

第十二章 客家的生命礼俗

第一节 客家的婚嫁礼俗

一、恪守传统的婚嫁礼仪

在近代以前，客家人的婚嫁，一直是依循着传统的婚姻礼制来运作的。尽管在不同的客家地区，其婚嫁程序和具体礼节不尽相同，但是，纳采、问名、纳吉、纳征、请期和迎亲等所谓“六礼”，则是所有客家地区婚嫁程序中的共同礼仪。兹结合大本营地区的有关方志记载，将客家人在婚嫁过程中的“六礼”，简介如下：

其一，纳采，即相当于今天的求婚，它是中国古代婚嫁过程中的第一个礼仪。其具体程式是：男方如果看中某家一女，欲与之结为婚姻关系，则先请媒氏通达女方，以征得女方的同意。在客家地区，“男女自幼媒妁通其意，男家择日请媒，持帖女家”，如果女方同意，即表明纳采礼告吉。

其二，问名，即男方所请的媒氏持帖女家，询问女方的生辰八字，即所谓“求开女生年、月、日、时，名为传庚”，如果双方生辰八字相合，并无冲克，则称之为“合婚”，双方遂交换“庚帖”。问名礼毕，“男氏诹日备果饼报知，名为报好”。

其三，纳吉，“女氏随宜回答稍长，男氏诹日用金银镯环、衣裙、果饼行聘，云下定”。女方一旦收下纳吉礼，则表明双方的婚姻关系就已确定，以后任何一方都不得反悔，所以有的客家地区又称之为“小定”。

其四，纳征，“征者，成也，女氏亦随宜回答。将婚，男氏具书及饼饵、羊、豕、币、帛、衣、钗等物，送至女家”，在客家地区，这一仪式

称之为“过茶”。

其五，请期，即男方定下婚嫁的日期，并通知女方，以征求女方的意见，客家人称之为“送日子”。

其六，迎亲，即正式婚嫁。女方在出嫁前一日，“请族戚中福泽之妇二人，为女冠笄”。次日，“迟明，男家请族戚备彩轿、鼓乐导之女家，请女升舆”，“女至，成婚合卺，共牢如仪”^①，婚礼进入高潮。

二、广家族、衍子孙的婚姻内涵

《周易·序卦》云：“有天地然后有万物，有万物然后有男女，有男女然后有夫妇，有夫妇然后有父子，有父子然后有君臣，有君臣然后有上下，有上下然后礼义有所错”。在中国传统社会，夫妇关系被看作为一切人伦的出发点，是父子、君臣、上下等一切社会关系的基础和前提。“修身、齐家、治国、平天下”，“齐家”之所以放在“治国、平天下”之前，并成为后两者的基础，其原因正在于此。

正因为夫妇关系被视作一切伦常的中心和出发点，故而，在中国传统社会，男女的婚嫁就不仅仅是男女双方个人之间的私事，而是涉及到家族乃至整个社会的大事。就婚姻关系与家族这一点来讲，《礼记·婚义》云：“婚礼者，将以合二姓之好，上以事宗庙，而下以继后世也”。因此，对于男女的婚嫁来讲，最主要的目的就是“上以事宗庙”和“下以继后世”，前者就是广大家族，后者则是繁衍子孙，从而使得一个个姓氏家族得以生生不息，香火沿继，流传万古。

作为汉民族共同体内的一个支系，历史上客家男女的婚嫁，也无不是为广家族和衍子孙这两个基本的目的来进行的。在客家的婚嫁礼俗中，也时常隐约地折射出这种婚姻的内涵。诸如，在客家地区，“婚之日，女出拜祖先”^②。新娘在出嫁之前，一定要辞拜本族祖先，说明出嫁并不是新娘本人的事，也不仅仅是新娘所在的那个家庭的事，而是整个姓氏家族的事，是这个家族嫁女，并与另外一个家族结为姻亲。女方嫁到男方后所行的“拜堂”礼，同样体现了婚

姻关系的广家族内涵。据文献记载：在客家地区，女方在嫁到男方后，“次日，新妇庙见于祖，俗谓拜堂”^③，以表示男方是为其家族娶妻，而非为个人娶妻，也就是《礼记·文王世子》中所谓“五庙之孙，祖庙未毁，虽为庶人，冠、取妻必告”是也。在庙见于祖之后，还要依次拜舅、拜姑，只有这样，新娘才能成为男方家族中的一员。在中国的其它地区，拜堂礼一般都在迎亲当日举行，即所谓的“拜堂成亲”，唯有客家人把拜堂放在成亲之后。根据记载，将拜堂放在成亲次日（或后三日）举行，这一习俗最早可以上溯到先秦时期，《礼记·曾子问》中就有这方面的规定。可见，客家人的婚嫁礼俗，是多么的悠久、古老，其对民族传统的恪守，又是多么的执著。

