

《从乡土的丧祭礼俗中解读村民的生命关怀》

作者：苏阳

此文最初发表于 1992 年《社会学与社会调查》，后来被网刊《视点》重印。

根据对甘肃省永靖县大川村孔姓村的调查而作，2007 年以附录形式收入永靖孔姓族谱。

<http://www.kong.org.cn/item/Print.asp?m=1&ID=627>

从乡土的丧祭礼俗中解读村民的生命关怀 ——来自一个中国西北孔姓村的田野报告[1]

苏阳

[第2卷, 第4期](#)

再版说明

改革二十多年来中国农村发生的许多变化之一是祖先崇拜和宗教活动的复兴。欲对其中原因加以探讨，方法之一是深入村民当中了解他们的主观动机。或倾听其讲述，或细察其行为。1992年笔者在甘肃的一个孔姓村住了一段时间，参与观察了当地的丧礼和祭祖的各个环节。我发现孔姓村民的这些活动似乎在围绕着一个主题而展开：营造一个连通着生者和死者的世界，从而生理的死亡只是生命的一个环节而已。这样，丧礼和祭祖活动，以及与此有关的传宗接代的追求，有着解决个人永生问题的功能。这篇报告通过记述种种细节，追寻村民活动中的目的（永生的达成）和手段（丧礼和敬祖）的理性连接。如果本文对村民行为的阐释有一定的合理性，如果受儒学影响最深的孔姓村民的行为有一定的代表性，我们恐怕不能把农村的敬祖活动简单地斥为愚昧和落后。

此文曾刊印在一个发行量颇小的学术杂志上。十年后重读，主题似仍觉新鲜。我们这些知识分子长于纵论天下，但恐怕短于探索普通百姓的生命关怀。笔者自己后来因种种条件限制，隔着长长的距离在研究中国的“现实”。现应《视角》杂志社邀请，重印此文，一是在更宽的读者群中邀请对同一问题继续探讨，二是借于警戒自己以后的社会研究。

一、引言：文化如何帮助个人达成永生不朽？

中国乡土社会里的村民如何看待死亡？这是一个很值得探讨的问题。目前的几种看法都有待于实证。有一种观点认为，对中国农民来说，这不是一个问题，因为他们生存得糊里糊涂，根本不去思考生存与死亡这类似乎与日常生活不沾边的问题。换言之，中国农民的“死亡意识尚未觉醒”。另一种观点则认为农民心目中有鬼神和阴间的概念，相信死后另有一个世界。至于这个世界的图景，虽然不像基督教、伊斯兰教等正统的教徒所知道的那么清晰，那么完整；但农民心目中毕竟有个朦胧的来生世界，它可能受了道教的影响有神仙鬼魔，或受了佛教的影响有来世，轮回等等。

前一种观点似乎符合我们的常识，一般的接触之中我们确实发现不了村民对死亡这个事有什么想法，更谈不到什么焦虑；他们似乎只关心当下的生计怎么安排，人情世务怎么处理，但是，人类学有一个基本假定，说的是任何一种文化都必须对死亡作出安排，这种安排应该帮助个人超越短暂的生命历程，产生永生不死的信心。因而我们可以推测，农民所浸淫其中的乡土文化也肯定有相应的措施来解决死亡问题，而且可能正因其解决之彻底，才使每个个体不再感到死亡的恐惧，而是坦然视之。因此，这前一种观点对问题的回答是远远不够的。后一种观

点假定中国农民通过灵魂不死的观念来解决。相信虽然此生死亡了，尚有来世。这一观点似乎可以在农村很多人敬神怕鬼的行为中找到支持的论据，但是，究竟有多少人相信神鬼和阴间（或来世等等），这种相信又多大程度上解决了超越死亡，达成永生的问题，终究是个疑问。

第三种迥然不同的观点是钱穆作为思辩的哲学成果提出来[2]。如果说前两种观点是在知识界很大范围内流行的常识的话，钱论则是可以穿透常识的见地。由于这一调查报告旨在为钱氏的观点提供来自现实的一些佐证，下面先较详细地介绍一下他的观点。

钱穆在介绍了以灵魂不死来达成人生不朽的诸种西方宗教后，写道：

关于灵魂再世及轮回的说法，其背后实为透露了人类对自己生命要求永生及不朽之无可奈何的心理。此一要求，实为人类心理上一至深刻至普遍的要求。纵谓全部人生问题都由此要求出发，到此要求归宿，亦无不可。但对此问题之解决，则只有灵魂再世轮回或天国超升等几条路线，若舍此诸端，试问人类肉体的短促生命，又从何处去获得不朽与永生，若人类生命根本只在此七尺肉体短促的百年之内，则人生的意义与价值究竟何在。此实为人生一最基本绝大问题，此文下面所拟提出者，即为东方人在很早时期早已舍弃灵魂观念而另寻吾人之永生与不朽，此一问题实可以说是整个中国思想史里面一最重要的纲领。

钱穆根据古代的文献典籍，归纳出中国人两种不朽方式，第一种最基本的，对于所有人来说都是必不可少的：

第一种是普范宣子所说的家世传袭的不朽，……人生的不朽，由家族爵禄世袭，变到家族血统世袭。孟子说不孝有三无后为大。无后便是打断了祖先以来的连锁，可见春秋时代范宣子贵族家世的不朽说。到战国人手里已变成平民家世的不朽，只要血统传袭，儿子的生命里便保留了父母生命的传统，子孙的生命里便保留了祖先生命的传统。如此则无论如何，在此世界，皆有永生不朽之实在生命，不必以短促的百年为憾。

第二种不朽方式是上述方式的更高层次，即所谓立功立德立言的三不朽。这是对君子士大夫的要求，也是一般老百姓在实现了家世传袭的不朽之后应该追求的理想。

钱穆的此种理论可以从儒家的“仁”的思想中推演出来。“仁”的中心含义就是彼此以对方为怀的心灵感通。他说西方人是在“上帝的爱顾下活着”，而中国人的人生则“常在同时人乃至异代人的爱顾下活着”，“父母的生存意义只在儿女的孝心里得到其生存”、“任何一个人也只在大众的仁心与世道中有其在”。我们不难这样推理，以孔儒思想为纲的文化中，个人此生的意义在于活在他人心里（父母、子女、兄弟、大众的心里），而死后亦因为活在他人心里也获得了不朽与永生。对平民百姓，靠家世传袭这一渠道活在自己的子嗣心里；对追求更高境界的人来说，则要努力立功，立德，立言，活在更多人的心里。我们对仁所引发的现世伦理

秩序早已耳熟能详，而它还具有超越死亡，解决人的不朽问题之功能则是钱穆先生的理论贡献。

然而，对这样一种解释中国人的死亡观的理论，我们仍然可以提出很多疑问。

第一，一个人肉身和知觉都死后，仍然活在后人心里的证据是什么？换言之，后人心里有祖先存活这件事是用什么表现出来的呢？第二，就算一个人通过仪式——敬祖、祭祖、扫墓、修谱等等——看到了自己的先人确实活在自己及身边的人心里，又怎么能够知道自己死后也享受这样的“待遇”呢？第三，一姓一族死去的先人千千万万，如果一一活在人世间有限数量的心灵之中，那将是何等的精神负担，在实际的情形中如何解决这个问题的？最后，也是重要的问题，这是钱穆根据典籍思辩地引导的理论，有什么实证的材料支持这个理论吗？

