



北京的生育、婚姻和丧葬

——19世纪至当代的民间文化和上层文化

[德国]罗梅君(Mechthild Leutner)著

王燕生 杨立 胡春春 译

周祖生 审校

中华书局

图书在版编目(CIP)数据

北京的生育、婚姻和丧葬:19世纪至当代的民间文化和上层文化/罗梅君著. -北京:中华书局,2001

ISBN 7-101-02556-0

I.北… II.罗… III.①生育-风俗习惯-研究-北京②婚姻-风俗习惯-研究-北京③葬俗-研究-北京 IV.K892.41

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2000)第 36466 号

责任编辑:侯明 冷卫国

北京的生育、婚姻和丧葬

19世纪至当代的民间文化和上层文化

[德]罗梅君(Mechthild Leutner)著

王燕生 杨立 胡春春 译

周祖生 审校

*

中华书局出版发行

(北京市丰台区太平桥西里38号 100073)

北京冠中印刷厂印刷

*

850×1168毫米 1/32·18 $\frac{3}{4}$ 印张·400千字

2001年7月第1版 2001年7月北京第1次印刷

印数1-2000册 定价:29.00元

ISBN 7-101-02556-0/G·304

本书的出版得到波恩
INTER NATIONES 的资助

献给马丁(Martin)

目 录

作者中译本前言.....	1
前 言.....	1
技术说明.....	1
导 言.....	1
第一章 生 育	1
老北京:	
生育——再生产的因素,对命运的安排	
医生的问题.....	2
家庭对继承人的需求以及妇女掌握命运的手段.....	2
妇女作为产妇的角色.....	3
怀孕:孕妇通向顺产及产下健康儿童的令人恐慌	
不安之路.....	13
分娩:痛苦、死亡及妇女们的对策.....	26
“坐月子”产褥期的妇女:污秽与受到危害.....	32
婴儿,他的命运及对他的保护.....	39
结论:通过妇女将无形财源变成资金.....	60
旧上层人士医学解释的原则.....	63
助产顾问.....	64
医生的目的:在与接生婆、神灵和魔鬼斗争中拯	

救人类·····	66
理论的前提:相应体系的医学,道家思想和神秘 观念·····	69
平衡是肉体和精神的最高秩序原则·····	73
妊娠观、妊娠确定方式及婴儿护理·····	80
新上层人士的阐释和政策:生育作为科学和社会 问题·····	85
中华民国时期对传统的批判:新社会中对生育的 新理解·····	85
新的医学论证及其与传统行为准则的融合·····	87
儿童是民族的财富:限制生育,优生学和民族 卫生学·····	93
对迷信、谬误学说和胎教的批判——为了改革生 育习俗·····	95
中华人民共和国:政治家与学者为推行新的阐释而 奋斗·····	98
妊娠护理和无菌分娩的普及·····	99
人口增长的威胁:独生子女家庭及其后果·····	107
今日北京:生育是社会的事,有计划的事,鲜与医学方 面相关的事以及传统因素在家庭中继续产生影响·····	112
妇女对孩子的义务·····	114
孕期护理:接受现代医药和年长妇女的建议·····	117
在医院分娩:医学问题的社会性解决·····	123
“坐月子”:坐月子的妇女不干净,有危险·····	125
计划中的孩子:医院和家庭的照料·····	132
结论·····	136

第二章 婚 姻	171
老北京:结婚是使家庭经济和社会秩序格局得到保障 的工具	172
结婚是繁衍后代的手段,是扩大和加强亲友关系 的途径;结婚时带有神秘宗教色彩的防护措施	174
提亲阶段和择偶标准	177
议婚阶段和订婚	181
作为缔结契约的婚姻	190
结论:门当户对婚姻的特征和门第悬殊的联姻 是出自贫困考虑的产物	214
旧上层社会伦理道德观念中的婚配准则	230
依照《大清通礼》相同地位家庭间的通婚和 结成姻亲	232
儒家礼教中的婚配准则用来确定人的本质和 巩固社会秩序	237
新上层人物的诠释和政策:婚姻既是个人的也是社会 的事情	242
中华民国时期:以平等、爱情和社会责任的名义对宗法 制家庭体制和非理性的批判	245
中华人民共和国:“婚姻自由”作为个人的和国家的 行为在法律上的规范及其贯彻	253
在个人、家庭和国家利益冲突下的新式结婚	265
中华民国时期的“文明结婚”:对家庭权限的实际质疑	267
中华人民共和国的结婚实况:从个人考虑出发的结婚 及其限度	274
农村地区:在家里结婚,家庭经济条件继续起作用	275

城市:违背家庭和国家的意志,实现个人的意愿·····	289
结论·····	305
第三章 丧 葬 ·····	333
老北京地区的死亡、治丧和入葬:继承遗产和接替位 置,孝顺和阴间·····	334
家庭经济中的不同操办方式:家长的死亡和丧主·····	336
死亡作为命运的安排:对死亡的抵抗、接受及对 来生的准备·····	338
其他人对待死亡的态度·····	341
向亲戚、社会公众及阴间宣告死亡·····	344
“殃气”、入殓和举哀·····	349
孝顺和象征性的资产:从“接三”到伴宿·····	354
发引(出殡)和出殡队伍:继承人公开接替死者的 地位·····	370
墓地和魂牌(灵位):阴间秩序结构中的地位·····	377
除服和净宅:回复新秩序·····	383
结论:丧事作为家庭秩序的危机和重建·····	387
儒家的官方化策略:丧礼作为孝顺的典范·····	392
《大清通礼》中丧礼的等级制度是维护家庭和 社会秩序的中心原则·····	393
丧礼以“孝”维护统治·····	396
新上层人士的阐释和策略:死亡是种合理现象以及 丧葬时从经济上进行考虑·····	398
中华民国时期对等级结构、虚伪、迷信以及浪费的批 判·····	400
中华人民共和国时期的火葬和追悼会:理智并且经济	

地处理丧事的手段·····	406
1956年至1958年的火葬和卫生·····	408
“文化大革命”:对迷信展开阶级斗争·····	411
80年代的殡葬改革·····	415
今日北京:死亡作为转世、人生的终结并永远脱离家 庭、国家的新角色·····	421
农村:削弱公开迷信,固守传统治丧方式·····	422
城市:在医院里去世;纪念生前卓有贡献的人士·····	428
结论·····	438
结 语·····	443
附录一 参考文献目录·····	475
I. 中文文献目录·····	476
II. 西文文献目录(附中文译文)·····	487
附录二 中文术语释义词汇表·····	545
译后记·····	553

作者中译本前言

从收集必要的文字资料及口述的原始资料,经过整理加工,到最后写成这本学术专著,我首先要感谢我的中国老师、同行和朋友们,特别是北京大学的师长、同行和朋友们。在我进行多年的调查研究过程中,他们以各种各样的方式给了我极大的支持与帮助。因此,当我的研究成果被译成中文与广大中国读者见面时,我感到由衷的高兴。本书能用中文出版,还得感谢北京大学的诸位同行和朋友以及中华书局的有关人员。北京大学德语系王燕生教授以广博的专业和语言知识、认真负责的态度将本书译成了汉语,特别是对书中的许多难点和抽象概念字斟句酌地反复推敲,使本书的专业研究水平得以再现。杨立和胡春春两位译者的加盟无疑是对王燕生教授完成此项艰巨翻译任务的有力支持。北京大学德语系周祖生教授对全书的译稿作了认真的审校,并与李淑静(北大英语系)、刘自强(北大法语系)两位副教授一起将附录中的全部西文文献目录译成了汉语。中华书局总经理宋一夫先生和编辑侯明女士及冷卫国先生为本书的出版倾注了相当多的精力。北京大学历史系岳庆平教授始终全力关注着本书翻译和出版的全过程,他是本书印行中文版的首倡者。他们为本书的出版付出了大量的时间和精力,在此谨向他们表示诚挚的谢意。

对于本书中提到的研究成果自然是文责自负。历史永远处在

一个不断发展的过程中,面这种过程有时甚至是非常复杂的。因此,书中的论点如有不当之处,我非常欢迎读者批评指正。

罗梅君

1999年9月于柏林

前 言

在起草、收集资料及完成本书的过程中,我得到了各种各样的支持,没有这种支持,完成本书的编写印制是不可能的。

柏林自由大学于1982年根据两校合作协议给我机会在北京大学逗留三个月,进行科研考察。北京大学的有关部门、老师、同事和朋友们在此期间,在他们访问柏林期间以及此后1985年我两次学术访问期间均以各种方式给了我很大支持。他们给我介绍采访对象,使我能够参加婚礼和丧礼,参观村庄,他们常常艰难地帮助我收集资料,帮助我理解棘手的文字段落,特别是在专业讨论中他们给了我宝贵的建议和提示。这里我特别要感谢包智星、蔡火胜、曹长盛、杜美、韩万衡、柯高、寇德璋、倪承恩、孙凤城、王学珍、叶蜚声、蔡思克、张寄谦、张文儒、张芝联、赵宝煦、赵恩普和赵林克梯。此外我还要感谢巴尔巴拉·常(波鸿),迟旁远(音,台北),李秀兰(北京),赵蓉(柏林),保罗·翁舒尔特(慕尼黑),杨培英、殷叙彝、张丽珠和周雷(均为北京)。他们的批评意见给了我重要的启发,帮助我解释了文章中的许多难点。

德意志研究联合会通过慷慨的资助使这一计划得以实现。于是从1985年8月至10月我有机会在东洋文化研究所(东京)和东方文化研究所(京都)、中央研究院(台北)、香港中文大学大学服务中心(香港)、香港大学亚洲学院和北京图书馆,并再度在北京大学

继续我的科研工作。我感谢这些机构的同事给予我的支持,同样感谢香港的拉达尼神甫允许我使用他那内容丰富的剪报集。此外我还要感谢德意志研究联合会所给予的印刷费资助。

柏林自由大学东亚研究所的朋友与同事们帮助我实现了我的计划。我还要感谢鲍尔立、贝蒂娜·格朗索夫和慧文·格罗林-车给了我有益的建议和支持,感谢英格里德·基尔斯特和希尔德加德·皮格勒迅速而又顺利地完成了手稿的打字工作。

我特别要向郭恒钰教授表示谢意。从一开始他就对我的工作给予了毫无保留的支持,始终以批评性的建议鼓励着我。

此外,我还要向我的家庭和我的朋友们道谢。他们在整个工作过程中支持我的计划,并通过无数次的讨论使我能够对某些论述做出准确的表达。

罗梅君

技术说明

使用汉语拼音替代原文的中文文字。只有已经引进德语的地名是例外,如北京。以西方语言发表作品的中国作家则引用由他们自己选择的替代文字,并在参考文献中给予说明。

本文中附有作者或题目、出版日期及页码的注释指的是原始资料的出处与参考注释。在这方面确切的图书目录说明见参考文献。每章逐一编号的注释涉及的是通过第二手文献所做的详尽说明;其中缩略后再次提到的书名同样可以通过参考文献得到启发。

文章中没有注明出处的直接引语通常是我采访对象的引语。只有在被采访者的年龄、性别、职业和居住地对于内容十分重要的引语里才在上下文中提供进一步的资料。

本书最后所附的中文术语释义词汇表在汉语拼音后加注了相应的中文,这是为了使那些在词典里不易查到的词语的读音和词义相一致。那些音与义明显一致的词以及日常用语或者成语和谚语不再收录其中。

导 言

现代中国历史上的重大政治事件,如 1911 年中华民国的成立和 1949 年中华人民共和国的建立,以及将中国纳入世界市场的工业化开始以来的经济变化,农村封建所有制的解体,50 年代农业和工业的社会主义改造及其部分地撤销这一改造,还有 80 年代初市场经济原理的引进,都是 19 世纪中叶以来从农业社会向工业社会过渡的中国社会变革最引人注目的标志。

早在 1949 年后,以马克思主义为基础的思想体系作为新的占统治地位的意识形态获得承认之前,这个变化过程就已经在意识形态上对在行将结束的帝国中仍占支配地位的儒家思想提出了彻底的质疑,用资产阶级民主的和社会主义—马克思主义的观点与之对抗。

本书的目的就是在相互关联的民间文化和上层文化的变化中来阐明这个变革过程。

关于文化的概念

西方的中国通和汉学家以及中国的作者,在对中国的“文化”和“民间文化”的分析上,有三种主要的观点和论证方式。

1. 耶稣会传教士在 17 世纪和 18 世纪所能向他们的欧洲读者

卓有成效地介绍的中国形象,是一种“古老的”、“高级的”,且由儒家学者主宰的文化,这种形象比这种文化的创作者生命还长久,并发展成为两种实用的变体。一种变体认为,中国高度文明的水平可以证明和欧洲文明具有同等水平,而另一种在19世纪初确立的变体却与此相反,认为这些特征是和先进的欧洲对立的,阻碍进步的,使社会状态停滞不前的明显标志。这两种以耶稣会的中国观为始源的变体均使用了同一个文化概念,这个概念包括如儒家经典、哲学、格致各领域,有时还把医药、医学也包括在内,并被设想为处于“永恒如新”的状态。中国学者阶层的各种文化表征大多不加考虑地被移植到所谓非历史的、和社会同质的“中国”形象上去,与欧洲的相应观点类似,“人民”在这里根本就没有被当作人民对待,而“文化”也仅限于书面文化。

这种对文化的理解在很大程度上符合儒家对“文化”的理解,这种理解到了帝国末期依然存在,并经新的上层人物的代表在中华民国时期得以传播,直至最近时期仍旧在起作用(参见林育生1979年)。新中国对文化下的定义是:“人类在社会历史发展过程中所创造的物质财富和精神财富的总和,特指精神财富,如文学、艺术、教育、科学等。”(《现代汉语词典》1977:1073页),尽管将文化的概念一般地扩展到“人类”和文化的物质方面,但是当具体确定文化的内容以及对文化进行逐个分析时重又归结到文学和书面文化上。

2.19世纪,在欧洲的民族统一性形成过程中,这种把文化很大程度上等同于书面文化的观点,由于“人民”及其风俗习惯的“发现”而得到了补充。不再仅仅在传播“教育”的启蒙口号下去研究“人民”的行为方式,而是针对书面文化这种抽象观念,提出了作为一个整体的“人民”这一同样抽象的观念,将人民以其集体的创造

潜能同以天才个人创造的成就为特征的各“高级”文化领域区别开来(格雷弗罗斯 1978:161 页及以下几页)。许多一般地研究欧洲以外的社会,同时又专门研究中国的作者,都套用了这些对欧洲人来讲是抽象的一个整体的观念,如“人民”、“民间思想”和“民间宗教”。从这个角度来看,人民和中国的社会现实便超出了儒家的文化概念,然而去过中国的旅行者和汉学家们,如德格罗特和格鲁贝却把他们的观察和调查研究的结果作为反面形象说成是他们自己的、欧洲的以及更高级的文化;当然,在某些情况下,至少是在与关于其他民族和文化所进行的同等性质的研究作比较的时候,旧的耶稣会教士描述的中国“高级”文化的形象比较符合中国的实际情况。

在德格罗特研究中国宗教的著作中,宗教和迷信,风俗与习惯统统被看成中国现实和文化的主导标志,就连哲学和伦理学,尤其是中国上古时期的全部传统也完全消失在一个包罗万象的“民族性”的概念之中。尽管中国文化在这里被理解成“人民”的现实和学者的书面文化的统一,但是这种非历史的抽象只不过再次成为西方国家优越感的论据和自我证实。

3. 自 20 世纪初以来所进行的理论研究赞成明确地区别民间文化和上层文化,使之此后几十年间能对这两种文化进行不同的评价,同时又能进一步从内容上确定二者的关系。如果说璠曼在 20 年代还可以用一种质朴的集体思想来界定民间文化,并把它刻画成为高级文化的“文化财富沉没”的结果,那么从 60 年代起,民间文化得到了重新评价,它既和璠曼的观点划清了界限,也和那些关于田园式的农民民间文化的浪漫主义观念划清了界限,这种文化是作为与刻上了工业化以及丧失了本身特性的烙印的世界相对抗的因素(参见格雷弗罗斯 1978:163 页及以下几页,174 页)。这

种新的评价可以避免“居高临下地俯视”民间文化。在许多关于工业化之前的欧洲社会的研究著作中,以及在关于欧洲以外的社会的人类学研究中,都把历史进程中的一种生气勃勃的作用归之于民间文化或者“通俗文化”,于是民间文化作为历史进程的重要组成部分得到了承认。界定民间文化主要是看它和统治文化或上层文化的关系,雷德菲尔特在他对民间文化所下的定义中已经把它当作一种不属于上层社会的,而是很大程度上属于文盲群体的文化。

在近代欧洲的发展过程中,关于民间文化和上层文化之间的关系提出了几种论点。在这些看法各异的论点中,有的认为,民间文化是对统治阶层作品的消极适应(曼德罗),或者是对其作品的依赖(埃里克·沃尔夫);有的认为,民间文化跟统治阶级文化相比,除了其中一部分是独立发展的以外,两者是相互影响的(巴赫丁);有的则认为,无论从哪方面来看,上层文化是从民间文化衍生出来的,因而民间文化有它自身的独立性(福考特·金茨堡)。

这些设想被运用到对中国社会的研究上,并且卓有成效,可分为三种观点:

1. 共同文化基础论。这个基础就是民间宗教和上层社会的宗教两种类型平行发展(弗里德曼 1979 年),也可以说是,不同信仰和信仰行为的两种类型与社会阶层相适应地共处于等级制度之中(罗普 1981:135 页)。

2. “文化一体化”论。其主要代表人物是罗斯基,涉及的是帝制后期(明清时代)直至 19 世纪中叶。罗斯基摒弃了雷德菲尔特关于“大传统和小传统”的区分,他认为这是不中肯的,代之以在学者文化(“书面文化”)基础上的“通俗文化和上层文化”的一体化。这个文化一体化直到变革时期才解体。只有妇女文化不同于这种

多数文化(罗斯基 1985:412 页)。

3. 以施瓦茨为代表的论点,即民间文化(“通俗文化”)的相对独立性以及它与上层文化的相互关系。尽管这一论点紧密地依据巴赫丁的相互影响论,但同时它也寻求说明民间文化的某种独立性(施瓦茨 1985 年)。

这里所概括的有关民间文化和上层文化的几种论点,在指出它们所有的区别时也指出了它们的共同性:它们都隐晦地或明确地涉及到对文化的理解,这种理解很大程度上被归结到思想、哲学、宗教、艺术和文学领域中去。

近几十年间,历史学民间文化研究与此相对地把文化概念唯物主义地表述为“生产方式和生产关系的运动及再生产的一个中心因素”(梅迪克 1982:160 页)。民间文化被理解为“风俗、规范、观念和礼仪的总和,在城市和乡村经济上处于从属地位的人通过它们来体验和表达他们的社会关系”(梅迪克 1982:160 页)。在这种理解中民间文化是“充满冲突的”(汤普森,引自梅迪克 1982:161 页),它对来自统治者方面的侵犯和干预采取一种独立的和反抗的态度。因此,在资本主义社会以前和原始资本主义社会中,在以生存为目的的手工业—农民家庭经济中,文化和经济没有形成独立的、专门的领域,经济是为了集聚所有可供支配的物质与非物质资源从而保证再生产的生存的必需(申德勒 1984:16 页)。“文化”并没有因此而被经济所代替,而是和经济一体化了,同时,这个必要时为了阐释方便而孤立出来的所谓“文化领域”有助于动员非物质资源,因此它是由物质利益决定的。于是新的民间文化研究便对旧的并自认为是马克思主义的观点进行批评,认为它们还不够“唯物主义”,并且针对这一情况,比方说雷蒙·威廉斯,要求对“一个完整生活方式中各种因素之间的关系”(雷蒙·威廉斯 1983:

50页)进行分析。

在布尔迪奥对北非卡比利社会的研究中,他阐明了一个关于“实践”的专门概念,其基础是对于文化和经济的统一理解。实践一方面包括个人的物质生存条件和利益,且包括他们通过这一生存条件所决定的感知模式;另一方面包括行动着的个人为他们的实际行动所添加的意义。给其行动添加的这种意义,即第二次阐释,在这个农业社会中起着隐蔽经济利益和经济目的或者限制它们的作用(布尔迪奥 1979年),因此与之难以分开。

我愿在我对中国的生育、婚姻和丧葬的发展的分析中,利用这样一种关于民间文化和人民实践的理解。我认为,在论述民间文化和人民实践时,无法回避它与上层文化及统治阶层文化的关系(与阿赫恩,弗里德曼,亚瑟·沃尔夫和玛杰里·沃尔夫的孤立的人类学的观察相反),因此无法回避首先以施瓦茨的研究为出发点,一般地将二者的相互影响作为分析的基础。

这表明,为欧洲和北非洲工业社会之前以及原始工业社会提出的论点经过修正能够为我的分析所用。和一直还在流传的关于中国的“特异性”以及关于中国人对自然的迁就和适应的观点相反,我所研究的风俗、行为方式和感知方式表明,它们有时候和其他在很大程度上由农业决定的社会有着惊人的相似之处。不过必须作下面这样一点修正:对于农业的中国,至少对于我所研究的题目来说,民间文化和上层文化严格对立的观点是不能接受的。人民的行为方式和感知方式和旧的传统上层人物的行为方式和感知方式表明,二者对实践的分类方法是一致的。但是与上层人物的区别在于,他们除了和人民有着共同的第二次阐释之外,还具有被精心制成法典的阐释体系,这是一种官方的策略,它对于上层人物来说同时也是规范部分实践的基础。

人民和上层人物的确定

自 19 世纪中叶以来,中国的社会变革过程使社会各阶层内部随之发生变化,导致了新阶层的出现,总的说来,这是一个以社会阶层的地位上升、没落、贫困化和解体为标志的时期。这里不可能描述这一瞬息万变的过程以及它那复杂的枝节,而是以“旧上层人物”、“新上层人物”和“人民”的概念对社会阶层作一般性的说明。这些概念表示一种高度的抽象,同时又允许对某些时期作具体化的历史描述。然而使用这些概念不是在固定范围的意义上去理解社会阶层,而是在各社会阶层中显示变革过程中每一阶段的基本社会关系;归入这些概念的社会阶层的内涵要视所发生的变化而定。长期的发展,如工业化过程的开始及其发展,又如社会主义改造和政治力量对比的变化都决定并修改着具体的内容。

随着现实历史变革的进展,对于各个时期社会阶层的概念的确定也发生着意义上的变化,既作为描述分析的工具,也作为一般惯用语。为了清楚地说明社会阶层变化过程的复杂性,应把当代关于确定概念的观点以及历史科学的重要分析,尤其是对本书研究对象的初始和结束时期的分析作如下简介。在此基础上本书才得以把社会阶层一般地分别归入“旧上层人物”、“新上层人物”以及“人民”这些概念。

一方面存在着全国适用的官方的社会阶层等级划分的方法,此方法在帝制时期以及中华人民共和国时期均由各自的统治阶层制定。科学文献已将这一等级划分的方法作为有关的根据和界线(常崇礼 1955 年;贺平悌 1962 年;斯金纳尔 1977 年;格朗索夫 1983 年;史密斯 1983 年)。另一方面存在着由亲历者和目击者对

社会分化所作的观察,它只部分地与官方的和科学的概念一致,只部分地具体涉及北京地区,并通常简单化地以极度的两极分化为出发点。

法国主教法维埃在他对 19 世纪末日常生活的描写中将北京居民分成三部分:富人、平民和穷人(法维埃 1897:449 页及以下几页)。在对上层社会成员一年间风俗习惯的记载中表明社会两极分化更加明显。在李家瑞的《北平风俗类征》中,社会差别被划分为三个层次:

首先是和社会地位相适应的区别。这一点表现在上等人 and 下等人的两极化中。然后再对上等人作进一步的区分,对下等人就不再区分了。在李家瑞收集的无数资料中,大约到 1850 年还没有对这种区别作更进一步的划分,但从清朝末年起,却把上等人、富人和官吏划为一体,下等人和穷人被看成同一种人(李家瑞 1939:45、50、81、98 页)。

第二层次是平民和官吏,只有高官显宦才和亲王公侯并列为上等人(李家瑞 1939:66、91 页)。

第三层次是按财产来划分,这一点表现在富人和穷人的两极化中。富有家族同时也是有权势的和高贵的(李家瑞 1939:45、50、53 页)。到清末为止的这些资料里,和以贵人和富人为一方,贱人和穷人为另一方的两极化相比,平民和官吏的区别就显得次要了。

李家瑞所收集的中华民国时期的材料中没有按社会地位所作的区别以及平民或官吏层的分类,而突出了贫富对立。新出现了像“居民”这种称谓,以及平民分化成为商人、中等家庭和职员。和过去一样,仍以有钱人为一方,穷人为另一方(李家瑞 1939:131 页及以下几页)。

史密斯根据对统治王朝进行的分类来确定清朝的社会阶级。

他在居于等级制顶端的皇族、旗人和高官显宦及官员、士绅和被他算做平民的农民、手工业者、商人之间作了区别。在社会等级最底层的是下等人：奴隶、仆人、娼妓及其他。这些人不得参加帝国的科举考试，也不得和其他等级通婚（史密斯：1983：55 页及以下几页）。按照瞿同祖的说法，根据一般儒家观念所区分的官吏、平民和下等人三种社会阶层是取决于社会地位而不是财富，不过财富却是平民中富有阶层用来捐纳，以进入特权官吏层的一种手段（瞿同祖 1980：118 页及以下几页，133、162 页及下页）。

斯金纳尔专门谈到了帝国末期北京的三种在地区上也各自分开的阶层：第一是城东南区的城市贫民，主要指挑夫、搬运工、小商贩、理发匠、流动厨子和手工工人、算命的、说书的、卖唱的、耍杂技的和妓女；第二是前门商业区的商人、杂货店主；第三是城东北区的官绅。（斯金纳尔 1977：532 页及以下几页）。

中华人民共和国的社会历史学家认为，中国北方的农民直到 1949 年可划分为雇农、佃农、地主和富农，大多数人属于后两种。1900 年山东的农业人口 55% 被算成有产者，富农仅占 4.6%，大地主 3.8%，佃农共计 16.9%（景苏/罗伦 1978：9 页）。

在李家瑞收集的文献中已记载了中华民国时期北京存在着新的中等阶层，盖姆博（1921 年）和郎（1946：124 页）也指出了这些人：新建立的教育机构中的教师、银行职员和商号职员，国家机关的官员、现代工业企业中的技工。穷人数目上升，几乎占人口的 12%。而过去帝制时期的特权人物、富人、贵人和有权势的人，首先是满族上等人不得不为他们的经济地位和社会地位的下降而斗争（盖姆博 1921：270 页）。

中华人民共和国直至 80 年代初，在行政说明和科学文献中通常用工人、农民、知识分子和干部来划分社会阶级和阶层。阶级成

分、家庭出身和按工资与干部级别来划分的社会地位,是对阶层内部进行精确区分和进一步细分的补充特征。

除此之外,在中华人民共和国多变的政治史中,根据每次的政治路线产生了哪些阶层属于人民群众的一种更为细微的等级差别。工人或农民、军人或知识分子轮流交替地被列入人民内部的高级地位,但是每次都不可能达到干部的特权地位,尽管干部中一部分人在“文化大革命”中曾被赶出干部队伍。

略述确定社会阶层的历史的静态描写的观点之后,便要为了本书的目的,依据巴斯蒂德-巴鲁吉耶尔和贝尔吉尔的观点,用我所采取的“旧上层人物”、“新上层人物”和“平民”概念去着手对各个阶层进行分类。同时采用由巴斯蒂德-巴鲁吉耶尔对帝制末期的旧传统上层人物和新现代上层人物的区分作为不同社会阶层的总概念,并且用于后来的时代。

官吏、有功名的学者和他们的家庭、大商号和钱庄的主管,富有的地主以及商人构成帝制末期的传统上等人(巴斯蒂德-巴鲁吉耶尔 1982:536 页)。上等人由官阶和财富决定。通过考取功名和捐纳可以打开这条通道。19 世纪后半期新的社会集团很少出身于平民,而是由官吏和学者形成:技术人员、通晓西方事务的专家、买办和商人,他们在 20 世纪初形成“绅商”阶层(巴斯蒂德-巴鲁吉耶尔 1980:558 页),即一个从事建设资本主义的官员、商人和学者的集团。直至帝制最后几年,还可以看到局限于地区的、由现代商人、金融家和工业家构成的资产阶级阶层。由现代学校培养出来的新知识分子:工程师、技术员、教师,即新上层人物构成了新的社会集团和新阶层。新上层人物的共同特征是受过西式教育和他们对社会变化的追求,他们集中于城市。其次是局限于汉民族。起初这一变化没有涉及作为传统旧上层人物支柱的满族(巴斯蒂

德-巴鲁吉耶尔 1980:568 页)。

随着中华民国的建立,和旧上层人物中一些派别结成联盟的部分新上层人物得到了统治的政治地位,他们也企图在和主要的旧上层人物的争论中,从意识形态上巩固这一地位。在对待社会改良和变革的态度上,中华民国的新上层人物有一个分裂过程,它表现在 1927 年国共分裂之后各种政治和军事权力中心的出现,并导致在他们和旧上层人物的残余部分以及新上层人物派别之间的意识形态争论中形成了不同特点。

在谈到与中华民国国家机器及资产阶级阶层相联系的中华民国新上层人物的同时,在中国共产党领导层内也凝聚了后来中华人民共和国的上层人物核心,它首先是由部分新知识分子以及工人、农民组成的。随着中华人民共和国的建立,新上层人物的这一部分得以实施自己的政治主张。从 50 年代以来,中华人民共和国的新上层人物不再只是中共领导层,也有过去中华民国时期的部分新上层人物及人民中的某些阶层的成员。尽管有许多政治变化,党和国家机构及政府机构中的干部和知识分子还是能够保持住地位,而且和人民群众相比,在过去几年里他们的地位日益增强了。

同中华民国时期和中华人民共和国时期的新上层人物取代帝制时期的旧上层人物的这个过程相比,用“人民”这个总概念来证明的社会阶层的变化显得微乎其微。最好是从帝制末期直至中华人民共和国的历史时期内,根据和当时的上层人物的关系去确定“人民”的具体组成。同时应当在历史过程和社会沉浮变化过程中去观察上层人物和人民之间的重叠和顺利的转化,但这对本书并不重要,因为他们各自的归类在这里取决于现实的实践和相应的阐释。这样一来,尽管这些新阶层中个别受过现代学校教育的成

员跃入了中华民国及中华人民共和国的新上层社会行列,但他们的绝大部分按本书的标准不得不算作是平民。诸如文化程度和形式上受过教育之类的规定尽管是必需的,但对于说明新上层人物的属性特征还不够。随着工业化过程的继续和受教育可能性的扩大,人民中的这些新阶层发生更大的分化,一部分本是来自这些阶层的新上层人物的成员的出现是必然的结果。

因此,“人民”和“上层人物”的一般概念在本书中表示倾向于相对立的居民群体,首先是通过他们的相互关系来加以阐释。“上层人物”是受过教育者、经济上和政治上的掌权者,一般说来他们是统治阶层的一部分,他们有时至少也部分地批评这个阶层,但无论如何他们总是支持这个制度并使之合法化的那些思想和规范的生产者、传播者和执行者。“旧上层人物”在一般含义上包括传统农业生产方式的代表,他们参与这种生产方式,从中得到好处并使其在思想上合法化,因此最终支持帝国的政治制度。这些人在本书中根据他们的自我理解也被称之为“儒家上层人物”。“新上层人物”既代表新知识分子,也代表直到中华人民共和国初期为止的资产阶级阶层和随现代工业生产方式和现代国家机器的发展而形成的官僚机构。新上层人物在他们的派别内代表着在中华民国时期乃至中华人民共和国时期创立的各自的新的政治权力,他们有时也批评这种权力,但无论如何是参与了资产阶级的、社会主义的和马克思主义的思想、规范和价值体系的发展、制定和执行。无论在中华民国时期还是中华人民共和国时期,“新上层人物”的物质利益普遍地和工业生产方式联系在一起。中华民国时期的新上层人物和中华人民共和国时期的新上层人物之间存在着社会出身、自我理解和政治目的的差别在这方面是次要的;这些差别将按各自的情况予以说明。在本文的前后联系中,“新知识分子”、“理论

家”和“宣传工作者”常是“新上层人物”的代言人。和“上层人物”相反，“人民”包括未受教育者、无特权者、不富有者和无权势者。

在确定这一概念时，文化程度是一个必要的分类标准，但仅凭这一点还是不够的。为了确定属于人民，还是属于旧的或新的上层人物，必须把文化程度和官员或干部的级别、财产及在政治、经济和意识形态领域中的实力、地位联系起来加以考虑。

研究对象

平民和新旧上层人物在生育、婚姻和丧葬方面的风俗和习惯，仪式和典礼，观点和行为方式以及全部实践，也就是说他们的全部生活和经验的领域是本书研究的对象，尽管它们对于社会来说算是平凡小事，但对于个人却是日常生活中的重要事件。它们由于频繁地发生和不断地重复而成为和生活融为一体的组成部分，利益和感知模式集中表现在其中并被确定下来。由于生育、婚姻和丧葬同时涉及所有居民阶层，所以在这方面要特别突出民间文化与上层文化的共同性、各自的特性或者相互的影响。因为有了这些尽管分散、但却是广泛而多方面的材料作为基础，便可以很好地追寻因生育、婚姻和丧葬的不断反复而跨越一个漫长时期的变化的连续性和中断性。

生育、婚姻和丧葬被理解为民间文化和上层文化的一部分。但这不是“对风俗残余的纯粹好古的猎奇”（汤普森 1980:294 页），而是要历史地、也就是在上层人物的规范与平民百姓与之不同的关系中，从上层人物的文献中找出这些风俗习惯的“最初来源”。尤其要在从日趋没落的帝制时期到当代的发展变化的全部社会关联中去分析生育、婚姻和丧葬。

在时间上,我研究的上限起自 19 世纪后半叶帝国末期,按照后来几代人(观察家、科学家、实践家)的理解,在这个工业化前的生产方式中,生育、婚姻和丧葬仍是“传统”的和“古老”的,但是社会变革过程已经开始。时间下限是本世纪 80 年代初。之所以确定这个下限,除了材料来源的限制,还由于最新引进的市场经济原理,这些原理对生育、婚姻和丧葬的影响这里就不可能再处理了。但是不能因此而被看作是变革过程本身的“终点”。

研究的地区集中在首都北京及其附近的农村,个别情况下也参照中国北方其他地区,并在一些重要之处还和中国南方及国外的发展情况作比较。

限于北京,一方面特别有利于城乡比较,另一方面,首都的职能也有利于对民间文化和上层文化进行比较。除此之外,这种地域上的限制可以抵制那些有意识地传播关于典型的“中国”风俗习惯的观念,在这些观念中无选择地、无区别地把不同风俗习惯(在和“西方的”区别中)主观想象地“综合”在一起。

此外,北京和上海不同,它的工业化过程比较迟缓,因此我经常引述的那些中华民国时期的研究著作和实地考察,通过对采访对象的选择,不仅仅可以照顾到那个时代的状况,而且至少也可以同时顾及此前几十年间的发展变化,并且可以描述一种在其他地方已不再能重新追述的改变不大的“旧”实践。从这一观点来看,无论是对已经完结的帝国,还是对中华民国时期或者当代,北京地区的资料情况是比较好的。

在必要时我也参照满族人民的特殊风俗习惯,不过在我所研究的时期里,总的说来满族的实践和汉族的实践没有根本的区别(参见周恩慈 1940:28 页)。

有两点表明,不可能也不必要在地域上局限于北京:其一,这

样的书面材料不局限于北京,但又涉及北京,在追述过去的实践时还要加以利用;其二,上层人物关于生育、婚姻和丧葬的论点要求适用于全中国。这些文献中的一部分也是在中国其他城市出版的,不可能一一证明它们曾在北京流传。

研究方法和问题的提出

对行为方式和感知方式,对生育、婚姻和丧葬方面的实践的观察和陈述是研究的出发点。结果表明,帝国结束时期,平民百姓和旧上层人物之间在等级划分的制度方面从实际行为上看不到根本的区别。平民百姓和上层人物实践的区别不是对立性的,而是同样实践的多样化和量上的差别,以及时间间隔的缩短或延长。然而必须着重说明的是,居民中的赤贫阶层(主要指帝国和中华民国时期)是被排除在生育、婚姻和丧葬这个统一的等级制之外的:我这里所讲的实践是以占有最低程度的产业和财富为前提的。

根据布尔迪奥的观点,实践包括所有社会承认和要求的、生育、婚姻和丧葬迫使有关家庭及其社会环境,即亲戚和休戚与共的群体采取的行动及行为方式。这种实践以社会文化的全部体系为基础,并包括行为方式和感知方式。'可以从中区别出二次阐释的各种不同形式,也就是谈论由行动的人为其添加了某种意义的实践的形式。

这种添加意义的系统化和自觉的程度不一样。它一直延伸到经过上层人物制订的阐释体系,也就是系统化的、旨在把局部利益描述为普遍利益并以此加以掩饰的官方策略。

除实践本身之外,不应给个人的实践添加任何的逻辑性(如宗教或哲学的思维方式),这样一种做法的结果常常会揭示行为的无

关联性,或者通过对历史地引伸的阐释基本概念加以分类和补充人为地确立其关联性(参见布尔迪奥 1979:248 页)。

实践是一个广泛的概念,实施方法则是一个个单独的行为,包括礼俗的实施方法,它们作为反复、不变的行为按照确定的规则进行,也是这样来理解的。关于“礼俗”以及作为公众礼俗顺序的“仪式”的概念是根据古迪所下的定义,他指出,礼俗和其他习俗之间的区别只有极低的分析价值。在这两种情况下,添加意义的问题便可以立刻得到解决(古迪 1962:37、41 页)。这里谈到的礼俗行为不涉及儒家的“礼”,礼本质上具有规范的性质,构成旧上层人物的法典式的阐释体系。

我始终从所观察的实践出发去确定礼仪行为。对于作为社会发展全部过程的一部分的实践和仪礼实践的描述是阐述的中心。不涉及儒家的规范、婚礼和丧礼、以及它们在日常生活中的实行,也不涉及确定作为标准的这些规则与偏离这些标准的现实行为方式之间的关系。这些规则在行将结束的帝国内成为上层人物的官方策略的不可缺少的组成部分时,当然要处理的,这一官方策略总体上是按照它们和实践的关系来确定的。这里要问的不是作为标准的规则与偏离这些标准的实践之间的关系,也不是对实践的二次阐释是否可靠,而是实践的内在逻辑与行动者的利益。

因此不能去研究孤立的个人的孤立行动,而必须在家庭、亲戚、体戚与共的群体的关联中和更广泛的社会公众中去观察和确定行动和相应的感知方式。但是迄今成为社会学研究中心题材的亲戚关系,在这里不是首要地作为由血缘关系决定的家庭、世系或者氏族之间经济利益的结合来对待的,而是被理解为在习俗相近的意义上(参见布尔迪奥 1979:74 页及下页)作为“体戚与共的群体”这个更大的单位的一部分,社会关系就成了这种体戚与共的群

体。它包括亲戚、邻居、同事、朋友以及所有跟他们有来往的人,比如通过礼品、服务和以物质及非物质的方式进行社会往来的人。在生日、婚礼和葬礼的公众社会来往中表现出对加强体感与共关系的关注,不仅仅通过这种内部行为本身,而且也通过公开展示家庭财富和地位。后者不仅仅是针对体感与共的群体,而且也针对乡村、城区或者城市的广大公众。因此加强体感与共的关系和象征性地展示财富,可以理解成为了在服务于生产和再生产的家族经济内动员非物质资源。展示财富和德行赋予声望和权威、“给面子”,意味着象征性资本的积累(布尔迪奥 1979:375 页),这种象征性资本在前工业时期的手工业—农业家庭经济中与一个运作正常的体感与共的关系网同属于绝对必要的非物质资源之一。

因为这一农业生产方式是中国帝制时期占统治地位的生产方式,所以它的机制和束缚也制约着城市中其思维逻辑和生活方式始终与农业制度密切相连的上层人物家庭(参见斯苔西 1983:16 页)。关于家庭经济结构在中华人民共和国时期继续发挥作用,甚至得到加强的问题,如斯苔西在关于“宗法社会主义的”家庭经济的观点中指出的那样,将在有关生育、婚姻和丧葬各章里详细加以阐述。

和作为生产与消费的经济实体并拥有共同预算、财产和家长的家庭的这一作用相比(郎 1946:13 页),家庭(核心家庭、主干家庭、联合家庭等)的大小与类型的各种变化具有次要的意义。对于家庭类型的这些变化,将在需要时具体探讨。

只要资料许可,将彻底弄清行动者的感知方式和思维方式,以便按这种方式来理解“实践的逻辑”(布尔迪奥)。巫术行为也被看作实践的一个必不可少的组成部分,根据布尔迪奥的定义,巫术行为是把对一类事物例如人的身体的分类模式,同样搬到自然界、

社会界或超自然界的另一类事物上(布尔迪奥 1979:170 页)。同样适用于宗教,也就是说,那种可以用佛教或道教观念来解释的行为在这里被看成同一层次上的巫术行为。

“巫术—宗教”是作为总概念理解的,分为三个阐释层次,这三个层次在行动者的意识中当然是不可分的,只能从探讨的角度归入不同的对世界的阐释体系:1)宇宙学—相似分类学的层次;2)巫术的层次;3)佛教—道教的层次。其间的关联不是发生在各自的思想体系的层次上,而是在实践的层次上,行动者各按所需使用对基本概念的不同解释来说明他们的实践。于是对实践的某些领域所作的要伪装和隐蔽基本利益的二次阐释得到的往往是无条理的,部分是巫术—宗教的,部分是道教的,部分是道德—伦理的论据。编成法典的系统化的阐释体系,即上层人物的官方策略,再次表现出与二次阐释这一层次的不同,并以这种形态与实践对比。

随着工业生产方式和新社会阶层的发展,逐渐兴起的新上层人物的这种实践及其行为和感知模式,对这一实践的阐释和上层社会的系统化的官方策略猛烈地提出质疑。这个过程将详细地加以描述。与质疑相联系的是新阐释的发展及其制度化和规范化,以及为它在政治上的贯彻创造前提。

新上层人物的阐释是与新工业生产方式的发展的需要平行发展的,特别是在中华民国时期,新上层人物在意识形态上的表现最具权威性的是反对被他们倾向视为一体的旧实践和旧阐释,并逐步用新阐释取代旧阐释,这些新阐释的特点主要是经济学的思考及合理性。关于中华人民共和国的目前实践应强调和确定的是,它是由以下两方面组成的:一方面是宣传的、部分地通过政治和法律的措施而实施的实践及相应的解释,另一方面是旧实践和旧阐释的继续起作用。

阐述方式是根据克里福特·盖茨的要求,采取“繁式描述的方针”,即陈述理由时采取夹叙夹议的混合形式。这就是说,在复述论证和阐释时,首先遵循它们的内在逻辑,然后在较高的抽象层次上引出一般结论,分别概括在三章中。

本书的宗旨可归纳为以下几点:

1)系统地描写和阐释从帝制末期到本世纪 80 年代初的平民百姓和新旧上层人物在生育、婚姻和丧葬方面的实践。对作为初始状况的传统的北京的描写相对占有较多的篇幅,以便在这个基础上确定迄今为止的变化特征和基本特点。

2)新旧上层人物的实践、二次阐释和官方策略与当代实践在城乡的表现,应当在它们相互关系中去确定,这是为了说明下列问题:

——怎样确定在传统的北京民间文化和旧上层人物文化之间的关系?

——不同的阐释体系和上层人物的官方策略是如何交接取代的?

——目前实践和阐释体系之间的关系如何?

——什么是当前阐释体系的主要基本特征?

是否可以说明理性阐释取代巫术—宗教阐释类似英国 16 世纪和 17 世纪的“巫术的没落”(托马斯)?

——在这三个领域的变化中可以看出哪些时代差异和不平衡?

——当代实践与传统实践之间的关系如何?

资料来源和研究情况

本书确定的宗旨和提出的问题要求利用丰富的原始资料。一部分是作为历史资料发掘出来的,另一部分可以通过对已知的经验材料和相邻领域的研究成果重新整理并加以分析,最后必须就某些问题进行采访和亲自观察。

我所利用的资料有三个普遍的特点:第一,各个研究时期和所处理的生育、婚姻和丧葬三个题目的资料来源“密度”不同;第二,研究对象的广度和所处理的时间长度在描述上要求选择具有代表性的资料;第三,这两个因素导致必须根据资料来源情况确定重点,以便能在与“旧实践”和“当前新实践”体系的对比中揭示生育、婚姻和丧葬实践方面的重大发展线索。

对各个分领域的具体数据、阐释观点和理论的描述使用了六种类型的资料,它们构成了本书的资料基础,刻板地划分第一手和第二手资料在这里是不合适的:

1)第一类资料类型包括狭义的新旧上层人物书面记载的、法典化的和纲领性的文章。这涉及《大清通礼》中定为法典的关于婚丧礼仪的规则及旧儒家上层人物对此所作的说明;从中医学角度分析的生育和助产的论文;新上层人物批判旧规范体系和基础实践的纲领性著作;以及在全面的从道德伦理、医学、宗教思想和社会政治方面统一思想讨论的关联中关于婚配与婚姻、丧期与葬礼、怀孕、生产和坐月子的新规定的著作及这些规定的法典化、社会规范化和政治实施。其中包括通俗医学书籍、道德著述、家庭手册、婚姻法和对它的注释和执行条例。为了清楚地说明不同的阐释体系,对生死部分,除了最近的人口政策讨论资料之外,必须更

广泛地发掘新资料。相反,在婚姻部分,至少可以部分利用清理过的系统化的资料和分析,首先是家庭社会学及社会历史学的、部分地属于妇女研究范围的论文,它们记述了新上层人物统一思想的讨论和婚姻政策。这些资料除了可以对上层人物的阐释进行分析,还可以间接地获得有关实践的知识,因为这些著作部分地对实践进行批判性的研究。然而也必须用双重观念看待《大清通礼》:一方面它表明了旧上层人物对法典的阐释,另一方面又包含着——至少对官吏来说——具有约束力的行为准则。与其他资料来源相比,它们向实践的转化得到了验证且在现实情况中得到了表现。这类资料总的说来就其本质并不局限在北京地区。

2)第二类资料包括观察家和民族学者(大部分是外国人)的笔记以及对日常生活见闻的描述。这一类报道多半来自帝国晚期和中华民国初期(林恩,博根,布雷登/米特罗法诺),只有个别是中华人民共和国时期的。这里还应把民俗学和宗教学研究包括在内(格鲁贝,马提尼翁,克尔纳),这方面的研究在更加系统化和缜密的分类体系方面显得略胜一筹。这些报道基本上是对实践的描述,较早的报道往往集中在“奇闻”和礼俗中的“迷信”行为上(格鲁贝),中华民国时期及中华人民共和国时期的描写则相反,更强调实践的社会的内在联系和变化特征。

我把这些不同的描述所提供的资料主要用于追述实际的行为,当然那些往往在地域、时间和各阶层特有的方面只是没有充分加以区分的描述是特殊的问题。也意识到了那种高高在上地看待“迷信的中国人”的观点并彻底将它改正过来。

3)第三类资料包括20年代和30年代中国和外国学者对北京和华北的社会学和社会人类学的实地考察。这些也用于对平民百姓的实践活动的描述,尤其用在关于“旧”中国的篇章里。关于村

庄的社会学研究中多次对生育、婚姻和丧葬进行了探讨,尽管这方面的描述相对较少,但它们的意义在于作者的视角对准的是农村的社会内在联系和平民实践活动的社会因素,而不是提供那些以宗教或道德伦理因素为中心的描述。除一些著名的研究著作(盖姆博,洛伊,黄迪,蒋旨昂,李景汉)外,三个方面都用了迄今尚未发表的大量的关于北京及其附近农村的实地考察资料,它们将生育、婚姻和丧葬置于社会的内在联系中,突出行动者并深入探讨实践的社会和经济条件(邱雪斌、周恩慈、陈封雄)。

4)第四种资料是我本人1982年和1985年对北京及其附近农村的考察和采访^①。有三个目的:一是为了弥补确定实践和当代上层人物阐释体系时资料的不足;二是从本书提出问题的角度通过有目的的调查提问去验证中华民国时期的书面材料;三是更强调突出变化的某些方面,以便在当事人的社会思想意识层次上勾画出“过去”与“今天”的对比。另外,这些对上层人物和平民的采访、参加城乡的婚礼和葬礼使之可能通过一种复归行动的方式更严格地确定过去实践的特征和利害关系状况,并在此基础上重新评价书面材料的可靠性。

5)如果一定要清楚说明行动者在社会思想意识上的某些细节时,则在极小范围内使用了虚构的和自传性文学作品,但和其他资料相比,必须对此进行更加严格的检查,看每个作者所描述的是否具有典型特征(林语堂、老舍)。

6)我也利用了有关中国范围内的新的社会学的、家庭社会学的、社会人类学的、宗教社会学和社会历史学的参考文献,然而这些研究首先是针对中国南方、台湾、香港和新加坡的,且重点处理的主题是婚姻,丧事和祖先崇拜只占很小部分,几乎没有涉及生育,大量的的是亲戚和宗族关系以及婚姻、婚配、丧事和祖先崇拜的

社会作用。以添加的方式将这些资料用作比较或补充。与这些文章中的论点进行争论——只要可能和必要——穿插在本书的相应章节中,为了不隔断论证关系也常常放在注释中。特别是婚姻方面,有些论点对于我的观点可能很有益处。

调查研究中一大问题是缺少对于 19 世纪中叶以来中国社会变革过程的全面的政治经济学的分析。这里我只得依靠各个时期的典范著作,尤其是那些主要或附带描述中国北方的著作(萧 1967 年,迈尔斯 1970 年,斯金纳尔 1977 年,巴斯蒂德-巴鲁吉耶尔 1980 年,贝尔吉尔 1983 年)。

注 释

- ① 这里不可能探讨在采访中的特殊困难,尤其因为本书中这种来源类型并不是主要的。关于采访活动的体会我已记录在手稿“中国访谈录——社会历史学家在整理口述资料中的体会”中。

第一章 生育

本章的内容是妇女关于妊娠、分娩和产褥期的行为和感知方式及其解释。生育是妇女的事情,即使其丈夫属于上层人物的妇女在这件事上过去、现在,直到今天仍部分地有着她们自己与男人世界隔离的界限分明的独立范围。作为丈夫和祖父的男人只是以边缘角色进行参与;通过群体内部的行动与庆祝活动以使共同承担义务的群体更为强大也主要涉及的是妇女。于是在本章第一节中平民与上层人物的关系也就是妇女的实践活动与由男人确定的阐释方法的关系:旧的上层社会代表人物试图解释妇女的实践并将其规范化。只有分别自中华民国时期及更大程度上在中华人民共和国时期医生、科学工作者、政治家和妇女才属于新上层人物,致使妇女的实践活动与男性上层人物的阐释体系之间的对立消除了。旧上层人物对于生育的解释方法基本上是从医学角度,较小程度上是从道德与人种学角度出发,在新上层人物中大多是从家庭及人口政策出发。旧中国生育实践建立在家庭经济体制基础上,而今天生育实践首要的是作为社会与人口政策问题来处理,因此摆脱了家庭的管辖。总的说来,家庭再生产作为主要因素的观点受到了排斥。今天的实践及其城乡区别,一方面表明社会政治利益与相应提升的实践之间的相互关系,另一方面表明了家庭经济决定的利益,特别是妇女的利益还在继续起作用。

老北京： 生育——再生产的因素， 对命运的安排 医生的问题

家庭对继承人的需求以及 妇女掌握命运的手段

在以农业为主的农民——小手工业者的家庭经济生活中，儿子和特殊情况下的女儿是家庭的存在和继续存在的保证，其中也包括那些不从事生产的年长父母的家庭。上层社会的富有家庭首先可以通过继承遗产而又继位的儿子来保证他们的富裕生活，他们的势力以及他们的社会地位，少数情况下也可以通过女儿，她们借助婚姻帮助扩大家庭经济所必要的亲戚关系及社会关系。家庭经济需要通过尽可能多的孩子，从而拥有更多的劳动力来长期提高家庭收入，这种需求在具体情况下受到现实存在的能否供养这些子女的家庭的可能性的限制。这就意味着，根据每个家庭的可能性，供养一定数目的子女作为理想目标，这一点从家庭经济利益出发是可行的。能供养的孩子越少，对儿子的需求越迫切，因为儿子留在家中，是“直接”资本，而女儿作为结婚的对象只是“间接”地携入资本。

与家庭经济利益并行的是妻子的特殊利益，她可以通过自己的孩子，特别是儿子，建立一个为她自己设立的“子宫家庭”（M·沃尔夫 1972 年），目的是增强她们在这个父权统治的家庭组织中的地位。但是继子或者——在富有家庭里——丈夫的其他妻妾所生

的儿子是做不到这一点的,或者难以办到,虽然他们在家庭经济上作为继承人和接班人享有同等地位。

家庭经济利益和妇女的利益最终决定着行为的方式。只有当需要孩子,大多为儿子,因而特别想要孩子的时候,才动用全部对母子进行保护与防御危险的措施。只有头几个孩子或其他的孩子(大多为儿子)是必需的时候,妇女们才采取一切手段设法多生育。如果想让孩子活下来,便开始采取各种各样的做法来保证这一点。如果孩子已不再是所需要的,从家庭经济意义上来说已属多余的时候,便采取措施,停止妊娠,作为家庭计划生育的办法,即减少婴儿的出生数量,特殊情况下北京地区也出现杀害婴儿的情况。只有当需要孩子并且期望有孩子的时候,才在共同承担义务者中交换礼物,举行庆祝会,按照一定的仪式使这个孩子被家庭及共同承担义务者所接纳。

妇女将妊娠、分娩、产褥期以及诸事顺心,但是也将与此相连的疾病、死亡以及其他的不幸,如孩子的死亡、畸形或者又生一个姑娘,视作命运的安排,幸与不幸或者奖与惩。然而她们不是屈服于这一命运,而是设法运用一切她们所了解的可供使用的手段对其施加影响,使之有利于自己。她们的行为方式,口头流传下来的习惯,以及恰当地利用这些妇女事务的知识就是对带来不幸的灾祸的抗争以及为争取自己的安全——当然不是在所有情况下——和孩子的生存而斗争的表现。

妇女作为产妇的角色

生育一个男性后代是年轻妻子婚后首要的和最大的义务^①。儿子留在家里,他们是生产和家务劳动中的劳动力,通过儿媳妇为

家庭又带来一个劳动力,于是对家庭实体和家庭收入的增加做出贡献:“儿子越多家庭收入越多”(迈尔斯 1970:160 页),他们为父母双亲养老,他们绵宗祭祖,家庭在他们身上延续。女儿就不能完成这些功能,既不能供养家庭,在父母年迈后给予其帮助,也不能作为家庭的延续者。随着结婚她们“离开了家”(出嫁),从此以后就成为她们丈夫家庭中的一员。普遍的看法是,女儿没有任何好处,女儿花钱、费时间、劳神、耗精力,还让人头疼(洛伊 1983:1,5 页)。由于女儿对家庭经济毫无补益,因而产生了重男轻女的思想:“妇女地位低——男人地位高”(女贱,男贵),“嫁出去的闺女泼出去的水”——在北京流传着这样的说法。还有其他的俗语:“一个儿子胜过十个闺女”,“哪怕姑娘样样好,顶不上瘸腿大小子”(海格尔 1900:643,664 页)。例外的是皇帝时代,富裕的满族家庭中美丽的女儿受到特别重视,她们可能被选为皇帝的妃子,从而使其家庭获得地位与富足的生活^②。

能够生育的再生产作用,特别是生育一个男性后代,是评价年轻妻子的(或者说最好是说儿媳的,因为她在家庭中的作用基本上是通过她作为儿媳的地位确定的)决定性的标准;只在直系血亲第二支上她才要完成一个妻子的任务。(还)没有子女的儿媳的地位很低,最坏的情况下她受到的待遇比侍女还要糟糕(艾兴格 1952:169 页)。儿子改变她的地位,给予她权势。只有作为儿子的母亲她才能成为家庭的同等成员,才能改善她的地位,才能借助于生儿子建立起来的“子宫家庭”加强她在父权家族中的地位。

一旦履行了她一生的这个主要任务,那么她对家庭的义务也就完成了。到了 30 年代,特别是富裕的北京家庭还认为由妇女承担生育男性后代的义务重于妇女的生命。“让小孩活下来,而不是大人。如果儿媳死了,可以再娶一个”——这是一位婆婆面对难

产所持的想法(老舍 1936:94 页)^③。

因此生儿子肯定被妇女认为是最大的幸福;生女儿就不是这样,至少是当还没有儿子的时候。老百姓认为,养大一个姑娘,喂几年奶消耗了妇女的精力,并且夺走了她们生育维持生活所必需的男性后代的可能性(阿尔雷 1895:17 页)。然而姑娘在她们的兄弟身边也完全可能受到欢迎。于是“全人”这个概念至今仍还包含着妇女至少有一个儿子和一个女儿^④。对于生育的喜悦与幸福感——先决条件是不给自己提出新增吃饭人口的物质保障问题——取决于性别和已有儿子的数目。因此第一个儿子的出生便以最多的花费在亲朋好友左邻右舍中进行庆祝。与此相反,姑娘的到来甚至她们即刻死亡也完全无所谓(洛伊 1983:1,5 页)。出生后便死去的孩子对妇女来说常常不算一件事(迪肯森 1924:251 页)^⑤。因此更谈不上生育子女在“每一个中国家庭里”都被看作是“最大的恩赐”(戴 1940:92 页)。比如说 M·杨认为,由于经济原因 30 年代在北京出生的孩子被认为是“不受欢迎的”(M·杨 1934:788 页)^⑥。但是生育过多也不受推崇,正如俗语所说:“宁肯减少人口,也不愿多种庄稼”(克里格尔 1910:73 页)。医药文献中提及的避孕药物(参见孔及其他人所述 1976:109 页及以下几页)和引起流产的药品在受过教育的阶层中为人所了解。与此相反,农村地区直到 30 年代人们还认为吃铜钱可以起到避孕的作用(邝雪城 1935:46 页;参见林克 1986:82 页)。中医以及后来的西医都报道过经常有人问起关于堕胎的手段。堕胎的动机是贫困,部分原因也是由于母亲的体质纤弱(科迈克 1926:983 页)。只有富裕家庭的妇女才有可能在医院进行堕胎,如 30 年代初的上海(兰姆森 1933:497 页)。

不可将妇女生育男性后代作用的降低与关于母亲新作用的定

义及以它为基础的对于作为妇女唯一天职的母亲身份的看法等同起来,这种看法是18世纪末逐渐在欧洲获得承认的^⑦。不是作为妇女唯一天职的母亲身份受到了过高的评价,而是它被功能化了,被看作是必须生一个或多个儿子或孩子,并借助于这一“子宫家庭”来增强妇女的地位^⑧。

没有男性后代或者根本没有子女对于丈夫的家庭以及妇女本身是一个悲剧。特别是在下层民众中只有通过昂贵的嫁妆才得到的儿媳常常完不成她应尽的职责。在这种情况下,有钱的男人和家庭才有经济力量纳妾。没有子女对于妇女来说意味着持续地几乎是不受法律保护地被排除于家庭之外,不被家庭所接纳。

如果家庭经较长时间等待后仍无希望获得子嗣,那么大多数情况下会引起很多烦恼,不少情况下将导致令人不愉快的家庭争吵,尤其是作为当事人的夫妇还得默默忍受外人的种种嘲讽与挖苦。不幸的母亲——因为没有子女所受的责骂主要落在她的身上——动员一切可以动员的力量,以便在尽短时间内摆脱这一屈辱,这是不足为怪的。(纳格尔 1911:247 页)^⑨

关于无子女、妊娠和生育的观念

但是无子女并不仅仅意味着没有履行通过双方婚约而联系起来的生育义务。同时——努力地寻找原因——以神秘宗教的方式对其进行解释,认为这是由星象决定的命运,是不幸,是由于怠慢了神,或由于恶魔的影响而引起的,被看作是个人或家庭应得的惩罚。

这种思考方法部分地可以追溯到直至中华民国时期还广泛流传的关于生殖与生育的观念。特别是在农村地区,30年代关于孩子的来源一事至少还带有很浓重的神秘色彩:没有像在医学书籍

中所阐明的那样建立起性交与生育之间的内在联系^⑩。人们相信是外界的精灵或者神灵进入了女人的肚子。一位母亲在白天或者梦中看见了神灵,于是便怀孕了(邱雪城 1935:26 页及下页)。这种通过感受(感孕说)而怀孕的观念与先人投胎在孩子身上的想法联系在一起。这个孩子死亡时采取预防措施,以避免回来投胎。孩子也可能是那个偿还前世欠他们家债的人的投胎(偿清债务后又走了,也就是死了),或者是收回家中尚欠的旧债后同样又早早离开家庭的人的投胎(古德里奇 1964:54 页及下页)^⑪。

孩子的出生体现了人间与天堂“超自然”世界的结合,于是孩子与家庭的关系被阐释为奖与惩和给与取的关系。这是对母亲良好行为的奖励;孩子未能出生、畸形、品质不良以及早逝都是与之相符的惩罚。

这种受佛教影响关于投胎说的观念与存在一个“天国”的观念并存,在这个“天国”里,在专司医疗的下属部门中也有负责生育和分配已故灵魂的女神(娘娘)(克尔讷 1959:43 页及下页)^⑫。

生育的全部事项掌握在专司生殖的神手中。在北京人的理解中,子孙娘娘——在北京受人崇拜的九个娘娘之一——对于孩子的事情具有最高决定权。她掌握着灵魂(老舍 1936:93 页)。她决定将孩子分给一个好的还是坏的家庭,富有的还是穷苦的家庭。子孙娘娘把孩子的灵魂给予送子郎君,告诉他孩子的命运。送子郎君再把灵魂交给五云真人,然后五云真人再选择做具体决定的云^⑬,把灵魂包裹在其中,交给送生娘娘。送生娘娘把孩子包裹着交给命中注定投胎到那家确定好的云里(古德里奇 1964:54、74 页)。因此出生以后要对新生儿进行抢救,因为人们相信他的灵魂还没有被送来(邱雪城 1935:57 页)。

先人投胎的思想和专司怀孕的神灵的作用仅仅是一种基本的

看法。更为重要的是,它能否实现以及在何种条件下才能实现。然后就是(如同无子女一样)幸与不幸,奖与惩。这些观点在妇女的意识中形成一体,互相交织在一起。出于探讨的原因,我在此将这些观点分别加以阐述。

无子女是命运。这种认识基于世间所发生的一切事物均受星相监督这一观念,王朝的兴衰与生育、幸与不幸一样(霍德斯 1929:97 页)。这一错综复杂的星系里的统治者是木星(太岁),它也是“时间部”的管理者(克尔讷 1959:45 页)。72 个地煞星和 36 个天罡星以及月亮轨迹上的星座是十分重要的星座位置,它可以决定某日、某个时辰对于某个人来说适宜或者不适宜做某事(克尔讷 1959:45 页及下页)。在这个体系里人只是一个齿轮,但是一个了解这部机器,并且可能为自己的利益而利用它的具有自我意识的齿轮。实际上,它会借助各种不可思议的方法通知反对系统中的对抗部分来克服不幸的局面(霍德斯 1929:99 页)。

如同幸与不幸,生孩子和孩子的成活首先取决于时间及具体的时辰。为确定这一点可以请教每年的历书,它对星座位置及对某个人的作用提供详细的回答。日、月、星辰和四季始终被看作是和受孕与否紧密相连的(参见芬奇/格林 1963:89 页)。某些出生的日子被视为不幸的日子:如每月 1 号和 15 号,被看作是对孩子出生不吉利的日子,他将来运气不佳,不易养大。5 月 5 日出生危及父母,孩子便被抛弃或送给他人(邱雪娥 1935:62 页)。孩子的死归因于天狗,天狗肯定要把所有在狗日出生的孩子吃掉(杜吉恩 1870:122 页)^④。

无子女是不幸,是由恶势力引起。此外恶鬼也对无子女、孩子的死亡、小产负有责任,因为“人们相信地球上充满了随时准备一旦机会来临便扑向弱者的妖魔鬼怪”(汪 1916:9 页)。也被看作是

他人亡灵的恶鬼会引起灾祸、饥荒和瘟疫，夺走人的躯体，导致疾病、久病不愈和死亡(克尔讷 1959:61 页)。人们可以通过具有道德的、不受邪气影响的行为来保护自己，或者当恶鬼的力量大于人的力量时，可以乞求善神；欺骗恶鬼很容易，他们的“魔法”是完全可以战胜的。因为恶鬼既不能研究人们的思想(因为所有的话他们都是按照字面去想象的)，他们也看不透人们的欺骗，比如说，如果人们给一个男孩起了一个女孩的名字，他们便把这个男孩当作女孩了(汪 1916:9 页及下页)。

危险的是，自己的祖先也可能成为恶鬼，如果他们由于疏忽而丧失了作为善神的品德，想通过给孩子制造障碍为对他们不利的葬礼或不利的坟地的位置进行报仇(参见纳格尔 1911:247 页)。

因此无子女或子孙满堂也决定性地取决于已去世的家庭成员的欢心，这种欢心可以通过有利的坟地的位置得以保障^⑤。

无子女是惩罚：再者，毕竟人及其家庭本身要对他自己所遇到的不幸负责。由于他自己的过错，违反了秩序的规则，因而受到恶鬼与善神的惩罚。妇女年轻时堕胎与小产在北京人的观念中均是无子女的惩罚(古德里奇 1964:75 页)。

无子女是命运，是不幸与惩罚的观念影响着妇女们在为获得儿子而采取各种手段时的行为方式。因为妇女们不愿意毫无反抗地顺从她们的命运，接受她们的不幸以及对她们的惩罚。

为达到生育儿子及受孕目的而采取的手段

据一位中国社会学家的看法，30年代北京附近农村地区妇女“求子”的努力“几乎完全具有宗教的和神秘的色彩”(黄迪 1938:379 页)。然而事实上，妇女们求子的手段不仅在农村，而且也在城市里均与她们的观念联系在一起，这是完全合乎情理的；传统的

习俗与方法在实施者的思想体系中是完全合乎她们的逻辑的。亲戚邻里们过去的实践经验证明,某些行为方式取得了成果。口头流传的经验是她们的“法则”:如果人们了解它们,就能掌握并利用它们。

对付作为命运注定无子女或不生育以及儿子早逝的方法的第一步是,利用星相的力量,把握住它们本身以及相应的某些时辰所拥有的运气。受过教育的北京人是否重视比如由单南山所提供的关于生子的有利时辰的建议,这个问题搞不清楚。然而从外边可以看到的妇女们的行动表明,她们在以另外一种方式利用这些有利的时间:在四月份的前半个月去妙峰山和灵官宫祈福^⑥。因为只有在一定的日子或者一定的时辰采取某些行动才能获得所期望的效果。

方法的第二步是利用某些言语、东西和事件本身所拥有的力量。这些东西及其名称根据它们的声音及外部形象可以起到相应的和类似的东西的作用;克尔讷提到一种“类推魔法”(1959:67页)。特别是农村地区的居民在去朝拜无数的神之前首先试图以这种方式对逆境施加有益的影响;换一种说法:她们试图在“机器”的内部构造中调动与邪气和恶鬼相对抗的运行机制。人们相信“所说的话具有直接的威力效应,声音与语调具有实际的效力”(贝特霍莱特 1940:22页),更相信文字的作用或者形象地具体地确定下来的符号的作用(参见贝特霍莱特 1949年)。

妇女们把那些通过它们的形状和外表面象征多子的东西,或者通过“字的联想”(贝特霍莱特 1940:20页)变成象征多子的东西占为己有。属于第一种类型的是子孙娘娘庙、天仙娘娘庙及天仙圣母庙里的陶制儿童雕像(参见邱雪域 1935:29页)和观音(斯沃劳 1927:119页插图,古德里奇 1964:插图 XII 和 XIII,邱雪域 1935:29

页)以及小孩鞋和红鸡蛋——多子的象征,这是由获得成果的感恩的妇女呈献给女神的,作为对所发誓愿得以实现的报答(布雷登/米特罗法诺 1927:281 页)^⑰。大批围绕着神像的陶制儿童雕像被无子女的妇女窃走,放在家中她们定期祈祷和上供的神像旁边(纳格尔 1911:247 页)。据说,其他的行动也会促使儿童雕像一同回家,作为祈祷者的儿子而出生。

直到 40 年代“婴儿捆扎庆典”便众所周知了:祈祷的母亲拿着一把五种不同颜色的线束,它们代表监督生命的五个方向,往其中一个立在子孙娘娘身边的儿童雕像身上绕三圈,此间线香逐渐烧完了。然后将儿童雕像身上的线在脖子上结个扣,最后再弄断,保存在裤腰带上的一个小包里,直到孩子出生^⑱。

洗三用的红蛋被送给邻居中无子的妇女。刚出生的女婴胎盘被看作是可以使人受孕的东西^⑲。当然这个胎盘要以一定方式进行处理:晚上,祈子妇女要两腿分开,站在一个灌溉渠上,脸朝着水流方向,将包在红纸里的胎盘扔进水里,让在她的身子下面通过(克尔纳 1959:67 页及下页)。

婚礼上的一些仪式属于那些既符合无子女便是不幸的看法,同时又建立在语言的无意联想之上的实践活动的第二种类型。晚上婚礼庆典结束以后,把一个没有完全煮熟的子孙饽饽递给新娘子,同时问她:“生不生?”(它是生的吗?),这是与“你要生孩子吗?”同音的一个文字游戏(克尔纳 1959:13 页)^⑳。

受孕的象征不仅仅根据词的同音或者它的表面现象而产生效果,而且它还具有象征价值,特别是通过它们是一个被看作“幸运的”或者“带来幸运”的事件的必不可分的组成部分,这样的事件当然通常也只发生在幸运的时刻。受孕这一幸事是不能买的,只能作为礼物获得(红蛋、胎盘)或者“偷来”^㉑。之所以是偷来的,因为

受孕被看作是分配给人的有限财富。弗里德曼把这样一种观点，即一个人的获胜来源于另一个人的损失，叫作“一种不可思议的重商主义”(1979:265页)。幸运也被看作有限地存在。

妇女们相信，能够参与其他妇女的幸运与受孕，分享这一幸运与受孕，从而能够以一个富有实际成果的东西来与恶劣影响及恶鬼对抗。

这些实践活动的第三个步骤符合关于无子女是一种惩罚的思想，这一步骤至少在市郊农村地区似乎是最后一步了。这一步骤是向女神请求原谅与宽恕自己的过错以及家庭的过错，并以这种方式撤销对无子女的惩罚。妇女们首先在家中供奉子孙娘娘像，如果这样供奉无效，北京的妇女们才考虑去朝拜东岳庙里的子孙娘娘。为此，朝山进香妇女们需要准备五天：她们内外“净身”，这就是说，洗澡，不吃肉，不行房事^②。去东岳庙的途中，妇女们最好三步一叩首(古德里奇 1964:55页)。在去首都西郊妙峰山朝拜天仙娘娘和子孙娘娘时也可以采取类似的准备活动，“可怜的不幸女人”(斯沃劳 1927:119页)总是四月份的前半个月去那里。这些朝拜活动是有组织的，其中有的是由“娘娘会”组织的(邱雪峨 1935:32页)。

这样的忏悔者的标准做法是：曲膝，向前倒下，把脸贴到尘土里，然后又起来，以双手指端相触的极其虔诚的方式站立较长时间；她们重复着这些痛苦而又费力的过程，直到达到目的。或者，那些做法由想要生育儿子的母亲来进行，她们穿着红色的法衣，如同宣判罪犯，她们相信这样就抹去了过去的罪孽。(布雷登/米特罗法诺 1927:283页及下页)^③

作为弥补往日生活中过错的忏悔者，妇女们走到娘娘面前，请求赐子。因为妇女们把“人的需求与愿望直接委托给了她们的神，

这些神只有通过超人的能力才能区别于人本身”(克尔讷 1959:60 页),所以人们许诺对于它们的努力给予回报^④。但是女神们也可能受到欺骗,像恶魔一样。作为回报拿来的供品——娃娃,重新又被别的妇女偷走,以求这样通过委托使他人继续受孕。

看来妇女们意识到了这三种行为:利用星象的力量,利用存在于某些言语、事物和事件中的力量以及神的力量,是分层次的,互相关联的步骤。于是只有当已进行的活动没有取得成果时才采取第三个步骤的行为。所有这三个步骤中都存在着一个如去庙宇朝拜这样的综合行为:选择适当的时机,抵制恶魔和恶势力影响以及忏悔者乞求女神的帮助。

在城市中富裕阶层的妇女们似乎也另外采取医学措施来解决无子女问题。早就在妇科医学论文中对于生殖与怀孕以及相应的无子女问题给予了生理学的解释,列举了治疗不孕的药物(汪 1916:16 页)或者称赞了医生们与此有关的技术(费斯特 1888/89:100 页)。然而请医生诊治和服药几乎没有得到推广,不单单是由于费用问题,以至于在现有的原始资料中均没有提及此事。妇女们对于传统的手段与方法以及对于女神的信任往往大于对医生及他们的治疗方法的信任——尽管在此事上遭到了她们受过教育的丈夫的嘲笑(参见洛伊 1983:1,6 页)。

怀孕:孕妇通向顺产及产下健康儿童的 令人恐慌不安之路

怀孕被妇女们看作是一种特殊的令人忧虑不安的状态。这种状态的特殊性表现在受到妇女们重视的、口头流传下来的对孕妇

的无数禁忌和行为规范上。孩子处于中心地位。应在生产前对它进行“教育”并施加影响。另一方面,尽可能做好保证母子平安的顺产准备^⑤。在这方面诸位娘娘只起一个补充作用,只有在紧急情况下才去请她们。孕妇的社会环境、为她们出谋划策的人、妻子的娘家对新的家庭成员所承担的义务、孕妇及其家庭的努力和对未来家庭成员性别的预测均在这些准备中起着重要的作用。

然而怀孕和怀孕不一样,对于那些有义务生育一个继承人和后代的妇女也不一样。如果涉及的是第一个孩子,或者终于盼来的是儿子时,这就是说,如果前边儿子的出世还没有使家庭经济得到保障时,那么特别要针对未来母亲本人采取一切措施并且——消极地——实行全部禁忌。在红白喜事及所有与极乐世界有关的活动上,诸如朝山和供奉,作为不洁净的孕妇均不得参加。社会隔绝和不洁净的观点看来是丈夫和婆婆抵制年轻妻子通过生育儿子或孩子——产后——变化了的家庭秩序中可以获得的权利的手段。

“我们有喜了,”妻子这样将怀孕一事告诉她的丈夫。亲戚们都来祝贺未来的母亲,随即将发生的事情大胆地在熟人中间传播(克尔纳 1959:14 页)。直至今日,“有喜”这一表达方式依旧是“怀孕”的同义词,这个表达方式只由孕妇自己、亲戚及熟人使用。“有喜了”这句话可能不仅仅表示喜悦的状态,即使怀孕是所期望的,而且还应被理解为表示恳求的惯用语,理解为将这一状态变成一个“令人喜悦的状况”的尝试。

事实上怀孕这段时间是一段充满恐惧的时间,如同在其他农业社会中一样(参见汉克斯 1963:33 页)。“一旦妇女觉得要当母亲了,对她来说不断地为正在生长的胎儿担忧的时间也就开始了”(纳格尔 1911:248 页)。妇女们不仅仅为孩子担忧,而且也为她们自己担忧,这是有理由的。一旦传出来要流产或者早产,特别是在

怀孕的第二三个月和第七八个月这段时间里,人们就很担心(克尔纳 1959:14 页及下页)。同样担心难产,最严重的情况下难产可能意味着母亲或者孩子或者母子二人的死亡。于是流传着这样一句话:“生孩子对于妇女来说就是鬼门关。”(林巧稚/夏宗馥 1974:16 页)。

1917 年在北京登记的 5188 例男婴生产中有 307 个(5.9%)死胎分娩,4378 例女婴生产中有 333 个(7.1%)死胎分娩。在生命的头五年中儿童的死亡率也非常高:1917 年,1000 男婴中有 122 人死亡,1000 女婴中有 152 人死亡。马克斯韦尔医生将他在 20 年代估计的“非常高的”出生死亡率归因于培训很差的助产士及缺乏医疗供应。按照他的观点,仅在一个城市如北京,80%的人没看过一次医生就死了。仅在直隶省就有约 30-80%的新生儿死于破伤风。他也记录了很多儿童特别是女孩刚出生便已死亡的病例^⑤。流产及早产的高百分率,新生儿及孕妇的高死亡率,产后妇女患病人数之多(马克斯韦尔 1927:238 页及下页),这些都是让人担忧的“客观”理由,一方面涉及到妇女自己,另一方面则涉及需要儿子的情况^⑥。

根据 30 年代的估计,患病与死亡的人数(全国每千人中有 200 至 300 人)要比西方工业国家高出 3-4 倍(M·杨 1934:786 页及以下几页)。大批“不受欢迎的”孩子中婴儿及儿童在生命的头几年中的高死亡率(M·杨 1934:788 页)是一种毫不掩饰的产后节育形式,特别是在贫困阶层中,也涉及到女儿出生的减少。妇女们怀孕时的担忧与不安,陷入困境的感觉,正如医生所断言的那样(单南山 1946:1,24 页),同样也包括着她们担心生育一个畸形的患病的孩子。很多对孕妇的禁忌与戒律都表明了这一点。这些禁忌与戒律要保证母子平安,避免对她们的伤害。一个未来的祖母的观点

是这样的：

我们不太知道，什么对一个即将出生的人确实有好处——所以最好是采取一切凡是能够保护孩子出世的手段。

于是她就把她自己怀孕时采取的保护措施全部传给她的女儿（瓦恩 1938:82 页）。然而医生们认为，正是妇女们相信这些不可证实的闲谈以及她们对于生产规律的无知才造成了她们的忧虑与不安（单南山 1946:1,24,26 页）。

孕妇的权利和她们与社会的隔绝

北京南郊的乡民们认为，孕妇现在需要照顾“四只眼睛”，由此事实得出结论，她们“增加了对身体及精神财富的需求”，因此会无意识地强夺“他人的生命力和幸福”（克尔讷 1959:29 页）。所以她们的家庭与邻居都要采取保护措施，防止孕妇的这种影响；她们的户外活动自由继续受到限制，她们被社会所隔离。正在施工中的房子的房梁不会长期相互连接，刚上好的门不会呆在门框里，掘好的井可能干涸，如果小孩子在孕妇的视线范围之内便会生病。成人如果踏进了她们的房间也会得病，变得不洁净，以至于不能再参加祭祀（邱雪峨 1935:41 页）。孕妇的不洁净具有传染性。孕妇及其丈夫不可以进产房的房间，否则产房的奶水就没有了（克尔讷 1959:29 页）。孕妇也不能进新娘的房间（郭兴业 1941:22 页）。

害怕孕妇，更害怕她的丈夫，这一点反映在北京的一句俗语中：“不怕四眼妇，更怕四眼夫”（格鲁贝 1901:3 页）。孕妇不许看望病人，以免其病状更加严重（汪 1916:18 页）。孕妇不能叩头，不能接见人，不能参加各种礼仪。凡是能与另一世界、诸神或者圣灵接触的地方，孕妇均不可以逗留^②。不但周围环境要在怀孕这一非常状态前进行自我保护，而且孕妇自己也通过尊重已有的规定

在行动中考虑这种不和谐,她们身体的不和谐。这种不和谐导致母子目前和将来的危险,这种危险应通过这些僵化的行为准则得以避免。这些行为准则被理解为是顺产及产下健康儿童的必要保障,并成为那些旨在防止由孕妇及她们内在影响所产生的对第三者威胁的行为准则的补充部分。

生产的预防措施

一位北京的社会学者在她关于 30 年代北京郊区的实地调查中摘引了大量有关预防的行为准则,这些准则的目的在于防止母子所面临的这些危险。调查中所列举的每一项禁忌都是针对不当行为或者违背行为准则所引起的具体的可能产生的影响。为了避免邪魔鬼怪的袭击和侵入,大小便之前都要发出声响,同时系紧裤带;另外不得在坟墓附近解大小便。如果孕妇向上举物,可有早产危险;如果孕妇往高处抬水,吃饭时弯着身子或者干重活,孩子将来的身子不直;如果孕妇在门旁递东西,特别是茶和盐,有出现胎儿横位的危险(如果横位时手先出来,就把茶叶和盐塞到小孩手里,据说茶叶和盐可以让手缩回去)(邱雪娥 1935:38 页),或者吃了虾蟹一类食物,或者孕妇在正月初八、十八或者二十八干活,则可能出现“莲花生”——也就是说,孩子坐着出生;如果孕妇在二月初二“龙抬头”那天洗衣服,就有可能出现“龙生”,就是说胎膜囊过早破裂,羊水流出;如果孕妇不立即缝上洗涤时弄破的头巾,可能会由于子宫收缩而导致难产;为了避免生产时大小便同时排出,孕妇不可以将灰和土扫在一起。

其他的禁忌与小孩未来的形体与性格有关。孕妇的某些行为会引起各种畸形的产生,因此这些行为均为禁忌之列^⑤。如果孕妇剪断扫帚的尖,小孩的舌头也将受到损害,这就是说,他将来说

话不清楚;如果孕妇使用破勺子,小孩将来是光头;如果孕妇舀东西时不舀满,孩子的头将会凹凸不平;孕妇若与人恶言相交,小孩的性格将变得乖戾;如果她们梦到蛇、猪一类或谈论鬼神、怪事,她们则会生下如蛇、猪一类的怪胎。在违背了行为准则时,她们只有一种可能作为解救的办法,即解开上衣的一个钮扣^⑤。在家中修理会导致孩子肢体不全,在房间里搬东西会使孩子不安;如果孕妇别针,小孩的鼻梁上发青(郭兴业 1941:22 页);如果孕妇看人家盖房子、上梁装门或者钉棺材盖,孩子会得兔唇;如果她们在木偶戏或者其他戏剧中看见了鬼怪、花脸或者其他奇形怪状的东西,孩子就会生成一副恶相。

某些饮食也是禁止的,不是因为营养价值——社会学者邱雪峨这样认为——而是由于这些饮食的形状与特征:孕妇吃“臭豆腐”,小孩将来会口臭并骂人;孕妇吃辣椒,小孩眼睛会发炎;生葱和大蒜会引起皮肤病;槟榔造成胎衣不完整。

性交同样是禁忌,特别是四个月以后。它不单单容易引起流产;此外小孩出生时还会“戴白帽”或者“穿白袍”,容易生“黄水疮”,变得不聪明(邱雪峨 1935:38 页及以下几页)^⑥。

30 年代的其他实地调查人员也观测到了(黄迪 1933:380 页)孕妇举止行为中的这些禁忌,即对于妇女实际行动中言语视听及思想的约束,他们把这些看作是胎教的组成部分,甚至看作是胎教的消极手段(邱雪峨 1935:41 页)。事实上,一系列的行为规定,包括那些涉及“饮食、性欲和预防难产的措施”(黄迪 1938:380 页)都可以包括在自 7 世纪中叶以来儒家上层人物所宣扬的这一概念之中。然而在三个方面上是有区别的:

首先,受过教育的人对胎教的看法源自对礼仪的重视:“孕妇的言语视听及行动均要符合礼仪”(《辞海》1948:1092 页)。为了对孩

子的形体和性格产生积极影响,在怀孕期间培养妇女的道德引起普遍的重视。源自儒家礼仪这一观点在妇女们的阐释中是见不到的。

第二,实践活动主要不是为了对孩子的“教育”施加影响,而是至少以同样的方式为顺产做准备^②。

第三,妇女的行为准则几乎都是作为禁忌而规定下来的,这些禁忌是为了防止出现所担心的麻烦^③。与此相反,作为戒律的条文和以对母子有明显积极影响为目的的相应的实践活动很少。我所知道的例外中的一个为房间装饰漂亮女子和男子的画。

总之,妇女的实践活动同样旨在为顺产做准备,为生育一个精神上 and 身体上均健康的孩子做准备,包括防止所期盼的孩子早产和流产^④。这种准备和预防有三个方面:身体上的准备、求神和防御恶劣影响。怀孕的头二三个月和第七八个月时避免过度劳累被视为身体上的准备,过度频繁的沐浴同样被看作是有害的(斯沃劳 1927:119 页及下页),还有饮食规定:禁止吃咸的和有刺激性的食物(格鲁贝 1901:1 页及下页),包括只有富裕的北京人才用汤、面条和饼干按照规定把孕妇的嘴“塞满”^⑤。这样,普遍希望得到一个胖胖的,也就是健康的孩子的愿望就会实现(参见洛伊 1983:1, 12 页)。

农村妇女怀孕期间大多从事她们正常的劳动,也必须从事正常的劳动,作为迫切需要的劳动力,作为承担很多义务的儿媳,她们面临生产也要来回走动,以便有助于加速生产的过程(克尔纳 1959:15 页)。富裕阶层的妇女似乎很少活动,多躺着(参见老舍 1936:93 页;单南山 1946:1,26 页)。比如,富裕人家的满族妇女乘车外出也被视为对孕妇有害,于是便放弃乘车外出,理由是车摇晃。在这里,身体上的预防和社会的隔绝是紧密相连的。孕妇的心理状态也算作身体上的准备。孕妇应防止情绪激动,包括性生

活(格鲁贝 1901:1 页及下页)^⑤。一直到 30 年代,通过神的帮助来保证生产的准备在北京及其周边地区还广为流传^⑥。在怀孕期间照旧向神乞求母子平安健康(黄迪 1938:380 页)。临近生产时,在北京通常由婆婆到东岳庙去朝拜护子娘娘,通过有关的许诺乞求帮助顺产(古德里奇 1964:57 页;老舍 1936:93 页)。

已经提到过的禁忌中的大多数都是为了抵御恶劣有害的影响。怀孕期间,北京附近的中上层人家还在整个庄园里贴上猛兽的画片,让佛教或道教的神职人员为这些画儿开光,把护身符的绳挂在房顶上(房顶 = 上边 = 阳),把刀放在床底下,虎皮放在床垫下边,床上放一把剪刀(瓦恩 1938:82 页)。此外,孕妇不准脸朝太阳系的主宰者“木星”当年的方向坐着。一次不注意便会招致灾祸(克尔讷 1959:15 页)。

这些严格的行为准则和实践活动不是对孕妇的唯一帮助或者说唯一的限制。作为女儿和儿媳,作为即将出生的儿子和家庭接班人的母亲,在最好的情况下,她周围还有家庭和社会关系中具有经验的妇女,她们为临产提供物质保障。孕妇和她的家人首先设法打听所期望的孩子的性别,在没有儿子的情况下,这是一件关系到所有有关人员生存问题的事情,一件同样能够唤起希望和引起担忧的事情。

孕妇的顾问

孕妇的主要顾问是母亲、婆婆、姑妈(姨妈)或者其他的女性家庭成员以及女邻居。妇女们一代一代地把她们的经验作为信条和禁忌口头流传下去;这就是她们的“有经验的母亲的百科全书”(洛伊 1983:1,12 页)。

然而医生们不赞同妇女们的这些知识与经验,号召丈夫们根

据他们的书面材料适当地向他们的妻子解释有关怀孕与分娩的规律(参见单南山 1946:1, 24 页)。在城市里, 富裕人家请教于专业顾问。他们把“助产士”请到家里来; 这个人为孕妇号脉并传授有关饮食、运动及心理健康方面的一般行为规定(格鲁贝 1901:1 页及下页)。除号脉诊断外, 对孕妇不再进行作为医学上的身体检查, 助产士也主要是在临产前通过触摸孕妇的中指设法确定分娩的具体时辰; 为此目的, 他们也同样触摸孕妇的身体(格鲁贝 1901:2 页)^③。在怀孕期间至少要请一次助产士来“认门”^④。

通过请客送钱(认门钱)(邱雪峨 1935:42 页), 助产士便开始为这个家庭承担责任。她的任务是显示她的聪明才干, 除了预报分娩的时辰——通过号脉诊断——也要测定小孩的性别, 安慰孕妇, 并向未来母亲的^家庭说几句吉祥话(黄迪 1938:380 页; 格鲁贝 1901:2 页)。这个“认门”与“催生”同时进行。

占统治地位的道德观念是, “按照旧时流传下来的禁忌, 通常男医生不能护理孕妇”(汪/吴 1936:220 页)。都到了 19 世纪, 男人为妇女接生对中国人来说还是丢人的事情(迪恩 1886:27 页), 帮助分娩的妇女被认为是肮脏和低贱的人(汪/吴 1936:220 页)。由此可见, 生育的不洁净如同能否孕育或有无运气是可以任意解释的。因此助产士在临终床上被戴上手套, 因为她们在帮助生产时受到了污染(克尔讷 1959:20 页)^⑤。与此相应的是接生婆大多出身于较为贫困的环境。

分娩以及照顾孕妇时通常不请医生, 而仅仅请来在这方面有经验的年长妇女(克尔讷 1959:15 页)。“只有穷苦的老年妇女在这种情况下才会给予帮助”(常德 1904—1910:50 页)。

1919 年北京有 178 个传统的接生婆, 其中 126 人年龄在 46—70 岁之间(盖姆博 1921:419 页)。要求接生婆必须具备《达生编》

的知识(格鲁贝 1901:2 页)。然而通常是年轻妇女经老年妇女的传授而获得应有的技能(克莱韦格-德-茨瓦恩 1917:285 页;老舍 1980:238 页)。接生婆遇到难产时,例如横位,也施行较小的手术,以拯救母亲的生命(格鲁贝 1901:2 页;参见迪恩 1886:28)^④。

在北京的街景中,接生婆的门牌很容易辨认。她们夸自己的工作“轻车熟路”——在木牌的另一面写着:“吉祥姥姥”(洛伊 1983:1,7 页;格鲁贝 1901:2 页)。在中华民国时期,当接生婆的本事不灵了,母子生命有危险时才去请医生或外国医生,或者去医院(参见老舍 1934:95 页及以下几页)^⑤。

娘家的义务

“生产时,娘家还得派人来提供帮助”(老舍 1980:213 页)。未来的外祖父母的这一义务在生产前便开始了。约产前一两个月时,他们的义务是由孕妇的母亲或者其他的女性亲戚择吉日送去所谓的小嫁妆,作为“催生”(洛伊 1983:1,9 页;博根 1928:104 页),提供孕妇分娩及婴儿所必须的一切东西。1900 年前后这些东西是:“煮粥的米、鸡蛋、糖、清淡的甜食、擦血污的纸、被褥、枕头(或者靠垫)、尿布……、小儿腰带,最后还有一个灯罩……以及蓝色窗帘(格鲁贝 1901:2 页)。40 年以后,对于富裕的北京家庭来说总体上这些东西都照样保留了下来。富裕家庭中带去的食品数量相当可观:100 个鸡蛋、红糖和白糖、两大盒核桃肉,一盒枣和一小袋小米(洛伊 1983:1,9 页)。在乡下,给第一个孩子的赠品是一块红布和一块毛边布、一床小被褥以及大小各两块蓝色尿布。生第二个孩子的时候,这类赠品便略去了。不过还需送去分娩所用的粗细草纸以及未来母亲分娩后所需的食品:小米、红糖和白糖、鸡蛋和肉。夫家还要补充带来同样份额的东西。在乡下送这些东西经

常与接生婆“认门”合在一起。除了用茶点招待以外,还要给她准备一顿面条,为此孕妇的亲戚带来了白面。亲朋好友在这一天也受到邀请,以便向孕妇提出相应的临产建议(邱雪斌 1935:41 页及下页;黄迪 1958:380 页)。

关于“催生”这个概念,格鲁贝特别提到了孕妇的女眷们在第九个月时的一种风俗,这一点有别于其他的原始资料;她们给形状像斗的容器里装满甜食,扔到孕妇躺着的火炕上。假如容器的口朝外,就表明马上就要生产了(格鲁贝 1901:2 页)^④。于是家人准备生产所必需的物品,向孕妇引见并介绍接生婆,邀请其他妇女来进行指导以及预测生产时间,其目的均在于及时结束临产的准备并使孕妇镇静下来(邱雪斌 1935:42 页)。

“催生”是对未来母亲及其婴儿的物质保障。因此她不必完全依赖她的“新”家庭。与她母亲、姨妈(姑母)或其他关系密切的家庭成员的聚会同时也意味着一种心理上的支持,因为婚后的相互拜访只不过是一般的习俗,也是儿媳妇的权利。另一方面,为孕妇提供最必要的东西并能看望或照料自己的女儿或外甥女(侄女),这对她的娘家来说不光是一种安慰,同时也是经济上的一大负担,特别是对下层人家来说,这种物质支持被称之为“小嫁妆”完全恰如其分。

女方家庭在怀孕期间承担的义务一直持续到分娩及产褥期。未来的外祖母或者产妇的姨母在产妇分娩时给予帮助^⑤,并在月子里照顾母子二人。“女方至少要派一个人来”照顾产妇,至少一个月,这就是“伺月子”。

因此无论如何要尽快通知女方家庭有关分娩的情况,确切地说,通知女方家庭分娩就要开始了。坐月子期间产妇的母亲或姨妈继续带来食品。作为儿媳妇必须顺从婆母的产妇在月子里完全

依靠她自己家庭的帮助。现在她无论如何不能违背等级森严的家庭结构而为自己和孩子向她的婆母或者姑嫂寻求帮助，而向她自己的母亲求助则一点儿问题也没有。

女儿支使母亲做这做那，甚至倒尿盆，什么都行。但是，如果有婆婆在的话，那么就有很多事情不敢让她伺候。

在这一点上，女方家庭在月子期间给予的照顾也保证了年轻母亲所需要的最基本帮助，同时也解除了她作为儿媳所承担的义务。富有人家的母与子由保姆和侍女照顾。

特别是生育第一个儿子对女方家庭来说还是已签订的婚姻契约的一个部分，是一个令人愉快的结果：“它使女方家庭摆脱了年轻妇女久不生育所带来的恐惧和所承担的义务”（弗里克 1956：599 页）。于是外祖母也给接生婆带来了礼物。

未来家庭成员性别的确定

如果还没有儿子和继承人，那么未来家庭成员性别的确定就是怀孕期间最重要的话题。妇女们试图从未来母亲的外貌及其喜爱的食品，从胎儿的活动情况来确定性别。这些推论（参见雅默斯 1897：199 页），正如接生婆或助产士的号脉一样，可以部分地归结为传统医学的解释方法，并通过数学推测和其他的预言加以补充，其来源广义上可以归因于表面现象与言语的相似性，并在这个意义上可以被看作是神秘的。

妇女们认为，可以从母亲的身体分辨出孩子的性别。“男孩身子比女孩轻”（马提尼翁 1936：90 页）。因此，如母亲的肚子大而隆起，呈球形且重，则生女；若母亲的肚子较高，行动妨碍不大，则生男（马提尼翁 1936：90 页）。另一方面，肚子圆的生男，肚子尖的生女（邱雪斌 1935：43 页）。在北京人看来，妊娠皮肤病，皮肤干

燥,几乎像羊皮纸,充满了皱纹,以及母亲的消瘦的身材同样是生男孩的象征,而女儿则使母亲的皮肤亮丽,对母亲的外貌起着积极的作用(参见马提尼翁 1936:90 页;洛伊 1983:I,8 页;斯沃劳 1927:120 页)。

传统的中国医学认为,三个月以上的男性胎儿位于母体的左侧,女性则在右侧(参见格纳奈 1963:272 页及以下几页)。妇女们也认为左边胎儿活动暗示生男,右边生女(马提尼翁 1936:90 页及下页)。或者更为简单:如果左边重一些,就是生男,右边重则生女(邱雪娥 1935:43 页)。号脉的说法中也有左右的概念,不仅仅在判断是否怀孕时使用这些概念,确定性别时也使用:左腕脉搏快生男,右腕脉搏快则生女(汪/吴 1936:65 页)^⑤。

1593 年程大维发表了为了测算胎儿性别所做的第一批数字计算。计算中所获得的偶数始终为女性,奇数是男性。这一数学程序包含三个因数:妇女的年龄、怀孕时间及妊娠月数,此法在中华民国时期以各种不同变化形式广为流传,至今仍被提及(参见于阿尔/汪 1968:67 页)。方法是,49 加上受孕的月份,再减去妇女的年龄,再减 9。如果剩下的是偶数,则生女;如果是奇数则生男^⑥。马提尼翁对这些数字做了在其他文献中未曾提到过的如下说明:减 1 至 9,代表天、地、人、四季、水火风土四行、音乐和弦及行星,8 是 8 个风向(马提尼翁 1936:92 页及下页)。另外一个说法是:如果妇女年龄的最后一个数字和受孕月份的最后一个数字二者均是偶数或者均是奇数,则生男。如果一个为偶数,一个是奇数,则生女(马提尼翁 1936:91 页;参见邱雪娥 1935:44 页)。在这个数字组合中反应了人们的一种观念,代表女性的阴,总是偶数,代表男性的阳,总是奇数(格纳奈 1963:140 页及以下几页)。

从孕妇喜吃某种食物和某种饮食习惯也可以判断性别:“酸

儿,辣女”以及“懒男馋女”,这就是尽人皆知的表明这一内在联系的俗语。

此外,在农村还有其他的方法,如烧一块明矾,看它的气泡如何进行解释:如果气泡类似人形者主生男,如果气泡看上去更似正方形则生女。向二三岁的小孩询问胎儿的性别或者他的举动被看作是对性别的提示。如果孕妇从两个盖着盖儿的茶杯中打开了那个放着鸡蛋的茶杯,那么同样也是生男的标志(邱雪峨 1935:43 页及下页)。

怀孕是一段充满恐惧的时间,要受到社会的隔绝又有严格的规定,不重视这些规定则可能引起严重的后果,重视这些规定会给孕妇一些安全感,这种安全感再加上希望生儿子并因此而提高个人在家庭中的地位,也有利于孕妇忍受这一段时间。这段时间在妇女们看来是一种羞耻:她们低头行走,甚至不敢用目光去打搅他人。在孕妇重又恢复正常生活之前,首先是分娩和坐月子将会继续加强与社会的隔绝和增加这种羞耻感。

分娩:痛苦、死亡及妇女们的对策

当分娩的时刻临近时,人们烧好热炕,准备好热水。男人及未婚的姑娘……离开农舍,因为分娩被看作是“污秽的”,人们应该避免和一切与分娩有关的不必要接触。年轻的妻子要干些清扫的活儿,因为弯着腰来回走动会加速分娩。把火炕……清扫干净并铺上一层草,镜子反过来挂,以免照见“污秽”的东西……。

在隔壁的房间或者院子里摆一张桌子作为供桌,桌子上边立着一个“催生娘娘”的木刻像,周围是高粱杆……,旁边是类似“送子娘娘”的像,二者前边有一个香炉,里边燃着三柱香……。

人们相信分娩即将来临，孕妇必须脱掉衣服，只剩下上衣，但是直到第一次看见胎儿的头时，还得由两位妇女搀扶着走来走去。然后把她抬到炕上。她脸朝着墙角，叉开腿蹲在两块砖上，砖下边有草垫子。助产士（接生婆或者熟悉助产一事的熟人）跪在她身后……，从身后抱着她，同时将她的胳膊按照疼痛的节律慢慢地从肚子上向下滑动，以挤压子宫里的胎儿。

这期间，婆婆向供桌上的诸位神灵敬香，并大声祈求尽快生产，平平安安。如果胎儿长时间生不下来，助产士就用一个膝盖挤压产妇的骶骨，这对于产妇来说虽然是一种非常痛苦的方法，但是很快就能达到目的。胎儿在接触草垫之前便被助产士接住了。产妇生产后紧接着排出胎衣。此前不先剪断胎儿的脐带，“否则会引起出血”。假如间隔时间太长，那么人们就揪下母亲的头发，团一下，然后塞进她的嘴里，通过呕吐的办法排出胎盘。

助产士用一双烧红的火筷子剥离胎儿与胎盘，火筷子通常是往炉里添加燃料用的。助产士将脐带从产儿的肚脐量到鼻尖处，烧断后在肚脐上挽成一个结。取明矾一块，烧热，弄成粉末，抹在一片姜上，一同放在肚脐上，再用一块棉花盖住，用一块绷带将肚脐上的东西全部缠紧。

人们把胎盘埋在房子的门槛前边，或者用红纸包住送给一位无子女的妇女。

扎好肚脐后给新生儿洗澡。人们用艾和洋槐的嫩枝煮成汁，首先用手沾上这种汁给新生儿洗澡。然后用一块大约 20 厘米宽的白色棉布绷带把他的身体裹住，从腋窝裹到肚脐。这条绷带三天以后才解掉，据说它能使骨骼更结实。新生儿穿上小衣服，然后被裹在一条棉被里，一直裹到脖子，使他不能活动。

照顾完新生儿以后，产妇便用加过热的艾汁清洗全身。然后

送母子二人去休息。(克尔讷 1959:15 页及下页)

对于 30 年代北京南部一个村落中分娩的描述回答了正常分娩的最重要的组成部分,在富裕的城市家庭也如此——形式稍微有些改动:

1)分娩是“污秽”的事情,一切东西或者每个与此接触的人都同样变得不洁净。“乡下人把生孩子看作是非常肮脏的事情,他们把孕妇的血污看作是特别不洁净的污秽之物”(邱雪域 1935:51 页;弗里克 1955:340 页及以下几页)。另外,他们还将生育的痛苦视为肉体的罪恶应受的报应(邱雪域 1935:51 页)。一个陌生女人生过孩子的房子被看作是污秽的、可耻的,必须通过各种手段来洗刷家庭所蒙受的耻辱(福尔蒂施·冯·弗罗敦 1914:124 页)。

2)在家中分娩,也就是在产妇的父亲的家中进行。假如妻子将孩子生在了她自己原来的家里,这个家庭将面临后继无人(邱雪域 1935:41 页)。分娩时,家庭成员——一般是女方家庭的成员——和接生婆或者有经验的年长妇女在妻子身边,她们“帮助”她^⑦。“总是只有女人进屋去帮忙,她们帮助接生婆做一切事情,她一会儿要这个,一会儿要那个”。只有在紧急情况下才去征求医生的建议(参见汪/吴 1936:220 页);30 年代,有钱人家中遇到难产时在医院进行分娩是例外。特别是在这样的家庭中,常常也有很多妇女在产房里,声音非常大,嘈杂得很^⑧。农村地区在场的妇女人数很少,原因是每在场一个人都意味着分娩将延迟两个小时(邱雪域 1935:53 页)。

3)孕妇自己设法通过相应的活动加速分娩。接生婆也努力把胎儿“挤下来”,或者以其他的方式干预分娩过程。如果胎儿迟迟生不下来,接生婆便进行所谓的“试水”,就是说,她们用手指在阴道里触摸胎儿是否已经转过身来。因为妇女们认为,到目前为止坐在母

亲肚子上的胎儿只在分娩前不久才会转身。有时她们也用指尖将胎膜囊刺破,以便加速生产(邱雪娥 1935:53 页)。从前一位批评接生婆“喜欢干预”的人(绍特尔 1984:80 页)是这样描述的:

“一进门,她们不是询问产期提前了,还是超过了,也不问怀孕是否足月,就要求孕妇坐在褥子上努力,直到胎儿的头露出来。她们告诉她必须转动腰部,她们按摩孕妇的肚子,或者把手伸进孕妇的阴道,试图去触摸孩子,这是最有害的,也是最容易使胎儿受伤的。总之,是从愿望出发办事,不愿让事情平静地进行。”(洛克哈特 1842:343 页)⁴⁹

根据助产指南的观点,妇女们不应该这样做,而是躺着休息,养精蓄锐准备生产,也同样给胎儿机会积蓄力量(马尔蒂乌斯 1820:34 页)⁵⁰。

4)生产的姿势采取两腿分开的蹲式,有时也用背靠着墙,蹲在炕上的两块砖上,炕上铺着沙土和纸(邱雪娥 1935:53 页;格鲁贝 1901:2 页及下页)。

5)生产过程中,大多是由婆婆方面向催生娘娘和送子娘娘⁵¹祈祷分娩顺利。特别是在难产的情况下人们求神拜佛,人们把难产归因于子宫里的恶星将胎儿锁住了(邱雪娥 1935:51 页)。给予孙娘娘烧香,拜托天仙庙的尼姑为加速分娩而祈祷(老舍 1936:903 页及下页);也去求仙(邱雪娥 1935:51 页)。“宗教的与神秘的”行为根据分娩的严重程度成比例地增长(黄迪 1938:380 页)⁵²。

除了孕妇举止行为失误外,分娩时的困难也被看作是恶神鬼怪起的作用,所以采取相应的防御及防护措施。防御措施分为三个层次(参见第一章,第一部分中的“妇女作为产妇的角色”):

a)分娩过程中产妇不可面向“太岁”方位(邱雪娥 1935:52

页；黄迪 1938:380 页)。不仅仅要精心选择产妇的特殊位置，而且有钱人家大宅院中产房的整体选择也必须相应地进行精心挑选^⑤。

b) 使用催生符；催生符由僧人或道士书写并有“车”和“马”字。将其焚化，然后让孕妇喝下，其灰于小儿第三日沐浴时撒在浴盆中^⑥。

c) 祈求诸女神；譬如在胎儿胎位不正时将女神像倒挂，以便能使胎儿也因此倒过来（克莱韦格-德-茨瓦恩 1917:292 页）。到娘娘庙烧香（邱雪城 1935:54 页）。助产指南反对这种做法，理由是产妇和胎儿需要安静。

6) 用药催生对于下层人民来说一般是负担不起的。有钱人家给临产的产妇服用煮过的艾棵子汁，当作药。另外，大家都熟悉叫“催生子”的一种黄粉蛱的幼虫，是一种罕见的东西，与白色的粉末和茶叶混合在一起喝下，鳖甲汤或者加核桃仁的铜钱汤以及“催生丸”同样作为催生的有效药物（邱雪城 1935:53 页及下页）。

7) 相应的营养品有利于增加母亲分娩时及分娩后的体力。分娩后立即给年轻的母亲服用一种“定心汤”（格鲁贝 1901:3 页）；其他文献资料也记载了有关临产前喝干虾定心汤的情况（洛伊 1983:I,13 页）。在这个由小米粥或者藕粉做的“定心汤”中的虾据说会使年轻母亲的奶变得不洁净，从而不会被选作阴间的奶母，以便留下足够的奶水喂养她自己的孩子。因为小鬼来到阳间，是为了给阎王家生的小孩寻找奶母。另外，人们也给产妇在产后马上喝碗红糖水，里边加七颗花椒粒，据说可以减轻子宫的疼痛（邱雪城 1935:58,67 页及下页）^⑦。产妇分娩后给她们吃一个或两个煮鸡蛋，并建议她们吃一点儿煮鸡蛋的皮，为了减轻疼痛。生男孩时产妇得到两个鸡蛋，“只有这样，下一个孩子才可能又是男孩”（邱

雪域 1935:58 页)。

8)脐带经消毒后再把它剪断。脐带末端用火筷烫一下,据说可以防止产妇流血和婴儿身体软弱。已经有了几个儿子和几个孩子的家庭不采用这种办法(邱雪域 1935:54 页),这就是说,这些家庭只得采取产后绝育的办法,因为他们完全明白用火筷烫脐带和婴儿成活率之间的关系^⑤。

9)产褥期的死亡被看作是对妇女此生或前世罪孽的惩罚。假如她还没有分娩,就将她的肚子剖开,取出胎儿,杀死,两个人一起被埋葬。然而在老百姓的眼里,一个被埋葬在土里的死男婴会使村庄面临长期不下雨的危险——从而失去了必要的扩大再生产的力量,因此必须再把他挖出来,烧掉(陈封雄 1940:105 页及下页)。于是人们就认为,是他使得家庭不能多子多孙,夺走了家庭扩大再生产的手段,是他阻止土地肥沃。

被这些对分娩一事或多或少有些经验的前来帮忙的妇女和接生婆包围着,产妇们也只能希望正常分娩。一旦小孩胎位不正常,或者妇女骨盆狭窄,分娩就变成了难产(所有《助产指南》的目的都在于避免这种情况),变成了决定母婴生与死的事情。出现横位、畸形和疼痛无力时总是舍弃婴儿,母亲的死亡数日也相当多(迪恩 1886:28 页)。受过教育的医生除了指导孕妇作“正确的”产前准备工作外,作为防止难产的措施,他们主要宣传的是不插手自然的分娩过程——尽管他们完全赞同接生婆的某些人工操作及使用药物——然而在一般情况下,接生婆则设法通过人工堕胎及外科手术的办法尽量挽救母亲的生命,这种做法往往由于不了解败血症的原理而失败。至于多少妇女活了下来以及身体状况如何,她们的胎儿——比如说由于横位——在肚子里用刀子被肢解了(邱雪域 1935:51 页)^⑥,这里只能猜测。另一方面,妇女们又设法在拜神驱

鬼中寻求帮助,在药物中寻找安慰,虽然她们把药物,诸如“定心汤”这一类,与信奉恶魔联系起来。总体上看来,这些民间手段表明了帮助正在分娩的产妇的决心,同时也反映了产妇及其助产士们的万般无奈。

“坐月子”

产褥期的妇女:污秽与受到危害

生产以后家中并没有真正的愉快和幸福。受恐惧和担忧所驱使,家里及其周围环境均要采取严厉的预防措施,运用有效的手段,使新生儿及其母亲摆脱聚集在门前的祸祟。(纳格尔 1911: 249 页)

一位外国人这样评价为了保护母子产后生命其家庭所采取的保护和预防措施。妇女们希望用她们所熟悉的一切手段来对付面临的危险,她们不屈从于命运。她们既求助于神灵和神秘的手段,也采取可以被称之为“大众化医疗实践”(克罗伊兹伊尔 1968: 32 页)并表明与“民间医学”及学者的“高级医学”有关联(施弗勒 1975: 100 页及下页)的措施。

产妇受到极大的危害——和她一起受到危害的还有婴儿,不仅仅由于感染和其他的疾病,而且也由于他的营养完全依赖于母亲。奶母是例外,而且也只有富裕人家才请得起(参见洛伊 1983: I, 49 页)。

怀孕与分娩削弱了母亲的身体健康,使其变得“不正常”。这时很容易产生各种损害身体的恶劣影响(如疾病)的可能性^⑧。分娩时的大量失血以及随之而来的身体“降温”必须再次得到平衡;

同时还要使母亲下奶。

这一身体秩序恢复的过程是逐渐的,亦即生理正常化过程,与使家庭内部新秩序稳定的社会正常化过程同时进行^⑤。

分娩和坐月子比月经更加“污秽”和“肮脏”,产妇被看作是犯了罪的人,所以社会必须防止由此而引发的不良影响。反过来,产妇也受到了保护,使之不受社会的伤害。污秽和危害相互制约:污秽的人特别容易受到危害,特别容易受到恶势力的影响(参见多格拉斯 1985:11 页及以下几页)。产褥期间的这种身体和社会地位的特殊状况会逐渐得到改善;这一状况——姑置勿论产妇的具体情况——分为四个时期:第一个时期到产后的第三天,第二个时期到第十二天,第三个时期到满月或第四十天,第四个时期到第一百天。其中第三天和第一百天对于婴儿的成活尤为重要^⑥。然而这些规定只有在产妇确实有人帮助时才能受到重视。假若没有人帮助,那么她们产后毫无疑问要进行她们的日常劳作,尽管她们知道这些规定,特别是城市与乡村中的穷苦妇女。在农村地区,农妇们产后十天就离开炕头,从事正常的劳动(邱雪娥 1935:38 页)。同时产褥期间对母子的关心和照顾由母子在家庭经济中的地位所决定。按他们将来对家庭经济带来的好处分别给予长子、其他的儿子和女儿不同的照顾及关心,这一点具体体现在营养的供给上。另一方面,这种不同的对待又与妇女作为劳动力和生育者的重要性有关。

生理正常化过程

生理正常化过程——根据这些限制——同样指的是保护母亲的 身体并使其保持平衡,保证婴儿的营养。为达到此目的,产妇们要遵循严格的行为准则及饮食规定,总的来看,对待产妇像是对待

一个病人似的^①。

为了抵御外寒产妇首先要保暖。夏天时她们必须像冬天一样,最好穿上棉衣,脑袋一定要包住。富有的满族妇女头上包一块天蓝色的丝巾,额头上扎一根带子。产妇的房间(产房或者血房)必须密不透风:关好门窗,挂上窗帘,堵好裂缝。产妇采取半坐着的姿势,靠着枕头,盖着暖和的被子,尽可能把腿蜷曲起来。产妇头几天就是这样度过的,至少头几个钟头。人们担心躺着会引起血归心,类似生产时躺着,会使人生病,引起昏厥(邱雪娥 1935:58页)^②。“坐月子”一词即由坐姿而来。

据说穿得暖和可使产妇免受风寒,因为妇女们最大的忧虑是产褥期受风——至今仍如此^③。身体某部位的“风”——特别提到头部、腰部和脚部的风会导致病痛,直至上了年纪。对于老百姓来说,作为带来疾病的风也是“风神”(老舍 1936:92页),他们担心“疾病”的侵袭(中邪)^④。

避免用冷水洗澡也属于预防措施的这一范畴。有些妇女在这期间几乎不洗澡。类似对待外“寒”的办法,借助一种被归结为“热”的食物来对抗内寒。北京产妇们的基本食物是:红糖、蔬菜麦片粥和鸡蛋^⑤。中华民国时期产妇分娩后主要吃小米粥,以至于“喝粥”这个词作为产褥期的同义词来使用(洛伊 1983:I,14页;邱雪娥 1935:58页)。假如经济条件允许的话,小米粥拌上红糖,再加上煮得很硬的鸡蛋。一个在城市居住、中等收入家庭的产妇在四周时间里吃200—300只鸡蛋是很正常的;生姑娘时吃鸡蛋数量减少,为了让产妇感到“羞愧”(洛伊 1983:I,14页)。另外还吃很多鸡蛋做的甜点心。这是女宾客们在头三天带来的。这种完全无盐的饮食被看作是非常有营养,且含有很多对身体十分重要的基本元素。有钱人家的产妇早餐中还另加肉,喝热白糖水,两顿饭之

间还吃枣子(洛伊 1983:1, 14 页及下页)。为了使母亲下奶,其他可推荐的营养品有:“假如母亲的奶水不下来,母亲便喝猪爪、鸡蛋、面条汤,情况严重时喝掺有蒲公英种子的煮牛奶”(克尔讷 1959:17 页)。

产妇需要增加专门用于加强体质及“补充性”食品的要求完全受到家庭的认可,并根据现有的财力设法满足这一要求。鸡蛋、点心和糖不是日常的食品,是为了丰富一般的饮食才拿出来的,却因生产而增加了许多倍,也就是说,饮食的丰富是通过这三种食品数量的增加,而不是变换食品(参见 E·N·安德森/玛佳·L·安德森 1975:150 页)。妇女们的建议首推“热的”食物,如在油中煎炸的点心,而医生首先要求食用“清淡的和干净的”食物(比如撇去油脂的鸡汤)。在油脂和鸡蛋的问题上,医生的建议与老百姓从实践中得来的饮食经验有分歧。

亲戚中的女眷送来的礼物是用油煎炸的点心,一方面作为“热的”一类食品,来帮助母亲达到体内平衡;另一方面送这类食品也是社会交往的组成部分:冷热的分类似乎套用到社会生活上来了。“热”的饮食同时也表示对于生产的喜悦;送这些东西而且只有送这些东西才被看作是特别合适的(洛伊 1983:1, 15 页)^⑥。

产后第十二天时,人们在一次象征性的仪式中缝住产妇衣服下摆的缝:“捏骨缝”,以此使身体又恢复到分娩前的状态(洛伊 1983:1, 27 页;邱雪娥 1935:75 页)。产妇的母亲带来做饺子的配料:面、白菜和肉馅,然后产妇和客人们一起吃饺子。

饺子被看作是一种象征,因为它的皮是圆片状,在皮上放上肉馅,合起来,然后把它的边捏紧,紧得完全像是把衣服的下摆又合上了。(克尔讷 1959:18 页)

这种仪式之后,产妇吃饭的规矩又松动了,年轻的母亲可以离

开热炕,在屋子里走动(博根 1928:104 页)⁶⁷。

第十二天对于有钱人家的产妇来说是生理正常化过程中的一个重大转折。底层的妇女们则相反,必须从这个时间起在家里从事她们正常的劳作,尽管她们还不能离开家。

社会生活正常化过程

生产时的大量失血使母亲本人和周围环境也随她一起变成了“污秽的东西”。产房是“血房”或者“红房”,“红”代表血的颜色。门上挂一块红布,意思是告示这里有人生产,避免不速之客擅自进入这座房子或房间,不使外人带人的各种不洁净的东西、难闻的气味危害母子的生命。因为人们坚信,如果在婴儿出世的头几天里未经邀请的人不小心进入了产妇的房子或房间,婴儿便会得病,臀部会突然生出白色的溃疡,几乎不能幸免于难(纳格尔 1911:249 页)。

据说红色头巾能保护产妇和婴儿免受那些可能给她们带来生命危险的人的危害,上述这些人指的是孕妇以及她们的丈夫,来月经的妇女和不久前刚去世的人的家属,也包括所有的陌生人以及彼此承担义务的人群中所有产后头三天没有来拜访过的妇女。灾祸体现于他们全体身上,必须保护母子不受这种灾祸的伤害。她们以及所有那些来访时身上带着钥匙的人会把奶拿走(采奶)——一直到今天人们还是这样解释(参见格鲁贝 1901:3 页;邱雪娥 1935:58 页)。尽管如此,“不速之客”还是进了产房,一旦发生了这种情况,或者说得更确切一些,发生了奶水不够或者完全没有了的情况,那么就必须采取对策。有关人员把他们的钥匙扔进一个水缸里,以便“开水钥”。或者用一个筛子把水倒进缸里,被看作是“还奶”(邱雪娥 1935:58 页)。然而不单单是人会带来灾祸,人们也害怕恶魔,门前面的红纸通过它的颜色具有保护和防御力量,据

说可以吓退恶魔。

避免跟外人接触不仅关系到防止“污秽的”产妇引发严重的疾病甚至导致死亡,关系到母子的静养,摆脱来客的骚扰,而且也涉及到在月子里避免其他的人到过产房而引来灾祸的问题,因为他们也相信,通过与产妇的接触和进入产房可能会惹上灾祸。连士兵也没有兴趣进入这样一个产房进行抢劫。“他们觉得,他们的好运因此会受到影响。每个人都有自己的运气;如果他们进了产房,那么运气就不好了,这个运气就受到了不好的影响。”

直到“满月”时——女孩是30天,男孩只有29天或者少几天——产妇污秽的这种看法经过一定的仪式后才被改变,这适用于所有的生产。本世纪初,女宾客们在这一天带来两盒专门为产妇吃的馒头,一盒里放着四角形带“喜”字的馒头,另一盒是猪肉馅圆馒头。女宾客们往产妇嘴里放馒头,每种各放一个,这就是说她们“满口”了(格鲁贝 1901:6 页)^⑥。中华民国时期的其他原始资料报告说,这种仪式是由产妇的母亲方面举办的;产妇在两种馒头上各咬两口(洛伊 1983:1,31 页)。同时她背对着房间坐在门槛上,她母亲从背后把馒头递给她,她咬一大口或两大口,剩下的掉进她手里的瓢中,瓢的底下拴着一根带线的针。掉进瓢里的馒头她以后再吃,别人不能吃。馒头的数量和咬的方式是有规定的,根据女生的是女孩还是男孩。据说,妇女用不同方式咬馒头而产生的不同形状在生女孩时可以避免下一个孩子又是女的,生男孩时使下一个孩子还是男孩(牟雪峨 1935:77 页)。

从前的阐述者认为,这种仪式的根据是人们猜测产妇特别需要营养(格鲁贝 1901:6 页),她以这种方式把“她的嘴全部塞满”(洛伊 1983:1,31 页)。事实上,“满口”不仅仅是生理正常化过程的一部分,社会生活的正常化过程也要结束了,污秽和与此相联的

种种禁忌,妇女的全部社会隔绝现在都撤销了。她又可以坐在区分内和外的门槛上了,那是神灵出入的地方,因此禁止污秽的女人往上坐(参见弗里克 1955:344 页)。

过完满月及“满口”仪式后,产妇回娘家,重新开始社会交往,这包括把婴儿介绍给大家,以及通过拜访父母这一形式使婴儿被社会所接受,就此中断了的社会交往和家庭与产妇的交往重又开始了。这一“首次回到外部世界”的时间是由产妇的婆婆规定的,娘家接她回去,再把她送回来(洛伊 1983:1,46 页及以下几页)。然而除了娘家外,关键的是离开“不洁净”的环境,因此这个仪式的名字叫“挪臊窝”^⑨。母子不在的时间可以彻底打扫产房,消除“恶臭”。与这次访问相关的是首次与家庭之外的社会接触:富裕阶层的年轻母亲在家人陪同下看戏并在外边就餐(洛伊 1983:1,47 页)。

弗里克把产妇的这个拜访解释为“对于丰盛礼物表示感激的一种行为”,解释为“女儿表示敬意的证明”。年轻的母亲在来访的几天里是家庭的中心:

亲属们似乎非常宠爱她(……)。她带着珍贵的礼物——她的婴儿迈进娘家门。全家人都喜爱这个婴儿,他令每个可以把他抱在胳膊上的人感到高兴。每个亲属都赠送产妇一些礼物,母亲送她一大堆小东西。(弗里克 1956:547 页)

随着孩子的出生,妻子最终完成了婚约中允诺生育后代的义务,因此不仅仅保障了新家庭对她的接纳,而且也巩固了两个家庭之间的关系。

因为家庭关系和共同承担义务关系的巩固在前工业化社会中只有通过人际间的交往才能发生,所以女儿带着她儿子的第一次来访在这一方面特别重要。接受婴儿进入家庭以及下一章节所要

讲述的婴儿进入社会将继续说明问题的这一方面。

婴儿,他的命运及对他的保护

分娩之后,人们所需要的孩子便处于危险之中,妇女们也有这种感觉。到了中华民国时期^①,中等阶层家庭中婴儿的高死亡率还在促使每个家庭,首先是祖母和外祖母以及母亲们对婴儿采取多种保护性的预防措施^②。婴儿的这种高度危险同时也警告妇女们不要冒险,这就是说,一切都要按照口头流传下来的规矩那样做——她们不可以通过对某些规定的改变而去冒风险。这种危险的感觉表现为一种流行的观点,一个人必须经过几关,或者说得更确切些,是经过几个险关。为了渡过这些关隘,妇女们拥有可以保证顺利“过关”的某些知识和对策(邱雪娥 1935:70 页)。如果不采取与此相应的态度,那么便会出现死亡的情况^③。

按照产褥期各个阶段的先后顺序,婴儿要过的关隘分别在第十二天(旬关),一个月以后(月关)和一年以后(年关)(邱雪娥 1935:70 页)。

为了预知、确定并影响孩子将来的命运,所采取的一切措施是跟相应的对策和保障措施紧密联系在一起。为了说明婴儿的命运:他能否成活,他的体格状况,他的财产以及他的职业生涯,除了出生时辰,出生情况及婴儿出生后的表现,也仔细查看他的身体外观,作为预兆(参见弗里克 1956:513 页及以下几页)。妇女们不是消极地对待这些预兆的解释,而是积极地采取行动。她们一方面设法通过已知的治疗方法,或者通过相应的喂养与照料对婴儿提供保护。另一方面她们又寄希望于神的保佑,采取措施对抗恶魔以及其他的不良影响。在这些预防措施方面,正如她们为了达到

受孕目的而采取的那些手段一样,她们相信由于外表的相似可以获得相似效果的那些药物的作用。再加上那些已知的在民间医学实践中运用的药物。似乎在妇女们那里这二者之间没有明显的区别。

因此洗三不单单是身体上及仪式上对生产的污秽进行清洗,它的目的同样是为了强化所有防御灾祸的对策,以保证婴儿的成活。从第三天开始才给新生儿穿衣服、喂奶。像在欧洲一样,通过一个特殊的仪式(参见路克斯 1980:133 页),也就是办满月和过百岁,然后婴儿便进入了孩提时期^③,成为家庭和社会中的一员。正如分娩使母亲沾染了污秽一样,婴儿也是如此。因此他和母亲一样受到社会的隔离,采取同样的防范措施,遵守同样的禁忌和戒律。

对婴儿的照料与培养及其命运的象征

产后接生婆的第一项任务是判断性别。生男孩时,她宣布:“恭喜,恭喜”,生的是女孩,她只说一句“恭喜”(格鲁贝 1901:3 页)。或者在外边等候的人会听到:“是个大小子”,生的是女孩,则什么话也不说。

接生婆接出婴儿后给他断脐带:用刀子切断脐带,脐带末端用火烧断,裹上棉花。然后用水给婴儿清洗。洗净后把它裹在一块蓝布里,肚脐用灰盖住,因为人们相信这样可以“去火”,避免发炎^④。那块布是蓝色的,因为“蓝”这个字与“拦”谐音。婴儿的头也要轻轻地包住,因为人们担心头“受了风”,也就是“四六风”,即新生儿破伤风,这是根据这种病出现于第四天、第六天或者第七天起的名字;后来也叫做“七日风”。新生儿的第一套衣服是由福寿双全的老人的旧衣服改制的,无论如何不能穿新的(邱雪城 1935:

55 页及以下几页,66 页)。通过衣服把旧衣服的主人的福与寿传到孩子身上^⑥。

受过教育的人认为,婴儿体内有毒,也就是“胎毒”。胎毒被看作是母亲影响的产物,被认为对多种新生儿及儿童早期疾患负有责任(弗斯 1987:9、20 页)。此外,人们也相信,胎毒可能会以天花的形式突然发作。由于这个原因,在这些阶层中通常往新生儿嘴里塞一块黄连,一种苦味的草药,以此将胎毒从体内排出^⑦。

要是在多次流产之后、在几个孩子或姑娘先后夭折之后,生下了第一个儿子,那么产后便会立即按照礼俗给儿子起个乳名,据说可以预防孩子的夭亡。“撞街”礼的意思是,按照父亲在街上遇见的第一件东西给小孩命名,人们相信以这种方式能使孩子长得“结实”,“结”与“街”同音,他可以在离开人世之前,也就是死亡之前始终保持结实(邱雪娥 1935:55 页)。往门上钉一根钉子,或者用一根红线把小孩捆住,或者取与此相关的乳名,如“钉住”或者“拴住”,也都是为了同一个目的(邱雪娥 1935:57 页)。生了姑娘或者生了被看作是多余的儿子时,这些特殊的预防措施也就没有必要了。新生儿的命运被搁置在一旁,听天由命,“也没有拜访者接近他”(克尔讷 1959:17 页)^⑧。父亲的责任是出生后的当天亲自走一圈,宣布儿子的出生。在北京附近农村的一个绅士家庭里,父亲在儿子出生后立即用双手抱着他,跪在祖母和外祖母面前,抱着他穿过田庄所有院落,向家庭成员、向灶王爷,在祠堂向祖先宣布儿子的出生(瓦恩 1938:84 页)。无论如何父亲要把儿子出生一事通知他妻子的家庭。“他带上点心;如果把点心放到桌上,表明生了一个儿子,放到灶上,表明生了一个姑娘,什么话也不用说”。同时父亲还要给年长的家庭成员磕头(洛伊 1983:1, 15 页;格鲁贝 1901:3 页)。不仅仅要报告出生的日期,还要报告出生的时间,因

为他们认为出生的时间或者与此相吻的星座位置对于孩子未来的命运起着决定性作用。可以根据日历来确定吉日良辰^⑤。然后富裕人家在这个数据的基础上请人看出生时的星相,这是可以借助四大图进行修改的(鲍尔 1959:243 页)。不仅仅出生的星相,而且出生的状况也可以推断孩子未来的命运。假如男孩俯着身子生下来,女孩子仰着身子生下来,那么今后将有生活淫乱的危险,脐带交叉则是今后大有作为的兆头。对于孩子来说——不是对接生婆来说——产妇分娩时的小便是个吉兆;特别是多尿意味着孩子健康强壮。从放小孩的那个盆的大小也可推断出孩子的命运:盆大孩子今后吃得多,盆小,孩子吃得少(邱雪娥 1935:55 页及下页)。

如果前边提到的那个“兆头”可以影响的话,这就是“踩生”仪式(洛伊 1983:1,13 页;李秀兰 1983:2 页)^⑥。有这样一种说法,孩子的性格随进产房的第一个外来人的性格:“婴儿未来的性格和聪明程度或者甚至他的物质上的幸福都是直接与第一个从外面进入卧室的人相联系的”(洛伊 1983:1,13 页)。所以家里人设法通过选择一个聪明的男孩,让他进入产房,来影响新生儿的性格和未来。

根据维持婴儿生命的需要,一天以后,也可以在第二天或者第三天,让另外一位妇女作为他的母亲教他吮奶,他被“开口”了,开始吃奶。

用一小块软布包上磨得很细的果仁,做成乳头大小。把这个奶嘴儿放在用切碎的甘蔗浸泡过一夜的热水里,然后把它放进饿得哭叫的婴儿嘴里。这一天要给孩子第一次哺乳的妇女来到了。她必须心地善良,且自己也有一个性别不同的婴儿。从现在开始,只要婴儿一哭,就给他喂奶。(克尔讷 1959:17 页)^⑦

“开口”这个习俗有两种观点作为基础:首先是头一次特别重

要的观点——吮奶也如此——如果头一次进行得好,那么以后都好。希望在这头一次哺乳时就要做对孩子的未来十分重要的事。其次人们相信——这一点也为法国所注意(路克斯 1980:148 页)——母乳对于孩子的性格有一定影响^⑥。

对于晚开始哺乳的习俗——在早产儿身上倾向于更晚一些——今天的解释是,产后必须让母子休息(叶恭绍 1982:I,107 页);以这种方式掩盖了这种办法是对婴儿生存能力的检测,是根据对儿意的需求而决定是否促进其成活^⑦。这方面的证据是,例如,曾经报道过一位母亲对抢救她刚刚出生的女儿一事漠不关心,这个女孩看上去身体很弱,生命力不强,此点在她后来所患病中得到了证实。一位父亲的事情也说明了这种情况,他丢弃他的女儿,当她在外边活下来以后,他又接受了她。一般来说,如果新生儿(明显地)不会呼吸,拍后背、用水擦洗、喊叫母亲或父亲的名字都不开始哭,那么这个新生儿就被看作已经死了(邱雪娥 1935:57 页)。

所有的孩子都吃母乳。没有替代母乳的东西。由于畜牧业不发达,牛奶很少,不普遍(老舍 1980:271 页),另外人们也认为牛奶会使人变得愚蠢(弗里克 1956:518 页及下页)。如果没有母乳或者母亲奶太少,那么婴儿成活的机会也就很小。较为贫困的人家在生了儿子的情况下,只能指望相互承担义务的人群中的妇女来帮助,那些妇女同样刚好分娩,而且生的是女儿。对于那些宣布为“要求太高”的姑娘来说,生了儿子的其他母亲也不愿意给她们喂奶(弗里克 1956:518 页)。只有富裕人家在这种困难情况下才请奶妈(参见弗斯,1987:21 页及以下几页)。清朝末期北京的奶妈组成了一个自己的行帮,她们当中绝大多数是来自首都东部农村地区的穷苦妇女,哺乳期间她们在富有人家作为享有特权的女佣生

