

潭凹神、淫祠与攀附： 滇西南地区的姑奶奶信仰（下）

——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) 10 - 0039 - 15

三、滇西南稻作民族的“龙神”信仰

目前仍没有可靠证据表明滇西南稻作民族的“谷魂”信仰与原始道教之间曾经有过激烈的文化冲突，而作为水井神（或粮神）的“姑奶奶”似乎也没能攀附上地位显赫的“张天师”。相反，在佛祖释迦牟尼和“谷魂奶奶”两者之间却有过不可调和的矛盾，这也是滇西南稻作民族神话的一个重要母题。德昂族的神灵传说《谷娘与哥达玛》中就讲道：古时有一位大佛名叫“哥达玛”，他与谷娘之间发生了争论，原因是大佛哥达玛自认为能普度众生，最有权威，而谷娘却认为自己能主宰谷物丰歉，权力不应比哥达玛小。双方就此争执，相持不下。谷娘恼怒，飞走不回，从此五谷不生。哥达玛见状十分惊恐，亲往天边找到谷娘，赔礼道歉请回谷娘，人间才又有了粮食。还有一种说法：古时谷粒有巴掌大，天神交一些给佛爷，装在木盒里带到人间。佛爷在河边睡着了，谷粒们顶开盖子飞出，变成了红薯、洋芋和芭蕉，还有的变成了各种动物。待佛爷回到人间打开盒子，连大谷粒（谷娘）也飞走了，只剩下一些谷子。佛爷只好嘱咐德昂族在播种谷子时要请回谷娘，才能五谷饱满获得丰收。^{[1](P224-225)}傣族民间广泛流传着谷魂奶奶和佛祖相斗的故事，正如《谈寨神勐神的由来》中记述的：“天地间谷子至高无上”，谷魂奶奶不向佛祖叩头。当佛祖（帕召）驱走谷魂奶奶后，“四方八面的鬼神们，纷纷跑去找帕召和叭英（天王）诉苦，同声要求去

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 - 06 - 11

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。

把谷魂奶奶请回来挽救人类，只有人类得救了，神仙才能得救。面对这场大饥荒，帕召和叭英早已无能为力，只好承认谷子王至高无上，主宰一切。硬着头皮派众神去请谷魂奶奶回来。”^{[2](P9)}昌宁县湾甸的傣族群众同样流传着“谷魂奶奶”（即雅欢毫）和佛祖相斗的故事：谷魂奶奶不拜佛祖，惹佛祖不高兴便把她气走了。这样，种谷不会结穗成熟，连佛祖也饿肚子了。最后，佛祖只好亲自去寻找谷魂奶奶，把她请回来。其情节和西双版纳、德宏等地的说法基本上一样。^{[2](P301)}

滇西南地区的“谷魂”信仰无疑是远古时代稻作民族宗教生活的一面镜子，因为早在上座部佛教和汉文化传入云南以前，祭祀“谷魂”的活动就已经深受人们的重视。学术界普遍认为，远在2000多年前傣族地区就已有种植水稻和灌溉农业的出现，傣族神灵崇拜中具有浓厚的“本地性”就成为必然。傣族对谷神和水神的祭祀遍及各地，“谷魂奶奶”（雅欢毫）或“谷魂爷爷”（布欢毫）妇孺皆知，无人不晓，而且叫唤“谷魂”回家归仓的祭祀多要主妇操办主持，这同祭寨神、勐神时排斥女性的做法迥然有别，充分说明祭谷神渊源之古老，至迟在母系氏族社会晚期傣族的稻作文化就已出现了。尤其让人瞩目的是，在信仰上座部佛教的地区，载入经书的至高无上的佛祖释迦牟尼却斗不过谷魂奶奶，只得向她俯首帖耳的故事至今盛传不衰，甚至在德宏、耿马一带还有将谷魂奶奶供入佛寺，充分显示出谷神具有的非凡地位。^{[2](P22-23)}正是在内地汉文化的影响下，“谷魂奶奶”同稻作民族之间的必然联系变得越来越模糊，比如在孟连一带就流传着布欢毫（意为“谷魂爷爷”）听佛祖讲经不肯低头的故事，佛祖曾央求于布欢毫：“老人家，你低低头吧！挡住大家了。”可是布欢毫生气地说：“凭什么要我低头？我的福气比你还要大一点呢！”说完愤愤地走了。从此稻谷长不好，人们受饿。于是，佛祖历尽千辛万苦去追布欢毫，最后只得承认：“布欢毫的福气比我大，大家都要对他顶礼膜拜。”传说佛祖吃饭时先要拿起一点饭合在掌心，然后举过头顶以示对布欢毫的尊崇，至今佛寺长老、沙弥以及佛教信徒进餐仍循此例。^{[2](P225-226)}

相比较而言，“谷魂奶奶”和“谷魂爷爷”在华夏边缘的百越族群中还有比较完整的保留。滇西南地区的稻作民族多信仰佛教，虽然其内部有教派上的差异，但来自印度的佛祖释迦牟尼作为男性尊神的地位却总是一致的。然而，人们须臾都不可离的“谷魂奶奶”在民间的地位却绝非男性化的佛祖所能够替代。即使在楚雄坝区，“姑奶奶”（或“陶凹奶奶”）的重要性也明显超过任何一位三教（即佛、道、儒）的尊神，这就是为什么在经历了“破四旧”和“文化大革命”等一系列政治运动以后，在所有的三教尊神的偶像几乎都被推倒的情况下，普通老百姓对于“姑奶奶”的信仰还能够保留至今的原因。在“文化大革命”期间，楚雄吕合、牟定松场两个村子之间接送“姑奶奶”的活动也没有完全停止，只是转入了地下（为了逃过造反派的监视，村民们宁肯用背篓装着“姑奶奶”的木身徒步走田埂小路，也不愿放弃这一件他们自认为最要紧的事情）。据说在牟定松场有一家人甘愿冒着生命危险也要将“姑奶奶”的木雕像给保护起来，村民们说这家人受到“姑奶奶”的保佑全都有了兴旺发达的美好前程。这样的观念在民间有其深厚的群众基础，比如在抗日战争初期楚雄城幸免于敌机的轰炸，老百姓没有将这项旷世奇功归结给民国政府和美国盟军，而说是“陶凹奶奶”显灵破坏了日本人的阴谋。实际上，作为“陶凹奶奶”最好的搭档，掌管着风调雨顺的“傣黑公公”（即“碌摩神”）也是老百姓永远都离不开的一根“主心骨”（其地位也超过外来的佛界尊神），据余立樑记录整理的《包头王传奇》说：紫溪山

的“乌龙”^①之子小包头生下来就被外婆放到野外的撒马坪，不料他晚上有老虎来喂奶，白天有孔雀来遮荫。小包头五岁的时候，妈妈带他去寺庙拜菩萨，“谁知进了大殿，小包头跪地叩拜时，神龛上坐着的所有菩萨、神像统统站立起来，让朝一边，不敢接受小包头的叩拜。”有一天，小包头到紫顶寺帮和尚打扫清洁卫生，当他拿着拂尘“跳上佛龛去掸尘，谁知掸到哪个佛哪个佛便立即站立起来让位。”又有一天，在紫溪山上放牛的小包头同伙伴们跑到大殿避雨，他们约定依次叩拜菩萨保佑大伙的牛羊不被老虎豹子抬，“谁知轮到小包头叩拜时，菩萨居然连忙起坐，站立一边，不敢接受小包头的叩拜。”奇怪的是，就连牛群也知道要“齐排排地朝小包头跪着”。^[3]在楚雄吕合与牟定松场流传的《姑奶奶的传说》，完全可以视作《包头王传奇》的另一个翻版，只不过是“乌龙”改成了打猎的“彝族小伙”，小包头也被偷换成“小土主”。最近笔者有幸在牟定县东郊的妙觉庵（当地人将其讹读作“庙菊啊”）村收集到另一个版本的“姑奶奶传说”，该故事的前半部分说的是吕合的“姑奶奶”还在做姑娘的时候就同一个英俊小伙子（其实是松场的“土主”所变）相爱而怀孕，她的母亲还是用“大底针穿线插在小伙子身上”的办法查出了真相，结果这位“姑奶奶”终身未再嫁，成为人们心目中的“圣洁女神”。

