

清代徽州女性葬礼程序与性别伦理

胡中生

摘要: 葬礼是最复杂烦琐,也最受重视的一种礼仪,男女皆然。传统礼制和学界的以往研究,均很少涉及普通百姓尤其是女性的葬礼,而从清代徽州文书中可以看到女性葬礼的大致过程。与国家礼制规定相比,清代徽州女性的葬礼程序有所简化和改变,遵循着传统文化中男女有别、男尊女卑的性别伦理原则。

关键词: 清代;徽州;女性;葬礼;朱熹《家礼》;徽学

中图分类号: K295.4

文献标识码: A

文章编号: 1001-5019(2016)03-0104-09

基金项目: 教育部人文社科重点研究基地重大项目(11JJD750005)

作者简介: 胡中生,安徽大学徽学研究中心副研究员,历史学博士(安徽合肥 230039)。

丧葬礼仪是传统社会冠(笄)、婚、丧、祭四大人生礼仪之一,深受人们重视,并被儒家精心设计,士大夫倡导践行。葬礼,专指亡人下葬的礼仪,是丧礼中非常重要的一部分,历代厚葬之风一直盛行不衰。完整而烦琐的丧礼分为治丧、下葬、祭祀三个部分。男子尤其是帝王将相的葬礼,一直是礼仪之士所关注的一个重点,学界的探讨也相对较多。普通百姓的葬礼则探讨较少,女性的葬礼就更少触及,其原因主要是文献记载不多,一鳞半爪,难以窥探全貌。在《中国妇女通史·清代卷》中,郭松义探讨了清代妇女的丧礼和地方民俗,其中简要介绍了清代乾隆年间孝贤皇后和清末慈禧太后的丧葬礼仪,以及一些地方的葬俗^①。卞利认为明清时期徽州丧葬礼仪处于一种礼仪与习俗并存、厚葬与薄葬并行、良风与陋俗同在的矛盾状态之中^②。但总体上,对女性尤其是民间普通女性葬礼的研究非常不够。

近年来,一些民间文献被大量发现,其中有

一些珍贵的关于女性葬礼的记载。在《徽州千年契约文书》中有一份光绪十二年(1886)立舒氏《室人出家:一切仪节并□何如铺设及需用物件总登簿》(以下简称《室人出家》)^③,记载了一位女性葬礼的过程及所需物件,非常珍贵。本文主要根据民间文书、家谱、方志及文集的记载,探讨清代徽州地区社会中层女性葬礼的大致过程及其特点。

一、《室人出家》中的女性葬礼程序

《室人出家》记载汪氏葬礼共分孝堂铺设、开服仪节、题主仪节、孝堂设祭、发引仪节、祀土仪节、墓祭仪节共七个部分。这七个部分就是葬礼的七个主要步骤,基本上体现了葬礼的全过程。

第一步是“孝堂铺设”。这是前期准备阶段,即布置安放灵床或灵柩的厅堂。“孝堂”一词,在中国传统社会有着特定含义,专指治丧时

^① 郭松义《中国妇女通史·清代卷》杭州:杭州出版社,2010年,第378~394页。

^② 卞利《明清以来徽州丧葬礼仪初探》,《社会科学》2012年第9期,第131~143页。

^③ 中国社会科学院历史研究所收藏整理,王钰欣、周绍泉主编《徽州千年契约文书·清民国编》第18卷,石家庄:花山文艺出版社,1991年,第239~274页。文书记录的是舒怀妻汪氏的葬礼,汪氏死于葬礼举办前2年。

停放灵床或灵柩的厅堂。汪氏孝堂布置在“祚裔堂”。孝堂铺设分扣孝堂、挂轴、挂珠灯、铺椅桌四步,所用物品列有清单,共有79项之多,其中的挽联、挽额和挽轴等附录于文书之后。挽联四副,第一副是死者丈夫舒怀的:

荆室汪孺人灵帏

懿德信无亏,事上孝驭下慈,艰苦备尝,卅载相夫劳筹划。

芳型邈难再,入室思望庐想,幽明永隔,几回梦尔备酸辛。

拙夫舒怀拭泪顿挽

丈夫作为亡人最亲近的人,其挽联的上联是陈述赞美亡人的功绩和美德,下联表达对亡人的哀悼和思念。

挽额本应有两块^①,但文书中只附录一块,内容是“卿亦怜我 宝婺光沈”。从其文字“卿”“我”看,应是亡人丈夫舒怀所作。

挽轴附录四幅,分别是与舒家有姻亲关系的潘兴镐、卢元哲、史文田、汪澍四家所送。在后面“枢行次序”中,为挽轴安排了五个人^②,因此挽轴可能不止四幅。

铺设孝堂用到的各种桌椅、堂灯、明器、礼器很多,这里不一一列举。

第二步是“开服仪节”。这是葬礼当天的第一个程序。开服,就是穿上特制的丧服。丧服的材料和样式不一,对应的是与亡人不同的关系。舒怀在灵柩前穿的是苎服,孝子则穿麻服。苎服可能是经过一些加工的细麻布、熟麻布,麻服可能是未加工的粗麻布、生麻布。