活着。然而聘请奶妈毕竟意味着可观的经济以及其他方面的负担,因此富裕人家也倾向于只有在万不得已时才雇佣奶妈(洛伊 1983:1, 48 页及下页)。根据母亲或者家庭对于孩子成活机会以及再次怀孕的需要,如果不是因为疾病缘故没有奶了,哺乳时间将持续五至六年。总的来讲,给女孩哺乳的时间较短(邱雪娥 1935:94 页)。婴儿完全依靠母乳喂养导致对于没有母乳的担心,担心在违反禁忌的情况下出现可以预料的后果并受到惩罚。或者相反:人们为这世代流传下来的禁忌找到了理由,它避免了基于对孩子令人担心且有生命危险的后面对这些禁忌提出质疑,保证了在不安和激烈辩论的时期里对母子二人进行与禁忌相连的保护。

如果说在法国哺乳时期也是节制性欲的时期(路克斯 1980:160 页),那么在北京哺乳对于房事影响不大。仅仅在产褥期间夫妻不可同房,生男孩时需 40 天,生女孩时需 100 天^⑧。当然考虑到了哺乳与怀孕之间的关系;给女孩很快断奶据说会促使再一次怀孕。断奶是突然的,有时也通过往孩子嘴里抹黄连的办法,或者母亲不带孩子自己回娘家住两三天(邱雪娥 1935:94 页)。

通常是把婴儿的腿和上肢捆住后裹在一块布里,直到 100 天;据说腿会长得直直的(洛伊 1983:1, 60 页)。婴儿不能自由活动,因此而长成一定形状。有钱人家婴儿也同样裹得紧紧的,只是用的料子不同而已。

上半身被包在垫有棉花的四四方方丝绸里,再用叫做所谓“披风”的红缎子被子盖住肩膀,裹住离婴儿头 5 英寸的地方成弯曲状。(洛伊 1983:1, 12 页)

把婴儿捆紧的目的主要在于支撑软弱的身体,使“身体成型”(路克斯 1980:184 页),不是为了能够无牵挂地干事情。在有奶妈和保姆的富裕人家里,婴儿腿和上肢也是要捆住的。

假如不给他捆起来的话,等他长大的时候,他就像树一样,长弯了。那么他将来走起路来两腿就永远是弯的。

如果母亲怀孕时系腹带被解释为有助于固定和支撑胎儿的话(汤尔和 1917:26 页),那么人们认为产后新生儿的身体特别虚弱,特别需要培养,但也具有可塑性。有必要也有可能通过外在的支撑手段对胎儿和婴儿的身体加以定形,同时又要通过孕妇重视所有的习惯来保障胎儿与新生儿精神与性格的培养,这两种观点并行不悖。这种精神与性格的培养是“从外界”通过他人借助衣物(如包进父亲的旧衣服里)或者通过他人在于场作用于胎儿和新生儿的影响而实现的。

保护及防御措施:洗三

由格纳奈描绘的中国古代封建诸侯家庭洗三的特征似乎首先在它的基本程序方面还继续存在于帝制和中华民国时期。第三天,按照一定仪式给婴儿进行清洗(格纳奈 1976:184 页),婴儿得到父亲的承认,被出示给祖先,为家庭所接纳(格纳奈 1953:164 页)。

事实上,在我所论述的时期内,儿童为家庭所接纳这一点并不很重要;这一点其实是在关键的第一个月以后才发生的。洗三这种仪式首要的目的是接纳孩子——这就是说,只接纳第一个儿子以及其他必要的和希望要的孩子——进入尘世,并为其平稳过渡随之而来的危险阶段采取相应的保护及对命运的预防措施(牟雪峨 1935:70 页)。将婴儿放在香气浓郁的槐枝艾叶中沐浴,目的在于却病避邪,在场妇女们的祝福以及中间人(也就是接生婆)向神献祭品同样也具有召唤鬼神、祛除恶魔的性质。由于中国北方常年缺水少柴,所以用热水给婴儿洗身仅此一回(迪肯森 1924:27

页)。一顿宴席(汤饼宴)(李秀兰 1983:2 页及下页)——整个仪式也是由此命名的——结束了洗三的全过程。在帝制末期直至中华民国 30 年代,城市居民中富裕阶层和农村地区之间的区别仅在于规模方面,宴席大小及出席人数。

向神献祭品以及指导或独立主持洗三仪式各个程序的最重要的人物是接生婆。她作为中间人出现于尘世与神的仙界之间,同时也作为决定命运以及带来福与祸的尘世力量的联系人。她拿起婴儿,给他洗澡,就这样完成了婴儿从他此前的存在进入尘世生活的过渡。她凭借这一点拥有很大的威信和势力,以至于孩子们将来也不敢取笑给他们洗三的接生婆(参见老舍 1980:237 页)^④。

一般情况下,洗三时在场的是共同承担责任的群体中的妇女及她们的孩子;他们不必邀请,带着小礼物就来了,这些小礼物不算是“正式的礼物”(李秀兰 1983:3 页)。只有近亲中的男人才参加洗三仪式(博根 1928:99 页及下页;洛伊 1983:1,20 页及下页)^⑤。年轻的母亲本人只是作为观众坐在热炕上注视着仪式,但是不参加宴席(洛伊 1983:1,21 页)。

整个仪式由下列各部分组成,其顺序总的说来都一样:

1. 向各位娘娘及炕公炕母献祭品(格鲁贝 1901:5 页;克尔纳 1959:17 页)^⑥。各位娘娘的纸像挂在产房外厅,面后边两位炕公炕母神像则供在热炕上。神像前放着三个碗,里边各有五块甜点心作为供品(当然甜点心没有鸡蛋)。神像前还点着蜡烛和香。神像前挂着纸钱、纸金镫子以及一种特殊的金色纸,这种金纸焚烧以后便担负起通向天堂的梯子的作用。在炕公炕母前各供上一升米、三柱香以及两碗点心(洛伊 1983:1,18 页及下页;参见克尔纳 1959:17 页)。

2. 在祖母领导下准备和筹备洗身必备物品。除婴儿的衣服和

给婴儿洗身的东西外,这里要提到的还有属于洗三仪式的一系列东西:一只生鸡蛋,不同颜色的线,一个带石榴花的竹筛子,一把梳子,一根葱,一把挂锁。

3. 赠小礼品及祝贺之后请客人吃长寿面(洛伊 1983:1, 19 页及下页;格鲁贝 1901:4 页)。

4. 举行洗三仪式。接生婆点燃各位娘娘像前的香(洛伊 1983:1, 21 页)。她抱着孩子盘腿坐在炕上,前面一个大铜盆(格鲁贝 1901:4 页;老舍 1980:238 页),并邀请在场各位“填盆”。象征性地对孩子说一些祝福的话,再通过下边的行为更加强了这些吉祥话的含义:往盆里添加放在宽盆沿儿上正好表示这种意思的“喜果”。这个名称来源于某些表示吉祥与生育的同音的果实名称:荔枝同树干上长出的一个新枝(立支);枣儿同尽快生一个儿子(早儿子);栗子同得到后代(立子)(格鲁贝 1901:4 页)。被称为“白果”的鸡蛋也属于“喜果”之列(格鲁贝 1901:4 页)。往盆里添红、白和黄色鸡蛋^⑧,是希望“婴儿长得粉白粉白的,像这些鸡蛋,还有像黄色鸡蛋这么多的金子”。往盆里添水也有吉庆的意思(博根 1928:101 页)。下边这些吉祥话是本世纪转折时期妇女们说的:祝福安定祥和,升大官,长寿,多子多福(格鲁贝 1901:4 页)。

除了鸡蛋和喜果,还往盆里扔钱或者小件银制礼品(博根 1928:100 页),如簪子。这些是专门为给接生婆当作酬劳考虑的,仪式结束后接生婆将得到洗三盆里的绝大部分东西。帝制末期,可能参加填盆的男人先于妇女与儿童(格鲁贝 1901:4 页),而在中华民国时期则首先是亲戚,然后是邻居,最后才是最亲密的家人填盆(洛伊 1983:1, 21 页)^⑨。

5. 盆里的东西倒空以后进行洗身:接生婆在用槐条艾叶经数小时熬煮的水里给婴儿洗身(洛伊 1983:1, 21 页及下页)。婴儿的

这一次洗身在字面上及引伸意义上都是洗去生产时的血污与肮脏的过程。槐条和艾叶气味芳香浓郁,因此作为治病的药物使用(瓦恩 1938:84 页),除去生产时的恶臭,像欧洲消灭鼠疫时用芳香剂一样(科宾 1984:29 页)^⑧。艾特别被看作是治疗这类疾病的药物和对抗与“阴”为伍的恶魔的手段,(阿姆斯特朗 1944:24 页)。在老百姓中算作恶臭和恶劣影响的那些东西,医生们解释为阴盛。艾的那种辛辣气味与阳相符:艾凭借这种强烈的阳的特性能够减轻与生产有关的阴的危险,并重新建立失去的阴阳平衡^⑨。洗的过程中接生婆一面给婴儿洗身,一面说些顺口溜似的吉庆话:“先洗头,作王侯;后洗腰,一辈更比一辈高”(李秀兰 1983:2 页;参见老舍 1980:239 页)。在帝制时期,这些吉庆话一方面与做官以及通过孩子为代表的新一代家庭的社会地位有关,另一方面也是恳求继续生育儿子(李秀兰 1983:2 页)。

6. 然而洗完澡的孩子还需要继续得到保护。接生婆采取预防措施,为使疾病远离孩子及其周围环境,加强他对于面临的危险——与疾病等量齐观——的抵抗力。所采取的特殊措施是预防天花,天花在北京常常像瘟疫一样出现,特别危害儿童。为了预防疾病,人们相信这些疾病不仅仅存在于儿童身体外部,而且也以恶魔的形式存在于儿童本身(维萨尔 1915:133 页),将艾叶做的小球置于姜片上,点燃,放在婴儿脑袋上、肚脐上。然后再把艾叶球放在窗台上、炕沿儿上、门槛上和火钳上(格鲁贝 1901:5 页;洛伊 1983:1,22 页)。天花的广泛流行使中国医生得出结论,在每个人身上或多或少都牢固地存在着天花病毒^⑩。这种看法似乎直到帝制末期还在广大群众中流传。因此接生婆试图感动痘疹娘娘少送些痘疹来。她拿一个竹筛子在婴儿身上晃几下,说:“我在这儿干什么哪?我筛花呐。痘疹娘娘给几颗花儿就得了”(洛伊 1983:1,23 页)^⑪。

为了防止婴儿患精神病、感冒和“伤寒”，接生婆用交叉双线的方法去掉婴儿背上的汗毛^⑤。如果婴儿此时不哭，则说明他今后生活中意志力坚强。其他的预防措施是为了今后的美貌，比如，用筷子夹一夹鼻梁，据说可以有一个高鼻梁（一个重要的美的特征）。在姑娘那儿普遍实行的穿耳朵眼儿也在柔弱的男孩子身上实行。据说，这种做法表明面对害人的恶魔保护姑娘是次要的，主要的是保护男孩（邱雪域 1935:73 页）。

除了这些预防作用外，还采取一些据说对于孩子未来的命运起积极影响的预防措施，使孩子变得聪明伶俐：拿一根葱往孩子身上虚打两三下，因为葱与聪明的“聪”谐音：“一打聪明，二打伶俐”（洛伊 1983:1,23 页）或者“一打聪明，二打伶俐，三打精明”（克尔纳 1959:18 页）^⑥。假如让小孩当大官，那么就用一把或两把梳子假装在他头上梳几下，并说：“一梳子，二抿子，长大了，戴顶子”（邱雪域 1935:72 页；参见博根 1928:102 页；洛伊 1983:1,23 页）。

对姑娘说的话有些变化。“一梳子，二抿子，嫁了个女婿戴顶子”。在农村，接生婆拧毛巾时也说“吉祥话”：“一把金，二把银，三把驷马成群”（邱雪域 1935:71 页）。接生婆还把一本书往男孩身上放一下，用一枝毛笔在小孩嘴上抹一下，说：“多喝点儿墨水吧”，据说这样他就会多念点儿书。祝姑娘“手儿巧”，为此目的往她手里放一些针线、剪子等类似的东西；刺绣的熟练技巧对于妇女来说是值得去追求的目标，是她们能力的表现。用秤锤在小孩身上压一下说：“秤锤虽小，压千斤”这样就把孩子挡住了，跑不了了，也就是死不了了（博根 1928:101 页）^⑦。接生婆又拿一把挂锁在小孩的嘴上、手上和脚上比划一下，说：“嘴紧紧的，手紧紧的，脚紧紧的”（洛伊 1983:1,23 页），以此表达把孩子拴在尘世的思想^⑧。

7. 把孩子送来并估计此后一直留在产房的娘娘现在要被送回

去(送娘娘);接生婆和全家人给它们叩完头以后,它们连同祭钱和象征通天阶梯的纸一起被焚烧,也就是说又被送回天上去了(格鲁贝 1901:5 页;洛伊 1983:1,24 页;克尔纳 1959:18 页)。

8.另一个预防有可能在暗处伤害小孩的鬼怪的措施是,把香灰或者把焚烧后的神像灰放进一个小红口袋里,缝进小孩——同样是新的——枕头的一端。一百天以后将小口袋扔进井中或河内(邱雪娥 1935:74 页)。到了这一天,家庭年鉴在富裕人家也有助于实现这一目的,认为它的防御能力更加有效(洛伊 1983:1,24 页)。

9.一部分“喜果”——特别列举了鸡蛋——送给无子女的妇女;据说它们会使人怀孕。给孩子洗浴的肥皂也送人;它会使婴儿面部皮肤细嫩,因此把它送给一位年轻的姑娘(克尔纳 1959:17 页及下页)^⑧。

如果提到城里有钱人家在第三天大摆宴席的话,那么在农村地区也只有接生婆——这一天的主要人物——受到特别的招待^⑨。其他妇女得到的是长寿面;特别是在农村,男人避开这顿长寿面——也避开整个洗三仪式——理由是,“洗三面”妨碍长胡子(邱雪娥 1935:74 页),也就是夺走了他们的男子气概。婴儿的命运和对婴儿的保护落在了妇女、保护神及命运神的身上,包括娘娘们在内,似乎她们——特别体现在作为不同世界的中间人的接生婆身上——更容易接近这些力量。这一点正好和学者们的态度一致,学者们虽然总体上反对这些做法以及部分地反对接生婆,另一方面却又不具体地抨击它们,与之辩论^⑩。

满月时接纳婴儿进入家庭及社会关系

如果婴儿活过了头四个星期的危险阶段,那么满月时,随着母

子二人与社会隔绝的消失,婴儿便被家庭所接纳,根据家庭的经济情况举办一个规模或大或小的庆祝活动;本世纪头一二十年的“动荡时期”可以不举行这样的庆祝活动,尽管娘家人的来访是不可避免的(迪肯森 1924:27 页)。首先给第一个儿子庆祝,然后才是其他的儿子——与其他地区不同——也给女儿庆祝(A·科迈克 1927:16 页;格鲁贝 1901:5 页)。这一点主要适用于城市,不太适用于农村地区(邱雪斌 1935:76 页)。接纳婴儿进入家庭与新的保护礼俗和手段连在一起,如在今后的危急阶段可以保护孩子的护身符和吉祥物。给婴儿送礼仪式及为此邀请亲朋好友和邻居赴宴均意味着将孩子纳入家庭的社会结构里,这是加强与促进亲朋好友、邻居之间友好关系的机会。受馈赠家庭,具体地说,一位为此目的请来且善于书写的人记录下收受礼品的数量及其捐赠者,以便将来有机会时能够做出与数量和价值相应的回赠。礼物不是为了本人和某个人,而是标志两个家庭之间关系的性质与程度并因此使之持续下去的手段。将收到的礼物转赠给他人是很普遍的,当然绝不会再送给捐赠人。也由于这个原因建立了检查清单。赠钱,就是所谓的“份礼”,作为捐款资助庆祝活动,置办小孩的物品,完全有它的实际用途,这一点是无可争议的。有时收入的礼物与支出平衡,或者甚至有所“赢余”(邱雪斌 1935:76 页及以下几页)。亲朋好友和邻居帮助具体承担与生育有关的多余支出。他们给钱给物,是因为他们确信在下一次他们自己家庭有事时会得到同等的回报。因此礼物具有公开性:人人都在审视它。

礼物有双重的作用:一方面,在实用价值上它是一种帮助;是社会关系中经济来往的表现。然而另一方面,在于它对孩子的“保护价值”上,这种保护价值现在被更大的家庭及社会关系全部更新或者加强了。礼物的实用价值和保护价值构成一个整体;保护对

于维持家庭生活是必要的,通常情况下是保护一个健康、强壮、聪明的儿子成活及成长。

礼物分为三种,其重要性从帝制末期直到 30 年代稍微有些变化。

帝制时期,礼物主要是自己缝制的儿童服装。除了一个刺绣的肚兜外还送各种不同的袜子、小裤子、小裙子和小帽子,特别是各种想象出来的不同形式的小鞋或者仿照大人鞋做的小鞋:狮子鞋、猪鞋、老虎鞋——在隆福寺市场上也可以买到(V·R·布尔克哈特 1982:II,40 页)——鱼鞋以及其他样式的鞋,其名字所寓的想象力相当丰富,比如“一脚可以踩死牛的鞋”,“穿上不会累的鞋(格鲁贝 1901:5 页及下页)。配着合适的象征幸福(例如:蝙蝠的“蝠”与“福”同音)和长寿的闪光绸缎同样是令人喜爱的礼物。然而在中华民国时期这种礼物就不再这样流行了;除了婴儿服装外,大幅红绸子——显而易见是为了来访者才张挂起来的——还算是“合适的礼物”;下一次它们还可以再送给别人。其次是送小首饰,配在小帽子上,但也可以是镯子或者银锁,用一根红色的银线把它挂在脖子上,当作项链。所有这些金、银、铜或铁做的首饰都是为了保护婴儿的护身符;它的物质价值微乎其微,常常是将首饰装在里边作为一套送人用的小盒子更值钱。每套首饰大概两周轮换地别在婴儿的小帽子上,均是八仙或者寿星的仿制品(参见艾伯华 1983:287 页及下页),或者几个表示吉祥的字。另外还有小铃铛。它们全都戴在帽子上,也许是因为头作为人的最高一部分,与天,也就是神,联系最紧密。脖子上还挂着与尘世生活有关的象征性挂件:用两个量具表示希望食物有余,通过一个印来表示希望当官并获得与此相连的威望(洛伊 1983:I,32 页及下页)。

比这里所表达的一个富有人家的愿望更重要的是恳求这个孩

子活下来。为了达到这个目的,用一把“长命锁”将孩子锁在尘世上。这些锁的形状是一个骑在麒麟身上的男孩,或一个花篮,或象征长寿的五只蝙蝠。锁本身以及它上边的字“长命百岁”“福寿双全”(格鲁贝 1901:6 页;参见斯沃劳 1927:121 页)的作用就是很普通的“防止孩子的生命被阎摩(印度的死亡神)或者城隍(中国的冥王)抢去(梁/陶 1915:120 页)。祈求诸神和八仙保证孩子长命以及将其拴在尘世抵抗阴间势力的仪式——作为洗三这一拴住仪式的继续——在这里应被理解为相互补充的行为。

中华民国时期,送钱代替可以交换的绸子成了最流行的送礼形式,帝制末期最后才提起送钱(参见格鲁贝 1901:6 页)。钱放在一个一定大小的红封套里;封套上写着“弥敬”,此外还写着捐赠者的名字和数额。如果要求的话,在背面再写上捐赠者的地址,还可能写上祝长命百岁的词句(洛伊 1983:I,32 页)。北京周围农村亲朋好友除了衣服、银锁和项圈外还再加一角到一元的“份礼”。要求娘家送的礼最多(邱雪娥 1935:76 页)。送钱也要先祝福小孩长命百岁。

礼物在数量与质量上有变化,很少在多样化上有变化,但社会关系的义务保持不变。送礼及参加满月活动就像参加婚礼、参加老人的葬礼和给老人过生日一样,同属于社会活动及社会关系必尽的义务之一^⑩。除了主办满月的家长邀请的娘家亲戚外,人们希望所有与家庭保持社会关系的人都能不经邀请便来出席这个庆祝活动(格鲁贝 1901:5 页)^⑪,并带来相应的礼物以资助较大支出,“减轻社会负担”^⑫。

特别是直系亲属属于这一共同承担义务的群体,但是每个自认为是祖父的朋友的人,每个与之保持亲密关系的邻居,那些“相互帮助干活,借工具和粮食”的人,也就是在家庭之外保持任意一

种经济关系的人,都有义务出席或派代表,一般都派已婚妇女(弗里克 1956:543 页)。客人向主人礼节性地表示祝贺,帝制时期晚辈们向他叩头,后来改为鞠躬。

富裕人家的整个宴席被称之为“水果节”,无论如何也包括花生和水果(参见洛伊 1983:1,35 页),并请来专门的厨师。在下层人家过满月的主要内容是吃面条,目的在于祈求孩子长寿,面条与每日所食的小米饭相比已经是比较好的了(参见布雷特施奈德 1876:17 页)。

城里有钱人家过满月还举行一系列文化活动:搭棚、贴新对联(邱雪城 1935:76 页)。帝制时期,通常由唱戏的、说书的、玩杂耍的以及杂技艺人进行综合演出。中华民国时期即使有钱人家由于经费原因也只能请一个皮影戏班,根据客人的愿望演整本的戏。在富裕的满族家庭里宴席延续一整天(博根 1928:1 页)。

接纳婴儿进入家庭以及强化与此相联的社会关系是办满月的主要原因,同时也实现了一系列旨在影响婴儿命运的其他保护与预防措施。宴席前客人们就往婴儿嘴上抹一点儿油,以便他成人后“敢讲话”。另外,小孩还要剃头,换“胎毛”^⑩。同时给小孩一个葫芦,让他拿着,“以便他能看见他的头和葫芦的相似之处”(博根 1928:108 页)。婴儿剪下的头发不能扔掉,而应由母亲保管好。“假如父母给他们的孩子找了养父母,那么头发就缝进养父母指定的鞋底里”。这个习俗的含义是,以后孩子“跑不了”,这就是说,在短兵相接或者扭打起来时,胜利者为了阻止对手意外逃跑的企图,踩住被战胜者的辫子,这时他不会死(格鲁贝 1901:8 页)。待百日时将这些头发扔进河里或湖里。这会使孩子今后胆大不害怕(A·科迈克 1927:16 页及下页)。在乡下妇女们将毛发塞在一个墙缝里或藏在门楣上,因为她们相信,孩子会快快长大。丢了胎毛——

乡民们这样认为——意味着生病或有死亡的危险。假如这一天不剃胎毛,人们就说“压运气”,特别是姑娘。以后也是每逢初一、十五剃头。和头一个月一样,某些日子不许剃头,人们担心生病或者对命运有不良影响。

满月之后,百岁之前,孩子和母亲一起第一次出门作客。他和母亲一样也要“挪臊窝”。这第一次离家再度与对孩子的保护及预防措施联系在一起:去外婆家的路上要把他的鼻子涂黑,回来的路上涂白。解释是这样的:如果孩子“又黑又瘦”地离开父亲家,然后“又白又胖”地从母亲家回来,就说明孩子在外婆家逗留时受到了很好的照顾与喂养(洛伊 1983:1,48 页)。路上过桥时母亲要喊孩子的名字,免得他丢了魂儿(郭礼诚 1971:130 页)。

满族家里人们说,一定要到外婆家去“扎根”。年轻的母亲抱着包裹好的孩子走进娘家的后院,还拿着两根烧火棒,一直走到茅房,那里的地和其他院子不一样,是土地,不是石板地。然后把烧火棒插进泥土里,这样会使孩子长寿。娘家的亲友们来“挂线”,这就是说,他们给孩子送礼,用一根白线把小红包捆扎起来,象征性地表示祝愿长命百岁。外祖母把一个缠着白线的红袋袋挂在孩子的脖子上,据说也会起到同样的作用(郭礼诚 1971:30 页;李秀兰 1983:4 页)。

在北京看望外婆——时间长短事先由婆婆做出具体规定,有钱人家为六天,无论如何要在百日前进行,百日后的访问被看作是不祥的预兆。这期间内不去玩的话,那么就得到孩子自己能够拍门环,也就是孩子已经相对比较大的时候,才可以再去拜访(洛伊 1983:1,47 页)。像在洗三后关于访问的禁忌一样,这里也要遵守社会及家庭来往的一定期限,否则就有受制裁的危险,首先涉及的是娘家。由于面临制裁,就更加明显地强调她们的义务了,同时

年轻的母亲本身在她嫁过去的新家庭里——这里没有同情她的人，没有她可以要求帮助的人——也得到了保护。

百 日

下一个受到重视的日期是 100 天，这个期限与中国古代分娩的不洁净周期为三个月一致，并意味着把孩子移交给父亲（格纳奈 1976:185 页）。尽管帝制末期及中华民国时期给孩子洗身已明显地提前到满月以及满月后不久，但是百日依旧具有一定的意义。过了这一天，不洁净的时期无论如何也结束了，即使是在难产和生病的情况下。外祖母重又带来礼物：传统的是一只母鸡、一对虾、一个猪蹄。祖母把母鸡的舌头往婴儿的嘴上沾一沾，“暗示孩子长成一个伶俐的好舌头（鸡的双关语，吃）”（洛伊 1983:1,43 页）。再拿煮好的两只虾做类似的动作，为了婴儿也变得这么活跃，这么生气勃勃，像两只虾一样。把猪蹄汤往孩子脸上擦一下，为使孩子的皮肤又白又嫩。有钱人家里祖母还会送一把摇椅（A·科迈克 1927:17 页），一个所谓的“奶奶秤”（郭礼诚 1971:128 页）。这一天也是以吃面条来庆祝。

然而这一天最重要的事情是：祖母或者外祖母将面粉蒸的项圈挂在小孩脖子上，项圈里加上桃和杏，而且还要把桃和杏染成绿色和红色的。邻居的大人和孩子们每人从上边掰一块，“掰”在这里象征着“百岁”。同时还要说一些吉祥话，如“百岁”（郭礼诚 1971:130 页）。一位 68 岁的北京人回忆到：

有些人也喜欢只有上年纪的人来掰，人们不仅把它掰下来，而且还必须把它吃下去。人们情绪很好，但是所有的人都不愿意吃下去，于是就把它拿着带走了。大家吃这个“百岁”，表示人们利用所有人的嘴，以便活到一百岁，这也有吉祥的意思^⑥。

格鲁贝讲了另外一种比较罕见的不太受欢迎的仪式,它的目的同样是参与这样的活动。一个被看作特别危险的儿童的父亲向一百户人家收集铜钱,然后把它们穿在一根绳上;这根绳保存在所供奉的神像前,直到儿子长大。据说这一百枚铜钱会给孩子以特别的保护。还有一种办法是向一百户人家讨钱代替铜钱(格鲁贝 1901:9 页及下页;博根 1928:106 页)。

如果满月时来的是家中亲友,他们接纳、承认这个孩子,祝愿他能够成活,交好运,那么百日时就随便来一些邻居,他们通过参加“掰”的活动以及捐赠铜钱来代表社会接纳孩子,让孩子分享作为有限前来参加活动的人的“长命”。

命 名

关于给孩子命名的时间有不同的报道。前边的孩子死后出生的孩子,在出生以后,立即通过“撞街”仪式命名,根据偶然的原則命名。其他原始资料是这样说的,母亲、父亲、祖父母或者父亲的兄弟在出生后三天以内立刻给孩子起小名或乳名(鲍尔 1959:12 页;克尔纳 1959:17 页)。在清河,通常在满月时起乳名,而且经常是选择最年长的客人的年龄作为名字,如“六一”、“八十”或者“八一”。人们想把长者的年龄作为对寿命的期望而传递给孩子。或者去“偷名字”,大多用“刘”姓——根据谐音字“留”,因为人们猜想,有了这个假名字,从阴间派来取孩子的小鬼便找不到孩子了(邱雪域 1935:77,78 页)。人们给男孩起名时多选择表示力量、强壮或者很有价值的东西:石头、铜、铁、金和银。给女孩起名时常常选择会尽快生一个儿子的名字:“盼儿”,“招弟”。

帝制时期,满族人从第三个月至第五个月起正式的“大”名,它不能和祖先的姓一致(格鲁贝 1901:7 页及下页)。这个名要由家

长来起；如果家长没有文化，他就请亲戚接过这个任务（鲍尔 1959:13 页）。

李景汉把北京郊区 20 年代男孩常用的乳名分为十一类：

- 1) 带有吉祥意义的名字，如“长命”，“宝贝”，“小平”；
- 2) 带有“拴住”的意义的名字，如“铁蛋”，“老铁”；
- 3) 表明孩子性格的名字，如头大叫“狮子”，喜欢睡觉就叫“小狗”，如果孩子像猫一样哭，就叫“小猫”，如果脸黑，就叫“黑子”；
- 4) 与出生时的特殊事件有关的名字，如这一年大丰收，叫“丰年”，如果雪多，叫“大雪”；
- 5) 根据出生时正好赶上的节日起的名字，如“清明”；
- 6) 根据兄弟姐妹排行起的名字，如“老大”，“老二”，或者“大喜”，“二喜”；
- 7) 根据相应年份的属相起的名字：龙年叫“龙”（李景汉 1981: 62 页）^⑧；
- 8) 根据出生时梦的预兆起的名字：如祖父梦见了马，则叫“小马”，如果祖母梦见了金子，则叫“进财”；
- 9) 为了迷惑恶魔起女孩的名字。这里的名字起保护作用，所以“狗剩儿”这个很通常的名字可以保护孩子不会立即死去。叫这个名字的孩子面对所有的危险特别安全，因为他一切都已经经历了，包括狗刨掘早死去的人^⑨；
- 10) 能够继续生儿子的名字，如“继香”；
- 11) 出于迷信取的名字，如果算卦的人说孩子缺少金，就起名为“金”。如果担心孩子夭折，就选名字“金锁”或者“双锁”，以便把孩子拴在尘世。

给女孩取的名字基本上与男孩名字不同，尽管它们部分地也是根据类似的标准挑选出来的。同样是由李景汉归纳出的七类女

孩名字常常表明女孩子地位低下和不受欢迎。乳名常常是女孩子唯一的名字；只有她们的家人知道这个名字，将来她们就随丈夫的姓名。给姑娘起名叫“唤弟”，“来弟”或者甚至叫“多余”。如果梦中看见了花，就给她们起花的名字，或者根据季节起名：“春姑”；也可以为她起听上去非常美的名字，如“香玉”或者“小美”。但是不能像她们的兄弟那样，为了保护他们就起很难听的名字。根据她们的性格起名字，如“巧姑”，如果举止行为令人快乐，就叫她们“乐乐”（李景汉 1981:61 页及以下几页）。

周 岁

随着生命第一年的结束，孩子的最后一场危机被战胜了，因而——有别于今后的生日——这一天要特别地庆祝一番。这一天最重要的事是行抓周儿礼。选择一系列东西放在孩子面前，如书、笔、工具、玩具、算盘、钱和食物。小孩首先抓到的东西决定他今后的命运，能够预言他的未来的性格、生活方式，他的生涯以及他的举止行为等等（洛伊 1983:1,61 页）。摆放的东西根据所期待的不同生活范围视男孩和女孩、城市与农村、有文化的人和老百姓的不同而不同^⑧。

这一天还要学走路，在场的一个人用一把刀在孩子的两个脚之间往地上剁三下，“以此象征性地将先人死后缚在他脚上的绊脚丝剁掉”。“剁绊脚丝”一定要在周岁这天进行，然后小孩开始说话走路（格鲁贝 1901:7 页；克尔讷 1959:19 页）。

周岁这天娘家再次承担继续送礼的义务。有钱人家也送猪、鸭和鸡（格鲁贝 1901:7 页）。这天首先给孩子带来的是油炸食品，这种食品是中国北方农民家庭早点的一部分。这种食品据说可以使小孩的腿脚更加有力（洛伊 1983:1,60 页及下页）。

结论：通过妇女将无形财源变成资金

农业家庭的经济利益以及在父系和入住夫家的家庭体系中，创建一个子宫核心家庭的特殊需求决定着妇女们的行为方式。于是引进并实施了根据孩子或儿子是否是必需的是不是所希望和盼望的来划分方法等级的机制。不是必需的和所盼望的孩子便得不到现实的或象征性的保护及保护性的预防措施。放弃这些措施，并对负面影响孩子期望寿命的某些方法加以修改：如果希望再次怀孕生个儿子的话，就要给女儿晚些开始哺乳，早断奶，不烧断脐带的终端。必需的及希望生产的孩子数目直接由他们所期望的收益来决定，而这种收益又必须与家庭能够抚养、哺育的现实可能性一致。这些孩子的出生要在满月时庆祝一番；这个庆典的目的旨在增强社会关系，并且能够在共同承担义务的群体内部及对外展示家庭的实力和延续性。

只要需要并盼望有孩子或者儿子，妇女们便无论如何也要首先设法采用一切手段怀孕，并在怀孕期间、生产及月子里遵守口头流传下来的规定与禁忌，作为对孩子的保护与保护性的预防措施。妇女们所熟悉的手段的使用可以被看作是将无形的财源变成资金，这无形的财源是妇女们为了克服恐惧以及在“生子”这种情况下获得某种保障所投入的。妇女们设法凭借一套规定听命于自然与身体。她们的目的不是适应，而是掌握和利用影响生与死的力量。

妇女要承担的义务就是再生产，她们对于无子女负有责任。同时她们又被看作是“污秽”的，特别是在分娩及产褥期。她们受到社会的隔绝、贬低与羞辱，因为她们有神秘的力量，这力量就是

能够给予她们为家庭的延续,为扩大她们自己的、她们丈夫以及儿子的权力地位的生育能力。因为始终担心的和家長死后预料之中的分家——这种分家特别关系到儿媳的利益——在家庭生活与福利上威胁着统一的家庭经济和对年迈父母的赡养^⑧。不仅仅丈夫宣布妇女是“污秽的”,而且还有婆婆,她们把这个对于家庭经济必要的生育,也完全看作是对今后家庭经济、她们自己的养老以及她们的威望与权力地位的威胁的萌芽。再生产作为妇女在两个家庭之间缔结的婚约范围内所尽的责任与义务,同样也反映在女方家庭对于“小嫁妆”、对于小孩子的供应以及伺候月子的义务中。但是不能通过在娘家生产而对妻子和孩子从属于父亲的家庭提出质疑。

妇女们的手段,即保护与防御习俗,具有一种感知方式的特征,这种方式不区分尘世与来世,在这尘世上也不明显区分事物的不同等级^⑨。于是经常发生一个等级的事物转变成另一个等级的事物;这个可转化性出现在同音的名称,同样形式的现象,也出现在同样的事件上。始终并在所有各级水平上都有相互分隔的范围之间的相同与类似。儿童模样的泥娃娃采用物质的人形,现实的事件与孕妇的行为塑造了孩子的形状与性格。语言和与某些礼俗问题以及有关的礼仪行为像阴间的女神一样,具有将孩子拴在尘世,使他活下来的神秘力量。正如尘世与来世的事物似乎不可分割一样,过去、现在与将来的事物以多种方式相互交织在一起。未来的的是由现在的行为、现在的事件引起的,因此可以受到影响,正如现在的是由过去的行为与事件引发而出,同时也可以在这里找到对策。时间和空间似乎是一组有次序的数的坐标,在这个坐标上重视与时间和时间周期以及确切的定位有联系的事件:众多的习俗活动通过遵守合适的时间及注意合适的地点而获得力量和尊

重。利用合适的时间、合适的地点,同时采取对策以反对不合适的、立即带来不幸的时间和地点和对资源有限的认识并行不悖。正如农业社会的物质资源是有限的,人们也注意到了一样,无形的财富如怀孕、幸福与财富看来也同样是有限的,只有在遵守所有已知的规则的条件下才可以得到。每个人不得不设法参与由时间和空间限制并确定的怀孕和其他财富,可以通过“偷”泥娃娃作为怀孕的手段,也可以是与怀孕和坐月子的人的隔绝,她们作为污秽和带来不幸的人可能损害现有的幸福。

身体也不被看作是独立的生物体,而是代表可见的和不可见的世界的一部分。它被看作是特别容易受到损害的,同时它又是使他人招致灾祸的根源。怀孕和生产时妇女的身体陷入无序状态,须在规定的产褥期内经历一段生理正常化过程。与此并行的还有社会正常化过程以及受到危害并被社会隔绝的妇女重归社会。

一定要生下这个孩子的时候,孕妇和产妇的正确与恰当的举止行为反映在一系列的规定上,大多为禁令和禁忌。它们常常被妇女们解释为防御和预防今世与来世阻碍顺产和生育健康儿童的各种恶劣影响的措施。怀孕、生产和产褥期被解释为对母子特别危险的事情,同时又是污秽和肮脏的事情,这样的观点尤其为那些惊慌的、还年轻的妇女们所接受:她们感到羞愧,几乎不敢抬头。另一方面,这无数的禁令与禁忌客观上给予妇女某些保护:它们为妇女特别是在月子里免除作为儿媳和劳动力所承担的义务的合法性提供了证明。在这个意义上,它们被看作是妇女们为保护自身利益所作的特有的诠释。

旧上层人士医学解释的原则

前一章节讲的是妇女的行为方式和感知方式,现在来探讨一下对于旧的上层人士的观点具有代表性的专业医生的解释。

对于旧的上层人士来说,“生育”这个题目不是必须逐一规范化的行为。19世纪末期,婚丧礼俗处于儒生们的思想中心,他们试图通过坚守社会规范化来阻止社会制度的日趋衰落(参见第二章婚姻和第三章死亡),与此不同的是,到了帝制末期在生育方面规范化的要求不再是绝对的,不再涉及整个领域了^①。只有建立在儒家道德观念之上的“胎教”思想还能作为儒家思想规范而受到尊重;它们部分地被论文所采纳。对于旧的上层人物来说,提倡人口众多是一致的而且一再得以确认的观点。人口多意味着生产者多,纳税者多,从而上层人物的财产也多。这一点为抨击佛教及其独身和无子的主张(参见C·K·杨1970:199页及以下几页),抨击杀害儿童的行为提供了基础。直到19世纪后半叶杀害儿童还出现在皇帝的禁令中,尽管这种需求受到了掩饰。这种杀害儿童的行为遭到公开的谴责,因为它摧残生命,伤害父母与女儿之间的自然情感。民间流传的有关道德的文章也支持反对杀害作为未来产妇的女孩的斗争。它们主要描述的是,残酷的父母在阴间,同时也在尘世受到死亡和不生育男性后代的惩罚。然而根据皇帝的法令也不会送给这样残酷违反道德标准的人以品德优秀的儿子(阿尔雷1893:4—39页)。学者中只有洪亮吉(1746—1809)是个例外,他被称为“中国的马尔萨斯”,在18世纪中期以来人口数字飞速增长

(1741:1.43 亿 - 1812:3.60 亿)(格内特 1983:410 页及下页)的情况下他“发现”,人口无限制地增长将给人民生活水平带来严重的问题,他提出的解决办法主要是指由国家采取措施控制增长(龙 1935:248 页及下页)。

于是对于处在未落的帝制时代的上层人物来说,生育主要是医学解释的主题。在提倡高人口数字的总前提下,医生们所关注的是,借助医学解释的“具体”行为来保证实现这一点,通过发表他们关于这种具体行为以及具体药物的知识并供大家使用的方式来“拯救人类”。下边分别叙述这一医学的解释原则。

助产顾问

一些开业医生,他们部分属于儒家的上层官员,部分没有官衔,他们在他们的作品里讲解有关生育、怀孕、分娩以及产褥期的问题,他们口头传授上层人物的解释,强调其重要性。他们作为“专业人员”,明显地不同于助产士和充当接生婆的妇女,在这些人面前以顾问身分出现。不同于 18 世纪及 19 世纪初期的欧洲,中国的医生愿意仅仅当顾问,绝不想替代接生婆当实际的助产士(参见弗雷韦特 1982:177 页及以下几页;于阿尔/汪 1959:86、144 页)。一种道德习俗始终在起作用,那就是禁止医生进行实际助产(希安弗朗尼 1960:45 页),对于学者们来说,处理这样的事情也并不能促进他们威望的提高,反而被视为在处理一件低级的肮脏的事情^⑩。

19 世纪再版、撰写并且在有限范围内传阅的有关分娩的医学论文有一个共同点:它们首先与从前的有关著作站在同一条传统线上,再对其进行修改,特别是在主题的选择、重点的提出、形式结

构和措辞方面,来证明自己的身分。至于“著作权”问题,他们当然不准备与作者和出版者争辩,尽管在序言中可以找到有关作者身分的较长片断(参见单南山 1946 年):较早的稿本——无论是部分为秘密流传下来的印刷稿还是手抄稿——被任意拿来处理、掉换、补充和修改^⑩。呈现在读者面前的论文有三个来源:其一,以所谓的助产经典作品为出发点,如《产宝》,《达生编》^⑪或者经典的处方集,然而不是毫无批判地采纳,即使强调了仅局限于“解释旧体系,不添加新的或者个人的不成熟的发明”(洛克哈特 1842:334 页);其二,对秘密知识以及秘密流传下来的知识加以研究,可能会将其首次印刷并加以公开;其三,对流传下来的旧知识加以补充的个人经验。作者和出版者对那些于分娩至关重要的治疗方法及正确行为方式的知识的态度是他们观点相对统一的标志,这些观点表明其本身始终是同样基本思想的新变种(马克斯韦尔/冯 1927:646 页)^⑫。

这些基本思想实质上是道家思想关于分娩这一自然过程的混合体;是鬼神论思想的混合体,这种思想特别体现在具体的行为准则中,当然在“邪”这个包含鬼神和医学双重含义的范畴里也是显而易见的,同时也是类似神秘的(参见翁舒尔特 1980:49 页及下页)观念的混合体,这种观念特别表现在针对孕妇的营养规定的种种禁忌中;这些基本思想更是医学基本原理的混合体,这些医学原理的基本要点在公元前的最后两个世纪中得到了发展,又经过了几个世纪则更加系统地得到了充实、扩展和补充。这一医学体系告诉我们,“生物体内存在着一个复杂的经络系统,在这个系统中,从外部接收的和身体内部的气以及血被从一个器官传导到另一个器官,加以利用,再被排泄出去。”它的依据是:

对于生物体的结构与作用跟宏观世界的现象之间的相似性的

认识。阴阳二元论以及五行的联合构成了一座桥,正如阴阳五行之中包括抽象的精和血、魂和魄以及所有的情感,特别是由外部进入体内和存在于体内的气,五脏六腑和经络同样被列入其中。因为每一个方位、每一个天体、每天的时间和季节、每一道饭菜、每一种颜色、每一个音域、每一种气味等等也都包含在这个相似体系中,于是就有可能判断出其生活方式是否既符合自然法则,同时又符合道德标准,这种生活方式意味着均衡地接收一切必不可少的气,而又防止一切有害的气。在生病的情况下,可以从皮肤的颜色和温度,身体的窍口和感觉器官、声音和呼吸的气味以及脉搏来推断五脏六腑和经络系统中哪些地方受到了不正常的气的影响,哪些外部的气因此而增加或者减少,更确切地说,哪里发生气滞血淤了。(翁舒尔特 1980:61 页)

翁舒尔特因此也谈到了“相似系统医学”。在这儿阴阳这个概念具有特别的意义(参见莫尔斯 1978 年)。在实际的行为准则表现出更大的一致性的情况下,表达这些基本思想时则应着重指出不同的重点和区别,因为这些基本思想往往与其他观点混在一起,或者零散地夹杂在文章之中。

医生的目的:在与接生婆、神灵和 魔鬼斗争中拯救人类

尤其是审阅助产指南的作者和出版人的前言可以得出有关医生的动机与目的的结论。特别在早期作品中经常提及的目的是,让那些被视为秘密的或者有笔录的,仅在个人间传阅的知识公开化(如:何荣前言 1809 年)^⑩,或者那些仅在少数副本中流传的知

识^⑩。人们抱怨关于怀孕和生育的专业书籍太少(仁和前言 1767 年,引自倪东宁;杨惠济前言 1720 年),而且广为流传的《达生编》和《产宝》并不是所有的地方都正确(杨惠济前言 1720 年),以及没有关于哪些疾病应该如何治疗的详细说明(何荣前言 1809 年),这种情况一直延续到 18 世纪。

对自己的治疗方法和药方的赞扬包含着引证助产指南的经典著作同时也对其进行批评:它们“比《产宝》更为有效”(仁和前言 1767 年,引自:倪东宁),“比《达生编》更好更全面”,“是处理生育问题的珍品”(何荣前言 1796 年),没有别的作品比这本值得推荐的书更有价值了(徐连前言 1842 年,引自:倪志伟)。

从这些文章中人们可以看出,医生为谋求社会承认他们的职业的斗争并不仅仅是为了表达他们想成名的愿望。至少有一位作者把“探究事物本因,以求为大众所用”称作为学者们的任务(张遥孙前言 1845 年)。这是一种从宋代新儒家学说发展起来的概念(翁舒尔特 1980:126 页)。在作品中一再出现的表述大概也属于这种意思:出版商和作者想出本好作品,他们想要“拯救人类”(仁和前言 1767 年,引自:倪东宁)^⑪。在其他地方也明确地表达了这种关于“拯救人类”的一般性的言辞。作者想通过他们的作品对减少难产和随之与此相连经常发生的死亡作出贡献。语言简单的助产书籍(传统的有《达生编》和《收生编》)面向那些不识字的妇女,她们得让人读给她们听(参见洛克哈特 1842:334 页),而那些有较高的理论要求,用较难的笔法写的文章把医生和学者作为阅读对象(如:张遥孙:单南山;《胎产指南》)。特别是那些通俗易懂的书籍一致把矛头含蓄而明确地指向“愚蠢的,无知的接生婆”(雷曼 1810:15 页),她们要对“在我们的时代”常常变得充满危险和困难的生育负责(马尔蒂乌斯 1820:32 页),也把矛头对准了那些只读由

“醉鬼”写下来的东西的医生(施炳荣 后记 1845:引自张逸孙)。助产士应该受教育并得到监督,一方面通过医生,另外一方面通过有关的妇女,甚至通过她们的丈夫。医生无意接替她们的任务^⑩,而是以专家们深思熟虑的知识作为规范分担她们的责任。如果医生在困难的情况下推荐助产士作手术,那么对助产士的怀疑态度也就打破了(《收生编》1913:42,91页)。这些实用的提示说明,为何尽管人们不大欣赏助产士,《收生编》——助产指南通俗读物书之一——还是受到医生和外行,同时也受到“较好的”助产士的喜爱(参见胥伯特前言,引自:《收生编》1913年),而且出版商看到“助产类书籍”的读者群首先就是助产士(马尔蒂乌斯 1820:29页)。

在理论性较强的文章里,这种针对助产士的质疑并不这样明显。张逸孙认为,要对难产负主要责任的既不是医生和他们的药物,也不是助产士和她们的手术:生产时助产士是不可缺少的。即使是最好的医生也不可能没有助产士。他认为妇女本身要承担主要责任(张逸孙 前言 1830:2页)。医生的目的在于,直接或间接地通过女人的受过教育的丈夫对无知的、充满恐惧的女人进行启蒙教育(参见单南山 1946:1,25页)。他们认为自己掌握有理论为基础的,部分经过经验证明的知识,他们想将这些知识运用在行为方式错误的地方。再加上他们明确排斥神秘的、宗教的行为:他们反对向江湖术士请教,也同样反对对魔鬼和神灵的膜拜(《胎产护生编》1864:18页;单南山 1946:1,25页)^⑪。他们谴责占卜术、“罕见的艺术”和灵丹妙药(张逸孙 1846:II 3,5页)。他们认为,宣称能把女孩变为男孩的“专家”和“萨满教”一无是处(《胎产护生编》1864:18页)。于是医生和帝制时期上层人士的普遍倾向是一致的,认为排斥和压制萨满教和(医学界的)迷信作为他们文明进程的一部分是合法的(罗斯纳尔 1974:45页)。神灵和魔鬼对生育没

有影响,它们的出现只起负面作用,但没有被明确地称之为起因。虽然受过教育的医生也相信,人的命运由上天确定——这在国家法令里也提到了——而且人们也必须认命(阿尔雷 1895:38 页),但同时医生也承认人和他们的知识有能力控制他们能够理解的疾病:“虽说人的命运由上天决定,但是人也是一个重要的因素。”(单南山 1946:I,20 页)在其他地方也提到:“虽然世上有多种疾病,但归根结底它们是可以治愈的”(单南山 1946:I,1 页)。

话虽这样说,但是神秘方法和起源于鬼神论的解释方法还是找到了论证上的入门途径,看下边就清楚了:在那些理智的、不信神鬼的文章中,如前一章节为妇女们所阐述的,也可以看到源自信奉邪魔、神秘的民间医学实践传统的解释方法和实用处方。

理论的前提:

相应体系的医学,道家思想和神秘观念

助产书籍的范围和诠释很大程度上被归入“相应体系的医学”,这门医学控制着直至 20 世纪初的中国医学文献,肯定也控制着受过教育的医生,甚至——至少是上层市民的——私人医生的论证(翁舒尔特 1980:182 页)。阴与阳、虚与实、寒与热是被大多数作者运用的范畴,当然不必每次特意给它们下定义,而是尤其在《收生编》和“达生编”的阐述中仅作为宣传出现的。

相应体系医学固有的思想——在宏观和微观、自然和人以及肉体和精神-道德一体中——表现在两个层次上:一是在对已经理论化的医学提纲的研究层次上,二是在为了解释某种行为方式具体的类比法层次上;类比法是产生于农业结构社会的直观方法。

诸如,生育过程可以和瓜熟蒂落(马尔蒂乌斯 1820:38 页)、小鸡破壳相提并论(雷曼 1810:2 页;洛克哈特 1842:342 页),或者怀孕作为三种影响共同作用的观点,即怀孕的必要因素为播种、灌溉和土地(张逸孙 1846:1,10 页)。

于是有了天地人合一的观念^⑨,或者不如说是人与宇宙的合一,可见与不可见的影响的合一,这种观念不仅仅通过建立在此基础上的理论被介绍出来,而且也表现在具体的描述和行为准则中。例如有利和不利的受孕条件,它们直接取决于月亮运转周期,取决于由星辰决定的有利和不利的时问,取决于宗教仪式和自然现象,它们都能以某种方式对身体产生影响并引发缺陷。天、地、人三方面的缺陷相互适应又相互影响(单南山 1946:1,22 页及下页)。即便是道教关于性行为的观念“天与地结合的再生产”(于阿尔/汪 1956:44 页)也和这些主张相同。

天地人合一的观念符合灵肉合一的观念。这一点特别表现在那些可以被视为官员的作者身上。张逸孙和张越震特别看重怀孕期间的正确行为应符合儒家的准则“礼”(张越震前言 1845 年,引自张逸孙),或者——这里两位作者强调的重点不同——符合胎教的准则,它的最高目的是孕妇合乎道德标准的举止行为,以便将来能够顺利地分娩。

“如果要解决难产这一问题,人们必须理解胎教;如果要理解胎教,人们必须首先理解正确的行为准则,然后按照道德戒律行事。”(张逸孙 前言 1830 年)

就是那些偏离了儒家思想内在联系的助产类书籍,那些没有设法明确地甚或根本没有设法用胎教来解释难产的助产类书籍——因为它们把难产归因于人干扰了分娩的自然过程——最后也把非肉体影响分娩过程的理念当作怀孕期间行为准则的基础。这

些观念活跃在类似魔法的领域里(参见翁舒尔特 1980:49 页及下页,65 页):于是担心通过吃或看某些动物会对分娩过程或者对孩子的资质产生不好的影响,比如青蛙,它的形象就会对分娩过程产生负面影响。也可以是通过孕妇看到屠宰动物、挖掘坟墓或者其他的建筑场面,或者参加葬礼(雷曼 1810:28 页;《收生编》1913:73 页;马尔蒂乌斯 1820:64 页)。按照儒家学者张遥孙的想法,怀孕期做梦或者受到惊吓也能引发难产(前言 1830:2 页)。

在确定非肉体影响分娩过程和孩子资质时不同的重点符合不同程度地强调生育过程是个自然过程。“(……)分娩过程是一个自发的自然过程(……)一切如此地简单明了(……)人们要绝对遵循自然的原则(……)”(洛克哈特 1842:336 页及下页)。各种各样的恳求就是这样的或者类似的内容,目的在于使取消人即助产士干预分娩合法化。在傅青主(1607—1648)书中指出,在产前转位时胎儿起着积极的作用(参见于阿尔/汪 1959:86 页)。然而,关于人类适应自然法则这一首先让人感觉是道家的思想同样可以被解释为儒家关于人与自然合二而一以及它植根于宏观世界的观点的表述。只有补充的证据赞成这样的观点,即流行的助产书籍并不是在所有情况下都优先选择儒家的论证方式。从 18 世纪广泛流传的不同版本的“经典”助产书籍(马克斯韦尔 1927:649 页)关于“生命延续说”(收生编)的文章便证实了道家思想的影响^⑩。对助产书籍来说,在 17 世纪末就已经被证实是真实可靠的,并且自 1725 年其诸多版本一直流传到日趋没落的帝国时期的“论生育”(《达生编》)一文也宁可被归为道家范畴(胥伯特 1924:64 页)。在上述文章中普遍缺少如“礼”或“胎教”概念,借此这一主题得以列入儒家体系,以及例如由官员张遥孙对人介入自然分娩过程而导致难产提出的怀疑(前言 1830:2 页)——虽然他自己把《达生编》

的一个版本收在了他的作品中——使人们因此而得出这样的结论：不同的哲学流派出现在对生育的论述中，并综合在一起。在一部作品中，对医学理论解说的部分占的比例越大，那么与相应体系医学共存的儒家道德观念就越多。当一部书的作者陈述想要通过他的论述使人们理解“礼”的理由时^⑩（张逢孙 前言 1830 年），通过运用新儒家学者的一个主要概念至少在说明理由的层次上也可以推测出特有的新儒学的影响。在怀孕、分娩、坐月子期间以及对婴儿来说，最主要的病因总是寒、风、热和热毒以及与此相关的有损健康的食物以及性交和情欲（《达生保赤编》1886：IV；《胎产护生编》1864：33，21 页；单南山 1946：III，8 页）^⑪。

怀孕、分娩、坐月子被所有作者理所当然地理解为人体的器官的不平衡阶段，这一点似乎不必再进一步阐释了。阴阳在人体内理想的平衡状态被新生儿的到来打破。因此，医生治疗方案的目的在于，尽可能长久地保持这种不平衡状态，决不能让它由于不当的行为和饮食更加不平衡。孕期偏向阳 = 热，而气^⑫的循环也受到损害^⑬。因此在孕期建立平衡首先就要加强女性的阴 = 寒（洛克哈特 1842：353 页；参见《收生编》1913：71 页）。实现这一点可以借助按照相应体系的药物观念属于阴的食物、药物和行为方式。一个作者言简意赅地表明：“主要应该和脾，理气，清热以及养血”（《达生保赤编》1886：I，1 页）。

产后会出现气血两虚的情况，必须使之平衡：“气血两虚，要想治愈必须补气生血”（《达生保赤编》1886：III，19 页）。与此相应地全面补气血就是事之关键。按照这种说法产妇的身体偏阴偏寒，因此必须借助食物与药物达到与热和阳的平衡。

因此，除药物外，与营养、衣着、性交以及社会道德规范有关的规定和禁令在书中占了最重要的地位。它们应该对重建平衡起促

进作用,并阻止在人体器官不平衡的这一阶段容易引起疾病的最重要原因的产生。热、寒尤其是风或者风邪^⑧除相应体系医学的含义外也吸收了相应神秘医学的内容。由翁舒尔特观察到的在明清两代关于魔鬼概念的“邪”(翁舒尔特 1980:78 页;参见福尔克曼 1985:16 页)这个概念的延伸也见诸于助产书籍中“风邪”这个概念。

通过这个延伸出来的“邪”概念产生了信奉邪魔的基本概念与相应体系医学的范畴和概念共生的现象。因为,相应体系医学的儒家道德——这一点在有关正确行为规范和胎教的儒家准则的说明中以及具体规定中都很明确了——的出发点是,如果孕妇按照正确的道德规范行事,就不会给引起母子疾病和难产的邪以可乘之机(翁舒尔特 1980:178 页)。这一观念在胎教思想中至迟七世纪中期以来才形成体系:

“一个女人怀孕后,她应该正确行事。她不该看不好的场景,不该听脏话,她应抑制所有的情欲,不骂人或吵架。她应避免受到惊吓或者过于劳累。她既不应参与闲谈也不应变得沮丧。避免吃生、冷、酸或辣的食物。不要坐马车或骑马,不要爬很陡的山或到悬崖边上去。不要下陡坡,也不要快步行走。不要服用任何药物,也不要接受针灸。她的思想应该是正确规范的,而且应该坚持听人大声朗诵经典作品。于是她生的孩子就会聪明、机灵、忠贞、完美。”这就是“胎教”。(李东宣 摘自范古利特 1974:132 页)

平衡是肉体和精神的最高秩序原则

由医生宣传的孕期、分娩和坐月子时的日常行为规范是下面论述的中心,只有在例外情况下才考虑药物。描述时以助产书籍

的论述为依据,重点在于应有利于保证顺利正常分娩的措施避免并发症和疾病的预防措施。

简单易懂的助产书籍与其分娩是一个自然过程的理解并提出顺乎事物自然的原则,既不去催促也不用恐惧(《达生保:1886:II,1页)。正如动物的生育也是顺乎自然的简单而非强事一样(马尔蒂乌斯1820:32页)。它们给妇女三条建议:安卧者更确切地说是睡眠,忍耐痛苦以及不要提早开始生产过程(盆)(如《收生编》1913:25页;《达生保赤编》1886:II,2页)。第建议也提到不要服用药物(雷曼1810:55页)。事实上在这些也都提醒不要过分使用药物(洛克哈特1842:334页);在论——至少有一部分不如说是处方集,例如单南山的《胎南》——没有提到这一点。

提早催产和开始生产过程的问题是论述的主要部分。如些文章从持续7至8个月的孕期开始,这也就不足为怪了^⑨助日常生活的类比法告诫妇女要耐心等待,直至胎儿成熟前,到目前是臀位的胎儿依靠自身力量翻转过来前,不要开始生程。这就会引起痛苦的分娩时阵痛,和胎儿练习运动引起的是有区别的(高波1907:731页,他在这里简单介绍了《达生保》这些文章试图更准确地确定分娩时刻:胎儿挤到产门,母亲的和骨头散开了,胸部和小腹下坠,尿和粪便同时排出,目光变神、羞涩(雷曼1810:10页)。其他作者补充了这些特点,并且流出羊水便意味着分娩开始(《收生编》1913:33页)。确定分娩的这些标准也作为“七种状态”形成体系而且得到进一步^⑩另外还指出了中指脉搏的跳动以及羊水(?)或血的外流(《达赤编》1886:II,3页)。助产士弄破胎囊膜,惊吓产妇,产房里产士外还有一至两个女人,特别是那些不洁净的人或东西:如

的亲戚,行经的妇女、服丧的人以及穿堂风都是被明令禁止的(胎产护生编 1864:21 页)。产房很冷,在穷困的人家常会有这样的情况,同样也会造成难产(洛克哈特 1842:345 页)。人们已经区分不同的分娩方式,如横位、臀位和斜位等等(《收生编》1913:39 页);一位作者除正常分娩方式外还提出另外 11 种方式,包括“热”和“寒”分娩。几乎总是作为并发症提到“关节张不开”(《达生保赤编》1886:II,4 页及以下几页),也就是说,许多妇女看上去骨盆太窄。如果出现这种并发症时,首先建议重新等待和睡觉,以增强胎儿体力。但是也要有助产士的帮助,以便把胎儿调整到正确位置上——如果羊水提前破裂——人们建议,让孕妇闻些草药的气味,加速分娩(《收生编》1913:39 页及以下几页)。

药物、肉体和精神因素都会造成分娩时出现并存病:比如母亲的体质弱,就会造成胎儿营养不良和气血两亏。比如在孕期患有伤寒,比如性生活过度,它也会通过情欲的热像寒一样对胎儿造成伤害;比如过多食用容易上火的食物,如胡椒、姜和蒜(雷曼 1810:18 页及下页;马尔蒂乌斯 1820:45 页及以下几页;收生编 1913:54 页),比如吃过多的煎炒油炸食品(洛克哈特 1842:345 页)。已经提出热和寒,大部分因性交的情欲而引起,是孕期和分娩过程中引发疾病的罪魁祸首。

作者们在这一点上取得一致的同时,在确定难产的其他原因上又产生了分歧。简明易懂的助产书籍一再强调,助产士早期插手分娩这一自然过程是引起并发症的主要原因。而受儒家思想教育的医生却认为,难产是因为妇女在孕期内行为不端。“女人越不重德,分娩就越困难”(张逸孙 1830:2 页)。因此妇女在孕期尤其要培养美德。禁欲会使孕妇的思想纯洁,这一观点也见于简明易懂的助产书籍(雷曼 1810:25 页)。“纯洁的思想”与社会环境中的

纯洁的思想一致,与经期妇女和服丧人的被看作是“不洁”的接触同样列入禁忌。

为了“保护胎儿”而为孕妇规定的广泛的行为规范基本上是相同的,尽管在论据上有所不同。规定如下:

1. 减少或停止性交,以便通过减少情欲以及保持思想纯洁使胎儿得到静养(《达生保赤编》1886:I,1页)。

“怀孕的妇女必须遵循的最重要、最必要的原则是消除或者抑制情欲。情欲减少和思想纯洁会使胎儿得到安静,他会毫无痛苦地来到世上,幸福地成长,不受疾病的困扰并且长寿”(雷曼1810:25页)。

性交是“热”的,而且“不洁”:两者均会伤害胎儿,引发难产。节制性欲将来不会伤害胎儿生长,而且会顺利生产并生出具有抵抗力的婴儿。另一方面又指出性交有流产的危险,应引起妇女的普遍注意(单南山 1946:26页)^⑧。

2. 要有适度的运动和体力劳动,以使气血保持通畅,强筋健骨。

3. 系腹带至临产,一方面为了加强腰部力量,另一方面在分娩前摘下腹带时使胎儿有机会在形成的真空中翻转。

4. 睡觉时要两侧轮换睡。

5. 遵守为孕妇规定的饮食,吃“清淡的、易消化的、清洁的、甜的和冷的”食品^⑨。同时推荐下列食物:蔬菜增加体液并能“活血”。“海参(……)又湿又滑,有滋阴之用(……);麻油(滑润且有剔除毒素之用)”以及能使胎儿“身体灵活的”“豆腐皮”(收生编 1913:72页)。食物应该容易消化,可口又干净,这就是说,使用除去浮渣的脂肪,应在白水里煮而不是在油里煎炸。

尽管论述中存在着较小的差异,但具体的建议还是相同的。

对于某些食物的禁忌也如此：容易“上火”的食物如胡椒、姜和煎炸的食物是绝不能吃的，因为“火”会伤及胎儿；所有硬的、难消化的、苦的、以及太咸的食物同样属于禁食之列。还有野生动物以及不常吃的食物，比如狗、骡子、驴、马、蟹、贝类、青蛙以及烈酒。《收生编》中还明确地提出了每种食物造成的后果：胡椒伤害胎儿，姜会导致生出多指儿，吃狗肉新生儿的嗓音会不好听，也许还是哑巴；兔肉会导致兔唇（张逸孙 1846:1, 14 页）；虾蟹会引发胎儿横位；蟾鱼及蜗牛伤害胎儿，此外后者还会使婴儿“短脖子”。骆驼肉、驴肉或马肉会导致难产，其他一些食物干脆就被看作是有毒的（雷曼 1810:25 页及以下几页；马尔蒂乌斯 1820:61 页及下页；洛克哈特 1842:351 页及以下几页；《收生编》1913:69 页及以下几页；《达生保赤编》1886:1, 2 页）。

根据 E·安德森和 M·安德森今天所观察到的观点，食物可以按热、冷分类，比如硬的，油炸的，以及辣的，味重的食物都是“热”的；而蔬菜、水果和啤酒都是“冷”的，这种观点在这些助产书籍中没有明确说明。书中列举了许多对同类的反例。除热和冷之外，一方面可以按照干净的、清淡的，薄和瘦的食物分类，另一方面可以按照混浊的，味重的，厚和肥的食物分类。即使推荐按照相应体系医学原理通常属于中性的甜食（参见施诺伦贝格尔 1978:65 页），也与禁食辛辣食物相对立^⑥。如果这种解释方式能被理解为建立在相应体系医学原则及营养学基础上的话，那么行为规范就是以直接的非理论思考的类推法为基础。从某些食物的外观上就能推测它们的积极或消极的作用方式和特性。这种作用不仅仅当孕妇吃这些食物时，而且只要看到它们就产生了。比如吃了虾蟹一类不仅仅会导致胎儿横位，而且只要看一眼就已经对孕妇造成伤害了（雷曼 1810:28 页；《收生编》1913:73 页；马尔蒂乌斯 1820:

64页)。于是,在以相应体系医学为基础的营养学著作和下边要论述的部分以相应的神秘观念为其基础的禁忌之间只有一丝儿界限。

在禁忌之列的不仅仅是一系列动物:兔子、老鼠、刺猬、鳖、青蛙和已经提到的虾蟹一类。此外对孕妇造成巨大伤害的还有观看屠宰动物和剖鱼,孕妇绝对不允许看到建筑或挖坟场面,或者参加葬礼(《收生编》1913:73页;马尔蒂乌斯 1820:64页)。

在《胎产护生编》(1864年)中列举了对孕妇的十种禁忌:除了已经提到过的,还有禁酒,以便心神不受困惑(16页);禁大怒,忌沐浴(17页);禁长时间睡眠和久坐(或者相反,要求活动)以及禁止服药和针灸或者向神鬼祈祷;禁止接触术士和听信占卜;同样禁止提重物,登高,以免气血不调,胎儿受伤(18页)。其他作者还要求孕妇直坐,不可久立,不可随地大小便。张遥孙特别强调协调与均衡的原则,即在饮食习惯方面:营养方式和数量(即饮食也不能过多),也在温度方面:夏天孕妇不应太冷,冬天不应太热。涉及到精神与心理、伦理与道德观念方面,孕妇既不可思虑太多,也不可高兴过度,大怒大悲,也不可吵架骂人。这种统一的精神与心理、道德与身体的举止行为被他看作气血调和的先决条件(张遥孙 1846:1, 13页及下页)。

对于分娩后的那段时间也有相应的行为规范。它们与产后规定有关:坐月子的妇女应直立坐在床上,背后有枕头垫着,膝盖向前弯曲,绝不允许躺着。她应闭目养神,但不能睡着,“因为否则很容易出现充血,从而导致严重的昏厥(马尔蒂乌斯 1820:54页)。穿堂风或刺骨的冷空气都是绝对禁止的,紧闭门窗,或者用醋来熏,以净化空气,据说这样也可帮助妇女不致由于失血而不知所措(《收生编》1913:79页及下页)^⑩。产后气血不足总是成为行为规

范的理由^⑨。因此坐月子的妇女在产后不能不假思索地吃喝,不能吃饱,不能干体力活,尤其不能吃导致胃寒的东西(《收生编》1913:85页)。由于担心伤及气血以及易受风寒,梳头、洗脚、沐浴、刷牙、刮舌均被禁止(《胎产护生编》1864:23页;参见《达生保赤编》1886:III,2页)。一百天之后气血才又充盈,因此这以后才允许性交,而不是像一些“愚蠢”的人认为的49天后即可(《胎产护生编》1864:22页)。

饮食指导也在产后行为规范中扮演着比较重要的角色。正确的营养有助于防御内寒,也有助于净化身体内部(洛克哈特 1842:351页)。热的饮料和过咸的食物也应该避免,因为它们会引发干热的感觉,而且导致漏奶。鸭蛋也不能食用,因为它们会导致“血崩”和“充血”(马尔蒂乌斯 1820:56页),而煮鸡蛋,特别是蛋黄,有疏经活血之用,应不限量食用(《收生编》1913:83页及以下几页)。

而医生反对这些在大众中广为流传而且也确实照办的饮食习惯。他们反对彻底改变产妇饮食习惯的风俗,认为一些地方的产后饮食习惯是“非常荒唐”和“影响健康”的(洛克哈特 1842:356页)。特别是在农村流传的特殊的饮食习惯影响血液的再生以及造成消化困难(单南山 1946:V,2页及下页)。不过医生们也不相信他们宣传的饮食建议会被实施,正如他们中的一员灰心丧气地说:“人们固有的习惯(孕妇的特别饮食)无法改变,就像人们打不破监狱一样,人们也不会相信我的话。”(《收生编》1913:83页及以下几页)

像怀孕期间一样,月子里精神上的波动或者不和谐,如哭泣、恼怒、笑和惊吓也是被禁止的。

产后的主要问题是产妇不下奶或者奶水不足,应借助药物排除这种情况。要解释清楚没有奶水的问题,就要与民间流传的观

点的区别中探究与生物体有关医学的原因^⑧。

作者们把经常出现的流产和早产(《达生保赤编》1886:1,5页)归因于胎儿不成熟、孕妇气弱,或者气虚血枯。具体的流产原因有:孕妇大怒和悲伤,过于频繁的性交,孕妇摔倒或提重物,这些同样会伤及气血,还有不当的饮食,中年妇女体力有些衰弱也是造成流产的原因之一(《收生编》1913:74页及下页)^⑨。胞衣不下作为常见现象和重大问题出现在指南中。它的原因被解释为产后产妇的骨节过早地“关闭”,大失血以及使血凝结成块、使产道干燥或者使血到达子宫的“冷风”。推荐的办法是,解开脐带,使其干燥,这样可以使胞衣在几天后脱落。一些情况下也建议助产士用手操作,当然她们不该用力拉胎盘,因为这“会经常给母亲的生命带来危险”。有一个文本还建议,把头发塞进产妇的嘴里,使她们呕吐,这同样可以帮助胞衣脱落。不过这里也同时指出,呕吐对母亲并没有什么好处。常出现的并发症——除了早产、流产、胞衣不下和奶水,还有生产时胎位不正(横位、胎儿出生时臀先露,斜位),脐带缠绕、母亲分娩时无羊水以及提前破水(《收生编》1913:39页及下页,90页;马尔蒂乌斯 1820:70页)——都归于器官生理原因和心理因素。

妊娠观、妊娠确定方式及婴儿护理

除有关狭义上的助产方面的论述外,还将谈到这里不该提及的月经问题和妇女病以及另外三个方面的问题:妊娠观,妊娠确定方式以及对婴儿的护理。

过去人们对妊娠并没有统一的概念。张遥孙把胎儿的产生解释为两个气结合为神,两个精结合为形(1846:1,10页)^⑩。这似乎

是对道家经典著作管子的观点的扩充：“男性的精与女性的气相结合，由此产生一个新的形”（引自翁舒尔特 1980:77 页）。人们认为母气、父气和祖气对于胎儿的形成具有决定性意义^④。好比农业劳作中，祖气具有种子的特性，父气承担灌溉的任务，而母气则起土壤的作用（张逸孙 1846:1,10 页）。祖气的观点与民间所传已逝祖先灵魂转世的观点一致。

单南山曾经详细论述过最佳及不太好的受孕机会及受孕时间，在他的论述中，分娩一事被置于宏观宇宙之中——“天地之气产生男女之形”（1946:1,1 页）——由此引出如下观点，即胎儿是由精（即阳）血（即阴）相融而形成的。而气则负有保持血液畅通的重要使命。“阴阳结合，精血相融方能怀孕”。如果阴阳不相遇，就不能怀孕。与这些观点相应，月经刚过的那段时间对他来说也就合乎逻辑地为受孕时间，因为此时子宫已打开，血也干净了，精子易被接受（单南山 1946:1,20,22 页）^⑤。月经紊乱加上身体器官不平衡：如女性过胖或过瘦，再加上心理不平衡；男性性欲过旺，使其补精受阻；女性身心不宁，使其补血受阻（因此男女双方均不可沉缅于性欲之中），在单南山看来，这些均会阻碍妊娠的发生。

女性月经周期与月球的周期有关：月渐圆时期，较易生男孩且孩子寿命长；月渐缺时女性受孕可能性较小，且孩子有可能夭折。月经开始后头三天是怀男胎的最佳时期，第四天到第六天是怀女胎的最佳时期（单南山 1946:1,20,22 页）。单南山援引《素女》，指出怀男胎的条件还有：处于论证中心地位的首推阴阳比例以及男女肾、心、肝“气”的存在，女性另外还得加上脾及肺气的存在。与此种视“气”充足现象为怀孕必要条件的观点相平行的另一种观点认为：天上的日蚀、月蚀、打雷、闪电、风暴、下雨，地上的地震、山崩，以及人类自身的忧虑、抱怨、悲伤、恐惧、醉酒、饱胀、疲劳、过度

紧张,均会阻碍妊娠。此外,作为怀孕的条件他还补充了如下几点注意事项:避免在对当事人(与其生肖相应地)不吉利的日子,在酷热、严寒和酒足饭饱之后,以及在某些地点如露天、寺庙里、坟墓旁进行性交,以及禁止打骂和不孝敬父母。单南山还建议男性服用某些药物,女性遵守一定饮食戒律。他认为子夜后的那段时间是为生育而性交的最佳时间,因为子夜前阴气很强(单南山 1946:1, 23 页)^②。假使妇女们认为怀孕等是受星相影响的话,医生们则认为这些完全是由天命,由星座在时间和空间中的位置决定的。相互统一且相互适应的天、地、人、宏观和微观宇宙影响着怀孕和分娩。医生们的这种观点与相应体系医学有着密切的联系,而后者在很大程度上只不过是这一基本思想的理论化。医学论证和表示对世界总体感知的直接类推(参见古尔耶维契 1980:58 页)相互补充。这种观点在医学解释体系中曾一度占统治地位。认为恶势力、魔鬼、死人的灵魂对怀孕有影响的观点,正如在妇女们的实践过程中表现出来的那样,虽然没有得到解释,然而它们的存在可以通过具体的行为规范得到验证,如避开极有可能存在恶劣影响的地方。与此相对,妇女们缺乏早期生活对怀孕的影响的观念。

与这些医生认为她们会错误地把疾病当做怀孕的“没有受过教育的妇女”不同,医生们自认为他们掌握避免这种错误估计的医学手段。除了也像妇女们一样将停经解释为怀孕的象征,他们主要利用号脉来确定妊娠。于是张遥孙介绍了《素问》、《脉经》和《千金方》里的有关章节。根据手指的脉搏作出诊断。此外,张遥孙还可以从第四个月起根据脉搏确定胎儿性别或者是否双胞胎,左手总是与男胎相关,右手与女胎相关(张遥孙 1846:1,2 页及下页)。但在《达生保赤编》中作者对此法的正确性持怀疑态度:“此种方法得到了证实,又没有证实。”(1886:1,1 页)。因此他又列举了其他

几种预示怀孕的征兆：除停经二、三个月外，胃里有一种动的感觉。助产书籍认为胎儿的性别仅由父方决定，因此生女孩的产妇受虐待是毫无道理的（雷曼 1810:30 页；马尔蒂乌斯 1820:67 页；洛克哈特 1842:355 页；《收生编》1913:81 页；《达生保赤编》1886:III, 2 页）。他们认为任何情况下孩子的性别是妊娠一开始便已确定的，因此他们极力反对旨在改变胎儿性别的巫师行为和使用咒语（《胎产护生编》1864:18 页）。

在我手头的大多数论文中没有对婴儿护理和医疗问题的研究，只是一般地强调烧结脐带（以此消毒）作为保障产儿生命的必要措施。《达生保赤编》的作者在婴儿护理的那一章里做了明确的解释。防止婴儿受到致病的风、寒、热、湿和毒的侵犯以及通过相应的措施对其进行保护是论述的基本内容。特别是致病的风和湿可以通过背和脐带进入身体。因此第三天给新生儿洗澡是一个很坏的习惯，作者与此相对地主张几年以后再给孩子洗澡（1886:IV, 1 页）。为防止脐风和毒气形成，要求挤压婴儿乳头，为避免胎寒和胎热，建议给婴儿漱口。为使婴儿长命，应把胎盘埋在向阳且热的高处。为防止风邪和灾祸的侵入，满月时必须在家里一处温暖的地方给婴儿理发；此外，出于同样原因，婴儿在头半年内也不得单独或者在有穿堂风的地方坐着或躺着。婴儿只要一哭，就应该给他喂奶。然而另一方面，早晨、中午和晚上哭两三次是有好处的，因为它能清除怀孕期间胎儿由于惊吓（参见胥伯特 1929:104 页）而得到的毒和热，哭使得这些毒和热又分解了。婴儿应该三年只吃母乳，即哺乳三年，然后他才能喝粥（《达生保赤编》1886:IV, 2—5 页）。与长期哺乳的建议不同的是《伺幼编》，它建议只哺乳四至五个月（《竹林寺女科》《伺幼编》:28 页）。

平衡的观念也反应在对婴儿的护理上。婴儿夏天不应喝冷

饮,冬天不应穿得太暖(《达生保赤编》1886:IV,5页)。婴儿由于洗澡或吃母乳导致夏天太热或冬天太冷同样被看作是有害的(《竹林寺女科》《伺幼编》:28页)。婴儿的整个发育是划分周期的,如在妇女身上划分转变期一样,不过每个生长周期是32天,到576天完成^⑧。

儿科病——其中包括新生儿啼哭不停,没有皮肤,不喝、患脐风,不睁眼或者没有大便——被解释为主要由出生前的气虚所致:由母亲怀孕期间传给婴儿的寒气或热毒^⑨。除这些以医学为基础的建议外,还有使婴儿成活的非医学方式的建议。于是出生后给他穿上七八十岁老人的旧裤子。他的衣服不能在外面过夜,否则“天地之女”乌鸦就会飞来,引起疾病(《达生保赤编》1886:IV,5页及以下几页)。

以职业医生为代表的儒家上层人士十分关注庞大的人口数量和众多纳税人的利益,他们以“拯救人类”为宗旨来解释他们为什么对生育和实施所提出的行为规范如此关注。他们提出的行为规范源自于一种诠释体系,在这种诠释体系中,除超自然的观点外,道家观点和建立在相应体系观点之上的医学观点起着重要的作用。与医学对于阴阳、盈亏、寒热和产后补血(同阳)的解释平行的是在胎教学说中融入了儒家关于在妊娠期培养妇女美德的观点,目的在于对胎儿的形体和性格产生积极影响。人们普遍认为美德是对付魔鬼和邪恶的灵丹妙药。助产类书籍中的解释无论从医学方面还是从伦理道德方面来看似乎更为合理,然而这种合理的解释不仅在某些饮食规定上,而且在饮食类别上都跟超自然的观点和类似神秘的观点有关。

助产类书籍的诠释和行为规范一方面表明与妇女行为方式的一致性,另一方面也与妇女们的行为方式相对立,并对其进行修

正。这里所指的是,对助产士和分娩的方式方法的批评,为妊娠期制定更为严格的饮食规定,胎教学说及产褥期更为全面的饮食规定。在感知和诠释的层次上可以着重指出共同的基本原理:一是表现在对世界的感知上宏观与微观世界的统一,由此而产生事物从一个种类转移到另一个种类,这种情况在妇女身上似乎尤为神秘,而在助产类书籍中表现得极其合理又符合相应体系原理;二是表现在拯救人以及达到顺产并产出健康儿童的行为方式上。然而,不管是对于庞大人口数字的关注,还是对主要由家庭经济决定的后代和继承人的关注,以及与此相应的划分等级的保护措施或者甚至忽略保护措施都没有作为主题加以讨论。

新上层人士的阐释和政策:生育作为 科学和社会问题

中华民国时期对传统的批判:新社会中对 生育的新理解

自19世纪末以来,作为对西方挑战的回应,可以看到在其他一些思想领域里同自身思想传统的批判性辩论,并且接受了外国的观念,以使新见解合法化,这在生育领域里也是如此。虽然远在19世纪中叶,医学方面的传统观念就已受到质疑,但是直到本世纪二、三十年代,这一问题才在新一代知识分子的著作中占有更大的比重。人们处理生育这一主题的特征是,人们对生育不仅仅从医学的角度重新进行了讨论,而且也使其在探讨社会变革和民族

强盛的关联中获得了新的理由,新的行为准则也得以讨论。生育不再被简单地作为家庭事务,医生也不再用泛泛的拯救生灵之辞来激发自己的兴趣。生育如今事关国家和社会,医学家、教育家和科学家要为造福民族、促进社会进步而挽救妇女儿童的生命。新一代知识分子在新的战斗旗帜下——“反对迷信”——来迎战传统的谬误学说及民众的迷信活动,希望将这些有害而又碍事的东西加以清除或改造。因此新一代知识分子的代表人物第一次认为生育习俗值得研究。此外,儿童的素质也应得到提高。追求提高素质是否要减少数量,限制和计划生育,对此意见分歧。因此目前中国最紧迫的计划生育问题第一次由新上层人士的代表人物提了出来。

新上层人士的意图不仅涉及的面更为广泛,而且自始就根本有别于传统医生。他们对传统行为方式和观念的批判一方面是针对妇女的实践活动,这里他们部分地继续了前人所作的批判。另一方面,他们又反对旧上层人士的观念:他们认为传统医学“表达了应该批判谴责的思想”(于阿尔/汪 1959:100页)。但是这种批判不是公开的抨击,而是隐蔽地、借助于重新阐释或者借助于所宣传的行为准则、它们将要取而代之旧有的行为准则。职业医生的理论阐释体系还没有受到根本性的质疑,明确受到批判的只是一些源于此类观念的行为准则,而这些东西又可以作为民间习俗加以抨击。正如在中华民国时期并没有从根本上对传统医学观念展开批判性的辩论,开创现代西方医学只是作为一种补充,从而弥补了传统医学在生育方面某些领域的缺陷,因此直到如今,传统的和现代两种思想和医疗体系的并存对大众的实际行为方式及对此所作的解释仍产生一定的影响。

新的医学论证及其与传统行为 准则的融合

1858年,上海出版了一部西方医学著作的中文译本,该书涉及妇科、产科和儿科医疗知识,作者系英国医生霍布森(合信)。目的为在中国采用西医的可能打下基础。管茂才对原书有选择地进行了翻译汇总,删除了全部外科部分,其中介绍了欧洲医生在生产时使用手术作为辅助手段。译本在介绍西方观念的同时,也将中国的观念融入其中,并未明确表示拒绝。但是,书中对某些个别观点明确表示反对,比如感孕说(合信 1858:9页),或者孕妇可以影响分娩过程的快慢等等(20页)。针对实际长达二至三年的哺乳期,书中提出从六个月起给婴儿添加食物,从九个月起逐渐断奶(36页及以下几页)。婴儿哺育占了相当的篇幅,与之相反,孕妇和产妇的行为及饮食准则却退居次要地位。基于当时西医产科的发展状况,更由于删除了外科治疗方法,因而此书中的新观念还没有从根本上动摇广为流传的中医观念。

周无锡著《临产须知》一书于1906年初版,在周氏几位同仁的资助下,该书在1920年又印发了一千册,这是一个相当可观的数字。这本书叙述详备,也属于清代医学传统之作。然而这种传统已经是从西方挑战的角度去理解的。本书的出版者张彦昭称赞“他国”有产科专家,有妇科书籍、图示,有大学医科教育,抱怨中国的书籍还一直显得可怜,此外专家又蔑视这种事,把产妇交给无知的接生婆,完全不计后果。张和他18、19世纪的前辈一样,试图挽救众多产妇的生命,在他看来很多产妇是由于用错了药而丧生的。

他还认为,重要的手段是注重卫生,而本书的作者在这一点上是称职的(张彦昭前言 1906 年,引自:周无锡 1920 年)。在其后的几十年中张引入的“卫生”这一口号在建立新规范和行为准则的过程中占据了中心地位。

妇产科著作的编辑和作者们的意图此间又发生了变化。如果说他们在 19 世纪还只是主要提出个人的任务,即为世人行善,那么现在新观念的普及就具有了民族和种族上的意义:在这个相互竞争的世界上,“保种”至关重要。周氏的这部著作就可以起到预防作用,如遇病痛还可以指导治疗(张彦昭前言 1906 年,引自:周无锡 1920 年)。

不过,在这一草创阶段,研究生育问题还没有形成新的理论或行为规范。周无锡本人也遵循《达生编》的传统,只是认为该书过于繁复,某些部分还有谬误。他仍旧强调“分娩乃自然之事”这一基本思想,旁人不应干预,更不应让助产士又用刀又用手地帮忙。如若伤及母子,那么一方面是由于违反了孕期的禁忌,另一方面则是分娩过程中拖拽婴儿不当或过早用力所致(周无锡 前言 1906 年)。这一基本思想,以及他有关“气血乃分娩之要素”(周无锡 1920:11 页)和必须“补气助血”(14 页)等一些理论阐述表明,这本书的总体叙述并没有背离传统观念。书中有关受孕的观念以及对五月十五日出生的孩子的恐惧(22 页)也说明了这一点。作者只是判定,“西法异于中法”(24 页),再没有就此“西法”进一步深究。“卫生”这一新口号以及上层人士“保种”的新意图,以后也仅是流于书面,并未对注重自 1906 年就开始鼓吹的行为规范产生任何影响。

与此相反,北京医科大学校长汤尔和却在 1917 年发表的一篇文章中对传统观念持批判性的态度。汤尔和是新上层人士的著名代表,他在文章中并不是从根本上反对中国的习俗,相反还举了一

些正面的例子。他有选择性地探讨问题,有时也试图对中西观念加以综合,新的观念从行为规范的角度得以介绍。在医学理论方面,他引入了细菌说,这在实践中要求助产器械和婴儿保持洁净卫生。婴儿要用煮沸过的水漱口。用稀释牛奶给婴儿喂食的想法,也是首次见于这篇文章(汤尔和 1917:28 页及以下几页)。

汤还是坚持一些基本的传统思想,比方说要胎教,开发智力,使孕妇身心保持愉快,以及要自然分娩,毋须人力,务必静候——也就是说不用做手术,只须医生照料即可。他想具体地改变孕妇的饮食习俗,禁止只是一味多吃脂肪(尤其是动物脂肪)和难以消化的食物。他反对不让虚弱的产妇产后睡卧的习俗,在产后八个小时,产妇可以开始哺乳。产妇无论如何不能在第三天就下床——也许是去参加孩子洗三的庆祝活动——她必须躺足十天,直到满月后才能出门。他坚决要求母乳喂养——他认为自己在这一点上与中国传统观念保持一致,而不同于西方观念——只有婴儿长出乳牙后才可以添加食物,但最迟满周岁后应停止哺乳。在有关产房应该密闭还是透气的问题上,汤尔和试图将房间密闭可防风着凉与西方的观念结合起来,后者认为透气利于健康,而房间过热则有损身体。汤于是建议,在晴朗无风的日子给房间透透气。类似的处理方式还出现在他反对降生后马上给婴儿喂黄连的做法上:这在他看来是一种“苦涩而冷酷的惩罚”(31 页),但他并没有反对这一做法的根本理由:这是为了清除婴儿体中的胎毒。他用了很大篇幅介绍如何护理婴儿;他赞成使用柔软的白棉衣物——不过是国产的优质品——反对妨碍婴儿活动;与一般观念不同的是,他建议给婴儿洗澡,因为洗澡可以预防感冒,他还提议经常换尿布(汤尔和 1917 年)。

从细菌理论出发,清洁卫生的思想以及与之相应的行为规范

得以传播,并在其后的几十年间成为围绕生育问题的医学辩论的中心(参见杨森 1930 年)。因为接受了躯体清洁的观念,汤似乎也对分娩乃污秽之事的传统观念有所怀疑:于是,他明确表示反对孕妇应像犯过罪的人一般避免抛头露面(汤尔和 1917:26 页)。

王禎轩著《胎产病理学》初版于 1926 年,1935 年重新印行。这本书是一种尝试,一方面接受和介绍西医的解剖学和生理学知识,一方面又坚持中医的理论前提、实际治疗方法和对疾病的诊断。作者本人倒是把自己视为中医的护卫者,他谈到了笃信古老的中医医术的益处,如遇妇女骨盆狭小问题时用之回击西医的手术疗法,后者是他一再反对的(31 页及下页)。风、热、寒作为病因和关于遗传的“现代”思想并行不悖,比如作为产妇缺奶的原因之一(40 页),各种各样致病的“邪”照旧或透肤发、或经口鼻而侵入体内。作者努力要采用一些西医知识,但又不背离中医的基本原理,这一点表现在他将现代西医的概念与传统中医的概念、民间流传的概念视为等同。王禎轩似乎也感到自己在论述中部分地偏离了中医的立场,因为他认为有必要用全书几乎一半的篇幅——也就是第六章“古说菁华”——去引用中国妇产学经典著作,而不加任何评论(53 页及以下几页)。作者一方面重持“救人”说(序 1 页;跋 100 页),另一方面又说妇女乃“国民之母”(跋 100 页),从而落入民族性问题的框架。

将生育问题纳入民族性框架,同时接受西方的观念,这种现象在苏仪贞所著《妇女生育论》一书中清晰可见。从 1922 年到 1924 年短短三年间,这本书印发了四次。在这部书中,生育问题上升到了保种以及事关民族发展进步的高度,成为家庭之事、社会之事、国家之事乃至世界之事,再也不是妇女们的个人问题(参见序言),一场背弃旧有观念的变革正在发生,它以接受西方现代医学系统

的面目出现,涉及论证方式、表达方式、医学术语以及这些问题的理论前提,也就是涉及整个阐释系统。全书分五章,第一章介绍女性生殖器官,以下三章介绍妊娠、分娩和妇科疾病,其中女体解剖部分、引入并解释新的概念占了相当大的篇幅。作者在接受新的解剖学知识时,并没有对中国的传统观念加以分析。就连男性的精子与女性的卵子结合产生胚胎这种“新”观念(苏仪贞 1924:10 页),作者也未置评论予以介绍^④。

书中宣传并深入介绍了两个新概念:一是细菌说,这就要求建立杀菌、清洁等新的行为规范,汤尔和已经用卫生这一口号表达了这一要求。如果说杀菌的要求还主要是针对助产士而言(苏仪贞 1924:38 页及以下几页),那么清洁的要求(包括保持空气清新)则首先涉及孕妇和产妇的行为。书中具体列举的行为规范与传统医学有着令人惊讶的相似之处:二者都要求孕妇保持身心平和。孕妇应当避免剧烈的感情变化,因而不要去看戏、看电影,况且影剧院的空气也不好;小说有伤身心,跳舞、骑马或长途坐火车等过度运动也是如此,统统应当放弃。当然建议散步,因为可以呼吸新鲜空气。像苏仪贞一样,其他医书的作者也都要求孕妇断绝与外人交往,其正当理由是避免细菌传染(杨森 1939:83 页)。

对另一新概念书中没有详加说明,只是简略提及营养价值的观念,书中只是在谈论母乳时提到这个问题(苏仪贞 1924:40 页)。在这一点上苏仪贞坚决摒弃那些对孕妇有诸多饮食禁忌的旧习惯。她根据平衡的原则,建议孕妇不要吃得太多,尤其在孕期后半段不要过饱。难以消化的东西,茶和咖啡可以戒掉。她还特别指出,孕妇可以喝清凉的饮料(28 页)。苏建议产妇吃易于消化的食物,但不要吃饱,不要只吃流食,产后第三天起就可以吃肉、面食或其他食物(39 页)。苏仪贞在开始论述妊娠时强调,孕妇无须改变

其正常的生活方式(27页),但在后面却又有些自相矛盾,尽管她所要求的社会和个人行为的限制要少于传统医生。

苏在其他方面也不同于古板的传统医生:她坚持认为在孕期的后半段束腹带有益,这样可以防止早产、流产和胎位变化,虽然她觉得束胸和束身并不恰当(29页)。她认为,房事只在怀孕四、五个月以后有害,此前宜小心行事;孕妇的身体不能受重压(28页)。其他一些作者反对整个孕期行房事(杨森 1930:84页)。

苏仪贞有很多观点是全新的:她赞成妊娠检查,这包括孕妇咨询和体检(23页及以下几页);她赞成卧姿分娩(36页),宣传为确定产期所应采取的检查手段(33页及以下几页)。

新的医学论证方法到30年代已超越了专业人士的局限,影响直达新一代知识分子,其要点可以总结如下:

1. 细菌说以及由此引出的清洁杀菌的要求得以广泛接受和宣传。同时,人们强调细菌感染的危险性,这样孕妇的社会隔绝、远离娱乐场所和公共场合就获得了合法的理由。

2. 女性身体及女性性器官的解剖和胎儿的发育方面,人们接受了西医学说,有了清晰的解释和图示。因为中国传统医学中解剖学不太发达,所以这种接受就更为容易。

3. 传统的生殖观念被不加评论地进行修正,让位于西方的观念。

4. 除了卫生领域,在具体的行为准则方面没有根本性的质疑。批评只是针对行为准则中的某几个问题,如产后产妇半坐半卧的姿势,产妇长期躺着以及把婴儿裹得不能动弹等(周枕云 1931:103页,105页)。另一些传统行为规范得到了修正:人们不用去刻意遵循它,比如束身和一些饮食规定。与此同时,又有其他一些行为规范得以重新说明并从科学上合法化,尤其是那些涉及孕妇的

社会隔绝的行为规范。在这一方面,人们并没有系统地分析传统行为准则并对其重新构想。

5.人们照旧反对分娩时使用外科手术手段,或者干脆不提此事。

6.由于医院数目很少,所以大多数作者都没有考虑是在家还是上医院分娩这个问题。只有一位作者主张多建产科医院,以降低在家分娩时的高死亡率(周枕云 1931:102 页)。

儿童是民族的财富:

限制生育,优生学和民族卫生学

从 20 年代以来,生育已不再被视为家庭问题和医学问题,新一代民族主义的知识分子是在人口发展的角度下思考这一问题的:儿童于是成了民族的财富。梁启超就表达了对保种的关注,进而要求提高孕妇的社会地位(参见威特克 1971:30 页)。但随后谈论的并不是提高孕妇的社会地位的问题,而是何种人口政策最符合民族利益的问题。以孙中山为代表的一些人认为,中国人口不够,会导致主权丧失,国家衰落。所以他们普遍赞成增加人口,这在他们看来是用以反抗帝国主义政治经济压迫的手段(例如 林历星 1931:2 页,7 页;参见沙宾 1985:17 页),他们因而也十分关注降低高分娩死亡率。另一些人出于同样的爱国主义动机,主张提高人口“素质”,减少人口数量,也就是限制生育。北京的一位女医师玛丽恩·杨已看出中国有人口过剩的危险,这就是说,中国增长的人口可能得不到相应的物质保障。随着中国公共卫生事业和现代医学的进步,死亡率的降低指日可待,但这也同时意味着“中国人民(必须)学会按资

源调整人口数量的聪明方法”(玛丽恩·杨 1934:787 页)。限制生育之于保种,之于民族的发展进步都十分必要。限制生育论的维护者们认为,只有高素质,只有受过教育的“健康公民”才是国家强盛的关键所在(苏仪贞 1924:62 页及以下几页)。

以上两种观点的共同之处在于,它们的实践和理论根据均借自西方。在北京工作的一些医生,如 J·S·科迈克和普雷斯頓·马克斯韦尔,他们在 20 年代引发了有关控制生育、避孕及其与国家民族关系的讨论。优生学——强调其科学性——和民族卫生学^④这两个口号迅速在新一代民族主义知识分子中站稳了脚跟,并获得了爱国主义的内容,含有教育每位国民的启蒙思想(苏仪贞 1924:62 页及以下几页)。1917 年人们还在优生学名目下讨论了降低结婚年龄、注意配偶的不良习惯等问题(俞凤宾 1917:3 页及以下几页),30 年代配偶的家庭出身问题也受到了重视(潘光旦 1934:111 页及下页,153 页及以下几页),40 年代,人们甚至援引了希特勒的婚姻政策,提出“宁要质勿要量”的要求(参见陈盛清 1940:25 页)。

在这种背景下,知识分子限制生育的要求有着明确的指向:对那些身体孱弱、孕期身患重病的母亲们、卖淫妇女以及患遗传病的人应限制其生育(苏仪贞 1924:63 页及下页),无经济保障的人也是如此(林历星 1931:6 页)。控制生育和宣传避孕措施,目的在于不让体弱者、病人、社会边缘人物和穷人数目增加,而不是提倡什么性改革、性和婚姻或家庭分离^⑤。后面这些提法并未起到限制生育的作用,这一点早在 1926 年就有人指出,30 年代抱怨声还是不绝于耳。这些提法不为下层人士所接受,似乎只有少数知识分子才用现代的方法去实践计划生育或避孕^⑥。避孕作为可以用来“自由恋爱”和享乐的手段一再受到大众的排斥,即充分表明了这

种情况(苏仪贞 1924:64 页及下页;林历星 1931:6 页;参见马克斯韦尔 1926:986 页及以下几页)。

对迷信、谬误学说和胎教的批判 ——为了改革生育习俗

新的上层人士的改革设想不光是从医学和人口学的角度提出来的:民俗学家和社会学家也第一次开始研究生育方面的风俗习惯。民间习俗写进了实地调查报告,研究的目的在于改革这些习俗,剔除其中的封建迷信成分。

我所掌握的有关生育习俗的著作以燕京大学社会学系邱雪峨的毕业论文最为翔实,她在论文序言中首先说明了这一课题值得研究,强调习俗是社会行为的表现,而不是与生俱来的(1935:1 页及下页)。作者并没有轻视这些“可笑”的习俗,相反,她视之为 30 年代动荡生活中的稳定性因素。她想改变其中不合时宜的成分,扫清“新生活的阻碍”：“维护好的,改良坏的,唯有这样才算真正的改革。”(4 页及下页)

邱雪峨的观点是相对温和的:她并没有彻底摒弃这些习俗,她从中看出了“神秘的、宗教的、伦理的、卫生的以及艺术的因子”(1935:3 页)。激进一些的观点认为大部分习俗系“迷信”和“法术”而否定之。民俗学家黄石说,“迷信而愚昧的民众”相信能在梦中预知婴儿是男是女(黄石 1930:99 页及下页)。在他看来,他所观测的习俗只是一些神秘活动,用计驱避妖邪,尤其是驱避那些人们认为分娩时可能扩散的邪气(102 页)。黄石同时也坚决反对所谓“胎教”,他认为,胎教的主要原则是设想可以让外界的各种现象影响内在的

发育成长(23页)。这在他眼中只不过是“迷信的合理化”。因此,那些学问人力导、老百姓躬行的饮食禁忌,十中有九被他归于“感应法术”之类(黄石 1931:26页;参见张真理 1986:362页)。

胎教说是新一代知识分子在生育问题上与之辩论的中心内容之一。其中一部分人从生物学的立场出发,认为“胎教”是谬误妄说,毫无科学根据,因而否定之^⑨;另一些人试图赋予胎教以新的思想基础,将之与遗传学、优生学、孕期心理学以及卫生学结合起来(参见黄石 1931:19页)。

朱文印属于后一类人,他们把“胎教”定义为优生学的一部分,指从精神上对孩子施加影响。朱文印一方面要求避免情绪激动,一方面要求有意用平和愉悦的环境给孩子以积极的影响,这不光是对孕妇的要求,也包括丈夫。遗传学要求选择具有优秀遗传素质的配偶,这在他看来同样重要(朱文印 1931:12页及以下几页)。按照这种论证方式,遗传取代了鬼怪和其他不祥之物,传统认为,后者决定了孩子的体魄和精神。这样一来,认为孩子定形于娘胎之中,因而要对孕妇有所限制的说法得以保留下来。

甚至在新的教育构想中,“胎教”也占有重要位置。康有为的社会乌托邦构想《大同书》,蔡元培的《美育实施的方法》,都表达了新的教育构想。康有为写道:

生人之本,皆在胚胎,人道之始,万化之原也。……

凡物质已坚壮,难于揉屈,故长大而后教,气质强盛,难以变化。……

且教之于有生之后,气质已成,见闻已入,知识已开。夫脑者,天下之至善居积者也,一有所感于外物,终生受之而不忘,遇事逢时,萌芽发扬。(康有为 1974:189页及下页)

由此前提出发,康有为提议在发达地区设立胎教机构“人本

院”，该地区应有助于“胎儿资质的培养，使之发育成为健康、精力充沛的人”（191页）。于是生育是种社会义务，子女不属于人母。母子均是国家保护对象，受到严格的限制。为了教育未来的生命，应该如此创造最佳条件：

- 对孕妇在性事上有所禁限，以免情绪激化；
- 孕期内定期接受检查，以防疾病；
- 饮食规范：不得大吃大喝，“率意饮食”；
- 衣着规范：不得束体；
- 居室环境宜人，洁净美观；
- 远避不良影响，“每日有女师讲人道之公理，仁爱慈惠之故事，高妙精微之新理，以涵养其仁心，使之厚益加厚，以发扬其智慧，使之明益加明。每来复日，又有女保医生讲全体之用，卫生之法，生产之宜忌，育子之良法，使之了然自解（193页）。所读之书皆应仁慈、顺正、嘉言懿行。
- 妇人举止斯文轻柔；应佩戴首饰，“佩皆作冲牙，相触成声”，以免举止过激过速；
- 孕妇以音乐为伴，“但取其最和平中正者，常以声乐养其耳，必能养性情而发神智。”
- 来客言谈举止如不宜于胎儿，应远避之（194页及下页）。

蔡元培也认为，在风景佳胜的公立胎教院进行胎教，“各种要孕妇完全在平和活泼的空气里面，才没有不好的影响传到胎儿，这是胎儿的美育”（转引自克劳泽 1982:46页及以下几页）。

在这些基本被认为是进步的乌托邦构想中，人们鼓吹为了社会和国家利益而生育新一代健康的国民，使得母亲们变成为生殖机器，迫使其隔绝社会交往，服从严格的纪律——通过传统儒家的胎教说使之得以合法化。在这种情况下，理想社会的妇女所享有

的：医生的预先关心和帮助，在怀孕和产褥期为日常生存而斗争的自由，是否有积极的方面暂不做结论。

社会与国家为一方，家庭与被涉及的妇女为另一方的关系问题在中华人民共和国成立以后更具有现实性。

中华人民共和国： 政治家与学者为推行新的阐释而奋斗

如果说中华民国时期新的知识阶层首要的仍是致力于继承和制定新的方案，尤其是因为持续至四十年代的战争和内战明显地制约着政治形势，使这一课题在当时显得既不迫切又似乎没有可能从制度上实现这些新的观念，那么 1949 年以后则有了推行这些新设想的更为有利的政治前提。共产党政府把降低分娩时母婴的高死亡率列入计划，为此首先新建和扩建卫生设施作为制度上的基础，而且还要普及西医关于生育的观念。随之而来的对旧的观念和行为方式的批判较少表现为对传统医学阐释体系明确的质疑，而更多地表现为对妇女们错误的且有害的行为的批评。这里部分地与对实际生活中和思想上的“迷信”所作的普遍批判联系在一起。不过在 50 年代末、60 年代初开展的破除迷信，移风易俗运动尚未对始终在家庭或在妇女中广泛流行的生育习俗作公开的抨击。此外，实际上已经停止了从民俗学或社会学的角度去探讨这些问题，包括停止了所有的民俗学和社会学调查。

直到 80 年代中期，随着民俗学研究的普遍复兴，才有人重新提出将生育习俗作为研究课题（参见 张明远等 1985：23 页及下页）。于是普及并实施新的解释体系和由此得出的行为规范在很

大程度上落到了医务工作者的身上,或者由一些政治机构如妇女联合会从医学角度来推行。

七十年代末以来,当人口的急剧增长导致必须采取严格的政策措施以控制生育时,重又强调实施新的规范,随着实行独生子女政策和对“以质量取代数量”的优生政策的持续宣传,尤其是过去几十年死亡率和患病率显著下降^④,现在人们谈论的是:怎样得到一个“健康、漂亮而又聪明的孩子”。三十年代展开的关于人口质量的讨论由此重又开始并达到了高潮。这时限制生育的问题从根本上决定着学者和政治家在继续贯彻生育领域内新的阐释体系和行为规范时所进行的医学论证。

妊娠护理和无菌分娩的普及

在中华人民共和国成立后的最初几年中,除了新建和扩建卫生设施,培训医生,在医院增设妇科外,还在乡村地区的医疗诊所培训助产护士^⑤,或对实际从事接生工作的人员进行“再培训”,这一点作为普及新的医学知识的杠杆(卢卡斯 1982:105 页)。随着社会福利政策的实施,诸如对国家工作人员实行免费医疗,在实行了集体化和公社化的农村对妇女们提供廉价便利的医疗保健,医疗基础设施也得到了改善。此外,交通和运输系统的改善也使在出现并发症时提供迅捷的医疗帮助成为可能。

新政权的决策者们把生育领域作为社会问题和政治问题来对待。在全国政治协商会议的议题中,保护母亲和儿童的健康受到特别的重视。在一本 1950—1951 年出版总印数达到 12000 册的保护妇女儿童的手册中,作者们也谈到这个问题,“使全国人民获得妇女儿童保健知识并重视保护妇女与儿童的健康,纠正社会中错

误的、不科学的立场和习惯,减少母亲和婴幼儿的死亡现象,增进全民族健康,提高生产力,减少国家、经济和社会的损失”(林竞成 1951:1 页)作为一项紧迫的任务。根据对产妇死因的分析,提出了这样的论点:其中绝大多数本可以通过妊娠护理和“新式接生法”来避免死亡。根据调查情况,其中 1946 年对上海地区的调查数据深刻表明,降低生育时儿童的高死亡率有待于三个条件:

1. 妊娠期间的保健检查。
2. 根据现代的标准培训助产士。
3. 对婴儿进行哺乳。

高死亡率除了医学上的原因外,社会原因也难辞其咎。传统的迷信观念和行为规范封建理论:诸如妇女足不出户,她们的无知,羞于检查,以及对鬼神、巫婆和接生婆的迷信。同样列举的经济上的原因首先指的是母亲的营养品得不到充分的保障,她们自身也得不到合法的保护,另外还涉及到设立母婴保健机构及相关人员的培训。还应建立保育院接纳被遗弃的婴儿,反对非法堕胎。不过作者清楚地意识到:经济状况的改善非短期所能奏效,因此论据的重点放在两项措施的“灌输”上:“预防第一! 保健第一!”(林竞成 1951 年)

在对女性生殖器官的构造作了描述之后,紧接着讲述了妇女身体的变化过程及生理变化,从月经开始直至与妊娠紧密相关的现象,而且还讲到不育症的医学上的原因,同时驳斥了一直还在流传的将不育归咎于妇女的观念(金问洪 1951:39 页及以下几页)。有一章是关于性教育的,借助对动植物的类比法进行谨慎的早期启蒙教育(于光元/薛荫奎 1951:28 页)。异常胎位和与此相关的难产被追溯到自然的生理原因,其中有些据认为是可以排除的:“科学”替代了“迷信”和“命运”的观念(刘新华 1951:61 页)。当然

这里还没有提出解决这些问题的可操作性措施的建议。在关于妊娠症状的一节中,作者取笑了传统医生的方法,说明了“新医”的方法(刘新华 1951:48 页及下页)。然而这是唯一一处对传统医学的抨击。

此间对妊娠期检查的建议比对孕妇日常行为的劝告更为重要。始终强调恰当的饮食,这有助于减少流产,早产和死婴的发生。不过,在作者们看来,恰当的饮食取决于食物的营养成分,尤其把豆制品作为主要的蛋白载体予以推荐。除了食品外,维生素也被视作是必要的,列举了大量的营养品,从蔬菜、肉到花生,并列出了各自的维生素含量。同时还指出,不科学地加工蔬菜水果会导致维生素流失(陈志斋 1951:59 页及下页)。在所列举的琳琅满目的富含维生素的食品目录中不含在传统体系中列为禁忌的食品,另外它还是一个“积极”的目录^⑩。在《接生》一章提出的关于要求妇女保持镇定的建议则属于传统的内容。此外,建议只有在大量失血的情况下,以及胎位不正时才有必要请医生(但功漫 1951:73 页及以下几页)。

总共强调了可以消除妇女对生育恐惧的三个因素^⑪:妊娠检查,对自我恐惧的克服,在难产时请医生。为了确立医生在分娩范围内——至少是在出现困难的情况下——的职能并使其合法化,而且还引用了外国妇女的话,她们在生育时完全信赖医生们的力量。特别强调了医生通过无菌接生的方法预防产褥期疾病的能力,尤其是产褥热(金河洪 1951:87 页及以下几页)。

同样也强调了产后的特别护理,同时将产假定为五至七周。针对从前“绝对错误的”坐姿,建议产后平躺,但是产妇只应卧床一至二周,随后应下床活动,也可以做做体操;产房应该空气流通,但不能有穿堂风。产后不准睡觉和饮食过量或过少的旧饮食习俗是

错误的,但保留了某些饮食禁忌:建议不要吃不易消化的、发酵的和刺激性的食品和蔬菜。同时又重新强调,接生后首先是要照看好婴儿,而不是忙着剥离胎盘(胡乃武 1951:76、79 页)。

这本手册的组织结构和论证方式也为以后同一题材的通俗易懂的描述树立了典范。宣传新的观念占了突出的地位,被具体地称作是错误的而且有害的旧行为方式受到了批判,但是还没有触及到它们的理论前提和它们与传统医学的阐释体系的关系。个别的观念被作为“迷信的”或者荒谬的而遭到拒绝,而且只在一个地方对传统医生的做法表示了质疑。

处于领导层的医生和卫生部门的决策者在中华人民共和国的最初几年中否定了传统医学,对自己的医学传统几乎没有给予重视(朱师墨 1956:339 页)^⑨。自 1955 年,尤其是在“大跃进”时期,中国新闻界大力宣传新的医疗政策路线,也就是中西医结合^⑩。于是在现在受到支持的传统医学出版刊物上祖国妇科医学的几百年历史(高德明 1957:64 页),妇科知识,医疗方法以及医生们的经验受到赞扬。“祖国妇科医学”变成一种应该得到继承同时在实践中不断系统化并发扬光大的“宝贵遗产”。这种从新的民族意识出发对传统医学的促进与肯定,譬如在中华民国时期它被理解为“历史上所有相互矛盾的学说过滤后的合成物”(福尔克曼 1985:85 页),直至今日也还可以不同程度地观察到。其经济上的原因在于,尤其是不能向农村人口提供充分的医疗服务,包括接受过现代化培训的医生、卫生机构、医院和价格不菲的“西药”。

生育方面也同样存在着双轨发展。除了扩充现代医学部门、主张中西医结合的人也称为“新医”(《中医妇科治疗学》1961 年)和普及现代医学知识外,同时也传播传统的观念。旧的妇科著作——不仅是出于医学史的缘故,而且是作为“教材”——得到重印,

也出版了以传统方案为基础的新著作,如《中医妇科治疗学》(1961年),而且还有人编写了综合两种医学体系的著作,例如由国轅编著的《实用中西医结合妇产科诊治》。“祖国医学”被它的支持者们看作是与“西医”一样自成一体的学说。以相应体系医学为基础的妇科关于“气”和“血”的盈亏概念和以此为基础的治疗方法,即在生育后对这些方面进行调节和补充,或者那些关于“外邪”(国轅1984:151页)“风寒”的论述统统被保留了下来(《中医妇科治疗学》1961:123页及以下几页,131页及以下几页,135,155页;国轅1984:241页)。此外还有一些人则明确坚持阴阳的观念,并以此为基础论证西医关于胎位看法的错误。张遥孙的《产孕集》以其对难产的解释被作者们视为可与现代医学的解释有异曲同工之妙(《中医妇科治疗学》1961:123页及下页),而且《达生编》的基本思想,亦即生育是一种正常的生理过程,人们对此无须害怕,这一点“完全与预防性的无痛分娩法的精神”相吻合(高德明1957:64页;参见《中医妇科治疗学》1961:122页)^⑧。

早在13世纪就已取得完满成果的中国妇科学的悠久历史被传统医学的先行者们所称引,二三百年来在中国就已形成的对生育护理,卫生宣传教育以及医学护理体系的阐释被他们看作是符合现代医学知识的。例如朱师墨认为,借助中医丰富的疗效显著的药方可以解决诸如慢性流产、妊娠恶心、产妇缺乳这些困惑现代医学的疑难问题(朱师墨1956:338页及下页)。

反之,传统医生们又很快地接受了现代医学的一些方式和方法。譬如在骨盆狭窄的情况下必须采取手术措施(《中医妇科治疗学》1961:124页),尤其是消毒和清洁的观点被作为新式生育的一项重要标志而受到特别的欢迎(国轅1984:72页)。

此外,传统医学的代表人物还认为过去的一些阐释及对产妇

的行为规范,诸如某些饮食禁忌、产房紧闭,以及不得换衣等等,是“不正确的”,应予以取消(国轅 1984:78 页)。他们同样——以强调“中医”的“科学性”——与一些迷信活动,与一些“从事祛邪术的医生”和那些“将医学披上迷信的外衣,以骗取钱财的人以及有意地将医学的概念与巫术的概念混为一谈的人”保持距离。持这一批评的作者汪佩琴虽认为自己同旧时的医生保持着一脉相承的传统,但同时也特别明晰地区别了医学上的术语“气”、“精”、“神”与迷信活动读音相同的概念之间的不同(汪佩琴 1984:120—129 页)。

在接受其他思想时,他们试图将传统的意义进行新的论证。于是胎教被理解为“怀孕期间的保健”,“是一种有着千百年历史的影响深远的方法”(《中医妇科治疗学》1961:87 页)。尤其是自 80 年代初以来,“优生”的口号成为大家议论的中心,在“胎教”这一概念下所宣传的措施被看作是“保证优生的重要措施”(汪佩琴 1984:42 页)。张新生同样也把胎教看作是“祖国辉煌遗产”的组成部分,应该汲取其精华,剔除其糟粕,他动用了自 30 年代末起开始在中国共产党中广泛流行的汲取西方和传统思想时所使用的表述。不过张新生将胎教限制在“心理(因素)、道德品质以及外部环境条件对孕妇的影响”上(张新生 1982:109 页)^⑥。然而也能看到这种观点,认为胎教“多数是荒谬怪诞的”,“完全是迷信色彩”,因而予以拒绝(《家庭育儿》1982:I,54 页),同样也能看到一些有细微差别的观点,这些观点认为胎教是不值得相信的异端邪说,诸如做梦对婴儿体形的影响之类,但也含有以科学为基础的成分。甚至还有人认为胎教是现代胚胎学研究的对象。由于孕妇的情绪反应都会对婴儿产生影响,因此在怀孕期间欣赏美丽的画作和倾听美妙的音乐对孩子有利无弊(《人生健康指导》1984:13 页及以下几页)。

到今天,传统妇科的类型、诊断程序、治疗方法以及由此得出的行为规范已成为现代妇科知识和行为规范的不可缺少的部分。不过,现代医学观念此间已取得决定性的地位。1956年出版的《孕妇卫生专号》提出应该帮助农村从事生育的医务工作者摆脱落后状况。鉴于妇女的文盲比例很高,可供阅读的合适出版物又有限,所以里面所收文章始终是首先面向那些从事生育职业的工作者。

尽管面临流产危险时也推荐使用传统的中医方法(黄祝玲 1956:341页),或者发现神经对怀孕产生了影响和妊娠恶心时也提到了传统医学(蔡桂茹 1956:329页),但介绍现代医学知识始终居于主导地位。总之,作者们深入介绍了关于怀孕和生育期间生理上的变化,直至胎位、生育双胞胎、妊娠恶心、贫血、怀孕期间的营养。不仅坐月子的时候,在怀孕期间也应有足够的营养丰富且含蛋白质的食品,首推大豆和豆制品,以取代肉、鱼和蛋,特别推荐矿物质和维生素,并在具体细节上作了规定,直至每天的各种用量(王得锦 1956:326页及以下几页;参见林谷 1956:334页及以下几页)。

对怀孕期间保健的具体要求不仅仅包括营养方面,还包括禁止过量的重体力劳动、长途旅行、喝酒、食用难以消化的刺激性食品以及性交,至少在头三个月和最后一个半月内应该避免,也同样禁止传统医学所宣传的腹带。此外,迫切建议的还包括新鲜空气和阳光——也就是说可以走出户外——沐浴,尽管没有盆浴也可以,以及宽大的衣服。50年代初曾大力提倡的孕期体检在诸多建议中占第四位,也许这是对事实上也有可能实行孕期检查做的一个让步。

此外还专门探讨了女工中的流产问题,因为据说这是她们旷

工的首要原因(王毓琛 1956:344 页)。在这种情况下首次出现了节育的问题——这是继在安排工作时给孕妇分配较轻的劳动和减少孕妇出席会议的次数等措施之后的又一项措施。

在《孕妇卫生专号》的结尾,人们试图打消孕妇对生育的恐惧,指出现代接生方法是无痛苦的。而且特别强调,与以往那些将生育描写成一种痛苦的事情的书籍不同,作者们认为正常的生育不是这种情况(范绍玉 1956:350 页及下页)。

这种新的阐释理论和行为规范似乎在农村地区尤其未能收到立竿见影的实施效果。从1966年至1974年,普及著作《农村妇女卫生常识问答》共印了四次,总印数达283.1万册,该书是由北京的医生们在本国妇科主持人林巧稚带领下完成的。该书不仅以现代医学知识为基础重新强调了新的行为方式的要点,而且对今天应该摒弃的“旧社会”中广泛流行的、深受“封建思想影响的”(林巧稚等 1974:2 页及下页)“错误”观念和行为方式进行了深入细致的分析。突出这一点——但又不特别地将其与传统医学的观点联系在一起,至少在一些显而易见的问题上是这样做的——一方面表明这些传统观念尚继续存在,另一方面也显示了医生们为铲除这些观念所作的巨大努力。他们反对下述各种观点:月经和生育看作是“污秽”的(2 页);月经期间有怀孕的可能性(7 页);经血给胎儿提供了养分(8 页);胎儿在母体中一直是坐姿,直至接生前才开始倒置过来(14 页);产褥热是随胎儿带来的(18 页)(他们认为恰恰相反,这是由于缺乏消毒和不洁造成的);禁止孕妇食新鲜蔬菜(22 页),或者认为“阴阳不协”而导致难以受孕(34 页)^⑨。除了应定期进行孕期体检外,该书还认为孕妇和产妇的行为方式,尤其是她们正确的饮食和保健以及采用新型的无菌接生方法,都对顺利生育有着重要的意义。其他文章则以大量的篇幅讨论了现代营养

学(参见庞文贞 1984 年)。

80年代初出版了大量关于生育、怀孕和婴儿护理方面的普及性参考书,其中有些印数很高。与50年代不同,它们已直接面向妇女自身。妇女,尤其是城镇中的妇女,已具备必要的阅读知识,同时经济上也有能力购买这些书籍。

人口增长的威胁： 独生子女家庭及其后果

控制生育和避孕在中国共产党内成为讨论的题目最初是在1942年。在解放区,这场讨论是在延安出版的当年3月至5月的《解放日报》上展开的。在当时具体的战争环境下提出了计划生育和避孕的要求,以防止女战士堕胎和生病,从而使她们能够参加战斗和革命(《延安时期》1985年)。

在取得政权后的50年代,计划生育问题再次成为一个自身的、个人的和医学的问题,这个问题比如仅在与流产有关时作为“控制生育”被提及(王毓琛 1956:345页)。在政治决策委员会中,自始至终占上风的是对人口政策持一种农业决定论的态度,根据这种态度,庞大的人口数目被等同于国家的财富和力量,控制生育甚至被视为“对中国人民的谋杀”(参见沙宾 1985:17页及下页)。超过十个子女的母亲甚至获得“母亲英雄”的荣誉称号。只有极个别几位政治学家和经济学家(比如马寅初)因而特别在1956年至1958年和大跃进之后的1962年至1966年指出控制生育的必要性。但是这种观点既没有被广泛宣传又没有被实际执行。控制生育的支持者们的主要论据是保护妇女和儿童,其次是“为了我们民

族的健康与繁荣”(钱信忠 1984:18 页)。除了普遍所持的关于人口计划增长的社会理由,在 70 年代初重新开始的第三次计划生育的尝试也将个人的和家庭的原因置于中心地位(汪秀仑 1984:220 页)。比如,强调生育子女不再像以前那样是“命中注定的事情”了,而应该采取计划生育,以便更好地照顾儿童,又能保证家长自由地参加社会活动。“现在两至三个孩子就够了。”同时又强调,与其堕胎,不如采取避孕措施(林巧稚等 1974:33 页及以下几页)。然而在像北京这样的大城市里,控制生育变成了政治教育的主题,其中强调计划生育的必要性,宣传一个家庭只生一个孩子。为了实现实际上的生育限制,首先是在城市里推行晚婚并向独生子女或无子女的父母提供特殊照顾的政策,避孕是年轻夫妇从其单位得到的所谓家庭指导的有关性爱的话题。而且关于实行计划生育的必要性的条款被写进 1978 年宪法中,而后重又写进 1982 年宪法,措辞更为尖锐,计划生育被宣布为夫妻的义务,这标志着从赞成人口增长到为了全社会的利益严格控制人口的彻底转变。计划生育现在不再是一种主要从家庭和医学方面论证的事情,不只是某些知识分子,而且连最上层的政治决策部门也将其宣布为是国家和社会的必需,以便抑制人口增长,并通过这种方式来维持已达到的生活水准和保证向业已增长到 10 余亿的人口提供供给^⑤。

动用国家所有的监督机器,首先是在各级工作单位,如通过拒绝结婚登记来促成晚婚,又如将生育计划具体细化,在违背规定时实行惩罚等等,通过这些措施不仅在城市而且也在农村地区贯彻独生子女政策。

对这一政策的宣传不但成了关于怀孕、分娩和护理婴儿指南的中心组成部分,而且也成了避孕指南的中心内容。除这些指南外,1984 年初又增添了《健康报》周刊《计划生育版》,它用四个版

面将宣传、信息和咨询融为一体。生育和计划生育已成为家庭政策的决定性因素,从而在内容上和宣传上同继续加强要求晚婚这一家庭政策紧密相连。“晚婚,晚生;优生,优育”:这一自1984/1985年起广泛流行的口号就清楚地表明了这一点。

同时还出现了两种其他倾向。一种是普及读物的范围已从关于怀孕、生育、坐月子的题材扩展到整个家庭教育、护理、保健、道德、审美和儿童心理这一广阔领域,尤其是还涉及到了独生子女问题。北京出版社首版于1981/1982年的厚达1000页的大型《家庭教育百科全书》总共印了三次(总印数达75万册),就是一个明显的例子。

另一种倾向是:在“优生”这一得到普及的概念中体现了起源于优生学的思想,这一概念已成为妊娠和生育指南论述的中心题材。在中华人民共和国成立后的最初几年中首要关注的是降低婴儿和母亲的死亡率,现在由于限制每个家庭只能有一个孩子,重视的则是这个孩子的质量。我怎样才能得到一个“健康、聪明又漂亮的孩子”(林树侯1984年:1页),已成为各种指南类书籍的首选论题和主导思想,1982年和1985年这些书籍在北京各家书店都能买到的,版本很多。

阮芳赋,自1979年以来积极宣传优生学的学者之一,他力图将优生学与“种族主义和法西斯主义因素”之间的联系看作是偏离方向和错误的(1984年前言及51页)。他认为,优生学这一50年代重又确立的科学的目标是保证后代的优良品质。他主张应从两个方面着手:一要减少和淘汰患有严重遗传病和先天性疾病的人的生育;二要有意识地繁衍具有优良禀赋的优秀个体。他将前者理解为消极优生学,后者为积极优生学^④。

为了社会和国家利益提高人口素质与家庭利益和年轻夫妇对

拥有一个高素质的孩子的愿望是一致的。“有一个健康、聪明而又漂亮的孩子是父母的幸福和社会的财富”(阮芳赋 1984:27 页)。“优生”的概念包含有遗传学的知识。这里首先应该提到的是 1980 年《婚姻法》中确立的禁止近亲通婚的规定。近亲通婚主要指的是同母方的表姐妹、表兄弟结婚^⑧。其次是大力宣传由医生进行的“婚前检查”，以确定婚姻申请人及其家庭成员是否患有将来影响所生子女的疾病。对患有遗传病的申请人，医生有责任劝其放弃婚姻计划或将来不生育。对确定患有其他疾病的人，如结核病、严重心脏病或精神病，只有在治愈后方准结婚。不言而喻，还包括对生殖器官的检查，以确定生殖能力和生育能力，甚至还包括确定姑娘是否贞节(林树侯 1984:4 页及下页)。

其次，在“优生”这一概念下对一系列措施进行宣传，一方面包括从前有关怀孕的建议，并作了进一步的明确和补充；另一方面又扩展了所建议的行为方式的规范，尤其是孕妇的行为规范。比如建议五月到七月之间受孕，以便在头几个月里有蔬菜保证足够的营养，使孩子出生在一个温和的季节(张万诒 1981:41 页)^⑨。此外，警告禁止使用某些药品，也包括禁止孕妇接触化肥和其他危险的化学品。除了建议多呼吸新鲜空气，接触阳光和勤散步外——不过压根儿没有使用“胎教”的概念——还建议观赏美丽的画作和听轻音乐，使胎儿得到良好的发育。若父母一方患有严重心脏病、结核病或高血压，则完全禁止生育。

在 1983 年和 1984 年北京出版的一本《青年指南》(印数 231000 册)中，除了有关妊娠和分娩的一般性问题外，关于遗传病和畸形儿的问题，比如遗传父亲的第六指、耳聋、近视、色盲或兔唇，占有相当大的篇幅。最佳的生育年龄、最佳的生育时间，癫痫病患者或者心脏病患者是否允许结婚和生育、孩子性别的“决定因素”

或有无决定性别的方法^⑤等问题在“独生子女家庭”时代成为热点问题(参见鲁人1984年)。在一些被挑选公布出来的年轻人的来信中清楚地反映了对畸形儿、遗传病甚或对计划中的独生子女的遗传缺陷的担忧。注意遗传因素、怀孕体检和预防措施,包括遵守“胎教”的规则^⑥,以便能对孩子将来的禀赋作积极的影响,这一观念已成为指南类书籍的主要内容。在这种情况下,所有经科学阐明的合法建议都将成为一种严格的行为惯例,有益于人口质量的提高以及避免个人和家庭的不幸。与30年代不同的是,现在不仅提出了限制病人生育的要求,而且通过控制生育的国家手段和必须实行婚姻登记的措施,这些要求可以得到更加有效的贯彻。

自1978年夏起,在中国各地陆续又建立起民俗学学会,1982年成立了“中国民俗学会”,同年“北京大学民俗学会”成立。吸收外国科学的发展,编纂中国民俗学史,尤其是关于民俗学在社会学中地位的自我定位的讨论以及与此相关的关于民俗学研究对象的归属问题,从此成为讨论的焦点(参见王文宝1986年;张子臣1986年)。试图论证民俗学的任务是一门社会必需而且有用的科学的尝试,同对也与正确行为规范的儒家理解相关联:规则和习俗(过去)有使“国泰民安”的功效,(今天)则有利于确立文明行为和礼貌、热爱祖国,“尊重老人,爱护儿童”(杨承志1986:4页)

民俗学研究本身则自始至终处于规划的阶段。于是1985年张明远等人发表了关于开展民俗学实地调查的建议,其中也建议研究妊娠与分娩,以及涉及孩子的“包括迷信行为”在内的各种礼仪(张明远等1985:23页及下页)。到目前为止,除了一篇关于礼仪和礼俗的一般性概述外(张真理1986年),只有一篇由北京市博物馆的一位女研究员撰写的五页论文探讨了老北京的生育习俗。这位作者认为,此间习俗中“封建和迷信的东西”已经消失了,不过

还保留着“重男轻女”这一封建思想的影响(李秀兰 1983:5 页)。于是,除了揭示这一封建思想外,这些习俗主要被描写成已经克服的、滑稽的且为今天的读者难以理解的行为方式。

在关于北京今日习俗的下一章节里将揭示哪些传统的内容部分地以新的形式得到了继承,新的解释体系在多大程度上为妇女们所接受并怎样表现在行为方式上,以及可以怎样描述妇女实践的特征。

今日北京： 生育是社会的事， 有计划的事，鲜与医学方面相关的事 以及传统因素在家庭中继续产生影响

在今天的北京,生育和分娩不再是女人们一个长期反复的命运问题了。生育受到个人和国家计划的制约:多子女受到社会的限制。而无子女对妇女们来说又是一个可用药物医治的问题。医学领域里的显著进步帮助妇女们减少了对威胁生命的分娩的恐惧并从根本上影响到她们的行为方式。但依然有越来越多的孕期、产期和婴幼儿护理顾问认为,有必要解释和宣传新的行为方式,批判旧的行为方式。年长妇女的权力,特别是在农村地区和城市阶层中那些至今仍占一半左右的三代同堂的主干家庭里(M·沃尔夫 1985:186 页)的祖母这一辈人的权力,年轻母亲对家庭在物质上和护理上的依赖,尤其是在月子里,这样就十分有利于对传统医学的

诠释和行为方式的传播,这些都是对今天的实践产生作用的因素。

然而中心问题还是对儿子和孩子的需求,孩子们始终必须承担在传统的家庭经济中预先规定好的任务。这特别适用于农村地区,在这些地区尽管已经集体化了,遵循婚后居住夫家制度的家庭基本上还是生产与消费的单位(M·沃尔夫 1985:182 页及以下几页;帕里施/怀特 1978 年);家庭只是部分地被列入生产队的更大的社会体系之中^④。

自从推广独生子女政策和生产责任制以来,在此种情况下,男劳动力和上一代的继承人和赡养人极为重要,因此争取生一个男孩影响着生育的问题。在城市里,家庭一般不再是共同的生产和消费单位,尽管由于住房紧张而形成了三代同堂的主干家庭或者大家庭(参见 M·沃尔夫 1985:183 页),仍存在有独立于家庭收入之外的个人收入,此外,工作单位又承担了大部分社会任务,与此相应地可以看到特别是对儿子的需求程度下降了,因为女儿可以通过她的职业和自己的收入承担家庭内部的社会作用。城乡之间的这种差别同时也表现为受过教育、有自己的收入和职业的妇女与受教育不多、大多在丈夫家庭里生活,通过家庭或家庭之外的劳动增加家庭收入的妇女之间的社会差别。

下面要突出说明这种变化和依旧存在的情况:继续存在着妇女(这期间只)生一个孩子,主要是生一个男孩的家庭义务,接受现代的孕期预防措施,同时又接受年长妇女的建议,接受现代的在医院分娩和“坐月子”的旧传统,以及母亲想方设法保护她们唯一的孩子,使之成为健康、聪明的孩子的新举措。

妇女对孩子的义务

对北京的妇女来说,不生孩子首先是一个医学问题。较好的医疗条件和通过妇女保健科普作品传播的启蒙,不仅仅使那些城市里一般至少受过六年小学教育的妇女了解并且能够了解可能不生育的医学上的原因,而且也使得她们能够要求借助医学的帮助消除可能的原因。另一方面,中华人民共和国建立以来,婴儿死亡率持续下降,因此,以前无子女的原因,即生下来的婴儿存活不了的原因已不存在。无子女问题尽管在其含义上减少了,但始终存在着。无子女不被社会接受,也不是所期望的^④。

