

一個歷史學者 對中國人喪葬儀式的研究方法

羅友枝 (Evelyn S. Rawski)

Department of History
University of Pittsburgh

編者按：本文譯自Evelyn S. Rawski, “A Historian’s Approach to Chinese Death Ritual”。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作者本人同意，並獲Regents of the University of California及University of California Press授權，翻譯並刊登本文，謹此致謝。本文與James L. Watson在同書發表的“The Structure of Chinese Funerary Rites: Elementary Forms, Ritual Sequence, and the Primacy of Performance”一文屬對話性質，而該文中譯本〈中國喪葬儀式的結構：基本形態、儀式次序、動作的首要性〉已刊於本刊第1卷第2期。

一個歷史學家與一個人類學家對中國人喪葬儀式的整體看法，有不同之處，有數個不同的原因導致這些差異。人類學家認為他們的工作是在現場，實在仔細地研究喪葬儀式中的表演動作，他們甚少進行歷時性的分析（diachronic analysis）。人類學家所說的既定文化，對於要追蹤喪葬儀式在長時間中的演變，並分析其如何及為何變化的歷史學家而言，都是變項。大多數人類學家都以研究農民社區為主，他們淡化、並實際上經常無視中國文化中存在着一個自上而下地伸延、包圍着農村的書寫文字傳統。相對來說，歷史學家對喪葬儀式的了解，則受到文本的主導。在公元前4至3世紀成書的五經之一的《禮記》，和與之同時的《儀禮》¹，都時常是儀式研究文章所引用的文本。直到晚清為止，他們都是歷代儀式彙編的參照材料。對歷史學家來說，主要的問題是，究竟在多大程度上，儀式習慣受這些文本的引導。

這些由學科的視野和訓練所形成的差異，在本文集²籌編前的會議上彰顯了出來。其中一個最有啟發性的項目，是人類學家在晚上放映他們在田野研究地點拍攝的喪禮和埋葬儀式的幻燈片。出席的6位人類學家，已經相識多年，但在此會議之前，竟都沒有看過彼此的幻燈片。對一個歷史學家來說，這是個令人震驚的發現。對其他研究者來說，不管出於甚麼意圖和目的，都難以進入人類學家的「文本」（被研究的鄉村）中。偶爾的採訪並不能讓其他研究者真正地進入研究點。但這些發現卻彰顯了隱藏在人類學研究中的核證問題。歷史學家的原始資料可供他人閱讀和核對，如果人類學家的研究資料跟歷史學家的不一樣，人類學家又如何反駁那些對他們的指控——他們的分析是一己和任意的創造？

上面提出的方法學上的爭議，是人類學家承認的重要問題，但這問題並不屬於本會議文集討論的範圍。更直接相關的，是當我們看過數百張幻燈片後，在不同的細節上，所發現的兩個學科觀點的二分。歷史學家們都一致地喧嚷着，要求解釋在喪禮祭壇上和在其他地方所展現的幾幅文字資料的內容。人類學家的反應明顯地表現出他們視這些文字為調查中的枝節材料（很多時候，人類學家無法解釋這些材料）。事實上，一些人類學家似乎持有這

1 De Groot對喪葬儀式的詳細分析，如實地反映出中國傳統對這些文本的經常性的參照：J. J. M. de Groot, *The Religious System of China: Its Ancient Forms, Evolution, History and Present Aspect, Manners, Customs and Social Institutions Connected Therewith*, 6 vols. (1892-1910 ed.; reprinted Taipei: Ch'eng-wen, 1969)。

2 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。

樣的一種態度，視提供資訊的農民為衡量文化資料的標準——如果那些是農民不能解釋的事物，那就不是他們研究工作的重點了。當然，這個立場忽略了一個事實，就是中國農民文化是以不同的方式，埋置在一個有長久歷史傳統和複雜文字的文明之中。這個立場也阻礙了對一個主要問題的探討，即如何將在一條鄉村、一個地區、一個歷史時段內的獨特文化與那個我們稱為「中國」的一個較大的抽象實體聯繫起來，並分析中國文化在長時間的轉變。

歷史學的觀點如何可以幫助我們理解喪葬儀式？我所要強調的是，歷史學家所採用的原始資料和觀點，必然會帶引出有別於人類學家的問題和假設（若不是答案的話），但二者之間也可以是相輔相成的。James Watson的導論文章³是顯示這一點的一個特別例子，他的文章所關注的是中國儀式中動作相對於信仰的首要性。

一、信仰與動作

Watson的導論文章強調標準化的儀式在維持一個一統的中國文化方面的中心角色。王朝國家、官員和受過教育的地方精英都在推動文化一統，努力地去散佈一個標準的儀式結構。這個努力之所以成功，部份是由於不同的社會階層和地區背景的中國人都能容忍和接受這類同質化（homogenization）的安排。但Watson認為儀式標準化成功的關鍵元素是「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」。⁴ Watson早在他的文章中指出，「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。」⁵

3 本文集第1章，James L. Watson, "The Structure of Chinese Funeral Rites: Elementary Forms, Ritual Sequence, and the Primacy of Performance," 3-19 [中譯本，華琛，〈中國喪葬儀式的結構：基本形態、儀式次序、動作的首要性〉，《歷史人類學學刊》，第1卷，第2期（2003），98-114]。

