

【本书得到普洱市社会科学界联合会资助出版】

■ 赵泽洪 著



佤族文化研究丛书
杜巍 主编

魂归人间

Hungui Renjian —— 普洱地区少数民族丧葬文化研究

5.5

云南大学出版社
YUNNAN UNIVERSITY PRESS

魂归人间

——普洱地区少数民族丧葬文化研究

赵泽洪 著

 云南大学出版社

图书在版编目(CIP)数据

魂归人间: 普洱地区少数民族丧葬文化研究/赵泽洪著.

—昆明: 云南大学出版社, 2008

(佤族文化研究丛书/杜巍 主编)

ISBN 978-7-81112-624-2

I. 魂… II. 赵… III. 葬俗—少数民族风俗习惯—研究—
普洱市 IV. K892.22

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2008) 第 126306 号



魂归人间

杜巍
主编
普洱地区少数民族
丧葬文化研究
■ 思茅师范高等专科学校
学校图书馆
文库

赵泽洪 著

策划编辑: 邓立木

责任编辑: 周元晖

装帧设计: 刘雨

出版发行: 云南大学出版社

印 装: 昆明理工大学印务包装有限公司

开 本: 787mm×1092mm 1/16

总 印 张: 26

总 字 数: 488 千

版 次: 2008 年 8 月第 1 版

印 次: 2008 年 8 月第 1 次印刷

书 号: ISBN 978-7-81112-624-2

定 价: 90.00 元 (共 3 册)

地址: 云南省昆明市一二一大街云南大学英华园 (邮编: 650091)

发行电话: (0871) 5033244 5031071

网址: <http://www.ynup.com> E-mail: market@ynup.com



《思茅师范高等专科学校学思文库》总序

杜 巍

古人云“学而不思则罔，思而不学则殆”，“博学之”，“慎思之”，说的是在治学穷理中，“学”与“思”相辅相成，二者不可偏废的道理。“学”一般指了解事实、获得相关的知识，“思”则是从事实和知识中获得全面深刻的道理。“学”是“学其事”，“思”是探究其“所以然”。“学”是“思”的前提和基础，“思”是“学”的必然要求和深化。学有所思，思有所学，才会有收获、有所得、有所用。大凡有创新、有价值、有影响的学术成果，无一不是研究者经过由“学其事”到“穷其理”的过程，是“学”与“思”的成果。我校的学术丛书名之曰“学思文库”，就蕴涵此义。也许，我们很难完全做到这一点，但这是我们努力的方向和矢志不渝追求的目标。我们希望通过“学思文库”的出版，倡导严谨求实的良好学风。

近年来，学校确立“质量立校、科研强校”的发展思路，通过加大科研经费投入和资助力度，确定科研重点和主攻方向，整合资源，打造学术团队等一系列措施，为教师从事学术研究搭建了良好的平台。“学思文库”为我校教师展示学术才华、推出学术成果提供了园地。我们有理由相信，“学思文库”丛书的编辑出版，对推动学校科研工作的发展，提升教师队伍的实力，扩大学校的影响和知名度，将会起到积极的促进作用。

“学思文库”遵循“百花齐放、百家争鸣”的方针，倡导学术文化的原创性和多样性；我们想要展现给读者的，是那些能彰显学术研究的个性和理性的见解和理论。凡我校教师的学术成果，只要体现出严谨的学风，科学的态度，其观点新颖，材料翔实，逻辑严谨，论证有力，有较高的学术价值，无论是哲



学、社会科学还是自然科学，无论是个人的还是团队的研究成果、专著、论文，均在文库所收之列。

衷心希望我校教师静心于书斋，潜心钻研，著书立说，以自己的学术成果，充实和丰富“学思文库”。我们力求把高水平、高质量的论著奉献给读者。由于经验不足，知识水平有限，难免有这样那样的不足和缺憾，敬请广大读者批评指正。