文化人类学用以了解人的观念的方法是直接到实地去观察人的行为，它与哲学探讨的方法不同，也与社会学常用问卷去问“你在想什么”的方法有所不同。实地研究的理论依据是，人的观念必然从行为中反映出来，也只能从行为中反映出来。举例来说，我们观察到，西北村民年纪轻轻就为自己准备棺木，买来了上好的木料，把师傅请到家里，量好自己的身高尺寸，就象量体裁衣一般轻松平常。根据这种普遍的行为，我们就可以推论说村民对于死亡是平静而坦然的。如果直接问他们关于死亡的看法，大概了解不到这一点。文化中的个体未必能够自觉到文化的意蕴与功能，他或她只是“顺其自然”地做而已。

钱穆关于不朽的达成的理论可以分解为两部分，一是要绝对保持世系血缘的延续，二是活着的人要举行一系列活动纪念先人。前者已经有大量精彩的论述，比如费孝通之所谓“香火绵续”[3]，陈其南之所谓“中国人的‘房’事情结”[4]，本文就不再论及村民保持香火来达成不朽这些行为，而侧重分析他们纪念先人的活动。

这个田野调查观察了村民对待先人的一系列的行为：举丧、修坟、扫墓、修家谱、画神主图、修祖庙、举行大型祭祀等等，旨在探求这些行为与村民的人生不朽问题之解决的联系。同时，由于文化不是个人的事情，人们总是在组织起来营造文化并享用文化，所以对以上这些行为的描述，也会显示出村民组织的动力与组织的进行方式。

诚然，对敬祖祭祖行为的解释不仅仅有解决人生不朽问题这一种。另外的观点，如以韦伯为代表的观点认为祭祖是人们通过自己的祖先来抵达神，祈求神的保佑[5]。有的学者则强调以祭祖为内容的宗族活动是增强族人的归属意识，加强氏族的团结[6]，所有这些解释应该说是中肯的和不容忽视的，我称之为解决村民现实事务的功能（即使是求神，也是为了此生福祉）。本文之所谓解决人生不朽问题的功能，是敬祖活动的宗教事务功能。

由于孔子在中国文化中的关键地位，也由于被称为“天下第一家”的孔子后人对儒家伦理贯彻之彻底、礼仪之完备、传继之连贯，我们有理由假定，相对于其他群体而言，孔姓后人的观念受儒学影响更深，受道教、佛教或巫术的影响更少。如果我们选择孔子后裔所居住的村落作为田野基地，或许就能够观察到中国人宗教观念的较纯粹状态。

二、家谱、神主图

黄河在甘肃永靖县境内走了一个“S”型，这样有相当长的一段竟然是向西“倒流”的。西流这段河道边上有一个方圆十几公里的小平原，置于崇山峻岭的包围中，当地人称为川地。大川村就是川地上的一个孔姓村落。引黄河水浇种川地，由此这里是典型的农耕生态环境，近一千年来人丁繁衍，世际交替。

据《孔子世家谱》载，孔丘后裔有一支远迁至广东惠州，后称岭南派，岭南派中的孔传第52代子嗣孔嘉兴（字信可）于宋朝淳化年间来到甘肃，始居于西北重镇兰泉驿（今兰州），后人称信可公。信可公的曾孙裕后有四子彦崢、彦魁、彦斌、彦嵘后来又迁到上述川地定居，当时此地名为半个川。信可公和彦字辈四兄弟就是后文将会经常提到的“来甘始祖”和“来川始祖”。目前半个川上除了大川村之外还有小川、中庄、四沟、古城等村，其村民多为孔姓后人。大川这个自然村现在也是一个行政村，8个村民组内基本上是孔姓的8房人，全村三千多人口，638户人中不姓孔的杂姓只有23户。活着的孔姓大中辈份最高的是庆字辈（孔传73代）最低的是垂字辈（80代）。

在这样一个同姓村落，非常顽强地保持着本宗族的传统。每个男丁的名字必须根据辈次取一个公共的字。举例而言，71代为昭字辈，每一男丁的名字为“孔昭x”，72代为宪字辈，每一男丁的名字为“孔宪x”，余此类推。从此71代至81代的公共字早已排定：昭、宪、庆、繁、祥、令、德、维、垂、佑等等。这一习惯并非孔姓所专有，中国很多姓氏也有类似规矩。但新中国时期大多数姓氏已经不恪守这一个以名记辈的传统。大川孔姓人则丝毫不乱其辈份。有了名字上的辈份记号，凡孔姓二人相见，即使素不相识，仍然可以确定辈份先后，然后约定相互的称谓。目前活着的73代到80代孔姓人中，有的辈份低的人已年长至70多岁，但他们自然地把辈份比自己高一辈的小孩子称作**babà**（叔的意思，注意不是**bàba**，后者是父亲的意思），把高自己二辈的小孩子称作**tàitai**（爷爷）。我们可以看出，这一习惯可以把男性村民按辈份先后有条不紊地排列下来。妇女则按其与男人的血缘关系或婚姻关系在此一系列中得到一个相应的位置。如果把辈份先后比喻作亲属秩序中的“经”，则亲属远近的位置的确定就是“纬”。辈次先后和亲疏远近结合起来，就构成了经纬分明的人伦秩序图。所以把大川孔姓村说成是儒家孝悌伦理的实验基地亦无不可。

三五代之内的亲疏远近之识别并不成问题，代际间口传心授也就可以明确，但到了涉及更多更远的人口范围，则需进一步的手段。比如说，之于大川村的孔繁恩来说，四沟村叫做孔庆福的人和古城村叫做孔庆富的人哪一个更亲，远上的祖先是什么关系，追溯多少代曾是一家人等等问题，就绝不是简单的事。此外，孔姓已经逝去的众多先人，与现在的人相互之间都是些什么关系，口传心授显然远远不够了。家谱就充当了解决这些问题的重要手段之一。

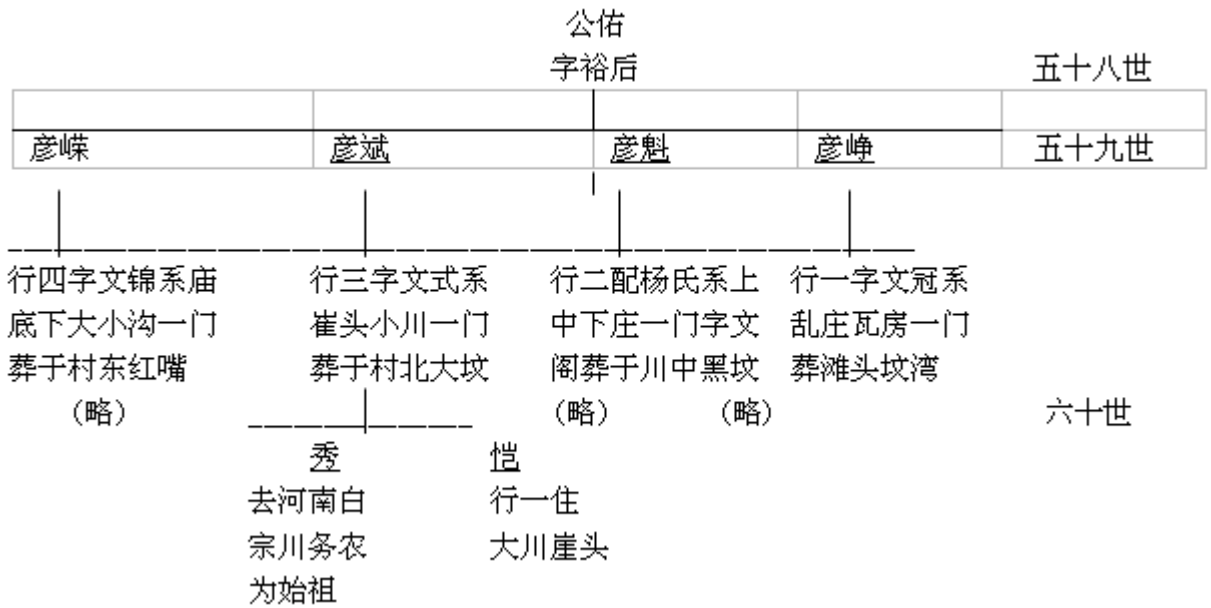
关于大川村的孔门后人，我们可以查到三种家谱，三种家谱的资料综合起来，就可以查到大川村民的已经逝去的全部先人，（这里可以看到人死后，其名份存活的一种方式），还可以弄清楚大川村人的历史渊源以及他们与其他孔门后人的关系，一是《孔子世家谱》，现在哈佛大学图书馆有藏，是孔传74代后裔孔德成主持于本世纪1930年发动全国孔姓历时七年修成的大谱，其中已经记载了