灵柩前必须摆放荤菜,点上蜡烛。穿上丧服后,舒怀在柩前上香,孝子等则于柩前稽颡。然后,将原先放置在灵柩前面的栗主^③用红、绿颜色的绸带绑稳在灵车内,孝子扶着灵车启行,将灵车迎至祚祠,暂时安置在“主座”上,将前面用过的荤菜摆放在“主座”前,点起灯烛,然后上香。这里特意强调,“曾用道士一名,引亡

前去祚祠,以安乃位”^④。由道士引导到祚祠时,还必须焚烧纸钱。

然后,派抬大轿的四人速去城中迎接点主官,其他的执事和人夫则在长宁里之外迎接。送点主官的时候也照此办理。

第三步是“题主仪节”。所谓“题主”就是在栗主上题字。在灵座的左边放一张桌子,南向。桌子前面放一张香案、一支朱笔、一方砚台,桌后摆放一些椅子,还有盥盆、帨巾、备毡一床、白毡一床,没有毡的也可以用拜席代替。

陈设布置好之后,礼生要出场,由通赞^⑤引唱,孝子完成以下仪式:

就位。孝子出帷,恭浼题主,匍匐,稽颡,稽颡,稽颡,退。诣盥洗所,盥手,拭巾,复位。孝子奉主诣题主前,匍匐,启主,开主,卧主。举朱笔,染朱,题内主,题外主。举墨笔,染墨笔,覆内主,覆外主。合主,竖主,纳主。孝子奉主安置灵柩座,退。诣灵座前。复题主位,孝子叩谢题主,匍匐,稽颡,稽颡,稽颡,退。礼毕。^⑥

题主官先用朱笔题内主和外主,再用墨笔覆内主和外主,然后将内、外主合并,由孝子安置在灵柩座,孝子再叩谢题主官。题主仪式就此结束。

第四步是“孝堂设祭”。这次祠祭由丈夫舒怀亲自主祭。在通赞和引赞的引导下,先后经历了出主、降神、迎神、初献礼、读祝、参神、亚献礼、终献礼、侑食、彻饌、辞神、孝子叩谢等环节。随着神主被请出,依附于神主上的亡灵也如亡人生前一样,享受一系列献礼,再在辞神的仪式后离去。

三献礼是很重要的一个仪式,丧事过程中,多次行三献礼。此次祠祭三献礼每次所献的祭品不完全一样。初献礼是“进帛者捧帛,进爵者捧爵,进汤者捧汤,同诣神位前,跪,献帛,献酒,献饌,献汤”。进献帛是初献礼与其他献礼

① 中国社会科学院历史研究所收藏整理,王钰欣、周绍泉主编《徽州千年契约文书·清民国编》第18卷,第243页。

② 中国社会科学院历史研究所收藏整理,王钰欣、周绍泉主编《徽州千年契约文书·清民国编》第18卷,第258页。

③ 栗主,是用栗木制作的神主牌位。

④ 中国社会科学院历史研究所收藏整理,王钰欣、周绍泉主编《徽州千年契约文书·清民国编》第18卷,第247页。

⑤ 通赞为礼生的一类。

⑥ 中国社会科学院历史研究所收藏整理,王钰欣、周绍泉主编《徽州千年契约文书·清民国编》第18卷,第249页。

不同的地方。亚献礼是“进爵者捧爵,进饌者捧饌,进汤者捧汤,进点者捧点,同诣神位前,跪,献酒,献饌,献汤,献点”。进献点心是亚献礼所独有。终献礼是“进爵者捧爵,进饌者捧饌,进汤者捧汤,进食者捧食,同诣神位前,跪,献酒,献饌,献汤,献食”。进献主食是终献礼所独有。

三献礼中三次共同进献的是酒、饌、汤。依次单独进奉的是帛、点心、主食。帛是饮食过程中必要的道具,这样,加上酒水、菜肴、汤品、点心、主食,仿佛亡灵刚刚享受了一顿由孝子顺孙们进献的丰盛饮食,然后心满意足地离开。

以上“孝堂铺设”“开服仪节”“题主仪节”“孝堂设祭”四个仪节,是灵柩上路出发前的仪式。下面是灵柩上路至葬礼结束的仪式。

第五步是“发引仪节”。这个环节也要行奠酒三献和读祝文。在灵柩未动之时,设八仙桌一张,桌前铺棕荐一床,桌上设“五式”一幅,檀香炉一个,香盘二面并有香,荤食碗五个,帛一束,冥锭四个,四两白烛一对,银杯装酒三杯,礼壶一个装有水酒。

舒怀带着孝子兆隆等穿好麻衣,等候赞礼诸公穿好吉服,然后行礼。此时仍须雇道士。一切准备好后,开始行发引礼。行发引礼毕,至亲亲属及有血缘关系的亲戚,应当就地进香拜跪,然后再去照应扛重人夫启动棺柩发丧。

