

当代学者人文论丛 · 第12辑

DANG DAI XUE ZHE REN WEN LUN CONG DI SHI ER JI

Miaozu Sangzang wenhua lun

苗族丧葬 文化论

罗义群 著



华龄出版社

苗族丧葬文化论

罗义群 著

华龄出版社

图书在版编目(CIP)数据

苗族丧葬文化论/罗义群著.

-北京:华龄出版社,2006.6

(当代学者人文论丛.第12辑)

ISBN 7-80178-387-5

I. 苗… II. 罗… III. 苗族—葬俗—文化—研究—中国 IV. K892.22

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2006)第 078552 号

书 名:苗族丧葬文化论

作 者:罗义群

出版发行:华龄出版社(北京西城区鼓楼西大街41号 邮编:100034)

印 刷:北京凯通印刷厂

版 次:2006年6月第1版

印 次:2006年6月第1次

开 本:880×1230毫米 1/32

印 张:7.5

字 数:209千字

全套定价:280.00元

作者自序

死亡是人人忌讳的字眼,又是人人不可超越的界限。世界上研究死亡的人很多,但对苗族死亡学进行探讨的人很少。实际上对苗族死亡学进行研究是饶有况味的。

死的历史可谓扣人心弦。历史需要掂量问题的各种因素,倒过来审视与死亡交叉的目光,从死亡出发,回顾迎接死亡的集体态度,发现人们在这一途程上的各种反应,容不得任何弄虚作假。从这个角度出发,对死亡的研究在思想史中占有不容忽视的地位。那些最初对文化发展感兴趣的学者必然走进另一个领域。在那里,清晰的思想让位于潜意识;在那里,思想意识的特征与话语并重,甚至超过了话语,面对死亡的研究正处在这条道路上。这部历史有其主要的探索点:面对生死的态度、家庭的结构、死亡。在一定的程度上,这是同一个调查中的不同部分,因为死亡的分量与对待生活的态度息息相关。

难怪,苗族民间说“死”是“当大事”,任何与之相比的事都是小事。虽然不能说死高于一切,但死亡的历史在这个复杂的网络中具有典型性和特殊性。人们可以通过死亡体制判断或评价一个社会。但是,这种评价或是突出对最后阶段——无疑是

2 苗族丧葬文化论

我们生活中的“特殊”阶段——的辩证补充,被一整套掩饰、逃避、禁忌系统所围绕……在死亡的历史中,人们留给我们的对死的反馈是扭曲的,后人必须给以破译。

在丧葬行为和仪式中,在对死的感知中,已经表现了集体的话语,但这种话语在多数情况下是潜意识的。行为举止的不断重复或是惊慌忧虑都证明了根深蒂固的集体表现,因为这些表现是不由自主的,因而更加重要。因此,我们将其归为“集体潜意识”。当我们将这种“集体潜意识”进行理论显影时,我们便会从死亡镜中看到若干历史的碎片。

有人说苗族服饰是穿在身上的史书,但若将苗族服饰文化与丧葬文化相比,其历史的悠远与丰厚都差之甚远。苗族服饰文化最多可以追溯到新石器时代。贵州台江苗族的“双鸟拱阳”图与新石器时代河姆渡遗址发掘的“双鸟拱阳”有惊人的相似之处,但苗族的丧葬文化却可以追溯到更原始的“巢居时代”。

这就是说,苗族服饰文化只反映部分苗族史,而丧葬文化却可以通过死亡镜窥探到整个苗族文化史。

苗族生活在深山大箐,其丧葬文化表现手法与西方象征主义十分相近。

“象征”是西方象征主义基本的美学原则和审美思维方式。俄国象征主义的文学宣言——德·谢·梅烈日科夫斯基《论现代俄国文学衰落的原因及新流派》一书中,作者宣称:“新艺术的三要素”是“神秘的内容、象征、艺术感染力的扩大”。(龚翰熊·现代西方文学思潮[M].成都:四川大学出版社,1987:77~78)他们重视理念超过感觉,重视幻梦超过生活,正如瓦雷里指出,诗是“通往光辉祭坛的阶梯”。(黄晋凯等主编·象征主

义·意象派[C]. 北京:中国人民大学出版社,1989:76~77),它“不仅是用一个事物去代替另一个”,“而且是用具体可感的意象表达抽象的思想和感情”。(柳杨编译.花非花——象征主义诗学[C].北京:旅游教育出版社,1991:2)这些看法基本上可以代表象征主义者的认识。在波德莱尔那里,象征可与应和、寓言、密码、象形文字,甚至标识互换。

