

转换与交融：三坝纳西族丧葬文化 及其当代变迁^{*}

和红灿 李继群

魂有所归，是三坝纳西族人的普遍愿望，指的是让死者的灵魂处于应属的空间与状态。他们相信亡魂如若无处安放，除了自身得不到安宁，也会对活着的人带来无尽麻烦。葬礼是三坝纳西族最重要的安魂方式。通过葬礼仪式，人们帮助死者的灵魂从“祀”（意为生者，葬礼中代表家屋成员）阶段转换到“日”（指的是处于过渡状态的亡魂，葬礼中代表家屋中的客人）阶段，最后再转换到“茹”（意为家屋祖先）阶段，完全地脱离人类社会去到祖先的身旁，成为祖先一员。三坝纳西族家屋空间是亡魂不断实现转换的具体场所。三坝纳西族葬礼吸收了不少其他民族的文化元素，体现出交融性变迁，丰富了纳西族丧葬文化的内涵。

关键词：三坝纳西族 丧葬 转换 交融

作者和红灿，云南省社会科学院民族学所副研究员。地址：昆明市环城西路 577 号，邮编 650034。李继群，女，云南大学西南边疆少数民族研究中心讲师。地址：昆明市，邮编 650091。

一、问题的提出

死亡仪式一直是人类学研究的重要领域，罗伯特·赫尔兹（Robert Hertz）的《死亡与右手》是这方面研究的代表之作。他在书中明确指出，对于死亡而引发的观念和实践，通常与死者的尸体、灵魂以及生者有关，死亡的仪式是将死者从人类社会排除出去，实现他从可见的生者世界向不可见的死者世界的过渡。^①

在三坝纳西族的葬礼中，人们更关注亡魂能否顺利到达彼岸世界。他们相信亡魂若无处安放，除了自身得不到安宁，也会对活着的人带来无尽的麻烦。因此，生者对濒临死亡之人的身体、进入死亡状态的尸体、火化之后死者的身体与灵魂象征物进行的每一次摆放和处置，都无不与这一主题相联系。三坝纳西族这一独特的丧葬文化，可以丰富和深化人类学死亡仪式研究，为其增添新的个案。在与各民族相互交往和交流中，纳西族葬礼仪式也在不断变迁，融

^{*} 本文系云南大学民族学一流学科建设项目和云南省社会科学院哲学社会科学创新工程“云南民族团结进步示范区建设研究”的阶段性研究成果。

^① 参见[法]罗伯特·赫尔兹著、吴凤玲译：《死亡与右手》，上海人民出版社 2011 年版，第 16—69 页。

入了其他民族的一些文化元素,其丧葬文化的内涵日益丰富。

三坝纳西族乡位于云南省香格里拉市东南部,面积870平方公里,辖江边、哈巴、瓦刷、白地、东坝、安南6个村委会。据乡政府的相关统计,2019年三坝纳西族乡有75个村小组,2768户,人口近18000人。其中,纳西族12230余人,汉族2200余人,彝族2000余人,藏族600余人,回族700余人,傈僳族300余人。三坝,名字源于纳西语“祀松”(si⁵⁵ su³³),^①为三个大村的意思,即白地、哈巴、东坝,它们在历史上一直是三坝乡纳西族人口最为集中的三个村子。乡政府驻地白地村委会被誉为东巴教圣地,是东巴教祖师阿明的故乡,传说他曾经在“姆楚主”(mu⁵⁵ tshv³³ ndzv³¹)山中的一溶洞内修行释教,后人尊奉此洞为“阿明灵洞”,成为东巴教最重要的圣迹,纳西族东巴都以到过此处朝圣为荣。白地村亦是东巴大师辈出的地方,民间有云:白地东巴学识高,不到白地不算真东巴。

笔者对三坝乡纳西族文化的研究始于2003年。在这之后,几乎每年都要到三坝的白地村、东坝村进行一个月以上的田野调查。笔者观察到的葬礼主要有:2003年8月古都村小组一位男性死者的火葬,2004年2月吴树湾村小组一位男性死者的土葬,2006年12月恩土湾村小组一位女性死者的土葬,2009年8月日树湾村小组一位男性死者的火葬(死者生前为东巴),2017年8月阿鲁湾村小组一位非正常死亡者火化后的土葬,2017年8月吴树湾村小组一位男性死者火葬后的土葬。

二、丧葬仪式中死者身份的多重转换^②

人类学者认为,把身体和房屋分开来是一件很困难的事情。“因为身体和房屋都构成了最为亲密的日常环境,并且常常作为彼此的类比,有时甚至分不清到底谁是谁的隐喻——房屋是身体的隐喻,还是身体是房屋的隐喻”。^③纳西族的葬礼是一个将尸体摆放于家屋不同空间中,帮助死者的灵魂不断实现过渡的仪式过程。在这个家屋秩序空间中,人们每一次摆放尸体或者灵魂象征物,都意味着死者获得了新的身份。

家屋是纳西族社会最基本的单位,由建筑、男女两性、生产生活资料及非物质观念等构成。传统的纳西族民居院落,一般包括一栋一层的木楞房、草楼、仓房和前后院。被称为“吉美”(ndzi³¹ me³³,意为母屋)的木楞房是家屋的核心,日常生活中,家人在母屋内吃饭、取暖、商量家中大小事情、接待客人,它也作为男/女性两性家长的卧室。^④母屋内置有大床、小床、火塘、水缸、碗柜、脚碓、纺车等。^⑤大床、小床是母屋中体量最大的陈设,分别是男女两性家长的坐卧之榻以及家庭成员和来访客人的坐具。^⑥母屋也是一个极具象征意义的仪式空间,陈设有被

① 本文第一次出现的纳西族专有词汇,以汉语音译和国际音标标出。再次出现,则只给出汉语音译。

② 本文主要探讨正常死亡者的葬礼。笔者认为,正常死亡者的葬礼基本体现了纳西族丧葬文化制度,而非正常死亡者的葬礼只是对这一制度的部分变通。这是笔者的一孔之见,可供学界批评讨论。

③ J. Carsten and S. Hugh-Jones, *About the House: Lévi-Strauss and Beyond*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995, p. 43.

