

仪式的“礼”化：一种社区秩序再生产机制

——关中地区丧葬仪式的田野考察

李永萍

(华中科技大学 中国乡村治理研究中心,湖北 武汉 430074)

摘要:关中农村的厚葬传统提供了反思汉人丧葬仪式研究的新视角。丧葬仪式本质上是“礼”的社会性实践,凸显了汉人丧葬仪式的伦理之维。仪式“礼”化的基础在于农民生命价值的实现方式,即以无限的伦理生命超越有限的自然生命。这种超越在丧葬仪式的区隔化空间中最终实现,并通过死者与丧主、门子、村庄和娘舅等之间的伦理关系而得以表达和确认。在“礼”的表达与实践过程中,死者的伦理生命得以实现,家庭和社区秩序实现再生产。

关键词:丧葬仪式;礼;伦理生命;秩序生产

中图分类号:C912.82 **文献标识码:**A **文章编号:**1673-9841(2018)06-0179-10

一、问题的提出

(一)仪式的文化命题

丧葬仪式是人类学研究领域中的一个传统话题。在人类学视野下,丧葬仪式是围绕死亡而展开的一套过渡仪式,弥合了生与死之间的断裂。作为个体生命中的重要仪式,丧葬仪式引起了人类学学者的持久关注^[1]。在仪式功能方面,丧葬仪式具有社会整合与社会教化功能^[2];在仪式结构方面,丧葬仪式呈现为“结构—反结构—结构”的辩证过程^[3]。由此可见,仪式塑造了文化秩序和社会秩序。然而,仪式本身也由文化秩序塑造^[4]。因此,深入仪式内在的文化逻辑,有助于进一步理解仪式的秩序机制。

一般而言,仪式可以视为一种文化展演,因而不存在没有文化脚本的仪式动作。但是,在人类学的理论传统中,仪式与文化之间的勾连主要通过象征的方式实现,仪式因而是文化信仰和文化观念的一种外显性表达。对仪式行为的深描和解码是通达其文化内涵并揭示其“隐秘的文本”^[5]的必要步骤。可见,人类学的基本目标是试图透过仪式的符号、隐喻和动作等“能指”来揭示出地方社会中的深层文化结构^[6]。但是,这种仪式观忽视了仪式本身的伦理色彩和信仰内涵。在这套仪式观念的影响下,中国丧葬仪式被形式化为一套标准的动作结构^[7]。

事实上,仪式的文化逻辑不仅在于仪式背后的象征意蕴,而且也在于仪式实践本身的伦理展

收稿日期:2017-06-29

作者简介:李永萍,华中科技大学中国乡村治理研究中心,博士研究生。

基金项目:中国博士后科学基金第63批面上资助项目“农村老年人危机与乡村振兴的组织机制研究”(2018M630845),项目负责人:李永萍;2017年湖北省博士后择优资助项目“现代化背景下农村老年人危机的生成路径与干预策略研究”(Z62),项目负责人:李永萍。

演。相对于前者的表达性和表演性,后者具有更强的生产性和规范性。仪式是人的主体性实践,仪式中不同主体的关系及其编织的意义网络是仪式的文化秩序之基础。如果简单地套用西方人类学的仪式概念^①来把握中国的礼仪实践自然是削足适履^[8],这会导致对汉人丧葬仪式内在性质的误读和混淆,忽视汉人丧葬仪式作为一种礼仪实践的本土内涵。

(二)“礼”与丧葬仪式

汉人的丧葬仪式深深地扎根于儒家文化,其核心精神体现为丧服制度。丧服制度体现了丧葬仪式之“礼”的规定性。丧服最早出现于西周时期。但是,一直到春秋战国时期,当时社会上所流行的丧服的各种形式才逐渐地复杂和完善,并形成了典型的丧服制度^[9]。丧服制度出现之前,不存在丧葬仪式,主要是“心丧”^②。在此情况下,因去世而引发的情感能量既不能得到较好的宣泄,更不能转化为社会关系的修复和建设力量。丧服制度奠定了“情之礼化”的基础。有学者通过对丧服制度的文本分析,揭示了儒家丧祭理论的内在超越性色彩^[10-11]。儒家思想传统中的丧葬仪式体现了以“礼”为核心的伦理内涵,但未能具体讨论“礼”何以从“小传统”的农民丧葬仪式中生成和实现。因此,本文试图基于人类学的田野经验理解汉人丧葬仪式的伦理内涵。关中农村素有厚葬的传统,笔者于2014年在关中进行了为期一个月的田野调研,关中农村丧葬仪式呈现出浓厚的礼仪色彩促使笔者从“礼”的视角思考当地的丧葬仪式。

在本文中,笔者对“礼”的界定基于社会学的视角,并放置在以村庄为单位的熟人社会场景中。笔者在本文中试图建立一个理解汉人丧葬仪式的框架——仪式的“礼”化,在此基础上揭示汉人丧葬仪式之于家庭与社会秩序再生产的内在机制。礼以人情为内核,但又对其进行疏导和节制。礼的实践是一种富有规范性和伦理性的关系实践,这种关系按照特定的规矩运作,体现出日常人情与日用人伦的色彩。礼的社会性实践赋予汉人丧葬仪式以本土内涵:丧葬仪式主要不是人对物或者符号的运作和操弄,而是人与人之间关系的实践、表达和确认。“礼”的伦理规范并不外在于仪式,而是内在于仪式的实践过程。当然,人与人之间的关系既包括生者之间,也包括生者与死者之间的关系。在丧葬仪式上,生者之间的关系围绕死者得以聚焦,并通过死者与生者间的关系使得生者之间的关系得以确认和表达。

