

南诏铁柱所见彝族原始信仰与族群图腾

叶文学, 陈英杰

摘要: 铸建于蒙世隆时期的南诏铁柱是研究南诏历史、文化、宗教、民俗及彝族先民的生活环境、图腾崇拜、宗教信仰的重要文物。从铁柱的整体结构及《南诏图传》所绘“祭柱图”看, 南诏铁柱不仅是南诏贵族的祭祀柱, 也是彝族先民生殖崇拜和祭天习俗的集中体现, 是南诏中后期南诏王室利用族群图腾整合族群关系、增强族群凝聚力、重塑族群信仰以巩固其政权所作的积极尝试。

关键词: 南诏铁柱; 祭天习俗; 生殖崇拜; 南诏乌蛮

中图分类号: B933;K876.42 **文献标志码:** A **文章编号:** 1673-1883(2025)02-0050-09

收稿日期: 2024-09-02

基金项目: 四川省社科联“2024年度铸牢中华民族共同体意识专项”一般项目“凉山地区道教建筑、造像及绘画与多民族文化交流互鉴研究”(项目编号: SC24ZL009); 西昌学院博士科研启动项目(项目编号: YBS202206)。

作者简介: 叶文学(1976—), 男(彝族), 西昌学院彝族文化研究中心副教授, 博士, 研究方向: 道教史、区域道教及民间宗教, E-mail: rommie@163.com; 陈英杰(1984—), 女, 西昌学院图书馆技术与信息部助教, 研究方向: 古籍文献整理与研究。

南诏铁柱, 相传为南诏蒙世隆所立, 现藏于云南大理弥渡县城西6公里处的铁柱庙中。铁柱柱身剥蚀严重, 但大抵保持了铸建时的原貌。铁柱顶端有铁盖(帽), 铁盖与柱身以三条金龙连接。据负责铁柱庙文物管理工作的董萍先生介绍, 铁柱顶端原有三个木杈支撑铁盖, 2004年修复铁柱时替换为三条镀金铁龙, 自顶端伸出, 呈飞腾状。现存铁柱与《南诏图传》所绘图案基本一致。

学界对南诏铁柱的研究颇多, 关于铁柱的铸建及意图大抵有“外来说”与“本土说”两个种观点。“外来说”认为, 从设计及功用看, 南诏铁柱并非世隆时新创。陈润圃等人结合印度阿育王柱之形质特征对南诏时期佛教传播状况的分析, 认为南诏铁柱为佛教信仰之产物^[1]。杨延福则从南诏与中原文化之关系为切入点, 认为南诏铁柱或模仿中原汉制而建, 但未对铸立铁柱之原委进行深入探讨^[2]。“本土说”认为, 南诏铁柱与彝族树崇拜有关, 如张昭考察晋宁石寨山储贝器上所刻“杀人祭柱”场面, 认为南诏铁柱乃是由“树崇拜”逐渐演变而成的“柱崇拜”^[3]。笔者亦曾撰专文对南诏铁柱与彝族先民的树崇拜进行过论

述,并对南诏先民的原始宗教进行了讨论^[4]。何正金从族群变迁与信仰内涵的角度对南诏铁柱进行了诠释,认为南诏铁柱信仰背后展现了族群与文化的碰撞和交融^[5],可算是对南诏铁柱宗教意蕴及信仰内涵研究上的一种新视角。

除此以外,尚有不少学者对南诏铁柱进行过考述,其考述论证过程及结果大多类似,多注重南诏铁柱渊源之讨论,而忽略对其内涵的深度挖掘。与南诏原始信仰有关的讨论亦多围绕祭天及树崇拜展开,而对南诏乌蛮先民的原始图腾及立柱动机等方面却关注较少。图腾是核心民族精神的符号化表达,也是促成宗教信仰的原初动力。以族群神话及原始图腾诠释南诏铁柱,不仅可以更好地解释南诏时期洱海地区的族群关系,亦可管窥南诏(乃至大理)政权与中原王朝在文化、宗教、信仰方面的交流、交往和交融,以及对后世地域文化产生的影响。

一、南诏铁柱与洱海地区民族关系

关于南诏铁柱的史料不多,其最古者当推元郭松年《大理行记》,其书载:“白崖甸西南有古庙,中有铁柱,高七尺五寸,径二尺八寸,乃昔时蒙氏第十一主景庄王所造。题曰‘建极十三年壬辰四月庚午朔十有四日癸丑铸’。土人岁岁贴金其上,号‘天尊柱’,四时享祀,有祷必应。”^[6]张道宗《纪古滇说集》亦载:“(世隆)建行宫于白崖甸中,亲履甸之西南,建清致神庙,宽广精丽,中立铁柱,……以镇其川,实唐咸通十二年也。”^[7]《南诏野史》《巍山起因》《白国因由》《滇载记》《滇考》诸书为明代以后所出,大抵参照郭本并予以渲染附会而成。

