



Chinese Review of Anthropology, Volume 16

中国人类学评论

(第16辑)

王铭铭 主编

兴界图书出版公司



Chinese Review of Anthropology, volume 16

中国人类学评论 (第16辑)

王铭铭 主编

世界图书出版公司

北京·广州·上海·西安

图书在版编目(CIP)数据

中国人类学评论. 第 16 辑/王铭铭主编. —北京:世界图书出版公司北京公司, 2010. 4

ISBN 978-7-5100-2082-7

I. ①中… II. ①王… III. ①人类学—文集 IV. ①Q98-53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2010)第 071676 号

中国人类学评论(第 16 辑)

主 编:	王铭铭	筹划出版:	银杏树下	责任编辑:	马春华
出 版:	世界图书出版公司北京公司				
出 版 人:	张跃明				
发 行:	世界图书出版公司北京公司				
	(北京朝内大街 137 号 邮编 100010 电话 010-6401-3086)				
销 售:	各地新华书店				
印 刷:	北京盛兰兄弟印刷装订有限公司				
	(北京市大兴区黄村镇西芦城 邮编 102612)				
开 本:	787×1092 毫米 1/16				
印 张:	18.25 插页 3				
字 数:	300 千				
版 次:	2010 年 6 月第 1 版				
印 次:	2010 年 6 月第 1 次印刷				
教师服务:	teacher@hinabook.com 139-1140-1220				
读者咨询:	onebook@263.net				
营销咨询:	133-6657-3072 010-8161-6534				
编辑咨询:	133-6631-2326				
ISBN 978-7-5100-2082-7/Z · 294	定 价:36.00 元				

(如存在文字不清、漏印、缺页、倒页、脱页等印装质量问题,请与承印厂联系调换。联系电话:010-61232263)

版权所有 翻印必究

目 录

主题论文 “藏彝走廊”南段及其延伸带文化互动研究

- 物的“中间性”——云南诺邓盐井的交换与献祭 舒 瑜...1
- 命以载史——对一个地方“人物”的生命史研究 刘 琪...35
- 从几种傣族研究看“双重时间体系”与“中间圈”的文明 杨清媚...60
- 边民、跨界族群与汉语人类学
- 围绕云南傣族研究的思考 褚建芳...92
- 在“周边”的文明——从《真腊风土记》看“中间圈”的延伸 罗 杨...103

跨学科讲坛

- 论宗教人类学研究目的和对象的转变
- 2004 年弗雷泽爵士纪念讲座
- Clifford Geertz[文] 方静文[译] 黄剑波[校]...138

追 忆

- 回忆海外访学 李安宅...154
- 语言学家孙宏开先生访谈录 曾穷石...168

研究札记

- 言说“科学”——中医科学化的人类学观察 赖立里...190
- 消费社会中的形象劳动者
- 私人健身教练工作过程的民族志 李德珠...236

学术会议纪要

- “蒙养山学社西南研究十年阶段性研讨会暨社员欢聚会”纪要
- 罗 杨...252

文化人类学席明纳

超社会体系——文明人类学的初步思考 王铭铭...256

述 评

从一位西方传教士的记述看蒙古尔(土族)社会
..... 李美玲 马成俊...258

书 评

《匈奴史稿》..... 陈序经著 侯豫新评...269
《西夏社会》..... 史金波著 何贝莉评...273
《半一之民族历史研究文集》..... 半一之著 张 科评...276
《百年撒拉族研究文集》..... 马成俊 马 伟主编 马 伟评...279
《河湟蒙古尔人》..... 李克郁 李美玲著 韩喜玉评...281
《神秘的热贡文化》..... 马成俊主编 唐仲山评...284

稿 约

主题论文 “藏彝走廊”南段及其延伸带文化互动研究

物的“中间性” ——云南诺邓盐井的交换与献祭

舒 瑜

马克·科尔兰斯基(Mark Kulansky)在对全世界的盐文化史进行概览时饶有趣味地分析了中国的“盐”字;他说:“古代汉字‘鹽’是由三部分组成的象形文字。下面那部分表示工具,左上是一位朝廷官员,右上是盐水。所以这个字本身就表明了国家对产盐的控制。”^①的确,中国是世界上最早实行食盐专卖的国家,在汉代面临匈奴强势入侵的背景下,盐铁专营被推上了历史舞台,在之后的帝国历史中,食盐专卖一直居于主导。对盐的控制和专营,可视为一项重要的帝国治理术,但就具体的盐产地而言,其生产的食盐不仅被纳入到帝国的食盐专卖体系中,与此同时盐也在当地的关系体系中建构着独特的意义。

本文以云南诺邓盐井的历史人类学研究为例,试图透过“盐”来考察诺邓交换与献祭两套体系之间的关系。

盐,不仅是诺邓与外界进行交换的重要物资,同时也是诺邓仪式生活中的关键之物;盐不只勾连着诺邓与外人(近邻、朋友、姻亲、交换伙伴、陌生人等)的关系,也在神灵世界(神、鬼、祖先)的分类体系中扮演着特殊的象征意义。在这些关系中,盐以不同的形制(筒盐、形盐、盐米、盐水等)得以呈现。简言之,盐贯穿在诺邓的交换和献祭两套关系之中,并使两套关系有机地统合在一起构成了诺邓人所理解的完整世界。

