

传统文化与现代文化丛书

郭于华 著

死的困扰与生的执著

中国民间丧葬仪礼与传统生死观



传统文化与现代文化丛书

- 中国文化与文化论争 张岱年 程宜山 著
- 传统学引论——中国传统文化的多维反思 张立文 著
- 中国人的人生曲线 张铭远 著
- 文化与时空——中西文化差异比较的一次求解 赵军 著
- 死的困扰与生的执著——中国民间丧葬仪礼与
传统生死观 郭于华 著
- 中国的家庭与伦理 张怀承 著



传统文化与现代文化丛书

郭于华 著

死的困扰与生的执著
中国民间丧葬仪礼与传统生死观

中国人民大学出版社

(京)新登字156号

死的困扰与生的执著

中国民间丧葬礼仪与传统生死观

郭于华 著

中国人民大学出版社出版发行

(北京海淀路89号 邮编 100872)

中国人民大学出版社印刷厂印刷

(北京鼓楼西大街石桥胡同61号)

新华书店经销

开本：787×1092毫米32开 印张：7.875插页2

1992年7月第1版 1992年7月第1次印刷

字数：168 000 册数：1-3 000

ISBN 7-300-01351-1

I·88 定价：3.95元

“传统文化与现代文化丛书”序

文化，是当今人们普遍关注并展开论争的一个热点。

人类面对着由其“有意识的生命活动”所决定的文化环境。文化是人类实践活动的产物，又反过来制约着人类的行为。人类生存、发展的过程，同时就是创造文化、选择文化的过程。人类从来没有像今天这样强烈地关心自己的生存与发展；作为个体的人，伴随着“自我意识”的觉醒，也愈来愈关心自己的行为。因此，人们以空前的热诚来思考和探索文化问题。

我们正处在一个大变革的时代。20世纪科学技术的突飞猛进，迅速地改变着人类的社会生活和生存方式；世界范围内的文化交流，冲开了民族壁垒，打破了人们封闭的心态和狭窄的视野；改革的潮流，在世界各地掀起；社会主义中国，正在进行着深刻、宏伟的改革实践，中华民族进入了伟大的振兴时代。社会的变革，不可避免地反映到文化问题上来。一方面，变革必然要求人们进行观念形态的转变，思维方式的转换，行为模式的转化，一句话，我们的时代要求有与改革相适应的新文化。另一方面，在人类社会形成的过程中历史地产生出来、作为传统留存下来的文化，既有与改革相适应的成分，也有与改革相抵牾的因素。于是，便引发出了传统文化与现代文化的冲突与交融。在这里，存在着文化

的稳定性与可变性、继承与革新的辩证关系。继承中华民族优秀传统文化，吸取与借鉴各国、各民族的有益的文化成分，建构现代社会主义的新文化，借以推进我们的改革、开放，加速实现我国的现代化，是伟大时代赋予我们的历史使命。

为了探究中国传统文化与现代化的关系，追寻中国传统文化与现代文化的结合点，我们编辑出版了“传统文化与现代文化”丛书。丛书的选题，或以宏观的视野，对传统文化与现代文化的沟通、冲突、结合，作纵向与横向的探索；或以微观的视角，从某个侧面例如人生成长、人际关系、两性关系、民族性格、民俗民风、婚姻家庭、人才开发、思维方式等等，来研究传统文化与现代文化的冲突与结合问题。

丛书力求联系现代化建设时期的社会实际，通过学术性的探讨，能在一定程度上回答现实生活所提出的问题。同时，也力求做到学术性、知识性与可读性的有机结合，使之适合于高中文化程度以上的广大读者阅读。

丛书本着“百花齐放、百家争鸣”的方针，提倡撰稿人大胆进行探索，提出自己的独到见解。

“人、文化、社会”是一个整体，我们每一个人都处在这个系统之中，文化无所不在，谁也离不开文化。我们期待广大读者，同我们一起来思考与探索文化问题。我们希望这套丛书得到你的喜爱，于你热诚地思索文化问题有所启迪！

“传统文化与现代文化丛书”编委会

1988年6月15日

序 言

钟 敬 文

北京师范大学中文系的民间文学教研室是建立比较早的。记得1953年秋，我们就开设了这门学科的研究生班。当时教育部还没有颁布学位法，它是二年制的。现在已经在各自供职学校担任教授职位的张紫晨、乌丙安、张振犁诸同志（他们有的已经退休了）就是当时这个学科的先行班的研究

生。

第一批研究生毕业后，接着又招收了第二批。但不幸的事情发生了。1957年的反右政治大风浪卷了进来，作为导师的我，首先成了牺牲品。接着是教育大改革，这门讲授劳动人民文艺创作（当时沿用苏联的名称：“人民口头创作”）的功课，被果敢地砍掉了。三年困难时期过去之后，严峻的政治空气稍稍缓和，我们民间文学教研室重新招收了两名研究生。但还没有等到他们毕业，那个更大更猛烈的惊涛骇浪又汹涌起来。它就是所谓“文化大革命”！这一革命，决不像字面上所标示的那么斯文。它波及范围的广泛和摧毁力量的巨大，至今还难于说清楚。至于在这场浩劫当中，我们教研室的老师和功课所遭受的命运就用不着再细说了。

谢天谢地！罪恶势力不能长久统治人间。正义的科学学术事业是不容久遭压抑的。“四人帮”倒台后，文化、教育顿时恢复了生机和活力。我们民间文学教研室于1979年秋，依照教育部的指令，重新招收了一批研究生。他们于1982年夏被授予了硕士学位而毕业了。从那以来，我们一连招收了几届硕士生和博士生。他们毕业后，正分别活跃在中央和地方各条学术战线上。而我国学术界，民间文艺学和民俗学这两门本来基础比较薄弱的学科，也在短时期里茁壮起来了。

本书著者郭于华同学，就是1990年春天以她的努力成果，通过答辩并于同年夏天获得民俗学博士学位，现正在中国社会科学院社会学所继续她的研究工作的一人。

郭于华同学在她短短的人生经历中是颇有曲折之处的（这是时代的特点吧？）。文化大革命是一场弥天浩劫，它的火焰不仅烧及我们这些老知识分子，就连那些正当就学年龄的少男少女也不能逃脱。“四人帮”倒台后，她才有机会投考了北师大中文系。在这座从旧日铁狮子坟的废墟上建立起来的高等学府里，她由本科一直到攻读完博士学位课程，花去了十年时间。这是默默无闻地勤奋攻读的十年！也是智力迅速成长的十年！当毕业后将到中国社科院去工作时，她要我写点什么做纪念。我作了一首绝句赠给她，开头两句说：“几年与尔为师弟，亲见金英出玉枝”。这正是为她学力的长进而感到喜悦心情的表现。

现在，我正式谈谈这本书吧。

当它还在写作的过程中，我就曾经听取了作者对内容的

汇报和阅读了论文的初稿。在她提出申请授予学位时，我又忝任论文答辩委员会的主任。因此，对她这部著作，应该说，多少是胸中有数的。

死亡是人们个体生命的终结，是人生经历上的一件大事故。像这样每个人历程上必经的大事故，在密切反映现实生活和服务于生活的民俗文化上，要产生和传承着许多行动（关于死亡的仪礼等）和心态（关于死亡的情绪和观念），这是自然的，是不能避免的。尽管世界上各民族在对待死亡的方式上有种种不同，但是，归结起来，都是由于生者运用一种形式去宣泄对死者的感情，表达他们对死者的怀念，并且形成某种模式的结果。在民族学、民俗学上，人生“通过仪礼”（*Les Rites de Passage*）中，不能缺少关于死亡的这一项目，道理就在这里吧。

近年来，我国学术界，随着开放政策的实施，知识领域的活动也显得开阔而富于朝气。许多过去被封锁而成了“禁区”的，现在都相继打开了。学者们进入了比较广阔的探索天地。但是对于死亡、灵魂，这类冷僻而又密切关系着人生的问题，认真去进行科学探索的，还比较少见（出于猎奇心理的谈论，或限于描述性的介绍的书物虽然也是需要的）。从这点看，郭于华同学这部论著的选题是有意义的，也是能够给予读者一种新鲜感的——尽管我始终不大明了著者这种选择的主要动机。

作者在这种科学的探险中，所依循的正是一般科学研究的规矩。首先，她搜集了有关的大量资料。这些资料，有的是她在南北一些地区进行田野作业的获物，自然有的是利用了近人的记录和古代的文献。在观点上，她有鉴别地运用了

当今世界学坛上某些文化人类学者及哲学家的有益成果。她主要的成就，当然在于对广泛的资料进行认真的分析、综合，从而得出自己的结论。在表达上，语言明确、严谨，没有那种松散、浮泛，或炫学、奇诡等毛病。这也是她论文的一个长处。

总之，这部论著，在当前我国民俗学上算得上是一篇具有独特见解的力作。

自然，像许多申请博士学位的论文一样，跟它存在着这样那样长处、优点的同时，也存在着某些值得商榷的地方（其实就是像我们这般执笔多年的老一辈学者，所作的论文，又何曾都是“足金”或“完璧”呢？）。详细阅读于华同学这部论著，我觉得有如下几点，似可以提出来商量。

（1）著者对于丧葬文化（种种仪礼和相应的心理活动）所以形成的社会原因很少论及，尽管对它的社会功能是说得那么充分。（2）这种文化，在长期传统社会的不同社会时期、不同社会阶段中所表现的差异性 or 变异性，著者也较少重视。而这些问题正是读者所想知道的，也是著者所应该回答的。（3）再一点，是对儒家思想对广大人民的礼俗和死亡观念的影响的理解、评价问题。简单地说，著者的论述比较偏重于这种影响的普遍性方面，而轻视它的特殊性方面。我们认为有些影响即使是比较特殊的（实际恐怕不尽是这样），可能它所产生的社会意义和社会价值却是不容轻视的。例如过去长期封建社会中，那些“杀身成仁”的义士忠臣的生死观，它跟当时占统治地位的儒教思想无疑是很有关系的。而他们对于保卫国家、凝聚民族的人心，确也产生过

相当作用。这种社会伦理观，在今天也是值得批判地接受的。

上面提出的一些问题，虽然值得注意，但并不妨碍这部论著的主要成就。这里所以提了出来，主要目的在于对著者未来的科学工作的一种提醒而已。

于华同学正以坚定的决心和毅力，企图进一步攀登更高的科学顶峰。这份在科学战场上的初战捷报，将成为她取得更大成绩的一种前奏吧！我们衷心祝愿她的成功！

1991年11月16日 于北师大

“传统文化与现代文化丛书”编辑委员会

主编：张立文 周文柏

编委：（按姓氏笔画顺序排列）

汤群英 张立文

李力新 李楚平

沈大德 周文柏

唐合俭 秦桂英

本 PDF 电子书制作者：

阿拉伯的海伦娜

爱问共享资料首页：

<http://iask.sina.com.cn/u/1644200877>

内有大量制作精美的电子书籍!!!

完全免费下载!

进入首页，点击“她的资料”，你就会进入一个令你惊叹的书的海洋！

当然，下载完了你理想的书籍以后，如果你能留言，那我将荣幸之至！

目 录

绪论	1
一 死亡是人类文化的一个永恒主题	1
二 重死重丧而又避讳言死的民族	11
三 探讨民族文化的一个重要而独特的角度	19
第一章 丧葬仪礼与死亡观念在世界现代文化科学中的探讨	25
第一节 西方文化人类学对有关死亡的仪式与观念的研究	26
一 人类死亡意识的前行轨迹	
——弗雷泽的文化进化主义	27
二 生命的过渡与转换	
——根纳普的“通过仪礼”模式	30
三 心理的抚慰与社会的整合	
——B.马林诺夫斯基的文化功能主义	34
第二节 我国现代学者对生死观念、丧葬礼俗的关注和初步探索	38
一 从一般生命科学和哲学角度对生死问题的关注	39
二 传统学术与现代科学联袂的初步文化探索	39

第二章 社会的系结与整合

——传统丧葬仪礼的功能结构分析·····	43
第一节 家国同构的礼治社会·····	44
一 “差序格局”·····	44
二 血缘基础·····	46
三 礼治秩序·····	47
第二节 专注于仪礼程式的表演·····	48
一 古代丧葬仪礼的主要过程和阶段·····	49
二 近现代北方农村流行的丧葬仪礼的主要程 序和形式·····	51
第三节 丧葬礼俗社会功能实现的途径·····	53
一 丧事活动中亲属、家族、社会集团的集聚·····	54
二 丧葬宴席与家族、社区关系的协调·····	59
三 丧礼规模与家族实力的显示·····	61
四 丧葬仪礼与人伦关系的重新确认和巩固·····	63
五 丧葬仪礼与道德意识的传导灌输·····	71
第三章 生命的续存与过渡	
——传统丧葬仪礼的意识结构分析·····	77
第一节 观念信仰中两个世界的并存·····	78
一 事死如事生与视死如生·····	78
二 死者世界的构想与描绘·····	82
第二节 两个世界的联系与沟通形式·····	86
一 风水信仰	
——两界之间交感互渗的原理·····	87
二 巫覡、阴阳	
——沟通两界的中间人·····	91

三	定期的祭奠节日	
—	两界交往的固定时间	93
四	“社”	
—	生死两界之间的通衢	96
第三节	生与死的周行过渡	99
一	利生的仪式与禁忌	99
二	婚与丧、红与白的对应和相通	101
三	生命圈的完整与中断	103
四	死亡习俗中“生”的象征	105
第四章	“生生不已”的主题（上）	
—	传统生命意识与原始思维方式	113
第一节	生与死界限的模糊	117
一	否认自然死亡的存在	117
二	相信“死人活着”	119
第二节	人生向自然物永恒性的认同	121
一	天体	122
二	植物	123
三	动物	124
第三节	一个消失了的死亡起源神话	128
一	死亡起源神话的世界性母题	128
二	一个中国死亡起源神话的重新读解	130
第四节	人的生殖与土地的生养功能	135
一	两种生产之间的感应与互渗	135
二	土地神、生殖神与始祖神的同一性	140
第五章	“生生不已”的主题（下）	
—	传统丧葬文化与宗教、伦理观念	147

第一节 道教人生理想的核心旨趣与传统的生死观	
死观	147
一 老子的“深根固抵长生久视之道”	148
二 入于混沌、顺于自然而“逍遥游”的庄子	150
三 以长生不死、现世快乐为宗旨的道教	153
第二节 轮回转世、因果相袭的佛教信仰与传统的生死观	
的生死观	160
一 佛教向中国传统文化的认同	161
二 务实求生的中国式佛教	163
第三节 儒家的生命哲学与礼乐之论	170
一 “天地之大德曰生”	
——融宇宙、社会、人生于一体的生命哲学	170
二 融于家国群体之中而得不朽的生命	172
三 功利主义的生死之论与丧祭之礼	174
结束语	181
一 传统的生死观与民族性	184
二 新旧意识交织的转型时期	191
附录一、关于晋西、陕北民间丧葬仪礼的调查	198
附录二、鄂西清江流域的“跳丧”	218

绪 论

死亡，迄今为止仍是人类所面临的巨大困惑，那生命尽头的永恒黑暗是个体无法超越的命运。死亡虽被称为生命不受欢迎的结局，却从古到今不断地纠缠着人类的思考：或是引出哲理的冷峻思辨，或是导致宗教的迷狂与执著，或是触发艺术创造的冲动。在人类的思想史和文化史中，死亡与爱情一样也是一个永恒的主题。

一 死亡是人类文化的一个永恒主题

人类对自身死亡的意识 and 关心发生在非常古远的年代。对其最初发端虽无从考察，但至少在新石器时代中期（距今10万年至4万年），人们已经有了安顿死者的专门方式。对莫斯特文化期的尼安德特人的考古发现表明，尼安德特人已有关心死者尸体的习俗，即把他们埋在不深的墓穴里，并以工具及其他器物或珍品随葬。苏联考古学家在特什克—塔什发现的一个尼安德特男孩的颅骨周围，还摆放了一圈野山羊角。这些作法至少可以证明当时的人类对于死亡已经具有某种心理活动，或相信死后有某种形式的存在。^①到旧石器时代晚期（约公元前3万年到1万年）的克鲁马努人，就有了

^① 参见〔苏〕乌格里诺维奇：《艺术与宗教》，王先睿译，三联书店：1987年版，第23—29页。

更为发达的神灵观念。他们比尼安德特人更加关心死者的安置，他们为尸体染色，把死者的双臂交迭放在胸口，并在墓里随葬垂饰、项饰及雕刻得很讲究的武器和工具。^①

早期人类文明进步的轨迹为后世发掘和认识，在很大程度上有赖于祖先们对死亡的关注和有关信仰。对死者的处置，对其死后世界的安排为后世的考古发现提供了重要的来源。埃及法老的巨大陵墓——世界著名的金字塔，中国皇帝死后统领的千军万马——秦皇兵马俑陪葬坑以及历代帝王庞大而奢华的陵寝，……，无一不是人类“终极关怀”的历史见证。

古今中外不同的地区、民族有着各种各样安葬死者的方式。除比较常见的土葬、火葬外，还有水葬、风葬、天葬、悬棺葬等。分布于我国四川、贵州、江西、福建部分地区的古代悬棺葬吸引了众多研究者的关注，人们将死者灵柩高悬于危崖峭壁。而为何悬棺、如何悬棺至今仍是尚待揭晓的谜团。一些民族甚至曾经实行尸宴葬（即死者亲属、族人分食其尸），在我国一些少数民族，仍然保留着关于这种葬俗的传说故事。^② 实施此种方式的人们相信，吃了祖先的骨肉，便可继承祖先的勇气、力量和智慧。这显然是一种巫术的心理与行为。许多民族对不同的死者诸如僧俗之别，未成年与成年之别，凶死与寿终之别等亦有不同的葬式。归纳起来

① 参见〔美〕伯恩斯、拉尔夫：《世界文明史》第1卷，罗经国等译，商务印书馆1987年版，第13—18页。

② 参见《中国民俗传说故事》，吉星编，中国民间文艺出版社1985年版，第351—358页。

讲，各种不同的安置死者的方式可分为两大基本类型：即保存尸体和消灭尸体。古埃及人的木乃伊制作是保存尸体的最典型例证。他们通过寻尸、洁身、复活、安葬等一系列复杂的仪式和精密的技术过程，将死者制成木乃伊，以便长久保存。他们认为保存木乃伊可使人的一种特异之“灵”永生不灭，并庇佑人间的子孙。他们还有关于死而复生之神奥西里斯的神话对这一套行为和信仰进行解释。消灭尸体的做法可举中国藏族所行的天葬为例。这种方式将尸体割碎、骨头砸开喂给有神鸟之称的鹰、鹫，并视尸体为鸟食尽为吉，若未被食尽，还要请喇嘛诵经消孽超度。处理安置死者的方式是如此繁杂多样，人们尽管可以一般地概括出在森林中狩猎的民族多实行树葬（风葬）；游牧民族有的实行野葬或天葬；邻水而居的部分民族多有水葬；而大多农业民族则以土葬为主；但却很难对不同的葬式与民族文化做出一一对应的判断。安置死者的方式取决于不同的自然环境，也取决于不同民族的文化、历史，而人们对于死亡的认识与思考在其中无疑起着至关重要的作用。

与人类对待死亡、安置死者的行为相对应的是人们关于死亡的发生、死亡本体及生命与死亡关系的思考。这种思考从原始时代就开始了。流传到后世的神话依然保存了这方面的信息，在尚存的原始民族中还活着的神话提供了这方面的佐证。根据人类学家、民族学家们的调查搜集，世界许多民族都有着解释死亡起源的神话和对死后的世界——冥界进行描述的神话。在许多不同民族的神话中，都曾描述过一个没有死亡的时代，死亡第一次降临这个世界通常是由某种罪恶或过失所致，是宇宙和人类原有和谐完美的破坏。一个来自

印度尼西亚萨勒拉湾的神话讲述到：神在经历了几次失败之后，终于创造出了完美的人类，这种人是不会死的。然而渐渐地神对自己的造物忌妒起来并决定用一次大洪水将他们毁灭。他只宽恕了两个人，这是一对兄妹。灾难过后，只有兄妹二人活了下来。于是神让他们结婚。他们因害怕而拒绝，但是神却骗他们说那样做没有害处。于是他们结婚再度繁衍了人类。但这种血缘婚姻所产生的新一代人类就不再是完美的了，疾病和死亡由此来到人间。于是神满意地去睡大觉了。①

各种神话对死亡发生原因的解释通常被归纳为以下类型：②

1. 死亡被认为是人的自然终结；或被认为是按照神的最初意愿而被人类接受的。

2. 神或某种神灵物的死亡导致了人世间死亡的发生，因而死亡无论如何不是由于人类的行为所致。

3. 人的死亡是神之间争斗辩论的结果。

4. 死亡是人受神或某种神灵物欺骗的结果，或是神的疏漏、错误的结果。

5. 死亡是人的某种缺点引起的，尽管这种缺点看来是微不足道的。

6. 死亡是人的错误判断或错误选择所导致的。

7. 死亡起因于人类的某种罪恶和过失。这些罪过通常包

①② 参见《宗教百科全书》〔The Encyclopedia of Religion, Vol. 4, pp251~259. New York, Macmillan Pub. Co. 1987〕

括好奇、不服从、性违禁和杀戮。

8. 人类死亡是因为人自己要求死亡。

原始信仰中对死亡起因的神话解释在现代人看来或许是朴野浅陋的，但这些观念信仰在原始生活中却是不可或缺的。它们做为一种心理支持力量和社会支持力量而存在。它们虽然稚拙天真，却是人类最早的对外界和自身生命现象的思索，是对死亡的哲理探讨的开端。从那时起，这种思索和探讨就没有停止过，它贯穿了人类文明发展的整个历史。

在漫长的人类思想发展史中，先哲智者们的思虑几乎无不为死亡的问题所牵动。他们在探索宇宙、人生、自然、社会时都必然步入这一领地。对于死亡的哲学角度的探讨，从古希腊时代就已经开始了。

古希腊哲学家柏拉图研究了“理念”——灵魂的恒久性及其和肉体生命的关系，认为死亡是“灵魂离开肉体的监狱而获得释放”。他认为研究哲学是“死亡的练习”，真正的哲学家是“经常在练习死亡的人”。他的十分著名的对于“爱”的本质的探讨，把对于不朽的向往作为人类爱情的目的，并认为人的身体的或心灵的创造都是基于追求不朽的欲望。^①

主张唯物主义原子论的伊壁鸠鲁试图以世界的物质性，破除人们对于死亡和宗教惩罚的恐惧。他认为人的灵魂是由一些特殊的原子构成，分布在整个身体中。灵魂是肉体生存

① 参见《会饮篇》，《柏拉图文艺对话集》，朱光潜译，人民文学出版社1959年版。

的原因，但是灵魂不能脱离肉体而单独存在。人死后，灵魂就消散，而它的原子就不能再有感觉。因此，在伊壁鸠鲁看来，一切恶中最可怕的——死亡——对于我们是无足轻重的，因为当我们存在时，死亡对于我们还没有来；而当死亡时，我们已经不存在了。懂得死亡本质的人，是不会因死而自寻烦恼的。“死与我们无干，因为凡是消散了的都没有感觉，而凡是无感觉的都与我们无干”^①这一命题表明了伊壁鸠鲁的唯物主义哲学和乐观主义伦理学的死亡观念。

近代欧洲的思想家、哲学家们亦念念系心于死的问题。培根、卢梭、康德、黑格尔、费尔巴哈等大哲学家都曾以著作、文章或相当多的文字探讨阐述有关死亡本体、死亡的意义、人们对死亡应有的态度等问题。非理性主义的代表哲学家叔本华更是把死亡视作哲学与宗教的起点。他说死亡是“给予哲学灵感的守护神和它的美神”^②。根据叔本华的意志哲学和悲剧人生观，人的意志的核心是对于生命的执著，而性爱则是人类生存意志的焦点，因为它使人类存续绵延，使充满痛苦纷争的人生悲剧不断重演。在叔本华看来，生存原本空虚，人生是一场悲剧。因为死亡是生命的真正结果，并且因此可以说是生命的最终目的，所以无论如何追求、获得，最终还是破灭。人由于缺乏、不满足而感到痛苦，持续地追求、搏斗，一旦满足了又立刻感到极度的空虚无聊。因

① 参见〔英〕罗素：《西方哲学史》上卷，何兆武、李约瑟译，商务印书馆1986年版，第312—313页。

② 〔德〕叔本华：《爱与生的苦恼》，陈晓南译，中国和平出版社1986年版，第149页。

而生命就像钟摆一样在痛苦与烦恼之间摆动，毫无幸福可言。尽管持此彻底的悲剧人生观，崇尚意志的叔本华还是把意志置于生死之上。在他看来，虽然死亡能否定个体的生命现象，却不能否定生命意志自身，“死亡之于种族，不过犹如睡眠之于个人而已”，事物真正本质的存续与生死无关，死亡并不妨碍“生命的核心”——意志的永恒。因而作为意志的产物，认识和理智把眷恋生活、畏惧死亡视为愚蠢与不合理。^①

现代西方学术对于死亡的关注伸展到各个学科领域，采取了各种不同的角度。人类学、心理学、精神分析学说、以及存在主义等都在死亡和人类死亡意识的研究方面有所贡献。

精神分析学说的创始人弗洛伊德在其后期著作中提出生本能（即爱本能）与死本能的假说。他力图证明人心中存在着超越于唯乐原则的一种更基本更富于本能的東西，这就是有机体生命所固有的要求回复到事物早先状态的保守性质和惰性表现。他指出，由于“一切生命的最终目标乃是死亡”，而“无生命的東西乃是先于有生命的東西而存在的”，所以这种本能就是要求回归到无生命状态中去的死的本能。生本能与死本能的二元对立形成心理的一种特殊张力，二者的对立并存使人的生命历程带着动荡不定的节奏趋向于死亡，同时也构成使人大惑不解的生命之谜。^② 虽然弗洛伊德本人也

^① 参见〔德〕叔本华：《爱与生的苦恼》；《作为意志与表象的世界》第四篇，石冲白译，商务印书馆1982年版。

^② 参见《超越唯乐原则》，《弗洛伊德后期著作选》，林尘等译，上海译文出版社1986年版。

未能对此矛盾的假说作出满意的解释，但他却是将人类本能和潜意识引入死亡研究的第一人。

思想发展史中最热衷于死亡这一哲学主题的，莫过于存在主义的哲学家们。他们的死亡哲学的一个核心观点即“真正的存在是向死而在”。其代表学者海德格尔在《存在与时间》一书中集中论述了存在与死亡的问题。他认为，除了自我之外，整个外部世界是一个不真实、不可靠的领域，在这样一个不真实的虚无的生活世界中，我们体会不到自己的存在。个人是被抛到这个世界上来的，无家可归，孤独无靠。我们不知道为什么被扔进这个世界，我们存在着但找不到所以存在的任何理由。唯一真正知道并且没法逃离的一件事，就是总有一天我们会死去。我们的存在是“注定死亡的存在”。海德格尔认为人只有真正把死作为一种特殊的可能性来把握，直面死亡，才能获得真正人的存在，获得自由。因为死是真正属于个人的，别人决不可代替，“死，作为此在的终了，是此在最本己的可能性”。唯有死才真正启示出个人存在的价值，个人的独一无二性。^①海德格尔从人的存在方式论述死亡的本体意义，无怪乎有人称他的哲学为死亡哲学。

在人类文明发展的历史中，死亡，不仅受到宗教与哲学的厚爱，引发诸多神圣的与哲理的醒悟，也使艺术家从中寻找到诗意的源泉和创造的冲动。死亡的主题与爱情的主题一样受到文学艺术家的青睐。法国著名现代派诗人波德莱尔这样描绘死的世界：

^① 参见〔德〕海德格尔：《存在与时间》，陈嘉映、王庆节译，三联书店1987年版，第63—67页，第283—320页。

是死亡给人安慰，唉！使人活下去；
它是人生的目的，是唯一的希望，
它像仙酒一样，使我们陶醉、鼓舞，
给我们坚持走到日暮时的胆量；

它是透过严霜和雪、透过暴风雨，
在黑暗的地平线上颤动的光明；
它是记在书册中的著名的逆旅，
可以在那里吃吃睡睡，安然栖身；

它是个天使，她那有磁力的手指，
把握着睡眠和迷人之梦的赠礼，
她替光身的穷人们再铺好卧床；

它是诸神的光荣，是神秘的粮仓，
它是穷人的钱袋和古老的家乡，
它是通往未知的新天国的柱廊！^①

生之大限的奥秘就是如此结集着人类的宗教情感、哲学思考和艺术探索。直到今日，对死亡的关注和探讨仍在扩展与深入。西方诸多学科如生物医学、伦理学、社会心理学、发展心理学、老年社会学等分别在各自的领域中开辟了对人类死亡各有关方面的研究题目。其内容广及死亡的定义和重

^① [法]波德莱尔：《穷人们的死亡》，《恶之花》，钱春绮译，人民文学出版社1987年版，第328页。

新定义、死亡的标准、垂死过程和垂死体验、垂死者的护理和心理帮助、个体死亡意识的发展过程，悲伤和居丧体验、哀悼葬礼及其社会功能、自杀与选择性死亡、生命伦理学问题，不同社会、文化中的死亡等等许多方面。^①对于死亡的多方面探讨甚至在现代西方产生了一个跨学科的专门研究——“死亡学”(Thanatology)，它使得有关死亡及人类死亡意识、行为的研究更加科学化、具体化了。

“安乐死”(Euthanasia)的提出及关于安乐死立法问题的世界性争论是人类主动参与自身生命选择过程的实际行动。“安乐死”一词原意为无痛苦死亡，现在通常指对于无治愈可能的脑死亡或不可逆昏迷的病人，中止维持其生命的特殊措施或以某种无痛苦方式加速其死亡。关于安乐死的成文法运动始于30年代的英国。稍后，美国、瑞典、丹麦、瑞士、荷兰、法国等许多国家都出现了关于安乐死的“生前遗嘱”活动。而有关安乐死的立法运动及关于此法案的众多纷争至今仍方兴未艾。应当看到这绝非仅仅是医学和法律上的争论，它对于人们传统的伦理道德、价值观念是一种挑战。它表明，崇尚生命神圣，不仅应包括传统的生的权利和对生命的保护，也应包括人有权利自主地选择死亡，即在活着只是徒增痛苦时，从容而尊严地死去。现代死亡观点的变迁，是文明进步的表现，它不再仅仅要求活在世上，而是要求生命的质量，要求活得更美好，更有价值。

关于死亡的困惑与思考就是这样伴随着人类的存在和发

^① 参见〔美〕威克科克斯、苏顿：《死亡与垂死》，光明日报出版社1990年版。

展。无论是原始初民的天真幻想还是历代哲人的理性之光似乎都未能穿透那隔离生死的厚重的黑幕。人们尽可以去构拟死后的世界：天堂、地狱、净土、神仙福地、灵魂永生……，然而这一切都无法驱散笼罩在人类头上的巨大阴影——死亡的不可避免。人类还要思索、追寻下去。这种追寻或许与人类意识的存在和发展相伴始终。

二 重死重丧而又避讳言死的民族

中国人的重死并非表现为喋喋不休地谈论死亡，而是表现为重丧的主张和行为。厚葬隆丧是几乎沿续了数千年的传统，虽然早在先秦时墨家学派就有“节葬”的主张，后代亦有为数不多的帝王倡导过薄葬、简葬，但终未能在中国的丧葬文化中形成主流。历代帝王几乎从一登基或建朝未久便开始修筑规模浩大的陵寝，这一过程有时一直持续到他们驾崩为止；老百姓虽不能与王公贵族同日而语，但习惯上也要尽早为老人准备好寿衣寿材。在农村早早打好棺材存放家中的现象屡见不鲜。上了岁数的老人似乎必得看到死后的用度都整齐完备才能安心坦然地活下去。有些地方，按照传统，在老人的寿衣寿材准备好后还要举行一定的仪式。例如陕北的“合木”仪式：即寿衣寿材完工后，像办红白喜事一样举行庆祝活动。老人要将儿女们为他做好的单、夹、棉寿衣全部穿上，坐在寿棺前，像过生日一样接受后辈儿孙们的跪拜祝礼。^①在晋、陕的许多地方，老人过七十寿辰时，儿孙们要

^① 参见师月玲：《陕北习俗——“合木”》，载《民俗研究》，1988年第2期。

为他烧纸扎的房屋、院子，还要焚烧纸钱，此后每年祝寿都要烧纸钱。意为提前为老人在阴间占地、存款。长久以来，丧葬礼始终是中国人最为隆重且耗资最巨的仪礼。且不必列举已经成为历史的历代帝王们奢华的葬礼、陪葬和《红楼梦》中秦可卿们的铺张的丧事，即使在今日，在政府大力号召“丧葬改革”，甚至强制推行火葬、薄葬的政策下，仍能不时见到、听到耗资巨大的铺张的厚重葬礼，甚至有些地方还出现了为活人圈地、建造富豪坟墓的事情。请看这样的报道：

“昆明怪事：活人为自己建坟68座”

1988年元月6日，某职工对刚建成的备用空坟露出欣慰的神色。在他周围，已经出现67座坟墓，正虚位以待主人的到来。四周兴建坟墓的敲打声不时传来。据有关人士透露，建坟包工队生意不断，有的“施工计划”已安排至今年6月。……这些坟墓多用石头和水泥建成，占地最大的为18.5平方米，再加上四周留出的空地，其规模就很可观了。“天地共晓千古事，山水同育世间人，日月同辉”，工仗的对联，显示出主人是个文化层次较高的人。“始有忠秀传千古，终守古邑松柏青”，表达了一位老同志的最后“向往”。

这些坟墓不仅有单人的，也有夫妻的，不少坟做工讲究，花费多在1500元左右。有的还专门从外地拉来黑色的大理石，有的在碑上刻了龙凤戏珠，并涂上了金粉和银粉。与此同时，职工中自备棺木达128个。据统计，建坟墓的有党员12人，还有中层干部、工程技术人员

等，一般工人占多数。①

这则报导所涉及的单位是昆明近郊的一座现代化企业。足见重死厚葬的传统绝非仅限于古代和乡村。

与如此注重死后的礼遇和安置形成对比的是中国人回避死亡的心态。这种回避在我们民族的历史中和现实生活的方方面面实在不难看到。

中国人的避讳言死，从古代圣人那里就开始了，这与西方先哲们频频叩击生命尽头的大门似乎恰成对照。先秦思想家孔子已奠定了注重人生现世的人生观基础。他在回答弟子季路询问鬼神生死之事时说：“未能事人，焉能事鬼”，“未知生，焉知死”（《论语·先进》）。他对于生死鬼神之事所取的是姑妄存之，避而不论的态度。而这种态度是以重人生、重人事为出发点的。此前的商周时代，天命鬼神在人们的意识中占据统治地位，到孔子生活的春秋末期，物质生产水平的提高和社会的发展已使原始信仰观念发生相当的动摇。孔子的思想正处于变革过渡的时期。他既不否认天命的存在，又不过于笃信天命；既不迷信鬼神，又不否认其存在，不反对祭祀鬼神；既有“子不语怪、力、乱、神”（《论语·述而》）之说，又有“祭如在，祭神如神在”（《论语·八佾》）的论述。他所说的“务民之义，敬鬼神而远之”（《论语·雍也》）所表明的也是这种态度。由于强调世事、人生，对于那些渺冥幽远的死后世界和神鬼之事

① 殷红、陈绍坚：《昆明怪事：活人为自己建坟68座》，载1988年2月5日《中国青年报》。

当然不必思虑过重。儒学所强调的是一种入世务实的生死观，其所谓“三不朽论”这样概括说“太上有立德，其次有立功，其次有立言，虽久不废，此之谓不朽”（《左传·襄公二十四年》）。这样儒学就把对于生命与死亡、存在与虚无的思考和追寻完全放到了实实在在的现世此生。这一现世主义的不朽论不仅成为后世士大夫阶层普遍追求的人生准则和生活理想，而且对整个民族的人生态度都起了重要的导向作用。

“未知生，焉知死”之论将人们的注意力引到对现存生命的高度关注上。孔子之后的历代儒学思想家，特别是一些具有唯物精神的无神论思想家，也多半是从强调人生、世事、礼治的角度去论述生死丧祭之事，并从这个角度去否定有神论和批评佛、道宗教思想的。几千年来形成的这种重人生、重现世的务实精神成为中国式的人本主义思想的核心。明末哲学家王夫之继承了孔子“未知生、焉知死”的理论，提出“天地之生也，则以人为贵”，因而要“珍其生”，以“尽人道”的主张。珍重人生的观念对我们民族的极端入世务实的精神产生了很大影响，甚至在宗教信仰中也充满了这种世俗的务实精神，从而缺少神圣超脱的境界。

就个体意识而言，在不同的生命阶段人们对死亡的认知和态度是不同的。根据发展心理学的研究，两、三岁的幼儿还没有对死亡确切意义的认识，某个小动物或某人的死不会引起他的震惊，他通常把死亡与睡眠混为一谈。六岁到八岁的儿童已能理解死亡的意义，但他们很难把死亡看作是一种普遍的、不可避免的最终结局，他们有时会将死亡的发生归因于自己没有听死者的话，或者他们相信死去的人还能再活

过来。大多数人从八到十岁开始意识到死亡的普遍存在，并知道自己也会死，但他们似乎难以真正相信这一点，有时在设想死亡时把自己想象成他人。摒弃自我永生的信念是很痛苦的事，进入青年时代的人们还时常难于自拔人人必死的困惑，甚至不愿相信自己和周围的一切都将消失。但作为有了明确的自我意识的青年人，毕竟开始努力揣摩死的意义和本质，并实际地面对自己的最终的生命结局。人到中年是一个重要的转折点，从此时起，人们更多想到的是生命的时间还剩下多少，而不是它已经过去了多少。中年人会更更多地想到死的问题和死的来临之速；而中年晚期的人们会比其他年龄段的成年人更少惧怕死亡和更多地与别人谈及死的问题。但无论如何，处于盛年之时的人们尚年富力强，承担着各种责任，忙于各种活动，因而有意识地想到和谈到死亡的时候不会太多。而对老年人，特别是体弱多病，进入耄耋之年的老人来说，死已是必须面临的很现实的问题了。老人在一定程度上退出了社会活动，为死亡在做准备。死亡，是“分给老年人的一个专门任务，它跟其他任务的分法一样：通过劳动分工。在死亡一例中，老年人被分配了死亡的工作，使年轻人或多或少不用关心和担负死亡与垂死过程的责任。”^①

对于垂死者心理过程的研究，以伊丽莎白·库布勒·罗斯的观点最为著名。她将这一心理过程描述为五个阶段：首先是否定与拒绝的阶段，垂死者拒绝相信他真的会死去；接踵而来的是愤怒的阶段，垂死者感到气愤、妒忌，提出

^① [美] 德克尔：《老年社会学》，沈健译，天津人民出版社1986年版，第301页。

“为什么死的偏偏是我？”并且将这种情绪发泄到医护人员、亲友甚至上帝头上。第三个阶段是讨价还价，即以某种妥协为代价，试图改变死亡的判决或得到有限的生命延续；在这一切都无济于事时，垂死者就进入第四个阶段——压抑状态，他变得消沉、冷漠、悲哀，他需要对将临的死亡进行思索；最后一个阶段是对死亡的接受，当然这并不意味着高高兴兴地欢迎死的来临，而是视死为必然而默认它。这种平静态度取决于垂死者的心理状态，也取决于其生理状态，仿佛痛苦和挣扎已经结束，精疲力尽的人对一切都感到漠然，从而平静地进入“最后休息”阶段。①

垂死过程的几个心理阶段并不一定是顺次发生的，或许本来并不存在一种普遍的垂死的心理轨迹。对于死亡的认知与态度，在不同文化中和不同的个体身上可能有着无限的多样性。尽管如此，罗斯所概括的对死亡从拒绝到接受的心理过程仍可视为人类及个体死亡意识发展的基本缩影。

在中国的文化传统中，死亡意识似乎总是受到抑制的。人们的日常交谈很难引起关于死亡的话题。我们不会与孩子谈死，对于幼小的儿童甚至向他们掩饰死亡的事实。与青年人、中年人交换这方面看法的机会也很少，因为生活的事还多得想不过来，死的事当然无暇顾及。至于对上了年纪，或死期不远的老人，就更少有人去和他们探讨什么死亡问题，

① 参见〔美〕约翰·W.桑彻克：《成人发展与年龄变化》〔John W. Santrock, *Adult Development And Aging*. Wm. C. Brown Publishers, 1985〕；〔苏〕科恩：《自我论》，佟景韩等译，三联书店1986年版。

在中国人看来，那样做即便不是大逆不道也是自讨没趣。如果哪个老人谈到自己的身后之事，孝顺的后辈们一定会对他说“您老可别说这种话，您老能活一百岁”之类的吉言。

中国人的死亡避讳不仅表现为自古缺少对于死亡的哲学的、科学的探究，不仅表现为日常生活中死亡从来是一个不受欢迎的话题，还表现为对死和与死相关事物的多种语言避讳。

对于死亡和与死相关的事物，人们通常不直言称道，而是采取种种委婉的说法：

人死不直称其死。早在古代礼制中，对不同等级的人的死就有不同的称谓，天子死曰崩；诸侯死曰薨；大夫死曰卒；士死曰不禄；只有庶人死直称其死（《礼记·曲礼》）。此外，还有诸多关于死的婉曲说法：气散、数尽、就木、星殒、仙逝……，不胜枚举。在民间，亦有据不同方言对死的多种讳称：“老了”、“走了”、“过去了”等等。直到今天，有革命信仰的人们也把死称作“去见马克思了”。直言其死，对于生者似乎很不吉利，而对死者则是大不敬的态度了。

人死了要进行悼念活动，要办丧事，对丧事亦不直呼其丧，民间通常与婚嫁的“红事”相对称之为“白事”、“白喜事”，或叫“当大事”。

与死亡、丧葬相关的事物也多各有专名。为死者备置的衣物、棺木偏偏称为“寿衣”、“寿材”；墓穴与生前居住的阳宅相对称为“阴宅”，修坟墓称为“固生基”；用作陪葬的各种器物、纸活则一概被称为“明器”。对死亡和与死相关事物的各种讳称虽然包含着不同的观念、信仰因素，但

其反映的回避死亡的心态却是不难见到的。

在中国传统文化中，死亡似乎成了一种禁忌，古代哲人对其取存而不论的态度，现代人在谈及死亡时也宁可改变话题。人们宁愿尽早尽善地从物质上为死做准备，而在心理上却尽可能把它推得远一点，甚至推出意识领域之外。对待死亡正面相向或者转过脸去，是不同民族精神气质的体现，从中不难体察到不同民族在对待生命与死亡问题上的精神反差与心理距离。就我们民族对于死亡的回避与务实态度而言，传统文化中的死亡意识似乎尚未进入成年阶段。

在诸多的文人、思想家中，似乎只有鲁迅是一个例外，在对待死的问题上，他亦是文化传统的叛逆。在他的作品中死亡、葬礼、坟墓反复出现。他的关注死亡并非沉浸于死的阴影和悲哀，而是从国民性的批判和改造着眼的。鲁迅在介绍凯绥·珂勒惠支的画时注意到，珂勒惠支用“死”来做画材时，不过四十三四岁。“我今年的这‘想了一想’，当然和年纪有关，但回忆十余年前，对于死却还没有感到这么深切。大约我们的生死久已被人们随意处置，认为无足轻重，所以自己也看得随随便便，不像欧洲人那样的认真了。……大家所相信的死后的状态，更助成了对于死的随便。”^①鲁迅向来痛恨“中国人的不敢正视各方面，用瞒和骗造出奇妙的逃路来”^②；在他看来，“人类的灭亡是一件大寂寞大悲哀的事；然而若干人们的灭亡，却并非寂寞悲哀的事。”^③

① 《且介亭杂文末编·死》，《鲁迅全集》第6卷，第608—609页。（本书凡引用《鲁迅全集》均用第2版）

②③ 《坟·论睁了眼看》、《热风·生命的路》，《鲁迅全集》第1卷，第240页，第368页。

因为“新的应该欢天喜地的向前走去，这便是壮，旧的也应该欢天喜地的向前走去，这便是死；各各如此走去，便是进化的路。”^①这种立足于进化和更新的死亡观念是很有启迪作用的。

三 探讨民族文化的一个重要而独特的角度

在关于死亡的巨大疑问面前闭上眼睛，或者转过脸去，全身心地投入实在的现世人生，都不能消除死的困扰。我们知道，人类的死亡焦虑可以说是人类一切活动，包括物质创造和精神创造活动的根本驱动力。死亡既是每个民族、每种文化都须面临与处置的事件，因而每种文化都有自己应对死亡的方式，有关于死亡的一整套行为体系和与之相配合的观念信仰体系。一个民族关于死亡的礼仪与习俗是其社会生活和整体文化结构的组成部分。我们民族民间的丧葬礼俗是民族文化传统中最具保守性的部分之一。这一方面是指人们处理死亡的一定行为的传承性，更主要的是指看待认识生与死问题的心理观念的稳定性。人们的心态和观念并未随着时间的推移发生根本的改变，人们行为的具体方式和外在表现可以更改换代、花样翻新：土穴石墓变成了水泥坟墓，纸人纸马之外又增添了纸制的彩电、轿车，甚至现代的银行也进入了冥界，发行“冥国钞票”（见第20页图1），……但是这一切都并不表明深层文化结构中所沉积的心理观念发生了根本性变革。

这样一种绵续久远的文化传统迫人思索其生命力何在，

^① 《热风·随感录四十九》，《鲁迅全集》第1卷，第339页。

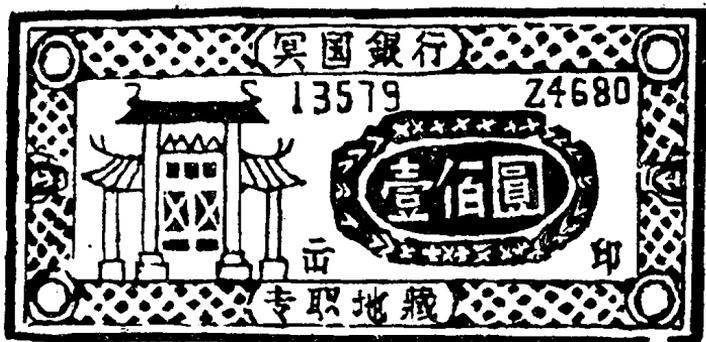


图1 冥币

它对于人生与社会有何意义，在其中占据什么位置。探讨这样的问题既关涉一定的政治、文化因素和社会结构特性，还必然牵涉到传统的死亡观念，即人们到底如何看待死亡，对生与死作何种思考与解释。回答这些问题，是理解传统更是面向现实与未来的需要。我们在上一节已经谈到我们民族对待死亡的务实精神与回避态度。一个民族关于生与死、存在与寂灭、物质实存与精神超越的思考通常是其宇宙论和哲学观念的有机组成部分。生与死的观念不仅有自身直接的行为表现，而且渗透于人们的心理、气质，对于一个民族的精神与品格的铸就发生着重要和久远的影响。因而一个民族关于生与死的心态常常鲜明地体现着该民族的文化特性。

既然不同的民族对待死亡有着不同的观念与行为，那么研究这些行为和观念就必然成为探讨民族性格和文化模式的一个重要而独特的角度。不幸的是，在我们的传统学术中这还是一个未受重视，或许还是一个有所禁忌的区域。传统的回避态度与务实精神在这方面留下了重大的空缺。我们知

道，人类在以自己的智慧认识自然与社会的同时，也试图探求自身精神世界的奥秘，追求对自身存在的理解，而回避死亡就等于放弃这种追求。忽略对人们关于死亡的行为与意识的探讨，任何文化研究、民族性研究也都不可能是全面和深刻的。在死亡文化这一领域中，哲学、史学、文学、心理学等都可以找到立足之地与适合自己的研究角度和方式。而对于我们现代的民俗学学科来说，分析传统的死亡观念体系和与之相应的行为体系，特别是研究民间大众的有关习俗、信仰及其社会功能和文化意义，进而从深厚广袤的文化土壤中挖掘民族性格的特征因素，更是一个大有可为的领域和有现实意义的课题。

关于死亡的仪式、习俗、信仰是一复杂的文化传统的综合体，其中既有远古初民文化的沉淀积累，又在发展演变中不断融进后代的和外来的文化因素；既保持了民族共同体一致的、稳定的观念与行为，又难免与其他民族、地区的文化发生互渗、互动；同时，在共同文化传统与心理的前提下，还有上层文化与民间文化的变异。面对这样一个复杂的研究客体，本文在材料、方法的运用上有以下几方面的考虑。

