

# 凉山平坝彝族丧葬文化变迁的斜向性结构研究<sup>※</sup>

——以喜德大石头和冕宁漫水湾为个案

肖 雪

(西昌学院 彝文系, 四川 西昌 615022)

**【摘 要】**凉山平坝彝族主要指居住在安宁河流域平坝地区、以种植水稻为生、汉化程度较高的那部分彝族。由于与汉族接触较多,他们在语言、服饰、习俗等方面受汉文化的影响也较深。本文主要以喜德大石头和冕宁漫水湾平坝彝族的丧葬习俗为调查研究对象,在田野调查的基础上,揭示所发生的文化变迁及其影响,并认为:平坝彝族葬俗的变迁并不是单方面所发生的文化变化,体现出的是文化叠合与文化选择的特质。

**【关键词】**平坝彝族;丧葬习俗;文化变迁;文化选择;文化叠合

**【中图分类号】**K892.317 **【文献标识码】**A **【文章编号】**1673-1883(2007)03-0096-06

平坝彝族在四川凉山彝族自治州内主要分布在安宁河流域的西昌市、喜德县、冕宁县等地。他们自称“诺苏”,高山彝族称他们为“木黑苏”,意为“平坝人”。由于与汉族接触较多,他们在语言、服饰、生活方式及习俗等方面受汉文化的影响较深。本文所探讨的喜德大石头、冕宁漫水湾平坝彝族丧葬文化的变迁主要体现出文化选择和文化叠合的特质。

## 一 喜德冕山大石头、漫水湾的自然地理环境和社会环境

大石头隶属喜德县冕山镇,该镇位于安宁河上游,是州府西昌通往喜德、冕宁、越西和甘洛县的交通要道。该镇距离喜德县城12公里,北与越西县接壤,南与冕宁县相邻。冕山又叫铜桥驿,彝名为“真木”,意思是“行人在此午餐休息”,因山形崇隆,高耸如冠冕,故得名。明太祖朱元璋(洪武年间)在此处设千户,属宁番卫。清朝改设阿得桥土百户,以大石头彝族约莫家(汉姓杨)世袭其职。同治二年(公元1863年)石达开经过这里,兵败大渡河。1935年中国

工农红军长征,经过此处,北上抗日。1953年,喜德县建立,划归喜德县。<sup>[1]</sup>

冕山幅员面积194平方公里,最高海拔4500米(窝尔则俄),最低海拔1700米(新桥乡),三面环山夹着T字型的一沟一坝。该地年平均气温17℃,雨量充沛,适宜种植水稻、荞麦等作物。

大石头,即冕山镇民主村四组,是平坝彝族较集中的住地。组上有46户人家,共228人,其中彝族有43户,192人,其余为汉族。杨姓为组上大姓家族,也是大石头“阿得桥土百户”世袭之家,有38户;易姓人家2户;赵姓人家1户;李姓人家2户;曾姓人家1户;龙姓人家1户;郑姓人家1户。其中,杨、易、赵、李、龙姓为彝族,其余为汉族。

漫水湾位于冕宁县南端,距县城48公里,是通往西昌的门户,东南与喜德、西昌为邻。“漫水湾”原名松林,现在的名字据说是彝语音译,彝语称为“莫史法”,意思是战乱之地。过去这一带的彝族与朝廷派来执行军务的汉族移民一直有摩擦,甚至时有冲突和战争,故得此名。<sup>[2]</sup>漫水湾有汉、彝、藏、回民族,其中汉族居多。该地气候温暖湿润,安宁河自北向南流经全境,灌溉极其方便。主产水稻、小麦,

收稿日期:2007-03-10

※本文系西昌学院研究生经费资助课题“凉山彝区丧葬文化变迁的斜向性结构研究”(编号:XB0506)阶段性成果。

作者简介:肖雪(1977-),女,羌族,文学硕士,彝文系讲师。

经济作物以油菜为主。全村现有68户人家。其中,王姓人家22户,彝族姓杰诺,是村中的望族。村中另一大姓李氏家族,彝族姓阿略,有28户。王姓和李姓人家住在马路下方,马路上方住着18户吴姓人家,汉族。<sup>①</sup>

