提到，這些圈是在乾隆清緬衝突之後才被耿馬土司從孟定土司手中搶來的。所以筆者傾向於認為這些圈不在耿馬最早所建立的「勐/圈—寨」體制當中，因此與別的已經與耿馬土司較早確定了禮物贈還規則的圈不同，需要創造一種單獨的禮儀來規範二者新建立的臣屬關係。<sup>118</sup>

以上是耿馬「勐/圈—寨」制度中禮物往來的第一個特徵。第二個特徵則是禮物往來的具體規則基於送禮單位在「勐/圈—寨」中的等級地位而定。在目前發現的耿馬的禮儀底簿中，大概可以區分出兩種不同性質的禮物交換行爲。一種是以「雞蛋禮」爲代表的、儀式性較強的禮物，一種則體現了耿馬土司在區域內「物資調配」的行爲。之所以這樣描述後者的性質，是因為這些前來送禮的勐圈以山區特產爲主，比如棉花、蜂蠟、乾白鼠等，而在這個禮物交換的體系中，耿馬土司的回禮是以食物（米、鹽、肉）爲主，尤其以米、鹽最多。也就是說，土司從繳納正糧的壩區勐圈獲得稻米，從山區的勐圈獲得棉花，再通過回禮的方式實現「山—壩」物資的再分配。這個「物資調配」的過程不是本文要論述的重點，之所以要在此略作交代，是因為在這種經濟互動中，同樣有禮儀與其交織在一起。

根據筆者的統計，在耿馬土司所有的還禮中，米、鹽、肉、茶、紅糖、酒都是非常常見的，無論收到什麼樣的禮物，其還禮都以這些物資爲主。「布」和「鞋襪」的回贈則出現在送棉花和藍靛的圈寨，也比較常見。而與「禮儀」聯繫在一起的回禮，是「馬褂」和「氈帽」，這二者只在送棉花的

<sup>117</sup> 「叫魂」是本地一種內涵非常複雜的儀式，簡單來說就是給人或物施加魔法，使其可以保持生命力的做法。可參見朱迪，〈雲南省耿馬縣「寨神」「寨心」調查報告〉，中山大學2022年歷史人類學中心田野調查經費資助之未刊調查報告。

<sup>118</sup> 另外一個和孟定上壩的圈有類似情況的是勐簡，根據田野調查，勐簡建勐更晚，大概是19世紀末期才有周圍的居民來此墾荒，因而與中心勐（耿馬）建立貢賦和賦役的關係也更晚。

圈寨回禮中存在，並且也是回禮中最稀有的。作為對比，在送棉花的圈中，獲得鞋襪1套的圈有10個、勛有2個，獲得衣裳1件的圈有11個，而在獲得衣裳的圈中加獲1頂氈帽的圈有3個，獲贈「馬褂」1件的只有3個寨子的伙頭。<sup>119</sup> 結合多種當地材料來看，衣服是滇緬邊境地區一種較高級的贈禮，「馬褂」基本可以視作衣服的一個特殊類別，<sup>120</sup> 而在滇緬邊境的社會中，「氈帽」則僅在耿馬作為贈禮出現。<sup>121</sup>

這幾個獲贈氈帽和馬褂的圈寨比較特殊，它們應當在「勛/圈—寨」體制內承擔非常重要的經濟功能，也就是辦理「押青棉花」<sup>122</sup>。這幾個圈寨承

<sup>119</sup> 根據民國四年（1915）《耿馬土司課賦譯稿》統計。本譯稿1958年前後由中緬邊界調查組翻譯，收錄於楊鑄鑄著，《耿馬歷史資料彙集·耿馬地方志史料叢書之二》，頁11—27。

<sup>120</sup> 從耿馬地區的民國老照片來看，一般傣族男性平民主要是以粗布上衣加長褲為主的傳統打扮，而「馬褂」並不是其日常穿着。照片可參考臺灣中研院史語所「村寨網—田野照片資料庫—傣」。

<sup>121</sup> 值得注意的是，雖然筆者沒有直接的實物材料說明「氈帽」與中央王朝土司制度的關聯，難以嚴謹地考證土司的這套做法是否學習了王朝國家對土司的管理辦法，但起碼有兩種史料可以佐證耿馬土司確實獲贈過「頂戴花翎」，一是清實錄記載的清緬戰爭立功後朝廷所恩賜的，見注釋第88條；二是有相當多地方志和檔案中記載了在嘉慶年間耿馬發兵征討「裸匪」立功之後，朝廷賞賜「頂戴花翎」（《耿馬簡史》、《罕富廷在中緬勘界時與中立委員談話紀錄》等）。因此如果在本地歷史敘事中，當地人非常清楚「頂戴花翎」代表的是「王朝作為獎勵贈送給下級官員」的禮物的話，那麼「氈帽」極有可能是學習了這一點，因為對照其他材料，其他唯一出現在史料中的帽子是耿馬土司送給佉王的「紅頂緞帽」（《耿馬文史資料》，頁15），清廷發給土司的官帽就是紅色的，如果「氈帽」也是紅頂的話，那麼「氈帽」或者「紅頂緞帽」就極有可能是學習清廷以紅色為主要特徵的官帽而來的，而「賞賜」這種行為又是從「頂戴花翎」作為清廷賞給朝廷功臣的慣例學習而來。因為按照勛角董曾向紹興送禮的記載來看，所謂「小禮」是馬，「大禮」為牛或者衣服（《雲南佉族歷史調查材料·佉族之六》，頁31），這也是在該地區比較普遍的做法。意為，在當地內部傳統禮物的層級關係中，衣服和牛是最高的（傳統擺夷土司送給中國皇帝的是大象，送給緬王的是金花，這兩者層級更高，但不會發生在地方社會的禮物交換中，因此不做討論）。可以作為佐證的，下文將要討論的西盟的「三佛祖」，他在委任頭人時，給每個頭人都刻了大印，送出的也是衣服，並不見頂帽的記載（《雲南佉族歷史調查材料·佉族之六》，頁33）。總的來說，從筆者目前掌握的材料來看，耿馬下發給圈官的這個「氈帽」，無論是從數量還是性質上看，確實比較特殊，而考察其周邊相關政治勢力，也只有耿馬多次提到曾獲贈「頂戴花翎」一事，所以筆者懷疑該物與清廷關聯極大。

