

南诏、大理时期的阿叱力教研究

——兼论中印文明在云南的角逐

张广保

美国学者亨林顿在《文明的冲突》一书中，对冷战之后出现的世界各种力量对比新格局进行反思，提出一种理解今后世界历史发展的新的思路。他淡化了过去那种或以种族的或以意识形态、或以地域的诸形态作为标示符号的观点，而只讲各大文明之间的竞争和「交锋」。他认为冷战时代结束之后，中国的儒家文明、西方的基督教文明、伊斯兰文明等文明之间将展开生存发展的竞争。未来世界历史将围绕此一主线而展开。该著作对文化的研究跨越了过去盛行的单从民族的传承和国家载体的狭隘视野。这种独特的视角不但对于我们把握今后世界历史的走向具有相当的启发意义，而且也有助于理解过去世界文明史所呈现的诸种复杂格局。实际上，如果我们从宗教——这一文明的核心载体的创立与流布看，伴随着世界上几大主要宗教例如佛教、基督教、伊斯兰教的创立及由发源地向四周的流布，世界文明史的走向也随之呈现激烈变动。两者之间的正相关性是极其明显的。例如当公元前六世纪佛教创立以后，随着其不断向中亚、东南亚的传播，尤其是公元前后伴随大乘佛教进入中国，直至隋唐时期，中国完成其佛教中国化历程为止，印度文明因之达到其辉煌的顶点。旧大陆中，除欧州的古希腊、罗马世界外，世界各主要文明民族都呈现出全面印度化的特征。这种历史在其后伴随基督教、伊斯兰教的创立及流布，又不断得到重演。因此从人类文明的诸种构成因素看，种族的、国家的、地理的、礼仪的等因素都不如宗教因素对文明的影响来得大。据此，我们可以毫不夸张地说，一种文明形式是否具有持久的生命力及广泛的影响力，就在于它能否以其精华熔铸成一个具有普适价值意义的宗教。那些曾在世界文明史上辉煌一时的文明，例如两河流域文明、古埃及文明及美洲的玛雅文明，之所以到今天只成为人们凭吊的对象，很重要的原因之一就是因为没有成功地创造出一个具有普适性的宗教。毫无疑问，亨林顿所提出的中心观点是建立在此前西方历史学家斯宾格勒、汤因比等人对世界文明区域划分的基础之上。但是，倘若我们想用这一思路为主线来解释既往世界文明史，还需要对亨林顿书中的观点加以进一步推阐。此外，亨林顿单纯以儒家文明来指代中华文明显然也是不恰当的。因为中国的文明实际上是以儒家为表

显的三教合一的综合文明，正是这一点使它有别于其它文明，而凸显出中国文明的包容性与丰富性。众所周知，中国文明是与儒、释、道等三支为基干支撑起来的，他们共同构筑起中华文明的核心价值系统。儒释道三教各有擅长，他们互相补充，长期以来对传统社会广泛渗透，对中国古代历史同时产生深刻影响。南宋孝宗曾说，中国文明是以佛教治心、以道教养生、以儒教治国。这句话恰当的指出了三支文化力量在中国所占有的位置。如果说世界上其它几种主要文明象基督教文明、伊斯兰文明只是一种单一宗教文明(在这一点上，印度文明似乎是个例外，它尽管与印度教为基干，但同时其它宗教象耆那教、锡克教、伊斯兰教等，也占有相当重要的地位)。相比之下，中华文明就是以儒、释、道互补为基本特征的复合结构。三足鼎立，其支撑更牢固。这也可以在一定程度解释中国古代社会为什么具有超强的稳定性及延续性的原因所在。

此外，与现存世界上其它主要文明相比，中国文明还有一个极其重要的特征，此即以此世的、人文的关怀为中心。这与其它文明奠基于神性中心形成鲜明比照。从中国文明发展的历史看，中国文明的这一特色可以溯及其发轫之根源，而尤与轴心时代对传统的诠释路向息息相关。德国哲学家雅斯贝尔斯（1883-1969）在总结了古希腊、以色列、印度、波斯及中国文明发展的历史后，创造性地提出了「轴心时代」这一重要概念，用以解释人类文明发展的历史。在《历史的起源与目标》一书中，他说：「人类一直靠轴心时代所产生、思考和创造的一切而生存，每一次新的飞跃都回顾这一时期，并被他重新燃起火焰。自那以后，情况就是这样。轴心期潜力的苏醒和对轴心期潜力的回忆，或曰复兴，总是提供了精神力量」¹。对于中国生活于轴心时代的思想家，他特别举出孔子与老子。不过我们注意到与世界上其它各大古老民族例如古希腊、希伯来、印度不同，从中国文明发展的实际历史看，在轴心时代之前中国文明还有一个经典时代。诚然，在轴心时代之前，世界其它文明古国也都曾产生自己的经典，像古希腊的荷马史诗《伊利亚特》、《奥德赛》，犹太民族的《旧约全书》，波斯的《吉尔伽美什》及印度的四《吠陀》等，然而这些民族在前轴心时代产生的经典与中国的经书相比，都属于神话或宗教圣典，关注的核心问题是解脱或救赎的问题。而中国的经书则主要由夏、商、周三代的政典、礼典及史传构成，其中的人文色彩特别浓厚，主要讨论现实世界的政治、道德问题。之所以有这种差异，我认为与中国文明的早熟有直接关系。因为根据《国语》的记载，早在五帝时的颛顼时代，经由「绝地天通」，中国文化就完成了由神性传统向人文传统的重大转向，从而确立了德性传

¹ 卡爾·雅斯貝爾斯著，魏楚雄、俞新天譯：《歷史的起源與目標》〔北京：華夏出版社，1989〕，頁14。

统。中外经典构成的这一差异直接影响到各自轴心时代思想突破的进路及此后文明演进的途径。与其它民族轴心时代因思想突破而引发的文明传统由神性传统向人文传统之转向有所不同，中国轴心时代的思想突破显得更为温和，其与传统之间维持着顽强的延续性。这当然是因为中国文明的这种转向早在经典时代之前就已完成。

从文化体系比较的角度看，中国文明总体上是一种以现世主义为导向的礼乐文明。依据经典时代留存的经典文献，这一文化体系在「前三代」即尧、舜、禹就已定型，而在「后三代」即夏、商、周时期则臻于成熟。孔子的「郁郁乎文哉！吾从周」的感叹就是表述对西周礼乐文明的向往。儒家也正是因为继承中国传统文化的礼乐精神，才使其成为中国传统文化的主干。而道家则在究明天道、体察天人关系方面成绩显著。春秋、战国时期诸子百鸣、百家竞起，实际上都是对礼乐文化进行批评、反思，而没有就这一文化的根基予以质疑。因而我们可以说，百家的论争只是在同一文化体系范围内部的争论，无论是道家对儒家的批评，还是墨家与儒家的争衡，都只是在同一价值体系中展开的，而没有从根本结构上对中国传统文化有所突破。直到随着后汉之后佛教的传入，以及由之引发的三教论争，乃使中国传统文化直接面临着另一成熟文化——印度文化的挑战。由于印度文化具有浓厚的出世主义色彩，这对中国文化尤其是其主体文化儒家文化来说相当陌生。因此佛教宣传的三世轮回、因果报应、缘起性空、涅槃寂灭等观念在当时对中国人引起极大的震动。因为以礼乐文化为特色的中国文化特别是儒家文化关注现实人生、关注此世生活。这无疑具有其特别的优势。不过与周边其它文化相比，它的弱点也是很明显的，其中尤可注目者就是它的精神视域相对狭窄，其对生存的理解具有平面化的倾向。相对地道家对此有所纠偏，它也关注对形而上问题特别是对生命超越论的探讨，不过由于道家追求的超越路径更多的一种内在超越，因而只有少数社会精英才能理解，而无法满足普通大众对终极存在的精神信仰需求。因此道家也仍然难以扭转中国文化过于强调现世的整体倾向。此外，中国文化的缺点还表现其主干儒家文化，乃是奠基于一以宗法血缘为核心的推扩式文化，尽管它也具有一定程度的世界关怀，例如大同思想、仁爱精神等，但其实现的途径乃是依据血缘关系，遵循由近至远的推扩性进路，这与佛教的大悲精神、基督教的博爱这种强调价值关怀普适性的宗教文化精神相比，无疑具有一定狭隘性与排它性，像儒家根深蒂固的华夷之辨及与之密切关联的华夏文化中心论就是明显的代表。而这又直接影响到中华文明由中心地区向边远地区的传布。

一 中古时期东南亚地区的印度化

中国中古时期，尤其是伊斯兰教创立之前的唐代，正是印度文化进入全面鼎盛时期，其时随着佛教在欧亚大陆各地的传布，印度文明对世界的辐射力也达到顶峰。我们可以毫不夸张地说，其时世界很多地区都呈现大面积「印度化」的现象。既使在中国这种具有原创性文明的区域，也无一例外地经历佛教化的阵痛。其时中国无论是知识阶层，还是普通民众，面对佛教的汹涌传入，大都采取接纳的态度。从这一时期称天竺为世界中心、以释迦之教为无上殊胜之道看，中国文化在这时完全处于守势。最极端的是梁武帝萧衍居然以皇帝之尊，将中国两支传统主流文化周、孔之教与老、庄之道都判为邪教。他在〈敕舍道事佛〉一文中，竟然号召臣下反伪就真，舍邪归正：

老子、周公、孔子等，虽是如来弟子，而为化既邪，止是世间之善，不能隔凡成圣。

公卿、百官、侯王、宗室，宜反伪就真，舍邪归正。²

类似的看法也见于梁代高僧僧佑的言论，他说：

详检俗教，并宪章五经，所尊唯天，所法唯圣。然莫测天形，莫窥圣心。虽敬而信之，犹蒙蒙不了。况乃佛尊于天，法妙于圣。化出域中，理绝系表。肩吾犹惊怖于河汉，俗士安得不疑骇于觉海哉！³

僧佑的这种看法是源于印度佛教独特的宇宙观。研究佛教的学者都注意到佛教与西方天启宗教相比，乃是一种具有浓厚人文主义色彩的宗教。佛教否认有世界创造之神，将诸天、诸神置于佛之下。按照佛教教义，宇宙中各类生灵可以区分为六凡四圣，而诸天之神只不过是六凡中最为殊胜者，但仍未摆脱轮回之轮。其它如刘宋时的谢镇之也认为中土孔老之教「乃为尽美，未为尽善」，孔、老无法与释迦比肩。其〈重与顾道士书〉云：

假令孔老是佛，则为韬光潜导，匡救偏心，立仁树义，将顺近情。是以全角守祀，恩接六亲，摄生养性，自我外物。乃为尽美，不为尽善。盖是有涯之制，未鞭其后也。何得拟道菩提，比类牟尼？⁴

又隋代彦琮在〈通极论〉中也有类似的言论，他说：

纵使周公之制礼作乐，孔子之述《易》刊《诗》，予赐之言语，商偃之文学，爰及左元放、葛孝先、河上公、柱下史，并驱之于方内，何足道哉！⁵

这显然都是责难孔老之教只局限于现世，不讲来世，不讲终极了证。正是居于此，魏晋南

² 《广弘明集》卷四。

³ 《弘明集》卷十四，〈後序〉。

⁴ 《弘明集》卷六。

⁵ 《广弘明集》卷四。

北朝的崇佛者又称释迦牟尼为「众圣之王，四生之首」、⁶为「大圣」⁷。考虑到在当时普遍将印度称为西方、西土，因此上述崇佛者这种对待中国传统文化的否定态度，似乎可以视为中国历史上最早一种近似全盘西化、印化的主张。这对长期以来习惯于「夷夏之辨」执持华夏文化优越论的中国士大夫不啻晴天霹雳，其引发的震撼也许只有鸦片战争时期由于泰西文化的大规模传入对中国文化造成挑战，差可比拟。不过值得注意的是，在伦理道德、政治制度层面，中国中古时代无论是崇佛者，还是辟佛者都一致肯定中国传统的礼乐教化、纲常制度的价值。这表明中国虽然最大限度地接纳佛教，但仍然坚持纲常伦理这一中国文化最核心的阵地，没有真正的印度化。