发引之后,棺柩及送葬队伍上路。这个队伍要按照一定的次序排列。

第六步是“祀土仪节”。祀土就是祭祀土地神,祀土地地点就在厝放棺材的厝所。到厝所后,将果盒桌陈设在右边,桌上摆放有果盒等物品,桌前铺拜席一床,下首亦铺拜席数床。舒怀与儿子们以及同到的戚友本家等就在此时除去丧服,以方便行动。

这个环节有一个特殊的人物“祀土官”。祀土官也要穿着特定的服装,由孝子请出来行祀土仪式,孝子跪在旁边。祀土官盥手、拭巾后,到香案前,三上香,三献酒,三叩首,焚祝文等,最后复位,孝子叩谢祀土官。

最后一步是“墓祭仪节”。墓祭仪式的主

祭者是孝子兆隆,墓祭时要改穿素服,将铭旌铺在柩上。灵柩前放一把椅子,上面铺上椅褥,并安置献盆桌、香案桌。两旁列果盒桌、面盆架,并帔巾、盥盆、猪羊桌。香案前铺一床棕荐,下首也铺四五床棕荐。

整体上看,墓祭仪节与祠祭差不多,但比祠祭要简便些,点茶献果之礼可以不行。墓祭结束后,孝子等须跪谢礼生,并跪谢同来陪祭的诸位本家戚友。至此,送葬人员可以启程回去,回去的次序仍按照来时一样。

以上就是光绪十二年(1886)十二月初二、初三日舒怀妻子敕封孺人汪氏葬礼的基本过程。文书中记载的这七个部分并不是葬礼的全部,如窆(下棺)没有记载,但这个程序是必不可少的。

从这份文书的全称看,关于汪孺人下葬的记载包含三个部分——仪节、铺设、物件,这样的女性葬礼竟然记载在民间文书中,而且还记载得这样的详细,不能不说是一个很大的意外和惊奇。这还是和汪氏的身份及其家庭有关。

二、《室人出家》中的人物身份与关系

《室人出家》所记载的葬礼是哪里的呢?首先我们要确定是不是徽州的。这份文书收藏在中国社会科学院,被收入《徽州千年契约文书》,理论上应该是徽州的。但这显然不具有百分之百的正确性。要确定是徽州的,还需要从文书中的人物和地点上进行证明。所幸的是,文书中有头有脸的重要人物基本指向了徽州,且在地方志中可以查询到。丧主舒怀在《民国黟县四志》中有传记:

舒怀,字奠仙,屏山人,附贡生。幼好学诗文,律极谨严。嗣迫家计,以儒兼贾,精治生术,家渐丰裕。粤匪窜黟,奉父避寇深山,产业被遭几尽。乱平,收合余烬,恢复旧观。凡修筑桥梁、掩埋枯骨诸善举,无不竭力为之。晚年手不释卷,子孙辈游庠食饩,皆庭训力也。手批诗文甚夥,藏于家。子良玉、良璧,均列胶庠。孙鸿寿,邑廩生,紫阳师范毕业,曾任屏山启蒙初等小

学堂堂长。^①

屏山,即黟县屏山村,位于黟县县城东北约4公里的屏风山和吉阳山的山麓,是典型的江南水乡村落。吉阳溪九曲十弯,穿村而过;青砖灰瓦的民居祠堂和商铺夹岸而建;十余座各具特色的石桥横跨溪上,构成江南水乡“小桥流水人家”特有的风韵。唐末黄巢兵乱,舒德舆、舒德與、舒德興三人自庐江南逃,德與至歙县长龄桥定居,德興至黟县长演岭定居,德與至黟县长宁里(即屏山村)定居。故德與是黟县屏山舒姓始祖。舒氏在屏山聚族而居,屏山因此又称舒村。屏山村口有一拱门,上嵌“长宁里”青石横额一幅。恰巧文书中也出现了“长宁里”。在“开服仪节”中要派人去城里迎接点主官,“执事人夫则在长宁里之外迎接,送亦如此为是”^②。因此,可以断定,此文书中的长宁里即为黟县的屏山村。舒怀是屏山村人,其妻子汪氏葬礼也是在屏山村举办的。

《室人出家》中的“室人”是个非常有意思的称呼,主要有两重含义:妻妾或有封号的女性。该文书兼具这两层含义。在丧主舒怀所作《孝堂祭文》中,是这样表述其妻子的“拙夫舒怀谨以牲醴脯醢清酌庶馐之仪,顿首致祭于先室皇清例封孺人舒母汪孺人之灵前。”^③舒怀对其妻子的称呼有“先室”“皇清例封孺人”“舒母汪孺人”等。“先室”表达的是夫妻关系,是丈夫对已故妻子的称呼。“皇清例封孺人”表达的是朝廷封号,文书中多次称呼汪氏为“敕封孺人”“皇清例封孺人”,说明她确实是一个得到过朝廷封号的命妇。“舒母汪孺人”表达的是民间的另一层含义。民间年长女性死亡后,虽无封号,但为了风光,往往会借用“孺人”封号。民间社会不仅对女性如此,对男性也一样,办丧事时拔高亡者身份和僭越规制是一种普遍的做法。清人毛先舒说“男称公与府君,妇人称孺人,皆有爵之称也。庶人之家,卜书、祝文之类,若子孙于父母、祖父母,弟于兄,侄于伯叔