## 二 喜德大石头、冕宁漫水湾平坝彝族的丧葬习俗

凉山彝族的丧葬习俗主要源于对祖先的崇拜。其产生的原因是人们试图依赖祖先的灵魂保佑自身生命的需要。对祖先亡灵的崇拜是其主要内容。毕摩(彝族巫师)认为人有三个灵魂,人死后其中一个灵魂由毕摩念《指路经》进入“石姆姆哈”(阴间);一个与其遗骨留在坟场;一个则被招附在“玛都”(灵牌)上供子孙供奉。到一定时候,由其子女举行超度仪式送往祖界。围绕着这三个观念,产生了一整套丧葬礼仪。因此丧葬礼仪包括两个很重要的内容:一是对死者尸体的处置,即指从死者断气到火化这一过程的各种仪式;二是对死者灵魂的关照,包括对死者亡灵举行的“安灵”和“送灵”仪式。<sup>[3]</sup>

彝族谚语说:“父欠子债是娶妻安家,子欠父债是安葬送灵”、“父母有见识,就为儿孙奠昌盛基;子女有见识,就给祖妣祭祀送灵”。由此可见,丧葬礼俗在彝族人社会生活中所占据的重要地位。

据笔者调查,大石头和漫水湾平坝彝族中火葬和土葬两种方式都存在,以下将分别进行探讨。<sup>②</sup>

### (一) 大石头和漫水湾平坝彝族的火葬仪式

关于彝族人的火葬,《新唐书》和《蛮书》中均有记载:“蒙舍及诸乌蛮不墓葬,凡死后三日焚尸。”《太平御览》卷五五六引《永昌郡传》:“建宁郡夷葬,置之积薪之上,以火焚之,烟气正上则大杀牛羊,共相劳贺作乐;若遇风烟气旁邪,尔乃悲哭也。”现代大石头平坝彝族火葬的程序大致如下:

#### 1. 安葬仪式

首先清洗死者尸身,给死者穿上衣服,男性死者通常穿长衫和裤子,女性死者穿传统的彝裙。家人请毕摩根据死者的生辰推算出火化吉日,然后通知亲属,四邻或村民只要听到哭声,

不管是否相熟都要到死者家里帮忙料理丧事。

出殡前一天彝族称之为“撮热”,意为“集中所有的人”,是丧期中最热闹的一天。凡是来参加丧葬的人都在这天到齐,祭品(牺牲或同等价值的钱)也在这天送来。奔丧者多以一个家支或村寨为单位。主方就地用酒给他们洗尘。

彝族认为有儿有女、子孙多的老人辞世是青笋脱壳、菜熟叶黄的自然现象,不用过分悲伤。因此灵前既有悲戚的哭声,又有欢乐的酒语、笑声,还有宾主间的巧言答辩。“阿克荷”是贯穿出殡前一天的活动,通常组织许多人排成对以领唱的形式为死者指路送魂,有的也请毕摩念《指路经》,主要叙述一个人从生病治病到寿终及亲人得到噩耗时的情景,然后谈及世间无人不死之理。再从死者的起居处为起点,以日行距离为一段,一程一程地把魂引送到祖先的居住地。

出殡前派丧葬队到山上砍柴,在火化场垒成火化架。死者是女性,则派七人,垒七层高,每层七根;死者是男性,则派九人,垒九层高,每层九根。火化当天,将死者合唇瞑目蜷腿,两手交叉于胸前,手指轻轻扣拢成拳,侧身放置在自己编的木担架上,担架中间的木头条数也有讲究,一般女性为七根,男性为九根。放置死者时,男性左手在下,右手在上;女性右手在下,左手在上。行葬人员用两把熊熊燃烧的火炬引路,送葬者跟在灵床后,儿女子孙、亲朋好友嚎啕大哭。死者安放在火化架上,从上引燃柴火,等尸骨完全烧尽后,毕摩推算出垒坟的日子。到了那天,亲属在火化的原处垒坟,有的家庭还要仿效汉族立碑。随后劝退家属,送葬人返回指定地点,依次坐下。

