祀真武或祭龍潭——清初雲南東川府的信仰空間交疊與景觀再造

黃菲*

作為較晚納入帝國體系的本土族群聚居區之一，滇東北地區的信仰空間和景觀在清初經歷了重要變化。清帝國對滇東北地區加以軍事征服，並強制推行改土歸流政策之際，原有本土景觀格局被地方官員和菁英改寫，特別是本土信仰空間和景觀。不過，不同族群或地方群體的互動間，某些原有本土信仰空間仍得以呈現，新舊景觀和信仰空間之間往往彼此交疊。本文以雲南滇東北地區東川府青龍山上的真武與龍潭信仰空間與景觀為例，首先簡述地方官員和文人菁英描寫下作為地方勝景和風水寶地的青龍山；進而論述在官方文本中主導青龍山意象的真武信仰空間，隨後討論位於同一空間中的本土龍潭信仰及其對清政府以及本地不同族群或群體的意義，最後討論與龍潭信仰相關的西南族群分佈以及清政府的應對策略，從而逐層展現滇東北地區與清帝國整合的過程中，不同新舊人群、地域景觀與信仰空間之間是如何互動的複雜歷史過程。

關鍵詞：**真武、龍潭、改土歸流、信仰、景觀、西南中國**

* 廣州中山大學歷史人類學研究中心博士生，荷蘭萊頓大學區域研究所博士候選人。

一、前言

東川府及其所處滇東北地區位於今雲南、貴州、四川三省交界處。由於險惡多變的地理與氣候環境，複雜的族群關係與文化習俗，此地長期處在帝國有效統治之外。直至清雍正年間清帝國以武力解決當地盤根錯節的本土勢力，滇東北地區的東川、烏蒙(昭通)、鎮雄等地才被實質有效地控管。(圖 1、圖 2)隨後，清政府立即在東川展開銅礦開採以及滇銅京運。這樣一來，從前遠在帝國視野外的邊陲之地東川，在十八世紀首次與帝都北京之間構成直接關聯。關於東川府的銅礦開採及其在滇銅京運中經濟角色的相關研究頗豐。[1]不過，學界對這一時期發生巨變的東川地方社會本身卻鮮有問津。作為十八世紀上半葉新進納入帝國疆域並與帝國經濟命脈密切相關的地域，東川府及其所在的滇東北地區的地方社會在政治、經濟以及文化上皆出現了重要的轉變。在當時地方官員和文人菁英眼中，這處曾是窮山惡水的「夷窟」，現在轉變為山清水秀的「樂土」。清初

1 自十八世紀開始，滇銅取代從日本進口的洋銅，成為中國銅材市場，特別是用於鑄幣的銅材主要來源。而東川府等滇東北地區的銅礦，出產量在隨後的巔峰期一度達到雲南全省產量的 70%，成為清帝國最為仰賴的銅礦產地。因此，清帝國控制滇東北後，滇銅京運很快即開通。嚴中平，《清代雲南銅政考》；邱澎生，〈十八世紀雲南銅材市場中的官商關係與利益觀念〉，頁 49-119；中島敏，〈清朝の銅政における洋銅と滇銅〉，頁 161-177；川勝守，〈清乾隆期雲南銅の京運問題〉，頁 526-629; Hans Ulrich Vogel, *Chinese Central Monetary Policy and the Yunnan Copper Mining Industry in the Early Qing (1644-1800)*; Helen Dunstan, "Safely Supping with the Devil: The Qing State and Its Merchant Suppliers of Copper," pp. 42-81; Tomas Hirzel and Nanny Kim eds, *Metals, Monies, and Markets in Early Modern Societies: East Asian and Global Perspectives, Monies, Markets, and Finance in China and East Asia.*

東川府及其所處的滇東北地區中，各類不同的人群與新舊地域景觀交織，正是這一時期地方社會變動發展的重要面向。本文的目的，是藉由研究十八世紀初東川府的景觀與信仰空間，探討滇東北地區與清帝國整合過程中，不同新舊人群、地域景觀與信仰空間之間是如何互動的複雜歷史過程。

清帝國在軍事、政治、經濟以及文化上的擴張歷來是諸多學者關懷的重點。[2]近來學界有關清代的西南研究，除承襲帝國經營地方社會的這一視角之外，力求從西南本土族群的視角展示改土歸流前後的地方社會文化，諸如何漢德(John E. Herman)、何羅娜(Laura Hostetler)、紀若誠(Patterson C. Giersch)、斯科特(James C. Scott)、武內房司、溫春來、馬健雄、謝曉輝的研究。[3]其中，受到 1960 年代以來關於地方神明正統化的討論，[4]以及近年來華南研究學派的影響，[5]學界特別重視透過

2 最近的主要相關研究參見 Pamela Kyle Crossley, Helen F. Siu, and Donald S. Sutton eds, *Empire at the Margins: Culture, Ethnicity, and Frontier in Early Modern China*; Nicola Di Cosmo and Don J. Wyatt eds., *Political Frontiers, Ethnic Boundaries, and Human Geographies in Chinese History*.

3 John E. Herman, *Amid the Clouds and Mist: China's Colonization of Guizhou, 1200-1700*; Laura Hostetler, *Qing Colonial Enterprise: Ethnography and Cartography in Early Modern China*; Patterson C. Giersch, *Asian Borderland: The Transformation of Qing China's Yunnan Frontier*; James C. Scott, *The Art of Not Being Governed: An Anarchist History of Upland Southeast Asia*; 武內房司，〈鳴神與鳴官之間——清代苗族林業契文書中所體現的苗族習俗與糾紛的解決〉，頁 83-120；溫春來，《從「異域」到「舊疆」——宋至清貴州西北部地區的制度、開發與認同》；馬健雄，〈哀牢山腹地的族群政治——清中前期的「改土歸流」與「倮黑」的興起〉，頁 553-602；謝曉輝，〈苗疆的開發與地方神祇的重塑——兼與蘇堂棣討論白帝王傳說變遷的歷史情景〉，頁 111-146。

4 蔣竹山，〈宋至清代的國家與祠神信仰研究的回顧與討論〉，頁 187-219。關於地方神明正統化的討論，主要參見華琛(James L. Watson)與宋怡明

對地方神明形象以及祭祀禮儀的研究來重新理解地方與中央王朝整合的歷史。本文的寫作建立在這些學者研究的共識上，但試圖從空間與景觀的角度思考西南社會。呈現為各類看似客觀自然的景觀，實質包含著文化建構的歷史，其形式與內容下潛藏著主觀的意識形態。[6]清帝國對滇東北地區加以軍事征服，並強制推行改土歸流政策

(Michael Szonyi)之間的對話和爭論：James L. Watson, "Standardizing the gods: the promotion of T'ien Hou ('Empress of Heaven') along the South China coast, 960-1960," pp. 292-324; Michael Szonyi, "The illusion of standardizing the gods: the cult of the Five Emperors in late imperial China," pp. 113-135; 近期對地方神明正統化的討論有宋怡明、彭慕蘭(Kenneth Pomeranz)、康豹(Paul Katz)、鮑梅立(Melissa Brown)、蘇堂棣(Donald S. Sutton)等學者參與，見 Donald S. Sutton, "Reconsidering James L. Watson's ideas," pp. 3-21; Michael Szonyi, "Making Claims about Standardization and Orthopraxy in Late Imperial China: Rituals and Cults in the Fuzhou Region in Light of Watson's Theories," pp. 47-70. 而對這次討論的回應則參見科大衛(David Faure)、劉志偉，〈「標準化」還是「正統化」—— 從民間信仰與禮儀看中國文化的大一統〉，頁 1-21。

5 關於華南學派的主要研究成果綜述，參見科大衛，〈告別華南研究〉，頁 9-30；劉志偉，〈地域社會的結構過程——珠江三角州研究的歷史學與人類學的對話〉，頁 54-64。

6 本文的研究視角主要來自景觀學(landscape study)的啓發。景觀學作為一種相對獨立的研究取徑肇始於二十世紀中葉，其後的發展匯聚文化地理學、人類學、考古學、社會學、歷史學、藝術史等各學科對景觀的關注。相關學者注重景觀本身的主體性，探討其所蘊含的社會與文化特性，而不是僅將其視為一個客觀的、背景式的舞臺。基於此，景觀不僅是其實體的物質性建築過程，更為重要的是存在於各種論說話語當中，並在不同話語中呈現為一種被爭奪的社會文化的產物。這類由人類構建的、觀看的、操作的並生活在其中的景觀，也如同文本、語言一樣是一種重要的文化表達和記錄方式。參見 Alan R.H.Baker, *Geography and History: Bridging the Divide*, pp. 109-148; Denis E. Cosgrove, *Social Formation and Symbolic Landscape*; Denis E. Cosgrove and Stephen Daniels eds., *The Iconography of Landscape*; Tim Ingold, *The Perception of the Environment: essays on*

之際，東川原有屬於本地土著的景觀格局也隨之被改寫。特別是在軍事行動和行政體系下清政府直接推動的各項建設，諸如陸路、水道、城池以及各類行政和禮儀建築的興修。在直觀的地方景觀變化之外，分布在城池周圍與地方信仰和神靈世界直接相關的山水景觀與廟宇宮觀等人文景觀，是本文關注的焦點。這類人文景觀被地方官員以及文人菁英重新建構，並疊加在原屬於本土族群的信仰空間和景觀之上，成為符合從帝國視角觀看和想像中的理想地方景觀。不過，生活在這一地域的各類西南本土族群與不同的外來人群，對信仰空間和景觀的敘述與操弄彼此往復影響。因此，本文主要探討改土歸流前後滇東北地區東川府的景觀和信仰空間，如何被各類不同人群加以改造，並動態地呈現在不同的話語中。進而追問地方與中央王朝整合的歷史過程中，處在帝國邊緣、族群雜處地域內的景觀，如何被地方官員和文人菁英重新建構，並與原有本土族群的景觀認知交疊的情形。

二、青龍山——美景與風水寶地

清朝東川府的行政區劃，包括當今雲南省會澤縣、巧家縣、昆明市東川區一帶，其府治城池設在會澤縣。(參見圖 2、圖 4)雍正八年(1730)後，東川府實質上進入由清朝地方流官政府控制的時期。在東川城外正北約十里處，坐落著名為青龍山的山峰。(參見圖 3、圖 4)對本

livelihood, dwelling and skill, pp. 199-208. Barbara Bender ed., *Landscape: Politics and Perspectives*. 此外，“Landscape” 的中文翻譯有「景觀」，「風景」或「地景」。筆者認為，較之「風景」或「地景」，「景觀」中因「觀」字的引入，包含主觀感受的意味，更為符合“landscape study”的主旨。因此本文採納「景觀」一詞。