岭南昌派迁甘肃、有分支居半个川的事。二是《金城孔氏家谱》，现在永靖县档案馆有藏，是迁甘孔裔孔宪敏主持于解放前修成，金城为兰州别名，该谱记述了居半个川孔裔中彦斌一支之后人的来龙去脉。第三种家谱则是目前大川村各房族人中分别保存的“小谱”，一般只记了近期5至6代先人及现有活着的全体“苗裔”，这些小谱是文革结束后，在较宽的政治气氛下重修的。

家谱的内容所涉及的方面很多，里面有孔姓宗族各式礼仪规矩，和下文将会谈到的丧礼、祭祖礼等等仪式的做法细节，在家谱中有不厌其详的记述。可以推断，孔姓宗族文化在历经坎坷中得以较完整流传，不能不归因于以文字形式记录文化内容的家谱的保留。事实上，笔者所观察到的大型祭祀仪式的每一步正与家谱中“祭圣祖仪式”毫无二致。

家谱的另一项重要内容是记述祖先的恩德和功名。虽然一般的百姓就可以在身后留名于家谱中，但只是置“名”于浩如烟海的芸芸众“死”中罢了。仅《金城孔氏家谱》就有十册之多，《孔子世家谱》更是达73册之多，据传甘肃孔姓族人去曲阜领谱是顺黄河用船载回来的。只有那些有功德的人，才在家谱中与众不同地单独记载着。这里也就显示出生前立功立德立言对死后不朽之达成的影响。我们不难推论，一个人被后世越多人记住、记得越牢，其不朽之达成就越成功。非常有意思的是，修家谱这样的大型组织活动本身（还有下文的修祖坟祖庙等），正是社区中个人立德立功乃到立言的机会之一，凡是对这一类活动有突出贡献的人，都会将其功与名记载下来。撰序写诗文者则是某种形式的立言。对这些机会积极捕捉乃至相互竞争，就成了敬祖祭祖组织得于形成并运转的最重要个人动力之一。举例来说，上述修谱主持人孔德成、孔宪敏在族人中“流芳千古”已是无疑了。笔者在永靖县档案馆还查到了一本小册子叫《曲阜领谱纪行》，这是当年《孔子世家谱》修成后作为甘肃的族人代表去领谱的孔庆惠所撰。上面记述了自己在抗战期间如何历尽曲折把大谱从山东领回甘肃的伟大功绩以及他在曲阜如何受到孔德成等名人的礼遇等等，还刊登了大谱到达兰州时半个川等地孔姓人代表迎谱的合影（有此现代化手段，留名留得更为生动）。庆惠当时是大地主，属甘肃的名门望族，功名已是不小，而通过领谱一举，加之著书立说，在本姓本族中真是既立功又立言，何其体面。无独有偶，50多年后孔庆惠的侄孙孔祥谦在90年代扮演了类似角色。作为地主的后代，祥谦虽然已是吃国家粮的县单位干部，但对外界的政治气候胆小而敏感。他历经文革等政治运动竟敢深藏《金城孔氏家谱》孤本（可以看作变天帐的东西）到1991年主动献给县档案馆，足见立功的动机是多么强烈。我们所查阅的该家谱上赫然写着“孔祥谦献”等等字样，他一夜之间成了永靖县孔姓各村人心目中的英雄。

让我们回到对家谱本身的讨论。家谱中份量最多当然还是历述各代先人名字和传承关系的世系图。这是普通人寻求不朽的一块领域。根据世系图可以查到任何一个孔姓人在世系延续的茫茫人海里所处的位置，他叫什么，坟在什么地方，是谁的传人，与其他同姓人的亲疏远近等等。下面以始居半个川四兄弟前后几代人为例节录一段《金城孔氏家谱》中的世系图。



有了家谱的记载，所有活过而死去的人并不因其死去而在人世中化为乌有，修谱和下面要谈到的修坟、修庙祭祖等活动不断说明他们、证明他们甚至强化他们的存在，死人从而获得了一个永不磨灭的位置。只要世代绵延不绝，敬祖祭祖风尚不停，则此一位置永远由活人保护着，传颂着。

值得特别指出的是，每次修家谱，必定把过去的先人和现今的活人全部记述其中，而且现今各房保存的小谱已经留出大量空白，随时准备把新出生的人填写上去。换言之，对于孔姓村民而言，在家谱这种符号世界中，并不存在生与死的界线，谱中的世系秩序是生人和先人共同拥有的一个生动的、永恒的世界。这种对生死界限的消弭，可以理解为生人对死后世界的感通与领悟。在下文的叙述中还可以看到，大川人的每一种敬祖祭祖活动，都带有消弭生与死之间的界线这一特征。每一次活动都是引导村民在符号所象征的死后世界作一次旅行，就象打通一堵墙。

对死去的先人的纪录除了家谱外，大川孔姓各房还有修“神主图”的习惯。这一习惯是比较独特的。神主图实际是三米见方的一幅巨幅图画，用白布制成，有点象城市里可见到的大窗帘。上面画一座皇家园林式院落，透露着农民对荣华富贵的向往之情，自上而下画近世先人牌位，写清名字和坟地所在地点。同样，图的下端留有很多空白牌位，准备在将来填上现今还活着的人。向笔者展示此图的七旬老者兴致盎然地指出了将来填写他的名字的牌位。看来死亡之于他是很自然的事情，并且，他似乎很高兴将来有一个属于自己的位置。

神主图有两个功用。一是每次祭祖时挂在农户院落之中，就象放电影的银幕一样。图前设香案、置供品。同房的后人必须在过年等重大节日每户派一人带供品在图前一拜。所以他们祭祖时祭的对象是有名单列出来的，很清楚很具体，生动地在一个神主图中所画的院落中“生活着”。在这一仪式中，来参加仪式的活人深知自己死后也会被写在上面，供后人祭奠。神主图的第二个功用是，凡同房中那家有丧了，就挂在丧家农舍近大门处，所有来吊丧的人从神主图两边绕过而走近

死尸。神主图上又少一个空白，多一个新名字。让我们想象一下这一幕图景：写满先人的名字的神主图，象一幅具有时间纵深度的历史背景，活人走过这个背景而抵近新死的人。在这一幕图景中，先人，新死的人和活人一下子就被连接起来，图景的世界与现实的世界顿时融为一体，个人的生死问题刹那间被超越了。因为个人已被置身于一亘古不息的长河中，无论生者还是死者。