据说金沙江流域的傣族都是从景东一带迁去的，而云龙县境内的“摆夷”到底是傣族、白族还是阿昌族的问题曾经在学术界引起过广泛的争论。杨浚先生认为南诏是由东迁的哀牢人（即“浪峨人”）建立的，他在《南诏与阿昌族文化》（德宏民族出版社，1996年版）一书中力图从语言学、地名学和民族学的角度来论证这个假说，并且指明“浪峨人”就是今天阿昌族、怒族、独龙族以及“茶山”、“浪速”、“载瓦”、“若柔”、“苴峨”和“喇鲁”等部分滇西族群的原始先民，这种观点很快便被很多阿昌族文化精英所接受，并将其改造成“南诏是由阿昌族先民建立”的结论。同样，张海平在《西灵圣母考》一文中则强调了“傣黑妇”、“傣黑公公”同“塔凹奶奶”之间的必然联系，进而将他们的族属等同于现今广泛分布于滇西南地区和泰国北部的拉祜族，这种见解忽视了“陶凹奶奶”和“傣黑公公”作为滇西南地区的“仓神”存在的现实。目前，在洱海——红河上游（即哀牢山和无

① 毫无疑问，“乌龙”就是“黑龙”，疑为“紫溪龙”之俗称，同楚雄东华镇山前村庙中供奉着的“黑龙土主”一样，都是“傣黑公公”在民间的不同称谓。关于“紫溪龙王”的传闻首见于明隆庆《楚雄府志》卷之六“艺文志下·杂志”，云：“成化甲辰（1484年），知府邵敏自南都来，路过洞庭，舟中梦一方巾蓝袍人来谒曰：‘紫溪龙王也。’及抵郡祀龙，见塑像俨如梦中所见，大骇异，遂饬庙宇虔祀之，迄今无敢殆焉。”楚雄地方官员费尽心思编造出这样的谎话，其用意无非就是要对抗佛教政治在民间的影响。明正德辛巳（1521年）任楚雄知府的浙江余姚人陆相曾亲自到紫溪山求雨，并赋诗《游紫溪龙潭》云：“祈龙偶入紫薇山，民事关心苦未闲。荒草洞中泉一脉，乱松崖下屋三间。”疑屋为龙王、龙妻及龙子所栖。此外，“乌龙”亦名“金龙”，隆庆《楚雄府志》卷之一“沿革志·古迹”云：“金龙箐，在〔广通〕县东山，源不可测。传云昔擒者纳，有疾风暴雨自南来助阵，人望之有乌龙在空，故名。今遇旱，祈雨皆应，季春官致祭焉。”康熙《广通县志》卷之一“地理志·古迹”则说：“金龙潭，在县东山。相传昔擒者纳，有疾风暴雨从南助阵，望之有金龙统（腾）空中，因名金龙潭。早祷皆应，明时敕县令每于季春致祭焉。”从图像资料来看，笔者最近在楚雄坝区收集到的“筛盘马子”（即民间俗称配套使用的甲马纸，在鹿城镇常见的有十七张，据说骠川的道士端筛盘时要用二十二张。这种神像咒符并非楚雄独有，比如在巍山坝区就叫做“二十四个马子”）中有一种名曰“蛇郎官”，其形象颇似“方巾蓝袍人”。现在紫溪山风景区新建的“龙王庙”雕塑三尊神像，姑且不论小包头和他那位“彝妇装束”的母亲，就说龙王的形象也迥异于“方巾蓝袍人”。

量山地区)广泛分布着的“喇鲁”(在南华县自称“罗鲁颇”,而在弥渡、巍山一带则自称“腊罗拔”)早已经被归入到“彝族”的范畴之中,因此这些地区信奉的“傩黑公公”(在弥渡西山一带叫“爱茛老爹”,在巍山却被叫做“阿哥总爷”)和“阿匹奶奶”(在楚雄哨区和南华县境叫“阿皮老太”,在弥渡西山叫“爱茛老奶”,而在巍山却又叫“阿皮阿奶”或“阿媪之神”)也就很自然地成为了彝族神祇。最近,花荣茂先生又在《〈阿苏渣〉溯源》中写到:“据传,仓龙就是傩黑公公,管仓的是阿匹奶奶(汉族〔称〕西灵圣母,又称塔凹奶奶,唯一的一位彝族女神)。”^[4]这段话真的很不好理解,尤其是说“陶凹奶奶”是汉族信奉的“唯一的一位彝族女神”,要知道在明清地方文献中提到的“土人”或“(夔)夷人”并非都是现在的“彝族”。

按道理来说,南华县雨露村白族的“姑奶奶”应该是白族,而现在楚雄东华镇上棚门村周边地区的居民全都变成了汉族,他们同南华县雨露白族供奉着同一位“姑奶奶”。类似的例子还有很多,据说禄丰县黑井镇也有一位“姑奶奶”,而她与吕合这位“姑奶奶”还有亲缘关系,过去牟定和镇南(今南华县)白土城(今属楚雄市吕合镇)的居民每年都要到黑井去接她们的“姑奶奶”,传说某一年当“她”到牟定境内时,不幸的事情发生了,当地所有的庄稼都遭受到“雪颧子”(即冰雹)的袭击,村民们认为这是“姑奶奶”作祟,便停止了接送“姑奶奶”的庙会活动。为了防止黑井的“姑奶奶”继续作祟害人,据说还颇伤脑筋想了办法,最后也只好将“她”的木身用大铁链拴起来,从此以后才得到了太平。这个传说透露出供奉“姑奶奶”的庙宇作为“淫祠”遭到取缔,可能是历史上真实发生过的事情,大概也正因为如此,楚雄民间才编造出“姑奶奶”与南诏时期的“傩黑妇”或黄巢的姐姐、建文皇帝的奶妈和雍正皇帝的妃子(或皇后)密切相关的各种传说。^①明清之际随着汉族移民及其强势文化的广泛渗透,作为谷神的“姑奶奶”也逐渐被“五谷娘娘”、“青苗童子”和“水草大王”所取代,就连附会在她身上的草医形象也被“送子娘娘”、“奶母娘娘”、“眼光菩萨”和“痘神仙哥”等神祇给冲淡了。在这样的情况下,“姑奶奶”只有演变成能包治百病、“有求必应”乃至“招财进宝”的理想女神的化身才能够

① 值得注意的是,楚雄地方文化工作者误将此类民间传说当作真实的“历史事件”以讹传讹,比如《楚雄市志·大事》(楚雄市地方志编纂委员会编,天津:天津人民出版社,1993年版,第20页)说:“清雍正元年(1723年),来楚雄监开矿业的郡人陈士顺在西山建塔凹庙,祀塔凹奶奶,即西灵圣母。”而《鹿城志·大事记》(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5页)也说:“清雍正元年(1723年),来楚雄监开矿业的太监陈士顺(楚雄人)在西山建塔凹庙,祀塔凹奶奶,即‘西灵圣母’。”从现有文献资料来看,“西灵宫”的名称不见于汉文典籍,在宣统《楚雄县志述辑·俗祀》中仅提到“西灵会,在塔凹”。楚雄彝族自治州博物馆编《楚雄彝族自治州文物志》(云南民族出版社2008年版,第104页)中说“(西灵宫)始建于清雍正元年(1723年)”,缺乏最基本的考证;邱宣充主编《云南名胜古迹辞典》(昆明:云南科学技术出版社1999年版,第132页)说西灵宫“始建于唐贞观年间(627—649年)……至今仍为彝族民众祭祀西灵圣母之所。”更是不可信。民国《楚雄县地志》第九目“山脉”云:“峨碌山,在城西……胜迹有沙帽石、云泉寺、塔凹。”该志第十六目“古迹·寺观”还说:“西灵宫,在城外西山,树林苍翠,水声淙淙。邑人谢家瑞增修。”至少到民国十年(1921年),“塔凹”之名仍然在继续沿用,附近还有淙淙的水声。普珍研究员在《伏羲、西王母同属“西膜”》中说:“‘西灵圣母宫’,此乃本世纪,三十、四十年代的名称;到五十年代重修时,将匾额改为‘西灵圣宫’(略去‘母’字);到九十年代初再次重修,匾额又更名为‘西灵宫’至今。”惟“五十年代重修”云云,尚未发现有可靠的旁证材料。