与中国相比，中古时代的东南亚地区由于缺乏强势的原创性文化的根基，因此当面对以佛教、婆罗门教为代表的印度文化的猛烈冲击时，完全采取了全盘印度化的姿态。从考古发掘的宗教文物及中国史籍的记载看，这一时期东南亚地区盛行佛教和婆罗门教，乃是印度文化圈的重要区域之一。在东南亚诸国中，斯里兰卡可说是印度文化向外传播的前哨站。据该国佛教史《大史》记载，斯里兰卡的佛教可以追溯至印度著名的阿育王时代（公元前 273——公元前 232）。阿育王曾派遣其子摩晒陀长老率僧侣到斯里兰卡传教，并将释迦牟尼成道处的菩提树移植至斯里兰卡。及至该国提婆南昆耶帝沙时代（公元前 101——公元前 77），又建筑起著名的佛教大塔。斯里兰卡在佛教传布方面一项最值得骄傲的工作，乃是将佛藏由口传写成文字，形成著名的巴利文藏经。这项工作是在伐陀迦摩尼王时代（公元前 29-公元前 17）完成的。此后，斯里兰卡一直是佛教上座部最为忠实的弘法中心。此外，据考古发掘材料，泰国的邦德在公元初期就盛行佛教。

值得注意的是，印度文化诸如婆罗门教、佛教在东南亚的传播，并非仅仅作为一种单纯的宗教信仰形式，而是与该地区的政治权力紧密结合，形成一种天王或佛王信仰的教化传统，并据此建立起政教合一的政权形式。据新加坡学者古正美教授的研究，东南亚在中古时期产生的这种教化传统，具有如下典型表现：其一坚信天王或佛王具有护国、护王的政治功能，帝王并将自身视为天王或佛王之原形。其二在王国都城建立圣山或圣山型寺庙以之作为宇宙中心的象征，并藉此以沟通天人、圣凡两界。相信凭借这种神圣建筑，王朝能获得神圣的护佑。东南亚诸国这种神圣建筑遗址，今天仍有不少留存。像柬埔寨的吴哥窟、印度尼西亚爪哇的潘拔拿湿婆教遗址等等。其三最高统治者皇帝或国王接受灌顶仪式登上皇位或王位，以此获得政权的神圣感。最后，皇室设专门僧侣负责祭祀活动，这些僧

⁶ 《广弘明集》卷一，〈宋文帝集朝宰论佛教〉。

⁷ 《广弘明集》卷一，〈归正篇序〉。

侶往往與皇室結成姻親。⁸中古時期在東南亞出現的此類天王、佛王教化傳統，乃是印度文化在這一地區深化的重要表現。事實上，正是因為印度式的天王、佛王信仰，才使東南亞各國先後完成由部族向王國的政權形式過渡，因為天王或佛王教化政治的形成，有助於地區統一政治、文化認同的確立。而地區權力中心的確立反過來又推動印度文化圈的進一步擴展。

中古時期在東南亞先後興起的扶南、真臘、室利佛逝、緬甸蒲甘王朝等地區權力中心，都是通過引進印度式的天王或佛王政治教化傳統建立起來的，有的王國甚至直接由來自印度的移民創建。根據近代以來東南亞各地的考古發掘材料，早在公元三世紀，以佛教、婆羅門教為代表的印度文化就遍及東南亞各地。這說明這一時期，東南亞已全面接受印度文化，融入印度文化圈。從文字記載看，約自公元前後興起於湄公河下游的扶南國，在公元五世紀曾由出身於婆羅門種姓的印度移民接管。《梁書·諸夷傳》記載扶南立國因由說：「後王僑陳如，本天竺婆羅門也。有神語曰：『應王扶南』。僑陳如心悅，南至盤盤，扶南人聞之，舉國欣戴，迎而立焉。復改制度，用天竺法」⁹。這裡提到出身於婆羅門種姓的僑陳如，此人姓闍耶跋摩，由印度移民至盤盤國，并被擁戴為扶南國王。他在該國移植印度政制，正式啟動了扶南國的印度化進程。據中國史籍記載，此事發生於公元五世紀中期其時正當劉宋末年。其後，經過歷代闍耶跋摩氏扶南國王的艱難經營，扶南國逐步強盛起來，成為中古時期東南亞地區的一大權力中心，而這一地區的印度化也在扶南國的直接推動下，不斷向周圍輻射。不過，扶南最初的印度化，主要接受的應當是印度的婆羅門教。齊永明二年，那伽仙至南朝蕭齊都城，就提到：

言其國俗事摩醯首羅天神，常降於摩耽山，土氣恒暖，草木不落。其書曰：吉祥利世間，感攝於群生，所以其然者，天感化緣明。仙山名摩耽，吉樹敷嘉榮。摩醯首羅天，依此降靈尊，國王悉蒙佑，人民皆安寧。¹⁰

這裡提的摩醯首羅天即婆羅門教信奉的主神梵天。而之所以尊奉摩耽山，以之為溝通神、人，獲得神佑的聖山，可以看出也是採用印度文化的天王教化政制。這與上文提到的遵用天竺法是一致的。此外在此需要指出，中古時期由印度進入東南亞的移民絕非僅限於僑陳如這一個案。據《太平御覽》引竺芝的《扶南記》，扶南的附庸國頓遜國也有不少來自印度的移民：「頓遜國屬扶南，國王名昆侖，國有天竺胡五百家，兩佛圖，天竺婆羅門千余

⁸ 請參考古正美：《從天王傳統到佛王傳統》〔臺北：臺灣商周出版社，2003〕一書。

⁹ 《梁書》〔北京：中華書局，1973〕，卷五十四，〈諸夷傳〉。

¹⁰ 《南齊書》〔北京：中華書局，1972〕，卷五十八，〈東南夷傳〉。

人。顿逊敬奉其国，嫁女与之，故多不去」¹¹。由此可见，在中古时代东南亚的印度化过程中，来自印度的移民发挥了很重要的作用。至于移民的形式，依据目前材料多数应该属于自发性质，因商贸活动而留住者居多。

印度文化还经由扶南国的中介输至中国的南朝。据《南齐书·东南夷》，萧齐永明二年（公元 484），阇耶跋摩曾派遣天竺道人那伽仙奉表，并贡献牙、塔、像。可能是因为看到南朝佛教流行，因此进入梁代，扶南王就改派僧人充当国使，进行文化交流。著名的扶南僧人僧伽提婆、曼陀罗都曾入梁，受到梁武帝的尊奉。其中梁天监二年（公元 502），曼陀罗受阇耶跋摩委派，携带佛经梵本、佛像、珊瑚等来献。武帝下令创设扶南馆，令僧伽提婆、曼陀罗一同译出《文殊师利般若波罗密经》、《法界体性无分别经》、《宝云经》。¹²僧伽提婆还单独应梁武帝所请，译出《孔雀王陀罗尼经》、《舍利弗陀罗尼经》，由这两部带有密教性质的经典看，扶南由于同时信奉印度婆罗门教与佛教，极为适合两教交融之密教生存。总之，中古时代印度文化经由业已实现印度化的扶南，经南路向中国南朝辐射。

扶南之后，东南亚的地区权力中心依次向真腊、堕罗钵底、室利弗逝、缅甸蒲甘王朝等转移。尽管随着地区政治中心的转移，佛教与婆罗门教以及佛教各宗之间，递有兴衰。但总体来看，东南亚的印度化过程在中古时代并未终结。直到公元十二世纪，伊斯兰教全面渗入印度本土，东南亚的印度化才受到挑战。

不过，我们也应看到在中古时期，虽然中国全面接受佛教，但在政治制度、伦理道德层面却并未像东南亚一样，全面改行天竺法。中国文化由于其具有的原创性及深厚底蕴，引入佛教始终只是把它当做一种信仰形式，以弥补本土固有宗教形式在某些方面例如来世说灵魂说等不足，佛教在中国既使其在其鼎盛时期也从未取代本土两种主要教化形态儒家与道教，更遑论在政制、礼制、国家祭祀制度等核心制度层面。因此在中古时期，尽管以佛教为代表的印度文化对中国文化予以强烈冲击，但中国文化并未丧失其自身的认同，完全纳入印度文化圈。而就此一时期中国与东南亚之间关系看，虽然如前文所述，中国通过东南亚印度化国家的中介，部分地接受了佛教文化。但同时又在政治、军事方面，仍然维持对东南亚诸国的优势地位。其中一个明证就是中古时代东南亚诸国向南中国输入佛教，大多是采用朝贡的方式进行。而隋代更是于大业元年（公元 605 年），派大将刘方率军攻入林邑，掳获以昆仑文书写的佛经 564 夹，1350 部。这说明当时中国乃是高于东南亚诸国的

¹¹ 《太平御覽》〔石家莊：河北教育出版社，2000〕，卷七八八。

¹² 慧皎撰，湯用彤校注、湯一玄整理：《高僧傳·譯經上·僧伽提婆》〔北京：中華書局，1992〕，頁 37-38。

权力中心。

二 南诏、大理——中、印文化交锋的舞台

美国学者海伦·查平在对云南留存的众多各式观音像进行系统研究之后，对南诏、大理时期的文化特征评论说：「云南是最为有趣的熔炉之一，印度、西藏、尼泊尔、缅甸、中国和印度支那的各种特征都在这一炉中熔化混合」¹³。这一评论是很有见地的。不过在查平文中提到的盛行于南诏、大理时期云南地区的六种文化因素中，实际上可以简化为印度与中国两种文明力量，因为就观音像而论，无论是西藏、尼泊尔、缅甸，还是印度支那（查平用这一词是指东南亚），都可最终溯及其发源地印度。因此，从世界文明传播的大视野看，考察南诏、大理时期即中国正史的唐宋时期，中、印文化在云南地区的交锋及其最终结局无疑是一件饶有趣味的事。

南诏、大理时期，云南地区的主体教化传统，乃是一种被称为滇密阿叱力教的密教教化形态。因此，从这点看这一时期在中国西南兴起的南诏国、大理国，也和中古时期的东南亚一样，归属于印度文化圈。此外从经济上说，在中古时代南诏与印度在经济方面通过缅甸、吐蕃、东南亚等国的中介，各种经济联系相当紧密，双方有一直维持长期的或直接、或间接的多种贸易形式之来往，同属同一经济圈。例如在云南，至元代世祖朝还采用印度的贝币货币体系。据《元史·赛典赤传》记载，赛典赤在世祖至元十年(公元1273)——至元十六年(公元1279)，担任云南行省平章时，适逢元廷改行钞法，于是就向朝廷上书保留云南贝币：「云南民以币代钱，是时初行钞法，民不便之，赛典赤为闻于朝，许仍其俗」¹⁴。又元初李京在其所著的《云南志略·诸夷风俗》中，也说大理国时期云南「交易用贝子」。而据元初的《混一方舆胜览·云南行省》的记载，南诏、大理时期云南已经形成较系统的贝币使用体系。从《新唐书》等中国文献的记载看，云南采用贝币至少可以追溯至唐代。因为《新唐书·南诏传》就记载说南诏：「以缯帛及贝市易。贝者大若指，十六枚为一觅」¹⁵。又《政和证类本草》引《海药》也记载说：「贝子，云南极多，用为钱交易」。而从云南考古发掘的实物看，这一地区使用贝币至少可以溯至西汉以前。考古工作者在云南晋宁、江川等西汉墓中，发掘到贝币1200公斤，约25000枚。据学者判断，这些贝币大都由印

¹³ 海倫·查平著：《雲南的觀音像》，查理斯·巴克斯著，林超民譯：《南詔國與唐代的西南邊疆》〔昆明：雲南人民出版社，1988〕，頁301。

¹⁴ 《元史》〔北京：中華書局，1976〕，卷一二五。

¹⁵ 《新唐書·西域上·天竺傳》〔北京：中華書局，1975〕，卷二二二上。

度、緬甸傳入。¹⁶又近年在大理崇聖寺塔剎基座內也清理出土海貝 10 公斤。從同時發掘的其它文物看，應屬大理國時期。那麼這種貨幣體系到底源於何地呢？考《馬可波羅行紀》該書明確記載雲南的貝幣源於印度。他說：「從前述之押赤城首途後，西向騎行十日，至一大城，亦在哈剌章州中，其城即名哈剌章。居民是偶像教徒。……彼等亦用前述之海貝然非本地所出，而來自印度」¹⁷。按以海貝為貨幣正是印度中古時代採用的幣制體系。¹⁸而雲南通用的貝幣就主要源自孟加拉國灣，這說明雲南在南詔、大理時期曾經與印度共處同一貨幣體系。當然，我們也注意到由於與唐、宋王朝的緊密商貿關係，南詔也曾經仿唐兼採以繒帛為交易中介。例如唐樊綽《蠻書·蠻夷風俗》就記載南詔：「凡交易繒帛、毡罽、金、銀、瑟瑟、牛、羊之屬，以繒帛累數計之，云某物色值若干累」¹⁹。這說明中古時代南詔、大理夾在中國與印度兩大經濟圈中，扮演中轉商的角色，因而其貨幣體系也在以印度貝幣體系為主基礎上，兼採唐代幣制。這與其選擇文化體系歸屬上是一致的。不過，在此我們必須特別強調指出，南詔、大理由於在歷史上長期受到中國政治勢力的影響，因此在政治制度、信仰形態方面，也同樣接納不少中國文化的原素，如此便致使這一地區並不像東南亞一樣，呈現較為純粹的印度文化樣態，而是雜糅中、印兩大文化，呈現一種混合狀態。既大量建有密教寺廟，同時又建孔廟、岳祠，統治者既以「摩訶羅嵯」一類印度大王自居，同時又模仿中國帝王使用廟號、諡號，並採用建元制。在選舉制方面，既大量任用阿叱力僧為國師，在師僧中選拔官吏，同時又採用科舉制形式進行選拔等等。這些都表明中古時期的南詔、大理在文化、政治認同方面呈現一定搖擺性，這一地區夾在中國與印度兩大文化圈中間，對於自身的文化歸屬呈現一定盲目性與搖擺性。總的來說，在文化方面南詔時期印度化的傾向更為明顯，而大理國時期則中國的因素逐步增強，並最終取代印度文化。而在政治方面，無論是在南詔國時代，還是在大理時期，由於中國始終是東亞最強勢的權力中心，因此南詔、大理都對中國採取依附性的政治姿態。

