

段赤城信仰与大理白族祖先崇拜的隐晦表达

杨跃雄

(厦门大学 人类学与民族学系, 福建 厦门 361005)

〔摘要〕 斩蟒英雄段赤城被洱海流域的白族人奉为海神,同时也是多个村寨的本主。“捞尸会”作为大理地区盛大的民间宗教活动,其主要目的便是为了纪念段赤城。段赤城信仰和“捞尸会”的历史嬗变以及呈现出的具体形式,包含了双重的表征:段赤城海神身份的建构虽然出于明清政府厘正祀典、教化百姓的需要,但是其在发展的过程中却逐渐延承了白族人以洱海为祖灵地的传统信仰,成为他们祖先崇拜的隐晦表达。

〔关键词〕 白族;洱海;捞尸会;段赤城;祖先崇拜

〔中图分类号〕 B933

〔文献标识码〕 A

〔文章编号〕 1001-5140(2019)02-0053-09

DOI:10.14084/j.cnki.cn62-1185/c.2019.02.007

宗教信仰作为整合社会的重要手段,往往能结构化地呈现出地方社会与文化之间的相互关系和运行逻辑,反映历史或当下大小传统在民间的互动和族群的认同问题,因而历来备受人类学研究者的关注。依据整合的主导性权力差异,宗教的社会整合模式通常可以分为自上而下和自下而上两种。其中,以官方为主导的自上而下的整合模式,目的是要建构地方对中央权力的想像和归属,进而在宗教信仰层面模拟这种逐级展开、以上制下的官僚结构。关于此点,王斯福(Stephan Feuchtwang)和武雅士(Arthur P. Wolf)的研究较为典型。王氏认为中国人借用宗教信仰来展示他们的社会关系,对所信仰之神灵的崇拜,实际上暗含了他们自己对权力体系的依附^[1]。武氏则视宗教为社会的反映,并将人们现实中遇到的帝国官僚、同族长辈和乡村陌生人,分别对应其宗教世界中的神、祖先和鬼^[2]。

自上而下的社会整合模式具有很大的影响力,但是它视乡村民众为被动接受国家权力的麻木客体,忽视了他们具有的能动性和创造力,因而有一定局限性。现实中,社会整合过程的推进除了有中心向边缘的力外,还存在一些边缘向中心的力,后者是对前者的回应和补充,这种整合模式即自下而上的整合模式,而与之相关的研究也不乏少数。桑高仁(Steven Sangren)认为在中国人的神灵信仰体系中,除了严格以官僚结构为模板,国家权力控制并影响底层民众的情况外,还存在神灵作为地方社会的守护者,被视为底层权力之代表的情况^[3]。魏乐博(Robert Weller)以官方和民间体系的差别,将中国人的宗教信仰分为两类:一类是由政府官员、地方精英和儒生士人所拥有的系统化的意识形态模式,一类是被民间信众和宗教活动参与者所秉持的实用性的宗教行为及其解释^[4]。韩明士(Robert Hymes)则在前人的基础上,通过对中国道教的研究,将人们的信仰简化为官僚模式和个人模式两类,他认为这两种模式同时存在且相互竞争。身处边缘的信众不仅仅只是机械地受控于中心模式,在日常的宗教实践中,信众也会通过个人模式将中心的权力体系整合到地方的信仰体系之中^[5]。此外,在本土学者中,张超以南岭民族走廊流域神灵体系为研究对象,认为该套体系与流域社会相协调,并将亲属关系、身体隐喻、性别差异等因素融入其中,它们共同起到了自下而上的社会整合作用^[6]。李凡则通过对胶东半岛妈祖信仰的

〔收稿日期〕 2018-12-31

〔基金项目〕 2018年国家社会科学基金重点项目“当代滇西常住外国人宗教活动状况调查与治理研究”(项目编号:18AZJ008);厦门大学2017年研究生田野调查基金项目(项目编号:2017GF001)

