

潭凹神、淫祠与攀附： 滇西南地区的姑奶奶信仰（上）

——兼论云南楚雄地方文化研究中被忽视的几个问题

李金莲 朱和双

（楚雄师范学院，云南 楚雄 675000）

摘 要：楚雄坝居族群迎送“陶凹奶奶”的传统庙会活动与大理洱海周边盛行的“姑奶奶祭”有诸多相似之处，其中就包含着作为仪式医疗的某些文化特征。在原始道教的精神结构中，“姑奶奶”作为地下水源的掌管者直接影响到每个村民的生老病死，因此她逐渐被改造成包治各种疑难杂症的民间医生，同时还是让妇女和儿童罹患怪病的罪魁祸首，这种隐藏在瘟疫背后的信仰危机也彰显出稻作民族对待饮水安全问题的早期智慧。随着南诏大理国时期佛教政治霸权的建构，“姑奶奶”被迫攀附成名家女眷并流传至今。

关键词：滇西南地区；稻作民族；姑奶奶信仰；原始道教；女神政治

中图分类号：B933 **文章标识码：**A **文章编号：**1671 - 7406 (2012) 07 - 0037 - 16

在现代汉语中，“姑奶奶”通常指的是“父亲的姑母”（即祖父的姐妹），而娘家人也可用来称呼已经出嫁或正待字闺中的女儿。然而，滇西南地区所说的“姑奶奶”却是对巫教女神的一种尊称。最近，在楚雄坝区被作为文化遗产恢复并持续升温的迎送“西灵圣母”（民间称呼为“陶凹奶奶”，后讹作“塔凹奶奶”^①）巡游的庙会活动吸引了社会各界的关注，讨论

基金项目：国家社会科学基金项目“阿昌族巫蛊信仰的现代变迁研究”，项目批准号：07XZJ010；云南省教育厅科学研究基金项目：“阿昌族巫蛊信仰的人类学研究”，项目批准号：6Y0116E。

收稿日期：2012 - 04 - 12

作者简介：李金莲（1975—），女，云南昆明人，楚雄师范学院副教授，研究方向：女性人类学。

- ① 笔者认为，“陶凹奶奶”这一民间称谓有着极为广泛的群众基础，故其书面用语不易改作“塔凹奶奶”或“西灵圣母”。如果没有特殊说明，本文将尽量使用“陶凹奶奶”这个民间称谓进行相关内容的表述和讨论。据考证，楚雄旧方志中所言“塔凹”因山巅建有古塔而得名，这种说法实不可信，因为坐落在鸣凤山巅的“塔”与山脚的“凹”相隔太远，况且“塔”早在明隆庆年间就已荡然无存，何故“塔凹”之名要到清嘉庆年间才见于记载。这也就是说，不管“塔”具体建在哪个位置，“塔凹”这个概念都很难同时指称现在的“西灵宫”和“漂白凹”。明隆庆《楚雄府志·山川》说在鸣凤山“侧三里曰捣练溪，水宜酿酒”。清康熙《楚雄府志·山川》也说“捣练溪，在治西三里，流泉三叠，清冷如镜”；而嘉庆《楚雄县志》卷之二“建设志·闸坝”则提到有“塔凹管”，估计其出水量也相当可观，据宣统《楚雄县志述辑》卷之一“祥异”记载：万历二十九年（1601），“大水，西山崩”；乾隆三十七年（1772），“大水，城舍多坏”；乾隆四十七年（1782），“大水”；同治十年（1871），“西山云泉寺，蛟泛自山门，直冲管底”；光绪二十二年（1896），“捣练溪水涨入西城门”；光绪三十四年（1908）十月，“大水”。该志卷之五“寺观”说：“云泉寺，在城西峨碌山。……同治十年，蛟水泛山门，地坍。”这些记载都可以辅证塔凹管水曾有的规模，惟今云泉寺旧址和西灵宫附近已难觅流泉。从清代的图像资料来看，“捣练溪”很明显就是现在的漂白凹。如果清嘉庆年间的塔凹庙是建在“塔凹管”的话，则其附近必有地下水涌出，所谓的“西山圣母”、“塔凹神”或“金七圣母”无疑就是潭凹管神。直到现在楚雄民间仍习惯将西灵宫称作“老陶凹”，疑即“龙潭凹”之音讹。

的文章也相继出现,比如徐学森的《相距花甲兴盛典,塔凹庙会庆新春——鹿城神奇古老的塔凹奶奶庙会》^[1]和张海平的《西灵圣母考》,^[2]分别从“现状”与“历史”的角度对“陶凹奶奶”的信仰情况进行了介绍,加上此前余立樑记录整理的《塔凹奶奶的传说》^①以及张海平撰写的论文《西灵圣母的文化意蕴》^[3]和中篇小说《西灵圣母》^[4],颇让读者领略到了楚雄地方文化具有的独特魅力。事实上,这种迎送女神像的民俗祭祀活动在楚雄坝区乃至整个滇西南地区都普遍存在,比如徐学森记录整理的《姑奶奶的传说》^②就反映了楚雄市吕合镇与牟定县松场村的信仰状况。由此可见,所谓“西灵圣母”或“塔凹奶奶”这种书面惯用语并不能够涵盖“姑奶奶”信仰的范围,相反考虑到楚雄坝区通常亦将“陶凹奶奶”称作“二姑奶奶”(吕合姑奶奶为“大姑奶奶”,而干戈顶的姑奶奶则被称作“三姑奶奶”^③)的情况,因此只有“姑奶奶”(可以简称“姑奶”^④)这个概念才能够更准确地反映滇西南地区的民间信

① 刘云、方家有讲述,余立樑记录整理:《塔凹奶奶的传说》载《金沙江文艺》1987年第5期;收入《楚雄市民间文学集成资料》(楚雄市民委、文化局编,1988年内部印行);又载《民间文化》1992年第11期;收入《中华民俗源流集成·信仰卷》(雪梨主编,兰州:甘肃人民出版社,1994年版,第200—201页)时更名为《彝族本主塔凹奶奶的故事》;余立樑编著的《包头王传奇——楚雄市民族民间文学集》(香港:天马图书有限公司,2000年版,第124—126页)中亦收入《塔凹奶奶的传说》。此外,陈九彬、周永源编著《新编楚雄风物志》(昆明:云南人民出版社,1999年版,第182—183页)中收入的《西灵圣母的传说》、王昌富著《彝族妇女文学概论》(成都:四川民族出版社,2003年版,第45—46页)中的《“西灵圣母”塔凹奶奶传说》、李忠吉主编《智慧树:社会科学普及读本》(昆明:云南科学技术出版社,2006年版,第229—230页)中收入的《“医圣”塔凹奶奶》和楚雄峨碌公园漂白凹北侧庙前展示的《塔凹奶奶的传说》(惟其中有多处错别字,使人无法通读)都可以视作《塔凹奶奶的传说》(余本)的精简版。至于《楚雄彝族自治州志·第六卷》(北京:人民出版社,1996年版,第351页)收入的《西灵圣母》则是完全照抄了王怀清撰《一部珍贵的彝族医药书》(载《金沙江文艺》1982年第2期)篇首的内容,随后在刘尧汉撰《彝族文化对国内外宗教、哲学、科学和文学的影响》(载楚雄彝族文化研究所编:《彝族文化研究文集》,昆明:云南人民出版社,1985年版,第26—104页)中也引用了这段话,惟将王怀清误作“王槐卿”。

② 施宗奎、敖全安讲述,徐学森记录整理:《姑奶奶的传说》原载《楚雄市民间文学集成资料》(楚雄市民委、文化局编,1988年内部印行),又载《民间文化》1992年第11期,随后更名为《彝族祀奉姑奶奶的传说》收入《中华民俗源流集成·信仰卷》(第197—199页)。现在楚雄市吕合镇土官村大庙北侧新立的《吕合姑奶奶碑记》即《姑奶奶的传说》的修订版。

③ 在楚雄坝区,绝大多数老年人都曾听说“陶凹奶奶”三姊妹的故事,但关于她们的具体排序却很难得出满意的结论,即干戈顶的姑奶奶通常被视作“老三”,吕合姑奶奶与“陶凹奶奶”却难分长幼。但就概率而论,说吕合姑奶奶是“大姐”者居多。稍有不同的是徐学森先生在《鹿城拾遗》(楚雄州戏剧曲艺家协会内部印行,2009年5月,第63~64页)中说:旧时楚雄民间盛传“塔凹奶奶”的娘家在干戈顶,因她受到朝廷的封赠(指西灵圣母),大姐也就被邑人尊称为东灵圣母,并在该地建起一座“东灵寺”(俗称老太庙),里面奉祀她们三姊妹的金身(即“塔凹奶奶”居中,大姐东灵圣母居左,三妹东灵仙姑居右)。

④ 疑“姑奶奶”的叫法受到了清代俚语的影响,其正式的名称应作“姑奶”。据楚雄市林业局的金振发先生介绍,吕合镇土官村大庙供奉的“姑奶奶”传说是大理国敕封的,故其全称为“敕封本境土主伙氏姑奶福民有感天神”,可享半副銮驾。虽说大理国敕封不可信,但“姑奶”称谓想必已久远,惟“伙氏”不可解。实际上,楚雄民间亦说“大姑奶”、“二姑奶”和“三姑奶”,而“陶凹奶奶”也可以省作“陶凹奶”。楚雄哨区流传的民间故事《嘎奈》(读音接近“姑奶”)中的“嘎奈大力士”很像紫溪山的“小包头”,他的神力来自“房后山上那棵地盘藤树”(即“龙神”,当这棵地盘藤树被砍断以后,淌了三天三夜的血)。