4 J. Watson, "The Structure of Chinese Funeral Rites," 18（中譯本，華琛，〈中國喪葬儀式的結構〉，頁113）。（譯者按：Evelyn S. Rawski本文與James L. Watson文章對話，本文內有多處討論J. Watson的文章，繼後若非引文討論，皆不加註釋。）

5 J. Watson, "The Structure of Chinese Funeral Rites," 4（中譯本，華琛，〈中國喪葬儀式的結構〉，頁99）。

很多歷史學家可能都會同意，奉行儒家思想的國家強調正確行動(orthopraxy)，但他們可能不會同意Watson的結論——國家沒有將正確行動與正確信仰(orthodoxy)聯繫起來。Watson的文章，是他早前一篇以王朝的禮法規範信仰活動為主題的論文的一個詳細的發揮⁶，他提出了一個為大多數歷史學家所接受的，有關中國文化的假設。那就是中國政府、官員及地方精英都努力傳揚被認可的價值觀念和信仰。大部份的歷史學家都會主張，帝國晚期(由16世紀至19世紀)的中國文化，儘管存在着明顯的差異，但在信仰上所達致的重要的共通之處，跨越了地域及社會階層的界線。

Watson在論文的開端清楚說明，他的論點是直接基於田野經驗，他引用Gilbert Lewis在《紅光燦爛的日子》⁷一書中的論點來闡述村民對儀式的理解是「如何進行，而不是它的意義」⁸。如同Lewis一樣，Watson反對以結構主義方式去詮釋儀式，理由是結構主義者的主觀性，儘管他也承認所有的觀察都有其選擇性，因而在某程度上也有其主觀性。Watson總結認為，對每一件人類事件的關注，都會有領悟上的差異，對儀式動作的意義，我們不能只有一個可接受的理解。

事實上，參與和觀察儀式表演的人，都可能無法把儀式的意義說清楚，而他們對儀式意義的詮釋都可能不同。這都不是意料之外的情況，在各種類型的表演中，我們時常都會觀察到這個現象。研究戲劇表演的文學批評，都接受多重意義(multivalence)的觀念，對一個特定的戲劇，不同的人會看出不同的意義來，而這些差異會因性格、性別、年齡、人生經驗和教育而有所不同。⁹相同地，對眾多的文化事件，一個文化中的參與者時常只會有些局部的了解，但這並不是否定一個複雜的意義結構的存在。

6 參看James L. Watson, "Standardizing the Gods: The Promotion of T'ien Hou ('Empress of Heaven') Along the South China Coast, 960-1960," in *Popular Culture in Late Imperial China*, eds. David Johnson, Andrew J. Nathan, and Evelyn S. Rawski (Berkeley: University of California Press, 1985), 323-324。及同書的"Preface," x-xiii。

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

8 J. Watson, "The Structure of Chinese Funerary Rites," 5 (中譯本，華琛，〈中國喪葬儀式的結構〉，頁100)。

9 將此現象進行體系化分析的嘗試，參看David Johnson, "Communication, Class, and Consciousness in Late Imperial China," in *Popular Culture in Late Imperial China*, eds. David Johnson et al., 34-72。

事實上，信仰與動作是很難區分的。然而在本文集中，由人類學家和歷史學家撰寫的文章，都涉及信仰和儀式動作。Myron Cohen研究為何中國人不去進一步強調救贖信仰¹⁰，而Emily Martin則討論一個女性意識形態在生命和死亡問題上的表現形式¹¹。這兩篇文章是最明顯的例子，都假定了在研究儀式動作時，對人的信仰的理解的重要性。Elizabeth Johnson對客家女人為死者唱嘆歌的研究¹²，注意到嘆歌猶如窗戶，對了解女人的冤屈和價值觀念，很有幫助。Stuart Thompson對食物祭品的結構性分析——一個藉着對形式的細緻探究而達致對內容的了解的分析——也表達了關於信仰的重要性假設。¹³ 在Thompson例子中的信仰（不單是農民，中國精英也廣泛地中認為）顯示在另一個世界的鬼神是依賴生存者為他們提供所需的物品。Rubie Watson在有關華南墓祭儀式之政治的文章中指出，農民風水信仰的核心，聯繫到中國人來世論（eschatology）中的多元靈魂觀念。¹⁴ 即使是James Watson自己對喪葬專業人員的分析，也是以基本的主位觀點（emic views）¹⁵ 和詮釋的方式來進行的——例如，廣東人對死亡污染的觀念及男／女領域的觀念，都是超越個人差異的。¹⁶ Watson在他的導論文章中，包括了對「意識形態」的討論，這個討論正好反駁了他自己的論點——反對以「信仰」作為塑造儀式的重要元素。Watson所指的「意識形態」也就是歷史學家所說的「信仰」。在中國內不同地域和不同社會階層的中國人，都持有這些對世界有高度涵蓋性和基礎假設的信仰。

