

社会思想的民间形态 及其阐释理路*

——以丧俗仪式“叫夜”的文化阐释为例

胡翼鹏

提要:社会思想研究必须关注日常生活,而民俗习惯是社会思想研究转向生活的实践对象。作为地域性的丧礼习俗,叫夜的核心要义是通过仪式“叫”回亡魂,以使亡人起死回生。不过,招魂复活并不是人们的明确意识,人们通常只是遵照历来如此的习惯履行叫夜的仪程和规定。叫夜的思想意涵尽管隐而不彰,但是其仪式及内嵌的价值观念仍然不知不觉地影响着人们的行动和实践,影响着生活世界的运行和秩序。通过阐释叫夜的文化意涵及其现代影响,本文力图为拓展社会思想研究的理路和视野、探索社会思想研究转向民间的方法和门径提供新的思路。

关键词:社会思想 日常生活 叫夜

一、导言:社会思想研究的民间转向

对于中国社会思想史的取材对象与研究方式,孙本文曾提出,中国古代典籍中蕴含着丰富的社会学资料,“凡古人对于社会现象或社会问题之各种思想,均应编成有系统的中国社会思想史”(孙本文,1932:18)。而在此前后,郭真、程伯群的同名著作《中国社会思想史》,甚至潘光旦的儒家社会思想研究(潘光旦,2010),无不是以解读古典文献为主要研究方式。解读古籍文本由此形成了一种学术惯性,到目前为止,中国社会思想史研究基本上取材于古典文献。以古籍为取材对象的社会思想研究被视为精英思想研究,而过去的精英思想是对过去社会生活的有限反映(李长莉,2003)。尽管研究者根据社会思想之官方、士林、民间的逻辑层次(王处辉,2000),有意识地拓展社会思想的研究视野,将关注中心由经典与精英转向生活与民间(王处辉、胡翼鹏,2007;夏当英、王处辉,2007),然而这一转向仍旧是释读过去的、前人书写形成的文献。以文献诠释为中心的社会思想研究,是基于社会

学的立场和视野,对先贤、前人之思想观念的“再发现”。这种研究方式被认为是研究者“一页白纸,一杆孤笔”,坐在书斋里苦思冥想(杜靖,2010)。尽管这一说法与事实相去甚远,但它间接警醒我们,社会思想研究不能只专注于典籍文献,而要加强与社会现实的联系,要深入日常生活世界,发现持久影响人们实践行动的思想观念及其作用机制。

一方面,深入日常生活进行实地调查,被视为当前人文社会科学研究“接地气”的一条重要渠道,尤其是一些关于民俗习惯的实地调查研究,被当作印证历史记述的“第三重证据”。在这一学术取向方面,社会史、历史人类学等研究已经取得了良好成绩。另一方面,社会思想是以社会的现实生活为基础,所以社会思想研究首先要解释现实生活(徐逸樵,1928:1),而以在遥远年代生成的典籍文献为取材对象的社会思想研究,是“悬浮型”研究,与当下的社会生活不形成直接关联,也不一定能够有效解释现实生活。因此,社会思想研究必须“落地”,从日常实践中揭示真正影响中国人和中国社会的社会思想。这就需要开展实地调查,运用参与观察、深度访谈以及文献查阅等多种方法收集民俗资料,生成可供研究者进行分析诠释的文本对象。尽管许多民俗习惯仍旧可以在古籍文献中找到踪迹,但是我们更关注文献之外、生活之中的民俗习惯。那些不一定被清晰完整地记录在案,在日常生活中却被人们遵行传承的民俗习惯,更契合社会思想转向民间的研究视野,也才能使社会思想研究真正“落地”,真正“接地气”。

在笔者的故乡中旗,流传着一种独特的丧俗仪式——叫夜。与20、30年前相比,中旗的风俗习惯发生了很大变化,然而作为丧礼的一个环节,惟独叫夜没有多少明显变化,仪程形态是老样子,人们看待叫夜的观念也是老样子。这种不变一定有其内在的实践逻辑和文化原因,也一定反映了人们精神世界的某些隐秘特征,应当能够为社会思想研究“落地”提供有用的线索。笔者将在描述叫夜之仪程、考掘其意涵的基础上,阐释叫夜在当代社会的传承与影响,从而揭示社会思想的民间形态,并由此探索社会思想研究“落地”的门径。

二、述描:叫夜的仪式过程

中旗地处内蒙古中部,大部分老辈居民是20世纪从内蒙古的清水

河、山西的偏关以及大同等地迁徙于此的。地域接近,加上人口流动,所以中旗的风俗习惯与上述地区非常相似。笔者对故乡的民风习俗自幼耳濡目染,如今族中长辈去世,仍要回乡奔丧,故有机会一再亲历故乡的丧俗仪节。以下关于叫夜仪节的描述,就基于笔者多年的观察。后文对叫夜之文化意涵的考掘和对叫夜对当代社会之影响的阐释,亦得益于对亲族、乡党的无结构访谈,得益于笔者作为“局内人”能够较为便捷地“意会”故土之人情世相。

在中旗乡村,丧礼一般为七天,主要仪节包括装裹、入殓、叫夜、迎祭和出殡。装裹是为亡人穿着寿衣,入殓是在日落后将尸体装入棺材,迎祭则是在叫夜的次日,于出殡安葬之前接受姻亲和友朋的祭奠。其中,叫夜是整个丧事活动中最为隆重的环节,通常在第五天晚上进行,仪式中有两种必备的道具:一是路灯,一是纸驴及牵驴的纸人。纸驴及纸人是用秫秸、麻杆束扎成形,并用白麻纸裱糊齐整,然后再用黑墨勾画眉眼及肢体细部。所谓的路灯并非通常的油灯,而是将锯末、麦壳等材料用煤油搅拌均匀,点放时团成一团置于路边,再用火把将其点燃。

天色完全暗下来之后,叫夜仪式正式开始。孝男孝女披麻戴孝,手持哭丧棒,携带纸驴和纸人、路灯以及香烛、冥钱、柴禾、酒食等,跟随司仪、鼓乐班子一应人等,陆续走到村庄之外的十字路口。然后,孝男孝女分别按照辈分、年龄排成两列纵队,背对村庄跪下。司仪在队伍前端安置好柴禾并点燃,当浓烟滚滚、烈焰升腾之时,接着点燃香烛、焚烧冥钱,泼撒酒食供奉天地鬼神,然后将最重要的道具——纸驴以及纸人一起放入火中,待到燃烧成灰、化作青烟,孝男孝女一齐三叩首,起身绕着火堆顺转三圈、逆转三圈,同时鼓乐齐奏哀乐,司灯开始朝着回家的方向沿道路两侧点放路灯,伴着鼓乐之声,孝男孝女大放悲声,并依照各人与亡人的亲缘称谓关系,“叫”着诸如“达达回家”(达达,指父亲)或者“妈妈回家”之类的话语,跟着路灯的延伸方向打道回府。