至于婚姻的衍子孙内涵，在客家人的婚嫁礼俗中，也多有体现。客家妇女在出嫁前，都要“择日请族戚中福泽之妇二人，为女冠笄”，这一仪式既对应于男性的冠礼，表示该女已经成人，另一方面又隐含着她婚后能像“族戚中福泽之妇”那样，子嗣满堂，儿孙绕膝。至于男方在迎娶时所作诸事，更是围绕着衍子孙这一目的来运作。例如，在清代的嘉应州，新娘在行至男家之前，男方要派出一男童迎候，该男童“纓帽长衫，执榕树枝去迎来府，名曰拖青榕树，义取多子也”（在闽西的客家地区，则用新竹，俗谓“拖青”，以竹子的多枝多节，象征着婚后传子带孙）。新娘来到男家后，男家要以“五福菜”，予“與夫以酒”，并赞曰：“茶香酒香，子孙满堂”^④。至于婚床内所用的花生、棉籽等物，也无不是以祈求繁衍子孙、传继家族香火为目的。

三、童养媳与等郎妹

如果说在上述的婚嫁礼俗方面，客家人与汉民族其它民系并无什么重要的区别，那么，客家地区历史上流行的童养媳和等郎妹，则是客家人婚嫁礼俗中的一个比较独特的传统。

诚然，在中国历史上，很多地区都存在着童养媳，但是，在客家

地区,童养媳却更为普遍。关于这一点,文献上多有记载。据温仲和光绪《嘉应州志》记载:“州俗,婚嫁最早有仅生匝月,即抱养过门者,故童养媳为多”^⑤。与其它地区相比,客家人抱养童养媳不仅十分普遍,而且还为各个阶层的人士所接受。在汉民族的其它地区,抱养童养媳的家庭,一般都是贫寒之家,但在客家地区,即使是士大夫之家,也有抱养童养媳的习俗。据嘉庆《平远县志》记载:“近则女孩始生,即有抱养为媳者。始犹贫俭之家偶行之,今则士大夫家亦以为便”^⑥。由此可见,最迟在清代嘉庆年间,抱养童养媳的习俗,就已遍及客家地区各个阶层的家庭之中。

童养媳在客家地区的普遍存在,是与客家地区历史上另一个习俗——溺女之俗,密切关联的。明清以来,随着大本营地区人口的急骤增长,人多地少的矛盾日益加剧。许多无地或少地之家,往往在女孩生下之后,即投溺于水中,希图以此来减轻因家庭人口的增长而带来的巨大生计压力。关于这一点,明清以来客家地区的有关方志文献中多有记载,如“女子之生,多溺于水滨”^⑦,又如“但因妆奁之难,至于溺女”^⑧,等等。正是在这种溺女之习的盛行之下,抱养童养媳遂成了一种不人道之中的人道之举。对于男方来讲,抱养童养媳,可以省却日后为婚嫁而花费的各种财物,同时也可以得到一个准劳动力;对于女方来讲,一来可以避免父母亲手投溺女儿,二来也可以省去嫁女时所必备的妆奁之资。正因为如此,在客家地区,对抱养童养媳之俗大加赞词的,长期以来一直大有人在。嘉庆年间《平远县志》的编修者就认为,“童养媳妇,挽溺女之颀风,省婚嫁之浪费”^⑨,这一观念在历史上的客家地区是相当有代表性的。

与童养媳相类似的另一个习俗,就是“等郎妹”。所谓“等郎妹”,顾名思义,就是女方比男方要大很多,女方先被男方抱养,有的更是在男方尚未出生之前就被抱养,等男方长大成人后,再进行“圆房”。在历史上,客家地区的许多等郎妹,甚至要等上十几年乃

至20年,才能等到男方长大成人。客家地区的许多民谣,诸如“朝等郎,夜等郎,等到郎大变老娘”,再如“等郎妹来真苦凄,等得郎大妹老矣。等得花开花又谢,等得日出日落西”等等,都从一个侧面反映了这种婚俗的普遍存在。

第二节 客家的丧葬礼俗

一、繁琐复杂的丧葬礼仪

客家人传统的丧葬礼俗,繁琐而又复杂。而且,在赣南、闽西和粤东北各地,又各有特点,很难一一加以罗列。为了论述的方便,这里仅以温仲和《嘉应州志》所载清代嘉应州属内丧葬礼俗为重点,将其有关程序分述于下:

1. 初终。《嘉应州志》引《王志》云:“始死,子往河浒,焚纸钱,取水浴尸,谓之买水”^①。然后,“择日成服”,“加新衣,(将尸体)移居正厅”。

按:客家丧葬礼俗虽然在总体上渊源于中原汉族,但又具有独特之处。就其初终的有关程序来看,与中原地区的传统丧葬习俗就有明显的不同。在中原以及南方许多地区,虽然有以水浴尸、着寿衣之俗,但却没有“买水”之举。客家人在死者去世后的第一件事就是由亲人去河边“买水”,其取水的方法是:“即用侍者一人,竹筐挂灯,盛香烛,告于河神。主人以下跪哭奠,投铜钱三枚,以新瓦罐汲水而归,曰买水”。关于此俗之缘起,早在光绪年间的温仲和就百思不得其解。据温氏推测,此俗应该是僮(族)人遗留下来的,因为据有关民族志记载,僮人“亲死恸哭,水滨投钱于河,汲水而归,用之浴尸,否则以为不孝”。其实,僮人的这一习俗应该渊源于古代的百越民族。因为,僮族是由古代的百越民族分化而来,而百越民族最初分布在江南的水乡泽国,其日常生活都与水有着密不可分的