因此，對於這樣的一個命題——在帝國晚期和當代的中國人之間存在着一個被廣為接受，並跨越階級和地域界限的重要觀念或信仰——基本上是沒有爭論的。在這個信仰系統中，有甚麼基本元素？有些元素已被羅列出來，

10 本文集第8章，Myron L. Cohen, "Souls and Salvation: Conflicting Themes in Chinese Popular Religion," 180-202。

11 本文集第7章，Emily Martin, "Gender and Ideological Differences in Representations of Life and Death," 164-179。

12 本文集第6章，Elizabeth L. Johnson, "Grieving for the Dead, Grieving for the Living: Funeral Laments of Hakka Women," 135-163。

13 本文集第4章，Stuart E. Thompson, "Death, Food, and Fertility," 71-108。

14 本文集第9章，Rubie S. Watson, "Remembering the Dead: Graves and Politics in Southeastern China," 203-227。

15 譯者按：「主位觀點」是指群體內部成員所持的觀點。

16 本文集第5章，James L. Watson, "Funeral Specialists in Cantonese Society: Pollution, Performance, and Social Hierarchy," 109-134。

Myron Cohen在本集中的文章¹⁷可供參考，他的文章也可作為這個題目的另一個闡釋。從我們可以知道的最早的時候開始，有很多「祖先崇拜」的成份元素已經在中國文化中出現。Benjamin Schwartz最近便指出，以「中華文明的整體發展」來說，自古以來，「祖先崇拜」即已普遍存在，並且居於核心。¹⁸

祖先崇拜——強調在世的人與死者之間的親屬連繫的延續性，相信祖先可以代表在世的後代與神靈交往——是促成中國人所奉行的複雜的喪葬儀式的演化過程的一個必要的誘因。祖先崇拜的信仰是不能從喪葬儀式的表演中分離開來的。自青銅器時代開始，中國人便強調在世的人與他們去世的祖先之間的連結的連續性（Watson稱之為「互換」）。Watson強調中國人沒有身體與靈魂基本二分的二元觀念。事實上，這個中國文化的特徵，至少可追溯到青銅器時代。在漢代，已經出現了對多個靈魂觀念的詳細說明。¹⁹ 歷史學家主張要認真地探討這些信仰最初出現之時間及其日後在中國歷史中流行的時期。最令人印象深刻的是，這些觀念最初出現在古典時期的精英書寫文本之中。當發現20世紀珠江三角洲和新界的農民仍然表達着相同的觀念時，歷史學家認為這不單單是將儀式標準化，而是中國人非常成功地將信仰系統傳播並將之變成永恆的一部份。從Braudel所謂的長時段（longue durée）的角度來看，信仰確曾模塑儀式動作——簡短地說，儀式表現信仰。

中國的儀式結構不僅被關注死後世界的信仰所影響，也受到一些有關宇宙秩序的基本觀念的影響。Watson對廣東喪葬儀式的分析指出，從他的報導人的主位觀點來看，骨的實質屬於男性（陽），而肉則屬於女性（陰）。²⁰ 陰陽二元論滲透到中國文化的不同層面，同時模塑着人們對所處身的世界的思考方法。陰陽二元論的歷史顯示了文化與儀式層面之間的複雜互動。歷史

17 Cohen, "Souls and Salvation"。

18 Benjamin I. Schwartz, *The World of Thought in Ancient China* (Cambridge: Harvard University Press, 1985), 20-21, 及第1章的整體論述。參看David Keightley, "Dead But Not Gone: Cultural Implication of Mortuary Practice in Neolithic and Early Bronze Age China, ca. 8000 to 1000 B.C.," 在 "Conference on Ritual and the Social Significance of Death in Chinese Society" 所發表的論文, Oracle, Arizona, 1985年1月。

19 參看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。

20 這個分析的詳細說明，參看James L. Watson, "Of Flesh and Bones: The Management of Death Pollution in Cantonese Society," in *Death and Regeneration of Life*, eds. Maurice Bloch and Jonathan Parry (Cambridge: Cambridge University Press, 1982), 155-186。

上，陰陽理論與五行理論是在同一的「天人合一」(correlative cosmology)的體系內發展的。這一系統在公元前3至4世紀之間為鄒衍所建立，²¹ 他將五行與王朝統治週期連繫起來。在漢代，再經學者董仲舒（約在公元前179-104年）詳加闡發，他在人與宇宙事物之間作出了命理學的、解剖學的、心理學的和道德的連繫。

就像祖先觀念一樣，陰陽與五行理論源於一些中國人廣泛分享的概念；當這些概念以書寫形式清楚表達出來以後，它們便成為中國有創造性的思想家們的「高級文化」(high culture)的產物，然後再重新被引進中國不同社會階層的信仰系統之中。「風水」的學說來源於「天人合一論」，這門原始科學或偽科學利用自然的地勢力量，來謀取人的利益（參看由Watson及其他人類學家所寫的有關廣東農民的報告²²）。「天人合一」的主要模式大都隱含在風水理論之中，結合到風水先生羅盤上的文字上。實際上，Henderson就提出過由高級文化到普及文化，風水可能是傳遞感應思想的主要渠道之一。²³ 事實上，非但農民相信風水，帝皇和農民為了尋找理想的房屋和墓穴位置，也都以風水為必要的指引。墓穴、房屋、廟宇和皇帝都朝向南方——陽位。在統治者或神靈的左面，是東方——榮耀的位置。平民的祠堂乃至皇宮殿堂內階層等級的位置安排，莫不受到這個擺設方式的影響。

