

哀牢山腹地的族群政治——清中前期 「改土歸流」與「保黑」的興起

馬健雄*

在雲南中南部哀牢山腹地及瀾滄江兩岸，自清代中前期以來，隨著內地漢人移民的增加和清政府藉「改土歸流」對鹽、茶、礦等地方資源實施控制，由此引發了頻繁的族群衝突，地方政治經濟關係面臨著急遽的變化。雍正初年，清政府設立普洱府，並在鎮沅府、威遠州實行「改土歸流」，將這一化外領域納入國家的行政體系之中。在「改土歸流」初期，政治上遭受打擊的擺夷（傣）土司聯合山區的黑黑等群體來共同抵抗國家的滲透遭到鎮壓；經過一段時期的政治經濟整合，地方上的族群關係逐漸發生了改變。政府利用這一形勢，將再次反抗政府的經濟剝奪的山區保黑等群體鎮壓下去，並將他們驅趕到瀾滄江西岸山區。從雍正到嘉慶時期，由王朝中央推動的地方政治的變化，一方面完成了哀牢山腹地鎮沅府、普洱府地區從「邊疆」納入「內地」的改流過程；另一方面，保黑等土著群體在遭受移民的擠壓和與官府的衝突的社會危機中，一些移民或邊緣精英成為宗教運動的領袖，他們自稱「佛祖」，在保黑／拉祜等山區土著中發起社會動員，將山區族群組織起來與清政府或傣族土司對抗，同時其社會內部的組織機制和意義體系也得到重新整理，社會秩序在應對外來威脅的危機之時通過宗教動員得以重新建構。在這一過程中，文獻中的保黑從眾多山區土著群體中脫穎而出，成為在衝突中動員、冒升出來的群體，納入國家的視野，成為隨後不斷與清朝政府抗爭的「拉祜人」；在拉祜的神話和儀式中，不斷重生的「厄沙佛祖」成為號召拉祜的救世主，被驅趕而失落故土的歷史也被整理到神話中，成為「找回失去的世界」的儀式祈願。

關鍵詞：改土歸流 族群衝突 拉祜族 宗教運動 雲南邊疆

* 香港科技大學社會科學部

前言

有關邊疆與族群身分問題的研究中，王明珂以氐羌為例，論述了氐、羌作為華夏對異文化群體的界定，成為隨著漢文化的擴張而不斷漂移的外緣。¹ 王明珂亦以神話中的「兄弟祖先心性」、「英雄祖先心性」等歷史理解模式，來討論華夏的擴展中，周遭人群的身分建構變化。² 不過，以漢藏之間的羌人地帶為例討論華夏邊緣的問題，並不能普遍化地涵蓋中國歷代王朝，特別是明清以來，將國家的政治文化疆界向四周擴張的共同特徵。即使以「兄弟」、「英雄」等的「歷史心性」討論邊緣族群的身分認同，也仍然是站在華夏的主體性立場上來自自我塑造的，或者因為我們所能見之史料全是中文文獻而缺乏歷史上諸多在華夏擴展中的「非華夏」立場的文本。雲南是中國地理環境複雜、少數民族聚居的西南邊陲，歷代王朝國家長期在雲南推行「邊疆內地化」，特別是繼南詔、大理國之後，元朝將雲南設為行省，明清時期不斷由交通沿線向四周山區推展「改土歸流」運動，亦即在地方上強力推行王朝政治文化疆界向外擴展的政治運動。元、明、清三代，王朝中央政府分封地方土著首領予世襲的文武職銜，成為世襲的土官、土司，保留了地方上業已存在的稅收及武裝等自主權。一般來看，「土司」形式上隸屬於王朝中央，以土司對皇帝的進貢和皇帝對土司承襲的確認來維持雙方的關係，戰爭中土司需服從驅調，這樣，王朝中央實行「以夷制夷」的策略來維持非漢族群聚居的邊疆穩定。與此同時，在那些中央政府漸漸有能力控制的地方，官方又不斷地將本地方的世襲土司削職，將土司領地納入王朝中央政府能夠直接控制的府、州、縣體制，透過流官系統來管理，即推行改土歸流。³ 現有對雲南西南部的土司制度和改土歸流的研究往往忽略移民、政府與地方族群三者之

¹ 王明珂，《羌在漢藏之間：一個華夏邊緣的歷史人類學研究》（臺北：聯經出版事業股份有限公司，2003）；《華夏邊緣：歷史記憶與族群認同》（臺北：允晨文化實業股份有限公司，1997）。

² 〈「驚人考古發現」的歷史考古——兼論歷史敘事中的結構與符號〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》76.4 (2005)：569-624。

³ 有關「改土歸流」與清帝國的擴張及「內部殖民」的討論，參見 John E. Herman, "Empire in the Southwest: Early Qing Reforms to the Native Chieftain System," *The Journal of Asian Studies* 56.1 (1997): 47-74.

間的互動關係。近期如 Bello 的研究強調生態環境與土司制度的關係，他認為：出於對瘧疾（即「煙瘴」）的恐懼，清政府認為土著群體要比漢人更能適應當地環境，以地方土司作為國家在邊疆的代理人。於是「煙瘴」一方面將漢人和土著分隔開，另一方面這種分隔反過來又將「邊外土司」維繫在王朝的控制之內。⁴ 問題是：思茅、威遠等地的河谷平壩，歷來被視為「瘴癘」盛行之區，但在改土歸流前後，這一帶卻是跨省漢人移民進入最多的地區；在哀牢山腹地，瘧疾的流行並沒有阻擋移民的進入，也未影響到改土歸流的進程。

雲南省中、西南部哀牢山主峰大雪鍋山以南、元江以西、瀾滄江以東的山區，包括現今思茅市鎮沅、景谷、普洱、墨江、思茅等縣市的一個廣大區域，即哀牢山腹地（包括無量山區、威遠江流域）。⁵ 這一區域自清雍正至嘉慶年間，隨著遷入的內地漢人移民的增加和清政府藉改土歸流對鹽、茶、礦等地方資源實施控制，由此引發了頻繁族群衝突，地方政治經濟關係面臨著急遽的變化。以雍正以來在哀牢山腹地的改土歸流來看，清中前期以來地方上的族群衝突和政治運動，展現了與「氐羌的認同在推展中向外漂移」不同的另一類型邊疆擴展形式。該區域在明代和清初尚被看作是「官不能制」的「土賊淵藪」、化外之地；隨著漢人移民遽增，在雍正時期的改土歸流運動中，清政府採取「先革土司，後剿蠻夷」的軍事策略，在打擊地方土著群體的同時將高利潤的鹽井和茶山控制起來。因生計受到影響而反抗的土著族群，則不斷被殺戮，且被驅逐到瀾滄江以西更為邊緣的地區，繼而清朝將邊疆向外擴展。在這個過程中，以文獻中稱為保黑、自稱為「拉祜 (la⁵³ xo¹¹)」為代表的山區土著以「五佛五經」宗教復興運動，來反抗清政府的驅趕、鎮壓並重新整合了社會秩序和文化意義體系。在清代改土歸流的政治推動和漢人移民的活動日漸頻繁之背景下，政府官員、地方土司、山區反抗者和移民共同捲入哀牢山腹地的國家政治和族群衝突之中，地方土著所經歷的政治經濟衝突和文化的再創造，亦同時促成了拉祜認同的興起。

⁴ David B. Bello, "To Go Where No Han Could Go for Long: Malaria and the Qing Construction of Ethnic Administrative Space in Frontier Yunnan," *Modern China* 31.3 (2005): 283-317.

⁵ 二〇〇七年四月八日，雲南省思茅市更名為普洱市，治所仍駐思茅，原思茅市普洱縣恢復寧洱縣舊稱。更名與近年普洱茶產業的發展有極大關係；見〈雲南省思茅市更名為普洱市〉，《雲南日報》2007.04.09。

一・礦廠之利與漢人移民

作為新納入王朝版圖的西南省份，對雲南土著政治力量的控制一直是明朝政府的首要任務。在先後鎮壓了洱海流域和中部山區部族的反抗之後，「三征麓川」繼而解除了來自西部僂夷（擺夷）思氏政權的威脅。在武定等地的改土歸流，又逐步解除了中部交通沿線地區的土著勢力。同時，明政府不斷向雲南移民，通過軍屯、民屯和商屯的形式，將內地江西、湖南、江南等省份的人口大量移往雲南。不過，明朝政府的勢力並沒有深入哀牢山區的元江府及其以南地區，這一區域仍屬地方土司控制，人口也屬不編丁的「夷戶」。⁶ 及至明天啓時期（1621-1628），哀牢山區還是一個明政府無法控制的異域，魯魁山是哀牢山的北部支脈，界於內地與邊外。其地：

有土賊魯魁、魯克兄弟踞之，劫掠商旅，窺伺村莊，遠近疾之。曰：「此魯魁山也。」所謂魯魁，在萬山中，跨連新、習、蒙、元、景、楚之界，內則新平、新化、元江、易門、鄂嘉、南安、景東一帶賊皆可入，外則車里、普洱、孟艮、鎮沅、猛緬、交趾一帶賊皆可出。其所謂賊也者，初係新、習、阿、蒙之人嘯聚為盜，以其飄忽出沒無常，故名之「野」，非土夷之外別有此種。⁷

被稱為「野賊」、「土賊」的人群往往來自附近各州府，他們聯合土著控制了交通要道，因此成為清初平定吳三桂（1680）之後需要首先考慮的善後事宜。言其重要，是因為哀牢山腹地資源豐富，有許多鹽井、茶山，可通往瀾滄江以西的各銀礦，吸引了不少內地商人和移民。⁸ 於是雲貴總督積極籌畫，希圖將這一區域控制起來，在解除「土賊」問題的同時獲得更多的鹽茶之利。辦法就是在哀牢山腹地新設一個府，「以新平、南安、威遠、者樂、石屏等原牙錯之地方為屬，自足為雲南雄郡，而安內攘外之功可立」。⁹ 這成為在哀牢山腹地改土歸流的直接原因。

⁶ 方國瑜，〈簡述清代在雲南的漢族移民〉，收入氏編，《雲南史料叢刊》（昆明：雲南大學出版社，2001），第11卷，頁675。

⁷ 倪蛻，《滇小記》（收入方國瑜主編，《雲南史料叢刊》，第11卷），頁132。

⁸ 「沅江武定之間有魯葵山，方千里，民皆蓄髮，劫掠流毒，官兵不能制也。地險絕，洪荒以來，未見天日。過此則銀廠在焉，富甲於江浙」；見陳鼎，〈滇黔紀遊〉，收入黃元直、劉達式修，《沅江志稿》（臺北：成文出版社據民國十一年開智印刷有限公司印本影印，1968），〈武備志〉，頁147。

⁹ 《滇小記》，頁132。

議設府治更直接的背景，是這一區域的漢人移民已經有了穩定的增長。隨著清政府「攤丁入地」等政策推行後，內地各省人口大幅增長，使得十八、十九世紀移入雲南的跨省移民急遽增加，這是哀牢山腹地族群關係改變的一個重要因素。根據 James Lee 的研究，¹⁰ 從康熙三十九年（1700）到道光三十年（1850）的一百五十年間，中國的人口從一點五億增加到四點五億，增至三倍。而西南雲南、貴州兩省在此期間人口從五百萬增加到兩千多萬，增至四倍多，高於全國平均的增長速度。顯然，新增人口中有相當部分從內地省份遷移到雲、貴等西南邊疆，而且其中的非農業人口從總人口中的百分之五增加到了百分之十。在雲南省，靠內平壩地區的人口增至五倍，但是農作物面積僅增加了一半，於是移入雲南的內地人口更大量轉移到商業及工礦領域，廠客（礦工）從乾隆十六年（1751）的約三十萬增加到嘉慶五年（1800）的約五十萬。在雲南的人口構成中，乾隆十五年（1750）時移民占百分之十，在道光三十年時占兩千萬人中的百分之二十，約為三至四百萬人。在改土歸流之前已有大量內地人口移入哀牢山腹地山區，改土歸流之後又有更多的漢人移民遷入，他們通過與土著人民的交往，獲得了各種各樣的利益和生存機會。雲貴總督張允隨在其奏摺中談及移民的活動：

滇南田少山多。民鮮恆產，又舟車不通，末利罕有，唯地產五金，不但本省民人多賴開礦謀生，即江西、湖廣、川、陝、貴州各省民人，亦俱來滇開採；至外夷地方，亦皆產有礦硯，夷人不諳架罩煎煉，唯能燒炭及種植菜蔬、豢養牲畜，樂與廠民交易，以享其力。其打礮開礦者，多係漢人，凡外域有一旺盛之廠，立即聞風雲集，大抵滇、黔及各省居其一二，湖廣、江西居其七八。現在滇省銀、銅各廠，聚集攻采者，通記何止數十萬人。……至夷方之廠，如興隆廠坐落耿馬，募乃廠坐落孟連，俱係內地民人前往開采。緣滇南各土司及檄外諸夷，一切食用貨物，或由內地販往，或自外地販來，彼此相需，出入貿易，由來已久，如棉花為民所必需，而滇地素不產棉，迤東則取給於川省，迤西則取給於木邦，木邦土性宜棉，而地廣人少，皆係沿邊內地民人受雇前往，代為種植，至收成時，客商販回內地售賣，歲以為常；又蘇木、象牙、翠毛、木棉等物，則販自緬甸，

¹⁰ James Lee, "Food Supply and Population Growth in Southwest China, 1250-1850," *The Journal of Asian Studies* 41.4 (1982): 711.

雲連則購自力些，又各鹽井，僅數兩迤民食，其永昌所屬之隴川、遮放、幹崖、南甸、盞達、潞江、芒市、猛卯等各土司土，因距井萬遠，腳價昂貴，多赴緬甸之官屯地方買事海鹽。以上各項，人民往來夷方，絡繹不絕，其貿易獲利者，皆即還故土，或遇貲本耗折，欲歸無計，即覓礦廠謀生，凡此皆關滇民生計，自開滇至今，歷來情形如此，非始自今日。¹¹

數十萬內地移民為牟礦產之利，在廣闊山區各礦廠間及滇緬商道上流動，又牽連著當地土著、土司和官府，而且礦廠所在地與內地之間的貿易額巨大，這一情形由來已久。但是，隨著移民人口在嘉慶前後的急速增加，在哀牢山腹地山區活動的漢人已遠遠不止是往來滇緬貿易的商人或者活動於礦廠的廠客。新增移民越來越多地滲透到與山區土著群體的日常交往之中，在與鹽井、茶葉貿易等利益有關的領域或者農業生產中，移民與土著群體發生了越來越深入的聯繫。

吳大勛在其乾隆年間（1736-1795）成書的《滇南聞見錄》中談到，本來雲南漢人不多，往往是不得已留下來的戍守士兵和商人。近年來，一些官員及家屬、幕僚也留了下來。這些漢人中，來自江浙一帶的好體面，不能吃苦，在城市居住「反客為主」，本地夷人則住在山區。城市之外，開旅店飯館的、做小販的，乃至廠礦的廠民，就主要活動在夷人的山寨中，並以江西、湖南兩省人為主。與山區夷人做生意時，他們慣於矇騙夷人的不善計算，所以往往隻身來到雲南後，經過一番籠絡欺騙積攢了家業，娶妻生子。

雖窮鄉僻壤，無不有此兩省人混跡其間。……夷人最貪酒肉，昧於計算。江、楚奸民，平日以尺布寸絲、零星什物，頻賒與之，遂置酒肉延之與啖，乘其醉後歡呼，出賬指算，一任愚弄，茫然不知；甚至串一狡詭夷寫成田契，哄其指印，遂以田畝准折。夷人以平日之賒欠，臨時酒肉，尚感激信服而不知悔。更有一種桀詭之徒，佃種夷地，預以零星錢米假貨於夷，屆收租之時，以酒肉啖之，計算舊賬，一二准作什佰，除租之外，反應欠找，積之數年，重利疊算，此田遂為佃有矣！¹²

¹¹ 見《張允隨奏稿》（收入方國瑜主編，《雲南史料叢刊》，第8卷），頁683。另參見有關雲南與南亞、東南亞商業史的研究：Bin Yang, "Horse, Silver, and Cowries: Yunnan in Global Perspective," *Journal of World History* 15.3 (2004): 281-321.