政府方面设法从70年代初起通过对无子女夫妇支付百分之百的养老金给予实际上的物质补偿。在有关妇女健康的书籍中,医生也号召无子女的夫妇不要受封建思想的影响,不要把生孩子当做“头等重要的事情”:“作为新中国的妇女应该把她的宝贵力量贡献给社会主义革命和社会主义建设”(林巧稚等1974:32页)。

确定新的妇女作用的尝试,城市妇女就业以及妇女在过去几十年里所达到的政治和法律上的平等地位使得从前对妇女作用的定义有了局限性。她不再仅仅作为她儿子的母亲被社会所承认。然而家庭、社会(尽管不是官方)、特别是公婆始终期望妇女关心家庭的延续。正好最近一段时间青年人失业人数不断增多,妇女的作用才又被看作是亲爱的夫人、女主人和母亲(《法兰克福汇报》1983年11月10日:10版),此点更加强了上述期望。假如妇女不能满足对完成这个作用——这个家庭义务的期待,那么她就要受到家庭和她丈夫的谴责。

随着计划生育政策的实行,对年轻妇女期望的态度总体上增

强了,但同时也有所改变。现在允许生的一个孩子应尽可能是儿子;女孩只在家庭期望有多个孙子的情况下才受欢迎。计划生育政策的实行(不仅在农村)遭到有关家庭的激烈反对,如果家庭没有孙子来传宗接代的话。因此,就需要用严格的方法来执行计划生育:确定每个单位的生育指标,这样只有在计划之内才能生育;才能获得孩子出生的合法证书;通过在每个单位里确定的负责人严格监督避孕和怀孕的可能;对非批准怀孕施加社会压力中止妊娠以及批准二胎和金钱处罚等。一位68岁的北京人试图对这种普遍的观念进行总结:

“即使在今天的新社会,男方仍然喜欢要男孩,他们偏爱男孩子。习惯上女孩是不受欢迎的(……)。一直还是男人受重视,女人被轻视(……)如果生下的是男孩,丈夫的父母就特别高兴;如果生的是女孩,就不那么高兴。这是为什么呢?还是来源于封建思想的影响。女儿是给别人的。按照中国的一句俗话,女儿是属于外人的,不再属于自己人了。儿子能把自己的姓延续下去,他是继承人。女儿一旦结婚,就属于别人了,没关系了。”

虽然城市居民老年时大部分是通过退休金获得最低保障,不再依赖孩子的养老照料,但在日常生活中还是有许多所谓的家庭事务需要处理,根据普遍的看法,女人因为在体力上不如男人,她们的办事能力较男人差,她们成功的机会较少,从而获得权力和影响的机会也少,所以在处理这些家庭事务上不如男人好。

特别是在首都周围的农业地区,那些没有劳动能力的老年人平均寿命1980年为68岁(参见沙宾1985:22页),他们很大程度上还继续依靠孩子们的支持。即使在集体化时期,资本积累还不能够支付人民公社社员的退休金。如果女儿从家里出去了,在农村地区始终是这个规矩(参见第三章),也就是说出嫁了,那么年迈的父

母就没有依靠了,如果没有儿子的话。要把家庭延续下去的观念在此是与养老分不开的。尽管要付罚款,即扣工分^④,那些头胎是女孩的家庭仍计划要第二个孩子(参见汪秀仑 1984:226 页)。因此,在必须交纳较大数额罚金时,比如 1000 元,像其他地区所要求的那样,经常是几个兄弟互相帮助,凑齐第二个或第三个孩子所必需的钱。

在农村人们还有旧思想(……),如果生一个女孩,那么最好再生一个男孩。如果已经有了一个女孩,那么人们就会千方百计再生一个男孩。如果他们有组织(单位),那么他们还遵守(规定),如果没组织,那就不遵守了。

在城市和农村对计划生育政策的这种不同的反应只有部分原因与男性后代的观念转变有关^⑤。在城市之所以能成功地实行这一政策,一方面是因为进行监督的可能性比较大,另一方面是因为尤其对每一个北京人来说,明显的可感知的是住房紧张和资源短缺,这两点始终被宣传为是人口过剩的缘故。妇女受教育的时间越长,属于受教育阶层的时间越长,她们对只生育一个孩子的必要性的认识就越深刻,哪怕只是一个女孩^⑥。

近年来的人口政策,在农村实行家庭生产责任制,同时它又强调人的生产力,以及重新加强年轻家庭成员承担对老年人的责任,这些都是决定围绕生育子女的数量和性别展开讨论并给予其新动力的物质因素和社会因素。宣传计划生育政策本想也从意识形态上抵制这种轻视女孩的思想,却恰恰把对女孩的轻视重又公开化。幸福的独生子女女家庭在宣传画上一般都被画成有一个女孩儿的家庭。如果一般的无子女主要是通过医药解决的话,于是就出现了努力想生一个儿子,要生一个儿子的情况,形成了在中华民国时期还广泛流传的方法以及由今天的祖母、曾祖母辈的经验构成的方

法再度流行的温床：例如求神拜佛。然而许多寺庙已经被破坏了或被关闭了^④。在北京那些被称之为“迷信”的明显的习俗已经看不见了^⑤。只有及早确定孩子的性别，以便通过堕胎来打掉不想要的女孩。但是医生知道这种情况时都拒绝把检查结果告诉孩子的家庭。因此女人们就只好自己采取那些在过去的年代里曾经盛行过的判断性别的旧方法。

孕期护理： 接受现代医药和年长妇女的建议

怀孕在今天的北京与清末和中华民国时期相比许多方面都发生了变化。影响这种改变的关键因素有很多，如城市大多数妇女就业，国家企业和机构中的妇女享受免费的孕期保健，此间越来越精于阅读的妇女通过大众医学健康指南书籍得以启蒙以及医学进步所产生的影响等等。而主要在农村地区还存在的旧习俗以及健康指南与“异端”和“荒谬怪僻的概念”（《家庭育儿》1982：54页）之间的分歧清楚地表明，部分旧观念即使在今天也还继续起作用。

“有喜”：即使在今天也有人这样描述怀孕时的感受。在河北省的小城市中80年代初人们还谨慎地对外人表示这个喜讯——“不愿意谈及此事”——如果涉及的是第一个孩子的话，而今天特别是像在北京这样的城市里，生育被严格控制的地方，也就是说，凡是怀孕始终在监督之下，这种情况已经不可能了。怀孕已经不再只是家庭的事情，不再是仅仅口头上被称之为有社会意义，而实际上也已经成为一件社会的事情，至少是那个单位的事情。像结婚一样，怀孕也要登记，每个单位都有一个生育计划，计划好哪个

女人什么时候可以考虑生孩子。如果未经计划或批准就怀孕(即使是第一胎),妇女们就要承受第一个负担,实行堕胎,如果是第一胎,则可以事后补批准手续作为变通。特别是在农村地区,妇女和家庭或者家庭希望生两个孩子,而且认为是必需的,如果未经许可就怀了第二胎,就开始有一段时间害怕被发现并争取把孩子足月生下来,同时开始想办法筹集国家所要求的罚金或让孕妇跑到外边亲戚家躲藏起来。

挺着大肚子的孕妇是一种公众形象,当然是一种在这个过分拥挤、人口过剩的百万大都市北京未必获得他人欢心的形象。国家和企业的规章同样适用于计划内怀孕,孕妇可以指望受到单位成员的照顾,而在日常生活中这种照顾可不是普遍的。此外,孕妇还破坏了美感,至少对男人来说。孕妇“不好看”——直到今天在中国还没有对怀孕妇女的艺术描写^④。

怀孕这段时间在怀孕是计划之内并得到批准的情况下也是一段充满恐惧的时间,当然不是生存恐惧。在城市居民的意识中,已经不太担心生孩子有性命危险了;但对农村人来说,如果没有卫生所或经济上负担不起,不能去医院,只有在家里生产时,他们还是像以前一样还是害怕分娩:“这不是一件简单的事,我害怕。”事实上离城区住得越远,母亲分娩时丧命的危险就越大:1981年,在北京的远郊区10万个母亲中就有60人死亡,而近郊区只有17人,城区只有8人^⑤。整个北京地区凡是分娩时遇到复杂危险情况都到北京妇产医院来,这里(1981年)每月有500例分娩,6000名母亲中1人分娩时死亡,出生的1000婴儿中10人死亡(芬克等1982:184页)。

生育死亡率的大幅度降低有助于减少生存恐惧;然而依旧害怕流产或早产^⑥,害怕畸形儿和分娩^⑦。如果家里都希望生个男

孩,妇女就会担心自己“只”能生女孩。几乎没有一个女人掌握相关的经验,这种情况也是引起不安的另一个因素。因此,即使在今天医生也要求妇女们保持情绪稳定。

恐惧和不安是传统的怀孕意图继续发生作用的温床,还有母亲和祖母们——特别是在农村——面对新的概念她们首先认可她们自己的实际经验和一代代传授下来的知识,其实这些新概念也常常是她们间接地从70年代还普遍存在的赤脚医生那儿得来的(芬克等 1982:178 页)。

在首都,特别是自计划生育政策贯彻执行以来,信息需求增大,对(书面的)普及性指导的需求程度加强。

普及性医学书籍呼吁孕妇们进行定期保健检查(从第三个月起每月一次,从第七个月每两周一次,从第九个月每周一次),但医生们常抱怨,即使在今天农村地区还有不少妇女只是偶尔来做一次检查,临到分娩时或只在分娩发生困难时才找医生或去医院(《家庭卫生 100 讲》1982:55 页;参见芬克等 1982:182 页;《妇女保健知识》1974:23 页),所有这些都表明在城区外普遍实行保健检查还存在着许多困难。因此始终可以看到,一方面是孕妇的观念与实践之间的矛盾,另一方面是医学阐释与行为规范之间的差异,尽管那些受过教育的城市妇女掌握了现代医学知识。许多今天在家庭内部的一些做法和对孕妇的禁忌受到了医学普及作品的抨击,被看作是不科学的,比如,今天还有的孕妇用一条结实的带子围住肚子,以便胎儿被固定好的“正确”位置不发生变化。

中华民国时期富有家庭的孕妇总是营养过剩,而现在的趋势似乎正好相反。“一些妇女吃得很少,以便胎儿在分娩时小一些”(陆汉忠 1981:43 页),相应地所期待的分娩能容易一些。此外,孕妇们希望传统的中药特别作为“补药”推荐的像人参、龙胆和银耳

一类能起很大的作用,而且认为产后服用这些药品比产前吃任何营养丰富的食品都重要^⑧。

知识分子能够毫不困难地接受新的饮食习惯,“只要有营养价值,什么都能吃”,“想吃什么就吃什么”或者“你想吃的东西就是你缺少的东西”。但在怀孕期间就不能这样慷慨大方地吃了。因为怀孕期间一切都应该为了孩子,比如不能吃油腻食品,否则会消化不良。腹泻被认为对胎儿有害,因此孕妇应放弃水果和蔬菜。若孕妇有粉刺就不能吃鱼。药物同样对孩子不利。孕妇也不能吃辛辣之物,因为“如果她们吃了许多辣的,胎儿的身体就会有内热。孕妇很容易上火,因此她们完全可以吃一些凉性的食品”。孕妇主要吃白菜和糯米,这样孩子就不会那么大。这两者被认为是“平和”的。总的说来孕妇是倾向于“热”,当然这还要根据她本人是寒性的还是热性的^⑨。一位知识分子这样说:“每个人的身体或者寒多或者热多。比如我就是热性体质,因此怀孕时我主要吃凉的东西。但产后就麻烦了,因为我还想继续吃凉的,但是不能再吃了,现在必须吃热的。如果坐月子的妇女吃了凉东西,人们就会担心她感受内寒。”

像从前一样,传统的身体分“寒”“热”两极的说法依然影响着饮食安排。怀孕期孕妇的身体是在“热”的一极,也就是“阳”极^⑩。

在托普利和阿赫恩为香港和台湾写的文章中并没有提及关于每个人自来就分寒热两极的观点^⑪,而这种两极化的观点在北京的知识分子中却起着很重要的作用。如果一个孕妇本来就是“热性”的,孕期就会很不好过。“那时我热呀,热得几乎吃不下东西,吃进去一点儿立刻又吐出来。我妈妈那时也这样。其他人什么事都没有,比如我的婆婆根本什么感觉都没有。”这句话的意思就是坚信,通过“热”的胎儿,一个“寒性”的人会得到平衡,而一个“热性”的人

会更热,身体的不平衡会因此而加剧^⑭。

在农村人口中也有关于饮食方面的类似的阐释,虽然不那么系统,但同样也表现在如“有火、有热”等范畴内。这时孕妇也应该吃她想要的东西:“她想吃就得给她!”于是孕妇周围的人都尽力给她最好的,满足她的愿望,“以便使她高兴,否则对胎儿不利。”这种尽力使孕妇满意以免对胎儿产生不良影响的努力在其他上层社会中也同样存在^⑮。原则上孕妇应多吃蔬菜,不吃辣食,因为“对眼睛不好”。槟榔子是发物,因此不能吃。怀孕期间不允许吃钙片,应在产后服用。

像以前一样,民间还广泛流传着为了顺产和生一个健康的孩子必须注意一定的规则的说法。当知识分子并非认真地谈论着胎教,农村妇女直到今天还根本不知道这一概念时,从80年代初就可以观察到,特别是在城市女工中间可以列入胎教传统领域的行为方式。当农村人依旧把身体健壮的“胖儿子”作为理想婴儿的形象时^⑯,所宣传的“优生”概念首先在城市得到了贯彻。流行一种“看”和“听”的说法(《家庭育儿》1982:55页),以便“孩子在母体中就开始学习”。一些孕妇经常看漂亮男孩或女孩或男人女人的照片,经常看外国人的照片,因为她们相信,孩子会长得像照片上的人,“事实上有时也是这样”。有些人常听音乐,因为她们想让孩子也有乐感。医生对胎教学说作了新的科学鉴定,这推动了认为孕妇所接受的感官印象和身体行为可以直接传递给胎儿的观点的传播。正是在这种使孩子具有最优良素质的努力中,孕妇们似乎又想起她们的祖母的实践经验来,并采取一切可能的办法,以便使她们的孩子成为“最优秀的”孩子。

传统医学和现代的生育指南多次呼吁人们在怀孕期间部分或全部节制性欲^⑰,这一点令人猜想,与产后节制性欲不同(这种节

欲通过产妇的隔绝已作为固定法则植根于妇女们的意识中了),孕期节欲没有成为被普遍接受的实践。此间在不断增加的大众医学书籍的影响下,城市中的孕妇似乎接受了对性交的警告。

传统观念的继续存在最明显地表现在力求早知道孩子的性别。计划生育政策的宣传更加助长了这一观念。即使在今天还有预示孩子性别的征兆。一般孕妇进屋时先迈左脚,农村的妇女就认为生儿子,反之就生女儿。从吃饭习惯上也能看出性别来:如果怀的是男孩,孕妇偏爱吃肉和酸的;是女孩,就喜欢吃蔬菜和辣的。还有一个方法,孕妇的婆婆拿两个碗,一碗装着面条,一碗是空的。把这两个碗盖起来。如果孕妇开的是有面条的一碗,她就生男孩。

由于计划生育的缘故,怀孕越来越成为社会性的事件,就有越来越多的家庭之外的人员参与此事:助产士、保健检查医生、单位的负责干部,尤其是同事。然而那些非专业人士始终是孕妇的最初的指导者。除了年长的女性家庭成员外,同事朋友也给孕妇出主意。“这些知识都是从一个女人嘴里传到另一个女人嘴里,没有书。家庭育儿百科全书非常新。我还是70年代初从一个熟人那里搞到了一本医学书,因为我想知道,怀孕期间我应该怎样做。但这些医学手册主要是为那些护理孕妇的人写的。”事实上以前虽然已有了医学手册,但这些书籍的印数和传播却受到限制,以至于连知识分子也不一定买,或者也不一定买^⑨。此外,中华人民共和国建立以来,那些以前由母亲口头传给女儿的源自传统医学的行为准则被作为民族遗产现在获得了更广泛的传播。人们现在知道了为什么这样做。旧社会的接生婆一般被那些掌握现代医学知识的人所替代。但是在农村,这些接生婆在紧急情况下还是被叫去,尽管不允许她们正式行医。这还说明,助产士、医生或其他医务人员经常是在分娩或分娩面临难产时才被请来。

在医院分娩：医学问题的社会性解决

在城市和近郊区，分娩几乎无一例外地在医院里进行。“今天几乎所有的人都去医院，人们担心死在家里”。只是农村地区还有在家里分娩的。和以前不同，妇女们相信，由于医院里有更好的医疗条件，她们也会受到更好的照顾。“如果她（指媳妇）不得不在家里生的话，我担心会出差错”。拒绝在医院分娩的情况一般发生在年轻妇女身上，她们觉得产后在医院受到的照顾不如在家里好。“如果我身体不好，没有人会关心我想吃什么，想喝什么”。而在家生，总会有家里人“帮忙”，可以请赤脚医生，受过培训的助产士或乡村医生。在农村，特殊情况下也会向那些老接生婆请教。在70年代的农村，家庭成员、接生婆、卫生员和医生都被看作是负责分娩的人（林巧稚等1974：11页）。

在城市的医院和农村的卫生院生孩子是一件医学上的事情。由助产士来接生，只在困难的情况下才请医生。难产时常采用剖腹产、婴儿监护，会阴切开术。70年代初，剖腹产普遍在针麻情况下实行（芬克等1982：182页及下页）。城市妇女大部分被其丈夫或其他家庭成员送到医院，分娩时他们都不在场，但一直等到分娩结束。

在医院里，护士们会在分娩前教给孕妇呼吸方法（芬克等1982：182页），成者在怀孕期间医生们就已指点孕妇单独进行体操训练了。和传统观念不同的是，普及医学指南特别强调纠正胎位不正时辅助手段的必要性（《家庭育儿》1982：64页）^⑧。

分娩的姿势为躺在床上。不再采取原来的蹲式了，医生形容采取这种姿势是“迷信”、“不科学”。

然而旧有的行为方式到了70年代尚可见于家庭分娩：下边垫的还是砂子和灰，铺上一块软布或者草席，助产士依旧像从前一样设法通过抱着腰和揉肚子来促进分娩，产妇似乎在确定的分娩时间和按压的方式遇到了麻烦（参见林巧稚等1974：17页）。为了加速分娩，临产的妇女在房间里走来走去（霍恩1975：204页）。

医生不愿意分娩时给止痛药（芬克等1982：183页）。在农村似乎还始终流行着通过性交来加速分娩的方法（《家庭卫生100讲》1982：62页）。出现生产困难或子宫过窄的情况时，人们采取手术措施。剖腹产^⑥呈上升趋势；在北京第三医院1985年有18%的生育是剖腹产。在此期间，这种“新的分娩方法”被继续推广，其特点是：无菌分娩，遵守所有卫生规定以避免产褥热和婴儿破伤风。然而一些以前的陈旧思想依然存在，如：婴儿会带来“脐风”，或脐带剪的长短表明有无后代，脐带剪的短表示没有后代（林巧稚等1974：18页及下页）。

此间医院或者有关单位的合同医院及其医护人员负责分娩事宜：从用单位的车把临产的产妇送进卫生站到复杂情况下转到专门医院。今天还存在的这种“陪床”制度，即由病人的家属或单位同事在医院照顾病人，其中包括饮食^⑦，清楚地表明，家庭或作为世系或氏族的新代理人的工作单位的义务在产后又重新开始了。接生始终主要还是由女人来进行，当然最近几年已培训了越来越多的男医生作为助产士并投入使用，虽然妇女们还是像以前一样对此持保留态度。

“坐月子”： 坐月子的妇女不干净，有危险

产后，母亲和孩子可能受到的危险减少了。在北京普遍推行的医院分娩对妇女的举止行为变化产生了影响。但通过对有关人员行为方式的观察以及对它们的阐释会发现，认为产褥期的母子不洁净且有特殊危险的想法甚至渗透到知识分子阶层并广泛流传着。近年来出版的各种生育指南类书籍再三论述旧做法的错误，尤其是想要设法改变产妇的饮食方式，甚至指出了它的危害性。然而让产妇隔绝的观点没有被论及，这方面还是个禁忌，直到满月产妇始终是一个社会的然而又与社会隔绝的人。她在丈夫或自己的家里坐月子。直到今天，女方家庭还承担着在产后的一个月里照顾产妇或者至少帮助照顾产妇的责任。

如果以前直到满月这段时间母亲有极大的危险从经验上是可以理解的话，那么，今天随着死亡率的降低，这种担心也相应地减少了。但认为妇女在这段时间内异常危险的想法即使在被称为“开放”的年轻一代身上还仍然存在。

“出于健康考虑，四个星期妇女必须呆在家里。和强壮的西方妇女不同，中国妇女的抗病能力非常弱，她们怕风。因为她们的皮肤毛孔完全不同。中国人自古以来是农民，很早就已经定居并以粮食为生。在西方，比如盎格鲁撒克逊人，他们是牧民和猎人，他们不定居。他们吃很多肉，抵抗力也就强得多。如果一个女人坐月子期间生了病的话，那么完全可以肯定，这病将陪伴她一生”。

中国传统医学的阐释有助于解释今天的一些实际行为。“寒

和热(在月子期间)有很大影响”。“坐月子”这个名称依旧使用,如同尘世间的重大事件一样受到重视:第三天的沐浴,满月或“半月”,也就是十二天,在日常生活用语中都有它们固定的说法。这些始终标志着生理和社会正常化过程中的阶段^⑧。

大多数的妇女始终认为,月子里的产妇应该在一间密不透风的房间里躺四个月之久,常常是半躺着的(参见霍恩 1975:207页。)

“我也没让她(指年轻妈妈)出去。她一直躺在火炕上,大小便也在床上(厕所是公用的,在屋外)。我给她准备了一个便盆。如果她出去的话,会着凉的。

在这一个月里,产妇应该休息,不能离开房间,关着窗户,挂着窗帘,因为怕她受风。人们担心她受了邪气”^⑨。

尽管在北京的知识阶层对于房间应密不透风的想法已有所更正,但在1981年的炎夏,还是有一名产妇死于闷热,医学家们因此严重指出把产妇关在不透风的房间里的危险性^⑩。

直到今天还广泛流行着把产妇日夜用棉被紧紧地捂起来,头上扎着头巾,脚上穿着羊毛袜,在农村地区夏天也穿着棉袄棉裤:“就是得让她出汗。”产妇和照顾她们的妇女们认为:

“如果女人在这段时间里落下病,就一辈子也治不好。如果她得了寒脚病,那么到死她都脚痛;得了牙痛病,她就早掉牙。如果她吃了凉的,就会一直胃疼;如果出去让风吹了头,就会头疼。

人的身体因为生孩子而变得非常虚弱,因此如果这段时间生了病就很难治愈。”

产妇的休养也意味着,不允许缝衣服,洗衣服,也不允许看书。这些都被认为是劳神费力的,对产妇的复元过程不利。比如,一个女人以后视力坏了,就可以归结到她坐月子时看了书^⑪。

保护产妇不受风吹和根据产妇体质使其保暖是怕冷和怕风的一个方面。属于这方面的还有,产妇不应洗漱,她只能擦擦脸和手。就是在医院里也不能给产妇洗澡。北京的知识分子对这一洗澡的禁忌做了修正:不应该经常洗,尤其洗脚和洗头。与这些做法相反,医学指南指出:他们尤其提倡刷牙,洗头(一星期一次),用热水洗澡(《家庭卫生》1982:65页及以下几页)。有一些年轻妇女犹豫地接受这些建议。但即使在城区,大多数家庭没有热水淋浴设备,因此,提供大量热水很困难。特别危险的身体部位是:头、牙齿、臀部和脚。做法最早放宽的地方是那些被认为危险最小的地方。

另一个方面是,正像保护产妇使其免遭外寒一样,也要保护她免遭内寒,这些内寒是因为吃“凉”的食品而引发的。“不能吃水果和蔬菜,因为它们是冷的、生的。不能吃生冷的东西”。

“生完孩子后,她首先吃了煮鸡蛋、油饼和米粥,后来吃了煮细面条和鸡蛋,一直吃鸡蛋。在这个月里,她吃了300多个鸡蛋,一天12个,早晨、中午和晚上各四个;开始是煮的,后来是煎的。我首先逼着她多吃,过了头三天,她就吃得少了。

为什么她要吃那么多呢?为了补充营养。她不爱多吃肉。这么多油炸的东西,她不喜欢吃。但是每个人都带一些来,因为我们只有一个孩子,有的人拿来1到3斤,越来越多。因为她总是吃这些东西,到后来她再也不想吃了。这些东西也太油腻,以后我也不放这么多油了。她吃过蔬菜,但太多也不好,因为在这个月里不能吃这么多蔬菜。产后三天可以吃点(猪)肉丝,稠粥和鸡蛋。也可以吃点肉、细长面条、姜,吃点儿羊肉。为了吸收营养,我给她用小火慢慢炖吃的东西,加点儿香油、葱、鸡蛋和白菜。做好后,再加一点儿羊肉。早饭和午饭是米饭和煎鸡蛋换样儿吃。我总是给她做点

儿什么吃，煮点儿鸡蛋，她这些天嘴上长了一个小疱儿。她也不像其他人那样一天吃三顿，而是什么时候饿了什么时候吃。只要她觉得饿了，就吃点儿东西，喝点儿汤，吃点儿油炸的东西。生完孩子后她肚子里空了一大块，必须少吃多餐”。

在北京，现在也还是“主要吃鸡蛋、红糖、鸡、猪蹄和所有不加盐的东西。据说这样可以奶多”。有钱人家的产妇也把中药当补药吃：人参和枣，这些东西是补血的。像以往一样，大米粥、小米粥和那些所谓“热的”食物，像鸡蛋、油炸食品、香油、葱^⑨等是孕妇的主要食物。知识分子把当做凉性的水果在吃之前浸入热水中，认为这样可以去其凉性。基本思想是给产妇补充营养。这时那些“热性”食品被认为特别有营养。实际上在今天具有较高营养价值的鸡蛋特别是对穷一些阶层的人来说还是一个例外。“在农村，只有小米粥。”至少到60年代，小米粥还是农村地区占主要地位的基本营养品。“又甜又粘的小米饼，放在油里炸过，加上点儿猪肉丝”是哺乳母亲的特殊享受，因为常常是生孩子前她还从未吃过这么好吃的东西。“这些东西能让她们长力气，帮助她们喂养孩子”。一个农民对他妻子说（参见霍恩 1975：208 页）。70年代，北京人只能通过国家分配得到小米，产妇在生完孩子后凭出生证可以分到10斤定量小米。现在在自由市场上可以高价买到小米。

医生们也强调母乳质量和营养之间的关系，但他们反对这种纯粹从数量上增加饮食；比如他们认为，每天吃多于6个鸡蛋是有害健康的（《家庭卫生100讲》1982：91页及下页），主张提高饮食质量^⑩。

关于产妇饮食的观点还受另外一种看法的影响：产妇的肚子小了，必须慢慢恢复正常，只能摄取少量的食物，因此产妇应该多吃几次，饿了就吃。稀的流质食物，像大米粥、小米粥和鸡汤在首

选之列。即使在今天这些严格的饮食规定也还是延续到第十二天才停止。此后至少在农村的产妇可以从她母亲那儿得到饺子,然后可以吃点儿肉、蔬菜和面条,可以稍微干点儿轻活儿。

城市里的产妇在正常情况下,产后3—4天就离开医院。一旦她们回到家,基本上和农村地区在家里生孩子的妇女一样接受同样的规定。在农村,产妇的房间始终被称为“血房”^⑧。男人(除了丈夫和公公)和小孩不能进去。如果除了产妇没有人在家,还是像从前一样挂一条红带子,“为了防止外边的人进入产房,要让其他人知道,这儿是产房”。挂红布还有一层解释,即婴儿特别弱,人们担心魔鬼进来,据说红布可以吓走它们。在农村,像以往一样还禁止产妇接触孕妇、来月经的女人,近期家里死了人的妇女和男人,其主要依据是,产妇会因此而没了奶。

“门是禁忌(忌门),是的,这个禁忌的意思是,害怕别人把奶拿走(采奶);拿走奶意味着没有奶了,因此不许别人进来。亲戚不论远近,只要她们在生孩子时不在,那么她们就不能进去。(……)妻子的亲戚:姐姐、嫂子、妹妹等必须在产后全都请来。她们必须都在,如果她们头三天不在,生孩子时也不在,那么12天之内她们也不能进去”。

知识分子认为“没了奶”的理由对于今天还在修正的禁忌来说是没有根据的,他们认为其真实原因在于产妇需要安静,把它看作是保健措施。

今天这种禁忌对于那些不必遵守专门禁忌的妇女已略有松动。年轻妇女有时也不知道关于不可接触来月经的女人的禁忌了。受过教育的妇女今天在医院里也接受男人、丈夫的朋友、父母、公婆和其他亲戚以及单位同事的拜访。当农村地区似乎今天还要严格遵守这些禁忌时,接待那些头三天没有来访的妇女的访

问看来对首都受过教育的妇女们已不成问题了。然而典型的是，仍有40岁的女人把她们今天的健康状况归因于坐月子时没有注意某些规定。“我那时不注意，所以我现在身体不那么好”。

在京郊地区，妇女们直到今天还认为“坐月子的女人是犯了罪的人”。

“总的来说，如果女人在月子里死了，这可不好。因为她犯过罪，所以坐月子时死了。就是这样，人们就是这么说的。如果在这段时间里死了，那么死后就得在‘血牢’里走100天（参见弗里克1955:358页及以下几页）。我们是听老人们这么说的”。

在农村不洁净的时间和社会隔离期依旧通过“满口”来结束：

“不满口，她（指年青母亲）不能随便出去。人们不希望这样，因为她还是一个月子里的人。”

产妇的母亲带来发面肉包子：

“她（指产妇）妈妈来了，给她满口，然后带着她和婴儿又一起走了，把她接走，好让她在娘家住几天。”

在北京南郊的黄村，人们还可以看到满月之后的两三天里“挪臊窝”的习俗。“这本来的意思是，产妇应该多休息，有时走3至4天”。在河北的一个小城市里，年轻的妈妈在满月时还要向婆婆叩头，之后带着孩子一起回到娘家去^⑧。北京的年轻妇女们不再注重这些习俗了，她们也不知道什么叫“满口”。

像以前一样，为生孩子做准备和照顾产妇主要是妻子娘家的责任。为了“催生”，在孩子出生前就要把给产妇吃的营养品和给孩子用的东西带来。

“孩子出生以前，妻子的母亲就来了，为了‘催生’；她买了鸡蛋，婴儿衣服，戒指和红糖。她事先买好一切东西，做好一切准备。这是她应尽的义务。催生的东西总要在生之前带来”。

这种义务不是统一的：在一个小城市里，母亲只负责准备“小东西”：小鞋、小帽子、婴儿衣服，而婆婆准备营养品。在北京也是姥姥准备营养品：鸡蛋、鸡、红糖和其他的“补品”以及小孩的衣服。“必须得这样。”如果不论什么原因结婚时没送礼的话，可以在孩子出生时补上。近年来这一习俗似乎重又流行，特别是独生子女政策的实施。分娩后女方家里继续承担照顾产妇的责任。

以前一般都是母亲到她女儿嫁过去的那个人家去，而现在城市里的年轻妇女在离开医院后大多在她自己家里“坐月子”。而农村的年轻夫妻因为是与男方的父母住在一起，所以一般都回她丈夫家，与以前的不同之处在于，婆婆也承担了照顾产妇的义务。同时照料儿媳被认为是非常值得强调的功绩。

“40多天我没让她（指媳妇）下炕。然后我照看了4个月孩子，我料理一切”。

但女方的妈妈也来帮忙，亲戚里的妇女在头三天来看望。像以前一样，孩子出生时丈夫一般不在场，出生后也很少照料妻子和孩子。婆婆们禁止儿子和媳妇有性生活上的亲近。

“满月前男人不许进房，在这段时间里我睡在她那里，我儿子在我房间里睡。是的，白天他可以去看看，看看孩子也看看大人，但夜里不行，总是只看一下。他一个多月没在那儿睡了”。

在目前的生活条件下，照料产妇和婴儿依旧非常费劲儿，特别是在农村：在常常只有穿过院子才能到的厨房做饭，买食品，弄水，洗尿布，处理日常生活的各种事情，这些都需要花费很多时间，有时也要花费很多力气，和从前相比，在这方面对今天只有一个孩子的虚弱的产妇就指望不上了。因此产后依旧需要家庭花费很多精力物力，如果家里妇女人手不够或者帮不上忙，丈夫就要帮忙照顾妻子，不管孩子。北京紧张的住房条件以及让孩子在农村的公婆

家里长大的考虑,促使许多妇女有时在分娩前就离开城市,产假后再回来。产假一般是56天(剖腹产或发生其他并发症时相应地延长),也可以在分娩前开始休假,虽然对妇女的这一特殊保护期延长了,但在一般人的意识中直到“满月”的这段时间依然是身体复元和恢复社会正常化的固定界线。

计划中的孩子： 医院和家庭的照料

从前孩子生病和死亡的危险减少了,从前婴儿的高死亡率下降了。那时妇女们曾经采取的防护措施广泛地被婴儿医疗护理所代替。人们接受了现代西方医学和卫生学的概念。同时也还残留着继续发挥传统医学概念的作用并与防御体制联合共同对抗面临的疾病与死亡的想法和习俗,特别是在农村地区。对孩子有决定性意义的重大事件:如洗三、满月和百日,即使在受过教育的北京人的意识中也占很重要的地位:像以前一样,他们认为这标志着孩子(和母亲)进入了生命的一个新阶段。

此间,首都知识界人士几乎完全抛弃了与这些日子相关的防护措施和它们对命运有积极影响的观点,但在农村却仍旧存在着,当然程度上有所下降。但是与这些日子相联系的社会功能:在一段时间的社会隔离后接受婴儿进入家庭和社会——即使形式发生了变化——也为知识分子所看重。

特别是在农村及城市居民中非知识分子阶层里仍存在着偏爱男孩的现象,部分原因是计划生育政策助长了这种情况,所以孩子的降生所受到的欢迎依旧不尽相同。生了男孩人们就说:“大喜大

喜,衷心地祝贺你”;而生了女孩时则说:“也好。”在河北农村地区对生男生女的喜悦还有不同的表达方式。

“如果是个男孩,就是大喜。奶奶给姥姥送去一只公鸡;如果是个女孩,就是小喜,奶奶只是到姥姥家去一趟,告诉她一声”。

在农村,生了孩子的消息今天还通常是由父亲或奶奶去报告。

“孩子出生后,我们儿子(指孩子的父亲)当天就去告诉了他丈母娘。他说,女儿添了小孩,是什么时间生的,白天还是晚上,几点钟”。

告知准确的出生日期可以推论,孩子以后的命运是与他的出生时间紧密相连的。重视出生日期特别是在以后选择配偶时有重大意义。

今天,开始给婴儿喂奶的时间还是相对晚一些:在北京第三医院是12小时以后(1985年),70年代初在另外一个医院里还是出生24小时以后^⑧。在城市,哺乳的习惯已发生了改变:一方面哺乳时间总体减少了,由于有母乳替代品,许多妇女要返回工作岗位以及把孩子交给保姆等原因^⑨。

另一方面,使用替代品和添加食品的时间相对提前了,也是因为母亲们没有足够的奶水,特别是在重返工作岗位后^⑩。似乎常常是妇女们自己愿意使用哺乳代用品;与其他的食品如水果和蔬菜相比,特别是农村地区的人更喜欢贵的添加食品和代用品,如糕点、油炸食品、麦乳精和牛奶。妇女们对母乳的评价似乎不那么高,因此医学指南中不得不一再强调,母乳是婴儿最好的营养品(《家庭卫生100讲》1982:94页)。营养价值不高的添加品和代用品却因其高昂的价格而被妇女们认为具有较高的营养价值,这些东西部分会带来恶果:低营养价值的食品所引起的婴幼儿营养不良使之出现佝偻病和贫血(迺鑫 1983:39页)。

尽管有许多添加品和代用品,因此现在不像以前那样依赖母乳了,但仍然存在直到“满月”与人接触的禁忌,这些都跟担心“不下奶”紧密相连。

像以往一样,即使在受过教育的人群中婴儿也被紧紧地裹起来;农村地区还把婴儿的两条腿也捆在一起,把胳膊紧紧地捆在身体两侧,最后再把捆好的孩子放进一块布里绑起来。100天以后才把他从这个襁褓里放出来,穿上小裤子和小衬衣。城里人绑得松一些:至少不捆胳膊。据说婴儿不长罗圈腿——是这样解释的。农民们认为通过捆紧的办法塑造孩子的体形是有根据的,知识分子也支持这种观点:

“孩子出生后一定要裹紧,以便孩子身子长得直。胳膊裹在身体两侧,两条腿裹在一起,用宽布带子,绕两三遍。”

这种对孩子肢体的塑造,限制孩子活动的可能性以及穿衣太多的做法最近几年才日益受到医生们的批评(《家庭育儿》1982:126页)。

孩子一直躺到“满月”,此后才让他多活动一些。抱的时候让他平躺在胳膊上,不能竖着抱。不能让他太早走路,“因为否则的话,腿就会往外或往里弯,膝盖会又弯又软”。婴儿的骨头不能负担过重,因为婴儿的骨头是“软的”,因此也是“可塑”的。

为了避免孩子受寒,一般他呆在室内。因此,医生们认为缺乏新鲜空气和阳光也是孩子健康状况不佳的部分原因(迺鑫 1983:39页)。

洗三在城市里已经不再进行了,在医院分娩使这一习俗显得多余了。只是在农村这一习俗至少还延续到70年代。那时很普遍的做法是,把孩子放进用艾叶和胡椒粒煮的水中洗浴,再给他穿上衣服:“洗完以后小孩看上去很好,能给别人看了。”助产士在旁

边的房间，即年轻的母亲所在的产房里给孩子洗澡，夫妇二人的妈妈和几个老年妇女从中间那个房间里透过窗户看着。很难确定还有多少从前延续下来的礼俗受到重视。比如现在还赞成使用葱，“因为皮肤应该干净”，被询问者回答说，“也是因为‘葱’取‘聪明’的意思”，而当做喜果的红鸡蛋或者捆扎礼俗的锁已经不再使用了。然而由双方的母亲“添盆”以及同时一起吃长寿面还照旧进行。据说50年代在北京北郊洗三那天给钱和送长命锁的习惯就已经没有了。当然在这一天始终还要给孩子洗澡，据说有的已经改到第二天了（李景汉 1981:60页）。

洗三的几个基本特征一直还保留到70年代：给孩子洗澡同时也是为了加强他的抵抗力，抵抗鬼魂或者疾病——二者均被有关的人看作一回事。对孩子的祝福也保留了下来。但是繁多的保护与防御礼俗直到捆扎礼俗由于对孩子医学上的照料也就没必要了。出生7天后不能存活的婴儿，即使是希望要的孩子——人们也不特别努力让早产儿活下来——一般由家庭让医院私下处理。而只生一个孩子的政策更使得人们不再努力保留生命力差的婴儿。

像以前一样，满月时举办一个小小的庆祝活动，至少是吃顿面条以示祝愿孩子长寿。但是参加庆祝的人大大减少了：在北京主要是长辈，祖父祖母和外祖父外祖母来祝贺。他们的兄弟姐妹及父母的兄弟姐妹只在双方关系特别好的时候才来。

在农村地区，参加者的圈子相对城市来说大一些。常常是还没满月就给孩子送来了礼物，满月时摆出来。

“然后祖母也邀请那些送过礼的人来吃饭（……）。这就是说：‘富了孙子，穷了爷’”。

像从前一样，出生时送的这些礼物被看作是嫁妆的一部分：如

果结婚时没送礼物,可以在孩子出生时补上。

在首都,由于仅限少数家庭成员参加满月活动,所以社会关系的发展也受到了限制,而在农村这种社会关系网络仍继续存在,在这种拜访和礼物上所表现出来的使家庭和社会联系更加牢固以及收受礼物的义务还较大程度地保留着。在城市里还采用了一种新的形式,在这个庆祝活动上把孩子介绍给大家:即满月时或百日以后(这些日期是不固定的,就像以前岳父岳母来探望的时间也是在这些日期之间)找一个摄影师照张像。离开屋子,重新建立和外界的联系,婴儿因此而被社会所接纳。

进入社会的过程在农村地区还不仅仅限于象征性到摄影师那儿走一趟,而且还表现在母亲按照习俗清洗过后带着婴儿回娘家住几天。保留到今天的还有满月时剪发的风俗。在农村地区大多由祖母给孩子起小名,在城市也可以由母亲们自己起。是女孩儿就选一个漂亮的名字,是男孩儿则根据情况选一个“合适的”。家庭成员给孩子命名时大多根据“社会趋势”,根据时尚,于是一再出现新的名字。命名之外,在这一天家里人还要商议在哪里给孩子申请居住权,假如根据家庭情况有可能选择的话。居住权也可以申请在祖父母的居住地,它涉及到孩子以后的工作和学习权利。

结 论

在新的上层社会的形成过程中,给不仅仅是“现代”西方医学而且也是社会改良和变革的代表们重新提出了生育这一主题——自本世纪20年代以来更为强烈,对于新上层社会的代表人物来

说,中国传统医学的概念和妇女们的实践同样是自古流传下来植根于儒家思想和迷信的世界观的表现,正是要从社会改良和民族革新的利益出发改变甚至摧毁这一世界观,方法就是人口质的改善和量的提高。

1949年后,这些观点变成了共产党政府的政治纲领,并通过国家所采取的措施在全国范围内进行宣传。新社会的社会政治目标是健康的儿童和母亲以及保证他们的生存机会,于是50、60年代首先出现了一个量的提高,从70年代起人口的增长率开始降低,从80年代初起人口的增长率又一次降低,从而认为人口政策是必要的并付诸实践。如果说从国民经济利益出发首先应该反对对建设新社会所需要的劳动力的浪费,那么马尔萨斯人口论和工业社会理论将来便会得以实行:把人作为劳动力和消费者置于国家可供使用的资源的关系中来看待,因此要减少其数量,强调其质量。另一方面,要建立新的思考方法,以适应建设一个合理运作的工业社会并同时使新的政治权力机构合法化。

部分严格的国家和社会监督机制用于贯彻新的设想:禁止传统方法培训出来的助产士工作,关闭庙宇,实行晚婚,监督怀孕预防措施和生育计划,分配食品和住房。那些支持传统行为方式的人,那些作为妇女所接受的指导而有权势并因此可能作为新世界观和新权力机构潜在反对者出现的人,在全国范围内首先遭到攻击、批评、改造或者被驱逐出社会生活,如中华民国时期那样。

从50年代后半期开始,这种做法不再针对传统医学的代表人物。这时,在学习文化遗产精华的口号下,他们被用于共同培养一种新的国家民族感情,从此又开始了一系列把传统医学方案与现代医疗体系的知识和方法相结合的尝试。不是对传统思想及其植根于儒家思想体系的社会基础进行批判性争论,而是它们与新医

疗体系的结合使妇女们那些“迷信的、有害的”行为方式重新成为抨击的主要对象。妇女们的行为方式只是在那些公众有限且与专业口头传授的人无关的地方才有它们的某种自由空间：那就是在家庭范围内。

妇女们，特别是在农村地区和城市的非知识分子阶层中的妇女，尽管她们已融入现代工作进程，但在怀孕期和坐月子时至今仍然坚持传统的行为方式。恰恰是在那些妇女们的日常经验不直接与母子的身体和生命的危险相连的地方，这些行为方式证明是最难以改变的——部分地受到旧上层人物的方案的支持，由于现代的出版可能性和受教育的妇女人数日益增多，与19世纪相比，这些方案可以到达更多的妇女手中。在此期间，外科手术、医院分娩、医学护理也为人民所接受。但与人接触的禁忌和营养禁忌以及坐月子几乎毫无改变地保留了下来，尽管现在是以医学—卫生学为根据。不是以生育和产妇的不洁净作为理由，而是从医学上解释，母亲需要安静。没有本质变化的一般营养状况和生活条件是这些行为方式难以改变的一个原因。还有一个原因，坚持从母亲们那儿传下来的行为方式是家庭一体化以及依赖家庭支持的后果。

妇女的地位还一直受到她的家庭的影响，一般来说，尤其是在农村地区，始终受男方家庭的支配（参见M·沃尔夫1985：193页）。家庭对孕妇和产妇所给予的支持还保持着重要的意义。此外还有与家庭有关的人员的支持：在农村主要是其他的亲戚和邻居，在城市常常是单位的同事。家庭和作为公共机构的单位——通过工作单位的同事们——是妇女们的参谋，丈夫即孩子的父亲不太起作用。生孩子和照顾产妇和婴儿仍然是妇女们的事情，丈夫和父亲依旧被排除在外。

由于始终存在着家庭经济结构,家庭生产责任制又促进了它的发展,因而国家方面宣布的对经济对社会均有必要实行的独生子女政策受到了家庭和妇女们的反对,特别是在农村地区。(仅有的一次)怀孕变成了为所期盼的儿子担心的时间。女儿重又受到冷落,儿子却享受着卫生保健制度的各种优先待遇,当然只有在他们出生时证明是强壮健康的情况下。人们并不想方设法抢救早产儿和患有不可治愈疾病的新生儿;母亲和家庭对出生几天后死亡的婴儿兴趣不高。

即使在城市和上层人物中间,由家庭经济逻辑而形成的概念也继续产生着影响,但是它们已经根据更为强烈地受工业生活方式所制约的日常生活条件得到了修正。在有很多儿子的情况下一个孙子便可以使家庭得到延续;如果女儿的儿子用了她的姓,那么女儿不仅可以继承家庭的遗产和使家庭得以延续,据说而且还可以用自己的收入赡养年迈的父母,婚后居住夫家制度的变化也越来越促进这种情况的发展。这种从女儿身上得到的较大好处也反映在确实改变了的母女感情关系之中(M·沃尔夫 1985:197 页及以下几页)。

对于大多数妇女来说,生育已不再是一件危险的在劫难逃的事,而是一个可以通过医学来解决的问题。但是今天妇女们处于相互矛盾的利益中心:一方面是家庭和她们自己的利益(这些利益也可能就是相互矛盾的),另一方面是所宣传的国家的公共利益。这种利益冲突常常令人觉得进退两难(M·沃尔夫 1985:256 页),也导致了在农村地区和城市教育水平低下的妇女中一方面为了得到一个儿子,另一方面为了得到一个健康漂亮的孩子所进行的旧的实践活动再次受到抨击。

注 释

- ① 直到不久前无后代还称作儿子对其家庭的三“不孝”之一（参见方娴 1983/84:141 页）。
- ② 1923 年由北京的大学生进行的民意调查对于生男生女的态度问题没有提供很多情况，因为问题是以选择的方式提出的。845 名被调查者中有 245 名希望男孩女孩一样一半，179 名希望男孩多，只有 40 名希望女孩多，这一点充其量可以证明还是偏爱男孩（《中国青年》1923:37 页）。
- ③ 参见：巴丁特 1984:215 页。
- ④ 参见民意调查，《中国青年》1923:37 页及以下几页。
- ⑤ 参见霍姆格里恩 1981:158 页及以下几页，鉴于没有足够的原始资料作为基础，他对文献中关于广泛传播的杀害女婴的论点提出质疑，并把 A·菲尔德传播的事情作为这一论点的出发点。霍姆格里恩没有把阿尔雷写进去。
- ⑥ 例如，20 年代时，北京附近村落的出生率由于自然灾害和军事斗争的缘故而急剧下降。1890—1937 年间的出生率在农村地区提高了。
- ⑦ 卢梭作为先驱者出现了，参见巴丁特 1984:159 页及以下几页和 192 页及以下几页。
- ⑧ 无子女涉及到相当大一部分居民。30 年代在北京附近的卢家村里 76 名育龄妇女中有 12 名妇女没有生育，占 15% 之多；或者我们从妇女的总数（86）出发，还占 13.9%（蒋旨昂 1934:48 页）。根据外国观察家的猜测，40 年代在青海一个不大的范围内就有 8—10% 的汉族婚姻没有子女（艾兴格 1952:170 页）。

- ⑨ 无子女常常是无数家庭悲剧的主要原因。无子女的人在俗语里受到嘲笑：“他生不出儿子，甚至连半个闺女也生不出来”（克里格尔 1910:76 页）。或者儿媳妇受到羞辱：“雌猫生小猫，母驴产小驹，每个动物都能下小崽儿；你却连个畜生都不如”（艾兴格 1952:175 页）。
- ⑩ 然而根据施罗科格罗夫 1924:111 页及下页，在满洲里的满族人看到了性交与怀孕之间的关系。他们认为，在妇女的性器官中有一种精华，它在性交时吸收男人的精子，并由这些成分发育成胚胎。另外他们也相信因鬼神而怀孕。
- ⑪ 关于还上辈子债的想法在王 1979:609 页中也有报道。事情不是按照时间记录的。
- ⑫ 参见古德里奇 1964:53 页。格鲁贝把他们看作是守护女神 1910:171 页。克尔讷 1959:43 页及下页描写了神的世界的金字塔结构及 9 个娘娘在北京附近农妇的意识中的地位。与内容不同的猜测相反（参见戴 1940:932 页），这些守护女神与中国化的佛教的神即同样可以赐子的观音不一致。杜吉恩 1870:122 页认为，女神通过佛教和道教的故事（如《封神演义》）在普通老百姓中传播。早在商朝人们就向女神祈求子孙，在经典作品中也提到了这一点，在唐代可以看到头饰上镶有鸽子的娘娘形象，作为多产的典型象征（见古德里奇 1964:53 页）。
- ⑬ 云是对于男子的阳与女子的阴合二而一的性结合的象征（艾伯华 1983:306 页）。
- ⑭ 杜吉恩 1870:122 页举出对付的办法：射死天狗的张仙。在其他地区，人们不抚养每月 5 日，特别是 1 月 5 日和 2

- 月5日出生的孩子;参见黄石 1931:101 页。
- ⑮ 艾兴格 1952:171 页又引用了两句俗语:“财富靠大门,孩子靠祖坟”,“坟上的小树长不好,生的孩子不是瞎子哑巴就瘸脚”。
- ⑯ 从前在西定娘娘庙也有朝圣活动,博德/童 1935:37 页。
- ⑰ 杜吉恩 1870:121 页还提到了给女神献丝绸衣服一事。
- ⑱ 古德里奇报道,到了后来线还有治病的作用,比如嗓子肿的时候。五种颜色的线象征着“五种有害的东西”,它们可以作为治病的药物,把它们缠在孩子的手腕上,以驱赶邪物(布雷登/米特罗法诺 1927:317 页)。在药王庙里摆着一个大铜钱,上边刻着“得子,得金,得钱”,来访者向中间的钱孔里扔硬币(杜吉恩 1870:122 页)。
- ⑲ 路克斯 1980:115 页根据贝尔蒙特报道,对法国来说胎盘也有促使受孕的作用,它供给胎儿营养,使其长大。尼达姆/卢 1970:311 页及下页注明,胎盘可以用来作为医治体弱包括医治性机能衰弱的良药;最早提到这一点的是在公元 725 年。
- ⑳ 属于婚姻方面的其他受孕习俗见下文。
- ㉑ 贝斯特 1926:564 页及以下几页提供了一系列方法的目录,不按地域分类,求子的妇女或者她的亲戚通过这些方法真的或伴作通过偷窃表示有喜和能够生育的象征来“偷喜”。另见艾兴格 1952:182 页。
- ㉒ 朝圣也不在“来月经”的那几天“不干净”的日子进行。不洁净和神圣在这里是针锋相对的(参见多格拉斯 1985:19 页及下页)。《礼记》已经要求在大型祭祀、进见皇帝和结婚之前要洗身并节欲。

- ⑳ 杜英 1911:136 页估计去妙峰山的朝圣者为 15 万人,那里有 3 个敬奉天仙娘娘的地方。
- ㉑ 子孙娘娘、送生娘娘或者天仙圣母常常没有自己的庙;在东岳庙里特地为子孙娘娘设了一个殿。在白云观里也设有子孙娘娘殿(杜吉恩 1870:122 页)。30 年代,在清河镇 40 个村落里其中 29 个有自己的庙堂,或者至少有上述娘娘雕像的佛龛(黄迪 1938:379 页)。
- ㉒ M·沃尔夫认为,60 年代在台湾对孕妇的约束旨在保护胎儿,1972:153 页。
- ㉓ 属于北京协和医院的病人的新生儿死亡率在北京的“中产阶级”里也很高。在 3390 例出生儿童中有 1007 名儿童(29.7%)死亡,其中 2.5% 死胎,25.4% 流产或早产,11% 的儿童 1 岁以内死亡(哈蒙德 1927:1007 页及下页)。
- ㉔ 弗里克估计中华民国时期青海全体儿童的半数为早产、死产或童年早期便已死亡(弗里克 1956:536 页)。他认为原因在于婴儿护理不卫生。中华人民共和国初期,在北京的母亲中每 1000 人中有 7 名死亡(1949 年);早产儿与新生儿中每 1000 人中有 44 名死亡(1951 年);婴儿中每 1000 人中有 117.6 人死亡(1949 年)。
- ㉕ 参见戈尔茨 1893:15 页。孕妇不可以参加“巫术行为”,参见 M·沃尔夫 1972:153 页及下页关于台湾 60 年代的情况。也禁止孕妇去庙里朝拜,因为“鬼神至高至洁,力大无边,保佑一切公正无私的人,人们必须敬鬼神。但鬼神最不喜见孕妇,因此孕妇入庙是为大错”(生育的风俗 1981:302 页)。孕妇对周围构成威胁的这种“四只眼”

状况对她自己来说也很“奇怪”；由于腹中有子，孕妇就变成一个“有害的整体：她的身体内含有作用相反的力量”。她自己偏于凉，胎儿偏于热，这是由于她要给胎儿供血（托普利 1974:237 页）。70 年代香港下层妇女还有这种看法，对于北京妇女来说，这种看法很可能来自目前存在的受过教育的妇女的观点。尤其是继续在下边使用的孕妇饮食规定说明了至少在受过教育的阶层中从前存在过这种观点。

- ㉘ 法国在 19 世纪也把孩子的畸形归罪于母亲（参见路克斯 1980:74 页）。同样，60 年代在菲律宾的一个村庄里把兔唇看作是母亲嘲笑某人所造成的结果。这种情况被认为是一种惩罚（哈特 1965:30 页）。对中国南方来说，某种错误行为造成的后果是不一样的。比如，独眼是母亲钉钉子的结果，兔唇是因为母亲用棍子去捅了堵塞的排水管造成的，如果母亲把老鼠洞或蚂蚁穴堵塞了，或是给窗帘补了个洞，生下的孩子没有屁股眼儿，生狗斑和恶性溃疡皆归因于母亲用脚踢过狗（纳格尔 1911:248 页）。19 世纪末在福州生下一个无头婴儿，人们把它归咎于母亲在怀孕期间夜里手拿着剪子在灯前坐过。“猜想是正在使用中的剪刀影子透过子宫致使胎儿畸形的”（雷尼 1889:11 页）。
- ㉙ 斯沃劳 1927:119 页及下页同样也提到这种看法，但是她只是把构成违法行为的实际后果一般地称之为难产。
- ㉚ 参见格雷 1878:I,185 页，他对 19 世纪后半叶的广东富人在怀孕期和哺乳期的整个过程中节制性欲的情况进行了考察，不过这个阶层的人一般来说都有小老婆。

- ⑳ 这个观点在一些清代的作者中也提到过,见后。
- ㉑ 另见:生育的风俗 1981:302页,这里提出许多禁忌的理由。一般来说是指“不幸”和对神的错误态度。
- ㉒ 参见蔡 1918年关于杭州的论述。许多禁忌发生变化是根据中国南方不同的生活条件决定的,目的大同小异。
- ㉓ 单南山 1946:1,26页对此已表示惋惜,老舍 1936:93页公开谴责这种习俗。
- ㉔ 这种要求在《生育指南》中还可以找到。参见《妇女保健知识》1974:35页。还可以参见路克斯 1980:53页为法国写的文章。
- ㉕ 在北京附近的一个中上阶层的家庭里孕妇给“子孙娘娘”准备好甜食,子孙娘娘从图像上看总是身背一个大口袋,从口袋里伸出许多可爱的小脑袋。还给观音娘娘做了一双红的绣花鞋。每天晚上在“天仙圣母”和“圣母”像前点上蜡烛,家里所有当妈妈的都到“娘娘庙”里去为孩子祈祷(瓦恩 1938:82页及下页)。
- ㉖ 洛伊 1983:1,8页只是讲到40年代对中指的研究情况。
- ㉗ “助产士”按字面翻译为“接生孩子的妇女”,“分娩时抱起孩子的妇女”。助产这一行跟外科学和解剖学一样发展的速度不如中国医学的其他领域快,因为肉体的完整状态必须得到保持,同时又要得到奉公守法和不违背礼节的好评(施弗勒 1975:94页及下页)。到1913年政府才允许解剖和检验尸体(J·G·科迈克 1926:533页)。就是在今天,医生要得到解剖尸体的许可还有很大的困难,参见亨德森/科恩 1984:125页。
- ㉘ 中年助产士的右胳膊和左手手指发僵被人们看作是一种惩

罚，“因为她的手常常要伸到产妇的腹腔里去，她的双手和右臂沾满了产妇的血”（弗里克 1956:545 页）。

- ④① 参见茨克列尼基 1983:322 页及下页关于德国 18 世纪的有关情况。对于难产时使用的产钳或其他外科医疗器械，那时的中国人并不了解。
- ④② 19 世纪后半叶的情况是，遇到难产就去请教外国医生。参见迪恩 1886:27 页。另见霍夫曼/熊 1925/26 年关于上海的情况：有四分之一的产妇产娩经助产士努力失败后最终还是靠医生解决（452 例）。常德 1904—1910:57 页也有类似的抱怨。在北京的都府医院和北京协和医学院里到 1924/25 年为止记录在案的产妇产娩共有 733 例。奥本海姆 1926:638 页调查了男女的比例，发现北京的男孩总体来说占多数。
- ④③ 老舍 1936:39 页使用了“催生”这一概念——可能带有一点讽刺的意味——不止一次，而是多次送来东西：孕妇的母亲要来七八次，每次都带着食品。
- ④④ 根据资料记载，婆婆和小姑子一般地说不是只看望她一次（塞尔加 1904—1910:423 页）。
- ④⑤ 例如，两个手腕上的滑脉，就是一对男双胞胎；两个手腕上的脉显得沉和浮，那就是一对女孩。马提尼翁 1936:94 页；沃尔尼约弗/罗特奥舍 1965:115 页。在法国，左手腕上的脉快是女孩，右手腕上的脉快是男孩（路克斯 1980:46 页）。
- ④⑥ 1982 年，一位 60 多岁的老太太给我讲过下面这条比较可信的规律：“七七四十九，问娘何月有，免去母生年，外加一十九。”马提尼翁对这些数字作了在其他资料中未曾提

到过的如下说明：从一到九往下减分别代表天、地、人、四季、水火风土五行、音乐和弦及行星，八代表八个风向（马提尼翁 1936:92 页及下页）。格纳奈 1953:274 页发现在古代女子的一生中离不开七这个数：七个月出牙，七岁换牙，十四岁月经初潮，四十九岁绝经。而男子在一生中跟八这个数息息相关。这不是什么医学上的发明，而是在古代礼俗中早已有之，参见艾伯华 1983:15 页及下页，266 页及下页。

- ④⑦ “帮助”在路克斯 1980:78 页也是一个重要的范畴，人与人相互关系的基本准则。“以前大家都互相帮助”，一位 68 岁的北京老人回忆道。参见瓦恩 1958:83 页：这儿涉及到一个中上阶层的家庭。女的忙于庄园的工作，父亲一声不吭地站在门口等着，两个孕妇在产房里，年长者给人出主意，告诉她们万一发生难产怎么办。
- ④⑧ 在 19 世纪初的助产指南中反复告诫人们在产房里陪伴的女人不要太多，因为人多“只能是乱哄哄的”（马尔蒂乌斯 1820:45 页）；而在分娩前“最需要”清静（雷曼 1810:21 页）。早在 13 世纪人们就要求产房保持清静，除近亲外，其他人不要前来探望（马克斯韦尔 1927:490 页）。所以在中上阶层的家庭里，地上要撒一层锯末，用来减轻脚步声（瓦恩 1938:84 页）。
- ④⑨ 在 18 世纪前，助产士插手分娩的正常过程在欧洲也是非常普遍的。像在德国医生从这时起反对助产士的这种“乐于插手”一样（绍特尔 1984:80 页），中国医生也严格拒绝这样的助产活动，因为分娩是一个自然的过程。
- ⑤⑩ 在 13 世纪，人们劝告孕妇们要活动：来回走动，多站立

(马克斯韦尔 1927:491 页)。

- ⑤① 克尔讷 1959:15 页当时翻译成“催生娘娘”和“送子娘娘”。
- ⑤② 在中国的其他地方遇到难产时要去叫道士来驱邪,焚烧药草,在产妇的床上方挂几个活螃蟹。这样做的原因可能是因为可怕的魔鬼和妖怪,即妖鬼的名字听起来跟螃蟹差不多,因此有人相信最好能用另一个鬼来把这个鬼赶走(纳格尔 1911:248 页)。艾伯华写道,在山西和河南把风干的蟹或画好的蟹,因为它们看上去有点儿像老虎的头——挂在门的上方来辟邪(艾伯华 1983:162 页)。把古铜钱穿在一根红线上挂起来辟邪,或者请家神和祖先先来保佑,特别是遇到难产时(纳格尔 1911:248 页)。
- ⑤③ 早在 13 世纪就提出要求,农家的房间朝向必须跟月亮运行的方向一致。同样,顺利分娩也跟产床在房间里适当的朝向有关(马克斯韦尔 1927:489 页)。
- 早在公元 7 世纪医学家巢元方就把分娩后的不规则出血归因于触犯了有关孕妇坐姿的禁忌。然而他把禁忌跟五行的理论联系在一起(参见库珀/西维恩 1973:238 页及以下几页)。上层人士和平民百姓在这点上对相同的禁忌有着不同的解释:一种观点认为命运是由星相决定的,另一种观点认为是符合规律、合理安排的。
- ⑤④ 邱雪娥 1935:54 页及克莱韦格-德-茨瓦恩 1917:292 页及下页:在催生符的中央写一个字,用来辟晦气。这儿还提到家人对着跪在炕上等待胎衣产下的产妇祝告:“快给小孩送衣服来吧,快给小孩送衣服来吧(……)。”(邱雪娥 1935:54 页)

- ⑤ 邱雪峨把这两种补药区分开来,而格鲁贝 1901:3 页则把糖水确定为强心汤。
- ⑥ 消毒法在 19 世纪的产科书籍中已为人所知,不过这种方法在这儿只用于生命垂危的婴儿,并说明这种方法作为用来刺激精神是必要的。“先把一张纸卷起来,把它浸到麻籽油中,然后点燃,用它来熏孩子的肚脐。用这种方法使燃烧着的纸所产生的热通过孩子的肚脐眼儿通到他的胃里,刺激他的精神,这样孩子便苏醒过来,开始获得新生。但是,如果用剪刀把脐带剪断的话,新生儿则无法挽救,只能断送生命”(马尔蒂乌斯 1820:58 页;洛克哈特 1842:346 页)。
- ⑦ 胚胎学在欧洲早已广泛传播,参见绍特尔 1984:100 页,105 页及以下几页。
- ⑧ “邪”这个概念既指鬼神给予的灾祸,也指引起疾病的环境因素(参见翁舒尔特 1980:60 页,178 页)。
- ⑨ 关于香港,参见托普利 1974:234 页:她谈到生理和社会方面的“产后调节阶段”。
- ⑩ 《助产指南》中提到 7 天和 100 天(单南山 1946:III,5 页)。在 13 世纪是 5 天(不过 5 天不能起床)和 7 天(只能吃米粥),整个恢复过程需要 100 天(参见马克斯韦尔 1927:492 页)。
- ⑪ 这个观点在产科书籍中有系统的论述,然而书中列举的行为准则跟产妇的实际做法并不完全一样。
- ⑫ 参见 13 世纪的产科书籍(马克斯韦尔 1927:492 页)。洛克哈特 1842:354 页写道,产妇在分娩后不要平躺在床上,因为要不然“血液就会往上流,从而引起头晕眼花”。

- 单南山担心,要是产妇躺下的话会出现“淤血”(1946:III, 4页)。
- ⑥3 按照传统的医学观点,这种风邪才是十分危险的。施诺伦贝格尔 1978:211页:“(……)寒邪(……)只有在受风的时候才会伤身体(……)。”
- ⑥4 无论从医学还是从相信鬼神的意义上说是否可以理解为病痛,现在还不能明确断定,这种界限甚至在受过教育的人中间也难以分辨(参见翁舒尔特 1980:178页及以下几页)。
- ⑥5 医生曾批评过人民群众的饮食习惯,参见洛克哈特 1842:355页及下页。
- ⑥6 在马来西亚和香港的中国人那里,他们的“营养学分类法”中只有寒和热的区别,没有像医学家那样把食物分为五种类型。E·安德森和 M·安德森把这种民间营养学称为合乎逻辑的民间分类法,并不说明传统医学的“内容贫乏”(E·安德森/M·安德森 1975:143页及下页)。
- ⑥7 格鲁贝 1901:7页认为煮饽饽对产后子宫的恢复有象征性的作用。饽饽的形状跟饺子差不多,在北京富裕的家庭里孩子满100天的时候吃。
- ⑥8 在青海,产妇40天后才开始洗身子。产妇到小河边或井边去提一桶水来。“这水能清除她因分娩流血而亵渎神灵的罪责”(弗里克 1956:546页及下页)。
- ⑥9 婴儿的尿里散发出难闻的“臊气”在采访中得到了解释。参见格雷 1878:I,158页关于分娩气味的神话传说。在18世纪的欧洲,行经、分娩和产妇也被视为“伤风败俗”和“散布臭气”,这种臭气只能用芳香物质来对付(科宾

1984:60 页,64 页,75 页,89 页,96 页)。施罗科格罗夫 1924:116 页提到,这种礼俗在中国东北的满族人中只有在生第一个儿子时才被重视。

- ⑦① 根据 1927 年在中国北方对 3390 位孕妇进行的一次调查结果,孩子生下来后不到一个月便夭折的占 12.6%,不到一岁死亡的超过 12%。此后死亡率继续下降,然而直到 5 岁死亡的人数占 21.7%(哈蒙德 1927:1008 页;参见路克斯 1980:133 页)。
- ⑦② 欧洲对“怪婴”的普遍看法是母亲“造成”的,因此引起不安并导致采取保护性措施(参见奥特米勒 1981:104 页及下页),这种观点在我现有的中文资料中没有见到。
- ⑦③ 参见汪 1916:23 页;那儿提到 35 个关,其中第 100 天称为第一关。参见福尔克曼 1985:73 页及以下几页;这儿用了“险关”这个概念。
- ⑦④ 参见格纳奈 1953:164 页:在中国古代婴儿生下的第三天和一百天被看作是重要日期。第三天叫做洗三,第一百天称为过百岁。
- ⑦⑤ 克尔讷 1959:16 页:拿一块明矾加热后碾碎,跟姜拌在一起,敷在孩子的肚脐上。
- ⑦⑥ 跟多数资料中的观点不同,克尔讷认为婴儿一生下来就可以给穿上衣服和裹上尿布,1959:16 页。
- ⑦⑦ 托普利 1970:424 页讲到中国南方妇女对胎毒的看法,这是由男人引起的一种疾病,如果在产后 100 天内他们跟妻子睡在一起的话。
- ⑦⑧ 参见格纳奈 1953:159 页及下页,正如这儿所提到的,刚出生的头三天就把孩子放在地上,或者更确切地说,把男

孩放到床上,只有证明在这种条件下能存活后再把他抱起来并给他喂奶。

- ⑦⑧ 中国的算命天官图用人出生的年、月、日、时,按天干地支依次排列成八字,再用本干支所属五行相生相克来推断一生的命运(参见鲍尔 1959:243 页及下页和赵伟庞 1945:279 页及以下几页)。
- ⑦⑨ 邱雪峨 1935:56 页在这儿的用词不同,她没有用“踏上人生”,而是用“踩生”来表示。
- ⑧⑩ 参见邱雪峨 1935:56 页及下页;她提到小儿生后 6 小时至 12 小时,就给他(她)“开口”。郭礼诚 1971:127 页把这一礼俗放在小儿生后第三天。在采访中也有说是第二天的。参见《家庭育儿》1982:107 页。李秀兰 1983:4 页把新生儿喝的第一口母乳称为“开口奶”,不过这奶必须是另一个孩子妈妈的奶,而且这个孩子的性别必须跟新生儿的性别相反。
- ⑧⑪ 在胎教中就包含了影响性格的思想,这种思想在康有为的《大同书》中得到了充分的发展。有的习俗是这样解释的:孕妇不要过早地谈论分娩的事,以免什么人都来询问她的健康情况。人们认为,这些来人会把他们不同的性格传染给孩子,这样孩子就会变成“混合格”。请比较青海的看法:孩子的性格是从别人那儿得来的。“分娩时正好有在家作客的或分娩后第一个踏进家门的客人对孩子产生的影响最大”(弗里克 1956:529 页)。
- ⑧⑫ 参见格纳奈 1953:159 页及以下几页,提到第三天把孩子抱起来,这时他就把新生儿和人间联系起来,另见格纳奈 1976:183 页。

- ⑧ 康有为在他的《大同书》中要求在整个哺乳期内节制性欲(康有为 1974:197 页)。
- ⑨ 在黄村由父亲来负责供神的祭品(克尔纳 1959:17 页)。老舍明确提到是在第三天洗身,而不是在孩子出世的时候由几个接生婆来洗身,比如,两个接生婆一起接生的话,由年长的一位负责洗身(参见斯沃劳 1927:120 页)。
- ⑩ 在中国北方的其他地方参加“未时洗身”的人数限制在八人以内,参加者由产妇挑选(瓦恩 1938:84 页)。
- ⑪ 洛伊 1983:I,18 页及下页提到 13 个女神,此外这儿还摆放了灶神,6 个小财神,观世音,天神和土地神。
- ⑫ 红色代表富裕,白色代表长寿,参见 A·科迈克 1927:13 页。
- ⑬ 接生婆的报酬不是按“标准工资”来支付的,而是根据家庭的经济条件和付出的劳动量(分娩的难度等)来给报酬。如今也给钱,目的是让接生婆不断祝福孩子平安降生(老舍 1980:239 页)。
- ⑭ 参见《本草纲目》中槐木的释名,根据维萨尔 1915:134 页。
- ⑮ 北京在五月初五端午节(这个月被看作是特别不吉利的月份,因此在这段时间里许多事情都成为禁忌)这天家家户户的门上都挂上艾蒿,“可以辟邪”(博德/童 1935:44 页)。五种有毒的动物是邪的化身:蝎子、蜗牛、蜥蜴、蟾蜍和蜈蚣。在这个夏季月份里,由于天气非常炎热,有发生瘟疫和普遍流行疾病的危险(参见博德/童 1935:42 页)。有这样一句俗话:谁门上不挂艾蒿,谁就吃不上新麦,也就是说,他会死掉(布雷登/米特罗法诺 1927:314

页)。在欧洲,这种香气很浓的艾蒿也有作为防腐剂的特殊意义(参见阿姆斯特朗 1944:22 页及下页)。

- ① 人们认为,这种毒素会向外扩散开来。因此在首都自 19 世纪初开始便在大多数富裕家庭里接种牛痘。天花在中国至少自葛洪(公元 284—364 年)时代开始就有文字记载,接种牛痘的方法大概是在公元 1000 年后传入中国的(赛弗特/杜 1937:26 页及以下几页)。
- ② 花 = Blume, 天花 = Himmelsblume, 天花在德语中是 Pocken。
- ③ 见上,求子时同样用五色线作为防病驱邪的方法。
- ④ 洗身仪式结束后便把葱扔到屋顶上去,根据葱的位置就可以确定将要出生的孩子的性别(洛伊 1983:1,24 页)。因为葱跟聪明的“聪”同音,所以在孔庙里葱常常用来作为供品;拜佛者乞求文昌帝君赐予聪明,参见《东亚年鉴》20 期(1910 年):100 页。
- ⑤ 去 = gehen, 跑 = laufen, 用这两个词来表示孩子的夭折。捆扎礼俗在社会上非常流行,婴儿的死亡率很高。参见汉克斯 1963:67 页及下页。其他关于今后幸福的普遍意义见邱雪峨 1935:72 页和克尔讷 1959:38 页有关这一举动的章节。
- ⑥ 洛伊解释道,盼望小孩将来言行有礼貌,不乱跑。这是在伦理道德范畴内有思想的知识分子的解释。
- ⑦ 纳格尔 1911:270 页提到中国南方宣布隆重祭祖和祭神在满月时举行。这种情况在北京未见记载。为祝愿死人来世幸福,要在路上烧纸钱(A·科迈克 1927:15 页),这在北京的资料中没有提到。

- ⑨ 接生婆所得劳务报酬,除享受丰盛的饭菜外,还有洗三盆里的所有东西:喜果和婆家及娘家赠送的银钱——在农村也一样——,叫做洗三钱,婆家给一至二元,娘家给二三角(邱雪峨 1935:74 页)。
- ⑩ 30年代有一位中国的民族学家说过,“这些应酬既隆重又生动,还夹杂着滑稽可笑的废话”(洛伊 1983:I, 18 页),在《助产指南》和反对迷信活动的著作中对此也没有提到。
- ⑪ 弗里克 1956:543 页清楚地提到二者之间有着密切的关系。
- ⑫ 在封建王朝时代,洗三也不发专门的请帖,可是根据洛伊 1983:I,34 页及下页的记载,在中华民国时期北京富裕的家庭有邀请信,并且还详细列出了一份来宾的名单。
- ⑬ 弗里克提到青海的情况,穷人家在遇到“这种临时开支时(……)几乎把积蓄的全部现金和储备的粮食都用完了(弗里克 1956:543 页),连家里的生活都难以维持。在以后的几个月里只能靠人家送来的食粮生活,大约可以维持一个冬天。客人不可以空手而来,不来参加被看作是‘不友好的表现’”。
- ⑭ 还在中华民国时期,农村里婴儿剃胎发时脑勺后边须留铜钱大小一块不剃,俗称“留鬃根”。俗话说:“头发到了牙,媳妇往家爬。”只有男孩才扎成小辫子,一般留到 10 岁才剃掉(邱雪峨 1935:76 页)。
- ⑮ 参见邱雪峨 1935:78 页;洛伊 1983:I,43 页及下页谈到佛教信徒的类似情况,这里可以看出佛教中关于善有善报,恶有恶报的基本思想。

- ⑩ 当然从来不会给男孩起名为鼠、蛇或兔(参见洛伊 1983: I, 28 页)。
- ⑪ 夭折的小孩祖坟里没有他们的位置(洛伊 1983: I, 29 页)。鲍尔 1959: 49 页持有这样的观点: 在中国的传统观念中, 命名的核心问题是担心邪气和恶魔对孩子的影响。正因为如此, 一些带侮辱性的名字很是流行, 用来驱除恶魔, 如: 臭虫, 狗屎, 脏货, 猪尿。详见同上: 81 页及以下几页, 143 页及以下几页。
- ⑫ 从前德国小孩过一周岁生日时也要在面前放三样东西: 鸡蛋、硬币和书。从抓到的那样东西就可以知道这个孩子将来的兴趣爱好和倾向(预示未来的命运)(德国迷信小词典 1930/31: III, 425 页)。
- ⑬ 参见阿赫恩 1975: 193 页, 213 页。当前台湾的情况说明, 把生育看作是妇女的污秽不洁(腐败堕落)跟中国的亲缘关系体系有关, 这种体系只承认妇女的从属地位。
- ⑭ 妇女的行为感觉方式在某些方面跟 15 至 18 世纪德国和法国的情况有着惊人的相似(参见穆施姆布雷特 1982: 63 页及以下几页; 奥特米勒 1981 年)。
- ⑮ 参见格纳奈 1976 年论古代的生育, 然而, 比如朱熹对此未做任何论述, 参见阿尔雷 1889 年。
- ⑯ 他们是否跟性知识手册的作者一样立即会受到他们的同行的谴责(参见范古利特 1974: 123 页), 这只是一种猜测而已。
- ⑰ 这些文本都是 17 世纪的作者写的(单南山), 少数著作还有上几个世纪留下来的各种文本, 在较早的原文中还补充了一些标题。所以胥伯特提到清朝医学的“继承性”

(1929:355 页)。

- ⑬ 据记载,本书由函斋居士编著,成书于1715年(胥伯特1924:64页)。我主要是依据1886年的版本和19世纪初由马尔蒂乌斯和雷曼翻译的三种《达生编》的译本。在一份医学标准图书目录中列出1911年前《达生编》或《达生篇》的版本就有72种以上(参见弗斯1987:11页)。
- ⑭ 首先把19世纪流传的版本跟18世纪和17世纪的版本加以比较,尤其是临床经验跟医学理论的比较,通过比较才能说明从内容到形式发生变化的基本原理。这儿不是从思想史的角度来说明生育基本思想的形成和发展,而是强调生育的相同点和不同点在19世纪是如何描述的。中国医学术语的翻译成了一个很大的问题。不仅在古代的翻译文献中,而且在中国医学史的近代著作中出现五花八门的译文,就是把中国的医学术语和思想方法套用到各个作者的作品中去的标志。参见第一届国际“传统医学文献”学术交流会,主题引自《亚洲杂志》第19期(1986年),第94页及下页,本期集中讨论这些问题。
- ⑮ 一般说来,作者的原文和相应的前言或后记都是注明日期的,而第一版及以后各版的出版年份就不注日期了。下列引文的出处相应地引用原文或前言中注明的日期,这日期——如须注明的话——跟出版年份不一定一致。
- ⑯ 参见沈如渊《竹林寺女科》前言,1834年,他反对写出书面稿,因为他担心有人会抄错。还有何荣的《胎产秘书》先是被他后来的出版商抄写下来,后来在这位出版商找到了资助者后才付印出版。参见单南山1946年的前言。

- ⑪ 参见杨惠济 1720:《产科秘书》;另见何荣:《胎产秘书》;张遥孙《产孕集》中潘增辉的前言,1840年;张遥孙《产孕集》中包钺的前言,1868年。
- ⑫ 在 18 世纪晚期和 19 世纪初期欧洲的情况不是这样的,在那儿妇女全都不让学医,分娩时只能让医生的女助手在场。然而对助产士抱敌对态度这一点是类似的(参见弗雷韦特 1982:189 页)。
- ⑬ “因此人们一定要避免当着她们(指产妇)的面来祈祷或求神拜佛;更不要派人去请和尚来”(马尔蒂乌斯 1820:50 页)。“一切使人惊恐和悲哀的事是必须避免的,(……)在她结束静养能够求神拜佛和全力投入劳动之前,是不允许人们去看她的”(洛克哈特 1842:347 页)。
- ⑭ 参见史密斯 1983:120 页,他认为此事无论对清朝的儒家学者还是对他们的前辈来说都是真的。
- ⑮ 据记载,《收生编》最早由顾钦璋于 1785 年发表(胥伯特 1924:64 页)。
- ⑯ 翁舒尔特 1980:126 页把它改为:“非物质的准则,它凌驾于一切正在形成的、已经存在的和即将消亡的事物之上。”
- ⑰ 17 世纪的龚廷贤——跟明清两代其他名医有着共同之处——也承认“因鬼神作祟而引起疾病是不言而喻的事实”,他把那气侵入普遍地——尽管并不都是如此——归因于体内存在着机能失调(翁舒尔特 1980:165 页,176 页及下页)。
- ⑱ 翁舒尔特翻译成“精气”并理解为“流入和扩散”(1980:59 页及以下几页,316 页)。

- ⑫⑨ 参见施诺伦贝格尔 1978:52 页:阳 = Heiss, 阴 = Kalt。
- ⑫⑩ 《达生保赤编》在婴儿那一章里常常提到风邪,1886:IV,3 页及下页,关于邪这个概念参见德·格罗特 1907:V,682 页,693 页。上层人士把邪理解为病象中存在的神秘之气,而普通老百姓则理解为“鬼神作祟”。
- ⑫⑪ 参见雷曼 1810:35 页;洛克哈特 1842:259 页,可是他也提到 1 至 2 年或最多到 4 年的妊娠期;《收生编》1913:75 页讲到是 10 个月;张遥孙 1846:1,1 页讲到怀孕期为 300 天。另见奥特米勒 1981:103 页,这儿提到德国在 16 世纪和 17 世纪也有用催生的办法来选择一个“吉利的”生日。
- ⑫⑫ 参见欧美类似的倾向,在那儿同样以种种理由要求在妊娠期内节制性欲:最初是因为不洁净,后来是因为对妇女有危险(弗兰德林 1984:153 页)。
- ⑫⑬ 中文的概念是:清淡(《达生保赤编》1886:I,2 页)。
- ⑫⑭ 根据朱师墨 1956:338 页的说法,在《达生编》里提到淡薄食物跟肥厚的食物相对;甘平的食物跟辛热的食物相反。
- ⑫⑮ 龚廷贤(17 世纪)还要求用醋的蒸气作为一般的治疗措施来对付邪气等(参见翁舒尔特 1980:177 页,并见:避免生育的气味)。
- ⑫⑯ 傅青主甚至在 17 世纪就阐述过他的见解:“所有疾病皆因气血两亏和脾胃功能失调所致”,特别是在产后首先要“补气养血”(前言:1 页;参见翁舒尔特 1980:316 页)。
- ⑫⑰ 下列论点具有一定的代表性:1. 血液循环太差,血亏,因为分娩时流血过多;2. 产妇在产前有病或营养不良,这在

女仆和贫穷的女人那儿很常见；3.40岁以上的产妇“血”亏；4.产妇在产后因为气血亏损，变得体弱多病，于是乳房逐渐干瘪(洛克哈特 1842:358 页)。

- ⑬ 对子宫内胎儿死亡的原因及防止流产的相应措施作进一步说明。这些详细论述也可以看作是中止妊娠的说明。
- ⑭ 参见库珀/西维恩 1973:243 页对这个概念的解释。
- ⑮ 祖气用先天的概念来解释，先天这个概念按道家的观点来解释就是万物在没有天地之前即已存在。
- ⑯ 陈自明在他的妇科学论文中认为，在月经过后的 1 至 6 天内受孕的可能性最大(高德明 1958:431 页)。
- ⑰ 在清朝末期由叶德辉重新汇编的著作《栋轩子》中也支持月经过后受孕的观点，该书为 7 世纪李栋轩所著(根据马斯佩罗，引自范古利特 1974:123 页)，不过，根据某种说法，半夜过后的受孕被视为对孩子的寿命是不利的。在这部著作中甚至出现了人—宇宙的类比，当然这种类比跟对比是不一样的(参见范古利特 1974:133 页)。
- 在葛洪所著的《抱朴子》(同样由叶德辉汇编)的详细论述中也同样提出了受孕与宏观世界之间存在着具体的类比，这种类比跟单南山提到的类比是不一样的(参见范古利特 1974:147 页及以下几页)。然而引自同名著作(范古利特 1974:151 页)某个本子中的词句在单南山的著作中也能找到。
- ⑱ 第一个时期称为“变”，第二个时期叫做“蒸”。然后这两个时期互相交替，这时孩子在这些特殊的日子表现出兴奋的样子。“变”与身体发育有关，“蒸”与孩子增长知识有关(《达生保赤编》1886:IV,7 页；福尔克曼 1985:43

页)。福尔克曼 1985:26 页及下页认为,大约在公元 2 至 3 世纪产生的这种“变和蒸”的理论很可能来源于跟炼金术的比较。在中国的儿科学中这种“综合症”起着重要的作用,这可能是因为“对宏观世界的规律性与微观世界的变化过程在孩子的特殊机体内一视同仁的结果”(福尔克曼 1985:32 页)。然而从 16 世纪开始对这种理论逐渐产生了怀疑(福尔克曼 1985:69 页及以下几页),因此《达生保赤编》的论断是流传得很早的观点。

- ⑩ 参见胥伯特 1929:103 页及以下几页,这里提到一系列疾病的根源是在胎儿发育时期。
- ⑪ 也有一些作者如王禎轩接受这种意见,他对传统理论上的受孕保留自己看法,也没有发表自己的意见(王禎轩 1926:1 页)。妊娠期为 280 天,一般认为这是合乎实际情况的(同上:29 页;另见杨森 1930:77 页及以下几页)。
- ⑫ “人种保健”这个概念是由阿尔弗雷德·普勒茨于 1895 年提出并得到广泛流行的;参见扬森-尤赖特 1979:56 页及以下几页,它反映了第一次世界大战前由德国人种学家和优生学家以人口政策观念为基础的民族生物学的历史观,以及把性改革和对孕妇及产妇实行法律保护相结合的先进思想。
- ⑬ 也存在着种种担心,怕有自由恋爱思想的年轻人由于发布限制生育的消息而设法弄到避孕药物。出于这个原因,因此号召年轻人不要轻率地失去自己的贞节(苏仪贞 1924:64 页及下页)。
- ⑭ 甚至一直到 20 年代连医生都还没听说过避孕方法(参见 J·G·科迈克 1926:984 页)。

- ⑭ 胎教“原先是蒙昧时代的人的一种魔法和迷信,后来文明时代的人把它合理地用作教导和告诫并流传了下来”(黄石 1931:105 页)。
- ⑮ 1949 年北京母亲死亡数 1000 人(指孕妇和产妇)中有 7 人,全国 1000 人中有 15 人(林竟成 1951:2 页);早产儿和新生儿的死亡率相比之下要高得多:1951 年 1000 人中有 44 人,婴儿死亡数 1949 年 1000 人中有 117.6 人。拿 1981 年的统计来比较,清楚地说明北京已取得了巨大的成绩:在整个北京地区母亲死亡数已降到 100000 人中有 32.8 人,尽管如此,可是她们住得离城区越远,死亡的危险性就越大:在城区 100000 人中只有 8 人死亡,在近郊区有 17 人,在远郊区有 60 人。新生儿和婴儿死亡数也大大下降了:1981 年 1000 个婴儿中只有 9.22 个死亡,1000 个早产儿和新生儿中约有 19 个死亡,另有 19 个是在产前或产后不久夭亡的。
- ⑯ 然而迄今为止还没有专门培养助产士的专科学校,在一般情况下是由护士附带接受助产士的培训任务。
- ⑰ 另有一章专门讨论孕妇患肺结核病的疑难问题;在这一章里针对那种认为无论如何要作人工流产的观点提出不同的看法(黄祝玲 1951:71 页及下页)。
- ⑱ 有句俗语叫做:临盆和难产好比一只脚踏进了棺材(参见但功漫 1951:73 页;刘新华 1951:61 页)。
- ⑲ 于阿尔/汪 1959:100 页,跟这种情况不同的是,1949 年已经恢复了传统医学。
- ⑳ 通过在北京建立中医研究院(1955 年)和在北京建立其他中医学校,包括组织安排一些中医在内,把中西医结

合的方法加以推广,特别是推广到农村的卫生保健站去(卢卡斯 1982:108 页及下页)。

- ⑬ 许多中医为维护他们的地位,力图证明祖国医学的“丰富内容”。此外还引用了王祺在《达生编》中提到关于胎儿保护、生育和产褥期的许多行为准则。
- ⑭ 参见汪佩琴 1984:43 页《胎教优生法》的概念。
- ⑮ 此外,70年代的另一部著作反对“忌风”和由此得出密封房间的规定(《妇女保健知识》1974:84 页)
- ⑯ 出现生育率上升首先是从1940年的5.25上升到1957年的6.41,后来从1957年开始由于跟“大跃进”有关的营养不良,生育率开始下降,到1961年下降到3.29,也就是说降低了将近一半。再往后到了1968年生育率才重新回升到6.5,这时开始了中国的生育过渡期,也就是说生育率急剧下降,当降低到2.24时,1969年下降11%,到1980年下降65%。这个生育率在1981年一度上升到2.63,这是因为降低初婚年龄后许多青年人纷纷结婚造成的结果。当生育率达到5.72时,城市里的生育过渡期在1954年就开始了,到1980年生育率(1.15)下降了80%,随后到1981年(1.39)又略有回升。我们假定出生率跟母亲的文化水平有关,那么可以说,文化水平较高的年轻妇女一般来说生的孩子比较少。文化水平越高,出生率就越低。对于年龄在35岁的年轻妇女来说,农民的出生率最高(3.7),而工人和干部的出生率最低(分别为2.3和2.0)(根据考德威尔/斯里尼瓦森 1984:74 页及以下几页,另据计划生育委员会的统计资料)。
- ⑰ 无论是积极的胎教还是消极的胎教,其目的都是一样的

(参见邱雪峨 1935:37 页及以下几页)。

- ⑮ 此处参见一个绝望女孩提出的问题:为什么我不能跟表兄结婚?——答读者来信。这个问题在电影《祝你幸福》中也有描述(参见鲁人 1984:8 页及以下几页)。
- ⑯ 可是分娩日期向来主要集中在十月份,换句话说,妊娠的头几个月是在冬季,这个季节蔬菜很少(参见全国千分之一人口生育率调查分析 1983:72 页及以下几页)。
- ⑰ 作者明确表示对一些杂志上刊登的不同意见的报道持有异议(参见鲁人 1984:74 页及以下几页)。
- ⑱ “她专门研究孕妇的心情好坏跟胎儿发育这两者之间的关系”,鲁人 1984:130 页在谈到胎教时这样说。
- ⑲ 每个家庭成员分得的劳动报酬都是用现金支付给户主的。此外,每家还通过经营自留地的收益和其他额外收入——这跟中华民国后期一样成为家庭收入的一部分——为全家增加了很大一笔收入(参见 M·沃尔夫 1985:182 页及以下几页)。
- ⑳ 参见方娴 1983/84:138 页及以下几页,在江苏的一次民意调查中每个妇女至少“想要”一个孩子,这个调查结果也适用于北京(参见汪秀仑 1984:226 页)。
- ㉑ 付给公社社员的工钱直到 80 年代初都是按工分计算的;在北京郊区生第二个孩子要扣掉 300 个工分,也就是相当于一个强劳力 30 天的劳动。
- ㉒ 1981 年全国申报出生的孩子中第一胎占 44%,第二胎占 24%,第三胎占 13%,第四胎占 7%,第五胎和第五胎以上占 12%。相比之下在城区第一胎占 86%(根据考德威尔/斯里尼瓦森 1984:78 页;另据计划生育委员会的统计

资料)。

- ①⑥⑤ 参见方娴 1983/84:140 页,就打算要几个孩子的问题他对江苏的妇女进行了调查询问。尽管近年来大力进行限制人口的宣传活动,不过在被调查的 158 名公社丝织厂的未婚女工中有 62.1% 的人认为一个孩子是比较理想的(138 页)。也许是出于好意,作者没有提出是否优先要男孩的问题,然而他断言:“要孩子,特别想要男孩,(给已故的亲属)烧香,只有这样才不会使他们失望,这种旧的传统观念的影响在一部分妇女中还是很大的。”(141 页)另见 1985 年发表的对北京的一项调查,其中提到妇女的文化水平跟生孩子的数量有关。北京的情况表明,妇女的文化水平越低,生的孩子就越多(《中国城市家庭》1985:54 页;汪秀仑 1984:226 页)。
- ①⑥⑥ 到 60 年代妙峰山还一直是那些没有子女或没有儿子的妇女前往求子的目的地(参见古德里奇 1964:63 页;注释 112 页)。然而东岳庙在 1949 年已经变成了一所学校。据说其中一部分地方如今已迁进了一家工厂,另一部分虽然保留了下来,但是不对外开放。
- ①⑥⑦ 不过 80 年代初仍有许多妇女在中国南方的黄山上,仍然把石子放在树根的周围来表达她们求子的愿望。
- ①⑥⑧ 参见茨克列尼基 1983 年,他不仅大量描述了孕妇的情况,而且也描述了欧洲及其他国家有关分娩和产褥期的情况,但是没有提到中国。
- ①⑥⑨ 根据 1983 年的统计资料,全国的孕妇死亡率为 0.5%,在大城市里仅为 0.2%(《妇幼卫生手册》1983:38 页及下页)。与此相反,1954 年的统计数为 4.04%;但是 1966

- 年又回落到 0.55%。1977 年新生儿在分娩时的死亡率为 10%，而 1949 年高达 17.6% (陆汉忠 1980:16 页)。
- ⑴⑦ 参见《大众医学》上的专栏：流产和早产，例如参见陆汉忠 1980:50 页。
- ⑴⑧ 参见《再三告诫分娩是正常的事情，用不着害怕》(《家庭卫生一百讲》1982:60 页)。
- ⑴⑨ 参见《家庭育儿》1982:61 页及以下几页，这儿提到使用药物只是出于“迷信”，没有什么营养价值。
- ⑴⑩ 把饮食、身体状况和疾病分成凉和热两类，这在 E·安德森和 M·安德森的著作中说得很清楚，并且还研究出一个平衡模式(1975:114 页)。
- ⑴⑪ 参见托普利在香港的调查；为防止流产，孕妇不愿吃太凉的东西，另一方面为了使婴儿出世时不要大“热”，她们服清凉的药(1974:237 页)。孕妇偏于凉，胎儿偏于热。因为孕妇要给胎儿供血，所以她是“凉”的，由于这种特殊情况身体机能处于非正常状态，必须避免吃那些明知是热的或凉的东西，最好不吃蔬菜，少吃肉(猪肉除外，因为猪肉被认为是非常温性的食物)。
- ⑴⑫ 看来她和她的采访对象是以平衡每个人的凉热为出发点的。
- ⑴⑬ 按照李时珍在《本草纲目》(迄今仍是公认的中国医药经典，它以宋代的医药著作作为基础)中的观点，火可以分为三种：天火、地火和人火。人火又分为三种：阳火、阴火和其他的火。肝胆肾里的阴火支配着“命门”，命门既可看作是右肾，又可看作是两肾之间的一个部位(德·维萨尔 1915:128 页及以下几页，158 页及下页；另见施诺伦贝格

尔 1978:118 页)。生殖力属于阴火,天火移植到了人体内。有人认为,如果阳火没有占支配地位,阴火就会起破坏健康的作用(根据德·维萨尔 1915:130 页,1017—1073 页)。阴和阳二分法是从哲学范畴套用到医学理论中来的。这种古老的分类解释体系(被调查的孕妇以前根本没有用过这种分类方法)的内容是:妊娠引起生殖力阴火的加强,因此可以用“清凉”的食物来调节控制阴火。

- ①77 哈特 1965:38 页研究了菲律宾的情况:孕妇想吃什么东西必须满足她的要求,否则有流产的危险,拒绝这样做的人要对流产负责。
- ①78 在图上把孩子的形象描绘得非常生动,比如在礼品的包装上画着两个孩子,或者在招贴画和年历上也是用来宣传独生子女家庭的,这些形象一向用面颊丰满红润胖乎乎的男孩和女孩作为健康的标志。
- ①79 理由是:有流产和早产的危险,参见林巧稚等 1974:10 页,或者有感染的危险(《妇产科临床手册》1975:2 页)。
- ①80 然而 70 年代初结婚时有一份免费分发的材料在北京广为流传:《计划生育知识问答》,这份材料光是在 1972 年至 1974 年就印发了 400.35 万份。这份材料介绍了有关怀孕和分娩方面最重要的知识。本书的主要内容当然是讲计划生育的,也就是说主要是讲如何避孕的(转向阳 1974 年)。
- ①81 为增强分娩时的体质,产前要吃好喝好(《家庭卫生一百讲》1982:61 页),医生的嘱咐是否受到重视还搞不清楚。
- ①82 霍恩 1975:205 页及以下几页描述了农村地区剖腹产的情况。

- ⑬⑤ 比如医院做剖腹产手术时要求家人或单位派人来护理。
- ⑬⑥ 一些医学顾问提出反对“坐月子”的理由。他们劝告产妇在产后一两天就得下地活动；城市里的产妇活动太少，而农村的产妇则过早地从事体力劳动（《家庭卫生一百讲》1982:65 页及以下几页）。
- ⑬⑦ 参见弗里克 1955:341 页，他注意到中华民国时期在青海也有这种说法。
- ⑬⑧ 医学指南中也能见到对这种不合乎“科学”的护理提出的批评。产妇虽然不可以受穿堂风，但是新鲜空气还是非常重要的（《家庭卫生一百讲》1982:67 页）。
- ⑬⑨ 在泰国产妇也普遍地怕受风（汉克斯 1963:98 页）。这儿可以举一个类似的例子，比如在南亚广泛流传着产妇在产后“烤火”（同上 100 页及下页）。在菲律宾人们认为产妇体内的热量是通过烤火得到的。据说在东南亚广泛流传着“产妇烤火取暖”的方法，这样产妇的身体就能恢复正常（哈特 1965:65 页）。
- ⑬⑩ 参见 E·安德森/M·安德森 1975:146 页，洋葱属热性易上火范畴。
- ⑬⑪ 医生建议：“哺乳期的母亲必须多吃粮食、蔬菜，多喝汤，多吃蛋白质含量高的东西，如黄豆、肉、鱼和蛋。”（《家庭育儿》1982:137 页）此外，她们不要把加强营养的时间限制在满月以内，而要在整个哺乳期内保持和加强营养（《家庭卫生一百讲》：1982:91 页及下页）。有的卫生手册里还建议多吃“新鲜水果”（《妇女保健知识》1974:31 页）。
- ⑬⑫ 城市里的女青年对这个概念并不熟悉。
- ⑬⑬ 参见《北京的满洲习俗》：孩子的鼻子上涂着黑颜色去，涂

着白颜色回来。解释中强调的不是母亲,而是孩子,还有插棍子的习俗。

- ①② 参见秦晓琛 1981:93 页,他建议 24 小时后开始给孩子喂糖水,而《家庭育儿》1982:107 页主张从 12 小时开始,但又建议 6 小时后就可以给孩子喂糖水。
- ①③ 在北京哺乳时间为半年到一年(芬克等 1982:184 页)。官方提倡一年哺乳期:国家企业保证它们的女工每天一个小时喂奶时间,为期一年,工资照发。普遍的观点是:可以哺乳 18 个月,不能再长了,因为时间再长对孩子不好。否则孩子会生痘疹和热疮。似乎长期哺乳在农村还很普遍,因为总还能听到医生建议,至迟一年半到两年应该完全停止哺乳。妇女们的出发点是,大约在一岁时断奶的孩子要经过一个所谓的适应期,在这段时间里孩子还一再讨奶吃,应该满足他们的愿望。医学指南认为这种想法没有科学依据:他们赞成通过不断增加辅助食品逐渐断奶,然后断奶就没有困难了(《家庭育儿》1982:140 页)。
- ①④ 1980/81 年在天津对几十位女工的调查表明,不到 20% 的人奶水足够孩子吃一年,60% 的人奶不足,20% 的人几乎没有或者根本没有奶(《家庭卫生一百讲》1982:91 页)。

第二章 婚 姻

本章将论述婚姻和旧上层代表人物对婚姻的诠释体系。第一部分将描述平民百姓和上层社会一直沿用到中华民国时期的旧式结婚,并作相应的解释。对旧上层社会已系统化和法规化的婚姻诠释体系、儒家的婚礼规则,将从其特征和社会功能来进行阐述。本世纪初,当旧式结婚依然流行时,新上层代表人物在与旧式结婚及其诠释系统的争论中,发展了自己的新诠释体系。这导致在城市、在上层人士中间出现了新式结婚。这些新观念在实践中逐渐被系统化和法规化,并在1949年中华人民共和国成立后得到了进一步的发展。新上层代表人物对婚姻的诠释和政策是本章第二部分的内容。随着文明结婚的引进,特别是在社会经济、政治和法律变革的基础上,新的婚姻观念和新式结婚自1949年以来不仅在全国范围内被大力宣传推广,而且也得到了贯彻实施。特别是城市里的各个阶层,对新的婚姻观念和结婚形式已身体力行,基本接受了新的规范体系。与此同时,在农村地区,迫于新社会形势的压力,对旧式结婚的改革和调整,以及对旧婚姻观念的修正也已在进行,并将持续下去。第三部分将谈及贯彻新式婚姻中出现的这些差异。

老北京： 结婚是使家庭经济和社会 秩序格局得到保障的工具

在老北京,上层社会和平民百姓的婚嫁是按照统一的标准分类的,然而在同一类别中,会因社会出身、地位和财产状况的不同而呈现数量上的差异。这特别适用于“最高级的”婚姻类型——门当户对的聘娶婚姻。其他类型婚姻的特征则明显带有由其社会出身阶层所决定的独特标记。1980年A·沃尔夫/黄曾明确提出,1949年前在台湾,寡妇再嫁和在不同社会阶层间的婚姻交易中存在着系统性的区别,但这在北京地区不易观察到。尽管这里也可以见到特殊的贫婚形式(寡妇再嫁、童养媳、招赘),但主要是城乡赤贫阶层迫不得已而为之的。或多或少拥有财产的社会阶层的婚嫁礼俗都是大同小异的。这种礼俗的同一性,就其基本组成部分而言,在皇帝的婚礼中也能清楚地看到。1922年按照同治皇帝1872年大婚规格操办的溥仪的婚礼(溥佳1983:126页)、同治皇帝大婚时宫廷发布的正式文告(参见德弗里亚1887年;费伊1872年)和1887年光绪皇帝大婚(柳诒徵1928年)的支出清单都表明了这一点。规范化的礼俗系列——婚礼——自从被法典化地写进《仪礼》以来,一再被儒家学者重新说明和解释,到清代已贯彻到了民间^①。但在实践过程中经常会出现不合礼仪规则的情况^②。不过人们不能把这些不规范的礼仪看作是同时并存的正规的习俗。正规习俗在不同的阶层中有各具特色的表现形式(参见古迪1986:

200页)。因此只能把这些不规范的礼仪理解为实践与上层社会诠释体系间的差别。以下的论述将清楚地说明,旧上层社会代表人物所提出的理由和解释,以及他们对婚礼规则的合理化修订,无论是在上层社会本身还是在人民大众当中,都只是部分地被接受。

婚礼规则作为旧上层社会的规范和诠释体系在19世纪被法典化地载入了《大清通礼》^④,直至中华民国时期依然被承认和论证,并被作出了详细而又不同的解释。在儒家礼法的排行榜上,婚礼位居丧礼之后,占第二位。上层社会的代表人物把婚礼规则说成是调节人的感情和防止社会混乱无序之必需(参见陈怀祯1933:11页及以下几页)。这种保持和产生秩序的观念还表现在把婚姻看作是阴阳和谐的结合,是实现一种由上天神力所决定的、把人与天地融为一体的结合,以建立宇宙秩序的想法之中(林定川1893:II,12页;索宁安1801年:《婚礼》1页;陈怀祯1933:11页;参见勒茨1984:43页及以下几页)。因此不结婚的人就成了对这种秩序构成潜在干扰的因素(参见斯通1979:22页)。这种诠释不为大多数人理解,而把婚姻解释成孝敬父母和为家族传宗接代而必须履行的孝道行为的说法则普及到了民间。另外,被上层社会代表人物在阴阳范畴基础上演绎出来的宿命姻缘观,也通过广为流传的月下老人故事深入到了各个社会阶层。他是命运人格化的形象,用命运的红线把前生有缘的男女联系在一起。这种命中注定的结合是不可解除的(参见库尔斯基1980:2页及以下几页)。此外把结婚看作“喜事”的说法也非常普遍。

这些把婚姻神秘化的解释,包括伦理道德方面的说明和论证,一方面是为掩盖利益服务的,但另一方面又部分地把利益公开表达了出来。结婚关系到子嗣和继承人的出生,关系到增添儿媳妇这个劳动力,关系到亲友交往圈子的扩大。这些利益按家庭经济

需要的差别而有所侧重,并在不同的婚姻谋略中表现出来,形成了各种类型的婚姻。

结婚是繁衍后代的手段,是扩大和加强
亲友关系的途径;
结婚时带有神秘宗教色彩的防护措施

“婚姻者”,所以承先业而继后嗣也”(周恩慈 1940:5 页),这是 30 年代北京人对婚姻最流行的说明了。C·K·杨也提到,除了娶媳侍奉公婆之外,生育子嗣、传宗接代和为双亲养老送终是旧中国婚姻最主要的功能(C·K·杨 1959:23 页)。除此之外,C·K·杨还指出了结婚和婚姻的另一个重要功能:“由此能扩大亲戚成员网,并能把亲戚间血缘上的联系转化为社会交际中的休戚相关的一致行动。”(同上:84 页)。这些功能^④从适用于一切婚姻的功能出发,归结在一种婚姻类型上。这就是被看作为最高级的、“纯正的聘娶婚姻”(周恩慈 1940:10 页)。这种在北京最普遍的婚姻类型被视为标准,而这种婚姻类型的特殊形式和其他类型的婚姻(在参考文献中)经常被理解为对这种纯正类型的背离。把婚姻和这种婚姻类型等间起来就导致——像 C·K·杨一样——依据这种理想型的婚姻类型去确定婚姻功能了。

从对北京流行的各种婚姻类型和策略的分析中可清楚看出,实践中对婚姻的功能存在着各自不同的权衡和侧重。婚姻类型和结婚策略的选择,一方面取决于社会阶层的归属,另一方面是由父系的经济利益决定的。家庭内部的力量对比也起着决定性的影

响,比如是否通过优先考虑“小婚”型婚姻(minor marriage)^⑤,即童养媳或亲戚间的联姻来贯彻婆母的权益和为女性着想的策略。又如在为巩固现存的(同时又是有一定局限性的)交往关系而进行的“政治婚姻”中,家长所追求的扩大这种关系网的利益和与之相关的为男性着想的策略是否得以充分的展现。不同的婚姻类型决定着不同的结婚形式,还会形成礼俗的运用上的特色和增删。

被 A·沃尔夫/黄理解为“大婚”(major marriage)^⑥的聘娶婚姻在北京有两种主要形式,分别体现着为女性或为男性考虑的谋略。在北京童养媳的比例极小(只作为贫婚策略考虑),除此之外为女性着想的婚姻谋略就只有亲戚联姻了。两姨的子女结亲(周恩慈 1940:9 页;也可参见赛吕 1944:I, 108 页)和舅舅的女儿嫁给姑姑的儿子(参见瞿 1980:95 页及下页)较为流行。当然在城里与在农村地区不同,把嫁到姑家去做儿媳妇看成是棘手的,因为俗话说“姑作婆,赛阎罗”(周恩慈 1940:9 页)。所以虽然姑表兄妹可以通婚,但考虑到女儿处境的困难多不愿联姻。姑家的女儿不可以嫁给舅家的儿子。

亲戚联姻被称为“亲上加亲”,特别关系到婆母的利益:儿媳妇来自娘家会加强娘家在婆家而前的地位,儿子随之也成了娘家的女婿,骨肉还家(格鲁贝 1901:29 页)。娶父系的亲戚作儿媳妇——事实上也是禁忌的——将意味着进一步增强父系的势力,所以婆母在不能择娶自家亲属作儿媳的情况下,就宁可从不沾亲带故的人家娶亲了。亲戚联姻在农村地区和城市中的汉族人家较流行,满族的上层社会则认为这种婚姻“收益甚微”,因为用这种方式不能建立起新的亲戚关系来(施罗科格罗夫 1924:71 页)。在城市里,特别是富裕阶层当中,只要可能,家长们总想通过一桩“政治婚姻”超越现存的亲友关系网,以加强和扩大交际关系和实力,并通

过操办婚庆喜事来积累象征性的资本。在这种联姻中女人变成了一种政治工具。“可以从(政治婚姻)中牟取到象征性的利润。届时把象征性的资本公开和正式地,也就是以完全合法的方式来加以炫耀;让新亲戚们出场亮相,并借此来增加和扩大这些象征性的资本。当然为此也得付出可观的代价。这种婚姻在其实现的每个阶段都在谋求积累象征性的资本”(布尔迪奥 1979:117 页及下页)。

如若亲戚联姻是“大操大办”的话,那上述的情况也同样适用于它。不管奉行的是从女性利益考虑,还是从男性利益出发的策略,聘娶婚姻共同的标志在于它是婚姻中最有社会威望的类型了。它在任何情况下都是门当户对的,也就是说是在同一社会阶层内按同等社会和经济地位原则而缔结的婚姻,它有助于加强和扩大亲友交往和互助关系。此外,它还是唯一能通过公开展示财富和社会关系来赢得声望和积累象征性资本的婚姻类型^⑦。从这里也可以看出,为什么其他类型的婚姻都遵循这一类型及其相关的礼俗办事了。用这种方式结婚对家庭来说意味着一项巨大的经济负担,甚至要为此负债累累。30年代在农村地区办一件婚事的平均花费高达全家四个月的收入,超出一位农村长工全年的收入(J·L·巴克 1937:468 页及下页)。同一时期在北京市,结婚费用最高有相当于全家收入九倍之多的,一半以上的结婚要花费四至四个半月的家庭收入(盖姆博 1933:199 页)。

下面将按顺序对聘娶婚姻的礼仪进行示范性的描述,并将揭示聘娶婚姻独特的利益和功能以及种种试图掩饰功利的举措。为确定这种类型婚姻的界限,最后将概略地论述一下这种类型婚姻的特殊形式和其他类型婚姻的礼俗和与之相关联的利益与功能,其目的在于能对婚姻的功能进行精确的界定。我将聘娶婚姻分为

三个阶段：提亲阶段、议婚阶段和订婚到结婚。

提亲阶段和择偶标准

在提亲阶段有两个因素起着决定性作用。一是婚龄，寻访、求亲多在达到通行的婚龄时进行，二是指导寻访的择偶标准。提亲阶段在两家间开始正式议婚之时结束。

总的来看婚龄一直偏低。清代国家法定的婚龄为男 16 岁，女 14 岁（郎 1946：36 页），中华民国时期曾一度把婚龄提高到男 18 岁，女 16 岁。实际上，无论是农村还是城市，都流行早婚。但中华民国期间在北京及近郊农村婚龄提高的趋势已明显可见^⑧。

北京的大学生中有 54.4% 已于 17—20 岁间完婚，还有 16.8% 是在 20 岁时结婚的（参见《中国青年》1923：67 页）。在农村地区绝大多数男子和百分比更高的女子都是未满 20 岁就结婚的^⑨。据盖姆博估算北京南郊的平均婚龄为男 17.2 岁，女 17.7 岁（盖姆博 1954：178 页）。北京北部清河区的婚龄为男 20.4 岁，女 18.2 岁（黄迪 1938：375 页）。颐和园附近的挂甲屯村平均婚龄是女 19.2 岁，男 23.6 岁（李景汉 1929：23 页），而远郊农村的平均婚龄为男 17 岁，女 16 岁（迪肯森 1924：24 页；李景汉 1929：25 页）。这些平均婚龄与当时普遍通用的婚龄是有区别的。在北京西北部的定县最流行和公认最合适的婚龄是男女均为 18 岁，但平均婚龄则高于此，达到男 22 岁和女 19 岁（盖姆博 1954：176 页，178 页）。这表明人们所期望的早婚并不是在任何情况下都能实现的。通常家境贫寒的男子较晚才能筹措到结婚所需的钱财（参见周恩慈 1940：66 页）。因此必须把男性的婚龄和家庭收入的高低看成是有依存关系的（盖姆博 1954：385 页）。相反，家长总是试图把女儿尽可能早

地嫁出去。女儿30岁后出嫁就必须陪送更多的嫁妆和金钱了(陈怀祯 1933:45 页中提到中华民国时期金额为300—700元)。富裕家庭也同样趋向早让女儿出嫁^①。

婚龄偏低可归结为两个方面的理由:一是早婚能充分地利用女子的全部生育年龄。这在平均寿命很低和儿童夭折率极高的现实情况下是十分必要的。第二点主要是针对下层平民百姓而言,尽早地娶媳妇增加一个劳动力在经济上是合算的。中华民国时期在农村地区还可以观察到,有相当一部分妇女的年龄大于她们的丈夫^②。但总的来说,这种现象已在减少中(参见蒋旨昂 1934:34 页)。还可算作造成婚龄偏低的第三个理由是,家长们认为儿女们年纪越小就越听话,他们的意志就容易贯彻;儿媳妇越年轻适应能力就越强,便于更快与婆家融为一体。

因为订婚阶段一般至少要持续一两年,所以接近婚龄时就要尽早寻访和物色可以考虑的求亲人家了。随着年龄的增长,可供选择对象的数量就会越来越少,这更让许多家庭感到时间紧迫(参见林语堂 无出版年份:1,340 页及下页)^③。

在北京市和周边的农村只有为数不多的职业媒人和媒婆,因此在寻访求亲阶段,亲戚朋友、邻居,总而言之一切沾亲带故的熟人和与家庭有过接触的人士都可以起提供有关适合选择对象的信息的作用。父母会请亲朋好友上心为自己物色一个门户相当的能干的儿媳或是称心如意的女婿(黄迪 1938:375 页)。

门当户对是聘娶婚姻的主要标志,因此与门户相当的人家联姻是寻访的主要标准。这在清帝国时期婚禁条令中已有明确的规定(比如一个地区的官员不得与其下属通婚,官员不得与不入社会公众阶层之流的人通婚,如女戏子)。但门户相当的内涵是随着时代的变化而变化的,而且满族和汉族对此也有着不同的理解。满

族人在清帝国时期和进入中华民国以后都特别看重门第，即家庭所属的官级品位^⑬。而汉族人家在清代末期就已经把财产状况和社会地位看得同等重要了（周恩慈 1940：8 页）。这不仅适用于上层社会，商人、手工业者和农民在各自阶层内联姻时也会同样考虑（陈怀祯 1933：30 页）。在中华民国时期，当清朝的等级制度被废除，不同阶层和阶级成员通婚的法律限制被取消之后，名誉和声望也成了一个家庭社会地位的组成部分。这些东西不光是靠家庭的经济状况和财富多寡而形成的，而是由家庭出身和早先的地位、教育程度，特别是由它全部的社会关系以及公开展示出来的物质财富造就的。

排在第二位的才是对未来儿媳或女婿提出的要求：年龄相当，人能干，品貌好^⑭。在不同的阶层对男女两方都有不同的解释和要求。在清代满族首先追求入选的对象禁绝四种不良嗜好：吸食鸦片、酗酒、赌博和纵欲（格鲁贝 1901：10 页）。中华民国时期北京的殷实富户首先看重男子受教育水平和职业上的才干，对女子则注意她的容貌、品性、操持家务的能力和健康状况（周恩慈 1940：7 页及下页）。农民则看重女婿的身强力壮，儿媳要能干活、会持家，像个“女中男子汉”（克里格尔 1910：75 页）。类似的要求同样适用于城市下层社会。

中华民国时期在城市范围对所提的要求也发生了一些变化。变化之一是豪门富户在挑选儿媳时更加注意她的长相容貌了。随着废除纳妾得到了广泛的公认，自然得要求妻子要有一定的姿色和吸引力了。与此同时北京流传的民谚还一如既往地表达出对漂亮媳妇的保留态度^⑮。另一个变化是在新上层代表人物思想的影响下，传统旧式家庭也注意配偶双方要具有同等受教育水平了（张元顷 1927《婚礼》1 页；洛伊 1983：11，196 页）。

此外还可以注意到的是,面对着政治、军事和社会不稳定的现实,许多父母开始把年青人的才干和有前途看得比家庭的社会和经济背景更为重要了(洛伊 1983:II,195 页)。一个出身好、有前途的新郎,特别是留洋归来的留学生,完全能抵偿得了家庭财产的欠缺(林恩 1928:112 页)。这样的联姻是新娘家对女婿未来的投资。对女方来说,男方家庭规模的大小也在考虑之列,因为婆家的家庭越大,等着儿媳的劳务负担就会越重(周恩慈 1940:29 页)。

由于在农业化的中国交际联系的可能性极少,寻访儿媳和婆家受到地域的局限,即只能在亲友关系涉足的地域内择偶。而这种社会交往活动的范围又是由其所属社会阶层所决定的。另一方面,这里又不同于多在本地产联姻的欧洲农业地区。由于禁止同姓结婚,而一个村子里的村民又多属于同一家族,因此同村人往往不能婚配。所以在农村地区,大多数的婚姻是同一个乡镇内邻村人家间的联姻(参见斯金纳 1946:36 页)。中华民国时期在清河地区 47% 的婚姻是在 10 个(被调查的)村子的村民间缔结的。这些村子中 9% 的婚姻配偶双方都是清河地区所属区县的人(黄迪 1938:375 页)。李景汉对北京北部两个村子的调查也得出了类似的结果,在方圆 10 里范围内联姻的分别为 33% 和 54%,在 10 到 20 里范围内结亲的为 20% 和 16%,在 20 里以外的只占 22% 和 14%。在这两个村子里分别有 22% 和 16% 的女子是嫁在同村的(李景汉 1929:85 页)^⑩。

在城市的家庭中——我手头没有这方面的数据——特别是在富裕人家亲友关系网多超出北京以外,这将为寻访和物色合适的求亲人家提供更大的选择范围。如果计划中的婚姻是亲戚间联姻的话,实际上可以省去寻访提亲阶段,因为有关家庭和选定对象的必要信息是现成的。

议婚阶段和订婚

在提亲阶段除了请职业媒人介绍之外,普遍还向亲戚朋友打听有关适合选择对象的信息。但一旦兴趣集中到了一门具体的联姻之时,就必须决定请一两个人当媒人了。媒人的任务是在议婚的全过程中在两家之间起穿针引线的作用。这意味着,在第一阶段要深入地权衡两个家庭是否真的协调般配,两位婚姻当事人在社会、经济、命相和个人情况方面是否合适;在第二阶段要商定义婚的全部条件:聘礼、嫁妆和婚礼的操办。此外媒人还要作为证人写进婚姻契约,并将作为上宾参加结婚和订婚的喜庆活动。媒人作为婚姻介绍人的作用和媒人提供虚假信息时应负的责任在清代的法律中都有明文规定(恩格尔曼 1928:35 页)。媒人的作用同样也被社会所公认,华北地区流行的民谚说:“天上无云不下雨,地下无媒不成婚。”(赛吕 1944:1,81 页)如果日后证实婚姻不是幸福的结合时,媒人要承担道义上的责任,若是在婚姻诉讼中出庭作证时甚至还要负法律责任^{①7}。行使这些职能的有职业媒人和媒婆,但在中华民国成立后请亲戚、朋友作媒人的多了起来。所请的媒人多是上层社会的成员,有时还会请地位高的上层社会人士在结婚庆典上充当介绍人,而议婚的具体事宜则由社会地位低下的职业媒婆来处理。中华民国时期,请亲戚当媒人的趋势增长很快。北京的满族人家通常是请两家的亲戚来承担提亲作媒任务(周恩慈 1940:28 页),而汉人则较多地请职业媒人或媒婆介入(周恩慈 1940:66 页)。亲友为保媒付出的辛苦只能以礼物为回报^{①8},而职业媒人除了礼物和参加结婚庆典之外还能得到一笔介绍费,碰到艰难费力的商议谈判时介绍费的数目会很可观(参见蒋旨昂

1934:62页)^⑩。即便是婚事没有谈成,介绍费也照样要支付。所以职业媒人都被看成是贪图钱财的,正如两句俗语所说的:“媒人的咀没有个够”、“馋狗贪吃,馋猫保媒”(克里格尔 1910:75页)。

一个媒人能穿梭为两家服务。但在富裕人家中间大多至少有两个媒人,有时是男家和女家各请两位媒人。在政治婚姻和社会地位显赫的名门望族的婚事中介绍人多为男士。这些媒人不光要在两家之间搭桥,起提供和转达信息的作用。事实上在政治婚姻中大多用不着直接联系,媒人首要的任务在于代表各家的利益,让各方与联姻相关的要求和条件能在协商谈判中得到贯彻。找这样的媒人是为掩盖实现联姻的物质利益服务的。当一方的要求得不到满足谈判会随时中断时,这些媒人的出面有助于保住各方的面子。媒人所起的掩盖利益的作用是受到普遍肯定的。当媒人被看作是积阴德的善事,能减轻人死后在地狱中经受的磨难。北京流行着一种说法:“生前保媒促成三对美好姻缘,死后就能免除炼狱涤罪之苦。”(洛伊 1983:11,194页)

在议婚阶段,除了媒人之外,起重大作用的第二号人物是算命先生,或称星命家(李景汉 1929:81页)、合婚先生(周恩慈 1940:30页)。他的任务是核查、测算两位婚姻当事人的命相是否和谐相配,对双方父母是否犯相生相克。然后他还要进一步择定合适的订婚、结婚、送聘礼和过嫁妆的时间,以及新娘上轿、下轿和新婚夫妇拜天地的吉祥地点和方向。算命先生^⑪依据男女双方的生辰八字来测算属相和五行^⑫相互和谐的程度,从中预测出未来婚姻的质量和由夫妻双方寿命而决定的婚姻持续之年限。根据配偶双方或他们父母和祖父母的属相把计划中的联姻推算为上等婚、中等婚、下等婚。此外还有些婚配是必须避忌的,这包括会导致配偶双方死亡的联姻,注定子嗣无望的联姻,会引发疾病、造成贫困和家

庭不和等不幸的联姻和会妨害父母和祖父母生命的联姻(格鲁贝 1901:11 页; 洛伊 1983:II, 199 页)。

北京流行的民谚概括了属相的冲犯关系:“白马怕青牛”、“羊兔泪交流”、“鸡犬一旦休”和“金鸡怕玉犬”(周恩慈 1940:30 页; 马之驩 1981:128 页)。另外羊和鼠,蛇和虎,兔和龙,猪和猴的结合也被看作是不大幸福美满的。在任何情况下男方必须代表更强的动物和五行中更强的因素。因此属龙的男子可以与属蛇的女子结合。水命的男子可与火命的女子结合,火命的男子则可与木命的女子结亲。在这些婚配中男人作为强者能战胜代表弱者的女人(周恩慈 1940:69 页)。出自同样的理由,属虎和属羊的女子由于体现的强力超过丈夫和婆母而为人害怕(张琦翔 1984:209 页)。算命先生的测算是为确保联姻能顺应天意服务的。为了防止和阻挡不祥的影响,在两个家庭和两个人结合的进程中应保持住人世间的秩序和与之相应的上天宇宙秩序。由于新娘进入家庭而造成的家庭秩序的混乱和失衡,哪怕只是暂时的,也必须通过一些神秘的防范措施来积极地抵御。这种混乱可能造成的不祥和灾祸应设法祛除。这些措施和丧事中相仿,包括忌讳属相不祥的妇女露面,利用各种吉祥东西和力量,注意选择吉时和吉地等。

在人们的意识中,计划中联姻的物质利益和顺应天意是议婚谈判中的两个方面。在合婚卜算结果不顺应天意的情况下,是通过出资买通算命先生(或是另外再请一位)施加影响来实现联姻还是就此中断议婚,完全取决于联姻促成者对利益方面权衡的结果(周恩慈 1940:30 页)。

议婚^②通常是由男方家庭通过媒人首先向未来新娘的父亲提亲,如通过媒婆则是向母亲提亲开始的^③。在“政治婚姻”和请男士作媒时进一步的商议则在父亲或家长间进行。不属关系重大的

普通婚姻，一般亲友介绍的婚姻或亲戚间联姻，则大多数由媒婆和母亲们进行商议^②。媒人首要的任务是促成双方先就婚姻的物质前提——嫁妆和聘礼达成协议(克尔讷 1959:8 页)。在这方面谈妥达成共识后，女方的家庭——只要是属于上层社会官宦人家之列的——就要请男方送门户帖，即男方本人和父亲、祖父的姓名和官职及家庭出身的介绍，作为交换也要把自家的帖子递过去。男方本人的姓名和出生年月日也写成小帖附上，而新娘的姓名则不起作用(格鲁贝 1901:10 页；洛伊 1983:II,197 页；李景汉 1929:81 页)。交换门户帖可确定双方的社会地位和联姻是否门第相当。同时还要看未来的联姻能不能得到神灵宗教层次上的认可。门户帖要在灶王爷的神龛前摆放三天，如在此期间家中没有发生疾病、吵架和打破碗盘之类的事情，就会认作是吉兆，议婚可以继续。相反，若是神意显示出反对婚事的征兆时，议婚最好就不要再进行下去了(周恩慈 1940:10 页；洛伊 1983:II,198 页)。实际上这也为不能参与决策的家庭成员们提供了一个表达他们对联姻态度的可能性，因为像打碎碗盘之类的不祥之兆很容易人为地制造出来的(参见克罗尔 1981:132 页)。

再下一步——对社会下层来说这才是第一步——是两家交换小帖(洛伊 1983:II,199 页)或八字帖(李景汉 1929:81 页；格鲁贝 1901:11 页)并请算命先生合婚^③。如果合婚结果中没有反对和妨碍联姻的说法，在有些地区就算是定亲了，或者说是同意结婚了(盖姆博 1954:380 页)。一般是男方家庭提出要姑娘的八字帖。如果姑娘家里肯送八字帖，实际上就表示是同意联姻了。但在城市里交换八字帖还不算是定婚的全部仪礼(参见林恩 1928:114 页及下页)。

“相亲”的程序可放在交换八字帖前或后进行^④。这种礼俗在

有钱的大户人家尤为普遍。所谓的相亲就是女方家庭成员先去相看未来的新郎,然后再由男方家中年长的妇女去相看姑娘。在满族家庭顺序相反,首先相看姑娘(周恩慈 1940:29 页及下页,46 页及下页)。相亲可以在各自家中进行,也可安排在其他的地方,相亲时家庭成员和媒人都尽力做出相看具有偶然性的姿态,特别不能把姑娘正式介绍给从她未来婆家来的女客。把相亲放在家中进行时,除了相看对方的品貌,测试男方教育水平外(格鲁贝 1901:11 页),主要还可观察一下家庭环境,了解一下女儿未来生活和居住的条件。姑娘在被相看时必须表现出羞怯、腼腆和难为情的神态来,这才与一个儿媳的形象相吻合。相亲的时间多半安排在议婚已大致完成,除非出现男女方身体上确有被媒人隐瞒了的缺陷,计划中的联姻已不再会改变和放弃了。

小定和大定

议婚以放小定为结束。未来的婚姻由此已成定局,以后再要解除这种婚约无论是从法律上,还是从社会伦理上都很难办到了(参见库尔斯基 1908:58 页及以下几页;洛伊 1983:II,203 页)。有时放过小定后,订婚期会长达十年或更长时间,两家中的一家在此期间经济和社会地位可能发生较大的变化,致使两家门户不再相当——这种情况常见于农村地区,即便在这种情况下,想要解除婚约也相当困难。(洛伊 1983:II,203 页)。如果订婚期间新郎或他的父母去世了,未婚妻要去守孝,当然服孝的程度要低于已婚的妻子。守孝后她就算是婆家的人了。婆家会接她去住一段时间,如果她自己家里有困难的话,婆家会在经济方面供养她。

在一些农村地区,男方家庭收到姑娘的八字帖后就要送首饰到女家去(黄迪 1938:376 页;李景汉 1981:56 页)。这些礼品有统

一的标准和象征意义,通常为一只银戒指、一只包金戒指和一对包金耳环(李景汉 1981:81 页)。这些首饰不是送给新娘的,而是对口头婚姻承诺的信物,到结婚时就成了家庭财产的一部分(参见洛伊 1983:II,203 页)。这些首饰的含义是从物质上和象征意义上把姑娘和未来的婆家拴在一起了,这种作法明显是相当于城市中富裕阶层和上层社会的放小定。除首饰之外,礼物中至少还要有两小包茶叶和八个大馒头。这算是男方对女家庆祝订婚活动的贡献。礼物的数目一定都要成双。二十年代在北京,茶叶是通用的订婚礼,当时问一个姑娘是不是收到茶叶了,就相当于问她订婚了没有。收到的茶叶将作为订婚的标志分送给亲戚们(林恩 1928:114 页)。

放小定也就是男方家庭向新娘家“过小礼”。礼物的多寡视男方家庭的经济状况而定。但礼物中一定要有首饰和食品。家庭越富有送的首饰就越贵重值钱。按清代的规则,礼物的数量和品种要依据居官的品位级别来划分等级。除了必不可少的金银首饰外,满族家庭多送一个象征着天长地久的如意。首饰上的花纹也都象征着吉祥美满和长寿(洛伊 1983:II,203 页)。在上层社会的大户人家,送礼的首饰和食品不是以件,而是用什盒抬来计数的,城里的下级官员和普通平民送两抬首饰,两抬衣服。家境更富裕的还要加上数目成双的各色果品。在这些阶层中,新娘家一般也要回赠谢礼,其价值当然是低于送来的礼物,大多为文房四宝和鞋帽服装(马之谏 1928:220 页),另外还要送些糕点,以备男方家庭作为订婚标志分送给亲戚们(林恩 1928:114 页)。礼物必须在由星命家择定的吉日送至新娘家。去送礼的一定要有媒人,在清代还要有新郎家的男性成员(格鲁贝 1901:12 页)。另外也有婆母亲自前往送礼的(周恩慈 1940:70 页)。订婚的喜筵只邀请至亲好友

和媒人参加,来客只道喜不送礼(周恩慈 1940:31、70 页;陈怀祯 1933:30 页)。中华民国时期农村地区也流行在这一天送婚书了(蒋旨昂 1934:59 页)^⑦,但大多数不用政府有关部门印制的现成婚书。小定在农村地区大多很早就完成了,而城市里习惯在结婚前一两年进行。办小定时男女双方多已接近和达到婚龄,家中的哥哥、姐姐一般都已结过婚了。

在上层社会和富裕阶层,小定之后还要有大定。新郎的父母要亲自邀请新娘的父母参加儿子的订婚典礼,这叫作迎新亲。因此大定主要是向其他亲友正式介绍未来新的亲戚关系。在官宦人家,亲戚们应邀前往时均穿官服,把官阶品位标志全佩带出来。但到了清代末年,订婚在很大程度上已变成了女人们的事情^⑧。

在带队前往女家送礼的全福太太——人缘和名声好、丈夫健在、儿女双全的有福气女人——出发上路之前,新郎家招待客人吃肉汤面、烧酒和八道菜的筵席。新郎的母亲或姑姑,至少也要有这两者的代表与其他人一起去送礼。参加去送礼的亲友人数依礼物的多少而定,但必须要是双数。

新娘家重要的女眷要出面迎接送礼来的女客,双方先要客套地寒暄一番。男方来的女客会催促对方早送女儿过去做媳妇,新娘家的女代表们先会委婉地推辞,然后才表示同意。这时才会用迎客礼仪为客人们上茶敬烟。带过来的礼物像放小定时一样首先是首饰,在满族人家还会有一个如意。此外还有各色食品。礼物交给新娘的母亲。依照“插戴”的礼俗,首饰要插到新娘的头上(《百本张子弟书》见李家瑞 1939:134 页及下页)。

迎客礼仪后,男家来的女客们被引进新娘的房中。订婚的新娘身着红衣裳,浓装艳抹地打扮好,低头盘腿坐在炕上(格鲁贝 1901:13 页)。低头是恭谦、顺从的表示。此时男家来的女客们把

注意力都集中到新娘的身上,把她作为家庭未来的成员仔细地观察品评。低头的新娘得用自己全部的体态和神情把未来做儿媳的必备品德、恭顺、有耐性和谦和充分表现出来。

带来的礼物象征着男方家庭对新娘的祝愿。送礼的女客依次把礼物放在新娘的身上或膝头,同时还要大声念出相关的吉祥话。礼物不可递到新娘的手里,她也得保持被动的姿态,不去接礼物。像小孩出生后三天“洗三”时的情景一样,礼物中要有与祝愿言辞谐音或同音的果品,期望通过物化的现实来呼唤祝愿的实现。比如送上一对如意时念的祝愿词是“吉祥如意”和“事事如意”,把一双绒花插到新娘头上时就祝愿她“荣华富贵”,把银镯子套在姑娘手腕上时就会说:“金玉满堂”和“白头到老”。最后将两只戒指带在新娘手上时会祝愿她“百年合好”和“时时让婆婆称心”。