在民间继续享受到香火。在抗日战争时期，楚雄民众甚至还编造出“陶凹奶奶”用衣裙下摆兜住日本飞机扔下来的炸弹（亦说用衣裙遮住了楚雄上空，让日本飞机无功而返；据苍岭镇智明村的老人说“陶凹奶奶”还会使用妖术，她吐出的烟雾遮住了楚雄城上空^①）这样的谎话。与此同时，“保黑公公”由于没有进行华丽转身而被“大黑天神”（即民间俗称的“土主”或“本官老爷”）所淹没，他的塑像早就被人们推倒，只有在香通跳庙时的唱词中才能领会到“保黑公公”的光辉事迹。

在楚雄坝区，“陶凹奶奶”、“观音菩萨”和“大黑天神”之间的明争暗斗串起来构成了民间信仰的一条主旋律。在这场你死我活的角逐中，“陶凹奶奶”和“大黑天神”都投到“彝族文化”的怀抱以寻求某种合法性，而“观音菩萨”则因为受到了“国家”的保护，大行其道，但他们难以形成势均力敌的局面。就拿楚雄峨碌公园及其周边现存的几座寺庙来说，“大黑天神”早已被扫地出门，西灵宫和漂白凹庙中的“陶凹奶奶”也是门前冷落车马稀，唯有兴隆寺中的“观音菩萨”能够风景独好。

笔者认为，在宋元时期的汉文典籍（包括碑刻）中并没有出现诸如“土主”、“土主庙”或“土主神”这些明朝中后期才逐渐盛行的词汇，也就是说在元代结束前没有谁会将“大黑天神”同掌管地下水的“龙神”混淆起来。尽管明代云南的很多地方文献（包括碑刻）往往将“土主庙”的具体建造时间说成“前朝”或“元代”，但这完全是私自“偷换概念”导致的结果。毋庸置疑，从唐代到元代结束时，在部分“土主庙”的原址上可能建有庙宇，但这些祭祀场所的名称都不叫“土主庙”，而是叫“大灵庙”、“建峰庙”或“应国安邦神庙”。^{[5](P235)}虽然建造（或重修）“土主庙”的地址没有改变，里面供奉的神像也依然如故，^②但是有关“大黑天神”的阐释内容却早已今非昔比。不管怎么说，元代昆明的“大灵庙”是绝对不能同明代的“土主庙”相混淆的，因为两者的内涵完全不一样。^③张锡

- ① 据笔者调查，楚雄市苍岭镇寺脚底村（因智明寺而得名）八十岁以上的老者对“陶凹奶奶”的民间记忆也早就模糊不清，推测清末民国时期的智明寺中没有供奉“陶凹奶奶”的塑像。张海平先生在《西灵圣母考》中说“西灵圣母，又称塔凹奶奶，……近年在楚雄东郊曲甸智明寺亦塑金身”不可信，此父老里巷传闻也。现在智明大海旁边的“七殿寺”（据说因智明寺原有七座大殿，故名）仅保留“中殿”（有碑文说在张毓吉等人的倡导下重修于2000年4月，竣工后划归智明完小使用），里面并没有新塑何种神像。惟村民在智明大海旁另择新址修建一座小庙，墙上画有“土主”、“龙王”、“山神”与“土地”四位神像。
- ② 大理海东挖色镇的“沙漠庙”在明代以前并不能算作“土主庙”，据《应国安邦神庙记》载：“南诏蒙氏阁罗凤王见其至圣最灵，就于孟洲峰右麓，严谷幽邃，树木丛林，竖建殿宇，……蒙氏复请而应国安邦，抑且时遇□□阳不雨，在此祈晴祷雨，甚有灵验。”说明在洪武壬戌年以前白族祀奉的就是“龙神”。
- ③ 方国瑜先生在《云南史料目录概说》（北京：中华书局，1984年版，第1104页）中指出：“土主庙之传说，始见于张道宗《记古滇说集》曰：‘南诏威成王诚乐，始塑大灵土主天神圣像曰摩诃迦罗，有神匠曰罗都道太自蜀中来塑像，将成，又有菩提巴坡者自天竺至，以秘咒丹书神位为种子，创庙城中而奉之。’今云南各地多有土主庙塑像，各不相同，其来历各有传说，盖各有一地之神也。惟摩诃迦罗则不仅云南有之。”疑“土主”二字为明人所添，景泰《云南图经志书》（卷一）载王昇撰《大灵庙碑记》曰：“蒙氏威成王，尊信摩诃迦罗大黑天神，始立庙肖像祀之，其灵赫然。世祖以之，载在祀典。至今滇之人无问远迩，遇水旱疾疫，祷无不应者。”天启《滇志》（卷三）则说“土主庙碑有二，在云南府城中一，为《土主圣德碑》，元至正壬辰立，云南诸路儒学副提举王昇撰”；又《重修土主庙碑》为宣光二年立，“云南诸路肃政廉访司事郃阳支渭兴撰”。宣光为梁王伪号，在明代同碑异名的情况并不鲜见，故重修的还是“大灵庙”。

禄先生在《元代大理段氏总管史》中说：“元代，是白族本主信仰形成和发展的重要时期。这时期不称本主而称‘土主’。……不仅大理，整个云南省的白族在元代都称土主。例如，云南省府的昆明在元代白族的土主庙很多，典型的是大灵庙。……有元一代，白族人在省会城市今昆明大修土主庙。庙主要‘塑大灵土主天神圣像曰摩诃迎罗’。……昆明地区白族的土主信仰从元代至今是一脉相承的。”^{[5](P233-238)} 这种说法完全忽视了明朝初年发生在云南的“宗教改革”事件，殊不知各地的“大灵庙”是为了继续存在才改换成“土主庙”，如果朱元璋没有下决心对阿吒力僧人进行镇压，“大黑天神”绝不会跑到村庙（即供奉龙神以祈雨的庙^①）中栖身！

需要指出的是，张道宗撰《记古滇说集》言“土主”事不可信，而天启《滇志》将《大灵庙碑记》改作《土主圣德碑》也让人生疑。正德《云南志》卷二“云南府”云：“初，云南城内无社学，巡按御史董□□□所谓土主庙移其泥象，而以其屋为之，凡三。”疑景泰《云南图经志书》的编纂者或刘文征肯定没有获见该碑，不然怎么会在“碑名”上有偏差呢？民国《新纂云南通志》卷九十六“金石考十六”引天启《滇志》云：“重修土主庙碑在云南府城中，宣光二年立，金云南诸路肃政廉访司事邵阳支渭兴撰。”其按语说“元土主庙明清仍之”。又引《石屏县地志资料》云：“《土主庙功德碑》，在石屏县城土主庙，元人所立，碑小字细，未尽明了。”其按语说：“近年新修《石屏县志》，未载此碑。《地志资料》以为元人立者，不知有本否。”知“元土主庙”、“元人所立”云云，乃后人攀附之辞也。明倪辂辑《南诏野史·南诏古迹》云：“土主庙，蒙氏十一年建，大义法师以萨（菩）提珠九子种左右，今存西一株甚茂。”此说亦有问题，因法师并非马可·波罗所言“看守偶像之巫师”。今人常在巍山各地土主庙前加“南诏”二字，倪辂怎么就不知道这些“南诏古迹”呢？