¹² 吳大勛，《滇南聞見錄》（收入方國瑜主編，《雲南史料叢刊》，第12卷，據乾隆四十七年〔1782〕本影印），頁17-18。

這種通過日常交往的盤剝侵佔形式，是漢人移民與山區夷人之間最典型和常見的交往。¹³ 到了道光年間（1821-1850），哀牢山腹地的漢人移民已經占當地總人口約百分之六十。¹⁴ 除了因為移入漢人人口的增加之外，大量土著人口在漢人的擠壓之下被迫遷往南部、西南部瀾滄江以西地區。這一人口比例和族群生態的變化，是在移民對當地經濟領域的日常性滲透中，和同時間由政府推行的「先革土司，後剿蠻夷」的改土歸流政治運動的雙重推動下發生的。

改土歸流之初，根據雲貴總督給皇帝的報告，在官府尚未控制哀牢山腹地、設置普洱府之前，一些被稱為「野賊」的移民或土著，頻繁地在接近內地的元江、新平一帶活動：

雲南歷來野賊頭目，平時皆居元江、新平之間，若一經生事，官兵剿捕，則遁入威遠土州及普洱茶山等處，蓋因素係伊等瓜分討保之地，夷民歲歲納銀，如同租戶，甚至井鹽挨日收課，商茶按駄抽銀。客賈保民，任其指使，供給食米，傳報聲信，官兵所向，賊早知消息，賊眾所潛，官兵難得蹤跡，所以查拿不易，剿捕頗難。……威遠土州之地包魯魁、哀牢，西南一面歷來為野賊逋逃之藪。野賊敢於恣肆者，固由文武玩愒，然亦以有此威遠一路可逃，及威遠土司可恃也。威遠土州刀光煥，平日苛索多端，夷民苦累，此次又隱藏野賊，通風饋食，令其實報，屢檄不遵。……威遠土州，應請改土歸流，一則雲省門戶堅完，再則夷民如出水火。其地請設撫夷同知一員，兼管鹽井；經歷一員，兼管司獄事；井大使二員，分管按板、抱母及各處土井，煎辦鹽斤。再猛班地方，離威遠三百餘里，應設巡檢一員，就近辦理民事。令各員盡革土司歷來苛派款項，與民休息。自此以漸化導整頓，則歷來野賊棲托之藪，可漸變成內地，而夷民永得免土司苛派之苦。¹⁵

¹³ 在一九五〇年代的許多社會歷史調查材料中，乃至筆者在田野調查中的觀察，「漢／夷」的經濟交往與上述描述非常相似。一個上萬人口的鄉，數十戶漢人就可以從與少數民族的往來中控制當地經濟，累致鉅富。

¹⁴ 方國瑜，〈簡述清代在雲南的漢族移民〉，頁675-681；參見鄭紹謙、李熙齡修，道光《普洱府志》（昆明：雲南省圖書館藏）；阮元、伊里布等，《道光雲南通志·食貨志》（收入方國瑜主編，《雲南史料叢刊》，第12卷）。

¹⁵ 高其倬，〈籌酌魯魁山善後疏〉，收入方國瑜主編，《雲南史料叢刊》，第8卷，頁444。

官府所稱之「野賊」，在方圓數千里的山區有很大的活動空間，特別是思茅等地的六大茶山地區，¹⁶ 夷民需向他們按年交納銀兩，鹽井也要向他們交「討保費」，入山收茶的茶商則按馬馱抽銀。加之他們與威遠土知州關係密切，於是「野賊」與茶商及官府的衝突，成為普洱設府，鎮沅、威遠改土歸流的導火線。

二．先革土司，後剿蠻夷：鹽茶之利與改土歸流

康熙年間吳三桂被清除之後，雲貴總督蔡毓榮在《籌滇十疏》中通盤籌畫雲南的治理，成為清代中前期政府處理雲南事務的重要文件。他認為，雲南漢夷交錯，而土著夷人種類複雜，「治滇省者，先治土人，土人安而滇人不足治矣」，辦法還是以夷制夷，安撫地方酋長，給與土司之職：

滇省漢土交錯，最稱難治。治滇省者，先治土人，土人安而滇人不足治矣；然非姑結之以恩而能安，亦非聚加之以威之所得治也。查土人種類不一，大都喜剽劫，尚格鬥，習與性成。……故從來以夷制夷，不惜予之職，使各假朝廷之名器，以懾部落而長子孫。然武不過宣撫、宣慰司，文不過同知、同府，悉聽流官節制，無敢抗衡，故安於並生而不為大患。¹⁷

改土歸流則隨著條件和時機的逐漸變化，不斷向邊疆土司地區推進。其中，除了移入漢人人口的增加為改土歸流提供了便利之外，以哀牢山腹地的「邊疆內地化」過程來看，另一個因素則是從地方的改流之中，政府及官員對所能獲得的利益的考量，如政治利益之外的財經收益。¹⁸ 比如，對六大茶山的控制和隨後茶引制度的實行，以及鎮沅、威遠的鹽井收歸政府所有後新增的大量鹽稅、新丈量的夷田賦稅，這些改流措施施行後獲得的大量財政收益便是極好的說明。政府藉改土歸流對土著夷民的打擊，最直接的方法便是將土地沒收。雲南土著夷民因尚未「歸化」為在籍戶口，一旦「小有動作，無非叛產」，土地於是藉機被劃為叛產沒收。清軍入滇以來皆以此為便利藉口，佔據民田。¹⁹ 此外不可忽視的還有熱衷

¹⁶ 雲南產茶歷史悠久，雲南南部瀾滄縣尚有成林的千年古茶園，《蠻書》（唐·樊綽撰，向達校注，《蠻書校注》〔北京：中華書局，1962〕）最早記錄了南詔的產茶區域及飲茶習俗。

¹⁷ 蔡毓榮，《籌滇十疏》（收入方國瑜主編，《雲南史料叢刊》，第8卷），頁444。

¹⁸ 《道光雲南通志·食貨志》，頁564。

¹⁹ 倪蛻，《滇雲歷年傳》（收入方國瑜主編，《雲南史料叢刊》，第11卷），卷一二，頁103。

於改土歸流的地方官員亦從中獲得私利，比如劉洪度、江蘭等地方官吏所積極推行的改流和對夷人的鎮壓，不僅為自己積累政治資本，也為自己牟取大量經濟利益。²⁰ 雍正二年（1724），威遠、鎮沅各鹽井中的案板井、恩耕井、抱母井、香鹽井等井區被強行收歸官有，定額產鹽約四百五十萬斤，占當時全省井鹽產量兩千七百萬斤的約百分之二十，徵課銀二萬二千餘兩；²¹ 雍正五年（1727）鎮沅府改流，雍正七年（1729）將元江府所屬的普洱通判改設為普洱府，下轄威遠、寧洱、他郎、思茅幾個州、縣。

要獲取鹽井的利益，必須先清除土司的勢力。於是改土歸流就從魯魁山土賊的內鬥開始了。

雍正元年（1723）十月，魯魁山土賊頭目方景明、普有才與夷人頭目（保目）施和尚素有矛盾，方景明居住在結白，普有才住揚武壩。方、普兩人合謀率領數百人攻殺施和尚，施帶著家人逃到元江城，因元江知府與施和尚關係密切，能保護施和尚。無奈方景明、普有才圍城緊急，守城副將只好把施和尚及其屬下、家眷三百多人趕出城，任由方、普處置。等雲貴總督高其倬派出解圍官兵到達元江城時，方景明、普有才早已經逃到方四、陳哈巴的村寨中。官軍前往招降，方景明、方四出寨投降，普有才、陳哈巴則逃入山箐之中，隨後，「復糾保夷劫掠茶山，參將張應宗率官兵追擊，陳哈巴自刎死，並斬其子阿班，獲有才妻子，有才遁，不獲」。²² 不久前，雲南巡撫佟毓秀曾經派其弟到威遠，籌畫將當地鹽井收歸官府經營，遭到土知州刀光煥的抵制。威遠鹽井交通較其他地區便利，產量高，鹽價也便宜，由土司經營官府便沒有利益，所以垂涎威遠鹽井的官員不少。刀光煥抵制巡撫說：「『（鹽井）歷係夷民自煎自賣，商販自運自銷，官不過問，價輕利微，聊資夷食；若經官煎辦，則公私增費，井價必貴，而夷甘淡食，此非遠民之福也。』其人歸以告，會佟撫免官，遂罷其事。」²³ 隨後因佟巡撫被免職，此事也就無人再提。

普有才逃走後，正在威遠處理鹽井事務的威遠知州劉洪度和游擊楊國華與威遠土官刀光煥閒談，刀光煥說：「此犯或逃入緬，威人亦時有往緬者，我土官不敢多事，若有一檄見及，便可專屬密查矣。」劉洪度聽後，認為一定是刀光煥

²⁰ 《滇雲歷年傳》卷一二，頁94。

²¹ 《道光雲南通志·食貨志》，頁564, 592。

²² 《沅江志稿》，頁149。

²³ 《滇雲歷年傳》卷一二，頁93。

先藏匿普有才，又送他去了緬甸。於是上報以「知情藏匿」罪，將刀光煥抄家革職，安置到江南省。刀光煥被解至省城時，到馬王廟拜關帝：「哭且拜曰：『我無罪蒙冤，死有日矣，願神聖鑒察，俾陷我之人亦弗良死。』觀者皆為歎息。」²⁴ 這樣，劉洪度即被任命為威遠州同知，雍正二年，鎮沅、威遠各鹽井改為官營。

雍正五年，總督鄂爾泰奏請革除鎮沅土官刀瀚的世襲職位，委任劉洪度為鎮沅知府，鎮沅改土歸流。鎮沅改流之後，知府劉洪度殘暴對待土著夷民：「歸流新府，田土宜清，故山陬水箬，寸寸糧之；且諭三月為期，照畝上價。逾限不上，入官變賣。」²⁵ 劉洪度又放縱奴僕殘暴虐待夷民、索要供應、攤派費用；要求夷民為他背送薪炭、蔬菜。雍正六年（1728）正月，擺夷（傣族）頭人、鎮沅土知府刀瀚的族人刀如珍不甘交出土地，於是聯合山區傣黑頭人老胖等，率眾在山箐中宰羊盟誓，之後刀如珍等人率眾先將抱母鹽井搗毀，又乘夜包圍劉洪度府，將劉全家殺光，惟留下一名平時善待夷民的廚子。二月，威遠傣黑老胖及鎮沅刀如珍等再度聯合，將鹽倉焚毀。總督派副將張應宗、參將丘名揚等人帶兵圍捕，千餘戶夷民投降，刀如珍則「仇憤已泄，情願受縛就誅」。之後官兵抓捕百餘人解送省城，總兵孫洪本接著便圍剿躲進山裡的傣黑，以火炮擊殺數千人。²⁶

在鎮沅府、威遠州改流及普洱設府後，官方獲得的直接經濟利益就是田賦、鹽井和茶山。官府控制了鎮沅、威遠各鹽井，獲得的鹽產量約占全省的百分之二十；普洱、鎮沅兩府清出夷田兩千多頃。²⁷ 此外，另一個重要經濟資源就是普洱六大茶山的茶葉貿易和茶稅。

雍正七年，雲貴總督鄂爾泰在上奏設普洱府時指出，從元江到車里（今西雙版納）的廣闊山區幅員二千多里，又有擺夷、窩泥等群體抵抗官府。橄欖壩夷民的反抗被平定後，這一帶地方聯繫著緬甸、老撾、莽（泰北）諸外域，因此應在普洱設府，以思茅通判管理茶山事務。²⁸ 從康熙四年（1665）開始，雲南在北勝

²⁴ 《滇雲歷年傳》卷一二，頁93-94。

²⁵ 同前書，卷一二，頁98。

²⁶ 見道光《普洱府志》卷一三，頁17；《滇雲歷年傳》卷一二，頁98-99；魏源，《雍正西南夷改流記》（收入方國瑜主編，《雲南史料叢刊》，第8卷），頁470。

²⁷ 《道光雲南通志·食貨志》，頁359。

²⁸ 鄂爾泰，〈請添設普洱流官營制疏〉，見鄂爾泰等修，雍正《雲南通志》（收入《景印文淵閣四庫全書》〔上海：上海古籍出版社據臺灣商務印書館《景印文淵閣四庫全書》重印，1987〕，史部，地理類，總第570冊），卷二九之五，頁419。

州（今永勝、永寧）開設「茶馬市」，以雲南茶葉與西藏交易馬匹，每兩收稅銀三分。²⁹ 茶出產於六大茶山，即從思茅到車里的倚邦、架布、習崆、蠻磚、革登、易武六處茶山。在這些山區，移民、商販與土著雜居，以茶為市，茶葉貿易是基本的生活來源。³⁰ 雍正六年，莽芝茶山發生事變：³¹ 入山收茶的商販往往借住在茶農家裡。有到莽芝頭人麻布朋家中借宿的江西客商侮辱了麻布朋之妻，麻布朋一怒殺了江西商人，將他的辮子割下來給入山商人傳看。商人們將有客商被劫殺之事報官，並認為這是橄欖壩土司刀正彥的指使。隨即，副將張應宗率兵到莽芝，麻布朋已經逃到慢了、慢五等窩泥村寨發動各山夷人抵抗。官軍進到倚邦、攸樂，各山夷人將官軍圍住，激戰兩晝夜後夷人敗退，躲藏在山箐中襲擊官軍。直到雍正七年正月，官軍才捕獲麻布朋，將窩泥村寨的反抗平定。魏源認為，此次用兵，自古漢兵從來沒有能到達的地方都打到了。考慮到明代王驥征麓川時「兵至遁緬，兵退還巢」，沒有起到「征剿」的效果，所以鄂爾泰先命令車里土司沿瀾滄江堵截，官兵則以斧鋤開路，一路燒柵填溝，「其六茶山四十餘寨，窮目力不能遍搜一箐，及搜至，賊又他遁。乃用降夷嚮導，以賊攻賊，於是深入千里，無險不搜」。³² 這便是魏源所謂鄂爾泰「先革土司，後剿蠻夷」的改流政策。

在官軍進佔茶山之前，久已通行的慣例是由坐商在茶山收購茶葉，再由販商將茶葉運到普洱交稅之後，轉運到其他地方販賣，主要供應西藏。但商人對夷民的盤剝往往引發夷人與商人間的衝突，鄂爾泰便以此為理由，上疏建議在思茅設立總茶店，壟斷茶葉的收購和銷售之權。疏文曰：

思茅六茶山地方事務，從前販茶奸商重債剝民，各山壟斷，以至夷民情急操戈。查六山產茶每年約六七千馱，即於適中之地設總茶店買賣交易，不許客人上山，可永杜絕挑釁端。客商買茶，每馱納茶稅銀三錢，令通判管理試行，一年後徵稅若干，定額報部。³³

²⁹ 《清會典有關雲南事跡摘錄》（收入方國瑜主編，《雲南史料叢刊》，第8卷），頁212。

³⁰ 劉慰三，《滇南志略》（成書於光緒五年，材料出自道光時期，收入方國瑜主編，《雲南史料叢刊》，第13卷），頁203。六大茶山之所屬，不同材料有細微差別。設普洱府後，每年先採辦進貢所需普洱茶（團茶、芽茶、蕊茶、茶膏），之後方允許民間販茶。

³¹ 《滇雲歷年傳》卷一二，頁99-100。

³² 《雍正西南夷改流記》，頁470。

³³ 〈請添設普洱流官營制疏〉，頁419。

於是思茅通判將新舊茶商統統驅逐，禁止私賣，命令茶農將茶葉交售到思茅茶葉總店。這一政策實施以後，種茶夷民苦不堪言。過去對商販可以先付款，後交茶，相互之間可以協商通融，雙方方便。現在民與官交易，沒有通融協商的餘地，而且各大茶山到思茅的路程不一，遠者在思茅千里之外（如易武，在今中、老邊界），即使近在思茅，也還有求官收購之苦。官府的各個環節都要賄賂，大稱小斤的盤剝更無可奈何，「小民生計之計，只有此茶。不以爲資，又以爲累。何況文官責之以貢茶，武官挾之以生息，則截其根、赭其山，是亦事之出於莫可奈何者也」。³⁴ 改土歸流後，在官方的軍事打擊和經濟壓榨之下，許多土著夷人只得退避瀾滄江以西山區。同時，茶山的社會面貌發生了巨大變化。到了鄂爾泰的繼任尹繼善時期：

思茅、茶山地方瘠薄，不產米穀，夷人窮苦，惟藉茶葉養生。無如文武各員，每歲二三月間，即差兵役入山採取，任意作踐，短價強買，四處販賣，濫派人夫，沿途運送，是小民養命之源，竟成官員兵役射利之藪，夷民甚爲受累。³⁵

從雍正時期在哀牢山腹地山區改土歸流的過程來看，在革除土司、打擊地方土著勢力的過程中，官府和官員本身都獲得了政治和經濟上的利益。劉洪度藉普有才事件打擊刀光煥，革除刀瀚，自己也當上鎮沅知府，並將鹽井收歸官營，這是過去雲南巡撫想做而沒有做到的。六大茶山的變化也如此，鄂爾泰藉商夷衝突之機將茶葉專營權壟斷起來，經濟上受到剝奪的還是茶山的夷民。在政府一方，經過改土歸流，鹽稅、田賦和茶葉之利都有增加，於官於私都有好處，可是革除土司之後，擺夷、佤黑、窩泥等被稱爲「佤賊」的山區民眾遭受到政治上的沉重打擊和經濟上更深入的壓榨，爲這一地區更加劇烈的族群衝突開了一個頭。

