

# 王权神话与生育仪式<sup>\*</sup>

——一则大理神话与朝圣之间的结构关系

梁永佳（中国政法大学）

无论是历史学家仅以局外评论编排文本的方法，还是民俗学家用中国资料提供者的原话或某学派的措辞来描述事实的方法，在我看来都是不够的，因为两者都不是一种真正的批评方法。

——葛兰言（Granet, 1932: 3）

自从柯文提出以中国为中心理解中国历史以来，美国的中国学研究开启了一个以“地方史”为特色的传统。尽管“中国中心”、“过密化”等概念并不能用简单的标签概括它们背后复杂的学术背景，但这些摆脱了“宏大叙事”的论述，大都比较关注中国的下层社会和地方特色，强调从具体而细微的语境中获得对事件的真实理解。尽管奉行后现代主义的学者较不关心“真实性”问题，但与同代学者一样，他们都重视生活的细节和研究对象的区域界定。这个传统的总和，被称为一种“社会史”的研究路径。它无疑深受人类学尤其是民族志方法的影响。

---

\* 本文是在我的博士论文之一部分的基础上修改而成的，我要感谢费孝通先生和王铭铭教授两位导师的悉心指导。本文在写作过程中，受到了赵丙祥博士的很大启发，特致谢忱。此外，我还要感谢两位匿名评审人的意见。

在这个背景下，理解“中国乡村”的相关问题，除了社会史的路径之外，“文化”的地位也同等重要。文化研究对“社会史”的参与从1980年代就开始了。在我看来，对于中国学来说，文化研究的优势在于提供了一个从政治经济以外理解中国的可能。周锡瑞（2000）虽然对文化研究的取向表示忧虑，但他仍旧觉得文化研究在纠正社会史忽视人的主体性方面是非常有益的。杨念群（2003）也肯定了深受文化人类学影响的文化史取向对于中美两国学者的意义。

注重文化的研究不仅需要关注具体而细微的语境，而且对于理解中国乡土社会同样有着非同寻常的意义。何况，这种做法在以乡土社会和民族研究见长的中国人类学界一直得到充分的重视。换句话说，注重语境的乡土社会研究同样可以关注政治、经济之外的符号—象征关系。

我将根据自己在2002年春夏的一次田野工作，探讨云南大理一个村镇的文化结构。具体地说，我关心的是这个地方的—则神话与朝圣仪式的关系。在解读这神话的过程中，我将充分考虑该神话的田野语境——朝圣仪式，并试图在它们之间建立一种结构性的关联。对于研究对象本身，我提出的问题是，神话文本是如何通过朝圣产生意义的？在大理的朝圣中，神话在何种意义上与仪式相关？这种相关性，对理解神话有什么意义？更重要的关注则在于这种研究对于形成某种中层概念可能起到的建设性作用。也就是说，能否通过文化研究的路径，找到一种具备一定解释力的观念模式？作为一名人类学者，我奉行毛斯的主张，认为我们所处的人文世界，实质上是一个象征世界（毛斯，2003），文化也将被理解成“从历史沿袭下来的体现于象征符号中的意义模式”（格尔兹，1999：103）。在这个背景下，我认为作为象征载体的神话文本并不能构成独具价值的研究对象，必须与它所在的田野语境联系在一起。

我将首先概述相关的田野调查材料，然后从神话和仪式关

系的辩论入手，寻找田野材料之间的相关性。我提出，即使我们是朝着一个相对抽象的结构模式努力，但在这个过程中，排斥神话文本之外的材料，尤其是历史方面的材料，将使我们的努力陷入停滞。也就是说，文本只有在展演文本的具体环境中才能获得具有实在意义的理解，才可能帮助研究者寻找一个理性的而不是诗性的模式。

## 一 “三公主金姑”的神话和大理朝圣仪式

大理是中国人类学的一块“圣地”，1940年代，老一辈人类学家许烺光先生（Francis L. K. Hsu）有关中国家族的名著《祖荫下》（Hsu, 1948），就是以这里的喜洲镇为田野背景著述的。在这本著作中，许先生把喜洲人当作汉人来研究<sup>①</sup>，力求用文化—人格视角解释中国家族的兴衰原因。可是，半个多世纪后的今天，“汉人”与“家族”已经淡出喜洲人的生活世界。首先，过去以汉人自认的喜洲人，现在几乎全部改称“白族”，许多“独具民族特色”的文化得到发扬。其次，家族大大削弱，族庙基本荒废，不仅有关家族的仪式几乎不再举行，家族中房份长幼亲疏的观念也已经相当淡漠。显然，追踪许先生的足迹将令我举步维艰。可是，散落在《祖荫下》中的几个“求子仪式”，却引起了我的兴趣。我发现，这些仪式可以称得上一系列朝圣仪式，仍然在喜洲人的生活中占据重要的位置，朝圣中间还穿插着一个“三公主金姑”的神话，与朝圣本身构成了微妙的关系。

<sup>①</sup> 这种视角曾遭到利奇的质疑，他以另一位曾居住大理的人类学家菲茨杰拉德为根据，指出许先生本应该将喜洲人当成“民家”人来研究（Leach 1982: 126~127）。但利奇显然没有注意到，1950年代的民族识别是改变当地民族认同的决定因素，在此之前，喜洲人的确以汉人身份为荣。

大理盆地是一个处于苍山与洱海之间的封闭“坝子”（图1），喜洲位于北部。每年，坝子里的人要参加三次重要的朝圣庆典。第一次叫“接金姑”，从农历二月初九持续到二月十七，届时，朝圣队伍从大理出发，跋涉将近100公里，前往盆地以南的山地彝族聚居区；第二次叫“送驸马”，在农历三月初三，大理人登上苍山中部的“保和寺”；第三次叫“绕三灵”，从农历四月二十二开始到二十五，大理人绕盆地走一圈，访问三个神圣地点。

朝圣由“莲池会”组织。这是一种遍及大理的宗教组织，由儿女已婚的富有女性组成。莲池会的地域性很强，当地人告诉我，莲池会一般是“一村一会”，但实际上它是按一种约定俗成的地域界限来组织的，往往比一个村落的规模小。莲池会直接与“本主庙”<sup>①</sup>关联。平时，其成员由一位到几位“经母”带领，每月初一和十五在本主庙或者其他庙宇中念经，在重大的节日场合更是如此。朝圣的时候，几个莲池会往往结成一个队伍共同行动。

### （一）“三公主金姑”的神话

大理的三个朝圣仪式，基本上由一则“三公主金姑”神话联系在一起，该神话在大理的流传较广，故事说：三公主金姑是白国国王张乐进求的小女儿。有一次，趁着父王带她回老家喜洲祭祖，金姑跑到洱海边与青年男女对歌。白王知道后，训斥了她一通，气得金姑跑出了家门，这一天正是二月初九。她一路向南，来到下关七五村，天已经黑了，她又困又饿，很害怕。这时，一个猎人救了她，金姑非常感激，就在漆黑的夜晚以身相许。第二天天亮以后，金姑发现他非常丑陋，吓得晕了

<sup>①</sup> 本主是白族人特有的一种崇拜体系，表现出极为强烈的地域特征，被认为是地方保护神，与人们的日常生活休戚相关。

过去。猎人悉心照料她，告诉她自己名叫细奴罗，是巍宝山彝人。金姑觉得他虽然丑，但是勤劳勇敢，就决定跟细奴罗去他的老家前山（在今巍山县庙街乡）。细奴罗的母亲很喜欢金姑，就和邻居一起为他们完了婚。金姑勤劳能干，给彝人带去很多先进的技术，深得婆婆和彝人喜爱，而细奴罗则被推为当地首领，建立了历史上著名的王国——蒙舍诏。

白王张乐进求得得知女儿私订终身后非常生气，但在细奴罗的善意努力下，终于改变念头，同意金姑的闺中好友前去接她。这些好朋友于是自带干粮，唱着歌儿吹吹打打去接金姑。民间百姓也有人去接，就形成了非常热闹的“接金姑娘会”。

金姑当然很高兴能回家，但细奴罗怕妻子一去不归，就陪着她一起回家。大家高高兴兴地走到喜洲南面不远的湾桥，歌声却越来越小，因为人们觉得细奴罗实在太丑了。细奴罗也觉得自己很丑，而且白王没有请他，就偷偷躲进湾桥半山的保和寺等金姑。等了一个多月，金姑也没有回来，细奴罗不耐烦了，先离开保和寺。这天是三月三。他到了大理城隍庙，想起往事，又决定在这里等她。到了四月二十三，金姑回来了，在城隍庙与细奴罗相会，一起回了家。