在天人合一的假設下，人類行動（在統治者的領導下）應該與宇宙相「感應」。思想家設計精細的系統，來調和大自然的循環規律和統治者的儀式行為，並將之記錄在如《月令》一類的書籍內。《月令》是3世紀時的文本，自漢代開始，即為《禮記》的一部份。「天人感應」的觀念向下滲透到中國的平民社會之中。從明清時期直至今天，普羅大眾在外遊、開業、嫁娶和喪葬之前，都會先行查閱曆書（通書）上有關吉凶日子的指引。無論對飲食的安排、對疾病的分析、抑或他們對喪葬儀式的主位觀點（由我們觀察所得），華南的農民都持續地信奉着一個深受陰陽論所支配的世界觀。當James

21 參看Benjamin Schwartz, *The World of Thought in Ancient China*, 第9章, 203-221, 356-369; John Henderson, *The Development and Decline of Chinese Cosmology* (New York: Columbia University Press, 1984), 第1章。另參看Stephan D. R. Feuchtwang, *An Anthropological Analysis of Chinese Geomancy* (1974; reprinted Taipei: Southern Materials Center, 1982)。

22 J. Watson, "Funeral Specialists in Cantonese Society;" R. Watson, "Remembering the Dead"。

23 John Henderson, *The Development and Decline of Chinese Cosmology*, 49。

Watson研究的村民講述陽性的骨和陰性的肉、討論結婚與死亡的時候，事物就如一對陰與陽的事件。村民雖然努力以驅趕鬼或去除陰的方法來打破這個二元論（如Watson所言，他們的做法是保存骨，而除去肉），他們的行動都是在所有傳統中國人共同接受的一個文化字彙中進行的。²⁴這不是一個個人專用的或是特定的字彙，這個字彙也會因為Watson在導論文章中所描述的瑕疵而受到影響。一個歷史學家會認為Watson及其他人類學家的田野研究觀察不但沒有損壞，反而強化了這個論點：一些重要的、大家所分享的文化定位——可稱為信仰或意識形態——把中國人連繫起來。

二、信仰與動作：精英的觀點

Watson在其導論文章中強調國家所推動的是正確行動，而不是正確信仰。在與此題目有關的近期研究文章中，大多數的歷史學者都同意Watson前半段的陳述，但對後半段則存有爭議。事實上，中國官員與地方精英都在努力地散佈被認可的價值觀念與行為；但他們常常選擇透過強制性的正確行動來散佈價值觀念。在儒家有關孝道的討論上，這點是明顯的。

Watson強調喪葬儀式在安頓死者靈魂和使屍體轉變為祖先的過程得以順利進行的重要性。對儒家學者來說，死亡事件的社會價值在於其能教導個人學習孝道，孝道是明清時期強調家庭取向的中國國家的核心價值觀念。「國之本在家」的觀念已載於公元前4世紀的儒家文獻中，²⁵在往後的朝代，皇帝與官員都反覆並詳細地說明這個觀念。就好像家庭是國家的隱喻一樣，從孔子的時候開始，家庭關係的核心表述——孝道（這當然支持着一個階層次

24 John Henderson, *The Development and Decline of Chinese Cosmology*, 20-21。有關曆書方面，參看C. K. Yang, *Religion in Chinese Society* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1967), 17-136。Manfred Porkert, "The Intellectual and Social Impulses Behind the Evolution of Traditional Chinese Medicine," in *Asian Medical System: A Comparative Study*, ed. Charles Leslie (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1976), 65-66；Angela Leung, "Autour de la Naissance: La Mère et l'Enfant en Chine aux XVIe et XVIIe Siècles," *Cahiers Internationaux de Sociologie* 76 (1984): 51-69; E. N. Anderson and Marja L. Anderson, "Modern China: South," in *Food in Chinese Culture*, ed. K. C. Chang (New Haven: Yale University Press, 1977), 368-370。

25 《孟子》IV.i.5，原文採用James Legge (trans.), *The Chinese Classics*, 3rd ed. (Hong Kong: Hong Kong University Press, 1960), 2: 295。

序），就等同為遵守服喪規定。到了帝國晚期，國家對孝道的推廣更清楚地律法中顯示出來，違反服喪規定的人會受到懲罰。²⁶

我在對明清帝皇的喪葬儀式的研究中，詳述了孝道在強化皇帝正統的重要性。讀者可以參看我在本文集中的文章。²⁷ 我在這裏簡單概述主導着這個發展的意識形態的基礎結構。

在孔子的年代，孝道之為中國人價值觀念的核心所在，已經清晰地表達出來。正如孔子（公元前551-479）所解釋，孝道是發乎自然的對父母養育的報答：合適的守孝年期為三年，因為這是小孩停留在父母懷抱的時間。在記錄老師與學生對話的《論語》，有不少提及孝道的地方，而這種感情的表達都是與喪葬儀式相聯繫的。當被問到孝道的界定时，孔子答道：「生事之以禮，死葬之以禮，祭之以禮。」²⁸