三・壓鹽致變：改土歸流後的官夷衝突

茶葉貿易的政策在改土歸流以後又作了調整。乾隆十三年（1748）就茶葉貿易實行了茶引制度。出於馬幫販運的方便，雲南茶葉以七圓餅爲一筒（重四十九

³⁴ 《滇雲歷年傳》卷一二，頁101。

³⁵ 尹繼善，〈籌酌普思元新善後事宜疏〉，收入方國瑜主編，《雲南史料叢刊》，第8卷，頁449。

兩），以三十二筒爲一引，每引徵稅銀三錢二分，每年頒發三千引，由麗江府按月發給茶商，再由茶商赴普洱府收購，運到中甸與藏民交易，延續滇藏茶馬貿易的定例。³⁶

至於鹽法，³⁷ 雲南以井鹽爲主，在明代之前由民間自行煎賣，不負擔賦稅。明代開始徵稅，每百斤徵銀六至八厘；明末孫可望大軍入滇後，將鹽稅加徵爲一分四、五厘。吳三桂時期（1672-1681），爲了籌措軍費又將鹽課增加了四倍，並在省城設總店運銷，除了每年徵課銀近三十萬兩之外，每年更獲利銀二、三萬兩，除了鎮沅、威遠的土司地區外，鹽井完全由官府控制。雲南鹽的供應，東北部昭通、東川兩府銷川鹽，東南部廣南、開化府銷粵鹽，怒江以西銷緬甸鹽。乾隆以後，雲南省銷鹽達到三千七百萬斤，徵正課雜款銀一百四十萬兩，每百斤課稅三兩。鎮沅、威遠各井，主要行銷普洱府、順寧府、元江府、臨安府及瀾滄江西岸猛猛、耿馬、車里各土司地。

官運官銷的井鹽，由各府、州、縣按定額數目到鹽井領取，再各自分銷並徵收鹽課，不能越界販賣。但雲南是多山之地，那些遠離交通要道的山區村落分散，居民稀少。地方官爲了完納鹽課，擔心如果定額銷售的鹽斤不能銷出，就會影響到自己的考成，於是將額定的官鹽按照里甲戶數來分攤，規定百姓要限期繳出鹽課，稱爲「煙戶鹽」。³⁸ 山區百姓人口多的人家倒還可以完納，貧窮人家人口又少的，上一期的官鹽還沒有吃完，下一期的又派到了。這樣累計，欠下的鹽課到了無法負擔的地步。乾隆後期的征緬戰爭耗費了大量的地方財力，最後也影響到鹽政。³⁹ 本來各鹽井灶戶從官府領柴薪本錢，汲鹵水煎鹽，交足定額產鹽量之後，往往還有剩餘鹽斤作爲自己的利潤，地方官則領取額定鹽斤發售，並從獲利中扣除一部分作爲成本和盈餘，這樣，官員和灶戶都有利可圖。不過行之日久，地方官與井官（比如鹽井大使）暗地溝通，與灶戶合作，多生產餘鹽充作私鹽銷售。這些餘鹽更便宜，官鹽自然滯銷。一方面地方官有盡銷官鹽的壓力，因爲這影響到考成，關乎做官前途；另一方面又希望從餘鹽中獲得利益，中飽私

³⁶ 《清會典有關雲南事跡摘錄》卷二四二，〈茶課〉，頁218；尹繼善，〈籌酌普思元新善後事宜疏〉，頁449。

³⁷ 《滇雲歷年傳》卷一二，頁85；《道光雲南通志·食貨志》，頁561。

³⁸ 《道光雲南通志·食貨志》，頁561。

³⁹ 見總督富綱〈疏〉、巡撫初彭齡〈滇省鹽法疏〉，轉引自《道光雲南通志·食貨志·鹽法上》，頁563。

囊；漸漸的，鹽政的腐敗成理所當然。於是雲南巡撫劉秉恬乾脆下令，各州縣每銷售十萬斤井鹽，都要加售一、二萬斤，收入作為辦公經費。一些灶戶由於成本增加：

將淨鹽攪和灰沙，多湊斤兩。州縣官運去不能按月行銷，因有派累之事。迨至乾隆五十六年（1791），鹽道蔣繼勳將安寧等井私煎之鹽，僅用官銀收買，併發州縣銷售，欲以彌縫無著虧空，而應銷額鹽積壓愈多。於是州縣官又有計口授鹽，短秤加課之弊。按照煙戶，無論男女老幼，皆有應交鹽課，日日追呼，家家不免，庫款日虧，官追日急。百姓窮苦已極，迨西一帶奸民遂至聚眾抗官，毆斃差役，焚燒房屋。前年威遠保黑滋擾，即有此等奸民。前任巡撫江蘭並不奏出，惟稱保首紮卡勾結眾保作亂。江蘭帶兵擒獲首逆，餘匪逃出邊外，藏匿山谷，時出搶劫。⁴⁰

因為鹽課虧空既多，官員又從中營私，於是銷鹽地區的地方官最為關心餘鹽的多寡，對額鹽置之不顧。起初按人口強行售鹽，到了後來乾脆「無鹽有課」。百姓向知府、巡撫投訴，他們自然袒護州縣官：「州縣官之無良者，深以士民為仇，追比愈急，或力斃於庭，或拘死於獄。控之督撫，仍發州縣官，遂釀成大禍。」⁴¹到了嘉慶二年（1797）三月，幾乎雲南全省各地都發生了因「壓鹽致變」而將官員、胥吏殺死的民抗官事件。「保黑滋事，皆由鹽斤墮銷，地方官按戶派買，借債繳課」。⁴²直到嘉慶四年（1799）年底，新任雲貴總督初彭齡奏請鹽務歸民，灶煎灶賣，由井收課，才算緩解了官民矛盾。所以當時的學者師範談到：

雍正間煎鹽二千七百二十八萬七千四百餘斤，正課銀二十七萬八千餘兩，盈餘銀四萬七千七百兩，如是而已。後來加煎加銷，鹽政大壞，民力不堪，奸民承之而起，圍城縛吏，剜眼投火，皆以鹽為口實。竊惟滇之幅員可以包江浙兩省，而地丁銀糧曾不及其大府之一。江浙山郡甚多，亦如雲南，而賦役懸殊者，則不均之故也。地方官無漕糧之轉移，不得不假鹽課以補苴罅漏，大吏又視行鹽之區為利藪，官累日深，民怨滋起，職是之故。夫滇之兵米僅足以養兵，鹽課銀以支官俸，兵餉猶不足，歲仰給於各省協濟銀累巨萬，疲內郡以濟邊方幾為甌脫無用之地。惟開滇時田賦甚

⁴⁰ 《道光雲南通志·食貨志》，頁564。

⁴¹ 師範，〈滇系〉，轉引自《道光雲南通志·食貨志·鹽法上》，頁564。

⁴² 見《清仁宗實錄》（北京：中華書局，1986），卷五八，頁766。

輕，數百年來習以為固然。一旦清厘，其勢有不能行。況於鹽務，略一加煎加銷，群呼而起，禍幾不測，方今正額且不能銷，所加化為烏有，愈貪者愈貧，由計之不審也。⁴³

雲南的地方官沒有漕糧之類可以營私的機會，往往以鹽井為逐利的目標。這樣，鎮沅、威遠這兩個哀牢山腹地的產鹽要區，就成為總督、巡撫們特別關注的地方，而這一帶的土著民族，自然就成了受到他們的政治軍事策略影響最深的人。

生活在鎮沅、威遠山區鹽井區域的土著群體傈僳，在乾隆、嘉慶之交再一次繼雍正時期的抗爭之後，捲入與官府的衝突地方政治中。在鎮壓傈僳的地方大吏中，雲南巡撫江蘭又是與鹽政密切相關的人物。江蘭出身於兩淮鹽商世族，其堂兄江春是最得乾隆皇帝寵遇的兩淮商總，曾在江家園林接待過乾隆南巡。江蘭以捐官升任巡撫，乾隆六十年（1795）從河南巡撫調任雲南。嘉慶元年（1796）六月，威遠的抱母井、恩耕井被洪水沖毀，江蘭隱瞞災情未向皇帝報告，使得威遠鹽井的鹽課危機更加嚴重。十月，普洱、威遠交界山區的傈僳紫那、紫杜、紫克帕等率眾在易守難攻的牛肩山聚集，進攻官兵和漢人村寨，巡撫江蘭及提督烏大經調兵剿捕，攻下牛肩山，將紫那槍斃，一部分傈僳在紫杜、紫克帕帶領下逃到猛邦（今猛班）山區固守，在抵抗中又殺死奉命征剿傈僳的傣族土官周靖，餘下的牛肩山傈僳投降了官軍。壓鹽致變加之諱災不報被告發後，江蘭被革職，自己賠償五萬兩白銀了事，此後，雲南鹽法才因之改革。⁴⁴ 繼嘉慶元年之後，嘉慶二年，普洱鎮總兵永甯和提督蘇爾相在威遠西南部山區俘獲了另一名傈僳首領紫杜。在官軍的進攻下，傈僳退入威遠西部的深山中。傈僳所聚集抵抗的威遠牛肩山、大蘆山、白馬山等各處山深箐密，也容易在失利的情況下退往瀾滄江西岸，所以當時官軍的政策便是：將傈僳趕過瀾滄江，「江外」便是官方視為「野傈」領域的邊外猛猛、孟連土司的領地，官軍沿江防堵，就可以解決傈僳的問題。⁴⁵

這一次威遠的「傈僳滋事」與雍正年間（一七二〇年代）的「傈僳作亂」，共同的特徵都有針對官府的鹽政和鹽井的目的。前一次是焚燒鹽井和鹽倉，後一

⁴³ 〈滇系〉，轉引自《道光雲南通志·食貨志·鹽法上》，頁564。

⁴⁴ 李桓，《國朝耆獻類徵》（南京：江蘇廣陵古籍刻印社，1990），第7冊，卷九九，頁81-83。

⁴⁵ 《清仁宗實錄》（收入雲南省歷史研究所編，《《清實錄》有關雲南史料彙編》〔昆明：雲南人民出版社，1984〕），卷五九，頁25-26，總第3卷，頁532；卷一六，頁12，總第3卷，頁411；卷六三，頁11，總第2卷，頁193。

次則是壓鹽致變，反抗官府。不過，嘉慶皇帝也在後一次的保黑事變中質疑地方大員的真實動機：鹽商出身的巡撫江蘭等人，在鹽井出了問題後藉機以「保匪謀反」來掩蓋鹽井被毀、壓鹽致變的事實；而總督富綱調任雲南前任職漕運時，就有貪污的嫌疑，於是趁機將保黑事件誇大，藉機鎮壓，以便將功抵過。⁴⁶ 另一方面，比較兩次保黑的反抗，雍正年間的抵抗是由幾個山區、壩區群體聯合起來，共同抵制清政府改土歸流的企圖，因此，整個哀牢山腹地山區的不同群體都參與了抵抗行動，其中擺夷（傣族）土司的領導支配角色是很明顯的。而且，被政府官員稱為「土賊」、「保賊」的人的成分也非常複雜，其中既有從內地漢人地區逃往山區的豪強，也有擺夷、保黑、窩泥等群體。比如，道光《普洱府志》記錄說：

鎮沅自雍正四年（1726）改土歸流，參革土官刀瀚。族舍刀西明等糾合保黑共千餘，放火劫殺。又，余老二供：同夥夷人五百窩泥、四百保黑、三百大頭保擺、二百擺夷。領頭是土官兄弟刀應才、圈羅周保羅、黃莊張把司。是年，威遠保夷黑老胖等，接連鎮沅餘賊肆掠鄉村，焚燒鹽倉。⁴⁷

但是在嘉慶時期（一七九〇至一八〇〇年代）的抗爭中，史料不斷提及的是威遠山區的保黑因不滿而抵抗官府，遭到鎮壓。參與鎮壓的除了官兵，中堅力量還是當地的擺夷（傣族）土目和手下土練，其中漢人移民的參與角色也更加清晰。嘉慶時期，越來越多內地漢人來到威遠山區墾殖。嘉慶元年三個在威遠廳作差役的貴州人康興、王珍、藍貴自覺能言善辯，便向巡撫江蘭自薦進牛肩山招降楊紮那，不料楊紮那不從，反將三人殺死。在官府與保黑的戰鬥中，幾個擺夷土目家族率領土練立下了赫赫戰功：

猛班土把總周靖，土目喃乃子。嘉慶元年，保匪楊紮那滋事，聚眾於牛肩山。靖奉調帶練協同官兵征剿，賊眾逃散。該匪復竄入土地塘焚掠，靖又帶練進剿陣亡。周靖子周朝經，以父死於保匪，日夜思復仇，獲「緊皮方」，製大力丸，能避刀槍。督練二百五十名，示以忠義，往剿保匪人人爭先。⁴⁸

⁴⁶ 《清實錄》有關雲南史料彙編·清仁宗實錄》卷五六，頁37-38，總第2卷，頁191。

⁴⁷ 見道光《普洱府志》卷一三，頁17。

⁴⁸ 見夏鼎、謝體仁修，道光《威遠廳志》（昆明：雲南省圖書館藏道光十八年修本），卷五，〈秩官〉。楊紮那，即《清仁宗實錄》的紮那。

從這些地方志中可以看到，到了嘉慶時期，雖然經過了改土歸流，一些中下級的土目仍然保留下來，他們被納入清政府的國家體系中，以為官府出力為己任。從喃乃，到周靖，再到周朝經，三代人名字的變化，實在也印證了他們與漢文化、與官府關係的變化，以及他們與山區族群關係的變化。國家在威遠的深入和滲透不僅是政治經濟或軍事上的，同時也是文化上的。雖然威遠山區的傈僳一直扮演著反抗者的角色，壩區的擺夷精英已經漸漸地將他們的角色從反抗者轉換為合作者和對付反抗者的國家代理人。

四・哀牢山腹地的族群生態與傈僳的興起

明代以前，移入雲南的漢人移民基本上經歷的是「漢人夷化」的過程，⁴⁹自明朝開始，內地進入雲南的漢人隨著人口的增加或軍事征伐，逐漸由交通沿線向西南部山區擴展，地方文獻中對雲南西南部山區腹地之土著群體的紀錄和分類，也經歷了從籠統粗略到複雜細緻的變化。這一變化同時也顯示了清政府和地方群體的關係日益密切，以及外來漢人移民與本地土著之間互動關係日趨緊密。因此，官府與夷民、漢人與夷民、夷民與夷民這幾類關係的變化，從改土歸流前、改土歸流中，到改土歸流後的雍正初年至嘉慶初年，也經歷了巨大變化。雲南邊疆與內地的分界從元江河谷到瀾滄江東岸擴展的過程，也可以看作是一個政府的「剿撫、改流」政策的推進、移民的持續增加和深入、土著民族的逐步退讓、地方族群政治關係重新建構的一個過程。

在哀牢山地區，經明代改土歸流後建立了景東府，又在鎮沅、威遠建立了土司管理的鎮沅土府和威遠土州。雍正時期哀牢山腹地的改土歸流，其結果就是將流官政府向外延續推展。不過，這種延續的首要政治基礎，是漢人移民的活動和國家的管制能力，以及政府從中獲得的各種利益。因此由元江向哀牢山腹地，及其後向瀾滄江以西推進的流官政治，是一個延續性的、將原來處於模糊狀態下的土司領地改為設立府、州、縣的「邊疆內地化」過程。其中，一方面漢人移民的人口及其活動能力提供了重要的社會條件，另一方面漢人移民也在王朝邊疆少數民族政策的底護下，相應持續地增加著。在明朝中期，這樣的一條漢／夷衝突的「邊疆線」還停留在哀牢山外的景東府和楚雄府南安州（今雙柏縣）及新平一帶：

⁴⁹ 見馬曜，《馬曜學術論著自選集》（昆明：雲南人民出版社，1998），頁538。

南安州，漢為雙柏縣地。健林蒼山，……昔蠻祖瓦戢吳立柵其上，不隸它部。至高氏封於威楚（大理國時期），始隸焉。紅石岩碑，在州東百里。明萬曆間（1573-1619），都司張守仁剿野賊至此，斬四渠長，埋其首，立石碑於上，勒「鎮壓土夷」四字。⁵⁰

新平縣金營山，舊為丁苴蠻所居，明鄧子龍平之。鳴鼓營碑，在縣西北三里，碑文曰：「破敵軍山，平核桃箐，焚白改寨，掃麻栗灣，擒斬萬計。萬曆辛卯（十九年，1591）孟秋念三日，副總兵豐城鄧子龍立」。⁵¹

景東古橄外荒服，地名柘南，蠻名猛穀，又名景董，為昔樸、和泥二蠻所居。掌印同知署在土城內，建於洪武二十三年（1390），至明末戊子，保叛焚毀。康熙十年（1671）內，野賊出沒無常，故設隘堵禦。⁵²

在流官控制的「內地」，與土司管理的「邊疆」這個區域的分界向西南擴展時，漢人碰到的土著夷人首先是模糊不清的。所以當明代及清代早期的漢官遇到土著夷人的抵抗時，文獻對景東、南安、元江等哀牢山地區的夷人描述，就是「野賊」、「土夷」這些最粗略的紀錄，或者說，當時的官府並沒有興趣去瞭解土著到底是些什麼群體。正如吳大勛所說：

