

# 农村丧葬仪式中的结构转换与象征表达

## ——基于一个丧葬仪式的分析

黄 健 郑 进

内容提要 : 丧葬是人生必然经历的一个仪式。葬礼有着浓厚的文化意蕴,其背后隐藏着存在于中国人心灵中的另一个世界的想象。本文以鄂西北一个普通的丧葬仪式为基础,分析了葬礼的象征意义及其背后人们的行为和心理结构,考察了葬礼作为心理感受的仪式表达,还从“亡灵”的角度探究了整个仪式所呈现的“生活结构的转换”。同时还从另一个角度较深入地考察了丧葬仪式研究的新空间。

关键词 : 葬礼 象征秩序 结构转换 仪式表达

作者简介 : 黄健,华中科技大学社会学系博士生;郑进,华中科技大学社会学系硕士研究生。

### 一、引言

葬礼是生命仪式中十分重要的一个环节,在一般国人的心目中,葬礼象征着一个生命的结束,但又是另一个世界之旅的开始。目前关于丧葬的研究,基本上可分为三个方面。第一个方面是从人类学和民俗学的视野来描述丧葬仪式的过程和功能,并放在传统文化的语境或以现代性的角度来阐释它的文化内涵。管博丽等人详细直白地记述了汉地农村葬礼的过程,并从功能的角度分析了葬礼对农村社区整合的影响;<sup>1</sup>余洋、曹媿等则专文对淮北农村地区的丧葬习俗、丧葬过程和丧葬变迁进行了考察,认为丧葬礼仪让死者在生者中享有了尊严,有着慰藉亡者亲属、安慰亡灵、导向社区舆论、加强社区团结的作用;<sup>2</sup>聂丹考察了黔西北地区农村葬礼的工具性功能;<sup>3</sup>彭兆荣则从瑶族“还盘王愿”的仪式出发,研究了仪式背后的叙事方式和结构意义,重述了仪式的构造原型;<sup>4</sup>齐月娜则研究了正式葬礼仪式(国家在场)和非正式葬礼仪式(民间)的流程、功能、观念和变迁,认为葬礼仪式中的结构安排体现了社会的结构安排;<sup>5</sup>戴聪则以特纳和盖纳普的理论来分析汉族社会葬礼的过程。<sup>6</sup>这些分析,基本上着眼于葬礼仪式过程的描述,展示了各个地区城市和农村的丧葬仪式的面貌,或运用功能分析的方法,或运用结构的分析方法对葬礼进行了阐释。从解释深度和对于仪式主体的理解上,这些研究给了我们一定的启迪,但这类研究大多用力略逊,且雷同较多。不过,最近发表的《汉人的丧葬仪式:基于民族志文本的评述》<sup>7</sup>一文,则系统全面的从民族志的角度对汉人丧葬仪式的研究进行了梳理,具有较强的启发意义。

- 1 管博丽 :《河北农村的丧葬礼仪过程及其分析——以河北省易县一个农村社区的葬礼为例》,《甘肃农业》,2006年第5期。吕丹妮 :《鞍山城区一位老者的丧葬仪式目睹记析》,《文化学刊》,2007年第1期。吴孔军 :《农村丧葬礼仪与孝道思想的文化解析——以安徽霍山县农村的丧葬习俗为例》,《铜陵学院学报》,2007年第3期。
- 2 余洋 :《死的尊严——淮北地区丧葬礼仪及其文化解码》,《社会》,2001年第4期。曹媿 :《淮北汉人社会丧葬仪式过程及其分析——以淮北地区颍上县农村葬礼为例》,《华东理工大学学报(社会科学版)》,2005年第3期。
- 3 聂丹 :《黔西北农村丧葬仪式中的工具性功能初探》,《贵州民族研究》,2009年第5期。
- 4 彭兆荣 :《仪式叙事的原型结构——以瑶族“还盘王愿”仪式为例》,《广西民族大学学报》,2008年第5期。
- 5 齐月娜 :《葬礼:面对死亡的社会安排——城市环境下葬礼仪式浅析》,《中国农业大学学报(社会科学版)》,2008年第1期。
- 6 戴聪 :《汉族社会丧葬仪式个案探讨——以贵阳市城郊刘氏葬礼为例》,《红河学院学报》,2009年第3期。
- 7 张佩国 :《汉人的丧葬仪式:基于民族志文本的评述》,《民俗研究》,2010年第2期。

