

# 中國喪葬儀式的結構—— 基本形態、儀式次序、動作的首要性

華琛 (James L. Watson)

編者按：本文譯自James L. Watson, “The Structure of Chinese Funerary Rites Elementary Forms, Ritual Sequence, and the Primacy of Performance”。該文原載於James L. Watson和Evelyn S. Rawski合編的*Death Ritual in Late Imperial and Modern China* (Berkeley: University of California Press, 1988)一書。本刊編輯委員會已得到作者本人同意，並得到Regents of the University of California及University of California Press的授權，翻譯並刊登本文，謹此致謝。Evelyn S. Rawski在同書發表的“A Historian’s Approach to Chinese Death Ritual”一文與本文對話，本刊第二卷第一期將刊出該文中譯本。

《在帝國晚期與現代中國的死亡儀式》一書<sup>1</sup>的文章可說是早前出版《中華帝國晚期的流行文化》一書<sup>2</sup>的續集。1980年舉辦的流行文化研討會的主題是中國文化的多元和一統性，會議特別著重於探討是那些因素將整個中國社會維繫起來。在中華帝國晚期出現的一致的、有中央組織的文化，是眾多制度和社會過程創造出來的結果。其中一個最明顯的是對文學和宗教文獻上所使用的書寫文字的控制；<sup>3</sup> 同樣地，演唱藝術也是主要的操控對象，這特別是針對戲劇和故事說唱。<sup>4</sup>

- 
- 1 James L. Watson and Evelyn S. Rawski, eds., *Death Ritual in Late Imperial and Modern China*, (Berkeley: University of California Press, 1988)。以下簡稱「本文集」。
  - 2 David Johnson, Andrew J. Nathan, and Evelyn S. Rawski, eds., *Popular Culture in Late Imperial China* (Berkeley: University of California Press, 1985)。以下簡稱《流行文化》。
  - 3 David Johnson, “Communication, Class, and Consciousness in Late Imperial China,” in Johnson et al., *Popular Culture*, 34-72; James Hayes, “Specialists and Written Materials in the Village World,” in Johnson et al., *Popular Culture*, 75-111。
  - 4 Tanaka Issei, “The Social and Historical Context of Ming-Ch’ing Local Drama,” in Johnson et al., *Popular Culture*, 143-160; Barbara E. Ward, “Regional Operas and Their Audiences,” in Johnson et al., *Popular Culture*, 161-187; 及 “Not Merely Players: Drama, Act, and Ritual in Traditional China,” *Man* n.s. 14 (1979): 18-39。

《流行文化》一書的作者們從不同的角度去探討這個一統而多元的問題。在會議的討論中，大家指出一個被忽略但又非常重要的層面——儀式。

如果有事物可以創造和維繫着一個一統的中國文化的話，那就是標準化的儀式了。作為一個中國人，就要理解並且接受這一個觀點：中國社會裏有一套正確的、與人生週期相配合的儀式動作，其中，婚禮和喪禮是主要的生命週期儀式，普羅大眾按着認可的儀式程序，投入文化整合的進程。在大多數的情況下，普羅大眾的參與都是自願的，沒有受到國家權力機關的驅使。我們今日所謂的「中國人」，可以說是幾百年來儀式標準化過程下的產物。

因此，本文集並不只是一本關於死亡和喪葬儀式的書，亦是一個對文化同質化過程（cultural homogenization）的研究，這些過程都在與死亡相關的動作、習慣和信仰上顯現出來。本文集的文章展示了中華帝國晚期喪葬儀式的一致性結構，勾劃出這個結構的各個元素。我認為在這些儀式中，有一個非常重要的準則去判斷參與者是不是一個完全的「中國人」，這就是：參與者是否在認可的次序下進行恰當的動作。換句話說，動作比信仰更重要——只要是恰當地進行儀式，參與者對死亡或來生的信仰，也都變得不太重要。本文刻意採取一個辯論式的基調，可望引起其他人士以信仰原因來解釋，從而激起大家對儀式在中國社會中的角色的討論。

## 一、儀式：轉化的層面

喪葬的儀式和習慣是本文集的焦點，在首先對儀式作一概括的討論，也許是合適的。這方面的文章比比皆是，但我無意在此回顧和評論所有與儀式相關的題材。眾所週知，人類學家一直在辯論儀式的意義和定義，不同學派之間並沒有達到一個共識，目前也未有一個被廣泛地接納的定義。<sup>5</sup>然而，一般與這主題相關的研究，都假設儀式是有關轉化的——特別是關於從一個到另一個本質或狀態的轉

---

5 Victor Turner, *The Ritual Process* (Chicago: Aldine, 1969); Jean La Fontaine, ed., *The Interpretation of Ritual* (London: Tavistock, 1972); Clyde Kluckhohn, "Myths and Rituals: A General Theory," *Harvard Theological Review* 35 (1942): 45-79; S. J. Tambiah, "A Performative Approach to Ritual" (Radcliffe-Brown Lecture, 1979), *Proceedings of the British Academy* 65(1979): 113-169; Sally Falk Moore and Barbara Myerhoff, eds., *Secular Ritual* (Assen, Netherlands: Van Gorcum, 1977); Edmund Leach, *Culture and Communication* (Cambridge: Cambridge University Press, 1976); Ronald Grimes, "Ritual Studies: Two Models," *Religious Studies Review* 2, no.4 (1976): 13-24。

化。相信大多數人類學家都會同意，轉化的層面將儀式和其他的社會行動區分開來。不斷的重覆並不一定構成儀式；反之，儀式之所以重覆，是因為它有人們所期待的轉化能力。<sup>6</sup> 儀式改變人和物；儀式的過程是主動的，並不純然是被動。

