

The book cover features a stylized illustration. A large, dark grey dragon with a yellow and white scaled tail is coiled in the center. Above it, a black crow stands on a branch against a large, solid orange circle. The background is a dark, textured brown with faint outlines of trees and other mythical creatures. The title is written in large, black, calligraphic characters on a yellow vertical band on the right side.

喪葬儀觀

宋德胤著

22

1/1

10292.22
102/1



丧 葬 仪 观

宋德胤著

中国音乐出版社

1019906

封面设计：沈云瑞

责任编辑：岳凤翔

丧 葬 仪 观

宋德胤 著

中国青年出版社 出版 发行

海丰印刷厂印刷 新华书店经销

787×1092 1/32 千字

1991年1月北京第1版 1次印刷

印数1—5,000册 定价 1.50元

019906

内 容 提 要

本书以大量评实可靠、生动有趣的材料,对丧葬习俗中的仪式、歌与舞、殓服、丧服、服丧、类型、殉葬、墓地、葬具、祭墓等作了全面系统的介绍,并对其渊源、发展和特点作了探讨。既是通俗的民俗文化读物,又带有一定学术性,雅俗共赏。它将对人们了解这一文化现象,研究社会,特别是对移风易俗、发展社会主义精神文明有所帮助。

2008/07/04

目 录

| | |
|---------------------------------|----|
| 前言 | 1 |
| 第一章 起源与传承 | 5 |
| 最古老的发现 走向丰富和复杂 | |
| 魂灵的全面介入 移风易俗树新规 | |
| 第二章 丧葬仪式 | 20 |
| 招魂仪式 停尸仪式 报丧仪式 | |
| 吊唁仪式 入殓仪式 出殡仪式 下葬仪式 | |
| 第三章 丧葬中的歌与舞 | 44 |
| 汉族丧葬中的歌与舞 苗族敲鼓吹芦笙以乐鬼 | |
| 奇特的“莫搓搓” “喂热热”、“鸡鸣献把达”和“洗马” | |
| 水族丧俗中的歌与舞 对死的“庆贺” | |
| 第四章 殓服 | 57 |
| 殓服习俗的起源 考古中的实证 | |
| 震惊世界的玉衣 殓服从俭的主张 殓服的民族性 | |
| 殓服习俗的传承 | |
| 第五章 丧服与服丧 | 70 |
| 五服制的形成 服丧与守孝 少数民族的丧服和服丧习俗 | |
| 我国服丧习俗对 | |

| | | | |
|------------|---------------------|-----------------------|-----|
| | 国外的影响 | 传承与变异 | |
| 第六章 | 丧葬的类型 | | 85 |
| | 野葬 | 树葬 | 火葬 |
| | 土葬 | 腹葬 | 悬棺葬 |
| | 塔葬 | 木架葬 | 复合葬 |
| 第七章 | 殉葬 | | 103 |
| | 我国人殉的起源 | 残酷的商代人殉 | |
| | 骇人听闻的发现 | 始皇陵中的万余名冤魂 | |
| | 人殉在明代的死灰复燃 | 清代初年的殉葬 | |
| | 习俗 | 彝族的“拉马陪葬” | |
| 第八章 | 墓地 | | 116 |
| | 母系氏族的公共墓地 | 父系氏族的家族墓地 | |
| | 祖灵崇拜和墓地选择 | 北邙与义冢 | |
| | 蛋卜选墓地及其他 | | |
| 第九章 | 葬具 | | 130 |
| | 树枝和树皮 | 土棺 | 革棺 |
| | 瓮棺 | 木棺 | 船棺 |
| | 铜棺 | 竹篾棺 | 铜鼓 |
| 第十章 | 祭墓 | | 144 |
| | 祭墓习俗的兴起 | 由祭墓走向祭庙 | |
| | 祭墓习俗的回归 | 祭墓的历史传承“朋朋”、“送火”与“避灾” | |
| | “撂档子”、“捉魂”及其他 | 不祭墓的民族 | |
| | 后记 | | 158 |
| | 主要参考书目 | | 160 |

