

## 國王與村神： 雲南大理地區佛教神祠的歷史考察\*

連瑞枝

國立交通大學人社系副教授

**摘要：**雲南大理地區的村廟供奉着古老王國的人物與佛教神祇，如國王、后妃與英雄，觀音與大黑天神等等。這些神祇往往與南詔大理國(752-1254)以密教儀式和教法封賜地方神靈，有系統地推展佛教王權的這一段歷史有關。南詔大理國的封神策略是將地域性的神靈納入一套兼容土著神靈於佛教守護神之中，創造一套兼容土著神靈與佛教諸神的神祠系統，明朝統治以後，這些神祇信仰仍受到村民的崇拜。乃至於今日，大理民間還流傳着具有佛教色彩的國王神與儀式活動。

本文以雲南大理地區，尤其是喜洲一帶神祠的歷史演變作為討論的主軸。文中從段氏國王母親的故事開始，以供奉着段氏國王祖先的五百神王廟作終結，來談大理平原的王室與貴族世系如何有系統地被編織在融合了土著神靈與佛教神祇的神譜系統之中。在這過程中，儀式專家以密教儀式與教法馴服神靈，並以此建立地域性的社會秩序。文中使用的檔案包括寺廟碑刻、

---

\* 本論文為國科會補助獎助計畫「編戶齊民、儒學與村廟：滇西世族的文化認同與歷史實踐」(96-2411-H-009-002)以及由科大衛與何翠萍主持之蔣經國基金會研究計畫「The Conversion of Chieftain-territorial Gods, Chieftain Lineages and the Retention of Indigenous Identity in Border Areas」所共同支助的部分研究成果。

## 18 連瑞枝

民間傳說與志書等，試圖從神祠的空間性與神祇在佛教經文中所呈現的對應關係，來說明土地神靈如何經歷佛教正統化，進而轉成村神的歷史，以及這些神祠在大理社會所象徵的意義。

關鍵詞：佛教傳說，神祇系譜，神祠與村神，訶梨帝與五百神王。



## 前言

許烺光(1909-1999)在《祖蔭下》一書中，視大理喜洲為典型的漢人鄉村社會，討論宗族與親屬關係對中國人格與社會流動的影響。從今日的眼光看來，大理並不是典型的漢人社會，而是西南少數民族漢化程度最高、人口最多的「白族」聚居區。當時，許烺光並沒有特別注意到大理居民「非漢」的特質，但他在書中提到一些真實的感受，他說：「一個典型的喜洲鎮宗族是一個外表統一龐大，內部結構鬆散的綜合體。人們所做的一切是為了增加宗族的外表的浮飾，而同時人們卻漠視了宗族內部的一致。」這段話是值得玩味的。他也以此喜洲的研究反省費孝通在雲南其它地方所作的調查，以及中國東南地區所建立起來的宗族理論。<sup>1</sup> 宗族，看來是中國社會的基本架構，但它卻不必然適用於所有的地方社會。相對地，約於同時的 C.P. Fitzgerald 著有《五華樓》一書，他將大理人視為「民家」，強調他們與漢人不同的地方風俗與傳說。他從大理特有的地方感與歷史感來談大理社會。<sup>2</sup> 然而，大理地區的民家，究竟是漢人還是少數民族，端視學者們站在誰的立場來定義其所研究的社會。

民間特有的信仰、地方傳說以及風俗習慣等，往往是一種重要的訊息，提供我們從社會特有的歷史經驗來描述地方社會。近年來，民族學家與人類學家紛紛重返喜洲進行朝聖儀式的研究，並從

---

1. 許烺光(Francis L. K. Hsu)，《祖蔭下：中國鄉村的親屬、人格與社會流動》(Under the Ancestors' Shadow: Kinship, Personality, and Social Mobility in China)，王芃、徐隆德譯，頁 112。

2. C. P. Fitzgerald, *The Tower of Five Glories: A Study of the Min Chia of Ta Li, Yunnan*.

不同的理論來解釋朝聖儀式背後所象徵的地域概念與社會關係。<sup>3</sup> 本文試圖從民間傳說與信仰層面，重新討論大理社會內在歷史的經驗，並從中評估不同時期社會結群與信仰的關係，以及此社會主觀所認知的我群表達型式與外在環境的辯證關係。在文章中，我將指出，大理地區被封賜的神靈如何形成王權正統化與社會結群的表徵，而神祇階序地位的流動則呈現社群內在的範疇不斷被重新定義的過程。文章以大理地區趙州與喜洲二地具有國王神與祖先神的神祠與佛寺，來談神祇的形成、正統化乃至於往下流動的情形，並以此呈現社會結群、宗教與國家王權的關係。

## 一、研究脈絡

在進入本文主題之前，筆者先對二個研究脈絡進行初步的介紹與說明。第一是有關大理地區階層性與族群性的討論。第二是大理佛教儀式正統與地方神祇的關係。

第一、階層與族群性的討論。明朝中葉以後，大理社會面對了階層性及族群性二種社會分化的現象。前者表現在傳統貴族世家受儒學教育，參與科舉考試，在大理地區形成特定的文人集團與具有士人身分的階層社會。與此同時，大理社會的族群性則表現在愈來愈活絡的村神信仰與歷史傳說的書寫與傳播。明清以來的雲南史，較集中於從漢人軍屯移民的角度來談雲南人口結構與民族社會的改變。<sup>4</sup> 當我們以地方社會的視野來觀察大理社會在明朝統治下所面

3. 二本博士論文以本主信仰與跨村際繞三林朝聖活動進行研究主題。其中，繞三靈此儀式在農曆二月間舉行，此儀式源自於祈求生育與群婚的古老傳統，後來轉化成為為了接回嫁到巍山的白國三公主金姑回大理而組織的朝聖跨村際儀式；劉衍，〈在本主的庇蔭下〉；梁永佳，〈地域的等級：一個大理村鎮的儀式與文化〉。

4. James Lee, "Food Supply and Population Growth in Southwest China, 1250-1850," *Journal of Asian Studies* 41.4: 711-46. 方國瑜，〈明代在雲南的軍屯

臨的衝突時，首當其衝的問題便是大理段氏總管以及其世族大姓如何面對新朝的統治。<sup>5</sup>當時，段氏總管及其親信曾經進行強烈的抵抗，但不久便被敕平，也有部分世族大姓或引領明朝軍隊深入各部落，或捐糧馬，進而獲得明朝軍功。至明中葉以來，地方世族開始建宗祠、修族譜，參加科舉考試，逐漸成為中央官僚體系裡的一員。這些變化使得大理社會表現地相當漢化。許烺光當時所看到的大理社會是此段歷史經驗的後果。當這些貴族集團以各種不同的身分逐漸適應新朝，進而成為漢化程度很高的地方精英之時，我們如何重新思考這些仍保留在民間的古老神祠以及繞圍在這些神祇身上的傳說與信仰，這是我在這篇文章所要處理的主題。

第二、佛教儀式正統與地方神祇。許多古代國王、后妃、貴族與英雄人物在王權運作下，受到佛教經文與儀式正統的調節，被封賜為具有濃厚佛教色彩的守護神。中國東南沿海的神祇也曾經受到國家封賜：地方精英透過某種文化標準化理想的努力下，將地方神祇予以合法化。<sup>6</sup>在同樣面對標準化的過程中，西南地區的歷史提醒我們，唐朝以來密宗的儀式與咒術在馴服民間神靈往往發揮很大的力量。<sup>7</sup>印度佛教神祇與地方神靈相互融合的例子也很多，如早

---

制度與漢族移民》，《方國瑜文集》第3輯，頁145-332；陸韜，〈漢族移民與明代雲南民族社會的變遷〉，收於林超民主編，《民族學通報》第1輯，頁309-22。

5. 明軍進入雲南時，大理貴族或降明，帶領明軍征戰其它部落，或有頑強抵抗者，亦不少見。參見立石謙次，〈洪武朝雲南平定之戰研究〉，《新鳳集》，頁2-69。

6. James Watson, "Standardizing the Gods: The Promotion of T'ien Hou ('Empress of Heaven') along the South China Coast, 960-1960," *Popular Culture in Late Imperial China*, pp. 292-324; Valerie Hansen, *Changing Gods in Medieval China, 1127-1276*; Kenneth Dean, *Taoist Ritual and Popular Cults of Southeast China*.

7. Glen Dudbridge, "Tang Sources for the Study of Religious Culture: Problems

期關羽形象，是建立在九至十世紀印度毘沙門天王守護神信仰的基礎，成為中國寺院的伽藍神。<sup>8</sup> 萬志英(Richard von Glahn)在中國江南五通神的研究也說明，十三世紀時五通神與佛教華光菩薩的神性結合在一起，在佛寺受到民間的供奉。<sup>9</sup> 佛教神祇，尤其是觀音，也在唐宋時期成為全國普及的信仰。<sup>10</sup> 密教儀式與佛教經文傳統的完整性，使其成為一套相對強勢的文化系統，吸收民間神靈與地方神明，使佛教廣為民間社會所接受。

明清以來，帝國在儒家正統意識型態下，更積極地推動地方神祇的封神行為，但似乎無法回答一些具有佛教特質，甚至是具有反對儒家價值的神祇，諸如喝酒醉的濟公、抗婚的妙善、出家的目連等此類不為傳統倫理所接受的傳說與信仰，如何在民間社會被保留下來。<sup>11</sup> 這些性格不符儒家傳統價值的神祇，看來是對帝國提倡的儒家倫理正統價值的消極反抗，但這不也象徵了地方多重的傳統與潛藏社會價值的再現？中國民間仍供奉着許多富有地方色彩的神祇與神明信仰，提醒我們對中國民間信仰的研究更應著重在地方特有的歷史脈絡、節奏以及與佛教曾在儀式與經文正統上所扮演的角色。

---

and Procedures,” *Cabiers d’Extrême-Asie* 12:141-54; 嚴耀中，〈唐代江南的淫祠與佛教〉，《唐研究》，頁 51-62。

8. Valerie Hansen, “Gods on Walls: A Case of Indian Influence on Chinese Lay Religion?” *Religion and Society in T’ang and Sung China*, pp.75-113.
9. Richard von Glahn, “The Enchantment of Wealth: The God Wutong in the Social History of Jiangnan,” *Harvard Journal of Asiatic Studies* 51.2: 651-714.
10. Yü Chün-fang 于君方, *Kuan-yin 觀音: The Chinese Transformation of Avalokiteśvara*.
11. Meir Shahar, *Crazy Ji: Chinese Religion and Popular Literature*; Meir Shahar and Robert P. Weller, eds., *Unruly Gods: Divinity and Society in China*; Glen Dudbridge, *The Legend of Miao-shan*; Stephen Teiser, *The Ghost Festival in Medieval China*.

## 二、背景與定義

雲南大理地區的神祠供奉着地方特有的神祇，如古老的國王、英雄、后妃與將軍等。這些神祇與人物雖名不見經傳，但他們在區域社會中具有深刻的歷史意義。這些神祇與西南佛教王權建國的歷史有關：第一，南詔大理國(752-1254)統治範圍涵蓋了整個雲南地區，其政權勢力超過五百年。第二，佛教王權推動封賜地方神靈為佛教守護神，而國王世系也具有佛教神祇的神格。據古正美的研究指出，南詔大理國曾推展當時東南亞非常流行的南天密教觀音佛王信仰與金剛灌頂行法。其特色包括：一、梵僧與帝王都能與觀音同身；二、阿闍梨(在雲南又稱嵯耶、阿嵯耶、阿吒力，意指儀軌師)是金剛頂法的傳法人，能為弟子灌頂，並能在修法時，以相應的能力體驗召神並與神同體。<sup>12</sup> 南詔時期(752-902)，國王是以佛教「天王」的形象作為人世間的代表，具有守護佛教領土之大守護神的宗教身分。約於九世紀末至大理國時期(938-1254)，「國王即天王」的思想逐漸演變成國王即「佛王」；國王是現實世界的最高統帥，也具有最崇高的宗教身分。<sup>13</sup> 大理國國王段智興(在位期間1172-1199)以「易長觀世音菩薩」的名義，出現在一份古老的佛教圖卷〈大理國梵像卷〉之中。<sup>14</sup> 當我們從大理地區村神的神王神與祖先神的歷史中，可以看到許多源自於密教的古老特質。<sup>15</sup> 當地傳

12. 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型態研究》，頁 441-42。

13. 古正美，〈南詔、大理的佛教建國信仰〉，頁 426-56；侯冲，〈南詔觀音佛王信仰的確立及其影響〉，《大理民族文化研究論叢》第 1 輯，頁 149-95。

14. 〈張勝溫畫卷〉(即大理國梵像卷)，第 100 幅為易長觀世音菩薩，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〉。彩色印刷版本〈張勝溫畫卷〉，又見《南詔大理雕刻繪畫藝術》。