幸福、富贵和长寿是女人一生中所期盼到的最美好的一切了。但在对她的这些祝愿中同时已指明了她未来在新家庭中应承担的义务。这首先就是要顺从婆婆的意愿,让婆婆满意,至于生育子嗣的义务,在定婚时尚不提及。

这是两家之间首次形式上的接触。新娘也初次在婆家的代表面前准备进入她未来的角色了。她在“插戴”礼仪中的表现是男家来的女客回去后没完没了的议论话题。她们会有意在新郎面前夸奖新娘的长处,此时新郎还不曾见过新娘。他要叩头对家族的女代表们表示谢意,按辈份和长幼一一给她们叩头。在上层社会的大户人家,订婚庆典这一天常常会安排音乐娱乐节目的堂会,通宵达旦地招待客人(格鲁贝 1901:12 页及以下几页)。

订婚后,未来的新娘就必须开始为做妻子和儿媳的角色进行全面准备了。她被要求和期望留在家中,不再参加娱乐活动,偶尔出门一次只能是去看望至亲好友。在有钱人家里订婚后姑娘都

忙着针线活儿、刺绣和做布鞋^②。这样做不仅有实际价值,更可以磨练耐性——这是做媳妇必不可少的美德。她还要和已婚妇女一样远远避开和其他男人接触。订婚后两家之间的交往有限,新娘更是不可在未来的丈夫和公婆前露面,她把那看成是“最难为情的事情”(周恩慈 1940:31 页)。事实上作为未婚的儿媳妇在未来的公婆面前确实十分尴尬,连打招呼都很为难。所以偶然在外面碰上了,多当做不相识的陌生人走开了事。如果姑娘或是她的父母在订婚前和未来的公婆就存在着亲友关系了,那在订婚后到结婚前期间仍按以前的关系交往。实际上订了婚的女子不仅要回避与未来婆家的人见面,就连提起婆家的姓氏或是婆家的事儿也会感到难为情。

订婚后姑娘与自己家的亲友也得保持距离,要准备开始断绝原有的联系了。这种隔离同时也是保住未来新娘贞操的防范措施,新娘的处女身是缔结婚约的首要条件,因此必须注意保护她的贞操,防范邪恶影响造成的未婚先孕。为了这一目的,还采用另一些防范措施:订了婚的女子即使在炎热的夏天也必须穿着衣服睡觉,有些人家甚至还要求把袖口和裤脚扎牢,以防虫蚁爬入,连上厕所时也要由人陪伴(周恩慈 1940:31 页及下页)。

议婚阶段以订婚为结束。上层社会和富裕阶层多把完成订婚的过程分为在不同时间依次进行的礼俗:换八字帖、放小定和放大定。而社会下层出于经济方面的考虑多压缩时间进程,把各单独的礼仪融为一体来完成订婚手续。经济上不宽裕的社会阶层,在保留礼仪核心重要成分的前提下压缩礼仪的时间和细节,这种现象在后面将要论述的丧葬礼俗中同样也可以见到。

作为缔结契约的婚姻

结婚的过程包括送龙凤帖,也叫“通信”,即迎娶婚礼通知书,然后是送鹅,送聘礼,过嫁妆,迎娶新娘,喝交杯酒,拜天地,以及新娘被正式接纳进婆家的“分大小”仪式,新娘完婚后进入已婚妇女行列的“开脸”仪式。“闹洞房”和“听房”也属结婚礼俗的重要组成部分,但在儒家礼仪及上层社会成文的婚礼规范中都没有提及过。结婚的礼仪以“回门”,即新婚夫妇第一次回娘家为终结。

送礼招待和宴请宾客,迎送娶亲太太和送亲太太分别各有礼仪程序,送礼和接待须按亲戚关系的远近和朋友之间交往的深浅区别对待。在接待女方派来的代表时要格外注重合乎礼数。至少要在择定的迎娶吉日前 20 天把通知送至女家。这份文书具有正式婚书的功效,又是全部喜事礼仪的指导。合婚先生签发龙凤帖时已将婚姻通报了国家机关(洛伊 1983:II,204 页)。这份文书详细地标明了择定的上下轿和拜天地的时间和应遵守的方位朝向,还有发送聘礼和迎娶新娘的日期(马之谔 1981:219 页)。此外还会提出哪种属相的人当选娶亲太太会特别吉祥,选定能避开庙宇和水井的娶亲路线,并提出为防范不祥影响应忌讳小孩、寡妇、孕妇和某些属相与新郎新娘相冲犯的人出席婚礼或进入新房(洛伊 1983:II,205 页)。

上面提到的规则和禁忌可归结到不同层次上来理解认识。好运气和星相的威力是可以充分加以利用的,与此同时可能带来的不幸和灾祸也是可以防范、避开和祛除的。在这种观点指导下人们才会重视择定吉日、吉时和会带来吉祥的方向,忌讳某些属相的人接近新婚夫妇,避开容易碰到邪祟和妖魔的水井和寺庙都是防

范措施。实际上婚书本身就在充分利用吉庆有利的影响了：龙凤帖写在红纸折子上，封面上有龙凤呈祥的图案和“富贵荣华”、“白头偕老”之类的吉祥题词，外加红色绫缎裱制的封套，上面印有描金双喜字样。婚书名为龙凤帖，用龙凤来代表男女的结合。封套里附上四枚古钱更突出了祝愿联姻将获得子嗣和家产这两种财富（周恩慈 1940：71 页）。和龙凤婚书同时送至女家的还有些小礼物：龙凤喜饼、丝绸衣料、茶叶和果品。新娘家要送回帖表示赞同迎娶日期，并附上新娘婚礼服装的尺寸单，另外为表达谢意也要回赠些小礼物，一般以糕点为多。在多数情况下龙凤帖上只提出为婚礼择定的“利月”。在北京地区多为二月到八月间的双数月份（格鲁贝 1901：45 页）。结婚的具体日期留给女方确定，因为新娘月经期间不宜结婚^④。人们害怕带着月经来的新娘会给全家招来灾星^⑤。

在 19 世纪初叶，送一对鹅至女家在上层社会是一项颇受重视的单独礼俗（参见索宁安 1901：《婚礼》4 页及以下几页）。但在我所考察的时期里已经与通知结婚日期（格鲁贝 1901：16 页；溥佳 1983：128 页）或是送聘礼（克尔讷 1959：8 页）一道进行了。家境不大宽裕的人家只送一只鹅和作为替代品的一小桶酒来满足礼品必须成双的要求。如果送一对鹅的话，新娘家要返送一只回去。鹅被看成是夫妇恩爱爱情义的象征，喻义夫死妇不嫁，妇亡夫不再娶（周恩慈 1940：70 页）。鹅毛被用胭脂染成红色，象征幸福，还可祛除灾祸。鹅在院子里嘎嘎的叫声是向左邻右舍传达了即将办喜事的信息。早先是先送婚书，通知婚期，然后男方才送聘礼。但在中华民国期间已经把两者放在一天进行了（周恩慈 1940：33 页）^⑥。在城市和农村，只要家庭不属贫困之列，通常都会雇八位挑夫送四抬礼物。第一抬放鹅笼，第二抬是烧酒，第三抬是放衣物和首饰，

第四抬为食品(参见李景汉 1929:81 页)。富有的满族人家把龙凤帖和一个如意单独放在一抬,把酒和食品合放在第二抬(姜子匡 1968:74 页)。马之谏的说法是第一抬为衣服首饰,第二抬是烧酒、鲜肉和其他食品,第三抬为龙凤喜饼和其他特制的糕点,第四抬为各种有象征意义的果品(1981:222 页)。礼品组合上的差异往往和送婚期通知的“通信”礼俗是不是单独进行的有关系。食品,包括鹅在内,都是既有象征意义又可以食用的。龙凤喜饼是为婚庆特别订制的糕点。果品由同等成双数量的干果和鲜果组成,其象征意义以谐音为依据,与给小孩子“洗三”时所用的方式一样。比如像苹果表示“平安”,栗子表示“立子”,莲藕表示“情意绵绵”,枣、花生、桂圆和栗子四种放在一起是祝愿“早生贵子”。这些果品被定为新娘的食物为的就是让她早生孩子。新娘在婚前几天和婚礼当天都应吃这些果品充饥,因为这些果品有抑制和减少排尿的功能,在婚礼那一整天新娘是不会有去使用她嫁妆中的木便盆的。礼品中的食物主要是糕点,富有的人家还会有些肉类和馒头之类的面食。这些食品一是对新娘家告别女儿宴席的贡献,另一方面是准备新娘家转送给亲友用的。女方家庭把龙凤喜饼分送给至亲好友,既是通报女儿要出嫁的消息,又是对他们发出的邀请。亲友们拿到龙凤喜饼后就准备为姑娘的嫁妆“添箱”了。满族家庭普遍以肉类作礼物,女方家庭收到后,要把一部分肉用作祭祖的供品。礼物中的衣物和首饰是为新娘准备的。婚礼那天新娘完全要穿婆家送的新嫁衣,一般是只送夏装和冬装,有钱人送四季的衣服。首饰也是结婚时用的,一个新娘起码会得到包金和银的手镯、戒指、耳环和头簪各两对(李景汉 1929:84 页)。衣服首饰和婚礼用的化妆品是男方给新娘的妆奁。有些富裕人家除此之外还送缝制被褥的各种材料(格鲁贝 1901:16 页;洛伊 1983:II,205 页)。

送给新娘的妆奁和其他礼品是一种间接的嫁妆。在迎亲前送嫁妆时它们又会送回到婆家去。当然这些东西在那里也仍旧归新娘使用,但是属于男方家庭的财产。当姑娘家置办嫁妆的能力越低时,这种间接嫁妆所占的比重就会越高。另外,当男方家庭或新郎——比如新郎是鳏夫——在女方看来不太理想时,男方提供间接嫁妆的比例也会提高(参见盖姆博 1933:223 页),但在那种情况下实际上已偏离了聘娶婚姻的类型及其要求了。间接嫁妆不可超过娘家陪送的直接嫁妆的价值。另外除了聘礼之外姑娘家不应再要求男方付聘金了。那会被看作是不光彩的,是耻辱,是把姑娘卖了标志(姜子匡 1986:74 页)。索要聘金是丢面子的事儿,只有赤贫家庭不得已才会这么干。而且他们得到的聘金也多用作女儿办喜事,置嫁妆(李景汉 1929:84 页)。

礼品由媒人和男方亲眷中的一两位全福太太带队送至新娘家。送礼时会同时送上一份礼品清单,但大多不会当场一一去按单查对。只有一个出处提到,陪同送礼的一个男孩会把礼物抬盒逐个打开^③。新娘家在这一天不备茶饭招待来送礼的人,新娘本人在收礼时也不得在场(周恩慈 1940:49 页及下页)。之所以不应让她在这种有物质利益的场面露面,也就是说,她不可表现出对物质利益感兴趣。

满族姑娘在出嫁前一个月要到祖宗的牌位前禀告自己的婚事。她要在家中一位年高望重的老太太(不带污秽的标志,因为她早已过了生育的年龄)陪伴下在牌位前行一跪九叩礼。这时她要用一块布把头蒙盖起来。婆家送礼中的肉要取一部分来作供品。这种满族礼俗叫“开锁礼”(周恩慈 1940:50 页)。

收到龙凤帖后的几个星期里,亲友会请姑娘去作客,话别,俗称“吃上轿饭”(周恩慈 1940:50 页)。正如她结婚那天进了婆家门

就离开了自己的家一样,她与自己女伴和亲友的交往也将疏远了。结婚后只有得到婆婆的应允才能去探亲访友。

在结婚前的三五天,亲友们要来为姑娘“添箱”。他们所送的礼物多为衣服、化妆品、鞋、手套和香粉,充作嫁妆的一部分(周恩慈 1940:51 页)。收到过姑娘家分送龙凤喜饼等聘礼中食品的亲友,只要是还想保持亲友交往关系的,都必须给姑娘送礼“添箱”(张琦翔 1984:210 页),他们的付出可通过应邀参加结婚喜筵得到回报。直到结婚前夜新娘还要接待最后一批来告别的亲友。有钱人家会专门布置一间“喜房”,来访者都把能和要结婚的幸福姑娘呆在一起看作是一种莫大的恩惠(洛伊 1983:II,212 页)。结婚被看作是“喜事”,很多人相信参与者能分享到喜事带来的喜庆和福分。

相反,新娘本身此时是绝对不会有有什么幸福感的。婚前三天她就不能正常进餐了,只能靠聘礼中的果品充饥。直至婚礼全部完成,“回门”时她才可以恢复正常吃饭(周恩慈 1940:51 页)。这种只吃象征吉祥的果品可能意味着一种为涤除净化而实行的斋戒^④。再说食用这些果品就意味着是吃婆家送来的东西了。像祭祖和拜庙前要斋戒来涤除净化时一样,准备进入神圣礼仪境界前还必须用外在的净化来配合:新娘在结婚前夜要沐浴,洗头发,以便第二天换上全新的衣物去完成进入另一个家庭的过渡。在这一夜,新娘的母亲或姑姑、婶婶要对她讲些为妇之道,做儿媳妇应遵守的礼法、规矩,包括在性方面的义务及有关常识(周恩慈 1949:72 页;克尔纳 1959:10 页;洛伊 1983:II,212 页)。

嫁 妆

在迎亲前一天晚上,到中华民国时期也有的在迎亲当天,女方

家要把新娘的嫁妆送到男方家中去。社会底层的贫家姑娘只能得到一些个人生活用品,装在一只木箱里,雇一位挑夫肩扛送过去(张琦翔 1984:207 页;周恩慈 1940:38 页)。能称得上是嫁妆的起码是由八位挑夫抬着四抬妆奁,一般包括一对樟木箱子、两对其他的箱匣、一箱衣物、镜子、梳妆盒、瓷掸瓶、瓷碗盘、酒杯、……痰盂和一对漱口缸(盖姆博 1933:226 页)。在农村嫁妆也由四部分组成,其中一架座钟、两把茶壶、两面镜子最为普遍(盖姆博 1954:389 页)。嫁妆和聘礼一样有一定的规格标准。豪门大户的嫁妆多达几十抬,包括成套的家具。这些人家的家往往还会派陪送女仆到婆家去,令其在一定的限期内或永久伺候新娘(洛伊 1983:II,210 页)。

妆奁和陪嫁由三部分构成:一是新娘家亲友添箱赠送的礼物,二是男方送过去的间接嫁妆,最主要的是新娘从父母(或其他为她操办婚事的亲属)那里得到的陪嫁。除来自男方的间接嫁妆之外,其他的嫁妆不能算做婆家财产,始终是女方个人财产,在离婚时可以带走。新娘的嫁妆是她从自己父母财产中应继承到的份额^⑤。如果一个家庭只有一儿一女的话,那当女儿的可以得到她父亲动产的 20—30% 和她母亲首饰的 80—90%(林恩 1928:119 页)。家中的地产和职业方面的特殊知识和技能只能传给儿子或儿媳,即只能在父系中保持和流传。还有一小部分称为小陪嫁的财产,要等女儿的第一个孩子出生后才会给她。新媳妇进入婆家后从原则上讲地位是低居众人之下的,嫁妆是唯一能增强她在其他家庭成员面前地位的可能性。

通过给女儿豪华丰厚的嫁妆,女方家庭可以公开亮富。林语堂曾描绘过北京一个大宅门的送嫁妆行列:

“七十二抬的送嫁妆队列款款行进:金银珠宝、满堂的卧室和书房家具、古玩摆设、绸缎皮毛、箱笼和被褥铺盖应有尽有。队列

两侧挤满了看热闹的人群。熙熙攘攘把东四牌楼堵得严严实实的,使来往交通中断了五分多钟。挤在人群后面的女人们为看不清这北京最体面、最阔气的送嫁妆队伍而不停地抱怨着……十六只箱子里装的全是丝绸的被褥,其中只有一部分是新娘子自己用的,大部分是为新媳妇第二天拜见婆家亲眷时准备的见面礼。”(林语堂无出版年份:1,362页及下页)

阔绰、讲究的嫁妆能为女方家争“脸面”(郎 1946:37页),提高声望,积累象征性的资本。从长远来看这会给女家带来经济方面的好处。同时这又能保证女儿在婆家能有较好的地位,这一点也符合女方家庭的利益。只有当新娘的兄弟不致为了家族的名誉和声望在与婆家可能发生的冲突中出面去保卫自己妹妹的情况下,联姻才会对两家都是有益的,两家之间才能保持交往和休戚与共的关系^⑤。出于这些理由,城市和农村地区都尽力为女儿置办尽可能好的嫁妆。有些家庭不惜为此而举债。另一些人则得不到婚嫁花轿辅子去租赁用过的旧嫁妆来充门面(盖姆博 1954:383页)^⑥。只有城乡的赤贫阶层才会向男家索要聘金来分担女儿的嫁妆费用,同时也是为补偿失去一个劳动力的损失(参见弗里德曼 1971:54页及下页)。相反,各个多少还有一点财产的阶层,为了能保住面子、名声和现有的财产都想通过给女儿的嫁妆——哪怕是借来的,租赁的——达到到自己长远的经济利益。为此公开展示自己的财富和与新的姻亲建立友好和休戚与共的关系都是实现这长远目标的必不可少的手段^⑦。

在送嫁妆的队伍出发前,新郎家会送些礼物来“催妆”。礼物是果品、糕点和有象征含义的“离娘肉”(索宁安 1801:《婚礼》7页;周恩慈 1940:72页;《永平府志》1968:1793页;《通州志》1968:1607页;王世禎 1981:135页)。送妆队伍由新娘家的代表带领,多为家

中年长的亲眷，一般要有新娘一位兄弟参加。挑夫要把箱笼运进新房，即新婚夫妇的卧室和客厅^⑤。他们要在女方送妆人的监视下打开包装，同时把嫁妆清单交给男方接待人员逐项清点核对。女方的送妆代表在稍事寒暄后即出发返回。男方家庭成员和已经到达贺喜的亲友马上会过来参观嫁妆，并进行议论和品评。新郎在收到嫁妆后要到岳父母家去叩头“谢妆”（周恩慈 1940:34 页；索宁安 1801:《婚礼》7 页；格鲁贝 1901:19 页）。谢妆被视为嫁妆已受领并通报已作好迎亲的准备。送嫁妆是两家之间的一桩交易，新郎的叩头称谢掩盖了这买卖的物质利益。在男方接亲的头一天晚上，也就是在送嫁妆之后，新娘家要请亲友吃和女儿告别的筵席，俗称“辞娘饭”。

迎 亲

在新郎家派人抬着花轿去迎娶新娘之前，要用防范性的礼俗，为摆放着婚床也称“龙凤喜床”（溥佳 1983:131 页）的洞房或喜房以及花轿祛除妖邪的不祥影响。把妖魔赶下炕去的礼俗叫做“压炕”，一般是请一位父母双全的男孩在洞房里敲锣，大声拍巴掌“响房”。挂在洞房里的长命灯，在新婚夜里要通宵点燃。这盏灯要用小孩梳辫子用的红头绳作灯芯，以表达多子多孙的祝愿。新郎的母亲在亲自为灯加油时口念“夫妻恩爱，蜜里调油”之类的吉庆话（格鲁贝 1901:23 页及下页；参见洛伊 1983:II,225 页）。

收拾婚床和连带的祈子礼俗由新娘家或邻居家的全福太太（儿女双全、丈夫健在的已婚妇女）来办。她们铺床时要撒上些象征着生育的果品，祈祝“早生贵子”，她们一边扫炕一边口中念叨着“东一扫，西一扫，闺女小子满炕跑”（格鲁贝 1954:380 页）。铺婚床^⑥和祈子礼俗不是由新郎家来做的。炕上的果品事后分给孩子

们。为了祈求子嗣用绿色绸缎制枕套,上绣“麒麟送子”图样。铺床时女人或男孩还要把四只苹果放在床的四角以祝愿平安和谐,满族上层社会则摆放四只如意(溥佳 1983:131 页)。还要用红头绳捆扎起一些木炭放在洞房的门坎上来祛邪避灾。新娘进洞房时要迈过木炭(周恩慈 1940:35 页)^④。

花轿要由新郎的父亲或是娶亲太太点燃九柱香“熏轿”。同时还要用镜子照轿内的四角以驱除妖邪(周恩慈 1940:35 页)。早先在清王朝时代,还要在轿里放一本加盖了星相部门专用印章的历书来“压轿”避邪(格鲁贝 1901:20 页)。其他的清代文献中也有“压轿”一说,像“压炕”时一样请一位男孩坐在轿子里手持一把水壶,壶中的水面上飘浮着一块盖着蝙蝠图样的红色剪纸的豆腐,其谐音象征着美满幸福(马之谏 1981:224 页)。到了中华民国时期压轿男孩手里捧着的则是新娘的红色盖头了(周恩慈 1940:35 页)。

只有不会引发不祥影响的人才有资格进行这些防范性的礼俗。寡妇、孕妇、未婚的姑娘、小孩子、未生育过的已婚妇女,甚至只有女儿没有儿子的妇女都属于不吉祥之列。因此忌讳这些人进入新房,或者根本不许他们参加结婚典礼。新娘从迎亲太太为她梳妆打扮、换新嫁衣时起,直至与新郎行合卺礼这段时间内,被认为是最容易受妖邪伤害的了。按星相学的观点这正是变更时期,新娘正处于两界之间,要经历乾坤扭转的总体变更,进入个人的合卺礼。

在清代,起轿迎亲之前,新郎要先到祠堂去祭祖。主婚人,通常是新郎的父亲,要向祖先供奉烧酒,并行礼。满族人特别注重这项礼仪(陈怀祯 1933:31 页)。

在完成了防范妖邪礼俗之后,迎亲队伍开始出发。迎娶新娘

队伍的规模和装备视家庭的社会地位和财产而定。20年代在北京郊区挂甲屯一带规格如下：新娘花轿一顶，迎亲太太和返程时送亲太太坐的轿子一顶，分别由四位轿夫和一名轿头来抬，还有20名吹鼓手9副锣鼓和20名执事。与丧事出殡的情况相仿，仪仗的规格不按新郎的身份，而是按作为家长的、新郎父亲的官阶品级来制定和表现。在清代，不仅有数量上的限制和差别，从轿夫和执事身着服装的颜色上也可以分辨出官级品位的不同来。只有三品以上高官的轿夫才可穿带红点的绿色衣裳，一般官员的只能穿黑衣（格鲁贝1901:20页；李景汉1929:82页；姜子匡1968:78页及下页）。红色花轿的四周挂着刺绣着龙凤图案的彩色锦缎轿片，轿子越大，抬轿的轿夫人数就越多。当迎亲行列经过水井或庙宇时两名执事会张起红毡把花轿遮住，以免可能会受到邪祟的冲犯。遇上送葬的行列会被认为是带来财宝的吉兆，而碰上另外一个迎亲的队伍则被看成是不吉庆的事儿，因为棺材是长寿的象征，而另一个娶亲媳妇的队伍会把当天的福气和吉祥分走一半。

娶亲的队伍走过繁华的大街时不能主动为别人让路，而要等对方为队伍让路（周恩慈1940:35页及下页）。不过娶媳妇的当然不能像达官贵人的轿子那样有差役来鸣锣开道了。在迎亲队伍中有八位男方的代表（参见瞿1980:146页），他们或骑马，或步行，在农村男方代表为两人或四人（格鲁贝1901:20页；黄迪1938:377页）。也有些出处说，在清代和中华民国时期，新郎在媒人陪伴下与迎亲队伍同时出发去给岳父叩头“谢亲”。这项礼仪应安排在新娘花轿离开家门之后。这就是说，新郎不随迎亲队伍走，在新娘上轿时也不在场（黄迪1938:377页）^④。新郎必须在花轿到达他家之前赶回家中。在回家的路上他千万不能碰上花轿，否则按照农村人们的说法，跟在轿子旁边的妖魔就会紧盯住他不放了（克尔讷

1959:65 页)。新娘乘坐的喜轿同样也会因此而受到不祥的影响。到了 30 年代,新郎去“谢亲”的已越来越少见了(周恩慈 1940:35 页)^④。

迎亲队伍走近新娘家时,新娘家的大门就关闭起来了。阻挡迎亲的进门据说是为了“避避煞气”(张琦翔 1984:212 页)。女家的孩子和仆人们点着曲儿名要求吹鼓手们在门外吹奏。像“油葫芦倒爬城”、“屎壳螂爬竹竿,一节一节地爬”或“步步高”等民间流行的曲调都是欢快而又十分诙谐幽默的。依周恩慈的说法,这会把新娘子也逗笑了,还能“杀杀新娘子的性子”(1940:36 页)。这种有意贬低新娘的形式,与马上让她穿戴得像王后一般,还要让她——或许是一生中唯一的一次——坐上花轿让人抬着,而且还是装饰华丽,甚至有皇家气派的花轿,这两者之间初看上去反差极大。然而这种把贬低和抬高同时并用的作法正是新郎家的人对待新媳妇的基本态度。这在以后的“闹洞房”中会更加明显地表现出来。

在鼓乐手吹奏乐曲时,男方来迎亲的人会把装有少量金钱的红包和小包的茶叶从门缝里塞进去,以买通小孩和仆人们,让他们把大门打开。但主要还是娶亲人指出迎娶吉时已到,大门才会洞开。娶亲人在进门时会把一些硬币朝空中抛洒。这被称之为“洒满天星”驱妖避邪,围观的孩子们会一拥而上拣拾(格鲁贝 1901:20 页)。对“洒满天星”的另一种解释是为祈求吉利生财(周恩慈 1940:55 页)。女方的家庭秩序格局因迎娶新娘而被打乱了,家庭经济平衡也潜在地受到威胁。家中的父辈和年长的一代全都参与了缔结契约,只有孩子或者仆人才是唯一能对家中蒙受的损失有所抗拒表示的人。他们故意拖延新娘离家的时间(参见热奈普 1986:122 页),并在放“对手”的使者进门和达成“和解”之前,向他

们提出要求一种象征性的补偿(洛伊 1983:II,219 页)。

娶亲太太有时也得在大门外等候,有时可以先被请进去(周恩慈 1940:33 页,55 页)。她的主要任务是帮新娘子穿上新嫁衣,还要把她的头发梳成双抓髻型。这是一种既不是姑娘,又不是已婚妇女的特殊的新娘发型。为新娘蒙上盖头后她还要监督上轿的礼仪。新娘的嫁衣、盖头,还有满族人头冠全部是新郎家送来的。嫁衣要肥大,而且是里面全新的(赛吕 1944:I,117 页)。在经济条件不好的阶层中,嫁衣像其他一些婚礼必备的物品一样多是从婚庆商店租赁来的(盖姆博 1954:381 页)。新娘必须把一年四季的衣服都穿在身上,据说这能保障婚姻绵长持久。中华民国时期,新娘的嫁衣是红袄、绿棉裤和绿色便鞋^④。新娘穿自己绣的绿色花鞋是怕婆婆看见眼红,因而会“受虐待”(周恩慈 1940:56 页)^⑤。嫁衣中最重要的部分是上衣里面贴身穿的兜肚了。兜肚盖住胸部和胃部,在它的背面绣着行房事的图样,有促进早生子嗣的功效。新娘要一直穿着它,直到怀孕后才可摘掉(克尔讷 1959:10 页)。兜肚和鞋袜,以及挂在裤带上、备新婚之夜证实新娘处女身的白麻布巾是由新娘家准备的。像用镜子“照轿”来祛妖避邪一样,新娘胸前也要挂上一面“遮妖镜”,或称“护心镜”,镜面要朝外(周恩慈 1940:37 页,74 页)。

新娘换好衣服、梳妆完毕之后,由父亲或是叔父从屋里抱到轿子上去,也有是由母亲和送亲太太陪伴着上轿的。从这时起,她就不能再见父母之外的其他亲友了,也不能再碰任何丈夫用的东西了(克尔讷 1959:11 页)。离开娘家的最后阶段必须尽快结束,不再和家人告别。为了进入新的生活,新娘必须彻底地与自己迄今为止的生活和家庭断绝。从今以后,她必须完全顺应和效忠新的家庭了^⑥。红盖头不仅能挡住其他(男)人投向新娘的贪婪的目

光,起着保护她的作用,而且能让新娘在看不到的情况下走出熟悉的环境,无可奈何地在别人摆布下去承受环境和地位的变更。到了中华民国时期,盖头常被墨镜所代替(阿斯考 1937:64 页)。新娘被抱上轿或是被人牵拉着走过红毡子上轿时常是泣涕涟涟、伤心落泪的(引自李家瑞 1939:138 页《百本张子弟书》;参见陈怀祯 1933:31 页;周恩慈 1940:55 页;格鲁贝 1901:21 页)。新娘必须表现出不是自相情愿离开的。然而她这种表现常被认为是虚假的。民谚中说的好:“新娘子离家时的哭其实是在笑,而落第考生的笑其实是在哭。”为了把“喜事”理解为欢乐的事,因而把新娘表达离别痛苦的权利也轻易地给否定了。新娘的眼泪有时也被说成是符合孝敬父母义务要求的^④。

新娘的一位阿姨或姑婶要作为送亲太太陪着新娘度过她迈入陌生新家庭的头一天,始终不离她身边,事事照顾她(王世祯 1981:135 页)^⑤。婆家的女眷们是绝不会为新进家门、地位比她们低下的新成员提供任何帮助的。在“闹洞房”时,看到新娘受到骚扰,她们也只会袖手旁观。新娘上轿后会有两位兄弟或表兄弟在轿旁陪她到婆家去。路上坑洼不平时他们会扶住轿杆,以防新娘受颠簸和晕轿之苦(周恩慈 1940:36 页,56 页)。日后当妹妹与婆家发生冲突争执时,她的兄弟也会出面充当她的保护人,与此同时也行使保护女方家庭脸面和声誉的职能。抬着新娘的花轿叫“宝轿”,它可以抄近路,走小路,但不能走来时的路线,谓之“不走回头路”,否则会引发早逝。与来时一样,迎亲队伍在归途中也要避免碰上其他迎亲的队列。事实上往返走不同的路线可以让更多的社会公众观赏到迎娶新娘的花轿和仪仗场面(盖姆博 1954:381 页)。这与送聘礼和送嫁妆时一样是有意炫耀和展示两家财富的时机。

娶亲太太和男方来的其他迎亲人员在告辞上路前要把新娘家

的碗筷和“子孙饽饽”“故意地偷过来”带走。这象征着“窃去子孙”。上面谈到生育时已提到,每个人生孩子的数目和一生的运气同样都是命中注定了的。新娘命中的子嗣自然都要带到婆家去。这也是婚俗中祈求子嗣的做法都安排在婆家的原因所在。花轿到达新郎家时,男家也要先把大门关起来,为的是先把邪妖外祟都驱赶干净(周恩慈 1940:75 页;克尔纳 1959:12 页;张琦翔 1984:212 页)。像女方用关闭大门表达对离别和因迎娶给家庭秩序和经济造成的干扰表示抵制一样,男方是用关闭大门来表达对新家庭成员的进入和接纳对家庭秩序影响的抵挡。随着新娘花轿可能会有潜在的不祥被带进家门来,关闭大门和一系列防范措施应该祛邪避灾。“欢迎”新娘到达鸣放鞭炮(盖姆博 1954:380 页),同时就是吓退妖邪的手段。

在这里打开大门不需要送象征性的贿赂和补偿。开门后要抬着花轿穿过院子里的木炭火盆。“过火盆”也是为了驱除不祥影响(盖姆博 1901:21 页)。花轿放在喜房前事先定好的喜庆方位上。新娘下轿前,新郎要骑在马鞍上,朝花轿方向连射三箭。马鞍和弓箭事先供在天地桌上(格鲁贝 1901:21 页;洛伊 1983:II,220 页及下页;周恩慈 1940:37 页)。这种礼仪只有满族人才履行。这叫做“射煞”,是指算命先生在合婚时推算出十二种属相中有三种动物会冲犯婚姻,因此必须除掉(格鲁贝 1901:15 页)。当然也可以把它解释为当丈夫的对妻子的下马威(周恩慈 1940:37 页)^⑨。

这时有人递给坐在花轿上的新娘一只象征平安与和谐的苹果,让她咬一口。下轿前还会有一位漂亮少女为新娘脸上擦点脂粉。接着娶亲太太和送亲太太扶着她下轿,脚踏红毡子走进屋里去。她的脚不能踩地,因为她还没有被这个家庭所接受(盖姆博 1954:382 页)。下一步是有人递给她一个“宝瓶”。瓶中装着小米、

小麦、高粱和两种豆类等五谷，有钱人家还有装金银如意和金锭、银锭的。瓶口蒙着红绸子，系着五彩丝线^⑤。此瓶中装的东西是财富和儿女兴旺的象征^⑥。行合卺礼后或是在婚后第三天，新婚夫妇要坐在炕头上举行倒瓶仪式，把瓶中的东西倒在口袋里，同时还要念叨着祝愿发财和多生子嗣的吉祥话（周恩慈 1940:37 页；娄子匡 1968:75 页；格鲁贝 1901:18 页）。新娘怀抱宝瓶，跨过摆在地上的马鞍。苹果和马鞍的谐音就是“平安”。在我见到的材料中的各种礼俗的名称和排列顺序都不完全相同。有钱人家的婚礼常延续两三天之久，而社会下层为了节省金钱和时间，都尽可能把一些礼俗压缩和集中在一起完成。

在清王朝期间，在满族上层社会家庭中，新娘子进了喜房后，家长要在祖宗牌位前供奉烧酒和羊肉祭祖（引自李家瑞 1939:133 页《百本张子弟书》）。然后新娘新郎行合卺礼。但在汉族人家或在农村地区则先“拜天地”（格鲁贝 1901:30 页；克尔讷 1959:12 页；周恩慈 1940:38 页）^⑦。“天地桌”摆放在正厅或是院子里的喜棚下，新婚夫妇男左女右在桌前跪拜叩头。

“天地桌”摆在当日喜神所在的方位上，桌上供着天地诸神纸像。通常总是把桌子安置在西北角上，因为西北靠近八卦中的第一卦：与上天相应的“乾”。仪式开始时先由新郎的父亲焚香、祈祷，然后母亲带着一对新人在神像前叩头拜天地（盖姆博 1901:30 页）^⑧。

新婚夫妇手捧一束香，行一跪三叩头礼（周恩慈 1940:57 页）。礼毕后，将天地诸神纸像焚化（格鲁贝 1901:22 页）。这与小孩出世后将神像焚化一样，是一种和神灵世界沟通、联系的方式。

整个仪式由一位司仪指挥完成（参见赛吕 1944:I, 137 页及下页）。在以下的各种礼仪中，司仪也会高声向围观者宣布，并对行

礼者发布具体指示,把行礼程序念唱出来。婚礼的司仪是完成整个仪礼的指导者,多请亲友中熟谙礼仪的人士担任。

拜过天地后,新娘由送亲太太陪伴回新房,到炕上去“坐幃”^⑤。在清王朝时期,炕前一般多有幃子挡住人们的视线(张琦翔 1984:212 页)。“坐幃”的礼俗在中华民国时期的资料中已很少提及了。但在清代,合巹礼吃“子孙饺子”和“闹洞房”等程序全都在“坐幃”期间内进行。中华民国时期在北京,新娘子要低头不语坐在炕上,直到当天下午或第二天“分大小”被正式接纳进婆家时才能下炕。在炕上静坐象征着新媳妇在被婆家接纳之前是孤立无援,不受保护的。所有来参加婚礼的人都可随意地盯着她瞧(参见周恩慈 1940:40 页;《永平府志》1968:1793 页)。新娘一上炕,送亲太太马上就要把她的鞋子脱下来,据说穿着鞋“坐幃”会克公婆(周恩慈 1940:57 页)。这双上轿鞋以后要送回娘家去,新娘只在过渡时期穿着它。

脱掉鞋子之后新娘就更难自理、自卫了。这实际上也是一种贬损的作法,暗示新娘在家中的地位只能是被动服从,依靠别人。新郎被人硬推拉着走进洞房^⑥。(在满族)用秤杆或用一枝箭挑下新娘的盖头来(周恩慈 1940:37 页;陈怀祯 1933:32 页;克尔纳 1959:12 页;格鲁贝 1901:22 页)。如果新娘不是亲戚或朋友家的女儿,不是和她一道长大的童养媳,或是社会下层里同村或同一条街上邻居家女儿的话,这就是新郎第一次见新娘的面了。娶亲太太作为男家代表,送亲太太作为女家代表,此时都争着把盖头夺到手中。谁手急眼快谁就能把盖头先摆放到对自家有利的位置上去。娶亲太太把盖头放在地上,预示着新儿媳地位卑下、受压制,而送亲太太则争着把盖头挂在高处,象征着提高新娘在婆家的地位(周恩慈 1940:57 页)^⑥。另一种说法是,新郎揭下盖头后马

上坐在自己身子下面,这样以后妻子就会怕他。要是此时妻子能把盖头抓住的话,那丈夫就会怕妻子,妻子在婚姻中就会占支配优势了。

新娘揭掉盖头后须换成已婚妇女的打扮和发型,通常把这种礼俗叫做“上头”^⑤和“开脸”(参见林克-凯斯汀 1985:95 页及下页)。后者是指用线把前额发际处的绒毛细发拔除掉,是已婚妇女化妆的方式。改换发型后要戴上两朵有抱着南瓜的男孩图形的绒花,以表达早生贵子之祝愿(格鲁贝 1901:22 页)。

“开脸”是很痛的,所以结婚当天只象征性地拔掉四根细毛发而已,以后再彻底地按规定完成(参见洛伊 1983:II,222 页;李家瑞 1939:139 页《百本张子弟书》)。接着要行“合卺礼”。有时也会先行求子嗣的“送子”礼俗。娶亲太太把从女方家偷来的、半生不熟的“子孙饽饽”递给新郎和新娘,同时要问“生不生?”这个问题是问“生孩子吗”的谐音。新郎或其他在场者照例都回答“生”!在这个礼仪中新娘要保持低头不语(格鲁贝 1901:22 页;周恩慈 1940:57 页)。在满族的上层社会里,此时要请一位官员在洞房前用满语念吉祥贺词(溥佳 1983:132 页)。行“合卺礼”时新娘和新郎喝“交杯酒”^⑥,即两人交换着用两只拿红丝线系在一起的酒杯饮酒(格鲁贝 1901:22 页;周恩慈 1940:58 页)。

一对新人还要礼节性地共进“团圆饭”。这是摆在洞房中专供新郎和新娘食用的一桌饭菜。吃饭时有全福太太在旁边伺候,她们会把与每道菜象征含义相关的吉祥祝福高声唱念出来。她们为新人布菜本身就意味着“添财加富”。“鱼”代表的是“有盈余”的意愿。黄白两色的米饭象征着金银。席上有鸡、鱼、肉,品种俱全。但除了鸡之外都是半生不熟的,很难进口,只能礼仪性地摆摆样子而已(洛伊 1983:II,223 页;溥佳 1983:132 页;周恩慈 1940:58 页)

及下页；索宁安 1801:《婚礼》9 页)⁵⁹。进餐时新郎的朋友和同学常会来开玩笑寻开心,用与桌上菜肴有关的文字游戏来表达有猥亵性的暗示(格鲁贝 1901:25 页)⁶⁰。

清王朝末期这种在新婚夫妇面前开有关性方面暗示性玩笑的现象,在北京的汉族人当中更为多见。不仅是在新人吃团圆饭时讲些暗示性的、甚至是直露的猥亵笑话,当新娘子坐在炕上时,年轻的和上了年纪的男人们可以不受尊卑长幼的限制,放肆和不拘礼节地盯着她看,甚至去触摸她。在一个严格实行男女有别的社会里,这显然是违背了礼法,逾越了男女交往和平时视如禁区的性方面的社会准则和规范。只有在婚礼这一天,两性接触上的严格限制和谈及性的忌讳才能被打破。这就是所谓的“三天不分大小”,即在对待新娘的举止上、态度上连辈份的差别也可不必顾及了(马之谏 1981:229 页)。特别是新郎家里与新郎年龄和辈份差不多的青年男子更会想方设法戏弄年轻的、还是处女的新娘子。新娘在初次性生活之前就要被动和束手无策地遭受许多青年人的性骚扰,站在她旁边的送亲太太只能在她受到过分的羞辱和对身体有意的碰撞时才能出面阻拦(姜子匡 1968:81 页)。这种“闹洞房”⁶¹的礼俗被解释为喜庆和祝福的表示,流行的说法是“越是胡闹才显得热闹”(马之谏 1981:229 页及下页)。这当然是为把这种违反社会道德规范的举止表现合法化而作的解释而已。

阿斯考把这种习俗解释为对年轻女子自持力的考验。当她在这些粗俗的暗示面前不动声色时(1937:37 页),她就会被认为是符合社会期望的妇德,有自我控制能力的了。而且还证明今后她会是能忍让和宽容的女人。我认为这种解释过于偏颇,单从女性的角度去看待问题了。对于这种“胡闹”的男性参与者来说,他们这些旨在耍弄和贬低新娘的“攻击”和“挑逗”(这是评论这种习俗

时常用的词汇)是针对着所有女性的。男人们感到女性以性吸引力和生育子女的能力为控制和威胁他们的资本,他们在玩笑中以发泄对这两者的攻击为一种乐趣,并证实他们有制伏和驾驭女子的威力。这一切在喜事中又以热闹和喜庆吉祥的说道给掩饰起来了。在满族的上层社会里,女儿和女人多是政治联姻的工具,身价地位要比汉族女性高,因而不大接受“闹洞房”的习俗(参见周恩慈 1940:39 页)。

除了“闹洞房”之外,另一个逾越了社会道德规范的习俗是“听房”。这种习俗在满族上层社会是根本不存在的。当新婚之夜洞房里只有新郎和新娘在一起之后,还会有一些人——主要是男青年——躲在窗外偷听屋里的动静,甚至会通过窗户上的小洞向屋里张望,直至他们认定新人的结合已经完成了之后,这些听众或观众才会撤走(赛吕 1944:I,98 页及以下几页)。偷走新娘的衣物也是违反社会道德规范的行为和对新娘的侮辱,但这有时会被解释为是对完成房事的社会监督。

在富裕的社会阶层中,结婚第一天的礼仪以新人吃团圆饭为结束。新郎要给送亲太太叩三个头,并敬酒表示谢意。为送亲太太斟的酒称作“拦门盅”,表示要推迟她起程时间的意思。送亲太太要返回女家去报告当天的情况,并把女儿的上轿鞋交给新娘的母亲(博根 1928:61 页)。

“合卺礼”后,新郎家的结婚喜筵就开席了。在一天或几天的婚礼庆典期间,新郎家要为前来道喜的亲友提供食宿,自己的宅院住不下时还要在外面为客人安排下榻的住处。喜筵突出的特色是席面上除一些高档菜肴外,一定要有猪肉做的八大碗肉菜,如“四喜丸子”和“米粉肉”等^②。酒和肉是结婚喜筵上必不可少的主要成分(姜子匡 1968:78 页)。这两者都属于吃了让人“发热”和

“快活”起来的东两,与婚庆的欢乐和兴奋气氛相宜(参见 E·安德森/M·安德森 1975:143 页及下页)。酒席结束前要上一碗汤,这时女客们常把装有小费的红包放在盘子上,俗称“汤封”。参加婚礼的宾客所送的礼物多为喜幛、喜联和图画。比如,一位抱着胖小子的年轻妈妈的画像(盖姆博 1954:383 页)。礼品大多在婚礼前就送到了。亲戚、朋友和邻居熟人来参加婚礼时常是一进门先递上一个装着礼金的红包。封套上写着送礼人的称谓、姓名以及礼金的钱数。送礼金和份子钱的是与新郎家保持着亲友关系,又想要通过参加婚庆来进一步巩固这种联系的亲朋好友们。有一两位亲友会受委托负责登记宾客礼物和份子钱的任务。送来的礼物和现金有助于减轻新郎家办喜事的花费。据盖姆博的调查,20 年代在北京,礼物和份子钱能抵补婚礼费用的四分之一到一半(盖姆博 1933:202 页)。礼物和份子钱的多少一方面是由送礼和受礼双方家庭的经济状况决定的,另一方面又取决于两家交往关系的程度。但在任何情况下都保持交往中对等的原则。两家长久交往中既定的份子钱水平不可随意超出,但也不可少于通常标准,只有这样才能保住脸面,并维系住亲友间正常的关系和交往。

喜筵上男女不同席,分设男宾席和女宾席。宾客入席的座次是按亲戚关系的远近和宾客的社会地位安排的。上层社会的大户人家在婚礼时请戏子到家中来唱一天或几天的堂会,招待宾客(溥佳 1983:133 页及以下几页)。到了中华民国时期,“坐幛”已不大流行,男女有别的规矩在城市各阶层中也不像以往那么严格了。喜筵进行中新郎和新娘会逐次到各桌边去敬酒或用烟茶招待客人(洛伊 1983:II,224 页)。这样新娘子就出现在亲友、宾客面前了。“人人都夸奖吴家的儿媳妇稳重大方,懂规矩,有礼貌,模样长得也俊俏。”(洛伊 1983:II,224 页)

晚上会有人送“长寿面”给新娘、新郎。他们坐在炕上吃面时，必须要注视着天空一定的方向(溥佳 1983:132 页)。这时新娘仍不可真吃，还是只能做做样子而已。她必须坚持斋戒来保持自己的纯净，此外这也能让她在新婚夜里避免找马桶之类低俗杂事的干扰。

当新郎再次带着抗拒、不情愿的姿态被人推进洞房后，一对新人才真正单独呆在一起(格鲁贝 1901:24 页)。但窗外“听房”的还在继续监视着他们的举动。新娘随身带来的白麻布巾应在次日清晨出示，成为她处女身的佐证。在富有的大户人家，此物将放在红托盘上由女仆送到婆母面前去验看。待娘家的代表也过目后，新娘才可以收回保存。如果新娘不能交出这称之为红“喜”的证物时，她就得承受极其严重的后果了。她的不贞洁被视为耻辱，会以撤掉大门外悬挂的五彩绸饰的方式公诸于众。要是娘家的代表在这种情况下还按常规来“认亲”的话，他们会遭到男家成员的辱骂甚至还要挨一顿揍^⑥。如果两家都不愿让这种“丑事”张扬出去，以保住脸面的话，男家在与女家谈判时就会为“破货”要求补偿。比如严格限制新娘回娘家，今后再发现有错误将严加惩处，娘家不得干预。在这种情况下当媳妇的受到婆母或者姑嫂谩骂侮辱时就再不能请自己的兄弟出面说话和保护了，因此婆家的任何人都可以随意欺侮她(周恩慈 1940:39 页)。在这种情况下新郎家也有权把新娘休回去，解除婚约，或是要女家同意新郎再娶一个具同等身份的正式妻子(参见格鲁贝 1901:24 页)。新娘在婚后没有来一次月经前就怀孕了，也会招致对她的贞操产生怀疑。这些早生的孩子被称之为“闯进家的崽”或“插进门的花”。据说这些孩子长大后克别人，特别是作为女孩子的“插门花”会妨碍三家(父亲家、母亲家和结婚后的丈夫家)。

第二天进行接纳新媳妇进入婆家的礼仪，排定她在新家和新

的亲属关系序列上的位置。在平民百姓家中或是上层社会经济不十分宽裕、人口不多的家庭中,这种接纳多在合卺礼后,等新娘换成已婚妇女装束时就马上进行了。那样的话,新媳妇第二天清晨就得开始她以后每天都要例行的头一件事儿,为婆婆和其他女性长辈敬茶请安了(林语堂 无出版年份:1,371页)⁶⁹。

接纳进入新的家首先从神灵宗教的层次开始。新婚夫妇要拜灶王爷和婆家供奉的所有神佛。一般人家都设有财神爷和观音菩萨的神龛。接着还要拜祖宗的牌位。然后新人才能走到全家成员面前去“分大小”。新郎通过完婚已正式成年,可以享受成年家庭成员的权利了。新媳妇是家里最年轻的儿媳妇,位居众人之下。她要 and 丈夫一起向所有年长、辈份大的家庭成员跪拜、叩三个头表示敬畏和顺从。“分大小”⁶⁹的礼仪是明确新媳妇和婆家成员和亲戚的关系和在等级序列中的位置。满族妇女对婆家成员中原来就是自己娘家亲戚的就不再行跪拜礼了。这时只由新郎一个人叩头,叫做“受单礼”(周恩慈 1940:40页)。“分大小”时婆家成员听司仪呼唤,依次坐到荣誉席上接受新婚夫妇跪拜。受礼者多先做推辞姿态,接受叩头后大多送新媳妇一些小礼物作为见面礼。富贵人家的礼物是首饰或刺绣品,也有送红包的(洛伊 1983:II,223页及下页)。新娘因连续斋戒数日已经很虚弱了,这种连续不停的叩头礼对她来说既是心理上的、又是肉体上的折磨。婆家要是个大家庭的话,她就更苦不堪言了(参见姜子匡 1968:81页)。家中年纪和辈份比新婚夫妇更小的成员要给他俩叩头行礼,新媳妇要赠送礼物给他们(周恩慈 1940:40页)。到了中华民国期间,在城市中新媳妇给婆家长辈跪拜叩头的礼仪大多改为按辈份和年龄长幼依次敬茶所代替了。亲属送新媳妇的见面礼都放到茶盘上(林语堂 无出版年份:1,371页,373页)。

在“分大小”进程中，司仪还会把每位新亲眷为婚礼所送份子钱的数目高声念出来（参见赛吕 1944：II, 107 页及下页）。这样他们用物化手段要求新媳妇对他们的顺从一面也得到了强调。

新婚夫妇或是新娘单独去上坟磕头也属接纳入婆家的范畴。在清代，上层社会人家的新婚夫妇还要到祠堂去履行祭拜仪式，这些拜谒都在家院之外（参见《永平府志》1968：1793 页）。如果时间允许的话，祭拜应在第二天完成。如家中的坟地在农村的话，可推迟到晚一些时候再进行（黄迪 1938：377 页；格鲁贝 1901：28 页；周恩慈 1940：60 页及下页）。还有些出处提到，新媳妇还要专门拜见一次公婆，听他们讲今后要遵守的家规和种种应注意的事项。

新媳妇被正式接纳为家庭成员后，她娘家的人才能第一次正式作为新亲受到接待。娘家的主要代表——祖父母、父母、叔叔、姑婶——会作为贵宾受到婆家款待。入席时由男家主要成员作陪，但这次宴请也是礼仪性的，“没人真正地去吃”（林语堂 无出版年份：I, 378 页）。如果两家在联姻前没有亲友交往关系的话，那“会新亲”就是首次正式建立亲戚关系了。女家的来客要带来些象征着祈求生育子嗣和富贵的礼物（马之谏 1981：231 页及下页）。母亲和姑婶会利用这个机会和新娘谈上两句，向女儿传授当好媳妇的门道。此外，在“会新亲”时双方还要商定“回门”的日期。这是指新娘将在丈夫陪伴下，第一次以婆家成员的身份去看望自己的父母。通常“回门”多安排在婚后第四天⁶⁶。

在清王朝时期，“回门”时新婚夫妇是分头出发的，新媳妇是由娘家兄弟、叔叔或是母亲本人接回去的。到了中华民国期间，特别是在农村，多为同时来接新婚夫妇了（黄迪 1938：377 页；格鲁贝 1901：27 页；周恩慈 1940：40 页；洛伊 1983：II, 225 页；克尔訥 1959：14 页）。新媳妇要在黎明前回到娘家，因为她不可以看到房

上的瓦。在娘家期间她还不能会见属相与她相犯的人(周恩慈 1940:61 页)。新婚夫妇在娘家会受到贵客般的欢迎和款待。两人也要被招待吃一顿礼仪性的“团圆饭”。周恩慈说这叫做“吃梳头酒”(1940:40 页),表示庆贺女儿进入了已婚妇女的行列。由丈夫陪伴回家是向娘家表明新媳妇已正式被接纳进婆家了。当女儿的是以别人家的媳妇这种新身份回来的,而她的丈夫成了家里的新亲戚——女婿。

在清王朝时代,中华民国时期也部分地保留了下来,新郎得像在家里“分大小”时一样,为岳父母家的长辈亲属和祖宗牌位行跪拜礼,同时还要把他介绍给每位家庭成员(赛吕 1944:II, 122 页;格鲁贝 1901:27 页)^⑥。

新婚夫妇只能在娘家逗留很短的时间。新郎要在午饭前赶回家去。新娘可稍多留一会。分开回家表示即使婚后也仍应保持距离。告别时新媳妇要克制任何表示悲伤的情感,因为她得高高兴兴地回到自己现在的家——婆家中去(参见《百本张子弟书》,引自李家瑞 1939:143 页)。新媳妇在由娘家人送回婆家后,先要感谢公婆允许她回娘家,并把自己父母托她带回的谢礼——酒和糕点——交给公婆(格鲁贝 1901:27 页)。中华民国期间,城里有些人出于节省时间的考虑,有时结婚当天就“回门”;新娘家的亲属在婚前一日送嫁妆时就到男家去“认新亲”了(洛伊 1983:II, 225 页)。这表示承认和接纳新娘在婚礼前就已明确表示出来了。也就是说,城市的各阶层已越来越不把检验新娘的贞操与否作为接纳她的先决条件了。

“回门”之后结婚的礼仪就其本意而言是全部完成了。但接下来的日子里,新婚夫妇还要去男方的亲戚家做初次拜访(盖姆博 1954:384 页)。这也可以理解为是对亲戚参加他们婚礼的一种答

谢,同时也起着在新基础上进一步加强和巩固亲戚关系的作用。新郎婚后已进入成年之列,他必须用拜访来表明自己和妻子对保持和巩固亲戚关系的重视。在清王朝时期这种探亲活动是男女分别进行的。新媳妇走访亲戚是由婆婆带着去会女亲戚。新郎则单独和男亲戚交往。

婚后第九天(单九)和第十八天(双九)女家的女亲眷要去拜访男家的女眷,作为亲戚间的来往。女方去的客人携带酒、茶叶、糕点和肉类为礼物,并会受到主人的款待(周恩慈 1940:62 页;《通州志》1968:1607 页)。这种拜访意在表明女家是重视与女儿的婆家的关系与交往的。如果女方的亲属届时不来访问则表示他们无意与这门新亲交往,不想与之建立休戚相关的密切关系。

大约婚后一个月,新媳妇又可被允许回娘家,并在那里过夜。这种“住对月”的习俗(周恩慈 1940:62 页)安排到何时进行,以及持续时间的长短是各不相同的。比如在农村地区,女家在婚后第四天就套车来接新婚夫妇了,而且要留他们在娘家住六天(盖姆博 1954:384 页)。这种习俗在时间上可以缩短或延长。

结论:门当户对婚姻的特征和门第悬殊的 联姻是出自贫困考虑的产物

以上描述的聘娶婚姻有如下一些明确表现这种类型婚姻主要经济和政治功能的特征:婚姻是由双方家长组织筹划的。他们决定缔结作为两家间交易的婚姻,并操办婚事,为的是巩固业已存在的亲友交往和互助关系或是建立这样的新关系。这不仅适用于上层社会、地主和富农(参见 M·沃尔夫 1984:215 页),而是对除赤贫

者外的所有社会阶层都同样适用。在农民和手工业者当中,还要增添上获得一个劳动力的经济必要性,而且他们——不同于16世纪英国的情况(参见斯通 1979:5 页)——原则上对扩大亲友关系也有经济方面的兴趣,尽管这种兴趣并不一定都能实现。门当户对的婚姻由媒人出面进行议婚磋商,聘礼是对女方所作的补偿,嫁妆是交易的标志,但这些只有在适应双方家长利益和经济可能性的范围内才能实现。要等交易完成之后,即在举行过合卺礼仪和新娘正式被接纳入婆家后,亲戚关系才算建立^⑧,通过一次“拜新亲”来表示对相互交往的兴趣是女方亲属的事。结婚的庆典在男女两家分别举办。

分别进行庆典的核心部分同样都是结婚喜筵,此外还有一天或几天的婚礼喜庆活动。届时各家的亲戚、朋友,以及一切有来往的人都会来道喜。这样新郎家和新娘家都可以通过婚庆应酬的礼俗来巩固各自亲友的情谊关系,并在聚会中进一步发展这种交往(梅迪克 1982:168 页及下页)。属于这种社交应酬礼俗的还有交换礼物和份子钱。份子钱是减轻家庭办婚事费用的现实因素。它和为嫁妆添箱送的礼物都是变相的信贷,以后送礼的人家有生孩子、婚庆或丧事时,现在收礼的家庭会送去等值的礼物和份子钱。接纳新媳妇时当众公布礼金的钱数和送礼时附有清单,都是为证实或重新确认亲友圈子内依据社会地位和财产状况形成的亲疏级别服务的。同样订婚礼、聘礼和嫁妆也是这样一种对财富的象征性展示,会被对方家庭和亲戚们仔细察看、品评和估价。这种展示可以增长家长的面子,提高他的声望。但在不利的情况下也可能会因此而丢面子,丧失声望。这意味着通过这种展示可以积累或损失象征性的资本。

通过送聘礼、过嫁妆和迎娶新娘队伍招摇过市可以把对经济

能力和财富的展示超出亲友的圈子,扩大到社会公众中去。绚丽多彩、吹打着鼓乐的队列穿过大街小巷,用尽可能多的装满了首饰、贵重衣物和其他值钱用品的箱笼和抬盒把办喜事人家的财富和与之相联系着的声威和权势直观地展示在广大公众面前。间接的嫁妆先送到女家,然后又送回男家的作法就完全是为了公开展示。有些家庭为了保住脸面,展示尽可能与其社会身份和地位相符的财富而不得不负债累累。他们知道,丢失脸面和声望带来的长远经济影响要比短期举债更为严重和可怕。

新娘和新郎是婚事的主角,同时也是结婚诸多礼俗的主要承受对象。他们被穿装打扮得像是达官贵人一般。人们伺候他们,向他们献殷勤。但与此同时,两家的代表人物会以贬抑的方式向他们,特别是向新娘指出其未来的身份和地位。这种抬高与贬低的矛盾现象贯穿于整个结婚礼仪之中,在对待新娘的作法上表现得尤为明显。

新娘要经历家庭转换,她在婚后从经济和法律上变成了一个新家庭的成员。这不单是地方的改变,还要求把服从、情感、利益关系完全转换过去。男方通过结婚娶到了一个媳妇,而女方因女儿出嫁而失去一名家庭成员(杨 1959:64 页;周恩慈 1940:5 页)。在北京,“过门”这个概念是结婚的同义词(陈祖世 1969:181 页)。丈夫的家庭是妻子未来生活方式的物质基础,并承担供养她一生的义务。男方家庭通过聘礼已经承担了新婚夫妇生活装备的一部分。另一个家庭把自己的女儿交给夫家去管理和裁决,同时还把自己家财产的一部分作为嫁妆让她带走^④。新媳妇(和她的家庭)把自己的生育能力和劳动力作为对未来生活供养的回报交付给婆家支配。这两者对于农民和手工业者以维持生计为主要目标的家庭经济来说是重要的物质利益。在婚礼的进程中,新娘逐步地被接

纳入新的家庭后,就彻底地解除了对自己原来家庭的义务,而承担起了作为人家儿媳妇的新义务。与过去的离别是彻底的离别,这正如在离别的仪礼中象征地表示的一样。为此身体从内(斋戒)到外(洗浴、换新衣)必须要得到净化。新娘在这场交易中是不能有感情流露的。就连她作为顺从听话的女儿与父母告别时感情上有所表示,也会被解释为是出于礼仪需要,并非真情流露。她与家庭,与自己女伴们的离别是彻底的分手。将来只有在婆婆许可时才可以偶尔去看望旧时的女友。作为儿媳妇的处境总的说来是很可悲的。北京流行的民谣中描述年轻的媳妇受婆婆的欺凌辱骂,一旦回到娘家又被嫂嫂当成外人对待^⑦。对于年轻的姑娘们来说,结婚当媳妇的前景是令人生畏的。

处于农民、手工业者家庭经济范畴的女方家庭随着女儿出嫁会失去一个劳动力,在富裕阶层还会随之失去一部分家庭的动产。广为流传的民谚说:“嫁出去的女儿泼出去的水。”这种劳动力和财产的损失,以及生育能力从家中抽走,通过礼仪转到男方家中(偷子孙饽饽,婚床摆放的方向),让新娘成了一种不祥的因素,一种扰乱了家庭社会和经济秩序格局的因素。新娘的家庭会试图抵制这种扰乱。用过的东西不能充当嫁妆,新娘不可把家中使用的东西或是她自己的衣服带走。此外,她在换上了嫁衣之后就不能再去触摸家中任何东西了,甚至上轿时连家里的地也不能再踩踏了。在最贫困的家庭里,家长会以索要聘金的形式得到对失掉一个劳动力的物质补偿。

然而新郎的家中,家庭秩序格局由于新媳妇的来临会出现比新娘家中更为严重的失衡。新媳妇必须把自己融入婆家,通过叩头来表达自己的已隶属于它了。男方家庭诚然增添了一个劳动力和一个能生产子孙后代的生育工具,但这些正面的收益同时也构成

了对家庭经济的威胁。这种因新成员出现而造成的对家庭秩序的扰乱,特别是通过女性特有的魅力从性和感情方面对丈夫直接的影响,以及将来靠她的儿子施加的间接影响(M·沃尔夫),会使统一的家庭经济蒙受到分家的危险(参见C·K·杨 1959:83页)。一些在结婚前后常提起的民间谚语中已表述出对此要注意防范了。“妯娌和睦能保障家业久长,兄弟齐心家族人丁必兴旺”,就是流传在山东的民谚(卡尔夫 1926:194页)。

面对家庭秩序格局的潜在威胁和由此产生的对新家庭成员的恐惧感(在亲戚联姻中会特别慎重地监控和权衡这方面的因素),充分表现在一系列祈求和谐的礼俗中,同时也体现在贬损新娘的“闹洞房”习俗和接纳进入新家庭的仪式中。新媳妇带有可能对家庭存在构成的威胁已被视为不祥之物了,同时她还可能没有生育子嗣的能力,那她就会给家门带来更大的不幸了。因此婚礼中许多防范和祛除性的礼俗都是针对着可能为家庭带来不祥的灾祸的新娘的。避讳孕妇、寡妇和与新娘属相克犯的人到新娘身边去不完全是保护新娘的措施,更多地是为了新娘周围的人们和整个家庭的平安。女人如果长得漂亮就更具危险性,因为她的吸引力会把丈夫拉近自己,而远离家庭。很多民谚都警告要小心防范美貌的妻子:“浓妆艳抹的漂亮媳妇是祸根子”,“贤妻美妾”,“娶妻看重妇德,少看长相”(克里格乐 1910:75页),“娶媳妇不可看重女子的妩媚,而要找明事理、脾气好的女子”,“灶前厨下的丑媳妇和不机灵的侍女都是无价之宝”(据民谚收集者解释,这两种女性很少会引起人们追求和占有她们的欲望。)(卡尔夫 1926:194页)。当然这首先并不是指引起“别人”的欲望,而主要是不要激起丈夫的欲望来。小老婆、妾,必须得有姿色,因为她们是为满足丈夫的性需求服务的。丈夫宠爱她们一般不会给家庭造成严重的经济后果。

而由妻子激起的欲念,以及对妻子超出一般分寸的感情流露却是必须防范的。如果当丈夫的因对自己妻子的感情而影响了其服从父母和对大家庭的义务时,他就会被看做是违背了通行的道德规范。因此聪明懂事、善理家务的女子常常作为漂亮迷人、会打扮女子的对立面,当成贤惠妻子的美德加以推崇。结婚应该是为扩大家庭,为增强其安全和稳定服务的事件:

“结婚不允许新婚夫妇从对父母的爱、顺从和忠诚这个中心移开。因此,传统上不赞成公开显示夫妇的恩爱,尤其是在新婚时更要注意避免。结婚以及随后产生的关系从各方面讲都必须从属于父母的安宁和利益,以及家庭组织的稳定和延续。”(C·K·杨 1959: 23 页)

双方家庭都担心家庭的经济和社会秩序会受到损伤,因此把可能带来不祥影响的根源都归结到了新娘身上。从订婚起一直到完成新娘被婆家接纳的最后一道程序——拜祭祖坟和走访新亲戚——的整个过渡阶段中,新娘既不再完全属于她原来的家庭,又没有完全被确认为新家庭的成员。在此期间,她面对妖魔邪祟和险恶星相的影响是孤立无援的,只能自我保护而已。在这个过渡阶段,她身处两个家庭组织序列之外,置身于步入妇女生涯的门槛之上。

订婚和结婚的多种礼俗都要求新娘表现出未来当儿媳妇应具有的美德,低头不语、毫无反抗和毫无表情地忍受一切嘲弄和耍笑。还得通过伺候亲友、来宾,为长辈叩头行礼,以及压制自己生理的需要,她才能既保住自己的脸面,同时也避免双方家庭会因为她而丢面子或声望受损。她的童贞作为最重要的妇德被公开展示也属于这一范畴。

在这得不到家庭保护,而又充满着潜在灾祸的过渡阶段中,新娘不仅会碰上妖邪和其他不祥影响的侵袭,连迎娶队伍中吹鼓手

们也会吹奏滑稽小曲来取笑她。新郎家里年轻的男性亲友更通过“闹洞房”尽情地挑逗她,拿她开心取乐。通过这些手段也预示出了新娘在未来新家庭中的卑微地位。这当中有意地逾越男女有别的社会规范和性禁区的作法,也可以说是有意点破了她为人妇要成为丈夫性欲对象的义务。当然这种义务被看成是十分卑贱的了,但与性对象相联系的是又把生育子嗣的重大任务委派给了她。结婚中祈求生育和长寿的礼俗,以及采用种种与生育有关的象征物,一再重复地表述着早生贵子和多子多孙的祝愿。在当时的条件下,只有多生孩子,才会至少有几个能存活和养大成人。

结婚的种种礼俗,总的说来是针对着由于新娘的过渡给家庭秩序、特别是男方家庭秩序的干扰和威胁而采取的抵御和防范措施,同时又有促进家庭秩序在新的基础上尽快恢复的作用。为此,在结婚时会把全部已知的、被视为有效的伦理道德和神灵宗教手段统统动员起来加以运用。同时结婚还被解释为天人契合的大事,是“完成”一个宇宙神力在人世之初制定的契约,这是一个由天上星相支配着的契约,是把个人与上天宇宙合为一体的契约(阿斯考 1937:31 页)。这种从天地人相契合和阴阳协调统一出发而形成的宇宙观来解释婚姻时就会得出“前世注定”之类通俗的宿命说法。传说中月下老人通过系上命运的红线把两个人永远地结合在一起,就是这种宿命婚姻观念的表现(参见库尔斯基 1908:3 页及下页)。算命先生通过推算阴阳配合及属相与五行的相应关系,直至择定吉日、吉时和吉庆、有利的方向来保证婚姻的和谐美满,使夫妇能顺应他们在上天宇宙秩序中早已注定的缘分。阴和阳的象征主要体现在龙和风这对形象当中(并在类似观念的基础上演绎成能包罗和解释一切的体系)。礼物要成双成对也表述出了一切全是前生注定的、命运安排好的结合。这同时也能起到掩盖婚姻

交易中物质利益一面的作用。

结婚是件“喜事”，能参与它的人都会沾上喜事的喜庆和好运。死后的酬劳和报答在等候着成人之美的媒人们。娶亲的行列避开其他的迎娶队伍为的是能独享所择定吉日全部的喜庆和好运。充当娶亲太太和送亲太太的“全福人”会把她们的福气传给新娘。服装和花轿、各种装饰品、直至验证童贞用的白麻布巾全加上了红双“喜”字。这些“喜庆”再次把所有消极和不利的影晌，特别是对秩序的扰乱和威胁，还有新娘与家庭的离别等给冲淡和遮掩起来了。新娘子穿得像个皇后一般，坐在华丽的花轿里被抬走了，但这主要不是出自对她的重视和尊重，而是为了营造和达到“办喜事”的效果，同时也实现了公开展示家庭经济实力的目的。

结婚是与成年相联系着的。对新娘来说，这意味着她已拿到应继承的财产；新郎则从此获得了完整的继承权。“新郎”、“新娘”和“一对新人”的称谓已表述出他们向新的社会地位和新角色的过渡。结婚是继承家产和为家族传宗接代的基本条件。不过他们只有在生育或过继了一个儿子之后才能永远保住所继承的家产和确保日后能埋葬在家族的坟地中。不结婚的人是无缘享受这些权益的。

在结婚礼俗的实践上，平民百姓和上层社会之间没有根本性的区别。但由于家庭财产的多寡和(清王朝时代)家长社会地位或等级的高低而形成的差别则是明显可见的。礼物方面的差别主要体现在数量和质量上。上层社会里的大户人家把结婚仪礼安排在较长的时间里完成，而在平民百姓为了节省时间和开支，则多倾向于时间上集中紧凑。参加婚庆应酬的亲朋好友的范围也视各家的财力和地位状况可大可小。从女方利益考虑出发的亲上作亲会限制亲友交往圈子，相反政治婚姻则会达到扩大亲友交际和互助范围的目的。上层社会优先考虑聘娶婚姻类型，因为只有这种类型

的婚姻才拥有能扩大亲戚的关系网,加强相互来往,以及通过展示家庭财富来积累可观的象征性资本等优点。因此上层社会把这种类型的婚姻论证为“理想类型”和主导性的规范^①。

平民百姓中比较贫困、接近赤贫的阶层只要还不至于考虑特殊贫婚形式的,在聘娶婚姻中会迫不得已减少和压缩一些婚俗礼仪。尽管小规模婚庆也可以在小范围内起到加强亲友来往和巩固亲友关系的作用,但从简办理的婚事达不到积累象征性资本和制造声望的目的。在清王朝时代,贫民常利用皇帝死后一个月的国丧期来办婚事。这期间的婚礼只请少数亲戚参加,不用鼓乐和鞭炮,不用送嫁妆展现社会地位,娶亲的轿子只能在夜间去迎娶新娘。因为国丧期间不许可奢侈的礼仪和喧闹的集会,结婚的开销可以大大减少。据说这时的花费只有平时办喜事支出的十分之一(库尔斯基 1908:48 及下页)。但这种作法不能实现聘娶婚姻的主要功能。因此,只要家庭财力许可,原订婚期赶上国丧期的,大都会推迟婚期^②。

如果聘娶婚姻是从女性权益考虑的亲上加亲时,礼仪上也会出现相应的变动和削减。整个提亲阶段可以省去,因为双方家庭和两位婚姻当事人的情况彼此早都清楚了,双方的相亲也没有必要了。除此之外,亲上作亲的整个进程和从男性考虑出发的政治婚姻有着同样的特征与功能。只是在接纳新娘进入婆家的礼仪上(至少在满族家庭中),新娘在自己的亲戚面前可以不必再下跪叩头了。这起码能减少一点她在新家庭中所受到的贬损。

“指腹为婚”是聘娶婚姻中的一种特殊形式。这种联姻主要是为了巩固现存的友好交往关系:两位彼此友好的家长想通过建立亲家关系来把目前在职业或政治上的共同利益长远保持下去。当双方尚无进入婚龄的子女时,就用怀在母体内尚未出生的孩子来相互

许婚。这种作法在清末已被法律上禁止了(库尔斯基 1908:57 页),但直到四十年代在北京仍很流行(周恩慈 1940:12 页)。这种婚配也省掉了提亲阶段,待双方子女进入婚龄后,媒人就会来主持有关聘礼和嫁妆的协商。这种联姻许婚时不缔结文字契约,口头上许婚后也不再进一步商谈聘礼和嫁妆问题(赛吕 1944:1,88 页)。

在一个男子娶两位正式妻子的婚姻中,两个媳妇分别属于同一家族中的两个家庭,她们生的儿子将分别继承和延续家族中不同的支系。这种被称为“两头大”,兼祧两房的特殊婚姻形式在中华民国时期虽不多见,但仍然存在。这种婚姻在法律上也是禁止的,但社会上认可,官方也不追究(翟 1980:123 页及下页)。这种婚姻只有在一个男人同时是一个家族中两个支系的唯一继承人时才会出现。他两位合法妻子的儿子将分别成为两个支系的后代继承人。两位妻子不住在一起,而是分别是两个家庭的儿媳妇。这种特殊的重婚通常是叔父因无后代而过继了兄弟的儿子,作为叔父兼养父要为他的侄子兼养子议婚再娶,并操办婚事。结婚庆典和迎娶新娘时新郎就住在叔父家中,按上述各项礼仪结婚。婚后重婚的丈夫在两个家庭中间生活。他第二位妻子生的儿子是他叔叔的嫡亲孙子(库尔斯基 1908:53 页)。

这种“两头大”的婚姻也是聘娶婚姻的特殊形式。它在农民和商人(在两个城市里有分店)中同样也很流行。农民选择第二个妻子,让她生的孩子与第一个妻子生的孩子有同样的身份,是出自经济原因:增添一个女劳动力,又可多生育子女。娶第二位正妻的结婚程序按娶第一位妻子相同的原则进行。在清代,第二位妻子还不会受人歧视(库尔斯基 1908:51 页)。

上述两种特殊形式的婚姻都实现了聘娶婚姻的特征和功能。除此之外它们还实现了其独特的功能:头一种情况是为家族中另

一房生育了继承人；第二种情况是除了多生育后代外，还能通过增添劳动力来加强家庭经济。

在聘娶婚姻类型的另外两种特殊形式中也同样把子嗣，而且是通过收养、过继子嗣，摆在中心位置上。一种情况是在订婚期间男方亡故了以后，仍要让他与未婚妻结婚。当然到了中华民国时期这种情况已属罕见了。婚礼仪式上的变化是，站在新郎位置上的是他的妹妹。她抱着死者的牌位行礼。在完成了最狭义的婚礼之后，新娘马上换下嫁衣，改穿素色的孝服（周恩慈 1940：19页）^③。年轻的女子从此作为儿媳妇生活在婆家，通常要给她过继一个儿子，由她带大作为继承人和后代^④。

另一种情况叫“冥婚”，即两个死者间的结婚。照北京流传的一种观念，凡12岁以上的死者都必须完婚，否则他会在另一个世界里不得安生。这种“鬼喜事”在中华民国时期还时有出现。提亲和议婚是由“鬼媒人”主持进行的。嫁妆全部是用纸扎糊成的。“结婚”时把两位死者的牌位并排放置在坟头，再将两人的棺木合葬。聘娶婚姻中的一些礼俗在“鬼喜事”中也会在可能的范围内沿用（参见周恩慈 1940：22页）。

童养媳(minor marriage)的好处是结婚费用低廉，亲戚关系淡薄，因而相应的义务和应酬也少，另外由于儿媳妇是像女儿一样在身边长大的，所以分家的潜在危险也小得多（A·沃尔夫/黄 1980：283页及下页）。但在北京地区娶童养媳的要大大少于中国其他一些地区^⑤。30年代的实地调研者们则认为这种类型的婚姻在北京贫民家庭中也“很普遍”（周恩慈 1940：12页）。在京郊的农村中这种形式的婚姻在贫农和富裕的农家同样都可以见到（克尔讷 1959：8页）。但是，在北京地区人们对这种婚姻所带来的不利后果的关注要远远超过对A·沃尔夫/黄推断出的长处。首先，把姑

娘早早地送去当儿媳妇是“丢人现眼”的事儿(盖姆博 1954:384 页)。连因经济困顿而迫不得已这样做了的人家也还想着,日后结婚时至少也要照聘娶婚姻的礼仪来办喜事。让女儿在结婚前一个月回到父母家中来,交换了聘礼和嫁妆之后,新娘在择定的吉日——借用 A·沃尔夫/黄的术语——以大婚(major marriage)的形式迎娶到婆家去。采用这种方式聘娶婚姻所有的功能和优点都可以实现:建立了亲戚关系,加强了交往和友好联系,特别是通过办喜事积累了象征性的资本,但结婚的费用自然不会减少。只是由于儿媳妇是像女儿一样在身边长大的,分家的危险会大大减少,家庭经济实体会得到保障。这也是一种特别为女性着想的方式,它能使婆婆的地位因为有一个顺从听话的儿媳妇而得到增强。但是这两个目的在北京地区通过亲戚间的联姻同样可以实现,而不必像台湾那样非采用小婚(minor marriage)形式不可。同时这还可以避免娶童养媳所承担的风险。

A·沃尔夫/黄特别强调小婚(minor marriage)和大婚(major marriage)是不同的婚姻类型,但在北京观察不到这两者之间对立的情况。“童养媳”在北京只是聘娶婚姻中的一种特例,而且是作为例外情况处理的。农民家中因暂时的或是持久的经济困境,或者是因父母去世等特殊的原因,才让女儿早早订婚,把她送到婆家去,或是把已订了婚的女儿暂时放到婆家去养大。因此可以把这说成是一种出于贫穷考虑的特殊作法。当然农村中富裕农民家庭中也有早早把女儿送到别人家去当未来儿媳妇的(参见克尔讷 1959:8 页),在这种情况下就主要是出自于女性权益考虑的结果了(参见 A·沃尔夫/黄 1980:351 页)。

聘娶婚姻无论是从男性还是从女性权益考虑,以及在其特殊形式中都具有上面讲到的特征:门当户对。这是这种婚姻的目的

和功能得以实现的基本先决条件。与近代欧洲的情况不同(参见福克斯 1985:210 页),上层社会和平民百姓都想把各种特殊形式的婚姻向最体面、最具声誉的“政治婚姻”形式靠拢。这同样也适用于其他类型的婚姻。门户悬殊的婚姻从广义上讲是出自一方或是双方贫困考虑的产物。这包括有招赘婚姻、纳妾、娶侍女或妾为妻,以及寡妇再嫁。这些门第不同婚姻的特征是,联姻双方超越了社会阶层的界线,因此不可能达到扩大亲戚关系的结果。一般也不举行大规模的婚庆活动来加强和更新亲友间的交往应酬。另外通过礼仪上的变动使公开展示财富和家产的可能性也大大地减少了。这种类型的婚姻不会“长面子”和提高声望,而只能是不光彩“丢面子”的事或者是贫穷的证明。当然仅就男子而言,纳妾算是一个例外了。

招赘婚姻是指把女婿招入女方家中。这种婚姻在北京和河北省十分罕见^⑧。这样的婚姻对男人来说是不光彩的,丢脸的^⑨,因为入赘意味着放弃自己的姓氏,不再承担延续自己家庭的义务了。他得接受妻子家的姓氏,并因此而获得继承权。但有些情况下,并不是他本人,而只能是他婚后生的儿子才会有继承权^⑩。入赘的女婿有义务在一定时期内或是永远赡养和照顾岳父母(参见恩格尔曼 1928:146 页)。这种婚姻能为没有子嗣,又找不到可以过继的父系亲属的家庭提供一个既是劳动力,又有生育能力的男性做女婿。这种婚姻中不交换聘礼和嫁妆。岳父母去世后家产由女儿继承^⑪。

纳妾在城市有钱人家直至中华民国时期仍很盛行。有小老婆被看作是有钱、阔气的标志,而且还能抬高人的声望。妾位居正妻之下,她们多来自贫寒人家或娼妓行列,还有不少本来就是受雇在家中干活的侍女丫头。妾生的儿子把正妻当作自己合法的母亲看

待,对她的服从和义务要放在自己生母之前。与妾的娘家不能建立亲家的亲戚关系(翟 1980:125 页)。满族上层社会的大户人家通过把自己的女儿嫁给皇亲国戚作小老婆来抬高自家的身份地位。在这种特定的情况下,妾能为自己的家族带来巨大的利益,但这只能看作是个别的例外而已。

纳妾一方面是为了生养儿子,另一方面是为了满足男人们的性需求。男人通常都能自己挑选小老婆,不必考虑家族的利益。因此纳妾只是一种简单的、家庭内不公开的事件,但在仪礼中“分大小”的程序显得特别重要,因为妾要屈居正房妻子之下的从属关系必须得表现出来,妾要在正妻面前跪拜叩三个头。家里的人和佣人们要向男主人道喜表示祝贺。男主人会为妾起个名字,并送新衣服给她,然后妾改梳已婚妇女的发型,结婚仪式就算完成了^④。妾的奴仆般的地位只有等她的儿子出世后才会有所改变。那时她不仅可以得到自己的房间、更多的衣物,而且还会摆酒席请亲友来庆贺她儿子的满月。这意味着她作为家庭继承人之一的生母已经被这个家接纳和承认了。正妻去世后,她有可能被扶正,成为合法的正妻。只有那时她才会有资格将来葬在家族的坟地里,并立有牌位。

在清王朝时代,庶出的儿子在取得官阶和地位之后,比如在父亲故去之后,也有可能让他们的生母晋升到正妻的级别(库尔斯基 1908:52 页及以下几页)^⑤。

把婢女和妾嫁出去的情况^⑥在北京也可以见到。豪门富户在嫁出去这些女子时会给她们配备一份嫁妆,因此这些女子对城市贫民阶层的男子还是有吸引力的(周恩慈 1940:20 页)。

寡妇再嫁似乎只在社会下层才极为普遍。只有财力不足的男子才会娶寡妇为妻(周恩慈 1940:15 页;蒋旨昂 1934:62 页及下

页;《永平府志》1968:1794页)。寡妇再嫁是“耻辱”,是丢人的事儿。寡妇本身就被看作是不祥之物。她已经克死了第一个丈夫,而且很可能把已故丈夫的疾病带进第二个婚姻中来。此外,受过教育的人们都看重与处女发生性关系,认为以阴补阳可以增长人的寿命(周恩慈 1940:15页及下页)。童贞观念和寡妇必须为亡夫守节的观念在相当大的程度上可以理解为是试图掩盖富裕婆家物质利益的一种说法。这在较小的程度上也同样适用于贫寒人家。富有的婆家面临着再嫁的寡妇会带走自己嫁妆的危险,而这些嫁妆早已融入婆家财产中去了。对不大富裕的人家来说,寡妇再嫁会失去一个女劳动力,这特别体现在失去了伺候公婆的人这一点上。所有阶层同样感到害怕的是,寡妇再嫁会影响和危害她对留在亡夫家中的亲生和过继子女的照顾和教育。因此国家为守节50年的寡妇立牌坊进行表彰,还按照其家庭社会地位的高低给予相应的经济补贴(罗普 1976:8页)。这样就把物质利益与社会声望的统一最完美地表现出来了。把寡妇看作是不祥之物的说法会使这些权益更加有保障。

娶寡妇为妻时,议婚要与她的婆家进行,常常要让媒人做旷日持久的交涉才能带出一部分嫁妆来。亡夫的财产全部归亲生或过继的儿子继承,没有寡妇的份儿。当寡妇同别的男人发生了性关系或已与他们同居时,婆家和村里的宗族组织会催逼着她再嫁。对于继夫和前夫之子或继承人之间日后可能发生的争执应在事先竭力防范和避免(蒋旨昂 1934:62页及下页;参见周恩慈 1940:18页及下页)。

寡妇结婚的礼仪不仅很简单,而且还用一些专门的方式明确展示她不是处女,不是初婚的身份。寡妇再嫁时不再审批“八字”,这意味着在这种层次的结合中,双方和谐与否已没有必要再去推

算和考虑了。议婚和缴纳聘金给婆家后就确定迎娶日期。在农村里迎娶寡妇不能用轿,只能用车接。寡妇上车、下车都在院子外面。寡妇不能通过大门,而只能从旁门或后门进入丈夫家。其他的限制还有迎娶只能放在晚上,结婚当天寡妇不可以坐在炕上,而只能坐凳子(蒋旨昂 1934:62 页)^⑧。

与近代欧洲不大相同的是,在这里社会底层也必须遵照礼仪结婚,但可以把礼仪从简,把花费降低到最低水平而已。不履行礼仪的结婚得不到社会的认可。只有公开办过婚礼——不管礼仪多么简单都无妨——才能建立婚姻关系。因此当家庭或男子本人无力筹措到各种形式聘娶婚姻所必需的钱财时(而又没走招赘这条路的话),就只能打光棍,不结婚了^⑨。

正如各种类型婚姻的功能不完全相同一样,各种类型婚姻的整个仪礼中对生育子嗣、延续家族谱系、孝敬和供养双亲,以及扩大亲戚关系网等提法和要求也不能完全统一起来。不同的婚姻考虑和策略,各种类型婚姻的特殊形式是为了实现不同的婚姻功能的。某些功能在婚姻之外也可以实现,比如,可以通过收养、过继来立子嗣^⑩。婚外生的儿子也可能享有继承权,为延续家族传种接代。扩大亲戚关系网在政治婚姻中占有突出的中心地位,而亲戚之间的联姻,以及门户悬殊类型的婚姻就不可能或不应该做到这一点。所有门当户对类型的婚姻都能通过办喜事和整个结婚礼仪来加强和更新亲友之间的交往和情谊,此外还有通过公开展示财富而获得积累象征性资本的可能性。而不同社会阶层之间,门第悬殊的婚姻类型,如果不是对双方的话,那至少对一方来说是丢面子和使声望受损失的事儿。繁衍后代的功能在绝大多数类型的婚姻中都是人们关注的焦点,这在大量祈求生育的礼俗中已充分表达出来了。特别是在没有财力去养活一个小老婆或第二个妻子

的条件下,无疑会对婚姻的这一主要功能更加重视了。结婚仪礼中的应酬活动表明出于和家庭经济相关的利益要求营造一个广泛的交往关系网,在这个交际和相互提携的圈子中家庭的面子、声望和权威都可作为资本发挥作用。这些只有在门当户对的聘娶婚姻(或是它的特殊形式中)才能够实现。因此聘娶婚姻成了人们梦寐以求的婚姻类型,并被高度地程式化了。其他各种类型和形式的婚姻与它相比都是属于二流的,被看作是价值低下的。比如,纳妾固然可以出色地为家庭繁衍后代服务,但远不能与正统的婚姻相提并论。

旧上层社会伦理道德 观念中的婚配准则

在生育方面是没有国家法规性制度的,社会上层人士对生育的诠释大多是从医学角度出发的。与这种情况不同,关于婚姻,像关于丧葬一样,存在着国家成文的法律体系,以及上层社会和平民百姓同样必须遵循的行为规范。1883年《大清通礼》对婚配准则的法典化就是把上层社会沿用的仪礼用固定的法规条文来加以通用化和合理化^⑥(布尔迪奥 1979:230页)。将婚姻礼俗法规化最早出现于周代末期和汉代之初。在《仪礼》和《礼记》中都记载着规范化的结婚仪礼(费孝通 1933:24页;格纳奈 1976:172页)^⑦。从那时起法规的行为规范就成了上层社会意识形态和策略基础的一部分。意识形态中的变革或是围绕着不同策略方案的讨论曾多次

引发应如何解释这些文本的论战。论战各方往往都会通过引证或倚仗历史上的权威来为自己的立场争取到更多的正统性,并因此而得以贯彻。正是这种把已变化了的现实利益被从历史上论证为合法化的形式才使儒家关于正确行为规则的体系,包括婚姻和丧葬礼仪规则在内,在儒家先辈思想家提出后的数百年间,原则上从来不曾被人们怀疑过。这些规则,包括后来新儒家学派类似的提法,面对变化了的社会条件只做了某些适应和调整,而这些又都可以从对儒家经典各种不同的解释中找到根据^⑧。到18世纪以后,对儒家经典著述的不同解释本身才被评估为“对儒家理想置疑的表现”(鲍尔1971:350页)。尽管如此,这些规则仍旧是通用的行为规范。旧的上层社会中的保守派和改良派都把这些规则视为儒家理想的体现和对社会秩序的保证。面对着西方的影响和国内起义频繁的冲击,这种社会秩序和占据着统治地位的儒家宇宙观遭到了越来越多的怀疑,因此捍卫这些准则和秩序就成了当务之急。正是在这种背景下,上层社会人士在清帝国末期才重新强调和论证儒家的准则。在清王朝被推翻,包括《大清通礼》在内的国家法规失效之后,这些儒家的准则依然继续通用。

从这一角度出发,正确行为准则的定义既不能归结为“人们在与各阶层和类别人士交往,包括和鬼神及死者打交道时,应持有的良好和适宜的行为”(德·格罗特1901:IV,38页及下页)^⑨,也不能说是“保持家庭、国家和社会稳定的基础”了(阿尔雷1889:4页)^⑩。对于上层社会来说,这些准则事实上是他们世界观中不可缺少的重要组成部分,而且不管上层社会的代表人物意识到了与否,这些准则正是把对他们有利的等级社会制度和统治关系说成是顺乎自然和永恒不变的手段和工具。并以此作为人人都必须接受和维护等级社会制度的理由和思想基础。通过不同形式的行为

表现来把人们不同的社会地位区分和固定下来是这些准则最主要的功能。只有这样才可能“消除混乱无序”(瞿 1980:238 页)。在为结婚、特别是为丧葬制定的准则当中,这种功能表现得尤为突出和充分。

旧上层社会的一些代表人物非常坦率地论述过这些准则在稳定社会方面所起的作用(参见陈怀祯 1933:13 页及以下几页;瞿 1980:226 页及以下几页)。除了维护等级社会秩序的政治和社会功能之外,上层社会代表人物还谈到过这些准则的其他功能:心理学功能,即陶冶性情^①,表现人性品格,把人的行为与禽兽、野蛮区分开来(参见陈怀祯 1933:13 页及以下几页)。旧的上层社会对保留等级社会制度的关注,与他们试图通过次要的解释来掩饰这种关注的作法是相辅相成、齐头并进的。把婚姻准则说成是调整感情、规范人们的行为,就是为这一目的服务的。与丧葬礼仪不同的是,在婚姻当中这样的掩饰显得不是那么必要。清末为保留婚姻准则提出的理由,尽管被委婉地说成是为了全社会的利益,但实际上代表的明显是上层社会的利益。

依照《大清通礼》

相同地位家庭间的通婚和结成姻亲

在《大清通礼》中,法规化的婚姻准则反映的首先是社会的等级结构和阶层,以及各社会阶层间的区别。这在对纳币(聘礼)的不同数量要求上就表示出来了:贵族中的公爵和伯爵两级为一副金项链、两对珍珠翡翠耳环、三只发簪、四套丝绸服装和三套丝绸被褥(《大清通礼》引自林定川 1893:II,1 页)。而平民百姓的聘礼

为了一件衣服、四两丝绸面料、四件首饰和四样食品。通知婚期时送鹅的数量也有不同规定：公爵是九只野鹅，一般百姓为一只家鹅（同上：11页）。相反对嫁妆没有确切规定，只是点到有区别而已。迎娶新媳妇队伍中吹鼓手的人数，最高级别的满族贵族不得超过十二人，队伍中灯笼的数量也以十二个为限，普通百姓只能有八个。结婚喜筵的规格也有区别：公爵按规定可宰杀祭祀用的牲畜二十头，六至九品的官员只能宰杀三头。与满族上层社会不同的是，要求平民百姓和汉族官员除了聘礼之外，还要送订婚礼。老百姓的订婚礼为了一件衣服、一套被褥、一只庆祝订婚请客用的牲畜和两只准备结婚喜筵用的牲畜（同上：2页）。订婚礼和聘礼的多少，婚宴和迎娶新娘队伍的规格都是社会地位（百姓或上层社会的官阶品位）的公开亮相，同时也把社会的等级结构公开展示和巩固了下来，使之能永远保持不变。结婚准则的仪礼（除满族上层社会不送订婚礼是个例外），在主要进程上大体相同。在汉族的官宦人家议婚以后就送订婚礼、聘礼、请期（询问婚期）、亲迎新娘、新娘拜见公婆并敬奉食品、招待新娘用餐，婚后三天拜庙和女婿拜见岳父母^②。

除说明和交代结婚礼仪的进程之外，婚姻当事两家间的间接接触是通过媒婆，在上层社会是通过特邀的使者，以及通过送亲和娶亲太太进行的。主婚人事先打听好了对方家庭的社会地位，然后才通过媒婆开始进行议婚。在询问过女方的生辰之后，会在择定的吉日送订婚礼和订婚小帖。订婚文书在一般人家由媒婆，在豪门大户、官宦和学者府第则由身着官服的使者们送至女家。新娘的父亲要在大厅里接待使者。与帖子一道送来的礼物会摆出来展示，而帖子先要送到家祠去禀报给祖先，然后把女儿的生辰填写在帖子上交媒婆或使者送回男方家庭。使者受到宾客级的款待，

告别时还须按客套礼节送至大门口。使者返回新郎家要把帖子交还给男方的家长,这种接交也要按一定的礼仪进行。送聘礼和过大帖也要由使者或媒婆在择定的吉日以同样的方式完成。新娘的家长要接待使者,并到家祠去告慰祖先。结婚的吉日择定后写进文书和备好的礼物一起再由使者去递交给女方的家长。礼仪程式与送订婚礼和聘礼时一样。结婚前一天女方家庭要派一使者带着垃圾铲去清扫新郎的房间,并安放和整理被褥、帐子和第二天要用的器物。新郎家应准备礼仪用具,包括酒壶和四只酒杯等。

新郎和他的随行人员——坐在轿子里的娶亲太太,抬灯笼和仪仗的执事、吹鼓手和按不同等级和阶层而定的四至八位娶亲客官——遵照新郎父亲的安排,在献酒祭拜祖先之后出发去迎娶新娘。新娘的父亲也要到家祠去把女儿的婚事祭告祖先。新娘则留在自己的闺房内祭拜祖先,此外她还要给父母行礼叩头。此时父亲要谆谆教诲些治家的正确准则,母亲也会按父亲的吩咐向女儿传授些为妇之道。这种教诲和告诫在平民百姓家中没有被提到一定的规范程式。新郎到达女家时,在大门口会受到家长的接待。新郎走进客厅上台阶时要靠东边,出来下台阶时要靠西边走。他要献上野鹅,并行叩头礼。女儿装扮好了之后蒙上盖头走出来。女婿鞠躬后退下。迎娶队伍出发,女婿骑马走在最前列。

回到男家后的第一项礼仪是新郎新娘在房中互相叩头对拜,然后揭去盖头。新婚夫妇^④一道进餐时,两人要用为婚礼特制的酒杯三次同饮烧酒。待婚床铺好后新郎才回到洞房里,熄灭蜡烛。第二天早上新媳妇要带着枣、栗子和腊肉去拜见公婆。她应按照礼仪向公婆叩头行礼敬献食物。接下来招待她吃饭时,她也得向公婆行礼叩谢。

第三天预定为拜庙祭祀祖先。在一般百姓和读书人家祭拜多

在设在家中的祖宗牌位前进行。新婚夫妇双跪拜是再次向祖宗禀报他们的婚事。然后新婚夫妇要会见男方的亲眷，按辈分关系分别行鞠躬礼或叩头。老一辈亲属用点头来接受新媳妇的叩头，同一辈的人是相互叩头。年轻的一辈给新媳妇叩头时，她要鞠躬还礼。最后一项礼仪是新郎正式拜会岳父母。他也要用叩头来表示对岳父母的尊重和顺从。

《大清通礼》主要规定了两家之间进行联系、接触的方式和规模，以及接纳新媳妇进入婆家的礼仪规范：第一次拜见公婆、拜庙祭祖和第一次会见新的亲属。在所有的接触和联系中，包括新郎和新娘的初次接触，狭义的合卺礼，在一起吃饭、喝酒，以及形式上的第一次问候请安，所起的中心作用全都是明确辈分、等级的上下、主从或平等的关系。在一起吃喝和排定在家庭等级秩序格局中的位置——不仅是人世间的，也包括阴间已故的祖先在内——就意味着对新娘的接纳。两家通过间接方式的联系是为着相互保持距离。此外在安排仪礼进程时要注重事先已测定、推断或观察到的能带来祥瑞或是不祥灾祸的天时星相影响。某些仪礼应对着上天一定的方向完成。礼仪对象所处的位置也有一定的规矩，比如吃团圆饭时新娘要坐在西边的位子上，新郎要坐东边。走进和离开房间时脚踏南北或东西台阶也有不同的讲究；叩头也要区分朝北和朝南的不同方向。准则还涉及到时间方面，交换礼物和迎娶新娘全要在择定的吉日和吉时进行。注重正确的地点和正确的时间会带来福气和吉祥，反其道而行之就是违背了秩序，会招来不祥和灾祸（参见 C·K·杨 1960:33 页及下页）。

把星相学融进礼仪之中的作法可以看作是婚姻准则中非理性的成分。此外，神秘宗教成分也在一定范围内被容纳在礼仪中了。新娘在婚后第二天清早送枣和栗子给公婆的寓意是“早生贵子”。

新娘拜庙、祭祠和禀告祖先是和彼岸的天国或阴间中的祖先建立联系,这当中也有一定的宗教成分。然而确切地说,这又没有涉及到宗教因素。比如在“天地桌”前,在灶王爷和其他神龛前的叩头就没有作为准则用文字固定下来。

《大清通礼》中由上层社会提出的婚姻准则,只针对着门当户对的聘娶婚姻。双方的主婚人或家长,也可以说就是父亲,在议婚和两家间的联系上始终以主要角色的身份出现。他们的权威得到了充分的体现(参见瞿 1980:101 页)。他们派出和接待家庭的代表,发送和接受订婚礼、聘礼和嫁妆、特别是婚姻文书和婚期通知。新郎在履行了告别父亲的礼仪后才可以去迎娶新娘。新娘在新婚之夜后头一个要拜见和伺候的是公婆,她得向公婆跪拜叩头,并由公婆把她引见到新的家中。只有这种类型的婚姻是合乎规范的,因为它充分体现了儒家上层人物的利益。在这个法规化的体系中没有提到过其他类型的婚姻或聘娶婚姻的特殊形式。只有妾的地位、妾与正妻的关系及其在整个家庭秩序格局中的位置在法律和上层人士的一些论述中被涉及和讨论过,但那都是从法律方面,而不是从社会规范角度谈的(参见瞿 1980:94 页及以下几页;恩格尔曼 1929:29 页及以下几页;林定川 1893:II,17 页及下页)。

总而言之,在上层社会人士的规范和诠释中,最主要的成分是接纳新媳妇的家庭和社会秩序准则,处理两家之间联系的规则和公开展示社会地位(和财富)。在上层社会人士的诠释体系中同时纳入了上天星相秩序序列和已故祖先在彼岸阴间的秩序,并相应地把对生育子嗣的神秘宗教祈求放在优先地位。在实践当中,这些祈求生育的礼俗无论是在上层社会还是在平民百姓当中都在整个礼仪中占有支配地位。另外防范妖魔邪祟的作法在各个阶层的婚俗中均可见到,而且对有些作法的解释并不一定能完全和直接

归结到星相学的方位上去。

儒家礼教中的婚配准则用来确定 人的本质和巩固社会秩序

在旧上层人士的论述中,婚姻礼仪和丧葬礼仪相比较是摆在较次要位置上的。因此在清王朝初期,婚姻礼仪不大引人重视。不过作为儒家关于人的正确行为准则规范中不可缺少的组成部分,在关于礼教的讨论中经常会涉及到婚姻礼仪。

在18世纪,对儒家经典文本,包括各种仪礼规则不同注释之间的争论,首次被一再评估为“对儒家理想怀疑”的表现(鲍尔1971:347页及以下几页)。汉学派的代表人物从新儒家学派之前哲学家郑玄的著述出发批评当时在意识形态领域占主导地位的新儒家学派的著述^④。戴震(1723—1777)批评“虚伪骗人的官方道德”(鲍尔1971:350页),并揭露新儒家学派思想核心概念“理”的实质,指出它是为“去人欲”,让“下等人”受“上等人”束缚服务的(戴震引自:鲍尔1971:350页)。

作为对清王朝日益明显衰落和对白莲教起义的反应,在19世纪初叶今文经学再度盛行开来。他们在解释经典著作时注重突出“自身感情上对道德义务的需要,为的是能以这样一种实用的方式给国家和社会带来和平和安乐”(郝/王1980:145页;参见米切尔1972:182页)^⑤。这一学派的代表人物龚自珍(1792—1841)、魏源(1794—1856)、林则徐(1784—1850)和姚莹(1785—1853)等面对着国家在西方列强进犯面前表现出的内部衰败迹象,试图在对汉代以前经典新的评注中找到用进化史观来解释社会兴衰更迭发展的

思想依据,以从中寻求克服当时没落衰败现实的前景(鲍尔 1971: 352 页及下页)。研究世界地理,对以中国为中心的宇宙观提出质疑,提倡掌握(军事)技术和实业方面的知识,是旧的上层社会内部主张改良的代表人物的新观点。但是,他们对儒家思想的基本观念和以儒家礼教准则作为中国社会秩序基础等重大问题从未产生过疑问,相反,他们还认为面对社会秩序瓦解的现实需要重新弘扬和强调这些观念和行为规范(参见米切尔 1972:204 页;参见郝/王 1980:145 页及以下几页,156 页及以下几页)。社会秩序的混乱被解释为是儒家价值观和礼教准则衰落的结果。因此恢复和倡导儒家的经典原则就被看作是振兴中国和遏制西方列强的手段了^⑧。

自宋代以来,礼节就被理解为人和自然内在原则和价值的外在表现形式了(阿力托 1979:102 页)。因此通过公开展现道德行为应能对已遭外来攻击的上层社会权力前提起到保护作用(布尔迪奥 1979:366 页及以下几页)。礼仪作为人们合乎道德行为的规范是中国文明不可缺少的组成部分,或者按旧的上层社会保守派的观点,可以把它说成是全部文明所在,离开了礼仪就只有野蛮人了。捍卫(中国的)文明就意味着捍卫儒家学说,因此放弃或是怀疑礼仪就等于倒退到野蛮未开化中去。一个文明人与野蛮人的区别就表现在他有道德的行为上,而合乎道德的行为均已法规化在礼仪之中了^⑨。在礼仪中体现了人世间的(等级)秩序,人与人之间的(等级)关系应在礼仪中表现出来。

旧的上层人士越是看到他们的社会秩序在政治和军事上受到了威胁,就会更加激烈地主张严格遵循礼仪行事。郑玄的批评者和今文经学派的代表人物吴嘉宾(1803—1864),在白莲教、捻军和太平天国起义的历史背景下,主张保留儒家经典思想,坚持以“先王之准则”为基础(吴嘉宾 8071 页)。

像吴嘉宾一样,其他人士也提出必须无条件地坚持儒家的礼仪。在婚姻礼仪中,尽管家长和家庭的主导作用依然保留着《大清通礼》中的规定,但新婚夫妇的作用这时已在越来越受到重视^⑧。婚姻仪礼被解释成是“人伦之始”(引自陈怀祯 1933:12 页),有男女,“男以女为室,女以男为家”,男女结为夫妇,成双结对生活,繁衍后代,祭祖先、事舅姑(林定川 1893:II,16 页)。对上祭奉祖先,对下延续家族、传宗接代^⑨是对婚姻仪礼的进一步论证。同时还指出男女的结合是命中注定的“天作之合”(林定川 1893:II,16 页),这就把婚姻的不可拆散性合法化了。另外还把男与阳、女与阴联系在一起,把阴阳两者间的相互作用关系融入婚姻礼仪之中^⑩,以此为男女婚配是与上天宇宙秩序协调一致的观点提出根据。

除了为原则上保持婚姻仪礼进行辩护之外,当时还出现了对仪礼中个别步骤的不同解释,以及对一些做法的批评。比如刘寿曾(1838—1882)对婚姻中何时算是“成婚”,以及相应遇到媳妇亡故的情况时应从何时起按家庭成员下葬的时限发表了看法。他认为对上层社会来说,结婚之后三个月去拜庙才算是成婚,而平民百姓在结婚第二天媳妇拜见公婆和被接纳入家庭就算是成婚了,同时也是女子的“成妇”。按这种解释,实际上为上层社会开辟了这样的可能性,直至拜庙仍把妻子看作是处女,依然还属于她的娘家,也就是说还可以把她送回娘家去(刘寿曾 1888:8219 页及以下几页)。

索宁安是满族的贵族成员,他想把朱熹《家礼》中的六礼与满族的婚俗融为一种规范化的结婚仪礼,他的目的十分明确:简化婚姻仪礼规范,反对结婚时的奢侈浪费(索宁安 1801:婚礼 1 页及以下几页)。他认为汉族办喜事是典型浪费的婚礼,应加以反对。他引证了操办婚礼不得超出自己财力的国家规定(同上:5 页)。这

些论点早在前几个世纪中就已经有上层社会的人士提出过,已不是什么新见解了^⑩。适应经济可能性和时代的变化也是1893年出版和详细评注《大清通礼》的林定川所持的主张^⑪。但他同时又表示:“涉及到前代儒家礼教学说之精髓时,应遵照老礼行事,不敢创新去违抗老礼”(林定川1893:前言1页)。认为在实践中始终贯彻的规则是演变成了民间习俗的标志。把习俗和礼仪间的区别理解为趋势和规范的关系(同上:前言2页;参见陈怀祯1933年)。

1908年,清王朝建立了一个研究礼仪的机构负责修订《大清通礼》。这是朝廷为阻挡王朝崩溃而采取的措施之一(曹元璧序言3页,引自张锡恭1918年)。但修订工作尚未完成,清王朝就被推翻了,大清帝国被新建的中华民国所取代。一部“中华民国新婚礼草案”很快被拟定出来了(参见张鸿来1928:35页),但未能作为法规生效。1923年中华民国家庭和婚姻法的第一批法规就公布了,但直至1930—1931年生效前,其前身《大清律例》(参见《大清律例》1966年)的各种规定仍保持有法律效力(参见恩格尔曼1928:95页及以下几页,141页及下页)。在没有对婚姻仪礼进行有约束力法规化的情况下,旧上层社会的代表人物继续进行着按时代变化稍加修补的形式来保持对传统结婚仪礼的斗争。不过此时他们反对的不只是违背了礼仪规则的实践或是对礼仪规则的“错误”解释了,他们更要反对的是新上层人士的看法和观念。这些新派代表人物不仅在批评实践中的结婚礼俗,而且还进一步对结婚作出了全新的诠释,想要以一个新的体系来取代旧的体系。

1918年,翰林院的翰林和研究礼仪机构的顾问曹元璧曾以防守的姿态来谴责这些新观点:“过去几年中出现了不少十分离奇的谬误之说,摧毁了人伦的关系和义务……,这种粗暴无理、毫无廉耻的谬论居然也传入了宫廷。”(曹元璧序言5页,引自:张锡恭

1918年)。曹认为国家的混乱无序和人民涂炭受难是作为政治基础的礼仪受到毁坏的结果。如此说来,礼仪一方面是可供敌人用来毁灭国家、家庭和人的杠杆,另一方面正确的解释和贯彻礼仪有助于克服国家的屈辱乃至国家和整个世界的混乱(参见曹元壁序言6页,引自:张锡恭1918年)。这种对礼仪“正确的”解释,包括对儒家经典和对朱熹的评注,正是旧的上层代表人物论述中的核心所在。在以后几年中,他们一直试图把他们的观点写进合乎他们要求的国家有关婚姻礼仪——不是指婚姻法——的新的法典中去。

1928年,张鸿来致力于通过否定新儒家学派和《大清通礼》中以此为基础的婚姻礼仪来恢复早期儒家婚姻礼仪的真正核心,并使它成为中华民国婚姻准则的基础(张鸿来1928:勒口文字,第1页及下页)。张从婚姻六礼出发,另外从关于送亲太太开始到奉献野鹅为止共补充了十条礼仪。他的补充中有部分取自《大清通礼》,部分依据朱熹,也有他自己的想法或是从当时已存在的做法中移植过来的,如交换戒指(张鸿来1928:22页及下页)。

前国会议员张元坝经过六年的研究在1927年提出对婚姻和丧葬礼仪新规范的建议,在新的和旧的上层代表人士之间持折中立立场。他一如既往地明确强调礼仪规则在管理国家、安定社会、巩固民间交往关系和有利于子孙后代等诸多方面的维护秩序之功能(参见张益清/张耀先序言1页,引自:张元坝1927年)。因此他想通过创建新的规范来消除他所看到的社会习俗和风气的混乱。这种新的规范应该是旧的和新的礼俗的结合体。他明确提出应把新式结婚中的一些作法,包括被他说成是欧美的礼节,纳入到新的礼仪规范中去。张元坝对结婚礼仪的分类以新儒家学派的礼仪为基础,又增添了八项主要是为新娘设置的礼仪。他把取消旧式礼仪

规则中把男方和女方分开的作法看做是最重要的事情。他表示反对轻视妇女,主张男女平等。在中华民国时期,旧上层社会人士观点的新特征是致力于按照旧模式去建立一个新的规范体系。清王朝被推翻之后,他们也不再坚持按不同等级和阶层的区别来履行婚姻礼仪了(张元坝 1927 年前言)。他们想让“没有教化的民众”也遵守礼仪(张许慈跋,引自张元坝 1927 年)。此外,他们对已经变化的举止方式也表示接受:比如用鞠躬代替叩头(张元坝 1927: 丧仪 4 页)。

新上层人物的诠释和政策： 婚姻既是个人的也是社会的事情

在旧的上层代表人物看来,传统礼法规则日益不受重视是社会衰败的表现,因此他们竭力想通过重新解释这些旧规则来扭转这一衰败进程,并整顿他们心目中的社会混乱。与此同时,新的上层代表人物则尝试根据西方的观点来阐述和说明自己对包括婚姻观在内的社会新体统的看法。新派人物主要是年轻一代的“现代知识分子”(C·K·杨 1959: 14 页),也包括接受过学校教育的青年女性。从本世纪初到 30 年代,这些知识女性在曾引发过争论的表现自我的过程中发展了自己的观点。

在宣传新思想的过程中,1900 年到 1949 年期间出版的妇女杂志起了十分重要的作用,尽管有一部分只出版了很短的一段时间(参见尼瓦尔 1986 年)。但是,能看到这些杂志的只有为数不多的

受过教育的女性,因为据估计到中华民国时期结束前后,98%—99%的妇女还都是文盲(休 1982:99 页)。

虽然在清代就曾有学者反对旧的家庭体制和儒家的正统行为准则(参见罗普 1981:120 页及以下几页)^⑧,但直到帝制末年,特别是从 1919 年的五四运动之后,婚姻问题才在最广泛的意义上列入了关于社会改革和革命,以及社会进步讨论的课题中。

为适应工业化经济的发展和与之相联系的个体经济体制以及合理的决策过程,看来对在农业社会中占统治地位的家庭和亲戚关系的改革势在必行(C·K·杨 1959:1 页)。整个宗法制的家庭体制,特别是作为它最重要的组成部分的婚姻制度已成了“进步的重大障碍”(郎 1946:109 页)。妇女的从属地位、家庭体制的束缚和等级关系对个人作用的否决,特别是表现在结婚礼仪中迷信成分上的非理性思维和行为方式,成了批判传统婚姻制度的三个重点。批判向正面的转化就是要求妇女平等,要求“家庭革命”^⑨和要求树立科学思维和行为方式(C·K·杨 1959:14 页)。讨论中的第四点只有在中华人民共和国建立后有时候才以变化了的形式成为重点,而其在中华民国时期的重要性迄今为止还很少有人明确提出过(郎 1946:112 页指出过这一点),这就是婚姻在国家和种族关系中的新地位问题。个人的婚姻应该和国家发生联系而不能再纳入传统的宗法制家庭体制中去。这首先通过宣传集团结婚这一新形式表现了出来。按照新上层人物的观点,尽管结婚和择偶是个人的决定,但同时也要把它作为一个对国家负责的问题来理解。这不仅关系到从家庭权威到国家权威的转换,同时也涉及到确立个人与国家(民族、祖国)的新关系。

在中华民国时期,新上层人物阐明自己观点的讨论在 1919 年五四运动和 20 年代形成高潮,而且讨论的题目都是当时时代现实

所决定的重点。新上层人物的观点有一部分被采纳到国家的婚姻和家庭立法中。1930年,包含有结婚和离婚条款的家庭法作为国民政府民法法典的一部分得以通过。1931年,中国共产党的婚姻政策也在其管辖的区域内生效,1934年,这些政策又被一部婚姻法取代。这部婚姻法于1939年、1943年和1944年又为各个解放区不同的地方性婚姻政策所修正(克里格 1984:14 页及以下几页)。在这些立法中,新的观点并没有得到普遍的贯彻,尤其是国内战争和从1937年开始的抗日战争决定了法规在政治与意识形态上的侧重点。

随着1949年中华人民共和国的成立,新上层人物的观点重新在一般原则上上升为国家规范,并在1950年和1980年的《婚姻法》中得到了法律上的确认。婚姻法得到了经济方面(土地改革和分配妇女参加工作)的保障,并在全国范围的宣传运动中使其家喻户晓。婚姻法不仅从意识形态上得到论证,其实施还得到妇女和青少年组织在政治方面的支持。择偶自由和结婚自由,要求离婚的权利和拒绝违反上述自由原则婚姻的权利,如纳妾和童养媳等,都是中国共产党在反对宗法制的家庭体制和反对封建残余斗争中赢得青年一代和妇女的措施。新的结婚形式的目的在于通过个人结合建立的新家庭是个对国家奉公守法的集体。这一集体不是对家庭和亲戚关系,而是对国家承担义务。在宣传中把对妇女平等、对破除迷信和对实现以爱情作为新型家庭的基础的要求摆在最显著的位置上。此外,婚姻高度与国家挂钩并受到社会的监督保障了国家的特殊利益,如通过确定较晚的法定婚龄来实现计划生育。如果说在中华人民共和国初期推行新法规运动的重点主要是批判作为对立面的旧规则和行为方式的话,那么,后来就会越来越多地注意从正面说明和发展超出法律规定之上的新观念和行为规范

了。这方面的实例之一是用新的“简易的”模范婚礼替代旧式的“奢侈”婚礼和习俗。这种树立正面典型的形式自 80 年代以来通过广泛的围绕着爱情与婚姻内容展开的讨论得到了补充。

中华民国时期： 以平等、爱情和社会责任的名义 对宗法制家庭体制和非理性的批判

从本世纪第一个十年末期到 20 年代所开展的第一阶段讨论中，一方面对传统的家庭体系、对儒家的正统行为准则、对“封建的”结婚礼俗和结婚类型，特别是对纳妾进行了普遍的批判，另一方面对婚姻做出了新的解释与规范。新旧观念之间的争论在 1915 年前后流行于上海的“鸳鸯蝴蝶派”言情小说里得到了反映。寡妇的贞操、童婚、嫁妆、骗人的媒婆或者与本阶层以外的人结婚的困难之类的社会问题构成了作品的题材，故事主角必须同这些问题进行斗争。这一类爱情故事多半有一个悲剧结局，业已暴露的矛盾冲突不能解决、旧式婚姻和家庭体系在故事的“现实”里再一次得势（林克 1981:37 页,62 页）。“自由恋爱”和“自由结婚”的新观念——两个成为 20 年代论战的中心概念（威特克 1970:140 页）——代表着个人反对宗法制的家庭体系的要求。个人主义作为新的良好社会的标志成了旧的腐朽社会的家长专制的对立面（威特克 1970:96 页），传统对婚姻的解释和结婚方式同样受到了

批判,新提出的婚姻准则已被一小部分城市阶层用于实践。

对作为家庭体制主要支柱和“家庭恶性刑具”的传统婚姻的否定(威特克 1970:153 页)是针对着一家之主包办婚事、门当户对的婚姻原则,以及与这种婚姻类型相关的结婚礼仪。少数受过教育的年轻妇女在拒绝包办婚姻之后表示独身(克罗尔 1978:88 页)——归根结底是一种无能的表现;少数(男人)主张不结婚的自由恋爱(最极端的是康有为,见其“大同书”)、大多数人则主张要一种顾及个人利益的新型婚姻。这一点也反映在经过改革的结婚仪式上。

首先给婚姻的前提和目的下了定义。婚姻不应该将双方家庭的社会地位相同作为前提,而应是两个人以爱情为基础的结合。因此也就不再只把生育男性后代作为结婚的首要目的,而是通过婚姻实现夫妻和睦地共同生活。一桩婚姻如果缺乏和睦可以通过离婚而解除。北京的年轻大学生认为,值得追求的婚姻目标是互相帮助,互相支持,与伴侣幸福快乐相处(《中国青年》1923:182 页)。这就不再是一个女子嫁入夫家作儿媳妇处于从属地位——残暴的婆婆的欺压一再受到谴责(威特克 1970:153 页及下页),也不再要求在欺侮性的礼俗“闹洞房”时屈从,在被接纳进入等级森严的家庭时顺从了。大学生们的说法是以建立个人间伴侣关系的观点作为基础的,它要求个人在农业家庭经济之外具有经济上的独立性。不过这种观点主要已不是诠释婚姻的论据,而是对爱情概念的表述了。“罗曼谛克式的爱情”——1934 年社会学者潘光旦得出了这一结论——逐渐成了青年一代最看重的东西,至少在他们的说法上是如此(参见威特克 1970:178 页)^⑧。

“爱情”或“自由恋爱”成了新的上层人物在其自主婚姻观念中的关键词汇。这一概念一般可以与自由择偶相提并论。此外还有

其他理解“爱情”的尝试。例如,有的人把歌德的维特看作是一种无法实现的爱情的标志,因为婚姻已被强制包办了^⑩。还有些人认为爱情本质上是一种精神上的共鸣,这种共鸣产生于性格、思想和习惯上的一致。另外还有些人将爱情与性等同起来,他们把自由恋爱看作是婚前或婚外性关系(参见《中国青年》1923:81页,170页)。

国民革命军北伐时期(1925—1927)第一次出现了与这种强调“爱情神圣”相对立的观点。当时一些有国民革命倾向的知识分子认为爱情会直接损害实现革命任务,因为爱情会过分地消耗个人的精力。另一些人则寻求将个人爱情需求同社会革命融为一体,应把个人幸福与追求社会的幸福和进步相联系(陈威伯 1927:574页)。

除了“爱情”定义之外,关于自主婚姻中选择合适伴侣的主要标准是诠释讨论中的第二个中心。无论是在妇女杂志专栏还是在社会学研究中,确定新的择偶标准问题都是讨论的重点。如果说对爱情的需求是绝对的、游离于社会现实之外的,那么,在择偶标准上就体现出与现实和实践的贴近。选择标准不仅涉及对象本人,而且也包括其家庭。与传统的选择标准相比较,首先是选择重点已向有利于选择一方倾斜。妇女杂志向其读者建议,在提出男性的健康、生活习惯、性情和品格条件之前,除了其外表、知识、年龄和职业——至少按这种顺序——之外,还要重视对方家庭的财产和社会关系(克罗尔 1979:89页)。

从1934年潘光旦在北京大学生中进行的民意测验里也可以看到相似的倾向。虽然与家庭有关的标准被排列在个人标准的后面,但两种因素在择偶标准中同样都受到重视。在所有被调查者中,占第一位的不再是一个合适的家庭,而是对方的品性。从十点

择偶标准顺序排列上可以看出,家庭出身的重要性在男性被调查者中占第七位,在女性中占第八位。男性的选择标准依次为健康、教育、擅长家政、好的容貌和良好的举止、性关系上的贞节、家庭出身、经济状况、母性的慈爱和嫁妆。女性择偶应符合以下标准:品性、健康、实际能力、教育、性关系上的忠贞、外表良好、经济状况、家庭出身、父性的慈爱和家庭财产(潘光旦 1934:140 页及下页)。新上层人物的理想的妻子是受过学校教育而同时又勤俭并能主持家务的女性(参见《中国青年》1923:201 页及下页)。一方面,那些把自己大半时间用于“打扮、看电影或看戏,跳舞或吃喝”的妇女(高云晖 1931:5 页),或者说是那些只对服饰、吃玩感兴趣的女人(陈南邨 1930:10 页)是令男人害怕的。但同样令男人害怕的还有受过高等教育的职业妇女。这些被称为“男性化的女人”^⑥,很难找到丈夫(陈东原 1928:403 页及下页)。在高云晖看来,当时的妇女运动带有资本主义色彩。他含蓄地对新选择标准中涉及到女性的方面持保留态度。这位妇女运动的反对者认为新型现代妇女在选择丈夫时唯一和主要的标准就是钱,这一标准已取代了社会地位和家庭出身这样的传统标准(高云晖 1931:2 页及以下几页,7 页及下页)。这种根据实践观察得出的观点意味着对由新上层人物提出的解释和标准的第一次质疑。

个人对自己行为负责的观点同样出现于反对旧上层人物关于婚姻为命中注定诠释体系的最初阶段。婚姻为前世缘分的观念和现时决定未来命运的观念都同样地被否定了(威特克 1970:161 页及下页)。新出现的离婚现象也更加动摇了命中注定的婚姻观。结婚程序上表现出来的对命运的认同以及相信鬼神现象,在民国时期的社会学和人类学研究中被斥为“迷信”。人们研究这种迷信的习俗是为着更好地批判它,并通过提高妇女的教育程度来

清除它(参见陈南邠 1930:12 页及以下几页)^⑩。“反对迷信”同时也成了一些新上层代表人物反对儒家正统行为准则的战斗观念(参见章锡琛 1926 年)。这里所反对的不是对超自然神鬼力量的信仰,而是反对迷信作为维持社会秩序手段的规则。正是通过这种形式的反对才把儒家规则在保持和巩固社会上等级差别的实际功能充分揭示出来了(章锡琛 1926:316 页)。

在反对传统婚姻的论战中一方面突出了个人的作用,另一方面也指出婚姻对国家与社会应承担的新作用。此时应由国家取代家庭和家族作为个人结合的纽带,个人应效忠国家成为好公民。这是孙中山在本世纪头十年就提倡了的(参见郎 1946:111 页及下页)。在此后几十年为国家统一与独立的斗争中,乃至具体到形形色色对婚姻新阐释的讨论中,这一点一直被反复强调。知识分子曾以“家庭是社会的出发点”为论据,要求国家规定较晚的法定婚龄来干预早婚,因为早婚被看作是对作为国民的儿童的健康与素质有害的(俞凤宾 1917:3 页)。30 年代时社会学家麦惠庭详尽地论证了婚姻对国家和种族的重要性。据他看来,为了国家和种族的利益,——不同于五四时期——不应再以有利于个人自由来打破家庭体系,而是应在维护它的基础上,用公正对待个人利益的准则去改变它。麦惠庭始终强调繁衍后代的功能,但却不再把结婚生育后代以保障家庭延续放在首位,而是应该通过养育“健康的国民”(麦惠庭 1936:209 页)来使国家和民族的未来以及一个健康的种族的延续得到保证。同时,其他的作者也不再采用儒家的伦理道德范畴,而是用西方现代科学理论来说明自己的立场:马尔萨斯人口论、人种学说、优生学,当然还有遗传规律和心理学,“其中有一些染有强烈法西斯主义色彩”(郎 1946:114 页)。这种做法有助于传统价值观的转化,而又没有对繁衍后代这一始终归属于婚姻

的主要功能产生怀疑。

从这种为国家和种族的考虑出发,以下的结婚程序应看作是有必要改变的:首先是被看作有损个人健康和国家未来的早婚婚龄(仲韩 1937:360 页及下页),其次是通行的同姓不准结婚的禁忌。这种禁忌是无知之见,应由建立在“科学和理智基础上”的结婚禁忌来代替。婚姻禁忌应在生理学、遗传学和人种学中找到根据(黄石 1927:945 页)。在遗传基因良好的情况下——其他一些作家如此限定——血亲——堂兄弟姐妹、表兄弟姐妹——也应该允许通婚(麦惠庭 1936:182 页)。不仅是结婚禁忌,而且择偶标准也应依据这种“科学”的观点来确定。因此在这种阐释里,良好的气质、健康、外表端正和发育状况成为最重要的标准,应排在五四时代似乎具有决定性的标准,即性格、教育、智慧和兴趣相投的前面。对女子的母性和持家能力,对男子的父性和经济状况的标准在这张价值顺序表上排到了末位(麦惠庭 1936:152 页及以下几页)。

为了使妇女能免除长期(不能生育的)守寡之苦而要求取消婚约的束缚性。此外,还要求改变和减少全套结婚礼仪。传统礼仪里含有“太多的迷信和虚伪”,而且也“太复杂和不经济”(麦惠庭 1936:194 页),因此归根结底也有害于国家。在这一点上,从国家和种族观点出发的批评家们把上层人物的不同看法继承了过去,他们甚至认为穷人根本就不应举行婚庆。麦惠庭介绍了这样一种简单、经济、而又理智的结婚典礼:举行一个茶会,由新人报告其“恋爱过程”,在亲戚和家庭年长的成员面前简短致辞。此外还安排音乐和其他娱乐活动,然后吃茶点,最后主持人宣布散会,新婚夫妇离去。

虽然麦始终认为“健康的国民”是婚姻的产物,他却反对民事

婚姻,反对将婚姻作为需要证婚人和国家婚姻文书确认的国家活动。对他而言,结婚这项活动——尽管他建议简化礼仪——是家庭的活动,是经父母同意并在主婚人的主持下在家庭范围内举行的(麦惠庭 1936:181 页,197 页及下页)。尽管麦强调国家和种族的利益,但他并不希望以国家权威和影响来取代家庭权威。

除了新上层社会人士对如何缔结新式婚姻的个别建议之外,1930年通过的中华民国民法法典中也有法规性的国家规定,如支持男女自主婚姻、提高男子婚龄到18岁,女子到16岁以及废除纳妾制等。但法规并未要求婚姻的官方登记——民事婚姻的标志——而仅要求至少有两个证明人在场的“公开仪式”(福格尔 1933:7页)。这些规定仅在城市的特定阶层中在一定程度上得到了形式上的贯彻。进一步尝试确定兼顾个人与政府双方利益的新做法是宣传,并由市政机关组织集团结婚。1924年在上海第一次举行了集团结婚,从1925年起北京和其他大城市也纷纷组织(参见高迈 1937:31页及以下几页)。特别是通过国民党提倡的新生活运动使这种结婚形式得到更有力的推广。集团结婚有四个目的:首先是增加人口,第二是减少奢华的结婚仪式,第三是节省结婚费用,第四是“结婚社会化”(高迈 1937:29页)。强调国家利益,即强调为国民经济服务的必要性,为建设和保卫国家以及内战生育劳动力和士兵(德国和意大利是这方面的榜样),是与新上层人士的资本主义利益一致的,他们希望彻底减少对国民经济无益的昂贵和非生产性的结婚费用。同时反对迷信的斗争及贯彻理性思维方式也能够通过举行公开的仪式来实现。“结婚社会化”在保障国家对个人权威的同时,在很大程度上遏制了家庭影响。但是集团结婚的形式并未彻底抛弃传统形式,而是寻求将其部分地接纳过来。

与国民党相比,共产党在更大程度上把婚姻改革作为其所追求的社会变革的一部分。在国民党领导下的国民政府的法律通过后不久,1931年12月由江西苏维埃政府制定的中国共产党婚姻政策也生效了。上海地下党员——新的城市知识分子——实际上参与了这项工作(克里格 1984:19 页)。结婚不再是家庭的事情,而是个人的事情:婚姻不是由家长包办或通过家庭婚礼仪式而缔结的,而是不受第三者干涉和强迫的两个人的决定。婚姻需经政府登记来确认(参见马起 1959:73 页)。同时宣布废除封建婚姻制度和妇女解放,在离婚问题上妇女应受到特别保护——这在农村遭到了抵制,因此当时曾劝告 1931 年后成立的妇女委员会中的党员干部们在宣传和贯彻这些新政策时要保持克制。在苏区当时政治经济困难的情况下,不能再惹起什么其他的冲突了。过分注重于婚姻这个棘手的问题会造成性别间的对立,那被认作是实施农村改革的障碍(参见克罗尔 1979:196 页)。加强贯彻婚姻法被有意识地否定了,因为“作为政治经济斗争胜利的必然结果”(毛泽东 1968:1,48 页),家长制的家庭体系、迷信和压迫妇女都会随之失效。

1934 年 4 月苏维埃政府开始修订婚姻法,其中提出军嫂离婚须经丈夫同意为必要条件(克里格 1984:22 页)。承认未经登记而同居的男女为合法夫妇的新条款事实上是对农村人口的一种让步。由传统仪式缔结的婚姻因此具有同登记结婚一样的效力,这就是说,不必双方签字同意了。于是通过登记对建立在自由择偶基础上的婚姻进行政府控制的打算就落空了^⑧。

对农村居民——首先要动员其男人参加抗日战争——的其他妥协包含在共产党在边区的婚姻政策里。这些政策在抗日战争时期代替了 1934 年的婚姻法。在军事和经济存亡危机的条件下不

可能大力推行新的法律和家庭政策。保卫国家和增加生产优先于在农村居民中实施新婚姻政策。直到1949年中华人民共和国成立,解决了政权问题之后,才能在一个新的前提下重提婚姻和家庭政策以及妇女解放问题。

中华人民共和国： “婚姻自由”作为个人的和国家的行为 在法律上的规范及其贯彻

反对传统婚姻家庭制度的主要论据在中华民国时期早已提出来了。国家法律和新的结婚形式,如集团结婚,首先是在城市中曾有力地支持了对新式婚姻的宣传。1949年中华人民共和国成立后有两点值得注意:一是部分现已担任要职的上层人士在阐述理由时确定了内容上新的重点;二是与中华民国时期不同,动员了数量可观的宣传和政法方面的国家手段来保证所宣传内容的顺利实施。在完成了激进的政治经济变革之后,中国共产党树立了远远超出中国国民党之上的宏伟目标,它要求人们把对家庭和家族的忠诚转移到对国家权力机构的忠诚上去。由此婚姻的地位得到了提高。此外,与中华民国时期不同,经济保障已被视为贯彻新政策不可缺少的先决条件。

1950年6月通过的土改法规定分土地到个人,这为建立新的婚姻和家庭制度创造了经济前提。1950年5月1日生效的《婚姻

法》则为进行业已计划好的改革奠定了法律基础^④。为了从思想和政治上巩固中华人民共和国,应摧毁旧的宗法式家庭和家族体系以及支撑和维系这一体系的婚姻制度。尽管承担着家庭经济的所有制关系在形式上被废除了,但对家族的忠诚依然有约束力,并阻碍个人与国家的融和进程。这就构成了确立国家权威的一个障碍。因此以家庭改革和妇女解放为标志的婚姻法就被理解为反对封建残余斗争的武器了。“在我们国家建设飞速向前发展的时代,封建的婚姻制度和与婚姻问题相关的封建思想残余成了我们前进道路上的绊脚石”(《人民日报》1953年3月1日,见克罗尔 1974:34页)。自由结婚,自由选择配偶,自由离婚,禁止重婚,纳妾和童养媳,保护寡妇再嫁,禁止包办和买卖婚姻,是这个“新民主主义婚姻制度”(《婚姻问题之集》1950:25页)的主要内容,其中绝大部分早在中华民国时期就已提出过了(克罗尔 1979:231页)。法定婚龄确定为女18岁、男20岁。但婚姻法的颁布只不过是长期教育工作和思想斗争去宣传和贯彻它的开端,中国共产党及妇女联合会的代表们就是这样认为的。

妇联、共青团、工会、农民协会作为中国共产党的群众组织,是宣传和贯彻婚姻法群众运动的主要支柱。妇女和青年人则是宣传的主要对象(约翰逊 1983:102页)。思想教育工作是惩罚措施之外实现这项任务的又一重要方法(参见马起 1959:80页)^⑤。一些宣传人员已考虑到尽管旧的封建制度已为人民所摒弃(《婚姻问题之集》1950:25页),但仍可能会遇到阻力,实际情况也是如此。不仅是农村人口中年龄较大的人试图躲避这项法律,并且连党的一些地方干部和群众组织的代表也抵制这项法律的执行,因为他们和农村家庭经济和与之相关联着的家族有着千丝万缕的联系。许多地方发生了针对想依据这项法律维护自己结婚、离婚权益的妇