诺邓在今云南省大理白族自治州云龙县治下^②,而历史上它更多地被称为“诺邓井”,是滇西著名的盐井之一。云龙在明清时期曾经实行过“土流合治”的政治形态,以澜沧江分而治之,江东的盐井(包括诺邓井在内的五个盐井)早在明初就已建立盐课提举司,设流官,实行专卖,与此同时澜沧江以西“诸夷杂处”的

① 马克·科尔兰斯基:《盐》,夏业良等译,9页,北京:机械工业出版社,2005。

② “诺邓”原为云龙县果郎乡下属的一个行政村,但现在的诺邓村隶属诺邓镇。诺邓镇是实行乡镇体制改革,撤销原石门镇、果郎乡后设立的新镇,于2005年10月1日成立,省政府2005年12月批准。我所研究的仅是诺邓村。

广阔地带却推行着土司制。“改土归流”失败之后,朝廷不得不按照“三江之外宜土不宜流,三江之内宜流不宜土”的惯例延续了土司对江外“诸夷”的治理;而历任的流官也深知云龙以盐课为要务,“统摄八井,控制诸夷,得居御驭轻之义”。^①盐成为治理云龙及远至腾越一带“汉夷杂处”之地的关键物资。王铭铭提出的“中间圈”以及“关系主义”民族学的思路对理解诺邓的历史提供了启发。在王铭铭看来,三圈是古代中国人构想世界的观念图式,有别于民族—国家“中心—边缘”的二元化视角。介于核心圈与海外圈之间的“中间圈”其独特性在于,历史上这里是一个“汉夷杂处”的地带,存在着与中原汉族和海外异邦都不一样的众多族群,处在“我与非我”之间的状态,其“中间性”、“混杂性”以及“流动性”需要得到关注,“中间圈”地带特有的上下、内外关系也不容忽视。^②本文借助“中间圈”的分析框架,来阐明诺邓交换和献祭两套体系之间的同构关系,这套同构关系只有放置在诺邓所处的“中间圈”的关系体系中才能够得以呈现和理解。

从一个“盐米碗”说起

2006年初,我到诺邓开展田野工作,最初关心的问题是盐业生产已经停办了十多个年头,今天的诺邓人在日常和仪式生活中是如何使用盐的。仪式中的“马料盐米碗”引起了我的关注。正月初三这天,按规矩村民都要到村中三崇庙去磕平安头祈求来年的安康,我也跟随房东的女儿一同前往。房东阿姨一早就准备好了祭品,一只煮熟的整鸡、一块煮熟的猪肉(刀头)、一棵生的蒜苗、一个放有少量盐和米的碗以及水果、糕点等。房东说鸡、猪肉和蒜苗在一起叫“三牲”,放着盐米的碗当地称“马料盐米碗”。到了庙里,祭品被一一端到神像前进献,之后房东的女儿磕头,祷告结束后,烧金银纸火。祭品从祭台上取回,而这个“马料碗”被拿出庙外,碗里的盐米被撒在庙外。房东的女儿并不知道把盐米撒在庙外的缘由,只是她的母亲告诉她要这样做。来庙里磕头的一位老人告诉我,盐米是撒给神的兵马的马料,这些兵马不能进到庙里,所以只能撒在外面喂给它们。盐米为什么会被作为马料,而且要撒在庙外呢?我一时并不明白。在我第一次调查就要结束的时候,遇到了一次葬礼,而令我更为迷惑的是,在丧礼中又出现了这

^① 陈希芳编纂:雍正《云龙州志》,周枯点校,政协云龙县文史资料研究委员会、云龙县志编纂委员会(内部资料),22~23页,1987。

^② 参见王铭铭:《没有后门的教室:人类学随谈录》,137~140页,北京:中国人民大学出版社,2006;《经验与心态:历史、世界想象与社会》,293~326页,桂林:广西师范大学出版社,2007;《中间圈:“藏彝走廊”与人类学的再构思》,北京:社会科学文献出版社,2008。

个盐米碗。在人断气之后就要立即把这个盐米碗置于亡人腹上,装棺以后这个碗仍要放在棺盖上,任何人不能去触动,直到出殡当天,在起棺的时刻这个盐米碗要被摔碎。在这两个不同的仪式场合中,都出现了这个盐米碗,而且都被同样称为“马料盐米碗”。当地人强调仪式中的“马料碗”盐和米一样都不能少,而在现实中,马料只是干草和蚕豆。