1. 在历史与现实、传统与发展的关系上，关于死亡的习俗与观念同任何传统文化现象一样，其自身是作为一个历史发展过程而存在的。它在发展演变中保存了基本稳定的文化内核，也不断兼容了后世多种思想意识、宗教信仰因素的影响，在变异中成为一种文化传统，连接着过去、现在乃至未来的传统。这里有必要先对“传统”的含义作一番剖析：通常人们习惯于把“传统”与古老的事物等同起来，即将“传统”只作为一个“过去”的时间概念。事实上，传统不仅仅

是历史上形成的或曾有过的事物，如果仅仅如此，我们便没有研究传统的必要了。传统是一个开放的动态系统，在时空中延续和发展，它既是过去的，又是现在的，而且包含着未来。传统不是已经死去的东西，而是依然存活于现实中并起着作用的历史事物。所以传统的民俗文化既是历史的产物，又是现存的事实。它制约着人们目前的文化取向，进而也影响着人们未来的生活。传承性、稳定性特别强的中国文化传统尤其如此。基于这种认识，我们是有可能立足于现实去研究传统和传统的历史的。本文不拟对丧葬仪礼、习俗和死亡观念发展演变的历史过程作专门探讨（这个问题当然应有专文研究），而是以民间现存的、即传统仪礼和传统观念的现代形态为主要对象，以在明确的课题意识指导下进行实地调查所获材料为主要内容，同时参考有关史籍材料、兼涉其历史渊源和文化受容、变异的分析，以期通过一定的文化史背景，获得对研究客体的历史体察和较为深刻、全面的认识。

2. 在民族共同体文化和上、下层文化差异的问题上，丧葬文化也同样呈现出上层统治阶级文化与民间文化的不同面貌。我国古代统治者特别是历代帝王的陵寝制度、丧葬仪礼通常在考古发现和历代文献记载中得到表现；而民间百姓由于经济地位、政治地位以及观念信仰的不同，在丧葬仪礼、习俗方面与统治阶级存在着文化层次上的差异。与此同时，我们也须看到，仅用对立的两极性原则概括上层文化与民间文化的关系是不行的，二者既相区别、对立，又相统一和互渗，通常没有绝然的分野，其差异并非文化根基的不同。就丧葬文化而言，统治者与平民百姓在治理丧事上显然有规模

大小、程序的正规繁复与简约、以及资财使用的豪华与贫陋之区别。但究其对死亡的认知和心态，并没有本质的不同。这首先是由于上层文化与民间文化植根于同一文化土壤，有着共同的原始全民文化为渊源，因而虽处于不同的生长层次，却有着共同的文化基因；此外，上下层文化之间虽有差异，却不是孤立自存的，其间的双向渗透时时都在发生。这种关系在中国文化传统中，突出地表现为民俗与礼乐的关系。就丧葬礼而言，与生死观直接相联的氏族社会的祖先崇拜、鬼神信仰和与此相应的行为方式不仅在民间得到承袭，而且被上层文化，特别是后来占正统地位的儒学所继承。所不同的是，儒学将原始的鬼神崇拜纳入祖先的正统行列，将原始信仰、习俗改造、升华为一整套礼乐制度，使之获得重要的伦理政治意义和统治效用，并使之为王公贵族与平民百姓共同遵循和信崇。这套来自民间又回流到民间的礼俗制度对民众生活和意识的各个方面都产生了极其深长久远的影响和引导作用。在理解了民间文化与上层文化这种关系的基础上，本文的论述将以民间丧葬礼俗为主要对象，以本人的参与观察、跟踪走访等田野作业所获材料以及其他有关的民俗调查材料为主要资料来源，同时兼及民俗文化 with 上层文化思想的紧密联系和相互影响，进而在比较广泛的文化基础上认识这一人生仪礼的重要功能和意义。

3. 丧葬仪式与死亡观念同其他任何文化现象一样，也是民族文化的产物，是民族社会、精神生活的一部分。作为中华民族主体的汉民族的文化在对其他少数民族文化的兼容、汲取、输出、互融中形成了自己的基本特征。民族与文化间的交融、影响，在历史上不断发生至今仍然存在着。因而在

多民族共同体中的各民族文化必定有许多相似相通之处。而在文化的历史演进过程中，一些人类早期的社会生活、精神生活特征在文明发达较早的汉民族中已经消失或仅存遗迹，而在一些晚进的少数民族中却还是一种活生生的存在，他们的今天或尚可追溯的昨天仍活跃着发达民族早期生活的影象。这种演进中的差异常常被文化研究者加以利用。比较参照较晚进的原始民族现存的礼仪、习俗推求现代发达民族曾经发起和实行而业已消失的礼俗事项的所谓“取今证古”的方法在世界文化人类学研究中屡用不鲜。对不同民族、不同地域的特定文化要素进行比较研究，可以说是人类学、民俗学最基本的和卓有成效的方法之一。鉴于历史上汉民族与少数民族长期的族群及文化上的交融、影响，根据文化比较研究的原则，本文在分析有关材料时将以汉民族传统丧葬礼为主要对象，同时以少数民族的相关习俗作为参照和旁证，以期对所探讨文化现象的渊源、演变和原始意义得到正确的认识。

关于死亡的仪式在丧葬文化中是一个重要的部分。仪式是由一系列行为组成的历时性过程。这些类似于表演的行为过程及其气氛、背景都是在一定时间中存在的，它们将随着仪式的结束而消失。以物质形态留存的墓葬、墓制、随葬品等固然可以告诉人们有关死亡观念的信息，但是考古发掘对这些沉默物证的揭示并不能使死亡仪式的全过程一同得以复现。那是一个由动作、语言、歌唱、眼泪、表情以及需要去感受的氛围构成的活生生的人生戏剧。故要比较全面地认识和分析传统的生死观，必须有对丧葬仪式及其整体背景的实地观察与体验。这种以仪式为主要对象的田野考察也是本文进行理论分析和概括的基础之一。

第一章 丧葬仪礼与死亡观念 在世界现代文化科学 中的探讨

当人类意识到自身作为一个活物而存在的时候，也就会意识到这种存在的终止——死亡。探寻死的奥秘决不仅是文明人的时髦，或是现代人痛苦的存在所产生的旨趣，也不只是少数哲人的专利。原始人同样有自己对死亡的看法，他们对死亡有着自己的描述和解释——神话，有与此神话思维相应的态度与行为。对死亡的认知或许与人类意识的产生同样古老。正如恩斯特·卡西尔所说：“原始宗教或许是我们人类文化中可以见到的最坚定最有力的对生命的肯定。它们可以说是人类最早的最大反抗的记录——反抗那一切都一去不复返的巨大黑暗和寂静。”^①在人类文明的曙光出现后，死亡也始终是一个不衰的哲学命题，因为如何看待死亡就是建立何种人生哲学的问题，“任何一种哲学体系，如它不能诚实客观地回答与死有关的问题，它就算不上一个完整的体系。”^②历代伟大的哲学家、思想家面对死的困扰都无法回

① [德]恩斯特·卡西尔：《人论》第七章，甘阳译，上海译文出版社1985年版，第108页。

② [苏]科恩，《自我论》下篇第二章，三联书店1986年版，第344页。

避和绕行，尽管它是不受欢迎的生命结局。他们在死亡与生存的探索中的确也多有深邃精辟的见解，时时迸放出理性与激情的辉光。人类对死亡的思索可谓久远，而真正把人类的死亡认知和处理死亡的行为方式作为一种文化现象加以研究，才不过是一百多年的事情。这种研究不同于哲学的对死亡作本体论的思考和人类的生死观作整体评价，而是对各个时代、各种民族关于死亡的概念、信仰、行为进行具体的描述、分析和文化的比较、判断，这是近现代世界的文化学发端后才开始的研究，也正是作为我们所探讨问题的起点要加以总结和借鉴的内容。

第一节 西方文化人类学对有关死亡的仪式与观念的研究

文化人类学对人类死亡意识及行为的研究主要集中在原始民族和传统社会范围内。其探讨的主要内容和途径有二：一是人们在死亡发生后所采取的行动：仪式、葬式、禁忌、以及占卜、复仇等巫术行为；二是原始民族自己对死亡的解释——关于死亡起源的神话传说。早在1886年，安德鲁·兰（Andrew Lang）就曾对关于死亡起源的神话进行了分类；著名人类学家弗雷泽（J.G. Frazer）也对这类神话进行过专题性分类和比较研究；弗兰茨·博阿斯（Franz Boas）1917年曾发表研究北美印地安人关于死亡神话的论文。这种对死亡起源神话的分类、比较研究直到本世纪50年代，仍为一些人类学家继续进行

着。^①至于有关死亡的仪式、行为，在许多著名人类学家如弗雷泽、马林诺夫斯基（B. Malinowski）等的研究视野中也受到高度重视并获得卓著的成绩。前辈文化研究者的努力开辟了一个探求人类文明发展的独特而重要的角度，并为我们提供了有益的启示。本文在此无力对关于死亡的文化人类学研究作面面俱到的叙述，只择其最有代表性且对当代的研究最具影响的几位学者的重要观点进行简要的综述。

一 人类死亡意识的前行轨迹

——弗雷泽的文化进化主义

进化人类学派的著名学者弗雷泽很早就注意到人类死亡意识的演变与人类文明发展的关系，并将这方面的研究纳入其进化论的理论体系中。他指出：“在各种形式的自然宗教中，几乎没有一种形式像永生信仰与死者崇拜这样在人类生活中产生如此深远的影响。”^②他的三卷本的巨著《永生信仰与死者崇拜》（The Belief in Immortality and The Worship of The Dead）以探讨人类死亡观念的原始形态及其发展为出发点，搜集罗列了包括澳大利亚、托列斯海峡群岛、新几内亚、美拉尼西亚、波利尼西亚、密克

^① 参见《宗教百科全书》〔The Encyclopedia Of Religion, Death, Vol.4 pp. 251—259 New York, Macmillan Pub Co, 1987〕

^② 〔英〕弗雷泽：《永生信仰与死者崇拜》〔James Frazer, The Belief In Immortality And The Worship of The Dead, Vol.1 London, 1913〕

罗尼西亚以及亚洲、非洲、美洲等在内的世界各地诸多原始民族的有关材料。通过描述各民族关于死亡的信仰与习俗并对其进行分析、比较，弗雷泽试图寻求和勾勒出人类进化的共同轨迹。众所周知他那著名的“巫术——宗教——科学”的进化公式，于此，原始民族死亡观念的演变亦被用作证明这一公式的证据。

弗雷泽认为，人类死亡观念的发展进程中存在过这样一个原始的阶段，即，人们拒绝接受死亡，认为自己是生来不死的。对这些原始人来说，现代人所谓的自然死亡是根本不存在的，一切死亡的发生都是非自然的，是为魔法（magic）或巫术（sorcery）所致。在一些原始部落，人们完全以巫术的态度看待和处理死亡，将死因归之于巫术、以巫术方式判定祸首，将所谓祸首处死为亡者复仇。如一些原始部落用飞鸟或昆虫进行占卜，有的则用毒药进行所谓神判，以找出并惩罚想象中的用巫术害人的凶手。随着人类社会和智性的进步，对待死亡的巫术态度逐渐为宗教信仰所替代，这表现为许多原始民族都有着各自对死亡的解释，即关于死亡起源的神话。这类神话在不同的民族、地区有着不同的形式，弗雷泽曾概括了“两信使型”、“月亮圆缺型”、“蛇蜕皮型”、“香蕉树型”等几种主要母题形式，而各种类型的神话通常是将死亡初次来到人世的原因归于神的旨意、某种通神动物的恶意或失误，以及人类祖先的罪恶或过失。神灵和祖灵构成的鬼神世界标志着人类意识发展中不同于巫术态度的一个阶段的到来，人们不得不接受死亡的现实，并且不再试图仅仅依靠自身的力量去直接控制自然与自然规律，而是以鬼神为中介，通过祈求、献祭、娱媚、劝诱他们而达

到自己的目的，这就是宗教的阶段。与此阶段相应的是各种崇拜神祇和祖先——死灵的仪式与习俗。弗雷泽认为，宗教的产生发展是人类社会及理智、道德的一大进步，它教人懂得敬畏、谦卑。与通常伴随着血腥复仇的巫术相比，它开启了一个可以称为仁慈的时代。^①除了将死亡原因归之于巫术或鬼神，一些原始民族也部分地承认自然死亡，即某种疾病或衰老导致的死亡。例如，马达加斯加岛人虽认为各种死亡都来源于巫术，但却把百岁以上老人的死排除在外。南非卡菲人（Caffres）则认为死亡有三种来源：一是巫术，二是祖先灵魂或某种精怪，三是某些疾病和意外事故。弗雷泽认为不应忽视这种对死亡自然原因的承认，虽然这种承认只是部分的和不得已而受之，但这却是科学思维的开端。

弗雷泽努力将人类死亡意识的发展排成进化的序列，从上述概括中不难看出，他对原始民族死亡观念和相关仪式、习俗的研究不折不扣地印合了他的“巫术——宗教——科学”的进化公式。在此进化主义理论框架的研究中，弗雷泽的基本方法是文化比较法，他不仅将各原始民族的文化材料进行了对照比较，而且热衷于以原始文化材料与现代文明民族的一些残留文化现象进行比较。这突出地表现在他对西方宗教经典——《圣经》的有关研究中。在《旧约中的民俗》（伦敦，1918年）一书中，他通过对各种类型的原始死亡起源神话与《圣经·创世纪》故事的比较印证，试图对这个著名故事的原始含义作出解释。在弗雷泽的阐释中，亚当与夏

^① 参见〔英〕弗雷泽：《永生信仰与死者崇拜》。

娃在伊甸园这个众所周知的故事其实正是一个解释死亡起源的神话。其原型是：上帝创造了人类后，准备赐给他们永生的恩惠，因而告诫他们不可吃那辨别善恶之果，亦即死亡之果，但人类的始祖亚当、夏娃却由于蛇的诱骗吃了那不幸的果子。这一罪过使他们永远地失去了乐园，并且必须接受死亡的命运——归于尘土。死亡就这样伴随着人类的原罪出现在世界上。

弗雷泽的研究业已表明，死亡意识涉及到宗教信仰与文化观念的根本问题。他对原始民族关于死亡的仪式、习俗、神话的关注为探求人类文明的发展开辟了一个独特的角度。他向以著称的勤奋收集、广博征引和他生动优雅的叙述风格都将人们带入一个神秘的世界，而且他在饶有兴味的记述中仍不乏理性的思考与探索。然而我们也应看到，弗雷泽在这方面的研究与他整个的进化学说是得失与共的。他的基本观点基于对人类共性、人类共同的、单线的进化程式的认识，他试图通过比较现存原始民族的有关材料来缀合、补充人类进化过程的缺环与空白，而这些材料多是非专业人员记述，缺少整体文化结构背景，这就难免使他的推测多臆断性而少科学性，使他的比较研究减少客观效果。尽管弗雷泽所热衷的单线进化论在现代已显得陈旧并受到后代人类学的严厉批评，我们还是要感谢他在有关死亡的文化研究方面所提供的丰富材料、比较的方法、以及有益的借鉴。

二 生命的过渡与转换

——根纳普的“通过仪礼”模式

根纳普 (Arnold Van Gennep) 生活和写作的20世

纪初期，文化进化的思想已广为人们接受和运用，比较系统的各民族文化调查和研究也在世界范围内展开。作为一位著名学者，根纳普对早期进化主义人类学家如安德鲁·兰、威廉·史密斯、詹姆斯·弗雷泽等人的著作都非常熟悉，而他最有兴趣的研究领域则是仪式（Rites）及其相关的观念信仰。在哲学思想上，他与法国社会学派的莫斯（Marcel Mauss）和迪尔凯姆（Emile Durkheim）同道，都遵循孔德的实证主义。根纳普最著名且对后代文化学影响最大的著作就是他的《通过仪礼》（Les Rites de Passage, Paris 1909）一书。

根纳普是将丧葬礼作为人生仪礼整个过程的一个环节来阐述的。他使用“通过仪礼”（Rites of Passage）一词概括个人及社会从一种状况到另一种状况的转换过程。生命过程中的通过仪式是为了个人生命的危机时刻而设并与之相伴的，这些生命的重要关口就是指出生、成年、结婚、死亡几个时刻。这些关键时刻必须通过一定的仪式才能安全渡过。根纳普根据自己的观察分析将“通过仪式”分为三个主要过程：分离仪式（Rites of Separation），即与原社会关系脱离隔绝的阶段；过渡仪式（Rites of Transition），即从一种状况进入另一种状况的中间阶段或曰等待阶段；整合仪式（Rites of Incorporation），即与新的社会关系结合为一体的阶段。这三个阶段在各种人生仪礼中并不是均等分配的，不同的仪式所突出的阶段是不同的。根纳普注意到，丧葬礼更强调分离仪式，婚礼突出的是整合仪式，而怀孕、订婚、特别是成年礼则把过渡仪式放在突出的地位。

根纳普在对丧葬礼的具体分析中顾及了各个阶段的内容。他指出，分离仪式旨在断绝死者与原来社会的关系，其仪式性的行动包括：移尸体，焚烧死者的用具、饰物、房屋及其所有物，杀殉其妻妾、奴隶、牲畜等，清洗装饰尸体等净化仪式和各种禁忌。此外，还有物质性的隔离措施：棺木、坟墓、墓地。在一些地区，还有将死者灵魂驱赶出房屋、村落乃至部落领地的仪式；过渡仪式是进入新的社会关系的等待准备阶段，生者与死者的过渡期是相对应的。丧礼中一般都有的停尸待葬的时间是过渡期的标志。有的民族还要等到尸体完全腐烂后，再行二次丧葬仪式；尼日尔高原的哈贝人（Habe）的守丧期与构想中的死者游魂加入祖先世界或再生所需的时间是一致的。对于生者来说，在治丧期间，常规的社会生活是停止的，其停顿时间通常据死者的社会地位和生者与死者关系的密切程度而定，在这一特殊时期中，许多习俗所规定的禁忌是要求被遵守的；丧礼中的整合仪式同样有着重要意义，埋葬之后和纪念活动中的宴饮、集会起着将群体的成员重新联系起来的作用，这种联系也将死者包括在内。集体的链条由于其成员的丧失遭到破损，整合仪式旨在修复这种毁损，使生者重新结成整体，同时也使死者与他应进入的另一世界的群体结合起来。

“通过仪礼”的模式不仅体现在人生仪礼当中，也表现在自然的和社会的过程中。根纳普把它作为一种普遍的模式。他认为任何社会中，除了最基本的男女两性的区分和圣与俗两种信仰境界的区分外，还有着特殊群体（图腾氏族、部落等）、职业集团、年龄群、等级、地域和政治集团等等的区分，对于集体与个体来说，生活本身就意味着不断地改

变形式与环境、分离与重组、死亡与再生。从一种境域转入另一境域的过程常常是危险的，因而需有一定的仪式来减缓危险，达到安全过渡。这些仪式包括各种人生仪礼，也包括与自然季节交替的分界点（新年、立春、春、秋分、冬、夏至等）相伴的各类社会性活动。在此基础上，根纳普将“更新”生命看作宇宙的普遍法则，他认为任何系统中的活力在逐渐耗尽后都必须得到更新，自然、社会和人生的更新正是经由象征死亡与再生的“通过仪礼”完成的。他同时揭示了仪式中许多具有象征意味的行为，如假装死亡和投胎复生、穿越门户或通道，跨过实际的空间距离等。根据根纳普的分析，这类仪式可以有多种多样，但不同的只是形式和细节，其基本模式总是重复出现，其共同的功能就是“通过”。

根纳普的研究将丧葬礼放到人生仪礼的完整过程中来看，他不满足于对仪式的一般描述性记录，而是努力挖掘其内在的结构模式，并注重这一模式与社会生活的普遍联系及其功能。这一总结已开结构功能主义之先河。拉德克利夫·布朗（Radcliffe-Brown）和B.马林诺夫斯基都曾了解并重视根纳普的著作，他们的研究将仪式的功能进一步推进到社会领域。其后的美国人类学家查普尔（Chapple）和库恩（Coon）则将“强化仪式”（Rites of Intensification）表述为恢复在社会关系的变动中被打破了的平衡，他们对“强化仪式”的概括正是建立在根纳普对“通过仪礼”分析的基础上的。根纳普对“通过”模式和阶段的分析至今仍在人类学的仪式研究中得到应用。与其他更为关注仪式与群体、与个体关系的学者相比，根纳普对仪式本身及其

模式的注重正是他的独到之处，当然这一特点并非无可指摘。

三 心理的抚慰与社会的整合

——B.马林诺夫斯基的文化功能主义

作为英国功能主义人类学派代表之一的马林诺夫斯基，在对各种文化现象的研究中都贯穿了他的功能主义的基本思想。对关于人类死亡的研究也同样如此。他认为人类宗教信仰与死亡有着最密切的关系：“宗教的一切源泉之中，要以死亡这项生命的最末关节、无上的转机为最重要了。……据初始宗教的大多数学说来说，宗教的启发尚不都是来自死亡这件事，也是很多很多来自死亡这件事的。”^①他指出仪式与信仰实乃起自人生的转机，宗教所集中的对象，大部分是人生的重要事件：生育期、青春期、婚期与死期。这种对原始“仪式主义”的体认显然得益于根纳普的理论。而马林诺夫斯基的主要贡献还在于他对仪式及信仰的社会文化功能的分析。对此我们可从两个方面来阐述。

马林诺夫斯基在分析人类对死亡的两重心理的基础上，揭示出仪式和信仰的情感抚慰功能。他认为，人类，即便是很原始的民族对待死亡的态度、情绪也是非常复杂、甚至相互矛盾的。这就是对于死者的爱和恋慕与对于尸体的反感和恐惧。在尸体的装殓与处置、葬礼仪式和葬后祭祀等一切关于丧事的风俗上，都表现出这二重心态的混合，而完全消灭

^① [英] 马林诺夫斯基：《巫术科学宗教与神话》上编，李安宅译，中国民间文艺出版社1986年版，第29页。

尸体如焚化和完整保留尸体如制成木乃伊则是这二重趋势最极端的表现。这二重态度的深层心理结构实则是对于死亡的恐惧与对于永生的希冀。人面对死亡时，总有这希望与恐怖交织着，一面是不死的强烈欲求，不肯相信一了百了，完全消亡；另一面却是完全相反的对现实的感知，尸体腐烂、死者长逝，完全消灭的终结。这时，“乃有宗教插进腿来，解救情感在生死关头的难关”^①，使人相信永生，相信单独存在的灵魂、脱离肉体的生命。这种根据生之欲求的宗教抚慰基于情感，而非诉诸理智。其实现的途径一方面是仪式，通过丧礼、祭礼及与死者相交通的各种礼俗，通过对祖灵的崇拜使这一信仰表里充实，具体而可捉摸；另一方面就是神话的解释，它告诉人们死的来源，使人相信坟那边的生命，说明仪式的不可或缺及其标准规则。根据马林诺夫斯基功能主义的神话观，这类神话乃是仪式、礼教、社会或道德规范的理论根据和保证，是“文化中一件有机的成分”，是原始信仰的“脊骨”。由此可知，关于死亡的仪式与信仰有着重要的心理抚慰功能，它们不可缺少的文化价值在于使“个人精神得到完整”。

马林诺夫斯基在从个体心理角度分析丧葬礼及其信仰的功能的同时，也从社会的角度关注了这个问题，他指出这些仪式和信仰“不但专使个人精神得到完整，同样也使整个社会得到完整”。他看到，丧礼在全世界特别相似的一点，就是死亡来临时，最近的亲属总要聚在一起，有时全地方要聚

^① [英] 马林诺夫斯基：《巫术科学宗教与神话》上编，第33页。

在一起，从而“死这专私的行为，任何人唯一最专私的行为，乃变成一项公共的事故，一项部落的事故。”^① 丧葬礼与其他仪礼一样，无一不是“公共的、集合的”，此仪礼的实行通常影响了整个的部落，集中了所有的精神气力。这种“聚在一起”的社会性仪礼有助于人们战胜因死亡而造成的削弱、瓦解、恐惧、失望等离心力，从而“使受了威胁的群体生活得到最有力量的重新统协的机会”，有了这种“群体的统协”，才能保持文化传统的持续和整个社会的再接再厉。马林诺夫斯基对死亡与群体统协的分析揭示了丧葬仪礼及信仰在其中的作用，正是在这些仪式与信仰中，死亡决不仅仅是个体的生理现象，而是社会的公共事物，它们连结了个人与社会及社会之间的关系。

尽管马林诺夫斯基已经看到并分析了仪式与信仰的社会整合功能，他的立场与迪尔凯姆为代表的法国社会学派和另一位功能主义大师布朗相比还是不尽相同。他不同意迪尔凯姆等人的主张，即认为宗教是社会的，宗教所有的一切实体，上帝、或众神都不过是神化了的“社会”，而认为宗教心理的根基在个人。他更注重从个体心理角度分析仪式及信仰的慰安功能，就丧葬礼而言，群体的整套行动表现的都是个人心理的矛盾情绪。个体的“自保本能”（相信死后的生命，战胜死亡恐惧）是信仰的根本。社会的统协与完整是通过个体经验、个体精神的完整而实现的。这种过分注重人类个体“基本需求”的理论曾受到许多研究者的批评。个体的

① [英] 马林诺夫斯基：《巫术科学宗教与神话》上编，第30页。

基本需求本来具有普遍意义，如果仅在这个意义上分析文化设置的功能，将无法解释文化的复杂性和其间的差异。马林诺夫斯基对于丧葬仪式和信仰的研究也有这种简单化倾向，他虽然提出了仪式的社会整合功能，但由于过分强调整个体心理而没能对这一功能的内在结构进行分析；他的非历史主义倾向也使其研究缺少历史感和立体感。尽管如此，由于“功能主义”文化理论对于科学的贡献，它“使人类学从罗列习俗或事情以及模拟历史飞跃为一门系统的科学”^①，马林诺夫斯基的研究对我们的启发仍是相当大的。

西方人类学对丧葬仪式及观念的研究，积累了不少有价值的理论和材料。尽管其方法、结论不无偏颇之处，但他们毕竟开拓了这一研究领域并进行了有科学意义的理论建构。对于一向缺少这种理论性探索的中国死亡文化来说，西方文化人类学研究的启迪之功是不能否认的。我们在学习借鉴西方学者的研究成果时，也须看到他们的不足与失误。他们在仪式及信仰研究中常常使用的一种方法是，由某种具体、直接材料推演出一个公式或一种模式，而后在各个文化对象的研究中反复套用此模式或公式，进而将其推至具有极大涵盖面的普遍法则。这样的研究固然有其理论建树意义，但却时常缺少在一定的社会和文化立体框架中对现象的具体研究，因而有时失之于臆断和机械。我们熟知的马克思主义的历史研究方法反复强调：“原则不是研究的出发点，而是它的最

^① [日] 绫部恒雄：《文化人类学的十五种理论》，中国社科院日本研究所社会文化室译，国际文化出版公司1988年版，第35页。

终结果；这些原则不是被应用于自然界和人类历史，而是从它们中抽象出来的”^①。我们将要面临的是自己的文化现象，是在特定的、复杂多层的社会、历史中的文化对象，我们的探索不应是西方已有理论的简单套用，而是有选择的借鉴和摒弃了其局限的发展和创新的。

第二节 我国现代学者对生死观念、 丧葬礼俗的关注和初步探索

对死亡正面相向的勇气和探索追究的兴趣似乎向来是我们的文化传统和学术传统所缺少的，这固然与前面分析过的“未知生，焉知死”的传统心态不无关系。当然对死亡和丧葬之事的看法是古已有之的，先秦儒、道、墨各家即已有各自的丧祭理论和主张；思想史上历代不乏有神与无神、厚葬与薄葬之纷争；关于丧祭之理、忠孝之道的记述、规定、诠释的典籍更是卷帙浩繁，难以卒阅。然而，它们或是为阐发某种哲学观念而兴，或是为伦理政治的需要而设，尚不属于对与死亡相关的各种现象的文化本体研究。因而本文对此不多加评述。从文化学的立场看待和研究关于死亡的文化现象，是现代科学的使命。在我国这种研究是近代以来、特别是“五四”新文化以来才发端的。这一发端尽管晚于西方半个世纪，仍然是十分有意义的。对我国现代学者在死亡这一课题上的贡献，我们将从以下几点进行简述。

^① 恩格斯：《反杜林论》，《马克思恩格斯选集》第3卷，第74页。

一 从一般生命科学和哲学角度对生死问题的关注

20年代初到30年代，我国陆续出版了一些探讨生死问题的著作，且以译著为主。如《死之研究》（H. Carrington and J. R. Meader 著，华文祺译述，商务印书馆，1923年），《生与死》（A. Dater 著，蒋丙然译述，商务印书馆，1925年），《生死问题》（E. Teichmann 著，丁捷臣译，商务印书馆，1926年），《科学的生老病死观》（朱洗著，商务印书馆，1936年）等等。这些著作或从科学与哲学角度讨论生与死的性质及意义，或追述历史上的灵魂观念并对其进行心灵学的探讨。这种工作尚属对国外有关理论观点的介绍，并未直接展开文化研究的视野，即没有将死亡观念作为一种文化的产物来研究，尤其完全未涉及我们民族的有关文化现象，因而它们只能表明人们对死亡意识的研究已发生兴趣，具有一般科学和哲学意义上的关心，但他们对文化研究能够提供的东西却是十分有限的。

二 传统学术与现代科学联袂的初步文化探索

“五四”以来，新文化、新思想的引入和勃兴为我国的传统学术注入了新的精神和素质。这不仅表现为一些现代科学学科如社会学、民族学、民俗学、心理学等的出现，也表现为许多研究者在启蒙与救亡的主题下文化意识的不断增强。他们一方面学习借鉴西方现代学术的许多理论、方法，另一方面以前所未有的科学批判精神面对自身的文化传统。尤为可贵的是一批书斋学者逐步走向民间的趋势，他们希望从民间的习俗与文艺，从老百姓的衣食住行、婚丧嫁娶，从

最丰厚的大众文化土壤中挖掘传统的根基和民族精神的内核。随着民俗学作为一门学科的兴起，对民间各种文化现象的研究提上日程。丧葬虽是人生过程的重大事件，但由于这本身是一个难度很大的题目，或许还由于对死亡惯有的回避态度，因而对于丧俗的研究远比对婚俗和其他民俗事项的研究为少。尽管如此，这种研究工作在我国学术发展中仍是具有开拓意义的。

我国现代学者对丧葬礼俗的关注似有两个相对不同的角度。一为史学角度的研究，如杨树达的《汉代婚丧礼俗考》（1933年），李安宅的《仪礼与礼记之社会学的研究》（1931年），冯友兰的《儒家对于婚丧祭礼之理论》（《燕京学报》第3期，1928年），娄子匡《土葬风水源流考》（《大陆》第1卷第4期，1932年），郭昭文《古今丧仪之比较研究》（《历史科学》第1卷第1—2期，1933年），陈怀祯《中国婚丧风俗之分析》（《社会学界》第8卷，1934年）等。这些论著虽有时冠以“社会学”或“风俗研究”的名称，并在一定程度上运用了一些民间文化材料和进行了一些古今的历史对比，但其基本立场仍主要是传统史学的，材料来源主要是从典籍、文献、方志中钩沉，并进行汇集、分类、分析。研究的着眼点重在中国传统的礼制，如探讨“礼之起源”、“礼之定义及范围”、“礼之根据”、“礼之功用”以及礼的各种行为表现。与以往传统史学研究所不同的是这些研究有了一定的现代科学眼光，因而对于理解中国传统礼教的文化价值是有帮助的。但它们与真正意义的民俗学研究还有一层之隔。另一类就是民俗学角度的研究，即以民间现存的丧葬礼俗为主要内容，对活在民间的有关仪式、习俗、文艺进行搜集、记

录、探究。这方面的工作主要有：顾颉刚、刘万章所述《苏粤的婚丧》（民俗学会小丛书，1928年），主要见于《民俗》杂志的有关各地区各民族丧俗的记述。此外少许还有一点对原始民族生死观念的一般性介绍，如崔载阳的《野人的生与死》（载《民俗》第13、14期，1928年），对丧俗与民族生存环境关系的论述，如李富一的《渔猎民族之葬礼》（载《妇女杂志》第13卷第12期，1927年）等。这一时期的研究可以说基本上仍是一种描述性的民俗学，实质性的理论探讨还嫌薄弱。

此外，建国之前，特别是建国以后，对墓制、墓葬的研究为数不少，这方面的探讨主要是由考古学承担的，其着眼点主要集中于考古发掘的实物材料。对丧葬仪式和习俗的研究则多侧重少数民族，且以描述、记录为多。而对汉民族有关礼俗、信仰的关注，特别是理论性的分析、研究依然是一个比较寂寥的地带。

我国现代学者对于丧葬仪礼和死亡观念的研究可以总结出这样几个特点：（1）他们的研究已具有一定的文化意识和现代科学眼光，他们在探讨本民族的文化现象时，部分地借鉴了西方文化科学的理论，同时在基本方法、材料选取等方面又坚持了国学的立场，表现出现代学术思想与传统国学基础的综合。（2）他们的研究仍以搜集、记述、分类为主，对丧葬文化与中国传统社会及文化意识的关系缺少探讨，更缺少具有深度的理论研究。不应否认，我国学者在这一领域中的开辟诚然是可贵的，但这种开辟只是初步的，这个领域中，拓荒仍需继续。

以上我们简要介绍了西方文化人类学和我国现代学者对

死亡问题的关注与研究。前人的探索，无论是成功的，还是有所缺欠与失误的，都是一种财富，是我们的宝贵借鉴。取他山之石，目的在于攻己之玉。每一代研究者都应提供自己所能提供的东西。我们将在前人开辟的方向上继续前行。

第二章 社会的系结与整合

——传统丧葬仪礼的功能结构分析

根据文化人类学的基本概念和原理，文化一般说来是具有适应性的。所谓适应性，指的是对一定自然环境和社会环境的适应。能够增加一个社会的生存机会的习俗称为适应性习俗，这种习俗一般都会持续下去；反之，减少一个社会生存机会的习俗称为非适应性习俗，不大可能持续存在；因为要么人们固守这些习俗，最终和这些习俗同归于尽，要么这些习俗消亡或被适应性习俗所取代，从而使社会继续存在下去。根据这一原理，如果一个社会能幸存到被载入人类学史册，那么可以认为这个社会文化中的很多要素（即使不是绝大部分要素）是具有适应性的，或者曾经一度是具有适应性的。^①由于文化适应性的存在，人类学家进而认为在大多数情况下文化又是整合的。整合的意义是指构成文化的诸要素或特质不仅仅是各种习俗的随机拼凑，而是在大多数情况下和谐一致，相互适应，相互制约的。所以如果一些习俗或文化特质在某特定环境中是适应的，那么在相似的环境或社会结构中，一般也能发现与之相类似的文化丛。

^① 参见〔美〕C.恩伯、M.恩伯：《文化的变异》第二章，杜杉杉译，辽宁人民出版社1988年版。

我们所探讨的丧葬文化，其自身是由一整套相互配合的仪式、习俗及观念信仰构成的体系；而这一体系不仅自身是整合的，同时与中国传统社会的整体结构也是整合的。它与传统社会共同存在了数千年。尽管作为一种文化现象其自身有着变异的过程，但作为一种适应性习俗其基本要素却世代传承，沿续至今。所谓适应主要指传统丧葬仪礼对传统社会结构的维系和巩固。分析丧葬仪礼的社会功能首先需对传统社会的结构特性和维持这一社会的文化需求有所认识。

第一节 家国同构的礼治社会

中国传统社会以其特别的长命而著称，被称之为“超稳定结构模式”。这种持久性的原因须从传统社会结构的内部寻找。

一 “差序格局”

费孝通先生曾形象地分析了西方社会与中国社会结构格局上的差异。他说“西洋社会有些像我们在田里捆柴，几根稻草束成一把，几把束成一扎，几扎束成一捆，几捆束成一挑。每一根柴在整个挑里都属于一定的捆、扎、把。……在社会，这些单位就是团体。”在社会生活中这种人与人的关系格局可称为“团体格局”。而我们中国社会的格局却“好像把一块石头丢在水面上所发生的一圈圈推出去的波纹。每个人都是他社会影响所推出去的圈子的中心”，这一轮轮波纹的差序就是儒家所谓的人伦。这种社会关系格局可称之为

“差序格局”。^①

“差序格局”不仅是中国传统社会亲属关系的构成特性，也是更广泛的社会关系、政治关系的构成格局。人伦的波纹是一圈圈推出去的，可以从己到家，从家到国，从国到天下地推开去。“身修而后家齐，家齐而后国治，国治而后天下平”（《大学》）。正是这样一条“推”的路线。由此，传统社会的结构形式中“家”与“国”具有了同构的关系，它们不过是人伦差序中不同的圈子而已。在此家国同构的政治体系中，家庭成为社会的细胞和模板，所有的家礼、家训、家法、族谱、族规等都直接有助于国家机构的维护和统治秩序的巩固。因而我们的民族，历来鼓吹“忠恕孝悌”、“长幼尊卑”，有“三纲五常”，有“事君如事亲，事官长如事兄，与同僚如家人，待群吏如奴仆，爱百姓如妻子，处官事如家事”（张载《西铭》）的忠孝一体观念。在《仪礼》所记载的服丧规则中，子为父服丧、诸侯为天子服丧、臣为君服丧处于同一等级，即在丧服形式、守丧期限方面都是一致的（《仪礼·丧服篇》），这将血缘宗法的家庭与国家的同构关系表现得十分清楚。这样一种社会结构格局的政治理想就是建立并维持子孝、妇从、父慈的宗法家庭与民顺、臣忠、君仁的封建国家，使这两个层次相互呼应，从而使“家天下”长治久安。此种政治理想同时也是治世手段伴随了中国传统社会两千多年，时至今日我们仍不对之感到陌生。

^① 参见费孝通：《差序格局》，《乡土中国》，三联书店1985年版。

二 血缘基础

家国同构体系是以血缘为基础的社会。血缘的意思是指人和人的权利及义务根据亲属关系而定，严格地说，在传统的父系体系中是由生育所发生的亲子关系而定。血缘关系原本是把特定的一部分人连接组织在一起的天然纽带，而中国传统社会却以其为立国之本，十分强调社会结构的血缘宗法特性，与强调地域性、民族性的一般国家概念和社会组织形成对比。血缘关系从而扩展渗透到各个领域。传统社会的地缘关系不过是“血缘的投影”，“地域上的靠近可以说是血缘上亲疏的一种反映，区位是社会化了的空间”^①。我们至今仍时常填写的“籍贯”其实只反映我们与父辈的亲子关系，至于那个十分遥远的“老家”可能与我们并无任何关联，甚至不知它门朝哪儿开。但它却要终身属于我们，可能还要继续属于我们的后代，这与西方填写出生地的惯例是很不同的。师徒关系也沾染了血缘的色彩，“师”的后面必得有个“父”字，因而“徒”的后面也得添上“儿”或“子”了。“差序格局”的血缘社会导致了血缘关系的扩大化，一旦进入这个关系网，人情便大不一样。相互有需要和利益关系，可以结成“金兰之好”，一成了“把兄弟”，许多难办的事就都好说了；没有亲属关系的还可以认干亲，使双方有了某种权利、义务关系，相互得到支持和保护；同行、同事、同学乃至陌生人之间一经称兄道弟，便可亲密起来，这在今天的平民百姓乃至文人之间仍十分常见。

^① 费孝通：《血缘和地缘》，《乡土中国》，第72页。

三 礼治秩序

“差序格局”和血缘特性的传统社会需要一定的手段来维系与巩固，这一手段就是“礼治”。礼是社会公认的行为规范，是维持社会正常运行的秩序。当然，任何社会都没有这样一套规范与秩序。但传统社会的礼与法治社会的法律却是不同的。其差异表现为，法律对其所辖社会的成员是一视同仁的，它在同一团体中承认和保护人们同等的权利义务，而礼却不同，它讲究长幼、尊卑、内外、亲疏，即按照“差序格局”行事，其本身就是规定人伦关系的法则，其内容和形式全得视所施对象与自己的关系而定。按照礼的准则，如果讲博爱、“兼善”，讲“法律面前人人平等”，则是“无君无父”，“犯上做乱”了。

礼与法的另一重要差异是二者实施和维持自身的方式不同。法律是依靠国家政权机构来推行和维持的；礼却不需要有形的权力来维持，礼的实施和维持依靠的是传统，是约定俗成的惯例。传统是文化的积累与传承。礼的维持方式决定了其传承方式是在亲子之间传递，上一代的经验为下一代所继承，这些经验在缺少变动的传统社会中足以应付生活的各种问题。这样一代接一代地传递下去，礼的内容及形式也很少会发生变化。

通过礼治强化血缘纽带的系结，从而保持整个社会的整合与巩固，是中国传统社会行之有效的治世之方。这样一个血缘特性的社会的存续和稳固必然要求家族关系的强化和伦理道德的教化来保证：要求家族关系的密切与协调，人伦秩序的经常确认与巩固以及敬祖尊老等道德意识的传导灌输等

等。完成这些重要使命固然有多种途径，而丧葬礼仪无疑是最重要的途径之一。它对于血缘宗法特性的社会结构是一项不可缺少的稳固与修复机制。死亡——家族成员的丧失，势必造成家族组织的缺损，家族关系的失衡乃至紊乱，家族财产的重新分配以及亲属的情感震动和心理创伤等一系列问题。这些都需要有一套行为设施妥善地加以解决与弥合。丧葬礼俗的社会整合功能当然不限于封建宗法社会，它有着更为深厚的原始文化土壤。但它毕竟在封建社会得到最为充分的发展。这是因为中国封建社会保留了相当浓厚的原始的血缘宗法色彩，其自身对于具有整合功能的礼仪与习俗有着内在的需要。因而传统的丧葬礼俗不仅作为适应性习俗保留下来，而且获得更为程序化、礼教化的发展，在社会生活中起着重要的作用。

第二节 专注于仪礼程式的表演

汉字中的“禮”字，从豐从示。“示”意为“天垂象”，“观乎天文以察时变，示神事也”；“豐”本是“行礼之器”，所以“禮”的本义即是指仪式（《说文解字》）。丧葬礼是针对死亡事件的一种仪式，有着一整套复杂的操作过程。实施和参与仪式的人们如同在进行一场表演，他们专注于仪式的各个程序甚至每一个细节，要求按照传统的方式做得准确，不走样。也就是说，人们在实施传统仪礼时，最为注重的是“如何去 做”，而不是“其意义如何”。追寻行动的意义通常是局外人和研究者的事。

专注于仪礼的演示，有内在的信仰在发生作用，即实践

行为与特定的信仰有密切关联。人们相信，按照传统去做，便能得到某种冥冥中的福佑，若是违背了传统，则会有灾祸临头。对于这类事，人们是宁可信其有的，因而对于传统，对于仪礼的各个过程、环节就产生一种敬畏之感。这就足以使人们只知其然而不必求其所以然地照礼行事了。

仪礼的演示，是多次反复的过程。这导致某种观念、信仰的反复灌输。这种灌输不是靠外在力量的强行注入，而是逐渐地教化养成，从而使人内在地主动地服膺于传统。传统本身是社会经验的积累，而所谓经验，可以理解为经历和体验。经过对仪式的多次亲身参与和体验，仪礼的惯例渐成人们内在的要求。这种实践的教化，即仪式表演的教化在传统社会中，对于未成年的孩子和不识字的民众来说，无疑是最重要的教育。在这一过程中，儒学对于礼的强调起了十分重要的作用，对此我们将在后面专门论述。此处要指出的是，人们对传统死亡仪式在信念上的敬畏感，要求仪式正确完善地施行，以及儒家学说对传统仪礼的强调、推行，是传统丧葬礼长期传承不衰和保持了相当一致性的重要原因。

一 古代丧葬仪礼的主要过程和阶段

关于传统丧葬仪式的一致性或曰共同性是相对的。不同时代、不同地域的葬礼方式会有相当的不同。如果忽略其细节差异，对传统丧葬礼大致相同的基本过程和主旨进行概括还是可能的。丧葬礼是传统仪礼中持续时间最长、最为繁复的一种。《仪礼》、《礼记》等文献典籍对古代葬礼作了最早的记述，其后历代儒者又多有记述、诠释。古代丧礼仪式的主要过程和阶段有以下内容：

1.初终。于死亡当日所行之礼：

复，即招魂之举。以死者平日礼服，升中屋而呼“嗥某复”三声；

赴，赴告亲友，通报死讯；

弔，祭悼亡人；

铭，设铭旌，上书“某氏某之柩”；

对亡者之尸行沐浴、楔齿（开齿）、饭食（以饭及贝或珠玉置亡者口中）、缀足（束足令直）、袭（穿衣、蔽面、覆衾等）之礼。

2.小殓。于死之次日行之于户：

有陈衣、饌奠及盥、小殓礼、小殓奠等礼。

3.大殓。于死之第三日行之，项目有：

陈衣奠、殓具；大殓礼；殓（殓尸入棺、盖棺）；大殓奠；

大殓之后，送宾、阖门、主人就次成服（穿孝）；朝夕哭奠，朔月奠，如是一月或至三月之久。

4.葬前。所行仪礼项目有：

筮宅兆，择定坟地；

视椁视器，检视棺椁、明器；

卜葬日葬时，选择安葬的吉日良辰；

请启期，启殓（迁柩、朝祖）；

荐车马、设迁祖之奠；

载柩、饰车、陈器与葬具。

5.葬时。

陈鼎、豆、醴酒等于门外；

顺序出车、马、器等；

柩车发行，前有执紼引之；

至圻，入棺，陈器于道东，主人哭拜稽首，并拜宾；加抗木、实土；主人拜乡人以谢其助丧；葬毕反哭于庙。

6. 葬后。

有始虞、再虞、三虞之礼，即陈牲酒器具，献祝祭拜，行于埋葬当日及第三日、四日。

卒哭，是为吉祭；于虞后二日行之；

小祥、大祥，亦为祭名，祥意为善；小祥行于十一月后；大祥行于二十三月后，孝子除缞服，换朝服，缟冠。

禫祭，即除服之祭，与大祥间隔一月。^①

二 近现代北方农村流行的丧葬仪礼的主要程序和形式

古代丧葬礼仪极其繁琐复杂，其细目难以一一尽述。它们在后世的沿革和在民间流布的过程中固然难免发生简化、变异、流失以及某些添加，但其主要内容、过程仍然未离其宗。现将我国北方农村近、现代比较通行的丧葬仪礼形式和基本程序略述于下，以兹与上述古礼做一比较：

“入殓”：初终时的仪式有（1）“烧倒头纸”：死者气绝之前，即将衣服冠履穿戴整齐；一俟咽气，将珍玉或制钱舍入其口中；以红布盖面，在头前焚烧纸钱，合家举哀。

（2）“成仙”：即入殓。先将死者置于木板，择吉时，孝子以清水为死者擦洗眼睛，谓“开眼光”；棺内铺香，上覆薄板并撒五谷、纸钱等；移尸入棺，用棉花、草纸等衬挤四周，之后加盖封钉。堂中挂灵帏、置供桌、纸盆，家人焚香

^① 参见《仪礼》、《礼记》等古文献；邓子琴：《中国礼俗学纲要》，中国文化社1947年版。

点纸、叩头举哀。（3）“成服”：孝子按辈份、身分穿着孝服；（4）“报丧”，孝子亲赴各亲友处叩头报丧；（5）“悬纸杆”、“立秧榜”：丧家门前悬挂纸杆，以死者岁数定纸张数，插于门头，男左女右；门内立一木板，其上白纸书写死者姓名、生卒年月日，下列孝子名次，又谓之告白。

“报庙”：死后第三日晚，亲友来吊，灵前致祭；孝子赴城隍庙或土地庙、五道庙，谓之“招死者魂回家使钱”，为其焚纸钱并设烟酒茶点（为男性死者）或梳洗器皿（为女性死者），意为送其上路。又称为“接三”、“送路”。

“过七”：人死后第七日，谓之“头七”，要供奉食物，焚香点纸；富者请僧道唸经；其后每七日如此设奠一次，至四十九日，谓之“尽七”。

“开吊”：开吊之前，要择定吉日为葬期并通告亲友；（1）送祭礼：亲戚送供菜蒸盒、八仙茶点等礼物；朋友送挽联、挽幛；（2）宴宾客：开吊之日，亲友均来吊祭，主人设宴款待；（3）作佛事；（4）“家祭”、“点主”；（5）辞灵遣棺，于出殡前一日晚间，焚香烧纸；开吊日期多至三日，少则一日。

