

## 神靈、龍王與官祀： 以雲南大理龍關社會爲核心的討論\*

連瑞枝

國立交通大學人文社會學系副教授

**摘要：**本文主要從神靈轉型爲佛教與官祀神明的過程，來討論明朝以來大理社會如何面對族群政治生態的轉變。大理平原位於雲南白族自治區，由於水源充沛，自古便有龍窟之稱。平原南端的龍關守護着整個大理平原，是歷史上的軍事要地。該地有許多不同來源的神靈，分別受到佛教經典與明朝祀典的影響，而被封賜爲龍王與官祀神明。明朝官府在各地推動鄉里社神與正統祀典等儀式改革時，大理不同人群包括了僧侶世族、土軍、漢人軍屯以及地

---

\* 本文從實地考察、論文主題之出現到撰寫文稿時，受到國科會「編戶齊民、儒學與村廟：滇西世家大族的文化認同與歷史實踐(I)(II)」以及科大衛 (David Faure) 與何翠萍主持之蔣經國國際學術交流基金會研究計畫 “The Conversion of Chieftain-territorial Gods, Chieftain Lineages and the Retention of Indigenous Identity in Border Areas” 之補助與協助。2008年，筆者在大理學者張錫祿教授的引領下前往大展屯考察，開始留意明朝大理軍屯的問題。此後陸續實地考察與撰文時，研究生助理蕭禕涵、劉碧雲、陳怡如、陳肇萱等協助整理田野碑刻文獻與地圖整理的工作。文章內容曾在中研院民族所「西南人類學研究群」與香港科技大學華南研究中心所主辦之「壩子社會：雲貴高原地方社會文化研討會」宣讀，感謝何翠萍教授、科大衛教授、賀喜與馬健雄所提供的相關意見。最後，感謝二位論文審查人以及本專輯主編康豹 (Paul R. Katz) 教授對本文提出建設性的修改意見。謹在此一併深表謝忱！

方官員等，透過奉祀具有草根性的神靈來爭取歷史話語權與身分合法性。在這整個過程中，不僅鄉里儀式產生變化，社會內部也面對了不同人群之間的競爭、妥協與秩序的重建。文中主要以四種神靈為討論對象：一、大理滅蟒義士段赤城，二、陽南溪水神，三、唐戰亡將士李宓將軍，四、青龍女神。文章強調神靈的草根性是大理鄉里在面對人群流動與身分競爭時的政治資源，神靈轉化成爲地方守護神的過程，也展現了大理社會用以適應變化與整合不同人群之文化機制。

**關鍵詞：**神靈，龍王，官祀，大理，地方社會。

大理位於雲貴高原，是一個水源充沛的壩子，西有蒼山十九峰，東有洱海環伺，十八支溪水自山上流向平原，使得大理自古便有龍窟之稱。李元陽(1497-1580)晚年隱居鄉里，其地水患頻仍，危及鄉里農事，當時鄉野耆老告訴他，大理自古爲龍窟所在地，古人多建塔來鎮邪龍。李元陽遂領引族人與鄉人重新修建頽圯的佛塔與寺宇。其實，不只是大理，雲南其他各地龍神與水怪傳說很多，形象亦相當多元。這種形象多變的龍神如何放在歷史過程中來觀察，是本文想要討論的主題。

## 一、問題與定義

雲南龍神傳說相當豐富，明清筆記小說多記載其神祕之性格。清嘉慶年間曹春林撰有《滇南雜志》一書，錄有龍神四則，而其種龍神的形象也彼此各不相同，茲錄全文如下：

易門小龍泉，有僧苦修，力田以供香火，常出耕至暮歸，則廚饌已具，僧異之。一日早，見一美女烹饌，僧至，投入潭中。

第二則是赤子龍與黑龍的爭地故事，發生在大理人身上：

大理人鄒經，走懋乃廠。遇一人同伴，自稱西沖人，及抵廠，告鄒曰：我赤子龍來與黑龍爭地，願助我。來日，池中二牛鬪，視黑者擊之，我即勝矣，當厚報也。鄒如其言，黑龍果遁。前人來邀，至一所留欸三日，贈紅白飯二盒。及出，啓之，皆紅白寶石也。

以下第三、第四則皆發生在大理南方趙州。第三則以老太龍母的形

象出現：

趙州出西門行十八里，有池一泓。上塑龍神，乃女像也。土人稱之爲四老太。每旱極則州牧預牒城隍，至期設醴禱於祠，以一瓢浮水面，俄頃得一魚，狀如蜥蜴，魚鱗魚尾四足五爪。州牧率吏民鼓吹迎歸，供城几案前，俄而風雷挾雨俱來，四野沾足，即備牲醴謝。龍母仍以瓢浮水面逡巡而沒。按：滇稱婦女以老太爲尊，於神亦然。

第四則的龍神則以少婦的形象出現：

趙州飛來寺西有龍潭，相傳有眾舁鐘，將至寺，屢休。見一少婦，笑曰：以眾人舉一鐘，何屢休也？若我，則一人舉之而有餘。眾曰：汝曷來舉？婦遂頂鐘疾行，入潭而沒，隨竭泉掘取之已，見鐘紐而愈掘愈深，水溢不竭，遂舍之。<sup>1</sup>

《滇南雜志》成書於嘉慶十五年(1810)，撰者爲上海人曹春林。此書搜錄雲南各地殊俗，其俗多怪誕，是以《雜志》名之。上述之龍神故事中，以女性形象出現者有三，如：爲僧烹饌的美女、身爲龍母的老太以及身負巨鐘的少婦；赤子龍與黑龍則以牛的形象出現。此類龍神類型不一，形象也有多樣性。龍神的職司並不只掌管水利與晴雨，甚至也控制土地與地下的資源，如寶石、銀礦和鹽井等等。

龍神是主掌大地山川水澤的土地神靈，祂們隨着不同時期的發

---

1. 以上四則引文見曹春林編，《滇南雜志》卷 10〈龍神四則〉，收於王有立主編，中華文史叢書第 11 輯，頁 354-55。

展，性格與形象各有所異，名稱也略有不同。為釐清文中各階段龍神屬性的不同，我們針對文中出現的神靈、龍王與龍神等概念進行界定。首先，神靈(spirits)是指無所不在的，有關天、地、風、水等等具有自然屬性的泛靈概念。雲南志書稱呼這類的神靈為龍、邪龍、蛟或蟒等等不同的稱法，這些神靈大多幻化成動物的形象，因其為害人間而為儀式專家所降服，並受其趨使，在當地稱之為龍(Naga)。龍的原始形象是伴隨着儀式專家的力量而被形塑，成為佛教化的土地守護神。李元陽編纂的《雲南通志》記載許多相關故事，如昆明僧人趙伽羅：「世精阿吒力教，尤通梵經，大德間，鄉有蛟，化為美少年嘗淫婦女，父老請治之，即遣黑貌胡奴擒至，以水喂之，蛟見其形，因斬之。胡奴云：即大黑天神也。」指出阿吒力僧人趙伽羅，駕馭大黑天神挾制蛟龍。楚雄的連精和尚：「通瑜伽秘密教，降龍役鬼，應驗如神。元至正間雲南旱，梁王迎之以祈雨，師於淨瓶中出一小蛇，遂大雨，王贈以金帛，固辭，歸之，日役鬼為荷。」在曲靖軍民府段長老：「俗名阿闍黎，得異術，能趨龍祈禳，不事符牒，所求輒應，遇遠方求召，令其使者先回，常騎龍而往，先使而至，人異之。」強調僧侶的馭龍之術。<sup>2</sup> 李元陽以「阿闍黎僧」來稱呼這一批有法術的僧人。他說：「阿闍黎僧，有室家，能誦呪制龍。大理原有羅刹邪龍為患，觀音以神力閉之於上陽溪洞中，傳留呪術以厭之，今有阿叱力僧綱司云(按：阿叱力，又稱之為阿吒力。為求其一致性，本文統之以阿吒力)。」<sup>3</sup> 阿闍黎僧便是阿吒力，他們世代承襲祖傳法術，是大理特有之在家僧集團。<sup>4</sup>

2. 以上三則引文見李元陽，《雲南通志》卷 13〈寺觀〉，收於林超民等編，西南稀見方志文獻第 21 卷，頁 311-12。

3. 李元陽，《雲南通志》卷 2〈地理〉，頁 53。

4. 阿吒力是來自於梵文的 acarya，儀軌師之意，又記為阿闍黎、阿左梨等等。他們將法術源流追溯到南詔時期的開國觀音，觀音降服大理之邪龍羅刹

換句話說，從文獻中出現的制龍、驅龍、降龍、騎龍等等異術可知，阿吒力是一批擅法術之馴龍儀式專家，明朝統治後，還特別設置了阿吒力僧綱司來安置這些土僧。由於受到佛教的影響，我們視此類神靈為佛教化的土著神靈(Buddhist indigenous spirits)。

第二類是佛教的龍王(Dragon Kings)，最典型的龍王是佛經裡的護法龍王。此人型的龍王也有本土化版本，經由王權封賜英雄或具有強大意志的神靈，也稱之為龍王。如文章將要討論段赤城龍王與李宥龍王，可說是本土化的佛教守護神(Indigenous Buddhist guardian deity)。無論是佛教化的土著神靈或是本土化的佛教守護神，此二者皆受到佛教儀式的調節，成為職司不同階序層級與特定地域(territory)的土地守護神，本文概以龍王與龍神泛稱之。文中採用龍王是強調其佛教色彩，而龍神是一般性的稱呼，尤其明朝阿吒力僧的數量逐漸消失之時，清中葉曹春林所摘錄的龍神故事，可視為上述土著神靈的再現。龍神之性質與其儀式脈絡息息相關，隨着儀式的改變，它的內涵、功能也會隨之改變。明朝統治以來，隨着外來漢人軍屯勢力入駐大理，大理阿吒力僧(土僧)儀式地位的改變，鄉里社神與官方祀典的設置，使得這些土地神靈的角色與地位也開始產生變化。

神靈如何被馴服成為龍神，並且獲得官府祀典的核可與肯定，是地方社會、儀式專家與官方制度三者之間互動與調節的後果。龍神多元的面貌，往往與區域社會之歷史境遇有關。本文將側重於大理地方社會特有的歷史經驗和佛教信仰，來說明不同人群如何透過明朝官方祀典來強化他們既有的神靈信仰與歷史敘事。由於地方歷史文獻保留情形不一，田野考察也存在既定的限制，因此筆者僅以

---

後，把治龍法術傳給了他們的祖先。有關雲南阿吒力的研究可見李東紅，《白族佛教密教阿吒力教派研究》；張錫祿，《大理白族佛教密宗》。

大理龍關地區之龍神作為討論對象。

## 二、研究回顧與脈絡

龍文化的來源有二，一是印度，一是中國本地。在印度文化中，龍為 *nagas*，又稱為蛟龍(*serpent deity*)，是一種半人半蛇的存在物，常常化作人的形象出現。牠們悠游於水、河流、湖泊、海洋與源泉中，具有護衛土地財寶的特性，也是地下世界的主宰。後來此神靈被吸收成為佛教守護神，隨着佛教的傳播而散佈到亞洲各地。<sup>5</sup> 隨着印度與佛教文化傳播到東南亞，佛教守護神也吸收其他各地之土地神靈，使其地方神靈與佛教守護神信仰融合在一起。東南亞有許多古老王權將其政治中心建立在祭龍儀式的祠廟所在地，王權合法性也是奠基在王權與龍(*Naga*)的聯姻關係。<sup>6</sup> 也因為如此，東南亞文明發展過程中，龍的馴服與城市社會的形成息息相關，龍王信仰亦即意味着王化，也是文明的表徵。從東南亞政治與城市的研究進一步指出，其王權有系統地透過佛教儀式來吸收地方

---

5. 龍的傳說與信仰相當普遍，除了在印度，在大陸東南亞與中國少數民族之間也極其普遍。中國南方邊境泰文化(*Tai Culture*)有關龍傳說，可參見 Wolfram Eberhard, *The Local Cultures of South and East China*, pp. 229–50. David Holm 在其所收集之壯族科儀中，指出龍對壯傣語族儀式中的重要性。壯傣語族有關龍的解釋與相關研究，可參見 David Holm, *Recalling Lost Souls: The Baeu Rodo Scriptures Tai Cosmogonic Texts from Guangxi in Southern China*, pp. 99–100.