<sup>122</sup> 「押青棉花」據資料分為「放押青棉花」和「送押青棉花」，即為土司將棉花種子送給這些負責種植的村寨，在收穫後又以一定「折價」將實物收購回來，值得注意的是，在送棉種時，土司也要向其支付實物，也就是某種意義上的「分期付款」。

擔了整個耿馬種植棉花的主要工作，而棉花是清末滇西重要的經濟作物。<sup>124</sup>如耿馬土司會將各勐/圈、寨上貢的棉花集中分配給負責「織土布勞役」的圈和寨子，<sup>125</sup>織成的布匹除了供土司官家所用外，還用於土司的貿易活動：民國時，土司罕裕卿及掌太爺罕文華就合股在緬甸經營「裕華紗號」，<sup>126</sup>可以推測棉花一定是其保證經營的重要資本。

據《耿馬土司課賦譯稿》，頭人獲贈「馬褂」的3個寨子波勐、賽勐、賀謝是這樣規定的：

由朗爺前往辦理押青棉花，以鋤頭6把，鐵鏟6把，紅糖300片作為押青棉花價。收棉時，3地各送50甩，共150甩<sup>127</sup>。

每地還禮：米160碗，鹽40塊，肉4甩，茶4筒，紅糖40片，布1件。連續3年後送每地夥頭馬褂1件。<sup>128</sup>

從這段材料可知，這幾個寨子種植棉花由朗爺直接督辦。所謂朗爺，上文已述，和圈官為同一等級，只是其與召勐的關係更近，且住在勐城中，遙管幾個寨子，具體由村寨的伙頭為他們做事。因此土司府連續3年成功收棉並還禮後，才會送給每寨的伙頭馬褂1件，指向一種代表榮耀的獎勵機制。

獲贈氈帽的則是3個圈的圈官，以細楞圈為例：

送棉花8甩。

還禮：米50碗，鹽15塊，肉1.5甩，茶1.5筒，紅糖25片，酒25碗，布1件，氈帽1頂。

放押青棉花100甩，給鹽400塊，紅糖400塊，茶2筒。

送押青棉花時，給米160碗，鹽200塊，肉4甩，酒40碗，紅糖200片，衣裳1件，氈帽1頂。<sup>129</sup>

<sup>124</sup> 有關清末至近代滇西經濟的宏觀研究，可參見何耀華主編，《雲南通史》（北京：中國社會科學出版社，2010）。

<sup>124</sup> 楊鑄編著，《耿馬歷史資料彙集·耿馬地方志史料叢書之二》，頁10。

<sup>125</sup> 雲南少數民族社會歷史調查組編，《傣族社會歷史調查材料7：耿馬地區》，頁22。

<sup>126</sup> 「甩」，當地計量單位，傣語發音「zhuai<sup>3</sup>」，一甩為3斤。

<sup>127</sup> 楊鑄編著，《耿馬歷史資料彙集·耿馬地方志史料叢書之二》，頁14。

<sup>128</sup> 楊鑄編著，《耿馬歷史資料彙集·耿馬地方志史料叢書之二》，頁20。

另外兩個獲贈氈帽的圈（另楞圈和另德圈）分別負責50甩青棉花的種植工作，加起來這3個圈一共承擔的種植棉花數量為200甩。根據底簿材料，其他圈或寨在給土司貢賦時，送的棉花基本是在4甩到12甩之間，這些圈和寨無疑負責了相當大額的棉花種植工作，因此獲得的回禮也是相當豐盛的，遠超其他圈寨。並且由於其經濟上的突出貢獻，圈官和村寨頭人們還獲得了額外獎賞，也就是衣帽。

而從還禮衣帽的數量來看，「氈帽」是最稀少的，次為「馬褂」，再次為「鞋襪」，這就暗示了哪怕都作為「衣物」，這些物品也是有等級之分的。當然最直接的證據是，材料中顯示，村寨頭人獲贈的是「馬褂」（衣裳），而圈官們獲得的則是「氈帽」，這樣不同物品背後所折射的層級觀念和其禮儀上的規定就呼之欲出了。

傣族的民族文化中有一整套將社會體系和人的身體聯繫起來的認知，其中「頭部」被認為是最高貴的部份，傣語稱為「賀」，一般「撫頂」、贈送帽子這種行為只能發生在長輩對小輩的關係中，像在土司之間互送禮物時，是絕不會出現帽子的。「氈帽」、「馬褂」和其他回禮的米、鹽不同，它實際的經濟價值並不高，因此這些穿戴之物，尤其是「氈帽」對於這些被回禮的圈寨來說，事實上有超出物資本身價值的政治與禮儀上的意義，即這類禮物的贈送行為，背後折射的是雙方對各自處在權力結構中不同位置的一種確認。