在诺邓人的世界观中,盐、米、马显然很重要,这些物,不是简单的“东西”,而可谓是当地文化的“核心符号”。它们为什么总是被关联起来看待?它们之间存在着怎样的“关系结构”?作为人类学研究者,如何历史地理解诺邓人赋予盐、米、马三个物品的意义?这类问题一直困扰着我。我逐渐意识到,要理解盐对于诺邓人来说意味着什么,必须把它和米、马等物品关联起来,三者的关系是理解盐的意义的切入点。

帝国盐神的树立:从母龙到龙王

龙王被尊为诺邓盐井的专职神灵,但龙王庙的修建时间不详。在诺邓人的观念中,龙王庙的建立与明代诺邓设立五井盐课提举司有直接关系,是设立盐课提举司之后才修建了龙王庙。在龙王庙建成之前诺邓曾经有过一个“河神祠”,祭祀诺水河神,祈求河水不要泛滥成灾。龙王庙建成之后,河神祠逐步废弃,河神的牌位被移到龙王庙中,作为配神享受祭奉。祭河神的仪式一直延续到民国年间,由盐井管事会来组织,每年立夏前后到诺水河上游举行,但规模很小,远远不及龙王会。民国时期的龙王会在每年农历六月十三龙王生日这一天举行,这段时间被认为是盐井一年中卤水浓度最低的时候,举办龙王会是要祈求卤旺盐丰。那么,在龙王出现以后当地人如何理解盐的来源呢?从“青龙吐卤——诺邓盐井的来历”这一传说中我们可以窥见一斑:

诺邓村南矗立着一座巍峨挺拔的山岭,从前,山上古木参天,杂木丛生,茅草密布,荫翳蔽日,野兽出没其间。山脚下的茅草丛中,有一堵青色的大石崖。

村中有户牧羊人家,每天近午时分,羊倌便手挥长鞭,赶着羊群走出家门。羊群一到小河旁边就一个个钻入草丛,到那青石崖下,有的站立,有的俯卧,都低头伸舌,向地上、崖上舔了又舔,吃得津津有味。一天又一天,一月又一月,羊群每次到了崖下都不肯离去,直到牧羊人扬鞭吆喝,才往前走。

是什么东西吸引着这群羊呢?村民感到蹊跷不解,想探个究竟。一天,

有个村民扒开草丛钻进去,只见青石崖下部的一个小石洞中淅淅沥沥流出一小股水,用手指蘸了一下,放入口中,用舌头舔了舔,原来水是咸的。“村里出盐水啦!”这个好消息犹如春风吹拂大地,一下子传开了,村人纷纷前往察看。某日,有个姓徐的乡绅也随众去看,这个人平时自诩斯文,喜欢说三道四,村民都讨厌他。他到后歪着头向崖上端详了一下,举起手里的条子烟锅,指着崖洞说:“大家看,这像什么?活像个母龙的××(外阴)啊,难看死了!”第二天,他竟然带了几个人,肩扛铁锤,手拿凿子去修凿那出水洞。噹噹几锤敲下去,把崖洞凸出的部分砸成碎片。崖上凸出的部分被敲掉了,这股盐水也销声匿迹了。村民们非常着急,纷纷加以指责。骂归骂,找回这股水才是真的。经过商量,大伙儿便群策群力从崖口一直往下挖,挖了一丈、两丈……,仍不见盐水踪影,一直挖到六七丈深,才见泥石缝中冒出一股水来,大家尝尝是咸的,终于找到盐水了,村民们兴高采烈,欢呼雀跃。

从前,人们认为水是龙给“应”出来的,所以有“应水龙王”的尊称。当时诺邓先民们根据出水山崖原来的颜色和出水洞口的形象,即认定这条卤龙是条青色的母龙。村里人在盐井东坡上盖了龙王庙,每逢农历六月十三,龙王生日这天,灶户们都杀猪宰羊,敬献牲醴,隆重祭祀。庙里香烟缭绕,十分热闹,来感谢龙王赐给诺邓人的洪福。^①

这则传说讲述了诺邓盐井的来历,诺邓先民认为盐水是从一条青色母龙的生殖器中流出来的,涌出的盐泉被羊群发现后才为人所知,之后发生了一个突发事件,母龙生殖器被人为凿坏,盐泉随之销声匿迹,后来耗费了不少人力,人们历尽艰辛才重新寻回盐泉所在,因此人们认为盐水是龙王给“应”出来的,于是尊其为“应水龙王”,并在盐井东坡上修建龙王庙,“应水龙王”作为诺邓的盐神得到人们的顶礼膜拜,故事到此结束。

整个传说以极为浓缩的形式隐晦地讲述了诺邓盐井的来历,从发现盐泉、凿井,到修建龙王庙的历史进程,传说的核心是要反映出“凿井”这一事件在当地所引发的“文化震撼”。传说的中心人物是徐姓乡绅,在徐姓乡绅看来从母龙生殖器中流出来的盐水是“野”的,是有伤风化的,所以要进行改造,他私自凿坏了出水口,这一改造行为却导致一个非常严重的后果,盐水突然消失,使人们大为震惊。传说中的乡绅这一角色需要重视,乡绅是介于国家和乡民之间的中间环节,在乡野之中,他们代表了国家的在场,徐姓乡绅的凿井行为背后所隐喻的正是帝国力量对盐井的开发和控制。这一事件对当地造成的巨大震荡,以盐水突然消