“应和”在修辞格意义上被当作“通感”,但它绝不仅仅是一种辞格,更是一种哲学观念和美学原则,甚至是一种内心的确信,即相信人类感官与精神(人类精神与宇宙精神)之间的对应。

“应和”在兰波那里则是“通灵”。兰波的“通灵者”意味着:可见世界是神秘宇宙的表征;而一般人必须像诗人一样,学会在幻觉中从可见世界返回不可见世界,才能慰藉心灵或精神的隐秘冲动。

几乎所有的象征主义者都认为,世界和人各自可分为“可见的”和“不可见的”,其中,只有“不可见的”东西譬如上帝和人的精神世界才是实在的;可见世界和可见的人只有同不可见的东西合为一体,象征它们,应和它们,预示它们,才具有实在性,因此将俗世之物与彼岸性东西关联起来的象征、隐喻或寓意就很常见了。

苗族丧葬文化处处充满了象征主义。苗族认为其先祖生活在东方,老人死后灵魂必须送回东方与先祖团聚,因此丧葬仪式上必须采菖蒲草制汤洗尸。用菖蒲草能象征回归东方水路的记忆,同时菖蒲草生长在水边,长期被水洗涤,故也代表洁净。亡人洁净才能被先祖接受。

苗族丧葬风俗歌《焚巾曲》,叙述妈妈生前的情爱生活时这

4 苗族丧葬文化论

样唱道：“哥从高山下，/妹从高山下，/相会坝子边，/坐在枫树下，/枫树枝叶茂，/枫枝把哥遮，/枫树把妮遮……/鹤宇从山傍来，/停在枫树上，/鹤宇说哥哥，/鹤宇说妹妹，/成双趁青春，/不成双青春过……”这段巫词极具诗情画意，他们年轻时的美丽风采，他们的快乐神态都得到了生动的表现。这里的枫树与鹤宇都不仅仅是一般的物事，而是苗族人的图腾物，表明母亲的爱情得到了神的认可和保佑。

苗族的死亡观还充满了诗化哲学。其善于把悲哀、痛苦的人生化为一种审美陶醉。苗族是这样对人生作诗化哲学诠释的：人是从哪儿来的？是从树中来的。死了到哪儿去？回到树中去。因此，贵州从江岜山苗族丧葬是不垒坟的，只种一棵树即可。它诠释了荷尔德林的名句：“人诗意地栖息在这块土地上”的涵义。

苗族的丧葬文化还是一首浪漫主义的乐曲，它对亡人自己和族群的历史作了一次重温，又是对已逝时光的一次再现。

亡人个人的历史包含出生、恋爱、养儿育女、死亡、儿女孝敬、丧事是否合乎礼仪等。

族群的历史包括苗族历史上的“三次战争”、迁徙，还包括先祖的巢居等。

苗族对死的投入不是对生命期望的延伸，而是对幸福期待的延伸。

本著共分两个板块：一是丧葬过程论；一是丧葬哲学论。后者是本著的一个小小亮点。

多年来我一直在思考这样一个问题，苗族是一个伟大的民族，参与创造了伟大的中华文明。但春秋战国时期，方国林立，

她为什么没有“建国立业”？为什么没有统一的语言？为什么没有创造自己的文字？楚国是我国一个古老的部族和国家，历史绵延 2000 多年，在春秋战国时代是一个大国，极盛时疆域则“半天下”，为什么统一中国的是秦而不是楚？

楚苗文化同源，他们都对中华文明作出过重大贡献。

其原因有一个是共同的，即唯心主义哲学观阻碍了他们的发展。

《御览》卷 735 引[汉]桓谭《新论》说：“昔楚灵王骄逸轻下，信巫祝之道，躬舞坛前，吴人来攻，其国人告急，而灵王鼓舞自若。”吴人兵临城下，楚灵王居然还“鼓舞自若”，可见楚国迷信到了何种程度。

苗族信鬼好巫更甚。比如“蛊”与“酿鬼”在苗族地区流传多年，谁见过了呢？谁也没有见过，确系子虚乌有。历年来，由此引发的婚姻纠纷不少，离婚、退婚，以至为这些婚姻纠纷殴打致伤、致残，致死的人命案也时有发生。

