

民间信仰发生机制的符号学解读*

——以四川江油及台湾地区哪吒信仰为例

景盛泉¹, 吴 进¹, 蒋琼元²

(1.四川幼儿师范高等专科学校, 四川 江油 621709; 2.江油明镜中学, 四川 江油 621000)

【摘 要】本文尝试将卡西尔、苏珊·朗格、洛特曼、格尔茨等人的符号学理论用于对哪吒形象的文化解读。力图从物质文化和行为文化两大维度, 立体认识哪吒形象的符号学意义, 并运用发生方法学的方法, 详尽剖析哪吒文化中的神格定位, 分析其传播过程的符号发生机制, 并相应考察其在传统文化继承和社会精神文明建设等方面的内涵与功用价值。

【关键词】民间信仰; 哪吒; 多义; 符号学

【中图分类号】B933 **【文献标识码】**A **【文章编号】**1673-1883(2013)04-0048-04

一、哪吒信仰发生的符号学意义

德国著名哲学家卡西尔认为, “符号思维和符号活动正是人类生活中最富代表性的特征, 人类文化的全部发展都依赖于这种条件”、“人的本质和文化的本质, 是以这种能动的创造性活动为中介才统一起来的。这种创造性活动就是符号现象, 这种符号活动就是创造活动”^[1]。人类最古老的符号活动, 如文字、宗教、艺术等各种符号的表现形式, 共同构成了整个人类精神发展的史诗, 人类创造的所有文化都是符号。人是进行符号活动的动物, 人与动物的根本区别就是人能够利用符号征服世界、创造文化, 这正是作为符号动物的人类得以战胜其它动物的最根本原因。北大教授孔庆东的《无限江山》一书曾以虎与人的不同为例对此加以形象说明。

聪明智慧使人类能进行超越自己感官接受能力的“想象”活动, 用符号传达理性和把握认知, 在此意义上, 美国哲学家苏珊·朗格如此定义: “符号即我们能够用以进行抽象的某种方法”^[2]。凭借符号的丰富性与多义性, 文化创造活动由此得以发生。作为精神文明、制度文明与物质文明之总和的文化, 就是人类在不同的生存环境中通过符号活动创造出来的。可见, 文化是人类符号活动创造之结晶。以发生学的观点来看, 文化在不同的历史发展过程中, 从无到有, 演变而为不同的表现形态, 体现这些不同形态的实体就是符号。换言之, 每个人其实都生活在一个充满符号的世界里。人类、文化、符号三位一体, 不可分割。要想了解人的本质, 就必须对其符号行为, 即语言交际、神话思维和科学认识进行解读。换句话说, 人类精神文化的所有具体形式——语言、神话、宗教、艺术、科学、历史、哲

学无一不是符号活动的产品^[3]。

以此而论, 哪吒信仰作为人类精神文化的一种体现, 如果不从符号传承的角度考察, 就无法把握其内涵, 参透其精髓。哪吒形象自诞生之日起, 就深深打上了文化符号的烙印。哪吒信仰源于原始崇拜, 而崇拜与神话的关系颇为密切。哪吒符号的演变与生存环境的驱动密切相关。本文之以江油和台湾为例, 原因有二: 一是二者都与哪吒信仰有着深厚的历史渊源——江油是公认的哪吒信仰原发地, 而台湾则是当今哪吒信仰最兴盛之地^[4]。其次两地史上都有深厚的移民文化背景, 都面对陌生人文、地理环境的严峻生存挑战, 湖广移民苦于兵火之惨烈, 闽浙移民疲于出海之不易; 哪吒信仰, 正是两地新移民在融合了原住民敬天地拜祖灵的原始崇拜的前提下, 所集体生发出的一套具有浓郁地方特色的生存观和巫术活动。它以宗教崇拜为原点, 民俗仪式为符号, 以神话思维为逻辑, 实现了天地全息交感、人神和谐共存的文化生态平衡。宗教、仪式和神话, 由此构成了苏珊·朗格之三大“生命符号”。因此, 从发生学的角度看, 作为江油、台湾的地方文化, 历代先民将原始仪式符号化, 将神迹和灵媒活动图腾化, 从而发酵出一种专门的宗教情感——哪吒信仰。正是通过自身独有的一系列物质、行为和精神符号生成, 哪吒信仰在漫长的历史演化中奠定了自己在神话世界中的江湖地位。哪吒最终作为孩童英雄融进了庶民的生活, 走进了百姓的心中, 并渐次影响到主流文化。我们认为, 就内涵而言, 民俗化的哪吒信仰, 其崇拜对象不是具体的人, 而是人类最古老的符号活动的产物。正因为哪吒符号折射出流传久远的民俗信仰之根源, 因而如今对哪吒信仰的探讨, 既是对江油、台湾两