1. 阿叱力教與南詔政治教化傳統

所謂阿叱力教，在雲南志乘、碑銘中又稱阿闍梨、阿左梨、阿佐梨、阿咤力、阿撈哩、阿叱唎等，系梵文（Acarya）之音譯，意為軌範師或密教教師。唐慧琳《一切經音義》卷

¹⁶ 王大道：〈雲南出土錢幣綜述〉，《四川文物》1988.5。

¹⁷ 馬可波羅著，馮承均譯：《馬可波羅行紀》〔上海：上海世紀出版集團、上海書店出版社，2001〕，章一一八，〈重言哈剌章州〉，頁 290。

¹⁸ 《新唐書·西域上·天竺傳》〔北京：中華書局，1975〕，卷二二一上。其云：「（中天竺）以貝齒為貨，有金剛、旃檀、郁金，與大秦、扶南、交趾相貿易」。

¹⁹ 樊綽撰，向達校注：《蠻書校注》〔北京：中華書局，1962〕，卷八，〈蠻夷風俗〉，頁 214。

十三解释说：「阿遮利耶，梵语也，唐曰轨范，或曰受教师，旧曰阿闍黎，讹也」。云南阿叱力教又称为滇密或白密，乃系密教众支系的一种，与流行于西藏的藏密，盛行于日本的东密，以及唐代曾于中国流布的唐密、台密一样，都源于六世纪以后在印度成立的印密。不过，与其它各系密教相比，滇密阿叱力教也有其自身的特点，例如阿叱力教法师可以娶妻生子，居家修行，这为其它各系密教所未见。职此之故，在南诏、大理时期出现不少世传承阿叱力教的世家，且多系滇地望族。这种通过占据宗教权威以控制世俗权力的现象，虽说在西藏密教中也有表现，但在南诏、大理由于阿叱力教法师可以成家立业，因而表现尤为明显。

不少研究云南阿叱力教的学者都注意到该教是南诏、大理时期王室和贵族阶层所信奉的主要宗教形式，换句话说乃是统治阶级所采用的主要治国意识形态或教化传统。新加坡学者古正美将这种密教政治教化传统，又称为观音佛王传统或天王传统。根据他的卓越研究这种密教教化传统最显著的特色就是：「帝王都以佛教神祇，如佛或菩萨的面貌统治世间帝王以佛或菩萨的面貌治世的传统，乃出自密教的修行者与观想的神祇合而为一的修行法」²⁰。古正美认为这种密教化的天王或佛王教化传统，发源于公元六世纪南印度，乃是密教金刚顶派在其瑜珈观想法基础上，成立的治世意识形态。公元七、八世纪之后，密教金刚顶派的这种观音佛王教化传统在印度、东南亚以及中国广为流传，成为当时印度政治宗教文化向各地辐射的主要形式。²¹云南阿叱力教毫无疑问也是其时这一席卷东方世界的印度化浪潮的产物。不过在论及云南阿叱力教的起源时，古正美却显得有些保守，对南诏建国者细奴逻与密教的关系，表示怀疑。

其实根据《南诏图传》（成画于南诏王舜化贞统治时期，即公元 897—902，现藏于日本京都有邻馆）、张胜温《梵像卷》（成画于大理国王段智兴统治时期，即公元 1172—1200，现藏于台湾故宫博物院），以及近年出土的大量密教碑铭、雕像、遗址，密教在云南的传播完全应该追溯至细奴逻时代（公元 653—674）。而且南诏的阿叱力教系直接由梵僧传自印度，其间没有经过东南亚或西藏的中介。当然，我们也注意到中古时代南诏作为新崛起的地区权力中心之一，与东南亚关系更密切，乃是东南亚地区权力循环之链中的一环，与此前兴起的扶南、真腊、室利佛逝、堕罗钵底，及以后兴起的缅甸蒲甘王朝一样都先后轮流扮演了东南亚地区的政治权力中心之角色。

唐代初期在中国西南地区兴起的南诏国，乃是其时东南亚一带的一等大国。其统治区域

²⁰ 古正美，前引书，〈南诏、大理的建国信仰〉，页 428。

²¹ 古正美，前引书，〈南诏、大理的建国信仰〉，页 429。

并不仅限于今天我国的云南省。《新唐书·南诏传》记载其版图说：「（南诏）东距樊，东南属交趾，西摩伽陀，西北与吐蕃接，南女王，西南骠，北抵益州，东北际黔巫」。除中国的云南，及四川、贵州的一部分外，南诏的统治区域在极盛时还伸入越南、缅甸、泰国老挝的北部区域。完全可以称得上是其时东南亚的一等大国。南诏王隆舜及大理国王段兴智都拥有暕信的称号，暕信系缅甸语皇帝的意思，这说明南诏及大理曾充当缅甸的宗主国就南诏与东南亚之间的关系看，南诏表现出政治、军事、经济等方面的强势，据唐樊绰《蛮书》记载，南诏曾于公元 832 年（唐文宗太和六年）劫掠骠国，太和九年又攻破弥臣国。²²此后还出兵攻打昆仑国、女王国和真腊。²³

南诏后期，世隆主执时还曾于咸通二年、三年，两度攻陷唐朝的安南都护府，其势力伸入占婆的北部地区。据元张道宗《记古滇说集》记载，南诏的地区霸主地位当在第十王劝丰佑时确立。其云：「第十王劝丰佑，唐大中十年，南诏劝丰佑建五花楼，以会西南夷十六大国君长也。楼方广五里，高百尺，上可容万人」。我们今天已不能一一列出当时到会的十六国君王，但从五花楼规模可以看出当时南诏的整体势力的确具备地区霸主之资格²⁴不过，从文化方面看，南诏的主体教化文化无疑是阿叱力教，与东南亚一样属于印度文化圈。然而由于南诏的印度化进程较东南亚为晚，因此在文化方面南诏处于输入的地位。

南诏在公元七至八世纪的迅速崛起，从政治文化方面看应与成功地引进密教观音佛王的教化传统紧密相关。关于佛教何时传入云南，古代文献的记载并不一致。清释圆鼎将云南佛教追溯至释迦弟子迦叶，认为迦叶尊者入云南鸡足山弘法，「滇南佛法自斯为始」²⁵。此说当然系附会，这显然是将云南鸡足山与印度鸡足山相混，而云南鸡足山之名起源于明以后，元以前多名为九曲山。多数观点则将云南佛教追溯至唐代。元李京《云南志略》认为云南佛教始于唐玄宗开元年间，其云：「开元二年（公元 714），盛罗皮遣其相张建成入朝，玄宗厚礼之，赐浮屠相，云南始有佛宗」。此事亦见于元张道宗《记古滇说集》，但又将其与成都大慈寺相联，其云：「（张建成）入觐，过成都，大慈寺初铸神铜以成。寺僧戒曰：『击铜一声，施金一两』。时建成连叩八十声。僧惊曰：『汝何人，连叩如此』？曰：『吾南使张建成也』。僧乃易其名曰化成。成曰：『佛法南矣』！遂学佛书，

²² 樊绰撰，向达校注：《蛮书校注》〔北京：中华书局，1962〕，卷十。

²³ 《资治通鉴》〔北京：中华书局，1956〕，卷二五〇。

²⁴ 倪輅《南诏野史》也记载大理国最后一位元国王段兴智驾崩后，十六国仍遣使祭吊：「时段虽失国，十六国皆遣使祭吊」。方国瑜主编：《云南史料丛刊》〔昆明：云南大学出版社，1998 年〕，第四卷，页 788。又大理国时期成画的《张胜温梵像卷》卷末也有〈十六大国王众〉，说者都认为系指印度十六国，不确。

²⁵ 释圆鼎：《滇释纪》卷一。

归授乡人」。不少学者都注意到张建成朝唐在玄宗开元年间（公元 712—公元 741），而成都大慈寺建于肃宗至德二年，即公元 757 年。因此张道宗的这一记载并不准确。又撰于明景泰四年的《筇竹寺无相禅师塔铭》也赞同唐代说，其云：「佛法自汉明时入中国以来云南远在荒服之外，未闻有奉其教者，至唐，其教渐盛。南夷俗奉佛者尤众，而其戒行与禅宗大相远矣」。近年来在云南西部出土不少明代的阿叱力教碑刻，也提及密教在南诏的起传，都不约而同将其溯及南诏的开创者细奴罗。例如大理喜洲弘圭山出土的明碑〈老人赵公寿藏铭〉说：「稽《郡志》：唐贞观时，大士自干竺来建大理，以释氏显密之教，化人为善。摩顶授记蒙氏细奴罗，号为奇王，主宰斯土。选有德行者为阿叱力灌顶僧，祈晴雨暘」。这里交待观音大士于唐贞观时至云南教化，并为细奴罗授记的说法，乃是源自云南地方史乘。又明代洪仁撰于景泰二年的〈故考大阿拶哩段公墓志铭〉，更将密僧观音入滇之年定在贞观己丑年，即公元 629 年「唐贞观己丑年，观音大士自干竺来，率领段道超、杨法律等二十五姓之僧伦，开化此方，流传密印，译咒翻经。上以阴翊王度，下以福佑人民。迨至南诏蒙氏奇王之朝，大兴密教，封赠法号，开建五密坛场，为君之师」。这里叙述的事实有三件：其一点出自古竺的密教僧人为观音，其二观音并非只身前来，而是率领一个密教教团。其三观音为奇王细奴罗授记，辅助其建立南诏。类似说法在云南明代阿叱力其它碑刻中，还可看到，兹不一一列举。其实有关观音为蒙氏细奴罗授记的说法，从现存资料看最早见于南诏后期成书的《南诏图传·文字卷》。此书依据《巍山起因》、《铁柱记》、《西洱河记》等一类南诏史籍，在第二化、第三化、第七化等，都记载了观音到巍山为奇王细奴罗授记之事：「鸟飞三月之限，树叶如针之峰，奕叶相承，为汝臣属」。此外，元张道宗《纪古滇集说》也记载了这件事：「有梵僧续前缘，自天竺国来乞食于家于农乐同室人细密觉者，勤供于家。而饷夫耕，前则前僧先在耕所坐，向问其言，僧曰：『汝夫妇虽主哀乐，勤耕稼穡，后以王兹土者无穷也』。语毕，腾空而去。乃知是观音大士也」。因为这件事直接关涉蒙氏政权的创立，所以是南诏历史中的一件大事。从现存南诏史料看，自《南诏图传》、《纪古滇集说》等云南地方史乘，至云南碑刻墓铭及密教遗迹，²⁶各种史料关于此事的记载都具有一致性，因此我们不能轻易否定。又立于武则天圣历二年（公元 698）的南诏〈王仁求碑〉，其碑额有一龕佛像，刻有多宝佛与释迦佛。这说明其时南诏已有佛教流传。再者唐初中原文献中也有提及南诏佛教者，例如活跃于唐高宗时期的高僧道宣，就曾在《道宣律师感通录》中，提到在西洱河地区鹫头山寺有多宝佛

²⁶ 《蒙化志稿》記載：天摩耶寺，位於龍於圖山之巔，細奴羅建，有浮圖塔。關於此寺存在真實性，一直難以確定。1990 年，當地居民因為在山上開採石料，發現大量精美的密教石刻造像，屬於南詔早期。因此可以確定這是南詔早期的一處密教寺廟遺址，與上述文獻的記載相符。

像。²⁷最后在彝文史料《作洛举》中，也记述了初唐时期西洱河地区佛法盛行。然而，现代学者由于多把观音当作一位神格，因此自然把观音为奇王授记一事当作神话处理，殊不知这位来自天竺的梵僧实际上是一位把观音当作本尊来修习的密教僧。众所周知，南诏、大理民众在取名时，多在名字中夹带自己修习的本尊。这可能就源于印度密教文化。因此我们说云南各种史籍、碑刻所记载的观音弘教之事，可以表述为如下史实：唐贞观时期，一位以修习观音为本尊的密教僧人，率领一个密教教团进入云南弘化，并为奇王细奴罗授记，帮助他建立南诏国。

