

巴蜀汉族丧葬道场仪式中的“水”与“桥”

罗亮星 李国太

【摘要】 做道场是巴蜀汉族丧俗中十分常见的仪式行为。道场仪式的功能在于帮助亡灵顺利到达彼岸世界,同时使生者从因死亡而引起的失衡中重新回归日常生活的平衡状态。为实现这一目的,法师在仪式中不仅要使用语言吟诵、身体展演,而且还需借助各种象征物,其中“水”和“桥”是最为普遍的象征符号,它们几乎贯穿道场仪式的始终。“水”寓意清洁、洁净,“桥”则表达了连接、沟通。

【关键词】 丧葬道场;洁净仪式;沟通

【中图分类号】 K203 **【文献标识码】** A **【文章编号】** 1008-0139(2017)04-0107-6

对相信灵魂不死的人来说,死亡仅仅是人生的一次通过礼仪,在该关节点上,人完成了生命的一个阶段,借助于仪式等一系列具有象征性的活动,开始以另一种形态延续着其生命。巴蜀汉族的丧葬道场作为丧葬仪式中的重要组成部分,从“开路”到最后“安魂”的所有仪式,便建立在灵魂信仰的基础之上。正如杨庆堃在分析中国丧葬仪式时曾指出的:

由拒绝接受死亡而产生一系列宗教仪式,其目的是使死者在另一世界过上舒适、幸福的生活。这种复杂的崇拜仪式以及它们的象征意义,建立在活着的亲人坚信灵魂继续存在的事实基础上。^[1]

在巴蜀民间丧葬道场仪式中,死者的灵魂都

要借助法师所主持的开路仪式,从现实的生活世界走向彼岸世界。道场仪式的整个过程,就是为了送亡灵实现从此世到彼世的身份转换。这其实是一个漫长的历程,需要经过阎罗十殿,同时还要时时上奏皇天,以获得过关通牒。在整个仪式中,神灵都至关重要,亡灵必须获得神灵们的准许,才能顺利到达目的地。而所涉及到的神灵世界,本身便是一个拥有自身完整结构体系的神灵世界。

巴蜀民间道场仪式往往通过象征的方式,在现实的空间中建构一个彼岸世界。这在坛班所布置的坛场中体现得十分明显。道场仪式开始前,法师们先要布置一个坛场,而坛场多与灵堂合二为一,设置在堂屋内。堂屋正中一般放置灵柩,四壁多悬挂阎罗十殿的图像,在紧靠堂屋后壁的位置,

【基金项目】 四川师范大学科研基金项目“四川汉族丧葬仪式音乐研究”(项目编号:16YB44)、2016年度教育部人文社会科学青年基金项目(项目编号:16YJC760041)的研究成果。

【作者简介】 罗亮星,四川师范大学文学院讲师;
李国太,四川师范大学文学院教师,四川 成都 610064。

则是诸多神灵牌位。棺材下首的供桌上,放置有亡者牌位,以及刀头、供果、羹汤、饌饭等祭品。通过神像、牌位等象征物品,堂屋已经与堂屋外面的空间区隔开来,被赋予了神圣的特性。接下来举行的诵经、拜忏等仪式,大都要在这一空间内举行。

在仪式场合中,一些物品被赋予了超越其物理性的象征意义,它们作为一种符号,成为营造神圣空间的重要构件。人类学家维克多·特纳认为,象征是仪式的最小单位,是一个有信息量的“储藏单位”,而仪式则是富有意义的象征的储藏室,人们可以从中获得一些有价值的信息^[2]。而宗教学家伊利亚德也指出:

象征意义在人类的宗教生活中起到一种决定性的作用。正是通过这种象征,世界才成为可以理解的,才能够表示其所具有的超验性。^[3]

在巴蜀道场仪式中,也有许多象征物,其中以水和桥最为常见,它们在物理世界里虽完全不同质,但在仪式中却具有了相似的功能,都是建立在将空间做为神圣与世俗的二元区分的基础上。水的意义应该在于追求洁净,而桥的意义则应该在于寻求沟通。

