





把殡葬视为信仰的领域，不论对殡仪馆或墓园的设置或管理，都是强调政教分离又依赖政教互动。历史上的英国本土，以圣公会为主的各基督宗派，主导着信众生死大事的思想指导，教堂是主持殡葬和经营墓园的主体，政府则提供支持以及负责监控。在马来（西）亚殖民地，情况比英国本土复杂，除了英国教派延续母国传统，拥有各地教会坟场；其他各族群各宗教各有文化传统，共同点是离不开生死大事，都得具体确保同胞先人去处。各地华人开拓群体既然源自不同府县后裔，凝聚各自具体地方文化渊源的中华认同，通常也会经营自身姓氏联宗祠堂、乡会或者宫庙之类的祭祀场所，所以殖民者眼中，也是把华人组织都视为信俗组织，自居监督地位，以权力要求华人组织各自申办自身的祠堂和义冢，通过同意华人按照祖先地方传统自理社群习俗，也在完成英殖分化与细化对华人的治理的同时，减少殖民政府负责地方民众养生送死的经济和管理负担。

殖民政权虽崇尚基督宗教，客观上却要依赖各族参与经济建设，维持统治利益。所以一贯把华人丧葬活动归纳为异教徒信俗，不鼓励也不作干涉，又得同意批准土地和提供卫生规定，以维持殖民地安全。虽说殖民政府实质上把社会负担转嫁给华人组织，可是无形中也给华人殡葬礼俗带来相对自由空间，延续不少前明礼俗，循环不息接受祖辈传统价值观与文化背景的熏陶。

就华人组织而言，彼此宗旨的共同点，不外是以神道设教延续群体凝聚，又以经营祠堂和墓园所得，完成彼此聚力集资的“功德”，义务照顾地方群体养生送死的社会福利；因此，南洋义冢历来是把收入概称为“香油钱”，坟山也必定会立祠尊崇当地开拓父老先辈，以其身故后的精神，尊称“大伯公”福德正神，守护本群体的来往生人与亡灵<sup>[1]</sup>。“香油钱”这个词汇至今还在使用，正好表达出先民过去以来集体观念：不论墓园经营者、捐款者或购买坟地的家属，都把墓园的钱财往来，视为“功德”事业的钱财，支持集体社会需要，既使用在维持墓园作为历史文化载体，也捐助当地各种社会福利和学校经费。

以后，从1957年马来亚联邦独立，再到1963年组成的马来西亚，中间经历1965年新加坡退出，当地政府虽然重视建构“马来人”主要民族共同体，毕竟还得照顾多元族群相互平衡，各族殡葬礼仪归纳在宪法保障的“信仰自由”，反而较少遭受政治干涉。当地华人身处多元社会，面对穆斯林主流人口，长期以来主要的文化冲击，则还是殖民时代以来的欧风美雨。演变至今，当地殡葬业者和民众其实都清楚，华人迄今实践传统仪礼习俗，不一定源于坚持宗教信仰的程度，反而多是借重保障“信仰自由”的法规，传承祖辈的儒家文化风俗，维系家人亲友对祖辈的慎终追远，同时维系当下的民族认同与互相凝聚。各地华人尚能继续保持传统殡葬礼俗，家人还能决定如何处理生死大事，无疑就是维系也是表态价值体系与民



族认同。

概括而言，马国华人对传统殡葬礼仪的需要，主要表达在殡葬礼仪至今保持的“儒门”的主流特色：建墓而后立神主，除了确保先人入土为安，在居住处接受子孙年年“祭神如神在”，家居供奉先人牌位更是圆成先人“魂兮归来”的理想，设想先人日常能“回归”家庭，在后人集体日常生活之中拥有其位置。如此便让延续家风的承诺，在家中有具体实践。这样一套“儒门”礼仪的流程目的，重点落在强调历代先人“魂兮归来”，重在表达“祖德”回归家庭，落实为历代子孙活出精神传承；这不同于许多宗教礼仪，关注的是死者去往彼岸或来世的“死后生命形态”。可是，另一方面，“儒门”的认知，也不一定要否定信教群众对宗教的追求，其流程因此可以如明清中国原来的传统，让宗教礼仪在其中环节介入，互相结合<sup>[2]</sup>。相信有个体的灵魂有彼岸世界的，也不能否定历代祖先精神与日常与子孙同在。

而当地华人普遍自觉殡葬是“做文化”，源于历史，形成传统，也不是一成不变；是既延续《礼记·三年问》“三年之丧，二十五月而毕”过程当中几乎全部内容，又要回应社会背景与时代变迁，体现出《左传·隐公十一年》所谓“度德而处之，量力而行之，相时而动，无累后人”。南洋各地，业者不曾大幅度改变传统收殓、举殡到下葬的流程，也是基于社会能历代相传；人们熟悉的传统，注重过程环环相扣，支持家人最终圆满建墓立碑，以及在家中或祠堂竖立先人神主，满足子孙未来逢年过节举行墓祭或家祭。

正如上说，“儒门”仪礼强调“神道设教”而不侧重怪、力、乱、神，最值得关注的，是其殡、葬、祭祀不侧重思考鬼神是否存在于外，而落实在吾心之仁义能否于父祖辈不在世间以后，不因时空与人事变化而改变，将自身对他们的敬爱感染后人继承。并且，由於个人祭祀的诚心，个人就能把心中的故人投射到现有时空，与过去的他作现在对话、印证吾心本具的仁义忠孝。如此一来，不论华人家族、宗祠、乡会、行团举行集体致敬祖辈先人，毕竟都能向着不同信仰后裔开放。除非宗教信仰徒坚持许多琐碎的细节诠释，一些牌位上书写着“敬如在”的立场，已经表明，这心中的诚敬，重要不在讨论有神无神，而重在本身是否有情，才能立足在不语怪、力、乱、神的底线，提炼出慎终追远的情意，感受与先辈的精神沟通，与其他人一起融入与延续先辈交待的历史，凝聚相互认同。

如此氛围在现场潜移默化少年儿童，也就是让儿童体会父母长辈对待死者不改情意，生前爱护，死后继续纪念，就有理由更加珍惜孝敬生者。包括孩童每年新年初一大清早起身首先跪拜父母祖父母，再由父母带着参与家族集体祭祀祖先，也是这道理；又包括分家兄弟年年新年与清明节日组织儿孙墓园聚会，集体祭祀父母祖先，也是维系家族情义的道理。以殡葬起始而最终转化代代相传的祭祀，所做所为牵涉身教言教，做到便是文化传承。