④ 三坝纳西族的家长传统意义上由家庭中辈分最大的夫妻担任。

⑤ 这些摆放于不同空间位置的陈设是空间秩序之下性别分工的体现。在大床头位置,男人担负祭祀神灵、祖先等神圣仪式活动,女人在小床上纺线,在火塘、水缸等处负责做饭、洗碗等世俗生活事宜。

⑥ 传统上,纳西族母屋中没有凳子,一般都是在大小床上落座,年长及有身份的人可盘腿坐在床上,年轻人一般双腿垂下,坐于床沿边。母屋中亦没有桌子,就餐实行分餐制,盛有菜和汤的碗都放置在火塘边上,人手一份。

称作“祀笃”(si⁵⁵tv³¹,意为“祀之根”)的竹篓、神龛、锅庄石、擎天柱、畜神位、猎神位等象征物,纳西人的人生礼仪、祈福、禳灾等许多仪式都要在母屋里举行。

(一)尸体的第一次摆放,由“祀”(si⁵⁵,生者,葬礼中代表家屋成员)入死

纳西族以临终时身体所处的空间来判定死者是否为正常死亡。2017年夏天,一名中年男性因车祸受重伤在医院去世,尸体从市区火化回来后骨灰盒没有被接入村子里。按照当地人的说法死者系凶死,葬礼只能在野外举行。没能在家屋中去世,是纳西族比较忌讳的事情,许多在医院中病入膏肓的纳西族人都会设法让家人将他接回家去,希望在家屋中走完人生的最后一程,这种愿望是与他们的“祀”观念联系在一起的。

“祀”的纳西象形文字为,^①表示一根倒放于碗里的松枝,为碗,^②为松枝。^③松枝在仪式情境中常用来象征人的灵魂,“祀”在纳西语中是“活”的意思,从文字的組合上来看,“祀”就是“生者的灵魂”之意。笔者在三坝乡调查时观察到,纳西族人家举行请“祀”仪式时,东巴念诵完《请祀》(si⁵⁵khv³¹)经书后,将一碗煮熟的米饭交给仪式的主角(一般是家屋中的主人,或者是婚礼中的新娘),米饭上覆有肉片、一枚剖成4瓣的煮鸡蛋,上面再压一根青松枝,称之为“祀哈史”(si⁵⁵xa³³ʃi³¹),意为给家屋中的“祀”献饭,仪式还原了“祀”之象形文字的本源。

在纳西族的观念中,但凡活着的生命个体,如人、牛、马、羊、猪、鸡等等,都有其各自的“祀”。“祀”可聚,每当新的生命个体加入家屋这个集体(不仅包括人,也包括家畜家禽),主人家要请来东巴举行请“祀”仪式,将个体的“祀”拴系于家屋之中,使其正式成为家屋的一员。母屋因此也被称为“祀攸果”(si⁵⁵ʒə³³ko³¹),即生命之屋或生者之屋,以神龛旁所立的一个被称为“祀笃”的竹篓为象征。“祀”亦可分,当生命个体要出远门或者永久地离开家屋,也要举行请“祀”仪式,一方面是宣告个体的“祀”与家屋分离,另一方面是为了阻止家屋的“祀”跟随他(它)离开。从这个意义而言,在远离家屋的地方去世的死者,纳西族认为其灵魂被“姆厄茨”(mu³¹ɣu³³tʃi³¹)牵去了,^④死者已经失去了家屋成员的身份,亡魂很难再被祖先接受,不能再接入家中,所以正常死亡者的葬礼通常是从他的弥留阶段就开始了。

弥留阶段的老人,要让他/她睡卧于大床/小床床头位置,受到亲属们的悉心关照。落气之际,亲属迅速将一包口含物塞入他的舌底,^⑤随即为他洗尸、涂抹酥油,换新装。完毕,东巴在母屋门口内侧上方烧香炉中烧天香,祈求天神的助力,^⑥举行给亡魂指明方向的搭麻布桥仪式:尸体被一名成年男子抱在怀里,抱尸者左脚踩一活鸡,右脚踩荨麻,摊开死者的左手掌,将麻布的一端放在手掌上,用一盏油灯压住,麻布的另一端穿过屋顶的通风采光口,由站在屋顶的人拉住,再压一盏油灯。据说油灯点亮了魂路,会引导亡灵顺着麻布桥离开母屋去往天界。东巴念诵魂路经,从本村一直念到魂路上的最后一个地名,这时是念给亡魂听的,告诉他要怎

① 参见方国瑜编撰、和志武参订:《纳西象形文字谱》,云南人民出版社2005年版,第357页。

② 参见方国瑜编撰、和志武参订:《纳西象形文字谱》,第285页。

③ 参见方国瑜编撰、和志武参订:《纳西象形文字谱》,第147页。

④ 东巴教认为“姆厄茨”是一种专门窃取人与动物灵魂的鬼,为野生动物死后所变。在东坝“格次初”(kw³³tʃi⁵⁵tʃi³³)山一年一度的祭“署”(sv³¹)仪式中,有专门一段“署姆厄补”(sv³¹mu³¹ɣu³³py³³)仪式用来祭祀这种鬼。

⑤ 落气时是否得到口含物是判断死者正常与非正常死亡的另一个重要标准。死者如果是在家屋中终老去世,但去世前没能及时得到口含物,东巴通常会增加一个“崇巴格”(tʃu⁵⁵pa³³gw³³)的仪式,后续的仪式就可如常进行。

⑥ 类似的烧香炉保留在村落中历史最长的母屋里,这种母屋被称为“吉督”(ndʒi³¹tv³¹),意为村落房屋的根,村民们认为自己的祖先是从这个房屋里分出来的。在祭胜利神、延寿以及搭麻布桥的仪式中才会用到屋内的烧香炉。

么走,念完后又从魂路上的最后一个地名一直念到本村,此时又是念给在场生者听的,意为把魂路上的生者之“祀”拉回来。东巴念完经书收起麻布,那只踩在脚下的鸡已经断气死亡,将它砍碎,丢弃于死者家的大门口,象征给那些聚集在门口的鬼魅施食。大家一起吟诵“唵嘛呢叭咪吽”108遍,念诵完毕,摆放尸体。^①

(二)尸体的第二次摆放,进入“日”(z̥i³¹,过渡状态,葬礼中代表家屋中的客人)阶段

1. 尸体的第二次摆放。尸体从大/小床头被移到大床尾,让其保持头顶部朝北,脚掌朝南,脸朝东的平躺姿势,象征着亡魂要去往北方的祖先故地。需要特别指出的是,女性尸体从小床头被移动到大床尾时,一定要越过大、小床头那条被视为神灵路径的交界线,这表明了纳西族在成为“祖先”这一过程中,男女两性不再有差别。