我們在此看見中國文化秩序中的另一核心元素，就是對「禮」的強調，「禮」在一般英語的翻譯是“ritual”（「儀式」），但亦含有「適當行為」的意思。「禮」被形容為「整個規範性社會政治秩序的黏合劑」。對早期儒家學者來說，「禮」是指所有的行為規範，「包括儀式、慶典、儀態、或一般行為舉止。這些行為在家庭之內、人類社會之內、以至超乎自然的神聖領域之內，形成人神互動角色的網絡，將人類與神靈連結起來。」²⁹ 起初，禮似乎是指宗教儀式，即使是在較為普遍的儒家思想的應用中，仍保有宗教或神聖的含意。在《論語》這本早期儒家思想的語錄中，禮（動作）與仁（完美的德行）是連在一起的。沒有恰當的精神，禮是沒有意義的：「為禮不敬，臨喪不哀，吾何以觀之哉。」體仁君子（realized man）的「內在」目標是仁，而仁的目標只可以透過禮來達到。禮是一個人的角色的恰當表現。當孔子被問及仁是甚麼時，他回答說：「克己復禮為仁」。³⁰

早期儒家思想視「禮」為自身角色的表現，與「內在的精神」，為一體相連的二元組合。無論從儀式的廣泛或特殊含義着眼，在儒家的理論中，禮

26 De Groot, *The Religious System of China*, 2: 568-569。

27 本文集第10章，Evelyn S. Rawski, “The Imperial Way of Death: Ming and Ch’ing Emperors and Death Ritual,” 228-253。

28 《論語》XVII.xxi.1-6；另XIV.xliii.1-2；II.v.3。經過修飾的引文，原文引自James Legge (trans.), *The Chinese Classics*, 1: 147。

29 Benjamin Schwartz, *The World of Thought in Ancient China*, 67。

30 參看Benjamin Schwartz, *The World of Thought in Ancient China*, 67-75, 77。Schwartz討論的引文，分別來自《論語》卷3第26章及卷12第1章。

都是安排國家秩序和創造一個穩定的階層社會的手段。儒家強調儀式是促進秩序和防止混亂的工具。「亂」在儒家的討論中是常常被提起的問題，指的是內在的困惑和混亂，這些可能比入侵的軍隊更為可怕。死亡的直接結果也是亂。Stuart Thompson在其分析喪葬儀式的文章中指出，死亡引起紊亂之後，「禮」是恢復恰當的道德秩序的手段。在透過「禮」來重整秩序的過程中，「陽」比「陰」重要，男性確認其對女性的象徵性的優勢，血親重於姻親、米重於豬肉、貞潔重於淫蕩、結構重於交融（*communitas*）。

在一個較為廣闊的脈絡中，「亂」就是當家庭、社區或國家的道德標準和社會角色受到破壞而出現的紊亂情況。在整個社會上，很多人都有維護秩序和防止「亂」的願望。對精英來說，防「亂」的方法之一就在於向平民百姓灌輸恰當的價值觀念和行為。

儀式除了表現貴賤、父子、夫婦、長幼之間的不對稱關係外，也透過動作來教導諸如孝道的核心價值。儒者並沒有假設信仰較動作重要，並為動作的誘因；他們都知道可以透過動作來教導信仰。中國的統治精英並沒有對信仰和實踐作鮮明的區分，他們傾向於把信仰和實踐視為有機的連繫，相互影響。對着小孩子，猶如對着平民中多數的文盲一樣，儒者所主要強調的也許就在於實踐；對尋求儒家訓誨的高水平學生來說，他們所強調的是另有所在，那就是一個人在轉化其內在狀態而成為完美的道德行為上所能做到的程度。但毋庸置疑的是，二者都是一個整體中的必要部份。

Donald Munro對儒家有關教育方面的思想或道德轉化的闡釋，可使我們更加明白儒者之所以在嘗試教授價值觀念時，都從具體行為開始的原因。儒者假設人們都傾向模仿（道德）角色典範，並透過模仿角色典範來修養心思：「用例子教導比文字有效。」³¹ 儒學的基礎讀本至高級文本裏，都充滿着歷史上的例子；儒者知道自己有責任作好榜樣，讓他人仿效。儒家的學習模式強調以個人生活中的具體表現來展現抽象的道德原則。儘管如此，包括傳記的個別細節和抽象的原理，兩者是同時並存的。正如Munro指出：「模式彰顯了原則和行為的知識之間的關連。在遵循這些原則和行為之下，幫助學習者將這種關連變為習慣。他們所代表的是付諸行動的原則。」³²

公元前2世紀，國家採納儒家思想為認可的學說。在過去的一千年來，儒家思想在國家學說中的中心位置，保障了儒家的早期文本不致被忽略或被遺

31 Donald J. Munro, *The Concept of Man in Contemporary China* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1977), 136。