“出殡”：（1）移棺，杠夫将棺缚置杠上，富者还加以棺罩；（2）送灵，孝子孝孙们用白布鱼贯牵灵，匍匐号哭；僧道、鼓乐、挽联、纸扎等分别排列，沿途亲友亦设路祭。送至一定地点后，焚化纸扎，送宾客随神主而返；沿途随行随撒纸钱。

“下葬”：棺柩到后，用罗盘掉正方向，所用铭旌、墓志布置妥当，孝子高呼死者三声后填土掩埋，堆为坟丘。孝子供食品，焚纸钱，叩头举哀，事毕而返。

“**圆坟**”：又称“覆三”，葬后三日，孝子、眷属及至亲再赴茔地，焚香化纸，烧纸扎，再添坟土，痛哭而返。

“**周年**”：死后周年，家人供神主，上坟祭奠，亦作佛事，至三周年毕。^①

丧葬礼仪在我国的南方与北方、城市与乡村，富人与穷人之间都有所差异，未能强同；但其主要程式却可以说是大同小异。与上述古礼相比，其变异也是相当有限的。这套礼仪程式的传承性、稳定性使其在传统社会与文化的维持巩固中长久地发生着作用。

第三节 丧葬礼俗社会功能实现的途径

就社会意义而言，丧葬礼在全世界各民族中恐怕都具有团结群体、整合社会的功能。如果仅说到此为止，我们的论述就难免流于空泛和一般。我们所关注的是此功能对于中国传统社会的特殊意义以及功能实现的具体途径。如前所述，中国传统社会结构的重要特性之一是其血缘纽带的强固性。这种天然的联系一般都要随着现代社会的来临而逐渐淡化，而在我们民族的文化传统中，血缘宗法的伦常关系一直是被强调和强化的。儒家的伦理政治主张在这方面贡献了最主要的力量，使之贯穿了整个的封建时代。甚至今日，血缘宗法关系仍是乡土社会中基本的社会人际联系的结构形式。强化

^① 参见《中国地方志民俗资料汇编》有关部分，书目文献出版社1989年版。

稳固这种关系是社会结构的内在需求，丧葬仪礼在其中充任着重要的角色。

一 丧事活动中亲属、家族、社会集团的集聚

丧葬礼是集体性的活动，本身就是一次社会聚合的机会，这种聚合在缺少多渠道交往的传统社会中是十分必要的联系手段。首先，让我们看看丧葬活动参与者的范围和层次。民间的丧事活动，有着基本类似的人员参与范围，下面我们用一个实际的丧葬仪式做为分析的例证。这是1988年8月发生在鄂西山区的一次葬礼，死者为女性，享年84岁，为寿终正寝，因而其葬礼是隆重而比较典型的。其参与者的范围及分类如下：

（1）死者的子、媳、孙、孙媳、重孙等是死者的直系亲属和主要家庭成员，构成一个孝子集团，他们是丧葬仪式的主要承担者，或者说是这出人生戏剧最后一幕的主角。他们的主要活动是在“都管”（司仪）的指挥下，供奉、祭拜亡者灵柩；同时向来致丧的长辈、亲邻、宾客叩拜、致谢，并且排布敬奉酒饭；出殡时于灵柩前引导、跪拜等。这是与死者最亲近的家庭核心集团。

（2）家族亲属与姻亲亲属集团，包括死者的兄弟姐妹及他们的配偶，死者的侄、甥及配偶子女，女婿，亲家，堂表亲戚及更远一些的亲属。死者的女儿也加入这一集团，因为按男性计算世系她属外家，是嫁出去的人，所以她不参加孝子集团，而是属于姻亲群体（但在有些地方，出嫁的女儿亦属于孝子集团）。

（3）再远一层就是邻里集团，这是以地缘关系划分

的，但并非纯粹的地缘关系，而是同时掺混着较淡远的血缘关系。其中包括死者自己所在村落的邻里，这其中自然有同姓的远亲（我们知道中国的自然村落多是一姓或几大姓组合而成的），也包括死者嫁出的女儿的邻里乡亲，这些或近或远的村邻与死者有着或亲或疏的姻亲关系。死者的女儿来参加丧礼，一般都要带来夫家村落的一批亲邻，并且按礼法需带一套“家业”（吹打乐器）和一班吹鼓手。这样丧葬活动不仅将死者居住的村落邻里，也将或远或近的相邻村落勾联在一起了。

（4）最后一层是由前三个层次带来的相关人士集团。这批人是死者亲属如儿孙、女婿、媳妇等的朋友、熟人或所在工作单位的同事，他们亦作为宾客来参加丧礼并有时以单位名义赠送挽幛等祭品，尽管他们通常与死者并不相识。应当说明，最后这个由职业等关系构成的参与集团在完全以小农经济为基础的传统社会中是不存在的，它是农村工商业初步发展后的产物。

以上四个层次构成丧礼活动的主要参与者范围。不难看出，传统丧葬仪式在沟通家庭、宗族、社会关系中有着十分重要的作用，而这种沟通实际上都是以血缘关系为基本纽带的。家庭和宗族自不必多言，即便邻里集团和职业集团也直接或间接地关涉亲缘关系。丧葬仪礼所勾联起来的这张人际关系网可以进一步表明，传统社会是以亲缘关系为核心向外推展而构成的，血缘亲合性是最基本的因素。

丧礼的集体性和社会聚合功能还可以从其活动过程来描述。丧事活动的许多环节如祭拜哭奠、宴请宾客、鼓乐鞭鸣、抬灵出殡等十分热闹的场所，以及仪式本身近于程式化

的表演，除了其宗教信仰的意义外，还有聚众的功能。这种对集体聚合的要求，是形成丧礼热闹气氛的原因。一些地区、民族曾经有过或依然存有的“闹丧”习俗概源于此。一些古代文献对此曾有记载：

清人李绂《穆堂别稿》（奉园堂重刻本）卷四十八记：“粤西恶俗，省会兵民人等，一遇丧事，每夜聚众丧家，名曰闹丧。坐夜丧家，援照陋例，置酒款待，每三五成群，通霄歌唱。”

清人贝青乔《苗俗记》（《小方壶斋舆地丛书》十）载：“初殡，集亲戚男妇笑歌跳舞，是为闹尸。”

近现代以来一些地方仍留有“闹丧”、“娱尸”的习俗。在华北一些乡村，丧礼中除了“门设鼓吹，以噉噪喧闹为荣”，以及“招集亲邻开筵剧饮，鼓乐杂奏”之外，甚至还设俳优歌舞，“杂百戏相玩弄”，“竞相尚为喧笑”，“甚或淫词小调加入哀声”等等。^①这些举动尽管一直被斥为“恶俗”，认为其有伤风化，有违礼教，并屡屡严为申禁，但却是屡禁不止，“难以骤改”。民间对这些惯习自有看法和解释，岂是官府和文人们的指斥和禁令所能改变的？

在丧礼的热烈气氛中实现集体的集聚，鄂西清江流域盛行的“跳丧”仪式提供了十分典型的例证。所谓“跳丧”，是一种悼亡祭祀性的歌舞活动，主要形式是在鼓声的伴奏下边唱边舞。老人亡故后，在丧礼出殡的前夜，一般须按惯

^① 参见《中国地方志民俗资料汇编》（华北卷）、《无极县志》、《大名县志》、《曲周县志》、《新河县志》、《平定直隶州志》、《介休县志》、《曲沃县志》等，书目文献出版社1989年版。

例举行“跳丧”活动。根据不同地区略为不同的具体表演形式，又可分为“跳丧”、“坐丧”（击鼓伴坐唱而不舞）、“转丧”（击鼓伴唱，绕灵柩转行）等不同名目。“跳丧”的基本形式是，在灵堂内棺柩左边置放一面牛皮大鼓，一人击鼓并领唱，另有二人或三四人以至多人在灵前接歌唱和并按鼓点节奏起舞。“丧鼓歌”的内容十分广泛，几乎无所不包。所歌内容只有一部分与悼亡有关：如祭悼亡灵的歌和赞颂祖先父母建功立业、劳作辛勤的歌；此外大量的内容是唱历史故事、风物景致、农事歌、打哑谜以及许多情歌，当地称之为“唱郎唱姐”。跳丧的上半夜，所唱多为以悼亡、赞颂和一些历史故事为主要内容；而到了后半夜，人们为了驱赶倦顿，所唱多为形式灵活多样、内容风趣活泼的情歌、笑话等，其中不乏所谓的“色情”成分。这就是丧鼓歌本身所表达的“不带荤的不热闹”。^①跳丧的舞蹈动作也很有特色，其舞姿粗犷豪放，节奏性强；舞蹈的动作、套路亦十分讲究。人们还为各种动作造型取了有趣的名字，“犀牛望月”、“燕儿含泥”、“牛擦痒”、“狗撒尿”等等。在人圈中的舞蹈者竞相展露自己的本领技能，旁边的围观者则不断地叫好并加以指点评论。若是跳的人踩点不准、花样单调或累得气喘吁吁，马上会被迫不急待、跃跃欲试的等候者用肩膀一挤而取代之，真是“你未跳罢他登场”。就这样一轮

① 原歌内容为：

“这个号子不叫它，再把别的往上拿，丧鼓场上有些巧，不带荤的不热闹。姐儿生得一脸白，眉毛弯弯眼睛黑；眉毛弯弯好饮酒，眼睛黑来好贪色，夜里无郎睡不得。”

轮歌舞直到天明。①

“跳丧”仪式至少有两个方面十分值得注意，一是如上所述的娱乐性和竞技性。人们在尽情歌舞和竞赛中达到一种忘我的境界，并造成极为热烈的气氛。有些时候，为了熬过长夜，等待黎明的出殡，人们还聚在一起玩纸牌、打麻将，嬉笑逗趣，好似过喜庆节日。这与本应庄严肃穆的丧礼似乎全不合拍。而人们追求的就是这种集体的欢娱、集体的聚会，并在此娱乐性和竞技性的集体活动中，获得一种凝聚的力量。

另一个值得注意的方面是，“跳丧”在当地人们的心目中是对死者及其亲属应尽的义务和情分。参与“跳丧”者都是死者的邻里、朋友，其直系亲属是不跳的。当地人们的一句口头禅说到：“人死众家丧，一打丧鼓二帮忙”。参加丧礼的人越多，人们跳得越热闹，丧家就越有面子。最让人担忧和不快的就是丧礼办得冷冷清清。即使死者生前与别人结下仇怨，到这时也讲究“生不记死仇”，活着的人照样到丧家去跳丧、帮忙。传统的乡土社会中，参与丧礼是尽人情、给面子的事，这正如当地一首歌谣所唱：

“半夜听到丧鼓响，
不管是南方是北方，
你是南方我要去，
你是北方我要行，
打不起豆腐送不起情，
打一夜丧鼓送人情。”

① 参见本书附录二。

传统的丧葬礼就是这样通过人情的交流，抚慰死者亲属，并在集体活动中获得和谐亲密的人际关系。

在较为封闭的传统农业社会中，有数百人参与的规模相当的集会活动毕竟不是经常性的，它达到使人们聚集在一起的目的。共同的参与本身就是一种联系、整合。在此我们可以对丧葬仪礼的系结与整合功能作一物质的形象的说明：在一些村镇，有公共的出殡抬棺所使用的木杠，称为“社杠”。

“社杠”是村社的公有物，村社中谁家办丧事出殡都可使用，用完后就放在该家，下次有人家办事再来索取，以此类推下去。“社杠”的使用范围正构成一个地缘关系兼血缘关系的社会性圈子，它规定了一个彼此有着某种关系的人们所组成的群集范围。另一件事物就是“拉丧绳”：丧礼的发引出殡仪式中，通常于棺木前引一长条白布或长长的绳子以为象征性的牵引之用。此即古礼中的“执紼”之举。“紼”，引棺索也。“助丧必执紼”（《礼记·曲礼》）。民间亦俗称为“扯紼”、“拉丧”、“引灵”等。笔者在鄂西的一次乡村丧葬礼中曾见到如下一幕：出殡的队伍中，亲朋邻里们除了轮换抬棺外，都争先恐后地拉住丧绳而行，“拉灵”的队伍因而熙熙攘攘、浩浩荡荡。这一场景使人形象地看到丧葬仪礼的社会意义。一根丧绳将人们连结在一起，挽起一个群体，一个社会。“社杠”与“丧绳”正是丧葬礼社会功能的生动写照。

二 丧葬宴席与家族、社区关系的协调

处理家族事务，解决矛盾、协调关系是丧葬仪礼中的一项重要内容。而上述内容的完成多半离不开吃，也就是说，

多是在饭桌酒席上完成的。

“吃”是我们民族传统文化的一大特色，我们拥有全世界无与伦比的“吃”，可谓口福不浅（当然这并非指满足生存需要的进食）。而总体来看，“吃”的基本着眼点还在于人际关系，力图建立某种关系或协调某种关系。丧葬礼仪中当然更少不了吃。非但少不了，而且是大吃特吃，全家一起吃，甚至全村一起吃，不论贫富都要吃。丧事活动中“吃”的功能当然也在于协调关系。丧葬宴在各地的传统丧礼中都是不可缺少的重要程序。凡来参加丧事活动的人，远亲近邻、宾朋好友都被一一请上席位，并按其身分地位排好座次。未参加葬礼的邻里也要一家被请来一个代表，不能有所遗漏。这种宴席是对众人前来吊唁和帮忙的报答与酬谢，同时对被请者来说，入席吃请是给丧家面子，一般不能拒绝。丧事活动使双方达到一种平等的交换。同时在丧宴的觥筹交错之中，人们以往的恩恩怨怨得到缓解，矛盾冲突变成和谐融洽。

在人人稔熟、几乎没有陌生人的乡土社会中，丧礼中的宴席就是起着这样重要的作用，以至丧家筹备酒饭常常尽其所有、耗资惊人。杀牲砍肉当然必不可少，即使是贫寒之家也要多少有所表示，实在不济的也要弄些粉条、豆腐之类的农家产品。有些乡村，丧家碍于人情面子，甚至一视同仁地招待讨饭的乞丐，这些叫花子在开吊的这天可以在丧家白吃白喝，只要他们在死者灵前说些好话。由于吃者甚众，又常常不是一顿了之，丧家在吃喝上的花销是很大的。根据本人的调查，用于丧葬宴席的费用通常是丧礼费用的大头，因为死者的棺裹服装等多是早已准备好的。丧礼中最主要的用度

就是吃喝，加上香烟茶水，常常要花费数百、上千甚至几千元之多。

家族具体事物的商议解决是丧事活动中一般不可缺少的环节，而这一过程通常也是在吃喝中完成的。在一些地区，如晋西吕梁一带，当出殡完了、宾客散去、丧礼基本结束之后，家族的直系亲属们还要聚在一起吃上一顿，这顿饭实际是商议解决家族事宜的一次会议。家族成员的亡故无疑带来家族关系的改变，并留下许多有待处理的事项。这些事项通常包括老人、遗眷或子女的赡养、抚育，房地产和钱财物品的继承分配，殡葬费用的计算和分担，以及一些人际关系的协调等等问题。解决这些问题和处理相关矛盾是稳固家族关系所必需的。亲属们在饭足酒酣之时似乎更容易达成某种协议，或者不妨以酒盖脸，进行一番讨价还价、争论辩驳。总而言之，矛盾的解决、关系的协调对家族大有益处。丧葬宴席使得以家族为核心的社会关系变得更加紧密，这份吃喝钱花得并不冤枉。

三 丧礼规模与家族实力的显示

丧葬仪礼是乡土社会中的大事，是民间各种仪式活动中最为隆重、也最铺排讲究的仪式。丧葬仪礼注重规模场面固然有观念信仰方面的原因，但同时也含有社会性因素，即丧葬仪礼是家族显示力量、巩固地位的一个机会。

在传统社会中，家庭及其扩展而成的家族是经济生产单位，也是基本的社会结构组织。其地位的稳固是十分必要的，这一要求在丧葬仪礼中得到充分的表现和满足。

首先，人们重视参加丧礼人员的身分、地位。对乡下人

来说，有身分有地位通常是指那些在外工作、特别是在大城市担任一官半职的人。葬礼仪式一般都要等到这样有身分的人回来参加，同时也希望参加的人越多越好。这其中当然有尽孝行礼的意义，但亲属当中如有几个这样有头脸的人物，无疑是家族的莫大荣耀，使得乡邻们另眼看待。这种对亲属身分地位的重视以及对参加活动人数的重视表现了一种炫耀心理，即以人多势众、朝中有人显示家族的地位和势力。

其次，人们尽可能将丧事办得排场、风光。亡人的服饰、棺裹、供食、祭品追求齐整、完备；以丰盛的酒饭大宴宾客；有条件的人家用一班吹鼓手还不够，有时还要雇上两班、三班。追求排场的心理经常造成“丧仗列衢至数里之遥，祭筵或数十桌，远近观者如堵”的局面，而且“富贵之家奢糜相尚，虽千金不恤”。在北方许多乡村，还有开吊之日丧家转村的习俗，即由吹鼓手开路，孝子随其后，人们抬上所有的供献、祭品、冥器在村中游转，一天两次或数次。这简直就是富贵程度的公开展览。出殡之时，人们十分看重的所谓“白了一条街”、“白了一片山”的场面同样是具有这种“夸富”、“斗富”意味的。这一切铺张花费都是家族经济实力的显示。

此外，丧礼又是最讲究规则严谨、礼节周全的活动，一切都不能错了礼数。丧家通常要请阴阳先生看风水、选坟址，还要请有资格、有经验的司仪司掌整个仪式程序，同时还有专门的礼房先生，负责收礼记帐、迎宾送客等各种事宜。总之一切都按礼仪章法从事，这无疑是家族文化教养水平的显示。

展露各方面的实力无疑有助于家族的团结和巩固。丧礼

在这方面的功能保护了家族的地位，看到这一点，就不难理解人们在办丧事时通常具有的攀比心理。在传统社会中，出身门第，家族名望是决定人们社会地位的最主要因素。所谓“身居闹市无人问”和“远在深山有亲朋”只是家族富贵抑或贫弱的表现。丧礼办得隆重、阔绰则表明家族地位高、势力大、有钱财，自然令众人不敢轻视；若丧事办得简陋、寒酸，则说明家门贫薄，难免受外人欺侮。这是我们应当从轰轰烈烈的气氛背后看到的事实。

以上几方面的叙述表明，丧葬仪式有助于增强家族的凝聚力和对外抗力，它作为一种活动本身即直接起着凝聚传统社会的作用。然而这只是问题的一个方面。丧葬仪式不仅客观地提供了一次群体集合的机会，而且它还通过各种礼节间接地影响人们的观念意识，达到一种教化的目的。在没有文字书本教育的乡土社会中，这种传统习惯的教育是决定性因素。文化的积累靠的主要就是这种习俗的传承。传统礼俗的濡化浸染影响着人们的认识、判断，造就了一代又一代具有传统人格的中国人。在经历过几次丧葬大礼之后，即便是村野浅陋、目不识丁的农民，也会在心中留下伦常和道德的印迹。这种作用于人们精神世界的教化同样是维系传统社会所不可缺少的。下面让我们就此作一些具体的分析。

四 丧葬仪礼与人伦关系的重新确认和巩固

丧葬仪式的几乎全部环节都在向人们展示和强调家族的人伦关系。这种关系的强调表现为礼节程序上辈分、长幼、男女、内外的严格分明的区别。这种关系的强调又是双重的，整齐严明的伦常秩序不仅为生者社会所有，也同样为死

者社会所有。

死者世界的人伦关系当然是遗存于活人心目中的，但却可以通过一定的形式表露出来，这类表现形式可举排列有序的祖塋和族谱为例。

墓地是亡故的祖先们安歇的地方。他们在生前按照一定的伦常关系生活在一起，死后依然把这些关系带往另一个世界。这种关系在许多地方的墓葬排列上表现出来。例如在山西吕梁地区，笔者在调查中了解到几种有趣的墓葬排列方式：一种是被称为“一字穴”的方式，即按照辈份、长幼顺序分层直行排列，一辈人葬在一层，以左为大，长子居左，其余顺次向右排开，多的可达七辈同葬。此葬式的外观构成一个略似“一”字形状的墓群；另一种方式是祖辈在上，其长子、次子等在其下分列两边，左右排开，再下一辈亦照此类推，这样整个墓葬群呈一上尖下宽的金字塔型，被名之为“凤凰双展翅”；顺序分明的坟墓排列固然是留给活人看的，它有助于后人的辨识、记认。同时它们本身即是伦常关系的表记，这种关系在人们生前是一清二楚的，即便死后也是不能乱的。墓地的选择安排当然并不是每一家族都能作到如此严整有序，在很多情况下须视家族的贫富状况、阴阳先生所测定的地理风水等各种因素，而上述几种墓葬方式对我们理解人伦关系的保留无疑是有典型意义的。

另一种最能体现死者社会人伦关系的事物就是族谱。族谱的修订保存在传统社会中是非常普遍的。已亡故的家族成员的姓名、辈份、排行、配偶，以及与其他成员的关系都在族谱上明白地标划出来。族谱多用质地较好的织物精心绘画、裱褙而成。平时为家族小心收藏，年节祭祖时挂在堂

前，供家族成员瞻仰祭奠。族谱的功能在于向后辈灌输家族的伦常关系并通过反复教育加深记忆，强化和巩固这种关系。

死者长已矣，但他们却能永驻于墓地与族谱，在此两处与祖先群体合而为一，构成另一个世界的完整与秩序，家族体系和伦常观念也因而得以永存。

对死后世界中家族关系的强调还可在冥婚习俗中得到表现。所谓冥婚有几种不同的情况。一是青年男女未婚而夭殇，可经亲友介绍而冥配。双方家庭传簪换笄，皆如生时婚礼仪节。嫁娶之时，男棺在前，女棺随后，棺首各覆红巾一方，至墓地合葬。自此两家既成姻好，照亲家礼仪交往。这种男女双方皆已为鬼的联姻旨在对死者未能完满的人生做一补偿，而女性死者也由此得到一个归宿。另一种情况是死者为未婚或已订婚而未嫁的青年女性，家庭为她寻找一个阳世的丈夫或仍与原订夫家保持姻亲关系，这就构成了阴阳两界之间的通婚。当然这位活着的丈夫还要再娶妻成家，与“鬼妻子”只保有夫妻名分，为此女方家要向男方付出一定代价。这种情况与丈夫亡故妻子守寡不同，后者并不在通常所说的冥婚范围内。台湾人类学家李亦园先生把这种阴阳间的通婚状况概括为“只有鬼新娘，而无鬼新郎”，并认为之所以存在这种习俗，是由于在父亲亲属制度下，女子不可能在自己娘家的祖先群中占据一个位置，而必须经由结婚手续，才能在其夫家的世系中获得应有的祭祀地位，使其死后不致没有归属。因而冥婚是对未婚早逝女子社会地位的一种补救方式。^①在中国传统社会中，女子的位置不在其娘家而在其

^① 参见李亦园：《从若干仪式行为看中国国民性的一面》，《中国人的性格》，台湾桂冠图书公司1988年版。

夫家，死后也依然如此；而男子则不同，他在家族系谱中的位置是先天地由血缘而确定的。由冥婚的习俗可知，在传统的家族制度中，个体不仅生前是群体中的一员，不能作为独立的个人存在；死后也必须进入相应的家族系谱，否则就成了受不到香火孤魂野鬼。不难得知，个人与家族的依附连带关系有多么牢固。

上述几个方面着重列举了祖先世界的整合与秩序，而这有序的死者世界毕竟是为生者而设的。现实生活中的家族人伦关系更是时时被强调的，这在丧葬仪礼的许多方面都有着清楚的表现。我们不妨列举几种比较突出的事项：

“散孝”：所谓“散孝”即向亲属发送白孝布、告之亡者死讯并请其参加丧礼的一种礼节，流行于晋陕一带。接到孝布的，表明被承认为亲属圈中的一员，须参与丧事并尽亲属的职责。如与死者的家庭关系淡远、紧张、有怨恨，或被认为不孝及有其他恶名的，则有可能接不到丧家的孝布。有时老人临终前也作出给谁“散孝”，不给谁“散孝”的遗嘱，这通常是要被遵从的。未接到“散孝”的人不再被承认是死者的亲戚，表明亲属关系的中断。为“散孝”而发生纷争的事在民间亦时有所见。“散孝”的意义并非仅为发送一块白布通知亲属前来吊唁，它是亲属关系的一次重新确认和调整、巩固的过程。“散孝”之举将家族人际关系的远近亲疏的存在状况都表现了出来。其社会学上的意义是很能给人以启发的。

丧服：吊丧的服饰和期限早在我国先秦就有了明确的规定并载入礼典。所谓“五服”，即斩衰、齐衰、大功、小

功、緦麻就是要求对不同亲疏关系的亲属采用不同的服饰和不同的居丧期，并且正是由这五个层次的服丧制度产生和限定了我国传统的亲属关系范围和亲疏程度。丧服实可作为人伦关系的纲目。可见丧服的意义是非同寻常的。由服丧而产生的“五服”制度，其实际功能已超出了丧葬的范畴，而成为判断、限定亲属结构、亲属关系的根据。古代礼仪中，对于服丧制度的规定是极细致极繁琐的，为了对这一至今仍影响人们生活的传统制度有所了解，我们对这五种服丧类别的要点作一概述：

为了便于区分比较，分别从服饰、丧期、服丧者与服丧对象之关系几个方面叙述。

1. 丧服形式：

所谓“五服”在形式上的主要区分是斩衰：以最粗的麻布为之，不缉边，以表哀极不饰；齐衰：亦以粗麻布为之，缉边；大功：丧服布质较前细，可用熟麻布，做功尚粗，此即大功之意；小功：布质又较前细，以细熟麻布为之，做功亦较细致，谓小功；緦麻：布质又较前细或兼有丝麻。此外五种服饰在冠经履杖等的质料和制作方式上亦有等差，此处从略。

2. 服丧期：

根据丧服服丧期限分为斩衰三年；齐衰三年，齐衰杖期（一年），齐衰不杖期（一年），齐衰五月，齐衰三月；大功九月；小功五月；緦麻三月等。

3. 服丧者与服丧对象之关系：

斩衰三年：是最重的丧服；子为父，诸侯为天子，臣为君，父为长子（此长子须是承祭祖之责的家族长孙，即其父

亦为长子），妻、妾为夫君，在室之女（未婚在家女子）为父等服此丧。

齐衰三年：子、女（未嫁）为母（含继母、养母），母为长子；以上均在父卒情况下为之。

齐衰杖期：父在子女为母，丈夫为妻（含继室），出妻之子为母等。

齐衰不杖期：孙为祖父母，侄为伯父母、叔父母，兄弟互为，女子适人（已嫁女）为父母及为父后者（继承人）之兄弟，女子在室为诸兄弟，臣为君之父母、妻、长子、祖父母，妇为舅姑（即丈夫之父母），孙女为祖父母等等。此种服丧最为繁杂，《仪礼·丧服篇》记有56种之多，此处难以一一尽述。

齐衰五月：据说为后世所加；重孙为曾祖父母服之。

齐衰三月：臣为旧君及母、妻，庶人为国君，继子为继父（不同居者），玄孙为高祖父母。

大功：大功分为两种，一种是为未成年亲属服丧，另一种则是为成年亲属服丧，因而有殇大功与成人大功之分别；未成年而亡称为殇，16~19岁之间为长殇，12~15岁为中殇，8~11岁为下殇；因而又有长殇九月，中殇七月之别，二者在服饰上略有差异：

殇大功服丧对象为：子女，叔父，姑，姊妹，兄弟，夫之兄弟的子女等。

成人大功服丧对象：姑、姊妹、女儿出嫁者，堂兄弟，适妇（儿媳），出嫁女子为众兄弟，夫之祖父母、伯父母、叔父母等。

小功：亦有殇小功与成人小功之分。

殇小功对象为：叔父之下殇，适孙之下殇，兄弟之下殇，姑、姊妹、女儿之下殇，兄弟之子女、夫之兄弟之子女之下殇等；

成人小功对象有：本宗为曾祖父母，伯叔祖父母，堂伯叔父母，未嫁祖姑、堂姑，已嫁堂姐妹，兄弟之妻，外祖父母，母舅、母姨等。

缌麻三月：是最轻一等的丧服，表明服丧者与服丧对象的关系最为疏远。缌麻亦有为下殇、长殇者，此从略。成人缌麻有下列对象：族曾祖父母，族祖父母，族父母，族兄弟，庶孙之妇，外孙（含未婚外孙女），曾孙（含未婚曾孙女），从母兄弟（母亲姊妹之子），甥，婿，妻之父母，姑之子，舅及舅之子等。

几上仅对“五服”制度择其概要而述之，其全部条规内容还要复杂得多。^①不难看出，这套服丧制度勾勒出一个从父居、父系传递、男性联系为重的宗法制亲属体系。在这一体系中，直系与旁系，父方与母方，血亲与姻亲，长辈与晚辈、年长与年幼，男性与女性，均是前者为尊为主，而后处于从属地位的。

古代服丧仪礼的过于繁复使之实施起来十分困难，因而在后世特别是在民间丧葬仪礼中自然多有变异和简化；但这一传统礼制的基本精神却依然存留，并仍然遵循着宗法制的家族结构。现代不同地区关于丧服的具体形式和规矩虽不尽相同，但其所体现的伦常秩序和意义却并无二致。下面以笔者曾经参与观察过的山西吕梁山区的一次丧事为例，对其服

① 参见《仪礼·丧服篇》及邓子琴著《中国礼俗学纲要》等。

丧规则说明如下：

死者为84岁男性老人，去世时已有重孙问世，并已有同宗的重外孙、玄孙、玄外孙。死者的直系亲属，即孝子们穿戴最重的孝，其衣着装束亦是男女有别的：男子包括死者的儿、孙、重孙，他们头戴孝帽（用白纸特制而成），身着白布裤、白袍，鞋上覆缝白布，孝帽上扎麻绳，腰间也系麻绳，手执哭杖（一束谷草上缠绕白纸穗做成）；女子为死者的儿媳、孙媳，孙女，她们的装束是头戴白巾，巾上束一长条白布从后垂至腰际，亦穿白裤、白袍、白鞋，无杖。上述人员的白袍后背处还缝有一白纸，称为“孝单”，其上黑字书写谢报养育之恩等内容。其所书字词亦有辈份和内外的差别，也就是说，子女、孙子女、媳妇所背的“孝单”在对死者的称谓及其表达的与死者关系的远近上是各不相同的。

（参见本书附录一）

孝子行列之外的亲属丧服也同样有辈份和内外之别。死者的侄、甥、婿等亲属只着白裤、顶一白布帽；吊丧者的不同辈份是在所戴孝帽的颜色上显示出来的：例如死者的重孙戴红帽，玄孙戴黄帽；而重外孙戴绿帽，玄外孙则戴黑帽。

这样一个荒僻小山村的丧服礼节无疑已做了许多简省，但其分门别类的服丧标志仍能比较清楚地显示出家族人际关系。服丧者的辈份、与死者的关系、在家族系谱中的位置基本能使人一目了然，在当事人们的心目中不会发生混淆。

祭拜程式：丧礼中的叩拜祭奠过程同样也有着严格的礼数。有些地方在孝子们祭拜亡灵之前有先拜活着的长辈的仪式，受拜者包括长辈于死者的人和与死者平辈的兄弟姐妹。他们坐在与停放的灵柩相对的地方接受晚辈们的叩拜。此后

孝子们才转向灵柩，祭拜死者，其排列按长幼顺序和男左女右的规则。孝子们叩拜之后才轮到其他亲属，这种轮流祭拜在丧礼过程中要重复几次，如早奠、午奠和起灵出殡前的祭奠。

孝子之外的其他亲属祭拜的大致次序是：辈份最大者（通常与死者平辈），按先男后女、先内后外排列；死者的侄子及其家眷；外甥及其家眷；女儿女婿；孙女孙女婿；外孙；外孙女，外孙女婿。祭奠的基本规则是先长后幼、先男后女，先内后外，完全按照亲缘世系安排。这套让外人眼花缭乱的复杂程序对当事者来说是一清二楚的，司掌仪式的先生和到场的亲属都谙熟此道，任何颠倒和疏漏都是不允许的。

丧葬仪礼所体现和强调的人伦关系是传统宗法社会的基本结构形式。不难想象，每一次丧事活动都使这种关系得到一次强化，仪式活动可以说是最为生动、有效的传统社会关系的教育过程。

五 丧葬仪礼与道德意识的传导灌输

在血缘宗法社会中，“孝敬”可以说是最基本的道德要求与准绳，是人们最主要的道德意识。丧葬仪礼则是灌输这种意识的最重要的场合，丧礼中的各种礼节几乎都包含着“孝”的意义，此前述及的对人伦关系的强调亦在要求后辈对于长辈的尊崇孝敬。敬祖崇老直接关系到宗法制社会结构的稳定。

在许多地方的丧礼中，都有长辈训导孝子的环节。长辈如认为子孙们在老人生前有不孝不贤的行为，或认为丧事办

得不尽心意、不合礼法，都可在丧礼活动中加以指责，以整饬后辈的行为。如果死者是女性，这种指责多半来自舅父，即母方的长辈亲属。舅舅可以对丧事的各种细节诸如死者的用度、供物、葬具，礼节的安排实施等横挑鼻子竖挑眼，这就是人们俗称的“挑理”。这种舅家的权威固然关涉两方家族之间的利益关系，但其训导劝孝意义也是显而易见的。

丧事活动少不了眼泪，但这类哭泣在很大程度上已不是悲哀情感的自然流露，而是相当程式化、礼仪化了的举动。到了该哭的关头，女人们便一起嚎啕，大放悲声，真悲假悲虽然掺混难辨，但必须这样做才是合乎“孝”的精神与礼的要求的。人们往往还边哭边唱，念念有词，以表哀痛泣绝之情。有些传统礼教渗透较深的地方，如晋西、陕北的一些地区，还保留了为死者念诵祭文的习俗。祭文所书多为表现死者生平的坎坷艰辛，为生养抚育儿女所受的苦累。此举与其说是为告慰死者，不如说是为了让后代了解、铭记前辈的恩德，履行孝子的义务。在南方一些地区，祭悼死者常运用歌的形式，并且形成了许多诸如“十劝”、“十月怀胎”等报谢父母养育之恩的劝体歌。鄂西的一首丧鼓歌这样唱道：

“父母恩深终有别，
夫妻义重也分离。
羊有跪乳之恩德，
鸦有还哺之心愿。
日落西山又见面，
水流东海不回头。
月到三十光明少，

人到中年万事休。
在生只要有孝敬，
何必灵前哭死魂。
千哭万哭一张纸，
千拜万拜一柱香。
与其杀牛而祭奠，
不如鸡羊早承待。
可劝世人莫行恶，
恶人自有恶人磨。
曾记少年骑竹马，
转眼又是白头翁。
年富力强创家业，
脚手不住日夜忙。
指望年高活百岁，
谁知一病不起床。
服药煎汤全无救，
卜卦问神总不灵。
三日不吃阳间饭，
四日上了望魂台。
望见家中哭哀哉，
生死离别好伤怀。
可叹世上冷冰冰，
如今财亲人不亲，
不信但看瓶中酒，
杯杯先劝有钱人。
千两金，万两银，

有钱难买父母恩。
亡者一去不转来，
烧香化纸枉费心。
灵在人在魂不在，
想亲念亲不见亲。
不周不全唱几声，
打鼓闹丧伴亡人。①

祭文与丧歌是说与唱两种体裁，形式不一，主旨却相同，都在于劝导人们尽孝心，遵孝行。

作为道德准绳的孝敬观念，亦是丧葬礼铺张、繁缛的原因之一。传统的社会舆论在其中起了助长作用。传统礼仪沿续到现代，其糜费、繁琐已使许多见过一定世面，尤其是受到现代教育的人难以忍受，但他们仍挣不脱传统约定俗成的藩篱。不搞繁缛礼节、大操大办的人会被公众舆论谴责为不孝，这是宗法社会中最大的恶名。人们的指指点点和不孝的罪名会使一个人在当地难以立足，甚至影响到工作、事业。

“孝”的重要性和丧葬礼对“孝”的维护由此可见一斑。

当然，劝孝劝善的目的不仅仅是通过伦理道德的教化手段达到的，民间的传统葬礼在很大程度上还同时依靠人们的宗教信仰达到劝善惩恶的目的。诸如轮回转世、因果报应的信仰；死者成为鬼神福佑或惩治活人的观念等等。仪式与信仰相辅相成，在向人们灌输孝敬意识时起了重要的作用。

① 《中国歌谣集成湖北卷长阳县分册》，长阳县文化局编，1988年，第341—342页。

孝亲敬老的观念是传统社会的重要支柱之一，它成为规范、调节人们的行为和关系的基本出发点。就某种意义而言，它又是构成亲子之间交换关系的一个方面：父母为子女施生养之恩，行教育之责，并为其策划筹办婚姻等重要的人生事件；子女则在父母衰老时赡养他们，并在他们亡故时为其办理最重要的人生大事——葬礼以为回报。婚礼和丧礼的对比最能体现出这种交换关系。在民间，老辈人常有这种说法：有个好上人（指父母），儿子得个好喜事；有个好儿子，上人得个好丧事。若丧事办得不够隆重、排场，就会有人说，这个老人划不来，苦了一辈子，没个好丧事。可知在人们心目中亲子之间的交换应该是公平的。这种公平的交换维系和巩固着血缘纽带连接的家庭、家族关系以及以此为基础的社会结构。人们不断地给予着，回报着，在一代代不停地交换中走完人生的路程。

综上所述，传统丧葬仪礼充分显示了以血缘纽带联系起来的集体的强大，并且在不断加固着这种强大。人们生前生活在这样一个集体之中，受其制约也受其保护；死后则经由丧葬仪式加入另一世界中与之同构的祖先群体；而生者亦经由丧葬仪式使个人情感化解融汇于集体之中，得到安慰并更加明悉集体的关系和力量；这亦表现了中国式的传统生命观念，即在集体中得到安全感的生命观念。

民间传统的丧葬礼俗以其蕴含丰富的文化功能影响着数千年来人们的社会生活和精神生活，维系巩固了传统社会的结构。当然这一功能的分析是从客观角度去看一项行为对于社会完整和个人生存的作用。因而功能并不一定是行为者即

当事人所能自觉到的。根据文化适应的原理，这一套礼俗的长期延续乃是由于社会的内在需求，而那些不适合于生存条件的行为，则由于文化选择作用被淘汰了。在一系列的仪式习俗活动中，发生于个体的死亡成为群体的公共事物，仪礼使得两个界域——生者的世界与死者的世界都得到重新调整、统合与巩固，使之在人们的意识中得到一代代的延续和永久的存在。传统丧葬仪礼的这种社会文化功能通常是其他形式的活动难以取代的。具体地分析认识丧葬仪礼的文化功能结构，不仅有助于对这一传统文化现象本身的研究，同时对理解中国传统社会的基本性质、构成也是有意义的。

第三章 生命的续存与过渡

——传统丧葬仪礼的意识结构分析

丧葬仪式与习俗作为围绕着死亡的一整套行为体系，包含了深厚的文化内涵，其中既有前一章分析过的社会功能因素，也含有处于人们的信仰、意识乃至无意识层面的文化意义。因而我们的分析不仅立足于社会的、机能的立场，也力图从事文化意义的研究。如果说前者是对现象的客观的、直观的意义研究，后者则是从直观现象转向非直观深层现象的探索，或者说是通过直观现象寻求文化结构的研究。

现代文化人类学的发展已显示了这种由表及里的转变，结构主义、象征论、解释人类学及文化符号学都将揭示人类的精神结构和文化的深层意义作为自己的目标。这种探索注重人类行为的表达因素，力求对文化现象进行意义的解释。解释人类学的代表学者克利福德·格尔茨(Clifford Geertz)曾借用马克斯·韦伯(Max Weber)的“人是悬在他自己所编织的意义之网中的动物”的说法，进而提出“所谓文化就是这样一些由人自己编织的意义之网”，因而“对文化的分析不是一种寻求规律的实验科学，而是一种探索意义的解释科学。”文化解释理论中常使用“文本”(text)一词指称被研究的文化对象，而这“文本”常常

不是由文字书写成的，而是由行为撰写的，而且包括行为者自身对其行为的解释。^①从这样的“文本”中解读意义，正是我们所要从事的工作。

中国的民间传统的丧葬活动是有文化意识结构作其内在支持的一套行为体系，即有着文化意义的行为方式。我们可以离析出一种二元的文化结构，即生一死、人一鬼、阴一阳两个世界的相对存在与相互通达。这里特别值得注意的是，在这一具有中国特色的二元结构中，被强调的不是两极的绝然对立、分隔，而是两极的相通互易。这正是中国传统哲学最深刻也最普遍存在的太极图式。“生生之谓易”，以“易”为中枢的传统生死观所强调的不是死，而是生；不是死亡与虚无的恒常固定，而是生命在嬗变流转中的长存永续。

第一节 观念信仰中两个世界的并存

传统的民间丧葬仪式和相关习俗都表明人们对死后的另一种生命形式的信仰，即相信与现世此界相对的另一个世界的存在。

一 事死如事生与视死如生

相信另一个生命世界存在的最好印证是形成传统的“事死如事生”的态度。厚葬隆丧在我们的历史中几乎是没有什么

^① 参见〔日〕绫部恒雄《文化人类学的十五种理论》第十三章，国际文化出版公司1988年版。

断过的传统。数千年来，人们曾不断地将宝贵的生产器具、生活用品、大量的金银珍宝，甚至活牲活人埋入地下，为现代人的考古发掘提供了令人瞩目的丰富宝藏。然而在当事者心目中，厚重的陪葬物是实用性的，是供死者在另一世界中的用度。从秦始皇带到地下的成千上万的兵马战车，到平民百姓陪葬的烟袋酒盅之类的生前用物，都在诉说着另一个世界和另一世界中生命的存在。

随着时代的迁沿，陪葬物的形式、质料发生着变化，而未能改变的是这些事物的基本象征意义和人们的精神追求。实物陪葬在现存的民间葬礼中已不占主要部分，取而代之的是一应俱全的祭品与明器，这些几乎包括了衣食住行所需的全部内容：乡村丧礼中除了为死者供奉的种类繁多、数量可观的食物外，最引人注目的就是那些色彩斑斓、堪称工艺品的“纸活”了。常见的纸扎明器包括布匹、元宝、房屋宅院、箱笼柜篋、车马侍从等等，还有金山银斗、摇钱树、聚宝盆等象征富贵的物品。现代生活也同样进入了阴间冥府，形貌逼真的收音机、电视机、汽车等都出现在丧礼中。人们似乎唯恐一样不齐备，死者便会在阴间受苦。这些物品的备置正是潜存于人们内心的另一世界生活的表征。

墓穴、葬具和葬法是表现两界信仰的另一个方面。坟墓是人死后生活的具体场所，它作为死者的居住地与生者的居所形成有趣的对应，亦即阴宅与阳宅的对应。近年的考古发掘曾在我国西北地区揭示了一批比较完整的史前窑洞式墓葬和窑洞式房屋，其年代距今已有四千多年。墓葬平面呈凸字形，经过比较，其形式和筑法与窑洞式房屋恰相类似。研究者认为，这一发现表明当时的人们是按照生前的居住形式来

营造其死后居所的。①事实上，这种窑洞式墓穴在黄河流域晋、陕一带至今仍为民间普遍采用。人们在长方形竖穴的一端向内掏挖出墓室，埋葬时先将棺木落入穴底然后再推入内室，内室还要用石板或干草封门，最后再用土掩埋长方形竖穴并垒成坟包。这一地区的人们至今也仍然居住在依山掏挖而成的土窑洞或砖砌窑洞中。上述墓穴形式与人们居住的传统窑洞式房屋及院落可谓地下与地上的两相对照。

墓葬与居住的相似在一些少数民族地区也能够发现。我国西南民族地区普遍存在着干栏式民居，即在木柱或竹桩底架上建筑的高出地面的房屋。干栏式建筑主要为防潮湿而建，一般下层关牲畜放杂物，上层为人的生活起居之处，采用长脊短檐式的屋顶。与这类民居相对应的是一些民族类似于干栏的墓葬形式。例如黔南水族地区的早期石板墓（亦称石棺墓），坟墓整个用石板垒成，有上下两层，中间以石板隔开，顶部亦用石板垒成屋脊形状。其整体结构形式和外观与人们日常居住的干栏式房屋十分近似。②由于外来汉文化的影响，这种干栏式墓葬现已多为圆形坟墓取代，但明、清时代的残留仍在向人们诉说着生前死后居所的对应与相似。

分布于我国南方长江流域十余个省区的悬棺葬（又称崖

① 参见朱齐：《1987年中国史前考古重大发现》，载《新华文摘》1988年第9期。

② 关于黔南石棺墓葬的详情请参见宋兆麟、严汝娴：《三都荣耀村水族画像石墓》，载《贵州民族研究》1983年第1期；潘一志：《水族社会历史资料》，三都水族自治县民族文史研究室编。

葬)，在备受关注和探讨中，也有学者就此提出这种奇特葬俗与古代人们居住洞穴或石室的渊源关系。他们认为当地古代少数民族最初在绝崖陡壁上凿穴而居或居于天然的洞穴里和岩壁下，这种山居水处的生活使他们在死后也要按照生前的生活方式和居住习惯来安排死者的尸体，因而形成将死者棺木高悬于峭壁之上或置于高高的岩洞、崖缝之中的葬俗。^①这亦可从一个侧面了解我国古代信仰中生居死葬的相应关系。此外，一些研究者关于树居与树葬的对比、古代宫室与木椁、墓室的对应模仿关系的论述也都可以为理解这种关系提供佐证。^②

民间的老百姓对于生前死后居所的称呼更为直接，有些地方干脆把造棺材称为“盖大房”，看到某个老人的寿木准备好了，要表示祝贺，不说“你的寿材造好了”而说“你的大房盖好了”；北京俗语亦有“要强一辈子，只要有间好房子便知足”的说法，此处“房子”亦棺木之俗称。

相信死后世界的存在是中国传统的厚葬隆丧、及早备死的精神依托。在绪论中我们曾述及重死重丧和避讳言死的民族心态，二者看似截然不同的态度和行为方式，其间却不难找到精神气质上的相通之处。物质上的及早充分准备基于潜在的另一界度生命存在的意识；而避讳言死或许从根本上就

^① 参见《民族学研究》第四辑（悬棺葬讨论专辑），民族出版社1982年版。

^② 参见夏之乾：《从树葬看树居》，载《民族研究》1983年第4期；俞伟超：《汉代诸侯王与列侯墓葬的形制分析》，载《中国考古学会第一次年会论文集》，1979年。

未把死亡作为生命的终结来看待。所以二者在相信死后生命续存和趋生避死这一点上有着共同的心理基础。

二 死者世界的构想与描绘

探讨两界观念的另一途径是当事者自身对于死亡和死者去处的解释，对于这种“解释”的解释有助于了解人们心理世界的有关内容。对死亡和死者去处的解释主要表现为对另一个世界的构想与描绘。

人类学对原始民族的调查表明，原始观念对死者去向的解释之一是死者变成或者说恢复为图腾物的形态，然后伺机再进入母体，脱胎为人。我国古代文献的许多记述间接地表现了人感祖先图腾物而生的观念，诸如华胥踏巨人迹而生伏羲；女登与神龙接触而生炎帝；附宝见大电绕北斗而生黄帝；女节接大星而生少昊；庆都遇赤龙而生尧；握登见大虹而生舜；修己吞薏苡而生禹；姜嫄履大人迹而生后稷；简狄吞玄鸟卵而生契；匈奴女与狼交而生单于；哀牢夷沙壹触沉木而生龙子等等一系列所谓的感生神话。^①人在生时与死时与祖先图腾动物交换形态的原始观念在一些地处偏远的少数民族曾有着更为直接的表现。例如滇西哀牢山区的彝族奉虎为图腾，自称“罗罗”（“罗”意即为虎），认为自己是虎的后代，“骨是虎造，血是虎生”，而死后亦以虎皮裹尸火葬，意为还原为虎。^②在文明发达已数千年的民族中，这种

^① 参见《帝王世纪》、《史记·股本纪》、《史记·秦本纪》、《后魏书·匈奴传》、《后汉书·哀牢夷传》等。

^② 参见刘尧汉：《中国文明源头新探》，云南人民出版社1985年版。

被视为鄙陋的观念已很难见到，但是并非完全无迹可寻。人死后转生为动物的观念在民间相当普遍，祖先亡魂幻化为动物帮助佑护子孙的民间传说故事也十分流行。这与佛教传入的轮回观念固然有密切的关系，但原始观念残留的影响亦是存在的。