二、关中丧葬仪式过程概述

关中农村的厚葬传统主要表现为仪式的隆重,不仅持续时间长,从一周到半个月不等,而且仪式过程繁琐且讲究。以下对这一地区丧葬仪式的基本过程进行介绍。

第一,为亡者沐浴、更衣。在关中地区,为避免死者死于床上,在其奄奄一息之时,家人就要将其抬到特制的木床上。床的摆放有要求,不能正南正北,亦不能正东正西。将老人抬到床上时,老人的脚要朝着家里正门的方向,或东南、或西北。之后,在老人断气之前,要为其沐浴、换上寿衣,一则是因为人死后身体僵硬不好穿衣;二则是说人死了再穿,就意味着光着身子就走了,到了阴间还是没有衣服穿。在老人断气之后,守在旁边的儿女会嚎啕大哭一阵,然后在大门上贴“麻纸”,村里人就知道这家有人去世了。此外,家人要将死者去世的时间记录下来,以告诉阴阳先生。

第二,请阴阳先生。人死后第一件事是通知门子,关中所讲的门子大致相当于一个“五服”的家族范围。丧家去通知门子里的每一户,大家都必须过来,然后确定一个“管事”的人,当地人称之为

^① 在西方的人类学传统中,仪式被建构为一种惯例性的,可以辨识的公开行为,成为一种纯粹的形式化的东西。它实际上植根于信仰与仪式二元对立的传统。也因此,仪式的意义只能通过信仰理解。仪式本身无所谓内涵。详情可参见彭牧《同异之间:礼与仪式》,《民俗研究》,2014年第3期。对此,华琛则似乎走向了另一个极端,他试图从形式主义的丧葬仪式动作中抽离出一种标准化结构,并赋予其之于中国社会文化秩序的意义。详情可参见华琛《中国丧葬仪式的结构——基本形态、仪式次序和动作的首要性》,《历史人类学学刊》,2003年第2期。

^② 心丧,强调的是丧葬过程中的情感表达和情感体验,这不同于对仪式过程本身的依赖。

为总管。总管一般由门子里有一定威望的长者担任，由他负责安排丧葬期间所有的大小事务。总管确定后，他首先要安排一个人去请阴阳先生。阴阳先生主要负责以下几件事情：一者，出“门牌”。出门牌又叫出讣告，门牌一般由一块长方形的木板制成，上面会写上死者的生卒年月、安葬的时间，以及五服内的子、侄、孙等，放在丧家的大门口，以供人观看和了解。二者，出“期单”。阴阳先生根据死者去世的时间，确定下葬时间，以及头七、二七、三七、四七、五七、六七、七七的时间。三者，确定“躲煞”的时间。当地人认为，人刚死的时候，灵魂还没有离开，因此会回到家里来，这对生者而言具有一定的危险性，因而要“躲煞”。“躲煞”的时间一般是定在“头七”之后的第五天，当地人认为，人的灵魂一般会在这天下午两点至五点回到家中，因此，这一段时间要把家中一切有生命的东西都藏起来，包括人、家禽等。过了五点之后，一般由死者的儿子拿着铜棒在家里的墙壁上象征性地敲一下，以确定死者的灵魂已经离开屋子，家人再回到家中。四者，“看斜(位)”，即确定安葬地点。一般而言，丧家在之前已经确定了一个基本的安葬地点，但具体方位需要阴阳先生来确定。按当地习俗，一般要“斜埋”，而不能“正埋”。

第三，报丧。报丧是门子里的事，阴阳先生确定好安葬时间后，总管就要派几个人分头去报丧。报丧的人在进入别人村子时，不能戴孝，否则显得不吉利。报丧有一定的顺序，如果死者是男性，首先要给舅家(死者母亲的娘家)、老舅家(父亲的舅家)报丧；如果死者是女性，首先要给娘家(死者的娘家)报丧。此外，还要给死者女儿的婆家以及儿媳的娘家报丧。

第四，“过三天”(成殓)。死者死后第三天，报过丧的客人都要来死者家里悼念。客人进门时，首先要“铭旌”，“旌”一般是由一块红布制成，有9尺长，78~80厘米宽，上面写着“沉痛悼念某某”“某某永垂不朽”之类的话语。“过三天”时主要直系亲属都要参加。一是“成殓”，将死者的尸体挪入事先准备好的棺木；二是相互商量怎样办这个葬礼、怎么待客，是大办还是小办。女婿、外甥等就坐在一起商量“行(xing)情”的事，包括买斗子、花蜡、纸糊的童男童女、花圈以及其余的陪葬品。客人商量好葬礼的事情之后，就各自回家，等到安葬前一天再过来。

第五，打墓与守墓。“过三天”之后，就开始打墓，打墓动土的时间由阴阳先生确定。打墓时，门子里的男人必须参与，此外邻里也会自发前来帮忙。当地有一个传统，打墓的过程必须持续到安葬的前一天，不能提前打完。打墓这几天，门子里的妇女也不闲着，她们在家招呼打墓人吃饭，以及接待外来吊唁的客人。墓打完之后，还必须要有人守墓，一般是由死者的侄子守。守墓很重要，若是期间出了什么差错，会被认为很不吉利，此时主家一般都会选择更换墓地。笔者调研的村庄在2005年左右就曾发生过一例因为守墓期间出了问题而导致主家临时更换墓地的情况。村里人介绍说，当时是因为死者的侄子在守墓时睡着了，结果有人在晚上偷偷扔了一头死猪在墓地里，这在当地是相当不吉利的事情。据说，扔死猪者和死者家庭之间有过矛盾，因而伺机报复。死者的儿子最后不敢再用那个墓地，只能临时请阴阳先生重新选择一块墓地。