6. 王權的農業生產基礎與水有關，所以佛教王權建立的過程中，也必須吸收地方神靈作為王權合法性的基礎。參見周達觀，《真臘風土記》〈宮室〉：「其內中金塔，國主夜則臥其上。土人皆謂塔之中有九頭蛇精，乃一國之土地主也；係女身，每夜則見，國主必先與之同寢交媾，雖其妻亦不敢入。」收於陳正祥，《真臘風土記研究》，頁 46. Lowell W. Bloss, "The Buddha and the Naga: A Study in Buddhist Folk Religiosity," *History of Religions* 13(1): 36–53. 筆者在文中也將指出早期南詔大理王權的宗教基礎與建置佛教化土地神靈的祀典有關。

神靈，並以一套宗教儀式的體系來支撐市場、城市、商人乃至於整體社會的運作。<sup>7</sup>

中國龍文化的原型主要以動物形象出現，由於受到佛教文化的影響，部分的形象也產生擬人化的情形，以龍王的稱號出現。唐宋以來，這種擬人化形象甚至還以親緣關係為紐帶建立了更龐大龍神家庭信仰的系統。<sup>8</sup>雖然如此，韓森(Valerie Hansen)指出歷來中國官府曾隨着社會商業活動的發展將百姓的神明納入官祠的體系，到了十二世紀之時，與農業生產息息相關的水神／龍神信仰還沒有產生固定的形象，甚至在有的地方還是以動物形象來供奉之。<sup>9</sup>此外，從區域性的實地考察研究指出，某些地方司水之神是以聖母的形象為民間所供奉，而不必然稱之為龍神。<sup>10</sup>除了佛教的影響，道教儀式也吸收不同地方的傳統，參與龍神面貌與形象的改造，使得

---

7. 相關的研究可以參見東南亞王權與佛教的研究。如 S. J. Tambiah, *World Conqueror and World Renouncer*, chapter 6, 7, pp. 73–131; Lorraine Gesick, "Introduction," in *Centers, Symbols, and Hierarchies: Essays on the Classical States of Southeast Asia*, pp. 1–8; Nicola Tannenbaum and Cornelia Ann Kammerer, "Introduction," in *Founders' Cults in Southeast Asia: Ancestors, Polity, and Identity*, pp. 1–14; Richard A. O'Connor, "Cultural Notes on Trade and The Tai," in Susan D. Russell, ed., *Ritual, Power, and Economy: Upland-Lowland Contrasts in Mainland Southeast Asia*, pp. 27–66; 專著如 Paul Wheatley, *Nagara and Commandery: Origins of the Southeast Asian Urban Traditions*.

8. 苑利，《龍王信仰探祕》，頁 41–60。

9. Valerie Hansen, *Changing Gods in Medieval China, 1127–1276*.

10. 中古以來女性水神的研究可參見 Glen Dudbridge, *Religious Experience and Lay Society in T'ang China*, chapter 7；以及 Edward Schafer, *The Divine Woman: Dragon Ladies and Rain Maidens in T'ang Literature*。中法學者曾在中國北方山陝地區從事水資源與民間社會調查，發現華北地區對水的需求相當強烈，但其供奉的水神為堯山聖母，也不是以龍王為其崇奉的對象。見秦建明、呂敏(Marianne Bujard)編，《堯山聖母廟與神社》。



龍神成為民間相當普遍的神明。<sup>11</sup>直到清初，在帝國與地方官府共同推動下，龍王才以祈雨角色有系統地被納入官祀祭典。<sup>12</sup>從上述的研究可知，在官祀祭典的推動下，龍神的形象與功能也逐漸產生標準化的情形。

大理在歷史的發展上和鄰近之漢地、吐蕃與東南亞關係密切，其龍神信仰具有區域的特殊性，後來在面對明朝統治時，象徵地方草根性(grassroots)的龍神信仰復又不斷地被強化並改造，使得大理的龍神信仰具有相當豐富的政治操作性。區域研究中的龍神信仰，可分為三部分：一是納西族東巴經出現大量的祭龍經文。二是大理歷史出現的龍母與黃龍傳說。三是白族本主崇拜中的龍神信仰。首先，納西族保留許多古老的東巴經，其中祭龍的經文與儀式是東巴舉行各種儀式時不可或缺的一部分。二十世紀初在麗江從事納西研究的洛克(Joseph F. Rock)發表一篇關於納西人那伽(Naga)崇拜的文章，內容指出：八世紀以來，吐蕃建立佛教王權時，為了鞏固佛教勢力，將藏地原來的巫教，又稱之為苯(Bon)或是苯波(Bonpo)驅趕到藏地邊陲極東與極西之地。所謂的藏地極東之地便位於吐蕃東南邊界的麗江地區(又有一說為南詔)，而納西之東巴經文便保留了古老被放逐的苯教教義之內容。<sup>13</sup>同時，他也指出東巴

---

11. 道教儀式在馴服水神方面，可參見 Paul R. Katz, *Demon Hordes and Burning Boats: The Cult of Marshal Wen in Late Imperial Chekiang*; 另見博安德(Andreas Berndt), "The Cult of the Longwang: Their Origin, Spread, and Regional Significance," 收於柯若樸(Philip Clart)主編,《中國民間宗教、民間信仰研究之中歐視角》,頁 61-94。

12. Jeffrey Snyder-Reinke, *Dry Spells: State Rainmaking and Local Governance in Late Imperial China*.

13. 其論點後來為 C. F. Mckhan 所挑戰, Mckhan 認為苯教體系複雜且有區域性的差異,有許多元素已被後來的佛教儀式與經文所吸收,很難把東巴經直接等同於苯教文化的遺留。上述的研究可見洛克(Joseph Rock),〈論納西人的那伽崇拜儀式:兼談納西宗教的歷史背景和文字〉以及孟徹理(C.

經文中的那伽遍佈於山、水、樹、岩石、大地以及房屋土地，具有無所不在的特性，而不同性質的那伽擁有各別的領域(territory)，而東巴祭司便是專門執行那伽儀式的儀式專家。這種龍神信仰與大理地區的龍神崇拜相當類似，但大理曾經更有系統地將這種祭龍儀式予以經典化，賦予更多擬人的特色。

其次是大理佛教王權所建構的龍女與聖母信仰。大理古老王國南詔在建國時採用佛教意識型態，將本土神靈改造成佛教化的版本。本土社會起源傳說受到佛教經典化(canonization)的影響，其主宰生育的女性水神化為佛經中的龍女，透過佛教王權的轉化和國王母親形象結合成為聖母。再者，本土傳說中的男性部酋則以源自「非人」的黃龍的身分轉化成為佛教聖王。<sup>14</sup> 從中可知，佛教王權有系統地將「非人」神靈轉化成為「人」形象，整個擬人化的過程帶着強烈的政治性企圖。大理民間仍然有許多古老國王信仰的崇拜，很可能源自於這種政治宗教體制。

第三，白族本主研究方面，大理民間至今仍有許多豐富的龍神故事與本主崇拜。這些龍神故事，有的是歷史人物，有擬人化的佛教守護神，如李宓將軍、段赤城以及黑白龍王等等，都稱為本主神。許多學者視之為白族文化的特色，並將龍神放在白族本主諸類型之一的分析架構下來討論。<sup>15</sup> 然而，龍神信仰在被形塑成為當今白族所崇奉的諸多本主神之一種類型之前，地方社會曾經為了適應

---

F. Mckhann), 〈納西宗教論〉, 二篇文章收於白庚勝、楊福泉編譯, 《國際東巴文化研究集粹》, 頁 49-75、頁 91-113。

14. 連瑞枝, 〈女性祖先或神明: 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): 25-36; 又, 〈姓氏與祖先: 雲南洱海地區的階序社會的形成〉, 《歷史人類學學刊》4(2): 1-36。

15. 雲南省民間文學集成辦公室編, 《白族神話傳說集成》; 楊政業, 《白族本主文化》; 趙寅松等, 〈大理州白族本主信仰調查之一〉, 「龍的崇拜」, 收於雲南省編輯組編, 《白族社會歷史調查(二)》, 頁 160-61。

政治與儀式的變化，積極地將草根性之神靈塑造成為符合官府所期待的神明，但這一段歷程往往為研究者所忽略。

中國其他地方之草根性神靈並不必然以龍神的形象被奉祀。有關官方封賜神明以及明朝鄉里儀式與祀典之研究已有相當豐富成果，由於地方社會接受的情形不一，儀式與神明被塑造的情形也不盡相同，尤可參考中國東南沿海與華南地區地方史之相關研究。<sup>16</sup>

綜合上述的研究，從龍神的性質、儀式專家與祭龍相關儀式來看，大理與麗江的龍神祭儀在區域歷史中分享着類似之結構關係，然龍神歷史源流的論證並非本文主題。本文主要討論的是，原來具有特定儀式支配權與享有特定轄域的龍神信仰，如何面對了明朝官府儀式正統的規範？來自外地的漢人軍屯，又對此一儀式體系產生什麼樣的衝擊？由於大理在西南地區特有的歷史境遇，使得其龍神的形象與面貌格外具有分析的意義。

本文以大理龍關作為研究地點，其位於大理平原南方洱海出口

- 
16. 中國東南沿海地區天后標準化研究是封神研究的經典代表。可參見 James Watson, "Standardizing the Gods: The Promotion of Ti'en Hou ('Empress of Heaven') Along the South China Coast, 960–1960," in David Johnson, Andrew J. Nathan, Evelyn S. Rawski, eds., *Popular Culture in Late Imperial China*, pp. 292–324. 隨着明初里社制度與祭祀組織演變以及嘉靖年間禮儀改革，可參考鄭振滿，〈明清福建里社組織的演變〉，收於鄭振滿、陳春聲主編，〈民間信仰與社會空間〉，頁 335–53；科大衛，〈祠堂到家廟：從宋末到明中葉宗族禮儀的演變〉，《歷史人類學學刊》1(2): 1–20。神明被編整到鄉里社神的討論，可參考 Michael Szonyi, "The Illusion of Standardizing the Gods, the Cult of the Five Emperors in Late Imperial China," *Journal of Asian Studies* 56(1): 113–35 以及 "Making Claims about Standardization and Orthopraxy in Late Imperial China: Rituals and Cults in the Fuzhou Region in Light of Watson's Theories," *Modern China* 33(1): 47–71. 有關地方信仰與儀式所呈現之地方多元性與文化正統的討論又可參見科大衛主編，〈歷史人類學學刊〉6(1、2 期合刊)「國家建構與地方社會」專號。

處，因為地勢險要，是守護大理平原的重要軍事要塞。<sup>17</sup> 廣義的龍關包括了大理平原南端以及關外的趙州一帶，歷史上二場有名的戰爭形塑了該社會的空間範疇與歷史性格：唐天寶年間，李宓將軍與二十萬大軍二次征伐南詔，戰亡於龍關附近，留下了二個重要的唐將士墓塚遺址，一者座落在斜陽峰山腳，一者便在趙州，此戰爭經驗不斷地成為龍關社會共享的歷史記憶。再者，龍關世族趙氏，發源自趙州，趙州之得名亦來自趙氏，其世族的勢力後來由趙州擴及龍關大理平原南端。尤其重要的是，明朝移駐漢人軍屯於龍關內外，使得龍關成為大量漢人軍屯佈署的軍事重地。這些歷史與地理條件使得龍關在軍事、政治以及社會多元性上更具有地方的特性。

這篇文章的主軸將沿着早期佛教經典化、僧侶世族儀式支配的脈絡，來討論明朝統治之下，里社祭祀與儀式正統(ritual orthodoxy)的政治措施，如何重整社會秩序，乃至於不同人群之間如何透過神明歷史話語權的競爭來參與社會秩序的重整。在此過程中，這些神靈信仰不僅經由佛教經典化過程成為龍王，再經不同人群的競爭、整合與調節，透過明清官方儀式正統的力量，將之塑造成為具有本土意義與地方歷史敘事的地方守護神。文章內容涉及社會與政治新舊勢力的消長、官方與民間社會的互動，在史料上除了採用官方文獻以及地方志書外，也透過實地考察所採集的地方碑刻、廟匾以及族譜等文獻來論證鄉里社會不同勢力間的運作。文章分為三個部分：一是明初大理龍關社會的族群政治生態，涵蓋大理世族以及軍屯勢力，包括了龍關世族趙氏、董氏與段氏以及軍屯周氏在龍關鄉里村落政治佈署的情形。二是封賜龍神與建龍神祠，主要以四種神靈為主，包括了南詔英雄段赤城、李宓將軍、密教白難陀龍王

---

17. 龍關，又稱為龍尾關，現今稱之為下關鎮，在行政區劃上隸屬於大理市。現今是大理白族自治州的州政府與大理市政府所在地。

以及青龍女神。他們分別隨着上述世族身分的轉化、軍屯移駐以及鄉里社會的形成而轉變成為不同層級的龍神。三是從上述神靈封賜以及社會鄉里化過程的討論，來說明儀式競爭與社會流動過程中，不同人群如何透過龍神封賜來爭取歷史話語權與身分的合法性。「龍神」的歷史敘事也因而成為具有族群與身分意義的隱喻。

