

《朱子家礼》与明清珠江三角洲丧葬礼仪实践*

——以地方志为中心的考察

张清江

提 要：《朱子家礼》是明清地方社会礼仪实践的基本依据，但它对4种礼仪的具体影响则有差别。通过地方志文献分析《朱子家礼》改造珠江三角洲丧葬礼仪的效果和困境可以看出，借由地方官员和乡里士人的共同努力，《朱子家礼》改变了民间一些违礼的习俗，比如火葬和用鼓乐等，但却无力撼动“作佛事”和“信风水”等“异端”礼仪因素。民间丧葬将《朱子家礼》作为正统象征，但在实践上却融合佛道等仪式，形成一种复合的礼仪模式。这种融合的背后，是民众面对死亡的复杂心态，既有对亲人离世的哀伤，又包含着对死亡的恐惧和焦虑。儒家礼仪过度强调哀伤情感的表达，却忽略了民众安度亡魂的情感需求，这是佛道教在丧葬礼仪中始终能够发挥影响的深层原因。

关键词：《朱子家礼》 地方志 丧葬礼仪 珠江三角洲

《家礼》并非朱熹生前刻意推广，但却可能是其流传和影响最广的一部作品。众所周知，在朱熹死后，经由其弟子和后学的刊刻、推动，并借着官方自上而下的推行，《朱子家礼》成为明清士庶人家处理日常家庭礼仪的范本和基本依据。为了让这套儒家礼仪更好地融入地方社会，以《朱子家礼》为底本，不同时代、不同地域的儒家士人依据经典和地方实际，要么对具体仪节做出调整和补充，要么对礼仪程式进行简化或节选，从而产生各种各样的家礼版本。这大量不同版本的出现，既是《朱子家礼》发挥普遍影响的文本证据，也是其渗透社会层面的基本途径。

对于《朱子家礼》，学界已有相当多的研究，对其在后世的流布和影响，尤其是有关明清宗族组织的发展与《朱子家礼》之间的关系，早有不少优秀成果。^①但值得注意的是，学界讨论家礼在实践层面的影响时，多将眼光集中在明清家族祠堂的普及和祭祖礼仪的进行，从而强调家礼在“敬宗收族”方面不可替代的作用。祠堂当然是《朱子家礼》影响中国社会最重要的体现，保留至今的大量祠堂建筑也为此提供了直接证据。不过，如果要客观评估《朱子家礼》对礼仪实践的影响，恐怕不能单以祠堂或祭礼代替其他礼仪，而是要对每种礼仪的情况做具体分析，因为不同礼仪背后所依据的观念性质并不相同，它们在下渗民间的过程中并不一定会受到同等待遇，就此而言，对具体礼仪的分析还必须放在地域社会的历史脉络之下，讨论它在不同地区所受到的接纳或拒斥，而不能单纯从静态角度去分析地方习俗与家礼之间的相似或差异之处。基于这

* 本文为国家社科基金重大项目“四书学与中国思想传统研究”（项目编号：15ZDB005）成果之一。

① 仅就专著而言，较重要的就包括常建华：《明代宗族研究》，上海人民出版社，2005年；[日]井上彻著，钱杭译：《中国的宗族与国家礼制》，上海书店出版社，2008年；郑振满：《明清福建家族组织与社会变迁》，中国人民大学出版社，2009年；何淑宜：《香火：江南士人与元明时期祭祖传统的建构》，稻香出版社，2009年；赵克生：《明代地方社会礼教史论丛：以私修礼教书为中心》，中国社会科学出版社，2011年；[日]吾妻重二著，吴震等译：《朱熹〈家礼〉实证研究》，华东师范大学出版社，2012年；田世民：《近世日本儒礼实践的研究：以儒家知识人对〈朱子家礼〉的思想实践为中心》，台湾大学出版中心，2012年；[美]Patricia Buckley Ebrey, *Confucianism and Family Rituals in Imperial China: A Social History of Writing about Rites*, Princeton: Princeton University Press, 1991。

种考虑,本文试图以明清时代的珠江三角洲地区为例,通过对地方志文献的综合考察,讨论《朱子家礼》规定的丧葬礼仪如何进入和流传,如何试图改造地方社会的违礼习俗,通过这一下渗和传播的具体过程,展示儒家丧葬礼仪中哪些因素被接纳,哪些因素受到拒斥,以此说明《家礼》如何以及以何种形态在实践层面发挥影响,进而反思这种状况背后的深层原因。借此,我们或可对儒家礼仪及其背后的观念如何影响地方社会,国家与地方社会、精英文化与民间文化之间如何互动和交涉,以及其中反映出儒家价值观念本身的问题等,有更清晰的认知和把握。

一 《朱子家礼》在珠江三角洲的流传

《朱子家礼》进入珠江三角洲,时间其实非常早。《家礼》在朱熹生前并无定本流传,而是相传在朱子葬礼上由一位不知名士人带来,正因如此,关于《家礼》的真伪问题,后世聚讼纷纭,但无论如何,这并没有影响其作为朱子作品在社会中的传播和权威的确立。南宋嘉定四年(1211),朱熹弟子廖德明任广州知州,“立师悟堂,刻朱熹家礼及程氏诸书”,是为《朱子家礼》的首个刊本“五羊本”,朱熹高足陈淳为之作跋。淳祐二年(1242),朱子学者方大琮(1183—1247)任广州知州,重新刊刻杨复的家礼附注本,并为之作序。^①由此可见,《朱子家礼》的早期刊刻,与珠江三角洲有着密切关联,也正是借着廖德明、方大琮等理学信奉者的推动,《朱子家礼》很早便进入这一区域的社会生活。不过,在这个时期,由于朱熹和理学的正统地位尚未正式确立,它的流传并不广泛,而只是限于信奉程朱之学的学者之间。

《朱子家礼》在中国社会的广泛流传,跟明初官方推行一系列教化措施密切相关,其中的关键事件,是永乐年间《性理大全》的纂辑。《朱子家礼》被纳入《性理大全》,性质上由民间私礼转而变成国家礼典,进而随着官方刊布而流传至天下学宫。^②由此,对地方社会来说,《朱子家礼》不再单纯只是一部家庭礼仪手册,它成了国家正统的象征,遵行《家礼》也成为认同国家和中央政府的重要表征。理学自宋代进入珠江三角洲之后,一直试图推行儒家礼仪,以导正、教化地方社会,这一进程在明代明显加快。明朝地方官员借着中央政府颁布的礼仪指导,大力推动《朱子家礼》在民间的传播。比如,天顺庚辰年间的进士林同,“文公礼、吕氏乡约奉以终身”^③,在任广东布政使期间,“劝民行吕氏乡约及文公家礼”^④;成化十五年(1479)丁积任新会知县,“申洪武礼制,参以《朱子家礼》”,“酌定四仪礼式”^⑤;弘治年进士吴廷举任顺德县令时,“首兴学校,毁淫祠,饬县治,优老恤孤。重梓《家礼仪节》以示部民”^⑥;嘉靖初年广

① 参见[日]吾妻重二著,吴震等译:《朱熹〈家礼〉实证研究》,第77、81页。[美]Patricia Buckley Ebrey, *Confucianism and Family Rituals in Imperial China: A Social History of Writing about Rites*, p. 146。