关于南诏铁柱“为何立”及“为何人所立”的问题,大抵有以下几种概述:其一认为,南诏铁柱初立于建宁国初,乃白子国酋张乐进求所立。《南诏野史》卷上“建宁国”条:“白子国王仁果十五世孙龙佑那为酋长,赐姓张氏,于白崖筑建宁城,号建宁国,立铁柱。”胡蔚注:“今弥渡有铁柱宫,铁柱尚存。”^[8]白子国王仁果十五世孙龙佑那即张乐进求,故此说以为张氏建铁柱,显然早于铁柱所刻时间“世隆建极十三年(唐咸通元年,872年)”。其二认为,南诏铁柱乃“武侯所立”的记功柱,至张氏建白子国时复铸,又于南诏蒙世隆时再铸。明版《云南通志》称:“武侯既擒孟获,还白崖,立石柱纪功,岁久剥落,至唐懿宗咸通间重铸之。”《大理府志》沿用其说,认为铁柱在张氏建国之前已经存在。其三认为,铁柱乃南诏景庄蒙世隆所立,以铸身款识为证。立于光绪六年的《铁柱庙记功德碑序》云:“铁柱庙之建立由来久矣,或言纪武侯之功,或言著孟获之绩,纷纷议论,俱属无稽之言。”徐嘉瑞说“此柱文字不言武侯,亦不言重铸,足见纯为世隆所立,且为唐代遗物,其可贵程度不在南诏碑下,不必附会于诸葛也”^[9]^[26]。实际上元代以前正史未见有关该柱的任何记载,唯“建极十三年”立铁柱之事可为实证,所刻年号与崇圣寺铜钟相同,前后相差一年而已,故南诏铁柱为世隆所立似无可辩驳。

关于铸建南诏铁柱的原因,有“纪功”“崇德报功”和“纪念佛教”三种说法。第一种分别以《南诏野史》和明、清版《云南通志》的阐述为代表,即为纪念诸葛武侯之功而立,但就材质而言,有石柱和铁柱两种说法。如清版《云南通志》称“武侯既擒孟获,还白崖,立石柱纪功”^[10],而蒙世隆因其年久剥蚀而改为铁柱。徐嘉瑞否认了“纪功”和“崇德报功”两种说法,认为南诏后期洱海地区佛教已相当流行,因而断定南诏铁柱为佛教纪念柱,陈润圃据《滇游续笔》中“土人建庙,塑男女二像,号称驰灵景帝大黑天神”之描述,认为驰灵景帝乃密教之神,因而“把建筑人作为佛教之神来崇拜,这就突出了这

根铁柱的宗教色彩,……南诏景庄王蒙世隆信佛教,要铸这根铁柱来纪念古佛灵迹是合乎情理的”^[11]。

尽管以上三种立柱缘由有其合理性,但忽略了蒙世隆铸立铁柱之历史背景,因而理解或失偏颇。也就是说,南诏立国之初,洱海及邻近地区乌蛮、白蛮交错杂居,尤其是铸立南诏铁柱的白崖城(唐代称勃弄川)原为白子国,其主要居民为白蛮,唐初被南诏征服,随后南诏将大量乌蛮王室亲属徙之于此,如《蛮书》卷五称其地“东西二十余里,南北百余里,清平官以下官给分田悉在,南诏亲属亦住此城傍。其西南二十里有蛮子城,阁罗凤弟诚节母子旧居也”^[12]124-125,借以威服白蛮族群,并鼓励乌蛮与白蛮通婚,加强族群融合。弥渡白崖城北临西洱河,为白蛮大姓杂居,城西为南诏腹地蒙舍川,弥渡白崖城介于其间,是两地交流交往的交通要道,具有特殊的战略意义。加之白崖城原为白蛮故地,因而,即使唐初屈服于南诏统治,乌蛮的势力仍逊于白蛮。由是观之,无论出于“纪功”之目的,还是出于其奉佛的原因,蒙世隆建铸铁柱更为重要的原因是借此消解境内白蛮的反抗情绪,并调节洱海地区的族群关系。为了达到羁縻白蛮的目的,南诏贵族一直在营造“君权神授”氛围以论证其政权的合法性和合理性,直至唐昭宗光化元年(898)年左右《南诏图传》(见图1)绘制完成^[13],这种努力才初见成效。



图1 《南诏图传》(局部)

总体而言,南诏王室对其政权合法性的渲染大抵从以下三个方面体现:

其一,《南诏图传》中所绘“祭柱图”,衬托出“张蒙禅让”中南诏政权的神授外衣。《南诏图传》中有“张乐进求与众酋帅共祭铁柱”的场景。图中有铁柱、金缕鸟和张乐进求与众酋共祭铁柱几个元素,三层台上置各类牺牲祭品,所叙述的是一个庄严肃穆的祭祀场面。张道宗《纪古滇说集》载:“乐进求因祭铁柱,见习农乐有金缕凤凰飞上左肩,乐进求惊异之,遂逊位其哀牢王孙。王以蒙国号,王曰奇嘉。社稷之创于斯,故称蒙社,乃唐高宗永徽四年,即蒙十三王之鼻祖也。”^[7]万历《云南通志》卷二《大理府·古迹》:“唐懿宗咸通间,龙佑那十五世孙张乐进求思武侯之功,重铸铁柱,合酋长九人祭天于柱侧,是日有鸟五色集于铁柱,顷之,飞憩蒙舍酋长习农乐(即细奴逻)左肩上。……众以为天命攸属,张乐进求遂逊位农乐。农乐不敢当,众强之,立为兴宗王,是为蒙南诏。”即所谓“张蒙禅让”故事,盖在南诏中期开始已在境内流传。从图中可以看出,主祭者张乐进求位于前,体型亦较其他祭祀者高大,但主鸟^[14]落于蒙氏左肩,又凸显了蒙氏得国的合法性,所谓“张蒙禅让”只是蒙诏王室为充满血腥的立国过程

盖上一层仁慈的面纱罢了。《南诏图传》便完成了这一使命,将“武力兼并”美化为“和平逊位”,“张乐进求”是战败而投降的,并非“和平逊位”。所谓共祭铁柱,因神鸟启迪,张乐进求逊位禅让的场面,应是细奴逻打败张乐进求的受降仪式”^[15]。蒙氏意图借此消解征服白子国给白蛮群体所造成的伤痛和民族仇恨。

其二,从“张蒙禅让说”到“点化说”,体现了南诏中后期乌蛮与白蛮族群势力变化与政权接续。“张蒙禅让”传说盖于南诏中期已开始流传,只不过采用了“禅让”这种极为理性、自觉、温和的方式掩盖了蒙氏得国过程中的血腥和杀戮,借以整合乌蛮和白蛮贵族之间的关系,进而缓和族群矛盾。不过从南诏中后期开始,白蛮族群势力的不断增强和佛教的持续传播对“张蒙禅让”进行了重新包装和缘饰,使蒙氏政权的“天命”属性带有浓厚的宗教色彩,而以追述南诏开国历史为主的《南诏图传》传说叙事中亦增入了“观音点化”^①的内容,再经过《铁柱记》《巍山起因》《白国因由》等系列传说的渲染,完成了关于蒙氏始末的宏大的宗教及神话叙事,将张蒙禅让“解释为同一族群内部的继承关系”^[5],并在南诏之后,构建了一个由张氏白子国、蒙氏南诏国、段氏大理国先后承接有序的白族政权。如《南诏史画卷概说》所言,“画卷之蒙舍细奴逻兴起及白崖张乐进求让位,即据《张氏国史》所载故事,而以为出于梵僧(观音化身)之灵应,则为南诏后期佛教流行,任意附会者。佛门玄虚,好为怪异,亦见其风尚也”^[16]。尤其是当南诏迁都太和城并疯狂佞信佛教,这种以观音为主的文本叙事几乎成了蒙氏立国的依据^②。冯甦《滇考》亦曾作“南诏僭窃已久,臣下务为神异之说,美其祖宗”^[17]之评论。这也是唐宋文献中几乎未见“观音点化”以外的传说,尤其是宋元时期的文献均本于此,盖与大理政权时期奉佛教为国教有关,至元代亦如此。不过,明清时期,南诏故地巍山境内道教发展兴盛,因而境内流传的蒙氏创国传说中多了“美髯翁(老君)点化细奴逻”的版本,而带有浓厚的道教色彩。然而,明代以前的文献中未见关于“老君点化”传说,而康熙《蒙化府志》始见其流传^③,故当晚出,但方志往往将前推至南诏时期,并以清代巍宝山土主庙、青霞观碑刻及流传于巍山境内彝族群体的族源传说为叙事依据。本文不排除该传说始于南诏的推断,因劝丰祐时曾“废道教”而暗示了道教对南诏贵族的影响力,不过,两种叙事模式的矛盾和冲突不仅表明南诏中后期以奉道教和原始巫鬼教的乌蛮势力的日趋式微和信奉佛教的白蛮群体的崛起,亦可看出南诏以后的白蛮群体曾试图通过文本叙事重构其族群历史的书写范式。