张乐进求一直想物色一位继承人，觉得只有女婿细奴罗最合适。于是他召集文武大臣和众酋长，按照当时的习俗，在广场上的一棵梧桐树上挂一只鸟笼，笼子门开着，里面有一只金丝鸟。他刚一宣布让位，金丝鸟就飞出来落在细奴罗肩上，大叫“天王细奴罗，天王细奴罗”。在场的人无不惊奇，张乐进求说天意不可违，就把王位让给了细奴罗。细奴罗于是当上了白国国王，又称奇王，传十三代。他治国有方，也两次让位，深受人们敬仰。

## （二）“接金姑”和“送驹马”

“接金姑”是喜洲人历时最长、行程最远的朝圣。每年农历

二月初九，喜洲等大理各处的莲池会以村落为单位结成朝圣队伍，向南前往位于巍山彝族回族自治县内的“前山”“接金姑”。实际上，很多人并不是只去前山，而是先到更远的“后山”接“开国皇帝”，并停留两夜；二月初十上午北返至“前山”接“金姑”和“驸马公”，停留三夜。然后一直向北，返回大理。人们认为，去接一次金姑相当于说成三次媒。

“后山”巍宝山是道教名山。香客不仅在此接“开国皇帝”，还要拜遍山上众多道教宫观。这里也有“三公主”金姑和“驸马公”细奴罗的塑像。“开国皇帝”有两个名字：段思平和“杨氏将军”。没人理会他究竟是谁，只知道“开国皇帝”是喜洲人，“金姑”的哥哥，他被白王派去找妹妹，结果走错了路，来到巍宝山回不去了。喜洲吃米饭，巍山吃“杂粮”，开国皇帝很不习惯，所以每年接金姑的时候，也有人把他接回来。这是“三公主金姑”神话的一个有意义的插曲。

“前山”在巍宝山西北 28 公里，称西山，又称垅圩图山，这就是神话中细奴罗的家乡。山上多庵寺，尤以天摩牙寺（又称云隐寺）闻名。香客在拜遍各路神仙后，最重要的，是于二月十三早晨接“金姑娘娘”和“驸马公”。接金姑的时候，莲池会为金姑献上事先准备好的服装，由最年长的妇女给三公主像换上。旧装从巍山捧回后，一直送到神都给“金姑”的母亲穿上，表示“金姑”已回来。金姑娘娘像前总是散落着很多“三寸金莲”，那是远近来求子的彝家妇女献给金姑的。大理白族来接金姑的少妇，如果用自己带来的鞋子换一双回去，就会在第二年得子。

从二月十三晚到二月十七白天，队伍一路北上，依次住大仓、下关、大理、湾桥，最后到达庆洞神都。如今，人们已经以车代步，但返回的时候仍然逐站夜宿。这是因为“金姑”走得不快。进入大理坝子的时候，人们非常在乎是晴是阴。如果阴，预示着今年大理坝子风调雨顺，晴天就要准备抗旱了。二

月十六到湾桥的时候，要在山脚下向保和寺方向拜一拜，烧香磕头，表示把“驸马公”送到保和寺。到二月十七，人们一同来到“神都”庆洞，这里已经满是商贩和香客。附近有很多人也都带上干粮，前来赶庙会。接金姑回来的人与附近来的人，在这里念一整天的经，其间亦烧香做饭。这里是“接金姑”的最后一站，二月十七一过，“接金姑”的仪式也就宣告结束。

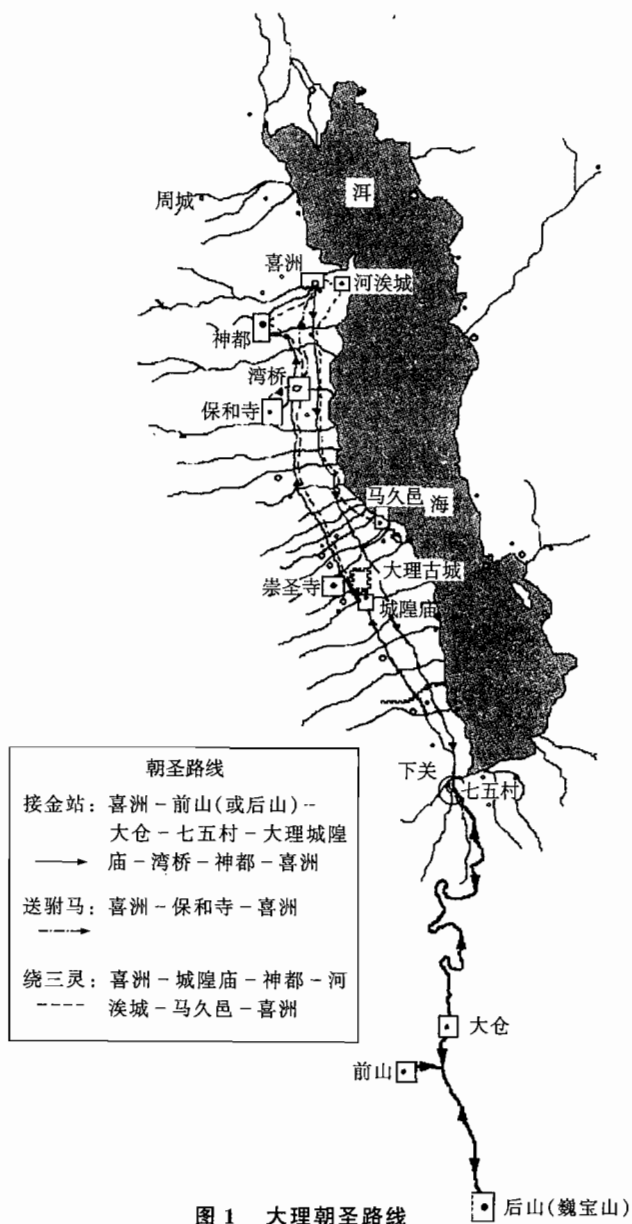
每年三月三，在湾桥保和寺将举行歌会。从这天开始，人们随时随地都可以唱调子，但是不能在家里唱。这一天正是“送驸马”的日子，根据前面的神话，驸马这一天提前动身，前往大理城隍庙等金姑回家。大理盆地的各村莲池会，都应该在三月初二到保和寺过夜，等着第二天清早送驸马。送驸马的人不如接金姑的人多，莲池会也并不积极，但规模仍很大的。即便是那些年纪很大无力登高而在山下朝拜的老人，也布满了整个河谷，更多的人攀到山上过夜。三月三一早，把为驸马准备的一套服装，在驸马殿外面向山下焚烧给他。

### (三) “绕三灵”

绕三灵，白语称为 *Kurx saf nad*，字面意思是“逛三个地方”。按地方精英的“正式”说法，“三个地方”指“佛都”（崇圣寺）、“神都”（庆洞）、“仙都”（河溪城）。但据我的观察，主要的仪式活动并不包括崇圣寺，却多了一个“三公主金姑”神话中提到的大理城隍庙。

绕三灵是大理盆地最为盛大的朝圣仪式。每年农历四月二十二到二十五，盆地的各家各户都应该按“城隍庙”、“神都”、“河溪城”的顺序绕大理盆地一周，到这三个地方“逛一逛”，每处露宿一晚，实际上是在大理盆地顺时针绕了一圈（图1）。现在，绕三灵的人数一般达到10万之众。每个莲池会都有义务参加，并以各种方式娱神。

绕三灵还有一个特殊的名字——风流会。人们说，绕三灵





的男男女女，会在这个节日里“*birt sait bairt vux*”，字面意思是“搞私事”，实际的意思是结交“*japnid*”。*jap*是“情侣”的意思，*nid*是第二人称敬语，“*japnid*”的意思大致可以理解成“情人”。这是一种外在于婚姻的性关系。但它绝不是“性解放”，*japnid*的关系往往保持终生。结成*japnid*的时候，也要赌咒发誓，至死不渝。但*japnid*不会破坏彼此的日常生活，因为双方都是陌生人，来自不同的地方，平时也不能来往。根据大理白族的普遍说法，结交“*jipnid*”是为了“借种”，就是说结婚多年未育的女子可以这个方式怀孕。实际上，“绕三灵”的香客中，相当一部分人是“求子”来的。以这种方式得子，不会受到歧视，在白语中，也没有“私生子”<sup>①</sup>这个词。“绕三灵”的人，如果年内添丁，则被认为是神赐、白王保佑，所以要在孩子的名字中间加一个“爱”字，代表白王的正式名称“爱民皇帝”。