以上所述，辈份排次、家谱、神主图这些文化质素共同把所有的生人和先人排列起来，在村民的心目中形成一幅绵延不绝的图景，个人的生命被置身于一永恒长河之中。

三、举丧、坟莹

活着的人不断纪念先人，从而产生了自己身后也有后人纪念的信心；死去的先人借助于符号（家谱、牌位、坟莹等）与行为（仪式）活在后人的心目中和行为中，从而获得了永生与不朽。这是一个问题的两个视角；一是从活着的人立场上看，一是从死人的立场上看。所以大川孔姓人寻找不朽的方式，即祭祖敬祖的活动，其核心是对祖先的象征和记忆。下面我们继续讨论象征和记忆祖先的其他手段。同时注意村民在完成象征和记忆时人与人之间的联系和合作——家庭成员之间、家庭与家庭之间以及在社区的层次上的人际关系，也就是组织。

人是从众的动物。在宗教事物中人超越现实的感悟，是在人际之间的情感相互暗示、相互交流、相互激荡的逼真气氛中达成的。孔姓文化通过敬先人、祭祖来实现对实实在在的死亡的超越。这在人一死去就举行的丧礼就宣告开始。而且，以血缘为纽带，人与人之间的合作也就开始了。在这个村庄里，人死后有举丧和不举丧两种习惯。我们分析了这两者之间的差别之后，可以清楚看到丧礼在实现个人不朽的努力中的作用。

大川村孔姓人的丧礼是在一个相互称为家务的小团体中进行的。本村五服内的孔姓人互称“家务”，五服以外孔姓人互称“当家”。一般来说，一个个“家务”团体就是举行婚丧仪式的基本单位，以父系单位为主，通常加上母系亲戚参与。人民公社几十年实行的生产小队制度深刻的影响了村民的社会关系，是否同一小队的也影响着是否参与某一婚丧事件。1958年水库移民后留在大川的8个小队正好是孔姓八支，于是同一小队一般是“家务”，其间夹杂的非家务（当家）和外姓人也参加本小队婚丧事件，即参加凑“份子”——办事时相互送礼，记人情帐。

办丧事需要相当一笔开支，除了丧家自备一部分外，相当一部分靠办丧事本身的过程中的收入来操办丧事。这就是随礼。至亲的如子女、女婿、胞兄弟所赠礼钱之多少没有一定之规，主要视贫富能力而量力而行。同社（同一小队）的家务及非家务的随礼则在各个不同时期都有特定规矩。比如七十年代至80年代初十几年内，一般每户的“红包”为二元。近几年村民生活相对改善，丧事也更排场，红包涨到伍元或十元。

尸体停在农户正房中，死者的至亲脆地守灵。本社各户派一代表前来吊丧。代表交上“红包”，接过丧家的服务人员递来的二小盅白酒喝了，再吃一碗“菜”——满碗汤和两个小肉丸子。然后退出院子。丧家自然要把场地布置一番，设香案，

烧纸钱，挂上面曾描述过的神主图。有的也请道人或和尚或喇嘛来做法事，其意义可能有超度灵魂含义之一面，但是就这个正统儒家礼仪熏染下的村落而言，村民的来世和灵魂观念是似有似无的，超度灵魂不是请这些人的真正用心之所在。证据是，有钱可以请，没钱可以不请；可以请和尚，也可以请道人。因此不难知道，其真实用心只在于营造一种气氛而已，达成不朽的工作由整个丧礼的象征与记忆作用来完成。个人在这种气氛去感通、去领悟。所以丧礼中无论是道人作道场，和尚念经还是喇嘛念经，其功能在孔姓人文化中是处于从属的地位。其烘托气氛的作用恐怕与下一节我们在叙述大型祭祖活动中少先队员鼓号队的作用是一样的。

以血缘为基础，经济互助为纽带，上述举丧活动就把个人的死亡事件社会化了。举丧的“家务”团体就象一个剧组，纪念性的表演在社区中展开，社区中每一个人，包括参加表演的人，都是这一事件的见证人。死者在世时可能不引起人注意，但此时有了一个以他（她）命名的大型宣传。丧礼是人死后能被后人重视的第一次证明，是此后永远进行下去的对这个人的纪念活动的揭幕式。

让我们再来看看社区中对某些人的死亡不举丧的习惯，对举丧的含义会有更清楚认识。村里对两种死亡不举办丧事，而且实行这一带独特的烧柴的火葬。一是所谓“不得好死”，包括小孩罹病而亡、成年人自杀、溺水、车祸等。二是无后辈的老年人死亡。与上述举办丧事时广为张扬宣传相反，这些死者下葬则偷偷摸摸，尽力避人耳目。不再有停尸仪式。当天夜里趁村里的人们熟睡的时候抬尸出村上山。笔者的田野笔记是这样记录的：

以棺木装之或简略以布裹之，于夜中抬至某僻静山。掘土成沟，加干柴，浇柴油或煤油，架尸于上，引火烧之。因尸体含脂肪，本身已是极佳之燃料，故此法可绝对化尸为灰烬，片骨不留。取骨灰少许装于抬尸上山的大棺木，或装于另备之小小棺木中。烧时其景极其可怖。因受热收缩，尸身可能动手动脚，甚至坐立起来。更有传闻说某次火葬时尸身竟站起来。村中有两个公认大胆之人，其家境贫，专为此事，一二瓶白酒作酬劳即足，间或亦有些许钱项收入。装有些许骨灰之小棺仍葬家中坟地，与其他无异。

除夭折者，一些没有后辈的死者也被火葬，此一条足令活人深明传宗接代之绝对重要，产生没有后人自己举丧的惧怕。小孩夭折不火葬，于夜间避人耳目时潦草葬于野地，不入家庭坟地。在受儒家思想统领的中国人传统的丧礼中，有所谓“入土为安”的观念[7]。另外，上面提过，丧礼是一个人死后可以得到纪念的证明和序幕。所以对一个村民来说，得不到土葬和葬礼，不会是一件幸事。新闻媒体还报道过北方某老农民赶在本村强行实施国家的火葬政策前自杀，追求完整尸身入土的事[8]。那么可以说，大川村孔姓不举丧这个习惯实际上就是不给一部分人实现不朽的机会。这样做影响不了大多数人实现不朽的信念。因为夭折是大多数的人自以为可以避免的；没有子嗣是大多数人所遣责的。乡土文化好象在说，咎由自取。

死人入土后，关于坟墓又有些什么文化内容呢？

在这个黄河之畔、群山之中的小村子里，600 多户人口每家有一个小院落，相互毗邻的一般是血缘上最亲的兄弟或叔伯，比如同父所传，同爷爷所传等等。五服以内的人一般恰好紧邻而居，这些房舍就代表了活人的世界。但是，一般外来者所不容易注意的是，在这个村子里，还有一个也是一家一户有规律地“居住”着的世界。这就是处于村子尽头村民通常埋葬先人的叫做泉年沟的山谷。五服以内各家各户的村民（相当于一个扩大了的家庭）共有一块坟地。用村民自己话说是“把 taitai（爷爷）的 taitai 以内的埋在一起”。每“户”坟地按辈份先后一排一排地排列，最早的先人土堆最大，依次缩小。

一般来说坟堆上并不设碑文，外人不可能从土堆上读出死者的名份或者功德来。那么，坟所具有的象征功能岂不是不够清晰了吗？不然，先人的名份在每年两次如期进行的扫墓中在后人之间口传心授。每年正月十五和清明节，各房大川村民合家出动，无论男女老幼都到“自家坟地”里祭扫一番。对于小孩来说，这是他们从未懂事就开始的定期节目。长辈跪拜完后，一边分祭品给小孩吃，一边对各个坟堆指点解说。夹杂一些关于先人的掌故和事迹，就象城市烈士墓前的传统教育。

