

女性祖先或女神

——雲南洱海地區的始祖傳說與女神信仰

連瑞枝

臺灣交通大學人文社會學系

提要

本文旨在討論十五世紀以前洱海地區王室女性如何成為女神的歷史。洱海地區的古老王權即南詔大理國（752—1254），透過正統佛教經文與儀式的力量，將土著傳說中的女性角色提升為女神。其貴族社會的形成也多仰賴王室的女性，因為王室女性往往在聯姻關係中扮演連結不同力量與不同社群的重要角色。傳說的內容往往是后妃與黃龍聯姻，將黃龍所代表的神祕的土著力量傳給國王；另一種是公主與梵僧聯姻，將梵僧所具有的儀式能力，傳給貴族集團。由此以王室女性為核心連結而成的系譜關係，表達了以下幾個重點：一、女性透過與外來者聯姻，繁衍出具有意義的統治階層，以此成就具有合法性的王權；二、王室女性的角色具有「聯結」不同社群的意義，同時她們的身份也具有社群關係「再生產者」的意涵，在此脈絡下，王室女子可被視為貴族集團的女性祖先；三、大理國佛教寫經的內容提供了經文與儀式的正統性，確認了女性始祖成為女神的合理基礎；四、女性始祖是王權擴張時男性世系往上流動，以及王權穩固時維持社會均勢關係的重要依據。

關鍵詞：南詔大理國、女性祖先、女神、聯姻關係、佛教儀式正統

連瑞枝，臺灣交通大學人文社會學系，臺灣新竹市大學路1001號，電郵：
sophielien@faculty.nctu.edu.tw。

筆者由衷地感謝二位匿名審查人提供許多寶貴的意見，以及編輯群在文稿修改與潤飾上所作的協助。本研究由臺灣中央研究院民族所蔣斌、何翠萍與魏捷茲所主持的「亞洲季風高地與低地計劃」經費支持下前往雲南搜集資料；文章撰寫期間受到國科會特約博士後研究計劃（NSC92-241-H-001-095）的資助並為其研究成果之一，特此一併致謝。

一、前言

數次造訪雲南洱海地區，筆者對當地村落村廟的歷史性與女神樣貌的多樣性感到印象深刻。其村廟的設置，猶如內地縣級的城隍廟一般，主殿兩側站着兩列文武官員，主神則多是昔日南詔大理國的國王、后妃及其眷屬¹，像是一個從未消失的王室世家仍主持着民間村落的日常事務。與內地城隍廟不同的是，女性神祇在村廟中佔有相當突顯的位置，除了女神以外，「太子」與「太子妃」等都是重要的配神。² 這些村廟大多由村中老媽媽所組織的團體，以其嫻熟的方式有系統地進行重建、重修、維持與管理。至今，當地仍定期舉行古老的跨村際儀式：公主回娘家「迎金姑」的「繞三靈」活動。儀式所使用的神榜名單中，詳細羅列着許多國王、后妃及各種神祇的名條。³ 姑且不論其廟宇內部配置，或是女神地位與老媽媽參與的情形，在筆者看來，本主廟是村民長久以來實踐並表達其歷史認同的重要場域，而與村廟息息相連的民間傳說與稗史傳奇，則是村人述說過去的一種方式。這種強烈的民間意象是本文撰寫過程中不可或缺的靈感來源。

如何將這個民間意象放在有意義的歷史框架下進行研究，是筆者長期思考的問題。在文獻材料的限制以及免於內容過於龐雜的考量之下，本文主要以較古老的幾組傳說內容來作初步的分析，而十五世紀以後的變化則另文處理。⁴

-
- 1 洱海地區的村廟又稱本主廟或土主廟，有關本主廟有系統的調查與研究，可以參考楊政業，《白族本主文化》（昆明：雲南人民出版社，1994）。洱海附近的村廟多供奉着國王、后妃及眷屬，滇池四週的村廟則以大黑天神居多，此與南詔大理國的歷史有密切的關係，參見王海濤，〈南詔佛教的源與流〉，載楊仲祿等編，《南詔文化論》（昆明：雲南人民出版社，1991），頁328。
 - 2 趙寅松，〈大理州白族本主信仰調查之一〉、田懷清，〈大理州白族本主信仰調查之二〉，載國家民委民族問題五種叢書雲南省編輯組編，《白族社會歷史調查》（二）（昆明：雲南人民出版社，1988），頁157-176、177-218。
 - 3 見徐嘉瑞，《大理古代文化史稿》（臺北：明文出版社，1982），頁278。楊憲典、杜乙簡、張錫祿等調查整理，〈大理白族節日盛會調查〉，載國家民委民族問題五種叢書雲南省編輯組編，《白族社會歷史調查》（三）（昆明：雲南人民出版社，1988），頁136-181。
 - 4 中國南方長期以來受到北方移民潮的影響，但雲南地區遲到明朝以後，才有較為大量的漢人移民。見Herold J. Wiens, *China's March Toward the Tropics* (Hamden: Shoe String Press, 1954); James Lee, "Food Supply and Population Growth in Southwest China, 1250-1850," in *Journal of Asian Studies* 12:4 (1982), 711-746.

如果我們檢視十五世紀以前的洱海地區，便不得不考慮當時東亞地區普遍流傳的「南方化」（Southernization）與「印度化」（Indianization）的歷史特徵。⁵ 從地理位置來考量，南詔大理國介於中國與東南亞大陸之間，受漢文化與印度文化的影響，其南方化的過程與細節是值得提出來討論的。近幾年來有關洱海地區佛教傳播路線及文化特質等相關議題的討論，顯示出此地區是中印文化交流的核心地區之一。⁶ 約在同時期，東南亞大陸古老王權多以印度的婆羅門教與佛教作為其王權的宗教基礎。王權的合法性往往與國王世系有關，而世系的宗教性往往又移植自印度教天王（devarāja）／佛王的形象，把國王視為天王／佛王的人間代表。⁷ 南詔建國也有同樣的情形，國王蒙隆舜（在位期間：878—897）在位時，大舉推展佛教為國家性的宗教，也自稱為「摩訶羅嵯」（mahārāja）。⁸ 直到大理國時期，大理國僧侶貴族在特定的期間還必須為國王進行特殊的灌頂儀式。⁹ 如果從地方的文獻資料來看，我們將

5 Lynda Shaffer, "Southernization," in *Journal of World History* 5(1994):1-21. G. Coedès (Walter F. Vella ed., Susan Brown Cowing trans.), *The Indianized States of Southeast Asia* (Honolulu: East-West Center Press, 1968), 13-35.

6 南詔佛教文化傳播路線，概略來說有三種不同的看法，一主張來自西藏密宗，一主張來自漢地，一主張來自東南亞。Angela F. Howard在一篇有關劍川八大明王的討論中，強調印度與西藏密宗對雲南佛教的影響，見Angela F. Howard, "The Eight Brilliant Kings of Wisdom of Southwest China," in *RES* 35 (1999): 93-108。另外，一尊出土的南詔觀音像，說明了來自南方佛教的影響，見H. B. Chapin, "Yunnanese Images of Avalokitesvara," in *Harvard Journal of Asiatic Studies* 2 (1944): 131-183。李霖燦則依據「張勝溫畫卷」所展現的佛教法界圖，認為其源自印度的影響。參見李霖燦，《南詔大理國新資料的綜合研究》（臺北：國立故宮博物院，1982〔1967〕）。李玉珉則認為南詔佛教最主要受到漢地影響，但密教佛像風格有許多是受西藏密教的影響。參見李玉珉相關文章：〈張勝溫「梵像卷」藥師琉璃光佛會與十二大願之研究〉，載釋聖嚴等編著，《佛教的思想與文化——印順導師八秩晉六壽慶論文集》（臺北：法光出版社，1991），頁341-356；〈南詔佛教考〉，載釋恆清主編，《佛教思想的傳承與發展——印順導師九秩華誕祝壽文集》（臺北：東大圖書公司，1995），頁529-560；〈「梵像卷」中幾尊密教觀音之我見〉，《故宮文物月刊》，42號（1986年9月），頁125-132。

7 Charles F. Keyes, *The Golden Peninsula: Culture and Adaptation in Mainland Southeast Asia* (New York: Macmillan Publishing Co., 1977), 69-74; Stanley J. Tambiah, "Famous Buddha Images and Legitimation of Kings," in *RES* 4 (1982): 5-19.

8 古正美，〈從南天荼王進獻的《華嚴經》說起：南天及南海的《華嚴經》佛王傳統與密教觀音佛王傳統〉、〈南詔、大理的佛教建國信仰〉，《從天王傳統到佛王傳統：中國中世佛教治國意識形態研究》（臺北：商周出版，2003），頁325-376、425-456。

9 《大灌頂儀文》，1956年大理白族自治州鳳儀北湯天董氏宗祠出土佛教寫經，雲南圖

可以看到另一種不同的歷史面貌，也就是王權的宗教性與國王的神性，其實是與女性始祖有關——即透過女性始祖，國王才有可能在宗教的或神性的脈絡下維持其在世俗社會的既有地位，也因此，女性反而可以被書寫系統有意識地記載下來。許多鄰近區域的研究指出，國王往往是通過與地方傳說有關的神秘象徵或巫術系統中的圖騰建立了血緣或是聯姻關係才被賦予神性，如吐蕃地區便流傳着具有人般肉身的神與龍女成婚生下國王的故事。¹⁰類似的傳說也流傳於印度與東南亞大陸地區。¹¹洱海地區有一組重要的傳說「沙壹與黃龍」，其傳說的架構不斷地被國王與貴族的世系所複製，而且在滲進外來佛教梵僧的內容後，成為民間各式各樣的傳說版本。這些傳說背後所呈現的是一組系譜結構的觀念，其核心精神是在表達女性透過聯姻關係，將神性的力量傳給「人」的世系，以此成就了王權的合法來源。

早期印度佛教文化對中國宗教的影響是深遠的，關於此方面的研究成果可參考韓森（Valerie Hansen）對於城隍信仰的研究。¹²九世紀以來，在福建建國的閩國被稱為「佛國」，直到宋朝，福建漳州地區十分之七的田地仍歸佛寺所有。¹³當然，南方社會的歷史節奏與西南非常不一樣，尤其是明朝以來，東南地區的道教儀式正統在村落層面具有中介地方與王權的意義，而同期的嶺南沿海地區則是通過宗族與族譜的設置，使地方社會有效地成為王權