其三,以铁柱为族群图腾,激发族群凝聚力和向心力。无论是居住于洱海地区的白蛮群体,还是邻近地区的乌蛮群体,其先祖是从我国西北一路迁徙南下的氐羌族群。白蛮受中原汉文化影响较甚,乌蛮则较小,白蛮多奉佛,而乌蛮则多奉道教及原始巫教,大理政权时期甚至出现白蛮“家无贫富皆有佛堂,旦夕击鼓恭礼,少长手不释念珠,一岁之中,斋戒几半”^[18]的状况,但佛教对乌蛮影响甚微,境内乌蛮“不知事神佛”^[19]，“不信佛教,有固有之宗教,若师巫然,受众庶之敬爱,事无大小,皆依赖之”^[20],表明乌蛮原始信仰依然占据主导地位。这种局面盖于南诏早期已经形成,只不过因部族势力悬殊而表现得不甚明显。南诏后期王室对佛教的偏重以及战事的增多使南诏政权面临诸多内忧外患,因而南诏王室试图重塑信仰来缓解其政治焦虑。乌蛮与白蛮群体之间的势力博弈逐渐对南诏政权的稳定性构成威胁,正因为如此,尽管南诏后期其政权已至强弩之末,蒙世隆一方面斥巨资铸造佛像、铜钟以求国祚,一方面铸建具有图腾意义的铁柱以整合乌蛮、白蛮族群关系。蒙世隆于建极十二年(即唐咸通十二年,871年)于崇圣寺铸铜钟^[21],次年又在白崖城铸建铁柱。若说“建极铜钟”之铸是为了表达南诏王室的奉佛诚意的话,“建极铁

柱”之建便带有以图腾唤醒“同根同源”的族群回忆，以此增强乌蛮与白蛮社会和谐的政治意图。

由是观之，尽管铸建铁柱之初或带有“纪功”的意义，但世隆铸建铜钟、铁柱有其宗教和政治目的。铁柱铸建于南诏后期，频繁的对外战争和境内乌蛮、白蛮的势力博弈已危及南诏政权的稳定，因而蒙世隆渴望凝聚族群力量以重振南诏雄风，只不过，南诏王室将这种族群内驱力寄托于信仰，还试图通过图腾及信仰唤醒乌蛮、白蛮的族群记忆和民族认同。从铁柱之铸建及频繁祭祀活动，亦可概见南诏先民的族群图腾及原始信仰之一斑。

二、“祭柱图”内涵及象征意义试述

《南诏图传》所录“祭柱图”所反映的不仅是南诏后期南诏贵族试图借助“张蒙禅让”传说渲染蒙氏得国乃“天命所归”，也表达了其试图整合乌蛮与白蛮族群关系的政治意图，但图中的物象及仪式的内涵及象征意蕴则与其原始信仰有关。以物象观之，图中的铁柱及金镂鸟反映的是南诏乌蛮的原始生殖崇拜，祭祀仪式则反映了早期氏羌族群的巫文化和祭天传统。

（一）铁柱与金镂鸟：男根崇拜的物象表征

生殖崇拜产生于蒙昧的原始社会，表达了原始先民祈盼人口繁衍、种族兴旺的愿景。当对男性劳力的需求成为经济发展的内驱力时，人们的观念和信仰模式便逐渐发生变化，信仰对象也发生了转移，这是原始信仰和图腾崇拜的产生和演变过程。当拨开自然感生神话的迷雾，人们才关注到男性在生殖中的作用。于是，“不论中外，都出现了男女（或两性）同体崇拜的时期。直到单一的男性崇拜（石祖、木祖、陶祖）产生之后，才标志着父系制的最后确立，才真正开始以父系区别氏族血缘和财产继承关系，男性才从此确立了它在生殖领域中的主导地位”^[22]。因而，全世界不同地区出土文物中有不少男根的象征物、模拟物、花纹或突出男根的符号^④，这些符号不仅是先民图腾的物象表达，更是维系族群社会关系的共同记忆，在不同的历史时期发挥着特殊作用。“祭柱图”中的铁柱和金镂鸟即具备了男性生殖崇拜的象征意义。

首先，铁柱象征男性生殖器，表明南诏乌蛮素有男根崇拜习俗。学界一般认为，南诏乌蛮源于哀牢夷。《后汉书·西南夷列传》载哀牢夷感生神话，称其先有妇人沙壹“尝捕鱼水中，触沉木若有感，因怀妊十月，产子男十人。后沉木化为龙，出水上。沙壹忽闻龙语曰：‘若为我生子，今悉何在？’九子见龙惊走，独小子不能去，背龙而坐，龙因舐之。其母鸟语，谓背为九，谓坐为隆，因名子曰九隆”，认为哀牢之先乃感“沉木”所生，木化为龙，自称龙族。《蛮书》谓南诏曾“自言本永昌沙壹（壹）之源也”^[23]。在哀牢夷的信仰世界中，既然人的生命源于生殖行为，那么自然万物也同样被理解为生殖行为的结果，因而，龙被赋予了强烈的生命色彩，并通过其祖先沙壹与龙交感孕育生命的方式，赋予了其族源的神圣性。傅道彬先生认为，龙的原型是蛇，蛇今人亦谓之小龙，蛇是实有之龙，龙是虚拟之蛇，因此龙是男性的图腾，蛇的形象屈伸自如，时柔时刚的特征，使它成为男性生殖器官的象征意义^[24]。只不过，龙在蛇的基础上汇聚了其他动物的特征，成为腾空而起可以飞翔的神蛇，《说文》说古代“蛮”为“蛇种”^[25]，已然摆脱了质朴的生殖器官的象征意味。因而，九隆神话中所体现的就是对男性生殖器官生命力的崇拜精神，即对男性的生殖崇拜精神，在感生神话中则是以男性身份出现，从而诞生出能力非凡的帝王或英雄人物，这也是南诏先民哀牢夷族繁衍过程中所创造的族群神话和图腾。