15. 藍吉富主編，《雲南理佛教論文集》；李東紅，〈白族佛教密宗阿吒力教派研究〉。



說及志書以「梵宮」遍佈形容大理神祠之多，又以「西竺天宮聖賢降生」來描述其歷史人物，便帶着相當濃厚的印度與佛教色彩。<sup>16</sup>

大理地區村廟統稱為本主廟。明中葉之前，這些廟宇廣泛地被稱之為神祠、神廟或堂廟，神祇的分類並沒有嚴格界線，或為山神、土地神或佛教守護神等等。依據文獻記載，最早的土地守護神被稱為元祖，類似最初的土地神靈（下文將陸續論及二個元祖的例子）。元朝以後，土主一詞便開始出現，泛指稱包括佛教守護神大黑天、戰死的英雄亡靈或古老的部落酋長等。此時，昆明大靈廟供奉的「大靈土主天神聖像」，其「土主天神」指的是大黑天神。<sup>17</sup>大理南方趙州山上一座明初所立的碑〈建峰亭記〉（1409），記載建峰山神為一鄉之土主。<sup>18</sup>直到清中葉，本主一詞才大量出現在各種文獻之中，儼然已具有村神的意思。<sup>19</sup>從元祖、土主到本主名詞的變化，表示神靈在不同的時期象徵的不同的地域範圍，神格的地位有所變化，神祇的內容也不斷地增加。釐清這些名詞在時間上的變化，有助於我們還原到歷史時空背景中對其神祇的性質以及社會脈絡進行考察。<sup>20</sup>也就是說，若以現在的眼光將本主視

16. 寂裕重刊，《白國因由》，頁 21。

17. 張道宗，《紀古滇說原集》，頁 9；又《景泰雲南志》，〈大靈廟碑記〉，雲南史料叢刊第 3 卷，頁 344-45。

18. 〈建峰亭記〉（1409），《大理叢書·金石篇》第十冊，頁 30 上。

19. 〈經庄本主廟碑記〉（1801），《大理叢書·金石篇》第十冊，頁 177 中。

20. 一般認為本主是白族特有的神祇，土主是彝族的守護神。從歷史的角度來看，本主與土主皆是早期王權在西南地區的土地／人群守護神的設置，但在中國少數民族政策以及文化識別的標誌下，為了標示人群的差異性，使得本主與土主看起來是二組不同的信仰。有關本主信仰的起源與出現的時間，有的學者認為在唐朝以前雲南部落便有土主信仰，當時稱為鬼主信仰。有的學者認為南詔建國，以國王為土主。南詔留下的劍川石窟第十一號摩崖，刻着南詔王全家福的造像，許多白族學者如田懷清、張楠及考古學者汪寧生等皆認為此為最早的土主造像。另有一批學者秉持較為保守的



爲一個自成系統的村神信仰，會產生一些方法論上的爭論，尤其是土主是否便是本主，或是土主的概念是否適用於更古老的神祠等等問題。爲免於這種研究方法上問題，筆者以較爲寬鬆的用法，統稱之爲神祠。

這篇文章所討論的神祠大多圍繞在大理平原四周，除了建峰山神位於大理平原南方不遠的山區以外，大部份的神祠多集中於喜洲一帶（見地圖 1）。喜洲是南詔大理貴族聚居的地方，明朝以來的碑刻資料相對豐富，傳說文獻與村廟的規模也保留得相當完整，有助於我們針對王權統治較爲密集的地區進行貫時性的區域研究。文中所使用的文獻材料包括傳說、碑刻、方志與佛教經文等等，村落的地景關係也將納入考察。傳說資料大多是引自十三世紀以來的作品，包括《紀古滇說原集》、<sup>21</sup>《白古通記》，<sup>22</sup>十八世紀初的《白國因由》；<sup>23</sup>神祠的史料多以十五世紀以來的碑刻資料爲主。雖然缺乏八世紀時期的直接史料，但上述文獻不約而同地將古老神祠的歷史追溯到八世紀左右，在比對之後，仍然具有相當程度的可信

---

意見，認爲本主／土主信仰是出現在元明以後。橫山廣子認爲元朝統治雲南，以「土主」表示「土著社會」的意思，這是具有語言學上的意思。謝道辛則依據文獻材料來推測土主是明朝以後才出現的信仰。再者，在雲南其他地方，如景東縣太忠地區的彝族，供奉着土主，又被稱爲「家神」，保留相當古老的涵義。李繼續，〈白族本主文化簡論〉，《大理文化研究》10:223-27；王麗珠，〈雲南發祥地上的土主廟〉，《雲南文物》6:41-47。橫山廣子，〈離開「土」的範疇：關於白族守護神總稱的研究〉，《東亞社會研究》，頁 109-20。

21. 張道宗，《紀古滇說原集》，玄覽堂叢書。

22. 《白古通記》全書內容已不可考。傳說它是以「梵文」寫成的大理古代史，現今已由學者從散落於民間志書所引述的錄文中，輯爲《白古通記》一書。在 1953 年土地改革期間，大理農村又發現另一本署名《梵古通記》的文本。著者不詳，《白古通記》，收於王叔武輯著，《雲南古佚書鈔》；尤中校注，《梵古通記淺述》。

23. 寂裕重刊，《白國因由》。

度。筆者所使用的碑刻資料爲：〈三靈廟記〉（1450）、<sup>24</sup>〈建峰亭記〉（1409）、〈重修白石堂神廟記碑〉（1431）<sup>25</sup>及〈應國安邦神廟記〉（1432）<sup>26</sup>等記載明初到明中葉時期的重建碑記爲主，綜合上述文獻依次說明：國家透過封神政策，將土地神靈、國王與貴族世系力量整合在一起的故事；其次，以佛教的守護神與佛經的本生故事來說明這些具有神靈的國王、貴族如何透過儀式與分封，形成有系統的神祇信仰。

### 三、土地神與貴族祖先

元祖是土地神最古老的稱法，指的是掌管土地與水利的神祇。南詔統治初期（約七世紀至八世紀之間），南詔爲了控制原本互不相轄的部落，大力推行封神政策，對戰亡的英雄、有功於國的部落領袖以及阿育王的兒子們賜予神號，爲一方的土地神靈。所以，許多土地神靈與歷史人物便產生結合爲一的現象。

#### （一）元祖與國母

首先是二組相互關聯的故事。其中一個是吐蕃英雄亡靈與大理土地元祖結合成爲一地守護神的傳說。此故事之所以能夠流傳，又與大理國王段思平和他母親的傳說有關。前者稱爲三靈廟，位於大理平原上萬花溪上游的五台山上；後者稱爲靈會寺，位於萬花溪中游五台山山腳下。附近村子居住着段思平後裔的段姓聚落，以及段思平母親家的楊姓聚落，空間結構上呈現了神祠、聚落與族姓間長期的密切關係。

24. 〈三靈廟記〉（1450），《大理叢書·金石篇》第十冊，頁49上、中。

25. 〈重修白石堂神廟記碑〉（1431），《大理叢書·金石篇》第十冊，頁36中、下。

26. 〈應國安邦神廟記〉（1432），《大理叢書·金石篇》第十冊，頁37上、中。

傳說喜洲院塋村旁，有一位楊姓老者，年老無子，默禱求子。園中有一棵李樹，結子一大顆，後落地爲一女子，長者養育長大，稱之爲白姐阿妹。後爲南詔國清平官段寶 聘爲夫人。有一天，這位白姐阿妹浴濯霞移江，見浮木一段順流而下，觸及阿妹足，乃知是「元祖重光」化爲龍，白姐阿妹感而有孕，復植此段木(即龍之化身)培於廟庭之石，吐木蓮二枝，生段思平與段思胄二人。此女日後於靈會寺修法，後被追封爲「天應景星懿慈聖母」。<sup>27</sup>

類似的記載也出現在〈故處士楊公同妻碑志〉(1440)中。該碑指出，過去有位楊歡喜長者，因無子，告上蒼，忽然得女，此女爲白姐阿妹，嫁給段氏酋長，生下段思平。<sup>28</sup> 在稍晚的〈處士楊公李氏壽藏碑〉(1480)也記載着類似的故事：

公之始祖乃院塋一長者，無嗣，夫婦默禱於上蒼，園中李樹惟結一實，其狀甚大，月下聞嬰哭泣，夫婦往視，……內生一女，顏貌異凡。撫育至長，於江邊洗濯，忽有檀木一段，……有孕。後知是本境元祖，乃生二子，遂以段爲姓，曰思平、思胄。……時建靈會梵刹，今本寺聖母，即前女也。<sup>29</sup>

此碑說明了白姐阿妹是楊氏長者向神求來的女兒，長大後於江邊觸木，與本境元祖生下了段思平，死後被封爲聖母，供奉在靈會寺裡。前面二則史料皆提到段思平之父親段酋，後者則無。明朝楊慎的《南詔野史》記載則略爲簡略，其書中記載：「其母因過江水汎

27.〈三靈廟記〉(1450)。

28.〈故處士楊公同妻碑志〉(1440)，石鍾，《滇西考古報告》，頁12。

29.〈故處士楊公同室李氏壽藏碑〉(1481)，《白族社會歷史調查》(四)，頁71。

觸浮木若有感而娠生段思平與段思良。」<sup>30</sup>

這四個版本，時間約集中在十五世紀中葉左右。前面三個傳說版本來自碑刻資料，一為三靈廟碑，二是出自楊姓墓誌銘。內容雖略有不同，但都明顯地表示當地段楊二族姓間的歷史淵源，以及白姐阿妹在江邊觸木與本境元祖生下段思平此神奇情節。對口傳文化盛行的民間社會而言，傳說版本在細節上往往有所出入，但上述傳說內容的結構卻是相當清楚：使白姐阿妹 段思平的母親感而生子的是「本境元祖」，即土地神靈。供奉段思平母親的廟宇後來被稱為聖母寺，即今之靈會寺，又稱唐梅寺。至今，這仍是大理平原上富有盛名與祈求生育有關的寺廟（見圖 1）。

上面故事所提到的元祖，是附近山上一座三靈廟中所供奉的神靈，此神與七至八世紀之間南詔與吐蕃外交史中一段潛藏的英雄戰史有關。傳說在南詔國王閣羅鳳（在位期間 752-779）在位之時，正妃無子，時逢偏妃生子，中官便陰謀將偏妃所生之子易之以猴，復將偏妃之子埋棄在太和城的道路旁，為斑犛吃掉。有一女子窺見其情，便密報於宮中，復命人將斑犛剖開，在斑犛中出現一個男子，披戴金盔甲，執劍恨指騰空向北往吐蕃而去。後來，這個男子在吐蕃長大，率兵攻伐南詔二大城：太和城與德源城，迫使南詔國王求和。在這場戰役中，此男子與二將軍殞命於喜洲赤佛堂前。三人托夢給喜洲院塋村的一位耆老，說「若立廟祀享，能遍水利，除災害」。不及月而廟成，村民每年於四月十九日，闔郡祈告。到了異牟尋（在位期間 780-808）時，追封其神號為「元祖重光鼎祚皇帝、聖德興邦皇帝、鎮子福景靈帝」，是為「三靈」。<sup>31</sup> 碑末又再一次強調並記載着，此「三靈」分別是吐蕃的酋長、唐大將及閣羅鳳偏

30. 楊慎，《胡蔚本南詔野史》（上），〈大理國〉，「太祖聖神文武皇帝」，頁 33。

31. 〈三靈廟記〉（1450）。

妃的兒子。這個故事終究是在提醒我們，這是一場南詔異牟尋時期，南詔與吐蕃、唐朝三方所發動戰事，並於事後安撫戰亡將領的所在地。

傳說內容固然有誇張不實的情節，但是故事內部的結構關係卻反映一段可能的歷史經驗，值得我們細細追究。歷史中記載，南詔國王閣羅鳳與唐朝交惡，他曾主張應與吐蕃結好，以便鞏固南詔在西南地區的勢力。<sup>32</sup> 他被吐蕃封為「贊普鍾」（即吐蕃王之弟）。所以，此碑提到閣羅鳳的偏妃很有可能是在此交好之時，聯姻而來的吐蕃貴族女子。下一位國王異牟尋，復又與吐蕃交惡，偏妃所生之子懷恨回到吐蕃是很合理的。那我們來看看吐蕃歷史的記錄，據西藏古書《漢藏史集》中記載，松莽布支國王時期（676-704）「將不是吐蕃人的南詔等許多國家納入治下」，而且他在「二十九歲時在南詔地方去世」。他的兒子「赤德祖贊王迎娶南詔妃赤尊為妻，生下了一個相貌出眾的王子，名為絳察拉本。」<sup>33</sup> 若以二十年推算赤德祖贊王的時間，約與閣羅鳳（712-779）相同。閣羅鳳與吐蕃和好，所以吐蕃國王赤德祖贊王娶南詔妃赤尊為妻，而閣羅鳳亦娶吐蕃女子為偏妃，這種聯姻在當時是相當普遍的政治結盟方式。但是，異牟尋即位，與吐蕃交惡。貞元五年（789）異牟尋受唐朝使者崔佐的命令，竟然「斬番使」，復與吐蕃作戰。<sup>34</sup> 這個時間，與三靈廟碑中所提及的戰爭時間是吻合的，若以前面《漢藏史集》中所提到的松莽布支國王在二十九歲時是死於南詔的話，那麼，三靈廟碑裡記載的神祇之一吐蕃酋長，極有可能便是松莽布支國王，而另