因此在禮物背後的文化意涵之外，我們進一步發現，與更廣闊區域內召勳們之間的禮物往來不同，<sup>⑳</sup>「勳/圈—寨」制度中禮物交換的具體規則，是針對某個圈與中心勳的關係而被制定的。也就是說，對於每個贈送禮物的單位，以什麼形式接受禮物、要回什麼禮、或者不回禮，這個規則的制定權力掌握在召勳的手中，而規則又是通過具體的、當下的關係所不斷調整確定的。

通過對「大印」和「禮物」的分析可以發現，自稱擁有神聖性的首領們依靠使用一些重要的「物」，可以在地方社會不斷強化其權威和合法性，而這種做法事實上是在不斷建立和生產一套地方禮儀或者說價值規範，而這套價值規範又被與其產生緊密關聯的人群所認可，當「勳/圈—寨」制度被山地首領部份地學習和複製後，他們在內部也同樣嘗試奉行類似的禮儀。

<sup>⑳</sup> 更大範圍擇傣首領們的禮物交換的研究可參見王雪瑩，《從獻禮到遊賣：14—19世紀跨文化物資交流中擇傣首領式內外生存法則》（廣州：中山大學未刊博士論文，2022）。

### （三）被山地首領所利用的區域「正統話語」

在分析了「勅/圈一寨」制度具備的結構性特徵和禮儀規範是如何建立的之後，本文認為該制度在具有影響力的「召勅」的推行之下，開始促成地方上一套「正統」政治話語的生成，並在清末至民國被不同的地方首領們所利用，反過來又不斷強化這套制度的穩定性，這樣就形成了整套制度的再次生產。（清末滇緬邊境形勢見附圖6）

班洪首領在光緒十七年（1891）因為幫助調解勅角、勅董爭端有功，被透南道劉春霖請雲貴總督王文韶奏於朝，賜為「土都司銜」，賜名胡玉山，並賜印<sup>131</sup>；後又在民國二十三年（1934），因為抗擊英國侵略爐房礦山有功（即「班洪、班老抗英」事件），其後人（亦稱「胡玉山」）被雲南省政府委任為班洪總管<sup>132</sup>。在獲得了國家正式職官時，班洪的整個行政制度架構，實際據方國瑜所見與擺夷土司的政治架構十分類似：

班洪有大小衙門之分，總管署為大衙門，二老爺三老爺六老爺七老爺為小衙門，每年所收門戶稅，由大衙門徵之，嘗酌分若干與小衙門；在總管之下，設置大小頭目，為世襲官，平時則各管一區之事，徵稅應役，傳達命令，由頭目行之。<sup>133</sup>

這同樣是以血緣界限區分核心統治群體與週邊被統治人群的一種模式。「總管」即為「土司」，其兄弟則成為權力中心的貴族「小衙門」；異姓群體按首領世襲的制度，被委任成「大小頭目」，實際上同「勅/圈一寨」體系中的「圈官」是同質的，承擔徵稅、管理基層人民的具體工作。在獲得正式官職之後，除了內部行政框架，類似的，班洪也有其「大印」。在一份1949年班洪總管給孟定土司的信《喪共悲、喜同慶》中，最後落款的日期上就蓋有「雲南省班洪總管之官防」的長方形印。<sup>134</sup>

除了如班洪這樣獲得國家正式官職的地方勢力，阿瓦山區還有許多並未獲得國家正式官職的酋長，也在學習這套「正統話語」。方國瑜曾將阿瓦山區諸酋長所藏印製成印譜，其中共6枚紅色印譜，每一枚印譜右邊都標注了

<sup>131</sup> 朱壽朋等撰，《東華續錄》（上海：集成圖書公司，1909），卷105，頁5。

<sup>132</sup> 方國瑜，《滇西邊區考察記》，頁8。

<sup>133</sup> 方國瑜，《滇西邊區考察記》，頁10。

<sup>134</sup> 楊鑄編著，《耿馬歷史資料彙集·耿馬地方志史料叢書之二》，頁122。

所屬之王的名稱和印的材質；印的材質分為銅質、鐵質和木質3種類型。<sup>134</sup> 在《班洪風土記》中他亦提到如怕令這樣的部落，是如何學習班洪製作了「偽印」並管理地方的：

班弄與戶板之間，有怕令，今屬班況，其頭目徵收門戶所用之印，正與班洪之印同，亦班洪印之古老，可證此印為仿造，而怕令原為班洪屬，用此印始可徵收稅課，怕令頭人叛而附班況，偽造一印以欺百姓。<sup>135</sup>

類似的情況還發生在西盟山區。<sup>136</sup> 這片山區在清中期以後亦湧現了大小各種勢力。當地傳說，在光緒初年有位被稱作「三佛祖」<sup>137</sup> 的首領帶領拉祜族打贏了佤族，事後雙方剽牛議和，並且由「三佛祖」委任馬散、班約、阿莫、完牙等地的佤族頭人為「新爺」、「新官」、「掌爺」、「客長」、「管事」、「夥頭」等等，這些稱號是依其原有勢力大小不同加委的，頭人間沒有絕對的統屬關係，封任時由「三佛祖」贈以衣物、食鹽等，並經過宗教儀式「栓綫叫魂」完成冊封。後其女婿李通明做了他的繼任者，並被清廷冊封為土司。<sup>138</sup> 《光緒續雲南通志》中對此事有載：「光緒十八年正月，諭雲南鎮邊地方上年間有新附裸夷聚眾滋事，拒捕戕官……分路進攻……東主……搜獲偽印、旗幟、槍刀多件……將向來歸化之西盟三佛主一並招降。」<sup>139</sup>