仰，而其原型就是原始道教中的“井神”。^①据笔者的不完全调查，在楚雄市周边至少就有八位“姑奶奶”，即陶凹奶奶、吕合姑奶奶（嫁牟定松场）及其胞姊（嫁镇南）、三姑奶奶、鹿城镇邵家村庙的“娘娘”（嫁东华镇山前村）、南华县雨露白族的姑奶奶与“罗摩娘娘”（嫁东华镇上棚门村）、吕合镇白土村的姑奶奶（嫁禄丰黑井）。在大理、保山、临沧、普洱和德宏等地，“姑奶奶”通常亦被称作“阿奶”、^②“阿皮阿奶”、^③“保黑阿奶”、^④“老姑太”或

① 滇西南地区的“龙神”（亦作“竜神”）不同于中国古代的“四海龙王”，他们通常是地下水源的管理者（相当于原始道教中的“水井神”或“小河神”），并兼有行雨职责，在楚雄坝区称“地脉老龙”（简称老龙）或“保黑”，巍山坝区则称“地脉龙君”或“井龙”。清康熙《黑盐井志》卷之二“坛庙”云：“大井龙王庙，大门三间，上书‘龙门额’。大殿三间，上额‘万世永赖’，中塑龙王像，戴金冠，披铠，右手执杵，左手执鼠；服色尚黑，男像。左龙王像，戴凤冠，披玉；赤足，履屨；执如意，女像。右塑神明大士像，多须髯，披袈裟，首戴幅巾，前塑白犬。左子孙庙，右高山祠。顺治十六年兵燹焚毁。康熙元年，井司聂开基重建，即肇井神祠故地。”右塑的“神明大士”很可能就是男性观音（即“观音老祖”）。道光十七年（1837年）所立的《重修七局村龙神祠碑记》云：“（黑井）司治西北有七局山，山顶有龙潭，碧水一泓，灌田千顷。中有龙祠，内祀龙王，其形九首，或曰：即所谓九头金介如意大自在龙王也。左女像，亦九首，或曰龙女也。右有神，青面赤目，或曰龔神也，兴云沛雨，泽被一方，相传为井主龙。”然而在明弘治七年（1493年）所立的《重修七局村龙神祠记》中并未提及三位龙神的情况，仅说：“我朝宣德改元初年，提司主者白其绩于天廷，膺九头金盖如意大自在龙王封，始庙宇峥嵘，春秋礼祀。凡有祈祷，其应如响也。”疑“九头金盖如意大自在龙王”即南诏时牧牛的李阿召所化，故应为女身，惟“金盖”、“金介”与“金姑”音近。清康熙《黑盐井志》卷之二“坛庙”又说：“伏龙井龙王庙三间，在伏龙井卤出处，俗名源头。中塑龙王，女像，傍塑龙女。”而东井龙王庙“在贤者泉左。旧山崩圯，康熙四十七年由本井提举司沈懋价新建。三井岁以春秋二仲丁日诣庙致祭。”除去有“井龙王”之称外，大概还有“箐龙王”。夏光辅、者厚培在楚雄民间搜集整理的《青蓬调》中说：“金河老龙错行雨，魏征愤怒斩老龙”。在湘西土家族、苗族民间也流传着“金钩老龙”同“鬼谷先生”赌气而被玉皇大帝严重责罚的故事，疑“金钩”即“金沟”之音讹。

② 楚雄坝区的香通在跳庙时，其唱词中凡提到“陶凹奶奶”的地方都可以简称“阿奶”（牟定县凤屯镇的“保罗颇”亦称“姑奶奶”为“阿奶”）。在巍山民间流传的神词《爱荃奶扫坛》唱到：“爱奶不来又不好，爱奶来了又打搅。高山来了风霜大，箐底来了水又多。爱奶鼻子就是闻香洞，头发结成老龙窝。衣服穿成‘打了钱’，鞋子穿成恶老鹰。……”景谷彝族地区的香通也要和助手表演接“保黑阿公”（简称阿公）和“保黑阿奶”（简称阿奶）的花岗（即故事或小品），专说一些难听的话，随后又要在话尾进行圆裹。

③ 从图像资料来看，大理甲马纸中的“阿皮阿奶”通常又写作“阿否之神”、“阿姪之神”或“阿姑之神”，盖同音或形似之故，因为“否”字读“pǐ”，而“姪”则读“bǐ”，目前滇西的“腊罗拔”仍将主持祭祀仪式的老人称作“阿毕”或“阿唛毕”。实际上，“姪”字读作“huá”或“huó”，与“pǐ”或“bǐ”之音完全不同，估计应该是“姪”字之讹。高金龙编著的《云南纸马》（哈尔滨：黑龙江美术出版社，1999年版，第63页）中提到的“阿姑之神”恐怕又是“阿姪之神”之误。另据《白泽图》引《太平御览》云：“故溷之精名曰卑，状如美女而持镜，呼之使人知媿则去也。”从读音来看，“卑”、“唛”和“姪”很相近。

④ 据笔者最近的调查得知，楚雄市东郊杨罗屯村（位于“楚风苑”西侧）的土主庙仍名曰“楊樂屯樂合廟”，知村民们将“杨罗屯”讹作“楊樂屯”，而“樂合廟”原为“罗合庙”，疑即“保黑祠”之别称。余立梁记录整理的《塔凹奶奶的传说》云：“楚雄城〔西郊〕西灵宫原名罗黑祠”，是为了纪念抗击南诏入侵牺牲的“保黑公公”和“陶凹奶奶”而建造于“峨碌山上”，并“塑了他们俩老口的像”。据笔者所作的考证，明代以前的“峨碌山”并不在今峨碌公园内，《塔凹奶奶的传说》是清人攀附的产物，而景东、景谷两县的“香堂人”所敬奉的“保黑阿公”和“保黑阿奶”就是楚雄民间说的“保黑公公”和“陶凹奶奶”。

“姑老太”等,在所有巫教神祇中数她们影响最大,就连观音菩萨也没法取代。

一、楚雄坝居族群的“姑奶奶”信仰

现在楚雄坝区仍流传的“姑奶奶”同历史上普遍存在的“碌摩神祠(庙)”之间有着非常密切的关系,两者同属于原始道教中的“水井神”信仰。据清光绪《镇南州志略》卷之十一“杂载略·考辨”云:“滇人谓山涧曰箐,读如阱。……此字以讹传讹,承用已久,《明史》及《滇志》皆用之,弗可改矣。”宣统《楚雄县志述辑》卷之十“杂著述辑·考辨实迹”亦说:“县邑‘箐’……字地名颇多,如大龙箐、告白箐、磨刀箐、白龙箐、癭袋箐……等,土音相沿,遂至字义亦失考辨矣。”又说:“举世以幽谷为‘箐’,读作‘穿’、‘阱’。”在楚雄方言中,“箐”实为幽谷深阱之俗称,与“井”字相混久矣,故“井神”亦可作“箐神”解,又引申为地下水源的主宰者,比如楚雄富民坝(即东南新城)有一条“青龙河”,在旧志中记作“青龙江”,疑即“箐龙江”之讹,也就是民间常说的“箐沟”。清人刘慰三撰《滇南志略》卷四“永昌府·腾越厅”说:“方言出自夷獠者,难晓其义,……皆沿蒙段遗法,至水称‘海子’,……沟曰‘龙江’,……皆土俗方言也。”而王定柱在《滇语备忘录》中也说:“滇人士好誉其水,凡小河皆名江,小湖皆名海也。”今鹿城镇万家坝社区有村名“白龙箐”,其地涌之泉水可以同“漂白凹”^①相媲美。滇中地名不乏“黑龙潭”、“白龙潭”或“蓝龙潭”之旧称,惟峨碌公园内仅有“漂白凹”而无“黑龙潭”^②。在碌摩神祠中供奉的巨石就是“陶凹奶奶”和“保黑公公”(亦名“仓龙”、“地脉

① 楚雄民间俗称的“漂白凹”,现已被有关部门改作“漂泉”,不知何故。乾隆《碣嘉志》卷之一“舆地志·山川”云:“龙潭湾河,在城东三十里,山凹出泉,下流成溪,入小江河。”又说:“黑龙潭,在城东龙潭湾内。”推测“漂白凹”或许还可以被称作“漂白潭湾”,疑“凹”即“湾”之音讹。如果将“凹”字解释成能涌出泉水的“山凹”似乎也没有错,但问题是“漂白”二字明显同水潭有关联。“漂”、“骠”读音相同(楚雄民间仍沿用“骠川”指称东华、子午两镇的坝区部分),这应该被视作彝人语言的某种遗留。

② 清康熙《楚雄府志》卷之一“地理志·胜景·莎涧清泉”云:“传闻城南三里许,箐曰白龙,号称莎涧,泉冽而甘,或曰即捣练溪也。”疑“城南三里许”(有坝潭名“城南堰”)为“城西三里许”之误,推测今之漂白凹或“漂泉”在旧时也称作“白龙箐”,所以徐学森先生在《鹿城祠庙寺观寻踪》(载《楚雄市文史资料》第五辑,1999年3月内部印行)中写到:“漂白凹的清泉,在古代十分旺盛,沿溪而下,又有若干个梯形堰潭,……远远看去溪水呈一片白色,故称之为白银溪。”虽说有关“先民们浸漂麻疋”之史实尚需进一步考证(笔者推测“漂白”即有白龙之意,据饶宗颐先生考证:古汉语中的“骠”字与“盘”同音,则“漂白凹”未必就是清洗麻布的地方),但现在峨碌公园附近仍有村名“白沙冲”、“白龙新村”和“白龙箐”(即旧时的“城南堰”附近)。从图像资料来看,在捣练溪北侧曾建有“慈婆寺”,盖因白龙娘娘(即石龙娘娘)旧称“池婆”之讹也。据说在慈婆寺南侧约三百米处的山坡上,还有一座石公公石婆婆庙,“其庙为高大的瓦房一间,庙内不供塑像,而是供奉着两尊拔地而起的巨石(高的是石公公,矮的是石婆婆)”。疑此“石婆婆”就是碌摩神的前身,故她们全家人(即石公公、石婆婆,陶凹奶奶、保黑公公和“漂白小姐”)都是管水的龙神。弥渡铁柱庙中的“驰灵景帝”或即“白姐圣妃”(即段思平之母,明代大理人杨安道撰《三灵庙碑记》说“元祖重光鼎祚皇帝”化为龙使白姐阿妹感而有孕),而李家庵村有位80岁的老人也向笔者透露说管理漂白凹水的是“漂白小姐”。旧志称南安州和镇南州境内都有“黑龙潭”,并有“龙潭凹箐”之记载,故疑西灵宫之旧称“老陶凹”即“龙潭凹”。徐学森先生还说云泉寺(俗称高顶寺)的“右侧约五百米处,有泉水一潭,潭旁有一座小庙,供奉清泉龙王神像,邑人称龙王庙,寺内的用水就是来此处汲取”,西灵宫在旧时“有泉水穿寺而过,寺门外是深山箐谷,树木遮天”。