滇省僻在西南，土地瘠薄，夷性愚蠢，固可鞭垂使之。但其地遍處皆山，深岩窮谷，每多人跡不到之處。而土著無非一種，性情嗜好，不與華同，設有擾累，負隅崛強，恃險跳樑，俱不免耳。官斯土者，勿擾二字，為治滇之要著也。⁵³

他指出，非漢的一類，即土著夷人；而漢與土著夷人之間的衝突，原因就是他們受到了騷擾，生活受到了影響。

隨著清朝國家對西南山區的控制不斷加強，及與此同時漢人移民對哀牢山腹地的滲透愈加深入，土著夷人受到的騷擾也越來越嚴重，他們的反抗也就越來越頻繁。在明清之交，哀牢山區發生的土著抵抗事件比如：「羅舞（婺）羅應奎、李大等，因時遭兵焚，賦役繁重，民多怨者，乃挾各種保夷為亂，肆行劫掠。」⁵⁴

⁵⁰ 《滇南志略》，頁104。

⁵¹ 同前書，頁321。

⁵² 徐樹閔修，雍正《景東府志》（全6冊，昆明：雲南省圖書館藏抄本），第2冊，〈建置沿革〉。

⁵³ 《滇南聞見錄》，〈各府〉，頁7。

⁵⁴ 雍正《景東府志》，第2冊，〈祥異〉。

之後，在雍正改土歸流時期，威遠黑老胖與擺夷刀如珍反抗改土歸流，雍正十年（1732）又一次「倮賊叛」，將元江土戛把總劉瑑殺死。⁵⁵ 劉慰三認為：哀牢山區土地貧瘠，夷人窮苦，他們抵抗官方的鹽茶政策，是因為「害之所生，利之所出」。山民僅有的生活資源，成為官員、兵役營利的機會。他們短價強賣，販賣私茶私鹽，夷民的苦累災難由此而生，於是發生了塞井、毀灶、燒鹽倉的抵抗，最後鹽課無出，地方官也為此付出代價。⁵⁶ 在這些山區，隨著漢人移民的活動愈加頻繁、官府的控制愈加深入，地方資源和經濟利益逐步被官方和移民擠佔、控制，外來移民與土著群體的往來互動也越來越深入，土著的抗爭也逐步升級。改土歸流後不到一百年，至嘉慶以後，內地省份移入哀牢山腹地山區的人口，已經遠遠超出原先的礦廠廠客或貨郎商販的活動範圍，漢人移民已經接近當地總人口的三分之二。方國瑜從地方上的戶口登記來計算，普洱府在道光年間，土著夷民與漢人移民的人口比例達到了如下情形：⁵⁷

表一：普洱府土著與移民人口之比例

	土著戶	屯民戶	客家戶	土著戶占總戶數的比例
寧洱縣	4091	3036	3434	38.74%
思茅廳	1016	2556	3105	15.22%
威遠廳	3062	5171	433	35.33%
他郎廳	30410	30171	650	49.66%

大量漢人移民到山區墾殖，使土著受到擠壓而遷往更邊緣的山區：

上諭：雲南地方遼闊，深山密箐未經開墾之區，多有湖南、湖北、四川、貴州窮民，往搭棚寮居住，砍樹燒山，栽種包穀之類。此等流民在開化、廣南、普洱三府為最多，請仿照保甲之例，一體編查。⁵⁸

而且這一個「漢進夷退」的過程，在官方「先革土司，後剿蠻夷」的政策推動和官、商的重利盤剝之下，加之移民的日常侵奪，山區土著因抵抗而被驅逐，總體

⁵⁵ 《沅江志稿》，頁149。

⁵⁶ 《滇南志略》，頁198。

⁵⁷ 據道光《普洱府志》、《道光雲南通志》，道光十六年稽查。參見方國瑜，〈簡述清代在雲南的漢族移民〉，頁675-681。

⁵⁸ 道光《威遠廳志》卷三，頁49。

上這也是土著族群的生存領域被移民佔據後，官、民、夷混合與衝突的過程。在這一過程中，夷人的反應便是在自我保護的群體動員之下，參與了在國家政策驅動下、族群衝突日益嚴峻的族群動員之中。

這樣，「保黑」就從哀牢山腹地的眾多蠻夷之中脫穎而出了。

清中期的文獻反映了當時官員或文人的看法：廣闊的哀牢山腹地山區不同群體的非漢族群，可以由粗到細分為三個層次：最粗的分類，比如「滇南雖稱百蠻，要之不過爨、僂兩種。爨盛於東，僂盛於西。其大概然也」。⁵⁹ 更細一層的分類，則將這一帶地區的各族群區別為：濮、爨、僂、保、和泥、西番、白等幾類。比如「鎮沅直隸州，人皆保濮，俗近羈縻。田地多瘠薄，保蠻刀耕火耨」、⁶⁰ 「威遠州，濮洛蠻地，洪武時開設」，⁶¹ 或者「苦蔥，爨蠻之別種也，自元時歸附，今臨安、元江、鎮沅、普洱有此種」。⁶² 當清政府官員或地方文人越來越瞭解地方群體，或者地方土著捲入國家的地方事務越來越多的時候，文獻對地方族群的類分也就越來越細緻複雜了。而且，地方上族群間的互相聯繫，無論合作還是衝突，都與哀牢山區的歷史變化和社會資源配置有密切聯繫。根據清代中期形成的文獻特別是地方志，就可以看到這一地區的非漢土著族群本身的複雜性。此時地方文獻列及的土著「種人」群體如下表：

⁵⁹ 檀萃，《滇海虞衡志》（成書於乾隆時期，收入方國瑜主編，《雲南史料叢刊》，第11卷），卷一三，頁228。

⁶⁰ 《滇南志略》，頁330-332。

⁶¹ 《滇雲歷年傳》，頁94。

⁶² 《滇南志略》，頁106。

表二：哀牢山區及鄰近各州縣方志中的「種人」⁶³

府屬	州縣	種人名稱	備注詳述	清代以前的「種人」紀錄
普洱府		苦蔥、僂夷、旱擺夷、花擺夷、蒲人、扯蘇、黑濮、龍人、阿卡、長頭髮、莽人、三撮毛	共十二種	
	寧洱縣	白窩泥、糯比、苦蔥、利米、緬和尚、緬甸國艮子、老撾、卡瓦		
	思茅廳	黑窩泥、苦蔥、緬和尚、緬甸國繃子、三撮毛、卡瓦、白羅羅	共七種	
	他郎廳	傈黑、白窩泥、糯比、飛頭僚、瑤人、卡情、緬和尚、卡瓦、老撾、白人、白羅羅	共十一種	
	威遠廳	黑濮、緬和尚、白羅羅、傈黑（野傈）	牛肩、磊鐘二山雄峙南北，大蘆山極高峻，爲傈黑所居，距習環江不遠，最稱險要，對面即緬寧廳屬之猛猛、孟連土司界。	威遠州，濮洛蠻地。
景東直隸廳		大羅羅、喇烏（臨安、景東）、古宗（流入，與民雜居）、小古宗、白人、僂夷、蒲人、窩泥、白羅羅	川居者大半江南籍，其次則江西、湖廣；山居者皆土著夷人。	昔樸、和泥二蠻所居。

⁶³ 根據《滇南志略》、《滇雲歷年傳》、道光《雲南志鈔》、雍正《景東府志》。這些材料主要皆描述了道光以前地方脈絡中的「種人」分類；見王松，道光《雲南志鈔》（昆明：雲南省社會科學院文獻研究所，1995）。

府屬	州縣	種人名稱	備注詳述	清代以前的「種人」紀錄
鎮沅府 (鎮沅直隸廳)		僂夷、蒲人、窩泥、古宗、小古宗、苦蔥	共六種	濮落雜蠻所居。《元史》作昔樸、和泥二蠻。
順寧府		大羅羅(保羅)、黑羅羅、小羅羅、蒲人、大保黑、小保黑、利米	共七種	蒲蠻居之，即古濮人；保羅，土著之烏爨也，爲哀牢九族之一。
	雲州	小列密、大保黑	民多寄籍，夷人刀耕火種。	
	緬寧廳	夷人與府同		

總合而言，雲南中南部山地的哀牢山地區及瀾滄江以西的順寧府，在清中期文獻裡提到的夷人族群有大羅羅、小羅羅、黑羅羅、白羅羅、大保黑、小保黑、小列密、利米、蒲人、黑濮、窩泥、白窩泥、古宗、小古宗、苦蔥、僂夷、旱擺夷、花擺夷、扯蘇、龍人、莽人、阿卡、三撮毛、糯比、卡墮、卡瓦、喇烏、白人等等。在大量漢人移民進入之前，在河谷壩區居住的比如擺夷（大體上爲今天的傣族）大多信奉小乘佛教，地方土司也多爲壩區擺夷。山區群體，比如蒲人、苦蔥、羅羅、窩泥、保黑，他們有的刀耕火種，有的開墾梯田，長期以來各有自己的活動領地，維持著相對穩定的族群之間的動態平衡。不過，隨著漢人移民大量進入及改土歸流，土著族群不僅經濟負擔急遽增加，而且基本的生存資源如土地、茶山也日漸受到移民的侵奪蠶食。在這一背景下，土著與移民、官府的衝突，以及自我保護的社會動員勢屬必然，保黑從眾多的土著族群中冒升出來，成爲一個在抵抗、遷徙中日漸壯大的群體。

從雍正時期（元年，1723；五年，1727；七年，1729；十年，1732）保黑捲入了刀如珍抵抗劉洪度的改流開始，因燒毀鹽倉，被官軍在山箐中擊殺數千人；在老胖、紫鐵匠等人的率領下數次抵抗，又數次被官軍圍剿。嘉慶時期保黑的抵抗就更爲頻繁：嘉慶元年（1796）紫卡、楊紫那；二年（1797）楊紫杜；四年（1799）楊金，這些抗爭都是在瀾滄江東岸的威遠、鎮沅、思茅一帶發動的，而且每一次都遭遇到失敗，每一次，清政府調集的軍隊都把保黑趕到深山，不是「斬

殺過半」，就是「擊殺數千人」，最後威遠地區的反抗群體只好遷往瀾滄江以西的猛緬（今臨滄）、猛猛（今雙江）、大山（今瀾滄）等地一帶，與另外一部分群起抵抗的傣黑會合，⁶⁴ 通過發動更大規模的宗教運動，其社會內部達成了相當程度的整合，與清政府和當地土司抗爭，直到光緒末年被清政府完全控制。

傣黑的抗爭，是一個起於雍正初的改土歸流，延續到光緒末年之持續的社會動員過程。在這一動員中，文獻中的傣黑、自稱意義上的拉祜（而非國家民族識別後的拉祜族）經歷了失落故土、捲入由漢人移民發動的宗教運動之中，失敗後又有大量族人繼續遷移到緬甸、泰國。最先起而抵抗的威遠、鎮沅山區傣黑，因生活在鹽井周圍而成爲最先、最直接受到鹽政變化影響的人群，同樣窩泥則是生活在茶山地區，因官府收繳茶山利益而深受影響的族群。在雍正之初的一七二〇年代，那些被稱爲「土賊」或「野賊」的群體，其中混合了許多不同的人群，其中亦包括一些據地稱雄的漢人移民，他們有的與土司往來，成爲控制交通要道的豪強。不過在官府看來，那些抵抗清政府的地方土著，與占山爲王、在茶山收取「討保費」的強人之間，並沒有太大不同，一概以「土賊」稱之；後來反抗的群體越來越集中，抵抗官府的性質也發生了變化，特別是改土歸流後，逐漸轉而以傣黑的抗爭爲主。原先在改土歸流中利益受到損害的共同利益群體，比如擺夷，經過官府的收編之後，與山區傣黑之間的關係隨之被分化。擺夷的精英被納入國家體制之中，傣黑卻繼續被國家排斥，被雲貴總督當作「國家的邊疆」，驅趕到瀾滄江西岸去，⁶⁵ 與從緬寧改流後南遷的及原先就生活在那裡的另一些傣黑匯合，他們被官方視爲「江外野傣」，發動了更多以「佛教」爲號召的抵抗運動。⁶⁶

在哀牢山腹地，改土歸流之前族群關係的動態平衡包含了這樣一個內容：廣闊的山區容納了許多被擠壓的外來群體，他們在不斷的互動、融合中又產生了新的群體。文獻說：「古宗，乃西番別種。先爲吐番部落，與滇西北接壤，流入鶴

⁶⁴ 根據地方文獻，猛緬在乾隆十三年（1748）改土歸流後改稱緬寧。在擺夷進入猛緬之前傣黑已經是猛緬的土著居民，他們主要是由東面遷入猛緬地區；見邱廷和，《緬寧縣志稿》（昆明：雲南省圖書館藏手稿）。也就是說，清初被稱爲「傣黑」的群體，主要分佈在瀾滄江兩岸的哀牢山腹地山區的順寧府、景東府、威遠州等地。

⁶⁵ 道光《普洱府志》卷三，頁17：「嘉慶八年九月，巡撫永保、提督烏大經調兵驅逐傣黑出境，以威遠同知所管之香鹽井分歸抱母井大使經營，改爲香鹽井大使。」

⁶⁶ 見馬健雄，〈從「傣匪」到「拉祜族」——邊疆化過程中的族群認同〉，《歷史人類學學刊》2.1（2004）：1-32。

慶、麗江、景東三府，土流兼轄，與民雜居。」又說：「古宗，多山居，種地而食，性嗜酒，男女皆負薪柴野蔬入市，必易一醉而歸；其衣服或麻或布，女人辮髮，至老不束髻；婚禮以銀或牛，無拘數目，娶日，親戚會飲，吹蘆笙爲樂，無床褥，環火而眠；喪葬火化，即於焚處掩土葬之。」⁶⁷ 也就是說，哀牢山區曾經有吐蕃部落移入，當地稱爲「古宗」，故此雲南中部的古宗是從滇西北藏民地區遷入的族群，而且時間既久，風俗也有很多變化。另外還有羅婺，原是武定部落民，因明代武定府「改土歸流」，一部分羅婺（或稱「武定居民」）遷到景東府，成爲山區的一個族群；白人，也是從劍川、大理一帶自明代以後遷入。⁶⁸ 傈僳作爲其中的一個群體，像苦蔥或蒲人一樣，早已生活在哀牢山區及瀾滄江兩岸的景東、順寧、鎮沅、威遠等地一帶山區，⁶⁹ 只不過雍正、嘉慶及其後的抵抗運動中，以宗教號召的社會動員把更多的不同土著群體納入傈僳之中，甚至還包括融入傈僳中的漢人移民。在鎮沅的振太地區，明代還曾有蒙古人遷入，以鐵爲姓。而今天的拉祜族中，從雙江到瀾滄，都有鐵姓家族。⁷⁰ 在傈僳的歷次抗爭失敗後，與傈僳（拉祜）一起南遷的，還有老緬（烏參）、傈僳（或寫作力所、力些）等群體，如今都已經「拉祜化」，放棄自己原先的族群身分轉而認同爲拉祜人，不過習慣上，還被稱爲「拉祜栗所（力所）」、⁷¹「拉祜老緬」。⁷² 總之早期的哀牢山區各族群在文化、語言上有許多共同性，但由於歷史過程的差異，他們不一定秉持共同的族群自我意識或文化歸屬感。傈僳既然作爲一個歷史過程，可以看到其中既包含了某些群體如「烏參」、「栗所」投入到拉祜身分當中的身

⁶⁷ 《滇南志略》，頁261, 332。

⁶⁸ 阮元、伊里布等，《道光雲南通志·南蠻志·種人》（收入方國瑜主編，《雲南史料叢刊》，第13卷），頁348。

⁶⁹ 程含章，〈九世祖文俊程公傳〉：「景東故夷地，終明之世，魯魁、傈僳交亂其中。守巡洱海道張某，行文以公爲舍人，責其督耕。又奉文以程氏曠年久不承襲，例降一等，准公襲原衛左所，試百戶。帶兵剿賊，至那敦殺入廠遇伏，身中流矢，歸至蠻窩卒，葬於蠻板山。」見方樹梅編，李春龍等點校，《滇南碑傳集》（昆明：雲南民族出版社，2003），頁202。

⁷⁰ 見中共鎮沅縣委宣傳部、鎮沅縣民委編，《鎮沅風情》（昆明：雲南人民出版社，1989），頁106-107。

⁷¹ 「栗所，傈僳之別種也，語言服飾俗習均同傈僳，性較傈僳強而潔，好獵，惡與人交。居深箐中。俗畏出痘，而出痘者亦無。間有出者，全村均遠徙而避之。」見《緬寧縣志稿》卷一七，無頁碼。