32 Donald J. Munro, *The Concept of Man in Contemporary China*, 138。

忘。往後宋明理學的發展，尤其自16世紀開始的陽明學派，也都強調知與行的合一。撰寫有關向農民推廣教育的文章的清朝官員強調，學校教育有助於文化正統的推動和「儀式化的完滿」，因而有助於社會的穩定。³³ 歷史學家於是認為Watson所提及的文化整合的主要媒介——國家、官員和地方精英，確曾刻意地透過正確行動來推動正確信仰。

在結束這個討論之前，讓我們再次回顧信仰與實踐間的對立所牽涉的主要論題。Watson在他的導論文章中，將中國與基督教歐洲對照，指出中國國家機器中正確行動的首要性。他說：「在早期基督教世界裏，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」³⁴。基督教歐洲與清朝中國是有力的對比，但儒家的儀式從來都不是只按教條執行。有一個看法是在毛澤東以前，中國並沒有像天主教和後來的基督教教會一樣，要求教徒對某一個特定的教義作出同一程度的承諾。將中國人與基督教對比，與Richard Madsen就毛澤東時期以前的「無知者的慶典」和1949年後中國毛澤東式的「鬥爭的儀式」所作的對比，是完全相同的。³⁵ 「無知者的慶典」是指傳統鄉村中的人生週期和季節性儀式。這些儀式將參與者結合「在一個浸透着意義的共同經驗裏，儘管這些意義不能以任何一組社會話語的理念表達出來。」相反地，「鬥爭的儀式」歌頌着一組教條：「儀式所表述的是清晰聚焦的神聖教條」，儀式的目的是將信徒和異教徒分隔開來。³⁶ 這種質素從未在帝國晚期的中國正統思想中出現過；但無可否認的是中國有一個可以辨認的正統思想。

三、喪葬儀式的傳播

中國王朝在模塑信仰系統的過程中扮演着一個非常重要的角色。讀者可以參考本文集第八章Myron Cohen對此議題的寬廣看法。本文主要是一個國家、官員和地方精英所進行的儀式標準化的簡單調查報告。在中國而言，有

33 Alexander Woodside, "Some Mid-Qing Theorists of Popular Schools," *Modern China* 9:1 (1983): 3-35。

34 J. Watson, "The Structure of Chinese Funerary Rites," 10 (中譯本，華琛，〈中國喪葬儀式的結構〉，頁105)。

35 Richard Madsen, *Morality and Power in a Chinese Village* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1984), 第1章。

36 Richard Madsen, *Morality and Power in a Chinese Village*, 22。

目的地向平民百姓傳播儀式，相對地是發展得比較遲緩的。其成功則有賴於在宋朝時還未明顯、及至明末清初間始彰顯的社會及經濟轉變。

直至宋代（公元960-1279）為止，祖先崇拜儀式（和自此以後的喪葬儀式）是屬於統治者和士大夫的活動。在這幾個世紀裏，這是由一個士紳官員的階級——一群世襲的統治精英層——所主導的事務。禁止儀式的奢華表現的規限，將統治者和官員、官員和平民分開。祖先崇拜儀式主要是屬於享有特權的人的活動：在法律上，平民不可以建造祖先神龕（家廟），在儀式文本裏，否定了平民對祖父母之上的祖先奉獻祭品的權利。³⁷ 政治的權威與接觸神明的權利之間有着強有力的、歷史上的連結，而伴隨着這一個連結自然而來的，是限制祖先崇拜的意圖。這種（大多是失敗的）限制，在商王朝晚期（約在公元前1200-1045年）已經顯現出來。³⁸

只讓統治精英成為傳統儀式規範的觀眾，其結果是容許其他信仰系統——主要為佛教與道教——主導着民間習慣。很多宋朝官員投訴不正規（非儒家的）的婚嫁和喪葬習慣。偉大的哲學家朱熹，1190年在福建漳州當知州的時候，發出一份給市民的公告，表達了他的震驚——他遇上一位漠視喪服規定的功名擁有者。朱熹以《論語》中的語錄來解釋為何人們需要為父母的死亡守孝；自此以後，那些為父母死亡守喪的人，均須穿着孝服，不沾酒、肉和性，為時三年，以此來報答父母養育之恩。朱熹警告說會懲罰那些不守

37 參看J. Friedman and M. J. Rowlands, "Notes towards an Epigenetic Model of the Evolution of 'Civilisation,'" in *The Evolution of Social Systems*, eds. J. Friedman and M. J. Rowlands (London: Duckworth, 1977), 201-276。這篇文章提出一個社會的歷史演化的階序圖，指出一個「亞洲國家」（"asiatic state"）的形成，是以透過祖先對超自然的壟斷來作為手段，去形成一條皇家線，構成國家。作者利用中國歷史上的例子來支持他們的建構，他們也注意到在秦代以前的中國，儀式的階序性質。我們的討論顯示，與他們對商代「亞洲國家」的描述，產生共鳴的很多元素，還可以在帝國晚期時找到。有關宋代時的情況，參看Patricia B. Ebrey, "Early Stages of Descent Group Organization," in *Kinship Organization in Late Imperial China, 1000-1940*, eds. Patricia and James Watson (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1986), 16-61，及Patricia Ebrey, "The Formulation of Family Rituals during the Sung Period," 在 "Conference on Neo-Confucian Education" 所發表的論文，1984年8-9月。有關朱熹在任上的作為，參看Ron-guey Chu在同一個會議所發表的論文 "Chu Hsi and Public Instruction"。