老龙”或“黑龙土主”^①）的原始造像，也就是“哨区”（即楚雄市西部山区的统称）群众隆重祭祀的“龙神”，其原型同作为管水神的“姑奶奶”有关。高立士研究指出，“祭竜”是傣族传统文化的根，^[5]可惜他没有点明这“根”中最终极的愿望是“安谷魂”。笔者推测稻作民族的“祭竜”是从“安谷魂”仪式发展而来的，“祭竜”适应的是男性所主导的农业时代，而“安谷魂”则是同女性主导的农业时代相适应。^②毫无疑问，“姑奶奶”可以说是楚雄女神信仰最好的体现，但在历代地方文献中并没有出现“塔凹奶奶”（或俗称的“陶凹奶奶”^③）这一普遍性的民间称谓，有的只是“西山圣母”、“金七圣母”^④和“西灵圣母”等，在文献中含义较模糊的“塔凹庙”、“塔凹神”均因“老陶凹”而得名，疑“老陶凹”为“龙潭凹”之音讹，清宣统《楚雄县志述辑》卷之十“岩泉井潭”云：“塔井泉，

① 这是楚雄市东华镇朵基村老百姓的说法，他们将庙里供奉的龙王视作“土主”，而居中的大黑天神则另被称作“××老爷”或“××本官”（相当于大理白族民间信仰的“本主”）。宋恩常先生在《白族的本主崇拜》（载宋恩常编《中国少数民族宗教（初编）》，昆明：云南人民出版社，1985年版，第290—300页）中强调说“本主为每个村落群或一个水利灌溉区所属村落必不可少的祭祀中心，……被视为一村或数村的最高主宰”，同时引清人师范纂辑的《滇系》云：“土主，龙神，即十室之邑，亦必建宇而栖焉。”他将“土主龙神”拆分为两种神祇的做法是否正确？这是一个需要重新讨论的问题。笔者认为“土主龙神”或“龙神土主”都是对龙神的不同表述，遗憾的是很多人都将“土主龙神”和“本主”的概念搞混淆了。在祥云县禾甸镇城北村白族所收藏的经书中就有一部叫《太上土主龙王祀典法忏》。此外，王晓宁编著《恩施自治州碑刻大观》（北京：新华出版社，2004年版，第7页）收入清乾隆二十八年（1763年）所立的《飞山庙碑》云：“祖籍神员，理宜祀奉。敕封飞山宫主文武广惠侯王，本境土主龙神，一切圣众座前。……众姓协力选择良辰，新□殿宇，雕像美其金容，供养满座玉相。每逢春秋二祭，合会虔心登殿祀祭，伏乞王保护黎民。”据说飞山庙是侗族敬奉神灵的地方，而本境土主龙神仅是飞山宫主文武广惠侯王管辖的一名“祖籍神员”，因此《滇系》中所言“即十室之邑，亦必建宇而栖焉”的“土主龙神”不该被视作两位神祇。

② 按照民间的传统说法，“姑奶奶”掌管着分配地下水（即井水或山管水）的特权，因此她被视作龙王的下属，有辅助行雨的责任。滇南稻作民族的“祭竜”为的就是要祈求风调雨顺，故水井边的小庙也会成为村民们求雨的圣地。据说楚雄民间信仰的“阿皮奶奶”还是管仓的粮神，朱德普先生在《傣族神灵崇拜觅踪》（昆明：云南民族出版社，1996年版）中详细地报告了滇西南地区祭祀“谷魂奶奶”和“谷魂爷爷”的情况，如果将两者结合起来进行考察的话，不难看出“丰收女神”在远古稻作文化中的主导地位。

③ 直到今天，楚雄坝区的很多（汉族）老人仍不愿接受“塔凹奶奶”这个被地方文化工作者建构的新词，因为他们从小就习惯听长辈们讲述“陶凹奶奶”的传奇经历。据说“陶凹奶奶”的故事早在清末就广为流传，董光荣撰《鹿城飞播散记》（载《金沙江文艺》1984年第6期）云：“我忽然想起了长眠地下的祖母，这位在家乡土地上经历了几个朝代，生活了一百零三个年头的老人。在我小的时候，祖母常在明月当空的夜晚，把我和弟弟叫到天井里，坐在夜来香浓郁的温馨里，给我讲……观音菩萨和桃凹奶奶，简直让我们听得入了迷。”董光荣的祖母活了103岁，她的降生时间即便从1984年往前推也不该晚于1881年。

④ 张海平先生谓“金七圣母”之原义不可解，徐学森先生则说此乃“金匕圣母”之讹，而后者在楚雄民间很有说服力，因为现存“陶凹奶奶”的各种造像以左手持剑者居多，或云“金匕”乃手术刀也。笔者认为不能以晚出造像任意揣度先存之信仰，故疑“金七圣母”仍“金渠圣母”之音讹。据明隆庆《楚雄府志》卷之三“官政志·公署”云：“智明寺即曲甸寺，府东三十里曲甸村。古有大树，凡遇灾疫旱涝，祷之即应。每岁二月八日，数百里外咸炷香酬愿，人辐辏以千计，数日散犹未尽焉。”村民凡遇灾疫旱涝祷之即应的“大树”就是龙神栖居的地方，该地的龙潭即今之“智明大海”，惟“曲甸寺”早已讹称“七殿寺”。

在西城外三里许塔凹后山,上建龙王庙。”无论龙王庙里供奉的是何方神圣,在当地老百姓看来都可以统称为“塔凹神”。南诏时有“傣黑妇”节烈的说法是后来才附会上去的,因为在清代以前并没有出现“傣黑”的称呼。清嘉庆前后出现的“慈婆寺”大概因“池婆神”而得名,种种证据表明这可能又是“姑奶奶”的民间俗称。据说鹿城镇东郊的“小姑营”原先亦建有村庙,前些年因扩城而被拆毁。据宣统《楚雄县志述辑》卷之十“古迹胜境”云:“小姑营,在东城外里许。相传南诏蒙氏征杂蛮,有女扎营于此。”该志卷之五“寺观”还说“龙江寺在大东门外小姑营山”,而迎恩寺(即民间俗称的灵隐寺)在“大东门外二里许”。疑“小姑”实乃井龙神之泛称,所谓“南诏……有女”云云,简直就像是传说中的“陶凹奶奶”。此外,诸如“石公婆”、“黄巢奶奶”、^①“阿皮(匹)奶奶”等亦同“姑奶奶”信仰有密切联系。

对于龙川江流域同红河上游交汇地区的稻作民族来说,几个南北走向的坝子(比如楚雄骡川坝子、弥渡坝子和巍山坝子等)是他们的祖先世代耕牧的家园,而坝子周边流淌的山箐水恐怕就是决定他们生存的物质条件。楚雄峨碌山^②掌管着地下水源的“陶凹奶奶”就是“稻洼”(即稻田,在古汉语中读作 táo wā,与“陶凹”同音)的保护神。楚雄坝区古称“峨碌川”,关于“峨碌”一词的真实来历,目前仍未能得出让人满意的答案,尽管很多地方文化工作者(以余立樑为代表)将其解释成“彝语”地名(即“峨”为山包,“碌”为石头,连起来就是“有石头的山包”),但实际上楚雄坝区的稻作农业相当发达。从楚雄万家坝古墓群中出土的大批青铜农具和巨型棺木来看,将“峨碌”解释成摆夷话可能要更合理些,在傣语中“峨”指的是黄牛,而“碌”与“麓”同音(亦即“竜”音之讹),原

① 据说“黄巢奶奶”就是唐末农民起义军领袖黄巢(820—884年)的姐姐,因为他的兄弟杀人无法算计,所以她逃到楚雄以后就广结善缘替亲人赎罪。这种说法当然是民间的攀附心理所致,惟康熙《黑盐井志》卷之二“城隍”云:“东山箐,旧有庙,塑女像,俗呼为阿姑。云南所在有之,又呼为皇朝,远不可考。开元二十七年,孙凤伽入唐,唐授以鸿胪寺少卿,妻以公主,赐乐一部。又同光四年,肃文子隆宣求婚南汉,汉以增城公主妻之。又唐以妻吐蕃,再令神即前公主,故曰皇朝。录之备考。”疑“黄巢”即“皇朝”的同音异写,楚雄坝区的香通唱词将她同作为龙神的“傣黑公公”配成伉俪,而最近笔者在禄丰县广通镇小甸尾村土主庙(俗称“天坛庙”)中获见的“皇母娘娘”(据说出自黑井民间塑匠之手)也是同“龙王太子”相配对。在大理周城甲马纸中常见“青姑奶之神”(有金花、银花陪侍左右),而剑川县每年都有一次规模盛大的“青姑娘会”,据说“青姑娘”是跳进海尾河自尽的。昆明近郊甲马纸中的“阿姑老祖”(女像,左右陪侍童女)同传说之中的“五方龙神”、“萝萝河”、“九子娘娘”、“金花银花”和“风伯雨师”等统称作“五方龙土祸祟”,故推测“黄巢奶奶”、“皇朝阿姑”或“皇母娘娘”都是唐天宝远征将士的家眷。