值得特别注意的是，观音入滇还具有移民性质，因为他是带领一个密教教团来到云南的。对此上引洪仁碑就提到观音从印度率领段道超、杨法律等二十五姓之僧伦，此外万历《云南通志》也记载说：

杨法律、董奖正、蒙阁陂、李畔富、段道超等五人，并能役使鬼神，召致风雨，降龙制水，救灾禳疫，与张子辰、罗逻倚皆西天竺人，先后为南诏蒙氏礼敬，教其国人，号曰七师。²⁸

又撰于明永乐时期的〈张公圻志〉也把云南张姓的祖先，推定为印度人，其云：「张氏之先，肇自观音建国十二请兵，由西天来助，就居此邦，分为各姓」²⁹。许多学者也不愿意相信南诏政权有印度密教移民参与，以为这同样系附会之辞。然而，近年在大理喜洲出土的明代云南阿叱力世袭大姓如李、段、杨、董、赵等九十篇碑铭中，其中就有十二篇自称其祖先源自天竺摩揭陀国婆罗门。例如撰于明永乐十八年的〈大阿拶哩杨嵩基志铭〉说：「其先有杨珠、杨珠觉二师，本天竺国婆罗门之种姓也。观音定国之初，先建叶榆二城，请二师从西天来」³⁰。又撰于弘治八年的〈大密杨霖碑〉亦云：「按《释史》，密教源派，始自西干中印土毘□□□，肇观音大士，开化东震，率密先祖法律等七师，于国代不乏贤」。又如撰于明成化七年的〈故大密李公墓铭〉也说：「李氏鉅门，乃观音菩萨从西干带来摩伽陀来到大理，建立西苍、东洱上下两关」³¹。石钟健先生据此论述说：

可知这些来到洱海地区的婆罗门僧人，按其教律所允许，多与当地贵族名家通婚，后来就在当地落户，有的族姓得到繁衍昌盛。更因密教法师的法嗣衣钵，多直接传

²⁷ 《道宣律師感通錄》：「益州成都多寶佛者，何代何像，從地湧出？答：蜀都元基青城山上，今之成都，大海之地。昔迦葉佛時，有人於西洱河造之，擬多寶佛全身像也，在西洱河鷲頭山寺。……多寶佛舊在鷲山寺，古基尚在，仍有一塔，常有光明。……其地西去嵩州兩千餘也，問去天竺非遠，往往有至彼者云云」。這一記載雖有某些神話因素，但關於西洱河鷲頭山寺及多寶佛的記載應有根據。

²⁸ 萬曆《雲南通志》（收入梁公卿總主編：《中國西南文獻叢書》〔蘭州：蘭州大學出版社，2003〕，第一輯，第二十一卷），卷十三，〈寺觀〉。

²⁹ 楊世鈺主編：《大理叢書·金石篇》〔北京：中國社會科學出版社，1991〕，第10冊，頁31中。

³⁰ 石鐘健：《大理喜洲訪碑記》〔昆明：雲南省立龍淵中學中國邊疆問題研究會油印本，1944〕。

³¹ 楊世鈺，前引書，第10冊，頁59下。

其子孙，所以他们的后裔，也多世为密教法师。³²

我们知道云南阿叱力教都是世代相承，外人很难插入。因此石钟健先生的上述解释无疑是很见地的。我认为印度婆罗门僧在南诏时期大举移民之举，应该与上文所述中古时期东南亚地区的印度化浪潮有关。这或许是印度密僧企图移植一个婆罗门祭师阶层于云南社会另外从大理凤仪北汤天阿叱力世家〈董氏家谱〉看，他们对世系记载相当严密、完整。因此，若说上述对始祖的追溯都是虚构，实在很勉强。至于有些学者提到上述阿叱力七姓早见于蒙诏之前，乃系云南土著古姓，这一判断证之于唐代梁建方《西洱河风土记》（撰于公元648）的描述应当无可怀疑。该书在当时就提到西洱河有数十姓，以杨、李、赵、董为名家，互相不役属。可见后来成为阿叱力世家的杨、李、赵、董等家族，在细奴罗创建蒙舍诏之际就早已存在。而且似乎更愿意攀附中原汉民族：「白云其先本汉人，有城郭村邑，弓矢矛铤。言语虽小讹舛，大略与中夏同，有文字，颇解阴阳历数。自夜郎、滇池以西，皆云庄峤之余种也」³³。这说明中原文化在南诏建国以前就对云南产生重大影响。但这并不影响我们的推定，因为这完全可以解释为印度密教僧侣进入云南后，为了联姻方便采用汉姓所致。我们之所以肯定云南史料有关印度密教移民在南诏初期进入云南，还有一个理由，此即在中古时期同为印度文化圈的东南亚也曾发生类似现象。这在我们前引六朝史籍所记扶南国、盘盘国中，已说得很清楚。此外，尼泊尔、缅甸这些同属印度文化圈的国家，也都留有印度移民的印迹。

正是因为蒙舍诏的细奴罗较早接受密教，并与印度密教移民实行联合，才使他掌握一套在当时较为先进的立国体制，亦即政教合一制，或者如古正美教授专注于教化传统，称之为观音佛王制。这就使蒙舍诏相比其它各诏具有政治制度、教化形态的优势，这就为细奴罗的迅速崛起奠定基础。我们看到在《南诏图传》中，张乐进求——这位前任部族盟主正是因为铁柱神鸟飞上细奴罗之肩，这一类似神启的事件而归顺他。这在今天人看来似乎有些可笑，但在头脑时刻被神灵围绕的古人，就是十分自然的事。此外，由印度婆罗门移民执掌扶南国之后，也同样在东南亚迅速建立地区霸权一事看，印度的政教合一的政治文化在当时是很有效的。

公元738年蒙舍诏首领皮罗阁统一西南地区的蒙嵩诏、越析诏、浪穹诏、邛賤诏、施浪诏、蒙舍诏等六诏政权，正式创立南诏国(公元738—902)。南诏政权共经历十三主，持

³² 石钟健：〈大理明代墓碑的歷史價值〉，《中南民族學院院報》1993.2：99-107。

³³ 方國瑜主編，前引書，第2卷，頁216-221。又明胡蔚本《南詔野史》上卷〈南詔歷代〉述南詔十姓，則認為均出於土著九隆氏：「九隆氏，哀牢山下有婦名波息生十女，九隆兄弟娶之，立為十姓，董、洪、段、施、何、王、張、楊、李、趙，皆刻畫其身，象龍文於衣，子孫繁衍，居九龍山溪穀間，分九十九部，而南詔出焉」。

续时间如果从蒙舍诏第一代首领细奴罗算起，历时共二百五十四年。南诏之所能在唐初从六诏中脱颖而出，原因当然很多，但其中很重要的一个原因乃是因为自第一代首领细奴罗时，较早接受印度密教作为治国意识形态。印度密教与南诏固有的原始信仰例如土主信仰等相结合，形成独具特色的滇密阿叱力教。滇密阿叱力教的创立一方面对于统一其时西南地区杂乱多端的部族信仰形式，形成统一精神认同具有至重要意义。另一方面滇密阿叱力教作为一种密教政治教化传统，不但是一种精神信仰体系，而且还承载着一套独具特色的政治制度，可以说是一套政教合一的观念体系及制度体系。在这套教化传统中，最独具特色的一项政治制度就是国师制。

2. 阿叱力高僧与南诏政权的国师制

据史籍记载，南诏各主都无一例外任命阿叱力高僧为护国国师，这些国师僧有些是直接来自印度，有些则是印度密教僧人与土著大姓联姻所生的后代，还有一些则为本土密教僧人。因此，从一定意义上我们可以说南诏乃是乌蛮、白蛮等土著民族，与印度密教僧侣共同创立的政权。南诏的国师制应始于细奴罗时代，以后历任南诏王都继承这一制度，差不多都册封阿叱力高僧为国师。据《白古通纪浅述·蒙氏世家谱》记载，南诏第一主细奴罗以张乐进求为国老，无言和尚为国师。第三主晟罗皮以张俭成为国老，以杨法律为国师。第四主皮罗阁以段道昭为师，张子和为傅。第五主阁罗凤以大苴巔为国老，买嵯罗贤者为国师。第六主凤伽异以十二精兵为国都师，尹酋罗扇为三国师。第九主券龙成以金縢段宗牐为国老，张与真、李贤者为国师。第十一主劝丰佑以赵文奇为国老，赞陀崛多为国师。第十二主世隆以赵乐铎为国老，宗保师为国师。第十三主隆舜以杨良佐为国老，赵波罗为国师。³⁴南诏的阿叱力教国师不但为国王提供宗教咨询及仪式服务，例如为国王登基举行灌顶仪式，为王国消灾祈福举办祈禳礼仪等等，而且还直接参与国家政治决策，例如云南剑川县石钟山石窟第二窟「阁罗凤议政图」，王弟阿叱力高僧阁陂和尚就位于国王的右边更有甚者阿叱力高僧还直接从军，以法术助阵。据史籍记载，南诏之所以能在与强大的唐朝、吐蕃交战中取胜，就与阿叱力高僧的法术助战密切相关。例如《滇释纪》载阁毗和尚事迹说：「闍毗和尚，南诏神武王之弟也，多有神异。师常率人马十八骑，往回数千里，不过朝夕。时唐军伐滇，师皆破之」³⁵。又南诏景庄帝世隆主政时，国师宗保也参与南诏与唐朝的战争：

³⁴ 尤中：《梵古通纪浅述校注》，《尤中文集》〔昆明：云南大学出版社，2009〕，第4卷，页278—316。

³⁵ 《滇释纪》卷一。

宗保能呼致风雨，善用兵机，驱役鬼神，神异莫测。……时南诏景庄延礼以为师，后南诏侵成都，军众乏粮，师即咒水为酒，咒沙为米，以致数十万人皆得醉饱。……后唐师伐滇，三至三阻者，宗之力也。³⁶

这些记载虽然染有很强的神话色彩，但据中原文献樊绰《蛮书》记载，南诏军队中确有梵僧助阵：「咸通四年正月六日寅时，有一胡僧，裸形，手持一杖，束白绢，进退为步，在安南罗城南面。本使蔡袭当时以弓飞箭当胸，中此设法胡僧。众蛮扶舁归营幕。城内将士无不鼓噪」³⁷。按此事为《蛮书》作者樊绰所亲眼目睹，因此真实性是无可置疑的。

在南诏阿叱力高僧中，除为细奴罗授记的观音及南诏七师外，活跃于南诏中后期的赞陀崛多、李成眉贤者、禅陀子、菩立陀诃等密宗高僧也在南诏政治中发挥重要作用。值得注意的是，他们也像前期高僧一样都是来自印度。这表明在南诏时期，中国西南自始至终一直存在一条与印度直接联系的通道。其实，自古以来印度与云南之间就有两条通道，一条是从印度恒河流域经过阿萨蛮、上缅甸、野人山，再到滇西地区；另一条则从恒河流域航海至下缅甸，再由其境内的伊落瓦底江，进入云南的永昌郡。唐代通过这两条通道，印度与南诏之间保持着频繁联系。樊绰《蛮书》记载：「小婆罗门国与骠国及弥臣国接界，在永昌北七十四日程。俗不食牛肉。……蛮夷善之，信通其国」³⁸。「（大秦婆罗门国）东去蛮阳苴咩城四十程。蛮王善之，衔来其国」³⁹。由阿叱力教特别盛行于滇西地区看，当年印度高僧正是通过这两条通道入滇。考虑到其时缅甸与其邻国斯里兰卡都处于印度文化圈较中心地带，又与南诏的关系很密切，因此印度密教高僧主要应当系借道缅甸进入。这里我们还必须强调一点，云南与印度宗教文化的交往早在唐以前就开始，1990年大理发现一些刻有东汉熹平年字样的砖石墓，出三吹箫俑七件，其中头戴尖顶帽，窄长脸，深目高鼻，结跏趺座。⁴⁰这说明早在东汉时期，云南地区就受到印度宗教文化的影响。关于赞陀崛多，云南史乘多有记载，张胜温《梵像卷》第五十六图也有赞陀崛多像，其手结质多罗童子之印，跏趺而坐，座前桌上放置一钵、一金刚杵，座前后有二名童子和一犬。他于蒙氏保和十六年（公元839）由中印度来到南诏，时正为南诏王劝丰佑主政。万历《云南通志》云：「赞陀崛多神僧，蒙氏保和十六年，自西域摩伽陀国来，僧悯郡地大半为湖，即下山以锡杖穿象眠山麓石穴十余空，泄之，湖水遂消，民始获耕种之利，后莫知其