绕三灵的第一个地点在大理城隍庙。四月二十二白天，以莲池会为主的香客聚集在这里，照例拜过各路神仙，上表求福，并在外野炊。当天晚上，许多莲池会众会在古城南门一带表演各种节目。上了年纪的老年妇女们，穿着讲究，头戴红花，或者围在一起跳舞，或者唱歌，吸引很多人围观。歌舞属于公共领域，任何人都不可在自己的家中唱调子。作为深受汉族家族文化影响的大理白族，老人的威仪如同汉族的“妇道”。但是在这个时候，一切日常生活中的规矩都取消了，老人不再稳重，而是在陌生人面前翩翩起舞，引吭高歌。非莲池会的香客也加入他们的行列，与他们对歌，或者作为围观者观看她们的表演。

---

① 白语称“私生子”为“斯牙子得”，但据白族地方史专家张锡禄与我个人交流时表述的看法，这个词的确是汉语的音译，而且白语的其他方言也没有这个词。

第二天大清早，莲池会的老妈妈们从各自的借宿地返回城隍庙前，举行“送金姑”和“送驸马”仪式。根据神话，驸马从保和寺出来后，又在大理城隍庙等待金姑。今天是金姑与他会合回巍山的日子，香客得分别为两人送行。每支朝圣队伍都分成两个部分，一个在城隍庙前“送金姑”，另一个跨过庙前的溪水，到南岸“送驸马”。同三月三的“送驸马”仪式相仿，人们为他们各准备一套质地和做工都很讲究的丝绸服饰，并供以茶水香火等物，供物中所有可燃物，包括服饰，一律烧掉。燃烧的时候，所有人敲着木鱼念经不止。这时驸马和金姑就在左近，有时会在香客中间附体。

“绕三灵”的正会，则在“接金姑”的终点“神都”庆洞举行，人也最多。朝圣队伍送完金姑驸马之后，就马上赶往神都，但来神都的人已经不再以莲池会为主。各种生意夹在道边，乞丐残疾人伏于道中。香客们在庙里烧香拜佛跳舞耍龙，就地做饭。很多年轻人则结伴而来，不带家属尤其不带配偶。他们参与神庙活动的程度很浅，充其量到庙里逛一圈，磕几个头，更多的时间在市场上闲逛，买东西吃小吃，与陌生人搭讪调情 (*cvt morx*，字面意思是“偷偷地摸弄”)。例如，一个男人路过一群正烤饼的妇女，对那些妇女调侃到：“黑黢黢的怎么吃？”女人答：“黑黢黢的才好吃。”“生的怎么吃？”“熟的不好吃，绕三灵就是要吃生的。”里面的性隐喻颇有技巧。

神都是今天朝圣的核心，人已经挤到无法移动的地步。神都里平时为香客准备的灶台已经被占满，大部分人不得不随便找个地方做饭。虽然拥挤，但是敬神和做饭的仪式一点都不省略。严格地生祭一次、熟祭一次，并烧香上表。香池里的香火非常炽烈，成捆成捆的香不断丢进去，一刻不停。很多人已经无法挤过去，就把剩下的香火扔在院子中央点燃，堆了一个十平方米大小的香火堆。

夜幕降临的时候，“绕三灵”进入高潮。人们涌到山间平坝

里对歌。此时，熟人应该回避。对歌都在陌生人之间展开，结交“*japnid*”就是在对歌之中进行的。歌词都是即兴创作的，内容多为性的暗示和调侃，其中不乏比较直白的性比喻。对歌的双方或者旁观者一旦有意，就可以在离开人群，躲到一个没有人的地方。白族的伦理认为，看到实际的性交场面很不吉利，所以情侣一般不会受到别人的打扰。

第二天（四月二十四）早上，神都仍然有很多人来朝，市场依旧热闹，人群依旧挤得让人动弹不得。到了中午，人群渐渐结队向6公里外的喜洲进发。喜洲街上已经做好准备，夹道设立了很多小摊点。路过喜洲的香客们在各家各户或喜洲中央的四方街牌坊下休息，买一点小吃充饥，也有人“唱调子”。然后，人们纷纷赶往“绕三灵”的第三站，喜洲东部的河溪城。

河溪城临近洱海边，香客的主要活动地带是河溪城的本主庙洱河神祠。祠外有古戏台，人们继续在这里歌舞，围观者仍是万头攒动，年轻人居多，老年人除了在庙里，还有很多分散在老乡家里。这里没有野地可睡，所以大部分人都住在老乡家里。当地人非常欢迎他们，而没有人住的家户则被认为“不贤惠”。

天完全黑下来的时候，河溪城更加热闹。沿途有很多人，车流不断。十六七岁的小男孩和小女孩结伴去的非常多。这个年龄对于女孩来说，已经是即将出嫁的年龄。如果不是因为很多人外出打工，来赶会的少男少女会更多。庙前的人比白天多一倍，摊点当然也不会减少。舞台上换了风景，人们坐在凳子上，台上一对中年男女手拿话筒正在唱调子。庙内和沿途人家中，都有人在唱调子。

在河溪城的仪式基本上标志着“绕三灵”的结束。第二天，多数人会散去，还有一部分人再向南行进到大理古城东北方向的马久邑，在那里的本主庙散去。这样，历时三天的盛大的朝圣仪式也就画上了句号。

## 二 神话和仪式的两个脉络

我们看到，大理的朝圣仪式与神话是直接关联的，参加朝圣的人都知道这个神话的内容，仪式举行的时间、地点、献祭的对象，都在神话里出现了。对于神话和仪式之间的关系，人类学传统上大致有两种看法，一种认为仪式是集体性的，神话是个人的，前者具备社会意义，更值得探讨，而后者则价值有限。最早提出这个看法的是古典进化论派的罗伯逊—史密斯 (Robertson-Smith)，他认为：“对古代信仰所做的科学研究，不能再围绕着神话展开。因为神话只是仪式的解释，所以神话的价值是次要的，我们可以自信地说，几乎在所有的个案中，神话都产生自仪式，而不是相反。因为仪式是固定的，神话是变动的；仪式是义务性的，对神话的信仰则取决于崇拜者。对于不相信神话的人来说，神话无法以叙述真实事件的方式解释仪式的起源，最大胆的神话学家也不会这么想。但是即使不是这样，神话也应该按照它所依附的仪式实情或者宗教习俗进行解释，任何哲学原理和常识都不会要我们进行寓言式的臆断。” (Robertson-Smith, 1969 [1927]: 109) 显然，罗伯逊—史密斯认为，不管神话造就了仪式，还是仪式造就了神话，神话研究都必须从属于仪式研究。

马林诺夫斯基则提出了相反的看法。特罗布里恩德群岛的田野工作表明，有些神话跟舞蹈、歌曲一道，被特定的人群占有和传递。外人如果需要获得，必须用实物或者劳动“购买”，这是土著经济学的一部分。所以，神话不是个人的、易变的，而是社会的、稳定的。所以，马林诺夫斯基提出，神话是一种“社会宪章” (sociological charter)，“不断产生于现实信仰中，而信仰需要奇迹、社会地位、先例、带禁忌的道德法则来支持。”

(Malinowski, 1992 [1948]: 146) 可见, 对于马林诺夫斯基来说, 神话是信仰的根据。神话与仪式有关, 但不再是罗伯逊—史密斯提出的那种相关顺序。神话是人们行动的理由, 而仪式不过是行动本身, 神话的功能在于让人履行仪式。

罗伯逊—史密斯和马林诺夫斯基的看法虽然颇具影响, 但对于大理的朝圣仪式和神话来说, 其解释力有限。前者所谓的神话属于个人信仰、仪式属于公共行为的说法, 把神话的创作和流传当成了偶然的、随意的行为, 而且, 他无疑想像了一个“自然宗教”的过程: 在所谓“体制宗教”尚未形成的时代, 原始人的信仰多到以个人计算的地步, 只有仪式才能让他们共同行动, 并最终导致体制宗教的诞生。按照这个逻辑, 大理的朝圣仪式, 会逐渐在神话的推动下, 形成一种“高级”形式的宗教, 整合成一种“高级”的社会。这显然是不适合大理的情形, 因为我们无法想像大理作为一个拥有千年佛教传统的地区不知道高级宗教为何物。至于马林诺夫斯基, 我们则看到了一种律师的眼光。在他看来, 神话如同法条, 给“野蛮人”的行为以理由, 给“野蛮人”的仪式以规则。如果真是这样, 我们就无法解释为什么神话要用一种隐喻的、象征的方式构成特殊的叙事, 也无法解释为什么神话没有为生活的所有方面都写下法条, 更无法解释为什么“神话的神话价值却在哪怕最糟的翻译中也保存着”(莱维—施特劳斯, 1995: 225)。具体到大理的朝圣与神话, 我们无法想像人们为什么需要这样一个神话来论证自己参与朝圣的正当性, 因为仪式本身就是正当的。