^① 李文笔、黄金鼎编著:《千年白族村——诺邓》,247~248页,昆明:云南民族出版社,2004。

失这一戏剧性的方式表现出来。从盐水消失到人们再次寻回盐水,这个过程中发生了一个微妙而又至关重要的变化,“母龙”的形象已经悄悄地被“应水龙王”所取代。人们不再说是母龙“流”出盐水,而是说“应水龙王”把盐水给“应”出来了,这表明诺邓井从当地人手中转到帝国控制之下以后,“应水龙王”已经成为帝国象征体系中掌管诺邓盐业的专职神灵,成为盐水的来源。这个故事以传说的形式讲述着人们对诺邓盐井开发的历史记忆。

龙王庙的出现,被当地人理解为是和明初诺邓盐井被收归中央的历史同步展开的,随着盐业提举司的设立,才有了龙王庙和龙王的崇拜。明朝平定云南之后,立刻把云南盐业收归中央。洪武十六年(公元1383年),中央在云南设置了四个盐课提举司,属地方最高盐务机构。《明史·食货志》有载:“云南提举司凡四,曰黑盐井,曰白盐井,曰安宁盐井,曰五井。”^①景泰《云南图经志书》更详细地记载了五井提举司的情况,诺邓盐课司就归属五井提举司管辖:

五井盐课提举司,在浪穹县西北三百里,洪武十六年建置,内有吏目厅,所属盐课司五,诺邓井盐课司、大井盐课司、山井盐课司、师井盐课司、顺荡井盐课司。五井盐井,一曰诺邓井,在提举司之左;二曰大井,在司西南十五里;四曰师井,则去司百里;五曰顺荡井,则又去司百八十里。其泉皆卤,煮以为盐,今置司课之。^②

诺邓设立五井提举司之后,是否建有龙王庙祭祀龙王不得而知,只有史料表明雍正初年,云南盐井得到过帝国的一次敕封。雍正《云南通志·课程》载:“(雍正二年)巡抚杨名时以盐课充裕,民食有赖,请加各井龙神封号。奉旨:敕封灵源普泽龙王,春秋致祭。”^③今天诺邓的龙王牌位上仍赫然写着:“敕封灵源普泽卤脉兴旺得道龙王之神位”。在诺邓的盐业时代,龙王会一直是这个以盐业作为经济命脉的盐井最为盛大的仪式之一。民国年间龙王会的祭祀活动是在两个空间内进行的,一个是在村内龙王庙里祭祀龙王,以及庙前戏台为龙王唱戏;另一个则是在村后北山的龙潭处进行“接水魂”的仪式,即从这个常年有水的龙潭内取一壶水倒进盐井的卤水池中,意为将水魂取回来,将龙王的魂魄请回来。

“接水魂”(jiarx xuix paint mait)是龙王会当天的第一项仪式活动,也是至为关键和庄严的。仪式大约在早上八九点开始,由盐井管事会组织灶户和盐井竜

① 张廷玉等:《明史·食货志一》,《明史》,第7册,志53,1931页,北京:中华书局,1974。

② 陈文:《景泰云南图经志书》,李春龙、刘景毛校注,280~281页,昆明:云南民族出版社,2002。

③ 转引自檀萃辑:《滇海虞衡志校注》,宋文熙、李东平校注,70页,昆明:云南人民出版社,1990。

工参加,女性和荒户不能参与。所有参加者都要穿戴整齐,穿长衫,戴礼帽。仪式由本地德高望重、有功名的老人来主持。“接水魂”的队伍从盐井出发,穿过村子北上到龙潭处,这个过程中相当庄重,不能喧哗、嬉戏。走在队伍最前面的是两个吹唢呐的男青年,紧随其后的是一个抬着火池的人,火池里烧着蒿枝、香叶,之后是抬红、黄、蓝、白、黑五色旗的年轻人,旗上画着五色的龙。其后是丝竹管弦的演奏,再后面就是“接水魂”的彩轿,彩轿里面乘放着一把专门用来接水的铜壶。轿子用彩纸扎成,装点得格外夺目,还要贴上对联,对联云“岳豆瀛樽迎玉液,雨幡云盖接金波”、“醴泉遥向天边出,玉液远从高海来”。彩轿是接水魂队伍中最重要的一环,也是最引人注目的,由四个年轻的童工来抬轿,前面还有一人撑着一把富丽堂皇的红罗伞盖。彩轿之后就紧随仪式的参与者,走在前面的是老人,各人手持一对香,他们有的是盐井管事会的成员,是整个龙王会的组织核心,一些灶户的代表跟随其后。整个“接水魂”的队伍以彩轿为中心,前有唢呐开道,香烟氤氲,雨幡云盖,后有众人相随,使得这条接水的长龙显得格外庄严、盛大,吸引了沿途村民观看。