② 笔者发现在汉文典籍中出现的“峨碌山”所指较为混乱,最初说的是“卧龙山”,到明末清初时已逐渐南移并有取代“鸣凤山”的趋势。唐樊绰《云南志》中的“鹿川”是关于楚雄坝区的最早记载,在楚雄方言中“川”、“村”、“城”和“冲”读音相近,惟“鹿”字读音较为稳定,即“麓”、“碌”和“禄”之同音异写。在《元天下城邑·云南行省》中有“威楚”,而《经世大典·站赤》所言之“威楚在城站”即万历《云南通志》中说的“峨碌驿”(在府治西城外),疑“在城”即“子城”或“寨城”,推测元代作为“母城”或“主城”的威楚县址当远离龙川江两岸,估计就在东华镇朵基村。明代初年楚雄境内的政治中心才搬迁到龙川江南岸,今紫溪山以西自称为“傣罗”的族群仍将“楚雄”叫做“鳄罗堡”,疑即“峨碌堡”之音讹。笔者推测,在《元史·地理志》中说的“夷名俄碌”和《元混一方輿胜览》中说的“蛮名俄鹿”都是“卧龙”之音变,疑明代以前的“峨碌山”就是“卧龙岗”(今三家塘西北侧仍名“大石头山顶”)。明初在龙川江南岸另筑楚雄城,有关“峨碌山”的记载开始出现混乱,明代楚雄府的“峨碌驿”东距路甸驿六十里,西距吕合驿四十里,想必就在元代的“威楚在城站”附近。康熙《楚雄府志》说“云泉寺在府西鸣凤山”,嘉庆《楚雄县志》将其描绘成“峨碌晴岚”,而宣统《楚雄县志述辑》就说是“在城西峨碌山”。

意为“森林”，可引申为“水”或“龙”，^①因此“峨碌”的真实含义可能是“黄牛出沒的森林（或沼泽地）”，而“峨碌川”即今龙川江（又名卧龙江^②），这完全符合稻作民族的生活实际。在楚雄万家坝青铜器上只出现过两种动物，即黄牛和熊，前者与稻作农业有关，而后者却与森林有关。最早对于“稻”字的解释出现在《诗经·豳风·七月》中，云：“八月剥枣，十月获稻。”《说文》云：“稻，稌也。从禾，舀声，徒皓切。”《诗经》成书于春秋中叶，即公元前8世纪到公元前5世纪，是我国最早的诗歌总集，它收集的大抵是周初至春秋中叶即距今3100年或2700年前的作品，这些作品多产生于今陕西、山西、河南、山东、湖北等地。据考证，古越人将“稻米”和“饭”都统称作“秬”（即今之壮侗语诸民族所谓的“毫”、“考”或“膏”）。关于“秬”字，《说文》曰：“秬，稻属，从禾，毛声。”伊尹曰：“饭之美者，玄山之禾，南海之‘秬’。呼道切。”伊尹为商汤臣子，“南海”指岭南的广大地区，“南海之秬”说的是“南海之稻”。伊尹赞美用南海之稻做饭，其味美无比。伊尹为何不说“稻”而说“秬”呢？原因是伊尹所处的时代还没有“稻”这个词，而只有“秬”。^[6]楚雄坝区的汉语方言常见省略尾音的情况（比如将“坛”读作“塔”，将“三”读作“仨”或将“班”读作“巴”等），因此，在楚雄民间，“陶凹奶奶”早就被人们篡改成“逃亡奶奶”，或许也正因为如此，“陶凹奶奶”在历史上才能够攀附成为“黄巢的姐姐”或“建文帝的奶妈”（都是逃亡者）。

① 实际上，将滇西南古地名中的“碌”字解释成“龙”的情况并不是笔者首倡，据《明一统志·云南布政司·澄江府》云：“在江川县，有石如龙，因名其地为碌云异城，即今县址也。”又说：“罗麼山，在新兴州东北二十里，今名石崖山，下有白龙泉，流为罗麼溪，九曲入于大溪。”疑“罗麼”就是“碌摩”的同音异写，今大姚县石羊镇圣泉寺偏殿仍有匾额曰“来了麼”（始见于道光二十一年由江西灶商捐献给土主庙的石刻浮雕），在楚雄方言中“了”字读作 luó，则“了麼”即“碌摩”，而“来”字或为“蓝”之音讹。

② 清初的沿革地理学家顾祖禹撰《读史方輿纪要》卷一百十六“云南四·楚雄府”云：“龙川江，在府城北，源出镇南州平夷川，东南流经府城西，合诸水，至青峰下而为峨碌川。”又说：“鸣凤山，在城西，亦名卧龙岗。《志》云：冈在府西十里，以孔明曾过此而名。又城北青峰坡有峨碌山，古峨碌城之名本此，今有峨归驿。……薇溪山，城西二十五里，山高千仞，峰峦百余，而溪簪如之，每溪皆有泉，分流三十里，乃合而注卧龙江。”按：鸣凤山应当在府治西三里，而城西十里之卧龙岗旧称峨碌山，疑“卧龙江”即“峨碌江”之音讹。清嘉庆《楚雄县志》所记“峨碌石”的位置可能有误，其云：“峨碌山，在治西郭外三里，上有峨碌石，形如屏，高八尺余。傍有石洞，壁镌有字，漫漶不可读。”据明人罗曰褫撰《咸宾录》卷之七“南夷志·南中诸夷”云：“楚雄之青峰城……有石，高广皆八尺，名曰俄碌石，数人摇之则动，百人拽之不倒。”疑“青峰城”即“青峰坡”之误写。明代史官陈仁锡纂辑《潜确居类书》（明崇祯刻本，清华大学图书馆藏，收入《四库禁毁书丛刊·子部·第十四册》，北京：北京出版社，2000年版）卷之二十七“区字部二十二·云南”亦说：“峨碌石在楚雄府城北青峰坡，一名峨碌山，坡上石高八尺，广四尺，一人触之则摇，聚推之巍然不倒，古峨碌城得名本此。”可以肯定“峨碌石”并不在明代楚雄城之西，唐樊绰撰《云南志·云南管内物产》云：“唯有览贇城内郎并盐洁白味美。……览贇有织和川及鹿川，龙足鹿白昼三十五十，群行啖草。”据郭声波著《彝族地区历史地理研究——以唐代乌蛮等族羁縻州为中心》（成都：四川大学出版社，2009年版，第283页）推测：琅井当即览州（即览贇城）所在，而大览贇即今广通坝子，小览贇即今琅井坝子，织和川即鸡和川，鹿川即俄鹿川，皆在龙川江上游，川水流经大小览贇，故有上述记载；至于《元混一方輿胜览·威楚路》称“蛮名俄鹿，汉、唐为览州”和《寰宇通志》卷一一二称“楚雄府，唐贞观中归附，置览州”都是说览州在威楚路境，而非在威楚路治（今楚雄），与上述推论不矛盾。

楚雄市鹿城镇及其周边地区历史上迎送“姑奶奶”庙会活动的基本情况

女神的名讳	婆家居住地	娘家居住地	娘家接神时间	婆家迎神时间	女神常驻庙宇
陶凹奶奶	西灵宫、漂白凹（埋葬地）	灵隐寺（干戈顶或郑家凹）	（上年）冬月初六	（下年）正月初六	西灵宫、漂白凹塔凹奶奶庙
吕合姑奶奶	牟定县松场村	吕合镇土官村	正月初八	三月初八	牟定县松场村土主庙
吕合姑奶奶胞姊	南华县	吕合镇土官村	正月初八	三月初八	南华县
干戈顶姑奶奶		干戈顶尹旗屯			干戈顶老太庙（现已拆毁）
山前村娘娘	东华镇山前村	鹿城镇邵家村	正月初十	正月十七	山前村土主庙
上棚门姑奶奶	东华镇上棚门	南华县雨露村	（上年）正月十四	（下年）正月初七	上棚门十五寺、雨露村大庙
罗摩娘娘	东华镇上棚门	南华县罗文村	（上年）正月十四	（下年）正月初七	上棚门十五寺、雨露村大庙
黑井姑奶奶	禄丰县黑井	吕合镇白土村			禄丰县黑井
金姑（三公主）	大理喜洲	巍山大仓	二月初九	四月二十五	巍山天摩牙寺
金花宫主	大理下关	大理马久邑	八月十五日	八月十六日	马久邑本主庙