前 言

生死是自然规律,但在人类社会中,人们为什么会对个体的死亡犹如对诞生一样重视呢?这是因为人们不仅仅把死亡看成是一件生物性的事件,而且将其同时看成是一件社会性的事件,是文化的事件。恩格斯在《劳动在从猿到人转变过程中的作用》一文中说:人是“一切动物中最社会化的动物”,是诸种社会关系的连结点,是诸种社会关系的总合。

在丧葬习俗中,自古至今,都显示着人的社会关系。据考古发掘所得到的材料证明,远在旧石器时代中期的尼安德特人的遗址中,就可以看到对死者有意识地进行埋葬的情况。由此可以想见生者和死者的关系,以及与死者有关的诸多生者之间的关系。丧葬习俗仪礼便可以证明这一点。为个体死亡所举行的丧葬礼,都是直系血亲关系的联络和加固,同时也是旁系血亲及乡邻友朋之间关系的联络和认同。

不同民族的丧葬仪礼相因成俗以后,便渐渐成为一个民族的特定的文化模式。丧葬仪式程式化,有了特定的歌舞、规定的服饰、特殊的禁忌,葬俗也逐渐类型化,葬式、葬

具、墓地都形成了固定的特点，祭奠习俗也具有鲜明的民族特色。这代代传承着的丧葬文化的历史积淀，便铸造了不同民族的不同丧葬民俗文化的心理。

一定的具体的民俗事象，都蕴含着一定的民俗观念，丧葬文化也是这样。可以说，从远古时起，信仰习俗就与丧葬文化交融在一起。中外许多民族，很早就形成了对灵魂信仰的观念。例如，居住在坦桑尼亚西部与扎伊尔交界的坦噶尼喀湖东岸的道凯族，便信奉祖灵、精灵、恶灵和人的阴灵；每一个群落的附近都建有灵堂，在灵堂中树立石碑，以此象征精灵；把灵堂看成是灵界与俗界共占的空间，对精灵的祭拜致敬尽礼。我国的赫哲族曾认为人有三个灵魂，一个是创造生命的神所赋予的“生命的灵魂”，人死后这个灵魂便离开了肉体；第二个是“思想的灵魂”，这个灵魂能暂时离开人的肉体到远处去，能和别的灵魂发生关系，人睡觉时做梦，就是这个灵魂活动的结果；第三个是主管转生的神赋予的“转生的灵魂”，有创造来世的能力。

正是由于此类灵魂观念的形成，人们便臆造出一个虚幻的冥界，认为人死了以后，灵魂不死，在冥界仍和生前一样生活。在这种信仰观念的支配下，远古的人们便把有限的生产工具、装饰品和生活用具等一些实物为死者殉葬了。当历史进入到阶级社会，奴隶主和封建统治者梦想死后仍能像生前那样享乐，便用奴隶生殉，用大量的器物随葬。随着历史的发展，儒家思想逐渐成为统治阶级的思想，传统的丧葬文化自然深受其影响。孔子说：“其为人也孝悌，而好犯上者，鲜矣；不好犯上而好作乱者，未之有也。君子务

本，本立而道生，孝悌也者，其为人之本欤。”（《论语·学而》）他所强调的“孝”和“悌”，在封建的传统社会中，便成了联系人际关系的血缘纽带；儒家历来所倡导的厚葬隆丧、事死如事生的观念，便越来越浓重了。

马克思在《哲学的贫困》中指出：“人们按照自己的物质生产的发展建立相应的社会关系，正是这些人又按照自己的社会关系创造了相应的原理、观念和范畴。所以，这些观念、范畴，也同它们所表现的关系一样，不是永恒的。它们是历史的暂时的产物。生产力的增长、社会关系的破坏、观念的产生都是不断变动的，只有运动的抽象即‘不死的死’才是停滞不动的。”支撑丧葬文化的强大信仰支柱正是这样，是随着社会的变化而变化的，因此本书提及的种种丧葬习俗，不少都已成为历史陈迹，为本民族的成员所淘汰或加以改造。建国以后，丧葬文化进一步出现了崭新的内容，在尊重各族人民的传统风俗习惯的前提下，出现了人们自觉的丧葬习俗的改革。时至今日，丧葬从俭、提倡火葬的新风已经逐步形成。