图腾崇拜通常借助图腾物得以表达。龙作为族群信仰及图腾符号,南诏先民哀牢夷“种人皆刻画其身,象龙文,衣皆著尾”^[25],不仅借以凸显其族群繁衍和发展的神圣依据,同时象征旺盛的生殖力,是以男性劳力为主的族群社会的普遍表征。徐嘉瑞先生言:“南中诸蛮皆以哀牢为祖,且欲借九隆以神其先也。”^{[8][180]}尽管无其他史料证明南诏立国之初是否有其他较为显著的生殖图腾物,但蒙世隆于建极十三年铸立铁柱之事则表明,南诏中后期面临众多内忧外患,尤其在借助佛教信仰难以缓解政权危机的情况下,南诏王室已表达了重新凝聚族群势力的需求。由是观之,蒙世隆通过铸建铁柱以重塑各族群的共同信仰,这一举措本身就带有返本归元的味道。因而,南诏铁柱的造型设计颇为奇特,顶端为铁盖,三根木杈与柱身相连接,颇似男性生殖器,与南诏先民的龙的男性生殖崇拜意义是一脉相承的,同时亦与白族原始图腾“阿央白”^⑤的宗教意蕴遥相呼应。

其二,“金镂鸟”亦是男性生殖崇拜的象征。据《南诏图传》所绘图案看,铁柱顶端绘有一鸟,即“张蒙禅让”传说中的神鸟一金镂鸟。《白国因由》《巍山起因》《夔古通纪浅述》诸书所言皆从“观音点化细奴逻”之说,而在“祭天于铁柱”中却加入了鸟这个角色。关于铁柱顶端的神鸟,《纪古滇说集》作“金镂凤鸟”^[7],《云南国记》作“布谷”,冯甦《滇考》作“五色鸟”,《南诏图传》作“主鸟”,版本虽多,除了使“观音点化”更为直观、更具偶然性和神秘性之外,可能与我国古代的鸟图腾有关。郭沫若先生论及“玄鸟生商”神话时,认为“(玄鸟)是男性生殖器的象征,鸟到现在都是生殖器的别名”^[26]。赵国华也认为“玄鸟”是商人对生殖器男根的崇拜,在古代礼制中,玄鸟“成了婚嫁与生育的象征,成为主管爱情和生育之神”^[27]。根据彝族学者普珍的研究,彝族婚礼上,新娘和伴娘需各自用彝语取个鸟名,新娘有固定的鸟名“者伯罗”,第二个伴娘取名“布谷鸟”,第三个人取名“窝饿莫”,然后相互呼唤鸟名^[28]。这些活动中已找不到原始先民男根崇拜的影子,但已融入婚嫁与生育礼俗,不失为男根崇拜的一种变体。不过,“祭柱图”中的金镂鸟所表达的不仅仅是男根图腾,同时也透露出南诏之创本于“天命”的政治意图。

综论之,在文化的表现形式中,生殖崇拜的意味并不是时时被感知、被理解的,经过无数次重复与改造之后,生命的原始意象积淀于民族集体无意识的结构深层。图腾崇拜是血缘认同的标志,而在以男性为主要社会劳动力的族群社会里,男性的生殖能力即成为族群赖以繁衍、发展的动力,并逐渐形成图腾。南诏铁柱的男性生殖器形象与“金镂鸟”便是对南诏先民哀牢夷古老图腾的继承,只不过通过铁柱与鸟的形象绘入《南诏图传》,使铁柱更具有神圣性,进而成为南诏王室权力的象征。