收稿日期: 2013-09-24

*基金项目: 本文为四川省教育厅2011年度人文社会第二批科研项目(自筹经费)“哪吒文化的符号解读”之研究成果(编号11SA174), 类别: 重点。

作者简介: 景盛泉(1964-), 男, 四川三台人, 副教授, 研究方向: 古代文学、文明史、儿童文学。

地民俗中这一蕴涵了数千年神话传统的标志性传播符号的发生学考察,更是当代语境下对神人合一这一哪吒信仰的传统“精神的外观”的重新解读。这种解读,以原住民原始崇拜的集体无意识活动为原点;以新移民在全新环境下对哪吒神格的潜意识叠加和有意打造为看点。

二、哪吒信仰发生的符号学解读

近年来,随着符号学理论的发展,人们开始把符号与特定的文化、形态内涵联系起来。美国人类学家格尔茨认为文化主要是通过象征符号表现出来的意义模式^[5]。文化通过符号表述意义,人类社会文化的传承需要借助于特定的符号。哪吒信仰的传承也需要相应的一整套符号坐标才能准确定位。根据格尔茨的指引,我们不难锁定解读哪吒文化的切入点,即哪吒信仰中涵义最丰、代表性特征最突出的符号坐标——神格定位。以发生学方法探究一下哪吒信仰的发生意义。

(一)神格符号的多维性

就文化的形态内涵看,物质文化是其第一层次。比如民间信仰的祭祀场所与神灵偶像等,有着具体的物质形态,就属于第一层次的表层文化;神灵名称虽非物质形态,却以物化形式外显,也属于表层文化。这种表层文化会随着时空的转移而变迁或消失,成为古老遗迹或历史文物。表层文化的变异性相当大,作为神话崇拜产物的哪吒信仰,其物质符号的神像、神观和非物质符号的神名、神格(神界定位)等表层文化在其生成、发展和演化的不同阶段,本身也充满了多义性、复杂性。由此构成了哪吒信仰的多维坐标,具体表现为:

1. 神名多元。

哪吒信仰本无文字叙述,因先有口耳相传,加上神迹显化,神人共感,进而演化成通俗文学,如此发生的文字符号难免真相迷离。大体上来说,神是道教崇拜的对象,佛与菩萨为佛教礼拜的对象,但作为崇拜符号,民间不分彼此,同一祀神有多种神名,常常神佛混淆:如关云长在台湾,佛教称“护法伽蓝”,道教称“协天大帝”,儒教称“武圣关公”;哪吒也有中坛元帅、太子爷、哪吒三太子等诸多神名,让人很难厘清。

2. 神观混用。

民间信仰语境下的神观,是上述混淆现状的真切写照:多处江油神观,非道非佛,祭仪混用;众神并立,各行其道。翠屏山哪吒庙不远处,一座观音殿赫然在目。各自竞相以多彩多姿的文化风貌来接引信徒。著名景观窦圉山也是僧道并立。此等奇观,乍看颇多混杂,实则乱中有序;彼此界限含

混,却可相互整合,如老子、孔子、释迦牟尼合起来成为三教教主崇拜,以满足众生的心灵需要。在同一个生态环境里,相互竞争而又相互调和。在台湾,一个道教主祀神旁,站上一个佛教陪祀神的现象也屡见不鲜,反之也有^[6]。仙人成佛,道教文化符号顿时演变成了佛教经传符号。在目前的江油、台湾民间信仰中,信众根据现实生活需要,并不单一崇奉某一宗教,表现出一种包容的特性,或道或佛,灵验即可。可见,民间信仰在仪式符号上始终无法避免“多义”现象,此风所及,就连物质文化范畴的神观都不能免俗。这正是对哪吒符号多义性的绝好旁证^[7]。