第二个方面是以社会学的视角对葬礼进行研究，一般将丧葬仪式作为一个村庄社会结构和村庄政治、村民关系研究的一个切面来进行讨论。丧葬作为一项活动和仪式，体现了一定的组织、权力和成员的地位，同时也具有相应的工具性功能。面子是我们常常听到的关于丧葬的一个重要词汇。丧葬仪式说到底更多是展示给生者和后人看的，因此有很多面子因素融入其中。面子意识既使丧葬铺张浪费，又体现了村庄社会阶层的划分。<sup>1</sup>徐畅、董敬畏分析了近代中国村庄中互助活动对于葬礼举办的重要作用和意义，并以关中为例做了具体的说明；<sup>2</sup>张润军、刘红旭则探讨了葬礼互助中村庄精英发挥的作用，特别是在传统规范较好的地方，传统精英在丧葬仪式中扮演着不可替代的角色。<sup>3</sup>这一方面的研究通常视村庄为主要的分析基础，研究丧葬中体现的村庄互助、村庄精英的作用和村庄的社会分层等。

第三个方面是对少数民族丧葬仪式的研究，多以记述仪式的过程为叙事策略，以人类学中有关符号、结构、象征的阐释方法对仪式中的事象进行阐释，展现一幅异文化的文本和他们的生活价值、意义和世界图景。典型的例子有李云霞等对哈尼族葬礼的研究，如葬礼中体现的“舅权”<sup>4</sup>及经济伦理<sup>5</sup>，以及葬礼中伦理教育的作用与传承；一些学者对布依族、壮族、瑶族、羌族丧葬仪式的研究，相当深刻的解释了少数民族的葬礼所具有的特殊文化意蕴和伦理意义；<sup>6</sup>褚建芳则深度描写了云南傣族村寨中葬礼的全部过程和仪式，分析了丧葬仪式中人们的表现，认为这是现实等级秩序的再体现和强化，并分析了葬礼中人与神佛的交流。<sup>7</sup>这些最终都落到了对现实中人际关系之上。

目前对丧葬仪式的研究，包括对于少数民族葬礼的研究，更注重的是对葬礼文化的描述和分析，对丧葬仪式与村庄社会关联的探讨，却较少从丧葬仪式本身去分析仪式内在蕴含的象征意义。本文试图从这一方面作一些尝试。笔者基于对一个发生在鄂西北黄村葬礼仪式的研究，试图剖析葬礼所潜在的象征意义与暗含的社会生活结构的转换。

## 二、丧葬仪式的过程

黄村位于鄂西北，此次葬礼中死者为一男未婚青年，2009年9月骑摩托车摔伤而逝。死者去世后，在家族老人的坚持下，为其举行了传统的土葬仪式，葬礼从死者死后的第二天开始进行。

葬礼第一天，通知亲属，包括在外地的亲朋。死者在被洗净身体穿好衣服之后，放入棺材——“进材”。棺材被放置在堂屋正中央的八仙桌上，棺材前端的八仙桌上空出一段来，放着通电的长明灯，还有点燃着的香，死者的照片摆在正中央。桌子下面则是一个铁盆，烧着一张张对折了的由黄草纸做的纸钱——当地称为“火钱”，是送给死者在阴间使用的。

第一天前来吊唁的基本上是村庄里的人和附近的亲戚。每来一人，坐在灵堂里的死者母亲和姑姑们便会哭泣一阵，十分悲伤。来吊唁的人先烧纸，再看看死者，然后安慰下哭泣的亲人后便离开灵堂。