马林诺夫斯基对进化论揣测历史的方法很不信任, 所以他几乎从不考虑历史对于理解文化的意义。罗伯逊—史密斯的言论也带有功能主义的倾向(所以他强烈地影响了另一位持功能主义方法论的巨匠涂尔干)。当一个被研究的民族缺乏历史资料甚至干脆没有文字的时候, 功能主义的解释似乎言之成理。但是, 当我们走入一个“有文明”的社会进行田野工作时, 功能

主义的扁平解说就明显地表现出它的弱点。我们会轻易地发现，无文字社会中可以让功能主义大展身手的现象，一旦出现在有文字的社会中，就更像一种历史的结果。无怪乎莱维—施特劳斯这样批评功能主义：“借口没有充分的评估手段而忽略历史的方法的做法，其结果是使我们满足于一种衰退的社会学，在其中现象脱离了它们的背景、规则和制度、状况和过程，好像是浮动在一种真空中，人们在里面竭力张开一张薄弱的功能关系的网，并且完全沉浸在这一使命中。在其思想中建立了这些关系的人却被忘记了，他们的具体的文化被忽略了，再也知道他们是从哪儿来的，也不知道他们是谁。”（莱维—施特劳斯，1999：15）所以，我建议就神话和仪式的历史做一番追索。或许，“三公主金姑”神话和大理朝圣仪式之间的关系，并不是功能的关系。

### （一）大理地方史与神话的关系

“三公主金姑”的神话，讲述了细奴罗创建的蒙舍诏如何统一洱海地区，建立南诏政权的过程。历史上，洱海一带存在过几股政治势力，他们大致被称为“白蛮”，是白族的前身<sup>①</sup>。蒙舍诏则处于这些政治势力的最南端，被认为是由“乌蛮”（彝族的前身）建立的（《彝族简史》编写组，1987：74）。在细奴罗的曾孙皮罗阁掌权的时候，南诏得到了唐王朝的支持。大约从公元734年开始，南诏逐步攻取了洱海地区的重要城池，其中就包括南诏重镇喜洲（当时称为大鳌城）。公元738年，唐封皮罗阁为云南王，南诏统一了洱海地区。

作为神话，“三公主金姑”不见于地方史志，但其中飞鸟落蒙氏（南诏王姓）的情节，已经见于研究南诏的最重要史料、

<sup>①</sup> 史料中对这个人群的称呼颇为零乱，有关情况见《白族简史》，云南人民出版社1988年版，第86页。

成书于大理国时期的《南诏图传》“文字卷”上：

《铁柱记》云：初，三賤白大首领将军张乐进求并兴宗王等九人，共祭天于铁柱侧，主鸟从铁柱上飞憩兴宗王之臂上焉。张乐进求自此以后，益甚惊讶。兴宗王乃忆，此吾家中之主鸟也，始自欣悦。此鸟憩兴宗王家，经于一十一月后乃化矣。（引文据尤中，1989：179）

此处的兴宗王，不是细奴罗，而是他的儿子罗晟。

根据侯冲（2002）的研究，明太祖发兵攻克大理之后，实施了严厉的文化政策，烧毁了绝大多数书籍文献。此时，喜洲的一位知识分子，用传播不广的白文创作了《白古通记》（已佚）。该书在《南诏图传》和成书于元代的《记古滇说集》等文献的基础上，对《后汉书》、《华阳国志》记载的“九隆神话”进行重大改造，在细奴罗与阿育王之间建立了血缘关系，并进一步以白玉禅让细奴罗并“以女妻之”的情节批评明王朝的武力征服。《白古通记》对云南和大理的众多地方典籍如《南诏野史》、《南诏备考》，产生了极为深远的影响。此书虽佚，但根据该书写作于清末的《楚古通记浅述》却得以传世，上面的文字具备了“三公主金姑”神话的一些重要情节：

楚国首长有张乐进求者，为云南诏，都白崖，闻观音命细奴罗为国王，其心不悻，乃嘱诸部酋长，同约细奴罗，具九鼎牺牲，诣白崖铁柱观效于天，卜其吉者王之。众皆悦而从之。祭毕将卜，忽有布谷飞在细奴罗右肩，连鸣大鸣于细奴罗者三，返于白檀香树上。众皆惊服，不复占卜，而咸顿首，请细奴罗登国〔王〕位。时张乐进求知天命有德，遂避位于罗，而以其女妻之。（尤中，1989：23）

## （二）被历史忽略的朝圣仪式

有的地方史专家把朝圣中的“接金姑”仪式当成了发生于唐代的史实<sup>①</sup>，更多的人主张“绕三灵”是一种原始社会风俗的遗存<sup>②</sup>。正如前面所说，南诏统一六诏的历史绝不是一个禅让的过程，“三公主”的记载更无处可寻。另一方面，“原始社会”的论述，也不过是一种用假想历史应付现实困境的做法，即把一种发端于西方并一度流行于中国内地的“原始社会理论”自信地认定为历史真实。葛兰言早在70年前就告诫我们：“对于尚无定论的上古文明所具有的充分信心，以及对分点变化技巧性的运用，还会有什么不能解释呢？有时候，历史是一种救援办法，人们会有兴趣重回过去为今天寻找答案。这想法很了不起，但这得避过多少危险啊！”（Granet, 1932: 34）<sup>③</sup>

背离正统意识形态的风俗很少能够得到记述，大理的朝圣仪式很可能如此。从云南地方史料中，尤其是嘉靖和康熙年间的两部《大理府志》中，朝圣仪式付之阙如，那么，是因为当时的知识分子对此视而不见，还是这些仪式本来就没有呢？

我认为前者的可能性较大。明清两代，帝国中央对大理坚持“圣化”政策。随着科举成为入仕的最重要途径，儒学在云南也逐渐昌兴，冒籍参试的现象愈演愈烈。大理人越来越希望自己能成为汉人，知识分子对此更是不遗余力。一方面，从清以来的家谱看，“祖籍应天府”之类的说法已经占据绝对优势；另一方面，地方志十分注意所谓“夷夏之辨”，例如在《康熙大理府志》中写道，很多受到“皇恩教化”的人，已经“主导”了大理的风俗，使大理“俗与中土同”，“硕儒项背”（黄元治，

① 如薛琳（1997：33）即认为金姑确有其人。

② 如杨政业（1994：20~30）认为这是“农耕民族的祭典”。

③ 译文引自赵丙祥、张宏明合译本，因尚未出版，此处仅注英文版页码。



1937: 序), 并说, “士林类多自爱, 耻入公庭, 致仕者恂恂如里老布衣, 讲学泊如也。俗尚浮屠法, 家设佛堂, 人手数珠, 朔望经声比户而彻。世传大士昔至此, 教人捐佩刀、读儒书, 明忠孝五常之性。故人敬神明而重犯法, 是又有裨于人心者, 而无妨于因人之欤?” (同上, 卷十二·风俗)

由此可见, 大理知识分子在明清两代, 非常迫切地论证自己与中原汉人差不多。所以, 包含有“野合”情节的朝圣仪式, 完全可能被刀笔吏有意掩盖。

最早提及朝圣仪式的, 是清末一位叫段位的大理进士, 他在《绕山林竹枝词》<sup>①</sup> 中, 记录自己家乡的这个风俗:

南乡北去北乡南, 月届清和廿四三。一样时装新结束,  
来朝相约拜伽兰。

繁华梵语已成空, 三塔依然虎踞雄。小坐塔盘将敬酒,  
衣香人影太匆匆。

金钱鼓子霸王鞭, 双手推敲臂转旋。箫鼓歌时人影少,  
一肠热闹草荒渺。

稍晚时期, 一个叫杨琼的人较为详细地记录了“绕三灵”的仪式:

大理有绕山林会, 每岁季春下浣, 男女全集殆千万人, 十百各为群, 群各有巫覡领之。男子则头簪纸花, 足著芒鞋, 紈其袴, 绸其褌, 袒裼其衣襟, 高低其裤缘; 其为老妇, 则颈挂牟尼珠, 背负香积囊, 垂带而寒裳, 戴笠而扶杖, 装饰与男子异, 而独红纸花则皆插之。男者尤执巾乘