关系，“买水”浴尸之俗，应该是百越人丧葬礼俗中的一种。

2. 易服。即死者的亲属更换衣服。客家人的易服程序是：“男子解辫发，妇女撤簪珥。衣反穿，跣足而哭，妇人不跣”。这一习俗，与汉族传统的易服礼俗大同小异。据北宋司马光《司马氏书仪》记载：死者在初终之后，“妻子妇妾皆去冠及上服，被（披）发。男子报上衽，徒足。妇人不徒足”。二者相较，如出一辙。

3. 报丧。即将死者去世的消息讣告于有关亲戚。其具体程序是“讣于戚，余则否。接讣者用绛帛五尺，小铜镜一具，外加小红笺，书致遂人姓名粘帛上，曰冥席，亦曰席镜，无讣者不具，期功之亲则否”。其讣告的内容一般包括死者的生卒年月、履历、祭葬的时间和地点等。

在不同的客家地区，其报丧的对象也不尽相同。如死者是男性，则一般是五服之内的亲属；如果死者是女性，则要“启蒙告外家男女”。对此，同治《兴国县志》有详细记载：“惟妇人初死及将出殡，必遍告外家男女，蜂拥而至，人数众多，贤否不一。索帛，索酒食，索舆夫犒赏，借端滋扰，习以为然。有夫家实贫，而苛责饰终，强令厚葬者。虽素好之亲戚，一遇死葬或成嫌怨”^①。

4. 含饭。此俗起源很早，《周礼》一书中就有关于此俗的记载。据该书《地官·舍人》郑玄注所云：“饭所以实口，不忍虚也”，也就是说此举是为了不让死者空着嘴、饿着肚子到阴间受罪。由于饭容易腐烂，所以人们又用生稻或贝等代之。在不同的时代，统治者对含饭之物，也根据死者生前贵贱尊卑的不同而有严格的规定。清代丧礼规定：一品至三品，含小珠玉屑五块，四品至七品含金玉屑五块，士人含金银屑三块，庶人含银屑三块。由于《嘉应州志》记载的是清代的丧葬礼俗，故而其含饭之物也是银屑，即所谓“含用银，曰含口银”云云。除含饭之外，客家人还要在死者的身旁放置“头边饭”，以示死者像生前一样照常饮食。

5. 治棺。即制作棺材。客家人“治棺用油杉，无柏、楠之木”。旧

时客家人的棺材或用漆、或用油，对于油漆不同的部位，客家人都有不同的讲究：“漆棺之里，曰漆桶；油棺之里曰油桶。加油者曰双桶，少油者曰单桶。自盖以下始用油曰半桶。油桶之法，用熟桐油若干，石灰若干，舂极密。先以蓝夏布用生漆周密棺底，既拉夏布条，用生漆胶棺内合缝之处。事讫，始用油灰，周刷棺内、身盖，蒙以油纸。又从油纸上再刷油灰，蒙以公司洋白布，身盖一律熨极平，名曰双油。下此者仅油纸蒙灰一层，棺底亦不幕布。漆桶不甚行，以地潮湿，纵精治灰漆，积久终受水气，转有掀盖裂缝之虑，又事非预备不可。而油桶经水益坚，且可急就，故用者最多”。

6. 小殓与大殓。小殓即给死者再次着衣，大殓则将尸体入棺。客家人“小殓择时，大殓择日。时日不合不传锣，宾客不至，主人哭而不踊，曰偷殓。先小殓一二时，许进棺。堂前棺内，铺黄土一寸，次加七星板，次铺纸垂，其余于棺外不足增之，又次铺茵褥，褥内著著纸碎或灯草，各视其便，灯草尤耐久，其广周棺而已”。如此这般之后，始行大殓。大殓时，“传锣者三，以冥席一幅，去赠者名字，加盖被上，至尸颌止，不覆面。主人主妇以下哭。男子衣正，穿白棉，绳辫发；妇人衣正，穿白棉，束发髻。齐衰同期功之亲，男子绿绳系以辫，妇人黑绳束发髻”。合棺之时，“以一小钉贯五色布钉棺盖之旁，主人以下挨次钉之，曰子孙钉”。至此，大殓始告完成。

7. 朝夕奠、朔望奠。大殓之后，死者亲属要本着“事死如生”态度，每天日出和日落时都要举行祭奠之礼，直到下葬为止。客家人的这一礼俗也别有特色：“糊纸屋藏主，曰灵屋。大殓后进主。燃香烛，奉酒馔。主人、主妇以下哭”；“灵前，日三上食，设盂盆幛巾，凡生前所用之物，皆列之”。

8. 成服。即死者的亲属穿上丧服。据《司马氏书仪》记载，中国人传统的成服仪式是在大殓之日，但客家人的成服却在大殓之后。所谓“择日成服，众宾至者，曰看成服”。成服之日，“设馔告灵。羊一、猪一、看碗五，鸡、鱼、肉、海错、猪羊肝肺各一片。上插纸花一