序

自人类社会产生以来，围绕着人们的生老病死、衣食住行等活动，积淀成了丰富多彩的人类文化。而围绕死者身后事而形成的一系列风俗、礼仪、葬式等，就是我们所说的丧葬文化。

丧葬，是一个事物，也是一个过程，是在不断地发展变化的。换言之，每一个民族都由于自身所处的不同的自然与社会生态文化而形成各具特色的丧葬文化，而这些丧葬文化又随着各民族所处的自然与社会文化环境的变迁而变迁。正因为这样，我们研究一个民族的丧葬文化，可以为我们研究这个民族的历史发展演变及其哲学思维等服务，故而丧葬学成为民族学的一个重要分支学科。换言之，民族学者不能不观察和研究民族的丧葬文化。

云南普洱地区分布着哈尼、彝、拉祜、佤、傣、布朗等世居少数民族，包括汉族在内有 14 种世居民族，民族成分多达 30 余种。这些民族的丧葬文化既各有特点，又有一定的共性，且会因相互影响特别是受汉族文化的影响而产生变异，是非常值得研究的对象，可惜过去这方面的专论不多，专著更是罕见。

思茅师范高等专科学校社会科学系系主任赵泽洪同志的《魂归人间——普洱地区少数民族丧葬文化研究》一书，填补了这一领域的空白。泽洪君生于澜沧，长于澜沧，1984 年云南大学历史系本科毕业后，又回到思茅师专从事教学与科研，耳濡目染，熟悉普洱地区各民族的历史文化，并一直从事民族学与民族理论的研究。该书论述了普洱地区少数民族丧葬文化，从“丧葬习俗与少数民族经济社会发展程度和社会生产力发展水平的关联性”、“普洱地区少数民族丧葬习俗的相互渗透与影响”、“普洱地区少数民族丧葬文化中的宗教因素”、“中原丧葬文化对普洱少数民族丧葬文化的影响”等方面深入分析了普洱少数民族丧葬文化的自然与社会历史背景，进而论述了普洱少数民族丧葬文化的社会功能和现代化进程与丧葬文化的改革创新。全书自成体系，言之成理，持之



有据，是系统深入研究普洱少数民族丧葬文化的力作，相信该书的出版发行，将为滇西南民族历史文化的研究提供新的参考与资料，注入新的活力。

我与泽洪君为大学同学，本没有资格为其专著写序，但又推脱不了，只好勉为其难，写了上面的那些话，算是我与泽洪君的共勉之言吧。

万永林

2008年3月9日于昆明



目 录

《思茅师范高等专科学校学思文库》总序	杜 巍 (1)
序	(3)
第一章 关于丧葬的一般概述	(1)
一、丧葬的产生源于灵魂不灭的认识观念,其实质乃是生产力发展 水平的局限所决定的	(1)
二、丧葬在发展演变过程中深深打上了阶级统治的烙印	(3)
三、丧葬习俗和丧葬文化折射和反映了民族的生产力发展水平和生产 生活方式的状况	(4)
四、丧葬文化的民族性与多样性	(5)
五、丧葬的功利性与丧葬文化中折射出的鲜明的趋利色彩	(7)
六、丧葬习俗的稳定性、传承性与变异性	(7)
第二章 普洱地区少数民族丧葬文化	(9)
一、奇异独特和丰富多彩的丧葬习俗	(9)
二、丧葬习俗与少数民族经济社会发展程度和社会生产力发展水平的 关联性	(13)
三、普洱地区少数民族丧葬习俗的相互渗透与影响	(14)
四、普洱地区少数民族丧葬文化中的宗教因素	(16)



五、中原丧葬文化对普洱地区世居少数民族丧葬文化的影响	(19)
六、普洱地区主要世居少数民族丧葬观	(24)
第三章 普洱地区少数民族丧葬文化的社会功能	(47)
一、社会教化功能	(47)
二、文化传承功能	(48)
三、历史教育功能	(49)
四、群体凝聚功能	(50)
五、人生教育功能	(51)
第四章 普洱地区主要世居少数民族丧葬文化的个性特质研究	(54)
一、哈尼族	(54)
二、彝族	(64)
三、拉祜族	(70)
四、佤族	(75)
五、傣族	(81)
六、布朗族	(86)
第五章 普洱地区少数民族的现代化进程与丧葬文化的改革创新	(100)
一、普洱地区少数民族的现代化进程	(100)
二、普洱地区少数民族丧葬文化中的优良传统和积极内涵	(105)
三、普洱地区少数民族丧葬文化中的消极因素及其改革	(108)
参考文献	(111)
后 记	(113)