<sup>①</sup> “绕山林”是“绕三灵”的另一种说法。白语无文字, 通用汉字, 所以一个白语词汇往往有多种记录方式。诗文据周钟岳, 1916: 艺文志。

扇，足踏口歌，或拍霸王鞭。霸王鞭者，以竹竿五尺长等身，节凿孔，三寸置笋，嵌以二三铜钱，其孔参错相间，拍之则钱动摇作款宣声。手握竿之中，而其上下截，拍手乘以臂，拍足承以踵，拍头承以颈，拍腰乘以股，俯仰屈伸，辗转反侧，无不中节，亦绝技也。会凡四日，甲日在郡城古城隍庙，乙日经三塔寺至圣源寺，丙日河溪城，丁日马久邑。盖南遵苍山麓绕至圣源寺，有北循洱海滨绕至马久邑，故谓绕山林也。

食宿皆就神庙，爨于庭中，百其群即百其灶，群羞于神，巫覡为祝词，众跪于下，极虔诚，羞毕而食。而宿即就神殿席地，纵横错杂，至不能容。此会相传起于尚诏，数千百年不能禁止，盖惑于巫言，祈子嗣穰疾病。又大理为佛国，神佛之说尤迷信不可解云。（引文据方国瑜，1998：302）

当时，朝圣队伍所代表的本主，还要在神都墙壁上登记。1940年代，徐嘉瑞和缪鸾和对此有所调查。徐嘉瑞说，“李根源胜温集诗注：‘五台峰麓，有圣源寺，称佛都，旁有驃信苴神明天子庙，称神都。’按神都即本主最高之统一神所在，其神号曰：‘灵镇五峰建国皇帝。’每届夏历四月二十五日，各村本主来朝神都，名曰‘绕三灵’。”（徐嘉瑞，1978：273）缪鸾和则说：“榆有盛会，曰绕三灵，阖郡士民，相率赴喜洲小朝（即神都），进晋众可数万，循苍山之麓而进，遵洱海滨而归，历时三四日，载歌载舞，竞艳斗奇，极一时之盛。凡七十一村，各奉其本主，各为一队，自成行列。”（同上：272）

可是，伴随着零星记载的，是“现代化”话语下对朝圣仪式的再次否定。在近一个世纪“改造中国”的口号中，大理朝圣仪式从“伤风败俗”的载体演变成“愚昧落后”的载体。成书民国五年的《大理县志稿》，把“绕三灵”作为异端记录下

来：“（四月）二十三四五等日为‘绕三灵’会，在喜洲圣元寺。居乡人多迷信之，今禁废，神像毁。”从民国时期，“绕三灵”就遭到了国民政府的限制。当时每年都发出文告，以“有伤风化”为名，禁止“绕三灵”，尤其禁止夜里对歌。所以，曾留学日本的喜洲知识分子赵冠三说：“（绕三灵）相沿至一千二百余年而不废。似未易以一纸文告。遂能破除数十万农人之信念也。”（赵冠三，1999 [1947]：307）的确，根据碑刻记载，1947年的“绕三灵”收入达国币70万元，说明“绕三灵”在当时仍有一定规模。1949年以后，“绕三灵”也曾受到禁止，“文化大革命”时对“绕三灵”的禁止达到极端的地步，不少人以“乱搞男女关系”的罪状而遭到逮捕（汪宁生，1998：77）。“绕三灵”因此曾一度中断。但很多虔诚的信徒，尤其是女性，仍偷偷去“接金姑”，这些今天已成为“老妈妈”的妇女在回顾那段历史的时候，仍十分自豪自己“打开佛门”的功绩。

### 三 大理神话和仪式的可能关系

我们看到，“三公主金姑”的神话和大理朝圣仪式的历史背景还没有梳理清楚，但文献证据已经显示出一种倾向。况且，追索与神话类似的书面文字，并不是要进行文献学意义上的考证，找到口头文学与书面文字之间的承继关系。正如葛兰言提醒我们的那样（见文前引言），那不是一种批评的方法。我们不是在跟史实打交道，而是在跟符号—象征，也就是跟文化范畴打交道。正如萨林斯所言，“认为功绩可能‘仅具象征性’是没有意义的，因为即使它是‘真实’的时候也是象征性的。”（2003：111）“三公主”的叙事不管在历史上是否确有其事，它的流传本身就是一种社会学意义上的真实。所以，我的目的不在于追寻神话的“源流”，而是从先前的记述中寻找“三公主金

姑”的某种不易察觉的意义。我的目的也不在于求索朝圣仪式的“演变”，而是从它的兴盛与压抑中读出它的“隐藏文本”<sup>①</sup>。

### （一）初步的解释

实际上，神话和仪式中都包含有一种文化批评的用意。用今天的主流措辞，我们可以这样表述：“三公主金姑”神话和大理的朝圣仪式，体现了白族文化特色，它是一种民族自我认同的精神。必须说明的是，这不容易通过扁平的“共时性”研究捕捉，也不容易通过单纯的文本研究发现。

《夔古通记浅述》对白王逊位细奴罗一段文字这样评论道：

昔武丁祭汤，有飞雉升鼎而雉，武丁惧而反己自责，殷道复兴，号高宗，况今鸣鹄升细奴罗而鸣，其一祥也，非天命耶？虞舜耕于历山，帝使九男二女、百官、牛羊、仓廩备以事舜于畎亩之中，不得已而践天子位。细奴罗耕于巍山，天使异僧殄灭精魅，建国立君，命之为国王，不得已而即位。虽夷夏大小之不同，而皆不动干戈，揖逊而有其为，其揆一也。（尤中，1989：23~24）

祥瑞、磨难和禅让，被认为是古代中国最理想的政治模式，是中国本土政治哲学的“乌托邦”，这一点回顾一下尧舜之间的权力交接模式在《史记》时代的崇高地位就可以体察。所以，《夔古通记浅述》的作者评论白王逊位细奴罗的“史实”时，精当地把细奴罗的各种经历与华夏传说中最伟大的君王联系在一起。但是，这种看似符合帝国意识形态的表述与颂扬，却隐含

---

① 该术语从斯科特（Scott，1990）有关农民的论述中借用而来。斯科特用这个术语说明农民在与国家的交易中所采用的一种隐形的抵抗策略，我则希望用它指代大理朝圣仪式中未言说的潜台词，因为我们将看到，朝圣仪式中既有抵抗的意义，也有帮助我们理解神话文本的意义。

着一种批评的企图，它论证的是白族作为一个民族整体的道德水准和崇高地位，所以，《夔古通记浅述》的作者接下来说道：

且张乐进求一土酋也，乃能逊位与贤，以女妻之，其尧之徒欤？视彼争国图王者，如天地之悬隔矣！以一仆六智，能舍己子，而救溺主于危难之中，襦褌窃负而逃，竟为十三代之祖，与宋太祖事三百之祚，孰谓夷夏而有其二哉！（尤中，1989：24）

谁是“争国图王者”？作者没有说，但我们可以明显地感知这个反面的人物很可能就是朱元璋，只是迫于政治压力，作者无法明言罢了。也就是说，作者的意图是用细奴罗的祥瑞、磨难和受禅，来论证这样的“事实”：大理人早已经施行尧舜之道，其政治伦理丝毫不亚于以“武力临滇”又以“圣化”训人的明王朝。我同意侯冲的看法，认为成书于明初大理段氏总管覆灭不久的《白古通记》，抒发的是一种亡国之痛，标志着白族民族意识的觉醒。逊位情节肯定不是历史的真实，但它背后的深意，乃是一种对明王朝武力征服之后又以孔孟之道推行“圣化”政策、鼓吹夷夏之别的反动，其实质是用文化批评代替武力抵抗。所以，包含有白王逊位细奴罗并以女妻之的“三公主金姑”神话，既不是史实也不是大理人为朝圣而创立的“社会宪章”，而是一种有历史渊源的叙事。它与历史上的文化批评方式有关，是一种白族自我认同的隐喻。

再看看朝圣仪式透露的象征。我们发现，朝圣所覆盖的地区，恰好与历史上的南诏、大理国的核心地带重合。南诏国和大理国的幅员广阔，鼎盛时期的疆域超过了现在云南省的范围。但是，洱海和巍山一带始终是政治、经济和王国象征的核心。根据明末的《南诏野史》，南诏鼎盛时期，诏王异牟寻曾封五岳四渎。就是以大理盆地为中心的。只是到了明代，为了改造大