值得注意的是，調查資料中記載代表「三佛祖」統治權威的也是一顆保存在佛殿的大印（「偽印」），同時據說三佛祖在西盟曾發過3顆銅質大印，由扎拉、扎謝（李文興，後繼任李通明之位）、扎得3人掌管，當地人

<sup>134</sup> 和麗琨，〈見證歷史的滇邊卡瓦山諸部酋長印譜〉，《雲南檔案》，2021年，第3期，頁43—44。（見附圖7）

<sup>135</sup> 方國瑜，《滇西邊區考察記》，頁9。

<sup>136</sup> 西盟山區，即今普洱市西盟佤族自治縣，位於阿瓦山區之東南方向，過去為孟連擺夷土司所領。民間認為阿瓦和西盟兩個山區間曾經常年「敵對」，部落間互相「砍頭」。

<sup>137</sup> 所謂「三佛祖」，據董菊芬考證，為西盟銅金和尚之下「五佛五經」體系中的「東主佛」，名「阿霞佛」。可參考董菊芬，〈西盟「三佛祖」溯源〉，《今日民族》，2007年，第9期，頁42—44。

<sup>138</sup> 雲南少數民族社會歷史調查組編，《雲南佤族歷史調查材料·佤族調查材料之六》（內部資料），頁33—35。但正史中未見李通明此人。

<sup>139</sup> 王文韶等纂修，《續雲南通志稿》（光緒二十七年刻本），〈上諭卷首四〉，頁35。

稱這3顆銅印「自李通明歸漢後不用，僅在過年的時候供奉」<sup>⑭</sup>。同時三佛祖還劃分他們3人的管轄區域為3個「角馬」，每個角馬又轄十數、二十數個寨子。<sup>⑮</sup>在這些山地首領向朝廷尋求正式身份的同時，他們也通過自製「大印」和宗教儀式結合的禮物贈與等方式，向被統治的民眾宣佈自身統治的合法性，這無疑體現了地方首領在區域權力場域當中的能動性。

另外，馬健雄在〈「佛王」與皇帝：清初以來滇緬邊疆銀礦業的興衰與山區社會的族群動員〉一文中，通過對瀾滄江以西、緬寧以南山區社會人群組織方式變動的探討，提出18世紀90年代之後，該區域山區「圈」的體系逐漸被新興的「五佛五經」所取代。<sup>⑯</sup>本文大致贊同其對「五佛五經」體系偏向宗教政治運動的分析，但同時也認為，這種體系本身就是山地人群對基於「勅/圈—寨」制度所形成的區域「正統話語」的利用，它不僅體現了馬健雄所認為的「流動人群與清廷的對抗」，同樣也是地方實踐者在區域內爭取更廣泛政治認可的一種努力。

在這些地方的行政體系中，勅一級的「召賀罕」被「總管」、「三佛祖」、「佛王」等正式或非正式的稱謂所代替，而在當地的漢語語境中，他們都可以被稱為「土司」，並且無論是在壩區還是山區人群的心目中，他們都是掌管「大印」這一重要象徵物的首領，彼此之間擁有近乎平等的政治身份，在這個意義上，他們取得了與「召勅」同等的身份。同時，處於這樣一種制度最核心支配位的仍是某個中心血緣群體，而其下的「寨」一層級的行政單位又被異姓世襲的「頭目」、「新爺」等人所支配，本質也同樣是「召勂」將權力分讓出去的做法。但與勂制類似，這類政權組織最重要的內核即為對管理人群之稅課的收取以及武裝動員的能力。

在這些山地社會，「勂/圈—寨」的制度幾乎是被完整地複製了下來。首先是制度運作的模式，都是由中心血緣群體向非血緣群體分讓權力，並設立類似圈的「角馬」、「區」具體統轄各個村寨聯合體；其次是利用「大印」確立自己統治的合法性；並且同樣有類似的作為禮儀重要標誌的「禮物」的流動，只是其禮物的流動方式並未發展得如「勂/圈—寨」內部那麼

<sup>⑭</sup> 雲南少數民族社會歷史調查組編，《雲南佤族歷史調查材料·佤族調查材料之六》，頁36。

<sup>⑮</sup> 雲南少數民族社會歷史調查組編，《雲南佤族歷史調查材料·佤族調查材料之六》，頁36。

<sup>⑯</sup> 馬健雄，〈「佛王」與皇帝——清初以來滇緬邊疆銀礦業的興衰與山區社會的族群〉，《社會》，2008年，第4期，頁54—99。

繁複。從目前的材料來看，佤山禮物交換的特徵中，只體現了「勐/圈—寨」禮物交換的第一個特徵，即在禮物交換時體現出當時情境下的社會文化意涵。

根據筆者的田野調查，山區傳統的政治體系，事實上也建立在一種早期王權系統的基礎之上，類似人類學家所研究的「big man」<sup>⑬</sup>類型。在班洪的田野調查顯示，只有「王」所在的村寨，才能被稱之為「班」，譬如「班洪」、「班況」等大寨（常被翻譯為「某某部落」），普通的村落則稱「永」或「羊」，即漢文翻譯中的「寨」（常被翻譯成「某某寨」）。在他們的世界裡，「佤王」有類似「神」或「佛」化身一樣的神聖性——在沒有南傳佛教傳入的村寨，「佤王」的神聖性是透過其神秘的產生方式維持的，<sup>⑭</sup>在南傳佛教傳入的村寨，「佤王」的神聖性則疊加了「佛」的成分。但無論是哪種神聖性，每年重要節日前後，村寨各家各戶都要給其送禮，禮物包含兩支臘條（蜂臘所製的扁長形臘燭）、毫崩（糯米製成的餅）、煙酒若干<sup>⑮</sup>，傳統上被其所統領的其他的山地部落也同樣需要前來送禮，並且「佤王」不需要回禮。

