中国死亡文化大观

郑小江／主编

百花洲文艺出版社

中国死亡文化大观

郑小江／主编

百花洲文艺出版社

（赣）新登字第005号

书　　名：中国死亡文化大观
主　　编：郑小江
责任校对：康　曙
责任印制：宗　勇
出　　版：
发　　行：百花洲文艺出版社（南昌市新魏路5号）
经　　销：各地新华书店
印　　刷：南昌市印刷十一厂
开　　本：850×1168mm　1/32
印　　张：15
字　　数：40万
版　　次：1995年8月第1版第1次印刷
印　　数：1—10000
定　　价：19.80元
书　　号：ISBN7—80579—637—8/G.52

邮政编码：330002
（江西文艺版图书凡属印刷、装订错误请随时向承印厂调换）

目 录

中国死亡文化大观

序 中国死亡文化探析 1

一、“凡生之难遇，而死之易及”/2
二、“安于死而无愧”/5
三、“死而不亡”与“死后新生”/8
四、“事死如事生”/12
五、本书的结构和主要内容/17

Ⅰ.死亡观念篇 20

一、“乐天知命，故不忧”/21
二、“杀身成仁”/24
三、以死为安/28
四、“死生，命也”/32
五、“终其天年而不中道夭者”/37
六、“死而不亡”/42

七、“生者见爱，死则见哀”/45
八、“勤生薄死，赴天下之急”/49
九、“鬼神之能赏贤而罚暴也”/52
十、“定理有存亡”/55
十一、避死就活，全寿幸福/57
十二、“赏罚明，则民尽死”/61
十三、“轮回六趣，具受生死”/65
十四、“涅槃”/70
十五、“死海水中，戒为大船”/74
十六、死亡观念篇资料选辑/77
1、“杀身成仁”的死亡观
2、“生死齐一”的死亡观
3、慷慨赴死的死亡观
4、冷酷生死的死亡观
5、死后新生的死亡观

Ⅱ.死亡人物篇 87

一、“杀身成仁”者之死/88
二、“逍遥”者之死/99
三、“慷慨赴义”者之死/114
四、冷酷者之死/129
五、死后新生者之死/145
六、死亡人物篇资料选辑/152
1、苏武之死
2、荆轲、田光、高渐离之死
3、孟胜、徐溺之死
4、严光、渔父之死

5、庄周妻之死
6、子来之死
7、释迦牟尼之“涅槃”

Ⅲ.死亡样式篇 161

一、溺水之死/165
二、上吊之死/168
三、凌迟之死/171
四、腰斩之死/175
五、斩首之死/178
六、车裂之死/181
七、烹烙之死/183
八、剖腹之死/185
九、活埋之死/188
十、服毒之死/189
十一、火焚之死/192
十二、“凶死”的文化意义/195
十三、死亡样式篇资料选辑/197
1、千刀万剐
2、五马分尸
3、上吊身亡
4、中毒之死
5、自刎而死
6、悲伤致死
7、血溅五幡
8、坠台殉夫
9、死而复生生复死

10、入鼎不死
11、死不瞑目
12、“死”的别称
13、不同之死的称谓

Ⅳ.死亡葬法篇 208

一、“入土为安”的土葬/209
二、升天“登遐”的火葬/212
三、临水峭壁的崖葬/216
四、高悬古朴的树葬/222
五、繁复耗时的复合葬/226
六、奇特罕见的腹葬/227
七、经济卫生的瓮棺葬/230
八、奇形怪状的葬式/232
九、鬼魂信仰与葬式葬法/241
十、死亡葬法篇资料选辑/244
1、火葬
2、火化如戮尸
3、聚族而葬
4、中国各民族葬法简表
5、中国葬法演变史概表

Ⅴ.死亡礼俗篇 251

一、初丧礼俗/251
二、治丧礼俗/261
三、出丧礼俗/281
四、死亡礼俗的功能/303

五、死亡礼俗篇资料选辑/306
1、丧葬礼俗的来源
2、初丧礼仪的活动
3、治丧礼仪的程式
4、吊丧期间的规矩
5、丧葬忌日

Ⅵ.死亡归宿篇 318

一、墓地制度的历史演化/319
二、找寻完美墓穴的方法:阴宅风水术/325
三、葬具:棺和椁/339
四、墓室形制及其演变/347
五、墓室的一般构造/352
六、墓室和墓道的美化、装饰/360
七、坟丘的出现和坟丘制度/364
八、事死如生的墓地建筑物/372
九、以显贵、辟邪为目的的墓地石刻/379
十、死亡归宿篇资料选辑/384
1、堪舆败俗乖义理
2、"道之为物,惟恍惟忽"
3、"三代以上本无墓祭"
4、"汉帝诸陵自各立庙"
5、"石庙前又翼列诸兽"

Ⅶ.死亡祭祀篇 391

一、死亡祭祀产生之原因/391
二、死亡祭祀之祭品/396

三、死亡祭祀之祭文/403
四、死亡祭祀之仪式/420
五、死亡祭祀之禁忌/438
六、居丧制度/445
七、死亡祭祀之意义/451
八、死亡祭祀篇资料选辑/459
1、物品祭鬼之场面
2、纸钱祭鬼之起源
3、祭文名作之欣赏
4、丧服礼制
5、春节祭祖之禁忌
6、人死不能为鬼

· 主要参考文献 167

· 后记 171

序

中国死亡文化探析

茫茫宇宙，大千世界，人类生于斯，长于斯，死于斯。

对“生”，人们想得多，体验得多，企盼也多；而对“死”，人们就既不愿想，也不愿谈，更万分害怕它的突然降临。但是，“死”这种实存无论人们愿意与否，思索与否，都必在某时某刻出现。人从“生”的欢欣、感受和追求突然被抛到毫无感觉知觉、毫无活力和生存的无法捉摸的冰冷“黑洞”内，这岂非人类最大的悲剧？

实际上，“死”是源于“生”的，试想一下，万物若不“生”，又焉能有“死”？反之，万物若不“死”，又怎能有新“生”？“生”的状态与死的状态是如此的不同，而其联系又是如此的紧密，真是匪夷所思。这其中蕴含着多少奥妙、多少谜团、多少神奇啊！中华民族在漫长的历史发展中，对“死”的问题不懈地思索，从而形

成广博深邃的死亡观念，又由此观念衍生出各类围绕死亡进行的活动、制度和操作，它们共同组构成中国死亡文化。

一、“凡生之难遇，而死之易及”

何谓“死”？这是死亡文化的核心问题。汉代思想家王充说：“有血脉之类，无有不生，生无不死。以其生，故知其死也。天地不生，故不死；阴阳不生，故不死。死者，生之效；生者，死之验也。夫有始者必有终，有终者必有始。唯无终始者，乃长生不死。人之生，其犹冰也。水凝而为冰，气积而为人。冰极一冬而释，人竟百岁而死。人可令不死，冰可令不释乎？诸学仙术为不死之方，其必不成，犹不能使冰终不释也。”（《论衡》卷八《道虚》）所谓“血脉”，乃是蕴藉着生命力的活的机体，既有“生”，也就必然会“死”，“死”与“生”乃互为显现，互为效验的。这种理性主义的死亡本质论，人们若能深刻地理解并实践，那么，首先，人们可以用理智的态度对待死，坦然地接受在某个时刻死亡的必然而至，人生总有个尽头的事实。这就不会陷入非理性的迷狂，求仙丹灵药，试图长生不老，飞升成仙。其次，既然万物有始必有终，生命体有生必有死，那么，人就应该珍惜生命过程中的分分秒秒，热爱生活里的时时刻刻，体验人生，品尝人生，享受人生。《列子·杨朱篇》云：

> ……遑遑尔竞一时之虚誉，规死后之余荣；偈偈尔顺耳目之观听，惜身意之是非；徒失当年之至乐，不能肆于一时。重囚累梏，何以异哉？太古之人，知生之暂来，死为暂往，故从心而动，不违自然所好；当身之娱非所去也，故不为名所劝；从性而游，不逆万物所好；死后之名非所取也，故不为刑所及。名誉先后，年命多少，非所量也。

《列子·杨朱篇》的作者从死之必然性、死后的无法体验性，得出了人们应该不顾荣誉名声地纵情享乐，这虽不正确，但也是从理

性主义死亡观派生出的一种人生态度。有许多人，在短暂的一生之中，左顾右盼太多，忧虑担心太多，界线妨碍太多，一辈子小心翼翼，不敢顺心释形地投入生活，以致根本来不及品尝人生便要面对生命大限的到来，岂不悲乎！岂不哀乎！人既然深知生命的唯一性、死的不可逾越性，就要勇敢地投入生活，品味生活，享受生活。放浪形骸、肆情声色固然不是好的人生态度，但紧紧地束缚躯体，禁锢心灵，也不是正确的人生观。人之一生，在遵循人际的、社会的、道德的规范之下，不妨尽情尽兴尽形地享受人生。在有些中国古代思想家看来，与其七情六欲皆受迫地"生"，不如纵情逸志之后痛痛快快地去"死"。

子华子曰：

> 全生为上，亏生次，死次之，迫生为下。故所谓尊生者，全生之谓；所谓全生者，六欲皆得其宜也。所谓亏生者，六欲分得其宜也。亏生，则于其尊之者薄矣；其亏弥甚者也，其尊弥薄。所谓死者，无有所以知，复其未生也。所谓迫生者，六欲莫得其宜也，皆获其所甚恶者，服是也；辱是也。辱莫大于不义，故不义迫生也。而迫生非独不义也。故曰"迫生不若死"。（《吕氏春秋·仲春记》）

所谓"全生"，即人之六欲都能按心意满足；所谓"亏生"，即人之六欲有些能满足，有些则不能满足；所谓"死"，即人没有任何感觉知觉，更无七情六欲；所谓"迫生"，则指人之六欲非但不能满足，相反还违反心意得到不好的东西，处于令人厌恶的生存状况之中。《吕氏春秋》的作者认为，所谓人之"生"，就体现为生命欲望的实现上，而人之"死"也即是人根本没有了欲望，没有了需求，尤如"未生"之前的"无有所以知"。因此，"六欲"不仅不能满足，相反还"获其所甚恶"的"迫生"状态还不如"死"的无知无觉的状态。也就是说，"生"与"死"对人而言截然不同，关键就在于欲望的有无和能否实现，由这种对死亡本质的体认必然会派生出重视生活过程中欲望实现的

人生观，它的极端发展便是要求人们纵情声色，以享乐为人生第一追求和全部追求：

> 凡生之难遇，而死之易及。以难遇之生，俟易及之死，可孰念哉！而欲遵礼义以夸人，矫性情以招名，吾以此为弗若死矣。为欲尽一生之欢，穷当年之乐，唯患腹溢而不得恣口之饮，力疲而不得肆情于色。不遑忧名声之丑，性命之危也。《列子·杨朱篇》

为声色美厚之欲的实现，人们应该不顾社会舆论，他人的评判，甚至不要管是否因此而危及生命机体的健康。所以，《列子·杨朱篇》的作者绘声绘色地描写了公孙朝、公孙穆兄弟俩如何一个好"酒"，一个好"色"。好"酒"者，"聚酒千种，积曲成封，望门百步，糟浆之气逆于人鼻。"好"色"者，"比房数十，皆择稚齿婑媠者盈之。方其耽于声也，屏亲昵，绝交游，逃于后庭，以昼足夜，三月一出，意犹未慊。"

这种纵欲主义的生死观，在中国历史上产生了一定的影响。魏晋名士毕也茂说："一手持蟹螯，一手持酒杯。拍浮酒池中，便足了一生。"（《世说新语·任诞》）雄才大略的曹操写出了影响深广的名诗："对酒当歌，人生几何？"（《短歌行》）

客观地分析，纵欲的人生观实起自于对死亡本质的理性体认，因为既然"死"即无欲，"生"当然就应该是有欲，就应该是去满足欲。虽然这也不失为一种理性主义的生死观，但导致的人生操作还是很成问题的。一则人之欲是个无法真正满足的对象，什么叫足欲呢？哪种状态才满足了人的欲望呢？可能没有谁能回答。其根本原因在于，人之欲是个变量，永远满足不了，所谓"欲壑难填"便说明了这一点。因此，一生刻意追逐物欲者往往最终都会产生失落情绪，严重者还会转化为厌世思想，甚至于用自杀来结束生命。二则以声色美厚为人之欲的全部内蕴是不对的。人不仅是个自然的生物体，他（她）更是社会的文化人。人类优于万物及其它生命体之处

主要就在他(她)有意识、心理、思想和精神的需要。实际上,随着社会的发展;物质生产的进步,人类文化上的、精神上的需求日益突显,在人的欲望体系中变得越来越举足轻重。最后,也是最重要的,认欲之有无及满足与否为生与死的本质及区分,显然失之偏颇。生与死有远为丰富复杂的内涵,持其一端,就只能导致有偏向的人的生与死的操作了。

二、"安于死而无愧"

理性主义地对待生死问题除了可衍生出重视生前物欲满足的观念和行为之外,还可引申出特别看重精神价值的生死观。

在中国古代儒家学者看来,"生"与"死"表面上看是截然不同的两种状态,但从本质上考察,则是和通为一的。从个体之人的生存来看,有"生"也有"死";而从宇宙大生命的洪流中看,"死"乃是另一种"生"的形式,是此物之"死",它物之"生",反之也一样。因此,在儒家的死亡哲学中,"死"被包容在"生生不息"之中,它是宇宙的本体、社会的秩序和人生的法则。这就叫"生生之谓易"。故而儒学大师孔子告诫人们"未知生,焉知死?"(《论语·先进》),要重视"生"的问题,对"死"不必太过于深究。孔子的深意还在于:一个人只要把生前之事处理好了,"死"的问题便自然解决了;一个人生活没有安排好,"死"也自然无法理解。

那么,人应该达到何种境界、采取何种操作,才能具备儒者认为的死亡观念呢?儒家思想把"仁"的状态视为最高境界,人们思"仁"、践"仁"、全身心地合于"仁",便是最好的生存状态。因为"仁"之本质就是"生生",它恰好也是宇宙生命的本质和存在,人在行动中达到与之合为一体,既解决了"生"之问题,又解决了"死"之问题。因此,历代儒者无不认为崇高的道德、伟大的理想重于人的生命价值,人们为其实现可以也应该勇于赴"死"。孔子云:"朝闻

道，夕死可矣”（《论语·里仁》），“志士仁人，无求生以害仁，有杀身以成仁。”（《论语·卫灵公》）宋代大儒朱熹说：

> 人受天所赋许多道理，自然完具无阙，须尽得这道理无欠阙，到那死时，乃是生理已尽，安于死而无愧。
>
> （《朱子语类》）三十九）

以道德价值的实现作为人解决生死问题的关键，实质上是促人走死后不朽之路。人从肉体而言，从个人独特的精神意识而言，是会腐会朽会归于无的；但当人们通过生前的努力，立德、立功、立言，则可达到事迹传之后世，名声与天壤共久、日月并明的状态，这恰恰是人的生命对死亡的跨越，恰恰是由“仁”的“生生”之桥梁沟通了“生”与“死”。明代学者罗伦云：

> 生而必死，圣贤无异于众人也。死而不亡，与天地并久，日月并明，其惟圣贤乎！（《一峰诗文集》）

“圣”者，人伦之至也；“贤”者，亦为道德境界极高者之谓也。圣贤之能“死而不亡”，就在于他们生命的全部都围绕着道德而展开，其理想、人格、事迹传颂于千秋万代，从而能实现“死而不亡”。

儒家的这种死亡观念之所以在起点上与前述的纵欲主义死亡观相同，即都是从理性主义出发的，而结果却大相径庭：一为追逐物欲的极至，一为追求精神的道德价值的极至。个中区别的关键在于，儒者并不把“死”视为与“生”完全不同，完全无法沟通的两个世界，两种状态，而是经由“仁”的“生生”填平了它们之间不可逾越的鸿沟，并用死后的声名远播来激励人们生前努力于事业的开拓、道德人格的培育和践履。而纵欲主义生死观，完全否认生死可以沟通，并直斥死后的声名对人生时毫无补益，人只能在生前满足欲求，何须又何能去顾及死后怎样？

从根本上说，儒者以道德价值为核心的死亡观，确可由树立一种死后的崇高目标来给人生时确立一整套的价值准则，为人的生活提供理想和规范，促人为民为国为他而去忠去孝去悌去友，“亲

亲而仁民，仁民而爱物”。受此影响，汉代有忠君忠国、至死不渝的苏武；三国时有鞠躬尽瘁、死而后已的诸葛亮；宋元之际，又有“杀身成仁”的文天祥。儒家的死亡观陶冶了一代又一代的志士仁人，使中国死亡文化光彩奕奕。但也不能不看到，精神价值推崇过头，产生的困难与纵欲主义死亡观的问题一样多，即：无视人们需求的丰富多样，在精神需求之外，人由于还是肉体的存在，仍然会有许多的物欲产生。当然，儒者们，尤其是先秦儒家并不排斥人的物欲满足，但在高扬精神的道德价值时还是常常忘记了人是一种生物体的存在，人活着的时限是十分短暂的，故而物欲的满足对现实中的人而言其重要性丝毫不亚于人死后声名显扬与否。

与儒家精神价值至上的死亡观相类似，中国古代的墨家学者也极力推崇一种为“义”而勇于赴死的观念。墨者们生活在下层百姓之中，想的是民众之利益，他们坚决反对人们在生死问题上取听天由命的消极态度，认为儒家“死生有命，富贵在天”(《论语·颜渊》)的看法只会让人对世事逆来顺受，对生产消极懒怠。人们既应该积极有为地处理“生”的问题，也要积极有为地对待“死”。在前一方面，墨者特别重视人们生前应该为“兴天下之利，除天下之害”的事业而奋争不息，必要时要为此而慷慨赴死。也就是说，某种当为的准则“义”之价值要高于生命的存在价值，因此，人们应该也必须为这种“万事莫贵于义”的准则乐于去放弃生命。对于后一个方面，墨子认为要树立人“死”之后会变成威力无比之“鬼”的信念，它们能监视活人的一言一行，随时随处惩恶扬善，此外还应该在死者的安葬问题上以节俭为原则，厚葬久丧对死者无益，对生者则害莫大焉。

墨家死亡观的核心在把国家之生命、民众之生命(所谓“义”)的价值置于个人的生命价值之上，鼓励人们为前者的实现而努力献身。可是，为什么前者的生命价值要高于后者的生命价值呢？墨子云：

天下有义则生，无义则死；有义则富，无义则贫；有义则治，无义则乱。然则天欲其生而恶其死，欲其富而恶其贫，欲其治而恶其乱，此我所以知天欲义而恶不义也。

（《墨子·天志上》）

可见，墨子把这种价值高低的厘定权归之于"天志"，一如儒家视宇宙乃生生不息之生命洪流，故而人们应该为"生生"之"仁"而勇于牺牲。但是，墨子的死亡观明显地在生命层面上要远逊于儒家的死亡观。"天志"的内涵实为百姓民众之利，从理想层面来看，它确实比较崇高；而从个我的生命层面来看，它缺乏一种终极关怀。为公利而献身是一种"当为"之事，而非"必为"之事；而儒者提供"生生"为内涵之"仁"，认为它即宇宙的本质，也是人之为人的本质，故而人们思"仁"践"仁"，就不仅是一种"当为"，而且也是"必为"之事，因为它就是生命本身，是超越个我短暂生命时限获得不朽的唯一途径。此外，"公利"也是"利"，仍然是物质至上主义，故墨者的死亡观所遇到的困难和纵欲主义死亡观的指向虽不同，一为"公利"，一为"私利"，而性质却一样，即忽略了人需求的多向度，它的丰富性。这就是墨者的死亡观也相当崇高但在历史上却难以与儒者死亡观相抗衡的根本原因之一。

三、"死而不亡"与"死后新生"

理性主义的思路可派生出纵欲主义的死亡观，儒家道德至上主义的死亡观及墨家慷慨赴义的死亡观；而走非理性的道路，则可衍生出道家"死而不亡"的死亡观和佛教"死后新生"的死亡观。

道家的死亡观主要由《道德经》和《庄子》中的思想构成，其基本观念是：人类由"生"而之"死"，尤如春夏秋冬的更替一样，是自然而然的，因此，人们不必为"生"而喜，亦不必为"死"而悲，应取的态度是：随顺自然大化平静地"活"，亦随顺自然大化坦然地"死"。

《庄子》云：

> 古之真人，不知说生，不知恶死。其出不诉，其入不距。翛然而往，翛然而来而已矣。不忘其所始，不求其所终。受而喜之，忘而复之，是之谓不以心捐道，不以人助天，是之谓真人。（《庄子·大宗师》）

所谓"不以人助天"，即是说不企图去以人为之力改变天道自然的变化。人之生也好，死也好，都是大道变化的特定形式，人们只要随顺，而不必妄图改变之。道家学者认为，人们尤其不要对实存的世界作一种价值的分析或判断，总认为"生"为好，"死"为不好，于是忙于逐"生"，忧虑担心于"死"。实际上，"生"者以生为喜，以死为可恶，焉知"死"者不以生为悲，以死为可欣之事呢？死亡的不可体验性的确可以引申出道家的这种设问。

但是，道家关于人们不必为生与死的变化而心焦的看法，并不是要人们弃活就死。道家死亡观的深意在于人无论是活或死的状态都是大道演化的特定阶段，所以，人活着就应该活够大自然赋予自己的生命时限，避免"早夭"，这就需要采取诸如吐纳气功、心性养炼等术保养生命，达到"保生"的目的；又需要通过不问世事、摆脱人际社会的关系，不管外界事物等方式来使"身"不受任何外在的损伤，这就叫做"全身"。

道家死亡观的最高目标，当然还不在于要人们"保生全身"，而是要求人们体验到在变化万端的世界之外之上，有一永恒之"道"，人们若在精神上与之合为一体，那么就能超越生死，齐同生死，"死而不亡"：

> 吾犹守而告之，参日而后能外天下；已外天下矣，吾又守之，七日而后能外物；已外物矣，吾又守之，九日而后能外生；已外生矣，而后能朝彻；朝彻，而后能见独；见独，而后能无古今；无古今，而后能入于不死不生。杀生者不死，生生者不生。（《庄子·大宗师》）

“独”乃不受任何事物影响和依待之意，它只能是超越性之本体“道”；人要获“道”，必须经过“外天下”、“外物”、“外生”，然后心境如同朝阳一般清新明彻，此时人们可超越古今的时限，与大道合一，也就无生无死了。道家学者精辟地指出，有生必有死，而无生便无死。所以，人要“无死”，就必须要“外生”。所谓“外生”，即不以“生”为念，不以“生”之内涵引导自我的生之行为，此即是道家死亡观追求的最高境界“不死不生”。很显然，这是一种精神的境界而非实存的物理的世界。后起的道教企图通过内丹术或外丹术来达到肉体成仙、白日飞升，当然是对道家死亡哲学误解误用。

由上可见，超越生命的时限，实现“不朽”乃是儒道两家死亡观的共同目的。但儒家从务实的理性主义出发，认为人的“不朽”只能通过人们修成极高的道德人格，并外化为建功立业的实际社会活动才能达到；而道家则从非理性的玄虚之路出发，认为人们只能通过“心斋”、“坐忘”，在精神境界上摒弃生与死的区分，与大道合一，达到“死而不亡”。儒道这种对“死”及死后状态的不同体认，派生出积极入世、奋发有为和纯精神修炼不问世事的截然不同的人生态度和准则，在中国历史上都产生了重大的影响。

与道家相似，走非理性道路构建死亡观的还有佛教。佛教虽为外来宗教，但在历史上很快便与中国文化相互渗透和融合，成为中国化的佛教，不仅对官宦士大夫产生了重要的影响，而且挟宗教信仰之力对中国百姓的死亡观念和行为也有极大影响。佛教认为，“死”是人在“天、人、阿修罗、地狱、畜生、饿鬼”这“六趣”间轮回的中介。每个人决不仅有一“生”、有一“死”，而是有无数之“生”，无数之“死”。无穷尽的生死轮回陷人于茫茫苦海之中，永受苦难。一个人若渴求摆脱生死轮回，趋向无死无生的“涅槃”境界，就必须通过“守戒”来窒灭和放弃人的一切欲望、一切行为、一切可称之为“生”的活动，通过皈依佛门，最终由死之“涅槃”来成就永恒的佛果。

佛教的死亡观与前述的纵欲的死亡观、儒墨道的死亡观不同的地方在于，它彻底打通了生与死的界限，人们可以由“生”而之“死”，又由“死”而之“生”。而且佛教又指出人们每一生死轮回的状态都不一样，修善才可得福，死后可往生好一些的世界；而为恶必受报，死后往生极悲惨的世界。这一死亡观派生出的人之生存的准则对世人而言具有极大的约束力，人们当然强烈希望来世生活得更好而不要受罪，所以便会去积极地行善积德。可是，佛教指出，人即便靠修善而能往生较好的“人界”或“天界”，也还是在“苦海”中遨游，因为仍然有“轮回”之危险。为了摆脱轮回，人们就只能出家为僧，遵守严格的戒律修行。佛门繁杂的戒律本质上就是戒除人“生”的一切欲念，其极点就是“涅槃”。“涅槃”在世俗人的眼中为“死”，在佛门则是“新生”，是超脱了轮回往生西方极乐世界，达到了“无生无死”的状态。

可见佛法的死亡观实为二个层次，以“六趣轮回”为核心的死亡观是提供给世俗人的人生准则；而以“涅槃”为中心旨趣的死亡观则为佛门弟子规定了人生准则，两者互为呼应，相互渗透，为芸芸众生提供了独特的生存模式和死亡文化。

非理性主义的死亡观与理性主义死亡观的最大区别，在于前者给人们提供的人生价值、准则、模式的源头是无法由逻辑来把握，而只能通过身心的体验。道家之“道”、佛家之“涅槃”，都是超验的存在，而儒家的生生之“仁”，墨家以“义”为内容的“天志”则是经验中的事物。由此区别使得佛道的人生模式往往与世俗人的生存追求相背，而儒墨由死亡观派生出的人生理想似乎又太高，至于纵欲主义死亡观则散发出低俗的气息。可见，只要是一种观念，它就必有其长处，也必有其短处，在漫长的中国历史上，这些死亡观影响了无数中国人的死亡操作，使得人们有幸福，有悲哀，有快乐，也有痛苦，这就是人之“生”，这就是人之“死”。

四、“事死如事生”

上述各种死亡观通过种种传播途径，和广大百姓的世俗生活有机地结合在一起，从而形成了中国民间一整套对死亡的看法及死亡的具体操作，只是在这个层面上，才组构成独特的繁富奇特的中国死亡文化。

在一般中国百姓的思想意识中，“死”就犹如“归”，是人回归与生的状态完全不同的世界里去。人死之后，肉体变为“尸”，精神演成“魂”与“魄”，“魄”附于“尸”之上而归于土，“魂”则归于渺渺天堂或冥冥地狱，所以，人死便成了“鬼”，“鬼”即“归”也。《周礼》云：“众生必死，死必归土，此之谓魄。骨肉毙于下阴为野土，其所发扬于上为昭明。”《礼记·郊特牲》认为：人死之后，“魂气归于天，形魄归于地。”中国的丧葬文化由此既重视“尸”身的安葬问题，又特重视对“魂”的各种安排。如在葬法中，中国古代出现了土葬、崖葬，又采取制棺椁，放置木炭、石灰等方式方法，其目的就在于使“魄”的寄寓之处——“尸”尽量地延续时日，免于各种人为和野兽的侵害。中国南部地区，潮湿多雨，棺木易腐烂，于是有些地区便出现了用瓮器做棺具。有趣的是，瓮棺上一般都凿有小孔，这当然和先民们认为的死即是灵肉分离的观念有关，此“孔”是为了让死者的灵魂能自由出入，以早日超生。由于这种灵魂观念的作用，中国人的丧葬礼俗往往有许多“招魂”、“送魂”的操作。人死之后，安排妥当，就要在门前树起“招魂幡”，引导死者的灵魂回“家”。《仪礼·士丧礼》云：

> 复者一人，以爵弁服，簪裳于衣，左向之。极领于带，升自前东荣，中屋北面，招以衣，曰：皋某复，三。降衣地前，受用箧，升自阼阶，以衣尸；复者降自后西荣。

这段话详细地描写了人死之后的招魂仪式，用死者的衣服招魂并呼唤死者的姓名，然后把已附死者之魂的衣（当做“幡”用）敷在死

者身上，招魂过程便算结束了。但在百姓的潜意识中，鬼魂是会害人的，是阴森恐怖之物，所以招魂之后便是“指路”，使用某种操作给死者的亡灵指引该去之路。有些地区的百姓在起灵仪式中，往往朝棺材上抛撒一些米，据说这样可保护死者的灵魂不受其它精灵鬼怪的伤害。

死者下葬之后，还有十分繁琐的祭祀仪式，其中亦贯穿着死即灵肉分离的观念。比如祭祀过程中人们爱烧香，香被称为“返魂香”，显然烧香与灵魂的观念有密切的联系。中国道教的观和佛教的庙内都烧着大把的香，在清香浓烟之中，人们依稀看见了神灵。“香”成为人间与阴间鬼神沟通的物件。“做七”是中国民间广为流行的一种祭祀仪式，“做七”又叫“水陆道场”、“水陆大会”或“水陆斋仪”，其基本内容是请和尚或道士诵经设斋，举行各种法事，以超度亡灵，使之转生投胎再生人间。

宋代大儒朱熹云：

> 人所以生，精气聚也。人只有许多气，须有个尽时，尽则魂气归于天，形魄归于地而死矣。（《朱子语类》卷三）

人之死分为无形之“魂”和有形之“形魄”，于是中国死亡文化中才出现许多安魂引魂安魄定魄的操作，这成为中国死亡文化的一大特色。

中华民族是一个勤劳节俭的民族，人们生前的奢侈性需要不多，但对死后则有一个企盼：寿终正寝。“寿终”，即活够自然给予的年限；“正寝”则指“死”时安详，“死”后得其“所”，从而能“安心”、“瞑目”。由此追求派生出一系列的丧葬风俗。比如要避免正常死亡的老人在病床上死去，而应在其生命垂危之际，先为其沐浴更衣，再移往正屋的灵床上，在亲友们的环绕护持下，度过老人的弥留时刻。《礼记·丧大记》云：“废床，彻褥衣，加新衣，体一人，男女改服。”在葬法上，汉族人多尊奉“入土为安”的习俗，故土葬最为盛行。坟墓的朝向，一般多指向西，以方便死者的灵魂归于原来的地

方——西方，而且人死尤如太阳西落，坟头朝西暗示人回归自然，这种安排也是为了使死者"正寝"。在葬式上，中国辽阔的领土上，各族百姓曾经使用过各种方式，如仰卧直肢葬、屈肢葬、俯身葬、二次葬等等，各种葬式无不寄托着死者亲属希望逝者能够"正寝"的意思。如"俯身葬"被人们认为这种葬式可使死者更快更顺利地转入地府，回归本源。

中国古代许多残酷的死刑执行法，除了想用痛苦来折磨罪犯外，其中一个重要观念就是用种种安排破坏罪犯"寿终正寝"的渴望。比如用利刃碎割人肉而致死的"凌迟"之刑，用刀斧把人拦腰斩断的"腰斩"之刑，用炭火把人烘死的"烹烙"之刑，还有用马车扯碎人的四肢的"车裂"之刑，等等。这些酷刑既使人无法"寿终"而死，又让人不能"正寝"，这种悲惨的结局往往对生者有一种极大的震慑作用。

在中国死亡文化中，还有一个十分突出的特色，即人们一方面希望死者在阴间能够过上一如生前甚至超过生前的富足生活，另一方面也要求死者转为"鬼神"之后能够保佑阳间的生者平安，以致发财发家，升官晋爵。由于生死隔离，使生者对死域、死者、鬼魂等的状况、环境和喜怒、衣食、住行、动停等产生了无限的遐想，并由此生发出一系列丧葬祭祀方面的操作。一般中国民间葬人必伴随着葬物。《南京采风记》云："入殓，届时亲人均须环送，即将亡者舁入棺内，棺内诸物为：黄土、石灰、炭屑、雄黄、衾、褥、被、鸡鸣枕、脚炭、纸卷。"这些物件有防腐物和日常生活用品，此外，有钱者还陪葬入各种古玩字画、金银财宝等，封建帝王甚至殉葬嫔妃和其他仆役，这些行为都受一个观念主使：让死者过生前一样的高水准生活。有些地方，人刚断气，就要焚烧纸扎的马车、轿子、草鞋和纸扎的棍棒，这是为死者平安舒适地迈上冥途做准备。人死后三日，人们往往又要为其焚烧纸扎的童男玉女，金银楼库，轿马衣物，以让死者在阴间十分富有。而到了出殡之日，大户人家更要焚烧各类丰

富的纸扎祭品，如官牌、伞、扇、松、狮、松鹤、松鹿、金山银山、童男玉女、车轿骡马，等等等等。这不仅是生者希望死者在阴间生活富足，还企望死者能官运亨通，把阳间的人生追求置入了阴间。还有些地方，对什么时候烧纸钱、怎样烧，烧多少都有十分详尽的规定。比如在灵柩启动时，亲属们要把焚烧纸钱的丧盆摔破，以为这样阴间内的死者才能受用烧给他的冥钱。去坟地的路途上还要撒大把的纸钱，俗称"买路钱"，以让死者往阴间去时顺利一些。以后每逢清明节或其它特殊的拜祭时，人们都要焚烧大量的纸钱并上供，这被认为是源源不断地把冥钱送到死者手中，使其富裕快乐。有许多地方还有"暖穴"之俗，就是棺材穴挖好后，马上在穴里烧火，以为经"暖穴"后的棺材坑，死者在内才会舒适。

中国人长期坚信和采用的阴宅风水术是与人们希望死者能保佑生者平安和富贵的心理联系在一起的。人们最早重视坟地的选择，往往主要考虑的是地貌，如选择高地以防潮防水；选择地势宽广、山青水秀之地，亲人葬于此，可给生者一种好的心理感受，等等。后来，死者葬地的选择日渐与生者的贫富贵贱、吉凶祸福联系起来，《葬书》云："势与形顺者吉，势与形逆者凶，势凶形吉，百福希一；势吉形凶，祸不旋日。"认为坟墓所在地的"势"与"形"与生者的吉凶祸福有因果关系。

阴宅风水术的基本观念是：要寻找一块风水宝地，先人葬于此，肉体灵魂都可安息，从而阴庇子孙后代，使家人逢凶化吉，财源滚滚，贵不可言。由此派生出一整套观山寻水找"吉穴"的技术。比如阴宅风水术认为：坟周围的砂形贵山凝、山来、山形顿回，止水澄清，流水曲绕，认为这种风水能留滞住墓穴的生气，使死者的后人亲属门庭兴旺，财源广进，官运亨通。反之，如果坟墓周围的山无环绕状，山形反走，水流外行，直而不绕，那么，墓穴的生气就会散失，而死者的后代亲属便会人丁不旺、富贵前景暗淡，甚至灾祸频仍。

中国民间百姓长期信奉"吉气感应，鬼神及人"的观念，把生界

死界、阴界阳界视为可交通的地方，因此才发展出如此繁杂多样的丧葬安排。

中国死亡文化的又一特征在于"事死如事生"，在整个死亡安排中，无不贯穿着明尊卑、别亲疏、序人伦的道德要求。中国社会长期是一个宗法型社会，如何区分并定格社会等级、家庭家族的长幼秩序是整个社会的核心问题，因为它直接关系到资源财富和权力的分配。人间高度重视此事，阴间自然也被人们理所当然地认为是极重要之事，这叫做："生，事之以礼；死，葬之以礼。"

同为"死"，由于等级不同，"名"亦不能相同。《礼记·曲礼下》云："天子死曰崩，诸侯曰薨，大夫曰卒，士曰不禄，庶人曰死。"自然，同为棺材，不同等级者亦为不同，所以古人常在孟冬之月"审棺椁之厚薄，营丘垄之大小、高卑、厚薄之度，贵贱之等级"。唐代更明文规定坟墓的高度：一品官的坟高可达一丈八尺，二品以后，每低一品减低二尺，六品以下只能营建八尺高的坟。（参见《吕氏春秋·孟冬记》、《唐开元礼》卷三《序例下·杂制》）

在整个丧葬过程中，明尊卑、序人伦的要求贯彻在方方面面，从丧服的式样面料到"引魂幡"的位置，从送葬队伍的顺序到哭丧过程的安排，等等，都有明确的规定。《仪礼·丧服篇》就规定了丧服有五等，称为"五服"，依等级顺序分别称为"斩缞"、"齐缞"、"大功"、"小功"、"缌麻"。在持"引魂幡"的人选上，中国古人是十分慎重的，按习俗，死者出殡时必须由长子打幡，如死者为父，打幡用左手；母死则用右手。如果死者的长子逝于前，次子是无权打幡的，此重要职事由长孙执行。若死者既无儿又无孙，打幡就只能由继承死者遗产的亲属或义子承担。

中国死亡文化在葬丧过程中严格分明上下尊卑大小的安排，从浮面现象看是"事死如事生"，表示对死者的尊重，但实际上逝者是无法看见和体验的，其本质在于做给生者看，实际作用是面对已成神灵的死者，人们再一次明确男女之别、长幼之分、尊卑亲疏的

不同。不要小觑这一点，它的重要性在于具有确定财产继承权方面的作用，有区分人伦秩序的作用，特别是有社会教化方面的作用。因此，人类的死亡文化实际上正是生存文化的延长，人生时遵循的习俗、秩序、制度在死后仍然脱离不了它们的控制，从这个意义上看，生与死、阳与阴确实是可以沟通的，事实上也是统一人生过程的两个方面。

五、本书的结构和主要内容

由以上简略的叙述，读者不难察觉中国死亡文化的丰富和独特。中华民族在生与死的绵延更替中，创设出一整套独特的死亡观念，引申出纷纭繁杂的死亡实践，并由此产生了富有民族特性的死亡方式、丧葬制度、祭祀仪式、葬式葬法等等。它们共同组构成广博深邃的中国死亡文化。本书力求站在科学和客观的立场，用浅显易懂的文字，介绍、探究、阐发中国死亡文化。

本书首列“死亡观念篇”，着重介绍在中国历史上产生重大影响的儒、道、墨、法、佛的死亡观念，阐发其内涵及意义，并相互比较，显示其优劣。希冀读者在观览和深思中国古代智者关于死亡的看法中，获得启发，充实生的智慧和死的智慧，以更好地面对和解决复杂的人生与人死的问题。

本书次列“死亡人物篇”，重在介绍中国历史上忠臣义士之死、隐士逸者之死、侠客义士之死、严刑峻法者之死和追求死后新生之“涅槃”者之死。这五类人物恰好践履着不同的死亡观念，与“死亡观念篇”前后呼应。读者不难从中察觉观念对人生与人死的重要性，也能够在细细品味先人之死的过程中获得某种直面生死的智慧，以更合意地生，更顺意地死。

本书又列“死亡样式篇”，主要介绍人死亡的各种方式，除正常死亡外，人们可能因意外而溺水死去，人们还可能因一时想不通而

服毒致死，当然更有因祸因罪而惨遭凌迟处死、腰斩而死、斩首而死，等等。这些“凶死”的样式是那样惊心动魄，那样令人惨不忍睹，人们会深深感叹：人类虽是万物中最优者，是生物中唯一有理性的类别，但却经受着任何其它物类都没有体验过的惨酷的死亡方式。人类的聪明才智竟然有这么多放在如何更残忍地结束同类者的生命之上，真是不可思议。读完此篇，希望能使读者涌现出浓厚的人道主义情感，追求文明进步，窒灭人的兽性和野蛮心理，使人间变为生者的乐园，死者的留恋之地。

本书再列“死亡葬法篇”，主要介绍在漫长的历史沿革中，中国各族百姓的葬法葬式上曾经出现过的土葬、火葬、崖葬、树葬、复合葬、腹葬、瓮棺葬及各式奇特的葬式。繁富多样的葬法葬式无不隐含着人们特定的死亡观念，尤其是人们的鬼魂信仰。阅读此篇，人们可以领略许多不可思议之事，但静静揣摩，又可恍然大悟：各种貌似奇特甚至残忍之极的葬法葬式都有一个合理观念在支撑，也都能得到理性的解释。

本书又列“死亡礼俗篇”，着重介绍安葬和哀悼死者的一系列报丧、招魂和关魂和仪式：从治丧时的吊唁仪式、入殓仪式、丧服仪式到出丧中的“择日”、“哭丧”、“起灵”、“送丧”和“下葬”。阅读此篇，读者可以强烈地感受到中国古代“事死如事生”观念影响的深广。中国百姓在死亡礼俗方面的细致周到和恪守祖训足以让世人惊叹不已。

本书又列“死亡归宿篇”，人死之后的归宿当然是棺椁和坟墓。在中国，棺椁的大小厚薄、坟墓的尺寸及内部装修严格地按“礼”的规定来做，帝王之陵更是极尽奢侈豪华之能事，适足以与其生前的场面相媲美。这些规定和制作的背后是严格的宗法伦理的观念。古人又发明“阴宅风水术”，苦心寻找“吉穴”，经营葬地，希望死者舒适安逸，同时阴庇后代子孙，得福祛祸。读者仔细观览此篇，会为古人的良苦用心而深深感动。

本书最后列“死亡祭祀篇”。祭祀活动不仅自古就有，而且范围极广，时间持续也相当长，中国人最早领略死亡的意义往往就是从被大人带着去祭祀祖先开始的。中国死亡文化中的祭祀对祭品的种类、质量，祭祀的时间等都有严格的规定，而各种祭祀的仪式也数不胜数，其中还有许多禁忌，以及居丧的制度，历代历朝留下来的充满悲痛的优美祭文也汗牛充栋。这既是一幅壮观丰富的民俗民风图，也蕴藉着中国人传统的死亡体认，读者读完此篇当有所获。

“中国死亡文化”是一个极大而又深不可测的“宝藏”，要想在一部几十万字的书中介绍完、讲透彻是不可能的。希望以此书来探究源远流长的中国死亡文化，破译千古难识的生死之谜，使人们坦荡达观地对待死亡，免于死亡的恐惧和焦虑，并启迪人们勇敢而又从容地直面和接受死亡的降临，从而促人珍惜生命行程中的每一分每一秒，用生前的奋斗不息来获至死时的安然适意。

本书的每一篇之后都附有少量的关于中国死亡文化的资料，以供有兴趣的读者进一步了解之需要，还附有参考书目，意为给读者提供深入研究的方便。

死亡观念篇

万物有生必有死，人为万物中之一类，虽则可以自豪地说“人为万物之灵”，但仍然逃脱不了“死”的降临。因为说到底，人类也还是生物中的一种，既然能产生、繁衍，也就必会伴随着个体之人的不断死亡、毁灭。但是，同为死亡，人类优于万物的地方又十分明显和突出，那就是人能意识到死亡、思考死亡，采取某种操作方式避免非正常死亡，运用一些方法推迟死亡的到来。当然，人们有时又能操纵死亡“按时”、“按质”、“按量”地出现，如人们采用各种方式方法自杀、谋杀和发动大规模杀人的战争，等等。可见，人类在死亡问题上的有为性，虽然比其它有生命的物类优越，但其不正确地发挥，却也使人类遭受比其它物类更惨痛的命运。

回顾历史发展，不难发现，随着社会物质生产的进步、文化的繁荣，人类对自身生存和死亡的问题思考得越来越深广。在古代社会，人们也许把主要精力

都放在了对付恶劣的自然环境上，放在了如何填饱肚子上，而将死的问题完全托付给冥冥中的神灵去操心；但到了社会文明昌盛之后，人类就不会满足于对死亡完全神秘性的解释，就必然会提出诸多疑问，并逐渐从人自身、从社会历史里寻找出各种解释模式，这样便构成了五彩缤纷的死亡观念，汇成了一条死亡观念演变的历史长河。

中国古代有五大派智者集中了民间的看法，对死亡问题作了深度思考，并由此形成了各异的对死亡的看法，它们是：儒家、道家、法家、墨家和佛家。这些智者从各自对死亡的观察和思想观点出发，对死亡的本质问题、死亡的价值问题、超越死亡的问题、死亡与人的生命、家庭、社会、国家和自然宇宙的关系等问题，都提出了一整套的看法，并在中国漫长的历史发展中，对广大百姓和官绅士大夫等都产生了重大影响，构成了中华民族独特的死亡观。这一死亡观是中国死亡文化的核心部分，它引导出无数各异人物的死亡方式，也演化出中国社会独特的丧葬祭祀文化。时至今日，仍然可以从中国人的处世态度和对待死亡的看法中依稀发现这些古老的死亡文化产生的影响，这足以说明了探讨其之价值所在。尤其是，驻足于现代社会的发展，人类在逐步解决了生存问题之后，必然对生存之后的死亡问题产生更浓厚的兴趣。这样，现代人就可以在阅读和回味中国古老的死亡观念中，获得某种启迪，充实人生智慧与人死智慧，更好地应付现代社会的生存与死亡的各种问题，以得到更为适意之生和更加安心之死。

一、“乐天知命、故不忧”

从个体之人的角度来看“死亡”，无疑会把“死”视为“生”的对立物，把死看做人幸福生活的毁灭，是从喧嚣热闹的尘世堕入永恒静寂的孤独状态之中，是从能感知体验的世界转入那无法把握的

可怖地狱。同时，“死亡”的存在最易于导致人们走向非理性的迷狂，它是宗教及世俗民间迷信产生的最佳媒体。具有人文精神的儒家学者则从其特有的宇宙创生论出发，在死亡观上指出：“死亡”乃是人自然且必然的归宿，因此，人们应该“存，吾顺事；没，吾宁也”（《正蒙·乾称》）。也就是说，活着，我们顺从自然天道而努力；死亡来临，我们也保持宁静接受的心境。这种“死亡”观本质上是理性主义的，从某种意义上抑制了中国人的宗教情绪蔓延。

在中国传统的死亡观上，儒家学者认为，宇宙的本质是“生生”，“天地”有“好生之德”，既创生万物，亦长养万物；人也应该有“生生不息”之精神，珍惜生命，注重人事，修养心性，以配天德。《易》云：“天地之大德曰生，圣人之大宝曰位，何以守位？曰仁。”（《周易·系辞下》）孔子说：“天何言哉？四时行焉，百物生焉，天何言哉？”《论语·阳货》“生”的概念，既有本体论的创生、派生之意，又含有生命欣欣向荣万物竞相生长的意思，而“仁”（本质亦为“生生”）则被用来沟通物的世界与人的社会，这样，宇宙便成了种种生命体产生、发展的和谐乐园。无论是“天”、“地”，还是“山”与“水”，都以其广阔的心胸容纳万物的生存，充盈着盎然生机。社会体的繁杂多样，竞生竞长，正反映了宇宙“生生”的神妙莫测；而“天地”“生物”的自然而然，也显示人间生命的弥足珍贵。

由此看来，儒家的思想被许多人视为生命哲学是有相当根据的。但这是否会导致这样一种看法，即：既然“生命”是宇宙的本体和世界本质的表现，“死”又与“生”截然相异，因此，人之“死”是一种与大道流行的相悖发展。“死”也许是一种必然的结果，但却是不“应该”的归宿；它似乎是无法避免的，但也可说是人生的悲剧、生物的悲剧和自然的悲剧。如果这样去理解儒家的生命观，那就大错特错了。实际上，儒家的生命观念，从另一视角来看，也就是死亡观念；儒家“生”的概念实蕴含着“死”的观念；“生生”与“死死”本质上是相通为一的。

《易·系辞上》云："是故易有太极，是生两仪。两仪生四象，四象生八卦。""太极"为宇宙之本体，其化生"阴阳"，再生"四时"，再生"天、地、水、火、山、雷、风、泽"八种宇宙的基本构成物，于是世界产生了。这之后，"天地絪缊，万物化醇，男女媾精，万物化生。"（《系辞下》）在"太极"阶段，宇宙是阴阳合体，死生为一的本体状态，而具体世界万物的生成，则是阴阳互动、死生互体的过程。因此儒家的死亡观实质是从阴阳的对立统一引申出的生死辩证法：生与死是一物本有之性质，它决非截然对立的状态，而是互渗、互变、互通的过程。生命的诞生就内含着死亡的因素，生命的发展亦是死亡的过程；反之，死亡的瞬间也就意味着其它生命形态的开始；死亡直至毁灭的过程同时也就是新生命的成长和壮大。所以，从生到死乃是自然之变，必然之理，是上合天地之演进，下合人间之法则的。这种对宇宙之理、自然之变的深刻洞悉，可以使人明白生死之奥妙，从而面对贫贱富贵寿夭等的变化皆能处之泰然，安于天命，无所忧虑，这就叫"乐天知命，故不忧"。（《易·系辞上》）

"乐天知命，故不忧"是悟解了生命之理而产生的一种对"死亡"的理性主义态度，它成为历代儒者奉行的基本的死亡观，并通过儒者长期的宣传，逐渐成为中国普通百姓广泛接受的观念。

"乐天知命，故不忧"的生死观，必须建立在人们拥有极高的文化修养和道德境界的基础上。也就是说，要真正理解"生"与"死"的共通性，人之"生"是宇宙创生的结果；人之"死"亦是宇宙化生的产物。在这种极高明的心胸境界下，人们由知天命而乐天命而不忧。此"不忧"决非仅仅指人们对生活的艰难、世道的险恶、人生的坎坷无所忧虑，勇敢地面对人生；更是指对人人担心害怕之"死"的毫无畏惧，无所萦怀。但是，一个人若无较高的文化素养、心胸境界，在接受"乐天知命，故不忧"的生死观时，就会演变成对任何生死变化都无动于衷，逆来顺受的消极人生态度。这在一般民间百姓中是一种相当普遍的人生观。所以，要真正理解和做到"乐天知命，故不

忧”，人们必须由知识的学习到道德境界的提升两方面做出努力，最终成为生时奋发向上，死时无所忧虑者。

二、“杀身成仁”

从现实中看，人终有一死，此不可免亦不能避，但是，人肉体无法永存的事实并不能否认人能够从精神达到不朽的途径；“死亡”固然可哀可悲，但透悟生死，建构并树立某种超乎“死”的价值，并不懈追求之，这样就可以摆脱“死”的恐怖，以一种坦然的心境、宏阔的精神状态去迎接死亡，此时人便能安息于“死亡”的那种永恒的甜蜜之乡。这即是中国古代儒家在死亡观上提供的一种死亡智慧。具体而言，儒家学者在超越死亡的问题上抱有三种基本的观念：

第一，重视生命行程中道德价值的开拓，追求个体之人与整体之德的合一，由有限进至无限，从而超越死亡。

《中庸》云：“唯天下至诚，为能尽其性；能尽其性，则能尽人之性；能尽人之性，则能尽物之性；能尽物之性，则可以赞天地之化育；可以赞天地之化育，则可以与天地参矣。”（二十二章）人之本性与天地万物之性本质上是同一的，因此，当人由“诚”的途径能“尽其性”时，就可尽“物之性”，进而“赞天地之化育”，终至与天地并立。所谓“与天地参”正是说明人们经由道德的内在修养和外在践履，使自我的生命历程充溢着宇宙精神，这就可以使个人突破时光的局限趋于永恒，直至与“天地”并立。

儒学大师孔子对鬼神与“死”的问题一向抱着回避的态度。“季路问事鬼神。子曰：‘未能事人，焉能事鬼？’曰：‘敢问死？’曰：‘未知生，焉知死？’”（《论语·先进》）这段记载固然说明孔子在“死”及人死后世界的状态上取一种存而不论的看法，但从中也不难看出孔子的真正想法是：一、鬼神是存在的，“死”的问题比“生”的问题更

难以弄清楚；二、人们不应过多地去考虑“死”及死后的事，而应该重视“生”，高扬生命的活力，尤其是注重现实生活中道德价值的开掘。宋代大儒朱熹指出：人生在世所从之“理”乃是“天”所赋予，当人的一生都孜孜矻矻践行不息，到“死”之时，也就可心安理得了。也即是说，人们借助于永恒存在、无限广大的“天理”媒体而使生命得到永生。明代大儒王阳明认为生死问题常常困扰着人们，许多人通过儒术的学习和践履，可以超脱“声利嗜好”，但却不能看破生死。一个人只有从“尽性”的修养，真正沟通人与物与天地的本质，方能够真正体验到万物无一物非我的状态，从而把个体之生命融入宇宙的大生命之中，如此，就决不会去恐惧死亡，对“死”抱着某些错误的看法，这即是所谓“尽性”到“至命”之学。这种说法，本质上正是要求人们重视道德价值的开掘，把有限的生命与永恒的观念联系在一起，这样便从精神上超越了死亡。

第二，坚信某种内蕴先验道德的必然性（天、天命）的存在，并自觉地把个体的生命与之融合为一，使自我的所思所念所行更具神圣性，由此便可产生伟大的使命感，爆发出大无畏的精神，直面死亡，以洒脱的态度安于“死”的到来。

孔子坚信存在着某种有意志的“天”，“子曰：‘莫我知也夫！’子贡曰：‘何为莫知子也？’子曰：‘不怨天，不尤人，下学而上达。知我者其天乎！’”《论语·宪问》人不被他人所理解，通常都会使人在心理上感到很强的压抑感，并形成对他人、社会的怨恨心情。孔子之所以在这种情况下做得到“不怨天，不尤人”，就是坚信有广而无所不包，深而神妙莫测的“天”存在，它可洞悉人间的一切是是非非，理解个人的所作所为。所以，孔子说：“获罪于天，无所祷也。”（《论语·八佾》）“无所祷”正说明“天”的圣明和无所不在。由于树立了“天”的无上权威，孔子提出了“三畏”说：“君子有三畏，畏天命，畏大人，畏圣人之言。小人不知天命而不畏也，狎大人，侮圣人之言。”（《论语·季氏》）“君子”此“畏”建立的基础正在于对“天命”存在及

无所不能的认识；“小人”之“不畏”，原因也在于其不懂得天命。“畏”可激励人们奋发向上，富有强烈的使命感，而“不畏”易于导致人们放任自流，缺乏自信心，最终无法坦然地面对“死”。

在儒学的传统中，“天”或“天命”历来就被视为必然的宇宙律与当然的道德律的统一整体，这在观念上打通了天道与人事。当人们在现实生活中能够努力于做当行之事时，就可通过“天”或“天命”在心理上获得必然性的强大支持力，从而能够蔑视生活中的一切劳苦困顿，一切艰难险阻，乃至死亡的威胁。《史记》记载：在后有追击者的情况下，孔子能够从容不迫；在武装拘禁中，孔子能神态自如；身临死地，孔子可无所畏惧，这种心态与行为都源于其坚信个人所行上合“天道”的强烈使命感。当一个人的言行被视为上“天”所“命”，自我肩负着替天行道的责任，当然就可免于对“死”的恐惧，并从中获得无穷无尽的人生动力。

“生”由“命”所定，“死”亦由“命”所定，故伯牛“有疾”时，孔子叹道：“亡之，命矣夫”（《论语·雍也》）。由必然性的“命”来观照死亡，走的是一种理性至上的道路，它可以减轻人们对死亡的恐惧感和害怕心理，亦可抚慰死者的亲朋好友。但，如果把必然性之“命”推至极端，却有可能使人们走向非理性的命定论道路，导致人生时逆来顺受，死时听天由命，被动地接受命运的一切安排，放弃个人的任何主观能动性。儒家学者之所以既信“命”，又能避免滑入“命定论”，还可使人们生前勤勉努力，具备强烈的使命感和责任心，关键在于儒学把必然之“命”，与道德性之“天命”加以沟通。因此，“命”就不完全是某种不可知的盲目性力量，其本质是可以理解的，并正好与人们当循之天道、当做之人事合而为一，由此便使人在似乎高不可攀、深不可测的“天”与“命”面前产生某种亲和性，获得了某种观念性的自由。《论语》记载：“司马牛忧曰：‘人皆有兄弟，我独亡。’子夏曰：‘商闻之矣：‘死生有命，富贵在天。君子敬而无失，与人恭而有礼。四海之内皆兄弟也。君子何患乎无兄弟也。’”（《论语

·颜渊》)人有无"兄弟"和"富贵"及生死消息,都被认为由"命"而定,但子夏认为不能因此而陷于忧愁苦闷、自暴自弃、毫无作为的情况之中。在儒者看来,君子只要勉力循道遵礼行事,天下何人不是"兄弟"呢?何必在意富贵有无、死亡迟速呢?这种看法恰恰是把必然性之"命"与当然之"德"加以融合,人们只要做好道德心性的修养和践履,就可在更广阔的范围承受"命",使个人获得更合意的"生"与"死"。

第三,把真理和道德的价值置于"生"与"死"之上,生时为道义而努力奋斗;面对死亡的胁迫,亦能为实现道义而从容就死。

死亡现象的存在,使人的生命和生活显得弥足珍贵,但在儒家学者看来,生的价值远不如真理和道德的价值,所以,人们固然应该重视"生",但同时也应该蔑视"死",做到为理想、为道义能毫不犹豫地献出宝贵的生命。

孔子追求真理可谓不遗余力,他曾说:"朝闻道,夕死可矣。"(《论语·里仁》)"死亡"对人而言是个十分严重的问题,但得知"事物当然之理"更为重要,因此,人们应该努力于寻道、得道,如果一旦有所获,那么即使死亡很快来临,也可心安。这种追求真理甚于关注死亡的境界当然不是一般人所能达到的。许多人恐怕在"夕死"的威胁下,更易于陷入放纵自我,无所不为的境地。儒家的"死亡观"所揭示的问题是:人要真正做人,就须"闻道"(道即"为人之道"),否则即使你活着,那也降低到"禽兽"("非人")生存的层次,这种"活"无疑等同于"死"。而人一但"闻道",循道而行,即便很快就会死去,但毕竟曾经是作为一个"人"而生活过,追求过,故此"死"也可等同于"生"。所以,孔子指出:"志士仁人,无求生以害仁,有杀身以成仁。"(《论语·卫灵公》)为道德价值的实现,人们应该毫不犹豫地献出生命,迎接死亡。这种说法正是把某种观念的价值置于生命价值之上,使人类从诞生之日起就担心害怕的"死亡"也成为可以接受,而且必得接受的东西。

儒家关于道德价值高于生命价值的看法，可以说是提供给全人类超越死亡的一种途径。它有助于人们摆脱对死亡的恐惧，有助于人们把“死”升华为一种壮举而坦然甚至迫切地接受，更可激励世人努力完成自我的道德培育。“死亡”因此观念而获得了一种崇高的价值，人生命的行程也因之而产生了一种紧迫的使命感。具备了这种死亡观的人，往往能使自己的人生放射出耀眼的光芒。

三、以死为安

死亡有着强烈的感性气息，面对死神人们往往有更多的非理性的迷惘，更多的情感沸腾，更多的心灵震颤。这都说明人在死亡降临之际，迫切需要某种感情的心理慰藉，这也许是宗教兴盛并广泛影响人间的原因之一。中国古代儒家的死亡观有一整套关于人们面对死亡时，能够“心安”的理论，此种“心安”又必须建立在“理得”的基础之上。因此，这种死亡安慰的理论，似有强烈的理性色彩。

第一，生活中有理想，有追求，无比充实，生命便嵌上了神圣的光环，人们执着地生活，便能忘怀“死亡”将要来到，得到心理上的慰藉。

对每个人而言，生命是十分短暂的，有人对时光的流逝万分敏感，念念不忘贪图享乐，但却总是生活得十分空虚，茫然不知所归，战战兢兢地看着死亡阴影的迫近。儒家学者指出，一个人只有在生活中总感觉到有超越个人私利的做不完的事，总体验到他人和社会对自己的需要，那么就会活得十分充实，在为某种崇高价值的献身活动里充分地察觉自我存在的价值，并忘记“死亡”不断逼近的脚步，即便在合上双眼、撒手西归时亦能坦然不惧。

孔子生于所谓“天下无道”的社会，一生为拯世济民而惶惶惶惶，席不暇暖，但他有着乐观向上的精神和坚韧不拔的气概。《论

语》记载："子之燕居，申申如也，夭夭如也。""君子坦荡荡，小人长戚戚。"(《论语·述而》)一个人在生活中要和乐舒展，心地坦荡是不容易的。一般的人为财为色为权而忙忙碌碌，既得"陇"又思"蜀"，永难真正获得"快乐"二字，一但疾病缠身或年老体衰，就常常被"死"的念头纠缠不休，在恐惧中走完人生旅途。孔子生活中遇到的困难无可计量，但其却能超出常人的生存境界，快快乐乐地生，心胸坦荡地面对死，关键在他有自己坚定不移的理想追求，有替天行道的宏阔志向，有极高的道德人格和文化素养。诚所谓："志于道，据于德，依于仁，游于艺。"(《论语·述而》)

实际上，生活中的快乐和充实是人类摆脱死亡恐惧的最好良方，但如果人们把快乐都与物质丰裕的程度联系在一起，那是决不能获得真正快乐的。孔子说："饭疏食饮水，曲肱而枕之，乐亦在其中亦。不义而富且贵，于我如浮云。"(《论语·述而》)"贤哉回也！一箪食，一瓢饮，在陋巷，人不堪其忧，回也不改其乐。"(《论语·雍也》)这被后世儒者津津乐道 的"孔颜乐处"建基的决非物质条件，而是极高的道德境界，故能长久不衰。《论语》又记载："叶公问孔子于子路，子路不对。子曰'女奚不曰，其为人也，发愤忘食，乐以忘忧，不知老之将至云尔'。"(《论语·述而》)"不知老之将至云尔"实即忘怀"死"的迫近，这种心理操作完全超出了那种通过生理调养延长寿命的世俗做法，而是从内用功于"学"，外致力于造福民众的事业中获取由衷的欢欣，体验到个体生命价值的伟大所在，这样就不会时时叹息光阴的飞逝，不忧心"死亡"的到来，获得心灵的安慰。

第二，生活中为"道义"实现而奔波不息，生命力展现于改变现实的操作之中。人生一日，便应努力一天；人活一时，就需劳累一刻。这样，人们便可视"死"为人最好的安息之域，由对死的恐惧转而为对其必至的某种淡然而又微有欣喜之意的接受，从而得到精神上的安慰。

儒学一直有以死为安的观念。一般而言，人的生活中至少要受到三方面的约束：一来自个人的理想和道德；二来自于人际间的各种规范；三源于社会与国家制定的准则。任何人在生活中要适应外在的规范，又要实现自我追求的价值，无不需要付出艰辛的努力，在精神与体力上都会深感疲惫。而儒者无不希望从"修身齐家"进入到"治国平天下"，一生都处于不懈的奋争之中，从此角度而言，"死"决非可怕之事，决非难以接受的归宿，它恰恰是人们精疲力竭之后的最好庇护所。当然，不是任何人都能理解和享受"死"作为一种幸福的安息带给人们的心理慰藉的。那些生前无所事事、毫无追求与奋斗的人，以及那些刻意逐私利，浸淫于肉欲享乐者，只会担忧"死"、害怕"死"，而决然不可能"享受"死。《荀子·大略》把死是儒者安息之域的观念发挥得淋漓尽致：有一次，子贡对孔子说："我对学习感到厌倦了，想停下来去侍奉君主。"孔子说："《诗经》里讲：'侍奉君主从早到晚都要温和恭敬，做事要认真谨慎。'所以，侍奉君主是很难的啊，侍奉君主怎么可以休息呢！"子贡又说："既然如此，那么我停止学习去侍奉父母。"孔子答到："《诗经》里说：'孝子的孝行要永不停止，天才会赐你幸福。'侍奉父母很难啊，侍奉父母怎么能休息呢！"子贡再说："既然如此，那么我停止学习去操持家务。"孔子说："《诗经》云：'首先在妻子和兄弟那里立礼法，以身作则，然后才能去治理国家。'操持家务也很难啊，操持家务怎么能休息呢！"子贡还说："那么我就停止学习去与朋友交游。"孔子回答道："《诗经》说：'朋友间互相帮助，这样才能仪表威严。'与朋友交游也是很难的啊，与朋友交游也是没有休息的呢！"子贡没有办法，又说："那么我停止学习去务农。"孔子说："《诗经》里讲：'白天要割茅草，晚上要打草绳，急急忙忙修补屋顶，来年一开始，又要播种庄稼。'务农也很难啊，务农怎么能休息呢？"子贡说："那这么说来，我就没有停止学习得到休息的时候了吗？"孔子答道："远望那个坟墓，好似高高的堤岸，好似雄伟的山巅，还像巨型的鼎，看到这个你

就知道什么是停止学习的时候了。”子贡听完，一脸肃穆，感慨地说：“死的意义真重大啊，这就是死啊！君子停止了，小人终结了。”儒者的人生态度是：人生前无有可“息”之时，亦无有可“息”之处，无论是学习、从政、侍奉父母、操持家务、交友，乃至务农等等，人们都需勉励勤奋，不可有丝毫懈怠，更不能有任何喘息观望的念头。因此，那高如堤岸、雄伟如山巅的“墓”，才是人真正的安息之地。人生活中努力的艰辛，正反衬出人死后静息的价值。实际上，只有人生时努力于开掘生活的意义，并因之精疲力竭，才可使人觉察到死的可贵，此时，人们便不仅能以生为幸福，亦可享受“死”，深刻地体验到“死”时如释重负，安然离去的内在欢欣。这当然也可给人们以心理上的慰藉。

第三，人们在生时创造某种永恒之物，借助于此而达到“不朽”，从中获得情感上的快慰。

人生命的特质决定了任何从肉体上达到永生的企图都是注定要失败的，都是荒谬的。既然从生理上人们无法把有限的生命转化为无限，那么从精神上是否可以使人“不朽”呢？公元前547年，叔孙豹说：“豹闻之，太上有立德，其次有立功，其次有立言，虽久不废，此之谓不朽。”（《左传·襄公二十四年》）崇高的品德可以使世代人传颂，建功立业可以让民众受益，精辟的言论具有永恒的价值，三者都可使人跃出个体之人短暂生命的囿限，趋向永恒与不朽，即所谓“虽久不废”。

儒者们继承了这种“不朽”的观念，并光大之。孔子认为：“君子疾没世而名不称焉。”（《论语·卫灵公》）“君子”若死时无声无息，无人纪念，那是非常令人担心的事。所谓“名称”，即是超越死亡而达于“不朽”。孔子又指出：“齐梁公有马千驷，死之日，民无德而称焉。伯夷叔齐饿于首阳之下，民到于今称之，其斯之谓与？”（《论语·季氏》）一个人生前也许富可敌国，但死后却默默无闻；相反，有些人生时穷困潦倒，但死后代代有人赞颂，声名显赫。前者与后者

生活的性质与过程截然不同，死后的待遇也完全相异。因此，人们想趋于“不朽”，关键不在生时聚积了多少财富，掌握了多大的权势，活的年限有多长，而在于有无博大的胸襟、拯世济民的行为，以及崇高的道德品质。唯有这些才可真正让人“不朽”。

孟子云：“……是故君子有终身之忧，无一朝之患也。乃若所忧则有之：舜，人也；我，亦人也。舜为法于天下，可传于后世，我由未免为乡人也，是则可忧也。忧之如何？如舜而已矣。”（《孟子·离娄下》）“舜”能为天下人的范式，声名传于后世，此正为“不朽”；君子之“忧”在于自己能否完成道德上的修养和建功立业，为民谋幸福，从而达到“不朽”。孟子把超于“死”的“不朽”提到一个相当高的地位来看待，把其当做人们应该终身为之努力的目标。

明代学者罗伦说：“生而必死，圣贤无异于众人也。死而不亡，与天地并久，日月并明，其惟圣贤乎！”（《一峰诗文集》）人皆有死，圣贤与俗人同；但唯道德高尚者能虽死而精神永存，与天地日月并立，永恒不衰，永放光芒。

人经过努力可以趋于“不朽”，不仅在心理上给人们极大地抚慰，更可激励人们生前的道德培育和为国为民不懈地努力。

四、“死生，命也”

在中国传统的死亡观念中，道家的死亡观占有独特的和重要的位置。

每一个活着的人，都必面临“死”。刻意于游离社会之外，复返自然的道家学者，对这种人生的必然性，以及被大多数人视为畏途的“死”有着浓厚的理论兴趣。为了看破“死”，也为透悟“生”，他们首先对“死”的本质进行了深入地分析。在道家学者看来。“死”与“生”表面上看截然不同，但本质上都是自然（“大道”）变化中的阶段，由“生”而之“死”是必然的发展，所以人们何必存喜怒哀乐于其

间呢?庄子云:"死生,命也;其有夜旦之常,天也。人之有所不得与,皆物之情也。"(《庄子·大宗师》)"死"与"生"作为一种永恒的自然现象,人们无法从主观或客观上加以改变。因此,"死"的本质在于:它虽为人的生理生命的丧失,而人却对此无可奈何;它相对于个别人的生命而言,似乎来得太快变化太烈,但其自身却是恒久不变的现象。《庄子·至乐》借"支离叔"与"滑介叔"的一席交谈进一步阐明了生死之理:肘上突然生"瘤",人必惊慌、厌恶,但在"滑介叔"看来,人的生命体(形骸)不过是"大道"变化的一种暂时的形式,只是某一特定的阶段而已,"死"与"生"亦是平常且自然的变化,那么,"柳"(瘤)生其左肘又算得了什么呢?从根本上说,其和生死一样都是"大道"寄寓的暂时状态,故人决不应去"恶"。这种透悟"死"的方式可以导致人们对"生"的际遇产生豁达的态度。因为此,在《庄子》书中就有了所谓"妻死,鼓盆而歌"的记载:庄子的妻子死了,惠子前往吊唁,庄子却正分开双脚像簸箕一样坐着,一边敲打着瓦缶一边唱歌。惠子说:"你跟死去的妻子生活了一辈子,生儿育女直到衰老而死,她死了不伤心哭泣也就算了,又敲着瓦缶唱起歌来,不也太过分了吗?"庄子说:"不对。她初死之时,我怎能不感慨伤心呢!然而仔细考察她开始原本就不曾出生,不只是不曾出生而且本来就不曾具有形体,不只不曾具有形体而且原本就不曾形成元气。夹杂在恍恍惚惚的境域之中,变化而有了元气,元气变化而有了形体,形体变化而有了生命,如今变化又回到死亡,这就如同春夏秋冬四时运行一样。死去的那个人将安安稳稳地寝卧在天地之间,而我却呜呜地围着她啼哭,自认为这是不通晓天命,所以也就停止了哭泣。""通乎命",即超脱悲死欢生的关键,在于真正领悟生命的形成及构成本质。庄子在其妻死时,亦有一些哀痛之情,但进而思考生命之理,觉察到人在未有性命之前,既无形骸,亦无变成人的那种"气"。然后在无为之"道"的作用下,才进而逐渐有了生命之源,人的形体和人的生命。这是一种双向互通的从"生"到"死"和从

"死"(无)到"生"(有)的过程,尤如四季运行变化一样,是自然而然的。所以,人"死"之后,恰如安寝于天地之间,生者又何必为之悲哭而不已呢?