書館藏。

- 10 Stan Royal Mumford, *Himalayan Dialogue: Tibetan Lamas and Gurung Shamans in Nepal* (Madison: Wisconsin University Press, 1989), 95-98.
- 11 Stanley J. Tambiah, *World Conqueror and World Renouncer* (Cambridge: Cambridge University Press, 1976). L. W. Bloss, "The Buddha and the Naga: A Study in Buddhist Folk Religiosity," *History of Religion* 13:1, 36-53. Jane Bunnag, "The Way of the Monk and the Way of the World: Buddhism in Thailand, Lao and Cambodia," in *The World of Buddhism*, eds. Heinz Bechert and Richard Gombrich (London: Thames and Hudson, 1984), 159-170. Frank E. Reynolds, "The Holy Emerald Jewel: Some Aspects of Buddhist Symbolism and Political Legitimation in Thailand and Laos," in *Religion and Legitimation of Power In Thailand, Laos, and Burma*, ed. Bardwell L. Smith (Chambersburg: ANIMA books, 1978), 175-193.
- 12 Valerie Hansen, "Gods on Walls: A Case of Indian Influence on Chinese Lay Religion?" in *Religion and Society in T'ang and Sung China*, eds., Patricia B. Ebrey and Peter N. Gregory (Honolulu: University of Hawai'i Press, 1993), 75-113.
- 13 竺沙雅章，〈宋代福建の仏寺と社會〉，《東洋史研究》，第15卷，第2號（1956年），頁1-27。黃敏枝，〈宋代福建路的佛教寺院與社會經濟的關係〉，《宋代佛教社會經濟史論集》（臺北：學生書局，1989），頁119-164。

所規範的戶籍單位。¹⁴ 但是，我們仍不可忽略佛教早在唐朝以前便普遍地被王權所推廣，並深入民間的歷程。¹⁵ 再者，雖然到目前為止，還無法評估中國南方女性與佛教有什麼樣的關係，但是對中國南方女性研究的議題仍有許多值得提出來討論。¹⁶ 其中如女性緩落夫家研究，突顯了具有「地方風俗」的婚姻關係，雖然這很可能不只是一地之「風俗」而已；在新界的喪葬儀式中，老年女性以其非正式的邊陲角色扮演關鍵性的作用。¹⁷ 女神如天后、臨水夫人與洗夫人等在地方史的意義是久遠的，天后是在地方精英的積極推展下，由地方信仰成為國家認同的對象¹⁸；臨水夫人所代表的薩滿傳統早在十世紀的閩國，便得到地方王權的肯定，後來她被安置在儒家認定的好背景的家庭中，得到道教儀式正統的認定。¹⁹ 南方的洗夫人更是自隋唐以來便流傳於地方社會，成為類似祖先的地方女神。²⁰ 這些南方的地方風俗與女神形成的歷史條件，或與西南地區有所差別，但也並非不存在共同社會條件的可能。本文撰寫的目的，便是希望深入地方社會的角度，從女性的角色來談女神信

-
- 14 見Kenneth Dean, *Taoist Ritual and Popular Cults of Southeast China* (Princeton: Princeton University Press, 1993); David Faure, *The Structure of Chinese Rural Society: Lineage and Village in the Eastern New Territories* (Hong Kong: Oxford University Press, 1986).
- 15 Paul Wheatley, *Nāgara and Commandery: Origins of the Southeast Asian Urban Traditions* (Chicago: Chicago University Press, 1983)一書中特別提到中國南方城市在由蠻化華的過程中，有許多佛教文化參與的過程，參見頁365-397。
- 16 本文所謂的中國南方是採取一種較寬鬆的界定，泛指長江以南的整個華南地區。
- 17 Helen Siu, "Where Were the Women: Rethinking Marriage Resistance and Regional Culture in South China," in *Late Imperial China*, 11:2 (1990), 32-62. James L. Watson, "Funeral Specialists in Cantonese Society: Pollution, Performance and Social Hierarchy" in *Death Ritual in Late Imperial and Modern China*, eds. James L. Watson and Evelyn S. Rawski (Berkeley: University of California Press, 1988), 121.
- 18 James Watson, "Standardizing the Gods: The Promotion of T'ien Hou Along the South China Coast, 960-1960," in *Popular Culture in Late Imperial China*, eds. David Johnson, Andrew J. Nathan and Evelyn S. Rawski (Berkeley: University of California Press, 1985), 292-423.
- 19 Brigitte Baptandier, "The Lady Linshui: How a Woman Became a Goddess," in *Unruly Gods: Divinity and Society in China*, eds. Meir Shahar and Robert P. Weller (Honolulu: Hawai'i University Press, 1996), 103-149.
- 20 王興瑞，《洗夫人與馮氏家族》（北京：中華書局，1984）。盧方圓、葉春生主編，《嶺南聖母的文化與信仰：洗夫人與高州》（哈爾濱：黑龍江人民出版社，2001）。另外，海南島的女神研究可見Anne Csete, "The Li Mother Spirit and the Struggle For Hainan's Land and Legend," in *Late Imperial China* 22:2 (2001): 91-123.

仰背後的社會史意義，以期有助於對女神形成的歷史過程及社會適應面向等問題作進一步的討論。

筆者希望本文能夠透過部落社會到地方王權的歷史，來說明女性在王權擴展與社會秩序建立時，是如何在男性世系爲主的階序社會中表現她們特有的文化意義的。筆者論述的概念游走於女性祖先與女神之間，主要是因爲貴族女性雖然在不同文類的文本所呈現出來的祖先系譜中具有不可抹殺的實質意義，但是卻是以女神的形式成爲堂廟中被供奉的對象。所以，回到地方的觀點來看，二者是可以互融的。在文中，筆者以傳說文類爲分析的框架，結合「南詔圖卷」與「張勝溫畫卷」²¹、大理國佛教經文、墓誌銘、雕像及地方志書等材料，來說明：（一）、貴族女性是王室血緣與宗教法脈的重要連結者。后妃／公主與龍或神僧的聯姻有助於確立與延展國王／貴族世系的政治與宗教地位；（二）、地方王權透過佛教經典正統的力量，將貴族女性的社會地位提高到宗教的層面，而這種宗教身份本身便連結着女性祖先與女神兩種社會內涵。筆者發現，各種性質迥異的文類，共享類似的女性傳說。受限於篇幅與社會結構轉變的複雜性等因素，本文僅對十五世紀以前雲南洱海地區女神的形成及其社會必要性等問題進行論述，男性祖先的部份則另文處理。

二、始祖與國母

1. 哀牢夷沙壹後裔

早在唐貞元年間（785－804），洱海地區的南詔王異牟尋（在位期間：780－808）獻書給劍南節度使韋皋，並表示自己是傳說中哀牢夷沙壹的後裔。²²沙壹的記載，最早出現於〈後漢書·南蠻西南夷列傳〉，書中記載：

哀牢夷者，其先有婦人名沙壹，居於牢山。嘗捕魚水中，觸沉木若有感，因懷妊。十月，產子男十人。後沉木化為龍出水上，沙壹

21 「南詔圖卷」，原卷爲日本京都有鄰館收藏。「張勝溫畫卷」（即大理國梵像卷），原卷藏於臺灣故宮博物院。李霖燦《南詔大理國新資料的綜合研究》一書對這兩份圖卷分別予以介紹並提出相關的討論。

22 「蒙舍，一詔也，居蒙舍川，在諸部落之南，故稱南詔也。姓蒙，貞元年中，獻書於劍雲節度使韋皋，自言本永昌沙壹之源也。」樊綽，《蠻書》（南詔大理歷史文化叢書第一輯，大理：大理白族自治州文化局出版，1998）卷3，〈六詔〉，頁11、12。

忽聞龍語曰：「若為我生子，今悉何在？」九子見龍驚走，獨小子不能去，背龍而坐，龍因舐之。其母鳥語，謂背為九，謂坐為隆，因名子曰九隆。及後長大，諸兄以九隆能為父所舐而黠，遂推以為王。後牢山下有一夫一婦，復生十女子，九隆兄弟娶以妻，後漸相滋長。²³

南詔王是否為哀牢夷的後代，已有許多學者討論過，在這裡不多說明。南詔王此舉，最主要是希望透過被正史記錄的具有「正統」意義的系譜關係取得合法身份，進而獲得唐王朝的重視，而並不真的是代表他們與古老的哀牢夷沙壹有直接的血緣關係。²⁴ 沙壹的傳說值得提出兩點作為討論的主軸：一是龍與水；一是龍／水與女人的關係。這個傳說與其它許多中國民間傳說如女媧、臨水夫人以及西南的竹王夫人一般，都擁有水／龍與女人的基本元素。²⁵ 其中，龍／水的神話往往暗示着農業社會所需的雨水；而女人與龍的關係則意味着社會對於生育與繁殖的祈求。於是，水與女人的關係成為傳說結構中的一種隱喻，水可以指涉成有助於農業滋養的龍；而龍與女人的關係，則被用來指涉社會對於生育的祈求。

表面看來沙壹只是一個傳統文獻中的神話人物，但實際上卻不僅此而已。沙壹這一角色，對於將「傳說」作為一種知識系統的社會來說，是重要的，也就是，社會不斷地需要「她」作為知識系統中具有力量來源的象徵符號。所以，在不同的文本中可以找到沙壹傳說的架構，在不同的文類中，也可以看到沙壹的形象不斷地受到其它文化因素的調整而改變其身份，甚至在

23 范曄，《新校本後漢書》（臺北：鼎文書局，1979），卷86，〈南蠻西南夷列傳〉，頁2848。

24 凌純聲，〈唐代雲南的烏蠻與白蠻考〉，《人類學集刊》，第1卷，第1期（1938年），頁75-79；白鳥芳郎，〈南詔問題研究の遍歴〉，《華南文化史研究》（東京：六興出版株式會社，1985），頁165-181；石鍾健，〈論哀牢九隆族和洱海民族的淵源關係〉，載石鍾健，《石鍾健民族研究文集》（北京：民族出版社，1996），頁310-316。

25 楊利慧，《女媧的神話與信仰》（北京：中國社會科學出版社，1997）；Wolfram Eberhard, Alide Eberhard trans., *The Local Cultures of South and East China* (Leiden: E. J. Brill, 1968), 229-238. 中國南方的臨水夫人崇拜也是其中一個典型的例子，參考Brigitte Baptandier, "The Lady Linshui: How a Woman Became a Goddess," in *Unruly Gods: Divinity and Society in China*, eds. Meir Shahar and Robert P. Weller, 103-149.