〔作者简介〕 杨跃雄,男,博士研究生,主要从事环境人类学及白族历史文化研究。

研究,认为妈祖信仰的“标准化”未能完胜“本土化”,反而要受到本土化的影响^[7],而他所谓的“半标准化”现象,实际就是民间宗教整合两种模式的共存互动过程。

一、洱海之神的传说、分布与嬗变

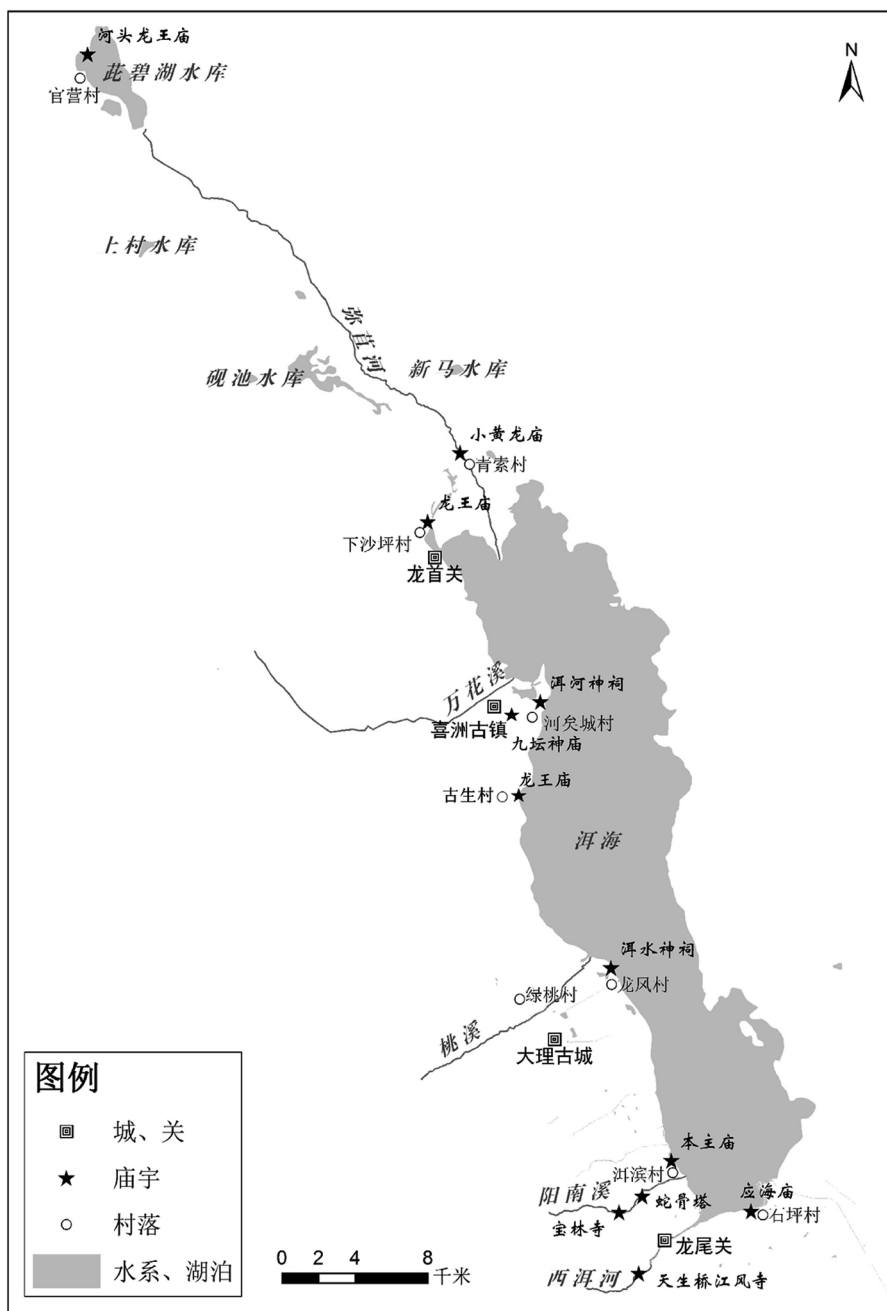


图1 洱海流域段赤城庙宇分布图

大理民间有关段赤城的神话版本众多,且多有变异,但核心故事还是以“段赤城斩蟒”和“小黄龙大战大黑龙”两则为主。前者在诸多方志中都有所记载,后者则多为民间传说,且较前者流行。“段赤城斩蟒”的故事讲,南诏劝利晟时(816—823年)龙尾关巨蟒为患,吞噬人畜。洱水出口,复为所阻,以致泛滥,淹没田宅。诏王便布榜国中,招募治蟒勇士。当时绿桃村有一胆识过人又好行侠仗义的义士段赤城

慷慨应募,他披甲持双刀,入水与蟒恶斗,结果被巨蟒吞入腹中。段赤城用利刃刺穿蟒腹,才将巨蟒杀死。几日以后,诏王遣人剖开蟒腹找到了段赤城的尸体,遂命人将其葬于马耳峰麓羊皮村之阳,焚蛇骨为灰建塔其上,该塔便是蛇骨塔^①。“小黄龙大战大黑龙”的故事则讲,绿桃村贫女捡食绿桃后感而有孕,生段赤城,虽将其弃之山野却因有野兽佑护而不得死。段赤城长大以后随其母至山间劳作,无意间治愈了一潭中龙王的顽疾。龙王便邀请他到龙宫中游玩,结果段赤城偷试宫中黄龙衣,乃化为黄龙。龙王大怒,欲怪罪于段赤城,但适逢腾越之黑龙盘据下关,致大理一带洪水泛滥,龙王便命其驱逐黑龙。最终黑龙败走,洪水平息。段赤城化为小蛇欲回绿桃,不料天已放亮,神困体乏,索性就定居于龙凤村。于是人民奉其为洱海神,立祠祀之,其母乃被奉为龙母^[8]。

笔者自2012年起便长期在洱海流域做田野调查,大理号称妙香佛国,庙宇众多,但在日常的宗教实践中,当地人还是以本主信仰为主。本主即为本地之主,白语称“武增”“老谷尼”,白族村寨都有各自的本主神,且多有不同。该信仰是一种结合原始自然崇拜、祖先崇拜以及部分儒释道元素而形成的宗教形态。在村寨之间,本主区分了不同人群的宗教和仪式空间,使得各自佑下的人们能各安其事,互不侵扰。而在族群之上,本主崇拜则被用于重新想像和表达白族人的民族身份,以区隔我族与他族^[9]。日常生活中人们皆以神话、传说的方式记忆和诵扬本主,但是由于本主的“专属性”,辖区较小的本主往往只被村内居民所知晓。而只有广被敬奉的神明才能串联起地理空间中的不同信众,并以周期性仪式的方式形成信仰体系,段赤城便是这样一位被多处奉为本主的神明。