父母,以卑尊尊,庶可假借称之,然已是过礼。若父称子,兄称弟,伯叔称侄,断无称公与府君之礼。夫称妻,翁称媳,伯叔称侄媳之类,断无称孺人之礼也。若死者之分虽卑,而本有封爵,又当别论。”^④“舒母汪孺人”是民间社会的一种习惯性称呼。按照毛先舒的说法,舒怀对妻子本不该称呼“孺人”,但因为妻子确有封号,所以沿用此称。这里的另一个词“出家”也比较特别,会让人联想到宗教信仰,但是在这里却是明确指下葬,其中暗含阴阳两隔之意。

传统中国的女性,都是因夫而贵,汪氏的丈夫舒怀,是“翰林院孔目,附贡生”^⑤。清代官制,翰林院孔目满、汉各一员,满员为从九品,汉员为未入流。舒怀是个不入流的小官,且其出身并非正途,而是“附贡生”,应该是在经商致富后通过捐纳所得。

一个非正途出身的不入流小官吏,其妻子是怎么获得朝廷例封的呢?清制,官员夫人封号,一品二品称夫人,三品称淑人,四品称恭人,五品称宜人,六品称安人,七品以下称孺人。舒怀是翰林院孔目,又有附贡生的功名,应该有一定的政治资源,给妻子谋个封号并不难。因此,所谓的“例封孺人”也不一定那么货真价实。也有另一种可能,就是在妻子去世前后,花钱谋得此“孺人”封号,如同《红楼梦》中的“秦可卿死封龙禁尉”,是为了丧事风光,抬高家庭地位。舒怀自己的附贡生身份是通过捐纳所得,其妻子的孺人身份通过捐纳获得的可能性自然更大。

从文书收录的挽联、挽额、挽轴中可以看到参加葬礼的亲戚朋友的姓名。汪氏葬礼中的灵帛,共有四幅,由四人所赠,第一幅是其丈夫舒怀。第二幅是汪汝纶,其身份是“赐进士出身刑部主事广西司行走”,他虽然也姓汪,但与舒怀应该没有姻亲关系,与汪氏也没有血缘关系,因为灵帛上标明的是“翰林院孔目附贡生舒奠仙仁兄德配皇清例封孺人汪氏孺人灵帛”。汪

① 《民国黟县四志》卷7《人物·文苑》,“中国地方志集成”安徽省志集58,南京:江苏古籍出版社,1998年,第105页。

② 中国社会科学院历史研究所收藏整理,王钰欣、周绍泉主编《徽州千年契约文书·清民国编》第18卷,第248页。

③ 中国社会科学院历史研究所收藏整理,王钰欣、周绍泉主编《徽州千年契约文书·清民国编》第18卷,第267页。

④ (清)毛先舒《丧礼杂说》,(清)王焯、张潮编纂《檀几丛书初集》卷9,上海:上海古籍出版社,1992年,第40页。

⑤ 中国社会科学院历史研究所收藏整理,王钰欣、周绍泉主编《徽州千年契约文书·清民国编》第18卷,第270页。

汝纶是休宁县石田人,为光绪九年(1883)癸未科殿试三甲,赐同进士出身^①,授官刑部主事。第四幅是汪氏女婿汪澍。汪澍和汪汝纶是否有血缘关系尚不清楚。

汪氏由于是例封孺人,不是一般的平民,所以其铭旌也是由一定身份的人所赠。汪氏铭旌上书“皇清敕封孺人舒太姻母汪孺人灵柩”,落款为“赐进士出身内阁中书姻愚侄孙鹏仪顿首拜题”。孙鹏仪为黟县人,“字南宾,古筑人,甲戌三甲进士,授内阁中书,改选福建屏南县知县”^②。孙鹏仪为同治十三年(1874)甲戌科三甲同进士出身,与舒怀家族有姻亲关系。孙鹏仪之女嫁给屏山监生舒元琮,年26岁丈夫去世,一直守节,故被收入《民国黟县四志》“节孝”类^③。从县志的“人物”类中可以看到,黟县的舒氏、孙氏都出了不少人。同为屏山村的舒斯笏为光绪三十年(1904)甲辰科二甲进士,曾任兵部主事,系《民国黟县四志》纂修人。舒、孙两大家族当是黟县较大的地方势力,他们之间有联姻关系很正常。

在《孝堂祭文》中,舒怀对妻子的情况有一个大致的说明。他们婚后共同生活40年,汪孺人对家庭贡献良多。首先,持家有方,克勤克俭,扩大了家产。其次,尽心尽力侍奉公婆,并在他们死后操办丧祭礼仪;和睦妯娌,在乡村中有好名声;抚育二女三男,操办婚事,耗尽心血。最后,襄助丈夫,献策解忧,弥补丈夫在待人处事方面的不足^④。舒怀的缅怀,为我们展现了一个持家有方、鞠躬尽瘁的妇人形象。过于劳累的汪孺人,最终一病不起。