叫夜的回程路线讲究不走回头路,即孝男孝女以及鼓乐班子、司仪一应人等从村庄出来所走的路线,在回程时应尽力避免重复,且要尽可能多绕几个弯路,甚至暗昧的犄角旮旯都要走到。一路上,道路两侧的路灯闪烁着一团团忽明忽暗的火光,在苍茫暗夜中连成两条蜿蜒曲折的亮线。在路灯划定的光带范围内,叫夜的队伍缓缓前行,鼓乐吹奏着催人泪下的悲伤曲调,配合着孝男孝女的哭泣和诉说。几经周折,终于回到停放亡亲灵柩的自家庭院。在叫夜队伍进入庭院之前,留守在家

的亲朋好友已经在大门口点燃一堆柴禾,并焚烧冥钱、泼撒酒食。众人跨过火堆,进入庭院来到灵柩之前。鼓乐暂停吹奏,孝男孝女停止号哭,依然列队跪下,在灵前再次焚香奠酒。然后鼓乐再起,在简短的结束曲中,孝男孝女三叩首,敬谢天地神灵。

接下来是重新开棺。此前,灵柩停放在庭院中临时搭建的凉棚里。亡亲虽然入殓,但棺盖只是虚掩,方便此时开启。孝男孝女围拢上来,缓缓揭开棺盖,移去盖在亡亲脸上的苦面纸。长子用棉球蘸酒清洗亡亲的面容后,亲人们轮番上前观瞻亡亲的遗容。最终,在亲人的恋恋不舍中,棺盖重新盖上,加固钉实,不再开启。

在木匠师傅操工具捶打木钉时,孝男孝女在旁大声提醒“达达躲钉”或者“妈妈躲钉”。待棺盖重新盖好,收拾妥当,孝男孝女再次在亡亲的灵柩前焚烧冥钱,并轻声呼唤亲人前来“收钱”。待冥钱焚化完毕,三叩响头,然后抚棺痛哭一场,以示诀别。至此,作为整个丧礼的一个片段,叫夜仪式结束了。

三、湮灭:叫夜之思想意涵的民间存在状态

以上关于叫夜仪程的述描,仅仅是一个粗线条的勾勒,如同一段没有字幕、也没有旁白的影像,只是一幅幅流动的画面,画面传递的意义以及观念却隐而不彰。丧礼是生者与亡人告别的仪式,也是亲人与死者沟通的场合,虽然因时因地不同而演化为形态各异的习俗,但是在表达生者的怀恋不舍之情、展现子孙的爱亲孝亲之道方面却无不同。

那么,叫夜仪式的意义和目的是什么,又是如何落实丧礼之孝亲主旨的?为什么要举行叫夜仪式,叫夜对亡人有何作用?焚烧纸驴和纸人又意欲何为?叫夜归来后重启棺盖有何意蕴?对于这些问题,笔者多次质之于亲族、乡党。然而,当地年轻人对叫夜的确切意义大多一无所知,即使是年长者也往往说不出所以然。人们依据世代相传的规则和套路,按部就班地举行叫夜仪式,只是将其作为一个寄托哀思的特定形式而已,并没有如笔者一样将其当作一个“问题”来看待。在面对笔者的追问时,人们通常给出的标准回答是,叫夜是“(祖辈)遗留下的”,或者叫夜是“过去流(传)下的”。

中旗县志在介绍汉族的丧葬习俗时提到了叫夜:“出殡前夕,多数

人家要雇鼓匠,到十字路口或庙宇中叫夜或送行”(朱永生,1999:956)。寥寥数语,既没有描述叫夜的仪式流程,更没有揭示仪式背后的思想观念。晋陕蒙冀相关县份的地方志也没有给以上问题提供确切的答案和线索。如《偏关县志》的说法是:“死者去世后三天、五天、七天晚上不等,吹鼓手奏哀乐导引,孝子执哭丧棒在手,亲朋提灯笼于两侧上庙呼魂,谓之叫夜”(牛儒仁,1994:656)。地方志是关于某一地区自然、历史、社会等信息的综合集结。然而,这些编撰于当代的地方县志,对于叫夜却没有只言片语提及其目的和意涵,显然编撰者只是将其当作一个习以为常的民俗形式。

叫夜也没有引起研究者的太多关注,只是在有关风俗与方言的讨论中才略有涉及。有研究者认为,叫夜就是人死后,亡灵在庙上跪着,由神灵审其生前的所作所为,必须由其亲属到庙上烧纸磕头,呼唤亡灵回家(崔峥岭,2009:190)。也有论者认为,叫夜是为死者叫魂的一种仪式(武玉芳,2010:107),通过这种仪式把死者游走的灵魂引领回家,以表达亲人对死者的思念之情(王红川,2003;周凤玲,2008)。以上研究尽管对叫夜的意涵有所呈现,但是总体上语焉不详,特别是以“引魂归家”来解释叫夜的意义和目的,还不够准确到位。也有人猜测,叫夜是祭祀礼仪中的打醮仪式(张石山、鲁顺民,2013)。然而此“叫”并非彼“醮”。打醮是某些地方治丧的必要仪式,但其与叫夜是性质和意义都截然不同的两回事。打醮是道徒设坛做法,以迎神祈福、驱鬼禳灾,处理的是生者与神鬼的互动关系;而叫夜的主角是亡人子孙,其程式不同于道教科仪,处理的是亲人与死者的情感联系。

在叫夜仪式中,孝男孝女“叫”着“达达回家”或“妈妈回家”,结合丧礼的特殊情境,我们大体可以推测出“叫”的意涵可能与叫魂有关。同时,叫夜一词的构词形式与所指属性也会使人联想到叫魂。不过,叫夜的仪式意义并不能通过字面意思就全部反映出来,将叫夜类比为叫魂,并不能完整揭示叫夜的真实内涵。叫魂习俗在全国各地普遍流行,而叫夜主要盛行于晋陕蒙冀的毗邻地区,是一种地域性的习俗,流布范围并不广。就中旗乡村来看,叫夜是当地丧葬礼仪的重要构成,叫魂也是当地流行的民风习俗,各有不同的适用对象和仪程,彼此并行不悖,并不是同一个民俗事象。因此,不能以叫魂替代对叫夜的理解和阐释。

对于这种仪式意义并不明朗的丧葬习俗,笔者试图寻求间接途径,

通过考察类似的丧仪来做出对照理解。笔者注意到了山西孟县丧礼的告庙仪式。亡人入殓之后,时近午夜,孝子和族人列队到村中五道庙烧纸上香,还要焚烧一匹纸马和一个牵马纸人。纸人名叫“得运”,孝子要虔诚嘱托:“得运啊,你要好生牵住马匹呀!”孝子和族人从五道庙祭祀归来后,除去亡人脸上覆盖的苦面纸,观察死者仪容的变化情况,以确认死者是否真正进入阴间。按照讲述者的说法,这一仪式是另一种形式的告庙,即孝子向五道将军报告,将有一名新近亡人前来报到(张石山、鲁顺民,2013)。从孟县告庙的形式和流程来看,与中旗的叫夜甚为相似,而前人也确实将告庙等同于叫夜,民国《归绥县志》云:“……谓之告庙,亦曰叫夜,又曰送行”(丁世良、赵放,1989:754)。