第六，迎客。安葬的前一天下午，开始迎客。迎客有一定的顺序，若死者是女性，必须先迎娘家；如果死者是男性，必须先迎“舅家”。其余亲戚即使来的再早，也要在村口等着。迎客的第一顺序最重要，后面的顺序相对没那么重要。客人来时，一般会带上“饭”，这是亲属为死者准备的“冥饭”，多是煎炸或蒸的面食。迎饭的时候，两人抬着一张长方形的桌子，所有的冥饭都会被依次从村口迎进亡者家中。送饭的亲戚一般会给乐手适当的答谢钱，在乐手的伴奏下，亲友跟在桌子后面，一直由村口走到亡者的灵前。冥饭被依次摆在亡者的灵前，之后亲戚会在死者灵前烧一些纸钱，向死者告别。

第七，开追悼会。追悼会是在安葬的前一天晚上举行，有专门的主持人，当地人称为“礼仪先生”。“礼仪先生”一般是附近请来的，现在的价格是一次300元左右。追悼会一般包括对亡者的祭奠和乐队唱戏两个内容。

开追悼会时设有灵棚，灵堂摆在灵棚里，但棺木放在家里。追悼会的第一项是礼仪先生组织祭

拜,先是亲戚(客)悼念,之后是门子里的人悼念。祭拜一般是“三拜九叩”,每个人都重复着同样的动作。亡者的儿子、女儿要读悼词,悼词一般是请别人写的,上面写有死者生卒年月、一生经历的事情、一生的为人等。

追悼会中很重要一项仪式是“三献”,包括净面(洗脸)、献茶、献饭。以前是分三次进行,现在一般是一次进行。由礼仪先生在前面引路,大儿子上顶着头、水等食物,拄着丧棍,由两个人在左右搀扶,其余的子女和侄子(女)则跟在大儿子后面,在灵堂前多次转圈。“三献”是在死者的灵牌前完成,献饭者对着死者的画像,假装做着给死者洗脸、喂饭和喂水的动作。献的饭是娘家或舅家带来的煎炸或蒸熟的面食,如果是主人家自己准备的饭,倒不是一定不行,只是显得不隆重。以前对亡者的祭拜一般会持续两三个小时,现在为了给乐队表演留出时间,就把祭拜时间压缩了。

关中人有着在白事上唱戏的传统,尤其是老人去世,一定要请乐队,办得热热闹闹才行。在当地人看来,老人去世虽然也是一件悲伤的事,但其中也有“喜”的成分,因此称之为“白喜事”。祭拜完之后,客人们都会在一旁看乐队表演,有时其余村民也会来看,主人家并不排斥,并且来的人越多,主人家越高兴。

第八,出殡。出殡的时间一般是在早上五点到七点之间,乐队的喇叭一响,抬棺者就要将棺材抬到灵车上。以前没有灵车,则是将棺木一直抬到墓地。随着乐队的伴奏,送葬队伍开始缓缓向墓地方向行进。乐队走在队伍的最前面,其后紧跟着孝子、孝孙,之后是灵车,灵车后面是其余送葬的客人。孝子头上要顶“灰盆”,灰盆又称孝盆,盆子里装的是前几天客人吊唁烧纸后留下的灰烬。走到出村的最后一个十字路口,孝子要将头上的灰盆用力摔碎。顶灰盆很有讲究,顶盆的人,一定是儿子,没有儿子,就没有人顶灰盆。大儿子在世,一定是大儿子顶盆;若是大儿子不在了,其余儿子才有机会顶盆。灰盆摔碎后,在下一个十字路口,有一个祭奠活动,俗称“路祭”。此时队伍要全部暂停下来,先由孝子在路口烧香,然后请戏子唱三折戏,一般是唱秦腔。之后队伍继续向墓地方向走去。

第九,下葬。关中的墓一般是土炕墓,棺材下穴时,一定要摆正,对准墓穴的中线。当地人认为,若是棺材的大头放偏了,对大儿子不好;若是小头放偏了,对小儿子不好。因而,待棺木放进墓穴后,孝子一般都要亲自下去检查一番。之后,众人一起封墓口。墓口封好后,礼仪先生将所有的客人排成一排,围着墓地转一圈,每个客人走到墓地正前方时,都要鞠一个躬,以向亡者做最后的告别。最后,由挖掘机填土,之后孝子以及门子里的人用铁铲添土、烧花圈。上午九点左右,送葬的队伍回到主人家吃早饭。饭后,乐队开始在家里唱戏;而孝子孝孙和客人还要去墓地“哭山”,给亡者烧点纸、添一点土。吃完中午饭后,客人和乐队相继离去,门子的人最后帮忙收拾。

第十,“过七”与周年。“过七”时一般是儿子、女儿、女婿、外甥一起,其余亲戚不用来。现在一般都简化了,只过头七、五七、七七。头七时,男的吃舅家饭,女的吃娘家饭,即由死者的舅家或娘家准备“饭”,和主人家一起端到坟地上为亡者献饭。

死者去世后,一般要过三个周年,即在死者去世后的第一年、第二年和第三年的忌日均要祭奠。其中第三个周年是最重要的,关中传统中第三周年是立碑的时候,因而要和下葬时一样大办。按传统规定,死者去世后,儿子和女儿要守孝三年。三年内,过春节时,门上不能贴红对联、不贴门神、不能放炮。每年正月初二,给死者“过心灵”(俗称鬼过年),因而正月初二这一天一般没有人结婚。至此,整个丧葬仪式才算圆满结束。

