



云南少数民族

生葬誌

云南民族出版社

E11101

论少数民族的生育、丧葬礼俗

杨如勇（执笔） 秦家华 李子贤

生育和丧葬，古今中外，都视为大事。因为一个人的诞生和死亡，往往关系到家庭的兴衰，继绝；有时甚至会直接影响一个民族或部落的强弱、兴亡。

人类对生育和死亡的认识，处于不断变化之中；生育和丧葬的礼俗，也处于不断变化之中。在人类的认识还处于低级阶段，巫术心理和灵魂不死观念渗透于生活各个方面的以血缘关系为纽带的原始社会，其生育、丧葬礼俗必然受着原始宗教和血缘观念的支配，生育、丧葬礼俗也因之成为体现原始人的思维特点和人际关系特点的重要方面。随着社会的进步，科学文化的发达，这类礼俗正日趋简化，神秘观念日益淡薄，思想内涵逐渐减少。但因各民族社会发展不平衡，传统观念又具有顽强的传承性，因而在这类礼俗中，不仅比较落后的民族还比较浓厚地保留着前几个历史时期的遗存，就是在比较先进的民族中也程度不同地保留着这种遗存。

任何礼俗的形成，都离不开人们的功利目的和认识水平。围绕着新生命诞生和老年人死亡，人们要表达的心愿涉及许多方面，其构成因素比较复杂，这就决定了生育、丧葬礼俗具有比较丰富的内容，并成为这个民族民俗的重要组成部分。

生育、丧葬礼俗的这些特点，决定它成为哲学、历史学、

631121

民族学、民俗学、宗教学和民间文学的重要研究对象，透过它，可以从一个侧面了解人类认识的发展历程，了解一个民族文化的发展变化。所以，本文拟就少数民族生育、丧葬礼俗的科学价值作初步探讨。

一、构成生育礼俗的基本要素

在考古工作者发现的距今四至二万年的旧石器时代晚期的洞窟艺术（如法国南部的阿里日、多顿涅、庇里尼和西班牙北部的康塔布里安等地）中，可以清楚地看到，其描写对象主要是动物，其次便是妇女。把动物作为描写对象的“功利主义”思想，除了图腾崇拜之外，便是把它当作一种魔法。当作一种巫术来进行，其根本目的就是为了猎获它，在那些画面上看到的带箭的野兽和化装为野兽的人物，清楚地反映了这一意义。至于把妇女作为重要描写对象的原因，固然是只知其母不知其父的母系氏族社会中对女性崇拜的意识反映，但从雕刻的裸女对头部无所刻画，而着重刻画划巨腹豪乳和健壮的大腿来分析，则可以认为是生殖崇拜的形象体现，是重视人类自身生产的观念在艺术上的表现。

马克思和恩格斯在分析人类生存和历史活动时曾指出：第一个历史活动是满足衣、食、住的需要；第二个历史活动是满足新的工具（这些工具是为满足第一个需要而获得的）引起的新的需要；第三个历史活动就是满足人类自身增殖的需要。他们说：“一开始就纳入历史发展过程的第三种关系就是：每日都在重新生产自己生活的人们开始产生另外一些人，即增殖”。^①生产资料的生产和人类自身的生产，是人类存在和发展的基

^① 《马克思、恩格斯全集》第3卷第32页

础。

在那以血缘关系为纽带的原始社会，人口的增殖有着特别重要的意义。当时的劳动生产力非常落后，狩猎的主要方式是围猎，人口增殖加上狩猎工具的改进，可以增强人类战胜自然的能力，猎获原来无法猎获的大野兽。部落与部落之间，往往为争夺猎物 and 土地而发生血亲复仇和战争，人口的增殖就是部落战斗力的增强，是部落得以存在的重要保证。家庭形成以后，人口增殖与否，更是直接关系到一个家庭的兴衰。所以，原始社会的人们很重视每一个新生命的诞生。