³⁶ 《滇释纪》卷一。

³⁷ 樊绰，前引书，卷十，页238。

³⁸ 樊绰，前引书，卷十，页242。

³⁹ 樊绰，前引书，卷十，页242。

⁴⁰ 李朝真：〈云南大理出土的胡俑及相关问题之探讨〉，《东南文化》1991.6：52-55。

终」⁴¹。据《梵古通纪浅述·蒙氏世家》记载，赞陀崛多后被劝丰佑尊为国师，并将王妹越英嫁给他。他开辟了滇西腾越州以宝峰山、长洞山为中心的滇密弘法中心，为南诏阿叱力教发展做出很大贡献，以至后人将他奉为阿叱力教祖师。万历《云南通志》卷十三说：「摩伽陀，天竺人，蒙氏时卓锡于腾冲长洞山，阐瑜珈教，演秘密法，祈祷必应，至今云南土僧名阿咤力者皆服其教」。

李成眉贤者、禅陀子，两人一同来自中印度，李成眉贤者为南诏王劝丰佑尊为国师。

《滇释纪》述其事迹云：

圣师李成眉贤者，中天竺人也，受般若多罗之后，长庆间，游化至大理，大弘祖道。时南诏昭成王礼为师，乃建崇圣寺。寺基方一里，塔高三百尺，时王嵯巅为钦督官，塔寺殿庑成，王问曰：「殿中三像，以何为尊」？众未及对，贤看厉声曰：「中尊是我」。王怒其不逊，流之南甸，未几坐化。甸人瘞之，冢时有光，后生灵芝一朵，大如伞盖。有盗者窃其骨，乃金锁骨也。遂货之，商人购造佛像，其光如故。王闻而异之，赎取其骨，即奉崇圣寺，以作中尊脏腹。⁴²

这里将崇圣寺创建的时代定在南诏第七主劝丰佑在位时期，即公元 823 年至 859 年。然而据元张道宗《纪古滇说集》记载崇圣寺创建于唐玄宗开元元年，即公元 760 年。其云：

「先是，唐遣大匠恭韬、徽义至蒙国，于开元元年癸丑岁造三塔于点苍山下，建崇圣寺于塔之上，倚山临水，无不精丽，塔高三百余尺，崇高十六级」。其时乃南诏第三主罗盛统治时期。这或许是因为劝丰佑对崇圣寺的建造带有重建性质。至于李成眉贤者与赞陀崛多同为劝丰佑国师，可能是因为李成眉贤者遭贬黜之后，劝丰佑才又从印度礼请赞陀崛多为新任国师。李成眉贤者为南诏阿叱力教发展所做的贡献，在于他为南诏主持兴建著名的崇圣寺。这座密教寺庙是南诏国沟通天人的神圣空间，具有护国、护王的政治功能。它的创建，据《滇释纪》卷一「禅陀子」条记载，乃是以印度祇园精舍为模本建成的。在崇圣寺的创建过程中，禅陀子起了很重要的作用：

时贤者建崇圣寺，命诣西天画祇园精舍图，师朝去暮回，以图呈贤者。贤者曰：「还将得灵鹫山图来么」？师曰：「将得来」。贤者曰：「在甚么处」？师乃绕贤者一匝而出。寺成，欲造大士像，未就。师于城野遍募铜斤，随获随见沟井，便投其中。后忽夜骤雨，旦起视之，遍寺皆流铜屑，遂用鼓铸立像，高二十四尺，像成，余铜铸小像一千尊，像如吴道子所画，细腰跣足。⁴³

⁴¹ 萬曆《雲南通志》卷十三。

⁴² 《滇釋紀》卷一。

⁴³ 《滇釋紀》卷一。

这座寺庙在南诏国时期一直受到王室的护持，南诏十二主景庄帝世隆还为崇圣寺建造著名的铜钟。⁴⁴

最后是菩立陀诃，《南诏图传》第七化提到他于劝丰佑保和二年（公元 825）将密教阿嵯耶观音引入南诏：「保和二年乙巳岁，有西域和尚菩立陀诃来至我京都云：『吾西域莲花尊阿嵯耶观音从蕃国中行化至汝大封民国，如今安在』？语讫，经于七日，终于上元莲宇。我大封民国始知阿嵯耶观音来至此也」。众所周知，阿嵯耶观音既是滇密阿叱力教尊奉的主神之一，同时又是南诏国的保护神。它在阿叱力教尊奉的众神殿中，享有崇高的地位。南诏王隆舜甚至自号「摩诃罗嵯耶」，并将年号也改为「嵯耶」。这表明他修习的本尊可能就是阿嵯耶观音，他自视为与阿嵯耶观音同体。南诏、大理各种文献、实物史料都与阿嵯耶观音有涉，文献资料例如《南诏图传》、张胜温《梵像卷》等较早文献都提到阿嵯耶观音。实物材料如剑川石窟第十窟、第十三窟，也有阿嵯耶观音。此外，1978 年我国考古专家在大理崇圣寺千寻塔也发现属于大理国时代五十尊阿嵯耶观音。不过由《梵古通纪浅述》看，阿嵯耶观音早在阁罗凤时代就传入南诏。对此，《梵古通纪浅述》记述说：

（赞普钟）二年癸巳（公元 753），……唐使张阿蛮领青龙、白虎二兽及兵万众，吸洱河水涸干，无计可遏。忽有一老人告主曰：「国将危矣！何不急救」？主曰：「此一大怪事，非人力所能，奈何」！老人曰：「君无忧焉，我有法术可殄」。翁乃画一观音，有十一面，座下画一龙虎，敬于法真寺内」⁴⁵。

又《南诏图传》第六化也提到阿嵯耶观音，不过又将其记为南诏初期的细奴罗时代。

根据南诏、大理留存下来的有关阿叱力教史料，验之于近年在大理各处发现的阿叱力家族碑铭、族谱，我们可以推定南诏、大理国存在一个类似于印度社会婆罗门种姓的祭祀阶层。这个阶层负责王国及民间的各种祭祀礼仪，享有崇高的社会地位，在国家政治生活中也扮演很重要的角色。更值得注意的是，阿叱力教僧侣可以娶妻生子，其宗教职业是世代传承的。从大理弘圭山发现的明代杨姓、赵氏、董姓、张姓等阿叱力世家墓铭看，这些阿叱力世家到明代中期，依然薪火相传，传承不断。南诏、大理阿叱力世家显示的这些特征，极为类似印度社会的婆罗门祭祀阶层。据李浩《三迤随笔》记载，在阁罗凤时期就下谕：「谕为皇室王子，七岁入寺皈依。大臣子弟亦如是，学六载，还俗务政，完婚配」⁴⁶。

⁴⁴ 《梵古通纪浅述·蒙氏世家谱》云：「（世隆）又建崇圣寺铜钟，钟分上下两层，每层六面，每面皆铸各波罗密及天王像」。云南人民出版社 1989 年。

⁴⁵ 尤中：前引书，页 289。

⁴⁶ 《三迤随笔·蒙段诸异僧》，大理州文联编，《大理古佚书钞》〔昆明：云南人民出版社，2002〕，页 130。

这显然与古代印度婆罗门教将婆罗门一生分为四行期即梵行期、居家期、林栖期、遁世期密切相关。阁罗凤谕文令皇室、贵族子弟七岁入寺学习，实际上就相当于婆罗门教的梵行期，而六载之后婚配成家，则相当于居家期。又前引元李京《云南志略》也提到的云南僧侣中的「得道者」则相当于林栖期与遁世期。这再次证明南诏、大理的世袭阿叱力阶层就是仿效印度婆罗门教创建的祭祀阶层。至于正式创建的具体年代，由撰于明代〈大师陈氏寿藏铭〉记载，应始于南诏王异牟寻统治时期。其文云：「大唐己丑（公元749）大摩伽陀始从中印度至苍洱之间，传此五□秘密，名为教外别传，即蒙氏第七世异蒙习（按：即异牟寻）之代也。以立在家之僧，钦崇密教」⁴⁷。这是将阿叱力僧侣阶层的形成定在异牟寻时代，认为与中印度密教僧摩伽陀有关。其实这一追记的时间依据我们上文对密教在南诏的初始传播之考据，显得有些晚，可能是在异牟寻时代才完善起来。总之结合我们上文对来自印度的南诏国密教高僧的考述，我认为云南阿叱力世家的形成应与印度密教僧侣有关，乃是印度密教僧侣与土著大姓联姻的结果。至于这些印度密教僧侣到底是属于佛教，还是婆罗门教，抑或是二教混融的一个新教派，我们可以进一步探讨。值得注意的是，云南的阿叱力与印度婆罗门种姓相比，有许多相同之处。例如都是世袭，由王族和望族组成宗教生活与世俗生活相结合，社会地位很高，在国家政治生活中占居重要地位，垄断宗教及文化知识，尤其是神秘礼仪知识，为国家提供各种仪式服务等等。在这些方面二者都极类似，而与佛教僧侣差距较大。此外，我们在元明以后的云南史料中还发现一种带有浓厚印度化色彩的地方历史建构。依据这种历史建构，云南就成了妙香国，云南的土著居民也成了阿育王的后代。云南的这种印度化式的地方历史建构最典型的版本，可以在《白古记》中看到。明杨慎在撰于嘉靖二十九年的《南诏野史》中引《白古记》说：

西天天竺摩竭国阿育王骠苴低，娶欠蒙亏为妻，生低蒙苴，苴生九子，长子蒙苴附罗，十六国之祖；次子蒙苴廉，吐蕃之祖；三子蒙苴诺，汉人之祖；四子蒙苴酬，东蛮之祖；五子蒙苴笃，生十二子，七圣五贤，蒙氏之祖；六子蒙苴诃，狮子国之祖；七子蒙苴林，交趾国之祖；八子蒙苴颂，白子国仁果之祖；九子蒙苴闷，白夷之祖。⁴⁸

这显然是以印度摩竭国阿育王为祖源，将其时诸国例如中国、吐蕃、南诏、狮子国、交趾国、白子国、十六国等，都溯至一个共同源头即印度摩竭国。从《白古记》开列的诸国国名看，这份历史谱系绝非像有些学者所认为的出于明初，而应追溯至南诏国时期。这份历

⁴⁷ 楊世鈺，前引書，第10冊，頁69上。

⁴⁸ 《南詔野史》卷上，〈南詔歷代〉。

史系谱当然反映的不是真实历史，毫无疑问是人为建构的产物。但它也绝非空穴来风，其背后反映一件历史事实，此即其时东南亚、南诏、吐蕃，甚至中国，都处于印度化浪潮的笼罩之下。从古正美教授对中古时代遍及南亚、东南亚、东亚、中亚的佛王、天主教化传统的卓越研究看，其时亚州大陆都普遍盛行以源于印度的密教作为主体治国意识形态，一时之间亚洲各地颇有全盘印度化之势。正是居于中古时代以密教为表征的印度文化的这种强势冲击，《白古记》作者依据南诏以来的成说构造出诸国同源于天竺的历史谱系。此外南诏、大理印度化的表现还见于国王采用梵语的称呼，例如南诏王隆舜（公元 878—897 在位）、大理国王段兴智（公元 1252—1254 在位）都自称「摩诃罗嵯」，即梵文大王的意思。方国瑜先生跋〈大崇圣寺碑铭并序〉引诸家说云：

波斯《拉施丁史记汇编》曰：大理国，其王称曰马哈刺（Mahara），犹言大王也。

张星烺《中西交通史料汇编》曰：马哈刺，昔印度语（Naharajah）之译音也，印度语（Maharajah），此曰大王。冯承钧《元代白话碑》曰：摩诃罗阇，印度南海诸王之尊号，汉译无定字。检寻史籍，得异译三十有三。是南海诸国以摩诃罗嵯为王号，则大理国亦用印度语为号也。⁴⁹

又据《新唐书·南诏传》、《资治通鉴》等中国史籍，南诏又被称为「鹤拓」⁵⁰。方国瑜先生经过考证，认为「鹤拓」就是「干陀」（Gandahar）即干陀罗的异写。其意为异香遍布之国，这或许是南诏、大理史籍自称妙香国之缘由。⁵¹这些都说明南诏、大理对印度文化的主动认同。⁵²

《白古记》构造的这份历史谱系亦见于元张道宗所撰《纪古滇说集》、清高翥映《鸡足山志》及清寂裕《白国因由》等诸书。不过各书的说法都存在不少差异。《纪古滇说集》主要集中于论述南诏与阿育王的关联。但此书又认为南诏从种族方面看，至少有印度系（例如阿育王诸子及舅氏）、中国系（庄蹻及将士）及云南土著系（蒙氏、张氏）等不同种系。在谈到印度移民进入云南时，《纪古滇说集》说天竺摩耶提国阿育王有三子，长子名福邦，次名弘德，最幼名至德，因追马至滇：