出了村子,到达北山上,有一眼泉水四季长流,既不会满溢,也不会干涸,当地人叫“龙水”。队伍到了之后,开始点香,献三牲,祭祀祷念之后,由童工从彩轿中取出铜壶,从这眼泉水里满满地装上一壶放回彩轿,童工一边取水,一边要念着:“龙王的水魂跟着来!”,之后,接水的队伍开始返回盐井,回到盐井时,由接水的那个童工端着铜壶,把这壶水一直送到井下,倒入卤水池中,同时说:“龙魂回来了,水魂回来了!”这时鞭炮响起,“接水魂”仪式结束。同为五井的顺荡井和大井也存在类似的仪式,大井的龙王会也是在农历六月十三,这天要进行“请卤”的仪式;顺荡井的龙王会是在农历四月初八,这一天是顺荡井龙王的生日,要进行“迁龙接水”的仪式。相传顺荡井的龙王是住在顺荡后山开子地的天池里,天池才是顺荡井卤脉的发源地,每年到了龙王生日这天就要把龙王迁回盐井来过生日,并把卤脉接回来,所以叫“迁龙接水”,目的就在于祈求龙王保佑,使盐井卤脉发旺,永不枯竭。^①

从诺邓井、大井和顺荡井三个盐井龙王会接水的仪式来看,它们的共同点在于都要到外在于本盐井的地方去接水,诺邓到村后北山之上的龙潭处,大井选择卤度更高的牛皮井,顺荡井在后山的天池。他们都共同认为从这些地方取来的水(诺邓和顺荡取的是淡水,大井取的是浓度更高的卤水)能够使本地盐井来年“卤旺盐丰”,在这些井民看来,本地盐井的生命力来自比它更高的外部。“接水魂”可以视为盐井一年一度的丰产仪式,人们认为盐井的生殖力会随时间逐渐耗

① 云南省编写组:《白族社会历史调查》(三),312~313页,昆明:云南人民出版社,1991。

尽,所以需要逐年更新、增强这种生殖力,而盐井生殖力的更新有赖于寻找到卤脉的源头,只有不断地回到源头去,才能永葆盐井的生殖力,延续盐井的生命力。卤脉的源头被诺邓人形象地称为“水魂”、“龙魂”所在之处,只有从“水魂”所在之处接取的水才是具有“灵力”的,将之倒进盐井才能使盐井“分”得这种“灵力”,来自源头处的水被赋予了文化意义上的“灵力”,正如格尔兹在描述尼加拉灌溉会社的分水仪式时所观察到的从全巴厘庙放水仪式中分流出来的水才被视为“灵验的水”。^①“分”的过程是和年度接水魂“合”的过程紧密相连的,指出“接水魂”的仪式意义还不足以解释,为何北面山头的淡水却可以增加盐井中卤水的生命力?为了寻找这一答案,我们必须从当地人的世界观和宇宙图式中去寻求解释,“接水魂”彩轿上的两副对联是解答这个问题的关键:

岳豆瀛樽迎玉液,雨幡云盖接金波。

醴泉遥向天边出,玉液远从高海来。

在这两副对联中我们看到这样几组对应关系:岳/瀛、雨/云、醴泉/玉液、天边/高海,它展现了水是如何生成的世界观图式。在中国的神话体系中,醴泉发源于昆仑山,昆仑被认为是天下众水的源头,处于天与地的中心,本身也是一个通天之所。诺邓东北绵延着一系列的巍峨群山,当地人认为这些山脉是从昆仑山发脉而来。最高峰满崇山东侧山麓上有一个当地人称“天眼睛”的龙潭,这潭水常年不绝,被当地人视为圣地,一般不敢靠近。比“天眼睛”稍低的岭岗上还有较小的三塘水,这三塘水和“天眼睛”一脉相通。过去诺邓大旱的时候就去三塘水处念祭文求雨,特别灵验。早在雍正《云龙州志》中已有对满崇山的记载:“满崇山,十二关、诺邓界。为众山之祖,卤脉出焉。昂翘千仞,东眺基霞,西望秀岭,居人常侦其云之聚散,以占晴雨。”^②诺邓最高峰的满崇山,被视为卤脉的源头所在,而满崇山又被认为发脉于神话世界中真正的众山之祖——昆仑。

在这套接水魂的世界观图式中,昆仑山作为“宇宙之轴”是连接天地的通道,也是天下众水的源头,接水魂所接之水正是来自昆仑的“天水”,只有源头之水才被认为能够赋予盐井源源不绝的生命力。在前述“青龙吐卤——诺邓盐井的来历”传说中,卤水的来源被认为是来自地下的母龙,那么在“接水魂”这个仪式之中,“母龙”这个概念图式是否就消失了呢?接来的淡水为什么可以变成卤水,使