贯穿于生育礼俗的基本思想，就是关心人口增殖的强烈愿望。这种愿望虽因社会发展情况不同而存在差别，但基本的思想倾向是一致的。

在人们的认识超出动物界不远，认识还离不开感觉动作的时期，人们并不知道妇女受孕是由于两性关系的作用，而是认为某种神秘力量进入妇女腹内的结果。对这个时期的原始初民来说，整个生育过程都充满了神秘力量的作用。在人们已经认识妇女受孕的真实原因之后，人们固然因此而重视，人在生育过程中的作用，相对地减少了对于神秘力量的依赖和恐惧，但是，在科学不发达的原始社会、奴隶社会和封建社会的漫长时间里，由于整个生育过程还存在着许多人力难以控制的因素，如孕期的病变，分娩时的难产，畸形儿的降临，产妇奶水不足，婴儿的多病和死亡等等；更由于万物有灵论在各个领域的长期渗透，以及原始意识的潜在作用，人们便自然而然地把这一切归之于超自然神秘力量的作用，对之产生恐惧感和依赖感。彝族认为妇女生孩子是天神送的，所以妇女不育就要祭山神，请毕摩念《祭山神经》，妇女难产要敬灶神，请毕摩念《敬灶神经》。独龙族认为一个人的生和死是由天上的神灵“格

蒙”决定。“格蒙”造就了生命之魂“卜拉”，把它放进胎儿体内，孩子方能出世和长大。白族婴儿出生的第二天，要由婴儿父母结婚时为他们在门头钉竹筛子的那位妇人取下门头的竹筛，将受过洗礼的孩子放在筛中，端到院心拜太阳、天地、灶神、门神和祖宗，认为孩子能否健康成长决定于神灵和祖宗的喜恶。永宁纳西族妇女产前要求“树保”，即祈求大树作即将出生的孩子的保护人；小孩出生的第三天要举行拜太阳仪式，让婴儿沐浴阳光，乞求太阳的保护，在该族的传说中，太阳是女神，以她为尊。藏族妇女在分娩前要到“神山”敬香，到寺庙叩头转经，祈求神灵保佑婴儿顺利降生。佤族认为婚后不育是因为夫妻的精魂没有结合在一起，因此需要举行使其精魂结合的修正婚礼。瑶族在小孩出生的第三天，要举行三朝仪式，由师公为小孩向祖先、天、地祷告，祈求他们保佑孩子快长快大，绵延后代。这一切说明，对神秘力量的恐惧和依赖，是构成生育礼俗的第二个基本要素。

构成生育礼俗的第三个基本要素是巫术心理。

巫术是冀图利用人类自身的力量来实现愿望的法术。巫术与宗教的区别主要在于巫术是用自己的力量求效果，宗教则是依靠对神灵的祈求求效果。巫术是一种特殊行为状态，又是个人经验，而这种经验又完全建立在直观和直感得来的认识以及错误的类比之上，所以它是虚幻的，错误的。

妇女受孕之后，人们最关心的是分娩的难易，孩子的形体、容貌和健康状况是否尽如人意，孩子将来是否能实现人们的愿望。在科学比较发达的今天，人们对这一切都还只能用人力作局部控制，在人类认识还处于低级状态的原始社会，自然更谈不上什么人力的控制，因此，企图用虚构的力量实现愿望，也就是自然而然的了。形成于原始社会的受巫术支配的生

育礼俗，现在已难看到完整的面貌，但从云南少数民族的生育礼俗中，仍可看到大量遗存。这种遗存表现在三个方面：一、忌讳；二、模拟；三、命名。基诺族妇女怀孕以后，她丈夫打猎时就不能砍董棕树，认为砍了董棕树，孩子的头发长得不好。不能打猴子，否则孩子长得不漂亮。寨子的老人死了不能参加抬；不能打蛇；不能爬树摘果子；不能参加绷鼓；认为违反了其中一条，妻子生育就会难产。孕妇本人则在砍柴时不能把斧子夹在柴中间；不能吃没有出头的芭蕉花；不能把竹子柴和树柴背在一起；认为违反了任何一条就会难产。傈僳族孕妇不能烧带杈的柴，认为烧了孩子会成兔唇。木柴不能与猪羊合背，背了生孩子时会出水，不能吃黄瓜，认为吃了孩子身上会长花花绿绿的斑纹等等，属于忌讳。蒙古族把胎盘埋在房门背后的柱子房边，认为这可以使小孩将来扶梁抱柱，撑家立业。属于摹拟。忌讳和摹拟都属于“染致巫术”，都建筑在“同能致同”的巫术原理之上，认为相似的就是同一的。忌讳是防止出现相似的情况，摹拟是希望出现相似的情况。至于命名，则是生育礼俗的重要部份，也是巫术心理最浓的部分。