近年來對儀式的研究，Gilbert Lewis的《紅光燦爛的日子》<sup>7</sup>是非常有見地的其中一個。此項研究細緻地解構新畿內亞（New Guinea）村民所舉行的青春儀式。作者首先採用既有的儀式定義來開展工作，但他卻發現定義有不足之處。他總結說：「關於儀式，最清楚及明確的是如何進行，而不是它的意義。」<sup>8</sup> Lewis發現，與他一起的村民都知道怎樣進行儀式，都能察覺到出了錯的儀式過程，但是他們卻無法作出即時的解釋來說明儀式所表現、傳達和象徵的是甚麼。當然，這是所有田野工作者常見的難題，而非僅限於在新畿內亞的研究人員。

Lewis提出了一個在不同時候都困擾着那些分析儀式的學者的基本問題：我們如何能夠超越從研究對象、文本或文獻資料所獲得的材料呢？<sup>9</sup> 很多人類學家嘗試塑造意義，他們將象徵符號、隱喻和動作重新組合，構成一組連貫的訊息——正是在進行不同類型的結構性分析。Lewis並非唯一質疑這類程序的研究者。<sup>10</sup> 當我們詮釋儀式時，所建構的究竟是何人的意義呢——是我們的研究對象的，還是我們自己的呢？又或如一些人所建議那樣，作出「不賦予價值判斷」或「純粹」的儀式描述，以消除那些會受觀察者沾污的詮釋，這樣又是否可行呢？對行為動作的描述，往往牽涉到多重判斷，即使是最細緻的描述，研究者也會將某些動作視為比較重要。

同樣地，對儀式照片及影片的分析，也是複雜和困難的。在這本文集出版前的會議上，與會者觀看了接近二十個小時關於中國喪葬儀式的幻燈片和影片，每位與會者從這些中國儀式的影像記錄中都「看」到一些不同的東西。由此可見，這些材料是那麼有吸引力和有啟發性。尤其從歷史學家和人類學家的評語和判斷來看，他們好像不是見證着同一個事件。他們所關注的，甚至並不像是相同的事件（歷史學者特別留意幻燈片和影片中的書寫文字和文本材料，而人類學家則

6 Fred W. Clothey, *Rhythm and Intent: Ritual Studies from South India* (Bombay: Blackie and Son, 1983), 1-5。

7 Gilbert Lewis, *Day of Shining Red: An Essay on Understanding Ritual* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982)。

8 Lewis, *Day of Shining Red*, 19。

9 Lewis, *Day of Shining Red*, 24。

10 參閱如Roger M. Keesing, *Kwaio Religion: The Living and the Dead in a Solomon Island Society* (New York: Columbia University Press, 1982), 3-5, 181-187。

不太重視這些文字信息，或只是視之為研究儀式專家的動作的補充材料；請參閱 Evelyn Rawski 的文章<sup>11</sup> 在這方面的觀察）。須指出的是，在民族誌影片或幻燈片中所描繪的參加葬禮和執行儀式的人之間，他們對儀式的詮釋，亦存在着這類差異。對在香港鄉郊的本地（說廣東話的）村民來說，他們對儀式的重要性或儀式的象徵意義，都沒有一個普遍接受的共識。當我詢問他們一個動作或符號的意義時，通常得到的答案是：「我對此並不清楚，我們這樣做是因為一直以來都是這樣做。」

儀式在成為中國喪禮標準程序的一部份之前，都必然經過程序化和常規化的過程，但這並不是說儀式不會變化。事實上，本文集中的幾篇文章，都是著重從儀式的多變和儀式修改的個案，來看它們如何切合政治環境的改變。<sup>12</sup> 然而，這些改變多數是在認可的文化習俗框架下出現的，修訂也從來不是任意的，總要符合一般的「中國人的」觀念。

與習俗這個議題有着密切關連的，是動作的觀念和觀眾。所有儀式的素質及動作是否符合習俗，都是由觀眾去判斷的。當涉及中國喪葬儀式時，觀眾的問題便變得相當複雜。究竟應由何者判斷並確認動作呢？是由儀式本身，還是由死者？還是由社區？還是由神明、祖先、閻王小鬼？抑或是由儀式表演者自己呢？對鄉下的廣府人來說，所有這些相關單位都代表着一群觀眾，或不同的觀眾群體。大部份的村民以他們的行動來表明，最重要的觀眾，是由鄰居和親屬所組成的一般性社區。那是由社區去決定習俗形態和確認喪禮的恰當動作（一個糟糕的喪禮可以給所有牽涉其中的人帶來災難性的後果<sup>13</sup>）。就如 Lewis 的研究對象一樣，縱使說廣東話的村民無法說出他們所堅持的恰當儀式安排的理由，他們知道甚麼是對的和不對的；他們所代表的是一群要求極高的觀眾。Lewis 就這類問題作出了精闢的見解：「參與儀式就如參與藝術一樣，策劃、創造或表演的人也同時是他們作品的觀賞者；作為一個觀賞者來說，他主動地對表演作出詮釋。儀式

11 本文集第二章，Evelyn S. Rawski, "A Historian's Approach to Chinese Death Ritual," 20-34。

12 可特別留意 Rawski, Wakeman, R. Watson 和 Whyte 在本文集所撰寫的篇章；Evelyn S. Rawski, "The Imperial Way of Death: Ming and Ch'ing Emperors and Death Ritual," pp. 228-253; Frederic Wakeman, "Mao's Remains," 254-288; Rubie S. Watson, "Remembering the Dead: Graves and Politics in Southeastern China," 203-227; Martin K. Whyte, "Death in the People's Republic of China," 289-316。

13 參閱本文集第五章，James L. Watson, "Funeral Specialists in Cantonese Society: Pollution, Performance, and Social Hierarchy," 109-134。

的創造者、表演者和觀賞者那種曖昧的主動和被動的性質，也就是儀式的其中一部份價值所在。」<sup>14</sup>

在中國人的喪禮中，一般的觀眾扮演着一個主動的角色，他們與受聘的專家一起創造一場儀式表演。社區成員同時是觀察者和被觀察者；他們在儀式的表演中同時扮演着主導者和觀眾的角色。專家、服葬者和社區成員等在儀式中的恰當表現，都與每一個相關的人有着密切的關係。正如我下文所強調的，參與者的內在狀態、個人信仰和傾向，基本上與儀式是沒有關係的。