一、水:污染与洁净

在我国汉族文化传统中,死亡是十分忌讳的事情。民间对死亡的称呼便有“老了、见背、归天、仙逝、亡故、百年之后”等数十种;上层社会同样忌讳言及“死”,往往用“崩、薨、卒、不禄”等词汇代替。因为忌讳死亡,所以人们往往会建构一个天国,围绕死亡进行的一系列仪式如道场仪式,也应该是试图将亡灵导向天国,而天国与现实世界对应的正是神圣与世俗。但这并不意味着死亡本身是一件神圣的事,相反它在中国传统的文化中被视为“污染”之源,污染会带来肮脏,肮脏又会引起危险,所以它实际上关涉到人们有关于“肮脏”与“洁净”的观念,正如玛丽·道格拉斯所言:“洁净与肮脏与否,不在于它本身是‘洁’或‘脏’,而在于它是否符合人类的分类体系。”^[4]据此,我们认为,在此意义层面上去寻找“污染”产生的原因,

大致可以归纳为以下两点:

第一,死亡打破了社会的平衡,使社会中固有的分类系统走向紊乱。但社会需要秩序,人需要生活在秩序之中,玛丽·道格拉斯指出:“没有哪套特定的分类象征可被孤立地理解,但我们仍然有希望,即在所研究的文化中通过其与总体分类结构的关联来找出这些分类象征的含义。”^[5]可见,正是因为死亡可能引起社会从“有序”到“无序”,使它违反了社会中固有的分类系统,具有潜在的危险,所以被视为“污染”之源。有学者曾指出:

民间传统丧葬礼俗及其生死观念的深层文化内涵是对另一界生活的依赖和对于永生的渴望。……从此意义看,丧葬礼俗可以说正是传统社会中不可缺少的济渡生命的舟船与桥梁。^[6]

巴蜀民间传说,人死亡后,如果不举行超度仪式,亡灵便无法顺利到达彼岸世界。在此世与彼世之间的中间阶段,是人类学所谓的“阈限”阶段,即它既不属于此,也不属于彼。这种“非此非彼”的状态,在习惯于“非此即彼”的文化传统中,是不符合其分类体系的,因此我们认为,巴蜀汉族丧葬道场仪式的功能正是为了使亡灵完成“阈限”,使因死亡而引起的边界模糊,重新恢复到边界清晰的状态,同时也使暂时的无序走向新的有序。

第二,死亡往往与邪祟相关联,邪祟无疑是危险的,它可能导致“污染”的产生。如果说丧葬仪式中的空间是被污染过的空间,那么日常生活中的空间便是与之相对应的洁净的空间,这便形成了另一种二元关系,即“污染”与“洁净”。“洁净”指向了日常的、生活的、安全的、平衡的状态,“污染”则指向异常的、非生活化的、危险的、失衡的状态。人们总是希望生活在“洁净”中,而害怕被“污染”。一旦被迫进入“污染”的状态,便试图通过仪式行为祛除“污染”,以恢复到“洁净”的状态。因此,在巴蜀民间治丧活动中,便出现了一系列出于祛除邪祟目的的仪式,如“祭龙杠、捆发丧鸡、镇宅、清宅”等。仪式的完成除需要“身体表述”外,还要借助于象征物品。

在巴蜀民间治丧活动的许多环节中,都会将“水”作为一种具有清洁功能的象征物。如巴蜀许多地方在确认老人已经去世,便要鸣锣请水,为其“沐浴”。如民国20年《宣汉县志·礼俗志》:

迎尸于堂,所谓“寿终正寝”也。鸣锣请水,锣声如其年之数。倩人沐浴,子孙远避,闻水声谓不祥。

沐浴多是象征性地在死者脸、胸、背等处晃三下,俗以为若挨了尸体,会导致家中常有异常响声,不安宁。儿子用瓦盆盛少许清水,将一小块新白布浸入水中,绞干后给死者擦洗,一般是前三下,后四下。也有要求子孙回避的,请装人匠为亡人沐浴、穿老衣;或将净水置屋内,家人至屋外祈福,待亡人“自沐”。民国18年《合江县志·礼俗篇》:

衣衾既治,则事沐浴,俗称“洗澡”。雇者受巾与汤盆入,始去尸衣,不必真浴,备礼而已。于时,子孙皆出户,北面而跪,迨亲身之衣已袭始入。

沐浴的目的应在于“除氛荡秽,激浊扬清”。这正如伊利亚德所言:“水总是保有着它的功能。它能瓦解形式或者破坏结构,也能‘洗去罪恶’,同时也有净化力量和再生力量。”^[7]由此可见,丧葬仪式中所用之水的功能,早已超越了其自然实体的意义,而成为一种可将“污染”状态转换到“洁净”状态的工具,此时的水本身便被赋予了神圣性。这从“请水”仪式上所念的《请水文》中可见一斑。如光绪六年渠县《龚氏族谱》:

井泉龙神位前而祝曰:惟神坎德是秉,水府昭灵。源远流派,滋养群生。除氛荡秽,激浊扬清。民等食德,言莫罄名。兹因不幸,惨及X亲。因恙身故,请水沐身。涤去污垢,浴乃精神。恳祈默鉴,护亲贞形。请水毕,用一小块白布蘸水,为死者擦洗,并念《沐浴文》。

从这段《请水文》中我们至少可以解读出以下几点意义:第一,所请之水来自于井泉龙神位前,

日常生活中常见的水井,此时具有了神性的主宰。据《易·说卦》“坎为水”可知^[8],上述《请水文》中用“坎德”赋予了水以德行,这便使日常生活常见的水超越了其物理性;而“水府”之称,则赋予了水以灵性。第二,水是生命之源,可以滋养万物,正因为此,水才具有再生功能。再生使生命重新开始,那么一切污染便会由此而被祛除,“洁净”的状态也得到恢复。第三,为了使亡灵能顺利进入彼岸世界,首先要洗涤净其在世间所沾染的污秽,使其保持洁净的状态,方能被彼岸世界接纳。巴蜀民间在人去世后所举行的“沐浴”仪式,其目的在于“涤去污垢,浴乃精神”,这正是水具有再生功能的充分体现。

除“请水”仪式外,“解秽”仪式中也多用水来祛除秽气。此时的水与请水仪式中所用的水被赋予了同样的意义与功能。在“解秽”仪式上,法师也需要念诵解秽经文,如重庆市巴南区跳石镇的丧葬解秽仪式,法师要诵读《佛门解秽科》:

五龙知神水,荡十方之厌秽。天厌归天,地厌归地。三十六厌秽,七十二不祥。神水到来,悉令清净。解秽真符,谨当昔人坛者。解秽真符,谨当告人。

此水曰:一洒天开,二洒地埃,三洒人长寿,四洒五方厌秽,悉皆消秽。如来法水到,诸秽化尘埃。教有洒净真言,谨当持诵:一滴能清净,心花五月开。如来法水到,诸秽化尘埃。二滴能清净,心花五月开。观音法水到,诸秽化尘埃。三滴能清净,心花五月开。

该段经文的内容无一再强调水的功能在于“荡十方之厌秽”,可以净坛场,还可以开天地。经文虽被赋予上浓厚的佛教色彩,但有关水之神圣性的本质并没有变化。文中所请之水之所以具有如此功能,一方面在于水乃万物之母;另一方面则在于它受到了如来、观音、祖师等的加持,从而使其有别于日常生活中的水。

多用井水或河里的“长流水”,寓意家族“源远流长”。

原书中“X”处空一字,应据亡人身份而填入“父”或“母”等适当称谓。

此则材料由周帅等人于2014年3月,在重庆市巴南区跳石镇思立村调查陈武平法师所用科书《佛门解秽科》所得。

我们实地调查巴蜀丧葬道场发现,除“请水”和“解秽”仪式外,几乎丧葬道场中的每一个仪式,法师都会将水作为象征物,只是在不同的仪式中,水的象征意义有所差异,这恰好印证了维克多·特纳在《庆典》一书中提出的观点:

这些庆典象征物通常同时代表许多事物和思想。这种能力的科学术语叫作“多示性”,即它们能够同时以多种方式“说话”;它们还具有“多值性”,即具有多重价值;它们还具有“多义性”,即可能表示多重含义。^[9]

二、桥:区隔与联通

在巴蜀丧葬道场仪式中,“桥”的象征意义非常明显,如在巴蜀的佛教道场中,就先后有“扫桥游桥、迎亡过桥”等仪式,除此之外还有救拔亡魂济渡西天的“过桥”;在巴蜀道教道场中,也有超度亡魂升上金桥的“大洞桥”^[10]。第一个仪式便是开路,开路则需搭桥,使亡灵在法师的引导下顺利的走向彼岸世界。而“破狱”仪式同样需要法师在门前用木凳搭成“金桥、银桥、法桥”,乃至“奈何桥”,法师则要扮成救苦天尊,拯救亡灵不使它堕入地狱,从而使亡灵免受轮回之苦。在这些仪式中,虽往往用板凳象征性的代替桥,但“桥”的重要性毋庸置疑,它是沟通阴阳两界必不可少的工具。这正如周星所言:

桥在几乎所有的文化里,都是连接两个不同空间、境界或世界的媒介;在大多数民族的文化及其象征体系里,桥场空间都是两义甚或多义性的所在。……在许多文化里,境界意味着内与外、生与死、此岸与彼岸、文化与自然、丰饶与灭亡、感性 with 超感性的区分、中介、沟通及转换。……桥在使人获得新的身分及状态的礼仪中,往往发挥着重要的作用。^[11]

实际上在丧葬仪式中,桥既是一种联通的工具,同时也作为两个不均质空间的界限。但由于人们相信灵魂的存在,所以死者在一定时间内可以跨越界限进入生者的空间,这也正是在中国延续数千年的祖先崇拜的原因之一。但一般意义上,死

者游荡在生者的空间内,它会引起人们的恐慌,巴蜀民间往往用“不干净的东西”称邪崇之物便体现了这种认知。但活着的人除一些通灵的巫师外,都很难跨越界限进入到死者的世界,即使在人去世后,亡灵虽然必定会进入死者所在的空间,但却需要通过一系列的仪式,才能顺利的完成从生到死的过渡。这在道场迎亡过桥仪式上法师宣念的唱词中也有体现,如重庆巴南等地在亡灵出浴后便开始过桥,其仪式首先由站坛法师朗声宣念:“一切恭敬,常住三宝。焚香供养,过桥功德。”

其他法师齐声接唱道:

清清静静水长新,坦坦平平法桥升。枝枝叶叶幡花引,步步行行到家门。^[12]

人去世后,首先要沐浴净身,接下来便要迎亡过桥。从“步步行行到家门”可以看出人一旦去世,现实的生活世界便不再是其停留之所,它必须在仪式的过程中完成身份的转换,从现实生活世界到达亡灵存在的空间。需要指出的是,“迎亡过桥”虽仅仅是道场仪式中的一个组成部分,但对亡灵而言,这一关尤其重要,并且在象征的层面上,它是一段漫长的旅程,所过之桥便有“金桥、银桥、奈何桥”等名,所恭请的神灵也十分多样,如三身金像四大菩萨、水官解厄扶桑大帝、四海河源桥梁土地、巡河夜叉河伯津宫、牛头马面鸟嘴鱼鳃、引魂童子渡船金仙等^[13]。从这个意义上而言,整场丧葬道场仪式,便是亡灵的“通过礼仪”。当然,与桥相关的仪式的过渡性又凸显的最为明显。