⁷² 見徐永安、李炳南等，〈瀾滄縣老緬人社會歷史調查〉，收入思茅行署民族事務委員會編，《思茅拉祜族傳統文化調查》（昆明：雲南人民出版社，1993），頁224。

分動員形式，同時也存在著因為歷史過程的差異，在傈黑的興起過程中，許多在文化上具有諸多相似性的群體，卻維持著與傈黑不同的族群身分的例子。這一過程中，清代中期文獻上記錄過的一些族群消失、融入到拉祜之中，而另有一些延續了下來、有了新的發展。今天在哀牢山腹地的山區再也找不到「古宗」，可是在拉祜人中，一些人會把祖先的居住地聯繫到更遠的北方；也有的追溯祖先時，說來自江西，或者南京應天府。這樣的敘述既可以看成是對現實政治的詮釋，也可看作是歷史記憶的表達。苦聰（即「苦聰人」）和喇烏在語言上都與拉祜語類似，特別在苦聰文化中，命名習俗、創世神話、家庭結構等很多方面，都與拉祜有共同點，因此在一九八五年，中國政府將苦聰人通過「民族識別」劃分為拉祜族。不過，就族群身分建構的過程而言，拉祜與苦聰的「身分動員」的歷史並不相同，沒有同時捲入因共同的歷史經驗，特別是「五佛五經」宗教運動所動員起來的拉祜身分之中，即使在自稱為「拉祜」的群體中，也有少部分並未捲入宗教動員中，在信仰和社會機制上與大部分拉祜有較大的分別，比如居住在臨滄地區南美河谷的拉祜人就屬這樣的情形。南遷的「傈黑」，自稱為 $la^{53} xo^{11}$ 的拉祜，在族群自我意識中還聯繫著失落家園的歷史記憶和儀式，以及宗教信仰上被整合、動員起來的共同歸屬感。⁷³ 分佈在不同地區的拉祜，從泰國北部到哀牢山區，都會用自己原先的遷出地，或者所屬群體來描述自己——拉祜南美、拉祜壩卡、拉祜舍勒，或者拉祜老緬。在這個意義上，拉祜是一個從衝突和抗爭中，在哀牢山區和瀾滄江兩岸動員起來的一個族群。它的歷史根基於哀牢山地區的古代族群，但是不同的群體自清代中期捲入以傈黑為主的抗爭之中，共同的抗爭歷史，加諸由宗教運動實現的內部文化整合，使得傈黑一步步成為了今天的拉祜族，國家的民族識別政策再度豐富了它的內涵。

哀牢山腹地的族群關係，在清代國家的主導下發生了轉變。隨著漢人移民的增加，傈黑被驅趕，擺夷被收編，還有的逐漸漢化，另一些則留了下來。原先的「蠻夷之地」，風俗也發生了變化：

鎮沅所屬之恩樂地方，三月初三日，士庶咸詣文昌宮慶誕，談演《大洞經》，土人於是月內宰牛、豬祀祖，又每人用雞一隻，割取雞骨卜卦占年，名曰葉命，並治酒會飲，各送糯飯一包，山花一束；九月收穫既畢，

⁷³ 在筆者進行田野調查的瀾滄縣木嘎地區，報告人扎母、娜朵等談到「拉祜」的意思時，其中一種解釋是：「拉祜，是唱長調的結尾詞。就是『把大家召喚起來』的意思，『喔——，拉祜！』這樣唱。」馬健雄，田野筆記，二〇〇五年五月三十一日。

將前獲秧籬燎火，治祀祖雞，此雞嫡親宗族得食，出嫁女亦不與焉，祭名謂之落勞；雖俗尚與中土異，尚非黷於淫祀者，亦聽其從俗而已。⁷⁴

從改土歸流之前地方族群關係的平衡，到經過改土歸流，地方社會納入清朝國家之後達成的新的平衡，捲入國家之中不同族群面臨著不同的命運。成為倮黑／拉祜的這群人和他們的後代，不得不繼續迎接針對他們生存的一次次挑戰。

五・「改土歸流」後倮黑／拉祜在遷移中的宗教運動

從拉祜的角度而言，雖然對歷史的記憶與漢文獻的方式不同，但歷史對現實的影響在日常生活中表達得更加直接和強烈。在清軍的打擊下，拉祜被迫退往後來被稱為「倮黑山」的瀾滄江西岸的今雙江縣、瀾滄縣一帶，但是拉祜的抵抗仍在江東岸景谷山區民眾中留下深刻印記，這從當地的傳說中可以看出：⁷⁵ 乾隆五十八年（1793）正月，牛肩山拉祜人忍受不了清政府的勒索和苛刻，在楊紮那、楊紮杜兄弟的率領下不交稅，不出雜役。楊紮那和楊紮杜在大柏樹丫口和老營盤設了兩個營地堅持了三年，清政府從外地調兵進攻，但後備供應很困難。據說，皇帝下旨，「一升黃金換一升米也要打」。清兵把土炮抬上山，寨門被轟破，連守門狗都被打死。這一帶還有不少當年的營盤、村寨及梯田遺址。清軍在楊紮那突圍的路上設了陷阱，攻破營盤後百姓被屠殺，紮那掉入陷阱，被清軍殺害。後來楊紮那被殺的地方出現了一個大土堆，人們把它叫做「倮黑王墳山」。逃跑的拉祜人蹣跚渡瀾滄江到蠻蚌、大山等地。直到十七、八年後一小部分又回到瀾滄江東岸山區。

牛肩山的抵抗失敗後，逃往瀾滄江西岸的人群中也有一些是捲入政府軍與拉祜對抗的漢人。石姓始祖原籍景東府，於明代入滇之軍籍。清乾隆年間石姓祖先遷到威遠（景谷）牛肩山，娶倮黑女子為妻，嘉慶元年（1796）牛肩山戰事中與鮑姓青年等七人由牛肩山出逃過江，因無船擺渡只好曳水牛尾渡江，結果四人在江中遇難，僅有三人到達。所以石家的後代不吃水牛肉成了家規。⁷⁶ 據瀾滄江西岸大山鄉的石家傳說：

⁷⁴ 《滇南志略》，頁332。

⁷⁵ 徐永安等，〈牛肩山拉祜族反清起義的社會歷史調查〉（調查時間為一九九一年十月），收入思茅行署民族事務委員會編，《思茅拉祜族傳統文化調查》，頁213。

⁷⁶ 《雲南瀾滄石氏宗親譜》（雲南瀾滄：大山鄉大山大寨藏）。

我們石家祖先拉著牛尾巴渡瀾滄江來歸順了王佛爺。這一邊以王佛爺為大，供奉「佛天地」。石家祖先的後代由王佛爺取了名字，一個住在蠻海，叫石朝龍；一個住在鳳凰山下，叫石朝鳳；一個住在樹多的賢官寨，叫石朝芳。後來封為三家土司。⁷⁷

光緒十三年（1888），石朝龍被委任為世襲大山土守備，石家逐漸成為瀾滄最大的土司，⁷⁸ 在緬、泰交界的山區，石氏土司家族的影響非常深遠，至今依然。

少部分拉祜人在反抗後仍在景谷留了下來。景谷縣永平鎮（猛嘎）蠻令村的拉祜人祖先羅二參加了牛肩山的拉祜起義，因為臂力大被推選為頭目。後來戰鬥中羅二被清軍打死，族人渡江逃難。一些無法過江的老弱，三五人一起躲在山裡，漸漸發展成村寨，至今已七代人。他們自稱為「鍋搓」，被他族稱為「黃肚皮傈黑」或黃拉祜。⁷⁹ 在今天的民族調查中被稱為「拉祜族」或者「拉祜西」的仍居於瀾滄江東岸山區的人群，一直被其他族稱為「傈黑」或「黃傈黑」，其自稱「鍋搓」在拉祜語中的一種解釋是 *kho*³³ *cho*³³，即「山裡人」；另一種解釋是 *qo*⁵⁴ *cho*³³，意為「老九」，是神話中大神厄沙（*ω*³¹ *sha*³³）的最小一對孩子的後代。⁸⁰

大量哀牢山腹地山區拉祜族人在失敗、被驅趕而渡過瀾滄江之後，另一批從臨滄一帶南遷的拉祜也越過小黑江，兩股不同方向來源的拉祜人彙集在瀾滄江西岸的山區，於是這一帶山區在嘉慶時期就被稱為「傈黑山」，在這裡已經有所發展的佛教，即區域性的「佛區」政教系統隨即逐漸強大起來。根據一九五〇年代在靠近景谷猛班渡口的大山鄉一帶的調查，⁸¹ 從牛肩山南逃的石姓青年渡江後歸順的王佛爺，在拉祜語為「洛底帕（*lo*⁵³ *di*⁵⁴ *pha*³¹）」，意為「龍佛爺」，即「最大的佛爺」或即「王佛爺」。

⁷⁷ 馬健雄，田野筆記，二〇〇五年五月十八日，報告人石安民。

⁷⁸ 見岑毓英，《岑襄勤公遺集》（臺北：成文出版社據光緒二十三年刻本影印，1967），卷二九，〈奏稿〉，頁44。

⁷⁹ 思茅行政公署民委編，《思茅少數民族》（昆明：雲南民族出版社，1990），頁374-383。

⁸⁰ 見〈苦聰人為什麼自稱鍋搓〉，收入鄭顯文編，《拉祜族苦聰人民間文學集成》（昆明：雲南人民出版社，1990），頁30。

⁸¹ 一九五九年在瀾滄縣東河鄉的調查；見顏思久等，〈瀾滄縣東河區拉巴塞拉祜族調查報告〉，收入中國科學院民族研究所雲南民族調查組、雲南省民族研究所編，《雲南省拉祜族社會歷史調查資料（拉祜族調查材料之二）》（昆明：雲南省民族研究所，1963），頁14-44。

在拉祜與漢族的戰爭失敗以後，洛底帕領著拉祜來到東河一帶，趕走了這裡的傣族和另一種叫「搓先甬」（意為蠻橫的人）的族人，建立了佛堂。在靠近佛堂大門廢墟中發現幾塊殘碑，橫額是「天地日月」，碑之兩側有石柱，一柱上刻「天寶龍，地奉真」等字，碑心右側刻「奉上」，左側刻「天朝」。據說洛底帕會拉祜話、傣話、漢話和佤話。⁸²

這裡便是五佛（或六佛）的「王佛爺佛」之地。「洛底帕」在山間建了佛堂後，每年的四月十五日、八月十五日這兩天，村民都來朝拜，他也只在這兩天和大年初一才與百姓見面，主持大家一同念經的儀式，並告誡大家要如何做人、勞動。之後大家一起跳歌，儀式達到高潮。四月十五日的朝拜，洛底帕要向群眾佈置春種和求雨，八月十五日則慶賀秋收、求天晴，即在雨季與旱季的過渡時節都舉行較大型的儀式。逢過年和火把節，人們也到洛底帕佛堂前跳歌朝拜。洛底帕掌管著十二個卡些頭人，每個卡些負責數量不等的幾個寨子，這些卡些還兼任村寨的小佛爺。正月初一、二，村民要送一碗酒、一對糯米粑粑、一斤肉、一碗熱水到卡些家，用熱水給卡些洗手，而後大家共同向厄沙的神桌叩頭。這一制度實行了三代洛底帕之後，清軍攻過江，本地由雅口土司李先春管治，一九一八年又改爲大山石氏土司統管，佛區的制度被廢除了。傳說洛底帕臨終時告訴大家：「我死後還會回來的。在我還沒有回來的一兩年中，若有人來要土地就給人家，不要與他們鬧架，因勢力不如人家大。當我回來時，河水從頭清到河底，土地也會回到老百姓手裡。」⁸³

早在雍正十年（1732）的改土歸流期間，大量保黑、擺夷民眾，在思茅蠻壩河蝙蝠洞聚集，朝拜仙人，以「佛教祭典」爲名，並以木刻傳遞的方式召各山土著。爲首刀興國率眾圍困思茅，砍伐茶樹，毀塞鹽井，第二年被雲南提督蔡成貴及臨元鎮總兵董芳率兵鎮壓。⁸⁴

嘉慶初年的拉祜反抗，在瀾滄江東岸的景谷山區和西岸的緬寧山區幾乎是同時發生的。瀾滄江西岸靠近緬寧一帶山區，拉祜首領李文明、李小老從南柵請來

⁸² 徐永安等，〈王佛爺佛的興起〉，收入思茅行署民族事務委員會編，《思茅拉祜族傳統文化調查》，頁255。

⁸³ 顏思久等，〈瀾滄縣東河區拉巴塞拉祜族調查報告〉，收入中國科學院民族研究所雲南民族調查組、雲南省民族研究所編，《雲南省拉祜族社會歷史調查資料（拉祜族調查材料之二）》，頁15, 34-35。

⁸⁴ 《滇雲歷年傳》卷一二，頁108；陳宗海、陳燦修，光緒《普洱府志》（昆明：雲南省圖書館藏光緒二十六年刊本），卷二八。

銅金和尚在壩卡建廟，作為組織手段與清軍對抗，⁸⁵ 僧人銅金、銅登所居的南柵佛寺位於距瀾滄江渡口較遠的保黑山中心區，前述王佛爺山較靠近景谷猛班渡口。至於南柵佛寺與王佛爺「洛底帕」的關係，民間的傳說都認為「王佛爺」即「蠻大佛」，也是以南柵為中心的「五佛五經」，或稱「六佛」的一個部分。現今文東、班海一帶，亦名「六佛地」，即蠻大、怕賽、那東、班崴、班糯、戶蔔六佛；其南部竹塘、東主一帶，也有「五佛五尊」之稱，即東主、迤宋、允怕、賢官、慶佳五佛。⁸⁶ 所謂「五佛」、「六佛」，不過是一個對「佛區」體系的概括性說法。雖然至今仍不清楚銅金、銅登的淵源，⁸⁷ 不過自清乾隆以來，南柵憑據地理上的優勢，已經逐漸發展成為瀾滄江西岸山區的一個宗教中心，並在瀾滄江兩岸山區發揮著重要的影響力。⁸⁸

嘉慶四年（1799），雲貴總督富綱指揮官軍攻克壩卡，銅金和尚投降接受招安，被委任為南興土目並更名張輔國，負責管理保黑山事務。⁸⁹ 但由於拉祜人遷入後，自然又佔據了原屬孟連土司、猛猛土司管轄地區的山區，引起山區拉祜與壩區傣族土司在稅收、土地上的頻繁衝突。為了防止緬甸軍隊乘機進犯，嘉慶十七年（1812），總督伯麟調集瀾滄江附近各傣族土司兵練，在南興誘擒張輔國，押解到緬寧斬首。⁹⁰ 之後，更多的漢族移民隨即從景谷、緬寧進入南部拉祜山區，新遷入的漢族移民與拉祜在資源上的矛盾再度加劇。光緒七年（1882）佔據郡城抗官失敗後逃往保黑山的漢族首領楊三與張輔國的後人張登發合作，率領拉祜再度對抗猛猛土司，力量有了擴張。光緒十三年（1888）年清軍渡江西進，在保黑山設立鎮邊直隸廳，在山區的南、北部設上、下改心巡檢，隸屬鎮邊廳（嘉慶十八年即一八一三年張輔國被斬首後，保黑山北部便已先易名「上改心」）。

⁸⁵ 《清仁宗實錄》（北京中華書局），卷六五，頁868。

⁸⁶ 傅曉樓，《瀾滄略史》（1943，雲南瀾滄：瀾滄縣檔案館藏手稿，檔案號54-1-230）。

⁸⁷ 「土目張輔國，即僧人銅金，原係漢奸。」見王文韶修，《續雲南通志稿》（臺北：文海出版社據光緒二十四年刻本影印，1965），卷首三，〈上諭〉，頁203。

⁸⁸ 「保黑六山勢如長蛇，橫居猛猛、緬寧之中，縱橫數百里，東過打環（瀾滄江打環渡口一段）、大蚌（瀾滄江大蚌渡口一段）兩江，與威遠接界；西抵緬寧，本屬內地藩籬；北接猛猛，道通耿馬，西渡小黑江直通孟連司，間隔七百餘里，所過蠻大、南柵、南直，與佛房三十餘處群蠻所在，各自逞強。」見《緬寧縣志稿》，第2冊，卷三，無頁碼。

⁸⁹ 《清仁宗實錄》（北京中華書局），卷一二一，頁621-622。

⁹⁰ 黨蒙修，周宗洛纂，《續修順寧府志》（臺北：臺灣學生書局據光緒三十年刊本影印，1968），〈武備志二〉，頁564-565。

十四年 (1889)，南柵、木嘎一帶拉祜族再度起兵，皆被雲貴總督岑毓英調集軍隊鎮壓：

光緒十七年 (1892)，尉遲參將因欲重開募乃老銀廠（嘉慶十五年封閉），卡佉、保黑相互勾結，劫殺尉遲參將於老廠附近之石門檻。保黑遂蜂起叛亂，到處燒殺不已，此即所謂東主五佛反叛之事也。是年秋九月，官軍援至，上峰委周保林為參將，前來統帥土漢官兵，渡河進攻，保黑屢敗。於是所有保夷攜帶家小，棄寨而逃，為營聚於孔明山下，官軍與土勇大舉圍剿，力攻數日，一戰而殲滅之，地方始告稍安。⁹¹