可见,丧葬仪式过程不仅是时间的展开,而且蕴含着特定的仪式结构和伦理意蕴,并且指向伦理秩序的表达。在下文中,笔者将以关中农村丧葬仪式过程为基础,揭示仪式过程的村庄社会秩序再生产逻辑。

三、仪式“礼”化的基础:生命观念与空间区隔

上文对关中地区的丧葬仪式进行了较为细致的勾勒,可以发现,关中丧葬仪式有以下特征:首

先,关中葬礼具有较强的世俗色彩,并未表现出较为浓厚的巫术意味。其次,关中葬礼的仪式过程体现出强烈的规则性,对礼仪规矩的遵循和张扬成为关中葬礼的一大景观。在有条不紊的仪式实践中,生与死之间的断裂得以弥合,这是一个“情之礼化”的过程,而非一种神圣性的集体欢腾。

仪式“礼”化的基础有两个方面。首先,农民的生命观——对生命的伦理化建构影响了人们对死亡的形象,从而消解了生与死的断裂,超越了对肉体死亡的恐惧。其次,从上述仪式过程的描述可以发现,关中丧葬仪式形成了前台与后台的空间建构,从而使得前台之“礼”的表达具有肃穆而非禁忌的色彩。

(一)生命观念:自然生命与伦理生命

如何化解个人死亡对于家庭和社区的延续所造成的震荡,是宗教要解决的问题。对死亡的认知和想象因而具有一定的宗教性意义。在关中地区,农民对待死亡持一种很平静的心态。农民能够心平气和地讨论关于死亡的话题,并且在有能力的情况下会提前为自己的去世做些准备工作。很多老人到了六七十岁就开始为自己准备棺材,棺材一般都选用上好的松木制成,一副棺材的木料费大概五六千元。此外,还要请专门的匠人将棺材雕刻地非常精美,老人说:“做棺材,就像建房一样,要弄好。自己给自己建,更安心,自己随自己的心。”

当地农民对死亡的这种态度起源于农民的生命观念。当地农民重视的不仅是自然生命意义上的活着,而且是生活,是生命在过日子的时间之流和特定的结构(家庭和村庄)中逐渐展开的过程。这也是农民的伦理生命的展开过程。个体不仅可以由此实现人生任务的圆满,而且由此实现生命价值。对于当地农民而言,死亡虽然意味着个体自然生命的结束,但并不会终结伦理生命。伦理生命之维提供了农民以内在超越的方式实现生命价值的可能。个体在“过日子”的过程中完成“成德”的历程,可获得伦理生命的丰裕而安然死去。中国人自古就有“白喜事”的说法,所谓白喜事,在中国人的语境中,是指老年人活到一定的年龄后自然死亡,一般至少是70岁以上。“成德”的历程,在农民的日常生活中表现为完成人生任务的过程,即帮助子代成家立业、为父代养老送终并最终获得村庄社会承认的过程。这时的死亡在农民看来虽也是悲伤的事情,但其中也蕴含着“喜”的成分。“喜”是从中国人的家庭观念来理解的:家庭并不是一个静态的概念,而是一个相对动态的概念,家庭的延续与发展超越了个体的生命周期,个体自然生命的终结导致其伦理生命汇入家庭历史绵延的链条,荫庇着当前以及未来的家庭成员。事实上,如果是一个中年人,在没有完成人生任务的情况下便不幸去世,这就属于“凶死”,这当然是令人悲伤的,农民不仅是因为死者去世本身而悲伤,更是从死者整个家庭发展的中断甚至“绝后”着眼而悲伤。

死亡是一个人生命中必经的过程之一。在当地人看来,死亡具有必然性,但个体也因死亡而走向了一种超越性存在——由人变而为神,以至于“永垂不朽”。因此,死亡本身并不可怕,正如关中农民所言:“你怕死难道就可以不死了?总归是要死的,不害怕。”由此可见,当地人对死亡持坦然的态度,围绕死亡展开的丧葬仪式并未展现出对于死亡的恐惧。

(二)空间区隔:仪式过程的前台与后台

人类学在丧葬仪式研究上达成的一个共识在于其“转化”的层面,即从一种本质状态到另一种本质状态。在本文的语境中,这种转化表现为死者的自然生命向伦理生命最终转化的过程。转化前后的两种状态分别植根于两种不同性质的场景,并通过仪式的空间建构而形成“前台”和“后台”^[12]的区隔。

相对于南方农村丧葬仪式中浓厚的巫术色彩^①,关中丧葬仪式的过程呈现出的是一幅世俗而

^① 在中国南方地区,例如江西赣南、广西富川、陆川等地区,丧葬仪式是围绕巫术性和神秘性较强的道场仪式展开的,葬礼具有浓重的禁忌色彩,使得丧葬仪式的参与主要是亲属群体的事情,并且丧葬仪式中主家与客人之间的关联所可能导致的对客人的不吉利,必须通过主事者给予客人的“利事”来化解。