38 隨着唐朝而來的，是帝國傳統的明顯中斷，參看Howard J. Wechsler, *Offerings of Jade and Silk: Ritual and Symbol in the Legitimation of the T'ang Dynasty* (New Haven: Yale University Press, 1985)。Wechsler認為，唐代的一個嘗試，是將國家儀式中強調對皇室祖先的崇拜，轉移至比較「公眾」的對天的崇拜。

禮的人。在其他場合，朱熹宣示家庭之內「絕不可以」聘請「佛教僧侶，向佛陀奉獻祭品、或安排布置奢華的喪禮」，並定下罰則來懲罰那些觸犯規定的市民。³⁹ 可見理學家對佛教和道教作出哲學性抨擊的同時，也嘗試以被認可的傳統儀式來取代平民的錯誤習慣，並發出了重要的重新定位的訊號，傳播着一個涵蓋一般平民和士紳官員的標準。

在11和12世紀，一群新形成的、充滿活力的儒家官僚開始監察民間風俗，並透過改革婚姻和喪葬習俗來修正民間風俗。理學家不只關心統治精英，還關心平民的社會轉化。這些事件的影響，是得到宋代社會中很多基础性轉變的支持的。舉例來說，印刷業的發展，使書籍普及。而儒家亦很快的掌握了這種媒體來散佈他們的觀念：事實上，推進印刷術發展的一股主要推動力，是來自要將儒家文本標準化的要求。從這段時期開始，書寫媒體便漸漸成爲一個非常普遍的傳遞規範的工具。

科舉考試在6世紀開始逐步發展，到12世紀末和13世紀的時候，中國王朝已經透過科舉考試聘用了過半數的新任官員。這種以考試來招聘官員的變化，宣告了既往士大夫階級的終結和一個更具流動性的社會的開始。明清兩朝將這個頒受功名的制度加以改善，透過建立地區名額，以確保有來自帝國內每一個省份的代表；其結果是形成了一群接受儒學課程教育、對王朝忠誠的功名擁有者，而他們更被策略性地安插於整個中國。由於中央政府直接干預地區事務的能力萎縮（自9世紀開始，縣這個最基層的行政單位的平均人口持續上升），中央政權開始越來越強調間接的社會控制方法，並依賴擁有功名的精英的非正式的領導來維持地方的穩定和秩序。

帝國晚期政府對地方控制的間接模式的依賴，所強調的是廣泛的教育努力，這些努力包括由官員和名人每月兩次在一些鄉村場所宣講，並以明清兩代皇帝相繼頒布的聖諭爲內容。清初的官員和唸過書的男人，從早期的彙編中選取規範儀式，撰寫手冊，然後向普羅大眾介紹。8世紀的彙編《開元禮》和朱熹的《家禮》成爲了明清的《集禮》所遵循的標準。朱熹的《家禮》一直以來，都有着廣泛的影響。De Groot解釋他在19世紀晚期在廈門所看到的習慣如何重複傳統的做法時指出，「《家禮》作爲一個標準的權威，一直流傳於整個帝國之中，」並爲大量的族譜、彙編和會典所引用。正如Patricia Ebrey指出，在朱熹的所有著作中，《家禮》可能就是稍懂文字的人所最常查閱的

39 Ron-guey Chu, "Chu Hsi and Public Instruction," 附錄3, 5。

著作。⁴⁰

在中央國家機器推動下，儀式文本不斷地被傳播，這是促成喪葬儀式愈趨一致的重要因素。與官方行動同時進行的，是通過改正人民的婚姻和喪葬習俗去推動社會改革的私人的努力。公眾和私人之所以可能共同努力去傳播規範價值觀念和行為，實有賴於城市與鄉村之間、地區和地區之間交通的改善。這是16世紀商貿擴展的結果，創造了一個高度發展、趨於整合的等級市場制度，而正統規範的傳播亦因此而較以往更為廣泛。

儀式體系在其象徵層面和社會意義上，也有着一些微妙而不易為人覺察的轉變。祖先崇拜儀式的華麗規定使之局限於社會精英之間。當簡約的儀式替代了華麗的規定後，便縮窄了不同階層的社會距離。到了清代，可以真的說，皇帝和平民的喪葬儀式，在本質上是一樣的；這肯定不是宋朝或以前的情況。區分儀式的階層性特徵也隨着時間而顯著的減少；社會也變得更有流動性。這不僅是由於考試制度侵蝕了精英的特權，亦因為除了功名以外，財富成為獲得高等地位的一個越來越重要的因素。當舊的社會界綫逐漸消失時，恰當的儀式動作本身便漸漸的成為地位的象徵符號。正因為社會結構較為流動，儀式上的誇耀式消費（*conspicuous consumption*）成為當時的重要社會現實；在這個觀點下，花費在喪禮上的財富，是攀登社會階梯的一項投資。