但需要指出的是,法师用木板或者板凳搭建的象征性桥梁本身并不具有神圣性,它必须通过法师恭请诸神降临,并禀请诸神帮助搭建桥梁,物质性的木板或板凳才具有跨越两种空间的能力。所以过桥仪式中一个重要的环节便是祈求众神灵造桥,此仪式一般是站坛法师对着事先搭建好的“血河桥”念诵以下咒语:

弟子统领神兵到,造起血河一座桥……张郎仙师持铁斧,鲁班又把墨来弹。弯木头来直墨线,取得方来就得圆。七十二人扶上马,刨凿斧子闹喧天。长板解了千千万,短板解了万万千。

长板将来铺桥面,短板将来造桥沿。中间造起人行路,加上扶手与栏杆。^[14]

如果缺乏丧葬仪式的语境,单就该段唱词来说,我们并不能说明它本身所具有的神圣意味。正是因为是在丧葬道场的“过桥”中念诵,才赋予了其超越世俗的意义。这仅仅是造桥前的准备工作,接下来便是“安桥”和“亮桥”的仪式,法师也会口诵咒语,如:

造桥仙师归了台,安桥仙师下凡来。正月十五安桥墩,二月十五安桥梁。桥头安上桥土地,桥尾安起桥将军。中间安起观世音,稳坐神桥沙不崩……安桥仙师归了台,亮桥仙师下凡来。亮桥莫用灯光,灯火恹恹不久长。亮桥要用日月光,日月轮流照十方。^[15]

亮桥以后便是为桥开光的仪式,这不仅需要法师挽诀、念咒,而其还需要用雄鸡血衅桥。只有通过这一系列的仪式,物质性的桥才具有沟通阴阳的功能,亡灵也才能通过桥从模糊性的界限中走向彼岸世界。

仪式行为建立在信仰的基础上,它是一种文化的建构,无论是界限本身还是联通界限的象征性桥梁,其特定的意义都是人们赋予的。这正如利奇所言:

当我们用象征(无论是语词,还是非语词方面)把一类事物或行为与另一类事物或行为区别开来时,就是在某一“自然”连续的领域之中,创造一些人为的界限。^[16]

界限打破了空间的连续性,使一元的空间中出现了二元对立的关系。两个空间之间的模糊地带正是界限本身,它自身的特征界于两者之间,所以利奇进而指出:

一条界限将社会空间—时间的两块地带分割开来,它们是正常、有时间限度、明确、在中心、世俗;但实际上充当这些界限的空间和实践标记成分,本身就是异常、无时间限度、模糊、在边缘、神圣。^[17]

界限所具有的这些特征,在巴蜀民间信仰中往往被具体化为河津、沟壑,它们割断了空间的

连续,但被界限区隔开的二元对立的空间又必须通过一定的工具将其联通起来,才能达到一种平衡的状态,这便是在道场仪式中出现大量桥的象征的原因。对于死亡而言,亡者穿越界限从“此世”到达“彼世”,完成身份的转换,才能使因死亡而面临混乱的社会恢复秩序。至于对亡灵归宿的关怀,也更多是从生者的角度考虑:生者希望通过仪式,帮助亡灵脱离模糊的界限,使其得以安息,从而杜绝了亡灵变为鬼祟祸害家人或社区的可能。这都必须通过跨越河津、沟壑等方能实现,仪式中大量“桥”的出现便自然具有了合理性。

巴蜀丧葬道场仪式中的象征十分多样,水和桥仅仅是其中较为突出的例子。除此之外,破狱仪式也建立在对象征符号的运用上,它便是帮助死者通过阴间的十重地狱,从而使其灵魂免于因生前犯下的错误而在阴间遭受严厉的惩罚,杨庆堃曾对“破狱”有如下描述:

有时这个仪式仅包括吟唱经文,但有时会在灵台前长桌上摆一排由瓦片搭成的模型,来代表阴间的十重地狱。和尚在诵经时,将拿着灵牌或其他象征灵魂的东西从一个地狱挪到另一个地狱,直到灵魂从第十个地狱出来。至此,人们认为灵魂在通往阴间的路上,已走过最艰难的阶段,现在正通往幸福的目的地——西方极乐世界。^[18]