又精致的社会场景。关中的丧葬仪式过程中虽然也存在着避凶的情况，例如报丧环节，但却处于丧葬仪式的后台。在这个意义上，丧葬仪式可以分为前台与后台，前台属于公共性的场合，主要是死者与仪式参与者互动的场合；而以家庭为单位的仪式则遁入后台，主要涉及对死者肉身的处理。前台与后台分别对应死者的伦理存在与自然存在，同时也分别对应着两种不同的中介者^①。自然生命带来的恐惧以及由此可能存在各种趋吉避凶的行为主要在后台释放，例如，“躲煞”只是在与家人有关的场合，但在更为公共性和社会性的层面上，整个过程都试图使人们相信各种行为之合乎“礼”的妥当性。丧葬仪式中人与神秘力量和彼岸世界交流的有限过程被隔离在“后台”，于是“前台”成为各种礼仪规则与实践的集中展演。值得注意的是，阴阳先生虽是人与神秘力量沟通的中介，但该角色在关中丧葬仪式过程中发挥的作用有限，主要是确定亡者的安葬时间、地点以及躲煞时间。总管和礼仪先生才是关中农村丧葬仪式中核心的主持者。其中，礼仪先生一般由专门的长者担任，他们懂得丧葬仪式过程中的规矩和礼数，能把握祭奠过程的“度”和不同辈分的区别与要求。由他们所引导的“礼”的实践构成整个仪式过程的灵魂。

总之，在整个丧葬仪式过程中，前台主导了仪式过程，人们优先考虑的是“礼”的社会性实践。仪式不仅再现了传统的礼仪规矩，而且通过仪式使这些礼仪规矩得到进一步的张扬和展现。由此可见，关中的葬礼仪式并非“阈限”状态下由等级化结构走向无结构的“交融”，而是一种伦理性结构的强化。同时，自然生命终结所营造的恐惧色彩和禁忌意味在“礼”化的仪式实践中得以转化和升华。仪式的前台与后台均以死者为中心而建构和展开。礼的社会性实践的戏剧化效果消弭了生与死的界限，使得死者的自然生命向伦理生命的最终转化——由人成神——成为可能。

四、丧葬仪式中“礼”的表达与实践

礼的社会性实践赋予了关中丧葬仪式以浓厚的世俗色彩和美学意味，仪式过程之复杂和讲究，不禁令人叹为观止^②。丧葬仪式的道德空间建构以及仪式实践的道德密度，是理解关中“厚葬”传统的基础。人之死亡造成的恐惧和忧虑被富有美感的仪式所呈现出的道德力冲淡了，形成了哀而不伤的丧礼基调。其中，差异化的社会关系群体的各得其所与各就其位，呈现出强烈的秩序感。

因此，关中丧葬仪式的意义不在仪式之外，而在仪式本身，此即仪式的“礼”化。丧葬仪式并不是对诸如物品之类的仪式对象的操弄（这种方式必然走向一种巫术实践），而是伦理化社会关系的展演。在下文中，笔者分别考察丧葬仪式所呈现出的死者与其子代、门子、村庄以及“外家”间的伦理性关联。这些不同的关系维度均构成了伦理生命展开的重要内容，因而也是死者伦理生命之延续和生命价值之最终实现的基础和保证。仪式“礼”化的过程是死者的自然生命向伦理生命转化的过程，同时也延续、强化和更新了村落社区关系。

（一）孝道与家庭的绵延

丧葬仪式的一个基本目的是完成子代的送终，从而实现死者的“善终”，这是孝道的基本内涵，仪式过程中的“献饭”典型地体现了孝子尽孝的义务。但是，与此同时，死者善终的一个保证在于家庭的传承。子代对家系的继承，才是死者伦理生命之延续的基本条件。关中丧葬仪式中的“顶盆”凸显的正是继承的意义。因此，孝道不仅指向过去，而且面向未来。

关中丧葬仪式过程中，“灰盆”又称“孝盆”，它是放在死者灵前供前来吊唁的客人烧纸所用，出殡当天需要由孝子顶盆，直至走到出村的第一个十字路口将之摔碎，这样死者在阴间就能“享用”到

^① 按照中国传统丧葬制度的界定，丧礼属于凶礼之一，包括丧、葬、祭三个部分。其中，丧主要关于生者的行为规范，葬则关乎死者应享待遇的礼制，包括葬制与墓制。从一定程度上看，“丧”构造了前台的仪式内容，而“葬”则构建了后台的仪式内容。

^② 笔者及团队同仁在河南周口等地的调研也发现，当地的葬礼也具有较为浓厚的美学色彩，诸如“二十四拜”的叩拜礼，过程相当复杂和讲究，且根据与死者的关系不同而有不同的要求，据受访者介绍，葬礼的过程，往往吸引一些其他村民驻足观赏。另外，诸如“抬花架”之类的仪式，也体现了葬礼的礼乐之美。

孝子及客人所烧的纸钱。当地农民说：“只有继承人才能顶盆，其他人不能替代。”而在农民的观念里，只有儿子才是继承人，女儿不能算是继承人。那些没有儿子的家庭，在丧葬仪式中就没有顶盆人，这在村庄里会被认为是很没有面子的事情。在以前，要是没有儿子的，人工抬棺时，就把纸盆放在棺材顶上，到了村口时，抬棺材的人一斜，纸盆就摔下去了。现在，用灵车拉，也是一样的。

值得注意的是，在关中的丧葬仪式中，长子作为“丧主”的色彩也体现得颇为明显，无论是表示尽孝的“献饭”仪式，还是表示继承的“顶盆”仪式，长子都具有优先权，体现了不同于其他孝子的特殊资格。那么，为什么要强调长子在仪式中的特殊地位？