這可能暗示着，佤王們雖然試圖用類似「勐/圈—寨」的制度管理自己的勢力範圍，但由於這套制度被移植和學習的時間還較短，並未同擺夷土司一樣，有一個較長時段的整合人群的過程（這種人群整合的過程體現在擺夷土司複雜的禮物交換體系中），其合法性基本是建立在部落頭人的個人魅力和神聖性之上的，而不僅僅是其政治身份。不過無論如何，和勐制遭遇後，山地首領們開始意識到獲得中央王朝所承認的正式身份的重要性。到了近代，在被擺夷土司所「遙領」的山區，勢力較大的部落首領們同樣被封為土司、或製「大印」自號為王，由此「勐」這種曾經強勢的政治話語又逐漸被國家土司的正統體制所蠶食，「土司」成為地方上唯一正統之政權代表。

於是從某種意義上來說，「土司」一詞在該區域社會，已經超越了國家所規定的官員身份的原始含義，而成為各類「王」的代稱，因此在後期學者們及筆者的田野調查中，但凡是當地的首領，必被本地人認作是「土司」。

⑬ 可參考 Marshall D. Sahlins, "Poor Man, Rich Man, Big - Man, Chief: Political Types in Melanesia and Polynesia," *Comparative Studies in Society and History* 5: 3(1963): 285 - 300。

⑭ 在某些未受到南傳佛教影響的村寨，「佤王」的產生借助傳統的神秘儀式，即放一隻經過宗教頭人做了儀式的公雞在村子裡，它去到的第一家裡的男性長輩即為下一任「佤王」。（田野調查時間：2023年4月，地點：雲南省滄源縣糯良村）

⑮ 事實上，臘條、毫崩、煙酒皆為其社區宗教儀式中最基礎和常見的儀式用品。

這樣一種歷史記憶的產生從側面說明土司制度在這片區域完成了多層次的再生產，也向我們展現了當地社會如何在實踐中不斷進行自我更迭從而參與到國家整合的過程當中。

更進一步的，這種統治策略實際上也可以視作擺夷土司對於中央王朝土司制度的一種再生產。雖然「勅/圈一寨」的管理方式並不一定是對土司制度的完全模仿，但不可否認，召勅們在地方上獲得絕對權力的開端與王朝的關係十分密切。但我們更應該注意的是，早在勅制和土司制度之前，瀾滄江流域的社會就具備村寨聯合的傳統政治生態。「勂/圈一寨」制度本身就是歷史瀾滄江流域傳統的村寨政治生態的實踐中產生的，只是在清末和民國，地方首領們最終以「國家的在場」——也即「土司」在當地的絕對合法性彰顯了制度的穩定，並且非常值得注意的是，某個具體土司「本人」的權威也許會衰落減弱，但「土司」這一頭銜本身作為一種政治話語，卻逐漸在該區域成為非常重要的權力標籤、乃至唯一「正統」。

## 五、總結：區域傳統與「國家在場」

如果將「勂」視作揮傣民族一種典型的傳統國家模式，其關鍵在於血緣繼嗣的穩定和對中心村寨的經濟及人身控制，那麼「圈」作為一種行政區劃或地緣觀念，其發展得益於擺夷土司成為王朝國家的「土司」之後必須承擔保疆戍邊責任下的治理策略，也即，清代邊疆部份擺夷土司參照王朝的土司制度改造了自身的統治傳統，創造出一種積極管理「非我族類」的行政系統。

這套「勂/圈一寨」的治理體系的關鍵是以傳統「勂」的血緣紐帶為核心、向外圈的異姓村寨聯合體首領們進行冊封，將自身的合法性權力分讓出一部份，來達到對盡可能大的區域範圍的統治和管理。

這種治理體系契合該區域長久以來的政治傳統，即處在分化和擴張中的村寨們傾向於朝着成為更大的共同體聯合，合理化了「召勂」們按照勂的傳統向過去「無國家人群」收取銀糧負擔的行為，不斷試圖將更複雜的人群整合進自身的統治之中。同時這套系統還是一種可以直接與中央王朝、內地官員對話的政治語言，不僅加強了與王朝國家的溝通，還在事實層面通過這種行政劃分更進一步地收束了自身對本領土內的掌控力。

更進一步的，當土司們試圖用這種「勂/圈一寨」的制度去統治山區中更邊緣的人群時，基於在歷史過程中共同習得和形成的政治傳統，山區族群

的首領們也迅速掌握了這套制度話語，並開始嘗試越過擺夷土司成爲國家的直接代理人。本質上正如馬健雄所指出的那樣，新任土司需要得到王朝中央直接授權，其官位、禮儀和權力符號系統都必須遵從王朝「天下體系」政治制度<sup>116</sup>，即邊疆社會對「國家在場」的絕對認可，其根源在於擺夷土司們所再造的政治制度和治理辦法在明清兩代廣泛的傳播和施行。