原始信仰对死者去处的另一种解释是，死者经过长途跋涉，返回祖先居住的地方，与死去的祖先们团聚。持有这种信仰的民族通常有迁徙的历史，而他们的丧葬仪式多有助死者回到始祖发祥地的意义。例如永宁纳西族的葬俗中有送魂的仪式，人们相信死者的亡灵要离开家园，回到祖先居住过的远方。为此要请“东巴”念诵《开路经》。《开路经》的内容除劝说亡灵前往祖先所由来的北方之外，还详细地描述所谓送魂的路线。送魂路线包含着氏族迁徙的历史及迁入永宁的经过。亡灵被认为要沿着这一路线回到祖先的身边去。此外丧礼中还要举行“洗马”的仪式，作为送亡灵上路的准备。其时洗马人还要念诵“人和马都洗干净了，你快去吧！你的祖先正在等待你”，“为你准备了一切，你一定会顺利返回家乡”之类的话。^①

返回祖先居住地的观念距我们民族文化的历史更为近切。祖宗坟茔、祖先祠堂、牌位以及族谱、家谱正是祖先世界即死者世界的处所和象征。生于斯、死于斯的家乡故土在中国人心中占有极重要的位置。客死他乡通常被认为是十分的不幸，至今仍是许多老年人最为惧怕的事。所以“落叶

^① 参见严汝娴、宋兆麟：《永宁纳西族的母系制》，云南人民出版社1983年版。

归根”，死在外乡的，尸骨也要送回祖茔，加入祖先的行列，与列祖列宗聚在一起。

还原为图腾动物和返回祖先居住地都是进入祖先世界——与生界相对的另一个世界的过程。祖先世界的存在，构成中国传统信仰的最主要内容——祖先崇拜，这一崇拜可以说是原始的两界观念与儒学礼治思想共同培植的产物。

传统信仰中不仅有对另一世界的构想，还有更为具体的描述。最为形象的描述和解释莫过于人们对阴曹地府的设计。在这一幽冥世界中，各种人物、事件、官职、秩序等等都有着一如人间社会的安排；东岳大帝、十殿阎王、五道将军、判官鬼吏、黑白无常、牛头马面等构成完整的阴间统治管理者的体系。一些著名的历史人物例如包公，由于其生前的铁面无私、申张正义，死后也在阴司被封以职位，做了五殿阎罗。^① 阴间的景况不仅在大量的戏曲、小说和民间流传的神话、传说、故事中得到描述，甚至还被完整地以物化形式再现出来。所谓的鬼城丰都就是突出的一例。在四川丰都的名山，经过历代的营建，形成一套完整的阴曹地府建筑，鬼门关、阴阳界、奈河桥、阴天子殿、无常殿、十王殿、十八地狱等一应俱全。^② 成为今天仍可见到的死的世界的摹写。

谈到死者的去处，难免涉及天堂的概念。通常也有死者升天堂、上西天的说法。然而在民间普遍的信仰中，天国或天堂的概念是相当模糊的，它没有具体的方位与空间，也没

^① 参见《包公阴司上任》，见《丰都县民间文学集成》，丰都县民间文学集成编委会编。

^② 参见《幽都浅介》，丰都名山管理委员会编。

有清晰的状貌、景观，远不如阴间那么具体生动、诸位俱全、层次分明，似乎成了一种实际的存在。尽管人们在心目中也构拟了玉皇大帝、王母娘娘等为首的天国神界，但这两界之外的第三个世界通常并不是一般死者的去处。如果说佛教文化同时带来了天堂与地狱的观念，那么只有地下世界因与传统的阴界信仰冥合，从而为民间普遍地接受。阴曹地府的构想，是人们在精神领域中模仿现世所营造的另一个世界，它是生者世界的投影，具有和反映着生者社会与文化结构的特征。

由于存在祖先死者所居的另一界域，死亡可以理解作为一种回归，即生命进程向起点的一种回归。这一过程亦是出发的过程，向着另一个世界的出发。为此，丧葬仪式中多有旨在发送、引领亡者离开此世前往他界的各种设施。民间丧葬礼中的“开路”、“过桥”、“起灵”、“发引”、“出殡”以及“过七”祭奠，“六十日烧船桥”等各种仪式多含有这种意义。河北乡村的丧礼中多有“送路”的仪式，即在死后三日或次日，将亡魂从土地庙或城隍庙招回家“使钱”，之后为其焚化各种“纸活”，如纸糊的车马、库楼、碑亭、偶俑等物件；若死者是女性，焚化的纸活中必须有牛；说法是女人生前总是洗洗涮涮，一生糟踏不少水，这些脏水都存在阴间，女人死后要被迫全部喝掉，因而要带几条牛到阴间，可替她喝脏水。焚化冥器后，亲友们行礼哭嚎，送亡人上阴间之路。^①此外，丧礼中常用的“引魂幡”、“引魂塔”、

^① 参见《中国地方志民俗资料汇编》（华北卷）、《深泽县志》、《文安县志》、《迁安县志》、《香河县志》等。

“开路鸡”、“打狗饼”、“撒路钱”等物品，都具有引导、协助亡灵去往死者世界的意义。在人们的想象中，通向死者世界的路途多是长远而凶险的，上述种种事物均是为此而设。

第二节 两个世界的联系与沟通形式

生一死、人一鬼、阴一阳二界的相对立而存在并不意味着二者是断绝分离的。两个世界之间有着密切的交涉与渗透。这种相对存在而又相互沟通的状况首先可以从人们的情感态度表现出来。

生者对死者通常有着既怀恋又恐惧的矛盾心理，这二重情感造成既欲断绝与死者的关系又旨在保持这种关系的态度与行为。丧礼中许多行为与仪式表现出摆脱与死者关联的企图。例如晋陕一带流行的“出殃”仪式。“出殃”又称“回殃”、“回煞”。据信，“人死后灵魂仍留在家里，阎王爷要在七七四十九天内的某个时日差鬼卒勾取亡灵进阴曹”，而亡魂此时非常凶恶，生物触之必死，故称之为“殃”。丧家要请阴阳先生推算出“出殃”的日子、时辰，届时全家老少以及所有牲畜都要出走避开，让屋院一空；同时在屋内备下洗脸水及各种梳洗用具，意为让亡灵梳洗打扮好及时上路，切莫淹留此世。等规定的时间一过，要燃放鞭炮后，再行迁入。再如“洒扫”的仪式：亲属们埋葬死者完毕回到家中后，要由阴阳先生带领在各屋转一遍，其时阴阳先生手持一碗水用谷草沾水挥洒，其后一人持铡刀做砍铡的动作。“洒扫”之后各屋门楣上还要贴符。此举之意据称是为避免死人

的“殃”留在家中，对活人造成危害。

各地几乎都有各种摆脱和防备死者的方式。有的在埋葬完毕后说一句“我去担水、砍柴”之类的托辞，然后赶紧转弯绕路地跑回家中，以防亡魂跟随回来；有的还要在死者居住的墓穴中放置书有符咒的“神砖墓瓦”、“五星”镇石和桃木橛子，用以镇墓。其作用一为防止孤魂野鬼扰乱墓主安息；二为防止亡人跑出墓穴回到生人世界。

上述一系列行为都旨在生死之间划出一条界线，将死者隔离于活人世界之外。然而，无论如何生死、人鬼之间的联系是难以挣断的，两界之间有界限但并非隔绝。死者要享受后辈的香火、供奉；生者又受到死者的监视与佑护。这就需要在生死人鬼之间保持距离适度的沟通，使二者既不混淆杂糅又不中断联系。有关仪式与习俗的作用正在于此。两个世界之间的沟通与联系有一定的条件，有具体的时间、地点、和途径，我们可以从下述具体内容来分析。

一 风水信仰

—— 两界之间交感互渗的原理

风水，是中国传统文化的重要特色之一。这一古老的信仰和技法直到今日仍未见衰落。在广大乡村，风水之说目前仍相当流行。对风水的信崇和敬畏成为一种根深蒂固的传统，人们日常的居住、建造以至丧葬大事，都有风水在其中发生着作用。由此使得以测察风水为业的人——职业的或半职业的看地相宅的阴阳风水先生们依然非常忙碌。老百姓选地建宅、造屋上梁、确定住宅的位置、朝向、格局以及婚丧嫁娶等大事都少不了他们。相阴宅——为亡人勘察选定墓穴

更是他们当然的职责。而这阴宅选得好坏，被认为与后代的兴盛衰败有着十分重大的关系。这样祖先与子孙之间就建立起了某种联系。

“风水”一词最早见于托名为晋代郭璞所著的《葬书》中：“葬者，乘生气也。经曰，气乘风则散，界水则止。古人聚之使不散，行之使有止，故谓之风水”。风水之理当然不仅限于有关葬地、葬法，商周时的卜地、卜宅活动已可表明风水术的初端。一般而言，风水是一种信仰和技法，是关于确定阳宅和阴宅也就是人们生前死后居所的位置、朝向、格局、营建等的一整套理论与方法。人们相信，遵循这套技法和主张便能得到好运，反之则会灾祸临头。初看起来，风水似乎与我们所谈的两界观念并无干涉。风水之理主要是强调人与自然的关系与和谐。按照中国的传统宇宙观，自然万物以及人事、人生都是加入宇宙大循环的，人与自然有着许多切近直接的沟通关系。人们在建造房屋前须选址相宅，破土、上梁时也须选择吉日良辰。这是因为在自然中占一定位置的房址住宅直接构成人们的生存环境，其时空关系直接影响人们的生活。至于阴宅坟墓的位置、朝向虽然与活人的生存没有这样直接的关系，但却通过死者达成自然与人的交流。也就是说死者即祖先在自然中的位置与生存环境影响着子孙在现世的活动与命运。正如古人所云：卜其宅兆，卜其地之美恶也。地之美者，则其先灵安、子孙盛。“先灵安”方能“子孙盛”，正说明了死者世界与生者世界之间感应关系的存在。此感应联系是在大的自然地理环境中实现的。

人与自然的紧密联系，生者与死者、子孙与祖先之间的感应民间俗语中也有所概括：“富贵出在门里，子孙出

在墓里”正是对这种关系的总结。人们相信，后辈子孙若得作官、发财、升学、就业、成婚、得子乃至家庭和睦、人丁兴旺，都是因为先人葬了块风水宝地；后代子孙若有患疾、夭折、破败以及兄弟反目、家族失和等等则都被归咎于祖坟没选好，或埋葬的时日、过程出了错。

风水又称为阴阳堪輿之学。古人解释说：“堪，天道也；輿，地道也”（许慎《淮南子·天文训》注）。“盖堪为高处，輿为下处，天高地下之义也”（朱骏声《说文通训定声》）。可知堪輿术是一套观天察地旨在求得人与自然协调关系的数术，与风水实为一事。风水术不仅有着驳杂的理论，还有一整套极为繁复的操作程序。其实施须由具备专门知识、有一定专业训练的人即阴阳风水先生来承担。阴阳先生通常把繁琐的理论和技法概括为“地理五诀”——龙、穴、砂、水、向。这是风水之说的基本要点和其运作时必须考虑的几大要素。“龙”，是地脉之行止起伏，亦即山脉，“觅龙即观察山向、山形、山势，判断其凶吉；“砂”，指主要山脉周围较小山丘，“察砂”即察看其与主山的侍卫朝迎关系；“水”，在风水之说中当然不可缺少，“观水”则观看水口、流向、形态、与山形地形之关系等；“穴”，即墓穴所在之地，“点穴”是确定阴宅（或阳宅）的位置；“向”，则是根据上述四个要素及其相互间的关系决定阴宅（或阳宅）的位向^①。这五个方面只是勘察风水的最基本和简单的要领，阴阳先生在实际操作时都不少了一个重要的道

^① 参见《地理五诀》卷一“地理总论；《古今图书集成》堪輿部汇考。

具——罗盘。罗盘是阴阳先生观天、测地、推算时辰等的必备用具，阴阳、五行、八卦、天干、地支、二十四山（向）、二十八宿等等在其上一圈圈排列，这些都是选地相宅时必须考虑的因素。除此之外，具体位置的山形水向以及亡人的生辰死日等也统统要加以考虑，阴阳先生根据对各种因素的综合分析，择定死者在自然时空中所居的最佳位置。

死去的祖先是否占住天时地利，能否与自然和谐运行，其结果完全是体现在子孙后代身上的。若有一处选择不当，恶果都得由子孙承受。一些地理堪舆之书还对这种构想的因果关系做有具体描述，诸如：“富贵贫贱在水神，水是山家血脉精，山静水动昼夜定，水主财禄山人丁。”^①再如：“左边水反长房死，右边水射小儿亡，水直若然当前射，中子离乡死道旁。东西南北水射腰，房房横死绝根苗，贪淫男女风声恶，曲背驼腰家寂寥。”^②基于对这种因果关系的信崇，人们才要求严格准确地按照阴阳先生的指挥行事，位置、方向、时辰等都来不得半点含糊。为了避开犯冲煞的日子而停棺待葬也是经常的事，有的要停待相当长的时间。为了改变运道、避凶趋吉而改墓迁葬之事也时有发生，甚至现代仍屡见不鲜。

总之，根据风水的基本原理之一，人与冥冥自然的交流，人秉乎自然之生气勃兴繁盛，有时须以祖先亡人作为中介。这是因为子孙与祖先乃是血脉相承、一气所贯，因而祸福也能相互影响。生者与死者、子孙与祖先的气血相通、关联感应是风水信仰中的一个重要和基本的概念。

①② 钱青甫：《地理辨正参解》，第45页，第140页。

二 巫覡、阴阳

——沟通两界的中间人

生死、人鬼二界关系的建立需有一定的条件，并不是人人都有通鬼神、达祖先的能力。沟通两界的职能通常是由专人承担的，这类专职人员就是巫覡或萨满。巫师、巫婆人们都不陌生，“覡”是我国古代对男巫的称谓；“萨满”是通古斯语的巫师之称，为我国古代北方诸族所信奉的原始宗教也因之而称为“萨满教”。巫覡和萨满的存在及其职能作用是中国文化特征的重要表现，人类学家张光直先生甚至以这类在两界间进行沟通的人物来指称我们的传统文化：“中国古代文明中的一个重大观念，是把世界分成不同的层次，……不同层次之间的关系不是严密隔绝、彼此不相往来的。中国古代许多仪式、宗教思想和行为的很重要的任务，就是在这种世界的不同层次之间进行沟通。进行沟通的人物就是中国古代的巫、覡。从另一个角度看，中国古代文明是所谓萨满式(shamanistic)的文明。这是中国古代文明最主要的一个特征。”^①这清楚地表明沟通两界的媒体在中国文化中的重要位置。

关于古代中国巫覡们的活动在《山海经》、《楚辞》、《国语》等诸多古典文献中多有记载，值得注意的是他们的形迹现代仍不难见到。民间依然相当普遍存在的阴阳、神汉以及少数民族的端公、毕摩、萨满、东巴、土老师等等实可称为现代巫师。他们在民众生活中仍扮演着不可缺少的角

^① 张光直：《考古学专题六讲》，文物出版社1986年版，第4页。

色。巫覡、阴阳们多能识文断字，且通晓天文地理，谙熟阴阳之道，见多识广、能掐会算，称得上是乡土社会中的文化人。陕北的一句俗语这样说到：“秀才改阴阳，只用一后晌”。巫覡的职业和技能许多是在亲子之间传递，子承父业，常有家传数代承此职位的；也有拜师学习而成的。乡间的许多大事诸如婚丧嫁娶、相宅看地、驱灾禳病、求雨、祈年、预卜占梦等几乎都有他们到场参与和主持策划。而完成上述职能的主要途径就是在人与神鬼之间、子孙与祖先之间进行联络沟通，达到两个世界之间的对话。

例如，我国西南地区流行的所谓“观花”之举。据信，世间的每一个人，在阴间都有一株花树，花树的荣枯盛衰关系到人的福祸与康健病害。因此若有人生病，通常就得请巫覡（称作“观花人”）走一趟阴曹地府，察看花树情况如何。具体作法是，备一香炉，上搁一水碗，碗上放竹筷一双，灯草两根，称作“阴桥”。然后主人向“观花人”说明观花的目的，报上病人姓名、生病时辰；观花人焚香烧纸、祈祷神明一番后，坐在香案前，用白布遮脸，逐渐进入神志昏迷状态，身体前后摇摆，表示已经开始魂游阴间了。这时主人就可询问病因了，观花人多回答病人触犯了某某神灵或犯了某种过失，以致花树枯萎，需求神许愿，方能病愈祸免之类的话。问答完毕后，用“阴阳水”（半冷半热的水）灌饮观花人，使之清醒，意为返回阳世。醒来的观花人作疲倦状。仪式完毕后主人要给观花人一升香米作为酬劳。^①

与此类似的还有“走阴”、“问亡”、“游冥”等名目

^① 参见四川省丰都县《文化志》，1988年稿。

不同的习俗，都是经由巫覡、阴阳去打通与阴界的关系。在我国广大农村普遍流行的“请祖降神”亦即俗称的“跳大神”也属于这一类表演。巫婆神汉们十分精于此道，观看者也给予十分的信仰。表演者通常在进入一种失神状态后，一改自身原有的声音面貌，而以要被召请的祖先亡人的口吻说话。这就被认为死者的魂灵已附于其身，并与活着的亲属们交谈。他或是诉说阴间生活的景况，要求所需的供奉，或询问在世亲属的情况，表达自己的愿望等等。其举止神情、语气语调往往极似死去的先人，常使在场的亲属唏嘘泪下。于是人们愈加信奉巫师的这类表演。这样人们通过巫覡获得祖先世界的消息，得知亡灵的喜好、怨怒、需求等，然后以一定的仪式和供献满足娱悦祖先鬼神，并祈望从他们那里得到好处。就此而言，用“阴阳”来指称那些负责沟通两界的人，实在是恰如其分地道出了他们在生死人鬼之间做为媒体的作用。

三 定期的祭奠节日

——两界交往的固定时间

如前所述，生死人鬼两个世界在一定的距离上保持着联系，二者之间毕竟有区别、有隔离，其间的交往联络亦有着时间的限制，并非随时都可以进行的。民间一些传统的岁时节日，即定期的祭祖日、上坟日可以说就是这种固定的沟通时间。

我国南北各地几乎都通行的大的祭祀祖先亡灵的活动一年有四次，民间通常称之为“四大鬼节”。其具体日期和主要活动如下：

元旦（农历正月初一，有的地方是初二或初三），为年节祭祖日。人们在这一天清晨即起，新衣盛冠，备香烛牲酒，祭奠家神和祖先。有的还要请出祖先木主，陈列家谱、族谱，让后辈子孙祭拜。祭祖完毕后，再遍拜尊长，然后亲友乡邻们交相拜贺。有的地方还要在当日携香烛、供品祭奠。还有的地方要在年三十晚上给祖坟送火送亮。

清明，是各地通行的扫墓、上坟的日子。该日各家皆祭扫祖茔，添土于各冢。晋陕一带妇女们要在清明蒸制面食供到坟上。该日还有插柳、戴柳的习俗，墓祭归来取柳枝插于门，男女小儿亦戴于首，并有俗谚云：“清明不插柳，死后变黄狗”，“清明不戴柳，红颜成白首”。后来人们于清明插柳植树的做法大概由此而来。是日晚通常还要于门前焚香，点锡箔纸钱，妇女坐地哭泣，谓之“送纸”。

农历七月十五，与正月十五上元节相对谓之“中元节”，也是传统的“鬼节”。该日人们也要祭扫坟茔，白昼供主，夜晚送纸，类于清明。而与佛教信仰相关，是日寺院要设“盂兰会”，念“盂兰盆经”，百姓亦燃放河灯，以超度亡灵。

农历十月初一，亦是“鬼节”之一。这一天人们也要祭扫祖茔，各家供祖先，夜晚送纸。特别要做的一件事是为祖先亡人“送寒衣”：以五色纸剪成衣裤样，装在纸糊的口袋里，叫做“包袱”。上书亡人爵秩、名号，注明年月日，下面属明后裔某某谨奉，封好后到院外门口或村口焚化，或在冢前焚化，其时口里还念叨着“××取棉衣来”。此举意义甚为明显，时值隆冬，生活在阴间的祖先也同活人一样需

要添制衣服，为子孙者照例要尽到自己的责任。

上述“四大鬼节”在不同的地区虽略有时间上和仪式细节上的差异，但在主要过程和基本意义上却并无二致，都旨在与亡故的祖先沟通联系。人们甚至认为在这些特殊的日子，先人的鬼魂可以返回人世，与家人团聚。民间有所谓“元宵月半大，鬼神也歇三天假”的说法。华北的一些乡镇，把清明、中元和十月朔日作为城隍爷的首次、二次和末次出巡的日子。城隍是各地方统辖司理阴间事物的官，人们认为在上述几个鬼的节日中，阴间的亡魂也被允许放假，回家来取用钱、寒衣等各种供奉。为了防止亡鬼们在人世间为非作歹，所以城隍爷也要出来巡视督察。各州县在这几日要抬城隍像出游，伴之以鼓乐仪仗，并祀之厉坛。^①一些地方要在祭祖的这几日为亡人摆上饭菜碗筷，请他来吃；有时人们还悄悄在家中地上筛灰，观看其上有无先人来过留下的印迹；听到屋中有奇怪的声响，也认为是返家的亡魂所为。

上述祭祖上坟的日子虽然名为鬼的节日，其实是人鬼共度的节日。它们似乎在反复地表明，人们在节日的喜庆欢娱中，并没有忘却生活在另一个世界中的死者。人们不时与他们保持着联系，向他们奉献各种所需，与他们分享一份欣喜。除了固定的祭祖节日之外，在死者生日时为其祝阴寿，忌日时设祭奠，后代逢喜事如婚娶、生子等报知祖先，都是两个世界不时联络的机会。以上活动和一年数度的祭祖节日

^① 参见《万全县志》（1934年铅印本）、《遵化通志》（清光绪十二年刻本）、《香河县志》（1936年铅印本）等。

保持着生死人鬼之间不中断的交往联系，反复强化了人们的两界观念。

四 “社”

——生死两界之间的通衢

在当今提到“社”神，“社”祭，恐怕对人们来说已比较陌生，但是“社”在我们民族的古代信仰中却是地位非常，而且是一身兼有多种职能的崇拜对象。鉴于本节的内容，我们暂不涉及“社”的多方面功能，只探讨它在沟通两界中的作用。

“社”首先并主要地是做为土地神而受到崇拜的。这种崇拜直到现代都未完全消歇。同时，“社”还是司掌冥界之神和祖先神。《左传·昭公二十九年》记：“共工氏有子曰勾龙，为后土……后土为社。”后土是人格化了的社神，在此已非地祇，而为人鬼，即祖先神。对“社”与“祖”的这种同一关系，郭沫若先生曾作《释祖妣》对此进行论述。《礼记·郊特牲》又记：“社祭土而主阴气也”。《楚辞·招魂》王逸注云：“幽都，地下后土所治以，地下幽冥，故称幽都。”由此可知“社”亦为地下冥界之神，统辖亡者之居所，亦即死去祖先归属的地方。杨宽先生曾经考证，周人的祭奠之礼非祭奠主，而是祭祀后土这位社神。^①此亦可说明“社”的司冥功能及与祖先的关系。事实上，“社”为土地神与“社”为冥界神二者并不矛盾，人死入土，归于地

^① 参见杨宽：《关于古代墓祭、墓碑和坟墓等级制问题》，《中国古代陵寝制度史研究》，上海古籍出版社1985年版。

下，这是基于对土地生养能力的信崇；后土——“社”本身为土地之神，又司冥界事物，顺理成章。生与死，在土地——“社”这里发生了联系。

对于“社”的崇拜，在现代民间已经很难见到其直接形态。但“社”的分化演变的产物——城隍神和土地神却香火依存。城隍多居于城镇，是一城镇的守护神，司掌一方事物并且是人们心目中的阴间长官，他司籍死者户口名册，在冥府主事断案，亦时有上节所述的“出巡”之举。人民出于要求公道和受保护的愿望，时常把死去的贤臣良将封为城隍，例如文天祥、秦裕伯、庞玉等都分别做过北京、上海和会稽（浙江绍兴）的城隍。与人间的行政等级关系相应，城隍也是作为“土地”的上级而存在的。土地神更是遍布于广大乡间。田间地头、屋宅庭院、村口路旁常可见到其神位和小庙。土地神是品位很低的小神，所住的庙宇也极其简陋，但与百姓的关系却很亲近，人们还为他配置了老伴儿，称为土地奶奶。这对慈眉善目的老夫妻是村庄的守护神，有时只是管辖某一地面的小神，被老百姓称为“阴保长”。神位虽低，作用却不可缺少。各种祭祀仪式、年节活动中，人们都忘不了给他一份香火与供献。丧葬大事中，城隍或土地的作用更少不了，它为人们提供了与阴间和祖先进行联系沟通的场所。

我国北方特别是华北地区乡村十分通行的“报庙”仪式可以很好地说明土地神的作用。所谓“报庙”，就是在亡人咽气后（有的地方是人死翌日晚或第三日晚），孝子赴土地庙（城镇则赴城隍庙）“送纸”寄魂。各地的具体做法有所不同，有的是到庙中焚香化纸，哭唤死者；有的用纸钱在庙

内墙上反复粘贴,在哪个地方贴住不掉,即认为亡人的魂就在那里。报庙送纸日行三次,称为“报早庙”、“报午庙”、“报晚庙”。称“报庙”送纸为寄魂,是因为三日后孝子们还要再从庙中把亡魂请回家来,意为让他回来“使钱”,用做去阴司的盘缠。孝子们赴庙中磕头烧纸焚香,并呼喊死者“××家使钱来”,将亡魂请回家中。再度祭奠供奉并焚化为其准备的纸活后,才送他上阴司之路。这一仪式称为“接三”,也有的称为“送三”或“送路”。由此可知,先行的“报庙”实为向管辖冥司的土地神或城隍神先行报到登记,为亡人向“阴保长”报户口,然后才打发亡人上阴间之路。①

在山西吕梁地区的丧礼中,破土掘墓之前,要由阴阳带领孝子(一般是长子)先到墓地举行谢土仪式:孝子焚香烧纸磕头,然后持酒盅向土地上洒酒,阴阳在旁边口念咒语,完毕之后才能破土。这亦是先祭管辖该方的土地神,报之亡人来的消息。在安葬死者完毕从墓地返回后,通常还要在院内行“安土”仪式。晋陕一带家院中多供土地神,其牌位设在窑洞前门柱(俗称窑腿)上。孝子们要在此处燃香烧纸,叩三个头,作三个揖,阴阳先生同时摇铃念咒语,并将酒洒在窑腿上。

丧葬礼中的“报庙”和“谢土”、“安土”仪式都可视为与另一个世界进行联系的手段。而土地庙、城隍庙则是进

① 关于“报庙”仪式可参阅《中国地方志民俗资料汇编》(华北卷)、《万全县志》、《三河县志》、《香河县志》、《滦县志》、《遵化通志》等。

行这种联系的场所。由此可以说，“社”的存在构成了生死两界相互通达的一扇门户。

第三节 生与死的周行过渡

传统意识中相对而存在的两个世界不仅是相互联系贯通的，而且有着转化变异的关系。我们民族传统宇宙观、生命观的一个核心概念即是于变化运动中求生存，变易则存活，不变则僵死。理解生命的流转演变观念需要认识人生的全过程，即需将丧葬仪礼放在人生仪礼的整个过程中来认识。出生、成年、结婚、死亡是构成完整的生命周圈的各个环节。从一个人生阶段转入另一人生阶段是生命路途中的重要关口，需有一定的过渡形式。与各阶段相应的生、冠、婚、丧礼俗正是作为人生重要关头的过渡仪式而存在的，因而人类学家们通常把人生仪礼也称作“通过仪式”，并且发现了在这类通过仪礼中，经常有象征死亡与再生的仪式来表现身分地位的转换，即标志着告别旧的存在状态而进入新的人生阶段。

过渡仪式始终交织着人们对生与死，对死亡与再生的困惑和思考，不断重复着生命循环、永存的渴望。在我们民族的传统丧葬礼中，这种生命的周转循环观念有着十分明晰而顽强的表现。

一 利生的仪式与禁忌

丧葬仪礼可以说是乡土社会中最重要的事件，有着十分隆重的气氛和繁复严格的仪式化过程以及诸多禁忌。其基本

原因之一是由于在人们的意识潜层中，死亡仪式与生存直接相关：它将决定死者在另一界的生存境遇或来世的转生和子孙后代的盛衰兴亡。一举误差，就可能对生存造成危害。“丧事办得好，就能转个好生”，这是老百姓相当普遍的信念。因而，利生是丧礼中许多程式与禁忌的出发点。

传统丧礼中多有卜再生、卜来世的做法，即预卜死者下世生成何物的仪式。例如在晋陕黄土高原，按照习俗人们在抬棺出殡时，要先在院门口筛铺一片灰渣，上覆白麻纸，纸上再置一盛满水的瓦盆，水中投放有钱币。出殡时灵柩从水盆上抬过。葬毕从墓地归来后，第一件事便是掀开白纸，观看灰渣上的印记，看其是否有鸡、鸟、羊、狗等的爪印或人的足迹，总之印迹象什么便是死者下世转生成什么。还有些地方是在灰渣上扣置一桶，桶上放擗杖和刀，埋葬死者归来后每人将刀和杖翻动一下，然后掀起桶观看印迹。在川鄂长江流域一带，丧礼中人们要将为死者入殓沐浴时用过的“袱子”（即巾帕）烧掉，并观其焚烧时的形状。据说其状如花则死者来世生成女人，若状如字则下世投生为男人。不同地区虽有预卜再生的不同具体方式，但其意义却是相同的。

为了利生的目的，除了追求仪式准确、完备地实施外，丧礼过程中还要避免一切不利于生的因素，这是丧葬仪式中禁忌重重的原因。就拿给死者的穿戴陈设来说，北方民间通常讲究停尸须用木板床，不能停放在土坑上，否则死者到了阴间要背坯受罪；许多地方发送死者决不能给他穿用皮、毛制的东西，诸如皮鞋、皮衣、毛毡等概不能用，一般只着布衣、布鞋。这种禁忌的原因往往当事人也不知所以，只是照

老规矩办事。只有个别谙熟于此的老人能做出解释：“人是不生毛的，只有畜类才长毛；给亡人穿戴皮毛，他来世就会变成牲畜。”人们通常也认为不能用绸缎衣服装殓死者，因为“缎子”谐音“断子”，还有寿衣上多不缝扣子，只用带系，因为“扣子”谐“彪子”，都是不吉利的。诸如此种禁忌和规矩还能举出不少，足以说明利生的原则在丧葬仪式中的重要。

由生到死，由死到再生，构成一个圆形的生命过程，这亦是从此界过渡到彼界，又从彼界过渡到此界的两个世界的转换。

二 婚与丧、红与白的对应和相通

传统的婚、丧仪礼之间有趣的相对应和相同之处有助于我们理解传统的生命观念。婚礼、丧礼在民间通常被称为红事和白事。它们分别标志着两个不同的重要人生阶段的转换。结婚，拉开了生的序幕，意味着不久将诞生新的生命，可以说是从无到有的过程；而丧葬则表明生命的从有到无，或者不如说是从此界的有转为他界的有，改变了原有的存在状态。婚礼与丧礼的对应不仅表现为总体的“红”与“白”的对应，在许多细节上也有相对应的表现。例如婚礼与丧礼中所用事物在数量上的单双之别：如果仔细观察，则不难发现白事用单，红事用双是一个相当普遍的规则（当然有例外的地区）。丧事当中，装殓死者是穿单不穿双的，一般多为十一、十三件寿衣，或要求“女七、男九”或有“五领三腰，上九下七”的讲究；棺底要放置七个铜钱、七柱香、七根线、七张麻纸等物；掘坟打墓的人取单不取双，一般为五

人或七人；埋葬完后有“覆三”（葬后三日进行献祭）、“斋七”（每七天设祭一次，共七次四十九天）等祭奠仪式。而婚礼当中，纳吉、纳彩的礼品如衣物、手饰、器具等必须成双作对；双方互赠的面食礼品须是双数；新房窗角和炕上四角内放置的红枣、核桃等必须是各两枚；迎亲、送亲的人数也必须为双等等。婚、丧之事的单、双之别固然有取其“好事成双”、“祸不复来”的意思，但这种对应无疑体现着生与死的对应，即向不同的人生阶段、不同的存在状态和存在境界过渡的对应。

婚、丧（此处指处理正常死亡的丧礼）仪式既都为人生过渡形式，二者亦有不少共通之处。民间的“红白喜事”之谓及“老喜丧”之称表明老人的寿终并不被看作大悲大戚之事，相反其丧礼常带有不少喜庆甚至戏谑色彩，如同一出人生闹剧。婚、丧仪礼不仅常常在热闹气氛上相差无几，还有着一些形式相同的仪礼，如传统婚礼中必有的祭拜天地、祖先，拜见家族长辈等礼节在丧礼中也时常出现；婚礼时亲朋们赠送的贺礼与他们在丧礼时送的祭幛也基本相同，多为布料、被面、床单之类的东西，悬挂陈列在喜棚里或灵堂前，不仔细看上面的字样，也难以分辨是在贺喜还是在悼亡；有些地区吹鼓手在婚事和丧事中所奏的乐曲甚至也完全一样。难怪林语堂先生在谈到中国的葬礼和婚礼时会说：“我至今分辨不出葬礼与婚礼仪仗之不同，直到我看到一口棺材或一顶花轿。”^①前章所描述的在死者灵前“唱郎唱姐”，（唱情歌）一方面有聚众娱乐、造成热烈气氛的功能，同时也与

^① 林语堂：《中国人》，浙江人民出版社1988年版，第53页。

婚礼中的唱歌言情作用相同，表达了对于新的生命形式的祈盼。历代的卫道者们无不将类似的“闹丧”、“跳丧”等行为视为非礼、斥为大逆不道，殊不知这种举动实在是民众对于生命执著追求的表现，是发自内心的生命律动。

红事与白事同为喜事以及它们的共通之处缘于二者都是人生周环上的过渡形式，是进入另一生命阶段的关口，它们共同表达了人们对于生命的信念，表达了生命与死亡的关系。

三 生命圈圈的完整与中断

生命的周行循环观念也造成了人们对正常死亡与非正常死亡的严格区分。正常死亡一般指老而寿终，也就是顺次经历了生育、成年、结婚几个人生阶段，留下子嗣，走完了人生全过程之后的死亡，这意味着一个完整的生命圆圈。非正常死亡则是人生过程未完而夭折，例如暴病、难产、溺水、伤害、自杀或被杀而亡，这意味着生命圈圈的中断。正常死亡与非正常死亡是完全不同的事情。我国几乎所有的地区和民族对寿终善死与夭折凶死都有不同的处置方式和情感态度。在鄂西南地区，人们把老人亡故称作“走顺头路”，意为走完了正常的人生过程。为寿终的老人举行的丧礼隆重、热闹，悲哀之情较淡，通宵的“打鼓跳丧”（传统的丧葬歌舞）更是不可少的；青年人或孩童死去则被称为“少年亡”，这种夭亡者和没有留下后嗣的亡者一般没有享受丧葬礼的资格，通常很快就草草埋葬，而且不能葬入家族的墓地；亲属们对这样的死亡亦极表哀痛；十二岁以下的幼童夭

亡通常不用棺材，只用几块板拼合装裹埋葬，称为“裹匣子”。在晋陕的一些地方，十二岁以下的小孩死亡甚至不进行埋葬，而是扔到山上偏僻处让野兽吃掉。

中国民间十分相信夭亡凶死者的灵魂是不得安宁的，他们会化为厉鬼，寻找替身，向人索命，使得生者亦不得安宁。为了避免凶死者灵魂对活人的侵害，人们采取决然不同于正常死亡的处置方式对待凶死或称横死者。诸如将其尸体俯身埋葬，捆住手脚埋葬，甚至毁尸抛弃。不同的民族、地区有不同的处理死者遗体的习俗，因而也有不同的相对于正常死亡的处置非正常死亡者遗体的方式。例如云南崩龙族对于正常死亡者实行土葬，而对凶死者包括被杀、暴病死，早夭、孕妇难产而死等，则要实行火葬，烧后要将剩下的骨殖用清水洗净，然后放入土罐埋葬，并且不能埋入村社的公共墓地。这种实际构成了“二次葬”的方式，明显含有畏惧凶死者亡灵、清除邪祟的意义。^①云南普米族在丧葬形式上是为正常死亡的人实施火葬，认为火葬是把死者的灵魂送入光明境界的方式；而凡是摔死、吊死、溺死、患瘟疫死以及幼童、产妇等死者均不能火葬，而必须土葬，表示埋入地下，其灵魂永世不能转生，^②以绝其对生者的危害。

概括起来讲，对待善终与夭亡，在仪式的举行与否、葬具与埋葬方式、埋葬地点以及亲属的情感态度等几个方面都

^{①②} 参见邓启耀：《崩龙族原始宗教简述》；杨学政：《普米族的韩规教》，见《中国少数民族宗教》（初编），宋恩常编，云南人民出版社1985年版。

是十分不同的。正常死亡与非正常死亡的根本区别在于前者是人生周圈的正常完成与人生阶段的正常过渡，而后者则是此周圈的非正常中断，因而非正常死亡者不能享有正常的过渡仪式；走完了正常的人生旅程的人自然可以平心静气地开始阴间生活，并在冥冥中福佑保护自己的后代；半途夭折者的亡灵当然要怨气冲天，并迁怒和加害于生者，因而不能不防；这种区分充分体现了生命的周行循环意识。

四 死亡习俗中“生”的象征

在中国的传统信仰中，死与生从来是难解难分，相连相继的。我们不妨将死理解为另一世界中的生。生与死的循环交替观念在实践中还表现为死亡习俗中存在诸多“生”的象征行为与象征物。对此我们可以略举一二。

1. 桥与船。生与死既为需要跨渡的两个界域存在于人们的内心世界，那么象征这种跨越的行为与事物就出现在实际的仪式和习俗中。这种象征最突出的例证就是“桥”与“船”。桥、船本身即有实际的过渡功能，在现实中充当过渡的工具，因而在人们的意识中很自然地成为连通生死两界的象征物，仪式性的“过桥”也成为一种有意义的象征行为。

陕北的传统丧葬礼中有所谓“走金桥”、“过银桥”的仪式过程：出殡的头天晚上，人们在丧家院外或路上用长凳、板条搭成桥形，有道士在前举幡引路，接着是吹鼓手，孝子们随其后依次从“桥”上走过，同时向旁边抛撒花生、枣、糖和钱币等物，旁观者争相拣拾，以为吉利。此举的意義据说是送亡人上阴间之路，可以理解为走上一条新的生命

路途。上海附近乡村的传统丧礼中，也有“过桥”（当地称为“踏表”）和焚烧纸扎的桥、船的习俗，其时还伴有女儿或媳妇唱“接桥经”。①北平旧俗亦有“烧船桥”的作法，即于亡人死后第60日，特制二纸桥与一纸船，抬于墓前焚化。②60天为死者烧船的习俗在华北农村相当普遍地存在。在徐州地区邳县，有人搜集到民间作为寿鞋鞋面的“送老花样”剪纸，其图案主体是一支伸展的莲花，花茎构成一桥，桥上有人和猫、狗、鹅等动物在过桥（见第107页图2）。同时搜集到的剪花人边剪边唱的“送老歌”可作为此纹样的绝好注释：“金童打伞，玉女提灯；一狗一猫，带过金桥；一蟾一鹅，带过奈河”。③本身具有表现性爱与生殖意义的莲花，同时又是济渡亡人的桥梁，传统的意识与思维中生命与死亡的关系在此得到了十分生动形象的表现。

“桥”为阴阳两界之间连通物的观念相当普遍，生死二界有“奈河”相隔，人死要渡“奈河”、过“奈河桥”的说法几乎尽人皆知。在号称“鬼城”的丰都“阴天子殿”前，甚至实有一座称作“奈河桥”的石桥。然而仅仅知道桥作为

① 参见任嘉禾等：《哭丧歌与丧葬习俗》，载《民间文艺季刊》，1989年第4期。

② 参见陈封雄：《一个村庄之死亡礼俗》，燕京大学社会学系学士毕业论文，1940年。（现存杨堃先生处）又见常人春：《老北京的风俗·丧葬·烧船桥》，北京燕山出版社1990年版，第344—345页。

③ 参见元方：《金桥、银桥、奈河桥》，载《中国民间工艺》第五期。



图2 邳县送老花样

通向阴间的连通物还是问题的表层，如果我们将桥的送死之用与其在一些民族中的求生功能加以比较，当能发现更为深刻的意义。

桥与人的生命关系密切，不仅见之于死，而且见之于生。在西南一些少数民族诸如苗族、布依族、水族等，都有“搭桥”、“过桥”、“敬桥”等关于桥的仪式；而且这些与桥相关的礼仪习俗多为求生、保生而设，具有沟通、渡引生命的意义：妇女婚后长期不育，为求子嗣要“搭桥”；妇女怀孕后，为保其平安生产需“搭桥”；孩子体弱多病，为使其健康生长也要搭桥。黔东南的苗族，通常在农历二月初

二架桥、祭桥，据说桥是给投胎的魂体行走，遇到河、沟若没有桥，“魂”就过不来，于是便不能生小孩。所谓架桥，是一种象征行为，通常视需要分为架“求桥”与架“保桥”两种：前者多为久婚不孕或生女缺子者而设，桥要架在路口或过沟处；后者多为子女多病或有夭折者而设，架桥的目的是保子孙易养成人，桥一般架在自家大门或堂屋内。架桥的方式是用几根一、二尺长，几寸宽的木条象征性地搭在田坎或坑、沟上，形成桥的样子。架桥之后，还要年年敬桥，通常以鱼、鸡、米、酒等物设祭。^①

桥，由此而成为生命过渡的象征，它在养生与送死中的功能是传统的生命意识最形象的写照。

2. 生殖象征物。民间的丧事活动中还可以发现不少有关“生”的象征物，这些象征物多为含有生殖意义的动物、植物图象。在晋陕黄土高原地区，剪纸、面塑等传统民间工艺品在节日典礼和人生仪礼中通常是不可缺少的，而不同的时机场合所用的造型、纹样又专有讲究，其特定的意义与功能多有关生殖崇拜，即离不开“生”。诸如“蛇盘兔”、“鱼戏莲”、“抓髻娃娃”、燕雀、鸡等常见的纹样、造型经常在婚事中使用，它们通常影射两性的配合或隐喻生殖器官，而其主旨还在于求得繁衍生育，盼望人丁兴旺，家境富裕。这些造型特定的婚配生殖意义已为不少研究者所关注和揭

^① 参见《黔东南民族村寨》有关章节，黔东南苗族侗族自治州文化局编，1987年；《贵州省文物工作资料汇编》第10集，贵州省文物管理委员会编，1987年；〔日〕荻原秀三郎：《苗族敬桥节与日本桥姬信仰》，载《南风》1988年第3期。

示。^①然而它们在丧事活动中的使用和意义还较少被注意到。人们都熟知晋陕一带“蛇盘兔，必定富”的俗谚，却很少注意还有“蛇盘兔，就打墓”这另一方面的意义。在晋西部分地区，丧礼中孝子们肩上须贴剪纸，叫做“披肩花”，男孝子的披肩花多为“蛇盘兔”、“兔抱莲花”等纹样；孝女们的披肩花则以莲花等花卉为主题纹样（见图3）^②。同时，棺木内死者睡的枕头底要贴“蛇盘兔”，或者棺木的大头、小头上各贴一幅“蛇盘兔”剪纸。清明祭奠上坟时节，妇女们要制作许多面塑食品，称为“面花”，给孩子玩耍食用，或供到坟上。按照传统，这时节的“面花”造型就是

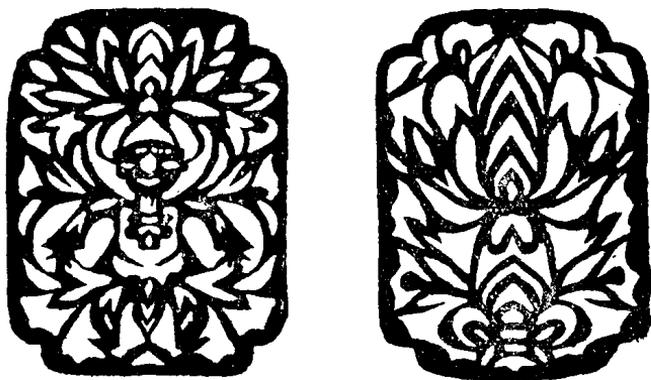


图3 披肩花样

^① 参见赵国华：《生殖崇拜文化略论》，载《中国社会科学》1988年第1期；靳之林：《中华民族的守护神与繁衍之神—抓髻娃娃》，中国社会科学出版社1989年版。

^② 披肩花剪纸，山西孝义县民间流行。

“蛇盘兔”、“蛇盘盘”和“燕娃”、“大雀”、“小雀”等，还有一大蛇身背许多小蛇的造型，以表子孙满堂、香火不断之意（见图4）。

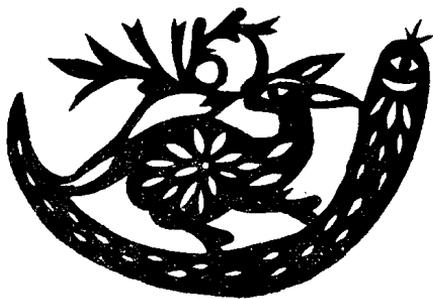


图4 蛇盘兔

婚礼中常有的象征生命、生殖的一些用物也时常在丧礼中出现。如婚事必备的鸡，在许多地方的丧事中也是重要角色。华北、中原许多地方死者入殓要枕“鸡鸣枕”（枕以白布缝锐其两角，以麸实之，状若伏鸡）；有的要杀鸡做祭，称为“引魂鸡”。^①具有生命象征意义的鸡在死亡习俗中的功用，与其说是引导亡魂，不如说是在另一世界中带引一个新的生命。再如，北京地区传统葬礼中有一种做法，下葬前预先在坟坑中埋金鱼一缸，坑之四隅埋枣、栗子，意在求后嗣众多；^②山东一些地区，下葬仪式之后，亲属们要吃栗子和枣，据说能使家门早得子孙，人丁兴旺；^③上述事物的民

① 参见《中国地方志民俗资料汇编》，书目文献出版社1989年版。

② 参见陈封雄：《一个村庄之死亡礼俗》。

③ 参见李万鹏：《山东民俗·丧葬礼俗》，山东友谊书社1988年版。

俗文化意义是显而易见的，鱼、在民间被普遍视为代表繁多子、富裕兴盛的吉祥物，枣、栗子谐“早立子”之音，它们在婚礼中都是经常被使用的。这些东西用于死亡之事似乎不甚合理，但却正表明了丧葬礼的生命主题。

民间丧葬礼上的一些用物有时甚至直接联通着死与生，成为祖先与子孙之间的媒介物。例如在华北的一些乡村，人们相信，死者棺头供奉的点心，若偷来吃了，能使不育的妇女怀孕生子；遇有人家出殡，如果能将孝子摔盆时垫在盆下的砖头拾来放在坑席下，也有助于得子添丁。^①旧时北平丧俗中还有抢夺筷子的做法：为死者填装食罐所用的新筷子，在人们观念中具有某种魔力。若死者是年少夭亡，则装罐所用的筷子于事后抛弃，因为用此箸会使人短命；若死者高寿，则装罐的筷子留给孩子用，谓可使之长寿。所以高寿死者的丧礼中多有抢夺筷子之举。“筷子”谐音“快子”，其生殖繁衍的意义不言而喻。不独抢筷子，有的地方还兴“偷碗”。如河北香河县，按照惯习，出殡三天后要为死者“圆坟”，其时要献祭一碗饭菜，埋在坟前。“圆坟”所用的碗，一般都会被人“偷”走。高龄老人死了，丧礼宴席上是要“丢”碗筷的。尤其死者生前性情好、人缘好，又是高龄的，那碗“丢”得更厉害。“偷碗”的都是女人，据说这样的碗给孩子用，能使之健康壮实。死者不是老人，一个碗也丢不了；死者是高龄老人，丧家事先就得得多买碗。直到近年，当地一位九十多岁的老人去世，丧礼上“丢”了近二百

