

# 德江土家族“过关”仪式的象征表达

梁丽芳, 韦云星, 禹贵强

贵州民族大学民族学与历史学学院, 贵州 贵阳

收稿日期: 2024年10月11日; 录用日期: 2024年11月25日; 发布日期: 2024年12月4日

## 摘要

过关仪式是将神界与世俗、人与鬼神之间相连的桥梁, 是一种具有丰富象征内涵的仪式。过关作为一项土家族民间信仰仪式, 其展演过程中的言行是土家族人在日常生活中的思想意识的再现。文章以德江县“过关”仪式为探讨对象, 基于相关仪式象征理论, 通过对当地土家族“过关”仪式过程的分析, 主要从五个方面解读其象征意义: 祖先认同、世俗权力的神圣化、生命状态的过渡与转换、成年的象征以及仪式的医疗作用。研究认为“过关”仪式是对人们行为和心理的一种表达, 对人们的生活和心理皆产生了深远影响, 拥有丰富的象征内涵。

## 关键词

土家族, 过关仪式, 象征表达

# The Symbolic Expression of the “Passing the Customs” Ceremony of the Dejiang Tujia Ethnic Group

Lifang Liang, Yunxing Wei, Guiqiang Yu

School of Ethnology and History, Guizhou Minzu University, Guiyang Guizhou

Received: Oct. 11<sup>th</sup>, 2024; accepted: Nov. 25<sup>th</sup>, 2024; published: Dec. 4<sup>th</sup>, 2024

## Abstract

The passing the customs ceremony is a bridge that connects the divine realm with the secular world, and people with ghosts and gods. It is a ceremony with rich symbolic connotations. As a folk belief ritual of the Tujia ethnic group, the words and deeds during its performance are a representation of the ideological consciousness of the Tujia people in their daily lives. The article takes the “Passing the Customs” ceremony in Dejiang County as the exploration object. Based on the application of

relevant symbolic theories of ceremonies, through the understanding of the process of the local Tujia “passing the customs” ceremony, it mainly interprets the symbolic meaning attached to the Tujia “passing the customs” ceremony from five aspects: ancestral identity, secularization of power, transition and transformation of life status, signs of adulthood, and the medical function of the ceremony. The “passing the customs” ceremony is an expression of people’s behavior and psychology, which has a profound impact on people’s lives and psychology, and has rich symbolic meanings.

## Keywords

Tujia Ethnic Group, Passing the Customs Ceremony, Symbolic Expression

Copyright © 2024 by author(s) and Hans Publishers Inc.

This work is licensed under the Creative Commons Attribution International License (CC BY 4.0).

<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>



Open Access

## 1. 问题的提出

仪式是“人们在不运用技术程序,而求助于对神秘物质或神秘力量的场合时的规定性正式行为”[1]。作为一种符号系统,是人们在长期的生产生活的过程中所创造的,是一种人们摆脱日常礼俗束缚,获得心理上的和精神上的放松并对其观念进行表达的语言和象征性的表演活动,是对人们心理诉求和意识形态的一种呈现。德江傩仪“过关”作为土家族傩戏中一个重要环节,是其表现、传承的一种主要形式和一种生命危机过渡仪式,与安徽贵池、江西南丰等地的周期性定时的以宗教信仰为主的岁时(末)仪式不同,其是以不定期的、临时的与巫术相关,为个人服务的由傩坛法师主持的危机仪式,具备着典型的危机仪式的基本特征,与其他地区傩戏相比,其拥有多样的实用功能与象征寓意。过关仪式展演较之传统过关仪式虽发生了一些变迁,但其最本质的文化元素仍被较为完整地保留了下来。文章主要围绕德江土家族“过关”仪式象征寓意进行阐释,这不仅有利于促进仪式方面的研究进展,对传统过关仪式中的象征元素进行完善,也有利于人们对传统仪式的充分、深入和正确的认识,对加强人们的文化认同和规范人们的行为具有一定的现实意义。

## 2. 土家族“过关”仪式概述

土家族民间有“三十六关,七十二煞”之说,简称“关煞”。在《德江傩堂戏》一书中并未将三十六“关”全部罗列出来,而是罗列出来了常见的“关”,如天狗关、夜啼关、汤火关、断桥关、深水关等,每一关都预示着一种灾厄,在这些“关”面前,小孩随时都可能面临灾厄。如小孩可能面临从高处摔下的危险,称为“断桥关”;小孩将被水烫伤或被火烧伤,称为“汤火关”;小孩有溺水之灾,称为“深水关”;小孩夜晚长期哭闹,称为“夜啼关”;有血光和犬伤之灾,称为“天狗关”等等。