3. 神通多能。

民间信仰原本就具有强烈的巫术性格,人神交感的信仰与灵媒活动一直对民间文化影响极大。这也是江油、台湾两地哪吒民间信仰最显著的特质之一。尤其是以巫术为主的民俗医疗,多以超自然现象来解释病因,并以超自然的方法来进行医疗。人们一旦借此祛除民生疾苦,便极易形成仰赖超自然神明的宗教观念与信仰行为。清雍正五年彭趾所纂《江油县志·杂记》曾记载,“邑有供太子神者,……凡人户有疑难症,咸往请之。……席地设毡,焚香祷祝,而神必往谒本家灶神,然后运乩,以首画字,或须诊脉,或书方药,或欲自觅药草,则抬其所止,随其所指,无问草名,即采归服。病者往往有验。……此其一方之习俗使然欤?”文中百姓对“太子神”哪吒神灵的祈求,特别重视其是否灵验。千百年来江油哪吒香火之所以很盛,与镇邪祛病的哪吒符号“往往有验”大有干系。江油、台湾人民对神明的崇拜,正是源自于其所受神明的庇护。

民俗之外,哪吒也是神通广大。佛教中,只要是心存正念的修行者都会得到护法神哪吒的守护。道教中,转身为江油乾元山上灵珠神、统领神兵天将的中坛元帅,护佑百姓,无所不能。儒教中,则是完美的道德化身,拯救万民的英雄:“大仁大义。至孝至忠。”、“降下凡间救万民”^[8]。

4. 神格穿越。

在早期佛经《毗沙门仪轨》中,哪吒乃北方护法神毗沙门天王第三子。常随天王,代父捧塔,职司护法,神力仅限于保护修道人,地位并不显赫。佛教典籍也着墨不多;随着李唐密教的盛行,太子信仰开始兴起,哪吒又成了道教神形象。哪吒信仰的特殊之处,在于它神格含混多义,成为介于佛道间的两栖神话人物。历经西天佛教的原创和中土道教的改造,加上历代文学作品的渲染,作为崇拜符号的哪吒华丽转身,走上了神坛,成为明清时期江

油民俗文化中的孩童神。与此类似,在《封神演义》中,文殊广法天尊成了文殊菩萨,佛教僧人慈航道人进化成观世音菩萨,哪吒则变成了乾元山金光洞太乙真人的弟子灵珠子。从以上发生过程,可见民间在哪吒的神格,由佛教神明演化成道教神明,外道而内佛,既是中西宗教的整合,也是本土文化对舶来文化的创造性吸收,更是古代人们渴求平安祥和生活心理的反映。

5.神像多样。

太子爷原是印度古神话的护法神,佛教密宗里,其像身披甲冑,右手持宝棒,左手持掌宝塔,其塔供奉释迦牟尼佛。道教收编后,其神像在江油等大陆地区普遍塑造为一个右执乾坤圈、左执宝枪或红绶,身穿红肚兜,脚踏莲花的可爱小帅哥形象。作为传播符号,上述哪吒造型,以莲花为座,或脚踏莲花(佛教符号中以莲花最为圣洁),出镜率最高。象征出淤泥而不染且洁身自好;莲花每年花开花落,又象征人在生死中不断轮回,灵魂不灭。由此可见哪吒潇洒“穿(越)”一回后,在道教极受重视,神格极高。

而在台湾,哪吒则被塑造出一个传奇小英雄的形象;台湾哪吒像采用小战士的造型,身穿甲冑,右手上扬,执有宝枪,左手横胸,执有火毬,身缠飞带,左脚踩着火轮。取其七岁幼童的身躯面貌,均采立姿,面貌丰圆,五官端正,显露威严而又祥和的童气。台湾哪吒的流行与他这身装备有关,被视为镇压凡间邪魔的神将。而作为民间信仰的保护神,近年来其镇邪除魔的神能颇受重视,更多以战神的形象出现;“童子”的特殊造型,使之与一般威严神圣的神明符号相比,更显得“亲民”。