三子各领部众相与追逐，其季子至德先至滇之东山，而获其神骥，就名其东山以为

⁴⁹ 李春龍、王鈺點校，李春龍審訂：《新纂雲南通志（五）》〔昆明：雲南人民出版社，2007〕，卷九三，《金石考十三》，頁 262 頁。

⁵⁰ 《資治通鑑》〔北京：中華書局，1956〕乾符四年條「法(按指隆舜)立，國號鶴拓」。

⁵¹ 方國瑜：《中國西南歷史地理考釋》上〔臺北：臺灣商務印書館，1990〕，頁 435。

⁵² 據伯希和在《交廣印度兩道考·雲南之梵名》一書的考證，仿照印度地名以梵文對本國地名重新命名，在東南半島也很普遍。其云：「按越南半島印度化之民族，鹹有在其地建設一新印度之習慣，曾將印度地名移植於其國內。有時將本地之名梵化，有時竟以印度之名名之」。參見伯希和著，馮承鈞譯：《交廣印度兩道考·雲南之梵名》〔北京，中華書局，2003〕，頁 197。

金马山。长子福邦续至滇池之西山，闻季子以获其马，停憩于西山之麓，忽有碧凤呈祥，后误目山曰碧鸡。次子弘德后至滇之北野，各主之不回。王忧思，滇类众，恐未获归，乃遣舅氏神明统兵以应援。将归，不期哀牢夷君主阻兵塞道而不复返矣。因此据此说云南最早的印度移民就是阿育王三子及其舅氏神明。张道宗的这一说法是否符合史实，我们暂且不论，重要的是南诏统治者似乎认同自己印度的根源。如南诏第三主盛罗皮，即《纪古滇说集》的威成王诚乐立，在即位第九年，就对上述阿育王三子及舅氏进行追封：

王九年，追封阿育王三子一舅，皆谥以帝号，而神主各山，以庙祀之；长子福邦为碧鸡山主，庙山之下，谥曰伏羲山河清邦景帝，次为灵伏讎夷滇河圣帝，三为金马名山至德景帝，庙于金马山麓；谥舅氏神明乃曰大圣外祖神明天子，庙亦碧鸡山主庙之左。⁵³

这种追封的举动显然是意在接续天竺世系。其后第十二代主隆舜：「即位之初，改国号大封民国，建元贞明。三年，幸善阐城，仍为东京，祭阿育王子金马、碧鸡二山景帝及祀神明天子各庙」⁵⁴。依此来看，南诏诸王似乎把阿育王诸子庙及神明天子庙作为祖先庙祭祀。我们发现南诏第三主盛罗皮和十二代主隆舜，都是狂热的阿叱力教信奉者，或许他们攀缘印度阿育王世系是因为受到阿叱力僧侣的鼓动，因为毕竟如我们前面的研究所示，南诏的阿叱力世袭家族的确具有印度密教僧侣血统。

寺庙是南诏、大理阿叱力教施行教化的重要场所，重要的法事、仪式都在这里举行。它既是密教沟通天人的神圣空间，又是其统治者获得神灵护佑的政治象征。因此历任南诏王都重视创建阿叱力教寺庙。除前文所述带有护国寺宇性质的国家寺庙崇圣寺外，在第三主罗盛时代，还为密教护法神摩诃迦罗专门建有土主庙：

厥后威成王诚乐立，乃第三世也。始塑大灵土主天神圣像，曰摩诃迦罗，筑滇之城，以龟其形，江紫之蛇，其相取义「易」之既济，王慕清净法身，以摩诃迦罗神像立庙以镇城工，五年龟城完也。⁵⁵

这座摩诃迦罗土主庙明显带有护城的功能。又第六主孝恒王异牟寻（公元 787—808 在位），时正为唐宪宗主政。他派遣弄栋节度使王嵯巅在善禅创建觉照、慧光二寺，并建双塔以为善禅浮屠，及创妙应讲寺并一小塔于后。第九主劝利盛（公元 816—824 年在位）

⁵³ 张道宗：《纪古滇说集》。

⁵⁴ 张道宗：《纪古滇说集》。

⁵⁵ 张道宗：《纪古滇说集》。

在位期间对崇圣寺加以重修，并完成善禅城觉照、慧光二寺及塔的创建工程。⁵⁶至少在南诏第八主劝龙晟之前，南诏就建成另外一座带有国家寺庙性质的阿叱力寺宇佛顶寺，该寺位于南诏国都城大理。据胡蔚本《南诏野史》记载，公元 805 年，劝龙晟在改元龙兴之后，即铸万尊佛像送给佛顶寺：「劝龙晟，唐宪宗己丑元和四年在位，年十二岁，唐册封南诏王。明年改元龙兴，铸佛万尊送佛顶寺，用金三千两」。佛顶寺其后一直是南诏、大理的核心寺院，在南诏、大理的国家政治生活中扮演重要角色。万历《云南通志》记载，蒙氏还建有三圣庙，供奉观音、段道超、杨法律等三位阿叱力高僧。此外，还有一些达官贵人阿叱力高僧也曾创建密教寺庙，如高将军于南诏第九主劝丰佑保和九年（公元 832），于赵州甸建有遍知寺。元郭松年《大理行记》载：「州之北，行约数百步，地极明秀，蒙昭成王保和九年，有高将军者即其地建遍知寺。其殿像壁绘于今罕见，意非汉将名笔，不能造也」⁵⁷。又如来自印度的著名阿叱力高僧、南诏王劝丰佑国师赞陀崛多就在滇西建有玄化寺。⁵⁸赵波罗系南诏十三主隆舜时的阿叱力教国师，在滇西大理附近创建著名的荡山寺。⁵⁹此寺后改名感通寺。景泰《云南图经志书》之「大理府寺观」载云：「感通寺，旧名荡山，又名上山寺，唐僖宗时所创也。去府治十里许。寺有三十八院，林木葱蒨，幽雅迥绝甲于诸寺」⁶⁰。

以上都是南诏时期建立的较有影响的阿叱力教寺庙，除此之外，南诏还在境内建有许多较小的滇密寺庙。据《梵古通纪浅述·蒙氏世家谱》记载，单是世隆就创建大寺八百、小寺三千：「（世隆即位）以四方八表夷民臣服，皆感佛维持，于是建大寺八百，谓之蓝若，小寺三千，谓之伽蓝。遍于云南境中，家知户到，皆以敬佛为首务」。这一记载证之于元李京《云南志略》的记载，应是可靠的。因为当李京于公元十四世纪初入滇时，仍亲眼看到「民俗家无贫富，皆有佛堂，旦夕击鼓参礼，少长手不释念珠，一岁之中斋戒几半」⁶¹。这说明至少到元初，阿叱力教在云南就已深入民间，成为民众真正信奉的宗教。因此那种认为南诏佛教只局限于王室、贵族之间传播的看法，与史实不符。⁶²

⁵⁶ 張道宗：《紀古滇說集》。

⁵⁷ 道光《趙州志》卷二〈仙釋〉：「王左梨，州人，有功行，能動鬼神。南詔時，高將軍建遍知寺，令張子辰書釋迦咒，董迦羅書迦葉咒，王左梨書阿難咒」。

⁵⁸ 《明一統志》：「玄化寺，蒙氏因梵僧贊陀崛多卓錫通水，遂建此寺」。

⁵⁹ 《大理弘圭趙公墓誌銘》，楊世鈺主編《大理叢書·金石篇》〔昆明：雲南民族出版社，2010〕，卷一，頁 280。

⁶⁰ 景泰《雲南圖經志書》卷 5，收入方國瑜主編：《雲南史料叢刊》〔昆明：雲南大學出版社，1998〕，第六卷，頁 78。

⁶¹ 李京撰，王叔武輯校：《〈雲南志略〉校注》〔昆明：雲南民族出版社，1986〕，頁 87。

⁶² 日本著名學者鎌田茂雄在《南詔國的佛教——中印佛教文化的融合》一文中，總結南詔佛教的幾大特點，認為南詔佛教是一種貴族佛教，只局限于王室、貴族之間傳播。參見張岱年、湯一介主編《文化的衝突與融合》〔北京：北京大學出版社，1997〕。

公元 938 年，出身于南诏世族的段思平正式建立大理国。大理国的创立结束了分别由郑、赵、杨等诸大姓创立的三个短命王朝：大长和国、大天兴国、大义宁国，使云南的历史再度进入辉煌时代。大理国共历二十二主，存续三百一十五年。从政治教化形态看，大理国仍然沿续南诏以来以阿叱力教为教化主体的教化传统，实行政教合一政治制度。

与南诏相比较，大理国在施行密教教化时，存在一个最为引人注目的现象，此即大理国主更重视对阿叱力教教权的控制，在大理二十二位国主中竟然有九位出家为僧。他们分别是：第二代文经帝段思英、第八代秉义帝段素隆、第九代圣德帝段素真、第十三代上明帝段寿辉、第十四代保定帝段正明、第十五代中宗段正淳、第十六代宪宗段正严、第十七代景宗段正兴、第二十代神宗段智祥。其中除段思英系被废为僧外，其它多数都是在执政多年之后，禅位为僧。这与南诏诸主仅限于崇奉密教有很大不同。究其原因，可能与大理国的建立乃是在云南世族高氏大力支持密切相关。许多学者都注意到大理国是段氏与高氏共天下，采取一种段王高国主的双王制。由高氏世代控制大理朝政，而段氏则长期垄断阿叱力教权。关于大理国王对佛教的认知，清初释圆鼎在《滇释纪》中，曾记载段思平之子文经王段思英(公元 945—946 在位)的佛教因缘，其文云：

清凉弘修大师，大理段氏裔，名思英，即文经王，乃神圣文武王之子。为世子时，随王入寺，问寺僧曰：「佛是何方人」？僧曰：「西天」。又曰：「西天在何处」？僧曰：「佛生处」。问曰：「这里鬻鬻」。僧曰：「佛住处」。便微笑，即深念苦空，不乐于世，请为僧。王未许，乃嗣位。未几，即让与叔思良，便为剃度，大获解悟，了证空乘。⁶³

大理史料多载段思英是被其叔段思良与朝中大臣废位为僧。然而从上文看，他对佛教的理解相当深入，可以说佛教已融入他的精神生命。因此他之退位无论是否出于自愿，都是可以理解的。又明初李浩《三迤随笔》也载录段正兴(1147—1171 在位)的一首题为《游凤山》的词，可以有助于我们理解后世大理国王对待佛教态度：「乐洋洋，拈花斗草小溪旁，不觉落阳歪下山，背上雕弓，射个山鸡下酒又何妨。乐该乐，身为国主无事也该玩。法门空又空，初一十五朝梵王。从小学会阿弥陀佛念，等到人老了。老而无用，落发时节万事皆休。牟尼佛前多朝拜，还我本来面目，也许是个真和尚」⁶⁴。由此词看，段正兴也是把佛教作为生命的终极归依。

阿叱力高僧在大理国时期仍然像南诏一样，深度介入国家政治生活。最典型的表现就

⁶³ 《滇释纪》卷一。

⁶⁴ 《三迤随笔·大理主多識字而不精文》，《大理古佚書鈔》，頁 146。

是大理国仍然继承南诏的政治传统，采用国师制。像大理开国皇帝段思平就尊阿叱力高僧董普明为国师，并在建国过程中直接得到他的帮助。其后董氏一直世代充当大理国的大祭司，扶助王业。例如董祥明在段素英统治时任「梵业崇广大国师」，曾在五华楼建天王道场，自任护军坛主，在军事战争中护助国主。⁶⁵其它如董普明被封为「神功济世护国国师」，董祥福为「补天神验佐国圣师」等等。⁶⁶除董氏外，大理国还有其它阿叱力高僧也曾担任国师。例如在大理崇圣寺发现的段智祥天开十六年（公元 1223）的写经《通用启请仪轨》，其卷末就题「国师阿左梨王德彰」。关于段氏大理国实施国师制的详情，明李浩在《三迤随笔》中做了介绍，他说：

国师分三等，大国师居无为寺，专为帝室讲经说法。国王及诸大臣出家，为其授戒发牒。该寺又为文武百官演武、习武考试地。……二等国师主崇圣寺。崇圣寺有十二僧官。国师通天文地理，能判国之祸福，精诸秘术，为国内爽托以下诸官子弟学所。子弟七岁入学诸经，听僧官讲课。课程初学识字，后诵经文、梵文。三年学成者，可列名于簿。五至十年学成者，而为学子，与中原秀才相等。学而不成器者，出家、归家任之。三等国师主罗荃寺，精诸秘法。国之阿阁梨，司诸法事。民有事可调解，国有事可听遣。段氏以佛立国，佛教为国之本，国制为法。若非佛子，不得作官。⁶⁷