顾名思义，“谷魂奶奶”应该也是南方稻作民族幻想出来的一种超自然神灵。种种证据表明，在玉米和马铃薯传入云南以前，从金沙江河谷到红河中上游的广大地区似乎都依赖于稻作农业，由此也可以推测祭祀“谷魂奶奶”的活动在远古时代具有相当的普遍性。碰巧的是，“稻”字在古汉语中读作 *táo*，与“陶”、“桃”二字音同，而“凹”或为“王”字之音讹，或为“畦”与“洼”字之混淆。不管怎样，“稻王奶奶”、“稻洼奶奶”的推测都能将“陶凹奶奶”同稻作民族文化中主宰万物的“谷魂奶奶”联系起来。夏扬和芮增瑞在金沙江傣族地区记录整理的《农田祭辞》足以让我们领略到稻作民族期许谷物生长的精神世界，兹引最后几句如下：“一切鬼怪与精灵，统统撵到山旮旯，统统撵到卧岩下，统统撵到落水洞，统统撵到大树林。这块地方我为主，鬼神百众听吩咐。”^[7]这无疑是借“谷魂奶奶”的金口喊出来的“咒语”，就连鬼神百众都要听从“她”的吩咐。然而，将主宰农作物生长的“谷魂奶奶”同掌管水源的“姑奶奶”相比却很难判定孰轻孰重，惟“谷魂奶奶”的信仰在楚雄坝区早已被弱化。楚雄市吕合镇的白土村（即历史上的“白土城”所在地），在清代属镇南州管辖，据说这里和禄丰县黑井镇在历史上曾迎送过同一位“姑奶奶”，村民们至今仍迷信说当年建盖普照寺的木料都是在一夜之间从黑井漂过来的，因为在吕合周围根本找不到这样的巨型圆木，言下之意是说两地有暗河相连接。这样的传说具有一定的普遍性，比如光绪《镇南州志略》卷之十一“杂载略·异闻”云：“州北小岔河山巅有石洞，深不可测。相传明时有夷人牧羊于此，一羊坠入洞中，求之不得，后黑盐井山中石穴内出一羊，盖即夷人所失之羊也。人以为此洞远通黑井云。”不管怎样，将白土城与黑井这两个地域文化中心连接起来的纽带竟然是一条想象中的“河流”，映证“姑奶奶”的说法早已在民间广为流传。

楚雄吕合与牟定松场两地接送“姑奶奶”的庙会活动早在清代就已见诸记载，道光《定远县志》卷之三“寺观·土主庙”云：“邑西松长村，其地与镇南州吕合接壤。每岁正月初八日，吕合土民具仪仗鼓吹，迎土主至吕合奉祀。三月初八日，仍接回松长。俗沿已久，祈祷灵应。”虽没有说明接的是“姑奶奶”，但“迎土主至吕合奉祀”还是将她的真实身份暴露无遗。2009 年正月，楚雄市吕合镇土官村和牟定县松场村新立的《吕合姑奶奶碑记》（金振发、徐学森撰）在《姑奶奶的传说》（徐学森记录整理）基础上修改而成，兹录全文如下：

威楚吕合地区之土主神——姑奶奶，威灵显赫，流传久远，世人能祥。经考证，明清时斯地就有祀奉她的殿宇，俗称大庙，相传是土官衙门的遗址，庙下之土官村因土官而得名。土官姓杨，育有二女，天资聪颖，秀外慧中、勤劳善良。其小女儿在一次劫难中与一彝家小伙邂逅相遇，互生爱情。这位彝人以捕猎为生，武艺出众、见义勇为。一次，为了替万民除害，只身前往松川（现名松场）地区剪除了肆意残害生灵的独角金牛怪并因此壮烈牺牲。人们敬重他，遂拥戴为“松川雄威土主”，^①他妻子亦誉称“土主阿婆”，并在松川兴建了土主神庙，塑起了猎人神像，以缅怀他舍生取义，解民倒悬的恩德。其后，他们九岁的遗腹子也在场瘟疫中死去，村民们又在土主神像左侧雕塑了一位神像，亲切地称为“小土主”。这一大一小的父子土主塑像，一直保留到五十年代，后不幸遭到毁坏。土主阿婆在松川地区传授农事知识、纺织技术，并向鹿城的塔凹奶奶学习医药，驱除了吕合地区的瘟疫，还把自己的“验方”传授给乡民防病治病。人们感激她，亲切地喊她姑奶奶，把她的懿德申报朝廷，被敕封为“本境土主伙氏姑

① 徐学森记录整理的《姑奶奶的传说》（包括随后稍有改动的《彝族祀奉姑奶奶的传说》）根本就难以辨清“雄威土主”与“雄城土主”这两种说法的对错。楚雄市地方志编纂委员会编《楚雄市志》（天津：天津人民出版社，1993年版，第747—748页）仅说“楚雄城西土主庙供奉‘本境西山威雄土主大黑灵应天神’，……乘坐白牛，俗称‘本方老爷’。其他各地土主不祥为何神人。每年集会跳庙一二次，祈求人畜兴旺、五谷丰登”。在土主庙内供奉的尊神没有统一的叫法，云南省博物馆文物调查征集组的报告称南华县大马街区“大路边山之土主庙内，无神像，仅正墙上书有‘本方受祀土主大王有感灵应尊神位’，是纪念该地区起义军领袖杞彩顺的。”（参见云南省博物馆：《清末云南哀牢山区各族农民反对清朝统治斗争的文物调查》，载《文物》1963年第12期，第18—27页）既无神像可作为凭据，何以能推测“土主大王”就是杞彩顺在民间的封号呢！这完全是对土主神封号的一种误解。南涧县公郎土主庙中的“诰文”中写有“大圣大慈本境供奉伽蓝土主兴邦景帝威灵有感大赫天神”（参见《大理州彝族社会历史调查》，昆明：云南人民出版社，1990年版，第109页）。据笔者调查，现楚雄坝区所祀的“土主神”（通常被老百姓称作“××本官”或“××老爷”），其名讳有“本境威雄土主大赫灵应天神”（简称“威雄土主”）、“本境威灵土主有感福民天神”或“威灵有感土主大黑天神”（简称“威灵土主”）。其实，楚雄坝区土主庙的俗称甚伙（比如“本境威灵土主总堂”、“敕封威灵府”、“乐合庙”、“老太庙”、“东灵庙”、“神灵宫”、“三坛共灵”、“黄龙寺”、“白龙庙”、“龙王庙”、“树神庙”等，或直接简称“××村大庙”），唯独没有“雄威土主”或“雄城土主”，疑其为“威雄土主”之讹。需要指出的是，很多地方文化工作者往往还会将“威雄土主”误作“威楚土主”而不察（比如《楚雄彝族自治州志》第五卷“文物考古·庙宇”就将清代白盐井的“威雄土主”篡改成“威楚土主”），殊不知明代以后出现的“土主神”封号同具体某个地名没有关系，否则各村寨又何必强调“本境”或“本方”呢？换句话说，在明洪武十五年以前绝对不会有敕封“威楚土主”的圣谕，因为在所有的汉文典籍中均未言及“威楚土主”的情况，至今在楚雄老百姓的民间记忆中也找不到任何的蛛丝马迹。

奶福民有感天神”^①，并赏赐半副銮驾，以壮威仪。她百年后，吕合地区的彝汉人民，用檀香木雕刻了姑奶奶圣像，造型为彝族老年妇女形象，端庄慈祥，和蔼可亲。吕合、松场两地商订：每年正月初八，吕合到松场把姑奶奶接回来，谓之“圣驾归宁”，亦称“接佛”，供奉于大庙内（一九五〇年土改征收为公产）。之后，圣像只能祀奉在中屯村土主庙里。期间，各户乡民都要备办三牲祭礼，香蜡纸帛和亲手缝制的衣、鞋前去祭拜呈献。到了三月初八，再由松场把姑奶奶接回去，誉为“圣驾回銮”，此即姑奶奶庙会之始。庙会仪式庄严隆重并约定成俗。每年庙会，有土官村、吕合街、中屯村选举会首轮流主事。凡任会首者，初七晚上必须斋戒沐浴、熏香更衣，专为次日请姑奶奶上下銮舆。届时，楚雄附近各县都有人来朝拜，兼之八方商贾云集，人山人海，盛况空前。吕合地区的各洞经社、花灯班社全部出动，演奏洞经、舞狮、扮神，且分专人参与抬“銮舆”（俗称明轿）。持“肃静”、“回避”匾牌，掌黄罗伞，擎飞龙、飞虎、七星旗。捧香、花、灯、水、果、茶、食、宝、珠、衣等十样供品，拎提炉，在鸣锣开道声中，队伍浩浩荡荡地沿紫甸河向西（北）行进。沿途各村设香案于道旁，焚香鸣炮，三跪九叩，顶礼膜拜，争相抬舆，祈求平安，赐予赐福。古往今来，人们笃信她，敬奉她，世代相传，经久不衰。又传，正月初八这天，下嫁镇南（今南华）的姑奶奶胞姊也回娘家，须及早赶到吕合街大桥头的官道场迎候，待胞妹圣驾过桥后才尾随前行。接姑奶奶庙会于一九五七年后被中断，八十年代中期得以恢复，圣像几经损毁。现在的圣像是近年由众善信捐资用柏木雕成的。接姑奶奶庙会已成为吕合古镇独特的、具有丰富人文内涵的文艺、物资交流盛会。”

据说“姑奶奶”还曾是建文皇帝的奶妈，楚雄市吕合街土主庙（即原观音寺旧址）内镶嵌的《姑奶奶碑铭》（昆明徐荣昌撰）已作了比较详细的陈述，其云：“姑奶奶者，孤奶奶是也。何以谓孤？据载明燕王朱棣夺位，建文皇帝朱允炆随乳娘仓惶辞庙，逃出虎踞龙盘之金陵，天涯漂泊。城门失火，祸殃池鱼，复（覆）巢之下，难得完卵，皇姊玉玲公主