据笔者多次环洱海流域田野调查所记,洱海流域塑有段赤城神像并有明确祭祀活动的庙宇共有11处(如图),且多延海西分布,自南向北依次为天生桥江风寺(扼龙尾关),石坪村应海庙、宝林寺,洱滨村本主庙,龙凤村“洱水神祠”,古生村龙王庙,河矣城村“洱河神祠”,喜洲“九坛神庙”,下沙坪村龙王庙(扼龙首关),青索村小黄龙庙以及洱源县茈碧湖畔的河头龙王庙。这些庙宇中除了天生桥江风寺、古生村龙王庙不是本主庙外,其余庙宇皆祀段赤城为本主,其中宝林寺、“洱水神祠”、“九坛神庙”、下沙坪村龙王庙为复式本主庙,剩余的则为单一式本主庙^②。而段赤城的封号也各有不同,如应海庙称其为“阖辟乾坤霭慈圣帝”,“洱水神祠”称其为“翊连阖辟乾坤裔慈圣帝洱海龙王大圣”,“洱河神祠”称其为“大圣妙感玄机洱河灵帝”。此外,阳平村之佛图塔因靠近蛇骨塔旧址常被今人误认为是蛇骨塔,喜洲“九坛神庙”则塑段赤城为分水的九神之一。

其实在段赤城之前,洱海中的水神已几经嬗变。唐樊绰《蛮书》卷十载,唐诏之盟中,南诏王异牟寻“谨请西洱河^③、玷苍山神祠监盟”^{[10]329},并“率众官具牢醴,到西洱河,奏请山川土地灵祇”^{[10]329}。彼时佛教尚未在洱海地区兴盛,异牟寻“上请天、地、水三官,五岳四渎及管川谷诸神灵”^{[11]263},确与五斗米道“三官手书”有相通之处,因而,异牟寻时期“洱河神祠”中所塑之水神便有可能是道教三官中的“水官”^{[11]263}。到南诏末年及大理国前期,相关文献记载中洱海内部开始出现具体的水神。《南诏图传·文字卷》载:“二者,河神有金螺、金鱼也。金鱼白头,额上有轮。蒙毒蛇绕之,居之左右,分为二耳也。而祭奠之,谓息灾难也。”^{[12]181}而佛教自南诏时传入洱海地区以后,至大理国及蒙元时期已经有了长足发展,佛教龙王开始在该区域流行,特别是其中的莎竭海龙王和白那陀龙王,白族信众多有崇拜,许多碑文和家谱中都有相关记载,至今这两位龙王依然还在剑川的一些村寨中担任本主。而直到明以降,作为本地神祇的段赤城才被敕封为洱海龙王。

段赤城为南诏义士,其斩蟒牺牲的壮举为世人所知,且于明朝之前便已被大理人祀奉为神,建灵塔为其墓。《太和龙关赵氏族谱序》载,赵氏祖先因有感于段公之义勇,“居人德之”^{[13]2089},便世居于段公埋骨之“白蟒寨”,即今阳平村^{[13]2089}。明朝统治大理以后,紧与全国同步,开始在洱海流域边灭“淫祠”,边树“新神”。“武诏天下,每百户立社之令,乃春秋乡社、里社遗义……神祇及阳南溪,龙神为民间水旱禱

① 参见龙凤村绅老奚冠南撰书《唐义士赤城段公传》于民国三十四年(1945年),笔者于田野调查中收集(2017年),此为部分摘录。

② 复式本主即庙宇内部供奉有多位本主,而单一式本主则指庙宇中仅奉一人为本主。

③ 洱海在古代称为“西洱河”“洱河”“叶榆水”等,本文中若无特殊说明,则引用古文“西洱河”“洱河”等词皆指“洱海”。

祈报赛之所,岁时祭告之坛,名曰宝林香社,又曰龙神祠。”^①段赤城不畏妖蛇、为民赴死的精神正是儒家所推崇的高贵品质,又因其斩蟒祛除了洱海之水患,故其义举受到了皇权的承认,这便非常符合士大夫们为国尽忠的政治理想,他最终成为了崇德报功结构下的龙王^[14]。由此才于“明清间,均加封号,且列入祀典,春秋享祭不废”^②。也难怪会有大理的志士感慨,段赤城“生不获封侯,死则庙食千古,观彼生灵如在。保庇生民,魁载祀典,节经钦奉列朝诏旨,修葺维新,日久而不忘”^{[12]61}。因此,“嘉靖四年,姜兵备毁诸神祠,而独修此庙”^{[12]61}。段赤城成为了明政府厘正祀典的受益者。

另一方面,明初大理地区的佛教因受到朝廷的打压,只能更加遁入民间,寻求所谓的“本土化”。佛教“本土化”的过程,使得段赤城逐渐取代了源于佛教的难陀、白难陀等龙王的水神地位,即“官府仪式正统的规范,使得仪式实践者从僧侣世族的身上,转移到明朝官员及乡村代理人的层面”^{[15]183}。连瑞枝认为,龙王段赤城,是在明朝政府大规模鼓励建置官祀的背景下,通过地方社会佛教仪式的实践,才得以从草根神灵转化为佛教化的地方守护神的。明朝政府为了治理地方社会,要求乡村依据国家行政层级的结构来设置仪典规范,进而调节不同人群之间的政治势力,并对社会关系作整合。所以,“为了合法化段赤城洱水神的地位,明清志书也不断地将其之塑造成符合有功于百姓的‘义士’形象,来确立他名列官祀的正当性”^{[15]182}。段赤城由此成为了边疆民众归化崇理的精神模范,其神格也有所提升,并被众多村寨奉为本主,岁时祀享不辍。而周期性的官祀仪式不时会强调他的这种教化功能,使得其在今天的白族知识精英中产生认知分化,即一方认为段公乃白族之英雄,功德彪炳,另一方则视赤城为封建政府控制信众思想之傀儡,实属无奈。