---

32. Charles Backus, *The Nan-chao Kingdom and T'ang China's Southwestern Frontier*.

33. 達倉宗巴·班覺桑布，〈赤德祖贊及赤松贊王的歷史〉，《漢藏史集》，陳慶英譯，頁 95。

34. 楊慎，《胡蔚本南詔野史》上卷〈南詔國〉，「異牟尋」，頁 17。

一位閣羅鳳偏妃之子自吐蕃南下也相當符合當時的歷史事實。

據前面陳述的傳說可知，南詔初期，曾將元祖賦予人的形象，使得原來無法被控制的土地神靈被以戰亡英雄人物的神靈形象所取代，同時，這些戰亡神靈也還保留了土地神靈龍神的能力。此神靈的地位一直相當重要，直到大理國王段思平建國之時，他將其世系來源攀附於此元祖，合理化其建立大理國與開國國王的身分。<sup>35</sup> 下面山神的例子亦是如此。

## (二) 建峰山神與祖先神

大理地區的趙姓稱其族姓源自於建峰趙氏。建峰是大理南方趙州山上一座聖山。當地有一座古老的建峰亭廟，明軍進入大理時被焚毀。第二年(1408)，此廟在地方鄉老的要求下重建。廟碑刻於同年，內容記載着當地趙姓的祖先與山神的古老傳說。碑中是如此記載的：

建峰之神者，趙州之土主也。姓趙名康，東川之人也。家誕美女，有雅操之志，求娶者眾，而父弗之。蒙氏興宗聞其藝能，娶之爲妾，乃唐之儀鳳元年(672)也。康無繼嗣，興宗招之，此地寓於五峰山下，緣茲地號曰趙臉者，以康之姓而得名也。郡東山行二十里，有山曰五佛，又曰五祖，今日五峰者，以五壟之連峰也。周三十里，山西面

35. 這種攀附已有前例，自南詔以來，他們便曾向唐朝宣稱他們是哀牢夷沙壹的後代，而段氏此舉亦有類似的作法，顯示其世系源自於不尋常的女性祖先與元祖，用以確保他們在特定土地範疇中具有優越代理人身分。段思平母親「白姐阿妹」的傳說可能是挾雜著更複雜的來源，包括了古老部落社會的洱海蠻、沙壹傳說以及大黑天神的配對神祇婆伽聖妃三者的結合。參見拙作，〈女性祖先或女神：雲南洱海地區的始祖傳說與女神信仰〉，《歷史人類學學刊》3.2: 25-56。

別秀一峰曰信苴城，四面絕巖，怯弱難履。康嘗到此，遙聞兒啼，遂尋之，見一子，可數歲，疑是神人之所誕焉。康喜之，因家無嗣而獲之，姪者豈不慶歟。攜至家，養於資畜榮盛。然此方之謂信苴者，乃神靈之降迹焉。至蒙威成癸丑歲，康終之，方牧命郡人起廟而旌之，賜號曰外祖建峰。外祖者，爲邦之外親也。建峰者，男生於峰頂也。傳聞山下有洞，洞有兩泉，康化爲虬，□於泉，所出清谿水，給三州人。茲土宜乎耕墾者，誠龍神之潤澤歟。每有旱，祈禱之必應。自蒙威成癸丑歲，歷鄭趙楊段元，六代五十二世，終於癸亥歲。<sup>36</sup>

這個故事是撰碑之前約七百年前的事。約七世紀時，滇東有一位名爲趙康的部落酋長，家中無子，育有一女，此女甚麗，追求者衆。南詔國王蒙興宗(在位期間 674-712)聞其藝能，娶之爲妻，並招趙康移居於洱海東南附近的五峰山下，以趙姓爲地名，謂之趙州。當時，趙州附近有一座山，名爲五峰山。山西有山峰，名爲信苴城，是一座神靈降迹的聖山。某日，趙康至此，聽到遠方嬰兒的哭聲，聞聲尋之，發現一個小男嬰，此子被視爲是山神之子，趙康便將他帶回家撫養。此後，趙州因此「資畜榮盛」。這是一段有意思的描述，因爲接下來的故事並沒有強調山神之子，也沒有任何記載記錄山神之子的隻字片語。趙康死後，興宗王之子威成王(在位 712-728)封他爲「外祖建峰」，令郡人建廟表彰他。外祖指的是國王外親，是聯姻家的意思。<sup>37</sup> 建峰，原指的是「男生於峰頂」。故

36.〈建峰亭記〉(1409)。

37. 南詔與附近部落聯姻關係的研究可以參見白鳥芳郎，〈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 203-22。



事中指出，趙康透過認養山神之子，被封為山神，興宗王還令郡人起廟而旌之，取代了原來山神降跡／聖地的宗教地位。但是，和這個故事主軸沒有關係的女兒，卻才是真正關鍵所在，事實可能是趙康將女兒嫁給南詔國王一事，確定了趙康外祖的政治地位，才有後來這一段趙康變成山神的故事。此碑更大的旨趣，是透過這些部落酋長、南詔國王、山神之子與美女等其間關係的描述，確立趙康被封為山神的合理性。是以，趙康自八世紀便以外祖建峰山神的形象被供奉在建峰廟中，在碑尾甚至記載着，此廟已受到「五十二世」趙氏族人所信奉。

外祖建峰趙康，也被封為元祖。趙康被封為元祖的故事，出現在洪武年間趙氏宗祠的祖碑中。碑上刻着「敕封元祖建峰福蔭太師趙公諱康大人位」，內容講述蒙威成王癸丑年十月二十一日賜趙康為元祖建峰福蔭太師。謹錄文於下：

國所以立，惟賢是依。褒封崇德，聖主隆規。咨維外祖，道德為儀。朝勵忠盡，四野坦夷。飲食教誨，民望攸歸，如彼乾元，庶物瞻依。福蔭後裔，是享是宜。大哉元祖，萬世流輝。敕封元祖建峰福蔭太師，春秋報賽，慶祝無遺。主者施行，欽哉欽哉。蒙威成癸丑歲十月二十一日。<sup>38</sup>

威成王封趙康為「外祖建峰」與「元祖建峰福蔭太師」，「外祖」是強調國王母親家的身分，而「元祖」又指的是土地神祇，司掌一地之水利以及生民疾苦。上述傳說與碑銘傳達了以下幾個訊息：(一)、在部落社會之時，五峰山原為山神居住之地信苴城，是當地聖

38.〈趙氏宗祠碑〉（1384），《大理叢書·金石篇》第十冊，頁28下。

山。(二)、南詔王(興宗王)以聯姻之名拉攏趙康，擴大聯盟勢力，並賜此地給他。(三)、趙康以「邦之外親」與認養建峰山神之子的名義，成為具有王權與土著神靈二而一的身分，成為地方守護神。<sup>39</sup>更重要的是，他還是大理地區趙姓的始祖。後來的民間傳說演變成五峰山下有山泉藏於洞內，趙康在死後化為虬，令其泉水湧出以利三州之人。每有旱，便有州人禱於此。<sup>40</sup>

從南詔國家統治的角度來看，南詔國王賜封有力量的神靈——前者為戰亡英雄，後者是貴族祖先神——為土地元祖，以宗教治術控制地方具有象徵性的土地神靈，使得地方神山與聖地成為歷史人物神靈的殿堂。如前所示，南詔國王令郡人起廟旌之，令「春秋報賽，慶祝無遺」。國家透過廟宇的設置控制看不見的山神，以定期的儀式確定國家與部落社會的秩序，可說是相當高明的統治策略。於是，我們在上述傳說中，看到山神／土地元祖與英雄神靈／祖先神二者之間產生一種力量的轉換，並且形成身份相互重疊的歷史過程。

#### 四、佛教守護神與國王

上面的二個故事分別提到了南詔的二位國王：威成王與閣羅鳳，他們曾積極擴展南詔的版圖，並以具規模的封神策略確定領土統轄的範圍，在穩定王國秩序上扮演重要的角色。元朝張道宗曾撰錄一書《紀古滇說集》，書中也提到此二國王封神的情形：(一)、威成王分封阿育王的三個兒子和他們的舅舅以帝號，主各神山。其中，阿育王長子福邦，封於碧雞山主廟，謚曰伏羲山河清邦景帝，二子為靈伏仇夷滇河聖帝，三子為金馬名山至德景帝，其舅舅

39.〈建峰亭記〉(1409)。

40.陳釗鏗修，李其馨等纂，《趙州志》卷2〈寺觀〉，頁273。

則爲大聖外祖神明天子。南詔末期，國王隆舜(在位 878-897)親至滇東善闡城(即今之昆明)，祭拜這三位山神與神明天子廟。<sup>41</sup>直到明中葉十六世紀，雲南民間仍然供奉阿育王諸子。<sup>42</sup>(二)、閣羅鳳(748-779)分封佛教的守護神於雲南各地，使其成爲具有正統意義的土地守護神。<sup>43</sup>另一次的封神，則發生在大理國王段智興之時(在位 1172-1199)。喜洲附近出土墓誌銘〈故處士段公墓誌銘〉(1437)中記載，段智興在位時「以德服人，相繼爲君長，故封神之號，授龍之敕，自此始也。」<sup>44</sup>此「封神之號」與「授龍之敕」也是一種封神行爲，民間傳說文獻相當豐富。<sup>45</sup>現今大理地區仍有許多的龍王信仰，是否與段智興的封神政策有關，仍有待考察。我們就先依據碑刻資料來談佛教守護神的分封。

### (一) 佛教護法神

大理地區流傳觀音教化輔國的傳說，所以該地很多神祇的來源和觀音開化大理的歷史有關。學者注意最多的是密教護法神大黑天神。傳說南詔威成王時，滇人楊道清在滇池修法，感現觀音大士。因法術高強，威成王冊封他爲顯密融通大義法師，並塑大靈土主天神聖像(即大黑天神)於滇東地區。閣羅鳳時，建拓東城(即今昆明)，以大黑天神爲拓東城的守城之神。<sup>46</sup>此後，大黑天神成爲雲

41. 張道宗，《紀古滇說原集》，頁 9、15。

42. 劉文徵著，古永繼點校，《滇志》卷 16〈祠祀志〉，「群祠」項下，頁 549。

43. 應國安邦神廟位於大理府城北，見《滇志》，頁 550。洱海東岸海東挖色，也有一座應國安邦神廟，其廟仍有碑，爲〈應國安邦神廟記〉。見田懷清調查整理，〈大理州白族本主信仰調查之二〉，《白族社會歷史調查》(三)，頁 177。

44. 〈故處士段公墓誌銘〉(1437)，《大理叢書·金石篇》第十冊，頁 42 下。

45. 楊政業主編，《大理叢書·本主篇》上下二冊。

46. 張道宗，《紀古滇說原集》，頁 9。

南地區相當普遍的神祠。<sup>47</sup> 在一份明碑〈應國安邦神廟記〉（1432）也指出，觀音大士從西天來到蒼洱地區，觀其地理，聖跡無比，曾請「西天廣目天王」鎮於雞足山頂，擁護雞足山洞內諸佛之境。南詔國王閣羅鳳便建應國安邦神廟，供奉這尊神威無比的西天廣目天王，及其左右護法二十一力士為「斯方之土主」。<sup>48</sup> 此西天廣目天王主要的職責是主掌「趨邪輔正、祈晴禱雨」。明初，這座應國安邦神廟遭到破壞，復經鄉邑郡人等捐錢重建。碑中指出，這位西天廣目天王是當地「孟州十八堂神」中的第一神。<sup>49</sup> 另一座位於洱海附近的「白石堂神廟」，廟中也立有一塊十五世紀重修的碑，碑文開宗明義寫着：

夫廟者乃古蹟之聖境，是孟州十八堂神內一廟。<sup>50</sup>

碑銘指出確有「十八堂神」的設置，而白石堂神廟是其中之另一座神廟。現在，田野調查資料也顯示，劍川地區還有本主十八堂神的稱號，分別座落在十八個村子間。<sup>51</sup> 此十八堂神，又被稱為十八壇神，在周宗麟的《大理縣志稿》中記載：「土地龍神即十室之邑亦必建宇而栖焉，所謂十八神，猶沿南詔之舊。」<sup>52</sup> 指此十八神是南詔時期安置的土地龍神，是一套被組織過的土地神。

蒼洱的「十八堂神」外，也有許多供奉着大黑天神的廟宇，其

47. 大黑天神在滇西村廟中多為配神的角色，在滇東則多為土主廟的主神。據考察，在滇池周圍有 132 座土主廟，便有 130 座土主廟供奉大黑天神。

見王海濤，〈南詔文化的源與流〉，《南詔文化論》，頁 328。

48. 〈應國安邦神廟記〉（1432）。

49. 〈應國安邦神廟記〉（1432）。

50. 〈重修白堂神廟記碑〉（1431）。

51. 《大理叢書·本主篇》上冊，頁 17。

52. 周宗麟，《大理縣志稿》卷 32〈雜志部·軼事〉條下，頁 22。

中如「三堂廟」。正統八年(1443)間重修碑〈三堂聖廟〉記載：

三堂者，三利森木之祠也。……顯毘廬之智體，化迦羅之妙儀。……三堂大聖，土地迦羅，掌握三界，鎮壓邪魔。<sup>53</sup>

其中，「三利森木之祠」其意不甚明白，似是與山林護育有關。三堂大聖是「土地迦羅」，也是大黑天神。文中指出土地迦羅也是毘廬遮那佛的化身。掌管事如：「掌握三界，鎮壓邪魔」，「利濟群生，家家快樂」，「護持鄉郡，豐蒸稼苗」及「退瘟救疫」等，儼然是一鄉的守護神。<sup>54</sup> 這些資料或隱或顯地指出，大黑天神被封賜為土地迦邏，是掌管特定地域的土地守護神。