^① 参见曹锡纶：《直隶天津妇女求子陋俗》，载《妇女杂志》第7卷第5期1921年。

个碗。^①

不难看出，在我们民族的传统意识中，无论生的仪式还是死的仪式，所强调的都是生。老一辈的生命在后代身上得以延续，生生死死构成一个又一个永无消歇的生命周期。

存在与寂灭、短暂与永恒、有限与无限的困惑始终伴随着人类的生存，迫使人在其冲突的困境中选择与挣扎。而在我们民族的传统意识中，或者不如说是集体的无意识中，这些相互对立的范畴之间并没有绝然的分野。这并非是生死不辨，而是强调二者的互渗互易。民间传统的丧葬礼俗告诉我们：死亡，并不是绝对的虚无与寂灭，不是永恒的不在，而是另一个世界中的存在，另一种形式的生存，或是再生的准备阶段。民间传统丧葬礼俗及其生死观念的深层文化内涵是对另一界生活的信赖和对于永生的渴求。它们将对死亡的确认与恐惧驱赶出意识范围之外，使人在“终有一死”的巨大阴影下积极乐观地活着。如果说丧葬仪式的社会功能在于使社会、集体得到巩固完整，那么它的心理功能则在于使人的精神得以完整，使人的感情得到平衡。它助人渡过生命的紧要关头，走完整个生命过程，从此意义看，丧葬礼俗可以说正是传统社会中不可缺少的济渡生命的舟船与桥梁。

^① 参见《香河文史资料集存》（2），政协香河县委员会编，1989年。

第四章 “生生不已”的 主题（上）

——传统生命意识与原始思维方式

在前面我们已具体分析了民间传统丧葬礼俗的社会功能及所体现的生命观念，这两个方面在文化意义上是相吻合的，在“生”的强大主旋律中达到和谐一致：一个方面强调的是个体生命的永恒不灭；另一方面强调的则是群体、社会的整合与存续。从此种意义看，探讨死，其实是以一种不同的思维取向探讨生，死亡观念从来与生命意识是分离不开的，就特别重生的中国传统文化而言尤其如此。我们民族吟唱了几千年的丧葬哀歌实在是代代不绝的生命礼赞。

传统生死观的形成是不断地积淀、融汇和摒弃、销蚀的过程，其内涵既有原始信仰的根基，又在其历史发展中融进了各个时代与各种思想、信仰的因素，形成极其复杂含混的内在构成。然而其基本内核却有着相对的稳定性，它深种于人们的内心，习惯成自然地成为民族的文化心理习性，并且在人们的行为过程中释放着能量。在多数情况下，人们的所作所为只是依照传统——祖宗惯例行事，并不追究个中缘由；或者在历史的发展中给传统礼俗附会上一些“解释”。揭示传统丧葬礼俗及生命意识的原始文化基因和各种兼容因

素将有助于在更深厚的历史背景和更宏观的文化框架中达到对此传统现象的全面体认。

追溯一种观念意识的发生是非常困难的。因为所谓发生其实是一个相当长的过程，正如发生认识论的创始人皮亚杰所指出的：“从研究起源引出来的重要教训是：从来就没有什么绝对的开端。……起源是无限地往回延伸的，因为一些最原始的阶段本身也总是以多少属于机体发生的一些阶段为其先导的。”^①原始的死亡认知或许与人类意识的产生一样古老，人类真正意识到自身的存在时，也就意识到这种存在的中止——死亡（且不论他对死给予什么样的解释）。对生命与死亡意识的绝对发端固然无从追溯，但对其遥远的、比较模糊的背景和状貌进行推测则是可能的。人类思维进化过程的发生学研究，有可能在各种实证考据途径的研究上高屋建瓴，构拟出原始观念较为可信的大体轮廓；而作为思维、意识载体的行为、实物、符号在后世的传承遗存则可在人类进化的宏观背景下，显示其实证意义，从而有助于得到科学的认识与推断。

原始的生命观作为人类的早期意识必然具有原始思维的基本特征。这些基本特征在西方著名人类学家的论述中无一例外地要被谈及。

进化人类学派的代表人物、英国人类学家泰勒（Edward B. Tylor）将原始宗教的发展和神话的起源归因于“万物有灵论”（animism），认为这种相信灵魂不死和各

^① [瑞士]皮亚杰：《发生认识论原理》，王宪钊等译，商务印书馆1987年版，第17页。

种事物都有灵魂的“万物有灵论”是原始思维最重要的特征。

另一位著名英国人类学家弗雷泽则把巫术作为前万物有灵论的信仰和宗教的起源。他分析了产生巫术行为的两种思维原则：一是同类相生，果必同因，即相似的事物可以成为同一事物；二是凡接触过的事物在脱离接触后仍继续相互作用。这两种思维形式导致了两种不同的巫术形式，即模拟巫术和接触巫术；前者诸如欲加害某人，则按其形象制作一偶人，然后用针或箭刺入其头部或胸部，于是仇人身上的相应部位就立即会感到剧痛；后者诸如许多原始人认为，如果据有曾经是某人身体一部分的如头发、指甲、牙齿等物，便可对这个人有所欲为。弗雷泽认为两种巫术类型都基于错误的“联想”，即在不同的事物之间建立“交感”的关系。^①

以《原始思维》一书而闻名的列维·布留尔(Lévy-Brühl)以“集体表象”和“互渗律”的概念来阐述原始思维的特征。他将这种思维表述为“对人和物的神秘力量和属性感兴趣”，“以互渗律的形式来想象它们之间的关系，而对逻辑思维所不能容忍的矛盾毫不关心”，“不像我们的思维那样对存在物和客体的区别感到兴趣”，甚至可以把完全不同的事物看作是同一的事物。^②

本世纪最有影响的心理学家皮亚杰(Jean Piaget)以儿童为主要对象的发生认识论研究对于原始思维特征的探

① 参见〔英〕弗雷泽：《金枝》第三章，徐育新等译，中国民间文艺出版社1987年版。

② 参见〔法〕列维·布留尔：《原始思维》第1—2章，丁由译，商务印书馆1981年版。

讨亦有重大启发。他借用了原始思维研究中的“万物有灵论”、“巫术”、“互渗”等概念，指出，儿童不能把精神的东西和物质世界相区别，儿童在早期发展阶段也不能认识到自我与外部世界的任何明确的限定，因而在成年人看来是无生命的事物，在儿童眼里大部分是活的和有意识的。即在儿童的思想中，一再重复着有生命事物与无生命事物的混淆。在皮亚杰看来，儿童心理与史前人的原始思维之间是有共同之处的，通过儿童心理的研究，有助于对原始思维某些基本特征的认识。^①

许多研究者对于原始思维的特征提出了各自的见解。他们中的后来者对前人的观点既有所利用、借鉴，亦不乏批评、指摘，形成纷纭众多的看法。然而无论“万物有灵论”也好，“交感巫术”也好，或者“联想”、“互渗”也好，我们从中不难概括出学者们对原始思维基本特征的比较共同的看法。这就是原始思维的整体性、混沌性特点。这种具有浑融同一性的思维形式常常具体表现为：人与作为人的环境的自然认同；在不同的事物之间，在物我之间建立神秘的关联和幻想中的因果关系；基于事物某一方面性状的相似建立事物之间的类比关系等等。

原始思维的上述基本特征可以在文化人类学的材料中找到许多例证，就生与死的意识而言也是如此，我们可以结合原始民族的有关文化现象和本民族的传统信仰做些具体分析。

^① 参见〔瑞士〕皮亚杰：《发生认识论原理》；朱狄：《原始文化研究》第一章，三联书店1988年版。

第一节 生与死界限的模糊

一 否认自然死亡的存在

原始思维中对于生与死的区分如同对许多其他事物的区分一样，界限也常常是模糊的。无视生与死的区别首先表现为对死亡的否认态度。许多原始民族都不承认自然死亡的存在，包括弗雷泽在内的许多研究者对此都有所发现。对某些原始人来说，“死亡从来就不是自然的”，死亡永远是横死。人们总是可以找到神秘的致死原因：借助于巫术的蓄意谋杀，神灵或鬼魂的恶意等等。

在一些原始民族中，一旦死亡发生，无论真正的死因是什么，人们都认为是有人对死者施了邪恶的巫术，他们必要找出那个致人于死命的巫师或罪犯，并将其置于死地。例如澳大利亚的一些土著居民在埋葬死者时，将一只飞蝇或甲虫抛入坟墓，这只昆虫飞出的方向就被认为是凶手所在的方向，于是人们循此方向搜索，杀死最初相遇的他们所认定的凶手。居于南美希利河一带的阿劳坎印地安人在死亡发生后，将死者的眉毛、指甲、舌头等取下交给巫师，巫师通过检验这些死者的遗留物就能判断出死亡的制造者。然后人们在巫师的指点下找出这个被指控者，并愤怒地将他杀死，以为死者复仇。圭亚那印地安人在这种情况下所使用的判断物则是死者的双手与双脚的拇指与小指。非洲象牙海岸的尼奥克斯人、还有安哥拉人和加拉巴山区的一些土著人则信崇所谓神判。一旦部落中有人死去，受到怀疑的人就被迫饮一种有毒植物熬成的汁液。如果他將毒汁呕吐出来而未中毒，则证

明他是清白无辜的；否则他就被认定是用巫术杀害死者的罪犯。①

有时即便是有明显原因的死亡，如被毒蛇咬死或受致命伤而死，也同样归咎于巫术。因为人们看到并不是每次蛇咬或受伤都带来死亡，所以他们认定那条咬死人的蛇或致人生命的工具、树木、石头等物都是有巫师对其施了邪恶的巫术。在这种情况下，一个部落死了人，常归因于另一个敌对部落的巫术，因而死亡也时常导致部落间的血族仇杀。②

在原始人的思维中，所有死亡的发生都不是必然的，在他们看来如果不是因为魔法或巫术割断了人的生命线，人本应是永生的。上述种种追寻死因的想象基于人原本是永生不死的信念。这说明原始思维并未认识死亡的真正本质，因而对死亡与生命的分辨亦不可能是清晰的。卡西尔对此概括说：“在原始思维中，死亡绝没有被看成是服从一般法则的一种自然现象”。“像自然死亡这样的事从未被原始土著人认识到，死亡不是不可避免的。那种认为人就其本性和本质而言是终有一死的概念，看来是与神话思维和原始宗教思想完全相斥的。它们断然否认死亡的真实可能性。从某种意义上，整个神话可以被解释为就是对死亡现象的坚定而顽强的否定。……我们一遍又一遍地听到的是这种不屈不挠的信念：死人活着”。③

①② 参见〔英〕弗雷泽：《永生信仰与死者崇拜》。

③ 〔德〕恩斯特·卡西尔：《人论》，上海译文出版社1985年版，第107—108页。

二 相信“死人活着”

“死人活着”的信念本身亦是对生与死界限的混淆。列维·布留尔指出：“对原逻辑思维来说，人尽管死了，也以某种方式活着。死人与活人的生命互渗”。^①在原始人心目中，并没有不可逾越的深渊把死人与活人隔开，死者存活于另一个世界，并且与活人保持着最密切的接触。许多对远古的文物考古发现提供了这种原始信仰的证明。

我国迄今为止所知的最早的埋葬是山顶洞人的墓地，该遗址距今已有18 000多年，属旧石器时代晚期。考古学家们发现，山顶洞人的洞穴分有上室和下室。上室为其居住之处：地面有灰烬，还发现婴儿头骨碎片、骨针、装饰品和少量石器；下室则为安置死者的地方，除发现三具较完整的人头骨和部分躯干骨外，还在人骨周围发现钻孔的兽齿、石珠、骨坠等饰物随葬品和散布于骨骼周围的红色赤铁矿粉末。^②这些表明山顶洞人已经具有某种关于生命与死亡的意识，随葬品的存在表明对死后生命的信仰；红色的赤铁矿粉则通常被研究者认为是血液的象征，这一生命的颜色表明人们对保存生命或复活生命的祈望。这些为“死人活着”的原始思维提供了中国大地上最早的证据。

文明发展到新石器时代以后，死者生活在另一个世界的观念就更为具体和复杂了。在距今六、七千年的黄河流域仰

① [法]列维·布留尔：《原始思维》，第298页。

② 参见《中国大百科全书》（考古学）“山顶洞人”条，大百科全书出版社1986年版。

韶文化半坡遗址，已有规模相当的氏族公共墓地，埋葬方式也趋于多样化了。葬法除较多的单人仰身直肢葬外，还有屈肢葬、俯身葬，也有2人或多人合葬和二次葬以及对儿童的瓮棺葬等。在葬置孩童的瓮罐上，盖有中间凿出小孔的陶钵或陶盆，这通常被认为是留出供死者灵魂出入的通道。随葬物品多为陶器、骨珠等日常生活用品和装饰品，还有粟米等食物。同为新石器时代的裴李岗墓葬，随葬品还有了男女间的区别，男性墓多有石刀、石斧陪葬，女性墓则常有纺轮、石磨盘等物，表明生前的性别分工。^①

上述史前考古发现的材料表明当时的人们已具有比较复杂和完整的死亡观念，对死于不同原因、不同年龄的人已有不同的埋葬方式和埋葬地点；氏族公共墓地和体现氏族关系的墓坑、合葬墓及生活用品的陪葬是对生前世界的临摹，说明与之相对应的死后世界在人们心目中的存在；在葬具上保留灵魂通行的孔道则隐约显示了相信死后生命续存或死而复生愿望的模糊影像。而这一切，都是基于“死人活着”的坚定信念。

相信“死人活着”或许比否认拒绝死亡要少一些蒙昧、多一点进化的色彩，但它依然没能在生与死之间做出明确的分辨。然而我们不要以为这种称得上是原始的观念意识随着文明的发展业已绝迹，或是仅仅作为“残留物”存在于后世历史的演进中。如果是这样，我们将无法解释在我国数千年未曾断绝的厚葬隆丧的丧葬文化主流，无法解释我们在前几

^① 参见《西安半坡》，中科院考古研究所、半坡博物馆编，文物出版社1963年版；《大百科全书》（考古学）“裴李岗遗址”条。

章描述分析过的全部仪式与习俗，也无法解释直到今日，许多在改革开放中富裕起来的农民，在发家致富、盖房建楼的同时，也忘不了造一座大坟。对死亡的抗拒、对生命连续性的信念已溶进我们民族的血脉，成为一种种族遗传或“集体无意识”，它是原始的历史沉积，是传统的延续，也是现实的土壤。不仅“死人活着”的信念如此，就是直接地否认、拒绝死亡也并非无迹可寻。那段万民每日颂祷“万寿无疆”、“永远健康”的日子距离今天也尚未久远。这些都有着原始文化的渊源。

第二节 人生向自然物永恒性的认同

在原始思维中，初民常常依靠想象在自身与外界自然事物之间建立直观的类比联系，即“互渗”的关系。“客体、存在物、现象能够以我们不可思议的方式同时是它们自身，又是其他什么东西。”^①有生物与无生物之间发生“互渗”，人的生命与物的生命也可以相互移入。即无生命事物可以被赋予生命和意识，并对人的生命发生感应、作用。

原始观念对于生命与死亡的认识常常与对自然物如天体、植物、动物、矿物等的认识发生直接联系。原始的宇宙观与人生观是浑然而一的，因此人的生命过程与日月星辰的升落显隐、亏盈圆缺、季节的往复更叠、植物的枯荣盛衰、动物的蜕化变换及金石等物的长存不朽遵循相同的规律，可以周而复始、循环不已地远行并恒久不灭地存在。

^① [法] 列维·布留尔：《原始思维》，第69—70页。

人的生命与自然物恒久性“互渗”的原始观念，经常在神话、仪式和有关习俗中表现出来。

一 天体

日、月、星辰作为交替循环着不断与人们见面的天体，在初民心目中经常是不朽生命的象征。加罗林群岛流传的一个神话讲到：很久以前，人们不知何为死亡，死只是一个短暂的睡眠。人们伴随着月亮的消失而死去，又在新月出现时复活。但后来有一个恶灵施了魔法，使人沉睡于死亡之眠后再也不会醒来了，从此人就失去了死而复生的能力，只有月亮能够亏而复盈，隐而又现。^①非洲霍屯督人（Hottentots）的故事讲到：月亮派兔子给人带去口信：“正如我能够死而复生一样，你们也能在死去后再度新生。”但兔子由于遗忘或出于恶意，传给人恰恰相反的口信，所以人绝无像月亮那样死而复生的福气了。月亮一怒之下把兔子打成了豁嘴，当地的人们至今还在憎恨把死亡带到人间的兔子。与此月亮不死的神话思维相伴随，一些原始民族还有在新月出现时祈求更新生命的仪式。^②

我国拉祜族神话《拿布洛帕》讲到：扎洛、扎妥两兄弟在林中猎得一只松鼠，把它放在锅里煮，弟弟揭开锅盖时，一片树叶恰好落入锅中，死了的松鼠复活了。于是两兄弟用这“拿布洛帕”（意为“不死的树叶”）救活了许多死去的人。他们出猎时将不死叶藏在箱里，叮嘱孩子不可打开此

^{①②} 参见〔英〕弗雷泽：《永生信仰与死者崇拜》第1卷第3章。

縲。孩子因好奇将箱打开，不料太阳和月亮下来将不死叶拿走了。孩子急忙搭起梯子叫猎狗去追，狗咬了太阳和月亮，便发生了日食和月食。但日月因有了不死叶而能亏而复盈，人却从此必须接受死亡的命运。^①

上述几例神话多以日、月为参照物解释人类死亡的起源，通常研究者将其归为“月亮圆缺型”死亡起源神话。日、月被赋予人的生命和意识，有时还与人类为争夺不死的能力而发生冲突。我们在此不难联想到古典神话中那“追逐日景”的夸父，他的“与日逐走”究竟是为何目的呢？是否也在追求那如日月经天一般永恒的生命呢？至于星辰与人的生命的关联就更是普遍的信仰。古往今来，有多少人曾经寻找过自己的那颗星；“天上落下一颗星，地上便要死一个人”的说法不是在今天也没有绝迹吗？

二 植物

人的生死与植物的荣枯“互渗”的原始观念在弗雷泽的名著《金枝》(Golden Bough)一书中得到最充分详实的揭示。弗雷泽通过对古罗马内米湖畔狄安娜神庙祭司继承制度的分析，昭示了原始思维中人与植物交感互通的巫术原理：人(巫师—祭司—神圣帝王)的衰弱与健康、死亡与复生将影响世界万物的繁盛与否；因而在神圣帝王趋于虚弱衰老时，就须处死他，使其灵魂迁入新的寓体；神圣帝王的新

^① 参见《云南少数民族文学资料》第一辑，中国社科院云南少数民族文学研究所、云南省社科院民族民间文学研究所、中国民间文艺研究会云南分会编印，1980年。

旧交替与一种神圣植物槲寄生（即金枝）密切相关，掌握了金枝便获得了生命的力量，即可战胜旧的祭司，并得到其神圣的职位。作为“金枝”的槲寄生是长在橡、槲等树上的四季长青植物。被世界各地许多民族视为神圣的“万灵药”而受到崇拜。因而在原始思维中建立槲寄生与人的生命之间的关联是完全不足为怪的。

另一个有关人和植物的解释死亡起源的神话这样讲到：很早以前，天空和地面的距离是很近的，造物主经常从天上用绳子放下礼物送给住在地上的人们。一天他放下来一块石头，人类的始祖父母看到后说“我们要它有什么用？给我们别的东西吧。”造物主把石头收回了，接着又放下来一只香蕉，始祖父母收下了香蕉。造物主因此而断言：“由于你们选择了香蕉，所以你们的生命就像它一样；香蕉树结子之时，树干就会死去；你们在留下后代以后也将死去。而你如果当初选择了石头，你们的生命就能像它那样长存不朽”。始祖父母为他们不幸的选择后悔莫及。从此世世代代的人都会死去。^①这类神话被研究者归类于“香蕉树型”死亡起源神话，它表明人与植物的“互渗”关系；而它同时也表明了
在原始思维中，人的生命与石头这类矿物的关系，它把永存不朽的生命给了石头。

三 动物

与动物相关的关于生与死的原始构想更是不胜枚举。这些动物多因有蜕皮现象而被原始人视为能够更新生命，永生

^① 参见〔英〕弗雷泽：《永生信仰与死者崇拜》第1卷第3章。

不死。蛇是其中最主要的代表。被名之为“蛇蜕皮型”的死亡起源神话在世界许多民族中广为分布，而尤其在东南亚和太平洋群岛最为流行。一个美拉尼西亚人的神话讲到：神热爱人类而厌憎蛇，他派人向人们去传达永生的秘密，“让人们每年蜕皮，这样就能因生命不断更新而免于死亡”。但是传信者却背叛了神和人类，把秘密出卖给了蛇（有的神话讲传信者在狡猾凶残的蛇的威逼下把秘密告诉了它）。因而从此以后所有的人都会死去，只有蛇可以每年蜕皮而得不死。^①另一个同类神话讲述说：在万物始成之时，人是不会死的，他们像蛇、蟹等会蜕皮的动物一样能通过蜕皮而变得年轻。死亡的来临是一个老妇人造成的。她变得衰老时，就到河里去换皮，她把旧皮蜕下后变成一个年轻漂亮的女人回到家里，但她的孩子却因不再认识她而大声哭叫不止（另一神话则讲述她长大的儿子不再认为她是自己的母亲而要娶她为妻）。无可奈何的她只好跑回河边，捞起蜕下的旧皮套在身上。从此以后，人再也不会蜕皮了，人人都得因衰老而死去。^②

著名的古代巴比伦史诗《吉尔伽美什》也保留了有关蛇与人的死亡命运的描述。这一已知的世界上最古老的史诗讲述到：主人公吉尔伽美什历经千难万险，通过种种考验，终于获得不死的仙草。他激动不已地对人说：

这草是棵〔非凡的〕草，

^{①②} 参见〔英〕弗雷泽：《永生信仰与死者崇拜》第1卷第3章。

人们靠他可以长生不老。
我要把它带回乌卢克城，
让〔 〕能吃到这草，
它的名字叫做西普·伊沙希尔·阿米尔，
我也吃它，好重返少年，青春永葆。

可不幸的是不死草得而复失，窃草的不是别人正是蛇。史诗描述到，吉尔伽美什到一个冷水泉去洗澡，

有条蛇被草的香气吸引，
它从水里出来把草叨跑。
他回来一看，这里只有蛇蜕的皮，
于是，吉尔伽美什坐下来悲恸号啕，
满脸泪水滔滔。①

蛇类的周期性蜕皮现象被原始人视为更新生命的方式，蛇每蜕一次皮，便可以返老还童一次，从而保持生命的持久。从那时起，人与蛇之间就结下了对立与仇视的不解之缘。

上述有关天体、动物、植物等与人的生命的神话表明两种原始的生命意识，其一是将不死的希望寄托在自然事物的变化、变形上。一事物的形态发生变化，或由此物变为彼物，生命也就随之更新，从而达到永恒。这种思维为后世各

① 《吉尔伽美什》，赵乐甡译，辽宁人民出版社1981年版，第96页。

种变形投胎，转世再生的信仰奠定了基础；其二是与不朽的事物接触或接近，便能得到不朽的生命。此二者都是基于原始思维的“互渗律”而产生的观念。

原始信仰中永恒生命的象征物在我们民族的历史文化遗存中常可见其形迹。“蛇有无穷之寿”（葛洪《抱朴子·对俗篇》）、“千岁之蛇，断而复续”（《大戴礼·夏小正》）的传说古已有之。现代的一些少数民族例如黔东南的苗族还有提倡给儿童吃蛇肉的习惯，并认为这样做能使人像蛇那样，老了就脱一次皮，又变得年轻，能够延年益寿。^①这类信仰最突出的还是表现在丧葬文化上。人首蛇身的始祖伏羲女娲经常出现在古代的墓室、石棺或随葬品上；玉龙等随葬品在古墓墓主的身上屡有发现；而龙，这个一向受到中国人尊崇与膜拜、被视为民族的伟大象征、具有生生不息力量的庞然大物身上，恐怕也多少透着些蛇的影子。

中国传统信仰视为不死的动物不仅有蛇，还有蝉。蝉亦是脱壳变形的动物，在先民心目中也享有长生不死的资格。殷商墓葬出土的青铜器和陶器上，已有许多饰有蝉纹；含置死者口中和佩戴在其腰、腿部的玉蝉也有所发现。到了汉代，死者口含玉蝉则已比较普遍。夏鼐先生认为“取形于蝉的原因，可能是由于蝉的生活史的循环可以象征着变形和复活”。^②这实在是精当的见解。

作为永恒生命象征的陪葬物自然还有数量惊人的金、

① 参见《黔东南民族村寨》，黔东南苗族侗族自治州文化局编，1987年。

② 参见《中国大百科全书》（考古学），“汉代玉器”条。

玉、珠、贝等物，这在历代墓葬中多有发现。汉代的葬玉在汉玉中占了很大比重，其中最著名的“金缕玉衣”是由许多小玉片用细金线编缀而成，随人体形状，完整地将尸体包裹于内。此外还有九窍塞、玉琮、握玉等，也都是为保存尸体而专门制造，使死者为之不朽。

各种被视为难于朽败的事物寄托了人们对于永生的渴求。事物的属性（不朽坏）通过接触而转移、传感；借助事物的某种特性而产生与之相类似的结果（动物等的不死生命导致人的不死），这正是典型的原始“互渗律”或称为“交感巫术”的概念。

第三节 一个消失了的死亡起源神话

死亡，作为个体生命的终结，作为不可避免的生命现象，必然引起人类的极大关切与不安。自原始时代起就不乏人们对死亡现象的探询与思索。这种对于死亡的原始认知与解释表述于语言就是关于死亡的神话。这类神话注重于对死亡来源的追究，通常被称之为解释死亡起源的神话。它们几乎存在于各个民族的童年时代，在世界范围内有广泛的分布。

一 死亡起源神话的世界性母题

我们在上一节已经述及了几种类型的死亡起源神话，诸如“月亮圆缺型”、“蛇蜕皮型”、“香蕉树型”；除此之外，经常被提及的主要类型之一还有“两信使型”；此类型神话在非洲尤其广为流传。例如祖鲁人（Zulus）的神话

讲到：最初神派变色龙给人们带去口信，让人们永远不死；其后不久神改变了主意，又派一只蜥蜴带给人们完全相反的口信，让人们死去；先出发的变色龙由于在路上贪吃贪睡，延误了时间，未能及时传达人能不死的信息；蜥蜴却率先到达人们那里，带去了人的死讯。先下达的口信总是即刻生效并且不能再改变，于是从此世上便有了死亡。^①

对各种类型的解释死亡起源的神话，我们可以概括出以下基本母题：

1. 人生来不死，或由于神的恩赐人原本可以长生不死；
2. 人违背了神的旨意，或做了错误的选择，或某种通神动物的失误及恶意造成难以挽回的危害；
3. 不死的秘密、不死药或不死的能力为某种动物或自然物所得，使之能够永生；
4. 从此人不得不接受死亡的命运，人世间始有死亡。

这类神话可归入起源神话之列，它重在对死亡的最初发生做出解释。它们大多有解释性的话语作为结束和点题：

“从此世上便有了死亡”，“于是人不得不死去”，“这就是人为什么会死去的原因”。这种解释是远古人类对死亡的思考，表明人对自然、社会和自身的认识与理解，并使人们自觉地接受必须接受的事实和规律。可以说解释死亡最初发生的原因是神话的一个世界性的母题。

然而这一世界性的神话，在我们汉民族中却似乎相当缺乏。我国的少数民族倒不乏这类神话的流传。除了在上一节列举过的拉祜族的《拿布洛帕》外，傣族也有与之类似

^① 参见〔英〕弗雷泽：《永生信仰与死者崇拜》第1卷第3章。

的名为《狗咬月亮》的神话。^①此外，一些少数民族的创世神话，在解释世界万物和人类的起源的同时，也兼带解释了人的死亡的起源。例如独龙族的《嘎美嘎莎造人》神话。^②而在东南亚最普遍存在的“蛇蜕皮型”死亡起源神话在同属东南亚文化圈的我国南方也多有流传。^③我国少数民族的死亡起源神话，在内容与情节上都可归入上述世界性的几种主要类型的神话中。

二 一个中国死亡起源神话的重新读解

在汉民族的古典神话文献记载中，上述内容的神话实在难得一见。我们不禁产生疑问，是我们的祖先原本无意于这方面的探寻，还是原始神话在后世流失散佚，演变得面目全非了呢？而我们民族在死亡这个全人类的永恒主题面前真的是与众不同吗？

事实上，说中国古典神话中没有关于死亡起源的神话是不确的。通过与世界主要类型的死亡起源神话的比较研究，可以在中国古典神话中发现同类神话的遗迹，或者说可以把一个失去了原始含义的死亡起源神话比较完整地复原出来。这，就是“嫦娥奔月”的神话。

著名的“嫦娥奔月”在民间是老幼皆知的美丽传说，在

① 参见《中国民俗传说故事》，中国民间文艺出版社1985年版。

② 参见《云南民族民间故事选》，中国作家协会云南分会编，云南人民出版社1981年版。

③ 清水：《人何以会死》，《太阳和月亮》，国立北京大学、中国民俗学会民俗丛书。1933年。

历代文人笔下是一个凄婉的爱情故事。如若将其主要情节结构和基本要素放到世界主要类型死亡起源神话的背景上加以考察，将不难发现，“嫦娥奔月”亦可归纳出解释死亡起源的基本母题。

“嫦娥奔月”或者说“羿得不死药而又失之”的神话在古代典籍中的记载是相当稀少而又简短的。《淮南子·览冥训》载：“羿请不死之药于西王母，姮娥窃以奔月，怅然有丧，无以续之。”高诱注曰：“姮娥，羿妻。羿请不死之药于西王母，未及服之，姮娥盗食之，得仙，奔入月中，为月精也。”《北堂书抄》一五〇引《归藏》：“昔嫦娥以西王母不死之药服之，遂奔月为月精。”

这些相当简短的记述已经清楚地传达了不死药得而复失的消息。从中亦可离析出死亡起源神话最基本的母题：

羿请不死之药于西王母——神的恩赐本可使之长生不死；

嫦娥窃盗不死药——由于某种原因，不死的秘密或不死的能力丧失；

嫦娥食不死之药而奔月——不死的灵药为某种动物或自然物所得，使之能够永生不死；

羿“怅然有丧，无以续之”，痛失不死药，最终“死而为宗布”——主人公不得不接受死亡的命运。

关于羿之死，文献记载不甚清楚。《淮南子·诠言训》曰：“羿死于桃梧”；《淮南子·记论训》曰：“羿除天下之害，死而为宗布”；《孟子·离娄下》记羿为逢蒙所杀。羿之死的具体情节虽难以细察，但其最终死亡是确定无疑的。这不能不是失去了不死药的结果。而羿对于嫦娥窃药奔

月深感“怅然有丧，无以续之”也就是不难理解的了。

人失不死药而终于死去，月则因得不死药而能亏而复盈，死而复生。在这里，屈原大夫“夜光何德，死则又育”的千古之问正可由神话的本来意义而得到解答。

“嫦娥奔月”神话本身虽未说明主人公之一——羿的结局，亦即死亡的结局，但通过与其他有关羿的记载相互联系印证，它还是可以基本还原为一个解释死亡起源的完整故事。与世界主要类型的死亡起源神话相比较，它完全失去的是结尾点题性的解释。

如果对“嫦娥奔月”神话的一些构成要素做一分析，我们还将得到一些有趣的发现。在世界性的几种主要类型的死亡起源神话中，日、月、某类植物以及被人们视为能蜕皮而不死的蛇类动物，通常是构成神话的要素。它们在神话中充当着具有周而复始的生命、能够死而复生的神秘象征物。不言而喻，“嫦娥奔月”神话中，不死药、月亮都是这类象征物；除此以外，还有作为主人公的那位失去了不死能力的倒霉的人——羿；那么窃药而奔月的嫦娥又是什么呢？她与初民想象中的各种具有永恒生命的事物有什么关系呢？

嫦娥，在后世人们的心目中，或者是一个贪心的女子：她怎么可以不顾自己的丈夫，独吞了仙药去享福呢？由此她甚至被诅咒变成了癞蛤蟆；或者她是一个美丽而哀伤寂寞的月宫仙子，受到人们的同情怜悯。然而，在汉代画像石刻“嫦娥奔月图”中，展现在人们面前的分明是一个人首蛇身的嫦娥形象（见第133页图5）。^①初民视为窃取了不死的秘密、通

^① 参见吴曾德：《汉代画像石》，文物出版社1984年版。



图5 嫦娥奔月（现存南阳汉画馆）

过蜕变达到永生的蛇又在这里出现了。我们不会忘记它曾经频频出现在世界性的诸多死亡起源神话中。

与我们在前面分析过的神话的基本母题联系起来考虑，嫦娥的蛇身形象恐怕不是偶然的因素。当然对于汉代画像石所描绘的那个面朝月轮的人首蛇身形象，人们尚有不同的见解，有学者认为那并非是奔月的嫦娥，而是浴月的常羲。但是这并不妨碍我们对神话因素的理解。嫦娥、常羲本为同一人，古人对此已有论证，《日知录》言：“甚矣，人之好言色也。常羲古占月之官也，而淮南子以为羿妻窃药而奔月名曰嫦娥”。现代亦多有学者通过各种途径的考证说明嫦娥本来就是帝俊之妻，即月母常仪（羲）^①。嫦娥为月神、月精，而又为蛇，是原始神话混淆、变异的结果。而嫦娥无论她为月精，还是为蛇，都是因获得不死药而能够永生不死

^① 参见茅盾：《神话研究》第六章，百花文艺出版社1981年版；屈育德：《月里嫦娥毁誉多》，《神话、传说、民俗》，中国文联出版公司1988年版。

的象征。

“嫦娥奔月”神话在后世的流传中不仅保留了月亮、嫦娥（蛇）等基本因素，还渐渐增加了捣药的白兔（晋·傅玄《拟天问》：“月中何有？白兔捣药”），所捣当然应该是不死之药。后来又有了伐桂的吴刚（唐·段成式《酉阳杂俎》），吴刚是不死的仙人，“学仙有过，谪命伐树”；而那桂树也是伐而又生，永远砍不尽的。这些虽然是神话在流变中不断孳入的因素，却与本来的含义吻合一致而并不相背。

“嫦娥奔月”神话与世界主要类型的死亡起源神话在母题结构和主要因素方面基本相合，它们有着共同的原始认知和思维的心理结构。对“嫦娥奔月”神话的重新读解，恢复其本来意义使我们看到，中国汉民族亦毫无例外地曾经存在关于死亡起源的神话，而这一神话还是几种类型原始神话的复合体。月亮的圆缺隐显变化和蛇的蜕皮更新正是生命与死亡原始构想的世界性原型。天体、动物、植物与人的生命浑融互渗，表达着我们民族祖先的执著的生命信念。

从上述比较分析可知，我们民族并非缺乏解释死亡起源的原始神话，只是这类神话的本义日渐式微，为其他意义所隐没。而这种意义上的掩盖、替代才正表明我们民族文化的独特发展，即有别于其他民族心态与性格之处。死亡起源神话的衰微是关于生命与死亡的文化观念演变的结果。我们已经找回了一个曾经存在过的而日趋消失的原始死亡神话的原型，我们当然还应分析其改变了面目的原因，不过这一工作让我们留待下一章关于道教神仙思想的一节进行。

第四节 人的生殖与土地的生养功能

在原始思维中，不仅人与物之间、物与物之间，人的生命与自然物被赋予的生命之间可以发生互渗联系，而且人自身的生产与物质生产之间也存在这种关系。原始农业触发的对土地生养功能的信赖也与初民的生命观念紧密相联。土地和植物一年一度的凋蔽与回春不难使初民类比联想到自身的生命现象，萌生出两界生活与生命循环不死的构想；而土地对各种自然物的养殖功能亦使之承受了“万物之母”的头衔。这同样是原始思维中自然物与人类互渗观念的表现。土地、农事与人类生命密切关联的信仰存在于许多民族当中。

一 两种生产之间的感应与互渗

在著名的希腊神话中，有这样一个故事：冥界之王哈得斯抢劫了女农神墨忒耳的女儿珀耳塞福涅，强娶为妻。农神失去爱女，悲愤万分，从而使得大地凋蔽，人间不再有收成；后来万神之主宙斯下令将珀耳塞福涅交还其母；但哈得斯已迫使珀耳塞福涅吃了几颗冥界的石榴子，因而她已不能离开冥国，必须留在那里做冥国之后；只能在一年中的一段时间回到地上与母亲同住。这样伴随着她往返于人间与冥土，世上就有了四季的更迭和草木的枯荣变化。

这一神话用神（人）的行为与情感解释了季节与农事的周期性变迁。

在古老的埃及文化中，木乃伊制作和金字塔式的坟墓建筑是世界文明史中空前绝后的两项发明。而它们都基于古埃

及人对不死的信仰。埃及人不把死者尸体做为无用的躯壳，认为只要这个躯壳保存完好，就一直可以使用，只有躯壳的彻底毁灭才意味着真正的死亡。埃及人极为信崇的死而复生之神奥西利斯据说是第一个被制成木乃伊的，传说奥西利斯被其兄弟塞特杀害，并肢解其尸，弃于四方。奥西利斯之妻伊西丝四处搜寻，将其尸体收拢复原，并在其尸侧感应而孕，生下其子霍鲁斯，击败塞特，使奥西利斯死而复生。^①据埃及《死人书》的记载，奥西利斯是死亡之神又是死国之王。他主持冥界的亡灵审判。值得注意的是，他同时又是地神吉波之子，与其妹（妻）伊西丝同为植物生长、土地丰饶之神。奥西利斯通常被赋予各种植物表征：饰以荷花、葡萄丛等，甚至在其躯体上直接生长出麦芽（见图6）。古埃及

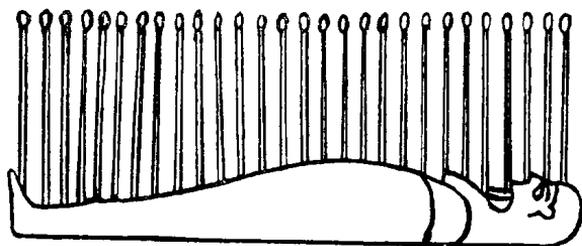


图6 奥西利斯身上生长出麦芽的形象

居民，每年举行祝祈奥西利斯死而复生的盛典。其时，要进行耕作、播种等仪式，还必不可少地要以土壤和谷种播造奥

^① [苏]托卡列夫：《世界各民族历史上的宗教》，魏庆征译，中国社会科学出版社1985年版，第331页。

西利斯的形象。①《死人书》这样赞美奥西利斯：“你能凭你自己的意愿使植物生长，……你以你的手造成天地、河流、大风、草原，牲畜和所有的野兽。大地卧在你的臂上，天的四根柱子也压在你的身上，……（尼罗）河来自你身上的汗，你发出的气息就是人类赖以生存的空气。人类所依赖的万物从草木到麦类无不来源于你。你就是人类的父母，人类依赖你的气息为生，他们吃的是你身上的食物。”②

死而复生之神同时又兼有土地丰饶神的神格，这是古埃及信仰中两大生产同一性的最好证明。

关于人的生命与土地关系的例证不仅见于语言传承的神话，也大量地表现于实物的造型。在史前艺术的搜寻发掘中，研究者们发现最早的人物形象绝大部分是女性裸体像。这类被称为“早期维纳斯”的雕像突出地强调女性特征和生殖部位，多以丰满肥胖为特点，胸部、臀部被夸大，腹部隆起，有些直接表现怀孕的妇女形象。这些“早期维纳斯”比较一致地被研究者认为是生殖崇拜的产物或是为某种丰产巫术而创造。总之是表现生殖、丰收和生命延续这样一些基本观念的。特别值得注意的是这些“早期维纳斯”有许多明显地表示出与土地的直接接触。例如法国洛赛尔地方出土的著名的“洛赛尔维纳斯”系列，以及其他许多女性浮雕裸像在发现时都是翻倒在地而与土地相接触的，这种“翻倒”被认为是一种“接触巫术”的表现，目的在于让她们与土地发生

① 参见〔苏〕托卡列夫：《世界各民族历史上的宗教》，第33页。

② 朱狄：《原始文化研究》，三联书店1988年版，第732页。

联系，以增强其丰产能力。^①除了上述浮雕作品外，史前雕塑中最成熟的圆雕作品也同样表现了女性与土地的生殖联系。这些雕像诸如“温林多府维纳斯”、“莱斯皮格维纳斯”、“科斯丹克维纳斯”等都有着小而且不加仔细刻划的头部，而头经常是低垂的，两臂置于丰满的乳房上，有着非常宽大而肥硕的臀部、腰部和腹部。而双脚总是被省略掉，腿部简化为一根棒状的形式（见图7—10）。这一造型有着特殊的功能，那就是棒形的腿部可以直接插入土中，便于这些雕像与土地接触。因此其涵义与“翻倒”在地的浮雕维纳斯是相同的：土地丰产与人的生殖交感互渗。^②

两种生产相互感应的观念在一些原始民族的实际行为中有着更为直接的表现。在这样的原始民族看来，如果没有人



图7 加加里诺女性裸像



图8 温林多府维纳斯

^{①②} 参见朱狄：《原始文化研究》第280—290页。



图9 科斯丹克维纳斯

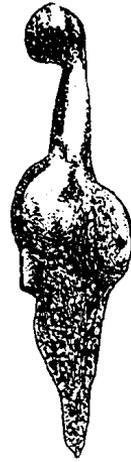


图10 莱斯皮格维纳斯

的两性的真正结合，草木、作物是难以很好地生长繁殖的，他们有意识地采用两性交媾的方式来确保大地丰产。中美洲的帕帕尔人在播种的前四天，丈夫一律同妻子分居，目的是要保证在下种的前夜，他们能够充分地纵情恣欲。祭司责令人们在下种的时刻同妻子进行性行为。人类与植物的生育繁衍过程似乎发生了混淆。在爪哇的一些地方，稻秧孕穗开花之时，农民总要带着自己的妻子到田间去看望，并且就在地头进行性交，目的是为了促进作物生长。中非的巴干达人非常强烈地相信两性交合与大地丰饶之间有着密切关系，如果他们的妻子不能怀孕的话，他们一般地都是把她休了，认为她妨碍了丈夫园中果树的丰产。许多民族都有在一定的农事季节举行狂欢仪式的历史。此时人们除了有关的祭祀、供献仪式外，通常还伴有纵情的歌舞狂欢，以至男女间真正的和

模拟的性交往活动。如果把这类狂欢节日看作纯粹的纵情作乐，那是不公正的。因为人们是认真、庄严地参与这些活动，认为它们是大地富饶和人类兴旺所必需的。^①

与此相应的一种有趣现象是一些民族采取完全相反的方式来达到相同的促进增产的目的。例如尼加拉瓜的印第安人从玉米播种时起，到收获时止，实行夫妻分居，并严格地斋戒，不吃盐、不喝可可、啤酒。这是一个绝对禁欲的季节。人们认为违禁将会妨碍庄稼的良好生长。纵欲与禁欲，只是手段不同，它们所根据的人的繁衍与土地丰产感应影响的理论和信念是完全一致的。^②

二 土地神、生殖神与始祖神的同一性

在我们中华民族的历史发展中，人与土地生殖功能互渗的观念也有多方面的表现。而对于一个农业文明发端较早且一贯以农为本的民族来说，这种信念就更为坚定和持久，对于土地的依赖也更强。我们民族许多传统的仪式、习俗和神话中，大地与母体，农事神与生殖神、始祖神之间都有着同一或类比的关系。

我们首先想到的是在古典神话中占有重要地位的大神女娲，她不仅有补天止水，平地成天之功，还有着创造人类的业绩。《太平御览》卷七八引《风俗通》云：“俗说天地开辟，未有人民。女娲抟黄土作人，剧务，力不暇供，乃引绳于埴泥中，举以为人。”人是始祖女娲以土而造，看来我们民族与土的关系在那时便已确定。而女娲本身亦与土地、农

①② 参见〔英〕弗雷泽：《金枝》第11章。

事相关。“有神十人，名曰女娲之肠，化为神，处栗广之野，横道而处”（《山海经·大荒西经》）。“女娲地出”（《抱朴子·释滞》）。“雨不霁，祭女娲”（《论衡·顺鼓篇》）。作为女性始祖，女娲又是掌管婚姻、子嗣之神。“以其（女娲）载媒，是以后世有国，是祀为皋禘之神”（《路史·后纪二》）。“皋禘”即“高禘”，是古代祈婚姻、继嗣的祭祀之地。

古代文献所记述的女娲的多重职能甚至现代仍能在民间信仰中发现。河南仍然流传着女娲派稷和名叫稻、黍、麦、菽、麻的五个儿子创造农业耕种的民间传说。河南西华县思都岗传统的女娲城庙会上，女娲兼有地母、天母、人祖奶和媒神、送子娘娘多种身份，每年受到人们虔诚的祭拜。人们仍然赋予她补天、造人、制礼、分男女、定节气、为媒、造劳动工具、教人农事、制乐器，教人娱乐，制药教人，等一系列事迹。这位伟大的女始祖作为农事神和生殖神的功业都显示了土地与母亲在生养创造功能上的同一关系。^①

不独女娲，古典神话中的诸位女性始祖几乎都是兼农事与生殖于一身的。闻一多先生在其三四十年的神话研究中就已注意到这一现象。他认为各族的女性始祖如楚之高唐神女、夏之涂山氏、殷之简狄、周之姜嫄等均是作为各族的先妣兼媒神（生殖神）而存在的，而她们在司掌人类的婚配、繁衍的同时，又都有降云致雨、赐福于农业生产的职能。“在农业时代，神能赐与人类最大的恩惠莫过于雨——

^① 参见《中原神话专题资料》，中国民间文艺家协会河南分会编，1987年。

能长养百谷的雨”。^①因此高唐神女的“旦为朝云，暮为行雨”便不奇怪了；而古人惯以“云雨”直接指称男女间的性活动也可在这样的神话思维中找到源头。至于周人的女始祖姜嫄，其所表现的农事与生殖的关联更为直接：《诗·大雅·生民》所记姜嫄最主要的业迹就是“履迹而生子后稷”，闻一多先生考证说，所谓“履迹”当为“祭礼中一种象征的舞蹈，其所象者殆亦即耕种之事矣”，“践踏于畎亩之中，以象耕田也”。^②而这一祭祀仪式的目的，《诗·大雅·生民》已说得明白，“克禋克祀，以弗无子”，可知是一种求子的仪式。而其后果然践耕而姪，并生下了特别擅长于农耕的后稷。两种生产通过姜嫄的行动直接沟通了联系。

需要提及的是，上述包括女娲在内的诸位女始祖虽然都具有作为高禘（媒神）而存在的神格，却与后世专门保媒牵红线的月老不同，与西方神话中的爱神更不相同。因为在中国的传统信仰中，男女之事从来就不是基于爱情，而是基于生育。所以虽然有“桑中”、“溱洧”等诗篇所昭示的男女游春欢聚的上巳风俗，虽有“仲春之月，令会男女”（《周礼·媒氏》）的高禘之祀，其目的主要是为了子嗣的繁盛，而不是为了单纯的恋爱。女始祖们主要是作为生殖神而受到崇拜的。

人的生殖与土地的关系还可举出关于“社”的信仰和仪式作为例证。我们在第三章已经谈到“社”做为司冥神和沟通生死两界的功能。而“社”的职能还不止于此。它主要作

^{①②} 参见《高唐神女传说之分析》、《姜嫄履大人迹考》，《闻一多全集》第1卷，三联书店1982年版。

为土地神而存在的同时，还是古代祭祀高禘（生殖神）的地方。《礼记·郊特牲》引《孝经》曰：“社者，土地之主，土地广博不可遍敬，封五土以为社。”“社”既为土地神，于是就有春祈于社（《诗·载芣》序：春藉田而祈社稷也）、秋报于社（《诗·良耜》序：秋报社稷也）、冬蜡于社（《礼记·月令》：孟冬之月大割祠于公社）之举。此外“社”还是祈雨止雨、卜岁祈年的祭地；另一方面，“社”神亦是“媒神”，郭沫若、闻一多等学者都曾论证并指出“社”地即是祭祀高禘之地。“仲春之月，令会男女。于是时也奔，者不禁。若无故而不用令者罚之。司男女之无夫家者而会之。……凡男女之阴讼，听之于胜国之社”。（《周礼·媒氏》）不难看出“社”作为土地神，与男女婚配和生殖之事亦密切相关。