地人而言，青龍山是十分重要的近城景觀。現存最早對青龍山的文字描述來自於東川府教授趙淳，他於雍正八年所寫的〈重建青龍寺記〉，記錄了當時青龍山的風貌：

> 青龍，府治之案山也。蜿蜒若遊龍，其後山芙蓉疊出如列班；山多恠石，如人立；或如獅虎，或如群羊，奇幻不可名狀。山半石窟□泉，泉清且洌，下為瀑布，資潤溉，形家所謂最和府治者。遶石室，上數武，巨石攢聚，有大孔緣長梯直下，中空如屋，天光照徹，水聲潺潺，自奧澗出，上懸石乳似雲飛峰擁，變幻詭靄，不可方物。最深處以火引入，有仙床石盒等，形類神功所造者。余好奇，嘗帥二三子入而探之。山舊有寺，毀於流寇，僅存廢址。僧如湛者，荷錫南來，愛其爽塏，矢志崇修。戊申[雍正六年(1728)]秋，適太守黃、參府祝各率其屬，登山觀覽，慨然倡捐，俾構大殿五間，過樓兩耳。越二年成，請予作記。余惟夫緇流梵釋，吾道所羞稱，顧名山蕭寺，亦所在多有，藉以焚修祝國，悟眾醒愚，或亦治道所不廢。且是山也正當翠屏，全城之景物瞭然，閬郡之山川在望，春風秋月，色相常新，暮雨朝霞，光華百變。居是邦者，當春秋佳日，勞農勸相，登眺其間，視穡事之歉豐，驗民情之苦樂，覩新畬水道之燥濕澮通，當必有悠然而動其運籌調晝者，豈徒流連光景，快心適志而已哉！是為記。[7]

青龍山之所以引起趙淳的注意，首先出於青龍山的美景。各類奇峰怪石的獨特造型與幽深溶洞的神秘氛圍，以及泉水瀑布落入深澗的美景，構成了這處別致風景。此外，青龍山是東川府城池前方的

7 趙淳，〈重建青龍寺記〉，收入《(乾隆)東川府志》，卷 20 下，頁 2a -3a。

第一座高山，因此被視為與東川府城池最為相和的「案山」。在風水觀念中，位於建築物或城池正前方的第一座高山即「案山」，能使水灣環繞從而凝聚生氣。[8]因此，青龍山在地方菁英眼中不僅是適宜踏青的怡情美景，同時還被認定為在風水上與世俗利益密切相關，保平安助生財的景觀。更為重要的是，在趙淳的筆下，地方官員們每次登臨青龍山，不僅可以俯瞰全城以及周圍山川的景色，還能夠一覽山下的農耕稻作和水利民生。看起來，對於地方菁英而言，青龍山的美景不僅怡情，登青龍山之舉還能發人深省，便於運籌調畫。

隨後，雍正十二年(1734)春，時任東川知府崔乃鏞與其幕僚前往青龍山遊覽，留下十首詩文。詩文除描述青龍山本身，更多是他站在青龍山上所見的近城風光，以及他所聯想到更遠處的金沙江和滇東北的局勢。[9]乾隆元年(1736)，當初跟隨崔乃鏞登青龍山的會澤縣令祖承佑，又一次來到青龍山，並依崔詩韻腳也留下十首詩文。[10]青龍山因此成為地方官員與文人登高雅聚、瀏覽風光並追思古意的場所。[11]這一點，當地文人劉悰於乾隆廿一年(1756)所寫《青龍山記》中亦有展現：

東川南山鬱崒，依麓作城，向北海田平衍，對峙諸峰錯出。

8 有關風水中「案山」的介紹，參見亢亮、亢羽，《風水與建築》，頁 80；Stephan Feuchtwang, *An Anthropological Analysis of Chinese Geomancy*, p. 125.

9 崔乃鏞，〈雍正甲寅春日，青龍寺招集參戎王榮先、縣尹祖朗亭、孝廉張雒原、尹平之、明經張但若，諸生項旦初，太學蕭繡林，李素菴，廣文梁錫之輩游泳竟日，十律述懷並柬諸友〉，收入《(光緒)東川府續志》，卷 3，頁 21b-23b。

10 祖承佑，〈乾隆元年春遊青龍寺依郡伯崔府君元韻〉，收入《(光緒)東川府續志》，卷 3，頁 23b-25a。

11 蔡元燮，〈遊青龍寺感事書懷率成十律次前太守崔伯璈元韻〉，收入《(光緒)東川府續志》，卷 3，頁 25b。

> 其最中者曰青龍，所謂案山者也。丙子[乾隆廿一年(1756)]仲春，署參府艾公艤兩小艇北門外渠中，延府縣同城，往觀秋成顥粟，予亦偕游。……山有清泉，左右映帶，直窮其穴，奧如曠如，惜無引為灌溉者，故地多荒穢。上建佛寺兩楹，中供真武像，廊有小閣。譙集期間，聞寺僧言：先時，夷人逆變，真武顯聖，保護東城，是以卜築於此。是說也，予未敢信。予因之有感矣，今日原田，昔之蔓海也；今日戶口，昔之榛莽也；今日山青而水碧，昔之烽煙而野火也。地入版圖，未及二世，而風景豁然，熙熙攘攘於村落間，曾無桴鼓雞犬之驚，伊誰之賜乎？蓋惟賢守令勤心教養，文武輯睦，皆能導揚德化，以見聖朝懷服，無遠弗屆，而窮鄉僻壤，物糜不得其所。故得相與優遊，以樂於此山也。予雖遷客，與斯遊而不敢忘所自，因歸而為之記。[12]

此文除了繼續呼應前文提及的青龍山的風水意涵以及獨特的山泉深澗地貌之外，更令劉悰感嘆的，是在山上所見農田取代蔓海，山青水碧替換烽煙野火的景象。他的比照直接表達出東川這處曾經屬於本土族群的「舊貌」換作清政府統治下的「新顏」。在地方官員和文人菁英的構想中，全新景觀成為清政府成功改造和統治東川府的物質證據。東川府內這類新近納入帝國版圖中的景觀，缺乏歷代文人傳誦。當地勝境很大程度上屬於新近入駐的清代地方官員和文人的直接構造。收錄在官修方志中的景觀描述，顯然已不僅表達作者的私人情緒，而更多的是自視為國家代表人的地方菁英試圖表達他們所管轄之地的平和、安定以及優美景觀的語彙。

12 劉悰，〈青龍山記〉，收入《(乾隆)東川府志》，卷 20 下，頁 12b-13b。

三、青龍寺——真武大帝、「龍恩真君」與「隆恩真君」？

從前文討論可知，地方官員和文人頻頻光顧的景點，還包括青龍山上的青龍寺。雍正年間趙淳記錄其寺早已存在，不過他只提及時任太守黃士傑等地方官員登臨觀覽時，資助一位外地前來的佛僧如湛重修這座佛寺，以期許此舉能夠「悟眾醒愚」，對此佛寺之前的情形卻語焉不詳。隨後乾隆年間劉惇對此佛寺並無太多著墨，卻特別記錄真武崇拜的出現。他登山造訪青龍寺期間，聽寺內僧人說起當本土族群叛亂之時，正是真武神顯靈保護了東川府城。在此之後，真武聖像便被供奉在此佛寺中。青龍廟中真武聖像的故事，一直在東川府內流傳，清末光緒年間的《東川府續志》，也記錄類似的真武顯靈故事：

> 乾隆間，東川兵丁出師永北。夜有紅光從地迸騰，屢見皆然。跡之，乃一古井，咸以為異。絕人下探，得銅範玄天像，極莊嚴，祀之營中，輒獲大勝。後凱撤，虔請回東，供奉武廟。後飛身青龍寺，遂建祖師殿，至今多著顯佑。[13]

這則軼聞講述乾隆年間東川官兵出師永北廳(今雲南省麗江市永勝縣)途中遭遇的奇事。在行軍途中發現的玄天像即真武大帝像保佑了東川官兵的勝利，於是他們凱旋後將神像供奉在武廟中，隨後又供奉於青龍寺新建的真武祖師殿中。在地方社會的歷史記憶中，這成為真武信仰在東川的起源傳說。在此，真武大帝被視為軍隊以及城池的守護神，得到防禦地方土夷叛亂的清軍將領以及士兵的崇祀。同時，真武大帝保護城池的形象，也與城北青龍山在風水上作為保護城池

13 《(光緒)東川府續志》，卷 3，〈軼事〉，頁 18a-b。

的屏障有相通之處。除此之外，真武祖師殿被移建於青龍寺中之舉，也經由「飛身青龍寺」的故事被賦予其空間占據的正統性。[14]

真武信仰源於玄武星辰崇拜，自宋元以來，真武信仰具形化發展為真武大帝，並在明代之後遍及各地。[15]真武顯聖的事跡貫穿於明成祖「靖難之役」中。成祖即位後，立即隆重加封真武大帝，並在湖北武當山大興宮觀加以崇奉，可見真武大帝在明代的流傳與戰爭密切關聯。[16]在雲南出現的真武傳說，大多直接與洪武年間傅有德、沐英征雲南相關。因此，雲南的真武信仰極可能隨著征服軍隊的進入普及開來。特別在行軍沿線一帶嵩明、沾益、宣威及昆明的真武信仰，都有著較為詳細的現代口傳以及可以追溯至明代中葉的歷史記憶。[17]

14 本文將方志中景觀以及各類建築空間的記錄和描繪，視為當事人或轉述人所認定的、並被文字保留下的關於地方景觀和空間的記憶。關於明清的信仰與記憶的探討，參見孫江，《事件・記憶・敘述》；趙世瑜，《大歷史與小歷史——區域社會史的理念、方法與實踐》，特別是〈傳說、歷史、歷史記憶——從 20 世紀的新史學到後現代史學〉，頁 73-95。

15 真武信仰的研究頗豐，其中涉及真武神祇及其信仰傳播者，參見許道齡，〈論玄武之起源及其蛻變考〉，頁 223-240；陳學霖，〈真武神，永樂像傳說〉，頁 89-127；劉志偉，〈神明的正統性與地方化——關於珠江三角洲北帝崇拜的一個解釋〉，頁 107-125；〈大族陰影下的民間神祭祀——沙灣的北帝崇拜〉，頁 707-720；John Lagerwey, “The Pilgrimage to Wudang shan,” pp. 293-332; Shin-yi Chao, *Daoist Ritual, State Religion,and Popular Practices: Zhenwu Worship from Song to Ming (960-1644)*.