接下来让我们进一步阐明有关“碌摩神”与“土主神”的转化问题，在楚雄鹿城镇的“彝海社区”（即原来的李家庵村委会），有一座“龙王庙”（“大黑天神”居中，龙神只好屈身于他的左手边），贴在大门口的对联说：“土主执八方政人畜平安，龙王行四方雨五谷丰登”（横额是“风调雨顺”），这无意中暴露出早期“土主庙”中的秘密，即本地龙神要臣服于外来的“大黑天神”，每年正月初九日村民还要请香通到龙王庙中“跳神”。不管怎么说，将“碌摩”解释成“彝语”的观点缺乏足够的证据，“碌摩神”绝对不能翻译成“石头神”，因此跟所谓的“石崇拜”或“生殖崇拜”都没有关系。笔者推测“碌摩神”（或“罗摩娘娘”）就是早期的“龙神”，到后来才发展成为男性化的“傩黑公公”。实际

① 元代郭松年到赵州时碰到的“建峰神庙”祭祀偶像并非“大黑天神”，而是“龙神”。郭松年撰《大理行记》云：“又山行四十里（至）赵州甸，即赵险也。山形四周回抱，有藏风蔽气之势。川泽平旷，故家乔木犹有存者。神庄江贯于其中，溉田千顷，以故百姓富庶，少旱虐之灾。出州治十五里，路转峰回，茂林修竹，蔚然深秀，中而建峰，神庙在焉。凡水旱疾疫，祈祷有征，州人赖之。”张锡禄先生称赞“这是元代人对白族土主信仰的忠实记录”，实属谬见！因为在明代以前，凡遇到水患、干旱、疾病和瘟疫只会请“龙神”出面护佑，此时尚创庙于城中而奉祀的“摩诃迦罗”绝不会跑到荒郊野外去抢夺“龙神”的地盘。明永乐七年（1409年），习密不动（董贤）撰《建峰亭记碑》云：“建峰之神者赵州之土主也，姓赵名康，东川（洱海东岸）之人也。”又：“传闻山下有洞，洞有□泉，康化为□虬于泉，所出清泉水给三州人，兹土宜乎耕垦者，诚龙神之润泽欤？每有旱□，祷之必应。”张锡禄先生也承认“赵康之所以成为土主还因为他化为龙神”，知“洪武甲子春，天兵入境，……其年庙□兵火毁之”的并非“土主庙”，而是“龙神庙”。

上，“土主”是一个很不规范的民间称谓，只有相对于外来的“三教尊神”而言才有其特定内涵。明初在楚雄坝区的祠庙中似乎还没有“大黑天神”，有的只是主管风调雨顺的“碌摩神”，因此推测“土主庙”的出现是江南汉族移民在坝区站稳脚跟的一项战略举措。^①明弘治五年（1492年）立于宜良县汤池镇土官村的《重修土主庙记》云：“滇南炒甸去城捌拾余里，有土主庙，其神曰烟光景帝，莫知其所出之详。前元已有其庙，崇奉以迄于今。成化己亥（即1479年），本境^②连年亢旱（旱），居民喧传，以为神不我惠，迁于汤池。致仕千户速显从居民之望，率诸乡人焚香后迎以安之，遂获丰稔。则神之灵应，信可征矣。”^{[6](P170)}不难看出，“烟光景帝”即掌管风调雨顺的“仓龙”，据说玉溪坝区的“土主神”都有治水管水的功绩。^[7]

楚雄坝区每年都要请香通祭祀的“地脉老龙”，其原型就是“碌摩神”。明宣德四年（1429年）立于楚雄市东华镇上棚门村的《重修小驷碌摩神庙记》云：“两溪夹流左右，可灌田千余亩，大旱不杀，甚雨不涌，相传有龙潜焉。阜之上有巨石，高大可丈余，上覆以屋，榜曰：碌摩神庙。不详所出，威灵烜赫，土人事之甚谨，饮食必祭，心有求无不祷焉。神降即假尸传命，感应捷于影响。……今是山溪远介万里外，亦能默运神机，兴云致雨，生我百谷，御灾捍患，效灵盛世。其功利之在人，昭昭不掩，而庙祀之典，岂容少缓乎。宜夫土人以此石为神主，而严事之，盖不忘本矣。”^{[8](P99)}从上下文来看，这里的“碌摩神”指的是“潜于山溪中并能兴云致雨的龙母娘娘”，而不是作为“神主”的巨石。楚雄旧志

- ① 清嘉庆二年（1797年），佚名撰《重修三教堂土主庙碑序》对创庙有明确的说法，云：“（安宁）州南三十里许有古屯焉，名曰砂坡，既后邵氏百户移居于此，易为官屯，其间人户或民或宦或军，大约江南籍居多，太原陇西籍恒少，明太祖开滇三百余年来，住于斯亦已久矣；一属禄丰、一属安宁，繁昌庶富竟成一大郡也。万历癸巳年先辈诸君子修斋建会，以为人民有所寄籍，鬼神必有所凭依，于是建立三教堂二间，土主庙三间，十王殿一间，娘娘殿一间，观音阁二间。”此处并未附会“元已有庙”之陈词，明初来自江南的汉族移民对于修建土主庙的规模似乎有着特殊的考虑，因其他庙宇同屯田的关系较为间接，这是汉族移民“本地化”最重要的表现。换句话说，从龙神祠到土主庙的悄然蜕变并不是按照“原坝居族群”的设计完成的，因此，在土主庙中较多地融入了汉族移民的三教信仰（而非原始道教或“阿吒力教”）。
- ② 笔者也注意到“本境”是云南各地土主神封号中常有的开头语，惟诸本《白盐井志》均作“本井土主神”，诚不知孰是也。今大姚县石羊镇的圣泉寺（旧志中称“大王寺”，有二井，水味甘冽）偏殿（即所谓“白井土主司正堂”）中仍供奉着“九天应元雷声普化天尊麾下本井威雄土主感应大黑天神”的塑像。由于“井”和“境”只有声调上的细微差异，如果说“本境”真的是“本井”之音讹，则“本井土主神”必定就是管水的“龙神”，所以要隶属于“九天应元雷声普化天尊麾下”。据《汉书·地理志》云：益州郡滇池县，“大泽在西，有黑水祠”。顾名思义，“黑水祠”就是祭祀主管水的神祇，清代学者阮元推测汉代的“黑水祠”即今昆明北郊之黑龙潭，据说在雷神殿中还悬挂有他题写的“汉黑水祠”匾额。杨升庵撰《丹铅录》云：“黑水祠在云南昆明县之官渡，今名黑杀天神土主，俗祠，祷之极众。”按：《大清一统志》谓“黑水祠”在昆明城内东南隅，即元时的大灵庙。清雍正《白盐井志》卷之三“寺祀”云：“土主庙，在文昌宫右，总龙祠左，创建无征。康熙辛丑年为水淹没，……重修。”推测“土主庙”旧址附近必有大水，故疑其为总龙祠之附庸。乾隆《白盐井志》卷之二“祠祀·土主庙”则说：“祀本井土主神……凡滇境所祀土主皆起于官渡，即土神也，与城隍并尊。井俗相传土主籍本永昌，难为信据。”盖因黑水之地理位置多有争议使然。