① 格尔兹:《尼加拉:十九世纪巴厘剧场国家》,赵丙祥译,94页,上海:上海人民出版社,1999。

② 陈希芳编纂:雍正《云龙州志》,29页。

卤水绵延不绝呢？

井下世界对大多数诺邓人来说都是一个秘境。在诺邓真正下过盐井的人极少，女人绝对不允许进入，一般只有专门负责汲取卤水和维修井碛的工人知道井下的情况，但很多人都相信井下出盐水的地方有一块白石头，盐水就是从这块白石头的缝隙里冒出来的。还有人进一步把“母龙”说成是人头龙身的“龙姑娘”，把盐水比喻成龙姑娘的尿，从她的私处流出来。从当地人的描述和想象中可以看到，尽管“龙王”已经成为诺邓的盐神，但“母龙”这个概念图式在当地人的观念中并未消失，他们仍然认为盐水是地下的母龙流出来的。但这里需要注意的是，正是因为龙王这一帝国象征符号出现之后，母龙流出来的卤水才会被视为是不洁的，因而被比喻为龙姑娘的尿；另一方面，尽管人们仍认为卤水是母龙流出来的，但卤水不绝的生命力却需要龙王来赋予，这正是通过“接水魂”仪式实现的，因而接“水魂”又被当地人称为接“龙魂”，是接龙王的魂。在这个象征性的仪式行为中，诺邓原有的观念图式与外来的信仰元素实现了并置，母龙作为地方信仰与具有帝国象征符号的龙王，两者构成诺邓人观念体系中的一对基本的关系。

井与耕的关系：“以井代耕”的道德意涵

“盐筴之利，古今皆同。井灶之情，彼此各异，云郡山多田少，以井代耕，不惟灶户赖以养生，即居民亦仰之延命，所谓井养不穷也。”

——光绪《云龙州志·盐政》

在诺邓人的观念体系中，存在着“卤水龙王”和“淡水龙王”的区分。诺邓人常说，龙王庙里供奉的是“卤水龙王”或“咸水龙王”，是专门掌管盐水的龙王，而掌管溪水、河流、水井、龙潭的则是“淡水龙王”。在田野调查中，很多村民都跟我提起过，诺邓的龙王牌位上方雕刻有五条龙，分别绘以五种颜色，中间红色那条最大，就是他们的卤龙王，两侧小一点的四条龙则分别代表四方的水龙王。“接水魂”仪式中所用的五色旗也代表着卤龙王和四方水龙王五位龙王。雍正二年（公元1724年），帝国敕封了云南各井龙神封号：“灵源普泽龙王”。^①而我们今天所见诺邓的龙王牌位写的却是：“敕封灵源普泽卤脉兴旺得道龙王之神位”，这其中有着微妙而重要的信息，诺邓井龙王的封号增加了“卤脉兴旺”四个字，这意味着帝国敕封的这个封号被特意赋予了当地人认为的“卤龙王”，这背后有着区分

① 檀萃辑：《滇海虞衡志校注》，70页。

卤水龙王和淡水龙王的策略,是有意抬高卤龙王的地位,使得卤水龙王高于淡水龙王。

在诺邓盐井周边,存在着以农耕为本的村落,而农业生产是离不开雨水的,但尤为重要的一点是,雨水对盐井来说则意味着灾难。因为雨水太多的直接后果就是导致卤水变淡,为咸淡水的分离工作增加困难。诺邓每年龙王会的会期正是一年中卤水相对最淡的时候,在这时举办龙王会正是对盐丰卤旺的祈求。但尤其有趣的是,诺邓盐井却有着一系列的求雨仪式,我们先来看诺邓的“舞龙求雨”:

俗话说:“大旱不过五月十三”,如果到那时还不下雨就得求雨了。……在道家念经奏表的时候,由十几个年轻伙子,用油菜花或者柳条扎成12—18节的一条长龙,和一个引龙的绣球,法事进行到给龙神下达牒文时,伙子们便赤着膊儿在锣鼓、鞭炮声中,舞着长龙奔向村里,在村中绕行,边行边舞。各家各户门前早就准备了水桶水瓢,把水泼向水龙,耍龙的人被淋得满头满脸一身是水,要通过那些人户密集的巷道,可真不容易,泼水的、舞龙的,互相逗弄,嬉笑怒骂,别有趣趣。^①

既然求雨是与诺邓的盐井生产相冲突的,那诺邓这个盐井社区为什么还要举行求雨仪式呢?诺邓人解释说诺邓虽然不要雨水,但是周边的农业生产却离不开雨水。可见,诺邓盐井的求雨仪式并不是为自己求的,而是为以农耕为主的别人求的。诺邓作为一个以盐业为主的井地,对农耕的依赖是显而易见的,农耕为井地提供了衣食之本,诺邓人常说“诺邓人吃米不见糠”,“诺邓是外地人养活本地人”,这些说法都表明作为盐井的诺邓对于农耕地区的依赖。