二、捞尸会的历史、文本与呈现

捞尸会也称“耍海会”“花船会”“海灯会”等,是明朝廷为敕封段赤城为洱海海神所设之官祀活动。清代大理赵州人师范在《滇系》中对其有过详细描述:“七月二十三日,西洱河滨有赛龙神之会。至日则百里之中,大小游艇咸集,禱于洱河神祠。灯烛星列,椒兰雾横。尸祝既毕,容与波间。郡人无贵贱、贫富、老幼、男女,倾都出游,载酒肴笙歌。扬帆竞渡,不得舟者,列坐水次,藉草酣歌。而酒脯瓜果之肆,沿堤布列,亘十余里。禁鼓发后,踉跄争驱而归,遗簪堕舄,香尘如雾,有类京师高粱桥风景。”^[16]可见当时捞尸会之热闹。

其实,明清时期,农历七月二十三日已是一个祭祀洱海水神的盛大节日,明李元阳作诗《七月下弦日寺坐》云:“七月二十有三日,观音阁前竞花船。沙洲罗绮人争看,客在山楼闭户眠。”^[17]李诗中所提“观音阁”便是今天海东的天镜阁,可见当时举行耍海会的地点不仅仅限于洱海西岸。此外,王康国纂《光绪赵州志稿》中称洱海有“珠海阁会:每年七月廿三日,各村泛舟竞渡为会,名曰:捞尸会”^[18]。珠海阁原址在洱海南岸下关息龙山上,靠近石坪村应海庙,古为赵州(今凤仪地区)所辖,今已圯废。而“浩然阁”原址便在龙凤村“洱水神祠”前,古人参加耍海盛会,登阁眺海是游乐项目之一。另外一“名阁”是位于洱海北岸上关地区罗时江入口的“水月阁”,该阁与珠海阁南北对峙,雄踞两关。据说水月阁初建于唐,毁于明嘉靖年间,如今原址处建有一龙王庙,该庙也是下沙坪村的本主庙,庙中所塑龙王就是段赤城。每年农历八月十五日至二十一日要在龙王庙前举办鱼潭会,这是滇西地区规模仅次于三月街的大型商贸集会,鱼潭会开始之前都要给龙王磕头上香,求得庇佑。而该会以前也被称为“捞尸会”,只是因为“其名不雅,乃易其名为鱼塘会”^[19]。明清时期,捞尸会应该是整个洱海流域普遍流行的一种民间节日,其举行地点当然也不限于龙凤村洱海神祠。只是由于历史的流变,各地的会期和形式已不再统一,如李元阳诗中提及的“竞花船”如今已演变为海东地区火把节时重要的龙舟竞技活动^[20],而应海庙则已不再举行捞尸会。

① 摘录自宝林寺《重建宝林香社碑记》,笔者田野收集(2017年)。

② 摘录自“洱水神祠”《唐义士赤城段公传》碑铭,笔者田野收集(2017年)。

据笔者考证,如今之“捞尸会”实际上是明代以后在佛教“放生节”的基础上构建而成,官方为管理地方社会,以敕封段赤城为水神并为其举办祭拜节会的形式于民间实现自己的权力。传统上捞尸会的会期就是农历七月二十三日,后各地依具体情况有所调整,如龙凤村在清末民初将会期调整为农历八月初八日,以便与白族原始农神“张姑太婆”的会期一起庆祝。如今洱海周围依然保留有放生节的传统,古生村于农历七月二十三日在龙王庙举办的放生节其盛况便不输龙凤村“洱水神祠”的捞尸会。这天也是该村的本主节,人们除了要做客访友、拜神念经,还要放生小鱼和泥鳅,古生村白语称“Gouz herl”,就有放生的意思。

竞花船耍海戏水,给了坝区的人们入海游玩亲近洱海的机会,但是娱乐只是耍海会的世俗表象,“捞尸”故事及其背后的教育意义才是其主要内涵。人们用手挽水,象征将巨蟒从洱海中打捞起来,随后宰鱼清腹,象征解剖出段赤城的遗体,以表达对英雄之死的惋惜,并展现自己欲救其于苦海的意念^①。实际上,在民间宗教实践层面,捞尸会未能逃离官方祀典对儒家道德传扬的初衷。地区性的传说人物,经由明清官方及本地的士大夫阶层对其表述内核进行甄别和修改,给予一个高规格的封赐,再放回民间传说中,进而最终将其塑造为拥有儒家“普世价值”的地方神祇,并通过宗教崇拜的方式对民众进行思想教化。然而,在田野调查中我们发现,捞尸会所呈现出的宗教内涵却远不止于对儒家德行的肯定和传播,在其具体的仪式构成中,大理白族的祖先崇拜也得到了隐晦的表达。

三、大理白族祖先崇拜的隐晦表达

(一)作为祖灵之地的洱海

唐诏之盟中,异牟寻在谨请苍、洱神祠监盟后,将誓文“一本投于西洱河”^{[10]330},这是有文字记载的大理地区最早的官方祭海活动。唐诏之盟是南诏对唐朝的外交活动,谨请西洱河神作证,是为了向唐表忠心,但是也证明了洱海在南诏宗教生活中的重要地位。到了南诏末年,这种地位有增无减。《南诏图传·文字卷》载:“每年二月十八日,当大圣乞食之日,是奇王见像之时,施麦饭而表丹诚,奉玄彩而彰至敬。当此吉日常乃祭之。更至二十八日,愿立霸王之丕基,乃用牲牢而享祀西洱河。”^{[12]181}据李霖灿研究,每年农历二月二十八日南诏国有奉祀阿嵯耶观音和西洱河的习俗^[21]。该画《铁柱记》详细讲述了“观音显圣,开化大理”的故事,不仅指明了佛教传入大理的原委,也暗示出蒙氏统一洱海地区在宗教上的合法性,故而南诏王室在祭拜观音显圣后十日再祀西洱河,其目的便在于歌颂祖先所取得的“霸王之丕基”,而就原本偏安于巍山的蒙氏而言,洱海乃是其治下的核心区域,因此祭拜洱海之神,以求得自家统治的稳固和长远便成为了必要之举。