孟县丧礼将孝子赴五道庙祭祀视为告庙,将其理解为孝子代替亡人向五道将军报到,其实渊源有自。近代华北地区的告庙仪式即是孝子为亡人向“阴保长”报户口,向管辖冥司的土地神或城隍神等先行登记,然后才打发亡人踏上赴阴间之路(郭于华,1992:98)。在晋北一些地区,于出殡的前一天晚上举行与孟县告庙仪式类似的送鬼仪式,就是把死者的鬼魂送到五道庙(薛文礼、郭永平,2011)。然而,另外一些地方的告庙仪式却是将亡魂迎接回家。民国《万全县志》云,当地在人死之后的第二或第三日晚,孝子赴城隍庙或五道庙“行报庙礼,俗谓之接三”(丁世良、赵放,1989:202)。接三,是“接煞”的音转,据说亡人在死后第三天晚上要回家与亲人再见一面,所以当天晚上子孙要备好酒食、香楮,以恭迎亡灵归来(陈华文、陈淑君,2008:94)。

由此,同为告庙,表达的意义却大相径庭:一是送鬼,把亡人的鬼魂“送”走;一是招魂,将死者的灵魂“招”回。叫夜或告庙到底是将亡魂“送”走还是“叫”回,从这些地方志的只言片语中,其实是难以一概而论的。事实上,即使是叫魂习俗本身也存在这种两难的意义困境。同样是呼唤某人的名字进行叫魂,但是在同样的形式和用语之下,却表达着迥异的目的和预期:作为治疗术的叫魂是希望被叫者的灵魂复归躯体,而作为勾魂术的叫魂则是力图使被叫者的灵魂脱离肉身(孔飞力,2012:128)。

诚如古人所言,“夫礼者,其事可陈也,其义难知也”(杜佑著,颜品中等校点,1995:1045)。丧祭礼仪面对的世界是想象的世界,是人的经验未曾抵达的世界,人们可以形成诸多变幻不定、甚至矛盾扞格的认知,而且时空播迁又会加剧这一混乱状况,使其意义变得更加难以知

晓。由此才会出现告庙、叫夜等相同的名目或类似的仪程,却表达着不同甚至相反的思想观念。

四、考掘:叫夜的仪式意义及其文化意涵

在中国各地的丧祭习俗中,仪式意义被湮没的状况并非鲜见。19世纪末期,高延在厦门考察发现,哭丧本有呼唤亡魂归来的意味,但经过若干世代,这一意义已被淡忘,人们只是以其表达哀伤之情(De Groot,1982)。20世纪30年代,李景汉等人在定县调查发现,乡村丧俗“来源很远,相习成风,竟有不知其用意的地方”(李景汉,2005:373)。华琛也提到,香港乡民不清楚丧仪中那些动作或符号的象征意义,“我们这样做是因为一直以来都是如此”(Watson,1988:6)。

对于普通人而言,他们可以“日用而不知”,遵照习俗的惯例安排生活,遵行仪式的规程举办仪典。而对于研究者来说,却希望能够在习俗或仪式中发现文化传承与社会运作的逻辑。如何揭示习俗或仪式的本真意义?马林诺斯基(2001:33-39)的方式是运用功能分析的视角,考察仪式或习俗在社会生活实践中的作用和意义,而高延则是回到古典文本中,寻找仪式或习俗的最初意味,他对哭丧之意义的考掘,就借助了《礼记》等典籍文献(De Groot,1982)。

本文将通过三条线索来深入理解叫夜:一是与叫魂习俗之间的相互关联;二是与告庙仪式之间的相互印证;三是与古代“复”礼之间的相互耦合。另外,对叫夜的理解离不开丧礼的整体背景,所以需要统筹考虑丧礼各个环节的逻辑关系,由此合乎情理地呈现叫夜的本真意涵。

(一)叫夜与叫魂习俗具有同一性

前文已述及,叫夜与叫魂是两个明显不同的民俗事象,二者在同一地域共生共存,人们在日常生活中并不会将其混同。不过,叫夜与叫魂确有相似之处,特别是形式上的“叫”,叫魂是亲人或术士呼唤失魂者的名字,而叫夜则是孝子或族人呼唤亡亲的尊称。实际上,除了形式上的“叫”之外,还应当有对二者内在关联的考量。

道光《偏关志》云:“人家男妇死后,每夜必于城隍庙呼魂,谓之叫夜……盖以为人死后,必受城隍神审判,审判无罪,以灯引魂归也”(丁

世良、赵放,1989:569)。又民国《绥远省分县调查概要·清水河县》云:“其夜,子孙随鼓乐至附近庙宇内告神,焚香纸毕,号泣而归,名曰叫夜,意欲歿者之灵魂归家也”(丁世良、赵放,1989:749)。在中旗的叫夜仪式中,孝男孝女“叫”着“达达回家”或者“妈妈回家”,则“引魂归家”这一说法可以得到印证。然而,“引魂归家”就是叫夜的最终目的吗?从地方志的修撰者到现今学者的有限关注,似乎对此都深信不疑。

叫魂习俗源于古老的灵魂观念。虽然不同文化的灵魂观念存在差异,但其思想内核却基本一致。灵魂是肉身的互体(double),与肉身构成二重性存在,但灵魂能够脱离肉身而独立存在,若灵魂与肉身长时间分离,则会使肉身失去健康,甚者死亡(弗雷泽,1998:171;涂尔干,2011:67)。如云南红河哈尼族乡村社会为死者叫魂的习俗即是这种灵魂观念的具体反映:“一人有魂十二个,灵魂少了要生病;慈祥的老人死去了,他在世间魂丢尽”(徐义强,2012)。人的灵魂与肉体分离,轻则生病,重则死亡。为了挽回健康、阻止死亡,就要将与肉身暂时分离的灵魂“叫”回来,其基本形式就是呼唤失魂者的名字,并辅以其他劝诱、引导手段,促使脱离肉身的灵魂顺利回归其本体(弗雷泽,1998:173-179;孔飞力,2012:128)。

因此,叫魂被用作一种治疗术,促使逃逸的灵魂重归失魂者的肉身,从而恢复健康、拒绝死亡。在日常生活中,叫魂常用于治疗小儿失魂(蔡富莲,2003)。在中旗乡村,小儿精神不振或惊厥哭闹,常被认为是灵魂丢失所致,所以叫魂也是惯用的治疗手段。而云南佤族的叫魂除了可以把病人丢失的灵魂叫回来使之痊愈,还触类旁通地将叫魂的关爱对象延伸到动物与器具等,如村民买车要叫车魂,买牛要叫牛魂,让车魂、牛魂跟随躯体一起归来(吴晓琳,2008)。一如弗雷泽的发现,中国民间的叫魂也是召回暂时离开躯体的灵魂,使之重新合二为一,使机体恢复原来的正常状态。

从民俗学、人类学的研究资料来看,日常生活中通行的叫魂或招魂,对象通常是灵魂与肉身暂时分离的活人,或“虽死犹生”的初死者(潘啸龙,2003)。为初死者叫魂,应当与人们对死亡的体认有关。涂尔干曾以戏谑的口吻说,对低下的智力而言,死亡与长时间昏厥或昏睡并没什么区别(涂尔干,2011:68)。对于爱亲孝亲的人们而言,痛失亲人的悲伤情感使他们不愿意接受亲人已死的事实,而宁愿相信亲人只