道家把"死"的本质归结为"自然而然",期望是帮助世人看破生死,安于"大道"的变化损益,从理性上跳出感情的哀乐,使人们以某种冷静而又现实的态度对待"生"安于"死"。道家学者认为,人若体会不到"死"的本质,必陷入悲惨的无边苦海之中,终身颤栗不得安宁:"人之生也,与忧俱生。寿者惛惛,久忧不死,何苦也!"(《庄子·至乐》)人的一生忧患苦多,无有止息,追求长寿,不过是延长痛苦而已,于人又有何补?庄子的深意在于,生命的长短不足道,关键在彻悟生死之理。

在庄子看来,人生在世,短暂得如"白驹过隙",生时迅捷,死时快速,人们往往为此而担忧、悲伤和恐惧。若从"道"的观念来看,"死"实为某种天然束缚的解脱,是一种还原,是从无形变为有形,又从有形到无形。庄子指出,虽然这种生死之理似乎许多人都明白,但他们仍然受囿于生生死死之念。陷于或欢天喜地,或悲悲切切地对待生死。所以,自认为对生死之理有深悟者实际上并没看破生死。庄子的深意在于,生与死的迅捷,使世人难以真正谈清其内蕴之理,故应该不认不辨,人们应该去体会"道",自然合于"道",这才是真正透悟生死的途径。

道家学者提出的这种看法决非故弄玄虚,更非是由于自己弄不懂而告诫别人也不要去弄懂。从价值论的角度来看,道家学者的思考方式是:人们只应接受自然的实存,而不必去分辨这种实存;人们只应有事实的认识,而决不可有价值的判断。此物就是此物,变化就是变化,生死就是生死。人们决不可对之有任何优劣美丑是非好恶的价值评判。人们在实存的世界中如若做到不杂有价值的看法,那必能坦然接受任何的发展、任何的变化;相反,人若一有价值的看法,就会采取种种规避的思虑和行为,而这恰恰是人精神的

桎梏，心灵的磨损，恰恰是人生痛苦及人死悲伤的最深刻根源。庄子认为，人们实际上也无法对死作出价值上的判断："予恶乎知说生之非惑邪！予恶乎知恶死之非弱丧而不知归者邪！丽之姬，艾封人之子也。晋国之始得之也，涕泣沾襟。及其至于王所，与王同筐床，食刍豢，而后悔其泣也。予恶乎知夫死者不悔其始之蕲生乎？"（《庄子·齐物论》）"说（悦）生"、"恶死"，即是对生与死的一种价值态度，并由此产生的情感波动。正如"丽之姬"由于生存状态变化而从"泣"到悔其"泣"一样，生者似乎都是恶死，而又焉知"死者"不悔其生前之求生呢？庄子的意思是：人们应该破除以生为欣喜以死为悲哀的观念。生者以生为喜，死者亦能以死为安；悦生者不必恶死，恶死者不必悦生。达此境界的关键在于，要割除"悦生"之"悦"，"恶死"之"恶"，把生死都视为自然之化和当然之变而坦然接受，消解一切对其价值上的评判和看法。庄子进一步说：面对将死的子来，其妻悲而泣之，而子来之友子犁则告诫其无须惊恐于生死的变化，人们应该安于阴阳造化的安排：若把自己造化成"鼠肝"，则安于成"鼠肝"；若把自己变成"虫臂"，则安于"虫臂"；若使自己以人形而活着，就自然平静地活；若使自己生病而卒，就安息于"死"。所以，透悟生死者，将个人的生命形体都视为大道所化，面对生死，剔除一切好恶喜悲的情意，一切好坏优劣的价值评判。这就叫做："明乎坦涂，故生而不悦，死而不祸；知终始之不可故也。"（《庄子·秋水》）要生"不悦"，死"不祸"，就须理解任何事物的终始变化是不固定的。"始"（"生"）必趋于"终"（"死"），而"终"又必成为"始"。终始演化的永不止息，正说明了生死互变的永恒性。因此，人们当然不应该去悦生祸死了。庄子把达到此境界的人称做"才全"。

所谓"才全"实指人们精神上的一种极高的境界，达于此者可以超脱一切生死穷达的命运束缚，亦不在意于饥渴寒暑之害，使个人的心灵与天地周流不息的大道和通为一，让生命过程不杂有丝毫忧愁苦闷，顺物而变化，随物而生死。

道家学者为世人指出理解死的本质的方法，仍然在于接受自然变化的事实，而摒弃观念上的价值评判。世上当然有死有生、有存有亡，有穷达、贫富、贤与不肖、毁誉、饥渴和寒暑，但人们面临这些变化时，如有一种顺其自然，不杂好恶情感与其间的态度，就可在精神世界中使其贯通为一，如此又能使人们和顺而逸乐，由"悟死"而"达生"而"至乐"。"至乐"之"乐"决非世俗人因获得什么而喜的"乐"，它完全渊源于人们因为彻悟生死的变化、世事损益而在心理世界上的完全解脱，一种大悟之后的大喜，一种体验而非理智的欣然。庄子称达此境界者为"真人"。"真人"之能不以生为可喜，不以死为可恶，随顺任何变化，主要在于其体认到人之生存乃天道所赋，生之死灭亦为"天道"所定，人们无法亦无力改变之，人们也不必企图设法去改变之。因此，决不要对"天道"的变化妄加评断，"不以人助天"，这样，人必可心安所遇，顺乎生死，通乎大道。

在中国传统死亡观上，道家学者把"死"视为大化流行的某一特定阶段，具有动态性，与"生"的共通性和必然的性质，这种对死亡本质的看法基本上走的是一种自然理性主义的道路。它不同于儒家理性主义的死亡观那样强调要从理智上去透悟生死，去领会死亡乃是人生命自然且必然的归宿。道家学者要求的是弃人间的分辨判断式的小智慧，摒弃世俗人的思维模式，直接与"大道"同一，然后再观照生与死，这是一种体验式的神秘主义的途径。但是，值得指出的是，道家学者引导人们不悲于死，不喜于活，决非劝人们轻生就死，或轻死就生，道学死亡本质论实际上蕴藉着更为深刻的含义，即在超脱了生死的执着后，人们完全可以更轻松自如地活。实际上，道家学者用自然主义的态度观照死亡，更易突出生命的短暂性、夭折的可能性和人生痛苦的普遍性，因此，也就突显出人类"尽年"的重要性。也就是说，人们应该活够自然赋予的寿限，消解人生悲苦于无形，否则亦是违道背理，亦是知死不知生。这样，道家学者由对死的必然性认识进一步探讨了人类自然生命的全过

程，特别是提出了种种保护生命不致过早夭损，生活不致艰难困苦的方式和方法。

五、“终其天年而不中道夭者”

所谓“天年”，即是大自然赋予人的寿命时限；所谓“夭”，即人们因外在人际的或社会国家的原因以及内在的精神与心理的原因而过早地去世。在中国古代传统的死亡观念中，道家学者非常注重人们应该活够自然大化给予自己的生命时限，并由此而积极地寻找避免早夭的方式方法。对这一问题关注的热情程度从某种意义而言，促使了后世道教走上了企图使人长生不老、肉身成仙的道路。从理论上说，这是对道家学者看法的重大误解。老庄倡“长生”，但决非“永生”；老庄重的是精神性超越，从未认为人们可从生理上摆脱死亡，这是道家学者与道教法师的本质区别。

老庄认为人之“生”与人之“死”都是大道流行的变化，人们面对这种自然进程，固然不必为“死”而悲，但亦不可为“活”而哀，以致于弃生就死，恰恰相反，人们应努力于使生命不会早夭，活够大自然赋予自己的生命时限，避免“早亡”，趋于“长生久视”。为此，庄子假借老子之口，提出了“卫生之经”的问题。“卫生”意有二层：一指人们对生命的保养和延续生命机体的努力；二指人对生活过程的调节，以获得适意的生活。道家的“卫生之经”要求人们通过某种途径和方法来避免死亡的过早降临，并减少人生前的忧愁、烦闷和痛苦，获得快意的轻松生活。庄子指出，人们把握“卫生之经”的关键，在于坚持“纯一之道”而不放弃，顺应自然，透悟吉凶，不求于他人而着力内观个人的心灵生命，要无所索求牵挂，心情开朗，复返“婴儿”式的天真烂漫，顺物变化，随波逐流。因此，“卫生之经”决非刻意去追求长生不老，避死就活，而是顺应自然，养生尽年。为此，道家学者主要提供了以下二条途径：

1、"无死地"之法

《老子》认为：有顺乎自然地"生"，亦有不符合自然的"死"，这二种情况各有十分之三；而有些人刻意求生，反遭死亡，这种情况也占十分之三。因此，人们求生欲望太强，生命保存操作中太有作为，反而难以"生"。老子指出，关键在于人们要"无死地"，即置生死于度外，在精神上超越生死，既非念念不忘"生"，亦不时时虑及"死"，如此便可避猛兽、兵刃之害了。《庄子》书中说，有一种"至人"，能不被自然灾变所惊、所害。"至人"之能在大灾难中处之坦然，不为所惊，不被所害，完全是因为其在心理上的精神性超越。其生死都"无变于己，而况利害之端乎？"其可"神"游四方，自然生死也"无变于己"。这里的核心问题是，道家学者主张的"逍遥"于生死之外，并非是某种物理性、生理性的摆脱死亡，这是做不到的，也不可能；所谓"齐生死"，乃至超生死，完全是一种精神领域的绝对自由。

一般而言，"生"与"死"是任一生命体的两面，"死"要由"生"来说明和定义；反之，"生"也只能由"死"来反映和展现。因此，道家学者认为，人要真正超越"死"，关键不在"厚生"、"贪生"，而在超越"生"。仔细观察人的生活，可以发现，人之"生"不过是由机体的活动和人的种种欲求，以及趋避行为所构成。所以，道家学者认为，所谓超越"生"，实即完全摒弃世俗之思之念之求。《庄子·让王》篇描绘了"舜"准备把天下让给"善卷"而"善卷"坚辞不就的故事。"天下"乃权力的极巅，世上有多少人梦寐以求。但在善卷眼中，自己的心性自由、生活适意更重要，有"天下"虽可位极万人之上，但却使己伤神疲身，损害心灵。故坚拒舜让"天下"的慷慨，避而入深山，世人"莫知其处"。

除权力之外，世俗人汲汲以求的是"名"与"利"，道家学者指出，这些东西与人毫无补益，只会伤身害命："故尝试论之，自三代

以下者，天下莫不以物易其性矣。小人以身殉利，士则以身殉名，大夫则以身殉家，圣人则以身殉天下。故此数子者，事业不同，名声异号，其于伤性以身为殉，一也。"(《庄子·骈拇》)"殉"即付出生命的代价。在道家学者看来，"生命"的可贵决不仅仅在于其的短暂性，也不在于它对每个人而言的唯一性，其弥足珍贵的主要表现在它是"大道"演化的一种形式和表现。因此，每个人都应该在生命的旅途中努力去体验及复归"大道"，而决不应该在求"名"、取"利"、安"家"、治"国"、平"天下"上耗费生命，此不唯可惜，实为可悲。所以，人们就不要去贪图虚名，弃绝任何巧智，与事物的发展变化完全混然一体。不以世俗所得为得，亦不以世俗之失为失，完全自足于天赋的形体生命，对外只是纯"镜面"式的接受与反射，决不在内心留下任何痕迹。可见，人们要想"胜物而不伤"，主要是在于遗弃世间所爱所得，不动心于"物"，如此安能为物所"伤"?如此，必可避免早"夭"，尽其天年。

可见，道家学者倡导的"胜物"决非如俗人所想的那样，通过某种手段占有或驱使对象，使"物"服务于个人的需要；道家学者所谈的"胜物"关键在"应物"，在"顺物"，即与对象浑而为一，特别是与对象的变化合为一体，即完全的随顺，又彻底的附合。但这样一来，人岂非显得毫无个性、毫无主见、毫无用处?在道家学者看来，此世俗人眼中的无用，恰恰是保命全身、避死就活之"大用"。

《庄子》书中记载：一匠人率弟子到齐地去，路遇一棵巨大的栎社树，围观者熙熙攘攘，好不热闹。匠人埋头赶路，正眼也不瞧。随行弟子情不自禁地停下脚来观看了好一会，然后赶上了匠人，说："自从我执斧跟随您为徒后，从未见过这样大的树，师傅您为何不顾呢?"匠人说："这是一种无用的木材。"可见，栎社树之能免于人们的砍伐，有如此长的寿命，原因正在于它既不能造舟，制棺椁，也不能做成用具、门户和房柱。所以，"人皆知有用之用，而莫知无用之用也"。因此，人们应该寄心于"大道"，浮游于世事之外，既可像

"神龙"高腾入云，亦能为"虫蛇"潜迹于地，超脱一切人世的约束和累赘，成为万物的主宰，而不被外物所役。取这样的处世态度，在世俗人眼中无疑像个又傻又迂又蠢的人，但只有守此"无用"，才可能成就保命尽年之"大用"，免于死亡的提前而至。

道家学者提倡的这套"卫生之经"完全否定人们应该以理性去明辨是非优劣，并进而采取实际行动去趋利避害。道学提供给人们的是一种精神上超越世事与外物之上的途径，要求人们达到某种极高的修为和境界，故其途径是弃理智、去感觉，即所谓"忘"。

真正要"卫生"，就首先需忘怀世间伦理规范、社会准则，从人际关系中摆脱出来；其次则忘怀自我的肉身，从物质性关系中逸出；最后则应忘怀一切思维和心理活动，臻于绝对的静虚，绝对的淡泊，绝对无欲无知的境界。如此，外物何能"伤"？实则也无对象可"伤"。生命于是便得到最好的保护，人之死亦能在应该降临之际自然来到，且人们毫无所动。

二、"啬"之法

道家学者认为，生命的本质是取之于天地("道")的精气，死亡实际上就是精气的散逸，所以，保持生命活力，延续生命都不过是保其"精气"而已。所谓"卫生之经，能抱一乎？能勿失乎？"即是指完全持有精气("一")，勿使其失而言的。老子认为人处"赤子"阶段，精气保存得最好，故生命力最为旺盛，而人为地去追求"壮"、追求"强"，表面上看似乎更强大，但实则精气外泄，离死不远了。所以人如想"卫生"，活够自然赋予的生命时限，就必须保存好血肉之躯内的精气，不使之离去，让生命机能长久地保持在新生状态，即"婴儿"、"赤子"的状态。

既然保有精气而不使之外泄是生命延续的要法，那么，在具体生活的过程中，人们就应该贯彻"啬"的原则。"啬"即爱惜节俭之意。治国者唯"啬"，方能爱惜民财民力，去奢去泰，从而国运长久；

"卫生"者唯"啬",才可保持生命的旺盛活力,远衰老,从而长生久视。

道家学者认为,人们要服膺"啬"的原则,首先必须抑制过度的物质欲望,因为情欲旺盛,必导致伤身害命的恶果。这就叫做:"五色使人之目盲,五音使人之耳聋,五味使人之口爽,驰骋田猎使人心发狂,难得之货使人之行妨"。(《老子》第十二章)所以老子认为人们应该"寡欲",尽可能减少物质获取的愿望,这一方面可免除因欲望引起的争夺对人生命的危害;另一方面则能放弃人为的自益其生,使生命机体不至于过速成长,以致加速衰老。其次,人们还必须抑制喜怒哀乐的情感。人们在日常生活中放纵情感,喜形于色,或怒发冲冠,必遭致外人的注意和侵害,这对卫生是很不利的。所以应该"塞兑"。"兑"借指情欲之门,"塞兑"即堵塞住喜悦和烦闷之情,如此终身都不会患病。但是,值得注意的是,此"塞"并非指强行抑制住情欲,人已有了喜怒哀乐之情而用意志强闷在心中,反倒更易引起人生理上及心理上的疾病。老子主张的"塞兑"是要求人们消除任何情感,不管在现实生活中有何遭遇,人们在精神世界中都毫无情感波动。如此方能真正达到"终身不堇"。

因此,"啬"之原则的真正含义并不在使人们从心理上强行抑制住物质欲望和情感,而是要使之在精神世界中消解于无形。也就是说,不仅要使人们在外显行为中不受欲望冲动的支配,还必须使人自然地不产生任何欲望。如此,方为真正的"啬",保持生命,避免死亡过早地来临。为做到这一点,道家学者提出了所谓"抱神以静"的方法:要达到"长久"的目的,人们关键在复返"大道"。"道"深藏不露,难以尽窥。这就需要人们不动于形,保持心理精神上的绝对清静,放弃任何感官的活动,自然会消除任何欲望,专注于内心的澄明透悟,如此必可长生。

六、"死而不亡"

在中国传统死亡观念的体系中，道家学者希望人们能通过各种途径，随顺外物，活够大自然赋予的生命时限，对"死亡"的到来不动于心。但这还不是道家学者追求的最高目标，他们最终希望实现的是人的"死而不亡"。这种"不亡"当然决非指生理上的不死。道家学者的深意在于，当人们真正顺道而生而死时，由于精神能与道为一，故而借助于永恒之"道"的桥梁，达到了永恒与不朽。庄子认为："达道"之人可以做宇宙的主宰，可以摒弃任何世俗的感知与智能，其视形体（生理生命）为暂时的寄寓，因此而能身死心不死。所谓"心未尝死"，当然指的是一种精神性超越。儒家学者也有"死而不朽"论，但多求之于生前的道德文章、治国伟业在后世的传颂；而道家学者希望实现的"死而不亡"，则多求之于个人精神世界的大自由，从透悟大道到合于大道，进而实现"不死"。

因此，道家"死而不亡"论的中心点还是使人复归"道"。在道家智者那里，"道"本身即一形而上之本体，其存在于宇宙万物之先，这种恍惚飘渺无从定义的"道"是万物产生的根源："道生一，一生二，二生三，三生万物。"（《道德经》第四十二章）"一"指混沌不分之元气，"二"为既对立又统一的阴与阳，"三"谓阴阳二气的相互绸蕴、互渗、相交的过程，然后才产生了世界万物。"道"既然创生了万物，其也必存在于万物之中；万物是"道"的形体化和实体化，"道"则是万物的本质，所以"道"是无所不在的。一般人往往从纯而又纯、高不可瞻的角度去寻"道"，这样做的结果是把"道"与万物分割开来了。道家学者虽然指"道"为玄而又玄、难以言状，但其神妙莫测仅在于"自本自根"，其创生万物而不被它物所创生；"道"作为终极的本源，仅在于"神鬼神帝，生天生地"，（《庄子·大宗师》）使天地鬼神具有一种灵气，使宇宙内蕴本质。所以，"道"实际上是普通

之极、亲切和实的，如绝对的自然而然，无欲无为，泽被万物但从不自傲自显。故体现在任何一物之中，哪怕“蝼蚁”、“稊稗”、“瓦甓”、“屎溺”里都无不内含“道”。具体到人，具体到人的生死而言，“道”的这种性质启迪人们必须超脱个体之人的生死，从道创生万物的永恒之化中透悟生死之理，认识到“死生为一条”。

从具体的单个“物”来看，有生者，有被生者，区分很清楚；但是，若跳出单个形体的生死，从宇宙整体演化来观照，则可体会到万物中的任一物，都可成为产生它物的“种子”，亦可成为被“生”者，物物之间递相化生，形态不一，终始则同。因此，事物的变化，像“环”似的首尾相接，不可加以区别。这种大循环，就叫“天均”。所以，“生”与“死”是人这种生物的两种形态。从具体个人而言，有生有死，区分得非常清楚；但若从大道流行而言，人类的生与死也如一个永无终始的“环”，无有开端亦无有结局。因之，也就无所谓“生”，无所谓“死”。人们若能心同于“大道”，体会到生死无有先后区别，实为一体，就不仅可以认识到生死为自然之事，而且，可以把“生”当做可厌的负担，视“死”为祸患解除的快事，彻底摒弃畏死贪生之情，欣然就活，坦然受死，这样必可“彷徨乎尘垢之外，逍遥乎无为之业”，获致绝对的超脱。

从这里可以看到，在死亡观上，道家学者也有以“死”为息的观念，但这与儒家的看法还是有所区别的。儒者以死为息的思想是从肯定人生之价值出发的，他们认为，人生前从事于道德的自我培育，处理人际关系，乃至建功立业等都艰辛倍至，而死亡的来临，恰是“天”给人安排的最好安息之处。道家学者以死为息的观念则完全是一种自然主义的态度，“造化者”给人们生命，实为劳人；使人之死，实为息人。人们生顺自然，死亦回归自然，不必掺杂价值评判、感情好恶于其中。

因此，道家的破生死，实即是人复返“道”之后的齐生死。人的形体为有限之物，为必死之物；而人之精神若与道为一，则可跃升

为无限之物，不朽之物。虽则心理上的不死，不可等同于生理上的不亡，但这种通往“死而不亡”的途径却能使人们消除畏死情绪，以一种宏阔的精神状态接受死亡的来临。

但是，要真正齐生死，道家学者认为，还须通过“见独”的功夫。何谓“见独”？庄子认为，必须要“外物”、“外天下”和“外生”。所谓“外物”、“外天下”、“外生(性)”，并非指人们应该远离万事万物，避开人世，做隐士逸者，而是处于喧嚣的人世间，却独能体悟内含在“外物”、“天下”、“人性”之内的“道”。获取后又能“守之”不失，自然而然地与其合为一体，这时便升华入常人所体会不到的新境界，超越了时间维度的束缚，无所谓生亦无所谓死。因为“道”作为创生者，无物可生；“道”作为主宰者，决不会死。与“道”合一之人，也就可生死为一，超越生死了。在此，关键要体验到自然大生命的永恒性，不唯个人活着是生命的表现，人死亦是生命流行的显露；不唯生物有生命的活力，非生物亦内蕴生命的灵气。尤其要体验到人的生命与万物的生命并无本质的不同，人之死与物之亡无本质的区别。也就是说，人不仅要齐同人类的生与死，还必须进一步齐同人与物的生与死，这样，才可真正投生于大道生生不息的永恒之流中。庄子称此为“物化”：

> 昔者庄周梦为蝴蝶，栩栩然蝴蝶也。自喻适志与！不知周也。俄然觉，则蘧蘧然周也？不知周之梦为蝴蝶与？蝴蝶之梦为周与？周与蝴蝶则必有分矣。此之谓物化。
>
> (《庄子·齐物论》)

“庄周”与“蝴蝶”，一为人，一为生物；常人视为完全两种性质的生命；但实质上，“庄周”为大道所“物化”，“蝴蝶”亦为“大道”所“物化”。推而广之，“万物”皆“大道”所“物化”。因此，“物化”毋宁为“化物”，即“化”无生命之物和有生命之异物与人类之生命为“一”，此时，宇宙、人和物合为一片生命的洪流，人们的生存就臻于化境了：“天地与我并生，而万物与我为一。既已为一矣，且得有言乎？既

已谓之一矣，且得无言乎！”（《庄子·齐物论》）这种生死齐一的化境，用人间语言实不足以形容；亦无法形容。庄子为展示这一境界，只好提出“至人”的形象加以描绘：要成为获至美至乐的“至人”，首先就必须深明事物变化之理，生死相易之道。尤如“虫”“兽”不在意环境的改变一样，“至人”从不因变化产生的不同结果而劳精费神。道家学者的深意在于：宇宙、社会、人事的变化无穷无尽，任何人如若想去区分、把握和做出评判都是枉然，勉强为之，必陷自己于悲惨可怕的境地而不能自拔。从根本上看，一切变化无不源于不变（常）之“道”，人能归“道”，由“道”反观世事，就不会为人间的祸福、悲欢、生死变化忧心忡忡，担心受怕。当人们消除了所有情感上的波动、心理上的负荷乃至感觉、知觉与理智时，必可体验到“至美”与“至乐”。此“美”与“乐”当然不同于世俗的“美”与“乐”，甚至性质上完全相反，是以老聃（“至人”形象）望之“似非人”，身形“若槁木”，但其精神世界无比充实，心境无比平静，与“道”合而为一，余者实无足道哉。

在中国传统死亡观念中，道家学者指实物的世界、生理上的生与死，都是无穷变化系列中的暂时形态，因此，人生命意义的开拓只能在心灵的世界中进行。这就要求世人从种种欲望的束缚中解脱出来，从种种社会人际关系中超升出来，从种种患得患失的精神痛苦里摆脱出来，去致力于生命绝对自由的“逍遥”，去领略生死齐一的完全洒脱和欢欣。这些看法虽则玄奥，难以操作，但仍不失为世人摆脱死亡恐惧的一条途径。

七、“生者见爱，死则见哀”

在中国传统死亡观念里，与儒家主张用理性主义的态度看待生死不同，亦与道家用自然主义的方式探究生死有别，中国古代的墨者对生与死采取了一种实用的经验主义态度，重在对“死”进行

一种效用性的实利考察，同时也注意到人的感情问题。一般而言，人有理智，同时也有情感，如果说，人生存问题的解决多取决于人的理性能力的话，那么，人死亡诸问题的消解则突出了人的感性作用。墨家诸子多出身于"贱人"，长期生活在下层民众之中，对普通世俗人的生老病死、快乐与悲哀、追求与企盼、痛苦与幸福等都有着极为深刻的体验，故而易于认知人死之时的悲哀之情；但墨家诸子并未停留于此，而是要求人们立于功利主义立场，把对死的感情哀痛提升到理智上的冷静判断，这也许是墨家死亡观的一个重要特点。

墨子认为，要成为品格高尚者，就需在贫穷时保持廉洁，富贵后常思"义"，生活中体现"兼爱"，遇死时有哀痛之情。实际上，墨家以"兴天下之利，除天下之害"为志，而若缺乏对世人苦难及死亡深沉的同情，必难以为兴利除害的事业奋争不息，慷慨赴死。这即是墨子在理智地对待死亡的同时又具有"死则见哀"观念的内在原因。当然，墨家对死亡的看法并没有停留在此，而是从生命存在的本质出发，进一步突出了人对死亡理智态度的重要性。

《墨子·经上》云："生，形与知处也。""形"指人活的机体（身体）；"知"是感觉、知觉与理性的合称（精神）。人的生命是肉体与精神聚合而成的，反之，人之死也就是"形"与"知"离了。这种说法似乎是一种生理学的描述，但可以肯定是墨家诸子在仔细观察人生之特质及人在死后的诸表现形态之后得出的结论。墨子又把耳目的视听，口唇的言说，心之思虑，身体之动作看作是生命活力的表现，自然，人的死亡，也就是感官功能的停止，思维活动的消失。这是对死亡进行直观经验的描述，比之道家视"生"为"气之聚"，死为"气"之散的观点，人们更易理解，也更具实证性，容易被世俗民众所接受。一般而言，生命对人只有一次，人生存的时光又十分有限。"生"的活力，"生"的享受，"生"的欢欣，对每个人都有着十分强烈的吸引力；而"死"的孤寂、"死"的离世、"死"的哀痛，则对人们有着

相当大的震慑作用。欲生惧死，实为人之常情。道家学者认为，人们既不应该为活而欣喜，亦不必为死而悲伤，要在精神上齐生死，逍遥于“无何有之乡”。此论妙则妙矣。但望之太“玄”，令人畏而却步，尤其很难为民众所接受。墨家对死亡的基本看法，无不从经验的实事出发，故显得平和实用，人们易于理解。

墨家对时空特性的分析，尤其是对时间与空间相互关系的论述，对理解生命的本质和死亡的特征很有启发价值。《墨子》云：“行修以久，说在先后”；“行者必先近而后远。远近，修也；先后，久也。民行修必以久也。”（《经下》、《经说下》）指出了任何运动都是时空的统一，人们任行一段距离，既是空间的跨越，同时又要耗费一定的时间，二者缺一不可。任何生命体本质上也是运动，因此亦必具有时空特性。也就是说，不占有空间的生命体不可能存在；而没有时间性的生命体也即是死亡。所以，生命生存的基本前提是空间与时间的统一；生命的死亡就意味着这二者的破裂。从这种角度来看死亡，易于突出人生前努力奋斗的价值（因为生命时间的有限性），也使人避免空想，埋头实干，不畏人生旅途的艰险（因为生命空间的有限性）。事实上，墨家诸子就具有比儒者、道者强得多的实干性。他们自觉地深入下层民众之间，为拯斯民于水火殚精竭虑，奔突在险途。孟子说：“墨子兼爱，摩顶放踵，利天下，为之。”（《孟子·尽心上》）墨者们“以绳墨自矫，而奋世之急”；“日夜不休，以自苦为极。”（《庄子·天下》）这些记载都说明，墨者是一些勤生薄死，赴天下之急的人。这种人生观无疑建立在他们对死亡看法的基础上。因为人们都喜生憎死，因为生存时光的短暂和空间的有限性，故突出了人生奋斗的价值，由此出发，墨家坚决否定儒者们提倡的“命定论”。

孔子生前对“命”是坚信不移的，《论语》说：“不知命，无以为君子也”（《尧曰》）；又云：“生死有命，富贵在天”（《颜渊》）。虽说孔、孟等诸大儒并没有因为信“命”而走向完全的“命定论”，走向消极，否

定人生过程中一切努力奋斗的价值。事实上，孔子还由这种"命定"的观念产生更为强烈的"替天行道"的责任感和自信心，更加坚定了其人生的奋斗不息。但是，达到这种境界者都只能是那些文化素养极高，精神境界、道德胸襟极广阔的人，而在民间，对广大世俗人来说，"死生有命，富贵在天"之类的观念，就只能演化成人们放弃生前任何努力的托词，成为人们对世事变化、生活贫富、政治好坏逆来顺受的心理支撑，变成人们对生死听天由命的消极态度。这些正是墨家诸子们所深恶痛绝的。墨子说，人是"寿"还是"夭"，与人生实有极大的关系，人们当然盼望能"寿"、远避"夭"，但事实上，人们主观愿望往往都会落空。这种现实情况容易引起人们走向"命定论"，把"寿夭"的问题托付给人力不可损益的领域，取决于冥冥之中的"天命"。墨子指出，人们若持这种看法，那就会放弃人生前的诸般努力，消极被动地听由"命运"的安排，此不唯可悲，亦十分危险。

因为，"信命"必使官吏怠于治理国家，民众怠于劳作，从而使天下贫穷、社会动荡，故危险性极大。在墨子看来，寿或夭、贫或富、乱或治，都非取决于命，而在于"人"的努力。故墨子在生死观上执的是一种积极有为的态度，指出人们勤于劳作，就能改善生活质量及生存环境，并祛病强身，达到"寿"的目的。反之，把一切付之于"命"，懒怠消极，则生活贫苦不堪，身体多病多灾，那就会加速死——"夭"了。如果从更深的层次分析，墨者不遗余力地反对儒家的"命定"观还另有其原因。如前所述，墨子是"贱人"们在理论上的表现，代表的是下层民众的追求、观念和好恶。而当时的社会，等级森严、贵贱有别，笼罩着强烈的"命定论"氛围，富者贵者常以"命"中注定的观念来强化所得，来消弭普通民众的不满情绪；而贫者贱者也以"命"来自我安慰，平息自我欲望的追求和努力。墨子敏感地察觉到这一点，他的"非命"论实际上是给下层民众鼓励的一种学说，是希望贫者贱者们跳出"命定"的圈套，奋发有为，改变自身的贫困

状态和社会地位，这种看法对人们抛弃在死亡问题上无所作为的消极态度有着积极的价值。

八、“勤生薄死，赴天下之急”

在中国传统的死亡观念上，先秦的墨子比较重视的问题是人们在生死的选择上，究竟应该服膺一种什么样的准则才具有巨大的价值。也就是说，虽然世人都盼望“活”，但若为了某种理想、信念或原则，墨子认为人们却应该勇于赴死，因为这样去“死”，比苟且偷生地“活”，价值更大。儒家“杀身成仁”的观念实际上也是一种死亡价值论，但人们可为之而死的“仁”散发出的多是伦理道德的气息；而墨子提出的人们应为“义”而死的准则，多指向给实际的利益于天下百姓。

“义”是当然和应该的准则。墨子认为，人们在“冠履”与“手足”、“天下”与“生命”之间做选择，一定会去保存自己的躯体和生命，决不会为身外之物而伤身害命。但是又有许多人却可以为“一言”而赴死不惧，这就说明某种应该的准则“义”高于生命的价值，在这种准则面前，死亡是人们乐意选择的对象。那么，这种价值高于一切的“义”究竟是什么呢？墨学具有强烈的功利主义色彩，“义”实际上就是利于天下生灵之事。利国利民即为“义”，人们为了此“义”可以毫不犹豫地献出宝贵的生命：一般而言，生命的唯一性使其对个人而言无比珍贵，在可能失去生命的威胁下，人们甚至可以放弃最诱惑人的物质欲望。但墨子提倡的“义”，虽然仅是一种原则，其价值却超过生命。关键在于，人生而具有的社会性，使个人的生存和发展都具有超个体的性质，它内在地要求人们为群体、社会做出某种贡献、某种牺牲，在必要时则要付出生命。墨子正是把群体（国家）的发展视为高于个人生命的存在，个人的死若有利于社会的稳定、民众生活的改善，那么这种“死”就具有了极大的价值，

此足以使人心甘情愿地放弃宝贵的生命。因为这样做的结果，是以一人之生命的丧失，换取无数民众生命的保存，这就是"义贵于身"的观念的本质。

墨子树立的最高价值之源叫"天志"，"义"的准则正渊源于"天志"。其重要性体现在，有"义"，天下百姓就能生存、富裕，社会得到治理；反之，"无义"，则天下民众死亡、贫困、政治动荡。所以，实行"义"关乎天下生灵的安危、百姓生活质量的改善，当然高于个人生命的价值。墨子认为，"义"的价值既然高于人的生命，那么，人的一言一行一思一念都应该集中在实行"义"上，特别是要清除个人情感上的好恶与喜怒，全副身心投入到行"义"的伟大事业之中，"死"对人而言也就不算什么了。

在死亡观念上，墨子又提出一个"权"的问题，"权"是一种比较后的取舍。墨子认为，人们平时遇见危害，用断指的方式保存腕，这是"害"之中取利，应该做如是选择；但是，如果能利于天下，则断腕也是可以的，应该的；再进一步，如果利天下的事业需要个人献出生命，那也必须毅然而然地走向死亡。舍生取义，在墨学看来，正是一种权衡之后的正确选择。所以，墨学特别推崇的个人品德是"任"："任，士损己而益所为也"，"任，为身之所恶，以成人之急。"（《墨子·经上》，《经说上》）"损己"实为忘己，去做那些困难艰险之事，那些于己有害而利人之事，做到奋不顾身，为事业的成功献出一切，乃至人最宝贵的生命。

墨子的死亡价值论，实际上是使最无价值之"死"通过"义"的桥梁，而达到了最高价值的彼岸。一般的人，总是视死为最可厌最可悲之事，最想避最想推迟的归宿；而墨子的死亡价值论，则把死转换成最光荣最伟大之事，人们乐于接受勇于投入的归宿。此处的关键在于，人们要有一种最高的理想，并由之生发出具有宗教性的献身精神，用信念的力量支撑自己直面险恶的社会、复杂的人际关系、肮脏的政治，等等，并百般热诚地以他们个人微薄的能力、精力

贡献给“利天下生民”的事业，即使死亡很快降临，只要做到了“义”，那也可欣喜而安心。墨子的理论是这样说的，墨家诸人也是如此做的。《墨子·贵义》记载：

> 墨子自鲁即齐，过故人。谓子墨子曰：今天下莫为义，子独自苦而为义，子不若已。子墨子曰：今有人于此，有子十人。一人耕而九人处，则耕者不可以不益急矣。何故？则食者众而耕者寡也。今天下莫为义，则子如劝我者也，何故止我？

天下人“莫为义”，己就应该更努力于推行“义”，这是一种何等宏阔的救世胸襟和特立独行的雄伟气魄。墨子是如此，墨者们也是如此：“墨子服役者百八十人，皆可使赴火蹈刃，死不还踵，化之所致也。”(《淮南子·泰族训》)“赴火蹈刃”，无疑是就死弃活，但是墨者们却能视死如归，“死不还踵”，这当然是墨子所倡导的理想与信念鼓舞着他们，赋予了他们战胜恐惧的巨大力量。墨子之后的另一墨家“钜子”孟胜及其弟子，更以其悲壮之死扣人心弦。

《吕氏春秋·高义》记载，墨家“钜子”(即首领)孟胜与阳城君交好，阳城君委托其守城，因故未能成功。孟胜沉痛地对弟子们说：“我受人所托，没有办成，现在不引咎自裁，那是不行的。”弟子徐弱劝阻道：“您去死如果有益于阳城君，那么就去死；可实际上毫无益处，反而使墨者集团绝灭于世，所以还是不要去死。”孟胜说：“不对，我与阳城君，不是师生关系就是朋友关系，不是朋友关系便是君臣关系。现在我若不去死，从今以后，人们求取严师不会想到我们墨者，求取贤友不会考虑我们墨者，求取良臣也不会找我们墨者。我现在去死正是遵循墨者的准则，继续其事业。我将把‘钜子’位传给宋的田襄子，他是个贤能之士，何患墨者集团绝灭于世！”徐弱闻言，血脉贲张，说：“如您所言，我请求先死以为您开路。”说完自刎于孟胜面前。孟胜传令二位墨者去找田襄子，将“钜子”之位传授给他。然后便自杀身亡，跟随而死的弟子达一百八十

三人之多。那两位墨者把孟胜的命令传给田襄子之后，不顾劝阻，毅然返回原地，自杀身亡。

从这段感人的记载中可知，为墨者之"义"，先死者有徐弱、孟胜，后跟上去死的有"百八十三人"，更令人钦佩的是传递孟胜"钜子"位给田襄子命令的二位墨者，他们办完事后，义无反顾地回到原处自裁。这是何等强烈的视死如归的精神，它渊源于个人对"道义"价值的无限推崇。生发于内心深处爆发的无所畏惧的意识，"死"在这里已变得微不足道了。墨者的死亡观和行为既惨烈更悲壮，后来它逐渐演变成历史上那些来无影、去无踪，专干劫富济贫的侠客义士们的行动准则。

墨者以"义"贵于生命的死亡价值论形成了一种视死如归的无畏精神，从中可察觉，一个人只有具备某种真心诚意信服的理想，坚韧不拔的意志，才可能具备舍命行道的献身精神，面对死亡保持坦然自若的态度，在必要时能从容不迫地弃生就死。

九、"鬼神之能赏贤而罚暴也"

对于人来说，其生命的终止意味着感觉、知觉和思维能力及机体活力的完全丧失，一切似乎都消失了，但对活着的人尤其是与死者有关的人而言，许多问题才刚刚开始，令人烦恼。例如，如何对待死者的安葬，如何认识人死后世界的性质和特征，等等。中国古代儒家对待死者的基本态度是倡厚葬久丧，崇祭祀丧仪。这种观念或许基于二点考虑：1)隆重的葬礼，可充分显露死者后人的情意真诚，特别是子孙后代在守孝及其长期不间断的怀念过程中，默念祖先之德，陶冶个人的品质，以死者之德促生者道德境界的提高。2)厚葬久丧，隆重的祭礼丧仪本质上都是家族意识的一种外在化，是人们希望自己死后生命仍然可以延续于子孙后代身上的表现。所以，这也是儒家超越死亡的一种努力。道家学者追求的是生死齐一

的“不生不死”之境界，故从不在乎什么死后的葬礼守孝等，指此都是些无意义之举，完全可以取消。

墨子重功利和实效，对那些玄远难识的高深观念不感兴趣，他关注的是民众生活得如何，社会治理得怎样，人际关系状况的好坏，其衡量一切事物的标准就在于是否有利于国家、百姓。所以在死亡观上，严厉地斥责儒者厚葬久丧之说。在墨子看来，物质财富的生产实为不易，把已有的财富葬入死人之墓，实在是莫大的浪费；而守孝长则三年，短亦费数月，饮食居住不安，男女分居，使人体弱疲倦，既无法正常地生产生活，亦限制了人口的增殖。这对百姓的生活和国家的治理都极为不利，故墨子指出：生者应以勤于事为准，送死者入土即为安，决不可浪费财物，也不必长期守孝悲泣。墨子认为，死者既已去，葬仪尤如生活中要节用一样，亦必须节俭，关键在活人还要面对严酷的生存环境与条件，努力于劳作也是一种对死者的悼念和安慰。实际上，儒墨二家在死亡观上对葬埋及守孝问题上的不同看法，起源于其不同的出发点。一般而论，儒家往往从贵族及较富裕阶层的角度来看问题，葬埋中的花费可负担得起，对活者的生活并无多大的影响，在此基础上，考虑到慎终追远，“无改于父道”的伦理需要，所以大倡厚葬久丧。而墨学多代表“贱民”阶层，是农夫百工之人的思想代表，他们的生活贫穷，丰厚的葬品不堪负担，长期的守孝也无法做到，因此，必斥厚葬久丧，要求对死者安葬要适可而止。

不仅在丧葬和守孝的问题上，儒墨观点有重大分歧，在鬼神的问题上，儒墨亦南辕北辙。儒学大师孔子对鬼神采取敬而远之的态度，不太谈亦不愿谈，他认为人们应该注重现实生活，而不必太去探究死后世界的问题。墨子则坚信鬼神的存在，指斥儒者以鬼神为不明是一重大错误。从这点来看，儒学更具有人文主义色彩，墨子则显现出较浓厚的神文色彩。但有一点应该特别注意，即墨子大谈“明鬼”，其意图是使其“兼爱”等主张具有一种超验的背景，嵌上某

种神圣的光环，以此来坚定世人践履其主张的信心。墨子认为，不唯有"鬼"，而且有不同类型的"鬼"："古之今之为鬼，非他也，有天鬼，亦有山水鬼神者，亦有人死而为鬼者。"(《墨子·明鬼下》)各种不同的"鬼"具有超常的智慧和极大的威力："鬼神之明智于圣人，犹聪耳明目之与聋聩也"(《墨子·耕柱》)"山林幽谷，鬼神之明必知之；鬼神之罚，不可为富贵众强，勇力强武，坚甲利兵，鬼神之罚必胜之。"(《墨子·明鬼下》)墨子赋予鬼神如此大的神通，希望达到的目的是广大民众、官吏诸侯们都对之既敬且畏，然而鬼神的内容不过就是墨子的基本主张，这样便可顺利地推行之。当然，达到这一点的前提，是社会普遍的愚昧状态和浓厚的迷信氛围。所以墨子指出："是以天下乱，此其何以然也？则皆以疑惑鬼神之有与无之别，不明乎鬼神之能赏贤而罚暴也。今若使天下之人若信鬼神之能赏贤而罚暴也，则夫天下岂乱哉？"(《墨子·明鬼下》)"赏贤罚暴"是墨子树立的鬼神的基本功能，它可保证墨子理论的贯彻。"鬼神"的无上威力可使官吏勤勉政事，也使民间罪恶之事消失于无形，鬼神的效用实在是大得很。中国民间信仰"鬼神"，一直有着十分浓厚的功利色彩，人们信何"鬼"、敬何"神"，必带有一定的目的，希望获得某种好处，纯粹的以拜鬼神为目的者实不多见。这种特点恰恰来源于墨子提倡的鬼神观念。

墨子的"明鬼"论，实则也是一种死而不亡的观念。儒家希望人生前达到极高的道德境界，或通过治国平天下的功业言行来超越死亡，获得不朽；道家则试图使人在精神上"齐生死"，达到无生亦无死的"逍遥游"境界，从而实现"死而不亡"；墨家实则想通过人死后神不死之"鬼"来超越死亡。十分有趣的是，在死亡观上，墨子激励人生前为"兴天下之利，除天下之害"而不懈努力，同时也构造出人死后之"鬼"也孜孜不倦地行墨子之"义"，也为天下百姓之幸福、社会之稳定而努力。诚所谓生前死后无有差别，人生有限，而利天下之事无限。

十、“定理有存亡”

“死”作为一种生理现象，是人们司空见惯的事；但从观念的角度认识“死”，体悟死亡的本质和意义，仅有很少的人做得到。实际上，人类避免不了生理之“死”，对之过分担心，殚精竭虑都是不值得的。关键在于，人们若能透彻地把握死亡的本质，必可由此派生出某种死亡的观念，这样，人们便能更好地对待生活，享受生之乐趣，亦可坦然地对待死亡，排解死之恐惧。中国古代法家学者韩非子从“定理有存亡”的高度观照死亡，逐渐引导人们从服膺自然律到遵循社会律，由对死亡的安然态度转化为政治上的驯服臣民。他指出：从人的主观愿望来说，人们都盼富贵全寿，而远避贫贱死亡。但在现实生活中，人们往往得到适得其反的结果：富贵未获，贫贱而至；全寿没成，死夭降临。这种状况，韩非子根据老子的看法，认为是人们“迷”之所致。此“迷”决非指人对死亡等诸现象本身的生理或社会本质迷惑不解，而恰恰指的是，人们对富贵贫贱、全寿死亡没有一种正确的观念，故而想的得不到，避的全来临。韩非子认为，人聪明与否来自天性；人寿命如何由自然命定，是不可学不可随意损益的。也就是说，人的本性决定了生而必死，这段过程的长短不是人随意可加以延长或缩短的。这里，韩非子已经具有了对生死的理性主义态度。当他进一步把人们的主观愿望与生死现实区分开来时，特别是当他通过阐释老子而突出“道”之自然律的意义时，韩非子就更深刻地认识到了死亡的本质。老子曾言：“道，可道也，非常道也；名，可名也，非常名也。”（《老子》第一章）韩非子继承了这一思想，他把一物所以为一物的东西称做“理”，此“理”是暂时的、变化的，其表现的形态就是万物中有存有亡、忽生忽死、一盛一衰。韩非子又把天地开辟时产生和天地消散后仍然存在的东西称做“常”，亦即“道”，认为它没有变化，不会消失，超越时空，无法用

字词来表达。此处之“道”与老子“先天地生”的“道”有着明显的不同。但韩非子仍然是借助于老子而获得了一种关于死的观念，指出了就宇宙的本体而言，万物因“定理”者必有存亡、死生、盛衰，这是自然界实存的现象，是可道可名的；至于本体则超乎“定理”之外，故无存亡、无死生、无盛衰，所以是不可道不可名的。由此看来，自然界的万物与本体界的“道”在生死问题上是绝然不同的，这并不是说现象脱离本体，而是说明了人们可以从自身的死生变化中，透悟本体的永恒性(“常”)，赋于“死”某种本体永恒的意义，从而能够这样去对待死亡：在其还未降临时有一种正确的观念，在其来临之际能保持坦然之态。因此，韩非子死亡观的关键点，是打通现象界与本体界，从“理”而之“道”。韩非子又以“理”为万物各成其物，互不侵扰的制约力量，是构成万物内在条理性的东西，而“道”则是万理的总汇合，是自然界的总根源和总法则。这种作为宇宙本体与本质的“道”，从根本上而言是“常”，是恒久不变的，其内涵是最高抽象，无一物一意存在，故又是绝对的“大”，绝对的“无”。但从现象界来说，“道”因为“尽稽万物之理”，因此又不能不随着具体事物而有不同的体现，此时其内涵无限的丰富：死生之气、一切的智慧、万事万物的兴废都源于它的赐予。这样，韩非子通过阐述“道”与“理”的关系沟通了本体与现象、永恒性与暂时、生与死的不同状态。所以，韩非子认为，人们对死之本质的把握实际上就是透过万物盛衰存亡的变化，直接理解“道”的恒久不衰与无生无死。韩非子认为“道”是人生命的“主根”，因此，应该用“道”的观念来应接世事，安排实践，这样，人们必可生命长久，禄位久远，远避早夭和困顿。把本体之“道”当做人生活的“根”和“柢”，正是韩非子死亡观的关键点，它一方面证明了人生死存亡的必然性质，另一方面又告诫人们虽然应该从“定理”的变化来接受生安于死，但又应该超越(非违背)现象界，直接与“道”相亲近，从“道”的诸种基本性质来观照死亡，来安排人生，从而获得死亡的大智慧。

在现实生活中，有“国”会亡，有“身”会夭，这是司空见惯的现象。韩非子认为，人们如果想有国且能保国，有身且能保身，避亡免死，就必须体“道”和行“道”，此时人们的智慧极深远，能见一般人之所不见，悟解一般人无法把握的道理。所以，其行为就很难为世人所捉摸和理解，此谓“极”。当然，韩非子出于法家独特的政治立场，实际上是以保身来阐明保国之道，但从中也显示出，法家对行“道”的重视，它也正是法家死亡观的出发点。

当然，法家上述对死亡本质的看法，多得益于道家学说，实际上，韩非子也正是通过阐释《道德经》来提出自己的死亡观念的。

十一、避死就活，全寿幸福

中国古代法家的死亡观，不唯提供人们观察死亡本质的方法，而且着重探讨了人们避死免祸的诸途径，希望人们在遵循必然性规律的基础上，把对死的认识转化为人们正确行为的准则，从而在艰险无比的社会里更好地立足，更适意地生与更坦然地安息于死。

第一，“爱精神而贵处静”。韩非子根据老子的看法，认为人们无益反常的思虑与行为会导致灾难性的后果，而如果循理而行，善于保护自己，则可避死就活，幸福全寿。他说：人之生为生命的开端，人之死为生命的终结。韩非子认为：老子所言“十有三”，指的是人体的“四肢”（双手、双脚为“四”），“七窍”（即口、眼、耳、鼻七窍及下身二窍），人生命的活力即体现为此“十三”个部件的动与静之中；而人生命的死亡，亦即此“十三”个部件活力的消失。当人们背“道”而行动不止时，生命便遭到损害；动而不停，损害不止，终则生命耗尽，死亡降临。所以，身体是生命存在的基础和条件，反之，其也可体现为死亡存在的载体。基于这种认识，韩非子提出：人们在现实生活中一定要“爱精神”、“贵处静”，这一方面指人们对自身生命活力的保护和存养；另一方面则指人们任何行为都切实遵循事

物发展变化的规律，从而既免死亡的过早降临，亦能避免灾祸。韩非子在此特别强调人们透彻地掌握和尊重客观规律的重要性，认为要避免"兕虎"之害、"刑法"之害、"争斗"之害等等就须观察和掌握其产生的原因，然后根据这种对自然及世事的理性把握来规范个人的行动，如此方可免于死，免于祸，这就叫做"动无死地，而谓之'善摄生'矣"。(《韩非子·解老》)实际上，老子在《道德经》中谈"善摄生"(五十章)，意谓人们应把生死置之度外，不以死生为念，也即超越生死了，这是一种纯精神与心理的避死免祸。韩非子的解释与老子的本意明显不同，它要求人们通过理性的道路，掌握客观事物的发展规律，以之调整自己的行为，由现实的人生操作来达到避死免祸的目的。而且，他特别提出了"刑法之爪角害之"、"网罗之爪角害之"，告诫人们循"法"的重要性，这些都蕴含着强烈的世俗之味，所重者是游世之道者们不屑一顾的东西。

第二，"福本于有祸"、"祸本于有福"。老子曾说："祸，福之所倚；福，祸之所伏。孰知其极？其无正也。"(《道德经》第五十八章)本意是从祸福的互变互蕴的道理中，教导人们看破祸福，不必孜孜以求福避祸，因为两者转化的终极点是没有定准的，也是人们无法认识和把握的。而韩非子在解释这段话时，加入了个人的看法，与老子实有较大的区别。他认为，人生须无祸害，方可避死亡尽天年，而达到这一点的关键在于从所经受的祸害之中吸取经验教训，遇事小心慎谨，做事正直不邪，尤其是通过深思熟虑，掌握自然、社会与人事发展的规律，对将发生的事能有所预见，然后才可免于祸害，得尽天年，这便是人的福，而且是由"祸"引申出的福。韩非子眼中的祸福互转的关键不在老子所言的"孰知其极"，即从根本上抹煞祸福的界线，齐同祸福，而在于从"祸"之中体察事理，并运用于人们实际的行动之中，这种说法当然比老子更为实用。韩非子接着分析了人间祸福互转的原因，他指出：人有福，物质条件丰厚，则顿生放纵的心理，于是举动常违理，行为邪恶而不正，那必将事不成

且身早死，此便是人生之大祸。韩非子表达的意思，是要人们在富贵之中仍须保持高度的慎谨态度，决不可在顺境里就放纵自我，以致于无所不为，否则"福"便转为"祸"，"生"即演化为"死"。此处的关键仍在于掌握"事理"的重要性。可以说，韩非子在此阐述的死亡观，是告诫人们在任何时候、任何环境下，都必须仔细体察事物发展的客观规律，遵循"理"去思去行，避免"身死夭"，获得成功与幸福。

第三，"神不淫于外则身全"。韩非子认为，人们要避死免祸，还必须少追逐身外之物，即便要求名求利，亦须顺理而为，否则就会伤神害命。他解释老子的"上德不德，是似有德；下德不失德，是以无德"(《道德经》第三十八章)时说："德"是人取之于本体"道"的内在本质属性，是人生命的本根和活力的源泉。当人们希望有所"得"，有所外获时，人的"神"就游之于外，此"得"的人为努力就会残贼人得自于"道"的"德"。所以，具有上德之人，从不疲神于外，以保全自身的内在本真，此谓"身全"，能够免死避祸。由这种前提出发，韩非子指出，人们应该顺应客观法则，不主观强求，此即"无为集"；不要劳神费精，孜孜以求，克制自我的欲望，此即"无欲成""不思安"。韩非子作为法家的集大成者，对社会的险恶，政治的残酷以及人际关系的淡薄都有深刻的洞悉，在他看来，每个人涉足于人世间，都会身不由己地卷入各种纷争险斗。国与国之间攻伐不止，人与人之间撕杀不停。即便是父母与子女、皇帝与嫔妃等至亲之间，存在的也是一种冷冰冰的利害关系。这种现实状况无疑会使人遭灾惹祸，时时面临死亡。因此，人们就应该"无为"、"无欲"、"不思"、"不用"，收敛精神，保命全身。从表面上看来，法家的这种保生全身的主张极像道家的学说，但引申意大不同。道家学者以保身全生为目的，希望人们在乱世中免于灾祸和早夭，求得精神上的绝对自由。法家学者倡"身全"之策，是希望天下人能做政治上驯服的臣民。因为若能使人人专注于"身全"，君主们便可高枕无忧了，这是

以“身全”为手段来达到法家推崇的天下大治的目的。

老子曾指出“欲”对人全身保生的为害性，但多从“欲”对人本真状态的扭曲而言的。韩非子谈“祸莫大于可欲”，则从“欲”引诱人为奸的角度来看问题。在韩非子的眼中，人的欲望强，会使好人为奸，侵害和削弱君主的权力，“教良民为奸”和“侵弱君”才是法家大师最想避免和最为关注的东西，而这一点在道家学者那里则是不屑一顾的。

为了达到“身全”，避死免祸，韩非子还特别推崇老子“啬”的原则。老子说：“治人事天莫若啬。夫唯啬是谓早服，早服谓之重积德。”（《道德经》第五十九章）韩非子解释道：人的聪明睿智是“天”所赋予，是“道”之精气在人体内的表现；而人的动静思虑，则是后天的所作所为，本质上都是对先天的生命活力的消耗。所以，为了更好地保存“精气”和人的生命力，就要采用节俭的原则，即协调人动静的节奏，节省人思虑的消耗，如此不仅可避免劳神过度导致的盲聋狂乱，而且可以保精养神，避免早夭之死。

韩非子倡导的避死免祸的诸途径，虽然深受老子的影响，但同时表现出法家的鲜明特色。其宣扬的“爱精神而贵处静”以及“神不淫于外”，表面上看，是希望人们爱惜生命力，保持高度的冷静，从而避死免祸，这当然也是一种死亡的观念，但从实质上看，法家的这套看法实蕴藉着更深的含义，即：引导人们注重于内，不作乱于外，培养国家驯服的臣民，而根除欺君罔上之乱臣暴民。其所谓的“祸福互变”的观念，也是以灾难和死亡来警诫世人，以获得天下太平、君主无忧的结果。因此，道家宣扬个人生命的自由与保护的至上性，而法家学者鼓吹的则是君权至上、国家至上的生命哲学，人们避死免祸都要服从这个大前提，这是一种以政治为核心价值的死亡观念。

十二、“赏罚明，则民尽死”

中国古代的法家学者大多是一些慷慨激昂之士，他们鼓吹变法，要求君主高度专制，推行严刑酷法，等等。对百姓群吏绳之以酷法，其自身当然亦经常处于生命难保的危境之中。吴起被肢解；商鞅被处于车裂的酷刑；韩非子本人遭同学之谗言自尽于狱中，等等。因此，如果说，儒家的死亡观念是在精心编织的“仁爱”氛围中造就的话，那么，法家对死亡的看法则直接源于“性恶”的浓郁血腥味。他们面对人人必死的结局，常常考虑在何种前提、何种条件下，死亡是人们可以接受的选择。也就是说，死亡在什么情况下会变成具有巨大的价值，以致于人们不但不畏惧于死，反而能以欢欣的心情接受死亡。当然，法家学者研究死亡价值论，其目的在于为君主提供一种驾驭臣民的有效办法，从中不难体察法家学者们处处为巩固皇权效力的良苦用心。

第一，人为利己能够赴死不惧，人君可利用此来驱策之以利己。

与孔孟诸儒把人性说成是先验的善（参见《孟子·公孙丑上》）不同，韩非子从荀子处接受了人性恶（参见《荀子·性恶》）的主张。但又与荀子谈人性恶是为了“师法教化”，用后天的教化矫正人性的观点相异，韩非子认为人性恶本身毫无改变的可能，也不必费神费力去企图改变之。实际上，人人利己，正是国家、君主建立其无上威势的凭借物，是推行严刑峻法的基础。韩非子从这样的前提出发，认为，社会中的每一个人都怀有“计算之心”，无不为己打算，无不渴望着个人私利，即便是被认为骨肉之至亲间的关系也是如此。“子”或“女”都是父母骨肉至亲，但为何得到或相贺、或杀之的不同待遇呢？韩非子认为，这是因为父母考虑到将来男孩长大可养亲利父母，女孩长大则要陪嫁害父母所至。因此，是“利己”之心造成的

后果。被视为"天伦"的家庭内部的关系尚且如此，一般的路人怎不用"计算之心相待"呢？韩非子指出，"利"之所在，决定了人们的一切正常或不正常的行为，这就是现实的人间世相。韩非子又说，医生用嘴吮病人伤口的浓血也好，制轿人梦见人人突然暴富也好，棺材匠祈求别人速死也好，都与其人道德品质的高下无关，是"利"的巨大驱策力所使然。可见世上的一切无不受冷冰冰的利己主义支配。在韩非子看来，儒家的所谓"仁义"道德不过是一堆空话加废话而已，与治国毫无补益。真正认识到人性为恶，人心向利，人人都希望避死就活的话，才能够利用赏、罚的"二柄"来规范之，利用之。所以，君主的"治道"就是利用人们好利恶死的本性，用赏赐引导他们，用杀戮来惩戒他们，这样君主的命令就会有人听从，臣民都愿以死力效命于上。所以说："且死力者，民之所有者也，情莫不出其死力以致其欲；而好恶者，上之所制也，民者好利禄而恶刑罚。"（《韩非子·制分》）君主掌握的是给利禄或降刑罚的大权，一般民众则有无穷尽的生产、卫国的力量，且又欲利恶罚。这样，君主就可运用手中之权，驱民为东，其不敢为西；驱之为北，其不敢向南。韩非子认为，重罚为取人性命，故效用极大；而重赏至很高的功爵，也可使人在此大利的诱导下勇于赴死，故效果亦很好。作为君主，这二个最终结果都可能致"死"的权柄，一定要交替或同时运用。韩非子认为"霸王"是君主最大的利益所在，为此，他必须按能力授官职，赏罚分明，不徇私情。而"富贵"则是臣子们的大利所在，为获得这些，他们可以做最危险之事，哪怕可能导致死亡亦在所不惜。所以，人人利己，方可上下各尽其力，君主会殚精竭虑于治国大业，臣民能不辞辛劳地效力于上，"交征利"的结果必是天下大治。

儒家曾以"杀身成仁"为号召。提倡一种为道德目的的实现而勇于献身的死亡价值论；墨家则以"利天下为志"（参见《墨子·非乐上》、《墨子·节用》）相激励，要求人们为了给天下民众以实际的利益而慷慨赴死的死亡价值论。这些，在法家那里都被视为迂腐之

论。韩非子以“利己”为核心的死亡价值论，一方面要求人们摒弃那些虚伪的道德伦理说教，另一方面也反对“利天下”的空洞无实的主张，他希望建立的是一种通过能大利个人的方式，激励世人勇于赴死；或以死刑来规范人的思想和行为，驱上君主们希望人们走的道路。因此，法家试图通过“利己”的途径，消除人对死亡的恐惧感，终至于达到国家大治，君权至高无上的目的。这种看法无疑给人以冷酷无比的印象，但也许比儒、墨的死亡价值观更现实，更具备操作性。

第二，国家生存的价值高于一切，个人的生死微不足道。

在法家的死亡价值论中，国家的存亡高于个人的生死。因此，在价值的选择中，人们应该也必须勇于为国赴难，为君尽死节。韩非子把人们勇于赴死，尽心尽力为国的行为置于刑赏的基础之上，说明的是一种政治价值高于个人生死的观念。法家学者站在君主的地位和从政治安定的角度来观照死亡的诸问题，故把个人的死亡当做微不足道的事，“国家的存亡”则高于一切，从中不难觉察法家冷酷的一面。韩非子写道：有一次秦国发生大饥荒，应侯向秦王请示说：“我们皇家园林中有许多野菜和野果，把它们发放给灾民，足以救活他们，请大王您下令吧。”昭襄王说：“我们秦国的大法，是使民众有功者受赏，犯罪者受罚。现在把皇家园林里生长的东西普遍地发放给灾民，那是使民有功无功都受赏，这样做违背了秦国的大法，是乱国之道。与其发放园林里的东西救灾而使国乱，不如丢弃这些东西而使国家得到治理。”还有一种说法是讲，秦王对应侯表示：“发放皇家林内的东西给老百姓，是让有功无功的人都来争夺。与其让百姓活下来导致国家大乱，不如让其死掉而使国家安定，你还是放弃这个建议吧。”