從長期的歷史進程的角度出發，Patricia Ebrey提出儀式也能夠幫助模塑社會組織的看法。她指出截至唐朝中葉，墓祭還沒有廣泛地實行；唐中葉以後，清明時節所進行的集體拜祭才新增成為重要的親屬活動。Ebrey指出墓祭習俗並不始於儒家精英，而是始於平民之間，是佛教影響的結果。唐時，父系親屬成員齊集在墳前拜祭，可以表達他們對久遠祖先的崇敬；但對不可以建造祖先神龕（在法律上，而非現實情形）的平民來說，安排這些活動還是困難的。在一天之內共同拜祭久遠祖先的習慣，有助於地方父系親屬成員間親屬群體意識的培養，也極有可能促進了宗族的形成。⁴¹

由於中國不斷地與其他文化發生密切的關係，正確儀式動作的象徵含義被賦予以額外的意義。恰當地執行儀式，是帝國晚期及之前的一段長時期內，中國人身份認同的一個主要元素。初期是為了將在土地上耕作的漢人與

40 參看Patricia Ebrey, "The Formulation of Family Rituals during the Sung Period," de Groot, *The Religious System of China*, 1: 235-240。

41 參看Patricia B. Ebrey, "Early Stages of Descent Group Organization," 20-29。

在北方過着游牧生活的相鄰民族區分開來，及後才漸漸以飲食習慣（中國人不食用奶類產品）、衣着方式、特別是婚嫁和喪葬的傳統，來界定中國人的特性。多個世紀以來，中國再三地被來自西伯利亞一帶草原的部族所佔領（在過去的一千年裏，非漢族王朝統治中國——包括整個地和局部地——的時間，就超過五百年）。因此，中國人逐漸強調文化多於族群差異。任何一個人，只要採納中國人的風俗和行爲，都可以成爲「中國人」。18世紀時，漢人聚落已經擴展至中國的西南部、台灣、河西走廊以西、西藏、內蒙古和滿州。這些擴展讓中國人與土著及非漢人部族之間產生着緊密的相互影響。這無疑對中國人身份認同概念的加強有所貢獻。中國人將內涵化（acculturation）看成為由「生」（「未經烹調」）人轉化成為「熟」（「經已烹調」，「熟」的意思是文明）的中國人的過程。⁴² 在清代，帝國的擴張達到歷史上的最大範圍，容納了很多非漢人部族。接納中國人的姓氏外婚制、喪葬儀式和正確的儀式動作，是成爲中國文化社群成員的重要標誌。

因此，清代以來的喪葬儀式，應視之爲國家和儒家精英所創造的產物。維持這產物的是廣泛分散在不同地域的人民的識字能力。這種識字能力本身是科舉考試制度的部份產物。如Susan Naquin在本文集第3章的論證⁴³，對文人階層中博學的和曾受高等教育的成員來說，來自文本中的資料都是他們可以利用的。除了那些極爲貧窮的家庭外，這些資料也都經由受聘的宗教或其他喪葬專職人員，傳遞到比較貧寒的家庭裏去。中國之內，到處都有風水專家及爲喪葬儀式服務的法師。他們可以是佛教、道教、乃至是帝國晚期爲數眾多而興盛的民間宗教教派的信奉者。他們都極有可能接觸到某一類型的書寫文本。就算是在農民的喪葬儀式裡面，也使用了很多不同類型的書寫材料。書寫文本的出現顯示了與精英傳統的直接聯繫。但正如James Watson 在引述專以「檢查」儀式習慣正確與否的文盲老婦時指出，在文本傳統之外，總有

42 有關中國漢人聚落擴張的歷史調查，參看Harold J. Wiens, *China's March Toward the Tropics* (Hamden: Shoe String Press, 1954)，及Hisayuki Miyakawa, "The Confucianization of South China," in *The Confucian Persuasion* ed. Arthur Wright (Stanford: Stanford University Press, 1960), 21-46。有關中國漢人與中亞部族的文化交流，參看Owen Lattimore, *Inner Asian Frontier of China* (New York: American Geographical Society, 1940)。有關將大量非漢人收編入清帝國中所產生的問題的討論，參看Susan Naquin and Evelyn S. Rawski, *Chinese Society in the Eighteenth Century* (New Haven: Yale University Press, 1987)。

43 本文集第3章，Susan Naquin, "Funerals in North China: Uniformity and Variation," 37-70。

一個與之相互作用的口述傳統的存在。James Hayes在另外一個脈絡中的一篇著作，論證普遍存在的鄉村專家在應召的很多不同的服務之中，將靈驗與書寫和口述的傳遞模式結合起來。⁴⁴ 他們的活動為精英和村民之間的文字傳統提供了決定性的連繫。他們的存在使帝國晚期和當代中國不僅在儀式動作、更且在背後的信仰系統方面，呈現出顯著的一致性。

（翻譯：廖迪生）

（責任編輯：陳春聲）

〔譯者按：翻譯過程中，得陳榮開、湛蔚晞及馬木池幫助，謹致謝忱。〕

44 James Hayes, "Specialists and Written Materials in the Village World," in *Popular Culture in Late Imperial China*, eds. David Johnson et al., 75-111.