是睡着了。因此,叫夜与叫魂具有内在同一性,给亡人叫魂的效果类似于为活人叫魂的效果,即给亡人叫魂如同给活人叫魂那样,让离开肉身的灵魂重新归来,与肉身重新合二为一,使人恢复原来的正常状态,本质上即是起死回生。

由此,叫魂与叫夜的内在机理是相同的,叫魂之招魂复魄诉求,同样也是叫夜的无意识目的。叫夜就是通过“叫”魂,使游荡在十字路口的亡魂,在亲人的呼唤声中顺利回家并复返死者躯体。以叫魂来比拟叫夜,不只是希望亡亲之魂回家,而且是促其回归亡亲的躯体,使亡亲死而复生。

(二)叫夜与告庙仪式具有相似性

中旗的叫夜与孟县的告庙颇为相似,其中最为突出的有两点:一是被称为“dé yòng”的纸人,一是在仪式尾声重启棺盖查验死者仪容。这两点不仅是叫夜与告庙的相似之处,也是解开二者文化谜底的关键之处。

在孟县的告庙仪式中,纸人“得运”负责牵马,其实就是马夫的角色。不过,它为何唤作“得运”?“得运”是其名字还是身份?在中旗方言中,如若某甲施以小恩小惠使唤某乙,某乙为了巴结某甲而甘愿为其效劳,则某乙就会被揶揄为是某甲的“dé yòng”。这个明显包含贬义的称谓,就是源自叫夜的“dé yòng”,嘲讽其人格低贱,只能伺候死人。由此可见,“dé yòng”是指称身份角色的概念。那么,这一读音对应的汉字为何?在孟县这两个字被落实为“得运”。通常情况下,角色称谓应明确标识出对应的身份职责,然而“得运”二字的语词意义并不能与纸人的马夫角色形成直接关联,即角色称谓与身份职责并不匹配。如此则说明,该纸人的角色称谓不应写作“得运”。

明晰的文字概念有助于我们深入理解叫夜的意涵。从该纸人的身份职责来看,似乎被称为“听用”较为妥帖。听用,即听候使用,罗贯中《宋太祖龙虎风云会》第二折:“某一向就在军门听用”(王季思主编,1999:278)。该词也可用作指称职衔身份的名词,如明末武将毛立芳墓碑铭文撰写者自称“巡抚保定标下听用”(王浩、罗飞,2011)。在简化汉字流行之前,“听用”写作“聽用”。笔者推测,“聽”与“德”字形相近,有可能被人们误认为“德”字,故而在晋北方言中被读作“dé yòng”,讹传既久,于是该纸人的角色称谓与身份职责名实不符。事实上,该纸

人只有被称为“听用”，其角色与功能才能名实相符，即其作为仆从或护卫，服侍死者的灵魂并为其保驾护航。如此，孟县告庙中孝子嘱托其“牵好马匹”才能落到实处。也因此，孟县告庙在五道庙焚烧纸马、中旗叫夜在十字路口焚烧纸驴，其用途和用意才能明确，纸马与纸驴均是作为亡人之魂的骑乘脚力，载着亡魂行路回家。

在叫夜仪式的尾声，有一个重要的环节就是重启棺盖，最后一次观瞻亡亲的仪容。丧仪中重启棺盖的做法并不普遍，在湖南乡间，移尸入棺之后盖棺，孝子诵读《盖棺文》，其中有曰：“一棺长闭，千载具已。”或曰：“一棺长盖，万事俱灰”（周本寿，2012：77、242）。意味着入殓之后棺材封盖，并将永不再启。因此，重启棺盖具有特殊的象征意义，是理解叫夜仪式的关键。

在孟县告庙仪式中，孝子从五道庙祭告归来后立即查验死者仪容的变化，显然祭告与死者仪容变化之间存在因果关联。在民间信仰中，五道将军是掌管生死的神祇（贾二强，1994）。人死，就是灵魂被五道收走。《醒世恒言·闹樊楼多情周胜仙》有这样一个故事，女子周胜仙死后与情人梦中相会，临别时倾诉衷肠说，自己被五道霸占，但她一心只忆旧情人，“泣诉其情，蒙五道将军可怜，给假三日”（冯梦龙编，顾学颉校注，1984：287），如今限期已满，从此将永别了。话本小说是现实生活的艺术再现，可见五道掌控着人的灵魂，既能够收去，也可以放归，收放之间造就了人的生死轮回。由此，孝子祭告五道庙，其实就是向五道求情，恳请放归亡亲之魂。从五道庙回来后查看亡亲仪容，则是检验亡魂是否复归躯体，亲人是否死而复苏。

在中旗叫夜仪式中，重启棺盖之后，孝子要为亡亲清洗仪容，谓之开光（牛儒仁，1994：656；朱永生，1999：956）。开光本是佛教、道教的重要仪式，其核心要义是法师通过仪式给法物注入灵气，使之获得超凡脱俗的品性和气质，由“死物”变成“活物”（英凯，1998）。重新启棺并为亡亲清洗面容被视同开光，虽然不具备宗教仪式的繁复隆重，但显然是借用开光的寓意来传情达意。换言之，叫夜回来之后启棺开光，即是以此给亡亲导入灵气——被“叫”回的亡亲之魂，使之复归肉体，进而起死回生。擦拭清洁亡亲面容，既是模拟佛道开光的点睛、除尘之举，也有直接查验感知亡亲气息变化的用意。因此，重启棺盖开光，实际上就是检验叫夜之后亡亲之魂是否被顺利迎归，亡亲是否已经起死回生。

因而，在试图通过仪式招魂，以使亡人起死回生这一点上，孟县告

庙与中旗叫夜是具有相似性的。只有将叫夜的意涵解释为“复活”，才能够落实焚烧纸驴和纸人、重启棺盖、开光等一系列举动的用意，也才能与丧礼的后续环节形成贯通的意义脉络。一如下文讨论的“复”礼，“复”而亡人未活，则可以笃定办理丧礼事宜了。所以，叫夜之后，接下来就是迎祭、出殡下葬环节。

(三) 叫夜与古代“复”礼具有承继性

正如高延在古籍中考掘哭丧之意义的思路所示，一些汉学家注意到，中国民间宗教、信仰和仪式其实有着悠久的古典根源，尤其是与经典文本有着密切关联(王铭铭,2005:142)。叫夜本质上是一种与灵魂观念有关的丧俗仪式，因而也需要回到传统典籍的脉络之中，揭示其秉承的思想文化传统，从而深化对其仪式意义和目的的理解。

据古代典籍记载，古人去世，在移尸入棺之前要举行招魂仪式，叫做“复”。“复”礼因死者的等级、身份或性别不同而略有差异。《仪礼·士丧礼》云，士气绝之后，负责招魂的复者——通常是死者的家属，拿着与死者生前地位相应的吉服，登上屋顶为其招魂，“北面招以衣，曰：‘皋，某复！’三，降衣于前”（《十三经注疏》整理委员会,1999b:659）。“复”字的本义是返回、回归，因此，“复”就是召唤离开死者躯体的灵魂回归、回还。而且值得注意的是，“复”礼是以呼唤死者名字作为最突出的导引象征，这与叫夜仪式中呼唤死者“回家”在形式上是非常相似的。