但是，社会的意识形态并不是随着经济基础的改变而立刻全部发生改变或消亡的，特别是民俗文化又有着顽强的历史传承性，加之各民族间发展的不平衡，相互之间互有影响，又有着宗教意识的渗透，因此，勿庸讳言，在丧葬文化中，至今仍有着迷信陋俗的残存。

正因如此，在丧葬文化研究中，就有一个倡良风、抑鄙俗的任务。钟敬文先生说：“研究是民俗学工作的重要任务。只有通过研究，才能建立起社会主义的民俗科学，使人

们认识民俗的意义和历史，也才能使它在两个文明的建设中发挥现实作用。”本书的撰写，正是基于对丧葬文化历史的和现实的思考，力图为移风易俗、振兴中华而尽绵薄之力。

第一章 起源与传承

人能不能长生不老？对这个问题古人就曾幻想过，追求过。据说，上射十日、下除六害的大英雄后羿，就曾得到西王母的不死之药，但没来得及吃，却被妻子嫦娥偷吃了，因此嫦娥得飞奔月宫。然而这毕竟是美丽动人的神话。

“履至尊而制六合”的秦始皇，“执棰拊以鞭笞天下，威振四海”，幻想能长生不老，曾令徐福带五百童男和五百童女到海外仙山去给他寻觅长生不老的灵药。然而徐福一去不返，秦始皇终于死在外出巡视的路上了。

汉武帝为求长生不老，曾在建章宫的神明台上塑造金铜仙人像，高七十余米，加上基座和铜柱，总高达一百一十七点五米。这个庞然大物“舒掌捧铜盘玉杯”，收集凌霄之露，汉武帝用这凌霄之露和玉屑饮服，以期长生不老，然而汉武帝还是难免一死。后来这金铜仙人被曹魏官员拆除掉了，拆承露盘时，“声闻数十里”，金铜仙人竟然潸然泪下。唐代大诗人李贺为此感慨万千，留下了“衰兰送客咸阳道，天若有情天亦老”的不朽诗句。

历史无情证明了，人的生老病死是不以人的意志为转移的自然规律。如果说人的诞生是人生旅途的起点，那么

人的死亡就是人生旅途的终点。在民俗学中，把人从生到死所经过的民俗事象，诸如诞生仪礼、成丁仪礼、婚姻仪礼、丧葬仪礼，统称为人生的通过仪礼。在人生通过仪礼中，人们尤其重视生和死的仪礼。

丧葬仪礼是一个具有世界意义的文化现象。我国由于历史的悠久、民族的众多，这一特殊的传承文化现象更显得特别多姿多态，独具风格和特色。

最古老的发现

做为一种特殊的民俗事象，丧葬习俗是怎样产生的呢？是不是世界上出现了人，伴随着人的死亡现象，丧葬习俗也就产生了呢？对这一问题，古代的学者就已经做过探讨。如孟子说：“上世尝有不葬其亲者，其亲死则举而委之于壑。”这就说明，丧葬习俗并不是与人俱来的，它是人的社会实践的产物，是人类社会历史发展的结果。考古资料有力地证明了这一点。发现于北京市周口店龙骨山的洞穴堆积中的北京人化石，曾震动了中外学术界，因这一重大发现，直立人的存在才得到肯定，人类进化的序列才得以明确，“从猿到人”的伟大学说才有了有力的证明。距今七十万年至二十万年左右的北京人，当时是穴居，从事着狩猎和采集，已懂得用火和熟食，并在严酷的自然环境下，靠着群体的力量，和自然灾害、饥饿、疾病、猛兽的侵袭做着艰难的生存斗争。从化石测得的数十个北京人个体年龄得知，北京人的死亡率是极高的，但是在多次大规模的发掘中，却没有

发现墓葬。

发现于山西省襄汾县丁村的丁村人，是介于北京人与现代人之间的人类，已懂得制造石球这样的工具，并能用石球来进行狩猎，但在丁村遗址的大量出土物中，也没发现丁村人的墓葬。发现于山西省阳高县许家窑村和河北省阳原县侯家窑村之间的许家窑人，距今约十万年，在这里已发现石制品多达一万四千余件，其中石球就发现了一千零七十九个，其数量之大，无论是在我国还是在世界上都是罕见的。从许家窑人的牙齿萌出和磨损的情况，从头骨骨缝的愈合程度看，其寿命一般都比较短，平均年龄约二十来岁，但在系统发掘中，却没有发现墓葬。从上述诸例可见，在考古发掘中，由于没有发现墓葬实物，说明恐怕在北京人、许家窑人、丁村人时期，丧葬习俗这一传承文化现象还没有系统地形成。