至今，大部分马来西亚华人还是相当一致于祖先传统，日常生活也还会实践儒门主张的慎终追远。一般人家里都供奉着日常晨昏上香的“历代祖先”牌位，逢年过节就要参与家人亲友组织祠堂或者墓园隆重祭祀祖先家神，乃至个人年年周而复始会参加家庭、宗族、联宗、乡会、行团组织集体的春、秋、冬祭。大部分家庭还能保持如此风气，既符合义理性的“礼”，也成全接地气的“俗”。从个人、家庭到集体组织都接受着仪式潜移默化，“敬如在”之仁义也就因此能内化与深化到每颗心灵。

## 二、伦常为本，慎终追远须实现

马来西亚现在领土横跨南中国海，西面是马来亚半岛，东面是婆罗洲北部地区，半岛西岸马六甲海峡自古是亚欧航道，华人明代以来聚居当地，主要也在马六甲州留下明代墓葬遗迹，最为人所知便是当地三宝山义冢。二战前，当地侨领曾经重修明朝天启二年（1622年）立碑的“黄维弘”夫妇合葬墓，迄今完整保存。可是今天三宝山的面貌，更多是源于清初先民不服新政，华东南先民毅然衣冠南渡，导致当地人口骤增。这些遗民，结合着原本居留马六甲等地华人，北望中原，形成南海华人跨海社会网络，正如马六甲青云亭1685年《甲必丹李公博懋勳頌德碑》形容，是“因明季国祚沧桑、航海而南行，悬车此国”。碑文提醒大家李甲必丹最大功德在“捐金置地，泽及幽冥”，可见南渡华人心系经营当地、放眼再造中华，同作长远安身立命的打算，李甲必丹出资购买山地和扩大早居当地先民的原有义冢范围，在大众看来是当急之务，功德无量。

南明遗民遇上中原沦陷、退守边陲，分散聚居昔日明朝南海诸藩，分布海域各地开荒辟地，殡葬礼仪自然也保持着家乡记忆。以后清代先民陆续南来，参与各地明遗民原本建设的社会，或者随先到者到邻近开疆拓土，都可能得加入各地区以天地会等名义主导武装自治的具体“公司”，有组织的集体生活<sup>[3]</sup>。这些“公司”带领大众扩展开发地区，主办称为“架桥开墟”的入会仪式<sup>[4]</sup>，是请来儒释道三教神圣见证“新丁”歃血为盟，共同面对“仁、义、礼、智、信”牌位，还有象征“汉”人列祖列宗失去“中土”的“洪门堂上历代宗亲”神主，发誓“做人”<sup>[5]</sup>，仪式中也有誓言“顺天行道孝双亲，天意无私本同仁”等等说法，而说本身投身当地是为了“天地父母”，因此自带粮草参与明朝义军，如此即是以神圣共鉴，大众以追随祖先孝道，推而发扬匡扶前明之忠<sup>[6]</sup>。由此不难理解，早期先民下南洋融入当地，会遇上集体要求其本身表态“社会化”自觉的仪式，始于呼唤家乡文化记忆与家国情怀，然后是周而复始的通过参加自身或他人入会仪式，接受神圣化“五常”还有祭祀先烈的社会规范，以“洪”寓意华夏失去中土而尚未丢失的天下，泛滥四海；是故，先民开拓南海各地，



解释自身在当地的合情合理，先得说明华夏祖先精神是获得天命照临当地，才能让大众生命同在一处，继续“五常”为世道文明<sup>[7]</sup>。当地传统殡葬礼仪，拥有如斯社会历史背景，就得更加致力继续明朝民间传统殡葬规制，表达殡葬是整个社会实现神道设教的途径之一，异地无殊中原其塑造文化/价值观认同、教化人心，正如《论语·为政》所言，“葬之以礼”可作“祭之以礼”之先行，目的在《论语·学而》教导的“慎终追远，民德归厚”。

可是新土壤不可能复制一切旧事物。当地延续故乡做法是为了一脉相承，但遇上环境气候与人事都会有变化，总不能事事按照中国乡镇，改变细节也是为了确保传承。于是，地方上的华人殡葬，也还是要相应具体地方环境与时代背景，出现一些不太涉及精神面貌的细节演变。这其中，最可能受热带气候影响是奠祭食品和用品，南洋的香蕉、菠萝常被用来代替华南的柑橘。而最明显又在二战后，职业选择多，学唢呐的人少了，过去“八音铺”多是旧人星散，当各地主家难以专为喜丧事聘请传统“八音”演奏，原来各中学校西式军铜乐队外出兼职，便逐渐代替“八音”，以后还出现专业队伍。当然，一切细节因着情势和地理环境而有所制宜，毕竟以不触动仪礼愿意、不发生大变化为主线，还不太远离《礼记·王制》说的“修其教，不易其俗；齐其政，不易其宜”。生者借助当地事物改变风光大葬细节，还是牵涉“祭如在”，更有效表述死者生荣死哀。

马国华人殡葬，是即使无从完其礼也会试图尽其礼，由此可以意识当地华人重视摄礼归义。其中最可重视者，当地人注重“家”，向往完整家庭围绕服侍死者“寿终正寝”为理想，由是也演变出重视“挂红”仪式的传统，都要把在外死亡者先迎归住家，以后方才发丧。其具体做法，是要跨越遗体不能进入家宅的民俗禁忌，在死者生前住处张灯结彩，让客死在外者坐轿或坐车回家；陪伴者在一路上，则要待死者如生人，包括请安问候，直到带入住家厅堂，由至亲者模拟喂其饭食饮料，再让遗体躺下以后，方才拆下灯彩，准备丧礼<sup>①</sup>。如此，即使死者不在原乡家去世，家庭成员无从执行“初终”之礼，围绕陪伴先人直到断气，死者亲友还是能借助仪式，坚持把遗体视为“生人”，或由家人，或至少由死者歃血盟弟兄，陪伴遗体一路回去当地住家，最低程度也得带着没有家庭的死者回到生产集体聚居的“公司屋”。一旦取下“欢迎”先人“安全回归”的张灯结彩，其亲友方才由“初终”礼仪做起，一路照顾细节，按步骤走完“三复”、“讣告亲友”、“设尸床”、“沐浴”、“小殓”、“袭奠”、“饭含”、“治棺”、“立丧主”、“大殓”……一直到满二十五日，行“大祥”之礼。