关于七十二煞,由于其数量多,且在三十六“关”中有所体现,因此被视为“生命秩序的破坏者”,与各类意外事件息息相关。如人患病、遭灾都是煞这一外在力量所致,所谓“命中带‘煞’”,便是如此。煞作为导致人们不幸的主要障碍,人们根据所犯关煞的不同,所采取的禳除方式也不同。如犯“百日关”,小孩在未满百日之前不出门;犯“阎王关”,百日内不入寺庙;犯“金锁关”,不戴金银首饰;犯“断桥关”,搭桥则可等。因此,土家族人们普遍习惯将“关”与“煞”并称,人称“关煞”。在土家族民间信仰中认为,孩子只有举行“过关”仪式,以此禳除关煞,才能顺利过一生。所以,“过关”亦称“过关煞”。根据上述的“关”可知,“关”有不同的名称,对于德江土家族人们而言,这些“关”可总称为“阎王关”,即“闯过阎王的十二道鬼门关”,每一关都有神灵驻守。所以,“过关”又称“打十二

太保”，主指敬奉十二阎君<sup>1</sup>。“过关”作为土家族傩戏多种类型中的一种典型仪式，是一种在土家族地区流行的由土家族的傩坛法师身穿法衣、头戴傩面具为愿主家里12周岁以下的孩童举行的去除关煞的生命过渡仪式。这一傩祭仪式是愿主的还愿仪式。当地人们出于希望孩子平安、顺利成长的需要，通常为孩子许愿祈福，所以，过关仪式实则便是愿主还愿的过程。还愿方式一般为愿主请傩仪班来唱傩戏，按时间长短可分为大愿和小愿。大愿称“冲傩”，有过关愿、寿愿和子愿三种，举行时间约三天三夜。小愿傩有急救傩、平安傩和财福傩三种，举行时间约一天[2]。在德江本地的日常生活中最常见的便是冲寿傩和过关傩，其中尤以过关傩最为频繁。过关傩亦是过关仪式中的一种类型。主要表现为当自家小孩多次遇灾或身体孱弱，健康和成长受到阻碍和影响时，土家族人们请民间擅于驱煞的土老师根据孩子生辰八字推测命犯何关何煞。同时，主人家会向神灵承诺只要孩子恢复健康，平安成长，会杀牲敬神，为家中小孩举行“过关”仪式，让其脱鬼灵的纠缠，获得神的庇护，顺利成长，过上正常的生活。

### 3. 土家族“过关”仪式过程

过关仪式是集情感表达、戏剧表演和人神交流于一体的过程。整场过关仪式要持续三天，参与整个仪式过程的有傩坛法师(主坛师、副坛师、行坛师)、亲朋好友、干爹或干妈等参与者。整个过关仪式过程主要分设傩堂(坛)、上刀梯和钻木甑三个环节。其中，“上刀梯”和“钻木甑”是“过关”仪式中的两个主要环节。

#### 3.1. 设傩堂

在进行过关仪式前，首先要设傩堂(坛)。傩坛主要设在主人家堂屋中心，三清图<sup>2</sup>悬挂于祖先神龛之上，左右分别悬挂王灵官图和马元帅图，傩坛设在神龛正下方，摆放两张方桌，人称设“三宝殿”，摆傩公傩母<sup>3</sup>神像，放宝剑、竹卦、师刀等道具。方桌前铺上一张竹席<sup>4</sup>，神龛右侧设师坛，悬挂师坛图(上面写着历代祖师的姓名)，左侧设太保坛，悬挂十二太保图。在面向正大门的院子里按方位空间设五功曹殿<sup>5</sup>，内挂功曹神像图<sup>6</sup>，摆放一张方桌，桌上摆放香纸、酒、茶等祭品。至此，整个傩堂的神圣空间便设置完成。傩堂空间设置好后，主坛法师会轻声念词与神界各神明进行沟通，请求各神明与历代祖师降临俗世庇佑过关人，协助其过关仪式顺利举行。

#### 3.2. 上刀梯

上刀梯前，主人家会提前制作刀梯(一般刀梯刀数为12把<sup>7</sup>)，刀梯的每把刀之间的间距大致相等，通常是在一根大木柱上量尺用进行比划后锯刀口，随后将刀(刀的锋利面朝上)把稳定、结实地镶嵌在木柱上。待刀梯制作好以后，主人家会将刀梯搬往中堂，斜靠在中堂的中柱上用铁钉固定。在正式仪式当天，上刀梯是其仪式过程中的第一个环节。傩坛法师通常会在上刀梯前要进行祭刀、洗脚、拜师(意为唱历代祖师生辰，希望能够协助和保护自己)、脚心画符、辞神(傩堂中的众神)等流程，待准备仪式结束，随后背过关人上刀梯，值得注意的是，过关人若为儿童，则由法师背着儿童上刀梯，若为大人，法师则背其生辰八字上刀梯。法师在背着过关人或其生辰八字上刀梯时，每登上一把刀梯便会唱词，如“神圣降临来作主……灾难病痛从今了，孩童共益去过关”。每上一节刀梯，象征着过关人穿越一道鬼门关，直至刀