所谓“夫生而乱，不如死而治”的提法，充分显露出法家死亡观的冷酷性，从这段描绘中人们也不难体会到一些令人意味深长的东西。那些帝王们为维护个人统治的稳固，不惜世间鲜血成河、尸

横遍野，而全部的理由也许只是一些神经过敏的东西，如无偿赈灾，会使有功无功者皆受赏之类。这残忍吗？若从政治的角度出发，恰恰是冷静和清醒。所谓"夫生而乱，不如死而治"的说法，是一种典型的政治价值高于一切的主张，这也难怪太史公言法家"其极惨礉少恩"。（《史记·老子韩非列传》）

人们一般都以死为可怖之事，虽然在具备了某种道德理想和信念之后，可以使自己勇于迎接死亡的降临，但毕竟生命对人只有一次，生活的时限又是那样的短暂，死亡仍是人们极力躲避的归宿。韩非子把国家的利益、政治的安危和君权的神圣置于人的生死价值之上，鼓吹一种宁让民死，毋使国乱的主张，视个人的死亡如草芥树枝，不屑一顾，此学说的推行不仅危及众民，实则危及自己。韩非子本人就深有感触地写道：法家诸子要推行严刑峻法，必得罪于权贵豪门；要积极有为，又易逆君主之意，这就置自己于十分危险的境地，往往被豪门大族不是捏造罪状假借国家之法进行屠杀，就是派刺客诛杀之。刑杀或暗杀似乎是他们最为可能的归宿。当然，法家之士并不畏惧不前，一切都寄希望于圣明的君主。韩非子也以最终能有利于民众来坚定个人推行法治的信念，来激励自己勇于献身，不怕遇上昏乱君主而导致的杀身之祸。"死亡"在此似乎也由于"利民"而得到价值上的升华，与墨家"赴火蹈刃，死不旋踵"的气概（《淮南子·泰族训》）有相通之处。但是，从更为广泛的材料来看，法家也许把"利民"看做其最终所欲实现的目标，可是在观念上常常混淆了"利民"与"利君"的区别，甚至把"利君"即当作"利民"。事实上，法家把"君"与"国"视为最高的价值所在，前述的宁要国安不顾民死的价值抉择就是明证。因此，韩非子为代表的法家死亡观，归结到一点，就是：人之死为"定理"，人为"君"、为"国"而死也是定理。君主可堂而皇之地利用人的自私心，使用"杀戮"或"庆赏"来驱使百姓；而臣子们也必须为功爵名利而效忠尽死。

如果说儒家的死亡观更富道德的气息，那么，法家的死亡观则

更具政治的色彩；如果说墨家的死亡观还充溢着理想信念的热情，那么，法家的死亡学说灌注的则都是自利计算之心的冷酷。当然，以今日的眼光来看，无论是道德还是政治，也不管为热情还是冷酷，它们都是中国历史上的先哲们提供给世人的一种死亡观念的选择，现代人最好不要回避，而应对之深思检讨。

十三、“轮回六趣，具受生死”

在世俗人眼中，人生虽有许多不如人意之时之处，但还是能吃喝玩乐，享荣华富贵，拥娇妻守金银。这些生的乐趣自然反衬出死亡的悲哀，喜生厌死为一般人所持的人生观。佛家不仅认人生有一时一处之痛苦，直指人无时无处不痛苦；不仅认死为可怖，还说生亦可哀。佛家对“死亡”的基本观念是：人不仅有一“生”，且有无数循环之“生”，而“死”即是这种轮回不已之“生”的中介。由生而之死，又由死而之“生”，这是世俗人难以摆脱的命运；只有一心向佛，从认识到现象界的一切皆由因缘和合而成，到看破宇宙万物尽虚空，最后则悟解真如的永恒，超脱生死轮回，进入佛界。

佛家指出：人生通过“死”的环节虽然循环无穷，但每一生的性质却大不一样，由此分出了所谓“六趣”。一为“地狱趣”，它在空间上处于地层下面，内极尽恐怖、寒热之苦，人堕入地狱，命就悲惨之极。二是“饿鬼趣”，它存在的地方在人间之内，但众生却看不见。人若死后轮回进此“趣”，就成为求饭食不得之“鬼”，倍受饥火的煎熬。三叫“畜生趣”，它与人界同存，但与“饿鬼趣”不同，是众生见得着的，人死入此“趣”，就会变牛成马等而受驭使屠宰之苦。四称“阿修罗趣”，它虽也存在于人间，但处于深山幽谷之中，与世俗社会相隔绝，人死后若轮回进此趣，多成好斗、好争、好胜心强者，相互间充满着仇视，无时不在撕咬拼夺。五曰“人趣”，此即人间的社会，它被分割成阎浮提等四大洲，各洲完全分离，不能沟通。人们

生在世间，亦如身陷“苦海”，受苦受难。六叫“天趣”，此“趣”有繁杂的划分，是众生较快乐的栖息地。

佛教的所谓“六趣”，实质上是把统一的人生空间划而为“六”，每种生存空间就人的苦乐观而言，差异极大，痛苦的程度不同，因而，对人的主观感受及向往心理都产生不同的影响。而人生必至的“死”，就被当作人们在这六种不同生存空间轮回的中介和环节。这种观念与儒家的死亡观差别很大。儒家大师以“未知生，焉知死”来告诫弟子们努力于生前事业的开拓，而不必太虑及死后的问题，同时又强调要“杀身成仁”，要求人们为某种崇高的道德价值、理想目标而勇于赴死。这些观念虽未能直接回答“死”对人究竟有几次的问题，但潜在地还是说明了人只有一生，亦只有一死。而佛教对“六趣”的划分，揭示出人之生可有无数次，人之死也有无数次。《涅槃经》云：“以心因缘故，轮回六趣，具受生死。”（卷二十五）“具受生死”，即指人在“六趣”之中生生死死，永无止息。这种生死轮回的观念在中国民间广为流传，且影响极深。虽然由儒学熏陶的中国士大夫，往往追求的是“人生自古谁无死，留取丹心照汗青”，向往个人的言行被载入史册，传颂民间，以成不“朽”。而芸芸百姓追求的则是下辈子能进“天趣”，次则也要留在“人趣”，万分担心入“阿修罗趣”，更害怕堕入“饿鬼趣”、“畜生趣”和“地狱趣”。

佛教认为生死可以有无数次的说法，对人的死亡观可以产生很多十分微妙的影响。许多人因此而具备了一种超越的智慧，即从此“生”之外的角度来观察问题，用此“生”之后的状况来规范自己的言行。对那些生在富贵之家，享尽人间繁华的人而言，“死”本身固然可怖，但更重要的是“死”之后，人生的性质可能完全改变，富贵也许成为贫穷，繁华可能变为凄凉，甚至人身转为畜牲。这些无疑都增加了死亡的恐怖性。但是对另一些常年生活在贫穷困苦之中，终身劳累不息者而言，往往会产生欢迎死亡降临的态度。因为，“死”之后，自己就可能得到超升，或者能够改变此生窘困的状况，

甚至可能升入“天趣”。这样，“死”又具有了某种喜庆的色彩。但是，佛教区分“六趣”，当然并不是为使世人建立一种喜生厌死或悲生乐死的死亡观。其要旨还在使人认清只要存在于这“六趣”之中，人生就是苦的，不能忍受的。即便人进入了“天界”，可仍然面临着轮回之危险，所谓生亦苦，死亦苦，生生死死还是苦。《楞伽经》说：“生死死生，生生死死，如旋火轮。”只要人在轮回之中，就无时不在受烈焰的烧炙，苦不堪言。这就接触到佛学的基本理论之一“苦谛”的问题。

“谛”之意为真理的极至，所谓“苦谛”，即是揭示人世间充满着种种痛苦的真理。“苦谛”是佛祖释迦牟尼最早悟出的道理之一。《佛本行经》云：“天化命过人，宗亲随丧车，被发而啼哭。问曰是何等？以至诚示吾。尔时诸侍御，便为具足说：曰迫至枯老，痛精汗竭，八节之利锯，剸刻寿命树。……普世死所执，如何畅笑语！”所谓“过人”，即为“死人”。时光的流逝，时刻在消蚀人的“寿命树”，一但死亡降临，作为死者是撒手离世，可痛可悲；而死者之亲，也是哭得死去活来，无法自持，此亦可哀可悯。佛不唯见“死苦”，而且见“生、老、病”苦，由此四类之苦演化成“八苦”：“苦圣谛谓生苦，老苦，病苦，死苦，怨憎会苦，爱别离苦，所求不得苦，五盛阴苦。”（《中阿含经》卷七）

何谓“生苦”？有二层含义：一是人从母腹内孕育起就开始领受种种痛苦，如胎盘窄小，婴儿受压迫之苦；胎儿处肠脏膀胱边，深受浓血屎尿熏蒸之苦。一但从母腹出生，婴儿肌肤幼嫩，深受寒风、坚硬的衣物等刺痛之苦，等等。二是，人有了生命之后，又派生出许多痛苦，如人们在财富上或穷或富，社会地位或贵或贱，相貌或美或丑，种种不同的状况与条件，都会惹起人生不同的痛苦。

何谓“老苦”？“老者谓彼众生。彼之众生种类，彼为老耄，头白齿落，盛壮日衰，身曲脚戾，体重气上，拄杖而行，肌缩皮缓，皱如麻子，诸根毁熱，颜色丑恶，是名为老。”（《中阿含经》）把人年老体衰

时种种生理表现描述得令人毛骨悚然。人生苦短，老景催人，在不知不觉中人就由童年、青年、壮年而老迈，眼花、发白、肤皱、齿落、背驼，此为人生必至之时，能不"苦"吗？

何谓"病苦"？佛教认为世间的一切皆由"四大"（地、水、火、风）构成，"四大"从功能上看则为坚、湿、暖、动。人身体亦由"四大"组成，"四大"不调，则众病皆发，如"地大"不调，身体僵硬沉重；"水大"不调，身体虚浮肿胖；"火大"不调，人遍体蒸热高烧；"风大"不调，举身性燥不安。这些足以引发人们诸多的病痛。

何谓"死苦"？人寿命的尽头便是"死"，有因疾病缠身而死；有遭水火毒药刀兵之害而死；有因心灵的极度痛苦而死，等等。佛教认为，尽管人有不同的死因，但人终归一死，无法避免，此为人生痛苦之大者。

何谓"怨憎会苦"和"爱别离苦"？世人通常希望那些自己怨恨的仇敌、憎恶的坏人离得远远的，永不要相见，但现实中，因缘的凑巧，总是使冤家相聚，由此引起人身心上的种种痛苦，此为"怨憎会苦"。相反，人人都盼望与自己亲近的人常相聚合，永不分离，可世道偏偏让有情者不得相聚，至亲好友难以常相逢，是为"爱别离苦"。

何谓"求不得苦"？世人无不竞求财物、名位等一切美好的东西，心灵上亦时时涌现种种欲求，可是，人们的企盼往往落空，人心欲求常常得不到满足，"希求不得"也造成人生莫大的不幸。

最后一苦名"五取蕴苦"。佛教认为，人是由"五蕴"（物质现象的"色"和精神现象的"受"、"想"、"行"、"识"）通过因缘和合而成，"五取蕴"自身无实性，刹那流迁变化，成为生老病死等众苦所集聚，为一切苦难之源，所以"五取蕴"是苦。

上述"八苦"实涵盖了人生的一切状况，从人身体的生理病态到心理的压抑扭曲，从求取物质对象的落空到心灵欲望的难成，这些说法的确让世人深感"苦海无边"。而且，"苦"由"业"造，"业"

又决定果报。人们任何的思虑行为，无不产生身业、口业、意业，此"因"必使人受"果"，即在上述"六趣"中轮回不已。这样，受苦受难者视"死"为解脱的愿望也完全落空了。在佛家看来，"死"既是人此生痛苦的终结，又是下一轮痛苦的开端，无有完结之日。一般而言，"死"在世俗人观念中往往被当做人生之苦的极点，而在佛教看来，"死苦"仅居"八苦"之一，人承受"生"之苦，也承受"死"之苦。富贵荣华如浮云，是暂时；死亡痛苦常相伴，是永久。

佛家还从多角度具体地分析了人死的几种类型，如认为若从物质条件与生命寿限而言，人死有四种状况：一是人们善于经营，积聚了很多财物，但大限已到，终至身死，这叫"寿尽财不尽死"；二是有些人不善理财，家境贫寒，或因饥饿或因冻寒，遂致于死，此称"财尽寿不尽死"。三是人们既不善理财，寿命时限又短，一但死去，"人财两空"，这叫"寿尽财尽死"。四是有些人财源滚滚，寿限亦长，本应享富贵，得尽天年，但因社会险恶、人际淡薄，忽遭横死，是为"寿不尽财不尽死"。佛家对死的这种分类，无非说明"死"是人们无法避免的事，有钱无钱都会死，寿高寿低必定亡，人们企图用物质营养来延长寿命，或祈求别的什么神灵法术来避免死亡，都注定会落空。

佛教的"六趣"论，实是视"死"为人生命轮回不已的中介，而"八苦"之说及对死亡原因的分析，又揭示出"死"是人永远摆脱不了的痛苦归宿及另一类痛苦的起点。这种死亡观的基本点，在于激发世人看破生死，进而超越生死。既然生为苦，死为苦，死之后的生更苦，那么，芸芸众生为何还要痴迷于世间种种享乐与追求呢？儒家的死亡观，极力把艰难的人世间点化为其乐融融的仁爱乐土，希望人要经受世道磨难，不畏人生痛苦，明白生命诚可贵，死亡就在眼前。这是用"死"来激发人们热爱生命，在短暂的一生中努力于建功立业。而佛家的死亡观，则试图把快乐的人生转化为悲惨的生存，要求人们深悟生命存在无时无处不遭受苦难，即使是死亡的降

临，也决不意味着痛苦人生的结束，它也许正好是更为残酷人生的开端。所以，热爱生命毫无价值、建功立业更无必要。实际上，世间一切毫无自性，刹那生灭，无足轻重，不可执着。所以，人们重要的决不是在"茫茫苦海"中向前奋力拼博，游到"对岸"，进入幸福的人生乐园，这不可能也没必要。人生最大的课题是寻觅超越轮回的途径，"苦海无边"，"回头才是岸"，才是"极乐世界"。

十四、"涅槃"

在世俗人眼中，人生是什么呢？人生不过是人们由内在欲求引导，产生种种的现实行为，及由此而获得种种利益的过程。可佛家却教导世人，欲望、行为，所获都是造"业"的根源，由"业"生"报"，人便永堕生死轮回之中，尝遍诸苦。所以，要看破自身的一切，看破世间的一切，放弃任何欲望，行为，所获。这种状态以世俗的眼光来看，无疑即是"死"。因为，一个人若绝对的无欲、无为、无获，不管其还有否生理的生命，其都是"死"；但在佛教看来，这却是"新生"，世俗人眼中的"死"，正是获得佛家真如大生命的标识。佛认为，人们仅仅执着地去分辨种种具体的"苦"，并据此去采取不同行为规避之，是无法真正消解苦果的。佛撇开诸苦象，直指苦源——人之身，认为祸患也好，劳心极虑、忧畏万端也好，乃至人间的酷斗残杀、生死更替，等等，都因有"身"而至，所以，离世苦的唯一正确途径，在求"寂灭"，达到"泥恒"，亦即"涅槃"。十分有趣的是，中国古代的道家也有类似看法："吾所以有大患者，为吾有身，及吾无身，吾有何患？"（《老子》第十三章）把任何祸患的产生都归结到人有"身"，似乎是佛道二家智者的共识，但若仔细观察，二者实质是不同的。佛指"身"为众苦之根，希望通过抛却人的肉身——所谓"臭皮囊"，达到"涅槃"，一种无生死的新境界。而从老子和庄子思想的内核而言，道家把"身"当做祸患的究竟，是希望人们无论现实的状况如何

(或富或穷,或贵或贱),都必须摆脱名缰利锁,抛开身体欲望的渴求引起的种种桎梏,从而"物物而不物于物",达到身与心的绝对"逍遥"。所以,佛教把人间的一切生活享乐视为万恶之源,必弃之而后快;道家则并不笼统地反对享乐,而是教导人们不要执着于外物。要安于所遇的任何状况,不为外界所动。这样,在死亡观的问题上,佛教视世俗人之"死"为达到解脱的途径之一,而道家则试图在观念上齐同生死,教导人们不为生而喜亦不为死而悲。生死齐一,何必过于在意呢?因此,相比较而言,道家比佛教更"入世",佛教比道家更倾向于"出世"。

佛教既然把"身"视为产生众苦的"根",那么,抛却此"身",由"死"而涅槃就自然成了佛家的中心问题之一。"涅槃",梵文原意是"火的熄灭",借为表示人们通过佛教的修炼,熄灭了生死轮回,与真如合为一体。具体而言,又可分别出多种含义:一是所谓"灭渡"之意,即灭除了生死之因果,超脱了"六趣"的轮回。二为"无为寂灭解脱"之意,即离却尘世,不造任何"业",也就是无需承受任何"果";无有贪、瞋、痴,也就无任何烦恼束缚缠绕,直入空寂安稳之境界。三是"安乐"之意,既然超脱了一切,也就无任何痛苦折磨,故成为至乐者。

无任何烦恼,无任何物质的与精神的现象,乃至无生无死,绝对的寂静,这无疑都是指向与世俗人生存不同的境界,即与"生"相反的"死"。所以,佛教有时把涅槃的刹那间称之为"生死际",此时,世俗的肉身在"死",而佛教之精神在"生",此"际"之刻,生死无二无别,齐同为一。在世俗人眼中,"死"是无疑的,肯定的;而在佛教徒看来,"生"也是无疑的,肯定的。这样,世俗之"死"的必然性成为佛家弘扬佛法的最好工具。一切畏苦惧死之人,在渴望超脱轮回、摆脱痛苦的愿望支撑下,都有可能接受佛学,成为虔诚的佛教徒。但是,把"涅槃"等同于世俗之"死"的观念,颇不合已是佛教徒的心意,因为,若这样的话,成就佛学大智慧,超脱生死轮回之路就未免

太漫长(要到死时方可)、太残酷("死")，太艰难(要修到"死")。所以，佛教的理论家逐渐地遮蔽了"涅槃"的"死亡"内涵，特别是，佛教东传与有强烈"乐生"色彩的中国传统文化相遇，"涅槃"的"死"意更被刻意消解。《成唯识论》认为，"涅槃"有四种：一是"本来自性清净涅槃"，指有的人自性本来清净，虽身在尘世，时时受到"客尘烦恼障覆"，但能一尘不染，保持"真如实性"。这种人并不需去"死"，已是无生无死，湛若虚空的境界，所以，"其性本寂，故名涅槃"。二是所谓"有余涅槃"，指人已断绝了尘世引起的各种烦恼业障，真如本性已显，但仍有残余的尘愿未断，世苦未除，故云"有余涅槃，谓即真如出烦恼障，虽有微苦所依未灭，而障永寂，故名涅槃"。三称"无余涅槃"，说的是人们一切烦恼尽净，也断绝了一切生死苦难，达到了"即真如出生死苦，烦恼既尽，余依亦灭，众苦永寂，故名涅槃"。四叫"无住涅槃"，意指人们断尽了尘世的业障，真如本性全显，已趋涅槃妙境，但同时又具有大悲大智之胸襟。因有"大悲"，故不恒寂于涅槃，而自愿坠入"三界"，做利乐众生之事；因有"大智"，故不住于寂灭的涅槃，而愿往尘世教化众生。修到"无住涅槃"者，从世俗的眼光中看，实际上就是能在佛界、死界、生界来去自如的人。这样去理解"涅槃"，无疑冲淡了涅槃的死亡色彩，可进一步坚定世人修行的决心。可见，由佛家死亡观的角度来看，"涅槃"既非生，亦非死；既为生，亦为死，它是对任何人都必受的生与死的解脱。从形骸上看，涅槃者仍有生与死；而从精神上看，涅槃者无生死。佛教有一种从人死时形骸状况的不同，来了解此人往生何"趣"，是否进入了涅槃的判定方法：

> 一验生人中，若作善之人将死时，先自足冷至脐，脐上犹温，而后气尽者，即生人中。二验生天上，若作善之人，头顶皆温，而后气尽者，即生天上。三验生饿鬼，若自顶冷至脐，腰下犹温，而后气尽者，即生饿鬼中。四验生畜趣，若自顶冷至膝，膝下犹温，而后气尽者，即生畜趣中。

五验生地狱，若自顶冷至足，足底犹温，而后气尽者，即生地狱中。六验入涅槃，若罗汉圣人入涅槃，或心或顶数日皆温者是也。（《诸经要集》十九）

这种判断人死后将去何"趣"的办法，当然没有任何理性上的根据，但对芸芸众生而言，却有很大的操作性。因为任何人如想验证的话，都可测对将死之人的体温"部位"，并马上就可知晓死者是生为饿鬼、成为畜生、堕入地狱之中受苦呢，还是往生人中、天上享受生之乐趣，或者还是超升入涅槃，摆脱了生死轮回。

无论是佛教视"涅槃"为信徒们"死"后方可实现也好，还是把"涅槃"作为信徒们生前便能达到也好，其目的都在于转化"死"之性质。由世俗人看来，"死"是人生命的终点，意味着人一切财富、地位、人际关系的丧失，是极为可悲之事。佛家也指出："杂阿含经云：'寿煖识三法离名死'。""寿"指人的寿命时限；"煖"指人的生机；"识"指人的思维能力、感觉机制等。这种对死亡的理解与世俗的观念并无本质的不同。但是佛家认为人生时可"涅槃"，死后也可"涅槃"的说法，则使世人把悲惨凄切之死在观念上转化为可以接受，甚至能以欣喜的心情迎接的归宿。佛教徒表现出的大慈大悲、普渡众生、无畏无惧的精神，多少与"涅槃"的观念有关。儒家曾用道德的崇高和理想的伟大来激励世人勇于赴死；佛教则用"死"后"涅槃"，超脱轮回来促人视死如归。相比较而言，儒家的这种死亡观始终散发着世俗的气息，是以世俗的观念转化死亡的恐怖，从而去实现世俗的目标；而佛家的死亡观则由后人修入世的功德成就来世的生死解脱。就这点来说，与一般流行的看法正相反，不是佛家"无我"，儒家才是一种真正的"无我主义"。因为，佛家是以"无我"（济世）达到"有我"（个体涅槃）的目的。

十五、“死海水中，戒为大船”

从世俗的观念来看“涅槃”，多给人以“死”的印象。在佛教那里，要达到“涅槃”，需要经过种种修行，这不唯在终点上是“死”（涅槃），而且整个过程即是离世俗之生渐趋死亡。也就是说，修佛之路即是求死之途。

第一，世俗之生需要欲望的满足，佛家修行认定欲求引人入“苦海”，告诫人们需从理性上掌握“四谛”的真理，窒灭任何心理欲望。

“四谛”即苦、集、灭、道。佛教认为，世间一切均苦，不仅有生命的人身受生老病死等“八苦”，那些无意识的山河大地，也无时无刻不在崩塌变坏，而且一切均受因果支配，没有自性，这样去观察世间万物，就叫“苦谛”。其次，是“集谛”，它要说明的是造成诸苦的“因”。佛家认为，人们此生所受之苦导源于过去世的“惑”及“业”。“惑”引起烦恼，由人们的贪、瞋、痴引起。人们无不希求饮食精美、贪男女之欢、求名夺利。不过，此贪仅是人的主观愿望，现实中未必能如人意，一但得不到，人们便“瞋”。人的贪与瞋源于对世间诸物的执着，实际上任何物都不“实”，都显得无常，毫无实相，故人对外物的迷恋和争夺，实为一种“痴”。佛教认为，“贪、瞋、痴”是人们与生皆来，害人最深的，故被称为“三毒”。此“毒”必使人造作“身业”、“口业”、“意业”。也就是说，人们在欲求的支配下，身令动，口言语，心要思，这都是造“业”，成为人们今世受苦果的“因”；若此世继续造“业”，则成为人们下世受苦果的因。再次，是“灭谛”，它讲的是去除人生诸苦，获得涅槃超脱的道理。《瑜伽论》云：“问：何等法灭故名灭谛耶？略有二种：一烦恼灭故，二依灭故。烦恼灭故，得有余依灭谛。依灭故，得无余依灭谛。”（六十八卷）“灭谛”，一要灭尽世人流转生死因的烦恼，二要灭尽人对外物的感觉、知觉和心理欲求，

特别是要灭尽贪、瞋、痴"三毒"。最后是"道谛"。《俱舍论》云："道义云何？谓涅槃路，乘此能往涅槃城故。或复道者，谓求所依依此寻求涅槃果故道，与余处立通行名；以能通达趣涅槃故道。"道谛实际上就是灭谛的方法和途径，既然诸"苦"都源于不正确的区分见识和行为，那么要解脱烦恼，关键就是一个"正"字，这即所谓"八正道"："正见"，即理解和信奉"四谛"的道理；"正思维"，即一切按佛学道理来思虑；"正语"，即不说任何妄言恶语；"正业"，即不做任何杀生偷盗邪淫之事；"正命"，努力从事正当的职业以活命；"精进"，即修佛理勤勉努力，切勿懒惰；"正念"，即行、住、坐、卧，都念念在佛，不杂丝毫邪见外道；"正定"，即最终入禅定，成就佛果。

"四谛"是佛教的核心教义，"四谛"可帮助人脱离生死轮回，成就涅槃。如果从世俗人生存的角度看"四谛"，可以体认到，佛教以人的欲望为引起痛苦等之源，指人们追逐行为使诸种痛苦降临。故要无欲无行，一心向佛理，但人若完全的无欲无求，虽为"生人"，又与"死人"有何区别呢？实际上，可以说，由"苦谛"到"集谛"，是窒灭人生命机制和身体活力的开端；而从"灭谛"到"道谛"，则是人由"生"至"死"的过程。当然，在佛教看来，一切情形正好相反：由"苦谛"到"集谛"，是人摆脱世俗生活，一心向佛的开端；而由"灭谛"到"道谛"，则正是人脱离世俗生生死死的轮回，成就无生无死的佛果的过程。因此，世俗生命的"死"，正是佛国生命的"生"。

第二，世俗生活有许多具体而微的行为及享受需要，这是人生不可或缺的部分，而佛教要人戒除这一切。

佛教的戒律繁多，而且分得很细，对出家或在家念佛者，男僧或女尼都有不同的戒条。约建宗于中国历史上曹魏年间（约公元3世纪中叶）的律宗，提出僧戒（男性和尚的戒律）广则无量无数；若退一步看，也有三千威仪、六万细行；最少也可概括为二百五十戒。尼戒（女性僧徒的戒律）广亦无量无数；退一步看，也有八万威仪、十二万细行；最少可概括为三百一十八戒。如此繁杂的"戒"，使人

生几乎一切的思虑行为都在被戒之列，“生”的内容既然被戒除，则此“生”就必向“死”靠拢，最后变“生”为“死”了。

如果进一步分析，佛教的一切戒律，可概括为二类：一是所谓“止持”，意为诸恶莫作；二是“作持”，意为众善奉行。前者分比丘和比丘尼二部戒本，称“具足戒”，其中最基本的有五戒、八戒、十戒、六法之别。五戒是：不杀生、不偷盗、不邪淫、不妄语、不饮酒。再加上香油涂身戒、歌舞观听戒、高广大床戒，就是“八戒”。又加上非时食戒，是为“九戒”。再加上“捉金银宝戒”，就是“十戒”。此外，还有“六法”：杀畜生、盗三钱、摩触、学妄语、饮酒、非时食。仔细观察佛家这些基本的“戒”，可以发现，“五戒”是戒除人们作恶，此不唯佛门要戒除，一般世俗社会除“不饮酒”外，也要严加禁止。但是其余的十一条，则把正常人的生活过程几乎全部加上不允许的戒律，佛教徒们于是在世俗人眼中，就成了生活上的残缺者，此“缺”正是“死”对“生”的侵蚀、破坏和吞没。人“生”之内容的丧失殆尽，也就是死亡的降临，而佛家则视此达于“涅槃”的前提，超脱生死轮回的开端。《大智度论》云：“大恶病中，戒为良药；大恐怖中，戒为守护；死暗冥中，戒为明灯；于恶道中，戒为桥梁；死海水中，戒为大船。”（卷十五）佛教对“戒”之重视于此可略见一斑了。

为了精神境界的提升，人们必须抑制欲望，这恐怕是儒、佛、道三家都具有的思想因素，但在性质和角度上又有不同。儒家重生不谈死，入世而斥出世，其要求抑制的是个人的私欲，希望达到的是大利天下民众，孔子所谓“富之、庶民、教之”的主张就表达了这种意思。道家则认“欲”是人达到身心自由的最大威胁，但“窒欲”不是为了“死”，而是为更好的“生”；不是离世而是游世、超世。道家与后期的道教不同，并不承认存在着另一个与人间完全不同的极乐的神仙世界；也不把抛却“肉身”，由“涅槃”而成佛当作解脱道路。佛家要求“窒欲”，明显地带有要求人们从出世（出家成僧）到离世（由“死”而“涅槃”）的味道，具有一种强烈的排斥世俗生活的色彩。这

些不同之处为人们提供了三种不同的生与死的观念，在中国漫长的历史过程中产生了深远的影响，即便在今日，也可在广大中国百姓的言行中发现其隐隐约约的影子。

十六、死亡观念篇资料选辑

1、"杀身成仁"的死亡观

天地之道，可一言而尽也：其为物不贰；则其生物不测。天地之道：博也，厚也，高也，明也，悠也，久也。今夫天，斯昭昭之多，及其无穷也，日月星辰系焉，万物覆焉。今夫地，一撮土之多，及其广厚，载华狱而不重，振海河而不[illegible]，万物载焉。今夫山，一卷石之多，及其广大，草木生之，禽兽居之，宝藏兴焉。今夫水，一勺之多，及其不测，黿鼉蛟龙鱼鳖生焉，货财殖焉。

——《中庸》二十六章

易与天地准，故能弥纶天地之道。仰以观于天文，俯以察于地理，是故知幽明之故。原始反终，故知死生之说。精气为物，游魂为变，是故知鬼神之情状。与天地相似，故不违。知周乎万物，而道济天下，故不过。旁行而不流，乐天知命，故不忧。安土敦乎仁，故能爱。

——《易·系辞上》

人受天所赋许多道理，自然完具无缺，须尽得这道理无欠缺，到那死时，乃是生理已尽，安于死而无愧。

——《朱子语类》三十九

学问功夫，于一切声利嗜好，俱能脱落殆尽，尚有一种生死观念，毫发挂带，便于全体未融释处。人于生死念头，本后身心性命根上带来，故不易去。若于此处见得破，透得过，此心全体方是流行无碍，方是尽性至命之学。

——《传习录》

司马牛忧曰："人皆有兄弟，我独亡。"子夏曰："商闻之矣：'死生有命，富贵在天。君子敬而无失，与人恭而有礼。四海之内皆兄弟也。'君子何患乎无兄弟也。"

——《论语·颜渊》

子贡问于孔子曰："赐倦于学矣，愿息事君。"孔子曰："《诗》云：'温恭朝夕，执事有属。'事君难，事君焉可息哉！""然则赐愿息事亲。"孔子曰："《诗》云：'孝子不匮，永赐尔类。'事亲难，事亲焉可息哉！""然则赐愿息于妻子。"孔子曰："《诗》云：'刑于寡妻，至于兄弟，以御于家邦。'妻子难，妻子焉可息哉！""然则赐愿息于朋友。"孔子曰："《诗经》云：'朋友攸摄，摄以威仪。'朋友难，朋友焉可息哉！""然则赐无息者乎？"孔子曰："望其圹，皋如也，填如也，鬲如也，此则知所息矣。"子贡曰："大哉，死乎！君子息焉，小人休焉。"

——《荀子·大略》

3、"生死齐一"的死亡观

支离叔与滑介叔观于冥伯之丘，昆仑之虚，黄帝之所休。俄而柳生其左肘，其意蹶蹶然恶之。支离叔曰："子恶之乎？"滑介叔曰："亡，予何恶！生者，假借也。假之而生者，尘垢也，死生为昼夜。且吾与子观化而化及我，我又何恶焉！"

——《庄子·至乐》

古之真人，不知说生，不知恶死。其出不诉，其入不距。倏然而往，倏然而来而已矣。不忘其所始，不求其所终。受而喜之，忘而复之。是之谓不以心捐道，不以人助天，是之谓真人。若然者，其心志，其容寂，其颡频。凄然似秋，暖然似春，喜怒通四时，与物有宜而莫知其极。

——《庄子·大宗师》

卫生之经，能抱一乎！能勿失乎！能无卜筮而知吉凶乎！能止

乎！能己乎！能舍诸人而求诸己乎！能倏然乎！能侗然乎！能儿子乎！儿子终日嗥而嗌不嗄，和之至也；终日握而手不偃，共其德也；终日视而目不瞬，偏不在外也。行不知所之，居不知所为，与物委蛇而同其波。是卫生之经已。

——《庄子·庚桑楚》

舜以天下让善卷，善卷曰："余立于宇宙之中，冬日衣皮毛，夏日衣葛绨。春耕种，形足以劳动；秋收敛，身足以休食。日出而作，日入而息。逍遥于天地之间，而心意自得。吾何以天下为哉？悲夫，子之不知余也。"遂不受。于是去而入深山，莫知其处。

——《庄子·齐物论》

匠石之齐，至于曲辕，见栎社树。其大蔽数千牛，系之百围，其高临山十仞而后有枝，其可以为舟者旁十数。观者如市，匠伯不顾，遂行不辍。弟子厌观之，走及匠石，曰："自吾执斧斤以随夫子，未曾见材如此其美也。先生不肯视，行不辍，何邪？"曰："已矣，勿言之矣！散木也。以为舟则沉，以为棺椁则速腐，以为器则速毁，以为门户则液樠，以为柱则蠹，是不材之木也。无所可用，故能若是之寿。"

——《庄子·人间世》

颜回曰："回益矣。"仲尼曰："何谓也？"曰："回忘仁义矣"。曰："可矣，犹未也。"他日复见，曰："回益矣。"曰："何谓也？"曰："回忘礼乐矣！"曰："可矣，犹未也。"他日复见，曰："回益矣。"曰："何谓也？"曰："回坐忘矣。"仲尼蹴然曰："何谓坐忘？"颜回曰："堕肢体，黜聪明，离形去知，同于大通，此谓坐忘。"

——《庄子·大宗师》

治人事天莫若啬。夫唯啬，是以早服。早服谓之重积德，重积德则无不克，无不克则莫知其极，莫知其极可以有国，有国之母可以长久。是谓根深固柢，长生久视之道也。

——《老子》第五十九章

广成子南首而卧，黄帝顺风膝行而进，再拜稽首而问曰："吾闻

子达于至道，敢问，治身奈何而可以长久？”广成子蹶然而起，曰：“善哉问乎！来，吾语女至道：至道之精，窈窈冥冥；至道之极，昏昏默默。无视无听，抱神以静，形将自正。必静必清，无劳女形，无摇女精，乃可以长生。目无所见，耳无所闻，心无所知，女神将守形，形乃长生。”

——《庄子·在宥》

东郭子问于庄子曰：“所谓道，恶乎在？”庄子曰：“无所不在。”东郭子曰：“期而后可。”庄子曰：“在蝼蚁。”曰：“何其下邪？”曰：“在稊稗。”曰：“何其愈下邪？”曰：“在瓦甓。”曰：“何其愈下邪？”曰：“在屎弱。”东郭子不应。庄子曰：“夫子之问也，固不及质。正，获之问于监市履狶也：‘每下愈况’。汝唯莫必，无逃乎物。至道若是，大言亦然，周遍咸三者，异名同实，其指一也。

——《庄子·知北游》

彼方且与造物者为人，而游乎天地之一气。彼以生为附赘縣疣，以死为诀婼溃嬛。夫若然者，又恶知死生先后之所在！假于异物，讬于同体；忘其肝胆，遗其耳目；反复终始，不知端倪；芒然彷徨乎尘垢之外，逍遥乎无为之业。

——《庄子·大宗师》

南伯子癸问乎女偶曰：“子之年长矣，而色若孺子，何也？”曰：“吾闻道矣。”南伯子癸曰：“道可学邪？”曰：“恶！恶可！子非其人也……。吾犹守而告之，参日而后能外天下；已外天下矣，吾又守之，七日而后能外物；已外物矣，吾又守之，九日而后能外生；已外生矣，而后能朝彻；朝彻而后能见独；见独而后能无古今；无古今而后能入于不死不生。杀生者不死，生生者不生。”

——《庄子·大宗师》

昔者庄周梦为蝴蝶，栩栩然蝴蝶也。自喻适志与！不知周也。俄然觉，则蘧蘧然周也。不知周之梦为蝴蝶与？蝴蝶之梦为周与？周与蝴蝶则必有分矣。此之谓物化。

——《庄子·齐物论》

老聃曰："消息满虚，一晦一明，日改月化，日有所为而莫见其功。生有所乎萌，死有所乎归，始终相反乎无端，而莫见其所穷。非是也，且孰为之宗！"孔子曰："请问游是。"老聃曰："夫得至美至乐也。得至美至乐，谓之至人。"孔子曰："愿闻其方。"曰："草食之兽，不疾易藪；水生之虫，不疾易水。行小变而不失其大常也，喜怒哀乐不入于胸次。夫天下也者，万物之所一也。得其所一而同焉，则四肢百体将为尘垢，而死生终始将为昼夜，而莫之能滑，而况得丧祸福之所介乎！……且万化未始有极也，夫孰足以患心！已为道者解乎此。

——《庄子·田子方》

3、慷慨赴死的死亡观

天子之视听也神。先王之言曰："非神也，夫唯能使人之耳目，助己视听；使人之吻，助己言谈；使人之心，助己思虑；使人之股肱，助己动作。"

——《墨子·尚同中》

有强执有命以说议曰："寿夭贫富，安危治乱，固有天命，不可损益。穷达赏罚幸否有极。人之知力，不能为焉。群吏信之，则怠於分职，庶人信之，则怠於从事。吏不治则乱，农事缓则贫，贫且乱，政之本，而儒者以为道教，是贼天下之人者也。

——《墨子·非儒下》

万事莫贵于义。今谓人曰：予子冠履而断子之手足，子为之乎？必不为，何故？则冠履不若手足之贵也。又曰：予子天下而杀子之身，子为之乎？必不为，何故？则天下不若身之贵也。争一言以相杀，是贵义于其身也。故曰：万事莫贵于义也。

——《墨子·贵义》

今用义为政于国家，人民必众，刑政必治，社稷必安。所为贵良

宝者，可以利民也，而义可以利人。故曰：义天下之良宝也。

——《墨子·耕柱》

天下有义则生，无义则死；有义则富，无义则贫；有义则治，无义则乱。然则天欲其生恶其死，欲其富而恶其贫，欲其治而恶其乱，此我所以知天欲义而恶不义也。

——《墨子·天志上》

若人厚葬久丧，实不可以富贫众寡定危治乱乎。则非仁也，非义也，非孝子之事也。为人谋者，不可不诅也。是故求以富国家，甚得贫焉；颁以众人民，甚得寡焉；欲以治刑政，甚得乱焉。

——《墨子·节葬下》

故衣食者，人之生利也，然且犹尚有节；葬埋者，人之死利也，夫何独无节于此乎？子墨子制为葬埋之法曰：棺三寸，足以朽骨；衣三领，足以朽肉。掘地之深，下无菹漏，气无发泄于上，垄足以期其所，则止矣。哭往哭来，反从事乎衣食之财，佴乎祭祀，以致孝于亲。

——《墨子·节葬下》

是以天下乱，此其故何以然也？则皆以疑惑鬼神之有与无之别，不明乎鬼神之能赏贤而罚暴也。今若使天下之人偕若信鬼神之能赏贤而罚暴也，则夫天下岂乱哉？

——《墨子·明鬼下》

4、冷酷生死的死亡观

人莫不欲富贵全寿，而未能免于贫贱死夭之祸也。心欲富贵全寿，而今贫贱死夭，是不能至于其所欲至也。凡失其所欲之路而妄行者之谓迷，迷者不能至于其所欲至矣。今众人之不能至于其所欲至，故曰："迷"。

——《韩非子·解老》

凡理者，方圆、短长、粗靡、坚脆之分也，故理定而后可得道也。故定理有存亡，有死生，有盛衰。夫物之一存一亡，乍死乍生，初盛

而后衰者，不可谓常。唯夫与天地之剖判也具生，至天地之消散也不死不衰者谓常。而常者，无攸易，无定理。无定理，非在于常所，是以不可道也。……

——《韩非子·解老》

道者，万物之所然也，万物之所稽也。理者，成物之文也；道者，万物之所以成也。故曰：道，理之者也。物有理，不可以相薄；物有理不可以相薄，故理之为物之制。万物各异理，而道尽稽万物之理，故不得不化；不得不化，故无常操。无常操，是以死生气禀焉，万智斟酌焉，万事废兴焉。

——《韩非子·解老》

夫道以与世周旋者，其建生也长，持禄也久。……德也者，人之所以建生也；禄也者，人之所以持生也。今建于理者，其持禄也久。故曰："深其根。"体其道者，其生日长，故曰："固其柢。"柢固，则生长；根深，则视久，故曰："深其根，固其柢，长生久视之道也。"

——《韩非子·解老》

凡有国而后亡之，有身而后殃之，不可谓能有其国，能保其身。夫能有其国，必能安其社纴；能保其身，必能终其天年；而后可谓能有其国、能保其身矣。夫能有其国、保其身者，必且体道。体道，则其智深；其智深，则其会远；其会远，众人莫能见其所极。唯夫能令人不见其事极，不见其事极者为保其身，有其国。

——《韩非子·解老》

人始于生而卒于死。始之谓出，卒之谓入。故曰："出生入死。"……凡民之生生，而生者固动，动尽则损也；而动不止，是损而不止也。损而不止，则生尽，生尽之谓死，则十有三具者皆为死之地也。故曰："民之生，生而动，动皆之死地，之十有三。"

——《韩非子·解老》

是以圣人爱精神而贵虚静。不爱精神而贵虚静，此甚大于兕虎之害。夫兕虎有域，动静有时，避其域，省其时，则免其兕虎之害矣。

民独知兕虎之有爪角也，而莫知万物之尽有爪角也，不免于万物之害。何以论之？时雨降集，旷野闲静，而以昏晨犯山川，则风露之爪角害之。事上不忠，轻犯禁令，则刑法之爪角害之。处乡不节，憎爱无度，则争斗之爪角害之。嗜欲无限，动静不节，则痤疽之爪角害之。好用其私智而弃道理，则纲罗之爪角害之。兕虎有域，而万害有原，避其域，塞其原，则免于诸害矣。

——《韩非子·解老》

人有祸，则心畏恐；心畏恐，则行端直；行端直，则思虑熟；思虑熟，则得事理。行端直，则无祸害；无祸害，则尽天年。得事理，则必成功；尽天年，则全而寿。必成功，则富与贵。全寿富贵之谓福。而福本于有祸。故曰："祸兮福之所倚"以其成功也。

——《韩非子·解老》

人有福，则富贵至；富贵至，则衣食美；衣食美，则骄心生；骄心生，则行邪僻而动弃理。行邪僻，则身死夭；动弃理，则无成功。夫内有死夭之难而外无成功之名者，大祸也。而祸本生于有福。故曰："福兮祸之所伏。"

——《韩非子·解老》

德者，内也；得者，外也。"上德不德"，言其神不淫于外也。神不淫于外，则身全。身全之谓德，得身也。凡德者，以无为集，以无欲成，以不思安，以不用固 为之欲之，则德无舍；德无舍，则不全。用之思之，则不固；不固，则无功；无功，则生于德。德则无德，不德则有德。

——《韩非子·解老》

人有欲，则计会乱；计会乱，而有欲甚；有欲甚，则邪心胜，邪心胜，则事经绝；事经绝，则祸难生。由是观之，祸难生于邪心，邪心诱于可欲。可欲之类，进则教良为奸，退则令善人有祸。奸起，则上侵弱君；祸至，则民人多伤。

——《韩非子·解老》

医善吮人之伤，含人之血，非骨肉之亲也，利所加也。舆人成舆，则欲人之富贵；匠人成棺，则欲人之夭死也。非舆人仁而匠人贼也，人不贵则舆不售，人不死则棺不买。情非憎人也，利在人之死也。

——《韩非子·备内》

凡治天下，必因人情，人情者有好恶，故赏罚可用。赏罚可用，则禁令可立，而治道具矣。君执柄以处势，故令行禁止。柄者，杀生之制也；势者，胜众之资也。

——《韩非子·八经》

霸王者，人主之大利也。人主挟大利以听治，故其任官者当能，其赏罚无私，使士民明焉；尽力致死，则攻伐可立而爵禄可致。爵禄可致，而富贵之业成矣。富贵者，人臣之大利也。人臣挟大利以从事，故行危致死，其力尽而不望。……

——《韩非子·六反》

智术之士，必远见而明察，不明察，不能烛私；能法之士，必强毅而劲直，不劲直，不能矫奸……其可罪过诬者，以公法而诛之；其不可被以罪过者，以私剑而穷之。是以明法术而逆主上者，不烝于吏诛，必死于私剑矣。

——《韩非子·孤愤》

5、死后新生的死亡观

天化命过人，宗亲随丧车，被发而啼哭。问曰是何等？以至诚示吾，尔时诸侍御，便为俱足说：日迫至枯老，痛流精汁竭，八节之利锯，刻寿命树……普世死所执，如何畅笑语！

——《佛本行经》第二

若佛在舍卫国精舍，时有四比丘，坐于树下，其相问言：一切世间，何者最苦？一人言：天下之苦，无过淫欲。一人言：世间之苦，无过瞋恚。一人言：世间之苦，无过饥渴。一人言：天下之苦，无过惊

怖。共争其义，云云不止。佛知其言，往到其所，问诸比丘，属论何事。即起作礼，具白所论。佛言：比丘！汝等所论，不究苦义，天下之苦，莫过有身。饥渴寒热，嗔恚惊怖，色欲怨祸，皆由于身。夫身者，众苦之本，患祸之无；劳心极虑，忧畏万端；三界蠕动，更相残贼，吾我缚著，生死不息，皆由身迁。欲离世苦，当求寂灭。摄心、守正，泊然无想，可得泥恒，此为最乐。

——《法句譬喻经》第三《安宁品》

外国涅槃，此翻为灭，灭烦恼故，灭生死故，名之为灭，离众相故，大寂静故，名是为灭。

——《大乘义章》卷十八

一验生人中，若作善之人将死时，先自足冷至脐，脐上犹温，而后尽者，即生人中。二验生天上，若作善之人，头顶皆温，而后气尽者，即生天上。三验生饿鬼，若自顶冷至脐、腰下犹温，而后气尽者，即生饿鬼中。四验生畜趣，若自顶冷至膝，膝下犹温，而后气尽者，即生畜趣中。五验生地狱，若自顶冷至足，足底温，而后气尽者，即生地狱中。六入涅槃，若罗汉圣人入涅槃，或心或顶数日皆温者是也。

——《诸经要集》卷十九

Ⅱ

死亡人物篇

在漫长的中国历史上，数不清的人生了，又有数不清的人死了。许多人对死没有思索、没有体认便悄然逝去；但也有很多人接受了各种不同的死亡观念，在生与死的过程中以之为精神动源，从而在历史的大舞台上演出了一幕又一幕壮观的剧目。

忠臣义士们往往选择儒家“杀身成仁”的观念，为道德理想的实现而勇于献身；隐士逸者则择取道家“生死齐一”的死亡观，旷达逍遥地直面死亡；侠客义士则喜欢墨家慷慨赴死的观念，为朋友两肋插刀，视死如归；而严刑峻法之士爱好的是法家冷酷生死的观念，可结果自己往往身首异处，一命呜呼；至于佛家众僧则追求死后新生，希望通过“涅槃”而抵达西方极乐世界。

种种不同的死亡观，导致了人们各异的死亡实践活动，它们都是宝贵的历史文化资源，给人以死亡方面的启迪，现代人不可不重视和深究，以增益自我

的处世智慧，更好地生，也更合意地死。

一、“杀身成仁”者之死

中国古代的儒家学说从先秦孔孟创立后，经汉董仲舒的努力，上升为国家意志，成为统治者治国安邦的意识形态。而且儒家学说以血缘宗法制为理论的出发点，非常切合中国广大百姓的日常生活。几千年的历史发展，儒家的死亡观念已渗透进中国人的心灵深处，成为某种心理定势。尽管近代以来，儒学作为主导地位的意识形态已经消解，现代中国人对其学说也越来越陌生，但其根本精神仍然可在中国人的为人处事中隐约可见。就死亡的问题而言，以道德价值高于生命价值为核心的儒家死亡观在中国历史上产生了巨大的影响，尤其表现在那些忠臣义士的一言一行中。

1、忠臣义士苏武之死

苏武，西汉杜陵（今陕西西安市东南）人，生于公元前140年，卒于公元前60年，字子卿。其爷苏建曾以军功封平陵侯，苏武年轻时因父亲的官位被任为皇帝的禁卫官，后改任中厩监，掌管皇家马厩。当时，汉朝常与匈奴交战，同时双方又经常派遣使节相互侦探。匈奴先后扣押了汉朝的使节郭吉、路充国等十几批人，而匈奴使者到汉朝来的也被扣留了不少。

约在公元前100年（天汉元年），匈奴且鞮侯单于刚刚登位，害怕汉军趁机来侵扰，于是就说：“汉朝皇帝是我的长辈”，并把以前扣押的汉朝使节全部释放，准许回国。汉武帝对且鞮侯单于的做法非常赞赏，就派遣苏武以中郎将的身份持旄节出使匈奴，随从人员包括副中郎将张胜和假吏常惠等一百余人，以及原被汉朝扣押的匈奴使者。到了匈奴后，苏武送上所携带的厚礼，并传达了汉朝交好的信息。可是且鞮侯单于把汉朝送的厚礼及放还使节视为软弱

的表现，因此变得狂妄骄横起来，根本不是汉朝所希望的那样。

过了一段时间，匈奴正要派使者护送苏武等人回国，恰逢缑王与长水人虞常等在匈奴谋反。缑王是昆邪王姐姐的儿子，曾与昆邪王一起投降，后在出征匈奴的战斗中，兵败被俘，又回到了匈奴。当时他们伙同卫律带领投降匈奴的官兵，暗中串通策划绑架单于的母亲阏氏投奔汉朝。凑巧虞常在汉朝时与副使张胜很熟，就私下对张胜讲："听说汉朝皇帝对卫律投降匈奴非常怨恨。我能为汉朝出力，用暗箭杀死他。希望汉朝能赏赐我在汉的母亲和弟弟。"张胜大加赞许，并奉送了一些财物。一个多月以后，单于出外打猎，留下了阏氏及王室子弟。虞常等七十多人想趁机发难，但他们中间的一人夜间逃走，告发了这件事，单于子弟先发制人，击杀了缑王等人，活捉了虞常。

且鞮侯单于命令卫律审理这件案子。副使张胜听说谋反之事失败，深恐以前同意虞常的计划及资助其行动的事被察觉，不得已向苏武报告。苏武闻言大惊，说："事已至此，必会追察到我们，到那时定会受侮辱而死，这就更对不起国家了。"苏武言毕就要自杀，张胜、常惠等人苦劝阻止。后来虞常果然供出张胜参与了此事，单于大怒，召集左右官员商议，要杀尽全部汉使。左伊訾道："谋杀卫律就要判处死罪，假若谋杀单于，那又怎样加重处罚呢？最好让他们全部投降匈奴。"于是，单于就派卫律去审讯苏武。苏武对常惠等人说："丧失气节，污辱了国家使命，即使活着，还有脸归汉吗？"说完便拔刀自刎。卫律大吃一惊，亲自抱住苏武，并派人骑马请来医生。医生要众人在地上挖一个坑，点起一堆小火。然后把苏武面朝下放在坑穴上，医生轻轻敲击苏武的背，使淤血流出。苏武半天才苏醒过来。常惠等人一面哭着，一面将苏武抬回汉使营地。连单于对苏武宁死不辱君命的气节也大为赞叹，早晚派人问候苏武，同时将张胜逮捕入狱。

苏武伤愈后，单于派使者来通知苏武，参加审判虞常，并想迫

使苏武投降。卫律又对苏武说："你的副使有罪，应当连坐。"苏武回答说："本来我就没有同谋，况且又非亲属，为何要连坐？"卫律又举剑作出杀人的样子，苏武面无愧色，毫不避让。卫律又劝道："苏君，我以前背叛汉朝归顺匈奴，幸运地得到单于的恩典，赐我为王爷，拥有部众几万人，马牛羊满山遍野，享不尽的荣华富贵。您今天如果也归降，明天就会和我一样。如若不然，就会葬身在荒漠草原成为肥料，谁又会知道您呢？"苏武没有答理他。卫律又说："您依靠我的引荐归顺匈奴，我可与您结拜为兄弟。如果您现在不听我的劝告，以后即使想再见我，也是不可能的。"苏武大骂卫律说："你身为汉朝的大臣，不顾朝廷对你的恩义，不守信用，叛逆国家，背弃亲友，自甘在匈奴当降附之人，我愿见你作什么？况且单于信任你，让你判决人的生死，你不但不主持正义，反倒想挑起两国君主相互攻打，你来旁观祸败。南越曾经杀死了汉朝的使者，结果被汉所灭，划为九个郡；大宛王毋寡杀了汉朝的使者，结果头颅悬挂在汉宫的北阙示众；朝鲜杀了汉朝的使者，也很快就被汉朝讨平。现在只有匈奴还没有被讨伐了。你明明知道我不会投降，却以死逼迫我，实际上就是企图让两国互相征战，看来匈奴的灾祸，就要从我身上开始了。"

卫律明白苏武不会因威胁而投降，只好报告单于。可是这倒激起了单于的兴趣，他更想招降苏武了。于是便把苏武囚禁在一个空地窖里，断绝他的吃喝，企图用饥渴来逼其投降。天正在下着雪，苏武躺在地窖中，口接着雪花和着毡毛一起吞咽。过了好几天，苏武仍然活着，匈奴人认为有神灵保佑，于是又把苏武流放到荒无人烟的北海（即现今的贝加尔湖）边上，让其放牧一群公羊，并说："等到公羊产乳后，才能回来。"苏武的其他随员常惠等则分别隔开，囚禁到别的地方。苏武孤身一人在北海边；匈奴又断绝了对他的粮食供应，他就只好挖野鼠蓄藏的草籽来充饥。他每天都抱着汉朝的旄节牧羊，时间一长，连节杖上一道道毛编的旄饰也全部脱落了。……

以前，苏武与李陵都在汉朝做过侍中，苏武出使匈奴的第二年，李陵投降了匈奴，他不敢寻访苏武。过了很久，单于让李陵到北海边，又奏乐又摆酒宴，款待苏武。席间李陵对苏武说："单于听说我与您的交情很深，所以要我来劝您。您终究是回不了汉朝的，白白地在这荒无人迹的地方受苦，您所坚守的信义又有谁知道呢？您的哥哥和弟弟都因故自杀了，母亲也去世了，您妻子很年轻，听说也改嫁了。现在只剩下您的两个妹妹，两个女儿，一个儿子，如今已过了十多年，死活不知晓。人生像早晨的露水那样短促，您何必这样长久地自讨苦吃！……"苏武回答说："我父子没有什么功德，都是因为皇帝的栽培，我父亲才做了将军，被封为侯，我兄弟三人也都做了朝廷的近臣。我经常盼望有机会为国家抛头颅洒热血。现在有了杀身报国的机会，即使遭受巨斧砍、汤锅烹的极刑，也甘心乐意这样做。你就不要再劝我了。"李陵陪着苏武喝了几天酒，又对苏武说："子卿，你一定要听我的话呀。"苏武说："我认定自己已经早死了！单于一定要我投降，请在今天尽情欢宴之后，让我死在你的面前。"李陵见苏武如此赤诚，感慨万千地道："哎，真是忠义之士啊！我李陵与卫律罪恶滔天。"

……

后来，武帝去世，昭帝继位。又过了八年，匈奴开始与汉朝和好结亲，汉朝就要求匈奴放回苏武等人，但匈奴谎称苏武已经死了。不久，汉朝使节再到匈奴，常惠听说后，请求看守一起夜见汉使，把全部的情况向汉使陈述后，常惠教汉使这样去对单于说："皇上在上林苑射猎，射下一只大雁，雁的脚上系着帛书，上面写着苏武等人仍然活在荒泽中。"汉使后来果然对单于这样说了，单于看着左右的人，感到很吃惊，只好向汉使道歉说："苏武他们确实活着。"最后终于放苏武及随从回国了。

苏武带百余人出使匈奴，经过漫长的十九个春秋，才于公元前81年（始元六年）返国，此时仅剩下九个人，苏武也从壮年成为须

发皆白的老者了。①

"苏武牧羊"在中国历史上一直是脍炙人口的故事，曾对上至官宦士大夫，下至庶民的为人处世产生过极其深远的影响。从苏武的作为来看，其视气节高于人的生死。在他的头脑中，身为国家使节，如在它国受辱，便是本国的奇耻，故能说出这样的话，"屈节辱命，虽生，何面目以归汉"，并引佩刀自刺。② 此外，忠君报国在苏武那里也成为高于生死的价值所在。在卫律的尖刀下，苏武毫不为死亡而退缩。当苏武在荒凉的北海边忍饥挨饿受冻十余年后，其忠君报国之心仍无半点毁损。在李陵的劝降中，苏武言："今得杀身自效，虽蒙斧钺汤镬诚甘苦乐之。臣事君，犹事父也，子为父死无所恨。"③

归根结底，苏武能面对死亡而镇定自若，在漫长的痛苦生活中持节杖矢志不移，关键在于他接受了儒者"死而不朽"的观念，认为守节才可超越生命的时限，虽死犹生，永垂不朽；而叛降，虽可在生前享尽荣华富贵，得以延长生命时限，但这却会遗臭万年，虽生犹死。

2、鞠躬尽瘁的诸葛亮之死

诸葛亮，字孔明，徐州琅邪郡阳县（今山东沂南县）人，生于公元181年，卒于公元234年。是汉司隶校尉诸葛丰的后代。其父曾做过泰山郡郡丞，协助郡太守掌管行政司法，不幸早逝，诸葛亮一家很早就依靠叔父诸葛玄为生。叔父死后，诸葛亮带着弟弟迁至离襄阳城约二十里的隆中村住下来，一面饱读经、史、子、集各家之书，一面躬耕陇亩，过着自给自足的生活。诸葛亮平时常常咏《梁父吟》，每自比于历史名相管仲和名将乐毅。许多人不以为然，但当时

① 参见《汉书·苏武传》。
② 参见《汉书·苏武传》。
③ 同上。

博陵的名士崔州平、颍川的徐庶与诸葛亮时有交往，深知他有经天纬地之能，故对诸葛亮的话深以为然。

诸葛亮在隆中一隐居就是十年，其时天下大乱。东汉王朝名存实亡，中原久经战乱，形势终于渐趋明朗：曹操击败袁绍，逐步统一了北方；孙权占据江东，也稳定下来；而割据荆州的刘表和益州的刘璋才德浅薄、性格懦弱。当时，一代枭雄刘备投靠了刘表，常常思谋更大的发展，但深感缺乏雄才大略的人才辅助。有一天，徐庶求见屯兵新野的刘备，对他说："诸葛亮这个人尤如'卧龙'，将军您愿见一见吗？"刘备说："那就叫他和您一块来。"徐庶答道："这个人只可前去拜访，不可强迫他到这里来，将军应该亲自去探寻。"刘备去了三次，最后才得以见着诸葛亮，刘备言词极为恭敬，诸葛亮为其所感动，于是坦陈自己对时局的看法，这就是著名的"隆中对"。

诸葛亮指出："从董卓作乱以来，各地豪杰并起，占州跨郡，各显神通。曹操与袁绍，论名望与实力都差得很远，但曹操却能击败袁绍，说明曹这个人很有些智谋。现在曹操已拥有军队百万之众，且挟天子而令诸侯，所以不可和他争锋。孙权占据江东，地势险要，又经他父兄的长期经营，民心归附，政治安定，只可与其联合，也不能企图去攻克他。荆州是个用武之地，刘表无能，很难守住这个地方，这是天予的好机会；益州地势显要，土地肥沃，而刘璋昏庸无能，治理很差。因此，将军您可以凭自己是皇室后裔的名望，招揽天下英雄，据有荆州和益州，对内修明政治，安抚好后方的少数民族，外则结好孙权，这样就可图大业了。只要时机成熟，可兵分二路，一路由荆州出发，直接进攻洛阳；另一路军队由益州出发，直捣长安，如此，将军称霸且复兴汉室的愿望就能实现了。"

刘备听罢诸葛亮一番透彻的分析后，大喜过望，立即邀请他下山辅助自己。关羽、张飞见刘备对诸葛亮百依百从，十分不悦，刘备说："我之有孔明，犹鱼之有水也，请你们不要多言。"

占据荆州的刘表不久死去，大权归其小儿子刘琮，这时曹操亲

自带领大军南下进攻荆州，刘琮害怕，出城投降。刘备得知消息，根本无法组织抵抗，仓猝间后撤，又被曹操的精锐骑兵击败，后只得退守夏口。诸葛亮对刘备说："现在形势危急，我们应立即求救于孙权。"当时孙权正屯兵柴桑（今江西九江），观望成败。诸葛亮到了柴桑，对孙权说："现在海内大乱，将军您拥兵占据了江东，刘备亦带兵占据汉南，与曹操共争天下。现在曹操已经统一了北方，又破荆州，威震四海。您如果敢以江东的力量对抗他，就应该果断地与他绝交，而不要表面上归顺，内心又犹豫不决；如果您觉得无力抵抗曹操，就应该放下武器，向他投降。可您至今仍下不了决心，眼见大祸就要临头了。"孙权反问道："如君所言，那刘备为何不早日投降曹操呢？"诸葛亮暗用激将法，说："田横，是齐国的一壮士，尚且守义不辱，何况刘备是汉王室之后，盖世英才，怎么肯低声下气地去投降曹操！"孙权勃然大怒，说："我不能以东吴的十万将士受制于曹操，愿意与刘备共同作战，击败曹操。但是刘备刚打败仗，又如何抵抗曹军呢？"诸葛亮分析道："刘备在长坂被打败，但失散收集回来的士兵，加上关羽的水军，还有一万多人，刘琦的军队也有一万余人。曹操的军队数量虽多，但远道而来，疲惫不堪。且北方人不习水战，荆州刘琮的军队新降，也不会真正帮助曹军。所以，您只要派一得力大将，统兵数万，和刘备的军队同心协力，一定能够战胜曹操，那时三分天下，鼎足而立的局面就形成了。成败就在今日了。"

孙权听后大喜，立即命令周瑜、程普、鲁肃等将领率水军三万，与刘备共同拒曹。在赤壁大战中，曹军中计被火烧死无数，余下的败兵由曹操率领退回了北方。刘备在诸葛亮的协助下，乘胜扩张地盘，先后占领了荆州南部的武陵、长沙、桂阳、零陵四郡，任命诸葛亮为军师中郎将，治理三郡，以人力物力充实军备。

这时益州牧刘璋派遣谋士法正去请刘备，希望刘备的军队能帮他去攻击张鲁。刘备一听，正合心意，就命诸葛亮镇守荆州，自己

率兵数万，到了益州，通过一番周折，刘备和诸葛亮合围成都，刘璋出降，刘备终于占领了益州全部领土。刘备于是命诸葛亮为军师将军，全面整顿益州的政务。在这段时期内，诸葛亮的行政才能发挥得淋漓尽致，把一个法制废弛，官吏腐败的益州治理得有条不紊，百姓丰衣足食，稳定了刘备的后方。

后来，刘备在郡臣和诸葛亮的劝进下，即皇帝位，封诸葛亮为丞相录尚书事。刘备病卒前，对诸葛亮说："你的才能比曹丕高出十倍，一定能把国家治理好。我的儿子刘禅，你如果认为可以辅助他，就辅助他；如不值得辅助，就废掉他。"诸葛亮感动万分，流着泪说："请您放心，我定竭尽全力辅佐太子，至死方休。"刘备又下诏要刘禅对丞相诸葛亮要像对待父亲那样尊重。

刘备死后，刘禅封诸葛亮为武乡侯、丞相兼益州牧，政治上事无巨细，都由诸葛亮所定。当时南中郡发生叛乱，诸葛亮因刘备刚去世，无力去征讨，于是一方面加紧恢复吴蜀联盟，整顿内政，并对南中的叛乱采取观望等待的战略。公元 225 年（蜀汉建兴三年），诸葛亮率军南征，由于措施得当，一举平定南中的叛乱。

解除了后顾之忧，诸葛亮于是集中力量，准备征伐曹魏，一统天下。在领军离开成都到汉中之前，诸葛亮上《出师表》，分析了当时天下的形势，阐明蜀汉能成为现在这个样子，都是大臣将士们拼死奋斗的结果，因此，要特别珍惜。"表"中劝告刘禅要励精图志，继续发挥众人的才能，切不可妄自菲薄，阻塞了忠勇之路。诸葛亮又说："我受先帝遗命，日夜操劳，不敢有丝毫懈怠，唯恐有负先帝之托。所以不久前深入不毛之地，平定了南方的叛乱。现在我们的军队十分强大，应该北进中原，驱逐奸臣，复兴汉室。这正是我报效先帝心愿，忠于陛下的职责啊。"整篇《出师表》处处显示着诸葛亮对蜀汉的忠心，对事业的执著，以及其本人处事殚精竭虑的性格。

诸葛亮将朝中大事安排妥贴后，率步骑二十万前往汉中，采取了兵分二路声东击西的战术：一路由赵云、邓芝带领，进驻箕谷，扬

言要从斜谷攻打郡城(今陕西眉县),这实际上是一支疑军;另一路由诸葛亮率领,向西北攻打祁山。由于蜀军军容整齐,赏罚分明,天水、南安、安定三郡的守军相继叛魏归蜀,震动了魏国朝野。魏明帝亲自到长安坐镇,命张郃率军五万北上,抵挡诸葛亮的主力。由于蜀将马谡在街亭违背了诸葛亮的调度,"举动失宜",败于张郃,诸葛亮只好率大军返回。诸葛亮挥泪斩了马谡,并上疏自请"贬三等"的处分。

公元228年(蜀汉建兴六年),诸葛亮再次领兵北伐,围攻陈仓(今陕西宝鸡市东),在曹援军将到,蜀军粮食不济的情况下,诸葛亮主动撤军。第二年春天,诸葛亮派陈式率兵攻取武都、阴平两郡。魏的雍州刺史郭淮从陇西进兵反攻蜀军。诸葛亮率主力到达建威(今甘肃成县),郭淮被迫退兵,诸葛亮分兵据守武都、阴平二郡。蜀后主刘禅下诏,认为诸葛亮两次北伐均取得胜利,特复其丞相职。

公元231年(建兴九年),诸葛亮经过长时期准备,使用"木牛"作为运送军粮的工具,再次出祁山,魏军大将司马懿采取坚壁固守、以逸待劳的战略,使蜀军粮尽而撤军,但在后退中与魏军交战,射杀了魏军名将张郃。

公元234年,诸葛亮集中十万大军伐魏,在五丈原(今陕西岐山中)扎营,与司马懿率领的魏军对阵。诸葛亮深虑军粮不济,特分兵去屯田,为军队长期驻扎做准备。司马懿深知蜀军的弱点,仍然采取坚壁拒守,不轻易出战的方针。两军相持百余日,诸葛亮思虑重重,积劳成疾,一病不起,终于谢世而去。蜀军退走后,司马懿亲往探察蜀军营垒布置的情况,深为诸葛亮善用兵而叹服,对左右说:"孔明真是天下奇才呀!"