第一章 关于丧葬的一般概述

一、丧葬的产生源于灵魂不灭的认识观念，其实质乃是生产力发展水平的局限所决定的

在早期人类社会中，根本就没有丧葬的认识观念，当然也就没有一切的丧葬习俗和礼仪。人死了，要么弃之荒野沟壑，要么分而食之以饱饥腹，对尸体并不作更多的处理，更没有什么埋葬和凭吊的仪式。在原始初民的生活中，生存是第一法则，生存环境的恶劣和生产工具的简陋，使得人们获取食物是那么的艰难和不易。人死了，不管是病死、老死或意外死亡，其尸体也就同山野的果实、块根和猎获的兽类一样，成为人们赖以生存的食物。在血亲观念出现以后，对本氏族成员尸体的食用，特别是对逝去老人尸体的食用，还有着获得死者智慧和力量的愿望。在氏族部落的冲突和战斗中，对敌方尸体和战俘的食用，其缘由也是为了获取敌人的智慧和力量。所以，在早期人类社会，由于人们对生的无力和死的无知、对生的重视和死的无奈，对尸体的处理也就采取了漠然和实用的方式。

随着社会的进步和人类渔畋生活的多样化，人们获取食物的能力得以提升，特别是工具的进步使人类食物的种类更为丰富、食物的来源更具保障。这时，人类就会对诸多自然现象进行思考，力图弄清原因。如人类自身的生老病死、饥饱、冷暖，如自然界中的闪电、雷鸣、刮风、下雨和昼夜更替、四季轮换，如生产生活中群体的安危、灾害的降临与否、食物的充盈与匮乏、人丁的兴旺与萧条，等等。当人们怎么也无法明白这些自然现象的时候，就把它归结为有一种神秘的、超人间的力量在无形地支配和控制着自然界的变化和人类的生活。于是就对这种神秘的、超人间的力量进行崇奉和膜拜。这种神秘的、超人间的力量，忽而给人们带来温暖和食物，忽而又带来寒冷和饥饿；忽而给人们带来群体的安宁和祥和，忽而又带来与其他群体的纷争与冲突；忽而给人们带来群



体人口的增加，忽而又带来成员的突然死亡。加之昼夜的更替，一年春夏秋冬四季的变化，以及诸多自然现象如闪电、雷鸣、刮风、下雨、地震、火山等的无端变化，人们对这些自然现象难以捉摸，对自身的生存状况无法把握。于是在对自然现象和神秘力量的崇奉过程中产生了自然崇拜、祖先崇拜、图腾崇拜、灵魂崇拜、生殖崇拜等万物有灵的原始宗教意识。恩格斯说：“一切宗教都不过是支配着人们日常生活的外部力量在人们头脑中的幻想的反映，在这种反映中，人间的力量采取了超人间的力量的形式。”^[1]灵魂观念产生了，对尸体的处理就不敢随意而显得慎重了，于是早期的丧葬习俗和丧葬礼仪也就出现了。

我国丧葬习俗的出现，从考古资料的情况来看，最早的是距今一万八千年前属于旧石器时代晚期的山顶洞人。到新石器时代的仰韶文化、大汶口文化、马家窑文化、齐家文化、良渚文化、龙山文化等遗址中都发现了大量的丧葬遗迹^[2]。山顶洞遗址有上下两层，在洞口的上层是当时人们的居住处所，下层的深处则为死者的墓地。在墓地发现的一个青年妇女、一个中年妇女和一个老年男子的三人二次合葬墓中，三人的骨架上都佩带有饰品，身旁安放着生产工具，骨架周围有红色的赤铁矿粉撒成的圆圈。从中我们可以看出，生者的居住场所与死者的墓地已经明显分开，二者的功能已完全不同，这表明当时的人们对生与死已经有了初步的明确认识，在认识观念中具有生与死的基本界定——生者生活于一个地方，死者生活于另一个世界。其次，在帮助死者进入另一个世界时，为其履行了一定的必要手续，如佩戴一些装饰品和摆放一些日常生产工具，这可能是认为死者在另一个世界的生活中也需要的缘故。这里把死者世界的生活也按照了生者社会生活的模式进行了理解和描绘，认为死者世界的生活似乎与生前的生活一样，也需要装饰品和生产工具，所以在埋葬死者时，也把死者生前的生产生活用品一同随葬了。但是，死者的世界与生者的社会还是两重天，还是有着质的不同，还是不能让死者的灵魂来干预和危害生者的正常生活，需要对死者灵魂进行约束和限制。骨架周围用红色赤铁矿粉撒成的圆圈恐怕正是出于这样的考虑而做的一种巫术般的埋葬仪式。再次，该墓葬为三人二次合葬墓。二次葬也称迁葬或洗骨葬，相对于一次葬对尸体的一次性埋葬处理而言，二次葬比一次葬更为古老和久远，它是在人死后把尸体停放于某一特定地方或进行初步埋葬，待肉体腐烂后再收骨二次埋葬。二次葬在母系氏族公社时期最