溫春來在《從異域到舊疆》中提到貴州西北部在清前中期成爲「舊疆」之後，該區域的「則溪」制度傳統直到民國都對地方社會產生着持續、深遠的影響。<sup>117</sup>新舊制度的遭遇不一定以舊制度的全面敗北爲結局，在本文所關注的區域內，二者是以一種共存的姿態達成了相互的理解和融合，生產出一整套能夠被大部份人接受的地方性知識——最早在此區域內活動的人群可能確實從屬於不同的制度，但這並不妨礙他們共同構建一套區域內通用的行爲準則。

當然，這套複雜的制度融合過程中還伴有一系列宗教信仰儀式的運用和實踐，其中以「勐神」祭祀和週期性的佛事活動最爲突出，甚至到了清代末年，耿馬土司將二者融合，創造出一種新的整合治下所有人群的宗教活動——「念大經」，其背後反映的社會現實，亦是一種普遍的政治聯合話語被廣泛接受的結果，但限於篇幅，本文不再展開。

（責任編輯：程錦荷；實習編輯：余茗）

---

<sup>116</sup> 馬健雄，〈明清時期揮傣土司區域的非中心化政體與聯姻政治〉，頁19—32。

<sup>117</sup> 溫春來，《從異域到舊疆：宋至清貴州西北部地區的制度、開發與認同》（北京：社會科學文獻出版社，2019），頁392。

附表1：罕甸前來建勅之初該區域的地方勢力一覽表

勅勅早期地方勢力一覽		
地區		頭人
山區	景莊	混罕膽
壩區	勅庫	罕甸
	允養	法宏、法臘

附表2：耿馬土司地區「勂」和「圈」承擔賦役一覽表

賦役 地區		1. 門戶課銀			2. 田賦糧課		3. 種田夫役	4. 鴉片煙課	5. 商課	6. 織土布徭役	7. 貢賦
		正課	防務課銀	祭神課銀	正糧	附糧 (替代夫役)					
壩區	勂	勂角、勂董、勂省、勂島、勂撒、勂永、勂旨、勂頗、勂耿馬			勂角、勂董、勂省、勂島、勂撒、勂永、勂旨、勂頗、勂簡			勂耿馬各村寨	勂撒、勂永、勂旨	勂撒、勂永、遮哈	上壩、勂簡、勂來、勂島、勂旨、勂頗、勂短、遮哈
	圈	芒抗、召襪、海楞、允楞、軍晚多、軍晚惡、軍弄、允佑8圈		海島海來等7圈	芒抗、海島、等8圈			芒信等6圈		允楞、海楞等6圈及耿馬城	南木弄等寨
	其他	勂簡壩(13寨)、上壩(22寨)			耿馬壩中28寨						

續表

賦役 地區		1. 門戶課銀				2. 田賦糧課		3. 種田夫役	4. 鴉片煙課	5. 商課	6. 織土布徭役	7. 貢賦
		正課	防務課銀	祭神課銀	正糧	附糧 (替代夫役)	田租					
山區	圈	世茂、翁達、班令、等26圈							班令、悉宜、等33圈	悉宜等4街		世茂、班令、琅琊、芒肯等19圈
	其他	戶肯圈(5寨)、悉宜圈(4寨)、芒佑圈(6寨)	枯乃等13圈									芒艾等寨
備註：1. 具體數額略去；2. 壩區和山區的劃分原檔案已有標注。												

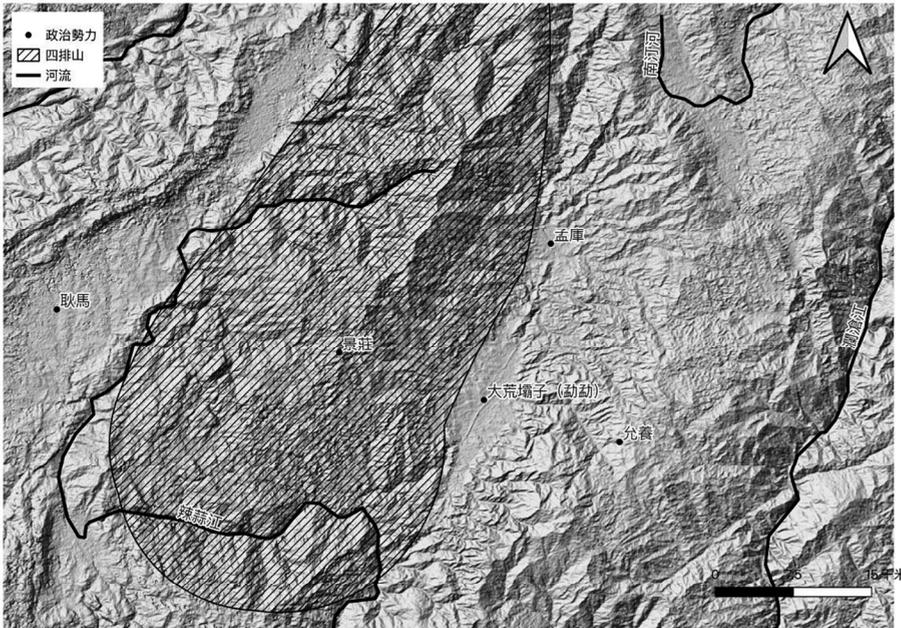
資料來源：楊鑄編著，《耿馬歷史資料彙集·耿馬地方志史料叢書之二》，頁1—27。

附表3：耿馬不同山區圈官對比表

圈名	悉宜	翁達
官職名	新爺(圈官)	
實管	圈中各個村寨的大小管事夥頭	
特權	私莊(薪俸田)、不承擔各種負擔、指使百姓無償做工	
	收受管轄各寨實物納貢、執行死刑、收取上繳給土司門戶銀的「尾銀」	年節收受管轄各寨的禮物
委任方式	土司委任	
	世襲	形式上不世襲，實際世襲
職責	替土司攤派各種負擔、雜稅和勞役，收繳門戶課銀、組織武裝	