又据笔者昔日听闻吉隆坡甲洞华人义山机构一些老前辈所言，因着南洋华人殡葬传统，先是牵涉南明遗民聚居开埠，后来是牵涉各地武装自治开拓，也是蛮荒开拓农矿区，开拓群



体常是带着家眷行军，也有部队随时开拔或转移根据地，有时还得要护送邻近或本身聚落人口全村转移；大众既常要面对在热带处理遗体在居住或生产区邻近造成疫情危机，也要预防部队作战或生产时难以兼顾先人或袍泽兄弟遗体，所以此地华人殡葬，不可能像同时间的中国社会，太注重讲究择日择时。马来西亚华人殡葬，一般都是根据先人逝世当天，尽可能在缩短的一天内完成由“初终”到“小敛”再到“大敛”所有过程细节，然后等待各地亲友前来参与守灵，在现场与死者后人沟通，给予家人未来承诺，延续死者关系和支持。到了第三天、第五天，或最迟第七天，就得为死者封棺大吉，盖棺定论，直接安葬。

如果翻阅甲洞历史，这个地区，连同着附近许多农矿区，原本就是 1860 年代以后雪兰莪内战的战场范围；由 1872-1874 年，更是由来自彭亨和雪兰莪两邦的各路人马，组成不同立场的马来人与华人联军，你争我夺<sup>[9]177</sup>。这些老前辈的说法，当是他们在 19 世纪的经验谈。现在的华人义山机构的历史，反而是 1897 年之后，方才在战后开发森林辟地而成，但一直到 1930 年代，早期山上许多墓碑，就只一块砖头大<sup>[10]</sup>，可见生活的艰苦，也影响许多地区的处理方式。

由此各地类似背景延续的影响，是先民昔日所称“南海诸邦”<sup>②</sup>的各地区，包括在马来西亚，村镇之间，当地即使是华东南宗族村落延伸的地方聚落，居民也不似他们在闽粤亲人的传统习俗，会有设立祠堂义庄停棺长期等待择日出殡，或者在临时葬地实行二次葬。相反的，大众不盛行把第一次安葬视为二次葬的准备。而此地至今是盛行“做百日”风俗，以百日之内百无禁忌，修坟立碑。由此做法，客观上就是加速满山先人坟墓的排列，互相以子孙亲友立碑的证据，说明其时共同社会传统习俗与生活方式的共时性，也反映所有不同时间碑文互相在短期间连续的长久存在，由此构成开拓共同体“祖先在兹”的具体证据，以满山墓地诉说地方华人曾经经历不少牺牲，才能成就地方历史主权。这又充分表达《左传·隐公十一年》所谓“度德而处之，量力而行之，相时而动，无累后人，可谓知礼矣”。

而按笔者在柔佛州的居銮和霹雳北部一带，听闻过其他一些殡葬业者说法，葬礼这项，其下葬至造作坟墓，讲究以接近的短时间完成，而有“百日圆坟”之说，还可能相关昔日各港口华人聚落的生活方式。当时个港口华人聚落，处在帆船时代的海商社会，各处中长途水路往来都得依靠季候风，短程水路也得按时依赖水流和潮汐的规律，如此便会制约了许多需要在陆地经历长时段的习俗，无从延续规划。由此也可能解释，为何当地士绅庶民奉行着传统价值，却有些不同于中国之在地演变，不像他们祖先在华东南会常见的择习俗；反而在本土不论出殡、埋葬、造坟、立碑，都得迅速于百日内完成，百无禁忌。这在客观上证明先民知其礼而据其理。而且，这也是有具体碑文可以作证的。在檳榔嶼，福建峇都眼东（Batu  
华人生死学，2023，（2）：83-100 .



Gantong) 丙戌年(1886年)订立《福建第三公塚规则》福第二十六条便有规定：“凡由别埠运来之棺，能葬此冢”。这当然由于此处海岛港口，20世纪上半叶以前，作为国际自由港，一直连接着马六甲海峡北方各埠各村大小港口，那是各埠先民多有参与当地垦殖或来往贸易，但家眷都在槟榔屿，一旦身故，就得海运回到本屿。

以殡葬教化功能论之，由“殡”到“葬”，尤其是出殡到葬地之前的“奠礼”，都是提醒活人关注死者原来人事关系链，要求大众注意“节哀顺变”，并由此彰显死者的“哀荣”。而“节哀顺变”，关键不在“哀”而在“节”，体现在“荣”，其具体表现，就是在场亲朋好友，连同死者参与过的各种组织，如何以正式吊唁文字或非正式讨论告知死者亲友悼念之情，以至形成盖棺定论的奠文去肯定死者生前行谊。此种“极备哀荣”的氛围，就是华人殡葬基本应该带给死者家属亲友的临场感受。

死者五伦以内涵盖的一切人众必须处在“哀”与“荣”交织的情感，不单维护了死者与家属的尊严，提供后人学习先辈规范。众人从本身与死者关系定位去了解自身理应“哀”与“荣”之原因，也是实现个人从本身对死者真实的“尽心”，印证本身之本善。而且，不能因“哀”影响自身感情泛滥、偏离理智，才是正常感情，符合本身与死者关系。由此不至于失礼，也才能显示死者生前之“荣”。而维护死者虽死犹荣，就是既要肯定感情正常才会出现“哀”，让感情有适当宣泄必要，又要因应死者生前之“荣”，认知后人义务继承先辈光荣，理智地认识到未来要在生活中应付各种“变数”。由死者殡葬“极备哀荣”而营造“节哀顺变”，让适当人物应有相应适当的悲哀而又光荣的理由，显示出人性之“善”与正常之情，这样便能善化亲人与后辈对死者最后印象，三年守孝期间不断与死者精神沟通。此种由“节哀顺变”转移升华成“音容宛在”的感受，从怀念死者转变出美好回忆，是能发挥精神鼓舞力量。最终，通过祭祀先人活动，即如《周礼·天官·大宰》“以八则治都鄙”说的“一曰祭祀，以馭其神”，将死者的历史变成历代的传说，向后人传播，由周而复始祭祀确保“慎终追远，民德归厚矣”。

南洋华人殡葬礼仪受着历史环境影响，强调尽礼，又注重尽快预定短时间完成，或可视有有别于发源地的特征。港台或其他东亚国家，过去有“停柩”之俗和“义庄”之设，亲人因风水择日等理由，不立即为死者举殡，也能出殡过后不立即下葬。现在台湾殡仪馆还是有延续旧传统，常有死者在冷藏室经历四十九天，做完“七七”仪式尚未出殡下葬，等待择日出殡那天方才最后处理。而南洋华人，重视在《论语·为政》教导“生，事之以礼；死，葬之以礼、祭之以礼”，是注重如何从殡葬文化的准备，完成“三年之丧”最终所要求的慎终追远；其表达在仪式细节，就是尽快在三、五或七天完成每位先人正常只能一次的“殡”连



接“葬”，包括百日之内设立墓碑。如此加速“殡”“葬”两阶段而尽可能不变尽礼，也就可能尽快转化出现生死无憾的“祭”，确保“先人”尽早列位当地开拓祖先。此种做法流传至今，已经是当地习以为常的殡葬惯俗。