## 二、儀式結構之一：意識形態的範疇

如前所述，本研究所帶出的其中一個主題，是中華帝國晚期的喪葬儀式是具有一個統一結構的。這個結構現在仍然活現於臺灣、香港和一些海外華人的聚居地，再沒有主導着現代中國的農村生活。這跟過去很不一樣。這個情況在中國的城市裏尤為顯著，縱然已有例證顯示傳統儀式正在中國很多的農村地區重新出現。<sup>15</sup> 人們在中國革命前遵循的埋葬習慣，現在都可以在廣東的鄉郊找到重現的例證。在1985年，傳統喪禮所用的儀式物品，已經在農村市場出現。<sup>16</sup> 然而，與臺灣及香港比較起來，當代中國似乎特別缺乏一些具有宗教內容（即節慶和集體表現的虔誠）的公眾儀式。當然，現在仍有大量的公眾儀式活動在中國進行，但它們卻是受到黨的嚴格控制的，並與中央政權的政治目標有着直接的關係。<sup>17</sup> 中國人宗教生活中所出現的儀式裁撤（deritualization）或可能的儀式重整（reritualization），都是值得由熟悉中國傳統制度的學者進行一個全面的跨學科研究的現象。我們身處1980年代後期，很難判斷中國是否仍有一個一致的喪葬儀式結構。Whyte指出在中華人民共和國裏，農村和城鎮的對立正日益加劇，而城市與鄉郊分別出現了不同的儀式。<sup>18</sup> 我將在下文討論這個現象的意義。

14 Lewis, *Day of Shining Red*, 38。

15 參閱Whyte在本文集第十二章“Death in the People’s Republic of China”所作的討論；同時參閱William L. Parish and Martin K. Whyte, *Village and Family in Contemporary China* (Chicago: University of Chicago Press, 1978), 260-266。

16 作者的田野調查，廣東省，1985年夏天。

17 Martin King Whyte, *Small Groups and Political Rituals in China* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1974); Richard Madson, *Morality and Power in a Chinese Village* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1984)。

18 Whyte, “Death in the People’s Republic of China”。

在帝國晚期（約1750年至1920年）<sup>19</sup>，與婚嫁和死亡相關的儀式構成了一種「文化黏合劑」，把這個龐大、複雜和多元的社會維繫起來。探究這個一致性結構的問題，可以有不同的方法，但這並不單單是列出一張儀式和程序的清單，亦不只是特別關注結構中的元素有否可能在其他社會中出現。更確切地說，是探究儀式中各元素的獨特構成方式，正是這構成方式組成了中國人可以接受的喪禮。換句話說，中國儀式的結構是一個將動作、程序、表演集合而成的緊密組合。

儀式標準化的過程中有兩個可以分析的範疇，第一個可稱之為意識形態的範疇，涉及的是生與死之間關係的抽象概念。本文集不少文章都集中討論了喪葬儀式中的意識形態層面。<sup>20</sup> 中國人有一個強烈的信仰，就是今世（生）與來世（死）的延續。官僚架構的原則管治着這兩個世界，這個原則是王朝官僚制度的一個鏡子般的反映。<sup>21</sup> 正如Thomas Laqueur在會議的討論中指出，中國人的觀念裏沒有強烈的二元論（dualism）——靈魂與肉身的分離；沒有像歐洲社會般以這個關注來主導生與死的觀念。換言之，歐洲人認為肉體和靈魂永遠分離的「死亡的一刻」，對中國人來說意義是不相同的。<sup>22</sup> 其實，中國喪葬儀式的其中一個主要目標，是在人死後的最初階段，將屍體與魂魄維繫在一起。人們相信若兩者在屍體移離社區儀式之前便分離的話，會帶來災難。<sup>23</sup>

中國人意識形態中與死後世界有關的另一個主要特點，是相信一個人的社會地位，大致上不受死亡影響。主導着生和死兩個世界的是親屬關係，大家都相信死亡不會將血親（agnatic）之間的關係終止（女性的地位比較複雜，值得再作深入探討）。<sup>24</sup> 值得特別留意的是，對大多數中國人來說，死亡之後仍然延續的是

19 1920年大致上可被視為帝國晚期的終結，雖然以文化生活的某些特徵（如宗族組織、祖先崇拜、民間宗教）來看，用1940年或1950年作為分界可能更為恰當。人類學家在這一問題上曾有爭議。

20 參閱本文集中Cohen及Martin所撰寫的篇章，Myron L. Cohen, "Souls and Salvation: Conflicting Themes in Chinese Popular Religion," 180-202; Emily Martin, "Gender and Ideological Differences in Representations of Life and Death," 164-179。

21 Arthur P. Wolf, "Gods, Ghosts, and Ancestors," in *Religion and Ritual in Chinese Society*, ed. Arthur P. Wolf (Stanford: Stanford University Press, 1974), 131-182; Emily Martin Ahern, *Chinese Ritual and Politics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981)。

22 Philippe Ariès, *The Hour of Our Death* (New York: Knopf, 1981)。

23 參閱本文集第五章，J. Watson, "Funeral Specialists in Cantonese Society"。

24 有關女性在死後世界模稜兩可的地位，請參James L. Watson, "Of Flesh and Bones: The Management of Death Pollution in Cantonese Society," in *Death and the Regeneration of Life*, eds. Maurice Bloch and Jonathan Parry (Cambridge: Cambridge University Press, 1982), 178-180。