谓薇溪山“溪箐有兴云雨之灵”，故疑“溪灵”就是讹作“西灵”的龙母娘娘。根据日本民族学者横山广子的调查研究，明代居住在小骠村的“土人”应该是白族。^[9]至今在楚雄吕合民间流传着“汉到摆（熨）夷走”的说法，但南华县雨露村的白族并没有这种历史记忆，现在他们仍将上棚门村供奉的“碌摩神”称作“罗摩娘娘”。明正德《云南志》卷五“楚雄府·古迹”云：“楚雄县三十里摩碌山顶有一石，高八丈，顶突出，如斜戴笠之状，土人以金贴其面，事之甚谨。”疑“摩碌山”为“碌摩山”之讹，亦即《重修小骠碌摩神庙记》中的“溯门山”。正德《云南志》卷五“楚雄府·古迹”又说：“在南安州西五里，有石高十余丈，蒙氏号为南岳社灵安边之神，土人每岁以金贴其顶，祷之辄应。”明隆庆《楚雄府志》卷之六“艺文志下·杂志”云：“南安西五里，峰巅有巨石，高数丈，咸以为神，蒙氏号为南岳社灵安边之神。土人为屋覆之，遇有灾病，祷之辄应。”^①清康熙年间，（南安州）知州张伦撰《重修碌摩神祠碑记》云：“城南四里许凤凰山巅，石高数丈，昔蒙氏号为南岳社灵安边之神，至元敕封为碌摩神，建庙祀之。及检阅乘载，志其灵异感人……（上元日）远近居民，备牲帛、携壶浆、抒诚拜献者，跻跻盈庭，不下千余有人。……父老金以‘水旱不时，疫疠为患，诣神祠祈祷，无不响应’为对。”^②疑“碌摩神祠”即土主庙之别称，隆庆《楚雄府志》卷之二“地理志·山川”云：“（南安之凤凰山）形如凤头，有土主庙居凤翅上，神甚灵应。”康熙《南安州志》卷之一“地理志·古迹”又说：“神石，在凤凰山岭，石高数丈，……古记：此神自黑习山欲徙之大理，值鸡唱晓，遂不能行，化为石。土人见有乘白马著黄袍者，追而谓人曰：‘上帝敕我为此地人，福佑汝民。’土人每岁以金贴其顶，有祷即应。”这里的“土人”显然不能简单地算作“彝族”先民，类似的传闻屡见不鲜。康熙《广通县志》卷之三“典祀志·坛庙”云：“土主庙，在县城南门外塔山，……万历年间知县马为龙所建也。庙塑迦罗大黑天神，左右列神将。先是大理

① 因“碌摩”与“罗摩”读音近，疑“碌摩神”即雨露白族所谓的“罗摩娘娘”。景泰《云南图经志书》卷之四“楚雄府”、正德《云南志》卷五“楚雄府”与隆庆《楚雄府志》均没有提到“至元敕封为碌摩神”的情况，《元混一方輿胜览·云南行中书省·开南州》说蒙氏时封蒙乐山为“南岳”。楚雄民间俗称“南岳社灵安边之神”为“安边景帝”，现在凤凰山“十五寺”庙门前有一副对联云：“父子立功勋维持家国将帅主；弟兄受封赠保我州县四名宗。”说的是“陈三老爷”被人们敬奉为“本官”的故事。让人奇怪的是楚雄坝区多信仰“陈大老爷”、“陈二老爷”、“陈三老爷”、“陈四老爷”、“陈六老爷”和“周大本官”、“蔡大本官”以及“刘老总兵”，而唯独没有“陈五老爷”之名号。笔者认为，这些“老爷”和“本官”的原型就是“青山六祖”（亦称“青山六爷”，其形象在大理甲马纸中很常见），即唐朝李宓征南诏时带着来的六位部将。在大理海东的“老太庙”中就供奉着六位“总爷”及其夫人的木雕像，传说李宓的部将兵败后各自占山为王，但在民间也做过一些好事，因此各地的“总爷”就被金轮圣母——“老太”收服于帐下听命。

② 笔者认为，楚雄市子午镇凤凰山和东华镇上棚门村的“碌摩神”应该就是传说中的“大骠”和“小骠”之化身。据明隆庆《楚雄府志》卷之六“艺文志下·杂志”云：“蒙氏时，相传有野马二，风雨中斗于原野，久之化为龙。大者逸入东南村坞，小者逸入西南山谷。彝人呼马为骠，因以村名。”按：“骠”字古音念作 pào，楚雄方言有尾音不读的习惯，遂又讹作 pà（即宣统《楚雄县志述辑》中所说的“琶”，今之村民仍将“骠川”读作 pià chōng）。南诏王寻阁劝自称“骠信”（《张胜温画卷》中的题字作“𩇛信”），盖缅甸 Pyu-shin（即骠王）之对音，故滇西南地名中的“骠”、“缥”（如保山的蒲缥）均同彝人的迁徙有关。

朵兮薄图六神像于板，负之而来，为人卜卦。至广，负像不动，传音于巫曰：‘上帝命我兄弟为本县土主，速肖吾像于庙，永祐尔民。’土人从其言，建庙以祀，水旱疾祷则辄应。板象见存。”据考证，云南早期的土主庙仅供三尊神像^①，可以推测“我兄弟”即“吾”，故“六神”实为“碌神”之异写（在楚雄坝区方言中“六”字均读作“lú”），推测“水旱疾祷则辄应”就是“大黑天神”在民间得以栖身的外壳。^②

明清以来，云南坝区的“土主”信仰有一个不断攀附汉文化的过程，因此，在某些庙宇中出现了“本主”、“本官”或“老爷”^③取代“大黑天神”的情况，就像“碌摩神”也被取代一样。毫无疑问，在“土主神”的外延被无限扩大以前，掌管着风调雨顺的“碌摩神”同外来的“大黑天神”之间曾经有过激烈的斗争。最初进入云南的“大黑天神”是作为“黑貌胡奴”出现的，在《张胜温画卷》、剑川石钟山石窟和武定的“大黑天神摩崖”中都有他的造像。明人谢肇淛撰《滇略》卷十“杂略”云：“（元）大德间，昆明池有蛟化美少年淫妇女，居民苦之。有赵伽罗世精阿叱力教，尤通梵经，乡父老礼请治之。伽罗即遣黑貌胡奴擒至，以水噀之，蛟立见形，因斩之，怪绝。人问：‘胡奴为谁？’曰：‘此大黑天神也。’后不知所往。”此处并未言及“大黑天神”被乡民奉为“土主”之事，估计在元

- ① 虽然现在楚雄民间重修的“土主庙”内供奉的神像早已多达十几位，但我们绝不能据此来揣测明清时期“土主庙”中的祀神情况。笔者认为，最初的土主庙就是“塑迦罗大黑天神，左右列神将”，而诸位配神是后来重修“土主庙”时才补充进去的，估计是为了节省建造其他庙宇的成本。据明正德《云南志》卷九“姚安军民府·祠庙”云：“（土主庙）在城外东北三里，永乐间建，其神曰大黑天神，土人春秋祭之。”明弘治五年（1492年）立于宜良县汤池镇土官村的《重修土主庙记》云：“本县知县严君以公事至此，夜有三人告曰：吾无屋居。既寤，心甚异之。询问其故，以知神无栖止。遂命……木雕金装三位神像，绘兵从出入，丹青黝垩，视昔加倍。”据该村发现的另一块尚未镌刻完成的《重修土主庙碑记》说：“绘圣像三尊，前列神马，旁设鬼判”，可知该土主庙在明代除了供奉“烟光景帝”外，似乎还应有两位配神（参见郑祖荣、周恩福主编：《宜良碑刻》，昆明：云南民族出版社，2006年版，第170—174页）。从现存的图像资料来看，云南神像咒符（即俗称的甲马纸）中的“土主”（亦称“土主老爷”或“土主尊神”）通常都是印有三位神像，居中的是“大黑天神”或文官装束的男神，两边是判官和诸禄，其他配神都还没有出现。
- ② 明万历戊申（1608年）春月，释圆易撰《重修净土寺记》（收入康熙《广通县志》卷之九“艺文志下”）云：“带管冲双峰之麓，古有大黑天神祠，居民祭其下，时多神应。岁久寥落，人多见此地有朱衣峨冠之人，或隐或现，人或以为神，或以为祟。识者知其当建梵刹。”新修的净土寺并不是土主庙。改革开放以后，附近村民先后在成昆铁路沿线集资新修了观音寺、凤山寺（即东岳庙）和庙山敬香寺，部分村庙随之出现，但却很少取名叫“土主庙”，也没有土主神的塑像。现今广通坝区的稻作族群对于“大黑天神”的印象早已经模糊不清，就连很多老年人都容易将“土主庙”和常见的“庙”（比如山神庙）混淆起来。
- ③ 据笔者调查，楚雄坝区有“文土主”和“武土主”之分，据说“文土主”手上拿的是如意，而“武土主”就是三头六臂的“大黑天神”（有的赤脚坐在白牛之上，有的则站立在神龛上）。虽然只有那些在历史上出现过“大人物”（指有人做官）的村寨才能供奉“文土主”，但有的“土主庙”两者都在供奉。让人迷惑不解的是，就连很常见的“大黑天神”在村民们的说法中都变作“陈大本官”、“陈二老爷”、“陈三老爷”、“陈四本官”、“陈六本官”、“周大本官”或“蔡大本官”等）。在楚雄历史上并没有“陈氏兄弟”造福百姓的文字记载，惟“陈”、“蔡”和“周”音近于“池”，故疑“池氏”兄弟都是掌管地下水源的龙神。