同样以教化功能看传统殡葬，则不论死者封棺下葬，又或未下葬，由死者去世那天一直到“小祥”再到“大祥”，都是守孝期间。这段期间，家属除了正事，其他时间都思念死者，替死者完成未竟之事。伴随这个过程，“小祥”以前的拜祀都属“奠”礼，由“奠”转为“祭”就是由“节哀顺变”转入“音容宛在”的心情印象。接受死者不再的事实，哀伤会逐渐沉淀；思忆死者，其生前点滴化成美好回忆，就有机会转化出自我鼓励的泉源。再到“大祥”阶段，死者神主上了神台，成为家中祖先保护神，即完成“白事”转向“红事”的全部过程。继续“祭”，则年年能“慎终追远”，就是红事。而“祭祀”作为慎终追远的实践方式，则是可以逢年过节，或者年年死者生死纪念日，周而复始在子孙家中、死者墓地举行活动，以祭祀仪式召唤大家心中的死者记忆，感情上仿若死者回到眼前，与子孙回应共度当下日子与情境。死者“音容”亦是因着祭祀者不断召唤心中怀念的印象，投射在现实情境中，与生者对话，成就凝聚着众人真实感情的精神恒在。如此，子孙心目中先人印象就会一再加深，也一再作用于心灵，内化为总体象征社会、家庭、历史、文化、价值观的符号印象。

“三年之丧”，实际上是二十五个月时间流动过程。人们初时回应生离死别的日子是极为关键时刻，心灵若能感受到逝者的哀荣，最低限度便确保着家属亲友不在哀伤中失落，而是保持着悲欣交集心情，精神深度内化与内证自身人生态度。这当中，“殡、葬、祭”的过程演变——由白事而红事，是通过各种日期举行的仪式，由仪式彰显神圣，渗透人心的感受与记忆，潜移默化大众的家庭责任、社会认知与文化认同，最终赋予个人的坟地到集体的墓园历史文化的意义，成为家庭教育与社会教化场所，惠及子孙后代。

所谓“三年之丧”固然在不同时空发生许多具体实践变化，但其起源之精神，所重者不在形式，实际上就是将已逝者原本的人际网络，视为先人精神继续可以作用的文化传承范围，让每个人经历三年的仪式演变，也经历着心理相应情境的演变，感受人生与人际关系，转化与提升出生命教育与社会教化；其过程经历过“节哀顺变”到“音容宛在”的记忆与情感内化，卒之提炼为可以传递后世的“慎终追远”情怀，是有助个人自己在“社会-文化-心理”三个互动领域的重新适应、调整与升华<sup>[10]</sup>。最重要者，由殡葬的哀愁，一路发展至最终演变成逢年过节纪念和告慰先人的祭祀，《礼记·祭统》说的“夫祭，教之本也；外则教之以尊其君，内则教之以孝其亲”，便因这“三年之丧”不是虚说，得以在地实现，足以让人们从日常生活感受，从心灵自觉，完成了慎终追远。





马六甲三宝山现存明朝天启二年（1622）墓碑，碑上刻了“皇明显考维弘黄公，妣寿祖谢氏墓”，又刻着“壬戌年仲冬谷旦，孝男黄子、辰同立”。当地显然盛行传统计算时间、航海定向的十二干支概念，墓主生前用来替儿女命名。而整体碑文，又显示着“五伦”当中的君臣、父子、夫妻、兄弟关系，以及死者入土为安在邻近“朋友”共建的义山。死者百日后落成的墓碑，以及家人三年“大祥”以后替死者的灵位“合炉”，这两者的书写格式与文字内容，正是人们逢年过节祭祀之所本。人们逢年过节上坟，以及晨昏替祖先牌位上香，其中文字表述的价值观，也在感通后人，感化其内心价值取向。

1801年，槟城的广东人设置《槟屿义塚墓道志》碑记，文中也说“生前则为腹心之朋，死后则为义祭之友……何殊故土之群居而族处？”可见，马来西亚各地华人墓园的存在，足以表达当地历史以来存在完整华人社会，有些人在此生活，有人组织家庭，互相构成社会，并带来中国传统信仰以至殡葬习俗，其民众思维到社会结构又倾向于表达中华传统“五伦”俱在，由此返证人心到社会完完整整，承先继后。而三宝山上墓碑规范，已然证明社会倾向华人传统文化意识，如上述黄维弘墓碑有资格采用“显考/妣”称呼，更寓示墓主三代人居住在当地，是根据《孝经·开宗明义》“身体发肤受自父母，不敢毁伤”以及《孟子·离娄》“不孝有三，无后为大”，奉养父母至双亲善终，方才由后人围侍着去世。相对而言，若写成“先考/妣”，则表明墓主父母白头人送黑头人<sup>[1]</sup>。

对比原来《礼记·三年问》提到“三年之丧，二十五月而毕”，还有孔子与宰予在《论语·阳货》相关“三年之丧”的讨论，南洋华人处理“三年之丧，二十五月而毕”，直到上世纪末，还可以看到其传统延续。只有在本世纪，人们会把这些仪式进一步缩减至三个月至一年的期间，尽快让死者神主上位，既减少了时间，也加速先人的纪念转为“红事”，接受后人供奉。但地方礼俗，正如自清代就要照顾死者尽快入土为安，其实也有利加速“三年之丧”对个人、家庭以至整体社会的潜移默化。其中还是要由“节哀顺变”、“音容宛在”走到“慎终追远”，三个阶段各有侧重，而且又是互相承接，完成亲友大众“社会-文化-心理”互动领域的转化与提升。

这样一处集体葬地，有风水师懂得阴阳五行观念、有书法写碑，有工匠石雕，也肯定有人舞文弄墨，从殡仪到墓园传统礼俗，多涉社会教化与人生规范，说明当地华人至迟明朝以来便在当地经营聚落，继往开来，也反映地方华人家庭生活有文化自觉，其集体社会意识倾向儒家传统。墓园作为“葬之以礼、祭之以礼”的载体，墓碑写法往寓意涵褒贬，更是大众逢年过节随机应机教育子弟的场所。

先辈集体开拓边陲荒野，开天辟地，死亡必多，生死大事可因地因时制宜，却不能失却



原来功能。此地先民重视传统，又如此“度德而处之，量力而行之，相时而动”，目标即在《左传·隐公十一年》认可“礼”的定义在于“经国家，定社稷，序民人，利后嗣者也”。最后，不管南来先人是否个个拥有后人，所有死者可以是家庭的祖先，也可以是开发区集体的祖先。