生者通过“复”礼使亡魂回归，然而魂归何处？郑玄曰，“复者，庶其生也”，“气绝则哭，哭而复，复而不苏，可以为死事”（《礼记正义·丧大记》，见《十三经注疏》整理委员会,1999a:1239）。“复”的目的是企求亡魂复归躯体，使亡人死而复生；如若招魂之后亡人没有复活，则可以正式办理丧事了。孔颖达进一步解释了“复”的思想机理：“夫精气为魂，身形为魄。人若命至终毕，必是精气离形，而臣子罔极之至，犹望应生，故使人升屋，北面招呼死者之魂，令还复身中，故曰复也”（《礼记正义·曲礼下》，见《十三经注疏》整理委员会,1999a:126）。亡人气绝之初，人们相信灵魂只是暂时离开躯体，只要招魂及时，亡魂是可以被唤回的，亡人也是可以起死回生的(Yü,1987)。由此，“复”礼之目的与叫夜之企求亡人起死回生是一致的。

“复”礼的精神内涵在后世仍旧得到有力的倡扬和传承，这从《家礼》的影响程度可以窥豹一斑。《家礼》是朱熹以司马光的《书仪》为底

本撰写而成,而《书仪》“大概本《仪礼》,而参以今之所可行者”(《论后世礼书》,见黎靖德编,王星贤点校,1986:2183),则《家礼》既传承了古礼的基本精神,也采纳了当时礼俗活动的具体内容。不少地方志的撰写者提到,该地丧仪就是遵循《家礼》的规程来办理(杨志刚,1994)。根据《家礼》要求,在亡人小殓时,“左衽不纽,裹之以衾,而未结以绞,未掩其面”,朱熹解释说,之所以如此,“盖孝子犹俟其复生,欲时见其面故也”(朱熹,2002:907)。《家礼》的影响程度表明,孝子企盼亡亲死而复生乃是一种流布广泛的观念,而且这种观念在日常生活中有着深厚的社会基础。

“复”礼在后世的丧俗仪式中也有不同程度的遗存表现。据南宋学者金安节所言,当时丧礼中实行的神帛之制就是“复”礼的遗存,只不过“古之复者以衣,今用神帛招魂”(马端临,1986:1102),在形式上发生了一些变异而已。20世纪30年代,燕京大学社会学系学生陈怀楨(1934:136)通过梳理各地地方志发现,清季以来黄河流域的丧事活动仍旧流行招魂,其形式是“丈夫素冠,妇人去首饰,素服,升屋,北面号”。清华大学社会学系学生薛观涛(1998/1937:402)则认为,“升屋,北面号”这一仪式就是古代“复”礼的表现。而当代研究者注意到,甘肃张掖地区现今也有类似“复”礼的丧俗仪式(陈兆荣、李守军,1998)。

不同时代、不同地域的招魂仪式,虽然表现形式多有差异,但是文化内涵都与“复”礼一脉相承,这表明“复”礼的精神内核自古及今从未中断。“复”礼在后世的绵延传承,预示着叫夜秉承其流风余绪的可能。事实上,除了形式上的关联之外,叫夜的观念和意义在其间亦有迹可循,因此,我们有充分的理据认为,叫夜是“复”礼在后世的子遗形式,“复”礼是叫夜的古典根源。

五、阐释:社会思想的民间形态

概而言之,叫夜的仪式意义是子孙力图借助仪式的力量“叫”回亡亲之魂,使亡魂复归肉体,进而使亲人起死回生。因而,仪式中的路灯、纸驴及纸人等元素无不围绕亡魂回归、亡人复活而发挥着被赋予的象征功能,尤其是仪式尾声的重启棺盖,就在于检验叫夜之后亡人是否真的死而复活。

不过,叫夜并不在于探究灵魂世界,而是直指人伦关怀,灵魂观念只是人伦关怀的一个先在注解。换言之,叫夜之复活诉求是以生者与亡魂的情感关联为中心,一如孔颖达所云:“招魂复魄者,尽此孝子爱亲之道也”(《礼记正义·檀弓下》,见《十三经注疏》整理委员会,1999a:264)。由此,叫夜之复活诉求,是为入子女孝亲之道的根本体现。事实上,笔者在访谈中也注意到,尽管人们无法对叫夜的仪式意义和目的、器物用具等的象征意涵给出明确合理的答案,但是却不约而同地表达了一种普遍共识,即举行叫夜是子孙表现孝亲之情、履行孝亲之道的必要形式。因此,叫夜主要涉及两个核心观念:一是与灵魂观念有关的复活观念,一是与伦理情感有关的孝亲观念。两者相辅相成,孝亲之道是招魂复活的内在根据,招魂复活则是孝亲之道的前提依凭。如若没有招魂复活作为支点,那么孝亲之道则无处落实。

笔者并不主张给叫夜之复活观念和孝亲观念直接贴上一个社会思想的标签,因为这会让人误以为这些思想要素专属于社会思想范畴。其实,复活与孝亲,都是日常生活中的寻常观念,遵行叫夜习俗的普通人对这两种观念都不陌生,只不过没有在叫夜仪式中将二者关联起来而已。同时,在学术研究方面,复活、孝亲也不是社会学或社会思想的固有地盘。在同一对象被不同学科分享的情况下,以研究对象划分学科领域已不合时宜,学科特征的确定,主要取决于以该学科的理论视角和方法而获得的独特性知识。因此,我们必须立足社会学的学科视角,来审视叫夜的思想文化意涵,以重申复活观念、孝亲观念与现代社会之间的关联,并由此重构社会思想的学术视野。

此外,挖掘叫夜的仪式意义及其蕴含的思想观念,只是完成了社会思想研究“落地”的第一步。通过实地调查记录民俗事象、考察民间信仰,民俗学、社会史、历史人类学等已经走在了前列,其视野、方法和切入途径,足以成为社会思想研究转向民间的借鉴典范。然而,若只是着眼于揭示民俗、仪式的意义,局限于从中总结概括若干思想元素,则只是重复友邻学科的工作,社会思想研究必须与友邻学科有所不同,才能生成社会思想研究的自性。

那么,转向民间的社会思想研究如何才能借鉴友邻学科的“落地”经验,在把握仪式、信仰和习俗之文化意涵的基础上获得新的认识和发现?大体而言,历史学者通过田野工作考察民间宗教、信仰和风俗,来深化对古典文献的理解,由此重温古代民众的心情,重建古代生活的气

氛(葛兆光,2002:48),为古典文献中的历史知识提供一个脉络的领悟(欧大年,2004),其重心在于“以今证古”;社会学者同样重视建立古典文本与现代社会中民俗、信仰和仪式的联系,但更侧重于追踪民俗、信仰和仪式的古典根源,由此深入理解传统对现代的隐秘影响,进而正确认识当下的生活世界与社会运行,也即“以古证今”。