诸葛亮生前曾给后主上过一个奏章,说他在成都有桑树八百棵,薄田十五顷,家中所费都已足够。至于自己则在外任公职,衣食都由公家供给,没有积蓄任何一点财产。奏章最后说:"若臣死之日,不使内有余帛,外有赢财,以负陛下。"诸葛亮死后,被葬在定军

山，人们清点遗物，果然如其所说，没有发现半点财宝，只有其人品、才能永载史册，为世人所钦佩和称赞。

观诸葛亮的一生，在未介入政治国事之前，其隐居生活似乎十分安逸，实则诸葛亮利用躬耕田陇的时光，埋头读书，否则未出隆中，何以能对天下大事了如指掌呢？其后助刘备夺郡占州，为建立蜀汉政权，日夜辛劳，从无喘息之时，再后则辅佐后主，平南中，先后五次伐魏，真是"鞠躬尽瘁，死而后已"。因此，诸葛亮的一生可以说真正实践了儒家以死为息的观念，他生前的忙碌正衬映着"死"作为一种甜蜜的安息之域的价值，诸葛亮也确实到死才真正获得了休息。

3、"杀身成仁"者之死给我们的启迪

儒家的死亡观念既从思想意识上深深地影响着中国人，同时也成为中国人现实行动中自觉或不自觉奉行的基本准则。宁死不屈的苏武、死而后已的诸葛亮实际上都在践履着儒家的死亡观念。在现代中国，儒家的这些思想观念还有现实的应用价值吗？这就需要我们在深入了解和掌握儒家死亡观的基础上，仔细地分辨和考察。

第一，儒家视"死"为"生"的另一种形式，消解了世人眼中"生"与"死"之间不可跨越的"鸿沟"，这种死亡本体论有助于人们从对死亡的恐惧中解脱出来，也有助于人们在观念上透过"死"的阴影，进一步体会到生命的本质。现代人尽管掌握了比古人高得多的科学知识，但仍有不少人直观地看待死亡，常常感受到死亡的恐怖，甚至于因此而丧失生活的勇气，或者专注于保命而不顾一切。儒者的死亡观告诉人们，"死"与"生"都是宇宙大化的产物，有"生"必有"死"，这没有什么可担心害怕的。明白这一点，人们就应该"乐天知命"，无所忧虑，重要的是如何搞好生前事业的开拓。当然，儒家的这种死亡本体论从根本上而言，属于非科学的范畴，包含着大量猜

测的成份，现代人应该把握其基本精神，而抛弃它的不合理部分，努力掌握现代科学知识，以建构正确合理的死亡观念。

第二，儒家的死亡观又给世人提供了三种超越死亡的途径，即："重视生命行程中道德价值的开掘，追求个体之人与整体之德的合一，由有限进至无限；坚信内蕴先验道德的必然性的存在，并自觉地把个体的生命与之融合为一；把真理置于'生死'之上，生时为道义而努力奋斗，面对死亡，亦可为道义的实现而献出宝贵的生命。"这三条途径的本质是相通的，即把个体的有限生命与整体的永恒德性合为一体，借助于后者超越时空的特性来摆脱个人的死亡。当然，从逻辑上看，儒者的这种看法是成问题的，因为道德规范具有历史性，儒家大力倡导的"忠、孝、仁、义"之类的伦理范畴就有着浓重的封建性，在现代社会当然不可能永存。但是，从另一视角而言，儒者的死亡观实质上摒弃了那种通过"成仙"的途径达到肉身不朽的企图，走的是一种精神超越的途径，这是较合符理性的。现代社会仍然具有一些永恒的全民性的价值，当人们满怀理想，坚定不移地按照这些基本的原则为人处事，乃至为理想而献身，谁又能说他们没有超越死亡呢？那些为保卫国家的独立和尊严献身的烈士，那些为社会生活的进步作出巨大贡献的政治家、科学家等等不就载入了史册，永受人们的纪念吗？因此，儒家死亡观提供给世人超越死亡的途径仍具有重大的现实意义，现代人可以从中获得有益的启迪。

第三，儒家的死亡观又包含有对人们进行死亡心理安慰的内容，它要求人们生前要有理想、有追求，在为事业的忙碌中，忘怀死亡的迫近；它又告诉人们，生活中若为"道义"的实现而奔波不息，就可视"死"为最好的安息之域；它还要求人们生前努力创造某种永恒之物，借助于此来达到生命的不朽。这些死亡心理安慰的观念应该说对现代人是十分重要的。一般而言，"死"是极端可怖之事，人们在死亡面前往往不自觉地抛弃理性，深深地陷入情感的包围

之中。这有两种情况：一是有些人对死去的亲人、朋友无法忘怀，一生沉浸在巨大的哀悼思念之中，茶饭不思，抛弃所有的事业，其结果往往是疾病缠身，夭折归天。二是有些人对死亡万分恐惧，无法摆脱，成天担惊受怕，一刻不得安宁，其结果往往也是死过早地降临。这两种情况都是产生于人们弃理性就感性。诚然，自己的亲人和好友去世，人们不可能不悲伤；面对死亡，人们也不可能不害怕。但是，人们完全应该从感性的束缚中尽早摆脱出来，正视自己的生活道路，特别是要以生前的努力来压抑和消弭对死亡的恐惧。这种道理实则非常简单，人们对"死"的担心、恐惧和害怕能起什么作用？能解决何种问题？能使亲人朋友复生吗？不能！能让死亡永不沾身吗？不能！所以，关键还在人们生前的努力。儒家死亡安慰论集中到一点，就是要求人们把对死亡的恐惧转变为人生的动力，朝着既定目标，顽强地奋进，不管结局如何，至少也能摆脱"死亡"的缠绕，获得永恒的生之乐趣。

二、"逍遥"者之死

中国古代有一些出于"隐士"阶层的道家学者，他们对险恶的社会、冷漠的人际关系、尔虞我诈的政治万分厌恶，故竭力逃避人间，试图彻底摆脱纷纭复杂的世务，一心向往山水林间的幽深、精神领域内的无拘无束。他们认定宇宙的本质为自然而然，所以严厉地抨击人间社会的有为和与自然相背离的文饰浮华。老子曾提出一种理想的社会境界：

> 小小的国家，少少的民众。使那些多人合用的器械无处可用，使人民珍贵生命而不愿迁徙。有舟船，而不去使用；有盔甲兵器，而不去摆布。让百性恢复结绳记事的状态，使人们吃任何食物都觉得甘甜，穿任何衣服都觉得美观，安于所沿习的风俗，满足于所居住的房屋。邻国相互

望得见，鸡鸣犬吠之声相互听得见，百姓从老到死都不相往来。

这真是一个无忧无虑、无争无斗的世界，弥漫的是一种复返自然、满足于既得的人际气氛，当然也是一种无文化无发展的社会状况。道家学者的向往既然与大多数世俗人恰恰相反，在死亡观念上，当然也是如此。

《庄子》书中写到：有一天，庄子快要死了，弟子们商量着要举行隆重的葬礼，置办丰厚的陪葬品。庄子知道后坚决反对，并发了一通宏论："我把天地当做自己的'棺椁'，以日月星辰为随葬的宝物，万物都为我的送葬品，我哪样不具备？何需你们去操心什么'厚葬'？"弟子们惶恐地说："我们担心您的遗体被乌鸦老鹰所食。"庄子笑道："在地面上被鸟类所食，在地面下被蝼蚁所吃，为什么就一定要给蝼蚁吃而不让乌鸦老鹰食呢？你们何必偏心以至于斯呢？"这种对死后安葬的旷达态度实乃惊世骇俗。在漫长的历史发展中，道家的死亡观对中国民众产生的影响是巨大的，时至今日，我们仍可在现代中国人的思虑言行中觉察其隐隐约约的"影子"。

1、齐生死者之死

《庄子》书中描写了一些齐生死者对死亡的看法。有一天，南伯子葵向女偊问道："你的岁数很大了，可你的容颜却像童子，这是何故呢？"

女偊回答说："我得'道'了。"

南伯子葵说："'道'可以学习吗？"女偊说："不！怎么可以呢？你也不是那种可以学习'道'的人。卜梁倚有圣人般明敏的才气，却无圣人那样虚淡的心境；我有圣人的虚淡心境却没有圣人那种明敏的才气。我想用虚淡的心境来教导他，也许他果真能成为圣人哩！然而却不是这样。把圣人虚淡的心境转告具有圣人才气的人，应该是很容易的。我还是持守着并告诉他，三天后便能遗忘天下；既已

遗忘天下，我又凝寂持守，七天后能遗忘万物；既已遗忘外物，我又凝寂持守，九天后便能遗忘自身的存在。既已遗忘存在的生命，而后心境便能如朝阳一般清新明澈；能够心境如朝阳般清新明澈，而后就能够感受那绝无所待的'道'了；既已感受了'道'，而后就能超越古今的时限；既已能够超越古今的时限，而后便进入无所谓生、无所谓死的境界。摒除了生也就没有死，留恋了生也就不存在生。作为事物，'道'无不有所送，也无不有所迎；无不有所毁，无不有所成，这就叫'撄宁'。撄宁，意思就是不受外界事物的纷扰，而后保持心境的宁静。"

从这段对话中可知，道家死亡观特别推崇的"生死齐一"、"死而不亡"，只能从精神的修养途径达到。因此，人们首先要"外天下"，然后才可"外物"、"外生"。道家的死亡观告诉人们，有"生"之人汲汲于"生"，必遭"死"；要想无"死"，人们只能"外生"，即：不以"生"为念，不以生存的享乐是求，这样，无"生"之人才可无"死"，也就是道家学者追求的那种"死而不亡"和"生死齐一"的境界。

《庄子》又讲了一个寓言故事，说的是子祀、子焦、子犁、子来四个人在一起相互表白心态："谁能够把'无'当作头，把'生'当作脊柱，把'死'当作尻尾，谁能够通晓生死存亡浑为一体的道理，我们就可以跟他交朋友。"四个人都会心地相视而笑，心心相印而不必说话，相互间成为极为亲密的朋友。

不久子焦生了病，子祀前去探望。子焦对他说："伟大啊造物者！把我变成如此曲屈不伸的样子！腰弯背驼，五脏穴口朝上，下巴隐藏在肚脐之下，肩部高过头顶，弯曲的颈椎形如赘瘤朝天隆起。"本来阴阳二气不和酿成了如此灾害，可是子焦的心里却十分闲逸，好像没有生病似的。他蹒跚地走到井边对着井水照看自己的模样，说："哎呀，造物者竟把我变成如此曲屈不伸！"

子祀说："你讨厌这种曲屈不伸的样子吗？"

子焦答道："没有，我怎么会讨厌这副样子呢！假令造物者逐渐

把我的左臂变成公鸡，我便用它来报晓；假令造物者逐渐把我的右臂变成弹弓，我就使用它来打斑鸠烤熟了吃；假令造物者把我的臀部变成车轮，把我的精神变成骏马，我就用它们来乘坐，难道还要更换别的车马吗？至于生命的获得，是因为适时，生命的丧失，也是因为顺应；安于适时而处之顺应，悲哀和欢乐都不会侵入心房，这就是古人所说的解脱了倒悬之苦。然而不能自我解脱的原因，则是受到了外物的束缚。况且事物的变化不能超越自然的力量已经很久很久，我又怎么能厌恶自己现在的变化呢？”

不久，子来也生病了，气息急促地将要死去，他的妻子儿女们围在床前哭泣。子犁前去探望，说：“嘿，走开！不要惊扰他由生而死的变化！”子犁又靠在门柱子感叹道：“伟大啊！造物者！又将把你变成什么？把你送到何方？把你变化成老鼠的肝脏吗？把你变成虫蚁的臂膀吗？”

子来接着子犁的话说：“父母对于子女，无论东西南北，他们都只能听从吩咐调遣。自然的变化对于人，尤如父母；它使我靠拢死亡而我却不听从，那么我就太蛮横了，而它又有什么过错呢？大地把我的形体托载，用生存来劳苦我，用衰老来闲适我，用死亡来安息我。所以把我的存在看作是好事，也因此可以把我的死亡看作是好事。现在如果有一个高超的冶炼工匠铸造金属器皿，金属熔解后跃起来说：‘我必须成为良剑莫邪’，冶炼工匠必定会认为这是不吉祥的金属。如今人一旦有了人的外形，便说‘成人了，成人了’，造物者一定会认为这是不吉祥的人。如今把整个浑一的天地当作大熔炉，把造物者当作高超的冶炼工匠，用什么方式而驱遣我而不可以呢？人们应该安闲熟睡似地离开人世，也好像惊喜地醒过来而回到人间。”

子祀、子舆、子犁、子来四人深悟了生死存亡浑然为一体的道理，所以子舆患病使自己的躯体变形、丑陋不堪，但却能安于“造化”的安排，既不忧心，亦不害怕，完全抛弃了世俗之人那种生活中

求安适无病，交际中求容貌美丽的习气。

正因为有如此开阔的胸襟，所以他们四人可以把生命的获得（"生"）及其生命的丧失（"死"）都视为自然而然，无足挂怀。所谓"熟睡似地离开人间，又好像惊喜地醒来而回到人间"，正是"生死齐一"的观念。道家的死亡智慧实际上告诉人们：只有真正体验宇宙本体之"道"，以"道"之观念来观察世界、观察社会、观察人的"生"与"死"，才能真正达到"死而不亡"的境界。

《庄子》接着讲，子桑户、孟子反、子琴张三人在一起谈话："谁能相互交往于无心交往之中，相互有所帮助却像没有帮助一样？谁能登上高天巡游雾里，循环升登于无穷的太空，忘掉自己的存在，而永远没有终结和穷尽？"三人会心地相视而笑，心心相印，于是相互结成好友。

不久，子桑户死了，还没有下葬。孔子知道了，派弟子子贡前去帮助料理丧事。孟子反和子琴张却一个在编曲，一个在弹琴，相互应和着唱歌："哎呀，子桑户啊！哎呀，子桑户啊！你已经返归本真，可是我们还是活着的人而托载于形骸呀！"子贡听了快步走到他们近前，说："我冒昧地请教，对着死人的尸体唱歌，这合乎礼仪吗？"二人相对笑了笑，不屑地说："这种人怎么会懂得'礼'的真实含意！"

子贡回来后把见到的情形告诉孔子，说："他们都是些什么样的人呢？不尊重德行的培养而无礼仪，把自身的形骸置之度外，面对着死尸还要唱歌，容颜和脸色一点也不改变，没有什么办法可以用来称述他们。这些人究竟是什么样的人呢？"

孔子回答说："他们都是些摆脱礼仪约束而逍遥于人世之外的人，我却是生活在具体的世俗环境的人。人世之外和人世之内彼此不相干涉，可是我却让你前去吊唁，我实在是浅薄呀！他们正跟造物者结为伴侣，而逍遥于天地浑然一体的元气之中。他们把人的生命看作像赘瘤一样多余，他们把人的死亡看作是毒痈化脓后的溃

破，像这样的人，又怎么会顾及死生优劣的存在！凭借于各个不同的物类，但最终寄托于同一的整体；忘掉了体内的肝胆，也忘掉了体外的耳目；无尽地反复着终结和开始，但从不知道它们的头绪；茫茫然彷徨于人世之外，逍遥自在地生活在无所作为的环境中，他们又怎么会烦乱地去炮制世俗的礼仪，而故意炫耀于众人的耳目之前呢？”

子贡说：“如此，那么先生将遵循什么准则呢？”孔子说：“我孔丘，乃是苍天所惩罚的罪人。即使这样，我仍将跟你们一道去竭力追求至高无上的‘道’。”子贡又问：“请问追求‘道’的方法。”孔子回答说：“鱼争相投水，人争相求道。争相投水的鱼，掘地成池便水源充裕；争相求道的人，漠然无所作为便心性平适。所以说：鱼相忘于江湖里，人相忘于道术中。”……

颜回又请教于孔子说：“孟孙才这个人，他的母亲死了，哭泣时没有一滴眼泪，心中不觉悲伤，守孝时也不哀痛。这些方面都没有任何悲哀的表现，可是却因善于处理丧事而名扬鲁国。难道真会有无其实而有其名的情况吗？我实在觉得奇怪。”

孔子回答道：“孟孙才处理丧事的作法确实是尽善尽美了，大大超过了懂得丧葬礼仪的人。人们总希望从简治丧却不能办到，而孟孙才已经做到从简办理丧事了。孟孙才不去问人因什么而生，也不去探寻人因什么而死；不知道趋‘生’，也不知道靠拢‘死’；他顺应自然的变化而成为他应该变成的物类，以期待那些自己所不知晓的变化！况且即将出现变化，又怎么知道不变化呢？即将不再发生变化，又怎么知道已经有了变化呢！只有你和我呀，才是做梦似的没有一点觉醒的人。那些死去了的人惊扰了自身的形骸却无损于他们的精神，犹如精神的寓所朝夕改变却并不是精神的真正死亡。唯独孟孙才觉醒了，人们哭，他也跟着哭，这就是他如此守丧的原因。况且人们交往总借助形骸而称述自我，又怎么知道我所称述的躯体一定就是我呢？而且你梦中变成鸟便振翅直飞蓝天，你梦中

变成鱼便摇尾潜入深渊。不知道今天我们说话的人，算是醒悟的人呢，还是做梦的人呢？心境快适却来不及笑出声音，表露快意发出笑声都来不及排解和消泄，安于自然的推移而且忘却死亡的变化，于是就进入寂寥虚空的自然而浑然成为一体。”

这段寓言故事假借孔子与其弟子的问答，进一步阐明了道家的死亡观。孟子反和子琴张面对老友的尸体编曲弹唱，在深深服膺世俗礼法的子贡来看，无法理解。孔子把他们说成是与“造物主”（即“道”）浑然一体的人，忘却了自身，忘掉了外物，还忘却了终始无穷尽的循环，他们又怎么会为“死”这种自然变化而悲哀、而拘泥于世俗的礼法呢？道家死亡观告诉人们：任何活着的人不过是“大道”暂时寄寓的状态，人们根本不必为“生”而喜形于色；任何死了的人，也是“大道”变化的一种形式，故人们也不必为“死”而惊怕恐惧。安于自然大化的安排，不问世事、人间和自身的任何变化，不就能够忘却生死，与“道”浑然一体吗？这正是道家推崇的最高生存境界。

二、布衣严光之死

仔细观察世人言行，可以发现，人们畏死贪生的主要原因，是追求并享受世俗的富贵荣华。手持极大的权柄，位居万人之上，吃则山珍海味，住则宫殿花园，拥娇妻美妾，等等，得到这一切的人固然沉溺于其中，而一无所有者也会常常企盼着这些。于是，人们谈“死”色变，视“死”为畏途。道家的死亡观告诉人们，世俗一切可供享乐的东西实则会伤害身体，毫无益处。人们要摆脱对“死”的恐惧，首先必须跳出世俗的追求与贪心。这些观念在中国历史上也产生了深远的影响，约处于东汉初年的隐士严光就是这样一个人。

严光，字子陵，又名遵，会郡余姚县人（今浙江余姚县）。严光年轻时就有很大的名气，曾和光武帝刘秀在一块游历求学。刘秀做了皇帝后，严光便改名换姓，隐居起来不去见刘秀。光武帝想到严光

的贤能，于是下令按他的形貌特征四处察访。不久，齐国来报告："有一个男子，身披着羊裘，在湖泽中钓鱼。"光武帝怀疑这个人就是严光，马上准备车子、财物，派使者去征召严光。使者往返三次，严光才应召到了京师洛阳，被安排住在屯守京师的军营中，由朝廷赐给床褥，由太官早晚给他送饭。司徒侯霸与严光是旧交，派人送去书信。使者趁便对严光说："司徒闻知先生来到京师，他本来想立即登门拜访，迫于主管的事务繁杂，因此不能亲来，希望傍晚时，委屈您到他那里去叙谈。"严光没有回答，却把笔札丢给来人记录，口授回信道："君房先生，你做了三公这样的大官，很好。心怀仁德，天下就会高兴；一味阿谀皇帝的意旨就应该处死。"侯霸得到严光的书信，就密封起来呈送给光武帝看。光武帝笑着说："这个狂家伙还是以前那个样子啊！"

光武帝当天亲自乘车去严光的住地。严光睡在床上不起身，光武帝来到他的卧房，摸着严光的腹部说："唉！子陵，不能帮助我治理国家吗？"严光还是睡着不回答。过了一会儿，才睁开眼睛，认真地看着光武帝说："从前唐尧圣德昭明，要让天下给巢父，巢父听到后，马上跑到水边洗自己的耳朵，表示不愿听这种话。士人本有自己的志向，您何必相逼呢？"光武帝说："子陵，我竟然不能让你屈就我吗？"于是光武帝上车感叹而去。

后来，又召严光进宫。叙述旧事，一连几天对坐谈话。光武帝随便地问严光："我比以前怎样？"严光回答说："比过去稍稍高大了一点。"接着，两人同床而卧，严光把脚压在光武帝的肚子上。

第二天，太史奏报天象：客星侵犯了天上的紫微恒，离帝星非常近。光武帝笑着说："我与老友严子陵同床共卧而已。"光武帝任命严光为谏议大夫，严光坚辞不受，随后归隐躬耕于富春山（今浙江富春县）。后人把他钓鱼的地方起名叫严陵濑。建武十七年，朝廷又特别征召严光，但他还是不就。严光八十岁时死在家中，光武帝很伤感惋惜，下诏给郡县，赏赐给严家钱百万、谷千斛。

严光布衣之身，却视唾手可得的高官厚禄如尘土；其以无任何权势之地位，先拒绝后嘲讽位居司徒的侯霸。特别是在皇帝至尊无上的氛围中，能与光武帝平等而谈、同床而卧，毫无愧色，也毫无阿谀奉承之意。能达到傲视人间荣华富贵如斯的人，当然不会因万般留恋人生而恐惧于"死"，从而也可获得道家死亡观推崇的那种不在意于生死的生活。

3. 寄情山水的宗炳之死

南朝宋人宗炳，是南阳的涅阳人。父亲繇之。曾为湘乡令。母亲师氏聪慧有学，亲自执教儿女。宗炳在守丧的过程中，非常守礼，为当地父老所盛赞。有一次，刺史殷仲堪、桓玄召聘主簿，授宗炳为秀才，宗炳坚辞不就。宋高祖诛杀刘毅，占据了荆州，询问参军申永如何治理天下，申永回答说："消除旧有的仇视，加倍施予恩惠，排列门第高下，使人们的才能学识都能发挥，如此罢了。"高祖深然其言，又召宗炳授其主簿之职，宗炳又一次拒绝。高祖感到奇怪，便问是何原因，宗炳从容答道："我隐居丘壑已有三十余年了。"高祖对其的回答深表理解。

宗炳善琴书，亦工画，精通玄理，常常在游山观水时忘记了回家。征西长史王敬弘常常跟随宗炳谈古论今，总是夜以继日，乐以忘返。宗炳还远游到庐山，和高僧慧远考寻文义。他的哥哥为南平太守，强迫宗炳回来，后来就在江陵的三湖之地建起住宅，闲居在那里。高祖再召宗炳授予太尉参军之职，他仍然不就。宋炳的二老早亡，留下很多儿女，家中十分贫穷，宗炳于是安心经营农事。高祖几次赠送财产，并让他们的后代都享受俸禄，但还是被宗炳所拒绝。

后来，高祖又下了一道言词十分恳切的召书，再次召宗炳，授予太尉之职，不就。再后，又多次征召宗炳，授予太子舍人、太子中舍人、庶子等，皆被宗炳拒绝。宗炳的妻子罗氏有很高的情趣，和宗

炳情投意合。罗氏不幸早逝，宗炳起先非常悲痛，但后来收泪仔细寻思，终于想通生死如一的道理，悲痛的心情顿收，并对高僧慧远说："对死生至理的认识，不是那么容易的，反复寻思领教，方能明白，这之后就可以消除心中的哀愁。"

衡阳的王义季在荆州为官，亲自到宗炳的家，非常高兴地与他一起欢宴，并授其咨议参军之职，宗炳仍然不就。宗炳性好山水，爱远游，西到过荆、巫，南登过衡岳，并结庐衡山，以快慰己志。后来，宗炳因病回到江陵，感叹道："年老疾病俱至，恐怕名山大川难以游遍；现在只有怀着纯正的心情仔细体察'道'，躺着游览它们。"宗炳把凡是远游过的地方都画在图上挂于壁，对人们说："抚琴而弹，想让众山皆回响。"古代的《金石弄》，被诸桓所器重，桓氏之后，这个曲子便绝灭了，只剩下宗炳会弹奏。太祖派乐师杨观到宗炳处，请他传授。宗炳在六十九岁那年去世。

宗炳可谓奇人，他先后八次拒绝唾手可得的官职，自甘清贫的生活，这与世俗之人汲汲于名利场中不能自拔恰成鲜明对照。宗炳又好山水，每每忘情于青山绿水之中，以琴以书以画自娱，情趣之高，性格之浪漫，确可说得到了道学的精髓。特别是他对妻子死后的态度由悲哀而平静，尤如庄周"妻死鼓盆而歌"的情景，可谓也是一个勘破生死情的世外高人。

1、忘生死的"渔父"之死

南朝时有个渔父，没有人知道他的姓名，也无人知晓他是什么地方的人。当时，太康孙缅为寻阳太守，有一天在落日的余辉中散步在河滩边。忽见一叶轻舟，在微波上时隐时显。一会儿，渔父到了，他神韵潇洒，精神饱满，垂钓长啸。孙缅对其举止很感诧异，便问："有鱼卖吗？"渔父笑着回答道："我是在钓鱼，但又不是在钓鱼，难道会有鱼卖吗？"孙缅更加感到奇怪。于是提起衣衫涉水向前，对他说："我看先生乃是有道之人，终日撑船划舟，一定也很疲劳吧？

我听说过，黄金白璧，是很贵重的财物；华丽雄伟的马车，是很高权势的象征。现在朝廷清正廉明，隐居在海外边远地带的高士，无不踊跃投奔朝廷，您为何不效法于此，反而埋没在这儿呢？"渔父回答说："我乃山海之间的狂人，不通世务，不辨贫贱，也不在意于荣华富贵。"又作歌一首云："竹竿直挺挺，河水清悠悠。（鱼儿）相忘为乐，贪饵则忘钩。不特别高兴啊，亦不贪图恩惠，以此来忘怀一切的忧愁。"唱毕，渔父便悠闲地划着船远去。

渔父这个人，对世上一切享受都不在意，一心向往忘情于江湖的自由自在的生活。其无名无姓，无藉无贯，乃至无所终，这恰恰暗示着：渔父已经臻于道家推崇的那种"生死齐一"，逍遥于"无何有之乡"的人生境界了。

5、"逍遥"者之死给我们的启迪

道家学者都是些有着极高智慧的哲人，读《老子》和《庄子》，会使人感受到扑面而来的睿智和真知灼见。但是，人们若不细加观察和思考，特别是全身心地去体验，那么，也许会对道学深感诧疑，甚至完全否定。当然，几千年以前的思想，必定有其不可避免的局限性，这就需要现代人仔细爬梳，以获得道者们真正有现实价值的大智慧。

（1）道家的死亡观首先告诉世人，与"生"似乎截然不同的"死"，实际上是自然大化演变的一种形式，和"生"实质上是贯通为一的。真正理解了这一点，就叫"通乎命"。《庄子》书中提到的子祀、子舆、子犁、子来都属于这种"通乎命"的人。"死"的这种自然而然的性质告诉人们：人不必为"死"而过分悲伤，实则也没有什么可哀痛的，"生"为暂来，"死"为暂往，不必执着于"生"，亦不要迫切地求"死"。这种看法当然有助于人们摆脱对"死"的感情上的痛苦，坦然地接受死亡的降临。但是，对现代人而言，这种死亡观也易于引出一种消极的后果，即丧失生前努力奋斗的人生动力，安于平淡无奇

的"生",也欣然接受无苦痛的"死"。因为,既然"生""死"没有任何本质上的区别,"死"并不意味着人就是"亡",那么,人生为何要奋争不息呢?安于所遇(不管是"生"也好,还是"死"也好)不就行了吗?实际上,从科学的观念来看,"生"与"死"固然都是自然(生理)的变化,具有理性的人是应该从对"死"的过分担心的恐惧中摆脱出来,但这并不是说"生"与"死"是"齐一"的,是不必在意的。人的生命只有一次,它是唯一的也是短暂的,"死"意味着具体个人的形体与精神的消亡,科学地认识到这一点,有助于人们珍惜宝贵的生命时光,在人生的大舞台上努力奋斗。人们首先要好好地"活",这是现代人要做到的第一件事;次之,要进一步去取得人生的成功,干出一番事业,创造出某些成就,实现自己的人生抱负和理想,以得到社会的承认,他人的尊重。因此,对道家的死亡本质说应该作全面、科学地理解。

(2)道家的死亡观又从对"死"的体认,进而提出所谓"卫生之经",它告诉人们,虽然不必为"生"而喜,亦不必为"死"而悲,但作为自然造化的"人",还是应该努力活够大自然赋予的生命时限。这就需要人们通过一些方法来保养和延续生命机体;又应该通过某些途径来调节生活过程,以避免"早夭"。这种告诫应该说有其积极意义。现代人生活的社会,节奏快、头绪多。纷纭变化的世界、物质充裕的生活、紧张的谋生努力,等等,使许多人忘记了保养自身的生命,或者忽视了"养生"的重要性,这非常可怕,非常不应该。人们要建功立业,前提是有个健康的躯体,有生命的存在,否则谈何成就?人们要享受现代化提供的一切便利和生活水平,其先决条件也是不能"早夭",死人是没有享受的。故而认清"卫生"的重要性,把生命机体的养护和延续真正当作现代人生活中的大事,这可以说是古老的道家死亡观的有益启迪。前叙的视人间荣华富贵如粪土的严光,好为"逍遥"的宗炳,以及"相忘于江湖"的渔父,可谓就是那类深懂"卫生之经"的人,也的确能够避免于"早夭"。

此外，从道家死亡观提供的"长生"的两条基本途径"无死地"之法和"斋"之法来看，都主要求助于人的主观精神的努力，这方面无疑十分重要。具备高度的精神修养，不被外物所役，压抑那些过分的心理欲求，这是现代人可以吸取的观念。但道家的死亡观忽视了另一些重要的方面，即从生理、物质等方面来"卫生"，来保存和延续人的生命机体。应该说，随着现代科学技术的不断发展和日趋完善，物质条件在人生活过程中的作用越来越大，现代人当然要积极地创造物质条件，保养身体，延续生命，在解脱了对"死"的心理重荷的前提下，获得更加如意和快乐的人生。

(3)道家的死亡智慧还告诉人们，要努力达到"死而不亡"的境界。人的形体总归要"死"去，腐朽之后化为尘土。道家学者指出，人既然逃脱不了物质性之"死"，那么，就要想办法趋向精神上的永恒、观念上的不朽。他们认为这即是与无为自然之"道"合为一体，借助于后者的永恒达到个体生命的永恒。应该说，道家的这种死亡观追求的目标，即"死而不亡"还是有其积极意义的。现代人当然要去努力于实现"死而不亡"，超越个体生命的限囿，获得永恒性。但是，道家死亡观提供的途径——与"道"合为一体——则是非科学的。道者们实质上不过就是要人们忘怀一切，既忘"生"，亦忘"死"，最后则需忘"忘"，把主体的感觉、知觉和理性全部摒弃，这种"无"的个体生存状态被视为与自然大道的"无"相一致，相重合，这即是道家死亡观追求的"死而不亡"。因此，以现代科学的观念来看，这实际上是一种精神上的安慰，并没有真正实现"不朽"或"死而不亡"。

那么，如何才能实现现代意义上的"不朽"呢？

从人生观的角度看，每个活着的人都面临着两个不同的世界：一个是物质的世界，如土地、森林、房舍、道路、食物，等等。人类费精费神，辛勤劳作，其目的是征服物质世界以获取生活资料，这种活动构成人生命行程的重要组成部分。另一个是意义的或价值的

世界，即人们生活在这个世界上究竟有何意义，我们追求和索取的东西究竟有何价值。人和动物不同，他（她）不仅仅是吃喝拉撒，他（她）们还会思考，会有精神上的需求和渴望。她（他）们希望自己的所作所为既有意义又有价值，他（她）们需要爱，需要同情和怜悯，需要别人的赞赏和器重，需要人的生活和尊严，需要有一个别人不知道的秘密的内心世界。在这个秘密世界里的东西有时自己都会想得脸上泛红或发呆。

从本质上看，人为何有生活、生存和事业上的勇气和追求，为何能在恶劣的生存和生活的条件下，仍然能活下去，其原动力就在于人们对世界有一个自己的理解，有一种对个人生活的意义和价值的不懈追求。一般而言，某种目标价值的大小，决定着人们努力的方向和奋斗的程度。一个人只要觉得某件事对自己有利，对社会发展也有好处，他（她）就会花精力和时间去做；相反，他（她）如果认为某件事对谁都没有好处，那必会放弃任何争取的举动。可见，寻觅人生的价值和意义是人一生中另一重要内容。

人对价值和意义的追求有不同的层次。人首先有物质上的追求，希望食物精美，玩得痛快一点，享受舒适一点，这是人生中物质生活上的价值追求。其次，人们还有精神上的追求，如人们对爱情的渴望。爱情一方面有生理上的基础，另一方面又是人类渴望互相爱慕、互相无条件奉献的精神上的表现。再次，人们还有心理上的追求，如每个人都希望自己在险恶的环境中或突遇人生挫折时能达到心理上的平衡，等等。

但是，人最根本的或终极的人生价值和意义的追求又是什么呢？是一种对永恒、对超越、对永生、对摆脱时空局限的渴望和企盼。人为生命和生存而奋斗，从浮面现象观察似乎仅在于谋取一定的生活资料，获得较好的生活享受。但从本质上看则不然，人延续生命的努力实际上就是为了超越时间维度的束缚。可是，不管人们做出何种努力，“人到百岁古来稀”，人总难免一死，希望超越时间

的局限是一回事，企图完全摆脱时间的局限达到永生则是另一回事。前者不过是一种主观上的愿望，后者则是铁的必然规律，从某种意义来说，人生说到底就是从摇篮走向墓地，除此没有别的也不可能还有别的内蕴。

次之，人生在世还要受到空间维度的束缚和局限。人生活的空间范围是很小的，尽管当代科技发展日新月异，交通空前便捷，但人们所能到的地域还是极其有限的。人有一种内在的不可抑制的冲动，即总想到其它地方去经验新事物、新的世界，去结识新的朋友、新的面孔。西方有所谓"浮士德"精神，它是一种不可止歇地去体验任何没有经历过的事、去探索未知领域的渴望，为此甚至于不惜把灵魂抵押给魔鬼，以换取到地狱一游的自由。浮士德说："要每天每日去开拓生活和自由，然后才能够作自由和生活的享受。"一个普通的中国人起初也许仅想出乡去看看，出了乡又想出县、出地区，然后则渴望出省，乃至出国去看一看玩一玩。但是即便出国，在世界各地旅行，就能说摆脱了空间的局限和束缚了吗？人类绞尽脑汁制造航天器，也实现了遨游太空、登上月球的愿望，可这些努力仍然不过是人类企图摆脱空间束缚的永恒之梦。因为人生命的有限和宇宙的无限早已注定人是永远不可能超越时空的限制，人永远只能经验一定时空内的事物。

所以，不管人们做出怎样的努力，摆脱时空束缚的愿望终归会破灭，这是人生最深刻的悲剧。其它一切所谓人生忧愁、痛苦和烦恼在此悲剧之前都显得无足挂齿，可以忽略不计。

但是，人类就真的没有办法超越一切束缚和局限达到某种永恒吗？也许有如下三条可行的途径：

其一，为人类发展做出巨大贡献，或对社会造成空前灾难。前者作为历史伟人，后者作为历史罪人被人们一代一代地谈论下去，是为不朽。不过人们对历史伟人是一种永恒的颂扬，而对历史罪人则永远诅咒。

其二，写出具有永恒价值的著作，或做出伟大的科学发明，这样就会成为人们的研究对象，人们在受益的时候永远会记住给予自己益处的人。

其三，一般的人如何能趋向永恒呢？不能指望世人全部成为历史伟人，也不可能都做伟大的著作家、发明家，怎么办？这时人们应该注意，既然从肉体上趋向永恒是不可能的，那么只有从精神世界中去开辟某种途径。从现实的层面看，人们应该也可以把自己与某种永恒的观念和价值、目标与理想联系在一起，借助于这种超时空存在的精神性观念而达到永生。

当然，这永恒性的观念决非道家死亡观提出的那个玄而又玄的"道"，而是现代社会人类追求的那些崇高的理想、社会形态和基本价值。使自我的人生发展与人类生活的改善和社会的进步事业联系起来，就可达到生命的永恒，实现真正意义上的"死而不亡"。

三、"慷慨赴义"者之死

约在春秋战国之际，中国历史上出现了一位伟大的思想家和实行家，他姓墨名翟。据说，墨子早年习"儒术"，后来对儒家烦琐的"礼"极为不满，认为儒家主张"厚葬"，必使民众贫穷；要求世人长期的"守丧"，必危害人的健康，消解人们谋生的努力。所以，他决心"背周道而用夏政"。后来，墨翟提出了名动天下的"十大主张"：兼爱、非攻、尚贤、尚同、天志、明鬼、节葬、节用、非乐、非命，与儒家分庭抗礼，终至在学术地位上和儒家平分秋色、鼎足而立，成为当时的"显学"。墨子不仅在思想上有大的建树，而且比先秦诸子高出一筹的是，他还组建了一个准军事性的救世团体，其内部有严明的纪律和行为准则，成员一般都具备宗教性的献身精神，勇于舍身殉道、慷慨赴死。

在死亡观念的问题上，墨家采用了一种实用的经验主义方法，

重在对死进行效用性的实利考察，充分注意到死亡带给人们的情感问题，并坚决反对人在生死问题上听天由命的消极态度，推崇一种积极有为的生死观。墨家还特别重视人们生死选择中的价值准则问题，认为人们可以也应该为某种准则而慷慨赴死，这就使最无价值之"死"通过"义"的桥梁，达到了最高价值的"彼岸"，成为人们乐于接受勇于投入的归宿。这种死亡观在中国历史上成为豪侠之士对待生死的基本精神。

1、义士公孙杵臼和程婴之死

春秋时，晋国国君灵公荒淫暴虐，有一次厨师烹熊掌不熟，晋灵公一怒之下杀之，并命人偷偷抬出宫去，恰好被正直且有威望的大臣赵盾碰见了，晋灵公感到十分恐慌，就想在宫殿上借故杀死赵盾。谁知赵盾平时心怀仁慈，在野外曾救过一个因饥饿而奄奄一息的人，此人后来成为晋灵公的武士，在灵公下令杀死赵盾时救了他。赵盾在逃出晋国的边境时，晋国的另一位大臣赵穿杀掉了灵公，立其弟黑臀为君，是为成公，并迎赵盾返都，主持国政。到了晋景公时，身为相国的赵盾已经去世，由儿子赵朔继承爵禄，又娶晋成公的姐姐为妻，这样，赵朔便成了晋景公的姑夫。

约在公元前 597 年（晋景公三年）司寇屠岸贾排挤赵家的势力，以控制国家的政局。屠岸贾早在晋灵公时就十分得宠，为灵公被弑耿耿于怀，便假托要惩罚杀灵公的人，把多年的老帐又翻出来，在朝中到处对诸将说："晋灵公被弑时，赵盾虽不知晓，但他是贼首，以臣弑君，大逆不道，其子孙尚在朝廷为官，应当治他们的罪，诛戮他们。"大臣韩厥当即表示反对，说："灵公被杀时，赵盾已经逃亡在外，先君都认为赵盾无罪，故不杀他。现在你们却想杀他的后代子孙，这是违背先君之意的，随意乱杀大臣，就是作乱；办这样的大事而不奏报君主，你们眼中还有没有君王。"屠岸贾根本不听，韩厥就把这种情况告诉了赵朔，并要他立即出逃。赵朔拒绝了，

说："您一定不要让我赵氏一家绝后，我死也瞑目了。"韩厥答应了他的要求，从此托病不出。屠岸贾瞒着晋景公，带着亲信武将到下宫攻打赵家，把赵朔、赵同、赵括、赵婴齐及其家小全部杀光了。

赵朔的妻子当时正怀有身孕，在这场突如其来的灾难中逃到景公的宫里藏起来。赵朔有个门客，叫公孙杵臼，这天对赵朔的一位好友程婴说："您怎么还不为赵朔而死呢？"程婴回答道："赵朔的妻子怀孕了，假若幸运地生了个男孩，那我就要抚养他长大成人；若生了一个女孩，那我就要为赵朔去死。"不久，赵朔的妻子果然生下一个男孩。屠贾岸闻讯，急忙带人入宫搜查，赵朔之妻一时无从藏匿，就把刚出生的婴儿放在了自己的裤裆里，暗中向天祷告说："赵家若该灭族，你就哭吧；若不该绝灭，你就不要作声。"在武士们到处搜索的过程中，婴儿竟然没有发出半点声响，还睡着了，就这样终于脱险。程婴对公孙杵臼说："这一次没有搜查到，以后一定会再来的，怎么办呢？"公孙杵臼说："您看抚养遗孤、恢复其家业与去死相比较，哪件事更难呢？"程婴答道："那当然死要更容易些。"公孙杵臼说："赵朔对您恩重如山，您就担当更难的任务吧，我则选择容易一些的，请让我先死。"于是俩人谋划好，找到一个大小差不多的婴儿，换上漂亮的被褥，藏在山中一个偏僻的地方。安排妥当后，程婴就到屠岸贾的亲信将领处谎称："我不行，不能抚养赵氏孤儿。谁能赏赐我千金，我就告诉他赵氏遗孤在何处。"将军们都大喜，答应了程婴的条件，立即发兵随程婴进山捕捉。人马到了公孙杵臼带着假的赵氏孤儿住的地方之后，公孙杵臼假意指着程婴大骂："程婴，你真是无耻的小人！那时下宫之难，你我不尽忠而死，就是为了与我共同保存赵家的骨肉，现在却来出卖我。我们不能抚养他，培养其成人，又怎能忍心去出卖他呢？"公孙杵臼又抱着婴儿呼叫着："天呀！天呀！赵氏孤儿有什么罪过啊！求求你们放过这个婴儿，把我杀死好啦！"诸将不同意，把杵臼和婴儿一块杀死。屠岸贾及其亲信都相信赵家全部杀干净了，不会有后患，故都十分高兴。然而

赵氏真正的孤儿却因此而保存下来，程婴带着他隐匿到深山之中。

十五年后，晋景公患病，吩咐筮者占卜问病因。卜辞说：大业的后代蒙受了冤屈在作祟。景公不知其意，召问韩厥。韩知道赵氏遗孤尚在，就说："大业的后代在晋被灭族而断绝了祭祀的，莫非就是赵氏？他的祖宗自中衍开始都姓嬴，中衍长得人面鸟嘴，殷商时辅佐殷商大戊直到周朝，他的后裔都有显著的政绩。在周厉王、周幽王无道时，他的后裔才离开周到了晋国，从侍奉先君文侯直到成公，代代都建功立业，没有绝祀。现在到了您的手上却灭了赵家宗室，国人为此都深感哀痛，所以便反映在占卜的兆上，希望主公考虑处理。"景公就问："赵家还有后人吗？"韩厥就把真实的情况告诉了景公。于是景公就和韩厥商议如何恢复赵氏孤儿的官职和地位，首先把程婴和赵氏孤儿偷偷地接到宫中藏起来。次日，诸将入宫问候景公的病情，景公要韩厥指挥众武士逼着诸将去见赵氏孤儿，诸将没有办法，只得对景公说："当年下宫屠杀赵家，是屠岸贾干的，他假借君主之命，不如此，谁敢那样胆大妄为？您还没有生病时，我们就在商议立赵氏之后的事，现在君主有令，那就更是我们大家希望的。"于是景公便召赵氏孤儿赵武和程婴出来拜见诸将，然后又令诸侯和程婴、赵武一道去攻伐屠岸贾，灭其族，又把原属赵家的田邑发还给赵武。

后来，赵武长到二十岁，已成人了，程婴便向诸位大人告辞，并对赵武说："当年的下宫之难，很多人为义气而尽忠死了，我并非贪生怕死，只是想保存赵氏的后代。现在你已经长大成人，继承了祖业，恢复了爵位，我现在要到地下去告诉赵盾和公孙杵臼了。"赵武听后，大惊哭泣不止，跪下磕着头哀求说："我愿意不辞劳苦伺候您一辈子，至死方休，以报答您的大恩大德，如今您怎能忍心舍我而去死呢？"程婴说："不行。公孙杵臼他们认为我可以完成这个任务，所以他们先我而死。如今我不去报告他们，会认为我没有把此事做好。"说罢，便自杀身亡。赵武万分悲痛，像对待父母一样，为程婴穿

了三年孝服，又划出一块地专供祭祀，每逢春秋两季，按时祭祀，世代不绝。

公孙杵臼、程婴可说都是轻死之士。世人万分担心和害怕的死在他们眼中实在不是很严重的事，甚至认为："死易，立孤难耳"；"吾为其易者，请先死"。达到这种认识的关键在于，"死"通过"义"的媒介获得了一种崇高的价值，因而使得公孙杵臼、程婴能蔑视死、勇于赴死。这是墨家慷慨赴死精神的一个绝妙事例。

二、壮士田光、荆轲和高渐离之死

荆轲，卫国人，其先祖原在齐国，后迁居到卫国，人们称他为庆卿，后来他到了燕国，他们又叫他荆卿。

荆卿喜爱读书和击剑，约在战国末期游历到燕国，与燕国以杀狗为业和擅长敲筑的高渐离为友。荆轲平时爱喝酒，饮到酣畅以后，高渐离敲筑，荆轲就在市中和着节拍唱歌，以为乐趣。他们又常常在大街上相对而泣，旁若无人。荆轲虽和酒徒交好，但其为人却稳重沉着，并且十分爱读书。他出游各诸侯国，都与当地的贤达豪杰和有名望的人结交。他到燕国后，隐士田光与他交情非常好，深知田光绝非平庸之辈。

不久，在秦国做人质的燕国太子丹逃回了燕国。太子丹也曾在赵国为人质，秦王政出生在赵国，年幼时和太子丹交情很好。等到嬴政被立为秦王，太子丹则被送到秦国做人质。此时，秦王对太子丹又不太友好了，因此太子丹怀着怨恨逃回燕国。回国后便寻找向秦国报仇的人。燕国国家弱小，力不从心。此后秦国又时常出兵崤山以东攻齐国、楚国、三晋，逐渐蚕食诸侯国，眼见就快要到燕国了，燕国的君臣们都十分惊恐。太子丹非常忧虑，询问他的师傅鞠武。鞠武回答说："秦国的疆域遍及天下，威胁着韩氏、魏氏和赵氏。其北面有坚固的甘泉山，谷口隘，南方有肥沃的泾河、渭水流域，又拥有巴郡、汉中郡那样富饶的地方；西面有陇山、蜀山那样的高山

峻岭，东面也有函谷关、崤山那种险要地带。百姓众多而士卒勇猛，军备也十分充裕。秦一旦有向外扩张的意图，那么长城以南、易水以北的地带，就没有安定之日了。您何苦因为被欺凌的怨恨，就要去触犯它激怒它呢！"太子丹说："那怎么办呢？"鞠武答道："请再仔细斟酌。"

过了一些时候，秦国将领樊于期得罪了秦王，逃到燕国，太子丹接纳并留他住了下来，鞠武进谏道："不可以的！秦王暴虐，把怨恨聚积到了燕国，已使我们够寒心了，又何况听说樊将军藏身在这里呢！这无疑是'把肉抛掷在饿虎过往的路上'啊，祸害是不能挽救了！即使有管仲、晏子这样的贤人也不能替你出主意了，希望太子您快遣送樊将军到匈奴去，以消除别人的口实。还要请您向西联络三晋，向南联合齐国、楚国，北与匈奴单于讲和，然后才可以谋划对付秦国的办法。"太子丹说："您的计策虽好，但实行起来旷日持久，我心里很乱，恐怕不能再等片刻了。此外，樊将军在世间遭受困危，逃命到我这里来，我总不好因为受强秦的胁迫就抛弃哀愁可怜的朋友，把樊将军送到匈奴去，这样的事我至死都不会做的。希望老师您重新考虑！"鞠武说："你行危险的事而想求得安全，制造祸患而寻求得福，计谋短浅而结怨甚深，为一个人的交谊而不顾及国家的大害，这就是所谓'加深仇怨而助长祸患'了。把鸿毛放在炉火上烧烤，必然无济于事。况且如雕鸟鸷禽那样凶猛的秦国，必然要发泄怨恨粗暴的怒火，这还用怀疑吗？燕国有位田光先生，他为人智谋深远而勇敢沉着，可以和他谋划。"太子说："希望能通过老师与田光先生交往，可以吗？"鞠武便去拜访田光，并请他到太子居所。

太子丹亲自出门相迎，恭敬地倒退着引导田光，又跪下来拂扫座席。田光坐下后，太子丹挥退所有的人，起身请求道："燕国、秦国势不两立，希望先生多费心！"田光说："我听说好马强壮的时候，一日驰骋千里；到了它衰老时，连最差的马也能跑在它前面。如今您只听说了我强壮时的事情，不了解我的精力已经消耗完了！虽然我

田光不敢参与谋划国家大事，但我的好友荆卿可以担当重任。”太子丹说道：“希望通过先生结识荆卿，可以吗？”田光道：“遵命。”并立即起身快步走出。太子送他到门口，叮嘱说：“我所告知您的事，以及先生所说的话，都属国家机密大事，望先生不要泄漏出去！”田光低着头笑了，许诺说：“是。”然后他弯腰走着去见荆卿，对他说：“我和你交情很深，燕国没有人不知道。现在太子召唤要我出力，但我已年老体衰不行了，我私下斗胆将您推荐给了太子。希望足下到宫中去。”荆轲满口答应，田光又道：“我听说过，有德行的人办事，不使别人怀疑自己。太子对我有些不放心，办事叫人不放心，不算是节义豪侠之士啊。”田光又想以自杀来激励荆卿，说：“希望您赶快去见太子，告诉他我田光已经自杀，不会泄密。”然后便自杀身亡。

荆轲见到太子丹，告诉他田光已经自杀，并转述了田光临死时说的话。太子连拜了两拜后，边跪着边向前移动，流着泪过了一会儿说：“我之所以告诫田先生不要泄密，为的是想使这件大事谋划成功。现在田先生以自杀表明他不说出去，这哪是我的本意啊！”荆轲坐好后，太子离开席位叩着头说：“田先生不了解我的不才，使我得以见您，敢烦有所指教，这是上天哀怜燕国而不抛弃我啊。如今秦国有贪我之心，而且欲壑难填。不吞尽天下的土地，征服海内的诸王，其贪心是不会满足的。现在秦国已经俘虏了韩王，将韩国的土地全部纳入了自己的版图。又发兵向南攻伐楚国，向北进逼赵国；王翦率领数十万兵力抵达漳水和邺地，而李信出兵太原、云中。赵国抵挡不住秦国，必然会去称臣，这样祸患就会降临燕国。燕国国小势弱，且多次遭受战乱困苦，现在估计即使竭尽燕国全力也不足以抵挡秦国。诸侯屈服于秦国，没有谁敢合纵抗秦。我的打算很笨，以为若能募得天下真正的勇士出使到秦国，便可用重利诱惑它；秦王贪婪，势必被重利打动，那么我就可以如愿以偿。如果能劫持秦王，迫使他归还侵占的全部诸侯领土，就像曹沫胁迫齐桓公，

那就最好了。假若秦王不肯，就窥测时机刺杀他。秦国大将在外专揽兵权，国内又有动乱，那么君臣便会互相怀疑，利用这混乱的空隙诸侯就能合纵，那么就一定能破秦了。这是我最高的愿望，但不知道应该把这一使命委托给谁，只有靠你荆卿费心啊！"荆轲沉默良久，说："这是国家大事，我才智低劣，恐怕不配担此重任。"太子上前叩头，坚决请他不要推辞，最后荆卿才答应了。于是太子尊荆轲为上卿，住上等的馆舍。太子每天到荆轲住的地方问候，供奉丰盛的食物，又时时进献珍奇异物，选送车马、美女，以便满足荆轲的愿望。过了很久，荆轲都没有起身赴秦的意思。就在这时，秦将王翦攻破了赵国，俘虏赵王，侵占了赵国的全部土地，再向北进军攻城略地到达了燕国南边的边境。太子丹感到很恐惧，就去请求荆轲说："秦兵早晚就要渡过易水了，那样的话，即使想长久地侍奉你，也是不可能的。"荆轲说："太子不说，我现在也是去拜见你了。但如今去秦国若没有取信的凭证，那就没有接近秦王的机会。秦王为了捉拿樊将军，悬赏千金及万户人家的采邑。要是能得到樊将军的头和燕国督亢的地图，奉献给秦王，他一定会高兴地见我，这样我才有可能报效您。"太子说："樊将军在穷困时投奔于我，我怎忍心因自己的私事而伤害他呢，希望足下另作考虑！"荆轲知道太子不忍心，便私下会见樊于期，说："秦王对将军太刻毒了，父母宗族都被杀戮或没为官家奴婢。如今听说要以千金、万户采邑悬赏取将军的首级，该怎么办？"樊于期仰天叹息，流着泪说："每当我思念及此，就常常痛入骨髓，只是想不出什么办法！"荆轲说："现在只做一件事就可以解除燕国的祸患，报将军的大仇，怎么样？"樊于期上前追问道："该怎么做？"荆轲回答说："我愿得到将军的首级去献给秦王，秦王一定高兴而召见我，我就可以用左手抓住他的袖子，右手执刀刺他的胸膛，这样，将军的仇报了，而燕国被欺侮的耻辱也消除了。将军有这样的想法吗？"樊于期袒露右臂，用左手握着右腕说道："这是我天天切齿痛心的事，今天方才得到你的开导！"便自杀

了。太子听到消息，乘车赶到，伏在尸体上痛哭，极为悲哀。既然人已死了，也就无可奈何，于是便把樊于期的首极装在匣子里封藏起来。太子又到处访求锋利的匕首，得到了赵国徐夫人的匕首，用一百金购取，并让工匠用毒药汁淬在匕首的锋刃上，用人作试验，只要有一缕血渗出，此人立即就会死去。于是命荆卿打点行装准备出发。燕国还有一个勇士叫秦舞阳，只有十三岁，杀过人，人们都不敢对他反目相看。太子便令秦舞阳作为副手。荆轲又等另一个朋友，耽搁了很长一段时间。太子认为荆轲拖延时间是有意反悔，就请求道："太阳已经落山了，荆卿有动身的意思吗？我请求派秦舞阳先走。"荆轲气愤地大声呵斥太子说："你怎么这样派遣人呢？受命前往而不能返回复命的人，是小人！我将带一把匕首进入凶多吉少的强秦，之所以拖延，就是要等我的客人同行。现在太子认为我拖延，请就此辞行诀别吧！"说完就出发了。

太子及宾客中知道此事的，都穿着白色的衣服为他送行。大家到达易水边上，饯行后，荆轲就上了路。这时，高渐离击筑，荆轲则和着节奏歌唱，唱的是变徵调的哀歌，人们都垂泪哭泣。荆轲边往前走边唱道：

风萧萧兮易水寒，壮士一去兮不复还！

荆轲还唱着激昂慷慨的羽调，人们都瞪大眼睛，怒发冲冠，荆轲登车而去，始终没有回头。

荆轲不久到了秦国，拿着价值千金的礼物，厚赠给秦王的宠臣中庶子蒙嘉。蒙嘉替荆轲先向秦王说："燕王实在惧怕秦王的威严，不敢兴兵抵抗大王的军队，愿意让全国上下都隶属于秦国作内臣，排在朝秦的诸侯队伍里，纳贡应差像直隶的郡县一样，并得以供奉保卫先王的宗庙。燕国因害怕大王而不敢擅自陈说，谨斩樊于期的头，以及献上燕国督亢的地图，装在匣子里，燕王在朝堂上拜送，特地派了使臣来报知大王，请大王明示！"秦王闻言大喜，于是穿上朝服，布置最隆重的礼仪，在咸阳宫召见燕国使臣。荆轲捧着盛有樊

于期头颅的匣子，秦舞阳捧着盛有地图的匣子，依次进入。到了殿前的台阶下，秦舞阳惊恐失色，大臣们都觉得奇怪。荆轲回头讥笑舞阳，走上前谢罪说："北方外族粗野之人，不曾见过天子，因而紧张。愿大王宽恕他，让他在大王面前完成使命。"秦王对荆轲说："拿他所持的地图来。"荆轲取过地图奉献给秦王，秦王展开地图来看，到了尾端匕首就显露出来了。荆轲趁机左手抓住秦王的衣袖，右手握着匕首直刺秦王，但没有刺到秦王的身体。秦王大惊，用力抽身而起，袖子被扯断了。秦王拔剑，剑太长，只握住了剑鞘。因他当时惊惶性急，剑又紧插在鞘里，因而不能立刻拔出来。荆轲追赶秦王，秦王就绕柱子躲避。大臣们都惊呆了，事起仓促，群臣都失去了常态。按秦国的法律，大臣在朝廷上侍奉君王，不许携带任何武器，侍卫君王的郎中手持武器，但只能列队站在殿下，没有诏令不能上殿。在这种危急的时刻，来不及召唤殿下的卫兵，所以荆轲得以追赶秦王，大臣们惊慌失措，没有办法击杀荆轲，只好徒手和他搏斗。这时，侍医夏无目用他捧着的药袋投击荆轲。秦王还在绕柱而奔，不知怎么办才好。左右的人于是喊道："大王背起剑！"秦王把剑背起，顺势拔出剑直砍荆轲，砍断了他的左腿，荆轲倒下了，只好拿起匕首掷向秦王，没有击中，刺在了铜柱上。秦王又砍击荆轲，荆轲连中八刀，他自知谋刺无法成功，靠着柱子而笑，又蹲在地上骂道："我的事情之所以不能成功，是因为想生擒你秦王，以便获得归还各国被侵占土地的诺言，回报太子。"这时秦王左右的人上前杀死荆轲。

秦王大怒，不久便派大军迫使燕王斩太子丹，后又灭掉了燕国，并追捕太子丹和荆轲的党羽，这些人都逃亡了。高渐离改名换姓替人作佣工，隐匿在宋子地方。过了很久，他劳作辛苦的时候，听到主人家堂上客人敲筑，徘徊不愿离去。常常脱口说道："那击筑的有的好有的不怎么样。"佣人们把这些话告诉主人说："那个佣工似乎懂音乐，背地里评论击筑的好坏。"主人召唤他上前敲筑，堂上满

座的客人都叫好。主人赏赐酒给他喝。高渐离想，长久地隐匿躲藏是没有尽头的，就退出来，拿出行装匣子里的筑和好衣服，改装整容走上前来，满座的客人都吃了一惊，纷纷下座用平等的礼节待他，尊为贵宾。又让高渐离敲筑唱歌，客人们没有一个不是流着眼泪离去的。宋子那个地方的人于是轮流请他做客，有人把此事告诉了秦始皇。秦始皇召见他，有人认识，就说："这就是高渐离啊！"秦始皇爱惜他擅长敲筑，于是就特别赦免他，只弄瞎了他的眼睛，让他敲筑，次次都称善叫好。逐渐地秦始皇放松了戒备心理。高渐离就把铅块放在筑里面，在一次击筑演奏时，慢慢靠近了皇帝，然后突然举起筑扑向秦始皇，没有击中，秦始皇于是杀了高渐离，终身不再接近诸侯国的遗民。

田光、荆轲和高渐离都有一种视死如归的品德，田光为剖白自己决不泄密的意愿，毅然自裁；荆轲易水河畔义无反顾，怀着必死的心情去行刺秦王，当事不成面对刀山剑林，他又脸带微笑口斥秦王，毫无半点畏缩害怕之态；而高渐离处心积虑要完成朋友未竟的事业，被刺瞎眼睛仍然矢志不移，事虽不成，也表现出一个壮士的心胸和气魄。太史公司马迁云："自曹沫到荆轲五人，此真义或成或不成，然其立意较然，不欺其志，名垂后世，岂妄也哉！"因此，名垂后世并不一定指那些办事很成功的人，即便是失败者，只要其立志存义，为了某种理想目标，或各类社会推崇的价值而奋不顾身，尽力舍命，那么也可名载史册，传颂千古。从本质上而言，田光、荆轲和高渐离都具有一种侠义精神，能够面对死神毫无所动，无疑地，它与墨家强调的为"义"而慷慨赴死的精神相通。

3、"薄葬短丧"的杨王孙之死

汉代城固人杨王孙，广有田产，家境富饶。有一天，他生病快要死了，就嘱咐他的儿子说："我死后要用裸葬，以回复我的本质，千万不要更改我的主意。"祁侯听说这件事后，就来劝他，说："我私下

听人说您要求安葬时裸体入土。如果真是如此，我认为是不可以的。如果死人没有知觉就罢了，但人死后如有知觉，那就是在地下杀戮尸体，还怎样去见祖先呢？我认为这样不行。”王孙说：“我不过是想以此来矫正世俗。厚葬对死者毫无益处，但世人却在这上面竞相炫耀，浪费了无数财物钱币，让这些葬物在地下腐烂。或许还会今天埋进去，明天盗墓者就挖出来啦，这与暴露尸体在荒野里有什么两样呢！至于死亡这件事，是人结束了一生的变化，又是此物向它物的回归。回归的总能够达到目的，而变化的也能够变为异物，这些物各自返回到它的本质。这种本质默默存在，看不见它的形状，听不见它的声音，这才是合乎道的真情。厚葬是修饰外表来向众人夸耀，用丰厚葬殓来隔绝本质，使回归的不能达到目的，变化的东西也不能顺畅，这实际上是使事物各自失去它们的本来状态。况且我曾听说过，人的精神是上天所有的，人的形体则归大地所有，精神离开形体，各自返回到它们的本质，所以叫做鬼，鬼的意思是归。人的尸体孤独地躺在土里，哪里还有知觉啊！用厚厚的货币布帛裹着尸体，把那么多的财宝货物浪费掉，这是剥夺活人的财用。古代的圣人由于人情，不忍心让父母裸体埋葬，因此就制订出葬礼法度。现在的人葬埋中的花费超过了礼法的范围，所以我想用裸葬来矫正世俗。很早以前，唐尧的安葬，不过是把木头挖空做个棺椁，用葛藟草搓成绳索把它捆起来。人们挖地为墓穴，地下不绝断泉水，地上不泄漏臭气。所以圣人活着高尚，死后也容易埋葬，无用的东西不需添加，不被无益之费所损耗。现今人们浪费钱财而厚葬，死去的人不知道，活着的人不能取用，真是太荒谬了，可称得上是最大的糊涂！”祁侯听后顿开茅塞，说：“太好了。”于是杨王孙死后就真的把他裸葬了。

杨王孙的死亡观可说杂有多家思想观念，如认为死是“终生之化，而物之归者”，明显有道家死亡观的影响；以唐尧之死为例，又带有儒家思想的痕迹。但其坚持裸葬的基本观念还是受到墨家死

亡观的支配。在他看来，人生产财物很不容易，挟而埋入土中，对死人无益，对生人害莫大焉，故坚持要死后裸葬。从中不难发觉墨家"薄葬短丧"主张的深刻影响。

1. 慷慨赴义者之死给我们的启迪

墨家诸子大多出生于下层民众，或精通一门技艺，或有某种本领，既对民间疾苦有亲身的体验，又生就一副热心肠，对天下不平之事，愤慨形于容颜，也甘愿为除恶铲霸奔波不息，必要时可视死如归。因此，墨家构造出的死亡观与玄远难识的道家死亡观及贵族气浓厚的儒家思想有着绝大的区别，更富有现实的操作性。

第一，墨家死亡观告诉人们要在生死的问题上取一种积极有为的态度，应该坚决摒弃听天由命的消极心理。人们生前固然应该为知识技能的掌握、事业的成功而奋斗不息，同时面对死亡也不应该毫无作为，一任所谓"天命"的摆布。一般而言，人生前要积极有为，容易得到人们的认可和实行，而死时也要取有为的态度就很难取得一些人的同意了，即便有些人思想上接受了这种观念，但在死时又往往会忘得一干二净，对"死神"逆来顺受，这是墨家死亡观所严斥的东西。因此，也是现代人从中可以获得启示的地方。但是，人怎么可能对"死"保持一种积极有为的态度呢？首先，人们可以在心理上建立一种科学而又合理的死亡观念，透彻地理解死亡的本质、过程和特点，这样便可解除沉重的思想负担，时时保持愉快的心境，产生一种乐观不畏惧于死的生活态度。其次，人们可以从生理上想办法，由经常性的体格锻炼保持机体的健康和活力；由药物治疗等来使身体无病无痛。如此，也就能够从科学的途径推迟死亡的降临，延年益寿不正是生死问题上积极有为才能够实现吗？

第二，墨家死亡观告诉人们，死虽可惧，是任何人都想竭力回避的事，但是若为了"义"，则人们就应该勇于赴死。也就是说："义"的价值高于生的价值，为取"义"，可以接受死。墨家这种看法