1 肖娟：《农村丧葬中的面子意识》，《高等教育与学术研究》，2009年第5期。

2 徐畅：《近代中国农村的丧葬互助组织》，《民俗研究》，1999年第2期。董敬畏：《关中地区丧葬中互惠共同体》，《青海民族研究》，2008年第3期。

3 张润军、刘红旭：《村庄精英在社区公共事务中的角色扮演》，《华南农业大学学报（社会科学版）》，2008年第1期。

4 李云霞：《哈尼族葬礼仪式中的舅权》，《中南民族大学学报（人文社会科学版）》，2003年第1期。

5 郑宇、谭本玲：《经济消耗与社会构建——箐口村哈尼族丧礼的经济人类学阐释》，《广西民族研究》，2009年第1期。

6 请参见杨昌儒：《从丧葬仪式看布依族的生死观——以关岭布依族为例》，《贵州民族学院学报（哲学社会科学版）》，2008年第2期。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》，《西南大学学报（人文社会科学版）》，2007年第2期。梁福兴、陆发焕：《壮族丧葬仪式结构及其文化象征意义解读——以榕桐村壮族新丧首次葬仪式结构及其文化象征意义分析为例》，《玉林师范学院学报（哲学社会科学）》，2009年第1期。

7 褚建芳：《人神之间——云南芒市一个傣族村寨的仪式生活、经济伦理与等级秩序》，社会科学文献出版社2005年，第336页。

第二天大早,开始有亲朋前来吊丧。他们都带着爆竹和黄色的纸钱。爆竹由专人燃放,纸钱则会抽出较少的部分在棺材前的铁盆中烧掉,余下的大部分堆放在一个专用的小房间里。吃罢早餐,来了约15个本村的男人,是管事的长者派人去请来的。他们扛着锄头、镐、钎等工具,年纪大一点的则挑着畚箕。他们被称为“大班子”,是来为死者下葬“打井”的——挖墓穴。死者的墓穴选择在其曾经居住的老屋对面的一个小山岗上,靠近祖先的坟地,死者祖父认为这有利于祖先们在阴间照顾新的亡灵。

“大班子”聚到这个小山岗后,风水先生便走到大家围成的圆圈中间,利用墨斗、罗盘、铅笔等工具确定了“打井”的位置。死者堂弟便按照风水先生的要求和指示“破土”。他站在两根木桩之间,面向上方向的那根木桩,在上方向木桩下挖一锄头,接着退到两个木桩中间位置再挖一锄,最后在下方木桩旁挖了一锄头。这样,这块平地便被挖出了呈一线的三点。这三点一线,则确立了墓穴的中心位置。这样“大班子”便可以开始挖穴了。这个原本平常的一小块土地就在此时开始有非均质性,成了神圣在人间土地上的一个基点。<sup>1</sup>

是日下午,死者父亲和其他亲近者在管事长者指示下开始准备明天出殡所需要的东西。他们将各位吊丧者带来的纸钱整理好,并在上面用一个特制的铁杵打上古钱币样的印记,这就是“火钱”,烧成灰后将成为阴间所用之钱。当地人认为,纸钱上只有打上古钱币印记才能成为“钱”,否则不成为“钱”,烧到阴间也不能用。接着,他们用一个瓶子做了一个柴油灯,称作“长明灯”。之后,找来一副挑土的挑子——畚箕,一端放上纸钱、爆竹,一端放上长明灯和一些衣物。