关中农民有“长子继承”的说法，长子继承的内容值得进一步探究。滋贺秀三认为，子代对父代的继承包括人、祭祀和财产这三个要素，但首先，“所继的是人，这是继承的本质”，而财产的继承象征着“人格连续关系的实际上的效果”^[13]。历代以来，中国虽然在皇家贵族实行过“嫡长子继承制”，但大部分普通百姓家庭仍然是以“诸子均分制”完成对父代财产的继承。当地人也认为，虽然儿子都是继承人，但“儿子之间也是有顺序的”。虽然财产可以在多个儿子之间均分，但父亲的人格却需要由长子来继承。长子继承并不是指长子对父代的财产或祭祀的义务具有独享权，而是指长子继承了父亲的人格，继承了作为父亲应该有的责任、义务和权利，从而延续着父亲的伦理生命。正所谓“长兄如父”，随着父亲的离去，长子在大家庭中就要担负起父亲的角色，以使整个大家庭能够继续延续发展，从而接续着死去先辈的遗志。

（二）归宗与门子的认同

关于关中地区的社会特性，以秦晖提出的“关中模式”最为出名，其中，在“宗族关系方面，关中并没有南方那种法典化的族规、财力雄厚的祠堂族产与足以向政权挑战的族权”^[14]。贺雪峰在关中农村调研时也发现，“户族”在村庄中具有特殊的整合作用，“所谓户族，就是血缘关系较近的同宗家庭”^[15]，是五服内关系基础上的家庭联合体。户族，关中人将之称为门子，是关中农民基本的自己人认同单位。在丧葬仪式上，一方面，门子通过“上门牌”的仪式得以呈现和表达；另一方面，门子的成员也参与了丧葬仪式的组织与安排，为孝子分忧。

“出门牌”的习俗在关中大部分农村都存在，据《武功县志》记载：出讣告，俗称‘出门牌’，主要目的是叙述死者生卒年、月、日、安葬时间、地点及儿孙辈姓名^①。与“出门牌”相对应的程序叫“上门牌”，当地人将“在门牌上书写儿孙辈姓名”的过程称为“上门牌”。严格说来，“上门牌”的人一定与逝者是本家，且上男不上女。“上门牌”的顺序一般是儿子、侄子、孙子、侄孙……一直写到“五服”以内的全部男性子孙。通常情况下，某位男性能够上门牌，说明他与逝者本人或与逝者丈夫具有男系血缘关系，且为晚辈。

表面看来，与逝者或逝者丈夫之间具有血缘关系是某男能够“上门牌”的基本资格。然而，在现实中，在涉及上门牌资格及其具体称谓方面，当地人并非简单依据血缘，而是参考实际的家庭关系。即有的男性虽与逝者或逝者丈夫之间具有直系血缘关系，但却由于某些原因无法按正常规则“上门牌”。

例如，关中金村的蒋继洪兄弟7人，因为孩子多，家里穷，他二哥20岁时到外村做上门女婿，且改姓。六弟幼年时同样因为贫穷而“卖”给邻县某家“当儿子”，改姓。蒋继洪讲：“按理说，六弟的儿子算我侄儿，但是门子里不把他当自己人。我三哥去世时，六弟的儿子虽然上了门牌，但身份是‘爱侄’——说明不是自家人。”而二哥在外村做了上门女婿后，一直没有生育儿子。考虑到老三有四个儿子，就把老三的三子送给二哥“当儿子”，且跟着二哥改姓。老三去世时，这个“过继”的儿子虽然上了门牌，但写的是“爱子”，而非“儿子”。蒋继洪说：“虽然是老三的亲儿子，但是已经给了老二了，而且都改姓了，所以不能写在‘儿子’一栏里。”

^① 根据《宝鸡县志》，出讣闻又叫“出门牌”，是以文字形式奉告亲友、族人噩耗。士大夫地主多善用此，平民百姓常多遣人报丧。

这说明,门子并不具有完全依靠血缘关系而来的自明性,其原因在于关中农民所特有的家系认同。虽是逝者的亲身儿子,但由于已经过继给外出做上门女婿的兄弟,且已经改姓,便不能像正常的“儿子”一样上门牌。而有的男性虽与逝者或逝者丈夫之间没有直系血缘关系,但却可以“上门牌”。这种情况多见于有“上门女婿”或“养子”的特殊家庭。“上门牌”意味着门子以死者为中心而界定,通过这种方式,实现了死者的“归宗”,同时也厘清了门子内的关系,并通过公开的方式进行仪式性确认。它既明确了死者的关系脉络和社会位置,也由此更新和定义了在世者的关系格局。在此,死者的“归宗”已经不再存在性别差异。儒家文化虽具有男系主导的特征,但同时也为女性提供了生命价值的实现框架。女性经由丰满的生命历程,已经实现了其作为夫家“宗”之一员的身份^[16]。经由“上门牌”,门子的成员便可以明了各自在丧葬仪式组织过程中的责任和义务,例如总管的产生以及报丧、打墓、待客等事务的安排,都主要依托门子来完成。门子的参与是无条件的,作为一个结构性自己人单位,它是死者伦理生命稳定而有力的依托。

(三)人情与村庄公共性生产

关中农村的丧葬仪式是村庄中最具有公共性的事件,丧礼中的人情实践一般遵循着自己的一套系统,它超越了一般人情往来的性质。譬如,红事的人情范围往往只是部分村民,但丧葬仪式上的人情往来往往涉及整个村庄,调动着整个村庄的参与,呈现出强烈的公共性。村庄的参与表现在两个方面:首先,在整个葬礼过程中,很多事务单靠门子内的人也难以完成,邻里之间会相互帮忙。例如,打墓和抬棺材所需的劳力很多,往往超出了门子的劳力供给能力,因而需要邻居们来提供帮工。其次,平时不存在人情往来的家庭之间,在一方家庭有人去世时,也往往会带上鞭炮纸钱参与吊唁和祭拜。在这个意义上,仪式过程蕴含了人情互动的过程,且赋予人情互动以神圣性和超越性意义。在丧葬仪式的烘托下,人情的互动往往超出村庄原有人情互动的层次和边界。对于农民而言,日常生活中因矛盾和纠纷而造成的关系隔阂,往往可以通过丧葬仪式得以修复。在这个过程中,仪式过程进一步强化和显化了村庄共同体的凝聚力,是村庄共同体再生产不可或缺的环节。