② 参见何淑宜:《香火:江南士人与元明时期祭祖传统的重构》,第162—177页。

③ 林俊:《中奉大夫致广东左布政使事林公讷轩墓志铭》,《见素集》卷15,天津阁《四库全书》,商务印书馆,2006年,第1261册,第54页。

④ 嘉靖《广东通志初稿》卷11《名宦》,“北京图书馆古籍珍本丛刊”,书目文献出版社,1988年影印本,第242页。

⑤ 道光《新会县志》卷7《宦绩》,卷11《列传四》,“中国方志丛书”,台北成文出版社,1966年影印本,第211、333页。

⑥ 郭棐撰,黄国生、邓贵忠点校:《粤大记》卷9《宦迹类》,中山大学出版社,1998年,第234页;嘉靖《广东通志初稿》卷11《循吏》,第223页。吴廷举所颁布的《禁淫祀文》,见罗天尺:《五山志林》,林子雄点校:《清代广东笔记五种》,广东人民出版社,2006年,第45页。

东提学副使魏校以广州府城为中心，大毁淫祠，兴办社学，以此导正地方礼仪实践^①；嘉靖十四年（1535），戴璟任广东御史，颁布“正风俗条约”，多以《家礼》劝化百姓^②，同年，在一众“冠带耆民”的推动下，黄佐《泰泉乡礼》“刊成，颁行郡县”，其中的“冠婚丧祭”四礼，“俱依文公家礼”^③。

毫无疑问，明代地方官员这一系列齐整礼仪的举措和行动，使《朱子家礼》在珠江三角洲地区得以广泛流传。不过，除了官方推动之外，地方士人的努力对《朱子家礼》的流传和落实更为重要。众所周知，宋代以来科举体制的发展，使得社会中接受经典教育的读书人大量增加，并最终促使士绅阶层的形成。这些居于地方的基层文人，对于儒家礼仪和观念的传播起到了至关重要的作用。首先，地方文人自己、并训诫家族子孙遵行《家礼》，从而在地方上起到立身垂范的作用。比如，明初新会文人陈添佐，“治丧不用浮屠，生平事亲奉祭，一遵《家礼》，而参以义门郑氏家规，既又撮其要，为三省九思十诫及家式百条，以训饬其五子，俾世守之”^④。其次，乡里儒者承担世俗风教的职责，不仅自己以身作则，树立道德礼仪榜样，更要作为乡里“礼教顾问”，结合礼书政典和乡里实际，“详细编成各式礼书、贴式、图式等著作，以备民间通用参考”^⑤。这些礼书、贴式即多是对《朱子家礼》的通俗说明和注解。因而，在明清时期，如同其他地方一样，《朱子家礼》在珠江三角洲得到广泛传播，其最直接表现，就是由地方士人编修的各种家礼版本大量出现。依据地方志及相关文献材料统计，明代珠江三角洲地方士人编修、刊刻的家礼相关作品大致如下：

表1 明代珠江三角洲地方士人编修的部分《家礼》文本

名称	作者（刊刻者）	时代	地域	文献出处
唐氏乡约	唐豫	明初	南海	《广东新语》卷9
家礼仪节	邱濬著，吴廷举重梓	明弘治初年	顺德	嘉靖《广东通志初稿》卷11
家礼考异	关启东	明	顺德	咸丰《顺德县志》卷17
四仪礼式	丁积	明成化年间	新会	道光《广东通志》卷247； 道光《新会县志》卷11
四礼条约（四礼条件）	陈献章	明成化年间	新会	嘉靖《广东通志》卷20
家礼举要	黎贞	明洪武年间	新会	道光《广东通志》卷247； 道光《新会县志》卷11

① 关于魏校毁淫祠的研究，参科大卫：《明嘉靖初年广东提学魏校毁“淫祠”之前因后果及其对珠江三角洲的影响》，《明清社会和礼仪》，北京师范大学出版社，2016年；[日]井上彻：《魏校的捣毁淫祠令研究：广东民间信仰与儒教》，《史林》2003年第2期。

② 参见嘉靖《广东通志初稿》卷18《风俗》，第339—342页。

③ 参见嘉靖《香山县志》卷4《教化志·乡礼》，书目文献出版社，1991年影印本，第339页。

④ 道光《新会县志》卷8《列传一》，第226页。

⑤ 王尔敏：《儒学世俗化及其对于民间风教之浸润：香港处士翁仕朝生平志行》，《明清社会文化生态》，台湾“商务印书馆”，1997年，第47—50页。

(续表)

名称	作者(刊刻者)	时代	地域	文献出处
家礼注补	罗兆鹏	明嘉靖年间	新会	道光《新会县志》卷11
居丧肤见编	黄袞	明	新会	光绪《广州府志》卷90; 道光《新会县志》卷11
泰泉乡礼	黄佐	明嘉靖十四年	香山	嘉靖《香山县志》卷4
家礼易简	萧嗣立	明	番禺	光绪《广州府志》卷90
王氏宗礼	王渐逵	明	番禺	光绪《广州府志》卷90
家礼大全	冯世登	明	番禺	《龙湾冯氏世谱》, 宣统《番禺县续志》卷28
家礼补笺	梁朝锺	明末	番禺	道光《广东通志》卷285

当然,方志中所记,只是士人编修的家礼类文本,民间更常见、流传更广泛的,是一些通俗日用类书,如《百中经》《万宝全书》《家礼贴式集成》等。这些日用手册收录基本的礼仪文书范本,以指引礼仪实践的进行。明代地方社会有着形式多样的家礼传播方式,除修书外,还有刻图、观礼等不同渠道和方式,其中地方社学在培养礼生和演习礼仪等方面起到了非常重要的作用。^①此外,对家礼流布和下渗也有贡献的,还包括明代士人努力推行的乡约制度,以及地方宗族谱中的族训或家训。^②总之,借由中央政府、地方官员和乡里士人的共同努力,《朱子家礼》在明代成为珠江三角洲士庶礼仪的基本依据,也推动着这一地区真正整合到国家正统“礼教”之中,使之完成了地方社会与国家整合的转变。^③推行《朱子家礼》的目的,对于国家和地方士绅来说是一致的,即希望“以礼化俗”,规整地方社会的礼仪实践,这其中,对丧葬礼仪的改造无疑是一项重要内容。

二 《朱子家礼》与珠三角丧葬习俗的改造

有关明代以前珠江三角洲地区的丧葬习俗,在现存文献中仅能找到一些零星记载。比如南宋文人周去非在《岭外代答》中曾提到,“南人死亡,邻里集其家,鼓吹穷昼夜”,并在所穿戴的白巾上缀上少许红线作为标记,此外,他还提到广人女婿去吊唁妻子父母时的“斗白马”

① 参赵克生:《修书、刻图与观礼:明代地方社会的家礼传播》,《明代地方社会礼教史丛论:以私修礼教书为中心》,第1—34页。

② 《广东新语》“乡约”条对珠江三角洲士大夫推行乡约的情况作了描述,参屈大均:《广东新语》卷9《事语》,中华书局,1985年,第288—289页。另参杜荣佳:《明代中后期广东乡村礼教与民间信仰的变化》,《中国社会经济史研究》1992年第3期。对于广东地方乡约推行个案的细致分析,参朱鸿林:《明嘉靖年间的增城沙堤乡约》,《中国近世儒学实质的思辨与习学》,北京大学出版社,2005年。