贯串于命名礼俗中的巫术心理，大体有下述几种：

一、以“名”定“命”。这有三方面的含义：一是与“鬼”争夺命名权。如傈僳族认为孩子生下后若不即时取名，鬼就来取名，这个孩子的命就难保，所以他们在孩子出生第三天内就取名，取名时还由巫师以占卜的方式定名。二、用名字体现愿望。即在名字中体现父母及亲人对孩子的期冀，并认为这种期冀可以因命名而实现。三、补足孩子庚辰中的不足。如白族孩子庚辰中金木水火土缺哪方面，就用取名来弥补，庚辰缺金，名字就带金旁，缺水就带水旁，认为这样做后，就可以五行俱全，清吉平安。总之，他们把“名”与“命”相连，以“名”定

“命”。所以，傈僳族在命名之后，要用蘸了鸡血的棉纸挂在新砍的锥栗树枝上，撑在屋檐下，表示这样的好名，将来可以把家业撑起来。他们的祝词说得更明白：“取这样的好名，你就不会生病，一辈子都有好运气：养牛能得大牯牛，养猪能得大肥猪，下田干活庄稼长得好，出门做生意赚钱发财，就是平时走路也不会踢着脚。”

二、以“名”消“患”。若孩子病多或常哭，即重新取名，以新的名字消除忧患。如彝族有“撞名”之俗，若孩子在一岁前经常哭啼不安，父母便携带一瓶酒、一只熟鸡、一锅饭，做一个小木桥放在山路的小沟上，若有二十岁以上的男子从桥上走过，隐藏在附近的父母便跑出来拉住他，扯下他的一颗衣扣，抱孩子拜上，要求赐名，取名后，过桥人就成为孩子的干爸。类似的习俗，其他民族也有。

以“名”定“命”和以“名”消“患”这些习俗，不是偶然形成。周国荣在《名、魂、命》一文中提出这样的看法：“名=魂=命。按原始社会的通例来看，一个人的灵魂，即是该人的个人图腾，也即是该人命名的主要依据，更即是该人生命之所系者。由此而联及我国历史上的忌讳制，可以得出结论：名者魂也，生命之所系也”。^①

“名=魂=命”这个论点，比较准确地说明了原始初民对待名字的态度。如古印度人生后十日即行命名礼，所取数名中有一秘密的名字只有他父母知道。易洛魁人患重病就改换名字。被选为氏族酋长和军事首领的人，在就职时要接受一个新的名字。原始人把名字作为自己最宝贵的财物，当他想用无可估价的财物来表达他的友情力量时，就同他的朋友交换名字。

①《文史哲》1985年第1期

都说明“名”=“命”。至于这种观念的形成原因，周国荣主要从文字学方面作考证，认为在我国古代，名、魂、命三字本身是相通的。我则认为主要来源于相信语言的神秘力量。语言在所有交换信息的手段中，是消耗能量最小，运载信息最大，使用起来最简便，具有巨大优势的一种。语言在组织人类的活动中，一直产生巨大作用。以直观性和直感性为特点的原始初民便以此类推，认为语言对个人命运也产生巨大作用，由此而给命名赋以特殊的观念。

语言本来只是表达愿望的工具，这时却变成愿望本身，成为实现愿望的依靠。

少数民族的命名，有的还有父子连名制，母子连名制，主要涉及血缘系统的延续，不包含巫术心理。这里不再论述。

总之，蕃衍种族的强烈愿望，对超自然力量的依赖和巫术心理，是构成生育礼俗的三个基本要素。

二、丧葬礼俗中的感情趋向和功利目的

考古发掘材料证实，早在旧石器时代中期，灵魂不死观念即已形成。在旧石器时代中期的尼安德特人遗址中，发现尼人已经会埋葬死者，而且埋葬已经有一定的习惯，遗骸的安葬常常是头东脚西，已经有随葬品。大约在一万八千年前的旧石器时代晚期，在北京周口店山顶洞人的埋葬遗迹中，发现遗骸周围撒有含赤铁矿的红色粉末，还有随葬品为燧石石器、钻孔兽齿、石珠、骨坠等装饰品。在新石器时代的发掘材料中，表明灵魂不死观念的材料更是比比皆是，举不胜举。如半坡氏族公社对儿童采用瓮葬，装有儿童尸体的陶瓮均埋在住宅旁边，与活着的亲人靠得很近。每个瓮棺都有孔，作为死者灵魂出入的通道。