代中晚期“碌摩神”的地位还没有一落千丈。在滇池和洱海周边不乏男性化的龙神（或水怪）肆意“淫乱”妇女的传说，可视作阿吒力教僧人编造的鬼话，其目的无非就是要抢占“土主神”的地位。明隆庆《楚雄府志》卷之六“艺文志下·杂志”云：“元至正时，定远连^①精通瑜伽秘教，降龙役鬼如神。适旱，梁王迎之祈雨，乃于净瓶中出一小蛇，遂大雨。及归，役鬼荷担。”正是在这样的历史情境中，楚雄坝区的“碌摩神”只好被迫屈居“大黑天神”之侧成为配神，而作为谷魂娘娘被人们世代供奉的“姑奶奶”，则由于其特殊地位而成为“淫祠”，这就是“她”为什么要攀附著名历史人物（比如孟获、细奴逻、黄巢、建文帝和雍正皇后）的根本原因。在新中国建立以后，“姑奶奶”很快被视作“彝族”或“白族”，其实这是另一种形式的攀附。

四、综论

在楚雄地方文化的研究中，诸如“姑奶奶”、“碌摩神”或“土主庙”等都是研究者无法绕开的关键词，可以肯定，滇西南地区敬奉的“姑奶奶”是由“姑乃”（或“姑尼”）发展演变而来的，其原型就是“故井故渊之精”（即《白泽图》中所说的“观”，“姑”是“观”字的音讹，而“乃”、“尼”在滇西南稻作族群中常用于泛指“神”）。实际上，广义上说的“潭凹神”在从“姑乃”到“姑奶奶”的转变过程中也融进了江南汉族移民的文化因子。早在明清时期，“姑奶奶”作为一种对女性的尊称就被通俗文学作品经常使用，比如万历本《金瓶梅词话》第七回：“我说一家只姑奶奶是大。”《红楼梦》第五十七回：“不知紫娟姑奶奶说了些什么话。”老舍的《龙须沟》第一幕也说：“我的姑奶奶，你别要给我惹事啦！”清代的旗人习惯将未出嫁的女子都称作“姑奶奶”，她们可以不受礼法的约束。^{[10](P476)}据说“姑奶奶”之所以尊贵，大约是因为清宫的“秀女”都在旗人宦人家选取，谁知道这些少女将来是皇后还是皇太后呢？从某种程度上来说，“姑奶奶”一词就包含了迁就、放纵和娇惯等含义，总是惹不起的。滇西南地区的“姑奶奶”作为女性尊神大概也有这层含义。由于受到满族文化的影响，老北京人习惯把已出嫁的女儿称为“姑奶奶”。在正月过年期间，“姑奶奶”是不能住在娘家的，初六到娘家拜了年也必须当天赶回婆家，尤其是新婚女子，不得叫男人在正月守空房；但是到了二月二，娘家人就要接回“姑奶奶”住个十天、二十天的。俗云：“二月二，接宝贝儿；接不来，掉眼泪儿。”因为接不来，其中必有缘故，娘家长辈必定要亲往婆家问询。“姑奶奶”被接回来后，一般多以薄饼（即“春饼”）进行招待。^{[11](P149)}旧时新娘正月不回门，媳妇也不走娘家，取“正月不空房”之意，同时还有“出嫁的闺女正月不能看娘家的灯，看了娘家的灯死公公”的迷信说法，因而正月出嫁的女儿不准回娘家。等待一个多月的时间，闺女想娘，娘想闺女，所以到了二

① 从上下文来看，此处之“连”字似不可解，实为“僧莲峰”之误。明倪辂辑《南诏野史》云：“（至正四年）梁王宫中有怪，左右启王曰：盘龙有僧莲峰能驱邪。王礼请至行符法，怪息。……十六年，黑盐井有毒龙兴水溢盐井、损民居，莲峰建寺，书铁符沉水，害息。”又说：“至正二十五年，云南大旱，人言定远有神僧瑜伽能降龙役鬼，启王。梁王遣人迎至，僧设坛祈雨。”故推测定远“神僧”就是建寺于黑井的莲峰。清人王定柱撰《滇语备忘录》云：“滇多龙、多雷，相传有僧号盘龙大师，常拿一瓶自云：中贮龙四千八百。每行睹水乏，辄置一龙。山罅初涓滴，俄成潭矣，故滇龙潭最多。”疑“盘龙大师”亦为僧莲峰的别号。按：现晋宁县盘龙寺周边流传的甲马纸中仍印有“莲峰祖师敬前了愿”字样，可见其影响之久远。

月二，不仅已经出了正月，而且又是吉祥如意的日子，各家都接女儿回娘家。^{[12](P50)}与此不同的是，楚雄民间接“姑奶奶”回娘家的活动要安排在每年冬月或次年正月，而大理民间接金姑回娘家却安排在每年农历二月初。滇西南地区接送“姑奶奶”的活动到底开始于何时呢？这是一个不太好回答的问题。

尽管滇文化的族属仍有争议，但游牧民族绝不会对“农神”有如此强烈的情感。在晋宁石寨山和江川李家山墓地出土的大量贮贝器顶盖都铸有祭祀“农神”的大型活动场面，其中就不乏“坐舆的上层妇女”形象。考古学家将这些“舆”作为交通工具来进行考察，据说“多为一方斗形物，四周有较低的栏板，仅及乘坐者的腰部，可供其扶手，也可凭栏仰卧。两抬杆较长，两杆间由前后二人或四人担抬，与近代的抬“滑竿”相差无几。”“另一种舆的体积较大，舆斗及抬杆装置与前述之担舆或平肩舆相同，但抬的方法不同，此种舆抬杆的前后两端各横系一绳，绳中间另穿一短杠，由四人肩抬，类似古代的‘四抬轿’。”“还有一种舆比较特别，舆斗与平肩舆略同，但两侧的抬杆较短，由前后二人双手各执一杆平抬，有如我国古代所说的‘步辇’。”^{[13](P165-166)}让人迷惑不解的是，考古学家并没有说清楚滇国男子不能“坐舆”的真正原因，因此将“舆”作为交通工具似乎不妥，而坐舆的是“上层妇女”之说更值得商榷。实际上，滇国青铜器上的巫师形象完全不同于“坐舆者”，如果将接送“姑奶奶”（或“金姑”）的盛大场面同贮贝器上的祭祀图像联系起来，似乎也能找到某种合理性。换句话说，那些“坐舆的上层妇女”可能并不是真正的“主祭人”（也不是什么贵妇人，尽管其衣着华丽），而是云南稻作民族崇拜的偶像——“姑奶奶”的前身，就拿晋宁石寨山出土的“杀人祭铜鼓”贮贝器来说：有二人抬一肩舆，舆中坐一贵妇人，舆前左面有一人跪地，正向舆内的偶像行礼打躬。当然，这个问题还有待考古学界发现更多的证据。