③ 参科大卫:《国家与礼仪:宋至清中叶珠江三角洲地方社会的国家认同》,《中山大学学报》(社会科学版)1999年第5期。

习俗。^① 北宋绍圣年间章窳（1027—1102）知广州，“时广人……丧葬之仪，过礼越制”^②，《宋史》说广东地区“大率民婚嫁、丧葬、衣服多不合礼。尚淫祀，杀人祭鬼”^③，但这都只能说明在宋代，珠三角地区的丧葬习俗不合儒家礼仪的规定，但究竟哪里不合，以及其丧葬仪式的具体情况，仍然不清楚。不过，根据学者们的研究，佛教和道教先于儒家传统进入岭南地区，宋代以来兴起的“法师”仪式传统也主要流行于福建、广东地区，大量法师及专门作法事的僧人游走于地方社会各个村落，为民众提供各种仪式服务。^④ 这些仪式传统对于珠三角地区丧葬仪式有重要影响。北宋末年番禺人梁观国，有《编正丧礼》15卷，“以革用道士僧者”^⑤，据文献记载，“凡凡事观国者，丧葬不用缙黄，一时风俗赖之丕变”^⑥。“缙黄”就是指僧道。对此，后人评价说，“自梁观国以礼敦俗，故其民重正道而陋缙黄”^⑦。这一记载首先说明，在《朱子家礼》进入之前，已有儒家文人试图改变珠江三角洲的丧葬风习，但它更能够说明，当时此地丧葬盛行僧道礼仪。

此外，至少在元代，珠三角丧礼中即已盛行“送丧冈头酒”，“丧礼，必盛馔饌以待送客”（《元郡志》），且“必用乐鼓发引，亦有杂以僧道、铙钹、笙璈者”^⑧。黄佐在嘉靖年间编写《广东通志》时提到，广州府“丧葬烦缛，燕会日趋于靡”，三水“送丧用乐，亦有火葬者”，新会“丧用浮屠，信风水，亦有火葬者”^⑨。香山的丧葬习俗是，“丧用浮屠，甚至以乐导輶车而行，谓之引魂（发引之日，役夫蹋路，歌以娱尸，曰踏鹧鸪，有官之家又为神像采色，今不能尽革），大家尤溺风水，有经数年不葬者”^⑩。增城“病尚巫鬼，死修佛事”，“贫民亲死则积薪而焚之”，也有“作乐”“乘服嫁娶”和深信风水等“俗弊”存在。^⑪ 这些记述虽然都来自明嘉靖朝的文献，但习俗形成并非朝夕之间，故而可以相信这些做法在之前均已广泛存在。当然，从这些记述中我们无法形成民间丧葬习俗的完整程序，但它们却反映着儒家文人对于习俗违礼之处的指认和关注，也是儒学士人改造丧葬习俗的主要着眼点。概括一下，站在儒家的立场来看，这些违礼的情况可分为两类：一是做法不能体现丧亲的哀痛之情，比如“用鼓乐”“饮酒宴饮”“乘服嫁娶”等，另一种则是受佛道、风水等异端观念影响的仪式行为，如“火葬”“引魂”“停尸不葬”等，当然，还有“作七”（“修佛事”）。随着《朱子家礼》的流传和普及，地方官员和士人努力以儒学正统礼仪去改造民间这些“逾礼”的丧葬习俗。

① 参见周去非：《岭外代答》卷7《乐器门·白巾鼓乐》，“中国风土志丛刊”，广陵书社，2003年影印本，第222—223页；卷10《蛮俗门·斗白马》，第353—354页。

② 郭棐撰，黄国生、邓贵忠点校：《粤大记》卷13《宦迹类》，第369页。

③ 《宋史》卷90《志第四十三·地理六》，中华书局，1977年标点本，第2248页。

④ 参见[法]司马虚著，巫能昌译：《道在瑶中：道教与华南的汉化》，刘永华主编：《仪式文献研究》，社会科学文献出版社，2016年；[美]韩森著，包伟民译：《变迁之神：南宋时期的民间信仰》，浙江人民出版社，1999年，第37—44页。

⑤ 胡寅：《进士梁君墓志铭》，胡寅著，容肇祖点校：《崇正辩·斐然集》卷26《墓志铭》，中华书局，1993年，第585页；黄宗羲著，全祖望增补：《宋元学案》卷41《衡麓学案》，中华书局，1986年，第1358页。

⑥ 郭棐撰，黄国生、邓贵忠点校：《粤大记》卷14《献征类》，第376页。

⑦ 嘉靖《广东通志初稿》卷18《风俗》，第332页；嘉靖《广东通志》卷20《民物志·风俗》，广东省地方志办公室眷印，1997年，第504页。

⑧ 嘉靖《广东通志》卷20《民物志·风俗》，第497页。

⑨ 嘉靖《广东通志》卷20《民物志·风俗》，第498、503、504页。

⑩ 嘉靖《香山县志》卷1《风土志·风俗》，第298页。

⑪ 参见嘉靖《增城县志》卷18《杂志·风俗类》，卷11《政事志·礼乐类》，“天一阁藏明代方志选刊续编”，上海书店，1990年，第65册，第540、349页。

士人改变珠三角丧礼习俗的努力，从宋代已经开始，前面提到的章粦、梁观国都是例证。但如前所述，真正大规模将儒家丧葬礼仪落实民间的努力，发生在明代，不仅地方文人自行努力，还有来自官方的大规模推动。明初南海人唐豫在乡里推行乡约，其中有关丧礼的规定是，“父母之丧，不得饮宴，亲朋来吊，止宜待以蔬素”^①；正统年间南昌人彭远任广东右布政使，见“广民丧葬，崇尚浮屠，乃严下令禁之，责以月内尽葬”^②。成化年间新会知县丁积与理学名儒陈白沙共同推行家礼，定《四仪礼式》，其中对丧礼的规定有7条：

一居丧以哀戚裹事为主，不许匿丧成婚，吊宾至，不许用帛，不许设酒食，亦不许易凶为吉，赴他人酒席；一乡俗赴奠，不用香茶、烛、酒果，而代以楮币，此惑于浮屠之教，不用；一停柩逾时不葬者，罪之；一用鼓吹杂剧送殓者，罪之；一吊宾自远至者，老者为具素食，余不用；一婿女及亲戚为奠，许用一豕，上户所费不过三两，中户二两，下户一两，不能则只鸡、絮酒尽哀亦可，屠牛宰马是僭也，犯者纠罪；一三等之下葬，用薄棺，不许焚尸，贫不能葬者，都老率闾里科少钱助之，毋令暴露。^③

这7条有关丧礼的具体规定，针对的是当时新会地方丧葬礼俗中不合儒家礼制规定的地方，包括祭奠时的祭品、鼓乐、饮食及棺木等具体内容，其主要标准，一是以“哀戚裹事”，表达哀痛之情；二是“称家有无”，节俭为上；三是远离“浮屠之教”，不用“楮币”，“不许焚尸”。这三点无疑都是儒家对丧葬礼仪的基本要求，对此，黄佐在《泰泉乡礼》“乡里之教”中概括说，“毋居丧而设酒肉，毋信风水而久停柩，毋信妖巫而作佛事，而忍心火化”^④。对于丧礼具体节目的说明，《泰泉乡礼》基本承袭丁积的说法。^⑤此外，丁积不仅只是发布改造礼仪的政令，更有具体的推行措施：“每都择年高有德者一人为都老，又于四乡推择年德愈盛者四人为乡长，以教其民。将行礼者，先赴都老议之，不率教者，都老白于乡长召谕之，不从则上其名于官，依法惩之。”^⑥这就将儒家礼仪的推广工作落实到最基层的乡里之中，对于庶民遵礼有很好的效果。