这里记载大理国将国师分为三等，其中一等居无为寺，专门备王室及诸大臣顾问，并传授军事技艺。二等居崇圣寺，负责训练贵族子弟。三等居罗荃寺，拥有阿阁梨名号，负责处理普通民众司法诉讼，担当法官角色。文中还特别申明「若非佛子，不得作官」。这表明大理国的国师制与其官僚制是合一的。这是大理国政教合一制度的重要体现。段氏大理国的这套国师制较之南诏，更为完善，政教合一色彩也更为浓厚。此外，见于大理国时期碑刻的由僧人担任的职务，还有「崇圣寺粉团侍郎」、「冢宰国公禅师」、「皇都大佛顶寺都知天下四部众洞明儒释兹济大师」等等。这都说明大理国时，僧人通过担任僧职，直接参与国家政治，乃是国家官僚的主要组成部分。

南诏的阿叱力教寺院在大理国时期大多存续下来，像前文提到的南诏佛顶寺、崇圣寺等都是大理的国家寺庙。此外李浩《三迤随笔》还提到无为寺、弘法寺、石云寺、圣源寺观音阁、罗荃寺等。另外段思平在建国之初，就下令在境内诸邑甸普建佛寺。对此有待进一步考证。在此需要提请注意的是，大理国的这些国家寺庙同时也是官府衙署。

⁶⁵ 〈董氏宗譜記碑〉，收入《大理叢書·金石編》第十冊，頁 223-224。

⁶⁶ 《大理市鳳儀北湯天董氏家譜》。

⁶⁷ 《三迤隨筆·段氏考制》，《大理古佚書鈔》，頁 150—151。

3. 中原政治、宗教文化对南诏、大理的影响

中古时代的南诏、大理不但受到来自印度的以密教为代表的宗教之强势影响，而且还受到中原王朝唐、宋在政治上的强势影响。尽管在政治教化形态方面，印度宗教传统的影响远较中原王朝来得强烈，然而由于中国唐、宋王朝均系当时东亚地区的一等大国，居有地区权力中心的地位，加之历代中原王朝都曾在西南地区施行程程度不等的统治，而印度本土在中古时代又长期处于分裂状态，没有成功建立起强有力的王朝，因此与印度相较，中原王朝唐、宋在政治、军事上始终维持对南诏、大理更为强势的影响。实际上蒙舍诏之所以能从其它各诏中脱颖而出，除上述所论采用密教阿叱力教作为政治教化传统外，还直接得到唐王朝的军事援助，而南诏在多数时期对唐在政治上都保持依附关系。据史载，在南诏十三主中就有十主接受了唐朝的册封。南诏对唐的朝贡关系，自唐玄宗开元二十二年(公元734)至干宁四年(公元897)，见于史籍载录者就有一百次以上。这说明虽然南诏在文化上与东南亚各国一样隶属于印度文化圈，但在政治归属于却偏向于中原王朝。

南诏与唐王朝之间的政治关系也经历一个由依附到逐渐独立的动态过程。而这又与当时吐蕃与唐在中国西北地区争夺地区霸权的政治大环境息息相关。公元七世纪中叶，建国于今中国西藏的吐蕃迅速崛起，统一了青藏高原各部，成为该地区的强国。由于吐蕃在北方与唐争夺对安西四镇的控制权，在南方又与唐争夺云南洱海地区，因此它的扩张对唐朝形成很大军事压力，成为唐在相当长时期的一大边患。为了抑制吐蕃在南方的扩张态势，唐王朝才扶持南诏建立起地区大国以对抗吐蕃，而南诏既利用唐王朝这种政治战略以扩充实力，同时又避免为唐、吐蕃所利用，在唐与吐蕃之间，进行巧妙周旋，以争取最大政治利益，转而向中国西南及东南亚扩张，以实现自己的地区霸权。早在细奴罗建国时，就首先确立归附唐朝以统一各诏的政治战略。唐高宗永徽四年(公元653年)，细奴罗建立蒙舍诏之后，就派其子罗盛朝唐，遵唐正朔，正式建立与唐的政治依附关系。以后各主都很注意维持这种政治关系，到第三主威成王盛罗皮主政时(公元712—728)，正式获得唐王朝的册封。唐授封盛罗皮为特进、台登郡王、知沙壶州刺史。至其子皮罗阁统治时期(公元728—748)，国力得到进一步提升，正式统一六诏，建立南诏国。唐王朝也晋封他为越国公、云南王，并赐名蒙归义。《旧唐书》载云：「(开元)二十六年，诏授特进，封越国公，赐名曰归义。其后破洱河蛮，以功策授云南王」⁶⁸。唐朝的册封对南诏在地区的扩张起到推波助澜的作用，张道宗《纪古滇说集》说「自唐进封之后，永昌诸郡、缅、(鲜)〔暹〕罗、大秦此皆西通之国，交趾、八百、真腊、占城、挝国此皆南通之国，俱以奇珍金宝、

⁶⁸ 《舊唐書·南蠻傳·南詔蠻》〔北京：中華書局，1986〕，卷一九七。

盐锦毡布踞巴，具岁进于王不缺，于是渐有昌也」。但此时，南诏已显露出独立的野心，《旧唐书》说：「归义既并五诏，服群蛮，破吐蕃之众兵，日以骄大。每入觐，朝廷亦加礼异」⁶⁹。南诏与唐的正式决裂始于唐玄宗天宝九年，其时正为南诏王阁罗凤主政。阁罗凤叛唐转而归附吐蕃，被册封为赞普钟，号称东帝。这表明南诏通过与唐、吐蕃两大国的政治博弈，其政治地位得到进一步提升。以后虽然在第六主孝桓王异牟寻统治时，唐、南诏双方之间的关系得到修复，但总的趋势是南诏不断摆脱唐与吐蕃两大国的控制，以确立其自身的地区大国地位。至迟在第十主劝丰佑统治时期，南诏就已成为中国西南地区及东南亚一带的地区强国。史载劝丰佑筑五华楼以会西南十六国首领，并向骠国、安南、唐朝扩张。至十一主世隆主政，便拒绝向唐王朝朝贡，并正式称景庄帝。又早在寻阁劝时，南诏王就有骠信之号，这表明其时南诏就已成为骠国、弥诺国等国的宗主国，正式成为地区权力中心。

南诏接受唐朝文化的影响主要偏重于政治、文化制度方面。例如封岳祠、建孔庙都是模仿唐制。据《纪古滇说集》记载，南诏第九主异牟寻封点苍山为中岳：「先是，第六祖孝桓王意慕新封点苍山为中岳，至王亦大祀之，仍封中岳苍山。群臣上尊号曰靖王，王建昭灵育物土主庙在城北，创中岳神祠在城西中峯之下」。由文中的记载看，南诏封点苍山为中岳以建立岳渎国家祭祀体系，始于第六主孝桓王异牟寻，至第九主劝龙晟进一步予以完善。据胡蔚《南诏野史》载，异牟寻除封点苍山为中岳外，还封滇东乌龙山为东岳，蒙乐山为南岳、雪山为北岳、高黎贡山为西岳。四渎则为金沙江、澜沧江、怒江、黑惠江。这就形成完整的五岳四渎国家祭祀体制。⁷⁰我们知道建立五岳四渎作为国家祭祀体系，乃是中原历代王朝的政治传统，这在古代印度是找不到的。此外十二主宣武帝隆舜还在东京善闾城外建坛郊祀山川、社稷。这说明南诏此时虽然在政治上已叛唐独立，但在制度上却唐化愈趋深入。

在文化方面，自细奴罗创建蒙舍诏之始，历任南诏统治者都重视学习汉文化，例如学习汉字、撰作汉文章。撰于武则天圣历元年（公元698）的〈南诏王仁求碑〉中，就可见到武后时新创的文字。而威成王盛罗皮更是于唐玄宗开元四十四年，效法唐代创建孔子庙「（威成王盛罗皮）以父兴宗入贡于唐，故知中华礼乐教化，善祀孔子，而建文庙。自是以来，华夷一统而际文明」⁷¹。在唐德宗时期，由于剑南西川节度使韦皋对南诏的成功经略，南诏还派质子至成都学习中国文化。对于此事司马光《资治通鉴》记载说：

⁶⁹ 《舊唐書·南蠻傳·南詔蠻》〔北京：中華書局，1986〕，卷一九七。

⁷⁰ 胡蔚本《南詔野史》卷上。

⁷¹ 《舊唐書·南蠻傳·南詔蠻》〔北京：中華書局，1986〕，卷一九七。

初，韦皋在西川，开青溪道以通群蛮，使由蜀入贡。又选群蛮子弟，聚之成都，教以书数，欲以慰悦羁縻之。业之则去，复以它子弟继之。如是五十年。群蛮子弟学于成都者，殆以千数。⁷²

韦皋首创的带有制度化的文化输入政策，持续时间之长，规模之大，对南诏其后历史走向影响之深远，从中原王朝对西南边疆经略历史看，具有极其重要的意义。正是因为唐王朝有意识的向南诏传播中原文化，才使中国文化最终在南诏压倒印度文化，而为云南进入元以后成为中国版图不可分割的一部分打下牢固基础。值得注意的是，唐代大臣对于通过在南诏提倡儒家礼乐文化，以实现华夷一统的政治教化目标是有清醒认识的。牛丛在《报坦绰书》中说：「赐孔子之《诗》、《书》，颁周公之礼乐。数年之后，霭有华风，变腥膻蛮貊之邦，为馨香礼乐之域」⁷³。这就明确表明在南诏传播以周孔之教为代表的中原礼乐文化，乃是唐王朝经略西南地区之重要的一项文化战略。此外，在唐代中原文化向南诏流布还通过军事冲突方式进行。南诏与唐朝多次爆发大规模军事冲突，仅就唐玄宗统治的天宝年间，双方就爆发三次「天宝之战」，均以唐朝失败而告终。而在唐后期，双方仍然冲突不断。司马光在《资治通鉴》评论说：「自咸通以来，蛮两陷安南、邕管，一入黔中，四犯西川，天下疲弊，逾十五年」⁷⁴。然而，唐朝虽然在与南诏的军事冲突中处于劣势，但中原文化却伴随着进入南诏的大量俘虏而得到传播。最典型的例子就是天宝之战中被南诏俘获的郑回。他原是唐西泸县令，在南诏王阁罗凤时代被俘至南诏，其后得到重用，被任命为王储之师。郑回以俘虏之身，不但成功地在南诏推广中原文化，而且直接促成了南诏王异牟寻与唐朝重修旧好。对此，《旧唐书·南蛮传·南诏蛮》记载：

阁罗凤以回有儒学，更名曰蛮利，甚爱重之，命教凤迦异。及异牟寻立，又命教其子寻梦凑。回久为蛮师，凡授学，虽牟寻、梦凑，回得捶撻，故牟寻以下皆严惮之。……牟寻以回为清平官，事皆谘之，秉政用事。⁷⁵

除儒家文化外，以禅宗为代表的中原佛教文化，在唐代也传入南诏，对南诏接受唐文化发挥一定的作用。对此，我们将在后文专门讨论。

与唐王朝着重向外扩展的性格相比，宋朝由于受到中国北方强大的契丹王朝的压制，呈现出强烈的内敛个性。事实上在中国历史上，宋朝算不上是一个严格意义上的统一王朝。因为在宋的北方，先是有契丹人建立的辽朝，终北宋一代始终与其对峙，且多数时间处于

⁷² 《资治通鉴·唐纪六十五·大中十三年十二月条》〔北京：中华书局，1956〕，卷二四九。

⁷³ 方国瑜主编：《云南史料丛刊》〔昆明：云南大学出版社，1998〕，第二卷，页164。

⁷⁴ 《资治通鉴·唐纪六十五·大中十二年》〔北京：中华书局，1956〕，卷二四九。

⁷⁵ 《旧唐书·南蛮传·南诏蛮》〔北京：中华书局，1986〕，卷一九七。

相对强势。其后党项人在西北地区又建立西夏王朝，也差不多存续至南宋中期。而西南地区的大理国，《宋史》也是将其安置于《外国传》来处理。如果一定要把宋代看成中国历史的主要王朝，看成那一时期中国历史的正统所在，那纯粹是居于文化上的创造与传承，因为正是宋朝传承了中国传统文化的慧命。

论及宋与大理国的关系，北宋不少文献都记载了宋朝的开国者赵匡胤「玉斧画界」之事。例如南宋周辉《清波别志》引《西南备边录》说：「艺祖即平蜀，说者欲因兵威以复越、巂。上命取地图视之，亲以玉斧划大渡河曰：『自此以外朕不取』。即今之疆界也」无论此事是否真实存在，但宋王朝统治者无论是在北宋或是南宋的确是情愿将大理当成外国处理。个中原因生活于两宋之际的宋室大臣朱震解释得很清楚。其云：