(二) 尊天而祭之:彝族原始巫教与祭祀传统

南诏蒙氏崛起之前,洱海地区的先民为(西爨)白蛮与(东爨)乌蛮,皆为氏羌族群后裔,“编发左衽,随畜迁徙”^{[29][51]},约于秦汉之时散居于洱海地区,称昆明族。《资治通鉴》载:“爨蛮西有昆弥蛮,一曰昆明,以西洱河为境,即叶榆河也。”^[30]《唐会要》亦载:“昆弥国,名昆明,西南夷也,在爨之西。洱河为界,即叶榆河也。”^[31]汉晋时期,北方战乱纷起,大批移民涌入洱海地区,形成了以昆明族为主、多民族交错杂居的情形。南诏前期,洱海地区的民族分白蛮与乌蛮两大族群,白蛮受汉文化影响最大,但其习俗、宗教信仰等与乌蛮大致相同,其最著者即“祭天”习俗。

《南诏图传》所绘“祭柱图”即以白子国王张乐进求领众酋“祭天”的场景。《南诏图传·文字卷》明确说“祭天于铁柱之侧”^[14],而祭天并非少数民族先民独有,而是先秦时期华夏诸民族中普遍存在的祭

祀习俗。由是观之,南诏铁柱的象征意义除了南诏各民族先民的生殖崇拜和树崇拜之外,尚有“祭天柱”的仪式功能和宗教内涵,而且魏晋及唐代文献中已有南中各族群的天地崇拜及祭天方面的记载。如《华阳国志·南中志》载诸葛亮为夷人作巫画图谱,“先画天地、日月、君长、府城,次画神龙,龙生夷及牛、马、羊,后画部主吏乘马、幡盖巡行安恤,又画牵牛负酒、赍金宝诣之之象以赐夷,夷甚重之”^{[29][57]}。《新唐书·吐蕃传》中亦有云南蛮酋“以情输虏,杀知古,尸以祭天,进攻蜀汉”^[32]之记载,表明晋唐时期南中各族群即以“天”为最尊,故南诏铁柱是为代表各族群祭天的“尊天柱”,元郭松年《大理行记》称其为“天尊柱”,或为错讹,也“可能是受道教影响而提出的,但或许只是借用了‘天尊’的名号来表达‘祭天’的内涵”^[7]。

从《南诏图传》所绘铁柱的形状看,柱身为圆形,顶端的圆形铁盖如倒扣的锅盖象征天,垒砌的三层台为方形象征地,暗合我国古代“天似盖笠,地似覆盘”^[33]的朴素宇宙观,这无疑受到儒、道文化的影响,因而可以认为南诏铁柱也被当作祭天的神树,是彝族先民文化的缩影。据《弥渡县志》载,“境内白岩城(古城)、蛮子城(小古城)遗址中有祭天和观星台的设置”,弥渡县境内的天柱山在城南五十余里,白崖之北,风岭之前,奇峭负天,石壁五色,上有“天柱”二字^[34]。在彝族先民看来,铁柱不仅代表撑天的天柱,也是连接天地的神柱,因而土人常登山顶以祭天神,祈求风调雨顺。明天启《滇志》卷三十《爨蛮》载:“民间皆祭天,为台三阶,亦白马为之祷。”^[35]《滇南志略》卷二:“罗鹫,喜山居,……腊则宰豚,登山顶以祀天神。”^{[22][81]}清道光《云南通志稿》亦有“民间皆祭天,为台三阶以祷”^[36]之记载。作为氏羌族群的后裔,居住于大理及邻近地区的彝族、白族及纳西族保留了传统的祭天习俗。祭天活动以祈年、报功为目的,祭祀对象除了天神,亦包括山川百神。祭天所用祭坛均按三层坛布局,先选定神树并在树前依次堆砌三层台,或先设坛三层,上层立神柱,置祭品于其上,由主持祭祀的祭司^[37]读《祭天经》。云南楚雄彝族祭天用彝语唱诵《祭天经》云:“祭天神岭岗,岭岗分三台,最上面一台,就是祭天台。祭天台上面,搭有祭天坛,祭天台圆圆,祭天坛方方。”^[38]由是观之,祭天是少数民族先民的一种极为普遍的祭祀仪式,其中蕴含了丰富的民俗内容,并对今彝、白、纳西等少数民族的宗教信仰、文化习俗等产生了较大影响。

与世界其他民族一样,云南少数民族先民认为人的灵魂来自天,彝族毕摩经《勒俄特依》记载,宇宙万物皆为天神所造,并为天神所主宰,故而敬天^[39]。祖先的灵魂居住在天上,因此认为“祖先神和天神没有分离”,保佑人们风调雨顺的是天神,而保佑人畜平安的则是祖先神,祭天神与祭祖具有相同的意义。云南武定、禄劝等地的彝族祭天时常以竹筒作为天神神位进行祭献;纳西人祭天则用两节黄栗木和一节柏木立于祭天坛上,代表天、地、君三神位,祭献精米,杀牲重祭,祭司念《献饭经》,叙民族史诗《创世纪》,溯祭天风俗之源,全体进香叩拜等^[40]。彝族举行“换祖”仪式时,还要在祖灵筒中装入一根撑天柱,据说这是祖人爬入天宫的铁柱^[41]。这种祭天习俗甚至对人生礼俗亦产生较大影响。古代彝族支系干猓罗“每食插箸饭中,仰天跪拜为报本”^{[8][25]},便是祭祀天神及祖先神的日常化礼俗。彝族男孩自出生之时起就会在头顶蓄一撮头发,成年后编成小辫,包以头帕使其竖立,即如《蛮书》中所谓“总发于脑后为一髻,即取头囊都包裹头髻上结之”^{[12][207]}以象征天神,相信这样能使男儿逢凶化吉、增长勇气,具有保护神的功能。