在这些不同的违礼现象中，士人态度最为严厉、并下大力气整治的，首先是火葬。从前引珠三角各地方志所载丧葬风俗来看，火葬确实非常普遍。众所周知，火葬习俗受佛教影响，在宋代社会广泛流行^⑦，但地方民众选择火葬作为处理逝者遗体的方式，并非一定出于对佛教教义的信仰，经济考虑也是非常重要的影响因素^⑧。“大家稍从礼度，小民安于火葬”^⑨；增城“贫民亲死

① 屈大均：《广东新语》卷9《事语》，第289—290页；罗天尺：《五山志林》，林子雄点校：《清代广东笔记五种》，第50页。

② 郭棐撰，黄国生、邓贵忠点校：《粤大记》卷9《宦迹类》，第225页。

③ 道光《新会县志》卷11《列传四》，第334页。

④ 嘉靖《香山县志》卷4《教化志·乡礼》，第340页。

⑤ 参见嘉靖《香山县志》卷4《教化志·乡礼》，第343—344页。《四库全书》本《泰泉乡礼》“丧礼”共9条，与嘉靖《香山县志》所载6条有所不同，所增加3条为对葬埋之礼的规定和违制的惩罚。

⑥ 道光《新会县志》卷11《列传四》，第333页。

⑦ 南宋洪迈说，“自释氏火化之说起，于是死而焚尸者，所在皆然”。参见洪迈撰，孔凡礼点校：《容斋随笔》卷13《民俗火葬》，中华书局，2005年，第381页。

⑧ 参见《宋史》卷125《志第七十八·礼二十八》，第2919页：“吴越之俗，葬送费广，必积累而后办。至于贫下之家，送终之具，唯务从简，是以从来率以火化为便，相习成风，势难遽革。”

⑨ 嘉靖《广东通志初稿》卷18《风俗》，第333页。

则积薪而焚之”，这些说法都表明，很多人因为无力承担丧葬的花费，所以选择焚尸。但在儒学士人看来，火化无异于是对父母的“炮烙之刑”，是大不孝的表现，《朱子家礼》对“火葬”有“夫孝子爱亲之肌体，故敛而藏之。残毁它人之尸，在律犹严，况子孙乃悖谬如此”的说法。^①因而，嘉靖元年魏校“毁淫祠”，“首禁火葬，令民兴孝”^②，并规定“禁约之后有火化者，子孙依律死罪，工人各行重治”^③。这一严格的规定也出现在了黄佐的《泰泉乡礼》中（“凡火化者，忍心害理，宜送官严惩，子孙依律死罪，工人各行重治”），由此可见儒家的严厉态度。当然，这项规定在明代有着强力的法律支撑，《大明律》“刑律”明确规定，“其子孙毁弃祖父母、父母及奴婢、雇工人毁弃家长死尸者，斩”^④。可见明代官方对火葬等涉及尸体行为的严厉禁止。不过，如果火葬不单是出于信仰观念，还有经济的考虑，那单纯的禁止之外，还必须解决“贫民”的费用和墓地问题。对此，丁积和魏校都鼓励民间“义举助丧”，湛若水在增城“沙堤乡约”中则提出“义阡”的方式。^⑤

“信妖巫而作佛事”是士人努力改造丧葬习俗的另一项重要内容。“不作佛事”是《朱子家礼》的明确规定，所谓“作佛事”，指的是在人死之后的特定时间节点延请僧人作法事，目的是为死者积累功德，以便使之顺利通过阴司十王的审判。^⑥由于时间主要在死后的前七个七天，所以一般也叫“作七”。当然，对于民间社会来说，可以提供这种服务的不只僧人，还有道教人士，儒家士人以“佛事”称呼，只是惯常的用法，实际无论佛教还是道教的这种仪式，儒家都是反对的。丁积的《四仪礼式》中并没有单独点明“不作佛事”，这大概是因为《朱子家礼》对此有明确规定，不需再单独列出。事实上，遵行家礼即是“不用浮屠”，这是当时士人的基本意识。嘉靖年间增城地方文人张文海纂修《增城县志》，参照家礼确立地方丧礼仪节时，解释“不作佛事”说，“每值七旬不祭，不用巫祝，不用斋醮”^⑦，可见，以“作七”为主要表现的佛道丧葬礼仪与《家礼》所代表的儒家观念有着根本冲突，儒家士人改造丧葬礼，就是希望去除民间这些不合正统的行为方式。

除此之外，对于丧葬礼仪中的奢侈、饮酒食肉和匿丧成婚等现象，以及更为普遍的由于信奉风水而引发的种种后果（比如延期不葬、抢夺墓地等），儒家士人也都试图通过《朱子家礼》的推广和实践来加以改造。简而言之，借助明代官方对于礼制的推行，珠江三角洲的儒家士人试图对一系列“违礼”的丧葬现象进行改造，其背后的依据，当然是《家礼》所体现的儒家对于丧葬礼仪的观念和信仰。那么，这种以国家正统面貌出现的礼仪改革，实际上产生的成效如何？

三 “以礼化俗”的成效与困境

《朱子家礼》在各地的传播，并非整齐划一地原样复制，事实上，地方文人根据当地风俗，

① 参见[日]吾妻重二：《朱熹〈家礼〉实证研究》，第313页。

② 郭棐撰，黄国生、邓贵忠点校：《粤大记》卷6《宦迹类》，第144页。

③ 魏校：《禁火化以厚人伦》，《庄渠遗书》卷9，文津阁《四库全书》，商务印书馆，2006年，第1272册，第62页。

④ 怀效锋点校：《中华传世法典：大明律》卷18《发塚》，法律出版社，1999年，第146页。

⑤ 参见[日]朱鸿林：《明嘉靖年间的增城沙堤乡约》，《中国近世儒学实质的思辨与习学》，第278—279页。

⑥ 参《朱子家礼》所引司马温公的说法，[日]吾妻重二：《朱熹〈家礼〉实证研究》，第296—297页。佛教十王信仰及其在中国中古社会的流行，参[美]太史文著，张煜译：《〈十王经〉与中国中世纪佛教冥界的形成》，上海古籍出版社，2016年。