## (二) 土輪王

除了佛教守護神被封為土地神以外，國王也以土輪王的形象，被民間奉為土主。南詔國王神尤集中於大理南方的蒙化州(今巍山)一帶，也就是南詔發跡之處。大理國王神則以大理平原為多，尤集中於喜洲一帶。

南詔後期的幾個國王，因大力推展佛教為國教，使得國王的形象從佛教的天王逐漸轉化成「轉輪聖王」的「土輪王」形象。最明顯是在南詔隆舜(878-897)之時，當時國家久安，以為有神護祐，所以命其轄內三十六部建「嵯耶廟」。此一嵯耶原指雲南地區特有的觀音形象，名為阿嵯耶觀音。但在十世紀左右的〈南詔圖卷〉中，卷中記載着隆舜國王自稱「摩訶羅嵯土輪王」，軀身向阿嵯耶

53.〈三堂聖域記〉(1443)，《大理叢書·金石篇》第十冊，頁44中、下。

54.〈三堂聖域記〉(1443)。

觀音像禮拜。<sup>55</sup> 在十八世紀還留下來的〈嵯耶廟碑記〉中，直接將嵯耶視為南詔國王隆舜。其碑中記載：

蒙詔瑞衍九隆，其興也肇自奇王，……傳世十三，曆年二百有八，代有功德，漸被於民……至十一世，至帝甫嗣曆服，遂志切安民，和親唐室……遂有生之樂，故三十六部各建廟貌肖像以崇祀，步禱明虔，用酬大德，廟曰：嵯耶。<sup>56</sup>

碑後有贊辭如「帝之聲靈赫濯，無敢或射其功德，從可識也。」又謚號為「武宣」，武宣是隆舜的謚號。<sup>57</sup> 指出廟中供奉的是國王隆舜的肖像。從此碑記看來，國王被視為阿嵯耶觀音在世俗的代理者，若以「三十六部各建廟貌」的情形來判斷，他還令各部落建觀音廟來供奉這位國王觀音。所以，國王隆舜推展佛教為國教的實際作法，是在部落裡建立佛寺，並以自己神格化的嵯耶名號，令各部祭拜之。

除了大理以外的三十六部供奉着國王隆舜的嵯耶觀音廟，永昌哀夷山下也供奉着南詔國王的廟。明人謝肇淛在《滇略》中記載：

永昌以正月十六祠大官、小官廟，夷漢皆往會祭，廟在哀

---

55.〈南詔圖卷〉現藏於日本京都有鄰館。其作畫時間一說為南詔舜化貞（在位期間 897-902），又一說是十二、三世紀時所繪。李霖燦認為此圖卷為一摹本，反映的是九至十世紀南詔大理國宗教史的重要線索。李霖燦，〈南詔大理國新資料的綜合研究〉，頁 49。又有關嵯耶觀音的研究可見 Helen B. Chapin, "Yüanese Images of Avalokiteśvara," *Harvard Journal of Asiatic Studies* 8.2:131-83.

56.〈嵯耶廟碑記〉（1705），《大理叢書·金石篇》第十冊，頁 156 上、中。

57.陳循，《寰宇通志》卷 111〈蒙化府〉條下，「嵯耶武宣王廟」。

牢山下，其神題大官曰大定戊方天下靈帝，小官曰大聖信苴利物靈帝，不知何神。張志淳曰，此必蒙氏世隆僭號時，即其始祖生長之地而祀之也。相傳大官爲叔，小官爲侄，其塑像冠服，皆與蒲蠻同。<sup>58</sup>

指出滇西邊鎮永昌夷漢皆祭拜古代國王的情形。文中提及明人張志淳的看法，「此必蒙氏世隆僭號時，即其始祖生長之地而祀之也」，指出南詔國王蒙氏時，將國王始祖起源地封爲神，令地方官舉行固定的祭祀活動。以此來看，南詔蒙氏將祖先發源地予以人格化，並且將之立爲神祠。這與前文「元祖」一節所描述情形相當類似，土地元祖被賦予人的形象，祖地以「人」的形象獲得祭祀。

南詔國王廟最多的地方要算是大理南方的蒙化府。據《蒙化志稿》記載，南詔王室共有十三世國王，也都被奉爲土主，分佈在南詔發源地蒙化巍山一帶。<sup>59</sup>大理北方的鄧川一帶也供奉着南詔國王隆舜與世隆的土主廟。<sup>60</sup>《鄧川州志》〈民祀〉條下，撰文者作了一個簡短的評論：

論曰：廟祀者，典禮之大，非御災、捍患、法施、民勞、定國者不得與。今祠宇相望，里巷間婦孺奔走拜跪以奉所謂土主者，率多蒙段氏，侈僞號，治侏僂，歷數百年而禋祀不輟，豈真功德在民耶，蓋民志之惑也久矣，所當祛而

58 謝肇淛，《滇略》卷4〈俗略〉，雲南史料叢刊第6卷，頁696。

59. 梁友樞，《蒙化志稿》卷15〈祠廟志〉，「嵯耶廟」，頁124。又同卷，〈祠廟志〉，「蒙舍廟」：「蒙氏十三代爲郡中十三土主，此居其一」，頁132。

60. 「土登土主廟舊志云蒙氏酋隆廟僞諡宣武歲以二月八日賽會」，「兆邑土主廟即蒙氏世隆僞諡景莊歲以正月旬有三日賽會。」見候允欽纂修，《鄧川州志》卷7〈民祀〉，頁67。



定之。<sup>61</sup>

記錄了南詔在各地建國王神廟的情形，也說明了明朝以後這些國王神廟淪為土主的景象。<sup>62</sup>

### (三) 大日如來

段氏國王的廟則顯得相當隱晦。我們都知道南詔晚期佛王信仰的推展，到大理國時達到巔峰，佛教幾乎成了全民性的信仰。<sup>63</sup>在這種情形下，段氏國王在民間被供奉的情形又是如何？

唐人一行所譯的《大毘盧遮那成佛經》記載：「所謂大黑天也，毘盧遮那以降伏三世法門，卻除彼故，化作大黑神。」經文指出，大黑天神是毘盧遮那佛的化身，他是守護世俗國土的守護神。大理國時期，毘盧遮那佛的地位明顯地超越了大黑天神，成為一個絕對崇高的神祇。此時，國王、毘盧遮那佛與大黑天分別代表了三種神性：轉輪聖王、佛王與國土守護神；國王的身分也因此成為具有崇高宗教意義的人間代表。<sup>64</sup>

1956年8月，學者在大理南方鳳儀北湯天董氏宗祠中發現為數可觀的大理國寫經，包括了國王舉行密教灌頂儀式時所使用的佛教儀文。<sup>65</sup>在其中一份名為《大灌頂儀文》的經文中，描述灌頂師與壇主們為國王主持灌頂儀式的步驟與細節，包括各種分工不同的儀式專家在不同的壇場負責儀式、國王如何行止觀想，以及觀想

---

61. 同上注。

62. 土主信仰的討論詳見後文。

63. 郭松年撰，王叔武校注，《大理行紀校注》。

64. 古正美，〈南詔、大理的佛教建國信仰〉；侯冲，〈南詔觀音佛王信仰的確立及其影響〉。

65. 周泳先，〈鳳儀縣北湯天南詔大理國以來古本經卷整理記〉，《大理白族自治州歷史文物調查資料》，頁7-21。

的顏色與梵音等等細節，呈現一場現實世界的國王與宗教聖王合而為一的儀式展演。<sup>66</sup> 經文名為《吉祥喜樂金剛自受主戒儀》，記載著國王重覆觀想自己為金剛界大毘盧遮那佛本尊，並以此觀想展示國王為「轉輪聖王」的身分。從這些經文得知，國王為轉輪聖王此政治意識型態，需要有一套專門為國王舉行的灌頂儀式來維持。國王作為佛教法界的中心，不時以觀音佛王、毘盧遮那佛大日如來、大黑天神等不同形象變換其身份。如果，大黑天神是毘盧遮那大日如來佛的化身，大黑天神廟為地方部落社會的王權表徵，那麼，毘盧遮那大日如來佛則象徵佛教領土中最高統籌者的角色，祂的化身也是無所不在的。<sup>67</sup> 所以，象徵國王的佛寺與神祠便成為王權在民間展現其力量的表徵。

可惜大理時期的史料相當缺乏，再加上明朝統治，段氏被剝奪國王身分，如果要討論大理段氏國王神的信仰，我們需要借助明清以來許多不同性質的史料納入一起討論。

首要是大日如來的傳說。從儀文與教法來看，大日如來是國王神性的表徵，那麼我們試從一則大日如來的民間傳說來談起。楊黼（約 1370-1455），雲南太和人，世居陽溪。《明史》隱逸傳中記載著有關他的生平事蹟。<sup>68</sup> 他以修道聞名於當時的文人圈，也曾留下白語漢字（當地人稱白文）緬懷他的故鄉大理盛景，撰有〈詞記山花·詠蒼洱境〉一碑。<sup>69</sup> 此碑背後，另有〈重理聖元西山碑記〉（1450），記載了其楊姓父系祖先與佛教的故事：

66. 侯冲手抄繕錄，大理國寫經《大灌頂儀文》，微卷收藏於雲南省圖書館。

67. 侯冲，〈南詔觀音佛王信仰的確立及其影響〉，頁 171。

68. 張廷玉，《明史》卷 298〈隱逸〉，頁 7629。

69. 雲南省少數民族古籍整理出版規劃辦公室編，《白文“山花碑”譯釋》。又見徐嘉瑞，《大理古代文化史稿》附錄三，頁 429-34。

佛教之來，尚矣。肇於毘廬，有過、現、未之教主。其劫中各出一千佛，攝化眾生，莫非導人明善復初而已。……按郡志：貞觀癸丑，圓通大士開化大理，降伏羅刹，鑿天橋，淪洱水，以妥民居，攝授蒙氏爲詔之後，重建聖元梵刹，以崇報之，段氏繼立，仍復敬奉，舉楊連爲左右，繇是郡中佛教最勝。有一日，天清氣朗，洱面涌出一石，祥雲繚繞。臨岸，迺知是佛中大日遍照也。僉行舉石，莫之能動者，惟連不用力而輕抱歸家。屢顯靈異，遂於聖元寺西山蘭若以奠之。傳至云孫曰保，愈加恪恭。臨終，命子儒士楊黼復修理補葺。<sup>70</sup>

這份碑文描述楊氏祖先的神蹟，也談到聖元寺西山蘭若的典故。聖元寺的歷史與陽溪的位置有關：據清初聖元寺住持寂裕刊印的《白國因由》記載，聖元寺建自隋末唐初，供奉聖源觀音，傳說祂解救大理百姓，將吃人的羅刹封在陽溪溪口巨石下，又被稱爲建國觀音。爲了報答觀音開化大理有功，所以聖元寺中供奉的是這尊聖源「觀音老爹」。大理國時，相國高順貞（約十二世紀）曾重新修建聖元寺。<sup>71</sup> 楊黼世居陽溪，他在文中提到他的祖先楊連爲段氏國王的「左右」，是爲輔國大臣。一日，洱海海面出現一個大石，被視爲「大日遍照」，是大日如來。無人將之舉起，惟楊連輕易將之抱起，舉回家後，在聖元寺旁建了一座西山蘭若供養祂。然而，西山蘭若隸屬於一組與觀音有關的聖元寺宗教建築群。《白國因由》（1706），也曾描述聖元寺以及西山蘭若的故事，並指出在十八世紀以前其建築群的盛景「樓臺殿閣數十層接西山」。但在他那個時

70.〈重理聖元西山碑記〉（1470），《大理叢書·金石篇》第十冊，頁48下。

71.寂裕，《白國因由》，頁22。

期，西山蘭若已被水冲毀，聖元寺「止存正殿」，僅存供奉觀音的一殿。可見，聖元寺宗教建築群在清初已逐漸解散與沒落。

這個故事有二個歷史脈絡需要進一步提出：(一)、此陽溪楊氏は段氏開國國王的外祖家，如文章前半段所述，段思平的母親白姐是楊歡喜長者的女兒。(二)、楊氏は陽溪重要世系，以密教傳家。故事裡的楊連發現神石，以神力將神石抱回家裡，並建佛寺供奉之，是確定楊家世代的宗教身分與佛寺的關係。所以，在這二個歷史脈絡與楊氏祖先的故事下，我們更應意識到陽溪之輔國世族楊氏與段氏國王在歷史裡的結構關係。大日如來傳說和西山蘭若的建立，是否與大理段氏統治下神祠階序的再建構有關，我們不得而知。但大日如來此一詞彙，不斷地出現在後來民間諸神名之中，這是值得我們多加以注意。以下神明天子廟碑即是其例。

#### (四) 神明天子

緊鄰於聖元寺的是五台山山神廟，稱為神明天子廟。民國以前，並無碑刻留下來。民國二十二(1933)年、二十八年(1937)、三十八年(1949)分別有碑。民國二十二年碑中記載廟中供奉的神明為「神王」：「(廟)右近聖元，額題黃元治之書：本來護法，稱為神王，年歷千載有奇，靈鎮五峰而外，即佛即神，可欽可仰。」民國二十八年碑中則有「稽夫神之有都，在隋末唐初之際，邪龍為崇，荼毒生靈，大士現長者之身，有護法之力，德在生民，恩同六詔，此澤國之所以為佛國，而佛都因以併神都也。秀萃五台王氣，惟皇古之靈；鎮靈鷲祥國，帝座天成。位尊大日上景帝，無帝不帥；名高五百神王，靡神不宗。」<sup>72</sup>民國三十八年碑中以七十二景帝取代了大日上景帝：「位尊七十二景帝，無帝不帥，名高五百