理，帝国中央才把云南地区的核心从大理转移到了昆明。

朝圣除了在地理上覆盖了大理核心地区之外，也在时间上象征了大理地方文化。在朝圣仪式中出现的三个男性形象张乐进求、细奴罗、段思平，分别是白国最后一任国王、南诏开国国君和大理开国国君。而这三个“地方政权”，正是大理地区历史上仅有的具有相对独立意义的三个政权。根据侯冲的研究，张乐进求代表的白国甚至根本没有存在过（侯冲，2002）。这便更加突出了三个王国的象征性意义。张乐进求与段思平姓氏不同却被称为父子，而且，细奴罗和段思平是相隔几百年的人物，放在同一个神话中，更加显得“突兀”。这可能是为什么在神话中，段思平又被称为“杨氏将军”的缘故，因为我们不能想像一个有千年历史和四百年“圣化”史的民族会对这种明显的历史“错位”视而不见。不仅如此，神都作为朝圣的最重要核心，其主神也有两种说法，一是张乐进求，一是段宗膀，后者是大理王室认可的祖先。这或许又是一个回避张乐进求与段思平这种难以成立的父子关系的策略。所以，多数朝圣者都只是称呼神都的主神为“爱民皇帝”。总之，策略地把大理地区曾经存在过的三个王国的国王捏合进一个神话，并以朝圣仪式分别加以纪念，强烈地渗透着一种独特的“白族文化”特色。它与朝圣覆盖的地区一起，构成了与神话本身代表的“民族意识”的呼应。

至此，我们看到了神话与朝圣仪式共同传递的一个信息——白族文化的独特性。这可能成为我们在神话和仪式之间找到一种非功能主义的联系，即一种“结构的照应”。我们发现，只有在充分关照地方史的基础上，这样的观点才有可能。

其实，我所采用的方法早在李亦园先生在一篇文章中，就已经提出来了。在那篇文章中，李先生在介之推故事和寒食仪式之间找到了相同的结构，他的结论是：“也许就由于这种思维结构的相似性，所以介之推的传说才被选择用来支持寒食的仪

式。对于选择神话与仪式关联在一起的君子儒者而言，这种结构的相似性，也许很能满足他们的思维历程……”（李亦园，1994：169）

在我看来，这种方法虽然比较满意地给功能主义的研究注入了结构主义的活力，但是它仍然没有完全摆脱功能主义的弊端。毕竟，结构相似性而导致的神话和仪式的勾连仍然有些“神话论证仪式，仪式反过来支持神话”的影子。在我看来，神话和仪式中的确各有结构，但结构不应该仅仅各自分别存在于神话和仪式之中，两者之间的关系不应该仅仅是一种“相似性”，因为它过于单薄。

况且，我们面对的具体问题不止于此。在田野工作中，我发现“白族文化的独特性”是多数被调查者都愿意谈论的话题，白族学者更是对此十分热衷。所以，在我第一次从昆明前往大理之前，我从昆明学者那里最经常听到的一句话是：“白族人总是说，什么东西都是他们白族的好。”果然，这种强烈的自尊和自豪感的确在我的调查中经常遇到。但是，白族人这种无处不在的自豪感，并没有加强“三公主神话”和朝圣仪式之间可能存在结构性照应，反而减损了我这种论调。这是因为，既然白族自豪感无处不在，那么“三公主神话”和朝圣仪式之间的关系则很可能只是“自豪感”的表现之一，不能说它们存在所谓必然的关联。换句话说，结构上的“相似性”是无法推出神话和仪式之间的必然联系的。看来，我们似乎还要在两者之间找到更为重要的关联。

## （二）作为“外部神圣王权”的三公主神话

马歇尔·萨林斯在《陌生人/国王或斐济人中的杜梅泽尔》这篇经典的历史人类学文章里，继承了神话学家乔治·杜梅泽尔（Georges Dumézil）的研究思路，探讨了斐济人的王权模式。在他看来，历史虽然是由偶然的事件构成的，但这些偶然的事件

并不真正“偶然”，而是一种宇宙观图式的反复展演。这种宇宙观图式，正是杜梅泽尔在古代印欧文明中发现的一种“君权来自社会之外”的模式。“国王起初是一个陌生人和某种可怕的东西，然后被土著接纳和归化。”（萨林斯，2003：105）国王的陌生性和可怕性在不同的民族中有不同的意义，在罗马帝国的起源中，罗慕洛（Romulus）称王的代价是杀死胞弟瑞穆斯（Remus）；夏威夷神圣头人的王朝是以传说中的妇女乱伦开始的；斐济的国王则是来自海上的食人者。这些人相对于当地人来说是野蛮的，但恰恰是野蛮，构成了王权的来源，因为“权力不是人性所固有的。权力只能来自社区和人类关系以外的其他地方。在这个经典的意义上说，掌权者就是野蛮人”（同上：111）。

我无法肯定斐济的双头人制度与大理的王权是否存在播化意义上的关联，但“王权来自外部”的政治哲学的确适用于大理。“三公主金姑”神话的众多异文都包含这些主题，张乐进求的女儿金姑因为破坏了规矩而被轻微地处罚，她离家出走，与丑陋的细奴罗结婚，获得美好生活。她的父亲最终接受了事实，并派人接金姑回家。细奴罗因为丑陋而中途停留，张乐进求最终让位给细奴罗。在这个故事中，金姑因为破坏了自己社会内部的规矩（在堂屋裹脚、踩门槛、对歌，不同异文有不同说法）而遭到申饬，但她更严重的破坏行为（出走、私订终身、夫君丑陋）却得到丰厚的报偿（生子、得到婆婆的疼爱 and 父亲的认可）。金姑实际上从一个家庭走向了另一个家庭，细奴罗作为张乐进求的对立面，从外部修改了金姑必须遵守的规则，从而使金姑获得了幸福。

细奴罗的更大成功来自于他创造了一个新的国家。他是丑夫，却是明君。他与金姑私订终身，他在见岳父前表现出的踌躇和脱逃，都没有影响张乐进求“举国逊之”的英明决策。在细奴罗的国王和女婿的双重身份中，他的出色才干使张乐进求没有把王位传给儿子，而是拱手让给女婿。细奴罗建立了一个



由上方夷（巍山彝族）和下方夷（大理白族）共同组成的新王国。对于大理人，这个故事的意义在于大理白国臣服于外来的蒙舍诏，开始了一个把权力拱手让给外人的时代，朝圣就是对这个新纪元的纪念。

于是，“三公主金姑”的神话在三个方面肯定了外部高于内部的价值：在娘家和婆家的对立中，外的包容涵盖了内的惩罚；在传子还是传婿的矛盾中，外的才干克服了内的无能；在民族独立和民族融合的矛盾中，外部民族统一了内外族群的对立。

在论述了“王权来自外部”之后，我们再看一看“王权”本身。首先，这个来自外部的力量是野蛮的。在所有的“三公主”神话的异文中，几乎都在强调细奴罗是如何地“奇丑无比”：他的丑陋把金姑吓得晕了过去，他的丑陋使接金姑的姐妹们眉头紧锁，最后他自己也因为太丑而无颜见白王，偷偷地躲进了湾桥保和寺。出奇的丑陋实际上把细奴罗从人推向了动物。这样的人，一如萨林斯所说，是真正具有国王资质的人，因为国王不能是我们身边的人，他必须没有文化，所以他必须野蛮。

细奴罗的野蛮还不止于此，他还是一个常年离家在外、穿着兽皮的猎人。他的人民（彝族）接受了金姑带去的先进技术，显然他们是“落后”于白族的民族。最后，细奴罗与金姑的联姻，是离经叛道的私情，无怪乎连女儿去洱海对歌都不允许的白国国王长期不肯承认这门亲事。

但是野蛮本身只构成了王权的一个因素，另一个因素则来自开国国王的神异起源。按照大理地方典籍的记载，细奴罗乃是龙种，其母茉莉嵯闺中丧夫，后遇水中浮木感生九子。原来其夫乃蛟龙化身，后来八子归渊，只细奴罗一人陪伴母亲在人间<sup>①</sup>。千年以前就见于史籍的“观音显化”系列传说，更是观

<sup>①</sup> 该神话在《南诏野史》、《南诏备考》中皆有记载，侯冲认为该神话虽受到了《华阳国志》的影响，但在《白古通记》中得到了重大改造。

音授权细奴罗统治洱海地区的表述。连瑞枝的研究充分支持了这种看法，她举出了大量关于南诏王室的神异传说，指出这是洱海地区王权建立的一个不可或缺的模式（连瑞枝，2002）。