费孝通在谈到拓展社会学的既有界限时认为,中国丰厚的文化传统和大量社会历史实践,包含着深厚的社会思想和人文精神,蕴藏着推动社会学发展的巨大潜力,所以中国社会学必须深入研究中国社会自身的历史文化传统,通过发掘中国社会思想和人文精神的特质,来“反哺”社会学的基础理论建设。社会思想和人文精神研究的一个重要方面,是必须加强对精神世界的探索,这是理解人的生活、人的思想以及社会存在和运行的关键,所以费孝通主张,社会学对精神世界的探索应当将其与社会运行机制联系起来(费孝通,2003)。因此,笔者认为,“以古证今”,即探讨来自传统的思想观念对当下社会运行与秩序的影响作用,是转向民间、走向日常生活之社会思想研究的根本。

如同大多数民风习俗一样,叫夜在当代仍然具有深刻的影响力,折射出日常生活中人们的思想观念,也蕴含着社会秩序的内在根据。叫夜仪式中的复活观念、孝亲观念之所以能够被纳入社会思想范畴,就缘于二者对当代社会与人的影响作用。因此,本文不只是探讨一种丧俗仪式的意义,更主要的是通过具体的丧俗仪式,来透视传统观念在当下的社会思想意蕴,及其对社会运行与秩序的影响作用。

(一)叫夜表征着生活世界的传统面向

首先,叫夜是一项地域性的丧礼习俗,而许多民俗习惯是从过去遥远年代流传至今的生活样式,也是传统思想文化在现代社会的遗存形式。查阅史籍方志发现,叫夜在道光年间的《偏关志》中已有简略记录,而道光《偏关志》又是以万历年间的《偏关志略》为原本增补修撰而成。一种生活样式定型为广泛流播的习俗,并不是在短时间内完成的,而作为一种社会事实为方志修撰者关注,显然其流播时日远远早于被记录的时间。按照希尔斯(2009:15)的看法,信仰或行动范型延传超过三代人的时间即形成了传统。即使以道光年间为计时节点,叫夜习俗也远远超过了三代人的时间,因此,仅就民俗事象而言,叫夜即属于不折不扣的传统。

其次,叫夜与古代“复”礼的承继性业已表明,叫夜是一种从过去绵延至今的传统。不过,招魂复活观念在中国根深流广,应当比叫夜习俗本身更为历史久远,楚辞名篇《招魂》即是这种文化情结的经典象征。历代地方志显示,不少地方的丧俗中都有类似叫夜的仪式,如接三、招亡、寻魂等,其仪式意义也与叫夜大致相同。而在古代的话本、小说、戏曲、笔记乃至正史中,死而复生的故事层出不穷,亡魂与他人躯体结合而借尸还魂的传奇亦屡见不鲜(王溢嘉,2012:184)。这些传奇和故事是中国人灵魂不死观念、死而复活情结的反映,也是叫夜所依托的思想文化背景。由此,从招魂复活来说,叫夜习俗具有深厚的传统渊源。

再次,叫夜涉及的孝道观念同样源远流长、生生不息。孝道观念在殷商、西周时期已初步形成,此后历代思想家特别是以孔孟为代表的儒家学者,对孝道作出了持续深入的解说,流布广泛、影响深远。历代官方也通过不同方式倡扬孝道,民间社会则流传着许多孝感天地的劝善故事。孝亲观念以不同的形式充盈于日常生活世界,铸成了绵延不绝的孝文化传统。而慎终追远又被视为孝亲之道的重要体现,这一文化传统赓续不绝,从先秦以来的典章记录和生活世界中都有迹可寻。因此,无论是从招魂复活隐含的孝亲之道来说,还是就叫夜本身被明确当作孝亲的形式而言,都表明叫夜是一种根深积厚的传统。

总之,虽然叫夜的仪轨程式表现出独特的地域风格,但是其内涵却没有脱离中国文化网络,相反却是对中国文化的重要构成部分——招魂复活观念、孝道伦理观念——的具体诠释。叫夜并不是在封闭的文化系统中建构的地方性知识,而是承载着博大精深的文化传统。因此,叫夜表征着生活世界的传统面向,只不过这是一种被遗忘的传统(参见胡翼鹏,2015)。

(二)叫夜隐秘地影响着普通大众的精神世界

在现代社会中,许多习俗,特别是丧俗仪式的活动空间主要是乡村社会。不过,风俗具有无形的强制约束力(马林诺斯基,2001:33),即使是已经置身特定习俗的“势力范围”之外的人,只要与家族的纽带、与故土的联系依然存在,都难以遁逃这一习俗的影响约束。因此,尽管叫夜的“根据地”主要在乡村,但是其影响力却不局限于乡村和农民,而是涵盖了与此习俗存在关联的各色人等。

虽然不同的群体和阶层拥有不同的思想意识与价值观念,然而这些

不同和差异并非判然分割,看似分属于不同群体的思想观念本身存在着贯通与重叠,同时社会成员在不同阶层之间的流动,尤其是向上流动,又会在这些看似分割的思想观念畛域之间穿梭,并接纳流入阶层的思想观念。由此,在纵贯不同群体和阶层的整体背景中,存在着近乎平均值的“一般知识、思想与信仰”(葛兆光,1998:13),跨越等级、阶层区隔而具有普适性和共享性。尤其在民间社会中,传统的价值取向仍然是民众观念的主导(王处辉,2008)。在这种社会文化和思想传统背景下,无论是哪个社会阶层、何等社会地位,也不管受过何种科学理性的教育,都必须履行叫夜的要求。人们的观念和行动并不总是为理性所左右,而常常是出于情感抚慰的需要,甚而源于民俗习惯的无形压力,或心甘情愿,或不得已而为之,但是无论如何都不能不叫夜。叫夜是丧礼必不可少的仪式,也是绝不可省的环节,否则丧礼将变得不伦不类、不可思议。事实上,除非亡人是年少早夭,或者是孤独无依,否则人们都会竭尽所能为其叫夜。

在人们的思想观念中,叫夜是代代相传的风俗习惯,具有天经地义、不言而喻的正当性与合理性。由此,尽管叫夜尽孝背后的真正原动力并未被人们明确知悉,但是民风习俗的惯性依然使叫夜成为了子孙尽孝的重要形式。其实,叫夜的复活诉求当属荒诞,以此表达孝道亦是虚妄。人们之所以执著地为亡亲叫夜,除了现实的影响因素,更主要的是叫夜的复活诉求已内化为无意识的心理定势,在隐秘地影响着人们的思想观念和价值取向。

叫夜仪式以程式化的行动展现出孝亲之道,孝亲之道在叫夜仪式中被无声地叙说、不断地重申,在潜移默化中凝结为不自觉的伦理情感。当前主流媒体宣扬的孝道,如“常回家看看”、“孝亲要及时”等,之所以能够引发广泛共鸣主要是源于人们根深蒂固的孝道观念。叫夜从日常生活的细微之处,反映出了中国人的精神世界。

(三)叫夜深刻地关联着生活世界的运行秩序

在乡村社会中,丧祭礼仪是家庭和家族的大事,具有和合亲族、整合社区和维系秩序的功能。也即是说,丧礼固然以安顿亡人为中心,但在实际操办中却变成生者梳理人伦关系、兑现人情互惠和展示势力地位的契机与舞台。因而,叫夜虽然是生者对亡人表达情感性依恋的仪式,但又无可避免地承担了部分社会性功能。