雨水对于盐井生产来说是一种危害,而对于农耕来说则是生产之必需。盐井区的雨水如果可以“转让”给农区,这对双方来说似乎都是一件“互惠”的事。诺邓流传甚广的“乡亲龙”传说其实就是在讲述诺邓怎么把过量的雨水“送”给农区的道德逻辑。

话说,诺邓古来气候温和,风调雨顺,忽然有一年很反常。人们像往常一样,日出而作,看那崇山顶上无半点浮云,定然是个好晴天,谁知原本晴朗的天空,马上变了颜色,一阵暴雨,淋得一个个像落汤鸡似的。晒着的粮食也来不及收,都被淋湿了。刚经春雨滋润,长得绿油油的秧苗,被突发的暴

① 李文笔、黄金鼎编著:《千年白族村——诺邓》,237~238页。

雨冲淹而变黄,成熟待收的庄稼,因过多的雨水延误收割而霉变,人们感到迷惘莫测,无可奈何!

村中有位颇有神通的道爷,人称“庆高功”的却知道这是南山背后一条小龙的恶作剧,这条小龙刚刚修成正果,高兴得忘乎所以,便不时布云兴雨。庆高功决定擒住这条小龙,把它送到别处去,免得它在本地兴风作浪。便找了一个铁皮盒子,画了神符待用。一天中午,原本烈日当空却突然乌云密布,风雨欲来,庆高功知道是小龙作祟了,于是开始做法,龙儿升到天空的时候,庆高功口中念念有词,拿出铁盒,一束金光冲天而上,龙儿越变越小,最后变得像一根头发丝,被吸入了铁盒里。庆高功收住了小龙,并画符封住了铁盒。这时正好有一个货郎担经过,打听得知这个货郎担正要去大理,庆高功就请他帮个忙把铁盒顺便带上扔到洱海里去,告诉他不要问明所以,也千万不要私自打开盒子。

货郎担爽快地答应了,过了罗坪山,进入凤羽一带,货郎担开始觉得担子的一头越来越重,一看正是铁盒子放的那一头,便把盒子移到另一头,走着走着这一头又重了起来。这一带因为久旱无雨,田地干裂,禾苗萎蔫,正午时候,太阳当空,到了一个村口他已走得大汗淋漓只好坐下休息片刻,他越想越觉得这个铁盒奇怪,就越想打开来一看究竟。他一撕开盒子上封条,就涌出一股黑气,似有一物摇头摆尾冲上天去,立刻乌云滚滚,大雨倾盆,货郎担只能跑进村子躲雨。久旱逢甘霖,村人喜出望外之时,来了这个不速之客,便把货郎担引进村里,听他说起事情的缘由,才恍然大悟,感激不已。从此,这个村子再也不怕干旱,变得风调雨顺,丰衣足食。以后只要诺邓人经过那里,任是天晴也会下起雨来,村人知道是龙儿要挽留自己的乡亲,便也像亲人一样热情款待带给他们雨水的诺邓人。^①

传说讲述了诺邓一条作恶的小龙被道教的庆高功制服后送到大理漏邑村(一说是喜洲,一说是凤羽),给那里的农田带来了丰沛的雨水,从此那里的人们丰衣足食,之后诺邓人只要路经该地,就会下起雨来,就是这条“乡亲龙”出来迎接家乡的诺邓人,漏邑村的人也会出来将诺邓人引为上宾,热情款待,感激诺邓人为他们带来了丰沛的雨水。在这个故事中,雨水对于盐井区和农区的矛盾关系,被“乡亲龙”化解了,达成了农区与井区的“互惠”。而这种看似“互惠”的交换却是存在着等级性的,这一交换行为是以诺邓的“送”来实现的。

仔细阅读“乡亲龙”传说,就会发现故事一开始,诺邓就被描述成一个农耕的

① 李文笔、黄金鼎编著:《千年白族村——诺邓》,253~255页。

村庄,人们也在耕种庄稼,而不调的雨水影响了农业的收成,为什么这个时代以盐业为生的盐井却会以农耕的形象出现呢?我在诺邓听到“乡亲龙”传说的另一种版本:

这条龙原本是生活在新寺梁子那里,就出一股水,水很大,以前牛舌坪、雀城、七曲、黑底场都栽秧,就依靠这股水。有一回,庆高功到长新那里背盐卖,那时公路不通,要翻新寺梁子,这条龙就变成一个穿羊皮衣的老倌来买盐,盐价就开给他到长新的盐价,庆高功觉得很划算,就卖给他。庆高功回来才发现老倌买盐的银子变成了金银纸。他知道是这条龙在搞鬼,就去到新寺梁子那里,用他的道法把这条龙画在符上,变成一根头发丝的样子,装进一个铜盒盒里,请一个卖货郎扔到洱海去,卖货郎答应了,走到下关漏邑村那里他的担子一会这边重,一会那边重,实在挑不动了,就坐下来休息。卖货郎就奇怪这个盒子里面到底装着什么,就把盒子打开,那根头发飞出来,就在漏邑村那里变出来一大股水,后来他们那里栽秧就靠这股水,种了一千多亩的水田。我们这里新寺梁子这股水就干掉了,少了。以前牛舌坪、雀城、黑底场全部种水田的,后面庆高功把这条龙拿出去,水不有,水田也就种不成了。那条龙他们喊它“乡亲龙”,诺邓人去做生意经过那里遇着他们龙王会这天,如果知道是诺邓来的,就要留下来请吃饭,不准走了,在那里歇一天,雨就下来了,这一年他们的庄稼又好一点,是这样的,所以就喊它“乡亲龙”。后来,这条龙回来报复庆高功,趁着庆高功睡觉的时候,变成一只癞蛤蟆从他家的出水口钻进家里,躲在庆高功的鞋子里,庆高功起床穿鞋,踩下去冰冰凉凉的,还“呱!”地叫了一声,就把庆高功给吓死了,之后这条龙还变水淹了他的坟,我们小时候去那里放牛还看到那塘水,老人说那里就是庆高功的坟,以前棺材都是漂在水上的。

“乡亲龙”的故事最终以小龙报复庆高功为结束,其中透露出对庆高功含蓄的谴责,他送走了小龙,使诺邓的水田从此没水灌溉,他本人最终也遭到小龙的报复。这个故事的更深层次似在说明诺邓也曾经有过发展农耕的历史和努力,但农耕逐渐衰落了,这与水的来源有着密切的关系,在传说中被隐秘地表达为水源“送”给了别人。我们应该注意到,即使在诺邓这样一个以产盐为主的盐井内部也存在着盐井和农耕的结构关系,对庆高功进行道德谴责的这种表达,明显代表了盐井内部的农业人口的话语。老人们会这样描述诺邓,诺邓盐井内部三分之一的人是专门从事盐业生产的灶户,三分之一是为灶户提供劳务(背水、背柴等)并从事耕种的农民,还有三分之一是从事盐业运输和买卖的商贩,这种三分

法并不指代具体的数字,而是表明在当地人看来,诺邓内部也是由相互依赖的三方——灶户(手工业者)、农民和商人构成的,同时这三者也构成了诺邓盐井内部的关系等级。这种相互依赖的关系源自作为盐井的诺邓,其本身是不能自给自足的,“井”与“耕”是相互依赖的。

从诺邓现存的庙产、分家单、土地契约来看,历史上的诺邓人在外拥有极为广阔的土地,这些土地多是出租给当地人耕种,换回租谷和岁粮。从黄诏于万历十九年(公元1591年)所立分单中可以看出,明代后期黄姓的土地远至澜沧江外今旧州丹梯、下乌一带。现存最早的寺庙祝寿寺的庙产,位于今庄坪和大庄。拥有庙产最多的玉皇阁,其庙田遍布在今天的杏林、永安、果郎、石门等地。孔庙的香资田在果郎落场口和海尾场两处,武庙的公田位于庄坪和果郎两地。可以看出,在诺邓盐井四周围绕着归属诺邓的耕地,为诺邓提供衣食之源。

“以井代耕”背后的真正意涵是什么呢,我们还得从帝国与盐井之间的互动关系中去寻找解释。明初诺邓盐业收归中央以后,帝国设置了五井盐课提举司通过派驻流官、收取课税直接控制诺邓的盐业经济,“统摄八井,控制诸彝,得居重御轻之义”成为帝国通过八个盐井治理云龙这个“汉夷杂处”之地的方略。云龙作为一个“汉夷杂处”之地,现存的雍正和光绪《云龙州志》中,均记录了阿昌、罗舞、傈僳三类种人:

阿昌:俱以喇为姓,性驯顺,受土官约束。男女戴竹笠,饰以羊皮,簪以牙竹,麻布为衣,刀弩不去身,以畜牧耕种为业。婚聘用牛马,其种散处于浪宋、漕洞、赶马撒之间。秋末农隙,腾永背盐者,多此类。

罗舞:亦山居,颇知伦理,有华风,富者周贫,耕者助力,饶养稗牲畜。岁春烹宰牛羊,召亲戚会食,欢笑为乐。腊则宰豚,登山顶以祀神,暇则射猎。凡蔓菁、笋、蕨之属,干而储之以备荒。披羊皮毛毡,秽气不可近。语非重译不能通。

傈僳:于诸彝中最悍者,不栉不沐,语亦与诸彝别。处兰州界连云龙,依山负谷,射猎为生。利刃毒矢,日夜不离身。射兽即生食,间事耕种,惟养稗。祭赛则张松棚燃炬,剥獐鹿诸兽骨用。有隙辄相仇杀,劫掠行旅,抢夺牛羊,大为归化、师、顺各里之患。^①

对于主持纂修方志的流官知州来说,从事耕种与否,耕种所占比重,是区分不同种人“驯化”程度的重要标准,同时对于迁徙而来的汉人,“耕种务本”仍是汉

① 陈希芳编纂:雍正《云龙州志》,45页。