孔姓人在坟墓这一环上对文字的怠慢，也许还可以从经济上找原因。石碑的造价是不低的，而木碑又经不起岁月与风雨侵蚀。大川人一直生活在温饱线之下，谈不上富裕。我们在泉年沟只找到一处有石碑的坟墓群，有钱立得起石碑的是旧社会大地主孔万胜及后人。碑文上刻着孝道德行与文武功名。仅从坟墓此一渠道来看，孔万胜较于无碑文者似乎会被后人记得更清楚，但出人意料的是，当笔者随他的全体后人（此时是一般农家人，已不是当日显贵）去观察他们的扫墓礼的时候，发现竟无一人曾注意过碑文内容，虽然这不影响十几岁小孩能一一说出各个坟中埋的人与自己的关系。

此外，从在坟墓上忽略文字这一现象可以推断，孔姓人用以象征和记忆祖先的各套手段不是孤立地使用，互相之间是相互配合的。比如上面讨论过的家谱和神主图中都有各个先人的坟墓的确切地点，有时还有示意图交代地点的细节。这就补充了坟上没有文字的不足。

泉年沟这个死人的世界其历史并不长。今天黄河边上的大川村是个水库移民村，其迁移方式叫做“后靠”。1958 年下游修建著名的盐锅峡水库大坝后，水位上升，原来的村址被完完全全地淹没在水中，大部分村民顺山坡在地势高处重建了今天这个大川村。当年在迁移人口与物品的同时，村民还有一件同等重大的事情，就是迁坟。迁坟几乎只迁了几代内比较近的先人，就连原先埋在一起的较远的先人一般也放弃了。据村民自己解释，是情急之下，力量有限，再加上老坟涉及的后人多，责任心不明确，又难以一下子发动大家合作。村民所谓的“迁坟”概念，一是迁尸骨，用筷子捡了，按人形的各部位摆在小木匣子，迁至泉年沟重新葬下。也有因条件限制用麻袋搬迁的。二是迁位置，原先一人有一位置，新坟上仍然是一人一个位置。有此二者才是完整的迁坟。比如说如果只迁尸骨就可以，则把多位先人的尸骨在新坟地同埋一坑就行了；如果说只迁位置就可以，找个地方设各先人位置就行了，不必费心费力挖骨头、运骨头、埋骨头。从村民的迁坟概念可以看出，他们营造一个象征符号要依据足够的规定性，否则自己不承认，也得不到公认。老者孔庆培介绍他家迁坟情况后说，他家在新坟里设了一“木位”

（木头牌子），代表那些未能迁到新坟地上的较远先人。但他同时认为“他们的坟没有迁”。另外，我们从设木位这一行为还可以推想，村民积极地迁坟这一行为，与其说是对长者的遗骸的关怀照顾，不如说是对他们的名份的保留。遗骸的存在只是这种保留的象征而已（比只设木位象征得更成功）。

实际上，处理坟墓时只注意较近代先人是不可避免的。试想一下，如果自定居半个川以来一千多年间所有的先人的遗骨和位置都保留，这个小小川地哪里会有活人插足的空地！随着一代代新人出生，一代一代老人故去，最老的坟地除了极个别的就会一批批地被人淡忘，最后被遗弃。这个村的在世人口和坟地数目之间，耕地与坟地之间，从而保持一定的比例，构成一个为活人所用的生态与文化环境。

尽管如此，久远的先人不会全部在村民心目中烟消云散、无影无踪。总会有一些显赫的代表历经千百年而被其后人祭奠和纪念，比如孔子，比如来甘始祖，来川始祖的，等等。这些代表的存在就赋予了村民以一种历史的纵深感，使村民看到了真真正正的千年不朽的“事实”。从活人的需要来看，一方面，需要把大部分较远的先人从有限的耕地中清除掉，从有限的心灵记忆容量中（不包括文字等非地域空间和非心灵空间手段，如谱、书、图）清除掉；另一方面，需要从中选出有限的代表来提示历史，象征永恒。两种需要缺一不可。

被选为这样的有限几个代表之一而流芳百世者，其不朽的实现程序足以让一般人艳羡。而遴选的标准，恐怕就是生前努力的为人，实现立功立德立言三不朽境界。对个人来说，机会不多，在社区众多人口中竞争激烈。这样我们从坟墓这个话题出发，又一次涉及到了积极参与宗族公共事务以求留名于世的个人动力问题。

另外，对较远祖先的追忆与证明，涉及到了整个社区的很多人口（较远祖先是很多共同的祖先），已经不是以扩大的家庭为单位的举丧与扫墓等仪式所能完成。它将以建立祖庙和举办大祭等大规模活动来完成。这些将在下一节详细叙述。

四、祖庙、大祭

无论问天真无邪的小孩，还是问目不识丁的老妇，大川村里的每一个人都是自己“孔圣人”的后代。孔丘是虽死犹生地活在村民心目中的最重要的久远的先人。孔姓人都把孔子当作第一代始祖。但是，孔子获得如此殊荣却并不是因为他果真是孔姓的第一人，相反他只是第七代姓孔的。据记载，^[9] 轩辕黄帝有个儿子叫玄嚣，继承其父位为天子，修太昊之法，所以又叫少昊。少昊死后葬于曲阜云阳山，现在那里仍然有少昊陵保存。这少昊就是孔氏家族的祖先。少昊的第四十一代嫡长孙孔父嘉，做过宋国大司马，孔父嘉的子孙就以孔为姓了。从孔父嘉开始姓孔，孔子是第七代。

孔姓文化给予孔丘如此高的地位，让他如此成功地不朽于所有孔姓后人的心中、言中和行中，是因为他个人的成就及其对人世间的巨大影响，他为孔姓人争得了无与伦比的荣耀，达到了做人立功立德和立言顶峰境界。村民祭孔时的祭文是这样的。

大哉孔子，至哉孔子，孔子以前无孔子，孔子以后无孔子……万古惟孔子为师，五州赖孔子大同。大哉孔子集大而成，至哉孔子民无能名，德配天地，道贯古今。春秋享祀，黍稷维馨。稽首威仪，来格来歆，伏维，尚飨。

村里老秀才孔繁钧用现在的语言写的，刻在孔子大成殿上的评价是：

圣祖孔子是伟大的思想家，文学家，教育家，生民未有万世师表。终生以册诗书定礼乐、作春秋，德与天齐，道贵古今，循循善诱，有教无类，主张天下为公宗旨，宣教中外，德配天地。在当今文明建设中为人类缔造极大贡献。因而举国上下国际环球深得全人类敬慕。

除了孔子，大川村民要隆重纪念的先人还有后来的“来甘始祖（或称西迁始祖）”和“来川始祖”。对西迁始祖的祭文这样说：

今我后裔远怀始祖跋涉之苦，走遍千山万水，几经历代，几经患饥，德在圣祖，功勋家史，斯时也，瓜瓞绵绵，人丁增衍。由颜家湾辗转大川，族分四支，户到五门，如椒实累累，如蚕斯济济，始祖之德永传不息……