### （三）生育：朝圣仪式的主题

我一直对仪式中的生育问题避而不谈，是希望能够在這裡集中探讨。很明显，三个朝圣仪式都充满了生育的内容。根据我的调查，大理白族相信，这三个仪式在解决多年不育的困境上十分有效。参与朝圣的要么是新婚的妇女本人，要么是她的婆婆，而后者居多。实际上，许烺光先生在60年前就已经注意到了这三个朝圣中心——巍山、保和寺、神都——与求子之间的关系，只是他没有提及朝圣仪式和朝圣神话。在描述西镇（“喜洲”的化名）人的求子方式时，他这样写道：“二月十七，蒙化巍宝山（西镇南约九十英里）举行盛大的庙会。很多西镇人去那里求子……三月初三，在湾桥保和寺（西镇南约七英里）举行太子庙会，太子像是一个小小的木质雕像。男男女女向太子像投掷钱币，打中者将得子。打中的女子会羞怯地掩面而去……西镇以西约一英里半有一座圣源寺。这里有一尊阿太（祖母）像……急于怀孕的妇女会到这个庙里偷一只阿太的鞋子。”（Hsu, 1948: 77~78）按，这里的圣源寺，在神都隔壁，阿太像则供在神都，并不在圣源寺中。时至今日，有些求子的仪式已经不复存在，但求子本身，仍然是香客朝圣的最重要目的。

“朝圣”通过人的身体在距离较远的两个地点之间的跨越，实现了想像的宗教跨越。它创造或重温了一个遥远的精神中心，遭遇自己共同体之外的“他者”。同时，朝圣又使朝圣者通过比照，重新认识“家乡”。维克多·特纳（Victor Turner）采用了范·吉纳普（Van Gennep）的“中心”、“边缘”概念，把朝圣分解成三个过程：分隔（separation）、“阈限”（liminality）、归合

(reaggregation)。分隔阶段指离开自己的生活地；“阈限”指整个朝圣的旅程，包括到达朝圣地的活动，新的情绪超越了平日的社会规则和以地域为标志的社会结构，这时会出现神圣的情绪和强烈的“交融”（*communitas*），朝圣地也自发形成了一个非地域性的社区；“归合”指带着新的身份重新回到出发地的过程。在特纳看来，朝圣本身是“反结构的”，因为朝圣地通常坐落在人们难以到达的山区、林地、草丛等相对日常活动地区的“边缘”地带。所以他说：“朝圣深刻地、非理性地超越了世俗现象和力量的象征，提倡同质性和不统一性。它不再维持社会现状，而是在重新塑造甚至预测另一个社会存在的模式。”（Turner & Turner, 1978: 21）

从这个角度理解大理朝圣的求子主题，我们发现这是一种获取力量的行动。虽然在喜洲内部现存的八座庙宇中，几乎都有送子娘娘、太子释迦牟尼等司掌生育的神像，但更大的生育力量来自外部，来自朝圣所在的郊野之地。这种从家庭生活进入郊野生活再回到家庭生活的过程，正是一种分隔、阈限、归合的过程，而郊野生活正处于反结构的“交融”。“交融”的地点，恰好在于神话为我们表述的神圣王权的三个圣地：巍山、保和寺、神都。就是说，神圣王权通过朝圣之地赋予生活以生育的力量，朝圣仪式就是对这种力量的追寻和获取。

在“三公主金姑”的神话中，我们也发现了类似的结构。我猜测会有人跟从普罗普<sup>①</sup>或者摩尔根，把白王逊位细奴罗的情节理解为从母系社会到父系社会的转变。但我们不能忘了，张乐进求的白国一直是父子传位的：有关大理的典籍如《记古滇说集》、《明统一志》、《南诏野史》、《鸡足山志》、《白国因由》等一系列文献中，都记载张乐进求是张仁果的后代，而张仁果

① 普罗普（Vladimir Propp, 1984）在研究俄狄浦斯神话的时候，提出了这种观点。

则是在诸葛亮南征时，被蜀相赐以张姓，坐上了白国国王的宝座的。另一方面，南诏王室更是有名的父子传位的王国<sup>①</sup>。我们这里看到的是一个从“父子继承”转轨到“翁婿继承”回到“父子继承”的结构模式。虽然这些历史细节并没有像三公主神话那样在大理广为流传，但遍布大理的汉族式家族制度，无疑为神话中“翁婿继承”模式提供了文化范畴的背景，更加突出了神话中翁婿继承的特别之处。这与朝圣仪式中从家庭生活转轨到郊野生活再回到家庭生活的结构模式如出一辙。

但是，使两个结构模式成立的原因虽相似却大不同。对于神话来说，“翁婿继承”之所以具备合法性，是因为一种“外来的神圣王权”的政治哲学，一种最基本的宇宙观图式，一种文化范畴。而朝圣仪式中的生育力量，虽然也来自外部，但它已经不再是宇宙观图式，而是具体的朝圣地点。而朝圣地点的神圣性与合法性，正是从宇宙观直接得来。它赋予生育的权力是如此强大，以至于令人“瞠目结舌”的野合都成为被允许的活动。

至此，我们发现了一个从神话到仪式的结构转换：神话通过王权来自外部的叙事留下了三个神圣的地方——神都、保和寺、巍山，而仪式则通过重访这三个圣地，获取了生殖的力量。神话通过借助神圣王权的本土政治哲学（这种哲学在很大程度上是广泛的），使翁婿继承改变了父子继承，并使父子继承重新获得活力。朝圣仪式则借助这种叙事所赋予郊野朝圣地的神圣力量，使郊野生活改变了家庭生活，并使家庭生活重新获得活力。处于结构转换媒介地位的，正是这三个神圣的朝圣地，而“王权来自外部”的政治哲学，则是实现结构转换的第一推动力。这个结构转换的模式可以表示为图2。

<sup>①</sup> 南诏王室实行父子联名制，细奴罗以后，依次为罗盛、盛罗皮、皮罗阁、阁罗凤、凤迦异、异牟寻等。

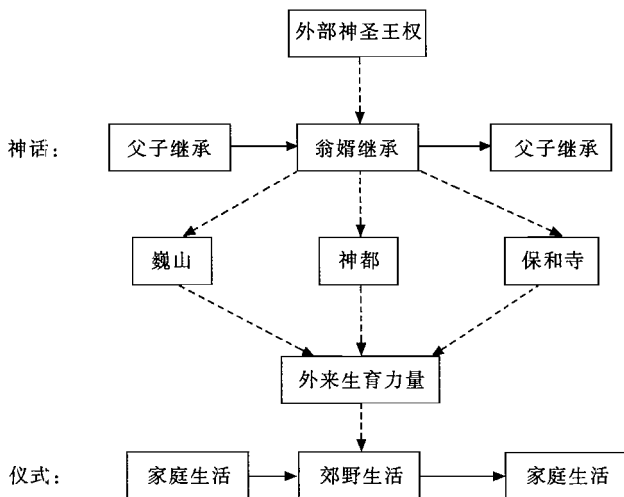


图2 神话和仪式的结构转换

在图2中，神话和仪式的关系紧密地结合在一起了。它是一种直接建立在政治哲学基础上的结构转换，是一种社会学意义（而不是历史意义）的矢量。“第一推动力”不仅从“古代”而来，而且从最基本的力量中来。这种结构和结构的转换不再是在神话和仪式内部各自存在而互无关联的结构，而是相似结构的直接转换。

我们在王权神话和朝圣仪式之间建立的关系，固然受到了特纳的“结构—反结构—结构”模式的启发，但是我们的模式与特纳的主张有着深刻的分歧。特纳的仪式过程说，试图通过“交融”的反结构与“正态”的结构之间的发展之环的辩证法（dialectic of the developmental cycle），提出社会动力学的问题，即正是反结构与结构之间的冲突，加强并推进了结构，社会意识形态领域如哲学、文学等通往“交融”状态的反结构范畴，也因此可以纳入人类学的研究范围（Turner, 1969）。显然，图2