至光緒二十九年 (1904)，張登發之子張朝文與刀文林、李三民、羅紮布等人一起再度發動拉祜對抗清政府的戰爭，最後被緬寧士紳彭錕等人組織的團練所鎮壓。⁹²

雖然拉祜的抵抗前撲後繼，不過在拉祜的傳說中，這些抵抗總是與厄沙佛祖聯繫在一起。瀾滄江西岸山區以南柵佛寺為中心的佛區體系，從嘉慶至光緒的一百多年間，在不同時期，被分成為五個、六個或更多的區域。南柵佛寺由「佛祖帕」主持，佛祖帕的學生被派到不同的地域建立佛區，如猛糯佛、東主佛、卡朗佛、蠻大佛等等。如前述，每一個佛區管轄許多村寨（如猛糯佛管木嘎十六村），⁹³ 各村建立佛房（或稱 fu³¹ ye³¹ 佛頁、xo³⁵ ye³¹ 賀頁），由「帕」（pha³¹，和尚）或點香人（也有稱「廟祝」）主持。不過，從現存嘉慶初年的抄本經文來看，其中既有《藥師琉璃光如來本願功德經》，也有《太上玄靈北斗本命延生真經》這樣的佛、道經典。⁹⁴ 在當地被稱為「佛教」的宗教運動或者如一些研究所稱的「大乘佛教」，⁹⁵ 無論從經書、信仰內容、崇拜方式、傳承等方面而言，不但混合了佛、道，而且宗教領袖早已創造、發展了一套信仰和解釋的體

⁹¹ 傅曉樓，《瀾滄略史》。另見《清仁宗實錄》（北京中華書局），卷二五五，頁441-442；〈酌議保黑改設鎮邊廳事宜摺〉（光緒十四年四月十六日），收入《岑襄勤公遺集》卷二九，〈奏稿〉，頁5-10, 44。

⁹² 《續修順寧府志》，〈藝文志·雜著·奏議（嘉慶四年十二月乙巳）〉，頁878-879；〈武備志二〉，頁564-565。

⁹³ 〈瀾滄縣木嘎區大班利寨社會歷史調查報告〉，收入中國科學院民族研究所雲南民族調查組、雲南省民族研究所編，《雲南省拉祜族社會歷史調查資料（拉祜族調查材料之二）》，頁49。

⁹⁴ 這些寫經現由瀾滄縣文化館文物管理所收藏，另藏有「佛祖帕」銀帽。

⁹⁵ 見《拉祜族簡史》編寫組，《拉祜族簡史》（昆明：雲南人民出版社，1986），頁78。

系，與拉祜的社會組織結合成一個有效的社會動員系統。有文獻稱佛房的崇拜物件是「三清古佛」，⁹⁶ 也有說是「玉皇」，如：「保黑山創建佛房，內供玉皇，不知國家政府，僅知孔明老爹。喪火葬。……每年六月二十四於廟前男女齊集，夜間燃燒松炬，名曰燒火把，看火色如何定年歲之產豐歉。」⁹⁷《新纂雲南通志》收錄的雲南巡撫永保、提督烏大經在嘉慶年間的奏摺，描述地方大員所見到的銅金和尚「竟是喇嘛，而非和尚」；⁹⁸ 張輔國奉命從大蚌渡口（今雙江縣）過瀾滄江到威遠猛嘎（今景谷縣永平鎮），會見普洱鎮總兵、順寧府知府及普洱同知等人：

張輔國及各保黑頭人言語俱極恭順，絲毫不敢違拗。……其向稱僧人者，並非和尚，竟係喇嘛，著黃衣與西藏無異，經典亦熟。保黑之肯為恭敬，亦如西藏番眾之敬黃教相同。又加以素日甚能籠絡人心，機巧詭詐，所有土司派累、眾人之事而張輔國皆矯其弊而行之，是以眾夷心悅誠服。⁹⁹

南柵佛寺最後在光緒末年被緬寧士紳彭錕等人率領的團練武裝焚毀，不過佛寺的一些遺物還是保留下來，其中有南柵村民傳為「厄沙佛祖」製的篆字「福祿寶印」，和二至三釐米長的金屬稻穀粒。佛祖用它教諭大家，將來有一天，稻穀可以這麼大。¹⁰⁰

拉祜神話所表述的記憶，既涉及祖先南遷及過瀾滄江的歷史，更多的還聯繫到厄沙佛祖的事蹟。也就是說，在長期的拉祜社會動員中，一些移民精英往往以「厄沙佛祖」為號召，不斷地宣稱厄沙佛祖已經回到世界上，領導拉祜對抗清政府和聽命於清政府調遣的傣族土司。在光緒二十九年張朝文、李三民、刀文林等人領導的拉祜反抗中，木嘎河谷及以北南柵等地的拉祜和佤族村寨都被動員了起來。

⁹⁶ 「前清中葉，孟連轄境之東主、迤宋一帶，保黑勢力日強，建蓋佛堂，信奉釋、道揉雜之三清古佛（實乃道教非佛教），以與孟連之釋迦佛相抗。」見民國《普洱府志稿》（雲南思茅：普洱市檔案館藏手稿），〈綜合志況·瀾滄縣〉。

⁹⁷ 《緬寧縣志稿》卷一七，無頁碼。

⁹⁸ 見〈永某烏某奏摺〉，收入周鍾嶽等纂，《新纂雲南通志》（昆明：雲南通志館，1948），卷一七六，〈土司考四·世官一〉，頁14。

⁹⁹ 同前文，頁15。

¹⁰⁰ 徐永安等，〈南柵佛寺調查〉，收入思茅行署民族事務委員會編，《思茅拉祜族傳統文化調查》，頁264。

有妖僧刀文林者，自稱緬王三太子，煽惑僰民在班利製造槍炮，意圖叛亂。木嘎、哈蔔馬一帶僰民附從之。李三民亦與刀文林勾結，共同作亂。時普洱鎮高德元、參將王伯誠調集各土司哨官，集中南窪。¹⁰¹ 夏四月，僰卡匪民來攻上允，官軍與之戰於那朗口，參將王伯誠死焉。僰卡亦終敗退。高德元隨即率軍進攻木嘎不逞，復派各哨官率土勇分道由戰馬坡方面進攻，而自率大軍由那朗方面進攻，大破僰卡，遂入木嘎，匪眾各自逃散，陸續清剿，至夏六月，漸告平息。刀文林事敗遠遁，李三民亦知事不可為而逃。¹⁰²

「妖僧」刀文林並非拉祜人，¹⁰³ 不過班利村曾是刀文林製造槍炮、組織民眾的根據地，報告人紮娃談及百年前的事件時，有這樣的敘述：

以前木嘎河谷由上允傣族管，老百姓下河捉魚也要交稅，由波力 (bo³³ li³¹) 負責背魚去上稅。一天他剛走到山丫口，背後一個綠衣綠褲的人伸手搭在他的肩頭，這就是造天地、管萬物的大神厄沙。厄沙給了波力特別的力量、總是與波力在一起，一天厄沙告訴他說：「我要回猛緬密緬 (mu⁵³ me⁵³ mi³¹ me⁵³, 指今臨滄) 去，你留在木嘎，不要到猛緬密緬來找我。」傣族要來跟厄沙爭地盤，所以厄沙回到猛緬密緬，他問傣族：「這裡的土地是誰砍樹開闢的？」當初開闢猛緬 (mu⁵³ me⁵³) 的時候，厄沙曾在地下埋了一棵柏木。於是厄沙告訴與他爭地的人：「你若證明猛緬是你開闢的，就把柏木找出來。」傣族找不到埋柏木的地方，厄沙輕易把柏木從地裡起出來給傣族看，傣族沒有話說，地盤還是厄沙的。厄沙去到猛緬密緬三天三夜後，波力就跟到了，他們各占一個山頭，傣族拿金銀給厄沙作貢禮，卻分不清誰是厄沙、誰是波力。厄沙告訴波力說：「波力，你不能接受傣族送來的金花、銀花，也不要說『好』。」

¹⁰¹ 南窪是今瀾滄縣上允鎮的一個村。光緒十三年設鎮邊廳之後及民國初曾在南窪設立縣佐，負責處理瀾滄北部的地方行政。

¹⁰² 傅曉樓，《瀾滄略史》。

¹⁰³ 根據木嘎頭人李光保（一八八四年生）在一九五九年的敘述，有個從緬甸方向來的和尚到了木嘎、卡朗等地組織吹蘆笙、跳舞活動，倡言拉祜、阿佤是一家，應該聯合起來滅漢，不許漢、傣兩族人在這塊地方生活。見〈一八七二年木嘎發生的民族宗教事件〉（該文標題有誤），收入瀾滄縣政協編，《瀾滄文史資料（第三輯）》（雲南瀾滄：雲南省瀾滄縣政協，2005），頁182。

傣族來到了波力的地方，送他金花和銀花。波力雙手合十，低頭說：「這些東西好。」波力並沒有照厄沙的話行事，所以等傣族走後，厄沙告訴波力：「你搞錯了，要出大問題了！」就問波力，「接下來，你是想死，還是想『抵住』？」波力說：「我想死！」傣族回去後想：收禮的這個人一定不是厄沙，厄沙是不會說什麼東西「好」的。於是傣族來攻打，把波力、厄沙打死了。當然厄沙沒有真的死，傣族把燒紅的鐵棒插進厄沙的肛門，厄沙都死不了，倒是厄沙教他們：「你們去把南柵的佛房燒掉，我才會死。」於是傣族來燒掉了南柵賀貢。厄沙死後，傣族用他起初埋在地上的柏木做了口棺材，把厄沙同波力一起放在棺材裡埋了。夜裡，墓中響起了三排炮聲，厄沙衝出墳墓升天走了，只在墳頭留下一雙鞋、一張紙條，寫著：「不到二千年，人是找不到厄沙的！」厄沙的墳在猛緬密緬，厄沙是沒有來處的。

厄沙消失後，上允壩子的河灘上出現一個男嬰，是個孤兒。一對傣族老夫妻收養了他。長大後，孤兒每天包著冷飯去放牛，總是又把冷飯帶回來。在放牛的地方，他總是弄些石頭洗了放到陶土鍋裡煮，然後把石頭剝了與放牛孩子們一起分著吃。孩子們說：「這個人一定是厄沙！」便回去告訴他家裡的老人。養父母不相信，對孩子們說：「下次你們拉屎到他的鍋裡好了！」第二天，孤兒拿出土鍋又要煮石頭，夥伴們說：「鍋裡有屎！」他於是把土鍋放在膝蓋上，輕輕的就將土鍋裡朝外翻了過來，又煮石頭。於是大家知道，厄沙出來了。隨後孤兒厄沙離開上允，到富邦山上的哈拐村點蠟，老百姓淘米七遍給他煮飯，這個寨子如今也還是點蠟敬厄沙。

在哈拐住了一段時間後，厄沙來到班利村。這一次，厄沙叫做朱波路(zhu³³ bo³³ lu³⁵)。他就是在猛緬被殺後又回來的厄沙。住在班利村的時候，村旁還住著幾戶傣族，他們寫信到孟連，邀約一百戶傣族搬到木嘎來。村裡的頭人決定用「內蠱(ne⁵⁴ qu³⁵)」害死傣族、要將傣族的窪(va³¹，佛寺)燒毀。厄沙說，房子不要燒，只把傣族趕到上允就好了，村裡人還是把佛寺給燒了。厄沙便不願在村裡待下去了，帶著很多人離開了木嘎。厄沙說，燒了佛寺，他的心就痛得厲害。跟他走的人們到了猛霞島(mu⁵⁴ shia³⁵ dao³¹)，在從孟連出緬甸的孟艮(景棟)一帶，那裡槍多，是出槍的地方。厄沙寫了經書叫人背回來，後來一九五八年工作隊來，把

經書拿走了。厄沙走時還跟紮謝土司，也就是西盟「三佛祖」的孫子說，樹要養好，不然以後他回來，就沒有可以蓋房子的木料了。

厄沙將他的「禮 (o³¹ li⁵⁴)」教給大家，說將來有一天，等人類都教完以後，人們三年不用舂米、沒有米糠都不缺白米。那時候，各人有自己生活的地方，拉祜就住在瀾滄江西邊，用自己的「禮」，點香點蠟磕頭也不會被人打罵；漢家人用漢家人的禮，這樣人們也就不需要打仗了。厄沙還留下話說，等到他回來，送內 (ne⁵⁴ de³³)、叫魂 (ha³³ khu³³) 也不用搞了，生、死兩個世界將合在一起。木嘎的糧食不夠，就從上允拉來；南柵的糧食不夠，就從下允供應。瀾滄江這邊，大的事情他來管，寨子裡的事各寨自己管，但是大家要以禮敬拜厄沙。厄沙朱波路走的時候，他的馬籠頭和做衣服的黑布被漢官 (xa³⁵ qua³³) 拿走了。所以以後若是他回來，一定是一個尋找馬籠頭和黑布的人。他回來後，在波密 (bo³³ mi³¹) 即景谷的鹽井，每一塊鹽巴都正好有三兩，鹽塊也都是一塊塊放著由人自取；大家熱熱鬧鬧地跳歌、唱曲子，大家自苦自吃，沒有稅，沒有饑餓。那個時候，每家生兩個孩子都能養活，不病、不死。斯猛密 (si³³ mu⁵³ mi³¹，死者的世界) 的人不死，這邊 (德猛密，de³¹ mu⁵³ mi³¹，活人的世界) 的人也不死，沒有人死，也就沒有人再出生。¹⁰⁴

至於厄沙與拉祜、南柵的關係，報告人紮娃這樣解釋：

佛祖怕在南柵蓋賀頁，請來大理的石匠和木匠蓋了三年。南柵與木嘎的關係，就是大哥與小妹的關係，當時木嘎與南柵一起蓋佛房，木嘎蓋的是草房，蓋得快，所以從大理請來的一對男女佛像就供奉在木嘎的佛房裡。等到南柵的賀頁蓋好，已經沒有佛像了，只能在裡面供奉經書，才叫做「賀頁」(xo³⁵ ye³¹，意為佛房，傣語借詞)。「經 (qi³³)」是會動的，不是簡單的「字書」；「佛」也是會跑的，他們都是厄沙的「形象」(或「靈魂」，o³¹ ha³³ gui³³)。所以在黑河兩岸，河東邊的村寨供經書，河西邊的村寨供佛像，因此拉祜就是供奉「佛」和「經」的人，稱為「佛雅經

¹⁰⁴ 筆者在木嘎河谷班利村的田野調查時間是一九九五年八月、一九九六年十月至一九九七年三月、二〇〇四年十二月至二〇〇五年七月、二〇〇六年一月。紮娃約七十歲，班利村人口為一千三百人，三百戶(二〇〇六年)。筆者在此特別感謝李紮姆娜祖、李紮思娜朵及班利村的朋友們。

雅」(fu³¹ ya⁵⁴ qi³³ ya⁵⁴)，厄沙將「佛」發給「佛雅」，將「經」發給「經雅」。過去年輕人結婚後，要去佛房磕頭，即「找厄沙要孩子」，過年也去獻糯米粑粑。每年吃新米時候，也要先將新米飯給厄沙，各家新出來的糧食要先送到佛頁賀頁，佛房就是「給厄沙吃新米飯的地方」。¹⁰⁵

厄沙在大部分的拉祜族社會的信仰中，是創立宇宙與人類社會秩序的最高神。有關厄沙創造人類及不同族群的神話雖然有很多種版本，不過木嘎的文本敘述了一個基本的情節框架。報告人紮而說：

厄沙造天地後，種了一個葫蘆，葫蘆長大成熟，第一對夫妻紮迪娜迪從葫蘆中出來，他們成婚生下了一對孩子紮伊娜依，算是真正的人類祖先。他們的八男八女相互婚配之後，有了很多孩子，大家就生活在「紮伊娜依壩子」。在這裡，卡些卡泐（村長、頭人）從百姓中分出來，小偷小摸有了控制。後來搬到南本、壩卡住，在這裡，兄、妹兩家分了出來，產生了親家關係(hu³³ mo⁵⁴ lo⁵⁴ mo⁵⁴)。之後來到猛帕(mu⁵³ pha⁵⁴)即「分手之地」，在這裡各民族分了出來。分民族之時，大家在一起殺了一隻大公雞，可是烹煮的意見卻有分歧：拉祜(la⁵³ xo¹¹)意思是「在火塘邊烤來吃的人」；阿佤(a³³ va³¹，佤族)是在「離火稍遠處燒烤的人」；比搓(pi⁵⁴ cho³³，傣族)是「與朋友一起分吃的人」，而嘿八(xe⁵⁴ pa³¹，漢族)是「有鍋，用開水煮的人」。四種人分別到四個壩子生活，拉祜就到猛緬密緬住下來。