① 据说“姑奶奶”的封号曾被写在吕合大庙内悬挂的“彩布”（善信出资请人将其家人的名字连同默想的愿望誊写到红布上，谓之“画彩”，这是楚雄传统庙会的一项重要内容）上面。今吕合镇土官村大庙使用的“疏文”（即俗称的“表”，用黄纸竖排印制）上写有“敕封本境土主威灵显应护国天尊大赫天神杏林慈圣伙氏姑奶奶祠下恭望”字样，而牟定县松场村土主庙中的“清吉表文”也用繁体字印着“敕封本境土主大赫天神薛火二宫娘娘威灵有感殿前恭望”，据说“薛宫娘娘”就是黑井姑奶奶。在元代以前吕合坝区的居民以白蛮为多，唐樊绰撰《云南志·蛮夷风俗》云：“言语音白蛮最正，……牛谓之舍，……山谓之和。”据《元史·地理志·云南行省》说：“镇南州，……川名欠舍，中有城曰鸡和。”按：“舍”字的读音从《集韵》作“施只切”（即 shì），今大理白族谓“水”亦为“shì”，疑“舍”之原意为“水牛”，至于“和”、“伙”二字音同，推测“伙氏”即“山泉水”，而“欠舍”即“水牛箐”（疑“欠”为“箐”之音讹）。如果这种推测不谬，则“姑奶奶”的原型还是箐龙神。因为在大理凤仪（比如北汤天、南汤天、新铺、大丰乐、小丰乐、大江西、小江西等）和海东的村庙中也供奉着被认作本主的“老太”（按照当地人的解释，“老太”是一位龙王），而她的本主封号是“清流普济感应龙王”。作为龙神封号的“普济”肯定与水有关系，民国时期昆明草海西岸高峣村（创始于南诏时期，史称“官桥渡”）的“土主庙”即被称作“普济寺”。美国耶鲁大学的人类学教授科尼利尔斯·奥斯古德（Cornelius Osgood）早在1938年就对该村进行过调查，他在《旧中国的农村生活：对云南高峣的社区研究》（香港：国际炎黄文化出版社，2007年版，第68—69页）中写到：“出村口南行不远，公路右边，有个破败的小庙。因无僧人住持，何家炳视之为道观。村庙后面，山洪切出一条冲，拐入山坳，冲底的小沟流淌着一股涓涓细流。要是下大雨，这条冲顷刻间就会水势奔腾。”清康熙《楚雄府志》卷之首所附“舆图”中标明的（广通县、定远县）土主庙都不在城内，而是在城外的缓坡上，旧时修建于紫甸河东岸箐沟边的“吕合大庙”（位于今之储备粮库内）应该同管水的龙神有关联。

亦亡命萍踪。建文皇帝展（辗）转西南，曾驻足于楚雄漂泊（白）洼（凹），时人称逃娃，乳娘〔则称〕逃娃奶奶。建文每以叹息曰：‘漂泊西南四十秋，萧萧白发已盈头’。惜失位之悲痛，亡命之艰辛，人事沧桑，最终参禅于武定狮山，‘又过逃禅弟子坛，澹烟衰草满栏杆。阙对凤陵成燕幕，天留狮窟任龙盘。八千里茫难徒步，狮山更比燕山高。’脍炙人口之佳句佳联。武定人称建文为逃禅则楚雄亦呼之逃娃，异地异称同指建文皇帝是也。皇姑玉叶金枝则流落于吕合南坡，公主仁慈宅厚，况善岐黄之术，活人无算，常教化乡民兴礼仪，知理（礼）乐，重农桑，化陋风异俗，大有应天风范。是故吕合人以亲情待之，尊称姑奶奶，至此每以频繁祭祀相沿不绝，香烟盛衰无常，唯吕合人笃信焉！呜呼，皇姑玉叶金枝，只不过鹃啼月寒，荒丘无塚，况常人乎！吕合人尊之，敬之，每每祭祀，祷就一方本主之神，敕封玉灵圣母，于是农历正月初八、三月初八香烟犹（尤）其鼎盛。时间之堆积，历史之沉淀，姑奶奶诸多传闻犹如层层保护色彩，使其一代皇姑安然无恙。太监郑和曾两次入滇以窥端倪，无不以（与）建文皇帝一脉，有所关联。朱棣王朝不容建文，满清王朝已（亦）不容朱氏明朝，直至辛亥以来方能逐渐披露，叱咤人物，千百皇姑，能有几人受乡人崇拜，大浪淘沙，青山依旧，所留者金珠美玉，大也哉姑奶奶——玉玲圣母。皇踪帝迹叹气坡，凤潜凰楼幸吕合。风迎古茶花千蕊，玉叶金枝也蹉跎。”该碑为楚雄吕合众善姓（信）敬立于“丙子年孟春正月初八日吉旦”，其末行还注明“吕合赵勇刊刻”。诚然，从碑文中出现的大量错别字（加上刊刻者的疏忽）来看，新建吕合街姑奶奶庙的众善信并不愿“骚扰”楚雄地方的文化精英。

在楚雄坝居族群的集体想象中，“姑奶奶”往往是作为“土主神”的妻子（或女儿）出现的。据鹿城镇河前村委会邵家村的杨中昌老人说：“过去这里居住着彝族，村前那座山叫彝家山，田坝心有树的地方叫彝家场院，庙里供的石头神，彝族叫碌摩，我们汉人叫石爷爷，又叫石头土主，每年正月初十做会祭祀，会前头天要派人到（东华镇的）山前村土主庙把石爷爷的独生女接回来，叫接姑奶奶。^①做会时要请彝族毕摩用彝话念经，敲着羊皮鼓跳神。传说石头爷爷力大无比，庙盖过三次，头两次都被上长的石头顶通了，第三次在石头顶上盖了一口锅，毕摩念咒作法后才停止上长把庙盖了起来。石头土主又叫东岳神^②，很灵验，过去小孩出生七日，父母要抱着娃娃，拎着大公鸡到庙里祭石头土主、烧香、抽签、请石头神赠名。”早些年包括鹿城的群众也来这里祭祀，庙里挂了二十多块匾，石头神

① 据笔者最近对杨中昌老人的回访得知，他本人习惯说的是“接娘娘”。实际上，邵家村和山前村的群众都不愿使用“姑奶奶”这个概念，而他们有时还会说“接菩萨”。不管怎么说，“娘娘”作为女神的特性是毋庸置疑的，但有关她父母的说法却分歧很大。据杨中昌老人说邵家村庙中供奉的那块巨石（俗称“陈家二爷”）就是她的父亲，而山前村的老者却认为是她的母亲，因为“娘娘”的正式身份是“陈三老爷”的夫人，她当然不可能是“陈家二爷”的女儿。此外，杨中昌老人对笔者说的是“三姊妹”（而不是“三兄弟”），即石碑寺的是老大，邵家村的是老二，上棚门的是小妹，他还说旧时小泽河村的香通会讲“民家话”。

② 这种说法显然还是攀附的结果，唐樊绰撰《云南志·南蛮疆界连接诸蕃夷国名》云：“贞元十年，……云南诏异牟寻……上请天、地、水三官，五岳四渎及管川谷诸神灵同请降临，用为证据。……伏维山川神祇。”清康熙《黑盐井志》卷之二“城隍”云：“南山庙，在玉壁山下，相传为南山土主，即南岳也。云南在衡山之西，祀之也固宜。俗传河水泛涨，有木三尺许，流至庙下盘旋不去，自称为南山之神，人因取置庙处刻木为像，朝夕敬事，著有灵应。”推测“石头土主”和“南山土主”的原型都是管川谷的龙神。

为什么会长高呢?据说“上溯门^①石头神是大老爷,石碑寺高相国刻了碑的那块是三爷,我们这尊是二哥,往上长是为了看到大哥三弟。关于这三块石头,九族河老人们说的又是彝家三姐妹,上溯门是大姐,邵家是二姐,石碑寺是三妹,专管生育和治病。”^②值得注意的是,在上面这段话中频繁出现的“彝族”(而不是猺猺)、“彝家”和“彝话”这些概念都不是当地普通老百姓的惯用语(因为他们常说的是“摆夷”、“汉家”、“夷家”、“外客家”或“民家话”等),显然敲着羊皮鼓跳庙的“香通”也并不能算作“毕摩”(这是楚雄地方文化工作者喜欢强加给香通的一种荣誉称号,而普通村民绝不会将这二者搞混淆)。在村民们看来,“碌摩”神的性别用不着划分得那样严格,但是“专管生育和治病”的神祇不该以男性面貌出现。

为了弄清楚“姑奶奶”与“谷魂奶奶”之间的内在联系,我们可以借“保黑公公”的身世来加以说明。作为同“陶凹奶奶”配对的男神,“保黑公公”在楚雄民间又被俗称为“陶凹老爹”、“陶凹公公”或“滕松老爹”。^③据楚雄三街民间老艺人者厚培回忆,旧时哨

① 在明代碑刻中记载的“溯门山”即今横亘于上棚门与下棚门两村之间的“碌摩山”,“磅礴蜿蜒约二百里”,有“白、於两溪夹流左右”(疑“白溪”就是村民们所说的大龙箐,而“於溪”就是小龙箐),据旧志载:“永定街(即东华新街)西碌摩山亦有神石,上建庙,祀西岳。”清嘉庆《楚雄县志》卷之一“天文地理志·古迹”云:“净乐城,在治西南三十五里,与富民城同筑,今废。其旁为净乐庵,又有村,名上北门。”推测“上北门”即“上溯门”之音讹,而“小泽河”今亦讹称“小菜河”。据《鹿城志》(中共楚雄市鹿城镇委员会、楚雄市鹿城镇人民政府编,昆明:云南人民出版社,1995年版,第345页)说:“(净乐城址)位于鹿城西南18公里的上棚门村。元世祖至元十五年(1278),将威楚路改置威州,辖净乐、富民两县。净乐县筑城于上棚门村附近,至元二十一年(1284),并入威楚县,年久城废。今上棚门村为原净乐县城北门,原名‘上北门’,后音讹为‘上棚门’。”惟当地村民推测旧县城在下棚门村南侧,即上棚门村西面。

② 参见张方玉著《神奇彝山》(昆明:云南民族出版社,2006年版,第13页),但笔者最近在山前村所做的调查得知,当地人实际上并没有“姑奶奶”之说,而是统称作“接娘娘”。倘若详问起“娘娘”的具体名讳则不知其究竟,或称“送子娘娘”,云“本官娘娘”者亦有之。现在山前村庙中供奉的“大黑天神”画像也不清楚是“朱大本官”还是“陈大老爷”,惟每年“接娘娘”的活动照常举行,即正月初十日邵家村派人到山前村将“娘娘”真身(原为泥塑像,后来接送的瓷像则从街上购买)迎到“邵家庙”同她的母亲团聚,正月十七日再由山前村接回供于村庙中。值得注意的是,山前村的老人说邵家村的那块巨石原为“娘娘”的母亲,由此可知“碌摩”初为女神,至于“石爷爷”或“石头土主”可能是后来才出现的称呼。