16 關於軍人階層對真武的崇祀，參見 Shin-yi Chao, *Daoist Ritual, State Religion, and Popular Practices: Zhenwu Worship from Song to Ming(960-1644)*, pp. 104-111. 作者指出在明代之前的真武信仰更多是在士兵之間流傳，宋元王朝統治者並未投入過多關注。明初的統治者特別是洪武帝和永樂帝，卻比前朝統治者更有意去操弄真武在軍事上的象徵意義。不過，劉志偉在珠江三角洲的北帝崇拜的研究中，卻指出王朝統治者的態度固然重要，但更應考慮地方社會中被在地接受者所認知或想像的國家象徵。

17 梅莉，〈明代雲南的真武信仰〉，頁 41-49。

與其他地區早在明代即已出現真武信仰相比，滇東北真武信仰的流傳則稍晚，這與滇東北地區被納入帝國實質統治的歷史進程密切相關。盡管明朝於洪武年間即以武力征服雲南，但在短暫的軍事征服之後，明政府並未能在滇東北一帶建立實質的軍事以及行政管控。滇東北的烏蒙(昭通)、東川、芒部(鎮雄)以及滇西北的麗江、永寧一帶，都未設置衛所。[18]滇東北的改土歸流雖然在雍正六年(1728)陸續完成，但雍正八年隨即爆發大規模叛亂。因此，滇東北地方局勢基本穩定並為清政府完全控制，是在雍正八年鄂爾泰大舉鎮壓叛亂之後。清初的滇東北地區戰亂頻繁且軍事調動密集。平定戰亂之後，為了穩固局勢，清政府在新改流的東川府和昭通府一帶布置重兵，這一時期東川地區的綠營兵基本都從雲南腹心地區調撥或者征召。[19]因此，這一帶的真武信仰，極有可能是這一時期隨著軍隊的調集而傳入。從前文提及的東川地區的真武傳說中也可得到印證——真武帝像正是在行軍途中被發現。而真武神「飛身」至青龍寺的神跡以及劉悰聽寺內僧人講述的故事，都說明自乾隆至光緒年間，在東川當地人的記憶中，青龍寺內原本並未崇祀真武大帝，而是雍正末年滇東北叛亂平定後，青龍寺中才加蓋祖師殿用以專門祭祀真武帝，以期許城池不會再遭到「夷人逆變」的侵擾。

自此之後，真武大帝在官方敘述中被凸顯為青龍寺中最重要的神祇。乾隆《東川府志》「祠祀」一節中青龍山以及青龍寺的紀錄，完全不見趙淳和劉悰文中所提及的青龍寺中與佛教相關的活動：

> 青龍寺，在城北青龍山，祀北極佑聖真君及龍恩真君，歲以正月九日、三月三日、九月九日致祭。史稱佑聖真君乃元[玄]武七

18 秦樹才，〈明代軍屯與雲南社會經濟的發展〉，頁 113-119。
19 秦樹才，《清代雲南綠營兵研究——以汛塘為中心》，頁 25。

> 宿，明太祖平定天下陰佑為多，常建廟南京崇祀，永樂初以神有顯相功，又於京城艮隅並武當山重建廟宇。隆恩真君，史稱為玉樞火府天將王靈官也。其從元[玄]武者，心之官職火、玄冥職水故也。殿宇三層，遠近漢夷，於三月三日赴會三日。[20]

文中的北極佑聖真君，或元[玄]武七宿，即真武大帝。書寫者除了特別強調真武大帝在明初數次顯靈的聖跡外，還記錄此地存在的另一位神祇「龍恩真君」，不過後文又記錄為「隆恩真君」。儘管這兩個名詞的發音完全相同，但卻可能表示完全不同的意涵。隆恩真君又名王靈官，是真武帝的護法神之一，是道教所祀奉的雷部、火部天將神。那麼「龍恩真君」究竟為何方神靈，為何乾隆年間的記錄不僅隱而不表，反與「隆恩真君」混淆在一起？

本段引文的結尾更為特別。原來，每年三月初三，青龍寺以及青龍山還是一處「遠近漢夷」前往赴會的場所。這種表述極易被解讀為夷人與漢人都前往祭祀真武大帝。既然地方官員和文人的記錄中，真武大帝塑像被置於青龍山的青龍寺，是為保護清政府的東川城池不受夷人逆變的侵擾，那為何本土族群依然前往朝拜？青龍寺之名以及「龍恩真君」似乎都暗指此地應當存有龍神崇拜。對於真武大帝的強調和「龍恩真君」的含糊記錄，是否隱藏著地方官員和文人不願意多加說明的本土族群的信仰活動呢？

四、真武鎮「龍」—— 空間占據的正統性

回答此問題前，必須首先指出這種漢、夷共往同一空間祭拜神靈的記錄並不為東川獨有，而是普遍發生在整個滇東北地區。位於

20 《(乾隆)東川府志》，卷 7，〈祠祀〉，頁 3a-b。

東川府北部的昭通府，有著與前文類似的記錄。昭通即前文所提及的烏蒙。雍正五年(1727)，雲貴總督鄂爾泰平定烏蒙，並將烏蒙、鎮雄二軍民府從四川省劃入雲南省。[21]雍正八年至十年前後，烏蒙地區的土目叛亂被平定。「烏蒙」被鄂爾泰認為「不昭不通之甚者」，因而更名為「昭通」。[22]改土歸流後，昭通府治所在恩安縣方志「風俗」一欄，有類似東川府中三月初三漢夷同往的記錄：「三月初三日，元寶山佛會。郡府所屬縣暨隔屬漢、夷赴山祀神。」[23]儘管此文記為元寶山佛會，不過乾隆元年(1736)，地方人士同樣在元寶山上興建真武祖師廟，隨後乾隆三十七年(1772)，又由道人陸常崇募建大殿。[24]而三月初三正是真武誕。雖然元寶山佛會可能指同在元寶山上的佛寺中的佛教活動，然而此文透露出三月初三這一天，漢夷同時出現在同一地點的情形。

民國年間昭通府鹽津縣的地方名勝描述中，也有名為「玄武夕照」的景觀：

> 玄武夕照：玄武亦稱真武，為北方七宿之名。……真武山一在牛鞞寨，又名雲臺山，山腰有明嘉靖三十八年[1559]雲敘保安夷首阿𡍮老所建之龍興寺，至清乾隆五十八年[1793]改建為真武廟。地勢峭拔，曲徑緣山而上，約里許，林木扶疏，眼界空曠。[25]

雍正九年(1731)清政府在昭通府大關廳設置鹽津渡巡檢，牛鞞寨位於

21 《(乾隆)恩安縣志稿》，卷 3，〈建置〉，頁 25。
22 鄂爾泰，〈題昭通四門記〉，收入《(乾隆)恩安縣志》，卷 6，頁 86。
23 《(乾隆)恩安縣志稿》，卷 5，〈風俗〉，頁 62。
24 《(乾隆)恩安縣志稿》，卷 4，〈官祀〉，頁 47：「祖師廟，在元寶山。乾隆元年合郡公建。三十七年，道人陸常崇募建大殿。」
25 《(民國)鹽津縣志》，卷 3，〈輿地〉，頁 1685。

鹽津東北部，是渡過金沙江進入四川涼山本土族群聚集區的重要關口。改土歸流前，此地一直由本土族群控制。此文直接說明鹽津本地玄武廟與龍興寺之間的交替。明中期本地夷首修建龍興寺一說，源於民國年間所收錄的當地人口述。這顯示民國年間當地人記憶中，真武廟修建前雲臺山上原有一處屬於本土族群的龍神信仰空間。[26]

這類與本土族群密切相關的龍神信仰，以及隨後在同一地點出現由官方推崇的真武祭祀現象，更為隱秘地發生在與東川府臨界的宣威州。宣威位於東川府東南，明代之後成為聯通雲南與貴州的重要關口。明軍攻占雲南後，於明洪武十六年(1383)建立沾益州州治烏撒衛後所城，意即針對本土族群控制的烏撒地域(今貴州省威寧縣一帶)。此後，此地一直由流官與安氏土司並治。清代順治十六年(1659)移沾益州治至交水(今雲南省沾益州)，雍正五年(1727)改土歸流後，設宣威州。雍正八年(1729)宣威州重修城池，城東石龍山成為當地重要的近城景觀：

> 東山，一名石龍山，在城東七里。南北兩山蜿蜒相接，中抱小阜，圓如寶。郡人謂之寶山，下即安司舊宅，名河東營。東北之麓，亂石嶙峋，盤旋而上，夭嬌如龍，石龍之名以此。……崖上平敞里許，建有玉皇閣並真武廟。左右出泉數泓，即九龍潭。水瀉崖而下，即珠簾掛壁。[27]

宣威州城外的石龍山，類似昭通的元寶山，又被當地人稱為「寶山」。同時，石龍山腳正是本地安氏土司的舊宅，這一帶在改土歸流

26 「嘉靖三十八年，建龍興寺於雲臺山。采訪：明嘉靖卅八年雲敘保安夷首阿參老，於牛鞞寨雲臺山山腰鑿土平基，修建龍興寺，報感歸化。」《(民國)鹽津縣志》，卷 1，〈大事記〉，頁 1607。

27 《(道光)宣威州志》，卷 1，〈山川〉，頁 26b。

前為安氏土司控制。[28]石龍之名以及真武廟周圍的九龍潭也反映出此處所保留的「龍」的意象。民國年間宣威地方士人繆果珍等人搜羅地方文字以及口述材料續寫《宣威州志》。關於石龍山的記錄，除了繼續抄錄前代州志所提，另收入「真武鎮龍」故事：

> 石龍山，即縣城東山。……過小橋歷崇階、見有神像猙獰，排列左右。上面寶座，神其說者，謂系九龍之窟。術士以法制之，覆以釜、鎮以真武祖師。而龍始安其所，無倒山陷池之虞。座下有水涔涔浸出，暗溝引之，使通於池。由池外洩數百武跌崖而下，西照射之，微風卷之，如珠簾之掛壁，又如金錢之飛灑。殿後有玉皇閣。相傳黔國公卜築本非此地，椿梁忽飛至此，跡而得之，因改就之。[29]

此傳說中，真武祖師的出現正是為鎮壓在此擾亂滋事的「九龍」。此外，也有類似青龍山「祖師廟飛身」的敘述：原來都並非選擇建在此地，而因修建玉皇閣的大樑「飛」至此地，才改定修建廟宇的地點。

總之，真武廟所處的山峰，都根據其山形或者地理位置被賦予與風水相關的名稱，例如「案山」、「石龍」、「元寶山」、「寶山」。此外，「飛身」或者「飛梁」這類故事的流傳，也賦予其祭祀空間的正統性。同時就祭祀空間出現的先後次序而言，也不難發現這些地帶，往往在建真武廟之前，是與龍神信仰相關的空間和景觀。東川府的方志記錄中所謂「龍恩真君」也透露出在真武廟之前，青龍山上原有一處龍神。如果依照方志敘述者的思路，似乎漢、夷三月初三真武誕這一天共往此地祭祀真武。但漢、夷共往同一景觀的舉動，恐怕包含著更為複雜和混合的內容。

---

28 《(民國)宣威縣誌稿》，卷 3，〈輿地志〉，頁 21b-22a.