### 三、龍關社會

大理平原南北有上下二關，上關稱之為龍首關，下關稱之為龍尾關。龍尾關扼守大理平原南部洱海出水處，地位尤其重要，又簡稱之為龍關。自八世紀以來，大理便是吐蕃與唐朝必爭之地。大理平原在南詔大理國時便是皇都所在地，以山水為天然屏障，形勢固若金湯；自明朝統治雲南以來，不論在面對北方吐蕃勢力，或是控制西南諸夷，皆視大理為扼守西南地區的軍事與政治中心。嘉靖《大理府志》記載：

北控吐蕃，西威驃國，南馭緬甸百夷也。按全滇幅員萬有餘里，其間郡縣雖皆有險可憑，都不如大理。山河四塞，所謂據全省之上游，一夫當關，萬夫莫窺之形勢。<sup>18</sup>

其中之「一夫當關，萬夫莫窺」可知大理在西南軍事地理上的重要性。天寶戰爭便發生在龍尾關一帶。據史料記載，唐朝李宓率領二十萬唐軍戰亡於龍尾關，其狀慘烈。有鑑於此，明朝征服大理時，首要之工作便是重修龍尾關城。史冊記載：「在府城南三十里，城南有橋，橋南有壁，周圍二里三門。」有詩云：「山為城郭，海為

---

18. 李元陽，《大理府志》卷1，收於郭惠青、李公主編，《大理叢書·方志篇》卷4，頁22。

池，一卒當關，萬卒窺！」<sup>19</sup>明初龍尾關，便成為明軍佈署之軍事要塞，四周備有衛所軍屯以及土漢軍。此時，大理平原在行政治理上則被劃入太和縣，隸屬於大理府，由流官直接治理。

龍關社會的腹地包括洱海出水口附近之南北平原區，包括了大理南部平原，自北而南有四座山峰座落其間，分別為聖應峰、佛頂峰、馬耳峰以及斜陽峰；三條溪流自山峰間流入洱海：莫殘溪、葶蕈溪以及陽南溪。腹地之南包括了龍尾關外的趙州，它扼守着滇東通往滇西大理的交通要道。從空間分佈來看，關內沿山多佛寺，自北而南為感通寺三十六院之佛寺建築群、靈塔寺（又名蛇骨塔寺、佛圖寺）與寶林寺。散落其間的村落，包括了山腳較古老的土著世族村落如羊皮村、荷花村、清平村；<sup>20</sup>蒙古回回聚落為大關邑、小關邑，明初漢人軍屯與官庄如大展屯、<sup>21</sup>劉官廠、南北經庄以及分佈在龍關內外的土漢軍聚落；龍關不同族群之空間結構佈局大致如此（圖1）。

文中提及龍關五個族姓，分別是大理世族段氏、趙氏與董氏，土漢軍李氏以及漢人軍屯周氏，收錄之族譜有《太和龍關趙氏族譜》、《董氏祖譜碑》、《龍關段氏族譜》、《巍山李氏族譜》以及《大展屯屯南周氏家族家譜》。<sup>22</sup>太和龍關趙氏發跡於龍尾關外趙州之

19. 李元陽，《雲南通志》卷5〈寺觀〉，頁130下。

20. 羊皮村、荷花村、清平村出現在光緒年間的〈重建寶林香社碑記〉之中。羊皮村原名為白蟒寨，名稱出現較早，它原來所涵蓋的村落範圍也較大，包括了現在的荷花村蛇骨塔一帶。後來歷經變化，羊皮村之村名今改為陽和村。〈重建寶林香社碑記〉（光緒年間），筆者田野搜錄。

21. 古名原為大長屯，未知何時改以為大展屯。文章統一採用現今之村名大展屯。

22. 五份族譜分別如下：《太和龍關趙氏族譜》，收藏於大理州博物館；《董氏祖譜碑》，收於楊世鈺主編，《大理叢書·金石篇》（1993）；《龍關段氏族譜》，收藏於大理州圖書館；《大展屯屯南周氏家族家譜》，由筆者在大理市大展屯村中採集翻拍；《巍山李氏族譜》，收於楊世鈺、趙寅松主編，《大理叢書·族譜篇》卷3，頁1303-05



建峰山，是扼守着龍關內外的僧侶世族。明中葉所編纂之族譜記載：最晚遲到元末明初以前，趙氏已移居龍尾關附近，居住在白蟒寨，此寨後改稱為羊皮村。<sup>23</sup> 龍關趙氏是地位崇高之僧侶世家，其祖先曾在明初被延請至京師為朝廷舉行宮廷法事，三代受明朝皇帝頒賜國師阿吒力的頭銜，自京返回後居住在龍關北方的蕩山。<sup>24</sup>

第二個重要的世族是董氏。傳說在南詔時，董氏祖先參與了天寶戰爭。據趙州〈董氏族譜碑〉記載：董氏祖先法術高強，李宓將軍征南之時，蒙孝桓帝尋求祖先董羅尤的協助，「(董)羅尤登八卦臺，誦真言禦兵，南師盡溺」，指董羅尤以法術打敗李宓軍隊。後來，大理國時期，國王還令董普明「建上下二關，使神兵起橋，不日成之。暮年辭朝，於感通建彌勒堂。」<sup>25</sup> 另一份碑，鶴慶〈董氏宗譜記碑〉也記載着類似的祖先的事蹟：「南宋寧宗開禧元年，南詔神宗皇帝段智祥(1212-1238)登位，詔請董明壽為國師，管束下關。」<sup>26</sup> 二份董氏宗譜碑皆指出董氏僧侶世族在十三世紀時管束龍尾關的情形。<sup>27</sup> 明朝統治大理時，董氏向朝廷爭取土僧世襲官職，最後終於在宣德年間獲得朝廷允許，成立大理府阿吒力僧綱司，掌

23.《太和龍關趙氏族譜》記載着趙氏聚居在白蟒寨，即今蛇骨塔附近。明末《南詔野史》記載蛇骨塔在羊皮村，可知昔時之白蟒寨在明末時易名為羊皮村。見楊慎，《南詔野史》（胡蔚本）上卷，收於大理白族自治州文化局編，南詔大理歷史文化叢書第1輯，頁23。

24. 龍關趙氏之歷史可參考：Lian Ruizhi 連瑞枝，"Surviving Conquest in Dali: Chief, Deities and Ancestors," in David Faure and Ho Ts'ui-p'ing 何翠萍, eds., *Chieftains into Ancestors: Imperial Expansion and Indigenous Society in Southwest China*, pp. 86-110.

25.〈董氏族譜碑〉，收於《大理叢書·金石篇》第10冊，頁218下。

26.〈董氏宗譜記碑〉，收於《大理叢書·金石篇》第10冊，頁224上。

27. 趙州與鶴慶董氏都留下了族譜碑。二份族譜內容略有出入，尤其明軍入關時董氏世系的細節，但二者都共同強調龍尾關是董氏世家所掌握的軍事要塞。明初時，趙州董賢受詔入京，並賜地於湯天，董氏遂被分為喜洲支系與湯天支系。見上述二通族譜碑。

管大理阿吒力僧。此僧官衙門的成立，鞏固了董氏在土僧集團中的領導地位。

第三個重要的世族是段氏。明朝的統治對大理總管府之總管段氏衝擊尤鉅，甚而有部分段氏改為黃姓，由於事出敏感，史料不彰。大理州圖書館收藏着一份《龍關段氏族譜》內容指出龍關段氏在明初之時，為避禍改為黃姓。<sup>28</sup> 雖有部分段氏改黃姓以避亂，但龍關附近的清平村仍是一個段氏為主的聚落。

第四個重要的勢力是大理衛指揮的周氏家族。周氏祖先周能，在明初隨傅友德從征西南，建立不少軍功。在進軍大理時，他率軍渡洱河攻占龍尾關，平定大理，後被派任駐守龍尾關。入關後，他負責興築大理城與龍首關城，是明初重要的軍事人物。<sup>29</sup> 大展屯村周氏後裔收藏的《大展屯屯南周氏家族家譜》記載：

周壽，隨傅、沐、藍三公於明朝洪武年間征西到大理。周壽率周能、周安二男及部官兵鎮守大理城、上關、下關。大理城、上關由長子周能鎮守，其後裔子孫多落籍於大理之上關。次子周安率部鎮守下關，其家眷及一部份在大展

28.《龍關段氏族譜》，收藏於雲南大理白族自治州圖書館。其譜收錄一份墓誌銘〈皇清特授文林郎清豐縣令三代墓文〉（1735），內容記載着：「按狀龍尾關段氏，其先大理總管，世有滇土，竊據宋元，支屬散居各郡。自洪武開滇，趙叛昌族」指出明初「開滇」之時，段氏和趙氏在降明態度上的矛盾與衝突。我們無法確定是否是趙叛段氏，但族譜呈現的是段氏後裔之歷史記憶。

29. 李斯佳、黃元治纂修，《大理府志》卷6，頁79：「洪武壬戌年，大理衛指揮使周能，築關在城北七十里，名曰龍首關。」又周宗麟，《大理縣志稿》卷11〈秩官部〉，頁24指出：「周能，南京應天府人，官都指揮僉事，隸黔寧王沐英前部為選鋒，同將軍傅友德征雲南曲靖白石江，諸戰事建功獨偉。進軍大理，段世扼兩關之險據守，（沐）英遣（周）能渡河攻龍尾關，拔之。大理平，度關之險，即以（周）能駐守焉。」



屯屯南屯壑。<sup>30</sup>

據族譜記載，周壽為大理衛都指揮同知，加贈洱海衛左前所官百戶侯，次子周安繼任大理衛都指揮同知，和其部屬鎮守於龍尾關，而長子周能則在永樂年間奉調鎮守龍首關與大理城，其部屬後裔亦多居龍首關與大理。換句話說，明初大理平原上的軍事佈署與周家關係密切，周家也成為後續扼守大理平原上下二關的重要軍屯勢力。

#### 四、龍神的封賜與建祠

明軍初治大理平原時，不僅需要爭取當地世族精英的合作，他們更大的挑戰是如何在遍佈佛寺與神祠的佛教傳說與古老英雄故事中建立基層社會的秩序。明朝曾在全國推動一系列之儀典制度，對基層社會產生重要影響的主要有二個政策：一是鄉里社神祭祀，明初詔令天下每百戶立一社，並置社神為民間祈報之所，是以鄉里有里社之神；二是嘉靖年間，在全國各府州縣推動一套官祀與群祀的儀式正統。在此一系列的儀式規範下，大理世族與佛教化龍王地位開始受到另一股外來政治勢力與儀式政策的衝擊。以下分別從四個龍神的個案來說明地方神靈、世族與官府儀式相互交涉的過程。

##### (一) 段赤城：靈塔寺洱河龍王與趙氏

洱河龍王說的是一段南詔滅蛟英雄段赤城的故事。傳說中，洱海曾有蛟龍作亂，一位英雄段赤城入海滅蛟，犧牲自己性命。南詔國王為了紀念這個英雄，建了一座佛塔，以蛇骨灰抹塔身，民間稱之為蛇骨塔，又稱為靈塔寺或佛圖寺(圖 2)。明末《南詔野史》也記載着這個傳說，南詔勸利國王在位(816-823)時：

---

30.《大展屯屯南周氏家族家譜》，頁 298-99。

五月，大雨霖龍首龍尾二關，傾除洱河水怪，建龍屋塔高十二丈。按《白古記》：唐時洱河有妖蛇，名薄劫，興大水淹城。蒙國王出示有能滅之者賞半官庫，子孫世免差徭。部民有段赤城者，願滅蛇，縛刀入水，蛇吞之，人與蛇皆死，水患息。王令人剖蛇腹，取赤城骨葬之，建塔其上，燬蛇骨灰塔，塔名靈塔。（在今大理府城南龍尾關內點蒼山馬耳峰下羊皮村）每年有蛇黨起風來剝塔灰。時有謠曰：赤城賣硬土。今龍王廟碑云：洱河龍王段赤城。<sup>31</sup>

這個故事發生在大理平原南部之舊王城太和城附近，九世紀時發生了一場水患，名為薄劫的妖蛇，興風作浪，致水淹王城。當時有一位英雄段赤城，入水滅蛇，犧牲了性命，止息水患。國王令人將這位英雄段赤城的骨頭安置於塔中，以蛇骨灰塗在塔身上，名此塔為靈塔，並令段氏子孫免去差徭。元朝時，此塔改為佛圖塔，奉段赤城為洱河龍王。<sup>32</sup> 文中的妖蛇就是邪龍，滅蛇的英雄後來以佛塔的形式奉之為龍王。《樊古通紀淺述校注》錄有一碑文〈東海龍神廟碑〉，內容記載着：「龍神昔嘗為國為民，統部屬而殺河尾塞流之蟒」也指出了南詔時期段赤城統領部民，殺死了引起水患的蛟龍，並被封為龍神。<sup>33</sup> 此文將龍王易之為龍神，可能是明朝並不以龍王之號封水神。