的可贵之处在于，人们能为之而死的“义”，并不是儒家推崇的那种抽象的伦理原则，而是切实地给天下百姓以真正的物质利益。这就启示着现代人，在安排个人的生活道路时，不要把个体与群体割裂开来（这是现代化生产的特点容易导致的一种社会性结果），而要由个体生存的必要性去体验群体发展的重要意义，只有这样，才能巩固或重建现代人的社会责任感，使人们在必要时为群体（国家、民族等）献出宝贵的生命。

一般而言，要真正做到为了“义”而牺牲生命是不容易的，其前提是人们必须具备较好的文化素质、道德水平和坚强的性格。一个人有了一定的知识水平，才会理解并懂得某种准则的价值所在和价值的高低，这是为义而献身的前提。道德水平可以规范个人的言行，能够使个人具备高度的自觉性，由自律而非他律的途径做到舍身取义。因此，这是一个人具有献身精神的必要条件之一。至于人的性格特征，则是人坦然面对死亡的保证，不能设想一个懦弱者能够真正做到慷慨赴死。所以，这三个方面，是人们践履墨家死亡观的基础。现代人当然不应该陷入一种为某种人尽忠而死的愚昧陷阱之中，当然不必为了某种面子、争一口气而把生命当儿戏。现代社会每个人的生命都是宝贵的，应该万分珍惜和爱护，但同时是人就必须活得有意义，死得有价值。在这方面，现代人可以从墨家的死亡观中获得许多有益的启迪。

第三，墨家的死亡观特别强调在人死后安排上的理性态度，不仅要求人们在对死者进行埋葬过程中要以节俭为原则，而且指出丧事过程中节哀的重要性。墨者们这种冷静的务实态度即便在今天也仍然具有巨大的现实价值。现代社会，人们通过发展科学技术，已经获得了巨大的社会财富，并将创造出更多丰富的物资，这一方面迅速地提高了人们的生活水平，同时又为厚葬提供了有利的条件。这当然绝非危言耸听，社会上竞相花巨额钱财营造墓穴、立碑的现象比比皆是，即使是火葬，也要把尽量多的金银手饰，最

好料子的服装连同尸身一起焚烧。据报道，有的地方的送葬队伍，人数多达四五百人，从头至尾一里多长，这样送一次，少则几千元，多则几万元。有许多地方的人积极修建宫殿式、园林式的一座座豪华坟墓。有的占地100多平方米，造价极高，有的地方竟还有空穴的豪华别墅，以备活人将来使用。据统计，全国城市一年烧掉的花圈就价值十三四亿元人民币，再加上农村的，相当于第十一届亚运会的全部投资。而这些花圈很大一部分是由国家支付的。不仅如此，有的地方死了人，还由公家掏腰包办丧事。据统计，全国每年用于土葬的钱高达70亿元。当然，"重死"而吞噬土地所造成的后果，比它所糟蹋的人力、物力、财力要严重得多。今天，我国人均只剩下1.4亩土地，而全国每年却有上百万亩土地用来造坟。重死不仅是浪费、挥霍，而且是灾难。

上述事实是非常惊人也非常令人担忧的。现代中国人应该虚心地向墨家的死亡观吸取灵感，真正对死亡取一种理性、节制的科学态度。认识到死者入土即为安，生者重要的是努力劳作，生活得更好一些，这实际上是对死去亲人的最好悼念，用钱、用财来造墓穴、来装饰死尸，要么是无益的财富浪费，要么使生者因此而贫穷，这能说是对死者的真正安慰吗？

第四，墨家的死亡观还特别推崇鬼神的存在，认为若能使世上的人相信这一点，便可产生一种威力无穷的制裁力量，从而使社会更为太平，人也更加规矩。这种看法当然是没有科学根据的，也是十分幼稚的。但是，现代人也应该正视一个十分重要的问题，即：人类有一种超越性的企盼，一种心灵上得到神灵安慰的渴求。死是人类最无法捉摸，无法掌握的事，因此，对"死"人们往往会超出理性的范围去思索和体验，对此不应该太过于苛求或不理解。人类同时具有理性和感性的二重性，实际上已经为人们对死做出超验性的理解埋下了伏笔。关键在于，人们不要把死的神秘性转化为现实人生的操作，它作为某种心理上的安慰也许会消解人们对死者过分

的哀痛之情有一定的帮助，但若转化为现实的行动，就会使人们生发一种错误的人生行为，从而违背科学、超出智慧的范围而倒向迷信。

四、冷酷者之死

法家是中国历史上一个最大的政治学派，他们推崇"法"的至高无上，认为无论人们的"亲疏"、"贵贱"如何，都要"一断于法"。这种看法在中国古代社会浓厚的严别血缘亲疏、地位尊卑的氛围中是相当引人注目的。

在死亡观的问题上，以韩非子为代表的法家死亡观，主要是从"定理有存亡"的角度观照死亡的本质，又借助于老子的"道"来打通本体界与现象界，从而提供给人们一种冷静而又理智的死亡观。法家学者认为，人们在利己心的驱策下，可以赴死不惧，而君主们则可利用这一点来治国安邦。因此，政治的价值高于一切，国家的稳定重于民众的生死。这些说法无不透显着法家死亡观的冷酷性。因此，在中国历史上，恰恰是这些提倡冷酷生死的法家学者们、权术者们的下场极其可悲，酿成了一幕又一幕鲜血淋淋的悲剧。

1、倡严刑峻法的商鞅之死

商鞅，生于约公元前390年，卒于公元前338年，法家的代表人物，战国时期著名的政治家。他是卫国国君旁支侧出之子，名鞅，姓公孙氏，其祖先本来是姬姓。

商鞅从小就喜欢法家学说，曾侍奉过魏国的相国公叔座，任中庶子的职务。公叔座深知商鞅有奇才，但还没有向魏惠王举荐任用。当公叔座病重时，魏惠王亲来探望，并曰："你的病倘有不测，国家大事将怎么办呢？"公叔回答说："我手下的中庶子公孙鞅，年纪虽轻，但有奇才，我希望您把国事托付给他去治理。"惠王默不作

声，临走时，公叔座屏退左右随从，独自对惠王说："大王如果不准备用公孙鞅，就一定杀了他，不能让其出境。"惠王答应了后离去。公叔座又召见公孙鞅说："刚才大王问起我死了之后，谁可担当相国的重任，我举荐了你。从大王的神色来看，他似乎不以为然。处在我的位置上，应当先君上，后为臣下。因此我告诉惠王如果不用你的话，就应当杀掉你。大王答应了我。你赶快走吧，不然灾祸就要临头。"公孙鞅说："惠王不听你的话起用我，又怎么会听你的话杀我呢？"公孙鞅最终还是没有逃走。惠王离开公叔座之后，对左右的人说："公叔病得糊涂了，可悲啊，想让我将全国的大事都交付给公孙鞅，这不是荒谬透顶吗！"

公叔死了之后，公孙鞅听说秦孝公命令在全国范围内访求贤能的人，准备重振缪公的霸业，向东收复被侵占的土地。于是商鞅便西入秦国，通过孝公的宠臣景监去求见孝公。孝公见了商鞅，交谈了很久，可孝公不断地打瞌睡，不听他讲话。会见结束后，孝公恼怒地对景监说："你的客人是荒唐的人，哪里值得任用呢？"景监回来后埋怨商鞅。商鞅说："我用尧舜之道开导孝公，他在思想上不能领会这些。"五天之后，景监再向孝公请求接见商鞅。在第二次交流中，商鞅更进一步详论以前的看法，还是不能合乎孝公的心意，事后孝公又责备景监。景监回来后也怪商鞅。商鞅说："我用三王之道开导孝公，但他还是听不进去。您再引见我一次。"商鞅又见到孝公，这次交谈后孝公认为他讲得有些道理，但还未任用他。会见结束后，孝公对景监说："你的客人不错，是可以谈话的人。"商鞅说："我用霸道开导孝公，他的意思准备采用了。如他再接见我，我就可知道他的志趣所在。"商鞅再次与孝公会面。孝公在交谈中，情不自禁地移动双膝凑近公孙鞅。交谈了几天也毫无厌烦。景监问商鞅："你说了些什么，打动了我们的国君？他高兴得很呢！"商鞅说："我建议孝公采用帝王之道治国，才能像三代那样兴盛。可君王说：'那太遥远了，我不能等待。再说贤明的君王，应该使自己在世时就扬

名天下，怎么能焦虑地等几十年、上百年来建立帝王的业绩呢？'所以，我便用强国的办法来开导孝公，孝公才大为高兴。然而仅凭这一点是难以与殷周的德行功业并驾齐驱的。"

孝公起用商鞅后，想用他的建议变更法度，可又顾虑国人议论自己。商鞅说："行动犹豫不决的人不可能成名，做事优柔寡断，难以建功立业。再说行事超群的人，本来就要遭受世俗的非难；有独到见解者，也必定会被一般人所讥毁。愚蠢的人对已成功的事也迷惑不解，而有智慧的人对尚未发生的事也能预见到。不可同老百姓筹划事业而只能与他们安享事业的成果。讲究高尚德行的人，不迎合旧的习俗；想建非常功业者，不与众人谋划。因此，圣明的贤人只要能强国，就不必要效法过去；只要能利民，就不因循陈规旧法。"孝公道："说的也是。"大臣甘龙说："不对，圣人不变更民俗而另施教化，有智慧者不改成法而另求致治之方。按照民众的习俗去加以教化，就可不费劳苦而成就功业；依从现行的法规来治理国家，官员们熟悉，百姓也乐意接受。"商鞅说："甘龙所言，都是世俗的意思。平庸的人满足于旧有的习俗，读书的人沉溺于自己的见闻。凭这些，做现成的官、拘守旧法是可以的，但不能和他们谈论超出常规的事情。三代的礼法不同且都能治理天下，五伯的法制不同也都能成就霸业。聪明的人制订了法令，愚笨的人只知道守旧遵循。贤明的人变更礼法，没出息者只能拘守礼仪。"大臣杜挚又说："好处不到百倍，就不变更旧法；功效不到十倍，就不改换器物。效法古制，可以无过失；遵依礼法，可以避邪恶。"商鞅说："治理国家，不必按照一种方法，只要对国家有利，就不必因循旧礼。所以汤、武不效法陈规而兴盛，夏、殷不改换礼法而灭亡。背离古道的人无可非议；而遵循旧礼行事的人不值得称道。"孝公还说："讲得好。"并当即任命商鞅为左庶长，制订出了变法的条令。

条令规定居民以十家为一"什"、五家为一"伍"组织起来，相互监督，犯法检举的则牵连受罚。不告发罪犯的人处腰斩，而告发罪

犯的人给予和斩敌人首级一样的奖赏；隐藏罪犯的人，处以与投敌一样的惩罚。民户有男丁二人以上而不分开另行成家立业的，加倍征收赋税；立了军功的，分别按照功劳大小等级提升爵位；因私怨而斗殴的，分别依情节轻重处以大小不同的刑罚。规定民众必须尽力于农业生产，凡辛勤耕织收获粮食、布匹多的，免除其自身的徭役和赋税；而因经商和懒惰穷困的，一律不得录入族籍。明确分清尊卑爵位品秩的等级，各按级别来占有田宅。臣妾们的穿戴应该各随主人家的爵位高低而定，并且使建立了功勋的人显赫荣耀，那些没有功勋的人虽家资富足也没有什么可以炫耀的。

变法之令拟定出来，尚未公布之前，商鞅惟恐国民不相信变法的措施，于是就在都城市井的南门树立一根三丈长的木头，招募民众中有谁能将它移放到北门，就赏给十金。众人感到疑惑，没有人敢去试一试。后来又再宣布，"能够移动木头的赏予五十金。"最后有一个人把木头轻而易举地搬到了北门。商鞅当即发给他五十金。以此来表明守信用，不骗人。随后便颁布了变法条令。

在民众中推行法令一年后，秦国国民到京师来谈说新令不行的有几千人。这时，太子又违反了新法。商鞅说："法令得不到普遍执行，就是由于在上的人违反它。"他准备依法处治太子。但太子是国君的继承人，不能施刑，于是就对太子的老师公子虔加刑，又将太子的师傅公孙贾刺面。第二天，秦国的国民开始迅速奉行新法令。新法实施十年后，民众都十分欢欣，道不拾遗，山无盗贼，家家富足。民众勇于投身国家的战事，而害怕涉及私人争斗，无论乡村还是都市，秩序井然。当初埋怨新法不好的人，又有前来称赞法令好的。商鞅说："这些都是扰乱教化的人。"下令将他们全部迁徙到边城，此后国民中没有人再敢议论法令了。

孝公又任命商鞅为大良造，率兵围攻魏国的安邑城，并迫使它降服于秦。过了三年，商鞅在咸阳建造高大的魏阙宫室。秦国将都城从雍迁到咸阳。又下令禁止国民中父子兄弟不分居生活的情况，

还合并小的村落、城镇组建为县，设置县令和县丞，共计设立了三十一个县。又开阡陌疆界，建立新的田制，使赋税公平，统一斗、桶、权、衡、丈、尺等计量单位。新法实行四年之后，公子虔又违犯法令，便将他处以割鼻之刑。五年后秦国就十分强大，周天子都将祭祀过的肉送给孝公，诸侯们纷纷称贺。

第二年，齐在马陵击败魏兵，俘虏了太子申，杀死大将庞涓。次年，商鞅对孝公说："魏国对秦国来说，就像人患有腹心的疾病一样，不是魏国吞并秦国，就是秦国吞并魏国。为什么呢？因为魏国居于山岭险危的西面，以安邑为都城，与秦隔河为界，能独揽河山以东的地利。形势有利，魏国就可以向西侵犯秦国；形势不利，也可以向东扩展地盘。现在凭借君王的贤圣，国家得以昌隆兴盛，而魏国去年却被齐兵打得大败，诸侯纷纷离叛了它，我们现在可以趁机进攻魏国。魏不能与秦抗衡，必然往东迁徙；魏国东迁，秦国就可以凭借黄河和中条山的坚固，东可制约诸侯，这样就能成就帝王的大业了。"孝公觉得有理，就派商鞅领兵攻打魏国。魏王命公子卬领兵迎击商鞅。两军对峙过程中，商鞅向魏公子卬致信说："我当初本来和公子交好，如今各自为两国领兵，实在是不忍心互相残杀。我希望能与你直接见面，订立盟约，欢宴后各自罢兵，从而使秦、魏两国相安无事。"魏公子认为这个建议不错，会盟完后，就在酒席宴会间，商鞅埋伏的精兵袭击并俘虏了魏公子卬，又乘机向魏兵发起攻击，大破魏军而回。魏惠王因军队屡次被齐、秦击败，国内空虚，国势也一天天削弱。魏王恐惧不安，就派使者割让黄河以西的地盘献给秦国，用以讲和。然后将魏都从安邑移至大梁。惠王说："我真后悔没听从公叔座的建议。"商鞅在攻破魏国回师后，秦君将于、商十五邑赏赐给他，因此号称商君。

商君担任秦相十年，宗室贵戚之中有许多怨恨他的人。赵良会见商君。商君说："我通过孟兰皋的介绍得以与你会面，现在我希望能同你交好，行吗？"赵良说："在下不敢有这样的奢望。孔子说过：

'推荐贤能之士则爱戴人民的人自会进用，聚集不肖之人于朝廷，那么行王道的人就会自行退去。'我是一个无能的人，所以不敢接受你的命令。我听说过这样的话：'不是自己担当的职位而去占据它叫贪图禄位，不是自己应得的名分而谋取它叫贪图虚名。'如果我接受你的情谊，那么我就会背上贪位、贪名的恶名，所以我不敢听从你的命令。"商君说："你对我治理秦国感到不满意吗？"赵良说："能听取不同意见叫做聪，能反躬自省叫做明，能克制自己叫做强。虞舜说过：'自处卑下的人，是高尚的人。'你如果不遵循虞舜之道，就无须问我哪。"商君又说："当初秦国奉行戎翟的教化，父子间没有分别，同室而居。现在我更改了秦国的教化，使得秦国有了男女之别，同时大力修筑宏伟的宫阙，建造的有如鲁国和卫国的，你看我治理秦国比起五羖大夫来谁要强呢？"赵良说："一千只羊的皮子，抵不上一只狐狸的腋毛，一千个人的随声附和，不如一个人的正色直言。周武王由于能听取群臣的直言，所以使周昌盛起来。殷纣拒谏而饰非，群臣不敢进言，以致灭亡了。你倘若不反对武王那样的行为的话，那么我就请求自始自终地讲真话，而你不责怪，行吗？"商君接着说："古语有这样的说法：'表面好听的话是虚浮的，中肯切理的话是实在的，使人感到痛苦的批评是治病的良药，博人欢心的甜言蜜语是害人的疾病。'先生如果真肯自始至终地讲真话，那是我治病的良药，我公孙鞅侍奉先生，先生又何必推辞呢？"赵良说："五羖大夫是楚国的平民，他听说秦公贤明，而希望见到缪公，路途中没有费用，便自卖其身于秦人，他身着粗短衣，替人家放牛。一年以后，缪公听说了他的才能，将他从牛棚中提拔上来安置在万民之上，秦国人不敢怨恨这些。他任秦相六七年，向东进攻郑国，三次拥立晋国的国君，一次解救楚国的祸乱；又在秦国内施行教化，并使得卫国也来纳贡。普施恩泽于诸侯，八方戎族都来归服。西戎的由余听说了，也叩开关门，请准投奔。五羖大夫身任秦相，劳累了也不坐车，盛暑也不张用帷盖；在国中巡行的时候，

不要随从的车辆，不带防卫的武器。他的勋业已载入了国家的史册，其德行传播于后世。五羖大夫死时，秦国国君都痛哭流涕，孩童因哀伤而不唱歌，舂米的人因悲伤而不打号子。这就是五羖大夫的德行。而你如今见秦王，靠的是宠臣景监，这不是获取名声的正道；你治理秦国不以百姓的利益而行事，却大力营造富丽宏伟的宫阙，这不是真正的建功立业；你对太子的师傅施黥刑，用酷刑来伤害百姓，这是积怨恨、种祸根。用道德教化万民比号令更深切有效；而民众仿效君上的行为，也较号令更快速。但现在你违反常理树立威权与变革法度，这是不足为训的。你现在在于、商之地，同封君一样自称寡人，常常处罚秦国的贵族及其子弟。《诗》中说：'老鼠尚有体面，人的行为都不守礼，人的行为既不守礼，为什么不快快死去？'照这首诗来看，我是不能恭维你了。公子虔已有八年闭门未出，而你又杀祝颠，并在公孙贾的脸上刺字。《诗》上说：'得到人心的会兴盛，失却人心的就会衰败。'上面说的几件事，都是不得人心的事。你外出时，后面有十几辆车子随行，上面都载着披甲的士兵；力大而训练有素的卫士作为陪乘，手执长矛和剑戟的武士坐在两旁的车上并驰前进。这些防卫措施若有一项不具备，你是不会出去的。《书》中说：'凭借德行就会昌盛，依仗强力的必然灭亡。'你现在的危险处境就像早晨的露水一般，你还想延年益寿吗？那你为何还不归还赏赐给你的十五座城邑，隐居在僻静的地方整治园圃，劝告秦王重用隐居山林的贤人，收养无依靠的老人，怃恤无父兄的孤儿，敬重父老兄弟，按照功劳大小奖赏功臣，尊崇有德行的人。若能这样做，可以稍微保全自己，可还要贪恋商、于之地的富庶，醉心秦国的政教。这必然积累着百姓的怨恨，倘若秦王一旦去世而不当政，秦国想收捕你的人还少吗？你的败亡顷刻就会到来！"商君没有听从他的劝告。

五个月后秦孝公去世，太子即位。公子虔等人告发商君想谋反，派出刑吏到处捕捉商君。商君出逃到关下，准备住客舍。客舍

主人不知道他就是商君，说："商君颁布的法令规定，留宿没有凭证的客人，客舍的主人就是违法犯罪。"商君感慨地叹息到："唉，制作法令的弊病，竟到了这种地步啊！"他离开秦国，跑到魏国。魏人记恨他欺诈公子虩并率军击败魏师，拒不接受他居留在魏国。商君就想再逃往别国。魏人说："商君是秦国的乱臣，秦国现在强盛，而乱臣逃到我国，不把他送回去，那是不行的。"于是将商君送入秦国。商君回国后，逃到自己的封邑商地，同封邑中的部属发动邑兵向北出击郑国。秦国派兵攻打商君，在郑国的黾池将他杀了。秦惠王车裂商君以示众，并宣告说："不要像商鞅那样造反！"还诛灭了商君的家族。

商鞅的悲剧的确意味深长，引人感慨万千。他虽好"刑名之学"，深为法家学说所吸引，但从其同秦孝公的最初交谈来看，他并非一定要以霸道来处理政治，只是在先用"王道"说教无效的情况下，才把那一套霸道之术呈上，因此而得到孝公的欢心，于是便能在秦国一展抱负。其推行的法令带有极大的强迫性，也充满着死亡的血腥味，而且推行新法不遗余力，上自太子，下到平民，凡违法一律处于严刑。这些东西的确足以富国强兵，但正如赵良所言却难以保身。商鞅的被诛、被车裂、被灭族，以自身的"死"成就了自己推行的那套严刑峻法，同时也昭示出法家推崇的政治价值高于个人生死的观念是错误的，它不仅仅会给广大百姓带来灾难，而且必将祸及自己。

2、擅权术的李斯之死

李斯，是楚国上蔡（今河南蔡县西南）人，年轻时曾当过小吏。有一次，他在厕所中看见老鼠吃人的粪便，一见到人和狗，便惊慌逃窜；后来，他又在仓库里看到老鼠非常悠闲地偷吃粮食，也没有谁去打扰它们，不禁感慨地说："一个人最终是成为贤者或者不肖之辈，就像厕中鼠和仓中鼠一样，完全在所处的环境不同啊！"

于是李斯毅然辞职到荀卿那里去学习"帝王之术"。学到本领后，李斯便分析天下大事以定夺自己的进退。他认为楚王无所作为，其它各国也都在走下坡路，在那里没有办法建功立业，因此想西去秦国。在谢辞荀卿时说："我听说过碰到了时机就不要错过，如今各国都在争雄天下，正是立功成名的好时机。现在秦国雄心勃勃，想吞并天下，我等可以在那里施展才能，大干一场。一个人处于卑贱的地位却不思改变，尤如禽兽只知视肉而食之一样，徒有人的相貌和人的行为。所以，人生在世，卑贱是最大的耻辱，穷困是莫大的悲哀。一个人总处于卑贱穷困的地位，那是会令人讥笑的。不爱名不求利，无所作为，这不是我的想法，所以我要到秦国去。"

到了秦国后，恰逢庄襄王去世，李斯很快受到秦相文信侯吕不韦的器重，当上了秦国的小官，李斯因之有了向秦王进言的机会。一次，他对秦王说："凡干大事业的，都要把握好时机。昔年秦穆公时秦国十分强大，但未能完成统一大业，根本原因还在时机不够成熟。自秦孝公以来，周天子大权旁落，各诸侯国之间连年战争，秦国乘机强盛起来。现在秦国国势日盛，大王您又十分贤德，要消灭六国如同扫除灶上的灰尘那样轻而易举，如今正是完成帝业、统一天下的好时机，大王您千万不要错过。"秦王闻言大悦，任李斯为长史，并听从他的计策，派遣谋士带重金去游说各国诸侯，到处收买、贿赂名士，又离间六国的君臣。凡是可用财宝收买的，就贿赂之；凡是对重金不动心的，便遣刺客杀之，然后秦王便派大军进攻。此计效果非常好，因此，李斯又被提升为客卿。

这时，韩国怕被秦所灭，派水工郑国来秦鼓动修建水渠，以消耗秦国的物力和人力，后来，这种阴谋被秦觉察。大臣们便对秦王说："各国来秦做事的人，大抵是为了他们自己国家的利益来秦国做破坏工作的，请大王下令驱逐外来的人。"秦王于是下令驱逐一切来客，李斯亦在被逐之列，他便写了一封信给秦王，说："我听说群臣们议论要逐客，这是错误的。从前秦穆公求贤人，从西方戎请

来由余，从东方聘来百里奚，从宋国迎来蹇叔，还任用晋来的丕豹、公孙支。秦穆公任用这五个人，兼并了二十余国，称霸西戎。秦孝公时，重用商鞅，实行新法，移风易俗，国家富强，打败了楚、魏，扩地千里，秦国因之强大起来了。秦惠王使用了张仪的计谋，拆散了六国合纵抗秦，迫使各国服从秦国。秦昭公得到了范雎，削弱贵戚的力量，强化了王权，蚕食诸侯，秦由是成就了帝业。这四代秦王都是任用客卿，他们也都对秦国做出了贡献。客卿有什么对不起秦国的呢？如果这四位君王也下令逐客，只会使国家没有富利之实，秦国也没有强大之名。”

李斯又说：“秦王您的珍珠、宝玉都不产于秦国，美女、好马、财宝也都是来自东方各国。如果只是秦国有的东西才要的话，那么许多好东西也就没有了。为什么这些好东西可用而客卿就要驱逐呢？看起来大王只是看重一些东西，而对人才不能重用。其结果必然是加强了各国力量，而不利于秦国的统一大业。……”

秦王览书后，深感有理，于是废除了逐客令，恢复了李斯的官职，并重用他，后官至廷尉。经过二十多年惨烈的战争，秦终于统一了全国，秦王被尊为始皇帝，李斯也被封为丞相，同时废分封制，设立郡县，销毁天下的兵器，表示不再使用，又不封皇族子弟为王，也不让功臣为诸侯，以消除战祸的根源。

公元前213年（秦始皇三十五年），咸阳宫大摆酒宴，群臣齐聚称颂秦始皇的功德。博士淳于越进言道：“殷周之所以延续千年，是因为它把天下分封给子弟和功臣。现在陛下拥有天下的土地，而宗室子弟都没有封地，尤如平民百姓一般，万一发生了田常、六卿之变，又有谁来相救呢？凡是不以古为师而天下能长久的，从没听说过。现在大臣们又处处赞颂陛下，这不是忠臣的所作所为。”

秦始皇把淳于越的看法交由李斯来分辨，李斯认为这都是些谬论，说：“古时侯诸侯并列，互相争夺，现在天下统一了，情况完全不同，根本不必效法古代。现在一些儒生以古非今，搅乱民心，影响

政局的稳定，有损于皇帝的权威。因此，我建议凡是秦国以外的史书，不是博士所藏的诗、书、百家语都要烧掉，只准留下医书、卜筮、种树之书。今后，如有再敢谈论诗书者斩首暴尸街头，凡以古非今者'灭族'。官吏知而不举者，与之同罪。命令下达三十日坚持不烧书的人，就处以黥刑，并罚做苦工。要想学习法令的，都要以官吏为师。"

秦始皇认为这个建议很好，便下令收缴《诗》、《书》等，以使百姓愚昧不明，天下无以古非今之议。在李斯的协助下，秦彰明法度，颁布律令，统一文字，到处修筑离宫别馆。秦始皇又外出巡猎，出击外夷，这一切都有李斯的功劳。

李斯的长子李由官至三川郡守，其他子女也都与帝室结成了婚姻关系。有一次，李由回到咸阳，李斯设家宴，百官齐来祝贺，门口排列的车骑有上千。李斯观后感慨地说："唉！我曾听老师荀卿说过'物忌太盛'。我原是个平民百姓，如今却做了丞相，可以说达到了富贵的极点。可是，物盛则衰，我不知道将会有什么样的结局呢！"公元前210年，秦始皇准备第五次出巡，丞相李斯和秦始皇宠爱的小儿子胡亥一同前往，大队人马从咸阳出发，出武关，沿丹水、汉水流域到达云梦，又沿长江东下直至会稽（今浙江绍兴市南）。登会稽山，祭奠大禹，并刻石留念。在北归的途中，秦始皇患重病，死在沙丘（今河北钜鹿县东南）。

秦始皇病重期间曾令赵高修书给长子扶苏，准备让其继位。书信刚写好，未及传给使者，秦始皇便死了。此时，御信和玉玺皆在赵高处，只有五六人知道皇帝已经驾崩。李斯每天命人照常送饭送水，不让外人知道死讯。

宦官赵高曾做过胡亥的老师，很想扶助胡亥为帝，经过一番劝说，胡亥同意了，于是赵高又去探听丞相李斯的口气。赵高说："皇帝死前，曾写了召扶苏参加葬礼的信，没等送出去，皇帝就死了，此事无人知晓，信在胡亥手中，决定由谁来继位，全凭胡亥和我，你认

为如何?"李斯答道:"这是亡国之论,不是人臣应该议论的。"赵高挑拨说:"您能与蒙恬相比吗?"李斯自叹弗如。赵高又说:"扶苏为人刚毅而善战,继位后必将任用蒙恬为相,您只好回归乡里了。从历史上看,你回老家很可能会被谋杀。胡亥仁慈笃厚,轻财重士,秦始皇二十几个儿子中没有一个比得上的,完全可以继位,您认为如何?"李斯先还有点犹豫,后在赵高的胁迫下,答应立胡亥为帝的要求。

于是胡亥、赵高将秦始皇召扶苏来咸阳送葬的书信,篡改成斥责扶苏"无尺寸之功"且"不孝"的信,并赐死;同时又责备蒙恬"不忠",令其自杀。书信送到后,扶苏欲自杀,蒙恬有些怀疑,制止不住,扶苏终于自杀身亡,蒙恬不肯走这条路,后在囚禁中服毒身亡。使者回报消息后,胡亥、李斯、赵高大喜过望,回到咸阳后,始为秦始皇发丧,在公元前209年,胡亥继承了帝位,任命赵高为郎中令,李斯职务依旧。

秦二世继位后,召赵高说:"人生一世,时光实在太短暂了,我现在已拥有天下,想尽情地享乐,你说可以吗?"赵高说:"这是贤主可以行的,昏乱主则不可做。前些时侯的沙丘之谋大臣们常有疑惑之心,皆不服,恐怕会有变;蒙恬虽死,但将军兵士们尚在,我常常战战栗栗,十分担忧,陛下在这时侯怎么能去享受那些乐趣呢?"秦二世说:"那怎么办呢?"赵高献策说:"使用严酷的刑法,使有罪的株连受罚,剪灭众大臣,远离亲骨肉;使贫穷者富之,卑贱者得高贵。尽量除去先帝时的旧臣,换上陛下的亲信。这样,陛下才能高枕无忧,安享富贵了。"秦二世深然赵高之言,于是修改颁布了十分严酷的法律。杀大臣,灭其家族,又诛杀自己十二个兄弟、十个姐妹,受到牵连而死者不可胜数。这样造成群臣人人自危,反叛之心遂起,又大建阿房宫,筑直道,横征暴敛,民心渐乱,起义的农民军到处出现。

李斯看到秦王朝的危机,劝谏二世,皆不被看重。有一次,秦二

世责备李斯说："以前韩非说过，古代的君王都十分辛勤劳苦，生活也很简陋，难道君主管理天下就是为了受苦受累吗？贤人拥有天下，就是要让天下适应自己，如果连自己都无法满足，又如何治理天下呢？我就是想随心所欲，又要长治久安，你有什么好办法吗？"

正在这时，李斯的儿子李由镇压农民起义不力，大将章邯要追究李由的责任，同时还讥讽李斯位居三公，却如此无能。李斯非常恐慌，为了保住爵位，得到信任，便曲意奉承秦二世，上书提出了所谓"督责之术"。

李斯的上书认为，对下臣和百姓必须实行"轻罪重罚"，以使人人不敢轻举妄动。在上的君主要对在下的臣子实行独断专行，既要驾驭群臣，又不能受臣下的影响。做到了这一点，君主才能随心所欲，为所欲为。这种"督责之术"可以使百姓不敢犯上作乱，君主的地位稳如泰山。

秦二世览李斯书后，大喜，于是付之实施。把残酷压榨民众的人视为"明吏"，把杀人多者捧为"忠臣"，一时举国民众犯罪的几占其半，被杀的死尸布满集市。秦二世还说："这样才叫能用'督责之士'呢。"

身为郎中令的赵高，因为杀人太多而恐惧别人在皇帝面前告发他，就诱使秦二世深居宫中，不见大臣，一切事务都由他代为奏请。一次，赵高故意对李斯说："现在关东乱民峰起，皇上又到处征役夫修建阿房宫，聚敛那些无用之物。我想劝止，但地位太卑贱，不好上奏。这是君侯您的份内之事，为何不谏呢？"李斯不知是计，说："的确如此，我想讲这些话很久了，但皇上现在不上朝，我即使有话也传不进去。"赵高道："您如果能上谏，我来为您疏通一下。"

于是赵高多次诱使李斯在胡亥与后宫妃嫔作乐的兴头上前去求见，结果触怒了二世，赵高再趁机紧紧抓住李由的事不放，多次在二世面前诬称李斯父子有私通陈胜背叛朝廷之嫌，使秦二世更加怀疑李斯。当李斯觉察赵高的阴谋之后，一切都太迟了。不久，

秦二世下令把李斯交由赵高审讯，经过再三拷问，又阴谋唆使人提供李斯的罪证，终于在公元前208年定为谋叛朝廷罪，李斯被处以腰斩，并诛灭全族。临刑前，李斯与他的儿子诀别时说："我现在多想像从前那样，父子俩牵着黄狗，带着猎鹰到上蔡城东门外去打兔子啊，现在是不可能了！"父子俩人相对而泣，然后受刑身亡。

观李斯一生，可谓是弄权术的一生。他不甘为小吏而辞官，在荀卿处学得道术之后，即想大干一场，而且选择最有希望成就帝王之业的秦国为效力的场所。在秦始皇时，他献各种离间之策，使各诸侯间不得安宁，然后则辅佐秦始皇统一了中国。李斯真不愧是阴谋权术的大师，及至在帮助秦二世夺得皇位的政治角逐中，他的这种本领更是发挥得淋漓尽致。当然，李斯和赵高之流还不完全一样。他还怀着忠君爱国之心，还时不时上点奏章，希望能制止秦二世的胡作非为。但是，一旦形势不对，风头有变，李斯就昧着良心给秦二世提供残忍的"督责之术"，因此而给广大百姓造成了更深重的灾难，带来了更多的死亡。可是，历史似乎十分公正，就是这个玩弄权术的专家陷入了另一位更善于搞阴谋诡计的赵高所设计的圈套里，终于被残杀了。李斯之死恰恰是其提倡的"督责之术"导致的必然结果。如果说，商鞅以其"法"使国家强盛而身遭殃的话，那么李斯则以其"术"使他人登上皇位而自趋死亡。这阵阵的血腥味，从一个侧面说明了法家死亡观念的某些欠妥之处。

3、冷酷者之死给我们的启迪

法家学者都是一些政治至上主义者，对任何问题的看法，无不都绝对服从政治的需要。因此，他们的死亡观也摆脱不了政治的影响。从根本上而言，死是个人之事，情感极浓厚之事；而政治则是集体之事，极理智之事。故而两者必不可免地会发生紧张的冲突，一般而言，法家学者解决问题的方式是：牺牲个体之人，牺牲情感来成就政治，以政治压倒一切，用政治原则统领死亡的原则。对这样

一种历史上曾出现并影响巨大的死亡观，现代人应该怎样去辨别呢？

第一，法家的死亡观借助于老子的“道”来观照死亡，来教导世人认清死亡的本质，这当然是一种非常理性的道路，对于人们消除对死的恐惧心理，抑制对死的非理性迷狂有积极意义。但是，若把对死亡本质的理性主义态度推至极端，乃至于从“定理有存亡”的前提出发，刻意于要求人们摒弃对死亡看法中的一切感性因素，则忽视了人类本来就具有的丰富情感世界，本来就畏死喜生的本性。法家学者的弊端之一就是太崇拜理性、冷静和权力，太相信政治的手段和方式，而不顾个体之人的独特性和丰富性，这一点恰恰是现代社会所应该特别重视的东西。

对死而言，一个具备现代科学知识的人，当然决不应该为之大惊小怪，在死亡降临时，也不必恐惧颤栗。“死”是任何生物的必然归宿，无需多虑，实际上，理解或不理解、接受或不接受，都不会妨碍死亡的必至。现代人对此当然应该有正确的看法和态度。但从另一视角来看，不能因为死亡的必至就窒灭人自身所具有的喜生厌死的丰富情感；人们不必为他人对亲人去世而极度哀痛而大惊小怪，亦不要为自己喜生畏死而深深自责。关键在于，对死亡现象既要有理智的态度，也要给情感保留一席之地，这才是真正合理的死亡观念。

第二，法家的死亡观又提供给世人避死免祸的途径，即：“爱精神贵处静”；“福本于祸”、“祸本于有福”；“神不淫于外则身全”。应该说，这三种方法的正确实施的确可以使人们避死免祸，但历史的发展就是如此奇特，信奉法家学说者，虽然有如此高的死亡智慧，能对世道艰难、人间险恶拥有深刻地洞识，但也就是这些人，往往不得好死，往往成为某种阴谋的牺牲品，商鞅是如此，李斯是如此，韩非也是如此。这种现象实际上并不难以理解。法家诸子具有强烈的参与意识，充溢着沸腾的政治热情，这种从政、建功立业、获取

荣华富贵的热切渴望常常破坏了他们具备的冷静智慧。李斯曾在获丞相之职、子女也都成为皇戚贵族之时，明确地担心："物极则衰，吾未知所税驾也！"这种看法完全和法家死亡观所提供的三条避死免祸的途径相一致。可是政治野心导致的欲望太强掩盖了这些智慧之光。实际上，法家学者提出的那些方法似乎只适合于喜过隐士生活的道家诸子，而一涉及政治领域，由那些成天想纵横天下，使将相诸侯战栗的法家诸子来提倡，就会理论脱离实践，沦为空谈。

这些历史经验启发现代人，过强的政治欲望会抵消人理智、冷静地洞悉事物的真相，从而把人引入歧途，不仅会伤身害体，最终还会使自己死于非命。现代人从事的领域无限广阔，也拥有比古人多得多的发挥自我能力的机会，因此，要避免那种过度的政治狂热，更不应该热衷于耍弄政治阴谋和权术。只把政治作为个人入世的一个领域，而非全部；只把政治作为为民众谋幸福的事业，而非追求出人头地权势炙手可热的行当。如此便可真正避免充当政治的牺牲品、阴谋诡计恶果的承受者。

第三，法家死亡观最不可取的，也许就是其宣扬的死亡价值论了。在这方面法家诸子明确地使"死"转化成君主驭使臣民的一种方法，鼓吹赤裸裸地不顾民众死活，只管君主地位稳固的观念。这种看法不仅在中国历史上造成了一幕又一幕悲剧，而且宣扬这种学说者往往免不了成为专制君主屠刀下的冤魂。商鞅和李斯的遭遇就说明了这一点。

现代人应该树立一种生命的整体意识，不仅珍惜自己的生命，而且珍惜他人的生命；不仅看重集体、国家的价值，而且要重视个体存在的价值。人们固然希望国家长治久安，但绝不可认为达到这一目的就能够牺牲千万人的生命，就可以让血流成河，尸骨堆如山，这种恐怖的国家主义、集体主义是现代社会所不可取的。

人类为政治付出的代价实在太大了。"一将成名万骨枯"，是指

将相得位，死的人无数；“争地以战，杀人盈野；争城以战，杀人盈城”，指的是为了扩充土地而使生灵涂炭。现代社会应该把这种政治导致的死亡压缩到最低点，人类文化素质的提高为和平地解决各种纷争提供了有利条件，现代社会不必也不应该再诉诸于大规模的战争手段来达到政治或经济的目的。因此，法家政治价值高于一切的死亡观念应该予以彻底摒弃，生命的价值（无论是群体还是个体）应该具有本位的性质，生命的保存应该置于社会关注的中心点，以使每个人都能合意地生，安然地死。

五、死后新生者之死

提起佛家，人们总有一种神秘感：世人多向往繁花似锦的都市，而和尚偏喜欢深山野岭；世人孜孜以求富贵荣华，僧人却无欲无念，与青灯黄卷晨钟暮鼓为伴；世人多求美味佳肴，佛门弟子偏不沾荤腥。为什么有七情六欲的人一入寺庙，受戒成僧，就逐渐在思想观念、行为举止上变得与众不同呢？这与其独特的死亡观是有极大关系的。

佛家认为，“死”是人在“天、人、阿修罗、地狱、畜生、饿鬼”间轮回的中介。每个世俗之人都有无数的“生”和“死”，此无穷尽的生死轮回使人陷于茫茫苦海之中永受苦难。一个人若想摆脱生死轮回，趋向无死无生的“涅槃”境界，就必须守“戒”，窒灭和放弃人的一切欲望、一切行为、一切人间的生活，透悟佛理，由世俗的“死”来成就永恒的佛果。

1、释迦牟尼之涅槃

佛教的创始人释迦牟尼在历史上是一个真实的人物，他虽是印度人，但其生平经历和对死亡的看法，以及具体的死亡过程都通过佛教典籍（如《佛本行经》）对中国的高僧们产生了深刻的影响，

因此，也可以把释迦牟尼之死及对死亡的看法视为中国佛学死亡观的一部分。

古印度之北有一小国，名迦毗罗卫，约公元前545年，国王净饭王的爱妻摩耶夫人怀孕了。传说摩耶夫人按照本地的风俗，临产前想回娘家，行至蓝毗尼（现今尼泊尔的布特瓦尔）时，就在一棵沙罗树下生下了释迦牟尼，摩耶夫人产后七天便去世了。净饭王晚年得子，自然溺爱异常。释迦按照传统的婆罗门教的规定和刹帝利种姓的传统习俗，八岁开始学习字书、呔陀、武艺。释迦聪悟异常，精通"六十四种书"，武艺超群。十七岁娶耶输陀罗为妻，并生有一子，名罗睺罗。从地位、家庭来说，释迦可说是幸福之极了。可是，释迦从小爱沉思，总想探究人生的真谛。其父净饭王非常担心，因为印度广为流行出家修行，净饭王为了使释迦安心于世俗生活，想尽了一切办法，提供了所有人间可能获得的快乐和富贵，想拴住释迦。《佛本行经》云："王然此义，即召美女，十五以上，容色妙音，六十四种，姿媚具备。寻致诸女，置太子宫。"可是，出乎意料，太子目不邪视，对艳丽的女色竟无所动，诸女惭愧自逃。净饭王为消解王子的忧愁，又令其带着众多的女乐随从出去游玩，又事先布置好，驱赶一切路旁的穷人病人，一心希望太子在明媚的阳光中游览美景，消除忧闷心情，留恋人间富贵。然而就在太子乘七宝车行进中，他看到了一个满身是病痛的人，其形状惨不忍睹。太子便令人去问为何如此模样，病人回答说：饮食不时不周，身体内部不调，故生病痛。太子又传话：那为什么不想办法治好呢？病人回答说：人生病有无数种，世间之人是无法免除的。太子闻言，"惨然怀忧难"。

这时，太子又碰见一位发如丝雪的老人，但见其佝偻着腰，皮肤紧皱，身颤抖不能抑止。太子问：这是何人，生来便如此吗？御者回答说：他也是由母胎而出，也有天真烂漫的童年，但随着时光的流逝，便成如此样子。太子视之良久，"怀然而长叹"，认为：年老与体病尤如大石山碾磨着众生。

接着，迎面过来一队送丧的人，只见人们被发而啼，悲痛欲绝。太子又发问：这是何事？诸侍御回答说：这是送葬的队伍，人人都会死去，人生实在没什么快乐可言。

忽然又看见一些出家的沙门，身着法服，手持钵盂。太子令侍者转过车子去看一看，太子问你们是些什么人？沙门回答说：我们根除了六情，舍弃了家园，在古树山洞内安身，以乞讨过活，修习正果。太子闻言大喜，便想出家，去求得解脱。

回宫后，太子直接向父王请求准许他离家，进入深山苦修，父王不允。太子说，我想使疾病不侵身，老不夺青壮，死亡永不降临，已成之事不会败坏。父王说：此四事是无法做到的。你不要胡思乱想了，应安心继承王位，治理国家。净饭王又采取种种措施不让太子出走。一天深夜，太子骑马偷偷地逃出城外，身旁只有一名家奴跟随，他一直朝王舍城奔去，路经跋伽婆仙人苦行林时，又把家奴打发回去了，独自一人走进森林，剃去头发胡须，以示正式出家。

跋伽婆仙人苦行林中，聚集着众多修苦行的人，“仙人”即指有德行的苦行者。这些人有的节食或短期绝食，有的用一些残忍的方法折磨自己的肉体与精神，有的则以身祭火献供，以摆脱现实苦恼，希望能超生天上，获得永恒的安乐。释迦牟尼到了苦行林中，亲眼见到这些修苦行者的所作所为，觉得这样做未必能达到目的，认为即便能够“生天”，也无法摆脱“无常”的苦境，做不到彻底解脱。于是，他便动身前往数论的先驱者阿罗逻迦兰和伏陀罗罗摩住的地方，想学习禅定之法。

释迦牟尼在学习过程中，对禅定本身抱着较浓厚的兴趣，但对二位数论大师的解脱之法也颇不以为然，认为它们也不可能达到从生、老、病、死完全解脱出来的目的。这样，释迦牟尼告别了师尊，又来到王舍城外的盘荼婆山，继续修苦行。后来，又到了尼连禅河边伽耶附近象头山下的苦行林继续修行，他在一棵树下铺上草，静坐沉思。据说为了净心守戒，日食“一麻一米”，若有来乞食者，又慷

慨施舍。如此日夜结跏趺坐，不避风雪雨霜，连续苦修了六年。当时，释迦牟尼的父亲派大臣前来劝说，因无效而离去，但留下了侨陈如等五人担任他的护卫。释迦牟尼虽然长期修练，仍没有获解脱之法，身体则十分羸弱，气息微弱，尤如八九十岁的老人，全身无力。他心里想：如此怎能得"道"？我不如进食，再作打算。于是便起身放弃苦行，到尼连禅河中洗浴，上岸后又接受了牧女进献的乳糜，体力渐渐恢复后，再至一棵华波罗树（即菩提树）下坐禅，并暗暗发誓："我道不成，要终不起。"连续七天七夜，释迦牟尼在坐禅中终于达到了觉悟。《释迦谱》记载了这次"成佛"过程：

> 尔时，菩萨以慈心力，于二月七日夜，降伏魔已，大放光明，即便入定，思惟真谛，于诸法中，禅定自在，尽知过去所造善恶，从此生彼，父母眷属，富贵贫贱寿命长短，及名姓字，皆悉明了。即于众生起大悲，而自念言，一切众生，无救济者，轮回五道，不知出津。皆悉虚伪，无有真实，而于其中，横生苦乐。

也就是说，释迦牟尼悟觉到人生的一切痛苦都来自"轮回五道"，生时依恋于生，对死万分恐惧；死时虽怀念于生，却无力抗阻死亡的降临。因此，生死轮回陷人类于永恒的痛苦之中。所以，人就必须超越生死轮回。而苦行只能节欲，难断生死。为了断绝生死根由，就要除"无明"；要除"无明"，便要有"正觉"；即真正的智慧。释迦牟尼七日七夜后觉的就是这种"正觉"。这之后，他接受了路过此地的商队的献食，起身到波罗榇的鹿野苑，找到了侨陈如等五人，把他禅定中悟觉的"四谛"、"八正道"向他们宣讲，并收他们为最早的佛门弟子，这在佛教史上称为"初转法轮"。

由此开始，释迦牟尼开始了长达四十多年的传教说法活动，创立了僧团和比丘尼僧团，并制定了基本的戒规，使佛教的影响日盛。他约在八十岁的那年，离开了摩偈陀国王舍城，经巴连弗城，北渡恒河，从跋耆国到了吠舍离城。一路上释迦牟尼都为民众广为传

法，甚至接受吠舍离城中著名妓女檐女的供养，还为她说法授戒，使其成为信徒。不久，释迦牟尼生了重病，自知将离开人世，他劝慰弟子们说：

天地人物，无生不终，欲使有为不变易者，无有是处。

我亦先说恩爱无常，合会有离，身非己有，命不久存。

释迦牟尼要弟子们继续努力修行，不可有丝毫懈怠。后来，他到了拘尸那迦城外的波罗树园，坐在双树间向弟子作了最后一次说法，临终前说道："吾今不久，当般涅槃，一切有为，无不悉舍，一切佛事，皆已究竟。……我已为诸天，吹大法螺，击大法鼓，觉悟长夜无明睡眠。我已为诸天人，建大法幢，燃大法炬，普照一切，除灭暗冥。我已为诸有情作大法桥，为大法船，济渡一切暴流所溺。我已为诸有情，注大法流，降大法雨，一切枯槁，皆令润洽。我已开显解脱正路，引诸世间迷失道者……阿难，我今更无所作，唯大涅槃，是所归趋。"说毕，头朝北面西侧逝世寂灭了。释迦牟尼最后的言词说明了二点：一是他给世人指点了脱离人生苦海、超脱生死轮回的方法和途径；二是他已趋涅槃了。

佛灭火化后，爆发了争夺佛陀遗骨的混乱场面，后经调解，八国把佛的"舍利"分成八份，带回本国建成舍利塔供养起来。后来，连原来装舍利的瓶子、火化尸体处的焦炭及释迦的头发也都被人们建塔封存供养起来。

由释迦牟尼的一生来看，他是由忧虑世人的生、老、病、死而萌发出家念头的，他的愿望也在于寻求超脱生死轮回的方法，最后他的"涅槃"似乎实现了（至少在佛教徒看来是这样）摆脱人生痛苦、超越生死轮回的愿望。如果撇开这些古老传说的神秘色彩，我们能在佛教的死亡观及佛陀的生与死的过程中领悟到了一些什么呢？

二、死后新生者之死给我们的启迪

"死"在佛教的创立、教义的阐释等各方面均起着重要的作用，

可以说，没有对“死”的沉思，也就不可能有佛教的出现；没有世人对死的恐惧，佛学也不可能有如此众多的信徒。若以今日的眼光来看佛教的死亡观，现代人仍可获得一些有益的启示。

第一，佛家认定，“死”是人在“天、人、阿修罗、地狱、畜生、饿鬼”间轮回的中介，世俗之人都有无数的“生”与“死”，此无穷尽的生死轮回陷人于茫茫苦海之中永受苦难。这种观念当然有浓厚的迷信色彩，与现代科学与理性不符，实际上也不可能存在什么“六趣”。但这种观念似有助于让那些一味沉溺于感官享乐，从不思死后之事的人清醒清醒。

现代社会，充满着商业化加不断膨胀的消费需求。人们似乎有做不完的工作，追求不完的物质消费品，因而对生死作纯粹沉思的人越来越少了。其实，仅仅关注生理需求无疑把人贬低为一般生物的层次，是人就应该有一种超越性的精神追求，具备某种终极关怀。那里是一片纯洁的净土，不受铜臭、感官享乐所污染；它又是一个避风港，是人们蒙受灾难后获得心理抚慰的场所；它还是一个价值与意义的世界，能够成为人们奋争的永不枯竭的动源。抽取掉佛家的宗教气息和原始迷信，它建构的一整套观念，包括死亡观也是一种终极关怀的努力。现代人当然不必在意其宗教的内蕴，但完全可以从中吸纳建构精神家园的观念因素，在茫茫人世间思索一下超世间的事情；在忙忙碌碌的求生活动里，考虑片刻死后的问题，等等，以此来丰富人生，具备健康的人生观和死亡观。

第二，佛家教导世人有“八苦”，即：生苦、老苦、病苦、死苦、怨憎会苦、爱别离苦、所求不得苦、五盛阴苦。这种揭示无论从性质上来看还是从内容上来看都具备相当的精确性。人生之“苦”，恐怕人人都体会到，活着的人不是生理有痛苦，就是人生过程有挫折。佛家的这种观念对世人正确地认识和把握人生的真相有启发意义。但是，人们决不可因此而产生弃家为僧的念头，或弃生就死的行为。实际上，人生之苦更说明了人们具备强烈奋斗精神的重要性，

要把佛家引人就"死"的观念转变为更好地生存下去的意识，转变成使人生之"苦"变为人生之幸福的动力。

第三，佛教死亡观的核心是"涅槃"观念。涅槃是人死后的超脱，是由"死"来免于"死"。以现代科学观念来看，由"涅槃"而成佛当然是不可能的。但实际上，成佛与否并非是一个理性的问题、客观的问题，而是一个感性的、主观的问题。因此，尽管科学能够证明所谓人死后另有一个世界、人死后会轮回不已、人可以"涅槃"来超脱生死痛苦都是毫无根据的无稽之谈，可信佛教的人却仍然很多。这当然是一个十分有趣的社会现象。从根本上而言，佛家"涅槃"观念可以赋予世人一种面对死亡的勇敢精神；它的宗教色彩还可促人生前努力行善积德、慈悲为怀。现代人虽然不必成为佛教徒，但也应该把佛教的这些观念转化成较强烈的道德情操，以约束自己。特别是佛家由死亡观产生的悲天悯人的胸襟仍然值得现代人加以吸纳，转变为一种自觉地为他人、社会忘我奉献的精神。

第四，佛教的死亡观又提倡"守戒"，守戒的本质在戒除人一切生的欲望、生的享受和生的幸福，因此，"戒"从另一视角而言即是人通往"死"的桥梁。这种死亡观当然难以在现代社会提倡了。实际上，人的各种欲望是人们从事工作的动力之一，欲望的消除，也即意味着人生活力的丧失。而构成社会的大多数人若都无人生动力的话，这一社会肯定没有生机、肯定不能有所发展。因此，为"欲"正名，使其从古老的宗教戒条和传统道德束缚下解脱出去，是现代社会得以发展的条件之一。但是，也应该看到，人的欲望是一个十分活跃的变量，若不加任何限制，它一定会无限的膨胀，最终酿成人与人相争，国与国相战，社会不得安宁，世界不能太平。所以，对人的欲望加以适当的限制，特别是进行合理的诱导十分重要。现代社会当然不能像佛教那样，制定出名目繁多的戒律，强迫人们实行，这做不到也不必要。现代社会一方面应该加强法律建设，以把人的欲望满足限制在不妨碍他人与社会的范围之内；另一

方面则需强化道德规范和宣传工作，以使人具备合理的欲望，消除那些过分的物欲，这些应该说是可以办到的。

六、死亡人物篇资料选辑

1、苏武之死

武字子卿，少以父任，兄弟并为郎，稍迁至栘中厩监。时汉连伐胡，数通使相窥观，匈奴留汉使郭吉、路充国等，前后十余辈。匈奴使来，汉亦留之以相当。天汉元年，且鞮侯单于初立，恐汉袭之，乃曰："汉天子我丈人行也。"尽归汉使路充国等。武帝嘉其义，乃遣武以中郎将使持节送匈奴使留在汉者，因厚赂单于，答其善意。武与副中郎将张胜及假吏常惠等募士斥候百余人俱。既至匈奴，置币遗单于。单于益骄，非汉所望也。

方欲发使送武等，会缑王与长水虞常等谋反匈奴中。缑王者，昆邪王姊子也，与昆邪王俱降汉，后随浞野侯没胡中。及卫律所将降者，阴相与谋劫单于母阏氏归汉。会武等至匈奴，虞常在汉时素与副张胜相知，私候胜曰："闻汉天子甚怨卫律，常能为汉伏弩射杀之。吾母与弟在汉，幸蒙其赏赐。"张胜许之，以货物与常。

后月余，单于出猎，独阏氏子弟在。虞常等七十余人欲发，其一人夜亡，告之。单于子弟发兵与战。缑王等皆死，虞常生得。单于使卫律治其事。张胜闻之，恐前语发，以状语武。武曰："事如此，此必及我。见犯乃死，重负国。"欲自杀，胜、惠共止之。虞常果引张胜。单于怒，召诸贵人议，欲杀汉使者。左伊秩訾曰："即谋单于，何以复加？宜皆降之。"单于使卫律召武受辞，武谓惠等："屈节辱命，虽生，何面目以归汉！"引佩刀自刺。卫律惊，自抱持武，驰召医，凿地为坎，置煴火，覆武其上，蹈其背以出血。武气绝，半日复息。惠等哭，舆归营。单于壮其节，朝夕遣人候问武，而收系张胜。

武益愈，单于使使晓武。会论虞常，欲因此时降武。剑斩虞常已，律曰："汉使张胜谋杀单于近臣，当死，单于募降者赦罪。"举剑欲击之，胜请降。律谓武曰："副有罪，当相坐。"武曰："本无谋，又非亲属，何谓相坐？"复举剑拟之，武不动。律曰："苏君，律前负汉归匈奴，幸蒙大恩，赐号称王，拥众数万，马畜弥山，富贵如此。苏君今日降，明日复然。空以身膏草野，谁复知之？"武不应。律曰："君因我降，与君为兄弟，今不听吾计，后虽欲复见我，尚可得乎？"武骂律曰："女为人臣子，不顾恩义，畔主背亲，为降虏于蛮夷，何以女为见？且单于信女，使决人死生，不平心持正，反欲斗两主，观祸败。南越杀汉使者，屠为九郡；宛王杀汉使者，头悬北阙；朝鲜杀汉使者，即时诛灭。独匈奴未耳。若知我不降明，欲令两国相攻，匈奴之祸从我始矣。"

律知武终不可胁，白单于。单于愈益欲降之，乃幽武置大窖中，绝不饮食。天雨雪，武卧啮雪与旃毛并咽之，数日不死。匈奴以为神，乃徙武北海上无人处，使牧羝，羝乳乃得归。别其官属常惠等，各置他所。

武既至海上，廪食不至，掘野鼠去草实而食之。杖汉节牧羊，卧起操持，节旄尽落。积五六年，单于弟於靬王弋射海上。武能网纺缴，檠弓弩，於靬王爱之，给其衣食。三岁余，王病，赐武马畜服匿穹庐。王死后，人众徙去。其冬，丁令盗武牛羊，武复穷厄。

初，武与李陵俱为侍中，武使匈奴明年，陵降，不敢求武。久之，单于使陵至海上，为武置酒设乐。因谓武曰："单于闻陵与子卿素厚，故使陵来说足下，虚心欲相待。终不得归汉，空自苦亡人之地，信义安所见乎？前长君为奉车，从至雍棫阳宫，扶辇下除，触柱折辕，劾大不敬，伏剑自刎，赐钱二百万以葬。孺卿从祠河东后土，宦骑与黄门驸马争船，推堕附马河中溺死，宦骑亡，诏使孺卿逐捕不得，惶恐饮药而死。来时，大夫人已不幸，陵送葬至阳陵。子卿妇年少，闻已更嫁矣。独有女弟二人，两女一男，今复十余年，存亡不可

知。人生如朝露，何久自苦如此！陵始降时，忽忽如狂，自痛负汉，加以老母系保宫，子卿不欲降，何以过陵？且陛下春秋高，法令亡常，大臣亡罪夷灭者数十家，安危不可知，子卿尚复谁为乎？愿听陵计，勿复有云。"武曰："武父子亡功德，皆为陛下所成就，位列将，爵通侯，兄弟亲近，常愿肝脑涂地。今得杀身自效，虽蒙斧钺汤镬，诚甘乐之。臣事君，犹子事父也，子为父死无所恨。愿勿复再言。"陵与武饮数日，复曰："子卿壹听陵言。"武曰："自分已死久矣！王必欲降武，请毕今日之欢，效死于前！"陵见其至诚，喟然叹曰："嗟乎，义士！陵与卫律之罪上通于天。"因泣下沾衿，与武决去。陵恶自赐武，使其妻赐武牛羊数十头。后陵复至北海上，语武："区脱捕得云中生口，言太守以下吏民皆白服，曰上崩。"武闻之，南乡号哭，欧血，旦临数月。

昭帝即位数年，匈奴与汉和亲。汉求武等，匈奴诡言武死。后汉使复至匈奴，常惠请其守者与俱，得夜见汉使，具自陈道。教使者谓单于，言天子射上林中，得雁，足有系帛书，言武等在某泽中。使者大喜，如惠语以让单于。单于视左右而惊，谢汉使曰："武等实在。"于是李陵置酒贺武曰："今足下还归，扬名于匈奴，功显于汉室，虽古竹帛所载，丹青所画，何以过子卿！陵虽驽怯，令汉且贳陵罪，全其老母，使得奋大辱之积志，庶几乎曹柯之盟，此陵宿昔之所不忘也。收族陵家，为世大戮，陵尚复何顾乎？已矣！令子卿知吾心耳。异域之人，壹别长绝！"陵起舞，歌曰："径万里兮度沙幕，为君将兮奋匈奴。路穷绝兮矢刃摧，士众灭兮名已隤。老母已死，虽欲报恩将安归！"陵泣下数行，因与武决。单于召会武官属，前以降及物故，凡随武还者九人。

武以始元六年春至京师。诏武奉一太牢谒武帝园庙，拜为典属国，秩中二千石，赐钱二百万，公田二顷，宅一区。常惠、徐圣、赵终根皆拜为中郎，赐帛各二百匹。其余六人老归家，赐钱人十万，复终身。武留匈奴凡十九岁，始以强壮出，及还，须发尽白。

武来归明年，上官桀子安与桑弘羊及燕王、盖主谋反。武子男元与安有谋，坐死。

初，桀、安与大将军霍光争权，数疏光过失予燕王，令上书告之。又言苏武使匈奴二十年不降，还乃为典属国，大将军长史无功劳，为搜粟都尉，光颛权自恣。及燕王等反诛，穷治党与，武素与桀、弘羊有旧，数为燕王所讼，子又在谋中，廷尉奏请逮捕武。霍光寝其奏，免武官。

数年，昭帝崩，武以故二千石与计谋立宣帝，赐爵关内侯，食邑三百户。久之，卫将军张安世荐武明习故事，奉使不辱命，先帝以为遗言。宣帝即时召武待诏宦者署，数进见，复为右曹典属国。以武著节老臣，令朝朔望，号称祭酒，甚优宠之。

武所得赏赐，尽以施予昆弟故人，家不余财。皇后父平恩侯、帝舅平昌侯、乐昌侯、车骑将军韩增、丞相魏相、御史大夫丙吉皆敬重武。武年老，子前坐事死，上闵之，问左右："武在匈奴久，岂有子乎？"武因平恩侯自白："前发匈奴时，胡妇适产一子通国，有声问来，愿因使者致金帛赎之。"上许焉。后通国随使者至，上以为郎。年八十余，神爵二年病卒。甘露三年，单于始入朝。上思股肱之美，乃图画其人于麒麟阁，法其形貌，署其官爵姓名。

——《汉书·苏武传》

2. 荆轲、田光、高渐离之死

荆轲者，卫人也。其先乃齐人，徙于卫，卫人谓之庆卿。而之燕，燕人谓之荆卿。

荆卿好读书击剑，以术说卫元君，卫元君不用。其后秦伐卫，置东郡，徙卫元君之支属于野王。

荆轲尝游过榆次，与盖聂论剑，盖聂怒而目之。荆轲出，人或言复召荆卿。盖聂曰："曩者吾与论剑有不称者，吾目之；试往，是宜去，不敢留。"使使往之主人，荆卿则已驾而去榆次矣。使者还报，盖

聂曰："固去也，吾曩者目揕之。"

荆轲游于邯郸，鲁句践与荆轲博，争道，鲁句践怒而叱之，荆轲嘿而逃去，遂不复会。

荆轲既至燕，爱燕之狗屠及善击筑者高渐离。荆轲嗜酒，日与狗屠及高渐离饮于燕市，酒酣以往，高渐离击筑，荆轲和而歌于市中，相乐也，已而相泣，旁若无人者。荆轲虽游于酒人乎，然其为人沈深好书；其所游诸侯，尽与其贤豪长者相结。其之燕，燕之处士田光先生亦善待之，知其非庸人也。

居顷之，会燕太子丹质秦亡归燕。燕太子丹者，故尝质于赵，而秦王政生于赵，其少时与丹欢。及政立为秦王，而丹质于秦。秦王之遇燕太子丹不善，故丹怨而亡归。归而求为报秦王者，国小，力不能。其后秦日出兵山东以伐齐、楚、三晋，稍蚕食诸侯，且至于燕。燕君臣皆恐祸之至。太子丹患之，问其傅鞠武。武对曰："秦地遍天下，威胁韩、魏、赵氏。北有甘泉、谷口之固，南有泾、渭之沃，擅巴、汉之饶，右陇、蜀之山，左关、殽之险，民众而士厉，兵革有余。意有所出，则长城之南，易水以北，未有所定也。奈何以见陵之怨，欲批其逆鳞哉！"丹曰："然则何由？"对曰："请入图之。"

居有间，秦将樊于期得罪于秦王，亡之燕，太子受而舍之。鞠武谏曰："不可。夫以秦王之暴而积怒于燕，足为寒心，又况闻樊将军之所在乎？是谓'委肉当饿虎之蹊'也，祸必不振矣！虽有管、晏，不能为之谋也。愿太子疾遣樊将军入匈奴以灭口。请西约三晋，南连齐、楚，北购于单于，其后乃可图也。"太子曰："太傅之计，旷日弥久，心惛然，恐不能须臾。且非独于此也，夫樊将军穷困于天下，归身于丹，丹终不以迫于强秦而弃所哀怜之交，置之匈奴。是固丹命卒之时也，愿太傅更虑之。"鞠武曰："夫行危欲求安，造祸而求福，计浅而怨深，连结一人之后交，不顾国家之大害，此所谓'资怨而助祸'矣。夫以鸿毛燎于炉炭之上，必无事矣。且以雕鸷之秦，行怨暴之怒，岂足道哉！燕有田光先生，其为人智深而勇沉，可与谋。"太子

曰："愿因太傅而得交于田先生，可乎？"鞠武曰："敬诺。"出见田先生道："太子愿图国事于先生也。"田光曰："敬奉教。"乃造焉。

太子逢迎，却行为导，跪而蔽席。田光坐定，左右无人，太子避席而请曰："燕、秦不两立，愿先生留意也。"田光曰："臣闻骐骥盛壮之时，一日而驰千里；至其衰老，驽马先之。今太子闻光盛壮之时，不知臣精已消亡矣。虽然，光不敢以图国事，所善荆卿可使也。"太子曰："愿因先生得结交于荆卿，可乎？"田光曰："敬诺。"即起，趋出。太子送至门，戒曰："丹所报，先生所言者，国之大事也，愿先生勿泄也！"田光俯而笑曰："诺。"偻行见荆卿，曰："光与子相善，燕国莫不知。今太子闻光壮盛之时，不知吾形已不逮也，幸而教之曰'燕、秦不两立，愿先生留意也'。光窃不自外，言足下于太子也。愿足下过太子于宫。"荆轲曰："谨奉教。"田光曰："吾闻之，长者为行，不使人疑之。今太子告光曰'所言者，国之大事也，愿先生勿泄'，是太子疑光也。夫为行而使人疑之，非节侠也。"欲自杀以激荆卿，曰："愿足下急过太子，言光已死，明不言也。"因遂自刎而死。