首先,叫夜仪式重申了日常生活中的人伦结构与秩序。作为移民

地区,中旗居民大多不是聚族而居,同宗同族往往散居在三乡五里,空间距离限制了彼此的交往互动,而且随着人口繁衍、支脉分蘖,子孙后代之间的关系进一步疏远。改革开放以来,当地居民也日益离开乡村进入城市,使得作为本根的乡村变成了半熟人社会(贺雪峰,2013:6-10),更加剧了亲族之间的陌生化。而丧礼作为亲族共同参与的事件,尤其是叫夜,是增进亲族之间交往、拉近彼此感情联系的契机。参加叫夜仪式的主要是亡人的直系子孙以及近支旁系子孙。在“叫”着亡魂归家途中,他们要列队行进。队列按子辈、孙辈排位,代内依血缘亲疏、年龄长幼排序。亡人的女婿、外孙等是外姓人,不加入孝男孝女的队列,但可以做一些勤杂性的事务。媳、孙媳等虽是外姓人,但属于家族成员,故类同直系亲属。叫夜的队列排位与人员构成表现了一种长幼有序、亲疏有别的差序格局,而且这一差序格局又决定着各人在丧礼,甚至其他家族事务中的责任义务与行为方式。由此,叫夜在为死者招魂的同时,也在对生者进行着无声的规训。传统的家族伦理在仪式中得到强化,进而使得亲族关系在日趋陌生化的当代社会得以有效维持。

其次,叫夜仪式蕴含着日常生活中人情互惠的运作逻辑。在中旗乡村中。如若亲族于情于理都应前来参与叫夜却不来,则会激起丧家的怨怼。亲族是否表达吊丧存问之情,叫夜是一个时间节点。中国人一向把儿孙满堂、人丁兴旺视为祖上有德、子女仁孝的重要体现。子嗣规模关乎生前声望的高下,更关乎死后祭飨的多寡。这一观念在叫夜中的无意识表现,就是仪式规模要尽可能人多势众,似乎如此才显得隆重虔诚、情谊恳切,才能感动掌控亡魂的冥界诸神、震慑妨害亡亲的游魂恶鬼,才能顺利推动亡人起死回生。因此,叫夜成为了人情互惠的焦点时段或关键场合。是否有足够多的亲族襄助叫夜招魂,关系着丧家尽孝的程度。由此,因叫夜而发生的人情互惠,往往决定着丧礼之外的人际关系,影响着日常生活中的人际互动。

再次,叫夜仪式是丧家展示实力并塑造形象的契机。死亡是个体生命的终结,而丧礼却包含着群体欢腾的意味,并借此展示丧家的经济力量、社会关系和政治地位,故而具有社会表演性质,它关乎丧家的形象和面子(许烺光,2001:138;杨庆堃,2006:50;Waston,1988;Oxford,2004)。由于叫夜被视为孝亲的必要形式,故而叫夜塑造和展现的形象主要是孝亲形象。除了子女的悲伤程度之外,孝亲形象还表现为财力物力支出、亲族支持力度等。尤其是基于财势形成的隆重排场和宏

大气势,被视为戮力孝亲的典型表现。近年来中旗乡村中丧事喜办再度风靡,实与这种孝亲的面子竞争不无关系。孝亲不是对父母之恩的默默回报,而是需要他人知晓,需要向他人展示。这种公开竞演,除了教育子孙、启迪他人的孝亲意识,更为现实的动机则是力图在社会评价中占据道德高峰。

因此,叫夜及其内嵌的传统思想,如同一只“看不见的手”,在潜移默化中影响着人们的价值取向和行动方式,维系着亲族之间的关联,决定着家庭在周遭乡邻中的声望,进而关联着日常生活世界的运行与秩序,并由此呈现出当前社会思想的一种民间形态。

六、结语：“落地”的社会思想及其阐释理路

通过阐释叫夜的文化意涵,本文不仅揭示了这一丧俗仪式包含的传统思想元素,及其在当代社会的存续状态和影响作用,而且力图为拓展社会思想研究的理路和视野、探索社会思想研究转向民间的方法和门径提供新的思路。

第一,传统仍旧是社会思想“落地”研究的关照对象。叫夜的历史渊源和文化追踪都表明,这一习俗渊源有自、根深流广,是日常生活中的一种传统形式。而在现代社会中,民俗习惯是传统文化在日常生活的绵延形式,也是社会思想在生活世界中的存续载体,故而叫夜可以作为社会思想研究转向民间的一个切入对象。此外,在多年的研究实践中,中国社会思想史已生成了自己的学术特性,也就是着重以“传统”的思想观念为呈现对象。而传统社会与现代社会之间存在相当的连续性,所以关注当下现实生活的社会思想研究,并不能与既有的“学术传统”决裂,反而必须接续以往的研究思路和取向,如此才具备坚实的学术基础。因此,虽然社会思想“落地”研究的终极关怀是现代和现实,但是其中心视域却仍在过去和传统,故而社会思想研究转向民间,也应当以生活世界的传统面向作为检阅对象。

第二,社会思想“落地”研究重在阐释传统在当代社会的影响。叫夜不仅隐秘地影响着普通人的观念和行动,而且关联着乡村社会的运行与秩序。这一状况表明,传统文化、传统的思想观念不仅是民风习俗的内在筋骨,而且通过其民俗载体切实影响着当下的生活世界。由是,

开发传统不应只是紧盯文献中的传统,而且更要关注日常生活中正在发挥影响作用的传统。这些“活着的过去”与文献中“休眠”的传统不同,无需经由复兴传统的口号予以唤醒,也不必通过再造传统的行动予以激活。因此,“落地”的社会思想研究应当注重从生活实践中发现社会运行与秩序的精神基础,注重揭示日常生活中那些源自传统的“平庸”思想是如何影响当代社会运行和秩序的。这种学术取向使转向传统、转向历史的社会学中国化探索不再凌空蹈虚,而是同时具备了传统与现实的双重基础。

第三,社会思想“落地”研究是对解读古籍的拓展深化。叫夜之仪式意义在资料文献中的古典根源,表明过去时代生成的典籍文本及其记录的思想观念,与现代日常生活实践具有相当程度的连续性。相对而言,解读典籍文本侧重于呈现过去时代人们的所思所想和观念主张,而阐释生活实践则倾向于揭示支配人们行动背后的思想观念。而日常生活中支配人们行动的思想观念,大多可以在过去时代的典籍文本中找到根源。因此,“落地”的社会思想研究,并不会割裂与经典文本的关系,也不会否定解读经典文本。进入民间或日常生活,反而进一步强化了典籍中的思想观念与现实生活的关联程度。社会思想研究转向日常生活,与原先解读古籍文本的研究方式并行不悖,并进一步拓展了社会思想研究的视界,尤其是与现实的生活实践形成密切关联,增强了社会思想研究对现实生活实践的认知和解释力度。

总之,民俗习惯与日常生活息息相关,凝结着人们的价值观念、精神意识、社会心理和文化情怀,是老百姓之“活法”的日常实践形式。考察日常生活中的民俗习惯及其内嵌的传统思想,能够对社会存在做出多维度、深层次的剖析,从而揭示人们的思想状况和精神世界,透视微观社会的秩序与运行状态。因此,社会思想研究“落地”或转向民间,不仅可能而且可行,它是社会思想研究贴近生活、通接地气的必要方式。