#### 2. “安灵”仪式

前面已经提到过彝族认为死者去世后有三个灵魂,其中之一附在子孙立的灵牌上,彝族称为“玛都”。大石头平坝彝族一般在死者去世当年或三五年的时间,由毕摩算日子做“玛都”。视仪式场地与有竹山之远近,在仪式前或咒鬼仪式完成后第二天鸡鸣时分,由祖灵至亲之人携带白酒、鸡蛋、炒面和烙荞饼等往高山深处去选灵竹,一般选用茂密竹林中长势挺拔、枝叶繁茂的二岁山竹。当选中某一细竹作为灵竹后,向其说明将被选为先祖或先妣某某之灵,并祭以白酒、鸡蛋、炒面和烙荞饼等,然后将其连根拔出,把竹梢砍断留在灵竹原生长之处,且告慰竹魂。按所送祖灵之数每人一根拔

回竹根。

灵竹拔回后，携至考妣火葬地，在火葬地石堆上绕匝，先祖绕九匝，先妣绕七匝，然后交给毕摩进行招灵附竹仪式“尼黑尼果”。第一步是叫醒祖灵并通告之，第二步是招灵附竹，第三步是堵塞火葬地污祟。祖灵附竹后，毕摩用黑、花、白三根神枝分别扫除灵竹以除邪祟，随后制作灵桩“做俄”。灵桩“做俄”的制作方法是：用招灵附竹仪式“尼黑尼果”所取得竹根中节再作仪式，边念相关言辞边削去部分竹根，只留一粒谷粒大的一点作为竹灵“娜色”（额骨的象征物），若为男性则上端削尖并在中间刻出一线作俗称“天菩萨”的发髻，若为女性则上端削平并在两线作发辫，再取预先备好的除过秽的一撮羊毛裹在竹灵上作灵衣。竹灵作好后，取拇指粗的桃树一枝，截为三、四寸长，剖开上端作灵屋，将竹灵置于缝内，让其上的羊毛微露于外，再用麻线扎紧，扎时男性加红线，由上而下按顺时针方向捆九匝，打结在前作发髻，女性加蓝线，从下而上按逆时针方向捆九匝，打结在后作发辫，这样就成了灵桩，也即“玛都”。祖灵桩“玛都”做成后，要用煮好的鸡肉祭献，然后插除秽神座进行作除秽“苦斯”仪礼给新制的灵牌除秽。毕摩念诵《献药经》经文，唤请祖灵前来享用药祭。这种仪礼据传在过去只有为腹痛而死者进行献药，而当今认为一般都是因为疾病而死亡，所以都要进行。

### 3. “送灵”仪式

当家支中的“玛都”聚集较多时，便要将其送到山上的岩洞中，这个仪式便是“送灵”。送灵，就是在仪式中使用语言和各种行动来指令、引导和帮助祖灵回归祖界的仪式行为。祖界美好且令人神往，然而通往祖界的道路却十分遥远且凶险万分，祖灵回归祖界需要诸多帮助，于是有了导灵、助灵回归祖界的诸多活动和仪式，如指路送灵、舞乐送灵、转场送灵、牺牲送灵等。

指路送灵，主要以念诵《指路经》经文的形式向亡灵或祖灵指明通往祖界的具体路径，并且教导亡灵或祖灵如何克服途中重重阻碍顺利到达祖界。指路的主体一为毕摩，二为参加仪式的主祭者和参祭者。

归祖路上不仅路途艰辛，而且有毒虫猛兽和各种妖魔邪怪的阻挠，所以仅仅凭借亡灵自身的

力量还不能顺利到达祖地，于是又有以生者集体的力量来护送祖灵开路前进的送祖送妣“普史妣闪”仪礼。当仪式完成献牲后，主人家宗族男性人丁集中起来，全副武装，助祭带着祖灵桩和其他一应用物走在前面，另一人扛着接种树跟随在后，后是驮灵马、报时鸡和开路猪，而后为主人宗族成员，有的挥舞刀剑，有的舞棍弄棒，有的大声吼叫“让开，让开”，甚至有的还放鞭炮以助声威，最后是手摇神扇肩挎神笠口诵祭词的毕摩，大家围着青棚绕转三圈，利用群体的力量来威慑归祖路上阻挡前进的妖魔邪怪。在这个仪式中，还要给祖先献上作交通工具和引路、开路的牺牲。这种牺牲主要有马、鸡、羊等。因此“送灵”仪式规模大开支也大。