中国古代早已被男性化的“四海龙王”、“洞庭湖龙王”乃至“洱海龙王”等都是大片水域的直接主宰者，而女性化的“龙神”似乎都是作为侍从出现的，或者就是地位很小的“井神”而已（比如唐朝征讨南诏的大将李宓的两个女儿都成为管辖水井的女神）。然而，滇西南地区作为“箐龙”出现的女神信仰适应的是特殊的地理环境。笔者推测，在“姑奶奶”成为掌管水井的“小龙女”之前，她的真实面目就是“谷魂奶奶”，而与她配对的是“谷魂爷爷”，这是滇西南地区稻作民族普遍信仰的两位神祇。值得注意的是“阿姑”这个词同样可用来指称中国东南沿海的“妈祖”，据说在16世纪初葡萄牙人来到澳门，“首先映入眼帘的就是高耸于山巅的妈阁庙，登岸后见当地居民口里说的和信奉的都是妈祖，故用妈祖称呼此地，在葡文中简化为 Macau，在英文中写作 Macao，中文译为‘马交’。葡人对其的全称为‘中国阿姑神名城’，可见其影响之深。”^{[14](P18)}在南诏大理国大肆推行佛教政治的过程中，原始道教神很自然地成为被打击的对象，直到元末明初仍有很多阿吒力教僧人降伏“水怪”的传奇故事。明清时期的地方官员将早已苟延残喘的大小“龙神”当作“土主”来进行膜拜，这是他们在滇西南地区“再造皇权”的一项重要内容。如此说来，在楚雄坝区流传至今的“陶凹奶奶”与“保黑公公”只不过是历史长河中的几个横切面而已，我们绝不能简单地将“土主神”的帽子赠送给“大黑天神”。从某种意义上讲，所谓的“碌摩神祠”或“土主庙”无非就是一个不断变换着花样改装“新酒”的空瓶子，从“谷魂奶奶谷魂爷爷”到“龙王奶奶龙王爷爷”再到“大黑天神”和他的眷属，稻作民族的祈

愿似乎永远都不曾改变。^①

毫无疑问,有关“大黑天神”的信仰早在唐代中后期就已经传入洱海与滇池地区,但是在明朝初年以前,并没有出现“土主”或“本主”这两种含混的神祇称谓,至于“将军”和“总兵”倒是常见于汉文典籍。据说唐朝远征南诏的统帅李宓死后被敕封为“利济将军”(从字面意思来理解,“利济”肯定同龙王有关系,盖因李宓被淹死于西洱河之故),但他的功能无非就是带领昔日葬身于洱海的部属(受封为各村寨的“水井神”)造福黎民百姓。虽然从“利济将军”演变成“土主”或“本主”的过程无论如何也离不开对“村落社群”的认同,但是诸如“老爷”或“本官”这样的官场称谓适用于地方神祇在明代以前是绝不会出现的。大理民间的“七将军”、“七娘娘”这种略带宗法性质的“本主”联盟也是明代初年的产物,比如说威镇五爷(即李宓之子)、威应六爷和先锋七爷的名号就明显不同于前面四位受封的“将军”。楚雄府的设置始于明洪武十五年(1382年),但是庇护该地的“土主”封号中有“威雄”(而不是改路设府以前常见的“威楚”)二字,故推测“威雄”、“威镇”、“威应”与“威灵”都是明朝初年云南各地“土主”的封号,其中黑面七星冠带的“威雄土主”就是“利济将军”(即李宓)。据光绪《续修白盐井志》收入的《威雄土主灵应颂》(久自荣撰)云:“敕封肇自前代,异迹著于江涯。洞庭不波,嵯使欣逢利济。……自楚、武、理、永、蒙,二十四属歌谣共庆芳辰。”另一篇《土主灵应记》(进士周宪章撰)也说:“若神之威雄,……我朝雍正二年,盐道李卫来巡,舟过洞庭,遇暴风,舟将覆矣,仓促中见有神以剑指舟,风顿息,乃免。其后至井,谒庙,始知为神之护佑。”这位有本事到洞庭湖拯救盐官李卫的“威雄土主”,无疑就是明成化时不顾路途艰辛大老远跑去迎接知府邵敏的“紫溪龙王”。若不是以本境诸神领袖的身份自居,“他”又怎么会越俎代庖呢?据明隆庆《楚雄府志》卷之四“禋祀志”云:“紫溪龙王庙,在府西二十五里,岁以季春举祀。祀之品需旧敛于近庙。”康熙《楚雄府志》卷之首“图说·楚雄县治舆图”中的“龙王庙”就在紫溪山,估计在“近庙”中供奉的是龙王的臣属,清人陈璜撰《重修碧霞井龙神祠记(代)》(收入嘉庆《楚雄县志·艺文志》)云:“楚郡城内外有龙神祠三,皆列祀典。城西三十里,紫溪山之半祠者曰民龙。城西十里,金蟾寺之侧祠者曰军龙”,而城中雁山之麓的“碧霞祠”供奉的是井龙神。

现在位于楚雄市苍岭镇西云村紫峨山麓的“团山土主庙”早就名声远播,尽管笔者推测其旧称“布里塔庙”即“白龙潭庙”之讹,但这尚需进一步论证,惟该庙大殿中遗存的诸神像目前仍难免被误读的困境,希望能引起学界有识者的注意。因为仅从余立樑、芮增瑞等报告人对“大云甸土主庙”的解读文字中根本就读不出“白龙潭庙”的影子,这是不得不先说明的情况。换句话说,如果“领导同志一致认为”的结论(即“这是现今楚雄保存最完好的一座土主庙,有很高的文物价值,土主崇拜是彝族白族民间宗教信仰,研究大

① 据说某些地方的土主庙中仅供奉“大黑天神”的塑像,而其职能似乎跟稻作民族所担忧的“旱涝灾害”并没有必然联系。民国三年(1914年),丁文江先生从昆明到武定考察时就见到很多的“土主庙”,他在《漫游散记(十四)》(载《独立评论》第三十四号,1933年1月8日,第14—20页)中说:环洲“最重要的神叫做土主。我从富民到武定的路上已经看见过。庙在大路边上,与汉人的土地庙差不多,但是只有男神。神是泥塑的,有六只手。神座前面满地的鸡血迹。神身上满贴得是鸡毛。这是敬神的时候重要的礼节。”从女神在土主庙中缺席的情况来看,推测“大黑天神”在没有龙神的地方需要对抗的是山神。笔者最近到云龙县的漕洞坝子调查时发现“三崇庙”(即本主庙,供奉三征麓川的王骥及其亲属或部将)中也有常见的“大黑天神”,惟当地人将其称作“山王”,奇怪的是腾冲县北部的“三崇庙”中就没有“山王”。

云甸土主庙可以使楚雄市民族历史文化的一些问题得到解答。”^[15] 依据的仅是先入为主的印象，那么学院派研究者的“在场”就显得非常有必要。综合各种视觉元素来看，在西云土主庙中仅有大黑天神、土地公公和山神（他右手拿剑，而财神拿的是鞭）因为特征明显而无争议外，其余诸神像均可以有别样的解释（即使现在土主庙中常有陪祀“牛王”的情况，但“马王”绝不会抢占“龙王”的位置），疑西云土主庙中左手持笏的就是“老龙王”（他有三只眼），其左侧分别是龙王太子（青年男性，身穿红袍）和皇母娘娘（青年女性，龙王太子的配偶，专门职掌妇女生育方面的琐事，但她手中的婴儿是修复时添加上去的）；在大黑天神右侧塑的是雷祖（他有三只眼，右手持笏，在修复时却被改换成匕首）、火官（他有三只眼，穿着红色袍，面目显得有些狰狞，右手拿葫芦，而药王是左手拿葫芦）、虫皇（身穿青色的长袍，右手应该拿条小蛇，在修复时却给了火官）、田公（他手上拿的应该是某种劳动工具）和地母（她右手拿的是象征粮食的农作物），楚雄坝区至今仍有这样的土主庙。^①