女和青年人的暴力事件,就正是这种阻力的反映。绝望的青年男女杀人,尤其是自杀的现象时有发生^⑩。有一些地方干部甚至殴打、关押那些实际上是向他们寻求支持的人(1951年10月内务部文件,参见C·K·杨1959:36页)。结婚登记被看作是国家对家庭事务的干涉而遭到拒绝,家长包办的婚姻依然是广为社会承认的婚姻形式。与此相适应,“恋爱”作为缔结婚姻的基础,这一观念在农村地区也没能被人接受。“恋爱”只会导致男女关系的混乱,甚至为“风流韵事”创造条件,因此只能造成“世界的普遍淫乱”(参见C·K·杨1959:3页及下页)。如果说婚姻自由会带来普遍的混乱的话,那拆散家庭的离婚就会造成更严重的混乱了(参见戴维恩1976:89页,98页)。

在老一代和宗法制家庭体制的受益者看来,自由结婚和离婚是伤风败俗,并且会对整个被他们认定是天然的秩序构成威胁。试图保全一方不受国家控制的家庭领域的势力和维护建立在传统家庭结构基础之上的家族势力的能量在农村地区达到了这样一种规模,以致不得不在1953年3月发动了一场全国性的群众运动来扑灭这种对抗(帕里施/怀特1978:158页及以下几页)。这场运动首先是针对那些违反法律的干部,其次也指向那些有封建意识的父母、婆婆和丈夫(戴维恩1976:88页)。对后者主要是进行适当的思想工作,“采取批评和教育的方法,提高其觉悟;对那些由别人包办,不是自由结合的婚姻,则帮助改善和巩固夫妻间的关系”(马起1959:83页)。

对用传统方式缔结的婚姻予以承认和实行不轻易批准离婚的政策是面对农村居民的对抗面做出的让步(参见M·沃尔夫1984:216页)。这一点成了当时和随后几年实际推行的政策的特征。与此同时,在国家一再发起的运动和倡议中则用或多或少带有宣

传和强制因素来贯彻《婚姻法》中确立的新规范,并从社会主义新道德和新型婚姻的意义的高度对它作说明。根据不完全统计,1954年和1955年分别有97.6%和95%的婚姻办理了政府登记(马起1959:84页)。1954年北京有3万多对男女申请结婚登记,仅有13对遭到拒绝,因为根据政府对工作人员的看法,这些申请并非出于自愿(《中国大陆报纸选读》1007页,1955年3月15日)。1955年又开展了一场严格遵守结婚登记规定的运动(戴维恩1976:93页)。由此可见《婚姻法》的贯彻还是有缺欠的。马起在1959年还断言这项法律由于多方面原因未能得到充分的实施:包办婚姻和买卖婚姻依然存在;金钱、社会地位和职业依然是联姻的重要条件;非职业妇女的自由择偶和自由结婚得不到保障;特别是对作为社会主义婚姻基础的爱情的错误理解导致了许多青年人在婚后夫妻不和睦和争吵(马起1959:85页及下页)。

1962年,在经历了几年食品短缺的困难后,供应重又活跃,同时通过放弃“大跃进”的政策,重视理性经济规律重又取得了相对于政治标准的优先权。这时婚姻题材主要有两个方面又重新成了媒体上讨论的重点:一是开展了反对早婚的运动,不仅通过早婚者的现身说法,而且还从医学的角度来阐明早婚的弊端。宣传晚婚的主要论据是减轻生育和哺乳负担对年青母亲身体的影响,因为当时把生育看作是结婚的直接结果。另外性生活也会给青年男子带来精神压力。早婚所生的孩子容易出现难产、体质虚弱。此外早婚妇女更易患癌症(达裕1962年)。由于恋爱关系被视作是婚姻的直接准备阶段,正像生育是婚姻直接结果一样,因此同样反对早恋。反对早恋的另一个理由是恋爱会影响青年人的学习和深造(叶恭绍1962年)^⑩。理想的婚龄是女22至26岁,男28至32岁(达裕1962年);也有人定为女23至25岁,男25至29岁(叶恭绍

1962年)。试图提高实际结婚年龄首先是一种控制生育的措施。一方面鉴于现实存在的供应问题使控制生育日益迫切,另一方面是要限制以往一些年代中不加控制甚至片面鼓励生育造成的人口急剧增长。因此在反对早婚的同时,还反对过早生育和生育间距过短,并且提出生两胎最为理想(叶恭绍 1962年)。

媒体上的另一个焦点是批评结婚典礼的铺张浪费和嫁妆的昂贵,因为这不但给家庭和新婚夫妇,而且还给双方的亲戚、朋友、同事和邻居造成了沉重的经济负担。早在 50 年代末就已对在餐馆大摆婚宴进行过批评(怀特/帕里施 1984:139 页)。此时又加强了这一批评的力度。大摆结婚宴席被批评为浪费、不经济。不少年轻夫妇在婚后要花多年时间才能偿清他们从亲戚、朋友处借来用于操办婚庆的钱。自 1962 年起,在刚刚度过几年困难时期后,作为某种富裕的表现,举办结婚庆典的风气又重新兴起。这时媒体上提倡应该用小型的茶聚取代婚宴,试图用典范性的具体的事例说服人人要节俭经济地办婚事,不过没有动用行政手段来强制执行(李朴琛 1962 年;《反对早婚的运动》1962 年)。在订婚时送未婚妻昂贵的礼物,有时还要专门给未婚妻送聘礼,也同样会因为给男方及其家庭造成过重的经济负担而应予以取消。幸福结合的基础和保障不是新郎的物质馈赠和经济状况,不是他的收入和社会地位——列举了大量有关的评论和反面例子的报道——而是真实的感情和爱情。对那些将物质保障作为婚姻的首要目标的年青姑娘和她们的父母,则向他们推荐挑选配偶的标准:热爱劳动、追求进步。这样的择偶标准早在 50 年代中期就已提出过(《新的社会气氛》1955 年),现在又重新强调,模范女青年追求的是思想觉悟高、劳动积极、热爱集体的丈夫(《正确对待》1962 年)。与此相反,物质条件,尤其是高工资被认为是无足轻重,甚至被描写成会对未来

的夫妻关系造成不利影响。

这些论点在1964年关于婚姻问题的更加激烈的讨论中再度被提了出来(《评判的标准是什么》1964年)。《中国妇女》杂志在1963—1964年甚至开辟了一个讨论选择丈夫标准的专栏(参见克罗尔1979:298页及以下几页)。人们继续提倡简单节约的婚礼,用新的结婚仪式取代旧的习俗,新娘不再用轿子迎娶,也不再穿红色的嫁衣。亲戚、朋友、同事参加的茶聚取代了婚宴,在茶会上生产队的干部讲话,新郎、新娘讲述相互结识的经过。新娘新郎不是在“天地桌”前,而是在毛主席像前向父母、亲戚朋友鞠躬行礼(骆同林1964年)。

1964年,在“文化大革命”的准备阶段,除经济考虑之外,不再是人口政策方面的动机,而是反对作为旧意识形态标志的旧习俗的斗争,在推行新的结婚方式时取得了优先地位。婚姻和家庭在重新强调意识形态阶级斗争的氛围中再次为人瞩目。这一领域的改革被认为尚未完成,开展阶级斗争被看作是当务之急。号召广大群众在婚姻和家庭领域里同样要表现出社会主义和共产主义的精神来(杨达文/刘素平1964年)。婚姻的社会方面相对其个人方面而言又得到了突出的强调。爱情被定义为工作中互助,学习时互相支持、互相批评以及同志式的团结友爱就表明了这一点(M·沃尔夫1984:218页)。然而尽管口头上讲的十分激进,但当年青年人在婚姻问题上——如选择配偶或结婚的方式上——与父母发生冲突时,总还是劝说青年人据理耐心说服父母力求达到和睦和一致(参见自主婚姻1962年;程水壘1963年)。在1964年出版的关于1950年通过的婚姻法的最新小册子中又再次阐明自由选择配偶的基本原则。这表明为了切实贯彻已有14年历史的婚姻法,还得继续进行思想说服工作。就连在“文化大革命”期间,特别是在

1973—1975年批判林彪的运动中,父母包办的、聘金不菲的婚姻,和结婚时大摆宴席依然是批评的对象(参见戴维恩 1976:106页;帕里施/怀特 1978:160页及下页)。

八十年代的婚姻与爱情

70年代末,在“文化大革命”结束之后,婚姻问题再度成为媒体上的话题。而此时中国共产党的领导层也认为有必要对1950年《婚姻法》的基本原则稍加修订,以新的婚姻和家庭法形式通过,并在全国范围内开展广泛的宣传运动(参见普尔曼 1984:114页;孙特马赫尔 1984:87页及以下几页)。这次立法的理由是:

广大人民群众已从野蛮的旧封建婚姻制度下解放出来了。以婚姻自由、一夫一妻制、男女平等和尊老爱幼为标志的新型婚姻和家庭关系也已建立起来。但是30年来情况发生了很大的变化,早先的婚姻法已不再适用。在过去几年里由于极“左”路线的干扰,政治领域内无政府主义的影响,特别是通过林彪“四人帮”造成的危害,使城乡的婚姻和家庭关系领域中出现了不少需要解决的问题。包办和买卖婚姻、其他人干涉婚姻自由和利用婚姻关系索要财物的现象仍普遍存在。奢侈浪费、大操大办婚礼的旧习俗又重新流行开来。封建主义的余毒和资产阶级思想的影响滋长蔓延侵蚀着人民群众,影响安定团结,阻碍了四个现代化的进程(杨森 1980:1页;参见金铎/严雯 1984:14页)。

封建残余、资产阶级思想,尤其是“四人帮”对经济、道德和社会规范的破坏(参见普尔曼 1984:116页),被说成是1950年婚姻法未能完全贯彻的主要障碍。如今保护公民的合法权利已成为实现社会主义现代化不可缺少的条件,相反,封建法制和传统,以及封建和资产阶级思想的继续存在则构成巨大的阻力(参见杨森

1980:11 页)。

在 80 年代末,关于婚姻问题的法律规定和论争有如下几个主要特征:

第一,同 50 年代一样,再次对在农村人口中遇到的反抗作出让步,对旧式缔结的婚姻补行登记,也就是说承认这些婚姻既成的事实。对于由第三者干预的婚姻,也就是说违反当事人意愿而撮合的婚姻,主要是采取教育措施,只在出了人命的时候才动用刑法手段(金铎/严雯 1984:14 页及下页,32 页及下页)。

第二,与五六十年代相比,对封建主义思想和资产阶级思想及其行为方式批判的范围更加宽泛了。首先是批评大办婚礼和奢侈的聘礼所带来的“不必要”的经济负担(《家庭问题二十讲》1983:4 页及下页;杨森 1980:31 页及以下几页)。而对婚姻中的迷信行为,如生辰八字的相配、选择良辰吉日和“拜天地”的仪式(《家庭问题二十讲》1983:29 页)的指摘已摆在较次要的位置上。另外,新增的内容是批评那些“玩弄”女性的男人,他们道德败坏,随意抛弃女人,或是找情妇(《家庭问题二十讲》1983:4 页及下页)。此外还批评和否定根据物质标准去择偶的行为。

第三,范围极为广泛的关于婚姻观,包括对这一问题超出法律规定之外的社会规范的争论。赫谢脱认为这场争论是自“五四”运动以来有关这一问题的规模最大、争议也最多的一次讨论(1984:237 页及下页)。这场讨论关系到树立一种“以真诚爱情为基础”的“正确的”婚姻观(《家庭问题二十讲》1983:5 页)。唯有这样的婚姻才能有助于解决上面所列举的遭到批评的诸多问题。这些以读者来信形式在传媒上展开的讨论以及编辑对此作出的示范性回答主要集中在以下几点:对爱情的理解、介绍人的作用、恋爱和结婚的合适年龄、树立新的结婚风尚以及选择未来的配偶的标准。

选择配偶标准的问题是自 70 年代末重新出现的爱情小说里的重要题材。在这些故事中,男女主人公“罗曼蒂克”式的爱情所遇到的阻力,往往比由于一定的阶级背景、社会地位或所从事的某些职业(如火葬场的工人)而造成的困难还要强大和复杂(林克 1981: 246 页)。

人们把爱情看作是婚姻的基础,它能保证婚姻的幸福和稳定,从而也能为社会的稳定和实现四个现代化提供保证(参见普尔曼 1984:116 页)。将家庭的稳定和秩序同社会的稳定和秩序联系起来,这是继承传统观念的一个标志,尽管现在是把男女之间的爱情定为家庭秩序的基础了。所有对爱情的论证实际上都是以稳定和秩序的思想作基础的。这也就说明了为什么“爱情”这一主题在 80 年代初期会重新获得如此高的地位。为了贯彻婚姻自主,使婚姻真正成为个人与国家机构间发生关系的事件就必须反对家庭权威依然强大的影响。尤其是在农村地区这种影响还在以包办婚姻的形式表现出来。在这场斗争中,像在 20 年代一样,爱情成了理论工作者和年青一代的战斗概念(参见克罗尔 1981:128 页及下页)。

首先是从反面来为爱情释义的。爱情不等于以财产为结婚前提的“资产阶级”意义上的“自由恋爱”。爱情既不是商品也不是一种交易对象。它也不只是在小家庭中寻求“个人自由和幸福”的最大满足。唯有将爱情同革命事业相联系,唯有将个人和社会的因素融为一体时,爱情才是真正的爱情(《家庭问题二十讲》1983:22 页;参见普尔曼—西金 1985:11 页及以下几页)。

从爱情在婚姻中的功能而得出的择偶的标准中,爱情和志同道合的革命思想应是先于年龄、性格、健康和相貌的首选标准。对象本身在政治、职业和性格方面的优点应能代替和弥补家庭出身、社会地位、职业和经济状况方面的标准以及其他的物质考虑,诸如

对方家庭大小或他所承担的对父母的义务等(《家庭问题二十讲》1983:26页及下页)。在这种择偶标准中,爱情首先是和对象的政治、职业和道德品质联系在一起的,至于性感、相貌之类因素则根本不提或是干脆予以否定。

除了宣传这些理想对象的标准之外,同时还在一些普及性的大众杂志上介绍将这些标准运用到实践中去的具体建议。建议中对这些个人的标准又做出有利于家庭因素的协调。比如建议介绍人首先要考虑双方的家庭条件是否彼此合适,然后再具体商谈双方当事人见面的问题。同以往一样,非职业介绍人在继续发挥作用,但另一方面,从70年代末开始国营的兼职甚至专业的婚姻介绍所也承担了相当一部分婚姻介绍任务。媒体对超过25岁的姑娘和27岁以上未婚男青年当作困难对象予以特别关注。他们大部分是下乡回城的知青,但也有想结婚而没有房子的青年人(张力奋/陶冶1985年)。这再次清楚地表明了社会和国家在婚姻方面所承担的受到社会承认的责任。结婚、婚姻和家庭(带一个独生子女)被看作为社会稳定的一个方面和安定社会秩序的因素。这自始至终是决策者们所做宣传解释和推行政策中的一个主要特征。正如结婚过晚甚至终生不婚不合乎常规一样,过早结婚也必须防止。早在60年代初,婚龄就被利用为推行人口政策的一个工具。但是与60年代不同,也不同于“文革”时期,靠工作单位自行决定将结婚年龄推迟到25或27岁,现在主要靠发放避孕药品和实行国家监督措施来计划生育。不过,确定合适的婚龄也一直是讨论中的一个课题。

所宣传的新式结婚仪式试图将结婚确定为个人的大事,同时又是社会活动。用反对浪费这个理由对结婚中所有作为父母包办婚姻和巩固亲友关系标志的环节都做了批评,如双方初次见面,订

婚、送嫁妆时赠送礼物,用汽车迎娶新娘和回娘家,给亲朋好友赠送礼物,双方都大摆宴席的婚礼。对“迷信行为”的批评则摆在第二位(《家庭问题二十讲》1983:28页及下页)。只进行结婚登记,不请客送礼,不发喜糖的简朴节约的集体婚礼(《新家庭手册》1985:66页)被国家机关作为结婚时的“社会主义精神文明”加以推荐。还有人宣传一种家庭庆祝方式的所谓“宾前婚礼”,用饼干、糖果和茶招待被邀的亲戚、朋友和同事们。请一个主持人和几位帮忙的组织婚庆活动。

这种婚礼的过程可以概述如下:新娘和新郎走进装饰一新的房间,客人们都坐在那里,播放着音乐。新娘和新郎给客人们送上香烟和糖果,并讲些表示欢迎和感谢的话。主持婚礼的主席向新娘、新郎祝贺婚礼并鼓励他们过好未来的共同生活。随后新娘、新郎分别介绍他们的恋爱过程并表白他们将来会互相帮助,互相鞭策。接着亲友代表讲话表示祝贺。新郎新娘向父母献花,随后播放音乐,请客人们入座便餐。

在有許多对新娘新郎参加的集体婚礼上,由单位代表代替双亲作为婚礼的主席,或者两者共同主持。在这种情况下,同事也取代了亲属的角色,他们讲话祝贺并鼓励新婚夫妇,还会伴随他们进洞房(《新家庭手册》1985:66页及下页,74页及下页)。由双方单位批准的较长时间婚假使新婚夫妇有可能旅行结婚,这也和同新娘新郎和他们的朋友伴着音乐翩翩起舞的“音乐婚礼”一样,属于新提倡的结婚样式(《新家庭手册》1985:75页及下页)。

贯彻婚姻法和新的结婚仪式首先被看做是意识形态问题。尽管封建的自给自足的小农自然经济作为一种统一的生产和消费单位以及以此为基础的宗法封建制度已从经济和政治上被铲除,但在思想意识上还存在着传宗接代和包办婚姻的封建残余观念(马

俊驹/程飞 1981:33 页及以下几页)。随着实行农业生产责任制,家庭又重新成为生产和消费单位,由此带给农村人口在婚姻考虑上的影响在笔者所掌握的材料中尚未专门提及。不过,从 1985 年初起,随着实行经济改革,强调市场经济的作用和重视鼓励消费行为,已经导致了对一度受到严厉抨击的奢侈浪费的婚礼的某种认可。从国民经济角度核算,昂贵的婚礼能为闲置的储蓄积累提供消费机会,尽管这只不过是市场经济盈利类型中一种非生产的可能性而已。

建立中国婚姻家庭研究学会(参见《研究婚姻家庭》1985 年),加强进行家庭社会学调查^⑩,新建立的民俗学对婚姻形式所给予的关注,以及有关择偶、婚姻家庭问题指南性书刊的持续畅销^⑪,清楚表明,在 80 年代,婚姻问题在整个家庭人口政策中所占的地位在不断地上升。这不仅仅是出于人口政策方面的考虑,如反对早婚,并一如既往地反对近亲通婚,即禁止表兄妹之间的通婚,以避免生出身体和智力上都严重残缺的儿童(参见周朱流/孔桂珍 1982 年)。另外,新出现的社会问题,诸如日益增长的离婚率,“第三者”的问题,即男女之间的婚外恋,还有大城市中独身者人数的增长等也在构成对社会秩序的挑战。

将个人从家庭束缚中解脱出来,在婚恋中首先考虑个人利益,而不是实现家庭的利益,以及将个人对家庭的忠诚转移到对国家及其机构上来,一直是新的上层代表人物在法律方面和制定行为规范方面努力追求的中心目标和旨趣所在。如果说 50 年代和 60 年代除了实施政治经济改革措施之外,主要是把标语口号式的反对封建习俗放在首位的话,那么自 80 年代初以来则是对婚姻观念新的诠释和对结婚各环节的规范作法进行最广泛的宣传了。譬如关于自主找对象和选择对象标准已逐渐被认定为自由结婚的

前提,在此期间有关这方面论述在整个讨论中所占的篇幅远远超出结婚本身(参见克罗尔 1979:302 页;赫谢脱 1984 年)。一直遭到批判的挥霍欲,对婚礼的大操大办以及赠送贵重礼品依然屡见不鲜。举办这样婚礼的青年人在经济上要依赖父母、家庭和亲戚,往往要花数年之久方能清偿欠款。此外在经济改革时期,举办豪华的婚宴和赠送贵重礼品似乎比以往任何时候都更不合算,因为本来可以用来盈取利润的资金被不理智和非生产性的挥霍掉了。但至少在那些实践这种“不合算”做法的人们不会这样看,相反他们认为从加强亲友必要交往关系的意义上讲他们的做法是会有收益的。对此在下一章节里将作进一步的探讨。

在个人、家庭和国家利益冲突下的 新式结婚

与生育、丧葬习俗不同的是,中华民国时期在城市各阶层中已开始出现一种新的结婚风尚。首先是新上层人物的代表们和逐渐扩大的新的城市中产阶级、专业工人、新的中华民国国家机关的工作人员以及新知识分子和教师(郎 1946:124 页)。他们当中有一部分人有意识地彻底拒绝传统的家庭体系和任何家庭或国家的权威,把婚姻理解为私人的事情。由于他们经济上的独立,因而不依靠家庭的支持而实现独立的,往往是脱离大家庭自立门户的新式结婚。只有极少数人,如有些北京大学的学生,拒绝任何婚姻礼仪,同时也就拒绝了家庭或国家、社会对其婚姻的承认(威特

克 1970:172 页)。这样一种所谓的自由结婚,实际上等于是离家出走(陈东原 1928:402 页)。而大多数人^⑩还是希望实行“文明结婚”。“文明”的概念尽管是“西化”的委婉说法(林克 1981:25 页),但事实上“文明结婚”是将传统的和现代的成分融为一体。这不仅指联姻的实现既是建立在双方家庭赞成的基础上,也是建立在新郎、新娘本人同意的基础上的,而且狭义的结婚也越来越简化并改变成一种现代社会的交际形式。由国家机构组织的集团结婚同样也吸收了传统的因素,并做出形式上的改革。

中华人民共和国成立后,在新社会里受过教育的和执政的阶层,首先是城市中的知识分子、干部和国家机关的职员继续采用中华民国时期的结婚仪式。在传统社会制度崩溃,各个社会阶层沉浮变迁以及通过长年战乱家庭制度蒙受损失和由此所造成大部分人民流离失所的背景下(参见 C·K·杨 1959:17 页),曾流行一种权宜的结婚仪式,其简单程度和不受家庭干预的独立性是空前未有的。与此相反,直到目前——首先是在城市——结婚仪式中呈现出越来越多包容中华民国时期“文明结婚”礼俗的趋势。另一方面,政治经济的变动,立法以及对新式结婚的宣传对农村地区和城市的下层人民也不无影响。农村地区在经济变革和个体经济被集体经济所取代的基础上,并随着妇女受教育机会的不断增长,传统的结婚礼仪也步入了革新的进程,可与中华民国时期城市结婚礼仪的变革相比较。但是不能简单地把这一进程理解为从传统到现代或从繁复走向简单的直线式的前进过程。最近几年大型婚庆和喜宴的迅猛增长就清楚地反映了这一改革过程的复杂性和多层次性。此外,经常变换的政策和宣传上的压力,举办婚礼的经济可能性,以及对“合适”婚礼的种种处于变化中的观念也对这一进程产生着很大的影响。最近几年父母和家庭对选择配偶的影响又有明

显增长的趋势,另外,在择偶标准中越来越重视对方的家庭背景,这也适用于知识分子和执政的阶层。这些都表明这一发展过程的复杂性不仅出现在婚姻领域,同样也出现在其他社会领域。社会的变革不单是所有制和政治制度变化的直接和必然的结果^⑩。

中华民国时期的“文明结婚”： 对家庭权限的实际质疑

社会和政治的普遍性变革,特别是中华民国的成立,促进了城市中新兴社会阶层的崛起。这些阶层在经济上和社会上都不依赖于传统的家庭经济而存在:工厂中的为数不多的技术工人(盖姆博 1921:219 页及下页)、中华民国国家机器中的工作人员、日益扩大的教育领域内的教师、讲师。他们就是那些根据新的经济和理性标准,依靠他们个人的经济力量的可能性寻求实现“文明结婚”或者参加集团结婚的人^⑪。不少的大学生尽管在民意调查中和口头上反对传统的家庭婚姻制度,但在实践中他们并不是在任何情况下都有可能实现文明结婚的^⑫。只有极少数大学生是在离开家庭,只穿着日常便装,没有结婚证书,既无喜庆装饰,亦无音乐或戒指之类的东西的情况下,在少数朋友的圈子中举行婚礼的(威特克 1970:172 页)。

1930 年生效的中华民国民法已经考虑到新的发展。它禁止纳妾,规定妇女也有平等的继承权,在法律上享有与男子同等的地位,并且将婚姻定义为双方的自由结合。新兴社会阶层的代表人

物们可以援引这些规定。不过使新的结婚方式成为可能中起决定性作用的——除了从家庭经济中解脱出来之外——还是社会的变革。女性可以进入公共教育机构就读,或是能够通过从事秘书、教师或进工厂做工人等职业而从家庭的封密状态中走出来,进入社会公共领域,从而第一次为她们提供了在家庭圈子之外更为宽泛的与男性接触的可能性。中学和大学成了社会交往的场所(高毅晖 1931:4 页),为男女个人之间相互结识和选择对象提供了方便。30 年代和 40 年代的战争和内战造成城市中正值结婚年龄的青年大量和频繁的迁徙流动,从而加速了家庭体系以及对家庭的忠诚和义务的进一步解体。这对自由选择配偶和摒弃旧的结婚礼俗也起到了推波助澜的作用(参见 陈盛清 1940:19 页及以下几页)。

“文明结婚”实际上是对传统聘娶婚姻类型的一种改进。它是一种过渡形式,一方面较多地给双方当事人留有自行决定的余地,拒绝了那种将婚姻说成是命中注定的说法,但另一方面又同以前一样把结婚当成一件家庭大事和一种巩固亲戚裙带关系的社交活动。因此结婚礼仪中与此相关的成分基本上都保留了下来,只是改换成了新的表现形式。对有些礼俗的内容也采取类似的作法进行了改头换面。随着社会交往机会的增多——尽管有些作者还认为这些机会还远远不够(陈东原 1928:406 页)——在理想情况下青年人已能自行选定合适的对象了(参见 P·S·巴克 1927:662 页)。这样既能实现个人的择偶标准,又可以推迟结婚年龄。尽管个人择偶标准大多遵循着那些新上层人物制定的一般准则,但在实践中男青年虽要求女方有一定的文化程度,但不一定要很高的学历^⑧,除了个人素质外,还相当重视女方父母的地位。在征婚广告中,每月收入 300 元,品行端正、性格良好的男青年寻求家庭出身好、健康、漂亮的大专毕业生为伴(引自郎 1946:125 页)。大学生,

特别是留学生,尽管家庭社会地位不高又没有财产,但能将自己的学识作为保障未来的资本投资到婚姻中去。他们往往试图通过与家庭地位高、家境富有的女子结婚来改善自己的就职机会和社会地位(林恩 1928:112 页及下页)。同样女性追求的也是相貌英俊、前程远大的青年,希望找到能为自己未来提供经济保障的称心的丈夫。这时家庭的金钱和财富成了决定性的标准,排在优先于家庭门第的顺序之上。随着封建王朝的终结,社会地位和财富间的紧密关系已不复存在,越来越多的名门贵胄陷入了经济拮据的困境。在一位资产阶级“金钱婚姻”的激烈批评者看来,女性现在不再由父母出卖,而是变成了自身的推销员(参见高耘晖 1931:7 页及下页,2 页及以下几页)。门当户对的原则因此出现了被打破的倾向,不同社会阶层间的联姻也成了一种为社会承认的婚姻类型。不过不同社会阶层之间的通婚并不意味着通过联姻能逾越任何不同社会阶层间差异的鸿沟。这仅仅涉及到部分旧的上层社会人家与新兴社会阶层之间的逾越,后者凭借所受的教育和财产已开始跻身于新的上层社会。

在北京,男性自己找对象遇到了特殊的困难,因为当时的人口结构中女性偏少。1919 年,男性占总人口的 63.5%,在商业区高达 72%,其中年龄段在 15—30 岁的男青年所占比重更是大大超出了正常比例。大学生、候补公务员、学徒和其他来自外省和北京附近地区的谋职者(他们离家单独住在北京)(盖姆博 1921:9 页及以下几页),更加扩大了求偶青年人的范围。而许多从外地来此谋职的已婚男人也未携带家眷住在北京,这就是说,他们身边没有待嫁的千金(参见郎 1946:125 页及下页)。在这种情况下,若没有朋友和熟人出面牵线搭桥,就连“文明结婚”中双方的初次接触也是很难想象的,不过现在大多是由想结婚的人自己,而不是由他的家庭

去请人帮忙介绍对象了。

男性在择偶时较大的个人自主权,是与其在职业上和在经济上的稳定性以及由此产生的脱离家庭另立门户的可能性相适应的。这就意味着要将结婚年龄推迟到结束学业,开始职业生涯的时候。新的上层代表人士已从多方面深入而充分地论证了推迟结婚年龄的各种理由。

在最开明的“文明结婚”中,双方家庭之间关于聘金、嫁妆和订婚的协商会被取消,整个结婚礼仪被简化为婚礼一项。但在一般情况下,尽管举办所谓的现代结婚典礼,还要视家长对婚事参与和关心的程度、婚姻与家庭利益的关系以及家庭对个人的影响程度而有所不同,有时双方要进行相应的磋商,甚至还要依照传统结婚的程式订婚。这种结婚庆典本身就是体现着新婚夫妇作用和利益的新成分与代表家庭势力的、经过改良了的传统成分的混合体。

1935年北京的“文明结婚”是按照如下的程式进行的:新郎、新娘和双方的家长分别邀请各自的亲朋好友相聚到饭店参加婚礼。有时庆典由双方家庭分别单独举行,也有由双方共同操办的。婚礼选择在良辰吉日,一般多在表示吉祥的逢双月份和双日举办。饭店的大门前饰以国旗,一般会有多起婚礼在一家饭店同时举办。宾客们胸前戴着纸做的红花。

先由六位轿夫将轿子从轿行里抬到饭店,然后再从那里出发去迎娶新娘。两位穿红着绿打扮得花枝招展的年青姑娘作为伴娘陪同新娘。有时轿子也用轿车代替。这期间新郎的客人们品尝酒菜,同时观赏展示的礼品。随后新娘在父母的陪同下来到。新娘身穿红色的嫁衣或是白色的婚纱,手里拿着花束,也有用深色眼镜代替婚纱的,新郎穿西服或中式长衫,到入门处迎接新娘,陪着她走在红色的地毯上。客人们向他俩抛掷彩色的纸屑并燃放鞭炮。

另外还有由多人组成的乐队演奏门德尔松的《结婚进行曲》之类的音乐来迎接新娘。

在直接和宾客接触之前,新娘被领进饭店顶层的一个房间,在那儿新郎的亲戚中年长的女人们将给她梳头,同时也会仔细品评她。结婚仪式随后在一间饰满红色小旗以及挂满喜幛对联的房间进行。喜幛的内容颂扬的是孝、(妇)德和祝愿长寿以及子孙兴旺。仪式由新郎的家长主持,他同时是主婚人。他右边坐着新娘的父亲,双方的媒人坐在左边。在双方家庭共同举办庆典时,双方的父亲或家长担任主婚人的角色。此外,还常邀请一位家中相识的知名人士担任证婚人,在仪式一开始请他讲几句话。新郎的一位年轻的亲戚或朋友担任司仪,宣布一项项程序。首先是主婚人讲话,接着他宣读婚约条文,上面有新娘嫁妆的清单。嫁妆是新娘的财产,新郎有使用权,但不能转为他的财产。宣读婚约时不念双方父母的名字,因为直呼其名是件不吉利的事。结婚契约由双方父母和新郎新娘本人共同签字。

随后新娘、新郎向长辈鞠躬,有时也互相鞠躬并向客人鞠躬,接着是主婚人再次讲话。他引证儒家大师的教诲,列举古代幸福婚姻的范例,祝福新娘、新郎儿女满堂。随后新娘、新郎交换戒指。严格意义上的结婚仪式就此结束了。

再次燃放鞭炮,新郎的朋友们都争相过来表示祝贺,客人们开始享用婚宴。新郎、新娘挨桌向客人们敬酒。婚宴后新婚夫妇乘坐借来的汽车离开饭店(郎 1946:130 页及以下几页)。

对 30 年代北京“文明结婚”的描述到此为止。新房里的活动和婚庆后的情况我们不得而知。“坐轿子”一如既往是结婚的同义词,尽管轿子已大多为汽车或是自行车所取代了。同样,由新郎(和他家)的使者迎娶新娘也一直是结婚的标志。新娘在父母的陪

同下来到,两家部分分开的婚庆,新娘加入已婚女子的行列(以梳头为象征)以及新娘进入新的家庭(以鞠躬仪式为象征)等一切都表明,“文明结婚”也是女子走进她新的家庭,进入丈夫的家庭的过渡。新娘充满羞怯和拘束的表情是与她必须经受被接纳和融入新家庭的处境相适应的。当然通过宣读婚约,在嫁妆方面明确了她在经济独立基础上的个人权利。她的这一过渡还通过可能会遭受危害的观念表现了出来,因此新娘不可以脚踏地面,要放鞭炮驱邪,戴深色的眼镜至少可以使新娘避开其他男人的目光。樟联上宣扬的也是美满婚姻的传统观念和当媳妇的本分:顺从、生儿育女和严守妇德。嫁妆和礼物也是像以往一样公开展示。同样通过共同举办的婚礼和婚宴来巩固和增强亲戚关系和感情。

与面向家庭的“文明结婚”相比,集团结婚则表现出较强的国家色彩。婚礼上,政府部门的代表承担了家长的部分职责,不过双方家长和介绍人都出席,以示家庭的支持。参加集团婚礼应由双方提交申请,在申请中不仅要登记双方的姓名、年龄、通讯地址、居住地点和家庭出身、职业以及确切的出生年、月、日,甚至还包括出生的时辰,而且还写出双方家长和主婚人的姓名,通讯地址以及他们与申请结婚人的具体关系。除要询问以往婚史以及子女的状况外,还要问订婚的时间、地点以及介绍人的姓名和通讯地址(高迈 1937:36 页及以下几页。作者在文中介绍的是南京一次集团婚礼的登记事项。但在上海集团结婚的申请表上没有询问介绍人、双方家长和主婚人的情况)。当年上海在新落成的市政府议政厅,举办过一次有几十对伴侣参加集团结婚,由市长亲临主持。阿斯考对这一场面——类似的场面在北京很可能也曾举办过——做了如下描述:

铜管乐队演奏着“洛亨格林”中的结婚进行曲,成千上万的围

观者簇拥在警察组成的防护线外,争相一睹新娘、新郎的风采。新娘们手持花束,穿着浅红的服装,戴着浅红网状的面纱。她们排成长长的一队款步向前,走向她们的新郎。新郎们穿着蓝色的长袍、黑色的马褂,每人都戴着一个鲜红的徽标。新娘从西侧,新郎从东侧拾级而上,随后一起走进圆形的前厅,沿着白色的大理石台阶进入大会议厅。在装饰成鲜红和金色的舞台的灯盏前的横幅上写着“百年之喜”。证婚人等在那里。每次两对新郎、新娘分别同时从左边和右边上台,站在交叉挂着中华民国国旗和国民党党旗的孙中山博士的浮雕前。司仪宣布鞠躬,新郎、新娘先而向孙博士的肖像和党、国旗鞠躬三次,再相互鞠躬两次,最后向证婚人鞠躬一次。随后每对伴侣都领到结婚证书和一只镌刻着李树花纹的银盾——这是市长送的礼物——新婚夫妇再鞠一次躬后离开舞台。这种仪式重复进行多次,直至全部完成后,新娘和新郎列队——这次是成双成对地——由手执灯笼的仪仗队引导着走出大厅(阿斯考 1937:65 页)。

有些集团结婚——类似于“文明结婚”——是由证婚人宣读结婚证书,向新婚伴侣们致以美好的祝福,并详细讲述家庭作为社会的源头的道理,同时也把男女的婚姻关系——像圣人所说那样——评价为社会关系的起点。结婚证书由结婚当事双方、主婚人、介绍人和证婚人签字(高迈 1937:37 页及以下几页)。个人、家庭和政府的代表(在他的监督下举行仪式)都平等参与,共同承担责任。

集团结婚尤其受到那些婚后不打算留在男方的大家庭,而想要经济上独立,建立自己小家庭的青年伴侣的欢迎。用这种方式可将个人有限的收入用在必要的家庭开支上,把婚礼办得简单和更加经济(阿斯考 1937:65 页及下页)。不过这样一种婚礼(和结婚)很少能加强亲戚交往关系了。但是从中也可看到对传统结婚

礼仪的革新,譬如向孙中山肖像鞠躬替代了传统的在“天地桌”前的磕头,过去曾是结婚仪式中不可缺少的灯笼仪仗,现在也只是在仪式结束后伴随着新婚夫妇了。

中华人民共和国的结婚实况： 从个人考虑出发的结婚及其限度

我想联系着 50 年代以来的发展,重点描述一下 70 年代和 80 年代北京两种不同类型的结婚方式。第一种主要通用于农村地区和城市下层人群中。它在很大程度上依据传统的结婚模式,而且像过去一样仍是家庭经济的一个重要因素。第二种类型主要见于城市知识分子、干部和国家机关工作人员等新上层人士之中。这种方式可追溯到中华民国时期发展的新成分,表现出强调个人和个人作为社会成员的作用。结婚被看作是由两个人结合组成一个经济上独立的小家庭。在这样的小家庭中,传统的家庭经济考虑已不复存在了。按照 1950 年以来实施的婚姻法规定,这两种类型的结婚都必须进行登记,取得国家的准许。但除了这种没有什么仪式的登记手续之外,两种类型的结婚都还要经过在亲友面前公开宣布之后才能成为社会公认的结婚。

结婚在今日是由三方面的因素和利益决定的:新郎新娘和他们的家庭,他们的工作单位和通过单位体现的国家利益。这三者在两种不同类型结婚方式中所占的比重各不相同。实际上正是这种不同的比重才决定了结婚类型的区别。强调突出个人因素,要

求对社会负责和经济、理性地办婚事为特征的新式结婚首先是在新上层人士中间实现的,而在农村地区还只能部分地推行。这表明家庭(经济)的利益和势力在农村地区仍处于优势地位,或者起码也还有与个人和国家利益平起平坐的实力。因此结婚在农村一如既往依然是有利益冲突的事情。

农村地区:在家里结婚, 家庭经济条件继续起作用

找一个合适的儿媳妇,为女儿寻一个合适的婆家,或者说为儿女找对象,如今除了当事人自己活动外,大多数还是靠其他家庭成员、亲戚、朋友和工作单位的同事帮忙来进行的。像以往一样,由于缺少社会交际的机会和可能性,想结婚的人只能在自己工作单位和直接接触的社会圈子内找对象(普尔曼-西金 1985:16 页及以下几页)。亲友和同事们都有自己的社交范围,可以为想结婚的人介绍他不熟悉的环境和领域中合适的人选为对象。青年人,特别是女青年乐意接受这种找对象的方式,他们认为托亲友帮忙介绍比自己主动去找更得体和可靠。大多数青年人把为自己介绍对象看成是父母、家庭和周围人们的任务,甚至是对他们应承担的义务。在远离北京的农村地区还有一些职业性的婚姻介绍人。在 80 年代初期,每桩婚事的介绍费大约为人民币 60 元。由亲友充当介绍人时通常都是用比较值钱的礼物,如皮鞋或服装,以及邀请参加婚宴来表示酬谢。在提亲阶段,介绍人受当事人或他们家庭的委托行使和旧中国时媒人一样的功能,掩饰与未来婚姻相联系的物质利益,保全婚姻当事人和他们家庭的脸面。介绍人多以这

种方式促成双方对进一步接触的兴趣,并安排两位对象的第一次会见。即使年青男女是自己相识的,在订婚和结婚时也要请一位亲戚、邻居、同事或朋友来充当介绍人角色。两位对象见面,现在在农村地区也是提亲阶段必须安排的项目了。期望双方能通过几次约会,一起逛公园散步或看电影,增进相互了解,使接触能继续向前发展。在第一次见面后双方都可以表示拒绝和不同意继续交往,但在接触了比较长时间后再表示不同意就会被认为是不合适,甚至是不道德的了(普尔曼-西金 1985:17 页)。过去提亲阶段和议婚阶段是分开和依次进行的,如今由于男女双方的直接接触,这两个阶段已部分地混为一体了。

自 80 年代初以来,在农村地区合适的婚龄被视为男 22 岁、女 20 岁。在北京以南的地区通常是 23—24 岁时才结婚。丈夫一般要比妻子年长一两岁。过去这里流行妻子比丈夫大几岁的习俗在中华人民共和国成立后就很少见了。按照国家人口政策宣传的规定,男子 25 岁,女子 23—24 岁结婚就算是“晚婚”了。和 70 年代相比,一般的婚龄和工作单位同意的婚龄现在都有所降低,这将用婚后几年才允许生孩子的措施来抵补。在中华人民共和国成立后的头几十年中,结婚和生育第一个孩子通常都是在时间上紧连在一起的事儿(克罗尔 1981:64 页)。现在根据计划生育政策和避孕措施的普及,结婚和生育已不再是不可分开的了。

年轻人一旦接近了普遍公认的合适婚龄,家里和熟人就会忙着为他找对象。如果有谁超过了通常的婚龄,那他就会收到家里和社会上(个人的或组织的)越来越紧迫而频繁的建议,劝告或是直接催促他尽早找一个合适的对象。不结婚意味着不合乎常规和断绝了许多由家庭所决定的社会关系。下一代的劳动力仍然是对统一的家庭收入的必不可少的贡献^④。尽管父母晚年的物质生活

似乎不再是完全没有保证了,但子女的劳动力和收入仍是赡养老
一辈亲人所必需的。

选择对象的标准包括两个方面,一是个人方面的条件,另一个
标准是看符合不符合门当户对的原则。60年代以来变化多端的
政治发展对个人和家庭标准的内容和比重都产生过很大的影响,
带来了不少变化。但是任何时候对个人和家庭条件都有社会公认
的标准。在农村地区,实现合作化和建立人民公社之后家庭作为
消费单位,并在一定程度上作为生产单位继续存在,有时甚至还有
所加强(只有社会化生产部分被转移了出去)。因此家庭地位的标
准与个人条件相比就有着更重的分量了。在个人标准方面,女子
的劳动能力和职业被看作是对家庭收入的贡献。男子中党员和担
任其他职务者最受欢迎,因为他们的职业和社会活动能量能增加
家庭的收入,又有助于家庭地位的总体提高。

订婚(定亲)

在农村地区,订婚像过去一样作为提亲和议婚阶段的终结是
必不可少的。订婚是对婚姻的承诺,只有订婚之后,两家之间和已
订有婚约的男女个人间的交往才可以进行。年轻的男女只有订了
婚之后在村子的公众面前一起出现才不会遭人议论。

在远郊区的农村和小城镇里,家长常会在订婚前,有时在议婚
阶段一开始就请一位算命的盲人到家里来,请他按男女双方的生
辰八字来合婚,并择定订婚的“好日子”和以后结婚的“吉日良
辰”^⑩。农历的闰年和某些属相的年份一般来说对结婚是不祥瑞
的,例如1982年是狗年,属不祥的年份,而1981年是鸡年,对结婚
来说很吉庆。订婚的标志是个人间和家庭间交换礼物。只有在远
郊农村还举办订婚庆祝活动,邀请亲戚和朋友参加。礼物的规格

因地区而异。在城市近郊地区，“男方”送的礼物是数目成双的白酒、茶叶、糖果和苹果，外加一块送给未婚妻的衣料。远郊地区还要增加些女方家庭要求的、比较值钱的礼物，如：手表、录音机、自来水笔和笔记本。这些礼物通常是为未婚妻准备的，也就是说可以像在北京时那样，把这些看成是间接的嫁妆^④。这当中，录音机和手表、自来水笔和笔记本可以相互配成对，当做成双数的礼物看待。和过去一样，订婚时交换的礼物必须要数目成双。此外，女方常常还要求 100 到 200 元钱。这笔钱中有一部分要用来为男方准备回礼。回礼中有皮鞋、腰带、自来水笔和笔记本。如果男方给的钱少，那未婚夫就是个“小气鬼”，要丢“面子”。

在远郊还举行订婚庆典的地区，男方的家庭还要在订婚前送 500 块油炸的糕饼到女家去。饼作成两个套在一起的圆环的式样，象征着两个人的结合。女方收到这些糕饼以后，就会把它们当成订婚“礼帖”分送给亲戚、朋友、邻居和同事。收到糕饼的人，只要是还想保持友好交往关系的，到结婚典礼时都有送礼的义务。订婚的庆祝和以后的结婚庆典一样是两家分别举办的。但有点新变化是，女方家中办订婚庆典时，未婚夫由两位朋友陪伴前往参加。同样，男方家中庆祝订婚时，未婚妻在两位女伴陪同下出席。这种在陪同的“保护”下到对方家中参加订婚活动意味着第一次被新家所接受。正如礼物的价值能为男方的家庭和本人增添“面子”和威望一样，订婚庆典的规模和场面也能起同样的作用。

在北京的南郊，订婚期一般最多为一年，如果一对新人年纪都偏大则订婚后很快就结婚了。而在远郊区订婚期至少要一年，二至四年的十分普遍。这表明在那些地区找对象和订婚都偏早，男子在 18 到 20 岁就订了婚，女子则更早一些。

除了订婚之外，还有一项确定结婚日期的活动，叫做“定日

子”，一般在结婚前一个月进行。男方的母亲由介绍人陪着去女家，要带上一些送给未来儿媳妇的小礼物和送给亲家的白酒。来客提出结婚日期和庆祝方式的建议和女家商量。最后双方商定婚期以及参加迎亲和送亲的人数。现在结婚日期多选在便于亲友来参加的时候。特别是在远郊区，还得像早先一样把上轿和下轿的时间和地点也事先定下来，尽管“轿子”现在已被汽车或自行车代替了。农历新年前的几天常常被选为结婚的日子，理由是在一年的最后几天里不会再发生什么不顺利的和糟糕的事情了。另外，现在在农村地区对“吉日”也有了新的观念，像“五一”劳动节、“十一”国庆节，甚至“三八”妇女节等节日也归入了“吉庆”的范畴。事实上这些节日和农历新年前后即春节期间都不工作，亲戚、朋友和同事们都能来参加婚礼。结婚的民事登记有时在婚礼前几个月就完成了，但是在婚礼庆典之前还不能算是结婚了。

礼物和嫁妆

只有在男方家中有了为新人准备的房子，或者是像最近几年越来越多见的，在院子里为新婚夫妇盖起了新房之后，才能商谈和确定婚期。屋子里的陈设包括一张床（要是不再用炕的话）、一个大衣柜和其他的家具，也算是送给新娘的礼物或者算作小俩口的个人财产，以后分家单过时，他们都可以带走。这些家具必须在结婚前就摆放好了。另外还有女方要求收音机、自行车、缝纫机和冰箱为礼物，并得到了满足的。除此之外，女方在有些情况下还会得到一笔数目可观的金钱用来置办全套的嫁衣或是嫁妆，单是买一套婚礼穿的服装就得要 300 元。今天把这些礼物和钱财叫做“彩礼”。这笔开销加上盖新房的费用，往往不是年轻人自己交给家里的那部分收入就能承担得了的，而要靠全家的收入来负担。家长，

有时包括新人的哥哥,之所以愿意拿出这笔今天对一个农民家庭来说是数额巨大的款项进行投资以实现年青人的婚姻,是因为合适的联姻和扩大亲戚关系预示着将来能为家庭带来好处。除了增加人口和劳动力之外,新媳妇(收入丰厚)的工作岗位,她家的声望、经济状况和活动能力,同样也都有益处。

与中华民国时期不同的是,在80年代里,这些聘礼在结婚前不再送回到男方家中去了,也不再公开展示了,而只摆放在新房里供参加婚礼的宾客们观看和品评了。聘礼依旧能显示出家庭的经济实力,给家庭带来声望。同时聘礼还能够反映出新娘的身价和证实新的家对她的重视程度。“人们常说,新娘要的越多,自己的身价就越高;要的东西越少,自己也就不值钱了”。

像过去一样,新娘也会带过一份嫁妆来。这笔费用也是由她的家庭收入来支付的,但新娘多年来靠自己的劳动力为家庭收入做出过贡献。如果新娘是在国营或公社的工厂工作有固定工资收入的,在家里同意的前提下, she 会把工资的绝大部分用来置办嫁妆。在比较贫穷的人家,嫁妆的内容和数量还和中华民国期间通行的标准差不多,主要是个人生活用品。但是所有的东西都必须是新的,装在两只木箱里。1985年北京近郊区女工的嫁妆则要比这丰富多了。嫁妆讲究有“八条腿”,这指的是大衣柜和五斗橱这两件大家具,此外还有冰箱、大座钟、手表、电扇、餐具、花瓶、瓷茶具、桌布、玻璃杯、化妆品、成箱的衣服等等。在这种情况下,男方家庭事先给了她多少礼金,使她有可能买到这样多在农村里显得很阔气的嫁妆,是很难讲清楚的^⑧。

在结婚前一天的下午,男方会派人到女方家中去接嫁妆。送嫁妆是结婚庆典的第一项议程。男家和女家的结婚喜宴都在这天晚上举办。所有和办喜事人家保持着友好往来的亲友、同事、邻居

以及单位和村子里的直接领导都被邀请入席。这天晚上新娘子要和家里人及亲朋好友话别。所有与新娘家或与她本人有交际来往的人都会送礼或是给装着份子钱的红包。嫁妆先摆出来供人参观。傍晚前男方会派两位代表用一辆带篷子的小车来取嫁妆。代表常是新郎的弟弟。取嫁妆的代表到达后,新娘的父母要出面招待,请他们坐下喝茶,但这只是客套,来客对茶大多不碰。女方跟着去送嫁妆的是四男四女,其中有新娘的哥哥,四位女的都是女方亲戚中结过婚的年轻媳妇。嫁妆装上车后马上出发。车子不能直奔新郎家所在的村子,而要绕道走以避开车子来时走过的路。车子来去不可以走同一条路线的老规矩仍然适用。

在新郎家里,从下午起院子里就聚集着五十多位宾客了,有亲戚、邻居、同事和单位以及村子里的领导。年纪大、地位高的客人被招待坐在屋里。男客和女客是分开招待的。客人都送上一个装着份子钱的红包,上面写着送礼人的姓名。红包都交给新郎的父亲,他把收到的礼物和红包都拿到旁边的屋子里让人登记在礼簿上。新郎仍穿着日常的衣服在院中迎接陆续来的客人。院子的一角支起了帐篷和炉灶,几位厨师正忙着准备婚筵的菜肴。

嫁妆运到男家后,送嫁妆的人把它们搬进新房,打开包装陈列。然后八位送嫁妆的女方代表被邀请入席吃饭。他们是男女分开被款待的。新郎的嫂子和充当介绍人的女亲戚负责招待和陪同女客吃饭。男客也有相应的人陪同和招呼。新郎的母亲不陪客人入席。席上主人和客人都表现得非常客气,主人殷勤地劝客人吃菜,客人则很少动筷。菜超过了十二道,没有开席前就摆在桌子上的冷碟。菜肴中的鲤鱼、莲藕和肉丸子都包含着象征性的含义,如鲤鱼表示的是“吉庆有余”,莲藕寓意着夫妇恩爱的连绵长久。

宴席最后由厨师长亲自上汤。这时送嫁妆的四位女代表中最

年长的一位要把一个红包放在端汤的托盘里。这叫“汤封”，是客人感谢厨师的小费。席间新郎会几次过来为客人斟酒，但他从来也不会与女客们一道喝酒。为宴席上菜和给客人布菜的是来帮忙的女邻居。

吃过礼仪性的喜筵后，送嫁妆的客人就动身返回新娘家去了。送走客人后，屋里和院里的酒席又重新摆上，客人们男女分开，按八至十人一桌入席。年纪和地位是安排席位的主要依据。喜筵要一直持续到凌晨两点钟。随着喜筵的结束，婚庆的高潮就过去了。只有少数近亲留下来等着第二天男方来迎娶新娘。这一天新娘家也不再宴请客人了。

迎娶新娘

第二天上午，新郎家还有不少客人，主要是亲戚，其中有一部分是从远处赶来的，住在这里过的夜。客人的数目比第一天要少一些。布置好的新房里装满了嫁妆和礼物供客人们仔细观赏品评。屋子里新郎和新娘的大幅结婚照十分引人注目。一对新人身着西装和白色的婚纱，是他们几天前到北京请摄影师拍摄的。那里的照相馆现在都出租婚纱。婚床上方有一盏红色电灯，从第一天点着后一直没熄灭过。床上摆放着红、绿和橙色的棉被，总共有六床之多，床罩是黄颜色的。花瓶、洗脸盆、镜子和其他小摆设大多是红颜色的。

上午十点钟，新郎由三男三女，总共六位年轻的亲友陪着出发去迎娶新娘。“人们都说，过了上午十一点再去接亲，新娘会很快就守寡”。这次接亲的人是步行去的，因为往返的路程不远。尽管在路程远的情况下已用汽车或自行车去接新娘了，但在远郊区人们还管这叫“上轿子”。去的时候多绕道走，以便回程时能走近路。

新郎穿一身蓝灰色的西装、白衬衫、打着有红色花纹的领带。可能这是他生平第一次打领带。六位接亲的人也都穿着好衣服，女人穿的是红色或紫色的毛衣，外面罩着红色或棕色的外衣。

接亲的到达新娘家后被引进正房。请他们稍坐片刻，并用茶水和喜糖招待他们。糖纸上全印着红色的双喜字。接着新娘进屋来了，她穿着男方家里送的深红色旗袍，新的高跟鞋，脸上化着妆。这时一位接亲的女人会给她戴上一朵红色的纸花。新郎来时就在西装的翻领上戴着同样的纸花。新娘不再和家人告别，由昨天去送嫁妆的三位年轻女人陪伴着，随着接亲的人一起上路。离开家门时，新娘眼里含着眼泪。“离开家的时候，新娘一定得哭一鼻子”。回程的路途很短，但一路上的气氛很压抑，没有人说话。沿途只有为数不多的妇女和孩子观看这小小的队伍。快走近男家时，一伙年轻人在贴着红底金色双喜字的大门前燃放鞭炮。队伍一进院子就男女分开被让进不同的屋子里。送亲的被招待入座喝茶，吃饼干和糖果，也有小杯的白酒。新郎的母亲带着新娘去见亲戚，首先把她介绍给叔叔、婶婶等老一辈的亲戚。然后屋子里又摆上酒席，男女分开入席。主宾席上除新娘和三位送亲的女人外，还有这期间从女家赶来的新娘的姑和姨。新娘要把她们介绍给自己的婆婆。酒席的菜品与昨晚相同。席间新郎要进来为客人斟几次酒。新娘在酒席上多少也吃一点东西。

这一天厨师长上汤后也会从客人那里得到红色的“汤封”。饭后新娘的亲戚去参观新房。这期间第二批客人开始入座进餐。利用这段时间新娘换了装，穿上了一套和新郎一样料子的蓝灰色西装和装饰着银线的白色衬衣。过了十二点之后，她和新郎一起“回门”，女方的亲戚和送亲的妇女也跟着一道返回。出发前婆婆塞一些钱给新娘。新娘表示不解其意时，婆婆就解释说：“回家时身上

总要带上些钱的。”回到娘家后，亲戚们就要询问新娘在新家里受到了什么样的接待。新娘家里只还有少量的客人，新娘的父母都穿着日常的衣服，新娘爸爸的眼里还含着眼泪。下午新婚夫妇要急着返回去，以便和客人们一起继续晚上的庆祝活动。新郎的堂、表兄弟们晚上要来“闹洞房”。

以上是我在1985年9月30日至10月1日在北京近郊农村参加的一次婚礼时亲眼所见的情景。因为当时的活动是男女分开进行的，所以我只能从一个女性的视角去观察和体验，男性的活动我没法见到。据说在远郊区婚庆中男女的界线更为严格。连迎娶新娘时，新郎也不能和新娘一起回家。新郎到了岳父母家之后不可以和自己的新娘讲话，而且要在迎亲队伍出发前自己单独先回家去。“媳妇不可以马上跟他走，否则人们就会说，她离家离的太轻快了”。陪同送亲的伴娘们和过去一样要由“全福人”担任。在我观察的婚礼中，三位送亲的全是新娘的堂姐和表姐，都已结过婚有一个小孩。伴娘们的属相不能与新娘的属相克犯。在远郊区农村还保持着新娘斋戒的规矩。“新娘在离开父母家之前要多吃点东西，因为进婆家门的第二天她是不应该吃什么的。要等到下午才能喝点什么，其他送来的吃食她都不能动，不然的话人家会笑话她家里太穷，或是说她没出息”。碰到好心肠的婆婆或是嫂子或许会在晚上悄悄带给她点吃的。也有人解释说：“结婚那天她根本就沒功夫去吃东西。”早先传下来的斋戒习俗今天被当作一种实际需要，从社会道德方面来解释了，而且还得到了别人正面和肯定的评价。同样，燃放鞭炮的习俗在年轻人看来是迎接新娘的到来，而老一辈人则仍旧相信这样做会把新娘带进来的邪风煞气给驱散掉。“只有少数人还知道放鞭炮本来的用意，而年轻人只是图热闹，取乐儿”。

与我观察到的婚礼不同,在有些农村地区还有婚礼仪式,一对新人要相互行鞠躬礼,还向亲友和宾客以及新郎的父母鞠躬。一直到70年代,在这样的鞠躬仪式上,首先要向毛泽东的画像鞠躬行礼。在举行这一仪式时,都把婚姻登记时国家发的结婚证摆放在桌子上。在远郊区,直到80年代初也还有新婚夫妇在点着香烛的灶王爷神龛前行鞠躬礼的。在那里还是请神来为婚姻作证人,而在近郊的农村这项任务由国家、国家的代表和家长来承担了。“成妇”的礼俗现在主要是通过新娘在喜筵后换装来表现了。送亲的伴娘们要帮着新娘象征性地梳洗一下,换一套衣服。

在远郊地区,新娘往往不能与送亲的女伴一起吃酒席。她得一个人坐在床边,尽可能整天不活动。烧酒是结婚庆典中必不可少的。在新房里进进出出的客人们总是想方设法不让新娘清静地呆着,逼她喝酒、吸烟。这种“闹房”还包括要求新娘唱歌。在有些地区这种“闹”的高潮叫做“筛糠”:四个男人拉着新娘的胳膊和腿,把她的身体上下颠晃,最后让她跌落在床上。用这样类似把糠麸从小麦中筛出来的作法是要“筛”掉新娘身上的“糠”,即不好的东西,只保留好的部分。据说可以用这种方式来对付和防范媳妇通过自己的丈夫对家庭施加的不良影响,象征性地保证男人在宗法制家庭中的统治地位。在这种“闹”的攻击和骚扰面前保护新娘的不是她的丈夫,而是一个女人——她的婆婆。在近郊地区也保留着“闹房”的习俗,一般晚上要比白天“闹”得更厉害、更凶。白天只是个别地向新娘提些影射新郎和他们之间关系的问题,逼她讲“恋爱经过”而已。过去“喝交杯酒”和吃“团圆饭”的礼俗今天已不再实行了,而是演变成了“闹房”时的一种“社交游戏”。只有这种由新郎亲友中青年男子参加的“闹房”作为婚礼中必不可少的固定程式始终保持不变。

“闹”的过程大致包括如下的“节目”：首先让新郎新娘并排坐在一起像结拜兄弟时那样把手臂挽挎在一起喝“交杯酒”。然后客人轮番向新郎、新娘敬酒。新娘大多从未喝过高度数的烈性白酒，客人们用各种方式逼着她喝，还逼着新郎向她劝酒。新娘把酒喝干了，就让新郎喂她点东西吃。这又是象征性地表现了男性的优越地位：他在照顾她，给她吃喝。然后是用一根线从房顶上吊着一只苹果让新婚夫妇一起去啃咬，要求两个人只能用嘴，不能动手。这是逼着他俩当众亲吻的节目。苹果作为平安和谐的象征，如今在新的礼俗中又起了新的作用。下面的提问不只针对新娘了，还要追问新郎两个人是怎么认识的，要求他们讲述恋爱经过。类似于这样一些近乎隐私性的问题，除了在结婚“闹房”时之外，平时是根本不能提出的，甚至是不会当着两个人的面公开谈起的事儿。现在在“闹”的前提之下专门“攻击”新人们的私人小天地，逼问他们是谁介绍他们认识的，对方是不是个好伴侣，在订婚之后他们在一起做了些什么事儿。按目前通用的标准，有些问题已近于黄色和伤风败俗了，已经达到旧式婚礼中不可逾越的顶峰了。最后一个节目是要求新婚夫妇合唱一支自选的歌曲。“闹房”中也有一个人起主持人作用，宣布和安排一个个节目。

直到70年代中期，北京近郊的农村地区还保留着“听房”的习俗，当然这只限于汉族人家了。现在只有在远郊的一些村庄才有年青人夜里到新房窗下去听动静了。有人说“听房”能取代验证处女身的白布巾作用：“为的是弄清楚新媳妇是不是真是个大姑娘。这一点应该在第二天让大家都知道。有些人甚至要连着去听九天。因此有些新婚夫妇夜里常常动也不敢动，不在一起睡觉。”

过去多是在婚后第二天或第三天才“回门”的，现在远郊区多在第二天进行。但无论早晚，“回门”在任何情况下都是必不可少

的。这是新郎正式认识妻子亲属的机会,在把亲戚介绍给他之后,他要鞠躬行礼。在这次拜访中,他是作为新姑爷被岳父家所接待的,新娘也以嫁出去的姑奶奶的新身份回家来的。一般女儿在娘家停留的时间要比女婿长一点。在远郊区的农村新娘家年轻的女亲戚会有意拿新郎寻开心,讲他的坏话,给他吃辣得没法下口的菜,以“报复”他引走了自己家的姑娘。

“住对月”,即新媳妇回娘家住较长一段时间的习俗只有少数富裕人家还注意履行,因为现在几乎所有的妇女都有了工作岗位,不能随便离开。但是婚后第九天和第十八天女方家里的女眷,特别是新娘的母亲到女婿家去作客还继续流行,这表示建立亲戚间的往来关系。在结婚之后,新婚夫妇还要一起去拜访新郎的姑姑、叔叔和其他亲戚,以表示要和他们保持联谊,新媳妇也将加入他们的交往圈子。

传统继续起作用,但已在改革中

目前在农村地区仍保持着旧式结婚的主要特征和功能,但在具体实施过程中已出现了不少的改革。这些改革既涉及到一些礼俗的实际作法和在不同场合下的运用,也包括对有些礼俗新的诠释。普遍地来看,礼仪中的神灵宗教成分几乎已很难见到了。但从观念层次上来看还保留着一些说法,并依然对一些文字、东西和事件赋予特定的含义。比如苹果还是作为平安和和谐的象征,一直到70年代还把枣子和其他一些象征生育的果品撒放在婚床上,不少农村仍旧给新娘吃半生不熟的“子孙饽饽”。越是远离北京影响的边远农村和外省的小城镇,越容易见到婚俗中残留的神灵宗教成分、算命活动、看重属相的作用和请灶王爷为结婚作证人的现象,而在城市的近郊地区这些现象早已不再公开出现了。

结婚现在仍像过去一样作为“喜事”来办，并被高度程式化。红色和棕色是结婚的主导颜色；结婚送的礼物必须要数目成双；要注意选定吉日吉时，充分利用吉庆因素，防范不祥的影响；送嫁妆和迎娶新娘时往返必须避免走同一路线，办喜事时大门口要贴上双喜字，请人吃喜糖等都表明许多东西和行为除了其实际功能之外，还继续被赋予吉庆或不祥作用的寓意。在这些方面要做到运用得合宜和进行得正确，往往需要有老一辈人在场监督和指点。

在农村地区，结婚主要还是由两家家长组织操办和承担费用的两家间的交易。通过它可以扩大亲戚关系网。首先各家可以分别借举办结婚庆典来联系和巩固各自的亲友交际网，然后才是两家新亲之间通过有目的接触建立相互联系，并在交往中使之得到加强和巩固。目前，家庭和亲戚关系在缔结婚姻和举办结婚典礼时都还起着主导作用。结婚的喜宴上男女分开，但座次是以亲戚关系的远近和社会地位的高低来安排的。两家分开办喜事是把新郎、新娘以及他们的结合推到了次要地位上去。新房里的陈设，即聘礼和嫁妆不再像过去那样在社会上公开展示，而是只在家庭的亲友范围内亮相了。这同样能为家庭和新婚夫妇争来脸面和声望。亲友也还要通过送礼物和份子钱来对嫁妆或是结婚庆典做贡献。

像以往一样，新娘在结婚后转换到另一个家庭中去，公公成了她的新家长。她还不能和丈夫创建自己的家业，婚后建立独立小家庭的在农村地区还十分少见。按 80 年代初的情况，如果她与丈夫原来不属于同一个生产大队，那婚后她也得转换生产大队和工作岗位。她的口粮分配要转到婆家去，她的劳动工资收入将算进婆家的家庭收入中去。她收入中的一部分能不能留给她个人支配，要由她的公婆，大多数情况下主要是由婆婆来决定。这种交易

在迎娶新娘、接纳入新的家,特别是“闹洞房”的礼俗中都有所表现。时至今日仍把新娘看作是与不祥和引起灾祸有关联的,因此才要通过“闹”来降服她。与过去的看法相仿,现在仍把新娘的来看作是一个对家庭秩序构成威胁的不安定因素,因此必须让她尽快融入到新的家庭中去。自80年代以来,随着推行生产家庭承包责任制,家庭作为一个经济单位的作用又重新增强了,家庭规模的大小因而也变得更重要了。越是几代同堂、劳动力众多的家庭,就越具有赢得更多收益的有利条件。过早的“分家”,即一个儿子带着妻子分出去单过,不仅会减少家庭的收入,还会削弱家庭总体的实力。

所有这些因素都促进了门当户对聘娶婚姻的普及。这就是说,结婚后妻子都像过去一样住到丈夫的家中去,聘礼和嫁妆在结婚中仍起着非常重要的作用。当然,嫁妆现在不仅仅是女儿应继承家产的份额了,其中有一部分是她用个人劳动收入来支付的。同样,新郎也用个人的收入为结婚和婚礼的费用做出了贡献。这使得年青人在选择对象决定权方面的活动余地扩大了。现在在农村地区,没有男女双方本人同意的婚姻已难以实现,但没有父母的同意就能结婚的同样也只是个别的情况^⑨。

城市:违背家庭和国家的意志, 实现个人的意愿

从50年代起,在城市里,特别是在北京的知识分子阶层和干部阶层中盛行的结婚方式实际上是沿用了中华民国时代的“文明结婚”方式,这样的解释是借用了现代上层人物的解释方法。应该

看到,宣传提倡的新式婚姻和现代上层人物提出的种种解释,在这两个阶层中实际上已得到了认可和实施。中国在1950年和1980年颁布的法律中要求实行婚姻自主,男女双方在不受他人干涉的情况下自由结合。建立婚姻家庭,其基础是爱情。然而这样的家庭还只是一种理想,家庭和国家几乎在婚姻的各个发展阶段都起着举足轻重的作用;这种作用尤其表现在对家庭和工作单位的物质财富和精神力量的依赖关系上。这些物质和非物质的因素对男女决定对象、结婚时机、结婚年龄甚至举行婚礼都产生很大的影响。

在中华人民共和国成立后的一段时间里,即在50年代和60年代,妇女的地位无论在政治上还是在职业上都比不上“工作好、觉悟高”有出息的男人。因此共产党员和共青团员也特别吃香(克罗尔1983:87页)。然而在文化大革命期间,随着政治上的动荡不安,这种对政治和职业生涯的预言也靠不住了。

在找对象的时候,起决定作用的不是今后的前途如何,而是要看对象本人及其家庭的目前情况和政治立场。主要是家庭绝对不能有“政治问题”。因为个人的前途相对来说事先难以预料,所以只能看对象及其家庭的现实情况,包括非物质因素——亲戚和社会关系——和物质因素:住房等,这无疑是将来生活幸福的一个保障(怀特/帕里施1984:125页)。物力不足一般指工作场所、住房,特别是解放初期享受的社会福利现在变得越来越少了。这些都是社会各阶层公认的事实。鉴于社会福利水平的下降,选择对象实际上就决定了自己将来的生活条件。而生活条件的好坏基本上是由对象的父母的地位决定的,他们利用他们的社会关系来保障男人的前程和社会地位。

前面提到的各种因素加在一起造成这样的结果:传统观念上

的包办婚姻模式没有被新的模式——男女双方在政治机构和政府部门同意的情况下开始恋爱,并确定关系——所代替,而是形成了双方父母和恋爱双方都感兴趣的中间模式。在这些中间模式存在的情况下,结婚或终止恋爱关系还是由父母作主,然而恋爱双方亦可表示同意结婚,或者开始谈恋爱,或者终止恋爱关系(克罗尔 1981:24 页及以下几页)。

找对象

找到一个合适的对象向来是那些子女已达到结婚年龄的家庭的中心问题,对子女本人来说也是如此。怀特和帕里斯把找对象的过程分成三个阶段:

1)了解对方的情况。

2)见过几次面后,考虑对方是否合适。

3)在肯定关系后进入“初期幽会”阶段,在这一阶段里两人开始公开会面。他们的关系得到各自父母的确认(1984:122 页)。

不过,从相互考察到肯定关系,以及随后跟双方的公开接触。这样一个恋爱阶段事实上已告结束,这时这对恋人才算定婚。到了第三阶段再要求解除恋爱关系,这在社会上是不能接受的。一般地说,这种关系在双方经过几次见面后就得确定下来。

家庭连同亲戚社会关系和构成个人社会关系的工作单位成为结识对象的活动范围。亲戚同事和朋友甚至常常是介绍合适的对象的渠道,或者是单位里的上司通过社会活动来介绍跟想结婚的年轻人认识。

北京的团结湖小区从 1977 年到 1982 年仅有 17.36% 的新郎和新娘是自己找的对象。此外,跟 50 年代后期直至 70 年代初期相比,需要通过介绍人来介绍对象的比例非但没有下降,反而有所上

升。关于介绍对象,自50年代起就出现了这样的趋势,朋友越来越多地代替亲戚充当介绍人(《中国城市家庭》1985:23页,38页)^⑩。

中小学、大学和工作岗位至今几乎是青年男女会面的唯一场所。青年男女之间的单独交往,只是在他们有结婚意图的情况下才得到社会的容忍,而且总是这样来解说这种交往的。为防止作出这样的解释和产生“闲话”,尤其是已到结婚年龄的女青年往往避免个人跟男青年打交道,她们宁愿跟女同事交往。

家庭和工作单位都觉得有责任帮助尚未结婚的子女和单位职工找一个对象,并且这种责任感也被多数年青人所接受。工作单位还专门为想要找对象的年轻人举办交友舞会——这种情况早在50年代和60年代就已存在(怀特/帕里施 1984:121页)——即所谓的“红娘会”^⑪。北京市的各个区自80年代初开始建立婚姻介绍所,由共青团和妇联共同领导。凡是想要找对象的人只要出示工作证和北京市的户口簿都可以前往登记——在婚姻介绍所工作人员在场的情况下——首次跟预期的对象见面。

自70年代后期开始,随着大批下乡知识青年的回城,北京市的各级政府便认识到找对象的问题确实是个问题,并设法寻找补救解决这个问题的办法。这些年青人一般来说在回城时已经超过了合适的结婚年龄。特别是那些女青年,她们在农村不愿受婚姻关系的束缚,这些人作为社会上的“大龄姑娘”问题受到新闻媒体的重视。

男的或女的年龄越大,也就是说到了25、26岁,社会压力就越大,家庭和单位为他们找一个合适的对象花费的心思也就越多。想在婚姻市场上找到年龄相称的对象的希望也就变得很小了。再说,个人通过介绍途径寻找对象的机会越多,他的择偶标准也就越

高。本人具备的各种因素,如文化水平、性格、外貌等,在介绍的时候跟家庭条件——对象出身于哪个社会阶层——相比就变得不那么重要了。门当户对成为首先考虑的标准。尽管如此,随着时间的推移,对门当户对这个定义的理解在中国已经有点儿站不住脚了。在50年代和60年代里家庭的阶级状况,自60年代起又附加了政治上的分类,这些都对社会各阶层的分配起着重要的作用,然而自70年代中期开始,各个社会阶层及其不同的生活习惯都已基本固定下来了。北京的三个阶层是:工人、知识分子和干部,但是国家机关中的干部队伍和职工又分成若干个级别。一般地说,结婚只是在同一阶层,同一级别的家庭中进行的,如旧中国的官吏阶层^⑧。因此,这种婚姻介绍体制在很大程度上造成了同一阶层的对等婚姻。

对等婚姻确保双方家庭的互相来往,儿媳成女婿能更好地适对方家庭、亲戚和社会关系,保持现有的社会地位,并能扩大亲戚关系。此外,特别是父母是知识分子的儿子,不会招致“向上爬”的名声,也就是想借助于婚姻关系来提高自己的社会地位。然而不仅在级别较高的干部阶层中普遍存在着这样的倾向:女儿要嫁得“高”一点,而女婿则从级别较低的干部家庭中挑选。甚至在以工人为主的居民区也能看到这样的倾向:大多数妻子的文化水平和经济收入都比不上丈夫,她们把改善自己经济状况的希望跟择偶联系在一起(《中国城市家庭》1985:43页)。在地位不对等的情况下,对象双方的初次见面,即恋爱的开始,一般来说会被地位较低的一方拒绝。如果恋爱一方把情况“瞒过”对方,那么对等婚姻的原则就会失效;采取男方的社会地位高于女方的婚姻策略目的在于弥补这种瞒过对方的缺陷。出身于工人家庭有发展前途的大学毕业生同出身于干部家庭的女儿结合成为夫妻,但她们已经

超过了合适的结婚年龄。丧偶而级别较高的干部同比较年轻的寡妇或社会地位较低的未婚女子结为夫妻。

如果恋爱双方是靠自己认识的,那么这种社会地位的标准也就变得不那么重要了。即使在这种情况下,对象的家庭背景也是要考虑进去的。要是父母不赞成这门婚事,就会失去急需的物质支持和亲友的精神支持。这种支持主要包括得到住房,筹措家庭开支和举办婚礼所需的费用。一个遭到父母反对得不到家庭物质帮助的男职工或女职工就只能依靠他们自己工作单位的帮助了。不过,这种帮助在前几年里跟家庭的帮助在很大程度上没有什么区别。住房和用于工作的地方都很紧张,所以孩子们只好在父母的工作单位里找一个做作业的地方,并且只能在父母的住房里占用一个房间。

除了社会地位和经济状况相符的标准之外,还有一些跟对象本人有关的选择标准。这些标准同样也不是一成不变的或被某一阶层加以修改。然而重要的是有这样一些标准,并存在着这样的事实:无论是通过介绍还是自己认识的对象都得用这样的标准来衡量。为了不丢面子,就得向家庭和周围的人说明背离这些标准的理由。

这些特殊标准只有在家庭条件相符的前提下才有意义。在70年代,妇女非常看重职业和经济收入、政治地位、家庭情况、城市户口及海外关系,然后才是占第六位的人品,男人的相貌占第七位。而男人在优先考虑的次序上把女子的美貌排在第二位,把人品排在第四位,很明显,男人的这种排列次序跟女人的排列次序略有不同。跟工人相比,知识分子总的看来对个人品质的评价要高于“物质”因素(怀特/帕里施 1984:127 页及下页)。此外,这些“客观条件”不仅是由家庭的社会地位和经济状况决定的,而且也是由

对象的文化程度、职业状况和经济收入以及“家庭背景”决定的(《中国城市家庭》1985:39页;普尔曼-西金 1985:46页)。

当大学毕业的女子要找一个同等文化程度的对象发生较大困难时,她们的美貌被看作是外在的有利因素。男子宁愿选择文化程度比自己低一些或者至多是文化水平相等的女子(《中国城市家庭》1985:40页)。此外还应考虑到,文化程度的高低,是否正规毕业以及国家分配的工作都将决定人们的社会地位和经济地位。一般地说,干部、知识分子和工人之间在文化水平上存在着相当大的差别,这是由于缺少进修机会所造成的。

选择配偶的一个标准是合适的年龄。男女双方的年龄应大致相当,男的比女的大一两岁。在团结湖小区,结婚时间在1977—1982年的将近半数家庭中,丈夫的初婚年龄比妻子大一至三岁,而在50年代和60年代总的来说丈夫与妻子的年龄差还要大一些。如今,丈夫的年龄比妻子小的情况很少(6.25%)(《中国城市家庭》1985:37页;普尔曼-西金 1985:47页)。在北京,1977—1982年丈夫的初婚年龄在21—24岁的占3.55%,25—30岁的占74.47%,30—35岁的占18.44%。丈夫的初婚年龄在21—24岁的比例跟1966—1976年(15.09%)及1958—1965年(31.25%)相比已有明显的下降。妻子的初婚年龄同样也呈现出下降的趋势。然而北京从1977—1982年妻子的初婚年龄在21—24岁的占18.57%,25—29岁的占75%,30—35岁的占3.57%(《中国城市家庭》1985:24页,25页)。这些数据估计在那些经人介绍或自己认识而成婚的夫妇中仍会保持相当长的一个时期不变。

介绍人牵线搭桥后,求婚的男女双方开始进行会面:或者一起散步,或者一起看电影,这就为双方的进一步了解提供了机会。经过几次会面后就决定是否可以确定关系,也就是说是否打算结

婚。如果双方一致同意结婚的话,那么找对象的过程就算结束。小伙子被介绍给女方的家庭,姑娘被介绍给男方的家庭。有时还要请未来的女婿吃一顿饭,而未来的女婿要给未来的岳父母带去一件礼物:酒或者烟。这时他管未来的岳父母叫“伯父”和“伯母”,结婚之后改叫“爸爸”和“妈妈”。为表明两人的关系已经肯定下来,这对恋人第一次让人给照一合影。在过去,当两人的关系发展到差不多的时候,双方便互相交换照片。在订婚期间,相恋的男女生活在一起已被社会所接受,包括发生日益增多的性关系在内。看望公婆或看望岳父母并不是表面上的应付,尤其是女婿通过做些杂活儿或送些礼物来向岳父母家表示感谢。

婚 礼

找对象的过程圆满结束后,还有两个对婚配来说也是非常重要的因素:工作单位的结婚许可及住房和筹办婚事费用。工作单位的结婚许可不是单纯取决于遵守法定的结婚年龄,各个单位过去有过而且至今仍然有一些内部规定,这些规定的目的在于尽量提高职工的初婚年龄。工作单位同意结婚决不是走形式,各单位的领导不会阻碍职工称心如意的婚姻。婚配对象若是分属不同的工作单位,则一方调动工作的问题便成为实现婚姻结合的重要因素,一般是调得离另一方工作单位近一些。只有在获得工作单位的结婚许可后才能进行结婚登记并列入本单位今后分房的名单。普遍存在的住房短缺不仅是推迟结婚的一个因素,而且也是改变婚后居处的一个因素,或者更确切地说,住房短缺是婚后居处维持在婆家、主干家庭(三代人组成的家庭)甚至联合家庭(至少同一代人中有两对夫妻的家庭)的一个因素:一般地说,一对夫妇至少有两个已婚子女共同组成的家庭。80年代初,在北京宣武区核

心家庭占 64.70%，主干家庭占 27.65%，联合家庭占 1.91%（《中国城市家庭》1985:6 页）^⑧。

如果不以户数而以人数来统计的话。那么百分比就发生如下变化:53.07%的调查对象生活在核心家庭中,39.51%生活在主干家庭中。年龄在 33—46 岁之间的已婚中年妇女生活在核心家庭中的比例比较高(76.82%),也就是说,他们的父母已经去世,而她们的子女还没有结婚。年龄在 33—23 岁之间生活在核心家庭中的人数下降到 46.50%,而在这个年龄段内有 49.4%的人生活在主干家庭中,生活在联合家庭中的仅占 3.82%。由此可以看出,生活在核心家庭中的人数呈上升趋势,生活在联合家庭中的人数正在逐渐下降,而主干家庭本身则处于比较稳定的状态(《中国城市家庭》1985:6 页及下页)。由于没有自己的住房,所以婚后居住在婆家的情况仍占主导地位。虽然最近几年不断有人提出赞成年轻夫妇住在妻子娘家的论据(妻子跟自己母亲的关系比较好相处,而女婿也比较容易地跟女方的家庭结合在一起),并在较大范围内得以实行。可是事实上,绝大多数的年轻夫妇都搬到丈夫的父母家里去住(怀特/帕里施 1984:144 页)。

置备结婚家具所需的费用由男女双方从自己的工资中节省出一部分来,其余的则靠各自的父母来筹措。儿子和女儿,尤其是知识分子和干部家庭的儿子和女儿,根据父母的经济条件都能得到一部分用来购置结婚家具的现金。“彩礼”和“嫁妆”的概念已经从城市居民的词汇中消失了。不过双方互相送礼依然如故,只是财产变更了所有者罢了。特别是出身于工人阶级、文化水平比较低的女子希望得到一套符合常规的礼物,即男家送的彩礼。双方家庭之间用不着为此商量,要商量的——尽管受礼的女家不出面干涉——倒是婚姻的当事人(参见怀特/帕里施 1984:136 页)。

男方承担建立家庭的主要经济负担。1981年北京举行婚礼的平均费用——包括嫁妆和给女方的礼物以及举办婚礼的费用在内——为1554元。只有很少一部分人光是登记一下就算是结婚了。在登记过的人中,绝大多数的人还要举行一个仪式。按照老传统,结婚登记还不算是正式结婚,只有通过举办婚礼才能得到亲戚、朋友、同事和邻居们的承认。由于住房面积有限,在城里的结婚庆祝活动常常分开来举行:有为家人举行的,有为单位里的同事举行的,还有——根据住宅区的情况——专门为邻居和朋友举行的。特别是在知识分子和干部家庭中,为同事们举行的活动只是请他们来喝点茶、吃点糖果,然后再在各自的单位里举行一次。如果夫妇两人不在同一个单位工作,通常要在各自的单位里分别庆祝。婚礼庆祝活动在两口日后搬进他们的新居后还得补办一次。同样还要用亲自分发“喜糖”的方式向父母的邻居和同事们通报喜事。凡是得到“喜糖”或接到邀请去参加婚礼的人都得送礼。特别是在干部和知识分子中,为准备结婚的男女双方得亲自向人发出口头邀请。

男女双方跟各自的父母和亲戚在一起共同举办婚事在今天来说也是很少见的。在新娘家或在新郎家应邀前来吃喜酒的除了新婚夫妇外,还有办喜酒一方家的父母或者对方家派来的一位代表。婚庆活动基本上是一次丰盛的午宴。这种婚宴是在新婚夫妇日后的居所举行的。午饭后新婚夫妇跟父母和哥哥一起回去参加由对方家庭举办的晚宴。两家人家分别举办的婚宴通常是在饭店里。过些日子新郎的父母跟他的姑姑一起去看望请他们吃饭的亲家,去时带些礼物,如烟酒。这样两家人通过相互邀请和你来我往为今后的亲戚关系奠定了基础。在知识分子家庭中,只是一般亲属关系的父母的兄弟姐妹也一起受到邀请,也就是说,他们平时的关

系不错。如果父母只是为了达到某种特殊目的需要加强这种亲属关系,那么新婚夫妇在举行婚礼后随即会表现出对建立和保持这种关系的兴趣,通过拜访就可以证明这一点,不过现在的关系已不受父母的影响了。新婚夫妇给他们送去“喜糖”并得到相应的回礼。如果不去拜访,就意味着事实上已断绝关系。在知识分子中这种亲属关系网只限于父母的兄弟姐妹及其家庭成员,即表兄弟和表姐妹,他们——如果他们愿意继续保持这种关系的话——在新婚夫妇来访时也来到他们父母家。

在其他市民阶层中,特别是在工人中,举行婚庆活动的规模更大,换句话说,其规模类似于农村地区,邀请来的亲戚更多。哪个家庭把亲戚关系和社会关系看得越重,来参加婚礼的人也就越多^④。婚宴,互相参加婚礼以及相互送礼如今已成为家家户户办喜事的基本特点。父母亲的兄弟姐妹们通常一起凑份子,以此来帮助承担部分结婚费用。凑份子拿出来的这笔钱等到下次他们家办喜事时会退还给他们,或者以礼物的方式来返还给他们。

跟工作单位的同事和朋友们一起进行的婚庆活动下午在单位里举行^④。房间里布置了五颜六色、特别是红色的彩带,正面的墙上贴着一个大红“囍”字,桌子上摆着装满糖果和苹果的盘子,还摆着鲜花。单位的同事和领导在大门口迎候并欢迎新娘新郎。两位新人身穿西式服装,新娘穿着一套米色服装,里面穿着白衬衣,系着深红色的领花。新郎穿着一身蓝色服装,系着蓝色的领带。当大家走进布置好的会场时,录音机开始播放古典音乐。新娘新郎胸前佩带纸制的大红花,在桌子的一端就座,同事们按男女分别坐在桌子的两侧。有些女的穿着红色和栗色的上衣或套头毛衣。单位领导的几位代表优先安排坐在新婚夫妇的附近,党委书记和即将在另一方单位庆祝的负责人分别致简短的贺词,祝新婚夫妇百

年合好，白头偕老，并祝他们工作好，还特别希望他们有个孩子：男孩女孩都一样。接着便是赠送礼物：同事们合买的一套35头的餐具，在一方红纸上写着受礼人的名字和每个送礼人的姓名。

正式致辞结束后，新娘和新郎使用茶和香烟招待客人，同时请大家不要客气，各自随意。接下来是庆祝会的第二项内容：“闹房”，这跟农村里的闹新房差不多。由一位中年女同事出来担任主持人，她提出一连串的问题，使这项活动不致出现冷场。新郎首先向同事们介绍他的妻子，接着就问到他们的“恋爱过程”：什么时候开始认识的，介绍人是谁——他这门亲事的介绍人是他的姐姐——一直问到他俩初次见面时的印象，五个月前进行结婚登记的情况以及提出结婚登记是谁的主意（是新郎的父亲的主意），他俩在什么时候、什么地方幽会的。要求新娘和新郎分别来回答这些问题。使新娘特别感到难堪的是，要她说出一再追问到的有关她个人的一些事情。

在这第二项活动中，还要求他们两人表演一个节目，比如让他们每人唱一首歌，两人再三推托。最后还是新郎唱了，新娘则朗诵了一首诗。

第三项活动是“叼苹果”。婚庆活动的主持人手里拿着一个为新婚夫妇准备好的苹果，把它穿在一根线上，拴在羽毛球拍上，齐眉高地吊着。这时——在大家发出的一片笑声中——两人必须设法咬一口苹果。其目的是用这种方法促使他俩当众间接地接吻，在他俩的嘴之间只隔着一只苹果的距离。新娘和新郎觉得这项活动跟询问“恋爱过程”的那些令人难堪的问题相比更轻松一些。

最后由那些前不久结婚的同事简要地谈谈他们在婚姻生活中的一些体会。新娘和新郎向同事们表示感谢，一位领导成员再次祝愿两位新人生活幸福，希望他们今后要互相关心，并再次称赞他

手下的这位新郎的优秀品质：什么都会干，而且干得很好，脾气也好，而且没有什么大的缺点。

婚庆活动结束后，部分同事陪同新婚夫妇到他们单位职工宿舍一间十来平方米的房间去，这就是他俩今后居住的房间。房间的中央摆着一张床，床上铺着一条粉红色的床单，床单上印有红花的图案，中心是一个“囍”字，还有象征喜结良缘的龙凤图案。新婚夫妇拿出喜糖、苹果，还有应时的月饼来款待他们的同事。同事们参观房间里的陈设：一台盒式录音机，一张床，床头甚至配有镜子，床上还摆放了一些小摆设。一条绿色的和一条红色的被子叠在一起。这天下午，新郎的同事和朋友看了这间房间，房间里的一切陈设——已看不出哪些是女方的，哪些是男方的——这样展示在大家面前，给他俩增色不少。

像这样的婚庆活动从表面过程来看是符合传统习惯的。婚礼的具体实施，如叙述恋爱过程，常用象征性的红色或常用龙凤做象征，以及常用苹果作为和睦的象征，还有像在农村那样“闹新房”，而在这次由国营企业职工参加的婚礼上可以看出也带有传统色彩，对礼俗及其内容在新的情况下有所改革。结婚要在工作单位举行公开的仪式才能得到社会的承认。过去举行家庭婚礼时还要邀请同事和上级领导参加，如今在城里已不让他们参加了。婚姻当事人作为个人和从事生产的两个社会成员在家庭婚礼中是中心人物。夫妇两人依靠他们自己建立起社会关系，不再依赖他们的家庭。为建立和巩固这种关系所必要的社会交际活动有：互相送礼，聚餐——即使减少饭菜也得有茶、水果和干果——特别是展示夫妇两人的全部“财产”，这会使他们获得声望，至少不会丢面子，通过在单位里的人际关系可以清楚地说明这样做是必要的。

除家庭婚礼和在单位举行的婚礼外，还有另外两种婚礼形式：

一种是集体婚礼,另一种是旅行结婚。

集体婚礼由北京市与各个区政府或者由各大企业组织。北京最近举办的规模最大的集体婚礼是在1983年2月6日,上午、下午和晚上共举办了三次,每次有50对夫妇参加,由工会、共青团和妇联主办。报社、电台和电视台这些新闻媒体都突出报道了这件事。每对夫妇要缴纳20元钱,可以带16位客人来,他们可以喝茶,吃“喜糖”(普尔曼-西金1985:82页及下页)。集体婚礼始于30年代,不过二者具有不同的特征。

1985年10月8日晚上,在闻名遐迩的北京饭店,由北京市和中国旅行社共同举办了一次集体婚礼,有50对夫妇参加,其中有一批从新加坡来的中国年轻人^⑧。北京市的各个区接待了许多符合晚婚条件的夫妇的报名,也就是说年龄至少在23岁以上,各区从中挑选出两对来参加这次婚礼。分摊到每对夫妇身上的费用为40元,最多可以带7人:通常是父母亲、介绍人和单位的领导,或者由单位的领导代替父母来参加。仪式开始时,一对对夫妇并排进入大厅后便向大家鞠躬,然后是致贺词。新娘新郎的穿戴——跟30年代有所不同——并不是统一的。有些新娘穿着红色旗袍,有些穿着栗色的连衣裙或连衣长裤,不过新娘和新郎在胸前一律都得戴上用红纸做的丁香花。新娘和新郎进入大厅后开始向大家三鞠躬:首先向在前面就座的负责婚姻工作的市里的代表一鞠躬,然后夫妇之间互相鞠躬,最后向全体来宾,即向父母、亲戚和介绍人鞠躬。一位著名的电视节目主持人担任司仪,按婚俗规定行三鞠躬后,他向大家逐个报告致贺词的代表:北京市的代表、新加坡官方机构的代表和新婚夫妇中的家长代表。代表们在致辞中祝愿新婚夫妇生活美满幸福,“互敬互爱,白头偕老”。新婚夫妇中的一位代表以全体新娘和新郎的名义向来宾表示感谢。

致过贺词后，每对新婚夫妇单独或跟陪同他们来的人一起照相，然后宣布新娘新郎的集体舞会开始。

参加集体婚礼被看作是一种特殊的荣誉；集体婚礼跟大操大办婚礼相反，主张勤俭办婚事，一般来说不能代替家庭婚礼或单位举行的婚礼，而是意味着结婚的夫妇要额外拿出一些钱来，然而这样做也给他们增添了名声。

旅行结婚在前几年得到了大力宣传，而且城市里的年轻人已经这样做了。城里准备结婚的年轻夫妇有兴趣进行第一次，也许是一生中唯一的一次共同旅行。工作单位给那些晚婚的夫妇最多10天的假期。一般是跟节假日连在一起，比如跟“五·一”劳动节、“十·一”国庆节或者春节连起来，这样便可以到比较远的地方去旅行。正是由于这个原因，所以这些日期在前几年成了最受欢迎的旅行结婚日期。不过，旅行结婚跟集体婚礼差不多，也同样不能代替家庭婚礼或单位举办的婚礼，它只不过是额外增加了一次旅行罢了。

上述四种婚礼形式无论在实际生活中还是表面看来都不是相互排斥的，而是互为补充的。尽管如此，家庭婚礼始终占有主导地位。假如夫妇二人同属一个单位，在这个单位里为双职工举办婚礼作为一种习俗早已成为一定的规矩，如果夫妇二人或者其中一人不愿意丢面子并且在跟同事们相处的关系中或者在领导面前不愿因此而削弱自己的地位，那么举行这样的婚礼是完全必要的。分发“喜糖”、香烟、水果或者用茶水招待宾客是起码要做到的事。要是夫妇二人中有人在家庭婚礼过后的一段时间里受到来自同事们的社会压力要求补发“喜糖”，那么可以在生第一个孩子的时候给他们送点儿礼物来作为补偿。

参加集体婚礼不能用来代替家庭和单位举办的婚礼。此外，

由于提供集体婚礼的机会太少,所以只有少数夫妇能参加。组织并能参加这种婚礼的也只有那些被认为是“社会觉悟高”的夫妇。政府的代表在这儿行使婚姻事务负责人的职权,尽管家长同样有权明确表示他们关心并同意他们的孩子结婚。

上面提到的婚配形式指的都是年轻夫妇的第一次结婚。当寡妇和鳏夫或离异的人再婚时,一般来说不举行任何形式的婚礼,既不在家里举行也不在单位里举行。不过同事和家庭成员会帮他们物色新的合适的配偶。然而在物色过程中,他们的结婚意图常常会遇到来自他们成年子女的阻力,子女们尤其反对他们的父亲再娶一个新的老伴。他们担心会影响他们将来继承遗产的份额。寡妇或离异的女人身边有小孩想再婚的话更是困难重重,几乎没有一个男的愿意跟这样的女人结婚。按照一个家庭只准有一个孩子的要求,最近的情况变得更加困难:如果妻子已经有了一个孩子的话,那就不允许再有第二个孩子了。

如果说贫困化的社会阶层在过去屡见不鲜,那么今天社会上存在的则是另外一些问题,比如有不少年龄超过30岁的未婚妇女、寡妇和离异后身边有孩子的单身妇女以及那些身边有成年子女的中年鳏夫,尽管他们有结婚的愿望,但由于家庭成员的反对,同时也由于对考虑中的对象缺乏兴趣,所以他们至今一直没有再婚。同时,新闻媒体对这些问题也非常关注,工作单位的同事为这些有老大难问题的人物色合适的对象。按照一般的看法,社会秩序归根结底只有通过婚姻和家庭才能得到维护。未婚青年男女对性欲的要求(得不到满足)会引发内心的矛盾,因而被看作是社会的不稳定因素,而且还要照顾好单身的中年人,这个问题在很大程度上要通过再婚的途径在家庭范围内来加以解决,而不是拿到社会上来解决。

结 论

婚姻改革是新上层人士家庭革命和社会改革要求的核心部分。作为两个个人自主决定的、以爱情为基础的婚姻应是一个新社会的最小的社会单位,来代替家长享有绝对权威的宗法制的家庭体制,在这样的家庭中,婚事由家长根据家庭经济状况来一手操办。结婚不应把家庭(经济)状况当作个人的首要条件,而应看作个人对社会应尽的责任。遗留下来的儒家习俗和儒家道德将婚后居住夫家、门当户对并交换彩礼的婚姻作为“包办婚姻”而合法化,反对这种习俗与道德的斗争因此变成了关于婚姻问题辩论的中心题目,反对迷信和宗教活动的斗争则成了次要问题。此外,辩论是在一个没有理清的观点的基础上展开的,即这些活动会随着包办婚姻的取消而消失。同样,被批评为剥削妇女的结婚类型、非法同居以及童养媳也必然会减少。

与生育主题不同,自30年代初以来,国民党和共产党分别在其统治区内把上层人士在结婚问题上的新观念编纂成法典并宣布为新规范。这些上层人士的代表和新兴的城市阶层在一种改革了的结婚实践中,也就是“文明结婚”中,或多或少地实现了这些新观念,取消了不符合所颁布的平等原则的结婚类型。然而在老百姓中,特别是在打上家庭经济烙印的农业—手工业居民中,实施和诠释这些新规范遇到了一些人的普遍反对,即那些因女儿、儿媳和儿子们新提出的权利而受到损害的人。家长、已婚男人和婆婆,他们是家庭经济的主要受益者,因此与其不可分割地联系在一起(新

苔西 1983 年),他们拒绝实施法令,以至修改法令,中华人民共和国成立以后,在全国范围内实施的运动中只是被迫——经常是为了他们自己的利益——作了一些让步,而原则上不必放弃他们那始终由家庭经济所决定的利益。中国共产党首先在局部地方——江西和边区,1949 年以后在全国进行的土地改革,最终巩固了家庭经济和家庭——斯苔西把它刻划为新民主主义的宗法制家庭,自 1953 年起为社会主义的宗法制家庭——使从前广为流传的贫困策略和贫苦居民阶层的不结婚失去了基础,特别是使实现受到 20 世纪早期的农业危机消极影响的婚后居住夫家、门当户对并交换彩礼的婚姻类型通过广大的农民阶层又成为可能。

农业集体化不是取消家庭经济,而是将其“保留”了下来,在一个非亲戚关系的国家层次上,类似城市中国家机构的单位,并继续受到保障(戴蒙德 1975 年)。直到今天这些家庭经济利益在农业地区依旧是结婚的基础。结婚始终是婚后居住夫家、门当户对以及两个家庭之间的交易。彩礼和嫁妆以及全部婚礼仪式就是其表现。同时,特别是在近郊农业地区,最终能够成为夫妇的人数与其在家庭收入中所占的份额和其与家庭经济一体化的程度相应地增长了。克罗尔于 1981 年倡导的中间模式——结婚是家庭、各自父母和夫妇二人需求的结果——正表达了父母和夫妇之间所寻找的并实行的需求平衡。然而,克罗尔(1981 年)和斯苔西(1983 年)所含蓄表达的^④家庭经济利益和个人感情需求对立的看法是不能接受的。夫妇二人最终也是按照家庭经济逻辑的规则来行事的:找对象的标准,与亲戚、同事、邻居和朋友一起大兴庆祝,接受彩礼与嫁妆并准备出份子,以及同意遵守婚后居住夫家的规矩,这一切均是其见证。特别是那些“闹洞房”的较年轻的一代人,还有年轻的男人们,他们欺侮那位“带来不幸”的、未来的职务就是顺从的妻子

和儿媳的新娘子,他们使那些与旧式结婚结合的礼俗以一种新的形式保持着活力。新娘要适应婆家,她个人的收入变成了家庭整体收入的不可缺少的一部分,她因此而依赖家长,像她的丈夫一样。

在城里,特别是在知识分子、干部和国家工作人员^⑧中间,1949年以后大力推行的工业化进程、旧上层人士的家庭经济结构随着帝国的崩溃已经开始并在中华民国时期瓦解的过程,以及新的政治、军事和经济集团——即新上层人士(1949年以后他们当中的革命分子作为统治阶层遍布于全国各地)——的形成和随着革命的需要从全国各地补充知识分子、干部和国家工作人员,这一切首先导致了对家庭经济类型的包办婚姻的摒弃。对于大部分1949年以后来到北京并参加到新的政治力量对比中去的年轻人来说,由新上层人士宣传的、并由他们以及新中等阶层在中华民国时期就已经实行的新的结婚形式,即“文明结婚”和集团结婚,是可以延续下去的结婚形式。这些年轻人欢迎50年代和60年代初的社会与政治变革并从中得益。负担教育费用、分配工作和分配住房;这些个人的基本需求都通过作为国家机构的工作单位得到解决,不再通过家庭。政治觉悟和工作成绩是获得个人成就及社会晋升的途径,而不是财富或者地位,不是亲戚和社会关系。在这些阶层中,结婚是在(大学)学习时、在工作岗位上或者在政治工作中自己认识的结果。

家庭和亲戚大多不在北京时,结婚通过登记和在单位同事中分发“喜糖”进行,不举行家庭婚礼,夫妇俩自己在结婚的头几年慢慢攒钱为共同的房间及以后的住房购买家具。举行一次最简单的社会内部活动,包括向工作单位的同事分发“喜糖”和小得可以说是象征性的礼物,如热水壶,然而庆祝活动和礼物都不能给人以声

望和面子。不规定婚后居住夫家,而是重新选择地点:夫妇二人建立一个自己的家庭,夫妻家庭成为这些阶层中的主要类型。

在60年代后期,特别是从70年代起,这一50年代的夫妻家庭同他们已长成人的、部分已结婚的子女开始发展成为主干家庭或者联合家庭。各社会阶层重新分布,社会变动大大减少,面对日益增长的人口物质资源——工作岗位、住房,特别是始终作为几乎是获取地位与财富甚至留学的唯一通路的上大学机会——持续地变得越来越紧张,然而知识分子、干部和国家机关工作人员对子女的期望值却升高了。因此,由父母地位参与决定的现实情况与维持或者改善原来社会经济地位、一般生活条件的可能性之间的矛盾不断地增长。

因此自70年代起,结婚对这些阶层来讲也变成了维持或者(在妇女方面)尽可能改善社会地位的手段,无论如何不能由于同来自较低社会阶层且生活水平较低的对象结婚而使这一地位遭遇风险。为了维持这一社会地位,面对日益加深的物质资源的匮乏,社会关系和亲戚关系变得重要起来。年轻人只能慢慢建立起来的亲戚关系之外的社会关系是最重要的社会关系网,以便在分配匮乏的物质资源时能够获得自己的利益。这就要求进行更大规模的社会内部活动,以便维持这些关系,要求展示并显示财富,特别是亲戚关系和社会关系。必须重新积累象征性的资本,家庭经济的“非理性逻辑”重新发挥作用,当然这一家庭经济现在可以被理解为家庭经济与单位经济的联合。从前由家族和血亲所履行的责任现在由单位来执行。就像家庭、亲戚和工作单位同事之间的关系组成了个人的关系网一样,工作单位通过社会内部活动和维持与其他单位的关系来照顾它的成员在本单位范围内不可能处理的利益,例如为大学毕业生分配工作。它以这种方式——即它同意不

同意结婚是能否结婚的先决条件——左右婚姻的结合及对象的选择,不同于中华民国时期的新上层人士,现在想结婚的人几乎无法躲避这一点。

结婚始终意味着具有同样社会地位和经济地位的个人的结合。因而在选择对象时,也有必要从双方扩大亲戚关系和加强社会关系,以便保持必要的非物质资源。因此结婚时布置房间、购买衣物、举办婚礼的必要开支越来越大,婚庆活动偏离了所提倡的规格,一年比一年铺张。和旧式结婚不同的是,今天年纪大得多的新婚夫妇已经就业了,他们掌握了家庭和单位的经济规律,他们设法在家庭的社会地位和经济地位一致的原则基础上——如果可能的话——再去实现那些与己有关的关于恋爱对象的设想,这些设想是绝对合乎标准的。在城市和农村,找对象的这些标准是公开的,不必设法遮掩。只在远离城市的乡村还存有迷信和宗教的成分,如为了解释命中是否相匹配需要测八字。上层人士宣传的关于爱情和简朴婚礼的观点也只是在经过修改的形式上进行考虑,并以个人的特性表达出来。找对象的标准总是着眼于对方,不谈相互的关系,不谈这种关系怎样才能在要求共同理解,要求政治、职业方面一致,或者满足感情方面得到体现,而是把一致和理解看作是实现某些标准的结果。

正如在旧中国一样,要始终掩盖家庭和个人想借助婚姻关系扩大社会关系的意图。这样的论点无论从道德上还是从伦理上都被看作是卑鄙的,使那些表达出这种意图的人,使那些无法将男方社会地位高、女方地位低的婚姻策略充分合法化的人丢面子。所有这些大同小异的,通过家庭与社会为准备结婚的人介绍对象的方法,始终是找对象的主要方式,偏偏也被那些准备结婚的人所接受:如果这个对象从其家庭条件来说可以保证理智的感情投资,那

么他们才设法尽可能地将关系发展成为可以谈下去的对象。

结婚是命中注定的,因此是无法摆脱的结合,这种思想在城里几乎不流行了。今天配偶们多从经济上考虑,离婚导致的经济上的不利,丧失威望,尤其是妇女和母亲几乎不再可能找到一个想结婚的男人,因此在城里她们的离婚率相对来说较低。离婚只在特殊情况下才被社会所理解。由于夫妇双方参与了结婚的决定,父母和社会环境认为这才是这一结合不可解除的理由,也就是说,解除是不符合目的的。一旦离婚,家庭也就失去了与另一方家庭的亲戚和及其相连的社会关系。然而,80年代初以来,在北京也可以看到离婚率的上升。这一点在媒体中被看作是妇女要求平等等日益增长的表现,因为首先是妇女提出离婚的(《人民日报》1986.11.22)。

至今在城市,在知识分子、干部和国家工作人员中,新上层人士关于爱情与婚姻作为两个人的结合的诠释体系也只有有限地得到了贯彻。择偶时给予了个人较大的余地,同时又将家庭经济利益和找到一个自己所能接受的对象的个人利益结合起来。在农村地区,家庭经济利益占主要地位,但是最近几年,在市郊区县,家庭经济利益与工作单位利益相结合的方式重新获得承认。婚后居住夫家——这种情况在城里又增多了——是结婚的标志,因此(在农村)彩礼和嫁妆,(在城市)置办共同财产作为新娘向夫家过渡的象征是很流行的。无论在城里还是在农村,在老百姓还是在上层人士中间,将新娘作为干活儿的人,作为新补充的劳动力,以及与此相连的家庭无秩序,均在保留象征性活动中得到了反映,如燃放烟花,“闹洞房”,迎亲和回娘家。红的基本色调,龙和风,“喜糖”和双“喜”字在今天也还是希求这场婚姻有个喜悦的结果(指生孩子)。要孩子的愿望以及农村还存在的生育象征将再生产的作用寄托于

这个结合。神秘的成分作为流行的习惯保留了下来,尽管诠释已经部分地得到了合理化的改革并因此发生了一些变化。在诠释中涉及的不再是希求幸福,或者防御有害的影响,而是宣布例如“闹洞房”是“社交游戏”,或者爆竹是娱乐。如今只是在远离城市的地区才去求神同意结合。

中华人民共和国成立的头几十年,城市和农村的实践显示出较大的区别,此后自70年代起这种区别又缩小了。然而这只适用于结婚的社会方面的基本特点。与城市中较小规模的家庭婚礼相比,在农村地区,大力操办婚礼是确定各自不同的社会关系网的标志。在农业地区亲戚始终是社会关系的核心,而在城里社会关系的核心转移到了工作单位和同事身上,亲戚,至少是惯例上的亲戚,不是太重要了。这导致在家里和单位里分开举行婚庆活动。惯例上的社会关系网,即每天需要的关系,几乎都归到了单位上。这种转移建立了除父母创造的关系网外又一个由个人创造的关系网,当他们隶属于另一个工作单位的时候。但是,由于自1978年以来恢复了将单位退休人员的工作岗位可由子女顶替的政策,也就是说,工作岗位可以继承,在别的工作单位里分配到一个工作岗位的机会越来越困难,父方或母方的工作单位又和孩子一致了,所以个人的活动余地继续受到了限制。

由旧上层人士作为理想的结婚类型——婚后居住夫家,门当户对并且交换彩礼,——作为占优势的结婚类型保存了下来;在结婚领域内克服农业危机以及随之产生的“现实危机”(斯苔西1983:68页)——也就是作为理想的结婚类型,由于贫困而不能实现,必须采取克服贫困的对策——甚至导致了“理想的”结婚类型又重以改革的形式得到了加强。

注 释

- ① 陈怀祯 1933:19 页及下页。朱熹《家礼》中提出为楷模的婚礼(和丧礼)首先在明代广为传播。参见费孝通 1933:26 页。瞿 1980:161 页所持的观点是,《朱文公家礼》被学者家庭奉为典范而接受。陈怀祯谈到贯彻仪礼的三个理由:1)在人民当中机械地介绍这种思想。2)满清朝廷与以往的朝代不同,认识到了这些礼仪的重要性。3)这些礼仪与人民的日常生活是协同一致的(1933:21 页)。
- ② 费孝通在对 18 世纪地方志的分析中曾证实,在直隶的某些地区“迎亲”,即新郎亲自前往女家迎娶新娘的礼仪只限在文人学者和富豪家族中通行(费孝通 1933:51 页及下页和 28 页)。
- ③ 以下涉及到《大清通礼》的引文均出自林定川 1893 年编纂的版本。
- ④ 关于婚姻的功能还可用其他类似的说明来补充完善。这里只列举周恩慈的说法,因为他是专门论述北京情况的。当然这些婚姻的功能全是从男方而言的:1)为家族传宗接代在北京特别被看重,2)供养侍候父母,3)操持家务,4)性关系(1940:6 页及下页)。
- ⑤ A·沃尔夫/黄 1980:290 页以台湾为例提出了与大婚(major marriage)、招赘婚并列的小婚(minor marriage)类型,从而第一个反驳了《中国的婚姻》中对理想典范的理解。
- ⑥ A·沃尔夫/黄 1980 没有深入地探讨纳妾、寡妇再嫁和兼祧“两头大”是特殊形式或是不同类型婚姻的问题。
- ⑦ 这才是门当户对的主要原因所在,而不是像 C·K·杨所说

的那样,门当户对可以使儿媳妇比较容易地过门和适应婆家的生活(1959:29页),这只是个次要方面。

- ⑧ 北京的女子先上学受教育,后结婚(周恩慈 1940:66页)。这标志着变化已经开始了。
- ⑨ 蒋旨昂 1934:44页女子:15—19岁结婚的占63.6%,有13%在10—14岁期间就已经结了婚,20—24岁结婚者为16.9%,25—29岁结婚的为5.2%。男子:有12.1%是10—14岁期间结婚的,15—19岁结婚者占56.1%,21.1%在20—24岁结婚,还有10.6%是在25—30岁间结婚的。
- ⑩ 据盖姆博 1954:384页的统计,社会底层女子在20岁以上出嫁的占23%,而在拥有100亩以上田产家庭的女儿中只占8.5%。
- ⑪ 李景汉报道,在北京颐和园附近的黑山姑村有21%的男子平均比自己的妻子小3岁,而在离北京城更近的挂甲屯村中只有10.2%的男子比妻子年轻(1929:25页,98页;参见陈东原 1928:300页)。
- ⑫ 中华民国时期北京的职业教育情况也构成了一个因素。男青年要在中学毕业后才开始职业培训,然后才提亲,寻访合适的媳妇(洛伊 1983:II,190页)。
- ⑬ 自唐代以来,社会地位取代了出身在联姻时的重要地位,见陈东原 1928:91页,92页。另一些出处把六朝(3至6世纪)制定的等级制度和婚禁条令当作是强调社会地位的起源,在清朝联姻时家庭的财富是不能抵偿其低下的社会地位的(高耘晖 1931:3页)。
- ⑭ 参见索宁安 1801:婚礼1页已经按家庭的社会地位列出

对新郎的要求了。

- ⑮ “红颜薄命”，“丑妻是宝”。
- ⑯ 同村内的联姻有两种形式：亲戚间的联姻，日常熟人间缔结的婚姻。通过联姻，他们之间的交往常会出现不同以往的新特征。随着休戚与共联姻关系的正式建立，他们之间的交往不再像过去那样只靠日常一般来往来保持和巩固了，而是更多通过一些正式场合，如婚嫁、丧葬之类的非日常事件去表达和发展了。
- ⑰ 参见《老张的哲学》中人物，引自：老舍 1984 年。
- ⑱ 北京民间称媒人为“喝冬瓜汤的”，把媒人的任务看作是很艰辛，费力气的。
- ⑲ 中华民国期间在山东省媒人的介绍费高达嫁妆的 10%（赛吕 1944:1,81 页）。
- ⑳ 直至中华民国时期北京还有一批专门为公众提供结婚服务的算命先生（洛伊 1983:II,198 页）。
- ㉑ 每个属相都与五行有一定的对应关系。算命先生根据专用相书可以推算生辰、属相、天干、地支和五行间的排列组合，由此决定婚姻双方是否相配。何振远《嫁娶与择日》1982 年就是这么一本相书，只不过是本现代相书；关于占卜预言另见赵伟庞 1946:280 页及以下几页。
- ㉒ 马之骥把交换庚帖作为议婚的开始（1981:218 页及下页）。我不同意他的看法，认为议婚从正式提亲就开始了。
- ㉓ 施罗科格罗夫 1924:72 页及下页，这也涉及到中国东北地区仍讲满语的满族人；格雷 1878:1,192 页及以下几页也提到，19 世纪下半叶广州的上层社会中家长们已通过

提亲择偶了。

- ⑳ 迄今为止的调查研究几乎从未注意过,是什么人开始和进行议婚并答应缔结婚约的。妇女们在其子女婚姻中的作用及其施加影响的可能性还有待研究。
- ㉑ 洛伊 1983: II, 198 页指出,放在灶王爷神龛前的是八字帖。这首先是针对那些不交换门户帖的人家而言的。
- ㉒ 相亲当然只在两家以前不相识的情况下才会进行。中华民国时期相亲更多趋向在交换八字帖前进行(周恩慈 1940: 29 页及下页)。在陈杯楨引用的地方志中没有谈到相亲的礼俗(1933: 30 页),但是索宁安编的《婚礼》1 页中有这方面的记载,不过也只提及男方家的妇女去相姑娘。
- ㉓ 在更早的有关上层社会的记载中,也未提到小定和大定间的不同。索宁安 1801 年的《婚礼》中只有“下定”,即定婚的说法。李家瑞 1939: 134 页及下页中引录的清代早期《百本张子弟书》上突出地描述了男家的亲眷为未来新娘插簪子的“插戴”礼俗。子弟书是在北京和东北地区流行的一种说唱形式,盛行在乾隆年间(1736—1796),到清代末期已绝迹。
- ㉔ 《百本张子弟书》,见李家瑞 1939: 135 页,其中明确谈到了男人和新郎应做的事情。定婚时新郎要向岳父岳母磕头行礼。
- ㉕ 施罗科格罗夫 1924: 76 页提到,满族的姑娘要做 30 到 50 双布鞋,以备结婚时赠送给婆家的女性亲眷。
- ㉖ 张鸿来 1928: 7 页惋惜地指出,与早先定下的要向女方询问日期的规矩相反,现在婚期是由男方来确定的。女方家庭实际上已不再有选择余地了。

- ③① 有关的民谚说：“红马上炕，全家遭殃，人丁亡丧。”（马之骥 1981:221 页）
- ③② 1922 年溥仪结婚时送聘礼和定婚是同时进行的，但都安排在通知婚期之前（溥佳 1983:127 页及下页）。
- ③③ 马之骥 1981:222 页及下页写道，男孩在打开抬盒前先要朝抬盒方向三鞠躬，然后拍三次，再去打开红封记。在抬盒里四角都放着为他准备的红包。
- ③④ 参见热奈普 1986:127 页斋戒也可理解为是离家告别的仪礼。
- ③⑤ 张元坝 1927:《嫁仪》3 页讲得很清楚：嫁妆总是少于女儿的兄弟们所继承的财产，因此女儿不是继承人这一点在父母在世时就已表现得很明显，让女儿以嫁妆的形式带走自己的那一份额能把绝大部分家产的控制权留给儿子（参见马文·哈里斯，引自：哈里尔/迪基 1985:107 页）。
- ③⑥ 哈里尔/迪基 1985 年谈到了嫁妆这两项功能，但对第二点只说是为了“显示家庭的地位（……），表明她（指女儿，——罗梅君注）出身名门”。而没有指出这种炫耀财富的做法实际上是通过积累象征性资本获得长远的经济利益。
- ③⑦ 女方带嫁妆是为了补贴自己将来的生活费用，这是一种普遍的观点，人们并且认为在中国尤其如此（参见迪瓦尔/哈里斯，引自：哈里尔/迪基 1985:108 页；另见刘伟民 1968/69:83 页）。我不同意这种观点。欧洲人也经常送嫁妆以平衡两个家庭之间社会地位的不同，也就是对女儿攀高枝的一种平衡（参见哈里尔/迪基 1985:109 页），但这不适用于我所研究的门当户对的聘娶婚姻。在这种

类型的婚姻中,聘礼和嫁妆必须保持平衡(参见格鲁贝 1901:18 页)。

- ⑳ 参见哈里尔/迪基 1985:116 页,他们认为,嫁妆表明其属于带有市场经济特征的城市商人阶层。对北京及周边地区来说,嫁妆也适用于尚属农业范畴的家庭经济。人们已不再局限于农耕,以获得额外的收入(参见迈尔斯 1970 年)。
- ㉑ 李家瑞 1939:135 页及下页《百本张子弟书》中说,18 世纪箱子是用红布和绿布包裹起来的,衣柜上放着棉绒取其谐音象征着荣贵,果品象征着早生贵子。
- ㉒ “布置洞房”的概念早在宋代就非常普及了(参见刘德前 1986:268 页)。但在我观察的这段时间里已不再流行了。
- ㉓ 格鲁贝 1901:19 页解释说,木炭可以抵挡妖魔,因为它“集木和火二者的精髓于一身”。
- ㉔ 格雷 1878:1,201 页及以下几页中说,在广州绝大多数情况下新郎都不去迎娶新娘,也不会像北京通行的那样去“谢亲”。当父亲的只须修书一封,为“无能的”儿子没有去“迎亲”作一番辩解。和北京相比较,广州妇女的地位更加低微和卑下,其表现之一是新娘子一进门就得在站在高处的丈夫面前下跪(同上:205 页)。
- ㉕ 周恩慈 1940:35 页把这与新郎亲自迎娶新娘的“亲迎”古礼等同起来了。
- ㉖ 克尔讷 1959:10 页描述黄村满族人的嫁衣时这样写道:“服装由一条带五彩绣花镶边的大红裤子,一件长外套或大衣,一条裙子组成。裙子上镶着一条条彩色绣花带,带子底下挂着小铃铛,穿上后一迈步就发出叮当的响声。”

新娘带的头冠是用银丝编结成的，上面粘着翠鸟的羽毛，装点成七对飞翔着的龙凤，与花卉和吉祥图案一起组成了精美华丽的艺术杰作。”

- ④⑤ 另一种解释说，绿色与乌龟的颜色相符，乌龟是妖魔的亲戚。穿着绿鞋行走会被妖魔认为是乌龟在路上，所以就不会去侵袭了。
- ④⑥ 杜立特尔 1876:I,73 页及下页上报导了福建的“筛四眼”的习俗。婚礼前几天，不光是新娘的嫁衣，而是全部嫁妆都要放在一个装着木炭的盆上过“过筛”。这象征着净化。杜立特尔引录了女人们在“过筛”时口里念的祛妖避邪祈祷词，其大意是说这些东西，衣服和家具等等就要随着姑娘一起给了人家，变成为另外一家的财产了，但是总还有足够的粮食和衣物留给新娘的父母。按照当地的习俗“过筛”之后就不能再去动这些东西了。
- ④⑦ 常有人把新娘在告别时和坐在花轿里哭泣解释为是抢婚和买卖婚姻的残余表现(白启明 1924:2 页;刘伟民 1936:92 页及以下几页)。这还是照早年人类学者试图在现代习俗中发掘出古老制度残余思路指导下推断出的结论。范·热奈普很早就令人信服地反对这样的解释了(1986:120 页及下页)。
- ④⑧ 上海有职业性的送亲太太(伴娘)，而且是当地属于“下等民族”的蒙古女人。
- ④⑨ 陈怀祯 1933:31 页中的提法是朝四个方向射四箭，表示大丈夫志在四方。在广州，新娘刚一离开花轿，新郎就去打她，以示他对新娘的权威(杨江松 1934:6 页)。
- ⑤⑩ 在家长死后送葬的队伍中儿媳也要怀抱一个这样的瓶

(见后)。

- ⑤ 娄子匡 1968:75 页把这说成是平安与和平的象征,我认为这是不正确的。
- ⑥ 在清朝和中华民国时期满族上层社会把“拜天地”的仪式放到第二天举行。(格鲁贝 1901:22 页;溥佳 1983:132 页)
- ⑦ 在定县新婚夫妇是分开跪拜敬神的。新郎在迎娶新娘之前敬神,新娘则在到达婆家之后(盖姆博 1954:332 页)。
- ⑧ 在济南,婚礼举行三天,新娘子就得在炕上坐三天。在此期间她不可以吃婆家的食物,婚后三年内她也不可以要婆家给添衣服(鲁客 1937:658 页)。
- ⑨ 克尔纳 1959:12 页多次指出,新郎在所有与新娘有关的礼仪中都是被人推着、逼着完成的。这就是说,他一定要表示出抗拒、不情愿的姿态来。他无论如何也不能主动去走近新娘,更不可能对她有任何感情方面的表示(参见格鲁贝 1901:24 页)
- ⑩ 马之骥 1981:228 页提到这一礼俗的另一种形式:新郎将新娘戴的红绒花放在不同的位置,想以此来促使生育不同性别的孩子。花放在高处生男孩,放到低处生女孩。
- ⑪ 马之骥 1981:222 页中说,“上头”的礼仪早在迎娶之前,在娘家就已完成了。
- ⑫ “合巹”这种书面语言的表达方法在宋代就出现了(刘德前 1986 年)。
- ⑬ 参见赛吕 1944:II,86 页及以下几页引述的一系列在吃东西时念的祈求生育和美满和谐的吉庆话。在 18 世纪的早期原始资料中这顿饭菜是事先敬神的供品(李家瑞

1939:139 页《百本张子弟书》)。

- ⑥0 马之骥 1981:218 页及下页没有明确进餐的时间,但说是在大厅里设席的。开始时新人要咬一大口发面蒸的包子把嘴巴塞满,象征着满口幸福。这种满口的礼俗在生育一章也谈到过。
- ⑥1 陈怀祯 1933:31 页把这一习俗称为“暖房”,家族成员和亲戚们来瞧新娘子,“拍掌喝彩,无所禁忌”。马之骥 1981:31 页中指出这种习俗早在汉代就盛行了。
- ⑥2 格雷 1878:I,196 页中写道,在华南地区宴席上肉类菜的数量是依官品等级而定的。
- ⑥3 在广州,通常在婚后第二天送一头小仔猪到女方家中去。如果验明新娘不是处女的话,就把小猪的耳朵和尾巴割掉后再送,以表达不完整的意思。
- ⑥4 在华南地区,新媳妇在婚后第二天必须为公婆烧饭(格雷 1878:I,206 页)。
- ⑥5 格鲁贝 1901:25 页谈到“受双礼”,马之骥 1981:231 页中称“见面礼”。
- ⑥6 赛吕 1944:II,114 页及以下几页中讲,新婚夫妇对娘家的亲眷也必须叩头行礼。
- ⑥7 张鸿来 1928:14 页及以下几页的描述中甚至把接纳新郎为亲戚摆放在首要位置上。
- ⑥8 格雷 1878:I,195 页中提到,19 世纪下半叶在广州,双方家长在定婚书中写上“子女结亲后你我之间的友谊坚不可摧”。
- ⑥9 20 年代农户人家除了给女儿找一个“合适的婆家”外,不会再为女儿做其他打算了(李景汉 1929:78 页)。

- ⑦⑩ 参见《北平歌谣集》1928年,雪如收集 1971:I,18页及下页,56页及下页,74页及下页;II,95页。其中婆婆的形象都是反面的和被否定的。
- ⑦⑪ A·沃尔夫/黄 1980:72页把上层社会选择这种婚姻的理由完全弄颠倒了。他们认为,上层社会优先考虑这种类型是因为它是最体面和最有声望的婚姻形式。事实恰恰相反,这种类型的婚姻和上层社会的利益息息相关才是它能成为极有声望的根源所在。
- A·沃尔夫/黄 1980:350页提出的论点说,大婚(major marriage)即不是亲戚联姻的聘娶婚姻,是被有血缘关系的家族促成的,因为家庭是在家族血缘关系的辖治之下,我认为这种说法过分强调了家族的干预作用,作者断定,就台湾而言,在1845—1945年间婚姻是家庭策略的工具,而不是血缘家族的。
- ⑦⑫ 遇到家中有丧事时,连贫民阶层也一定会推迟预定的婚期。人们普遍认为在家庭办丧事守孝期间,结婚得不到上天的保佑和赐福(库尔斯基 1908:48页)。
- ⑦⑬ 格雷 1878:I,197页及下页报道了华南地区一位新郎与已亡故未婚妻举行婚礼的情况。新娘的牌位在夜间迎娶过来,由小一辈家庭成员向牌位叩头来完成接纳仪式。格雷的观点是,在上层社会,订婚期间任何一方亡故了,都照样要完成结婚仪礼。
- ⑦⑭ 参见林语堂无出版年份:I,152页及以下几页所描述的与一位病入膏肓,期望通过结婚来康复的病人的婚礼。这被称之为“冲喜”,指办喜事能给病人带来喜庆的影响。
- ⑦⑮ 参见J·L·巴克调查结果和A·沃尔夫/黄 1980:328页,330

页为民俗法收集的资料。前者统计 1929—1933 年间华北地区每 1000 名已婚女子中有 24—33 例童养媳。后者的资料表明 1906—1920 年期间,河北省童养媳在整个婚姻中所占的比例为 3.4%。盖姆博报道,在定县的 5255 个家庭中只有两例童养媳。相反,在台湾地区 1845—1945 年期间,有些地方送给别人去做童养媳的高达新出生女婴的 70%(A·沃尔夫/黄 1980:128 页及下页)。

- ⑦⑥ 李景汉 1929 年提到挂甲屯村有一例招赘婚姻,周恩慈 1940:14 页及下页也介绍过一例。在 1906—1920 年地方民俗调查中没有关于招赘婚姻的记载(A·沃尔夫/黄 1980:334 页)。
- ⑦⑦ 依照周恩慈的说法,有“缺点”的男子才会去入赘岳父家。一般多为贫家子弟,年龄偏大或没受过教育,无知识和技能的人(1940:14 页)。
- ⑦⑧ 根据 1912 年民法草案的规定,婚后无子嗣者有义务首先过继自己兄弟的儿子,以维护父系家族的权益,使日后的遗产能保留在家族之内。这种规定相应地减少了招赘婚姻的可能性。
- ⑦⑨ 在湖北省一些地区对招赘婚姻调查的结果很有意思。那里的婚姻大多数为招赘婚。当地流行血吸虫病,在水田里劳作的男子多染此病,死亡率极高。在很多家庭中女性起着当家人作用。女儿常招外地来的乞丐入门为婿。儿媳在男人死后也可以招第二个丈夫到婆家来。
- ⑧⑩ 格雷 1878:I,214 页及下页中记述,19 世纪中叶他在广州曾请教过一位 70 岁的长者。老人特别强调妾必须服从正室和丈夫。

- ⑧① 有些特殊的婚姻只出现在皇帝宫廷周围。皇帝把他的嫔妃赐给他的宠臣,皇帝作出决定姑娘许配给什么官员为妻室,皇帝还常常为了寻开心,让地位不同的两家联姻结亲。遇到这种情况,由皇帝指定的媒人不得不用自己的财产去资助受到亏待和歧视的一方(库尔斯基 1908:53 页及下页)。
- ⑧② 周恩慈 1940:20 页甚至还提到过“赠婚”。
- ⑧③ 鳏夫续弦再娶时婚礼也有特别的规定:他不能穿新郎的礼服,而只能穿蓝色的新衣。嫁给鳏夫者也要承担有关的后果,例如,婚后她除了回到自己娘家去“住对月”之外,还得到已故前妻的娘家去住几天(蒋旨昂 1934:62 页)。她要与丈夫一起承担他对前任岳父母的各种既定的义务,并与他们保持亲戚间的交往关系。
- ⑧④ 据李景汉 1929:23 页报道,挂甲屯村 406 口人中,30 岁以上未婚的男子共有 6 人。
- ⑧⑤ 参见古迪 1986:86 页,在欧洲见不到这种通过收养过继来解决继承权的可能性。
- ⑧⑥ 格纳奈 1976:172 页及下页认为,这是以贵族中父系亲属继承的习俗和规则为基础和依据的。
- ⑧⑦ 在《仪礼》中这些规则被系统化为:(1)纳彩:请媒人送礼物到有婚龄女儿的人家去求亲。女方接受礼物表示同意进入下一步的礼仪。(2)问名:用书面形式请女方正正式提供姑娘的姓名和出生年月日。(3)纳吉:把男女双方的生辰八字送去请人合婚。测算联姻是否吉祥,顺从天意。(4)纳征:男方通过送聘礼在形式上确定婚姻,从此时起新娘已属于男方之家。(5)请期:男方的家长向女方家长

提出结婚日期建议,并最后商定婚期。(6)亲迎:新郎亲自去迎娶新娘回家(仇 1966:5 页及下页)。到了宋代这六礼法曾被集中和简化:(1)采择:提亲,选择新娘。(2)纳币:送聘礼。(3)亲迎:新郎亲自迎娶新娘回家。仇认为这只不过是把礼法集中起来和变换一下名称而已,无实质性的变化。女子成年和进入已婚妇女行列等两项早先单独进行的礼仪已并入结婚典礼之中完成,不再另外举行。陈怀祯指出,宋代朱熹的《家礼》中规定的七项礼法:(1)议婚:婚事洽谈。(2)纳彩:送订婚礼物。事先要书而正式询问姑娘的姓名和生辰,禀告祖先,然后送礼。(3)纳币:送聘礼。并通信询问婚期。(4)亲迎:亲自迎接新娘到夫家。(5)妇见舅姑:新媳妇拜见公婆。(6)庙见:婚后第三天谒祖祠。(7)婿见妇之父母:女婿拜访岳父母。(陈怀祯 1933:22 页及以下几页;阿尔雷 1889:54 页及以下几页)

- ⑧ 汉代流行的评注,在宋代通过新儒家学者的评论而进一步精确了。但是这些评注在清代又被重新进行解释了。这主要是为了让当代人能够理解和领会那些具有古代风范的概念的实质内容。在评注经典著述的基础上附带也评注了种种规则和习俗,例如,朱熹提出的规则。参见苏韦特科夫 1858 年翻译的一篇这类文章,另外瓦希普 1849 年和维捷 1905 年也翻译了这种著述。这些评注实际上是以校勘、考据形式出现的,但也传播了新的内容。新的评注一方而考虑到了实践中已出现的变化,另一方面则通过引经据典作家的权威使规则的主要内容能流传和巩固下来。