仪式完后，亲属请可靠的人将木筒送到祖洞中，在祖洞的选择上，有以下要求：一是和宗族的迁徙历史有关，一般为这一宗族在大宗族中分出时的祖先居住地所在的名山；二是要择选优美的环境，崖洞必须干净，能够遮风挡雨；三是一般为黄色或黑色的崖洞；四是大多为峭壁之上的天然洞，愈险的洞愈理想，因为这种崖洞人畜不易攀登。需要提及的是，无子嗣的人的竹牌不能与祖妣之灵筒同归祖灵崖洞，而是在祖洞附近另选一个可以遮风挡雨的崖洞藏之。下山后主人向送灵的人赠送肉食以示感谢。

漫水湾平坝彝族的火葬仪式大体与大石头平坝彝族相同，也有的家庭在送灵人下山时不赠肉食而赠新衣，以示感谢。

### （二）大石头和漫水湾平坝彝族的土葬仪式

根据各地彝族的《指路经》记载，彝族实行土葬已经有很长的历史了。樊卓氏在《云南志·蛮夷风俗》中也记录有：“西爨及白蛮死后，三日内埋殡，依汉法为墓。”大石头平坝彝族土葬的程序大致如下：

#### 1. 安葬仪式

给死者清洗穿衣，女性死者多穿彝族传统裙，男性死者多穿长衫裤子，尸首放置在家中一般不能超过四天。家人找彝族毕摩挑选下葬吉日，丧家随即通知亲属。出殡前一天亲朋好友、邻居等人齐聚主人家，毕摩或熟知经文者念《指路经》引导死者亡魂沿着祖先迁徙路线回归祖先居地。有的家庭除了请毕摩外，还请汉族端公到家里做通宵道场。

下葬当天死者被抬到坟地后，挖坑时第一锄必



须由死者的子女动手，然后其余人一起动手。挖好坑后，先往坑里烧大量纸钱，意为子女给死者在阴间使用的钱财。等毕摩认为与死者属相不合的人回避后，才将棺木抬进坑里。回避的人可以回家，其余人垒坟。大石头的平坝彝族均没有立碑的。到了第三天，用水泥把垒好的坟再糊一遍，叫做“复山”。

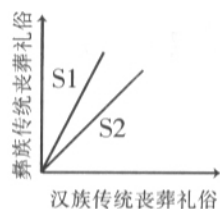
## 2. “安灵”和“送灵”仪式

将死者尸体下葬后并不意味着葬礼就完结了，丧家还要根据自己的经济条件，于去世后一年或几年内给死者制作“玛都”。“安灵”仪式和“送灵”仪式都必不可少，只有这些仪式都完成后，整个土葬仪式才算真正结束。“安灵”和“送灵”仪式与火葬时相似，此处不再累述。

漫水湾平坝彝族的土葬仪式大体与大石头平坝彝族相同。有些经济条件好的家庭在出殡前一天，除了请彝族的毕摩和汉族的端公做仪式外，下葬之后还要请彝族毕摩和汉族道士做仪式招魂，意思是让生者的魂不要跟随死者去，并让死者的灵魂得到供奉。下葬后七天烧纸钱祭奠。同样也有“安灵”和“送灵”仪式。

## 三 平坝彝族经历的文化变迁

通过以上大石头和漫水湾平坝彝族丧葬习俗的描述，我们可以看出平坝彝族在这个最重要的礼俗中已经具有了明显的汉化痕迹，火葬仪式也不是纯彝族式的，出现了垒坟和立碑的习俗。而土葬更具有特色，不仅有彝族毕摩的参与，还有汉族端公的加入。但同时我们也可以看出，以上两个地方所经历的变迁进程是不一致的，如图所示：



(S1 大石头平坝彝族；S2 漫水湾平坝彝族)

从上图我们可以看出，在民族-国家的现代化进程中，在传统和现代互动的过程中，大石头、漫水湾的平坝彝族在丧葬礼俗方面的变迁存在进程上的差异。这种差异，表现为一种斜向性结构的延伸——漫水湾平坝彝族的葬俗较之大石