29 《(民國)宣威縣誌稿》，卷 3，〈輿地志〉，頁 1b-2a。

五、龍潭——溪壑澗谷中的信仰空間

既然東川府的青龍山上存在一處不願被官方過多提及的龍神信仰，那麼其具體形象為何？原有青龍寺於 1965 年被拆除。據當地回憶文章，青龍寺被拆除前還保有大雄寶殿、後殿、廡廊，鐘鼓樓、戲臺等建築，每年農曆三月初三，本地群眾都會來到此地，「依據各自的信仰」膜拜不同神靈。[30]而青龍寺中這些不同神靈及其所在空間，今天地方人士也存有印象：

> 青龍寺前立有石牌坊，坊前排列著一對石獅子，廟內為門樓戲臺，一進山門，左右兩旁為真武大帝的護衛神——青龍、白虎。經過一個十分寬敞的看戲的大場子後，是一殿天君殿，供奉道家祖師真武大帝。天君殿後為二進跨院，院內實則是一個魚池，二殿為祖師殿，供奉達摩祖師，兩邊廂房為十二元覺。三進跨院後為大雄寶殿，供奉釋迦牟尼。廟之西側是一龍祠，一股清泉從洞穴中汩汩流出，經年不竭，泉水穿越牆壁流入廟內，環院而流入魚池，最後又環廟而流出寺廟。[31]

可見，除了青龍寺中的諸多神祇，另有一處位於寺廟西側的龍祠，唯龍祠中並無相關神祇塑像以及建築空間，而是一處由山洞中流出的水源。此處洞穴至今仍然有水源流出，近年復修的青龍寺雖然規模遠不如前，但依然緊靠此龍潭一側。(參見圖 5、圖 6)前述趙淳和劉悰等人文中，也都描述青龍山正是一處主峰高聳，山洞內湧暗泉，外出瀑布的景觀。此外，前述宣威的例子也如出一轍，在石龍山中與龍的意象有關的，正是名為「九龍潭」這處由山中湧出的泉水。

30 雲南省會澤縣志編纂委員會編纂，《會澤縣志》，頁 510。

31 卞伯澤，〈青龍寺裡過清明〉，收入卞伯澤主編，《會澤覽勝》，頁 182-183。

結果，西南地域中這類山中出泉處以及其他與水源相關的景觀，大多被本地人稱呼為「龍潭」並得到普遍祭祀。本文所關注的滇東北地區存有不少相關記錄。例如東川府南部的嵩明州：「嵩之西三十里有潭曰黑龍，雙泉瀠洄，左右相繞，土人立廟祀其神，嘖嘖稱其靈不去。」[32]此外，東川府內巧家縣，其民國年間縣志中「藥山」的描述也直指當地人對龍潭的崇拜：

> 藥山……全山形似大佛，在其胸腹部位間，龍潭多至百餘，大小不等，水皆清潔，最著名者為大、小龍潭。……潭之高於周圍約數十丈，而潭之左右復有兩山對峙，水口處橫一巨石，土人以兩山如龍，一石似寶，呼為「二龍搶寶」。[33]
>
> 三月初旬之辰日，附城三十八夻[按：音同紮]半水戶人等，齊集龍潭，屠豬祭龍，祈禱水利。[34]

位於東川府東北部，在清代隸屬於昭通府的鎮雄州，也有類似描述。祿榮宗是當地土目之一，[35]由他所修建的龍王廟，正位於一處「圓山」中的「龍塘」：

> 綠蔭塘，……內有清泉溢出，……時或龍出，土人往往見之，故又名龍塘。產細鱗魚，居人數家，日逐網取，終歲不乏。乾隆丁酉[乾隆四十二年(1777)]秋，祿榮宗倡議於圓山創建梵宇三間並左右廂，前建龍王廟，後接戲樓，以為祈年報賽之所。[36]

---

32 葉如桐，〈募修鄒甸黑龍潭廟碑記〉，收入《(光緒)嵩明州志》，卷 3，頁 132-135。

33 《(民國)巧家縣志稿》，卷 2，〈輿地〉，頁 37a-b。

34 《(民國)巧家縣志稿》，卷 8，〈禮俗〉，頁 8a-b。夻，即拇指和食指完全張開的長度，約為五寸，是當地舊時對水流量的粗略計算單位。

35 《(光緒)鎮雄州志》，卷 4，〈孝義〉，頁 90b：「祿榮宗，祿安人贅婿，昭通白迫土目，功加士千總祿萬全次子。」

36 《(乾隆)鎮雄州志》，卷 1，〈山川〉，頁 46b。

這種在整個雲南普遍存在的祭祀龍潭的現象，雍正年間東川府知府崔乃鏞所寫《創建龍潭廟碑記》中早有類似總結，稱「滇中稱龍潭之處多且神異，其守牧令莫不因俗祀禱，由來已舊，而民間於溪壑澗谷中，凡所資於溉灌者，奉香火尤謹斆焉。」[37]

本土族群的祭龍潭活動，在當今民族志調查中亦可得到印證。當今東川地區中彝族、壯族、苗族都在春季期間(正月至三月)舉行祭龍活動。[38]除此之外，祭龍在當今整個西南地區的少數民族中是一種常見的祭祀活動。[39]而各類與祭龍相關的活動中，一個重要內容即祭祀龍潭。在當今民族志中景觀描述中，各地「祭龍潭」儀式所選擇的時間和地點有一定的共通性，即都位於村落附近的高山密林處，以及山澗出泉水的地點，祭祀時間多集中在春季二月或者三月初。因此，東川府青龍山上這處官修志書隱而不表的「龍恩真君」，正是一處被本地人崇祀的龍潭。

六、祭龍潭——祈晴祈雨、遊山玩水與祖先崇拜

既然祭祀龍潭對於本土族群有十分重要意義，那麼龍潭這處神聖的景觀能夠幫助本地人達成何種心願呢？前文所引清代官方記錄中，祈晴求雨是龍潭信仰的主要訴求，並與當地的農業或者漁業生計形態有直接關聯。前文提及崔乃鏞所撰關於本地創建龍潭廟一文中，本土祭龍潭的行為並未被清政府禁止，也可被再造為官方認可

37 崔乃鏞，〈創建龍潭廟碑記〉，收入《(雍正)東川府志》，不分卷，頁 51-52。

38 桂俊翔、李萌發主編，《會澤縣民族志》，頁 189、347、369。

39「祭龍儀式各地不盡相同，彝族撒咪支稱祭龍，撒尼支稱祭「密支」，紅河彝族尼蘇支系稱祭龍，哈尼族稱「昂瑪突」、「普瑪突」或「阿瑪密」，貴州苗族稱「招龍」或「引龍」，等等。其祭祀程式總不外乎祭土神、祭塞母、祭龍潭和祭穀神。」張福，〈我國西南民族的祭龍儀式〉，頁 86-94。

的祭祀對象。位於東川府城南的一處原屬於地方俗祀的龍潭，改土歸流後被東川的官員黃士傑和祖承佑在其上建立龍潭廟，轉變為東川府內官方認可並從事祈雨儀式的固定場所。崔乃鏞並特別敘述會澤縣令祖承佑誠心求雨而使龍神顯靈的神跡：(參見圖 3)

> 辛亥[雍正九年(1731)]之春正月次日，[崔乃鏞]抵東川。逼城三里南山之麓，山勢聳翥，磊石崚嶒，石罅清流，蓄匯澄澈，祠宇臨焉，亦勝概也。詢之，曰：「此龍潭也。」潭出中流為河，左右疏兩渠一川，田畝所資注也。殿楹則前守黃公士傑所創建者也，惜以兵燹踐毀，亭欄悉圮。抵夏月，命工葺之，欲為擴其規制，而弗暇及也。甲寅[雍正十二年(1734)]之夏，暵干不雨，禾稼就稿，秧不插蒔，會澤縣令祖承佑請禱神，余以病不能奔走，祖令與守備李成，露頂跣足，曝於烈日中，時五月初九日也。方祖令率士民出赴祠宇時，余同參戎王曜祖候於西城樓前，翹望四郊，無纖雲翳空，安知有雨？而遙見旗幡入龍潭，度梵貝尚未畢諷，而龍潭後山忽騰片雲，迅雷即自山起，祖令率士民迎神甫入城，而大雨滂沱，至夜分乃止，時雨霑足，信乎神之靈與人為通，此余所目覩而深信之者也，躬謝神賜！[40]

至乾隆二十年(1755)東川知府義甯重修龍潭神祠時，對龍潭過去曾是俗祠的身分已避而不談，而將祖承佑誠心求雨感應神靈的事蹟記為建立龍潭神祠的起點和依據：「去城西五里，有所謂龍潭者，山下蒙泉也。……前人祈雨西城，見雲起是山，霎時沾足，因感神靈而卜築焉。」[41]