李元阳在《西洱海志》一文中说:“八月望夜,河海正中,有珊瑚树出水面,渔人往往见之。世传海龙献宝。”^[22]这与《南诏图传·文字卷》载“扶桑影照其中,以种瑞木,遵行五常,乃压耳声也”^{[12]181}亦有所相似。扶桑是中国古代传说中的神木,由两棵相互扶持的大桑树组成。它生长在东方的大海上,是太阳升起的地方,也是连通神界、人间和冥界的大门。《山海经·海外东经》有载:“汤谷上有扶桑,十日所浴,在黑齿。”^[23]而《南诏图传》中关于洱海的记述转载自己佚的《西洱河记》,该书在南诏时期已有之,所以洱海为阴阳两界之门户的提法应更早。洱海在帝国都城以东,南诏时人们便视洱海为东海,至今在白族民间依然有人将洱海龙王称为东海龙王。

另外《南诏图传·洱海图》中所绘的环绕于洱海内的“蒙毒蛇”,据笔者考证,并非“毒蛇蒙绕”的意思^[24]，“蒙毒蛇”便是“蒙氏之毒蛇”，或毒蛇代表蒙氏之意。图中交尾的雌雄二蛇，红体白腹，黑纹环身，两尾相连，双颈缠绕，十分写实。而现实中洱海流域只有一种蛇与之一样，即紫灰锦蛇。白族人历来畏蛇敬蛇，视蛇为灵异之物，可洱海地区几十种蛇类中惟有这种红色的蛇最为特别——人们称之为“祖先

^① 捞尸会的另一种说法是为了纪念在六诏统一战争中忠贞不渝、投海自尽的白洁夫人,她同样也是明清官方为在地方推行儒家思想而极力塑造出来的白族神祇。

蛇”(xinl ngvx kvx)。白族人认为祖先死后住在阴间,每年只能在农历七月的时候才能回家小住半月,接受子孙后代的祭拜和供养。若在平时祖先因思念故土想回家探望,或因对后人的祭拜不满意想要告知子孙,他们便会化为“祖先蛇”出现在子孙看得到的地方。如果白族村民在自家院舍、农田和渔船旁边见到缓慢爬行的紫灰锦蛇,就会认为是祖先灵魂化成的“祖先蛇”来家“回访”,此时就要通过仪式来安抚祖先。人们小心地将“祖先蛇”捕获,送入溪流中,任其顺流而下游回洱海,并希望祖先最终能由洱海回到阴间,因此,这种仪式也被称为送“祖先蛇”仪式^[25]。

洱海被白族人视为“祖灵之地”,人死以后灵魂都要进入洱海,而龙王段赤城掌管洱海中的一切生灵,因此若想自家祖先在泉下安宁,并能庇护后代,就需要通过龙王对其进行安抚,并借助念经、祀神、放莲花灯等形式将祖先的灵魂引渡回阴间,使其能处于合理化的因果序列中,该系列仪式即所谓“渡魂”。

(二) 流放海灯与引渡灵魂

“渡魂”是捞尸会不易为人发现的另一功能,所谓“渡魂”就是人们对逝者的魂魄进行超度,帮助其到达一个新的状态,且不对活着的人构成消极的影响,而“彼岸”“来世”“轮回”等概念明显是佛教文化的内容。洱海流域多个供奉段赤城的庙宇皆会定时举行类似“渡魂”的仪式,如参加龙凤村捞尸会的人们要靠岸边生火做饭,待饭菜做好后先要准备鱼肉牺牲、茶酒果饼,到段赤城像前磕头敬拜,然后各取食物中的一小部分,再配上茶酒各一杯面海朝东摆放,最后再将用剩下的香烛、黄纸、金银纸钱于祭品旁焚化,以祭祀洱海中的亡灵。而在古生村“放生会”现场,人们除了要各种用于祭祀的饭菜食物置于海边,还要准备一封寄给“三代祖先”(白语称三代始祖为“san dai don bao”,视之为最重要的祖先)的“黄表”,落款是某某村莲慈会信仕某家(姓氏)户主某某。与黄表一起焚化的还有一架用竹条扎制的小楼梯和一盏荷花灯,小竹梯象征联通阴阳两界的通道,祖先可以借此回到人间,荷花灯则用来引渡祖先的灵魂。

莲池会的老斋奶则以村为单位各自占据一块地方,摆好祭品和香炉虔诚地边敲木鱼边诵经祷告。她们念的多是“观音经”和“放生经”,其中放生经大致内容为“今日发愿来放生\河水浑浊海水清\所放之物精气盛\定能获新生;送你一盆白莲花\诵你一段观音经\莫闯水中捕鱼网\转世到来生”。洱海被白族人理解为是逝者灵魂的归属地,亡灵只有进入洱海才能被引渡去往彼岸。当然,所谓逝者也包括死于水中的段赤城或白洁夫人。因而人们不仅要朝洱海献祭和念经,还要放流莲花灯对灵魂进行引渡。今天出于洱海保护的需求,政府限制了“洱河神祠”划花船和放流莲花灯的活动,但是以前人们参加捞尸会的主要活动就是放流莲花灯。如师范《滇系》中所描述的:“灯烛星列,椒兰雾横。尸祝既毕,容与波间。”^[26]“尸祝”即为古代祭祀时对神主掌祝的人,也可指对尸读祈福祥之辞,并为鬼神传话。人们在对比逝者读完祷词之后,便将星星点点的莲花灯放流入洱海的微波中,借这些明灯引渡亡魂早登彼岸。