佛教經文的支持下，轉輾被賦予豐富而又多樣的宗教性角色。

首先，沙壹的角色被有意地與佛教聖王阿育王（Asoka）的故事連結在一起。如前所述，南詔雖然向唐朝宣稱是沙壹的後裔，但其它地方文獻如《白古通記》、《紀古滇說原集》等卻透露，南詔也希望他們是佛教聖王阿育王的後代。²⁶ 南詔之所以會以阿育王後裔自居，可能與當時南詔鄰近諸國的王室皆信仰印度佛教有關，爲了與這些信佛的國家搭建起一種「國際性」關係，南詔便建立了以阿育王爲共同始祖的兄弟系譜圖，以便確定其在國際上的有利地位。²⁷ 據考證，此一阿育王系譜是在唐朝早期便流傳於中國西南與東南亞地區的傳說。²⁸ 沙壹雖然依附在這個男性爲主的系譜中，她仍是相當重要的角色，在此時，她的名字改爲「欠蒙亏」，與阿育王的第三個兒子低牟苴（也有一說是驃苴低）聯姻，並生下了九子。²⁹ 沒有更多的資料告訴我們欠蒙亏是誰，但是這個傳說的母型被書寫系統記載下來，回應了沙壹此一角色在故事情節中一貫的重要性。

許多國王母親的傳說也和沙壹傳說的內容有相似之處。傳說文獻告訴我們，國王的母親是透過「沙壹與黃龍」的模式生下在宗教上具有聖王身份的國王，同時國母也以此特有的身份而成爲女神。在另一方面，國王的妹妹則嫁給外地來的梵僧成爲貴族統治階層——「名家大姓」——的女性始祖。也就是說，沙壹的角色不斷地被王室的女性——國王的母親與妹妹所複製，而國王母親的角色則往往經由佛教經典與儀式的過程轉化成爲女神。下面，我們以南詔大理四位國王的后妃／母親：細奴邏（在位期間：653—674）與邏盛的妻子、世隆母、段思平母等三個案例來對南詔大理國的國母信仰進行分

26 佚名，《白古通記》，收入王叔武輯著，《雲南古佚書鈔》（昆明：雲南人民出版社，1996）。張道宗，《紀古滇說原集》（玄覽堂叢書，臺北：正中書局，1981〔1265〕）。

27 參見連瑞枝，《王權、觀音與妙香古國》（新竹：清華大學歷史學研究所未刊博士論文，2003），第3章。

28 方國瑜先生有一篇專文討論《白古通記》所載阿育王世系第三個兒子低牟苴世系下的九個人名，他在比對了《白古通記》、彝文《帝王世紀》以及英國Pheyre所撰寫的《緬甸史》後，認爲這三種記錄，同樣是來自於印度孔雀王朝（Mauryan）王室世系的人名，這三種記錄，雖然字音有些出入，但「大體一致，不會偶然巧合，是同出一源傳說的。」參考方國瑜，〈唐代前期洱海區域的部族——附辯證一：洱海地區部族首領非天竺國王族〉，載林超民主編，《方國瑜文集》（昆明：雲南教育出版社，1994），頁441-446。

29 見《白古通記》，頁60-61。

析，並說明國母信仰如何透過沙壹傳說的母型而獲得再現。

2. 南詔的國母：潯彌腳與夢諱

「觀音建國」是雲南地區人人知曉的一段傳說，其根據是一份九世紀末期的圖卷：「南詔圖卷」（參見圖一）。³⁰ 此「南詔圖卷」是一份圖文並茂的圖件，內容的重點便是揭示南詔開國始祖細奴邏，如何受到化身梵僧的觀音的授示，獲得統領六詔的國王的身份。大多數學者在研究這份圖卷時將重點放在佛教文化源流的考證與統治者的族屬等問題上³¹，而筆者在本文則將討論的主軸放在細奴邏的妻子與媳婦上，並從她們奉食供養梵僧的情節開始談起。

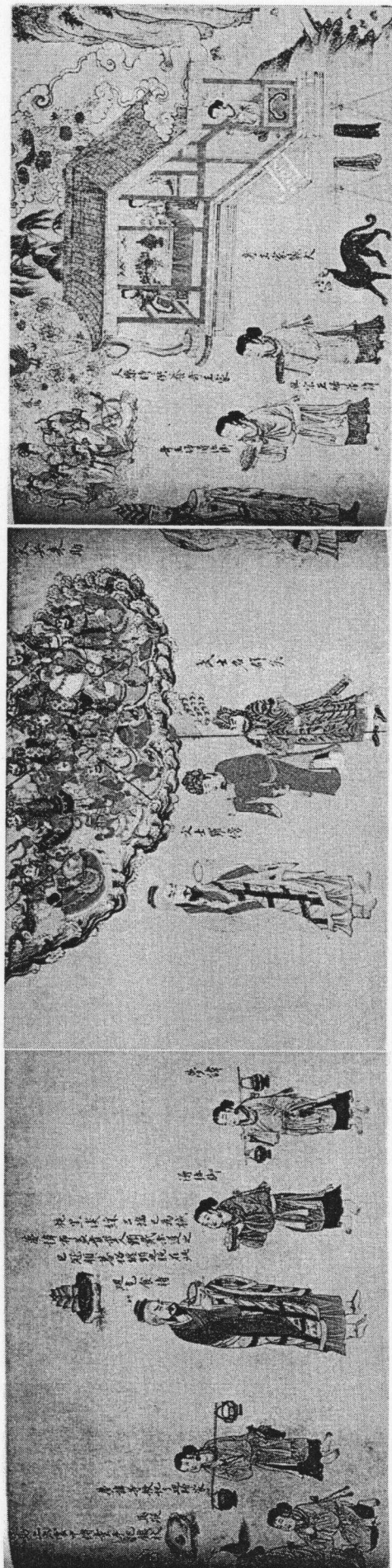
梵僧授權南詔國王細奴邏，使其獲得西南諸部落的共主地位，這是透過細奴邏與邏盛（細奴邏子，在位期間：674—712）各自的妻子——潯彌腳與夢諱——來予以確定的。圖卷首先敘述奇王（即細奴邏）婦潯彌腳與邏盛婦夢諱二人共同以食物供養梵僧，梵僧因其奉食而予以授記。這個情節一共重複了三次，也就是她們一共三次奉飯施食給梵僧。後來，夢諱才到田裡將正在耕種的細奴邏與邏盛二人喚回，並告知梵僧乞食的緣由。在圖卷後面所附中興二年（898）的文字說明中，有對這部份圖錄的進一步說明：「潯彌腳夢諱等二人欲送耕飯，其時梵僧在奇王家內留住不去，潯彌腳等送飯至路中，梵僧已在前迴乞食矣」，「潯彌腳等所將耕飯再亦迴施無有悵惜之意。」後來，因為飯已施給梵僧，所以她們二人再回家取耕飯，後送至巍山頂上時，又遇到了梵僧坐在石頭上，她們二人又將耕飯施給梵僧。梵僧見她們二人敬心堅定，就問她們有什麼願望，復予她們授記，並留下奇怪的謁語：「鳥飛三月之限，樹葉如針之峰，奕葉相承，為汝臣屬。」暗示了細奴邏即將成為南詔共主，而觀音將化身為其臣屬輔佐治國。

如果我們仔細分析這個圖卷就會發現，細奴邏與邏盛並沒有直接接受觀音的授記，甚至也沒有見到梵僧，三次施食與接受梵僧授記的是細奴邏與邏盛二人的妻子：潯彌腳與夢諱。「施食」是供養的一種形式，而觀音則以「授記」回報。授記在佛教中有相當深遠的意義，它意味着佛教宗師對其弟子所證與死後的生處給予確定的保證，這是宗教上相當高的榮譽。梵僧與此

30 這份圖卷高31.5公分，長580.2公分，成畫時間約為九至十世紀之間，見李霖燦，《南詔大理國新資料的綜合研究》。

31 許多學者針對這份圖卷嘗試解釋南詔王室的「族屬問題」，佛教傳播路線、時間，以及南詔國圖騰信仰等等問題，參見李霖燦，《南詔大理國新資料的綜合研究》。

圖一、南詔圖卷



圖版3

圖版2

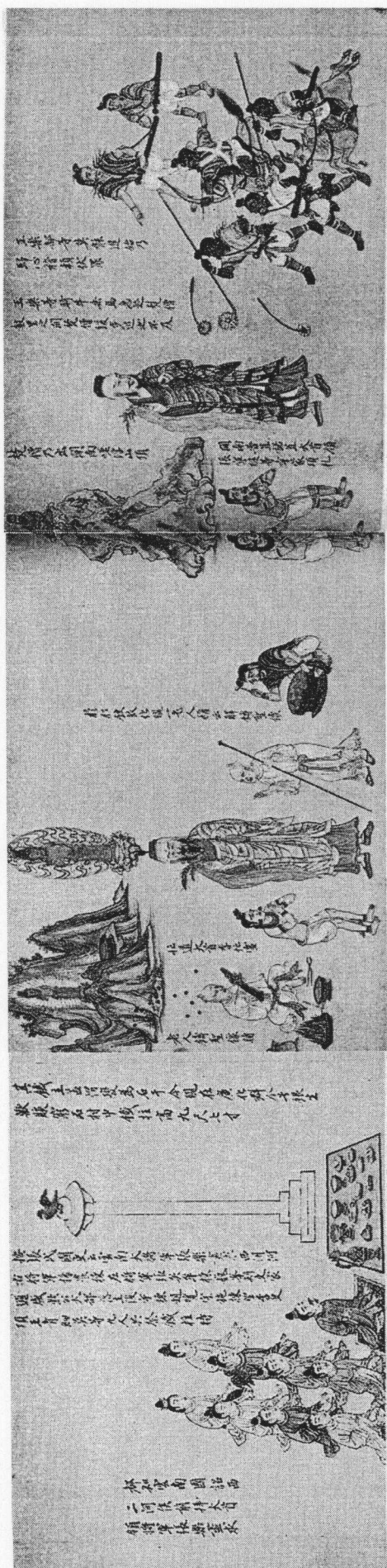
圖版1



圖版6

圖版5

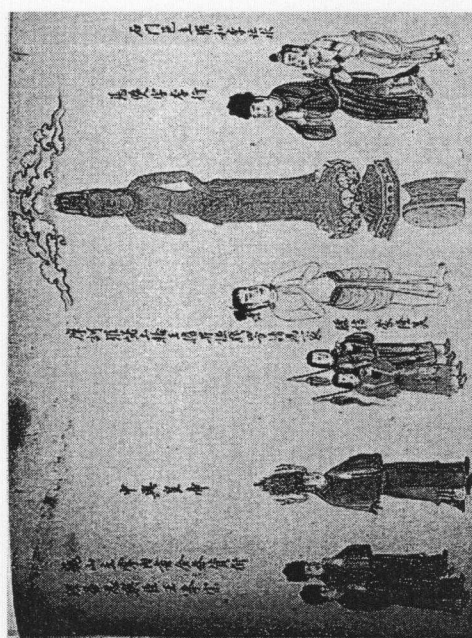
圖版4



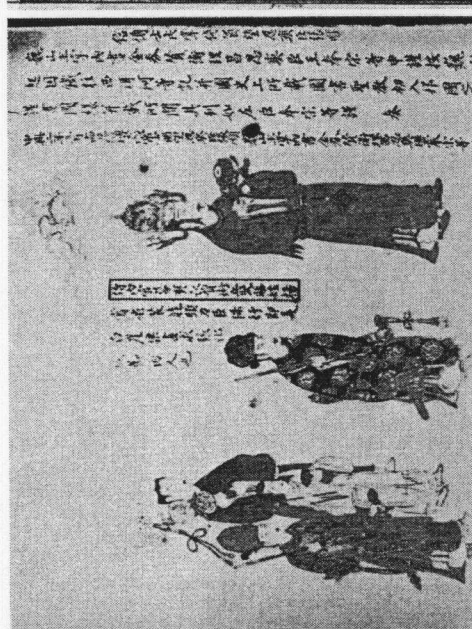
圖版7



圖版8



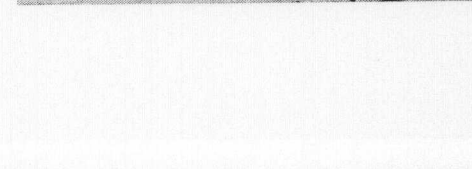
圖版9



圖版10



圖版11



圖版12

圖版10

圖版11

圖版12

資料來源：李昆聲主編，《南詔大理國雕刻繪畫藝術》（昆明：雲南人民出版社、雲南藝術出版社，1999），頁182-193。

二位女子的關係是建立在施食與授記之上的，這關係進而也確定了細奴邏與邏盛的南詔國王權的基礎。梵僧與細奴邏、邏盛的關係是間接的，梵僧透過女性來確認女子的丈夫即將獲得政治共主的地位。