原始人把人分解为两种存在，一种是看得见摸得着的躯体的存在；一种是看不见摸不着的虚幻的存在，即灵魂。认为人的死亡就是由于灵魂不再返回躯体。人死后，其灵魂在另外一个世界过着与他生前相似的生活，而且与活人保持多种联系。灵魂具有更强的力量给人带来幸福，也能带来灾难。

灵魂不死观念的出现，表明原始人已开始思考人的生死问题。

既然人的死亡只不过是肉体的消亡，他的灵魂还活着，因此，丧葬礼俗的内涵便主要针对那个不会死亡的死者的灵魂。死者肉体的消亡，是早已熟悉了的音容笑貌的消失，早已成为习惯的日夕相随的感情的泯灭，是一件值得悲恸的事，但当死亡已成为无可挽回的事实以后，人们考虑得更多的还是死者的灵魂将怎样在另一个世界生活。仔细分析云南少数民族丧葬礼俗，对于尸体的处置虽然名目繁多，诸如洗身、穿新衣、喂含口钱、放随葬品……等等，实际主要是为死者的灵魂作考虑。至于装殓以后的一切礼俗如停灵祭奠，出殡埋葬，以及埋葬之后的礼俗，更是以灵魂为直接对象。所以，灵魂不死观念是各民族丧葬礼俗的核心，贯穿于全过程。

丧葬礼俗中的灵魂不死观念并不是悬空存在，它与人们的感情趋向和功利要求融合在一起，既具有感情色彩，又能联系血缘感情和民族感情。具体表现在下述几个方面。

一、祖魂归宗。

各个民族都有迁徙历史。即以云南的少数民族来看，属于氏羌族群的藏、彝、白、哈尼、傈僳、拉祜、纳西、景颇、阿昌、普米、怒、独龙、基诺等族，系由陕西、甘肃、青海、四川西部及云南北部迁来；苗族系从湖西、黔东迁来；蒙古族系从内蒙迁来；属于百越系统的壮、傣、布依等族和属于濮人族

群的佉、崩龙、布朗等族，也都有着不同程度的迁徙。任何民族的迁徙经历，都是该民族历史上难以忘怀的大事，因为迁徙就意味着离开祖先世代生活过的熟悉的地方；意味着离开本民族，本部落、甚至本氏族的亲人；意味必须克服自然条件造成的迁徙途中的艰难险阻和疾病饥饿造成的困难，并在陌生的自然条件支配之下开始新的生活；意味着民族之间难于避免的阻拦和斗争，既可能有流血牺牲的痛苦，也可能有胜利的喜悦……。所以，尽管人们在新的地域生活了数百年甚至数千年，已经具有深厚的感情，但人们还是怀念祖先最早居住的地方，希望死者的灵魂回到那里与祖先的灵魂团聚。正是这样一种怀念祖先故地的感情，使少数民族的丧葬礼俗具有祖魂归宗的感情趋向。永宁纳西族的洗马仪式最明显的表现了这种趋向。出殡前一天，他们要为死者洗几匹马，供他返回北方老家的路上乘骑。洗马的人要戴有鸡尾的毡帽，身披有龙图案的长袍或盔甲，携带长刀、矛、箭等武器，出去洗马前要向死者叩头祷告：“我们洗马去了，回来帮你打仗”。洗完马后要扬鞭催马，飞驰回家，途中作与敌人作战状，待“战胜敌人”、“冲破重围”，顺利到家，才到院中下马，由达巴（巫师）吟诵《洗马经》：