据 1936—1938 年在大理做田野调查的澳洲人类学家费子智(C. P. Fitzgerald)描述,龙凤村“洱水神祠”曾毁于 1925 年的大理大地震,只留有寺庙大殿和亭子,彼时洱海水位尚未退却,这座龙王庙被建在一座人工小岛上,仅由一座石板桥与岸连通。人们将点燃的莲花灯捧过石板桥再放入洱海中,以象征人类世界和亡魂世界的分离。而每到“游花船”,即捞尸会的日子,岛上的亭子里都会挤满忙着放生小鱼和泥鳅的信徒,他们想通过挽救临死的生命的形式来积攒功德^[27]。放生的行为符合佛教戒杀救命的教义,奇怪的是他们除了放生以外,还要往水中抛撒谷子,这便明显有“祭鬼”之意。在捞尸会和放生会现场,笔者也见到了同其他祭品摆放在一起的谷粒和玉米粒。白族葬礼中逝者出殡以后,有些家庭要在棺材经过的“生死路”旁摆放红香、黄纸,并堆放一小撮稻谷或玉米,意为让逝者在阴间有粮食可以耕种,借以安抚逝者之灵魂。

洱源茈碧湖的捞尸会也是在农历七月二十三日举行,当地人称之为“龙王会”或“海灯会”。流放海灯是该会的重要内容,到夜幕降临以后,放灯的群众先要去段赤城庙里祭龙王,然后才缓缓划船到湖里将莲花灯点燃放流。洱海上游青索村的海灯节其举办时间则为农历七月十五日,即中元节。是夜,上关地区的数千名白族居民齐聚青索村天衢桥,共同放流上万盏海灯,年内新添小孩或有老人去世的家庭则要请人做一艘稍大些的纸花船流放入罗时江和弥苴河中,以求得新生者健康,离世者安息。而所有莲花灯都要在天衢桥上游放入河中,以使其能穿桥而过,以此来模仿亡灵通往阴间之奈河桥。其实,大理多

地都有中元节流放花灯的习俗,但是青索村海灯节的独特之处在于,这些花灯在被投放入河流前必须先要到小黄龙庙内祭拜黄龙神,祈求龙王的保佑,也就是要经历一个由龙神认可的神圣化过程。投放莲花灯时,莲池会的老人整齐地在殿内念经,其他人忙着给花灯添香油,年轻人则热衷于在桥上放鞭炮,以驱赶不愿离开的孤魂野鬼。老人们说每一盏莲花灯代表一位祖先,所以你投放的灯越多,引渡的先人也就越多。而龙王生活于水中,管理河流和洱海,能通行于阴阳两界,这些星星灯火自然会受到他的引领,回归到他们应在之处。

此外,笔者在河矣城村的八姆庙里也看到大量用瓷碗贴上彩纸做成的莲花灯,这些莲花灯实际上不能漂浮于水中(也不被允许),只是作为象征物被杂乱地堆放于一间庙房的两侧,而该庙房的里面摆放的正是河矣城村的集体祖龛,上书“各姓氏三代祖先宗亲之灵位”,这些莲花灯就是用来引渡祖先灵魂的。八姆庙傍水而建,其中便有多处龙王塑像,而这些瓷碗在中元节的时候是摆放在水边可以作油灯点燃的,待等完成了它们的仪式使命后就被堆放到祖龛所在的房间内,而且不可以重复所用。

在白族人的空间观中,湖泊为坝子中心,人死以后灵魂要到湖泊中去,只有经此才能回归阴间,因此人们要燃放莲花灯引渡灵魂。青索村放流入江中的河灯,其终点便是洱海。中元节晚上,人们烧完祭品以后也要将灰烬倒入流经村寨的河中,让其流入洱海。捞尸会既是白族人对段赤城不凡事迹的集体化仪式性再展演,作为官方祀典的一部分,除了祈求清吉平安、风调雨顺之外,还承担了对英雄人物义勇忠贞品格的宣扬功能。另一方面,捞尸会同样为安放白族人的祖先和鬼神崇拜情结创造了一个与其生存空间相对应的仪式空间。而白族人集体意识中祖先、洱海与龙王之间的关系由来已久,他们在不同的社会情境中都乐于将自己的祖源追述为“九隆神话”,并且附会出各自的文本。

(三)“九隆神话”文本中的祖先崇拜

白族感生神话众多,但是其原初的文本便是“九隆神话”。该神话是南诏蒙氏的祖源神话,之后也被大理段氏所借用。“九隆神话”最早见于《后汉书》:

哀牢夷者,其先有妇人名沙壹,居于牢山。尝捕鱼水中,触沉木,若有感,因怀妊十月,产子男十人。后沉木化为龙,出水上。沙壹忽闻龙语曰:“若为我生子,今悉何在?”九子见龙惊走,独小子不能去,背龙而坐,龙因舐之。其母鸟语,谓背为九,谓坐为隆,因名子曰九隆。及后长大,诸兄以九隆能为父所舐而黠,遂共推以为王。后牢山下有一夫一妇,复生十女子,九隆兄弟皆娶以为妻,后渐相滋长。种人皆刻画其身,像龙文,衣皆着尾。^[28]