枚。牲盆五，鸡、鱼、肉、海错、羊肝肺各一。具果盆十二，时果糕饵，视其品。传盒一具，糖煎时果，视其品。盛席一筵，盏三，酒杯五，各满注之……”礼毕，亲属开始成服。其成服具体礼仪是：“丈夫以粗麻一幅裹首，麻皮一茎作带，散而下垂草屨；齐衰以下，幼麻一幅裹首，麻带草屨同。妇人以粗麻一寸，围发髻之际，齐衰以下，其麻带草屨如男子。期功之亲去花饰。凡裹首之麻，以一方幅，斜对折之，逮折至一寸有五，即围至脑后，作一结，名曰麻圈；妇人围于发髻之际者同”。

9. 朝祖。客家人称之为“赞礼”。客家人的朝祖礼与成服礼同时进行，即在成服礼的进行过程中，亲人捧死者魂帛朝拜祖庙（或祖先灵位），犹如生前出门必须与祖先辞别那样。其具体过程是，先备上各种菜肴、果点和笔墨纸砚，“传锣三，内外举哀，众宾入。司宾率丧主以下哭，诣宾所，请私谥。私谥：男子族长撰拟，妇人外氏撰拟。应请者入座书谥，司宾受之……赞礼向灵一揖，取白布束腰，四拜毕，跪唱：‘孝子某等，谨选吉日良时，敢告成服’。唱毕，叩首，复唱，请朝祖。孝子等捧炉，诣祖位前。赞礼，跪唱：‘今堂下几世孙某等，因父某母某于本年某月某时考终，兹当成服，敢告祖先’。起立，赞。孝子捧炉就位，四拜，毕”。

10. 治椁。即对墓葬之地进行修整。客家人“营葬之前一日，治圻，深博取足容棺。四周砌以砖，名曰结廓。当和之前，砌一坎，用小瓦盘盛净茶油少许。燃红绳七条，每绳长寸许，贯以铜钱，镇之使固，曰七星盏……次升沙灰，次升黄土，以椎舂之，由轻而重，坚而后已。最后以沙灰作覆笠形，盖其上，广周椁外”。

11. 延僧做斋。即延请僧侣为死者念经超度。客家人“延僧诵经曰做斋。有一日者，有二日者，三日、四日者。其不及一日者谓之救苦，皆于成服午后行之”。做斋之日，亲朋好友之中，有送香烛者，名曰香褚，送以铜钱者，名曰充香褚，送以洋银者，曰香仪。

12. 安葬。这是丧葬仪式的高潮。根据《司马氏书仪》记载，这

一仪式分为三个部分,即在涂(柩行路途之意)、及墓(灵柩到达墓地)和下棺,每一个部分都要进行相应的仪式。《嘉应州志》记载这一过程时,十分繁杂,很难一一枚举。

13. 七七之期。安葬之后,丧葬礼仪并未结束。接下来的就是“七七追荐”,这一习俗又称“水陆道场”、“水陆大会”或“水陆会”、“水陆斋仪”等,是民间超度死者亡灵而举行的法会。其具体的做法是自死者下葬之日起,每届七日,家属举行相应的祭祀活动,凡七七四十九日乃止。客家人的七七之期,“用席一筵,奠灵前,如成服礼,无赞礼。其馔即以款治丧时司宾、司书、司帛者。女子以下期功之亲,择期附奠。戚党族党,醮份公奠,先期揭贴城门,曰:某官某公应七之辰,凡我同人,理应致奠……名曰奠七”。

14. 小祥和大祥。小祥即父母死后一周年的祭礼,大祥则是两周年的祭礼。经过这样漫长而复杂的程序之后,死者的亲属开始除去丧服,丧家的生活才归于正常。

二、长盛不衰的“二次葬”习俗

作为汉民族的一个支系,客家人传统的葬法也是“入土为安”,即广泛流行土葬。但是,在不同的地区,也因不同的情况而流行其它葬法。特别是火葬之法,在客家地区曾相当普遍地存在。尤其是在明清时期,客家各地的地方志文献中都有民间流行火葬的记载。火葬之所以一度在客家地区流行,当与客家地区明清以来人多地少的现实状况有关。

与汉民族内的其他民系相比,客家人的葬法中最为显著的现象,就是“二次葬”的长盛不衰。所谓“二次葬”,就是先用土化等方式将死者的皮肉、内脏等软组织腐烂之后,把骨骼收拾起来再作一次或两次以上的处置,故而又称之为“洗骨葬”或“捡骨葬”。

二次葬的习俗,可以追溯到远古的仰韶文化时期。据有关考古发现,半坡遗址中就曾出土了五座仰韶文化时期的二次葬。进入文

明时代之后,我国的有关文献中也时常有二次葬的记载,但都是指少数民族。如《墨子·节葬》曰:“楚之南有炎人国者,其亲戚死,朽其骨而弃之,然后埋其骨,乃成为孝子”。此外,《后汉书·东沃沮传》亦云,居住在今天吉林省东南与朝鲜毗邻的东沃沮人,“其丧作大木椁,长十余丈,开一头作户。新死者均假埋之,才使覆形。皮肉尽,乃取骨置椁中”。其它如突厥族、高山族和畲族等,在历史上也实行过二次葬。