梵僧除了授記給潯彌腳與夢諱以外，還提出象徵性儀式作為南詔社會組織與制度的框架。雖然記載不甚具體，但從中我們仍可了解其大致內容：

化俗設教，會時立規，感其篤信之情，遂現神通之力，則知降梵釋之形狀，示象馬之珍奇，鐵杖則熱於拳中，金鏡而於掌上，聿興文德，爰立典章，敘宗祧之昭穆，啟龍女之軌儀，廣施武略，權現天兵，外建十二之威神……³²

其中「化俗設教，會時立規」、「聿興文德，爰立典章」，「敘宗祧之昭穆，啟龍女之軌儀」、「廣施武略、權現天兵」這些內容，很明顯是指為了治國教化設定法規，推展文教與典章制度，同時還指出觀音會示化成神將天兵，協助南詔王室消弭存在於各部落之間的分裂局面。在這裡，特別要指出「敘宗祧之昭穆，啟龍女之軌儀」這兩個句子的重要性，因為筆者認為此兩個句子是指觀音在南詔開國之後為其設置了宗祧制度，而此一宗祧秩序與他所授后妃的龍女軌儀有內在的連繫。很遺憾，沒有更多的資料可以進一步對此二者的關係有更具體的說明，但是，我們發現可以將前面的授記、宗祧概念與龍女軌儀這三者作一個有意義的連貫：梵僧透過授記給潯彌腳及夢諱，將「宗祧」的起源放在已受記的后妃身上，並施以特殊的龍女軌儀，使其成為「有力量」的女人。³³ 此圖卷所提示的貴族女性，不僅是國王的「后妃」此一身份而已，她也是下一國王的「母親」，觀音授記她們，進而將此宗教性的印記化為王權的基礎。如果我們將此與中國王權強調父系繼承的傳統作一個比對時，此處所強調的母系宗教性，便格外引人注意。也就是說，南詔王權父系政治的合法性，雖可說是來自於觀音，但卻是透過已受記的妻子與母親來傳達此一重要的訊息。圖卷中受記的后妃，也可能只是一段偶然性的故事情節，但是我們從以下的傳說內容以及宗教經文資料的相互比對過程中，會發現后妃的角色有其不可忽略的重要性。

32 「南詔圖卷·文字部份」，見李霖燦，《南詔大理國新資料的綜合研究》，圖版43、44、45。

33 「龍女軌儀」見後文說明。

3. 國王的母親：世隆之母與段思平之母

有關南詔王豐佑（在位期間：824—859）王妃的傳說，有好幾個不同的版本。第一個版本的內容是：豐佑後宮有一個美女子，是滇東羅次縣人，受到豐佑的寵愛，而且又好佛，因此建羅次寺，這個佛寺到十六世紀時仍相當靈異。³⁴ 第二個傳說版本是：贊陀崛哆（西方來的梵僧）為豐佑選了一個王妃，名為師母賢，也是羅次縣人，但這個王妃沒有自己的子嗣，後來又選了第二個妃子，是漁人的女兒，生子世隆（在位期間：860—877），世隆從小便由元妃師母賢養大。元妃死後成為一位女神，食廟「羅次寺」也號為「聖母寺」。³⁵ 第三個傳說版本則指出世隆的母親「出家，號師摩矣，嘗隨（豐）佑至羅浮山白城一寺，南壁畫一龍。是夜，龍動幾損寺，妃乃復畫一柱鎖之，始定。按：妃本漁家女，喜浴，為妃後仍常汎舟西洱河，屏入潛浴於水，感金龍於交，生世隆。」³⁶ 這三個版本有許多重覆、增訛與誤植的故事內容，但是其目的是要強調兩個重點：一、南詔豐佑的妃子中，有來自滇東羅次部的女子，信佛，建羅次寺，這個羅次寺是相當靈驗的；二、豐佑之子為世隆，而世隆的母親是感龍精而生下世隆的。³⁷ 如果將這兩個重點作一個邏輯上的推衍，我們可以發現，故事內容儘管有許多細節上的出入，但都

34 胡蔚本《南詔野史》（上）（南詔大理歷史文化叢書第1輯，大理：大理白族自治州文化局出版，1998），〈南詔大蒙國〉，〈豐佑〉，頁23。《南詔野史》是記載南詔大理歷史的重要文獻，其成書時間約於明萬曆初年。其版本有五，多冒明朝流寓雲南文人楊慎之名為作者，在此五個版本之中，尤以胡蔚與王崧本最為詳盡，倪輅本取材較備，在引用傳說內容無大爭議的前提下，本文以胡蔚本為主。有關《南詔野史》取材與版本問題的討論可見方國瑜，〈南詔野史·概說〉，《雲南史料叢刊》（昆明：雲南大學出版社，1998），第4卷，頁765-770。

35 在《樊古通紀淺述校注》中有另一個版本：「主命國師選妃，……美而無子。主以無後，再選二妃。龍佑額村漁人有一女，端莊靜一，娶為二妃。生子諱世隆。元妃心不忌妬，喜而抱入宮，輔養以為己子，長數歲，元妃抱兒盡寢於牀，侍婢忽驚，元妃覺而責之，婢曰：我見壁上鏡中有一黑龍臥在大奶媵懷內，是以驚也。元妃戒之曰：不許外揚，揚則殺傷。又一日，世子臥，侍婢以金盞貯水備渴，忽有一青蛇自水中上孟口，數上數墮，元妃以金箸引之。蛇出水，入於世子鼻中，世子遂覺。謂元妃曰：我夢入玻璃池不得出，有西天無著菩薩以金橋引我出。元妃默然。」見尤中校注，《樊古通紀淺述校注》（昆明：雲南人民出版社，1988），頁63。

36 胡蔚本《南詔野史》，〈南詔大蒙國〉，〈豐佑〉，頁24。

37 傳世隆七歲時拳握始開，掌中有「通番打漢」幾個字，唐帝懼，想要以宗女嫁給世隆，後來唐帝取得世隆的生辰時，令太史推算他的命，發現世隆是「感龍精而生」。見胡蔚本《南詔野史》，〈南詔大蒙國〉，〈豐佑〉，頁25。

在表達一個共同的期望，那便是一名信佛的女子與龍／水結合，生下神聖的國王世隆。故事的重點實是世隆和他的母親。

另外有一則關於大理國開國國王段思平母親的傳說，在十六世紀的碑銘〈三靈廟記〉中記載得很詳細。³⁸ 碑中將吐蕃之酋長、唐之大將、蒙詔神武王偏妃之子奉為「三靈」。傳說中，三靈廟前有一棵李樹，結子一顆，後落地為一女子，時人稱之為「白姐阿妹」，后被當時身為南詔國清平官的段寶境聘為夫人。此女子的遭遇也與沙壹一般，浴濯霞移江，有木一段順流觸阿妹足，乃知是「元祖」重現，化為龍，感而有孕，將段木（即龍之化）培於廟庭之石，吐木蓮二枝，生下了段思平與段思胄。³⁹ 後來段思平立大理國，則建靈會寺，追封其母白姐阿妹為「天應景星懿慈聖母」。段思平母親的傳說還有另一個版本，說他的母親是喜洲院傍村人，是「果子女」，名為阿利帝，靈會寺則是段思平母親阿利帝母的修持之處。⁴⁰ 值得注意的是，這個靈會寺又稱為唐梅寺，是南詔時期為紀念南詔種梅樹而建成的寺院，在大理時期才成為段思平母親修持之處。段思平母親「果子」的神秘性正與「梅樹」有同樣類似的屬性。⁴¹ 在《南詔野史》中也有關於段思英（在位期間：945）的母親楊桂仙娘「泛而為神」，封為「榆城宣惠國母」的記載。⁴²

可以看出，從「南詔圖卷」的兩位后妃到後來傳說中的國母與聖母，都有着與沙壹同樣的身份：一個和外來者聯結而生下聖王的母親。

三、國王的女兒：名家貴族的母親

沙壹與黃龍的傳說模式，除了出現在國王母親與黃龍的聯姻關係以外，

38 楊世鈺、張樹芳主編，《大理叢書·金石篇》（北京：中國社會科學出版社，1993），第10冊，頁49。

39 《南詔野史》中記載白姐阿妹生下的是段思平和段思良，見胡蔚本《南詔野史》（上），〈大理國〉，〈太祖聖神文武皇帝〉，頁33。

40 胡蔚本《南詔野史》簡化其故事，說「思平母因過江，水汎觸浮木若有感而娠，生思平並其弟思良」，見《南詔野史》，〈大理國〉，〈太祖聖神文武皇帝〉，頁33。另石鍾健所收錄的「處士楊公李氏壽藏碑」（1480）記載：「李樹惟一果，狀甚大，……內生一女子，顏貌異凡……時建靈會梵刹，今本寺聖母即前女也。」亦是同一件事。見石鍾（石鍾健之筆名），《大理喜州訪碑記》，頁10。

41 楊憲典、杜乙簡、張錫祿等調查整理，〈大理白族節日盛會調查〉，載國家民委民族問題五種叢書雲南省編輯組編，《白族社會歷史調查》（三），頁141。

42 胡蔚本《南詔野史》，〈大理國〉，〈文經皇帝〉，頁35。

也表現在大理國統治貴族——名家大姓的祖源上。南詔王室往往將王室公主「嫁給」有功於國的梵僧，公主與梵僧便成為洱海地區統治貴族的祖先。「公主與梵僧」模式再一次確認了沙壹模式的聯姻關係，只不過男女雙方的角色都必須重新調整。下文將先介紹洱海地區著名的公主傳說，再從名家大姓的墓誌銘資料來佐證傳說的內容。