31. 引自楊慎，《南詔野史》上卷，頁21。同樣的描寫見《樊古通紀淺述校注》，內容指出南詔國王第十主勸利晟時，有巨鯨流入洱河，塞於河尾（即龍尾關）大橋口，河水壅滯不流，泛濫於國鄉城市。時有段赤城者殺鯨者以滅水患的故事。見尤中校注，《樊古通紀淺述校注》，頁59。

32. 〈唐義士赤城段公傳碑〉（1945），收於《大理叢書·金石篇》第10冊，頁256下。

33. 尤中校注，《樊古通紀淺述校注》，頁59。

趙氏僧侶世族與段赤城的蛇骨塔寺的關係相當密切。正德年間抄錄的《太和龍關趙氏族譜》記載着趙氏：

世居大理太和龍尾關白蟒寨，蒙昔關中有白蟒吞人為害，適段赤城者，義士也，手持利刀，捨身入蟒腹，蟒害遂除。居人德之，取赤城葬於靈塔寺，建浮屠鎮之，煅蟒骨灰之，遂名曰白蟒寨，今人誤名為白馬，非也。

族譜記載着趙氏世居的白蟒寨，便是供奉段赤城之靈塔寺所在地。內容雖沒有明言趙氏僧侶與靈塔寺的關係，但從志書強調僧人馴龍的傳統角色來看，他們將這段滅蟒故事寫在族譜之中，可能是要強化趙氏與靈塔寺洱海龍王的儀式關係以及宗教上的地位。靈塔寺蛇骨塔位於陽南溪附近，後來又稱為佛圖塔寺。1970年代考古學者進行修復之工作時，在塔內發現元末佛寺莊園土地之帳冊二冊，內容記載着當時佛圖塔僧人收租之寺田、佃人所納租谷之項目等等。<sup>34</sup>這些帳冊不僅說明段赤城滅蛇英雄已和當地佛教寺院結合為一，從其擁有的常住土地，可知它在龍關附近是一座相當具有支配性的佛教寺院。

龍關附近還有一個段氏聚落，名為清平村，明萬曆以前，村中也供奉着段氏的「祖先」段赤城。《大關邑村志》有一段關於清平村段氏歷史的記載：

大展屯段家家祠，建於宋朝(大理國)時期，原是段家本主廟。該祠位於本村(原清平村村北)……到明萬曆年間，受

---

34. 佛圖塔至元二十七年帳冊。藏於大理白族自治州博物館。張錫祿、連瑞枝整理校對。未出版。

到外地移居來大展屯漢族的影響。把本主移到寶林寺  
.....。35

志書內容指出清平村原來供奉着一位村落守護神，後來將其祠改建成爲段氏家祠，供奉着段氏祖先。明萬曆年間，因爲受到外來文化的影響，段氏將其祖先移到陽南溪上游的寶林寺來供奉。經筆者實地田野考察發現，此段氏祖先便是滅蟒英雄段赤城。<sup>36</sup>從此文意來看，段赤城不僅是前述的洱海龍王，祂同時具有清平村守護神以及段氏祖先二種不同性質的身分。雖然這一段文字是出八十年代的村史，但仍具有意義。其潛在的地方邏輯是：滅蟒有功的英雄被封爲洱河龍王，世免差徭的「部民」仍居住在清平村，奉之爲祖先神。萬曆年間，當清平村段氏被整合到鄉里社會之時，他們便將具有祖先神身份的段赤城送到鄉里儀典之場所。《大關邑村志》雖然是一本八十年代的村志，將段氏家祠與本主廟混爲一談，並不是一件令人意外的事。<sup>37</sup>

過去佛教王權封賜英雄神靈的傳統使得段赤城擁有許多不同的身份，祂一方面是洱河龍王，是清平村段氏的祖先，也是清平村的守護神。明初推動的鄉里社神以及嘉靖年間的儀式正統建置時，其

35. 村黨總支、村民委員會編，《大關邑村志》，頁 170。

36. 寶林寺位於陽南溪之上游，現今寶林寺供奉着三尊本主神，一是陽南溪龍神、一是洱河靈帝，一是新王太子。《大關邑村志》中所記載清平村段氏家祠的祖先，便是寶林寺供奉的洱河靈帝段赤城。

37. 當地村民對宗祠與本主廟二者的根本差異並不加以嚴格區辨。田野考察時，若問村民：你們本主姓什麼？他們有時會搖搖頭表示不清楚，但後來會加以推測，說：應該是姓李罷，因爲我們村子姓李的多。也常常出現另一種情形，當我問及村子有沒有宗祠時，他們會說有，然後帶我到本主廟。當然，許多村子同時有宗祠與本主廟，情形不一。從儀式與宗教意義來說，大理白族以爲人死後的靈魂，是由村子的本主所管轄，本主廟也是村民向祖先溝通的場域。

神明的性質也隨之產生了微妙的變化。段赤城以祖先神的身份被清平村族裔送到寶林寺供奉，可能是其後果之一（詳後文）。段赤城另一個龍王的身分又同時被明朝官府推崇成為正祀的對象，值得加以留意。

正值明世宗詔令天下正祀典政策推動之時，大理府也開始整頓地方祀典。嘉靖年間，適值大理久旱，一位以搗毀淫祀聞名的雲南兵憲姜龍，因聞耆老傳言，親自到龍王廟禱雨見效，因而將之改建為洱水神祠。據李元陽《雲南通志》記載：「嘉靖四年旱，副使姜龍禱雨立應，因重修廟貌，建堂閣於祠前。」又有〈郡人員外郎張憲記略〉：「洱水神祠在水之西涯，嘉靖七年兵憲姜公龍作閣於廟，近水而門焉」<sup>38</sup> 指出了姜龍親自禱雨獲驗，將洱水神列為祈雨止澇之祀典所在地。<sup>39</sup> 從文獻上我們無法得知洱水神祠供奉的是誰，但田野考察時，親臨其祠，便知此洱水神便是昔日之洱河龍王段赤城。該祠亦有碑文記載着英雄段赤城滅蟒事蹟。除了洱水神祠被封為正祀，段赤城的故事還因此在民間擴大，添加了許多不同的細節。換句話說，段赤誠龍王的身分因為官方祈雨見效而產生新的合法性，只不過神名易為洱水神。自此以後，段赤城受封為太和縣之祀典，享有春秋祭享，其封號為洱河靈帝，神廟稱為洱水神祠，分別供奉在洱海沿岸之喜洲河湓城、大理城外才村以及龍尾關之洱濱村等。<sup>40</sup> 明清以來，每年之七月二十三日，洱海海邊一帶之居民舉

---

38. 洱水神祠項下附有〈郡人員外郎張憲記略〉一文，指出了嘉靖四年不雨，姜公詣廟禱禾，連雨三日。遂有嘉靖七年（1525）之重修廟舉。見李元陽，萬曆《雲南通志》卷 12，頁 285。

39. 李元陽，《雲南通志》卷 12，頁 285。洱水神祠在天啓《滇志》列為群祠項下。見劉文徵，古永繼點校，《滇志》卷 16，頁 544。

40. 喜洲河湓城、大理城外才村以及龍尾關之洱濱村各有洱水神祠，供奉的是段赤城。亦可參考呂大吉主編，何耀華等編，《中國各民族原始宗教集成·彝族卷、白族卷、基諾族卷》〈白族本主崇拜一覽表〉，頁 756-61。

行划舟賽龍神之會，百里之內大小舟隻咸集禱於洱河神祠，揚帆競渡，讀經誦誥，祈禱子嗣，成為民間重要節慶之一。<sup>41</sup>

## (二) 白難陀龍王：寶林寺與周氏

外來衛所軍屯在進入大理平原建立新的聚落時，也建置了他們的社神。以龍關附近的南經庄為例，該村有碑刊刻明初軍屯定居開庄置社神的情形。南經庄多異姓，村民傳言是明初隨傅友德南征落業於此，或傳言是自南京而來，未知其詳，然究其庄之始，「實由鄉先正擇蒼洱之靈，土田之沃，次第築室於茲，而積鄰成里者也。自明洪武初，詔天下，每令百戶立一社，為祈報之所」。是以，鄉耆在村子東北隅創建了一座神祠，裡面供奉着護國安邦持靈景帝、娘娘、伽藍土主、觀音老祖以及新王太子等等。這些神祇是「有功德於民，為上帝簡勅，司群生之禍福，享一方之血祀，而主閭閻之香社者也。」<sup>42</sup>這幾句話說明了當時開庄之時，將「有功德於民」、由「上帝」簡勅的神明列入社神，其角色與功能是職司一村百姓之禍福。重要的是，這種香社組織是里社儀式的體系，由漢人軍屯開始落實其規制。

大理衛所軍官周能，駐軍屯於龍關附近之大展屯。他依據明初政策，也開始建置基層鄉里社神之祀典。當時，周能沿着大展屯旁的陽南溪而上，發現陽南溪上游有一座寶林寺，寺中供奉陽南溪龍神，他便將其社神置於寶林寺之中，稱之為寶林香社。<sup>43</sup>寶林寺中

41.〈唐義士赤城段公傳碑〉（1945），收於《大理叢書·金石篇》第10冊，頁256下。

42.〈南經庄重建本主祠碑記〉，收於《大理叢書·金石篇》第10冊，頁238上。

43.民間傳說文本《三迤隨筆》指出：明初李浩與周能「知田庵大師隱遁點蒼清碧溪，余與周能副使為其建黃龍寺於溪南」一段話，指出明朝入關後，李浩和周能在清碧溪溪南建了黃龍寺，並延請元末法術高超的大理僧人田庵和尚住在黃龍寺之中。此書被視為後人偽作之事，有許多與史實不符之

一通光緒年間刊刻的石碑，內容記載着明洪武年間大理衛指揮周能建立鄉里社神祭典以及寶林寺如何轉型為香社的過程：

鄉里立社之義，所以祀山川社稷之神也。夫山川社稷之神：曰山、曰水、曰穀，百物之命在乎土，百族之命在乎穀……。洪武詔天下，每百戶立社之令，乃春秋鄉社里社遺義。郡志稱寶林寺者也，創自前明，碣垂洪武間大理衛都指揮周能建……神祇及陽南溪龍神為民間水旱禱祈報賽之所，歲時祭告之壇，名曰寶林香社，又曰龍神祠。……相傳故址在南溪之□，典卑陋無足觀……溪之南岸有山田數坵，係清平村段姓遺業，可以作神祠基址，而段氏子孫甘願為祠地，便共勸善舉，捐廣資本，照古規三大分攤祠事，大長（按：即展）屯南北為一分，清平荷花為一分，羊皮上下為一分，因羊皮下不齊修建，每村中選擇公正廉明經理董事一二人……本主龍神左右侍者，左塑新王太子及二侍者，右塑洱河靈帝及二侍者。又左塑伽藍土主，右塑掌兵太子、茶花太子，兩傍塑殿，塑聖母娘娘，祈祿保嗣高趙痘貌國公之神，南殿塑天駟馬王牛豬羊雞神山神土地水草神祇……建祠崇祀山、川、土穀社稷之典。<sup>44</sup>

碑刻第一段文指出明初鄉里社神之制，令民間祭祀山、川、社稷之

---

處。其中，依據寶林寺之碑刻，黃龍寺若是寶林寺，那麼黃龍寺應是位於陽南溪溪南，而非清碧溪溪南。見李浩，《三迤隨筆》〈西征平大理紀略〉，收於大理州文聯編，《大理古佚書抄》，頁 175。

44. 〈重建寶林香社碑記〉（光緒年間），筆者於 2010 年田野搜錄。又參見田懷清調查整理，〈大理州白族本主信仰調查之二〉，收於雲南省編輯組，《白族社會歷史調查（二）》，頁 179-81。



神，周能奉百戶立社神之令，將當地之龍神祠設為寶林香社，作為歲時祭告鄉里社祭之所在地。碑中也指出：廟中供奉本主龍神，是陽南溪龍神，也就是原來的龍王神。田野考察時，此廟之匾額寫着「白那陀龍王」，也就是說此一龍王原來是佛教守護神白難陀龍王（Upananda）。白難陀龍王是密教守護神，祂是一尊具有強大神力的佛教密教守護神，大理國時期所繪的〈張勝溫畫卷〉第十三幅繪有其形象：龍王有五頭蛇之頭冕，碧海中有雞頭蛇頭二侍神。<sup>45</sup>然而，周能之所以祭祀白難陀龍王並不是因為他信奉龍王，而是因為此廟是一社福祇之所在。周能挾帶着新朝之政策以及權威，將當地密教守護神白難陀龍王改造成為鄉里社神，也將寶林寺改造成為祈禱水旱賽報、歲時祭告之社壇。