楚雄某些地方文化工作者主张“土主崇拜”是彝族的信仰，这是对历史的篡改。因为四川省凉山州的彝族同胞“根本就不信仰什么土主，云南省凡信仰土主的彝族都住在白族的附近。……是白族影响了彝族。……大理市下关南边几个彝族村寨和巍山的彝族也有土主庙，经调查历史都很不长。……有的彝族老人说：我们老辈子祀神和打歌根本不在庙子里，而是在野外的场子上，前几代人搬迁到此地后，慢慢地才学着建庙呢。”^{[5] (P237-238)} 在元代以前的大灵庙总是“创庙城中而奉之”，目前仍没有证据表明当时的村庙中已供奉“大黑天神”的塑像。明景泰二年（1451年），剑川李文海撰《修白姐圣妃龙王合庙碑记》云：“正统十四年已修建白姐圣妃龙王合庙，经始于是岁季春，告成于明年夏四月。……明年夏大旱，众百官徙市于庙，僧俗结坛，又辄得雨。”清初黑盐井的“龙王庙”中也塑有男女龙王与神明大士像。现在楚雄坝区的“本官”（或“老爷”）几乎全被挤到“黑龙土主龙母娘娘”中间的“大黑天神”所取代，就连名气最大的“陈三老爷”也被霸道的“大黑天神”侵占了躯体。我们从黑龙王在土主庙里排名第二位的惯例也可以看出“他”往日的重要性。楚雄旧志与民间传闻所言“陶凹奶奶”跑到清宫廷中为雍正皇后治疗眼疾或乳痛的善举，可以视作紫溪龙王及其臣属联合反抗“大黑天神”的某种隐喻，而楚雄吕合的“姑奶奶”也因战胜瘟疫而夺回了她的阵地，但她们从此就只能以“医神”的名义继续存在。从图像资料来看，昆明与楚雄地区的土主神都是以骑耕牛的形象出现，而滇西腾冲县的土主神却是赤脚站立于地面。那么耕牛是如何添加进去的呢？按照常理推测，如果说“大黑天神”最终战胜了能够呼风唤雨的龙王，则作为稻作文化象征的耕牛可能就是成功地抢夺“农神”封号的秘密武器。骑耕牛的男神似乎只有“值年太岁”，想必是进入村庙中的“大黑天神”也抢了他的坐骑。

改革开放以来，涉及到楚雄地方文化的印刷物早已经“汗牛充栋”，相信今后还会有人

① 据楚雄市林业局的金振发先生介绍，当年他到苍岭民间去寻访碑刻时，意外在西云村发现该庙，初步判断其应有历史价值，遂将此消息透露给相关人士。随后余立樑、芮增瑞和段志刚等地方文化工作者都曾亲临现场调查研究，但因为各自看到的神像（在修复前后）有明显差异，故出现较大的意见分歧。楚雄彝族自治州博物馆编《楚雄彝族自治州文物志》（昆明：云南民族出版社，2008年版，第106页）针对楚雄市苍岭镇“团山土主庙”的介绍，虽没有采用前人的旧说，但编者对陪祀诸神像的误读仍无法避免。因建庙时间太过于久远，当地村民对土主庙陪祀诸神的历史记忆早已模糊不清，仅凭有限的口述史料并不能准确地解读西云土主庙中的塑像，通过分析不同视觉元素（包括服饰颜色），或许可以矫正前人的结论。

继续刷新现在的“高产纪录”，但是我们绝不该忽视“龙神”的信仰对楚雄坝区历史发展的重要性。毕竟楚雄坝区的历史决定了整部“楚雄历史”的厚度，楚雄坝区的文化也标志着楚雄“地方文化”曾经达到的高度。从某种意义上来说，楚雄坝居族群的历史就是同地下水源的掌管者打交道的历史，近两年来楚雄坝区所面临的各种水资源短缺的困境就是背叛历史的结果。只要我们翻开张方玉先生主编的《楚雄历代碑刻》，映入眼帘的除了那些歌功颂德的陈词滥调外，最惊心动魄的就是那些忠实记录着楚雄坝区的老百姓怎样“祈雨”、“抢水”和祀奉“龙神”的朴拙文字，比如清乾隆四十六年（1781年）所立的《鹿城西紫溪山封山护持龙泉碑序》云：“所谓紫溪山，乃楚郡之发脉，所以护持者，已培风水尤为扼要。若山若水，系关国赋，如公山大龙管，水所从出，属在田亩，无不有资于灌溉。是所需者在水，而所以保水之兴旺不竭者，则在林木之荫翳，树木之茂盛；然后龙脉旺相，泉水汪洋。”清道光十四年（1834年）所立的《重修龙管水例碑记》也说：“夫水者，龙管龙水，攸关国赋钱粮数十余石。……其水春救秧，夏泡田，各宜谨慎。”楚雄民间凡涉及到“水例水规”的碑刻大都存放于“龙神祠”或“土主庙”，这也说明两者之间的关系是非常密切的。从祀神结构来说，楚雄东郊李家庵村至今保留的“龙王庙”（塑像居中者为大黑天神，其左侧分别是龙王、送子娘娘、鲁班、五谷娘娘、青苗、判官；其右侧分别是牛王、豆神仙哥、豆神仙娘、虫王、土地公公、诸禄），与常见土主庙没有多少差异，峨碌公园附近的“白龙庙”也新添了大黑天神，但村民们对庙名的守护还是表露出某种真实的诉求。尽管“西灵圣母”因攀亲附贵而最终放弃了自己的本职工作，“傩黑公公”也早就不知去向，但是“潭凹奶奶”仍在鸣凤山左同忠诚的“漂白小姐”相依为命，这是她们对楚雄老百姓最大的精神慰藉。

参考文献：

- [1] 杨学政主编. 中国原始宗教百科全书 [Z]. 成都：四川辞书出版社，2003.
- [2] 朱德普. 傣族神灵崇拜觅踪 [M]. 昆明：云南民族出版社，1996.
- [3] 余立樑记录整理. 包头王传奇 [J]. 山茶，1981，(3).
- [4] 花荣茂. 〈阿苏渣〉溯源 [J]. 楚州今古，2009，(2).
- [5] 张锡禄. 元代大理段氏总管史 [M]. 昆明：云南民族出版社，2006.
- [6] 郑祖荣，周恩福主编. 宜良碑刻 [Z]. 昆明：云南民族出版社，2006.
- [7] 黄龙光. 玉溪米线节深层象征结构分析 [A]. 邢莉主编. 民间信仰与民俗生活 [C]. 北京：中央民族大学出版社，2008.
- [8] 张方玉主编. 楚雄历代碑刻 [Z]. 昆明：云南民族出版社，2005.
- [9] (日) 横山广子. 从楚雄地区田野考察探讨白族民族认同的变化 [A]. 赵寅松主编. 白族文化研究 2007 [C]. 北京：民族出版社，2008.
- [10] 李传龙主编. 中国五千年秘史大观 [M]. 北京：中国和平出版社，1993.
- [11] 常人春. 老北京的风俗 [M]. 北京：北京燕山出版社，1990.
- [12] 孟勇主编. 中国传统节日饮食习俗 [M]. 北京：中国物资出版社，2009.
- [13] 张增祺. 滇国与滇文化 [M]. 昆明：云南美术出版社，1997.
- [14] 张泽南编. 岛岸之旅 [M]. 北京：海洋出版社，2000.
- [15] 芮增瑞. 土主、大云甸土主庙及其他 [A]. 芮增瑞. 三迤散记 [C]. 昆明：云南民族出版社，2006.

(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 (The End)

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

(上接第4页)

On ZONG Ting - hu’s Researches about *The Origin of Rhetoric*

—Also on the Multidimensional Academic Perspective in Rhetorical Research

ZHANG Chun - quan; HE Yue - hong

(*Wuhan University, Wuhan 430079, China*)

Abstract: For decades, ZONG Ting - hu has been doing researches on *The Origin of Rhetoric* from philosophy, aesthetics, psychology and pragmatics, working hard and getting a lot of achievements. His fruitful researches about *The Origin of the Rhetoric* indicate a broad academic prospect of multidimensional horizon in the research of rhetoric.

Key words: *The Origin of Rhetoric*; dialectics; aesthetics; psychology; pragmatics; inter - discipline