⑦ 嘉靖《增城县志》卷11《政事志·礼乐类》，第349页。

会对具体仪节做些调整,这也是《朱子家礼》能够广泛流传的重要原因之一,同样,珠江三角洲的儒家士人也会“从俗”^①,以更好地让礼仪在地方社会推行。但对于上一部分提到的那些丧葬现象,儒家是不能容忍的,因为它们与儒家对丧葬礼仪意义和功能的理解相悖,是需要被改造的对象,而非可以容纳的内容,“以礼化俗”即是要改变民间社会的这些做法。^②如前所述,明代是这一改造行动最集中的时期,尤其是成化到嘉靖的这百年之间。不过,要客观评估这一礼仪改革行动的真正成效,却并不容易,因为现在很难找到这一改造行动之后民间习俗的完整记述,大多数材料还是只能在地方志中寻找,而方志的编写,带有儒家文人的特定视角,并且多因袭前代方志的内容,尤其在对于地方风俗的概述方面。但尽管如此,我们还是要试着从这些零散的材料中尽量梳理,看后世文人所看到的民间丧葬礼俗,焦点集中在哪些问题上。如果儒家礼仪信仰本身没有大的变化,那地方士人希望改变的民间违礼现象也不会有大的改变,因而,如果前代普遍关心和改造的陋俗,在后世士人那里基本不再提及,那基本可以认为,以礼化俗的行动是有成效的,反之,如果后世仍旧不断指出相应的风俗大量存在,则说明这一改造的成效不大。当然,在这个判定上,对材料的使用必须谨慎,并要尽可能借助其他文人笔记中的相应记载来加以佐证,以尽量避免偏颇,而且这种判定只能是宏观上的,不能排除个别情况的反例。

明代《家礼》的推行,为民间“冠婚丧祭”提供了符合国家正统要求、又简易可行的礼仪指导,加之地方礼生“随俗”的变通,不难理解,它在珠江三角洲取得了切实成效:康熙《南海县志》中说,“其俗冠婚丧祭,悉准《家礼》”^③;新会“民间冠婚丧祭,多循《朱子家礼》”^④;番禺“冠婚丧祭,衣冠之族多行《家礼》”^⑤。当然,这些说法可能带有修志者美化乡俗的成分,但《朱子家礼》对于珠三角礼仪习俗产生重要影响,也是实实在在的事实,嘉靖朝方志对于各地风俗的记述中找不到这样的说法。更重要的是,随着珠江三角洲宗族组织的建立和发展,《朱子家礼》成为宗族礼仪的基本规范,在各宗族中遵行和传递。^⑥就丧葬礼仪而言,《朱子家礼》影响力的最基本表现,在于它为丧葬礼仪实践提供了基本结构。美国学者华琛(James Watson)根据对广东社会丧葬礼仪的人类学调查指出,晚期中华帝国的丧礼仪式按照次序分为九个行动,这个基本次序构成了国家正统的象征,对这个基本结构的遵行与否,也成为一个人是否是中国人的外在表现。这个标准仪式结构的来源,就是朱熹简化古礼而成的《家礼》,而中国社会礼仪“标准化”的过程,是政府官员与地方士绅共同倡导和推行的结果。^⑦因而,

① 比如,张文海在为增城确立丧礼规范时,对于“沐浴治棺”,“采礼意而损益之为此,以同俗也”,同时,选择五月作为葬期的期限,跟古礼“土逾月”的规定不同,“此云五月葬者,以士言之,从俗也”。参见嘉靖《增城县志》卷11《政事志·礼乐类》,第349、350页。

② 明代士绅“以礼化俗”的努力,参见何淑宜:《以礼化俗:晚明士绅的丧俗改革思想及其实践》,《新史学》2000年第11卷第3期。

③ 康熙《南海县志》卷6《风俗志》,“日本藏罕见中国志丛刊”,书目文献出版社,1992年影印本,第120页。

④ 道光《新会县志》卷2《风俗》,第60页;光绪《广州府志》卷15《輿地略七》,“中国方志丛书”,台北成文出版社,1966年影印本,第282页。

⑤ 光绪《广州府志》卷15《輿地略七》,第279—280页。

⑥ 珠三角宗族的普及,参见[日]井上彻:《中国的宗族与国家礼制》第九章“珠江三角洲宗族的普及”,第265页以下。亦参科大卫著,卜永坚译:《皇帝与祖宗:华南的国家与宗族》,江苏人民出版社,2009年,第133—139页。

⑦ 参见[美]华琛(James Watson)著,沈宇斌译,邵京校:《骨肉相关:广东社会中对死亡污染的控制》,《广西民族大学学报》2008年第6期;华琛:《中国丧葬仪式的基本结构:基本形态、仪式次序、动作的首要性》,《历史人类学学刊》2003年第1卷第2期;华琛著,宋刚译:《仪式还是信仰?——晚期帝制中国的统一文化建构》,姚平主编:《当代西方汉学研究集萃:宗教史卷》,上海古籍出版社,2012年,第329—350页。

珠三角地方志中“多行家礼”的说法，反映出明代政府和地方士绅对儒家礼仪的倡行确有效果。

除了提供基本结构次序之外，《朱子家礼》也确实改变了一些具体丧葬习俗。检诸清代以至民国时期珠江三角洲地方志中有关丧葬礼俗的记述可以看出，通过利用《家礼》较为集中改造丧葬礼仪的行动，以及政府法律的严令，明代士人深恶痛绝的火葬习俗得到有效革除。清代地方志中基本不再提及“火化”或“火葬”现象，清光绪《广州府志》中提到，三水“若夫丧用鼓乐，贫民火葬，俗革久矣”^①。此说依据乾隆二十四年（1759）张嗣衍编修的《广州府志》，可见在清前期火葬习俗已经得到了根本改变。这里还提到，“丧用鼓乐”的现象也被改变，道光《新会县志》也提到，新会丧礼“弗动鼓乐，不失临丧哀惨之意”^②，可见丧葬“作乐”的做法也有了改变。不过，“作乐”这一习俗并没有得到完全禁绝，光绪《广州府志》提到，“丧礼昔有用乐，如苏轼所讥钟鼓不分哀乐者，近来士夫悉遵邱濬仪节，然亦有仍用鼓乐者”，佛山也仍旧“鼓乐导行”^③。但至少，这一习俗在很多地方有了改变。奢侈和宴饮的情况跟鼓乐类似，总体上有所改变，不再是士人编修方志时主要关心的陋俗，但仍旧存在于民间的习俗之中，并随着社会经济状况的改变而反复出现。^④但无论如何，这些具体仪节方面的变化，不能不说是《家礼》推广的效果，也是《家礼》影响社会的直接体现。

不过，从这些方志的记载中同样可以发现，明代士绅非常关注、并力求禁绝的“作佛事”，并没有随着《家礼》的普及和下渗而得到改变。反映在文字记载上，“佛事”成为明后期以后珠江三角洲士人记录各地丧葬风俗最普遍的关切点。例如，佛山丧礼“用佛事则侈灯色，备彩幔，盛鼓乐，僧道设位召亡者，曰超幽”^⑤；顺德龙山“有七七之祭，皆用巫……用僧尼诵往生经，资冥福”^⑥；东莞丧礼“七日必奠，大作佛事，四十九日而卒哭，吊者率于三七、五七，鼓吹盛饌以宴客，士大夫亦习而安之”^⑦。即便“夙称淳朴”的新会县，“丧事多用浮屠，于死者就暝时多作佛事，惟附城如是，余不尽然”^⑧，虽然对“多作佛事”的区域有所限定，但仍旧可以说明“作佛事”在当地的的存在。清嘉庆年间的《增城县志》说，丧礼“召缙黄使修其法，有以不醮致讼者”^⑨。因为不召僧道做斋醮法事，甚至会引发纠纷官司，这说明不作佛事会面临来自家庭成员的巨大压力。由此也可以理解《广州府志》所说的“俗尚佛事，有识者亦为之，曰习俗固然”，这里的“有识者”，当然是指不同于一般百姓的人，至少应该是读过儒家经典的地方文人，如果这些人也“作佛事”，那更能说明《家礼》试图在丧葬礼仪中清除佛道因素的努力效果并不理想。更有意思的是，乾隆年间任果等人纂修的《番禺县志》提到：