民俗事象最突出的特征是约定俗成的群体性。一种民俗现象的成型，一定要得到一个特定群体的认同和遵奉，丧葬习俗的出现当然也是如此。我国的丧葬习俗最早形成于何时？从考古的发掘材料看，应该说是形成于山顶洞人时期。

山顶洞人是属于我国华北地区旧石器时代晚期的人类，距今约两万年。因发现于北京市周口店龙骨山北京人遗址顶部的山顶洞而得名。在这里，考古学家们发现了我国迄今所知的最早的埋葬。山顶洞分为洞口、上室、下室和下窖四个部分。其中下室为葬地，在洞穴的西半部稍低处，约八米深。在下室中发现了三具完整的人头骨和一些躯

干骨，特别值得注意的是在人骨周围撒布着赤铁矿的粉末和一些随葬品。山顶洞人已经有了美的意识，他们的装饰品颇为丰富。著名的考古学家贾兰坡在《“北京人”的故居》一文中写道：“装饰品中有钻孔的小砾石、钻孔的石珠、穿孔的狐或獾或鹿的犬齿、刻沟的骨管、穿孔的海蚶壳和钻孔的青鱼眼上骨等。所有的装饰品都相当精致，小砾石的装饰品是用微绿色的火成岩从两面对钻成的，选择的砾石很周正，颇像现代妇女胸前佩带的鸡心。小石珠是用白色的小石灰岩块磨成的，中间钻有小孔。穿孔的牙齿是由牙根的两侧对挖通齿腔而成的。所有装饰品的穿孔，几乎都是红色，好像是它们的穿带都用赤铁矿染过。”这些装饰品，渗透了对美的追求，特别是那些獾、狐、鹿、野狸和小食肉类动物的犬齿，都在牙根部位两面对挖成孔，有的因长期佩戴，孔眼都已经磨光变形了。尤其值得注意的是在埋葬的尸体旁已经有了这样的随葬品。

山顶洞人为什么要在尸骨的周围撒布赤铁矿的粉末？为什么要在尸骨周围散布随葬品？可以推测，这是因为山顶洞人已有了原始宗教，已经产生了灵魂的观念。这正如恩格斯在《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》中所说的：“在远古时代，人们还完全不知道自己身体的构造，并且受梦中景象的影响，于是就产生一种观念：他们的思维和感觉不是他们身体的活动，而是一种独特的，寓于这个身体之中而在人死亡时就离开身体的灵魂的活动。从这个时候起，人们不得不思考这种灵魂对外部世界的关系。既然灵魂在人死时离开肉体而继续活着，那么就没有任何理

由去设想它本身还会死亡；这样就产生了灵魂不灭的观念。”正是由于灵魂不灭的观念的支配，山顶洞人才在丧葬习俗中做出了这样的举动。

红色，令人联想到血液的颜色。在狩猎中，人们看到猎物因血液流尽会死亡；人负伤流血，血尽也会死去。血液和生命连结在一起，红的颜色便被视为生命的象征，山顶洞人对红色的崇拜，可能正是源于此。在丧葬习俗中，在尸体旁撒布赤铁矿的粉末，是希望死去的人在灵魂的世界里复活。他们认为人的死亡只是肉体的消失，而灵魂是不灭的，在灵魂的世界里照常生活，因此，对死去人的生活仍需安排，在尸体旁撒布随葬品，正是这样的用意。这一民俗事象，显示出了丧俗和灵魂观念的密切关系。

走向丰富和复杂

丧葬习俗是人类社会发展中的产物，它和其他的一些民俗事象一样，一经产生和形成以后不是凝固不变的，而是随社会的发展而传承着，发展着，变化着。距今约五千年左右的仰韶文化时期的丧葬习俗，就显然和山顶洞人的丧葬习俗大不一样了。