<sup>1</sup>十二阎君为：一殿秦广大王，二殿楚江大王，三殿宋帝大王，四殿五官大王，五殿阎罗天子，六殿卞城大王，七殿泰山大王，八殿称樾大王，九殿都市大王，十殿转铃大王，十一殿东岳天齐大王，十二殿丰都人生大帝。

<sup>2</sup>上清境灵宝天尊、玉清境元始天尊、太清境道德天尊(李老君，老子)。

<sup>3</sup>传说中的伏羲、女娲。

<sup>4</sup>法师作法表演之地。

<sup>5</sup>东方青功曹、南方赤功曹、西方白功曹、北方黑功曹、中央黄功曹。

<sup>6</sup>功曹为通讯神，主要负责传递文疏至神界。

<sup>7</sup>刀梯数量通常为12把，有的为24把或36把，为12的倍数。

梯顶端。到达顶端时，法师会将早已写好的文疏(过关人的基本信息)进行宣读，宣读完后，法师会立即将文疏烧毁，示意文疏已送往神界。随即法师便下刀梯，下到地面后，法师会将过关人放下，对过关人说祝福语，并将桌上的香钱烧化，卜取阴阳胜三卦。

### 3.3. 钻木甌

上刀梯完毕后，主人将在中堂正中摆上一张方桌，将一只大木甌放在上面，木甌的底部朝向门口，木甌的口朝向三清殿，上面铺上一条新的床单。桌子下方周围地面上倒扑 12 只碗，十二个碗，代表着十二道阎关。当法师吟唱仪式完毕后，他会带领过关人踩碗底，每过一个碗，便会吟唱一首通关曲。如第一关：“第一门关生姓张……吾奉玉旨三清令，幽冥之中取三魂……”此过程中，若卜得阳卦或胜卦则意味着过了此关；若在某关中卜得阴卦则过不了此关。当遇到阴卦时，法师通常会用剑击碎脚下的碗，表示强行通过该关，即破关而过。接下来剩余的关道，法师会按照相同程序、相似内容渡过十二关。第二圈时，法师会绕着站在地面走一圈，逐一有序地将每个碗踢进桌下，然后将鸡从堂屋的大门槛处扔过木甌置于雒堂中央。这时，过关人若是孩童，则由干爹或干妈这类保举人抱着从木甌中的底部向木甌的出口处，若是稍大点的孩童或已满 12 周岁的成人则自己钻过木甌，从门口的木甌底部钻向中堂的木甌口部，父母、干爹或干妈则在中堂旁等着过关人，待其钻向口处，搀扶其下桌，并换上新衣，表示过关人成为一个“新”人。经过这样的仪式后，过关人人生中的难关已经被仪式性地解除，此后过关人的生活会变得顺利、平安。随后，过关人会依次向作坛的法师们一一叩谢。最后，法师在作法送走诸神后，向过关人说些祝福语和叮嘱主人家事后注意事项后便离开。待法师离开后，主人家会立即将所有过关装置(刀梯、木甌)都拆除掉<sup>8</sup>，到此，整个过关流程便正式结束。

## 4. 土家族“过关”仪式象征表达

仪式空间是将仪式期间在世俗空间中隔离出来的具有神圣性的空间，具有神圣性和世俗性。人类作为仪式动物，其宗教信念的出现是以宗教仪式的具体活动为背景的，且仪式是仪式主持人利用各种手段来沟通、调和和两阙之间的对立关系。仪式中，现实世界与虚拟世界往往借助单独的一组象征符号形式而得以融合，从而变成虚实结合的世界[3]。如南方农村的汉族在祭祀祖先时，其仪式空间是家、祠、坟墓等地[4]。雒仪作为“通过仪式”，是仪式主体生命状态的过渡标志，主要是伴随着地点、状态、社会位置和年龄等变化而举行的仪式，是人们为解除心中恐惧，获得心理安慰，而展示出的一整套表演仪式，而其所展示出的一系列仪式象征行为蕴含着丰富的文化涵义。

### 4.1. 对祖先的崇拜与认同

中华各民族祖先崇拜是中原地区与西南地区、东北地区各民族在历经长期交往交流交融后，与其所共同构建起中华民族共有祖先崇拜神话体系[5]。因此，祖先崇拜是我国社会较普遍的民俗文化现象，祖先崇拜神话在西南地区各民族中广为流传，具有较大的精神凝聚力。从德江雒仪过关仪式的起源来看，雒公雒母是当地土家族雒坛祭祀的主神。一定意义上讲，过关仪式是唤醒土家族民众对祖宗记忆的一种有效方式，表达的是对祖宗的一种认同。主要表现在以下三个方面：