村民是通过祭奠来缅怀先人的功和德的。“来川始祖”的祭文则同时还记述了历代大川村民克服种种困难，执着地要修宗庙，祭先人的一些历史情况。

……我祖始迁大川，明初元末，创业维艰，守定山河，自此四支安居，始得其所。五门共处，长期安乐。迨至清朝同治，惨遭兵焚，饥荒频多，危际未可挽，人力不可夺，宗庙毁尽，无家无舍，父母妻儿，流离失所，幸存故土，自有圣德。虽然惨景在眼，我祖志不可夺，重建家园，维持生活，时有我族四支耆老，不忍宗庙毁灭，重返曲阜，请来谱牒，修复宗庙。派行有列，每年祭祀，不忘圣德，年景富裕，既安且乐。从此八十四年之景，道路曲折坎坷，迨至一九五八年中中央下达反对封建特权之时，宗庙重遭拆毁，家谱又遭失传，历经二十六年岁月不重再见，但有三中全会，政策落实，我圣祖之德，诚乃与日月同辉，与天地同长，德及后裔。重发其祥……

以上三位孔姓先人向村民象征着历史的纵深感与人生不朽的“事实”。对这一类先人的纪念与象征活动，即“大祭”，在社区中祖庙之中进行。

孔庙又称大成殿，因孔子曾被后世封建皇帝封为“大成至圣先师”而得名。大川村是迁居半个川孔姓的发祥地，大成殿历代就盖在这个村。大川大成殿历尽坎坷，有所谓“两毁三修”的过程。文革时有的村民在阶级斗争风声鹤唳的气氛中，在夜间到大殿废墟上偷偷进香，可见祖庙在村民生活中之必不可少的重要位置，亦可见村民矢志不渝的决心。1991年重新落成的最新大殿的“重修简序”记述了这些历史-----特别值得注意的是大成殿在解放后的际遇：

我地圣祖孔子大成殿初建于清乾隆二十一年岁在丙子，时有苗裔孔得雨、孔秉全二公协同众族人等修建大成殿五楹，据传气势雄伟，规模壮观。不幸于清同治三年惨遭兵焚，俱为灰烬。可惜一百零八年光辉业绩一片焦土，时族人不暇自哀而后人哀之，迨民国二十三年岁在癸酉，时隔六十年之久，在我族人协议下决

定二次重修。选出级三公庆升，补斋公繁域为首事人，协同各支小愿主二十四人，同心共筹，在旧址大川学校院内，历经数年终于修成大成殿三间转五，比之前更为壮丽。不幸文革动乱，后又由于水库潮湿，盐碱侵透威逼把大成殿拆除。在历史变革中造成两修两毁，殊为可惜。在党中央三中全会照耀下政策开放，社会安定，宗教信仰得以恢复；继之富民政策重新照亮大地，人民物质生活与精神生活重新提高，人人心情舒畅，精神焕发，从而激起尊祖敬祖之心油然而生。自八零年后我圣祖后裔有大川、中庄、四沟、上下古城等族老等于心不安，广泛征求各村群众意见，经过反复磋商，遵循历史传统在一九八九年圣祖孔子诞辰之际达成协议，选出为人公正，秉公办事的首事人在大川孔维科，孔繁恩，四沟孔令胜、孔祥学，中庄孔祥睿，孔祥国、孔祥信、孔祥彦、孔令瑞等组成筹建小组，在1991年岁在辛未古历二月二十八日动工，四月十一日上梁至圣祖孔子诞辰前夕建成大殿三间转五，虽建筑质量不及前建，在当前庙宇亦不亚于古建筑群矣。此次大殿之完成全赖我圣祖后裔及各姓门生等同舟共济，众志成城，踊跃捐款，慷慨献料终于完成第三次修建大业付诸历史，功在群众，为千秋万代之纪念奠定基础。

这个“为千秋万代之纪念奠定基础”的新大成殿供奉着“一世始祖”孔子，“来甘始祖”信可公、“来川始祖”彦字辈四兄弟，此外还有“亚圣”孟子，孔子弟子“七十二先人”，共五个牌位。这个在乡村中显得富丽堂皇的大殿一方面纪念着上述先人“代表”；另一方面，非常值得强调的是，它同时记录着大川等村村民修建大殿的光辉业绩。凡有贡献的人，名字全部刻在大殿的墙上。一面墙上刻着上述的简序，上面可清楚看到历次修殿组织人和此次筹备和领导小团体的孔维科、孔繁恩等人名字。另一面墙上写满了修殿投资者的名单，最少的捐了5角，最多的捐了1000元。据了解捐款最多的三个老汉，把准备自己后事的钱全部捐出来了。这个工程一共集资三万五千元，对于这里的生活水平来说，是个巨大数目。社区大型的纪念祖先活动往往正好是村民得以留名于后人的机会，构成了踊跃参与组织活动之动力。

重修大成殿之耗资之巨大，动员的人口之多，在小小山村中是很可观的。此事的成功，固然要首先归因于村民的积极性之高涨。但如果没有一个权威的领导机构和一套有效的组织手段，恐怕也不可能成功。例如村里的公共道路年久失修，一到下雨天人畜都难以行走，村行政多次出面动员各户出钱或出力，但总未成功。村支书苦恼地对笔者说，现在的村民各顾各的私利，对公共的事业漠不关心。这件事恰好与修大成殿的情形形成鲜明对比。调查了解重修的经过，从组织的角度来考虑，有三方面给人留下很深印象。一是长老会议和议会民主，二是主事人孔维科的品德与才能的作用；三是适切而巧妙的组织动员手段。

对纪念祖先等宗教性事务的热情，老年人显然比年轻人来得高。乍想之下，可以解释为老年人观念比较旧，年轻人受新的教育的影响，对这些方面的信仰淡薄一些，照此解释似乎可以得出结论，敬祖观念一代会比一代淡薄。事实却不是如此，据老人们讲，孔姓人敬祖的热情没有消减过，除了文革期间不敢表露出来，从近两年的情况看丝毫不亚于解放前。实际上，之所以在宗教事务上老年人更加热衷，只因为随着年岁的增长，生命终点的逼近，死亡和永生的问题日益迫切起来，老年村民当然就自觉或不自觉地积极投身这些活动了。为了验证这后一种解释，我在村里一一询问了主持大祭的老爷爷和磕头烧香的老奶奶，他们年轻

的时候是否也积极。回答是否定的，据说当时他们也看到只是老年人在忙这些事，这样我们不难推想现在村里不积极的年轻人上了岁数会积极起来。从这一侧面我们也看到了敬祖活动具有解决人生问题的功能。

上述重修大殿简序中曾提到，自1980年起，孔姓诸村的“族老等于心不安”，“反复磋商”。这实际说的是大川村几个老者牵头的每年定期召开一次的长老会议[10]。长老会议由十二、三个人们公认的识文断字、知书达理的老汉们组成，用西北村民的方言说是他们“懂下数（规矩）”。在决定重修大殿前，长老们就在每年在孔子诞辰前夕商讨该年祭孔事宜，当时先人牌位设在用旧大殿拆下的木料盖成的大队加工厂里。主要的召集人是大川村一个当过小学校长的孔庆培老汉，他是庆字辈，但辈份最高并不是他出头的主要原因。成员中各种辈份的人都有，甚至有个别外姓人。相互之间起先联络的纽带是同学关系或师生关系，参与资格是个人的知识和威望而不是血缘中的尊卑。重修大成殿简序中提到的筹备成员，就是最近几届长老会议的成员。