第三天,便是“上山”出殡。在当地丘陵地形中,死者往往都会埋葬在半山腰的地方,特别是被认风水好的地方。一般阳宅家户所在地,都在山脚的小平地或河边略高的地方。这样,埋葬死者的地方便在语境中成了“上山”。葬后第二日去送别死者和检查埋葬情况的行为,称为“复山”。早上四点,送别的亲属和“大班子”所有人都聚齐,女人们开始大哭起来。在死者的母亲往棺材里放了20个一元的硬币后,一位长者盖上了棺木,并用大钉钉好。已封好的棺材被绑上绳子,两边各穿入一根长长的木杠,每根木杠一端两人,共八个人将棺木从灵堂抬出,放在房子外面已清理出来的空地上。此时,一个约60岁的老者挑起了昨天已准备好的“挑子”,点亮了长明灯,并开始向空中撒纸钱。他的助手燃放爆竹。“大班子”抬着棺材向“打井”的地方行进了,整个送葬队伍也开始动起来,他们包括风水师、“大班子”、父母、族里亲人,众人都跟在后面。女人们在送葬队伍里大声哭泣。

到达“打井”的地方后,“大班子”将棺材慢慢放在了打好的“井”的一边,女人们就在上方向的木桩旁边蹲下来哭泣。年长的“引导者”和他的助手已经在下方向的木桩旁边停下来,并将挑子里的所有纸钱取出堆放在木桩旁边。此时,风水先生取出各色的纸片抛向空中,然后指挥“大班子”把棺材慢慢放入已打好的穴中,头朝上,脚朝下。然后按风水先生的指示,左右移动并调整方向,直到将棺材的中线与两根木桩所确立的直线重合为止。整个放棺入穴的过程称为“下仕”。“下仕”完毕,当“大班子”抽出木杠,退到外围时,风水先生让死者的妹妹抱着照片,站到下面木桩的位置,然后踩着棺木朝下的那一端开始沿着棺木盖中心线往上走,走到上面木桩的位置时,由两边的人扶着她走上地面。此时,风水先生从包里取出一包绿豆和糯米,一把一把地撒向大家站着的地方,并着重向“井”中撒了两把。当地民间认为糯米和绿豆的混合物,具有驱邪的作用,它可以防“犯”——因日期选择不对而造成魔鬼(当地主要认为是地马龙神)可能的袭扰。此时年长的引导者燃起了堆在旁边的纸钱,炸起了爆竹。在火光和爆竹声中,“大班子”开始填土。女人们在人们的安慰下慢慢停止了哭泣,除了“大班子”外,所有的人依次从来的山路返了回去。

下午,死者父亲要去坟上举行“烧要子”仪式,为亡灵在通往阴间的路上扫除各种孤魂野鬼、地

1 [罗马尼亚] 米尔恰·伊利亚德:《神圣与世俗》,王建光译,华夏出版社,2002年,第6页。



马龙神的骚扰和非难，突出它们的围堵，以顺利的进入阴间固定的位置。“要子”是用稻草拧成的一个长条，烧起来烟很大，一共要烧三条。然后，给长明灯添加些油，扶正灯芯，使其更亮一些。

第四天“复山”。在早上五点左右，死者父亲来到坟地先将纸钱包拆开，折叠一些纸钱堆放在用昨天烧过的灰烬撒成的圆圈里，圆圈在正对着坟堆方向处留一个缺口，将爆竹裹在其中，堆上纸钱点燃。接着，将几盒爆竹打开并绕着新坟摆开形成一个圆圈，把爆竹条首尾接好后点燃。其他人也点燃爆竹，沿着新坟这个圈爆炸，直到全部炸完为止。接着，他们将带来的一口大锅打开，里面装着粉条汤，然后从袋子里拿出好多蒸好的馒头。长者将食物分给在场的每个人，然后向地上撒些馒头、撒些酒。这就是死者和亲人们一起吃的最后一餐了。这第四天的仪式，称为“复山”。

“复山”之后，死者一家的布置便又恢复到以前的样子。到35天时，烧掉死者的灵位和其他的东西，称为“烧五七”。“烧五七”时，死者父亲已经找人用彩纸做了一个房子和车子等东西，然后将一只公鸡的脖子割开，用手指蘸上鸡血，点在冥币和黄草纸上，并将鸡血在地上撒成留有一个缺口的圈，再将那些纸做的车子、房子和冥币、黄草纸放在鸡血圈中一起烧掉。鸡血和打在黄草纸上的古钱币印记，具有独特的标记作用，表明这些东西是阴间通用的，且属于亡灵。