擎天柱、锅庄石和神龛是母屋中最为重要的三个点,纳西族认为均有神灵守护,将三点连成一条线,就是他们观念中的“耙老日古”(pha³¹la³¹z̥i³³gv³³),即神灵之路径:祖先、神灵从天上(屋顶)下来,沿着擎天柱经过火塘来到神龛,或者从神龛处经火塘沿着擎天柱到达天上。火塘与大小床交接的地方均处于这条路径上,日常生活中,成年女性的身体严禁越过这条路径。纳西族认为女性的经血是污秽之物,会堵塞这条联系神与祖先的通道。笔者认为更为深层的原因是,父系社会里女性被视为是流动的——不仅会嫁出去,娶进来的女人以后难免也会离婚或者与他人再婚。在三坝调查时笔者发现,当地离婚、再婚的案例不在少数,不落夫家的情况也并非个案。因此,女性家长在母屋中终老之时,她的身体才有资格越过这条沟通人与祖先、神灵的路径,再经过一系列仪式最终成为家屋的祖先。

2. 进入“日”阶段。尸体摆放完毕,宣告死者进入死亡阶段,东巴念诵《日幸》(z̥i³¹ci⁵⁵)经书,“日”,是对死者灵魂身份的称呼,“幸”指的是睡或躺的姿势。经书讲述纳西族是与老虎同在一起的民族,族人死时的姿势也要像老虎睡觉时候的样子。东巴将一只鸡用水闷死,放在尸体的胸口处让它伴魂引路(男性死者用母鸡,女性死者用公鸡),然后念诵《魂路经》,从本村开始一直往北,念到纳亥(na³¹xa⁵⁵)人祖先的最终故地“茹兹不禄卡”(zv³¹ndzi³¹bu³¹lu⁵⁵kha³³),或者阮可(z̥ər³³kha³³)人的“耙拉木古补”(pha³¹la³¹mu³³kv³³bu³¹)。^②

念完经书,东巴将一个“纳夸”(na³¹khua³³)摆放在靠近尸体头顶部的位置,象征将亡魂罩于此处,不让亡魂四处游荡。“纳夸”由两根长约20公分,宽约5公分的木片订成十字形,五种颜色的彩线分别绕过木片四端,编成一个正方形的网。之后,给尸体盖一床白羊毛披毡,披毡上放一段青刺果枝。青刺果枝长满刺,可防止鬼魅靠近。尸体旁再放一根“木开仓”(mu⁵⁵kha³³tsha³³):将一段腕口粗、约30公分长的竹子剖成两半,取其中的一半,一端削尖,另一端用刀划成几个叉(死者为男性,划成9叉;死者为女性,划成7叉)。“木开仓”合叉时似剑,分叉时又像箭,东巴常用它来驱鬼。

至此,死者完成了由生到死这个阶段的过渡。亲属在家门口燃放鞭炮,宣告死亡的讯息,听到鞭炮声响的亲朋好友便可进入家中吊唁。尸体停放于母屋期间,东巴日夜守护在尸体旁

① 当地纳西文化也吸收了一些藏传佛教文化的元素。

② 纳亥和阮可是三坝纳西族的两个支系,他们的丧葬仪式有一定的区别。纳亥人葬礼的主祭东巴被称为“达恒”(da³¹xu³¹),或者是“洛达恒”(lo⁵⁵tshu³¹da³¹xu³¹),阮可人的主祭东巴则被称为“阮达恒”(z̥ər³³da³¹xu³¹);两个支系的丧葬仪式所用东巴经书仅有《展古铺》(tsa³³gv³³phu³³)和《耙老勾垒补》(pha³¹la³¹gə³³le³³pv⁵⁵)等是部分相同,其他的则完全不同;贯穿整个葬礼的每个仪式内容也各有特色。但是,两个支系对死者从“祀”阶段转换到“日”阶段,最后转换到“茹”阶段的认知逻辑是完全一致的。正文中提到的诸多经书多为阮可东巴经书。

边,到了夜晚,主祭东巴也要与尸体抵足而眠。

东巴谚语说:人生时为“祀”,死后为“茹”(意为祖先,纳西象形文字写为^①,用松枝表其灵魂之意,用猴头标其声)。这句话道出了此岸与彼岸世界灵魂的两种不同身份与状态。那么如何理解“日”(纳西象形文字写为^②,用松枝表其灵魂之意,蛇头标其音)这个生与死两极之间的过渡状态呢?笔者认为,尸体摆放的位置是理解“日”身份的关键。

从母屋的空间秩序上来说(参见图1),尸体摆放的大床床尾位置正好是日常生活中客人落座的地方,属于“客位”,相关的仪式也表明死者为“客”的身份:停灵期间主人家每天傍晚都要杀一只羊祭祀亡魂,仪式名为“昊搬共”(xa⁵⁵ bər³³ ku⁵⁵),意为招待投宿的客人。

从母屋空间的象征意义而言,母屋是“祀攸果”,即生者的空间,日常生活中当地人特别忌讳在这里谈论有关死亡的话题。笔者调研期间,每当要讨论丧葬仪式的问题时,都会被他们带到远离家屋的地方再展开话题,常常令笔者感叹于他们对母屋有如此的敬畏之心。尸体是死亡的象征,在“生者空间”的语境下纳西族不再把停放于母屋中的尸体看作是死者,而是用“投宿之客”的观念来表达其身份,表明了死者实际上已经从这个家屋的空间结构中被排除出去。正如特纳(Victor Witter Turner)所说:“在过关仪式的阈限时期,‘过渡者’从结构上看是‘不可见的’,尽管他在形体上是可见的。”^③

从生者的情感而言,停灵期间死者形体、容貌犹存,自然视死者宛如在世。孝子要在凌晨听到鸡鸣声后即刻起床,端一盆洗脸水、一碗热粥(有些村子为米饭)和肉汤供奉于灵前,恭请死者洗脸、吃茶点,一日三餐前也要认真进行献祭。