(二)传播符号的含混性

传播属于文化形态内涵的第二层次,即行为文化,在前苏联著名符号学家洛特曼的文化符号学中,行为文化是外显性符号。仍属表层文化。它以符号的形式体现在礼俗、民俗和风俗中,存在于社会生活的方方面面。其中,“符号思维和符号活动正是人类生活中最富代表性的特征”^[9]。哪吒信仰作为当代最典型的民族文化遗产符号之一,祭祀是其最典型的符号化行为,神话其是最典型的符号化思维。

1.祭仪的变与不变。

民间信仰祭祀承续了古代仪礼符号,先民们在原始崇拜基础上,融合了儒家的伦理宗教、佛教的慈悲精神和道家的巫法仪式,以此形象地沟通了此界他界。还以人中心,同神、灵保存着密切的关系。神明巡狩人间,人可随时到寺庙与神明沟通或

请示。鬼灵游荡人间,人要祭祀以避免作祟。人们崇拜鬼灵,祈求鬼灵以其神力为人们消灾解厄,以求合家平安。一般人须经隆重的祭拜进香仪式,才能进入另一非常的神圣时空中,与神灵沟通,获得精神慰藉^[8]。这种慰藉,早已与每个人的生活息息相关。善男信女,虔诚祈祷,掷筭问神,日积月累的一种行为必然产生习惯,最终孕育出江油市井“邑有供太子神者,……凡人户有疑难症,咸往请之”的民俗现象。成为江油常民生活中的民俗节庆。并衍生出了乾元山庆祝哪吒重生法会科仪、翠屏山真人法会等一整套制度文化。哪吒也日渐为江油民俗文化中的崇拜符号。“翠屏山威灵显赫。陈塘关霖雨苍生”^[10]。

从内涵形态看,无论江油还是台湾的哪吒信仰,都带有浓厚的宗教和地方色彩,它非道非儒非佛,却适合民间心灵需要,并形成一套具有独特符号系统的民间信仰行为体系。祭祀时,对仪式行为的激动引起信众生命力的触发,当这些活动转变成一种群体活动而程式化以后,人们便进入了符号的世界,祭仪以复杂而持久的影响方式,支配着所有个人的生活。正是受这套信仰祭祀礼仪的牵引,无论是在偏处西南的江油,还是海峡彼岸的台湾,每年都有丰富多彩的群众性祭祀典礼。台湾信众团体,如台北东海太子宫、高雄麻豆太子宫等还竞相跋山涉水来到江油哪吒祖庭朝觐祭典,开展哪吒文化交流,仪规日益丰富。此类祭典行为,这些流传至今的祭典仪式,已演变为约定俗成的符号性文化活动。这些行为体现出符号学意义上的相似性模仿,其文化意义已经远远超出了单纯的纪念和敬拜,内化成庶民慎终追远的精神指向,外显为市民们光大传统的再造民俗。时至今日,还演绎为借哪吒之名提升城市影响力的举措,日渐体现出多元化的性格特点。作为民俗符号,它随着经济发展与文化转型而调整变迁,同样的仪式可用在不同的场合,同样的概念也可用不同的仪式来表达;仪式符号有固定的传承方式,又有再创造的可能性。极具调整空间弹性。只要仪式能象征神圣的交感,就能获得民众的信赖,至于仪式形态怎么变都可以。“要么是自然的,要么是世俗的,要么既是自然的又是世俗的”^[11]。

2.神话的含混多义。

神话是崇拜心理的结构化与系统化,由此形成了一套人类的思维方式与观念体系;这种观念体系是人类最早的文明形式,这些认知观念一旦形成以后,就有相当强的存在韧性,成为该文明最深层的文化基础。旅美学者鲁刚主编《世界神话辞典》前

言部分时曾如此断言:“在文化积淀中,神话是最活跃的成分。它对文化传统、文化心理、审美情趣、民风民俗等方面都有强大持久的影响”。俗语“举头三尺有神明,人人皆应恒敬之”清楚地说明了神话对哪吒信众思维逻辑与行为方式的影响。