总而言之,象征南诏时期乌蛮、白蛮的族群图腾的南诏铁柱是南诏贵族借以强化族群在血缘上的统

一性和整合洱海地区族群关系的一种政治手段。对于“俗信鬼巫，号诅盟”的乌蛮而言，铁柱不仅具有保护神的功能和祭天的仪式象征意义，也表达了南诏晚期面对内忧外患的情况下，南诏贵族企图通过宗教祭祀的方式重塑南诏王权“天授”政治形象的意图和祈求天佑南诏国祚永续的渴望。尽管频繁的祭祀活动最终并未使南诏国祚有所延长，但从“土人岁岁贴金其上”的民众信仰活动看，南诏铁柱已成为境内少数民族的图腾柱，是其原始信仰的物化表达。

三、结语

南诏铁柱是彝族先民的生殖崇拜和祭天习俗的集中体现，也是其原始信仰的物象化表达。“祭柱图”所见铁柱及金缕鸟不仅具有彝族先民生殖崇拜的图腾意义，也为南诏贵族通过“张蒙禅让”故事渲染其得国的“天命”属性。铁柱的铸建是南诏后期政权面临内忧外患的情况下蒙世隆企图通过民族图腾强化族群信仰、唤醒族群记忆、增强族群向心力和凝聚力，以期重新整合族群关系和寻求政权稳定性所作的积极尝试。尽管这种民族交融带有明显的时代局限性，但其通过构建信仰、增强族群凝聚力和向心力的族群管理方式对于当下促进铸牢中华民族共同体意识有一定的借鉴意义。

注释：

- ① 《楚古通纪浅述》载：“楚国首长有张乐进求者，……闻观音命细奴逻为国王，其心不悖，乃嘱诸部首长，同约细奴逻具九鼎牺牲，诣白崖铁柱，观郊于天，卜其吉者而王之。众皆悦而从之。”而《铁柱记》与《巍山起因》等均采用了白蛮贵族的视角。
- ② 明李元阳《云南通志》中有尊阿育王“为白国之鼻祖也”之记述，而清倪輅《南诏野史》引《白古记》则追溯蒙氏为阿育王的后代，称“阿育王名为髌苴低，生低蒙苴，苴生九子，其中五子蒙苴笃为南诏蒙氏之祖，八子蒙苴颂为白子国张氏之祖”，显然已将阿育王神话与九隆神话相融合，张氏与蒙氏被视为阿育王后裔。以上诸说皆是以白蛮视角进行的传说叙事。
- ③ 康熙《蒙化府志》载：独罗消数有异样。哀牢王疾忌，遣使杀之。其仆波洗杀犬以压其光，以己子细奴罗授哀牢使者，遂名独罗消为细奴逻，窃负而避难于蒙，及长，娶妇曰蒙款，耕于巍山之麓。其妇往馐，有老人美髯，戴赤莲冠，坐于磐石。旁有二童子，左执镜，右捧杖，侧有青牛白马。向妇索食，妇敬享之。回家再炊而往，老人复索之，又享之。如是者三。奴罗怪其迟，妇告之故。因同往谒拜于磐石下，老人谓曰：“尔夫妇何所欲？”奴罗叩祈福祐。老人因击其耜十三，曰：“尔子孙富贵，奕叶相承，其数如此。”遂冉冉腾云而上。嗣是树畜繁盛，部落日归，号蒙舍诏。
- ④ 陕西西安三店村遗址曾出土不少具有男根崇拜意义的陶制男根模拟物“陶祖”，全国多地新石器时代的遗址中亦发现类似男根模拟物，足见男根崇拜在原始社会时期是极为普遍的。时至今日，云南境内多地亦有男根崇拜习俗，如云南宁蒗县永宁达坡村的摩梭人认为，他们村后的山岗就是男神的阴茎，如果妇女不育就要朝这个山岗叩头祭拜。丽江象山麓曾经矗立的一块圆锥状大石即象征男性生殖器，白族、纳西族妇女常前往祭拜。
- ⑤ “阿央白”石雕藏于云南大理剑川县石宝山第八号石窟中，其形状像一具女性生殖器，造型简单，线条柔圆，供奉于神龛之上，供人顶礼膜拜。“阿央白”石雕约成于千年前的蒙世隆时期，是大理白族母性文化符号，更是其先民生殖崇拜之体现。
- ⑥ 祭天为彝族、白族及纳西族的传统宗教仪式，主持祭天仪式的祭司，彝族称毕摩（亦称贝马、白马等），白族称朵兮薄，纳西族称东巴（或刀巴、东跋等）。