汪氏生有二女三男。据《室人出家》中的《孝堂祭文》,汪氏的三个儿子,“玺惨早夭,莫

可成名;璧仅增广,璠未诸生”^⑤。《室人出家》中的《墓祭文》,作者为汪氏的两个儿子舒良璧、舒君璠^⑥,说明长子玺确实已经死亡。但文书《室人出家》中的信息与县志的记载并不完全一致。《民国黟县四志》记载舒怀“子良玉、良璧,均列胶庠”。该志《人物·孝友》有舒良玉传:

舒良玉,字献之,屏山人,沉默寡言,增贡生。兄弟三人,玉居次。性极孝友,事父先意承志。兄授室,未匝月而逝,以长子继之,待寡嫂有加礼。弟良璧,附生,膂力极大,有任侠风,然亦因此滋事。玉周旋督劝,消患无形。乡邻翕然以弟称之。卒年六十余,子鸿骞,廪膳生,前充屏山初等小学堂堂长。^⑦

文书《室人出家》中良璧是次子,县志中良璧则是第三子,而且文书中未见良玉。其间的缘由限于材料难以得知^⑧。

汪氏死时的年龄,据《城中诸友送祭文》,“方拟六旬”^⑨。60岁是中国古代女性死亡比较集中的时间。丈夫有官职,儿子们小有功名,这样的家庭是比较有地位的,汪氏虽因病而死,但其人生好像没有什么大的缺憾。

这样一位女性,如同其丈夫和其家庭一样,在当地社会还是具有相当地位的,应当属于社会中层。但由于丈夫官微品卑,她虽有孺人封号,也仅具象征意义。同时,因为丈夫还在,她的葬礼有些仪式是丈夫主导的,来客中一部分也必然是平辈和长辈,因此,这种葬礼又必然不同于男性家长,要照顾到不在五服之外的外来人的客观感受。整个葬礼体现了传统文化中的性别伦理:男女有别,男尊女卑。

① 清代殿试分三甲,一甲进士及第,二甲进士出身,三甲同进士出身。同进士出身者都比较忌讳,一般对外表明出身时,大多省略“同”,直接称“进士出身”。

② 《民国黟县四志》卷5《选举志·科第》,第38页。

③ 《民国黟县四志》卷8之2《人物·节孝》,第134页。

④ 中国社会科学院历史研究所收藏整理,王钰欣、周绍泉主编《徽州千年契约文书·清民国编》第18卷,第267~268页。

⑤ 中国社会科学院历史研究所收藏整理,王钰欣、周绍泉主编《徽州千年契约文书·清民国编》第18卷,第267~268页。

⑥ 中国社会科学院历史研究所收藏整理,王钰欣、周绍泉主编《徽州千年契约文书·清民国编》第18卷,第269页。

⑦ 《民国黟县四志》卷6《人物·孝友》,第76页。

⑧ 文书《室人出家》中还有“孝子兆隆”,可能为良璧的别名,也可能是舒怀其他的妻子所生子。

⑨ 中国社会科学院历史研究所收藏整理,王钰欣、周绍泉主编《徽州千年契约文书·清民国编》第18卷,第271页。

三、男女有别与男尊女卑

《室人出家》是一种清代晚期的民间文献,汪氏身份及其家庭背景,使得其反映的女性葬礼内容是比较全面而真实的。然而这样的女性葬礼是否符合儒家的礼仪设计呢?是否有针对女性的特殊设计呢?朱熹《家礼》不仅被官方所认可,也被民间社会尤其是知识分子和地方精英所推崇,并在家族内部得到了实践和推广。但《家礼》的程序及其仪式设计是针对男性家长的,并非女性。清代礼制也主要是以《家礼》为基础做了适度调整,徽州家族社会也在实践《家礼》,从休宁《茗洲吴氏家典》中关于家礼的一系列规范可以看出来^①。因此,有必要将汪氏葬礼与《家礼》《钦定大清通礼》《茗洲吴氏家典》进行比对,并结合知识精英对此的认识,探讨民间女性葬礼的形成过程及其背后的内涵。下面是这几种文献关于下葬部分的对比:

《家礼》:治葬—迁柩、朝祖、奠赙、陈器、祖奠—遣奠—发引—及墓、下棺、祠后土、题木主、成坟^②。

《钦定大清通礼》:治葬具—开兆、祀土神—迁柩、朝祖—祖奠—遣奠、发引—窆—祀土神、题主^③。

《茗洲吴氏家典》:治葬—迁柩、朝祖、陈器、祖奠—遣奠—发引—及墓、下棺、祠后土、题木主、成坟^④。

《室人出家》:孝堂铺设—开服—题主—孝堂设祭—发引—祀土—墓祭。

《家礼》中从选择墓地到成坟,一共有五个阶段,但步骤比较多,相对比较烦琐。休宁《茗洲吴氏家典》与其最接近,只稍略一点,说明了徽州家族对《家礼》的推崇与实践。

《钦定大清通礼》则对《家礼》程序有所调整。根据时间的不同,将治葬分成了治葬具和开兆、祀土神这两个独立的步骤,因为这两个环

节并不在同一天,所以分开,且突出了开兆、祀土神的重要性;将发引前一日的迁柩、朝祖、奠赙、陈器、祖奠,合并成迁柩朝祖、祖奠两个步骤,分别在早、晚进行,同时取消了奠赙、陈器;将遣奠、发引合并成一个步骤;将及墓、下棺、成坟合并成窆。合并的部分,都是因为连续完成,合则简单明了,分则烦琐晦涩。发引前一天取消奠赙,是符合民情的调整,因为亲友一般是在下葬当天来,不会提前一天来,这样可以缩短亲友参加葬仪的时间。这一点也体现在休宁茗洲吴氏家族的礼仪实践中,该家族也取消了发引前一天的奠赙。总体上看,清代礼制对《家礼》进行了简化处理。简化的方向主要是两个:一是缩短时间,二是减少、简化祭祀仪节。

《家礼》《钦定大清通礼》和《茗洲吴氏家典》这三者在男性葬礼程序上基本一致,但都没有针对女性葬礼做特殊安排。这说明,女性葬礼本身并不能构成独立的制度安排,而是依附于男性的制度设计。在男尊女卑的社会伦理之中,女性缺少独立人格,构不成单独进行制度设计的充分理由。但是否能就此认定性别因素不重要了呢?著名社会学家费孝通认为,性别生理差异阻碍着共同生活的人彼此充分了解:

乡村社会中阻碍着共同生活的人充分了解的却是个人生理上的差别……永远划分着人们生理差别的是男女两性。正因为还没有人能亲身体会过两性的差别,我们对于这差别的认识,总是间接的;所能说的差别多少只限于表面的。在实际生活中,谁都会感觉到异性的隔膜,但是差别的内容却永远是个猜想,无法领会。^⑤

不能充分了解的根本原因是性别不能互换,人们永远无法亲身体验异性,因此也无法完全领会异性差别。在中国,礼法制定者都是男性,他们显然也无法体验女性的心理及生理差

^① 关于徽州家族对朱熹《家礼》的态度,可参阅赵华富《徽州宗族对朱熹〈家礼〉的继承与变革》,《安徽大学学报》2016年第1期。

^② (宋)朱熹《家礼》朱杰人等主编《朱子全书》第7册,上海:上海古籍出版社,2002年,第914~929页。下葬之后祭祀阶段分别是反哭、虞祭、卒哭、祔、小祥、大祥、禫。

^③ 《钦定大清通礼》卷50《凶礼·官员丧礼》,“景印文渊阁四库全书”,台北:台湾商务印书馆。

^④ (清)吴瞿《茗洲吴氏家典》卷5,刘梦芙点校,合肥:黄山书社,2006年。

^⑤ 费孝通《乡土中国 生育制度》,北京:北京大学出版社,1998年,第45页。

异。既然礼制方面存在模糊空间,那么民俗取而代之,就成了一种必然。因此,作为礼法的葬礼,同作为民俗的葬礼,最终必然呈现出不同。

《室人出家》的意义就在于它是专门记载女性的文本。与《家礼》《钦定大清通礼》和《茗洲吴氏家典》相比,《室人出家》在简化的基础上调整了一些程序的先后次序,同时也增加了一些程序,相对来说最为简略。这些调整,总体上属于官方礼制和地方民俗的结合,主要是由于下葬者是“室人”,是平辈女性,表现出鲜明的男女有别和男尊女卑的性别原则。

虽然礼制对女性葬仪没有明确规定,但是宋代所定四品以上官员“葬妻、子者递降一等”的情况,恐怕并不局限于四品以上官员。中国的尊卑伦理关系是根深蒂固的,既然丈夫还在,在男尊女卑的礼法原则下,女性葬仪不可能过于奢华。

发引前一日的迁柩、朝祖、祖奠和发引之前的遣奠这几个环节比较烦琐,《室人出家》中没有这方面的记载,而是按先后顺序进行开服、题主和祠祭这三个程序。开服单列,表明对服制的重视。祠祭与礼制中的朝祖、祖奠差不多,都是祭祖礼。题主则是大大提前。在葬礼最后,则是强调了墓祭程序。

开服和题主都是为了后面紧接着的祠祭的需要。《室人出家》将题主提前到开服后,葬礼刚刚开始之时进行;而礼制是在祠后土、填土筑坟,葬礼快要结束之时进行题主。清代礼制也是如此规定,“至墓所,乃窆。祀后土,题主,奉安,升车,反哭,乃虞”^①。提前举行题主仪式,首先是祠祭程序的需要,祠祭的祭祀对象就是亡灵,如果没有神主,亡灵无所依,就无法进行祭祀。其次,也突出了民间社会对神主本身的重视。神主就是祖先神灵的栖所,是祖先的化身,以后要进入祠堂,享受族人的祭祀。