在汉民族中,明清以来流行二次葬的,似乎只有客家人。据明嘉靖《惠州府志》卷五《地理》风俗条记载:早在明代,二次葬在惠州府属各县就很盛行,“长乐、和平溺不忍弃亲于土之说,有停柩期年、三年而后葬者,或葬不数年,惑于风水,启土易棺,火化而改葬者”。再如兴宁县,“葬数岁,诸子一疾厄,则曰葬地独不利于我。清明岁暮,发出之,剖其棺,火其尸,析其骸骨而贱肉。肉未即朽,联缀于骨者,剔以竹刀,投诸火……纳骨于瓦瓶,名曰金城,迁葬而之它……亦惑于地师,数数迁易。或幸免于子妇之手,不能免于其孙”^⑩。

到了清代,此风更是盛行一时。如温仲和《光绪嘉应州志》卷八《礼俗》引王之正编《嘉应州志》记载:“(嘉应州各县)惑于风水之说,有数十年不葬者。葬数年必启视,洗骨,贮以瓦罐。至数百年远祖,犹为洗视。或屡经起迁,遗骸残蚀止余数片,仍转徙不已。甚且听信堪舆,营谋吉穴。侵坟盗墓,构讼兴狱,破产以争尺壤。俗之愚陋,莫此为甚”。同书还引证了道光年间嘉应州州官写就的“戒洗骨”一文,其中略曰:“粤俗本尚堪舆,嘉应于风水之说,尤胶执而不通。往往因争一穴之地,小则废时失业,经年累月,大则酿成人命,家破人亡”,长此以往,将会“生者无造屋之时,死者无葬身之地”。

类似的风俗,在闽西和赣南也十分普遍。如新修《龙岩地区志》记载:在闽西各客家县,“死者葬下五七年后,须开棺检骨,称‘拣甄’。即骨骸用炭火烤干,放入特制的陶罐内,称‘金盆’。并郑

重其事地择吉日觅‘灵地’或在原址安葬，立墓碑，宴宾客”^⑧。在明清时期的赣南地方志文献中，也多有这类风俗的记载。

客家人对二次葬的执著，不只局限于大本营地区。明清时期，当他们中的一部分离开大本营而辗转他乡之时，还把这一习俗带到侨居之地。如清代同治年间为处理广东西路土客械斗而设置的赤溪厅，就盛行这一风俗。据民国《赤溪县志》记载：该地“葬惑于风水之说，有数十年不葬者，葬数年必启视，骸骨贮以瓦罐。或屡经起迁，遗骸残蚀，止余数片”^⑨。

把“二次葬”习俗简单地归结为“惑于风水之说”，是难以令人信服的。因为，风水之说在中国传统社会曾广泛流行，为什么同是迷信风水的其它地方不流行“二次葬”，或者即使历史上流行过“二次葬”^⑩，但明清时期已基本废除，而客家地区却特别盛行，并且屡禁不止，直到今天依然长盛不衰^⑪，从而形成一种强固的民俗风尚？

文化人类学的研究表明，二次葬出现的最初原因，主要来源于人们心灵中存在的灵魂不灭观念，认为“灵魂可以自由离开躯体，但是必须依附在某物之上，它同尸体联系在一起，而当皮肉腐烂的时候，它就走入到骨头里去，主要是头盖骨”^⑫，并认为血肉是属于人间的，必须待血肉全部腐烂后，才能作最后的埋葬，这样死者的灵魂方可进入阴间。初民社会流行的二次葬，其基本的出发点正是在这里。

客家人盛行二次葬，其基本的观念也当源于这种灵魂不灭和转世的信仰。但是，促使客家地区二次葬之风的盛行，并由此而演变为一种极为强固的民俗事象，其主要原因却在于客家民系那长期的颠沛流离的迁移历史。当他们的先人第一次离乡背井的时候，不仅意味着他们自己将失去那方热土，而且还同时意味着他们将永远与掩埋在地下的先祖们诀别。出于农耕社会强烈而又执著的祖先崇拜意识，他们中的很多人在南迁之前，不得不打开祖先的坟

墓，拾起先人的尸骨，使死者与生者同迁。同时，在漫长而又充满险恶的迁移过程中，老弱病残者往往倒毙于迁徙途中。对于无家可归的南迁之民来讲，生者无安定之所，死者亦当无葬身之地，于是只好草草包裹，待生人安定下来（找到家园）之后，再作掩埋。因此，迁徙过程中这种生人背负死者尸骨的行为，必然导致定居后二次葬的盛行。久而久之，当先民迁入大本营地区，最终找到了家园之后，这一习俗遂承传下来，并与风水之说结合起来，从而形成一种坚固的民俗习惯。《赤溪县志》的主要编修者赖际熙早在本世纪初就曾指出：“盛骸以罍，不知作俑何时？疑当时多徙他处迁居，负其亲骸来此相宅，遂以罍盛而葬之。嗣又以流移转徙之不常，恐去而之他乡，故相传为捡骸之法，以便携带软”^⑨。这一推断是非常有道理的。