所示的结构，明显不单单是对“仪式过程”的勾画，更加入了作为意识形态的“神话”的结构。更要紧的是，与特纳的从行动到意识形态的逻辑过程相反，我们坚持认为文化范畴是使行动获得意义的先决条件，即反结构与结构“貌离神合”，都无法摆脱文化范畴的限制。神话中的“王权外来”政治哲学，是朝圣仪式的前提而不是朝圣仪式的后果，它无法被纳入特纳那只有仪式行动而没有意识形态的过程模式，即使能够纳入，也将是一个从行动到意识形态的过程，与我们的模式正好相反。关于这个问题，萨林斯特别强调了结构主义的意义。他说：“只有当行动表述来自于一个业已建立的秩序，表述既存文化范畴的‘原型性再生产’（哥德利埃语）的运作时，人们才会对之予以考虑。环境在被解释之前，在文化中既不存在，对文化也没有影响，这一绝妙的论断，也支持这种对行动的非历史性盗用（appropriation）。归根结底，诠释就是在一个既定的范畴内进行分类。”（萨林斯，2003，237~238）大理的朝圣仪式应该被理解为本土政治哲学（王权外来）的“原型性再生产”，而不是“可再生产的原型”。

## 四 结 论

至此，我们进行了一次结构主义探索。我们的出发点是，作为神话展演场景的朝圣仪式是如何与神话构成关系的。出于对扁平的功能主义的不满，我们开始在历史中寻找意义。我们注意到，历史背景中的神话与历史背景中的仪式都存在一个“大理地方文化”的象征，它们之间很可能因此发生关联。但是，尽管历史事件可以被理解成同一宇宙观图式下的组合，但这种关联仍属偶然，以至于难以在神话和仪式之间建立真正的联系。所以，我们转向一种实在的结构主义，即通过在神话建

立的圣地和仪式访问的圣地之间的重合，找出一种可能的转换模式。幸运的是，同样的外部逻辑实现了从王权到生育的转换，同样的结构在神话和仪式之间建立起了一种有方向的转换关系，神圣王权扮演了转换中的第一推动力的角色。神话和仪式之间终于建立起一种稳定的、直接作用的关系。

这个由王权引出的结构模式，仍然是单薄的。它包含的结构转型，只触及了“结构的实践”，还不能对“实践的结构”做出有意义的解释，而更重要的“历史的转型”，仍然是一个尚未开启的任务。但两者之间的关系无疑至关重要，用萨林斯的话说：“传统性价值与意向性价值之间、互为主体性的意义与主体的利益之间、象征性意义与象征性参照之间都展现出一种不协调性，在这种不协调性的作用下，历史过程乃展示为一种结构的实践与实践的结构之间持续不断又相辅相成的运动。”（萨林斯，2003：332）从大理的朝圣仪式和神话可以看到，如果作为象征的“神圣王权”，为大理文化的宇宙图式展演提供了原点坐标，那么明初的武力征服，则为这个图式加入了一维坐标轴，使整个图式骤然由二维平面成为三维空间。这种历史的转型，似乎与赵丙祥有关胶东文化接触的研究不谋而合地引出了同样的问题。“14世纪以来的历史，究竟是怎样一种道德变迁呢？或许，我们仍需要一种系谱学？”（赵丙祥，2002：390）

很多西方社会人类学家，似乎抱着一个隐含的前提，即社会是从自然转化而来的。这种倾向对于社会理论的影响颇大，很多思想都以模拟人的自然状态为出发点。它潜移默化地使不少有关中国乡村社会的人类学研究，或多或少地带有“自然史”的趣向。但是，如果我们承认，每一个陌生的社会都已经产生了独特而成熟的“本土社会理论”或者“本土政治哲学”，并都以独一无二的方式对社会学思想构成挑战的话（相关讨论见 Dumont, 1970），那么我们就有理由对“自然史”的倾向有所反思。我们看到，中国的神话中，很少模拟人的“自然状态”，相

反，世界一开始就是有“王”的，并不存在一个“社会契约”或者来源于自然的“道德哲学”。在大理的这个小小的案例中，我们也发现，世界正是从“王”开始的，它蕴涵的文化范畴，有资格成为本土社会理论的基础。从这个基础出发，认识大理独特的社会理论模式并不是不可能的。

杨念群（2003）在评论美国中国学的时候，特别强调中层理论的概念化积累，有助于规范对史料的解读，并呼吁中国史学界借鉴美国在这方面的经验。通过对大理的王权神话和生育仪式的探讨，我试图从结构主义的角度摸索一个路线，即从田野作业出发，努力从实际的历史转向抽象的模式。因为我相信，作为绵延久远的中国乡村社会和文化，必定存在巨大的社会理论潜力，这种潜力很可能与人类学的某些基本关注（王权、婚姻、生育、文明）有着直接的关系。

## 参考文献

- 《白族简史》编写组（1988）：《白族简史》，云南人民出版社。
- 方国瑜主编（1998）：《云南史料丛刊》（第十一卷），云南大学出版社。
- 侯冲（2002）：《白族心史——〈白古通记〉研究》，云南民族出版社。
- 黄元治（1937）：《康熙大理府志》，民国二十六年严镇圭重印版。
- 格尔兹（1999）：《作为文化体系的宗教》，载格尔兹：《文化的解释》，纳日碧力戈等译，上海人民出版社。
- 莱维—施特劳斯（1995）：《对神话的结构主义研究》，载莱维—施特劳斯：《结构人类学》（第一卷），谢维扬、俞宣孟译，上海译文出版社。
- （1999）：《人类学的范围》，载莱维—施特劳斯《结构人类学》（第二卷），俞宣孟等译，上海译文出版社。
- 李亦园（1994）：《一则中国古代神话与仪式的结构学研究》，载马昌仪编：《中国神话学文论选粹》，中国广播电视出版社。



连瑞枝 (2002), 《王权、系谱与婚姻——从云南洱海地区佛教传说的结构谈名家的形成 (初稿)》, 台湾清华大学博士候选人论文, (台北) “中央研究院” 网络版, 网址, <http://ultra.ihp.sinica.edu.tw/~origins/pages/read0103.doc>

毛斯 (2003): 《心理学和社会学之间实际的和实践的关系》, 载毛斯: 《社会学与人类学》, 上海译文出版社。

萨林斯 (2003): 《历史之岛》, 蓝达居、张宏明等译, 上海人民出版社。

汪宁生 (1998), 《西南访古卅五年》, 山东画报出版社。

徐嘉瑞 (1978), 《大理古代文化史稿》, 中华书局。

薛琳 (1997): 《史志研究文集》, 德宏民族出版社。

杨念群 (2003): 《美国中国学研究的范式转变与中国史研究的现实处境》, 载黄宗智主编: 《中国研究的范式问题讨论》, 社会科学文献出版社。

杨政业 (1994): 《白族本主文化》, 云南人民出版社。

《彝族简史》编写组 (1987), 《彝族简史》, 云南人民出版社。

尤中 (1989): 《《夔古通记浅述校注》》, 云南人民出版社。

赵丙祥 (2002): 《卫城门外的船队: 14 世纪以来的地方史进程与殖民遭遇》, 载《施密特: 政治的剩余价值》, 上海人民出版社。

赵冠三 (1999 [1947]): 《龙湖诗草》, 载赵冠三: 《龙湖文录》, 私人印行。

周锡瑞 (2000): 《把社会、经济、政治放回二十世纪中国史》。《中国学术》第一辑, 商务印书馆。

周钟岳 (1916): 《大理县志稿》, 民国五年排字版。

Dumont, Louis. 1970. “Caste, Racism and ‘Stratification’, Reflections of a Social Anthropologist”, *Homo Hierarchicus*, Chicago: University of Chicago Press.

Granet, Marcel. 1932. *Festivals and Songs of Ancient China*. George Routledge & Sons, Ltd.

Hsu, Francis. 1948. *Under the Ancestor's Shadow—Chinese Culture and Personality*. New York: Columbia University Press.

Leach, Edmund. 1982. *Social Anthropology*, Glasgow: Fontana Press;

Malinowski, Bronislaw. 1992 (1948). “Myth in Primitive Psychology”,

in his *Magic, Science and Religion and Other Essays*. Waveland Press, Inc.

Propp, Vladimir. 1984. "Oedipus in the Light of Folklore", pp. 76~121, in Lowell Edmunds and Alan Dundes, eds. *Oedipus: A Folklore Casebook*, Garland Press.

Robertson - Smith, William. 1969 (1927). *Lectures on the Religion of the Semites*. The Fundamental Institutions, KTAV Publishing House.

Scott, James C. 1990. *Domination and the Arts of Resistance - Hidden Transcripts*. Yale University Press.

Turner, Victor. 1969. *The Ritual Process - Structure and Anti - Structure*, Chicago: Aldine Publishing Company.

Turner, Victor and Edith Turner. 1978. *Image and Pilgrimage in Christian Culture - Anthropological Perspectives*. New York: Columbia University Press.