参考文献:

- 蔡富莲,2003,《凉山彝族的招魂仪式及灵魂崇拜》,《宗教学研究》第1期。
陈华文、陈淑君,2008,《吴越丧葬文化》,北京:华文出版社。
陈怀楨,1934,《中国婚丧风俗之分析》,《社会学界》第8卷。
陈兆荣、李守军,1998,《张掖丧葬仪式》,《丝绸之路》第5期。
崔崢岭,2009,《偏关民俗文化》,太原:山西人民出版社。
丁世良、赵放,1989,《中国地方志民俗资料汇编·华北卷》,北京:书目文献出版社。

- 杜靖,2010,《走向田野里的中国社会思想史研究》,《创新》第1期。
- 杜佑著,颜品中等校点,1995,《通典》卷一百三《招魂葬议》,长沙:岳麓书社。
- 费孝通,2003,《试谈扩展社会学的传统界限》,《北京大学学报(哲学社会科学版)》第3期。
- 冯梦龙编,顾学颉校注,1984,《醒世恒言》,北京:人民文学出版社。
- 弗雷泽,1998,《金枝:巫术与宗教之研究》,徐育新、汪培基、张泽石译,北京:大众文艺出版社。
- 葛兆光,1998,《中国思想史》(第一卷),上海:复旦大学出版社。
- ,2002,《域外中国学十论》,上海:复旦大学出版社。
- 郭于华,1992,《死的困扰与生的执著:中国民间丧葬仪礼与传统生死观》,北京:中国人民大学出版社。
- 贺雪峰,2013,《新乡土中国》(修订版),北京:北京大学出版社。
- 胡翼鹏,2015,《“被遗忘的传统”:传统的别一种存续形态》,《人文杂志》第5期。
- 贾二强,1994,《说“五道将军”》,《中国典籍与文化》第1期。
- 孔飞力,2012,《叫魂:1768年中国妖术大恐慌》,陈兼、刘昶译,北京:三联书店。
- 黎靖德编,王星贤点校,1986,《朱子语类》第6册,北京:中华书局。
- 李长莉,2003,《关注民众观念世界——对思想史研究对象及方法的思考》,《光明日报》1月14日。
- 李景汉,2005,《定县社会概况调查》,上海:上海人民出版社。
- 马端临,1986,《文献通考》卷一百二十二《王礼十七》,北京:中华书局。
- 马林诺斯基,2001,《文化论》,费孝通译,北京:华夏出版社。
- 牛儒仁,1994,《偏关县志》,太原:山西经济出版社。
- 欧大年,2004,《历史、文献和实地调查——研究中国宗教的综合方法》,《历史人类学学刊》第1期。
- 潘光旦,2010,《儒家的社会思想》,北京:北京大学出版社。
- 潘啸龙,2003,《关于〈招魂〉研究的几个问题》,《文学遗产》第3期。
- 《十三经注疏》整理委员会,1999a,《十三经注疏·礼记正义》,北京:北京大学出版社。
- ,1999b,《十三经注疏·仪礼注疏》,北京:北京大学出版社。
- 孙本文,1932,《中国社会学之过去现在及将来》,中国社会学社编《中国人口问题》,上海:世界书局。
- 涂尔干,2011,《宗教生活的基本形式》,渠东、汲喆译,北京:商务印书馆。
- 王处辉,2000,《中国社会思想史研究的历史回顾与瞻望》,《社会学研究》第1期。
- ,2008,《论中国社会价值系统的一主多元特性》,《江海学刊》第5期。
- 王处辉、胡翼鹏,2007,《从〈水浒传〉看传统中国下层民众的社会理想》,《南开学报》第1期。
- 王浩、罗飞,2011,《明代毛立芳墓碑文考释》,《故宫博物院院刊》第1期。
- 王红川,2003,《内蒙古包头地区葬礼风俗小考》,《阴山学刊》第3期。
- 王季思主编,1999,《全元戏曲》第五卷,北京:人民文学出版社。
- 王铭铭,2005,《社会人类学与中国研究》,桂林:广西师范大学出版社。
- 王溢嘉,2012,《中国文化里的魂魄密码》,北京:新星出版社。

- 吴晓琳,2008,《仪式、超自然知识及社会整合——翁丁佉族叫魂活动的人类学阐释》,《思想战线》第S1期。
- 武玉芳,2010,《山西大同县东南部方言及其变异研究》,北京:中国社会科学出版社。
- 希尔斯,2009,《论传统》,傅铿、吕乐译,上海:上海人民出版社。
- 夏当英、王处辉,2007,《论古代蒙养书〈名贤集〉体现的传统社会生活理念》,《孔子研究》第4期。
- 徐义强,2012,《仪式、象征与宗教艺术遗产——红河哈尼族叫魂仪式的人类学考察》,《民族艺术研究》第5期。
- 徐逸樵,1928,《社会思想史ABC》,上海:世界书局。
- 许烺光,2001,《祖荫下:中国乡村的亲属、人格和社会流动》,王芄、徐隆德译,台北:南天书局。
- 薛观涛,1998/1937,《孝的研究》,葛兆光选编《学术薪火:三十年代清华大学人文社会学本科毕业生论文选》,长沙:湖南教育出版社。
- 薛文礼、郭永平,2011,《晋北部落村的五道神:民间信仰的“冷热”反思》,《民族文学研究》第3期。
- 杨庆堃,2006,《中国社会中的宗教》,范丽珠译,上海:上海人民出版社。
- 杨志刚,1994,《〈朱子家礼〉:民间通用礼》,《传统文化与现代化》第4期。
- 英凯,1998,《什么是佛教的开光?》,《世界宗教文化》第4期。
- 张石山、鲁顺民,2013,《寿终正寝》,《名作欣赏》第22期。
- 周本寿,2012,《民间国学手抄本》,北京:中国华侨出版社。
- 周凤玲,2008,《内蒙古西部区农村方言丧葬词反映出的丧葬文化》,《内蒙古电大学刊》第10期。
- 朱熹,2002,《朱子全书》第7册,上海:上海古籍出版社;合肥:安徽教育出版社。
- 朱永生,1999,《察右中旗志》,呼和浩特:内蒙古人民出版社。
- De Groot, J. J. M. 1982, *The Religious System of China, Its Ancient Forms, Evolution, History and Present Aspect, Manners, Customs and Social Institutions Connected Therewith* (6 vols). Taipei: Chinese Materials Center, Inc.
- Oxford, Ellen 2004, "When You Drink Water, Think of Its Source: Morality, Status, and Reinvention in Rural Chinese Funerals." *The Journal of Asian Studies* 63(4).
- Watson, James 1988, "The Structure of Chinese Funerary Rites: Elementary Forms, Ritual Sequence, and the Primacy of Performance." In James Watson & Evelyn Rawski (eds.), *Death Ritual in Late Imperial and Modern China*. Berkeley: University of California Press.
- Yü, Ying-Shih 1987, "'O Soul, Come Back!' A Study in The Changing Conceptions of The Soul and Afterlife in Pre-Buddhist China." *Harvard Journal of Asiatic Studies* 47(2).

作者单位:武汉大学社会学系
责任编辑:闻翔