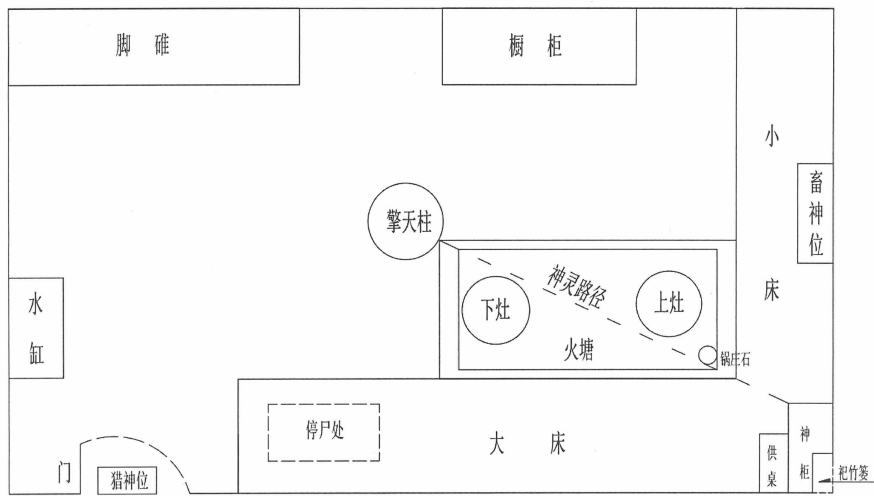


图1 母屋示意图

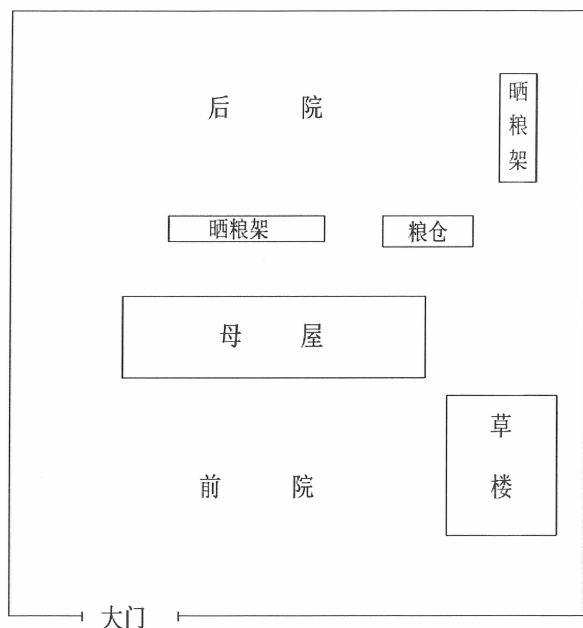
① 方国瑜编撰、和志武参订:《纳西象形文字谱》,第202页。

② 方国瑜编撰、和志武参订:《纳西象形文字谱》,第203页。

③ 参见[英]维克托·W·特纳著、金泽等译:《模棱两可:过关礼仪的阈限时期》,史宗主编:《20世纪西方宗教人类学文选》,上海三联书店1995年版,第515页。

(三)尸体的第三次摆放,完全地成为“日”

1. 尸体的第三次摆放。纳西族人家大多都有一个后院(参见图 2),称之为“荷”(xər³¹),或者“荷罗”(xər³¹lɔ³¹),宽阔而平整,院内竖立有几排晒粮架,粮食收割后就在这里晾晒。家中遇到丧事,这个院子亦是丧葬仪式的重要场地,但这时不能再称其为“荷罗”,而要改称为“荷德”(xər³¹tu³³),意为鬼魂集中之地。晒粮架的架柱和椽子大多取材于松木,主人家在制作椽子时,会有意选用几根质地坚硬的圆柏木,以备家中有丧事时用作棺木的抬杠和火葬时棺木的支撑杆。



出殡的日子,东巴清晨就搭建好了神坛。神坛位于院子侧边,在一高台铺一块羊皮,倒一些生的粮食,羊皮上立一个象征仪式规矩的铁犁铧,犁铧周围放置代表东巴教重要神祇和神兽的 24 个面偶。神坛左右两边分别挂上丁巴什罗(tɕ³³ba³¹ʂər⁵⁵lɛr³³)和嘎老(ga³¹la³¹)的两幅神轴画。东巴教认为,死者的亡魂只有在神祇和神兽的帮助下,才能从鬼域解脱出来去往祖先之地。神坛搭设好后,东巴念诵《加威灵》经书,祈求威灵在身,战胜阻挡魂路的一切鬼怪。

尸体即将被抬出母屋,东巴念诵《顾本》(gu⁵⁵bu³¹),大意是:

某某人与母屋分别的时刻已经到来,分别的原因不是母屋要排除他,而是某某人自己要离开母屋。

东巴将一根筷子剖成两半,合起来后捏住一头,让筷子垂直落到地面,刀口朝上的那一半拾起来,放在家中神柜上方,刀口朝下的另一半将随着尸体送到火葬场。尸体被抬出母屋,东巴面朝神龛念诵《纽普从普》(ny⁵⁵phu³¹tshu³¹phu³¹),大意是:

山上下来一只马鹿,想要做牛的朋友,放牛的人却抬起了弓,马鹿只好逃回山里;一只仙鹤飞到村子里,想做鸡的朋友,村子里的人却下套子想捉住它,仙鹤只好飞回天上。

村民在母屋门口把尸体装入棺木中。当地传统的棺木被称为“坎”(kha³¹),无盖、有足、长方形。这种棺木不能提前预备,只有在人过世后才会临时制作,制作好后放置于后院的粮架旁边。据当地东巴讲述,“坎”在鬼看来,会是一座非常漂亮的房子。言外之意,“坎”也会招来鬼怪,日常生活中不可制备,葬礼中也不能随意摆放。死者入棺之后,棺木移至院子中央。

2. 完全地成为“日”。亲属们按照献茶、献甜点、杀牛献早餐等顺序依次对亡灵进行献祭和追思,东巴则通过祭鬼、镇鬼、驱鬼等方式,与聚集于“荷德”内的鬼魅做斗争。处于阈限中的亡魂,既非人,但又带有人属性,既非鬼,但又身处鬼域。后院内所举行的仪式,其核心内容是彻底去掉亡魂“人”的文化特质,将他从鬼域中解救出来,向“茹”(祖先)的身份过渡。^①

首先,这个转变是生理的。东巴教认为,人终老去世是疾病所致,死者尸体被抬出母屋前东巴要做“赤所赤度”(tshər³³su³¹tshər³³dy⁵⁵,意为找药)的仪式,用松枝蘸着奶水(代表药)往死者五官及四肢各处点洒,希望亡魂恢复到耳聪目明、能言善辩、手脚利索的健康状态。

其次,这个转变也是“人”的品行方面的。人活一世,难免做出一些突破规范和伦理的事情,因此背负了不少的罪责,东巴念诵《空木科米扣铺》(khə⁵⁵mu³³khi⁵⁵mi³³khə³¹phv⁵⁵),大意是:

死者生前的罪责就像脱衣服一样地轻松脱去了,因为它们都脱给了山羊,山羊脱给了白色的仙鹤,仙鹤脱给了黄色的狗,狗又脱给了黄栗树和白杨树,从此亡魂不再有任何的负担。

死者生前有许多品行方面的优点,这些优秀的品行在他获得“重生”前,也要从他身上“剥离”下来留给家屋中的后人。死者若为男性,葬礼期间要举行“爪丹仪”(tsua³¹da³¹zi³¹)的仪式,若为女性,则举行“博丹仪”(bu³³da³¹zi³¹)的仪式。仪式的前半段,东巴吟诵经文,极力夸赞死者生前勇敢、贤能等的品质;到了后半段,东巴告知亡魂这些优秀的品质要留在家屋中,不能被带走。如果死者生前是东巴,还要举行“丹趣茹”(da³¹təhy⁵⁵zu³¹)的仪式,主持仪式的东巴将死者生前用过的一本经书一页页拆开,分发给死者的至亲,象征着将死者的优点、才能传给了后代。至亲接过经页,高声说:“丹布、丹坝”(da³¹by³³、da³¹pa⁵⁵),意为继承到了死者生前的所有优点和才能。

仪式尾声,主祭东巴执法杖掀开一口反扣在地上的铁锅,用法杖底部的尖头戳破铁锅底下的一枚生鸡蛋,蛋汁流出,象征着把关在“展古”(tsa³³gv³³)鬼域的亡魂解救出来。助手持利斧,把一根插在羊胃上的杜鹃枝斩断,象征砍倒了魂路中的障碍“达”(da³¹)树。然后东巴念诵咒语,提一壶水朝灵柩旁的马淋下去,马应激浑身发抖,试图把身上的水抖开。这时,人群往往会发出惊呼声,认为亡魂骑上了马。吊唁者向尸体鞠躬,从孝布上抽出一根细丝在长明灯处烧断,意味着从此断绝了与死者千丝万缕的联系。灵柩被抬起,在一片哭喊声中送往火葬场。

东巴随送葬队伍走到村口,举行“米扣铺”(mi³³khə³¹phv⁵⁵,意为脱去过错)仪式,^②脱下法衣法帽,念《补慢叠》(py³¹ma⁵⁵tər⁵⁵,意为关死门),回到死者家中后,送各路天神回归神位,至此,送魂东巴的工作结束。

(四)火葬,向“茹”(zv³¹,祖先)的身份转换

1. 尸体的第四次摆放与火葬。每个村小组都有一个公共的火葬场,周围往往长有茂盛的黄栗树。黄栗树在纳西族的祭天、祭祖仪式中象征着祖先。“火化绝不简单地是为了毁掉死者的尸体,而是为了重塑(recreate)它,使它能够开始新的生活”。^③纳西族认为火化能让亡魂更快地离开人类社会进入到祖先的世界,死者生前如为东巴,当地还保留有为他抢占火葬场的习

① 以前三坝纳西族在火葬之后还要举行隆重的超度仪式,现在两种仪式已经合而为一。

② 东巴在主持仪式过程中难免会有疏漏,因此要承担相应的不好后果。

③ [法] 罗伯特·赫尔兹著、吴凤玲译:《死亡与右手》,第31页。

俗“什罗补主干”(ʃər⁵⁵lər³³bu³¹tsv³¹ga³³)。死者死亡当天,东巴们跳着东巴舞来到火葬场,^①将一页“巴格”(pa³³ku³³)图及写有金木水火土来历的经书放在场地中央,以此镇住火葬场,防止同村办丧事的其他人家先行使用。

灵柩被抬入火葬场后,放置在由薪柴搭建而成的火葬台上,用抬杠固定好,一张宽大的绸布遮住火葬台上的阳光,除去死者的衣物,给尸体涂抹上酥油,再让尸体俯卧于灵柩中。一切完毕,从送葬队伍里选出两名最年长者,由他们执行火葬。两人各手执一把火把,顺时针绕行火葬台9圈(死者若为女性,逆时针绕行7圈)。与此同时,其他送葬人员蹲下,低声吟唱挽歌。两名长者每绕行完一圈,众人都要磕一次头。绕行完后,两名长者点燃了火葬台,顿时,烈焰腾空而起。

火化完毕,骨灰一般不做特殊处理,认真收拾干净后抛撒于黄栗树下,“纳夸”则由亲属带回家中。

2. 阴阳相隔。当晚,母屋的火塘不能烧火,水缸里要盛满水,碗柜里只放一个碗,筷篓里只插一双筷子,火塘周围撒上灶灰,大门敞开,门口立一个簸箕,举家投宿于亲朋好友家里。当地人认为亡魂因留恋人间的生活还会回到家中,当看到家中冷锅冷灶、空无一人,才会安心去往祖先之地。

纳西族的观念中,生者的“祀”容易受惊吓,喜欢跟着别人,常常会迷路。葬礼是一个大型的活动,各方力量汇聚于家屋这个空间,有生有死、有杀有祭、有送有离,生者的“祀”难免受到惊吓,特别是魂路被打开时,“祀”极易跟着亡魂而去,因此要有一位被称为“密补余登”(my⁵⁵bv³¹zy³³te³³,请“祀”东巴)的东巴,由他来负责安抚、拦截或请回生者的“祀”。

死者的尸体即将被抬出母屋时,请“祀”东巴从母屋内的祀竹篓中取下一面小白旗,举着旗站在母屋门口,意为拦住家屋的“祀”,不让它跟随亡魂走出母屋。孝子及其家眷每次手捧祭品给后院中的死者上祭时,也要从站在母屋门口的请“祀”东巴旗下低头钻过。送葬之时,请“祀”东巴站在半道不易被察觉的地方,^②举着旗念道:

粮架上的椽子,跟着您(亡魂)去了;牺牲跟您去了;煮熟的米饭跟您去了;酒和菜跟您去了;瘦肉和肥肉跟您去了。

翻过了九十九座山,那份福泽不要跟他(亡魂)去;越过了七十七条河,福泽不要跟它去。不要翻过射鹿的那座山;不要越过杀虎的那道谷;请“祀”的东巴啊,要把“祀”拦回来,代表福泽的“祀”啊,回来吧!