72. 李正清，《大理喜洲文化史考》，頁 387。

神王，靡神不宗。」<sup>73</sup> 神殿中間立有「護法神宮」之匾，指出此神廟之神是護持佛法的「本來護法」神王。但沒有直接的證據說明他是誰。

神明天子神廟是附屬於觀音開國傳說下的護法神信仰，前碑所指「佛國併神都」指的是供奉觀音的聖元寺，將原來的民間神祠納入佛教守護神之列，使神廟成為佛教的護法神宮，供奉的是護法神王（見圖 2）。從碑中得知，「位尊大日上景帝，無帝不師；名高五百神王，靡神不宗。」中也可以看出，前者是佛教至高的神大日上景帝，後者則是神祠系統中最高的神，是五百神王。這些碑文留下相當明顯的神佛二元系統「即佛即神」共存共容的過去。但是，因為國王神與佛教守護神作為段氏王室象徵的隱喻特質，在明朝統治後成為一種禁忌，才使得神明天子廟成為擁有過多的傳說，負擔過多的歷史故事以及太多的神名的地方。神明天子廟中的神靈承載幾組不同的神性，分別是五台山山神、大日上景帝、五百神王以及七十二景帝。其中的山神個案前面已略作討論，大日上景帝，則應可視為民間對大日如來佛的俗稱。之於誰是五百神王，有許多不同的說法。李根源在其《勝溫集》指出：

五台峰麓有聖源寺（按：即聖元寺），稱佛都，傍有驃信苴神明天子廟，稱神都，首奉阿育王第二子及歷代五百神王，雞豚香火甚盛，二月二十四日繞山林會，四方來者數萬人，蓋為朝拜驃信也。<sup>74</sup>

據李根源指出，神明天子廟裡供奉的是驃信，驃信是當地語言國王

73. 徐嘉瑞，《大理古代文化史稿》，頁 195；劉衍，〈在本主的庇蔭下〉，北京中央民族大學博士論文，頁 61。

74. 李根源，《曲石詩錄》卷 10〈勝溫集〉，頁 1。

之意。很明顯，他認為此神明天子廟是國王神廟，供奉著阿育王二子與五百神王。然而，依據清初的《白國因由》記載，驃信苴是阿育王的二子，他又稱為白王，也是五百神王，和李根源有所出入。究竟五百神王是否就是白王？大理民間又有不同的看法。

南詔興起以前，雲南曾有一個更古老的白國，相傳是由阿育王二子的後裔所建，諸葛亮賜之姓張，至三十六代子孫張樂敬求時傳位給南詔。<sup>75</sup> 民間傳說當時的白王，是張樂敬求，他將三公主嫁給細奴邏，並將王位傳給他。大理地區每年一度的朝聖儀式，便是要將傳說中的白王三公主接回大理的故事有關。<sup>76</sup> 然而，民間卻又認為神明天子廟的五百神王是段宗勝，也就是大理國王段氏的祖先。<sup>77</sup> 也就是說，從民間的角度來看，朝聖儀式中的白王是張樂敬求，而神祠中的神明天子五百神王是段宗勝。李根源和寂裕都將儀式的傳說與神祇的傳說混為一談，分別作出不同的描述。奇怪的是，有限資料顯示，段宗勝是南詔末期一位救緬征討獅子國（今斯里蘭卡）的一位將軍，回國殺死篡位的王臣王嵯巔。《南詔野史》並沒有交待他被封神的情形。<sup>78</sup> 在另一個傳說《樊古通記淺述》中，僅記載段宗勝在南詔第九世國王勸龍晟（在位 809）時，出任國老。至第十一世豐佑時，改段宗勝為清平官兼備國史。段宗勝在史

75.《白國因由》卷 1：「（阿育）王有三子，遂封孟季於鄯鄯（即昆明），封仲子驃信苴於白國。……驃信苴號神明天子，即五百神王。傳至十七代孫張仁果，漢諸葛入滇賜與姓張，至三十六代孫張樂敬求朝覲……」頁 1。

76. 楊恒燦主編，〈接金姑〉，《大理民間故事精選》，頁 66-68。

77. 楊政業，〈中央本主：段宗勝〉，《大理叢書·本主篇》下卷，頁 550-85。

78.《胡蔚本南詔野史》上卷。時值南詔豐佑在位，其卒，子世隆立，以王嵯巔攝政。段宗勝救緬，至騰越，聞佑卒，世隆立，嵯巔攝政，移書王嵯巔曰：「天啓不幸駕崩幼幼，聞公攝政，國家之福。勝救緬以敗獅子國。緬酬金佛，當得歡迎。奈中國無人，惟公望重。勝抵國門之日，煩親迎佛，與國增光。」云云。嵯巔不知是謀，至日迎之。勝令巔拜佛，突斬之於佛前。（頁 25）

料中所出現的身分，與後來的神祇形象完全沒有任何具體關聯。

段宗榜是喜洲附近至為重要的神祇。現今，民間傳說段宗榜是五百神王，也是喜洲附近許多村落的守護神，包括了喜洲九堂神廟最核心的一位神祇。喜洲大慈寺旁的中央祠，所供奉著中央皇帝，也是段宗榜（見圖3）。<sup>79</sup> 段宗榜「突然」出現在神廟之中，成為一個歷史的謎題。大多的白族學者認為他是段思平的祖先，因為明朝統治的關係，為避禍而改段氏平緬英雄祖先。若依此民間邏輯來說，我們幾可推測，神明天子廟是段氏國王家祠，對大理人而言，則是國王神信仰。稍後再對五百神王神名的佛經來源作一個說明。

與前述的佛教守護神不同的地方是，神明天子不像上述大黑天、西方廣目天王是直接來自於佛教護法神的神名，而是以世俗的歷史人物的形象出現在神祠之中，這裡突顯的是地域社會特有的歷史經驗：古老王國的國王仍是村落裡發揮力量的神祇，不論祂在儀式或傳說中，被描述成是張樂敬求或是段宗榜。雖然，我們無法依歷史文獻考證究竟誰才是五百神王，但是，這種模糊的歷史記憶卻呈現一種強烈的歷史感。這牽涉到的是政治的改變，造成社會集體歷史記憶內在時間層次的擠壓與擠壓後的調節，所以，民間不斷地以附會、簡化與重組古代的歷史的方式，將不同的國王形象與故事重疊在儀式傳說與神祇的形象上。從寺廟建築群的空間結構關係來看，聖元寺的建國觀音與神明天子國王廟是一組神／佛相互守護配對的設置，神祠所在地景關係不斷地提醒其社會確定並記憶傳說中

79. 現今這「九壇神」中供有五台山神、大黑天神、雞足山神、鄧睞白姐聖妃阿利帝母、段宗榜、桑林元祖鎮子福景靈帝、河湟龍王妙感玄機洱海靈帝、曩聰獨秀應民景帝、鳳崗闡辟乾懿聖帝。民間傳說九位神在一起是為慶祝久旱來雨，聚喜洲喝酒作樂，因天晚未歸，故喜洲鄉人塑像供奉。見田懷清調查整理，〈大理州白族本主信仰調查之一〉，《白族社會歷史調查》（二），頁170。



的觀音故事，並以此來確定國王世系來源以及社會的起源。

### (五) 鎮寧神

喜洲附近還有一個段氏村子與佛寺引起筆者的注意。院塆村，傳說是大理國王段氏族人聚居的村子。村後蓮花山山腰有一座佛寺名為鎮寧寺，何時建立已無詳細記載，民間傳說供奉者的是太陽神。

院塆村鎮寧寺有碑〈新建鎮寧寺寺廟重修記〉（1567），大致描述明朝統治以來段氏世系與寺廟的遭遇。碑的內容有些不易解讀，相當隱晦。明初時，鎮寧寺曾面臨寺毀僧廢的危機，到撰碑者段心學的父輩，才勉強予以重修。碑中指出，重修後，廟中塑有三尊佛像，左供大黑天神，右供達摩，中間供奉神祇「鎮寧」，鎮寧神是什麼樣的神則未明示。碑中記載：

稽古叶榆，觀音功首，鎮寧次之。肇自先代，蒼洱烟愁，  
聖慈人苦，西竺降臨，開務成物，鎮土民寧，感建極賽，  
名曰鎮寧。……真身竊抵，形去神存，豈意勝地，被侵為  
墳，廢僧毀寺，碎碑無存，神赫斯怒，因祖在城，暗諭回  
村，欲敵不平，默示陰報，數定勿爭。<sup>80</sup>

指出，鎮寧神是地位僅次於開國觀音的神，雖未知其為何神，但祂隨觀音降臨，鎮寧此土。明初之時，其神「真身竊抵，形去神存」，其意相當隱晦，指出佛寺面臨重大改變，寺院受到破壞，寺地也被侵占為墳地。當時，神像被搗毀，鎮寧神靈曾下神諭給段心學的祖父，指示他如何因應衝突，也才有後人予以重修寺廟安頓神

80.〈鎮寧寺碑記〉（1568），《大理叢書·金石篇》第十冊，頁103上。

靈之舉。碑後復言「神佛之別，自此而分」，也頗具玩味，其意似指鎮寧寺所供奉之神性格有所轉變，由原來的神佛爲一到神佛分別的情形。

鎮寧指的是誰，我們無法得知，惟現今鎮寧寺祭儀時所使用的誥文記載著，此鎮寧神是「西天古佛，南詔正神，隨大士護持法寶，護國王克服羅刹，驅雲撥霧，又在三十六塵主宰，壽酒安民七十，七十二壇景帝，壽誕菊月，執掌蓮峰」。<sup>81</sup>重要的是，祂是「執掌蓮峰」，是喜洲蓮花峰的山神，又是隨觀音大士的守護神，護國王克服羅刹，又被稱爲是「七十二壇景帝」，與前述神明天子另一個神號爲「七十二景帝」相同。神佛二元性又再一次出現在鎮寧寺的歷史之中。這些史料雖無法有效解釋鎮寧神究竟是什麼神，僅有的線索告訴我們，祂在不同文本被稱爲是西天古佛、護法神，同時又是蓮花山山神以及七十二壇景帝。

民間卻稱此神爲太陽神。現在鎮寧寺供奉前後二排神像，後排儼若佛教三世佛，另在左右兩側供奉著大黑天與達摩。此配置與明朝重修的情形是一致的，前面供奉著傳說中的「太陽神」（見圖4）。民間傳說這尊太陽神是上古炎帝，因爲驅走雲霧，使當地重見太陽，所以稱爲太陽神。<sup>82</sup>此炎帝之說不知始於何時，從民間誥文所稱，祂應是西天古佛、南詔正神與七十二壇景帝，與前面民國三十八年神明天子廟碑，所言神明天子／大日如來／七十二景帝有類似的相互共容的神性。筆者推測，明朝以後大理崇古的文人將大日如來神攀附於炎帝，以符正統歷史之需求，所以才有太陽神之稱。

我們已經失去對這些與觀音開國、國王神名相互疊累的神明，

81. 李正清，《大理喜洲文化史考》，頁394。

82. 田懷清調查整理，〈大理州白族本主信仰調查之二〉，《白族社會歷史調查》（二），頁178。

進行詳實考證的能力，而其必要性也在不在本文討論的範圍之內。然而，我們還是可以針對其現象進行一些解釋：(一)、段氏國王仿效南詔王室，藉由觀音神力以確定自身王權的合法性，為立國的合理性尋求各種可能的宗教基礎。同時，更加完整建立神佛二元守護神系統，將古老山神、祖先與佛教神如大日如來，乃至七十二壇神等整合於王都所在地。<sup>83</sup> (二)、寺廟建築群內部有相對應的故事結構關係，神祇則包括了佛教諸佛、國王神與守護神，但因為明朝以後寺廟毀壞，以及因寺廟土地與聚落關係的改變，使得諸神傳說相互借假依託，形成少數幾個神祇形象相互混淆並產生累疊與錯置的情形。不論上述解釋是否符合歷史事實，這些地緣關係密切的神祇，訴說着一個有意義的故事，提醒我們，對他們而言，歷史是一種口傳的神的故事，也是一種被實踐的信仰。

## 五、五百神王與訶梨母

明朝以後，王國的歷史淪為民間傳聞，象徵王權的佛寺如聖元寺與鎮寧寺宗教建築群，隨著段氏勢力的消失，也淪為族姓之家寺與村寺。惟聖元寺旁這座神明天子廟，在民間扮演愈來愈吃重的角色。清初楊瓊《滇中瑣記》詳細記載大理盛大的朝聖儀式，此一儀式的細節與路線如下：

大理有繞山林會，每歲季春下浣，男女坌集殆千萬人，千百各為群，群各有巫覡領之……會凡四日，甲日在古城隍

83. 大理國時期，段氏世系攀附其男性祖先為山神、阿育王第二子，拉攏既有的土著傳統力量，同時也借由外來佛教勢力來提昇世系的宗教身分。更經由其阿育王第二子為白飯王的身分，來建立大理王室與印度釋迦牟尼佛王種之間的關係。連瑞枝，〈姓氏與祖先：雲南洱海地區階序社會的形成〉，《歷史人類學學刊》4.2:1-36。