父系親屬，母方的聯繫（透過一個人的母親）和姻親聯繫（透過婚姻）一般都隨着死亡而終止。祖先崇拜就是側重於父系線（*patriline*）的一個具體表現。

在中華帝國晚期，仍然是由多元組成的靈魂（或幽靈，*spirit*）觀念，主導着意識形態的範疇。雖然有不少辯論是有關靈魂的確切組成方式，<sup>25</sup> 但大多數的觀察者都接受一個二元（魂與魄）或三元（墳墓、家庭神龕、祠堂神主牌）的劃分。<sup>26</sup> 魂魄二分的起源是余英時在一篇重要的論文中所探討的主題。<sup>27</sup> 與這個意識形態複合體相關聯的，是一個側重於控制、管理、安撫死者幽靈所構成的危險因素。喪禮裏面的大部份儀式的目的，在於安頓那些新近死去的人的幽靈，這些幽靈都是迷茫和反覆無常的。換句話說，對陰間進行社會控制，是有必要的。在理想的情況下，在生或死的世界裏，都不應容許任何「人」在親屬和社區規限之外任意地遊蕩。埋葬一個人卻又沒有適當地顧及儀式細節的話，就會製造出一隻干擾在生的人的餓鬼。在中國社會裏，鬼與強盜是一個有意識的類比；<sup>28</sup> 鬼與強盜都同時存在於家庭、宗族和社區規限之外。

對了解中國喪葬習慣的人來說，另一個在意識形態範疇中顯著而一貫的特徵，就是一個經常保持兩性平衡的觀念，這在死者的世界裏也一樣。性別觀念是一個文化建構，這個觀念延續到中國人的死後的世界裏（並不是所有社會都有這個情況），如果情況許可的話，已結婚的人在死後會再成為夫婦，方法是將他們埋葬在毗鄰。通常說的「冥婚」<sup>29</sup>是死後的結合，很多時候是為沒有結婚的死者安排的，因為無論在生與死後，沒有配偶被視為不合自然。

中國意識形態範疇中的最後一個特徵，與上述的社會性延續的觀念有密切關係的，就是生人與死者之間溝通交換的觀念，有些人視之為所有特徵中最為重要的一項。死亡並沒有將中國人之間的互惠關係（*reciprocity*）終止，而是把這種連繫轉變，並常常加以強化。在中國人的喪禮和安葬之後的祭祀活動中，主要特

25 Steven Harrell, "The Concept of Soul in Chinese Folk Religion," *Journal of Asian Studies* 38 (1979): 519-528。

26 參看如Maurice Freedman, "Ancestor Worship: Two Facets of the Chinese Case," in *Social Organization: Essays Presented to Raymond Firth*, ed. Maurice Freedman (London: Frank Cass, 1967), 85-103。

27 Ying-shih Yü, "O Soul, Come Back: A Study of the Changing Conceptions of the Soul and Afterlife in Pre-Buddhist China," *Harvard Journal of Asiatic Studies* 47 (1987): 363-395。

28 Robert Weller, "Bandits, Beggars, and Ghosts: The Failure of State Control over Religious Interpretation in Taiwan," *American Ethnologist* 12 (1985): 46-61。

29 Wolf, "Gods, Ghosts, and Ancestors," 150-152。

點是將食物、金錢和物資轉移給死者，<sup>30</sup> 而在生的人期望能得到一些物質回報，這包括運氣、財富和子孫。

生人與死者之間不斷溝通交換的觀念，是中華帝國晚期意識形態的基礎。換言之，所有與死亡相關的儀式表演都假設生與死之間有着一個持續的關係。參與者是否相信幽靈的存在，或供奉的祭品是否會對死者產生效果，都是沒有關係的，重要的是那些儀式要按照公認的程序進行。

換句話說，中國的意識形態範疇中，並沒有一個普遍信仰的假設，也沒有一個不爭的「真理」。<sup>31</sup> 這可能就是中國有別於其他中央集權社會的地方。當然，在中華帝國的晚期，意識形態範疇與我所稱的行動範疇（即宗教儀式，請參見下文）之間是有密切的關係的。然而，這與在信奉基督教的歐洲和信奉印度教的印度中所見的普遍模式是有所不同的。在中國，這兩個範疇似乎並不是完全相互依賴的。要求宗教儀式標準化（這是絕對的）與維持一個中央化的信仰體系（這主要是一個鬆散的組合，不大是強制性的）之間有着一個明顯的斷層。

在處理農民的宗教活動時，中華帝國的統治者着意於控制行動和將行動合法化，而非控制信仰。<sup>32</sup> 對喪葬儀式的處理都是一樣，儀式只要按着標準化和一般接受的次序來進行。人們對儀式靈驗的實際想法，都不會對統治者構成問題。正如Jonathan Parry與Thomas Laqueur（他們分別是印度與歐洲學者）在會議中提及的，信仰與行動間的根本分野從來不是印度教或基督教社會秩序的主要特徵。以早期基督教世界為例，信仰比行動較為人所重視，而在後來的年代，有關如何恰當地進行領受聖餐的安排的辯論，都集中在意識形態如何支持行動。<sup>33</sup>

30 參看Thompson在本文集第四章的討論，Stuart E. Thompson, "Death, Food, and Fertility," 71-108。

31 信仰的概念——它的界定及其在跨文化上之應用，已是不少人類學家深入辯論的主題；參看如Rodney Needham, *Belief, Language, and Experience* (Oxford: Basil Blackwell, 1972)。

32 James L. Watson, "Standardizing the Gods: The Promotion of T'ien Hou (Empress of Heaven) Along the South China Coast, 960-1960," in Johnson et al., *Popular Culture in Late Imperial China*, 292-324。

33 Charles Gore, *The Body of Christ: An Inquiry into the Institution and Doctrine of Holy Communion* (London: Murray, 1901); A. M. O'Neill, *The Mystery of the Eucharist* (Dublin: M. H. Gill, 1933); Rudolf Bultmann, *Theology of the New Testament*, vol. 1 (London: SCM Press, 1952); Richard A. Watson, "Transubstantiation among the Cartesians," in *Problems of Cartesianism*, eds. Thomas Lennon, John Nicholas, John Davis (Montreal: McGill-Queen's University Press, 1982), 127-148。