首先，雒公雒母为传说中的始祖。相传，人间有一对兄妹，兄妹主要以妹妹整日绣花为生。一日，太白星君化身为老者，将一颗葫芦籽托付给女子的兄长，让他务必将这葫芦籽种在花园里，随后女子的兄长将这葫芦籽种下，没过多久，这葫芦籽就长成了一只大葫芦。一天，一只猴子顺着与天同高的马桑树爬上了天庭，将天庭的净水瓶打翻，导致人间洪灾泛滥。为躲避洪水，兄妹二人便躲入了葫芦中，逃过

<sup>8</sup>意为隔断阴阳通道，隔断恶的超自然力量与回归健康状态的小孩之间的媒介。

了一劫，等大水退去，兄妹二人便成了这场洪灾中的幸存者。后来，玉帝为了让这对姐弟在凡间繁衍生息，就让这对兄妹结婚，起初兄妹俩并不愿意，后在太白星君极力劝说下，兄妹二人终于结为夫妻。婚后不久，女子产下一个肉团，男子认为是不祥的怪胎，便用刀将肉团砍成肉粒洒向各地。后来，这些肉粒变成一个个小孩，有着不同的姓氏。至此，兄妹二人便成为人类的祖先，被人们尊称为傩公傩母。后来，人们将他们的雕像或神像图供奉在家中，日常人们家中有求，如子孙灾厄缠身、夫妇求子、老人求健康长寿等，都会向傩公傩母许愿，待愿望成真，并会举行还愿仪式，酬谢傩公、傩母。从上述传说来看，人们供奉傩公傩母神像，实则便是将傩公傩母视为祖先般的存在。这足以表达出土家族人对祖先的崇拜与认可。

其次，傩公傩母为傩仪主神。清《思南府续志》中记载：“冬时，傩亦间举，皆古方相逐疫遗意。”<sup>[6]</sup>从古至今，傩文化戏剧化程度日益加深，虽与原初的傩仪有所不同，但它仍留了消灾纳吉的本源功能，使原初的巫术和戏剧演出融合在一起，从而在某种意义上提高了傩文化的活力，并使之传承到今天。因其起源于民间神话，属民间信仰，故在史书中无法反映。另外，由于古代文献的记载偏重于对傩文化的功能作用，也就造成了在有关的文献中，关于傩祭祀的主要神灵的记载的缺失。从过关仪式的空间结构及表演过程可以看出，傩公傩母处于“祭祀”的核心位置，地位十分显著。但是，因为三清图高悬于三宫，所以，傩坛表现了道教的神圣领域概念。除此之外，三宝殿又供奉傩公、傩母画像，呈现出一种“不伦不类”的现象。事实上，这种“不伦不类”的空间结构，更多展现出的是一种“小传统”吸收、融合“大传统”的“文化融合”现象<sup>[7]</sup>。在空间结构上，傩公傩母神像位于三清图神像之下，那是因为诸神的具体功能却不容忽视。在傩坛观念里，儒释道三教合一，三圣<sup>9</sup>作为三教之祖，对人类的精神文明起到了创造和教化的作用，因而带有较强的祖宗崇拜色彩。换言之，即“三教归祖”<sup>[8]</sup>。结合神话传说，“三教归祖”实质上便说明土家族傩仪过关仪式是“民间宗教”对“高位宗教”的文化涵化，也是对傩公、傩母在神坛中的核心地位的一种认同<sup>[7]</sup>。在布置傩堂圣域时，傩坛法师会特意在傩公傩母神像面前作法，如在神面上喷水，在二神神像面前摆放金炉等，这些都体现出二神在傩仪中的主神地位和主导作用。

最后，傩公傩母为家龛祭祀的原型。家龛是祭祖的圣地，它不仅是子孙后代对先人的哀悼，同时也是对先人的一种祈求保佑的圣域。从整个傩仪通过的傩堂的空间设置可知，家龛祭祖的中堂和祭傩公、傩母三宝殿有异曲同工之妙。因此，傩仪通过礼的祭祖方式，在实质上与民间家龛的祭祖方式是相同的，具有一脉相承的关系，土家族人们传统祭祖方式是以傩公傩母为原型。傩仪的展演一定程度上可以加深人们对祖先的记忆，进一步加强人们对祖先的认同感。