① 光绪《广州府志》卷15《輿地略七》，第283页。

② 道光《新会县志》卷2《輿地·风俗》，第60页。

③ 光绪《广州府志》卷15《輿地略七》，第270、278页。

④ 比如，道光年间黄培芳纂修的《黄氏家乘》“伤俗”提到，广州丧礼“华筵饷宾客，蔬食竟不行，事事务侈僭，毋乃忝所生”，并指出“族人有行之者，故附录于谱，以为惩戒”。参见上海图书馆编：《中国家谱资料选编（礼仪风俗类）》，上海古籍出版社，2013年，第929页。

⑤ 光绪《广州府志》卷15《輿地略七》，第278页。

⑥ 民国《顺德县志》、民国《龙山乡志》，《中国地方志民俗资料汇编·中南卷》，书目文献出版社，1991年，第796、800页。

⑦ 民国《东莞县志》引嘉庆《东莞县志》的说法，参见《中国地方志民俗资料汇编·中南卷》，第739页。

⑧ 道光《新会县志》卷2《輿地·风俗》，第60页。

⑨ 嘉庆《增城县志》卷1《輿地·风俗》，“中国地方志丛书”，台北成文出版社，1974年影印本，第208页；光绪《广州府志》卷15《輿地略七》，第283页。

丧礼昔有用乐，如苏东坡所讥钟鼓不分哀乐事者。近来士大夫悉遵《家礼》，俗祭用七。据粤人臆语云，始死之七日一祭，冀其一阳来复也，于来复之期以生者之精诚，召死者之神爽，七七四十九日不复，则不复矣。四十九日者，河图之尽数，数尽而祭止，无可如何也。按粤人此言，亦止据理臆解，用七出佛家，自唐以来有之，惟韩文公遗令不用耳。^①

这个说法的有趣之处，在于它提及了对于“七七之祭”的另一种解释。这里的“粤人臆语”，不清楚其具体所指，依后文按语，当指广东地区士人给出的说法，从现存文献看，这个说法来自明末清初番禺著名学者屈大均（1630—1696）。屈大均在《广东新语》“作七”条说：

吾粤丧礼，亡之七日一祭，至七七而终。或谓七者火之数，火主化，故小儿生而七日一变，逢七而祭，所以合变化之数也。予谓人生四十九日而魄全，其死四十九日而魄散，始死之七日，冀其一阳来复也，祭于来复之期，以生者之精诚，召死者之神爽，七七四十九日不复，则不复矣。四十九日者，河图之尽数，数尽而祭止，生者亦无可如何也。^②

屈大均这一说法，首先证实“七七”在广东丧葬礼仪中的广泛存在，但更重要的是，他试图以儒家魂魄说和易学“变化之数”去解释这一行为背后的依据，而在他之前，也已经有儒家士人这样去做（“或谓”）。他们的解释是否符合儒家思想本身，其实并不太重要，重要的是他们想要把“七七”纳入儒家话语系统之中的这一行动。诚如任果《番禺县志》所言，“用七出佛家”，这点毋庸置疑，屈氏不会不知，之所以要将其纳入儒家的解释中，只能说明，这一做法已经太过普遍，儒家也已经无力将其从丧葬礼俗中去除。

跟“作佛事”一样难以改变的，还有对风水的信仰。“青乌家言惑俗已久”“惑堪舆，信风水”等说法，屡屡出现在清代方志对于珠三角各地风俗的记述中。如前文所述，明代士绅试图改变民间“信风水”的习俗，是因为它会导致“停柩不葬”，以及因为争夺墓地而产生各种官司诉讼，而到了清代学者的记述中，除了“葬多逾期”仍普遍存在之外，改葬或“二次葬”的做法也很盛行：“既葬之后，人事少不利，辄率子姓往启窆，被其骸而沐之。虽厉禁未能尽革。”^③由于将骸骨用金罐收拾，择地别葬，所以称为“执金”，且“此风最盛”，“广府各县多有”^④。当然，这并不是说改葬习俗在明代没有，而只能说明当时可能并不普遍，并没有成为士绅关注的焦点。

无论如何，这些记载至少可以说明，虽然经由明代大规模地推行《朱子家礼》和改造民间丧葬习俗的行动，但“作佛事”和“信风水”这两项儒家着力试图改变的“异端”内容，却始终流行在地方社会的丧葬实践中。这一事实当然可以说明很多问题，比如它说明：首先，佛道教及民间信仰在珠三角的观念基础深厚，想要转变并不容易。其次，跟它对这一区域宗族祠堂和祭礼的影响相比，《朱子家礼》在丧葬礼仪上的落实和实践并没有达到儒家的理想效果。再者，民间通行的是一种复合的丧葬礼仪，融合了儒释道及地方民俗的各种要素，这并没有因为政府和精英的“化俗”行动而有根本改变，因而，国家自上而下推动正统礼仪，并不意味着地方社会只

① 乾隆《番禺县志》卷17《风俗》，“中国地方志集成善本方志辑”，南京凤凰出版社，2014年，第391页。

② 屈大均：《广东新语》卷9《事语》，第292页。

③ 嘉庆《增城县志》卷1《舆地·风俗》，第208页；光绪《广州府志》卷15《舆地略七》，第283页。

④ 参见民国《清远县志》，《中国地方志民俗资料汇编·中南卷》，第718页。

能被动接受，相反，地方文化具有自主性和能动性，它并不会完全接受来自官僚集团所施加的权威，在这个意义上，地方传统是一个融合的结果，而非改造的产物，等等。不过，对于本文所关注的问题而言，更要追问的是，作为国家正统象征的《朱子家礼》，为何在丧葬礼仪上无法完全落实为地方实践的权威依据？这背后跟儒家对丧葬礼仪的理解有何关系？或者要追问，“佛事”和“风水”何以能在民间根深蒂固？这一事实背后的深层原因何在？对此，我们必须回到不同仪式传统对丧葬礼的意义塑造上来。

四 丧葬礼的意义塑造：在哀伤与焦虑之间

佛道等因素在珠江三角洲丧葬礼仪实践中无法祛除，固然可能跟地域特色有一定关联，如前所述，佛道教很早便流行于岭南地区，并融入当地民众信仰之中，但这可能并非最根本的原因。如果对比一下其他地域的情形就会发现，丧葬礼俗中“用僧道”“崇释道”的现象，也普遍存在于清代江南和中南地区的广阔区域^①，表明这种影响有着更深层和更根本的原因。在这里，我们必须回到仪式和仪式意义本身来加以说明。丧葬礼仪处理的是亲属的死亡，它试图通过一系列仪式操作，让家庭能够顺利面对和度过这一“非常”事件，从“非常”回归到“常”。从性质上来说，它属于人类学所称的“过渡礼仪”，即个体或群体在社会生活某一时空中所经历的从一种状态到另一种状态的过渡，特别是在两个精神世界之间的过渡。^②问题在于，这种“非常”状态是何种状态？它带给经历者的威胁和挑战是什么？又如何回归“平常”？