傳說中，也是在南詔豐佑時，西域摩伽國的僧侶贊陀嘸哆來到鶴慶，以其神力助民農耕，國王便將自己的妹妹越英嫁給這位神僧。⁴³ 這個故事也有許多不同的版本，一說鶴慶地方多湖澤，贊陀嘸哆來到此地，在鶴慶東峰頂結茅入定，後來看到人民為水所苦，所以下山到象眠山麓，以錫杖穴十餘孔洩泄湖水，民間開始從這湖澤獲得耕作所需的水源。⁴⁴ 另一個版本則說贊陀嘸哆想要穴孔之時，看到一女「浮匏於水」並且向這位西域來的僧人說，如果他能將這浮木喚到他自己跟前，水便可以流洩到別處去。後來贊陀嘸哆入山面壁修行，十年以後，再到水邊，那名女子又出現，這位修行後的神僧則從岸邊「呼匏」，浮木果然就自然游到贊陀嘸哆的面前。後來贊陀嘸哆擲念珠於水，將水底打出百餘個洞，令水奔洩。⁴⁵ 神僧的神術得到南詔豐佑的賞識，豐佑便令妹妹越英嫁給了他。傳說這位神僧長得醜陋無比，越英不肯與他成親。後來神僧央求越英的貼身婢女貼一個符在越英身上，但婢女卻將符貼在一塊大石頭上，晚上，大石頭「來詣師寢」；第二天，神僧又求婢女再貼一次符，才順利完成婚事。⁴⁶

在大理出土的明朝墓誌銘中，也可以看到有關公主與梵僧聯姻的描寫。⁴⁷

43 傳說中，贊陀嘸哆的老師利達多曾先到南詔，因為教法無傳，後到西藏傳教。見尤中校注，《樊古通紀淺述校注》，〈蒙氏世家譜〉，頁62。

44 萬曆《雲南通志》（雲南龍氏靈源別墅，1934年鉛字重排印本），卷13。

45 康熙《雲南通志》（北京圖書館古籍珍本叢刊44，北京：書目文獻出版社，1988年影印本），卷26，〈仙釋〉，頁510。

46 尤中校注，《樊古通紀淺述校注》，頁71。

47 大理地區出土的墓誌銘中，較早期的大理國墓誌銘碑不多，約十餘通。最多的仍以元明清金石資料為主。其詳細內容可見石鍾，《大理喜洲訪碑記》、《滇西考古報告》（昆明：雲南省立龍淵中學中國邊疆問題研究會油印本，1944）；楊世鈺、張樹芳主編，《大理叢書·金石篇》；國家民委民族問題五種叢書雲南省編輯組編，《白族社會歷史調查》（四）（昆明：雲南人民出版社，1988年）；方齡貴、王雲選錄，方齡貴考釋，《大理五華樓新出元碑選錄並考釋》（昆明：雲南大學出版社，2000）。另有一些碑刻則收錄於北京圖書館金石組編，《北京圖書館藏中國歷代石刻拓本匯編》（鄭州：中州古籍出版社，1989—1991）。

永樂年間的一份張氏墓誌銘中，提及其祖先時便寫道：觀音建國時，自西天請來十二神兵，後來這十二神兵便居此邦，「分爲各姓，張氏妃生焉。」⁴⁸這裡的十二神兵，必然與前面提到的「南詔圖卷·文字卷」中「廣施武略，權現天兵，外建十二之威神」有關，其意是十二威神分封各地，張氏妃被許配給其中一個守護神。姑且不論此十二威神的神性色彩或是具體內容爲何，此處仍可質疑：張氏妃怎麼可能生出張姓後裔？女人如何是給姓者？⁴⁹不過可以確定的是，梵僧與張氏妃有聯姻關係。另外一份段氏墓誌銘也提到：觀音大士帶來二十五姓之僧倫，開化大理，「王重法，以公主之女甥□之，承續助道，和光同境，受灌頂之師也」。⁵⁰在其它的碑刻中也有類似王室公主下嫁名家大姓的祖先的描述，其中在〈故密師楊公同繼配楊氏壽藏銘〉中記着：「高祖曰受，蒙詔時，藏遇亢陽，祈雨天降……以公主妻之。」在〈五密壇主楊公墓誌銘〉中則有「公諱珪，姓楊氏，乃密祖法律之裔。……孝惠王時，……以公主妻之。」⁵¹大理國重要的祭司世系董氏，也有一段始祖董迦羅尤爲國降龍的故事，後因降龍有功，南詔「妻亞國夫人蒙氏」。⁵²綜合以上資料，可以看出王室女子嫁給有法術的梵僧／僧人，成爲統治貴族的女性祖先這一相似的架構。如果我們將這些文字與前面的「敘宗桃之昭穆，啓龍女之軌儀」的文字作一個比對，我們就會發現其不經意透露出來的信息：王室的公主，送到各部落中，成爲各姓的始祖，而始祖的意義已不僅止於「姓氏」的給予，更重要的還在於「承續助道」，給予名家始祖們一個與觀音神聖連結的開始。⁵³

以上這些有關公主的傳說也都有着與沙壹、國母的傳說相似的架構，只

48 〈張公墳誌〉（1416），載楊世鈺、張樹芳主編，《大理叢書·金石篇》，第10冊，頁31。

49 這個問題仍有待深入研究。在樊綽《蠻書》附錄中也出現類似的情形，即南詔妹爲「李波羅諾」，與南詔王室的蒙氏不同姓，參見頁45。

50 〈故考大阿拶哩段公墓誌銘〉（1451），載國家民委民族問題五種叢書雲南省編輯組編，《白族社會歷史調查》（四），頁187。

51 楊法律也是傳說中的梵僧。二碑見徐嘉瑞，《大理古代文化史稿》，頁311。

52 〈董氏族譜碑〉、〈董氏宗譜記碑〉，載楊世鈺、張樹芳主編，《大理叢書·金石篇》，第10冊，頁218-219、223-224。

53 女人如何透過婚姻以及「龍女軌儀」成爲名家大姓神聖的來源之一，仍待進一步的材料來論說，在李東紅的《白族佛教密宗——阿叱力教派研究》（昆明：雲南民族出版社，2000年）一書中已經開始注意到女人在宗教儀式部份可能佔有的地位，見頁109、110。

不過多了另外一層關係：僧侶。若以贊陀嘸哆與越英公主的例子作為典型進行分析，我們發現其中包涵了三個層面的意義：一是女與匏；一是匏與僧；一是女與僧的關係。女與匏的關係是沙壹的典型，其中「匏」便是浮木，也就是龍，意味着土著的傳說與信仰。「女令僧招匏」這一個段落，意味着僧侶因為修行而降服土著的信仰——龍。我們不知這個女子是誰，但是如果依照沙壹傳說的架構來看，這位女子應是沙壹的角色。不過，南詔國王豐佑將妹妹越英嫁給贊陀嘸哆，結果是公主佔了這位女子應有的位置，與神僧聯姻。所以，「沙壹—龍」/「王室女子—僧人」這樣兩個模式是有所轉換的，前者代表土著原有的傳說模式，後者則是佛教文化架構於其上延伸出來的另一種模式，轉換的關鍵是僧人透過修行取得降服龍的能力。無論對象是龍或是神僧，女子所代表的是人的世系根源，透過婚姻而使「王室的貴族血脈」與「佛教教法的法脈」連結在一起。

四、佛教經文中的「神母」信仰

1953年，大理北方劍川縣甸南丁卯村的一座「衛國聖母與梵僧觀音」石雕，引起學者相當熱烈的討論。這座石雕原是村中本主廟的主神，其神祇也反映出與上述傳說結構相同的意義。這座石雕是明成化六年（1470）段氏施主所造，在座中刻着以下文字：「大聖威靜〔靖〕邊塵衛國聖母位」及「南無建國梵僧觀世音菩薩」，民間則稱為「觀音老爹」與「觀音老母」（圖二）。⁵⁴ 這位聖母據說是南詔時期的遼賧詔的夫人，在民間收集來的隨祭的「誥文」中寫着：

志心皈命理，昔降生於偽國，應懿詔死，威靈著於邊城，謚號聖母，棚樓盡忠孝之全，義範冷冰霜之潔，忠貫日月，德秉乾坤，一川永賴於鴻恩，萬姓同叨於惠澤，職掌風雲雷部，輔扶旱澇權衡，有求必應，有感皆通，大悲大願，大聖大慈，大聖本主威靖邊塵〔城〕衛國聖母。⁵⁵

54 見楊政業，〈「衛國聖母與梵僧觀音」石雕造像辯〉，《大理文化》，1993年，第4期，頁56-58；李東紅，〈大理地區男性觀音造像的演變〉，《思想戰線》，1992年，第6期，頁60。

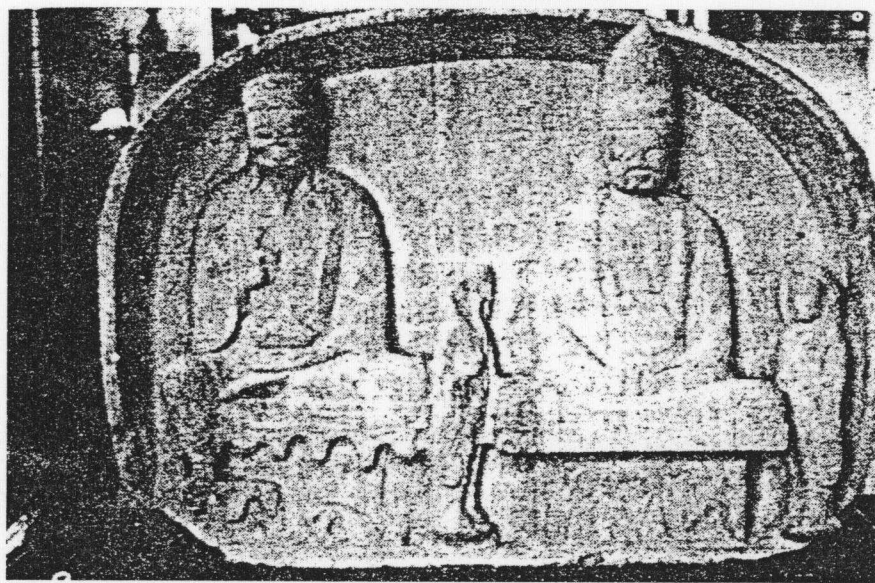
55 見楊政業，〈「衛國聖母與梵僧觀音」石雕造像辯〉，《大理文化》，1993年，第4期，頁58。

其中「昔降生於僞國」意即其降生於南詔國，而「棚樓盡忠孝之全，義範冷冰霜之潔」這兩句話，很明顯是指遼賧詔夫人爲了抗拒南詔統一而自殺之事。⁵⁶ 如果此聖母是遼賧詔夫人，似乎無法解釋何以在另一旁會是建國梵僧觀世音菩薩。但若將此配對關係納入沙壹傳說的基本架構來觀察，則可作出較爲合理的解釋：這一衛國聖母與梵僧的造像，正是沙壹傳說「佛教化」的眾多版本之一，或者說它更像是贊陀嘯哆與公主的版本，如此看來，這旁邊的梵僧無疑便扮演了原來「黃龍」的角色，所以這一造像實是「佛教化」神話結構的再現。⁵⁷