## 4.2. 世俗权力的神圣化

仪式作为表达情感的场合，它是一种戏剧性表演或游戏，是人与神之间进行交流的过程<sup>[9]</sup>。德江傩仪过关中每一环节中所具备的象征元素与当地土家族人们的现实生活经历息息相关，整个过关仪式空间结构设置和及其表演者结构设置都表现和解释了土家族的等级观念和权力思维。

一方面，傩堂的空间设置。傩堂圣域就似以往的“衙门”，它拥有规范人们行为和赋予法师去除妖魔的特殊权力的功能<sup>[7]</sup>。民间仪式作为一种人与神的交流模式，傩堂圣域犹如古时衙门，各神灵就如衙门中的官员，祭祀的人就像是百姓在向官员们诉苦、恳求，祭祀时的摆设、道具、肢体语言等，就与古时百姓向官员陈述实情，寻求庇护的方式类似。在上刀梯中的傩坛法师宣读文疏环节以及钻木甑中的法师卜卦环节，就似百姓向官员陈述事实，这是一种上下级之间的信息交流过程。土家族过关仪式中祭坛及傩坛上的摆设，使用的道具及表演行为等一系列仪式性组合和戏剧展演显然是对司法程序的模拟。在整个仪式展演中，神灵是合理解决人们的利益冲突、心理冲突等和实现人们愿望的使者。各种仪式都是以

<sup>9</sup>三圣为释迦牟尼、孔子、老子。

“反结构”的方式构筑真实的社会结构，而仪式过程中出现的暂时的等级划分现象，对秩序的再确认有着重大的作用[10]。土家族过关仪式本身所构建的实际上便是一种与社会结构相似的“象征秩序”，模拟的是“古代的制度”[11]。除强调等级意义之外，仪式也是一种对世俗权力神圣化的象征性表达。象征和意义的构造既体现出历史特殊的社会形态特点，又体现出文化传统中的权力关系特点[12]。

另一方面，雒堂组织的权力结构。从雒堂组织来看，雒坛法师有3人(即主坛师<sup>10</sup>、副坛师、行坛师)，呈“坛师—副坛师—行坛师”的等级结构模式。行坛师和副坛师皆听命、服从于主坛师，行坛师可越过副坛是师，直接听从主坛师之命。此外，在这种权势关系中，过关人是处于绝对服从的地位。从过关仪式的全过程看，不论是副坛师、行坛师听命于主坛师，还是过关人对雒坛法师们的绝对服从，他们之间都建构起了一种等级结构关系。过关人与雒坛法师之间的“绝对服从”关系从实质上来看，这是人与神明之间关系的象征。在雒坛圣域，法师作为将世俗与神界相连的媒介，通过设师坛，借助历代祖师所赋予的超自然力量与鬼神进行沟通，以此化解世俗过关人的灾厄。所以，法师代表着神灵也代表着世俗，世俗所赋予法师的权力在经过法师经过作法后而变得神圣化。

### 4.3. 生命状态的过渡与转换

阙限作为仪式的核心阶段，是阙限前和阙限后两种状态之间的转换。过渡仪式作为人生的转折点，发生在人类的生产生活中，是人们借以换取其中所依附的象征价值的认同的一种体现[10]。因此，德江土家族过关礼仪兼具着生命转折的意味，是伴随人的生命状态变化而举行的转换仪式，主要包括三个阶段，即分离、过渡、聚合。过关仪式的象征意义可概括为：在祭祀之前：疾病、灾难，人神关系错乱，生命垂危；在祭祀之中：转变、过渡，法师借助神灵和历代祖师的力量解除过关人灾厄，将愿主准备好的牲畜献给鬼神，归还愿主信愿，让鬼神回归住所，勿扰愿主；在祭祀之后：健康、平安，过关人与神灵关系和谐，脱离生命危险的异常状态，恢复正常状态。所以，过渡仪式是仪式主体从一种状态向另一种状态的过渡。

“上刀梯”与“钻木甑”作为“过关”仪式中的两大重要环节，是生命状态转化的象征性符号。“上刀梯”环节。刀本身为利器，用刀做出来的梯子是一种凶险的象征，用十二把刀所搭建的刀梯亦有“奈何桥”之意，亦如歌词一样：“步步踏在刀尖上，把把都是鬼门关。”雒坛法师背着小孩或过关人的生辰八字迈向12(或12的倍数)把刀梯，这不仅展示了法师拥有超自然力的绝技，还对身体所处的危险状态起到象征“关口”凶险的作用。上刀梯的过程标志着雒坛法师和过关人，进入了一个危险而又远离尘世的圣域，每一把刀阶象征着一道关卡，是对过关人身体的一次洗涤，同时也是过关者生命状态逐渐由亚健康状态向健康状态过渡的一个关键过程。“钻木甑”环节。在钻木甑过程中，便意味着过关人已进入由世俗搭建起来的圣域空间，过关人在这一过程中既不处于过去状态，也不是新生状态，是处于一种神圣的朦胧过渡状态，在这段圣域空间所发生的一切仪式行为，皆象征着过关人脱胎换骨的新生过程。