三、客家丧葬礼俗的观念基础

1、鬼魂的二重性观念

从前述客家人繁琐复杂的丧葬礼俗来看，在他们的内心世界，不仅有着灵魂不灭的基本理念（这几乎是一切丧葬礼俗的观念基础），而且还对鬼魂的二重性有着深刻的体识。正如马林诺夫斯基所说：“一面是对死者的爱，一面是对于尸体的反感；一面是对于依然凭式在尸体的人格所有的慕恋，一面是对于物化了的臭皮囊所有的恐惧，这两方面似乎是合而为一，互相乘除的。这种情形，在当前行动的自然流露上可以看得见，在丧礼的程序上也可以看得见”，“不管在尸体的装殓或处置上，也不管在葬后的礼仪或祭祀上，都具有某种程度的反感与恐惧同真诚的爱恋混在一起”^⑩。客家人的丧葬礼俗，也正体现了这一点。

生者对死者的这种矛盾态度，正是基于对死者灵魂二重性的深刻体识。一方面，死者的灵魂可能为善，即为生者提供保佑和福祉；另一方面，死者的灵魂也有可能行恶，从而不利于生者的现实

生活。而死者对待生者态度的好坏，取决于生者对待死者态度的好坏，以及死者进入另一个世界之后，其灵魂是否得到安息。就这一点来看，客家人的灵魂观念，与汉民族内其它民系是大体一致的。所不同的仅仅在于，为使死者的鬼魂避恶从善所采取的一整套丧葬仪式各有特点而已。

因此，客家人上述一系列繁琐而又复杂的丧葬礼俗，就其实质，都是围绕着这样一个中心来进行的，即通过各种仪式，使死者的灵魂得到最好的安置，从而为生者提供更多的保佑和福祉。

于是，就像我们已经看到的那样，客家丧葬礼俗中的一系列繁琐而又复杂的仪式，都是围绕着三个环节来展开的：即死者的尸体、死者的灵魂和生者——祭奠死者的亲人们。在这三个环节中，死者的灵魂是一个中心环节。因为丧葬礼仪的表面对象虽然是死者的尸体，但是其实际对象却是死者的灵魂。通过对死者尸体的浴洗、穿衣、含饭、祭奠、棺木的精心制作、程序复杂的装殓，目的并不在于保存尸体本身，而在于为死者灵魂到另外一个世界的生活作出较好的安排，因而表现出对死者灵魂的关注，其基本的目的却在于安魂。

至于丧葬仪式中的一应摆设，其目的也还是为了安魂。从死者死后直到大殓而燃点的“随身灯”，客家人谓之“亡人照冥路”，目的是为了死者的灵魂能顺利地达到冥界。放在尸床上的“头边饭”，是为了死者进入冥界之后也能够饮食无忧。而为丧葬所备置的锣鼓，则是为了使死者在进入阴曹之后生活快乐，热闹非凡，从而不会产生寂寞。总之，一切的一切，都是为了一个目的：死者魂安，生者心安，生者之福即在于死者的魂安之中。

客家丧葬礼俗中的延僧做斋仪式，表面上看似乎是一种纯粹的宗教活动，但是其实质却依然在于为死者安魂。流行在闽西一带的僧侣为死者超度时的《沐浴歌》，就充分地体现了这一点：“亡魂亡魂，生莫叹，死莫愁，且从生死问因由。六十花甲从头算，哪有几

个白了头……也有三十者死，也有十岁八岁者亡。也有胎中失漏，也有对岁离娘。盘祖年高八百，自叹不满一千。张果老二万五千岁，于今何在。……日有光有暗，月有圆有缺，人有生有死。人无生死月常圆……”^②。字里行间，完全是对死者灵魂的劝慰，是生者与死者灵魂的对话，即告诉死者：死是人生必然的归宿，因此不要再留恋红尘，而应该放心、安心地离去。

因此，就客家人丧葬礼仪的内涵和功能来看，它反映了客家人一种现实的避祸就福的态度。也正因为如此，一旦现实生活中有什么不尽如人意的地方，他们就会立刻想到埋葬在地底下的祖灵。前引嘉靖《兴宁县志》中所谓“葬数岁，诸子一疾厄，则曰葬地独不利于我。清明岁暮，发出之，剖其棺，火其尸，析其骸骨而贱肉”，表面上看起来似乎有悖常理，但是联系到客家人对于灵魂的二重性的认识，则又变得合情合理。既然丧葬礼俗的一切仪式和程序都是为了生人，为了活在现实世界的亲人们的今务，既然“事死如生”对应着“事死为生”——对死者尸体所作的一切，只不过是通过对这一中介来告慰、抚慰和安慰死者的灵魂，而告慰、抚慰和安慰死者的灵魂，却又是为了祈求死者的灵魂能为生者提供更多的保佑和福祉，因此，其一切都只能以生者的主观愿望为出发点。客家丧葬礼俗的观念基础，其深层的背景正在于此。