“社”日的集会活动，从《诗经》开始，在历代的文献记载或文人墨客的歌诗当中屡屡记述，使我们得以从中窥见其形态。然而最鲜活有力的证明则是至今仍存民间的这类传统节日。普遍流行于西北省区的“花儿”会，南方一些少数民族的“歌圩”活动，以及各地的传统庙会，都可视为“社”的节日。这类集会的主要活动内容不外以下几大类：社交、贸易活动——包括家族聚会，访亲会友、宴饮交际、做买卖等；信仰活动——以娱神为目的的演戏、唱歌和竞技活动，祷告求拜仪式，主要是祈求风调雨顺、年景丰饶和子嗣人丁兴旺；突破了平日习俗戒律的男女交际、娱乐活动——男女唱歌、舞蹈、交友谈情等。祈年景和求子嗣在各项活动中占有重要位置，虽然在现代生活中，集会的交易和娱乐性因素日渐加强，但传统的基本内容依然保留着。特别值得注意的

是，这种节日氛围下的男女交际，一反人们受制于传统礼教的常态，明显地带有一种狂放节日的性态。那大胆直露、情感放纵的情歌与河边、林中幽会的男女都不难让人想到远古那男女欢会、“奔者不禁”的时节。民间尤存的这类“社”日活动不像出土文物那样默然无言，也不像白纸黑字的文献记载那样固着不变，它有声有色地向人们述说着历史，也述说着今天，它向我们提供了传统信仰中人与土地融合关系的活证。

有了上述原始思维和传统文化的背景，就不难理解人对于土地生死相依的关系。人的生命之根植于土，死了也得回归于土，那里确是生于斯死于斯的地方。“入土为安”是我们民族最主要的也是最为长久、最难以动摇的死亡观念和埋葬方式。对于“大地之母”的依恋已成为种族记忆融渗于我们民族的血脉之中。关于死者进入阴间冥府或返回祖先世界的各种信仰，各种仪式、行为都能在此得到最有力的支持。

死后回归大地之母的怀抱、“入土为安”的意识在文明发端之初便已奠定了。我们从造字之初人们对此的看法当能得到一些有益的启示。

“鬼”是中国文化中一个特别重要的概念，因为中国人特别的相信鬼。而作为一个字，其原始意义是存有争议的。按照古人传统的解释，人死为鬼，似乎已成定论。但近代以来有学者提出，人鬼并非鬼的原始意义，鬼的本义是类人异兽或动物型的精怪。^①对鬼的是人与非人及其所表现的死亡

^① 参见《鬼字原始意义之试探》，《沈兼士学术论文集》，中华书局1986年版。

意识我们可以做一点考察：《说文解字》给“鬼”的定义是“人所归为鬼，从人象鬼头，鬼阴气贼害，故从厶”。“归人为鬼”，是由声定义，但“象鬼头”则是没有给出确实释义的循环定义。人死为鬼的解释见之于许多古代典籍：“大凡生于天地之间者皆曰命，其万物死皆曰折，人死曰鬼，此五代之所不变也”（《小戴礼·祭法》）。“生寄也，死归也”（《淮南子·精神训》）。“古者谓死人为归人”（《列子·天瑞》）。既然人死为归（鬼），那么归于何处就成了一个问题。《礼记·祭义》曰：“众生必死，死必归土，此谓之鬼”，可谓对此的回答。让我们再从鬼字的形体来看，鬼字在甲骨文中写作“𩺰”或“𩺱”，为人在田下之形，明白地显示出死人的归处。若再结合传统的埋葬习俗来看，我们民族最基本的葬式就是将死者埋于地下的土葬。由此可以说，鬼字的本义就是埋于地下的死者当是比较确定的。对鬼字形、音、义及有关礼俗的综合考察不仅可使我们得到人死为鬼（归）的基本意义，还使我们略为窥得初民对于死亡与生命的认知。这种“视死如归”的生命意识正是来自于人与土地互渗的原始观念。

古人对“葬”字的解释也颇有意趣，《说文》云：“葬，藏也。”冬藏而春发（生），是自然万物的季节规律，也是人们农事活动的节律，“夫春生夏长秋收冬藏，此天道之大经也”（《史记·太史公自序》）。这一节律在初民的意识中当然也是人的生命运行规律。今日藏（葬）之于土，蕴含着来日的萌生。土地赋予万物和人类不朽的生命。

以土地为安身立命之根本的中华民族，基于直观的经验

理性的思维和想象，构筑了中国传统的宇宙模式，将自然、社会与人生都融于其中。这种具有模糊、混沌特性的人与自然同一的原始观念同时也是原始思维的方式，在中国有着广泛的影响和久远的绵续。几千年盛行未衰的“天人合一”的宇宙人生论及哲学思考正是这种原始思维的产物和提炼。

“按照古老的东方人的一个概念，人以一种小的规模包含着在宇宙中所能发现的一切。人自身就是一个微观宇宙。因此东方人不像西方人那样作为一个与自然不同的人去探索自然”^①，而是在自身与自然的浑融一体中认识自身和认识自然，追求与自然的完全和谐。《易传》云：“古者包牺氏之王天下也，仰则观象于天，俯则取法于地，观鸟兽之文与地之宜，近取诸身，远取诸物，于是始作八卦，以通神明之德，以类万物之情”。这一包蕴了自然、社会、人生的“天人合一”思想虽已经过儒学的提炼，并且生发成偏重礼治礼教的文化意识，但仍与原始思维和原始观念一脉相承。

我们民族传统的死亡意识亦即生命意识就是植根于这样的原始信仰的深厚土壤。它虽然经历了数千年的发展演变，却依然承袭着原始思维与信仰的基因，始终未能脱去原始的胎迹。它在人与自然的同一融合中，在交替往复、循环不已的生命形式中找到了生命的永恒，执著地奏响着中国文化“生生不已”的主旋律。

^① [德] 兰德曼：《哲学人类学》张乐天译，上海译文出版社1988年版，第104页。

第五章 “生生不已”的主题（下）

——传统丧葬文化与宗教、伦理观念

民间传统的丧葬文化和生命意识既植根于我们以上分析过的原始信仰的深厚土壤，又在其演变发展中不断地兼容了后世及外来的宗教、伦理因素，形成复杂的文化内涵。其中儒学、佛教、道教的影响是最主要的。当然，中国的儒、释、道信仰都断不开原始本土文化的根，或与这种根源密切相关，但它们逐渐形成各自的体系后，又不可避免地对下层民间文化发生影响。传统的丧葬文化和生死观正是在这种对流交融中不断地延续、演变着并且长久地影响着民族的心理与精神品格。

第一节 道教人生理想的核心旨趣 与传统的生死观

恐怕没有哪一种宗教体系比道教更能迎合人的求生避死欲望了，因而道教在中国文化——包括上层文化和民间文化中获得最强大的势力和广泛的传播。鲁迅先生所说“中国根柢全在道教”^①恐怕正是就此意义而言。道教为中国人提供

^① 《致许寿裳》，《鲁迅全集》第11卷，第353页。

了最乐于接受的生命哲学。

谈道教脱离不开其与道家的干系，尽管它们一为宗教体系，一为哲学思想。道教从“道”而得名，以道家学说为标榜，奉道家代表人物为自己的祖师，将道家著作尊为经典。更为重要的是道家与道教二者有着共同的原始本土文化之渊源，都从先民对自然万物和自身的朴素思考中汲取了养料。闻一多先生在对道家和研究道教的研究中曾指出：作为哲学或玄学的“道家思想必有一个前身，而这个前身很可能是某种富有神秘思想的原始宗教，或者更具体点讲，一种巫教。这种宗教，在基本性质上恐怕与后来的道教无大差别，虽则在形式上与组织上尽可截然不同。这个不知名的古代宗教，我们可暂称为古道教”，哲学中的道家是从古道教中分泌出来的一种质素和精华，而东汉以来的新道教则是原始宗教一脉相承的发展。^①如此看来，难怪道教总是与道家拉拉扯扯，两家原本就是同宗。要透彻地理解道教的人生理想，首先需对道家老、庄的生命哲学有所认识。

一 老子的“深根固柢长生久视之道”

老子所创立的“道”是道家学说的核心概念，亦是道家对宇宙本体及其发展规律的哲学概括。所谓“有物混成，先天地生，寂兮寥兮，独立而不改，周行而不殆，可以为天下母”的“道”（《老子》二十五章），以及“道生一，一生二，二生三，三生万物”（《老子》四十二章）都在于阐释“道”作为宇宙万物本源和自然规律的意义。其中已蕴含着

^① 参见《道教的精神》，《闻一多全集》第1卷。

“生生不已”的主题。而老子的辩证思想则在阐明“道”的运行规律。“反者，道之动”（《老子》四十章）；“大曰逝，逝曰远，远曰反”（《老子》二十五章），即事物发展到极至，将成为其反面，因而就有“祸兮福之所倚；福兮祸之所伏”（《老子》五十八章）的对立而互渗的关系。按照老子的宇宙生命哲学，事物是变化、发展的，而发展的结果是事物的终结、死亡，即走向其反面。“物壮则老，是谓不道，不道早已”（《老子》三十章）。因而若要避免死亡，就需上溯本源，退回根柢。“复归于婴儿”，“复归于无极”，“复归于朴”（《老子》二十八章）。“天长地久，天地所以能长且久者，以其不自生，故能长生”（《老子》七章）。不难理解，老子的宇宙、生命哲学的基本观点就是退回本源，以使生命长久，这便是他的“深根固柢，长生久视之道”（《老子》五十九章）。

这一退逆的宇宙生命观体现在老子的各方面主张中。在治国治民上，他主张“小国寡民”：“使有什伯之器而不用；使民重死，而不远徙；虽有舟车，无所乘之；虽有甲兵，无所陈之；使民复结绳而用之；甘其食，美其服，安其居，乐其俗；邻国相望，鸡犬之音相闻，民至老死，不相往来”（《老子》八十章）。在兵戎争战方面，老子认为“以道佐人主者，不以兵强天下”，“师之所处，荆棘生焉；大兵之后，必有凶年”；“兵者不祥之器，非君子之器，不得已而用之，恬淡为上”（《老子》三十、三十一章）。在世道人心的治理上，老子则主张“绝圣弃智，民利百倍；绝仁弃义，民复孝慈；绝巧弃利，盗贼无有”（《老子》十九章）。而在基本的人生哲理、处世方法上，老子更是援引各

种自然物作比喻告诉人们以退缩而得保全的道理：“致虚极，守静笃”；“夫物芸芸，各归其根，归根曰静，静曰复命，复命曰常，知常曰明”（《老子》十六章）。“天下莫柔弱于水，而攻坚强者莫之能先，以其无以易之也。故柔之胜刚，弱之胜强”（《老子》七十八章）。“人之生也柔弱，其死也坚强；草木之生也柔脆，其死也枯槁。故坚强者，死之徒；柔弱者，生之徒”（《老子》七十六章）。

“曲则全，枉则直；窪则盈，敝则新”，“夫唯不争，故天下莫能与之争”（《老子》二十二章）。所以，唯有“善下”、“不争”、“无为”、“守雌”、“致柔”，方能得到长久的生命存在。

老子哲学的出发点和归宿即在于避害、保身、全生，追求生命存在的恒久。它虽然是古代哲学思考对原始思维、信仰的提炼、升华，却仍与原始的不死观念有着渊源关系。而这一套宇宙生命哲学成为后世道教追求长生不老的理论根据和信仰基础也是不足为怪的了。

二 入于混沌、顺于自然而“逍遥游”的庄子

在文学史上以“浪漫飘逸”、“汪洋恣肆”著称的庄子在对待生命与死亡的态度上似乎也颇为超卓。说“似乎”是因为庄子的貌似超卓与达观其实难以掩盖他对于死亡的焦虑和要解脱痛苦的心情。庄子较其他的先秦思想家似乎更多地关注生与死的问题，而且力图融解生与死的矛盾，强调一种顺从自然造化运行的生命态度。庄子说：“生也，死之徒；死也，生之始”（《庄子·知北游》）；“生之来不能却，其去不能止”（《庄子·达生》）；“一死一生，一僨一

起，所常无穷”（《庄子·天运》）。这些都表明一种安时处顺、生死由之的态度，而其中亦可见到生命与自然同一循环运行的原始意识的影子。

如果说老子的生命哲学是主张为生命长久而退回根柢，那么庄子则要更彻底地回归混沌，以完全的相对主义消融生与死的区分，物与我的界限，在与自然的合一中达到永恒。庄子继承了老子退缩的人生哲学，而且退入更绝对的自然状态中。所以庄子对待生命与死亡的态度并非真正的超越，而是一味地模糊；超越，必须先有正视、有分辨，然后超乎其上，分离于其中，对于死亡的超越更是要求精神与物质的分离；而模糊则是置身其中，在混沌中解脱生命的痛苦。庄子曾讲述了一个神话寓言来说明此道理：

“南海之帝为儵，北海之帝为忽，中央之帝为浑沌。儵与忽时相与遇于浑沌之地，浑沌待之甚善。儵与忽谋报浑沌之德，曰：‘人皆有七窍，以视、听、食、息，此独无有，尝试凿之。’日凿一窍，七日而浑沌死。”（《庄子·应帝王》）

无视、无听、无辨、无为，方可保全生命；而一但开了窍，有了分辨，便意味着死亡的来临。

混沌之于生命与死亡，就是生与死界限的模糊。庄子妻死却“鼓盆而歌”，是因为“察其始而本无生，非徒无生也而本无形，非徒无形也而本无气。杂乎芒芴之间，变而有气，气变而有形，形变而有生。今又变而之死，是相与为春夏秋冬四时行也”（《庄子·至乐》）。可知生与死并无本

质的区别，其变化是相对的，是顺应自然四季的运行，因此大可不必为死者而哀泣悲伤。

不独生与死，梦与醒亦然。庄周梦见自己变成了蝴蝶，翩翩飞舞，四处遨游，根本不知道自己原来是庄周；忽然醒来，又分明成了庄周。“不知周之梦为蝴蝶与，蝴蝶之梦为周与？”（《庄子·齐物论》）

生与死、梦与醒以及天地万物既然都是相对的，并无本质区别，也就不必执著于它们的区别和所带来的痛苦，而应予以超越。我们看到这种超越解脱并非精神之于物质、灵魂之于肉体，彼岸之于此岸，而是齐生死、混物我、无是非，彻底走向混浑。即“天地与我并生，而万物与我为一”（《庄子·齐物论》）。意识到“万物皆一”，就能够顺其自然，“生而不说，死而不祸”（《庄子·秋水》）了。

这就是庄子所追求的“无所待”、“逍遥游”的境界。达到这样的境界，便是“至人”、“神人”。庄子所描绘的“至人”、“神人”是“肌肤若冰雪，绰约若处子；不食五谷，吸风饮露；乘云气，御飞龙，而游乎四海之外”（《庄子·逍遥游》）；并且“大泽焚而不能热，河汉沍而不能寒，疾雷破山而不能伤，飘风振海而不能惊，”“死生无变于己”（《庄子·齐物论》）。不难看出，这样“逍遥游”的“至人”、“神人”与道教推崇的神仙何其相似。

由庄子的人生理想生发出来的养生之道和处世之方与老子的保身、全生哲学一脉相承，“为善无近名，为恶无近刑，缘督以为经，可以保身，可以全生，可以养亲，可以尽

年”（《庄子·养生主》）。道家老庄的生命哲学和生养之道由此不可避免地成为后世道教的理论依据，庄子的“至人”、“神人”也自然成为道教神仙的原型。虽然道家思想较之儒家的现世、务实精神更为超卓，也更远宗教而近哲理，而且道家的人生哲学对历代士大夫的出世思想和浪漫主义文学产生了深刻的影响，但同时并未妨碍后世的道教方士们把老庄的生养之道变成求得长生不老、肉体成仙的方技。尽管闻一多先生把这叫作堕落和没有出息，并指出这种沦落不能由道家负全责，但毕竟道教与道家有着内在的关联是不能否定的。^①

三 以长生不死、现世快乐为宗旨的道教

道教作为中国的本土宗教与原始宗教一脉相通，从原始思维、原始信仰中多有直接继承。而老、庄道家思想因强调全生避害的生命哲学，也颇对道教的胃口，在求生这一点上与道教完全契合，因而不管老庄要是活着是否看得起堕落的道教，都被奉为道教祖师，位至太上老君和南华真人；而其著作亦被奉为《道德真经》和《南华经》成为道教的经典。在以“生”为共同基础的继承和汲取中，道教将原始的不死观念和道家的养生之道推到极至——追求现世生命的永无完结。道家颇为玄奥的人生哲理落到了实在的地面上，并在原始信仰的丰厚土壤中培植出长生不死的果实。

如果说几乎所有的宗教都执著于“人死后如何”的问题，那么道教最为执著追寻的则是“人如何不死”的问题。

^① 参见《道教的精神》，《闻一多全集》第1卷。

因而道教似乎没有灵魂超越的概念，它追求的是形骸不死，肉体成仙。现世永续、成仙不死是道教人生理想的核心旨趣，道教的神仙系谱、斋醮仪式、术法方技几乎无一不是围绕这一核心展开的。

最能体现道教核心精神的莫过于中国传统的养生求仙之术。战国时流行于燕齐之地的“方仙道”，已经形成方士的职业集团，并有了服食、行气、房中等诸多求仙方术。秦汉以降，谶纬之学大炽，甚至与位至正统的儒学属混，讲灾异、好方术的气氛笼罩整个社会，各种神仙、方技之书卷帙浩繁，而修仙的吐纳、导引、胎息、辟谷、内视、存神、符篆、金丹、黄白、玄素等等各种道教方术也已大致完备。及魏晋神仙道教形成时，这种主要为皇帝和士大夫所享用的上层社会宗教更是以长生修仙作为教旨，此时期出现的葛洪的《抱朴子》也成了集神仙思想和道教方术之大成的道教典籍。^①

简单地说，养生求仙之术就是一整套旨在延年益寿，进而不死成仙的修炼功法。葛洪在《抱朴子》内篇中告诉人们求仙须以养生却害作为基础。“诸欲所损也，老也，百病所害也，毒恶所中也，邪气所伤也，风冷所犯也”是导致死亡的“六害”，除此“六害”，需“导引行气，还精补脑，食饮有度，兴居有节，将服药物，思神守一，柱天禁戒，带佩符印，伤生之徒，一切远之”（《抱朴子内篇·至理》），也就是说，有所节制的起居饮食，心平气和的生活方式并辅以行气、导引、服食、房中、符篆等多种方技的修炼，才能

^① 参见胡孚琛：《魏晋神仙道教》，人民出版社1989年版。

使身体无病，得寿延年，有希望进而成仙不死。但仅长寿是不够的，道教仙术的目的是有朝一日举形成仙，白昼飞升，于是仅有养形养气的内丹修炼还嫌不足，又有了求助于丹砂金石的外丹。所以葛洪说“九丹金液，最是仙主”（《抱朴子内篇·微旨》）。金石烧炼而成的丹药被认为服之可使人不朽成仙，而反复烧炼的丹药更有速效：“一转之丹，服之三年得仙；……九转之丹，服之三日得仙”，“其转数多，药力盛，故服之用日少而得仙速也”（《抱朴子内篇·金丹》）。难怪闻一多先生把养形与服食概括为从“渐”养到“顿”变的过程，由此可见道教求成仙不朽的要求有多么迫切。

道教的求仙之术，无论是“行气”“宝精”抑或服食金丹，都是同一种思维形式的产物，即试图与自然融合为一而得到永恒。通过“导引”、“吐纳”等行气之术与自然之气交融，获得大自然的精华而与自然同寿；或“假求于外物以自坚固”，借助“百炼不消”、“毕天不朽”的金石丹药而达不老不死；这些对我们来说都并不陌生。在对原始思维和巫术信仰的分析中，我们已屡屡见到向自然物认同以求生命长久的观念和作法。在这一点上，道教的思维方式远未超脱于原始思维和信仰的藩篱。虽然人们常把道教方士们的活动与古代科技发明联系起来，把葛洪作为古代的科学实验家，但须看到，道教的原始、混沌的思维方式与科学思维的清晰、精确和实证性是截然不同的，它从来未与原始的巫术信仰厘清界限，因而道教方士们的实践活动也就绝无可能自发地生长出真正意义的科学思想和科技成果。

战国、秦汉以来道教神仙思想的兴盛对整个民族性格的

塑造产生了极深远的影响。在上层统治者当中，从燕、齐之地的国君开始，到秦皇、汉武及后代诸多君王，总没做断成仙不死，永享人生快乐的美梦，他们入海寻仙，饮露、服丹，忙个不了；至大唐盛世，甚至有五个皇帝都是因服食丹药而丧命的。

在文人士大夫阶层中，乱世之时，脱离仕途而归隐山林亦成一种时尚。他们隐逸之后亦多研习修道成仙之术。汉魏以来，隐士在社会上益受敬慕，朝廷时以辟召隐士来表示召贤纳才的开明；士大夫归隐后复出，加官进爵并获得高名，更是一条入仕的“终南捷径”。见于古代文献记载的诸多仙人仙迹，多少寄托着传统文人的理想和人生态度。我们不妨以《列仙传》、《神仙传》的记述为例略加说明。这两本仙人传记主要描述了各位仙人的姓名、字号、籍贯、在世年代、职业和事迹。与古典神话中的神相比，这些仙的特点很值得玩味：

不老不死，是这些仙人们的共同特点之一：他们平日多食松实、茯苓、黄精、菖蒲根，当然亦炼丹丸消石服之；好道术，能够起死回生或渡人成仙；而最后他们大都或骑龙鱼而去，或乘风鸟而升，或隐入山林，不知所之，或能返老还童，寿至数百岁。

由凡人而成仙是其特点之二：这些仙人成仙之前多是有名有姓、有职业的普通人，也都被说明是何时何方人氏，与那些有着神圣出身、神秘血缘（感天、感雷电而生、履迹而生、食卵而生、人兽相合而生等）和神怪形貌（人首蛇身等）的神大不相同；他们能不死成仙或白日飞升都是后天修炼或其他神仙点化的结果，这表明凡人亦有成仙的可能，

只要笃信并苦心修炼。

另一个更有意思的特点是，一部分仙人并不求脱离世间生活而升仙，他们“不修升天之道，但取不死而已，不失人间之乐”（《神仙传·白石先生》），或“不乐升天而为地仙”（《神仙传·马鸣生》）。这简直就是现实生活的直接延续，连过渡转化的程序都省去了。这表明文人士大夫们的仙道思想也并不超卓。

平民百姓们的期望则更为务实。他们固然也渴慕艳羨长生不老的快活神仙，而眼前生活的实际需要和对于温饱富足的向往造就了更多的救危解难、惩恶扬善的神仙形象。这些神仙及其仙迹在仙话、小说、戏剧等艺术形式和大量的“遇仙型”的民间传说故事中频频出现：贫穷的人因种种善行而得到仙人的救助、佑护，若受到恶人欺侮，则有济公、八仙们跑来劫富济贫、申张正义；穷苦人结婚成家困难，传说故事中就有织女、七仙女、毛衣女、田螺女们纷纷下凡，和他们建立男耕女织的家庭，使之得到衣食温饱。这些都是人们朴素的生活愿望和神仙信仰的想象所创造的结果。

民间的道教神仙信仰不仅表现在民间文艺形式中，还更多地表现在各种仪式和习俗当中。时常听到中国民间没有真正的宗教信仰和体系的说法，但恐怕没人否认中国民众所崇拜供奉的神祇之多堪称世界之最。民间诸神中许多来自道教，许多是民众根据神仙思想制造出来的，如古代神话中的神变幻而成或拉入著名历史人物而成，还有借于佛教并经过本土化改造而成的神。^①这一庞大而繁杂的神仙体系分管了

^① 参见宗力、刘群：《中国民间诸神》，河北人民出版社1986年版；葛兆光：《道教与中国文化》上编二，上海人民出版社1987年版。

世间的各种事物。民间百姓几乎一年到头都有神要祭拜，遇有各种难处，各种需要也都有神可求。民间的神仙信仰和仪俗活动多以实际的生活需求为目的，消灾避祸、去病求子等等，当然都离不开避害全生的主旨。

我们所关注的民间丧葬活动也与道教神仙思想密切相关。丧事中不可缺少的角色阴阳先生多少都通晓一些道教理论与术数方技，他们是民间道教的实际指导者和传承者；观风水、相宅地、书写符咒、作法驱邪亦本是道教的行当，这些事在民间丧葬礼中多是由阴阳先生来做的。当然，有条件的人家还要专门请道士来诵经超度亡人。民间的丧礼中，挂在灵堂前的横幅挽幛多书写“跨鹤登仙”、“驾鹤西游”、“乘鹤仙去”等字样；乡间墓地的坟头上，仍能见到大型的纸扎仙鹤或凤鸟等飞禽，为死者供奉的冥器纸活中，亦多有仙人刘海等的造型，这些设置都反映了盼死者成仙和飞升仙界的意愿，与原始的“入土为安”观念相比，又增添了不少仙气，这不能不说是道教神仙思想作用于民间信仰的结果。

从上述分析可知，神仙思想在上、下层文化中的表现形式虽不尽相同，但追求生命永恒的主旨却并无二致。长生不死的神仙得到社会各阶层的普遍认同。谈到这里，我们便可以解释“嫦娥奔月”神话的本义因何消失这样一个问题了。这一死亡起源神话的本来意义的淡化、衰微是仙话或神仙传说对远古神话的遮蔽所致，而这一遮蔽是整个社会关于生命与死亡的文化观念演变的结果。

就流传后世的“嫦娥奔月”神话本身而言，它已经相当地仙话化了。诚如袁珂先生曾指出的：“嫦娥奔月神话，在战国初年就已经仙话化了。尽管是一段仙话化的神话，而因

其美丽，又和羿的神话相联系，故历代被人称引不衰。”^①嫦娥奔月在后世主要不是作为解释死亡起源的神话而是作为升仙不死的神仙传说而流传的。因而不雅观的蛇身形象不见了，受到突出表现的是飘飘然升仙而去的广寒仙子；羿的最终死亡结局，若不通过其他有关神话的比较印证也很难发现；新增加的白兔（仙兔）捣药（不死药）、吴刚（仙人）伐桂（仙树）更使得传说仙气袅袅；而重在解释死亡发生的结尾当然更无从保留了。

不独嫦娥奔月神话，黄帝、大禹、西王母等重要神话也都经历了仙话化的过程。作为华夏民族祖先神和天帝的黄帝，到汉代已经有了服食玉膏、乘龙登天的仙绩。^②西王母在《山海经》中还是一个“豹尾虎齿、蓬发戴胜，”又“善啸”的半人半兽的原始神，而到了《汉武故事》、《汉武内传》等六朝时的记载中，已成为“容颜绝世”的女仙之首，其所持有的不死药也顺理成章地变成吃了可以长生不老的仙桃。神仙化是原始神话中诸神的主要出路之一，仙话化是中国古典神话变异的普遍现象。因而嫦娥奔月神话随着时间的流逝而逐渐仙话化，其解释死亡起源之本义的衰微也是不足为怪的。

当道教神仙思想普遍地深入人心时，对死亡的事刨根问底，把那严酷的生命结局明白地推到人们面前当然是不受欢迎的。试想若使人们不存幻想地接受人人必死无疑的现实，

^① 袁珂：《中国神话传说》，中国民间文艺出版社1984年版，第41页。

^② 参见《史记·封禅书》、《列仙传》等。

那么皇帝君王的永生之望，仙道术士们的不朽梦以及百姓们的生活向往不是都要落空了吗？当一个民族的普遍注意力倾注于现世此生时，当人们探究死亡起源及死亡本体意义的兴趣转移到寻求如何达到长生不朽的方法上时，神话对于死亡的解释当然也就没有人再提起。

综上所述，道教虽然是土生土长的具有浓重原始巫术色彩的不够完型的宗教体系，但它与中国人的关系最为密切。中国文化包括宇宙论、人生观、道德准则乃至古代科学技术等诸方面都与之相通契合。鲁迅先生所言“人往往憎和尚，憎尼姑，憎回教徒，憎耶教徒，而不憎道士。懂得此理者，懂得中国大半”^①堪称精辟之论。道教的“神仙”理想和“生”、“养”观念对中国人的心理气质和思维方式渗透最深。就人生态度而言，道教可以说是最为务实、最无超越意向但却最能满足人们心理需求的宗教思想。

第二节 轮回转世、因果相袭的佛教 信仰与传统的生死观

与土生土长的道教不同，佛教在两汉之际从印度经西域进入汉土，是作为一种比较成熟完型的外来宗教传入的。文化传统告诉我们，一种外来文化在与已成强大定势的本土文化相遇并试图与之融合时，必要有思想、习惯、心理上的契合之处，与之相互认同。佛教进入中国，为中华民族所接

^① 《而已集·小杂感》，《鲁迅全集》第3卷，第532页。

受，正是走了一条中国化的道路。在我们民族传统文化的深层沃土中，佛教找到了适合于扎根的地方，并且生长得枝叶繁茂，结出了丰硕的生命之果。

一 佛教向中国传统文化的认同

佛教自始入汉土，的确有向道教和儒学靠拢的过程，在其后的流传发展中，佛学亦不断调整与固有传统的矛盾，从而循着适应中国政治、伦理、哲学和文化的轨迹演变。

佛教初入时，首先与讲究“清虚无为”的黄老之学找到了相通之处。人们把佛和黄老视为同样的神，并列为祠祀崇拜的对象。东汉皇室信奉黄老之说和神仙方术，也崇尚浮屠，宫禁中黄帝、老子和释迦牟尼共同奉祀，目的是祈求多寿多福。老庄的“无为”、出世思想被视为佛教讲究“空无”的同道，佛典经文的翻译引进亦惯于用道家术语来表述佛教概念、思想，这些都显示了佛与道的结合趋势。佛教的一套禅定修行工夫更是与道教的养生方术通了家，修习苦行被视为养神养气以达长生不死的修仙技法；隋唐时的天台宗派系甚至把道教的内丹外丹之术都纳入自己的修习法要，把成仙与成佛等量齐观。^①中国人心目中的佛祖形象与神仙并无大差异，汉代人描绘的佛陀形象是“恍惚变化，分身散体，或存或亡，能大能小，能圆能方，能老能少，能隐能彰。蹈火不烧，履刃不伤，在污不染，在祸无殃。欲行则飞，坐则扬光”（《理惑论》），俨然一位神仙。而中国佛徒们心中

^① 参见方立天：《试论中国佛教之特点》，见《中国文化与中国哲学》（论文集），东方出版社1986年版。

的西方净土、佛国彼岸恐怕与神仙福地也相去不远。

中国传统文化以黄老之学和神仙思想及道教方术去迎合与理解佛教信仰，而佛教又正是因为向本土宗教靠拢，与之融合并借助于本土信仰才得到广泛的流传和信奉的。

佛教终于在中国文化的土壤中植下了根苗，不仅凭借于道教神仙思想，也决离不开儒家思想。儒学是传统社会占据统治地位的正统思想，对家国同构的宗法制社会和大一统政权有着直接的维系作用。专制的中央集权统治决定了任何宗教体系都不能独立于王权而存在，更不能触犯王权。统治者既要利用佛教，又要限制其发展，当其势力过大时，则要加以剿灭，由此，中国历史上排佛、灭佛之事屡次发生。统治者对佛教的扶植与打击，利用与限制都出于统治的需要。在这种情况下，中国佛教必然要对朝廷称臣跪拜，也必须向儒学妥协、认同。

佛教原理所主张的了断生死、超脱世俗、离弃家庭以及众生平等的观念、主张都与儒家的伦理政治和道德规范相抵牾，形成矛盾和对立。例如在印度佛教中，男女、父子、夫妇、主仆都被认为是平等的关系，应当相互尊重，自由对待；而在注重君臣、父子、夫妇的服从隶属关系的儒家看来，此无疑是无君无父的大逆不道行为；出家弃世、不娶无嗣更是儒家决难容忍的断子绝孙、辱没祖宗的大不孝之举。佛教面对儒学的抨击挑战总是取调和妥协态度，以在不断的适应协调中找到自己的立足之地。

佛教向儒学的认同最突出地表现在以孝道为核心的伦理道德的强调上。早期汉译佛典已具有了适应儒家伦理的倾向；其中对于有关的人际关系，特别是男女关系、家庭关

系、主仆关系等内容，都作了适应中国传统伦理道德的选择、增删和调整。^①这样中国佛教在一开始就与印度佛教本来的伦理思想相背离，然而非如此则不能在中国存在与传播。佛教在中国的发展，带有愈来愈浓厚的儒学色彩，对孝的强调也日趋于极至。佛教学者除著书撰文阐发孝道外，还直接编造专门讲孝的佛经，如唐代的《父母恩重经》等，以得到经典根据。中国佛教亦利用佛事活动结合民间信仰宣传孝道，在民间蔚然成势。例如印度佛教的《盂兰盆经》被中国佛教学者称为“佛教孝经”，其内容讲述佛弟子目连入地狱救拔饿鬼身的母亲的故事，这一故事被突出地强调了孝的意识而为人们普遍接受。七月十五日的佛教盂兰盆会亦与民间传统的中元节合而为一，成为民间荐度亡灵、祭奠祖先的最隆重的节日，即著名的“鬼节”。此外，本于佛经的向大众宣扬佛教义理的变文、俗讲、宝卷等亦以通俗文学形式向民众劝孝劝善，这些都是适合于中国习尚的孝道精神的产物。中国老百姓对佛教印象最深刻的恐怕莫过于地狱、阎罗殿，生前不忠不孝、不仁不义的死后便要下地狱受苦，这是最有威慑力道德宣传。佛教基于信仰的劝善惩恶之功用与儒学孝敬忠义的礼治教化的确达到了十分紧密的结合与默契的配合。

二 务实求生的中国式佛教

佛教的中国化表现了文化的筛选作用。中国传统文化本

^① 参见方立天：《中国佛教与传统文化》第9章第2节，上海人民出版社1988年版。

是选择性、融摄性极强的文化，对于外来文化与思想，融于己者则拿来，不能完全融于己者则加以改造或再造，完全格格不入者则排斥。因而佛教在迎合适应汉土固有文化的发展演变中，逐渐形成具有中国气象、中国风格的佛教，其与印度佛教的本来面目已相去甚远。所以中国佛教应该说是中国社会与文化的产物，其“根子在中国而不在印度”。^①

在前面的分析中我们已认识到中国文化传统所具有的执著于现实、执著于生命的特性。佛教的中国化过程也正是以务实、求生为基点进行的。梁漱溟先生在其《儒佛异同论》中曾分辨了儒家与佛家之间的世间与出世，乐生与苦生、道德与宗教等主要的差异^②，其实中国化了的佛教与传统的儒学思想之间并无这样的差异，倒是中国佛教与印度佛教之间可以做这种区分。务实与求生是中国传统文化的特色也同样是**中国佛教特别是世俗化民间化了的**中国佛教的基本特色。****

从中国佛教流派的发展变化中首先能看到急功近利的务实特点。中国佛教的重要特点之一是其简易性，讲求顿悟立成。直接绍承和恪守印度佛教教义的三论宗、唯识宗都难以得到独立的发展和长久的繁盛；天台宗、华严宗因在理论与实践上都不同程度地讲顿悟，标榜方便法门，并与儒、道思想多有融汇贯通，因而比唯识宗流传长久，但毕竟因其近于经院哲学，体系庞杂繁琐，论述艰涩支蔓，因而未能得到十分广泛和久远的发展；真正在中国势力强大延绵不绝的是在印

① 方立天：《中国佛教与传统文化》，第379页。

② 参见梁漱溟：《儒佛异同论》，见《中国文化与中国哲学》（论文合集）。

度佛教中并没有成宗的净土宗和禅宗，尤其是禅宗，成为唐以后佛教的主流和中国佛教的代名词。它们虽有理论认识上的肤浅与深刻之别，但共同特点是教义与修行方法明快直接，简单易行。净土宗宣倡“易行道”和“称名念佛”，主张反复念诵佛号，日念七万、十万声，念念不舍，即可速生净土佛国。这种净土法门因其简便易行而广泛流传于城镇乡村，获得平民大众的普遍信奉。禅宗则更主张“见性成佛”、“顿悟成佛”，强调无须长期修行的精神领悟。认为人人只要觉悟本性都能成佛：“自性迷，佛即众生；自性悟，众生即是佛”，凡佛之分只在一念觉悟。这种带有神秘色彩的直观直觉性以及从繁到简、从苦修到顿悟的变化都表现了中国佛教亦即中国传统信仰与文化的典型性格。简便、迅捷，易成正果的教派是中国佛徒们的最佳选择。

佛教在中国民间的传布，为广大百姓所接受和信奉同样遵循了求生务实的原则。神佛之变——佛教诸神的中国民间化正是广大民众按照传统的生命哲学和生活理想重新塑造神佛的过程。

民间百姓最为信崇的佛教菩萨，当首推“大慈大悲救苦救难观世音菩萨”，其知名度和影响甚至超过了佛祖释迦牟尼。在佛教中，“观世音”之意为遍观世上一切声音。苦难众生只要一心称念其名，菩萨即观其音声，并使得解救。观音作为菩萨本无生死、无性别，根据不同需要可现示各种化身。流入中国的观音菩萨逐渐地世俗化，其出身、性别、经历全都按照中国人的意愿脱胎换骨了。不仅其形貌成为一位端庄秀丽、慈善可掬的女性神，还时被赋予汉家公主、妙庄王三女儿等传奇身世。观音最主要的神职功能亦为满足民间

百姓的世俗需求而设。其像旁常有一净瓶，上插象征蓬勃生机的柳枝，内装能起死回生的甘露，显示着观音普救众生的无边佛法。人们遇有危难灾祸和各种生活需求都可向观音祈拜。而在民间，观音最主要的职能之一是她作为人们拜求子嗣的对象。送子观音受到最多的民众尤其是妇女们的供奉，与中国本有的高禰一类的生殖女神有了同等的神格与职能。原本连身世都不甚分明的观世音菩萨就是这样因满足了人们延续生命的生存需求而受到中国民众最广泛的顶礼。

作为观世音菩萨胁侍的善财童子，据佛经说本是一个看破红尘，视钱财如粪土的少儿，他认定万物皆空，发誓修行成佛，最后历尽千辛万苦，“五十三参”始成佛，做了观音的胁侍。而中国民间对于善财的来历并不了然，于是望文生义，把财神的职衔给了他，视其为“招财童子”、“送财童子”而祈祷膜拜。这样通过礼拜观音及其胁侍，人们不仅可免去灾祸，子嗣繁盛，还有了钱财，各方面的生活愿望都可得到满足。^①

在下层民间拥有较多信奉者的另一位佛教菩萨是与观音并列的四大士之一地藏菩萨。地藏因“安忍不动犹如大地，静虑深密犹如地藏”而得名。他受释迦牟尼之嘱，在释迦寂灭而未来佛弥勒降世前这一段时间内普渡众生。他为此立誓“地狱未空，誓不成佛”，因而尊号为“大愿地藏”，其大愿是：孝顺和超荐父母；为众生担荷一切艰难苦行；满足众生生活需求；令大地五谷杂粮草木花果生长；祛除疾病；渡

^① 参见马书田：《善财童子》，《超凡世界》，中国文史出版社1990年版。

尽地狱众生。这些大愿与儒家伦理道统相适应，也符合以农为本的传统生命信仰，特别受到广大农民的信赖。而地藏菩萨因普渡地狱众生、司理阴间事物更与中国原有的阴间冥界信仰一拍即合，从而成为阴司冥府的统领者。在民间丧葬仪礼的佛事活动中，经常领衔受祭的正是地藏菩萨。

说到阴曹地府的首领，当然不能不谈到阎罗王，这是中国民间最知名的冥司主宰。阎罗，乃古梵语之音译，原为古印度神话中的阴间主宰，为佛教借为主守地狱，司典生死福罪，役使鬼卒之主。在中国民间的传统信仰中，冥界与世间相对，亦有官阶等级，需设统领者。阎罗王伴随着佛教地狱之说传入后，很快被纳入民间的诸神体系，而且声名大振，其影响甚至超过地藏王和中国本土的冥主东岳大帝。而后更有“十殿阎罗”之说兴起，阴间的统治分工更为详细。有趣的是，阎王爷常可由人鬼担任，中国历史上的良臣名将诸如韩擒虎、寇准、范仲淹、包拯等死后都做了主持冥府的阎王。^①人们对这些生前清廉刚直之士寄托着主持公道、申张正义的期望。阎罗王对中国原有冥主职能的替代以及与著名历史人物的合而为一清楚地表明佛教为中国民众接受和改造的实际情况。

我们无需列举更多的神佛之变，以上几例足以表明佛教诸神被中国文化传统吸收、选择和改造的状况，而这些变化都是循着民众的生活愿望和生的欲求进行的。

佛教满足中国人的生存欲求最突出的还是表现在关于生

^① 参见宗力、刘群：《庚编·阎罗王》，《中国民间诸神》，河北人民出版社1986年版。

和死的信仰上。轮回转世的佛教教义与中国原始的生命循环观念相冥合，因果业报之说也与讲究忠孝仁义的儒学礼教相辅相成，因而在中国特别是在中国民间获得了最广大的信徒。事实上，轮回转世、生生延续并不是佛教的人生理想，佛教的业报轮回之说，其意本指没有获得解脱的凡庸者由于业力所致的果报，在天、人、阿修罗（魔）、畜生、鬼、地狱六凡中轮回受苦，流转无期。只有皈依佛教，弃恶从善，虔诚修持，才能跳出六道轮回，得到彻底解脱，也就是进入理想的“涅槃”境界。所以轮回不死绝非佛教理想的境界。须知“生”是佛教所讲的“四苦”、“八苦”之首，人生的各种苦难都来自生，“空无”才是人生痛苦的解脱。执著于生，执著于自体实有、常有，便是“无明”。佛教的人生最高理想境界是“涅槃”，或译“圆寂”，意为“灭度”、空无，是指断绝生死、超脱轮回的境界。特别是所谓的“无余涅槃”，意为不仅灭除生死的因，也灭尽生死的果，灰身灭智，不再受生。^①这种指向死亡的人生痛苦的解脱和人生价值的追求与中国传统的生命哲学实在相去太远，所以佛教理想的“涅槃”境界终难得到中国人的青睐；倒是并不理想的六道轮回被中国民间理解为生死相继、循环不已的不死之道而广受信崇。

转世再生、因果报应的信仰加上劝善惩恶的道德说教可以说是佛教给予民间百姓的最主要影响。来世生为畜生固然可悲，但即便做阿猫阿狗也总比一无所有强；况且，今生受苦受难而又积德行善的人，来生必定不会再地处卑贱，而当

^① 参见方立天：《中国佛教与传统文化》第4章。

享受荣华富贵。“欲知前世因，今生受者是；欲知后世果，今生做者是”，是许多古典通俗小说反复阐明的观念亦是对人们普遍信仰的概括。佛教就是这样给务实求生的中国人开了一剂安抚心灵的良药。

轮回转世的观念随着佛教的弥漫扩布也进入许多民间礼仪和习俗之中，为这些传统的活动增加了佛教的因素。例如我们前几章所举的丧葬礼中卜占死者来世生成何物或为男还是为女的仪式；还有各种各样避免有害于死者转生投胎的禁忌等等。转世再生的信念还造成一些有趣的习俗。例如民间多有所谓“化生子”的传说，即相传有一种孩童，只活几岁就夭折了，他原本是养不大的，只是不断地投生到人家里，又不断地死去，惹人哀伤烦恼，因而被称为“化生子”。对于被视为“化生子”的夭亡的小孩，人们通常将其尸体俯身埋葬，并要在其头下撒一升菜籽或摆放一本字迹细密的书，意为必须数完了菜籽或看完书方能再度投胎，免得他老是生来死去地招惹人伤心。再如，在南方一些地区和民族中，人们常用所谓“炸胎”的仪式来挽救病重垂危的孩子，人们认为孩子之所以奄奄一息，是因为他的真魂已经投胎到别人家去了，这时就要请来阴阳或端公，他们行过一定的仪式和咒语后，将一个鸡蛋烧炸，随着鸡蛋的砰然破裂，病儿投生到别人家去的胎就打掉了，因而孩子的命便可保住了。这种做法是典型的感应巫术与佛教转生意识相结合的产物。

我们已经看到，在中国传统的生命意识的包容蕴含中，佛教是怎样发生变化的：苦修苦行变成了立地成佛；空无为本、勘破尘世的菩萨成了送子送财，赐福赐寿的神祇；寂灭

的涅槃之境为轮回转世、生生不绝所取代；当然，佛教思想与中国本土文化共同孕育的最大果实还是轮回转世、因果相袭的信仰。总之，原本为出世的、苦生的、弃绝生命的佛教，在中国民间变为地道的利生利命的活命宗教，这种文化变异的现象不能不令人感叹“生生不已”的文化传统的造化之功。

第三节 儒家的生命哲学与礼乐之论

在中国传统文化中占有正宗地位的儒学，不仅在政治、伦理、道德等各方面影响和塑造着民族的性格，在关于生与死的意识和态度方面当然也必有所贡献，尽管儒家祖师孔圣人常在生与死的问题面前闭上眼睛，来它个存而不论。从根本上讲，儒学所主张的亦是一套利生、乐生的生命哲学，而其脚跟站在更为实在的地面上：它不像佛教把生命的希望寄托于渺茫难知的来世；也不同于道教执著于在现实中屡遭破灭的肉体不朽的泡影。儒学把对于生命不朽的追求落实在现世此生，落实在家国族体的绵续不绝中，落实在“太上有立德，其次有立功，其次有立言”（《左传·襄公二十四年》）的仕途经济和著书立说之上。

一 “天地之大德曰生”

——融宇宙、社会、人生于一体的生命哲学

儒学在不断的发展中虽已形成比较完备的政治伦理学说体系，但仍有着远古文化的渊源。其礼仪、制度本是“原始巫术礼仪基础上的晚期氏族统治体系的规范化和系统化”。

而其宇宙人生论亦有对原始观念的汲取和生发，物我不分的原始思维演变升华为天道与人道、世界与人生、自然与历史合一的观念，宇宙自然与人类社会构成一个和谐运行的整体，这种思想在体现儒学哲学思想的最高典籍《易传》中已多有论述。到汉代大儒董仲舒，更是集前人“天人感应”理论之大成，建构了包容天地自然、政治、人事、伦理秩序为一体的“天人合一”的宇宙模式。“君臣、父子、夫妇，皆取诸阴阳之道”，“天、地、人，万物之本也。天生之，地养之，人成之。天生之以孝悌，地养之以衣食，人成之以礼乐，三者相为手足，合以成体，不可一无也”。（《春秋繁露·立元神》）将天地自然的运行和秩序与社会关系、人伦礼仪、道德教化统一起来，是儒学的创意。这样世间的人伦关系和统治秩序又有了“天道”、“天理”的支持和依据。

不仅如此，儒学还强调这一“天人合一”的宇宙模式的和谐运行、生生不息，这样便又把生命的延续和统治秩序的恒久提到了宇宙论的高度。

日新之谓盛德，生生之谓易（《易·系辞上》）。

天地之大德曰生（《易·系辞下》）。

天地之化，自然生生不穷（程氏《遗书》卷十五）。

心譬如谷种，生之性便是仁也（程氏《遗书》卷十八）。

圣人谓之太极者，所以指夫天地万物之根也（朱熹《文集》四十五）。

难怪梁漱溟先生认为儒家哲学的实质是一个“生”字，“在

儒家思想中，这一个生字是最重要的观念”，“孔家没有别的，就是要顺着自然道理顶活泼流畅的去生发。”^①说“活泼流畅”恐怕未必，儒家的生生绝脱离不了宗法、等级、秩序、礼乐；而说儒学的本质即是生命哲学则是确定无疑的。儒学的宗法伦理和忠孝精神都包含在此“生”之中，而且正是它的最好表现。不难看出，儒家的生命哲学与原始的生命意识亦是相通的，而儒学利用古代信仰宏扬自己的道德主张和统治根据，并将其提升为伦理化、哲学化的堂而皇之的正统思想，在这一点上，恐怕各家各派都无法与儒家一比高下。

二 融于家国群体之中而得不朽的生命

儒家哲学虽也执著于生，但与道家、道教却不相同。道家的养生全生及道教的肉体成仙都是指向个体生命的，儒家的生命哲学则是群体的，而不是个体的。也就是说，在儒家看来，个体生命只有加入群体，与家国族类的生命之流合而为一，才能得到不朽。

儒学的这种不朽论，与其伦理政治是一体化的。个体的生命来自于父母，来自于祖先，是祖先、父母生命的延续；因而个人必须以入仕功名来光耀祖宗，必须在父母老迈时还报养育之恩，供养他们，还必须孝敬、顺从父母，崇拜祖先。由此推而言之，一国之主便是受命于天的国父，其配偶便是国母，作为子民也必须供养和服从于他们。君臣父子之