- ⑳ 德·格鲁特用这种解释把上层社会的诠释变作自己的观点,并倾向于把这些同实践等同起来。这就是贯穿于他六卷巨著《中国的宗教体系》一成不变的路线。
- ㉑ 阿尔雷用这样的定义把为上层社会所用的礼节之功能理解为整个社会存在的条件。
- ㉒ 阿力托 1979:102 页指出是“最后一个大儒”梁漱溟(1893—)阐明了礼节的这一意图和目的。
- ㉓ 我援引的《大清通礼》是林定川的编纂本,有关婚礼的章节见于林定川版本第二卷。新媳妇向公婆敬奉食品作为例外是与朱熹所提规则相吻合的礼俗。参见陈怀祯 1933:22 页及下页。对礼法、规则内容上的不同,以及对他们的不同解释本文不拟讨论。
- ㉔ 从这时起不再称“女”(女儿,姑娘),而改称“妇”(媳妇,妻子)。
- ㉕ 施瓦茨把这场论争解释为主要是烦琐学究式的和纯文字校勘上的,没有涉及到儒家的整体观念。参见梁启超 1959:前言 XX。我觉得后来的批孔正是在这样的背景下展开的,它们同样是以校勘、考据的形式进行的,而低估了意识形态的成分。
- ㉖ 反对新儒家对经文评注的思想运动中,从 18 世纪末以来把对翰林院的批判也包括进去了。汉代哲学家郑玄的评注因此而失去迫切的现实意义,郑玄也成了普遍接受的经典之列,并同样受到批判(参见梁启超 1959:8 页,47 页)。
- ㉗ 郭嵩焘提出的理由是不采取战争手段,而通过重视儒家原则来制服洋人(郝/王 1980:163 页)。

- ① 在 19 世纪,认为礼法不适用于平民百姓的古老观点似乎还存在着。这就是说,平民不属文明人的范畴。茨韦特科夫的记载中写道,下层百姓如果也采用专为上层社会规定的居丧守孝标记,像穿不扣纽扣的衣服,披散着头发和头扎白色孝巾,应该说是过分和不得体的(1858:180 页)。
- ② 参见罗普 1976 年和罗普 1981:120 页及以下几页试图把清代平等对待妇女的思想放到束缚女性的背景下来解释。
- ③ 这一点在《礼记》婚姻篇中就已表述过,在此后的数百年间又被文人学者一再反复强调过(参见瞿 1980:91 页;陈怀祯 1933:12 页;张汝诚 1985:53 页)。
- ④ 索宁安 1801:婚礼第 1 页,明确地由此推导出迎娶新娘的时刻。
- ⑤ 参见在丧礼中表现得更为鲜明的同一论据。墨子的论述反对奢华的葬仪和长时间的居丧守孝是无先例的创见,也是批评奢侈浪费的范例。施秦因费尔特认为这种批评是对大家庭(也就是联合家庭,作者注)中父权制的攻击(1971:132 页及以下几页)。
- ⑥ 参见索宁安:允许那些没有相应经济能力的人省略一些费用高、开支大的礼仪。他认为大可不必僵硬地拘泥于所有的礼仪规矩,还以孝服为例讲述了在实践中变动的具体情况(1801:追远 3 页,前言)。
- ⑦ 俞正燮(1775—1840)是持批评观点的学者之一。俞主张女权,反对以“七出”为理由休妻(菟公 1944:15 页),详见罗普 1976 年,陈东原 1928 年和陈固原 1964 年。

- ⑩④ “家庭革命”的概念是1919年五四运动期间首次提出和使用的(参见C·K·杨1959:12页及下页)。
- ⑩⑤ 参见P·S·巴克1927:650页指大学生们十分关注的有关“爱情”的话题(另见林克1981:198页;陈东原1928:402页)。
- ⑩⑥ 阿舍尔1985:140页,146页介绍,1949年在中国就已经出版过五十种版本的《少年维特之烦恼》。
- ⑩⑦ 参见林克1981:66页,本世纪初言情小说女主人公最主要的特征就是美丽的容貌。
- ⑩⑧ 但有些民俗学者还倾向于依照当时流行的韦斯特马克的民俗理论,把一些结婚的礼俗解释为早先结婚方式的残余表现,比如“抢亲”的残余,像杨江松1934年,陈邦言1935年,刘伟民1968/69年。这样一来,他们就没有必要再对某些“迷信现象”为什么现实中依然存在做出解释,而只对中国古代的情况做“科学的说明”就够了(参见陈邦言1935:116页)。
- ⑩⑨ 我的解释与胡志喜1974:483页的看法不同。胡认为这里所说的承认没有登记过的婚姻的合法性只是指那些喜好以所谓“自由恋爱”方式在一起生活的新知识分子而言的。我不同意这种解释。
- ⑩⑩ 斯苔西1983年,戴维恩1976年,约翰逊1983年,克罗尔1978年,特别是迈耶1971年都曾详细地对婚姻法及其实际影响做过专门的探讨。
- ⑩⑪ 参见北京张善曾的相声集1951:16页及以下几页。在以男女平等为题材的相声中,讽刺日常生活中人们提到女性时总是加个“小”字来形容,而讲到男人时则用“大”字。

- ⑪ 与贯彻婚姻法有关的死亡人数请见《全国职工家属代表会议主要问题》1957:12页,参见马起 1959:79页。从1949年1月至1950年10月期间仅在山西省一个地区就发生了464次因婚姻问题造成的死亡事故。其中25%的妇女是被逼身亡的,40%是因没离婚而自杀的,20%是因在家中受虐待而自杀,12%是因家庭争执而死的,还有5%是由于生私生子而导致死亡的。
- ⑫ 当然在这一点上也有公开发表过的不同看法,对年轻人的恋爱作出了正面肯定的评价(这样做好吗? 1962年;反对早婚 1962年)。
- ⑬ 《中国城市家庭调查报告及资料汇编》1985年,内容包括对北京、天津、上海、南京和成都五个城市婚姻、家庭和生育情况实地调查的结果。
- ⑭ 《新家庭手册》是这类书刊中一个很好的实例。这本手册篇幅为781页,1983年出第一版,1985年出第二版,发行量为272980册。
- ⑮ 特别是女性一般都要求有一个仪式才有安全感(张阳晨 1929:610页)。
- ⑯ 克罗尔 1981:183页已对这种把经济变化与婚姻制度改变说成是齐头并进的简单化看法提出过怀疑。
- ⑰ 关于在欧洲是哪一阶层首先采取了新的、符合个人利益的结婚形式至今在讨论中仍有争论(参见斯通 1979:661页和欧斯威特 1981:8页及以下几页)。
- ⑱ 《中国青年》1923:64页清楚地论述了大学生们的愿望与现实之间的差异。
- ⑲ 参见陈东原 1928:402页及以下几页指出,女子的学历越

高,出嫁的难度就越大。

- ⑫ 北京团结湖地区的居民绝大多数是 50 年代从农村地区迁入城市的。这个居民区有一半以上的家庭有经济上赡养父母的负担(《中国城市家庭调查报告及资料汇编》1985:49 页及以下几页)。
- ⑬ 在河北省的农村地区还有一些算命先生,尽管他们并不公开活动了,但周围的人都认识他们,因此“很容易随时找到”他们。
- ⑭ 参见斯苔西 1983:219 页对 70 年代中国农村地区新娘聘金和嫁妆情况的不同估价做了详细的探讨。
- ⑮ 这里和下边关于送嫁妆和婚礼的描述是以我本人 1985 年 9 月 30 日至 10 月 1 日在北京郊区农村亲自观察的和在当时谈话中听到的情况为依据的。男女双方的家庭都属于中农范畴,但女方家庭所在的村庄经济状况看上去要差一些。新郎是家中的第二个儿子,他和新娘都在公社办的小企业中工作。二儿子结婚后家庭类型由主干家庭变成了联合家庭。
- ⑯ 参见帕里施/怀特 1978:174 页在 1968 到 1974 年间在广东省的农村地区还有 38% 的婚姻主要是由父母出面挑选和决定的,62% 是男女双方自主,经过努力最后征得父母的同意结婚的。后者的百分比与 1959 年至 1967 年间已达到的 59% 相比增长不大。
- ⑰ 《中国城市家庭》(1985 年版)是五城市家庭调查报告的汇编本,调查时间以 1982 年底为界限。在北京调查了两个居民区:一个是宣武区的东河沿居民区,它位于旧京城东北部,调查了 575 个家庭,总人口为 2289 人;另一个

是团结湖居民区,它是50年代建立起来的一个工业地处北京市旧城北郊,此次调查实际涉及到505户,2人,就该居民区的婚姻家庭等问题进行了调查。本册由中国社会科学工作者首次向广大人民群众进行专题调查的结果。

- ⑫⑦ 红娘在今天是“媒人”的代称;“红娘”原本是剧本《西厢记》中的一位侍女。
- ⑫⑧ 参见帕里施/怀特 1978:178 页就各个阶层来说,婚嫁策中也包括农民在内。
- ⑫⑨ 参见帕里施/怀特 1984:144 页 70 年代前半期在中国城市被调查的新婚夫妇中属于核心家庭类型的占 52%。
- ⑫⑩ 参见帕里施/怀特 1984:142 页中国南部在 70 年代就有种情况:如果邻居之间的关系不太密切,而且都不是劳动者,结婚就比较简单,换句话说,不会大操大办。
- ⑫⑪ 我在下面描述的是为一对大学毕业的年轻夫妇举行婚礼,他们在北京一家国营企业里工作。我在 1985 年 9 月 28 日星期六的下午参加了这个婚礼。
- ⑫⑫ 以下对这次婚礼的描述是我亲眼见到的事实,是以那次婚礼上记者的采访为依据的。
- ⑫⑬ 斯通 1979:129 页指出,从公元 1500 年至 1800 年,英国家庭从一个宗法制度的社会组织单位转变为注重个人感情的核心家庭。在宗法制度的家庭中,婚姻只是把有血缘关系的人结合在一起、实现共同的经济利益并确立政治联盟的一种手段。与此相反,按照斯通的观点,婚嫁在现代核心家庭中已变成由个人决定的夫妻关系,这种关系是建立在感情基础上的,而且表明个人的地位在婚

(斯通 1979:4 页及以下几页)。这种家庭婚姻的完美形式在克罗尔、斯苔西以及其他作者的文章中还跟中国的现实进行了对照,并对其作出了评价,尽管对这种完美的形式还没有完全搞清。

- ⑬ 在有关新中国的大多数著作中,其中也包括 1984 年怀特/帕里施和 1978 年帕里施/怀特的合著所提出的城乡对立,在不同社会阶层中究竟有多大的差别,这只有通过城市人口的精确分析才能得到证明。这样的分析到目前为止,包括在 1985 年出版的《中国城市家庭》一书中还没有见到。

第三章 丧 葬

封建王朝末年和中华民国初期的死亡、治丧和入葬情况，旧上层人士的阐释系统以及《大清通礼》中的丧礼典范构成本章第一部分的研究对象。我们首先考察的是民间和上层的具体做法及其解释方式。我在研究中主要依据本世纪初以来所进行的实地调查^①；除此以外，我还考察了由上层人士制定的丧礼和他们的意见，当然前提是其要在实际做法中已经得到体现。作为上层人士的价值和规范体系，丧礼在本章占有重要地位，并且单独出现在总体操办方式之后，以便更好地进行对比。研究表明，儒家的丧礼只是对于人们逢丧时行为方式的阐释之一，而在民间以及上层中间还存在着宗教巫术色彩的阐释方式，后者有时甚至还居于主导地位。有很多具体做法没有解释，人们只是说它们是流行的习俗就赋予其合法性^②。总体说来，这一时期民间和上层的行为是统一的，上层人士只不过拥有一个完善的丧礼典范体系而已。本文还对这一时期的种种演变进行了分析，例如满洲王朝倾覆后，祭祀仪式明显缩减^③。不过，这种局部的区别和变化对于本文研究的问题却是无关宏旨。中华民国时期，北京的种种具体操办方式总体来说还主要是传统的。

新上层人士的代表动摇了既存的丧仪和阐释系统，这一过程将在本章第二部分得以展现。新上层人士不仅要揭示儒家的阐释

系统——也就是旧上层人士的丧礼——的本质，更要戳穿民间以宗教巫术来解释行为方式的做法，揭露其在家庭制度中的社会利益所在及其中的“迷信”因素。取而代之的应该是理性的阐释和全新的做法，符合变化中的社会利益。新的工业化生产方式的出现，新的政治统治在中华民国时期得以巩固，在中华人民共和国时期更为牢固，以此为基础，人们宣传新的解释方式，提议丧事新办，并且加以推广——有时是强制性地推广。

第三部分介绍了目前的具体做法和解释方式。我不仅把它们和传统情况放在一起进行讨论，也将之置于新上层人士及统治阶层的阐释方式和规则的背景之下。研究显示，新上层人士与城市居民之间、新上层人士与农村居民之间在具体做法上存在差异，而且传统因素无论是在具体做法上、还是在阐释中均继续发挥着决定性的作用。同时我也指出，所宣传的新做法在哪些领域获得了成功。

老北京地区的死亡、治丧和入葬： 继承遗产和接替位置，孝顺和阴间

死亡比生育和婚嫁更要遵循不断循环往复的既存行为模式，也就是说，人们在很大程度上应该按既定的仪式操办丧事。其所遵循的是儒家上层人士制定的丧礼典范，但却另含有某些丧礼中没有规定的仪式：比如带有巫术迷信色彩的做法，互送礼物和大摆丧宴等社交活动。民间和上层在操办丧事上是基本一致的，这和

所谓理想婚姻类型情况一样,人人都向往一夫一妻、女方带嫁妆在男方处成家的婚姻生活,并努力这么做。二者之间的区别是一种数量上的差异,这不仅表现在治丧活动的先后顺序、持续时间以及间隔长短上,而且还表现在仪式、参加人数和举行活动的多寡方面。儒家上层人士在实际行动上偏离了由他们自己制定的丧礼典范,但这并不是指由具体的外在情况所决定的对规范的偏离,而是表现在整个操办方式及其规模上。儒家的丧礼及其理由首先是一个规范和阐释系统,其目的在于掩盖遗产继承人和接位人的经济利益和盘算,表现出无欲无求,将其行为解释为符合伦理道德并且展示在众人面前。

民众和旧上层人士的利益基于统一的家庭经济体系之中,不仅是农业和手工业阶层遵循这种逻辑,儒家上层人士也是如此,后者因为始终占有土地而在经济上处于支配地位^④。构成对诸种操办方式统一划分基础的正是这一点,而不是由丧礼规范所得出的伦理道德的要求,也不是上层人士和民众为担当并实现这种要求所进行的努力^⑤。不过,将逢丧时的行为解释为孝顺不仅能掩饰既得利益所在,而且还可以更好地实现这些利益。丧家在逢丧时要展示悲痛,并且通过举行丧葬仪式显示财富,这样才能表现出合乎美德的行为举止,丧家象征性的资本得以积聚,并且从长远看来,这样可以调动丧家的非物质性资源如社会关系和家庭声望等,从而保障家庭经济牢固繁荣。在具体操办过程中,首先表现出来的是孝子们在继承遗产、(长子即丧主)在接替一家之主的位置以及传宗接代等方面的利益所在,这些都通过民间的巫术宗教说法、(居于主导地位的)上层儒家道德伦理阐释系统、照拂阴间的死者以及孝顺的行为举止而获得了合法性。

家庭经济中的不同操办方式： 家长的死亡和丧主

人们在治丧时行为举止的主要经济政治作用是，在家庭和社会团体这些经济和社会结构中保障继承人和继位者能顶替死者的位置，顺利接过其权势，家庭经济得以牢固繁荣以及社会地位得以稳定^⑥。在整个丧葬过程中，死者对于社会应尽的物质义务和享受的权力双双被解除^⑦。死者个人完全失去了价值，因为据说其尸首污秽不洁，会让家人感到恐惧并不得不断绝社会交往。直到死者入葬，当事人随后净身并净宅，死者的灵魂跻身祖先之列——祖先可以和新生成员相提并论，是家庭人丁兴旺的源泉——等等结束之后，家庭及社会中的等级社会秩序才在受丧事冲击后又恢复其连续性。

尸首通过整个丧葬仪式又变成了保障家庭人丁兴旺的源泉，而且用这种方式展现了社会秩序的所谓天生恒久性，这种恒久性曾经由于一个成员的死亡而短期地受到了质疑（参见布洛奇/帕里 1982:10 页及下页）。举行的仪式也符合死者在家庭经济和家庭等级制度结构中的地位。举行仪式先是决定于死者的性别和辈份，但丧事的操办方式和规模同时也直接取决于人死后家庭经济所受的损失、由此产生的权力真空以及待分配的财产^⑧。它继而还取决于继承人的利益和需求，以及继承人对于用治丧积聚象征性资产——指增强权势，提高声望——并加强既存社会关系所需的程

度,后者因情况而异。家庭的声望即有赖于此(布雷登 1922:78 页)^⑨。所以死者不同,情况也大不一样。通常情况下,年纪较大的人(即大口)丧礼要繁复一些,上有老下有小的年轻人(即小口)丧礼则简单些(陈封雄 1940:35 页)。如果是一家之长寿终正寝,而且子孙满堂、有家有产,家庭延续(并繁荣昌盛)有了保证,其精力也已耗尽,那么丧事就可称为“喜事”,来人参加仪式就能带来好运。当死者年逾古稀时,其灵床前用红色灵幛,而灵幛通常是不染色的。前来吊丧的宾客丝毫没有痛苦之情,而是恭喜丧家,说死者“走得幸福、高寿”云云(沃尔舍 1906:226 页)^⑩。

因此,采用全套仪式与否就取决于死者及其继承人的财产、社会地位和家庭地位^⑪。在广义上,儿子也算作财产,因为繁衍后代——也就是提供男劳力——是农民家庭经济的生产必要条件之一。如果家族墓地土地不够,那么没有亲生男性后代的人就不能埋在墓地里(索宁安《追远》1901:14 页)^⑫;未婚者的坟墓不培土,而且下葬后就不再举行别的仪式,以至其坟墓逐渐为人忘却(陈封雄 1940:85 页);小孩子死后仅用席子一裹了之。对于小孩子、未婚者、无后无产的人、难产而死的妇女、死在丈夫之前的妻妾、死在父母之前的儿子^⑬、客死异乡的和分出家庭经济之外的家庭成员,一般不举行仪式或者只举行极其简单的仪式(陈封雄 1940:103 页及以下几页;盖姆博 1933:199 页及以下几页;蒋旨昂 1934:65 页;弗里德曼 1971:136 页)。这里有一种特殊情况:如果儿媳受婆家逼迫而自杀,她的兄弟则会要求其婆家大办丧事,以此作为不打官司的条件。经邻人介入调停,双方协商把这些要求稍微降低一些。这种规模的葬礼相对于儿媳的地位来讲已很是铺张,其娘家人也要出席丧宴,年轻的媳妇和娘家于是挽回了“面子”,而且死者娘家的妇女会利用入葬时哭丧的机会指责对此负有责任的人(陈封

雄 1940:102 页及以下几页)。

就连死亡的方式——如妇女难产而死——也要影响丧葬活动的构成和规模。自杀身亡一律被看作是“坏”的死法,不管是上吊、投水还是服毒;因事故而死也是如此,尸身不“全”时尤为恶劣。

死亡作为命运的安排: 对死亡的抵抗、接受及对来生的准备

生死由命,对此人类根本无法改变。20 世纪初有一位农民这样写道:

“我们也不要把死亡看得太重。任何事情都是按部就班的,死亡也不可能避免。哪里有让人长生不死的灵丹妙药呢?人能活多久是老天爷定的,时候一到,人就得死。民间传说,如果阎王决定叫人三更死,谁又敢活到五更呢?”(参见维捷 1905:482 页及以下几页)^④。

阎王“召唤”垂死的人:“七十三八十四,阎王不叫自己去。”——这是一种广泛流传的说法(陈封雄 1940:9 页)。老人和小孩在某些时候特别受到死亡的威胁。他们必须越过关键的坎:对于小孩来讲这几道坎分别是第三天、满月、百日和周岁^⑤。对于老人来说,66、73 和 84 是几个“坎儿年”,63 和 69 也是关键(陈封雄 1940:9 页)。由此每年有几个关键的时期,也就是换季的时候:“雨水”、“大暑”、“霜降”和“大雪”。

但信命并不意味着宿命论。人们在可能的条件下,根据病人在家中的地位而采取相应的救治措施,还要去寺庙里烧香拜佛、磕头叩首,以此将罪愆揽到自己身上,祈求神仙帮助。恳求痊愈的文

字是写给五位不死仙之一的狐仙的,称其为“老仙爷”。19世纪末,北京城的大街小巷能看见成千上万这样的求仙书,特别是在京城城墙的东南角更是随处可见(戈尔茨 1893:23 页)。直到中华民国时期,城市里富裕人家还为重病患者请萨满教女巫和“巫医”,尽管人们已经渐渐不太相信这类东西。巫师试图确定病人周围“阴气”所在:可能引起不死仙们反感的东西要除去(洛伊 1983:II,79 页及下几页)。黄历里还给出了其他的治病方式,这要视病人何日患病而定(陈封雄 1940:10 页)。只有那些能够负担相应费用的家庭才请医生治病。

在采取种种救治措施的同时,病人和家人也能发现人之将死的征兆。如果病人梦见了已去世的亲戚召自己去阴间^⑥,那就离死不远了。鸟鸣、鸭叫、兽惊等都是人行将就死的征兆^⑦。睡在木床上——木床以后可以当灵床用——和谈论不祥的东西,如说“死”这个字眼,都会招致死亡,因而成为忌讳(陈封雄 1940:10 页)。人们不把死亡看作终结,而视之为向另一种生存状态的过渡^⑧。不过再好的死亡也比不上长寿。人们觉得死亡意味着人生计划的终结,俗话说:“千打算万打算,两眼一闭全不算。”(海格尔 1900:666 页)一家之长要养家糊口,一死就会威胁到一家人的生存,因而家长生病的时候,大家会想方设法为他治病找药。但对于那些只是消耗家中有限财产的老人,就不可与一家之长同日而语了。这些老人和他们的家庭不再购买贵重药品治病,而更愿意购买棺材(法维埃 1897:446 页)。这些老人觉得自己在这个世界上“只不过在白吃饭”,他们将自己的生命之光看作是快要燃尽的蜡烛,对于他们来说死亡就如同“回家”(陈封雄 1940:20 页)。很多西方的观察者记述了那些老人和病人面对死亡时镇定冷静的态度,而在西方社会,人人都对死神和死亡充满恐惧。胡克也相信从

他的所有观察中可以得出这样的结论：“死亡并不太要紧，对此人们很少操心。”（胡克 1856：II，133 页及下页）

重病患者在日常和家庭生活正常进行中等待死亡。不富裕的阶层居住条件十分拥挤，患者并不隔离，也无法隔离。如果寿衣还未齐备，就在病人床边缝制，棺材匠打棺材的嘈杂声在院中就能听到，而且如何安葬也和病人自己商量（布雷登/米特罗法诺 1937：240 页）。亲戚和邻居前来探望，询问病人的情况，观其言行以确定临近的死期^⑨。除了那些因恶煞、阎王等超自然因素引起的死亡以外，成年人同时还知道另外三个自然死因：年岁大、胃口差和“发烧”（迪肯森 1924：25 页），但实际上把不吃不喝和说话含糊不清作为临死的征候。所以，对于究竟如何算死亡，人们的说法模糊不定（参见富克斯 1973：48 页）。人们认为停止呼吸是终结（《康熙永平县志》，见李家瑞 1939：128 页）。恶煞会给病人带来灾难，而恶煞和死亡的征兆可以在周围环境中听出来：窗户噼啪作响，碗筷叮叮当当（维捷 1905：480 页及下页）。经验丰富的家庭成员和邻人能解释这些征兆，并就何时开始准备后事提出建议。就现有的条件来说，这些有关死亡的经验被证明是尤为必要的。

死之将至，重病患者试图总结其一生的经验，作出最后的指示和告诫。垂死的人根据他在家中的地位最后一次显示权威。在农村，这种指示和告诫只是口头传授，受过教育的人将他们最后的指示撰写成文，三品以上的官员则须写一份最后的报告（《大清通礼》，见林定川 1893：III，1 页）。传授生活经验以及处置财产要当着全家人的面进行：先告诉儿子和出嫁的女儿，他们的父/母就要死了；儿女们抢到床前，“以此减缓死亡”（陈封雄 1940：30 页，44 页及下页）。在上层人士家庭，病人一旦有危险，家里马上就开始准备丧葬仪式（岳超 1983：149 页）。寿材寿衣在父母 60 或 70 大寿的时候就备好

了,棺材通常是委托棺材铺制作,寿衣或由家人或由女佣亲手缝制而成。这样就会减少死时儿子和继承人的花费,并减轻他们的麻烦。人们认为这是一种孝顺的行为,是死前采取的预防措施。俗话说:“备好棺材不死男人。”(海格尔 1900:653 页)择吉日做寿衣寿材可以延年益寿(陈封雄 1940:20 页;郭兴业 1941:14 页)。但是,只有一部分老人认为提前准备后事令人心安,那些自我感觉还年轻的人则不愿意看到这些(林恩 1928:132 页)^④。

其他人对待死亡的态度

在死者将咽气即生理上死亡之前,就开始进行“小殓”,即为垂死者穿寿衣,其具体时间由家庭成员商定(林恩 1928:134 页)。由此开始了社会性的死亡,也就是死者社会身份消亡的全部过程。这一过程直到下葬和随后的净身净宅之后才宣告结束。与死者同性别的家庭成员为死者更衣、净面、净足、剃须以及——直到 1911 年——结发辫(格鲁贝 1910:2 页)。在富裕人家,这些工作在死者家人的监督下由佣人去做;在下层人民中,如果死者没有亲属,则由与其交好的邻居帮忙^⑤。

死者一身新布衣(指下层人民)或绸衣(指富人)。不论冬夏,寿衣都做成棉袄,其件数为单数,计有内衣、一般是深蓝色的棉布夹衣、黑色的缎子外套、便帽和缎面鞋等,起码富裕人家是这样置办的(林恩 1928:134 页;张琦翔 1984:213 页),此外妇女的寿衣包括内衣、裤子、外套和单数件的裙子(郭兴业 1941:14 页)。死者就是穿着这些衣服到达另一个世界的,所以死者既不能衣服褴褛也不能赤身裸体,袖子要长得能遮住双手,否则死者来生就会成为乞丐(陈封雄 1940:20 页及下页)。寿衣的件数是单数,治丧时所用

之物全应该是单数,这样据说可以避免丧事再临。为了避免家中有子夭折或绝后,必须避讳一切谐音不吉利的东西。所以寿衣不用缎丝做,因为缎丝与“断子”谐音,纽子和“扭子”同音,珠子和“珠子”同音,耳挖子和“儿挖子”同音,这些物件都不能用在寿衣上(克尔讷 1959:20 页;格鲁贝 1910:3 页)。

家人早一点给垂死的人穿上寿衣可以比死后再穿少费些力气,因为人一死尸体就开始僵硬了^②。换寿衣同时也是准备将垂死者移至灵床上,满人称其为“吉祥床”(金祥雨 无出版地点和出版年份:2 页)。家人或者邻居——这时就不必一定是同性别的了——将死者从全家共同使用的炕上搬至一张木床上,在农村则是抬到一扇支起来的门板上。这样死者就从活人的空间里分离开来。男人和一家之长停灵于正房,妻子和(有儿子的)母亲根据她们的家庭地位停灵于内室正屋;下层人居室狭窄而不能分开停灵。在中国北方,男人和女人都停在宽敞的农舍正房里,年岁小一些的人则放置在院子里。死者头朝西躺在灵床上,“这样就能升上西天”(陈封雄 1940:23 页)。在北京城南,满人家庭将死者头朝南安放在灵床上,据说可以防止死者站起来直接从南门走出去——院门始终是朝南的。同样,把死者双脚用一根红线缚住,据说也是为了防止尸体站立起来^③。将死者移到灵床上后尸体就不应该再移来移去了,这样不祥的“丧气”就仅限于这间屋子(陈封雄 1940:24 页)。

人们认为这种将垂死者早作隔离的行为非常孝顺;这样家里就能避免丧事再临(克尔讷 1959:20 页),而且死者在阴间也可免于背石头这样的重活,要是死在炕上就必须将炕背到阴间去(陈封雄 1940:23 页)。如果在死者咽气之前没来得及移床,那就必须尽早将炕上全家共同使用的席子和垫子清除掉,这正如要将生者和

死者尽早隔离开来一样^④——因为死亡可能会持续较长的时间，从而影响家人的日常生活。这就是要撤掉保暖的被褥。与备何种寿衣一样，人们认为这一举动也是关心死者。一般认为，寿衣中若有羊毛皮或其他毛皮则死者来生就有长毛的危险，即投生为动物（陈封雄 1940:20 页；格鲁贝 1910:5 页）。

人们一方面将有些做法解释为替死者在阴间或来生考虑，另一方面说别的做法或同一种做法也是为家人着想，从而赋予这些做法以合法性。这些做法表明人们害怕死者来“接走”某人，并威胁后人和家庭的生存，给家人带来灾祸。这种死者“接走”某人的想法可能基于实际经验。由于空间和卫生状况有限，疾病传染的危险性很大。故而在人们的意识中，是阴阳先生将死者纳入了宇宙秩序，但死者并不因其墓地风水好坏而只是被动地发挥作用^⑤。从死亡那一刻起，他们就不仅仅被人看作是被动的行为者，也能主动地作出反应和施加影响^⑥。人们必须遵行某些仪式，反过来也必须遵守某些禁忌，这些都是为了驱避死者所带来的灾祸而采取的的必要措施。唯有如此，才能克服由死亡引起的心理失衡，消除对死者的恐惧。

全家人因逢丧而心理失衡，这和家中经济和社会地位的失衡状况相应，拿国家来说就是政治上的失衡。丧事打乱的等级关系结构必须重建，死者的地位和权力要重新分配。儿童和未婚者因为家庭和社会地位低下，其丧事几乎不会破坏家庭的均衡状态，所以治丧时几乎不用举行仪式，或者只须草草行事。人一死就要确定男女丧主，即家长的继承人和继位者及其妻子，还有死者的妻子。如果这个问题没有明确下来，家中就会为如何继承遗产、接替死者位置以及按继承遗产多少分配治丧任务发生争执^⑦。

向亲戚、社会公众及阴间宣告死亡

人一过世,那些有时提前准备的丧葬仪式便会大张旗鼓地进行。棺材和墓地可能还要去购置,要请和尚道士,请人抬棺,请厨子、佣人以及其他帮手准备仪式,还要为“接三”以及整个丧葬期间准备筵席,必须得置办寿衣,布置供桌,请风水先生,还要将丧事通知亲友。这些活动到“接三”即到死后第二、第三或第四天,或者到下葬时必须结束,因而需要很多的帮手。中华民国时期,城里人治丧时主要由亲戚以及远房亲戚帮忙;在农村,帮忙的除了家庭成员和关系亲密的亲戚之外,主要还有和丧家关系密切或者愿童对丧家尽一定的责任的邻人。所以富裕人家尤其不缺帮手(参见祝止峻 1941:19 页;陈封雄 1940:77 页)。前来帮忙的人做一些诸如在院中搭丧棚或招待客人的工作。富裕人家则将这些活交给专业人士做(参见陈封雄 1940:38 页;迪肯森 1924:30 页)^②。所有的行业都从丧事中挣钱:和尚道士、阴阳先生、饭馆、棺材铺以及其他出租寿衣、提供鼓乐手和杠夫的丧葬用品店、出租寿衣的商店,还有妇女们做冥钱的小作坊等等(耶茨 1878:20 页)^③。糊纸活的糊纸人纸马等物供人焚烧,搭丧棚的匠人搭的有毡棚有单棚,大小不一(伯吉斯 1928:109 页,111 页及下页)。

继承人首先必须筹措到必要的资金,因为虽然死者的社会和家庭地位要求举行一定的仪式,但同时如何举行要受制于可支配财产的多少。30 年代北京周围地区,给父亲或母亲办丧事起码要花费一百到五、六百元(陈封雄 1940:13 页)。20 年代,北京人为父亲、母亲、丈夫、妻子或兄长办丧事花费同样在百元以上,多的可达近三百元(盖姆博 1933:231 页及以下几页)。根据 J·L·巴克的调

查,农村地区的丧葬活动平均要花费三个月的家庭收入(J·L·巴克 1937:468 页)。如果可能的话,死者在活着的时候就已经开始为此从家庭收入中攒钱,另外也可由儿子们负责筹措这笔钱,或者拿家庭财产变卖现钱。在农村主要是亲朋好友借给丧家钱,利息由“相互间的感情”决定,也就是由相互关系的深浅程度来决定。其次人们向专门放贷的人借钱,并以土地和房屋作为抵押。在通货膨胀的 30 年代,这样做要冒因无力还贷而损失田产、房产的危险,甚至有可能倾家荡产,危及生存(陈封雄 1940:12 页,39 页)。

北京的下层人民如黄包车夫们,他们的收入仅能勉强糊口,只要他们不变卖家中仍属于自己的田产,就主要得靠借高利贷。在所询问的车夫中,三分之一因来自附近的农村地区还拥有土地。仅有少数几位车夫能够依靠亲戚关系,向同样贫穷的亲戚借钱(盖姆博 1933:201 页)。与这些钱不同的是亲朋好友送来的“礼”钱,也可以抵消一些开支,但是丧家必须在人家下一次办事的时候“回送”礼钱。

对于刚刚去世的死者,首先应该让他轻松上路去另一个世界。——人们如此解释自己针对死者的种种举动。丧主即继承人在灵床旁哭得死去活来,家中其他人则在一旁悄悄落泪。为了不让眼泪掉到死者的床上,人们在哭灵的时候或者跪在地上,或者蹲到一边^④。

丧主将一包用红纸包着的茶叶或者大米塞入死者口中(陈封雄 1940:24 页)^⑤,这在北京是继承人头一次亮相,并当着家中其他人公开表示自己的要求,华南地区则不是这样。上层人士放入死者口中的是名贵的东西:珍珠、玉石和金银粉,其数量在封建王朝时期由死者的官阶来决定^⑥。一“倒头”,即人一死^⑦,就要烧“倒头纸”^⑧,富裕人家烧扎的“倒头车”。据说这样可以贿赂小鬼,

保护死者平安上路(陈封雄 1940:34 页)^⑤。

北京的富裕人家这时就请来和尚来念经,用以“为死者减罪安魂^⑥”。同时他们还烧掉一顶“灵魂轿”,使死者更容易从一个世界过渡到另一个世界。“转周”礼表示死者“转运”之意,即命运由坏转好。死者必须净身超度,以防来生投胎作畜生(《北平晨报》,见李家瑞 1939:130 页)。净身能清洁躯体,念经超度可以消弥罪愆,二者互为补充。

在灵床床头的矮桌上,人们放上一碗插着三根高粱杆即“打狗棍”的面条和三块“打狗饼”。死者可以用来作武器,从而能安全通过阴间的“恶犬庄”。某些人还认为,此后数天中中长的油灯也可以为死者照亮去阴间的道路(陈封雄 1940:24 页)^⑦。城里富裕人家还挂上纸灯。按照这种说法,死者的灵魂在死后马上就赴黄泉而去,一路上还必须克服几种危险^⑧。直到下葬为止,丧家每日清早都要烧纸,这所谓“鸡鸣纸”,其作用是通知死者新的一天开始了(陈封雄·1940:24 页)。

封建时代后期,上层人士家庭还会制作一块魂帛并从东面将它盖在死者遗体上(林定川 1893:IV,24 页)。祭奠死者的供桌上摆有肉干、肉块、烧酒和水果(《大清通礼》,见林定川 1893:III,1 页)。

丧家必须对外发布死亡的消息:一方面是告知亲戚,另一方面是告知阴间以及社会公众。死者的近亲和好友必须要马上通知到,远亲无论如何也要在“接三”前得知这个消息。这个消息由丧主或死者的侄子亲自口头传达,但他们在亲戚处却不可进屋或进院门。因为是来报丧,他们要在屋前磕一个头,以双手支地再躬身叩首(张琦翔 1984:216 页)。如果在路上碰到熟人、朋友和亲戚——这种情况在村里应该很常见——同样也要磕头(陈封雄

1940:29 页)。如果父母去世,丧主则被排除在家庭等级结构之外,甚至在晚辈面前也必须认错,并磕头谢罪。中华民国时期,城里富裕人家会遣佣人送上简短的报丧信。短信的结尾总是“由门房亲自传达”几字,从而保留了以前口头传递的特色。但就是送信的佣人也不能进屋(洛伊 1983:II, 87 页)。如果消息没有及时发出,那么亲戚中就会产生怀疑:死者究竟是不是“善终”即自然死亡呢?于是他们就不参加丧葬仪式,四下议论纷纷,这家的名声便会因此而受到损害(陈封雄 1940:30 页)。所以尤其是家中有女人过世时,必须要通知她的兄弟或娘家其他代表。他们和其他男方的近亲和好友一样,有义务在死者入殓之前赶到丧家,以确信死者系自然死亡。

上层人家以及中华民国年间城市中产阶级家庭^③男人逢丧时,除了先口头报丧外,还向更多的人发送讣文(张琦翔 1984:215 页)。讣文包括计划举行仪式的时间、吊唁的时间、着丧服、“点主”(点魂牌)以及下葬等的时间。为了广而告之,丧家也会将讣文张贴于城门之上(沃尔舍 1906:69 页)^④。丧家人——特别是丧事的主要受惠者丧主——迅速以口头报丧,想以此消除关于“死者系死于外因”的种种怀疑;丧家还将死者的病情及治疗过程逐一列出(纳瓦拉 1901:200 页及下页),以表明儿女曾经为挽救父母的生命而进行了种种努力。1881 年,内阁为皇后逝世发布了政府公告,其中也详细说明了皇后的死因以及所做的延医治病等种种努力,并且要处罚没能治愈皇后的医生(安波 - 于阿尔 1882:257 页及以下几页,262 页)。

每次都是丧家五服之内的男人在讣文上落款,从而对其内容的正确性负责,并且向外宣布继承人。如果接到讣文的人家还想和死者的继承人维持社会关系,那他至少应该派一个人代表全家

去丧家参加相应的仪式,而且只能派男人去。

在通知众亲友的同时,丧家也要向附近的庙宇通报消息,是谓报庙。上世纪末本世纪初的北京,丧主还要去五道庙报庙,庙中供奉的是山神、马神、谷神等诸神(沃尔舍 1906:220 页)。40年代,只有农村地区还遵循报庙的习俗(陈封雄 1940:29 页),人们或者去五道庙(盖姆博 1954:387 页;陈封雄 1940:29 页),或者上土地庙,去求五道爷(维捷 1905:490 页)^①。丧主在庙里神像前烧香,放声痛哭^②,大声呼喊死者的姓名、死亡的时间以及年龄。死者的灵魂将在庙里呆到“接三”,丧主这样做就可以使死者登录阎王鬼簿,从而得到去阴间的通行证,并且五道爷会照料死者。寺庙的墙上贴满了纸钱,钱多钱少依据死者的社会地位而定。在纸钱面前也要磕头(陈封雄 1940:29 页)。

人死后同样也必须通知阴阳先生。他们都是经过批准的,中华民国时期,北京警察让他们发放官方的死亡证明,谓之“殃榜”(林恩 1928:136 页)。这种死亡证明按规定必须交到局里,方能获得埋葬的许可(陈封雄 1940:30 页)。每次葬人都须有埋葬许可证,连小孩也不例外(盖姆博 1933:231 页及以下几页);没有埋葬许可证,即使在农村也不许埋人,起码 40 年代北京是如此,因为当时的地方管理部门正处于日本占领军控制之下。北京城内,就是过城门去坟场也要出示这种许可^③。中华民国年间的“殃榜”上注有以下内容:死者所患的疾病,请来的医生和给病人开的药,死者生卒年、月、日和死亡的时辰,入殓和入葬的日期,坟墓所在的位置以及负责人的姓名:保长和甲长^④的名字以及负责丧葬的丧家家庭成员的名字。“殃榜”同时还贴在院门上或者死者的房前。死者若是妇人,“殃榜”贴在门的左侧;死者是男人,则贴在门右(陈封雄 1940:25 页,32 页)。其作用不仅仅是告知社会公众死亡的消息,

而且还能保护丧家免受邪气侵害。按张鸿来的说法,人们只是在一家之长去世时才张贴殃榜(1928:27页及下页)。为了驱避与死亡如影随形般的邪气,人们在院中石榴树上挂一块红布,而石榴是丰产多子的象征(张琦翔 1984:216页)。

填发官方的死亡证明“殃榜”只是阴阳先生的任务之一,而且只是一项次要的任务。警察机构在本世纪初建立之后,试图自己从官方的角度确定死亡,但种种努力均告失败,尔后他们将这个任务转交给了阴阳先生(陈封雄 1940:24页及下页,30页及下页)。农村人在必须向国家机关报丧这件事上表现得犹疑不决:对于他们来说,死亡只是家里的事,仅仅涉及少数社会公众。在他们看来,重要的是阴阳先生可以根据死者的生卒年、月、日、时推算出举行最重要仪式和活动的合适时间、合适地点,这也是他们请阴阳先生的主要原因。时间、地点必须合乎风水宝笈中的原理。这些原理最终是关于如何在宇宙力量和尘世力量之间建立平衡,以及在死亡不祥地破坏平衡的时候使之恢复平衡。合适的时间和地点能给仪式增加分量,帮助恢复平衡,重建秩序。人也是一样,有些人的属相与死者相克,就不能参加入殓等某些仪式。到了中华民国年间,这些规矩对于近亲已有所例外:“亲属无禁忌”(陈封雄 1940:39页及下页)。阴阳先生推算并决定这一切。他们尤其要确定“出殃”的时辰,预告殃气转向的方位。这是阴阳先生出“殃榜”的主要作用(陈封雄 1940:25页及以下几页;蒋旨昂 1934:63页;岳超 1983:150页)。

“殃气”、入殓和举哀

人刚一断气,家中亲属即置茶叶等物于死者口中,以驱避死者

口中的气味及其带来的厄运。直到遗体入殓之前,人们还要进一步采取必要的措施,保护自身免受尸身所招致的种种晦气和灾祸。这首先是要平安度过出殃。殃气乃死者散发之霉气^⑤,陈封雄则视其为死者无影无形的灵魂(1940:26页),也有人把它想象为“有形之恶魔”(格鲁贝 1910:11页)^⑥。虽然在世纪之交,受过教育的北京人对殃气物化为魔鬼的说法已经有所怀疑,但人们还是要尽一切努力去躲避它。遭殃击的人将会伤重不治,其人必身虚气弱,举止有异,面有殃击之创迹。这种情况下人们常说:“他好像让殃打了似的。”遭殃击的人将来会多灾多难,命运不祥。

阴阳先生根据死者的生辰死期推算出殃的时刻、处所以及殃气的颜色,气色与五行相合:向南方出殃其色红,西方则为白等等。在推算好的出殃时辰,死者家人须躲藏起来。以前,人们要为出殃备妥不同的物品:计有肥皂、盛满清水的面盆、镜子和梳子,以便“殃”作好临行的准备;还要准备一些饺子来延缓殃的离别,以表达家人不愿分离之意(陈封雄 1940:26页及以下几页)。驱赶死者的灵魂是不妥当的。

即使在殃已离去之后,人们仍然需要小心保护自己,尤其要防备所谓“炸尸”,妖魔鬼怪、猫犬等均可导致炸尸。在尸首胸部放置一块秤砣或一面镜子“压胸”,就可以防止尸变(陈封雄 1940:26页;格鲁贝 1910:14页)。如果某人咽气时辰不吉,则可以用绊脚丝缚其足(J·C·科迈克 1935:94页),据说也有预防炸尸的效果。

人们认为入殓时,也就是移动尸首时死者口中漏出的气息也同样危险。受其害者将患恶疾,落下一张“花脸”(张琦翔 1984:216页)。故而孩童须远离入殓这种“不祥”之举,而且死者的头部一定要以布帛覆盖。只有死者长子可以抬死者的头部,其他孝子、继承人都面临此等危险。

人殓又称“入木”(《北平晨报》，见李家瑞 1939:130 页)，只有在棺材置好，死者近亲(主要是孝子们)验过棺，确定亲人系自然死亡之后，入殓仪式方可举行。如果死者系妇女，那么就由其娘家的男子做这些事。人殓的时辰视亲戚赶来奔丧的快慢而定，有时路遥行久，可能会耽搁些时日(迪肯森 1924:29 页)。亲戚奔丧的花销由丧家支付，更确切地说，是死者的继承人支付(德·格罗特 1892:I,31 页)。此外，阴阳先生须为人殓择一良辰吉日。据《大清通礼》的说法，入殓在死后第三日进行(《大清通礼》，见林定川 1893:3 页及下页)，但实际民间人殓的时间通常早于此日。人们认为，棺材乃是死者的居所，务须精挑细选。棺材以名贵的防腐木料制成，家道殷实者，棺材须涂漆数层，其层数在封建王朝时代视官阶地位而定；穷人和普通百姓一般仅以薄板拼钉为棺。对这些人来说，置办棺木所费就占了整个治丧支出的大半，如果死者系夭亡或尚未婚嫁之人，情形也是如此(盖姆博 1933:231 页及以下几页)^⑦。

棺木刚入院或入门时，须在棺中置铜钱一枚和生铁少许。铜钱象征着“入财”，生铁象征棺木如铁一般牢固不朽(陈封雄 1940:35 页)。农村中还要在棺底撒上锯末，并且在锯末中混上七枚用钱纸扎起来的铜钱。这叫做“垫背钱”，可以保证后辈财运亨通(陈封雄 1940:39 页)^⑧。不过，棺材千万不能空棺进门。棺底还要铺上一床褥子——绝对不能用绉褥或草垫——以及一个莲花枕，因为观音菩萨的宝座呈莲花形，死者可以就此拜访观音菩萨(张琦翔 1984:213 页)。

孝子们小心仔细地将遗体移入棺中，其间尽量避免过度摇晃。如果死者无子嗣，则由其侄辈或邻居家中男子授手。长子捧其亲头，因而最有可能身遭厄运(陈封雄 1940:39 页及下页)。死者全

身须覆盖浅蓝或深蓝色的“陀罗经被”(克尔讷 1959:21 页;张琦翔 1984:214 页)。其双足也须覆上,以免死者来生遭受不良影响(陈封雄 1940:41 页)。在上层人士或富人家,棺木中的铺盖要昂贵得多,均饰以珍珠宝石。不过,无论是这些价值连城的质料如玉石,还是穷苦人家的简朴用品,都带有某些相同的象征物:人们在棺材里撒满莲花和 108 尊小佛像,这些佛像不是织就的,而是玉石或宝石雕成的。还要撒上西瓜,并用珍珠宝石的桃、梨、杏、枣等果品填充棺木的剩余空间^④。死者手中放上“打狗棒”和“打狗饼”,以便死者不致“空手而去”(张琦翔 1984:216 页)。死者袖中要塞上去阴间的护照——路引,上书死者姓名年岁、生死年月日时以及“西方路引”四个字,并绘有地藏菩萨与十殿阎罗。路引据说可以使死者平安通过赴阴间及在阴间中的各道关卡。

然后由丧主给死者“开光”,也就是揩拭亡人的面部及眼睛,以使亡人来世眼不瞎、视力好(格鲁贝 1910:14 页)。行这些仪式之前,人们要大声告诉死者,稍后发引时也应如此。人们相信死者仍有感觉。死者口中的茶叶须取出抛掉,以免死者来世成哑子;捆绑双足的绊脚丝要剪断,否则死者来生会成瘸跛;死者手心应向内,以免来生为乞丐(陈封雄 1940:41 页)。

死者须全尸下葬,连生前脱落的牙齿和头发也包括在内(《大清通礼》,见林定川 1893:III,3 页)。棺中的空隙必须填满,以免尸身摇动,或者用卷好的衣物塞填,农村或者多用锯末或土砖(陈封雄 1940:41 页)。死者生前所珍爱之物也要一并置于棺中(《北平晨报》,见李家瑞 1939:130 页)。最后盖上棺盖。

整个人殓过程直到盖棺为止,家人和近亲只是在近旁观看。只有棺木上盖、钉实之后,到场的人才开始“举哀”^⑤,那些属相与死者相忌的人也可参与。围棺或立或跪的首先是丧主和家中的妇

女,他们用啼哭、呼号来表达自己的悲痛。举哀时,家庭成员的悲痛程度视各人与死者亲属关系的远近而不同。如果有人不悲伤,或者旁人认为其表现的悲伤程度不够,比如儿媳经常与婆婆关系不睦而不太悲伤,那么丧家的名望会大受影响。相反,举哀场面愈是隆重,丧家就越有面子,受人欣羨(陈封雄 1940:42 页及下页)。哭约十分钟后,远亲劝举哀之人止哭。由此看来,举哀是一种社会制约,死者的后人必须尽此义务^⑤。同时,人们又用举哀这种形式把个人自发的悲痛转化为“一种有秩序性、集体性的哀悼行为,正如格纳奈所说的那样,它总是在‘仪式’应该举行的时候依序而行”(布尔迪奥 1979:200 页)。因此,在所有的仪式上,每个人都要根据相互之间的亲缘关系举止“正确”,年纪大的有时要对年纪小的“伸以援手”(哈代 1965:170 页)。

为了使这种集体性哀悼行为得以有秩序地进行,存在着某些禁忌,比如在逢双的日子(沃尔舍 1906:224 页)或在人殓等场合不得哭泣,这同时也是出于为亡人考虑^⑥。举哀过后,家人言谈举止恢复常态,前来奔丧的亲戚可以离去了。死者入殓前盖的衾单分给众亲朋,让他们给小孩做衣服用:衣料可是值钱的东西。灵床要翻置过来,以免丧事再临。只要丧家在经济上有能力承受,则要把死者覆盖脸部的布巾及身下的垫褥一并焚毁(陈封雄 1940:39 页及下页)。亡人入殓后,在门外按亡人性别女左男右挑起竹竿,上系钱纸。钱纸的数目视亡人年岁而定(陈封雄 1940:43 页)。封建王朝时代,满族上层人士在院门口立的“引魂幡”作用与此相同(克尔讷 1959:24 页;格鲁贝 1910:19 页),引魂幡上书亡者姓名,红幡代表满人,白幡代表汉人,死者官阶不同,幡制的大小也各异。人殓完毕,丧事方告成立,可以广告民众。人殓当夜,家人须留守家中;成壮年男子轮流值夜“守灵”,“以防火患等”(陈封雄 1940:43

页)。入殓之前,就有一些“极胆大的”男子夜间护灵“看尸”。

孝顺和象征性的资产： 从“接三”到伴宿

“接三”是丧事中最重要的日子。这一天,家人将死者的灵魂从寺庙中招回,开始为死者上供,着丧服,接待来人吊唁,供以膳食,收取贖仪,晚上举行“送三”仪式,请僧众念经,夜里甚至还要“放焰口”。这一夜经常也是停灵的最后一夜即伴宿夜,家人、亲朋和友邻都为死者坐夜,第二日早晨发引。

社会下层人士由于财力所限,力求将所有的仪式都集中在这一天之内进行,这样一来,第三日的“接三”和本在第五日或第七日举行的葬礼之间就可以缩短时日。故而很多人家把“接三”移至前一日进行,第三日即举行葬礼。或者把“接三”推迟一天即于第四日进行,葬礼第五日举行。无论属于哪种情况,死者总是在“接三”前一日入殓(陈封雄 1940:46 页)。伴宿如果与“接三”合并举行的话,则其仪式与费用都相应缩减。“接三”与伴宿日相距愈远,停灵时间愈长,穿丧服的时间愈长,接待吊客、招待亲戚、延请和尚念经、“放焰口”的时间也就随之延长。家人也就要耽搁更多的时间,无法劳作,恢复日常生活。这些活动只有富裕人家方才有力量承担。光绪帝后的母亲逝世于 1904 年,一直停灵 35 日至“五七”方始下葬,此前天天款待吊客,延请僧众念经(岳超 1983:152 页)^⑧。对于公众来说,仪式的排场、吊客人数、招待程度、伴宿夜的娱乐及停灵的长短都是评判的标准,仪式隆重与否的一个重要标志是和尚的多寡,而停灵愈久,则意味着仪式愈多,饭局愈多。

举行“接三”仪式以及一定数量和时间的宗教仪式,接待吊客乃至伴宿可以统一视为一个整体。它是宗教仪式和社会相互作用的交织,人们宣称其为向死者的道别仪式,从而赋予其合法性。其功用是向外展示丧家的社会及经济地位。它必须向世人表明,即使丧家家长过世,该户人家的权力与影响也不受动摇。而且,通过大操大办,它还必须有助于提高丧家后人、继承人和新的一家之主的名望。这些都是丧家利用各种方式展示悲痛达到的,这其中既包括种种仪式,又有示哀之举。通过这些举措,丧家的后人和继承人积累了必需的象征性资本,最后得以确立其威信及权力(参见布尔迪奥 1979:352 页,367 页)。何种操办可称“奢侈”,直接取决于当事人的经济能力。一个仅能供全家糊口的农民所认为属“奢侈”的操办,对一位富商来说可能是有失体面的。前来吊丧的客人愈多,那么继承人可依靠的亲戚、社会和政治关系网就愈是得以加强。

招 魂

中华民国时期,只有农村地区还存在为死者从寺庙招魂归家的风俗^⑤。院门外的旗杆上飘着引魂幡,幡动即可招引灵魂回家。一群和尚或道士吹吹打打走向庙观,丧主在庙观中烧香并三叩头,拿着代用的魂牌,高呼亡人姓名,向其盛赞其居所之美。同来的亲戚一并呼喊。如果人们在归途中发现烛光摇曳或幡布飘动,就认为那是亡灵找到归途的迹象。亡灵从生前的居所离去,奔向阴间(克尔纳 1959:24 页)。有的村子是由死者的亲戚在庙前放一块棉布,第三日再用扫帚把布拖回家,从而招魂归家。此时,口中须念念有词,配合行动。人们这样请求去世的双亲:“穿上衣呀,爹/娘,吃点饭呀,我们驾车送你上天呀。”(盖姆博 1954:388 页)^⑥

祭祀和举哀

“接三”那天早晨,要为死者首次上供饭^⑤。亡人的女儿“开烟火”,在供桌上置好多种菜肴(指富裕人家)或点心盒子。亡人的亲生女儿或某位女亲戚代替女儿上供之后,相传阴间的包拯^⑥大人可以对死者温和一些。死者因系罪孽之身,受罚不得饮食,而包拯极疼爱自己的女儿,故而当死者死后第三日在阴间行至包公处时,死者女儿用这番孝心可以打动包公,允许死者饮食。吹鼓手吹打三次,佣人或其他帮手点香^⑦,烧纸。丧主跪下叩首,以额触地,开始举哀。然后可以为死者献上丰盛的肴馔,富人家还有肉食,丧家与诸亲友也可以坐下用餐。日间前来吊丧的客人也一并受到招待,共同入席,席间还象征性地为死者留有位置(陈封埠 1940:47 页)。

由“接三”致祭开始,每日主要由丧主为亡人致祭三次。早中晚各在供桌前致祭一次,直至下葬为止。在封建王朝时期,上层人家会在供桌上放置一幅精美的画像,其中绘有死者官阶和社会地位的一切特征(杜立特尔 1876:1,177 页),中华民国时期则放有死者的遗像^⑧。供奉必用的器物计有:香炉一座,花瓶一对,烛台两只,在农村则是香炉一座、两柱香和一对蜡烛,总之计有“五供”,经济不宽裕的人家,这些供奉用的器物可以从别人家借用,还有长明灯也一并在供桌上放着。在富裕人家,点香、烧纸以及准备饭食都由佣人去做。丧主——如死者系女子,在丧主之前还有死者的嫫夫——女子参加哀悼活动实际上只有在辞灵时才违反《大清通礼》中的丧礼(岳超 1983:152 页)——他们叩首(指丧主)或站立(指嫫夫)、为死者祭酒三杯。祭酒杯,倾倒祭酒的盆钵(每次祭酒三杯)以及祭酒罐均放置在另一张供桌上(格鲁贝 1901:38 页;岳超 1983:151 页)。

无论是农村仅仅持续一天的供奉活动,还是封建王朝时期上层人士家中长达数个星期的仪式,直至下葬或更迟^①,它们始终都具有相同的特点。致祭之人^②根据与死者的亲属关系或跪或立举哀^③,祭酒,焚香,为死者上菜,与其一同进餐^④。每次就餐时均为死者上饭烧纸,此时妇女们举哀。她们放声哭喊,诉说自己对死者不孝、照顾不周:“我们不孝啊,照顾不周啊。你一生苦命啊,没享上福就走了啊”,这是北京南面一个村庄中妇女们的哭丧词。

孝子们用致祭来表明自己孝顺、有继承权,儿媳们则用举哀支持丈夫的行为,她们哭喊着数落自己的不是,分清责任^⑤。妻子或母亲们因丈夫或儿子去世,现在或将来无人养活,可以通过举哀把个人的愁苦转化为集体的哀悼行为。

举哀是社会允许妇女公开表达情感的唯一机会,她们可以借此表达自己有好的情绪,可以指责那些应对丧事负责的人(陈封雄 1940:103 页及下页)。不过,举哀的程度视举哀人与死者的亲属关系而定,而且是父系一方。母亲要是为出嫁的女儿公开举哀,则不为社会所容许。

丧 服

“接三”日丧家着丧服;这从狭义上说即意味着丧期开始,除下丧服意味着丧期结束(韦承祖 1928:72 页,76 页)。丧服、丧期和举哀,丧主和吊客磕头、鞠躬一样都是表示哀悼的外部特征。在此期间,哀悼者好似与生者的世界隔离,接近死者的状态(参见富克斯 1973:150 页)。富裕人家缝制丧服,而农村和城里的下层人士只能从租赁丧服的店铺中租用二日,以供“接三”和出殡之用(盖姆博 1933:235 页;1954:389 页)。

丧礼《大清通礼》和上层人士的其他记录一再记有秩序井然的

五重哀悼等级——“五服”，列出了丧服的形制和服丧期（参见于鹤年 1931 年）。丧服要符合各人与死者的亲属关系，因而也符合相应的继承权。它是丧家等级结构的体现，取决于父系。如果家中出现一夫多妻、过继子女和父系、母系分开来看的情况，那么超出小家庭之外的具体亲戚远近程度、各人在大家族中的地位将很难确定。家庭成员和亲戚的五服既定，各个仪式和出殡行列的顺序就得以确定，服丧的标志也就定了下来。因此，人们并未将丧事理解为与死者之间个人关系的体现，而是视之为社会关系的功用和父权制家庭关系的秩序原则⁶⁵。五服与社会等级制度相对应。

随着封建王朝于 1911 年土崩瓦解，这些丧仪和五服制度也就失去了规范的地位。按中华民国的规矩，只须在办丧事时佩戴黑纱即可。不过即使在中华民国时期，也还普遍存在着某些观念，即谁应该为谁戴多长时间、戴何种黑纱。这些观念虽然不同于封建王朝时期的丧仪范典（陈封雄 1940:20 页），但它们从根本上与《大清通礼》中体现出的秩序原则相近⁶⁶。这套“哀悼制度”包括，晚辈——其中包括弟弟、妹妹——要为长辈戴孝，长辈则不必为晚辈戴孝（J·C·科迈克 1935:110 页；陈封雄 1940:17 页）⁶⁷。兄弟的孩子要和自己的儿子一样对待。妇女戴孝比男人时间长，孝要重。如果妇女丧夫，则须戴重孝，男人丧妻则相反：他仅须抬棺出门就尽了表示哀悼的义务，并且不参加出殡。同样，女婿不用为岳父母、岳祖父母戴重孝，儿媳则须为公婆戴重孝。

以上所述的有关哀悼的普遍观念，在实际办丧事时根据具体情况不同而各有出入。这些观念只是提供一种大方向，但“因种种原因”多数并未照办。这就是社会学家陈封雄 40 年代初调研所得⁶⁸。

如果家中有人客死他乡，遗体又未运回的话，则披麻戴孝之类哀悼仪式将大大缩小。30 年代，由于经济条件不宽裕，运灵回家

之举甚为少见。一般说来,戴孝与否取决于戴孝之人期待此举所能带来的“互助之利”(陈封雄 1940:17 页)。一句俗语说道:“谁有遗产,为谁吊孝。”(H·哈特 1937:49 页)丧服和服丧时的其他标志——比如后来佩戴的黑纱——均由丧家,也就是继承人备好,分发给前来吊唁和参与出殡的人。因而对于贫穷的家庭来说,除了为丧主和直系后代准备孝服以外,他们很难负担用于为五服之内的远亲租用丧服,或者为吊客准备黑纱的费用。富户则相反,他们连为远亲和朋友都备好了丧服或黑纱,发给亲朋时还要说:“您给免罪免罪。”(陈封雄 1940:14 页)人们认为,穿丧服或者戴白纱——以后是黑纱^④——和其他一切哀丧活动均系不祥之举。那些不顾身遭厄运危险的人可以将此举作为对丧家的一种姿态,以此主动与新的一家之长建立关系,也可以把自己对丧家或死者未尽之义务一笔勾销。此举因而首先体现了家族间休戚与共的关系,而非向死者致哀的个人行为^⑤。不过,此举终究不祥、不洁,只有当丧家有钱有势,有力铺排的时候,这么做才是值得的。

19 世纪末叶,官员须长期服丧的规矩日渐荒疏(巴斯蒂特—巴鲁吉耶尔 1980:569 页),旧的上层人士还在力图维护《大清通礼》所规定的服丧期限以及为官者须辞去一切官职服丧的规矩^⑥,但到了中华民国时期,服丧期限缩短,尤其是简化丧服已成为普遍现象。在北京,为父母服重孝也只须服 60 天。丧服照穿,此间不理发剃须。由于男人们不可能去职或离开工作岗位 60 天之久,因而只须出门着黑衣,系白腰带(J·G·科迈克 1935:108 页)。乡村和城市的下层人士为了节约每天一毛钱的丧服租用费,出殡之后马上脱去丧服。如果戴孝时间过长,人们则认为不吉,会招致丧事再临(陈封雄 1940:81 页)。此后,穿白色孝鞋就说明为父母带孝(盖姆博 1933:212 页及下页)。根据一位北京社会学家的调查,农村的服丧期限有别

于城市,没有什么普通标准,人们可“任意”脱去丧服。

连制作丧服的衣料都充分表明了服丧者与死者之间的亲属关系。近亲的丧服为粗白布衫,远亲和死者的丈夫只戴漂白布孝巾。死者的妻子、儿媳及侄媳以麻布或棉布一方,缠头单层或双层;孙媳和其他女性亲属缠头三层。30年代又兴起妇女用白布覆头的习俗(陈封雄 1940:17页,20页)。麻布孝带上打一结,也表示丧服之意。孝带一端拖地表示重孝——至少丧主应该如此。丧主衣衫肩部钉一块麻布补丁,上街时用以掩面。头缠无顶头巾,此乃禁忌,不许旁人触摸(克尔讷 1959:22页)。

丧主服丧的这些外部标志是用来隔绝社会交往的手段。与此相应,其行为举止亦应合度。服丧之人不得出门,不得远行,不得行房事^②。还须表现出没有食欲(J·C·科迈克 1935:106页)^③。这些规矩对孝子行为上的无欲无求状态形成了某种补充,而无欲无求是人们对孝子的要求。丧主即继承人一方面要为了死者^④做到断念绝欲,另一方面要用言行来自我责备,承认过错,这样才能体现出一些“孝顺”来。服丧之人作态“离死不远了”,可以理解为新获得的社会地位与相应的精神状态共同作用的结果(参见富克斯 1973:152页)。另外,还可以从“接三”和出殡的具体操办方式上体现出孝顺,参加这些仪式的公众较为广泛,因而说到底就是花费的问题。这种“孝顺”就取决于外在形式,它有助于提高丧家的声望,尤其是其后人的声望。

接待吊客

“接三”日前来致哀的有亲朋友邻和所有与丧家有社会关系,并且想维持关系的人^⑤。他们都身着盛装前来,富人们穿上彩绣的绸缎,封建王朝时期的官员们按官阶着官服;贵妇们涂脂抹粉,

披金戴银(M·布尔克哈特 1920:113 页;迪肯森 1925:106 页)。灵堂设于丧家堂屋或客厅,家人身着丧服,在灵旁跪迎吊客。亲戚按照辈份男居右,女居左。堂中挂一白色灵幛,将吊丧处与宾客隔开。

丧家在这一天要为接待吊客延请吹鼓手,一有吊客到来,门前的吹鼓手就要敲锣打鼓、吹吹打打报知(陈封雄 1940:27 页及下页)。富裕人家会递上吊丧的标志——白带或白花给来客别上(洛伊 1983:II,104 页)。吊客然后至供桌前,取香,朝灵鞠躬,将香插回,再向灵一鞠躬或三鞠躬。吊客跪拜时的座垫上覆红毡,可以保护来客免受死者的侵害(陈封雄 1940:46 页)^⑥。在上层家庭,吊客还要祭酒,不过有些村庄如黄村也是如此(克尔纳 1959:22 页)。丧家分男女,以鞠躬礼分别答谢男女吊客。然后吊客分男女在跪首的孝子或孝女前鞠躬请安。孝子、孝女鞠躬回礼(陈封雄 1940:47 页)。

见礼之后,吊客稍致慰问之词,并交“折祭”封套。“放焰口”时,也有送钱纸的,富人有送纸人供焚烧的,有送香、火柴、蜡烛、花圈、挽幛和挽联的。送挽联以及出钱请和尚多念经、多办仪式多是富人家和上层人士的事。这些都是致祭所用的必需品或表示哀悼之物,可以清楚显示赠者(赠家)与死者及其家庭的关系。挽幛多为灰色或蓝色棉布,富人家也有用绸的,其上别有悼词或恭维死者之词,多为四字或八字。清朝末年,满族人所用悼词有“乘驾归西”等(金禅雨 无出版年份:6 页),其余悼词还有“早升仙界”(陈封雄 1940:47 页)、“魂归西天”(J·G·科迈克 1935:106 页)、“幸福长生”、“明星陨落”或者“智者已逝”(洛伊 1983:II,100 页)之类。致词上还写有致词者姓名、受祭者姓名以及他们之间的亲戚或朋友关系。挽幛、花圈和挽联挂在为举行仪式和接待吊客而搭就的丧棚壁上。

它们给送承双方都挣了面子,而且显示了丧家的社会交往、权力及影响。挽幛以后可以改做衣服,因为这种实用价值的缘故(陈封雄 1940:47 页),农村也有送挽幛的。但只有城里受过教育的家庭方才写赠挽联。

悼词除了有简单的纪念词句之外,还有对联式的,即上下联结构工整对仗。这又可以分为两类,一类对联没有个人色彩,只能从行文中判断致词者与死者系亲戚、同事还是朋友关系,另一类则具体描述了与死者之间的私人关系^⑦。那些不指涉个人、富于象征意味的固定表达方式多是以自然作象征,隐喻阴间。悼词高度评价死者之于家庭、之于朋友和社会的重要意义(只要死者曾经有一定的社会地位),哀叹其损失。在第二类悼词中,死者和致词者的个人关系居于主要地位,致词者经常出于两人共同的经历而赞美死者;这种悼词也有以景喻人、象征和对阴间联想的作用^⑧。

悼词中主要还是赞美死者对社会的贡献,哀叹因其去世为共同的事业所带来的损失。

除了致祭的礼物之外,吊客还带食物前来,用于上供和招待客人。吊客带来馒头、水果、点心、鱼肉、做好的菜肴和茶叶,就可以一同聚餐,以巩固家族间的关系。不带礼物和不来参加一样,意味着断绝关系(维捷 1905:540 页及以下几页)。远方的亲戚临出殡才能赶到,必须首先为死者烧纸。这不仅是对死者的尊重,也表达了欲维持“彼此之友谊”之意(陈封雄 1940:69 页)。

丧家无论如何是要还礼的,丧家收礼就要承人家的情。因而有些人不收礼,以免将来向那些不受欢迎的人还情(沃尔舍 1906:70 页)^⑨。

由于在送礼者家中相应的生子、婚嫁和丧事时须还礼,因而送的礼物要登录在案。穷苦人家送礼者少,一目了然,无须司账。富

人家单为此事就要请两位能持笔的远亲或熟人,将来礼按号逐项登录。来客常于此前送来礼物,呈上礼单。丧仪过后,丧家一定要正式致谢,回赠以薄礼(陈封雄 1940:47 页;金禅雨 无出版年份:4 页)。赠送的钱礼叫做“份子钱”^⑧;加上婚嫁、满月,所有想和死者后人家庭维持亲朋友邻或同事关系的人都要交份子钱。份子钱的数额视迄今为止两家在这种场合交换的钱数而定^⑨。两家之间固定的数额取决于等量原则:送的不能比回礼多,回的也不该比送的少。两家必须做到有来有往,方不打乱交换的平衡性。在 30 年代的北京城,亲友们的份子钱有时能占丧事总开支中相当的比例,平均占五分之一到一半(盖姆博 1933:231 页)^⑩。农村的份子钱至多收一元(盖姆博 1954:389 页)。对于很少有钱的乡下人,这可不是一笔小数目。

封建王朝时期,官员们除了接收吊客的钱物外,还按官阶从工部领取致祭和坟地补贴。坟地补贴只补到一品官(《大清通礼》,见林定川 1893:14 页及下页)。

接待吊客并将之按宾客款待是合而为一的(参见岳超 1983:151 页)。虽说《大清通礼》只提到以茶待客(《大清通礼》,见林定川 1893:III,3 页,13 页)^⑪,但各个阶层都把适当招待客人饮食视为最要紧之事,“乡间每逢红白大事,招待亲友皆以食为主”(陈封雄 1940:36 页)。院子丧棚下支一处灶,下厨的或者是村中邻家的帮手,或者是连带各种用具一并从饭馆专门请来的厨子,做饭做菜款待宾客。一位远亲或朋友照料吊客,给他们按男女、官阶、社会地位、年纪以及亲戚关系分配席位,招待用餐。在乡间,饭馆的跑堂照料宾客,同时兼作司仪(陈封雄 1940:36 页)。只有赤贫的人家才自己照料宾客,比如有一位年轻寡妇,由于自己是家中主要劳力,还要亲自照料吊客(参见迪肯森 1924:30 页)。

宾客六人一桌人席就餐,男女分坐,先男后女(陈封雄 1940:47页;J·G·科迈克 1935:106页;蒋旨昂 1934:63页;迪肯森 1924:29页)。主要吃长寿面,菜有黄豆、胡萝卜、海带、白菜、豆腐等。在通货膨胀、物价飞涨的30年代,穷苦人家甚至连面条也供不起,只能代之以黄米。下层人士办丧事,吊客就为吃饭而来^④,不过即使在上层家庭,鸭翅和其他美味佳肴也是吸引许多宾客的原因(岳超 1983:151页及下页)。此外,穷亲戚经常在这里吃上几个星期(林恩 1928:145页),因为丧家在这一天以及至出殡前整个时间内不许赶人。“接三”日直到伴宿夜,来客共同进餐,相互交往,气氛轻松。“人们走来走去……,相互闲聊、笑闹、打招呼,就像在欧洲的庭院聚会上一样”,在故宫内前皇后去世时,一位欧洲女观察家对前来吊唁的宾客作出了如上的描述(高恩特 1914:87页)。就餐时也是喧嚣不堪:“实际上只是来吃饭,哭丧戴孝是装蒜,不管亲戚不亲戚,反正喜事人人有份。”——一位满族上层人士用这段清朝末年流行的俗语勾勒出了这种氛围(岳超 1983:152页)。

乡间,吊客们聚坐在炕上,“喜气洋洋地闲聊,这种喜气打破了日常生活的平淡无聊,人人都欢迎”(迪肯森 1924:30页)。对大家来说,这种聚会并不仅仅是偶尔打断了几回农业社会的日常生活(参见V·R·布尔克哈特 1982:III,127页),吃得多、吃得好,而且也是人们用来增进亲朋友邻关系难得的机会。“分别已久的朋友亲戚见了面,他们聊婚嫁,聊子女,聊物价,聊家庭矛盾,分外投人”,一位外国观察者作了如此记录(迪肯森 1924:29页)。吊客和宾客越多,越表明丧家人缘颇佳,在村庄、地方或北京这些社会共同体中的社会地位必然就高(参见陈封雄 1940:36页)。

宾客就餐时,丧主在桌旁给每人鞠躬致谢。其妻向女客同样致谢(陈封雄 1940:48页)。在第一次就餐前,吊客向丧家照料宾

客的人再次赞美死者的品格,哀叹丧家所受的损失(沃尔舍 1906: 71 页)。

送 三

“接三”傍晚和尚登门。在乡间一般至少请三个和尚,俗称“蹶脚三”,即其因报酬不足,敷衍了事,情急之下,蹶脚三下(陈封雄 1940:46 页)。富裕人家不仅多请和尚,请五个、七个或者更多,而且遍请各路出家人:道士、和尚还有尼姑。在封建王朝时期,只有满族的上层人士才享有请喇嘛做法事的特权,请喇嘛的花费昂贵。基督徒家庭还要再延请基督教的代表(加尔尼埃 1920:246 页)。和尚的工作主要有二:一是举办“送三”仪式,二是在灵魂归来之后念经并“放焰口”,后者只为上层人士和富户举办,因为只有他们才能承担放焰口的高昂费用。这些仪式都是用来使死者在阴间行旅往来更为顺利。在下层人士家庭里,这些仪式和活动与伴宿连在一起。而上层人士和富裕家庭往往逢七——有时更为频繁一些——就请人念经、放焰口、烧纸人照料死者,直至出殡(岳超 1983: 152 页;格鲁贝 1910:29 页)。

和尚在主持这些仪式时扮演了沟通阴阳的角色,但这些仪式对于死者在黄泉路上究竟起了什么作用,人们有着不同的说法。作用大小取决于时间长短。中华民国时期受过教育的人认为,死者在阴间须行七日方能到达目的地:其魂头日抵恶犬庄,次日须至祖先井,第三日至化淤山,第四日过生死阴阳的界河无奈河,第五日登望乡台,第六日进丰都城,第七日上阎王殿。灵魂在阎王殿行至判官处(古德里奇 1964:207 页及下页)^⑥。人死后登望乡台回望故乡,也有人说死后三天即登望乡台(陈封雄 1940:46 页及下页)。“接三”这一天须再上供、烧纸(维捷 1905:496 页)。死者登

望乡台后始赴阴间,在阴间先饮“迷魂汤”,以便不再想家。

按照这些说法,死者于死后第三日或第五日越过阴阳界。不管这些说法如何,接三日举行的“送三”仪式,可以帮助死者顺利过关。“送三”仪式一定在当天晚间进行,用来送别死者的灵魂。“送三”一般是从丧家居处附近的一处空地送出。北京的满族上层人士多从北新桥送(岳超 1983:152 页)或者从隆福寺前面空场送(洛伊 1983:II,103 页)。

在去空场之前,丧主肩挑钱纸绕棺一匝。这样亡人的魂魄可以一并离家(陈封雄 1940:49 页)。丧主要是相信魂在五道庙,也可绕庙一匝。“送三”队伍以和尚居首,以吹打报吊客登门的吹鼓手殿后,丧家男子和丧主随行上街去空场,丧主有时行于前首。除钱纸以外,“送三”队伍尚携带死者黄泉路上一切应用物品。这些东西包括成挑的钱纸,有的是由吊客带来的,还包括真物大小的纸车纸马、横箱二只或四只,这些是穷苦人家用的(陈封雄 1940:49 页),富裕人家还要加上纸扎的马夫、佣人、轿子以及大批箱子(格鲁贝 1910:23 页)^⑥。

丧主由二人搀扶,在前面踉跄大哭。亲戚及邻家小儿打着白灯笼或拿着香。吹鼓手吹吹打打。很多人来看热闹,要是“送三”队伍人多,看热闹的人会更多。大家一边看热闹,一边看人在空场上烧冥器(岳超 1983:152 页)。在围观者的喧嚣声中,一切尽皆焚化。此间,丧主在一旁跪哭,最后叩首向宾客致谢(洛伊 1983:II,103 页及下页;岳超 1983:152 页)。随后大家散乱地返回丧家。和尚与丧主再绕棺一匝,即为“转周”(格鲁贝 1901:39 页;参见 O·菲舍尔 1939:213 页及以下几页)。农村和城市的下层人家在“送三”过后马上举行伴宿仪式,而上层和富裕人家则是继续操办至第七日。这一天进行“送库”。仪式与“送三”相仿,再烧一回纸人、钱

纸。不过这次烧的东西主要是死者在阴间的日用品：其中最主要的是一座宝塔，上有宝库两间，库前桌上摆满成堆的金条（格鲁贝 1910:29 页）^⑧。其他用品还有：佣人、马、车、衣物，30 年代还送电话、收音机，还有鸦片烟枪（如果死者系鸦片烟鬼的话）或烟斗。例如李鸿章临丧就焚烧了一队马匹和马倌（唐利 1904:249 页）。与“送三”有所不同的是，焚物时不得哭泣。丧家认为，此时死者的灵魂已然“度过了一段幸福时光”（克尔讷 1959:25 页）^⑨。如果举行送库仪式，那么在死者灵魂归家之夜就要请和尚念经，为死者超度（岳超 1983:152 页）。若不举行，则送三后请和尚念经，伴宿和出殡延后时也是如此（参见洛伊 1983:II,104 页）。

念经和“放焰口”

和尚、道士或者满族人请来做法事的喇嘛可以沟通阴阳，用各种不同的法术（张琦翔 1984:219 页）助死者顺利越过阴阳界，在阴间少受苦并能早日投胎。这种说法为大家所普遍接受。僧众的人数取决于丧家的经济能力。本世纪 30 年代，农村和城市的下层人家只能满足于请三位和尚，在“接三”日和出殡时在棺旁念经。和尚所念主要是超度亡灵的超度之经；和尚口念两天阿弥陀佛，再从阴间召回亡灵，最后请阿弥陀佛超度亡灵入极乐世界（克尔讷 1959:24 页；格鲁贝 1910:68 页及下页）。富裕人家至少是逢七就请和尚、道士念经，希望多念经能使死者黄泉路上好过一些。同时，自家及帮忙出钱请僧众的人家也可以借此提高声望。

不过最精彩的仪式要数“放焰口”，格鲁贝称之为安魂弥撒（1910:24 页及下页）。放焰口究其根本是一种坦陀罗仪式^⑩，长约三小时（陈封雄 1940:54 页）^⑪，初入夜时分举行。放焰口时和尚身着袈裟，在丧棚下搭就的焰口座上依身分列坐，隆重诵念焰口仪

文,这是仪式的一景。焰口仪文描述了死者在阴间的种种经历,用以警示生者,并刻划了人们将来在地狱中将要承受的折磨(洛伊 1983:II,107 页)。通过这种方式,不仅对阴间的种种想象得以流传,而且活着的人也应受到惊骇,一心向善。但是,这种所谓的意图实际已经退居其次,这一来是由于仪文晦涩难懂,二来除了吹打念经之外,至少“接三”晚上还要进行很多活动,而这些活动都被认为是仪式的组成部分。首先要向阴间鬼司呈献一份奏折,恳请妥为招待死者;和尚正座将亡人姓名、年岁填入一白色表单中,放焰口过程中一再大声念诵。然后和尚向丧家的亲朋好友分发三层塔形层饼上的小面人,尤其是分给孩子(洛伊 1983:II,105 页及下页)。如果丧家无力在食铺定制这种塔形层饼,则用馒头代替分之。

即使不放焰口,也要分小面人或分馒头,有人说面人或馒头可避邪(陈封雄 1940:48 页及以下几页),或者用格鲁贝的说法,可以“……抚慰那些绝后之人无家可归的亡灵”(1910:26 页)。给无后人照料的孤魂野鬼施食,可以让它们不去打扰死者,以便死者可以顺利取用丧家同时焚烧的纸钱。分食时丧家人放声哭泣,以引起死者的注意(洛伊 1983:II,106 页)。念经和放焰口之夜也是亲朋好友邻聚会的时刻,只有死者的直系后代遭到排斥。焰口仪式结束以后,想多挣点外快的和尚奏乐唱“小曲”。宾客们挑选曲目,小曲“不似佛经之幽深奥妙”(陈封雄 1940:55 页),为人所喜。曲目有“烟鬼叹”^①、“妓女算卦”、“饽饽歌”、“叹亡灵”、“探八仙”^②等等。这些歌曲也是用以超度亡灵,同时起到“调济紧张之心情”(陈封雄 1940:55 页)的功效。宾客借以娱乐,同时玩麻将、牌九、纸牌、掷骰子。丧家上烧酒、上汤^③。乐曲轻快,众人喧嚣作乐,只是被丧家按时举哀之声打断^④。这已成定式的举哀之声、众亲友面对的死

亡现实与人们盎然之生趣、喧闹之娱乐形成鲜明对比^⑤。

伴 宿

出殡前夜是伴宿夜，由丧家和众亲友一并守灵，农村也有人称之为“坐夜”（陈封雄 1940:56 页）。满族上层人家此晚首先要“辞灵”。丧家接各人与死者的亲属辈份先男后女至灵前祭酒。然后，抬棺的杠夫钉牢棺盖，丧主以条帚扫净。丧主大声呼喊通知死者后，将一枚铜钱置于微微欠起的棺材下，谓之“欠棺”（岳超 1983:53 页；陈封雄 1940:57 页）。由于“棺材”与“官”、“财”同音，因而这一喊一垫就有了象征意义。人们要死者不带走财富与官阶，而将之留予后人。钉死棺盖时丧主也须大声禀报死者（陈封雄 1940:74 页；沃尔舍 1903/04:46 页），同时全家放声痛哭（岳超 1983:152 页及下页）。在乡间，钉棺仪式以及辞灵都在发引那天清晨进行^⑥，只不过不祭酒（陈封雄 1940:70 页）^⑦。

伴宿夜和放焰口的夜晚情形相仿佛，由宗教仪式和社交活动组成。富裕人家再度请和尚念经，其中有《金刚经》，不过众人都觉得与放焰口时所念经文无甚区别（陈封雄 1940:56 页及下页）。和尚念经过后依旧演唱小曲，丧家依旧按时举哀、焚烧纸钱，宾客喝汤、饮酒。近亲及好友一直等到天明，借聊天、赌钱、听丧家请人说书打发一夜（维捷 1905:538 页）。丧家人不得脱衣睡觉，连小孩也不允许。发引前夜，和尚将魂牌与灵幡填写完毕。二物均以白纸糊就，上书死者姓名，灵幡上另有死者的生卒年月。写毕置于供桌之上（陈封雄 1940:57 页），待次日出殡时持用。穷苦人家在伴宿夜既无力请和尚念经，也不可能供多人伴宿（《民社北平指南》，见李家瑞 1939:129 页）。

发引(出殡)和出殡队伍： 继承人公开接替死者的地位

对于封建王朝时期的上层人士来说，棺材出门不一定意味着送葬。官员死后一般须移灵回乡，入土安葬。直到本世纪 20 年代，移灵回家族原址的做法才逐渐消失。那些在北京已经居住了数代的家庭或家族在北京附近购置了墓地(林恩 1928:152 页及以下几页)。有时延迟出殡则是出于以下原因：一是花费，比方说，妻子死后要等丈夫一同合葬(参见 卡尔夫 1932:96 页)，二是出于挑选宝地吉日的原因，考虑风水。如果出现这些情况，有时则要在庙中——比如说龙泉寺——或在家中停灵数日，甚至经年(韦尔奇 1967:204 页)。在灵柩出城门之后，送殡的队伍就有了一些旅游团的色彩(韦尔奇 1967:204 页)。重要的是，一俟移灵，对外人来说死者就彻底脱离了家庭和财产，继承人和后人的地位就在公众面前得以确立。人们也用条帚和衣服做成亡人之形焚烧，表明死者确已脱离家庭。亡人之形梳妆打扮，酒足饭饱，然后被焚烧^⑧。送葬队伍与寻找风水宝地^⑨可以与出殡无关，这既取决于继承人的经济能力，也取决于他是否想利用送葬队伍来增加象征性的资产。封建王朝时期的规矩是死后三月内下葬，但这几乎不对实际情况产生任何影响。城外以及寺庙中停厝为数众多，有的甚至停厝数年，就充分说明了这一点。

发引由阴阳先生择吉日进行。此前丧家须再次款待前来送殡的亲朋好友。在乡间，只要财力许可，亲友们可以吃上长寿面，“以免受死者瘴气之害”(克尔讷 1959:25 页)。满族上层人家则摆出

筵席,即便如此,还称之为“喝汤”。不过宾客们常常入席极短,并不真正吃饭,重要客人尤其如此。他们是考虑到“人不能空着肚子送殡”这种说法。只有穷亲戚和下人们才真正饱食一顿^⑧。

丧主再次至每桌前叩头,对宾客前来送殡表示感谢(岳超 1983:153 页及下页;陈封雄 1940:69 页;唐利 1904:249 页)。发引之前,他还要带家中晚辈采取其他各种措施,以保证将来死者走后家中仍旧多子多财。丧主分给亡人一些财气、钱物和饭食,还要再次当着众亲友的面说明自己继承了全部财产。前一仪式是将一罐或柳条篓^⑨装满(补罐),由亲友中的死者晚辈、女儿、儿子和儿媳按年龄依次补罐(格鲁贝 1910:32 页及下页)。补罐时筷子传用,不得离手,以免重丧,众人依次用饭菜将罐补满。首先由上有父母、下有子女的“全福人”举箸补罐。丧主、死者的后人作为一家之主最后一个补罐,并填入一块烙饼结束补罐礼。补满的罐子以红布蒙口,系以五色线:红色及五色可驱避邪魔前来抢夺这些死者的饭食。参加补罐的人认为,此举可以满足死者以后的饭食需求^⑩。补罐时用新箸,以不使污秽之物进入罐中。该箸视死者年岁大小有不祥和吉利之分。如果死者年长,则为吉利之物,孩子们会争抢使用(陈封雄 1940:70 页及下页;格鲁贝 1910:32 页及下页)。

丧主的妻子捧补满饭食的罐子去墓地,一并葬之^⑪。这样先分些饭食给亡人,以免其带走全部财产,老百姓行补罐礼之后立即“扫材”也明显出于同样的目的。满族上层人家行“扫材”礼的时辰与之有所不同(见该处详述)。继承人只得扫一次,分给死者一部分财运,而象征全部家财的尘土还留在家中:扫落的尘土倾于炕席下。在华北地区,炕是一家人的公共场所,也是家庭生活的中心(陈封雄 1940:71 页及下页)。这样一来,尽管亡人去世,家财依旧,家运依旧,仍是多子多福。

发引临行前丧主摔盆。只有死者的合法继承人才有这种权力,若长子不在,可由他人代之摔盆。不过代摔盆者由此有权获得部分家产(盖姆博 1933:234 页)。继承人必须在发引前表现出自己享有继承权,接任一家之主。由于这些仪式都各有说法,因此体现出的真实意图反而为其所掩盖^⑧。按照那些说法,各种仪式都体现了丧主对亡人的关心,希望能减轻死者在阴间所受的苦难折磨。对于摔盆礼有种说法是,死者要驾舟渡奈河,盆是用来舀渗入舟中的奈河水的。为此人们必须将盆摔碎,因为据说阴间一切都是颠倒的(克尔纳 1959:25 页)。别的说法则是因为摔盆时能发出巨响,从而可以惊吓阴间的王妈妈。当时王妈妈正要迫亡人饮生前用过的秽水,饮后会变痴呆。亡人可以趁王妈妈惊魂未定时迅速逃离该处,不去饮秽水(陈封雄 1940:74 页)。与这种说法相近的还有,亡人在舀着喝奈河里的混水时,因为超过了上天规定的量,故而要受到惩罚,而盆上有孔则可以帮助他逃脱这些惩罚(格鲁贝 1910:36 页)。

按照洛伊的解释,盆上的破孔还可以用于漏掉“迷魂汤”。亡人喝过王妈妈给的迷魂汤,会忘掉过去的一切。而儿子关心父亲,想用摔碎瓦盆使其免受此罪(洛伊 1983:II,122 页)。另一种说法和丧家数落自己或他人的不是有关:照此说法,摔盆则意味着“亡人因子女不孝、照料不周而去世,其家庭再也没有存在下去的理由,可以马上砸破饭碗了”(格鲁贝 1910:36 页)。

摔盆之后,丧主和近亲开始大声举哀(张琦翔 1984:212 页)。如果儿媳系受虐待自杀身亡,则其母、其妹会在此时当着出殡的人和村中看热闹的人^⑨大声检讨某人为此负责(陈封雄 1940:104 页)。然后杠夫将棺材置于杠架上,抬出门外。整个抬棺过程中不得过度晃动棺木,以免死者受苦。为此,丧家会多多赏赐杠夫,杠

夫头目负责提醒众杠夫注意路上的坑坑洼洼,有钱人家甚至在出殡的前些日子会演练一下抬棺^⑨。丧家在杠架上置一凳,凳上放一碗水,杠夫抬棺时水不得溢出,从而保证抬棺平稳(陈封雄 1940:75 页;岳超 1983:153 页)。赏钱者多为已出嫁的“姑奶奶”。杠夫头目在发引时大声报出赏钱数目,多是以多报少,“使赏赐者分外满意”。这样姑奶奶们也“露了脸”(陈封雄 1940:75 页),在众人面前显示其孝顺无比。

出殡队伍的排场如何,表明了死者以及丧主即继承人官阶、社会地位的高低和家庭的富裕程度。同时,它也可以用来巩固或提高新人掌家后丧家的面子和名望,相反则会丢人。很多人会对出殡队伍的排场从量和质两方面评头论足,这其中有全村的村民,或者城中街道两旁看热闹的人,有亲戚,也有朋友。丧主必须大操大办,行进中痛不欲生、虚弱晕厥,这是表现孝顺的唯一机会。故而出殡根本不会让观众感到压抑,相反倒热热闹闹地上演了一出五彩斑斓的好戏,是“喜事”。在看到棺材之前,人们简直无法将之与婚庆队伍区分开来^⑩。

在封建王朝时期,不管丧家经济条件如何,出殡队伍主要取决于丧家是否属于上层人家以及属于上层人家的何种等级,杠夫的多寡决定了杠架的规格,三品官和四品官用 48 名杠夫,一品和二品用 64 名(格鲁贝 1910:37 页)。队伍中旗幡和其他象征物的数量及形制表明死者(或其丈夫)拥有的官职,纸马等陪葬品的数量也起同样的作用(《大清通礼》,见林定川 1893:III,21 页及下页)。不过清朝末年可以花钱捐官,所以有钱人即使不当官,或者官职卑微之人也就可以不受此等限制。随着中华民国时期取消官品,其相应的特权和限制也不复存在,因而北京及其他城市的出殡队伍愈发地铺张(参见顾颉刚 1981 年)。单从杠夫的数目上就可以看

出这一点。中等人家从前只雇八个杠夫,这在中华民国时期就“有失体面”,杠夫至少要翻番,杠架也要加大。对富人家来说,用32名或64名杠夫已是司空见惯(林恩 1928:150页)^⑤。谁家要是只有8名杠夫,就已经属于“穷人”了(张琦翔 1984:221页)。

尽管出殡队伍因丧家系中层、富户或穷人^⑥而排场各异,但其主要因素却是一致的。其中不外杠架,灵柩,丧主身着孝服,手持引魂幡,其妻即孝妇手捧补罐,满族人则手捧未填完的魂牌(克尔讷 1959:26页),二人手中之物都象征他们在家中享有新的地位。杠架及灵柩的大小、装饰集中体现出整个送葬队伍的排场(博罗尔 1912:148页)。整个队伍行进可由一些吹鼓手伴奏,但有则至少需三至五名。中华民国年间,城里的富人家会请整个乐队随行演奏,这可谓是西洋的成分(J·G·科迈克 1935:121页;沃纳 1919:74页)。

出殡队伍还携有纸人、纸马和纸糊的其他物品,到坟地焚烧。令人惊讶的是,20世纪初叶人们就扎制了欧式的车、马、灯,比如慈禧出殡时就没有扎轿子,而是扎了一辆漂亮的欧式小车(博罗尔 1912:141页)。由冥铺雇来的下人专门抬这些纸制冥器,乡间也有人请小伙子帮忙。这些所谓的“执事”或“执事人”多在衣服上写有“长生”二字(J·G·科迈克 1935:121页),送殡队伍越长,所需执事越多。即使是不富裕的人家,也要带上四面、八面或十六面莲花柳枝幡,象征着投胎转世(克尔讷 1959:25页)。死者的画像放在一处小灵龕中,“引魂轿”一顶供亡灵乘坐,此二物各配伞盖两顶,这些都是送殡时的普通用品(张琦翔 1984:220页及下页)。如若系上层人家,还要加上官阶的象征物,队伍前面多由16、24或32名杠夫拿着一条长长的丝质灵幡^⑦,上面写有死者的官职;有人捧着记录御赐之物的黄牌;还有人捧着写有死者及其子孙官衔、荣誉的

匾牌。此外,有些匾牌还表明了死者为官的地位:“清道”、“回避”以及“肃静”等(格鲁贝 1910:38 页)。除了荷花和柳枝外,富裕人家还要添上其他象征长生和财富的物品,比方用松枝扎出一对狮子、一对仙鹤和一对梅花鹿(格鲁贝 1910:40 页)。清朝末年,排场宏大的送殡队伍中还有小儿扮成的“福祿寿”三星以及黑白蛇精,他们也同样象征着福、祿、寿和转世再生之意(格鲁贝 1910:44 页及以下几页)。中华民国时期,北京城送殡队伍中出现了花圈,这可以看作是受西方影响的结果(J·G·科迈克 1935:120 页)。和悼词一样,花圈主要是亲朋好友送的(参见 张琦翔 1984:221 页)。随行人还持有刀枪剑戟,并有四名刀斧手,这些都和象征官职的东西相同,显示出死者曾经享有的社会地位(参见 格鲁贝 1910:37 页及以下几页)。

富人出殡时,常常以纸糊的“开路鬼”打头(张琦翔 1984:221 页;格鲁贝 1910:43 页;克尔讷 1959:25 页),开路鬼“黑脸,手挥三叉戟,常常胯下骑虎”。据说开路鬼可以避邪驱鬼(克尔讷 1959:25 页)^⑩。

出于同样的目的,丧家还要雇人负责沿途抛洒大叠纸钱,北京城里洒纸钱最出名的叫“一撮毛”。纸钱抛得越高越好,这样就能贿赂孤魂野鬼不来捣乱出殡(塞里布兰尼科夫 1933:192 页;张琦翔 1984:222 页)。队伍逢过桥、井、庙、门都要烧纸,以讨好各路神仙(格鲁贝 1910:43 页)。

还需要提一下的是行于灵前的和尚,其人数愈多,丧礼愈隆重,丧主愈孝顺。穷人家请不起和尚,只得请司仪“文昌”代替,“送三”那天也是如此(张琦翔 1984:222 页)。长辈(包括死去女人的丈夫)不去出殡,远亲和朋友中死者的晚辈如果能随出殡队伍走上一段,则是对丧家表示了特别的敬意。封建王朝时期,官员的下属

们出殡时身穿深蓝色衣衫(博罗尔 1912:151 页),中华民国时期则让位于军乐队、警察和学生们。这些人一般最远送至城门口就返回,比方说不出广安门。从城门至墓地由于路窄且破,人们无法抬着庞大的灵柩架行进。丧主身穿本色的粗布孝服,手拄柳杖,由一位或两位亲戚搀扶着,必须“作痛哭昏厥状,不(允许)擦眼泪,擤鼻涕,不(允许)东张西望。他一再转身扑向灵柩,呼喊父亲或母亲的名字,试图拦下灵柩,一次次跌倒在地”(克尔讷 1959:25 页及下页)。《大清通礼》丧礼篇规定丧主须不断放声哭泣,这在 19 世纪末上层人士那里已然无人遵守了。上层人家出殡时会带上一些小孩子谓“小囡”帮着哭喊,边走边不断号啕大哭(张琦翔 1984:221 页)。一人任司仪,指挥哭号和吹打(布雷登 1922:77 页)。女眷们或坐车或坐轿行于棺后,在乡间有的妇女也要徒步,迈着裹足蹒跚前行。

富人家的出殡队伍要穿行主要街道,两旁看热闹的人不计其数,着实显示了一番社会地位、财富和权势^⑩。在事先划好的路线沿途,交情好的人家会为死者设帐路祭,清朝高官则主要由其下属致路祭,这是下属向上司表忠心的“最后致敬”。灵过祭帐,则有人在为死者所留的“空座”前祭酒,焚烧纸桌,桌上放有纸金条、纸银铤(格鲁贝 1910:47 页及下页)。中华民国时期,城里和邻村也有人摆茶桌。如果死者系商人,则有死者生前生意上往来的伙伴及店主为步行和乘车的送葬者上茶;在乡间摆茶桌的也是那些与丧家有特殊利害关系的人家,他们也借此表明了这一点(参见洛伊 1983:II,123 页;张琦翔 1984:222 页)。

和封建王朝时期有人致祭时一样,丧主在茶桌前也须叩头致谢,城里人会赠钱少许,受过教育的人家甚至会奉上事先备好的致谢信。“由茶桌之多寡可知丧家与死者地位之高低、贫富以及与亲

友感情之程度,因地位高且有资财之户,村民多愿与之交结,故争设茶桌以作感情之联络;贫户则无人过问,因与贫户来往于本身无利也”(陈封雄 1940:76 页及下页)。

虽然陈封雄在其调查研究中认为摆茶桌主要是出于“感情之程度”,而不是出于明显的利益关系,但他这份 40 年代初的研究却点明了好几种现象。摆茶桌的人和丧家同属某一社会阶层,或者希望通过此举从更有权、有财、有势的人家获得利益。已有的关系要加固或增进,与那些有权有势的家庭之间的关系尤其如此。这也取决于死者在家中的地位:只有为死去的一家之长,相应地也就是为丧主即新的一家之长才值得如此费力。那些在家庭等级关系中居于从属地位的人对巩固关系无济于事。

墓地和魂牌(灵位): 阴间秩序结构中的地位

按风水选择上佳的坟地,破土掘坑,落棺入坑,点主,上层人士还要刻墓志铭——这些是丧主和丧家需要料理的主要事务,以便死者在阴间也能享受同样的地位,表达其对家庭和社会的重要性。坟墓和魂牌是死者日后的居所。封建王朝的上层人士称坟墓为“幽宅”(《大清通礼》,见林定川 1893:III, 21 页),老百姓也称其为“阴宅”,和“阳宅”相对(陈封雄 1940:110 页;参见弗里德曼 1979:331 页)。因此,亡人的“居所”也要和生者的居所一样注意风水,也要向土地爷进供。

中华民国时期,北京城及其周边的墓地一般仍是家族墓地,即祖茔。农民的坟地就在自家地里,佃户则要得到地主的许可,方能

找块地作坟地。北京上层人家都拥有家族土地,坟墓就修在其中的墓地内,最突出的例子要数清朝皇帝的陵地——清西陵和清东陵。坟墓的大小、排场根据官阶而定。城市下层人家和农民无力砌坟,只能垒起一座坟头,有时也会竖块墓碑,记下死者的姓名、立碑造坟的日期。官员和有一定财力的商人则在城外拥有家族的墓地。城里下层人家如果既无地、又无钱买坟地^⑭,就只得在城外荒野中择地掩埋死者。1930年,第一座公墓“万安公墓”由私人出资建成,其中墓地并不专属某一家,而是供出售。每年十月初一送寒衣那天,有专门成立的“收尸会”负责收殓曝尸,备棺入土(布雷登/米特罗法诺 1937:469页)。市政当局也会安葬穷人的尸首(参见尼奇柯夫斯基 1895:362页)。手艺人如果既无家人也无亲戚,只要有一些财产,就由其行会出面将其妥善安葬。这样行会就接管其财产(盖姆博 1921:435页)。

经济能力许可的家庭一般都要请阴阳先生,他能够看风水选墓地,确定坟墓在家族墓地中的位置以及选址新建家族墓地。为富裕人家选址修建家族墓地时,挑选耗时尤其之长。在此期间,丧家不仅要保证付给阴阳先生报酬,还要送给绸缎、帽子以及其他礼物,以客礼善待之(卡尔 1930:365页及以下几页;哈代 1905:175页)^⑮。中华民国时期,请不请风水先生在城郊地区只是涉及钱的问题(陈封雄 1940:115页及下页),而城市中等人家就已有不请风水先生了(林恩 1928:136页)^⑯。40年代,如果家中遭遇如儿子夭折之类的不幸,归罪于坟地风水不好,时兴重择坟地、迁移祖茔(陈封雄 1940:115页)^⑰。如果家中儿子众多、分支众多,一旦家长死后势必有人分出,此时就须修建新的家族墓地。因为无论请不请阴阳先生,死者在家族墓地中的占地都主要取决于其在家庭中的地位。能否葬进家族墓地也是有限制的。夭折之子、未婚嫁

之子女、无子嗣的儿子、儿媳等不得入祖塋安葬(索宁安 1801:《追远》,14 页,19 页,32 页;弗里克 1955:356 页)。

中华民国时期,山东南部农民墓地中,未婚子女、无子嗣之子要埋在坟地边缘,位于严格的家庭等级秩序之外。家长一般不出三代,其坟塋乃家族墓地之首,其妻葬于右侧,如有妾则与妻各居左右,坟塋顺着向下依谱序排列。下一排是儿子、儿媳的坟塋,可居左也可居右,再往下按同样的规矩排着第三代人的坟塋。棺木多是南北向,妾则呈东西向(卡尔夫 1932:95 页;参见陈封雄 1940:116 页)。这样一来,墓地反映了家族的结构,那些对家族无用之人则被排除在外,比方说绝后的夫妇。墓地因此实际上勾勒出了一幅家庭、乃至国家中稳定的社会秩序图(参见布洛奇/帕里 1982:35 页)。

旧的上层人士和老百姓同样相信风水术,依风水才能选出上佳的坟地(或房屋位置)。普通百姓大多认为,祖坟的风水好坏直接影响到家财、人丁旺盛与否,事关生存之根本(陈封雄 1940:109 页及下页)^④。风水先生专门为人观地形测风水,人们对其至多只有一丝怀疑(参见维捷 1905 年;约翰逊 1910:266 页及以下几页)。上层人士很早就开始抨击风水术。在他们看来,人生祸福并不听命于风水好坏,只有举止合乎仁礼才能避开祸患,逢凶化吉,尽管凶患皆出于阴阳五行、世事沉浮之定数。相信“好人得好报”、相信命运,这是清代知识分子的一种主要观点(罗普 1981:158 页及下页)。他们强调坟地必须无风无水,以便死者安息(索宁安 1801:《追远》,7 页,16 页,32 页)。他们还试图理性地解释风水术,认为风水利于棺木和遗体长期保存,不腐不朽。但实际上,家庭或家族间围绕墓地的争斗屡见不鲜(海格尔 1900:138 页;德·格罗特 1897:III,1048 页),为达到削弱政治对手的目的而去毁其祖坟、坏其风水,比如用这种方式

对付起义军的首领(参见海格尔 1900:137 页),这些事实说明,上层人士并不一定都能理性地看待风水术。

风水术的基本思想在于认为世间万物合一,阴阳合一,有形与无形合一,天地人合一,因而万物相生相克(参见德·格罗特 1897: III, 154 页)。天地之气互用,同样也作用于人及其命运。人们必须正确运用这种气,以使死者或生者受益。而居所与坟墓尤其是生者与死者受气的场所。故而某些自然现象和山川地貌系福祉,有阳气;某些乃凶址,有阴气(威廉斯 1979:179 页)。

中医学说就讲万事皆有阴阳,与此相仿,以上这种基本思想再加上五行说就构建了一种冥想中的体系^⑩。风水术可以基本理解为,阴间、阳间的天气(指星宿及其神仙)、地气(指山川地貌以及动植物、自然现象是神是魔)和人气(指举止合乎仁礼、利用各种标记和仪式使事物相生相克从而具有影响)之间相生相克^⑪。挑选风水目的在于调合其气,以使有利^⑫,也就是避邪物侵害(陈封雄 1940: 77 页)。在这一点上,重要的不是先人对后人出于好意(弗里德曼)或恶意、出于主动或被动(阿赫恩 1973: 188 页, 264 页;参见古迪 1962:15 页)。重要的是,儿子(们)可以通过为父亲选择一处风水宝地表示其孝顺,以便继承地位和财产。否则,众人会将失财、儿子夭亡与无子嗣等归罪于其人在选坟地时不孝。风水宝地多半依山傍水,其山朝南,其坟有矮墙避东风、西风,且下有水流(艾伯华 1983: 108 页)。这种地方土地干燥,倒是的确可以延缓腐朽。

阴阳先生将这样一处风水上佳的新坟址划定后,丧主则须择吉日良辰告知土地爷即将动土。丧主向土地爷祭酒^⑬、焚香、叩头,和向死者致祭时相仿。丧主或上层人家请祭司禀告土地爷安葬一事,要报上死者姓名及生卒年月,以便土地爷在死者阴间有难时可以援手相助——至少按《大清通礼》中祭文说的是这样(《大清

通礼》，见林定川 1893：III，19 页及下页）^⑧。在送葬队伍到达之前，阴阳先生和掘坑者就已经把死者将来的“居所”布置好了。坑中铺撒钱纸以贿赂恶鬼，使之不致危害亡人，各家还按经济能力再撒入一些象征多财多子的物件。一般撒有五谷、一条小银鱼和枣栗等，说是可以保护生者（陈封雄 1940：78 页）。分给死者这些贵重物品之后，他就不会再向生者提更多的要求了。

送葬队伍到达墓地后，棺木要和运送时一样水平落入坑内，吹鼓手吹打伴奏。然后阴阳先生用罗盘测定棺木方向，保证丧家大吉，再以红线垂准棺木位置。坑中还要一同埋入补满饭食的罐子、一只苹果（取其平安之意）和孝帽上悬垂的棉球。然后丧主开始填土。他还要抓一把头锹土，带回家中掷于炕下。丧家开始磕头举哀。随行的友邻和下人（指富人家）依次走至坑边填土。纸扎的冥器同时焚于坑的下方，灵幡、魂牌及小花圈也一并焚之。妇女举哀声无休无止，“并将种种委屈、怨恨与希望”于举哀中随口道出。通过哭丧这个机会，妇女们可以把自己因死者去世而产生或加重的不满情绪表达出来（陈封雄 1940：79 页及以下几页）^⑨。众人起身返家时，哭泣声也随之终止。以上所述是 30 年代末北京城北一座村庄中简单的葬礼。

对于封建王朝时期的上层人家和富人来说，葬礼要隆重一些。落棺前两次举哀，还要伴以在灵前最后一次致祭。为此要在墓旁搭棚。下葬过后，丧家在墓旁择良辰祭土地爷，封建王朝时期还要“点主”或叫“题主”^⑩。写好的魂牌上“主”字尚缺一点，此时将这点补全。根据早些的资料，过去“点主”是用血点（迪肯森 1924：298 页）。有的资料说，“点主”由村中年岁最长者用笔蘸朱砂点之（克尔纳 1959：26 页）。

“点主”之风主要流传于封建王朝官员阶层，或者如 布雷登 /

米特罗法诺所说,仅限于中上阶层。在农村地区,1926年之后即使是富人家中也没有魂牌了,都被散兵游勇抢光了(陈封雄 1940:86页)。魂牌一般在家中保留三代(布雷登/米特罗法诺 1937:113页)。魂牌本应请入祠堂(艾迪生 1925:33页及下页),但北京城里只有社会地位和官阶极高的人家才有祠堂。乡村百姓大多将携去的魂牌一并葬入坟内(陈封雄 1940:80页)。如果没有遗产,那么即使死者是一家之长也不立魂牌。“无财就无牌”,这是威海卫地区的一句俗语(约翰斯顿 1910:285页)^⑤。死者系一家之长,即应为其立魂牌,奉上相应的供品。家中“点主”或命人“点主”的人可以有权继承遗产^⑥。高官家庭或有产阶层延请大学者、大书法家为其“点主”^⑦,借“点主”仪式再次展示其孝顺而且有钱有势。

封建王朝时期,棺材和墓碑之间还埋有墓志铭。上层人家的墓志铭都在祠堂内存有拓片,作为报丧信的一部分送达亲友(威廉斯 1939:51页及下页),其中主要是赞美死者德高望重,创业发家——死者如是寡妇则赞其教子有方——,对社会做出巨大贡献。其后还要列出成串的后人名单,写明社会地位、个人贡献和孝敬老人,尤其要注明是谁促成写作墓志铭及其个人情况,同时还要说明墓地乃风水宝地以及致祭情况(德·格罗特 1897:III,1109页及下页;杨葆光 1891:1115页及以下几页;安波—于阿尔 1882:263页及下页)。

强调死者的美德——男子之于社会,寡妇之于家庭即儿子与公婆^⑧——与强调立墓志铭者孝顺,都是为了表明其享有的社会地位和权势。在封建王朝时期,不同官阶享有不同形制和排场的坟墓即已充分说明了这一点。二品以上官员的墓志铭由翰林院执笔,低层官员则由后人请学者起草^⑨。铭文中并不流露任何个人情感^⑩。

立不立墓志铭取决于死者在社会和家庭中的地位,因而即使

在富裕人家,也只有一家之长或寡妇才有墓志铭;而寡妇拥有墓志铭的前提条件是,其子的官职及财产已达到了一定程度(参见杨蔭光 1891 年)。对于普通百姓或普通的家长来说,惟有黄土一堆,偶尔会有块墓碑,表明此乃某某之墓,系某某葬之。

除服和净宅:回复新秩序

离开坟墓即表明与死者彻底分离,丧家的种种做法都显示其欲回复正常状态,回复新的家庭秩序。但同时这种分离不可过于急速,以示孝顺。丧家首先应于下葬后在墓旁、如果有魂牌还要在魂牌前多次致祭,以后每年还要致祭三次,表明死者依旧是家中一分子。丧主及丧家离开坟地时不得哭泣,不得回头,也不得加速——比如不得驱马。

丧主等人返家之前,下人或其他帮手须将一切与丧葬有关的物事除掉。众人回转时,丧棚已然拆除(J·G·科迈克 1935:122 页),供物已然归还,丧服和其他服丧标记要迅速除去——远亲和友人自坟地返回之前即已除去(《民社北平指南》,见李家瑞 1939:129 页)。此举可抵御死者的邪气,以防丧事再临(陈封雄 1940:81 页)。只有富人家的丧主及近亲服丧时间稍长一些。租来的丧服一向是下葬过后立即归还。房屋和庭院须彻底清扫一遍,这既是为了打扫卫生,又是为了“除净”邪魔。

富裕人家由阴阳先生“净宅”:阴阳先生在院中遍撒五谷、碎苇秸杆,在院门贴上黄纸符,上书“欢乐”、“长生”(克尔纳 1959:26 页)。有的村子穷人请不起阴阳先生,则在院门挂上“镇宅符”。丧家在“七十二煞神”^⑧像前叩头焚香,以求保佑。丧主以红纸裹秤砣,将其落至醋碗中发出巨响,借以驱吓恶鬼。院门之前必须放置

一水盆，每个从葬礼返回的人均要在水中照一下——富人家则用一面镜子——并在盆沿上磨一把备好的刀。汉人还要在门前烧草，给每个回来的人一块糖，人们含着糖跨过草（《民社北平指南》，见李家瑞 1939:129 页）。用这些方法可以驱避从葬礼带回的邪气，使其不得入门。城里富户人家还要分糖果，这和糖块一样都可以用甜味赶走葬礼的苦味（陈封雄 1940:81 页及下页；洛伊 1983:II,124 页及下页；克尔讷 1959:26 页及下页；林恩 1928:154 页）。

净宅完毕之后，丧家就可以“安心居住，不再恐惧邪物作祟”（陈封雄 1940:82 页）。为确保死者（以及一切邪气）都已离家，丧家在死者生前的居室中放置一炉香灰。炉中最迟在第三日须留有人畜的足印，以示死者离去，将来会转世投胎。如果没有任何足迹，则亡灵尚未离家（J·C·科迈克 1935:123 页）。

丧家三日之内不得接客出门。三天之后，“丧气”方除^④。家中急须确立新的等级秩序、承认新的家长，这就要将权威移交新人手中。死者的存在及邪气只是不祥之兆，必须消除，或者在今后的几周、几年内用清晰明了的仪俗对它加以引导和控制。这些邪气和丧事的污秽已通过清扫基本除清了。现在该是家里吉星高照的时候了：由于坟地风水好，多子多财该兑现了。

葬后第三日丧主去探望坟墓，使之圆整，故称“圆坟”，以易辨认。未婚而死之人与穷困潦倒之人因于家族无功，不享受此等对待，其坟墓逐渐为人遗忘，没有人祭奠他们（陈封雄 1940:85 页）。丧主先磕头烧纸，然后“开墓门”，以便将来与父母联系，父母虽亡，仍旧可以知取家事。为此他在土中埋上两只烧饼，里而塞满木耳与肉，利用谐音象征带“耳”的门环，再往土中插两根秫秸作墓门状^⑤。城里人在下葬后第三日也要“暖墓”，即献祭（林恩 1928:154 页）。此后逢七的日子中，尤其要注重“三七”和“五七”。在人死后

第二十一日即“三七”日丧主要上坟烧纸，富人家则焚纸制钱袋三只，内盛纸钱，袋上书有死者姓名。死后第三十五日即“五七”日，富家由女儿或侄女焚烧一把红绿的纸伞，可以在黄泉路上遮护死者，或者按别种说法，此日死者行至五殿阎罗包公处，纸伞可以引起包公的怜悯之心，不致严刑加身（陈封雄 1940：87 页）^④。已出嫁的女儿对其亲身父母最后这次尽孝后，就和娘家脱离了一切关系和义务（沃森 1982：177 页）。

其后重要的日子还有死后第六十日，在中华民国时期，这一天就可以为父母除丧了。满人在这一天要在坟前焚一只带有两座桥的纸制彩船。死者乘船就能渡过“奈河”与“血污池”（陈封雄 1940：11 页；克尔讷 1959：27 页）。

封建王朝时期，重孝在身的官员可以告假，重孝满百日后结束（格鲁贝 1910：60 页）。死后百日这天丧家还要上坟烧纸（林恩 1928：154 页；克尔讷 1959：27 页）。30 年代，还有人家做周年祭，为亡人烧纸或请和尚念经。富裕人家则大宴亲朋好友。大家带着礼物和份子钱赴宴。林定川对这种在亡人忌日举行庆祝的做法提出批判，人们不仅饮酒吃肉，也不禁房事（1893：III，29 页）。穷人或平民百姓家则由妇女上坟烧纸，哭上几声，男人们照常劳作。也只有富人家才为死去的父亲或祖父做阴寿，去上坟烧香，供菜磕头（陈封雄 1940：89 页及下页）。

不过乡下人也注重三个节日，不光为死者过，活着的人也过。这几天人们要去修整坟茔，为亡人烧纸或将纸钱放在坟顶，供上饭菜，这就是鬼节、送寒衣和清明节。每年夏天七月十五是鬼节——孤魂野鬼的节日。不过鬼节到了中华民国就逐渐为人遗忘（博德/童 1935：61 页及下页），连纸钱都很少烧了（陈封雄 1940：90 页）。秋季十月初一为死去的父母送寒衣，人们上坟烧纸，以便父母能购

置冬衣(陈封雄 1940:89 页)。封建王朝时期,城里人将纸钱与纸制衣服捆在一起,上书死者姓名地址与送衣人姓名,一并焚于炉中(布雷登/米特罗法诺 1937:469 页)。中华民国时期,只有那些封建家庭还在此日上坟(林恩 1928:154 页)。四月初清明节最为重要。清明节前日不得起火做饭,一般吃“寒食”,不过这种习俗到了中华民国就逐渐为人忘却了(布雷登/米特罗法诺 1937:230 页)。但人们要焚香烧纸,用扫墓这种形式声明这块地仍为自己所有。借此人们也向孙子辈指示坟地所在何处,因为那里没有路标,常常连路也没有,只能凭几个记号认路^④。扫墓也打破了单调无聊的日常生活,城里那些丧事已然过去一段时间的家庭常常借清明扫墓去郊游,因而更像是过节(布雷登/米特罗法诺 1937:83 页,240 页),那些丧后分家的儿子们则带着孩子来个家族大聚会。不过,直到中华民国时期,扫墓的还仅限于男子(布雷登/米特罗法诺 1937:240 页)。

总体说来,人死后在其坟前所行礼仪到了中华民国年间就越来越简约。除了清明节聚会以外,其他的节庆、聚餐和联络亲情的聚会都已不再时兴。上供和举哀成了女人家的事。

除去丧服之后,丧家在父母过世两年内要用一些外在的标志表示哀悼:头年春联用白纸,次年用蓝纸,第三年方始恢复红纸。同样,丧主过年时不得向人贺年,也不得受人拜贺,免除一切节日娱乐。这些社会活动方面的限制只是针对继承人和继位人,孩子夭亡的父母、死者的长辈或孀夫不在此列。但是寡妇要遵守这些规矩(陈封雄 1940:91 页及下页)。活着的人对死者一切的“敬祖”之举,都是其在世时父系家庭等级秩序的延续。因此,所谓“敬祖”只是敬那些男性家长,或者他们那些有财产且又繁衍了男性后代的妻子。

结论：

丧事作为家庭秩序的危机和重建

死者的地位首先取决于他在家庭中的地位。一家之长是家中的绝对权威，儿孙都要听命于他。家长一般有权支配家庭共同财产，一直到能办“喜丧”的高龄仍旧如此。家长一死，家中会形成巨大的权力真空，家庭的经济状况受到威胁，以前家庭是一个经济、政治整体，而现在儿子儿媳却要各奔东西——分家^⑤。这种情况下，丧家会大办丧事，人人力争举止“合适”。父亲辈或祖父辈有人去世，其继位人和继承人在象征性资产上获益最大。不光是男子获益，那些有儿子的寡妇也会获益，因为她们已然为家族繁衍了后代，为家族经济作出了贡献。30年代的北京，如果某妇女寡居无子，但有一定的财产，那么她的继承人会将其妥善安葬，操办整套丧仪（盖姆博 1933:240 页及下页）。这些丧仪取决于死者的地位，其中包括招待吊客，丧主、继承人和丧家借一些仪式互相交往，来客们也要互相交往^⑥。死者生前财产越多，权势越大，家庭及社会地位越高，则其丧仪的规模越繁复、越铺张。因此，死者在家庭等级秩序中的地位和社会、经济地位一样，都是影响丧仪排场的因素。

整套丧仪都是不祥之物，死者的孩子对之有恐惧和负罪感。恐惧是因为亲人过世，由此产生一种真空，后人要为继承顺序你争我夺，确立后继者的权力^⑦。人们认为这种家庭、家族、氏族甚至国家中的等级结构天生如此，现在只是需要重组。死者曾经拥有的全部权威和权力解体，再得以重新分配。这些步骤是按照丧仪

的进行顺序分阶段实现的(参见古迪 1962 年)。

负罪感则是因为人们有意去占有财产,接替权力。在这种情况下,人们会举行种种仪式祈求家中仍旧多财、多产、多子,采取大量措施防止丧事再临。家中的经济和关系已经通过这次丧事有所失衡^⑭,如果再有丧事,就会再次受到冲击,甚至可能会因为昂贵的治丧费用等原因连基本的生计都成为问题^⑮。这种恐惧和负罪感体现在后人对待死者、对待其遗体的态度上。死者会给全家,乃至亲友、邻里和同事带来厄运。人们必须尽量驱避邪气或削弱邪气。“殃气”要躲避,要方便亡人早赴黄泉,其坟墓即阴宅要像住宅一样妥善修造。首先,双方都想使旁人和不应遭厄运的人远避邪气。因此,人们把死者的遗物和其他一些有象征意义的物品跟遗体放在一起,遗体带来的不祥不洁^⑯从去世到安葬,直到净宅后才被消除^⑰。

人们也会积极地对付这些邪气。红色就有此功效,可以保护家中多财多子^⑱。为此除了丧家自己和分家单过的儿子家的丧服以外,亲戚的丧服上都有红点,丧家还要用红纸包裹礼品送给前来吊唁的宾客。

人们并不是什么死人都怕——我们不妨想想沙场行刑的场面以及庞大送葬队伍边看热闹的人群——这种恐惧与后人和死者的关系有关。死者的家庭地位越高,后人想继承其财产和权力的意愿越强烈,那么他越怕邪气,而大办丧事也就越有必要。如果死者在家中地位卑微,或者根本就不是家里或村里人,则无此必要。人们无须怕他会给家中带来厄运^⑲。人们不会在一个无家无业的死人面前数落自己的不是,一次次地举哀、服丧、屈膝磕头。这些是父母去世时必须做的,因为服丧之人都是“罪人”^⑳,他们如何对待众人,如何隔绝于群体都是对他们的惩罚(参见富克斯 1973:33

页)。

子女——尤其是继承人和长子——公开认罪致哀被人赞为孝顺,实际是掩盖了孝子想继承死者在父系一支中的财产和权力的意图^④。继承人只有举止贤德,才能确立自己在家庭中新的地位,在公众面前接过死者的权威与权力。他经常是“孝顺”给旁人看,以便为其作家长增添砝码(参见布尔迪奥 1979:366 页及下页)^⑤。当富人家妻妾成群、家庭关系复杂时,或者死者无子嗣时,继承人的问题就好有争夺,这时表现孝顺更为必要。继承人的妻子也必须作出孝顺的样子来。此二人是丧仪的主要角色,希望统治全家,继承财产。那些已然分家单过的儿子也数落自己和照顾父亲或母亲(因而也主要继承遗产)的人,这同样是表示孝顺,要求有继承权^⑥。因而丧事其意不在亡者,而“乡民所行种种仪式均借为死者举哀之名而实际为生者求福”(陈封雄 1940:119 页)。

如此一来,丧仪自有其逻辑。它并没有偏离上层人士丧仪典籍中的规范,而是每个家庭都按照普遍的理解,与死者的家庭地位相应治丧。这和外部原因造成的丧仪简约要根本区别开来,像贫困、饥馑、政治动荡或兵荒马乱都会迫使丧仪简约到公众及后人认为“与死者相称”的程度以下。

叙述一开始造成一种印象,好像丧仪不同就是与丧家的经济、社会地位有关,一系列陈述也表明了这一点,但实际看来事情并非如此简单^⑦。死者在社会上的经济及社会地位不同,首先造成仪式多少不一、长短各异。人们一方面按死者的社会地位,另一方面视其家庭地位而对死者有不同的称呼,这也说明了这个道理。

通过种种丧仪,死亡就变成了重生。这样死者就在阴间得到了一个恰当的位置,与其在世时相仿。人们对于死后阴间的想象并不固定。在一般流行的主要说法中,阴间的“统治秩序和阳间的

中华帝国完全相若”(尼奇柯夫斯基 1895:360 页及以下几页;参见卫惠林 1935:23 页及以下几页)。

阴间活脱脱是现世的另一个翻版,也有着社会等级秩序、官阶和相近的行事方法:连对阴间的官员和魔鬼都要用送礼来博取同情。阴阳间的界限像是不定的(耶茨 1877:9 页及以下几页,16 页及以下几页)。人死就越过了界限。死亡并不是一个事件,而是一种过程,从一种状态到另一种状态的变换和过渡。停灵至下葬期间,以后在祖宗牌位前上供时,人们都如对生者那般称呼亡人。人们认为他还有知觉,因而按照他的地位对待他,事先禀告一切欲行之仪式。死亡不是被理解为自然事件,而是社会事件(参见富克斯 1973:35 页)。阴阳转换则是去重新投胎。这是一段危险的旅途,与克服真空的过程相符。死者在过渡和进入阴间时的这些危险必须防范。各种丧仪就可以解除这些危险:人们用烧饼贿赂阴间的恶犬,或用棍子打跑它们,有车有马,妇女有轿,有下人服侍,有船过“奈河”,还有必不可少的买路钱:银镲纸钱——一切都用纸做得活灵活现。这些东西全要焚化,定时送至阴间。如此一来,死者就在阴间进入了一个全新的社会网络^⑥。

阴间也是为阳间奖善罚恶的地方。作为奖赏,死者可以登上长生不死岛,拜见西王母娘娘,升上西天;惩罚则要看罪过的程度和方式,下十层或十八层地狱。受罚过后,死者就可以在阳间投胎转世为人或为畜。死者需要生者帮忙减轻或避开惩罚,这样做的另一个原因是这些惩罚还会影响到生者。死者的社会地位必须予以保留,甚至还要有所改善。一切的防范措施都是为了让去世的家长成功地在阴间站稳脚跟。唯有如此,后人才不致受到死者离开家庭(经济)所带来的负面影响。家中将来的苦难、断子绝孙以及危及生计的丧事再临都是阴间在操纵,积极的影响也是阴间作

用的结果,而死者是阴间的一员。只要后人没有将死者的社会地位和对家庭所做的贡献——贡献以儿子和财产多少计——考虑周全,继承人没有给死者放弃阳世的地位以相应的补偿,那么死者就会利用自己在阴间的地位^⑧继续影响全家的命运。

贯穿所有丧仪的结构性原则是选择合适的时间、合适的地点以及合适的用时长短。将仪式与某一时间、某一地点联系起来,从左右八方判断其利弊,根据某人的生辰属相决定其是否参加丧仪——如果生辰属相与死者相冲就不能参与——,所有这些秩序范畴与分类原则都同样适用于百姓和上层人士。天(星宿及神仙)、地和人三者合一,互相作用,结构相仿^⑨。

同时人们认为宇宙间的各种力和气之间的平衡十分微妙,必须通过各种仪式利用它们^⑩。这种平衡一方面被死亡即亡人越过阴阳界所打破,另一方面须要建立家庭新秩序或者皇帝驾崩时建立社会新秩序,这种重建的必要性也破坏了原先的平衡。人们通过丧仪利用力和气,就是选择时间或地点,选用物件和措辞,时常还伴以行动,这一切都具有象征性,因而可吉可凶。人们可以借此克服失衡状况,重建秩序,以使家庭和国家所谓的永恒(等级)秩序得以合法化(参见格纳奈 1953:231 页)。人们通过举办隆重的丧葬仪式使亡灵转世(参见布洛奇/帕里 1982:26 页),以这种方式来战胜死亡并抑制伤感。这是死者家属和社会群体对于死者个体的胜利^⑪。妇女们要想主宰自己的命运也是一样(见上注),她们会运用自己所知的一切方法举办丧葬仪式,以躲避死亡所带来的厄运。

儒家的官方化策略： 丧礼作为孝顺的典范

和婚嫁一样，丧事也有一整套成文的礼俗系统，这种典范的最后版本是1883年。与婚嫁的礼俗相比，丧礼更能体现儒家的世界观，是儒家伦理道德的典范。本书在婚嫁礼俗那一章就已指出，在上层人士的阐释系统中，礼起到了行为规范的作用。下面作者只就丧礼的某些特性作进一步阐述。

丧礼的中心思想是子女孝敬父母、晚辈孝敬长辈。“孝”首先意味着要对家庭等级结构中地位较高之人顺从。这种顺从，再加上被人赞为虔敬的对所谓天生秩序的遵从——“孝”这个概念包含了以上两重意思。因此“孝”会根据不同情况译成德文中的“顺从”或“虔敬”，或者二者都包括在内。遵循丧礼就是孝顺的典范。表现出孝顺可以“挣面子”和名望，积累象征性的资产。因此，孝顺这种品德就成为人们实现物质目的的工具，准确地说是实现父系家庭经济目的的工具。孝顺就意味着在必要的关系网中维护家庭的等级结构，维护家庭经济及社会地位的稳定，其中“面子”和名望扮演了重要角色。

对于儒家上层人士而言，丧礼既是家庭、也是社会的秩序原则。它可以巩固统治。只要危及统治，旧的上层人士就会著文鼓吹丧仪的准则，人们相信借此可以消弥儒家农业社会制度中出现的危机，阻止变革的发生。

《大清通礼》中丧礼的等级制度 是维护家庭和社会秩序的中心原则

丧礼的主要特点是反映了社会等级结构和分层状况,在此等级秩序中,地位越高,区别越大。《大清通礼》中有五卷(即卷 47 至卷 51)专门叙述皇室成员的丧礼,而只有一卷分三节分别叙述公、侯、伯、子、男五爵和七品以上官吏(即中上层官员)的丧礼,八品、九品官和有功名的读书人的丧礼以及下等人即老百姓——农民、工匠和商贾——的丧礼,这一卷恰恰构成了本书分析的基础^④。

清朝社会的等级结构首先反映在上层人士和民众丧礼的区别中。这些区别经常表现为对象征社会地位的物体数量规定不同。不过上层人士内部也有区分。因此根据死者官阶高低,丧仪与祭奠方式、坟墓的规格(《大清通礼》,见林定川 1893:III,17 页及以下几页)^⑤、守墓的人数、神兽、悼词及墓志铭的数目与种类(同上,14 页及下页)、寿衣的数量与种类(同上,3 页)、牲畜祭品及纸钱的数量与种类、送葬队伍的规格(同上,21 页及下页)以及抬棺的人数等等均要有所区别。根据官阶不同,另赠之贖仪,户部发给用于祭奠及以示纪念的钱资、工部发给的安葬费用(同上,14 页及下页)均有所不同。老百姓、读书人和下层官吏得不到国家补助。

给老百姓定下的丧礼大体是比附上层人士而来,其特点是限制颇多。无论丧家经济能力如何,表示哀悼的标志、坟墓的规格排场都要有所限制。墓地不能超过与其地位和官阶相应的规模,纸钱的数额也有一定限度。寿衣不得过于贵重,供物的数目及质量不得超标,抬棺的人数以及灵柩的规格不得超过限度。对于读书

人、低级官吏以及普通百姓的规定中没有祠堂、悼词、纪念碑铭或墓志铭一说,他们应该在家中敬祖^⑧。最高层的官员还可以享有获得谥号的特权,中层官吏至少有翰林为其写墓志铭和悼词。官员和读书人丧亡时帮手众多,由祭司负责打点,普通百姓只能靠儿子操办丧事。

丧葬仪式的铺张程度首先取决于死者的社会地位。世袭贵族以及那些应试中榜或捐买功名的官吏拥有特权。读书人如果有功名无官职,那么地位介于特权阶层和百姓之间。封建王朝末年,决定一个人社会地位、特权及权力的并不是财产(参见贺平悌 1962: 43 页)。只有功名也不足以使人享有丧礼中规定的重要特权和权力。

社会等级秩序原则也体现在家庭中,家庭只计父系一支,按等级——父权制的秩序原则构建。五服制规定了服丧期限长短和丧服种类,同时也规定了丧家的全部行为。这一切都与每人和死者的亲属关系相对应。家庭结构经常是错综复杂的,每个人在其中的地位都要具体明确,这样就产生整个家庭的秩序^⑨。举行丧仪时,丧主——一般是长子——发挥主要作用。丧主是死者的主要继承人和合法的继任者,因而必须明确谁是丧主。他可以致祭、领头、接受吊唁及致谢回礼,也可以委托他人做这些事情。致祭队伍的次序、送殡队伍的次序、坟前及点主时的顺序都取决于各人与死者的亲属关系。同样道理,用举哀、哭泣和服丧等种种形式表示哀悼都体现了亲属关系,而不是与死者之间的私人关系,其哀悼的程度都是固定的。

在整套丧礼中,死者都是一家之长,有官职(只有上层人士才有官职),有财产,更有孝子和继承人。《大清通礼》对于不属此类的情况没有特殊规定。在其他著作中,15 岁以上而独身未婚者、

夭亡的孩子被排除在丧礼之外。对这些人不用服丧,不用垒坟,甚至连棺材都用不着准备(参见北谷 1801:21 页)。

执行丧礼有具体的步骤。连具体器具的处所、参加丧仪之人的位置都有规定:一方面要按东西南北等方位摆放供品、供桌、灵床,排列众人,一方面还要结合屋中或庭院中的具体位置。亡人头朝南,东边站男子,西边是女眷。各仪式开始的时间也是固定的:发引、祭奠或入殓。这样,举行仪式也就纳入了宏观宇宙的预定秩序,各星宿有凶有吉。由于稍有违犯即会招来不幸,所以出于为大家的考虑,注意正确的地点、正确的时间尤为必要(参见 C·K·杨 1960:33 页及下页)。