参考文献:

- [1] 陈瑞圃.南诏铁柱辩证[J].文物,1982(6):74-76.
- [2] 杨延福.南诏大理白族论集[M].昆明:云南民族出版社,2004:47-64.
- [3] 张昭.浅论“南诏铁柱”崇拜是早期山地民族树崇拜的传承[C].彩云乡里话古今.昆明:云南民族出版社,2005:244-250.
- [4] 叶文学.试析南诏铁柱上的彝族树崇拜元素[J].宗教学研究.2020(3):213-219.
- [5] 何正金.族群变迁与信仰内涵——南诏铁柱信仰及族群关系研究[J].思想战线.2018(1):42-52.
- [6] 郭松年.大理行记[M].昆明:云南大学出版社,1998:135.
- [7] 张道宗.纪古滇说集[M].昆明:云南大学出版社,1998:661.
- [8] 胡蔚.南诏野史[M].台北:成文出版社,1946.
- [9] 徐嘉瑞.大理古代文化史[M].昆明:云南人民出版社,2005.
- [10] 鄂尔泰.云南通志[M].乾隆元年刻本.
- [11] 陈润圃.南诏铁柱辨正[J].文物,1982(6):74-76.
- [12] 樊绰.蛮书[M].向达,校注.北京:中华书局,1962.
- [13] 李惠铨,王军.《南诏图传·文字卷》初探[C].南诏文化论.昆明:云南人民出版社,1991:408.
- [14] 李灿林.南诏大理国新资料的综合研究[M].台北:“中研院”民族学研究所,1967:41.
- [15] 林超民.白子国考[C].南诏文化论.昆明:云南人民出版社,1991:114.
- [16] 方国瑜.云南史料丛刊[M].昆明:云南大学出版社,1998:421.
- [17] 冯甦.滇考[M].昆明:云南大学出版社,1998:7.
- [18] 谢肇淛.滇略[M].大理:明刻本.
- [19] 李京.云南志略[M].昆明:云南大学出版社,1998:67.
- [20] 胡朴安.中华全国风俗志[M].郑州:中州古籍出版社,1990:36.
- [21] 张树芳,赵润琴,田怀青,等.大理丛书·金石篇[M].昆明:云南民族出版社,2010:32.
- [22] 蒋印莲.生殖文化在洱海地区的遗留.南诏文化论[C].南诏文化论.昆明:云南人民出版社,1991:213.
- [23] 杨终.哀牢传[M].昆明:云南大学出版社,1998:80.
- [24] 傅道彬.生殖崇拜——文化的形式与意味[J].天津社会科学,1989(4):43-47.
- [25] 徐锴.说文解字系传:卷25[M].《四部丛刊》古堂景宋钞本:511.
- [26] 郭沫若.郭沫若全集·历史篇[M].北京:人民出版社,1982:328.
- [27] 赵国华.生殖崇拜文化论略[J].中国社会科学,1988(1):131-156.
- [28] 普珍.中华创世葫芦——彝族破壶成亲,魂归壶天[M].昆明:云南人民出版社,1993:10.
- [29] 常璩.华阳国志:卷4[M].乌程:刘氏嘉业堂写本:51.
- [30] 司马光.资治通鉴[M].影印文渊阁《四库全书》本:485.
- [31] 王溥.唐会要[M].影印文渊阁《四库全书》本:406.
- [32] 宋祁,欧阳修,等.新唐书:卷216[M].北京:中华书局,1975:6081.
- [33] 丁山.中国古代宗教与神话考[M].上海:龙门联合书局,1961:167.
- [34] 弥渡县志编纂委员会.弥渡县志[M].昆明:云南人民出版社,1993:725.
- [35] 刘文征.天启滇志[M].昆明:云南教育出版社,1991:995.
- [36] 阮元,伊里布等.云南通志稿[M].清道光十五年(1835)刻本.
- [37] 彝族祭辞二篇[J].彝族文化,1990:69.
- [38] 高志英,苏翠薇.云南原始宗教史纲[M].昆明:云南大学出版社,2016:1690.
- [39] 陈烈.中国祭天文化[M].北京:宗教文化出版社,2000:38.
- [40] 王景林,徐陶.中国民间信仰风俗辞典[M].北京:中国文联出版公司,1997:708.
- [41] 马学良.云南彝族礼俗研究文集[M].成都:四川人民出版社,1983:203.

(下转第69页)