从上述整个葬礼的简要过程中我们可以看到，生者在仪式中对死者在另一个世界中的“生活”安排作出了巨大的“努力”，他们以自己观念中感受到的或传统经验的方式对“另一个世界”死者的生活进行了铺垫。

### 三、两个世界：象征表达与时空重置

上述葬仪中的“烧要子”，在当地具有特殊的意义。关于“烧要子”，当地人有这样的传说：三国时期关羽在一次征战之中被困于一个山坡，多次突围不成，后来有人献上计谋，用三大捆稻草编成三根长要子，点燃之后因为烟大而迷惑了敌军士兵的眼睛，最终突围成功。这就意味着“烧要子”可以产生一种力量，可以帮助自己突出重围或克服困难。在葬礼之中，“烧要子”则同样有着这样的意义。烧要子要烧掉三根，从而才能产生足够的烟来迷惑孤魂野鬼，帮助新的亡灵逃脱他们的纠缠。这里起作用的是烟，因为燃烧而产生的烟是实实在在的，是活着的人可以感知到的。连接传说所具有的神力和现实运用的则是烟和火及稻草要子等关键表意物象——它们不在一个时代，却因情景的相似性和作为意象的物象的共通性而联系起来。

象征是仪式的一种主要特征，考察仪式必然考察象征。但诸多关于仪式象征的考察中，却很少回答为何仪式的象征竟是如此地不同。这种差异不仅表现在不同的仪式有不同的象征意义上，更表现在同一个仪式中的不同行为竟有着十分不同的象征方式和结构。

从上面关于仪式的叙述中，我们首先看到的是象征中对于时空的打乱和重置。一个人的死，代表着他告别了人世的生活，并进入到了另一个世界。而他留存在人间的社会关系并没有因为人的死而完全消失。这种社会关系背后，有一种浓浓的情感交融。生者有帮助亡人在另一个世界里过好生活的责任和义务。葬礼的一系列行为都表达了这种情感和责任。在这些行为中，象征的表达成了主要的方式。“烧要子”、安置在祖先坟茔附近、撒绿豆糯米等，都是一种传统行为的表现，而烧纸做的房子、车子等，则是对现实生活的表现。我们深入地考察这些行为，发现在事关引导亡灵并保佑亡灵平安过渡到另一个世界落脚的方面，多采取了传统的象征手法；准确地说，是以过去的东西作为表达意象——即传统意象——来达到象征的目的。而在帮助亡灵在另一个世界里生活得更好时，则更多的是使用现代意象。这一简单地分类，有利于帮助我们理解人们使用象征手法时暗含的心理结构。

为何在过渡的时候多采用过去的意象作为象征表达的载体，这需要我们考察葬礼的渊源。自古以来，华夏祖先就意识到了人与自然的變化具有某些同一性。在生产生活中不断地实践的经验表明，传

统的经验有着十分重要的作用。他们一方面崇拜天地，另一方面崇拜祖先。而现实生活诸多限制则使得生活经验的传承尤为重要，对于传统和经验的崇拜也逐渐沿袭下来。在诸多的仪式中，往往具有仿古的特征，且仿古常常选择仿照传说中的古代生活、事迹和神话等等，还有对与国家政治体制的模仿<sup>1</sup>。作为一种模仿，仪式同时也表达了仪式主体对于古老历史和权威体制的膜拜。而经历了时间沉淀的故事和文化，往往具有神秘的力量。正是这种对神秘力量的尊崇，使得传统意象的象征意义被加强。在不断使用象征的过程中，其象征意义所具有的神秘力量也在不断加强。亡灵通过阴阳两界到达另一个世界而立足尚未稳固之时，往往在人们看来是一个混乱和危险的阶段，需要具有更加强大的力量象征来传递对亡灵的有力支持。在葬礼中对这一过程，更多的使用传统意象，这样一种象征方式的背后，实际上既是生者对初临另一个世界的亡人可能遭遇的境遇的认识和表达，也是生者致力于帮助亡灵度过这一混乱和危险的阶段的竭诚努力和诚挚之情的表达。