1. 白姐與彌勒佛

從后妃到聖母並不是一個直接形成的過程，需有佛教經文與儀式的介

圖二、衛國聖母與梵僧



資料來源：楊政業，〈「衛國聖母與梵僧觀音」石雕造像辯〉，《大理文化》，1993年，第4期。

56 南詔國有一個相當有名的傳說「火燒松明樓」：當時南詔國王皮邏閣（？—751）爲統一洱海地區不同的部落，將各親族燒死於松明樓上；但他卻想要娶當時被燒死的遼賧詔主之妻——遼賧夫人，後來遼賧夫人爲顧忠孝兩全而自殺。這是雲南地區流傳相當廣的一個傳說，而雲南地區至今仍舉行的火把節，便與這個傳說有關。見張道宗，《紀古滇說原集》，頁355、356；胡蔚本《南詔野史》（上），〈南詔大蒙國〉，〈皮邏閣〉，頁11。《南詔野史》記爲「皮邏閣」，在許多其它版本如《紀古滇說原集》、《樊古通紀》等大多記爲「皮羅閣」。

57 在明朝，劍川有廟供着白姐聖妃與龍王，這裡的龍王與梵僧的位置，在結構上是同一個性質。見李文海，〈修白姐聖妃龍王合廟碑記〉，載趙聯元輯，《麗郡文徵》（叢書集成續編151冊，上海：上海書店出版社，1994），卷5，〈明劍川文〉，頁3。

入。正是經由佛教經文與儀式的整合，才使得這些不同時期的后妃，形成了一組具有宗教意義的「女性集團」。

首先談白姐。前面已介紹了段思平的母親白姐阿妹的傳說，不過我們在其他文獻中，找到了另外一個白妃：閣羅鳳（在位期間：752—779）之妃白氏。傳說在天寶年間唐朝與南詔的戰爭中，她與閣羅鳳的弟弟閣陂和尚「行妖術，展帕拍手而笑」敗唐兵二十萬。⁵⁸ 這位白妃是誰，歷史文獻着墨不多。⁵⁹ 1956年洱海附近鳳儀北湯天董氏家祠出土了數千卷大理國寫經，其中殘經《大黑天神道場儀》，便有關於白姐聖妃的記載。⁶⁰ 至目前為止，沒有進一步的材料可以推證這份大理國寫經中的「白姐聖妃誥」文中的白姐是否就是閣羅鳳的妃子，或是段思平的母親。而大理地區民間將這位「白姐」的身份，與數位南詔大理國的女性聯繫在一起：這位「白姐」是南詔前期被焚於松明樓的遼賧詔主夫人慈善，因遼賧詔主夫人有另一個名字「柏潔夫人」，「柏潔」與「白姐」讀音相同，指涉的應為同一個對象；⁶¹ 同時，這位「白姐」又是段思平的母親「白姐阿妹」，現今大理喜洲的一座九壇神

58 在胡蔚本《南詔野史》記載天寶十三年（754），「鳳弟閣陂和尚及鳳妃白氏行妖術，展帕拍手而笑，韓陀僧用鉢法，以故唐兵再敗。」，見胡蔚本《南詔野史》（上），〈南詔大蒙國〉，〈閣邏鳳〉，頁14、15。

59 在尤中校注的《樊古通紀淺述校注》中則記載：「主（閣羅鳳）之妃乃楊鋒樂之孫女仙桂娘，父楊義鎮被圍城中，糧絕，掘鼠而食。妃領兵援父以解圍，后妃為神，號成堡聖母。」見頁44。尤中校注時認為這裡的「仙桂娘」便是《南詔野史》的「白妃」。不過這裡似乎有更複雜的關係：因為閣羅鳳的妃子「白妃」很可能被誤認為是「白姐阿妹」——即段思平的母親，而段思平的妻子楊桂仙娘則生下段思英。這裡的楊仙桂娘與段思英的母親楊桂仙娘是否為同一個人？若為同一個人，則很可能出現民間文獻將閣羅鳳的妃子「白妃」與段思平的母親「白姐阿妹」混在一起的情形，同時又將楊桂仙娘與楊仙桂娘視為同一個人；但另一種情形也可能發生，即閣羅鳳有許多妃子，包括了白妃與楊仙桂娘，而白妃與白姐阿妹為兩個不同的人，原因是她們有不同的神名：白妃被封為「白姐聖妃」，楊仙桂娘為「成堡聖母」，楊桂仙娘為「榆城宣惠國母」，獨白姐阿妹不詳。

60 全文詳見侯沖整理，《大黑天神道場儀》，載方廣錫主編，《藏外佛教文獻》（第6輯）（北京：宗教文化出版社，1998），頁372-381。侯沖，〈大黑天神與白姐聖妃新資料研究〉，《大理文化》，1994年，第2期，頁54-57。侯沖，〈劍川石鐘山石窟及其造像特色〉，載林超民主編，《民族學通報》（第1輯）（昆明：雲南大學出版社，2001），頁249-266。

61 侯沖，〈大黑天神與白姐聖妃新資料研究〉，《大理文化》，1994年，第2期，頁54-57。

廟中，便供奉着一位名為「鄧賤白姐聖妃神武阿利帝母」的女神⁶²，神武皇帝是段思平，其母即是「白姐阿妹」，也被稱為「阿利帝」。這裡，三個女性——白姐阿妹、白姐聖妃、遼賤詔夫人，都被包含在一個女神「阿利帝母」的封號之中了。

「白姐」是一個象徵性的代表，她是佛教「彌勒佛」的化身。在雲南留下的大理國寫經《大黑天神道場儀》中，有一段名為「贊揚白姐聖妃」，其文字如下：⁶³

獻明珠，感佛果，乃娑伽海女之真仙；助猛聖，正龍華，實彌勒化后妃之神母。華嚴大吉祥白姐，鳳凰威儀（原為梵文，mahāśrīye），冰霜貞潔；陰陽二氣，天地一如。頭戴三龍，身垂二臂。龍分中輔弼，界統欲色天。左手安自心，指迷心覺明心之理；右手摩童頂，開肉光空頂之門。時登雲闕，蟾宮統嫦娥，證五通之果；際會鰲海，藏騰濤浪，作三會之尊。微德昭昭，毫光遍天上天下；威儀齊齊，寶蓋罩龍髻龍冠。侍從神童，參隨彩女。資□類，咸生內院；了色空，悉會中園。

赫赫迦羅大聖妃	懿名白姐吉祥微
龍華會上無為位	秘密壇中有色威
曾獻明珠銘佛念	已登道果助神機
參隨窈窕諸天女	雲集光臨繞聖圍

經文中指出，白姐聖妃實乃彌勒化身為后妃的神母。這裡「神母」有可能是當地密教特有的用詞，與密教「佛母」概念雷同，而此神母是彌勒菩薩的化身。同時，此白姐聖妃也是「迦羅大聖」的妃子。在另一份大理國寫經《廣施無遮道場儀》記載着：「伏以仰啓十方神，八海大龍諸小龍，世主梵王天帝釋，修羅八部人非人。摩訶迦羅大黑天，白姐聖妃訶梨帝」。⁶⁴ 同樣強調了「白姐聖妃訶梨帝」與「大黑天神」的關係。

62 李一夫，〈白族的本主及其神話傳說〉，載李家瑞、周泳先、楊毓才、李一夫等編著《大理白族自治州歷史文物調查資料》（昆明：雲南人民出版社，1958），頁69。

63 見侯冲整理，《大黑天神道場儀》，載方廣錫主編，《藏外佛教文獻》（第6輯），頁378。

64 侯冲整理，《廣施無遮道場儀》，載方廣錫主編，《藏外佛教文獻》（第6輯），頁366。

2. 白姐與龍女、訶梨帝母

上面經文中提到了白姐聖妃「獻明珠」的情節，與佛教經典常提到的龍華佛會中「龍女」獻明珠的故事相似。⁶⁵「龍女」也出現在大理國寫經《護國司南抄》中，其中「如《法華經》爲龍女故」條下引了《法華經》的內容：

文殊言：有袈竭羅龍王女，年始八歲，智惠利根，能至菩提。
智積菩薩言：我見釋迦如來於無量劫難行苦行，積功累德，求菩薩道，未兼止息，觀三千大千世界乃至無有如芥子許，非是菩薩捨身命處爲眾生處，然後乃得成菩提道。不信此女於須臾頃便成正覺。時舍利弗語龍女言：女謂不久得成無上道，是事難信。所以者何？女身垢穢，非是法器，云何能得無上菩提……女身有五障：一者不得作梵天王，二者帝釋，三者魔王，四者轉輪聖王，五者佛身。云何女身速得成佛？爾時龍女有一寶珠，價直三千大千世界，持以上佛，佛即受之。龍女謂智積菩薩尊者舍利弗言：我獻寶珠，世尊納受，是事疾不？答言：甚疾。女言：以汝神力觀我成佛，復速於此。當時會眾皆見龍女……坐寶蓮花，成等正覺，三十二相，八十種好，普爲十方一切眾身演說妙法。⁶⁶

內容記載龍女有一顆價值「三千大千世界」的寶珠，用之供佛，後得以即速成佛的故事。這是南詔末期大理地區便存在的「女身不需轉男身便可成佛」的佛經記載。在大理國寫經的記載中，這位龍女的形象是「頭戴三龍，身垂二臂，……左手安自心，指迷心覺明心之理，右手摩童頂，開肉光空頂之門」⁶⁷，正與大理國「張勝溫畫卷」第123幅中頭頂三龍的「大聖福德龍女」

65 侯冲引《妙法蓮華經·提婆達多品》以及《千眼千臂觀世音菩薩陀羅尼神呪經》等佛教經籍視這裡的「白姐」是經文中所謂的「龍女獻明珠」。同時，他指出「張勝溫畫卷」第39開的龍女，其形象與這裡「誥文」中的白姐的形象是相似的。「南詔圖卷·文字卷」也有「敘宗祧之昭穆，啓龍女之軌儀」，從這些經文可知當時是尊崇龍女的。參見侯冲，〈大黑天神與白姐聖妃新資料研究〉，《大理文化》，1994年，第2期，頁55。

66 侯冲整理，《護國司南抄》，載方廣鋁主編，《藏外佛教文獻》（第7輯）（北京：宗教文化出版社，2000），頁108、109。

67 侯冲整理，《大黑天神道場儀》，載方廣鋁主編，《藏外佛教文獻》（第6輯），頁378。

形象一致，而旁邊第124幅便是「大聖大黑天神」。在唐朝神愷所譯的《大黑天神法》經文中，此福德龍女是大黑天的眷屬，「七母女天者是摩訶迦羅天眷屬，可居東北方，最秘最秘」，與上述「張勝溫畫卷」中的福德龍女七女圖相符（見圖三）。⁶⁸