正如马六甲三宝山义塚在乾隆六十年（1795）《建造祀坛功德碑》所说，地方社会集体“祭塚之举，迄今六十余年”。南洋祠堂和义塚模仿中国先贤祠/忠烈祠，年年为一切有名无名先人行祭礼，这是《礼记·祭义》说的“君子合诸天道，春、禘、秋、尝”，以死者的“同在”，以及大众点点滴滴记忆，形成当地华人“祖先来兹”、“祖先在此保佑子孙”观念，建构中华民族对当地历史主权的叙述。如此“敬如在”，即《礼记·祭义》提出“建国之神位：右社稷，而左宗庙”在南洋民间之实践。

### 三、伦常为体，信仰文化可结合

相比较邻近国家，马来西亚华人也如各地华人一样，数百年来，或以籍贯凝聚，或以府县后人联盟，在各地开埠，都是就地经营墓园，照顾群体成员养生送死。清代以来，这类单位包括地方民众共同社会组织、宗教团体，又或者是血缘性或地缘性单位，他们设立墓地也往往包括设立殡仪馆及火葬场，以照顾会员生前死后需要，从中赚取收入支持学校、医院、安老院等公益项目。他们的墓园，有自称“公塚”、“义塚”、“公司山”、“义山”等不同叫法，一般则往往通称为“义山”。这些不同称呼，加上留下的各种文献，足以反映先辈当初在地开枝散叶、自治开荒。他们开发每座城镇，是根据传统思维，拥有共同依循的社会规范，以“义”字为规范也解释大集体中的彼此关系，由此组成地方的社会架构与设施，建构彼此共同开发脚下土地的生活文化。根据这些“义山”组织过去的传统社会功能，“义山”名称无疑很传神达意，整座山头连同经营义山而购置的土地，都服务於群体由生到死各种福利，包括子孙教育和亲属养老等方面的义举。

因此，对照中华古代历史，南洋华人公共墓园不论叫“义塚”或“公塚”，又或者当地惯称为“义山”，意义虽然不同中国古代专供贫苦者的公共墓园，但其作法相似，无非是以集体力量安置业产，以此维持全体丧葬所需，又从收益盈余维持施医救贫办学养老等福利。此中的仁道观念，隐然延续宋代范仲淹推行义庄十三规的传统，在具体华人聚落社区，落实为仁义教化的社会理想<sup>[12]</sup>。最低限度，这是贡献近现代华人开垦各地的历史，给予每个人“死有所归”的福利承诺<sup>[13]</sup>。可是，义山的经营范围，显然不只确保死者入土为安，也包括继续神道设教与崇功报德的传统。所以义山收入，包括购置与经营其他产业的所得，都是



用在支持代表天命照临当地的神庙，维持公共祠堂延续的孝义活动，以及地方上华文教育的传承。

或说死者从此缺席人间，也会造成生前圈子不稳定，更冲击家属生活变化。义山以过往先辈名义办学兴教，说是集体功德，就在于各地义山捐款或直接办学，能支持每代平民教育成长，确保着死者生前所参与集体社会的可持续发展。当死者坟地因文化延续，接受历代后人报本反始，记忆与照料，亦即确保死者生前生命意义。生者对死者有义，墓园又以死者集体之名行义，即是地方华人社会生命力，由过去的生命与现在的生命互相支撑，维护未来生命的生生不息。

可殡葬礼仪的最终目标，固然要依靠墓园完成“慎终追远”，最初主角毕竟是死者，而最终的受众却是生者。那些和先人相关的生者，包括以后历代子孙后辈，方才是由此次殡葬至后世祭祀礼仪的执行人，也是接受影响的主体。因此，在整体殡葬礼仪转向“慎终追远”之前，首先要做到死者“哀荣”，至为重要。而这一切的开展，形式上都得从送行做起，以仪式支持先人尊严的走向死后世界；如此才能让家属亲友在行礼如仪当中，纾解面对死亡、失去死者的种种复杂、矛盾、负面感受，并在过程当中确立对死者到自身/人类生命的存在意义。

换句话说，由现在能做到“节哀顺变”，导向未来的“音容宛在”，由此美好怀念而从此“慎终追远”，是以仪式与意识的互动互补，流动于家人乃至亲友心理的流动过程，最终目标在转化先人离去的哀愁，以及由此产生的一切心理至实在的不稳定感觉，升华出“祖德流芳”的记忆，内化为家族乃至民族自重、自尊、自信。

当然，死亡需要礼仪，不只由于社会成员需要殡葬建构群体归属感，自证“我在”、“我们在”；随着殡葬礼俗在时光中流动，这一切也是生者最基本需要悲伤辅导，完成人的心理的转化提升，其社会教育的意义是会在后来愈来愈鲜明。回到基本，即是《中庸》说的“事死如事生，事亡如事存”，由此能强化生者对先人生活与感情的联系与继承，也能调适和提升生者情感与人生认知。生者尽心，依据生死者之间的关系和亲情，经历“节哀顺变”和“音容宛在”两阶段，落在生者的结果，是本身更能体会自己的初心，认知这人心仁义既可通贯天道，就不可能因人事变化而失却。

世界上各种宗教生死观，有的宗教强调信仰源自天启，有的宗教强调个体自行修道证悟，毕竟都是相信死后尚有另外世界，也就从各自的信仰系统的描述，或强调人死后“生命”会继续轮回，或强调人世外还有更美好的永恒天堂。不过，当某些宗教信仰体系，高举人生以外另有境界，重视死后以别种“生命”的形式“存在”，甚至把人世间关系视为短暂与虚幻，



宗教的殡葬文化就会把重点朝向死者，也不见得会重视先人于未来在家庭关系的定位，或在社会关系延续定位，甚至以生前家庭伦理为短暂或虚幻。儒家的殡葬礼仪目标，却恰恰是要以殡葬礼仪成全家庭和社会教化，圆满人心追求现实中家庭完整的无憾，因此要让死者“回归”家庭，通过心灵的作用，发挥崇敬祖先/先贤/英灵，让生者体证《中庸》所谓“事死如事生，事亡如事存，孝之至也”，以生者与死者不曾心灵断绝的态度表达超越生死而情怀不变，把尽孝实现在对祖先尽责，把死者在家族生活与历史传承当中“活出来”。