他们的议事方式是民主的，并不存在一个可独断的最高决策者。笔者曾于1992年9月亲自参加了半个川孔姓举行大祭前的一次长老会议。老人们围坐炕上，在昏暗的灯光下严肃地逐一讨论第二天大祭的各个主要环节和人员安排。并讨论了四个议题，反对或者赞同都可以详陈理由，然后据多数意见记录在案，交大祭的执行小组执行[11]。长老会议权威很大，孔维科介绍说，1986年的会议曾把村里的支书繁春叫到会上，“质问”他旧大殿拆庙材料的去向，繁春回答说一部分盖了大队加工厂，一部分没保管好，丢失了。当时繁春答应了三件事：第一，大队不再干预村民在加工厂设敬祖牌位；第二，加工厂中属“大成殿”的财产，重盖大殿时可用；第三，大队另一仓库材料全部赔大成殿。

长老会议相当于议会，另外还有执行事务实施的领导团体。比如，修殿的通盘领导工作并不是由这十几个老汉亲躬的，而是由孔维科和孔繁恩二人负责组织全部人力物力。但预算多少，如何集资，开支去向都得向长老会议汇报，最后张榜向全体孔姓人公布。又比如，大祭的主事小团体每年轮流由各村推举出人担任，但长老会成员每年基本不变，定出方案让该村执行，并且监督和验收。这真有点“二权分立”的味道。

个人的人格魅力在社区大型宗族活动的组织中也起到了不可忽视的作用。上面我曾反复强调大规模活动给个人的立德、立功乃至立言提供了机会，吸引了社区成员积极投身，甚至相互竞争，而从下面孔维科的这个例子，可以看到，已经在社区中很有声名威望的个人，一旦参加了组织的领导机构，可以大大增加组织的号召力，这是个人对于组织的贡献。

孔维科才四十岁左右，辈份又低，维字辈又比最高的庆字辈差5辈之多，但老汉们把他拉进了长老会议这个最高决策圈子，并赋予总管理重修大殿工程的重任。长老会议召集人之一孔庆培老汉这样评价维科的作用：

起先村里人议论什么？说建圣人殿不是坏事情，但几个老者们，走路都成问题了，拿不动一块砖了，凑在一起成得了事情么？后来维科不当村长以后加入了我们。

这时候村里大伙说，有维科，能成事。一来维科人实在，孝敬老人，当干部时没得罪过谁；二来见过世面，会划算。

孔维科的为人有口皆碑，他在村里简直就是品德和才能的化身。一个人让各式村民都挑不出什么毛病来，众口一词地说好，足见他做人做到的功夫之深。在他简朴的农舍里挂着一幅可能是从城里买回来的精致条幅，写着：“知足常乐，能忍自安”。这大概是他克己为人的自我鞭策吧。

孔维科首先是个“能人”，读小学时跳过级，后来母亲在大跃进中饿死，他只好在饥荒中辍学，回家与父亲相依为命。在村里当过记工员、夜校教员。去乡里当过企业保管，后来又在县物资局当合同工多年。分田到户后他放弃转正机会回家种地，照顾妻儿子女，奉养八旬老父。回村后带领村里青壮年出外包工，赚了多少钱，成为村里比较富裕的前十户之一。1989年他又主动弃“官”——村长——不当，在村里协助老汉们领导大成殿建设。同时他还是个“好人”。当干部秉公行事，对私利淡泊；孝敬瞎了的老父。外出搞付业时，所有的活都让本村人干，而且工资相对较高，及时支付，从不拖欠。他家的摆设很简朴，却捐了很多钱给小学和大成殿。他对笔者说，他的抱负就是在本村办一个企业，让本村劳动力不用再出去受别人的气。

孔维科就是孔儒伦理中做人的活样板，处处为他人着想，心里时时装着父亲、妻子、子女及村里的大家，真是达到了“仁”的境界。与此相对应，别人在心里也有他，他父亲83岁生日时，村里各界人士凑钱制了一个金字红底的巨匾，上书曰：“天锡椿龄重登高寿，子孝媳贤安享晚年”。这个大匾与其说是献给老人的，不如说是歌颂孔维科的。大川村里这个以敬祖来达成个人不朽的文化机制是公平的，孔维科付出了很多，也得到很多，他的名字将存在于现今活人心中，也留在后人祭先人的行为中。事实上，随着大成殿建成和大祭的举行，邻近各村的人也都了解到了孔维科的德与能。如果说敬祖文化也是一种宗教，他是一个最虔诚的令人肃然起敬的教徒，从超越死亡这层意义上说，他正是一个企望身前身后都活在别人心里的极端的代表。这样一个人的示范作用与号召力，在祭祖组织中的作用不可低估。

大川村修殿和大祭等大型活动得以成功的因素中还包括适切而巧妙的组织手段。举例来说，为了修大殿要派人到大川村以外的孔姓人筹款，最远甚至去了青海省，原来素昧平生的人如何获得相互信任？他们有个办法，叫“对谱”，即去筹款的人带上家谱，与外地孔姓家谱相对照，即可发现几代以前是同一家人。家谱在这里还起到了充当祭祖活动之组织手段的作用。不难相象，如果没有家谱，大范围筹款就有更大困难。文化手段之间的相互配合可见一斑。又比如，建大殿的村民没有办报纸、电台，如何进行宣传动员呢？他们利用一环一环的血亲关系，用乡上关系中的谈话链，把统一行动的信息传到每一个人。更重要的是，他们有相当于城市公关活动的仪式。建殿的钱筹到一半就举行“上梁”仪式，派人到各村“下帖子”，请族人代表到场，这些代表回去自然又宣传一番。所有这些文化手段不是某个村民即兴的创造，村民也未必能够自觉到它们与实际的目标有什么关系，他们只是每一步按传统约定的“下数”做罢了。这些文化手段是乡土社会中业已存在的精神财产，可以有效地为人服务。企图组织村民从事

某一项事业的人，无论社会学研究者还是行政政策制定者，恐怕都不能忽视这些财产。

1992年农历8月27日是孔子2453年诞辰纪念日。黄河之滨这个叫做半个川上的小平原上的孔家人要举行重修大成殿以来的第二次大型祭祖活动。长老会议的成员们频繁聚会，反复磋商。这次主事的小执事团体轮到由小川的四老汉负责。在这种二权分立的领导体制下，筹备工作和祭祀活动进行得既热闹隆重，又有条不紊。乡土文化赋予了这些文化水平并不高的老农民以非常的组织才能，真是令人叹为观止。

前一天上午开始，全村村民身着新装，穿梭忙碌，各家各户分工合作。有的杀猪宰羊，有的煎炸面食干粮（果子），有的抄写对联横幅，布置大殿及大殿前广场，有的接待各地来宾，抄写胸前佩戴的红纸条的“司书”有一张组织清单。

纪念孔子诞辰人员安排

总管员 2 个 指挥员 8 个 治安员 8 个
看管员 8 个 司书 2 个 出纳员 2 个
接待员 40 个 陪同员 40 个 服务员 60 个

在乡村的山坡上的大成殿雕栏画栋，显示得十分堂皇气派。大殿前烟火缭绕，人声鼎沸。大殿正面挂满了对联、横幅和匾额。有的写着“万世师表”、“至圣先师”、“有教无类”、“有朋自远方来不亦乐乎”，等等。有一对联则强调了孔子作为宗族之祖的意义。

洙泗旧宫墙开辟千秋文世界 河湟新庙宇流通万古道渊源

大殿里面设孔子、来甘始祖等五个牌位，各有香案贡品。孔子的牌位上还立着一个巨大的石膏像。一个人置身于大殿各种景物之中，难免飘飘忽忽地不知自身之所在。生界与死界被豁然打通的感觉甚至出现在笔者这样的来自城里的人，何况村民呢？他们血脉中流着先人的血，而且自记事起就接受这种文化的熏陶。