廟，乙日經三塔寺至聖源寺，丙日河溪城，丁日馬九邑。……食宿皆就神廟，爨於庭中。百其群即百其灶，群饕於神，巫覡爲祝詞，眾跪於下，極虔誠，饕畢而食。而宿即就神殿席地，縱橫錯雜，至不能容。此會相傳起於南詔，數千百年不能禁止，蓋惑於巫言，祈子嗣禳疾病。又大理爲佛國，神佛之說，尤迷信不可解云。<sup>84</sup>

文中雖記載聖源寺(即聖元寺)是此儀式必到的神祠之一，但其實是指聖元寺旁的神明天子廟。至今「各村本主，每年一朝」，仍在神明天子廟前舉行盛會。<sup>85</sup> 白族學者楊政業認爲，此神明天子爲大理地區各本主中神格最高的神祇。各本主需在此晉見五百神王，稱爲「百神上朝」。<sup>86</sup> 前面已經提到五百神王是段宗勝，每個村的村神對國王神進行朝拜，是非常符合古王國的政治秩序。然而，我們還是要回到佛教經典裡找到五百神王的位置。

佛經本生故事中記載著鬼子母訶梨帝和她五百個兒子的故事。上面文章已概略介紹大理國王段思平母親白姐與元祖的一段傳說，在十六世紀以前，這位白姐與佛經中的轉身成佛的龍女與訶梨帝母的形象是相互重疊的。<sup>87</sup> 佛經《供諸天科儀》〈訶利帝歡喜母〉一段經文中，將訶梨帝的來歷說得很清楚。經中記載，訶梨帝原是在天竺王舍城北內山邊娑多藥叉的女兒，因容貌端嚴，眾藥叉見之歡喜，所以稱她爲「歡喜」。後來北天竺半支迦(或云德叉迦)藥叉娶

84. 楊瓊，《滇中瑣記》，方國瑜主編，雲南史料叢刊第11卷，頁302。

85. 徐嘉瑞，《大理古代文化史稿》，頁195，劉衍，〈在本主的庇蔭下〉，頁61。

86. 楊政業，〈中央本主：段宗勝〉，《大理叢書·本主篇》下卷，頁550-585。

87. 侯冲，〈大黑天神與白姐聖妃新資料研究〉，《大理文化》2:54-57。又參考拙作，〈女性祖先或女神：雲南洱海地區的始祖傳說與女神信仰〉。

她爲妻，生五百子，最小子爲愛兒。此女因前世所發惡願，故此世盡食王舍城所生男女，王舍城裡許多父母極爲悲愁，遂求助於釋迦牟尼佛。後來，她最小的兒子愛兒，爲釋迦牟尼以鉢覆之，並藉此向訶梨帝說法，令其調伏。是以訶梨帝與五百子同歸皈佛戒，令其「凡人無子息者，求之得子，有疾病者，禱之則安，五百子，皆爲神王，統領萬鬼衆。」<sup>88</sup>《佛說鬼子母經》也記載類似的故事：訶梨帝原爲鬼子母，她有千個兒子，其中五百兒子在天上，嬈諸天，五百個在世間，嬈帝王人民，千子皆爲鬼王。每個鬼王皆有數萬個鬼跟隨著他們。後來釋迦佛爲之說法教化鬼子母，令其爲「無子者來求子，當與之子」的守護神。<sup>89</sup>另一部《金光明經》則是記載釋迦牟尼佛爲四大天王講述如何與衆生同樂的道理，說法間「大將鬼子母」及「五百兒子」也與之聽聞佛法。<sup>90</sup>

大理民間也有相對的依據。明成化十七年(1481)〈處士楊公壽藏碑〉之陰碑附有白語漢字之〈山花一韻〉碑，內容有一句是「原是歡喜帝子孫，曾做白王摩囊番，復成神明叭居則」。這個碑用白語，在語言上表現出一種地方性的認同，所論述的歷史也特別具有意義。它意思是我們原來是歡喜帝的子孫，祖先曾在白王駕下做過官，而現在是神明所居之地。<sup>91</sup>這裡的歡喜帝指的是《供諸天科儀》所記載的訶梨帝名「歡喜」，前面傳說中提到白姐的父親，是陽溪的楊歡喜，也是名爲歡喜。此山花碑指出大理社會源自於訶梨帝母，曾是白王統轄下的人群這一個民間記憶的版本。對照大理的

88. 弘贊，《供諸天科儀》，《卍新纂續藏經》第七十四冊(no. 1493)，頁 643a。

89. 失譯人，《佛說鬼子母經》，《大正新脩大藏經》第二十一冊(no. 1262)，頁 290c-09291c。

90. 宗頤譯，《金光明經》，《大正新脩大藏經》第十六冊(no. 663)，頁 343b。

91. 石鍾，〈段氏世系〉，《滇西考古報告》，頁 12。段伶，〈白文古碑山花格律研究〉，《白族文化研究》，頁 286。

歷史，白姐阿妹修行的廟宇是聖母寺，也就是靈會寺，廟中也供奉著這位國母——白姐阿妹。而白姐若具有訶梨帝母的身份，那麼依三靈廟碑文的內容的邏輯來判斷，訶梨帝之五百子，即五百神王，指的應是白姐之子段思平此相對的身分，而不是前面民間所傳說的段宗勝。訶梨帝母主掌國家子民生育之事，即依佛經所言「無子者求子，當與之子」；五百神王主掌守護國土之事，「統領萬鬼衆」。前者以靈會寺職司生育，而後者則以神明天子廟，職司統領國土與鬼衆。所以，神明天子廟的五百神王與靈會寺的白姐阿妹又是一套具有意義的空間關係，呈現佛教本生故事的母子結構關係。此供奉白姐的靈會寺，至今仍是洱海平原上祈求生育的廟宇。大理民間每年在此舉辦求子的換香儀式，是一個充滿了地方性又具有民間歡樂與年輕氣氛的場所。<sup>92</sup>

至今，民間本主儀式所用的誥文中往往也出現五百神王或五百天子之名。劍川阿吒力儀式專家們在儀式時所使用的《佛門犒將法事》科儀本中，列著「天子壇土主五百天子」的神名。<sup>93</sup>此一佛門犒將法事中的天子壇土主是「五百天子」，說明了佛教法事中五

---

92. 據現今許多民族誌調查報告看來，靈會寺每年於正月初八（一說二月初八）舉行盛大廟會，在這一天，當地已婚青年少婦都會到廟裡求子。其中以「換香」儀式最富盛名。該儀式是由少婦或男子跪拜於佛像前，如果有適當的男子或女子前行與之換香，或是換蠟燭，就表示此男女可求到子。若換到香者，旁觀者便「喝采嘻笑」，在廟周圍的青年男女還會歡唱互相調笑挖苦的對歌。見楊憲典、杜乙簡、張錫祿等調查整理，〈大理白族節日盛會調查〉，《白族社會歷史調查》（四），頁141。許烺光的書也曾提到這個活動。靈會寺又稱為唐梅寺，在他的書中描寫如下：「正月初八這一天，就在狗街盡頭的唐梅寺有一個香火廟會。男男女女都來朝拜觀音菩薩。菩薩塑像的周圍是一大群神態各異的男嬰像。這一天，沒有嗣子的夫妻帶着香、蠟燭雙雙來趕廟會，求菩薩賜子」，頁66。此一菩薩便是段思平的母親白姐阿妹。

93.《大理叢書·本主篇》上卷，頁152。

百神王的國王神性。〈南經莊重建本主祠碑記〉（1909）中也記載：「五百神王七十二景帝而昭昭於古妙香國者。」<sup>94</sup> 呈現了大理社會對五百神王應在佛教脈絡下被理解。許多學者對五百神天名稱有一些不同的看法，但依訶梨帝母與五百神王的故事看來，此五百神王顯然與佛經所記載的鬼子母之五百子有關。

這種將現實人間的歷史人物附會在佛經中的情形，也出現在空間地景的附會。明清文集也常常出現類似不成章法的佛教傳說，內容多記載大理蒼洱佛寺之盛及其位居於古天竺的傳說。最有系統者，屬高翦映（1647-1707）於清初所撰寫的《雞足山志》。<sup>95</sup> 他曾具體地指出，阿育王在古天竺摩竭提國建立的王城一巴弗連邑城，便是大理喜洲城。<sup>96</sup> 大理府甚至還保有所謂的「阿育王習俗」，書中有以下的描述：

沿阿育王餘習俗，崇奉佛教，宗潔佛堂，人手念珠，朔望經聲，徹之比戶。鄉里疏布糲食，恂恂尚儉。清齋，事浮屠法惟謹。心未能白於人，則必急念阿彌陀佛以矢證之。或有所感觸，亦必念佛以達意。……始則賴觀音大士之漸摩以及此。於以知佛氏之為輔化明矣。以故集會勿論漢梵雜夷，必齋戒，佩香囊于項，手奉經卷，數百合群以往焉。又梵人即其鄉談，叩演方廣經，鳴金樹幟，亦百十為

94. 〈南經莊重建本主祠碑記〉（1909），《大理叢書·金石篇》第十冊，頁238上、中。

95. 高翦映祖先世代為大理國相國世家，自明以來，任土官職，是雲南地區有名的土司世家。林超民，〈大理高氏考略〉，《雲南民族大學學報》3:52-58。

96. 「《佛國記》紀（記）摩竭提國中有巴連弗邑，是阿育王所治域，王能役使鬼神，壘石作牆，人民賴之。巴連弗邑謂即大理府之喜洲，……」見高翦映著，侯冲、段曉林點校，《雞足山志》卷6，〈人物〉，頁229。



群。手捧尺案，置經於案上，或一步一禮，或三步一禮，唱合輶旬，慈悲虔敬之心，應滿山谷。<sup>97</sup>

其中有名的香會如二月八抬佛會，稱為「輦佛會」，是「循阿育王時文殊舊俗。」<sup>98</sup>此二月八抬佛會至今在雲南地區仍相當普遍。高翦映心目中的阿育王與佛經裡的阿育王是否是同一位，並不是最核心的問題，但這種傳說之所以得以維持，與其集體社群所認知的歷史真實有關，而這種歷史真實又曾經由基層村落的神祠與祖先神之故事予以支撐。

## 六、馴服與儀式

馴服，指的是國家以儀式與堂廟的形式來控制看不見的神靈，並賜予祂神名與地位。這是國家建立社會秩序、控制地方社會與展現權力的方式。從上述神祠的歷史可知，大理王權對諸神靈的馴服與封賜是一組互惠的行為。封賜神靈，指的是民間將有定期的祭祀，建立廟堂，與無法被控制的山神與神靈進行交涉。更重要的是，封賜神靈也意味著具有支配性的儀式開始介入地方社會，也就是，我們必須注意到，大理社會裡穩定又強勢的密教僧侶世家以世代相傳的儀式調服神靈，並經由佛堂廟宇的建築形式安頓其神靈的過程。

十六世紀以前，許多密教僧侶都具有降服地方神靈的儀式能力。趙家的族譜與墓誌銘記載著：山神趙康的後裔趙永牙，向梵僧學習法術，成為南詔非常有名的神僧。<sup>99</sup>喜洲一位密教僧侶楊生，

97. 高翦映，《雞足山志》卷8，〈風俗·大理府〉，頁307。

98. 同上，頁308。

99. 《太和龍關趙氏族譜》（1462），收藏於雲南省博物館。

以法術馴服土主九堂神。<sup>100</sup> 該九堂神是威脅鄉民的神靈，因被法術馴服，後成為護佑民間的守護神。<sup>101</sup> 大理國的董氏國師世家亦然，其世系內部世代流傳著降龍出水的密術。這些儀式專家是相當值得注意的一個社會階層。

喜洲一帶楊姓僧侶世家的史料相當豐富。喜洲有一座古老的佛寺大慈寺，自九世紀初是僧侶世家修法的壇場。永樂二十年（1420）一份阿吒力楊嵩的墓碑資料中，生動地描述了早期密教專家修法祈雨的細節：

七世祖楊名壽，就大慈寺結壇修行密教，感而靈驗大而能運，則八金剛自西來，出（初）從本寺白難陀（陀），並助侍其教，故名助教師。師留赤聲金剛在焉，餘者令去，更有金色二辟婆羅大金剛，天然現其壇內，時過天地亢陽，助教師為民祈雨。<sup>102</sup>

碑中記載著墓主楊嵩的祖先是來自天竺國婆羅門的楊珠與楊珠覺。觀音請他們二位到大理，築「十方壇」為護國安邦祈福。楊嵩的七世祖楊壽在大慈寺修法之時「感而靈驗，大而能運」，於是八大金剛從西天而來。後來楊嵩跟從白難陀為師，成為助教師。而八大金剛之一的赤聲金剛留下來，成為大慈寺的守護神。碑中雖未詳述密教修法中八大金剛如何降臨，但密教八大龍王之一的白難陀（梵文稱 Upananda）與赤聲金剛與人相互感應的過程是描寫得很具體。