亡灵一旦立足，虽是在另一个世界，但在人们看来他同样需要过生活。此时，亡灵已经度过了混乱和危险的阶段，但还需要阳间继续给予和帮助。这种给予和帮助，同样也是亲人对于亡人的情感的真切表达——在亲人看来，亡人仍然还活在他们心中。在爱、敬畏、崇拜等情感的综合支配下，人们会不断地对亡灵给予帮助——某种程度上，可以理解为牺牲和奉献。回到我们看到的现代意义的象征表达，对于生活的期待，就在这类表达中清晰地展现出来。在生人的观念中，亡灵的生活同样不是一成不变的，而是随着阳世时间的推移也在不断地更新。现实中的人，特别是在农村，更喜欢稳定有序并稳步向前发展的生活形态。这种建立在小农生活现实性基础上的现实生活态度使得他们在对待亡灵生活的想象时，也自然按照他们的态度和方式来加以表达。烧掉纸做的车子、房子无疑就是这样一种表达的具体形式。生者对美好生活的期待和希望亡灵同样过上美好生活的想法，就通过这些现代符号的象征意义表达出来。一个彼岸世界在当下呈现，而当下世界则在彼岸世界中得到了仿造和改进。活在当下的生者利用这些过去的和现代的各种意象作为基础，以象征的手法，糅合了生活世界的过去、现在和未来，形成了一个“彼岸的当下生活样式”，并整体性地呈献给了在“另一个世界”过生活的亡灵。当整体性地看待各种象征表达时，我们就能明白使用象征表达的主体对“阴阳”两个世界的认识，以及能动地对跨越两个生活世界并对其进行干预时背后的心理结构。

#### 四、生与死：结构的转换

简单地看，葬礼的举行标志着一个人死了，即生命在此终结。但在生者的心灵中，却不能很快的意识到死的真实含义——死者从人世间原有社会结构中消失。丧葬仪式既是在为死者举行告别礼，同时作为一种反观，也是在不断地告诉生者“死”的真实性——死者在另一个世界生活结构的建构的开始。

亲人的“死”，对于生者来讲是难以接受的，他们更倾向于在心中认为死者依然活着。葬礼的仪式性行为，就是在不断地重复向生者表明死者已去，这是葬礼所具有的一种“心理感受的仪式性表达”的功能。这种功能同样也存在于其他仪式之中，通过仪式来使仪式的主体或参与者深深地感受到一种不同于平常生活的东西，而这种反常起到了反观与强化的作用，让生者在心理上慢慢承认并接受死亡的事实。这是葬礼的一种社会心理的功能。

同时，葬礼仪式也是在告慰生者：死者已逝，应当努力过好自己的生活。但这只是告慰的一个层面；在一个层面，葬礼塑造出一种关于另一个世界的想象。这另一个世界的想象是综合直观经验之上先天地存在于人的大脑观念之中的，但通过葬礼中仪式性的行为，不停地强化、重塑并具体化了这种观念。通过仪式，这种观念获得了一种直观经验的存在，并通过人的认识能力而逐渐成为一种知

1 [英] 王斯福：《帝国的隐喻：中国民间宗教》，赵旭东译，江苏人民出版社，2008年。

识——必然的存在。在这里，仪式的作用就是赋予另一个世界的想象的必然性，使得仪式主体认为另一个世界确实存在，亡灵也确定可以前往并且同样需要生存于其中，有亡者的阳世结构向阴世结构过渡、转变。这无疑在心灵深处是一种有效的告慰——他让生者另一个层面认识到亡者只是转换了另一个生活世界，而并非全然从世界消失。而这两个世界的转换，实际上也是区分生与死的过程。生与死，在仪式中得到了区分。但也正是仪式，使得生与死又具有了转化的可能性，因为在仪式中，另一个世界成为真实的。