③ 尽管笔者在楚雄坝区已咨询过多位老者,但是“滕(mēng)松(sōng)”二字的原意实不可解。据楚雄北郊桃园村的资深香通李学普先生介绍,“保黑公公”来自景东,疑“滕松”即“勐宋”之音讹。在傣语中,“勐”指的是“坝子”,而“宋”指的是“高处”,故“勐宋”可以泛指高处的坝子。在西双版纳景洪市西南端的勐龙镇有个村子名叫“勐宋”,现在那里的居民主要是哈尼族支系“爱尼人”和“阿克人”。

区也将“塔凹奶奶”称作“阿皮老太”或“阿皮奶奶”，^①而流传在哀牢山区的叙事古歌《青棚调》里唱到：“关仓关龙关进家，仓龙图画供楼上。保黑公公是仓龙，阿皮奶奶来管仓。左仓日常吃穿用，右仓留着防饥荒。”这里的“阿皮奶奶”不再是一位独立的女神，而是成了保黑公公的妻子。令人不解的是，至今楚雄城郊的老人仍将“塔凹奶奶”称作“陶凹奶奶”，甚至还想象出一个“陶凹老爹”来做她的丈夫。楚雄尹旗屯村民介绍说：旧时“老太庙”^②里还供奉着他们老两位的石雕像。女神的婚姻在老百姓的想象中也成为一个话题，据说“陶凹奶奶”家有三姊妹，她排行老二，故又称“二奶奶”，最先是“陶凹老爹”喜欢上她的，但她有点不太情愿，所以每次行善时都不想带着他。在楚雄坝区，主管风调雨顺的“仓龙”（又被称作“地脉老龙”或“地脉龙神”）即传说中的“蛇郎官”，原先在

① 刘尧汉先生将“陶凹奶奶”视作彝族的结论明显受到了王怀情（医生）的影响，他在《彝族文化对国内外宗教、哲学、科学和文学的影响》中说：“楚雄城西山有‘西灵圣母庙’，这位‘西灵圣母’是彝族妇女塑像，彝称‘西膜’；云南哀牢山彝族大祭山神庙，女巫戴虎面具和虎尾，彝称‘西膜’；四川凉山彝族自治州彝族称女奴隶主为‘西膜’。这些是西王母‘西膜’真人的再现。……当时到西灵宫祭祀的彝老说，‘西灵圣母’的彝名是‘西摩’，‘保黑阿公’的彝名是‘西颇’。”普珍研究员在《伏羲、西王母同属“西膜”》（原载《彝族文化》2000年第1期，后载《楚雄师专学报》2000年第2期）中也说：“彝族称此（西灵）圣母为‘西摩’或‘西膜’。”遗憾的是，刘尧汉先生并未说明当时向他提供信息的“彝老”究竟姓甚名谁（就连是何方人氏也不清楚，这显然不像是“民族学家”该犯的错误），窃疑“西膜”说为臆断。据徐学森先生介绍，楚雄市三街的者厚培老人生前曾向他提起过“塔凹奶奶”的彝称应该是“阿皮（匹）老太”，这有叙事古歌《青棚调》（者厚培翻译）为证，其中有两句话说：“保黑公公是仓龙，阿皮奶奶来管仓”。据李学普先生介绍，楚雄哨区的香通根本就不可能跑到坝区来“跳神”，而他的祖辈似乎也从来没有替哨区的“彝族”敲过羊皮鼓，因此到“西灵宫”（刘尧汉此说必误，在拉偶运动以后“跳庙”只可能在漂白凹旁边的“慈婆寺”里举行）祭祀的“彝老”就是来自楚雄坝区的香通。颇感意外的是，车学林和李学普两位知情人都谈到“陶凹奶奶”原本是“黄巢姐姐”（即香通唱词中的“黄巢奶奶”）的传说。目前从笔者掌握的大量图像证据来看，在解放前出现的“西灵圣母”造像根本找不到任何属于彝族妇女的文化特征，同样跟“西王母”（包括所谓的“西摩”或“西膜”）扯不上任何关系。按照云南方言省略尾音的惯例，“西摩”即唐樊绰所记“信麼”之音讹也。此为滇中地方文化来源之重要问题，当指出者。

② 原先在尹旗屯村东侧的坝塘（其水从老太庙附近的坝塘中流出，经村头的迎春坝汇入此塘，现已干涸）旁边另建有一座“土主庙”（因年久失修，现已完全倒塌），推测“老太庙”即“龙潭庙”之别称，因其功能绝不会同不远处的“土主庙”（其规模远胜于“老太庙”）没有差异。《楚雄市志》（第695页）中提到的“高笕槽老太庙”就位于苍岭镇云甸村，直到民国二十三年（1934年）仍然保存完好，据时任楚雄县长的周继福报告说：该庙作为“二区”收容麻风病患者的处所，曾“收容8人”，足见其规模不算太小。汉语中的“笕”字指的是长竹管，连接起来可用于引水。在半个多世纪过后，余立樑先生对苍岭镇西云村的“团山土主庙”进行了详细调查，有《楚雄市大云甸彝族土主庙考察报告》（载《彝族文化》1994年年刊）面世，惟当地人俗称之“布里塔庙”存疑，余文将“布里塔”解释为“彝语地名音译”（即意为松树林边，据说彝语谓松树为“塔”，谓笕边之地为“布”，而“里”则用来形容树林茂盛）不可信。楚雄汉语方言将“白”读作“博”（音bó，后讹作bà），“里”是“灵”或“龙”的音变，疑“布里塔庙”即“白龙潭庙”，其祀神原型应为掌管山箐水的“白龙娘娘”。现在苍岭镇仍然有两个叫“高笕槽”的自然村（分别隶属于云甸、西云村委会），过去都是有名的干旱区。值得注意的是，在尹旗屯东南侧不远处就有村名“龙潭凹”（地图中标作“龙潭洼”），据村中两位吴姓老人介绍：他们的村名即来自现存的三个龙潭（其水源从东屯坝汇入），原先在里面住着好几条“烂龙”（汉语音译，其义待考），但在清末的“红白旗闹事”以后，这些“烂龙”就全被“董阿吒力”（僧人）捉到大理那边去了。

小骠寺挂着的“龙王娘娘龙王爷爷”画像,其功能应该同楼上供的“阿皮奶奶”和“保黑公公”差不多。

笔者最近在楚雄坝区调查发现,香通开始“跳庙”前都要唱请神词,其中就有“保黑公公,风调雨顺”。关于“保黑公公”的身世,楚雄市北郊桃园村的资深香通李学普先生(据说已传到第十一代)称他来自景东一带。据笔者推测,“保黑公公”可能就是“碌摩神”的另一个民间称谓,两者都同指“乌龙”。在明清时期,楚雄坝区周围诸多的“碌摩神祠”中到底供奉的是什么神祇呢?清康熙《楚雄府志》卷之首“图说·南安州治輿图”中的“神石寺”在州城之西南,即隆庆《楚雄府志》所附“郡图·南安州图”中的“大石”所在地。民国初年,赵鹤清绘《滇南名胜图》中作“摩刍神石”。康熙《琅盐井志》卷之二“坛庙志”云:“土主庙,在奇峰山麓。先有神石,土人祀之。后有水漂神牌至山脚,滌洄不去,居民取视之,即土主牌也。以为神所凭依,遂就神石设像于上,构祠栖之,灵应如响,祷祀不绝。正月初三诞日,司官率属致祭。”然而,张方玉、刘华二位先生将“碌摩神”简单地解释为“石头神”或者是“石头土主”的做法明显受到了调查合作人的误导,因此这并没有抓住问题的关键。如果仅从读音相同就将“夷”分辨为“彝”,这绝对是一种不负责任的冒险行为,故所谓“彝语称石头为碌摩”云云,很难令人信服。实际上,在20世纪50年代的民族识别大规模开展以前,楚雄坝区的“夷”指的是“焚夷”或“摆夷”,亦即地方文献中常见的“土人”。据说当时哨区的居民通常被冠以“罗罗”这一颇带侮辱性的称谓,所以现在民间仍有谚语云:“摆夷门前一条河,罗罗门前一坨坡。”由此可见,“碌摩”二字应该是摆夷话的汉语译音。在傣语中,“碌”为“竜”(森林)之讹,这从楚雄境内的“龙川江”在历史上曾与腾龙沿边的“麓川江”(现亦改名作龙川江)同名得到印证;而“摩”(即“么”,与“苴”相对)有“母”、“黑”或“大”之意,故“碌摩”二字合起来应为“森林之母”,可引申作“竜林”或“水源地”,推测“碌摩神”实为“龙王娘娘”之别称,随后才逐渐演变成为男神。清嘉庆《楚雄县志》卷之一“天文地理志·古迹”云:“神石,在卜鲁村后狮子山,石高丈余,翠列如屏,村人奉祀域神于此。”在神石附近往往都有山箐水涌出,据宣统《楚雄县志述辑》卷之十“岩泉井潭”云:“大龙箐泉,在城外西南三十五里。泉水四溢,灌卜鲁……四村田亩。”今楚雄市东华镇小卜鲁大村后山中仍有箐水小坝潭,疑村人奉祀之“域神”就是龙神,光绪《镇南州志略》卷之十一“杂载略·异闻”云:“州南力戈村有石,号神龙石。相传,元初龙现巨石中,化为女婴。土人过之,闻啼声,抱之归。行里许,风雨交作,女婴复化为石。土人立祠祀之,至今石上犹隐隐有女婴形。”现在南华县雨露乡力戈村的居民全部都被识别为白族,他们的祖先“土人”应该就是滇西南地区稻作文化的载体。