---

40 崔乃鏞，〈創建龍潭廟碑記〉，收入《(雍正)東川府志》，不分卷，頁 51。

41 義甯，〈重修龍潭神祠記〉，收入《(乾隆)東川府志》，卷 20 下，頁 8b-9b。

可見，清代官方記錄大都強調龍潭在祈晴求雨方面的功效。在當今民族志觀察中，也有類似以求雨為主導目的祭祀活動。馬學良等學者於 1980 年在滇東北和黔西北一帶的調查及其所收集的口述材料表明，東川地區以西的黔西北彝族，有在農曆正月至三月間(包括三月初三)祭山的事跡，祭祀的原因包括久旱久雨，或應戰出兵等與本村寨密切相關的大事。同時，求雨也需在龍潭或者「龍洞」前舉行「打龍洞」(彝語以漢語標音為：「魯獨得」)儀式。並特別指出，龍洞和普通洞神的區別，在於「龍洞」內往往存在泉水。[42]

不過，祭祀活動之外可能更為吸引大規模人群前往的，是祭祀前後的各類遊山、吃喝、跳舞、對歌等活動。東川西南側的大姚地區，村民都自帶炊具集中到龍潭，由畢摩(彝族法師)主持殺豬祭祀。祭畢，每人都可分到一份搭好的生肉和熟肉，或帶回家，或當場煮食。吃畢後他們就在龍潭邊縱情歡歌。[43]具體到本文所關注的東川，在現今的會澤縣，每年三月初三，村寨每戶人家都由畢摩或頭人、族長領頭，牽一隻羊或者農戶捐肉、米，到高山有泉水的地方殺羊、行跪、燒香、化紙祭山神。在這些祭祀活動結束後，大家就地圍坐吃喝。[44] 就本文所關注的青龍山而言，雍正十三年的《東川府志》中「風俗」一節，有「三月三謁青龍寺，遊人具酒食登山埠飲眺」的描述。[45]這樣的描述極可能包含當時東川的本土族群活動，不過行為者被籠統記錄為「遊人」。這些人群前往青龍山的目的，可能並不僅限於祭祀龍潭或者青龍寺中的其他神祇，而是帶著遊山玩水的心

42 馬學良、于錦繡、范惠娟，《彝族原始宗教調查報告》，頁 121-124、143，161-188。

43 張純德、龍倮貴、朱踞元，《彝族原始宗教研究》，頁 53。

44 馮德聰主編，《會澤縣彝族志》，頁 189。

45 《(雍正)東川府志》，不分卷，〈風俗〉，頁 21。

情，加入到各類在青龍山上的熱鬧活動中。

然而，相較於祈晴祈雨以及遊山玩水兩個層面之外，更為重要並且更為隱秘的，是與此景觀密切關聯的本土族群的祖先崇拜。原來，青龍山這處景觀在改土歸流前的面貌，正是東川土司祿氏水城所在：「祿氏水城：在羅烏門外青龍山下，今毀。趙淳舊《志》：「四周皆水，石基僅存，尚有黑爨數戶。」[46]文中所提「羅烏門」即東川城北門，得名於鄂爾泰，意指「網羅烏蒙」這處位於東川府北部、長期由烏蒙祿氏土司統治的地域。[47]在鄂爾泰和其他地方官員的眼中，東川城池以北的空間以及更為廣泛的地理區域，是當地土司的勢力範圍。因此，青龍山以及其他在城北的景觀實質上蘊含了本土族群，特別是祿氏土司家族的歷史。

引文提及乾隆年間尚有數戶「黑爨」即當今民族識別中的彝族居住於此。改土歸流前，滇東北和黔西北一帶是彝族的主要聚居地。彝族，在當今民族識別前稱為"lulu"(或 luoluo、lolo、倮猓)。無論學者將 lulu 視為本土族群的自稱或者是他稱，這個詞都與本土族群祭祀祖先有密切關聯。[48]彝語中這個詞語 lu 的上聲調和 lu 的降聲調分別代表龍和虎。與彝族祖先崇拜相關的彝族經文中，龍神是彝族最崇拜的神之一。據彝文《祭龍經》所記，他們祖先去世之後，是跟龍在一起。此外，人死後做齋要念的《指路徑》也是指引亡人回到祖源處，即與龍在一起。[49]

從本文所關注「龍潭」的相關描述來看，多指高山出泉，即水源頭處。而水源頭對彝族而言，也是重要的同宗認同標志。祭祖儀式

46 《(乾隆)東川府志》，卷 5，〈城池〉，頁 2a。
47 鄂爾泰，〈題東川城門說〉，收入《(雍正)東川府志》，不分卷，頁 37。
48 張純德、龍倮貴、朱踞元，《彝族原始宗教研究》，頁 33。
49 馬學良，《彝族文化史》，頁 223-224。

的一個重要內容即在水源處取得福祿水，並為該族的族源水，所謂「人從水中來，我祖水中生」，這一點在馬學良先生的早期民族調查當中有所觀察：

> 凡同普[按：即同宗]之人，每隔數年，舉行一次祭祖大典，夷人管這大典叫「內模」，漢人叫「作齋」。作齋時選齋場附近之一湝長流水，同宗之人用竹筒蓄此水攜回，每奉祭祀天地鬼神，即將此水滲入祭品中，以為可以祈福除災。取水之處，即為該宗之根源，凡同宗之人，必須確記取水處，以為敘宗源之根據。故嘗見夷人初逢時，輒問以某普，某地作齋，某處取水，此即為敘宗譜之意。[50]

以此重新考慮青龍山中山洞出泉的景致，及山腳曾為祿氏土司水城的空間對應關係，都似乎暗示青龍山中的這處水源，可能與祿氏這一族的祖先崇拜密切關聯。這種推測亦可在田野調查中得到印證。至民國年間，青龍寺村的陸氏是會澤以及周邊鄰縣很有聲望的彝族大家族。因此青龍寺村又被當地人稱為陸家村。陸氏宗祠即建在青龍寺之後更高處。[51]筆者曾於 2010 年 2 月 16 日訪問居住於青龍寺村的陸子斌(曾用名陸續先，91 歲)，他認為明朝之前在青龍山上即有他們陸家的宗祠，而陸姓是由祿姓同音改動而來，全因改土歸流後清政府鎮壓祿氏，使他們不敢再姓祿。[52]儘管建立宗祠的時間和地點未必真如其所言，但至少在陸老先生的記憶當中，青龍山是一處陸家追認祖先之所在，這似乎又與青龍山上的泉水源頭龍潭有著某種關聯。

---

50 馬學良，《雲南彝族禮俗研究文集》，頁 10。關於取福祿水的儀式，另見頁 103。

51 桂俊翔、李萌發主編，《會澤縣民族志》，頁 213、339。

52 現今陸氏宗祠已毀，但陸子斌老先生業餘熱愛作畫，其中有兩幅正是以青龍山以及陸氏宗祠為主題。

總之，西南本土族群與龍潭崇拜緊密關聯，龍潭對於本地的不同群體而言有著不同的意義。方志所記錄的龍潭祭祀，更多的是其祈晴祈雨的訴求及其對應的農耕生計形態。本土族群在春季期間的耍山活動則被含糊帶過，而水源處與彝族祖宗崇拜的關聯，則完全隱而不表。清代官方看似對於祭祀龍潭寬容大度，卻似乎刻意抹殺青龍山上的這處龍潭的印記。真武廟在同一地點的建立、「龍恩真君」改名為真武神的護衛「隆恩真君」，以及相關的真武顯靈護佑東川城池故事的流傳，都使此處景觀空間的建構別有深意。同時，並非所有的龍潭景觀中都存有本文所關注的東川府青龍山上的真武與龍潭的對應關係，例如前述嵩明、巧家等地的龍潭，而位於東川府城南的龍潭，則被改造為官方祭祀的場所。這實質與清政府在改土歸流前後對東川府以及整個滇東北地區本土族群的認識及其所制定的相關政策有密切關聯。

七、或剿或撫——黑爨與白僰

清初地方官員對東川府本土族群的認識與區分對待，明代已略顯端倪。明代嘉靖《四川總志》，關於東川府「種人」的敘述，有如下描述：「《府志》，夷人有二種，其一曰僰人，……好貿易為業。……其一曰羅羅，即爨蠻也，性勁而悍。」[53]儘管明代四川省府對於東川府的認識並不清晰，但明政府已注意到兩種最為主要的本土族群，即僰人和爨人(羅羅)。彪悍作為爨人的個性被特別提出，而僰人則以「好以貿易為業」為特點。其間已經隱約透露出爨人難於合作以及僰人可以與之發展商業互動的特點，同時貿易活動的發生也

53 《(嘉靖)四川總志》，卷 14，頁 1b。

說明僰人可能掌握漢人語言。

隨著清政府改土歸流後對這一地區認識深入，清代東川志書的「種人」分類開始細化。乾隆《東川府志》中，在黑猓玀(爨人)，白猓玀(僰人)這兩類主要的群體之外，又增加了乾猓玀、仲家苗、魯機(母雞)、孟人、披沙夷、披夷。除詳盡描述其服飾和飲食，官方還特別關注他們的生計形態：是否懂得種田，以及其對漢人的態度。諸如：苗人「性懦而狡，善治田，為爨僰服役」；乾人「最勤苦，近皆畏威懷德，一洗從前舊習，業儒者千之一，餘皆刀耕火種，農隙則樵牧漁獵」；披夷則「性情憨獃，形狀凶惡，語言與熟夷不同，好搶擄，不知法度，其大戶別無蓄積，惟牛、羊、奴僕百十，隨時遷徙，藝山糧者十之七，藝水田者十之三，水田多熟地，藝畢上山，成熟下取。其交接歟待有禮。間有人其家者，恭敬晏樂過於漢人，約必順從，並無他意」；而「披沙夷」則「盡黑猓玀，為爨人遺種，身長踰格，面黑力大，跣足善走上山」，[54]並且這類生活在邊要之地的披沙夷「蓋野夷之極獷悍者也。」[55]

滇東北的這種族屬劃分，也清楚體現在雍正八年鄂爾泰以武力強制執行的改土歸流中：

> [雍正八年(1730)]雲貴廣西總督鄂爾泰摺奏，官兵報捷，恢復烏蒙情形。查東川一路，烏猓性最冥頑，煽惑諸苗，江外則勾連涼山、下方、阿驢各賊，以為依仗；江內則糾合巧家營、者家海，以為黨援。始於祿鼎坤，成於祿鼎新、祿萬福，而東川之凡為祿氏凶目，起而應之。[56]