以上从生者的角度考察了仪式的一种作用和意义，下面将从亡灵的角度观察仪式的结构转换的功能意义。

正如上面已经指出的那样，先验中关于另一个世界观念因在仪式中得到了感知的内容而具有了某种真实性，并成为人们的信念意识。因此，人死之后，生者就要将亡人安稳地送到另一个世界，并在以后的生活中与其保持联系。亡灵在穿梭两个世界时必然会有一个危险与混乱的阶段，在上面关于仪式的叙述中可以看到，死者父亲去坟上举行“烧要子”仪式，为亡灵在通往阴间的路上扫除各种孤魂野鬼、地马龙神的骚扰和非难，突出它们的围堵，以顺利的进入阴间固定的位置。倘若用特纳<sup>1</sup>关于仪式过程的理论来讲，则这就是阈限的过程。但是，我们需要看到，特纳关于阈限的论证，是放在仪式中所有参加仪式的现实的人之间进行的，它更多的是一种社会关系中的讨论。而我们从亡灵自身来看，则可以考察另外一种结构的变动。

我们在上述仪式过程叙述中看到的是一个人从阳间进入到阴间的完整过程，虽然通过诸多仪式行为可以知道这之间存在着一个混乱的过渡阶段，但这丝毫不影响我们来考察仪式中隐藏的另一种结构——生活结构——从阳世到阴间的转换。

当地人们相信，人死了但是灵还在。正因为人之死，灵才得以独立出来并成为人们观念中一种先验的存在。这种存在在诸多仪式行为和生活行为中不断地补充了质料，因而具有了某种真实性。在这样的情况下，加上人的情感的绵延性，使得亡人的生活在于阳间亲人的帮助下从阳间转换到了阴间——一个区别于人间的世界——具有了必然性和实践性。亡灵要继续生活，并从阳世生活转换到另一个具有更大不确定性的世界生活中去，就需要仪式的帮助。而葬礼仪式，就是生者在这个转换过程中为亡灵做出的最重要的支持和帮助。

因此，从死者（亡灵）的角度看，其生命和生活的转化可以分为这样几个阶段。

#### 现实结构 死亡 葬礼 跨越 再生结构

现实结构是指死者生前所具有的生活样式。这种生活样式是生活中各个组成部分形成的关联形式。这种生活样式在葬礼中往往通过哭辞的叙述得以回顾。哭辞在这里除了营造气氛和表达悲伤之外，就具有了一种隐含的意义——重诉生活。而死亡意味着生命的终结，即肉身不再具有活力，而走向消亡。作为生命终结的死亡，打破了现实结构，使原来的生活样式遭到了彻底的打击，现世生活即此中断。举行葬礼是本着亲缘和其他社会关系的生者为死者做最后的也是最重要的努力性的表达。为了向必然的另一个世界顺利地过渡，生者的努力往往是为其在“路”上扫清障碍、为其在“那边”准备生活的基础，这些在上面已有详细记述和分析。在葬礼中，生者通过各种现世的意象作为表达符号，形式性地为亡灵做好了各种准备和帮助。而“跨越”即从生到死，从亡人到亡灵的过程，这个根本性的转变在葬礼中完成。这种跨越，不仅表明作为生物体的人今后不再存在，而且阳世亲人的观念中也得到了确认。这是一种具有根本性的变换。葬礼的所有象征努力都是服务于此的。经过“跨越”，即达到一种