死者尸体火化后的第三天,主人家还要让“密补余登”在母屋内再举行一次仪式,安抚在丧葬仪式中受到惊吓的“祀”,或把跟着亡魂而去的“祀”请回家屋中。这个仪式的更深层意义则是宣告生者从此与死者阴阳两隔,生者的世界不再受死者的影响。

(五)灵魂象征物的摆放,成为“茹”

死者火化后的第二天,亲属携带“纳夸”到山上砍一截松枝,将松枝制作成一个有头和四肢的人形偶,带回家中后,供奉于曾经停放尸体的床尾位置,一日三餐前都要对它献祭,一直到当年或第二年的农历十月至十一月初十之前,选择最好的一个日子,请东巴到家里举行三天三夜的超度仪式,规模比葬礼更为隆重,杀牛宰羊,大宴宾客。

葬礼与超度两个仪式之间较长的时间间隔,反映了超度仪式需要准备大量的粮食和金钱,

① 东巴葬礼仪式过程比普通人的葬礼更为繁杂,同村甚至同乡的所有东巴都会来参加,既是帮忙,也是同行对死者的追悼。

② 请“祀”东巴代表着“生”,他忌讳见到代表“死”的尸体。

在农业社会中,这需要主人对物质日积月累的积攒,实属不易。对于相信魂有所归的纳西族而言,这代表了祖先之地的遥远,亡魂要跨越无数的高山和河流,绝非一朝一夕就可到达。盛大的超度是为了庆祝亡魂到达目的地,也是为了给祖先献上丰厚的祭品,让亡魂尽可能地得到祖先们的接受。超度结束后,人形木偶放置于山上的森林或岩洞之中,自此,家属不必再为它单独举行献祭仪式,因为亡魂被认为已经归入了祖先这个集体。

由于超度仪式耗费巨大,对普通家庭来说又是一笔沉重的经济负担,新中国成立之后三坝纳西族逐渐将葬礼和超度合而为一,超度仪式退出了历史舞台。

三、丧葬文化的融合与当代变迁

灵魂多重转换,是三坝纳西族葬礼中的核心观念。围绕着这个观念,仪式也融入了藏族文化的福报、生死轮回、因果报应等思想,是纳西和藏文化交融在丧葬仪式中的具体体现。灵魂的多重转换,亦是纳西族家屋观念的一种表达,与当地传统建筑形制、格局有密切关系。在当代,砖木结构的高层民居建筑逐渐取代了传统的木楞房。居住习惯的改变,使纳西族的丧葬文化也发生了部分变迁,变迁中又融入了汉族的一些丧葬文化元素。

(一)融合藏文化元素的纳西族葬礼

三坝乡地理位置处于纳西和藏文化的交汇地带,纳西和藏两个民族和谐共处,文化上相互认同,相互吸收。白水台是三坝乡一座重要的神山,当地纳西族认为它可以赐予人们生育能力。笔者在调研期间,也时常会看到藏族同胞不畏旅途艰辛,来到白水台下请当地东巴为他们举行求子仪式的情景。白地村亦有一些藏族同胞因融入当地纳西族,而被称为“梅古宗”(me³¹gv³³ndzi³¹)、“和古宗”(xo³¹gv³³ndzi³¹)。

东巴教在发展和完善过程中,吸收了不少苯教的元素,并借鉴了藏传佛教的一些观念。东巴教中某些神祇名、法器与苯教的相同或相近,东巴教的神轴画吸收了唐卡画的风格。用于丧葬和超度仪式中的长卷神路图,反映了藏传佛教的生死轮回、因果报应等的观念。东巴教的有些经书虽然是纳西象形文字书写而成,但记录的却是藏音。东巴教的口诵“化吕”(xua⁵⁵ly³³,意为咒语)基本为藏语发音。三坝乡纳西族丧葬仪式突出体现了纳西和藏文化的融合。

1. 给亡魂施舍食与求福报。死者停灵于家屋期间,每天亲属为他献祭晚餐之后都要举行一个仪式,在场的男性围坐在尸体或灵柩旁,与主祭东巴一起念诵“唵嘛呢叭咪吽”108遍,该仪式被称为“于端拉,哈其龚”(zy³¹tua⁵⁵la⁵⁵,xa³³tchi³¹ku³¹)。“于端拉”,当地东巴说是藏语,但不知其意为何,笔者就教藏族学者却未能确定它是否为藏音,其意也就无法解释。这或许是纳西族最初的记音不准确,或者在传播过程中使原本的语音发生了变化所致。“哈其”为纳西语,意为远行者的干粮,“龚”是“交给”的意思。当地东巴说这个仪式有求福报的意涵,但福报为何?东巴也道不明白。

在白地调研期间,当地老人告诉笔者,水甲村村头曾经有一座两层的瓦房庙堂,称之为“恒吉”(xe³¹ndzi³¹),供奉有噶玛巴(ku³³ma³³pa³¹)、森冷兹(se³³le³³ndzi³¹)、勒本仪(lər³³be³³zi³¹)、夏纳度支(ea³³na³³dv³¹ndzi³¹)四尊神像,每月的农历十五,庙堂口会支上一口大锅熬稀饭施舍给村中的老人,老人们绕着庙堂念诵“唵嘛呢叭咪吽”,聚在一起喝粥。这个活动被称为“于端拉”,据此,笔者猜测与施舍和祈福有关。

过去,藏族人的朝圣一般不自备干粮,必须沿途接受别人的施舍,他们认为这是对圣地虔

诚信仰的一种体现,也通过这种艰辛的方式,期待能获得更大的福报。对施舍者来说,与朝圣者结缘并施舍给他们食物,既有祈福,也有希望将来自己得到好报的愿望。“于端拉,哈其龚”的仪式,融合了藏族的朝圣文化与纳西族魂归祖地的观念:亡魂的回归祖先故地之旅,类似于藏族人的朝圣,纳西族家人给亡魂献祭食物,犹如为朝圣者施食。

据说这原本是丧葬和超度之间的一个仪式,每月的农历十五,有丧事的人家要给摆放在大床尾部的松枝木偶献祭。新中国成立之后,三坝乡超度仪式不再举行,这个施食仪式便被归入了丧葬的部分。

2. 为亡魂搭桥过渡与生死轮回、因果报应。纳西族重视为亡魂搭桥,在葬礼的一些重要节点都要用素色的麻布象征桥,帮助亡魂实现不断过渡。葬礼融入藏文化元素后,搭桥仪式的内涵更加丰富。

葬礼的尾声东巴要展开一幅描绘有地狱、人间、神界的长卷麻布图,此卷被称为“恒日”(xe³¹zɿ³³),汉语称之为神路图。神路图一般长约15米,宽约0.5米,反映亡魂从地狱中历经百般磨难,在东巴的引导之下来到神界和33层天上的这个过程。

日常生活中东巴不会将神路图轻易示人,更不能在家中打开。笔者于2006年12月在白地村委会一位女性老人的葬礼、2009年8月东坝村委会一位东巴老者的葬礼中观察到了这个仪式,两次葬礼所使用的神路图分别出自当地大东巴和志本和习阿牛的手笔。神路图鬼域部分描绘有亡魂在地域中遭受种种磨难的情景,如通奸之人被下油锅,小偷被正法,玩弄秤砣的奸商受到惩处,搬弄是非的女巫遭受犁舌,放火烧山的纵火者被扔到火堆里,没有按照规程举行仪式的东巴被凿头和钳舌等等,这其实是藏传佛教因果报应观念在纳西族葬礼中的体现。神路图的中部描绘了亡魂在鬼域受到种种磨难后转生为人的情景,中上部绘有自然界的神灵与东巴教的重要神祇,在这部分中,人们带着宝物前来迎接亡魂,并将它引领到神界,这亦是佛教生死轮回观念的反映。