为流行，它最初体现的含义应该有两点：一是通过第一次对尸体的处理，让死者的灵魂离开生者的生活；二是对一定的血族关系的认识，通过第二次对尸体的埋葬，让死者的灵魂最终回归生前所属的群体。第二次的埋葬，其葬地往往是生前所属群体的墓地，二次葬在普那路亚家庭即氏族外婚时期最为盛行即是一个有力的证明。当然，氏族外婚时期的二次葬一般为男子，而人类社会早期的二次葬其对象并没有性别的差异，其象征意义可能更多还是以含义的第一点为主。到母系氏族公社时期，二次葬的象征意义恐怕就转向以含义的第二点为主了。

丧葬的产生，是人类文明的一大进步，是人类认知思维发展过程中的一次巨变。丧葬的出现意味着人们已经开始认真思考生与死的问题，并试图弄清答案。当然，由于生产力发展水平的局限，人类最初尚不能把自身与自然有机统一，也不可能认识到人类本身也属于自然的一个组成部分，而把人类本身与自然界割离开来，甚而对立起来，进而又创造了一个根本不存在的阴间世界。这种错误认识，一直伴随着人类社会的发展而不断演变，产生了丰富多彩的鬼神观念和丧葬文化，一直影响到今天。这种现象，古今如此，中外如此，只不过文化有异、形式有别而已。

二、丧葬在发展演变过程中深深打上了阶级统治的烙印

如果说史前时期的丧葬因生产力发展水平的原因，决定的人们思维观念的局限和束缚以及导致的对客观世界认识不清和对人类自身生死的认识错误，更多缘于自发的因素的话，那么进入阶级社会以后，除了自发的因素依然存在之外，丧葬文化还显现了阶级统治烙印的浓浓的人为因素。

丧葬文化中所具有的阶级统治烙印的人为因素，一方面表现为统治者对自发因素的发挥和利用，并在广大社会成员中树立鬼神观念和神帝权威，以此让人们惧怕鬼神，服从上帝，顺从管治。例如商、周时期上帝观念盛行，上帝既管自然界的变化、年成的好坏，又管人间战争的胜败、人事的任免，上帝无所不知、无所不能、无所不管。君王自谓天子，代上帝以行事。人们对上帝的敬畏，也就表现为对世上君王的顺从。西汉时期董仲舒对儒家学说进行改造，明确提出皇权神授、天人感应的思想，把帝王统治与上天意志紧密联系，论证了皇权统治的神圣