天地中间奔腾着的骏马，
为你返回故乡准备的骏马，

……

今天是吉祥的日子，
你骑上这匹骏马走吧！

景颇族送葬时要由西羊(专门从事为死者祭祀、送魂、送鬼的人)背诵死者家族的家谱，诵出这个家族的迁徙路线，指引死者的灵魂回到祖先居住的地方。送葬途中，棺材要停放三

次，每停一次，均要敲碎一个鸡蛋，在路旁栽一篷茅草，表示他们的祖先来自草原，希望牧草茂盛。

彝族要举行“开阴路”仪式，即在尸体火化之后，由毕摩念诵《指路经》，沿着祖先迁徙路线，将死者灵魂逐站指向彝族的发祥地，和祖宗的神灵聚会。

不走也得走了，

你就要走了，

……

我们的祖先，

煮肉大锅满，

吹打在等你。

类似的仪式，几乎每个民族都有，表达的观念也大体相似。

二、增强血缘家族和民族的内聚力。

以氏族、胞族、部落为基础的原始社会，血缘关系是最重要的纽带。随着原始公社的解体，以地域和财产为基础的政治制度建立以后，作为社会基础的氏族制度虽然已经解体，但血缘关系的纽带仍然继续产生作用，即便在今天，古老的氏族宗法血亲传统的遗风余俗和观念习惯，仍然成为一种极为强固的文化结构和心理力量。越是后进的民族，这种心理力量表现的越浓重，越加强固。

这种心理力量，在丧葬礼俗中表现得很明显：很突出。

彝族丧葬礼俗中有取福禄水的仪式。祖筒送入崖洞之后，即由巫师率领子孙去取福禄水。每户用竹筒一节取水，贮水由一绵羊驮回斋场，放在献台上，由毕摩念完取福禄水经，然后分与各家支。此后，作斋取福禄水处即作为该族的根源。所以常见彝族初逢时先问某年作斋某处取福禄水，这就是追叙家谱

的意思。若知同在一处作斋，取福禄水，即认为同宗族，异常亲近。否则即便是同一姓氏，亦不得认为同宗。

佤族在老人去世的当天，其亲属一般都要杀猪、牛做“克来”超度亡灵，“克来”的意思近乎汉族的“道场”。杀好猪后，按规矩得将猪腿送给死者的兄、弟和舅父，先由弟弟送给哥哥，哥哥再送给父亲，父亲送给伯父家的幼子，伯父家的幼子送给长子，长子再送给伯父，伯父又送给弟弟，成一个圈圈，佤语叫“贡比啊”，即“簸箕圈”。在一个人口众多的家族中，列入这个“簸箕圈”中的户主姓名很多，因此，这个送腿的“簸箕圈”也可以说是佤族父系家族的“维系圈”或“联络圈”。

普米族死者装殓时，棺底必放一张白毡子。因为普米族有“普莫米”、“普旧米”、“培米”等自称，都是白人的意思，他们认为，棺底放了白毡子，死者无论升天或来世投生，都是普米族。

各民族对待祖先灵牌的态度和做法，也同样表现了这种感情，白族的“点主”即是明显的例子。彝族对待灵牌的做法，还与图腾崇拜有联系。

彝族的图腾，有虎，有蜂，在滇东及贵州南部的彝族，则以竹为图腾，认为他们的祖先由竹而生，与竹有血缘关系。所以彝族由毕摩用红线系山竹根一节及绵羊毛少许，盛入布袋，附在一个用竹子编成的小篾箩中，作为死者的灵位。其祭经中关于作灵位有一段专门的记载，其中有这样几句：

昔者牛失牛群寻，

马失马群寻，

人失竹丛寻。

说明彝族认为人生时为肉体，死后为竹林。祖先既由竹而生，与竹有血缘关系，故人死后以竹为灵位，表示其灵魂仍归

其宗。对于某一图腾的共同感情，通过对祖灵的崇奉形成了一种民族内聚力。

有的民族把抵抗外族侵略的重要情节化为丧葬礼俗，其内聚作用就更为明显。

三、一切为了生者。

崩龙族祭词中有几句颇富哲理的话：

你们是你，
我们是我，
我们全家在世间上，
个个都得过好日子。

其中最重要的是“得过”二字，其核心思想就是一切为了生者。这种思想，贯串于丧葬礼俗的全过程。它具体表现在下述几个方面：

（一）接气继宗。

在一些民族的观念里，继承祖先的气比继承财产要重要，因为这不仅意味着继承祖先的气血，而且意味着继承了死者的气质和品德。元江哈尼族在老人即将断气时，长子应迅速用自己的衣角蒙住老人的嘴，嘴对嘴地吸三口气。白族老人弥留之际，儿孙们要轮流盘坐在老人床头，把老人背靠自己胸膛抱在怀里，让老人在自己热乎乎的怀抱中死去。表现的就是接气继宗观念。