头平坝彝族的，更接近汉族的传统风俗。但就整体趋势来看，以上两个地方葬俗变迁的倾斜角度并不大，说明这两个地方仅就葬俗而言，更多地保留了彝族传统文化的元素。

文化变迁通常被定义为：“一个民族的生活方式所发生的任何变更，不论这种变更是因为内部的发展所引起，或者是由于不同生活方式的民族之间的交往而产生。”<sup>[4]</sup>一般来说，人们只会接受外来文化的一部分，而不是一切。“文化特质是被接受或排拒，完全取决于它在接受文化里的效用、适宜性和意义。一个特质必须对可能的借得具有某种效用。”<sup>[5]</sup>正如印度人不会接受牛肉三明治(印度人认为牛是神圣的动物)一样，平坝彝族的各种仪式中，包括上述的丧葬仪式，毕摩仍是整个仪式的核心人物，毕摩宗教信仰仍是彝族人最主要的信仰，或多或少介入的汉族宗教文化元素仍属于从属地位。从而也印证了文化变迁的可选择性。

除了丧葬仪式外，凉山平坝彝族在语言、服饰、节日等社会生活方面也发生了不同程度的文化变迁：服饰上，他们多着汉装；语言上，引入了更多的汉语借词，语音、词汇也有别于高山彝族；节庆方面，除了彝族最重视的火把节和彝族年，还过汉族的春节、国家法定的节假日；称呼上，不再只重长房，而按照年龄大小排位……

究其变化的原因是很复杂的，环境、气候、经济、国家政策等都不同程度的影响了平坝彝族的文化生活，但归根究底经济因素仍居主导地位。一方面，根据大石头和漫水湾平坝彝族的来源得知他们是从高山搬迁到低谷地带的，<sup>[6]</sup>气候、温度、湿度等巨大的差异使得燕麦、土豆、玉米等不再适合种植，环境变化也不允许放牧养殖和经常搬迁的生活方式。而种植水稻和圈养需要全新的技术与工具，平坝彝族只有向身边的汉族学习先进的农耕技术，才能生存。另一方面，在现代国家建设的集体化运动中，土地皆被收归公有，1982年实行联产承包责任制以来，家庭“既是社会单位，又是经济单位”<sup>[7]</sup>，这不仅是传统社会的特点，也是现代社会的特点。改革开放后，商品经济和市场经济的观念猛烈地冲击着凉山彝族的生活。现时的家庭作为“经济单位”的性质已与传统的有所不同，主要表现在它已经摆脱了自给自足的状态，而与国家经济紧密联系在一起。平坝彝族只有不断调整自身才能适应国家的政治、经济发展政策和措施。由此可

知,这种文化上的变迁是一种缘自平坝彝族自身发展的需求,是一种内外结合的变迁形式。

#### 四 平坝彝族经历的文化变迁的影响

上面已经论述过,大石头和漫水湾平坝彝族社会生活的其他方面深受汉文化的影响,但在丧葬仪礼方面,及由此体现出的宗教信仰上的变迁却是很缓慢的,究其原因,平坝彝族强烈的民族认同无法依托在快速变化的经济生活方面,即便是彝语母语,后代子孙中大多数人也不会说了,单语教育及汉语的“话语霸权”使得民族认同寄托在彝语母语上也是不可靠的了。因此,只有在宗教信仰方面进行强化,才有可以维系后代人一致认同的凭据。

纵观凉山平坝彝族发生的文化变迁,尽管物质变化使得平坝彝族的经济生活发生了较大的变迁,现代经济单位也由家族变成家庭,但精神层面的社会生活,如婚嫁、丧葬习俗、宗教信仰等,彝族传统的家支观念仍根深蒂固,并在传统的祭祀活动中得

到了加强。这与朱炳祥描述的云南哀牢山地区摩哈苴彝汉杂居区“家族共同体在国家权力与地方传统的互动中消解的图景”<sup>[8]</sup>是完全不同的。

事实上,在具体社会生活中,凉山平坝彝族所体现出的文化特质呈叠合性和复杂性。比如,平坝彝族和汉族不通婚,但是由于经济上对汉族的依赖,为了加强彼此间的联系,村中彝族多通过拜干亲的方式与汉族形成结盟关系。

#### 五 结语

由上我们可以看出,凉山平坝彝族的文化变迁是外来文化的冲击和当地村民自我发展的内部需要共同作用的结果。在变迁过程中,传统与现代并存,在有选择地借入现代因素的同时保留了自己的传统文化,所呈现出来的文化特质具有叠合性、选择性、复杂性。在国家现代化进程中,平坝彝族通过宗教信仰的传承,强化了自己的族群记忆,维护了家支的整体性以及内部纵向、横向的交流。