荆轲遂见太子，言田光已死，致光之言。太子再拜而跪，膝行流涕，有顷而后言曰："丹所以诫田先生毋言者，欲以成大事之谋也。今田先生以死明不言，岂丹之心哉！"荆轲坐定，太子避席顿首曰："田先生不知丹之不肖，使得至前，敢有所道，此天之所以哀燕而不弃其孤也。今秦有贪利之心，而欲不可足也。非尽天下之地，臣海内之王者，其意不厌。今秦已虏韩王，尽纳其地。又举兵南伐楚，北临赵。王翦将数十万之众距漳、邺，而李信出太原、云中。赵不能支秦，必入臣，入臣则祸至燕。燕小弱，数困于兵，今计举国不足以当秦。诸侯服秦，莫敢合从。丹之私计愚，以为诚得天下之勇士使于秦，窥以重利，秦王贪，其势必得所愿矣。诚得劫秦王，使悉反诸侯侵地，若曹沫之与齐桓公，则大善矣；则不可，因而刺杀之。彼秦大将擅兵于外而内有乱，则君臣相疑，以其间诸侯得合从，其破秦必矣。此丹之上愿，而不知所委命，唯荆卿留意焉。"久之，荆轲曰："此

国之大事也，臣驽下，恐不足任使。"太子前顿首，固请毋让，然后许诺。于是尊荆卿为上卿，舍上舍。太子日造门下，供太牢具，异物间进，车骑美女恣荆轲所欲，以顺适其意。

久之，荆轲未有行意，秦将王翦破赵，虏赵王，尽收入其地，进兵北略地至燕南界。太子丹恐惧，乃请荆轲曰："秦兵旦暮渡易水，则虽欲长侍足下，岂可得哉！荆轲曰："微太子言，臣愿谒之。今行而毋信，则秦未可亲也。夫樊将军，秦王购之金千斤，邑万家。诚得樊将军首与燕督亢之地图，奉献秦王，秦王必说见臣，臣乃得有以报。"太子曰："樊将军穷困来归丹，丹不忍以己之私而伤长者之意，愿足下更虑之！"

荆轲知太子不忍，乃遂私见樊于期曰："秦之遇将军可谓深矣，父母宗族皆为戮没。今闻购将军首金千斤，邑万家，将奈何？"于期仰天太息流涕曰："于期每念之，常痛于骨髓，顾计不知所出耳！"荆轲曰："今有一言可以解燕国之患，报将军之仇者，何如？"于期乃前曰："为之奈何？"荆轲曰："愿得将军之首以献秦王，秦王必喜而见臣，臣左手把其袖，右手揕其胸，然则将军之仇报而燕见陵之愧除矣。将军岂有意乎？"樊于期偏袒扼腕而进曰："此臣之日夜切齿腐心也，乃今得闻教！"遂自刭。太子闻之，驰往，伏尸而哭，极哀。既已不可奈何，乃遂盛樊于期首函封之。

于是太子豫求天下之利匕首，得赵人徐夫人匕首，取之百金，使工以药淬之，以试人，血濡缕，人无不立死者。乃装为遣荆卿。燕国有勇士秦舞阳，年十三，杀人，人不敢忤视。乃令秦舞阳为副。荆轲有所待，欲与俱；其人居远未来，而为治行。顷之，未发，太子迟之，疑其改悔，乃复请曰："日已尽矣，荆卿岂有意哉？丹请得先遣秦舞阳。"荆轲怒，叱太子曰："何太子之遣？往而不反者，竖子也！且提一匕首入不测之强秦，仆所以留者，待吾客与俱，今太子迟之，请辞决矣！"遂发。

太子及宾客知其事者，皆白衣冠以送之。至易水之上，既祖，取

道，高渐离击筑，荆轲和而歌，为变徵之声，士皆垂泪涕泣。又前而歌曰："风萧萧兮易水寒，壮士一去兮不复还！"复为羽声慷慨，士皆瞋目，发尽上指冠。于是荆轲就车而去，终已不顾。

遂至秦，持千金之资币物，厚遗秦王宠臣中庶子蒙嘉。嘉为先言于秦王曰："燕王诚振怖大王之威，不敢举兵以逆军吏，愿举国为内臣，比诸侯之列，给贡职如郡县，而得奉守先王之宗庙。恐惧不敢自陈，谨斩樊于期之头，及献燕督亢之地图，函封，燕王拜送于庭，使使以闻大王，唯大王命之。"秦王闻之，大喜，乃朝服，设九宾，见燕使者咸阳宫。

荆轲奉樊于期头函，而秦舞阳奉地图匣，以次进。至陛，秦舞阳色变振恐，群臣怪之。荆轲顾笑舞阳，前谢曰："北蕃蛮夷之鄙人，未尝见天子，故振慑。愿大王少假借之，使得毕使于前。"秦王谓轲曰："取舞阳所持地图。"轲既取图奏之秦王，发图，图穷而匕首见。因左手把秦王之袖，而右手持匕首揕之。未至身，秦王惊，自引而起，袖绝。拔剑，剑长，操其室。时惶急，剑坚，故不可立拔。荆轲逐秦王，秦王环柱而走。群臣皆愕，卒起不意，尽失其度。而秦法，群臣侍殿上者不得持尺寸之兵；诸郎中执兵皆陈殿下，非有诏召不得上。方急时，不及召下兵，以故荆轲乃逐秦王。而卒惶急，无以击轲，而以手共搏之。是时侍医夏无且以其所奉药囊提荆轲也。秦王方环柱走，卒惶急，不知所为，左右乃曰："王负剑！"负剑，遂拔以击荆轲，断其左股。荆轲废，乃引其匕首以擿秦王，不中，中桐柱。秦王复击轲，轲被八创。轲自知事不就，倚柱而笑，箕踞以骂曰："事所以不成者，以欲生劫之，必得约契以报太子也。"

于是左右既前杀轲，秦王不怡者良久。已而论功，赏群臣及当坐者各有差，而赐夏无且黄金二百溢，曰："无且爱我，乃以药囊提荆轲也。"

于是秦王大怒，益发兵诣赵，诏王翦军以伐燕。十月而拔蓟城。燕王喜、太子丹等尽率其精兵东保于辽东。秦将李信追击燕王急，

代王嘉乃遗燕王喜书曰："秦所以尤追燕急者，以太子丹故也。今王诚杀丹献之秦王，秦王必解，而社稷幸得血食。"其后李信追丹，丹匿衍水中，燕王乃使使斩太子丹，欲献之秦。秦复进兵攻之。后五年，秦卒灭燕，虏燕王喜。

其明年，秦并天下，立号为皇帝。于是秦逐太子丹、荆轲之客，皆亡。高渐离变名姓为人庸保，匿作于宋子。久之，作苦，闻其家堂上客击筑，傍徨不能去。每出言曰："彼有善有不善。"从者以告其主，曰："彼庸乃知音，窃言是非。"家丈人召使前击筑，一坐称善，赐酒。而高渐离念久隐畏约无穷时，乃退，出其装匣中筑与其善衣，更容貌而前。举坐客皆惊，下与抗礼，以为上客。使击筑而歌，客无不流涕而去者。宋子传客之。闻于秦始皇。秦始皇召见，人有识者，乃曰："高渐离也。"秦皇帝惜其善击筑，重赦之，乃矐其目。使击筑，未尝不称善，稍益近之。高渐离乃以铅置筑中，复进得近，举筑朴秦皇帝，不中。于是遂诛高渐离，终身不复近诸侯之人。

——《史记·刺客列传》

3、孟胜、徐弱之死

墨者钜子孟胜善荆之阳城君。阳城君令守于国，毁璜以为符，约曰：符合听之。荆王死，群臣攻吴起，兵于丧所，阳城君与焉。荆罪之，阳城君走，荆收其国。孟胜曰："受人之国，与人有符，今不具符，而力不能禁，不能死，不可。"其弟子徐弱谏孟胜曰："死而有益阳城君，死之可矣。无益也，而绝墨者于世，不可。"孟胜曰："不然，吾与阳城君也，非师则友也，非友则臣也。不死，自今以来，求严师必不于墨者矣；求贤友必不于墨者矣；求良臣必不于墨者矣。死之，所以行墨者之义，而继其业者也。我将属钜子于宋田襄子。田襄子贤者也，何患乎墨者之绝世也。"徐弱曰："若夫子之言，弱请先死以除路。"还殁头前于孟胜。因使二人传钜子于田襄子。孟胜死，弟子死者百八十三人。

——《吕氏春秋·高义》

1、严光、渔父之死

严光，字子陵，一名遵，会稽馀姚人也。少有高名，与光武同游学。及光武即位，光乃变名姓，隐身不见。帝思其贤，乃令以物色访之。后齐国上言："有一男子，披羊裘钓泽中。"帝疑其光，乃备安车玄纁，遣使聘之，三反而后至，舍于北军，给床褥，太官朝夕进膳。

司徒侯霸与光素旧，遣使奉书。使人因谓光曰："公闻先生至，区区欲即诣造。迫于典司，是以不获。愿因日暮，自屈语言。"光不答，乃投札与之，口授曰："君房足下：位至鼎足，甚善。怀仁辅义天下悦，阿谀顺旨要领绝。"霸得书，封奏之。帝笑曰："狂奴故态也。"车驾即日幸其馆。光卧不起，帝即其卧所抚光腹曰："咄咄子陵，不可相助为理邪？"光又眠不应，良久，乃张目熟视，曰："昔唐尧著德，巢父洗耳。士故有志，何至相迫乎？"帝曰："子陵，我竟不能下汝邪？"于是升舆，叹息而去。

复引光入，论道旧故，相对累日。帝从容问光曰："朕何如昔时？"对曰："陛下差增于往。"因共偃卧，光以足加帝腹上。明日，太史奏客星犯御座甚急，帝笑曰："朕故人严子陵共卧耳。"

除为谏议大夫，不屈。乃耕于富春山，后人名其钓处为严陵濑焉。建武十七年，复特征，不至。年八十，终于家。

——《后汉书·严光传》

渔父者，不知姓名，亦不知何许人也。太康孙绰为寻阳太守，落日逍遥渚际，见一轻舟，陵波隐显。俄而渔父至，神韵萧洒，垂纶长啸。绰甚异之。乃问："有鱼卖乎？"渔父笑而答曰："其钓非钓，宁卖鱼者邪？"绰益怪焉。遂褰裳涉水，谓曰："窃观先生有道者也，终朝鼓枻，良亦劳止。吾闻黄金白璧，重利也；驷马高盖，荣势也。今方王道文明，守在海外，隐鳞之士，靡然向风。子胡不赞缉熙之美，何晦用其若是也？"渔父曰："仆山海狂人，不达世务。未辩贱贫，无论荣

贵。”乃歌曰：“竹竿爝爝，河水洋洋。相忘为乐，贪饵吞钩。非夷非惠，聊以忘忧。”于是悠然鼓棹而去。

——《南史·隐逸》

5、庄周妻之死

庄子妻死，惠子吊之，庄子则方箕踞鼓盆而歌。惠子曰：“与人居，长子、老、身死，不哭亦足矣，又鼓盆而歌，不亦甚乎？”庄子曰：“不然，是其始死也，我独何能无慨，然察其始而本无生；非徒无生也，而本无形；非徒无形也，而本无气。杂乎芒芴之间，变而有气，气变而有形，形变而有生。今又变而之死。是相与春秋冬夏四时行也。人且偃然寝于巨室，而我嗷嗷然随而哭之，自以为不通乎命，故止也。”

——《庄子·至乐》

人生天地之间，若白驹之过郤，忽然而已。注然勃然，莫不出焉；油然袘然，莫不入焉。已化而生，又化而死。生物哀之，人类悲之。解其天弢，堕其天袭。纷乎宛乎，魂魄将往，乃身从之。乃大归乎！不形之形，形之不形，是人之所同知也，非将至之所务也，此众人之所同论也。彼至则不论，论则不至；明见无值，辩不若默；道不可闻，闻不若塞，此之谓大得。

——《庄子·知北游》

6、子来之死

俄而子有病，喘喘然将死。其妻子环而泣之。子犁往问之，曰：“叱！避！无怛化！”倚其户与之语曰：“伟哉造化！又将奚以汝为？将奚以汝适？以汝为鼠肝乎？以汝为虫臂乎？”子来曰：“父母于子，东西南北，唯命之从。阴阳于人，不翅于父母。彼近吾死而我不听，我则悍矣，彼何罪焉？夫大块载我以形，劳我以生，佚我以老，息我

以死。故善吾生者，乃所以善吾死也。”

《庄子·大宗师》

7、释迦牟尼之“涅槃”

吾今不久，当般涅槃。一切有为，无不悉舍；一切佛事，皆已究竟。……我已为诸天，吹大法螺，击大法鼓，觉悟长夜无明睡眠。我已为诸天人，建大法幢，燃大法炬，普照一切，除灭暗冥。我已为诸有情作大法桥，为大法船，济渡一切暴流所溺。我已为诸有情，注大法流，降大法雨，一切枯槁，皆令润洽。我已开显解脱正路，引诸世间迷失道者……阿难，我今更无所作，唯大涅槃，是所归趋。

——《佛临涅槃记志住经》

尔时，菩萨以慈心力，于二月七日夜，降伏魔已，大放光明，即便入定，思惟真谛，于诸法中，禅定自在，尽知过去所造善恶，从此生彼，父母眷属，富贵贫贱寿命长短，及名姓字，皆悉明了。即于众生起大悲，而自念言，一切众生，无救济者，轮回五道，不知出津，皆悉虚伪，无有真实，而于其中，横生苦乐。

——《释迦谱》

Ⅲ

死亡样式篇

人的“生”基本上是一个模式，人的“死”，却是千差万别的。可以说，任何导致其他生类死亡的手段、方法、样式，人类都承受过、经历过。有的是主动导致的死亡，有的是被迫完成的死亡，有的是意外发生的死亡，它们都是人在不当死时死去了。人皆有求生的欲望，但又常常积极地创造死亡。有这样的故事：

法国路易十四当政时，一名大臣因小事得罪他，国王法外施仁，故意说：“我判你死刑，为了表示皇恩浩荡，特别允许你选择死去的方法。”大臣徐徐地说：“启禀陛下，我选择自然老死的方法”；卡丹奴经常口出狂言，语不惊人死不休，他甚至预测了自己的死亡日子就是 1576 年 9 月 21 日，但到了这一天，一切竟然风平浪静。正当那一天快要过去的时候，卡丹奴竟然自杀，原因是不想失去面子。

当生命在人的心目中失去了其无尚珍贵的地位的时候，死亡便不可避免。

枪、炮、坦克、核武器及化学武器等等，都是用来杀人的，甚至于高楼、铁轨、奔驰的汽车及噪音，都可成为自杀或杀人的场合和工具。致人于死地的欲望，是推动人类科学发展的动力之一，而科学的发展，又使死亡的样式不断更新、"进步"。从古至今，出现在中国大地上的死亡样式，举不胜举。其中那些封建社会的酷刑，更是令人发指，与儒家的"仁政"思想、佛家的慈悲与道家的修善形成强烈的反差。

一、溺水之死

此类死法包括投河、投井、沉海等等，这是一种流传极广的民间死亡样式。很显然，溺水在以前具有活人祭祀的特点。战国时期，魏国魏文侯在位时（公元前 146——公元前 396 年），邺地（今河北省临漳县一带）的三老、廷掾勾结女巫，聚敛百姓钱财，假言说是为河伯娶亲，每年挑选民家女子沉入漳河。西门豹任邺令以后，识破了女巫们的阴谋，将计就计，把女巫和三老投入河中。这个脍炙人口的"西门豹乔送河伯妇"的故事，反映了远古时代把人沉入河中，祭祀河神的事实。在受泛灵论支配的古代，人们认为水有生命力，后来又认为水有灵魂，古人所能做的安抚水灵的事只有奉献牺牲。这种风俗的残余就是在一定的时日往河湖中供奉物品的仪式。在这背景下，沉河作为一种刑法，将绑住手脚的死囚投入水中便兼有活人祭祀的形态。

不过，一旦统治者把沉河纳入惩罚人的酷刑，便不需要玩弄女巫们的伎俩。晋国的赵简子曾把鸢缴沉入河中。原因是鸢缴为谄佞之徒。此次沉河已带有官刑的性质。北魏时曾规定，凡是利用巫蛊之术害人的，要让他背着一只黑色的公羊、拖着一条狗，一齐沉

到深渊中。①这是朝廷明文颁布的刑法，当是官刑。沉渊就是沉河，这负羊拖犬的做法，像是一种迷信的仪式，也可能是仿效历史上的西门豹，使对那些害人的巫蛊者的惩罚手段也带上一些巫蛊的色彩。

溺死刑还有一层含义，即古人认为水有净化作用，可以消除罪责。从这种观念出发，溺死死囚的水一般是河水海水，而不用池水湖水。因为人们认为死囚的灵魂沉入不流动的水中不能使社会从它的恶灵中解放出来。

溺死刑是这样执行的：把死囚拉上桥，或是把死囚载上小舟。扒下死囚的衣服，让他蹲下，在腿弯处插进木棍，把他的双手在木棍后与双脚捆上。有时还给他戴上嚼子，防止其闭上嘴。随后把他推入水中，执行吏的助手用长竿捅他下沉。

为了使被处者速速淹死，定死不疑，历史上还出现把他们装入布袋沉入水中的方法。有的地方因地制宜，用竹笼当作溺人的工具。唐代末年，李福镇守南梁州时，让人制造一批大竹笼，下令把当地作恶最严重的官宦子弟装进大竹笼里，沉入汉江。②李福创造的沉竹笼的方法在南方不少地区被民间继承下来，成为一种处治奸宄的通用的手段。有些地区的家族统治比较严苛，家族内部若有人背叛或危害家族利益，或者做出伤风败俗的事，本族族长可以决定将他"沉竹笼"。有的地区是直接在人的身体上绑上石头，沉入江中。艾芜著名的短篇小说《山峡中》里的小黑牛，就是这样被抛入咆哮的水中的。这是族规、帮规范围内的最重的惩罚。直到现在，某些偏远山区还保留着这种古老的规矩。

在自杀行为中，溺水是一种不必要借助其它辅助工具，简便易行的方式，只要是有一定深度的江河、湖池即可成为厌世者的葬身之地。所以在民国时期的各种自杀案中，以投江跳海方式自杀的占

① 见《魏书·刑法志》。
② 褚人获：《坚瓠余集》卷三"沉竹笼"。

有相当的比例。在这一点上，自20年代起盛行于上海的"跳黄浦"现象，作出了最好的注脚。上海自成为近代中国的主要通商口岸起，就是一个冒险家的乐园，在这里，投机冒险已成了一种风气，一种时尚。正因如此，甚至连生活贫困的黎民百姓也参与到了投机冒险的行列中。这些生活本来就很贫困的人们，抱着很大的希望去投机，结果往往事与愿违，使自己陷于更加困顿的境地。其中的一些人，因忍受不了巨大失望的压力，奋身跳入黄浦江中自杀。由于跳黄埔的人日益增多，"跳黄浦"也成为自杀的代名词在社会上流传开来，上海市社会局只得在黄埔江边立下一块块写着"死不得哟，快回去"字样的木牌，劝告轻生的人们不要感情用事。然而，这些木牌，除充当了日复一日、月复一月的人间惨剧的见证者外，丝毫没有阻挡住轻生者走向死亡的步伐。

据说凡淹死之人皆会变成伥鬼。《北梦琐言》说，江河边上经常有伥鬼，这些伥鬼呼喊人的名字，如果答应了，那这人就会淹死，那是淹死鬼在引诱人。李戴仁有一次停船在枝江曲浦的江面上，那一天月色皎洁，李戴仁正在赏月，忽然看见水中出来一个老太太和一个男子。这两个鬼四处观看，看见了李戴仁，惊慌地说："这里有活着的人！"就从水面上跑到岸上去了。当阳县县令苏讷住在江陵，有一次晚上回家，月光之下看见一个女人披散着头发，浑身衣服湿淋淋的。苏讷说："你是不是江中的伥鬼？"那女人说："你竟敢唤我作鬼！"就跑着来抓苏讷。苏讷急忙逃走，那鬼在后边紧追，一直碰到巡逻的更夫，那鬼才从原路返回。

淹死鬼常徘徊水边，引诱人淹死做替代，他才能重入轮回。因此，凡在水中游泳或不慎落水而死者，皆被说成是被伥鬼拽住脚所致。而淹死人的江河处，便往往为人们所惧，唯恐为伥鬼加害。

二、上吊之死

上吊又名悬梁缢死，即以绳绞人颈使之气绝。绞，上古叫磬。《礼记·文王世子》："公族其有死罪，则磬于甸人。"郑玄注："悬缢杀之曰磬。"

绞缢作为一种死刑，始于北周、北齐。执行的办法是用绞索套住人的脖子将人悬挂起来，就像古时的乐器磬那样悬挂着似的。后世的绞缢大概只是用绳索把人勒死，并不一定要悬挂。北周明确地把磬与绞分为二种，说明它们在执行时还是有区别的。《左传·哀公二年》有"若其有罪，绞缢以戮"的话，杜预注解说："绞，所以缢人物。"即是说，绞的本义指一件东西，当是绳或带等索类物品，可以把人缢死。在这之前，人们早已把自缢作为一种自杀的方式，如晋献公时，太子申生受骊姬迫害，于公元前656年12月自缢于新城（今曲沃）。[①] 把缢死作为惩治人的刑罚，今世学者一般认为它始于《左传·哀公二年》的那条记载。

隋代，《开皇律》定死刑为斩与绞二等。此后各代相沿，绞刑遂正式为官刑。和斩首相比，绞刑是人们公认的轻一等的死刑。因为斩首使人身首异处，腰斩使人手足异处，车裂、支解、凌迟等更使人身破碎，而绞缢能使人保持完整的尸体；同时，施用绞刑时，由于绞索勒紧人的颈部动脉，犯人能在相当短暂的时间内死亡，因而痛苦程度较凌迟、斩首为轻。所以，绞刑的设置较为符合人道，近现代世界不少国家执行死刑单用绞，道理即在于此。

绞刑历经唐、宋、辽、金各代，明清两代仍列为死刑之一。明皇室的宫妃殉葬之前，也是绞缢而死的。《李朝世宗庄宪大王实录一》有如下记述：

---

① 《国语·晋语二》："申生乃雉经于新城之庙。"雉经即自缢。

甲辰（李朝世宗六年，明永乐二十二年，1424年）十月戊午："使臣言：'前后选献韩氏等女，皆殉大行皇帝。……及帝之崩，宫人殉葬者三十余人。当死之日，皆饷之于庭，饷缀，俱引升堂，哭声震殿阁。堂上置小木床，使立其上，挂绳围于其上，以头纳其中。遂去其床，皆雉颈而死。韩氏临死，顾谓金黑（韩氏奶母——引者）曰："娘，吾去！娘，吾去！……"语未竟，旁有宦者去床，乃与崔氏俱死。诸死者之初升堂也，仁宗亲入辞诀。……

记述虽嫌简略，但主要情节是清楚的。过程大约是：送死的这一天，把她们集中到庭院里，这时宫中女伴们相率前来馈赠送别，之后，她们被太监引至灵堂。在这生离死别之时，她们号啕大哭，声震殿阁。太监事先已在堂上为她们安置好小木床，床架上悬挂一条绳索，让她们站在各自的木床上，把头套入绳圈中，执行缢殉的太监站在木床边。这时，新皇帝要到灵堂上来看望，以示慰问。等新皇帝离开时，执行缢殉的太监就把小木床移开，被缢的宫妃两足悬空，绳圈勒紧，顷刻气绝，死状如同长颈雉。情状极为凄惨。

由于缢死可保完尸，似乎不那么残酷，其实不然。绞刑在西方一些国家曾非常盛行，他们对此刑法阐述颇多。一位曾在英国殖民地政府中任职，具有验尸等丰富经验的医生写道，"一般来说，死囚坠下10分钟后还能听见心音。这次也是如此（处决两个土著人后）。15分钟后，把死囚从绳上摘下来移至休息室。突然，一个死囚竟喘息起来，显然即将恢复神志。人们急忙又把两个死囚尸体挂上绞架15分钟。验尸得到的无数事例证明，除了颈椎折断外，大多数都是绞死和窒息死的。"① 奥地利的执行吏约瑟夫·朗格也有同样看法，认为死亡之前在绞架上有很长的痛苦时间。即使坠吊也不能缩短这段时间，反而会增加苦楚。

---

① ②[德]布鲁诺·赖德尔：《死刑的文化史》中译本第131页。三联书店1992年12月版。

担任加利福尼亚州立圣昆廷监狱典狱长很长时间的克林顿·T.达菲谈到自己的绞刑经验时说："我希望本州的所有居民都来看看绞刑。他们可以看到死囚脸部肌肉的塌陷、脑袋耷拉在躯体之外，由于压力增大更暴突双眼，动脉大出血和变形的舌头。看到垂吊晃荡、没有生气的腿，闻到屎尿的恶臭和血干的过甜的气味。"[2]在绞首的瞬间，大肠和膀胱括约肌失控，屎尿流出，恶臭四溢。此种现象，时常可见，以致英国处决女死囚时，强制让她在执行前穿上防水内衣。总之，从这种痉挛状态下的排泄来看，也知死得并不舒坦。

绞刑是古代处刑方法中唯一被继续利用到现代的刑法，也是一种年代比较久远的、原始的自杀方式。这种自杀方式，大都市中已颇少见，但在农村，尤其在偏僻之地，还不时出现。家居上海浦东桃园宅92号的徐爱清，有一个5岁的女儿，非常聪明伶俐，家人特别是徐妻龚氏把她视为掌上明珠。不料，在1931年1月，小女孩突然被骗子拐走，不知去向。由于遍寻无着，龚氏痛不欲生，几是不能解脱。后虽经家属百般劝解，都无法使她回心转意。一日傍晚，她趁人不备，自缢身死。除龚氏外，悬梁自缢而死的，尚指不胜屈，不过其中以家庭妇女占多数，死意都非常坚决，一次未成功，便再而三，非死不可，这倒是这种自杀方式的一个颇为明显的特点。

上吊而死者为吊死鬼，也叫缢死鬼。《虞初新志》卷十三载王明德《缢死鬼》：

王明德的家乡有一户人家姓张，家境并不富裕。一天晚上一个小偷进了他家。见室内有灯光，小偷不敢贸然下手就伏在房檐下向内看。屋内丈夫已上床睡觉，妻子还在做针线。忽然床边走出来一个女缢死鬼。这鬼先是对着那女人嘻笑，接着又向她哭，然后又向她跪拜。那女人偷眼看了缢死鬼几次，也发出了长叹，眼泪流下来。小偷十分惊异，就伏在窗下仔细看。只见那女人找出一条带子要上吊，又有些不忍的样子，那缢死鬼又向她跪拜，那女人也就上吊了。

小偷大声喊叫起来，可是张某就是睡不醒。小偷急得无法，正好窗户边有一根竹竿，小偷拿起竹竿伸进窗户打中了那缢死鬼，张某才醒来。小偷大喊开门，张某开了门，小偷和张某一起解下女人救活了她，问那女人怎么回事，那女人一点也不知道自己是怎么上吊的。这时候张某顾不得问谁喊开门，小偷也忘记了自己是小偷，救完了人才想起来自己是小偷。小偷和张某推倒间壁，看见房梁上有一个旧绳套。原来这里吊死过人，缢死鬼来寻替代。

王明德说，凡有上吊死的，应该在未解下时在吊死者的脚下做个记号，在要把吊死者解下时就应该用石头或铁锅将记号处压住，解下人后要立即挖那个地方。挖下或二尺三尺，或三寸五寸，最深不过九尺，一定会发现里面有东西，如鸡骨头或别的骨头之类，取出来扔掉或烧掉，就不会再有人在那儿上吊了，不然还要有人上吊。王明德说，此法百试百验。王明德的说法反映了明清时代人们对缢死鬼的恐惧和迷信；另一方面又说明上吊寻死在民间是比较常见的现象，需要采取一些防御措施。

三、凌迟之死

凌迟，一作"陵迟"，又称脔割、剐。是封建时代死刑中最残酷的一种，即用刀逐块割尽人肉致死。宋初的钱易形容说："身俱白骨而口眼之具犹动，四体分落而呻痛之声未息。"[1]其残酷可以想见。荀子说："三尺之岸，而虚车不能登也；百仞之山，任负车登焉。何则？陵迟故也。"[2]意思指，三尺高的陡坎，车子便拉不上去，但百仞高的大山因为有平缓的斜坡，车子可以一直拉到山顶。后世将陵迟用作刑罚的名称，仅取它的缓慢之义，即是说以很慢的速度把人处死。而要体现这种"慢"的意图，就是一刀一刀地割人身上的肉，直

1. 《宋文鉴》卷四二。
2. 《荀子·宥坐篇》。

到差不多把肉剐尽，才剖腹断首，使犯人毕命。所以，凌迟也叫脔割、剐、寸磔等，俗语所谓"千刀万剐"，就是指的凌迟。

凌迟，唐以前无此名目。它首先是作为法外之刑出现的。北齐文宣帝常以凌迟法"轻刀脔割"杀人，[①] 这是用凌迟法杀人的最早记载。唐代自安史之乱开始，用凌迟法杀人的事史不绝于书。如至德元载，颜杲卿等被安禄山"缚于中桥之柱而剐之"；乾符六年，崔安潜"剐盗于市"。[②]把凌迟作为正刑载入法律，始于辽。《辽史·刑法志》："死刑有绞、斩、凌迟之属。"北宋时期，凌迟之刑被实际使用，如宋真宗曾下令将侍卑韩氏"凌迟处死"，[③] 宋仁宗时也多次用凌迟之法处死强盗，但没有载入正式法典。到了南宋，凌迟的名目就赫然见之于官方修定的正式法书《庆元条法事类》了。

凌迟在宋代民间通称为剐。景德年间，御史台曾审问杀人贼犯，定案之后，知杂王随请"脔剐之。"[①] "剐"字原作"。"，即"骨"字去了"月"(肉)，其形状像人的头颅骨。《说文解字》解释说，其义为"剔人肉，置其骨"，这正是零刀割人的意思。"剐"又作"另"，明朱国桢《涌幢小品》卷十八"字义字起"一节云："贞元中，宣武兵变，执城将另之。"并注解说，另，即"剐"字也。可见，"剐"的含义早已明了，只是到了宋代它成了凌迟的代名词而更加为人所熟知而已。这种情形，也常见于小说中的描写。《水浒传》第二十七回写教唆潘金莲害死武大郎的王婆被东平府尹陈文昭判为"拟合凌迟处死"，之后写道：

> 大牢里取出王婆，当厅听命。读了朝廷明降，写了犯由牌，画了供状，便把这婆子推上木驴，四道长钉，三条绑索，东平府尹判了一个"剐"字，拥出长街，两声破鼓响，一

① 《隋书·刑法志》。
② 均见《资治通鉴》。
③ 《长编》卷八四。
① 《宋史·刑法志》。

棒碎锣鸣，犯由前引，混混后推，两把尖刀举，一朵纸花摇，带去东平府市心里，吃了一刷。

由于宋代使用凌迟之刑较为常见，所以民间在对仇人进行报复雪恨时，也仿照作为官刑的凌迟把人脔割至死。如《水浒传》第四十一回中李逵割黄文炳的一段描写：

（李逵）说："今日你要快死，老爷却要你慢死！"便把尖刀先从腿上割起，捡好的就当面炭火上炙来下酒，割一块，炙一块。无片时，割了黄文炳，李逵方才把刀割开胸膛，取出心肝，把来与众头领做醒酒汤。

从上面所引《水浒传》中的两段文字，可以看出宋代凌迟在执行时的大概情形，这和《宋史·刑法志》中所说的"凌迟者，先断其支体，乃抉其吭"的做法是基本一致的。

此后，凌迟历代相沿不改。《元史·刑法志》："死刑：斩、凌迟处死"（无绞）。元代凌迟执行时的情形与宋代相似，如元杂剧《感天动地窦娥冤》中，窦娥的父亲窦天章复审冤案，宣判说："（张驴儿）毒杀亲爷，奸占寡妇，合拟凌迟，押赴市曹中，钉上木驴，剐一百二十刀处死。"这和《水浒传》中王婆被凌迟的做法一样，都必须钉上木驴。这木驴大概是一个木架子，可以把犯人固定在上面，以便在零割的时候犯人不能乱动，它和古代那种"勾结奸夫害本夫"的女犯受的"骑木驴"的刑罚不是一回事。电影《红高粱》中形象地再现了这一惨景，只不过那是在剥皮，而不是剐肉。杂剧《窦娥冤》比《水浒传》更明确地指出了应割的刀数。试想，把人割一百二十刀才致命，便只有一个无肉的骨架立在那里了，其惨酷的程度真叫人不寒而栗。

可竟然还有比元代更为残酷的凌迟，明代执行凌迟时零割的刀数更远远甚于元代。明世有两次著名的凌迟处死案例，刀数皆有明确记载，一是正德年间的宦官刘瑾，一是崇祯时进士郑鄤。

正德五年（1510），刘瑾以谋反罪被判死刑，圣旨特批，将他"凌

迟三日”，然后还要剉尸枭首。执行时的情景，当时参与监刑的张文麟有详细的记述：

是日，予同年陕西司主事胡远该监斩，……告于尚书刘先生（瑮）曰：“我如何当得？”刘四言：“我叫本科帮你。”予因应之。过官寓早饭，即呼本吏随邀该司掌印正郎至西角头，刘谨已开刀矣。凌迟刀数，例该三千三百五十七刀，每十刀一歇，一吆喝。头一日例该先剐三百五十七刀，如大指甲片，在胸膛左右起。初动刀，则有血流寸许，再动刀则无血矣。人言犯人受惊，血俱入小腹小腿肚，剐毕开膛，则血从此出，想应是矣。至晚，押瑾顺天府宛平县寄监，释缚，瑾尚食粥两碗。反贼乃如此。次日押至东角头。先日，瑾就刑，颇言内事，以麻核桃塞口，数十刀，气绝。时方日升，在彼与同监斩御史具本奏奉圣旨，刘瑾凌迟数足，剉尸，免枭首。受害之家，争取其肉以祭死者。剉尸，当胸一大斧，胸去数丈。逆贼之报亦惨矣。①

《国史旧闻》详细描述了郑鄤被凌迟的经过：

（崇祯十二年（1639）八月二十六日）黎明脔割之旨乃下。行刑之役俱提一小筐，筐内均藏铁钩利刃。时出刃与钩，颖以砂石磨利之。坐阳（即郑鄤）坐于南牌楼之下，科头跣足，对一童子嘱咐家事，絮絮不已。鼎沸之中忽闻宣读圣旨，应剐三千六百刀，刽子手百人群而和之，如雷震然，人皆股栗。炮声响后，人拥挤之极，原无所见，下刀之始，不知若何。但见有丫之木，指大绳勒其中，一人高距其后，伸手垂下取肺肝两事，置之丫巅。忽又将绳引下，聚而割之者如蝟。须臾小红旗向东驰报，风云电走，云以刀数报入大内。

① 《明张端岩公（文麟）年谱》，见《新编中国名人年谱集成》。

这两例都够使人毛骨悚然的。俗语有“千刀万剐”，原以为仅指虚数，读此方知不然。七尺高的汉子，割成指甲片大小一块块，真非数千刀不可。刽子手的刀工技艺应是高超的，否则，肉块大小便不均匀；而要练就这等工夫，又不知要剐多少人方成。在众众生灵之中，大概唯有人类受过千刀万剐的奇苦。

凌迟之刑被废除，则已是二十世纪初的事情了。当时在内外矛盾冲击之下，清廷统治下的半封建秩序已无法维持，不得不顺应潮流有所改革。光绪三十一年（1905年），修订法律大臣沈家本奏请删除凌迟等重刑，于是清廷下令，将凌迟以及枭首戮尸等法“永远删除，俱改斩决”，① 自此，凌迟这个凶残的吃人怪物，才从法典中消失了。如从五代与辽算起，它的血腥历史竟达一千年之久。

四、腰斩之死

腰斩，是古代施行死刑的一种酷刑，即将犯人剥去衣服放在砧板上，用刀斧拦腰斩为两截。刑具叫斧质。斧，即斧头或铡刀；质，即砧板，有木砧、铁砧等，铡刀的垫底。

周代的死刑有车裂、斩和杀三种。其中的“斩”就是腰斩，而“杀”就是杀头，即后世所谓的斩首。“斩”字用“车”作部首，是指它的本义与车裂相同，都是使人的肢体分裂；偏旁为“斤”，就是斧头，指行刑时用斧或钺。《周礼·秋官·掌戮》篇的注释说：“斩以斧钺，若今要（腰的通假字，下同）斩也；杀以刀刃，若今弃市也。”这已经把斩的特点与杀区别开来了。《公羊传·昭公二十五年》亦曰：“君不忍加之以铁锧。”何休注：“铁锧，要（腰）斩之罪。”《周礼·秋官·掌戮》：“掌斩杀贼谍而搏之。”郑玄注：“斩以铁钺，若今腰斩也。”说明周代的腰斩已较流行。

---

① 《清史稿·刑法志》。

春秋、战国时的史籍中，写到将人处死，多是指腰斩。《史记·商君列传》："令民为什伍，而相牧司连坐，不告奸者腰斩。"这或许是商鞅的创造，户籍以五家为"伍"，互相担保，十家相连，叫"什"。要互相检举、监督，有一家为非作歹犯法，不举报者，一律处以腰斩之刑。可见当时腰斩多么盛行。有些死刑尽管不言腰斩，但实际即为这一酷刑。《庄子·胠箧》篇云："昔者龙逢斩，比干剖。"这里的"斩"即"腰斩"。《韩非子·说疑篇》列举了关龙逢、比干和春秋时随国的季梁、陈国的泄冶、楚国的申胥、吴国的伍子胥等六人都是因为直言进谏而得罪了国君，或被杀，或自杀，"要领不属，手足异处"。又鲁定公十年（公元前500年），鲁与齐两国之君在夹谷会盟时，倡优和侏儒上前演戏，孔子认为不合礼节，向齐国提出抗议，齐君不得不让有司依法惩治优人等，使他们"手足异处"。[①] 上两例所说的"手足异处"，显然是指腰斩。

最初，腰斩使用的刑具称为铁质。铁即是大斧；质或写作锧，或称椹质、锧铖等，即是用斧砍人时下面垫的木砧。后来，这一套刑具发展为用轴连在一起，铁演变为铡刀，质则演变为铡床。所以，汉代许慎的《说文解字》就将"铁"释为"莖斫刀也"，即铡草的刀。《汉书·戾太子传》中的"不顾斧钺之诛"一句话也注解说："铁所以斫人，如今莖刃也。"王菉友更明确指出："铁，今谓之铡；铡床，古谓之椹质，又谓之槁砧。"铁质演变为铡，这大概是汉代的事。小说、戏曲描写的包公故事中，包公把罪人处死用的是虎头铜铡，施行时罪人被平放于张开的铡口下面，从腰间铡为两段。如包公下陈州铡了四国舅，在开封府铡了驸马陈世美，后来又铡了亲侄儿包勉等等。铡刀成为官府必备的用刑工具，甚至为威严、冷酷的象征。

汉代以后，腰斩不仅用来对付老百姓，连侯爵、丞相、将军也不例外。雄才大略的汉武帝，到晚年动辄施行此刑，仅据《汉书·武帝

① 《史记·孔子世家》。

纪》及有关人物列传记载：元鼎五年（公元前112），乐通侯栾大坐诬罔腰斩。天汉三年（前98）秋，匈奴侵入雁门，太守坐畏懦腰斩。太始元年（前96）春正月，因杆将军名敖者有罪，腰斩。征和二年（前91）秋七月，巫蛊祸起，戾太子兵败突出长安。司直田仁坐失纵；北军使者任安坐受太子节，怀二心，皆腰斩。次年6月，左丞相、澎侯刘屈氂与贰师将军少仁利（李夫人之兄）密谋，欲立昌邑王刘珮（李夫人所生）为帝，事发，以大逆不道罪下狱腰斩。仅在22年内对高级文武官员执行5起6人腰斩。刘屈氂还是汉武帝庶兄中山靖王刘胜之子，也就是武帝的从侄，"有诏载屈氂厨车以徇，要（腰）斩东市，妻子枭首华阳街。"把犯人载在装运食物的车上游行示众，最后到东市了结。说明武帝把屈氂当牲畜一样处置，是六亲不认的。

腰斩一直延续到清代。清代每届乡试前，各省学府巡回所属举行考试，叫"科考"，亦称岁考或岁试。科考合格的生员才能应本省乡试。筛选严格，应试人多，科场成了士子进入官场的"瓶口"。雍正年间，俞鸿图督学闽中（治今福州市），防范颇严，操守亦谨慎。每在考试之日，锁闭试院门户，告诫其仆从分别在内外值班，各守岗位监视，不得擅自出入，以此杜绝递传之弊。未料到他的小妾与仆人勾结作奸犯科，每将传递之文，即贴在俞鸿图背后补褂之上，仆人轻轻地揭去授给应试者，而他一点不察觉。久之考取也滥了，于是舆论大哗，为言官所弹劾。这下惹怒了清世宗，立即派遣侍讲学士邹升恒赴福州代其任，并将俞鸿图处以腰斩极刑。邹即为监斩官，人到宣旨，立即执行，刻不容缓。

不知是巧合还是雍正皇帝的有意安排，邹升恒与俞鸿图本是儿女姻亲，偏偏叫他去执行这一任务。邹慑于君威，不敢泄密。俞鸿图仓猝受刑，及赴刑场方才知道身受腰斩，要求死的痛快爽利也来不及了。原来刽子手对于腰斩犯人，一向索取规费，得了钱则刀斧锋利快下，可令其速死，以免长受痛苦；不得钱则故意缓缓而下

使其迟死，血肉之躯寸寸受割其痛楚可想而知了。《清朝野史大观》卷五《腰斩之惨》描述："俞君既斩为两段，在地乱滚，且以手自染其血连书七'惨'字。其宛转未死之状，令人目不忍睹。"这血淋淋场面，恐怕连铁石心肝也难以忍受的。果然，"邹君据实奏陈，上亦为之恻然，遂命封刀。从此除腰斩之刑者，盖自愈君止也。"连性格刚戾的雍正皇帝也动了恻隐之心，可见腰斩之酷烈实在有悖于天道人性了。

五、斩首之死

斩首俗称砍头或砍脑袋，是地地道道的双手沾满鲜血的处刑。在过去的处刑方法中，这是少数不借助其他东西的作用而直接用人手置人于死地的处刑。

秦汉时的死刑有斩、枭首和弃市，其实都是斩首，区别是：枭首是先将罪人斩首，然后悬于木上示众。《晋书·刑法志》："枭首者恶之长。"是说对罪大恶极者处以此刑。枭首之刑始于秦。《史记·秦始皇本纪》："卫尉竭、内史肆、佐弋竭、中大夫令齐等二十八人皆枭首。"裴骃集解："县（即悬）首于木上曰枭。"此后历代承用。隋文帝废除枭首，以后用之者渐少。

秦汉时期的弃市也指的是斩首之刑。《汉书·景帝纪》中二年："改磔曰弃市。"注："弃市，杀之于市也。谓之弃市者，取'刑人于市，与众弃之'也。"清人沈家本在其所著《刑法分考》卷四中说："周礼·掌戮》郑注：'杀以刀刃，若今弃市也。'是汉之弃市乃斩首之刑。"

后魏时死刑叫做"大辟"（这是沿用先秦时的名词），包括腰斩、殊死和弃市三种，其中的殊死也是斩首，《史记·高帝本纪》："今天下事毕，其赦天下殊死以下。"司马贞索隐引韦昭曰："殊死，斩刑也。"《说文解字》："殊，死也。"段玉裁注："凡汉诏云殊死者，皆谓死罪也。死罪者首身分离，故曰殊死。"

古代被判为斩首的犯人，除了重要罪犯（如钦定要犯）或在非常时期（如战争中）应立即处决之外，一般经有司备案审理并报请朝廷批准判为斩罪的犯人都要在狱中关押，到一定的时候才能处决。执行死刑的时间，从古至清都定在秋后。《左传》中就有"赏以冬夏，刑以秋冬"的说法。[①] 秋冬斩首制度之所以在我国盛行达数千年之久，巩富文、巩勃两同志认为：首先是因为它有着深刻的思想根源，这就是阴阳五行学说（亦称天人感应学说）作为它的坚实理论基础。早在我国奴隶制社会里，奴隶主贵族们就竭力宣扬"受命于天"、"恭行天罚"，并把法制附会天象，以证其是顺天行罚。《左传·襄公二十六年》则进一步把这种思想具体化，认为赏赐应在春夏进行，而刑杀则宜于秋冬施行。随着封建正统思想的确立，汉代董仲舒使阴阳五行说更为神化。他认为天人一体，天人感应，春夏"主阳"、"主德"，秋冬则"主阴"、"主刑"，刑杀只有在秋冬进行，才合乎天意；否则，就会触怒天而受到"天罚"。其次，秋冬行刑制度之所以被长期沿用，也同考虑不误农时有关，因为秋冬多为农闲，这时断狱行刑，不致于耽误农业生产，因而对巩固封建社会的统治秩序有利。[②]

上古斩首时，是把死囚的头放在椹板（称"质"）上，再用斧头把头剁下来。《史记·张苍传》说："张苍……犯死罪当斩，解衣伏质。"明清以后，斩首多半用鬼头刀。鬼头刀的刀锋长约2尺，略弯，前宽后狭，木柄的把手上刻着鬼头。行刑时，一人拉着死囚的辫子站在对面，刽子手则右手持鬼头刀站在死囚身旁，左手摸准部位，口中喊着"不要乱动"，随即手起刀落，一刀砍在犯人第一颈椎和第二颈椎的间隙，"喀嚓"一声，人头就应声落地了。《聊斋志异》有一个故事，说某江洋大盗被斩首时，头滚到几步之外，滴溜溜地转个不停，还开口大声赞说："好快刀！"

---

① 《左传·襄公二十六年》。
② 巩富文、巩勃：《中国古代的秋冬行刑制度》，《历史大观园》1994年第2期。

斩首时，有的快刀也无济于事。明朝有个叫陆晖的苏州人犯罪当斩，临刑时，刽子手挥刀砍去，却未能损伤他的皮肉，刀反而砍折了，这样连续砍折了三把刀，他的脖颈上只有三个刀印。[①] 此人大概具有硬气功一类的绝技，达到了俗话说的"刀枪不入"。

人头落地时，体内的血液会突然从断了的动脉血管喷射出来，喷射的高度简直气人难以置信。关汉卿的著名悲剧《窦娥冤》写窦娥在被斩首前发下三桩誓愿，其中的一桩是，她让刽子手在斩台高处悬挂丈二白练，如果自己是冤枉的，在头被砍掉后，"不要半星热血红尘洒，都只在八尺旗枪素练悬。"[②] 结果，鲜血从颈口箭也似地喷出，全部溅在那幅白练上。这一描写是有一定的事实基础的。古代传说，汉代东海郡有个孝顺的媳妇，名叫周青，身罹奇冤，被太守枉杀。周青临刑前让人竖起十丈竹竿，悬挂五条白幡，发誓说："我若确实有罪，死后血往下流，若是冤枉的，血要向上喷。"结果在行刑时，周青的血呈青黄色，顺着竹竿向上喷，达到最高竿头，又向下落到白幡上。[③] 这样的事例在史籍中屡有载录：南朝梁天监十五年(516)，荆州市斩人，斩首后血向上喷射，有一丈多高，然后血雨倾下，染红大地。[④] 晋元帝司马睿在位时，令史淳于伯押运粮草误了期限，按律当斩。行刑时，淳于伯的鲜血顺着柱子向上喷溅，达到两丈三尺那么高。[⑤]此类现象若用今天的科学观点来看待，不难理解。人体内心脏的运动产生一股巨大压力，血液靠这压力由动脉输送到全身。人被斩首，血液自然要喷射而出。据说，如果把剥了皮的馒头拿来蘸人血，晒干后叫"血馒头"，用荷叶包了，塞进灯笼里，放入灶中烧烤，而后剥出馒头来吃，可治肺痨，实乃无稽之谈。

还有人说，如果把斩去头的尸体扔到水中，他会直立不倒，水从脖腔处向里灌，体内的血要向外喷涌，互相激荡，发出奇怪的声

① 惠康野叟：《识余》卷四"说异"。
② 《窦娥冤》第三折。
③ 王韶：《孝子传》。
④ ⑤《太平御览》卷六四六引《三十国春秋》。

响，非常可怕。[1] 笔者的家乡，曾有一人被锯木机削掉了脑袋，人竟然跑到了门口。还有传闻说，有人秤过自己脑袋的重量。这些现象表明，头斩去后，四肢及内脏完好无损，可能不会即刻死去。神话中的刑天不是头被砍去后，仍在奋力拼杀吗？对于具有英雄气概的人而言，"砍头只留下碗大的疤"。

六、车裂之死

车裂，俗称五马分尸，即将人头和四肢分别拴在五辆车上，以五马驾车，同时驱赶分向奔驰，撕裂肢体。秦以前，用于罪人既杀之后。《史记·商君列传》："秦发兵攻商君，杀之于郑黾池。秦惠王车裂商君以徇。"秦以后，用于罪人未死之时。《新五代史·李存孝传》："存孝泥首请罪……缚载后车，至太原，车裂之以徇。"

车裂，古亦称为辀或车辀。《左传》桓公十八年："齐人杀子琐而辀高渠弥。"杜预注："车裂曰辀。"也称"辀裂"。春秋时，诸侯混战，各国君主对那些杀君犯上的乱臣贼子加重处罚时，就采用车裂的办法。公元前598年，楚国伐陈，将夏征舒"辀之栗门"，公元前551年，楚国"辀观起于四竟"等，都是突出的例子。[2] 又周敬王时的名臣萇弘含冤而死，《庄子·胠箧》篇和《韩非子·难言》篇都说他是被抽肠致死的，也有人说他是被车裂而死的。《淮南子·氾论训》云："昔者萇弘，周室之执数者也，……然而不能自知车裂而死。"据此，萇弘很可能是先被车裂，之后又被抽出肚肠。战国时，秦孝公任用商鞅进行变法，孝公死后，太子即位为秦惠王文王，商鞅受到敌对势力的攻击，结果被擒获，车裂于咸阳。[3] 以后各代，车裂事例不绝于书。十六国时，车裂常用于惩治那些乱伦丧理、忤逆不孝之徒。

---

1. ①刘献廷：《广阳杂记》。
2. 分别见《左传》宣公十一年、襄公二十三年。
3. 《东周列国志》第八十九回"咸阳市五牛分商鞅"。

前凉姑臧(在今甘肃武威)有个叫白兴的人把自己的女儿作妾,其妻妒忌,白兴大怒,贬妻为婢女,伺候女儿。郡县把此事上奏,凉王张骏大惊道:"这真是自古没有听说过的怪事!"于是下令将白兴在姑臧闹市区车裂示众。① 南燕慕容超即位时,左仆射封嵩派黄门令牟裳对太后说,慕容超不是太后亲生,应该按照旧规,立慕容钟为帝。慕容超逮捕封嵩,施以车裂之刑。② 西秦时,乞伏公府弑杀叔父乞伏乾归,乞伏乾归的长子乞伏炽磐讨伐公府,把他擒获,之后将乞伏公府和他的四个儿子同时车裂处死。③

用五匹马分别拉住捆缚犯人的五辆马车,四肢及头伸向不同的方向,但如果认为这样就能把身体撕裂开,那就错了。执刑官一声令下,五匹马同时起跑。由于冲力太强,有的马脚底打滑,跪在地上。而犯人的四肢还依然如故,反复数次,仍不会有效果,被车裂之人不断发出惨痛的喊叫。刽子手只得切开犯人的关节和筋腱。这样才能把犯人的四肢依次从躯体上摘下来。因此,车裂给犯人带来的痛苦是难以言表的。在历史上只有像隋炀帝这类暴君才热衷于这种酷刑。杨玄感谋反,兵败被擒,炀帝把他斩首,并诛灭九族,参与谋反的人当中罪恶大的,多被车裂。④ 五代以后,只有辽代曾规定"淫乱不轨者,五车裂杀之"。⑤ 如保宁十年(798)九月,平王隆先子陈哥谋害其父,被车裂处死。⑥ 其他各朝都已将车裂排除在正式死刑之外。

---

① 《太平御览》卷六四五引崔鸿《十六国春秋·前凉录》。
② 《太平御览》卷六四五引崔鸿《十六国春秋·南燕录》。
③ 《魏书·道武纪》。
④ 《隋书·刑法志》。
⑤ 《辽史·刑法志》。
⑥ 《辽史·景宗纪》。

七、烹烙之死

烹也是古代一种酷刑，即用鼎镬煮死犯人。盛行于周及秦汉之间，秦并设为常刑。《左传·襄公二十六年》："公徐闻其无罪也，乃亨（烹）伊戾。"《汉书·刑法志》："（秦）有凿颠、抽肋、镬烹之刑。"颜师古注："鼎大而无足曰镬，以煮人也。"鼎和镬都是用铜或铁铸成的，不同的是鼎有三只足，镬无足。因为烹人要用鼎或镬，所以，古时就把这种酷刑叫做镬烹、鼎镬或汤镬。如《旧唐书·魏元忠传》说"既诛贼谢天下，虽死鼎镬所甘心"，《史记·廉颇蔺相如列传》说"臣令人持璧归，知欺大王之罪当诛，请就汤镬"，等等。

烹人至死，都是用水煮，这符合"烹"的本义，《释名》早有"煮之于镬曰烹"的注解。但是，历史上也有把人放入锅中油炸的，这也叫烹，或者叫做油烹。南朝梁时，侯景亡命东魏，后来又南奔，高澄下令抓他的妻子，先剥下面皮，然后又用大镬盛油把他们煎死。[①] 清末学者俞樾讲过一个故事，说四川巴县有一名武生，自恃拳勇，武断乡曲，有一天他做梦被阎王抓去，让他受地狱里的种种酷刑，其中就有油炸。俞樾写道："（冥王）乃命狱卒，以铁叉叉入油镬中，顷刻肌肤糜烂，脏肺焦灼，苦不可言。"[②] 这虽是梦境，却能反映油烹之死的惨状。现实中确有这样的事例。明初燕王朱棣发动靖难之役，占领南京，大肆杀戮建文朝臣，其中将兵部尚书铁铉割鼻后处死，仍不解恨，又命令把铁铉的尸体投入大油锅中，尸体在油锅中上下翻滚，顷刻之间即焦黑如炭。[③]

和烹人之法异曲同工的炮烙，是殷纣王发明的死刑。《史记·殷本纪》："百姓怨望而诸侯有畔者，于是纣乃重刑辟，有炮格之

---

① 《南史·侯景传》。
② 俞樾《耳邮》卷二。
③ 《明史纪事本末》卷十八"壬午殉难"。

法。”裴骃集解引《列女传》:“膏铜柱,下加之炭,令有罪者行焉,辄堕炭中,妲己笑,名曰炮格之刑。”炮,烧烤。格为铜器(一说即铜柱)。在下头燃烧起炽热的炭火,火上横加架一涂满油膏的光滑的铜柱,令犯人从铜柱上走过;结果犯人全掉入炭火中被活活烧死,一旁欣赏的妲己则开心得哈哈大笑。后人改“格”为“烙”,解为烧灼。

辽穆宗耶律璟即位后,嗜酒好猎,不恤政事,其残忍横暴的程度,不次于商纣。他对待宫中的五坊、掌兽、近侍、奉膳、掌酒等御用杂役人员,发现他们稍有小过就加以炮烙或铁梳之迫害。所谓铁梳,顾名思义是铁齿梳子,用来梳罪人的身体,把肉一条条地刷下来。铁梳和炮烙并用,其惨无比。罪人受过炮烙之后,身上的皮肉都被烙熟了,再用铁梳,很容易把肉刷掉,只剩下白骨,这样,罪人必死无疑。

炮烙之法后来又花样出新,成为摧残人体的常用手段。康熙年间的一位满族王公大臣爱吃“烧鹅掌”。办法是在地上支起一块铁楞,下面燃火把它烧热,像北方的汉民族烙饼的鏊子似的。把鹅放在铁楞上,用铁笼罩住,鹅脚被烫,必然一边惨叫,一边不停地跳跃,不一会鹅掌被烙熟,胀大如同团扇,鹅却还没有死。这时把鹅取出来,割取鹅掌,调以佐料,味道鲜美无比。某王公用这种办法吃了许多鹅掌,饱享口福。康熙二十八年(1689)夏包子作乱时,将这位王公活捉,有人知道他有爱吃“烧鹅掌”的嗜好,就决定即以其人之道还治其人之身,用铁楞把他活活烙死。①

明代宣德初年,宣宗朱瞻基即位后,明成祖的次子高煦自恃勇武绝伦,妄图谋夺帝位,失败后被监禁。宣宗到狱中去看望这位叔父,高煦出其不意伸脚把当皇帝的侄儿绊了一个大跟头。宣宗大怒,立即命令武士抬来一个大铜缸,缸口朝下把高熙扣住。这铜缸

① 钱泳:《履园丛话》卷十七“残忍”。

有三百多斤，高煦在里面用力顶，竟能把铜缸顶得左右摇晃。宣宗见高煦难以制服，又叫人取来木炭堆在铜缸四周，用火点燃，铜缸逐渐被烧红，后来熔化为铜汁，把一个英雄无敌的朱高煦活活烧死。[1]

上述的"烧鹅掌"和铜缸烧，其实都是炮烙之死的另一种形式。近现代黑帮势力械斗，抓住对方，惩罚所用的工具有烙铁、火钳等，也属于炮烙一类。把铁器放入炭火中烧红，再取出来触附在被俘者的肉体上，立即皮焦肉烂，发出一股肉焦味。被烙者便疼得昏死过去。用水泼醒后再烙，一而再，再而三，不死也去掉了半条命。

八、剖腹之死

人们都知道，日本人喜欢选择剖腹自杀的方式来结束人生，但对他们为何选择这种方式和从何时兴起这种方式却未必都清楚。据有关资料披露，日本人采取剖腹自杀方式是同武士阶层的产生和兴盛密切相关的。剖腹为武士阶层广泛使用，大约始于12世纪源平战争时期。当时武士势力日益壮大，同时引起内部对抗。当时，平家是既得利益者，对于贵族文化采取妥协态度；而源氏则表示反对，强烈主张确立武士自己的文化。因之，剖腹作为武士文化的一部分，大多数出自源氏方面。据考证，左藤忠信可能是剖腹的先驱者之一，他当时战场失利逃回东京，被敌方追赶走投无路，终于剖腹自杀。

日本人选择这种痛苦的方式结束生命，与他们特别重视"腹"的心理有关。日本人习惯用"腹"表示"心地"和"思想"，同时"腹"还有"度量"、"意志"和"勇气"等意思。选择剖腹死亡是自杀者表达心愿的一种方式，到万不得已时实行剖腹自杀，借以表示自己的意志

1. 《明史纪事本末》卷二十七"高煦之叛"。

和勇气。直到如今，在日本仍时闻剖腹而亡者。

其实，日本人的剖腹自杀方式是传自中国的。据说他们用于自杀的战刀的锻造也是从《天工开物》书上学到的。《尚书·泰誓》篇说："剖贤人之心"，《庄子·盗跖》篇说"比干剖心"，《庄子·胠箧》篇说"龙逢斩，比干剖"，《荀子·正论》篇说"刳比干"，都是指的剖腹，都由纣王所为。商纣王不仅首创炮烙、烹人等非人杀戮方式，而且首开对大臣剖腹取心的先例。

南朝宋后废帝刘昱是一个纣王式的皇帝，他杀人成性，哪一天不杀人就会感到怏怏不乐。每次出行时，身边的武士带着白木大棍，长短粗细各有名号；还有钳凿锥锯等刑具不离左右，随时可以将人击脑、椎阴、剖心，每天都有数十人受到各种致死方法的折磨。有一天，刘昱闻见游击将军孙超口中有大蒜味，就让武士把孙超肚子剖开，看他有没有吃蒜。① 南朝齐东昏侯萧宝卷的行径与刘昱相仿。有一天他出游沈公城，百姓们都被驱赶开去，一位妇女将要临产，不能走路，只好待在家中，萧宝卷发现了她，就叫人剖腹观胎。② 另外，晋代惠帝司马衷的皇后贾南风也有这样的行为，她性情残忍而妒忌，看见宫中其他宫女或妃嫔怀孕，就用戟向她的肚子投掷过去，戟刃把肚皮划开，胎儿和戟一同落在地上，这位怀孕的宫嫔当然也就活不成了。③

汉代，还有一个自我剖腹的事例。济阴人戎良，字子恭，十八岁时在某郡守府衙中作吏员，他容貌俊美，太守诸葛礼很喜欢他，让他做文书工作。其他吏员妒忌戎良，造谣说他和府中的一名婢女私通，诸葛礼竟然听信了谣言，怀疑戎良。戎良感到冤屈，就在诸葛礼面前用刀割开肚子，掏出肝肠，让太守看自己的一颗赤心。④

---

① 《南史·宋本纪》。
② 《南史·齐本纪》。
③ 《晋书·后妃传》。
④ 《太平御览》卷三七一引谢承《后汉书》。

古典小说中常写到剖心祭奠死者或报仇雪恨的情节。如《水浒传》中武松把潘金莲剖腹后取出心肝祭奠哥哥武大郎，花荣把刘高剖腹取心献给宋江，李逵把黄文炳零割后剜出心肝为宋江报仇，等等。第三十二回中，燕顺、王矮虎等人抓到宋江，要用他的心做"醒酒酸辣汤"，小说是这样描写的：

> 只见一个小喽罗掇一大铜盆水来放在宋江面前，又一个小喽罗卷起袖子，手中明晃晃拿着一把剜心尖刀，那个掇水的小喽罗便把双手泼起水来浇那宋江的心窝里。原来但凡人心都是热血裹着，把这冷水泼散了热血，取出心肝来时，便脆了好吃。

这种剖腹取食人心的场面真够惊心动魄的。

剖腹不仅是为了取心，也有是为了抽肠的。蒲松龄《聊斋志异》有《抽肠》一篇，写山东莱阳一位村民在午睡时，看见一个男子和一个妇女携手进入他的住室，妇女袒胸露怀躺在地上，男子将一把屠刀刺入她的心窝，把肚子剖开，把手伸进去拉出肠子，盘在臂肘上，边抽边盘，把胳膊都盘满了，然后取下这盘肠子挂在椅子上，继续抽，抽满一大盘又放在椅子上或茶几上，这样一直抽了几十盘。男子把这些肠子全部拿起来，像渔人撒网捕网似的向他掷来。村民觉得一阵热腥气扑面，刹那间头脸都被人肠压得严严实实。他不能忍受，用手推开肠子，大叫一声，拼命逃跑，那些肠子落在他的床前，正好绊住他的脚。他一跤跌倒，突然惊醒，原来是一个梦。

剖腹抽肠似乎还不过瘾，暴君朱元璋别出心裁，将肠子从肛门中拖出。即把一条横木杆的中间绑一根绳子，高挂在木架上，木杆的一端有铁钩，另一端缒着石块，像是一个巨大的秤。将一端的铁钩放下来，钩入犯人的肛门，把大肠头钩出来，挂在铁钩上，然后将另一端的石块往下拉，这样，铁钩的一端升起，犯人肠子就被抽出

来，高高悬挂成一条直线。犯人惨叫几声，不一会就气绝身亡。[1]明末张献忠如法炮制，他的做法是：先用刀从人的肛门挖出大肠头，绑在马腿上，让一人骑着这匹马猛抽一鞭向远处跑去，马蹄牵动肠子，越抽越长，转瞬间抽尽扯断，被抽肠的人也随即一命呜呼。

据说，鹰、雕、鹫等猛禽在啄食兽类时，主要进攻的目标是兽的肛门口，三两下啄出大肠头，把肠头唏哩咕噜拖出来。兽类被抽了肠子，便无力反抗，猛禽们就可以放心大胆地饱食其肉。朱元璋、张献忠之流的所为正如这些同类相残的禽类。

九、活埋之死

活埋，古又称生瘗。《说文》："瘗，幽埏(埋)也。"《尔雅·释言》："瘗，幽也。"邢昺疏："谓埋藏。"辽代有此杀人的方式。《辽史·刑法志》："太祖初年，庶事草创，犯罪者量轻重决之。……又为枭磔、生瘗、射鬼箭、炮掷、支解之刑。归于重法，闲民使不变耳。"《辽史·太祖纪》："上素恶其弟寅底石妻涅里衮，乃曰：'涅里衮能代其死，则以。'涅里衮自缢塘里，并以奴女古、叛人曷鲁只生瘗其中。"

活埋是最简便的杀人法，只要挖个坑，把五花大绑的犯人推下坑去用土埋上就行了，如果嫌挖坑费力气，还可以令犯人自己挖。

活埋常见的有三种情形，其一是，古代战争中，一方对另一方的俘虏在特殊情况下要用活埋来处死他们。战国时期，秦襄王四十七年，秦将白起在长平大破赵国的军队，赵国40万降卒全被活埋，这是历史上规模最大的坑杀事件。[2]十六国时，后赵石勒也爱活埋人。石勒为刘亢海部将时，曾渡黄河攻陷白马，坑杀男女百姓三千余口。后来，石勒在武德围歼晋冠军将军梁巨部，坑杀降卒一万多人。

---

① 祝允明：《野记》。
② 《史记·白起王翦列传》。

其二是，历代统治者在镇压敌对势力的反抗时，也常实行活埋。如秦始皇在位时，曾在咸阳坑杀了460余名饶舌的读书人。[①]又如隋大业年间杨玄感叛乱失败，隋炀帝派裴蕴清查杨玄感的党羽，捕获后立即下诏让郡县把他们全部活埋，死的人不计其数。[②]