再者，從前述清平村段氏將祖先神遷移到寶林寺來理解本碑刻的第二段文字，可知萬曆年間大理鄉里社會曾經遇到一些變化與整合的過程。碑刻第二段指出，由於陽南溪水患，寶林寺易址，段氏因為擁有廣闊土地，便將部分土地捐出來重新興建寶林香社。在捐地重建寶林香社的同時，段氏也將其滅蟒的祖先神段赤城移住到寶林香社之中，成為現今我們在廟中仍然可見的這位洱河靈帝。另外，當地龍關漢軍的祖先神——新王太子，也一併被請進山川社稷神壇的祀典之中。據《大關邑村志》指出：新王太子是唐南征將軍李宓的二將沈忠宓，他和南詔軍隊作戰，亡於蒼山馬耳峯麓，幸存的部分兵將落籍在此地，也將沈忠宓塑在廟中供奉為本主。<sup>46</sup>也就是說，此一寶林寺供奉着原來的龍神白難陀龍王以外，又增祀了清平村的英雄祖先段赤城以及新王太子沈忠宓二位。也因為如此，寶

45.〈張勝溫畫卷〉（又稱為〈大理國梵像卷〉）第13幅為白難陀龍王，其圖片請參見李霖燦，《南詔大理國新資料的綜合研究》，附錄圖版捌。

46. 村黨總支、村民委員會編，《大關邑村志》，頁160。



林香社供奉的神明包括了三種性質的神明：清平村段氏的祖先、佛教白難陀龍王以及李宓將軍部屬，這三種神明正好包括了大理世族之祖先神、佛教龍王以及漢人祖先神。在鄉里社神的架構下，隱藏的是民間既有的神靈信仰：英雄神靈、土地神靈、唐將亡靈等等，牠們是人群用來界定「我類」身分的符號，即便牠們神靈屬性不同，但在鄉里社神的架構下，這些象徵我類的神明也被整合到鄉里社神之中。這個過程或與萬曆年間以來大理鄉里社會的整合有關。碑中指出「照古規三大分攤祠事」，也就是寶林寺的祭祀活動與經費是依據古老的地方慣例，由清平荷花、上下羊皮村以及大長屯（大展屯）三個村落聯盟共同分攤，這三位神明的整合更實際意味着三個村落聯盟的實踐，當然也可能包括了共同負擔地方衙門攤到民間的雜差與雜稅。

從寶林寺到鄉里社壇，可知原來的佛教龍王已經成為鄉里儀式的社神。在這龍神轉型社神的過程中，大理衛指揮周氏家族不僅自居鄉里社會的領袖，使得佛寺脫離了地方既有的僧團組織。白難陀龍王的龍神地位不可說是降低，而是某種象徵地方傳統與價值的歷史敘事受到漢軍勢力的壓抑。萬曆間段氏捐地重建寶林寺，地方世族與漢人軍屯將各自的祖先神供奉在寺中，開始以更積極的方式將佛寺改造成為具有強烈鄉里性格的儀式場合，可知此一以寶林寺為中心的鄉里社會也正逐漸地形成。換句話說，寶林寺三位神明分別象徵了不同人群的身份與符號，也象徵了三個村落共同參與鄉里祭祀的權利與義務。

### （三）李宓將軍：龍王廟與趙氏

明初以來，唐戰亡將士李宓將軍的傳說廣為流傳，其在官府儀典上的地位也逐漸抬高。唐天寶年間，南詔聯合吐蕃以抗唐，唐朝曾派軍隊南下攻打南詔，二次大軍皆敗亡於龍尾關。史冊記載着：

[天寶]十三年六月……李宓率兵擊雲南蠻於西洱河，糧盡軍旋，馬足陷橋，爲閣羅鳳所擒，舉軍皆沒。<sup>47</sup>

唐朝的這場戰役死傷慘重，曾有「傾中國驍卒二十萬，踰履無遺，天下冤之」說明唐將士二十萬冤魂喪命龍尾關。<sup>48</sup>對大理人而言，唐軍是外來的侵略者，南詔國王鳳迦異爲免戰亡幽魂作亂，在龍尾關收拾其屍，立碑「唐天寶戰亡士卒之墓」。爲了向世人交待南詔聯吐蕃抗唐有其非不得已的原委，南詔國王又請清平官鄭回撰寫一份文情並茂的〈南詔德化碑〉訴說非戰之罪。<sup>49</sup>由於參與戰爭人數眾多，死傷慘眾，使得此一戰爭成爲大理歷史上的重大事件。大理民間有許多有關天寶戰役的傳說與記錄，內容與正統歷史提供之細節略有不同。如《焚古通紀淺述校注》記載：

[天寶]九年，[閣羅鳳]王率妻謁雲南太守張虔陀，虔陀私之，又多徵求，王怒，發兵殺虔陀，陷夷州三十二。藥師佛領十二神王自西天來，主以兵陷巂州，得唐西瀘令鄭

47. 劉昫撰，《舊唐書》卷9，中華書局點校本1975年版，頁228。

48. 歐陽修等撰，《新唐書》卷206，中華書局點校本1975年版，頁5850。

49. 倪蛻輯、李埏校點，《滇雲歷年傳》卷6，頁111-14。從〈南詔德化碑〉以及後來雲南地方史冊的描述可知，天寶戰爭是一場唐朝節度使逼迫南詔叛唐親吐蕃的事件，這整個過程中，雲南太守張虔陀貪淫狡詐，引起閣羅鳳極大的憤怒，引兵與唐作戰。在此戰役之中，張虔陀自殺，劍南節度使鮮于仲通，大敗而逃，唐將王天運和南詔將軍段儉魏作戰於洱海，戰死。此爲第一次的天寶戰爭，起於天寶九年(750)。在此事後，其謀策者楊國忠隱隱不報，繼續募兵征南，天寶十三年(754)李宓與廣府節度使何履光擊南詔，後又爲南詔所誘，全軍深入太和城，閉壁不戰，糧盡而絕。士卒瘴病死者十之七八，後爲南詔軍所潰。此爲第二次的天寶戰爭。二次戰爭死者前後幾二十萬人。

回……主遣段忠國逆戰，大敗唐兵。<sup>50</sup>

指出了南詔被迫反唐的原因也強調當時來自西天的高僧藥師佛帶領十二神王，助南詔作戰。《南詔野史》交待了上述的故事外，又記錄了一些其他的內容，像是：

[天寶]十三……，鳳[迦異]以精兵追戰，唐全軍覆沒，李宓被執沉江死，何履光遁去，……此二役也，皆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。<sup>51</sup>

指出此二天寶戰役中，李宓戰死，何履光大敗，法術高超的僧人，像是閣陂和尚、后妃白氏以及高僧施展法術大敗唐將兵。大理地方文獻多強調有法術的僧侶施法擊退唐軍的故事。

此外，大理社會對天寶戰爭的地點以及戰亡人數的描述也相當清楚。萬曆《趙州志》記載，唐軍戰亡的墳塚有二處：

一在[趙]州治西北十五里舊舖，一在龍關洱河之南，二塚皆唐時敗兵殲於此者，火二十萬人成塚如山。<sup>52</sup>

內容指出天寶九年(750)之唐軍戰亡者葬在趙州舊舖；天寶十三年(754)李宓戰亡將士之塚位於龍尾關斜陽峰山腳。自明以來，外來武將也陸續在此悼念唐將，刊刻許多詩文碑記，大理民間也流傳着

50. 尤中校注，《樊古通紀淺述校注》，頁43。

51. 楊慎，《南詔野史》上卷，頁14-15。

52. 莊誠，《趙州志》，收於雲南大理文史資料選輯地方志之二，頁80。

李宓將軍及其部屬的亡靈顯化人間的故事。<sup>53</sup>

隨着明軍進駐龍關，唐軍戰亡的歷史敘事愈來愈受到重視，其墳塚也開始受到官府的重視，地方甚至傳說在洪武年間便興建了唐陣亡將軍李宓廟。<sup>54</sup> 也有傳說龍尾關斜陽峰有河尾澗溉灌山下農田，山澗旁原有龍王祠，龍王祠內供奉着唐李宓將軍之牌位。<sup>55</sup> 再有一說是土人曾為李宓建祠，<sup>56</sup> 但未知此土人是指誰。雖然不知李宓戰士等何時從墳塚的地位升格成為廟堂所供奉神靈，但正德至嘉靖年間，分別有三股不同的勢力爭取修建李宓將軍廟並爭奪祭祀的主導權。第一，正德年間龍關世族趙氏重修李宓龍王廟；第二，嘉靖二十九年(1550)大理同知將唐戰亡二墳塚設立為正祀；第三，同年，嘉靖二十九年，龍尾關附近一批自稱是李宓後裔的村民向大理府呈請，建了一座廟字名為「陣亡將軍李宓廟」又名為「唐李公之廟」(圖3)。<sup>57</sup> 三種不同的勢力分別將李宓塑造成不同的身分。

首先，着手修建廟宇的是以龍關趙氏為代表的大理世族。趙儀

53. 包括了鄧子龍與岑毓英等，見〈唐天寶戰士塚碑誌〉、〈弔唐天寶戰士塚〉，〈重次鄧將軍題天寶戰士塚原韻二首〉，收於《大理叢書·金石篇》第10冊，頁198下-199上；頁214下-215上；頁223上中。地方傳說文獻〈淮城夜語〉「天寶南征戰士塚」、「青木林萬人塚」記載了許多天寶戰事以後神靈顯化的故事。見玉笛山人著〈淮城夜語〉，收於大理州文聯編，《大理古佚書抄》。惟此書之傳說時間仍有爭論。姑錄之為參考。現今下關(即龍尾關)的本主信仰中也供奉着許多當時唐部隊將士，詳後。

54. 〈重修正殿功德碑序〉，刻於1989年。碑銘記載：「明洪武末年，初建陣亡將軍李宓廟，名唐李公之廟」之句。筆者實地搜錄。

55. 馬秀卿，〈將軍廟會〉，收於文史資料委員會等編，《大理市文史資料》(內部資料)第4輯，頁136-40。

56. 周宗麟等纂，《大理縣志稿》卷32〈雜志部〉將軍洞條下，頁6：「南征至洱河尾為閣羅鳳所敗，全軍覆沒，築萬人塚於河尾南岸，土人為李宓建祠，俗呼為將軍祠。」

57. 見李斯佺、黃元治纂修，《大理府志》卷17〈祠祀〉「唐天寶戰士塚」，頁141。

是龍尾關羊皮村之僧侶世家，正德初年他撰寫碑文〈重修龍王廟記〉（1507），內容呈現大理世族為了順應政治與社會局勢的變化，重修李宓龍王廟的情形。碑文指出這座龍王廟的龍王姓李，起自大唐：「軍領命南巡，至此而終」，碑中不提天寶戰敗一事，卻提及此廟原來不受重視，直到明軍入關「人心愈敬者」。<sup>58</sup> 這與明朝統治以來，李宓地位逐漸提高的現象相符。然而，他進一步又指出，此龍王古來已有享祀，也符合明朝鄉里社神中有關山川社稷的祭祀架構。其龍王：

享祀與古者句龍、后稷之類，有功於世而人祀之者，一道也。其變化無方，歷□我朝混一海宇，人心愈敬者，無他，蓋以發源於西，東阡西陌，資之灌溉，時或旱澇，禱雨祈晴，隨機赴□無或愆期。五穀熟，人民育，而樂鳶飛魚躍之天者，神之餘蔭也。是以里有仁厚之俗，實賴其默佑之也。

從碑文可知，文中趙儀將龍王職司灌溉、禱雨祈晴的功能轉加到李宓的形象之上，使龍王與李宓合而為李宓龍王。當時之李宓龍王祠，貌狀並不恢弘，「昔神有前廟，而後殿則缺，有南堂，而北堂方牌未構，制度規模狹隘，遺缺頗多。」所以趙儀聯合地方世族重新修建，並由當地之善士捨秋田一畝，為「萬年香火之寄」，復以廟前空地，令住持僧人仁曉開墾成田，以供廟祀。當時之立碑者為「賜位阿吒力」龍關趙金剛寶以及當祠住持仁曉；共同捐貲重修此廟者，也包括了當地之鄉耆楊蘇二姓，皆為龍尾關的世族大姓。其