我認爲在帝國晚期的中國，情況並不是這樣。相對於採用認可或控制信仰的方式來說，將儀式習慣標準化的方式，常常佔有優勢。我認爲這對創造一個一統的文化體系有着深遠的影響。透過推動正確行動（orthopraxy）<sup>34</sup>而非強調正確信仰（orthodoxy），國家官員可以將不同種族或地域背景的人、抱有不同信仰和不同態度的人組合成一個富包涵性的社會體系，這個社會體系就是我們現稱的中國。如果沒有國家官員（有意或無意）的策略，中國文化永遠不能在帝國晚期，達致高度的一致和連貫性。

在開始思考行動範疇之前，首先應該釐清一些問題。我並不是說在中國的文化整合過程中，信仰和意識形態在某些地方是不相關的。以剛剛探討過的明顯的信仰一統性來說，堅持這樣的論述是荒誕的。反之，在沒有一個統一的教會的情況下，中國的國家機器缺乏有效的手段去控制那些與死後世界有關的信仰。換句話說，中國並不像基督教世界中，有一個中央化的專職人員階層，負責執行和維護宗教真理。在中國，最近似的一群是王朝官員，但他們的數量相對較少，<sup>35</sup>他們基本上關心的是如何達到有效的管治，而非有好的宗教信仰。在中國的例子中，真正有趣的是，與死亡有關的信仰、態度和觀念在過去都有着相當高的一統性。明顯地，中國一統文化的創造，並不是如一些學者所說的，只是國家官員對意識形態範疇的刻意操控，<sup>36</sup>我將在本文的總結中重提此點。

### 三、儀式的結構之二：動作的範疇

結合與中國喪葬有關的民族誌材料<sup>37</sup>、在會議期間的討論、看過的影片和照

34 Judith A. Berling, "Orthopraxy," in *Encyclopedia of Religion*, vol. 11, ed. Mircea Eliade (New York: Macmillan, 1987), 129-132。

35 關於這一點，參閱G. William Skinner, "Rural Marketing in China: Revival and Reappraisal," in *Markets and Marketing*, ed. Stuart Planner (Lanham, Maryland: University Press of America for the Society of Economic Anthropology, 1985), 7-8。

36 參閱如Kung-chuan Hsiao, *Rural China: Imperial Control in the Nineteenth Century* (Seattle: University of Washington Press, 1960), 225。

37 J. Watson, "Of Flesh and Bones"列出了廣府人喪葬儀式的次序。有關中國其他地區的儀式次序，參看Emily Ahern, *Cult of the Dead in a Chinese Village* (Stanford: Stanford University Press, 1973); J. J. M. de Groot, *The Religious System of China*, vol. 1 (Leiden: Brill, 1892); Henry Doré, *Researches into Chinese Superstitions* (Shanghai: T'usewei, 1914); Bernard Gallin, *Hsin Hsing, Taiwan: A Chinese Village in Change* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1966), 219-230; Sidney D. Gamble, *Ting Hsien: A North China Rural Community* (Stanford: Stanford University Press, 1954), 386-393; Francis

片、以及我自己的田野研究材料，我作出這樣的一個推論——人們把死者的遺體送離社區和埋葬之前，首先要進行一套指定的儀式。就動作的層面來說，在帝國晚期的整個中國，不論階級、地位或物質環境，這一套儀式只有微少的差異。這些動作或可以說是最典型的中國喪禮的基本結構。喪葬儀式（funerary rites）和處理儀式（rites of disposal）的區分是非常重要的。<sup>38</sup> 前者包括由死亡的一刻開始，到將死者（在密封的棺材中）正式送離社區的時候之間，所安排的動作。與喪葬儀式比較，處理儀式所不同的地方，是沒有普遍接受的規範去規管埋葬、火化或棺材貯存（coffin storage）的處理程序。事實上，當屍體被移離社區之後，幾乎任何形式的處理儀式都是容許的。喪葬習慣的差異將在下文討論。

中華帝國晚期的喪禮的主要特徵是甚麼呢？大約在明清時期，這個一統的結構已經出現，這個結構大概是基於《禮記》中所勾劃的古典模式，再由朱熹等人將之簡化。<sup>39</sup> 標準化的儀式須具備下述的動作：

(1) 以哭泣和其他憂傷的表情來公開宣佈死訊。這特別是由住戶中的女人進行，她們會以高聲調和既定形式的哭泣來向鄰居通佈死訊。這些不是她們自願的行動，是遺屬的要求。正式的死亡通佈還包括在死者的住屋外貼上白帳和在屋簷上懸掛藍色燈籠（在中國的部份地區，這些是可以選擇的動作，但哭泣卻是必要的）。

(2) 死者遺屬穿上白色的衣服、鞋和頭巾（以粗麻布或麻纖維所製成）。衣服的型式載負着死者與其遺屬的親屬關係的訊號。<sup>40</sup> 當然，顏色象徵意義和服飾組合都有地區上的差異，但白色的使用是一個非常清晰的服喪象徵符號，是中國喪葬儀式中的基本特徵。

(3) 替屍體作儀式性的沐浴。在這一個動作之後，通常是最後的一次更換衣服，以配合這個前往另一個世界的旅程。新的或特殊的衣物是一個可以選擇

---

L. K. Hsu, *Under the Ancestors' Shadow* (Garden City, N.Y.: Anchor Books, 1967), 154-166; 及Arthur P. Wolf, "Chinese Kinship and Mourning Dress," in *Family and Kinship in Chinese Society*, ed. Maurice Freedman (Stanford: Stanford University Press, 1970), 189-207。

38 Rubie S. Watson在本文集第九章“Remembering the Dead”指出喪禮（要跟從規定）與墳墓儀式（grave rites）（是易變的，並受到政治的操控）是有根本分別的。

39 參看Rawski在本文集第二章的說明。

40 Wolf, "Chinese Kinship and Mourning Dress"。

的的安排，對窮人家來說，這安排並不普遍，但替屍體沐浴則是儀式中的一個必要特徵。在南中國，儀式所用的水通常是以象徵性數量的真實貨幣向水井或小溪的神祇買回來的，此儀式稱為「買水」。<sup>41</sup>但替屍體沐浴的方式則有差異存在，從全身的認真刷洗以至象徵式的在其前額塗抹。