当然,村庄的整体性参与也不是无条件的,它建立在死者生前在熟人社会中的“做人”状况。只有在熟人社会中熟谙如何做人、懂得礼尚往来,才是农民眼中的懂礼之人,去世时才会赢得村民广泛的吊唁,死者的伦理生命才能获得广泛的社会基础和社会承认。丧葬仪式的村庄公共性建立在个体死亡之必然性的现实预期上,既然每个人都是会死的,帮助别人最终也是帮助自己甚至自己的后人。因此,从一个长期的动态过程来看,丧葬仪式构成了村庄中一个个流动的焦点,每一次仪式都形成了村庄秩序的一次整合契机,死者由此实现自己的伦理生命,而生者也获得了一种公共性的仪式体验。

(四)寻根与“外家”的权利让渡

在汉人的丧葬仪式中,娘家和舅家(可统称之为“外家”^①)也拥有极高的地位,在丧葬仪式的过程中,娘舅家享有报丧的优先权,迎亲的优先权,同时也是“献饭”食材的优先供应者。

具体来说,若死者是女性,则其娘家人在丧葬仪式中要受到特别的尊重;若死者是男性,则其舅家(即死者母亲的娘家)在仪式中要受到特别的尊重。报丧时,若死者是女性,要先给娘家人报丧;而若是男性,则要先给舅家人报丧。献饭时,女性死者要吃娘家饭,而男性死者要吃舅家饭。在葬礼的诸多仪式中,“迎客”最能体现对娘家人和舅家人的尊重。“迎客”是在出殡的前一天下午开始进行,死者的亲属都要前来吊唁,但“迎客”的第一顺序很重要。若死者是女性,必须先迎其娘家;如果死者是男性,必须先迎其舅家。其余亲戚即使更早到达,也要在村口等候。对于“外家”在仪式中享有的优先权,当地人解释为“寻根基”。

根基当然是相对于死者而言的。人类学对“舅甥关系”的讨论已经较为丰富,但更偏重权力关

① 与“门子”这一自己人单位相对。

系的视角。本文结合关中农民的本土解释,认为可以超越“舅甥关系”的范畴,将视野扩展到主家与“外家”的关系,并放置在家庭发生学的脉络之中考察。在农民看来,“根基”代表着家庭的源头,其缘由在于,一个家庭之所以能够存在,离不开娘舅这一层关系。家庭的延续依靠女性的生育力,而女性来自于娘家;若是男性死者,其出生也是因为母亲的娘家(即死者的舅家)的“赠与”。一个家庭与娘家或舅家的关系其实都是通过女性作为中介建立起来的,虽然女性是以一个外人的身份进入男方的家庭,并服从于男方的世系,但是男方家庭始终要面对女性背后的家庭的存在,它是男方家庭之所以可能的根基。娘家人对出嫁女子的一生都拥有一定程度的所有权,这种所有权不仅体现为对出嫁的女子本身拥有一定的权利,而且在她(出嫁女子)的丧礼上,对她的儿子有权威;在她儿子的丧礼上,对她的孙子同样具有权威^[17]。“外家”作为死者的根基,其仪式过程中的在场是为了完成其对死者的生命权利(娘家对妇女则为所有权,舅家对外甥则为监护权)的交接,从而赋予了死者以圆满的生命过程,保证死者“叶落归根”,安然离去,彻底进入男方家系的绵延之中^①。显然,没有“外家”的在场,死者的伦理关系就缺少完整性,死者也就难以通过丧葬仪式的过程延续伦理生命。

五、仪式“礼”化与社区秩序生产

丧葬仪式的基本目的是化解死亡造成的断裂。丧葬仪式之所以能够化解死亡的断裂感,根本原因在于仪式实践本身的伦理注入。对于关中农民而言,虽然通过伦理生命的实现和延续可以克服自然生命终结造成的死亡恐惧,但是伦理生命的延续仍然需要依托丧葬仪式的转化作用,丧葬仪式通过前台与后台的空间建构,促成伦理生命与自然生命的最终分离。因此,在关中的丧葬仪式中,生与死之间的勾连并非通过“交融”式的狂欢达成,相反,其弥合机制在于丧葬仪式建构的道德空间,它将不同的生者纳入其中,死者伦理生命借由与这些生者的关系而达成和被确认,并得以延续和张扬。伦理生命的延续又进一步化解了自然生命终结之于家庭和村庄秩序可能的扰乱和破坏。

由此可见,仪式不仅仅是一套指向某种文化观念的动作和符号,文化以规范和伦理的形态渗入仪式,如此一来,仪式实践的过程也就成为仪式“礼”化的过程。通过礼的实践,自然的人类情感被赋予了典雅的表达方式与渠道。死亡引发的恐惧和悲伤的情感在前台的道德空间中得以升华,转化为一种道德实践。这套仪式以死者为中心,丧主固然是仪式过程的主要角色,其不仅是死者伦理生命的承载者和延续者,而且保证了家庭的绵延。但除此以外,门子、村庄乃至“外家”等这些不同层次的关系以不同的方式和规则参与到仪式过程之中,且在丧葬仪式的过程中得以整合,赋予整个丧葬仪式以秩序感。通过重新界定和强化死者与差序格局中之生者的关系,进一步实现了生者之间社会关系的再生产。