除了信鬼好巫的唯心主义哲学观外，苗族文化最大的缺失是“生命哲学”。苗族的生命哲学强调死亡的形式——寿终正寝，忽视了死亡的内容和生命的意义。

儒家则不然，其看重人生的过程及意义。

孟子主张“尽心”、“修养”、“立命”，总结为一句话，即“养浩然之气”，这就形成了中华民族数千年光辉历史的重要精神。几千年来，中华民族生命浩浩荡荡，只有朝代更替，没有民族的灭亡。相形之下，看四大文明古国今何在？希腊，早已不是当年产生苏格拉底、柏拉图的希腊；埃及也早不是昔日的埃及，连种族都变了；巴比伦更是老早就亡国了。唯有中华民族还凭借着

6 苗族丧葬文化论

民族精神，巍然屹立于世界民族之林。

苗族的丧葬文化只强调死亡的形式，是“死好”？还是“死丑”？凡遇“死丑”。其骸骨不得埋葬在家族墓地；其灵魂必须驱赶到荒郊野外，不得回东方老家与先祖们团聚。在充满血雨腥风的古代，大多数英雄是遭遇“死丑”的。强调死亡的形式，忽视生命的过程及其意义，就必然会出现由于害怕“死丑”而遗弃英雄的结果。因此，苗族从一个强大的原始族群联盟走向式微，核心的“病灶”不是别的，正是这种生命哲学。

在20世纪60年代的“文化大革命”中，苗族的巫术文化属于“封建迷信”，常被横扫。改革开放后，我在《中国苗族巫术透视》和《苗族牛崇拜文化论》中对巫术文化进行了系统的研究与探讨。撰写本著时我又对这种文化现象进行了深刻的反思。

我企图作这种揭示和探索，意在抛砖引玉，并就教于苗学研究的专家和同行。

是为序

罗义群

2006年5月28日于

凯里洗马河畔

目 录

引论	(1)
一、苗族墓葬的形制	(13)
(一)树葬	(16)
(二)悬棺葬	(17)
(三)岩洞葬	(18)
(四)土葬	(20)
(五)火葬	(21)
二、苗族丧葬的一般过程	(23)
三、禁忌与禳解	(33)
(一)关于“重丧”的禁忌与禳解	(35)
(二)关于亡人(灵)的禁忌与禳解	(38)
(三)非正常死亡的禁忌与禳解	(41)
四、“招魂”与“安神”	(43)
(一)“招魂”与“安神”仪式简介	(43)
(二)“招魂”与“安神”的内容	(46)

2 苗族丧葬文化论

五、苗族丧葬的“椎牛”仪轨	(55)
(一)苗族“椎牛”习俗由来已久	(55)
(二)种类繁多的“椎牛”形式	(58)
(三)苗族丧葬椎牛的史籍记载	(63)
(四)“椎牛”的巫术—宗教逻辑	(64)
六、苗族丧葬仪式中的“闹丧”	(69)
(一)歌舞“闹丧”	(69)
(二)唢呐“闹丧”	(72)
(三)芦笙“闹丧”	(74)
(四)笙鼓“闹丧”	(76)
七、苗族礼魂与《焚巾曲》	(82)
(一)演唱《焚巾曲》的背景设置	(84)
(二)《焚巾曲》的内容	(85)
(三)不同“版本”《焚巾曲》的异同	(92)
(四)《焚巾曲》与《带路歌》比较	(94)
八、苗族《焚巾曲》与布依族《丧葬歌》比较	(96)
(一)苗族《焚巾曲》与布依族《丧葬歌》的相同点	(96)
(二)苗族《焚巾曲》与布依族《丧葬歌》的区别	(98)
(三)苗族《焚巾曲》与布依族《丧葬歌》产生差异的原因	(104)
九、《焚巾曲》的宗教—神话思维图式	(106)
(一)宗教—神话思维图式的基本特征	(107)