(4) 將食物、金錢和物品，自生者的世界傳遞到死者的世界。死後用的紙錢和紙紮物品（例如房屋、傢俱、婢僕、車輛等）經焚燒而傳遞給死者。食物是以祭品的形式呈遞，這樣，死者享用食品禮物的精華，而服喪者則通常在儀式後分享食物祭品。豬肉和米飯是必要的食品禮物。在這些必備的祭品上，顯然地隱含着一個傳遞象徵符號的原素。<sup>42</sup>在食物以外，奉獻給死者的基本拜祭物品還包括紙錢和香<sup>43</sup>——所有其他的都是選擇性的祭品。這個儀式的基本特徵是具體化的表現，將生人與死者之間的延續關係展示。

(5) 為死者準備和設立神主牌。除了夭折的嬰孩或陌生的流浪者以外，所有中國人都需要一個有文字的牌來安頓他們其中一個靈魂。這個儀式的特點是需要一位懂文字的人的協助，這個人通常是一位儀式專家。儀式完成後，大多數的已婚者的神主牌，都會安置在死者住屋中的家庭神龕中（將神主牌安置於祠堂中——家居之外——並不是儀式的根本部份，這只是少數人能夠負擔的選擇）。<sup>44</sup>至於未婚的女人及其他不被視為家戶成員的，很多時候，他們的神主牌會被安置在廟宇、庵堂或收費的服務機構中。當我們考慮喪葬儀式成爲一個文化標準化的機制的時候，尤其有意義的是，靈魂由牌上的書寫名字（通常是死後的「號」）來代表，而不是以圖像、雕像或照片的形式來安置。<sup>45</sup>這絕對不是一個巧合。作爲一統中國文化的基本工具，書寫文字在

41 J. Watson, "Of Flesh and Bones," 161-162。

42 請參閱Thompson在本文集撰寫的第四章 "Death, Food, and Fertility"。

43 進香的數量受到嚴格準則的規管；參閱如，Stephan Feuchtwang, "Domestic and Communal Worship in Taiwan," in *Religion and Ritual in Chinese Society*, ed. Arthur P. Wolf (Stanford: Stanford University Press, 1974), 107。

44 Rubie S. Watson, *Inequality Among Brothers: Class and Kinship in South China* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), 41。

45 香港的水上人有時會將細小的祖先木雕像置於艇內的神龕中。雖然如此，有相當數量的水上人（大多數是文盲）也維持着有書寫文字的神主牌；參閱Eugene N. Anderson, Jr., *The Floating World of Castle Peak Bay*, *Anthropological Studies* no. 4 (Washington: American Anthropological Association, 1970), 149-150。

喪葬儀式形式化的結構中，扮演着一個核心的角色。爲了依循既定的儀式，不論社會背景<sup>46</sup>、教育或文化同化程度（指那些本來不是漢族的人），每一個人都需要有一個中文的書寫名字。

(6) 儀式性的使用金錢和聘用專職人員。進行恰當的中國喪葬儀式有賴於專職人員所提供的服務，他們以表演儀式動作來換取金錢。基於儀式的複雜結構，死者遺屬或未經訓練的鄰居難以進行所有這些必要的儀式。付錢聘用專職人員並不是一項簡單的金錢交易，而是儀式中的一項必要特徵。<sup>47</sup>換句話說，有人接受了死者遺屬（亦可以是從死者的遺產、或從公眾慈善組織中來）的金錢，才能夠將屍體安全地送離社區。這種交易的含意還沒有經過透徹的分析，但有證據顯示，金錢交易以不同的形式滲透在中國的喪葬儀式中。<sup>48</sup>這或許證明了，作爲普遍的交易媒介的金錢，已經進入了中華帝國晚期的文化範疇中，即使是一個死了的人也繼續牽涉在金錢交易中。<sup>49</sup>

(7) 音樂陪伴屍體及安頓靈魂。兩類音樂似乎在喪葬儀式的結構中扮演着關鍵的角色：尖銳的笛音（以嗩吶吹奏）和敲擊聲（特別是由敲打鑼鼓發出）。嗩吶聲和鼓聲陪伴着屍體通過儀式中的關鍵性過渡期，特別明顯的是當需要移動屍身的時候。

(8) 將屍體密封在一個不透氣的棺材中。很多中國人都認爲這一個動作是

---

46 這裏有着有趣的性別分別，可在將來繼續研究。舉例來說，一位去世的廣府女人，在書寫文字上，代表她的是她父親的姓氏——不是她自己的個人名字。另一方面，男人死後，在神主牌、墓碑和祭帳上書寫的是完整的姓名。這個對女性名字的象徵性否定顯示廣府女人不被視爲一個完整的人，至少在喪葬儀式的脈絡中；參閱Rubie S. Watson, "The Named and the Nameless: Gender and Person in Chinese Society," *American Ethnologist* 13 (1986): 619-631。

47 請參閱本文集第五章，J. Watson, "Funeral Specialists in Cantonese Society"。

48 有關討論見本文集第五章，J. Watson, "Funeral Specialists in Cantonese Society"；並參閱Hill Gates, "Money for the Gods: The Commoditization of the Spirit," *Modern China* 13 (1987): 259-277。

49 在香港新界的廣府人之中，死去的人有時候會向普及的神祇每年連續地提供必備的祭品。這些祭品之所以出現，是由捐贈者生前所建立的祖嘗的收益所支持。這些祭品通常都是精心製造的，據說死者的靈魂可以累積到好處。在其中一個例子，捐贈者已經死去超過四百年，但（他）依然每年繼續在天后「生日」的一天向祂拜祭。

傳統喪葬儀式中最重要特徵。最晚始自新石器時代，棺材在中國的使用便已經十分普遍，而棺材通常是木製的。<sup>50</sup> 安放屍體在棺材內並用填充物料固定屍體的工作，通常都是由受薪的專職人員負責。專職人員再以釘和填縫物料來固定棺蓋，並確保棺材是密封的。儀式性的槌打釘子來密封棺材是整個儀式的中心環節，這一個動作通常由死者遺屬之首要代表或請來的嘉賓進行（相對於死者遺屬來說，該嘉賓是有較高的社會地位的）。