58. 見趙儀，〈重修龍王廟記〉（1507）。立碑者是「賜位阿吒力」龍關趙金剛寶和「當祠住持」仁曉。收於《大理叢書·金石篇》第10冊，頁71中下。

中「賜位阿吒力」指的是皇帝欽賜的土僧趙金剛寶，極可能是族僧。碑中又指出，當地有許多「巫覡有詔瀆鬼神」於廟中從事儀式，所以趙氏重修龍王廟並刊刻此碑，主要是昭告龍王廟的隸屬權和趙氏在該地的儀式地位。如果還原此碑刻之時空脈絡，可知這是申明地方儀式正統的一份碑刻。當時的龍王廟有其他儀式專家如巫覡等舉行各種儀式，所以，趙儀用經營佛寺的方式來管理龍王廟，除了延請二種不同性質的僧人：「賜位阿吒力」職司龍王廟之儀式，配置了「當祠住持」僧人仁曉來負責管理寺廟常務，還有善士捐置常住土地維持廟裡日常香火所需。很明顯，趙儀是傳統世族的代表，透過重修廟宇的過程，來宣示他們在地方祀典與儀式中的地位。<sup>59</sup>

龍王職司旱澇灌溉，攸關一地之水利與農業，此原是地方的傳統，也是儀式專家習以為常的儀式。但適值漢人軍屯衛所勢力進入龍尾關，李宓將軍地位愈來愈受重視，地方精英透過爭取一位具有政治正當性的神明，來強化地方世族在儀式上的支配地位。所以，重修李宓龍王廟，很明顯地是大理僧侶世族為了鞏固其傳統之儀式地位而作出的努力。換句話說，趙儀透過重修龍王廟來確立傳統儀式的地位，並將李宓將軍轉化成龍王的作法，來鞏固其政治聲望。

趙儀是一位正面臨轉型為儒學士族的大理土著精英，他與鄉人合作整修此龍王廟，代表的是地方精英享有持續支配地方神祠的地位。他撰寫這一份龍王碑，一方面代表了傳統勢力在龍關社會的延續，也說明了塑造李宓的形象有助於強化傳統勢力在地方的威望。對廟宇與儀式專家而言，李宓龍王信仰有助宣稱傳統價值的重要性。

然而，李宓畢竟是一位唐將。在趙儀立碑後四十年，官府以及

---

59. 同前註。

土漢軍們也開始爭取供奉李宓將軍的主導權以及要求封賜其他的頭銜。一群自稱是唐朝部隊的後裔，向李宓「認祖歸宗」，要求官方旌表他們的祖先李宓為「利濟將軍」，並且積極參與廟宇的修葺。現今斜陽峰李公祠上有「唐李公之廟」，廟額有匾，匾末署名由「上村李氏後裔」所立。廟旁有碑寫道：明嘉靖二十九年(1550)，原散落於巍山縣營頭村的唐將士後裔及本鄉人士，因為李宓為國家盡忠孝而犧牲，堪稱楷模，所以：

呈請大理府核准，建唐李公廟於斜陽。其時建亭殿、塑金身、立牌坊、置祭田、延廟祝管理。因為位於清泉之側，所以當時府尹王治孝，論旌封李宓為利濟將軍。<sup>60</sup>

這雖然是 2002 年刊刻之碑銘，但這和後來從龍關李氏族譜中所發現的二分明朝墓誌銘的內容相當類似。龍關南方出土一份族譜《巍山李氏族譜》，內容記載李氏被編入江尾千戶官，明中晚期時，他們開始宣稱祖先是唐天寶大將軍李宓。這是駐守龍尾關的李氏土軍向大理府申請其祖先李宓為利濟將軍的重要史料。<sup>61</sup> 巍山營頭村和龍尾關之李姓土漢軍是否是李宓將軍的後人並不是重點，而是另一股土漢軍勢力透過宣稱李宓後人的方式來爭取李宓神祠的話語權。隨著李氏土漢軍的爭取，官方准許李氏為其祖先建李公廟，並

60. 見〈重建唐李公廟正殿碑記〉(2002)，筆者田野搜集。因為李宓被封「利濟將軍」，所以李宓廟又稱為李將軍廟。見李元陽撰，《雲南通志》卷 12〈祠祀〉「李將軍廟」，頁 286。

61. 《巍山李氏族譜》收錄萬曆年間之〈文英公(1516–1583)墓誌〉，墓誌內容指出：巍山李氏祖先是唐天寶大將軍李宓。又，成化十四年(1478)的一份墓誌銘〈李公諱文華(1398–1478)墓誌銘〉中得知其明初任江尾千戶官，可知被列入土漢軍編制。見《巍山李氏族譜》，收於楊世鈺、趙寅松主編，《大理叢書·族譜篇》卷 3，頁 1303–05。



且爲之立金身、牌坊、祭田等等，承認了李宓爲李氏祖先神的身分。同時，官府又封賜李宓將軍爲利濟將軍的水神地位，使得李宓同時擁有龍王、李氏祖先與利濟將軍三種不同的頭銜。

嘉靖二十九年，大理府同知封李宓爲「利濟將軍」之時，也正好是官府將二處戰亡墳塚頒定爲州縣官祭的同一年。萬曆《趙州志》「天寶戰亡士卒塚」項下，指出龍尾關的唐戰亡墳塚由太和縣負責歲祀，舊舖的唐戰亡墳塚則由趙州歲祀：

嘉靖二十九年，本府同知王章申請歲祀。其洱河者，太和祀；其舊舖者，趙州祀。塚碑年久圯仆，萬曆十四年知州莊誠勒石修葺祭。明歲春清明、孟秋望、孟冬朔行祭，祭需牲牢壹兩肆錢，庶品貳錢捌分五厘，共一兩六錢捌分伍厘。<sup>62</sup>

大理府同知將二處戰亡墳塚申報爲官方歲祀的對象，令其轄下的太和縣及趙州撥款歲祀，透過官府力量來確定李宓將軍的儀式地位。萬曆十四年(1586)趙州知州莊誠還勒石修葺墳塚，落實了一年三次官方祭典與祭儀經費。雖祭費不到二兩，但已清楚說明了李宓將軍與墳塚，已被提昇成爲官方祀典的地位。

換句話說，龍關社會有三股勢力透過李宓將軍的封祀來爭取政治話語權。一是龍關趙氏世族；二是龍關土漢軍李氏；三是地方官員。從李宓封神的過程中，我們看到不同的勢力透過塑造李宓將軍的身分來抬高自己的地位，並且產生相互競爭的關係。

明朝官祀禮儀的規範化，主要在嘉靖年間開始逐漸展開，大理祠廟的重建工作也大約發生在此時。嘉靖二十九年，地方官將墳塚

62. 莊誠，《趙州志》卷3，頁80、81。



制定為官方祭典，主要也是在配合朝廷儀式正統的規範。但是此儀式規範卻帶來其他的效果，即自稱為李宓後裔的李姓村民，也向官府要求建祖先神祠，並展開追認祖先的行動。這一方面是李宓將軍信仰的土著化，也是土漢軍試圖尋求「正統化」身分的選擇。<sup>63</sup>從李宓將軍成為官祠的過程中，我們看到唐戰亡將士如何在儀式與正統地位的爭奪過程中，成為一個容納不同身分、人群以及政治企圖操作的場域。後來李將軍廟又經歷幾次的修葺，至今仍是一座香火鼎盛的本主廟。<sup>64</sup>

#### (四) 青龍女神：清流普濟祠與董氏

最後的案例是趙州董氏僧侶世族所馴養的蛟龍，經由地方官員扶正而成為官方祀典的過程，前文曹春林第三則傳抄的趙州四老太龍母，也就是這位蛟龍被封神後的民間版本。趙州四老太龍母的故

63. 李宓神格的提升，也帶動了李宓親屬、部屬以及他們的女眷們在大理民間的地位。這些以李宓利濟將軍為核心的親屬與屬下的本主神包括了：李宓與五位將領共同結拜為六兄弟，加上李宓的兒子，一共有七將軍。他們分別為利濟將軍，英武將軍，忠孝將軍（是下村本主廟），威鎮五爺，李宓的兒子是下關迤本主神。威應六爺、先鋒七爺，為東門與大庄村的本主神。新王太子為李宓部將，是下關打漁村本主。大關邑、小關邑的本主為李宓的弟弟。除此以外，還有許多的女神：如張姑太婆，南堂國母，北堂國母，大金姑娘，二金姑娘，小金姑娘，白花公主，桃花公主，玉花公主，金花公主，月芽公主，柳葉公主，翠花公主，小主千歲，新王太子，二王太子，三老國母，七少姑娘以及七娘等等。值得一提的是，大理地區白族村子中大多供奉着一種女性陰神，民間稱為姑奶奶，傳說是李宓將軍之女眷，她們在天寶戰役之後分派到各村落，死後便為各村所供奉。這種姑奶奶一般僅在村落不起眼的角落用簡陋的屋瓦搭造，其中並無神像，僅有村民供奉的米和水。見杜乙簡、張錫祿等調查整理，〈大理白族節日盛會調查〉，收於雲南省編輯組，《白族社會歷史調查（三）》，頁176。又宋恩常，〈白族崇拜本主調查〉，收於雲南省編輯組編，《雲南民族民俗和宗教調查》，頁63-65。

64. 〈重建唐李公廟正殿碑記〉（2002）筆者田野搜集。

事，也要從嘉靖年間地方官員祈雨的一段故事談起。嘉靖年間，趙州久旱不雨，官員潘君祈雨解決民荒，向土龍祈雨，後因祈雨見效，事後留下二通碑刻記載其事，此二碑分別為大理士人李元陽撰〈趙州甘雨祠記〉以及趙州士人鄒堯臣所撰寫的〈新建清流普濟祠記〉，甘雨祠就是清流普濟祠，二碑對祈雨細節的描述互有出入。<sup>65</sup>

李元陽的〈趙州甘雨祠記〉記載：嘉靖年間，大理諸邑久旱不雨，鄰邑諸長多躬親祈禱，或以春秋繁露致蜥蜴作土龍，或以巫覡致蛇，竟無雨。趙州州守潘宗周只好聽取地方耆老之計，前往州治附近古潭龍湫之所禱雨。潘君在前往的路上便見一蛇，迎潘侯前來。眾耆老便以之為龍。潘侯不信。但耆老們僉曰：「蛇則無足。今四足然，鱗角金燦。數十年前，有神僧召龍，見之即今狀。」指出了此龍有四足，蛇(蛇)則無足，更重要的是，昔日當地神僧有「召龍之術」，所召之龍便是有四足之龍。潘侯聞此，急忙引龍入甕，一路返程，當日傍晚大雨興作。時鄰邑仍旱狀如焦土。後來潘侯如其言，供奉此龍，乃建甘雨祠。潘侯離職，趙州人向李元陽求甘雨祠碑銘。<sup>66</sup>

同年冬季趙州人鄒堯臣又撰寫了另一份〈清流普濟祠碑記〉。這份碑記內容與上述略同，但在碑中更具體地指出當地召龍的神僧便是趙州湯顛董氏，其文記載：當時潘侯「乃督僧氏求雨於龍，僉曰：董氏有龍，祈雨輒驗，但其出不易，其家難之。」指出董氏馴養此龍，祈雨時頗為靈驗。但一般人要遇到此龍很難，要馴養牠，更不容易。是以，潘公「督僧氏求雨」，後來潘公亦親往禱之，

65. 董氏與青龍女神的討論在筆者〈國王與村神：雲南大理地區佛教神祠的歷史考察〉一文有關「僧侶與土地神靈」小節中略已提及，參見《民俗曲藝》163:56。

66. 李元陽，〈趙州甘雨祠〉(1548)，收於《大理叢書·金石篇》，頁86下-87上。

並應允若得以行雨，將建祠永祀。後來果雨，建祠於湯顛董氏村落之附近。祠建成後，則需有主神，詢之董氏，董氏則曰：「吾龍派出海東，本號青龍女神。鄉人以其泉流之清，故俗稱清流女。」是以繪之以女像。但此一女神像，完全不符合官方理想中的男性龍神的想像，便引發了諸多爭議。後來，潘侯仍循地方傳說塑之以女神像。這一份由趙州士人鄒堯臣的描寫版本更貼近地方細節，強調董氏與龍神的關係以及龍神女像的描寫。<sup>67</sup> 萬曆年間知州撰志，也將當時潘侯見龍祈雨之處，視為「董密僧之龍湫」。<sup>68</sup>

此二份碑文記載的內容大致相似，主要是記載了當時之郡守潘宗周爲了地方旱事，依地方風俗尋龍祈雨，龍神顯靈，百姓得雨，最後爲此龍女建了一座龍神祠的故事。重要的內容，還包括了每年趙州官府備牲牢進行春秋二祭，將清流普濟祠列爲官方祀典。<sup>69</sup> 然而，同一年撰寫二通內容類似的碑，必有值得稍加注意之處。在經過仔細比對二碑之後，發現二者重要的差別是：究竟是潘侯「引龍入甕」，還是潘公「督董僧祈雨」？此段最爲隱晦。前者強調官員引龍祈雨；後者則是由官員督僧祈雨，承認了當地董僧與龍的傳統關係。有意思的是，祈雨禱旱原來是土僧之業，此時則有轉化改由地方官員取而代之的趨勢。再者，官府建祠供奉龍女，龍女也因而獲得官方牲牢，地方官員的定期致祭使得此龍女的儀式支配權脫離出董氏之外的作法。換句話說，我們從此個案中看到地方官員和董氏僧人世族形成一種儀式結構上的競爭的關係，地方官員的身分不僅是一個行政官員，同時排擠了土僧在祈雨時所扮演儀式角色。