(二)《焚巾曲》与宗教—神话思维的潜在同构关系	(110)
十、“烧灵”与洗骨二次葬	(116)
(一)苗族二次葬的特点.....	(116)
(二)“烧灵”的主要内容.....	(118)
(三)“烧灵”是苗族二次葬的变异.....	(123)
十一、苗族丧葬文化中的巢居记忆	(129)
(一)苗族“树”崇拜与“鸟”崇拜.....	(129)
(二)苗族“鸟”、“树”崇拜的衍生.....	(133)
(三)苗族丧葬文化中的巢居记忆.....	(138)
十二、人从何方来要到何方去	(146)
(一)人从树中来.....	(146)
(二)苗族丧葬仪式中的“树”情结.....	(149)
(三)人从树中来到回到树中去.....	(153)
十三、苗族的“天人合一”观	(158)
(一)殷周时代的“天人”观.....	(159)
(二)“以德配天”对“天人”观的影响.....	(162)
(三)苗族的“天人合一”观.....	(165)
十四、苗族丧葬仪式中的“三元论”哲学	(171)
(一)苗族丧葬仪式中的“三”.....	(171)
(二)苗族“三元论”生存哲学.....	(175)
(三)苗族生存哲学的辩证性与实用性.....	(178)
十五、苗族的三重世界观	(182)
(一)苗族的神话世界观.....	(182)

4	苗族丧葬文化论	
	(二) 苗族的宗教世界观	(188)
	(三) 苗族的哲学世界观	(192)
	(四) 苗族三重世界观的关系	(196)
十六、	苗族的生死哲学	(201)
	(一) 苗族的生死观	(202)
	(二) 与道家生死观比较	(207)
	(三) 与儒家生死观比较	(211)
	(四) 苗族生死哲学的消极影响	(214)
附录 1	参考文献	(221)
附录 2	苗族丧葬文化论文索引	(223)
后记		(227)

引 论

出生——婚姻——死亡,此乃人生的三件大事。古今中外研究出生与婚姻的人很多,公开研究死亡及丧葬的人却很少,甚至一直非常忌讳。然而,忌讳归忌讳,死亡与丧葬是每个家庭和每个人都无法避免的。

丧葬所包容的文化内涵十分丰富,其包括丧葬观念、丧葬习俗、丧葬形式、墓葬类别及与此有关的哲学观、生死观、历史观等等,从这个意义上说,一个生命的结束会成就一种文化,埋在深山人未知的墓葬昭示着远古的信息,由此,我们可以倾听到远古的声音。

苗族是我国极为古老的民族。她有自己的民族语言,有很多共同的生活习俗,尽管在自称和他称方面各支系存在着一些差异,但各支系世代相传,均认为自己是“苗”。故千百年来,苗族作为一个单一的民族,早已屹立于世界民族之林。在漫长的历史岁月中,苗族世代代劳作不息,以自己的生存、发展,形成了独特优良的民族传统,创造了丰富多彩的民族文化,其中丧葬文化也是这座文化宝库中的一朵奇葩。

与其他民族相比,苗族的丧葬文化显得更神奇、幽邃、绚烂。

2 苗族丧葬文化论

生活在同一地域,各民族的文化是互相影响,互相吸纳的,因而会出现你中有我,我中有你的情况,就像汉民族的鲁班式建筑,侗族也借鉴,苗族也吸纳,甚至“上梁歌”的歌词都是一样的。但麻勇斌先生在《贵州苗族建筑文化活体解析》一书中,将苗族的建筑文化因子剥离出来研究、分析,令人耳目一新。丧葬文化也是一样的,居住在同一地域的苗、汉、侗的丧葬文化有相同之处,也有不同之处,本著将着重讨论只属于苗族的那一部分。这部分丧葬文化内容,时间之河冲洗不掉,异族文化遮掩不住,说明它最具民族特色和民族精神。对它进行考察研究才能实现“无限接近本真”,努力获得“误差”最小的一个“近似值”。

苗族认为人死了以后,灵魂居于三个地方:一是守坟山,二是在家守神位,三是同祖先们团聚。为了使亡人的灵魂早日与祖先们团聚,人们得按祖上传下来的礼仪,小心谨慎地送魂,一步不敢苟且。在乡民看来若亡人灵魂不能与祖先们在一起团聚,便会回来作祟,甚至会变成孤魂野鬼为害子孙及乡邻。

由于苗族丧葬观念有别于其他民族,因而他的丧葬仪式就格外地丰富与复杂。

苗族丧葬活动,在停棺期间,一般都要“踏歌”、“闹尸”,即绕棺而舞。“如何亲歿还歌舞,只怕来年杜鹃啼”。(《蛮洞竹枝词》)这种闹尸舞,至今仍在黔中、黔南、黔西北、川南等苗族地区流行,其中杂以歌舞和祈祷,作为祈祷仪式的一个组成部分。正如《大清一统志》所说:“克孟牯羊苗,在广顺金竹司,……亲死不哭,笑舞浩歌谓之闹尸,明年闻杜鹃声则闭户号泣曰鸟犹岁至,亲死不复矣。”《溪蛮丛笑》也说:“(苗人)习俗死亡,群众歌舞,辄联手踏地为节,丧家椎牛多酿以待,名踏歌”。湘西苗族