54 《(乾隆)東川府志》，卷 8，〈戶口〉，頁 12b-20a。

55 《(乾隆)東川府志》，卷 4，〈疆域〉，頁 23b。

56 《大清歷朝實錄‧世宗憲皇帝實錄》，卷 99，頁 17a；詳情另見中國第一歷史檔案館編，《雍正朝漢文硃批奏摺彙編》，19 卷，〈雲南總督鄂爾

> [十月]初五日，游擊區明出兵巧家，建言米糧壩苗夷並非逆黨，斷宜招撫，勿得妄殺，由是巧人未從逆者，差得保全。……田產變價歸公，東川平。[57]
>
> 其東川各寨，有苗子，乾猓玀二種，舊屬馴良，不應驚擾。惟黑猓凶頑，故乘機起事，然較之烏逆，亦應分首從。[58]

觀察鄂爾泰在滇東北的軍事策略，他對所謂不能被王化的、凶蠻的烏猓或黑猓採取徹底打擊的態度，對另一群所謂馴良的、懂得農耕的本土族群，則採取招撫政策。而本土族群上層之所以屢屢叛亂，原因之一正是要和清政府爭奪在滇東北山區中為數不多的平壩資源。實質上，改土歸流前，本土族群內部的土司、土目等上層階級以及其所屬佃戶大多占據了較好的平壩地區。乾隆《昭通府志》中一則傳說間接印證了這一過程：

> 祿氏故城：世傳烏蒙土司祿氏，原駐古寨涼山，地狹勢弱，畏威寧夷目阿底綁劫，踞山不敢下坪。當時夷戶星散，居無村落，兼以林密箐深，亦不知其荒堤廣袤萬千。嗣有夷人捕獵者，弩箭中麂，縱犬逐追之，追其蹤跡，趕至昭坪，麂忽不見。獵夷覓徑歸家，報聞土司祿氏，道及海壩平曠之故，並土沃泉甘。祿氏聞喜，整頓夷兵，假以捕獵為名，潛至此境，暗殺種人馬湖子。其地盡歸祿氏，方從居昭之海壩。舊圖即故址也。[59]

這則烏蒙祿氏故城的故事描述祿氏土司在原來古寨涼山「踞山不敢下

泰奏報官兵報捷恢復烏蒙詳情摺〉，雍正八年十月十七日，頁 299。

57 《(雍正)東川府志》，不分卷，〈建制沿革〉，頁 12。

58 中國第一歷史檔案館編，《雍正朝漢文硃批奏摺彙編》，19 卷，〈雲南總督鄂爾泰奏覆剿撫苗倮及添兵將事宜摺〉，雍正八年十二月十七日，頁 666。

59 《(乾隆)恩安縣志稿》，卷 3，〈雜記〉，頁 36。

坪」。後因緣巧合之下，祿氏發現一處平曠並且「土沃泉甘」之地並很快將其占據。而改土歸流後，這些原本由土司以及土目們所占據的壩區則被清政府接管。不過，滇東北地區的土司土目勢力以及其他主要的叛亂烏猓或黑爨被清政府剿除之後，無論在農田耕作還是在礦產開發中，勞動力的缺乏都成為清政府亟需解決的問題。

時任雲貴總督高其倬的〈委員赴昭辦理開墾疏〉中有詳細記錄。高其倬特別說明昭通開墾農田的勞動力極其匱乏，甚至需要調集臨近府州縣中精通種田之道的農民前往支援。不過，清政府對於所召回的各類人群的具體舉措則有所區別。昭通境內的田畝被劃分為水與旱、生與熟兩大類。並且在分配上依照先照顧本地原有土戶，對外來墾戶採取先到先得的順序，由熟田到生田、由水田到旱田的次序分配。其中，他特別指出，在改土歸流之前的猓戶，大多耕種山區中只能種植雜糧的旱田，「但旱田歷年猓戶種者居多，又須將旱田之附近新經安插之猓民住處者，先盡給猓民，餘剩者給墾戶耕種。」此外，「再，昭通又有一種土人，類於熟苗。向來昭通猓人多不種稻，皆令此種人為其佃戶，納租供食。其人勤於耕種，性甚淳良。今以不屬猓戶，正可資為力田。在彼既喜於安業，在官又可省多費。臣亦令辦墾各員，酌量給田令墾，照民納穀。」[60]這類種原屬於本土族群上層佃戶的土人，由於精通耕種水田，因此也可以分到水田，並「照民納穀」，意即這群土人此時已被考慮納入國家戶籍之中。原先依附於祿氏土司的從事農業或漁業生計形態的族群，轉而成為清政府所急需的勞力。

可見，滇東北爨人、僰人等看似為種族劃分，實質上是根據他

60 高其倬，〈委員赴昭辦理開墾疏〉，收入《(乾隆)恩安縣志稿》，卷 6，頁 79。

們生計形態上的漢化程度。 這種對滇東北本土族群的劃分標準可見於大多數西南地方志書中。[61]白與黑，白蠻與烏蠻，僰人與爨人這一系列對應概念也因應而生。總之，就生計形態而言，本土族群大體可分化為兩級。一群是漢化較深，生活在盆地以及河谷兩岸，能夠從事農耕，並更容易被清政府管轄的族群，另一群則是較難控制的，經常滋事造反的山區族群，成為清政府需要動用武力鎮壓的對象。而在黑白兩級之間也存有大片的「灰色地帶」，諸如某些流動的散居族群，有些因為進入河谷地區，與漢化較深的土夷族群或者漢人移民混合後，在生計形態上逐漸與漢人同化，相反也有進入高山地區轉為以遊牧或劫掠為生的群體。[62]

因此，本土族群並非一成不變，而是處在變動中的各個群體。龍潭這處本土信仰空間也相應地在各類新舊人群的互動中呈現出複合性。對於還住在山區中以種植旱田為主的本土族群而言，水利的好壞並不構成主要的影響。對於已經開始在山谷以及平壩一帶從事農耕或者漁業的本土族群而言，龍潭不僅能夠成為灌溉農田的水利，也成為與農業活動相關的祈雨場所。對依靠這些精通農耕的佃

61 類似的對清代西南土夷種族劃分的討論也可見馬健雄、何羅娜和紀若誠等學者的論述。馬健雄和何羅娜都注意到土夷的不同形象。紀若誠則也提出西南土夷的不同名稱也實質上影響了清廷的民族政策。他特別提出「含混性」(ambiguity)來解釋不同的族群命名原則，因此清廷得以有足夠的空間與地方政區展開迴旋。而馬建雄則強調位於滇中大理一帶的「倮黑」的興起，正是在清廷的各種壓迫政策之下才逐漸成形的。

62 在最近斯科特的中國西南以及東南亞的民族學研究中，也從人類學的角度展現出一種國家之外的歷史。斯科特指出，在東南亞以及中國西南的這一片高山地帶，是很多人試圖逃離國家的去向。高地與平地之間，正是所謂文明的邊界。地理要素在斯科特的論述中成為非常關鍵的焦點，而人群在高地與平地之間的來回移動也是他關注的主題。參見 James C. Scott, *The Art of Not Being Governed: An Anarchist History of Upland Southeast Asia*.

戶供給的本土族群上層以及其他群體而言，也自然希望屬於自己的田地土沃泉甘並風調雨順。而龍潭對於戰後急於開展重建以及恢復農業生產的清政府而言，相應地與他們所需要的本土族群勞動力一樣得以保留。不過，與祿氏土司家族密切相關的青龍山這處景觀，卻被重塑為保護清軍所占據的城池的「案山」。而青龍山上的這處與祿氏祖先崇拜相關的「龍潭」，亦消解在官方論說中，並被保佑清軍的真武廟占據。

八、結論

作為較晚納入帝國的邊疆之一，滇東北地區地方景觀在清初雍正年間之後發生了巨大的轉變。本文將以往被置為敘事背景的景觀推向研究的前臺。高山、泉水、深澗、溶洞、暗泉、瀑布這類看似客觀的自然風光，在以往研究中往往被忽視或僅作為事件的時空背景略微提及。同時，真武廟或者龍潭這類在地信仰空間以及周圍的景觀構成，也並不為大多從宗教科儀文本、儀式以及神祇等角度出發的地方信仰研究所重視。

本文以東川府青龍山為例，強調看似客觀的自然景觀空間可被人為操弄，從而構成主觀的表達，並且在其中包含多重文化的形構過程。地方菁英對景觀以及信仰空間的再造，未必是清帝國自上而下貫徹的結果，而是由地方菁英構建出他們認知中帝國景觀應有的意象。在地方菁英的空間建構以及景觀描述中，曾屬於本土族群的「夷窟」轉變為換上「新顏」的帝國江山。青龍山及其上的龍潭是對本土族群尤其對祿氏土司意義重大的景觀，改土歸流後被地方菁英認定為護佑清政府城池的案山以及文人雅士前往的美景之地。在地方菁英的構想下，青龍山成為他們以國家視角觀看新近納入帝國疆

土的東川府的最佳地點。其中，青龍山上真武廟與龍潭信仰在空間上的交疊，以及官方重寫地方信仰的「龍恩真君」為真武神的護衛「隆恩真君」，都使得此處原有的本土景觀空間被地方菁英重塑為護佑清帝國統治的全新景觀空間。

不過，景觀實質被所有參與其中的地方族群操弄，以本文所觀察的龍潭為例，不同人群在不同時空中，對龍潭信仰有著不同的訴求和解讀，諸如本文提及的祈雨求晴、耍山活動以及與祖先崇拜的關聯。因此，龍潭並非一成不變的本土信仰，其本身也存在著多重複雜的內容。[63]同時，本土文化本身也處在不斷變動發展當中，並隨著各類本土族群的生計形態的轉變而出現的新的認同，並非簡單與王朝的正統表述完全對立。十八世紀的滇東北各地中，龍潭祭祀中的祈雨訴求得到無論是地方菁英還是轉變為農耕生計形態的本土族群的認同。這種在龍潭信仰上出現的正統表述和原有在地文化的互動與交融，一方面與本土族群的變動有關，另一方面也與清政府對西南社會多個族群的相應對策相關。改土歸流後地方社會重建過程中，地方官員對地方族群依據其不同的生計形態，制定出靈活的應對策略，以求達到清政府在地經營的最大利益化。