如果说这些丧礼在纳入宏观宇宙的过程中就已显现出其非理性的成分^④,那么这种非理性则在为土地爷上供、在坟前或灵位前为死者上供中体现得更为明显。人死后要入“阴宅”,其形归入地下,其神归入祠堂灵位(《大清通礼》,见林定川 1893:III,21 页及以下几页)——这些说法都表现了包括上层人士在内的人们对死亡的普通理解:死亡不是生命的结束,而是向另一种状态的过渡,进入与阳世同构的另一世界。人们每次祭奠时都要提到死者的社会地位和官阶,这些地位身份以及与之相应的陪葬品可以保证死者在阴间享有一定的地位。这个世界的秩序原则本来是由上层人士确立的,如今却超越了时空,同样适用于阴间。总体说来,本书同意贝克的论断,他在研究祖先崇拜时认为上层人士更富于理性而非迷信(贝克 1979:105 页)。儒家上层人士在阐述操办丧事时强调道德、家庭和社会秩序,而普通百姓则主要认为可以借此防范死亡的邪气。与此相反的是,无论是普通百姓还是上层人士,其在丧葬时实际的所做所为都是出于维护家庭经济状况^⑤。

丧礼以“孝”维护统治

本书前面讨论婚嫁礼俗时,已经介绍了封建王朝末期围绕儒家礼教和规范所展开的讨论。在这些讨论中,丧礼占据了最为重要的位置。19世纪上半叶,吴嘉宾鼓吹原则上保留并遵循丧礼,因为丧礼确保了社会和家庭秩序,主张男女有别、男尊女卑,调整着贵贱、长幼及男女之间的关系。除此以外,丧礼还决定了谁是继承人,谁应该服从谁等问题(吴嘉宾 1888:8083页及下页,8102页)。因此,统治者、父亲们遵循丧礼并保留按亲属关系服丧的五服制显得异常必要。只有某些具体规定可以根据时代不同而加以变化(吴嘉宾 1888:8104页及下页)。吴嘉宾虽然提到,贯穿整个丧事的原则是为了确定继承人、重建家庭和社会的(等级)秩序,但他同时也试图将之解释为人们对死者感情的体现(参见吴嘉宾 1888:8071页)。郭嵩焘(1818—1891)也为保留儒家丧礼进行了原则上的辩护,他对自强运动持批判性态度,曾经短期出使过英国。

1891年还刊行了一部丧礼汇编,内有十二篇文章,作者上至17世纪,下至当时。王先谦(1842—1917)作为翰林院中的保守派,反对梁启超以及任何改良思想,他为这部文集撰写了前言。他曾在1888年编纂了1430卷《皇清经解续编》,其中部分涉及丧礼。王先谦希望这部1891年刊行的文集能够指导行动。人们在家中有丧事之前就要学习丧礼,以便今后遵循行事。和吴嘉宾一样,他也借用“先王”和人的感情来使儒家规范体系获得合法性。他对丧礼的批判是针对其具体操办方式,这和以前一些上层人士相同(参见索宁安 1801:《追远》序):丧葬过于铺张浪费^④。他主张按中等标准遵循丧礼(王先谦:前言,见《读礼丛钞》1891年)。

林定川主编了 1893 年刊行的《大清通礼》，他也赞成根据各自的经济能力和时代变化适当调整丧礼。此外他还对请和尚道士参与丧葬提出批评。在他看来，请和尚念经、做法事无异于是说父母“身处地狱”（林定川 1893：初稿 32 页）。对于这种做法的否定一般出于上层人士自身^⑤。这从以前的文章到现在一直如此^⑥。同时，人们还反对那些非儒家、非正统来源的做法，反对并批判风水先生，不过并非是针对风水术。人们认为风水先生是异端分子，根本不能跟儒家的各级官员相提并论^⑦。

随着中华民国的建立，这种精细的丧礼制度首先为一些简单的规定所取代。哀悼的标志只是定为戴黑纱、着丧服，服丧的时间却没有规定（胡适 1919：577 页）。虽然有人拟定了一部《中华民国丧礼草案》（参见张鸿来 1928：35 页）^⑧，但这并无约束力。家族内部关于丧事的规矩还是要遵守的。虽然没有了制度性的框架，没有了丧仪范典的约束，旧的上层人士却还在为保留并遵行传统丧礼进行思想抗争，主张顺时应变。但是，满族统治覆灭后，前统治阶层的墓穴遭到疯狂盗掘，对此人们再也无法阻止（参见 V·R·布尔克哈特 1966：II，18 页）。张鸿来直到 1928 年还在鼓吹遵循儒家丧礼，遵守五服和服丧期限，“未坚持守礼而除服作乐者，犯罪也”（张鸿来 1928：65 页）。他认为新儒家的阐释和《大清通礼》扭曲了丧礼^⑨。为此他呼吁按照先前的《礼记》等典籍恢复丧礼的真正内涵，然后将之载入中华民国的新规范（张鸿来 1928 年，见勒口文字）。他还批评那些奔丧的常客、铺张的筵席，批判天津工人家庭不想要挽联和（纸制）陪葬品而只想收钱的贪婪行径（张鸿来 1928：38 页，49 页），他建议只由读书人执笔撰写表达个人感情的悼词（同上，73 页）。张鸿来这样一方面继续了前人对操办丧事做法的批判，另一方面还试图确立一种按亲属关系致哀以外的哀悼形

式,即各阶层有自己的形式。在其改良的丧礼方案中,丧主仍旧是主要人物。张鸿来强烈主张丧主应该孝顺,应该自我指责,这些行为值得保留(张鸿来 1928:58 页)。

与张鸿来类似,其他人也想利用《仪礼》和《礼记》等典籍建立新的丧礼制度。人们认为,带有迷信色彩的后起习俗是使丧礼变成宗教仪式的罪魁祸首。这一切应该由国家确立通行的丧礼得以改观,直至消亡(文藻 1941:56 页)。人们继续批判那些用来积累象征性资产和巩固关系的做法:大吃大喝、听歌唱曲以及一切形式的娱乐、铺张的送殡队伍等等,新的上层代表人物也进行并深化了这种批判。由此可以看出,新旧上层人士乃是一脉相承。变化后的阐释并没有彻底对旧有事物提出质疑,而是对后者的全新表述,这一点更加说明了新旧上层人士之间的联系。

在下面有关新上层人士的章节里,大家将看到,旧的阐释是如何一步一步地为新的阐释所取代的。

新上层人士的阐释和策略： 死亡是种合理现象 以及丧葬时从经济上进行考虑

封建王朝结束之后,对于儒家丧仪的反思以及对于新式丧葬礼俗的鼓吹起先却是姗姗来迟。丧葬仪俗在旧上层人士看来至关重要^⑥,但在新上层人士的意识形态体系中,改革丧葬仪俗根本

不占据中心位置,这在新派知识分子讨论社会变革时尤其如此。新的国家政权不再通过指认丧葬礼俗为天生恒久的秩序等手段以使自己获得合法的地位,而以必然进行的社会及政治变革的保护者面目出现。在这种社会变革的背景下,原先的父系家庭制度、首先是旧有的婚姻方式受到了抨击。新派知识分子认为婚姻是家庭制度的基柱,而且纯属个人问题。与之相对,丧葬及其与家庭制度、财产制度之间的关系则居次要地位。

除此以外,新上层人士还深受某些观念的影响,如举凡与死亡有关者尽皆不祥等。“我起初并不想写葬礼,大多数人认为此事不祥”,刘伯森在他1937年那篇文章开头如此写道。在丧仪方面,儒家的官方化策略成功地遮蔽了与之相关的种种目的,因而即使丧仪可以稳固社会和家庭秩序的功用已部分为人所识,其中心思想“孝”也没能成为集中批判的对象,受到批判的主要是操办丧事中的诸种仪式以及某些用来表现悲痛的习俗。

中华民国时期新上层人士所作的阐释并不是什么完整的方案,他们所提议的丧事新办,或者(以及)反思作为丧事基础的丧仪——这是新派知识分子的观点——都与其对操办丧事的研究一样,含有新的阐释原则。所有这些原则为中华人民共和国时期更广泛地批判丧事的操办方式提供了基础,并且使国家为了确立进步观念而采取的干预措施得以合法化。中华人民共和国建立以后,有关丧葬事宜的探讨无论是在组织上、还是在内容上都有所转移。国家在宣传确立丧事新办的过程中起主导作用,这和中华民国时期不同。受到批判的只是那些得以遵守的、据认为是传统的操办方式。新成立的社会主义国家的政治家和理论家认为,这些做法从经济上、思想上和政治上都不利于建设一个工业化社会,而且破坏新权力关系的稳定。中华民国时期,只有少数上层人士的

代表人物开始试行新式丧葬礼俗,如今人们则在全国范围内宣传以之为榜样,并试图用行政手段确立下来。

中华民国时期对等级结构、虚伪、迷信 以及浪费的批判

胡适 1919 年在《新青年》上发表文章,记叙了其母去世时举行的种种丧葬仪式。文章虽然笔调温和,却代表了一个信号(沃纳 1928:70 页及下页)。旧上层人士批判操办丧事时那些非正统的佛道成分,以及用于增加象征性资产的种种做法,也就是说主要批判其铺张浪费。而胡适作为“五四”运动领袖之一,同时也许是这一时期西方资产阶级思想最富影响力的代表人物,则对丧仪可以维护家族、家庭制度,对丧葬时正统的儒家做法提出了批判。胡适批判犀利,论证充分,提倡革新,代表了新上层人士的观念,一再为后人所援引。本文介绍其观点时将不遗余墨。

胡适首先支持清除丧礼中一切虚伪的仪式。他决不像某些旧上层人士的代表人物那样,希望回归“原初的丧礼”(胡适 1919:576 页)。人们在撰写讣告或生平赞美死者时当避虚去伪,如丧主罪孽深重、叩首泣血等。人们只是习惯性地自我谴责,已然不再相信什么善恶报应了,而胡适认为这种善恶报应的说法才是自我谴责的基础(胡适 1919:568 页)。胡适反对遵行丧期、披麻戴孝,这尤其是因为旁人已经不再顾及临丧时忌酒、忌肉、忌政务、忌纳妾、忌赌钱嫖妓等诸种禁忌。胡适提议用其他方式“纪念”死者,

以取代刻板的丧期(同上,573页)。他不愿盲从于旧日“虚伪的教条”,按照与死者的亲属关系给悲痛划分等级,并且不顾个人感情将之定为义务。他要求将悲痛视为致哀者的个人行为,朋友也可以致哀。丧事应当脱离社会等级秩序,不再作为社会和家庭统治秩序合法地位的组成部分。

按照胡适的意见,整个丧事应该体现对死者的尊重。他认为上香、挂挽联、制作并安放灵位都是对死者的尊重,上供作为一种仪式也可以保留(胡适 1919:570页及下页;沃纳 1928:81页)。相反,一切丧家用于“炫耀”或“挣脸面”的做法均应反对,比如哭丧婆举哀、“点魂牌”、由邀来的司仪献祭等等(胡适 1919:570页)。胡适指出,丧仪中的这些做法,其意在死者的后人。

其次,胡适和旧上层人士代表一样,反对愚昧、野蛮的仪式,这类活动多来自人死后可下地狱或升天堂、可投胎转世、循因果报应等迷信说法(参见卫惠林 1935:18页及下页)。故而丧葬应该和那些做法事的和尚、道士们没有任何关系(胡适 1919:576页及下页)。

母亲去世时,胡适坚决拒收任何钱物,虽说家人亲朋也不再赠收这些钱物,可从胡适的文章中还是能清楚地看出长辈人的反对,他自己也怕众人说闲话。所以他在办丧事的时候并没有完全按自己认为正确的想法去做。胡适于是认为,企图通过行政手段来推行丧事新办是不可能的,他只是呼吁知识分子去批判性地反思并改变礼俗(胡适 1919:569页,573页,577页)。

在整个中华民国时期,虚伪和迷信都是新上层人士用来与丧仪和操办丧事时的种种旧习俗作斗争的中心概念。“虚伪”指的是那种按亲缘关系定下的悲痛和举哀方式(韦承祖 1928:70页;易家钺/罗敦伟 1929:116页,121页)。丧主用于自我指责的套话成

了“空话”(张元顷 1927:《丧仪》3页)。丧主蓄须留发、不洗脸、着白衣则被认为是“可笑”,而整个丧葬体制则被称作家庭体制中“最可笑之事”(易家钺/罗敦伟 1929:115页)。就连丧主一再叩首也成了“不明事理,于人类社会无益”之举,而穷人家或中等家庭反正也不可能守孝三年,因而一并予以反对(同上,116页)。与之相反,悲痛应该是个人与死者之间感情的体现(易家钺/罗敦伟 1929:121页,123页;张元顷 1927:《丧仪》3页,8页),因此就不应该按各人的社会地位对待吊客,而应视其对死者的感情(鄧菊亭 1933:12页)。

迷信是新上层人士的首要概念和战斗口号,它原本是和资产阶级启蒙思想一并广为接受的,但和丧葬联系起来却又被赋予了不同的含义。对于某些人来说,迷信只不过是对于那些旧上层人士已然批判过的非正统因素的新式表达,也扩及指那些用来“压邪气”(鄧菊亭 1933:7页及下页)的魔法之类,新上层人士的代表人物有时甚至是不无震惊地在其民俗学研究中记录了这些做法。对另一些人来说,迷信则包含了旧上层人士全部的意识形态体系:“旧圣人、礼教、习俗、敬祖、制度、旧书。”所有这些都与迷信相关,必须推翻(容肇祖 1929:3页)。不过还有另外的看法:冯友兰明确地将宗教等同于迷信^⑩,却把包括丧礼在内的儒家礼教排除在宗教之外。他试图将之理解为后人努力保留对死者的记忆。虽然一些儒家信徒已不再相信灵魂永生、回转人世,但冯友兰对这种说法的质疑却是犹豫不定,这同时说明他理解人们愿意相信逝者永生的感情(冯友兰 1928:347页,356页及下页,365页及下页)。

有些人也同意儒家丧礼和祭礼的观念,如“点魂牌”、立灵位是敬重死者、纪念死者。丧礼中的这些做法因而可以保留,部分做法可以改换方式(张元顷 1927:《丧仪》9页及以下几页;顾颉刚

1981:289页;祝止岐 1941:21页)。不过在讨论丧仪的语境下,死亡究竟是过渡还是终结的问题没有再深入探究下去。

风水术也被作为迷信而遭到反对(祝止岐 1941:20页;陈怀祯 1937:10页;曹瑞齐《前言》,见:鄯菊亭 1933年)。中华民国时期,对迷信这一有争议的概念并没有提出相对统一的积极概念。它包括了一切新上层人士认为阻碍社会改良或社会革命、阻碍社会进步的事物。容肇祖总结得简单明了:从这种观点出发,“民众的不良习俗和迷信遂为研究对象”(1929:2页)。20年代和30年代的民俗学及社会学论著^⑧贡献在两方面。一方面,随着丧葬时的种种做法、习俗第一次成为上层人士的关注对象,儒家礼教和实际习俗之间的惊人差异为人所认识。著述者们试图去确定二者之间的关系。有人认为习俗是对丧礼的偏离(文藻 1941:53页,56页),有人则认为是丧礼的地方特色(顾颉刚,《前言》1928年),或者完全属于儒家礼教与迷信、佛教仪式等等的混合物,因而其原本的含义眼下十有其九已不为乡人所了解^⑨。正因为有这种分歧,就上层人士反思的对象才更为明晰:一是成文的儒家礼教,二是具体的操办方式。

另一方面,这种礼教与习俗之间的差异迄今仅仅理解为规范(礼教)与偏离(习俗)之间的关系,但这种差异与社会学的研究方法已可以揭示出习俗在乡村社会群体、在社会环境中已是根深蒂固。从这种新观点出发,批判丧葬时大操大办、大吃大喝、宾客娱乐等做法——尤其是在伴宿时——就有了新的意义(参见祝止岐 1941:18页;张元顷 1927:8页;鄯菊亭 1933:9页及下页;陈封雄 1940:119页;顾颉刚/刘万章 1928年)。虽然人们在论述中又援用了旧上层人士的批判,但出于经济上的考虑,这种做法如今被人称为“不经济”(陈封雄 1940:119页),因为大操大办的结果往往是荡

尽家产。不过,人们同时也认识到了这种不经济的做法所具有的社会意义与功能:即使是对普通民众来说,家庭的“面子”和社会声望也和丧事操办的奢华程度有关(顾颉刚 1924:2 页)^⑩。陈封雄抱怨说,整个丧事的操办规模只是做给活人看的,而不是做给死人看的(1940:121 页)。

从经济和社会意义的角度评价丧葬活动,认为民众教育水平低而不讲卫生、不懂科学,这些观点不但被用于批判旧事物,同时也是鼓吹新入葬方式的一种努力。自 30 年代中期以来,新上层人士的代表人物认为一人一墓和家庭墓地威胁到了国民经济。由于人口不断增长,所以墓地再占用农田从经济上来讲就不太合理。而且,一人一墓也不卫生,妨碍交通,为抢夺上好的坟址而招致争端,并滋生形如风水先生之类的行当,阻碍修建矿山,浪费国民的金钱人力,为寄生虫提供寄居之地,杂乱无章(于缙绪 1936:87 页)^⑪。持这种观点的人动用了新上层人士从“卫生”到“迷信”直至“经济”的种种流行说法,用于作为自己要求修建公墓和鼓吹火葬的理由。他们所发起的“公墓运动”和“火葬运动”被说成是“文明国家”的方式(于缙绪 1936:89 页),这在蒋介石所倡导的“新生活”运动中就已得到鼓吹^⑫。不过在中华民国时期,没有任何贯彻这些要求的国家行为值得一提,而且当时兵乱纷争四起,很多人根本就难以下葬。在鼓吹新丧礼或者实行新丧礼的过程中,国家机构所起作用极其有限。

与帝国时期成文的丧礼不同,国家的丧礼规定只用戴孝代表服丧。这样一来,新派知识分子就在论述中获得了帮助。同时,一再为新上层人士所批判的风水先生在北京实际成了国家承认的验尸人,其地位得以巩固。不过总体说来,国家部门还是尽力在实际操办丧事时摆脱丧礼规定的限制,出现矛盾时首先由地方上解决

(陈封雄 1940 年)。只要丧家只是安葬死者,而死者又不是因明显的外伤而致死,那么丧家如何悼念死者、如何安葬死者就是他们的事情。新上层人士的代表人物如胡适等人,也坚决反对国家采取任何措施(胡适 1919:577 页)。

但是,在讨论有关丧葬问题的时候,儒家礼教的核心概念“孝顺”,以及丧主及继承人在财产和后继人的问题上所居中心地位却始终没有涉及^⑩。只是有人建议像西方一样立下遗嘱,用以均分身后的遗产,并且建立包括妇女在内的家庭协商会,管理家庭事务(张元坝 1927:《丧仪》1 页),这就间接地触及了传统丧礼的核心方面。并且人们建议取消自我谴责的套话和仪式,这也可看作是对(过于夸张的)孝顺形式的批判(张元坝 1927:《丧仪》)^⑪。

除此以外,服丧及丧礼主要是和长辈有关,由丧主和继承人执行,这种做法也没有得以讨论或受人质疑。张元坝关于不要按亲缘关系区分丧事轻重的要求也只是针对份子钱的(1927:《丧仪》9 页)。因此,虽说悲痛是个人情感的流露,但这并不意味着每个人的丧葬仪俗都与其家庭地位无关。

和家庭方面一样,在社会领域中死得孰轻孰重,以及相应如何操办丧事的标准也得以保留,不过被重新评价。我们从 19 世纪中叶的悼文中可以看出,封建王朝时期主要标准是死者的社会地位及官阶,讲的是为国家、为社会所作的贡献,规定详备。1944 年,毛泽东则提出以个人的社会工作热情、对人民的贡献作为主要标准,衡量死得孰轻孰重以及相应如何操办丧事,而不再看社会地位和职位高低^⑫。

中华人民共和国时期的火葬和追悼会： 理智并且经济地处理丧事的手段

中华人民共和国成立之后，1950年就制订了《婚姻法》规范婚姻。与之不同的是，并没有订立全国性的法规规范丧葬事宜。各地情况有异，尤其是城乡有别，于是各地有各自的行政规定，而且执行情况也各有不同。国家的规章主要是针对下葬方式管理部门的内部文件用“殡葬”一词代替了“丧葬”，这就表明了重点所在。广义地说，丧葬习俗尤其受到国家禁止迷信活动措施的影响。职业操办丧葬事宜的人员如风水先生、和尚尼姑之流被划为“剥削阶级分子”（麦肯尼斯 1927:39 页），不得再从事此类工作。他们在生产领域分配到了工作岗位。人们还试图取消丧葬习俗得以存在的经济及物质基础：土地和家族祠堂均充作国有财产（戴维斯—弗里德曼 1983:61 页），土地庙被捣毁，而且最迟不晚于文革时期，生产宗教用品如纸钱等物的合作社转产利润更高的产品（布什 1970:414 页）。城市内，连包括棺材店在内出售、租借丧葬用品的店铺全部关门。直到 80 年代初，北京市才重又出现一家出售治丧用品的商店，可以买到寿衣等物品。

禁止公开敬祖（戴维斯—弗里德曼 1983:61 页）是国家采取的另一措施，意在从公众领域中将宗教迷信因素剔除出去，即使不能完全阻止，也至少将其限制在非公众领域内。不过，如何区分这些因素却使思想家们颇费脑筋。在国营企业中不仅如此，连对家庭

事务都力图进行更为严格的社会监控。有关殡葬改革小组的报道说,工厂等单位中由工会组织改革小组,在遇到具体情况时通过帮助和讨论使丧家后人相信,可以用一种经济而理智的新方式对待丧事(《殡葬改革》1983:4页及下页)。除了具体的行政规章和大概的禁令以外,对于限于家庭内部的做法只是从宣传上施加了一些压力,这种情况持续到文革前夕。自70年代末以来,用教育和宣传作为改革旧习俗的手段这条方针重新得以强调,并继续推行。

上层人士首先用经济上的考虑,以及意识形态上与传统思想作斗争的必要性来说明推行殡葬新做法的理由。经济上的论述出于中国工业化的要求,要精打细算,简化丧葬仪俗,首先是要改变下葬方式:用公墓代替一人一墓,用深埋代替坟包,用火葬代替土葬。这样既可以节约时间、劳力和金钱,又可以节省(急需的)农业用地和建筑用地。

意识形态上的论述则要求清除错误思想和迷信活动——迷信在中华人民共和国时期仍旧是上层人士的有争议的概念,尤其要禁止那些以丧葬为生的人继续活动。改革丧葬仪俗,确立丧事新办,这被认为是为建设社会主义而与传统思想进行的意识形态斗争的一部分,在文革时期甚至成了阶级论争的一部分。

这两种论述是互相补充的,在不同时期各领风骚。对于整个中华人民共和国时期来说,探讨丧葬问题缺乏统一连贯性。从时间上可以划分出三个阶段,其中随着政治情况的发展,可以看出新闻界对这一问题的探讨逐渐加强,而且试图发动群众贯彻新思想观念。第一阶段是1956年至1958年,在以“扫除迷信”为口号的“大跃进”政策之前,经济上的论述占了主导地位。在这一阶段,中国共产党机关报的出发点是,生活水平的改善、能接触现代医疗方法和科学的普及将逐渐驱走宗教以及被认为是属于宗教的丧葬仪

俗。第二个宣传阶段发生在“文化大革命”之前,此时正在开展“移风易俗”的运动,丧葬被看作是意识形态和阶级矛盾的一个部分,要跟旧的习惯势力作斗争。第三阶段始于70年代末,此时文革的极“左”做法已受到批判,面对人口的迅速增长,党内和管理机关内部展开了对全国性法规的讨论,以给社会主义社会中丧葬事宜重新定位。

近年来,丧葬还在讨论社会主义道德和文明礼貌的背景下受到了一定重视。年轻一代尤其缺乏道德价值标准,于是一些思想家似乎觉得很有必要为治丧建立新的道德标准和行为准则,包括选择下葬方式和清除种种迷信做法在内。在这种背景下,“孝顺”得以重新评价,成了一种美德,但这不涉及丧葬。总之,新上层人士的反思与批判首先针对人们遵循的种种习俗,作为旧上层人士阐释系统的儒家礼教却并没有得以探讨。

绝大多数党和国家领导人以及知识分子都坚持保留丧仪和遗体,起码将遗体保留一段时间。从建国起就发给国家公务员治丧费用补贴,农村地区保证下葬,这些做法表明了这种观点。补贴和保证只是在“大跃进”期间没有遵循(戴维斯—弗里德曼 1983:63页)。那些鼓吹取消一切丧葬仪俗——至少是对于那些无甚社会贡献的人而言——的极端论点(《关于丧葬问题的我见》1960年),只是例外而已。

1956年至1958年的火葬和卫生

1956年6月第一届全国人民代表大会第三次会议上,丧葬的具体操办方式即火葬问题在中华人民共和国历史上第一次在最高的国家层级上得以讨论。对于新成立的合作社来说——农业合作

化是此次会议的中心议题。散布在以前私有田地间的大量坟堆构成了机械化耕作的巨大障碍,而且制作棺材的木材既稀少又昂贵(邓初民 1956 年)^①。迄今为止征地迁坟所应用的程序——比如在城郊扩建工业区——需要一系列的行政措施^②以及说服工作,至少在涉及农民时如此(孙东元 1957 年)。而如果采取火葬,这一切问题将纯属多余。人民代表大会在决议中一致赞同火葬^③。不过对于在全国推广应采取何种策略,大家意见并不统一。

一些人主张循序渐进地进行宣传,寄希望于教育、宣传和领导干部的模范作用,第一步想在城市范围内实现火葬;另一些人则主张迅速发动一场广泛的战役来确立火葬方式,修建火葬场和骨灰堂。领导干部无论如何要起表率作用,立遗嘱确定采用火化。要鼓动教育广大人民群众向榜样学习。因此,“清除陈旧的迷信和陈旧的习惯”则“至今仍是一项重要任务”(邓初民 1956 年),这首先是出于经济上的考虑。

反对土葬的理由后来一再提及,主要有:土葬浪费耕地,阻碍生产,浪费寿衣、棺木和墓穴,不讲卫生,传播病菌,影响地下水水质。与此相反,火化既节俭又卫生(孙东元 1957 年)。人们认为,火葬的问题是“移风易俗,破旧立新”。同时人们还考虑以何种风俗替代旧习俗。城里除了要修建火葬场以外,还要为参加葬礼者修建休息室,以及修建厅堂供举行追悼会。此外,城市要成为实行火化的先锋,而葬礼本身应成为“公共机构的一部分”(孙东元 1957 年)。埋葬死者于是由家庭转为由国家机关负责。50 年代中期先是完成了对杠房的合作社改造,涉及除“迷信职业人员”以外所有以操办丧葬为生的人。如今由国家机构负责这些事务,这是第二步措施。这样一来,行政监控手段得以加强。

1958 年初,人们就发现只有在北京这样的大城市才能实行火

葬,因为只有这些城市才有财力修建火葬场。在农村,连修建公墓都成为问题。因此人们就制定了新方针,要将坟墓移到贫瘠的土地上,而且不垒坟包,要深埋平坟^⑧。1958年6月,山东省委第一书记批评改革旧丧葬习俗中缺乏“有组织的领导”和“改革的具体措施”。他要求除了人葬方式以外另行制定“新的殡葬规定”,他并且认为这也是人民群众的迫切愿望,从而使自己的要求顺理成章(赵健民 1958:26 页及下页)。新丧葬规章的目的在于“为社会主义生产和社会主义建设服务,纪念死去的人,鼓励活着的人,用共产主义伦理标准教育人民”。这位省委书记的具体建议为:用泥草砌棺代替木棺;在贫瘠的山区修建公墓,坟墓不垒坟包;由群众在自愿的基础上铲平五代以上的旧坟和无主坟;逐渐引入火葬,首先在城市进行;由主管的工作单位举行追悼会;用普通的衣服作寿衣,用黑纱代替孝服;将纪念亡人的日子缩减为清明节和春节等两三天;取消在坟前磕头(赵健民 1958:28 页及下页)。

省委书记强调,在试行这些做法或改进后的做法时,应该考虑群众。他详细说道:“应该允许不接受新办法的人按旧习俗行事”(赵健民 1958:30 页)^⑨。在北京,党和国家领导人为宣传新式丧葬习俗做出了良好的榜样。新闻媒介所报导的丧事新办指的是举行由党和国家领导人参加的追悼会,送花圈,在遗像前默哀以及致悼词^⑩。

在宣传改革丧葬习俗的第一阶段,党和国家领导人又将此称为社会和国家事务。这从经济上和意识形态上得到了证明。人们重新援用中华民国时期就开始提出的有关入葬方式的经济理由^⑪,并加以详述,用来作为改革整个丧葬习俗的杠杆。人们仍旧用“迷信”这一概念指那些所反对的传统做法,但没有对这些做法进行详细定义。死者首先是社会成员,人们要表彰其对于社会所

做的贡献。死者的家属要对社会负责,为社会主义建设节约使用物质资源。人们没有论及死者作为家庭成员、家长时的作用^⑧,其后人以及丧主的作用和责任也没有提及。人们非常理所当然地宣称,宣传新丧葬习俗都是为了纪念死者,表现了生者对死者的尊敬。至于死亡究竟意味着什么,这个问题留待以后再说。

“文化大革命”： 对迷信展开阶级斗争

公开讨论以及推行丧事新办的第二阶段是文革之前。1963年8月,报刊上已出现抨击宗教迷信的文章,并且涉及了旧丧葬习俗的问题。这种口诛笔伐持续到“文革”开始,原先意识形态的问题就具有了更深远的政治意义。

这些批判文章的基本态度是,将针对宗教迷信的斗争作为由资本主义向共产主义整个过渡时期中社会主义社会的一项任务(牙含章 1963年)。宗教和迷信思想是对社会主义革命和社会主义建设的严重威胁,因而有必要将之全面清除。迷信是“邪门歪道,不是真理”(周建人 1964年)。对迷信这一概念的定义多种多样,因而产生了多种多样与迷信斗争的策略。

有一种观点区分了宗教、封建迷信和有神论思想(牙含章 1964年),并将前两者列入阶级斗争问题,成为专政对象。过去,帝国主义利用它们进行反革命活动,封建势力利用它们搞复辟,吃迷信饭的人靠它们骗取钱物,压迫人民。这种观点将有神论思想与宗教迷信区分开来。每个人都应有信神不信神的自由,信徒的感情应当予以尊重。这是个意识形态的问题,可以通过“长期、系

统的正面教育成为无神论”得以解决(牙含章 1963年)。

这种观点支持信仰自由,同时运用专政手段对付以从事迷信活动为生的人和宗教机构^⑥,另一种观点则主张把旧习俗纳入无产阶级先进科学思想与封建资产阶级反动落后思想之间斗争的框架内,这就与前者相悖。按照后一种观点,旧习俗的拥护者是信神的,应作为阶级敌人予以斗争(蒋莉 1963年)。

在这种背景下,烧纸钱纸人也成了“反动阶级”用来愚昧群众、策划复辟的工具。风水术这种迷信思想的欺骗性尤其强,麻醉了人民的斗志,因为它宣扬祖先的坟墓可以改变人的命运。反革命和封建势力不仅利用靠迷信吃饭的人搞迷信活动(迟玉婷 1963年),他们还利用旧习俗腐蚀无产阶级,旧习俗于是成为“阶级敌人”搞颠覆活动复辟权力的“防空洞”(《浙江日报》社论 1964年)。正值开春耕种时节,亲戚们一同去家庭墓地上坟上供,不仅仅浪费劳力、物力和时间,而且有可能给阶级敌人进行反革命活动提供机会(《上祖坟是……的吗?》1964年)。

极端的观点认为,人民的风俗习惯是假定的阶级矛盾的整体组成部分,这也适用于丧葬习俗领域。这种观点以与阶级敌人作斗争为名得以合法化,而“文化大革命”就基本上是由此为由发动起来的。在这个问题上,“文化大革命”的发动者取消了父亲们的权威,从而发动了青年。起初新闻媒介为了教育群众,大力宣传正确处理丧葬事宜的楷模,试图以此确立操办丧葬的新方式。青年们因为父辈烧纸钱而要与之斗争,不过到1965年还有人教育青年们要与父辈进行耐心平和的讨论(《如何处理……?》1965年)。

一位农民立遗嘱,死后后人不得请和尚、不穿孝服、不要供奉,而要牢记阶级苦,省下钱用于生产(《一位老贫农的遗嘱》1964年),这在全国被奉为楷模。摒弃旧习俗,不做“可笑的”祈祷,而用追悼

的方式表扬死者的一生,以激励所有人继承先辈的革命传统,这样做更有意义(《浙江日报》社论 1964 年)。人们在说明追悼会意义时一再提及以下两方面的主要理由:一方面可以表扬死者的一生及其贡献,另一方面可以由此教育下一代坚持积极的革命传统(例如《从意识形态的角度看》1964 年;《举行追悼会》1964 年)。追悼会不是由丧家组织举行,而是由其工作单位负责,单位这级最小的国家机构从而也具有照料员工的职能。

第二阶段讨论丧葬习俗时的中心问题是,丧葬习俗是广义风俗和行为方式的组成部分,与其中体现出来的有害思想作斗争,更重要的是假定它有可能服务于政治敌人。这种可能会威胁到既存权力关系。我们在这里暂且不去验证这种假设的真实性,可以确定的是,中华人民共和国的思想家们在这一点上与旧上层人士一脉相承。和旧上层人士一样,他们反对异端思想以及与党的领导干部观念不一致的行为,因为它们会威胁到国家和社会秩序。与旧习俗——首先是与以此为生的人——作斗争,与家庭和家庭的行作斗争,同时也是为了确立新的社会秩序,其当前形式是由向家庭、家族和宗教机构尽忠转为向社会、向共产党、向共产主义国家以及在“文革”高潮时期向毛主席尽忠。追悼会是其具体的组织表现。

在这一背景下,过清明节得到大力宣传。清明节应该办成纪念功勋卓著的死者的节日,教育青年忠于社会主义祖国、忠于中国共产党和毛主席。自 1962 年始,每年都要发动数万青年去八宝山革命公墓扫墓和举行追悼会,新闻媒介也大力报道(《各地人民过清明节》1962 年和 1963 年)。以后,纪念死者——尤其是纪念革命英雄——坚持了下去。自 1965 年,人们就把它和烧香烧纸等迷信活动明确区分开来(《怎样对待清明》1965 年)。“文化大革命”高

潮时期,追悼会在天安门广场人民英雄纪念碑前举行。这样一来,公共追悼会成为对英雄的崇拜,脱离了坟墓(参见《清明节前》1966年)。自此,一直是新闻媒体核心概念的“祭”全然消失,连“扫墓”一词也是1972/73年后才重新开始使用的。从此,修葺坟墓成为清明节的主要内容。

和意识形态方面的论述相同,中国共产党领导人在“文革”时期也对如何对待死者作出了明确的表示。从1964年起,连八宝山革命公墓都允许安葬骨灰,可以说,从这时起火化在北京市得到行政上的普遍推广。从1966年起就无人下葬了,一般也不再为死者举行仪式。库存的棺木被毁掉。北京殡葬局大多数办公处——十一处中有七处——停止工作。连农村地区送棺入葬都不可能了(戴维斯—弗里德曼 1983:63页)。阶级斗争的口号也用到了死者和墓地身上,成群的红卫兵大规模捣毁了坟墓和墓碑,其破坏直到1981年才基本肃清。遭到毁坏的不仅是坟墓,火葬也成了问题,如果死者是文革的受害者则更是如此。他们没有火葬和埋骨灰的权力。这也涉及“右派”的家庭成员以及其他受批判的人。办理火葬的必需手续,解决遗体由医院到火葬场的运输问题都非常费时费力(参见乐黛云 1986:182页及以下几页)。有些地方,红卫兵把家中保存的灵位都捣毁了(戴维斯—弗里德曼 1983:63页)。“文革”混乱过后,行政措施集中在推行火葬上。北京郊区从1973年起也必须实行火化。这是破“四旧”的手段:旧思想、旧文化、旧风俗、旧习惯。人们普遍害怕被公开打成阶级敌人,这也明显阻止了“迷信活动”。但是,打倒“四人帮”以后旧习俗又渐渐兴起。自70年代末以后,火葬率又下降了(《殡葬改革》1983:13页)。这就再度促使中国共产党的思想家和行政机关自80年代初以后着手改革丧葬习俗。

80年代的殡葬改革

70年代末以来，“文化大革命”遭到批判，严格执行火葬也随之被称为极“左”路线的产物。火化率大大下降——人们解释说，这是受到封建迷信思想和资产阶级自由化思潮的影响（《殡葬改革》1983：13页），于是1981年第一次全国殡葬改革会议召开。殡葬改革的指导方针仍旧是“积极推行火葬，改革土葬，清除旧丧葬习惯，节俭操办丧葬”。这次不再用强制手段贯彻方针，而是要通过集中的宣传工作，通过批评教育以及党员的模范带头作用。党员有义务实行火化，节俭办丧事。人们把殡葬改革视为“社会主义精神文明建设”的组成部分，在实现社会主义现代化的过程中具有重要意义（《殡葬改革》1983：1页^⑤）。殡葬改革的内容是用科学的人葬方式代替落后方式，用新的社会主义习俗取代封建迷信、炫耀浪费等旧习俗。因此，殡葬改革可归入国家行政管理范围，同时也是一种社会工作，意味着要改革习俗。

人们认为，实行殡葬改革必须树立无神论思想、无产阶级世界观和无产阶级思想。这就是要化悲痛为力量，继承死者的事业并进行隆重悼念。一切迷信活动以及丧事大操大办都与此相悖。和中华民国时期新派知识分子的论据一样，人们也认为这些东西虚伪，因而坚决反对（《殡葬改革》1983：1页及下页，5页及下页）。不过这种虚伪如今直接与经济利益挂上了钩，一面大操大办，一面争夺遗产，以及出于互相利用的物质需求前来吊唁，这些做法是“渗入普通百姓丧葬事宜的旧社会丧葬习俗”（《殡葬改革》1983：7页）。人们揭示了某些只属于旧剥削阶级的丧葬习俗所掩盖的物质利益关系，同时要求用平等的关系取代过去居于主导的家族关

系和金钱关系。平等是社会主义社会的特点。“领袖和群众之间，上下级之间，同事之间，亲戚朋友之间和邻里之间”没有等级关系，这一点得到了着重强调。父母与孩子之间、尤其是父子之间的特殊家庭关系没有涉及。

人们为殡葬改革详细制定了下述指导路线：首先要实行火葬，因为火葬既经济又卫生，不浪费，没有迷信活动。其次，在那些不能火葬的地区改革土葬，修建公墓。第三要改革旧的丧葬习俗。以下做法应予以取缔：为坟地看风水，搭丧棚（这是为“接三”日接待宾客并举行仪式用的），沿途致祭，多人随行，捧盆，随行挑打灵幡，烧纸钱，发讣告，大摆筵席以及接送挽幛。丧礼应该在小范围内举行，用黑纱和白花代替丧服。不要上供而代以花圈，丧家不再“招待吊客”，而要成立治丧委员会负责此事。集体告别仪式应该取消（《殡葬改革》1983：7页及下页，10页）。

实现这一目标是一项长期任务，因为在农村“习惯势力”特别强大，人们也害怕别人议论。党和政府应通过教育和行政手段保证目标的实现，但只是在严重违反规定的情况下方采取法律手段和行政干预。在市县一级，殡葬管理部门应该统一管理。人们也要考虑建立国家保障体系和减少多余开支的可能性（《殡葬改革》1983：11页及以下几页，19页及以下几页）。自那以来，这篇文章中殡葬改革的观点给新闻媒介中为数不多的此类文章定了基调。这些观点在1985年第一次殡葬改革的政府规定中统一了起来：“积极主动、按部就班地推行火葬，改革土葬，清除封建迷信的丧葬习惯，节俭治丧，文明治丧”（转引自A.B.C.（笔名）1985年）。

80年代，人葬以及整个丧葬事宜都被宣称为由国家行政管理。土地日渐不足，经济改革以后城乡部分居民的经济力量日益增强，这些都提出了新的问题。人们已经开始讨论惩罚土葬，阻止

卖地修坟——后者此间在一些城郊地区已成为一项获利颇丰的副业,一些地方并且已然开始执行这些措施(《殡葬改革》1983:10页)。建立特别行政机构“掌管社会习俗”的呼声日益高涨。

经过“文革”那段极端岁月以后,人们开始重新思考民俗的特性及其与国家和社会需求之间的关系:“民俗并不独立存在于社会之外。它反映社会的某些特征,同时也影响社会及其发展。正出于此,以前的政府机关总在必要的时候观察民俗方面的情势,必须介入时才介入,以使民俗不远离社会道德,和社会的正常发展以及统治者的需求保持一致。”(A.B.C.(笔名)1985年)这里明确地提到了国家利益和权力,将之与全社会的利益相等同。但是,在目前的政治形势下,实现国家利益和权力不能采取文革时期的压制手段。

殡葬问题不仅被理解为经济问题和科学理性的胜利,而且事关国家权威能否位居人们一贯对家庭、亲属关系和宗教的忠诚之上。因此,大量的家庭或家族的坟地纷争^⑥,以及清明时节大家庭集会祭祖,这不仅被视为对社会秩序和生产的威胁(邦方文 1983:29页),而且由于其增强了家庭凝聚力和对家庭的忠诚,还遭到了反对。“废除小家旧习俗,树立大家新风尚”,这句口号清楚地表明,人们企图将对家庭的忠诚转移到社会身上。

“带有家族集会性质的封建迷信活动”不仅要“严厉禁止”,家族之间武斗的组织和带头人还要公开处罚,以示警诫(邦方文 1983:29页)。

我们同样可以从有关伦理道德以及宗教问题的讨论中判断出国家对丧葬事宜的态度及其理由。例如,1976年官方出版物又部分地开始重新评价儒家的中心思想“孝”。“孝”不再像50年代那样被认为是反共产主义,或者像1973/74年被等同于破坏革命(戴维斯—弗里德曼 1983:60页),而如今却和共产主义目标相

一致。一位作者著文称子女孝顺父母、赡养父母乃是“无产阶级的崇高美德”(转引自戴维斯—弗里德曼 1983:69 页)。“孝顺”一词于是获得了新内容,而儒家价值体系中孝道的主要表现即丧葬的具体操办方式却没有论及。

这种新诠释只涉及子女有赡养老人的义务,1979 年一位哲学家说这是“年轻人自愿认同老人的需求,承认应该对那些在自己小时候为自己作出牺牲的人尽到责任”(转引自戴维斯—弗里德曼 1983:70 页)。这种诠释不再包含善待死者以及死后可能由此而提高声望等内容。但是,另有一些人著文批判“孝”和“忠”共同构成了封建地主阶级的基本道德准则。这种道德的基本原则是维护封建宗法制等级社会关系(李惠让等 1984:30 页及下页;罗国杰等编 1984:234 页及下页)^⑧。

杨承志 1986 年发表文章提出,80 年代初以来民俗逐渐受人重视是理所当然的。他还与上述批判封建道德准则的观点相反,在它们与现今伦理道德要求之间建立了直接的联系。正如儒家礼教有过“经世济民”的作用一样,强调文明礼貌、爱国以及“尊老爱幼”也是用来“促进中国的腾飞”(杨承志 1986:3 页及下页)。为了推行现今正确的行为规则,有必要弄清民间习俗^⑨。因而民俗学研究十分重要,人们在论证殡葬改革的时候就认识到了这一点。这样一来,人们一方面继承了中华民国时期民俗学家致力启蒙的精神,另一方面却又转移了重点。现今问题首先不在于废除旧习俗,而在于将新上层人士定义为正确行为的某些新做法确定下来。在论述“文明礼貌”的书籍中,谈到旧时的丧仪表达了人们之间的深厚感情,亲友前往吊唁致哀也是良好的行为。这么做既是对死者的纪念和祭奠^⑩,也是对家人的一种安慰。与死者友谊的深浅决定了人们是否亲自前往吊唁。不过即使关系再疏远,人们也要用

写信或委托他人致哀的方式表示哀悼,这一点起码要做到。出席丧礼时应着暗色衣服,大方朴素,并赠送花圈以示哀思。人们应该安静地聆听悼词,谦虚地学习死者的优点。亲戚朋友应当根据关系远近,在必要时帮助丧家处理丧葬事宜,丧礼后还要安慰其家人。人们应劝说死者家人“节哀顺变,注意身体”。如果丧家有经济困难,那么人们应当在正常的人情范围内给予援助^⑨。

在这些说明中,亲戚朋友关系的远近程度只是决定了致哀的内容。人们也没有涉及悲哀的程度是否取决于死者的年岁、性别的问题。迄今为止,只有民俗学家提出儿童、年青人、老人以及男女的葬礼办法各异的问题与此有关(张明远等,1985:25页)。在讨论社会主义新道德的背景下,继承的问题得以讨论。对于死者家人来说,重要的不是继承死者的钱物,而是用其美德教育革命后代。这正是中国的优秀传统。儿女如今不再是家庭的继承人和延续者,而是“革命事业的接班人”(孙乃氏,1984:210页,207页)^⑩。

1982年出版的一本文集重新涉及宗教学问题。除了试图在中国哲学思想财富中求证无神论思想的存在以外,有几篇文章讨论了如何澄清宗教与迷信的关系。牙含章早在60年代初就对这个问题发表了看法,现在又重新研究宗教与封建迷信的区别所在,并且一一予以列举。他重申了自己先前的观点,认为国家应该阻止某些人以从事迷信活动为业,剥削他人。迷信活动自身将随着知识的普及和穷苦日子的结束而逐渐萎缩(牙含章1982:13页及以下几页)^⑪。普遍认为,人们应有宗教信仰自由,同时也要宣传无神论思想。牟钟鉴持有同样的观点,同时又指出宗教与民族习惯是相互交织的。阴间和丧仪在牟钟鉴的整个论述中无足轻重,不过宣传无神论自然也就消除了“灵魂不死”这种信念(牟钟鉴1982:108页,110页及以下几页,115页)。

作为无神论宣传的一部分,一本小册子重新印行,这本小册子从1963年初版到1983年第七版共印行了281300册。以前以从事迷信活动为生的人讲述了亲身经历的故事,带着自我批评的态度揭穿了自己的骗术。这样一来,上有天堂下有地狱,人有三魂七魄且死后不灭,连带人死后可以转世复生等统统受到质疑。阴阳五行说系迷信,因而要反对(《“鬼神”的秘密》1982:34页及以下几页,41页及以下几页,74页及以下几页)。旧上层人士的合理观念被置于与民间迷信活动同一水平,遭到反对^④。

昔日旧上层人士曾经探讨过丧仪问题,理解也相当一致;而今人们从不同的角度出发,有着不同的观点,这使我们得以理解丧葬事宜在意识形态领域中所起的作用总体来说已越来越小。新上层人士认为这是理所当然的转变。批判并反对儒家丧礼,部分原因是出于提倡节俭,批判实际遵循的一些做法和民间流行的迷信习俗,这对巩固意识形态和维护新的社会制度具有一定的作用。人民大众会接受新的社会制度的,并且也会在操办丧事时贯彻统一规定的习俗和做法,从而体现出对新的社会制度的支持。新政权在向群众公开阐明涉及各方的经济利益时,同时也考虑到国家的利益。目前操办丧事的具体做法有哪些特点以及贯彻丧葬新规定的情况则是本章下一部分论述的主题。

今日北京： 死亡作为转世、 人生的终结并永远脱离家庭、国家的新角色

中华人民共和国成立以后，新的丧葬方式是逐渐形成的。首先发生变化的是那些被作为封建迷信而遭批判的成分。但直到“文化大革命”前夕，就连城市中的知识阶层办丧事也主要采取传统方式。农村也是如此(李景汉 1981:59 页及下页)。习俗中的社会因素，首先是丧宴以及出殡队伍的规模上，甚至反而变本加厉起来，因为新成立的国营企业中的工人、职员由于有工作单位经济上的援助，有能力按照他们自己设想的“合适”的规模去办丧事(参见戴维斯—弗里德曼 1983:62 页)。

“文化大革命”取消了僧侣及助长旧习俗的各种设施，并且对家庭里的具体操办活动采取限制措施。无论对城市还是对乡村，这都意味着与“旧”习俗的彻底“决裂”，从 70 年代初起规定实行火葬，城市及其附近乡村地区都不能例外，这进一步加深了这一“决裂”。“文化大革命”和火葬是对移风易俗起决定作用的外部因素。但除此之外，社会、经济方面的变化也深刻影响着丧葬活动的形式及内容。这种变化主要体现在农村地区，那里家庭和家庭经济始终占统治地位，形式上与城市不同，后者主要由个人在国营部门中的地位决定。在农村，传统丧葬活动中的重要成分以变化了的形

式保存下来。但在城里人看来,那依然是“传统”的,尽管那些带有巫术宗教色彩的因素已然大大减弱。

在城市,尤其是在国家公务员阶层中——这一阶层在北京居民中占有很大比重,新的丧葬形式得以实行。其中有些早在中华民国年间就作为适宜的新丧葬形式而得以宣传,新中国成立后则主要在国家机关的职员中得以实行。对新习俗的实行起作用的因素有:1949年迁至北京的知识分子、干部及其他国家公务员与地方上的家族、亲戚脱离了关系;人们认同国家制定的反迷信、反浪费的目标;通过工作单位这一体系实行了较大规模的社会监控。尤其是在城市知识分子阶层中,新的财产所有关系使传统习俗中最主要的因素丧失了基础。财产的丧失,调整新的继承关系,以及割裂了有利于个人收入和财产的家庭经济因素,这使得丧主和人殓仪式已经失去了重要意义——至少对家庭秩序来说是这样。家庭成员同时是某个单位的成员,单位视其家丧葬事宜的规模给他作一成分鉴定。因此目前存在着两种丧葬活动形式:农村的治丧方式和城市的治丧方式。同时应考虑到:“城市中的治丧方式”主要存在于国家公务人员之中。不属于这一阶层的其他城市居民,则在操办丧事时接近农村居民的方式。

农村:

削弱公开迷信,固守传统治丧方式

“越是深入农村,家庭越纯朴,旧习俗就越受重视”——1982

年,一名接受采访的人简明扼要地对一般情况作了如上总结。1973或1974年以来,在靠近城市的农村地区火葬成了规定并得以通行,人们渐渐习惯于此,只有远离城市的地区如八达岭因缺少火葬场,仍实行土葬。国家号召不垒坟包,葬入公墓,但实行并不顺畅。时至今日,在城市附近农村的阡陌之间还可以见到坟包。火葬的实行尤其是推动农村地区丧葬形式变革的重要因素。另外重要的一点可能是因为,人死在医院或医疗站的情况越来越普遍,不再在家中停灵。死者直接从医院送往火葬场停尸间,死者的家庭几乎没有时间举行带有巫术宗教色彩的传统仪式。如果人在家中去逝并停灵、入殓,传统的习俗则通常以变化了的面目出现,只要这些习俗不明显属于遭批判的迷信活动。请和尚和阴阳先生尤其是搞迷信活动,文革以来他们不能再公开露面了。只是到了前几年才又允许为死者做佛事,但一般是在重新开放的寺庙中举行。我没有了解到和尚到人家中参与丧葬仪式的情况。

直到60年代,对于一家之长或其孀妻来说,“体面”的丧事都要以传统的方式发丧:在院门口挂上一叠纸钱,接待为“接三”面来的吊唁客人,搭起丧棚,内贴挽联,和尚在棚内举办仪式,第三天晚上在一块空地上伴宿,最后一夜守灵以及第二天早晨下葬,出殡时吹吹打打,灵幡飞舞,和尚随行,丧主及其他家人放声大哭。“接三”这天成了最重要的一天,虽说壮观的送葬队伍比起“接三”的规模来重要性已有所减弱,第三天伴宿时通常也只是烧烧纸钱,但传统丧葬仪式的主要因素又复出了,参与者也认可这一点。

和尚、吹鼓手及其他带有“迷信色彩”的公开活动受到国家部门的排斥,逐渐从丧葬活动中消失。其他传统因素部分被转释为对死者的敬意,从而在家庭范围内继续存在。那些用于积聚象征性资产和促进社会关系的做法以变化了的形式继续存在,并且最

近有重新活跃起来的趋势。在传统丧葬习俗中，继承人顺利接替死者的地位这一过程所具有的政治经济职能占据主导地位，如今财产关系虽然已经不同于往昔，但这一职能却没有发生根本性的变化，只是略有改变。人们相信，如今死神不一定要向每个人告知它的来临。一些人始终对死亡的临近有预感：“不行了”，于是便召集家人前来，主要是召来儿女。把财产分给儿子们大多在死前即已通过一纸契约定了下来。分家也与以前不同，大多在死前进行，以避免日后发生争端。在靠近城市的农村地区，小儿子们往往进了城，在城里生活、工作，因此分配房屋和财产——此间多以书面形式确立下来——在这种情况下仅限于分配现金和动产。长子继承房屋庭院。寡妇享有继承丈夫遗产的权力，相应地也就有权立遗嘱。

农村里，老人们宁愿死在家中，而不愿死在医院，也不指望住院能痊愈或好转。过去面对死亡时的从容如今让位给了恐惧感：“现在所有人都怕死。”人们仍然要为死亡做好准备措施，尤其是老年妇女要置办寿衣。为此要攒钱攒布票，因为棉布是定量供应的。寿衣通常是蓝色大褂式的棉袄和白色单裤，经常由本人亲手缝制。还要准备人殓用的被盖和绣花枕头，铁棺材属生产队所有。寿衣不能做成黑色，“否则人來世就要变猪”，衣服必须新做，不能是家常穿的寒碜衣服，因为这种衣服在村里穿得太久，洗洗补补得太多了，“否则日后变成鬼魂还要穿破烂衣服，人做了鬼魂就要穿漂亮衣服。”儿子媳妇为父母——并且只为父母——准备寿衣，老辈人一直认为这是他们的义务。但实际上“孩子们已经不管这些事了”，一位60岁的农村妇女抱怨说。除了为年老面不再劳作的老一辈人预先做准备以外，这种行为已经不再为社会所承认。人们不再视之为孝顺，也无法用它提高声望。

临死的人仍旧由同性别的家人或邻居从炕上移到一块卸下来的门板上并换上寿衣,不同的是当事人已少了昔日人们面对死亡的从容,多了几分害怕。他不能死在共用的炕上,因为这不吉利。有人说“这是不孝”,另一种解释则较为实际:死前换衣服、换床对活着的人比较方便,“死人也有可能骨折”。这样,所谓为临死的人和死者所作的一切,就作为一种解释与活着的人公开表明利益联系到了一起。

停灵一直遵循传统方式。死者要面向北方,这样他站起来时就不会走出门,双脚被缚在一起,还要支起一张矮桌,上面放两支蜡烛或一盏油灯、一座香炉、一碗作为“冥饭”的米饭,“打狗棒”和“打狗饼”被取消:“因为这是迷信”——靠近城市的黄村中一位接受采访的老年人如是说。但是吃每顿饭时都给死者供上食物、烧纸钱,纸钱是妇女们自己用纸按从前铜钱的样子剪成的。停灵期间,死者的脸覆一张薄纸,“因为人们认为,死者万一还没有死透,可以透过这张纸呼吸”。同时这张纸也是为了防止死者呼出最后一口气,因为“在民间,人们认为死后一只蝴蝶会从嘴里飞出来,寻找其他生病或倒霉的人”。一直放在死者嘴里的茶叶包也是为了防这最后一口气:“人们害怕臭味儿。”

停灵的长短取决于气温和家人的决定。炎热的夏天尸体要尽快送去火化:“早晨死了下午就送走,如今什么都这么快。”凉爽的季节停灵则往往持续两三天。邻居通常有责任去向村里的亲戚朋友口头通知死讯。亲友要来看死者并向其家人表示哀悼。他们带来点心匣子、自制的白色纸钱和份子钱用于丧事费用。一些村子里,份子钱一般是2元,富一些的村子5至6元,关系近的亲戚最多可能给到10元^⑧。纸钱在遗体前烧掉,这时妇女们开始为失去死者而嚎啕怨诉,并指责自己。来访者在遗体前一鞠躬或三鞠躬,

代替以前的磕头。丧主——总是长子——也鞠躬还礼。只有一些老人还磕头。为了招待前来吊唁的客人，有时院里还要搭起丧棚。邻居和其他生产队成员会帮忙。

此外，亲戚、邻居和生产队中男人的任务还包括（参见李景汉1981:60页）在停灵期间“陪灵”，主要是在夜间。虽说如今长子仍应在入殓之前守在死者身边，但“因为大多数人已不愿干这事了”，夜间守灵和“看护尸体”的任务往往就交给村里一个或几个在这方面有经验的老人。他们尤其要注意不让家中养的动物——主要是狗——进屋，因为人们至今害怕“炸尸”，跳起来四处游荡，带来不幸。此外狗可能会吃供饭，老鼠可能会跑到死者脸上。

丧主即继承人是死者的长子，要基本像从前一样表现哀悼和孝顺。除了主要由女眷（包括长子媳妇）所作的自责外，已分家出去的儿女们还要指责长子没有尽心服侍父亲或母亲，因而对他（她）的死负有责任。这些针对主要继承人的指责使其他儿子们得以对财产的分配和分家提出更多的要求。

入殓和发引如今已经合而为一。生产队^⑧在定好的时间派来一辆车接死者，通常是辆面包车，并带来一具属生产队所有的铁棺。在这之前亲友们还要举行一个告别仪式，所有来吊唁的生产队成员都必须参加。大家都向死者鞠过躬后，接着是入殓。此时孩子不得在场，正像他们也不能呆在灵床边一样。有关死者和亲属生肖的禁忌不再受人重视。丧主先把死者脸上的薄纸拿开，用一块布裹住头。这块布和停放死者的垫褥以后都要烧掉，或至少要放在屋顶上晒一段时间，或进行清洗。然后长子持死者的头，其他人持死者的腿，将死者小心翼翼地放入棺中。这种小心的做法以及用包住死者的头部都是为保护长子不受死者邪气的侵害，因为邪气会致病^⑨。在一些村子里，始终保留着继承人在死者送走

之前打碎一只碗的风俗。这在今天明确地只用继承顺序来解释：先是长子，其次是长孙，然后才是其他儿子和男性后代，这和以前一样。

许多人通常以出席丧葬活动和致哀向死者告别。有些致哀在火葬场工人看来只不过是一种“假体面”。他们作有一首讽刺诗：“儿子哭丧人心碎，女儿哭诉人伤悲，媳妇多少是干哭，女婿假哭驴放屁。”（张欣欣/桑叶 1986：121 页）他们认为，只有配偶和流泪的单位同事，即朋友和熟人才可能真正悲伤哭泣，怨诉一直就是一种仪式，在场的旁观者也只把它当作仪式而已。

儿子们，长孙即长子的长子，可能的话还有其他儿女都跟着到火葬场去，有时一直等到尸体火化，骨灰可以装在骨灰盒里带走为止。死者遗体一送走，停灵的房间就立即彻底打扫干净，邻居们也要帮忙。其他的亲戚朋友、全体来吊唁的人则开始大摆宴席。有些家庭这时尤其讲究吃某些菜以及素席。亲戚、朋友、同事等所有与死者交好，并且想和继承人继续保持关系的人，都要前来吊唁，参加入殓和丧宴，也有义务出份子钱。这几年大吃大喝的风气又盛了起来，它打破了平淡的日常生活，对于增进关系来说是种难得的社会交往机会。这表明，慷慨款待吊唁客人是与传统功能联系起来的。丧事的规模主要体现在对众宾客的款待上。花费的多少始终是孝心的体现^⑨。由于请和尚和花费巨大的送葬队伍要被人指责为搞迷信，对后人和家长来说，就只能将孝心集中表现在积累象征性资产上，这主要指丧宴的排场。除此之外，当众大哭似乎也能看出孝顺的程度（参见张欣欣/桑叶 1986：121 页），骨灰盒质地精良也有助于提高声望。

只有很少的丧主、妇女和孩子还穿戴白色的丧服丧帽，即使穿戴，也只在安放骨灰那天。大多数人都戴黑纱，下葬后不久即取

下。只有丧主戴孝百日。黑纱由丧家分发,并且只有亲戚才戴,这同以前一样。

在有些村子里,作为举行仪式的帮手和为操办宴席出谋划策的还有一种人叫做“司孝”,否则有邻居帮助招待吊唁的客人,或者还有远亲帮忙招待吊唁客人或负责登记份子钱。

在农村,骨灰盒通常由家人在火化后带走并埋在自家地里或院子里,无须请外人,无须亲戚参加。通常没有公墓。丧主和一些亲戚大多在第三天去堆坟,在“三七”日和“五七”日也要去上坟,“五七”要烧纸钱。

清明节是唯一保留下来的扫墓日。只有很少人还在“鬼节”烧纸钱。儿女和孙子孙女——“因为只有三代以内的子孙才记得死去的亲人”——去上坟,把坟重新堆好,清除杂草,焚烧纸钱或把一叠自制的方孔铜钱形的纸钱放在坟顶,压上石块。如有可能,在外面的儿子这几天要回家上坟,因此清明节是除春节以外保留下来的家人团聚的日子^⑨。

城市：

在医院里去世；纪念生前卓有贡献的人士

在城市,去世及下葬比在农村更多地脱离家庭和社交圈子。人大多是在医院或者单位的医疗站里去世。只有老人,尤其是没有工作自费住院的妇女还是在家中去世(参见张欣欣/桑叶 1986: 121页)。死者的单位负责主要的丧葬事宜,包括组织追悼会和遗体告别仪式。但这只适用这个单位的工作人员。孩子、未婚的家庭成员和父母如果没有因工作关系属于某一单位的话,则只能作

为家庭成员。他们的去世被看作家庭事务，办丧事时没有国家补助，而是由家长负责操办，没有追悼会和遗体告别仪式。

大多数北京居民是国家工作人员，即属于某个国有单位，他们的医疗费由单位负责。在这种情况下，再加上住房窄小，家中没有护理人员，于是就得在医院里照料病人乃至重病患者。医生很少上门出诊。身患重病的人希望通过现代医疗手段恢复健康，对垂危病人的家属来说，家里住房拥挤，将病人移至公共医疗设施也很“舒适”。医院不仅有太平间可停灵，有冷藏设备，而且负责送至火葬场。

在医院里去世通常并不意味着在一个单独的房间慢慢死去，屋内现代急救设备齐全。重病人很少能得到单独的房间，这要视其级别和在单位里的地位而定，医院要求病人始终有人照料，或是家庭成员，或是单位派人。这一点十分必要，因为住医费用不包括护理费，而家庭成员一般也应自己护理亲人。如果病人情况危急，医院会向家人——父母、子女或兄弟姐妹——发出病危通知，他们会再通知其他家庭成员：叔舅姑姨甥侄等等。按照传统，已婚妇女病危要通知她的兄弟或其他家人。一般病人是见到家人后，在家人在场的情况下死去，换装、整理遗容由医院人员负责。如果病人死在家里，则由北京殡仪馆的工作人员^⑧或家人来做，在最后一种情况下，要注意传统做法，比如换衣服要在病人死前换，并要挑选适当的寿衣。

在家里停灵^⑨，或在医院的太平间、火葬场的停尸间里停灵时通常要举行一个遗体告别仪式。这一现代的哀悼仪式使人殓和发引仪式不复存在。前来致哀的有家中晚辈、亲戚、朋友、同事和邻居^⑩。来人在死者周围围成一圈，在司仪的指挥下向死者一起一鞠躬或三鞠躬。亲戚在右臂或左臂上佩戴黑纱作为逢丧的标志，

而且按死者的性别有所区别：如果死者是男性，黑纱戴于右臂，反之则戴于左臂。死者身着新装，多为蓝色，身上盖一块白布，只露出脸部。家庭成员哭声或大或小，一般都要表现出极为悲痛，鞠过躬后，身穿深色衣服的致哀者环绕遗体一周，使人想起传统的“接三”仪式和发引之时和尚们的做法。出门之前，前来致哀的人与丧主——指死者的妻子和子女——握手以示哀悼，并说些安慰的话。为此丧主面向出口按照先子后女、先长后幼的顺序依次而立。

如果告别仪式在火葬场举行，有时接下来由后人装骨灰，将骨灰盒带走。如果死者是级别较高的干部，即县一级的团委第一书记以上的干部，其骨灰要存放在八宝山革命公墓，有几十至几百人到公墓某个厅中参加告别仪式，还要列出吊唁人员名单。在这种情况下，或者当死者系某单位高级领导时，由单位内部的领导部门立即组成治丧小组或治丧委员会，负责举行集体告别仪式。

所有国营单位工作人员的治丧委员会，都是根据其生前的干部级别和职务由单位相应级别的部门组成。它由死者所属组织单位的成员构成。死者的级别越高，委员会成员的级别也越高。委员会与家人共同处理一切治丧事宜：发讣告，组织告别仪式、追悼会，有必要时还停灵，送火葬场。50、60年代以来，有些单位由工会组织人们自愿组成常设小组负责这些工作。他们给死者家人出主意、帮忙，不计报酬。他们不仅替死者料理后事，还控制丧宴等其他方面的费用支出，包括收取份子钱，因此起到总体上的监督作用。治丧委员会和家人一同列出名单，名单上的人都能收到讣告，获知确切的死亡时间、死因及举行告别仪式、追悼会的时间地点。讣告由治丧委员会发出，而不是死者家人或丧主，后者会用传统讣告用语责骂自己乃是有罪之人、不孝之子，必将不得好死^⑧。

收到讣告的人有义务参加追悼会。治丧委员会需准备好房

间,供举行追悼会及必要时举行遗体告别仪式。治丧委员会还要起草悼词,负责扎花圈并决定花圈的大小、数目。纸花圈或是借来的,或属于单位,可以多次使用。送挽联及挂挽联也由治丧委员会决定。此外委员会还要关照死者家人。北京一所大学目前在其成员去世后发给死者家属两个月的工资及750元作为补助,用于开追悼会、火化及购买骨灰盒。治丧委员会还要确保死者家人得到足够的生活补助,尤其是家中有未成年的孩子的时候。孩子每月从单位获得生活补助。如果死者配偶的收入加上规定的基本补贴仍然不够维持家用,单位则有相应的部门每月发给另外的定额补贴。

70年代以来出现的一种情况是,死者家属向单位提出一些条件,只有满足这些条件丧家才同意参加追悼会。在为那些文革期间受害者平反时,这么做也许还有道理^⑧,在目前的“正常”治丧的情况下,丧家似乎是在利用这一机会改善自己的物质条件,其中包括安排死者子女或配偶在其单位工作,这在目前已越来越成为亟待解决的问题。国家企业和机关中,顶替工作越来越普遍,这就很能说明问题(参见斯苔西 1983:239页)。此外丧家提出的“条件”还有诸如分配收入更高、更好、更轻松的工作,分给更大、更好的住房,或者可以继续住在按规定本应交回的公房中等等。北京的住房、工作分配问题很严峻,一般情况下当事人只有使出浑身解数才有可能解决,但现在丧家却试图利用丧事迫使单位解决。负责的委员会在单位领导机构和丧家之间进行交涉,以求达到平衡,使追悼会和丧葬事宜圆满结束^⑨。丧家人——尤其是寡妇——宣称单位对死者的死负有主要责任,因此也对解决死者死后产生的问题负有责任。单位的代表接受这一责任,因而有权在所致悼词中肯定死者作为单位和社会的一员所拥有的地位,并要求收回他从单

位获得的权利,其中包括住房。一边自责,一边要求继承地位和财产,这与从前丧主的表现同出一辙。

根据去世地点和丧葬事宜的处理速度,有三种可能的程序:一、尽快在单位提供的房间内举行正式追悼会,宣读悼词,并用复写纸复写分发,紧接着为亲友在遗体前举行告别仪式;二、遗体告别先于追悼会在医院病房里举行,在单位或火葬场举行追悼会时悬挂死者遗像作为代替;三、死者送往火葬场,火化之前举行告别仪式,追悼会事后在单位举行,会上挂死者遗像,可能还摆放着骨灰盒。

今天,遗体告别越来越少见。知识分子由于反感人们特地为这种仪式表现出的感情而不去参加,并且反对举行告别仪式。这种公开表示哀悼和痛苦的做法应缩小到家庭范围内。另一种现代丧仪是追悼会,但并不是每次治丧都要举行追悼会,死者不是国家工作人员的情况下尤其如此。人们不为自杀者举行追悼会^⑧。即使是安葬在八宝山革命公墓的人也不一定举行追悼会。在北京郊区,追悼会已经不太普遍了。

但追悼会是新上层人士所倡导并实行的最重要的丧葬仪式。1980年夏我在八宝山参加了一次为一位著名历史学家举行的追悼会,在此以之为例描述如下:

一百多位前去参加追悼会的人乘车(多是单位公车)陆续到达举行追悼会的楼前,身穿黑色、深蓝色、灰色的裤子和白色衬衫^⑨。他们先用毛笔在摊好的吊唁卷轴上签到,并从服务人员那里得到一朵白纸花,别在衣服上以示哀悼。这一哀悼的标志也是由死者家人准备的,一如从前。来人按其身份及与死者的亲属、工作关系被引入不同房间,他们在那里聚齐,熟人则在一起高谈阔论。死者家人有一个单间。有些客人找到寡妇和孩子,向他们表示慰问。

过了很久才到定下的时间,服务人员将来者一组一组领到一个追悼大厅,在那里举行正式的追悼会。大厅上首台子上放着覆以红布的骨灰盒,后置一面镜子。上方悬挂着死者肖像,两旁挂有挽联(参见乐黛云 1986:110 页)。肖像下面以及大厅两侧都摆放了花圈,花圈最大的直径超过一米,挂有写着挽诗、送花圈的单位、组织或个人的名字的挽联,这些都是公墓的财产。它们每次按照固定的价格租借给人举行追悼会,并附以预定的挽联。

前几排是亲属和级别最高的客人,面向死者遗像。其他客人按级别向后排。遗孀身穿白布套装,孩子们穿着与客人相近,站在第一排。社科院副院长邓立群登上讲台面对客人致悼词,致悼词后默哀一分钟,这之后客人按照司仪^⑤的指挥向遗像一齐三鞠躬。这之后客人们排队从死者家人身边走过,同他们握手表示哀悼,追悼会后客人们不再相互交谈便各自离去。

悼词是由治丧委员会书面所作,经死者遗孀、长子或其他家人首肯^⑥,作用相当于传统的墓志铭,赞美死者的生平事迹,与墓志铭的不同之处在于其内容的社会性,面不在其家庭方面。悼词中强调了死者生前为党、为共产主义和爱国主义事业、为人民服务工作所具有的社会意义和政治意义,从这些意义和死者的思想品德中还引出死者的模范道德品质,如诺曼·白求恩“毫不利己专门利人的精神”(毛泽东 1968:II,392 页)。死者高风亮节应成为每个人学习的榜样^⑦。

悼词的统一模式由三部分组成:首先是死亡日期、死因,可能还有生病医治过程。对于“文革”期间的受害者往往只提到“遭受不幸”即因受攻击被害或自杀;其次是死者的简要生平、学历、职业经历、社会活动,包括所担任的党和社会工作、入党时间;第三是颂扬死者及其对后世所作的贡献,其中提到他的模范品德、去世所带

来的损失之大以及保证永远怀念死者，部分与政治平反的保证相连。悼词中没有对死者的贬低之词，而是“程式化的颂词”，可以避免死者为害生者^④。

即使是在为数不多的学者和知识分子中间，也已经很少有人为丧事书写挽联了^⑤。在追悼会上也是由治丧委员会决定书写和悬挂挽联。挽联的个人性得以保留下来，也就是说，挽联总是由知识分子为其亡去的同事或朋友面作，而不是为干部或工人。标准挽联（参见周满忠 1982 年；田世凯/徐天义 1984 年）和用于挽幛的挽联要与此区分开来。这种用于追悼会和告别仪式的挽联如今在北京已经不普遍了，但在骨灰盒和装饰骨灰盒的小花圈上还可见到悼亡诗。我整理了 1982 年八宝山公墓前私人摊贩出售的小花圈上的悼亡诗，共包括三种主题：一是死者的功劳和模范品德，二是强调不会忘记死者，三是关于死者会在另一个世界西王母的居所继续生活。此外，在田世凯和徐天义收集的悼亡诗中还有第四个主题，即表示沉痛哀悼。这些悼亡诗的实际作用未能加以证实，按照死者与作者之间性别、家庭地位、同事亲友关系等加以区分（田世凯/徐天义 1984:47 页及以下几页）^⑥。

遗体告别、追悼会、悼词、挽联和悼亡诗总的来说都是用于纪念死者，死者被赋予楷模作用。这也在最近流行起来的“纪念会”中表现了出来，它可以取代追悼会和告别仪式。治丧委员会也受邀参加纪念会，这主要是以存骨灰为目的，骨灰盒少数是放在家里，一般是在骨灰堂寄放三年。

一般纪念是在清明节前后的星期日，子女、遗孀在这一天为他们的父母或丈夫扫墓。扫墓和看骨灰盒成了这个纪念日的主要活动。前几年除了清扫墓地外又增加了烧纸钱一项，纸钱是扫墓几天前刚刚剪好的。为此，刚去世不久的人的骨灰盒被亲属移至骨

灰堂前的院子里。在八宝山公墓烧纸是禁止的,并有消防队监督,因此纸钱被置于坟顶。有些人还带来供饭,妇女失声哭泣,在场的人一起在墓前或骨灰盒前三鞠躬。骨灰盒被掸去灰尘,并重新装饰,墓被重新堆土,除去杂草。如果有写着死者名字和立碑者名字的木牌,也要重新上色以易辨认。家人有出入证才能进入墓地和骨灰堂,它们不是公众场所。北京最大的公墓大部分坟包没有墓碑,但近几年骨灰盒上有了死者的姓名,也有置办骨灰盒和操办葬礼的人的名字,有时还有死者的照片。一直到60年代,葬于八宝山革命公墓的人都有纪念碑和铭文,其坟墓如今也一样。墓志铭的内容、形式接近悼词,上有丧主姓名,以此提及死者的家庭。

纪念死者是与行政管理规定和费用联系在一起的,时间也有限制。骨灰盒在八宝山公墓存放三年以上的费用从每年1元涨到3元(《北京市火化管理处统一收费标准》1981年),万安公墓升到12元。1985年以后允许购买坟地埋葬骨灰盒,以使人可以长时间在墓前纪念,但因价格高只能有少数人买得起。八宝山是200元,万安公墓是500元,此外还要有国家的特别许可。只有死者是有一定社会影响和地位的人才能得到许可,也只有这个社会阶层的人才无须举重债而可以支付如此高昂的费用,对于没有名望、无财无势的人或其后人的骨灰,一般三年后就埋在某处不为家人所知的地方。这就没有地方纪念死者了。连八宝山革命公墓50年代修的那部分坟墓都已经平掉种菜了。

如今城市居民治丧大多实行火化,因为宣传上说火葬卫生、科学理智而且经济合算^④。追悼会和遗体告别仪式中有一些形如入殓下葬的传统因素,但是经过了变化。这就是由亲戚、朋友、娘家代表(如果死者是妇女)确认死者非因暴力致死,以及注重特别的寿衣,它大多是崭新的蓝色夹衣,质量很好。着装习惯改变后,寿

衣还包括衬衣、裤子和鞋。追悼会符合殡葬传统：它显示了死者的社会地位的影响。这体现在对追悼会总体框架的选择以及参加追悼会的党和国家机关代表上。悼词、致悼词的人、讣告在报刊上或单位中传布都反映着死者的地位和名望。与以前不同的是，这种地位和声望不一定能传给后代，它们体现了对死者为党和社会所做贡献的肯定。花圈的数量、送花圈的人的级别、参加追悼会的人数和级别初看上去，都可以和传统的吊客及其礼物相比。不过，和今昔农村的一贯情况不同的是，参加追悼会不再首先意味着与死者的后继人和继承人保持关系。除了亲属，主要是同事和朋友来表示他们与死者的关系，但这种关系不一定在其家人身上延续。遗孀和长子通常不再是死者社会地位和职位的继承人，他们只能有限地利用并维系死者生前建立的社会关系网。所以在居民主要由国家工作人员组成的北京市，不再有“接三”的宴席，追悼会后也不招待客人。如果关系密切的家庭成员即死者的子女、孙子孙女或兄弟姐妹从外地赶来，这才能在这几天之中住在丧主和继承人家中——如今一般也是死者生前的居所——受到招待。关系特别密切的外地亲属会抓住这个机会，请求丧主利用其在北京的关系帮自己解决工作和户口问题，以作为对他们前来奔丧的报答。因此，丧事始终是人们加强关系、展示关系和利用关系的机会，但也有可能意味着关系的终结。

总的来说，城市丧葬活动中家庭、亲属因素大大削弱了。丧主的中心作用已不复存在，正如遗产和家庭财产已经失去了重要性一样。新的一家之长已经无从积累象征性财产，从而建立符合其家长身份的权威和名望，所有那些被称为“孝顺”的示哀行为均已消失，从前，人们可以借之遮掩自己对继承和权力的利益诉求。

至少在丧葬习俗方面，“孝顺”已经从新上层人士的概念中消

失了。新的中心概念是“纪念”死者,属于伦理道德范畴。所以新的追悼会被称为“纪念会”,悼词被称为“纪念讲话”(参见卡 1986: 636 页)。但像“孝顺”一样,“纪念”也是遵循地位级别标准的要求,有不同的纪念方式。与传统不同的是,这些不能延续到死者家人身上。如果家人要纪念死者,则除了亲属关系远近外,主要是由家人或亲属与死者的个人关系决定。

对死亡以及与死亡有关的一切——包括火葬场工人^⑨——心怀恐惧,这就表明了人们对死亡的态度。不过,城市中即使是年轻一代,对死亡和彼岸都怀有一种矛盾心理。他们一方面本身要求自己做唯物主义者,人死不过如灯灭;另一方面,他们又必须故作玩笑以驱除恐惧,比如火葬场工人说:“我们是魔鬼的接待员!”“如果我们烧得好,那边肯定有回报。”(张欣欣/桑叶 1986: 118 页及以下几页)

目前北京话有关死亡的俗语中,认为死亡即终结的想法居于主导地位。人们不区分社会地位、年龄、性别,连对动物的死亡都用“吹灭”作比喻,比方说“吹灯”。类似“打完囫儿”、“放完屁”或“囫儿屁着凉”等说法都非常粗俗地指死亡时身体的最后一些机能,“蹬了”、“伸腿儿瞪眼儿”等说法也是如此。类似“他去听蝓蝓儿了”、“一切都结束了”以及“游戏结束了”(《艺术家》1985 年)这些说法说的也都是终结的意思。用蝓蝓儿作比喻,指人死后贴近地面,可以更方便地听到蝓蝓儿叫。

所有人(动物)的死亡都一样,这是一种新观念,与此不同的是,死亡分“好死”与“坏死”的说法一直存在。寿终正寝是谓“好”,讣告中要一贯如此加以说明。因事故死亡则是坏的死法,讣告中不会提到因事故死亡,说某人死于事故是一种禁忌。

结 论

新上层人士早在中华民国时期就从不同的角度对儒家丧礼和丧葬的操办方式表明了态度。其丧仪中所反映的等级秩序,死者家人装腔作势地示哀,那些带有巫术宗教色彩的迷信因素,以及整个操办过程中为了提高名望而进行的既不合理、又不经济的铺张浪费,这些因素都受到了批判。人们努力宣传采用火化和修建公墓的做法,这从国民经济的角度来看合情合理。然而这些设想起初并没有对实际丧葬方式产生更大的影响,只是随着帝国崩溃,儒家礼教典范以及固定的丧期丧服也随之失效,丧葬习俗这才有所改变,但也没有改变很多。1911年以后,满洲特权阶层走向没落,这一情况也仅仅迫使这一阶层在大办丧事时略有收敛(布雷登1922:78页)。新上层人士对于丧葬事宜的态度与对待婚嫁不同,既没有要求迅速彻底改变具体做法,又没有让国家在实施变革时发挥领导作用。

即使在中华人民共和国建立以后,国家部门和中国共产党的思想家也只是在某些方面迟疑地进行着丧葬习俗的改革。带有巫术宗教色彩的“迷信”因素受到了批判,以此谋生的人不许从业,“文革”时期尤其如此。新上层人士为了使新的丧葬方式合法化,首先出于经济原因提出以上种种措施。因此在80年代,要求火葬和修建公墓再次成为主要理由,其次人们才要求不铺张浪费家庭财产以及消除迷信活动。

新上层人士要求采用新的丧葬方式,这也首先由上层人士自

己以及国有企业的职工身体力行。死者生前所在单位成立治丧委员会,组织集体告别仪式及丧礼,这两种仪式已被组织化、制度化了,在纪念工作单位里的同事去世时举行。告别仪式和丧礼有不同的规格,这要视死者对社会的贡献及其社会地位而定。这些仪式中也包含有传统的因素,但是形式上有所改变。工作单位替丧家做了前期准备工作,如果死者属于某一家族,那么死者也就是对社会“有很大贡献”,这时其家族才介入丧葬事宜。

与此不同的是,农村地区和非国有企业的城市居民只是把改革丧葬习俗作为对传统习俗的修正。这首先是要顺应国家规定和要求的种种条件:火化、骨灰下葬、禁止僧侣做法事、不用纸活冥器等等,这些外部因素影响了丧葬的规模。但是,那些深深植根于家庭经济内部的做法保留了下来:摆筵席、确定丧主和继承人、给丧主即继承人分配工作、亲友同事凑份子钱、公开显示悲痛和孝顺。在城市里,出份子钱和公开示哀虽然还很普遍,但越来越多的人对这些做法表示怀疑;认为它不再“合适”。当这些做法是取决于亲属或同事关系,而不是取决于死者与凑份子的人或致哀者的个人关系时,人们的反应尤其如此。在农村,具有重要意义的仍旧是死者在家庭中的地位以及家人——尤其是主要继承人和接替死者地位的人——操办丧事的规模。而在城市里,国家工作人员丧葬的规格则取决于死者的社会地位。此时,家庭和亲属的作用倒退居其次。前一种情况下,死者对家庭的功绩、留给后人继承的遗产以及权威仍旧居于主要地位。而后一种情况主要看死者对社会的贡献,与家庭地位无关。

在农村,各家由于家庭经济条件不同,丧葬规模也不尽相同,这种情况基本维持至今。闺女不受看重,死了也“没什么大不了的”,而去世的若是一家之主,则又要四处发丧,又要大办丧事。

城市中,起码在那些 50 年代进城的国家工作人员和新上层人士中间,有产有房的一家之主所具有的权威又逐渐树立起来。这个“家”既指血亲的家族,甚至也包括联合建立的家庭。前些年由于人口增长,物质资源日渐短缺,这也加强了一家之主的地位,我们已经在讨论婚嫁时见到过类似的趋势。一个相反的趋势是,如果子女成亲后离家单过,而且从家庭收入中分出自己的收入(即使他们此后还要赡养父母),那么年迈病弱的家长将丧失权威。

前一种趋势说明,将来丧葬事宜的操办方式——包括大摆筵席——将更具重要意义,目前在农村以及上海等大城市已经如此。与之相对,后一相反的趋势则会促进从简治丧,以后纪念活动的规模也可以想见。那些既无权势、又无财产的“无用”老人去世,其后人会认为这是“历史发展规律”。他们不再因为过去或将来(尤其指继承遗产后)因父母获得什么好处而对父母感恩戴德。父母去世对他们来说已不是什么危机,使其必须寻求自保。巫术宗教色彩的阐释已然失去了效力,而新的道德伦理阐释尽管过去这些年里为上层人士越来越多地加以运用,但(还是)没有被普遍接受。用“孝顺”的行为和大办丧事——这和办婚事的情况不一样——已不再能或者说得更确切些尚不能重新争得“面子”和声望了。有一种观点认为,大办丧事是浪费国民经济的必需资源和家庭的绵薄财产,这种说法由于人口增长带来的后果而恰恰促成了从简治丧的合法化。因而,部分中青年已经接受了死者家庭在治丧时作用减小这一事实。

和旧中国不同的是,如今过世、丧葬事宜在城市公众面前几乎不见踪影。只有一些亲戚、邻居和同事——也就是与死者直接相关的群体——知道这件事。某人过世,通过其工作单位却还有可能更多地为人所知。死者只是由于工作单位的悼词和丧礼才获得

与其社会贡献和社会地位相应的定位。因此,死者所属的社会阶层要在这种纪念活动上确定下来。除了这唯一的一次纪念活动以外,死者的家人还会在此后一年内纪念死者:灵位以及墓地逐渐都让位于死者的遗像,遗像通常摆放在家人居所中的显要位置。

结 语

我在前言中已然阐述了研究生死婚嫁问题时所使用的一般性前提和启发原则,这使我在民间文化和上层文化的共同语境下揭示旧习俗的特性,把握其至今的演化。三个具体领域的特性以及演化在前三章的结论中已各有介绍。这里我将对三个领域的相互关系和演化的条件加以总结,另外,要为确定我所研究的时代中民间文化和上层文化之间的关系做出结论。

为了更好地展示帝国暮年三个领域内的所有习俗,必须将行为方式与感知方式严格区分开来,将民间和旧上层人士的具体操办方式与由之而来的阐释系统区别开来,后者是旧上层人士的官方化策略,自成系统而且部分已入典范。这一区分是确定具体操办方式的前提,其基础是一套符合家庭经济逻辑的一致分类制度。我通过研究发现,民间和上层人士在具体做法上千差万别,但这与一致性并不矛盾:民间和上层人士只是由于经济条件不同而在遵循习俗时呈现量的不同、时间长短的不同以及合并简化仪式与否的不同。比这种具体做法有差别而且更为重要的是,操办方式均一致地取决于家庭经济条件和利益所在。每个人在家庭等级秩序中都根据其年龄、性别和对家庭经济的贡献而享有相应的地位,而家庭的经济实力则是操办范围、规模乃至操办与否的根本条件。新生儿或死者在家庭等级关系中的地位,以及联姻对于扩展

社会关系的作用最终决定了相应的操办方式。

至于一概用巫术宗教来解释民间和旧上层人士的做法,旧上层人士除此以外还有一套以道德伦理要求为中心的阐释系统,这些均不适于用来分析具体情况,因而种种具体做法也不能认为是“偏离”了上层人士所确定的解释和规范。相反,旧上层人士的阐释系统更是试图使具体操办方式中的某些因素得以合法化。

民间也存在这种合法化的问题,并且部分地接受了上层人士的方式。由于某些做法尽管出于道德伦理的原因,但可以争得“而子”和名望,从而积累象征性资产,亦即直接有利于家庭经济,所以这种合法化就具有了一定的物质因素。如果19世纪末因广大民众生活日渐贫困,大操大办有所困难,那么我们不能将之认定为儒家价值的“实现的危机”(斯苔西1983年),而应直接理解为家庭经济的危机。

随着中华民国时期新上层人士利益的形成,旧上层人士的阐释系统顺乎逻辑地解体了,这也是和工业化进程以及政治形势的变化相适应的。旧阐释系统的解体在生育、婚嫁和死亡三个领域并不是同时发生的,其重要性也各不相同。这种解体也不是在宣传某一包罗一切的口号或核心思想的情况下得以进行的,并没有用这种方式与旧做法、旧阐释系统相对立。对于旧做法和旧上层人士阐释系统的攻击更多是从不断变换的角度出发的。

尽管如此,我们还是可以在历史地把握种种论辩之中梳理出一些表明新上层人士利益的核心概念和价值。他们一再援引这些概念作为论据:他们用理性来对付“迷信”,这不仅指思想领域的理性,也指在经济上要用新的理性来避免“浪费”;他们用个人要求针对家庭或家长的主导地位,于是具有社会责任的个人成了以家庭为基础的等级社会的对立面。“感情”取代了“虚伪”,“卫生”取代

了种种关于“不洁”、“污秽”的观念。总而言之,中华民国时期新上层人士的阐释系统在中华人民共和国时期一脉传承,并得以继续发展。

在中华民国时期,这种发展主要集中于批判旧事物,只是在婚姻方面着手确立了一些新的成文规范。在中华人民共和国时期,这种发展则表现为,人们试图在全国范围内坚决贯彻新的阐释系统和新的规范。这首先集中在人们对于具体做法的批判上,而对旧上层人士的阐释系统则相对持无所谓的态度。后者有些内容经过修正,甚至又得以引用,比如传统中医学说以及儒家礼教中的道德伦理部分。

为了确立新的规范和阐释,人们不仅大力宣传新的阐释方式和新的价值,而且大大强化了社会监督职能。那些以前构成旧做法物质基础的设施被取缔,代之以新的基础设施来支持新的做法,比如在教育和卫生等领域。社会经济的转变也起了重要作用,在50年代实现了农业集体化和工业国有化,并且首先在城市以工作单位取代了家族的功能,成为国家新的基本组成单位。

然而,新上层人士的阐释系统和规范直至今日也没有完全获得成功。首先是城乡之间、城市里国家部门工作人员与其余百姓之间在遵循这些规范的程度存在着明显的差别。在1949年整个社会彻底改变以及随后社会监督增强的影响下,农村发展的显著的特点是,修正旧习俗以顺应新形势。人们接受了修正后的传统做法,有些做法还得以重新阐释。

目前正在形成两种做法。其一是城市居民的操办方式与新上层人士的阐释系统有逐渐接近的趋势,其二是新的阐释系统在农村促使旧的操办方式得以修正,但前者并不能代替后者。农村主要存留的还是旧的阐释方法。

由农业生产方式决定的家庭经济结构仍在发挥作用,这就决定了新的操办方式;在70年代政治高压渐弱之后,随着生产责任制等开展起来,家庭经济因素也在增长,与此相应,农村中甚至出现了旧操办方式卷土重来的现象。

这一点在生育、婚姻和死亡等领域有着不同的重要性,相关方面也不尽相同。目前婚嫁的操办方式是对旧式包办婚姻的修正,仍然起着扩展亲属和社会关系的作用。生男或是生女,“价值”依旧不同,轻重自有差别。连死亡都因死者的家庭和社会地位不同而有轻重之分。

在生育这一领域,家庭经济利益和民众的政治利益都公开地得以阐释。在农村,民众的政治目的与生产责任制的要求之间矛盾逐渐增大,后者是以家庭经济为导向的。

在上层人士的阐释中,婚姻是个人基于“爱情”的自我选择。而实际情况则主要是在挑选“门当户对”的伴侣,以便顺利加入并能增强家庭经济。近些年来,不仅仅农村各阶层中如此,连城市里在新的社会阶层确立之后,随着大变革的结束和新国家机器的确立,这一趋势也日益增强。在这一点上,旧上层人士的具体做法和阐释系统之间一分为二的关系也适用于目前的新上层人士。在农村,遗产、地产和家长的地位仍具有重要意义,因此,新阐释方法和规范中只有那些受到社会监督的保障,并且明显能直接有利于家庭经济的因素才能获得承认。

从阐释的角度出发,这种演化可归结为以理性、经济的理由取代了带有巫术宗教色彩的解释方式。这一过程从帝国末年缓慢启动,在1949年之后速度加快,其趋势或者是在家庭领域驱除那些巫术宗教性质的合法化方式,或者任由其保留或未加以重大改变,只是以理性或经济理由重新进行解释。在此过程中,新上层人士

在其合法化理由中继承了理性、经济的解释,在具体做法上也基本如此,但在民间,对这种解释的接受却是一个犹疑不决的过程,更多是通过社会和政治监督促成的。因此从狭义上说,K·托马斯为研究欧洲所提出的“巫术衰落”这一观点也同样适用于这一时期中国的发展状况。同时这一观点也得以扩展:在欧洲“巫术衰落”并不意味着宗教也随之衰落,而与之不同的是,在中国——1949年以后是中华人民共和国,带有巫术宗教色彩的阐释体系全部受到质疑,其衰落也是三方面同时衰落:宇宙对应物体系方面、巫术方面以及释家、道家的宗教方面。

我们可以从研究生死婚嫁具体操办方式的演化中推断出这一时期民间文化与上层文化之间的一般关系。帝国末年是我研究的起点,此时民间文化与旧上层人士文化之间的关系既非所谓基于上层文化的“文化融合”(罗斯基 1985:413 页),亦非什么民间文化在与“高级”文化的互动中保持了“相对独立性”(施瓦茨 1985 年),更不是所谓民间文化与上层文化基础相同,“表达方式”互异共存(弗里德曼)。30年代中国社会学家提出过一个观点:上层文化是合乎儒家规范的统一体,表现为上层人士制订的正统行为规则以及由此衍生而出的各地不同的民间文化,各民间文化又有各自独立的习俗(陈怀祯 1933 年;费孝通 1933 年),但我的这项研究没有证实这一点。在生死婚嫁方面,民间文化和旧上层文化之间的关系更多地表现为种种家庭经济利益基础上统一的操办方式,这些经济利益是由居主导地位的农业生产方式决定的,这些操办方式则在民间和上层人士中间有的解释为巫术宗教性质,有的解释为合乎道德伦理。除此以外,旧上层人士对于某些操办方式还有一套阐释系统,这种阐释系统部分地进入了民间的解释领域。这是旧上层人士有别于民众之处。

只有随着工业生产方式的发展,新上层人士的产生,新的理性、经济解释体系和新的操办方式的形成——并且再也不只是为了保存家庭经济这一目的——我们才能发现民众和上层人士在具体操办方式上的差异。民众的操办方式依旧主要取决于家庭经济因素,而上层人士的操办方式则是个人、家庭和国家利益共同作用的结果。中华人民共和国虽然运用了政治手段推行新上层人士理性、经济的阐释方法,但由于家庭经济结构的存留甚至重新增强,这种阐释方式只能部分地获得民众认可,而且人们尚犹疑不决。因此,民间文化就在最近几十年间得以形成,它无论是在具体操办方式还是在阐释上都不同于新上层人士的文化,和欧洲最初的工业社会的情况相似,它是工业化进程延续的产物,并且表现出同现代化进程的对抗性,而担当后者的恰恰是新上层人士。

注 释

- ① 大多数实地调查报告及其他资料不仅包括自己的调查研究,也包括来源于访谈者的信息,这些人大多年事已高,见多识广,例如格鲁贝 1901 年和陈封雄 1940 年。因此它们不仅包括现时的状态,而且更是涵盖了此前数十年的情况。
- ② 参见陈封雄 1940:121 页,其中论及乡下人时将无法“解释”的某些做法看作是对富人的模仿。
- ③ 将卡尔夫 1932 年,施泰茨 1907 年,格鲁贝 1901 年和 1910 年与后来的实地调查报告如陈封雄 1940 年一作比较,就可以发现其中不但有地域差异,也有时间所造成的不同。
- ④ 陈封雄在其实地调查报告中已经把注意力放在了社会

“约制力”上。与其起初设想的行为“原本意义”不同,这种约制力才处于种种行为的中心位置,1940:121页。沃尔舍把丧事说成是“土产”,不完全属于儒、释、道任何一家,这就已经是在放弃从宗教上分类了,参见沃尔舍1906:211页。本项研究也指出了丧葬对于增进家庭关系的重要意义(艾迪生 1925:56页),以及丧葬表现了亲属之间、家族之间的关系等等(贝克,弗里德曼,阿赫恩),这尤其是从“祖先崇拜”的视角出发进行考察。这里虽然与家庭经济建立了一般联系,但并不认为人们完全是出于物质利益才进行具体的操办活动。首先由沃森于1982年把治丧时的一些物质利益联系起来加以阐述。古迪1962年的一篇论文揭示了非洲社会丧葬操办方式、财产继承制度和继承人利益之间的关系。

- ⑤ 参见斯苔西 1983:68页、79页及以下几页,该文借保罗·M·斯威茨的话,也谈到“实现的危机”,指出农民实现儒家家庭理想和具体做法的能力日渐衰弱。
- ⑥ 继承遗产和操办丧事之间是密不可分的,这一点在无继承人的行会成员身上表现得尤为明显。他们虽然没有继承人,但是拥有一定财产,于是他们死后就由其行会负责入葬,行会也就事实上继承了死者的遗产,可以将之转交给其他行会成员(参见盖姆博 1921:435页)。
- ⑦ 参见富克斯 1973:39页,作者认为丧葬仪式具有一种双重的矛盾性质,一方面是用于解脱死者,一方面却又要使死者再次融入新的世界。
- ⑧ 弗里德曼 1971:148页已经指出,在祖先崇拜和父亲将家庭的合法权威与财产权移交儿子之间存在着密切的联

系,但弗里德曼认为这些现象并不至关重要。约翰斯顿 1910 年也泛泛提及华北地区“敬祖活动”与“持有土地”二者之间有联系。格罗瑟 1938:10 页也有实例证实了这一点。

- ⑨ 参见洛伊 1982:126 页引用的汉代材料。该材料证实举办丧仪时大事铺张与社会名望确有关系。
- ⑩ 红色在此处是表示愉悦,而不是用来避防尸体所招致的污秽不洁(参见 A·沃尔夫 1970:196 页及下页。)
- ⑪ 参见富克斯 1973:37 页,作者认为决定举行入葬仪式与否的是死者的社会地位、死者是否完全属于某一群体以及死者因何故而死。贝克 1979:104 页及下页在论及中国时,只是指出丧仪取决于死者是否传宗接代。
- ⑫ 奥古德 1963:298 页及下页提到了云南地区的丧葬做法:死者如果没有男性后代,那么即使有财产,其丧葬仪式——如果举行的话——一般也规模很小,而且一直是葬在家族墓地之外。这一点据我所掌握的材料来看并不适用于北京。约翰斯顿 1910:285 页载有,死者即使有男性后代但无财产,也不立灵位。
- ⑬ 据 A·沃尔夫/黄 1980:71 页载,台湾海山有子早夭,其父敲打棺木,以惩罚其子先之而去的不孝行为。在华北农村地区,人们认为儿童早夭乃是前生造孽所致,这与认为儿子早夭是对父不孝相仿(陈封雄 1940:10 页)。
- ⑭ 阎王主宰命运。参见汪 1926:151 页这句俗语以及下面略有变化的说法:“命运叫人三更死,不会让人活到五更。”(海格尔 1900:645 页)
- ⑮ 参见生育一章。此间每日都举行仪式。

- ⑩ 40年代的影片《十字街头》也有类似情节：梦见亲戚即是死之将至。
- ⑪ 叶镜铭 1930:5 页及下页列举了富阳地区流行的死亡征兆：猫头鹰叫与犬吠。
- ⑫ 因此中华民国时期的新上层人士强调，死亡意味着终结（祝止岐 1941:20 页）。
- ⑬ 哈代 1905:168 页就将这种行为列入不计后果、只会加速死亡一类。
- ⑭ 李鸿章在出访欧洲时随身携带棺材一副。当一家保险公司因棺材失火而将之拍卖后，李鸿章不接受拍卖所得（海格尔 1900:131 页）。
- ⑮ 20年代，华南地区这些人都是为操办父母入葬而组织起来的，互相间好有个照应，给父母着寿衣时也是如此（卡尔普 1925:196 页及以下几页）。
- ⑯ 陈封雄 1940:21 页唯一提到了这种说法。按《大清通礼》，应由佣人为死者着寿衣始（《大清通礼》，见林定川 1893:III,2 页及下页。）
- ⑰ 沃尔舍 1906:223 页指出与华南地区有不同之处。
- ⑱ 张琦翔 1984:215 页对此只是解释为，活人觉得与死人同炕而眠很别扭。
- ⑲ 弗里德曼 1971:126 页及下页如此评论华南地区的做法。他第一个对迄今流行的阐释模式表示怀疑，即后人有德（包括买坟地）先人会善待之，并会奖赏后人。
- ⑳ 阿赫恩 1973:188 页，200 页与弗里德曼观点不同，前者认为风水和死者之间的关系与之相仿，祖先则无法揣测，常常招致厄运。

- ⑳ 在浙江,有可能接掌权力的人在为死者穿寿衣之前就开始展开较量——既是第一次较量,也是决定性的较量:丧主即继承人穿上丧服,取水为死者净身。再等用香草薰净寿衣后才为死者着寿衣(沃尔舍 1906:229 页及以下几页;参见德·格鲁特 1892:I,15 页及以下几页)。
- ㉑ 有记载云,20 年代华南地区有为父母治丧的互助性组织,其目的除了筹集资金以外,还大力帮助组织成员(参见卡尔普 1925:196 页及以下几页)。此类组织不见于华北。
- ㉒ 盖姆博 1933:430 页载,北京“裱糊匠”组织有近九千名会员。
- ㉓ 父(母)一断气,儿子们应大声呼号,捶胸顿足(《大清通礼》,见林定川 1893:III,1 页)。
- ㉔ 格鲁贝 1910:6 页及下页认为该风俗源于诸葛亮的一条计谋。
- ㉕ 《大清通礼》(见林定川 1893:III,2 页及下页)记有,死者若官居三品以上,口中可含珍珠玉块,三品至上七品官口含五粒银粉、金粉,低级官吏口含三粒。往死者口中放东西应在佣人为其净身、收拾停当以后,但还没有穿寿衣、从净身用的床榻移至灵床之前进行。
- ㉖ 有一句俗语流传很广:“头垂下就再也站不起来”,郭昭文 1933:35 页。
- ㉗ 冥钞有三种样式:印有丰都城字样的纸币样式、银票样式或金银元宝。冥钞本是供死者在阴间使用的,可以减少死者的戾气(参见塞里布兰尼科夫 1933:192 页)。
- ㉘ 在山东,人们为死者摆上一碗小米饭谓“倒头饭”,家人也

是每人一碗,但是拌了糖。死者不能用糖拌饭(施泰茨 1907:94 页)。也有人认为,烧纸是用来代替从前的招魂(郭昭文 1933:35 页)。

- ⑳ 自 W·冯特以后汉学文献中,一直区分“魂”和“魄”。这种区分基于对汉语文献中不同时期、不同语境中所用概念的分析,参见施泰宁格 1953:17 页及以下几页。从文献中梳理出来的概念内涵与具体的观察都已运用实地调查,如格鲁贝 1901 年和 1910 年,克尔讷 1959 年。在中国的实地调查如陈封雄 1940 年中,区分魂、魄的阐释方式不起什么作用。此地一般说“灵魂”(我仿克尔讷将之移译成德文 Totenseele 即“死人的灵魂”,因为这个词总是和尸体联系在一起),我所作的访谈中也是如此。对于各阶层人士来说,殃气出窍的说法都占有重要地位。殃气据说不祥,可以认为与“魂”相仿,施泰宁格 1953:26 页借用勒格的方法,引用原文对此有详细论述。但我这项研究中却没有首先从历史文献中为实际使用的概念寻求解释,因为我的兴趣首先在于将这些概念归类,研究其在实际行为中的作用并作出合理解释。
- ㉑ 德·格鲁特 1892 年研究华南地区,其中 I,22 页上解释说,灯可以照亮魂魄重入形体的道路。
- ㉒ 克尔讷 1959:63 页也说,魂在死后三日抵达阴间。作者在书中另一处记有,村民们相信魄在死后会在土地庙中呆三天,见 24 页。
- ㉓ 盖姆博 1933:233 页及以下几页在分析北京 14 例丧事中记有 4 例分发了丧帖。
- ㉔ 施泰茨 1907:103 页记述了山东的情形:讣告在入葬时才

分发，而人死后不一定必须立即下葬。

- ④① 戴 1940:66 页指出，土地庙中经常有五道神像。
- ④② 去庙里的途中不许大声啼哭(沃尔舍 1906:220 页)。
- ④③ 这些规定人们不一定遵守，因为警察将这类事情交由村民自己和联保主任管理(陈封雄 1940:32 页)。
- ④④ 保长(百户为保)和甲长(十户为甲)向国家机关负责。保甲制是从日本管理制度中重新引入的一种强制性制度，可以更好地控制百姓。
- ④⑤ 格鲁贝 1910:10 页及下页将“殃气”译为“生命的气息”，这是从死者的角度出发的。我认为应主要从死者家人的角度出发，“死亡的毒气”(这是本书作者对“殃气”的译法。——译者注)不祥而且可以致人于死地。我访谈过的一个受过教育的妇女也认为殃气是死亡时的邪气。出殃为害极大，能致人死命，因而它是一种“死亡的毒气”。陈封雄 1940:26 页将“殃气”与“魂魄”等同待之，但只涉及了死者家人所理解“殃气”的一部分。
- ④⑥ 格鲁贝记述了一个人化装成“殃气”入室抢劫的故事，遭劫的人家开始还真被这骇人的“殃气”吓住了，但随即识破了这一伎俩，并也化装吓住了本欲吓人的窃贼，将其打得落荒而逃(1910:12 页)。
- ④⑦ 参见陈封雄 1940:34 页，其中提到一些视棺材为居室的俗语。
- ④⑧ 施泰茨 1907:98 页提到，山东人把这七枚制钱呈北斗七星状置入棺材中。《大清通礼》中则提到了七星床(《大清通礼》，见林定川 1893:III,3 页)。无论属于何种情况，总之不能空棺进门。

- ④⑨ 参见慈禧皇太后的填棺葬品清单(佐尔格 1938:212 页及以下几页)。
- ⑤① 除了这种举哀之外,发引时的哭喊也叫举哀(参见张琦翔 1984:222 页)。其余时候只有放声痛哭。
- ⑤② 沃尔舍 1906:212 页认为,人们并不真是哀悼死者而落泪,更多是用生姜刺激自己流泪。
- ⑤③ 参见蒂勒 1975:102 页记述目前台湾的情形:“‘哀悼者’默哀只见于官方祭奠日。”
- ⑤④ 李鸿章逝世于 1901 年 11 月 7 日,而移灵返乡则在五个多月以后(唐利 1904:250 页及下页)。袁世凯死于 1916 年 6 月 6 日,22 天后即发引(沃纳 1919:77 页)。德·格鲁特 1897:III,119 页及下页援引了一些墓志铭,其中记载死亡与下葬时间相隔 9 到 12 个月不等。
- ⑤⑤ 在贵州,只有人死于另一个村庄时才举行这种仪式。人们认为,不这样做死者的灵魂就回不了家(Th·克尔讷 1933:108 页及下页)。参见埃克斯 1914:1 页及以下几页,作者按《周礼》、《仪礼》、《礼记》以及宋玉的一首诗来解释这一仪式。郭昭文 1933:35 页认为,这种仪式是企图使死者复生,中华民国以后就被烧纸取代了。文藻 1941:42 页认为该仪式源于 18 世纪。
- ⑤⑥ 陈封雄 1940:50 页和蒋旨昂 1934:64 页都没有提到接引魂魄回家的仪式。他俩指出,绕庙前空场三周之后灵魂即被送走了。
- ⑤⑦ 《大清通礼》称之为“初祭”,不同于早晚间的“奠”。但据本书研究的情况,人们在操办丧葬时并不区分祭或奠。参见张鸿来 1928:49 页及下页,张鸿来想再度对祭、奠作

一区分。

- ⑤7 古德里奇 1964:136 页记述了包拯的故事。北京的老百姓认为他是五殿的判官或清正廉明的阎罗。沃森 1982:175 页及下页认为华南地区用猪头、猪尾致祭的仪式有可比性,这里出嫁的女儿对父母“最后一次报恩”,以后就再也没有亲属关系了。已出嫁的女儿在父母墓前烧纸伞也有类似含义。
- ⑤8 焚香可以使人与凡眼看不见祖先灵魂之间建立联系。也有些人认为每日焚香是供给死者生活(C·K·杨 1970:39 页)。
- ⑤9 《大清通礼》中,灵幛起着重要作用。人们在幛前致祭,将其从棺中移至供桌处,然后再放回原处。这一点不见于诸实地调查报告。本世纪初以来,死者的画像以及后来的照片取代了灵幛,其原本的作用可能是与灵幛互相补充的。
- ⑥0 参见《大清通礼》中规定的种种致祭方式。其中有早晚间的奠、入殓后一日的初祭、周年大祭、移棺时晨奠、入葬前夜卒奠、发引时辞灵、发引归来后“反哭虞”以及期年小相和两年大相。岳超 1983:151 页提到上层人士还有家祭。
- ⑥1 按《大清通礼》,白日致祭时家中其余男女成员均要按与死者的亲属及服丧等级远近依次参加,男先女后。本书研究的材料中对此没有提及。
- ⑥2 按《大清通礼》及更早有关华南地区的材料如德·格罗特 1892:I,148 页和格雷 1878:II,291 页,致祭时还要念祝文,念完后烧掉。祝文中详细说明了致祭人的姓名、官阶、致祭的时间、缘起以及祭品的内容。参见茨韦特科夫

1858年中记述的同类悼词。这种祝文与告词不同,后者也要念毕焚烧。告词要在每次举行入殓、立魂牌等诸种仪式时告知死者。参见沃希 1849:367 页及以下几页,该处主要参考了《家礼佚事集成》一书,另参见茨韦特科夫 1858 年。

- ⑤ 《大清通礼》规定各阶官吏、无功名的读书人以及老百姓各享用不同数目的猪、牛、羊等祭品。格鲁贝 1901:45 页及下页记有,先祠中只供猪一口,但这并不是入葬时的情形。参见 A·沃尔夫 1974:176 页及以下几页,作者揭示出,以食品致祭,或者总的来说食物就是社会互相作用的手段。
- ⑥ 参见胡适 1919:569 页,文中明确认为举哀体现了孝顺。
- ⑦ 人们不为夭折的孩子以及未婚嫁之人服丧。出嫁的女子丧父母,以及夫丧妇如何服丧直到 18 世纪才有规定(北谷 1801:21 页,23 页)。
- ⑧ 更多的时候《仪礼》和后来人的丧礼之间“归根到底没什么大区别”(于鹤年 1937:1 页)。也有人认为,自宋以后,所谓古人习俗有“伪”(张鸿来 1928 年)。德·格罗特 1894:II,586 页也指出,他当时观察到的丧服与《礼记》规定的不一样。德·格罗特这部六卷本论著的根本假设是“中国”的习俗、观念和仪式总体得以存留。这种假设主要基于成文的丧规,但没有考察实际做法以及丧规在数个世纪中的变迁。
- ⑨ 弗里德曼 1970:209 页记述新加坡有同样的情况。A·沃尔夫 1970:198 页及下页记述了 60 年代台湾农村的一桩类似的葬礼,哥哥们不顾长幼之别为弟弟服丧。《大清通

- 礼》丧规并没有要求长辈为晚辈服丧，但长辈对孩子也负有责任。参见五服制表，见陈封雄 1940:19 页和贝克 1979:108 页及下页。长辈如果不为晚辈服丧并不受任何惩处(贝克 1979:110 页以下几页)。
- ⑥8 陈封雄的考察与布尔迪奥一致，只不过后者是从婚姻形式中推导出的结论：所有的仪式都是某一策略的组成因素，该策略不以明了的规范或某种未知的模式为原则，而是遵从某类客观条件(布尔迪奥 1979:406 页)。
- ⑥9 参见 A·沃尔夫 1970 年，该文研究了一个台湾村庄中丧服及表示丧葬的色彩所具有的社会意义，并将之与亲属体系建立了联系。
- ⑦0 参见格纳奈 1953:230 页，作者在《礼记》和《仪礼》中也证实了这一点。人们不看重个人的悲伤。
- ⑦1 李鸿藻(1820—1897)，直隶守旧派领袖。他曾经三次请辞未获皇上钦准，最后称病，以去为其养母守孝 27 个月(郝/王 1980:184 页及下页)。
- ⑦2 参见杜立特尔 1876:I, 210 页及下页。帝国时期，服丧期得子系违法，官员若违犯会遭到惩处，民间的情况无记录。
- ⑦3 参见德·格罗特 1894:II, 475 页，从前华南地区流行的斋戒习俗逐渐消失。施泰茨 1970:100 页记有，山东地区儿子在父母下葬前三天不得沾荤腥。纳瓦拉 1970:204 页提到，至下葬前丧家不得生火做饭。
- ⑦4 沃纳 1928:57 页认为这是中国人治丧时的基本想法。
- ⑦5 参见格纳奈 1953:232 页，作者认为吊客如云说明了死者及丧家“值得尊敬”。我认为这种“值得尊敬”是与财产和

地位相联的。

- ⑦⑥ 参见德·格罗特 1892:I,32 页,华南地区吊客们会得到一块红绸或红布避邪。
- ⑦⑦ 周满忠 1981 年是此段分析的基础。周满忠辑选了一批挽联作为“文学遗产”,田世凯/徐天义 1984 年也辑选了一批山东的挽联作品,将之列为“有价值的文化遗产”。
- ⑦⑧ 林则徐在为关天培撰写的挽联中,指责英国人害死了关将军,并痛斥敌人(周满忠 1981:171 页)。关天培镇守广州,抵御英军入侵,后因失败于 1841 年自尽。
- ⑦⑨ 参见杜立特尔 1876:I,185 页,他记述了华南地区用退礼表示断绝家庭之间关系的做法。如果在死后 30 日还不亲自登门或派人吊唁的话,两家将会以此断绝往来。
- ⑦⑩ 只有洛伊 1983:II,102 页区分了两种出钱的方式:一种是送钱代替送食物或供品,一种是份子钱。洛伊分析的基础是中华民国时期一户城市富裕人家。
- ⑦⑪ 洛伊 1983:II,102 页还试图用双方的友谊关系作为北京人送钱多少的标准。
- ⑦⑫ 只是在一例葬礼中份子钱仅占总开支的八分之一。
- ⑦⑬ 沃尔舍 1906:71 页也提到了仅以茶待客。
- ⑦⑭ 陈封雄 1940:48 页作出论断:“他们实际只是想吃饱。”
- ⑦⑮ 其他材料的出发点是七段路途,各需七天(陈封雄 1940:87 页及下页;克尔纳 1959:27 页)。但这些说法并不固定。我在研究中关心的只是人死后须经过一段段艰苦的路途。按照南方的说法,死者死后三周才能到恶犬庄,第五周至望乡台,第六周过奈河桥,第七周魂至转世轮(沃尔舍 1906:239 页及以下几页;沃尔舍 1903/04:48 页及以

下几页)。

- ⑧ 有材料说,在河北人们焚烧一种灵车,烧后将灰撒于桌上,这样可以看出死者的脚印。然后可以用灰治病(维捷 1905:494 页)。参见现今的对联,其中提到以脚印象征死亡。
- ⑨ 维捷 1905:494 页及以下几页提到河北也有灵车和放有纸钱的桌子。
- ⑩ 30 年代末,大部分村庄里已不再有“送神”仪式,但还烧纸活冥器。洛伊 1983:II,115 页及下页说富裕人家还送神。
- ⑪ 按韦尔奇的观点,坦陀罗仪式由三部分组成:首先祈求三石相助;其次摆姿势做法,并借助工具以突破阴阳界,在阴间受难者将畅饮圣水甘露,得以解脱罪愆;然后将向众灵魂传授律法,律法可助人立即转世或登达西天极乐世界(韦尔奇 1967:185 页及下页)。格鲁贝 1910:24 页及下页为这种仪式提出了一种说法,说其源于宋代的一个故事。在我接触的资料中,没有一个当事人或访谈者这样精心巧妙地解释这种仪式。只有一位佛教协会的领导在 1985 年接受采访时说,这种仪式起源于 7 世纪,系佛教仪式。
- ⑫ 韦尔奇 1967:185 页认为持续了五个小时。
- ⑬ 这首小曲说出鸦片的危害,按陈封雄 1940:55 页有教育意义。
- ⑭ 陈封雄 1940:54 页及下页指出,这些小曲的歌词都是当时庙中和尚口头传下来的,直到清朝末年才写成文字。他读过一本 1906 年的将军庙印行的歌本。

- ⑨ 在浙江,仪式间歇时由道士唱滑稽歌曲,明显是要逗人发笑(韦尔奇 1967:197页)。
- ⑩ 参见陈封雄 1940:57页记述的一名丧主,浑身重孝却跟宾客一块玩耍,只是在该举哀时才离开一会儿。
- ⑪ 清朝末年,河北保定入葬前几日还有公开的娱乐活动:丧家请戏班唱戏,请艺人玩杂技,吸引大批观众(维捷 1905:534页)。
- ⑫ 陈封雄 1940:57页有:丧主在棺前大声告知死者要移棺,让死者别受惊吓。韦承祖 1928:73页认为广东流行的移棺仪式是用来驱避邪气。
- ⑬ 维捷 1905:538页提到了礼教先生,富裕人家邀礼教先生在发引前夜为棺材上供。山东在帝国时期也有礼教先生参予辞灵。卡尔夫 1932:71页及以下几页极为详细地记述了这种致祭活动。
- ⑭ 这是沃尔舍 1906:251页所说的北京的情形,其他人没有提及。
- ⑮ 上层人士中也有暂时下葬的情况,参见杜如松 1983:137页记述光绪皇帝事。
- ⑯ 在南方,客人带走自己用过的碗筷是一种习俗(哈代 1905:178页)。
- ⑰ 这种器皿叫“宝瓶”,在婚礼的类似仪式中也用。只有汉族人有此礼俗。
- ⑱ 格鲁贝 1970:33页提到“为守在坟中的灵魂供上食物(……),使其不致饥饿”。
- ⑲ 在别的村庄里,人们把供桌上摆了几天的米饭带碗一并埋入坟中,“以便死者在阴间能吃上饭”。

- ⑩④ 陈封雄 1940:74 页说,他询问的农民无人知晓仪式的缘由。
- ⑩⑤ 参见沃森 1982:160 页及下页,书中记载华南与此不同,此时丧家已被村民孤立起来。
- ⑩⑥ 参见博罗尔 1912:139 页:慈禧下葬前通往清东陵的道路特地为此而平整过。
- ⑩⑦ 皇室成员比如慈禧下葬时,送殡队伍走过的街道须空无一人,连侧街都用蓝幢与干道隔断开来(博罗尔 1912:145 页)。
- ⑩⑧ 布雷登 1922:78 页甚至说,北京常见的是 12、24、40 和 96 名杠夫抬棺。
- ⑩⑨ 张琦翔 1984:220 页及下页划分了北京的几种情况。
- ⑩⑩ 格鲁贝 1910:37 页将满人灵幡与汉人灵幡区别开来,汉人的灵幡要在坟前烧掉。
- ⑩⑪ 沃纳 1928:50 页及以下几页提到了“开路神”,呈骇人的武士状,可保护死者及送殡者免受邪气侵害。有些地区则由活人当此职能,负责为送殡队伍开道。沃尔舍 1906 年探讨了开路神的几种可能的来源。
- ⑩⑫ 参见对于李鸿章 1902 年 6 月 1 日(唐利 1904:250 页及下页)及袁世凯 1916 年 6 月 28 日(沃纳 1919:74 页)移灵返乡时送殡队伍的描述,以及一九一〇年前后一位前皇室成员的送殡队伍情形(高恩特 1914:95 页)。
- ⑩⑬ “墓地”一项不见于盖姆博 1933 年列举的丧葬开支。
- ⑩⑭ 维捷 1905:500 页及以下几页详细描写了整个协商过程,包括如何协商置办新坟地。
- ⑩⑮ 盖姆博 1933:231 页及以下几页在 14 例丧事中只计有 2

例出钱请风水先生,不过14例丧事中有4例死者是儿童或少年,即明显是晚辈。

- ⑪⑥ 参见索宁安 1801:《追远》7页,32页,他反对迁坟。茨韦特科夫 1858:190页与德·格罗特 1894:III,1048页则研究了墓地争端对社会秩序的破坏。
- ⑪⑦ 参见弗里德曼 1979:211页提出风水的三个特点。按现有材料,其第二个特点尤其适用于北京。弗里德曼认为风水术全是“关乎命运而合乎道德的解释:地对天,好运对功劳。因此天和佛教因果报应的思想,以及敬祖于男性子嗣有好报的观念平衡了风水决定论。”
- ⑪⑧ 参见德·格罗特 1897:III,958页及以下几页一一列举了这些对应情况。
- ⑪⑨ 参见阿赫恩 1973:180页。按作者掌握的材料,风水只是与先人位置优越有关,并不是什么“宇宙风”。
- ⑪⑩ 约翰逊 1910:294页及以下几页举了一个例子来说明各种气之间的相互作用,令人印象深刻:某人死后,由于家人哭泣日子不对而沾了眼泪成了鬼——由坟墓泛潮可以看出这种变化,并且造成长期的干旱。直到坟毁后才降雨。
- ⑪⑪ 陈封雄 1940:28页没有提祭酒,而是点蜡烛。
- ⑪⑫ 上层人士强调要遵从方向和日子,以驱避邪气,索宁安 1801:《追远》35页。德·格罗特 1897:III,1043页将邪气“煞”译成“能杀人的幽灵”。
- ⑪⑬ 参见弗里德曼 1970:208页,作者认为这种指责不是“简单的指控”：“这是对死者施加压力,以使其再生重尽义务。”亦见弗里克 1974:184页。

- ⑫⑩ 参见《大清通礼》，见林定川 1893: III, 23 页。格鲁贝 1910:49 页认为“点魂牌”在入葬前一日进行。此外，作者认为此习俗只流行于汉人中间。在我所掌握的材料中不能证实这两点。
- ⑫⑪ 盖姆博 1933:240 页在分析北京 14 例丧礼时只提及 1 例出资立贝位，而且是花费最大的那次丧礼。参见阿赫恩 1973:116 页,156 页，作者也认为立灵位和祭祖与否取决于有无遗产和儿子。
- ⑫⑫ 参见格罗瑟 1938:10 页，书中记载了一家人争点魂牌，争这种“赋予灵魂”的权力就是争夺地产继承权。
- ⑫⑬ 参见林定川 1893: III, 24 页及下页对“点魂牌”仪式的批判：这种仪式已经成为事关名望的问题。
- ⑫⑭ 参见 1886 年去世的一位一品大员遗孀的墓志铭（杨葆光 1891 年，参见德·格罗特 1897: III, 1115 页及下页）。
- ⑫⑮ 按丧家提供的样子撰写墓志铭的学问人以及书写碑文的书法家都获得了可观的报酬。
- ⑫⑯ 纳瓦拉研究了四字的碑文，其中“没有体现任何个性。从来没有任何表达爱妻爱子的话语，没有痛失某人的悲鸣，没有追忆逝者的词句。所表这的只有虚无的希望，希望死者因其所谓正直而荫及后人，名垂青史，或者希望人们祭奠死者。”（纳瓦拉 1901:199 页）
- ⑫⑰ 没有关于七十二煞神进一步的资料。
- ⑫⑱ 参见张琦翔 1984:223 页，其中认为这种习俗表明丧家需要清静。
- ⑫⑲ 陈封雄 1940:85 页：小孩子们马上挖出烧饼吃掉，因为烧饼夹肉异常可口。

- ⑬⑨ 金禅雨 无出版地点、无出版年份:10页与此不同,认为这两种仪式均在“五七”举行。
- ⑬⑩ 布雷登/米特罗法诺 1937:238页,只要有人扫墓,农民或他人就不能占地(参见霍德斯 1915:60页)。
- ⑬⑪ 分家经常引起激烈争端,以后关系就疏远了(黄迪 1938:378页)。分家另过,分财产、田产可能会造成生活困难,比如分牲口就会带来困难。加速或延缓分家的因素还有一些,如内战、地方腐败和家庭情况等(迈尔斯 1970:165页及下页,180页)。
- ⑬⑫ 陈封雄 1940:120页着重指出,死者的地位与生者权利义务之往来相关。
- ⑬⑬ 参见科恩 1976:144页,他研究了60年代台湾的情况,长子接替父亲开始持家并分配收入是家庭经济中的“剧烈变动”。
- ⑬⑭ 参见格纳奈 1953:231页,236页所谓“均势破裂”语。
- ⑬⑮ 上层人士也广泛认为这会再度招致死亡。比如李鸿章甫一葬父,其长子就因过度悲痛而死(唐利 1904:248页)。
- ⑬⑯ 罗伯特·赫兹在研究印度尼西亚社会时也指出,污秽不洁并不是简单地由接触尸首引起,而是事关当事人与死者的亲属关系,比方说近亲就更受“污秽不洁”的侵害(参见亨廷顿/梅特卡夫 1979:64页)。
- ⑬⑰ 与此不同,沃森在研究华南情况时强调“尸体本身就恐怖骇人,腐败后乃引起极度污秽不洁”(转引自布洛奇/帕里 1982:23页)。他区分了尸体腐烂所逸出的瘴气与魂魄离体时产生的气,这种区分不适用于北京。华南地区流行的双重下葬方式以及这里所说的肉与骨有别在华北并不

普遍(沃森 1982:158 页及下页)。

- ⑭ 参见 A·沃尔夫 1970:192 页及以下几页对红色所作“双重特性”的分析,其作用一是用于死者家中曾孙、玄孙辈的丧服之上,表示为家族得以延续和死者尽职尽责的喜悦之情;其作用二是用以驱避邪气。
- ⑮ 德·格鲁特 1892:I, 12 页说,死者若系夭折,则其邪气尤重,须小心预防。我掌握的材料没有提到这一点。防范邪气的措施也取决于治丧的支出情况,而支出又取决于死者在家庭中的地位。坐月子或分娩而死的妇女是个例外,对她们要严加防范,因为她们邪气极重,严重危害活着的人(参见弗里克 1956:353 页及以下几页)。
- ⑯ 陈封雄 1940:29 页认为,磕头还有减轻死者罪责的作用。
- ⑰ “孝子”一词用来指哀悼父母的孝顺儿子。
- ⑱ 迄今为止的论述都只是强调孝顺的另一面,如贝克 1979:103 页,即强调“孝顺”的目的在于齐家治国。
- ⑲ 入赘的女婿或甥侄穿本来儿子才能穿的丧服,这表明他们想继承一部分财产,而且只要其余家人已然允许其戴孝,就等于承认他们有继承权(参见 A·沃尔夫 1970:205 页有关台湾的情况)。继子只为养父养母戴孝,不为生父生母戴孝,而且不能继承生父生母的遗产。
- ⑳ 格鲁贝 1901 年,杜立特尔,德·格罗特以及接受他们说法的人均把富人和官僚阶层的仪俗作为衡准。他们还引经据典地补充、解释和说明这些仪俗。民间的仪俗被认为是一种变体。他们并且认为产生这些变体的原因在于财力不足。陈怀祯 1933:60 页也认为穷人的“薄葬”乃“不合礼”。

- ⑮ 参见富克斯 1973:39 页。弗里德曼 1970:209 页研究了新加坡的情况,将照料死者看作是“葬礼后仪式”的职能。我认为这只是对举行仪式的解释,而不是举行仪式的职能。
- ⑯ 死者的影响并不首先取决于墓地的风水,但很多参考资料都认为如此。
- ⑰ “我们可以看出,生理现象如长牙、发育、闭经等,社会现象如成年、订婚、结婚、退休等,整个人类生活都受到一定作用的支配,以显示出人是和谐的宇宙的一部分,这种和谐通过宇宙的组成成分——阴和阳——的数化作用表现出来。”格纳奈 1953:211 页在此指出了经典论著的特点,这是受了德·格罗特宇宙主义观念的影响,不过他的说法应当颠倒过来,因为阴和阳是用来解释社会性和非社会性生物类似过程的基本原则。洛伊 1982:6 页论述了汉代的宇宙观:宇宙乃是一个整体,“神圣和世俗,天地方物与人之间”没有本质区别,万物均是世界的一分子。我掌握的材料虽然没有明确说出,但也可以得出同样的论断。只不过虽然有这种勒茨称为“自觉概念”的思想(1984:77 页),我们却不能就此认为中国人思维方式独特,也不能得出宿命论和人应该特别顺应自然的观点。
- ⑱ 参见陈封雄 1940:4 页中“顺时听天”语。
- ⑲ 参见格纳奈 1953:220 页指出,所有典籍中死亡之地都同时又作“生命的源泉”。
- ⑳ 清代社会阶层情况见史密斯 1983:56 页及以下几页,官制参见贺平梯 1962:17 页及以下几页。有功名的学问人相当于贺平梯所称“士民”。贺认为这是一个介于上层人

士和百姓之间的“过渡团体”(贺平悌 1962:40 页)。

- ⑮ 下文引用的《大清通礼》是经过与原本校对后的林定川版。《大清通礼》的相关章节在林处是第三卷。
- ⑯ 参见贺平悌 1962:29 页,其中指出无官职的学问人没有权力,也没有义务敬祖。这里必须对敬祖和敬三代之内的先人作一区分。另一些旧上层人士代表认为“下等人”不扣衣扣、不束头发、围白头巾这些都是逢丧的标志很不体面(茨韦特科夫 1858:180 页)。
- ⑰ 由于存在着一夫多妻、过继子女、亲属分父系与母系等情况,因而这种划分十分困难,参见一再论及的五服表,林定川 1893:IV,1 页及以下几页列出的《大清律例》中也有。
- ⑱ 参见 C·K·杨对儒家学说中宗教与非理性因素的详尽分析(1960:244 页及以下几页)。
- ⑲ 罗普 1981:155 页混淆了实际行为和思想意识两个层面。他认为同是敬祖,在上层人士与百姓处却有不同,前者强调的是道德与家庭团结,后者是借之驱避灾祸。
- ⑳ 胡克 1856:II,134 页记述国家有规定限制丧葬支出。参见洛伊 1982:125 页,其中提到了墨翟和汉代学者对于大办丧事的批判。参见《前汉书》赞成从简治丧的理由,见赖 1983:77 页及以下几页。
- ㉑ 参见胡克 1856:II,135 页,即使不念经,也要由德高望重者延请和尚、喇嘛和道士参加丧葬仪式。
- ㉒ 也见于北谷 1801:《慎终》4 页。参见沃希 1849:368 页。茨韦特科夫 1858 年一文认为逢七行佛事乃是民间风俗,它使人产生消极的联想(参见文藻 1941:43 页,47 页)。

- ①64 索宁安 1801 年:《追远》接受了风水术,但坚决反对风水先生以及因其而迁坟,他认为这是破坏秩序。茨韦特科夫 1858:190 页也强调反对老百姓请风水先生,他们被风水先生“谎话连篇的预言所蒙蔽,仿佛某些选址真能给后人带来财富和荣耀,另一些则会使人贫困”。
- ①65 关于治丧义务的法令事先已宣告过,但直到 1928 年也没有颁行(恩格尔曼 1928:100 页)。更进一步的情况,即法令由何人起草、内容如何等等均不得而知,而法令本身我也未能找到。
- ①66 张鸿来 1928:41 页及下页,47 页、53 页、69 页及下页,35 页等处记有:停灵分男女,丧主因丧父或丧母而有不同的称呼,“接三”仪式以及出份子钱。
- ①67 参见祝止岐 1941:16 页,作者认为对儒家丧礼的研究太少。
- ①68 冯友兰继续采用旧上层人士的论证方法。参见迄今为止仍在讨论的宗教与迷信的界限问题。
- ①69 其中有王启澍 1936 年的回忆文章,叶镜铭 1930 年,顾颉刚 1981 年和胡适 1919 年,他们都是因家人去世才开始研究丧葬习俗的,后又有陈封雄 1940 年写的实地调查报告和清河、定县等地的村庄调查报告等,丧事和葬礼兼论。
- ①70 参见潜山 1937:4 页及下页,其论断基于一份内政部 1932 年对河北省的研究结果。又参见蔡绳格 1943 年,作者试图重新融合礼教与习俗。
- ①71 据林恩 1928:132 页,人们担心节俭办丧事会成为“被社会遗弃的人”。