拉祜到猛緬密緬不久，因為拉祜的地方好，漢族和傣族就來爭。拉祜把寨子用荊棘牆柵得嚴實，傣族和漢族兩家聯合都打不過，所以趁白天大人出門做農活，漢族帶著糖來跟在家貪嘴的孩子們換弩機和槍機，等弩機、槍機都換了糖，他們再來打時拉祜沒有了武器。漢族和傣族還把碎金銀撒在荊棘牆的根叢中，貪財的人把荊棘砍開來撿銀子，毀掉了自己的圍牆。隨後的戰爭中，失敗的拉祜從猛緬密緬逃出來，邊走邊退來到木嘎。先來的人們把自己的房子、鍋、碗讓給後來的人，又去了南邊更遠的地方。

現在有人說「拉祜」是「吃老虎肉」的意思，這是從來沒聽老人講過的，我們並不吃老虎肉。在猛帕地方，厄沙讓大家有吃有穿，有了福(o³¹ bo³³)

¹⁰⁵ 馬健雄，田野筆記，二〇〇五年七月一至十日。

o³¹ shi³⁵)，不過民族分開後，一次厄沙讓拉祜、比搓（傣族）、嘿八（漢族）和阿佤在一個水潭邊比賽騎馬，漢族和傣族能騎著馬繞水潭跑一圈，拉祜和阿佤不會騎馬，摔了下來。於是厄沙告訴大家，拉祜和佤族只能待在一個地方種田苦幹，漢族和傣族就會跑來跑去轉地盤做生意，他們總能找到吃處。在分發「福種」的時候，厄沙讓大家來領米，拉祜、阿佤用竹背籮來裝米，但是漢族、傣族用口袋去裝，所以拉祜和阿佤的米都漏光了，漢族、傣族的口袋則不會漏，因此漢族比拉祜更會計畫生活。¹⁰⁶

拉祜的宗教運動不僅廣泛地將各村寨動員了起來，同時村落頭人「卡些(kha⁵⁴ she³³)」也能夠在「佛」的名義下將社區組織起來，動員起來的不僅是政治能力和軍事抵抗，村落秩序也在神權之下得以建立。以木嘎河谷為例，南柵佛祖帕的弟子被派到木嘎設立「猛糯佛」並擔任「庫」(khu³⁵，相當於鄉長)，猛糯佛房的和尚「帕」又訓練出學生，教他們學「佛字」和「佛理」，派到各村作為佛房的管理人，因此佛房的教育體系也提供了整合意識形態的機制和組織的可能。村長卡些是全村各戶的代表以占卜的形式在佛房中選舉出來的。¹⁰⁷ 在一九五〇年代之前，木嘎尚設有七個佛堂：

克朵、小班利、富猛三處只有經書，群眾每戶每年給管堂人一斗穀子；大班利、班地等兩處佛堂只有泥「觀音」，群眾每戶每年給管堂人一筒穀子（六斤）；富角、猛糯兩處佛堂只有稱為「佛爺」的人，群眾每戶每年給「佛爺」一斗穀子。大年初一（春節）、六月二十四火把節、八月十五中秋節，每戶給米一碗、茶一撮、香十柱。¹⁰⁸

這種「南柵佛祖帕—猛糯佛（庫）—村佛房及村長（卡些）」的三級佛區政教體制，不僅在稅收、軍事及日常生活中具有管理權威，而且在「佛」的名義下，社會秩序和文化意義的解釋體系也得到不斷的重建和詮釋。拉祜族的宗教動員同時也是文化意義的再建構過程，並與政治經濟和社會結構連為一個整體，成為社會危機狀態下建立起來的新秩序。

¹⁰⁶ 馬健雄，田野筆記，二〇〇五年七月四日。類似的文本，另可參見雲南拉祜族民間文學集成編委會編，《拉祜族民間文學集成》（北京：中國民間文藝出版社，1988）；瀾滄縣文化局編，《拉祜族民間詩歌集成（拉漢對照）》（昆明：雲南民族出版社，1989）；Angela Pun and Paul W. Lewis, *Lahu Stories* (Bangkok: White Lotus, 2002).

¹⁰⁷ 馬健雄，田野筆記，二〇〇五年七月四日，報告人紮娃。

¹⁰⁸ 〈赴木嘎社會調查情況反映〉（約1974，雲南瀾滄：瀾滄縣檔案館藏，檔案號54-1-木嘎鄉）。

木嘎各村重要的儀式有兩類，一類是與祖先有關的治療儀式，一類是與厄沙有關的「叫年魂」祈福儀式。前者包括了「哈空」(ha³³ khu³³)和「內登」(ne⁵⁴ de³³)兩個環節：人身上的靈魂被「內」(ne⁵⁴)咬噬而生病，是因為病人做過讓本家「頁內」(ye³¹ ne⁵⁴，即家神)不安的事情。家神是由該家庭的戶主夫妻死去的父母在死者的世界（斯猛密）充任的，需要舉行儀式將咬人的「內」驅走，將病人出走的靈魂從死去的父母那裡召喚回來。報告人紮娃說：「『頁內登 (ye³¹ ne⁵⁴ de³³)』的做法，是巴依洪信地方（大山鄉王佛爺山一帶）傳過來的，這是三代之前的事情了。有一對紮姆娜期夫婦搬到村裡，他們覺得這樣做了好，就教大家做，才傳開的。不過，叫魂還是厄沙教的禮。」¹⁰⁹

祈福儀式「叫年魂」在每年春節的年節期間舉行。¹¹⁰村中一些人家舉辦儀式，由儀式專家魔八率領家人的靈魂前往厄沙的住地，討要事物的靈魂 (ha³³)和福 (shi³⁵)，唱辭中的路線是這樣的：木嘎→大山、上允（養豬雞之地）→南柵（養小孩之地）→猛主猛班（養牛之地）→猛穀（出鐵之地）→南本、壩卡→娜依紮依壩子（百姓和頭人分開之地）→北京南京（厄沙住地）。在厄沙駐地北京南京 (bɔ³¹ qi³³ na³¹ qi³³，拉祜語中即指今之「中心」或者「秩序的來處」)，厄沙將來人所討要的东西一對對地寫在布上，於是大家原路返回，按照厄沙的「命令」，在猛穀找到銅鐵工具的魂，在猛主猛班找到牛等等。當幹部的人也能在娜依紮依壩子找到當領導的運氣。¹¹¹

這樣，在儀式唱辭及相關的神話中，木嘎拉祜將瀾滄江以西的原來居住的北方稱為「猛緬密緬」（今臨滄一帶），把瀾滄江以東的威遠（今景谷一帶）稱為「猛主猛班」，在儀式中將猛緬密緬、猛主猛班作為拉祜的來處和通往厄沙駐地尋找幸福和生活資源的來源。可以看到，拉祜神話中，從故土到如今居地的遷徙，被詮釋為厄沙所定的「世界的秩序」的形成過程，並解釋了現今社會秩序的來歷：從種厄沙葫蘆繁衍人類始祖、男女分開、頭人與百姓分開、民族分開，又將事物的靈魂安排到與「失落的故土」相對應的空間／時間的秩序之中，並在年

¹⁰⁹ 馬健雄，田野筆記，二〇〇五年七月四日，報告人紮娃。

¹¹⁰ 「叫年魂」儀式的描述，可參見馬健雄，〈精英的歷史與儀式神話〉，《雲南民族學院學報》19.4 (2002): 67-71；〈社會文化現象的象徵與意義的解讀——以木嘎拉祜納年節儀式的分析為例〉，《思想戰線》30.6 (2004): 18-24。

¹¹¹ 馬健雄，田野筆記，〈「擴哈空」紀錄〉，一九九七年、二〇〇六年；二〇〇五年六月二十八日，報告人紮發、紮娃。

節期間以「叫年魂」來整理、確認這一套秩序和詮釋。一方面，這一儀式將木嘎拉祜的遷徙，理解為一種「失落」——在某處失落了某種運氣或能力；另一方面，又在「叫年魂」儀式中重新「找回」失去的世界。因此，這個過程既是將木嘎拉祜的社會關係有序化和重新確認的過程，也是將當下的生活所需安排到「過去」之中，安置到神聖化的過去時間與空間中，使得木嘎拉祜的社會秩序得以合理化的一種方法。此外，拉祜的宗教動員所塑造的社會組織能力和意義體系，還聯繫著地域差別和歷史脈絡下，拉祜社會在文化上表現出的內在差異性。比如在未經歷佛教運動動員的地區，以臨滄南美河谷為例，既沒有類似「叫年魂」那樣將「過去」與「現實秩序」聯繫起來的詮釋，也沒有那種對「厄沙佛祖的重生」的復興信仰和社會矛盾的詮釋、並因之深入廣泛地影響了地方族群關係的互動模式。同樣，在未經捲入宗教運動的哀牢山區苦聰群體對其世界觀的詮釋，與瀾滄江以西地區的差異更大。而且，在不同的國家體制下，南部緬甸、泰國的拉祜人社會就更多地依賴於「宗教復興運動」來進行社會動員和維繫社群之間的關係。¹¹²

在衝突的壓力之下被廣泛動員起來的拉祜人，將創世神話、佛、道等元素結合到村落權威和信仰中形成的「佛區／佛房」體制，使得拉祜社會在抗爭中得以不斷整合，以「佛」、「道」為名義的宗教力量與政治抵抗運動緊密結合，拉祜成為在雲南邊疆興起的重要力量。同治年間，拉巴佛堂的傳教人「三佛祖」率眾進入西盟佤山，委派頭人，設立掌爺、夥頭等職，對馬散、岳宋等佤族部落實施鬆散的政治統治。¹¹³ 光緒十七年（1892）官軍鎮壓東主、永帕等佛房的反抗時，西盟山「三佛祖」接受了招安，¹¹⁴「三佛祖」的女婿李通明被封為西盟土千總，一九五三年瀾滄拉祜族自治縣成立時，三佛祖的後代、西盟土司李光華成為第一位拉祜族縣長，任職達三十四年之久。¹¹⁵ 宗教力量與政治運動早已結合成不可分的整體，在拉祜山區，自稱仙人、佛祖者一直層出不窮。一九一八年，「仙頂

¹¹² 筆者曾於二〇〇五年十一月在泰國北部清邁府拉祜舍勒村寨、二〇〇六年一月在緬甸北部猛波地區進行過田野調查。兩處之共同特點，即宗教復興運動的領袖在社群內部具有重要的社會動員能力。相關研究可參看：Anthony R. Walker, *Merit and the Millennium: Routine and Crisis in the Ritual Live of the Lahu People* (New Delhi: Hindustan Publishing Corporation, 2003).

¹¹³ 傅曉樓，《瀾滄略史》。

¹¹⁴ 《續雲南通志稿》卷首三，〈上諭〉，頁203。

¹¹⁵ 存文學，《拉祜縣長》（昆明：雲南人民出版社，2005），頁127。

營方面有所謂『仙人』出現，妖言惑眾，各地傈僳原極迷信，聞言而紛紛趨附，虔誠信奉，焚香點蠟」，¹¹⁶ 以「滅漢」為號召再次掀起的反抗運動，最終仍被鎮壓。對救世主「厄沙佛祖」回歸的等待，成為拉祜人在不斷的抵抗、失敗的歷史宿命之中最執著的信念。

六・總結

清政府在雍正初年推行的改土歸流，一方面在經濟上控制了鹽井，擴展了稅基，並將茶山利益收歸官府，控制了因茶而生的漢商與土著的衝突；另一方面清除了地方土司的政治基礎，改變了地方的政治生態，從而改變了族群關係。這些變化的背景，是由於內地人口高速增長以致漢人向邊疆的移民潮，使得移民的活動從礦廠、商業擴張到農業墾殖，因之不斷擠佔土著族群的生存資源，產生了新的漢夷衝突。因此，改土歸流不但在經濟上加重了土著族群的負擔，也在政治體制上為漢人移民提供保護，推廣保甲編戶，給予移民以制度的保障。這個過程，同時也將部分的土著群體（比如擺夷／傣）納入國家體制之中。國家在哀牢山腹地的擴展，既保護了移民，收編了地方政治精英，也打擊了反抗的山區族群。另一個層面，地方官員利用改土歸流的推行或者乘政府政策改變之機，在政策的框架之內謀取私人利益，卻因之更激化族群矛盾。因劉洪度的殘暴激發的擺夷聯合傈僳的激烈反抗，針對的不僅是改土歸流政策對地方權力體系的改變和影響，也針對地方官員本身對土著群體的剝奪。同樣，在「壓鹽致變」的抗爭、衝突中可以看到，改流後的地方鹽政使得土著群體遭受到更大的經濟損害，但是主政者個人卻可以利用鹽政的政策空間來謀取私利，因此也將土著群體推向為了生存而不得不反抗的地步。不過，這些反抗始終遭到國家名義下的鎮壓。

從傈僳在抗爭中的興起可以看到，哀牢山腹地的地方土著通過改土歸流捲入國家的過程，是一個在國家政策推動下的被動捲入過程。清政府以地方官為代理人推動的國家行為激發了以傈僳為代表的族群動員和抗爭，原因之一是因為傈僳就生活在鹽井附近的山區，受到的損害最為直接，而政府官員卻又從中得到太多的利益。在傈僳的動員過程中，從外在關係而言，清朝的國家機制直接、一步步地將山區土著推向反叛／鎮壓／被驅趕的互動模式之中；從內在的動員機制來

¹¹⁶ 傅曉樓，《瀾滄略史》。

看，官員們所主導的改流、驅趕政策不斷地剝奪了傩黑這樣的土著群體的生存資源，從而走上了被動地不斷抗爭的道路。在這個過程中，不同土著群體之間的關係也處於持續的變化和調整之中。改土歸流之初，利益衝突的雙方，是官（漢）／土司（夷）之間直接的利益衝突和抗爭；改流後，經過數十年的地方社會的整合，特別是到了壓鹽致變之後，隨著越來越多的漢人移民滲透到了山區，族群互動中的利益共同體也發生了變化。壩區的擺夷精英逐漸被官府收編，成為地方官員的代理。之前眾多的山區土著族群，在與漢、官府或傣族土司的衝突中，其中一些在因應衝突的動員中被整合成為新的群體，另一些則在漢人移民的擠壓下遷徙到更邊遠的邊疆，也有一些人群逐漸融合到漢人中。因此，傩黑的興起，是一個從未涉入國家的土著人群，在國家到來和自我保護的刺激下，族群在衝突中動員起來、族群身分意識得到重新整合的過程。離開了威遠、緬寧之後的傩黑，在瀾滄江西岸宗教運動的政治文化動員中，一步步成為今天的拉祜族，而哀牢山腹地的改土歸流，為這個過程提供了最初的社會土壤和政治經濟框架。

不過從傩黑／拉祜的宗教運動角度來看，這也是土著群體通過宗教運動來重整社會秩序的內在社會關係的整理過程。宗教運動將被驅趕而西渡瀾滄江的群體和從緬寧南下的群體統合起來，以「五佛五經」動員的方式，捲入更有組織、更大規模的社會抵抗運動中，而且更深入地將拉祜的意義體系和族群身分動員了起來。因此，從木嘎民眾的神話敘述中可以看到，造天地萬物的厄沙就是「厄沙佛祖」本身，在村民們看來，那些主持南柵佛寺的最高首領就是大神厄沙，文獻中提到的官方所稱「妖僧」刀文林等人，亦是不斷重生的厄沙。因此在木嘎拉祜（及緬甸、泰國大部分的拉祜族地區）的信仰中，「佛祖帕」是厄沙的重生，「佛像」、「經本」都是厄沙的「身影」，厄沙是既不會死，而且能夠消除所有矛盾和死亡、將世界停頓在「極樂世界」狀態下的救世主。我們可以從世界上許多「千禧年宗教復興運動」中找到相似的信仰和社會秩序轉換的社會運動。¹¹⁷在拉祜的厄沙信仰的框架下，拉祜宗教運動具有高效的層級性組織體系和較強的軍事動員能力，能夠將山區分散的村落組織起來抵禦和反抗外來威脅。在面臨著巨大的生存壓力和社會急遽轉變的危機之時，一些邊緣精英如張輔國、刀文林

¹¹⁷ Siu-woo Cheung（張兆和），“Millenarianism, Christian Movements, and Ethnic Change among the Miao in Southwest China,” in *Cultural Encounters on China's Ethnic Frontiers*, ed. Stevan Harrell (Seattle and London: University of Washington Press, 1994).