的“闹尸”一般要进行两个夜晚,由巫师引导,舞蹈动作有“血盆绕”、“散花绕”、“十方绕”等。

黔西北的苗族丧葬活动亦很有特色。老人病重期间,后辈早早准备了一头牯牛。快落气时,把牛绳引得长长的递到老人的手上。老人得了“牛”就放心乐意地到另一个世界里去了。老人去世后举行丧葬,全用舞蹈,苗语叫“嘎嘎机嗒”。“嘎”汉译为芦笙,“嘎机”即舞蹈,“嗒”汉译为木鼓,意思为吹笙击鼓跳舞。仪式的独特之处在于:用舞蹈的语汇来与老人悼别。

老人亡故,亲戚朋友必须组织队伍前来吊唁。每支队伍中都要请两位精通祭仪的“嘎鲁”作领队,再请三五名“补透”协助工作,还要选两名芦笙手和一位鼓手,由他们负责舞蹈哭丧,另外还有祭品若干。黔西北苗族最为注重丧葬礼仪,凡有丧事,亲朋好友都得组织赶嘎队伍前来吊丧,有些死者德高望重,亲友众多,赶嘎队伍多达七八十队的,总计上千人,规模不小。他们来到嘎场,按照丧家安排的次序,一一到灵前舞蹈致哀,代表各自的主人用舞蹈语汇叙说生离死别和哭丧悼亡。

贵州雷公山麓的苗族老人死了以后要唱丧葬风俗歌。平时不能唱,要在老人寿终正寝后埋葬的当天夜里唱。并且不是一般人唱,而是请巫师唱。唱时须焚烧死者生前的头巾、腰带、裹脚布等,因此这首歌学者们把它叫作《焚巾曲》。唱这首歌的目的,是送死者的灵魂沿着祖先迁徙过来的道路,一步步地回到远古祖先居住的东方老家乡,然后再送他上天到蝴蝶妈妈和远祖央公居住的月亮上去。“月宫真是好/月宫大鼓场/妈妈到天

4 苗族丧葬文化论

上/进到铜鼓场/去招金银来/妈永别我们/永远不回还”。^①这首歌表现了苗族先民的一些思想观念。苗族先民不知道死亡是怎么回事,他们不愿意承认死是生命的尽头,不敢相信死了就一了百了,看到月亮的阴晴圆缺,认为人的形体死了,但精神不死,尚可以到月亮上去享乐,宗教正是在这种情况下安慰人的心灵,使人相信永生。亡人的灵魂快乐了,阴安阳乐,就会源源不断地赐给子孙钱财、子孙、幸福……

苗族丧葬活动从远古走来,带来了不同历史时期的信息,因而它充满了深沉的历史感。苗族迁徙,历次战争,甚至远古时期半神半人的生活,都能在丧葬活动中找到它的影子。

上述的《焚巾曲》虽是一首送魂曲,但历史内容却十分丰厚。包括民族的来源、部族之间的战争与迁徙;包括死者的出生、成长、恋爱、结婚、生儿育女、生产劳动;还包括洪水神话和兄妹结婚的原因,还有治理洪水的生动描写。此外,还穿插许多有趣的民俗及某些历史画面。例如,长诗反复唱述先祖最先定居的东方老家乡是在“浑水绿水”之滨。从丧歌描述的地形看,颇似黄河下游及渤海之滨。又如长诗唱述到三次部落之间的战争。异族从浑水上游乘船攻打苗族。两次大战异族皆败北。第三次异族联合起来攻打苗族,苗族寡不敌众,最后被赶出浑水之滨的老家乡,被迫流徙西方,四处奔走漂泊。这似乎是蚩尤与炎黄之战,或夏禹迁三苗于三危的历史积淀。

《焚巾曲》把亡人的灵魂送回东方老家,是沿着当年先祖迁徙过来的道路一步步送回去的,因此,送魂的路就是迁徙的路。

^① 焚巾曲·贵州民间文学资料·48集·内部资料。