^① 参见梁漱溟：《东西文化及其哲学》第4章，商务印书馆1987年影印本，第121—122页。

间从来是统治与服从的关系，绝无平等可言，不分差等的“兼相爱”早已被儒家斥为“无君无父”的“禽兽”之行。这是向上的一方面，对下而言，个人还必须生育子嗣，传宗接代，因为“不孝有三，无后为大”（《孟子·离娄》），子孙后代是自我生命的继续，亦是祖先生命的延续。“无后”，就是断子绝孙，也就是真正的死亡。让祖宗断了香火，是最大逆不道的行为。不仅如此，个体还需担负起爱护教养子孙的义务，使他们能够继承光大祖先的事业。同样，做为一国之主，也需以仁爱为怀治理国家，养育和教化子民。这样家国族体就能和谐运行，长治永安，万世而不穷了。

个体生命就是在这样一个群体当中，在崇拜祖先，孝敬父母和生养后代中而得到不朽的。生，是家族群体中的一员；死，是祖先群体中的一员，在两个世界中都有可依赖的群体。生有依托，死有归宿，因而个体绝无孤独的痛苦，当然也就没有个体的自由可言了。个体生命须融合于家国族体之中才能存在和长久，因而也就难免有被群体淹没泯灭的时候。群体族类的绵续不绝当然比个体生命的存在发展更为重要，二者发生冲突时，牺牲后者也就是必然的了。这种牺牲与扼杀是在礼治教化的幌子下进行的，甚至为族体利益“杀身成仁”，“舍生取义”，为忠君孝亲而自愿赴蹈死地者也不是绝无仅有。这便是鲁迅所说的从“仁义道德”的字缝里看出字来，满本都写着两个字是“吃人”！

儒家的生命哲学追求的是以群体为单位的长存不朽，个体只有消溶于其中，才能与之一起生生不息。因而就个体而言，生命与道德都陷入了一个难解的二律背反之中。

三 功利主义的生死之论与丧祭之礼

儒家既建构了以血缘为基础的家国同构的伦理政治体系，而又要求其长存久续，就必须有一套维持巩固这一体系的方式。因而，儒家的礼乐制度直接便是政治统治的需要。礼，本来起源于祖先崇拜与祭祀，儒家的生死丧祭的理论与主张最突出地体现着礼的精神，丧祭之礼亦是其礼乐制度的最重要的方面。

1. 敬祭祖先的信仰

儒家学说曾经被表述成一种宗教形式——儒教，以使之成为与佛、道三足鼎立的中国古代宗教之一。如果从儒家特别注重祭祖敬鬼神着眼，这种表述是不无道理的。敬奉祖先、祭享鬼神是儒学体系中最具宗教意味的仪礼，也是中国传统信仰的最主要内容。所谓“凡治人之道，莫急于礼。礼有五经，莫重于祭”（《礼记·祭统》）正是对祭礼意义的突出强调。虽然祖先崇拜源起于人死后能继续以鬼神形式存在并能福祸于生人的原始信仰，并非为儒家所创始，但这种崇拜信仰的空前发扬光大、成为整个民族的宗教却不能不归功于儒学的积极倡导。就连一向“不语怪、力、乱、神”的孔夫子也曾声言：“祭如在，祭神如神在”（《论语·八佾》）。“务民之义，敬鬼神而远之，可谓知矣”（《论语·雍也》）。可见对于鬼神，虽主张“远之”，毕竟还是要“敬”的。孔子甚至还注意到了祖先崇拜的家族血缘特性，“非其鬼而祭之，谄也”（《论语·为政》），即各家族只敬奉自己的祖先，不是自家祖考而祭，则为谄媚求福也。

儒家的礼仪经典《仪礼》、《礼记》等对于祭祀的各种

事物，包括祭礼的种类、处所、过程、器物等等以及祭祀的理论都做有详尽的规范和阐述。这些规范培植了中国人慎终追远的精神气质，使得殷周两代即已完备的祭祀制度和繁缛祭礼长行不衰。年节、受爵、争战、庆祝、婚嫁、丧葬都少不了祭祖活动。祖先崇拜成为儒学对传统信仰的最主要贡献。对于儒家的宗教思想，闻一多先生曾将其归结为“鬼的迷信”，指出“在儒家的心目中，神只是较高级的鬼”，而儒家经典中的天神不过是“人死去的鬼中之最高级者罢了”。^①

2. 厚葬隆丧的主张

儒家历来主张厚葬隆丧之礼，主张事死如事生，在举丧、居丧、丧服等礼节上一丝不苟。《仪礼》、《礼记》对死、殓、殡、葬、居丧、丧服、祭祀等各个环节的礼仪都作了规定，形成一套繁缛礼节，其主要过程与形式在后世一直都被遵循和沿续着。儒家隆丧是以“礼”为其理论基础的。孔子曾强调，“孝”就是“生，事之以礼；死，葬之以礼，祭之以礼”（《论语·为政》）。孔子亦坚持“三年之丧”的久丧之礼：宰我问三年之丧，认为期（一年）可已矣，三年未免太久。孔子则斥宰我为不仁，“子生三年，然后免于父母之怀。夫三年之丧，天下之通丧也”（《论语·阳货》）。久丧之礼使古代为官的士大夫因丁忧而离官居家，此时仕途功名可以不顾，尽孝守礼才是第一位的。

另一位儒家代表人物荀子也特别强调隆重葬礼的意义：“礼者，谨于治生死者也。生，人之始也；死，人之终也。

^① 参见《道教的精神》，《闻一多全集》第1卷。

始终俱善，人道毕矣。故君子敬始而慎终，终始如一，是君子之道，礼义之行也。……丧礼者，以生者饰死者也，大象其生以送其死也。故如死如生，如亡如存，终始一也”，“终始具而孝子之事毕，圣人之道备矣。……大象其生以送其死，使死生终始莫不称宜而好善，是礼义之法式也，儒者是矣”（《荀子·礼论》）。

另一位先秦的思想家墨子曾斥责和反对由儒家隆礼主张而倡导起来的厚葬隆丧的风气：“今王公大人之为埋葬，……必大棺、中棺、革鞮三杂，璧玉既具，戈剑鼎鼓，壶滥、文绣、素练、大鞅、衣衾万领，舆马、女乐皆具。日必捶涂道，垆堆伤山陵。此为掇民之事，糜民之财，不可胜计也”（《墨子·节葬》）。这恰为后人描述了当时厚葬隆丧的景况。

儒家主张隆丧久丧，强调事死如事生的孝、敬态度是出于维护“礼”的目的，但并非仅局限于丧葬仪礼和家族关系，而是由亲子推及君臣，从而巩固通过“礼”建立和维持的整个人伦政治体系。“诸侯为天子斩衰三年何？普天之下莫非王土，率土之滨莫非王臣。臣之于君犹子之于父，明至尊君子之义也”（《白虎通·丧服》）。可知丧葬之礼实在关涉国家大事，其兴衰立废并非只是礼仪上的事。“丧祭之礼废则臣子之恩薄，臣子之恩薄则背死亡生者众”（《韩诗·外传》）。丧祭之礼关系到家国的安定，所以尽管有墨家明智合理的“节葬”、“节用”主张，传统丧葬礼并未因之而变得简约，倒是儒家的厚葬隆丧在中国相续了上千年。

敬祭祖先和厚葬隆丧都是礼治教化的需要。儒家对此并不讳言。孔子在回答子贡“死人有知无知也”的问题时说：

“吾欲言死者有知也，恐孝子顺孙妨生以送死也；欲言无知，恐不孝子孙弃不葬祀也；赐欲知死人有知无知，死徐自知之，未为晚也”（《说苑·辨物》）。可见人死后有知与无知，神鬼的存与不存，全在于“礼”的需要。子孙孝顺固然很好，但若为送死而妨生，便有违“礼”的精神，“礼”本是为“生生”而设的，所以只要按照祖宗之礼去行事，就不必对死人有知无知刨根问底了。荀子也曾说过：“礼有三本：天地者，生之本也；先祖者，类之本也；先师者，治之本也。”“故上事天，下事地，尊先祖而隆君师，是礼之本也”。“祭者，志意思慕之情也，忠信爱敬之至矣，礼节文貌之盛矣，……其在君子以为人道也；其在百姓以为鬼事也”。（《荀子·礼论》）礼教德化，修、齐、治、平是儒家生死丧祭理论的主旨。所谓“慎终追远，民德归厚矣”（《论语·学而》），“明命鬼神，以为黔首，则百众以畏，子民以服”（《礼记·祭义》），都旨在说明鬼神之说、丧祭之礼是为统治教化服务的。儒家的这套礼乐之论，明显具有神道设教的意味，是儒家以图造就其礼治社会和理想人格的功利主义祭祀理论的表白。正是“设教济政法之穷，明鬼为官吏之佐，乃愚民以治民之一道”。①

我们已经勾勒了儒家生命哲学和礼乐之论的大体轮廓。合自然、社会、人生为一体的宇宙模式的主题是“生生不已”；生命的真正不朽在于群体，在于家国族体的绵续不绝；因而必须有一套礼仪来维系群体的完整，保持整体的和

① 钱钟书：《管锥编》第1册，中华书局1979年版，第18页。

谐、稳定。这，就是儒家的完整生命逻辑。

儒家的生命哲学和礼乐之论对于民间传统仪式与习俗有着极大的渗透和影响，因为儒学毕竟是占统治地位的思想。我们在第二章关于丧葬仪式的社会整合功能的例证和论述中已经清楚地看到这种影响。儒学通过对原始观念的认同、吸收、利用和改造达到由俗向礼的过渡、升华，将氏族社会的祖先、鬼神信仰纳入“礼”的轨道，变为礼治的工具。对原始观念的利用必然强化和促进民间的鬼神信仰、祖先崇拜和相关的习俗，而“礼”对“俗”的改造升华则使其具有了更高的伦理教化层次和政治统治意义，从而也得到更为深广和更为久远的流传。儒学的礼乐之论与追求生命不朽的传统民族心理完全不悖，在儒家的生死丧祭理论中，政治伦理教化、祖先鬼神信仰和对于生命不朽的追求可谓结合紧密，相得益彰。

综上所述，儒、释、道三方面思想和信仰都对中国传统的死亡文化发生了重要影响，民间传统的丧葬礼俗及相应的生死观念就是植根于原始文化土壤又吸收兼容了上述三个主要方面的因素而成的融合体。这种融合是有机的，也就是说，三教在发生作用时并非各行其事，而是相辅相成。所谓“三教合一”在民间的丧葬文化中表现得尤为清楚。既请和尚又请道士的情况在丧事活动中时常可见，只要丧家有这份经济能力。请和尚念经超渡亡灵是基于人们的佛教信仰；道士被请来诵经及念咒画符以驱鬼避邪，安抚亡灵是出于道教及民间的鬼神信仰；而一整套丧礼、祭礼的仪式规程则当然是儒家礼乐之论的产物。三个方面并不相互排斥，既然都有

利于生命，为何不能互相配合呢？一首采自鄂西南的丧葬仪式歌索性把三教都唱到了一起：

一二三四五，
金木水火土，
仁义礼智信，
生老病死苦。

在民众心目中，各家理论并无绝然分野，对于生的执著都是一样的。

生命与死亡意识中多种信仰因素的混合杂糅导致了民间关于灵魂观念的含混。无论当事人还是局外人似乎谁也难说得清：人死后亡灵到底是留在地下或留居祖先世界，还是脱离肉体转生他处？若灵魂再度投胎，埋葬的肉体便无用了，为何还必须祭奠不已？若灵魂永居冥府，轮回转世的又是什么？……在这种情况下，民间又创造出“三魂”之说，即相信人有三魂：真魂、游魂、守尸魂。人死后真魂就离体出窍投生去了；守尸魂葬在墓中与尸体在一起，游魂则出入游荡，与活人沟通并对其生活发生作用。民间关于人死后生命的各种说法实在是难以理清的。其实也是不必太清楚的，死后生命的信仰原本是模糊性、神秘性思维的产物，若追求清晰的、实证的结果，便会导致科学的思维，因而一旦达到清晰，信仰的幕幃也就要被拆穿了。

儒、释、道三家在传统的生命意识中成为和谐互补的关系。三教在对待生与死的问题上虽有各自的道理，但与民族的基本精神和心理需求却全都并行不悖。就此点而言，中国

人可以说是全无信仰，也可说是什么都信，关键是要有利于生和生的长久。所以“三教合一”的共同基点是“生生不已”。这一基本的主题贯穿于传统的宇宙论、人生观和社会意识，融汇了各种思想、信仰，渗透于我们民族的血脉之中，支配着人们的仪式与习俗、行为与思考，在文化的进程中长久地发生作用。

结 束 语

死亡，从根本上讲是人的生物性终结，而人是无法在生物意义上战胜死亡的；人，又是唯一能够意识到自身将会死亡的动物，而人无论从本能上还是从精神上都有着追求永恒的意向；这样人就陷入了终结与存续、有限与无限的巨大矛盾，在其中苦苦挣扎，这正是死亡带来的困惑。在靠人类个体的体力、智力、经验无力解释和控制的事项上，在面对生与死的巨大困扰时，于是有文化来助人渡过人生的难关，摆脱生存的困境。生与死，是一个亘古长存的命题，因而自古以来便有巫术、宗教、信仰以各自的救济良方引导人们投身某种“终极关怀”，确定自己的生命价值和意义。我们民族传统的丧葬礼俗及相应的生死观也是这样的救济之方，面临死亡的威胁，它表现了执著的生存意识。这种对于现世生命的执著成为传统仪式与习俗的内在支持，也成为传统社会的精神依托。通过以上几章对仪式、习俗的社会和意识方面的具体阐述，我们已经看到：

1. 民间传统丧葬仪礼对于社会结构的完整与稳固有着重要作用。仪式的社会整合功能是通过集合社会成员、协调家族、社区关系、巩固家族地位以及灌输强化人伦关系和道德意识等具体途径而实现的。于此，仪式、行为本身即成为一种目的性的存在。人们的注意力集中于活动过程而不追究

其所以然，各种行为已经程式化、仪式化，成为约定俗成的惯例、惯习，成为人们世代遵循的行动准则。由于仪式的社会功能的存在，为死者而设的仪式其实是给活人看的，人们一代代地在反复表演的仪式中受到熏陶，这实在是传统社会中不可多得的民众自我教育、自我满足的方式。

对民间丧葬礼仪社会功能的讨论使我们认识到，传统的社会结构和种种为之而设的文化事项是相辅相成、互相制约的整体。传统的社会结构，人际关系，道德伦理意识，观念信仰及礼俗仪式环环相扣地联系着，单独抽出某一环节加以解释甚或加以改变是难以奏效的。明确这一点对于我们整体系统地认识传统社会结构及其文化特征，对于积极有效地进行文化变革与创新都将是有益处的。

2.民间丧葬礼俗所表现的死亡观念亦即生命观念是潜存于人们内心的一种二元对立的的文化意义结构。这种二元性可以表述为生与死、人与鬼、子孙与祖先、阳世与阴间的对立并存，但是这些相对存立的概念与一般宗教信仰中的灵魂与肉体，精神与物质、彼岸与此岸的概念尚不能做简单的类比。后者的灵魂、精神、彼岸都带有某种超脱的意味，指超越了物质实体的形而上的精神境界。而中国传统的民间信仰，则很少追求虚的纯精神存在，祖先、鬼神世界亦是与人世相对的实体存在。亡故的祖先不仅有着与活人相同的物质需求，有喜怒哀乐，能思考、会判断，而且与生者、子孙保持着紧密的联系。两个世界之间的沟通联系有民众哲学、民间信仰的理论解释，亦有实际的沟通人，沟通时间、场所和一定的沟通方式。行为与观念，表里一致地传达出人们意识潜层中的文化信息。

传统的丧葬礼仪与其说是死亡的仪式，不如说是生命的仪式。它并非是有与无、存在与寂灭的界限，而是从此界的有向他界的有，从一种生命存在形式向另一生命存在形式的过渡。生、冠、婚、丧等人生仪礼中的相似和相对应的因素，正常死亡与非常死亡截然不同的处置方式与态度，死亡仪式中诸多生的象征物与象征行为都表现出圆形循环、不息不灭的生命意义。这种作为文化深层结构内容的生命意识将终有一死的恐惧掩盖起来，使个体在人格精神上得以完整；同时它亦融渗到传统的社会意识中，成为社会群体存续和运行的文化内涵。

3. 传统的生死观虽然有机地融汇了后世各种复杂的文化思想，但在很大程度上仍未脱去原始信仰的朴野性。或者不如说，儒、释、道等各成体系的文化意识亦是在本土原始文化基础上的继承、汲取和发展的产物，它们在“生生不已”的传统生命观、宇宙观和社会观中完全可以达到认同与和谐，并能找到各自立足的位置和发生影响的角度。儒学虽然强调重世事、远鬼神的务实精神，但出于神道设教的需要，对祖先亡灵的存在及其与子孙的联系却不妨姑妄信之，因其对儒家伦理政治的教化统治有益而无害。这在客观上必然强化民间的鬼神信仰和祖先崇拜。而作为原本相信来世生命和成仙不朽的佛、道之说则更与民间传统的生命观一拍即合，水乳交融了。这种有机的融合形成了千年不绝、有着强大势力的传统。

对于生命的执著无论就个体心理还是就社会群体而言都是存在的。一方面它填补了由死亡导致的心理上精神上的缺憾，它以一个虚幻的鬼神世界或生命的流转复生安抚人们，

使之战胜恐惧与绝望；另一方面它也填补了群体的空缺感，使家族、社会得以完整、有序地绵延不绝。生的执著构成丧葬文化也构成整个传统文化的脊骨。

一 传统的生死观与民族性

中国的传统文化立足于“生”。从传统的宇宙论、人生观以及社会意识中，都可以发掘出“生生不已”、无穷循环的主题。儒、道、佛（中国化了的世俗佛教）各家思想亦均肯定和强调生命的存在。生命意识构成“天人合一”的宇宙图式和思维模式的内核，极大地影响着民族精神的铸就 and 国民性格的塑造。“生生不已”使得我们的古老文明格外地长命，使得传统社会、传统观念历经数千年仍未寿终正寝，使得我们的文化充盈着乐观祥和气氛而缺少悲剧意识和危机感。固然，以千年计的文明历史、文化传统的巨大的同化兼容能力和绵绵不绝的生命，以及早已发达的实用理性，都是很可以独树一帜，引为自豪的。然而也须看到，一种文化是否具有强大的生命力，不仅看其沿续得是否长久，还应看其在世界文明进步的大参照系中的位置，看其对人类发展的贡献。

若以这样现代的、开放的眼光看待我们的执著的生命意识，将不难发现它除了积极有益的一面外，还有未脱原始痕迹和消极低劣的一面。我们已经知道人类个体和群体从幼稚到成熟，从野蛮到文明，对于死亡的认识也是一个从拒绝到接受，从蒙昧到觉醒的过程。否认和回避死亡，是原始意识和思维的残留；而一味地求生避死难免造成“好死不如赖活”的苟且人生和怯懦的国民性格。生死观对于民族性的特点有着直接的影响。

首先，入世务实的生存态度和人生追求使我们的文化从来缺少精神超越的境界，而民众的信仰从来充满了世俗意味。中国人可以说是一无信仰，也可以说他是神便信，甚至不是神的也能奉为神明来信，关键在于是否对实际的生存有利。彼岸和精神毕竟太遥远，太玄虚，只有现世此生是看得见，摸得着的。我们可以看看民间信仰的诸神，几乎无一不是为实际的生存需要和生活理想而设。缺少子嗣可向送子观音、子孙娘娘求子；想发财则拜供财神赵公元帅；家里有了病人去拜药王庙；死了人要先向城隍、土地神报到以求得死者在阴间的良好待遇；天旱求龙王爷降雨，发水给河神上供，虫吃庄稼到八腊庙祭虫王；家中各项事物都有神管着，门有门神，灶有灶神，茅厕也有一位神；各行各业也都有各自供奉的神，为的是行业的兴旺。若论数量和种类，恐怕没有比中国老百姓信奉的神祇更多的了，也没有比中国人所愿望所祈求的内容更实在更具体的了。说到对死后世界的信仰，可以说中国人并没有真正的灵魂观念，所谓亡灵鬼魂并不是超越了肉体、相对于物质的纯精神存在，亡灵与活人一样，要吃要喝，要穿要住，还要有钞票花。所以子孙后代要定期地供给他这些东西，否则便不得安宁。这种肉体化、物质化的灵魂观念与世界几大宗教的死后世界的信仰是相当不同的。在我国一些乡村，天主教、基督教随外来势力进入后至今有些仍保留下来，持这种信仰的村民显然比持一般传统信仰的人们超脱一些，例如，他们除了信奉天主即耶稣外，其他各种神仙鬼怪一概不信；安葬死者也不烧香、焚纸，不摆放供品，葬仪比较简单；葬后也没有上坟、挂钱、送寒衣等各种复杂的祭祀仪式。然而即使如此，落入中国传统文化土壤的

外来宗教种子也仍然要结出中国化的果实，依然具有务实的意味。笔者最近在乡村调查时曾与几位信仰天主教的农民有如下谈话：

问：能否说说信仰天主的人死后是怎样的？

答：死后就让天主收了去，到天主身边也就是到天堂去了。

问：你们害怕火葬吗？

答：不怕。烧掉的是世俗的人，灵魂已经离开他到天主那去了。

问：天堂是什么样的呢？

答：在天堂可以享受无穷的幸福生活。

问：请说得具体一点？

答：就是想吃啥有啥，要穿什么好的也有，还不用劳动受辛苦。

问：灵魂也需要吃、穿吗？

答：……。

可见看似比较超脱的灵魂信仰最终还是落在肉体和物质的实处。中国人的信仰就是这样实在而具体的。我们的先哲之一老子早就说过“虚其心，实其腹；弱其志，强其骨”的圣人治民之道，这再清楚不过地反映出我们民族对待灵与肉的态度，数千年来，人们的心智、思维正是沿着这样的取向发展的。因而，中国传统的思维和理性重经验而轻思辨，直观直觉发达而逻辑推理萎顿，强调眼前实利而缺少长远理想。这样的心智特点与极端入世务实的生命观和信仰方式有着直接

的关系。

追求“生生不已”、血脉延续促成了多子多福的生育观念，从而造就了我们这个世界第一人口大国。子孙满堂是一个家庭引以为荣的；而人口众多在并不遥远的过去还是我们这个国家感到自豪的事。子孙是祖先血脉的延续，前辈常常在后代身上看到自己的体貌形象，感到自己生命的存在；也要把自己的未竟之业、未酬之志交付后代去完成。我们今天常可听到“我这辈子算是完了，就指望儿女了”之类的叹息，而这些话常常出自中年甚至青年父母之口，仿佛生下儿女，人生的使命就算完成了（若每一代人都将自己应尽的责任推给下一代，那么生命的目的除了繁殖便再无存在的意义了！）。生育子嗣是中国人实现生命恒久即追求不朽的最重要途径之一，也是生命的价值、意义所在，这种生命观甚至被直接表述为“生命的目的是为了创造宇宙继起的生命”。所以，“断子绝孙”在中国人看来是最恶毒的诅咒，那等于是咒人死亡，掐断人的生命线。而赞扬人家的孩子则是得人欢心的最重要法门之一。没有子嗣便是真正的死亡，这在中国人的意识中是根深蒂固的。

传统文化注重“生生”，却不重生命的质量。只要生命存继，只要生出、养大，什么样的生活质量是其次的。“中国的孩子，只要生，不管他好不好，只要多，不管他才不才。……虽然‘人口众多’这一句话，很可以闭了眼睛自负，然而这许多人口，便只在尘土中辗转，小的时候，不把他当人，大了以后，也做不了人。”^①“好死不如赖活”的

^① 《热风·随感录二十五》，《鲁迅全集》第1卷，第295页。

苟且混世，向下一代推卸责任的心态必然造成人口素质的普遍低下。我们拥有全世界无与伦比的人口数量，却没有哪怕稍列前茅的经济、社会、科学、技术、文化、教育、卫生……的发展水平。这种落后当然有复杂的历史、文化原因，但人口数量与质量的巨大反差无疑是最直接、显见的原因。

执著于肉体生命的生死观，还直接造成求全保身、逆来顺受、知命乐天、安时处顺的民族心态，培植了自私、巧滑又麻木的劣根性。早在将近一个世纪以前，力主文化改造与创新的先驱者们就曾对这种卑劣的国民性格痛下鞭斥。孙中山先生将国人的不团结、只顾自身的眼前利益而不顾民族国家利益比喻为“一盘散沙”。陈独秀则举亡国的原因之一是中国人“只知道有家，不知道有国”，“个人一生的希望，不外成家立业，讨老婆，生儿子，发财，做官这几件事。……至于国家怎样才能够兴旺，怎样才可以比世界各国还要强盛，怎样才可以为民除害，怎样才可以为国兴利，这些事他们做梦也想不到的。”^①鲁迅更是无情地揭露中国人的灵魂，矛头直指人性的卑劣、黑暗的一面。他为人类贡献了集民族劣根性大成于一身的阿Q的形象，还贡献了诸如华老栓、祥林嫂、孔乙己、……等各种有着病态性格的艺术形象以及一大批以传统文化所造就的人性弱点为批判对象的杂文。鲁迅的笔锋令每一个良知未泯的读者汗颜和震颤。明哲保身，圆滑世故，自私麻木等劣根性，细想起来无一不与传统的生命哲学相关。或者说都来自于全生避害的人生态度。

我们的先哲圣贤早已留下祖训：“不敢为天下先”（《老

^① 《陈独秀文章选编》上册，三联书店1984年版，第53页。

子》五十八章)；“勇于敢则杀，勇于不敢则活”（《老子》六十一章）；“曲则全”（《老子》十九章）。保全了肉体生命是首要的。至于对外对敌，处世为人，中国传统文化惯有以弱胜强，以静制动，以柔克刚，以退为进，欲取先予，欲擒故纵等各种“不争而善胜”之道。亦即老子所主张的“弱者道之用”（《老子》三十四章），“夫惟不争，故天下莫能与之争”（《老子》十九章）。遵循这样的祖训，这样的人生法则和处世哲学，必然带来人格的全面萎缩。古代的士大夫多能牢记圣贤的教训，进则儒者，退则道家；“达则兼济天下，穷则独善其身”，无论身处何境，均能伸缩自如。根本仍在于保身全生。与先哲圣人们的信条相对应，民间百姓们也有一套类似的但却表述通俗、形象的处世准则。“人怕出名猪怕壮”，“出头的椽子先烂”，“枪打出头鸟”，“是非只为多开口，烦恼皆因强出头”，都旨在告诫人们不可以出头争先，与众不同，否则会有灾祸烦恼；不为人先当然也包括不参与不关心与己无直接关系的别人的事、公众的事。“各人自扫门前雪，休管他人瓦上霜”，“管闲事落不是”，“井水不犯河水”等俗语是劝诫人们只管保住自己的身家性命。这种一盘散沙似的麻木与自私的国民性同样出自于传统的生命哲学。不露尖，不出头，甘为卑者、弱者，隐没于群体当中，便得到了充分的安全感。我们在前面的分析中已经看到，生，归属于一定的家族群体；死，亦归宿于一定的祖先群体。无论生死，都不是个体，不是孤魂，而是融于集体之中。群体，是中国人获得生命安全感的主要依托。所以鲁迅说：“中国人向来有点自大。——只可惜没有‘个人的自大’，都是‘合群的爱国的自大’。这便是文

化竞争失败之后，不能再见振拔改进的原因”，对这种“合群的自大”者来说，“胜了，我是一群中的人，自然也胜了；若败了时，一群中有许多人，未必是我受亏”。^①消溶于集体当中，便没有了危险，没有痛苦、孤独，没有悲剧；然而也没有了个性，没有奋争，没有创新。灾祸降临时，只有袖手围观者，屠刀挥来时亦不乏看客。我们的民族，历代也有为公众利益、为信仰和事业抛洒热血的志士，然而他们的血并未警醒麻木的看客，倒是常被奸佞投机者用去染红顶子，或是被统治者利用为工具，甚至被同胞做了人药的“人血馒头”。这是整个民族的悲哀和耻辱。

直到今日，我们不是还能时而听闻这样的事吗？一人遇难，众人袖手旁观，见死不救；歹徒为非横行，围观者或受害者却殒气息声、退避三舍，一位勇士挺身而出却因孤立无援而惨遭不幸。……萎缩弱化的人格会使勇士、志士乃至说真话的人越来越少。而事实上，能像巴金老人那样在一场自身备受摧残的浩劫过后，反复地扪心自问“我应承担什么责任”的又有几人呢？是啊，那样一场全民族的灾难，全民族的卷入，难道仅仅是因为“四人帮”的倒行逆施？难道仅仅是个别党和国家领导人的错误？“大家都肯独立思考，就不会让人踏在自己身上走过去。大家都能明辨事非，就不会让长官随意点名训斥。”^②大家都去掉奴性和从众心态，就不

① 《热风·随感录三十八》，《鲁迅全集》第1卷，第311—312页。

② 巴金：《探索集·五十七》，《随想录》上，三联书店1987年版，第302页。

会盲目地每日里高呼“万岁万岁万万岁”。难道为了自己不
被兽咬噬就也变成兽去撕咬别人吗？

一句话，没有直面死亡、直面人生的勇气和心态，便没有真正的人。

二 新旧意识交织的转型时期

我们今天的时代是一个变革的时代，我们今天的社会是一个处于转型时期的社会。这一转变是农业社会向工业社会、农村社会向城市化社会、自然经济向有计划的商品经济、封闭半封闭的社会向开放的社会转化的过程，也可归结为传统社会向现代化社会进步的过程。这样一个转变的社会与时代，必然是旧意识、新思想相互交织、文化传统的延续与文化改造、创新兼融与共的时期。就如同一块传统文化的土壤，撒播进新生命的种子，经过清风、雨露、阳光、肥料
的共同作用，就会生长出蓬勃的生命新芽的过程一样。我们时常痛切地感到传统的腐朽与糟粕，感到传统的重负，感到新的生命被传统禁锢甚至扼杀；但我们却无法彻底挖断传统的根，我们不可能脱离文化传统的土壤去另外扎根，这就如同拔着自己的头发想离开地球一样荒谬。我们只能改造传统，我们也必须改造它，使之良性化，适合于新苗的生长，结出新生命的果实。

生命与死亡的意识本是人的内心世界最深层的内容；死亡文化也是文化传统中最为保守、和难以变异的部分。但就是在这—领域中，现代意识也在逐渐增长，新的观念、习俗正在产生和扩展。当然传统的力量依然强大，不仅顽强地存在持续，而且时常在消歇之后又东山再起，卷土重来。这种

新旧交织拉锯的状态可具体从以下几方面来看。

土葬改火葬是对传统的死亡观念和丧葬文化最重大的冲击。我国火葬的历史虽然可以追溯到新石器时代晚期到青铜时代^①，但火葬始终未成为传统社会中丧葬方式的主流。春秋战国时期，西北部一些少数民族实行火葬，对此《墨子·节葬》、《列子·汤问》、《吕氏春秋·义赏》等古籍都有所记载；西南部一些少数民族也很早就有火葬习俗；至今西北地区的土族、西南的羌族、彝族仍然实行火葬。中原广大地区真正出现火葬要归因于东汉时佛教的传入，僧人死多按佛教方式实行火葬。宋元时代，民间虽曾有“遵用夷法，卒多火葬”的时候，但火葬方式始终被正统礼教视为异端，遭到强烈抵制，两宋朝廷都曾下令明禁。明、清统治者更是以刑法严禁火葬。《大明律》规定：除死在异乡难以归葬者可听其火化外，遵死者遗嘱火葬的“杖一百”；其余任何火化尸体的行为都要处“斩首”之刑；清代相袭明律，并且增加了“旗民丧葬概不许火化”的规定。传统观念和统治者对礼教的维护就这样使土葬方式和“入土为安”的意识代代相沿，成为我们民族丧葬文化的主流。

新中国建立后，丧葬改革逐渐提上日程。1956年4月，以毛泽东主席为首的党和国家领导人在《倡议实行火葬》的倡议书上签名。60年代初，八宝山革命公墓首次放入了高级干部的骨灰；70年代始，广大农村地区开始推行火葬。当然传统习俗、传统观念的改变决不是一纸倡议、一个文件甚至

^① 据较近的考古发现，我国辽东半岛新金县双旁石棚墓葬内，有火烧过的人骨，并有陶壶、石纺轮等陪葬品。

一条法令规章所能奏效的。自1956年党和国家领导人倡议实行火葬以来，全国已有90%以上的城市和近一半的县有了火葬设施。但是到1987年，全国的火化率仍只有25%。除北京、上海等大城市和一些沿海城市市区火化率近100%以外，连江苏、山东、天津等地的火化率也只有60—70%。同年全国死亡人数是600万，这就是说有450万具遗体是用其他方式葬置的，当然最主要的是土葬。这意味着13万亩土地成为坟茔，220万立方米木材作为棺材埋进土里，数以亿计的人民币被死人用掉了。而同时期的日本，每100具遗体中，有98具化为骨灰，这个比例也是世界最高的火化率。“入土为安”、重殓厚葬是几千年的传统积习，难以在一朝一夕改变。近年来，随着改革开放在广大农村的实行，人们的精神世界也在逐渐发生变化。火葬的推行无疑极大地触动了人们传统的死亡意识，尽管时常不得不依靠强制性的手段。我们已经看到，少数县区，农村死亡人口的火葬率也达到近100%。华东地区的遗体火化率尤其居全国领先地位。其“六五”期间累计火化量为290万具，到“七五”期间上升为410万具，增长42%，占全国火化总量的46%以上。5年可节约耕地6.8万亩，木材200万立方米。其中上海市仍居首位，江苏、山东的火化率也分别达到75%和近80%。①经济的发展，社会文明的进步，为我们展示了一个观念更新的前景。

传统葬礼仪式的简化是人们死亡观念变革的又一个方面。在大城市，向遗体告别、追悼会等悼念仪式早已取代了

① 赵其阳：《华东地区遗体火化率全国领先》，载1991年4月5日《人民日报》。

附录一

关于晋西、陕北民间丧葬 仪礼的调查

1986年春节期间及1988年9、10两月我曾两度前往山西吕梁地区和陕北延安地区进行民俗调查，重点对当地民间的年节习俗、婚嫁习俗特别是丧葬礼仪与习俗进行了实地考察。调查的主要方式除了直接参加乡村的礼仪活动进行参与观察外，还就所调查内容及与之相关的各种社会生活和民间信仰的内容进行走访、座谈。访谈的对象有基层文化干部，也有普通的农民，有老人、妇女，也有受过教育的青年人；此外，还有专门的或半专业地从事各种信仰活动的道士和阴阳风水先生。上述田野作业不仅提供了民间传统丧葬活动的基本的、具体的材料，而且对于切身地感受民间文化、比较深入地认识分析传统社会也是很有裨益的。

一 概况

山西省吕梁地区的临县、柳林、离石和陕西延安地区的佳县、子长、米脂、绥德等县，地处黄河晋、陕峡谷上段的黄土高原地带。两省各县隔黄河相望，两岸交通较为便利。除有桥梁联通外，乘坐机动木船渡河，亦只需几分钟。晋、陕两岸地理面貌相同，黄河两边都是黄土高坡，梁梁峁峁绵延不绝。土地多为贫瘠的山坡地。相比之下，晋西一带生活水准似略高于陕北（因有较丰富的煤炭资源）。两岸的经

济、文化交流亦相当频繁，文化状貌较为接近，民间的一些习俗和信仰多有相通相似之处。

综观这一地区的民间习俗和相关信仰，可以发现民间文化所具有的极强的传承性，在其延续的过程中，传统表现了强大的生命力。就丧葬礼俗而言，其主要仪式过程、形式、用物和有关信仰相当稳定地在乡村广大民众中保存着，并没有发生根本性的变革。50年代末到文革期间，一方面由于经济形势恶劣，农民生活相当贫困；另一方面亦由于政府有关部门大力宣扬破除迷信并采取相应的行政手段制止某些活动，因而一些传统的仪式、礼俗呈现简化、淡化和非公开化的趋势。80年代以来，农村改革开放政策的实行带来农业形势的好转，农民生活有了较大的改善，生计温饱不再是主要的生存威胁；同时政治、文化方面宽松、平和的环境也使人们在活动、言论和行为上享有了较多的自由。政治、经济、文化氛围的改变使得一些趋于潜伏、消亡的传统仪式、习俗活动东山再起，不仅保留着传统的形式、传统的文化内涵，而且融入一些现代文化因素，并以更大的规模和势力在乡村中复兴起来。例如，原已消失的婚礼中新娘坐轿、骑马的习俗又恢复了，当然现在有的是乘坐汽车。有时即使结亲的两家仅相距几十米，新人也必得乘轿或骑马在村中转一大圈才入门行礼，讲究的就是这个礼节。阴阳、神汉们的活动也从地下转为地上。他们在寂寞了十几年、许多人已改换了职业之后重新又操起旧业，并且又繁忙起来。婚、丧礼仪愈加追求规模、排场，旧俗中的各种礼节、规矩、禁忌又都讲究起来。

这种种文化的变异现象或者称为文化的“复归”现象都

显示了传统的力量，并且迫人思索、探寻其文化的内涵和意义，即其内在生命力之所在。具体一点说，也就是它们对于人们的社会生活、精神世界有着什么样的作用，它们又是怎样实现这些作用的，它们与中国数千年的文化历史有着怎样的关系。在这种课题意识的支配下，我重点选择了传承性很强，并且在乡土社会中地位非常的丧葬仪式作为调查的主要对象，现将基本情况记述如下。

二 丧葬礼的仪式过程和主要环节

晋西、陕北两地的丧事活动，有着大体相同、细节略异的过程。从老人亡故到丧葬仪式完结，其主要事项如下：

装殓：老人一咽气，亲属们哭唤后，即进行装殓。装殓包括为亡人沐发、洗脸、洗脚、理发、剪指甲、穿衣等内容。衣着为单数，一般讲究单衣、夹衣、棉衣都要穿齐全，外面还要罩上袍子，现在通常穿大衣。衣着完毕后，亡人入棺，棺中铺盖讲究铺三盖四，亡人放入后，棺材四周要用香、纸填塞，现在部分用香、部分用谷草填满。棺中还要放置一个小白布口袋，内装五谷、木炭、生铁，据说有避邪之用。亡人脖颈上或手腕中要带“打狗饼”，即用经油炸过的小面馓子穿成一串，为死者配带，据信可在赴阴司的路途中防止恶狗追咬。“打狗饼”的数量一般为亡者年龄再加七（据称为天一、地一、五岳各一）。装殓完毕后，亲属们最后再瞻仰一下，即将棺盖钉好封住，封棺后就不再打开了。若死者为女性，通常要等娘家亲属来看过之后才可封棺。

告丧与“散孝”：父母亡故后，孝子们要迅速告知家族的亲属和邻里乡亲。按规矩孝子们要奔赴各个亲属家中传报死讯并磕头谢罪。有的地方还要鸣放鞭铙或在路口、村头焚

烧死者的被褥、铺草等生前用物以告知乡邻。在陕西的一些地方，通行“散孝”之俗，即丧家向家族亲属发送白孝布。接到孝布的，则意味着做为亲属圈中的成员须参与丧事活动并尽亲属之责。有的老人临终前，还就“散丧”留下遗嘱，即给谁散孝和不给谁散孝的话，后人则要遵从此遗嘱行事。所以与死者关系淡远者、或关系紧张有宿怨者以及有其他不贤不孝恶名的亲属，则有可能接不到丧家的孝布。为“散孝”之事而发生矛盾争执的情况也时有发生。“散孝”之举实可视为亲属关系的一次重新确认和调整、巩固的过程。得到丧家通知的亲属要前往进行哭吊、祭奠。死者在外地的近亲若条件可能也须赶回参加丧礼。

开吊：开吊祭奠的时间一般须视阴阳先生选定的埋葬日期和丧家的经济状况而定。死者的埋葬时间有两种情况，一种是当天死，当天埋，或当天死，二天埋，几乎没有停棺待葬的时间。这种情形一般出于贫穷人家，因其在没有经济力量，讲不起排场，办不起隆重的丧事。这种情况现在比较少。只要是正常死亡，尤其是高寿老人的亡故，一般都有比较隆重的丧葬礼。出殡安葬的时日要由阴阳先生推断良辰吉日后取定，通常停放数日到十数日不等。在停棺待葬的这几天里，亲属们为开吊和出殡及埋葬作各种准备，如搭起灵棚，安排香案供桌及各种摆设，购置所需祭品、冥器，缝制孝服，准备饭食，请阴阳风水先生选择坟址，请人破土打墓等等诸多事宜。

开吊祭奠仪式是丧葬活动的高潮，于出殡的前一天及前夜举行。这是仪式活动最隆重最集中的阶段。当日早晨，亲戚、朋友即陆续来到丧家，他们通常带着香、纸、纸活（纸

扎的各种冥器)和供食(面制食品,部分供奉死者,多半作为活人的饭食)。开吊仪式追求热闹的气氛,避免场面冷清。一般丧家都要雇吹鼓手,少则一班,有时两班,轮番吹打,每批亲友进门时都要吹打一通,掀起一个小高潮。

开吊之日的活动主要有:转村,即孝子和帮忙的人抬上所有的供食、祭品转绕村庄;分别称为早奠、午奠、晚奠的一天三次的祭奠礼,即直系亲属和其他亲属按照一定的顺序、礼节在死者灵前上香、跪拜、磕头。女性亲属不时在灵前哭唱、诉说。此外,就是一天两到三次的丧礼宴席,亲友、乡邻们按一定顺序、座次入席吃饭,孝子们于此时向前来助丧的人们敬酒跪拜以表谢意。

出殡前夜,亲属们通常整夜不眠。这是陪伴亡人的最后一夜。人们为了驱赶困倦,常聚在一起海聊神侃,有的玩玩纸牌,讲讲笑话。有经济实力的人家还要请戏班子唱戏,或请人唱山歌小曲。在陕北佳县一带,出殡前夜有“走金桥、过银桥”的仪式,即用板凳、木板等在灵棚外或院门口搭成桥形,道士在前打着招魂幡子,孝子随其后顺序从桥上走过,同时吹鼓手在桥侧吹打奏乐。此举的意义为送亡人离开人世,去往阴间。桥是连接阴阳两界的过渡工具。据说生前积德行善的人则有童男童女引路,能顺利过桥;做了坏事的人就难得过去。

出殡:在择定的出殡之日,有些地方还行“起殃”的仪式。其过程是:在屋中备好洗脸水、毛巾、肥皂、梳子、镜子等物,意为让亡人洗浴梳妆后上路。此时家中老小都要躲出去,家禽牲畜等也要关起来,保持肃静,以防亡魂受到冲撞。同时门上的窗户要洞开,让亡魂出离。“起殃”时间一

毕，即抬棺出殡。有的地方是出殡前一二日行“起殃”仪式。“起殃”的时间也是由阴阳先生选定的，似乎各地不尽相同。

出殡在黎明时举行，一般要赶在太阳出山前落土埋葬，忌违让死者灵柩见太阳。抬棺出门前，院子门口要铺洒一层筛成细面的炉灰，上覆白麻纸，再放一盛满水的瓦盆，盆内投有钱币。棺柩抬出门时要从盆上经过。棺木前牵引一条杖许长的白布，亲属在前拉灵（即“执紼”之举），孝子随棺木赴墓地，妇女们则哭送、跪拜送至院外路口即返回。出殡的仪仗与其他地区的形式大体相同。

埋葬：墓穴通常事先已经挖好。一般形式均为长方形竖穴，在纵向的一头再向内掏挖出可放置棺材的内室，此与人们居住的窑洞式房屋及院落形式相似。棺木落入穴中后，再推进内室。棺木上盖有红色绸缎或红布，棺材两头置放“神砖墓瓦”，棺下垫放“五星镇石”。一切安放完毕后，用石板或谷草封住内室，然后填土封穴，垒成圆锥形坟头。坟堆上“打火”（烧干草和部分祭品）。孝子们磕头祭拜后返回家中。

回到家进门时首先要拿开事先放置的水盆，观看灰渣上有什么印迹。人们相信，灰上有什么印迹，就是死者来世生成什么。若有类似人的足迹，便是来世仍生成为人，若有鸡、羊、狗等的足印，就是来世要变牲畜了。

有些地方在埋葬完毕后，还要在院中行“安土”仪式和“洒扫”仪式。“安土”是表示对土地爷惊扰之后的安抚仪式，在“窑腿”（即窑洞门柱）上的土地爷神位处洒点酒，祭拜一番。“洒扫”是由阴阳先生为首到丧家各屋转一圈，

每到之处阴阳用谷草沾水挥洒，其后一人持一铡刀做砍铡动作，然后各屋门楣上贴符。行过“洒扫”之后，即认为邪气除净，家中都干净了。

三 埋葬后的祭奠活动及设有祭祖活动的节日

亡人埋葬后，还有一系列的祭祀活动，直到三周年的祭奠。此后就是一年数次例行的祭祀祖先的仪式。各种葬后礼仪主要如下：

“复三”：埋葬第三天举行的仪式。孝子和亲属到坟前焚香、烧纸、叩拜。其时在坟前用砖石垒一小门，称为“饭窗”，通过它与死者联系、为其供饭。“复三”时要在坟前焚烧所有的“纸活”，如纸马、纸轿、白鹤等。“复三”亦即北方所称的“圆坟”。

“过七”：人死后逢七要设祭，共需七七四十九天。其中“五七”被认为是最重要的，据说这一天阎王爷盘查、拷问死者，他的日子最难过。“五七”这天要在太阳出山前，从墓地坟旁到家中沿途插小白纸旗，有时旗上还书写“佛”字，其意为神栽下的旗，恶鬼不敢来，亡人可在旗下躲过灾难。

百日、周年、三周年还要为亡人举行祭奠活动。周年和三周年的仪式比较隆重。亲属们要聚在一起，为亡人焚香、烧祭品，送钱，所烧纸钱多为其上印有“冥国银行”字样的50、100和500、1000元的冥币。三周年时，祭礼已从丧事的凶礼变为吉礼，当做喜事办，不用白色，气氛隆重热闹。在老人亡故后三周年内，每逢年节，家中所贴对联亦有区分。第一年贴白纸写的对子，别人一看即知该家尚在孝中；第二年贴绿纸或兰纸对联；第三年即可与别人一样贴红对联了。

三周年以后，一般就没有什么规定的特殊祭日了。而是与其他人家一样，按照旧日的礼俗，一年数次在传统节日中举行祭祖活动。晋陕地区通行（当然不限于晋陕地区）的人鬼共度的节日有“四大鬼节”之称。现分列于下：

农历正月初二（有的地方是元旦或初三）：是年节祭祖的日子。其时人们要陈列族谱，召集同宗亲属，摆放食物供品，进行祭拜祖先的仪式。

清明：是各地通行的扫墓上坟节日。其时妇女们制作各种“面花”（面塑食品），并进行焚香、纸，添坟土等祭奠活动。

农历七月十五：是传统的“鬼节”。祭奠祖先，请和尚念盂兰盆经、放河灯超渡亡灵鬼魂是通常要举行的仪式。

农历十月初一：焚香烧纸，并用五色纸裁剪成衣服形状放入纸包袱，焚化包袱为亡人送寒衣是其时必做的事情。意为冬日临近，为阴间的祖先送去御寒的衣物。

所谓“四大鬼节”实可视为生者与死者保持联系和沟通的固定时间。

四 丧葬礼的参与者范围及关系

丧葬活动的参与者主要是与死者有着或近或远血缘关系的直系、旁系亲属以及姻亲亲戚。各地的情况基本相同。参与者的范围、关系可分为以下几类：

直系亲属：可称为孝子集团。包括死者的儿子、儿媳、孙子、孙媳、重孙、玄孙等直系血亲的后代及其配偶。未出嫁的女儿、孙女当然也在此列；若已出嫁则女儿仍加入孝子集团，女婿则不计在内。