东巴从神坛上取下由麦面捏制而成的有翅白马偶和有翅绵羊偶,随着念诵《古仲》(kv³³tsu⁵⁵)、《律仲》(ly⁵⁵tsu⁵⁵)、《慢仲》(ma⁵⁵tsu⁵⁵),将面偶从神路图的底部缓慢移动到最上部,象征着亡魂在东巴引领之下从鬼域中被解救出来,骑着神兽最终达到神界。

3. 为亡魂点灯照路与向天神点灯祈福。死者生前若为东巴,要在葬礼的开始和结束阶段举行这个什罗嘛咪补(ʃər⁵⁵lər³³ma³¹mi³³by³³)仪式。“什罗”即东巴什罗,是东巴教教主,“嘛咪”,指的是油灯。“嘛咪”与普通葬礼中的“班咪”(ba³³mi³³,意为长明灯)不同,后者点的是菜籽油,据说是长明灯可以照亮魂路,帮助亡魂顺利去往祖先之地。“嘛咪”点的是酥油,仪式的目的是让亡灵把酥油灯敬献给天上的360尊大神。也是在2009年8月那次东巴的葬礼上,笔者观察到了这个仪式。

亲属为死者洗尸、全身涂抹酥油、换上新装之后,尸体由一名成年男性抱在怀里,帮助死者撑开手掌,将麻布一端放在手中,用一盏酥油灯压住,另一端由站在母屋屋顶通风采光口的人拉住,再在麻布上压一盏酥油灯。东巴念诵《什罗嘛咪补》,与念诵其他经书的音调完全不同,每念完一句,就要念诵一遍“噯嘛呢叭咪吽”。

第二次是展神路图的仪式结束后,参加葬礼的所有东巴都集中在神坛周围举行“补列铺”(py³¹lər⁵⁵phv⁵⁵,直译为“播撒吟诵之人的种子”)仪式,主祭东巴念诵《答世珠》(ta³³ʃər⁵⁵ndzu³³),这是一本用纳西象形文字记录藏音的经书,东巴也不知其意,每念完一句经文,就念诵一遍“噯嘛呢叭咪吽”。经书念完,主祭东巴抓一把供奉在神坛上的神粮(一般为大

麦或小麦粒),撒向站在神坛前的东巴们,大家接住后直接将神粮放入口中,不经咀嚼直接吞咽到肚里,或放在挂在胸口的“勾悟”(gə³¹u⁵⁵)宝盒内。这时孝子手捧一盏酥油灯站在神坛旁,主祭东巴高声吟诵《什罗嘛咪补》。

(二)融合汉式土葬元素的纳西族葬礼

处于深山峡谷的三坝乡纳西族,在现代化背景下,基于主客观等方面的原因,文化变迁的速度也愈来愈快。也由于民族文化的相互影响、相互交融,纳西族葬礼呈现出不同民族的文化烙印,其文化内涵更为丰富。

三坝纳西族过去一直坚守火葬的习俗,以前村子里的土葬只是人们对非正常死亡者尸体的处理,比如闹瘟疫时村民会把病死之人的尸体草草土葬。汉式土葬具体是从什么时候开始的村民大多已说不清楚。近代以来,有一些从丽江或从其他地方迁来的汉族人口,落籍于三坝纳西族村落,在长期与三坝纳西族的交往中,他们的生产生活方式已经与当地无异,但在葬式上还是保持了原有的土葬习俗。^①白地村委会水甲村小组的李家、陈家和郭家的祖上据说是从丽江及周边一带迁来,几个家族至今都保持着土葬的习俗。李家最早的一座坟茔据后人推断至少有80年的历史了。波湾村小组有一户杨姓人家,曾有一位祖先在丽江长期居留,回白地去世后亲属为他进行了土葬,其坟茔距今也有近百年的时间。在当代,汉式土葬在三坝乡流行开来,与此相关的活动,如清明节期间的扫墓和祭祀也成为常见的场景。2004年2月,笔者完整地观察到一次融合汉式土葬元素的纳西族葬礼,现将交融的部分进行描述。

纳西族用于装运尸体的棺木被称为“坎”,它只能在死者去世后临时制作,火葬时“坎”连同尸体一起火化。汉式棺材则在老人身体健康时就要制备好,并收藏在家里,老人去世后,使用棺材土葬。^②

老人落气,按照纳西族传统,给他放口含物、洗尸、换新装,然后,把尸体从卧室内移入平房,^③东巴为他举行摆放尸体的“日幸”等仪式。第二天下午日落时分再进行尸体入棺仪式“函道打发”(xa³¹ta⁵⁵ta³³fa³²),^④“函道”是纳西族对汉式棺材的称呼,“打发”为汉语云南方言,意为“给予”或者“送出去”。一阵鞭炮声响过,伴随着牛角号声和锣鼓声,众人用棉被裹着尸体,将他抬出平房。孝子孝女各捧一盏油灯守候在平房门口的棺材旁。棺材放在两张长凳上,棺头上写有汉字“寿”,棺头正对房门,棺内铺着毡毯和枕头。尸体入棺后,东巴将一只母鸡用水闷死,放置于死者的左腋下为他伴魂。盖上棺盖,订上木契,把它移到堂屋的正中间,再盖上一床红毛毯。灵柩前放一张四方桌,摆上祭品和盏油灯。

出殡的日子,东巴们搭设好神坛,助手敲锣打鼓,吹响牦牛号角。棺材从堂屋被移至院子的粮架前,棺头正对粮架,棺身盖上红毛毯,铺上一块白色孝布。这个移棺仪式称之为“西暮母度方”(ei³³mu⁵⁵mu³¹ty⁵⁵fa³³),是“请老人移出堂屋”的意思。棺材停放好后,棺头处挂一个白色麻布小袋,装有9种粮食(大米、小麦、玉米、青稞、大麦、荞麦、黄豆、四季豆和燕麦)的种子。

棺材停置妥当,按照纳西族传统葬礼的流程,举行“祭茶水”“祭甜点”“杀牛献早餐”“阮各”