100.〈故寶瓶長老墓誌銘〉（1438）中有「有土主九堂神，甚有雄威，往來驚異，題詩止之。」收於《大理叢書·金石篇》第十冊，頁 43 上、中。

101. 雲南省民間集成辦公室編，《白族神話傳說集成》，頁 208-09。

102.〈大阿拶哩楊嵩墓誌銘〉（1420），石鍾《大理喜洲訪碑記》附錄，頁 17。

從中可知僧侶修法時，有護法神「天然現其壇」的情形。約在同時期，有位自稱祖先也是「蒙時爲僧官」的楊勝，指出其世代也在大慈寺「持誦金剛經典」。看來，這裡的金剛經典，應是與密教儀式有關的經典。<sup>103</sup>

很顯然地，大慈寺是一座密教佛寺。有意思的是，鮮少有資料說明佛寺與一般神祠之間的關係爲何，下面一條資料則提供我們理解其神祠與佛寺之間內在關係的可能性。在一份墓誌銘中，記載著一位名爲王金剛奴的行者，在大慈寺修行進而獲得神感的故事。碑中記載：

公字金剛，諱奴，世居五峰錦里寺下之人也，厥先高祖……  
…公曰奴，好善守己，積陰口非不言，身非道不行，累餐素斷葷(葷)，念經禮佛清心淨意，授進於中央廟堂之內，奉榮(荼)香火，謹慎於大慈梵宇之中，依尊佛法修爾，神祇有感，出明之際，微暗之間，令公爲神信之號，傳譯神言，通達聖語，善化凡情，能占龜卜，筮上擬隼，吉凶禍福，報應是有靈通兆感，已有年矣……。<sup>104</sup>

文中提到王金剛奴，是住在喜洲附近五台山錦里寺民，他到大慈寺依循密法修行，後因神感，「出明之際，微暗之間」，進而成爲「神信之號，傳譯神言，通達聖語」，也就是傳神旨的人。王金剛奴在獲得此靈驗的巫筮身分之後，到中央廟供奉香火。這座中央廟堂現今仍座落在大慈寺附近，供奉的是大理國王段思平的祖先段宗勝。

103.〈故居士楊公墓誌銘〉(1420)，《大理叢書·金石篇》第十冊，頁31下。

104.〈太源郡卜筮王公墓誌〉(1453)，《大理叢書·金石篇》第十冊，頁51上。

經由上碑可以得知，佛寺的守護神降靈於具有通靈能力的民間儀式專家(巫師)身上，進而使其成為神祠代理人，而佛寺也因此與地方神祠之間產生了相互依賴與制約的關係。

大理還有許多具代表性的密教僧侶世家，世傳特定儀式並控制特定的神靈。大理南方董氏一姓，尤以法術聞名。<sup>105</sup> 董氏族譜記載著明初族人董賢奉旨到京施展法術，受到明永樂帝封賜的情形。<sup>106</sup> 有一個故事特別能夠說明世傳法術與神靈的關係。洱海南端趙州附近有碑名為〈新建清流普濟祠記〉(1548)，碑中詳細記載了董氏降龍的一些細節。時值明嘉靖年間(1522-1566)，趙州久旱無雨，郡侯潘堯峰為民祈雨，但苦無效果，於是他便請土僧祈雨。傳說當地有土僧董氏能馭龍降雨，相當靈驗，但此龍不輕易出現，於是郡侯潘君便親自禱告說：「歲即大旱，祈爾龍神出而行雨，以澤吾民，吾將建祠以永神祀。」說完，龍遂安然而出。潘君在龍出來之後，便命董僧將龍取回府中，其貌「似魚非魚，似蛟非蛟，圓目細鱗，斷尾四足，油油洋洋。」三日後，天果大雨。於是潘君便積極為此龍尋找建祠之廟地。祠廟歷時四月告成，廟成後立神牌，潘君詢問土僧此祠取何名字，董氏說：「吾龍派出海東，本號青龍神女，鄉人以其泉流之清，故俗稱為清流女」。<sup>107</sup> 這個故事也說明，董氏稱此龍為「吾龍」，指此一青龍神女與董家關係匪淺。潘君令董氏將此蛟龍收起，建廟供奉之。指出明朝官員建廟供養龍神，使此神成為被官員祭拜的神靈。相形之下，董氏土僧的地位也間接為地方官所取代了。

105.〈董氏族譜碑〉(1892)，《大理叢書·金石篇》第十冊，頁218中-221下。

106.〈董氏族譜碑〉(1892)，《大理叢書·金石篇》第十冊，頁219上。

107.〈新建清流普濟祠記〉(1548)，《大理叢書·金石篇》第十冊，頁87上、中。

上述二個例子說明了僧侶在佛寺與神祠進行的儀式性質不同。在佛寺主要以修持密教法術為主，在神祠則是控制與村民關係密切的土地神靈為主。這種情形至少維持到晚明時期，相關的記載自清朝以後便愈來愈少見。筆者推測這與佛教密教僧侶數量愈來愈少，佛寺逐漸不再作為培養具有降靈儀式專家的道場有關。佛寺相對地沒落，使得神祠逐漸在村落社會中成為具有主導性的廟宇。

## 七、流動的神

大理村神系統固然龐雜，但若從古代王權建立到崩解的過程來看，其呈現了與佛教諸神系譜相當相似的結構關係。也就是說，地方神靈曾經被佛教王權整合過，神祇地位隨着國家的形成與崩潰而產生流動。從土地神靈、戰亡的英雄或部落酋長所共享的土地神，到佛教大黑天神逐漸地被納入國土守護的範疇來看，這是一段不斷地擴大領土並確定政治控制的封神活動。這些層累的信仰可以分為二個層面來說：一是佛教傳統，一是土著的神靈傳統。這二套傳統——佛教神與土地神及祖先神，並不是機械式地結合在一起，而是在整個封神的過程中，形成一套動態交錯、相互融合的情形。一邊是由部落的土地神與祖先神往上攀升，另一邊則是佛教神祇往民間流動。從吐蕃戰亡將軍、段氏國母與建峰山神的例子可知，佛教王權為確立部落間的政治聯盟與國王身分，以聯姻或認養的方式將部落土地神與祖先神，吸納在一組與王權有關的封神系統之中。同時，佛教王權又不斷地將嵯耶觀音、大黑天神、阿育王諸子等分封在王權屬性的領土範疇之中。在相當長的一段歷史中，貴族們在佛寺修習法術，並得以間接制約、調節神祠裡的土地神靈，使得佛寺與神祠二者保持相互依存的關係。

明朝統治大理以後，因為政治變動所引發的社會衝擊，使得原來的世家大族面臨新的局面，既有的密教僧侶也受到一定程度的打

壓。<sup>108</sup>此時，原來代表着王權的佛寺與神祠都瀕臨焚毀的危機，復經鄉民重修立碑，才保留了許多過去不為人知的歷史。明朝統治以後，「自明洪武初，詔天下，每令百戶立一社，為民間祈報之所」，是許多神祠在村落間得以保留下來的政治性因素。也因此，這些神祠在鄉民重建的過程中，重新確立了鄉土神的性質。三靈廟位於院塆村旁，由村旁楊姓族人施捨田畝，以其為「一鄉香火」之所在，並刻石記事，其詞有「生前為將，歿後祀崇。陰翊治化，威德惟隆，雨暘順序，祈禱必恭。」<sup>109</sup>原來隸屬於舊佛教王權的神祠，其地位也受到排擠，進而轉向村神的性質。從趙康山神到一鄉之土主的地位轉換可知，趙康為山神、元祖與貴族的祖先神。明初時，建峰亭為軍隊所焚毀，原因不甚明白。但此時，降明的趙氏族人將趙康神位挪到趙氏宗祠，表示依附新朝者爭奪地方正統性的地位。<sup>110</sup>建峰亭在永樂年間，經歷戰爭後二十七年，才在地方人士的支持下恢復重建。依據地方社會的傳統，建峰亭仍是趙州一帶最具有象徵性的聖地，主掌趙州村落間水利系統。但此廟在十八世紀時，以不詳原因被移入一座供奉着南詔梵僧的廟宇「白鬚師廟」之中。郡人曾議請官方將之納入地方正統祀典，但卻沒有後果。<sup>111</sup>其間可知建峰亭在民間的重要性，同時也看到了一個在官方祀典中，遲遲無法獲得合理對待的地方神祇。我們在許多碑刻中也發現，許多古老神祇在十八世紀以後逐漸確立了牠們村神的性質。喜洲南邊有一個村子稱南經莊本主廟，供奉着「本主護國安邦持靈景

108. 立石謙次，〈洪武朝雲南平定之戰研究〉。

109. 〈三靈廟記〉（1450）。

110. 〈趙氏宗祠碑〉中與趙康並列的，還有一位降明並被封為應陣翻浪伏軍將軍趙良的神位。可見此宗祠成立背後所代表的新朝正統性。《大理叢書·金石篇》第十冊，頁28下。

111. 陳釗鏗修，李其馨等纂，《趙州志》卷2〈寺觀〉，「建峰廟」條下，頁273。

帝，並本主娘娘，左供伽藍土主、觀音老祖、右供新王太子，此皆有功德於民，爲上帝簡勅，司群生之福禍，享一方之血祀，而主閭閻之香社者。」是爲一例，可見國王與佛教諸神逐漸轉向民間神祀與社神的情形。<sup>112</sup>

村廟，象徵着一個集體社會將其自身的歷史投射到過去的一扇窗口。從神祇的歷史考察中，使我們得以重構古代王權將人／神的系譜關係編織在佛教神話系統的過程。喜洲附近的國王祖先神崇拜已經成爲一個重要的象徵。祂象徵二種不同意義：(一)、祂若是傳說中的阿育王第二子白王，那麼祂所代表的是社會對古老王權轉輪聖王的模糊又斷裂的記憶。之所以說它是模糊記憶，是因為這種記憶是以段宗榜以及一段無關宏旨的救緬殺逆臣的故事來烘托，而故事的每一個情節都與阿育王的第二子白王沒有關係。充其量，他被視爲大理國國王段思平的祖先，可能與大理國段氏爲祭祖所設的神祠有關。(二)、若祂是五百神王，那麼，此論述必須放在釋迦牟尼教化訶梨帝母的經文脈絡，才得以標示五百神王的地位。村民所供奉的五百神王，便是釋迦牟尼佛所馴服的五百神王。神明天子廟的五百神王與靈會寺的訶梨帝母，此二神廟所供奉的神祇是以佛經中鬼子母的故事相扣連。五百神王的敘事脈絡揭露了佛教教化與國母護佑生育的二項價值。但無論五百神王是否爲阿育王的第二子，也無論究竟段宗榜或段思平是爲五百神王或爲白王，佛教傳說結構關係中的訶梨帝母與五百神王，使得大理社會在生育與土地守護的二項價值上，採取均勢與平衡的態度。從另一個層次來看，訶梨帝母與五百神王所衍生出的與釋迦牟尼佛說法教化的一段故事，又將大理社會重視生育與土地的二項價值，安置在佛教的價值系統之中。綜言之，大理神祠一方面強調佛教政治意識型態中的白王，也強調與護

112.〈南經莊重建本主祠碑記〉（1909）。



佑生育有關的訶梨帝母衆子，其社會不斷地吸收佛教人物與神祇系譜，並將其土著神靈與歷史人物編織在整套傳說模式中。雖在明清以後，大理神祠逐漸成爲鄉土之守護神，但村廟卻成爲社會與村民實踐與記憶歷史之重要場域。



## 引用書目

### 史料

- 《大理行記校注》。[1283] 1986。郭松年撰。王叔武校注。昆明：雲南民族出版社。
- 《大理縣志稿》。[1915] 1991。周宗麟。大理圖書館翻印本。
- 《大理叢書·金石篇》。1991。楊世鈺主編。北京：中國社會科會出版社。
- 《大灌頂儀文》。[年代不詳]。侯冲手抄繕錄。《大理國寫經》（微卷）。雲南省圖書館。
- 《太和龍關趙氏族譜》。[1462]。雲南省博物館。
- 《白古通記》。[約十三世紀] 1996。著者不詳。王叔武輯著。《雲南古佚書鈔》。昆明：雲南人民出版社。
- 《白國因由》。[1706] 1998。寂裕。南詔大理歷史文化叢書第1輯。成都：巴蜀書社。
- 《白族社會歷史調查》（四）。1988。雲南省編輯組編。昆明：雲南人民出版社。
- 《曲石詩錄》。1941。李根源。李家自印線裝。
- 《佛說鬼子母經》。失譯人。1983。《大正新脩大藏經》第二十一冊（no.1262）。臺北：新文豐出版社。
- 《供諸天科儀》。1983。弘贊譯。《卅新纂續藏經》第七十四冊（no.1493）。臺北：新文豐出版社。
- 《明史》。[1739] 1987。張廷玉。北京：中華書局。
- 《金光明經》。[1081] 1983。宗頤譯。《大正新脩大藏經》第十六冊（no.663）。臺北：新文豐出版社。
- 《紀古滇說原集》。[1265] 1981。張道宗。玄覽堂叢書。臺北：正中書局。
- 《胡蔚本南詔野史》。[1549] 1998。楊慎。南詔大理歷史文化叢書第1輯。成都：巴蜀書社。
- 《景泰雲南志》。[1455] 2001。陳文等纂修。雲南史料叢刊第3卷。昆明：雲南大學出版社。
- 《滇志》。[1625] 1991。劉文徵著。古永繼點校。昆明：雲南教育出