旁系亲属：可称为家族亲属集团。即死者的兄弟姐妹、堂、表兄弟姐妹及其子女，即其侄、甥辈后代，包括他们的

配偶。这种亲属关系可以推至很远。这类亲属是否参加丧礼，视其与死者家庭关系的远近和往来亲密程度而定。

姻亲亲戚：即由婚姻关系带来的亲属。指女方的娘家亲属和出嫁女儿的婆家亲属。（传统社会是按照男性记算世系，因而无论死者是男性还是女性，姻亲亲属是指同一批人）。

乡亲邻里：即通常所说的“庄亲”。包括丧家本村的邻里乡亲，其中亦常有同姓的远亲，有时死者亲家的村邻乡亲也来参加葬礼。

其他人员：死者的子、孙、媳、婿等人的朋友、同事、熟人有时也来参加丧礼，虽然他们通常与死者并无直接关系，但也来随个份子或送挽幛之类的祭品。有时上述亲属所在的工作单位也送挽幛、花圈等表示一下意思。这一层次的参与人员在传统的乡土社会中是不存在的，他们是伴随着乡村商品经济和乡镇企业的出现而产生的。

丧事活动通常有一司仪（俗称“总管”）来安排主持。此主持人或为家族中德高望重的老人，或为专门请来的半职业性的礼宾先生，有时还由阴阳先生兼任。主持人必须通晓各种礼节、程序、规矩，而且有名望，会说能干，活动过程中不能有任何误差、疏漏。

五 丧葬仪礼的有关规矩、禁忌

乡村的丧葬礼虽不能与皇家贵族的相应礼节相比较，但其规矩、讲究、禁忌也是礼仪活动中最多的。这方面的材料较为零散，只能做一有限的记述。

关于死者的装殓：为死者着装讲究穿单不穿双，通常有“五领三腰”、“上七下九”之类的说法。穿戴衣物的质料以布的为好。切忌穿用皮、毛物品如皮鞋、皮衣，或垫毛毡

等。穿用皮、毛物品，被认为来世就会变成长毛的牲畜。绸缎材料的衣物也不可用，“缎子”谐“断子”之音，不吉利。此外寿衣上不用扣子，通常用布带连系。棺木中的铺盖讲究铺三盖四。

关于丧服：亲属为亡人服丧极有讲究。丧服体现着整齐有序的亲属关系。现存的丧服形式已经比较简化了，但其人伦关系的基本内涵并没有改变。按照父系记算，与死者血缘关系愈近者，其孝愈重。一般随着与死者关系紧密程度的增加，孝布增长两寸。丧服形式按照辈份、男女、内外的区分各不相同。

在晋西吕梁一带，死者嫡亲子孙的孝服为：头戴孝帽（纸制），孝帽前额处缀有垂下的白纸，称为“障眼”，两侧缀有棉花团，叫做“塞耳”，取专心致丧，不受外界干扰之意；身着白裤，白布长袍，腰间系麻绳；脚穿覆白布的鞋。女性亲属们如死者的儿媳、孙媳、女儿、孙女等亦着白裤、白袍，白布覆鞋，与男子不同的是，她们头戴白巾，用一长条白布在脑后系住垂过腰际。孝子、孝女们的白袍背后，还缝有一张叫做“孝单”的白纸（见图11），其上所书亦表明辈分、血亲与姻亲的区别：

昊	欲	生	哀
天	报	我	哀
罔	深	勤	吾
极	恩	劳	父

昊	欲	育	哀
天	报	我	哀
罔	之	勤	于
极	德	劳	父

昊	欲	抚	哀
天	报	我	哀
罔	之	勤	祖
极	德	劳	父

(1) 死者子、女孝单 (2) 死者儿媳孝单 (3) 死者孙子、女孝单

图11 孝单

孝服的颜色亦用来表示身份、辈份的区别：死者曾孙孝帽为红色；曾外孙孝帽为绿色；玄孙则戴黄色孝帽；玄外孙戴黑色孝帽。其他非直系亲属，一般只穿白裤，头戴一白布帽。在丧礼仪式中，亲属关系的层次、亲疏程度基本上是可以一目了然的。

在丧礼服饰上，有的地方讲究给十二岁以下的小孩衣襟上挂一红布条。据说十二岁以前的孩子魂还未全，不干不净的东西看得清楚，挂红布是为了避邪驱祟。另外，参加丧事活动的怀孕妇女须在腰上系一条红绳，其意也是避邪避晦，保证孩子平安。所有孝子、孝女所戴的孝帽、孝帕都不直接戴在头上，其下要垫上一块手帕。据说是为了防止孝布与头连在一起，除不了孝是不吉利的，还要死人。

关于祭拜程式：丧葬仪礼中的祭拜过程有比较严格的顺序和规矩。祭奠亡灵之前，孝子们先向在世的家族长辈们叩拜行礼。这些长辈通常包括长于死者的人和与死者平辈的老人。此后再转向灵柩祭奠死者。其时，孝子身着孝服，手持哭丧棒，按照礼宾先生的“上香一”、“跪一”“兴一”等号令提示，向亡灵叩拜。磕完头之后，孝子们按男左女右分别跪列于灵柩两边，其他亲属开始祭奠。具体顺序是：与死者平辈的亲属，侄子及家眷，外甥及家眷，女婿，孙女婿，外孙，外孙女，外孙女婿……。基本秩序规则是先长后幼，先男后女，先内后外。开吊之日的早、午、晚祭奠和出殡前的祭奠都遵循这一规则。司掌仪式的礼宾先生和参与丧礼的亲属全都谙熟此道，不可有任何混淆、颠倒。

关于埋葬：如前所述，埋葬须在黎明时举行。人们认为取卯时太阳刚刚升起时最吉利。死者灵柩忌讳见太阳。

墓穴中棺木下须垫放“五星镇石”，棺木的大小头分别放置“神砖”、“墓瓦”，形成“头枕一砖，脚蹬一瓦”的格局（其位置安放如图12—14）。棺木安放后，棺盖上还要放置一只点燃的油灯，灯下有一碗小米饭；一小罐酒，罐上扣一个用锅底灰涂黑的馒头（其意为黑头，代表人丁，取代代有人之意。值得注意的是，婚礼中亦用此种黑馍）；一幅竹制的小弓箭。

关于语言忌讳：人死避讳直言死，通常称死为“老下了”、“没下了”、“过去了”，等等。丧事亦称“白事”或“当大事”。

六 丧礼中的祭品、冥器及其他用物

食物：死者灵前供奉的食物多为黄土高原人们最常食用的各种面食，如馍馍、炉食、点心、软米糕等；此外还供有肉、豆腐、粉皮等制作的菜脬和花生、核桃、红枣、柿饼等干果及苹果、梨之类的水果。通常供品中都有—只黄米面捏成的兔子，其意未详。

开吊之日的早晨要吃糕，为红枣黄米炸糕。糕谐“高”音，取其子孙后代步步高升的吉祥之意。所以就是再贫困的人家，杀不起猪、羊，吃不起肉的，也必得吃糕。

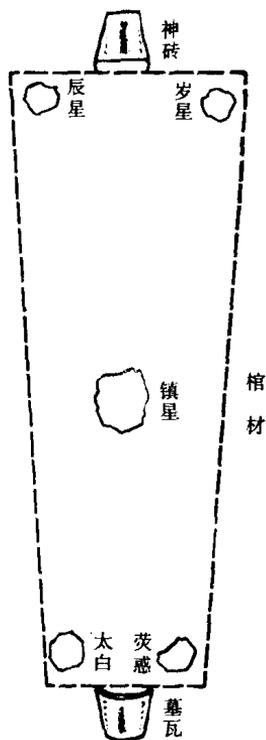


图12 墓穴内的格局



图13 神砖



图14 墓瓦（墓瓦背面写死者姓名）

凡来致丧的亲属，通常带来一些供品，多是馍馍、点心等面食，十五个为一份，一家至少要带一份。这些食物除部分供奉亡灵外，也为参加丧事的众人食用。丧礼完毕亲友们离去时，也要带走一些食物，这样做被认为能带来好运。

纸活冥器：色彩斑斓，作工精致的“纸活”是丧事活动中最引人注目的东西。纸制冥器品类齐全，几乎包括生活所需的各方面事物。诸如：布匹衣帽，箱笼篋柜、房屋宅院，车马侍从；象征富贵的金山银斗、摇钱树、聚宝盆等也通常是必备的。过去的纸活通常还须有白鹤、仙童、引路菩萨，打道小鬼，方相等，若死者为女性，则要为其糊一牛，到阴间替她喝脏水。时至现代，纸活中则增加了电视机，收音机、轿车等物品。这些纸活冥器，有些在出殡途中烧掉，有些在坟前烧给亡人，还有一部分留待“复三”时焚化。

开吊祭奠的日子，丧家门口高悬一彩纸制成的“纸

塔”，其形式类似于拉花，可拉开成许多层，一般要与亡人的岁数一致。塔上还站着一个“纸人人”，为引路童子。据说可引亡魂赴南天门；悬挂此塔亦为治丧的标志，人们从很远处就能望到。

挽幛：所谓挽幛即布料、被面等物，多为亲属所送，通常要在灵棚内悬挂陈列，其上附有表明赠者身分的挽联。送幛多时可达上百块，丧事之后由孝子们分得。灵棚正中前方通常横挂一大幅挽幛，其上书写“驾鹤西游”、“跨鹤登仙”，“西方接引”一类的字样。

引魂幡：引魂幡是丧礼中不可缺少的用物(见图15)。祭奠时引魂幡竖在灵前；“过桥”、“出殡”时均有幡子在前引导。幡一般为白布或白纸所制。其上由道士或阴阳开引路帖子，写有“先世先祖(对祖父母)或先世先考(妣)×××功会”或“接引×××早升天界”之类的字句。出殡时通常由长子或长孙举幡前行。

哭丧棒：亦称“哭杖”。为孝

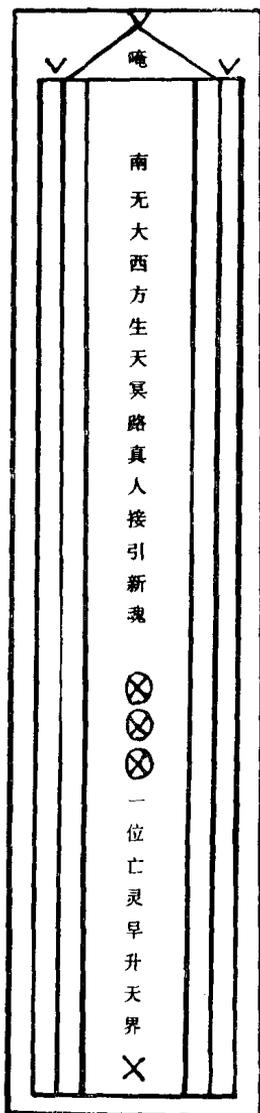


图15 引魂幡（唵VOX为朱砂所写）

子们祭拜亡灵及出殡时持拄，以表哀痛欲绝、难以自持之意。哭丧棒为柳枝上缠白纸条、穗做成，现在亦有用谷草、秫秸缠白纸条做的。埋葬完毕、垒好坟头之后，孝子孝孙们要将哭丧棒按辈份、长幼次序一一插在坟上，死者有几个儿、孙，可由此一见而知。

民间工艺品在丧葬礼俗中的应用：黄土高原的剪纸、面塑是享有盛名的民间工艺品。它们不仅在民众生活中有实用价值，还是具有观赏价值的艺术品，同时也是有着文化意义和功能的礼俗用品。以往研究者们较为关注剪纸、面塑纹样造型的意义及其在婚礼、年节习俗中的使用，而对它们在丧葬及有关祭祀活动中的运用则较少注意。然而这方面的意义却是十分重要的，它反映了民众最本质和内在的生命意识。

在晋西部分地区，丧礼中孝子们肩上须贴覆“披肩花”，亦即剪纸花样。披肩花多为“蛇盘兔”、“兔抱莲花”、“莲生娃娃”、或莲花等花卉纹样；棺木中死者睡的枕头底要贴一幅“蛇盘兔”花样，或者棺木的大头和小头上贴“蛇盘兔”剪纸。清明扫墓时节，妇女们按传统习惯要制作“面花”，这些面塑的造型必有“蛇盘兔”、“蛇盘盘”、“燕娃”、“大雀”、“小雀”等，还有一大蛇身负许多小蛇的造型。这些“面花”上坟时要供在墓前。如果我们将这一文化现象与蛇在古神话中的不死象征、古代墓葬中蛇的造型图案、民间传统剪纸纹样“蛇盘兔”、“鱼戏莲”、“莲生贵子”、“燕雀”等在婚礼时的应用及其研究者一般公认的表婚配、生殖、繁衍的意义加以联系比较，其在丧事中的意义也是显而易见的。它们是人们最本质的生存繁衍意识的表现。

七 非正常死亡的处理

与各个民族、各个地区一样，晋陕黄土高原的人们对于正常死亡（老而寿终）和非正常死亡（暴疾、难产、溺水、伤害、自杀而亡等）也有着非常不同的情感态度和处置方式。

青年人或儿童的天折凶死使亲属们非常悲伤，与老人寿终正寝的“老喜丧”有着截然不同的气氛。

非正常死亡者一般不能享有隆重、热闹的丧葬礼，其丧事比较简单，很快就匆匆埋掉。而且不能葬入祖茔或家族墓地，一般埋比较偏远的地方。

有些地方年轻人死了，要打掉一颗门牙再埋葬，据说这样可以防止不安的亡灵做乱害人。山西临县的一些地方，若死者是未婚的青年男子，要在其棺木上扣置一个瓦盆再行埋葬，人们认为这是为防止他不正经不安份，勾引活人。

孕妇未产而亡，要将胎儿取出后再行埋葬，否则认为孩子会出来做祟，使家人不得安宁。

12岁以下的儿童死亡，一般连棺材都不用，只放入一个很简陋的木匣里，送到山中，用石块垒起来；有的更简单，只用谷草扎捆一下，送到山上偏僻之处，让野兽吃掉了事。

总之，对待非正常死亡，人们在情感态度上、在丧葬仪式举行与否及气氛如何、在葬具与埋葬方式、埋葬地点等方面，都与处理正常死亡者有着很大的不同。

冥婚的习俗仍有存留。人们给未婚而亡的青年男女合葬，使之结为冥界夫妇，此后双方家庭亦作为亲家保持来往。另一种情况的冥婚是男方为活人，女方为未婚死去的女子，这实际构成人鬼婚的形式。这种情况往往是双方有某种

利益、地位的需求和交换关系。当然男方在娶了冥界的鬼妻之后，还可再娶人间的真正的妻子。

八 阴阳在乡村丧事中的活动及作用

随着近年来农村中传统仪式、习俗、信仰的复兴，阴阳先生们再度活跃、繁忙起来，成为民众生活中的重要人物。从50年代末到“文革”期间，许多阴阳先生都改操他业，或在从事其他谋生职业的同时地下地兼做一些阴阳的事。近几年来，他们多已比较公开地从事阴阳的活动，有的专门以此为生，并且有着比较好的收入，比一般农民富裕一些。

阴阳先生多能识文断字，有相当程度的文化，且通晓天文地理，谙熟阴阳之道和各种技法，见多识广、能说会道。可以称得上是乡土社会中的文化人。乡村中选宅、建房、破土、上梁、合对八字、择日婚娶等重大事件都少不了阴阳先生；当死亡发生时，选择祭吊埋葬的吉日良辰，为亡者观风水选坟地更是阴阳的本行。丧葬大事几乎必有阴阳参与指点。阴阳先生的职业和技能多是在亲子之间传递的，有的是家传数代承此职业的；此外亦有通过拜师学徒方式传承的。这一行当虽然数十年来一直受到抑制、禁止，但在目前的乡村中依然后继有人。

下面将本人专门调查、访谈过的两位阴阳先生的情况具体介绍如下：

薛××：山西省方山县××乡××村人。时年68岁。他从小在乡校读过几年书，通晓四书五经、传统礼教。从12岁起随其父学习阴阳的一套理论和技法，16岁起便单独操业了。其家族到他这一辈已是三代做阴阳了。薛先生在当地颇有名气，外村、外乡甚至外县办大事都时常请他操持。他不

仅熟知阴阳本行的各种方技，而且还是扎制“纸活”的好手；同时他对礼仪活动的全过程、各个环节，各种规矩、礼法都非常熟悉。选择开吊、出殡、起殃的时日，察看风水择定穴位当然更是他的本行。所以，通常整个丧事活动都由他主持、安排。他甚至备有全套的孝服、孝单等物，可提供给办丧事的人家租用。只要用自行车一驮，便可行往各处。实在可以说是包办丧事的专业户。其收入也比较可观，办一次丧礼除烟酒吃喝外，还可有百元以上的报酬。而且各处不断有人来请他，常常有离开一家即刻前往另一家的情况，一个月有一多半时间不在自己家中。薛先生为人和气友好，也很善谈，乐于回答各种问题，并耐心地对仪式活动的各个细节做出解释。当然他的家传的阴阳技法书籍和要旨是轻易不示于人的。

孙××：陕西省子长县×乡×村人。时年38岁。其曾祖父、祖父、父亲均操阴阳行当，到他已是第四代阴阳。他共有兄弟五人都以此谋生，现在已有两个侄儿成为其家族的第五代阴阳了。孙先生本人从8岁起就一边上学读书，一边跟父亲学做阴阳。16岁即开始独立从业。目前他一面与妻子经营一个小杂货摊，一面兼做阴阳先生。同时他也是做“纸活”的能手，总之是个非常忙碌的人。对于阴阳风水先生这一行业，他做了比较详细的介绍：

关于称呼，略有不同，“评事先生”是最雅的称呼，“风水先生”也是较常见的叫法，“阴阳”则是最为通俗的。叫法不一，所做的事情都一样。

作阴阳必读的基本书籍有以下几种：《地理五诀》（杨均松著，相传其为战国时人，为秦王所杀），《阳宅三

要》，《罗经鉴》，《崇祯避谬大通书》（查看时日的书）等。阴阳所具有的知识面较广，内容很杂。因而有所谓“阴阳的肚子，杂货铺子”的说法。做阴阳的人要头脑活泛，灵活善变通，才能得其所用。有文化的人学做阴阳较为容易，俗话说“秀才改阴阳，只用一后晌”。

阴阳先生在丧事中的主要活动一是选良辰吉日，确定开吊、出殡、起殃、安葬的日子；二是察看风水择定坟址。丧事时日的选定要按照“埋葬周堂”的八个字推算，这八个字是：父、男、孙、亡、婿、母、媳、客。埋葬之日选“亡”最好，谁也不妨，否则碰到哪个字则对该人不利；不过若家庭中恰好没这个人，则无妨。例如，若其人无孙，选“孙”就没关系；若其人无女，选“婿”当然也就无所妨害了。时日的选择相当复杂，要根据天干、地支及亡人的生辰死日综合加以推算，短时间内很难全面掌握。

观风水选坟穴也是很玄深的学问。阴阳先生要将阴阳、五行、八卦、天干、地支、二十四山，二十八宿及具体地点的山形水向等因素都综合考虑、分析，以择定死者在自然时空中的最佳位置。上述诸多因素在阴阳先生最基本的用具——罗盘上都有所体现。看风水选地的基本要领就是所谓“地理五诀”，这五个字就是：“龙”，即山形山向，所谓来龙去脉是也；“穴”，即墓穴所在的位置；“砂”，即主要山脉周围的地形地貌，与主山的朝迎侍卫关系，一般讲究山环水抱、诸山来朝为吉利；“水”，通常有“水是山中血脉经”的说法，类似于人的血脉经络，血脉不通人就会生病；墓地的水流不通，或水向、水口不对就不吉利；“向”，即根据各要素及其相互关系所确定的墓穴的位向，

还有面前的景象，如当面的山形类似桌案、元宝、纱帽等都是好征兆。

祖先亡人是否占据了风水宝地，其丧事的时日是否选择得当，后果完全体现在子孙后代身上。感到运道不济而将祖坟搬迁改葬的事时有发生。当地俗话说“子孙出到（在）墓里，富贵出到（在）门里”，就是这个意思。所以坟地选得如何，丧事办得好坏关系十分重大，阴阳先生在其中的作用实不可小觑。

孙先生自己认为：阴阳所行之事并不是消极的迷信，这与算命测字的不同。算命先生讲的是生死有命，富贵在天，一切都是命定的，不可改变，让人听天由命；而阴阳则讲变通，即通过努力改变命运，变凶为吉，变坏为好。运气不好可以迁坟改葬，家事不顺就改修门楼等，所以从这个角度讲，阴阳所行是积极的。当然这只是这位祖传数代的阴阳先生自己的看法。民间阴阳的活动，始终未能超越迷信的范围。

丧事中阴阳的活动主要是选时选地，当然像薛先生那样全包全揽的也有，其活动、作用的范围扩大了。

1988年10月

附录二

鄂西清江流域的“跳丧”

位于湖北省西南部的清江流域中下游地区，流行着一种独特的丧礼仪式——“跳丧”，即在为亡故老人举行的丧礼上，人们到丧家通宵达旦地歌舞，这种专用于丧礼的仪式性歌舞在鼓声的伴奏下进行，因而当地也称之为“打丧鼓”。用歌舞、鼓声为老人送终，伴其走完人生的最后旅程，是一种独特的习俗。也是非常值得认识和探讨的文化现象。

清江，古称夷水，属长江中游的支流。源出利川县齐岳山，东流至宜都县汇入长江。全长约400多公里，穿行于鄂西山地。两岸山峰峻峭，峡谷错落。江水湍急，有较大落差。

“跳丧”活动主要分布在长阳、五峰、巴东、建始、鹤峰等县的靠近清江沿岸地区，与清江垂直相距一般不超过50公里。以紧靠清江的长阳古镇资丘为大体分界，资丘以上较盛行“跳丧鼓”（即在鼓声伴奏下边唱边舞）；资丘以下则以“坐丧鼓”（一人坐堂击鼓，众歌师排坐相互对歌）为多。秭归一带则兴“转丧”，即鼓师、歌师在前，其余人随后围绕棺木边转边唱。

“打丧鼓”活动分布的地带是古代巴人活动的地域。当然这里的人类活动可一直追溯到十多万年前“长阳人”的时代。属于旧石器时代中期的早期智人“长阳人”的化石就是1956年在长阳县西南下钟家湾的一个石灰岩洞穴中发现的。

古代巴人相传起源于武落钟离山，即长阳县境内的很山。巴人最初称王的首领名叫廩君，所以又称廩君蛮。巴人之后就是现在的土家族。他们世代仍将廩君奉为祖先和崇拜对象，又称之为“向（相）王”或“向王天子”；在向王庙中供奉廩君和德济娘娘（相传即盐水女神）神像。关于这两位神仍有着神奇的神话传说。当地仍在传唱的一首古歌（又称清江号子）这样唱到：

向王天子一支角，
吹出一条清江河。
声音高，洪水涨，
声音低，洪水落，
牛角弯，弯牛角，
吹成一条弯弯拐拐的清江河。

作为巴人之后的土家族人民在悠久的历史发展中和与其他民族的交流融合中形成了自己的文化传统和民族意识。新中国成立后，经过民族识别，过去长期不被承认的土家族在1956年为国务院批准，成为一个单一的民族。80年代又恢复了鄂西一些群众的民族成分，1983年成立鄂西土家族苗族自治州，1984年成立长阳、五峰土家族自治县。清江中下游流域是土、汉两族杂居的地区，由于长期的民族融合及历代中央王朝的统辖，特别是清朝雍正年间实行的“改土归流”（改土司制度为流官制度），使民族之间的政治、经济、文化交流不断扩大，关系日益紧密。土家族无本民族文字，通用汉文。土家语也仅为湘西和鄂西南来凤等少数地区使用，绝大

多数人使用汉语。清江流域的土家族与汉族并无明显差别。在饮食、服饰等生活习俗和语言、信仰上都与当地汉人相同。许多人自己也说不清到底自己是土家族还是汉族。而可以作为民族特色最突出代表的文化事项还是载歌载舞的“跳丧”。需要提及的是，这种独特的丧礼形式并不是按民族划分的，而主要是按地域分布的。

“跳丧”的源起已难察考，有人认为这种舞蹈来自两千多年前的巴人舞，并与鄂西土家族的另一种民间歌舞——摆手舞异支同源；也有人认为“跳丧”源于古代巴人的图腾舞蹈，巴人以白虎为图腾，《后汉书·南蛮西南夷列传》记有“廩君死，魂魄世为白虎”，因而“跳丧”这种祭祀性的图腾舞蹈实为“白虎舞”。^①关于古代巴人暨后世的土家族是否以白虎为图腾，由于尚缺少信仰、礼仪和习俗等多方面的论证，还难以判定。但“跳丧”的起源无疑是很早的。《湖北通志》引《夔府图经》曰：“父母初丧，鞀鼓以道哀，其歌必狂，其众必跳”；又引《晏公类要》：“巴人好踏啼，伐鼓以祭祀，叫啸以兴衰”。明《巴东县志》记：“旧俗，歿之夕，其家置酒食邀亲友，鸣金伐鼓，歌呼达旦，或一夕或三五夕。”《长阳县志》卷三记：“临葬夜，众客群挤丧次，一人擂大鼓，更互相唱，名曰唱丧鼓，又曰打丧鼓”。

“跳丧”在当地除称“打丧鼓”外，还俗称为“跳撒叶儿

^① 参见张世炯：《简述土家族歌舞撒尔嗨与摆手舞、巴渝舞以及楚文化的关系》，戴曾群《浅谈土家族“跳丧”的渊源及其与图腾的关系》，载《土家族文化论集》，湖北省群艺馆、鄂西土家族苗族自治州文化局编，1986年。

嘴”（丧鼓歌每唱完一段常由众人合唱一句“撒叶儿嘴喂”）。它作为一种独特的丧礼仪式歌舞在当地人民中代代相传，形成相当稳固的文化传统。1957年后，“跳丧”作为迷信活动和陋俗受到禁止，其他一些祭祀活动、唱山歌也都成了禁区。这种禁止取消状态一直持续到“文革”结束。然而约定俗成的传统已深入人心，群众喜爱的东西是禁而不止的。20年的禁锢期间，传统习俗只是潜伏着，并没有消亡。甚至在“文革”中间，人们在田间劳动歇息时，有时还跳上一段。传统就是这样潜在地传承着，存活着，因为人们的观念意识并未发生根本的改变。一旦开禁，传统仪礼很快就恢复起来，老年、中年、青年人都会跳，中间没有断层。

对“跳丧”及丧葬仪式的整体面貌、过程可从以下几方面来叙述。

一 丧葬仪礼的基本过程

清江中下游地区仍然实行传统的土葬方式，其丧葬仪礼除有歌舞形式的“跳丧”活动外，与中国广大地区的一般丧葬礼区别不大。老人寿终正寝称为走“顺头路”，丧家要举办隆重热闹的丧礼，“打丧鼓”当然是必不可少的，这种情况下人们的悲哀之情很淡。若亡者是青年人或小孩，则称“夭亡”，一般不举行仪式，并很快就埋葬；12岁以下的幼童死亡不做棺材，通常只用几块板就埋了，称为“裹匣子”。少年亡造成“白发人送黑发人”的状况，因而人们倍感伤痛。当地有一种“化生子”的传说，即人们相信，有一种小孩专门逗人喜爱，生在一家不久就死去，然后又投生到另一家，不久又死去，不断地使人哀伤。这种孩子就是“化生子”，根本长不成人。有的人家孩子生一个死一个，老养不

活，就要把夭折小孩的尸骨挖出来烧掉，让他不要再来。还有的将小孩的尸体俯身埋葬，并放一本小字的书或撒一升菜籽，意为读完每个字或数完菜籽才能再投生；有的还在小孩的坟上扣一只撮箕，都是不让“化生子”再转来的办法。

正常死亡的仪式通常也经过装老、入材、告丧、封殓等程序。而最主要和隆重的程序还是出殡前夜的祭奠仪礼，即“跳丧”的活动。

“跳丧”都在夜里举行，当日下午和傍晚，人们便开始向丧家所在的村镇集中。住在外村的亲属一般包括死者出嫁在外的女儿及由婚姻关系带来的亲属，死者的堂、表亲戚和关系更远的亲戚；若死者为女性当然还有娘家的亲属。死者的女儿来参加丧礼，按常规要带一套“家业”（吹鼓手及吹打乐器），同时也带来夫家村落的一批亲戚、邻里。这些人或与死者有姻亲关系，或者与死者并不相识。但只要是去为丧家“跳丧”，人们也欣然前往。当地一句俗语说：“人死众家丧，一打丧鼓二帮忙”。参加丧礼活动的除死者的直系子孙、旁系亲属、姻亲亲戚外，还有所在村落和亲属所在村落的邻里乡亲，再有就是死者亲属所在单位的同事、朋友，他们亦来表示吊慰，并赠送挽幛等祭品。这样一个参与者范围可以聚起上百人之众，其人员分布的地域范围，亦可达方圆几十里。

丧家的灵堂、灵棚是预先布置好的。棺柩停放于堂屋中央，前面摆放死者照片和纸花束，下放烧纸盆。堂屋两侧和屋外灵棚内挂满各色“挽幛”（被面、床单、布匹），有百条之多，上面别着白色挽联，写有送幛者的姓名。灵棚前一条大幅挽幛，一般写有“跨鹤登仙”、“驾鹤西游”等字

样。孝子们（包括死者的子、媳、孙子、孙媳、重孙等）在一名司仪（当地称为“都管”）的安排下，行各种礼仪，他们并未穿戴丧服，只在臂上系一条黑纱。请来帮助置备酒饭的邻里亲朋也里里外外地忙碌着。

整个仪式过程大概有以下内容：

拜迎宾客：每当一批参加丧礼的宾客来到，就鞭、铙齐鸣，鼓乐高奏；孝子们则排成一行，向前来助丧的人们及吹鼓手跪拜行礼。礼过之后，孝子们还分别到每位来宾面前磕头，而且不论辈份大小，年龄长幼。受礼者则立即弯下身将孝子扶起。这样每到达一批宾客都要行礼、吹打一番，直到“跳丧”正式开始。

击鼓跳丧：人员差不多到齐后，“跳丧”就开始了。灵柩旁放置一面牛皮大鼓，一人坐在旁边击鼓并领唱，同时有两人或三人在灵前唱和并按照鼓点节奏跳动起来。跳丧者均为男性，除死者亲属外，来参加的人员都可以跳。舞者有五六十岁的老人，也有中年人和二十岁上下的年轻人。

丧鼓歌的内容、形式十分丰富，时有变化，舞蹈的动作、套路也随之而变（歌舞的内容、形式详后）。跳的人全身心地投入，不遗余力；围观者亦众，造成极其热烈的气氛。时常堂屋内跳不下，就到外面来跳。人们既是表演者又是观众，围观者常跃跃欲试，将意犹未尽的舞蹈者挤出场外，取而代之。跳丧的同时，吹鼓手坐在灵堂外面亦不时吹奏一段。常常是一番丧鼓，一番吹奏，交替不已，直到天明。

午夜之后，人们除继续跳丧外，还有一些青年人聚在一起打牌、谈笑，以度过长夜，等待黎明的出丧。

丧葬宴：午夜时和黎明前，丧家两次备酒饭招待亲朋宾客。参加丧礼的人轮流入席，“都管”一喊“客人入席”，吹鼓手就吹打一通。酒饭相当丰盛，菜有十几种之多。当然也要视丧家贫富程度而定。过去穷苦人家“跳丧”，就准备一大盆稀饭，人们跳饿了就喝一碗。黎明前的宴席除参加丧礼的亲朋宾客外，丧家的所有邻居也要一一请到，即使吃过早饭也得到席上坐坐，喝杯酒。主人的邀请一般不能拒绝，这是给人面子的事。由于吃饭的人多，每餐饭要持续3~4个钟点。就花销而言，吃喝在现代是丧葬费用的大部分，酒、菜加上香烟，有时要上千元甚至更多。

起柩出殡：黎明前的饭开过后，就要准备出丧了。当地埋人叫上山，上山讲究早登程，不可到下午才埋。人们先将家什、灵棚拆去；孝子们依长幼顺序在灵前跪拜，行“奠柩礼”。然后将棺盖打开，最后看一眼死者，并将死者手中的“打狗粑粑”（用白线将糯米粑穿成一串，装棺时放入死者手中，为其到阴间驱恶狗）拿出扔到门外，此时人们纷纷避开，认为碰到这东西是非常不吉利的。之后用一种暗红色的贴合物（可能是石灰、糯米浆、粘土合成）涂于棺木四周，将棺盖盖紧压合。

封棺之后，将棺木抬出堂屋，并用麻绳、社杠（为社区公有，谁家出丧都可使用，用毕即存放该家，下次有人家办事，再来取用）固定结实，棺木上覆盖大红毯子。

出殡的仪仗为，最前面是吹鼓手，其后长孙捧死者像框，其他孝子成两行随行；抬棺者八人有时更多，棺前引一长绳，所有的人都牵绳而行（即执绋）；一人在队伍旁边提篮抛撒纸钱；队伍后面有人一路鸣放鞭炮。

向墓地行进过程中，引绳、抬棺者时而前行，时而停止或后退，时而又疾跑。每当停顿时，孝子们就得回身跪下磕头。当地称为“整孝子”，带有相当的戏谑色彩。这样时走时停，五步一跪，十步一叩，许久才到山上墓地。

下葬垒坟：墓穴一般在山坡上，挖坟前也要请阴阳看风水选址。墓穴通常在前一天挖好，当地称掘墓为“打井”。坟墓为长方形竖穴，深约两米。棺木下井前要先在穴内烧纸，称为“热井”；然后将棺木慢慢吊下，亲属们每人用衣襟兜一捧土撒在棺上，孝子最后在棺上磕头；此后用工具铲土将墓穴掩埋，并用土和石块垒成屋脊形坟头。坟墓一般是座山朝水，即死者头枕大山，脚向清江。

上山埋葬之前丧家要给亲朋们分发白手巾，人们系于头上或绕在臂上，因而上山埋葬又称“满山白”。

葬后祭奠：葬后三日圆丁（圆坟），到坟前送供品，添土垒坟；“五七”要请道士做法事；三年之内死者的生日、忌日要为之摆碗筷饭菜，并请道士念经；三周年时将屋中供奉的死者灵牌烧掉，也要请道士做法事，此时白事就变为红事了，年节时也可贴大红对联了。人们相信三年后死者已转生了。年三十、清明、七月半是传统的祭祖日，其时人们要上坟、祭祖。年三十要到坟上“送亮”；七月半称“鬼节”，俗语道“年宵月半大，鬼神也歇三天假”，人们相信其时新老亡灵都要回家来过节。

二 “跳丧”歌舞的主要内容形式

“丧鼓歌”虽然演唱于悼亡祭奠的场合，但内容却不限于悼亡，而是十分丰富多样，涉及人们生活的许多方面。丧鼓歌又分为“跳丧鼓”和“坐丧鼓”，前者是一人击鼓叫号

子，领歌词，众人边跳边接号子；句式以七言五句和上下句为多，长短歌谣均可运用。歌舞形式变化时，主要靠击鼓者改腔改调，或叫唱几句连接词，众跳者便随声附和，变化自如灵活。歌词多比较短小。“坐丧鼓”因是坐唱为主，其歌词多为中长篇，句式长短不齐，以七言上下句为主，也有五句子歌。歌词内容比较固定齐整，有“开场歌”、“刹鼓歌”（即收场歌），中间有“陪伴亡人”、“唱父母恩”等内容。唱古人、唱典故较多，情歌较少。与“跳丧鼓”相比，诙谐逗趣的色彩较少。丧鼓歌在内容上可分为以下主要的类别：

1. 悼亡歌

悼念亡人，唱谢父母之恩可以说是丧鼓歌中真正的悼亡仪式歌，这方面内容在丧鼓歌中所占比重并不大。“坐丧鼓”中的“开场歌”和“刹鼓歌”是比较固定的仪式化了的内容，现抄录一例如下：

开 场 歌

开场开场，
日吉辰良，
亡人升天，
停在中堂；
各位歌师，
来到孝堂，
恭请相坐，
听我道个短长：
你哪里来的鼓手？

哪里来的歌郎？
雷州来的鼓手，
扬州来的歌郎；
雷州来的鼓手是怎么打？
扬州来的歌郎是怎么唱？
雷州的鼓手，
金鼓擂得咕咚咕咚震得心慌
扬州来的歌郎，
歌声喊的乖乖扬乖乖扬惊动凤凰；
雷州的鼓手，
扬州的歌郎，
大家会聚孝堂，
听我开个歌场：
我一不开短，
我二不开长，
开个不长不短的，
相陪亡人到天光；
一开东，东方甲乙木，
代代儿孙坐帅堂；
二开南，南方丙丁火，
代代儿孙当丞相；
三开西，西方庚辛金，
代代儿孙陪君王；
四开北，北方壬癸水，
代代儿孙保皇上；
五开中，中方戊己土，

代代儿孙万事昌。
我愚下来得慌张，
生得嘴尖毛长，
我抢了个歌头，
开了个歌场，
若有哪长哪短，
恭请高手歌师指其端详。
朽木头做不得梁，
骚泥巴粉不得墙，
众人拾柴火焰高，
一人难唱大天亮；
我到此处打一个等，
恭请各位歌师把歌唱。

剃 鼓 歌

天上金鸡叫，
地上紫鸡啼，
看看大天亮，
正是收场时。
日吉时良，
天地收场，
亡者要归山岗。
八大金刚站两旁，
一副麻鞭绑黄丧，
引魂童子前引路，
抬上卧龙岗。

孝男孝女请来阴阳，
阴阳步足上山岗。
盘子一落，
葬龙头，出天子，
葬龙尾，出霸王，
若是葬在龙身上，
代代儿孙出宰相。
鼓刹东，东方甲乙木，
代代儿孙做国公；
鼓刹南，南方丙丁火，
代代儿孙穿蓝衫；
鼓刹西，西方庚辛金，
代代儿孙穿朝衣；
鼓刹北，北方壬癸水，
代代儿孙金榜刻；
鼓刹中，中央戊己土，
代代儿孙坐朝府。
刹鼓抬头望，
恭喜东家一架好房梁。
屋大好停丧，
门大好出丧；
千年死一个，
万年死一双，
代代不死少年郎。
鼓捶一甩，
千年不换；

鼓捶一抛，
千年不捞；
鼓捶一落地，
恭喜东家世代大吉。

从这些唱词中不难看出，即使是悼亡歌，内容也是多方面的，其中不乏歌场上相互斗比、奉承的内容。“陪伴亡人”，“谢父母恩”等内容的歌当然也应归于悼亡歌之类。例如“打一夜丧鼓陪亡人”：

茅草盖屋软溜溜，
正好享福把命丢。
茅草盖屋一块板，
正好享福把命短。
进门就把丧鼓唱，
当中停的是黄丧。
打不起豆腐赶不起情，
打一夜丧鼓陪亡人。
人人都有父母在，
百年归山要人抬。

这类歌在唱颂父母养育之恩，劝导人们要孝敬的内容外，也常引典故，唱古人，并以此劝孝劝善，颇有道德教化的意味。

2. 贯穿跳丧仪式、带有竞赛性质的歌

这类歌很难用一个词恰切地表述。跳丧活动中，过程的

引出、连接、转换等都靠运用歌的形式，运用好坏体现着表演者的知识、经验、技能等各方面能力。因而这类直接关于跳丧仪式的歌在演唱中常带有竞技、斗比的对唱插歌性质，而这也是最能活跃全场气氛，吸引众人的方式之一。

开 场

请出来，请出来，
请出一对歌师来。
好些打，好些跳，
莫把脚步跳错了。
叫错号子犹是可，
搞错脚步逗人说，
好汉莫等人识破。

你是对手上场来

跳起来，贺起来，
施起斧头乱劈柴，
好柴不用榔头打，
一斧落地两喳开，
你是对手上场来。

我 来 换

我来换，我来换，
歌师们跳得汗上汗，
我来接，我来接，
我接歌师旁边歇。

改 调

这个号子要改调，
改调要把“哑谜子”叫。

（以下唱“打哑谜子”，即对唱猜谜）

这一个号子要改接，
改接要叫十二月。

（以下唱十二月）

.....

这个号子又改调，
改调又把五句子叫：
五句歌，只五句，
上得天来下得地。
上天就是鹰鹞子，
下地就是云中梭，
这才算得五句子歌。

.....

不会跳丧的巴门站，
眼睛鼓起像鸡蛋，
厨房里一声喊吃饭，
肚子胀哒像油罐，
亏他还是个男子汉！

3. 情歌：

按照传统礼教的观点，丧事活动中唱情歌是大不相宜甚

至是大逆不道的。然而在这正统教化比较淡远的山野乡村，唱情歌却是自然而然的事。一方面这些“唱郎唱姐”的歌起着当地所称的“逗趣混夜”的作用，即驱赶疲倦、吸引众人、活跃气氛的功能；另一方面这种行为本身亦是人们生命与死亡观念的表现。死亡如同生育、结婚一样，都是人的生命圈中的一环，也要通过一定的仪式来庆祝。

这山望到那山高

这山望到那山高，
望到那山好茅草。
割草还要刀儿快，
捞姐还要嘴儿乖，
站到的说得睡下来。

这山望到那山低，
望到那山好田地，
不种田的吃好米，
不种花的穿好衣，
单身汉儿美貌妻。

只为情哥退了财

情哥说是今黑咗来，
我把房门大打开，
等到半夜睡着了，
那晓得强盗摸进来，
只为情哥退了财。

香 袋 子

正月香袋才起头，
要绣狮子滚绣球，
绣球滚在郎怀里，
郎又欢喜姐又愁。

……

十月香袋绣完了，
红纸包到墙外抛，
有情的哥哥你捡到，
无情的哥哥你莫捞。

4. 其他

丧鼓歌的内容十分丰富，除上述特点突出的几方面外，通常还有唱历史故事、历史人物的，诸如“唱杨家将”、唱“三国”等；唱按照月份或数字顺序排列的歌子如“花开十二月”（唱述每月开什么花）、“节令十二月”、“十月看姐”，“十月怀胎”、“十梦”、“十打”等，内容包括季节农事、生产生活、风土人情等许多方面；再有意在诙谐逗乐的“扯白歌”（即说反话）、“老鼠告状”、猜谜歌等等。这类杂歌汇集了许多历史和现实生活经验，既有知识性，又富趣味性，是人们自我教育、自我娱乐的极好内容。

丧鼓歌在演唱时内容、形式都多样且灵活，不拘一格，除开场、收场歌外，其他的表演顺序、格局都没有一定之规。一般到后半夜表演气氛更为活跃，幽默逗趣的歌、“唱郎唱姐”的情歌以至一些“荤歌”都多有出现。值得提及的是，当地有一种称为“薅草锣鼓”的劳动歌，即人们在田间

锄草时，由二人或四人一班的锣鼓手兼歌师在田边演唱，既指挥生产又鼓舞情绪，薅草锣鼓伴随人们的劳动，从早唱到晚，所唱内容从古到今，从生产到生活，从自然现象到社会关系几乎无所不包。丧鼓歌的一个规矩就是凡在田间薅草锣鼓中能唱的词，跳丧时也都可以唱，这样，丧歌的内容又大大地丰富了。^①

跳丧的舞蹈形式也颇具特色，风格粗犷、雄健，动作刚劲有力，节奏性强。主要形式是一人掌鼓领唱，二人或四人在棺前对舞，跳到高潮时，周围的人都可参加跳。整个舞场随着击鼓人的鼓点、唱腔随时变换节拍和舞姿。舞者的头、手、肩、腰、腿、足一齐动作，胯部摆动幅度很大，双臂也随之有力地舞动。其舞蹈套路有“四大步”、“滚身子”、“穿丧”、“虎抱头”等格局；具体动作又按摹拟形象分别被称为“凤凰展翅”、“犀牛望月”、“牛擦痒”、“狗吃月”、“燕儿含泥”，“么姑姐筛箩”等等。最令舞者和观者兴奋的舞蹈是“猛虎下山”，通常在午夜时，随着鼓点一变，对舞的二人中一人猛然跳跃腾空，一揪对手，之后两人躬身曲腿，相对逼视，忽而击掌、撞肘，前纵后掀，一跃一扑，口中还模仿虎啸之声。这套动作常被研究者视为虎图腾舞蹈的例证。

自演自观的歌舞形式造成极其热烈的气氛，人们全身心地投入其中，融汇于集体性的欢娱情绪并从中得到极大的满足。

^① 以上丧鼓歌及薅草锣鼓的内容可参阅《中国歌谣集成湖北卷长阳县歌谣分册》，长阳县文化局编，1988年。

三 “跳丧”活动的主要特点

1. 热闹欢娱的场面气氛

为老人举行的跳丧仪式场面活跃，气氛热烈。与比较讲究礼教规范的地区不同，鄂西一带的“老喜丧”带有更多的娱乐色彩。如前面提到的丧歌、丧舞的内容，及跳丧本身所具有的竞技性，都表明了这样一个特点。入夜以后所唱的逗趣的歌子、“唱郎喝姐”的情歌，及人们在一起谈笑、打牌等做法都很难让人想到这是在办一次丧事。整个仪式活动的场所也很少肃穆庄严的气氛。灵堂内外悬挂的挽幛不拘颜色，红色和各种鲜艳的色彩都有；亲属、来宾的穿戴也不必白色，甚至孝子孝女队伍中亦有穿红鞋袜、戴红发卡的。人们穿戴、用物的色彩上亦衬托出欢娱的气氛。

人们前来参加丧葬礼，却如同来赴一次聚会，并且可以于此尽情地表露心迹，宣泄情感，显示技能，这使丧葬仪礼实际上成为人们聚合、联系、交流和娱乐的一次机会。

2. 和谐、互助的人际关系

跳丧活动和整个丧葬仪式，也是协调社会人际关系的重要机会。为丧家跳丧被认为是对死者及其亲属应尽的义务和情分，人们跳得越欢，场面越热闹，丧家也就越有面子，说明死者及其家庭人缘好。有时死者生前与邻人结下怨恨，这时也是一个解怨的机会，活着的人讲究“生不记死仇”，照样到丧家去跳丧、帮忙。

丧礼中帮忙出力的多是乡亲邻里，一家有丧众人助，这种帮助也是相互的，而且是真心诚意，不遗余力。这不仅表现在人们为丧主跳丧时尽心尽力，而且在丧礼的各个环节、各种事物中，诸如招待宾客、准备酒饭、布置家什、拉灵抬

棺、扶助孝子、挖墓垒坟等各方面，都有乡亲热心相助，甚至十来岁孩子也能尽力为丧主招待来宾，通夜不停地为众多客人递烟、送茶，无片刻歇息。

丧葬礼中的宴席，尤其体现了和乐融融的气氛。丧家要无所遗漏地请到邻里乡亲，奉酒饭以表示对众人前来吊唁和帮忙的报答酬谢。到丧家坐席吃饭，同样是给面子的事，做为乡亲通常也不能拒绝。吃喝，从来是沟通某种关系或调合某种关系的必要手段。在酒酣饭足之时，人们的关系也得到了改善而变得更加紧密。

总之，丧事活动始终表现了一种同心同德、和谐互助的人情和人际关系，这种关系在传统社会中不仅对于一个家族是必不可少的，对于整个社区的整合也有十分重要的意义。

3. 生命意识的本色体现

丧礼的热闹欢娱气氛、通宵的歌舞聚会、甚至在亡人灵前大唱情歌，这些在传统礼教的卫道者们看来，无疑是不可饶恕的非礼行为。事实上，历代也确有统治者和文人对这类“蛮野陋俗”大加斥责和禁止。然而民众却有着自己的看法和做法，而他们的行为正是其生命意识亦即生死观的本色体现。

一方面，老人的寿终意味着走完了人生的各个阶段、全部过程，对这样一个完满的人生难道不是应该庆幸祝贺的吗？这与生命周圈中其他的人生阶段如诞生、成年、结婚一样，都应有相应的人生礼仪来表示。人生过程未完而夭折则与此可成鲜明的对照。固然，失去亲人是令人哀伤悲痛的，但那集体性的聚会，那众人为老人送终的热烈场面，那融为一体的群体情绪不是对心灵最好的抚慰吗？另一方面，死

亡，在人们心中并不是生命的断绝寂灭，不是完全空无的不存在，而是另一种生命形式在另一个世界中存在的开始，或者是另一次生命过程的开始。对这样一个新的生命旅程的开始当然不能是毫无表示的，作为丧葬仪礼的人生仪礼是此时最适当的礼节形式。它满足了人们相信生命持续存在的心理需求。从这两个方面看，白事与红事颇有相通相似之处便是不难理解的了。

鄂西清江流域的丧葬仪礼虽然以其独特的表现形式不断引起人们的惊奇和关注，但它却是我们民族生命意识的本质体现。它没有太多地受到传统伦理、道德意识的濡化和制约，因为在那个山高水远的地方，礼教的影响是比较淡弱的。因而，它得以本色和本来面目昭示出人们的生命意识和生存的执著愿望。

1988年9月