过关仪式主要目的就是希望仪式主体能获得神灵庇佑，健康成长。一方面，“一切神圣事物都应有其位置”[13]。吉与凶，善与恶，都取决于所处的“位置”，倘若一事情失去了它本来的位置，那么最终可能会导致整个宇宙的无序和混乱，这与仪式中雒堂空间的设置是同一道理，仪式中的各种礼节只是起到让每个事物在各自的类别系统中占据自己位置的作用。过关人从甑底钻向甑口这一行为便是实现了一个“位置”的移动，让其生命状态实现由危险过渡到安全，实现自己人生历程的转变的过程。另一方面，在土家族人心中，已世之人可转世投胎，“木甑则象征着母腹”[10]，过关人“钻木甑”象征着出生，其生命状态会调适到最初正常、健康的生命状态。过关人“钻木甑”的“位置”的移动过程是除却过关人身上“关煞”的过程，也是其脱离那副偏离正常生命轨道的“病体”重回正常生命状态，获取新生的过

<sup>10</sup>主坛师是指经过庄严的“抛牌授职”仪式的行法师。

程。

如上述,每一仪式因其性质不同,所以拥有不同的中介性,中介性具有过渡、转换、平等特性[11],如生命礼仪是一种文化所设定的“地位转换”的礼仪。仪式操作过程主要分为结构-反结构-结构三阶段[10]。在反结构阶段,仪式主体的社会角色消失,他们之间的差异暂时被消除,过了这一阶段,仪式主体会恢复社会成员身份和社会地位。过关人在整个仪式过程中的生命状态是处于人神混乱的过渡状态,其与法师、神灵之间尚处于服从与命令的不平等状态,待整个仪式过程结束之后,过关人的地位、社会角色便会重新恢复和得到认可,回归正常状态。无论是上刀梯环节还是钻木甑环节,过关人的生命状态是处于模糊的进化状态,在土家族人尤其是过关者家人心中认为,只有过关人走过刀梯,钻过木甑,才能算是摆脱过往的灾厄、病痛,回归平安,所以过关仪式的展演是仪式主体生命状态的过渡与转换。

#### 4.4.12岁：“成年”的象征

表征性空间的流转和界限空间的打破是为了让参与者相信神明在场,实现“身份”的转换[14]。仪式是通过整合个人的人格使其融入团体,而有关宗教的仪式大多涉及精神气质与世界观的象征性融合[4]。德江土家族过关仪式也是伴随界限人的年龄变化而举办的转换仪式。一个人一生中要经历许多重要的过渡时刻,如诞生、成年、结婚、死亡等。成年作为人一生生命状态过渡的一个重要时刻,对个人而言,成年礼是在向人们展示纯粹的个人与作为群体成员的个人在象征意义中的双重身份,是仪式主体个人社会角色的转换过程,是新的自我的产生;对整个群体而言,成年礼是使群体成员团结统一起来,从而起到强化群体认同的效果。如奥马哈等地的印第安人男孩在入世仪式前在独自在荒野的地方斋戒;赞比亚的恩登布人实行整体性隔离,以行集体性割礼,若只在医院行过割包皮礼而未按其正式礼仪在丛林中隐居过的成年人,是不会被接受成为社会成员。可见,在一些社会生理上已经成熟的人不能被认为是正式的社会成员,直到其举行成年礼后其人生周期才达到初步成熟。所以,成年礼又被称为“入世仪式”。