67. 以上引文見鄒堯臣，〈新建清流普濟祠記〉（1548），收於《大理叢書·金石篇》，頁87上中。

68. 莊誠，《趙州志》卷3〈祠祀〉，頁81：「萬曆二十七年州大旱，知州莊誠聞先任潘嗣冕禱於董密僧之龍湫，龍果見，大雨三日，因建祀。」

69. 同前註。

## 五、官方的儀式正統與民間的歷史敘事

從上述四位土地神靈轉化成爲官祀的過程，都受到相同歷史條件的調整：一是大理佛教僧侶儀式專家對社會的治理；二是明朝爲了治理天下，依據行政層級之不同而設置儀典，使政治勢力得依據儀式的規範而進入到鄉里社會。其一是明初詔告天下百戶社神，是爲民間祈報之所。其二是明中葉，積極在府州縣推動官祀與群祠二種儀典，官祠包括了儒廟、社稷、雲雨風山川壇、城隍等祠；群祀包括了有功地方的山川鬼神、大賢大聖等，官府對此二類之祀典撥給祭費，並舉行春秋歲祭。<sup>70</sup> 萬曆的賦役改革與祀典經費化，使得儀式正統與鄉里經濟更緊密地形成一套基層社會的運作紐帶。外表看來，大理社會是面對了新的一套儀式正統，但是，實際上，儀式正統建立的背後突顯的是不同人群間的身份競爭，而這些潛藏的競爭與爭奪的過程，必須從鄉里社神、官祀與群祠所奉祀的神明的歷史來理解。也就是說，這些神靈轉化成官祀的過程，是不同人群之間政治協調與社會整合的後果。以下分爲四個方面來歸納之：

### (一) 地方化的祀典

地方化的祀典指的是明朝官祀的建置吸收大量草根性土地神靈的過程。首先，四位土地神靈都具有強烈的草根性以及地域性色彩，其形象非常不一致，但在佛教儀式的調節下牠們得以轉化成爲佛教化的地方守護神。這裡的佛教化是指牠們皆透過僧侶的儀式或是供奉在佛寺之中，使牠們成爲佛教守護神。如段赤城被封爲具有人間形象的龍王，供奉在靈塔寺蛇骨塔之中；白難陀龍王是出自於佛教經典之密教龍王，牠被視爲陽南溪水的水神；青龍女神的故事

70. 見李元陽，《雲南通志》卷12〈祠祀〉，頁285。

更提醒我們，最晚到明朝中晚期，土僧仍然具有支配土地神靈的儀式地位，只不過他們長期供奉的龍女後來為地方官員扶正成為官祀之一。尤有甚者，李宓將軍是一位完全與水神或龍王無涉的歷史人物，隨著明朝漢軍地位逐漸提高，僧侶世族也試圖將之塑造為具有地方守護性質的龍王。也就是說，長期以來，這四位神靈分別在不同的時期被轉化為佛教化的地方守護神，隸屬佛教儀式傳統的一部分。

然而，這種草根性神靈性格的故事一直在民間流傳，直到明朝統治，這些龍王又再次轉型成為與農業有關的社稷之神。佛教化的龍王信仰對官府並無害處，龍王職司天地風雨山川大地，亦與農業所需之水利灌溉相關。雖然趙州知州在興建清流普濟祠時，曾因青龍女神之女性形象不符正統官祠所認知的男性形象而略感遲疑。但身為祈雨者、也是建祠者的趙州知州潘公，因為直接經驗了龍神之靈驗，所以排除眾議，扶持此青龍女神成為一州之正祠。同樣地，明朝官員姜龍在大理城外向洱河神祈雨見效後，將供奉着段赤城的洱河龍王祠，加以重修奉之為洱水神之正祀。為了合法化段赤城洱水神的地位，明清志書也不斷地將之塑造成符合有功於百姓的「義士」形象，來確立他在名列官祀的正當性。尤有甚者，周能為了建置鄉里社稷之神，將佛寺裡的白難陀龍王供奉成為社神之列。

當李宓成為政治正確的神靈時，大理世族精英試圖以重修「龍王」的神明形象來塑造李宓將軍，可知大理世族仍然強調其僧侶身份在傳統「僧侶與龍」儀式關係中的支配角色。也就是說，龍王本來就是傳統概念所操弄的符號，其職司旱澇灌溉，攸關一地之水利與農業，大理世族透過強調龍王信仰來宣稱傳統價值，代表了他們仍企圖透過李宓的形象保護其既有的儀式正當性。加上李宓的形象，官府更沒有反對的道理。微妙的是，嘉靖年間大理同知封李宓將軍廟為利濟將軍，說明官府對地方世族精英的龍王封號採取了消

極的態度，江尾土漢軍李氏也宣稱李宓為他們祖先神，呈現了當時族群政治生態競爭與消長的側面。

## (二) 儀式爭奪與社會流動

由前述四個龍神的故事中，我們發現至少有二套儀式並存於大理社會，重疊交錯並產生相互競爭的情形：一是佛教傳統儀式，一是官府的儀式正統。佛教僧侶世族重視的是法術的支配地位，而官府則企圖透過儀式建立一套新的鄉里社會。從明初之鄉里社神到嘉靖年間在全國推動儀式正統的過程中，傳統佛教與官方儀典在地方上產生了相當程度的搖擺與混融性。地方神靈如何為佛教與官祠二者吸收，在宗教效用上並無太大之抵觸，也沒有太多的差別，真正產生衝突的是不同身份人群之間的角力，表現在地方儀式場合如佛寺祠宇的財權爭奪以及儀式支配權的競爭。供奉白難陀龍王的寶林香社是最明顯的個案，軍屯勢力進入大理以後，僧侶世族因各種因素改業者甚多，寶林寺受到軍人的侵占，白難陀龍王不僅從一個密教護法神轉變成為鄉里社稷之神，還在村落聯盟的過程中接納了象徵清平村段家的祖先段赤城，以及唐代陣亡將士沈忠宓之神靈。也就是說，在鄉里儀式整合的過程中，佛寺裡僧侶的角色是被排除在外的。

若從積極佈局的趙儀、趙金剛寶以及大理世族精英來看，正德年間重修李宓龍王廟的意義，便不只是重修了一座龍王廟而已，而是藉由新興的、更具有正統地位的李宓將軍來鞏固傳統世族的儀式身分，他們仍然仿效傳統佛寺運作方式來維護龍王廟的地位。不久，便遇到一批自稱是李宓將軍後裔的李氏族人的較勁，他們不僅向李宓廟送上了匾額，宣稱是李宓的後代，還進一步向官府要求賜封，頒賜李宓為利濟將軍的頭銜，用這些政治操作的手法來確定他們和李公廟的關係。這整個過程說明了大理世族在儀式與廟宇支配



地位受到嚴厲的挑戰。「唐李公廟」地位的奠定到大理府封賜利濟將軍廟，衝擊了傳統地方精英的儀式身分與地位。再者，供奉着青龍女神的清流普濟祠，也是一件地方官員和董氏密僧世族爭奪儀式支配性的表現。其馴養的型式已經脫離了土僧董氏與龍二者之間的關係，官府定期致祭，說明了董氏龍湫裡的龍已轉型成為官祀裡的青龍女神。

從上述身分競爭、祠廟興建以及後繼執行儀式者的角度來看，官府儀式正統的規範，使得儀式實踐者從僧侶世族的身上，轉移到明朝官員以及鄉里村落代理人的層面。首先是周能，作為大理衛指揮使的周家，建立了寶林香社，不僅確定了白難陀龍王的社神身分，也將段赤城以及李宓將臣沈忠宓安置在鄉里社神之列，周家也因此成為龍關一地鄉里社會秩序的維持者。再者，滅蟒英雄段赤城，原來是洱河龍王，但官員姜龍禱雨見效後，便捐貲修廟，將之提升成為鄉級之洱水神祠。如此，段赤城不僅脫離了靈塔寺蛇骨塔，也脫離了段氏祖先神的脈絡，反而在官員禱雨與捐貲重新建祠的過程中，成為具有官方色彩的神祠。

### (三) 社會分流、整合與歷史敘事

更重要的是，在龍神轉型成為地方化正祀的過程中，不同身分的人群也透過龍神崇拜來表達其歷史話語權。

對不同身分的人群來說，他們以鄉里神明的故事來建立社會關係以及解釋社會關係的政治性，也透過神明的歷史敘事來建立他們和大理社會以及整體歷史性的連結。筆者實地考察陽南溪畔的寶林寺時，與廟裡參與法會的婦女們聊起本主的故事。一位年近五十歲的婦女向筆者指着新王太子沈忠宓將軍的神像說：其實這位(新王太子)才應是坐在正位的神明，因為讓正位給客人(白難陀龍王)坐，後來竟然回不到正位的故事。這樣的說詞當然令人感到困惑。

同樣地，查閱《大關邑志》也指出相同的情節：「傳說，沈忠宓立後不久，白那陀龍王來到寶林寺，沈將軍起來讓座，白那陀就座在中間本主位上，沈將軍只好坐在白那陀的一傍。（按：白那陀，即佛經之白難陀龍王）」<sup>71</sup> 民間記憶呈現了反歷史的邏輯，雖然我們沒有更多的材料來論證佛教白難陀龍王與唐將沈將軍如何搶得寶林寺正位，但若將此民間歷史敘事放在明朝軍屯進入大理的歷史脈絡來討論時，此敘事正說明了不同人群透過神明位置及其地位，來訴說歷史裡的政治變化以及社會秩序的競爭與妥協。個人往往經由神明的敘事來建立他和社會的關係，而白難陀龍王已失去了祂原有的信徒為其爭取話語權，使得白難陀龍王奪位看起來像是一種不合乎現狀的安排，卻也具體呈現了被遺忘的歷史倫理。從碑刻史料來看，龍神祠發展成為寶林香社，從原來之白難陀龍王到段赤城，後來又加上沈忠宓將軍三位神明，是不同人群相互整合的過程：由明朝百戶立社神的政策意志，到地方社會逐漸鄉里化過程，不同人群將祖先神轉化成地方守護神的形式共同參與塑造村落聯盟的儀式。換句話說，寶林香社不僅是明朝治理後基層社會秩序重構的表徵，也是不同人群藉以訴說「祖先」歷史與表達身分的場域。從敘事分析的角度來看，沈忠宓的讓位之說，正說明了社會秩序改變後民間對過去歷史的遺忘，並試圖合理化後設不合乎現狀邏輯而形成的自圓其說。

相對地，一種攀附於唐人祖先流寓大理的歷史敘事也逐漸掘起。本文已提及的攀附李宓將士集團為祖先的歷史敘事成為新趨勢，類似的風氣也在其他姓氏之間流傳開來。像是嘉靖十三（1534）年間一份大理出土的墓誌銘〈明隱德何公墓誌銘〉就指出，何姓的祖先是「湖南江夏人也。唐有履光者，天寶十三年，以廣府節度

---

71. 村黨總支、村民委員會編，《大關邑村志》〈八村本主廟寶林寺〉，頁 160。



使，佐劍南留後李宓，率師伐南詔，全軍□(覆)沒，履光得不死，遂為大理人」，<sup>72</sup> 何履光此歷史人物也逐漸成為大理何姓之祖先。我們無法證知那些宣稱是李宓族裔的李氏是否真的是唐將李宓的後代，也無法得知大理何氏是否為何履光後裔。但是，很清楚地，他們是透過攀附祖先此一血緣紐帶來強化他們和李宓與何履光的關係，也因此而建立了他們和大歷史的關係。至少從李宓的個案討論可知，這種對正統歷史的攀附，很可能是帝國推動儀式正統時，地方人群面對儀式競爭與族群政治生態的衝擊時，對他們自己的身分所進行有利的歷史詮釋。

## 結 論

神靈如何被社會所感知並崇奉是一個認識論的問題，祂的形象是社會對未知世界具像化的後果，在此過程中，儀式專家所扮演的角色無疑地是相當關鍵的。在昔日佛教密教守護神的架構下，雲南龍神的故事仍然保有強烈的草根性，祂的形象一方面受到佛教僧侶的形塑，另一方面經由明朝里社祭祀的規範，被供奉在堂廟之中。草根性的展現，正可以從祂們不斷地被編排在該地之歷史敘事架構，同時又以符合政治正確的形象與角色被地方社會與官方所共同認可。龍王信仰也隨着地方社會內部的競爭、分化以及重新整合的過程，而呈現了不同的形象、地位以及社會關係。本文試圖說明此二種動態力量的交錯，即龍尾關社會因為族群政治生態的競爭，使得官府之鄉里儀禮和地方傳統產生相互學習和仿效的情形。