仰韶文化的墓葬迄今已发现两千多座，其中有三分之一是埋葬小孩的瓮棺葬。从半坡人的丧葬习俗看，其葬式是多样的，有单人葬，有同性合葬，有二次葬，有仰身直肢葬，有俯身葬，有屈体葬；尸体的头向固定统一，都是西向；有的墓葬中有随葬品。半坡人的墓地，是在聚落的北面，与

聚落用一条大沟分隔开来；而小孩的葬地，却成群或零星地分布在居住区的房屋旁边。成人的葬具个别的用瓮棺葬，而小孩却多用瓮棺葬，以瓮、罐、钵、盆为葬具。作盖子用的钵或盆的底部，都有意地打穿一个小洞。随葬品主要是生活用品，有罐、尖底瓶、钵、盆等。

当时有对女人和老人厚葬的习俗。在半坡的墓葬中，有一个四五岁的小女孩的葬俗就很特殊：葬具用了木板，是以成人之礼挖坑埋葬的；随葬品除陶器之外，还有粟米、玉坠、珠饰等物。这种对幼女进行厚葬的习俗，还可以从元君庙墓地的葬俗中看到，其中有一座幼女墓，幼女身上佩戴的骨珠就有一千一百四十七颗。在元君庙墓地还发现一座老年男子墓葬，是单人仰身直肢葬，已有墓室，墓室周围用砾石砌筑，形若石椁，这是很特殊的，随葬品有七件之多。

半坡人有二次葬俗，其墓地有五座就是单人二次葬墓。在史家墓地的四十三座墓葬中，多人二次合葬墓竟多达四十座，而且墓坑位置整齐，前后左右成排并列。其中有一坑是男性合葬墓，其余的墓坑中男女老少都有，显示出同一氏族的亲近性。在这些二次合葬墓中，有的是四具尸骨，有的是二十到三十具尸骨，多的达五十一具尸骨。而在姜寨墓地中，二次合葬墓中有的尸骨多达七八十具，有的是整齐放置，有的则很凌乱。头向一般都是朝西。在姜寨墓葬中还发现了一个有趣现象，随葬品已不仅仅是生活日用品的陶器，还有了生产工具，有的是其生前用过的专门技术用具。在其中的一座墓葬中，尸骨旁用石砚、磨棒、水杯和赭石块做随葬物，由此可以推想，这位死者，生前应该是一位了不

起的彩陶绘制者。

从上述仰韶文化的墓葬情况看,随着社会的发展,丧葬习俗也在发展和变化,其内容比山顶洞人时复杂得多了。但是在这种发展变化中,仍能看到丧葬习俗中的传承关系。半坡人小孩的墓葬,用作盖的钵或盆的底部都有意打个小洞,其实是给死去的孩子的灵魂留下的通道,让孩子的灵魂能通过这个通道和亲人自由相见。尸骨的头向一致向西,这是希望死去的亲人的灵魂能回归故里。随葬品无论是日常生活用具的罐、光底瓶、钵和盆,无论是生产工具或专门技术工具,都是希望死者在灵魂的世界里,仍能使用这些用品。

在仰韶文化墓葬中出现的二次葬习,是灵魂不灭观念的反映。这种葬俗在民俗学中又称为捡骨葬或洗骨葬,即人死以后,待死者的软组织皮肉腐烂脱尽,把骨骼收拾起来再葬一次,认为这样就能使死者的灵魂进入灵魂世界。在母系氏族社会中,不仅有厚葬女性的特殊风俗,而且还有男女老少多人合葬的丧葬习俗,这正是母系氏族社会血缘关系亲密连结的表证。人活着时是氏族社会的一个成员,而死后在灵魂世界里,也不能离开这个氏族。

进入到父系氏族社会,灵魂不灭的观念在丧葬习俗的传承中又发生了新的变异。龙山文化的墓葬和仰韶文化的墓葬显然有所不同,单人葬开始流行起来。在东海峪的墓葬中,均为单人葬。在部分墓葬中,还出现了死者手持獠牙或用猪、狗的下颌骨做随葬品的特殊丧俗。

在大汶口墓地中,出现了男左女右的成年双人合葬,其