（二）安魂求福祿。

各种安魂仪式都有功利目的，即让死者的灵魂保佑生者的幸福。这在苗族的杀狗祭灵中表现得最明显。苗族杀狗祭灵时，要由厨官搓一条麻绳，一头拴狗，一头拴在死者手指上，由么公（巫师）连倒三杯酒给死者，对死者说：“你的儿女拉一条狗给你到阴间养，你拉去一条，要保佑儿女有一千条在阳间

受用。”这种安魂求福禄的观念，在各民族的《送魂经》中表明得最充分。如彝族《恻泣亡人经》以这样的话作结束：

设灵护子媳，保佑诸子裔。

尔去魂不去，尔去福不去。

尔魂归来兮，福禄归来兮。

纳西族的《送丧歌》则唱出了这样的希望。

愿你的生命（魂灵）象竹子一样，

来年再在这里生长，

永不离开自己的家乡，

时时保佑自己的家乡。

（三）迅速增殖，绵延种族。

对种族蕃衍的关注，往往因血亲的死亡而变得更加强烈，因而在祭奠死者，埋葬死者的仪式中出现了实现增殖的象征行为和实际行为，使死与生，悼亡与增殖出现在同一礼俗之中。有些习俗，介乎象征行为和实际行为之间，但溯其渊源，在远古可能出于实际行为。为哈尼支系白宏（布孔）人家中有老人病逝时，在正式宰牛举行丧礼前夕，要由本村和邻村童男各持一把伞来为死者吊丧，然后各人携带一少女出村，坐在村边丛林中，用伞将二人合罩起来，通宵边歌边哭。红河、元阳、绿村等地哈尼族死者在停灵期间，每十二天举行一次隆重的守灵仪式，称为“莫伤”，众多男女青年聚集在丧家房前屋后，吹拉弹唱，跳“莫伤”舞，借以选择对象，谈情说爱，彻夜作乐。壮族三月三举行歌圩，男女群集，彻夜对歌，与此同时，歌圩附近的坟头却遍插招魂纸幡，说明举行歌圩与追悼亡灵有联系。其内涵与哈尼族跳“莫伤”舞性质相同，它们的原始形态不会仅仅是唱歌跳舞，都可能受着蕃衍种族观念的支配，在祭奠死者的时候，同时表达蕃衍人口，绵延种族的愿望。

综观少数民族的丧葬礼俗，绝大部分民族，居于支配地位的是原始宗教，不是人为宗教。人为宗教居于支配地位的民族，其丧俗中也含有较浓的原始宗教成分。原始宗教重视现世幸福，不追求彼岸幸福和来世幸福，所以，表现于丧葬礼俗中的感情趋向和功利目的，是为了今生现世的幸福。

三、一个值得珍视的文化综合体

墓葬遗物的学术价值，早已得到公认，但以活的形态存在于各族生活中的丧葬礼俗，却远远没有得到应有的重视，致使其独具的学术价值还未得到足够的阐发。

如何看待生与死，是丧葬礼俗中表现得最充分的问题，也正是在这个问题上，表明各族人民很早就能以辩证观点看待生死问题。

怒族的祭词说：“一代死了一代生，一辈老了一辈青，不死没有再生呀，不老没有再青呀！”

哈尼族的祭词说：“大树死了一棵，许多小树长出来；世间的老人死了一个，留下一大群子孙。”

这就是各族人民的生死观。

在各民族的丧葬礼俗中，还存在一些特异现象：独龙族在祭奠死者时，要“众人聚饮歌舞，并与亡人分食”。永宁纳西族的丧礼是“以醉为哀”（见《光绪丽江府志》）哈尼族在丧礼中“忽饮忽泣……挥扇环舞，拊掌踏足，以钲鼓笙为乐”（乾隆《开化通志》）。景颇族祭奠亡魂要跳“崩冬”舞和“金再再”，气氛热烈，兴致勃勃。彝族在送葬时要耍狮舞叉，没有悲伤之感；在祭棚外边，如笼柴火一堆，吊者围火谈笑，饮酒取醉。（彝族支系白依人以醉倒的人多作为丧事办得好的标志）。正如其祭经所说：“世上烟火笼四角，各支笼四角，祭场同集合，烟