后汉应劭所著的《风俗通义》,内容于此一样,《华阳国志》中也有类似记载。唐贞元年间,南诏之主曾“献书于剑南节度使韦皋,自言本永昌沙壶之源也”^{[11]68},这是“九隆神话”与洱海地区有联系之最早记载。而立于明景泰元年的《三灵庙碑记》则介绍了大理段氏由来的感生神话。碑记载,三灵庙内祀有三神,称为“三灵”:一灵为吐蕃之酋长,二灵为唐之大将,三灵为蒙诏神武王偏妃之子。蒙妃生子时,因所生无物便以死猴假装亡婴,埋于太和城道旁。不日,埋尸的地方长出了一棵芦苇,有一只母牛吃了该芦苇后腹部隆起,众人遂杀牛剖腹,得到一位披甲执剑的将军,此人便是第三灵。而后三灵一起出征洱海地区未胜,殒命于喜洲赤佛堂前。死后他们托梦给附近耆老,希望能立庙祀享。庙成,三灵果然能保一方丰饶。后来庙旁有一老者向神求子,他院墙边种的李树便结出一个大李子,李子坠地后生出一女子,名叫白姐阿妹。白姐阿妹长大后嫁给了蒙清平官段宝隆为妻。一日她在霞移溪中沐浴,触及一段浮木感而有孕,这段木头便是三灵化身的龙,由此便生出了段思平和段思肖,思平长大以后成为了大理国开国之君^[29]。

在该段碑文中一共有三个感生故事,且都一脉相承。南诏偏妃借牛腹生王子,庙旁耆老借李树生白姐阿妹,白姐阿妹又触木生段思平、段思肖,最终想要说明的是大理段氏由来的神圣性,并借以应天命而生的血统合法性来证明君权神授的政治合法性。而白姐阿妹触木感生的故事明显是沙壹母故事的翻版,白姐被类比为沙壹母。

大理及蒙元两朝,阿吒力教在洱海流域盛况空前,朝野上下普遍信教,教内阿吒力(即“灌顶僧”)拥有很高的地位,因而当时有诸多敬仰和附庸阿吒力者,甚至不惜将祖源伪撰为与阿吒力有关,以此自恃

为名家。到了明朝前期,类似情况依然普遍,洱海地区许多大姓家族都在其墓志中宣称先祖为南诏时期的阿吒力。除了溯祖为南诏教权人物以外,明朝中期这些名家大姓开始自称为南诏“九隆族之裔”。“九隆神话”中沙壹母所生十子娶了哀牢山下的十女,组成十个小家庭,后“世世相继”,这十个小家庭所繁衍的后代就是“九隆族”。“九隆族”各有姓氏,《南诏野史》将九隆兄弟的后裔立为十姓,即杨、段、董、洪、施、何、张、王、李、赵,这些姓氏正是引领白族历史文化发展的名家大姓。

此外,“九隆神话”在大理民间还演变为同水神有关的“九龙”神话。李元阳作《古松歌》中有诗句:“点苍天辟十九峰一峰一溪住一龙。”^[30]在笔者的田野调查中发现,洱海流域多有“九龙”和“九十九条龙”的提法,白族人认为大理各处皆有龙栖息,龙可生水,要加以控制,以免其危害世间,因而就需要一位管龙之神。于是“龙母”便被人们推奉为“九龙圣母”,管理着苍洱之间的“九十九条龙”。河矣城村“洱河神祠”之所以能成为绕三灵重要一站的“仙都”,关键原因便是其中奉有“九龙圣母”。“洱河神祠”中的“九龙圣母”头戴龙冕,手捧仙桃,稳坐莲台,身后的白墙上还绘有九条腾云之龙。得益于段赤城的英勇事迹,母因子贵,“九龙圣母”被推上神坛,在大理民间地位高贵。而村民们同样也将“沙壹母”的故事几乎原封不动地附会到段赤城的出生故事上来,以此来使本主段赤城和“九隆神话”挂上钩。“洱河神祠”版段赤城故事(画于大殿内并配有文字说明)讲,有一女子于龙湖沐浴,先是有木触其足,后又得一宝珠。女子于是就感孕产下九子。九子长大以后,有龙来认亲,八子遂随龙父回东海,惟独么儿不愿离去,于是便被封为“大圣妙感玄机洱河灵帝”,其母则被封为“九龙圣母”。

洱海西岸的人们将段赤城附会为龙神幼子,直接道明其作为龙王的合法性。洱源地区的段赤城神话却不同于大理。在洱源的神话版本中,段赤城并非是一个二十出头的少年,他早已娶妻成家,甚至还生育了许多子女。段赤城龙王如同大理“神都”中的“五百神王”段宗榜,是该区域最大的神,也是中央本主。洱源各村的龙王神话中,其生子数目总为“九”,所辖县数也为“九”,明显受到“九隆神话”的影响。段赤城在这个区域的神话中不再是沙壹母第十子,即“九隆”,而是“九隆之父”,其子便是“九龙”。而在另一些神话版本中,段赤城被同样有名的段思平取代,斩蟒故事的主角变成了段思平的后人,或直接将段思平称为九龙神、龙王^[31]。

段赤城信仰在洱海流域分布较广,它借以捞尸会的形式呈现着表面的宗教教化和隐晦的祖先崇拜,这让我们意识到民族宗教日常实践的内涵并非扁平而单一,它是一个立体且不断流变的过程。在民族宗教的现实情境中,文化元素总是相互裹挟着作用于人们的日常生活,一些看似被遮蔽的宗教及仪式形态恰恰是民族群体自我认同、自我构建的滥觞。如龙王段赤城被一些白族人附会成了“九隆”或“九龙之父”,并成为其祖源神话中的重要部分,既是构建其族群记忆和认同的手段,也是结果。“国家在场”的仪式正统并不能完全掩盖白族人日常的宗教实践,人们通过对历史上不同时代的水神及其象征的继承和合理连叠,将现实中丰富充沛的生活意义投射于其中,并适当地进行对应,以求得某种结构性的回应。地方性的宗教包容不仅协调了民族共同体内部不同成员之间的利益关系,使得日常人们的生产生活得到整合和维系,也为个体提供了能动的空间,而这种自下而上的宗教实践模式,正是个体宗教“惯习”的突显、传播和固定的仪式化复刻。如此,宗教制度结构中的具体事件才能反作用于结构,并对结构产生一定的影响,因而结构始终是一种边缘模糊的状态。