性、合理性、天意性和不可动摇性。历史上历代统治者对佛、道二教以及其他宗教的倡导，也无不从有利于统治的角度进行考量。特别是佛教所宣扬的“生死轮回”、“因果报应”观点麻痹百姓精神，使之憧憬幸福彼岸，用忍受生前的各种苦难去追求和换取来世的美好，这对巩固阶级统治来说无疑是极为有利的。所以，表现在生死观方面，就出现了“死生有命，富贵在天”的宿命论观念，把生死、贵贱、寿夭、毁誉等社会现象与天意、天命相联系，教导人们安于现状，勿怨贫苦，追求来世幸福。另一方面，统治者对自发因素中能够巩固阶级统治和符合自己奢靡享乐欲望的成分加以充分利用，所表现出来的则是明显的人为因素。如生前的贵贱贫富也同样照搬和实现在死后丧葬的过程中，帝王将相、富商巨贾墓葬的规模、礼仪非一般平民百姓所能企及。古埃及法老的巨大陵墓金字塔和秦始皇陵的陪葬墓兵马俑，其宏大规模超乎人们想象。先秦时期，天子死曰“崩”，天塌下来的意思；诸侯死曰“薨”，山倒下来的意思；大夫死曰“卒”，即终了、停息之意；而士和一般的官员死曰“不禄”，即再也领不到俸禄的意思。对于死的称呼的不同，体现的乃是死者社会地位、社会等级和重要程度的区别。这种在丧葬过程中所反映的等级制的色彩，实则就是社会阶级等级在丧葬文化中的再现。死者生前的社会等级与死后的丧葬等级是一致的，这既因为经济条件的局限，更由于政治礼制的规定。又比如道教的生死观，认为人只有今生，没有来世，人生不能牺牲，相反要尽情享受，得到一切。但要享受一切，必须成仙，而要成仙，就必须服食能使人长生不死、成仙得道的丹药。所以道教能够满足统治阶级想长生不死的欲望。魏晋以后，原始道教就被改造为御用道教，炼丹学道之风也在统治上层中流行泛滥起来。

三、丧葬习俗和丧葬文化折射和反映了民族的生产力发展水平和生产生活方式的状况

任何一种民俗事象和文化现象都是一个民族生产、生活方式的描述和写照，只不过要么是直接的或间接的，要么是现实的或历史的反映形式而已。丧葬文化不可能游离于民族的生产、生活实际之外而超然存在。丧葬习俗和丧葬文化对民族生产力发展水平和生产、生活方式状况的折射和反映是一种较为突出和明显的普遍现象。



马克思主义认为，生产力决定生产关系，经济基础决定上层建筑，作为上层建筑领域的丧葬文化必然受到生产力发展水平的制约和影响。丧葬观念受到了生产力发展水平有形或无形的影响和局限，丧葬规模很大程度上决定于死者家属的经济条件，丧葬礼仪基本上由死者生前的社会地位所左右，丧葬习俗则决定于民族的历史传统和思想文化观念。不同的生产力水平发展阶段和不同的生产、生活方式往往导致了不同的丧葬习俗和造就了不同的丧葬文化。例如农业民族对土地的依赖和崇拜，往往采用土葬的形式，让死者入土为安。初期草原游牧民族的丧葬往往不封不树、不留坟堆和标志，显得简朴神秘，体现了游牧民族逐水草而居、迁徙不定的生产生活特点。而居住于水边的民族，则往往有水葬、海葬的习俗。

四、丧葬文化的民族性与多样性

不同的民族对死亡有不同的认识和处理方式，不同的宗教对死亡有不同的理解和态度，加之在历史发展过程中某些重大事件的影响，以及传统文化和思想观念的根深蒂固的束缚，使得丧葬文化呈现出丰富多彩的民族性与多样性。在信仰基督教的民族中，十字架往往与死亡相伴随，甚或成为受苦受难的一种象征。墓地树立着众多的十字架，绞刑架做成了十字形。佛教对塔极其膜拜，俗话讲“救人一命胜造七级浮屠”，浮屠即佛塔也。一些高僧圆寂后，也以塔葬的形式进行。新石器时代仰韶文化的人们十分盛行一种瓮棺葬的习俗，其对象大多为小孩，其葬具的盖上都凿有一个小孔。按照专家学者的解释，当时的人们不仅认为人是有灵魂的，而且灵魂可以脱离肉体而存在。小孩年幼夭折，其灵魂也较弱小，为了便于小孩灵魂出入，就在葬具上开一小孔，供小孩灵魂的出去和回归。且小孩的瓮棺大多葬于人们的居住地内，基本上没有随葬品，是因小孩尚不能独立生活，也还没能力从事生产劳动，需要大人关心照顾，所以就葬在亲人身边，也就没有随葬品了。1959年郭沫若在西安半坡村遗址看到这种独特的埋葬方式后，感慨万千写了一首诗：“半坡小儿冢，瓮棺盛尸骸。瓮盖有圆孔，气可通内外。墓集居址旁，仿佛犹在怀；大人则无棺，纵横陈荒隈。可知爱儿心，万劫永不灰。”^[3]藏族实行天葬，在国外某些民族中也有类似的情况，这与灵魂的归宿问题有着必然的关系。火葬的习俗，在史前人类社会