按中国传统观念，灵魂和形体的结合构成了人的生命，二者的分离则会导致死亡。^③死亡意味着原本居住在形体中的“精魂”永久离开，留下的形体则会慢慢变硬、变色，成为“尸骸”或“尸体”。因而，丧葬礼即是要处理逝者的“体魄”和“灵魂”：“丧礼凡两大端，一以奉体魄，一以事精神。楔齿缀足，奉体魄之始，奠脯醢，事精神之始。”^④“楔齿缀足”指用特定的器物调整尸体，防止尸体僵硬后无法进行后续的步骤（如“饭含”等）^⑤，而礼仪过程中随时的酒食祭奠，则是为了安顿“无不之也”的“魂气”，使其停留在丧葬礼仪的空间附近。在这个意义上，丧葬仪式的主要目标，是以合宜的方式处理“体魄”和“灵魂”，使其去往应该前去的地方。

不过，众所周知，孔子以后的儒家传统较少谈及死亡和死后世界。对于“精魂”离开“形体”之后的状态及其最终去处，儒家采取存而不论的态度。在儒家看来，丧葬礼仪当然需要特

① 相关的地方志材料非常容易找到。华东地区如：民国《川沙县志》：“丧礼崇释道，按七七享荐。”乾隆《奉贤县志》：“其丧纪，虽士夫之家必用僧道。”光绪《枫泾小志》：“初丧，延僧尼诵经，曰‘伴灵’，继延僧道作佛事。”以上材料参见丁世良、赵放主编：《中国地方志民俗资料汇编·华东卷》，书目文献出版社，1995年，第23、34、40页。中南地区如：乾隆《汜水县志》：“第间里多作佛事，读礼之家或不能免。”乾隆《中牟县志》：“或用僧道追荐，近日绅士家屏之。”民国《长葛县志》：“丧礼，作冥物或延僧道。”光绪《黄冈县志》：“庶民崇佛事，或鼓乐治具。”以上材料参见丁世良、赵放主编：《中国地方志民俗资料汇编·中南卷》，第12、36、195、362页。

② 参见[法]范热内普(Arnold van Gennep)著，张举文译：《过渡礼仪》，商务印书馆，2010年，第2—4页。

③ 《白虎通》解释死曰：“魂魄去无，死之为言渐，精气穷也。”参见陈立疏证：《白虎通疏证》，中华书局，1994年，第534页。葛洪《抱朴子·论仙》：“人无贤愚，皆知己身之有魂魄，魂魄分去则人病，尽去则人死。”参见王明：《抱朴子内篇校释》，中华书局，1996年，第21页。

④ 张尔岐：《仪礼郑注句读》，学海出版社，1981年，第541页。

⑤ 《大唐开元礼》卷138《凶礼》，民族出版社，2000年，第655页。《朱子家礼》已经不再提到这些步骤。

别重视，但那是基于“孝”的情感在亲人去世时的行为表达，“死，葬之以礼，祭之以礼”（《论语·为政》）是对“孝子事亲”的基本要求（《礼记·祭统》），《孟子》将“仁人孝子掩其亲”的动机，归为不忍看到父母尸体暴露野外、为兽虫叮咬（《孟子·滕文公上》），因而，儒家对丧葬礼的关注，带有明显的伦理道德意味，这在《荀子》对丧礼的叙述中得到清楚表达：

故丧礼者，无它焉，明死生之义，送以哀敬而终周藏也。故葬埋，敬藏其形也；祭祀，敬事其神也；其铭、诔、系世，敬传其名也。事生，饰始也；送死，饰终也。终始具而孝子之事毕，圣人之道备矣。刻死而附生谓之墨，刻生而附死谓之惑，杀生而送死谓之贼。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。^①

在这一解释中，儒家丧礼是孝子事亲在“死”上的表达，跟“事生”的行为具有同等重要的地位和意义，以“哀敬”之情送死，并妥善地藏埋形体，是行孝“终始”兼具的外在表现，是儒家礼义的正道。《荀子》这里提到，丧礼是“明死生之义”做出的行动，换言之，它说明丧礼建立在儒家自身对生死理解上，简单来说，儒家的理解基本上是一种理性的自然主义态度，将死亡作为正常的自然现象，人死的魂、魄分离本身，并不存在特别需要处理的问题，丧礼的一系列举动，只是本着“事死如事生”的原则而将孝道从生前延续到身后，“致隆思慕之义”^②，丧服制度的设立，即是基于关系的亲疏远近安顿不同的哀伤情感。因而，对儒家来说，丧礼中最重要的是生者的“哀伤”之情，这是面对亲人离去的自然情感，丧礼的“非常”状态，主要是生者要从哀伤的情感中回复到正常状态，这个过程虽然也涉及对死者魂魄的仪式处理，但那并非儒家关心的重点。

不过，儒家的这种理性态度，却无法在一般民众那里获得完全接受。这并非因为民众是非理性的，而是因为民众尤其需要对死亡和死后世界有一个完整、具象的解释。不可否认，儒家赋予丧礼以表达哀敬之情的意义，确实切中人在面临亲人失丧时的自然情感，这也是儒礼能够成为社会礼俗普遍规范的基础，然而，除了哀伤之外，面对死亡时的恐惧和焦虑，同样是具有原发性情绪状态，是需要处理和面对的基本情感。对民众来说，这种恐惧和焦虑的消除，需要一整套关于死后世界的图景，不仅包括对死亡本身的解释，还要包括死后魂魄与现世生活之间的关联方式，由此才能为处理死亡和死者提供恰当的观念基础。中国社会对这些问题的回答，最初当然不是由佛教提供的。佛教传入之前，“从战国末期开始，中国人对于死后世界的面貌有了比较具体的想法，也有了具体表达此种想法的墓葬方式”^③，即基于魂魄、阴间和泰山府君等建构的死后惩罚观念。在这种观念下，死者魂魄如果无法得到合适的安顿，便会始终侵扰生者的生活，即民间所谓的“作祟”，这构成了民众生活中始终要面对的焦虑。汉代墓葬中大量出现的镇墓文、地券、随葬品和风水堪舆之术，以及导引死者去其当去归宿的法术，均表达了生者对死者地下生活的这种焦虑^④。对这种焦虑的回应，构成了早期道教“再生”观念发展的主要原因。在这个意义上，面对亲人离世，生者虽然伤痛，但由于对死亡本身的排斥和惧怕，并不希望与可能作祟的

① 《荀子·礼论》，王先谦：《荀子集解》，中华书局，1988年，第371—372页。

② 《荀子·礼论》，王先谦：《荀子集解》，第362页。

③ 蒲慕州：《墓葬与生死：中国古代宗教之省思》，中华书局，2008年，第267页。

④ 参见蒲慕州：《墓葬与生死：中国古代宗教之省思》，第201—219页；余英时著，侯旭东译：《魂兮归来》，《东汉生死观》，上海古籍出版社，2005年，第127—146页。

鬼魂再有牵连。因而，丧葬礼仪是表达哀情，但对民众来说，它更重要的功能，是将死者的魂魄安全移出生者的世界，并使之能从令人恐惧的“鬼”顺利转变为安全、荣耀的“祖先”。