其三是，古代有些贵族在死后用妻妾殉葬，有的君主死后使妃嫔殉葬，多是将人活埋。商代是我国历史上人殉最盛的朝代。《墨子·节丧篇》载："天子杀殉，众者数百、寡者数十；将军、大夫杀殉，众者数十，寡者数人。"从殷墟墓葬发掘的情况看，这种说法是可信的。商代用活人殉葬很普遍，在所发掘的墓葬中，凡是奴隶主的墓葬，都有殉葬人，少则一二人，多则几十人甚至数百人。这些人大多是被活活埋在地下，气闷窒息而死的。从春秋时开始改用陶俑代替活人殉葬，或者将殉葬者杀死后陪葬，但仍有个别的残暴之徒死后殉葬时生埋活人。

十、服毒之死

服毒自杀或用毒药致人死命，是中国历代常见的事情。春秋时期，鸩毒已被用作谋害人的手段。公元前656年，晋献公的宠妃骊姬企图谋杀太子申生，她把鸩毒下到酒里，把堇菜（一种毒草）放入肉中，让申生食用，申生还没有沾唇，献公先到了，他用这酒洒在地上祭奠祖先，地面上立即鼓起一个大包。[③] 据传说，鸩鸟专门吃毒蛇，毒蛇的毒性渗透到鸟体的各个器官，不仅肌肉、内脏有毒，连喙和羽毛都毒气森森。鸩的屎拉在石头上，石头也会腐烂如泥；鸩的巢下数十步之内寸草不生；鸩鸟饮水的小溪，各种虫类都会被毒死。如果把鸩鸟的羽毛在酒中浸泡一下，这酒便成为毒酒，就是人

① 《史记·秦始皇本纪》。
② 《隋书·食货志》。
③ 《国语·晋语二》。

们常说的鸩酒，人饮少许这样的酒，就会很快被毒死。

鸩毒毒性大，有隐蔽性，一直是古代宫廷中施行阴谋诡计时常用的手段。公元前195年，刘邦死，惠帝刘盈继位，吕后担心赵王如意成为帝位的威胁，就把他召到长安，用鸩酒毒死。① 汉朝的王莽（字巨君，篡汉后自为皇帝）也惯用鸩毒，汉平帝元始五年（公元5年），他就产生了篡位的念头，在腊月进献椒酒时把鸩毒下到酒里，毒死平帝，第二年立孺子婴为帝。② 三国时，魏高贵乡公曹髦亲率侍卫讨伐司马昭，被司马昭部将杀死，皇太后（魏明帝曹叡皇后郭氏）下诏历数曹髦的罪恶，说曹髦曾经贿赂她左右的人，打算趁她服药的机会下鸩毒毒死她。③ 鸩毒毒性极大，"未入肠胃，已绝咽喉，"④即使有解药也来不及救命。五代时，南唐烈祖李　对老臣周本不放心，就在一次宴会上将杯中酒下了鸩毒，赐给周本，周本非常警觉，心中怀疑，假装醉而不饮。著名优人申渐高为解周本围，将酒一饮而尽。饮后匆忙离去。烈祖暗地派亲信带着最好的解药去救申渐高，但未能见效，申渐高七窍出血，脑浆迸裂而亡。⑤

晋代以后，毒杀人的方法越来越多，更为常见的是使用信石（即砒霜）。由于鸩毒是一种历史悠久的传统的方法，所以即使用其他毒品谋害人命，也习惯地仍称为鸩或鸩杀。如《水浒传》第二十五回："王婆计啜西门庆，淫妇药鸩武大郎"，说的鸩杀，其实潘金莲使用的是西门庆生药铺里的砒霜。

西方的鸦片及安眠药输入中国后，吞食鸦片和服安眠药成为两种最流行的服毒自杀的方式。以民国为例，当时各地报章上不时有着吞服鸦片自杀的报道。1931年4月1日，《申报》刊登《寓客吞烟自尽》的文章，披露发生在一家小旅馆里的自杀案："前日晚上，

① 《汉书·高五王传》。
② 《汉书·平帝纪》颜师古注。
③ 《三国志·魏志·高贵乡公髦传》。
④ 《后汉书·霍谞传》。
⑤ 陆游：《南唐书·杂艺传》。

有自称山西人之徐怜吾，年约 30 余岁，独自一人，至法大马路宝兴里东首某旅馆开房间借宿。不知因何刺激，……吞服生烟土自杀。迨昨日上午，茶房叩门……撬开房门入内……已气绝身死。”

在当时服安眠药自杀者的行列中，陈布雷、阮玲玉都是有相当大的影响的人物。陈布雷自跟随蒋介石做刀笔吏起，即患有严重的神经衰弱症，非借助安眠药之力难以入睡。由于他系显宦，又是文人，手头又有安眠药这种足以致人死命的药物，因而选择了这种较为文雅而不露声色的死法。

阮玲玉的死，亦系有意超量服用安眠药所致。阮之身体，素来瘦弱。自杀之前，由于艺事繁忙，加上烦人的私人事务，使她不服安眠药就得不到很好的休息。本来，为免发生意外起见，安眠药都是由阮母代管的。但自从阮有自杀的打算后，就设计从奶母处赚得药片 3 瓶贮存起来了。1935 年 3 月 8 日，她取出这 30 片药，暗中和着夜宵一起吞了下去。等到家人发觉，急送医院抢救，药毒已浸入肌体而无法治疗了。

提及服毒，不能不说说道教的食丹之术。在“假求外物以自固”思想的影响下，人们利用冶炼术，制造“不死药”。综其大要是将铅、汞与其它药物配制后放在鼎炉中炼制。其成品分为“点化”和服食两种。初步的炼成品叫“丹头”，只能作为“点化”之用，不能直接服用。这种初级品一般都是有剧毒的。对这种丹头进一步加以烧炼便成为可以服用的丹药，这就是我们日常所谓的仙丹。神仙家认为服用仙丹可使人长生不老。葛洪则把仙丹称之为上药，是飞举成仙的决定性药物，草木制成的药物只能祛病健身。“先服草木以救亏损，后服金丹以定无穷。长生之理尽于此矣。”①

然而所谓的仙丹，其主要成分是铅、汞、硫，有的配方中还含有砷，这些成分都是对人体有害的，有的甚至含有剧毒，服下金丹的

① 《抱朴子内篇·极言》。

后果当然是不堪设想的。轻者中毒，重者暴死。中国历史上很多帝王都是因求仙心切而中丹毒而死的。《云笈七、》卷六十四《金丹诀》云：

> 不悟金丹并诸石药，各有本性，怀大毒在其中。道士服之，从羲轩已来，万不存一，未有不死者。

但信仰的力量可以抵抗一切恐惧，道士们因迷恋于神仙和金丹的效用，有的反而将中毒而死美化为尸解成仙。因此从魏晋、隋唐直至晚清虽备受内丹术的冲击，但仍有一些人执迷不悟，从事炼丹术。

如今，随着科学技术的发展，各种各样的化学毒剂（如氰化物等）及其他毒品的大量出现，服毒和跳楼成为都市最主要的两种自杀方式。

十一、火焚之死

火具有焚毁一切的力量，统治者自然会运用它来杀人。《书·泰誓上》："焚灸忠良，刳剔孕妇。"蔡沈集传："焚炙，炮烙刑之类。"《周礼·秋官·掌戮》："凡杀其亲者焚之。"孙诒让《周礼正义》："焚本为烧田，璠为刑名。"王莽时有"焚如"之刑。《汉书·匈奴传》："莽作焚如之刑，烧杀陈良等。"颜师古注引应劭云："《易》有焚如、死如、弃如之言，莽依此作刑名也。"又引如淳曰："焚如、死如、弃如者，谓之不孝也。不畜于父母，不容于朋友，故烧杀弃之，莽依此作刑名也。"

三国时，仍沿用前代的焚刑。吴国的吕壹因犯罪被有司究治，有人奏报说应该用焚刑将他处死。孙权犹豫不决，就问阚泽，阚泽说："如今是盛明之世，不应当再用这种酷刑。"孙权采纳了阚泽的

意见。[1] 但是，孙权以后，焚刑仍未断绝。特别骇人听闻的是，有些凶残之徒把活人头朝下脚朝上倒挂起来，在他身上绑上许多蘸了油的麻布，从脚上点着，让火慢慢地往下烧，直到把人烧死。这种刑罚俗称"点天灯"。在清朝灭亡之后，有些边远地区宗族之间发生械斗时，也有抓住仇人"点天灯"的现象。

古代人认为，火能完全摧毁物质，物质本体随烟而消失，地上尽剩灰烬。把灰散开，对其物的记忆也便失去。莫说闪电和火山的威力，星星之火即可燎原。人类对于妖魔鬼怪般的火，无能为力。火带给人类的，首先是对它破坏力的恐惧。火一方面有惊人的破坏力，另一方面，在抵御魔鬼、恶灵，破除害众惑世的妖术上也有着独特的力量。所以，火刑就成了对付女巫、魔法师、异端者及犯上者的处刑刑法。在我国北方的一些少数民族地区及偏远山区，将人化为灰烬是常见的事。

焚烧人的方法通常是这样的：地面立一木柱，周围堆上柴薪，用铁链或麻绳将死囚锁缚在柱上，两手反捆。也有让死囚坐在柴薪上的。后来，柴薪堆得很高，几乎埋住死囚，围观者看不到死囚。点火后加大火势，迅速将死囚化为灰烬。然后把骨灰撒向河川或扬向天空。

易燃液体如汽油、煤油等出现后，以这类物品为燃料进行杀人或自杀的事件屡屡发生。这是一种极端的杀人或自杀行为，死者面目全非，残不忍睹。

另外，还有一种神秘的"自焚"现象。据说，1673 年意大利一份医学资料记载着这样一件怪事：有个名叫帕里西安的人，躺在草垫床上化为灰烬，只剩下头骨和几根肋骨，但草垫床除他躺的部位外，都保持原样。其后，在西方，有据可查的类似此历史记载有 200 多起。

---

[1] 《三国志·吴志·阚泽传》

1966年12月5日，在美国宾夕法尼亚州的波特城，一位煤气工人上午9时来到94岁的班特莱医生家查表。这天天气极寒，工人以为老医生尚未起床，就径直走向地下室查表。一进地下室发现地上有一堆灰烬。他抬头一看，看到灰烬上方的天花板有一个烧穿了的大窟窿。他大吃一惊，赶忙奔上去找那位老医生，却在卫生间看到在烧穿窟窿的地板上，只剩下半条人腿，老人的身体已化为灰烬。整个现场没有丝毫发生火灾的现象。警察赶到现场，对老人的死因无法解释，只得宣布死者在床上吸烟，引起火灾，老人惊醒后忙到卫生间取水灭火，不料在那里昏倒，被火烧成灰烬，草草结案，不了了之。可是有关专家指出，尸体化为灰烬，首先要经过2200度的高温烧30分钟，再经1800度的温度烧60—150分钟，因此老人不会因火灾而被烧成灰烬，否则整座房屋都要付之一炬。

有些科学家称这种死亡现象为“人体自焚”，并给它下了个定义：所谓“人体自焚”，是指人体没有同外部火源接触，内部发生燃烧化为灰烬，而灰烬周围一切可燃物体保持原样的一种现象。

根据有据可查的200多案例，发生“自焚”的人男女的比例大约相等；年龄从4个月到114岁都有；身体有胖有瘦。有的案例甚至发生在走路、开车、划船、跳舞的过程中。最令人吃惊的一例是棺内起火，尸体“自焚”。此事发生在1973年12月7日，美国威斯康星州一位年约50岁的妇女由于煤气中毒身亡。当人们为她举行葬礼时，棺内突然起火。等消防人员赶到现场时，火已基本熄灭。经开棺检验，发现除尸体化为灰烬外，周围一切可燃之物都完好如初。

人体自焚最早的记载在中国，明清笔记丛书《书影》记载：

> 曲周陈公令桐，言其邑富翁子妇，自父家还，明日偕卧不复起，家人呼之不应，抉户而入，烟扑鼻如硫磺。就窗窥之，衾半焦，火烁之有孔；二体俱焚，惟一足在。火之焚人，理殊不可解……

《书影》著者周亮工(1612－1672)，明末清初人。此书刊刻于清康熙六年丁未，即公元1667年，这一记载的发现，证明了"人体自焚"的现象也见于我国古代。

十二、"凶死"的文化意义

人死分正常死亡和非正常死亡两种。正常死亡一般是指老死。对于寿终正寝，民众无所畏惧，反倒当作喜庆之事。此篇中提及的种种死亡样式，主要为非正常死亡。对于这类死亡，民众却一反从容的态度，既十分惧怕，又十分厌恶、唯恐避之不及。这些被人所惧怕、所厌恶的死才是真正的、彻底的死、永久的死，也就是凶死。人为或意外事故造成的死亡，皆为此类。

在民间的观念里，"凡是'凶死'的人，其灵魂也是恶的，他的尸体不能同本族人的尸体埋在一起，往往另埋葬在一处"，[①] 可见民间对凶死者的鬼魂是非常恐惧的。贵州的水族，人们称非正常死亡的人为"反面死"者。例如，被雷击死、上吊死、刀砍死、枪打死、滚坡死、溺水死、火烧死、蛇咬死、虎咬死、难产死等等，都谓反面死者。人们认为，凡反面死的人，都是"前世有罪"的因果报应。因而对反面死者，不许把尸体运回家，不梳洗净身，就地给死者穿上白色衣服，以木匣装尸后抬到适当的地方停放待葬。对反面死者不举行任何葬礼。只择吉日进行"火化"之后，收其骨灰、择地埋葬，但不能葬入集体坟地，以示区别。

贵定县苗族称非正常死亡的为野鬼。非正常死亡指雷击死、摔岩死、落河死、上吊死、难产死、虎咬死等。死者不能停灵于堂屋，也不能土葬，只能火化之后拣骨埋掉。他们认为非正常死亡是因为恶鬼缠身而死，如果将尸体埋在地下，以后亡人的魂魄会出来害人，

---

① 李仰松：《谈谈仰韶文化的瓮棺葬》，《考古》1976年第6期。

故必须将尸体烧掉，把缠身的恶鬼烧死之后方可埋葬。

在侗族，对因犯罪而上吊或割颈自杀的人，因犯罪而被款会（一种政治军事联盟组织）裁决处以极刑的人等实行火葬。火葬场地一般都在比较偏僻的河边沙滩上，用二十余担干柴架成方形柴堆，把尸体以背朝天扑放在柴堆上面，柴堆周围撒一圈硫磺和朱砂粉，然后点火焚尸。当尸体开始着火时，包围火场的人们形成圆圈，轮番朝火尾腾起的上空射箭、放枪、撒硫磺与朱砂粉，其意是将其鬼魂圈在火堆里，射箭、放枪则是不让其鬼魂随烟火逃逸。最后人们又用石头猛砸火灰中的遗骨，直至砸成灰粉。①

在俗信中，由凶死者所变之厉鬼、恶鬼，以整个人类为祟害对象，并不因其与被祟者关系亲疏而有任何差异。因此，这类鬼魂引发的恐惧情感尤为强烈。如汉族对溺死过人的池、河、溪、塘，就非常忌讳，绝对不允许人尤其是孩子到那里去游泳，据说溺死在那里的人变成了凶猛的水鬼，要拖人下水溺死他才能获得解脱。有些地方说得更具体，说凶死的鬼都要到阴间去站岗值勤，只有等到有新鬼来才能被替代，从而解脱出来。② 明清时代的民间传说、笔记小说中，鬼找到替身后复活（再生）的事情比比皆是。对老年凶死者来说，其孝子要通过“上刀山”、“下火海”的特别葬仪，③ 为他们的转世开拓道路。

非正常死亡者，因是被迫而死的，死之过程便有尽力挣扎的行为，一般都是极为痛苦的，其面目及表情自然也是狰狞可怕的。死后又会遭众人鄙视，得不到应有的安葬礼遇。更重要的是不能顺利转世，需寻找替身，让另一个人也死于非命，被人称为厉鬼、恶鬼、野鬼。因此，不怕死的中国人对于这种凶死是十分惧怕的，这是真正的死亡，永无出头之日的彻底死亡。

---

① 张劲松：《中国鬼文化》第40页，中国华侨出版公司1991年版。
② [英] 柯克士：《民俗学浅说》，商务印书馆。
③ 梁庭望：《壮族风俗志》“出殡和安葬”，中央民族出版社，1987年版。

十三、死亡样式篇资料选辑

一、千刀万剐

“五季多故，以常法为不足，于是始于法外特置陵迟一条。肌肉已尽，而气息未绝，肝心联络，而视听犹存。”

——陆游《渭南文集·条对状》

齐天保“六年之后，帝遂以功业自矜，恣行酷暴；昏枉酗瘽，任情喜怒。为大镬、长锯、剉碓之属，并陈于庭，意有不快，则手自属裂，或命左右脔脍，以逞其意。”

——《隋书·刑法志》

“凌迟者，先断其支（肢）体，乃抉（割断）其吭（咽喉），当时之极刑也。”

——《宋史·刑法志》

“其法乃寸而磔之，必至体无余脔，然后为之割其势（阴部），女则幽其闭，出其脏腑，以毕其命，支分节解，菹其骨而后已。”

——明·王明德《读律佩觿》

“粘罕怒遣重兵合攻之，遂擒颉，钉于车上，将剐之。”

——《朝野遗记·忠勇》

“张公谋屈害平人，依律处斩，加罪凌迟，剐割二百四十刀，分尸五段。”

——《古今小说·沈小官一鸟害七命》

“拼着一身剐，敢把皇帝拉下马。”

——《红楼梦》第六十八回

二、五马分尸

"秦发兵攻商君，杀之于郑黾池。秦惠王车裂商君以徇。"

——《史记·商君列传》

"存孝泥首请罪，……缚载后车，到太平，车裂之以徇。"

——《新五代史·李存孝传》

上吊身亡

"若其有罪，绞缢以戮"。杜预注解曰："绞，所以缢人物。"

——《左传·哀公二年》

"应侯欲伐赵，武安君难之，去咸阳七里，绞而死之。"

——《战国策·秦策》

"公族其有死罪则磬于甸人"。郑玄注曰："悬缢杀之曰磬。"

——《礼记·文王世子》

义和团之乱，顽固党魁端王外，则有大学士徐桐。及联军索惩办罪首，桐子刑部侍郎承煜，恐祸及己，思死其父以说（通"脱"）之也。迫桐自裁，桐曰："我即死，尔乌能免！"以承煜亦在惩办之内。承煜曰："无论能免不能免，汝七十老翁，行将就木，尚何求？我关系一家，浸假汝死解免，岂非以一人救一家乎！"桐不得已，就缢，承煜唯恐其不即死也，自下手，缩短其绳而紧扣之，俄，桐气绝。家人报承煜，承煜抚桐，尸身冰冷，半时乃放下。未几，仍就与毓贤、启秀同斩决。余时在刑部，书吏闻徐之仆人言，颇确。

——萱斋《清外史》

中毒之死

贵女杀夫

榕兴字吉孙，满洲人，江苏候补知府也。年三十一，妻为前清兵部尚书铁良之侄女，年二十九。榕需次苏州时，纳一妾，极宠之，因

是不与妻共枕席者五年。光绪三十四年春，奉委荷花池厘差，局在北岸濒江，属镇江境，乃携家居差次。有荐司事与榕者曰周凤魁，无锡人，少年美风姿，善修饰。五月始至，未浃旬即与榕妻通。榕知之，慑于阃威，①不敢言，忿而致疾，宿于外寝。榕有一子，妻出也，已六岁，将拜周为假父。择期二月二十六日，设宴称贺。先期妻谓榕曰："二十六日将大治具，②汝能稍饮一杯否？"榕不答。至二十四日，榕觉疾甚，如瘵状。次晨，妻忽造榻殷勤慰问，并劝之食。榕夫妇积不相能已五年之久，至是人皆异之。是日慰问至八九次，至黄昏，又手粥一瓯，力劝加餐，榕不忍却，遂啜之，未三更，死矣。七窍皆有血，舌紫黑，医者以银针探其喉，作黑绿色，皆知其中毒也。走告妻，妻若不经意者，犹手风琴而歌。周坐其旁，稚子倚周膝而嬉。妾闻之，奔至榕寝，抚尸大恸，为之洗涤血污，手自含殓。而二十六开筵拜假父之举不成矣。合局之人，大动公愤，诱周至江南岸而痛挞之，并勒民其供状，历述通奸谋毙始末。有高姓者，北人也，性愚直，将执状控于官，尼之者谓不合法律而止。当道不碍于铁良，不欲彰贵家之秽，仅遣人送其子与榕榇回旗，即周凤魁亦逃法网焉。噫！大员之妻，谋毙亲夫，若毙一犬然，诚世界罕见之事也。清律：凡捉奸者，必于奸所双执之，又必其本夫或其父母始可，即翁与伯叔兄弟皆不得而捉之也。又曰"指奸勿论"，以其非亲见于奸所也。若外人告奸者有禁，恐其妒奸，或诬奸也。此高姓之控，所以不合法律也。

——清梁溪坐观老人编述《四朝野记》卷下

自刎而死

干将莫邪为楚王作剑，三年而成，剑有雄雌，天下名器也。乃以雌剑献君，藏其雄者。谓其妻曰："吾藏剑在南山之阴，北山之阳；松

① 阃威：妇威。
② 治具：置办饮食供张之具。

生石上，剑在其中矣。君若觉，杀我，尔生男，以告之。”及至君觉，杀干将。妻后生男，名赤鼻，告之。赤鼻斫南山之松，不得剑，忽于屋柱中得之。楚王梦一人，眉广三寸，辞欲报仇。购求甚急，乃逃朱兴山中。遇客，欲为之报，乃刎首，将以奉楚王。客令镬煮之，头三日三夜跳不烂。王往观之，客以雄剑倚拟王，王头堕镬中；客又自刎。三头悉烂，不可分别，分葬之，名曰“三王冢”。

——《列异传·三王冢》

悲伤致死

江陵陷时，有关内人梁元晖，俘虏一士大夫，姓刘，此人先遭侯景丧乱，失其家口，唯余小男。始数岁，躬自担负，又值雪泥，不能前进。梁元晖监领入关，逼令弃儿，刘甚爱惜，以死为请。遂强夺取，掷之雪中，杖棰交下，驱蹙使去。刘乃步步回顾，号叫断绝。辛苦顿毙，加以悲伤，数月而死。死后，元晖日见刘伸手索儿，因此得病；虽复悔谢，来殊不已。元晖载病，到家而卒。

——《搜神记》

血溅五幡

汉时，东海孝妇养姑甚谨。姑曰：“妇养我勤苦，我已老，何惜余年，久累年少。”遂自缢死。其女告官云：“妇杀我母。”官收系之，拷掠毒治。孝妇不堪苦楚，自诬服之。时于公为狱吏，曰：“此妇养姑十余年，以孝闻彻，必不杀也。”太守不听。于公争不得理，抱其狱词，哭于府而去。自后都中枯旱，三年不雨。后太守至，于公曰：“孝妇不当死，前太守枉杀之，咎当在此。”太守即时身祭孝妇冢，因表其墓。天立雨，岁大熟。长老传云：孝妇名周青。青将死，车载十丈竹竿，以悬五幡。立誓于众曰：“青若有罪，愿杀，血当顺下，青若枉死，血当逆流。”既行刑已，其血青黄，缘幡竹而上标，又缘幡而下

云。

——《搜神记》

8、坠台殉夫

宋康王舍人韩凭，娶妻何氏，美，康王夺之。凭怨，王囚之，沦为城旦。妻密遗凭书，缪其辞曰："其雨淫淫，河大水深，日出当心。"既而王得其书，以示左右，左右莫解其意。臣苏贺对曰："'其雨淫淫'，言愁且思也；'河大水深'，不得往来也；'日出当心'，心有死志也。"俄而凭乃自杀。其妻乃阴腐其衣。王与之登台，妻遂自投台；左右揽之，衣不中手而死。遗书于带曰："王利其生，妾利其死，愿以尸骨，赐凭合葬。"王怒，弗听。使里人埋之，冢相望也。王曰："尔夫妇相爱不已，若能使冢合，则吾弗阻也。"宿昔之间，便有大梓木生于二冢之端。旬日而大盈抱，屈体相就，根交于下，枝错于上。又有鸳鸯，雌雄各一，恒栖树上，晨夕不去，交颈悲鸣，音声感人。宋人哀之，遂号其木曰相思树。相思之名，起于此也。南人谓此禽即韩凭夫妇之精魂。今睢阳有韩凭城，其歌谣至今犹存。

——《列异传》

9、死而复生生复死

鄂州南草市茶店仆彭先者，虽廛肆细民，而姿相白皙若美男子。对门富人吴氏女，每于帘内窥觇而慕之，无由可通缱绻，积思成瘵疾。母怜而私扣之曰："儿得非心中有所不惬乎？试言之。"对曰："实然，怕为爷娘羞，不敢说。"强之再三，乃以情告。

母语其父，以门第太不等，将诒笑乡曲，不肯听。至于病笃，所亲或知其事，劝吴翁使勉从之。吴呼彭仆谕意，谓必欢喜过望。彭时已议婚，鄙其女所为，出辞峻却。女遂死，即葬于百里外本家，丧中凶仪华盛，观者叹诧。

山下樵夫少年，料其圹瘗藏之物丰备，遂谋发家。既启棺，扶女尸坐起剥衣。女忽开目相视，肌体温软，谓曰："我赖尔力，幸得活，切勿害我。候黄昏抱归尔家将息，若幸安好，便做你妻。"樵如其言，仍为补治茔穴而去。及病愈，据以为妻。布裳草履，无复昔日容态，然思彭生之念不暂忘。

乾道五年春，绐樵曰："我去南市久，汝办船载我一游，假使我家见时，喜我死而复生，必不究问。"樵与俱行。才入市，径访茶肆。登楼，适彭携瓶上。女使樵下买酒，呕邀彭并膝，道再生缘由，欲与之合。彭既素鄙之，仍知其已死，批其颊曰："死鬼！争敢白昼现行！"女泣而走，逐之，坠于楼下。视之，死矣。樵以酒至，执彭赴里保，吴氏闻尔悉来，守尸悲哭，殊不晓阶以生之故，并捕樵送府。遣县慰指墓审验，空无一物。狱成，樵坐破棺见尸论死，彭得轻比。

云居寺僧了清，是时抄化到鄂，正睹其异。《清尊录》所书大桶张家女，微相类云。

——宋洪迈《夷坚志》支庚卷

10、入鼎不死

儒书言：齐王疾旻，使人之宋迎文挚。文挚至，谓太子曰："非怒王，疾不可治也。怒则心烦，心烦则气逆，气逆则汗生而寒去矣。予疑齐王之疾当是疟症之类。王怒，则挚必死。"太子顿首强请曰："苟已王之疾，臣与臣之母以死争之于王，愿先生之勿患也。"文挚曰："诺。"将往，不至者三，齐王固已怒矣；文挚至，不解履登床，王怒而不与言。文挚因出辞以重王怒。王叱而起，疾乃遂已。王大怒不悦，将生烹文挚。太子与王后急争之而不能得，果以鼎生烹文挚。爨之三日三夜，颜色不变。文挚曰："诚欲杀我，则胡不覆之，以绝阴阳之气？"王使覆之，文挚乃死。夫文挚，道人也，入水不濡，入火不燋，故在鼎三日三夜，颜色不变。此虚言也。夫文挚而烹，三日三夜，颜色不变，为一覆之故，绝气而死，非得道之验也。诸生息之物，气绝则

死；死之物，烹之辄烂。致生息之物密器之中，覆盖其口，漆涂其隙，中外气隔，息不得泄，有顷死也；如置汤镬之中，亦辄烂矣。何则？体同气均，禀性于天，共一类也。文挚不息乎，与金石同，入汤不烂，是也；令文挚息乎，烹之不死，非也。

——熊伯龙《无何集》

11、死不瞑目

死伪篇曰：晋荀偃伐齐，不卒事而还，病目出，卒而视，不可含。范宣子浣而抚之曰："事吴敢不如事主！"犹视。栾怀子曰："其为未卒事于齐故也乎？"乃复抚之曰："主苟死，所不嗣事于齐者，有如河！"乃瞑受含。伐齐不卒，荀偃所恨也。怀子得之，故目瞑受含；宣子失之，目张口噤。曰：荀偃之病，卒苦目出。目出则口噤，口噤则不可含。新死气盛，本病苦目出，宣子抚之早，故目不瞑，口不闭；少久气衰，怀子抚之，故目瞑，口受含。此自荀偃之病；非死精神见恨于口目也。凡人之死，皆有所恨：志士则恨义事未立，学士则恨问多不及，农夫则恨耕未畜谷，商人则恨货财未殖，仕者则恨官位未极，勇者则恨才未优。天下各有所欲乎，然而各有所恨。必有目不瞑者为有所恨，夫天下之人死皆不瞑也。且死者精魂消索，不复闻人之言。不能闻人之言，是谓死也。离形更自为鬼，立于人旁，虽人之言，已与形绝，安能复入身中瞑目闭口乎？能入身中以尸示恨，则能不免与形相守。案世人论死，谓其精神，有若能更以精魂立形见面，使尸若生人者，误矣。

——《无何集》

12、"死"的别称

单字：旸　殂　殞　殇　歿　殂　殪　陨　卒　崩　薨　夭　亡　故　逝　逝　没

双字：陨落　陨队　陨命　陨踣　陨首　殒越　殒命　殒亡　殒灭　殒世　殒坠　灰殒　星殒　星坠　殉难　殉国　殉身　殉职　殉义　殉道　殉亡　归天　归西　归山　归泉　归室　天遏　天札　夭誓　天夭　长逝　长眠　长往　长辞　长去　大行　大去　大薨　大限　气绝　气尽　气散　丧元　丧终　丧乱　丧命　丧亡　丧生　夭逝　夭折　夭亡　夭昏　阵亡　身亡　病亡　暴亡　骤亡　客亡　没世　就世　下世　顺世　谢世　过世　逝世　弃世　厌世　长逝　溘逝　夭逝　病逝　羽化　迁化　遁化　隐化　恒化　老了　走了　去了　丢了　终了　已故　亡故　病故　物故　亡命　毙命　断命　没命　绝命　非命　捐命　遇难　罹难　蒙难　落难　断气　绝气　没气　咽气　就义　赴义　客义　捐身　献身　捐躯　捐馆　示灭　示寂　不讳　不禄　作古　千古　国殇　百年　上仙　下殇　灭度　升天　奠楹　圆寂　凤殒　故去　物化　驾崩　奄隔　牺牲　永别　安息　寿终　疾终　登仙　升仙　强死　彫丧　数尽　就木　返真　宛其　短折　梦桑　倚槐　丘首　晞豆　涅槃　成佛　登遐　弃养　解驾　迁形　迁神　完蛋　成仁　自尽　杀身　自绝　屈亡　早逝　无常　仙逝

三字：牺牲了　不行了　不在了　离开了　过去了　过世了　走远了　长眠了　回去了　升天了　呜呼了　光荣了　回老家　翘辫子　捐舍馆　弃堂帐　山陵崩　启手足　见阎王　壮烈了　少活了

四字：做老人了　做古人了　回老家了　上西天了　归西天了　辞人生了　百年之后　见马克思　见上帝了　辞去人世　辞别人生　与世长辞　与世长别　与世告别　告别人生　寿终正寝　寿终内寝　成为物教　溘然长逝　无服之殇

呜呼哀哉　一命呜呼　杀身成仁　太阳落山

13.不同之死的称谓

父亲之死:考　先考
母亲之死:妣　考妣
妻子之死:嫔　故嫔
未名之死:殇　不禄
为士之死:不禄
祸乱之死:丧乱
蒙冤之死:屈亡
疫病之死:天札　病亡
大夫之死:卒　寿终正寝
他乡之死:客义　客亡
突然之死:暴亡　骤亡
病榻之死:断气　咽气　疾终
事故之死:非命　强死
自杀之死:自绝　自尽　杀身
过早之死:夭　夭折　夙殒
慈病之死:疾终　病故　病亡　病逝　病终
不测之死:遇难　罹难　丧生　非亡
战斗之死:牺牲　阵亡　殉亡　献身　光荣了
国君之死:薨　崩　大薨　驾崩
婴儿之死:夭　夭折　弃养　早逝　无服之殇
救人之死:献身　牺牲　捐躯　身亡
遇险之死:罹难　遇难　落难　身亡
教徒之死:升天　弃世　顺世　成为教物　归天　物化
僧尼之死:圆寂　示寂　示灭　顺世　恒化　返真
公务之死:殉职　牺牲　殉身　身亡　捐身

为国之死：殉国　捐躯　国殇　献身　牺牲　阵亡　光荣了
英雄之死：牺牲　殉国　殉难　献身　捐身　捐躯　光荣了
烈士之死：就义　赴义　献身　牺牲　蒙难　落难　身亡
道人之死：羽化　迁化　遁化　隐化　坐化　恒化　迁形　迁神　示灭　示寂　升仙　登仙　涅槃　圆寂　顺世　返真
短命之死：夭殇　夭亡　夭折　夭逝　早逝　天誓　短折
亲人之死：永别　亡故　病故　走了　去了　安息　寿终
罪犯之死：毙命　亡命　断命　丧命　自杀　完蛋
高龄之死：卒　寿终　登仙　长眠　百年　老了　寿终正寝　寿终内寝
恶人之死：毙命　亡命　断命　丧命　没命　完蛋　数尽　气尽　气散　呜呼了　回老家　上西天　见阎王　一命呜呼
仇敌之死：断气　气尽　归西　归山　归天　数尽　气散　气绝　绝气　没气　亡命　断命　毙命　没命　完蛋　见阎王　回老家　归西天　翘辫子　一命呜呼
自然之死：寿终　谢世　长逝　长眠　长往　长辞　归室　归泉　百年　老了　走了　去了　故去　就木
师长之死：千古　作古　逝世　病故　病逝　亡故　做古人了　辞去人世　与世长辞　与世长别　溘然长逝　辞别人世
首脑之死：陨队　陨落　陨命　陨首　陨灭　殒坠　殒世　殒越　星殒　星坠　逝世　病逝　与世长辞　溘然长逝
长辈之死：见背　没世　就世　下世　谢世　过世　寿终　百年　长眠　长往　长辞　老了　走了　去了　故去　已故　亡故　病故　物故　作古　安息　不在了　离开了　过去了　过世了　走远了　长眠了　不行了　做

老人了　做古人了　百年之后　辞去人世　与世长辞　与世长别　与世长去　辞别人世　寿终正寝　寿终内寝　溘然长逝

——郭存亮《白事博览》

Ⅳ

死亡葬法篇

葬法，也包括葬式，是灵魂崇拜的主要形式。灵魂迷信发生之前，人们弃尸体于野外，如同禽兽对待同群尸体一般。《周易·系辞传》云："古之葬者厚衣以薪，葬之中野，不封不树，丧期无数。……"这是灵魂观念未出现，或为灵魂崇拜尚不发达时期，人们处置尸体的情形。尸体抛却于野地，盖上一些树枝，不积土为坟，不植树为标记，亦无服丧期限之规定。灵魂观念萌生后，人们便根据灵魂与尸体关系的种种想法，以及关于灵魂阴间生活的幻想，来安放尸体、于是产生了各种葬法葬式。具体运用何种葬式葬法来对待尸体的灵魂，不同文化圈有着迥然相异的方式，从而构成了不同的丧葬文化特色。

远古时期，葬法葬式的形成或选择往往与人们的生活环境关系密切。实行树葬或叫风葬的，多为生活于森林中的民族，如我国古契丹人，将尸体悬挂树上，三年后焚烧尸骨；水居民族，如独龙族对非正常

死亡者，扔尸体于江河中，任其飘流；中国西北的氐羌民族，因生活在高寒地区，火于生活的重要性特别突出，影响到丧葬也盛行火葬，以火为媒介，让死者的灵魂随着冉冉上升的烟雾飘入天堂。

我国是一个多民族国家，由于各民族所处的生存环境不同，从事的生产活动不同，以及心理素质的差异等诸方面原因，形成了各自的葬法葬式习俗。加之由于各民族社会历史发展的不平衡性和宗教信仰方面的差异，反映在丧葬的法、式方面，其样式也是多种多样的。可以说，世界上的主要丧葬形式在我国几乎都可找到。然而，即使是在同一种丧葬形式当中，却又因民族、地区和宗教意识等方面的不同而有所差异。

一、“入土为安”的土葬

除汉族外，古代匈奴、突厥等也多以土葬为主。土葬通常用棺木。汉族贵族的棺有数重，外层叫“椁”，内层叫“棺”，制作很考究。土葬并不是从来就有的。《孟子·滕文公上》说：“盖上世尝有不葬其亲者，其亲死，则举而委之于壑。他日过之，狐狸食之，蝇蚋姑嘬之。其颡有泚，睨而不视。夫泚也，非为人泚，中心达于面目，盖归反虆梩而掩之。”孟子把远古时代由弃尸不埋，到有意识的埋葬死者这种转变产生的原因归结为是人们出于对死去亲人的怜悯，这种观点是有一定道理的。从我国的情况看，旧石器时代晚期的山顶洞人已经有意识地把死人埋入土中。稍后一些的新石器时代（如西安半坡村原始部落遗址），人们进一步挖掘土坑集体掩埋尸骨，婴儿的尸体还特别用陶瓮和盆钵装殓，埋在住房附近。这说明土葬的形式在我国古代很早就出现了。

由于土葬的历史是那么地悠久，所以在人们的观念中，认为死者入土是人的必然归宿，《周礼》说：“众生必死，死必归土，此之谓鬼。骨肉毙于下阴为野土，其气发扬于上为昭明。”《韩诗外传》曰：

"人死曰鬼，鬼者归也。精气归于天，肉归于地。"《礼运》也载："魂气归于天，形魄归于地。"人死了，形体埋入地下，脱离形体的灵魂才可以归于天。土葬与鬼魂观念有密切关系，从新石器时代起一直到现代，人们在埋葬死者时，都要为之随葬大量的物品，包括各种用具、食物、装饰品等。目的是让死者的灵魂在另一个世界生活得更好。汉代人杨王孙及病且终，先令其子曰："吾欲裸葬，以反吾真，必亡易吾意。死则为布囊盛尸。入地七尺，既下，从足引脱其囊，以身亲土。"所以这样做，因为，"且夫死者，终身之化，而物之归者也……精神者，天之有也，形骸者，地之有也。精神离形，各归其真，故谓之鬼，鬼之为言归也，其尸块然独处，岂有知哉？"他把入土埋葬说成是"乃得归土就其真宅"，明确把地下视为另一世界。自然就会推论，如果死者不能入土，灵魂必游荡于世间，不得一日安宁。对生者来说，也是一种威胁，正如列维－布留尔所说："不管葬礼采取什么形式，不管尸体以什么方式处理——土葬、火葬、停放在高台上或架在树上以及诸如此类，所有这些仪式实质上都是神秘的，或者如果愿意的话，也可以说是巫术的……是把死者从活人群中彻底排除出去的仪式。"① 因此，也可以说土葬的另一层含义是生者畏惧死者而采取的一种处理死者的办法。

葬尸的方向，中原地区基本上都是头向朝西，据认为源于如下三种认识：第一，认为人死后灵魂要回到原来的老家去，所以头向朝着老家。第二，认为人死和太阳的西落一样，人死如日落。第三，认为西方是一个特殊的鬼蜮世界，人死后必须到那里去生活。

我国中原的广大在地区，在古代时土壤肥沃，人民世代以农业为主业，以土地为生命之本，因此，人死后埋葬于土中，就是使灵魂得到安息的最好办法，所谓"入土为安"遂成为汉族人民的信念。土葬符合汉族人民的生活习惯以及慎终追远的伦理情感。生命是从

① ［法］列维－布留尔：《原始思维》第306页，商务印书馆1987年版。

泥土中来的，然后再回到泥土中去，汉民族的这个观念是根深蒂固的。汉代崇尚黄色，历代帝王都以黄为显贵之色。黄色实为土色。在阴阳五行中，土又居五行之中位，是一个最稳定、最可靠的基础。因此，人死后葬于土中，被认为是使灵魂得到安息的最好办法。土葬符合汉族人民的生活习俗，以及"有地则生，无地则死"的传统观念。同时，对于封建制度来说，土葬也是最有条件表现阶级与等级差别的丧葬形式。因为只有土葬，才有必要建造并能长久地保存标志死者生前权势和地位的象征物。在等级社会中由于死者身份的不同也分出不同级别和规格的土葬。帝王的陵寝，往往要倾其国力才能完成规模浩大的工程，皇帝以下，依官品的不同，规定不同的占地、坟高和陪葬之类。如雄伟的墓体、各种墓碑、石人、石兽、华表及其它附属建筑，才能经常在墓前进行各种象征性的活动，既表示生者对死者的追悼之情，又显示了豪华的排场和满足宗法政治的需要。

在结束本节之前，有必要对土葬的终极原因作更为深入的探讨。前面所说的对死者的怜悯及鬼神观念都不是土葬习俗生成的直接原由。我们以为土葬形式产生是肇始于对动物行为的模仿。其实在动物界，许多动物都有埋葬同类或异类尸体的行为。比如大象，每遇同类死亡，就用树林、花卉等物将死者盖住，"埋葬"起来，除此之外，大象还"埋葬"犀牛、奶牛、水牛等动物的尸体。不少的蚁类也有类似行为。据生态学家分析：大象之所以"埋葬"同类或其他动物的尸体，是为了去除死尸的恶臭气味，净化环境，以利于生存。[①] 我们推测，人类之初将死者尸体弃之野外、用树枝等物盖住的做法，有可能与大象、蚁类"埋葬"同类或异类尸体一样，也是为着生存环境的需要。特别是随着人类的生活环境逐渐稳定以后，这样来处理死者尸体的做法更有其现实依据，并由此启发了后来的

① 〔美〕乔治·阿贝尔、巴里·辛格：《探索神秘事物的真相》第165页，友谊出版公司1990年版。

土葬。可以说，土葬是人类近似于本能的一种行为，是作为一种物质行为存在的，后来鬼灵观念萌生后，才逐渐演变为精神性行为。

二、升天“登遐”的火葬

火葬，也称“火化”，是一种比较古老的葬俗。据考古资料表明，早在新石器时代，我国就出现了火葬。1945年，在甘肃临洮寺弋山史前遗址，发现一个墓中有三个灰色大陶罐，其中一罐盛有人体火化后的骨灰；1987年7月24日，我国文物考古工作者又在辽东半岛新金县双房石棚墓葬内，发现有火烧后的人骨，并有陶壶和石纺轮随葬，这两例是我国目前已知的最早的火葬实例。

从文献关于火葬习俗的记载看，这一古老的葬俗是先流行于少数民族的。《墨子·节葬下》载：“秦之西有仪渠之国者，其亲戚死，聚柴薪而焚之，熏上，谓之登遐，然后成为孝子。”“仪渠”也作“义渠”，地址在今甘肃庆阳县西南。《荀子·大略篇》载：“氐羌之虏也，不忧其系縲也，而忧其死不焚也。”《后汉书》也有“羌人死皆焚其尸”的记载。《北史·突厥传》载：“死者停尸于帐，子孙及亲属男女各杀羊马，陈于帐前祭之，绕帐走马七匝，指帐门，以刀割面，且哭，血泪俱流，如此者七度乃止，择日取亡者所乘马，及经服用之物，并尸俱焚之。”可见从秦代的仪渠人，及古代的氐羌、实厥各族，早就有着火葬的习俗。

汉民族一般都崇尚土葬，视火葬为异端，尤其在汉代以前，焚尸常常是作为最大耻辱和最严厉的刑罪之一。比如战国时燕军围攻齐国即墨，掘齐人冢墓，火烧死尸，齐人“望见皆涕泣”。汉代以后，佛法东移，而古印度是火葬最盛行的地方，印度僧侣死后也都实行火葬，随着佛教在中国内地的传播，火葬也传入了汉族地区。先是信奉佛教的高僧死去之后“依外国法，以火焚尸”，后来逐渐为民间信佛的人奉行。唐、宋民间火葬已经比较流行。宋太祖建隆三

年(962年)曾下诏严禁火葬,但遭到一些人的反对,因为火化处理尸体比较简便,尤其南宋以后江南地区由于地少人多,加上商品经济的发展,动摇了人们安土重迁的观念,火葬更是"相习成风,势难遽革",而且僧侣死后更要火化。因此,虽然明、清两代朝廷,对火葬仍视为丧伦灭理的行为而屡次厉禁,但实际上已经很难禁绝。民间的火葬,一直盛行着。

上层统治阶级要求人们要"生,事之以礼;死,葬之以礼"。就是说,安葬死者,要因其生前的等级,地位而异,施之以"礼",这就是儒家的厚葬思想。他们指责火葬风习:"古者小敛大敛以致殡葬皆僻踊,谓迁其亲之尸而动之也。况可得而火之耶,举其尸而舁之火,天下惨虐之极,无复人道。虽蚩尤作五虐之法,商纣作炮烙之刑,皆戮之生前,何至戮之于身后也。自焚耶,子孙焚之耶,佛者夷狄之法,今吾所处中国耶……有识者为之痛惋久矣。"① 元朝在典章中说北京路"凡人有丧,以火焚之"是"实灭人伦,有乖丧礼。"② 唐龙江《梦馀录》说:"火葬起于西域,惨毒不仁。昔人比于炮烙之刑,施之仆隶,然且不可,况于亲乎。……岂有燎灼其亲之尸,而仁人孝子乃能安于心乎。"③ 也有人说:"杀之者常刑,焚之者非法,非法之虐且不可施之诛死之罪人,况可施之父母骨肉乎,……焚其亲者,以不孝罪之。庶乎礼教可兴,民俗可厚也。呜呼,古人于服器之微,犹不敢投之于火,故于重埋之。于杖也断而弃之,况敢焚及于尸柩乎。"从以上材料可以看出,上层统治阶级把火葬看成是"大谬"、"有失人伦"、"有叛礼教",是"不仁、不忠、不孝"。而"人伦、礼教、仁、忠、孝"都是儒家思想的核心。

火葬习俗的具体表现各地不尽相同,有的地方要举行隆重的仪式,这从《马可·波罗游记》"唐古忒州"中可以看到:

---

① 黄震:《黄氏日钞》卷七十"申判府程丞相乞免再起化人亭状"。
② 《马可·波罗游记》第151章"蛮子国都行在城"。
③ 《大元圣政国朝典章》三十礼部卷之三"禁约焚尸"条。

"焚前，死者之亲属在丧柩经过道中，建一木屋，覆以金锦绸绢。柩过此屋时，屋中人呈献酒肉及其他食物于尸前，盖以死者彼世享受如同生时，迨至焚尸之所，亲属等先行预备纸扎之人与骆驼钱币，与尸共焚。据云，死者在彼世因此得有奴婢牲畜钱财等若所焚之数，鸣一切乐器。

"其焚尸也，必须请星者择吉日。未至其日，停尸于家，有时停至六月之久。

"其停尸的方法如下：先制一匣，匣壁厚有一掌，接合甚密，施以绘画。置樟脑香料不少于匣中，以避臭气。旋以美丽帛覆于尸上。停丧之时，每日必陈食于柩前桌上，使死者之魂饮食。陈食之时，与常人食时相等。其尤怪者，仆人有时谓不宜从门出丧，必须破墙而出。此地之一切偶像教徒焚尸之法皆如是也。"

他还记载了江南水乡居民火葬时的盛况："人死葬其尸，设有死者，其亲友服大丧，衣麻，携数种乐器行于尸后，在偶像前作丧歌，乃至焚尸之所，取纸制之马匹甲胄金锦等物并尸共焚之。据称死者在彼世获有诸物，所作之乐，及时对偶像所唱之歌，死者在彼世亦得闻之，而偶像自往贺之也。"[1]

对于骨灰的处理也有种种不同，有的如《清波杂志》"火葬"条所说："浙右水乡风俗，人死虽富有力者，不办蕞尔之土以安厝，亦致焚如僧，寺利有所得。凿方尺之池，积涔蹄之水，以浸枯骨。男女骸骼淆杂无辨，旋即填塞不能容。深夜，乃取出畚贮，散弃荒野外。"也有以金瓮盛之，并设祭的，如《通典》卷一九三说："石国……城之东南立屋，正月六日，七月十五，以王父母烧余之骨金瓮盛之，置于床上，巡绕而行，散以香花杂果，王率臣下设焚焉。"有的焚尸后将骨灰放弃之水中，如《通志·四夷》记载："投和……死丧则祠祀哭泣，又焚尸以罂盛之，沈于水中。"《新唐书·南蛮下》也说："哥罗，

[1] 《马可·波罗游记》第151章"蛮子国都行在城"。

……死者焚之，取烬贮金罂沈之海。”有的是将骨灰埋葬，“焉者……死亡者皆焚而后葬。”[1] 又《唐会要》卷一百也有相同记载：“结骨……其婿死丧，刀徬其面，火葬收其骨，逾年而葬。”

至于火葬的用意，除信仰佛教的民族地区是因受佛教思想影响外，其余各民族地区情况也不太一样，有这样一些说法：一是据前面所引的《墨子·节葬下》所言，认为火葬的用意是为了让死者顺利升天。另一种说法认为古代“有一种迷信是把尸体看成束缚鬼魂自由的羁绊，认为只有尸体消灭后，鬼魂才能得到其所应到的冥间去生活。根据这种迷信而来的葬法，就要想方设法，使尸体早一点消灭”，因此须行火葬。[2] 这后一种观点是有一定道理的，因为其有历史的依据。

根据考古学、民族学提供的资料，原始先民为了达到“使尸体早一点消灭”的目的，对死人尸体的处理方式，最早很可能是将尸肉吃掉。从世界范围讲，早在人类直系祖先的南方古猿时期就已经流行这种处理死尸的方法。就我国来说，在更新世叶晚期的猿人阶段，当时的人类（猿人）便是以这种方式来处理死尸的。例如对北京猿人，许多学者都认为确实存在着一个“同类残食”的现象。这种做法在后世民俗中有许多遗存与变异。《墨子·节葬》载：“楚之南有啖人国者，其亲戚死，剖其肉而弃之，然后埋其骨乃成为孝子。”这与近代苗族、瑶族流传的丧葬习俗出现之前“分食尸肉”的做法是一致的。万震《南州异物志》说：“鸟浒，……在广州之南，交州之北，恒出道间伺候行旋，辄出击之，利得人食人，不贪其货，并以肉为肴俎，其髑髅破之以饮酒，以人掌趾为珍异，以食老也。”《马可·波罗游记》也谈到，福建沿海一带的土著很喜欢食人肉，以为人肉比其他肉类味道更鲜美。[3] 这些都可视为原始先民那种以食尸肉来处

① 《通典》192卷。
② 朱天顺：《中国古代宗教初探》第189页，上海人民出版社1982年版。
③ 《马可·波罗游记》第190页，福建科学技术出版社1981年版。

理死者尸体的做法流风所披。然而，“相类残食”即便是在动物界，也是一种十分残酷的行为，这种处置尸体的方法必然很快会被其他手段所取代。而火化则是“尽快消灭尸体”的最佳方式。因此，可以说，火葬是原始时代残食尸肉这一处置尸体的形式演化而来的，最初的目的是希望灵魂能挣脱尸体的束缚，轻松地自由自在地升入天堂。

火葬，现已成为汉民族城镇中最流行的一种丧葬方式，愈来愈为广大群众所接受。这是因为：第一，火葬比之土葬更科学。人死之后，思维、感觉便随之消失，遗体要腐烂，还是及时火化处理好。第二，卫生。尸体经过高温焚化，骨灰洁白、无菌、无毒、无味，不会污染空气和水源，可以杜绝病菌传播。第三，经济。不用棺木，不占土地，日后也不用执骨迁坟，可大大减轻丧家的经济负担，于国家也节省土地和木材。第四，方便。死者家属或亲友可在预约时间内办妥丧事，骨灰可寄存在骨灰室，也可放在家中，迁移携带方便。

三、临水峭壁的崖葬

崖葬又名悬棺葬，是我国古代广居于南方的濮越民族的一种特殊葬俗，被认为是世界文化史上的一大奇迹。其葬法是利用天然岩缝或人工木桩把棺木悬置在峭壁之上，或者将棺木放在天然或人工凿成的岩洞之中。悬棺葬的葬地都是选在面临江河的绝壁高岩上，其葬具多为船棺，长度为 2—3 米，宽约半米多，形体似一只船，分为头、尾和仓三部分，头尾翘起，仓为棺柩，安放尸体。

依凌纯声先生之说，我国大陆的崖葬主要分布于两大区，处于东南地区的，在赣、浙、闽三省，例如武夷山和栏杆山的崖葬，约为山越、瓯越、闽越的遗迹，系属古之百越，而在云南、贵州等地的“僰人、僚人、傜人、仡佬、龙家、倮户等皆为百濮之后，保持濮越文化较

多，中国西南的崖葬，为彼等所留的遗迹。[①]

居于南方长江流域的古濮越人，正如《汉书·严助传》所言，是"水行山处"之民，故他们死后施行了与"山"、"水"有密切关系的崖葬。当然，此葬俗还同濮越人的生活习性有关。濮越人之"濮"字，从水从人，《说文》亦说，濮字从水，说明濮人即"水人"，为水上人家。《左传·昭公十九年》曰："楚子为舟师，以伐濮。"《滇系·蒲人篇》云："蒲人即古百濮……以竹篓负背上，或傍水居，不畏深渊，能浮以渡。"《太平御览·僚传》引《永昌郡传》："僚民……能水中潜行数十里，能水低持刀刺捕鱼。"这都说明，濮人乃傍水而居之人。至于越，族称上虽没有像濮字那样的解释，但史籍上对越人水居的记载颇多，《越绝书》卷八载："勾践唱然曰：夫越性脆而愚，水行而山处，以船为车，以楫为马，往若飘风，去则难从，锐兵任死，越之常性也。"《淮南子·主术训》曰："汤武，圣主也，而不能与越人乘于舟（小船）而浮于江湖。"《齐俗训》亦有："（闽）越，方外之地，剪发之身之民也……处谿谷之间，篁竹之中，习于水斗，便于用舟，地深昧而多水险。"诸文字十分生动地反映了南方古越民族的水上生活。

古代濮越民族的生活习性对其葬式产生了深刻的影响。纵观我国崖葬的葬具，虽然样式不少，但船形棺是早期的典型形制。从发掘情况看，东南地区的崖葬棺具的船形虽不如西南地区的那样显著，但都是用圆筒木半开剖成，整个棺具极似独木舟，这也是船的一种，是舟的原始型。明徐学谟《游仙岩记》云，"他岩，棺尤累累，有规形而锐者稍异。又有壑而舟横者，窦而床列者，虽去人远甚。俨有形似，其'仙船岩'。"又明朱维京《游仙客》中也有"岩有千年骨，梯悬万仞船"的诗句，再如位于江西贵溪南面的南丰县仙人岩，方志中曾载："在山半中有尾，有窦，有仙床，坚硬若沉香。又有石函、

① 凌纯声：《中国与东南亚之崖葬文化》，台湾《中央研究院历史语言研究所集刊》第23本下册，1950年。

七星剑、木匙、五色锁子骨、小木船、桅杆，其舟穴犹存。"① 古濮越人生前善于用舟，死后以船为棺安葬，乃自然之事。正如马克思所言："生前认为最珍贵的物品，都与已死的占有者一起殉葬到坟墓中，以便他在幽冥中能继续使用。"② 类似情况，在南太平洋的萨摩亚人和越诺人中也有。由于他们为海岛人家，非船不能生，所以人死后就以船为棺，将死者葬于海滨，或将死者置于船上，任其飘浮于海上。③ 在崖葬早期，大概还没有专门作为葬具的船形棺，而以死者生前使用的船（独木舟）作为葬具。因此船形之棺，应是肇始于独木舟。

那么，以舟代棺与古濮越人的灵魂信仰有何关系呢？其实，他们是把船作为其灵魂归宿的载体。以船为棺是濮越人灵魂信仰的产物。在他们看来，同他们密切相关的船只，会把他们的灵魂载回故乡，或驶向另一美满的世界去。四川船棺有的棺内还有木棺，船棺起着椁的作用。《武夷山志》卷六载："又有四船，俯仰相覆，亦盛仙函，船皆圆木刳成，半枕于洞中，置函二十余。""内有船盛仙蜕数函。"既有函盛尸体，还要外套船棺，这就有力地说明船棺除了具有一般棺的作用外，古濮越人还赋予了其载运灵魂的功能。

送亡魂到一个适当的处所，不让它与活人纠缠，与活人捣乱，最好的办法是把亡魂引到祖先那里去。四川珙县流传这样的民间传说：僰人部落首领阿旦因部族遭受恶性传染病，死亡者甚众，他自己也染上重病。他把弟弟阿段藤喊到病榻边，对他说："听老人说，我们僰人远祖老奶奶住在很高的山头上，她知道一切，你快去找着她，请她救救子孙后代。"阿段藤经历了千辛万苦找到了远祖老奶奶。老奶奶说："你们对祖先不尊敬，埋浅了，任野兽糟踏，要把

① 民国江西《南丰县志》卷一。
② 马克思：《摩尔根〈古代社会〉一书摘要》第51页，人民出版社1965年版。
③ 柯克士：《民俗学浅说》郑振铎译，第184页，商务印书馆版。

棺材架在高岩上，才算是敬重祖先，子孙才会兴旺。"① 这则传说十分明确地反映了魂归"故里"的观念。在古濮人看来，唯如此方能让死者灵魂得以安宁，达到取悦亡魂的目的，恰如列维－布留尔说的，人死后的"葬仪防止死者今后再混入活人中，并把他引进即将作为一员去参加的那个社会中……死人从遵守规定中得到了回报，心安理得，于是不再要求什么东西，从而，活人也不再用害怕他了。"②

古濮越人以舟代棺将灵魂送至祖先的出处的看法，可与古代南方民族的"魂舟"习俗互为印证。凌纯声在《中国与东南亚之崖葬文化》一文中指出："今婆罗洲多船形棺……此船形棺与岩葬之起源地有关。"③ 而婆罗洲的达雅克人就曾盛行把灵魂招回来后，再用"魂舟"引导灵魂返回老家的招魂送魂仪式。本世纪20年代，法国学者戈鹭波在《东京与安南北部的青铜时代》一文中，对此有详细叙述：先建一个"平栏"式小屋，这是让死者的灵魂准备在天国居住的。屋中盛了各种生活用品。村民们从早到晚吹奏芦笙，敲击铜鼓以驱赶鬼怪，当灵魂取到屋中的物品后，便为灵魂准备一只船，船头船尾模仿犀鸟的头和尾，船上还有装饰着鸟羽的桅杆，作为陪伴和引导灵魂的鸟儿的栖身处，船的后部还有一个小船，里面放有铜鼓、锣和武器。一切就绪，村民们便不断击鼓，邀请死者的灵魂上船，然后由一位叫丹蓬·德鲁的仙人指挥，将灵魂送至遥远的故乡。④ 至今有些地方还有以舟送亡魂的习俗。江西有些地区，在端午节期间要举行"号船"活动，号船队伍中，有一具与真棺大小的棺，棺之两侧各绘一条龙身，舟上尽绘阴间魑魅鬼怪操桡竞渡之

① 《僰人悬棺的来历》，见《悬棺之谜》第11页。
② （法）列维－布留尔：《原始思维》第306页，商务印书馆1981年版。
③ 凌纯声：《中国与东南亚之崖葬文化》，台湾《中央研究院历史语言研究所集刊》第23本下册，1950年。
④ 〔法〕V·戈鹭波：《东京和安南北部的青铜时代》，刘雪红译，载《民族考古译文集》，中国古代铜鼓研究会编印。

状，此棺的抬杠前端圆形截面上写“日”字，后端写“月”字以示阴间阳界，号船实际是一种以龙舟送亡魂至阴间的仪式，① 我国南方普遍流行的竞渡习俗，正是根源于原始的以舟送魂、为亡魂超度的祭祀仪式。

魂舟和崖葬皆以舟船作为死者返回老祖宗那里去的工具，所不同处，魂舟运载的为灵魂，由飞鸟为其“导航”；崖葬则是直接将尸体送到悬崖峭壁的岩洞里。可以这样认为，船棺是魂舟更为古老的一种形式。在魂舟习俗出现之前，古代南方民族尽管有了灵魂不灭的思想，但以为灵魂不能远离遗体而独立活动，于是灵魂要回到本氏族之源地，便不得不耗费巨大的人力物力，将沉重的棺置于高高的绝壁中，让遗体和灵魂一道和祖先“团圆”。因崖葬靡费，难度大，非奴隶平民所能为。故后来惟有权势的濮越奴隶主一直沿袭之。而当灵魂可与肉体分离而继续活动的观念发生后，便有了带有浓厚象征意味的魂舟习俗。只需将灵魂送回“老家”，尸体则可就近入土中。广大奴隶平民盛行的正是魂舟观念和习俗。这或许是古濮越人的土墩葬远多于崖葬的原因之一。

我国崖葬年代，从发掘情况看，大致为东早西晚。东部多为岩洞葬，即将棺木放入洞穴里，此以武夷山系为代表；西部多为悬葬，即把死尸架放于峭壁边沿，此以西南地区为最。可以认为，崖葬最初的葬式应当是岩洞葬，后因此葬法必须修掘洞穴，将棺木吊入峭壁洞隙又颇为艰难，于是岩洞葬便渐渐变异传承为悬棺葬式。潘世雄先生亦持此说，认为：“历史上所谓悬棺葬，实际上就是岩葬，是岩葬的变形；它是在当地无天然洞或天然岩洞比较少，不能满足人们的岩葬之需的情况下出现的。悬棺葬是被迫成就的。”②

那么，为什么要将棺木安放于洞穴中呢？这实际上是一种文化上或精神上的“寻根”意识在葬俗上的反映。其成因与古濮越初民

① 张伦笃：《略论江西龙舟文化中的几个特点》，《江西方志》1991年第四期。
② 潘世雄：《对岩葬几个问题的探讨》，载《民族学研究》第四辑。

山洞居处有关。黔南地区古代的山僚乃百越族的一支，宋代人记载这一带僚人的居住生活情况时说："江山险陵……皆左衽椎髻，礼异俗殊，以岩穴为居止。"① "僚在左右江溪洞之外，俗谓之山僚，依山林而居，无酋长……。"② 说明僚人过去曾经居住在洞穴或绝壁之下的丛林间。潘世雄先生据桂林等地发掘出60多处山洞遗址，说明"旧石器时代的柳江人和麒麟山人是居住在山洞里的"，这些原始人群都是"广西濮越人的先民"。他还列举了历史文献。《易经》："上古(之民)穴居而野处。"《后汉书·南蛮西南夷列传》云：盘瓠背高辛氏之女，"走入南山，止石室中"。"巴郡、巴氏之子生于赤穴。"四川《珙县县志》中《洞居赋》、《僰人岩》等资料表明四川僰人也有以岩穴为居止的情况。另外，他还从岩葬洞的形状予以论证："高县的岩葬洞，洞常成门状，门头上并刻以精致的花纹，江西贵溪有岩葬仙岩，洞内用板做成棺室，洞口用板做成门状。这都是古岩居的反映。"最后，他得出结论："树高千尺，落叶归根。这些岩人生时既以岩为家，死时当以岩为葬。"③

"水行而山处"为古濮越先民典型的生活环境，因而他们很自然地将生来死往与水上之舟及山崖之穴联系起来，舟与穴是他们灵魂信仰所凭籍的两种基本实物，最能激起他们灵魂信仰的思维联想，灵魂返祖的载体(舟)及"落脚点"(岩穴)找到了，才能编排以灵魂信仰为目的的崖葬俗的程序和事项。完成了这些葬俗的程序和事项，古代濮越族人的心理便得以平衡及满足。崖葬是一种覆盖面极广而又劳民伤财的葬式，倘若没有强烈的灵魂信念的支配，是难以演化为一种风俗的，这便是崖葬产生和传播的内在文化因素。

---

① 宋·乐史：《太平寰宇记》卷168页，宜州风俗条。
② 宋·范成大：《桂海虞衡志·志蛮篇》及《岭外代答》卷10。
③ 潘世雄：《对岩葬几个问题的探讨》，载《民族学研究》第四辑。

四、高悬古朴的树葬

树葬又称“风葬”、“天葬”、“挂葬”、“空葬”、“悬空葬”，也是一种古老的葬式类型。其葬法是将死者置于深山或野外，在树杈上架以横木，然后将死者置于其上任其风化；也有的将死者悬于树上或陈放于专门制做的木架上。

关于树葬，我国历代文献颇多记载。《魏书·失韦传》云：“失韦国，……父母死，男女聚哭三年，尸则置于林树之上。”《周书·异域上》谓莫奚人葬俗是，“死者则以苇薄裹尸，悬之树上。”《北史·契丹传》曰：“父母死而悲哭者，以为不壮，但以其尸置于山树之上，经三年乃收其骨而焚之。”《隋书·地理志下》载荆楚蛮左地区风俗说：“传云盘瓠初死，置之于树。”《旧唐书》说：“契丹，……其俗死者不得作冢墓，以马驾车送入大山，置之树上。”《太平御览》曰：“木客”人“死皆知殡敛之，不令人见其形也，葬棺法每在高岸树杪或藏石窠中”。胡朴安《中华全国风俗志》载，鄂伦春族人死后“用靴皮将尸体裹起，择日舁出，架于树上。待皮肉腐烂，骨坠下，然后拾起埋之土中”。此外，据调查，生活于黑龙江省抚远县下八岔的赫哲族也有树葬习俗，将死掉的小孩用桦树皮包扎起来，置放在树杈上。[1]台湾柯培元《噶玛兰志略·风俗志》谓当地少数民族葬俗是：“置死者于树枝间，任鸟雀食之。”这些资料皆表明，这种葬法还是以“树葬”命名最为恰当，因为它能形象地反映出这种葬俗的最本质的特征。