就有出现，到先秦及其以后都有存在。“其亲戚死，聚柴薪而焚之，熏之，谓之登遐。”^[4]佛教传入之后，对火葬起了推动作用。一般来说，火葬追求和强调的是灵魂的升天功能。但在西南少数民族丧葬中，对凶死者实行火葬，则是要借助火能够焚毁一切的巨大力量除难祛灾，防止凶死者的魂灵危害人间。

丧葬文化的民族性，还表现在其具有鲜明的地理环境的特征。东北鄂伦族的风葬习俗，就与其寒冷气候有关。人死后，由于天寒地冻无法挖穴埋葬，就把尸体置于树上，待翌年再把尸体土葬，故有人也称此为树葬。古代越人、巴人、蜀人等有奇特的悬棺葬习俗，人死后殓尸于船形棺木中，将其置于临江河的高峻陡峭的崖壁上。一般认为，这与当时的人们居住于水边有关。将棺木置于临江面水的悬崖峭壁上，表现了这些民族具有“水行出处”的特点。生前在依山傍水中生活，死后也依然如此。对处在依山傍水、河川交错地理环境的民族来说，船在他们的生产、生活中占有特别重要的地位，以船作棺，其含义在于让死者死后能在阴间继续享用生前的生产、生活用具^[5]。

一些重大历史事件对民族经济社会的变化会发生深刻影响，同样对民族丧葬观念和丧葬习俗的变化也会产生重要的促进作用。例如早期间藏族盛行土葬，后来放弃土葬而普遍盛行天葬，这跟9~10世纪藏族社会政治和宗教的变迁有着密切关系。9~10世纪，在青藏高原爆发了平民、奴隶大起义，起义队伍出于对以人殉葬和厚葬奢靡浪费的愤慨，大量掘毁统治者坟墓以泄愤。这对统治者来说，既是一种沉重打击，也是一个严重警告，即豪华的墓葬很难保证死后长久的安宁。此外，公元10世纪前后，佛教在青藏高原又得以复兴，并影响到整个藏族社会。众多佛教经典的流传，使得施舍为善的观念深入人心。于是藏民开始形成一种观念，认为人死后将自己的躯体舍以喂鹰鹫，利益众生，可赎毕生罪孽，善莫大焉。部分藏族地区实行水葬，将尸体投入河中喂鱼，从佛教的观点来看，也是一种利益众生的布施行为^[6]。又比如西南地区的少数民族历史上盛行火葬，但自18世纪中叶云贵总督鄂尔泰推行改土归流以后，受汉族生产、生活方式以及丧葬习俗的影响，许多少数民族地区开始流行土葬。但一些受汉族丧葬文化影响较小的民族地区，仍按传统的丧葬习俗行事，依然沿用火葬。这也是今天西南少数民族地区即使是同一种民族既有土葬又行火葬的一个重要原因。



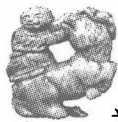
五、丧葬的功利性与丧葬文化中折射出的鲜明的趋利色彩

死亡是人生的最后驿站，丧葬是人生的最后礼仪。从形式上来看，丧礼不但是为死者举办的，并且也完全以死者为中心，死者是丧礼中的主角，就如同新人是婚礼中的主角一般。只不过新人的婚礼充满了对未来生活的憧憬和人们诸多良好的祝福，而葬礼中死者却完全一无所知地任由人们摆弄，如果存在来世的话，死者阴间的生活也全都由生者引导和生者的作为所左右。新人在婚礼中的行为是可以主动的，死者在丧葬的过程中却是完全被动和身不由己的。