佛教的传入，使“冥界”观念有了更清晰、细致的图景。^①这套图景以轮回观念为依托，以死者生前的行为（业）、审判和再生为基本内容，将死者所要经历的冥界十王的审判和地狱的恐怖，以图像式的表达呈现出来，并借着说唱戏剧、通俗小说、变文等方式流行于民间社会。这套图景不是要彻底改变中国社会原有的魂魄和阴间观念，而是将之吸收入佛教更为完整的宇宙观之中。更重要的是，借由“目连救母”等鬼节神话的塑造，对民众来说，儒家所提倡的“孝”在丧葬礼仪和祖先崇拜上有了新的内容。^②因而，佛教所带来的冥界观念，大大充实和丰富了原有的阴间观念，并提供了一套更有效沟通祖先的办法。在这套细致的观念图景下，通过特定节点的供养和仪式帮助祖先，使其在冥间顺利转生，成为缓解生者焦虑的核心内容，也成为民间“孝”道的重要内容。“作七”无疑是这一观念的仪式表达，对风水的信奉，同样在很大程度上是要为死者提供好的地下居所，而这些背后，都包含着跟生者生活的密切关联。同样，中国本土的道教对死后世界的论述，也采取了类似的描述，并借以建构起道教自身的斋醮仪式系统，以拔荐度亡、安魂超幽^③，广东地方社会广泛存在的“火居道士”（喃呒佬），即是专门提供此种服务的仪式专家。^④

这套死后和转生的观念，跟儒家的自然主义态度当然有很大差异。比如，儒家会认为，一个根本性的问题在于，如果按照佛教的说法，死后进入六道轮回，则祖先可能转生为其他人，甚至可能堕入畜生道，那对于祖先的崇拜和祭祀还何以可能？另外，为死者举行斋醮或功德法事拔除罪恶，无疑等于承认祖先生前有罪，这是对祖先很大的不敬。但无论如何，这些冲突和差异并没有阻止佛教死后观念的流行，原因在于，佛教宇宙观提供了对于死亡和死后世界的清晰图景，并能够吸收本土的阴间观念，跟既有的家庭和“孝”观念紧密结合。跟祭祀祖先不同，丧葬礼仪要面对的是还没有成为祖先的“魂魄”，它不仅可能给家庭带来煞气污染，还有可能因为无法顺利转生而成为“作祟”的根源。在这个意义上，民众接受儒家基于宗亲结构而给予祖先的尊崇地位，但同时，出于对鬼的恐惧和焦虑，民众也需要基于对死后世界的详细说明而提供的解救之道，尤其是对于一些非正常死亡的情况。这种对于死亡看似矛盾和混乱的复合精神需求，造成了民间复合的丧葬礼仪形式。换句话说，儒家在丧葬仪式上之所以始终无法完全消除民间“作佛事”和“信风水”等问题，其背后很重要的原因在于，儒家礼仪所提供的高度人文化的意义体系，无法提供对于祖先死后的详细说明和应对之道，也没有照顾到民众面对死亡时焦虑和恐惧的情感，然而，“佛教提供了一种新的方式来表达这种模糊的情绪”^⑤。

总之，儒家特别强调将丧葬礼仪作为表达哀伤情感的做法，在某种意义上忽略了死亡本身带

① 对中国佛教冥界观念的发展及其基本内容，参见[美]太史文著，张煜译：《〈十王经〉与中国中世纪佛教冥界的形成》，第1—13页。

② 参见[美]太史文著，侯旭东译：《中国中世纪的鬼节》，上海人民出版社，2016年。

③ 参见谢世维：《练形与炼度：六朝道教经典当中的死后修练与亡者救度》，“中央研究院”《历史语言研究所集刊》第83本第四分，2012年12月，第739—777页。张超然：《早期道教丧葬仪式的形成》，《“辅仁”宗教研究》2020年第20期，第27—66页。有关道教丧葬仪式，还可参见[法]劳格文著，蔡林波、白照杰译：《中国社会和历史中的道教仪式》，齐鲁书社，2017年。

④ 参见黎志添：《香港殡仪馆的道教打斋仪式》，《广东地方道教研究：道观、道士与科仪》，香港中文大学出版社，2007年，第209—210页，第218—221页。

⑤ 参见[美]太史文著，张煜译：《〈十王经〉与中国中世纪佛教冥界的形成》，第13页。

来的不安和焦虑，这是由儒学本身对于生死问题的态度所决定的，而这为佛道宗教的解决方式留下了空间。儒家特别强调“缘情制礼”，以礼仪为情感的外在表达，但问题在于，面对死亡是否只有儒家所强调的那种情感需要表达，是否只能用儒家规定的礼仪才能表达？哀伤与焦虑两种情感何者更具有本源上的优先性，对于民众并不重要，重要的是，这两种情感都真实存在于面对死亡的时刻，并由不同的观念体系和生活经验所强化。对于民众来说，正统和异端之间的界线意识并不清晰，因而，民间丧葬在整体结构次序上接受《朱子家礼》的规定，但同时保留了济度亡魂的宗教方式，这种复合的礼仪形式，恰恰表明了民间社会特有的处理问题的方式。对儒家来说，要想真正从根本上解决民间丧葬违礼的问题，也需要首先反思和面对自身在死亡和死后世界观念上所存在的问题。

结 语

本文对明清时期《朱子家礼》在珠江三角洲丧葬礼仪实践中的影响做了分析。在地方官员和士绅的共同推动下，《朱子家礼》成为珠江三角洲士庶礼仪的主要依据，也成为改造民间丧葬礼仪的主要依据。通过地方志中所载儒家文人对地方丧葬实践的描述可以看出，明代珠三角各地普遍存在的违礼习俗主要包括火葬、宴饮、鼓乐、作佛事和信风水等，经过儒家士人推广正统礼仪的各种努力，到了清代以后，火葬得到了较为彻底的革除，用鼓乐等现象也得到了很好的抑制，但作佛事和信风水的做法却始终无法得到改变。由此可见，《朱子家礼》作为国家正统礼仪的象征，借由官方力量的推行，虽然成为地方礼仪的基本规范，但在丧葬实践上始终难以真正完全落实。这跟《朱子家礼》在各地推广时产生的“随俗”变化不同，对儒家来说，作佛事是绝不能纳入正统礼仪实践中的，它涉及正统与异端的分野。然而，民间丧葬礼仪却能够将这两者融合起来，形成一种复合的礼仪模式，这既说明民间文化的融合性，也表明其面对官方文化时的自主性。这种融合的背后，是民众面对死亡和祖先的复杂心态：既有对亲人离世的哀伤，又包含着对死亡的恐惧，以及对鬼魂作祟的焦虑。儒家礼仪过度强调哀伤情感的表达，却忽略了民众需要安度亡魂的情感需求，这是佛道教在丧葬礼仪中始终能够发挥影响的深层原因。

需要指出的是，讨论《朱子家礼》在民间社会的传播和实践，还有一个相当重要的维度，就是“相礼”的礼生，他们是地方社会的仪式专家，承担着礼仪程序的引导、掌控和文书写作等职责，是将作为精英文化的儒礼落实到民众生活的中介和执行者。由于本文更侧重于说明《朱子家礼》在丧葬礼仪实践中起到的效果、困境及其背后的信仰因素，故而对于其下渗民间的具体过程处理的相对简略，但应该看到，礼生如何处理民间丧俗中的违礼现象，如何对待习俗中的僧道因素，又如何将统一化的礼仪要求跟地方习俗相结合、从而形成相应礼仪的“地方性知识”，同样是理解儒家礼仪与地方社会的重要内容，学界对此已有一些研究，但仍然需要借助地方志等文献展开更多的分析。

（作者单位：中山大学哲学系）

本文责编：程方勇