休宁人、娄县籍的程文彝^②作《葬纪》一篇,

黄士坝为其作序,提到了程文彝作《葬纪》的原因“梓园先生读礼,后为太夫人谋窆窆,手辑《葬纪》一编,盖折中《家礼》而通于当世之可行者。”可见程文彝是在经过给太夫人办葬礼的实践之后,根据《家礼》,结合地方实际,写出《葬纪》。程文彝肯定看到了民间葬礼尤其是女性葬礼的混乱,但《葬纪》所作,并不专为女性。程文彝在《葬纪》中设计了一个“启期祖奠”的程序:

三日前辞祖,出告反面之义也。主人告柩代辞,诣祠堂,跪告曰“今以某日将举某亲之柩葬于某山,子某谨为代辞。”四稽颡,遂迁柩。按,古人既殓殓于西阶,至是出之,故谓之“出殓”。引柩辞祖毕,遂迁于厅事。今以引柩诣祠未便,主人为代辞,不迁亦可。祖奠,今谓之“堂祭”,以其迁于厅事也。在发引前一日,用牲饌盛仪致奠,祝曰“永迁之礼,灵辰不留,今奉柩车,式遵祖道。”告毕,次早别奠,亦如之。此二奠不妨照常丰盛,以明日发引,只有今夕,人之死别,莫此为甚耳。但不可用乐,如用乐以祭或祭毕宴客,则不如不祭也。^③

程文彝提到的“辞祖”就相当于告祖。古代男性家长远足外出或回乡,须到祠堂行告祖礼。男性死者葬仪中的朝祖,即具有这方面的象征意义,“盖象平生将出,必辞尊者也”^④。由于男女有别和男尊女卑的伦理要求,男主外,女主内,礼法将女性的主要活动空间限制在家内,不希望其抛头露面,自然不会外出,也就没有什么“出告反面”之类的告祖礼。

辞祖之后,就是祖奠,也就是“堂祭”。这里的堂祭和《室人出家》中的孝堂祭祀是相似的,就是祠祭。发引之前的祠祭在徽州民俗中是非常隆重的祭祀,汪氏孺人祠祭由其丈夫担任主祭人,以示隆重和哀悼。

汪氏葬礼中的开服和祠祭,实际上是将烦

① 《清史稿》卷93,北京:中华书局,1976年。

② 嘉庆《松江府志》卷47《选举表·国朝举人》记载“程文彝,名仲,顺天中式,见进士,休宁人,娄县籍,有传。”卷47《选举表·国朝进士》记载“翰林院检讨,历官工部侍郎,有传。”

③ (清)程文彝《葬纪》,康熙《休宁县志》卷7《艺文·纪述》,“中国方志丛书”华中地方第90号,台北:成文出版有限公司,1970年,第1271~1272页。

④ (宋)朱熹《家礼》,朱杰人等主编《朱子全书》第7册,第919页。

琐的迁柩、朝祖、祖奠、遣奠这些仪式进行了简化合并。在传统社会男女有别、男尊女卑的伦理原则下,丈夫既然还健在,妻子葬礼从简是自然的。

《室人出家》在祀后土之后增加了墓祭环节,但也是礼制所无。相对祠祭来说,墓祭比较简单。“孝子兆隆等更改素服以为主祭,然于仪节可照祠祭简便些,以免多搁时□其点茶献果之礼或可不行。”^①简便的原因,一是祠祭是亡人丈夫主祭,而墓祭是孝子主祭,两位主祭者身份上是父子关系,当然父亲主祭时要隆重些;二是墓祭时,时间已经不早,如果过于烦琐,耽搁时间会更长。

在传统社会的女性葬礼中,男女有别和男尊女卑的伦理秩序是必须遵循的。因此,模糊、简化、合并、调整一些程序,是礼制方面的必然之举。

《家礼》是针对男性家长的设计,因为死者是男性,所以对女性有一些特别的要求。《家礼》规定“发引前一日,因朝奠以迁柩告。”就是告诉亡灵,要迁移其棺材了。从迁柩到遣奠等环节,多处出现了对女性的特殊要求^②:

(一)“将迁柩,役者入,妇人退避。”

(二)“妇人皆盖头,至祠堂前。执事者先布席,役者致柩于其上,北首而出。妇人去盖头。”

(三)“遂迁于厅事,执事者设帷于厅事,役者入,妇人退避。”

(四)“厥明,迁柩就舆……遂迁灵座置旁侧,妇人退避。召役夫迁柩就舆。”

(五)“乃设遣奠,饌如朝奠,有脯,惟妇人在。”

(六)“祝奉魂帛升车,焚香,别以香盛主置帛后。至是,妇人乃盖头出帷,降阶立哭。”

妇人不能抛头露面,要与男人尤其是异姓男人保持足够的距离,这是男女有别的要求。

在葬仪中,“役者”是异姓男人,所以在役者进来的时候,女性就要退避,如(一)(三)(四)条。在去祠堂的路上,或者出帷露面,女性要盖头,如上文的(二)(六)条。还有一些仪式是女性不能参与的,如上文第(五)条所述,妇人不参加遣奠。吕坤也强调“遣奠,妇人不与。”^③