因此，本文不僅單向地揭示出十八世紀自認代表清帝國的地方菁英對西南地方景觀和信仰空間的建構，還試圖展現地方社會中信

63 與此同時，代表國家勢力的真武神，在民間也包含多重複雜的訴求，且未必依照官方意圖加以祭祀。對此本文並未過多討論。關於真武這類受國家賜封的神祇在地方社會中的運作情況，劉志偉關於珠江三角洲中北帝崇拜的研究已清楚展示出其中的不同層次。在珠江三角洲地區，儘管北帝信仰可能是在朝廷推崇之下普及，但它被接受的過程卻是以民間自身解釋的方式來實現的。民間對國家宗教象徵的接受過程，常常也是一個把國家宗教象徵改造為民間宗教象徵的過程。劉志偉，〈神明的正統性與地方化〉，頁 107-125；〈大族陰影下的民間神祭祀〉，頁 707-720。

仰空間和景觀的交融，以及與此相關的不同人群之間相遇與互動的複雜過程。本文所展示的不同文化群體相遇的面向，也與新文化史研究中的文化相遇研究的新發展不謀而合。自 1980 年代以來，新文化史研究在看待不同文化的相遇時，開始擺脫早前簡單的傳播與接受的兩級分化的研究模式，也不滿足於僅解構傳播者所建構的權力話語，而是強調兩種文化相遇過程中的接觸、互動以及溝通、妥協，從而呈現文化相遇的複雜性。在此，不只關注單一的主體或者客體對象，而是展示多元觀點的互動的歷史過程，成為研究深入的關鍵。[64]科大衛與劉志偉關於中國地方社會神明正統化的相關討論也旨在說明這一點，即所謂「正統化」這個概念本身處於變動發展的過程中。因此，應當深入討論在傳統社會的整合和變遷中，不同正統化的標準是如何互動、妥協並最終實現的複雜歷史過程。[65]

值得一提的是，儘管這種互動與融合是西南地方社會發展中的重要面向，但某些本土勢力與王朝統治對立的一面並未徹底消失。透過前述清政府對本土族群的區別對待可以看到，清政府與在他們眼中那群桀驁不馴的山區族群以及某些土司土目家族之間的衝突與對立依然長期存在。清末國力衰退時，西南各地再度頻繁出現本土族群的大規模動亂。時任滇中楚雄白鹽井訓導的張錕，目睹了當地滿目瘡痍的戰亂場面，其中令他倍感羞恥，甚至要為此自盡的事

64 有關不同文化相遇特別是中西文化相遇的研究範式自 1960-1980 年代的發展和轉型概述，參見陳慧宏，〈文化相遇的方法論——評析中歐文化交流研究的新視野〉，頁 239-278；關於西方學界的新文化史研究，主要可參閱 Lynn Hunt ed, *The New Cultural History*; Joyce Appleby, Lynn Hunt, and Margaret Jacob, *Telling the Truth about History*. 關於「文化相遇」(cultural encounters) 概念的介紹，參見 Peter Burke, *What is Cultural History (second edition)*, pp. 118-123.

65 科大衛、劉志偉，〈「標準化」還是「正統化」〉，頁 1-21。

件，恰是「妖道龍某糾猓匪肆掠，勢張甚，井人畏之，令寺宇易為龍神祠。學宮舊有至聖銅像，有議刻龍頭覆至聖像首。」[66]諷刺的是，這群本土族群似乎在清末暴動中「以其人之道還治其人之身」──文廟中孔子塑像反要被龍神塑像所覆蓋了！

(本文於 2011 年 11 月 30 日收稿；2012 年 5 月 3 日通過刊登)

*本文得到中華人民共和國教育部人文社會科學重點研究基地中山大學歷史人類學研究中心重大研究項目「明清帝國的建構與西南土著社會演變」(項目編號：11240-3191011)及中華人民共和國 2007 年國家社會科學基金項目「清代銅鉛礦業與西南民族地區的開發」(項目編號：07BZS042)的資助。筆者由衷感謝三位匿名評審人的寶貴意見。本文寫作過程中得到田海(Barend ter Haar)、劉志偉、程美寶、徐堅、劉勇、盧煦等諸位教授先生的鼓勵和建議；田野資料收集得到雲南省曲靖市會澤縣各單位的支持和幫助，尤其是會澤縣委宣傳部周朝祥、會澤縣文物管理所所長王良中，以及會澤縣卞伯澤、馮德聰、陸子斌、楊金全諸位先生，在此一併特別致謝。

66 趙昀，〈皇清誥授修職郎例贈文林郎白鹽井訓導張君墓誌銘〉，收入《(光緒)鎮雄州志》，卷 6，頁 67a-70b。

圖 1

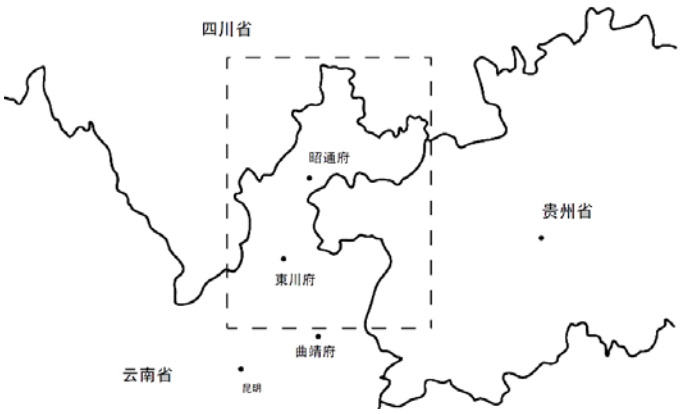
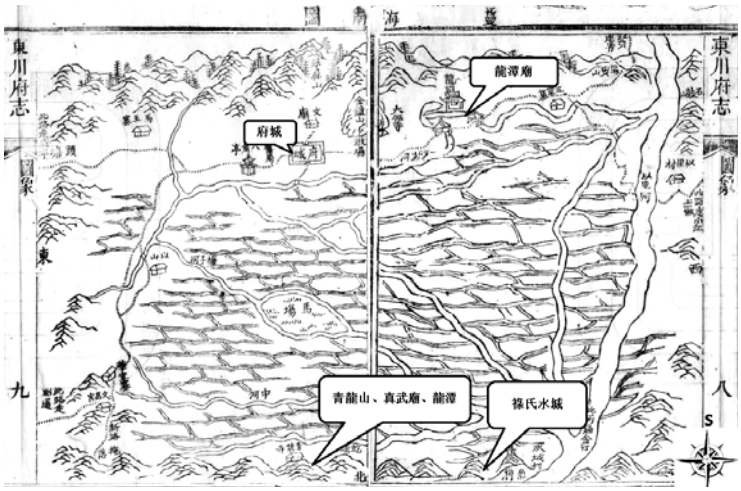


圖 2



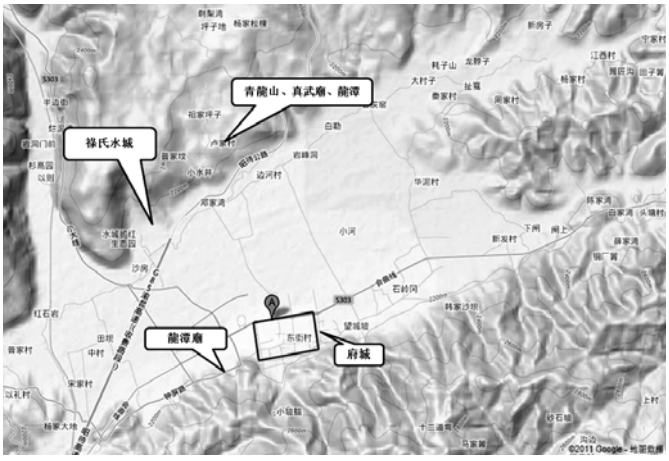
資料來源：譚其驤主編：《中國歷史地圖集》，第 8 冊，頁 48-49。

圖 3



資料來源：乾隆《東川府志》，〈圖象〉，頁 8b-9a。

圖 4



資料來源：據雲南省會澤縣 Google map， 2011.

圖 5



圖片說明：現今會澤縣青龍山、青龍寺與龍潭。(筆者於 2011 年 2 月所攝)

圖 6



圖片說明：現今青龍山龍潭另一側出口，龍潭外所鋪石板下即由溶洞外流的泉水。(筆者於 2011 年 2 月所攝)

徵引書目

一、傳統文獻

中國第一歷史檔案館編，《雍正朝漢文硃批奏摺彙編》，南京：江蘇古籍出版社， 1989。

方桂、胡蔚纂修，《(乾隆)東川府志》，收入《中國西南稀見文獻叢書‧西南稀見方志文獻》，第 26 冊，蘭州： 蘭州大學出版社，2003。清乾隆廿六年原刊、光緒卅四年東川師範學堂重印本。

余澤春、馮譽驄纂修，《(光緒)東川府續志》，北京：中國國家圖書館館藏，光緒二十三年刊刻本。

吳光漢、宋成基纂修，《(光緒)鎮雄州志》，北京：中國國家圖書館館藏，清光緒十三年刻本。

汪炳谦、戴芳纂修，《(乾隆)恩安縣志稿》，收入《昭通舊志匯編》，第 1 冊，昆明：雲南人民出版社，2006，清宣統三年抄本。

崔乃鏞纂修，《(雍正)東川府志》，昆明：雲南省圖書館館藏，1957 年據清乾隆五年刻本摹抄本。

屠述濂纂修，《(乾隆)鎮雄州志》，北京：中國國家圖書館館藏，清乾隆四十九年抄本。

陸崇仁、湯祚纂修，《(民國)巧家縣志稿》，北京：中國國家圖書館館藏，民國三十一年鉛印本。

滿洲帝國國務院發行，《大清歷朝實錄》，東京：大日本東京大藏出版株式會社承印，1938。

劉大謨、楊慎纂修，《(嘉靖)四川總志》，收入《北京圖書館古珍本叢刊》，第 42 冊，北京：北京圖書館出版社，1998，明嘉靖刻本。

劉沛霖、夏丕彰纂修，《(道光)宣威州志》，北京：中國國家圖書館館藏，清道光廿四年刊刻本。

繆果章、澀澄編輯，《(民國)宣威縣誌稿》，北京：中國國家圖書館館藏，民國二十三年鉛印本。

薛渭川纂修，《(光緒)嵩明州志》，收入《中國方志叢書》，第 31 冊，臺北：成文書局，1967，據清光緒十五年抄本影印。

陳一得編，《(民國)鹽津縣志》，收入《昭通舊志匯編》，第 6 冊，昆明：雲南人民出版社，2006，民國三十七年刊行本。

二、近人論著

川勝守，〈清乾隆期雲南銅の京運問題〉，收入氏著，《明清貢納制と巨大都市連鎖──長江と大運河》，東京：汲古書院，2009，頁 526-629。

亢亮、亢羽，《風水與建築》，天津：百花文藝出版社，1999。

雲南省會澤縣志編纂委員會編纂，《會澤縣志》，昆明：雲南人民出版社，2003。

中島敏，〈清朝の銅政における洋銅と滇銅〉，收入氏著，《東洋史學論集》，東京：汲古書院，1988，頁 161-177。

卞伯澤主編，《會澤覽勝》，昆明：雲南美術出版社，2002。

武內房司，〈鳴神與鳴官之間──清代苗族林業契文書中所體現的苗族習俗與糾紛的解決〉，收入唐立、楊有庚、武內房司編，《貴州苗族林業契約文書彙編》，東京：東京外國語大學アジア・アフリカ言語文化研究所，2001-2003，卷 3， 頁 83-120。