儒家礼仪的主体，不似宗教殡仪，重点不在讨论死后有否“个体”和如何状态，其表态主要还是人文的倾向，而非侧重鬼神论述，好处又在可以跨越也可以结合各宗教的底线。“魂兮归来”，就是形容死者与生者继续维持既有关系，从提出先人精神永在以何种形式“未曾离开”，处理现实中家族因有人死亡产生变故引发的情绪，并且未来再作用于生者尘世生活。由是，其系列礼仪不外要求“节哀顺变”可以转向“音容宛在”，再提升至“慎终追远”，以三个阶段的指向，建构死者生前美好印象，确保其精神超脱肉体短暂生命，回归与融入在后人的家庭生活，成为精神的记忆，也就成为后人以嘉言懿行光宗耀祖的对象，社会的发展也在于一代接一代要光大先辈未竟之志。如此，死者通过“三年之丧”，在亲友心目中完成“节哀顺变”到“音容宛在”，是建构在坚信祖先精神永远能与子孙同在，神主被供奉在正厅，象征与子孙共同生活。这便是以礼仪去“民德归厚”。其做法是通过“立主”、“合炉”等仪式，象征死者精神能够魂兮归来、魂归故里、魂通神主，从而超越有形的生命，长期活入每一代后人心中，也由后人时刻铭记“祖先在上”，看到神主就想到“不能对不起祖先”，活出传承。

马来西亚华人正像他们的中华祖先，许多人家中都安奉历代祖先牌位，逢年过节也会遥祭从中国而南洋的先人。同一家人可以不同信仰，却又都是深受儒家观念影响，乃至其信仰生活相信宗教教派的死后世界，日常生活又相信生前到死后都不能违背儒家文化观念与思维态度。撇开不同的宗教/信仰生死观的核心在对于永恒境界/终极关怀有不同的追求，暂不去谈思想体系之间的许多差别与分支，马来西亚华人的殡葬礼仪，实践上确实往往不选择纯粹按照宗教生死观念处理亡者事宜。他们多是选择儒家影响的传统殡葬流程，结合宗教殡葬仪式于其中。这是既满足“儒门崇礼圆孝”文化需求，又通过僧道甚至牧师神父介入仪式流程，完成死者宗教信仰上的归宿。

再若翻查明代《万历续道藏》收录的《儒门崇理折衷堪輿完孝录》<sup>[14]580-674</sup>，本书全文，有提到尽孝道就得尽礼仪，包括为双亲注意选择风水，而又偏向说明好的地理无非因应人心符合天理，才能保护祖先感通子孙，显然将殡葬的吉凶定位与玄学的神秘说法服从于儒家行



德性尽孝道的主张，将其伦理化；其第八卷更是提及各种具体礼仪方法，佐以朱熹等诸家意见和相关文书范例。<sup>[14]668-674</sup>可见此种“儒门崇礼完孝”，也反映道教意识到如何适应儒家解决死者“回家”的问题，让死者回到家人心中，甚至永远与后人同在；而道教宗教观和宗教仪式，又是主动朝着要以符合儒家主张的风水概念，负责解决儒家礼仪未做预设的课题——死后生命往何处去，如何以宗教礼仪去诠释与解决？《道藏》的“儒门崇礼完孝”最终便是把传统礼仪神圣化，确定死者未来能安顿为家族精神，也让宗教解决死者未来在另一个世界的定位。如此观念与实践，明代盛行，甚至道教所推动，马来西亚当地实践只不过遵循先人传统，没有多少阻力。当地华人自明末遗民形成社会体制，深受明代自知识分子到民间大众祈求打通三教的影响，况且主观上希望完整继承整体包括三教的中华文化，也为这样一个社会继承“儒门”殡葬礼仪找到理由，形成此地殡葬往往以儒家生命礼仪包容宗教信仰礼仪。

由此看马来西亚华人社会实践儒家丧葬礼仪，其主导意识会包括“未知生，焉知死”的理智，以及“合鬼神之神”，“民德归厚”等观念，是立足在建立“崇功报德”的现实社会使命，更多倾向于人文关怀。“三年之丧”的进程，通过殡葬照顾生者的心理生理，并且以死者化为家庭祖先或者社会集体祖神，处理了死者死后丧失家庭与社会关系何联系，也就化解了生者为着失去死者发生的不安。由此，亦即关心着家属自身的心灵安顿，也涉及到现实家庭/社会关系重组。客观上，其重点摆在继续生活的人们如何安身立命，维系家庭/社会和谐稳定继续发展。

但是，各宗教信仰徒既然有信仰，他们都是按照自己信仰理念与生活习惯看待死后世界的。当《礼记》规范生者对死者“祭神如神在”，有义务为死者举行初终、复（招魂）、沐浴、饭含、袭殓……，一直到下葬，儒家主要是把死者安置在个人心中，以仪式象征死者正由有形体转向无形体，转化为历代可传承的无形生命遗传。而许多拥有宗教信仰的生者，却可能各有不同观感，提出宗教观念作为补充。尤其是某些宗教信仰徒将儒家丧葬礼仪和它的人文功能要求一概看成象征意义、认为是亲情与善心不变的表现。甚至如“梵二”之后，亚洲天主教将之儒家思想，视为上天赐予各族的文化与价值观，他们就不一定感觉这套“儒门崇礼圆孝”非涉宗教实践的部分，会有冲突信仰观念。更何况，汉传佛教和道教的生死观，毕竟是长期与儒家文化交流，也强调个人要在世间安良知，行善做好事积功德，同时通过宗教方法修道体悟，或得到更高的生命形式启示，就可以跨越死亡。而儒家殡葬强调死者为祖先，又不像宗教殡葬说明“祖先”所在的具体情况，恰好就为对话与互补留下空间。

于是，源自《礼记》的“三年之丧”常是作用在诠释死者如何走出别离之哀，重新走进家族，成为永远的“历代祖先”；而佛教或道教，则是紧跟着儒家有“小祥”、“大祥”礼，



另外提供祖先成仙成道的宗教仪式。尚且，当《礼记·祭法》说“法施於民、以劳定国、以死勤事、能御大灾、能捍大患”或“鬼有所归，乃不为厉”，宗教是从信仰角度提供方法，认为斋醮超度，请更高境界神祇加持或开光，可确保死者超升神仙，临现后人之间。即使一神论宗教西来，其中有些派系对待祭祖态度较开放，也多有将儒家殡葬视为美好意愿和价值观的文化体现，接受“做七”一直跟进到“大祥”，包括圆坟、扫墓、立神主。只不过，其底线是认可习俗而又规范习俗内涵必须是“为祖先祈祷”，不能表达为“向祖先祈祷”。