《茗洲吴氏家典》中不要求妇人退避,而是要求妇人退立,盖头的要求是一样的,并特地进行了说明“按《礼》:凡迁柩,妇人退避。盖以迁柩时多用市中役夫迁移,令妇人避之而不与见,礼也。今乡居者役夫皆用使仆,则妇人惟退立于旁,无致男女混杂可也,不必避于他所。”^④能够使用“使仆”的“乡居者”绝不是普通老百姓。“使仆”不同于外人,地位低下,所以家中女性不必回避。

虽然《钦定大清通礼》中没有“妇人退避”与“妇人盖头”的记载,但从休宁茗洲吴氏的实践看,男女有别、男尊女卑的礼法观念已经转化为民俗,在民间得到了实行。礼俗在这方面已经是高度一致。

明代吕坤在谈到发放孝帛的时候,就主张:“妻、子之丧,不分孝帛。不以卑幼褻人也,在五服者分之。”^⑤可见,男性家长健在的情况下,妻子、儿女的丧事是受到某种节制的。因为男女有别,一些礼仪只能在室外进行。“妇女之丧,非五服不入奠,奠于户外,拜于阶下。非卑宾也,男女之别,死生无二。”^⑥

因为男女有别,死生无二,汪氏葬礼上使用了不少女性。汪氏初三下葬,前一晚要预备出柩事宜,其中就有关于“雇定抬□女夫”和“雇定扶孝妇女女夫”的安排^⑦。初三日,在开服仪式上,除了抬灵柩和敲锣的不是女性,其他负责堂灯、旗、铙、牌、伞的都有女性。“女夫”一词,如果不是专指职业女性,似乎也表明,女性葬礼上的役夫以女性为主,男女是有别的。举例

① 中国社会科学院历史研究所收藏整理,王钰欣、周绍泉主编《徽州千年契约文书·清民国编》第18卷,第261页。

② (宋)朱熹《家礼》,朱杰人等主编《朱子全书》第7册,第918~919页。

③ (明)吕坤《吕坤全集》(下),北京:中华书局,2008年,第1331页。

④ (清)吴瞿《茗洲吴氏家典》卷5。

⑤ (明)吕坤《吕坤全集》(下),第1321页。

⑥ (明)吕坤《吕坤全集》(下),第1332页。

⑦ 中国社会科学院历史研究所收藏整理,王钰欣、周绍泉主编《徽州千年契约文书·清民国编》第18卷,第264页。

如下:

- 伞一人:转弟之女。
- 鹤山桌二人:转弟之女、长桂之女。
- 鹿山桌二人:灶会媳、金台之女。
- 果盒桌二人:达之妻、达之媳。
- 抬轿打路一人:五奶。
- 扶孝媳孝女:转弟、宝增、灶□媳。
- 抱转乾:容嫂之婢,名芙蓉。

其他如,抬挽轴的有必发妻,抬灵车的有长桂妇。据《初三日早晨出柩雇定人夫列左(脚力一并批在上面)》^①统计,在22项安排中,从人夫中的性别词“娘、媳、妻、女、妇”等可以判定,部分或全部使用女性的大概15项,约占三分之二。有些仅从人名上无法断定是否为女性,但从常理上可以判定,如扶孝媳孝女的有转弟、宝增、灶□媳。从男女有别可以猜测,转弟、

宝增必然也是女性。在整个下葬阶段,只有一些重体力活才使用男性役夫,整体上使用男性役夫不多。

传统社会中,没有单独为女性设计的葬礼,这说明性别差异并不构成礼法与性别对立的情况,女性葬礼完全可以在某种原则之下参照男性葬礼举行。这种原则就是男女有别与男尊女卑,它已转化为社会心理,融于民俗之中。实际上,《家礼》作为一种家族礼仪,而两性是家庭的基本组成,从中看到更多的是在这种原则主导之下的两性分工与合作。

总之,徽州黟县屏山村汪氏作为一位命妇、妻子和母亲的多重角色,身处社会中层,其葬礼必然集中体现了清代女性葬礼的很多方面,男女有别、男尊女卑的性别伦理原则“死生无二”在汪氏葬礼中也得到了充分的体现。

Funeral Procedures for Women of Huizhou Area in the Qing Dynasty and Gender Ethics

HU Zhongsheng

Abstract: Funeral is the most complicated and the most important ceremony, regardless of gender; however, past researches seldom touches upon funerals for the populace, women, in particular. Funerals for women can roughly be seen in written records in Huizhou during the Qing Dynasty. In comparison with national rituals, funeral procedures for women in Huizhou Area were slightly changed and simplified. Gender ethics embodied in traditional culture such as the superiority of men over women and different treatment for men and women were abided by.

Key Words: the Qing Dynasty; Huizhou Area; women; funeral; Zhu Xi(朱熹); *Family Rituals* (家礼); Hui Studies

HU Zhongsheng, Ph. D. of History & research associate, Hui Cultural Inheritance and Innovation Center, Anhui University, Anhui, Hefei, 230039

责任编辑:张朝胜 黄琼

^① 中国社会科学院历史研究所收藏整理,王钰欣、周绍泉主编《徽州千年契约文书·清民国编》第18卷,第265~266页。