(9) 將棺材送離社區。當棺材被密封後，便可以被移離死者的鄉村、市鎮或鄰舍範圍。在一系列的喪葬儀式中，這一個送離的安排是最後的一個形式化動作，<sup>51</sup> 但這一個安排並不一定需要馬上完成。事實上，地位顯赫的家庭（包括帝王家庭<sup>52</sup>）常常將棺材存放在家居範圍內數月以至數年，以作為尊敬死者的一個標記，但棺材在最後仍須被送離生者的範圍。

正如前述，並無一組普遍地被接受的指引——於全中國應用——來引導埋葬、火化或其他處理方式。相反，將棺材送離的形式化編排，就有着相當程度的一致性。當到了由專職人員預先選定的精確時間，一隊運棺人員（通常是聘回來的專職人員）便迅速的將棺材抬離社區，由死者遺屬和鄰居組成的行列跟隨，將棺材移到指定的處理點。當行列離開死者的鄉村、市鎮和城市的邊界時（通常是以圍牆和閘門作為象徵），喪葬儀式中的形式化次序便告完成。

#### 四、差異與一致：處理儀式

我抽取了這九項動作作為中國喪葬儀式的基本特徵，並不是要暗示儀式動作不會有差異。只要這些動作是在認可次序下完成，儀式的表達方式便可以有無限的變化。舉例來說，幾乎在每一個中國人社區中，替屍體沐浴和封棺的進行方式

50 David N. Keightley, "Dead But Not Gone: Cultural Implications of Mortuary Practices in Neolithic and Early Bronze Age China," paper presented at the conference on Ritual and the Social Significance of Death in Chinese Society, Oracle, Arizona, January 1985.

51 這一個行動的含意是在棺材被正式送離之後，死者不會再被視為（在儀式上）社區的一個成員。死者維持着其（父系）親屬組織中的成員身份，但在這一刻，鄰居和其他沒有親屬關係的人，都會停止與死者的溝通交換。因此，喪禮是一個脫離社區的儀式。

52 請參看Rawski在本文集第十章 "The Imperial Way of Death" 的討論。

都不相同。以我在兩條關係密切的廣東農村（相隔只有六英哩）的經驗，喪禮的執行和組織都有驚人的懸殊差別，但儀式的整體結構卻是大致相同的。<sup>53</sup>

這就是中國方式的文化標準化的精髓所在：該體制是一個高度包涵的一統結構，但內部容許着高度的差異。處理儀式是此原則（一統內的差異）的最佳例證。只要密封的棺木是在認可的形式下移離社區，死者的遺屬便可以自由地按各自地方的習俗去處理屍體。有關中國埋葬的風俗習慣（相對於喪葬儀式）的研究，還是沒有得到充分的發展；在幅員遼闊的中國，我們所掌握到有關最後處理死者的資料是非常有限的。

我們的研究資料大部份來自南方，主要是福建、廣東、香港和臺灣。「二次葬」（secondary burial）是在這些地區流行的習慣。對研究者來說，能夠掌握地方人士如何順應着標準化的儀式來安排他們的喪禮，是非常吸引人的。中國人的二次葬過程可以簡單概述為：首先是棺材埋葬，在大約七年至十年之後，將骸骨掘出，置於一個大甕之內，再最終葬在一個永久的墳墓中。<sup>54</sup> 在前文的簡述中提到，中國喪葬儀式的其中一個特徵是，屍體是密封在棺材中送離社區的。但此一程序完全背離二次葬的必要條件——優先的讓肉身迅速分解（這樣才可以收回骸骨，並再埋葬）。

若恰當的喪葬儀式的規定動作，要在棺材離開社區之時完結，南中國的農民依循標準化的儀式來進行喪禮，並不是一件困難的事。在臺灣，講福建話的村民有時候會在埋葬棺材之前，用斧頭重擊敲棺材的一端。而在臺灣的另一一些地區，聘來的專職人員則會在棺材上鑽孔。<sup>55</sup> 在廣東人的例子中，棺蓋的封邊物料也常在落葬前便已損毀。當然，所有這些習慣，都是為了加速肉身的分解。

在中國的北方，並無二次葬的習慣。事實上，當北方人首次知道這種南方習慣的時候，他們通常都會表示反感。但有些北方人的行徑又會令南方人感到震驚，例如將棺材貯存在地面之上，有時候更放上幾十年，直至其配偶或父母之一去世——透過同時埋葬而讓家庭重新組合。<sup>56</sup>

53 舉例來說，在其中一條鄉村，參加喪禮是基於鄰舍（村落）關係，而在另一處，喪禮則由志願組織籌辦。

54 詳情請參閱R. Watson在本文集第九章“Remembering the Dead”的討論。

55 Emily Martin與Stuart Thompson在1985年舉行的死亡儀式研討會上所分別展示的幻燈照片。

56 參看本文集第三章Naquin的簡介，Susan Naquin, “Funerals in North China: Uniformity and Variation,” 37-70。

在四川的邊陲地區，漢人與非漢人相互交往已有數個世紀，很多自視爲漢人的人根本不會將死者埋葬；相反，棺材會被安置在由山邊洞穴所構成的家族墓穴中。<sup>57</sup> 最後，當我們討論處理方法時，不要忘記在中國很多地方都有火葬的習慣，雖然這種方式常常受到理學家的譴責和國家的禁制。