哪吒信仰以神话思维为其主要的心灵活动,“含混多义”足以表达神话思维交感同构的文化特性,以混沌的主体思维去面对万千气象的现实世界。中华文化千年不倒,其最具活力的生命因子就是显示民族精神的哪吒信仰等神话。以符号学来看,哪吒符号传播过程本身就是经过数千年的沉淀累积的社会动态文化。其发生过程,是民众运用旺盛的心灵和盎然的生命力,将各种承袭下来的中外文化符号,如印度教的财神、佛教的护法神、道教的战神,乃至儒教的忠臣孝子形象,按照神话思维进行有效整合的结果。这种整合,全面显示出中国人传统文化精神的根基,就是多神教的实用主义。

3.小说的想象传奇。

文化主要通过民俗对人的潜移默化影响来实现。原始宗教通过创造与宗教体系相符的艺术符号,从而让信众最终迈入心目中的“理想王国”。黑格尔认为,“宗教往往利用艺术,来使我们更好的感到宗教真理,或是用图像说明宗教真理以便想象,

在这种情况下,艺术确实在为它不同的一个部门服务”^[12]。由此,神话往往成为小说、宗教典籍中最好的传奇素材。

文学在所有文化符号中最具有想象力。“艺术的符号形式的特征就在于它的那种构成力量”的观点,正是对文学符号这一作用言简意赅的绝好概括。神魔小说《西游记》、《封神演义》深受江油古老民间传说影响,在借鉴宋元话本和元杂剧的基础上,不约而同地推出了哪吒这一神仙符号。小说这种传播符号的神话创造,虽属虚构传奇,但并非无中生有,如李天王是根据佛教多闻天王传说与民间李靖传说整合而成,哪吒也是根据多种传说改编而成,《封神演义》中的这段神话成为民间祭拜李天王与哪吒的主要依据。小说生动刻画出哪吒太子天真活泼的性格,写活了哪吒这个角色。受到小说的催化,哪吒符号在民间信仰中的普遍性得以强化。正是古典文学的催化和现代媒体的影响,使得始于佛教、盛于道教的哪吒信仰更具传奇色彩,也更为普及。借助于小说与说唱文学的推波助澜,哪吒信仰打响了知名度。哪吒符号更加深入百姓日常生活^[13],受到人民近乎“天然”的普遍信仰,最终从江油走出四川、走向台湾。读者由此不难体会到小说、媒体等传播符号在塑造哪吒信仰过程中的“那种构成力量”。

注释及参考文献:

- [1] [2] [9] [德] 恩·卡西尔.人论[M].上海:上海译文出版社,1985.35.
- [3] 俞建章,叶舒宪.符号·语言与艺术[M].上海:上海人民出版社,1988.22.
- [4] [6] 许炳坤.台湾民间信仰哪吒太子信仰研究——以新竹市为例[D].台湾国立中山大学.
- [5] 梁治平.法律的文化解释[M].上海:三联书店,1994.4.
- [7] 郑志明.台湾民间信仰的神话思维[C].民间信仰与中国传统文化国际研讨会论文集[C],台北:汉学研究中心,1994.95.
- [8] [10] 中坛元帅降魔真经[Z].
- [11] 易中天.专访易中天:汉民族没有信仰根基,不存在创世神[J/OL].腾讯文化.<http://cul.qq.com/a/20130524/017040.htm>. 2013-5-27.
- [12] [德] 黑格尔.美学[M].朱光潜译.北京:商务印书馆,1986 第一卷.
- [13] 赵杰.冰上哪吒[J/OL].现代快报.2013.1326.<http://news.qq.com/zt2013/onedaychina/1326.htm>.

The Semiotic Interpretation of Folk Belief Generating Mechanism

——A Case Study of Sichuan Jiangyou and Taiwan Nezha Faith

JING Sheng-quan¹, WU Jin¹, JIANG Qiong-yuan²

(1.Sichuan Preschool Educators College, Jiangyou, Sichuan 621709; 2.Jiangyou Mingjing Middle School, Jiangyou, Sichuan 621000)

Abstract: This paper attempts to interpret the cultural image of Nezha on the semiotic theories of Cassirer, Susanne Lange, Lotman, Geertz. From the perspectives of the material culture and behavioral culture, a three-dimensional semiotic understanding of the cultural image Nezha is proposed, and the traditional cultural heritage and spiritual value of Nezha are also discussed profiting from the methodologies of genetic epistemology.

Key words: Folk Belief; Nezha; Polysemy; Semiotics

(责任编辑:董应龙)