殡葬业者称传统殡葬礼仪目的在“儒门崇礼完孝”，“完孝”理念首先是要死者家庭要能够延续，让死者以另一种形态“活”在后人对他的传承当中，后人对死者也要如《中庸》所谓“事死如事生，事亡如事存”，死者生前在人间生命才有意义。由此便防止死者死亡导致家族、亲友圈子不稳定。至于宗教观念介入，则有助从教义解说死者死后真有生命形态的变化，其作为大众心目中“祖先”的存在，是真实与永恒。反而，脱离“儒门崇礼完孝”，纯粹从宗教礼仪对死者的态度，可能就会忽略人间关系，不觉得敬拜祖先的需要。正如上说《道藏》收录了《儒门崇礼折衷堪輿完孝录》，可见至迟到明代《道藏》编成以前，道教内部对“儒门崇礼”的理论与实践已经广泛认实践。至今，南洋道士即使儒士缺席，也懂得指导大众各种礼仪，由此形成的殡葬习俗，不妨碍道士与礼生配合唱和。

这样一套殡葬礼仪传统，在多元族群地区延续了儒家伦常观念，对群体也不是没有约束。它曾经长期成为华人社会认同的标准，而且成为社会群体经营义山的公约，构成每个人死后是否有葬身之地的理由，捆绑着人们希望身后还能与亲人同在的理想，由此形成普遍习俗。在槟城峇东眼东，当地福建人共同组织在光绪丙戌年（1886年）订立《福建第三公塚规则》，是以近十米宽的大块石头碑记刻写乡亲之间的生死约定，其中第二十九条规定说：“凡我闽省人等，娶别种妇女为妻妾，既遵我圣教，则能葬此塚地。如我圣教中人，有人异端者，则不能葬此塚地。若入异地之人，要葬时诈骗无报明白，后日被理事人察出，该坟该移埋於他塚”。这里尊称“圣教”标示儒教地位，其实不论下葬请来僧、道或者神父主持宗教仪式，而是以慎终追远为根据，检测死者是否山上某座坟墓的后人，生前会否逢年过节带领子孙到义山孝敬祖先，便能决定其遗体有无权力栖身祖辈下葬的墓园。

清代南洋，许多华人义山处在多元族群互动的环境，考虑到当地华人迎娶原住民女子，有利生育后代，可以延续家族与文化，又设想到族人或子弟通婚异族会影响文化传承，不见得再会接受“圣教”统摄其宗教信仰，于是便有义山设定规章强化风俗，禁止剪掉辫子的华人接受这套殡葬礼仪，不让其下葬祖先墓园。反而绑辫子的外族亲属乃至仆人从属，则可“夷狄入中国，则中国之”。这样，在南洋，辫子的意义便一度象征南洋华人的气节大义；人们



为着死有葬身之地，不愿生前死后离开先人和亲属，遇上排华，是宁可被人认出辫子杀害，就不敢同化於没有辫子的外族。直到 1911 年，大家接受辛亥革命思潮，方才陆续废除这一条规约<sup>[15]</sup>。

总之，儒家就南洋华人社会的重要影响，不在于殡葬与祭祀的习俗形式，而在于人们是否自觉礼仪就是传统的载体，以礼仪行忠孝仁义，持续放射礼俗的内涵讯息，潜移默化大众对传统文化与价值观的自觉认知，由处理“死者-家庭”乃至“祖先-家族/宗亲”关系的延续，不离“祖先”、“仁义”、“孝道”等系列观念。这一立场如果还稳定，则各宗教对鬼神之有无、死后生命形态定位，属于他们各自的神学人员建构本宗教殡葬礼仪的内容，只要不抵儒家规范的礼仪观念底线、也即是中华传统文化注重传承家道家风的底线，毕竟还是可能相容。

以殡葬仪式维护与凝聚先人的生命意义，从而升华出先人精神不朽而回归自己家庭/家族的“如在”，就是肯定先人留下的家庭关系，乃至一切关系，把先人的精神生命视为家道家风的根据。我子孙“慎终追远”要不落虚，就是以可体证、可自省、可验证的“诚”之功夫，完成历代子孙感应与朝向祖先教诲。

#### 四、后话

华人殡葬的宗旨不外是圆满殓、殓、葬、祭。殓是为了殓，殓是为了葬，葬是为了祭祀。这四个环节环环相扣，按秩序互相衔接也互为影响，说是处理死者生死大事，实则牵涉到死者亲友与整体社会观念，牵涉中华民族如何看待生命、家庭、传宗接代等等课题。就因华人传统殡葬包括对各种礼仪的诠释，牵涉到死者家属到社会人士的观念与态度，牵扯到“社会-文化-心理”三个互动领域的当前动向与未来面貌，因此中文“殡葬”与英文“Funeral”本来就是互有出入的概念，无从完整对应词义。按西方业者原来理解角度，专业 Funeral Director 是售卖各种产品和设施，并负责协助购买者使用设施去操作处理技术事宜；其他牵涉死者到亲友身心理乃至灵性层次的事宜，非其业务承诺范围，属于宗教负责。所以，西方业者将死者家属视为“客户”（customer），只花费几天就自认做完该操作的任务。可是在华人殡葬业，其重任不在处理死者遗体，而是称死者家属为“主家”，整体要处理“殓、葬、祭”三礼<sup>[9]23</sup>。此“主家”的定位，亦即表达了殡葬主事者与死者家属共同应对此段生命经历，包括以同情、同理心支撑家属亲友面对生死大事的挫折与未来从礼仪作心理建设。正如孔子在《论语·乡党》提出“于我殓”，这是一种气魄与情怀，绝不可能仅仅基于技术或操作层面，而在于有把握做到细致有分寸的发挥人文与教化意旨。



也因此，按照人性情感，由殓到殡到葬要确保人们“节哀顺变”，做出“哀荣”，是为了葬以后“音容宛在”，以确保到了“大祥”以后，周而复始的祭祀能够达到“慎终追远”。简言之，华人殡葬文化重在照顾未来的子孙，因殓才可殡、因殡才能葬、因葬才有祭祀；又因家人不可能天天上墓，死者必须继续与家人团圆，才有家中的神主；由祭祀神主延续了家族习俗，最终会成为子孙认识本身历史文化渊源的具体实践。因此，由“小殓”到“圆坟立碑”，各有相应的礼仪，任何一个环节留下遗憾，就会影响后边的环节。

可见，我们自古称主持殡葬者“儒门”、“礼生”，词义当中包涵人文涵义与社会敬意，意境比起英语 Funeral Director 从操作形态定义的 Professionalism 内容丰富<sup>[9]24</sup>。理想中，华夏殡葬业者当然也要拥有确实学识与经验，去支持失去死者而陷入转折情境的家属，尽量以礼仪内涵深化死者家属亲友的文化归属与思想安顿，圆满死者与先人、死者与生者、死者与后人、生者与生者的多重互联关系；到最后，是教死者的“神主”升华为家中保护神，与历代祖先同在，体现出从家庭到民族历史文化的源远流长与深厚感，“祖先在上”就成了鼓励和劝诫子孙的模范。<sup>[9]23-24</sup>