德江土家族“过关”包含的仪式象征不仅是确定一个小孩是否成年的标志和符号仪式,更是其获得当地人认可、进行身份过渡的成人礼仪符号,蕴含着深刻的文化观念和重要的文化功能[15]。当地过关仪式作为典型的人生礼仪,其中的过关箠是日常生活中所常见的,主要指在小孩年满12周岁时举行的以保佑小孩少病少灾、顺利成长的成人礼。因此,在当地人心中,12岁是区分一个人是否具有强盛生命力的标志,生理上的成熟是无意义的,与个人而言,成年人指的主要是成为一个在生命个体上完整和独立和有足够的力量抵御灾厄的人。小孩从出生到12岁这一时间段里属于儿童期,尚未成年,在这一阶段,小孩的生命很脆弱,无足够力量抵御灾病和灾难,容易受到邪魔的侵扰和伤害。所以,12岁是过关人成年的典型标志,此时的过关人的生命状态处于一种“非圣俗”的临界、生死间过渡状态。美国宗教史学家米希尔·埃里亚德认为,许多民族的成年礼仪都是象征性地重返子宫,即“第二次诞生”,该诞生并非肉体的诞生,而是一次精神上的再生。如在印度的金胎仪式中,男孩被放入牛形状的金色容器中并从中脱身,则被视为新出生的婴儿;古代印度在庆祝“假死”的人死而复生时举行的再生仪式,主要表现行为便是人一声不吭和蜷缩地坐在盛满水的盆中,像胎儿一样[16];古代中国对婴儿实行瓮棺葬,以示逝者可以重返子宫获得新生;新石器时代的一种成人葬礼——“屈肢葬”,死者的姿势如同胎儿于胎胞内的样子,象征着其死后重回胎胞。同理,木甑作为一种木制炊具,圆筒形状,两头不封,因此被喻为母腹,过关仪式中的钻木甑仪式环节便象征着过关人重返出生前的状态而获得新的诞生,所以钻木甑即象征着“新生”。过关人在钻过木甑的过程中,实际上是进入出生前的黑暗状态的一种象征。因此,过关人在钻过木甑之后立即穿上新衣的行为,都是象征着过关人经过仪式后成为一个“新人”,此成年礼用返回婴儿时期或出生前的黑暗时期来表达文化象征意义上的“第二次新生”,这是每个人由“自然人”成为“社会人”的必经历程。重返出生前的“死亡”状态来获得新生,这是过关仪式中过关人实现成年礼文

化蕴含的意义。

#### 4.5. 灾厄的转移与分担

仪式象征主要是通过象征符号的“本土化”解释意义和表演象征符号的操作意义来实现其治疗功能,如其中仪式语言起到启动参与者冥想机关,唤醒其“心理灵活性”的作用[14]。在许多这种仪式中,符号化的行为和语言确实可以对人们的身心健康起到很好的疗愈效果[17]。所以,仪式具有调节情绪效用,是人们面临焦虑事件时用来缓解自己状态的仪式动作,故治疗礼仪既具有生理效用,又具有心理效用[18]。值得一提的是,德江土家族的过关仪式的效用主要体现在分担上,分担即仪式中的参与者对仪式主体的疾病或灾厄进行分摊。作为一种民间仪式疗法,土家族过关仪式主要是借以仪式道具、动作行为、唱词等建构一个沟通了神鬼-法师-过关人(病患)及其家属三者的神圣空间,在象征性行为的引导下病人及其家属得到身心的慰藉[19]。

从上述过关仪式过程可知,仪式参与者除了法师和过关人,还包括神明、干爹或干妈、过关人亲属。所以,对过关人灾厄的分担者主要有神明、法师、干爹或干妈以及作为祛邪所用的公鸡四类主体。首先,法师对灾厄的分担。在整个仪式中,法师以一系列的语言、动作等象征符号,构建出一个神圣的空间,与神明进行交流,以获取超自然的力量来驱除灾厄,治愈病痛。特别是在上刀梯环节,可直接体现出法师对过关人的病痛分担。刀梯象征着小孩经历的各种磨难,上刀梯的过程是为过关人解关煞的历劫过程。整个过刀梯环节中,过关人并非独自面对,而是在法师帮忙分担的前提下,完成历劫,回归到健康状态。整个过关仪式过程中,法师和过关人的关系就类似于医者和患者的关系,因此,法师的陪同会增进过关人及其家属对去除关煞信心。其次,神灵对灾厄的分担。法师的超自然法力是神灵赋予,神明对过关人灾厄的分担虽模糊,但却一直存在。在整个过关仪式过程中都需要神灵的指示和庇护,如钻木甑环节中的法师卜阴阳胜三卦过十二道阎关时,需要得到神灵的指示;在登上刀梯时受神明庇护,法师双脚不会受伤,过关人也在神明帮助下驱散关煞。

再次,干爹或干妈对灾厄的分担。一般过关人会找身体康健的人认作干爹或干妈,视为承接得住过关人的灾难病痛。在日常生活中,人们对灾厄的事情避之不及,加之不得找同姓人做保,所以过关人在找干爹或干妈等保举人的过程中也充满着困难,一旦有人承诺作保,过关人家会重酬以谢。在整个过关仪式过程中,干爹或干妈所要作出的行为主要体现于上述的过关仪式中的“上刀梯”和“钻木甑”环节,他们需要在法师背过关人或其生辰八字上刀梯和下刀梯时来回接送,在此过程中,过关人的部分灾厄转接到他们身上,寓意着灾厄的转移。可见,干爹或干妈主要充当舍己为人的角色和起到挡官煞的作用,在分担灾厄的角色扮演中起着关键性的作用。最后,公鸡对灾厄的分担。公鸡作为许多如丧葬、谢土等仪式场合必备祛邪圣物,自身具备祛邪功能和价值,过关仪式中的“丢公鸡穿木甑”这一小环节也充分展示公鸡的效用,即代替过关人清除人生道路上的邪祟,为过关人开路。公鸡所扮演的是替过关人受灾厄的角色,这实际上便是一种“替代巫术”。