火一夜暖”。……如果我们不理解其生死观，就会以为这些是丧葬礼俗中的不合谐节奏，但如果理解其生死观，就会认为这一切都是很正常的做法。既然已经认识到死亡是一个人的必然归宿，就不会以死为哀。如果认识到一个人的死亡如同大树的枯死一样：“大树死了一棵，许多小树长出来”，就自然会以达观的心情对待死，以愉悦的心情迎接生。死意味着生，有死才有生，因死想到生，这是生与死的辩证发展规律，也是事物发展规律。

能够辩证地对待生与死，是唯物主义观点。如果说，“灵魂不死观念的出现是一个重要标志，表明原始人开始思考人的生死问题，思维已能离开当前的行为对象作类比联想，从忙忙碌碌的现实生活中推想到死后的生活。”^①那末，对于生与死的辩证认识的形成，则是另外一种标志，表明人们开始能用理性认识排除超自然力量的支配。在丧葬礼俗上表现的这种生死观，是人类认识史上的一大进步。

各民族迁徙历史形成的精神印记，在丧葬礼俗中表现得最充分。各民族在祭奠亡灵时唱《引魂经》、《开路经》并举行一些相关联的仪式，目的是使死者的灵魂回到祖先居住的地方，使之产生较强的民族内聚作用；但它却同时产生另外一种重要作用，对其族源族属的探讨提供重要资料。比如关于永宁纳西族的族源，有人认为是氏羌系统，也有人认为是蒙古族。从他们举行火葬，跳牦牛尾巴午，灵魂送向西北方向，说明其葬俗与古氏羌葬俗相同，这是其族源的主流。另一方面，葬俗中有以马殉葬现象（后改为洗马），这显然是受蒙古葬俗的影响。当地传说该地土司是元朝进驻云南时留下的蒙古族官兵，与殉

^①任继愈主编：《中国哲学发展史》先秦部分第48页

马葬俗联系起来看，也不能不予重视。

亲人的死亡，最容易掀起感情的波澜；家族成员和民族成员的减少，最容易激起血缘家族和民族的内聚趋向；这一切，必然通过诵诗和歌舞表现出来，并成为丧葬礼俗的重要组成部分，而且成为丧葬礼俗得以形成的一个重要因素。一部分得到公认的诵诗和歌舞，在举行丧礼时，总要反复演唱，丧葬礼俗对这些作品产生保存和传播作用；有了固定的在丧仪中表达感情愿望的形式，人们便不断地把自己对死者的怀念和对生者的期冀补充进来，丧俗又促进了诵诗和歌舞的创作和发展。对死者生前事迹的追述，可以形成优美的赞歌，壮丽的诗篇；对那些有功于氏族、部落和民族的英雄人物的追述赞颂，则可以形成史诗，形成守护神的英雄故事。对死者“灵魂”的抚慰和“送魂归宗”，既促进想象力的驰骋，把“祖先住地”和另一个“世界”的生活尽情渲染，细致描述，又可以加强民族迁徙经历的追忆。吟诵神话诗，也是丧俗的一个重要组成部分（如阿昌族祭奠亡灵时要由巫师唱神话《遮帕麻和遮米麻》），吟诵的目的是增强民族内聚力，但它却同时起到储藏和传播神话诗的作用。对于歌舞的作用也是如此。所以，丧葬礼俗促进了民间文学的和民族歌舞创作发展，保存和传播。如果把各民族丧葬礼俗中演唱的以及与之有关联的民间文学、民族歌舞汇集起来，人们将会惊奇地发现，那是一个十分丰富民间文学艺术宝库。

各民族都有传统的道德标准，祭奠死者的活动中包含的一个不成文法规，就是把灵堂当作传统道德教育的课堂。这种传统教育的一个突出特点，是把宗教观念形成的礼俗世俗化，使之具有教育意义，瑶族的花化就是这样。所谓花化，就是尸体装进棺木埋葬几年之后，掘坟捡骨，装罐重葬。这种葬法叫二次葬，又叫“洗骨葬”。采用这种葬法的民族有一种普遍的观