由马来西亚华人殡葬的实践回溯，可见儒家对中华殡葬的重大贡献，就在总结出“魂兮归来”与“慎终追远”。这两个观念赋予民族殡葬继续家族/民族传承的人文与教化意义，并且经由历史证明是先民历代流传的可操作传统。以当代马来西亚传统华人殡葬文化对比其他国家地区华人殡葬的演变，或有“遥从海外数中原”的感觉。事实上，当前中华殡葬面对其他文明体系，也确可以开放心情去认识其衍生的殡葬文化，但毕竟那些另类社会文化脉络衍生的殡葬操作理念或技术，不是我们盲目讨论以至追求学习的目标。更何况，西方殡葬业界近年开始体会自身不足，越趋“社会-文化-技术”三角脉络的转型探讨<sup>[9]25</sup>。这时，从当代南洋回望历史中华，也许应更多回顾先辈儒生统筹“三年之丧”各阶段工作人员的作业形式，理解各阶段礼仪相衔互承的“崇礼圆孝”何以涵盖个人、家庭到社会为目标的历史教育、文化熏陶、生命教育。在这个“礼仪师”不等于“礼生”的年代，华人世界或应更多反思民族殡葬文化的未来前景，呼唤传统精神“魂兮归来”。

（排版：叶双 校对：施钰涵、杨斐）

## 注释

① 据说此等风俗本来亦流传华南各地。南洋华人集体开拓垦荒过程，殉难者极多，此俗更符合地方群众期盼生死安顿的心思。

② 华人昔日常以“南邦”笼统形容南海诸处大小邦国，其习俗至今见于东盟十国一些百年





华人老庙的碑文、对联。如清朝驻新马总领事张振勋在光绪己亥年献给槟城浮罗山背玄武庙门的对联，其上联即形容神灵在当地“悬三十六度之闪烁统耀南邦”；张弼士的前任黄遵宪在光绪十八年为马六甲三多庙大伯公香火题联，也形容大众尊称“大伯公”的先贤能化身神圣，原因在“公心一片著南邦”。

## 参考文献

- [1] 王琛发. 马来西亚殡葬政策的理解与讨论[J]. 中华礼仪, 2011, 24: 56-57.
- [2] 王琛发. 儒门崇礼圆孝——奠礼流程[M]. 马来西亚: 东西方生死学基金, 2010.
- [3] 王琛发. 东南亚客家乡会是地缘利益结合的共同体[N]. 中国社会科学报, 2011-7-28.
- [4] 陈孺性. 过去三个世纪(三百年)期间在缅甸的广东人: 仰光广东公司(观音古庙)史略 179 周年暨重修落成纪念特刊[C]. 仰光: 仰光广东公司, 2000: 115.
- [5] 萧一山. 近代秘密社会史料: 第 1 卷[M]. 北京: 国立北平研究院是学研究会, 1935: 2.
- [6] 萧一山. 近代秘密社会史料: 第 4 卷[M]. 北京: 国立北平研究院是学研究会, 1935: 17-18.
- [7] 王琛发. 东南亚: 生死五常: 人文春秋(《看历史》创刊 8 年精选集)[C]. 北京: 九州出版社, 2016: 144-154.
- [8] Clifford, H. In Court and Kampong[M]. London: Grant Richard, 1897: 225.
- [9] 王琛发. 抚今追昔话义山: 花甲重开话流芳青史•120 周年纪念[C]. 吉隆坡: 甲洞增光孟加兰华人义山机构, 2014.
- [10] 王琛发. 当务之急在于复兴中华殡葬学[J]. 中华礼仪, 2011, 35: 21-22.
- [11] 王琛发. 华人传统殡葬礼仪的社会教育功能[J]. 广西师范大学学报(哲学社会科学版), 2013, 49(2): 45.
- [12] 王琛发. 来者可追: 省思儒家文化在马来西亚华人社会的历史际遇: 王琛发, 黄震. 亚洲华人文化研究与族群互动[C]. 马来西亚孝恩文化-欧亚大学、广西师范大学出版社联合出版, 2007: 4.
- [13] 王琛发. 马来西亚华人义山与私人墓园走线可持续发展的思考: 殡葬与环保: 2004 年上海第二届殡葬论坛论文集[C]. 上海: 上海殡葬文化研究所, 2004: 659.
- [14] 《正统道藏》: 第 35 册[M]. 文物出版社、天津古籍出版社、上海书店, 1988.
- [15] Shinozaki Kaori. Controversy over Queue Cutting in Singapore—Life, Death and Multi-ethnic Environment: “第一届国际华人生死学研讨会”论文集[C/OL]. 马来西亚: 孝恩文化基金会, 2005. <http://www.xiao-en.org/cultural/academic.asp?cat=68&loc=zh&id=1362>.



## In the practical manifestation of Chinese sentiment: Confucian Traditions in the Funeral Rites of Malaysian Chinese

Wang Chenfa

Minnan Normal University

**Abstract:** Malaysian Chinese have generally maintained Confucian funeral traditions since the Ming Dynasty, emphasizing the inheritance of the ritual outlined in the 'Li Ji · Three-Year Mourning' which advocates the transition from mourning to burial, from burial to sacrificial rites, and from white affairs to red affairs over a period of twenty-five months for a three-year mourning period. This process adheres to a series of ritual norms, completing the rational and emotional integration of family and friends. It transforms the mourning process from grief to respect, enhancing the commemoration of the ancestors' virtues and presence. It facilitates the spiritual return of the deceased to the family, lineage, and community, thus becoming a narrative point for later generations to recount the ancestors or virtuous heroes. Consequently, all commemorative spaces perpetuate the existential meaning of past generations, serving as public domains where the dialogue between the living and the dead, as well as the historical and cultural discourse, continues during festive occasions. This fulfills the profound and distant pursuit of spiritual civilization, affirming the ethnic sentiment in territorial sovereignty, authentically and meaningfully.

**Keywords:** Return of the soul, grief and honor, presence and virtue, profound and distant pursuit, family/lineage, "socio-cultural-psychological" interaction.

### 作者简介（ID）：

王琛发（Ong Seng Huat），男，马来西亚华人，教授，博士生导师，闽南师范大学闽南文化研究院讲座教授、闽江学者，嘉应学院客家研究院客座教授，广东省海外名师特聘教授；英国欧亚高等研究院、马来西亚道理书院院长，马来西亚韩江传媒大学学院中华研究院特聘教授。主要从事南海华人历史文化与聚落研究，思想史/观念史研究。

基金项目：国家社会科学基金一般项目“宗乡文化与国际化语境下东南亚闽南人族群身份认同研究”（22BMZ045）