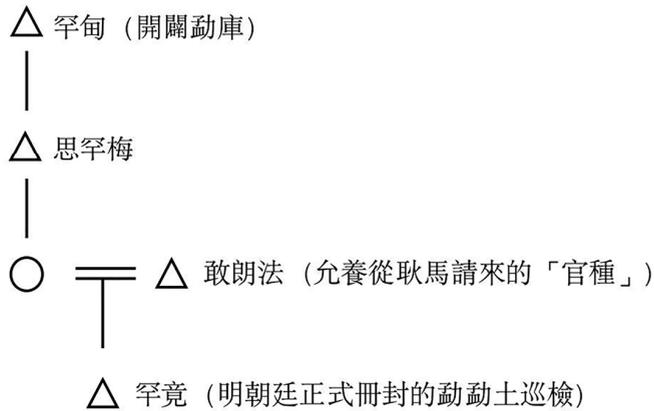
資料來源：雲南少數民族社會歷史調查組編，《雲南耿馬、孟連、雙江佤族社會調查材料：佤族調查材料之五》，頁15—35。

附圖1：明代勐勐周邊政治勢力示意圖



圖片說明：本示意圖根據復旦大學歷史地理研究中心1820年層數據（河流）CHGIS V4和Mapzen Global Terrain的地形圖繪製。

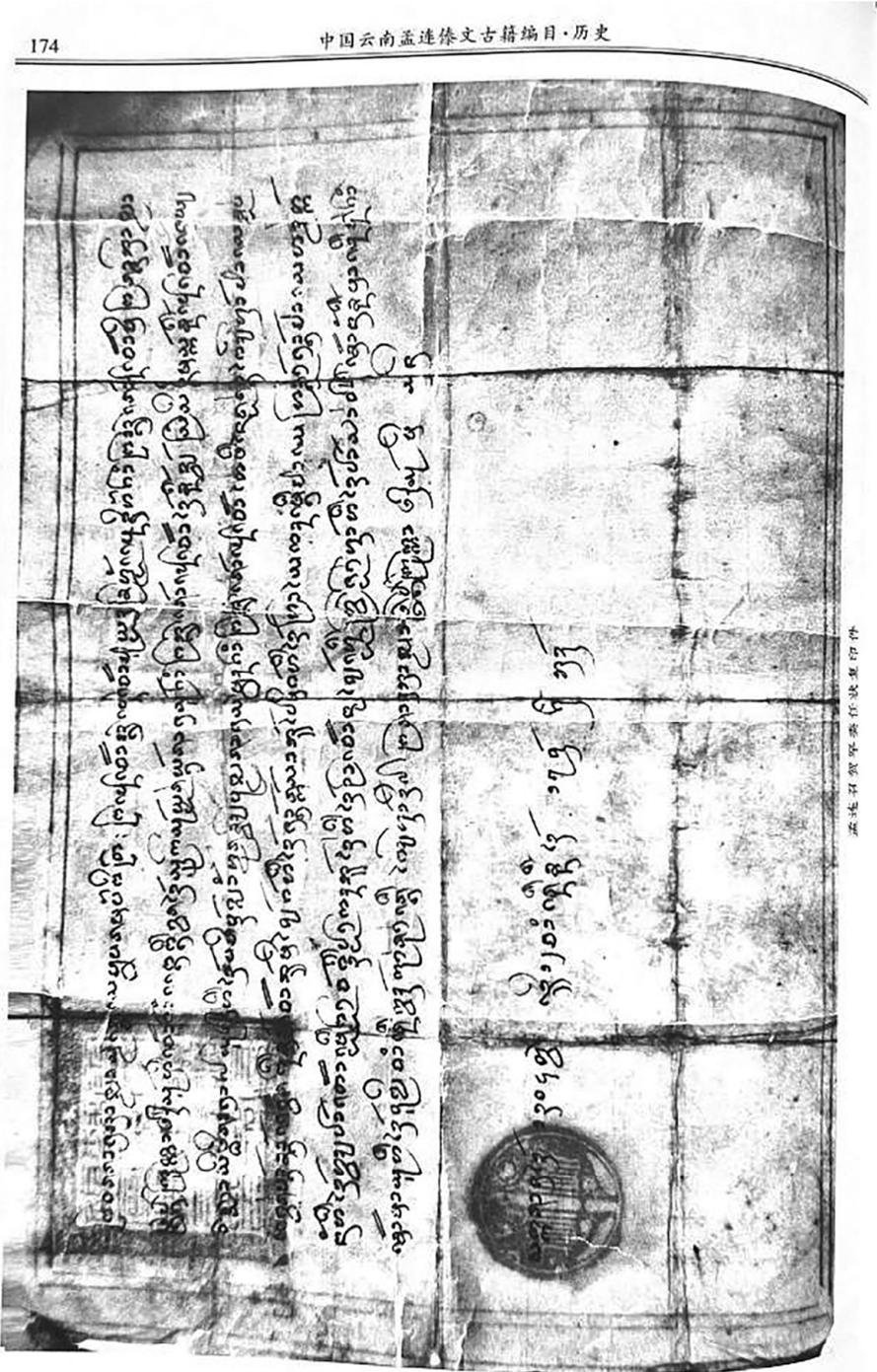
附圖2：勐勐早期世系關係圖



圖片說明：關於為什麼罕甸的兒子叫做思罕梅的問題，簡單來說，在滇西，傣族先民最早沒有姓氏，其貴族階層作為土司進入王朝的官職體系後，由於父系繼嗣規範的要求，在貴族階層中慢慢形成「姓氏」的觀念，也即江應樑指出的「傣族沒有宗族觀念，但重血親」。譬如明代蠻莫安撫使罕忠，在一些史料中又被記載為思忠，其實與麓川的思氏有血緣關係（江應樑，《傣族史》，頁284）。正文中亦有關於姓氏的討論。

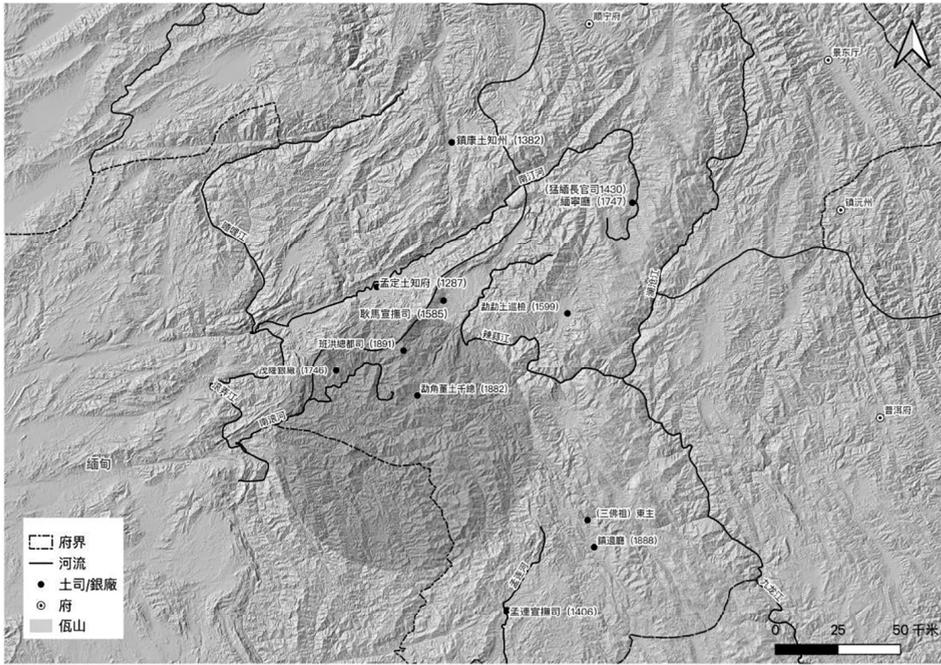


附圖5：孟連委任狀複印件



資料來源：尹倫、唐立、鄭靜編，《中國雲南孟連傣文古籍編目》（昆明：雲南民族出版社，2010），頁174。

附圖6：清末滇緬邊境形勢示意圖



圖片說明：本示意圖根據復旦大學歷史地理研究中心1820年層數據（河流、府界、縣級治所、村鎮）CHGIS V4和 Mapzen Global Terrain 的地形圖繪製，括號內西元年份為中央王朝對其最早設治時間。

附圖7：卡佻山酋長印



資料來源：和麗琨，〈見證歷史的滇邊卡佻山諸部酋長印譜〉，《雲南檔案》，2021年，第3期，頁44。

# The Reproduction of Muang Polities:

## A Study on the Evolution of Regional Political Systems in the West of the Mekong River since the 15th Century

Di ZHU

Department of History  
Sun Yat-sen University

### Abstract

This article aims to explain the development and evolution of Muang Polities and other political systems in the border area between Yunnan and Myanmar after the 15th century. This article also argues that the early Muang polities, organized around the core kinship relationships of Tai (Dai) leaders, were combined with the local traditional political system and, after several generations of development during the Ming and Qing dynasties, evolved into a stable system with strong local control capabilities after the end of the Qing-Burma War. The article refers to this system as the “Muang( quan)-zhai.” Compared with early Muang polities and those in other Southeast Asian regions, this system shows several prominent features in structure and culture, including distributing the “Chao Muang” power to non – core kinship groups, taxation systems, and shared value norms in local rituals. By integrating various local systems, it effectively administrated the ethnic groups under its jurisdiction. By the end of the Qing dynasty, tribal leaders who had not been well governed by the central government also used this regional administrative system to seek formal national positions. The system

---

Di ZHU, Department of History, Sun Yat-sen University, No. 135, Xingangxi Rd.  
Guangzhou, Guangdong Province, P. R. China. E-mail: 419784844@qq.com.

became a kind of local leader behavior standard in the region and ultimately constructed a unique political order.

**Keywords:** Muang Polities, Chao Muang, Tribal Leaders, Muang/  
Quan-Zhai