1 [英] 维克多·特纳：《仪式过程：结构与反结构》，黄剑波译，北京：中国人民大学出版社，2006年。



新的“再生结构”，跨越了两个世界界线的亡人成为真正的亡灵，所有人的具体形态都化作虚无。亡灵从阳世退出而正式进入阴世的社会结构之中，葬礼中生者的各种努力，已经通过烧纸钱、炸鞭炮以及其他形式表达转化到了另一个世界。并且，生者的努力往往是以糅合多种意象为基础来再造亡灵在另一个世界中的生活样式，这种生活样式同时将过去、现在和未来的时间性打破，从而综合到一个现在——另一个世界的现在，呈现给亡灵。这些努力也是生者想象和观念结构的呈现。至此，一个结构的转换基本完成，后续的都是对再生结构的修补和调整，是日后亡灵和生者以某种形式的交流来达成的，有如许烺光指出的，人们通过各种祭祀仪式等来与死者（祖先）交流。<sup>1</sup>

这样一种结构的转换，是从亡灵角度整体性地考察整个仪式以及贯穿于仪式中的两个世界的观念和灵观念的结果。仪式作为一个整体，它是多面的综合体。我们从死者的角度可以看到，作为死者的生活样式在仪式中完成了一个从现实到另一个世界“现实”的转换过程。

须特别指出的是，这里所使用的“结构”的意义是指生活各个部分和元素在时空关联中的形式，并非一般意义上所理解的在“等级”、“层次”意义上的“结构”。一种生活结构，其主体内容就是生活样式，即生活各个元素和部分关联的形式；而在仪式的转换中使用结构，主要意义在于突出了生活中各个部分和元素在时间和空间上的关联，以及这种关联形式伴随“生与死”、“阳与阴”的转化，它们在丧葬仪式中完成了一个整体性的对应的转换。正是这样一种转换，将生活世界与另一个世界对应并关联了起来，让一种虚幻的世界观念在现实中得到了表象，同时也让生者能够通过某种合适的方式和另一个世界的亲人沟通交流并祈求保佑。在这个过程中，完成了对生命的绵延，对生活世界的再造，从而将一个人平凡的生命和无限的生活世界关联起来，在减少阳世生活结构的一份复杂性的同时增添阴世生活结构的一份复杂性，并赋予其无限延展的属性。由此完成了另一个重要的功能，即克服对死——一切都消失得一无所有——的恐惧。在这个过程中，生可以得到继续，死可以以另外一种方式生，生活世界得以继续，并保持“恒量”的状态。丧葬仪式所表达的结构转换，正是完成了这样一个世界的转换，也同时完成了意义的无限扩展和延伸。因而，它在民间仪式中有着极其重要的作用，虽然并不总是显现出它关联的巨大意义世界和结构空间。

## 五、余论

在葬礼中关键时空位置的选择是由风水先生来完成的。在乡村社会，风水先生角色，其实是为一般人提供超越意义的，人们获得的最终意义都是通过风水先生来得到确认的。而这个角色的存在，在指导整个仪式过程的进行同时，也指导了人们将观念中的世界表达成行为的过程，从而构成一个完整的仪式过程。

整个葬礼仪式——从亡灵在生者观念中存在的形式变化的角度来讲——完成了一个结构的转换，即从现实的生活结构到彼岸“另一个世界”的结构转换。这个结构，是指生活各个部分和元素在时空中关联的形式。葬礼仪式中结构的转换，是指这种元素在时空中关联形式的转换。本文的研究，不是在一般文化实践的意义上研究葬礼，而是从人们观念中的世界形式的角度开始，对人们关于两个世界的区分和想象，以及葬礼仪式在两个世界的转换和过渡所起到的象征意义进行了探索，并深入人们的观念和心灵世界中理解葬礼仪式背后的象征和结构，或许能为我们扩展理解其他仪式并寻找新的理解仪式的进路提供了可能。

（责任编辑 张羽）

1 许烺光：《祖荫下：中国乡村的亲属、人格与社会流动》，王芃、徐隆德译，台北：南天书局，2001年，第143页。