- ⑫ 于缙绪 1936:83 页及下页用来证明其观点的理由是,朝代毁前代的坟是为了解决土地不足的问题。
- ⑬ 政府致电各地要求修造公墓、迁移坟址(于缙绪 1936:页)。大城市如北京在私人倡导下于 1930 年修建了墓。1936 年南京首座火葬场落成:参见吴宗慈 1937⁴ 该文历史性地赋予火化这种下葬形式以合法性。
- ⑭ 参见沙千里 1947:111 页及下页,他甚至认为财产问题资本主义发展有关,封建中国没有继承制度。但对于有“平等继承权”的要求“20 年代就出现了”(参见弗罗顿贝格 1985:356 页)。
- ⑮ 参见胡适 1919 年,胡适不同于张元坝,将这种自我指解释为源于佛教观念。
- ⑯ 参见毛泽东 1969:205 页及以下几页,为普通士兵张思所作悼词《为人民服务》。
- ⑰ 山东 1956 年进行的调查表明,3%的耕地为坟墓占据,大城市郊区这一数字甚至达到 7.2%,这一结果被广报道。这些土地损失的收成可以养活 320 万人一年。材——这里只计成年人所用——浪费的木料可建 20 间房或做 2000 公里铁路的枕木。寿衣所用棉布计 2 万尺(赵健民 1958:25 页)。
- ⑱ 参见地方报纸中大量的通知、登记认领待迁移坟墓以坟墓已迁新址等等,如《天津日报》1956 年 11 月 6 日。
- ⑲ 会议尚在准备时,《中国青年报》就发表了三篇文章宣火葬和修建公墓(1956 年 4 月 1 日,第二版)。
- ⑳ 黄炎培,1879 年生,全国人民代表大会代表,并多次担国家重要职务,他赞成用这种合适的方法解决入葬问

- (黄炎培 1958 年)。
- ⑩ 赵肯定不只是因为有关殡葬改革的温和言论而于同年受到严厉批判,还因为其右倾机会主义。他似乎此后便失去了党内的地位。
- ⑪ 参见赖若愚的丧礼:首都各界公祭赖若愚同志。1944 年张思德的丧礼由毛泽东撰写悼词,这种丧礼成为榜样(赵健民 1958:28 页)。
- ⑫ 一位外国人将各种论据总结得最为清楚(查特里 1924:45 页)。他说这不仅是家庭的经济损失,也是国家的经济损失。中华人民共和国时期,人们主要从国民经济的角度论证这个问题。
- ⑬ 统计山东时只统计了成人用的棺材,这意味着,国家部门仍旧认为小孩理所当然不用棺材。
- ⑭ 戴维斯—弗里德曼 1983:61 页提到下列措施:没收寺庙财产,捣毁宗教艺术品,逮捕公开收钱的风水先生及和尚。
- ⑮ 这里指一份有关殡葬改革的内部管理文件,也用于培训干部。
- ⑯ 曾芳文 1983 年记载湖南省四县市 1982 年有 331 例这种争端:其中一市有 58 例,共计 20 余万人次参加。有几次曾派军队制止械斗。
- ⑰ 对待这一问题存在分歧:封建道德与其核心概念“孝”能否代表包括农民在内的整个封建社会,或者说,封建制度下农民阶级的道德与封建地主阶级的道德是否有根本区别(罗国杰等 1984:30 页及以下几页)。
- ⑱ 连缓慢重建的民俗研究也已经将丧葬问题纳入了待研究

- 的范围。表达哀悼的方式、负责各项工作的人员、殡葬方式、选定坟址、入葬：这一切都有待研究(张明远等 1985: 25 页)。
- ①⑧ “祭奠”这一概念的含义在过去几十年里发生了变化。今天人们将之理解为“纪念会”。
- ①⑨ 不能说人一死，感情马上消失(《文明礼貌常识》1982: 43 页及下页)。
- ①⑩ “接班人”一词是“文化大革命”时期的核心政治概念。
- ①⑪ 牟钟鉴 1982: 109 页对待宗教的态度与此相近。他同时考虑到，在面临阶级斗争激化的社会情况下，宗教活动会有短期的增长。
- ①⑫ 近来的斗争口号中也将风水术等同于“迷信”(参见卡 1986: 415 页)。
- ①⑬ 北京老一辈满族家庭至今还称这些钱叫“折祭”。
- ①⑭ 50 年代生产队还有锣鼓借给队员办丧事用。
- ①⑮ 城市里停灵于家中，家人在接死者时手持一小块木板于担架头部上方，象征棺材和护佑之意。此时多要烧纸钱(张欣欣/桑叶 1986: 121 页及下页)。
- ①⑯ 参见戴维斯—弗里德曼 1983: 67 页，文中记述一位儿子简单地治办了母亲的丧事，事后多年还受人嘲笑。
- ①⑰ 我没有发现河北有曾芳文 1983 年所描写的湖南那种家族冲突。随着前些年生产责任制的施行，尤其在南方有了新的动向：生产队将山上自然风光保护区卖给城里人作墓地，建立了生产墓碑的小工厂，并且趁城里人清明来扫墓时开办小饭店。
- ①⑱ 参见张欣欣/桑叶 1986: 128 页及下页，此处描述了为因

事故死亡者整理和整容的困难。

- ㉓ 一直到殡葬馆工作人员到来之前都是这样,为了让这些工作人员快些收尸,人们有时要找找关系或塞点“辛苦费”(亦参见张欣欣/桑叶 1986:123 页)。
- ㉔ 在北京,丈夫参加妻子的追悼仪式,在其他地区丈夫不参加集体告别仪式,就像中华民国时期不参加妻子葬礼一样。
- ㉕ 正如“不得好死”这样的用语还出现在山东 1984 年印制的一本小册子中。小册子没有列出版情况,但显然是想以范本的形式给讣告和按亲属关系远近写挽联提供指导和帮助。根据不同的亲属关系所用的措辞也不同,与清代五服制的传统划分相吻合(田世凯/徐天义 1984:28 页,30 页及以下几页)。
- ㉖ 前国家主席刘少奇的追悼会推迟了很长时间,因为丧主——主要是刘的遗孀——不同意悼词中的某些段落以及让一个女儿参加追悼会,这个女儿在“文化大革命”期间公开攻击了刘少奇。
- ㉗ 如果人死在单位医院内,既无太平间又无冷藏设施,那么其家人就会把酷暑中停尸作为一种施压手段,以达到满足其要求的目的。
- ㉘ 如果是出于政治原因自杀——“文革”中此类事件屡见不鲜——,那么常常是多年后才举行的追悼会实际上就意味着为死者从政治上完全恢复名誉。这一点体现在悼词中,悼词于是成为表彰死者对社会所做贡献的最后一份文件,其个人档案即止于此。
- ㉙ 参见 A·沃尔夫 1970:199 页,作者研究台湾的情况后发

现,在只表示一般的哀悼时,白色作为逢丧的颜色是“中性的”,服丧者与死者的关系不一定很亲近。

- ⑩ 这一职能一般由社会地位很高的人物承担(参见卡 1986:636 页)。
- ⑪ 一般来说,应该找丧家家人中威望最高、因而能代表全家的人。
- ⑫ 参见毛泽东 1939 年为白求恩与 1944 年为张思德所撰写的悼词,其中均含有这两点(毛泽东 1968:II, 391 页及以下几页;1969:II, 205 页及以下几页)。
- ⑬ 富克斯 1973:144 页及下页指出了悼词、墓前致辞和讣告在当今德国社会中的职能。
- ⑭ 参见为佛教协会领导正果所作的挽联,已发表,1984 年。
- ⑮ 悼词中常有如“我们将永远怀念他/她!”和“永垂不朽!”等词句;另一些影射西王母。
- ⑯ 我在这里无法详述城里回族人的特殊入葬方式。回族人不必一定采取火葬。
- ⑰ 一名火葬场工人说:“人们怕我们甚于怕警察。”(引自张欣欣/桑叶 1986:117 页)

附录一

参考文献目录

参考文集的名称列在编者名下,特别是在集体编写的情况下,或者列在书名之下。

文集中心的文章,如果不是仅涉及一次时,只注明编者和书名的简称。全名可见编者名下或者书名下。

参考书目中所列刊物的缩写:

- CA 《China Aktuell》《今日中国》
- CB 《Current Background》《时事知识》
- CMJ 《The China Medical Journal》《中华医学杂志》
- DFZZ 《东方杂志》
- DZYX 《大众医学》
- FAZ 《Frankfurter Allgemeine Zeitung》《法兰克福汇报》
- FNZZ 《妇女杂志》
- GMRB 《光明日报》
- HBYK 《河北月刊》
- MS 《民俗》
- RMRB 《人民日报》
- SCMM 《Survey of China Mainland Magazines》《中国大陆报刊选读》
- SCMP 《Survey of China Mainland Press》《中国大陆报纸选读》
- SHXJ 《社会学界》

TJRB 《天津日报》

WHJS 《文化建设》

XNX 《新女性》

XQN 《新青年》

I. 中文文献目录

- A.B.C. (笔名),《中国火葬的历史沿革及其前景观测》,北京 1985年(未发表的打字稿)。
- 白启明 《河南婚姻歌谣一斑》,选自《歌谣》,59期(1924年),1~8页。
- 北谷 《慎终》,选自索宁安(出版者)的《满洲四礼集》。
《北京市火化管理处统一收费标准》,北京 1981年。
《殡葬改革》,选自《民政概论》提纲,无出版地点,1983年,1~24页。
- 蔡桂茹 《妊娠期的神经活动》,选自《孕妇卫生专号》,329~330页。
- 蔡绳格 《北京礼俗小志》,选自张江裁(出版者)的《中国史迹风土丛书》北平 1943年,1~5页。
- 陈邦言 《中国婚姻风俗的检讨》,选自《文化建设》,1期(1935年),116~120页。
- 陈东原 《中国妇女生活史》,上海 1928年。
- 陈封雄 《一个村庄之丧葬礼俗》,未发表的硕士论文,燕京大学,北平 1940年。
- 陈固原 《中国古代婚姻史》,上海 1936年,台北再版 1964年。
- 陈怀祯 《中国婚丧风俗之分析》,硕士论文,燕京大学,北平 1933

年。

《风俗与葬埋》，选自《社会研究季刊》，1期（1937年），1~12页。

陈南邠 《我国农村妇女特性的研究》，选自《妇女杂志》，4期（1930年），9~14页。

陈盛清 《战后的婚姻问题》，选自《东方杂志》，7期（1940年），19~25页。

陈威伯 《恋爱与性交》，选自《新女性》，1期（1927年），567~574页。

陈志蘅 《孕妇应该吃些什么》，选自《妇幼卫生手册》，59~60页。

《辞海》舒新城等编，上海1948年。

但功漫 《生产时产妇自己应注意些什么？》，选自《妇幼卫生手册》，73~75页。

《达生保赤编》，无出版地点，1886年。

邓初民 《谈火葬》，选自《人民日报》，1956.10.6。

《读礼丛钞》李幼梅编辑，无出版地点，1891年。

杜如松 《民初修建清室崇陵和光绪“奉安”实况》，选自《晚清宫廷生活见闻》，137~148页。

范绍玉 《孕期卫生常识》，选自《孕妇卫生专号》，350~352页。

费孝通 《亲迎婚俗之研究》，硕士论文，燕京大学，北平1933年。

鄧菊亭 《丧礼私议》，无出版地点，1933年。

冯友兰 《儒家对于婚丧祭礼之理论》，选自《燕京学报》，3期（1928年），343~358页。

《妇产科临床手册》武汉医学院第一附属医院妇产科教研组编，武汉1975年。

《妇女保健知识》上海医学院附属中山医院妇产科编，上海

1974年。

《妇幼卫生手册》金问淇等编,上海1951年。

高德明 《祖国妇产科医学的发展和成就》,选自《浙江中医杂志》,2期(1957年),59~64页。

《我国古代的妇产科专家——陈自明》,选自《中医杂志》,6期(1958年),131~132页。

高迈 《集团结婚的现阶段》,选自《经世》,1期(1937年),29~41页。

高耘晖 《婚姻之买卖与新妇女》,选自《妇女杂志》,11期(1931年),2~8页。

《各地人民清明节祭扫革命先烈墓》,选自《人民日报》,1962.4.6。

《各地人民清明节祭扫革命先烈墓》,选自《人民日报》,1963.4.6。

顾颉刚 《两个出殡的导子账》,选自《歌谣》,52期(1924年),2~5页。

顾颉刚/刘万章 《苏粤的婚丧》,广州1928年。

《“鬼神”的秘密》,湖南人民出版社,长沙1983年。

郭嵩焘 《礼记质疑》,无出版地点,无出版年份。

郭兴业 《北平妇女生活的禁忌礼俗》,未发表的硕士论文,燕京大学,北平1941年。

国轅 《实用中西医结合妇产科诊治》,太原1984年。

郭昭文 《古今丧仪之比较研究》,选自《历史科学》,2期(1933年),35~46页;3期(1933年),26~34页。

韩向阳编 《计划生育知识问答》,北京1974年。

何荣 《胎产秘书》,2卷,无出版地点,1809年。

合信 (本亚明·霍布森)《妇婴新说》,与管茂材合编,上海1858年。

- 何振远 《嫁娶与择日》，台北 1982 年。
- 胡乃武 《产后期的处理》，选自《妇幼卫生手册》，76~82 页。
- 胡适 《我对于丧礼的改革》，选自《新青年》，6 期(1919 年)，568~577 页。
- 黄迪 《清河村镇社区——一个初步研究报告》，选自《社会学界》，10 期(1938 年)，359~424 页。
- 《皇清经解续编》，王先谦编，无出版地点，1988 年，台北再版，无出版年份。
- 黄石 《同姓为什么不可以结婚》，选自《新女性》，9 期(1927 年)，931~946 页。
- 《关于产育的迷信与风俗》，选自《妇女杂志》，10 期(1930 年)，97~105 页。
- 《女俗丛谈》，选自《妇女杂志》，3 期(1931 年)，101~105 页。
- 《什么是胎教》，选自《妇女杂志》，11 期(1931 年)，19~28 页。
- 黄炎培 《试倡平地深葬》，选自《人民日报》，1958.1.11。
- 黄祝玲 《结核与妊娠》，选自《妇幼卫生手册》，71~72 页。
- 《安胎》，选自《孕妇卫生专号》，340~341 页。
- 《婚姻问题之集》，中华全国民主妇女联合会编，北京 1950 年。
- 《家庭卫生一百讲》，天津人民广播电台科技组编，天津 1982 年。
- 《家庭问题二十讲》，陕西人民广播电台编，西安 1983 年。
- 《家庭育儿百科全书》，叶恭绍等编，第 1 卷，北京 1982 年。
- 蒋旨昂 《卢家村》，选自《社会学界》，8 期(1934 年)，36~105 页。
- 金铎/严雯编 《婚姻家庭问题法律顾问》，《新婚姻法问答六十题》，北京 1984 年。

- 金禅雨 《北京旗族丧事全图》，无出版地点，无出版年份。
- 金问洪 《不妊娠的原因》，选自《妇幼卫生手册》，39~42页。
 产科术语：《预防是最好的治疗》，选自《妇幼卫生手册》，
 87~92页。
- 《举行追悼会，代替做道场》，选自《青年日报》，1964.4.4。
- 老舍 《抱孙》，选自《老舍创作选》，上海1936年，92~106页。
 《正红旗下》，选自《老舍生活与创作自述》，胡絮青著，香
 港1980年，179~350页。
- 李惠让等 《伦理道德一百讲》，太原1984年。
- 李家瑞 《北平风俗类征》，上海1939年。
- 李景汉 《北平郊外之乡村家庭》，上海1929年。
 《北平郊区乡村家庭生活调查札记》，北京1981年。
- 李秀兰 《旧京生育之习俗》，北京1983年。
- 林定川 《四礼从一》，6卷，北京1893年。
- 林谷 《维生素与妊娠的关系》，选自《孕妇卫生专号》，334~335
 页。
- 林竟成 《预防第一！保健第一！》，选自《妇幼卫生手册》，1~10
 页。
- 林历星 《人口问题与产儿制限》，选自《妇女杂志》，8期（1931
 年），2~10页。
- 林巧稚/夏宗馥编 《农村妇女卫生常识问答》，北京1974年。
- 林树侯 《优生优育知识》，浙江科学技术出版社，无出版地点，
 1984年。
- 刘伯森 《剡县的葬礼》，选自《民众教育》，5期（1937年）11~13
 页。
- 刘德前 《交杯酒及其他》，《漫话宋都婚俗》，选自《古代礼制风俗

- 漫谈》第2卷,《文史知识》编辑部编,北京1986年,265~270页。
- 刘寿曾 《婚礼重别论对驳义》(二),选自《皇清经解续编》,第11册,8219~8242页。
- 刘伟民 《中国婚俗之民俗学的研究》,选自《联合书院学报》,7期(1968/69年),65~101页。
- 刘新华 《胎儿位置不正常》,选自《妇幼卫生手册》,61~64页。
《我是不是有喜》,选自《妇幼卫生手册》,48~50页。
- 柳诒徵 《清德宗之大婚》,选自《史学与地学》,3期(1928年),1~45页。
- 娄子匡 《婚俗志》,台北1968年。
- 陆汉忠 《孕期指导》,上海1981年。
- 鲁 客 《津南一带的婚俗》,选自《正风半月刊》,4期(1937年),657页及以下几页。
- 鲁人等编 《怎样生个健康的孩子》,北京1984年。
- 罗国杰等编 《伦理学名词解释》,北京1984年。
- 马俊驹/程飞 《旧中国封建婚姻制度的特点及当前婚姻家庭领域反封建残余的斗争》,选自《北京政法学院学报》1期(1981年),33~40页。
- 马 起 《中国革命与婚姻家庭》,辽宁1959年。
- 马其昶 《葬期论》,选自《民彝》,1期(1927年),1~2页。
- 马之骥 《中国的婚俗》,台北1981年。
- 麦惠庭 《中国家庭的改造问题》,上海1936年。
- 牟钟鉴 《关于社会主义时期宗教的几个问题》,选自《宗教、科学、哲学》,100~118页。
- 倪东宁 《产宝家传》,仁和编,2卷,无出版地点,1767年。

- 倪志伟 《产宝》，徐联编，无出版地点，1842年。
- 潘光旦 《中国之家庭问题》，上海，1934年。
- 庞文贞 《孕妇和乳母的合理营养》，北京 1984年。
- 溥佳 《溥仪大婚纪实》，选自《晚清宫廷生活见闻》，124~136页。
- 潜山 《河北风俗之变迁与古礼教》，选自《河北月刊》，1期（1937年），1~6页。
- 秦晓琛 《围产期保健》，天津 1981年。
- 《清明节前各地人民悼念革命先烈》，选自《工人日报》，1966.4.6。
- 邱雪峨 《一个村落社区产育礼俗的研究》，未发表的硕士论文，燕京大学，北平，1935年。
- 《全国千分之一人口生育率抽样调查分析》，《人口与经济》专刊，北京 1983年。
- 《全国职工家属代表会议主要文件》，北京 1957年。
- 群力编 《和职工们谈谈婚姻问题》，北京 1955年。
- 菟公 《妇人七出与再嫁》，选自《古今》，40期（1944年），15~17页。
- 《人生健康指导》，申文江等编，石家庄 1984年。
- 容肇祖 《迷信与传说》，广州 1929年。
- 阮芳赋 《优生漫谈》，北京 1984年。
- 沙千里 《婚姻子女继承》，上海 1947年。
- 单南山 《胎产指南》，无出版地点，1856年，上海再版 1946年。
- 苏仪贞 《妇女生育论》，上海 1924年。
- 孙东元 《应当提倡火葬》，选自《光明日报》，1957.1.8。
- 孙乃民 《道德纵横谈》，吉林 1984年。
- 索宁安编 《满洲四礼集》，4卷，无出版地点，1801年。

《婚礼》，选自《满洲四礼集》

《追远》，选自《满洲四礼集》

《胎产护生篇》，李长科编，无出版地点，1864年。

汤尔和 《婴儿保育法》，选自《中华医学杂志》，2期（1917年），23~35页。

田世凯/徐天义编 《筹事大全》，1984年。

《通州志》，1879年，卷9，选自《河北方志》5卷，台北1968年。

《晚清宫廷生活见闻》，中国人民政治协商会议全国委员会，文史资料研究委员会，北京1983年。

王得锦 《孕妇的营养》，选自《孕妇卫生专号》，325~328页。

汪佩琴 《中医保健杂谈》，北京1984年。

王启澍 《贵阳的丧葬一斑》，选自《民俗》，新版2期（1936年），113~116页。

王世祯 《中国各省婚俗》，台北1981年。

王文宝编 《中国民俗学论文集》，北京1986年。

王毓琛 《怎样预防女工的流产》，选自《孕妇卫生专号》，344~345页。

王祯轩 《胎产病理学》，无出版地点，1926年。

韦承祖 《广东灵西婚丧概述》，选自《民俗》，25/26期合刊（1928年），60~79页。

卫惠林 《酆都宗教习俗调查》，无出版地点，1935年。

文藻 《中国丧礼改革》，选自《新东方》，4期（1941年），35~36页。

《文明礼貌常识》，上海1982年。

吴嘉宾 《丧服会通说》，选自《皇清经解续编》，第11册，8071~8106页。

- 吴宗慈 《处置死尸的方法》，选自《民俗》，新版 2 期，(1937 年)，1~11 页。
- 《现代汉语词典》，中国科学院语言研究所字典编辑室，香港 1977 年。
- 《新家庭手册》，长春 1985 年。
- 徐瀛芳 《论孕占男女》，选自《中医新生命》，19 期(无出版年份)，6 页。
- 雪 如 《北平歌谣集》，2 卷，北平 1928 年，台北再版 1971 年。
- Y. S. 《妊娠期中妇女应知之常识及其卫生》，选自《妇女杂志》，10 期(1930 年)，77~95 页。
- 牙含章 《如何划清宗教与封建迷信的界限》，选自《宗教、科学、哲学》，8~16 页。
- 《延安时期关于节育的一次讨论》，选自《健康报》，计划生育版，1985.3.15,5 版。
- 《研究婚姻家庭探讨婚姻家庭发展趋势》，选自《中国妇女报》，1985.1.2,2 版。
- 杨葆光 《墓志铭》，选自《读礼丛钞》。
- 杨承志 《民俗学的起源、发展和动态》，选自王文宝代序 1986 年，1~10 页。
- 杨惠济编 《产科秘书》，1720 年，孙维周出版，无出版地点，1749 年。
- 杨江松 《中国婚俗之民俗学的研究》，选自《东方杂志》，11 期(1934 年)，1~10 页。
- 杨 森 《学习婚姻法问题解答》，吉林 1980 年。
- 叶镜铭 《关于死的种种》，选自《民俗》，105/106 期合刊(1930 年)，4~9 页。

- 易家钺/罗敦伟 《中国家庭问题》，上海 1929 年。
- 《永平府志》，1870 年，卷 25，选自《河北方志》，第 5 卷，台北 1968 年。
- 俞凤宾 《婚姻与家庭卫生之关系》，选自《中华医学杂志》，3 期（1917 年）337 页。
- 于光元/薛荫奎 《性教育讲话》，选自《妇幼卫生手册》，21 ~ 32 页。
- 于鹤年 《丧服通述》，选自《朝华》，2 期（1931 年），1 ~ 20 页。
- 于绩绪 《中国坟地问题之史的发展及其解决》，选自《文化建设》，1 期（1936 年），77 - 90 页。
- 岳超 《皇姥姥的丧礼殡仪回忆》，选自《晚清宫廷生活见闻》，149 ~ 156 页。
- 《孕妇卫生专号》，金问淇/张链编，《大众医学》8 期（1956 年）。
- 《怎样对待清明扫墓问题》，《人民日报》，1965.3.31。
- 曾芳文 《农村坟山纠纷应重视解决》，选自《社会》，4 期（1983 年），27 ~ 30 页。
- 张鸿来 《婚丧礼杂说》，北平 1928 年。
- 张力奋/陶冶 《上海青年恋爱婚姻调查散记》，选自《报告文学》，3 期（1985 年），45 ~ 50 页。
- 张明远等 《民俗调查提纲》，北京 1985 年。
- 张琦翔 《充满封建迷信色彩的旧式婚礼和丧仪》，选自《文史资料选辑》，96 期（1984 年），209 ~ 223 页。
- 张汝诚 《家礼会通》，无出版地点，1734 年，台北再版 1985 年。
- 张善曾 《有关婚姻问题的相声》，北京 1951 年。
- 张万诒 《愿你生一个聪明健美的孩子》，选自《科学与文化》，5 期（1981 年），41 页。
- 张锡琛 《礼教与私欲》，选自《新女性》，1 期（1926 年），309 ~ 318

页。

张锡恭 《丧服郑氏学》，16卷，无出版地点，1918年。

张新生 《略谈中国古代胎教学说》，选自《陕西师大学报》，4期（1982年），109~115页。

章锡王 《新思想旧道德的新女子》，选自《新女性》，3期（1929年），609~612页。

张遥孙 《产孕集》，2卷，无出版地点，1846年。

张元坝 《婚嫁丧祭略仪》，无出版地点，1927年。

张真理 《人生仪礼》，选自张子臣 1986年，361~374页。

张子臣编 《民俗学讲演集》，北京 1986年。

正果 《巨赞法师悼词》，选自《法音》，4期（1984年），36~37页。

仲韩 《谈谈早婚之害》，选自《正风半月刊》，4期（1937年），360~361页。

《中国城市家庭》，五城市家庭调查报告及资料汇编，五城市家庭研究项目组编，济南 1985年。

《中国青年报》。

《中国青年婚姻问题调查》，选自《社会学杂志》，2期（1923年？），1~281页。

《中医妇科治疗学》，无出版地点，1961年。

周恩慈 《北平婚姻礼俗》，未发表的硕士论文，燕京大学，北平 1940年。

周满忠 《古今对联集锦》，福州 1982年。

周无锡 《临产须知》，张彦昭编，上海 1920年。

周枕云 《生产的常识》，选自《妇女杂志》，12期（1931年），101~110页。

周朱流/孔桂珍 《近亲为什么不能结婚》，选自复印报刊资料：《医

药卫生》,2期(1982年),61~62页。

《竹林寺女科》,沈如渊编,无出版地点,1834年。

朱师墨 《祖国医学在产科学上的贡献》,选自《大众医学》,8期(1956年),338~339页。

朱文印 《胎教与优生学》,选自《妇女杂志》,8期(1931年),11~19页。

祝止岐 《中国丧葬制度考略》,选自《国民杂志》,1期(1941年),16~20页。

《宗教、科学、哲学》,中国社会科学院世界宗教研究所宗教学原理研究室,河南人民出版社1982年。

II. 西文文献目录(附中文译文)

Adams, Maurice, *Us et costumes de la région de Péking, d'après le Je sia kieou wen k'ao*, ch. 146—147—148, Peking 1930.

莫里斯·亚当 《北京地区的风俗习惯》,选自《燕下旧文考》,146—147—148章,北京1930年。

Addison, James T., *Chinese ancestor worship: A study of its meaning and its relations with christianity*, Shanghai/Tokyo 1925.

詹姆斯·T·艾迪生 《中国的祖先崇拜:意义及其与基督教的关系》,上海/东京1925年。

Agren, Hans, *A new approach to Chinese traditional medicine*, in: *American Journal of Chinese Medicine*, 3:3(1975), 207—212.

汉斯·艾格伦 《研究中国传统医学的新方法》,选自《美国中医杂志》,3期(1975年),207—212页。

Ahern, Emily M., *The cult of the dead in a Chinese village*, Stanford

1973.

- Sacred and secular medicine in a Taiwan village: A study of cosmological disorders, in: Kleinmann, A., u. a. (Eds.), *Medicine in Chinese cultures*, o. O. 1975, 91—113. (a)
- The power and pollution of Chinese women in: Wolf, M./Witke, R. (Eds.), *Women in Chinese Society*, Stanford 1975, 193—214. (b)

埃米莉·M·阿赫恩 《一个中国村庄对亡人的祭礼》，斯坦福 1973 年。

-《一个台湾村庄的神俗医学：对宇宙混乱的研究》，选自：A·克莱曼等编：《中国文化中的医学》，无出版地点，1975 年，91—113 页。

-《中国女性的神化与褻渎》，选自：M·沃尔夫/R·威特克合编：《中国社会中的女性》，斯坦福 1975 年，193—214 页。

Alitto, Guy S., *The last confucian. Liang Shu - ming and the Chinese dilemma of modernity*, Berkeley/Los Angeles 1979.

盖伊·S·阿力托 《最后一个儒家梁漱溟与中国现代窘困》，伯克利/洛杉矶 1979 年。

Anderson, E. N./Anderson, Marja L., *Folk dietetics in two Chinese communities, and its implications for the study of Chinese medicine*, in: Kleinmann, A. u. a. (Eds.), *Medicine in Chinese Cultures*, 1975, 143—175.

E·N·安德森/玛佳·L·安德森 《两组中国居民的民间饮食及其对中国医学研究的意义》，选自：A·克莱曼等编：《中国文化中的医学》，1975 年，143—175 页。

Armstrong, Edward A., *Mugwort love*, in: *Folklore* 15(1944), 22—27.

爱德华·A·阿姆斯特朗 《艾蒿之爱》，选自：《民俗学》15期（1944年），22—27页。

Ascher, Barbara, Aspekte der Werther - Rezeption in China (Die ersten Jahrzehnte des 20. Jahrhunderts), in: Debon, G./Hsia, A. (Hrsg.), Goethe und China - China und Goethe. Bericht des Heidelberger Symposiums, Bern/Frankfurt/New York 1985. 139—154.

巴尔巴拉·阿舍尔 《维特在中国》（20世纪初叶），选自：G·德邦/A·夏（合著）：《歌德和中国—中国和歌德》。海德堡学术讨论会上的报告，伯尔尼/法兰克福/纽约 1985年，139—154页。

Ayscough, Florence, Chinese women yesterday and today, Boston 1937.

弗洛伦斯·阿斯考 《中国女性的昨天和今天》，波士顿 1937年。

Badinter, Elisabeth, Die Mutterliebe. Geschichte eines Gefühls vom 17. Jahrhundert bis heute, München 1984.

伊丽莎白·巴丁特 《母爱》——17世纪以来的感情史，慕尼黑 1984年。

Baker, Hugh D. R., A Chinese lineage village. Sheung Shui, Guildford/London 1968.

- Chinese family and kinship, London/Basingstoke 1979.

休·D·R·贝克 《一个中国世系村庄：胜水》，吉尔福德/伦敦 1968年。

-《中国家庭与亲属关系》，伦敦/贝辛斯托克 1979年。

Bastid-Bruguier, Marianne, Currents of social change, in: Fairbank, J. K./Liu K. L. (Eds.), The Cambridge history of China, vol. 11, Late Ch'ing, 1800—1911, part 2, Cambridge 1980, 536—602.

玛丽安·巴斯蒂德—巴鲁吉耶尔 《社会变革的潮流》，选自：费正清/K·L·刘合编：《剑桥中国史》，11卷，晚清，1800—1911年，

第二部分,剑桥 1980 年,536—602 页。

Bauer, Wolfgang, *Der chinesische Personennamen. Die Bildungselemente und hauptsächlichlichen Bedeutungsinhalte von Ming, Tzu und Hsiao-Ming*, Wiesbaden 1959.

- *China und die Hoffnung auf Glück*, München 1971.

沃尔夫冈·鲍尔 《中国的人名》——取名的因素和名、字及小名的主要意义,威斯巴登 1959 年。

-《中国渴望走运》,慕尼黑 1971 年。

Bergère, Marie - Claire, *The Chinese bourgeoisie, 1911—1937*, in: Fairbank, John K. (Ed.), *The Cambridge History of China*, vol. 12, *Republican China*, part 1, Cambridge 1983, 722—825.

玛丽—克莱尔·贝尔吉尔 《中国资产阶级》,1911—1937 年,选自:费正清编:《剑桥中国史》,12 卷,中华民国,第一部分,剑桥 1983 年,722—825 页。

Bertholet, Alfred, *Wortanklang und Volksetymologie in ihrer Wirkung auf religiösen Glauben und Brauch*, in: *Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Phil.-historische Klasse* 1940, Berlin 1940.

-*Die Macht der Schrift in Glauben und Aberglauben*, in: *Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Phil. - historische Klasse* 1948, 1, Berlin 1949.

阿尔弗雷德·贝特霍莱特 《诸音和民间词源学在宗教习俗中的作用》,选自:普鲁士科学院论文,哲学历史研究所 1940 年,柏林 1940 年。

-《信仰和迷信中文字的力量》,选自:普鲁士科学院,哲学历史研究所 1948 年,1 期,柏林 1949 年。

Best, A. E., Chinese folklore relating to conception and maternity, in: *CMJ*, 40:6(1926), 564—574.

A·E·贝斯特 《有关怀孕、生育的中国民俗》，选自：《中华医学杂志》，6期（1926年），564—574页。

Birth customs, transl. by Nancy Gibbs, in: Ebrey, P. B. (Ed.), *Chinese civilization and society. A sourcebook*. New York/London 1981, 302—303.

《生育的风俗》南希·吉布斯译，选自：P·B·埃布里编：《中国的文明与社会》，原始资料集，纽约/伦敦1981年，302—303页。

Bloch, Maurice, Death, women and power, in: Bloch, M./Parry, J. (Eds.), *Death and the regeneration of life*, Cambridge 1982, 211—230.

莫里斯·布洛奇 《死亡、女性及禅化》，选自：M·布洛奇/J·帕里合编：《死亡和生命的更新》，剑桥1982年，211—230页。

Bloch, Maurice/Parry, Jonathan, Introduction: Death and the regeneration of life. in: Bloch, M./Parry, J. (Eds.), *Death and the regeneration of life*, Cambridge 1982. 1—44.

莫里斯·布洛奇/乔纳森·帕里 引言：《死亡和生命的更新》，选自：M·布洛奇/J·帕里合编：《死亡和生命的更新》，剑桥1982年，1—44页。

Bodde, Derk/Tun Li - ch'en, *Annual customs and festivals in Peking*, Peiping 1935.

德克·博德/童礼臣 《北京一年中的风俗与节日》，北平1935年。

Bogan, M. L. C., *Manchu customs and superstitions*, Tientsin/Peking 1928.

M·L·C·博根 《满族的风俗与迷信》，天津/北京1928年。

Borel, Henri, *The new China; a traveller's impressions*, New York 1912.

亨利·博罗尔 《崭新的中国：一个游客的印象》，纽约 1912 年。

Bourdieu, Pierre, *Entwurf einer Theorie der Praxis auf der ethnologischen Grundlage der kabyliischen Gesellschaft*, Frankfurt 1979.

皮尔·布尔迪奥 《卡比尔社会人种学实践理论提纲》，法兰克福 1979 年。

Bredon, Juliet, *Peking. A historical and intimate description of its chief places of interest*, Shanghai 1922.

朱丽叶·布雷登 《有关北京主要名胜历史的详细介绍》，上海 1922 年。

Bredon, Juliet/Mitrophanow, Igor, *The moon year. A record of Chinese customs and festivals*, Shanghai 1927.

- *Das Mondjahr. Chinesische Sitten, Bräuche und Feste*, Berlin/Wien/Leipzig 1937.

朱丽叶·布雷登/艾格尔·米特罗法诺 《阴历年。中国的风俗习惯和节日》，上海 1927 年。

- 《阴历年。中国的风俗习惯和节日》，柏林/维也纳/莱比锡 1937 年。

Bretschneider, Emil, *Die Pekinger Ebene und das benachbarte Gebirgsland*, Gotha 1876.

埃米尔·布雷特施奈德 《北京的平原和邻近的山区》，哥达 1876 年。

Buck, John L., *Land utilization in China*, Shanghai 1937.

约翰·L·巴克 《中国的土地利用》，上海 1937 年。

Buck, Pearl S., *New modes of Chinese marriage*, in: *Asia*, 27:8 (1927), 650—653.

- 珀尔·S·巴克 《中国婚姻新风尚》，选自：《亚洲》，8期（1927年）
650—653页。
- Burkhardt, Martha, *Chinesische Kultstätten und Kultgebräuche*, Erlenbach/
Zürich 1920.
- 玛尔塔·布尔克哈特 《中国的神庙和祭礼》，埃伦巴赫/苏黎世
1920年。
- Burkhardt, Valentine R., *Chinese creeds and customs*, 3 vols., Hong Kong
1959—1970, Reprint Taipei 1982.
- 瓦伦丁·R·布尔克哈特 《中国的信仰与风俗》，3卷，香港 1959—
1970年，重印版，台北 1982年。
- Bush, Richard C., *Religion in communist China*, Nashville/New York
1970.
- 理查德·C·布什 《共产主义中国的宗教》，纳什威尔/纽约 1970
年。
- Caldwell, John C./Srinivasan, K., *New data on nuptiality and fertility in
China*, in: *Population and Development Review*, 10: 1 (1984), 71—
79.
- 约翰·C·考德威尔/K·斯里尼瓦森 《有关中国结婚率及人口出生
率的新数据》，选自：《人口及发展评论》，1期（1984年），71—
79页。
- Campaign against early marriages*, in: *SCMP*, 2745, 24.5. 1962.
《反对早婚的运动》，选自：《中国大陆报纸选读》，2745页，1962.5.
24。
- Carl, Wilhelm, *Friedhofswahl in China*, in: *Der Erdball*, 4: 10 (1930),
365—369.
- 威廉·卡尔 《中国墓地的选择》，选自：《环球》，4期（1930年）

365—369 页。

Chand, Wihal, Report on the health of Tengyuch for the year ended 31st March 1909, in: Medical Reports, China Imperial maritime customs, 68—80(1904—1910), 56—59.

威哈尔·常德 《关于腾远地区 1909 年 3 月 31 日以前一年健康状况的年报》，选自：《医学报告》，中国大清海关，68—80 期（1904—1910 年），56—59 页。

Chang, Chung - li, The Chinese gentry: Studies on their role in nineteenth-century Chinese society, Seattle 1955.

常崇礼 《中国绅士：对他们在十九世纪中国社会中之作用的研究》，西雅图 1955 年。

Chan Chien - min, Reform funeral customs, encourage thrifty burials without coffins and graves without sepulchral mounds, in: CB, 510 (15.6.1958), 24—30.

赵健民 《改革殡葬习惯，鼓励无棺薄葬和不留坟头》，选自：《时事知识》，510 期（1958.6.15），24—30 页。

Chao Wei - pang, The Chinese science of fate calculation, in: Folklore Studies, 5(1946), 279—315.

赵伟庞 《中国的命运预测学》，选自：《民俗研究》，5 期（1946 年），279—315 页。

Chatley, Herbert D. S., The dead hand in China, in: Journal of the North - China Branch of the Royal Asiatic Society, 55(1924), 45—59.

赫伯特·D·S·查特里 《中国的死亡之手》，选自：《皇家亚洲学会华北分会会刊》，55 期（1924 年），45—59 页。

Chau K. T./Wright, J. M., Gynecological notes: Canton hospital, in: CMJ,

37(1925), 684—687.

K·T·晁/J·M·赖特 《妇科笔记:广州医院》,选自:《中华医学杂志》,37期(1925年),684—687页。

Chekiang Jih - pao editorial on a peasant's testament, in: SCMP, 3243 (28.5.1964).

浙江日报关于一位农民的遗嘱的社论,选自:《中国大陆报纸选读》,3243页(1964.5.28)。

Chen Tzu - shih, A dictionary of Peiping slanguage, 1969.

陈祖世 《北平方言词典》,1969年。

Ch' eng Shui - chih, Is my objection to an arranged marriage,,unfilial"?, in: SCMP, 2933(7.3.1963).

程水稟 《我反对包办婚姻就是“不孝”吗?》选自:《中国大陆报纸选读》,2933页(1963.3.7)。

Chi Yü - chang, Oppose superstition, in: SCMP, 3062(18.9.1963).

迟玉嫦 《反对迷信》,选自:《中国大陆报纸选读》,3062页(1963.9.18)。

Chiang Li, Be a vanguard to change old customs and practices, in: SCMP, 3141(17.1.1964).

蒋莉 《做个改变旧习俗的先锋》,选自:《中国大陆报纸选读》,3141页(1964.1.17)。

China aktuell

《今日中国》

Chiu, Vermier, Marriage laws and customs of China, Hong Kong 1966.

维尔米娅·仇 《中国的婚姻法和婚姻风俗》,香港 1966年。

Chou Chien - jen, The question of breaking down religion and superstitions, in: SCMP, 3226(2.4.1964).

周建人 《破除宗教迷信的问题》，选自：《中国大陆报纸选读》，3226 页(1964.4.2)。

Chow Tse - tsung, *The May Fourth Movement. In intellectual revolution in modern China*, Stanford 1969.

周泽聪 《五四运动,现代中国的知识分子革命》,斯坦福 1969 年。

Chu, David S. K. (Ed.), *One hundred court cases of marriage*, in: *Chinese Sociology and Anthropology*, 18:1/2(1985/86).

大卫·S·K·朱编:《一百例法院婚姻案》,选自:《中国的社会学与人类学》,1/2 期合刊(1985/86 年)。

Ch'ü T'ung - tsu, *Law and society in traditional China*, Paris 1961, Reprint Westport 1980.

瞿同祖 《中国的法律与社会》,巴黎 1961 年,重印版,威斯特波特 1980 年。

Cianfrani, Theodore, *A short history of obstetrics and gynaecology*, Springfield 1960.

西奥多·希安弗朗尼 《产科学及妇科学简史》,斯普林菲尔德 1960 年。

Clark, Stuart, *French historians and early modern popular culture*, in: *Past and Present*, 100 (1983), 62—99.

斯图尔特·克拉克 《法国史学家和早期的现代大众文化》,选自:《过去和现在》,100 期(1983 年),62—99 页。

Cohen, Myron L., *House united, house divided. The Chinese family in Taiwan*, New York/London 1976.

迈伦·L·科恩 《和睦之家,分裂之家,台湾的中国家庭》,纽约/伦敦 1976 年。

Cooper, William C./Sivin, Nathan, *Man as a medicine: Pharmacological*

and ritual aspects of traditional therapy using drugs derived from the human body, in: Nakayama, S./Sivin, N. (Eds.), *Chinese Science. Explorations of an ancient tradition*, Cambridge, Mass./London 1973, 203—272.

威廉·C·库珀/内森·西维恩 《以人为药:使用人体中提取药物的传统疗法在药理学及礼仪上的意义》,选自:S·纳卡雅玛/N·西维恩合编:《中国的科学。对一个古老传统的探究》,坎布里奇,麻省/伦敦 1973年,203—272页。

Corbin, Alain, *Pesthauch und Blütenduft. Eine Geschichte des Geruches*, Berlin 1984.

阿兰恩·科宾 《臭气和芳香。气味史》,柏林 1984年。

Cornack, Annie, *Chinese birthday, wedding, funeral, and other customs*, Peking 1927³.

安妮·科迈克 《中国的生日、婚礼、葬礼及其他风俗》,北京 1927年。

Cornack, J. G., *Everyday customs in China*, Edinburgh/London 1935⁴.

— Contraception or birth control, in: *CMJ*, 40:10(1926), 973—985.
(a)

— Early days of western medicine in Peking, in: *CMJ*, 40:6(1926), 517—534. (b)

J·G·科迈克 《中国的日常风俗》,爱丁堡/伦敦 1935年。

—《避孕还是控制生育》,选自:《中华医学杂志》,10期(1926年)973—985页。

—《北京的早期西医》,选自:《中华医学杂志》,6期(1926年), 517—534页。

The correct approach to one's own marriage — notes on a discussion by the

Young Communist League branch of Nankuan production brigade, Ch'enghuan Commune, Wenhsi hsien, in: SCMP, 2697 (14. 3. 1962).

《获得个人婚姻的正确途径——记文西县城关公社南宽生产队共青团支部的讨论》，选自：《中国大陆报纸选读》，2697页（1962. 3. 14）。

Croizier, Ralph C., *Traditional Medicine in modern China. Science, Nationalism, and the tensions of cultural change*, Cambridge, Mass. 1968.

拉尔夫·C·克罗伊兹伊尔 《现代中国的传统医学，科学，民族主义与文化变革之间的紧张关系》，坎布里奇，麻省 1968年。

Croll, Elisabeth, *The women's movement in China: A selection of readings, 1949 —1973*, London 1974.

- *Feminism and socialism in China*, London 1978.

- *The politics of marriage in contemporary China*, Cambridge 1981.

- *Chinese women since Mao*, London 1983.

伊丽莎白·克罗尔 《中国的妇女运动：文献选编》，1949—1973年，伦敦 1974年。

- 《中国的女权主义和社会主义》，伦敦 1978年。

- 《当代中国的婚姻政策》，剑桥 1981年。

- 《毛以后的中国妇女》，伦敦 1983年。

Davies - Friedmann, Deborah, *Long lives. Chinese elderly and the communist revolution*, Cambridge, Mass. 1983.

黛博拉·戴维斯—弗里德曼 《长寿。中国老年人与共产主义革命》，坎布里奇，麻省 1983年。

Davin, Delia, *Woman - work. Women and the party in revolutionary China*,

Oxford 1976.

迪莉娅·戴维恩 《革命时期中国的妇女工作, 妇女与党》, 牛津 1976 年。

Day, Clarence B., Chinese peasant cults being a study of Chinese paper gods, Shanghai/Hong Kong/Singapore 1940.

克拉伦斯·B·戴 《对中国农民祭礼暨纸神的研究》, 上海/香港/新加坡 1940 年。

Deane, A. S., Dr. A. S. Deane's report on the health of Wuhu, in: Medical Reports. China imperial maritime customs, Shanghai 1886, 31 (1886), 23—28.

A·S·迪恩 《A·S·迪恩博士关于芜湖地区健康状况的报告》, 选自:《医学报告, 中国大清海关》, 上海 1886 年, 31 期(1886 年) 23—28 页。

Déveria, Jean G., Un mariage impérial Chinois cérémonial, Paris 1887.
让·G·德弗里亚 《中国帝王婚姻礼仪》, 巴黎 1887 年。

Diamond, Norma, Collectivization, kinship, and the status of women in rural China, in: Bulletin of Concerned Asian Scholars, 7:1 (1975), 25—32.

诺玛·戴蒙德 《中国农村的集体化、亲属关系与妇女地位》, 选自:《知名亚洲学者公报》, 1 期(1975 年), 25—32 页。

Dickinson, Jean, Observations on the social life of a North China village, Peking 1924.

吉恩·迪肯森 《关于一个华北村庄社会生活的报告》, 北京 1924 年。

Doolittle, Justus, Social life of the Chinese: with some account of their religious, governmental, educational, and business customs and

opinions, 2 vols., New York 1876.

贾斯特斯·杜立特 《中国人的社会生活:记宗教、行政、教育、工商方面的风俗和学说》, 2卷, 纽约 1876年。

Doré, Henry, *Researches into Chinese superstitions*, vols. 1—10, vol. 13, Shanghai 1914—1938, Reprint Taipei 1966—67.

— *Manuel des superstitions chinoises*, Paris/Hong Kong 1970.

亨利·多雷 《中国迷信研究》: 1—10卷, 13卷, 上海 1914—1938年, 重印版, 台北 1966—1967年。

—《中国迷信手册》, 巴黎/香港 1970年。

Douglas, Mary, *Reinheit und Gefährdung. Eine Studie zu Vorstellungen von Verunreinigung und Tabu*. Berlin 1985.

马利·多格拉斯 《贞洁和伤风败俗。对失贞和禁忌概念的研究》, 柏林 1985年。

Dudgeon, J., *Chinese arts of healing. Chapter III, Medical divinities and divinities in medical temples*, in: *The Chinese Recorder and Missionary Journal*, 3:2 (July 1870), 40—44; 3:4 (Sept. 1870), 99—103; 3:5 (Oct. 1870), 120—125.

J·杜吉恩 《中国的医术。第三章, 医药神与医疗场所的神》, 选自:《中国法官与传教士学报》, 2期(1870年7月), 40—44页; 4期(1870年9月), 99—103页; 5期(1870年10月), 120—125页。

Eberhard, Wolfram, *Social mobility and stratification in China*, in: Reinhart, Bendix/Seymour, Martin Lipset (Eds.), *Class, status and power*, New York 1966, 171—182.

— *Guilt and sin in traditional China*, Berkeley 1967.

— *Lexikon chinesischer Symbole*, Köln 1983.

沃尔夫拉姆·艾伯华 《中国的社会流动与阶层》，选自：贝迪克斯·赖因哈特/马丁·利普泽特·西摩合编：《阶级、地位与权力》，纽约 1966 年，171—182 页。

-《传统中国的罪与原罪》，伯克利 1967 年。

-《中国符号象征词典》，科隆 1983 年。

Eichinger, Franz, *Kinderlosigkeit und ihre Bekämpfung in der Volksmedizin*, in: *Ethnographische Beiträge aus der Ch'inghai Provinz. Zusammengestellt von Ch'inghai Missionaren anlässlich des 75jährigen Jubiläums der Gesellschaft des Göttlichen Wortes (Folklore Studies, suppl. 1)*, Tokyo 1952, 167—201.

弗兰茨·艾兴格 《无子女和医治不孕的民间疗法》，选自：青海省人种学论文集。青海传教士为庆祝教会成立 75 周年论文汇编（《民俗研究》增刊 1 期），东京 1952 年，167—201 页。

Engelmann, Herbert, *Das chinesische Eherecht*, Stuttgart 1928.

赫伯特·恩格尔曼 《中国的婚姻法》，斯图加特 1928 年。

Erkes, August E., *Das „Zurückrufen der Seele“ (Chao-hun) des Sung Yüh*, Leipzig 1914.

奥古斯特·E·埃克斯 《宋玉招魂》，莱比锡 1914 年。

Fang Xian, *Marriage and birth aspirations of rural female youth. A survey since coming to a village south of the Changjiang (Yangtze River)*, in: Chu, David S. K. (Ed.), *Sociology and Society in Contemporary China, 1979—1983*, in: *Chinese Sociology and Anthropology*. 16: 1/2 (1983/84), 138—144.

方娴 《农村青年女性对婚姻和生育的追求——到达长江以南一个村庄后的调查》，选自：大卫·S·K·朱编：《当代中国的社会学与社会》，1979—1983 年，选自：《中国社会学与人类学》，1/2

期合刊(1983/84年),138—144页。

Favier, Alphonse, Péking, o. O., 1897.

阿尔丰斯·法维埃 《北京》,无出版地点,1897年。

Fay, Lydia M., The marriage of the Emperor of China at Peking on the 16th October 1872, Shanghai 1872.

莉迪亚·M·费伊 《1872年10月16日北京中国皇帝的婚礼大典》,上海1872年。

Fest, Francis T. B., Die Ärzte Chinas, in: Mitteilungen der Deutschen Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens, 7:1 (1898/99), 94—109.

弗兰齐斯·T·B·费斯特 《中国的医生》,选自:《德国博物学与东亚民族学会通报》,1期(1898/99年),94—109页。

Finch, Bernard E./Green, Hugh, Contraception through the ages, London 1963.

伯纳德·E·芬奇/休·格林 《历代避孕法》,伦敦1963年。

Fink, E., u. a. (Hrsg.), Medizin und Frauen. Ist in China alles anders?, o. O., 1982.

E·芬克等著:《医学与妇女。中国的情况都不一样吗?》无出版地点,1982年。

Fischer, Otto, Chuan - chou: Die Magie der Umkreisung, in: Artibus Asiae, 4:4 (1931), 213—220.

奥托·菲舍尔 《转周》,选自:《亚洲评论》,4期(1931年),213—220页。

Flandrin, Jean - Louis, Das Geschlechtsleben der Eheleute in der alten Gesellschaft: Von der kirchlichen Lehre zum realen Verhalten, in: Ariès, Ph./Béjin, A. (Hrsg.), Die Masken des Begehrens und die

Metamorphosen der Sinnlichkeit. Zur Geschichte der Sexualität im Abendland, Frankfurt 1984, 147—164.

吉恩—路易·弗兰德林 《旧社会夫妇的性生活：从教规到实际行为》，选自：Ph·阿里斯/A·贝京合著：《愿望的伪装和性感变态——西方的性欲史》，法兰克福 1984 年，147—164 页。

Fox, Thomas, Traditional Marriage: An image or a reality? A look at some recent works, in: Journal of Family History, Sommer 1985, 206—211.

托马斯·福克斯 《传统婚姻：是想象还是现实？近期作品分析》，选自：《家庭史学报》，1985 年夏，206—211 页。

Frankfurter Allgemeine Zeitung

《法兰克福汇报》。

Freedman, Maurice, The family in China: Past and present, in: Feuerwerker, A. (Ed.), Modern China, Englewood Cliffs, N. J. 1964, 27—40.

莫里斯·弗里德曼 《中国的家庭：过去和现在》，选自：A·福伊厄尔韦克编：《现代中国》，英格尔伍德·克里夫斯，新泽西 1964 年，27—40 页。

Freedman, Maurice, Chinese family and marriage in Singapore, New York/London 1970. (a)

— (Ed.), Family and kinship in Chinese society, Stanford 1970. (b)

— Chinese lineage and society: Fukien and Kwangtung, New York 1971.

— Ancestor worship: two facets of the Chinese case, in: Ders., The study of Chinese society, 1979, 296—312. (a)

— Chinese geomancy: some observations in Hong Kong, in: Ders.,

- The study of Chinese society, 1979, 189—211. (b)
- Geomancy, in: Ders., The study of Chinese society, 1979, 313—333. (c)
- On the sociological study of Chinese religion, in: Ders., The study of Chinese society, 1979, 351—369. (d)
- Rites and duties, or Chinese marriage, in: Ders., The study of Chinese society, 1979, 255—272. (e)
- The study of Chinese society. Essays. Selected and introduced by J. W. Skinner, Stanford 1978. (f)

莫里斯·弗里德曼 《新加坡的中国家庭和婚姻》，纽约/伦敦 1970 年。

- 《中国社会的家庭和亲属关系》，斯坦福 1970 年。
- 《中国世系和社会：福建和广东》，纽约 1971 年。
- 《祖先崇拜：中国情况的两方面》，选自：莫里斯·弗里德曼，《中国社会研究》，1979 年，296—312 页。
- 《中国的泥土占卜：香港见闻》，选自：莫里斯·弗里德曼，《中国社会研究》，1979 年，189—211 页。
- 《泥土占卜》，选自：莫里斯·弗里德曼，《中国社会研究》1979 年，313—333 页。
- 《关于中国宗教的社会学研究》，选自：莫里斯·弗里德曼，《中国社会研究》，1979 年，351—369 页。
- 《礼节和责任，或中国婚姻》，选自：莫里斯·弗里德曼，《中国社会研究》，1979 年，255—272 页。
- 《中国社会研究论文集》，由 J·W·斯金纳选文并作序，斯坦福 1979 年。

Freudenberg, Michael, Die Frauenbewegung in China am Ende der

Qingdynastie, Bochum 1985.

米夏埃尔·弗罗伊顿贝格 《中国清末的妇女运动》，波鸿 1985 年。

Frevert, Ute, Frauen und Ärzte im späten 18. und frühen 19. Jahrhundert zur Sozialgeschichte eines Gewaltverhältnisses, in: A. Kuhn/J. Rüsen (Hrsg.), Frauen in der Geschichte II, Düsseldorf 1982, 177—210.

乌特·弗雷韦特 《18 世纪末、19 世纪初的妇女和医生——关于支配关系的社会发展史》，选自：A·库恩/J·吕森合著：《历史上的妇女》第二册，杜塞尔多夫 1982 年，177—210 页。

Frick, Johann, Mutter und Kind bei den Chinesen in Tsinghai, in: Anthropos, 50 : 1—3 (1955), 337—374; 50 : 4—6 (1955), 659—701; 51 : 3—4 (1956), 513—550; 51 : 5—6 (1956), 1055—1063.

约翰·弗里克 《青海人的母亲和孩子》，选自：《人类学》，1—3 期（1955 年），337—374 页；4—6 期（1955 年），659—701 页；3—4 期（1956 年），513—550 页；5—6 期（1956 年），1055—1063 页。

Fuchs, Werner, Todesbilder in der modernen Gesellschaft, Frankfurt 1973.

维尔讷·富克斯 《现代社会中的死者形象》，法兰克福 1973 年。

Furth, Charlotte, Concepts of pregnancy, childbirth, and infancy in Ch'ing Dynasty China, in: The Journal of Asian Studies 46 : 1 (1987), 7—35.

夏洛蒂·弗斯 《中国清朝孕期、生产与育儿知识》，选自：《亚洲研究杂志》，1 期（1987 年），7—35 页。

Gamble, Sidney D./ass. by J. St. Burgess, Peking, a social survey conducted under the auspices of the Princeton university center in China and the Peking Young Men's Christian Association, New York 1921.

- 西德尼·D·盖姆博/小·圣·布尔格斯(协助)《北京,一项社会调查》,由中国普林斯顿大学中心和北京青年基督教协会主持进行,纽约1921年。
- Gamble, Sidney D., *How Chinese families live in Peking*, New York 1933.
- *Ting Hsien, a North China rural community*, New York 1954.
- 西德尼·D·盖姆博 《北京的中国家庭如何生活》,纽约1933年。
- 《定县,一个华北农村社会》,纽约1954年。
- Garnier, Henri, *Chez les paysans du nord de la Chine*, Peking 1920.
- 昂里·加尔尼埃 《在华北农村》,北京1920年。
- Gaunt, Mary E. B., *A woman in China*, London 1914.
- 玛丽·E·B·高恩特 《一位妇女在中国》,伦敦1914年。
- Gaupp, Hans, *Über die Geburtshilfe der Chinesen*, in: *Zeitschrift für Ethnologie*, 39(1907), 729—745.
- 汉斯·高波 《论中国人的助产》,选自:《人种学杂志》,39期(1907年),729—745页。
- Gennep, A. van, *Les rites de passage*, Paris 1909. (Deutsch: *Übergangsriten*, Frankfurt 1986)
- A·范·热奈普 《过渡礼仪》,巴黎1909年(德语:过渡礼仪,法兰克福1986年)。
- Gernet, Jacques, *Die chinesische Welt. Die Geschichte Chinas von den Anfängen bis zur Jetztzeit*, Frankfurt/M. 1983².
- 雅克斯·格内特 《中国的世情。中国自古以来的历史》,法兰克福(美因河畔)1983年。
- Goltz, Freiherr v. d., *Zauberei und Hexenkünste. Spiritismus und Shamanismus in China*, in: *Mitteilungen der deutschen Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ost-Asiens*, 2:51(1893), 1—36.

- 弗赖赫尔·冯·戈尔茨 《巫术和妖术。中国的招魂术和萨满教》，
选自：《德国博物学与东亚民族学会通报》，2期(1893年)，1—
36页。
- Goodrich, Anne S., *The Peking temple of the Eastern Peak*, Nagoya 1964.
安妮·S·古德里奇 《北京东山寺》，名古屋 1964年。
- Goody, Jack, *Death, property and the ancestors. A study of the mortuary
customs of the Lodagaa of West Africa*, London 1962.
- *Die Entwicklung von Ehe und Familie in Europa*, Berlin 1986.
- 杰克·古迪 《死亡、财产和祖先。西非罗达加丧葬习俗研究》，伦
敦 1962年。
- 《欧洲婚姻与家庭的发展过程》，柏林 1986年。
- Granet, Marcel, *Le dépôt de l'enfant sur le sol. Rites anciens et ordales
mythiques*, in: Ders., *Études sociologiques sur la Chine*, Paris 1953,
S. 157—202. (a)
- *La droite et la gauche en Chine*, in: Ders., *Études sociologiques
sur la Chine*, Paris 1953, 261—278. (b)
- *Le langage de la douleur d'après le rituel funéraire de la Chine
classique*, in: Ders., *Études sociologiques sur la Chine*, Paris
1953, 221—242. (c)
- *La vie et la mort. Croyances et doctrines de l'antiquité chinoise*,
in: Ders., *Études sociologiques sur la Chine*, Paris 1953, 203—
220. (d)
- *Das chinesische Denken*, München 1963.
- *Die chinesische Zivilisation, Familie, Gesellschaft, Herrschaft*,
München 1976.

马赛尔·格纳奈 《地上的儿童看管。古代礼仪与传说的神意裁判》，选自：马赛尔·格纳奈，《关于中国的社会学研究》，巴黎1953年，157—202页。

-《中国的右派与左派》，选自：马赛尔·格纳奈，《关于中国的社会学研究》，巴黎1953年，261—278页。

-《中国古代丧礼中的悲痛用语》，选自：马赛尔·格纳奈，《关于中国的社会学研究》，巴黎1953年，221—242页。

-《生与死，中国古代的信仰与学说》，选自：马赛尔·格纳奈，《关于中国的社会学研究》，巴黎1953年，203—220页。

-《中国人的思想》，慕尼黑1963年。

-《中国的文明、家庭、社会、政权》，慕尼黑1976年。

Gransow, Bettina, Soziale Klassen und Schichten in der Volksrepublik China. Theoretische Transformationskonzepte und reale Entwicklungsformen von 1949—1979 unter besonderer Berücksichtigung der städtischen Arbeiterklasse, München 1983.

贝蒂娜·格朗索夫 《中国的社会等级和社会阶层。考虑到城市工人阶级自1949年到1979年的30年间在理论上的变化和实际发展情况》，慕尼黑1983年。

Gray, John H., China: a history of the laws, manners, and customs of the people, 2 vols., London 1878.

约翰·H·格雷 《在中国：人民的法律、礼仪、风俗习惯史》，2卷，伦敦1878年。

Greverus, Ina - Maria, Kultur und Alltagswelt. Eine Einführung in Fragen der Kulturanthropologie, München 1978.

伊娜—玛丽亚·格雷弗罗斯 《文化和世道。文化人类学问题引论》，慕尼黑1978年。

Groot, Jan J. M. de, *The religious system of China. Its ancient forms, evolution, history and present aspect, manners, customs and social institutions connected therewith*, 6 vols., Leiden 1892—1910.

简·J·M·德·格鲁特 《中国的宗教体系,其古老形式、演变、历史和现状、礼仪、习俗和与此相关的社会机构》,6卷,莱顿 1892—1910年。

Grosse, Ernst, *Ostasiatische Erinnerungen eines Kolonial- und Auslandsdeutschen*, München 1938.

恩斯特·格罗瑟 《一个德国殖民主义者和德国侨民的东亚回忆》,慕尼黑 1938年。

Grube, Wilhelm, *Zur Pekinger Volkskunde*, in: *Veröffentlichungen aus dem Königlichen Museum für Völkerkunde*, VII, Bd. 1—4, Berlin 1901.

- *Religion und Kultus der Chinesen*, Leipzig 1910.

威廉·格魯貝 《论北京的民俗学》,选自:民族博物馆出版物,7卷,1—4卷,柏林 1901年。

-《中国人的宗教和祭礼》,莱比锡 1910年。

Gulik, Robert van, *Sexual life in ancient China*, Leiden 1974.

罗伯特·范古利特 《古代中国的性生活》,莱顿 1974年。

Gurjewitsch, Aaron J., *Das Weltbild des mittelalterlichen Menschen*, München 1980.

阿龙·J·古尔耶维契 《中世纪人类的宇宙观》,慕尼黑 1980年。

Hammond, John, *A note on infant and child mortality in North China*, in: *CMJ*, 41(1927), 1006—1010.

约翰·哈蒙德 《华北婴幼儿夭折情况介绍》,选自:《中华医学杂志》,41期(1927年)1006—1010页。

Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens hrsg. unter bes. Mitwirkung von E. Hoffmann - Krayer und Mitarbeit zahlr. Fachgenossen von Hanns Bächtold-Stäubli, Bd. III., Berlin und Leipzig 1930/31.

《德国迷信小词典》，E·霍夫曼—克赖厄尔主编，汉斯·贝希托特—施托伊伯利等编，第三卷，柏林，莱比锡 1930/31 年。

Hanks, J. R., *Maternity and its rituals in Bang Chan, Thailand*, Cornell Thailand Project. Interim Reports Services, No. 6, Data Paper No. 51, Cornell University 1963.

J·R·汉克斯 《泰国邦山的怀孕及其仪式》，康奈尔泰国项目，中期报告，第六期，数据论文第 51 号，康奈尔大学 1963 年。

Hao Yen - P' ing/Wang Erh-min, *Changing Chinese views of Western relations, 1840 —1895*, in: Fairbank, J. K./Liu K. L. (Eds.), *The Cambridge history of China*, vol. 11, *Late Ch'ing, 1800—1911*, Part 2, Cambridge 1980, 142—201.

郝燕萍/王二民 《中国人对西方关系的看法正在改变，1840—1895 年》，选自：费正清/K·L·刘合编：《剑桥中国史》，11 卷，晚清，1800—1911 年，第二部分，剑桥 1980 年，142—201 页。

Hardy, Edward J., *John Chinaman at home. Sketches of men, manners and things in China*, London 1905.

爱德华·J·哈代 《约翰·查那曼在家中。中国待人接物及礼仪概述》，伦敦 1905 年。

Harlez, C. de, *Kia - Li, livre des rites domestiques chinois de Tchou - Hi*, Paris 1889.

- *L'infanticide en Chine d'après les documents chinois*, Louvain 1983.

C·德·阿尔雷 《家礼——朱熹的中国家庭礼仪之书》，巴黎 1889

年。

-《据中国文件记载中国杀害婴儿的情况》，鲁文 1893 年。

Harrel, Steven/Dickey Sara A., Dowry systems in complex societies, in: *Ethnology*, 24:2(1985), 105—120.

史蒂文·哈里尔/萨拉·A·迪基 《复杂社会的嫁妆制度》，选自：《人类文化学》，2 期(1985 年)，105—120 页。

Hart, Donn V, From pregnancy through birth in a Bisayan Filipino village, in: Hart/Rajadhon/Coughlin (Eds.), *Southeast Asian birth customs*, New Haven 1965, 1—114.

多恩·V·哈特 《对菲律宾米沙鄢群岛一村庄的调查：从怀孕到生产的全过程》，选自：哈特/拉贾冬/考夫林合编，《东南亚生育风俗》，纽黑文 1965 年，1—114 页。

Hart, Henry H., *Seven hundred Chinese proverbs*, o. O., 1937.

亨利·H·哈特 《中国箴言七百句》，无出版地点，1937 年。

Heigl, Ferdinand, *Die Religion und Kultur Chinas*, Berlin 1900.

费迪南德·海格尔 《中国的宗教与文化》，柏林 1900 年。

Hendeson, Gail E./Cohen, Myron S., *The Chinese hospital. A socialist work unit*, New Haven/London 1984.

盖尔·E·亨德森/迈伦·S·科恩 《中国医院，一个社会主义的工作单位》，纽黑文/伦敦 1984 年。

Hershatter, Gail, *Making a friend: changing patterns of courtship in urban China*, in: *Pacific Affairs*, 57:2(1984), 237—251.

盖尔·赫谢脱 《交朋友：中国城市中正在变化的求爱方式》，选自：《太平洋形势》，2 期(1984 年)237—251 页。

Ho Ping - ti, *The ladder of success in imperial China. Aspects of social mobility, 1368—1911*, New York/London 1962.

贺平悌 《中国封建社会的升迁阶梯, 社会流动面面观, 1368—1911年》, 纽约/伦敦 1962年。

Hodous, Lewis, The Ch'ing Ming festival, in: Journal of the North China Branch of the Royal Asiatic Society, new series 46(1915), 58—60.
— Folkways in China, London 1929.

刘易斯·霍德斯 《清明节》, 选自:《皇家亚洲学会华北分会会刊》, 新系列 46期(1915年), 58—60页。
—《中国的社会习俗》, 伦敦 1929年。

Hoffmann, Doris/Hsiung, Vera, Two years of obstetrics in a mission hospital, in: CMJ, 41:5(1927), 452—455.

多丽丝·霍夫曼/维拉·熊 《一个教会医院的两年妇科实践》, 选自:《中华医学杂志》, 5期(1927年), 452—455页。

Holmgren, Jennifer, Myth, fantasy or scholarship: Images of the status of women in traditional China, in: The Australian Journal of Chinese Affairs, 6(1981), 147—170.

詹妮弗·霍姆格里恩 《神话、幻想还是学识, 传统中国妇女地位的印象》, 选自:《澳大利亚中国事务期刊》, 6期(1981年), 147—170页。

Horn, Joshua S., Arzt in China. Medizin und Menschlichkeit nach der Revolution, Hamburg 1975.

约素阿·S·霍恩 《中国的医生。新中国的医学和人道》, 汉堡 1975年。

How to deal with my father's superstitious thoughts, in: SCMM, 476(16. 4. 1965).

《如何对待我父亲的迷信思想》, 选自:《中国大陆报刊选读》, 476页(1965.4.16)

Hsiao Kung-chuan, *Rural China, imperial control in the nineteenth century*, Seattle 1967².

萧望川 《中国农村,十九世纪的封建统治》,西雅图 1967 年。

Hu Chi - hsi, *The sexual revolution in the Kiang-hsi Soviet*, in: *China Quarterly*, 59(1974), 477—490.

胡志喜 《江西苏区的性革命》,选自:《中国季刊》59 期(1974 年), 477—490 页。

Huard, Pierre/Wong, Ming, *Les traités chinois de la chambre à coucher*, in: *Aesculape*, 39(1956), 38—51.

- *La médecine chinoise au cours des siècles*, Paris 1959.

- *Chinesische Medizin*, München 1968.

皮埃尔·于阿尔/汪铭 《关于卧室的中国论著》,选自:艾斯库累普 39 期(1956 年),38—51 页。

-《若干世纪中的中国医学》,巴黎 1959 年。

-《中国医学》,慕尼黑 1968 年。

Huc, *Das chinesische Reich*, Bd. 2, Leipzig 1856.

胡克 《中华帝国》,第二卷,莱比锡 1856 年。

Hübötter, Franz, *A guide through the labyrinth of Chinese medical writers and medical writings. A bibliographical sketch*, Kumamoto 1924.

- *Die chinesische Medizin zu Beginn des XX. Jahrhunderts und ihr historischer Entwicklungsgang*, Leipzig 1929.

弗兰茨·胥伯特 《中国医学论著与作者指南,书目纲要》,熊本 1924 年。

-《20 世纪初的中国医学及其历史发展过程》,莱比锡 1929 年。

Huntington, Richard/Metcalf, Peter, *Celebrations of death: The*

anthropology of mortuary ritual, Cambridge 1979.

理查德·亨廷顿/彼得·梅特卡夫 《死亡庆典：丧葬礼俗人类学》
剑桥 1979 年。

The ideological approach to the question of changing prevailing custom
and practices, in: SCMP, 3217(12.5.1964).

《用转变观念的方法解决改变现行风俗习惯的问题》，选自：《中
大陆报纸选读》，3217 页(1964.5.12)。

Imbault - Huart, Camille C., La mort d'une impératrice régente en Chi
(coutumes chinoises et page d'histoire contemporaine), in: Journ
Asiatique, 7e série, 19(1882), 252—265.

卡米耶·C·安波—于阿尔 《中国一位摄政皇后之死(中国习俗
现代史一页)》，选自：《亚洲日志》，第七系列，19 期(1982 年
252—265 页)。

Is it good or bad to marry early?, in: SCMP, 2837(11.10.1962).

《早婚是好还是坏?》，选自：《中国大陆报纸选读》，2837 页(196
10.11)。

Is visit to ancestral tombs by clans having the same surname but differ
ancestors a feudal, clannish activity? in: SCMP, 3230(3.6.1964)

《给同姓不同族的祖先扫墓是封建宗族活动吗?》，选自：《中国大
报纸选读》，3230 页(1964.6.3)。

Janssen - Jurreit, Marielouise, Sexualreform und Geburtenrückgang - Ü
die Zusammenhänge von Bevölkerungspolitik und Frauenbewegu
um die Jahrhundertwende, in: Annette Kuhn/Gerhard Schneic
(Hrsg.), Frauen in der Geschichte, Düsseldorf 1979, 56—81.

玛丽路易斯·扬森—尤赖特 《生育改革和出生率下降——关于
口政策和世纪之交妇女运动的关系》，选自：安内特·库恩/

哈德·施奈德著,《历史上的妇女》,杜塞尔多夫,1979年,56—81页。

Jing Su/Luo Lun, *Landlord and labor in late imperial China. Case studies from Shandong*. Translated from the Chinese with an introduction by Endymion Wilkinson, Cambridge, Mass./London 1978.

景苏/罗伦 《中国封建社会后期的地主与雇农。山东案例研究》,由恩迪米翁·维尔肯森译自汉语并作序,坎布里奇,麻省/伦敦1978年。

Johnson, Kay Ann, *Women, the family, and peasant revolution in China*, Chicago 1983.

凯·约翰逊 《中国的妇女、家庭与农民革命》,芝加哥1983年。

Johnston, Reginald, *Lion and dragon in northern China*, New York 1910.

雷金纳德·约翰斯顿 《中国北方的狮与龙》,纽约1910年。

Kalff, Lambert, *Die Frau im chinesischen Sprichwort*, in: *Ostasiatische Rundschau*, 6(1926), 194.

- *Der Totenkult in Südschantung: Ein Beitrag zur Volkskunde des Landes, Yen-chou-fu* 1932.

兰伯特·卡尔夫 《中国谚语中的女性》,选自:《东亚评论》,6期(1926年),194页。

-《山东南部对死者的祭祀:地区民俗学集刊》,兖州府1932年。

K'ang Yu - wei, Ta T'ung Shu. *Das Buch von der Großen Gemeinschaft*, Düsseldorf 1974.

康有为 《大同书》,杜塞尔多夫1974年。

Kleinmann, Arthur M., *The symbolic context of Chinese medicine. A comparative approach to the study of traditional medical and psychiatric forms of care in Chinese culture*, in: *The American*

Journal of Chinese Medicine, 3:2(1975), 103—124.

亚瑟·M·克莱曼 《中医的象征意义。中国文化中传统的医学与精神护理的比较研究,》选自:《美国中医杂志》,2期(1975年),103—124页。

Kleinmann, Arthur M., u. a. (Eds.), *Medicine in Chinese cultures. Comparative studies of health care in Chinese and other societies. A publication of the geographic health studies John E. Fogarty International Center for Advanced Study in the Health Sciences, Washington 1975.*

亚瑟·M·克莱曼等合编:《中国文化中的医学。中国与其他社会医疗保健的比较研究,约翰·E·福戈蒂国际高等健康科学研究中心地域健康研究论文集》,华盛顿1975年。

Kleiweg de Zwaan, J. P., *Völkercundliches und Geschichtliches über die Heilkunde der Chinesen und Japaner. Mit besonderer Berücksichtigung holländischer Einflüsse, Haarlem 1917.*

J·P·克莱韦格—德—茨瓦恩 《从民族学和历史学的观点看待中国人和日本人的医学,同时考虑到荷兰的影响》,哈勒姆1917年。

Körner, Brunhild, *Die religiöse Welt der Bäuerin in Nordchina, Stockholm 1959.*

布龙希尔德·克尔纳 《华北农妇的宗教世界》,斯德哥尔摩1959年。

Körner, Theo, *Das Zurückrufen der Seele in Kuei - chou, in: Ethnos, 3: 4/5(1938), 108—112.*

特奥·克尔纳 《贵州的招魂》,选自:《民族学》,4/5期合刊(1938年),108—112页。

- Kong, Yun Cheung, u. a, Potential anti - fertility plants from Chinese medicine, in: American Journal of Chinese Medicine, 4: 2 (1976), 105—128.
- 孔云骋等著 《中药里可能有避孕草药》,选自:《美国中医杂志》,2期(1976年),105—128页。
- Krause, Ina, Die Ästhetik in der Philosophie von T'sai Yüan - P'ei, Unveröffentlichte Magisterarbeit, Würzburg 1982.
- 伊娜·克劳泽 《蔡元培哲学中的美学》,未发表的硕士论文,维尔茨堡 1982年。
- Krieg, Renate, Ehescheidung in der Volksrepublik China, Unveröffentlichte Magisterarbeit, Freie Universität Berlin 1984.
- 雷娜特·克里格 《中华人民共和国的离婚案》,未发表的硕士论文,柏林自由大学 1984年。
- Krieger, Maximilian, Das Familienleben der Chinesen in ihren Denksprüchen und Redensarten, in: Der Ostasiatische Lloyd, 3 (1910), 75—76.
- 马克西米利安·克里格尔 《中国人家庭生活中的格言和成语》,选自:《东亚年鉴》,3期(1910年),75—76页。
- Ku Chieh-kang, Funeral processions, in: Ebrey, P. B. (Ed.), Chinese civilization and society, London 1981. 289—293.
- 顾颉刚 《葬礼的队伍》,选自:P·B·埃伯莱编:《中国文明与社会》,伦敦 1981年,289—293页。
- Künstler, Jerzy, A dozen of Pekinese expressions concerning death, Unveröffentlichtes Manuskript 1985.
- 杰西·昆斯特勒 《北京话中有关死亡的若干说法》,未发表的手稿,1985年。

Kulcickij, Aleksandr, Brak u Kitaicev (Heirat unter Chinesen), Peking 1908.

亚历山大·库尔斯基 《中国人的婚姻》，北京 1908 年。

Kulp, Daniel H., Country life in South China. The Sociology of familism, vol. I, Phenix Village, Kwangtung, China, New York 1925.

丹尼尔·H·卡尔普 《中国南方的乡村生活。家庭主义社会学，中国广东凤凰村》，1 卷，纽约 1925 年。

Lai, T. C., To the yellow springs. The Chinese view of death, Hong Kong 1983.

T·C·赖 《赴黄泉。中国人的死亡观》，香港 1983 年。

Lamson, H. O., Educated women and birth control in China, in: CMJ, 44 (1930), 1100—1109.

- Family limitation among educated chinese married women: A study of practice and attitudes of 120 women. in: CMJ, 47 (1933), 493—503.

H·O·兰姆森 《中国的知识女性与计划生育》，选自：《中华医学杂志》，44 期（1930 年），1100—1109 页。

- 《中国已婚知识女性中的家庭限制：对 120 位妇女的性态度和具体做法的研究》，选自：《中华医学杂志》，47 期（1933 年），493—503 页。

Lang, Olga, Chinese family and society, New Haven 1946.

奥尔加·郎 《中国的家庭和社会》，纽黑文 1946 年。

Lao She, Die Blütenträume des Lao Li, Berlin 1984.

老舍 《老李的美梦》，柏林 1984 年。

Leong Y. K./Tao L. K., Village and town life in China, London 1915.

Y·K·梁/L·K·陶 《中国的城乡生活》，伦敦 1915 年。

- Leutner, Mechthild, „Eine verheiratete Tochter ist wie weggeschüttetes Wasser“. Heirat in Nordchina, 1850—1950, in: Völger, G./Welck, K. v. (Hrsg.), Die Braut, Geliebt, verkauft, getauscht, geraubt. Zur Rolle der Frau im Kulturvergleich, Bd. 2, Köln 1985. 466—474.
- 罗梅君 “结了婚的女儿如同泼出去的水”。华北的婚配, 1850—1950年, 选自: G·弗尔格尔/K·冯·韦尔克著:《新娘。自由恋爱, 买卖婚姻, 互赠信物, 抢亲。论妇女地位的文化对比》, 第二卷, 科隆 1985年, 466—474页。
- Levy, Marion J., The family revolution in modern China, Cambridge, Mass. 1949, (Reprint New York 1968).
- 玛丽安·J·利维 《现代中国的家庭革命》, 坎布里奇, 麻省 1949年 (重印版, 纽约 1968年)
- Li Pu - ch'en, The debate on wedding feasts, in: SCMP, 2734(9.5.1962).
- 李朴琛 《对结婚大摆筵席的争论》, 选自:《中国大陆报纸选读》, 2734页(1962.5.9)
- Liang Ch'i - ch'ao, Intellectual trends of the Ch'ing period translated by I. C. Y. Hsi, Cambridge, Mass. 1959.
- 梁启超 《清朝的理性趋势》, 由 I·C·Y·徐译, 坎布里奇, 麻省 1959年。
- Lin Yutang, Peking, 2 Bde., Frankfurt o. J.
- 林语堂 《北京》, 二卷, 法兰克福, 无出版年份。
- Lin Yu - sheng, The crisis of Chinese consciousness. Radical antitraditionalism in the May Fourth Era, Madison 1979.
- 林育生 《中国意识的危机。五四时期的激进反传统主义》, 麦迪逊 1979年。
- Linck, Gudula, Zur Sozialgeschichte der chinesischen Familie.

Untersuchungen am „Ming - gong shu - pan qing - ming ji“,
Stuttgart 1986. (a)

- Der Jadestein, der noch geschliffen werden muß - Zur Sozial-
geschichte des Kindes in der chinesischen Kaiserzeit, in: J.
Martin/A. Nitschke (Hrsg.), Zur Sozialgeschichte der Kindheit,
Freiburg/München 1986, 75—111. (b)

古多拉·林克 《论中国家庭的社会历史。对“冥宫数盼清明祭”的
探讨》，斯图加特 1986 年。

-《还得琢磨的玉石——中国皇帝时代儿童的社会历史》，选
自：J·马丁/A·尼契克著：《论童年的社会历史》，弗赖堡/慕
尼黑 1986 年，75—111 页。

Linck-Kesting, Gudula, China: Geschlechtsreife und Legitimation zur
Zeugung, in: Müller, E. W. (Hrsg.), Geschlechtsreife und
Legitimation zur Zeugung, Freiburg/München 1985, 58—176.

古多拉·林克—凯斯汀 《中国：性成熟和合法生育》，选自：E·W·
米勒著：《性成熟和合法生育》，弗赖堡/慕尼黑 1985 年，85—
176 页。

Link, Perry E., Mandarin ducks and butterflies. Popular fiction in early
twentieth-century Chinese cities, Berkeley/Los Angeles/London
1981.

佩里·E·林克 《鸳鸯蝴蝶派。二十世纪初中国城市的通俗小
说》，伯克利/洛杉矶/伦敦 1981 年。

Lo Tung-lin, How I broke from outmoded rules and old customs in
conducting my wedding, in: SCMP, 3352(19. 11. 1964).

楼东林 《我是如何摆脱陈规旧习操办自己婚礼的》，选自：《中国
大陆报纸选读》，3352 页(1964. 11. 19)

- Lockhart, W., A treatise on midwifery. A new edition published in the fifth year of Taou Kwong, (1825), in: The Dublin Journal of Medical Science, 20:60(1842), 333—369.
- W·洛克哈特 《论接生》，道光五年再版，(1825年)，选自：《都柏林医学杂志》，20期(1842年)，333—369页。
- Loewe, Michael, Chinese ideas of life and death. Faith, myth and reason in the Han period(202 B. C.-A. D. 200), London 1982.
- 迈克尔·洛伊 《中国人的生死观念。汉代的信仰、神话及理性》(公元前202年——公元200年)，伦敦1982年。
- Lowe, H. G., The adventures of Wu: the life cycle of Peking man, 2 vols., Peking 1940—41, Reprint Princeton 1983.
- H·G·洛伊 《吴君历险记：北京人的生活周期》，2卷，北京1940—1941年，重印版，普林斯顿1983年。
- Loux, Françoise, Das Kind und sein Körper in der Volksmedizin, Stuttgart 1980.
- 弗朗索瓦兹·路克斯 《儿童和民间疗法中的身体状况》，斯图加特1980年。
- Lucas, An Elissa, Chinese medical modernization, New York 1982.
- 安·埃莉萨·卢卡斯 《中国的医学现代化》，纽约1982年。
- Lung, C. F., A note on Hung Liang-chi, the Chinese Malthus, in: Tien Hsia Monthly, 1:3(Oct. 1935), 248—250.
- C·F·龙 《记洪亮吉，中国的马尔萨斯》，选自：《天下月刊》，1期(1935.10)，248—250页。
- Lynn, Jermyn C. H., Social life of the Chinese in Peking, Peking, 1928.
- 杰明·C·H·林恩 《北京中国人的社会生活》，北京1928年。
- MacInnis. Donald E., Religious policy and practice in communist China,

New York 1972.

唐纳德·E·麦肯尼斯 《共产主义中国的宗教政策与实践》，纽约 1972 年。

Mao Tse - tung, Untersuchungsbericht über die Bauernbewegung in Hunan, in: Ders., Ausgewählte Werke, Peking 1968, Bd. 1, 21—66.

- Dem Gedenken Bethunes, in: Ders., Ausgewählte Werke, Peking 1968, Bd. 2, 389—390.

- Dem Volke dienen, in: Ders., Ausgewählte Werke, Bd. 3, Peking 1969. 205—208.

毛泽东 《湖南农民运动考察报告》，选自：《毛泽东选集》，北京 1968 年，第一卷，21—66 页。

-《纪念白求恩》，选自：《毛泽东选集》，北京 1968 年，第二卷，389—390 页。

-《为人民服务》，选自：《毛泽东选集》，北京 1969 年，第三卷，205—208 页。

Marquart, Jakob, Die Frau in Schantung. Bilder aus Vergangenheit und Gegenwart, Tsingtau 1932.

雅各布·马尔克瓦特 《山东的妇女。过去和现在的图片》，青岛 1932 年。

Marriage by choice and marriage arranged by parents, in: SCMP, 2768 (28. 6. 1962).

《自主婚姻与父母包办的婚姻》，选自：《中国大陆报纸选读》，2768 页(1962. 6. 28)

Martius, Heinrich V., Abhandlung über die Geburtshilfe, Freiberg 1820.

海因里希·V·马尔蒂乌斯 《助产论文》，弗赖堡 1820 年。

Matignon, Jean J., La Chine hermetique. Superstition, crime et misère en

Chine, Paris 1936².

让·J·马提尼翁 《封闭的中国。中国的迷信、罪恶与苦难》，巴黎 1936 年。

Maxwell, Preston J., On contraception, in: CMJ 40: 10 (1926), 986—994.

— Maternity problem of China, in: CMJ, 41 (1927), 237—244. (a)

— Obstetrics in China in the 13th century. in: Journal of Obstetrics and Gynaecology of the British Empire, 34: 3 (1927), 481—497.

(b)

普雷斯顿·J·马克斯韦尔 《论避孕》，选自：《中华医学杂志》，10 期（1926 年），986—994 页。

—《中国的孕产问题》，选自：《中华医学杂志》，41 期（1927 年），237—244 页。

—《13 世纪中国的产科学》，选自：《大英帝国妇产科杂志》，3 期（1927 年），481—497 页。

Maxwell, J. Preston/Feng Chih Tung, The old obstetrical and gynaecological works of china, in: CMJ, 41 (1927), 643—651.

J·普雷斯顿·马克斯韦尔/冯齐东 《中国旧时妇产科论著》，选自：《中华医学杂志》，41 期（1927 年）643—651 页。

Mc Aleavy, Henry, Certain aspects of Chinese customary law in light of Japanese scholarship, in: Bulletin of the School of Oriental and African Studies, 17 (1955), 535—47.

亨利·麦卡利维 《日本学者研究所反映的中国习惯法的诸方面》，选自：《东方及非洲研究院院刊》，17 期（1955 年），535—547 页。

Medick, Hans, Die proto-industrielle Familienwirtschaft, in: Kriedte, P./

Medick, H./Schlumbohm, J. (Hrsg.), *Industrialisierung vor der Industrialisierung*, Göttingen 1978, 90—154.

- Familienwirtschaft als Kategorie einer historisch-politischen Ökonomie. Die hausindustrielle Familienwirtschaft in der Übergangsphase zum Kapitalismus, in: Mitterauer, M./Sieder, R. (Hrsg.), *Historische Familienforschung*, Frankfurt 1982, 271—299. (a)
- Plebejische Kultur, plebejische Öffentlichkeit, plebejische Ökonomie. Über Erfahrungen und Verhaltensweisen Besitzarmer und Besitzloser in der Übergangsphase zum Kapitalismus, in: Berdahl, R. u. a. (Hrsg.), *Klassen und Kultur. Sozialanthropologische Perspektiven in der Geschichtsschreibung*, Frankfurt 1982, 157—204. (b)

汉斯·梅迪克 《原始工业的家庭经济》，选自：P·克里特/H·梅迪克/J·施洛姆博姆著：《工业化前的工业化》，格廷根 1987 年，90—154 页。

- 《家庭经济作为历史和政治经济学的范畴。家庭手工业式的家庭经济处于走向资本主义的过渡阶段》，选自：M·米特劳厄尔/R·西德尔著：《历史家庭研究》，法兰克福 1982 年，271—299 页。
- 《平民文化，平民社会，平民经济。在向资本主义过渡的阶段里贫民和无产者的经验和表现》，选自：R·贝尔达尔等著：《阶级和文化。历史学中的社会人类学的观点》，法兰克福 1982 年，157—204 页。

Meijer, M. J., *Marriage law and policy in the Chinese People's Republic, Hong Kong* 1971.

- M·J·迈耶 《中华人民共和国的婚姻法与婚姻政策》，香港 1971 年。
- Mitchell, Peter M., The limits of reformism, in: *Modern Asian Studies*, 6:2 (1972), 175—204.
- 彼得·M·米切尔 《改良主义的局限》，选自：《现代亚洲研究》，2 期（1972 年），175—204 页。
- Moritz, Ralf, Der Maoismus und die traditionelle Struktur des gesellschaftlichen Bewusstseins in China, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 22: 12(1974), 1420—1434.
- 拉尔夫·莫里茨 《毛泽东思想和中国社会思想意识的传统结构》，选自：《德国哲学杂志》，12 期（1974 年），1420—1434 页。
- Morse, William R., *Chinese medicine*, New York 1978.
- 威廉·R·莫尔斯 《中医》，纽约 1978 年。
- Muchembled, Robert, *Kultur des Volkes – Kultur der Eliten*, Stuttgart 1982.
- 罗伯特·穆施姆布雷特 《大众文化——上层文化》，斯图加特 1982 年。
- Myers, Ramon H., *The Chinese peasant economy*, Cambridge, Mass. 1970.
- 雷蒙·H·迈尔斯 《中国农民经济》，坎布里奇，麻省 1970 年。
- Nagel, A., Chinesische Geburtsgebräuche, in: *Ostasiatischer Lloyd*, 38(22. 9. 1911), 247—250.
- A·纳格尔 《中国的生育习俗》，选自：《东亚年鉴》，38 期（1911. 9. 22），247—250 页。
- Nai Xin, Child health care at the grassroots, in: *Women in China* (June 1983), 38f.
- 迺鑫 《儿童初级卫生保健》，选自：《中国妇女》（1983. 6），38 页及下页。

Navarra, B., *China und die Chinesen*, Bremen 1901.

B·纳瓦拉 《中国和中国入》，不来梅 1901 年。

Needham, Joseph/Lu Gwei - Djen, *Proto-Endocrinology in medieval China*, in: Needham, J. (Ed.), *Clerks and craftsmen in China and the West*, Cambridge 1970, 294—315.

约瑟夫·尼达姆/卢桂珍 《中世纪中国的初级内分泌学》，选自：J·尼达姆编：《中国和西方的牧师与名匠》，剑桥 1970 年，294—315 页。

New social atmosphere appears in Peking after marriage law promotion, in: SCMP, 1007(15.3.1955).

《宣传婚姻法使北京社会呈现新气象》，选自：《中国大陆报纸选读》，1007 页(1955.3.15)

Nitschkowsky, *Der chinesische Ahnenkultus*, in: *Allgemeine Missions - Zeitschrift*, 22: 7 (1895), 289—301; 22: 8 (1895), 360—374; 22: 9 (1895), 385—391.

尼奇柯夫斯基 《中国的祖先崇拜》，选自：《通俗传教杂志》7 期(1895 年)，289—301 页；8 期(1895 年)，360—374 页；9 期(1895 年)385—391 页。

Nivard, Jacqueline. *Histoire d'une revue féminine chinoise: Funtl zazhi 1915—1931*, Phil. Diss. École des Hautes Études et Sciences Sociales, Paris 1983.

- *Bibliographie de la presse féminine chinoise, 1898—1949*, in: *Études Chinoises* 5:1/2(1986), 185—236. (a)

- *L'évolution de la presse féminine chinoise de 1898 à 1949*, in: *Études Chinoises* 5:1/2(1986), 157—184. (b)

- Women and the women's press: The case of 'The Ladies' Journal' (Funi zazhi), 1915—1931, in: *Republican China*, 10: 1b(1987), 37—55.

雅克林纳·尼瓦尔 《一份中国妇女杂志的历史: 妇女杂志 1915—1931 年, 哲学论文, 高校研究及社会科学》, 巴黎 1983 年。

- 《中国妇女报刊目录, 1898—1949 年》, 选自: 《中国研究》1/2 期合刊(1986 年), 185—236 页。

- 《1898 年至 1949 年间的中国妇女报刊的演变》, 选自: 《中国研究》1/2 期合刊(1986 年), 157—184 页。

- 《妇女与妇女刊物: 〈妇女杂志〉的情况(1915—1931 年)》, 选自: 《中华民国》, 1 期下册(1987 年), 37—55 页。

An old poor peasant's testament, in: SCMP, 3243(28.5.1964).

《一位老贫农的遗嘱》, 选自: 《中国大陆报纸选读》, 3243 页(1964.5.28)。

Oppenheim, F., Sex - ratio at birth of the Chinese, in: CMJ, 40:7(1926), 634—640.

F·奥本海姆 《中国人出生时的性别比例》, 选自: 《中华医学杂志》, 7 期(1926 年), 634—640 页。

Osgood, Cornelius, Village life in old China. A community study of Kao Yao, Yunnan, New York 1963.

科尼利厄斯·奥斯古德 《旧中国的乡村生活, 云南考瑶社区调查》, 纽约 1963 年。

Ostasiatischer Lloyd

《东亚年鉴》

Ottmüller, Uta, Mutter und Wickelkind in der vormedikalisierten Gesellschaft des deutschsprachigen Raums (ab ca. 1500), in:

Beiträge zur feministischen Theorie und Praxis, 5(1981), 101—108.

乌塔·奥特米勒 《德语地区在使用药物治疗病之前的社会中的母亲和襁褓中的婴儿(约自 1500 年开始)》,选自:《女性的理论与实践论文集》,5 期(1981 年),101—108 页。

Outhwaite, R. B., Introduction: Problems and perspectives in the history of marriage, in: Ders. (Ed.), Marriage and society. Studies in the social history of marriage, London 1981, 1—16.

R·B·欧斯威特 《引言:婚姻史的问题与观点》,选自:R·B·欧斯威特编:《婚姻与社会。婚姻的社会历史研究》,伦敦 1981 年,1—16 页。

Overmeyer, Daniel L., Folk buddhist religion. Dissenting sects in late traditional China, Cambridge, Mass. 1976.

丹尼尔·L·奥维梅尔 《民间佛教。中国传统社会晚期的异教组织》,坎布里奇,麻省 1976 年。

Parish, William L./Whyte, Martin K., Village and family in contemporary China, Chicago 1978.

威廉·L·帕里施/马丁·K·怀特 《当代中国的村庄和家庭》,芝加哥 1978 年。

Parker, Albert G., A study of the religious beliefs and practices of the common people of China, in: The Chinese Recorder, 53 (1922), 503—512 und 575—585.

艾伯特·G·帕克 《中国老百姓的宗教信仰与活动研究》,选自:《中国纪实》,53 期(1922 年),503—512 页及 575—585 页。

Plath, Johannes H., Die Religion und der Cultus der alten Chinesen, München 1862.

约翰内斯·H·普拉特 《古代中国人的宗教和祭礼》,慕尼黑 1862

年。

Pohlmann, Andrea, Das neue chinesische Ehe- und Familiengesetz und die Kampagne zu seiner Durchsetzung, in: *Asien*, 10(1984), 114—120.

安德烈亚·普尔曼 《中国的新婚姻法和贯彻实施新婚姻法的运动》，选自：《亚洲》，10期(1984年)，114—120页。

Pohlmann - Siqin, Andrea, Partnersuche, Partnerwahl und Heirat in der Volksrepublik China zu Beginn der achtziger Jahre, Unveröffentlichte Magisterarbeit, Freie Universität Berlin 1985.

安德烈亚·普尔曼—西金 《80年代初中国的求偶、择偶和结婚》，未发表的硕士论文，柏林自由大学1985年。

Pressat, Roland, Évolution des naissances en Chine, in: *Population*, 35:4/5 (1980), 968—972.

罗兰·普雷萨 《中国生育的演变》，选自：《人口》，4/5期合刊(1980年)，968—972页。

Pu Yi, Ich war Kaiser von China, München 1975.

溥仪 《我的前半生》，慕尼黑1975年。

Qian Xinzong, Änderung und Entwicklung der chinesischen Bevölkerungspolitik, in: *Peking Rundschau*, 37(1984), 17—20.

钱信忠 《中国人口政策的变化和发展》，选自：《北京周报》，37期(1984年)，17—20页。

Rawski, Evelyn S., Education and popular literacy in Ch'ing China, *Ann Arbor* 1979.

- Problems and prospects, in: Johnson, D./Nathan, A. J./Rawski, E. S. (Eds.), *Popular culture in late Imperial China*, Berkeley/Los Angeles/London 1985, 399—417.

伊夫林·S·罗斯基 《中国清朝的教育与文化普及》，安阿伯1979

年。

-《问题与前景》，选自：D·约翰逊/A·J·内森/E·S·罗斯基合编：《中国封建社会晚期的大众文化》，伯克利/洛杉矶/伦敦 1985年，399—417页。

Rehmann, J. (Hrsg.), Zwei chinesische Abhandlungen über die Geburtshilfe, St. Petersburg 1810.

J·雷曼 《两篇关于助产的中文文章》，圣·彼得斯堡 1810年。

Rennie, T., Dr. T. Rennie's report on the health of Foochow for the year ended 30th September 1889, in: Medical reports. China imperial maritime customs, Shanghai 1889, 9—11.

T·雷尼 《T·雷尼博士关于 1889年9月30日以前一年中福州地区健康状况的报告》，选自：《医学报告，中国大清海关》，上海 1889年，9—11页。

Roetz, Heiner, Mensch und Natur im alten China. Zum Subjekt - Objekt - Gegensatz in der klassischen chinesischen Philosophie. Zugleich eine Kritik des Klischees vom chinesischen Universalismus, Frankfurt/M./Bern/New York 1984.

海纳尔·勒茨 《旧中国的人与自然。中国古典哲学中的主客观对立。兼评中国普遍主义的陈规俗套》，法兰克福/伯尔尼/纽约 1984年。

Ropp, Paul S., The seeds of change: Reflections on the condition of women in the early and mid-Ch'ing, in: Signs 2:1(1976), 5—23.
- Dissent in early modern China: Ju - lin wai - shih and Ch'ing social criticism, Ann Arbor 1981.

保罗·S·罗普 《变革的种子：清朝早、中期妇女状况回顾》，选自：《迹象》，1期(1976年)，5—23页。

-《早期现代中国的不同声音:儒林外史与清朝社会批判》,安阿伯 1981 年。

Rosner, Erhard, Schamanistische Züge der chinesischen Volksmedizin. Zur Bewertung unorthodoxer Heilmethoden im traditionellen China, in: *Medizinhistorisches Journal*, 9(1974), 41—48.

艾哈德·罗斯纳尔 《中国民间疗法的萨满教特征。评中国传统的非正统医疗方法》,选自:《医学史杂志》,9 期(1974 年),41—48 页。

Salaff, Janet, Institutionalized motivation for fertility limitation, in: Young M. B. (Hrsg.), *Women in China, Studies in social change and feminism*, Ann Arbor 1973, 93—144.

珍妮特·萨拉夫 《限制生育的制度化的动因》,选自:M·B·雍:《中国妇女,社会变革与女权主义的研究》,安阿伯 1973 年,93—144 页。

Scharping, Thomas, Demographische Entwicklung und Bevölkerungspolitik in der Volksrepublik China, in: *Das Parlament, Beilage*, 39(1985), 17—29.

托马斯·沙宾 《中华人民共和国人口统计进展情况和人口政策》,选自:《国会通报增刊》,39 期(1985 年),17—29 页。

Schiffeler, John W., The origin of Chinese folk medicine, in: *Chinese Culture*, 16:4(1975), 85—101.

约翰·W·施弗勒 《中国民间医药的起源》,选自:《中国文化》,4 期(1975 年),85—101 页。

Schindler, Norbert, Spuren in die Geschichte der 'anderen' Zivilisation. Probleme und Perspektiven einer historischen Volkskulturforschung, in: Dülmen, R. v./Schindler. N. (Hrsg.), *Volkskultur. Zur*

Wiederentdeckung des vergessenen Alltags(16.—20. Jahrhundert), München 1984, 13—77.

诺贝特·申德勒 《追踪“不同的”文明史。从历史角度研究大众文化的问题和前景》，选自：R·冯·迪尔门/N·申德勒著：《大众文化，重新发现被遗忘的日常生活（16—20世纪）》，慕尼黑1984年，13—77页。

Schnorrenberger, Claus C., Lehrbuch der chinesischen Medizin für westliche Ärzte. Die theoretischen Grundlagen der chinesischen Akupunktur und Arzneiverordnung, Stuttgart 1978.

克劳斯·C·施诺伦贝格尔 《适用于西医的中医教科书。中医针灸和处方的理论基础》，斯图加特1978年。

Schwartz, Benjamin I., The world of thought in ancient China, Cambridge, Mass./London 1985.

本杰明一世·施瓦茨 《古代中国的精神世界》，坎布里奇，麻省/伦敦1985年。

Seiffert, G./Du Dscheng - Hsing, Zur Geschichte der Pocken und Pockenimpfung, in: Archiv für Geschichte der Medizin, 30 : 1/2 (1937), 34—36.

G·赛弗特/杜振兴 《天花和种牛痘的历史》，选自：《医学史档案》，1/2期合刊(1937年)34—36页。

Serebrennikov, J. J., Funeral money in China, in: China Journal, 18 : 4 (1933), 191—193.

J·J·塞里布兰尼科夫 《中国用于葬礼的纸钱》，选自：《中国杂志》，4期(1933年)，191—193页。

Serruys, Paul, Les cérémonies du mariage. 1 u. 2, in: Folklore Studies, 3 : 1 (1944), 73—154; 3 : 2 (1944), 77—154.

保罗·赛吕 《结婚仪式(上、下)》,选自:《民俗研究》1期(1944年),73—154页;2期(1944年),77—154页。

Shirokogoroff, S. M., *Social organization of the Manchus. A study of the Manchu clan organization*, Shanghai 1924.

S·M·施罗科格罗夫 《满族人的社会组织。对满族部族组织的研究》,上海1924年。

Shorter, Edward, *Der weibliche Körper als Schicksal. Zur Sozialgeschichte der Frau*, München 1984.

埃德瓦尔德·绍特尔 《女人的命运。妇女的社会历史地位》,慕尼黑1984年。

Shou - Shi - Pien. *Ein chinesisches Lehrbuch der Geburtshilfe*, Aus dem chinesischen Urtext übersetzt und erläutert von Dr. med. et phil. Hübotter, Berlin/Wien 1913.

《收生篇》——助产汉语教科书,译自中文本,由胥伯特医学博士注释,柏林/维也纳1913年。

Sircar, Ram Lal, *Report on the health of Tengyueh for the two years ended 31st March 1908*, in: *Medical Reports, China imperial maritime customs*, 68—80(1904—1910), 35—43.

兰姆·罗尔·塞尔加 《关于腾远地区1908年3月31日以前二年中的健康状况的报告》,选自:《医学报告,中国大清海关》,68—80期(1904—1910年),35—43页。

Siu, Bobby, *Women of China. Imperialism and women's resistance, 1900—1949*, London 1982.

博比·休 《中国妇女。封建主义与妇女们的抵制,1900—1949年》,伦敦1982年。

Skinner, William G., *Marketing and social structure in rural China*, part

1, in: *The Journal of Asian Studies*, 24:1 (1964), 3—43.

- Chinese peasants and the closed community: An open and shut case, in: *Comparative Studies in Society and History*, 13:3 (1971), 270—281.

- Introduction: Urban social structure in Ch'ing China, in: Ders. (Ed.), *The city in late imperial China*, Stanford 1977, 521—553.

威廉·G·斯金纳尔 《中国农村的市场与社会结构, 第一部分》, 选自:《亚洲研究杂志》, 1期(1964年), 3—43页。

-《中国农民与封闭的社会: 一个不言而喻的事实》, 选自:《社会与历史的比较研究》, 3期(1971年), 270—281页。

-《引言: 中国清朝城市社会结构》, 选自: 斯金纳尔编:《中国封建社会晚期的城市》, 斯坦福 1977年, 521—553页。

Smith, Richard J., *China's cultural heritage. The Ch'ing dynasty 1644—1912*, London/Boulder 1983.

理查德·J·史密斯 《中国的文化遗产, 清朝 1644—1912年》, 伦敦/布尔德 1983年。

Sorge, Wolfgang, *Erlebtes Mandschukuo*, Berlin 1938.

沃尔夫冈·佐尔格 《满洲国见闻》, 柏林 1938年。

Stacey, Judith, *Patriarchy and socialist revolution in China*, Berkeley 1983.

朱迪思·斯苔西 《中国的父权制与社会主义革命》, 伯克利 1983年。

Steinfeld, Erich, *Die sozialen Lehren der altchinesischen Philosophen Mo - tzu, Meng - tzu und Hsün - tzu*, Berlin 1971.

埃里希·施泰因费尔特 《中国古代思想家墨子、孟子、荀子的社会学说》, 柏林 1971年。

- Stenz, Georg M., Beiträge zur Volkskunde Süd - Schantungs, Leipzig 1907.
格奥尔格·M·施泰茨 《胶南地区民俗学论文集》,莱比锡 1907
年。
- Stone, Lawrence, The family, sex and marriage in England, 1500—1800,
London 1979.
- 劳伦斯·斯通 《英国的家庭、性和婚姻, 1500—1800年》, 伦敦 1979
年。
- Sundmacher, Joachim, Noch einmal: Das neue chinesische Ehe - und
Familiengesetz, in: Asien, 13(1984), 87—93.
- 约阿希姆·孙特马赫尔 《再谈中国的新婚姻法》, 选自:《亚洲》13
期(1984年), 87—93页。
- Survey of China mainland press.
《中国大陆报纸选读》。
- Swallow, Robert W., Sidelights on Peking life, o. O., 1927.
罗伯特·W·斯沃劳 《北京生活杂闻》, 无出版地点, 1927年。
- Ta Tsing leu lee, übersetzt und hrsg. v. George T. Staunton, London 1810,
Reprint Taipei 1966.
- 《大清律例》 乔治·T·施陶恩通翻译出版, 伦敦 1810年, 重印版,
台北 1966年。
- Ta Yü, What are the disadvantages of early marriage? in: SCMP, 2777
(13.7.1962).
- 达裕 《早婚有哪些不利?》选自:《中国大陆报纸选读》, 2777页
(1962.7.13)。
- Thiele, Peter, Chinesische Totenbräucne in Nordtaiwan, in: Zeitschrift für
Ethnologie, 100(1975), 99—112.
- 彼得·蒂勒 《台北的中国葬礼习俗》, 选自:《民族学杂志》, 100期

(1975年),99—112页。

Thomas, Keith, *Religion and the decline of magic*, London 1971.

基思·托马斯 《魔术的衰落与宗教》,伦敦 1971年。

Thompson, Edward P., *Volkskunde, Anthropologie und Sozialgeschichte*,
in: Ders., *Plebeische Kultur und moralische Ökonomie, Aufsätze zur
englischen Sozialgeschichte des 18. und 19. Jahrhunderts, ausgewählt
und eingeleitet von Dieter Groh*, Frankfurt/M./Berlin/Wien 1980,
289—318.

埃德瓦尔德·P·汤普森 《民俗学,人类学和社会历史学》,选自:
汤普森著:《平民文化和道德经济,18世纪和19世纪英国社会
历史学术论文》,迪特尔·格罗选编并作序,法兰克福/柏林/
维也纳 1980年,289—318页。

Tiberi, Fortunato, *Der Ahnenkult in China nach den kanonischen
Schriften*, in: *Annali lateranensi*, 27(1963), 283—475.

福尔托纳托·蒂贝利 《中国按照宗教法规祭祖》,选自:《拉特兰宫
编年史》,27期(1963年),283—475页。

Topley, Marjorie, *Chinese traditional ideas and the treatment of disease:
Two examples from Hong Kong*, in: *Man*, 5(1970), 421—437.

- *Cosmic Antagonism: A mother - child syndrome*, in: Wolf, A. P.
(Ed.), *Religion and ritual in Chinese society*, Stanford 1974.
233—249.

玛乔里·托普利 《中国的传统观念与疾病治疗:来自香港的两个
范例》,选自:《人》,5期(1970年),421—437页。

- 《宇宙对抗:一个母婴综合症》,选自:A·P·沃尔夫编:《中国
社会的宗教与礼仪》,斯坦福 1974年,233—249页。

Townley, Susan M., *My Chinese note book*, London 1904².

苏珊·M·唐利 《我的中文笔记本》，伦敦 1904 年。

Tsay, Queenie, Chinese superstitions relating to child birth, in: CMJ, 32:6 (1918), 533—536.

奎尼·蔡 《有关生孩子的中国迷信》，选自：《中华医学杂志》，6 期（1918 年），533—536 年。

Unger, Jonathan/Chian, Anita/Madsen, Richard, Chen Village: The recent history of a peasant community in Mao's China, Stanford 1983.

乔纳森·温格尔/安妮塔·陈/理查德·麦德森 《陈村：毛泽东中国的农民社会新历史》，斯坦福 1983 年。

Unschuld, Paul V., Medizin in China. Eine Ideengeschichte, München 1980.

保罗·冯·翁舒尔特 《中国医学——一部思想史》，慕尼黑 1980 年。

Visser, M. W. de, Fire and ignes fatui in China and Japan, in: Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen zu Berlin, 1. Abt., 17(1914), 97—193.

M·W·德·维萨尔 《中国和日本的火与鬼火》，选自：《柏林东亚语言研究班通报》，第一班，17 期（1914 年），97—193 页。

Vogel, W., Das neue chinesische Familienrecht, Tokyo 1933, Sonderabdruck aus dem Jubiläumsband 1933 der 'Deutschen Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens'.

W·福格尔 《中国新的亲属法》，东京 1933 年，“德国东亚博物学和民族学协会”1933 年纪念册单行本。

Volkmar, Barbara, Das Kind in der chinesischen Heilkunde, Unveröff. Dissertation der Medizinischen Fakultät der Albert - Ludwigs - Universität Freiburg 1985.

巴尔巴拉·福尔克曼 《用中医治疗的儿童》，未发表的博士论文，弗赖堡大学医学系 1985 年。

Vortisch von Vloten. H., *Chinesische Patienten und ihre Ärzte*, Gütersloh 1914.

H·福尔蒂施·冯·弗罗敦 《中国的病人和他们的医生》，居特斯洛 1914 年。

Wallnöfer, H./Rottauscher, A. v., *Chinese folk medicine*, New York 1965.

H·沃尔尼约弗/A·冯·罗特奥舍 《中国民间医学》，纽约 1965 年。

Waln, Nora, *Süße Frucht, bittere Frucht China*, Berlin 1938.

诺拉·瓦恩 《中国的甜果和苦果》，柏林 1938 年。

Walshe, William G., *Some Chinese funeral customs*, in: *Journal of the China Branch of the Royal Asiatic Society*, new series 35(1903/04), 26—64.

威廉·G·沃尔舍 《一些中国丧葬习俗》，选自：《皇家亚洲学会中国分会会刊》，新系列 35 期(1903/04 年)，26—64 页。

Walshe, W. Gilbert, *Ways that are dark. Some chapters on Chinese etiquette and social procedure*, Shanghai 1906.

W·吉尔伯特·沃尔舍 《黑暗的道路，关于中国礼节和社会传统做法的几个时期》，上海 1906 年。

Wang, Solon, *The multiple planes of the cosmos and life. The survival theory of ancient says as proved by modern psychologists*, Taipei 1979.

索朗·王 《宇宙和生命的多层次，现代心理学家证实的古语中的生存理论》，台北 1979 年。

Watson, James L., *Of flesh and bones: the management of death pollution*

in Cantonese society, in: Bloch, M./Parry, J. (Eds.), *Death and the regeneration of life*, Cambridge 1982, 155—186.

詹姆斯·L·沃森 《骨肉:广东社会对亵渎死者的治理》,选自:M·布洛奇/J·帕里合编:《死亡与生命的更新》,剑桥 1982 年, 155—186 页。

Welch, Holmes, *The practice of Chinese buddhism 1900—1950*, Cambridge, Mass. 1967.

霍尔姆斯·韦尔奇 《中国佛教活动 1900—1950 年》,坎布里奇,麻省 1967 年。

Werner, Edward T. C., *China of the Chinese*, New York 1919.

- *The spirit that clears the way*, in: Werner, E. T. C. (Ed.), *Autumn leaves: An autobiography with a sheaf of papers, sociological and sinological, philosophical and metaphysical*, Shanghai 1928, 49—68.

爱德华·T·C·沃纳 《中国人的中国》,纽约 1919 年。

-《开路精神》,选自:E·T·C·沃纳编:《秋叶:自传及社会学、汉学、哲学与玄学论文选编》,上海 1928 年,49—68 页。

What are the criteria for choosing a husband?, in: SCMM, 438 (12. 10. 1964).

《选择丈夫的标准是什么?》,选自:《中国大陆报刊选读》,438 页 (1964. 10. 12)。

Whyte, Martin King/Parish, William L., *Urban life in contemporary China*, Chicago 1984.

马丁·金·怀特/威廉·L·帕里施 《当代中国的城市生活》,芝加哥 1984 年。

Wieger, Léon S. J., *Rudiments. 4. Morale et usages*, Ho - kien - fu 1905.

雷翁·S·J·维捷 《基础知识(四),道德与习俗》,河间府 1905 年。

Williams, Edward T., Worshipping imperial ancestors in Peking, in: Journal of the North - China Branch of the Royal Asiatic Society, new series 70(1939), 46—65.

- Outlines of Chinese symbolism, Beijing 1931.

爱德华·T·威廉斯 《北京的皇祖敬奉》,选自:《皇家亚洲学会华北分会会刊》,新系列 70 期(1939 年),46—65 页。

-《中国象征主义概况》,北平 1931 年。

Williams, Raymond, Innovationen. Über den Prozeßcharakter von Literatur und Kultur, Frankfurt/M. 1983.

雷蒙·威廉斯 《改革.关于文学和文化变化过程的特点》,法兰克福(美因河畔)1983 年。

Witke, Roxane M., Transformation of attitudes towards women during the May Fourth era of modern China, Ph. D., University of California, Berkeley 1970.

罗克森恩·M·威特克 《现代中国五四时期中对妇女态度的转变》,加利福尼亚大学博士论文,伯克利 1970 年。

Wolf, Arthur P., Chinese kinship and mourning dress, in: Freedman, M. (Ed.), Family and kinship in Chinese society, Stanford 1970, 189—207.

- Gods, ghosts and ancestors, in: Wolf, A. P. (Ed.), Religion and ritual in Chinese society, Stanford 1974, 131—182.

亚瑟·P·沃尔夫 《中国的亲属关系与葬礼服饰》,选自:M·弗里德曼编:《中国社会的家庭与亲属关系》,斯坦福 1970 年,189—207 页。

-《神、鬼和祖宗》,选自:A·P·沃尔夫编:《中国社会的宗教和

礼仪》，斯坦福 1974 年，131—182 页。

Wolf, Arthur P./C. S. Huang, *Marriage and adoption in China, 1845—1945*, Stanford 1980.

亚瑟·P·沃尔夫/C·S·黄 《中国的婚姻与收养, 1845—1945 年》，斯坦福 1980 年。

Wolf, Margery, *Women and the family in rural Taiwan*, Stanford 1972.

— *Marriage, family, and the state in contemporary China*, in: *Pacific Affairs*, 57:2(1984), 213—236.

— *Revolution postponed: Women in contemporary China*, Stanford 1985.

玛杰里·沃尔夫 《台湾农村的妇女与家庭》，斯坦福 1972 年。

—《当代中国的婚姻、家庭和国家》，选自：《太平洋形势》，2 期（1984 年），213—236 页。

—《推迟的革命：当代中国的妇女》，斯坦福 1985 年。

Wong, K. C., *Chinese Medical Superstitions*, in: *The National Medical Journal of China*, 2:4(1916.1), 8—27; 3:1(1917), 22—24.

K·C·汪 《中国医药迷信》，选自：《中华全国医学杂志》，4 期（1916.1），8—27 页；1 期（1917 年），22—24 页。

Wong K. Chimin, *Chinese medical sayings and proverbs*, in: *CMJ*, 39:12(1925), 1099—1101; 40:1(1926), 25—27; 40:2(1926), 150—153; 40:4(1926), 350—353.

K·启明·汪 《中国医学谚语与格言》，选自：《中华医学杂志》，12 期（1925 年），1099—1101 页；1 期（1926 年），25—27 页；2 期（1926 年），150—153 页；4 期（1926 年），350—353 页。

Wong K. Chimin/Wu Lien - teh, *History of Chinese medicine*, Shanghai 1936.

K·启明·汪/吴连德 《中医史》，上海 1936 年。

Wong Siu - lun, Consequences of China's new population policy, in: The China Quarterly, 98(1984), 220 —240.

汪秀仑 《中国新人口政策的影响》，选自：《中国季刊》，98 期(1984 年)220 —240 页。

The worship of ancestors among the Chinese, in: Chinese repository, 18:7 (1849), 363—384.

《中国人的祖先崇拜》，选自：《中国博物馆》，7 期(1849 年)，363—384 页。

Ya Han - chang, On the question of religious superstitions, in: SCMP, 3048(27.8.1963).

- On the difference between the theist idea, religion, and feudal superstition, in: SCMM, 410(26.2.1964).

牙含章 《论宗教迷信问题》，选自：《中国大陆报纸选读》，3048 页(1963.8.27)。

- 《关于一神论、宗教与封建迷信之间的差别》，选自：中国大陆报刊选读，410 页(1964.2.26)。

Yang C. K., The Chinese family in the communist revolution, in: Ders., Chinese communist society: the family and the village, Cambridge, Mass. 1959. (a)

- The Chinese village in early communist transition, in: Ders., Chinese communist society: the family and the village, Cambridge, Mass. 1959. (b)

- Religion in Chinese society, Berkeley/Los Angeles/London 1970.

C·K·杨 《共产主义革命中的中国家庭》，选自：C·K·杨：《中国的共产主义社会：家庭与村庄》，坎布里奇，麻省 1959 年。

-《共产主义过渡早期的中国村庄》，选自：C·K·杨：《中国的共产主义社会：家庭与村庄》，坎布里奇，麻省 1959 年。

-《中国社会的宗教》，伯克利/洛杉矶/伦敦 1970 年。

Yang, Marion. Birth control in Peiping. First report of the Peiping committee on maternal health, in: CMJ, 48(1934), 786—791.

玛丽恩·杨 《北平的生育控制。北平孕产妇健康委员会的首次报告》，选自：《中华医学杂志》，48 期(1934 年)，786—791 页。

Yang Ta-wen/Liu Su-ping, On the reform of our country's system of marriage and family, in: SCMP(13.1.1964).

杨达文/刘素平 《论我国婚姻家庭制度的改革》，选自：《中国大陆报纸选读》(1964.1.13)。

Yates, Matthew, Ancestral worship, Shanghai 1877.

马修·耶茨 《祖先崇拜》，上海 1877 年。

Yeh Kung-Shao, What is the most suitable age for marriage? in: SCMP, 2745(24.5.1962).

叶恭绍 《什么年龄最适合结婚?》选自：《中国大陆报纸选读》，2745 页(1962.5.24)。

Yue Daiyun, Als hundert Blumen blühen sollten, Bern/München/Wien 1986.

乐黛云 《致暴风雨》，伯尔尼/慕尼黑/维也纳 1986 年。

Zglinicki, Friedrich v., Geburt. Eine Kulturgeschichte in Bildern, Braunschweig 1983.

弗里德里希·冯·茨克列尼基 《生育——一部用图片描述的文化史》，不伦瑞克 1983 年。

Zhang Xinxin/Sang Ye, Pekingmensch, Köln 1986.

张欣欣/桑叶 《北京猿人》，科隆 1986 年。

Zwehtkoff, P., Häusliche Gebräuche der Chinesen aus dem Buche Wengun - szia - li ausgezogen, in: Arbeiten der Kaiserlich Russischen Gesandtschaft zu Peking über China, sein Volk, seine Religion, seine Institutionen, sozialen Verhältnisse. Bd. 1, Berlin 1858.

P·茨韦特科夫 《中国人的家庭习俗》，摘录《文公子家礼》一书，选自：驻京沙俄使节文集，漫谈中国、中国人、中国的宗教、中国的公共机构、中国的社会情况。第一卷，柏林 1858 年。

附录二

中文术语释义词汇表

- ba zi tier 八字帖儿
 bai tian di 拜天地
 duo ban jiao si 剁绊脚丝
 ban su 伴宿
 bao ban hun yin 包办婚姻
 bao ping 宝瓶
 bin zang 殡葬
 bu cai 补财/布菜
 bu guan 补罐
 bu xue 补血
 cai nai 采奶
 cai li 彩礼
 cai sheng 踩生/采生
 cai ze 采择
 cha dai 插带
 Chan bao 产宝
 chan fang 产房
 Chan yun ji 产孕集
 chan ru re 产褥热
 chang ming suo 长命锁
 chao du zhi jing 超度之经
 chi shang jiao fan 吃上轿饭
 chu ji 初祭
 chu jia 出嫁
 ci ling 辞灵
 ci niang fan 辞娘饭
 ci yue zi 伺月子
 cui sheng 催生
 cui sheng fu 催生符
 Cui sheng niang niang 催生娘
 娘
 cui zhuang 催妆
 da ding 大定
 da gou bang 打狗棒
 da gou bing 打狗饼
 da ji 大祭
 dan jiu 单九
 Da sheng bian 达生编
 deng ji 登记
 dao tou 倒头

dao tou che 倒头车
 dao tou fan 倒头饭
 dao tou zhi 倒头纸
 dian 奠
 dian hei qian 垫背钱
 dian zhu 奠主
 diao ping guo 叼苹果
 dong fang 洞房
 Dong yue miao 东岳庙
 dao jiao san 跺脚三
 fa yin 发引
 fan ku yu 反哭虞
 fang yan kou 放焰口
 fen da xiao 分大小
 fen jia 分家
 fen li 份礼
 fen zi 份子
 feng shui 风水
 fu guan kui jiu gu xiang fu 妇盥 妇盥
 馈舅姑媵妇
 fu jian jiu gu 妇见舅姑
 fu wen 讣闻
 fu yi 贻仪
 gao ci 告辞
 gu rou huan jia 骨肉还家
 guai tai 怪胎

guan 关
 Guan yin 观音
 gui 鬼
 gui jie 鬼节
 gui xi shi 鬼喜事
 guo huo pen 过火盆
 guo men 过门
 guo xiao li 过小礼
 han shi 寒食
 he hun xian sheng 合婚先生
 he jin 合昏
 hong niang hui 红娘会
 hu xin jing 护心镜
 huan tai mao 换胎毛
 hui bi 回避
 hui men 回门
 hui qin 会亲
 hun 魂
 hun bo 魂帛
 hun li 婚礼
 hun pai 魂牌
 hun yin jie shao suo 婚姻介绍
 所
 ji 祭
 ji feng 脐风
 ji hun sheng yu ban 计划生育

版

ji nian hui 纪念会

ji men 忌门

ji shi 吉时

ji ti hun li 集体婚礼

ji tuan jie hun 集团结婚

ji xiang ban 吉祥板

ji shang 祭帐

jia zhang 家长

jia zhang zhu yi 家长主义

jia zhuang 嫁妆

Jian kang bao 健康报

jiao bei jiu 交杯酒

jie qin de 接亲的

jie san 接三

jie shao ren 介绍人

jie sheng 接生

jie yu 节育

jing 精

ju ai 举哀

kai guang 开光

kai kou 开口

kai lian 开脸

kai lu gui 开路鬼

kai lu shen 开路神

kai shui yao 开水钥

kai suo 开锁

kai yan huo 开烟火

kan 坎

kan shi 看尸

Kang gong 炕公

Kang mu 炕母

ken ding guan xi 肯定关系

lan men zhong 拦门盅

lao lao 姥姥

Lao Tian ye 老天爷

li 礼

li jiao 礼教

li niang rou 离娘肉

lian'ai guo cheng 恋爱过程

ling fan 灵幡

ling hun 灵魂

ling hun jiao 灵魂轿

lu ji 路祭

lü xing jie hun 旅行结婚

Mai jing 脉经

man lin pen 慢临盆

man yue 满月

mei po 媒婆

men dang hu dui 门当户对

men hu tie 门户帖

mi hun tang 迷魂汤

Miao feng shan 妙峰山	Qian jin fang 千金房
miao jian 庙见	qi ri feng 七日风
Min guo xin hun li cao'an 民国 新婚礼草案	qin shang jia qin 亲上加亲
Min guo xin sang li cao'an 民国 新丧礼草案	qin ying 亲迎
min su 民俗	qing dao 清道
ming hun 冥婚	qing qi 请期
na bi 纳币	qu huo 去火
na cai 纳彩	qu qin tai tai 娶亲太太
na ji 纳吉	qu xi fu 娶媳妇
na zheng 纳征	quan (fu) ren 全(福)人
nao dong fang 闹洞房	re du 热毒
nao fang 闹房	ren men 认门
nian zhou 念咒	ren men qian 认门钱
Niang niang hui 娘娘会	ren tong 忍痛
nie gu feng er 捏骨缝儿	ru ming 乳名
nuan fang 暖房	sa man tian xing 撒满天星
nuan mu 暖墓	san xiang 三相
nuo scio wor 挪臊窝儿	sang li 丧礼
pei ling 陪灵	sang qi 丧期
pin jin 聘金	sang zang 丧葬
pin qu hun yin 聘娶婚姻	scio mu 扫墓
po 魄	sha qi 煞气
pu fang 铺房	sha xing 煞星
qi 气	shai kang 筛糠
	shang fen ke tou 上坟磕头
	zhang jiao zi 上轿子

sbang tou 上头
 shen 神
 shen shang 绅商
 shou ling 守灵
 shou shuang li 收双礼
 shu ren 庶人
 shuai pen 摔盆
 shuang xi 双喜
 si xiao 司孝
 si yi 司仪
 song han yi 送寒衣
 song jia zhuang 送嫁妆
 song ku 送库
 song niang niang 送娘娘
 song qin tai tai 送亲太太
 song qin de 送亲的
 song san 送三
 Song sheng niang niang 送生娘娘
 Song zi lang jun 送子郎君
 Song zi niang niang 送子娘娘
 su 俗
 su jing 肃静
 Su wen 素问
 suan gua de 算卦的
 suan ming xian sheng 算命先生

tai du 胎毒
 tai jiao 抬轿
 tang bing yan 汤饼宴
 ti qin 提亲
 ti zhu 题主
 tian pen 填盆
 tian xiang 填箱
 ting fang 听房
 tong yang xi 童养媳
 tu di miao 土地庙
 tuan yuan fan 团圆饭
 Tuo luo jing bei 陀罗经被
 wan lian 挽联
 Wang xiang tai 望乡台
 wen ming 问名
 wen ming jie hun 文明结婚
 wu fu 五服
 wu gu 五谷
 Wu yun zhen ren 五云真人
 xi san 洗三
 xi shou qian 洗手钱
 Xi wang mu 西王母
 xiang qin 相亲
 xiao 孝
 xiao ding 小定
 xiao lian 小殓

xiao jia zhuang 小嫁妆

xiao ming 小名

xiao nang 小曦

xiao qu 小曲

xiao tier 小帖儿

xiao xiang 小祥

xie 邪

xie qin 谢亲

xie zhuang 谢妆

xin fang 新房

xin lang 新郎

xin niang 新娘

xin ren 新人

xu 虚

xu jian fu zhi fu mu 婿见妇之
父母

ya jiao 压轿

ya kang 压炕

ya yun qi 压运气

yan wang 阎王

yang bang 殃榜

yang qi 殃气

yang zhai 阳宅

yi hun 议婚

yi ti gao bie 遗体告别

yin hun fan 引魂幡

yin hun jiao 引魂轿

yin jian 阴间

yin yang xian sheng 阴阳先生

ying qin 迎亲

you sheng xue 优生学

you zhai 幽宅

yuan fen 圆坟

yun qi 运气

zha gen 扎根

zha shi 炸尸

zhao dui xiang 找对象

zhao hun 招魂

zhe yao jing 遮妖境

zhen zhai fu 镇宅符

zheng hun ren 证婚人

zhi fu wei hun 指腹为婚

zhi sang wei yuan hui 治丧委员
会

zhi sang xiao zu 治丧小组

zhi shi (ren) 执事(人)

Zhong guo fu nu 中国妇女

Zhong guo min su xue hui 中国
民俗学会

zhong nan qing nu 重男轻女

zhong xie 中邪

zhu dui yue 住对月

zhu hun (ren) 主婚(人)

zhu wen 祝文

zhuo zhou er 抓周儿

zhuo yun 转运

zhuo zhou 转周

zhuang jie 撞街

zhui dao hui 追悼会

zi you lian'ai 自由恋爱

zi sun bo bo 子孙悻悻

Zi sun niang niang 子孙娘娘

zuo jiao zi 坐轿子

zuo ye 坐夜

zuo yue zi 坐月子

zuo zhang 坐帐

译后记

随着计算机的蓝色屏幕上跳出“打印完毕”的字样，我们不禁感到浑身一轻：一部德国汉学专著就这样步履维艰地从西方参照体系走入了汉语的文化语境。其间译事之种种喜忧烦恼，非此中人诚难觉也。

罗梅君教授(Prof. Dr. Mechthild Leutner)是德国柏林自由大学东亚研究所所长，当代德国著名汉学家。也许是由于当年负笈北京大学的经历，她把研究重点定位在中国的首都——一个在过去几个世纪中浓缩了中华文化的地方。碌碌数载，披荆斩棘，始有这部以生育婚丧礼俗为切入点的社会学研究专著。其参考文献时间跨度之大、来源之广，无不体现了作者对于中国文化背景的把握；对于民间文化与上层文化内涵及关联的梳理贯穿了叙述的始终，而我们从中亦不难体会作者对于当下中国的现世关怀。我们希望，通过这部著作的移译，一来多少可以消除一些人们认为西方汉学乃“博物馆”式学问的印象，二来有助于国内方家和读者对于“乡土中国”的关注。

鉴于大量的中外文参考文献在本书中所占分量之重，在此不得不就翻译中的技术处理问题作一说明。原文中涉及到的中文文献我们尽最大努力予以还原；为有利于读者查找原始出处，我们保留了原文中的西文文献，并附加了对应的中文译文。另外，文中引

文尽可能一一还原,然而由于资料所限,加之作者多有转述、转引之处,故而有些只能按字面意义译出,望方家明鉴。对于引文中失察之处,译者在尊重原文的前提下尽量予以订正。

本书在翻译过程中自始至终得到了罗梅君教授的亲自帮助。另外,刘畅、吴晓樵、刘梅、周佳音、万怡、周健、胡蔚、郭颖杰、周祖生诸君也参与了翻译工作。有了他们的帮助,本书的翻译方才得以顺利进行。

由于时间仓促,译者限于水平,谬误之处在所难免。在此恳请诸位方家斧正。

译者

一九九八年二月

北京的
生育文化和习俗

336页 32开
2007年 1版

ISBN 7-101-05916-0



9 787101 059160

定价：29.00元