葬礼是生者为死者举行的人生祭礼，对死者而言不但是被动的，许多时候似乎也是可以免除的，比如战乱时期，比如生者力所不能及的时候甚或不愿为的时候，客死他乡，暴尸荒野，成为孤魂野鬼的也不是个别情形。对生者而言，特别是对死者的近亲而言，葬礼在一般情况下并非是可有可无的。古时有卖身葬父、葬母的，更有借债以埋葬亲人的。这既有传统纲常礼教束缚和制约的因素，也有为生者考量的缘故。丧葬是社会文明进步的体现，是社会行为和道德规范的基本要求，生者违反了这一行为准则，必然受到社会舆论的普遍谴责，甚或受到官府追究和法律的制裁。同时，基于灵魂不灭的认识观念，生者往往对死者的灵魂具有惧怕心理，担心不举办葬礼，没有对死者进行必要的祷告，死者的灵魂会危害家人，祸害一方。许多民族的葬礼中都少不了嘱托和祈求死者魂灵保佑的环节。所以葬礼名为死者的庆典，实为生者的生活祭仪和生存所需，表现了生者强烈的功利心态和鲜明的趋利色彩。

六、丧葬习俗的稳定性、传承性与变异性

丧葬习俗是一个民族风俗习惯的重要组成部分，是一个民族在特定的自然地理条件下，在一定的社会、经济、文化生活实践中，在长期的历史发展过程中所形成的处理死者尸体的特有形式和习俗。它包括一个民族对生与死的哲学认识、价值判断、心理感受、慰藉方式、处事原则和行为模式，涉及和影响到一个地区甚或一个民族（当然也包括个人）的世界观、人生观、价值观和道德观，制约着人们的行为心理和行为方式。民族的丧葬习俗是在长期历史发展过程中产生和形成的，它具有相对的稳定性、广泛的群众性和浓厚的传承性等特点。民族的丧葬习俗一经形成之后，便被本民族的广大群众所认可和接受，成



为本民族特有的一种风俗和习尚，不易改变和抛弃。而且丧葬习俗被人们一代一代地传承下去，经过长期的历史发展，逐渐演变成与其他民族相区别的一种标志和极具普遍意义的民族心理。虽然在后来的发展过程中，产生丧葬习俗的自然环境因素、经济社会和文化生活的情况都发生了一定程度的改变，但丧葬习俗的改变依然是不显著的，依然保持着一种相对的稳定性。

虽然丧葬习俗在传承的过程中具有一定的稳定性，但这种稳定性、不变性是相对而言的。任何事物都在发生变化，任何事物的发展变化都遵循着从量变到质变，再到新的量变的客观规律，这是马克思主义辩证唯物论的一个基本观点。丧葬习俗的变异性虽然是缓慢的、渐进的，但却是客观的、绝对的。相对的稳定和绝对的变异反映了民族风俗习惯在发展进程中的特质和属性。“比如天葬，本来是我国藏族采用的一种葬俗，但由于近年来天鹰（即老鹰）大量减少，使得实行天葬有困难，于是，青海黄河沿岸的藏族改行水葬。而按照以往的规定，这是对非正常死亡者才实行的一种葬礼。但是，自然条件的变化使得人们的旧有观念不得不发生变化，随之而来的是民族风俗习惯在行为方式上的变化。”^[7]又比如拉祜族历史上曾经是游牧民族，长期盛行火葬，清代鄂尔泰在云南推行改土归流以后，受汉族生产生活方式的影响，许多拉祜族地区逐渐改行土葬。但由于改土归流地区彻底性的局限，现在一些拉祜族地区依然在实行火葬。这也是导致今天拉祜族地区既有土葬、又行火葬的一个重要原因。这也正好反映和说明了丧葬习俗的相对稳定性和绝对变异性。

注释：

- [1] 马克思恩格斯选集：第4卷[M]．北京：人民出版社，1995：250.
- [2] 陆建松．魂归何处：中国古代丧葬文化[M]．成都：四川人民出版社，1999：39.
- [3] 陆建松．魂归何处：中国古代丧葬文化[M]．成都：四川人民出版社，1999：49.
- [4] 墨子·节葬下[M]．
- [5] 陆建松．魂归何处：中国古代丧葬文化[M]．成都：四川人民出版社，1999：53.
- [6] 陆建松．魂归何处：中国古代丧葬文化[M]．成都：四川人民出版社，1999：357-358.
- [7] 图道多吉．中国民族理论与实践[M]．太原：山西教育出版社，2003：316.