2、丧葬祭礼中的家族观念

在中国传统社会，客家人向来十分注重家族观念和血缘纽带。在日常生活中，他们大都聚族而居，所谓“诸邑大姓，聚族而居。族有祠，祠有祭”^③，又所谓“俗重宗支，凡大小姓莫不有祠。一村之中，聚族而居，必有家庙”^④，等等，无不说明了家族制度在这里的盛行。既然丧葬礼俗是以现实生活中的人的主观愿望为其基本出发点的，那么，在客家人现实生活中起着重要作用的家族制度及其观念，也必然会体现在丧葬仪礼的一系列仪式和程序之中，并对其产生这样或那样的影响。

纵观客家人的丧葬礼仪，家族制度及其观念的影响可谓触处皆是。首先，丧葬仪式的展开，正是根据死者性别及其家族中上下尊卑的关系来进行的。死者性别的不同，以及其生前在家族中所处地位的不同，丧葬仪式的规则、形制、隆重的程度等，也随之不同。同样，丧葬仪式的执行者们——死者的亲人，也因其与死者关系的不同，而表现出地位、服制等各方面的差异。所有这一切，都体现了客家人以男性为轴心的家族承传体系和规则。其次，丧葬礼式中的“朝祖”一项，更是典型地体现了客家人的家族观念。伴随着“朝祖”仪式所举行的“赞礼”，实质就是要将死者带入先其而死的列祖列宗那里。而作为“赞礼”之序曲的“私谥”，即为死者追加谥号，则由同一家族内的族长拟之。在客家人的家族内部，一族之长不仅是联系一族众生的中心网结，而且还是将一族生灵与本族死去的列祖列宗进行联系的纽带（家族祭礼均由族长主持其事）。因此，一个人在其死后，由家族长为其撰拟“私谥”，并由此而被引导到先其而去的列祖列宗面前，才不至于成为无家可归的冥界漂泊者和孤独者，才不至于成为无人祭奠的孤魂野鬼。生时聚族而居，死后的灵魂也能够在阴曹地府之中与列祖列宗相聚团圆。这种对于身后来世的妥善安排与想象，正是客家人现实生活中家族制度及其观念的具体反映。

正像“事死如事生”的实质在于“事死为事生”一样，丧葬仪式中对于死者与祖庙中列祖列宗的联系与沟通，究其实质，依然是为了聚合现实的家族力量。在丧葬仪式中孝子贤孙们对死者的举哀和祭拜，一方面是告慰死者——个人的生命虽然是有限的，但家族的生命却是无限的，先辈的生命，正在通过子孙辈的繁衍而得以继续；另一方面，又通过对死者的哀悼、祭奠，而将举族的生者聚拢在一种无边的亲情之中，通过重温亲情而聚合整族的力量，以完成先人的未竟之业。至于山人批书过程中将死者所有亲属从长到幼、由大到小一一罗列，则更是象征着家族的枝繁叶茂和树大根深。

通过对死者的哀悼以聚合现实的家族力量，维系家族所有成员之间的亲情，这一现实的功利性目的，不仅体现在丧葬仪式的过程中，而且还反映在其后的年复一年的祭奠礼仪之中。关于这一点，温仲和《嘉应州志》记载得十分详细，兹摘录于下：

祭墓，春秋二祭。人众者，祭期有定日。凡祭地，新地不过社，老地不过清明。……(祭)礼毕，颁胙。凡胙有等差，曰礼生肉，曰主祭肉，曰敬老肉(年六十以上到坟者颁，年七十以上不到者，亦颁)，曰务蚌娶肉，曰科甲肉(赴试者不到坟亦颁)，曰仕宦肉(出仕者不到坟亦颁)，曰伞肉(仕宦后裔有伞到坟者，按伞颁)，曰房分肉(按房户而颁)。计丁给钱者，曰丁钱(到坟始给)。又有所谓盆名钱，盆名钱者，无丞尝子孙，无贖钱置产以供祭礼，遇祭日，按贖钱之名给钱，虽不到坟亦给。其意盖谓永永流传也。祭毕，即在墓次一饭而归。凡祭品，从丰，从洁，无敢慢者……且所延二三父老以之岁时照料者，亦同此下箸。

可见至诚足以动人，此亦美俗之一端也。^④这种祭祀，与其说是祭奠已经作古的先人，还不如说是借祭奠亡灵之便，来聚合一族的老少，维系家族各成员之间的亲情。

3、丧葬礼俗中的宗教观念

在今天汉民族的各大民系中，客家民系民间诸神之多、神统之复杂，恐怕是绝无仅有的。不过，尽管客家地区民间诸神众多，神统十分复杂，但是，客家人的宗教信仰却只有两类：祖先崇拜和多神崇拜。而且，在这两类信仰中，祖先崇拜更是客家人宗教信仰的核心所在，其它各路神灵诸如佛教神、道教神以及民间诸神等，都是在祖先崇拜的基本信仰之下，得到不断的改造、加工和重塑。故而，以祖先神为基础的各路诸神的综合，成为客家人宗教信仰的一大特色。这种宗教观念，集中地反映了客家人重现世、重今生的人生价值理想和社会意识，并使得各种宗教基本上是围绕着亲人和赐福这一原则来具体运作的。