邱澎生，〈十八世紀雲南銅材市場中的官商關係與利益觀念〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，72：1(臺北，2001)，頁 49-119。

科大衛，〈告別華南研究〉，收入氏著，《學步與超越──華南研究論文集》，香港：文化創造出版社，2004，頁 9-30。

科大衛、劉志偉，〈「標準化」還是「正統化」──從民間信仰與禮儀看中國文化的大一統〉，《歷史人類學學刊》，6：1-2(香港：2008)，頁 1-21。

孫江，《事件・記憶・敘述》，杭州：浙江人民出版社，2004。

桂俊翔、李萌發主編，《會澤縣民族志》，昆明：昆明市五華教委印刷廠，2010。

秦樹才，《清代雲南綠營兵研究──以汛塘為中心》，昆明：雲南教育出版社，2004。

秦樹才，〈明代軍屯與雲南社會經濟的發展〉，《昆明師專學報》，1998 ：3(昆明，1998)，頁 113-119。

馬健雄，〈哀牢山腹地的族群政治──清中前期的「改土歸流」與「倮黑」的興起〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，78：3(臺北，2007)，頁 553-602。

馬學良，《雲南彝族禮俗研究文集》，成都：四川民族出版社，1983。

馬學良，《彝族文化史》，上海：上海人民出版社，1989。

馬學良、于錦繡、范惠娟，《彝族原始宗教調查報告》，北京：中國社會科學院出版社，1993。

張純德、龍倮貴、朱踞元，《彝族原始宗教研究》，昆明：雲南民族出版社，2008。

張福，〈我國西南民族的祭龍儀式〉，《貴州民族研究》，1992：1(貴陽，1992)，頁 86-94。

梅莉，〈明代雲南的真武信仰〉，《世界宗教研究》，2007：1(北京，2007)， 頁 41-49。

許道齡，〈論玄武之起源及其蛻變考〉，《史學集刊》，1947：5(北

平，1947)，頁 223-240。

陳慧宏，〈文化相遇的方法論──評析中歐文化交流研究的新視野〉，《台大歷史學報》，40(臺北，2007.12)，頁 239-278。

陳學霖，〈真武神，永樂像傳說〉，收入氏著，《明代人物與傳說》，香港：香港中文大學出版社，1997，頁 89-127。

馮德聰主編，《會澤縣彝族志》，昆明：昆明市五華教委印刷廠，2008。

溫春來，《從「異域」到「舊疆」──宋至清貴州西北部地區的制度、開發與認同》，上海：生活・讀書・新知三聯出版社，2008。

趙世瑜，《大歷史與小歷史──區域社會史的理念、方法與實踐》，上海：生活・讀書・新知三聯出版社，2006。

劉志偉，〈地域社會的結構過程──珠江三角州研究的歷史學與人類學的對話〉，《歷史研究》，2003：1(北京，2003)，頁 54-64。

劉志偉，〈大族陰影下的民間神祭祀──沙灣的北帝崇拜〉，收入《寺廟與民間文化研討會論文集》，臺北：漢學研究中心，1995，頁 707-720。

劉志偉，〈神明的正統性與地方化──關於珠江三角洲北帝崇拜的一個解釋〉，《中山大學史學集刊》，第 2 集，廣州：廣東人民出版社，1994，頁 107-125。

蔣竹山，〈宋至清代的國家與祠神信仰研究的回顧與討論〉，《新史學》，8：2(臺北，1997)，頁 187-219。

謝曉輝，〈苗疆的開發與地方神祇的重塑──兼與蘇堂棣討論白帝王傳說變遷的歷史情景〉，《歷史人類學學刊》，6:1-2(香港：2008)，頁 111-146。

Dunstan, Helen. “Safely Supping with the Devil: The Qing State and Its Merchant Suppliers of Copper,” *Late Imperial China*, 13:2 (1992),

pp. 42-81.

Lagerwey, John. “The Pilgrimage to Wudang shan,” in Susan Naquin and Yü Chün- fang eds., *Pilgrims and Sacred Sites in China*. Berkeley, CA: University of California Press, 1992. pp. 293-332.

Watson, James L. “Standardizing the gods: the promotion of T’ien Hou (‘Empress of Heaven’) along the South China coast, 960-1960,” in David Johnson, Andrew Nathan, and Evelyn Rawski eds, *Popular Culture in Late Imperial China*. Berkeley: University of California Press, 1985, pp. 292-324.

Sutton, Donald S. “Reconsidering James L. Watson’s ideas,” *Modern China*, 33:1 (2007), pp. 3-21.

Szonyi, Michael. “The illusion of standardizing the gods: the cult of the Five Emperors in late imperial China,” *Journal of Asian Studies*, 56:1 (1997), pp. 113-135.

Szonyi, Michael. “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(2007), pp. 47-70.

Appleby, Joyce, Lynn Hunt, and Margaret Jacob. *Telling the Truth about History*. New York: W.W. Norton & Company, 1994.

Baker, Alan R. H. *Geography and History: Bridging the Divide*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

Bender, Barbara ed. *Landscape: Politics and Perspective*. London: Berg Publishers, 1993

Burke, Peter, *What is Cultural History*. Cambridge & Malden: Polity, 2008.

Chao, Shin-yi. *Daoist Ritual, State Religion, and Popular Practices: Zhenwu Worship from Song to Ming (960-1644)*. London: Routledge, 2011.

Cosmo, Nicola Di and Don J. Wyatt eds. *Political frontiers, ethnic boundaries, and human geographies in Chinese history*. London and New York, Routledge Curzon, 2003.

Cosgrove, Denis E. *Social Formation and Symbolic Landscape*. Madision: The University of Wisconsin Press, 1984.

Cosgrove, Denis E. and Stephen Daniels eds. The Iconography of Landscape. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

Crossley, Pamela Kyle, Helen F. Siu, and Donald S. Sutton eds. *Empire at the Margins: Culture, Ethnicity, and Frontier in Early Modern China*. Berkely Los Angeles and London: University of California Press, 2006.

Feuchtwang, Stephan *An anthropological analysis of Chinese geomancy*. San Marino: Oriental Book Store, 1985.

Giersch, Patterson C. *Asian Borderland: The Transformation of Qing China's Yunnan Frontier*. Cambridge, Massachusetts and London: Harvard University Press, 2006.

Herman, John E. *Amid the Clouds and Mist: China's Colonization of Guizhou, 1200-1700*. Cambridge, Massachusetts and London: Harvard University Asia Center, 2007.

Hirzel, Tomas and Nanny Kim eds. *Metals, Monies, and Markets in Early Modern Societies: East Asian and Global Perspectives, Monies, Markets, and Finance in China and East Asia*, vol.1. Berlin: Lit verlag Dr. W. Hopf , 2008.

Hostetler, Laura. *Qing Colonial Enterprise: Ethnography and Cartography in Early Modern China*. Chicago: University of Chicago Press, 2001.

Hunt, Lynn ed. *The New Cultural History*. Berkeley: University of

California Press, 1989.

Ingold, Tim. *he Perception of the Environment: essays on livelihood, dwelling and skill*. London: Routledge, 2000.

Scott, James C. *The Art of Not Being Governed: An Anarchist History of Upland Southeast Asia.* New Haven, CT: Yale University Press, 2009.

Vogel, Hans Ulrich.*Chinese Central Monetary Policy and the Yunnan Copper Mining Industry in the Early Qing (1644-1800)*, unpublished doctoral thesis, University of Zurich, 1983.

Zhenwu Statues or Dragon Pools? Overlapping Religious Space and Reshaping Landscapes in Eighteenth-Century Dongchuan, Yunnan

Fei Huang

Center for Historical Anthropology, San Yat-sen Universuty;

Leiden University Institute for Area Studies

As one of the southwest areas incorporated into the official territory of the empire, northeastern Yunnan's landscape changed enormously during the Qing dynasty. After the indigenous chiefs had been overthrown, local officials and elites, who believed that they represented the Qing state, immediately made plans to build their own cities and reshape the local landscape. The new landscapes overlapped with the territories where indigenous communities lived, especially their religious and political space in the mountains, yet they did not wipe out all traces of the indigenous past. Notwithstanding the efforts of local officials and elites to recreate the local landscape, previous indigenous landscapes actually interacted with this new landscape. Zhenwu shrines and Dragon Pool cults on the Black Dragon Mountain outside of Dongchuan's walled city are analyzed in this article as a case study. As the protector of the city, the Zhenwu shrine occupied the space of the Dragon Pool worshipped by the indigenous groups. It soon dominated the image of Black Dragon Mountain, as constructed in myths

and ritual activities and given material form in the statues and buildings. Meanwhile, Dragon Pool could also easily be transformed into an orthodox deity, not just by the Qing government but also by different indigenous and local groups, because of its multiple meanings. Taking into account a state perspective as well as an indigenous perspective, this article explores the process of mutual interaction between various discourses on the one hand, and practices of constructing space and the landscape on the other.

Keywords: Zhenwu, Dragon Pool, reform of chieftain system, beliefs, landscape, Southwest China