#### 注释及参考文献:

- ① 大石头、漫水湾住户的数据为 2003 年调查时所得。
- ② 本文所指的火葬和土葬仪式是针对正常死亡的人而言。因为在彝族地区针对以下两种情况也实行土葬:一种是小孩生下来不足一个月而夭折;另一种是麻风病人死后必须土葬。
- [1] 喜德县地名领导小组. 喜德县地名录 (内部资料本) [Z]. 1985.
- [2] 冕宁县地名领导小组. 冕宁县地名录 [Z]. 1986.
- [3] 马史火. 凉山彝族祖先崇拜与厚葬习俗对社会发展的消极影响及对策 [J]. 凉山民族研究. 1999 年年刊.
- [4][5] 克莱德·伍兹. 文化变迁 [M]. 施惟达、胡华生译. 云南: 云南教育出版社, 1989.
- [6] 朱文旭, 肖雪. 凉山彝族水田人的来源及文化变迁 [J]. 彝族文化. 2006 (2).
- [7] (美) 费正清. 美国与中国 (第四版) [M]. 张理京译. 北京: 世界知识出版社, 2002.
- [8] 朱炳祥, 普珍. 国家的在场与家族共同体的消亡 [J]. 中南民族大学学报 (人文社科版). 2004 (4).

## On Plagiotropism Construction of Yi People's Funeral Culture Changes in Liangshan Flatland Regions

### ——Taking Dashitou in Xi De and Manshuiwan in Mian Ning for Example

XIAO Xue

(Yi Language Department, Xichang College, Xichang, Sichuan 615022)

Abstract: Yi people in Liangshan flatland regions refers to those live in flatland regions near An Ning Riv-

er. They plant rice and are deeply affected by Han culture on their language, dressing, and custom. The paper will investigate and research into their funeral custom in Dashitou in Xi De and Manshuiwan in Mian Ning, and explain the culture changes and influence on the base of field investigation. The paper believes that the funeral change is not a kind of change at a single aspect, and it expresses its characteristics: culture congruence and culture selection.

Key words: Yi People in Flatland; Funeral Custom; Culture Change; Culture Selection; Culture Congruence

(责任编辑: 张俊之)

~~~~~

(上接 95 页)

注释及参考文献:

- [1] 杨玲、袁春兰. 彝族民间司法官“德古”刍议[J]. 法理学、法史学, 2004 (3).
- [2] 马学良等. 彝族文化史[M]. 上海人民出版社, 1989.
- [3] 韦安多. 凉山彝族文化艺术研究[M]. 马尔子. 论凉山彝族的智者、学者——“德古”. 四川民族出版社, 2004.
- [4] 《凉山彝族奴隶社会》编写组. 凉山彝族奴隶社会[M]. 四川民族出版社, 1982.
- [5] 海乃拉姆、曲木约质. 凉山彝族习惯法案例集成[M]. 云南人民出版社, 1998.
- [6] 《凉山彝族奴隶社会》编写组. 凉山彝族奴隶社会[M]. 四川民族出版社, 1982.
- [7] Max Gluckman. Concept in the Comparative Study of Tribal Law[A]. Laura Nader. Law in Culture and Society[A]. Chicago: Aldine, 1969.
- [8] 马尔子: 浅谈凉山彝族“德古”[J]. 凉山民族研究, 1992 年.
- [9] (美) 克利福德·吉尔兹. 地方性知识[M]. 中央编译出版社 2000 年.

## On the Person of Dispute Solution In Yi National Nongovernmental Society

QUMu WUGe

(Xichang College, Xichang, Sichuan 615022)

**Abstract:** DeGu (the head of the village) is major person to solve the dispute and defend the order in Yi national nongovernmental society. DeGu belongs to a kind of society statified, they are Yi national elite. They are not produced via election or appointment, by his ability to handle affairs and pretige. DeGu can mediate dispute. Understanding DeGu Will be significant in promoting the modernization of Yi people's traditional laws and culture.

**Key words:** DeGu ; Yi Nationality ; Nongovernmental Society ; Dispute Solution

(责任编辑: 张俊之)