不同的經文都有龍女與白姐聖妃「獻明珠」以及與大黑天神配對的內容，似乎說明了龍女與白姐是同一組女神。在密教佛母修持的科儀經文《如來頂髻尊勝佛母現證儀》⁶⁹中，「大黑天神」往往也稱為「吉祥金剛」，他的后妃稱為「婆伽梵母」或是「吉祥天母」，此「婆伽梵母」有可能是「白姐聖母」的來源。這一經源的內容使我們可以進一步推測王室女子，尤其是國王的母后，她們所修的密教法門與龍女／「佛母」儀軌有關。⁷⁰直到現在，劍川阿叱力⁷¹所使用的科儀經典《佛說消災延壽藥師灌頂章句儀》中，仍有「伏願婆伽聖母垂慈，藥師教主興悲」的句子。⁷²綜上所述，白姐除了是彌勒化身的神母以外，也是龍女的化身，與大黑天神成為一組配對關係。

白姐也與佛教有名的「訶梨帝母」（Hariti，也就是前面所提的「阿梨帝母」）相連結。訶梨帝母，原是印度女神，佛經中記載她為養活自己的五百個鬼子而專殺人間童子童女為生，被稱為「鬼子母」，又被稱為「訶梨帝

68 神愷譯，《大黑天神法》，載大藏經刊行會編，《大正新脩大藏經》（臺北：新文豐出版社，1983），第21冊，No. 1287，T21: p0356c。

69 發思巴述，持呪沙門莎南屹羅譯，《如來頂髻尊勝佛母現證儀》（臺北：故宮博物院，1984）。

70 南詔大理國的密教信仰中側重於「佛頂尊勝信仰」，也就是崇奉佛頂尊以及尊勝佛母。參考謝道辛，〈大理地區佛教密宗梵文碑刻與白族的佛頂尊勝信仰〉，《2002年南詔大理歷史文化國際學術討論會論文集》（大理：大理州文化局、南詔史研究會，2002），頁367-373。

71 大理國曾經流傳一種佛教在家僧制，僧人被稱為「阿叱力僧」，往往由統治貴族擔任要職。參考張錫錄，《大理白族佛教密宗》（昆明：雲南民族出版社，1999）；李東紅，《白族佛教密宗阿叱力教派研究》。

72 沙門若愚述，侯冲整理，《佛說消災延壽藥師灌頂章句儀》（大理國寫經，出自鳳儀北湯天董氏家祠），載方廣錫主編，《藏外佛教文獻》（第7輯），頁197。侯冲指出，此科儀為「宋代以後中國僧人著述」，而且是明代以後的阿叱力常用的科儀。筆者發現，在「張勝溫畫卷」中便採用東晉帛尸梨蜜多羅所譯《佛說灌頂經》一經文中的「藥師十二大願」作為繪圖的內容，上述大理寫經《佛說消災延壽藥師灌頂章句儀》也採用《灌頂經》內容為其主要架構，所以《灌頂經》很有可能在大理國時期便已在大理地區流傳。

圖三、大聖福德龍女與大聖大黑天神



「張勝溫畫卷」中的大聖福德龍女與大聖大黑天神為配對，且其形象與《大黑天神道場儀》的白姐相同。資料來源：李昆聲主編，《南詔大理國雕刻繪畫藝術》，頁234-235。

藥叉女」，後來她為釋迦佛所教化馴服，成為佛教護法神之一。⁷³ 她的形象也與女性哺育嬰兒、主掌「生育」有相當密切的關係。現今喜洲神祠仍供奉的「鄧賧白姐聖妃神武阿利帝母」，與大理國寫經《廣施無遮道場儀》中的「白姐聖妃訶梨帝」，名字中皆同有「訶梨帝」，前面所述的段思平母，名為「阿利帝」，此便為一證。另外，在大理國「張勝溫畫卷」第114幅便為一「訶梨帝母眾」圖，圖中繪有數女撫育嬰兒的場面（見圖四）。

如果我們仔細思考上述經文所提及的彌勒菩薩與龍女以及龍女與后妃的神母（佛母）的關係，那麼我們便可以發現，「南詔圖卷」中兩位重要的供養人潯彌腳和夢諱受到梵僧的授記，與龍女和彌勒菩薩的故事結構相呼應；二婦人受到梵僧的聖記，與龍女獻寶珠即時成佛有異曲同工之妙。而前面「南詔圖卷」文字部份所提到梵僧對此二人「敘宗桃之昭穆，啓龍女之軌儀」，可以得知龍女與二婦人之間有確切的儀式上的關連性，也就是有意義的世系群體和社會秩序與后妃修持特有的宗教儀式和教法有關。不論是國王或是統治貴族的世系，都是源自后妃在受過特定的儀軌後，進而使之成為有意義的社會群體。

后妃公主繼承沙壹成為此有意義的社會群體的女性始祖，而梵僧則繼承黃龍成為其男性始祖。但是，也有一些過渡的配對模式在民間持續地流行。比如，劍川出土的一份明朝廟碑〈修白姐聖妃龍王合廟碑記〉，一方面明白地指出「聖（指白姐聖妃）實彌勒化現之神……首上三龍，表示住持三界，左手撫心，欲斷眾生無明之毒，以契真覺之心；右手擬頂門授記，記其無常偈，待其當來度生即證成佛也。十指交叉，欲斷眾生十惡五欲心」⁷⁴，可以看出白姐聖妃便是龍女的化身；但是，另一方面，從碑文的名稱「修白姐聖妃龍王合廟碑記」可以得知，她身邊的配神是龍王。此龍王與前述大黑天神／梵僧是同一個配對的性質，也可視為梵僧／王權的力量，不過在這裡還沒被「降服」。所以，我們可以判斷，劍川此碑記，相對來說，仍是一個較富有土著色彩的信仰與傳說的組合。

女性的角色，分別有沙壹、潯彌腳、夢諱、白妃、白姐阿妹、遼賧詔夫人、柏潔夫人、師摩矣等等，她們同時也被化約為彌勒化身的龍女，也

73 《佛說鬼子母經》，大藏經刊行會編，《大正新脩大藏經》，No. 1262，T21: p0290c-0291c。（大唐）天竺三藏菩提流志譯，《不空罽索神變真言經》，《大正新脩大藏經》，No. 1092，T20: p0259a。

74 李文海，〈修白姐聖妃龍王合廟碑記〉，載趙聯元輯，《麗郡文徵》，卷5，〈明劍川文〉，頁3。

圖四、「訶梨帝母眾」圖



「張勝溫畫卷」中的「訶梨帝母眾」是與生育有關的女神。資料來源：李昆聲主編，《南詔大理國雕刻繪畫藝術》，頁230。

是訶梨帝母，被簡稱為「神母」或是「聖母」。男性的角色，則有黃龍、細奴邏、邏盛、閻羅鳳等，他們以國王的身分出現，但在某種程度上，也與佛教的大黑天神及觀音化身的梵僧有關。⁷⁵ 公主在名家始祖中扮演重要的角色，除了代表王室以外，更重要的是，她可以與梵僧聯姻，生下有宗教身份の後裔。相對於公主，南詔時期許多后妃建立自己的寺院作為自己修行的道場，如豐佑的母親出家，法名惠海，傳說她用銀五千鑄佛一堂。世隆的母親，民間記載她是「具三十二相，八十種好，名曰師母賢」。「三十二相」、「八十種好」是佛教經文用來形容釋迦牟尼佛極其尊貴又完美無瑕的神性展現在人世間具體體貌上的完美表現，屬於極其崇敬的宗教形容，將一位后妃作這樣的描述，可以想見民間視此后妃如同佛菩薩。她曾建羅次寺，而這間佛寺在十六世紀時仍被視為很靈異的寺廟。⁷⁶

這些傳說中的女性，許多被供奉在佛寺中成為「聖母」，諸如「衛國聖母」或「天應景星懿慈聖母」、「榆城宣惠國母」等等；她們雖擁有不同的封號，但「白姐」的名稱也可以被同時用於遼賧詔夫人、慈善夫人、白姐阿妹等人身上。這些女性集團是長期潛藏在地方文化模式中一組重要的象徵性符號，表現了地方傳統對於生育、聯姻以及集體身份來源的一種實踐與認同。其確實之身份實無法在史料的層面進行考察，但結合此一傳說與佛教經文介入的情形可知，她們是國王的母親，也是大黑天之后妃。至於公主作為始祖的角色，是將其併入國母的女神系列抑或名家大姓的儀式系統之中，則需要更多的材料才可作進一步的分析。

五、傳說結構的分析

不同的文類以及傳說文本似乎對貴族女性的描述都透露出一組結構性的想法，究竟此結構性的想法與現實歷史有什麼關係，在本文很難提出實證性的解釋。有學者曾經對南詔統一六詔以前各部落之間的聯姻關係進行研究，認為貴族女性在部落社會中扮演着重要的角色，她們像是珍貴的禮物，可以

75 據古正美的研究，大理國國王具有觀音佛王的神性。見古正美，〈南詔、大理的佛教建國信仰〉，《從天王傳統到佛王傳統：中國中世佛教治國意識形態研究》，頁426-456。侯沖，〈南詔觀音佛王信仰的確立及其影響〉，載趙懷仁主編，《大理民族文化研究論叢》（第1輯）（昆明：雲南民族出版社，2004），頁149-195。

76 胡蔚本《南詔野史》（上），〈南詔大蒙國〉，〈豐佑〉，頁23。

協調各部落間的緊張關係，同時維持各部落間的平衡關係。⁷⁷ 直到南詔大理國，這些貴族集團仍然維持着某種程度穩定的聯姻關係，明清時期的墓誌銘往往以「姻親延蔓，遍於境內」來表達他們社會內在的長期以來的我族認同。這些歷史現象，除了說明貴族女性通過部落間的聯姻關係而起了擴大王權與穩固統治貴族的作用以外，她們身份的宗教性也是不可忽略的。

沙壹並沒有變成一個女神，沒有成為洱海地區民眾膜拜的對象，但是她卻變成一個重要且不可從各式歷史文本中被抹去或是遺忘的一個角色。沙壹使得南詔王室蒙舍詔有一個神聖的來源。在文本中，她的力量，透過師摩奚使得世隆成為一個聖王，也成為龍的化身⁷⁸；段思平的母親「白姐阿妹」，也是透過沙壹模式，與龍生下了段思平。同樣的，段思英的母親「泛而為神」，使他成為大理國王。沙壹、女人與佛教經文中的女神三者的連結，代表了父系世系為主軸的王權繼承制度中，一組橫向連結的姻親力量。我們發現，一位王位繼承者若得到政治上的權威，往往與母方的傳說有關，父親與嫡系兒子反而不是強調的重點。而母親所以能夠給兒子一個神性的開始，與龍的神祕性有關。父親與龍二者在結構上並沒有相互排斥，因為，兒子從父親處繼承世俗的地位，從黃龍處則是「透過」母親獲得神聖的保證。總之，沙壹是洱海地區女性傳說的母型，她與佛教經典中的龍女、彌勒、訶梨帝母等形象結合在一起，進而使得她的俗世代理者——后妃——得以從女性始祖的角色轉化成為女神。