綜合來看，馴服神靈與封賜神明是政治治理的過程。南詔以來的佛教王權和明朝官祀的體系使得神靈得以龍王、龍神或水神的形

---

72.〈明隱德何公墓誌銘〉(1534)，收於《大理叢書·金石篇》第10冊，頁81下-82上中。

象爲民間所供奉。僧侶馴服神靈已是大理社會一套既定的儀式傳統，大理社會也得以透過此儀式傳統將其塑造成爲龍神形象，而大理地方精英、官府以及土漢軍人們亦透過此架構來表達他們自己的身分。然而，馴服之方式卻因爲政治與社會身分的差別而有所不同，傳統僧人將神靈轉化成爲土地守護神，傳說中擅於馴龍的土僧在明中葉仍然試圖扮演重要的角色。明朝以後，這類佛教化的守護神如何被編入統治者儀式架構，或是與其他神祠系統產生了競爭關係，則反映了不同身分集團間的競爭。在這篇文章中，我們看到三種不同身分集團，包括了大理世族、地方官員以及以軍人的勢力。其中，大理世族逐漸轉化成土族，脫離了地方社會儀式專家的角色；在里社祭祀愈來愈重要的過程中，更多草根性的神靈隨着儀式鄉里化轉型成爲各種龍神或土地神靈的形象，受到民間的供奉。官員則透過祈雨的名義封賜各地有功於民之水神爲官祠；漢軍則因身分隸屬的政治條件不同，不僅將白難陀龍王設置爲鄉里社神，同時又將視已成爲龍王的李宓視爲其祖先神。

綜歸來說，官府之儀式正統雖然遍及全國，但這篇文章正要指出龍關社會不同人群透過參與祀典與重構龍神信仰的過程，來爭取身份的合法性。龍神的形象與敘事是地方社會用來和政治對話的媒介，也是社會用來表達身份的表徵。它在龍王與水神的意義體系中被轉化成爲官方眼中具有祈雨與水利功能的正祀，同時牠們也經由系譜關係的建構轉化成爲特定人群之祖先神。在這個過程中，沿着這些草根性龍神的故事，我們得窺大理社會如何經歷了一段面對改變與妥協的歷史。



圖 1：大理龍尾關附近的村落與神祠。(李玉亭繪製)

圖 2：

紀念段赤城之蛇骨塔，  
位於龍尾關荷花村(羊皮村)，  
建於南詔時期。(連瑞枝攝)



圖 3：

供奉李宓及其將士的唐李公祠，  
又稱為將軍廟，位於龍尾關斜陽  
峰麓。(連瑞枝攝)



## 引用書目

### 史料

- 《三迤隨筆》。[1420] 2002。李浩(1354-1444)著。收於《大理古佚書鈔》。大理州文聯編。昆明：雲南人民出版社。
- 《大理府志》。[1563] 2007。李元陽(1497-1580)編修。嘉靖四十二年版。收於《大理叢書·方志篇》卷4。郭惠青、李公主編。北京：民族出版社。
- 《大理府志》。[1694] 1988。李斯倌，黃元治纂修。康熙三十三年版。北京：書目文獻出版社。
- 《大理縣志稿》。1974。周宗麟等纂。臺北：成文出版社。
- 《大理叢書·金石篇》。1993。楊世鈺主編。北京：中國社會科學出版社。
- 《大理叢書·族譜篇》。2009。楊世鈺、趙寅松主編。昆明：雲南民族出版社。
- 《南詔野史》。[1549] 1998。楊慎(1488-1559)撰。胡蔚本。收於南詔大理歷史文化叢書第1輯。大理白族自治州文化局編。大理：大理白族自治州文化局出版。
- 《雲南通志》。[1577] 2003。李元陽修纂。收於西南稀見方志文獻第21卷。林超民等編。蘭州：蘭州大學出版社。
- 《新唐書》。[1060] 1975。歐陽修(1007-1072)、宋祁(998-1061)等撰。中華書局點校本。北京：中華書局。
- 《滇志》。[1625] 1991。劉文徵(1555-1626)撰，古永繼點校。昆明：雲南教育出版社。
- 《滇南雜志》。[1810] 1969。曹春林編。收於中華文史叢書第11輯。王有立主編。據清嘉慶十五年刊本影印。臺北：華文書局。
- 《滇雲歷年傳》。[1846] 1992。倪蛻輯、李埏校點。昆明：雲南大學出版社。
- 《樊古通紀淺述校注》。1988。尤中校注。昆明：雲南人民出版社。
- 《趙州志》。[1587] 1983。莊誠。收於雲南大理文史資料選輯地方志之二。大理：大理白族自治州文化局翻印。
- 《魯川志稿》。2003。王富。大理：大理白族自治州南詔史研究會編。

《舊唐書》。[945] 1975。劉昫(887-946)等撰。中華書局點校本版。北京：中華書局。

## 論著

田懷清調查整理。2009。〈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。北京：民族出版社，179-81。

呂大吉主編；何耀華等編。1996。《中國各民族原始宗教集成·彝族卷·白族卷·基諾族卷》。北京：中國社會科學出版社。

宋恩常。1985。〈白族崇拜本主調查〉。收於《雲南民族民俗和宗教調查》。雲南省編輯組編。昆明：雲南民族出版社，63-65。

李東紅。2000。《白族佛教密宗阿吒力教派研究》。昆明：雲南民族出版社。

李霖燦。1967。《南詔大理國新資料的綜合研究》。中央研究院民族學研究所專刊之九。臺北：中央研究院民族學研究所。

村黨總支、村民委員會編。2005。《大關邑村志》。香港：香港天馬圖書有限公司。

杜乙簡、張錫祿等調查整理。2009。〈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。北京：民族出版社，136-82。

孟徹理(C. F. Mckhann)。[1992] 1998。〈納西宗教論〉。收於《國際東巴文化研究集粹》。白庚勝、楊福泉編譯。昆明：雲南人民出版社，91-113。

洛克(Joseph Rock)。[1951] 1998。〈論納西人的那伽崇拜儀式：兼談納西宗教的歷史背景和文字〉。收於《國際東巴文化研究集粹》。白庚勝、楊福泉編譯。昆明：雲南人民出版社，49-75。

科大衛(David Faure)主編。2008。《歷史人類學學刊》6(1、2期合刊)「國家建構與地方社會」專號。

科大衛(David Faure)。2003。〈祠堂到家廟：從宋末到明中葉宗族禮儀的演變〉。《歷史人類學學刊》1(2): 1-20。

苑利。2003。《龍王信仰探祕》。臺北：東大圖書股份有限公司。

秦建明，呂敏(Marianne Bujard)編。2002。《堯山聖母廟與神社》。



北京：中華書局。

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。

———。2009。〈國王與村神：雲南大理地區佛教神祠的歷史考察〉。《民俗曲藝》163:17-70。

———。2010。〈記憶與遺忘：雲南大理趙氏族譜的南京論述〉。收於《明清以來雲貴高原的環境與社會》。楊偉兵編。上海：東方出版中心，371-90。

張錫祿。2001。《大理白族佛教密宗》。昆明：雲南民族出版社。

陳正祥。1975。《真臘風土記研究》。香港：香港中文大學。

博安德(Andreas Berndt)。2012。“The Cult of the Longwang: Their Origin, Spread and Regional Significance”。收於《中國民間宗教、民間信仰研究之中歐視角》。柯若樸(Philip Clart)主編。臺北：博揚文化出版社，61-94。

雲南省民間文學集成辦公室編。1986。《白族神話傳說集成》。北京：中國民間文藝出版社。

楊政業。1994。《白族本主文化》。昆明：雲南人民出版社。

趙寅松等。2009。〈大理州白族本主信仰調查之一〉。收於《白族社會歷史調查(二)》。雲南省編輯組編。北京：民族出版社，160-61。

鄭振滿。2005。〈明清福建里社組織的演變〉。收於《民間信仰與社會空間》。鄭振滿、陳春聲主編。福州：福建人民出版社，335-53。

Bloss, Lowell W. 1973. “The Buddha and the Naga: A Study in Buddhist Folk Religiosity.” *History of Religions* 13(1): 36-53.

Dudbridge, Glen. 1995. *Religious Experience and Lay Society in T'ang China: A Reading of Tai Fu's Kuang-i chi*. Cambridge: Cambridge University Press.

Eberhard, Wolfram. 1968. *The Local Cultures of South and East China*. Leiden: Brill.

Gesick, Lorraine. 1983. “Introduction.” In *Centers, Symbols, and Hierarchies: Essays on the Classical States of Southeast Asia*. Edited



- by Lorraine Gesick. Monograph Series No. 26. New Haven, CT: Yale University Southeast Asia Studies, 1–18.
- Hansen, Valerie. 1990. *Changing Gods in Medieval China, 1127–1276*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Holm, David. 2004. *Recalling Lost Souls: The Baeu Rodo Scriptures Tai Cosmogonic Texts from Guangxi in Southern China*. Bangkok: White Lotus Co. Ltd.
- Katz, Paul R. 1995. *Demon Hordes and Burning Boats: The Cult of Marshal Wen in Late Imperial Chekiang*. Albany: State University of New York Press.
- Lian Ruizhi 連瑞枝. 2012. "Surviving Conquest in Dali: Chiefs, Deities and Ancestors." In *Chieftains into Ancestors: Imperial Expansion and Indigenous Society in Southwest China*. Edited by David Faure and Ho Ts'ui-p'ing 何翠萍. Vancouver: UBC Press, 86–110.
- O'Connor, Richard. 1989. "Cultural Notes on Trade and The Tai." In *Ritual, Power, and Economy: Upland-Lowland Contrasts in Mainland Southeast Asia*. Monograph Series Occasional Paper No. 14. Edited by Susan D. Russell. DeKalb, IL: Center for Southeast Asian Studies, Northern Illinois University, 27–66.
- Schafer, Edward. 1973. *The Divine Woman: Dragon Ladies and Rain Maidens in T'ang Literature*. Berkeley: University of California Press.
- Snyder-Reinke, Jeffrey. 2009. *Dry Spells: State Rainmaking and Local Governance in Late Imperial China*. Cambridge: Harvard University Press.
- Szonyi, Michael. 1997. "The Illusion of Standardizing the Gods, the Cult of the Five Emperors in Late Imperial China." *Journal of Asian Studies* 56(1): 113–35.
- . 2007. "Making Claims about Standardization and Orthopraxy in Late Imperial China: Rituals and Cults in the Fuzhou Region in Light of Watson's Theories." *Modern China*

33(1): 47–71.

Tambiah, S. J. 1976. *World Conqueror and World Renouncer*. Cambridge: Cambridge University Press.

Tannenbaum, Nicola, and Cornelia Ann Kammerer. 2003. "Introduction." In *Founders' Cults in Southeast Asia: Ancestors, Polity, and Identity*. Edited by Nicola Tannenbaum and Cornelia Ann Kammerer. Monograph Series No. 52. New Haven, CT: Yale University Press, 1–14.

Watson, James. 1985. "Standardizing the Gods: The Promotion of Ti'en 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.

Wheatley, Paul. 1983. *Nagara and Commandery: Origins of Southeast Asian Urban Traditions*. Chicago: University of Chicago Press.

## Spirits, Dragon Kings and State Cult: An Examination of Religion and Local Society in Dali, Yunnan

Lian Ruizhi

Associate Professor

Department of Humanities and Social Sciences

National Chiao Tung University

**Abstract:** This paper, by analyzing the processes by which indigenous spirits were transformed into ritually orthodox guardians, examines on how religious life in late imperial Dali 大理 (Yunnan) ended up being reconstructed due to the impact of ethnic politics. During the Ming dynasty, local spirits of various origins became worshipped as guardian deities of the Buddhist religion and subsequently incorporated into the state cult. By analyzing four such cults located in the southern area of the Dali plain (a water spirit, the Blue Dragon Goddess, the ancient hero Duan Chicheng 段赤城, and the Tang general Lee Mi 李宓), this paper considers the historical processes by which they were converted into Dragon Kings ("*nagas*") by Buddhist monks as well as state cult deities. At the same time, however, this paper also examines how different groups of Dali people (including indigenous ritual clans, native soldiers, Han military forces, and local officials) competed to have their spirits recognized as a means of legitimizing their status and influence in local society. By highlighting the processes of agency through which ritual orthodoxy could be defined, this paper demonstrates that the historical development of these four cults can help shed new light on local strategies of negotiation and social mobility, all of which contributed to the development of Dali's vibrant religious life.

**Key words:** spirits, Dragon Kings, state cult, Dali, local society.