### 5. 结语

仪式是人类发展过程中所呈现出的一个古老而又普遍的社会文化现象。仪式作为一个社会或族群生存状态和生存逻辑的凝聚点而存在,它们是个体为获取社会规范认识的重要方式和社会文化展演的形态之一,是一种具备象征性、表演性、完整性的行为方式,对人们精神世界和意识形态进行呈现且在特殊场合下庄严神圣而又兼具世俗化的过渡性礼仪。在日常生活中,仪式充斥着人们生活的各个方面,小至个人出生、成年、婚嫁、丧葬等仪式,大至各国之间的外交事务等协议签署仪式,都是仪式研究范畴。在社会发展进程中,许多民间仪式虽在不断发生变迁,出现仪式中原始象征内涵不断退化现象,但对更多

的民间仪式而言，其实则在时代发展进程中被赋予了更多新的文化内涵，而德江土家族的过关仪式便是如此。作为傩戏的一部分，当地过关仪式是土家族保留较为完整的宗教仪式和巫术仪式，是对人们行为和心里的一种表达，通常表现为人们信仰并求助于神秘力量或物质在一定场合进行的展演行为，是伴随阈限人年龄和状态变化而举行的一种转换仪式，主要以其独特的方式映射出人的生命过程，对世代土家族人们的生活和心理皆产生了深远影响，具备慰藉人心、规范言行、驱邪避疫等功能，象征内涵丰富。

## 参考文献

- [1] 特纳. 象征之林[M]. 赵玉燕, 欧阳敏, 徐洪峰, 译. 北京: 商务印书馆, 2006.
- [2] 陆焱. 德江“过关”傩仪式的文化人类学阐释[C]//中国傩戏学研究会, 贵州省文化厅, 铜仁地区行政公署, 贵州民族学院西南傩文化研究中心. 中国梵净山傩文化研讨会论文集. 北京: 中国戏剧出版社, 2003: 228-235.
- [3] 克利福德·格尔兹. 文化的解释[M]. 纳日碧力戈, 郭于华, 译. 上海: 上海人民出版社, 1999.
- [4] 麻国庆. 祖先祭祀及其空间场: 以闽北樟湖镇及其周围村落的调查为中心[M]//21世纪: 文化自觉与跨文化对话. 北京: 北京大学出版社, 2001.
- [5] 汪立珍. 中华各民族共有祖先崇拜神话研究[J]. 中华民族共同体研究, 2022(6): 89-100+170-171.
- [6] 思南府续志: 卷二[G]. 道光版.
- [7] 梁正海, 柏贵喜. 傩仪“过关”的象征表达——土家族象征文化研究之三[J]. 中南民族大学学报(人文社会科学版), 2008(5): 44-48.
- [8] 张健建. 冲傩还愿——贵州傩仪的结构类型[M]. 贵阳: 贵州人民出版社, 1997.
- [9] 褚建芳. 人神之间[M]. 北京: 社会科学文献出版社, 2005.
- [10] (英)维克多·特纳. 仪式过程: 结构与反结构[M]. 黄剑波, 等, 译. 北京: 中国人民大学出版社, 2006.
- [11] 王铭铭. 象征的秩序[J]. 读书, 1998(2): 59-67.
- [12] 罗伯特·C·尤林. 理解文化: 从人类学和社会理论视角[M]. 何国强, 译. 北京: 北京大学出版社, 2005.
- [13] 列维·斯特劳斯. 野性的思维[M]. 李幼蒸, 译. 北京: 中国人民大学出版社, 2006.
- [14] 陈芳. 蓝山瑶族“散花”仪式的人类学考察[J]. 四川民族学院学报, 2024, 33(4): 19-25.
- [15] 邓宏烈, 王禹栋. 过渡和认同: 羌族婚俗中的仪式象征解析[J]. 贵州民族研究, 2019, 40(4): 59-65.
- [16] 萧兵, 叶舒宪. 老子的文化解读[M]. 武汉: 湖北人民出版社, 1994.
- [17] (法)列维·斯特劳斯. 结构人类学[M]. 张祖建, 译. 北京: 中国人民大学出版社, 2006.
- [18] 汪丹. 分担与参与: 白马藏族民俗医疗实践的文化逻辑[J]. 民族研究, 2013(6): 70.
- [19] 罗钰坊. 仪式疗法: 土家族过关仪式的医学人类学阐释——以鄂西兴安村为个案[J]. 贵州民族研究, 2018, 39(1): 89-94.