版社。

《滇略》。[約 1620] 2001。謝肇淛(1567-1624)。雲南史料叢刊第 6 卷。方國瑜主編。昆明：雲南大學出版社。

《樊古通紀淺述》。[年代不詳] 1998。尤中校注。昆明：雲南人民出版社。

《漢藏史集》。[1434] 1986。達倉宗巴·班覺桑布著。陳慶英譯。拉薩：西藏人民出版社。

《蒙化志稿》。[1919] 1996。梁友憶纂。巍山：德宏民族出版社。

《趙州志》。[1838] 1974。陳釗鏜修，李其馨等纂。臺北：成文出版社。

《鄧川州志》。[1854] 1968。侯允欽纂修。臺北：成文出版社。

《寰宇通志》。[1458] 1968。陳循。臺北：廣文書局。

《雞足山志》。[1702] 2005。高翦映著。侯冲、段曉林點校。北京：中國書籍出版社。

## 論著

方國瑜。2003。〈明代在雲南的軍屯制度與漢族移民〉。收於《方國瑜文集》第三輯。林超民主編。昆明：雲南教育出版社，145-332。

王海濤。1991。〈南詔佛教文化的源與流〉。收於《南詔文化論》。楊仲錄、張福三、張楠編。昆明：雲南人民出版社，324-90。

王麗珠。1985。〈雲南發祥地上的土主廟〉。《雲南文物》6:41-47。

古正美。2002。《從天王傳統到佛王傳統：中國中世佛教治國意識型態研究》。臺北：商周出版社。

田懷清調查整理。1986。〈大理州白族本主信仰調查之二〉。收於《白族社會歷史調查》(二)。雲南省編輯組編。昆明：雲南人民出版社，177-218。

石鍾。1944。《滇西考古報告》。昆明：雲南省龍淵中學中國邊疆問題研究會油印本。

立石謙次。2003。〈洪武朝雲南平定之戰研究〉。收於《新鳳集》。林超民主編。昆明：雲南大學出版社，2-69。

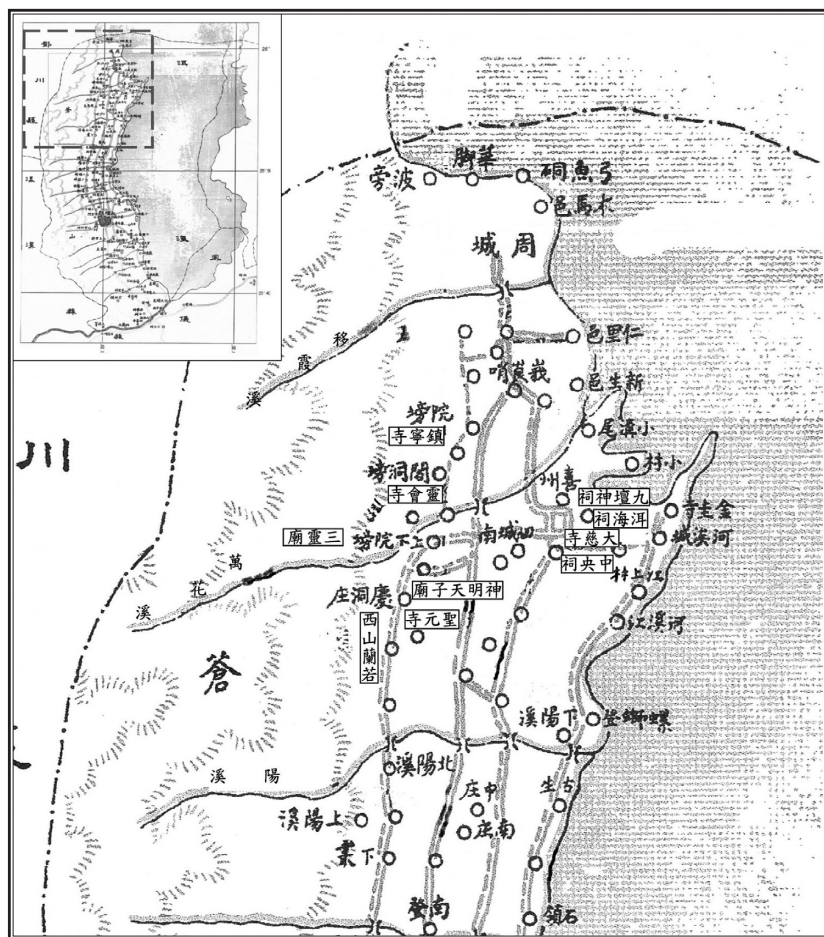
白鳥芳郎。1985。〈東南アジアにおける文化複合の性格と民族国家

- 形成の一類型)。收於《華南文化史研究》。東京：六興出版社，203-22。
- 李正清。1998。《大理喜洲文化史考》。昆明：雲南民族出版社。
- 李東紅。2000。〈白族本主崇拜研究述評〉。收於《本主文化論》。楊政業主編。大理：雲南大理西電新聞印刷廠，279-88。
- 。2001。《白族佛教密宗阿吒力教派研究》。昆明：雲南民族出版社。
- 李昆聲編。1999。《南詔大理國雕刻繪畫藝術》。昆明：雲南美術出版社。
- 李霖燦。[1967] 1982。《南詔大理國新資料的綜合研究》。臺北：國立故宮博物院。
- 李續。1996。〈白族本主文化簡論〉。《大理文化研究》10:223-27。
- 林超民。1993。〈大理高氏考略〉。《雲南民族大學學報》3:53-58。
- 周泳先。1958。〈鳳儀縣北湯天南詔大理國以來古本經卷整理記〉。收於《大理白族自治州歷史文物調查資料》。昆明：雲南人民出版社，7-21。
- 侯冲。1994。〈大黑天神與白姐聖妃新資料研究〉。《大理文化》2:54-57。
- 。2004。〈南詔觀音佛王信仰的確立及其影響〉。收於《大理民族文化研究論叢》第1輯。趙懷仁主編。昆明：雲南民族出版社，149-95。
- 段伶。2002。〈白文古碑山花格律研究〉。收於《白族文化研究》。趙寅松主編。北京：民族出版社，281-302。
- 徐嘉瑞。1982。《大理古代文化史稿》。臺北：明文書局。
- 梁永佳。2005。《地域的等級：一個大理村鎮的儀式與文化》。北京：社會科學文獻出版社。
- 許烺光(Hsu, Francis L. K.)。2001 (1948)。《祖蔭下：中國鄉村的親屬、人格與社會流動》。王芃、徐隆德譯。臺北：南天書局。
- 連瑞枝。2005。〈女性祖先或女神：雲南洱海地區的始祖傳說與女神信仰〉。《歷史人類學學刊》3.2: 25-56。
- 。2006。〈姓氏與祖先：雲南洱海地區階序社會的形成〉。《歷史人類學學刊》4.2: 1-36。

- 陸韜。2006。〈漢族移民與明代雲南民族社會的變遷〉。收於《民族學通報》第一輯。林超民主編。昆明：雲南大學出版社，309-22。
- 雲南省少數民族古籍整理出版規劃辦公室編。1988。《白文“山花碑”譯釋》。昆明：雲南民族出版社。
- 雲南省民間集成辦公室編。1986。《白族神話傳說集成》。北京：中國民間文藝出版社。
- 楊恒燦主編。2001。《大理民間故事精選》。昆明：雲南民族出版社。
- 楊政業主編。2003。《大理叢書·本主篇》。昆明：雲南民族出版社。
- 楊毓才。1958。〈南詔大理國歷史遺址及社會經濟調查紀要〉。收於《大理白族自治州歷史文物調查資料》。李家瑞、周泳先、楊毓才、李一夫等編。昆明：雲南人民出版社，22-28。
- 楊憲典、杜乙簡、張錫祿等調查整理。1991。〈大理白族節日盛會調查〉。收於《白族社會歷史調查》(三)。雲南省編輯組編。昆明：雲南人民出版社，136-81。
- 劉衍。2003。〈在本主的庇蔭下〉。北京中央民族大學博士論文。
- 橫山廣子。1993。〈離開“土”範疇：關於白族守護神總稱的研究〉。收於《東亞社會研究》。北京大學人類學研究所編。北京：北京大學出版社，109-20。
- 藍吉富主編。1992。《雲南大理佛教論文集》。高雄：佛光出版社。
- 嚴耀中。1996。〈唐代江南的淫祠與佛教〉。收於《唐研究》第2卷，51-62。
- Backus, Charles. 1981. *The Nan-chao Kingdom and Tang China's Southwestern Frontier*. New York: Cambridge University Press.
- Chapin, Helen B. 1944. "Yünanese Images of Avalokiteśvara." *Harvard Journal of Asiatic Studies* 8.2: 131-86.
- Dean, Kenneth. 1993. *Taoist Ritual and Popular Cults of Southeast China*. Princeton: Princeton University Press.
- Dudbridge, Glen. 2001. "Tang Sources for the Study of Religious Culture: Problems and Procedures." *Cahiers d'Extrême-Asie* 12: 141-54.
- . 2004. *The Legend of Miao-shan*. Revised edition. Oxford: Oxford University Press.

- Fitzgerald, C. P. 1941. *The Tower of Five Glories: A Study of the Min Chia of Ta Li, Yunnan*. London: The Cresset Press.
- Hansen, Valerie. 1989. "Gods on Walls: A Case of Indian Influence on Chinese Lay Religion?" In *Religion and Society in T'ang and Sung China*. Edited by Patricia Buckley Ebrey and Peter N. Gregory. Honolulu: University of Hawai'i Press, 75-113.
- . 1990. *Changing Gods in Medieval China, 1127-1276*. Princeton: Princeton University Press.
- Lee, James. 1982 "Food, Supply and Population Growth in Southwest China, 1250-1850." *Journal of Asian Studies* 41.4: 711-46.
- Shahar, Meir. 1996. *Crazy Ji: Chinese Religion and Popular Literature*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Shahar, Meir, and Robert P. Weller, eds. 1996. *Unruly Gods: Divinity and Society in China*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Teiser, Stephen. 1988. *The Ghost Festival in Medieval China*. Princeton: Princeton University Press.
- Von Glahn, Richard. 1991. "The Enchantment of Wealth: The God Wutong in the Social History of Jiangnan." *Harvard Journal of Asiatic Studies* 51.2: 651-714.
- Watson, James. 1985. "Standardizing the Gods: The Promotion of T'ien Hou ("Empress of Heaven") along the South China Coast, 960-1960. In *Popular Culture in Late Imperial China*. Edited by David Johnson, Andrew J. Nathan, and Evelyn S. Rawski. Berkeley: University of California Press, 292-324.
- Yü Chün-fang 于君方. 2001. *Kuan-yin 觀音: The Chinese Transformation of Avalokiteśvara*. New York: Columbia University Press.





地圖 1：雲南大理平原與喜洲附近的村子與村廟。(連瑞枝繪製)





圖 1：此為靈會寺所供奉段思平之母，又稱白姐訶梨帝母。左為段思平，右為其妻，民間又稱之為子孫娘娘。（連瑞枝攝）



圖 2：神明天子廟中的五百神王段宗勝。此廟又被稱為神都，與緊鄰的佛都聖元寺並列於慶洞庄村口。（連瑞枝攝）



圖 3：喜洲中央祠的中央皇帝。中央皇帝一說是段宗勝，另一說是忽必烈。多數學者認為這尊神祇代表了段宗勝征緬時的威武形象。(連瑞枝攝)



圖 4：院塆村為段氏聚落，村裡有一鎮寧寺，供奉的是太陽神。(連瑞枝攝)

## **Kings and Village Deities: An Investigation of Buddhist Deities and Village Temples in the Dali Region, Yunnan**

Lien Jui-chih

Associate Professor

Department of Humanities and Social Sciences

National Chiao Tung University

**Abstract:** The main focus of this paper is on the role of local legends in the worship of historical figures. Kings, queens and heroes of the old kingdoms, as well as Buddhist deities such as Guanyin and Mahakala, are widely worshipped as village deities in the Dali region of Yunnan. The classification system for these deities accords to the religious positions and titles for the territorial divisions of Buddhist kingdoms as used in Tantric ritual and teachings. Thus, the Nanzhao and Dali kingdoms (752-1254) used Buddhist ritual orthodoxy to elevate territorial gods and chieftains into a unified system of worship.

Special attention is given to Xizhou, a part of the Nanzhao and Dali kingdoms inhabited by the descendants of the Duan-surnamed kings. On the one hand, local legends cite the mother of the first Duan-surnamed king as being worshipped as Hariti, an Indian goddess. On the other hand, local villagers still worship the first Duan-surnamed king as the Divine King of Five Hundred (*Wubai shenwang* 五百神王). The above two instances, together with other examples, establish that the genealogy for deified historical figures serves as an idiom for a social system organized in terms of Indian legends. Moreover, although the deification of historical figures was in terms of the Buddhist Canon, they also served locally in the Nanzhao and Dali kingdoms as princes, chiefs, and mountain gods, or even the gods Mahakala and Mahavairocana. It is in this latter local sense that they have been preserved in village temples from the Ming

dynasty onward. Thus, village deities as a symbolic system reveals history-as-practice in an earlier elevation of historical figures specific to the Nanzhao and Dali kingdoms to the status of Buddhist legendary figures, and a later devolution of these same historical figures into the gods of local temples.

**Key words:** Buddhist legends, genealogy of deities, village temples and deities, Hariti, the Divine King of Five Hundred.