有意義的是，這些千差萬別的習慣，全都被認爲是「中國人」的風俗習慣。除了將處理儀式的部份摒除於喪葬儀式的標準組合以外，國家官員暗中容許了民族和地區差異的文化表現。這可能是一個刻意政策的結果，由於任何控制喪葬儀式的意圖，都會因災難性的龐大開支而無法執行（就如共產黨政權在1950至1960年代所發現的一樣）。在另一個層面，就算是跟隨着標準喪葬次序的安排，也不會太深傷害地區感情。只需付出很少的代價，便可以享受成爲恰當的中國人的殊榮。而那些選擇不按標準程序去進行喪葬儀式的人，會被標識爲非中國人，甚至會被標識爲危險宗派的門徒。<sup>58</sup> 就是這原因，每一個人人都接受喪葬儀式在於表現文化認同、在於確認對帝王國家的忠誠，這是關係到每一個人的利益的。

中國的文化系統容納任意表達，但外人可能會把這些任意表達理解爲混亂的地方差異。特別是在儀式的動作範疇裏，給予地區性和次族群性的文化展示一個很大的空間。這是一個非常有彈性的體系，那些自視爲中國人的人，都可以從中抽取元素，各自應用：他們參與在一個一致的、有中央組織的文化之中；但與此同時，他們亦體現自己的地方和區域的特殊性。

當然，喪葬儀式的標準化得到王朝國家的緊密參與，但要將一個一統的儀式結構強加於一個如此大型和複雜的社會上，是絕不可能的，那需要比較靈巧的手段。有很好的證據顯示，遍及整個帝國，王朝官員都提倡一套標準化的喪禮組合和喪禮服飾。這些準則都收錄在地方志和儀式手冊中<sup>59</sup>，這些地方文獻在整個帝國都可以找到。<sup>60</sup> 基於我們已知的中華帝國晚期的權力分佈，地方精英很有可能贊同那些已被接受的風俗習慣，並在他們控制的社區中推行某一類型的儀式上的正確行動（ritual orthopraxy）；不被接受的儀式便漸漸被抑壓，或被修訂爲符合中央化的模式。

57 可參考的例子如，石鍾健，〈四川懸棺葬〉，《民族學研究》，第4期（1982），頁100-118。

58 J.J.M. de Groot, *Sectarianism and Religious Persecution in China* (Taipei: Ch'eng-wen Reprints, 1976 [original 1901]), 231-241。

59 在香港新界的廣東鄉村中，仍然可以找到那些列出喪葬儀式次序，附有簡單圖解的手冊（木刻本）。

60 參看Naquin在本文集第三章“Funerals in North China”的討論。

這極可能就是一個機制——將標準化的儀式結構添加於原來的儀式結構而形成一個相互重疊的情況，但對於接受的過程，我們的了解還是很有限的。這個我們現在所理解的標準化，是否是一個實施了幾個世紀的，由國家贊助的社會工程的結果呢？抑或這是普羅大眾自願採納的結果呢？我們是否需要假設這些過程是相互排斥的呢？明顯地，不同階級和地區背景的人，都有某些強烈的動機去合作建立文化建構中的標準化的儀式組合。在試圖解答這些有關問題之前，我們需要進行更多的研究工作。然而，現在可以清楚的是，這個對動作——不是信仰——的關注，構成一個可能的環境，讓王朝機關、地方精英和一般的農民去同意一個進行喪禮的恰當模式。

所有的中國人，不論其個人境況，都顯然地服從於一組基本相同的儀式。這是對傳統中國階級制度的一個有趣的評註。這種一統的儀式結構並沒有在其他以階級為基礎的社會中發現。舉例來說，在19世紀的英國，窮人和擁有財產的市民有很不同的待遇。正如Laqueur指出，在這期間，英國正在迅速轉變，而對一個最低限度的可被接納的喪禮（即儀式的基本形式）的構成的觀念也在同時在改變。<sup>61</sup> 在現已成為經典的《我們死亡的一個小時》一書中，Ariès記錄了歐洲社會的喪葬習俗和對死亡態度的相類似的轉變。<sup>62</sup>

在這幾個世紀裏，喪葬禮式在中國也有可能經過了不同的轉變。舉例來說，有證據顯示，在唐宋的過渡期，相應着當時中國親屬制度的改變，喪葬習俗曾有一重大的改變。<sup>63</sup> 此外，今天我們可能正在見證着中國儀式結構的一個急劇轉變，舊有的儀式次序正被一個由社會主義意識形態所誘發的新的儀式次序所取代。<sup>64</sup> 在這些新近出現的儀式中，我們能否期待可以找到一些有「中國人」特色的東西呢？又或是它們與在世界其他社會主義地方所實行的形式沒有基本上的分

---

61 Thomas Laqueur, "Bodies, Death, and Pauper Funerals," *Representations* 1 (1983): 109-131。

62 Ariès, *The Hour of Our Death*, 559-588。

63 參看如，David G. Johnson, *The Medieval Chinese Oligarchy* (Boulder, Colo.: Westview Press, 1977), 94, 108。Patricia B. Ebrey, *The Aristocratic Families of Early Imperial China* (Cambridge: Cambridge University Press, 1978), 91; and Patricia Ebrey, "The Early Stages in the Development of Chinese Descent Groups," in *Kinship Organization in Late Imperial China, 1000-1940*, eds. Patricia B. Ebrey and James L. Watson (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1986), 20-29。

64 參看Whyte在本文集第十二章 "Death in the People's Republic of China" 的調查。



別呢？<sup>65</sup> Whyte的敘述清楚的指出，對數以百萬計的中國人來說，那個在多個世紀以來幫助將中國凝聚為一個文化的儀式結構，再沒有意義了（特別是在城市而言）。每一個人都想知道，會否有一套新的儀式以及隨之而來的另類儀式專家出現，填補這個真空。

（湛蔚晞譯，廖迪生校）

作者：華琛（James L. Watson）哈佛大學人類學系

關鍵詞：喪葬禮式、中國文化、華南

---

65 Christel Lane, *The Rites of Rulers: Ritual in Industrial Society, the Soviet Union* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981); Christopher A. Binns, "The Changing Face of Power: Revolution and Accommodation in the Development of the Soviet Ceremonial System, Parts 1 & 2," *Man* n.s. 14 (1979): 585-601, and 15 (1980): 170-187。