公主的傳說，是依附在沙壹傳說的模式而延伸出來的「佛教化」版本。傳說結構中的公主，既是國王的女兒，也是梵僧的妻子。在結構上，「她」是洱海地區統治貴族名家大姓的「共同母親」；而國王則是名家大姓的「舅」。這一傳說的結構是很有社會意義的。比如，早在公元八世紀以前，白國的部落酋長張樂進求，將女兒嫁給南詔國王細奴邏；直到五百餘年後，十三世紀的一份張氏墓碑仍舊自稱為「國舅」；可見「國舅」的名稱仍具有標示性的意義，即便蒙氏王朝早已消失。⁷⁹ 在這裡，國舅代表着部落透過女性與王權連結所產生的關係，同時是有歷史感的世系標示：因為他們的女兒

77 白鳥芳郎，〈南詔問題研究の遍歴〉、〈東南アジアにおける文化複合の性格と民族国家形成の一類型〉，《華南文化史研究》，頁165-181、203-222。張錫祿，〈南詔大理國婚俗簡論〉，《南詔與白族文化》（北京：華夏出版社，1992），頁100-115。

78 尤中校注，《樊古通紀淺述校注》，頁63、79。

79 胡蔚本《南詔野史》（上），〈建寧國〉，頁7記載：「張氏……傳三十三世至張樂進求，一見蒙奇王有異相，遂妻以女，讓位與奇王，王姓蒙，名細奴邏。」而在一份

曾經嫁給南詔國王，張氏在南詔大理國的地位是象徵國舅的世系。同樣地，南詔國王也通過將女兒嫁給梵僧而成爲許多統治貴族名家大姓的國舅（見圖五）。這裡「國舅」的意義，似乎與王權的傳遞有關：白國將合法王權透過公主傳給南詔的細奴邏，南詔將合法王權透過公主傳給統治貴族：名家大姓。對於南詔大理國的統治貴族而言，他們從母親那邊獲得王權並取得合理的統治身份，而從父系世系梵僧處則獲得宗教上的身份。公主的身份是雙重的，她既象徵着王權的政治勢力，又以一中介者的身份，將梵僧的宗教性身份傳給他們的後裔，即大理國的統治階層——名家大姓。在圖五，我們可以更爲清楚地看到整組傳說結構的系譜關係。圖五表示了以下幾個重點：

（一）、國王政治身份的合法性，透過母親與黃龍的擬聯姻關係所產生的神祕宗教性而取得，因此，國王成爲此神祕宗教身份的承載者。（二）、名家貴族政治身份的合法性，則是透過公主從國王處繼承而來的。（三）、后妃與黃龍傳說的興起，往往與國王身份的合法性發生危機有關，尤其是南詔末期與大理國初期；而此一傳說有助於穩固國王身份。相對的，公主傳說的興起，則與王權的擴大並企圖建立穩固的聯姻集團有關。（四）、在傳說的內容中，其實有許多梵僧降服黃龍的例子。直接反映在民間信仰上的，便是梵僧與衛國聖母的配對神像。因此，在這個系譜關係中還隱藏着關係逆轉的可能性：也就是黃龍往往是被僧人所馴服的對象。所以，圖中說明了「梵僧與后妃」此一配對關係的可能性也是存在的。最後，也是最重要的，是此一逆轉力量正好將整個系譜關係往內捲入一個充滿了被佛教所馴服的氣氛之中。

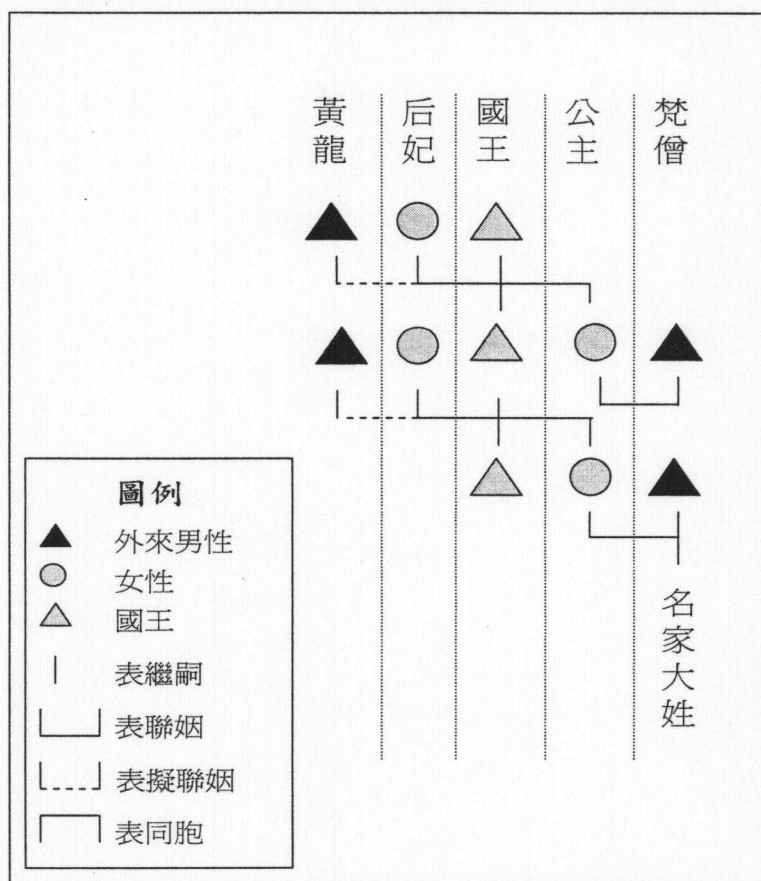
六、綜論

本文最主要的關懷是從地方傳統來理解洱海地區女性祖先的文化意義。從最早的沙壹傳說，到後來的地方野史與墓誌銘資料，洱海地區社會對其社群「來源」的認知呈現出結構性的模式，其社群的來源便表現在其女性祖先與黃龍／梵僧的配對關係上。

從傳說中的女性角色到佛教經文的相關內容來判斷，筆者認爲女性始祖／女性祖先是王室貴族世系來源的重要一環，其有關人群起源的故事來自於一個女子而不是建立國家的英雄祖先。此傳說中的后妃公主並沒有成爲

約十三世紀初的碑銘〈張長老墓碑〉中，有「蒙國舅張樂進寧」字句，參見國家民委民族問題五種叢書雲南省編輯組編，《白族社會歷史調查》（四），頁112。

圖五、洱海地區祖先傳說結構的系譜關係



國王與貴族的女性祖先，反而因為佛教王權的緣故，得到佛教經典正統的支持，轉化為女性神祇，此即本文要強調的一點。這種情形雖類似於唐朝的武則天動用佛教經文的內容來支持其統治身份的合法性，但是，南詔大理國使用佛教經典的目的，似乎不是為了創造女性在正統王權中的宗教地位，而在於確定女性在社會上既定身份的意義，也就是生育本身具有的宗教性，以及她們在人群關係再生產時所具有的聯結性。前者意味着從無到有的一種創造，後者則是土著社會與佛教文化二者之間的相互吸收與交融。在均勢的部落社會／貴族社會中，貴族女性所象徵的是代表着王權基礎的均勢關係，而相對地，來自姻親的親屬關係則是社群結盟與王權運作的重要機制。⁸⁰ 於是，女性的角色，尤其是母親的來源，便成為均勢王權爭奪過程中愈要加以強化的來源。從大理地區出土的佛教寫經中，我們看到，南詔大理國以國家

80 桑格仁 (Steven Sangren) 在討論中國女神時，便提出女神在中國社會裡象徵着聯結 (alliance)、中介 (mediation) 與涵括性 (inclusivity) 的社會意義，見 Steven Sangren, "Female Gender in Chinese Religious Symbols: Kuan Yin, Ma Tsu, and the 'Eternal Mother'," *Sign* 9 (1983): 4-25.

性的儀典向社會揭示有關后妃與貴族女性的重要性，要不然，我們便無法解釋何以文獻記載着如此豐富、神奇的后妃故事，也無法解釋何以她們會成為被奉祀的對象，供奉在聖母寺之中。

當然，這篇文章的目的是希望以西南地區女神研究的個案，提出有關中國南方女神研究在歷史上其中一個可能的基礎——這是從部落社群到王權社會的歷史過程中，王權透過佛教正統儀式與經文，在既有的文化模式中建立轉換性的信仰模式所造成的。文章最前面曾經提出區域性的特色來強調這種女神信仰在印度與大陸東南亞地區可能有的共同性，這方面的討論仍需要更多區域性的個案研究予以對照和比較，才可能有更深入的說明，尤其是中國南方女神與女性地位在區域社會史中的角色，是值得進行比較研究的。再者，限於篇幅，女性傳說本身如何適應社會結構的改變，諸如明朝王權對地方控制所造成的影響等等問題，也是未來進一步思索的方向。可以確定的是，女神信仰與文化，像是一組充滿語彙的表徵系統，從另一個角度向我們說明了民間社會長期以來有其個別的、自主的文化調節機制，作為回應與承載父系政權與意識型態的方式。

（責任編輯：唐曉濤）

Female Ancestors or Goddesses: Legends and Cults of Noblewomen in the Erhai Region, Yunnan

Jui-chih LIEN

Department of Humanities and Social Sciences
National Chiao Tung University

Abstract

The focus of this article is the representation of noblewomen as goddesses in the Erhai Lake region during the Nanzhao and Dali kingdoms (CE 752–1254). Both kingdoms used Buddhist legend and ritual to elevate female characters from local legend into goddesses. Noblewomen played a key role in the formation of the local aristocratic society, for it was marriage alliances involving noblewomen that initially linked different social groups together. Many local legends tell of the marriage of queens to the Yellow Dragon, thereby transferring the mysterious power of the Yellow Dragon to the kingdom. Legends of marriages between princesses and Buddhist monks similarly transfer the ritual power of Buddhism to aristocratic groups. The genealogical connections thus created through noblewomen had several consequences. First, through their marriage to outsiders, noblewomen extended the power of the ruling group. Second, noblewomen played a dual role as the basis for alliances between different social groups and as the reproducers of social relations. They could thus be seen as the female ancestresses of the aristocratic formations. Third, the sutras and rituals provided by the Buddhist texts of the Dali kingdom confirmed the recognition of such female ancestors as goddesses. Third, noblewomen legitimized and yet circumscribed the religious powers

Jui-chih LIEN, Department of Humanities and Social Sciences, National Chiao Tung University, 1001 Ta Hsueh Road, Hsinchu, Taiwan 300, R.O.C. E-mail: sophielien@faculty.nctu.edu.tw.

of the patrilineages. Fourth, female ancestors played an important role both for the expansion of royal power through the extension backwards of patrilineal ties, and for the maintenance of social order once royal authority had been stabilized.

Keywords: Nanzhao and Dali kingdoms, female ancestors, goddesses, marriage alliance, Buddhist ritual legitimization