大理国本唐南诏，大中、咸通间入成都，犯邕、管，召兵东方，天下骚动。艺祖皇帝鉴于唐之祸，乃弃越、巂诸郡，以大渡河为界，欲寇不能，欲臣不得，最为御戎上策。⁷⁶

而欧阳修更是在《新唐书·南蛮传赞》中以「唐亡于黄巢，祸基于桂林」。寥寥十字点出宋朝放弃西南的内在奥秘。这是认为唐朝虽然是因为受到黄巢起义的重击而招致灭亡，但始作乱者却是为防备南诏而戍守桂林的庞勋军。的确，唐代后期南诏在南部、西南地区对唐王朝的持续攻击直接引发唐朝的解体。此事作为一种集体伤痛深深刻印于北宋中原官民心中，以致他们自愿放弃对西南地区的经略。既使是在南宋高宗时期大理国主动请求入贡，高宗也予以婉拒。

不过，在两宋时期大理国与宋朝仍然存有政治、经济、宗教、文化等各种联系。在政治上，在北宋太宗、真宗、仁宗朝，都有大理国遣使朝贡的记载，但宋朝都只是接受，而未对大理实施册封仪典。只有徽宗政和六年（公元 1116），大理国遣天驷爽、彦贲李紫琮为进奉使，到北宋都城入贡时，宋朝册封大理国王段正严（1108—1147 在位）为金紫光禄大夫、检校司空、云南节度使、上柱国、大理国王。⁷⁷并于次年派钟震、黄渐等人入大理册封。这显然把大理国视为藩国看待。可惜不久之后，北宋即被金所灭。至于南宋，由于局促于南方，受到北方金的强势压制，始终对大理国抱有防范心理，因此对建立两国政治关系态度很消极。因此宋朝与西南政权大理的关系，较之唐朝显得更为保守。如果说两宋与大理国的关系大体属于两国之间的关系，并不过分。

与相对冷淡的政治关系比较，大理国与宋朝的文化联系显得更为紧密。这是因为宋朝与

⁷⁶ 李心傳：《建炎以來系年要錄》〔上海，上海古籍出版社，1992〕，卷一〇五。

⁷⁷ 《宋史》〔北京：中華書局，1977〕，卷四八八，〈大理國傳〉。

其时在中国境内建立的诸政权相较，虽然丧失军事优势，但在经济实力及文化创新方面，仍然占据相对强势地位。值得注意的是，大理国与宋朝的各种文化、宗教交往主要是经由民间通道实现的。据李浩《三迤随笔》记载，大理国段素英在位期间(公元 986—1009)，曾大兴儒学。他曾下令以重金到蜀地聘请儒士至大理教授儒学。⁷⁸此外，也有不少中原儒士流寓大理，寻找进身之阶。例如现存楚雄的〈护法明公德运碑〉，其作者原系宋建武军进士，因科场不利，而流入大理国，为高量成所用。⁷⁹不少大理国时期的史料都提到大理国有一个释儒或儒释阶层，例如近年出土的大理国时期的碑刻〈兴宝寺德化铭并序〉中，题署官衔就有「皇都崇圣寺粉团侍郎赏米绣手披释儒才照僧录阁梨阿才照」⁸⁰。另一块大理国碑刻〈大理国佛弟子议事布燮袁豆光敬造佛顶尊胜宝幢记〉，也题「皇都大佛顶寺都知天下四部众洞明儒释慈济大师段进全」⁸¹。这里提到的释儒或儒释，应该就是大理国的教养阶层或官僚预备阶层。这一阶层的知识储备以滇密阿叱力教为主，兼通儒家经典。对此元初入滇的郭松年、李京又称为「师僧」。李京在《云南志略》中说：「有家室者名师僧，教童子，多读佛书，少知六经者。段氏而上，选官置吏皆出此」⁸²。大理国的释儒阶层在接受教育期间，需手抄两部史书藏于内府，抄三部佛经藏于寺庙。⁸³又据倪蜕《滇云历年传》，段素英曾于北宋真宗景德元年（公元 1004 年），仿中原政制在大理国开科举，而应举者应该就是这批释儒。⁸⁴对此元人在〈大理路兴举学校记〉一文中讥评说：「云南西陲，俗通天竺，徒事释氏之书，虽有设科取士，未得其正」⁸⁵。实际上，大理国知识阶层尽管接受的主要教育系佛教经典特别是密部典籍，但他们对儒家也表示相当的尊重。

《宋史·外国四》「大理、交趾」条就记载，北宋徽宗政和间，大理彦贲李紫琮入宋朝贡，途经鼎州，曾瞻拜孔圣像：「方紫琮等过鼎，闻学校文物之盛，请于押伴，求诣学瞻拜宣圣像。郡府张察许之，遂往，遍谒见诸生」⁸⁶。

此外，大理国贵族不少还能吟诗赋词，并有诗词传世。李浩《三迤随笔》称大理贵族子弟中，有五十余人能撰作汉体诗文。⁸⁷我们前引大理国王段正兴(1147—1171 在位)的一

⁷⁸ 《三迤随笔·段素英興儒》，《大理古佚書鈔》，頁 95。

⁷⁹ 方國瑜主編：《雲南史料叢刊》〔昆明：雲南大學出版社，1998〕，第二卷，頁 441。

⁸⁰ 《大理叢書·金石篇》第十冊，頁 7 中。

⁸¹ 《大理叢書·金石篇》第十冊，頁 6 中。

⁸² 李京，前引書，〈諸夷風俗〉，頁 87。

⁸³ 《三迤隨筆·南詔入學 大理國沿之》，《大理古佚書鈔》，頁 87。

⁸⁴ 《滇雲歷年傳》載云：「真宗景德元年，段素英敕：述《傳燈錄》，開科取士，定制以僧道讀儒書者應舉」。倪蜕輯、李埏校點：《滇雲歷年傳》〔昆明：雲南大學出版社，1992〕，頁 165。

⁸⁵ 《大理叢書·金石篇》第十冊，頁 12 上。

⁸⁶ 《宋史》〔北京：中華書局，1977〕，卷四八八，〈外國四〉。

⁸⁷ 《三迤隨筆·段素英興儒》，《大理古佚書鈔》，頁 95。

首题为《游凤山》的词，就是好例。为了有助于读者加深理解，在此我们再将这首词转录下来：「乐洋洋，拈花斗草小溪旁，不觉落阳歪下山，背上雕弓，射个山鸡下酒也何妨。乐该乐，身为国主无事也该玩。法门空又空，初一十五朝梵王。从小学会阿弥陀佛念，等到人老了。老而无用，落发时节万事休，牟尼佛前多朝拜，还我本来面目，也许是个真和尚」⁸⁸。倘若我们以中原标准来评判，这首词自然算不上佳作，但却足以明志。⁸⁹

大理国知识阶层还颇善行、草书，后唐天成二年（927），黎州曾获得大长和国的一封奏疏。据目睹者报告说：「其纸硬厚如皮，笔力遒劲，有书诏体」⁹⁰。又吴做生活于南宋孝宗朝，曾在淳熙四年（公元 1177）任职邕州，对大理国的情况较熟悉。据他在《竹溪集》报告说：「（大理）有文法，善为中国体行草书，……每贾人至横山，多市《史记》、《汉书》、《三国志》、《资治通鉴》、《本草》、《王叔和脉诀》、《千金方》等书」⁹¹。从书中记载看，大理商人对宋朝印刷的有关史部、集部、医书一类书籍，颇感兴趣。由于大理此时还没有掌握雕版印刷技术，因此，他们常利用商贸之便，大量从宋朝购置书籍。对此，南宋范成大《桂海虞衡志》也有记载：「干道癸巳冬，忽有大理人李观音得、董六斤黑、张般若师等，率以三字为名，凡二十三人，至横山议市马，字画略有法大略所须《文选五臣注》、《大般若十六会序》之类」⁹²。又南宋宁宗时，大理国还向宋朝求赐《大藏经》，共获 1465 本。我们今天已很难了解两国之间图书交易的具体规模，但宋朝肯定在文化产品方面是出口国。

总之，宋朝虽然不像唐朝那样重视对西南地区的经营，由于北有强敌辽、金的压制，西北又有西夏的牵掣，宋朝始终难以在军事上对大理形成威慑，然而，由于受到宋朝高度发展的经济、文化水平的吸引，大理国对宋朝采取主动依附姿态。因此尽管宋朝从未对大理以武力相胁，而中原文化对大理国的影响反而呈现超过唐代。对此郭松年评论说：「故大理之民，数百年之间，五姓守固。值唐末五季衰乱之世，尝与中国抗衡。宋兴，北有大敌，不暇远略，相与史传往来，通于中国。故其宫室、楼观、言语、书数，以至冠昏丧祭之礼，干戈战阵之法，虽不能尽善尽美，其规模、服色、动作、云为，略本于汉。」⁹³。这就为元以后，云南重新回到祖国大家庭打下牢固的根基。

⁸⁸ 《三迤随笔·大理主多識字而不精文》，《大理古佚書鈔》，頁 146。

⁸⁹ 按南詔王中頗有擅長詩文者，《太平廣記》卷四八三「南詔」條引《玉溪編事》述驃信詩云：「避風善闡台，極目見藤越。悲哉古與今，依然煙與月。自我居震旦，翊衛類嬰契。伊昔經皇運，艱難仰忠烈。不覺歲雲暮，感極星回節。元昶同一心，子孫堪貽厥」。

⁹⁰ 王溥：《五代會要·南詔蠻》〔北京：中華書局，1978〕，卷三〇。

⁹¹ 《竹溪集》卷十。

⁹² 《宋史·兵十二》對這件事也有記載。

⁹³ 郭松年撰，王叔武校注：《大理行記校注》〔昆明：雲南民族出版社，1986〕，頁 20。

引用书目：

传统文献：

- 大理州文联编，《大理古佚书钞》，昆明：云南人民出版社，2002。
- 樊绰撰，《蛮书校注》，向达校注，北京：中华书局，1962。
- 方国瑜主编，《云南史料丛刊》，昆明：云南大学出版社，1998。
- 郭松年撰，《大理行记校注》，王叔武校注，昆明：云南民族出版社，1986。
- 慧皎撰，《高僧传》，汤用彤校注、汤一玄整理，北京：中华书局，1992。
- 李昉等，《太平御览》，石家庄：河北教育出版社，2000。
- 李京撰，《〈云南志略〉校注》，王叔武辑校，昆明：云南民族出版社，1986。
- 李心传，《建炎以来系年要录》，上海：上海古籍出版社，1992。
- 刘昫等撰，《旧唐书》，北京：中华书局，1975。
- 倪蜕辑，《滇云历年传》，李埏校点，昆明：云南大学出版社，1992。
- 欧阳修、宋祁撰，《新唐书》，北京：中华书局，1975。
- 僧佑，《弘明集》，北京：中华书局，2011。
- 司马光，《资治通鉴》，北京：中华书局，1956。
- 石钟健，《大理喜洲访碑记》，昆明：云南省立龙渊中学中国边疆问题研究会油印本，1944。
- 宋濂等撰，《元史》，北京：中华书局，1976。
- 脱脱等撰，《宋史》，北京：中华书局，1977。
- 王溥，《五代会要》，北京：中华书局，1978。
- 萧子显撰，《南齐书》，北京：中华书局，1972。
- 《新纂云南通志》，李春龙、王钰点校，李春龙审订，昆明：云南人民出版社，2007。
- 杨世钰主编，《大理丛书·金石篇》，北京：中国社会科学出版社，1991。
- 姚思廉撰，《梁书》，北京：中华书局，1973。

近人论著：

- 卡尔·雅斯贝尔斯着，《历史的起源与目标》，魏楚雄、俞新天译，北京：华夏出版社，1989。
- 查尔斯·巴克斯着，《南诏国与唐代的西南边疆》，林超民译，昆明：云南人民出版社，

1988。

伯希和着，《交广印度两道考•云南之梵名》，冯承钧译，北京，中华书局，2003。

方国瑜，《中国西南历史地理考释》，台北：台湾商务印书馆，1990。

古正美，《从天王传统到佛王传统》，台北：台湾商周出版社，2003。

李朝真，〈云南大理出土的胡俑及相关问题之探讨〉，《东南文化》1991.6。

马可波罗着，《马可波罗行纪》，冯承均译，上海：上海世纪出版集团、上海书店出版社
2001。

石钟健，〈大理明代墓碑的历史价值〉，《中南民族学院院报》1993.2。

王大道，〈云南出土钱币综述〉，《四川文物》1988.5。

张岱年、汤一介主编，《文化的冲突与融合》，北京：北京大学出版社，1997。

尤中，《尤中文集》，昆明：云南大学出版社，2009。