笔者认为很多原先被楚雄地方文化工作者附会的“彝语地名”还有待重新解读,比如说大姚县的“六(lú)苴(zuǒ)”可能就是从“碌苴”演变而来的,其含意刚好与“碌摩”相对。同样,楚雄民间故事中的“咪依噜”(包括南华县的“雨露”、双柏县的“雨龙”等)似乎还可以有不同的解释。虽然张方玉先生对云龙、上棚门、邵家村、以口夸和苍岭等地的“碌摩神祠(庙)”(或称“初八寺”、“十五寺”和“碌磨寺”)进行了详细调查,却忽视了鹿城镇大东村的“十五寺”。笔者推测,“碌摩神祠”中供奉的就是“保黑公公”,因为“保”字可视为“竜”之讹,其原意可作“水”解;而“黑”(楚雄方言读作hóu)即傣语中的“毫”或“贺”(古汉语记作“耗”)之音转,其原意为谷子,可引申作“首”、“头”解,故“保黑公公”就是主管风调雨顺的“仓龙”(即“谷龙”)。大东村委会的“十五寺”隐藏于密林之中,山脚下是一个小坝塘,“大石将军”(旁边还有两位“小将军”)为整块天然巨石,上面刻着“敕封十五寺有感有灵大石将军位”。村民每遇干旱年份就聚集到寺中祷神求雨,颇灵验,故正月十五日每家都要备香纸和荤食到寺中献祭。此外,每年农历六月二十三日为“白衣娘娘”诞辰,阖村要聚集到十五寺中举办隆重的“白衣会”。楚雄市西南部有一条“白衣河”,据说因傣族先民居住而得名,由此可推测“白衣

娘娘”或为“金（箐）河老龙”之配偶。夏光辅、者厚培搜集整理的《青蓬调》唱到：“说起门神有来历，唐朝时候兴起来。金河老龙错行雨，魏征愤怒斩老龙。老龙死而灵不安，吵闹人间不太平。金河老龙闹天下，唐皇没法治服他。魏征画像贴门上，从此家家得太平。”这个民间故事在大东村至今仍有流传。旧时，楚雄坝居族群的生产生活都依赖于自然流淌的地下水，故有“捣练溪”（即今称之“漂泉”）、^①“白龙箐”（在栗子园坝潭西面）、“龙水”（在东郊干戈顶，最后汇入“李家庵大海”）和“葡萄井”（在子午镇云龙村）等地理称谓，而主宰这些水源的就是“箐龙”（后讹作“金龙”）。^②清光绪《镇南州志略》卷之十一“杂载略·异闻”云：“州南庄柯村诸处，土瘠水少，民甚病之。光绪己丑六月间，地下忽通一穴，泉水涌出，人咸庆幸，欲具牲醴往祀龙神矣。既而复涸，大失所望。”可见，“姑奶奶”信仰体现的就是对地下水源的渴望。

改革开放以来，在楚雄地方文化的研究中存在着“泛土主崇拜”的倾向，很多巫教神祇都被认作是“土主神”，这种“搅稀泥”的做法除了将纯粹的学术问题带入更混乱的局面外别无用处。然而，由楚雄地方文化工作者所书写的“调查报告”，几乎都会将“姑奶奶”同“土主神”联系起来。过去，雨露白族在每年正月十四日都要敲锣打鼓前往楚雄市东华镇的上棚门村去接“姑奶奶”和“姑老爷”，俗称“接佛”，因其牌位接回后即供奉于“土主庙”，所以有人就将他们都说成是“土主”。^[8]笔者认为，南华县雨露村白族和楚雄市东华镇上棚门村共同敬奉的“姑奶奶”、“罗摩娘娘”（据说是“姑奶奶”的儿子媳妇）并非习惯上所指称的“土主”，而是“龙神”（或谷神）。按照《南华县志》的描述，雨露白族“较盛行的活动是‘接佛’。五丛群众，以隔年的正月十四从本地出发，到楚雄市新街裱（驃）川上柏（棚）门村接‘姑老爹’、‘姑奶奶’和‘罗莫娘娘’的偶像。接佛人数三十、五十不等，路上敲锣打鼓，对方热情招待，互称‘高亲’。十五日赶‘十五会’，十八日回村，抬着三笼佛轿，沿途杀鸡、烧纸敬神者甚多。第二年，楚雄裱川上柏门村人又从正月初七来雨露接佛，赶初八会，十一日回去，以后年年轮流接佛。接佛活动到1952年停止。”又说雨露村有六姓（张、苏、杨、何、李、赵）宗祠，在村中心（原雨露小学旧址）正殿内，“有六姓祖宗牌位及孔子之牌位，左厢房供有‘姑老爹’、‘姑奶奶’偶像。每年四月初八，在宗祠里做太子会，七月半做地官会，八月做大成会。现仅有空房存在。”^{[9]（P691—692）}或谓“姑老爹”即陈三，“太子”即钱龙王的外孙，故“罗摩娘娘”也属于

① 楚雄地方文化工作者很容易紧紧抓住旧志中提到的“濯练最白”进行肆意发挥，殊不知明清时期操控着“汉字书写”的汉化族群对于“漂白凹”和“捣练溪”的误读还是透露出某些隐藏的“秘密”。笔者推测，“漂白凹”之得名要远远早于“捣练溪”，因为前者是属于“本地人”的，而后者是汉化族群为了制造楚雄八景的需要刻意“加工”出来的产品。目前，在楚雄民间仍存活着的俗语中并没有“捣练溪”这个概念，但是“漂白凹”却谁人不晓！从汉晋时期编造的“九隆神话”开始，滇西南地区的稻作民族就在努力建构他们与“龙”之间的联系，故南诏王自称“骠信”，而“骠信”就是所谓的龙王，疑“漂白凹”即“白龙凹”。按：“白”字在楚雄方言中读作 bē 或 bō，应该就是“姤”（bì）音之讹，其原意同颜色无关。在大理白族话中，“白”就是“蓄水潭”，也可以用来专指女性生殖器，故剑川石窟中有“阿殃白”之造像，南诏时在黑井牧牛的“李阿召”或即“李阿殃”。在古汉语中，“姤”字可借指女性生殖器，则楚雄方言中的“白”就是“姤”的俗称，这同旧说的“美女晒阴”暗合。

② 明景泰《云南图经志书》卷之四“楚雄府·寺观”云：广严寺“在城西德胜门外，今为僧纲司，其北有云泉寺、古山寺、金龙寺”，平南寺“在广严寺之南。前进士钱古训诗：兵戈昔日扫蛮凶，虎将悬符镇楚雄。为祝九重天子寿，落成四大梵王宫。”疑“金龙寺”就是“塔凹庙”之旧称，虽名曰“寺”却同佛教的梵王宫无涉，且非明初落成也。隆庆《楚雄府志·楚雄府所属总图》仅标注“平南寺”、“僧纲司”和“古山寺”（推测“僧纲司”西北之空白框内漏填“云泉寺”三字），惟在“古山寺”之北侧有“金龙哨”。

龙神。大东村的“白衣娘娘”可能就是白鱼娘娘，“白衣河”在旧志中记作“伯（白）鱼河”或“摆夷河”。据说南安州“碌摩神石”顶端的小水窝中有两条小红鱼，而大东村“石将军”正中的石碗中也有小金鱼，老人们清楚地记得过去有两句民谣说“东屯一二三，全靠大龙潭”，现仍有村民向“石将军”求雨。

参考文献：

- [1] 徐学森. 相距花甲兴盛典，塔凹庙会庆新春——鹿城神奇古老的塔凹奶奶庙会[J]. 楚州今古，2009，(4).
- [2] 张海平. 西灵圣母考[J]. 楚州今古，2011，(3).
- [3] 张海平. 西灵圣母的文化意蕴[J]. 楚雄师范学院学报，2002，(4).
- [4] 张海平. 西灵圣母[J]. 金沙江文艺，2005，(1).
- [5] 高立士. 滇中通海县傣族的祭竜[A]. 高立士傣学研究文选[C]. 昆明：云南民族出版社，2006.
- [6] 高立士. 傣族的稻作文化[A]. 高立士傣学研究文选[C]. 昆明：云南民族出版社，2006.
- [7] 芮增瑞. 古老的民族，古老的祭辞——从一篇金沙江傣族的农田祭辞说起[J]. 民族文学研究，1993，(1).
- [8] 段发和. 雨露白族[A]. 白族学研究：第一期[C]. 大理：白族学学会内部印行，1991.
- [9] 南华县志编纂委员会. 南华县志[Z]. 昆明：云南人民出版社，1995.

(责任编辑 刘祖鑫)

Evolution of Mountain Water Witch Belief in Southwest Yunnan ——Also on Historical Customs Easily Overlooked by Folklore Researchers in Chuxiong (Continued)

LI Jin - lian; ZHU He - shuang

(Chuxiong Normal University, Chuxiong 675000, China)

Abstract: The traditional custom of Tan Wa nai - nai idolatry in Chuxiong is similar to Ku nai nai sacrifice by ethnic groups living in Erhai Lake region, they having same cultural characteristics of healing ritual and are associated with the influence of early immigrants religious culture. In primitive Taoism, Ku nai nai has been regarded as the lord of mountain water and she makes a goddess of medicine who can protect women and little children. However, sometime she is also the witch to cause the women and children suffer from strange diseases. The belief custom demonstrates the rice nationality's early wisdom of drinking water safety in southwest Yunnan. With the construction of Buddhist political hegemony during Nanzhao - Dali state period, Ku nai nai sacrifice custom has to be shifted into goddess worship from witch belief.

Key words: southwest Yunnan; rice nationality; Ku nai nai belief custom; primitive Taoism; goddess politics