参考文献:

- [1]FEUCHTWANG S. Domestic and Communal Worship in Taiwan[C]//WOLF A P. Religion and Ritual in Chinese Society. Stanford University Press,1974:105-130.
- [2]WOLF A P. Religion and Ritual in Chinese Society[M]. Stanford:Stanford University Press,1974.
- [3]SANGREN P S. Dialectics of Alienation: Individual and Collectivities in Chinese Religion[J]. Man(N. S.),1991,26(1):67-86.
- [4]魏乐博. 中国的多重全球化与自然概念的多样性[C]//苏发祥,郁丹. 中国宗教多元与生态可持续发展研究. 北京:学苑出版社,2013.
- [5]韩士民. 道与庶道:宋代以来的道教、民间信仰和神灵模式[M]. 南京:江苏人民出版社,2007.
- [6]张超. 南岭民族走廊流域神灵体系与区域社会整合[J]. 青海民族研究,2017,28(4):70-76.

- [7]李凡. 神灵信仰的标准化与本土化——以胶东半岛妈祖信仰为例[J]. 民俗研究, 2015(3):139-149.
- [8]徐嘉瑞. 大理古代文化史稿[M]. 北京: 中华书局, 1978:202-204.
- [9]白志红. 人类学视域中的白族本主崇拜[J]. 宗教学研究, 2017(4):119-126.
- [10]樊绰. 云南志校释[M]. 赵吕甫, 校释. 北京: 中国社会科学出版社, 1985.
- [11]樊绰, 向达. 蛮书校注[M]. 北京: 中华书局, 1962.
- [12]樊古通纪浅述校注[M]. 尤中, 校注. 昆明: 云南人民出版社, 1989.
- [13]太和龙关赵氏族谱[M]//杨世钰, 赵寅松. 大理丛书: 族谱篇: 卷 4. 昆明: 云南民族出版社, 2009:2089.
- [14]张海超. 白族民间忠义故事的历史人类学研究[J]. 民族文学研究, 2010(1):18-25.
- [15]连瑞枝. 神灵、龙王与官祀: 以云南大理龙关社会为核心的讨论[C]//赵敏, 廖迪生. 云贵高原的“坝子社会”: 历史人类学视野下的西南边疆. 昆明: 云南大学出版社, 2015.
- [16]大理州文化局, 大理州文联, 大理报社. 大理风物志[M]. 昆明: 云南教育出版社, 1986:150.
- [17]历代白族作家丛书: 李元阳卷[M]. 施立卓, 选注. 北京: 民族出版社, 2006:272.
- [18]王康国. 赵州志稿[M]//马存兆. 大理凤仪古碑文集. 香港: 香港科技大学华南研究中心, 2013:354.
- [19]罗养儒. 纪我所知集云南掌故全本[M]. 李春龙, 整理. 昆明: 云南人民出版社, 2015.
- [20]云南省编辑组, 《中国少数民族社会历史调查资料丛刊》修订编辑委员会. 白族社会历史调查: 第 3 册[M]. 北京: 民族出版社, 2009:153.
- [21]李霖灿. 南诏大理国新资料的综合研究[M]. 台北: 中央研究院民族学研究所, 1967:48-49.
- [22]李元阳. 西洱海志[M]//李元阳. 李元阳集: 散文卷. 昆明: 云南大学出版社, 2008:176.
- [23]王蔚. 诗经山海经[M]. 最新图文普及版. 海拉尔: 内蒙古文化出版社, 2007:539.
- [24]侯冲. 白族心史——《白古通记》研究[M]. 昆明: 云南人民出版社, 2011:171.
- [25]杨跃雄, 王笛. 《南诏图传·洱海图》与白族的“祖先蛇”崇拜[J]. 昆明学院学报, 2018, 10(4):108-115.
- [26]叶大兵, 乌丙安. 中国风俗辞典[M]. 上海: 上海辞书出版社, 1990:247.
- [27]费茨杰拉德. 五华楼: 关于云南大理民家的研究[M]. 刘晓峰, 等译. 北京: 民族出版社, 2006:103.
- [28]后汉书: 卷 86: 南蛮西南夷列传: 哀牢[Z].
- [29]段金录, 张锡禄. 大理历代名碑[M]. 昆明: 云南民族出版社, 2000:234.
- [30]历代白族作家丛书: 李于阳卷[M]. 余嘉华, 选注. 北京: 民族出版社, 2006:22.
- [31]李一夫. 白族的本主及神话传说[M]//李家瑞. 大理白族自治州历史文物调查资料. 昆明: 云南人民出版社, 1958:81.

Belief in Duan Chicheng and the Obscure Expression of the Ancestor Worship of Bai Nationality in Dali

Yang Yuexiong

(Department of Anthropology and Ethnology, Xiamen University, Xiamen, Fujian, 361005)

[Abstract] Duan Chicheng, the hero who killed pythons, is regarded as a sea god by Bai Nationality in the Erhai River Basin. He was also the deity of several villages. "Laoshi hui", as a grand folk religious event in Dali, was in honor of Duan Chicheng. The historical changes and their specific forms of belief in Duan Chicheng and "laoshi hui" have a double representation: although the identity construction of Duan Chicheng as a sea god was based on the unified sacrificial rules of Ming and Qing governments and the teaching of the people, it has gradually inherited the traditional belief of the Bai Nationality with Erhai Lake as their ancestral place in its development, and has become the obscure expression of their ancestor worship.

[Key words] Bai Nationality; Erhai Lake; Laoshi hui; Duan Chicheng; ancestor worship

(责任编辑 李晓丽 责任校对 李晓丽)