就客家的丧葬礼俗来看,这种独特的宗教意识就体现得十分突出。祖先崇拜这一宗教观念自不必多说,即便是道教或佛教,在客家人的丧葬礼俗中,更多的还是表现出对现世和生者的终极关切。例如道教,它是中国土生土长的一种宗教。该教的基本教义是超凡脱俗,隐逸山林,其最高境界是成仙归去。然而,在客家地区,道教之运作于丧葬程序,却并不注重死者生命的如何延续,而是关注于生者的现世生活。尽管在道士的超度过程中,也有“地无分南北,人无分老幼,同超度而升天”之类的语言,但是,这仅仅限于对死者灵魂的劝慰,而不是用所谓的仙丹妙药使死者的血肉之躯得道“升天”。就像基于祖先崇拜观念对死者尸体、棺槨、墓地等所作的一切那样,道士对死者的超度,其总体目的是劝慰死者,使死者明白人终有一死,因此应该放心、安心地离去,而不要让灵魂游荡于人间,贻害亲人和生者。再如佛教,其基本教义是否定今生,因为人生的所有痛苦都源于“有生”,“有生”则肉体与精神联系在一起,精神在得到涅槃之前,仍在轮回之中,只有超脱轮回,神与形离,精神才能脱离苦海而解脱。故而,佛教在总体上是否定今生的血骨生命而赞美死亡,所谓“释迦主死化”正是这一宗教的最终归宿点。然而,当佛教运作于客家人的丧葬礼仪程序时,其歌颂死亡的基本教义却变成了赞美生命的诵经。

因此,就客家人丧葬礼俗中所表现出的宗教观念来看,不仅反映了客家人多神杂糅的现实信仰体系(即以祖先崇拜为基础的儒家学说与道教、佛教和民间神道的混合和杂糅),而且还曲折地体现出重现世、重今生的宗教价值取向。而这种信仰体系和宗教价值取向,又是与客家人重宗教的人间内聚力、轻宗教的纯粹形而上思考密切相关的。任何一种宗教都是以考虑人间生死问题为出发点的,也是以解决生死矛盾为其归宿点的。因此,对于死后世界的思考,对于人的灵魂最终归宿的思索,对于超越有形生命的纯粹形而上的思辨,成为一切宗教的最高境界。然而,对客家人来讲,尽管他

们的信仰十分庞杂,不管是天神、地祇,还是人鬼,也不论是本土之鬼,还是外域之神,最终都能十分妥善、融洽地铸入自己的信仰体系之中,但是,他们毕竟是汉民族共同体中的一员,正像汉民族普遍的在实用理性的观照之下所形成的重形而下的思考、轻形而上的终极关注与追问一样,他们对于死者的所有关切、对死后灵魂归宿的安排,最终还是以现实的人间的一切为落脚点,以死者为生者提供保佑和福祉为最高境界。客家人这种肯定现世、淡化来生,孜孜执著于现实的人间生活,一切为了生者的宗教观念,既是客家人现实的人生观的反映,又是其死亡观的投影。

注释:

- ① 以上引文均见光绪《上犹县志》卷二《方輿》风俗。温仲和光绪《嘉应州志》卷八《风俗》与此大同小异。
- ②③④⑤ 嘉庆《平远县志》卷二《风俗》。
- ④⑤ 光绪《嘉应州志》卷八《风俗》。
- ⑦ 民国《连城县志》卷一七《礼俗志》引旧志语。
- ⑧⑪ 同治《兴宁县志》卷一一《风俗》。
- ⑩ 光绪《嘉应州志》卷八《礼俗》。以下引文未注明出处者皆据此。
- ⑫ 明嘉靖《兴宁县志》卷三《人事部》风俗。
- ⑬ 新编《龙岩地区志》,上海人民出版社 1992 年版,第 1438 页。
- ⑭⑯ 民国《赤溪县志》卷一《輿地》风俗。
- ⑮ 据笔者调查,在今天安徽、江苏、河南等地,也有二次葬的孑遗,但与客家地区启棺捡骨的二次葬迥然有别。在这些地区,是先将灵柩放置一平台上,贫者在灵柩四周砌以泥土草屋,富者砌以砖瓦。若干年后,在原地或另择地方将棺木安葬。
- ⑯ 关于今天客家地区二次葬的情况,详请参阅杨天堂《谈尸骨入坛罐》,《广东地方志通讯》1985 年第 2 期;又可参阅张泉清《试论“二次葬”的废革》,《客家研究辑刊》1995 年第 1 期。
- ⑰ 拉法格:《思想起源论》,三联书店 1963 年译本,第 124 页。
- ⑱ 马林诺夫斯基:《巫术科学宗教与神话》,中国民间文艺出版社 1986 年版,第 30 页。

②① 转引自王增能：《客家的丧葬文化》，《国际客家学研讨会论文集》。

②② 魏瀛：《赣州府志》卷二〇《輿地志》风俗。

②③ 光绪《嘉应州志》卷八《礼俗》。

· 268 ·