在巴蜀的民间丧葬道场中,“破狱”仪式一般是在亡者灵柩上山前的晚上举行,历经两个小时。在仪式开始前,法师便会建立坛场,具体做法是用石灰在院子中绘出坛城形象,在坛城的四周分布用瓦片代表城门,在坛城的中央位置上也会用瓦片安置神位。笔者调查宜宾的丧葬道场时看到,中间的神位要用遮阳伞遮住。法师告知笔者,整个坛城的形状乃太极八卦的变型。破狱仪式举行时,法师手持法杖、口诵咒语在前面开路,孝子则端着亡者灵牌紧随其后,这一行为被称为“游地域”,其行走的路线契合了太极八卦的图案,本身便具有象征性。其功能在于带领亡灵走出十重地域。最后

法师会用法杖迅速击碎代表地狱城门的瓦片,这便象征着地狱之门已经洞开,亡灵可以顺利走出地狱而获得新生。可见,在整个仪式中,无处不充斥着象征意味。

除此之外,请表、发牒、颁诏、放赦、拜忏等仪式,也是建构对完整神灵世界的崇信上。并且这个世界中的神灵不仅有体系,而且有高低之分。亡灵也需一关一关的通报各级神灵并获得通行许可才能顺利通关。这正如恩格斯在《反杜林论》中指出的:“一切宗教都不过是支配着人们日常生活的外部力量在人们头脑中的幻想的反映,在这种反映中,人间的力量采取了超人间的力量的形式。”^[19]道场仪式中的神灵体系,正是中国封建社会的官僚

体系在仪式世界中的投影。

结语

丧葬道场仪式存在于巴蜀大部分地区,由于坛班的师承不同、各地经济水平的差异等因素,道场的仪式流程和举行时间,以及道场中奉请的神灵都存在较大差异。但它们的功能无不在于超度亡灵、安慰生者。正是为了达到这一目的,在巴蜀丧葬道场仪式中,象征无处不在。象征符号构成意义系统,意义系统赋予了仪式以神圣性。而无论是象征符号还是其意义系统,都是一种文化的建构,是民众灵魂观念、生死观念,甚至是宇宙观念的直接呈现。

【参考文献】

- [1] [18] 杨庆堃著,范丽珠等译.中国社会中的宗教[M].上海人民出版社,2007.44,45.
- [2] 瞿明安等.象征人类学理论[M].人民出版社,2014.290.
- [3] [7] 米尔恰·伊利亚德著,王建光译.神圣与世俗[M].华夏出版社,2002.71,72.
- [4] 夏建中.文化人类学理论学派——文化研究的历史[M].中国人民大学出版社,1997.298.
- [5] 玛丽·道格拉斯著,黄剑波等译.洁净与危险[M].民族出版社,2008.1(致谢)
- [6] 郭于华.生命的续存与过渡:传统丧葬礼仪的意识结构分析[A].王铭铭、潘忠党等.象征与社会:中国民间文化的探讨[C].天津人民出版社,1997.175.
- [8] 王弼撰,楼宇烈校释.周易注校释[M].中华书局,2012.261.
- [9] 维克多·特纳编,方永德等译.庆典[M].上海文艺出版社,1993.8(引言).
- [10] [12] [13] [14] [15] 胡天成主编.民间祭礼与仪式戏剧[M].贵州民族出版社,1999.400-403、447-458、561-565,402,402,449,449.
- [11] 周星.境界与象征:桥和民俗[M].上海文艺出版社,1998.348.
- [16] [17] 埃蒙德·利奇著,卢德平译.文化与交流[M].华夏出版社,1991.38,39.
- [19] 中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局编.马克思恩格斯选集(第3卷)[M].人民出版社,1972.354.

(责任编辑 王怀成)