① 清雍正元年(1723)丽江改土归流之后,在汉族流官的不断推动下,丽江纳西族从过去的火葬变为了土葬。

② 2017年8月笔者观察到一次葬礼,用汉式棺材装运尸体,送到火葬场火化后将骨灰放入一匣子再进行土葬。

③ 建筑样式与格局是三坝纳西族文化变迁中的重要部分,现今两层砖木结构的楼房是家庭成员的卧室,平房则用于做饭、会客和祭祖祭神。

④ 日落后入棺,可避免活人的影子投射到棺内,当地人认为活人的影子有时就是他的灵魂。传统的火葬,只是出殡当天的早上尸体才被放入“坎”内。

(z₄ua⁵⁵gw³¹,意为请亡灵上马)等仪式。一系列仪式结束,鞭炮声响起,八名男性青年抬起棺材,死者的女眷们排成一列蹲于大门外,让棺材从她们头上经过,女眷们低头小声哭泣,向死者作最后的道别。沿途经过死者侄儿侄女的家门口时,他们都会举行路祭,此时,送葬队伍都要停下来,将棺材架在两张长凳上,司仪大声告知亡灵献祭者的名字和祭品。祭品包括一只鸡、一碗熟饭、饵块、花生、汤、酒等。送葬队伍遇河过桥前,死者的亲属在桥上蹲成一列,让棺材从他们头上经过,象征给亡灵搭桥。

墓地位于西北边离村3里地的半山腰,送葬队伍到达后即刻燃放鞭炮,驱除周围的鬼魅,将棺材停放在墓穴边。墓穴之前就已挖好,呈长方形。穴内放有一束青刺果枝,据说是为了防止鬼魅在此栖息,司仪拾起树枝在墓穴里挥了挥,将它扔出。墓穴底部有一个挖好的洞,里面放着一只大碗,司仪倒酒进去,然后放入两只纸鹤,用一块硬纸板把洞口封好。墓穴尾部也挖了一个从侧面连通到地面的洞,司仪将一盏油灯点燃放到洞里,封好两个洞口。众人抬起棺材,对准墓穴两端的基线,小心翼翼地把棺材放入穴内,放置稳当后,盖上一块麻布,然后开始填土。填土前,先要孝子用孝服的后襟兜土,背对墓穴撒土进去,众人才能一起动手填埋墓穴。下葬当晚,主人家请两名成年男性在墓地旁生上一堆火并在那里过夜。当地人认为死者下葬的头天晚上难免会孤单落寞,需要别人的陪伴,体现了生者对死者无微不至的关怀。

纳西族采用土葬的原因,首先与纳西族和汉族的交往交流交融有关。汉族迁入三坝后,带来更为先进的生产工具和技术,提高了当地生产水平和生活质量,促使纳西族主动向他们学习,甚至包括他们的丧葬习俗。其次,纳西族村落中的火葬场为村小组全体村民共有,一些被当地人视为非正常死亡者的尸体,在大家劝阻无果的情况下也在这里火化,因此,许多老人认为火葬场已经被污染了,他们更愿意死后能在一块干净的地方进行土葬。再次,纳西族传统葬礼所反映出的观念,与家屋建筑给予他们的认知和分类密切相关。家屋建筑既是仪式的场所,也是仪式观念的重要组成部分。随着传统的木楞房被楼房、平房所取代,葬礼中许多具有独特意义的象征物开始消失,纳西族从过去重视对亡魂的处理,转变为也注重对尸体的保存与纪念。

四、结 语

三坝纳西族人去世后,死者的尸体被摆放大床尾的位置,象征死者灵魂从家屋成员的“祀”阶段转换到了“日”阶段。“日”对于家屋中的生者成员而言代表的是“客”。女性死者从小床头被移动到大床尾时,一定要让她的身体越过大小床交界处的那条神灵路径——这也是成年女性一生中唯一的一次,表明在成为祖先的过程中纳西族不再有性别区分。

后院是家屋的一部分,称之为“荷罗”,纳西族在这里晒粮和储粮之外,日常生活很少与它发生联系。丧葬仪式情境中它是神和鬼的场域“荷德”,在这里,东巴通过仪式将死者生前的优点、过失全都抹干净,完全除去“人”的文化特质,从鬼域中解救出来,开启他去往祖先故地的征程。

母屋与后院是一组对立关系,前者是家屋成员的生活空间,被称为“祀攸果”,意为“生命的屋子”,而后者则被称为“荷德”,代表鬼魅聚集的死亡之地,不仅尸体停放在这里,杀牲的仪式也在这里举行。丧葬仪式中的两类东巴亦是这种对立关系的体现:出殡之日,“达恒”护送死者尸体从母屋进入后院,一直到葬礼结束前他再不能回到母屋,“密补余登”则始终要坚守在母屋

内；“达恒”负责为死者的亡魂开路引道，“密补余登”则专职守护家屋的“祀”竹篓，安抚仪式中受到“惊吓”的“祀”，拦截欲与亡魂见面的“祀”，并把误入魂路的“祀”召唤回来。

火葬场是家屋亲属关系的延伸部分，象征着家屋之上的父系世系群，尸体肉的部分在这里被彻底摧毁，只剩下骨的部分，与死去的父系亲属的骨灰共同留在这里。^① 火葬之后，“纳夸”引领亡魂回到母屋，经过超度最终转换为“茹”，成为家屋的祖先。

简而言之，在纳西族的观念中，只有经历了从“祀”到“日”再到“茹”这样一个过程，死者的灵魂才算是真正离开此岸世界，最终回归祖先之地成为家屋的祖先。家屋是灵魂实现不断转换的具体场所。

东巴教中原本没有人的生死轮回观念，葬礼的意义也不是反映因果报应的思想，因为吸收了不少苯教和藏传佛教的元素，纳西族丧葬文化的内涵更为丰富，比如神路图中描绘的亡灵接受各种惩罚的场景，其实强调的是一种比家屋秩序更为宽泛的社会规范。

三坝乡纳西族经济社会生活也处于不断变迁之中。这种变化包括了传统木楞房迅速消失，家家户户都住进了新式的砖木结构的楼房和平房，家屋中原有的擎天柱、火塘、大床、小床都已经消失。纳西族的丧葬仪式在变迁中展现出了与汉民族土葬文化交融的特征，比如使用汉式棺材，把棺材停放在堂屋正中位置，采用土葬等等，反映了在变迁中的纳西族兼收并蓄的心态——既重视对传统的延承，也善于吸收其他民族的文化元素，并将之转换为新的象征文化并赋予其新的象征含义。

〔责任编辑 刘海涛〕

^① 父系世系群被称为“阿”(a³³)，意为“骨”，母系亲属被称为“纳”(na⁵⁵)，意为“肉”。在每个村小组的口述史中都能查证到该村最早的父系世系群，他们共同使用一个火葬场，后来随着迁入村落的人口越来越多，每个村小组会有两三个以上的父系世系群，但依然保持了共用一个火葬场的习惯。