孔诞日前一日举行了两个大仪式。一是大殿内的孔子像的揭幕，二是所谓的“迎牲”。后者实际上是一个大规模的游行，向外界宣告有大祭活动的举行。人们抬着杀好的猪、羊、兔、鸡和果品开路，少先队鼓乐队吹吹打打，燃放爆竹，沿着村里的主要道路绕行一周，最后把牺牲祭品献至大殿，礼生们行三跪九拜礼。

孔诞日凌晨1时起正式举行大祭，在大司仪悠长的唱喊声中，十几个被称为“礼生”和“引”的人，一一向各牌位行祭。每一个小单元包括献贡品和三跪九拜，每一个牌位要完成三个单元，所谓始献礼、亚献礼和终献。五个牌位一共行祭15个单元，历时三个多小时。村民和宾客围观于大殿台阶两侧，或跪或坐，静雀无声。是夜风雨交加，寒意袭人，有人就置身于雨中观察。

孔诞日上午雨过天晴。泥泞难行的道路并未阻碍人们来殿祭祖，大殿前仍是熙熙攘攘。有走路来的，有骑车来的，有开手扶拖拉机带着全家来的，也有坐卧车来的体面人物。

虽然前来“赶庙”的一些老妇给大祭增加一些敬神求神的色彩，但是可以看出主导整个大祭的文化思想是纪念祖先，缅怀前人功德，与神的关系不大。开始我把“迎牲仪式”听成“迎神仪式”，因而不解，遂问大司仪祥国大爷，他给我写出“牲”这个字，并补充说：“我们不迎神”。仪式进行过程中很少禁忌，还拿烘托气氛的手段来看，他们不但请了共产主义少年先锋队的鼓乐队来吹打（班主任陈老师说这是一次队日活动），而且在大殿前的高音喇叭上放“十五的月亮”、“对你爱不完”等流行歌曲来增加热闹程度。当然，大司仪们的水平高过普通举丧的农家，不会请和尚或道人来营造祭孔的气氛。

为了估算参加大祭的人次，我采访了临时大厨房的后勤总管。据介绍，大祭准备了羊七只，猪1头，鸡3只，粮食500多斤。这几天大殿周围处处摆着果子（油炸的面食，按这里的生活水平是吃的方面的奢侈品），凡到场者，无论谁都可以随便吃。村外来的人算作宾客，由“接待员”招待一碗“清汤”，即羊肉汤，有二三块或肥或瘦羊肉，或者一碗“菜”，也是汤，有两只猪肉丸子。据统计大祭两天内端出“清汤”约五千碗，“菜”五千碗，即整个祭礼共端出一万碗。由于很多没有带礼品（一般为大馒头、红枣等）或者没有捐香钱的人不好意思吃上述两样东西，因此可以估计到这个到场大祭的人次有好几万。顺提一句，一万碗汤从七只羊，一头猪中弄出来，可以想像这里的生活水平是不高的。比起修谱、举丧等活动来，动员整个社区村民参与其中的大规模的祭祖的活动是对先人的追忆和证明的更高形式。因为它象征的时间更久远，它营造的气氛更宏伟，在活人心目中留下的烙印自然就更深。

五、结语：敬祖文化的理性

这篇实地调查报告不厌其详地叙述了大川村孔姓村民敬祖活动的各个层面。既涉及到了村民对先人尸身的态度，又涉及到了对先人名份的态度；既涉及到了他们对较远先人的态度，又涉及到了对较近先人的态度；既涉及到了村民敬祖的符号体系，如坟墓、家谱、神主图、祭文等，又涉及到了他们对敬祖场所的设定与安排，如坟地、大殿等等；既涉及到了参与敬祖祭祖活动的个人动力，又涉及到了他们的人际关系与组织方式。

我们可以看到，村民每一个或一组具体的行为，与营造一个可以帮助个人解决永生不朽问题的文化这个目的之间，有着紧密的联系，虽然村民个体的意识上不可能自觉到这一点。因此可以说，我们所描述的这个敬祖文化是充满着理性的，它在目的与手段之间有着严密而精致的逻辑性。我在此所谓的理性，是指目标与手段的一致程序，而不是与宗教对立的那个科学理性。

让我们回过头来看看本文开头对钱穆关于不朽之达成的理论所提出来的几个问题。第一，一个人肉身和知觉都消失之后，仍然活在后人心里的证据是什么？在大川村，家谱中名份的记录、事迹的传颂，坟墓的保留等等符号以及人们举丧、扫墓、祭祖等等行为都是祖先不朽的证据。第二，个人如何获得自己身后有人

记住而获得永生的信心？大川村民在历史的坎坷历程中顽强地维持传统，付出了很大的努力与代价。只要敬祖文化呈兴旺不衰之势，村民自可放心身后的事。另外，在每一次的仪式活动中，生与死的界线被消弭的瞬间，他能够体验到生者与死者本来共处于一处，没有阻隔与距离。第三，死去的先人太多，有限的一姓后嗣记不过来，怎么办？敬祖文化是为活人服务的，大川孔姓人选取了若干久远先人的代表来纪念，这几人代表着历史与永恒。为了获得这样被很久以后后人纪念的资格，个人必须积极投身于为宗族谋福祉的努力之中，努力去立功立德立言。这又恰恰成了推动人们积极参与大型敬祖活动的动力。

让我最后归纳一下本文的基本论点。在儒学统领下的乡土文化中，个人的意识自觉不到死亡的焦虑，因为文化已经给他（她）解决了永生不朽的问题，解决的方式是“仁”在生人与死者之间的运用，即让死人虽死犹生地活在活人的心里；死人活在活人心里的证据是活人围绕敬祖的一系列行为，活人在这些仪式行为中体验到生与死界线的消弭；因此，体现在仪式活动中的主题不是敬神鬼或超度灵魂，而是纪念或者说追忆。至少我们在受儒学影响最深的孔姓村民中看到，丧礼、扫墓和祭祖的主题与神鬼无涉，而是理性地纪念。这种纪念实际是解决永生问题的一种宗教。

(本文原载《社会学与社会调查》1992年1/2月号。原标题为“敬祖祭祖活动中的村民与组织—1992年对中国西北孔姓山村的实地调查。”作者现为尔湾加州大学(UC Irvine)社会学系助理教授[ysul@uci.edu]。)

注释:

- [1]. 这一调查由景军先生(当时哈佛人类学博士生)资助并指导。
- [2]. J.L. Steward, 《中国的宗教》, pp.39-44, 闵甲等译, 吉林人民出版社, 1991。
- [3]. 费孝通《生育制度》, 天津人民出版社。
- [4]. 陈其南《文化的轨迹》, p.131, 春风文艺出版社, 1987年。
- [5]. Max Weber, *Confucianism & Taoism*, London, International Center for Economics & Related Disciplines.
- [6]. 《中国民间文化》, 1991年第四期, p222。
- [7]. 刘岱主编: 中国文化新论。宗教礼俗篇 第309页, 三联书店, 1992。
- [8]. 中央电视台, “观察与思考”栏目, 1992年4月25日。
- [9]. 孔德燮: “孔子内宅轶事”, 天津文史资料出版社
- [10]. 长老会议是笔者暂且起的名字, 还有下文的“议会民主”等也是。
- [11]. 置身于炕下一隅专心听会的笔者深有感触。很多远离农村的学者曾埋怨说中国注定不能推行民主是因为有八亿农民不知民主为何物, 他们恐怕料想不到会有这一幕情景存在于乡间。