等，便深入到拉祜社會中，既發動了拉祜的社會動員，也將拉祜族的文化價值在原有框架下進行重新整合和再創造，整個社會秩序成功轉換到一個更為有序的政治經濟與宗教系統之中，今天我們所觀察到的拉祜族社會文化特徵，就已包含了這一過程對現實的塑造。外在政治經濟環境的急速變化，導致了地方族群生態的急速變化，拉祜身分的自我界定便成為宗教運動中的一項重要內容。基於視「漢／傣」為外在的「他者」，在「漢族移民的到來導致的故土失落」的「猛緬密緬」、「猛主猛班」的命題下，拉祜神話將歷史與現實的聯繫進行了整理：厄沙跟隨拉祜一起在遷徙中失落，便以「叫年魂」儀式「到過去的地點去尋找幸福」，藉以表達「幸福失落在過去的地方」的現實性。同時，在宗教運動中被重整的文化價值使得拉祜以自己的方式表達了「我」與「他者」的不同，比如，拉祜與漢的不同，在於漢人「會計畫」、「會走地方」、「會用計謀」；整體上的「漢」與「非漢」的族群分異是用「火」或是用「鍋」的工具性的分別。也可以說，在神話體系中表述的，也是拉祜面對外來威脅時對「我是誰」的思索和解答。

宗教運動對神話、儀式的再創造和重新整合不容忽略。在拉祜神話中我們沒有看到「英雄祖先」或「兄弟祖先」的身分詮釋的模式情節，通過創世神重生的救世主神話，神話化的地方歷史記憶凸顯的是隨著改土歸流後「華夏邊緣的擴展」，拉祜的祖先失落故土並在厄沙佛祖的教導下不斷抗爭的故事。王明珂的研究強調的是站在「華夏」主體的立場，邊緣群體如何藉以自我塑造的故事；而拉祜神話的模式意味著在與漢（或傣）的互動中，拉祜失落故土、被排擠的邊緣身分在抗爭中被自我塑造出來。因此，拉祜身分的塑造並非「身分漂移」的例子，而是「身分動員」的過程。從代表官方態度的奏摺、實錄和代表地方文人觀點的文集、方志這些在「拉祜之外」的歷史文獻中所看到的歷史，與社區流傳的神話、儀式所記憶的「歷史」之間的差別，本身就是了解邊疆社群如何被塑造和自我塑造的途徑。木嘎神話裡沒有「妖僧刀文林」，也沒有「銅金和尚」，但是「厄沙佛祖」、「波力」成為過去對於現實生活的意義的詮釋，那就是「我們拉祜的一切的來歷」。

從「改土歸流」到拉祜對救世主的期待，以及從這一歷史過程中發展出來的拉祜族社會動員的創造性和組織能力，讓我們看到，地方上的知識份子和拉祜村民對於歷史的看法和表達方式是不同的。關鍵是，這些拉祜對自己的族群身分的

馬健雄

神話表達，其所憑據的、以「漢人／傣族」等對象為「他者」的歷史脈絡，涉及到更複雜的、遠離拉祜生活日常的歷史背景。不過，在拉祜看來，那些「狡猾的漢人」和「沒有來處的厄沙佛祖」是不同的，但是與之爭地的傣族或漢人間的分別，某些時候又模糊起來。不過無論如何，在這些壓力之下，拉祜既然無法抵禦，便只有寄望於對「厄沙佛祖」的號令的等待，或者期盼著「各人用各人的禮，各人住自己的地方」的一天降臨，能夠安靜於自己的生活。

（本文於民國九十六年二月一日通過刊登）

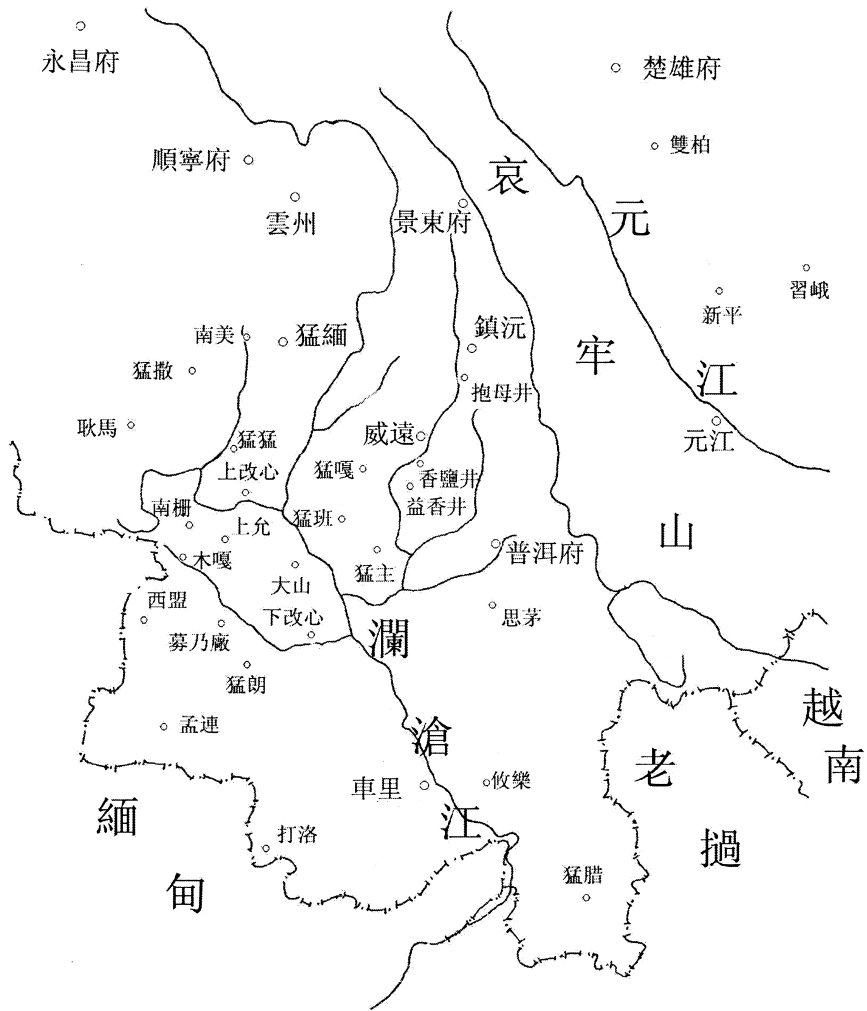
後記

作者非常感謝張兆和教授、廖迪生教授在文章寫作過程中給予的指導和修改建議，並感謝本文編輯所付出的辛勞。



圖一 哀牢山腹地

(鄂爾泰等修，雍正《雲南通志》卷一，頁4)



圖二 清代雲南的西南部邊疆地圖

(作者據光緒《普洱府志》、《滇雲歷年傳》、《岑襄勤公遺集》、
《瀾滄略史》等文獻，及《新纂雲南通志》所附地圖等資料繪製)

引用書目

一・傳統文獻

- 《清仁宗實錄》，北京：中華書局，1986。
- 《清會典有關雲南事跡摘錄》，收入方國瑜主編，《雲南史料叢刊》，昆明：雲南大學出版社，2001，第8卷。
- 《雲南瀾滄石氏宗親譜》，雲南瀾滄：大山鄉大山大寨藏。
- 尹繼善，〈籌酌普思元新善後事宜疏〉，收入方國瑜主編，《雲南史料叢刊》，第8卷。
- 王文韶修，《續雲南通志稿》，臺北：文海出版社據光緒二十四年刻本影印，1965。
- 王松，道光《雲南志鈔》，昆明：雲南省社會科學院文獻研究所，1995。
- 佚名，民國《普洱府志稿》，雲南思茅：普洱市檔案館藏手稿。
- 吳大勳，《滇南聞見錄》，收入方國瑜主編，《雲南史料叢刊》，第12卷，據乾隆四十七年（1782）本影印。
- 岑毓英，《岑襄勤公遺集》，臺北：成文出版社據光緒二十三年刻本影印，1967。
- 李恒，《國朝耆獻類徵》，南京：江蘇廣陵古籍刻印社，1990。
- 阮元、伊里布等，《道光雲南通志·南蠻志·種人》，收入方國瑜主編，《雲南史料叢刊》，第13卷。
- 阮元、伊里布等，《道光雲南通志·食貨志》，收入方國瑜主編，《雲南史料叢刊》，第12卷。
- 周鍾嶽等纂，《新纂雲南通志》，昆明：雲南通志館，1948。
- 邱廷和，《緬寧縣志稿》，昆明：雲南省圖書館藏手稿。
- 倪蛻，《滇小記》，收入方國瑜主編，《雲南史料叢刊》，第11卷。
- 倪蛻，《滇雲歷年傳》，收入方國瑜主編，《雲南史料叢刊》，第11卷。
- 夏鼎、謝體仁修，道光《威遠廳志》，昆明：雲南省圖書館藏道光十八年修本。
- 徐樹閔修，雍正《景東府志》，全6冊，昆明：雲南省圖書館藏抄本。
- 高其倬，〈籌酌魯魁山善後疏〉，收入方國瑜主編，《雲南史料叢刊》，第8卷。
- 張允隨，《張允隨奏稿》，收入方國瑜主編，《雲南史料叢刊》，第8卷。
- 陳宗海、陳燦修，光緒《普洱府志》，昆明：雲南省圖書館藏光緒二十六年刊本。
- 鄂爾泰，〈請添設普洱流官營制疏〉，見鄂爾泰等修，雍正《雲南通志》，收入《景印文淵閣四庫全書》，上海：上海古籍出版社據臺灣商務印

書館《景印文淵閣四庫全書》重印，1987，史部，地理類，總第569-570冊。

雲南省歷史研究所編，《《清實錄》有關雲南史料彙編》，昆明：雲南人民出版社，1984。

黃元直、劉達式修，《沅江志稿》，臺北：成文出版社據民國十一年開智印刷有限公司印本影印，1968。

劉慰三，《滇南志略》，成書於光緒五年，材料出自道光時期，收入方國瑜主編，《雲南史料叢刊》，第13卷。

樊綽撰，《蠻書校注》，向達校注，北京：中華書局，1962。

蔡毓榮，《籌滇十疏》，收入方國瑜主編，《雲南史料叢刊》，第8卷。

鄭紹謙、李熙齡修，道光《普洱府志》，昆明：雲南省圖書館藏。

檀萃，《滇海虞衡志》，成書於乾隆時期，收入方國瑜主編，《雲南史料叢刊》，第11卷。

魏源，《雍正西南夷改流記》，收入方國瑜主編，《雲南史料叢刊》，第8卷。

黨蒙修，周宗洛纂，《續修順寧府志》，臺北：臺灣學生書局據光緒三十年刊本影印，1968。

二・近人論著

作者不詳

ca.1974 〈赴木嘎社會調查情況反映〉，雲南瀾滄：瀾滄縣檔案館藏，檔案號54-1-木嘎鄉。

2007 〈雲南省思茅市更名為普洱市〉，《雲南日報》2007.04.09。

《拉祜族簡史》編寫組

1986 《拉祜族簡史》，昆明：雲南人民出版社。

中共鎮沅縣委宣傳部、鎮沅縣民委編

1989 《鎮沅風情》，昆明：雲南人民出版社。

中國科學院民族研究所雲南民族調查組、雲南省民族研究所編

1963 《雲南省拉祜族社會歷史調查資料（拉祜族調查材料之二）》，昆明：雲南省民族研究所。

方國瑜

2001 〈簡述清代在雲南的漢族移民〉，收入氏編，《雲南史料叢刊》，昆明：雲南大學出版社，第11卷。

方樹梅編

2003 《滇南碑傳集》，李春龍、劉景毛、江燕點校，昆明：雲南民族出版社。

王明珂

- 1997 《華夏邊緣：歷史記憶與族群認同》，臺北：允晨文化實業股份有限公司。
- 2003 《羌在漢藏之間：一個華夏邊緣的歷史人類學研究》，臺北：聯經出版事業股份有限公司。
- 2005 〈「驚人考古發現」的歷史考古——兼論歷史敘事中的結構與符號〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》76.4：569-624。

存文學

- 2005 《拉祜縣長》，昆明：雲南人民出版社。

思茅行政公署民族事務委員會（思茅行政公署民委、思茅行署民族事務委員會）編

- 1990 《思茅少數民族》，昆明：雲南民族出版社。
- 1993 《思茅拉祜族傳統文化調查》，昆明：雲南人民出版社。

馬健雄

- 2002 〈精英的歷史與儀式神話〉，《雲南民族學院學報》19.4：67-71。
- 2004a 〈社會文化現象的象徵與意義的解讀——以木嘎拉祜納年節儀式的分析為例〉，《思想戰線》30.6：18-24。
- 2004b 〈從「倮匪」到「拉祜族」——邊疆化過程中的族群認同〉，《歷史人類學學刊》2.1：1-35。

馬曜

- 1998 《馬曜學術論著自選集》，昆明：雲南人民出版社。

傅曉樓

- 1943 《瀾滄略史》，雲南瀾滄：瀾滄縣檔案館藏手稿，檔案號54-1-230。

雲南拉祜族民間文學集成編委會編

- 1988 《拉祜族民間文學集成》，北京：中國民間文藝出版社。

鄭顯文編

- 1990 《拉祜族苦聰人民間文學集成》，昆明：雲南人民出版社。

瀾滄縣文化局編

- 1989 《拉祜族民間詩歌集成（拉漢對照）》，昆明：雲南民族出版社。

瀾滄縣政協編

- 2005 《瀾滄文史資料（第三輯）》，雲南瀾滄：雲南省瀾滄縣政協。

Bello, David B.

- 2005 “To Go Where No Han Could Go for Long: Malaria and the Qing Construction of Ethnic Administrative Space in Frontier Yunnan.” *Modern China* 31.3: 283-317.

Cheung, Siu-woo (張兆和)

- 1994 "Millenarianism, Christian Movements, and Ethnic Change among the Miao in Southwest China," in *Cultural Encounters on China's Ethnic Frontiers*, edited by Stevan Harrell. Seattle and London: University of Washington Press.

Herman, John E.

- 1997 "Empire in the Southwest: Early Qing Reforms to the Native Chieftain System." *The Journal of Asian Studies* 56.1: 47-74.

Pun, Angela and Paul W. Lewis

- 2002 *Lahu Stories*. Bangkok: White Lotus.

Lee, James

- 1982 "Food Supply and Population Growth in Southwest China, 1250-1850." *The Journal of Asian Studies* 41.4: 711-746.

Walker, Anthony R.

- 2003 *Merit and the Millennium: Routine and Crisis in the Ritual Live of the Lahu People*. New Delhi: Hindustan Publishing Corporation.

Yang, Bin

- 2004 "Horse, Silver, and Cowries: Yunnan in Global Perspective." *Journal of World History* 15.3: 281-321.

Ethnic Politics in the Ailao Mountains: Reforms to the Native Chieftain System in the Early to Mid Qing Dynasty and the Mobilization of the Lahu Identity

Jianxiong Ma

Division of Social Science, the Hong Kong University of Science and Technology

In the early to mid Qing Dynasty, as increasing numbers of Han Chinese moved away from the inner provinces and migrated to middle and southern Yunnan, the Qing government began to carry out reforms of the native chieftain system (*Gaitu Guiliu*, 改土歸流) in the Ailao Mountains (哀牢山), in order to control local resources such as silver mines, salt wells, and tea plantations. The reforms of the native chieftain system and the accompanying redistribution of natural resources in ways beneficial to the Qing Dynasty created many ethnic conflicts in the region, and dramatically changed the region's local political economy. In the early years of the Yong Zheng reign, the Qing government established the Pu Er (普洱) Prefecture. The native chieftain system was transformed by establishing administrative offices in the Zheng Yuan (鎮沅) and Wei Yuan (威遠) prefectures which incorporated these previously remote regions into the state's administrative system. In reaction to these developments, the local Dai chiefs built alliances with the Luo Hei (倮黑) ethnic group in the mountainous areas to resist the extension of Qing Dynasty power into these regions in the 1720s. However, the local Dai chiefs and the Luo Hei were suppressed. After the suppression of these local ethnic groups, the Qing Dynasty transformed the local economy and politics which changed the interaction between various ethnic groups in fundamental ways. In the 1790s, under the Jia Qing reign, the Luo Hei rose again in rebellion against the Qing Dynasty's exploitative salt policy, and were again suppressed and then driven away to the western part of the Lancang River (the Mekong). From the reign of Yong Zheng to the reign of Jia Qing, the Zheng Yuan and Pu Er Prefectures were incorporated into the Qing Dynasty administrative power and were thus no longer remote border regions but regions under Qing administrative control. However, the incorporation of these outlying areas into regions under Qing state control created social crisis within these ethnic groups since the Luo Hei and other ethnic groups were repressed

by local authorities and were often discriminated against by newly arrived Han immigrants. This social crisis spurred religious movements when some immigrants or marginal elites who called themselves Buddha became leaders of religious movements. They mobilized the Luo Hei (Lahu, 拉祜), and other ethnic groups in the mountainous regions to resist the Qing state, the Dai chiefs, and the Han migrants. The religious movement spurred social restructuring, and the Luo Hei came to the fore as the indigenous tribe which resisted the intrusion of Qing state power most fiercely. Throughout this process of mobilization and resistance, the Luo Hei became known as the Lahu. Among the Lahu, the continually reborn *E Sha* (厄沙) Buddha was seen as the savior and the master of the Lahu people who would return time and again throughout history to save the Lahu people. The history of resistance, banishment, and upsurge in religious fervor was incorporated into the Lahu religious rites and mythology, as shown in the ceremonial prayer which prays for the “return of the lost world” to the Lahu people.

Keywords: native chieftain system, ethnic conflict, Lahu, religious movement, Yunnan border regions