因此,在中国农民的日常生活中,无论是社会还是文化,都是具体的存在,村庄社会是具体社会而非抽象社会,每个成员的身份是在具体的关系中定义的。仪式并不外在于社会和文化,相反,文化秩序和社会秩序需要在现实的仪式实践中不断地激活和更新。丧葬仪式中以死者为中心聚焦的社会关系服从特定的伦理规则,在父子则为孝道与家庭的绵延,在门子则为归宗与认同,在村庄则为人情与公共性的生产,在“外家”则为对死者生命的守护,这些不同层次的关系都通过仪式性的场景呈现出来。在延续了死者的伦理生命的同时,也实现了家庭和社区秩序的再生产。

然而,伴随着中国农村社会基础结构之变,丧葬仪式也在逐渐发生变化。例如,追悼会中很重要的一项仪式是“三献”,以前是分三次进行,现在一般是一次进行。以前对亡者的祭拜一般会持续

^① 在一些场合下,尤其死者为女性的场合,“外家”的优先在场,也是为了保证自己作为一个“共同监护人”能够履行职责,在非正常死亡的情境中,“外家”与主家之间的协调和交涉,才能给死者一个交代,化解死者的怨恨,促成死者的成仁之路。

两三个小时,而现在为了给乐队表演留出时间,就把祭拜时间压缩了。乐队的表演内容也不再仅仅是哀乐的演奏,而是多了更多的休闲和娱乐的色彩。如前所述,礼化的仪式需要遵循特定的规则和规范,这些规则和规范始于农民生命价值的伦理化表达。当前的丧葬仪式变迁逐渐剥离了仪式的神圣性和价值性的内核,仪式过程成为社会生活内容可以随意渗透的开放性过程,从而中断了丧葬仪式通往“礼”的实践路径。丧葬仪式的意义越来越指向当下,而葬礼则容易隐退为仪式的背景。从这个意义上讲,丧葬实践和仪式过程之间的意义关联逐渐瓦解,仪式过程蜕化为一种具有普遍意义的动作结构,并且这套动作结构融入了更多的实际因素,例如时间成本、群众喜好等等因素。仪式的社会面向逐渐侵蚀仪式的伦理面向,导致了丧葬仪式的变迁。由此可见,乡土社会转型和生活世界理性化,压缩了丧葬仪式的运作空间。随着村庄社会关联渐趋弱化,仪式的规范性内核逐渐弱化和剥离,丧葬仪式可能渐趋形式主义,异化为村庄“面子”展演的媒介^[18]。在此情况下,仪式过程的秩序生产意义弱化,反而可能耗损村庄社会关联。

参考文献:

- [1] 杜学元,蔡文君. 浅析羌族丧葬礼俗中蕴含的爱的教育及启示[J]. 西南大学学报(人文社会科学版),2007(2):77-81.
- [2] 杨庆堃. 中国社会中的宗教:宗教的现代社会功能与其历史因素之分析[M]. 范丽珠,译. 上海:上海人民出版社,2007:19.
- [3] 特纳. 仪式过程:结构与反结构[M]. 黄剑波,柳博赞,译. 北京:中国人民大学出版社,2006:129-131.
- [4] 王静. 人类学视野中的“仪式”与“文化展演”[J]. 盐城师范学院学报(人文社会科学版),2009(6):32-37.
- [5] 王铭铭. 象征的秩序[J]. 读书,1998(2):59-67.
- [6] 荣新. 仪式象征与社会关系的再生产——以鲁西南丧葬纸扎为例[J]. 民俗研究,2014(3):104-113.
- [7] 华琛. 中国丧葬仪式的结构——基本形态、仪式次序和动作的首要性[J]. 历史人类学学刊,2003(2):98-114.
- [8] 彭牧. 同异之间:礼与仪式[J]. 民俗研究,2014(3):5-14.
- [9] 李玉洁. 中国古代丧服制度的产生、发展和定型[J]. 河南大学学报(哲学社会科学版),1989(4):52-59.
- [10] 周飞舟. 差序格局和伦理本位:从丧服制度看中国社会结构的基本原则[J]. 社会,2015(1):26-48.
- [11] 李景林. 儒家的丧祭理论与终极关怀[J]. 中国社会科学,2004(2):109-119.
- [12] 戈夫曼. 日常生活中的自我呈现[M]. 黄爱华,冯钢,译. 杭州:浙江人民出版社,1989:118.
- [13] 滋贺秀三. 中国家族法原理[M]. 张建国,李力,译. 北京:商务印书馆,2013:128.
- [14] 秦晖,金雁. 田园诗与狂想曲:关中模式与前近代社会的再认识[M]. 北京:语文出版社,2010:95.
- [15] 贺雪峰. 关中村治模式的关键词[J]. 人文杂志,2005(1):139-146.
- [16] 杨华. 隐藏的世界:农村妇女的人生归属与生命意义[M]. 北京:中国政法大学出版社,2012:241.
- [17] 李霞. 娘家与婆家:华北农村妇女的生活空间和后台权力[M]. 北京:社会科学文献出版社,2010:215.
- [18] 杜鹏. “面子”:熟人社会秩序再生产机制探究[J]. 华中农业大学学报(社会科学版),2017(4):63-72.

责任编辑 高阿蕊

网 址:<http://xbbjb.swu.edu.cn>