从树葬的葬式和木架结构等情况看，大致可以分为以下几种类型：

---

[1] 见赫哲族调查材料之一《黑龙江省抚远县下八岔赫哲民族乡情况》。

悬尸于树

这种葬法在我国历史文献和民族学材料中都不乏其例。《周书·异域上》曰："库莫奚，……死者则以苇薄裹尸，悬之树上。"方式济《龙沙纪略》说，"东北边有风葬之俗，人死，以刍裹尸，悬深山大树间，将腐，解其悬布尸于地，以碎石逐体薄掩之，如其形然。"① 广西大瑶山一带，对小孩也实行这种葬法，其做法是用破布或棕皮包裹尸体，放入竹筐中，请道公开路，把竹筐挂在山冲的树林中，让尸体迅速腐烂，认为这样小孩的灵魂就容易转世投胎。②《西域图志》也载准噶尔地区有所谓的"五行葬法"，行"木葬则悬诸树"。③ 宋人朱辅《溪蛮丛笑》谓五溪蛮葬俗是先将死者葬于土中，若干年后再起出遗骨，"易以函，或枷崖屋，或挂于木，风霜剥落皆置不问"。《滇南新语》谓，"中甸、维西之把傈、傈僳、模傈……其亲死，必延喇嘛咒之，各刀把或擦妈向尸诵经咒，刀把谓死者无罪，则悬尸山树之极巅以风，曰天葬。"台湾《噶玛兰厅志》卷五下谓直兰县"平埔族"噶玛兰群葬俗曰："死不棺殓，众番邦同掘葬。如农忙时，即用双木塔架水侧，悬裹其上，以令自溃。"这种悬尸于树的葬法，现代在北方的鄂伦春族、赫哲族、鄂温克族，以及南方大瑶山的瑶族中，还有遗存。鄂伦春族人死以后，丧仪办得既隆重又神秘，乌力楞的亲友们要用冰雪或河水沐浴尸身，然后剥取桦树皮制成一个特殊的棺材，把死者装殓以后，寻找一棵树干茂密的大红松，搭起木架，把棺材悬吊在半空。这样既不用担心野兽伤害尸体，又免去了因人少或天寒地冻而挖土深埋的困难。

另外，广西大瑶山地区的茶山瑶及贵州黎平县肇六乡侗族婴儿死后也实行"挂葬"。具体葬法是：先给死婴穿好衣服，放在粪箕或簸箕中，用新白布（或黑布）盖上，挂在村寨附近的山坡的树枝

① 见《小方壶斋舆地丛抄》第1函第1帙第6册。
② 见《广西大瑶山瑶族社会历史情况调查》第29页。
③ 《西域图志》卷三十九《风俗》。

上、竹枝上，或用草绳捆好挂上，任野兽野禽吞食。当地人们认为，这样才能使母亲再孕，否则就难孕或绝育。采用此葬法的人们认为，这样可以使死者灵魂更加方便自由地回归本源，转换成新的灵魂进入更加美好的境界。

2、缚尸于树

此葬法是以藤条或绳索之类将死者直接捆缚于树上。如《大清一统志》卷三百九十四谓："夭苗，在（都匀）府境陈蒙烂土坝等处，一名黑苗。缉木叶以为上服，衣短裙。女子年十五、六构竹楼野外居之。死不葬，以藤蔓束之树间。"《百苗图》也谓夭苗是"死不葬，以藤蔓束之树间。任风化其尸"。这种葬法留下的资料不多。

3、置尸于台

即在大树的两枝树杈上并排搭上小树条，上面再铺上树枝，构成一个小小的平台，然后将死者置放在树枝搭成的平台上。这种方式在东北鄂伦春族和鄂温克族人中习见，如生活于内蒙古自治区的一些鄂温克人，其做法是：人死后在家停放一两天，便将尸体运到山上，选择三棵树或四棵树成正角的地方，在树杈间搭以横木架，上铺树枝，然后将尸体陈放在木架上，并在死者身旁放上锅、勺、碗（必须敲掉一块）、烟袋等物品作为陪葬品。此后，即使树架脱落，尸骨掉下也不再过问。[1] 东北鄂伦春族也保持着这种树葬形式。人死后，装入柳条篱笆，到达墓地后，遂将两棵树（相距约1米）在离地面约2米处砍断，上面各固定一根横木，将柳条篱笆安放在横木上。如葬地树木稀少，柳条篱笆便用木架支起。尸体安放的方向，一般是头朝北，脚向南，忌讳面对太阳升起的地方。树葬

[1] 见鄂伦春族调查材料之一《鄂伦春族情况》，第85—86页。

后，尸体在空中停留的时间愈久愈好，但如果尸体从树上掉下，也不再重新安放。看来，后者可能是前者的一种变异形式。

1、悬尸于架

这种葬法完全由人工在地面上搭造露天木架或竹架，再在上面搁置尸体。这种树葬法，在历代文献和民族学资料中也常常见到，如《北史·室韦传》云："室韦国，……部落共为大棚，人死则置其上，居丧三年，年唯四哭。"《中华全国风俗志》也载："乌稽，又名鱼皮（按指赫哲族），因其土人衣鱼皮食鱼肉为生故名。……死以锦片裹尸下棺，以木架插于野。置棺木架上，俟棺木将朽乃入土。"生活在内蒙古自治区呼伦贝尔盟阿荣族查巴奇地区的鄂温克人死后，有的是将死者用桦树皮或苇子、席子等物包扎好，放在野外用人工搭成的类似四棱锥形的四角木架上"天葬"。[①] 生活在鄂伦春自治旗托扎明努图克的鄂伦春族，其习俗是将死者置于柳条编制和松木板制成的葬具中，然后放于野外的专门木架上，露天而葬。[②] 严格地说来，这种葬法已不属于树葬的范畴，但是，有理由认为它是由"置尸于台"的葬法演变而来的，同树葬有着密切的关系。

在以上四种树葬当中，前两种更为原始，后两种则可能是派生形式。至于树葬产生的原因，一些学者认为这种葬俗的出现与游猎经济有着密切的联系；也有的学者提出，古人认为死人的精灵荡游在森林之中，就如生活在活人的身旁，这可能导致树葬之俗。近几年，夏之乾先生多次撰文指出：树葬可能来源于树居。这是因为在原始社会早期，不少地方人们都曾经历过"构木为巢"的树居生活，他们白天下地觅食，晚上则居住于树上，以防野兽侵袭。基于灵魂观念的考虑，远古先民认为，人们在生之时既然栖息于树上，那么，

① 见《内蒙古自治区呼伦贝尔盟阿荣旗查巴奇乡索伦族情况》。
② 《鄂伦春自治旗托扎明努图克情况》。

死去之后同样会以树为"家"，这应当是树葬产生的真正原因。[1]可见，树葬正是树居这种社会存在在人们意识领域的一种反映，是对原始巢居生活的追忆。

五、繁复耗时的复合葬

复合葬是指先后采取几种形式埋葬死者的葬俗。复合葬的方式很多，有的先火葬再水葬、土葬或悬棺葬，有先风葬再土葬，有的先土葬再树葬，等等。

《隋书·契丹传》记载："父母死，以其尸置于小树之上，经三年后，乃取其骨而焚之。"这是先风葬后再火葬的方法。《北史·高车传》载："死亡葬送，掘地作坎，坐尸于中，张臂引弓，佩弓挟鞘，无异于生，而露坎不掩。"这是一种天葬与土葬相结合的类型。也有一些民族实行先土葬后天葬的，如宋代朱辅在《溪蛮丛笑》中记载贵州之仲家的葬俗，其初葬施行土葬，等肉体枯腐后，把剩下的尸骨取出后，装入函中，放到山洞或大树上，实行天葬。

《北史·林邑传》载："王死七日而葬，有官者三日，庶人一日，皆以函盛尸，鼓舞导从。舆至水次，积薪焚之，收其余骨。王则收金瓮中，沉之于海；有官者以铜瓮，沉之海水；庶人以瓦，送之于江。"这是先火葬而后再行水葬的复合葬。朝鲜族也曾有这样的葬俗，行行土葬，数年后再挖坟捡骨进行火葬，把骨灰撒入江河，再行水葬。

普米族是先火葬再悬棺葬。火葬时由四人将盛尸体的木箱抬至火化场后用斧头劈开，让尸体落入架好柴草的柴房内，丧师手执法铃和松明念火葬经，小丧师在柴房上倒入蜂蜜和酥油相拌的香油，再点燃柴房焚化尸体。火化后由死者子女装殓骨灰，盛放白布口袋或骨灰罐中，然后由亲友送到骨灰洞中存放。

---

[1] 夏之乾：《从树葬看树居》，《民族研究》1983年第4期。

裕固族的葬俗有火葬、土葬、天葬三种，但以火葬为主。他们往往是人死后先火化，第二天收起骨灰，盛入一只红布袋中，然后再行土葬。土葬时起坟，在坟周围及上面镶上白色石头，以示吉祥。

关于复合葬的文化意蕴比较复杂，各地很不一致。复合葬并不重视遗体的保存，这一点与汉族人对尸体的"防腐处理"大相径庭。有的民族甚至不重视尸骨或骨灰的保存，重视的是处理（焚烧）肉体的火的净化力以及处理灵魂的净化力，因而丝毫没有意识到遗骨的神圣性。前面列举的朝鲜族即是如此，他们是在火葬后再把骨灰洒入江河中，不眷恋遗骨。他们之所以如此，是要表现一种与江河永固的亲和关系，坚信只要把骨灰洒入江河，死者的灵魂就一定能升入天堂。

六、奇特罕见的腹葬

腹葬，顾名思义，是将尸体食入人的腹中，这是一种极为奇特的葬式。在国外有的原始部落，亲人死后要举行"人体圣餐礼"，认为吃了亲人的尸肉，能得到死者的护佑。

非洲的贝拉尔族人腹葬的具体方法是：人死后，由族长主持盛大的腹葬仪式。先是移尸，由青年人抬着遗体，放在一间被当作临时"灵堂"的大房子里。移尸毕，由族长宣布向遗体告别，全族人围立尸体两旁，由族长带领大家为死者祈祷冥福，然后哭悼。哭悼后，由族长执刀刺开尸体胸膛，掏出内脏，而后把四肢分割开来，切成小肉块分给在场的族人吃。按照规矩，大腿部分给死者家属，小腿部分给其兄弟，心脏给族长，头部给死者孩子，腹部和其他部分给其他族人。男尸的阴茎和睾丸给死者亲属中的年轻女人或已婚未孕的女子，胳膊给猎物最多的猎手。女尸的乳房给正在哺乳的妈妈。年轻猎手死后，其头部和眼珠子给优秀的猎手吃。什么部分给什么人都有讲究。大块分完后，再由各家细分成许多小块，接着大

家开始就地嚼食，吃的时候不煮不烤，也不加温。母亲们把肉块先嚼碎，再喂给小孩。吃时，每人面部表情都很认真，默默无言，细嚼细咽。一般情况下，两个小时左右就可以把一具完尸吃光。食尽即葬毕，参加葬仪的人们均破涕为笑，面带喜色，他们高兴的是确信死者又在大家心中复活了。①

这种葬俗在我国原始社会中也曾流行过。据《墨子·节葬下》的记载，"辖沐之国"有吃死者尸体的习俗；"啖人国"有对死者"刳其肉，埋其骨"的习俗。最让人怵目惊心的应属《尸子》(辑本)中关于周武王战败商纣后、食纣尸身的记载了："武王……亲咋殷纣之颈，手污于血，不温而食。当此之时，犹猛兽者也。"春秋之后，这种食人习俗仍有遗存，如《庄子》曾载："跖方休卒太山之阴，脍人肝而铺之。"② 亦谓跖曾"肝人之肉"。实际上，古代"中国人吞食刚被处死的汪洋大盗的胆汁"，也应属于这种腹葬习俗。③

我国布依族的丧葬中有砍牛习俗。明万历年间郭子章的《黔记》载："卡尤种家……凡祭事，贫者用牛一，富者数牛，亲戚族友各携鸡酒致祭，绕牛而哭，祭毕屠牛分肉毕而散"；"蝈笼种家……丧则屠牛招亲友，以牛角欢饮、孝子不食肉，惟啖鱼虾，故祭毕用之"。周国茂在贞丰百层一带曾搜集到这样一个传说：④ 从前，老人死了，人们就要把他(她)的肉分吃掉。后来，有一个人看到母牛、母马生崽时很痛苦，回家便告诉了母亲。母亲告诉他：我生你时也这样。这个人就想母亲生我这样痛苦，她死了如果把她的肉吃掉，那就太无情无义了。他决定到时不让人们吃自己母亲的肉。于是，别家老人死了，他分得肉回来后，就用藤子串起来，并一一做了记录，后来他母亲死时，人们知道了，要来吃肉，他就把在每家分得的肉分别

---

① 郭存亮：《白事博览》第80页，中国社会出版社1992年8月版。
② 《史记·伯夷列传》。
③ 〔英〕弗雷泽：《金枝》下册第716页，中国民间文艺出版社1987年版。
④ 周国茂：《布依族丧葬中的砍牛习俗试探》，载《民俗调查与研究》，河北人民出版社1988年版。

还给他们。但不够分，有人就提议用牛来代替死者，让人们吃肉。对死者，则做木盒子装殓埋葬。从此以后，人们都学他的样，用牛代替死者的习俗就流传下来了。寓意是把牛作为死者的牺牲，希望在冥界牛继续为死者服务，能替死者受苦。这个传说显然是对遥远的人类童年的回忆，在原始社会中曾流行过腹葬习俗。

勿庸讳言，这种腹葬葬法，在人类之初，只不过是维持生存需要的一种物质手段。生物学研究表明，早期人类食人现象（包括食尸肉）的产生很可能与生物的生存斗争有关。人类愈早期，生产力水平愈低，因而愈受地理环境的制约，生物规律的作用就愈大。由于人类刚从动物界分化出来，生产工具十分简陋，没有锋利的石器，没有强壮的身躯，力量极为单薄，而生存环境又极其险恶，周围凶猛兽类层出不穷，无时无刻不对他们构成威胁。因此，为着获取一定数量的食物来源，求得生存，人类必然要不断进行包括残食同类在内的生存斗争。[①] 既然为了生存不得不"同类残食"，那么放弃死者身上可食之尸肉显然是没有理由的。所以，将尸肉吃掉的处理死者的做法，对现代人虽难以理喻，在人类之初却是顺理成章的事情。

随着时代的发展，后世的腹葬葬式又渗入了诸多信仰、崇拜的因子，成为带有巫术性的一种文化现象。弗雷泽在《金枝》中将腹葬归入"顺势巫术"，是书指出："我们发现一个很普遍的风俗，把神当圣餐吃，或是吃代表神的人或动物，或是吃人形或动物形的面包。从原始的观点看，这样吃神的躯体的理由是相当简单的。野蛮人大都认为吃一个动物或一个人的肉，他就不仅获得了该动物或该人的体质的特性，而且获得了动物或人的道德和智力的特性。"[②] "通常还吃死人的血肉，以及吸取那些死人所特有的勇敢、聪明或其他

① 李安民：《试论史前食人习俗》，《考古与文物》1988年第2期。
② 〔英〕弗雷泽：《金枝》第711页，中国民间文艺出版社1987年版。

素质，或是认为勇敢聪明等素质是在某个被吃的特定部位。"[1] 当代学者龚维英也认为，腹葬的参与者坚信"食人肉可继被食者一切精神品质"。[2] 质诸中国古代的腹葬现象，弗氏及龚氏之说似可成立。

我们今天可以悬想，在远古时代，因着环境的恶劣，克敌制胜应是人们一种极普遍的企求。但由于认识上的局限，人们只能把伤残和消灭对手的肉体，视为制胜对手的最佳方式。在这类制胜方式的启迪下，人们循着弗雷泽所谓"相似律"的思路，即"同样的'因'可以产生同样的'果'，或者说彼此相似的事物可以产生同样的效果"，[3] 便产生了以食人战胜对手并承继其精神品质的巫术行为。应该说，这类事象在中国古代不乏其例，有许多记载曲折地反映了这一文化习俗。在我国，最早运用这种巫术的大约要算黄帝了。根据马王堆汉墓出土《老子》乙本卷前的"古佚书"记载，黄帝战胜并擒杀蚩尤后，"腐其骨肉，投之若醢，使天下嗛之"。夏太康时，寒浞发动政变，推翻有穷氏后羿，"杀而享（烹）之，以食其子，其子不忍食诸，死于穷门"。[4]此属熟食腹葬。商周之际，食人巫术似乎十分盛行过，据《史记·殷本纪》载，纣先后醢九侯、脯鄂侯、烹周文王长子伯邑考为羹。

腹葬的初衷仅仅是为了饱食充饥，后来便演变为充溢精神寄托及自我满足的巫术行为，久而久之，在某一地区或种族内，就成为一种普遍的全民性的丧葬活动。

七、经济卫生的瓮棺葬

瓮棺葬是将尸体或骨灰殓入瓮具之中，而后或埋入地下或投

---

[1] 〔英〕弗雷泽：《金枝》第715页，中国民间文艺出版社1987年版。
[2] 龚维英：《原始崇拜纲要》第125页，中国民间文艺出版社1989年10月版。
[3] 〔英〕弗雷泽：《金枝》上册第6页，中国民间文艺出版社1987年版。
[4] 《左传·襄公四年》。

入水中。此葬法是和制陶文化相联系的，是原始先氏学会了制陶之后的产物。这种习俗早在半坡遗址的氏族公共墓地中就已出现了。在半坡遗址的氏族居住区内，有小孩墓葬七十六座，其中的七十三座是用陶瓮做葬具的。孩子年龄稍大的是用两个粗陶瓮对合起的；年龄幼小的只用一个粗陶瓮，上面再盖上一个陶钵或陶盆。

在辽宁长海县上马石发现的瓮棺葬，陶瓮和葬法都很特别。这里发现的瓮棺墓共有十七座，都是用大型陶瓮盛殓尸骨。葬法是先挖好圆形竖穴，然后把殓有幼童或未成年人的瓮棺放入竖穴内。在这些瓮棺墓中，又有瓮口向上葬式和瓮口向下葬式两种，瓮口向下式的葬法是先把陶瓮口朝下放入竖穴中，把瓮底砸下来，放入尸骨，然后把砸下来的瓮底再盖上。这种葬式和半坡遗址的瓮棺葬显然有所不同。

古书中记载的"有虞氏瓦棺"，也属于瓮棺葬这一类型。《太平广记》中记叙的"袁盎冢，以瓦为棺椁，器物都无，唯有铜镜一枚"，也是这种葬法的一例。古代先民用瓮棺做葬具多是装殓小孩或未成年人，可能是因为大型瓮制造起来不易。据赵翼《陔馀丛考》记载"江西广信府一带风俗，既葬二三年后，辄启棺洗骨使净，别贮瓦瓶内埋之"，据说是因为这样能长久保存骨骼。

在历史的传承中，少数民族也受到这种葬法习俗的影响，但他们往往是将其用于二次葬和非正常死亡者。旧时畲族人死后，便是先停棺于野外，经数年后，再用火焚化，把骨灰收入罐中，然后再行土葬。《闵峤轩录》载：畲族"人死刳木纳尸，其中少长，辟相击节，主丧者盘旋四舞，乃焚木拾骨，置诸罐，浮葬林麓间，将徙则取以去。"瑶族从前也是人死后以棺木成殓，抬到山中以火焚化，然后捡骨盛入罐中，就地掘土埋葬。

还有对非正常死亡者行瓮棺葬的。水族认为患麻疯病而死的人和因难产而死亡的产妇，都不吉利，其阴魂会传染后世，因此他们对这样的死者先行火化，然后把骨灰盛入坛中或土缸中，用一大

土缸倒扣其上，再封闭埋葬。对患麻疯病而死的人，要在低洼处或常年不干涸的烂泥中安葬。对难产而死的女人，要抬到远离村寨的偏僻山洼中去安葬。认为只有这样，才能杜绝病患。这种用缸作的葬式俗称“倒缸葬”。

在我国南方的潮湿地区，木棺容易朽腐，采用坚硬的瓮器作棺具就比较容易长期保存。在我国出土的瓮棺上，其中有不少瓮棺都凿有小孔，目的是为了让死者的灵魂自由出入。

八、奇形怪状的葬式

所谓葬式，一般地说应是指死者埋葬时躯体的放置形式。我国各民族中最普遍、最基本的是仰卧直肢葬，同时也有一些特殊的形式。

1、仰卧直肢葬

此葬式具有悠久的历史，早在远古时代，人类祖先就开始采用这种葬式，直到如今，很多地区仍然沿用。仰身葬的主体主要是土葬、药物存葬等。具体方法是：人死后亲人给死者净面更衣，而后抬入棺材，让死者仰面而卧，四肢伸开，盖棺后埋入地下。没有棺材的，或放在床板、竹板、苇席上，或直接放入墓穴里进行掩埋，但均让死者仰身而卧。这是因为，死者的亲人觉得，死者辛苦一生，这样埋葬可以使死去的亲人更好地安息。

2、屈肢葬

屈肢葬是古代人类葬式之一，在新石器时代和青铜器时代均有流行，距今约有5000多年历史，据对中国和前苏联一些地方的古葬考证，当时采用屈肢葬式比较普遍。具体方法有屈肢直埋式和

屈肢入棺式两种。前者是先掘一二米左右深的土坑，将尸体的上、下肢屈折盘好置于坑内，然后填土，或填平成墓，或堆土成坟；后者是在人死安葬时，将尸体的下肢折起，上肢屈折至胸前，置于棺内，然后埋入土中。从其形状看，大致又可分为卧式屈肢和蹲坐式屈肢两大类，其中又以蹲坐式屈肢葬为主，卧式屈肢葬则比较少。

在历史文献中，屈肢葬不乏记载。如《北史·高车传》载："其死亡葬送，掘地作坎，坐尸于中，张臂引弓，佩刀挟鞘，无异于生，而露坎不掩。"李昉《太平广记》卷四百八十一引《酉阳杂俎》曰："獠在牁牂，其妇女七月生子，死则竖棺埋之。木耳夷，旧牢西，以鹿角为器，其死则屈而烧，而埋其骨。"① 李京《云南志略》"诸夷风俗"条也载：元代白族"人死，俗，尸束缚令坐，棺如方柜，击铜鼓送葬"。清代，今四川甘孜藏族自治州新龙县（旧称瞻化县），"纯系夷民，……若死，则喇嘛打卦，视其应当水葬、火葬、地葬、天葬时，始照此为之。……地葬，将其尸体捆缚如坐椅形，所掘之穴，亦如其大小，置坐其中，上盖以土，砌一石堆而已"。② 又四川巴塘县（旧称巴安县），"夷俗，凡人死后，均用绳缚，令口膝相连，两手交插腿中，更裹以平日所着旧衣，盛入草袋，悬诸梁间，请喇嘛为之诵经，……数月始送葬焉。其葬法须喇嘛考卜定夺，有天葬、火葬、水葬三种"。③ 甘肃，"番俗，……父母殁，男女聚哭尽哀，请喇嘛七人左右诵经，移尸帐房内，左以白褐单，盖之或三五日，于番经选日时，以皮绳束尸，缚牛背上殡去，……驮至山后直坑，……置尸于内，以火焚之，化为灰烬，覆以土，不起坟。"④ 西藏，"……其葬式有天葬、地葬、水葬之别。葬式必先问喇嘛，喇嘛视其资产有无而定之。……地葬及天葬均为富者之葬式，贫者皆从水葬。"⑤

---

① 据芮逸夫《僚为仡佬试证》：僚人竖棺而埋之俗可能是蹲尸或立尸于棺的葬法。
② 见《川康边政资料辑要·瞻化概况资料辑要·礼俗》。
③ 见《川康边政资料辑要·巴安概况资料辑要·礼俗》。
④ 宣统《甘肃全省新通志·舆地志·风俗》。
⑤ 《西藏通览》；康熙《西藏志·丧葬》。

除上述外，我国云南的永宁纳西族、独龙族、怒族、普米族，广东连南的瑶族，四川甘孜藏族自治州的藏族、普米族、纳西族等，至今还残留屈肢葬俗。台湾省一些民族群体中流行蹲坐式葬法。兰屿"雅美族"人死后，将"尸体上下肢曲于胸前作坐姿，以麻布包尸，以麻绳捆缚，横三道、竖三道"。埋葬时，"由丧主剪去包尸之绳索，下葬于墓穴内，尸体斜靠在穴壁，头朝南北向，上盖以木板，然后覆土埋之。"[1] 显然，这应是蹲坐式的葬法。屏东县"排湾族"病人"断气后即将死者附起，呈坐姿，使其两腿弯曲，将膝盖紧贴胸部，两脚尽量靠近臀部；两臂交叉置于胸前，左臂在右臂上，两手则置于两肩上，再以麻布包扎"。正常死亡者埋葬于室内地下专门修建的墓穴内，将死者"靠在墓壁上，面朝东"。[2] 南投县"布农族"无论正常死亡还是凶死，都实行蹲坐式屈肢葬。但对凶死者多就地掩埋，而正常死亡者多葬于室内。死者"若为女性，则屈其下肢，双手平放于膝上，于胸、膝之处各用绳捆好；若为男性，亦屈其下肢，然右臂压于左臂之上，两掌平贴胸部而手指插入胁下，亦用绳捆好；下肢的屈法为膝部耸起，脚跟紧贴臀部"。埋葬时"将尸体放入穴中。尸体的头须朝向太阳落下去的地方"。类似葬法在"雅美族"、"赛夏族"、"邹族"、"鲁凯族"中也有。[3]

关于屈肢葬的意义，至今还没有一种令人满意的解释，国内外曾有一些专家学者对此进行过研究，高去寻先生认为："屈肢葬的意义向来的看法约可分成四种：(1)有人认为是希图在墓内节省地方或节约人工，使尸体屈肢则所占的墓塘便可缩小；(2)有人以为屈肢是合乎休息或睡眠的自然姿态；(3)有人判定这种姿态是用绳绑起来阻止死者灵魂走出，向生人作祟；(4)有人认为这种姿态像

---

1 卫惠林、刘斌雄：《兰屿雅美族的社会组织》第63页，1962年台湾版。
2 石磊：《後湾——一个排湾族部落的民族学田野调查报告》第118页，1971年台湾版。
3 邱其谦：《布农族卡社群的社会组织》第72、73页，1966年台湾版。

胎儿在胎胞内的样子，象征着人死后又回到他们所生的胎盘里边去。"①

朱天顺认为"屈肢葬可能因为死者生前是个行为不轨的人，为了使其在阴间不破坏鬼魂的集体生活，或使其不能出来对活人作祟，所以使其尸体抱膝缩成一团，或把他捆绑起来埋葬"。② 覃彩鸾认为广西地区屈肢葬产生的原因是"在尚未有桌椅的上古时代，人们坐皆蹲踞，以避免地面的潮气对人体的侵害和各种蛇虫的叮咬，天长日久，坐皆蹲踞成俗，以致把各种象征养身安息的方式用来处理死者"。③ 至于独龙族的屈肢葬，有的人认为"是让死者环火而眠的意思"，而珞巴族的屈肢葬则是为了"祈求死者重新投胎"。④ 夏之乾对上述观点作过详细评析，以为"凡实行屈肢葬都要在死者死亡后即以藤条或绳索之类加以捆束，因此，将这种葬式的含义解释为防止死者鬼魂作祟以及象征胎儿状，以便死者灵魂早日转生似更具有合理性，因为这更符合远古人类的原始心理状态"。⑤

其实，作为原始人灵魂不灭观念的产物的屈肢葬，其意义因时因地因民族而异。以时代而言，我国甘肃永靖秦魏家齐家文化墓地中的男女合葬墓，女性殉葬者采用屈肢葬式，是父系社会男女不平等的产物。而战国秦的独立屈肢葬，却是奴隶有了独立政治地位的依据。以民族而言，云南的独龙族人将他们的屈肢葬式解释为人死是一种不醒的长眠，故应仿其生前面朝火塘侧身屈肢睡眠的姿态。永宁纳西族在火葬前要用麻布带子捆绑尸体，则是用以象征死者生前的蹲坐姿势。⑥

---

① 高去寻：《黄河下游的屈肢葬》，《中国考古学报》1947年第2册165页—166页。
② 朱天顺：《中国古代宗教初探》第191页，上海人民出版社1982年版。
③ 覃彩鸾：《广西远古葬俗——屈肢蹲葬》，《广西日报》1981年5月2日。
④ 宋兆麟：《中国原始社会史》第478页，文物出版社1983年版。
⑤ 夏之乾：《中国少数民族的丧葬》第82页，中国华侨出版公司1991年10月版。
⑥ 容观琼：《我国古代屈肢葬俗研究》，《文化人类学与南方少数民族》，广西人民出版社1990年版。

3、俯身葬

俯身葬是古代奇特的葬式之一。从考古资料看，这种死者骨架作扑倒姿态的葬式，在新石器时代，最流行于长江下游的马家浜文化中。在马家浜、圩墩和草鞋山清理的200多座马家浜文化类型的墓葬中，普遍实行单人俯身葬。[①] 此外，在仰韶文化墓地中也有大量俯身葬例发现。如半坡遗址的174座成人墓中，有15座为俯身葬；北首岭墓地也有10多座俯身葬；姜寨遗址也有少量的俯身葬发现。黄河下游的裴李岗文化、大汶口文化和龙山文化墓地，以及长江流域的大溪文化等也偶有俯身葬发现。

俯身葬不仅出现的时间早，而且分布很广，延续时间也长。其所表现的文化意蕴自然不尽相同。赵光贤在《关于殷代俯身葬问题的一点意见》中认为，"这些俯身葬的人应当是奴隶或近似奴隶的人"；[②] 吴汝祚《安阳大司空村的殷墓是否全属晚期》一文则认为"俯身葬在小屯殷代文化中，早、中期比较流行，晚期渐趋减少。因此，俯身葬的墓就不能一概认为是奴隶的，但是奴隶是有俯身葬的"。[③] 看来，用阶级分析方法是不能揭示此葬式的底蕴的。1973年河北藁城台西商代遗址发掘，其中M14的墓主为俯身葬，而殉葬者却为仰身葬。[④] 这就更直接推翻了俯身葬属于殉葬的奴隶的观点。

大汶口文化遗址的俯身葬，有人认为"可能与非正常死亡有关"。[⑤] 从青裤瑶的情况看，这种解释是有道理的。而马家浜类型遗址墓地，由于是普遍实行俯身葬，显然就不能用"非正常死亡"来解释，而应是一种正常的葬俗。其实，俯身葬和其他葬式一样，主要是与当时人们的宗教观念和生活习惯有关，人们以为实行此种葬式，

---

① 《新中国的考古发现与研究》，文物出版社1984年版。
② 《考古通讯》1956年第6期。
③ 《考古通讯》1958年第3期。
④ 《河北藁城县台西村商代遗址1973年的重要发现》，《文物》1974年第8期。
⑤ 《新中国的考古发现和研究》第94页，文物出版社1984年版。

可以使死去的人更快更好地转入地府，回归本源。

4、二次葬

这种葬式在民俗学中又称为捡骨葬或洗骨葬，即人死以后，待死者的软组织皮肉腐烂脱尽，把骨骼收拾起来再葬一次。前面论及的复合葬中，有的即属于此类。

二次葬的墓例在我国大多数省份的新石器时代墓地中曾有大量发现，如半坡遗址中发现过5座仰韶文化时期的二次葬；华县元君庙墓地上的57座墓，大多采用了二次葬法。华阴横阵遗址的24座墓也和元君庙相似，以二次葬为主。其它如陕西临潼姜寨遗址、华县柳子镇护泉村安家堡遗址、渭南县史家遗址、宝鸡北首岭遗址，山东兖州县王因遗址，青海民和县核桃庄墓地、大通县上孙家墓地，甘肃乐都柳湾遗址、永昌市鸳鸯池墓地，以及南方的大溪文化墓地、屈家岭文化墓地、南京北阴阳营墓地、崧泽文化墓地，福建昙石山文化墓地、石峡文化墓地等也大多有二次葬现象存在，遍及陕西、甘肃、青海、宁夏、山东、黑龙江、江苏、河南、湖北、湖南、云南、广东、广西、台湾、上海等地。①

在我国历史文献中，有不少关于二次葬俗的记载。《墨子·节葬》曰："楚之南有啖人国者，其亲戚死，朽其肉而弃之，然后埋其骨，乃成为孝子。"《后汉书·东沃沮传》讲居住在今天吉林省东南与朝鲜毗邻的东沃沮人，"其葬作大木椁，长十余丈，开一头作户。新死者均假埋之，才使覆形。皮肉尽，乃取骨置椁中。"《隋书·契丹传》云：父母死后，把尸体放在树上，两年后"乃将其骨焚之"。《隋书·地理志下》谓荆楚蛮左地区葬俗是，"始死，即出尸于庭中，不留室内。殓毕，送至山中，以十三年为限。先择吉日，改入小棺，谓之拾骨。拾骨必须女婿，蛮重女婿，故以委之。拾骨者，除肉取骨，弃

① 徐吉军、贺云翱：《中国丧葬礼俗》第217页，浙江人民出版社1991年版。

小取大”。可以说除信仰伊斯兰教的民族和大部分藏族地区外，其他民族中几乎都不同程度地存在着这种葬式。直到今天，在不少地方还在沿用。

下面以一些少数民族二次葬为例，来考察二次葬的具体情形。

二次葬是我国壮族至今仍很盛行的一种葬式。具体程序是：人死洗礼入殓后，埋入土中，叫做“寄土”。寄土时，有的找风水龙脉之地，有的在传统规定的地方，有的则在就近地方埋葬。坟坑大都很浅，以棺盖与地面相平为宜，然后用土堆成略为长方形的圆顶坟墓。第三天去“圆坟”，带上祭品上供、化纸，修整坟墓，还用一木棍吊一串纸条，插在墓顶上，叫扎幡旗。此后每年三月三，或清明上坟扫墓。三年或五年（只能是单数）后，开坟捡骨，盛于特制的陶瓮“金坛”里。捡骨要择吉日良辰，由死者亲属和亲戚并村中一两位有经验的长者一同前去，到了坟前，要烧香祭拜。刨开坟土，用雨伞遮住天空后才开棺捡骨。尸骸已腐朽才可捡骨，否则将棺盖虚掩，复培土待来年再捡骨。捡骨时，首先由女子说明请死者起身，并捧出颅骨，然后其余的人就把骸骨一一捡出，并用稻草、草纸、碎布、刀片等把骨头擦刮干净，剩下的腐肉、破寿衣及废棺木等物随便埋掉即可，以后不复照管。骸骨装入“金坛”要按一定规矩：先放髋骨，尾椎骨，接着把骶骨、腰椎、胸椎依次竖直往上放，脊椎骨还用线香串起来以免散乱，四肢骸骨竖放两侧，再把肋骨、肩胛骨、下巴骨依次放入，最后把头颅放在上面，使整副骨架像蹲坐在坛子里一样。金坛里撒上一把朱砂，坛盖内侧用毛笔写上死者姓名和生卒年月日等，盖上坛口，埋在家族坟地中，培土筑成坟堆，这称之为“埋骨”。把骸骨从寄土之地移至埋骨之地，途中要燃香为亡灵引路，若过桥渡河，背骨的长子要喃喃自语，请亡灵一同过渡。

有的壮族地区如马山、上林、忻城、宜山一带，捡骨后并不马上埋骨，而是将金坛暂放置于离家不远的岩洞，待选好“龙脉吉地”之后，择良辰吉日埋骨，也称“下葬”。三五年后，再去揭开探视，若坛

内无水渗入，即以为此地吉祥，随之培土埋葬，不再移动。每年三月三或清明扫墓。“下葬”后一两年内，如家中发生不幸，则认为是该墓所致，须迁墓重葬。

捡骨葬这种形式，在壮族比较普遍，但也不是人人都用这种方法。这种葬法仅限于成年人，非成年人一般采用别的丧葬方法。

另外，二次葬还有一种形式，名曰“洗骨葬”。是将遗骨掘出放于水中洗净再置于瓮中或木匣内埋葬。历史文献对此也多有记述。《梁书》卷五十二列传第四十六顾宪之传记述衡阳地区风俗云：“山民有病，辄云先人为祸，皆开冢剖棺，水洗枯骨，名为除祟。”乾隆《贵州通志》卷七谓，“龙家，其种有四……在大定者，人死三年，取其尸刷之凡三次。”“六额子，……人死葬亦用棺，至年余即延亲族至墓前，以牲酒致祭，发冢开棺，取枯骨刷洗亲白为度。以布包骨覆埋一二年余，仍取洗刷，至七次乃止。”洗骨葬不久前在我国一些民族地区仍然存在。比如，广西都安三只羊区瑶族，凡被枪杀或跌山而死者，葬后三年须捡骨洗净再葬。并要请巫师在死亡处杀牲开丧一天。以为这样即可铲除祸根。在台湾省的一些民族群体中，“人死后即棺殓土葬，名曰凶葬或大葬。死者年龄在三十以前，经五年后开棺洗骨（年在四十左右为六年、五十以后须八至十二年）。未成年者不洗骨。”并且，在“骨上都点红点，大骨上点两点以上，这是原来点血的遗意”。[①] 居住在广西少数民族地区的一些汉族人民，也有兴洗骨葬风俗的。宁明汉族在二次葬中，所拾尸骨不仅要洗擦干净，还须用香火熏干，按序入坛后请风水先生择吉地再葬。若一时择不得风水宝地，当地还有个“寄厝”习俗，即选一干燥之处挖一个洞暂时寄放骨骸，待得风水宝地再葬之。

二次葬的起因，一般认为是得于当时人们思想中存在着灵魂不死的观念，认为“灵魂可以自由离开躯体，但是必须依附在某物

---

① 凌纯声：《东南亚之洗骨葬及其环太平洋的分布》，见《中国边疆民族与环太平洋文化》第755页，1979年台湾版。

之上，它同尸体联系在一起，而当皮肉腐烂和消解时，它就走入到骨头里去，主要是头盖骨"。[1] 并认为血肉是属于人世间的，必须待血肉腐朽后，才能作正式最后的埋葬，这样死者的灵魂方能进入鬼魂世界。如郭沫若主编的《中国史稿》一书认为："血肉是属于人世间的，灵魂可以离开肉体而单独存在，并且永远不死。因此，皮肉虽已腐烂掉，而灵魂则已进入另一个世界里生活了。并且，人们还十分盼望死者的肉质尽快烂掉，以便迁移骨骸，举行正式的埋葬，使家族成员在另一个世界里早日得到团聚。"[2] 而对于台湾省的洗骨葬，有人则认为是对祖先的尊敬。[3]

宋兆麟先生从民族学的角度，透彻剖析了普米族的二次葬俗之后，认为：人类最初是弃尸不葬，进而是死到哪葬到哪，最后再集中到一个固定的墓地去，这个墓地往往是该族的发源地或故乡。"印第安人死在哪里，埋在哪里，但是无论多远，将来必将遗骸审慎取出，安葬在海滨附近。由于这个习惯，很足证明当马匹未输入南美以前，印第安人所过的生活，正如今火地人民相类似皆沿海居住。他们都有与祖先同葬一处的偏见，他们虽则四处飘泊，但墓里完整的头骨，必须搬到海滨，随祖先的遗骸葬在一起。"[4] 普米族虽然不像印第安人那样来自沿海，但是过去曾有自己的游牧时代，天启《滇志》卷三十称古代普米族"随畜迁徙。又有所谓野西番者，倏去倏来，尤不可制"。这种游居是使普米族实行火葬的原因，因而死到哪里葬到哪里。不过普米族跟原始人一样，也有"与祖先同葬一处的偏见"，把火葬后的遗骨迁移到公共墓地去，从而形成了二次葬风俗。[5] 宋兆麟先生又补充说："尽管二次葬起因不同，有一点是

---

① 拉法格：《思想起源论》，中译本第 124 页，三联书店 1963 年版。
② 郭沫若主编：《中国史稿》第 1 册，第 51 页。
③ 林道衡：《台湾葬俗中的洗骨》，《公论报》副刊，第 133 期，1951 年。
④ 《达尔文日记》上册第 248 页，商务印书馆 1955 年版。
⑤ 宋兆麟：《巫术与民间信仰》第 190 页、192 页，中国华侨出版公司 1990 年 11 月版。

共同的，即死者都有与祖先归葬一处的信仰，一方面是把死者的亡灵送到原来祖先的住地，让死者与祖先相依为命，在另一个世界共同生活；另一方面，则将遗骨送到原来氏族的公共墓地去，实行二次葬。当然，这个遗骨集中地，可能是该氏族最早的墓地，也可能是该氏族在迁徙过程中重要的停留地的墓地。"①

宋先生的观点揭示了二次葬肇起的一个终极原因。随着时代的发展，各地对二次葬的意识便分化开来，进行二次葬的具体方法也有所不同，其内涵也就不可能一致。仰韶文化、大汶口文化中的二次葬，骨架放置整齐，或成规则的一堆，即使是多人二次合葬墓，墓中的个体骨架也是各自成堆，反映了人们对死者的爱护和对尸骨的崇拜。而寺清文化中的二次葬人骨一般都放置凌乱，似是一种畏惧、惩罚、防范心理反映。②

九. 鬼魂信仰与葬式葬法

上述葬法葬式之所以千差万别，形态各异，主要是人们对神魂与形魄之关系认识的不同造成的。

鬼是神魂还是形魄所变，抑或是形魄、神魂共同变幻而成？古代对此有两种不同的说法。一种认为，人死后魂魄随尸体一起变成为"鬼"。如《国殇》："子魂魄兮为鬼雄。"《左传》昭公七年："子产曰：人生始化曰魄，既生魄，阳生魂。……匹夫匹妇强死，其魂魄犹能凭依于人，以为淫厉。"孔颖达作疏时，对神魂与形魄的作用作了进一步解释："魂魄神灵之名，本从形气而有，形气既殊，魂魄各异，附形之灵为魄，附气之神为魂也。附形之灵者，谓初生之时，耳自心识手足运动啼呼为声，此则魄之灵也；附气之神者，谓精神性识渐有所

① 宋兆麟：《巫术与民间信仰》第190页、192页，中国华侨出版公司1990年11月版。

② 云翔：《寺清文化墓葬葬式浅析》，《史前研究》1984年第1期。

知，此则附气之神也。"魂附精神与魄附肉体，作用迥异，又缺一不可，人死是魂魄离开了人的精神和肉体。这可能是古代人既关注死者灵魂，又重视死者尸体，尽量使尸体完好无损的原因之所在。表示在丧葬习俗中，就产生了土葬、崖葬等葬法，目的是保护尸体不受损伤，避免禽兽的侵扰；甚至还作种种防腐性保护处理（如置棺椁、石灰），竭力延长鬼魂寄宿之所——尸体存在的时间。

另一种说法则不同，认为人死后魄随肉体消灭而消灭，只有魂离开肉体变成了"鬼"。如《礼记·郊特牲》就认为人死之后，"魂气归于天，形魄归于地。"归于地的魄随形而灭，归于天的魂继续存在。所以古代有一种风俗，人死后只向天招魂而不向地招魂，如《礼记·礼运》所载："及其死也，升屋而号，告曰皋某复，然后饭腥苴熟。故天望而地藏也。体魄则降，知气在上。"由于魄随体灭，魂独为鬼，尸体便变得无足轻重。为了能使灵魂迅速升天，甚至还希望尸体尽早化消，唯恐给灵魂增加负担。于是出现了火葬、天葬、树葬、水葬等葬式葬法。

任何葬式葬法都反映了鬼魂信仰中包括的两种基本心理：一是畏惧鬼魂的心理，二是由畏惧鬼魂而产生的取悦鬼魂的心理。畏惧心理特别明显地表现在对凶死者的葬法中。例如傣、彝、水、壮、崩龙、赫哲、景颇等民族今天一般用土葬，但对于摔死、杀死、上吊死、落水死、重病死、难产死的凶死者，却施行火葬。这些民族的人们认为：凶死者是因为魔鬼作祟而死的，焚烧尸体不仅可以把滞留在尸体中的恶鬼烧死，而且可以让死者如火化一般迅速前往阴间。又如在仰韶文化的墓葬中，可以看到对小孩的特殊葬俗。小孩的尸体装入瓮棺，棺上钻一小孔，以供灵魂出入；瓮棺采用日常生活中所用的可以扣合的陶器，不入公共墓地。可以推测，这种葬法也产生于一种避邪考虑。因为许多民族都对早夭的幼婴不实行土葬或火葬，而是装在箬叶内或竹筒内，挂在枇杷树上；有的还埋尸于十

字路上，让行人足踏脚踩，据说这样就可以避免小孩再来投胎。[1]此外，一种避邪葬法是肢解凶死者或被害人的尸体，以剥夺死人作祟或报复的能力。在殷代墓葬中有跪葬、倒葬、俯身葬，在东周墓葬中有侧身屈肢葬，这也是出于避邪考虑的葬法。

正是在关于鬼魂升天、投胎、回到人间作祟等等观念的支配下，原始人把祖先看作善鬼，看作能够影响活人命运的神秘力量，畏惧他们，并由此产生了许多取悦他们的葬式葬法。无论是土葬、火葬、崖葬、水葬、风葬还是别的什么葬法，凡应用到祖先身上，都以帮助祖先灵魂安然升天为目的，或者让灵魂顺利回归到祖先的居处。

某些彝族支系认为他们祖先居住在村旁山上的岩洞里，所以对死者用岩葬的方式，葬在岩洞里。对于这种岩葬，当地人解释说，咱们彝祖先人不会盖房子，居住岩洞几千年，为了使后来死人的鬼魂与祖先会合，所以要葬在岩洞里。彝族的"岩葬经歌"唱道："丰衣又足食，别忘老祖宗，死后归源流，葬在岩洞头，先祖来接待，先祖来保护……"[2] 壮族某些地方至今亦仍保留岩葬习俗。土葬三年后，将遗骨取出放入坛中，然后存放于干燥的岩洞中。这种岩葬都是按照一个家族单独存放的，含有魂归家族祖先之意。[3]

所有葬式葬法都是为了让鬼魂有一个好的去处，或为天堂，或为祖先居处，其实都是回归本原，宣扬了完全一致的死亡观：死亡＝回归；而葬式葬法则是两者之间的桥梁。现在，我们可以明白一句妇孺皆知的成语"视死如归"的真正含义！

---

[1] 王小盾：《原始信仰和中国古神》第139页，上海古籍出版社1989年10月版。
[2] 吴承柏：《彝族丧俗调查》。
[3] 梁庭望：《壮族风俗志》"出殡和安葬"，中央民族学院出版社1987年版。

十、死亡葬法篇资料选辑

1、火　葬

自释氏火化之说起，于是死而焚尸者，所在皆然。固有炎暑之际，畏其秽泄，敛不终日，肉尚未寒而就爇者矣。鲁夏父弗忌献逆祀之议，展禽曰："必有殃，虽寿而没，不为无殃。"既其葬也，焚烟彻于上，谓已葬而火焚其棺椁也。吴伐楚，其师居麇，楚司马子期将焚之，令尹子西曰："父兄亲暴骨焉，不能收，又焚之，不可。"谓前年楚人与吴战，多死麇中，不可并焚也。卫人掘褚师定子之墓，焚之于平庄之上。燕骑劫围齐即墨，掘人冢墓，烧死人，齐人望见涕泣，怒自十倍。王莽作焚如之刑，烧陈良等。则是古人以焚尸为大　也。《列子》曰："楚之南有炎人之国，其亲戚死，歾其肉而弃之，然后埋其骨；秦之西有仪渠之国，其亲戚死，聚柴积而焚之，烟熏则上，谓之登遐，然后成为孝子。此上以为政，下以为俗，而未足为异也。"盖是时其风未行于中国，故列子以渠为异，至与歾肉者同言之。歾音寡。

——宋洪迈《容斋读笔》卷 13

2、火化如戮尸

"城外有通济寺，为焚人空亭，约十间，以罔利。愚民悉为所诱。亲死，即举而付之烈焰。余骸不化，则又举而投之深渊。斯人何辜，遭此身后之大戮邪？……人之焚其亲，不孝之大者也。此亭其可再也哉。谨案古者，小敛大敛，以至殡葬，皆擗踊。为迁其亲之尸而动之也，况可得而火之邪。举其尸而界之火，惨虐之极，无复人道。虽蚩尤作五虐之法，商纣为炮烙之刑，皆施之于生前，未至戳之于死后也。……今通济寺僧，焚人之亲以罔利，伤风败俗，莫此为甚！"

——顾炎武《日知录》

3、聚族而葬

骨肉完聚，死而有知，无怨离之鬼，一也。不费耕地，二也。族葬则昭穆不紊而位前定，可不需时月。择葬则位不前定，而美恶亦未有速决之论也，则不得不需时月。或问地他家，茫然无主；或兄弟争利，永岁不决。方其议定，而父母之骨已败而不可举矣，族葬则否，三也。择地而葬，卖主有无厌之求，地邻有刑伤之害，势家有攘夺之患，临事有拦阻之虞，变故百出，则不能无争，故未葬而先破其家者有之。族葬则葬师地主俱无所伸其大利，而纷然之变息矣，四也。墓祭，非古也。分葬而祭，则费愈烦，礼愈渎。一父母也，有父墓，有母墓，又有继母、生母、庶母之墓；推而上之，祖父母、曾祖父母以往，无不皆然。每至寒食、十月朔，子姓奔走十数日犹未得止。族葬则数世之墓一朝而毕祭，不渎不烦，五也。

——陈确《葬书下》

1、中国各民族葬法简表

民族	主要分布地区	传统葬法	现代葬法	其他葬法
汉	全国各地	土葬	土葬与火葬	崖葬、水葬
壮	广西、广东	土葬（二次捡骨葬）	土葬（二次捡骨葬）	“大葬”，（即不再移动的土葬）
藏	青藏高原 川西高原	土葬、水葬、天葬、火葬	土葬、水葬、天葬、火葬	
高山	台湾	土葬（分室内、院内、野外葬等）	土葬（分室内、院内、野外葬等）	“恶死者”就地土葬
鄂伦春	东北大、小兴安岭	风葬后捡骨	风葬后捡骨	
黎	海南岛	土葬	土葬	

民族	主要分布地区	传统葬法	现代葬法	其他葬法
彝	贵州、四川、云南	火葬	火葬、土葬	
羌	四川岷江上游	火葬	火葬	石葬
珞巴	西藏东南部		土葬(曲肢)	对敌人实行解肢葬
景颇	云南		土葬	
独龙	云南		土葬	
怒	云南	火葬	土葬	
裕固	甘肃	火葬、土葬、天葬	火葬、土葬、天葬	
索伦	内蒙		木架葬(天葬)	
阿昌	云南		土葬	
佤	云南	土葬	土葬	
布朗	云南		土葬、火葬	
崩龙	云南		土葬	“凶死者”火葬
拉祜	云南	火葬	火葬、土葬	
傈僳	云南、四川		土葬	将死婴碎骨弃野、火葬“凶死者”
基诺	云南景洪		土葬	
哈尼	云南	火葬	土葬	
纳西	云南、四川、西藏毗邻地区	火葬	火葬、土葬	
门巴	西藏	土葬(屈肢葬)	土葬、火葬、水葬	用布或葫芦装死婴葬入室内地底

民族	主要分布地区	传统葬法	现代葬法	其他葬法
普米	云南		火葬	土葬“凶死者”
白	云南		土葬	
仫佬	广西罗城		土葬(二次捡骨葬)	
毛难	广西北部		土葬	
布依	贵州、云南、四川	土葬(二次捡骨葬)	土葬	
侗	贵州、湖南、广西		土葬	“凶死者”二次葬或火葬
水	贵州		土葬	火葬“凶死者”
仡佬	贵州、广西、云南	崖葬、悬棺、石棺	土葬	
苗	贵州、湖南、云南、广西、四川、湖北、广东等	土葬、崖葬	土葬	
瑶	广西、湖南、云南、广东、贵州	火葬、土葬	土葬	夭亡的婴儿葬于床下
土家	湖南、湖北、四川、贵州		土葬	
畲	福建、浙江、广东、江西、安徽		土葬	
傣	云南	土葬(包括一次葬和二次捡骨瓮棺葬)	土葬	“凶死者”水葬、僧侣火葬
维吾尔	新疆		土葬	
哈萨克	新疆		土葬	
回	全国各地		土葬	

民族	主要分布地区	传统葬法	现代葬法	其他葬法
乌兹别克	新疆		土葬	
塔吉克	新疆		土葬	
塔塔尔	新疆		土葬	
柯尔克孜	新疆		土葬	
撒拉	新疆		土葬	
保安	新疆		土葬	
东乡	新疆		土葬	

——郭存亮《白事博览》

5、中国葬法演变史概表

社会区分	时代区分		距今时间	发展阶段	流行的主要葬法	葬量与葬式
原始社会	旧石器时代	元谋猿人	约 170 万年	原始人群	野葬	单人葬、多人葬
		蓝田猿人	约 80 万年		野葬、墓葬	
		北京人	约 45 万年		野葬、墓葬	
	新石器时代	山顶洞人	约 18000 年	氏族公社	野葬、土坑墓葬、风葬、崖葬、树葬、水葬、瓮葬、瓦棺葬、木棺葬、船棺葬	单人葬、双人葬、多人葬；仰身葬、侧身葬、屈肢葬、俯身直肢葬
		河姆渡氏族	约 7000 年			
		半坡氏族	约 6000 年			
		大汶口文化晚期	约 5000 年			

社会区分	时代区分	距今时间	发展阶段	流行的主要葬法	葬量与葬式
奴隶社会	夏朝	约4000年	部落国家	野葬、圆坑葬、石墓葬、铜棺葬、土葬、风葬、崖葬、瓦棺葬、土墩葬、树葬、洗骨葬、捡骨葬、悬棺葬、船棺葬、树皮葬	单人葬、双人葬、多人葬；仰面葬、屈肢葬、俯身直肢葬
	商朝	约3600年			
	周朝	约3100年			
封建社会	秦朝	约2200年	君主国家	土葬、风葬、崖葬、火葬、洞穴葬、空心砖墓、砖室墓、石室墓、二次葬、铜鼓葬、铜釜葬、玉棺、金棺、树葬、木架葬、树皮葬、石棺葬、垒石葬、革皮葬、水银实葬	单人葬、双人葬、族葬；仰身葬、屈肢葬、俯肢葬
	汉朝	约2100年			
	三国	约1700年			
	晋朝	约1600年			
	十六国	约1500年			
	南北朝	约1400年			
	隋朝	约1300年		天葬、水葬、火葬、土葬、崖洞葬、石葬、风葬、树葬、瓮棺葬、捡骨葬、砖墓葬、陶罐葬、树皮葬、木架葬、石棺葬、垒石葬、竹棺葬	单人葬、双人葬、族葬、多人葬；仰身葬、屈肢葬、俯肢葬
	唐朝	约1200年			
	五代	约1100年			
	十国	约1000年			
	宋朝	约900年			
	元朝	约700年			
	明朝	约600年			
	清朝	约300年			

社会区分	时代区分	距今时间	发展阶段	流行的主要葬法	葬量与葬式
半封建半殖民地社会	中华民国	约80年	专制国家	水葬、天葬、火葬、土葬、石葬、捡骨葬、砖墓葬、树皮葬、木架葬、石棺葬、垒石葬、船棺葬	单人葬、双人葬、多人葬、家族葬、公墓葬；仰身葬、俯身葬
社会主义社会	中华人民共和国	43年	人民民主专政国家	土葬、火葬、水葬、天葬、捡骨葬、二次葬、石棺葬、木架葬、风葬、空葬、砖墓葬、树葬、篾席葬、垒石葬、船棺葬、竹棺葬	单人葬、双人葬、家族葬、公墓葬；仰身葬

——郭存亮《白事博览》

死亡礼俗篇

所谓死亡礼俗，是指安葬、哀悼死者的一系列礼仪活动。人们采取丧葬礼仪，最终目的既要使死者满意，也要让活人安宁。为了不使死者发怒，就要按期祭奠，超度亡灵。由此可见，中国的死亡礼俗，是原始观念和封建观念的混合体，千百年来一直在民间流传，将至今日，死亡礼俗仍残存着不少的旧痕迹。在整个丧葬礼仪过程中，是生者与死者的对话，两者之间，存在一个坚韧的结——念祖怀亲。这个结，表现在生者与死者之间的实体联系之中，也表现在两者间的精神联系之中。而这，又揭示出中国人生死观的深层内核。

一、初丧礼俗

这一礼俗就是把尸体安放在一个特定的场所，

为死者整容、洗面洗身、换寿衣、报丧及送魂招魄等。

1、停尸仪式

民间旧俗，极讲究寿终正寝，凡正常死亡的老人，尽量避免在病床上咽最后一口气。当病人生命垂危之际，一般要先为其沐浴更衣，然后再将其移到正屋明间的灵床上，在亲属的守护下，度过弥留的时刻，此谓之"挺丧"，亦谓之"送终"。据《仪礼·既夕礼》和《礼记·丧大记》的记载：病人将死时，要给他脱掉内衣，穿戴好内外新衣。这一方面是怕死后尸体僵硬，不便穿戴；另一方面则是出于习俗，认为没有来得及穿好衣服就咽气，是"光着身子走了"，亲属会感到十分遗憾与内疚。

死者咽气之前穿的寿衣，按北方汉族习惯，贴身穿的是白色衬衣衬裤，然后再穿上黑色的棉衣棉裤，最外面套上一件黑色的长袍，整套服装不能有扣，要全部用带系，表示后继有人，也就是带"子"的意思。死者的头上要戴一顶挽边黑色帽，帽顶上缝一个用红布做成的疙瘩，用以驱除煞气，认为这样对子孙有吉祥之意。男性死者脚上穿黑色布鞋，女的穿蓝色布鞋。寿衣必须是传统的式样，哪怕时运交移，质文代变，平时再不穿民族传统服饰了，到死的那一天，也还得恢复原装，以免古远的始祖认不出自己的子孙，不予认祖归宗。

临终之前的沐浴更衣，事实上是给死者进行的第一次化妆整容。死者为男性，通常由儿子和女儿来料理；死者为女性，则由女儿和儿媳来料理，除擦洗脸面、手脚和修剪指甲之类事项外，带有一定技术性的理发、梳头和穿衣、插戴等，也可请人来料理。当然，临终的沐浴更衣，已远远超出了服饰本身的物质形式。例如，佤族为去世老人穿寿衣时，除了穿上死者平时所穿的衣服，还要在外面套一件反过来穿的新衣。据说，之所以不把死者平日所穿的旧衣脱掉，是为了便于死者的灵魂认得自己的躯体；之所以要把后加的新

衣反过来穿，则是为了让死者知道自己已经死了。有些地区的苗族给死者打绑腿是反着裹，穿草鞋是倒着穿，让女的不系围腰，反让男子加系围腰。云南武定、贵州毕节等地彝族在丧礼中，让死者反穿生前的右襟上衣，或者将死者的左小襟翻压在右大襟上，让它变成左襟。衣服的正面和反面，与着衣的单数和双数一样，是人们在生与死、阴与阳交接的人生"换届"中，举行的最后一次换装仪式。"反饰"之俗，意在改变死者寿衣的穿着式样，使其灵魂无法滞留在阳间，同时也有通过反正颠倒来暗喻阴阳两界转换的意思，因为死者的世界，是和生者的世界相反的，阴阳两界的人，对事物的看法也是完全颠倒的。[1] 寿衣与其说是人世意义上的服装，勿宁说是原人灵魂观中灵魂的一个代码更为贴切。

有趣的是，更衣之前的沐浴，在寄托了生者对死去的人深深的孝敬之情的同时，也具有同"寿衣"一样的象征意义。民间所取用的洗尸之水往往都是买来的，俗称"买水"。周作人先生介绍绍兴死亡习俗时说："人死将敛，孝子衣死者之衣，张黄伞，鼓乐导，至水次，投铜钱、铁钉各一，汲水归以浴尸，亦名买水。"[2] 周去非《岭外代答》卷六亦曰："钦人始死，孝子披发顶竹筒，携瓶瓮，持纸钱，往水滨号恸，掷钱于水而汲归浴尸，谓之买水，否则邻里认为不孝。"居住在我国南方各省的瑶族人也保存有洗尸的习惯，他们认为："死尸是完全不同于活人的形体的，因此给死者淋浴的水要'阴水'才行。由子孙到河边去向河神烧香化纸，投入四枚铜钱，才算'买'回净水。"[3] "买水"是以投钱入水来加以体现的。其本身是一个可以单独存在的仪式，即将"阳水"变成"阴水"的一个转换仪式。买水所用的钱主要是阴钱：烧香、化纸，即纸钱。这种钱只有在阴间才有价

---

1 邓启耀：《金平哈尼族葬礼换装的象征意义》，载《中国民间文化》1993年第1期。

2 《自己的园地·四丧与买水》，岳麓书社1987年版。

3 覃光广等编著《中国少数民族宗教概览》，中央民族学院出版社1988年版，第366页。

值，只能由灵魂所享用，而在人间则只是废纸一叠。这暗示我们：洗尸所购之水来自于冥间，而收款的主人就是冥界鬼魂，享用买水的当然也是阴间之人。可见，"买水"为死人沐浴的目的除了在于"用水洗去死者生前的罪恶，消除死者在生前所犯下的罪愆"外，[①] 主要是要死者的灵魂知道，这不是在给活人沐浴，而是要让死者干干净净地到达阴间，为祖先收容。

沐浴更衣后，立即移尸灵床。同时还要采取一些措施，把死者的灵魂也引到灵床上去。山东临朐一带的习俗，是用一块白布从梁上搭过来，再用一只白公鸡在病床上拖几下，顺着白布从梁上递到外间屋，在死者身边走一圈，然后将鸡杀死，此谓之"引魂"，亦谓之"领殃"。

据《江南风俗》一书记载，有些地方如杭州郊区，死者生前当过屠夫，断气之前，家人要用大红布，把其手包起来，伪装成被斩断之状，说是如此便可免遭被屠夫所杀之牲畜在阴间咬其双手。同时还要在死者口中放一枚铜钱，名为"含口钱"。江浙农村还流行为死人烧纸锭、锡箔之类信物，俗称"烧落地纸"。有钱人家还要请和尚念"开路经"等。诸如此类的习俗还有许多，它们反映了人们思想中的因果报应理论起作用。[②] 生前行善积德，死后太平无事；生前作恶多端，死后在阴间必有报应。

沐浴更衣仪式结束后，旧时还要举行饭含仪式。饭含指在死者口中放入米贝、玉贝及米饭之类。含，又作唅、琀，是指在死者嘴中放入珠玉等物。《周礼·地官·舍人》郑玄注："饭所以实口，不忍虚也。"《公羊传》文公五年何休注曰："孝子所以实亲口也，缘生以事死，不忍露其口。"可见，古人举行"饭含"的含义是为了不让死者张着空嘴、饿着肚子到阴间去受罪，成为饿死鬼。关于饭含的具体用法，据《周礼·地官·舍人》郑玄注："君（诸侯）用梁，大夫用稷，士

① 刘宁波：《人生礼仪中水的再生功能试析》，载《民间文学论坛》1989年第4期。
② 刘克宗、孙仪主编《江南风俗》第222页，江苏人民出版社1991年6月版。

用稻，皆四升实者。”希望死人能饱饱地离开人世。唐代皇帝饭粱含玉，三品以上官员饭粱含璧，四、五品饭稷含碧（绿玉），六品以下的饭粱含贝。明代规定五品以上饭稷含珠，九品以上饭粱含小珠，庶人饭粱含钱。都巴不得能在阴间也荣华富贵，并把世上的等级制度纳入冥世。

一、报丧仪式

报丧在相当多的民族中可说是人死之后的第一种仪式。它是以发信号的方式将有人辞世的消息告知亲友和村人。即使已经知道消息的亲友家，也要照例前往报丧不误。

报丧礼仪产生甚古，《仪礼·士丧礼》载：“乃赴于君，主人西阶，东南面，命赴者拜送，有宾则拜之。”《礼记·杂记》载：“凡讣于其君曰：‘君之臣某死。’父母妻长子曰：‘君之臣某之某死。’大夫讣于适者曰：‘某不禄。’讣于士亦曰：‘某不禄。’士讣于大夫曰：‘某死。’讣于士亦曰：‘某不禄。’”赴告，又作讣告，即是报丧。《史记·周本纪》载：“昭王南巡狩不返，卒于江上。其卒不赴告，讳之也。”可见报丧仪式在周代已成形。

不同地区的报丧方式是不同的。广西宁明北宁村，俗规鸣三响火炮表示报丧，俗称“报丧炮”，然后派人讣告亲友。象州一带死人之家用白纸扎成旗帜立于门前作为报丧信号。天等县一带报丧者到亲友家门不得径自入内，须在门口喊屋内人拿一铲火灰撒在门外后，方可入门报丧。巴马一带报丧俗规甚严，丧家死男人必由房族侄子到亲戚家报丧，死的是女人必由儿子、女儿给外婆家报丧。前往报丧的孝男孝女须头上裹白布、戴斗笠，手持一条白布巾，跪在娘舅或外婆家人的面前哭报丧事。哭报毕急速回转，当外婆家派人来赴丧走到村头，孝男孝女须跪于村边路口哭迎，哭诉中述说丧亲之痛楚，哭谢赴丧亲人一路辛劳，并递上每人一条白布，俗称“孝巾”。黑龙江一带则以门外悬纸帛以报丧。纸条数以死者年龄不同

来决定，一岁一条，另加表示天和地的两条。并以死者性别不同决定悬纸帛位置，死男悬门左侧，死女悬门右侧，人们一看见门口纸条便可知这家死了人，死者寿数，是男是女，一目了然。旧时泉州常骂那些行色匆匆，急急赶路者为"报死"，因为当地报丧习俗规定报丧者必须来去急速，足不入人家大门，只在门外高声喊叫，报以丧事，报毕讨一口水漱口而回，以祓除不祥。江浙一带报丧习惯以伞暗示，报丧人带一把伞去，将伞头朝上，柄朝下，放置门外，以示凶信，主人便请报丧人吃点心。随后，问明入殓日期。最后将报丧人用过的碗连同瓦片一起弃之门外，以此表示驱邪避祸。在外地的亲戚收到一封"焦头信"(即信封一角被烧焦)时，便可知这是报丧信。在宜兴、武进等地，死者家属身穿孝服，备菜肴酒饭等置在门外，烧一些银锭、草鞋等。这一举动，俗称"送无常"。"无常"者，勾魂之鬼也。"无常"享用了菜肴酒饭拿了银锭花费，又有草鞋可穿，就不会来打扰死者。

在旧时北京的丧俗中，人死以后，便讣告于诸亲友。《清稗类钞》"丧祭类"载："讣文，一作'讣闻'，古本作'赴'，以丧告人也。详具死者之姓号，履历及生卒年、月、日、时，卜葬或浮厝之地及出殡日期，凡宗族、戚友、同乡、同官、同事、同学、必偏致之。"旧京，报丧用的讣闻，大致如此。一般仅书亡人生前官衔、品级，不具亡人履历和生平事迹。如"不孝某某等罪孽深重，不自殒灭，祸延显考，某大夫，其府君，痛于某年月日时寿终正寝，距生于某年月日时，享寿若干岁，不孝某某等随侍在侧，亲视含殓，遵礼成服，谨择于某月日安葬，即在乡、学、世、寅、戚、谊，哀此讣闻。某日接三，某日唪经。"在讣告中，成主送库伴宿发引等节，也要写清，结末书"孤子某某泣血稽颡。"

中国少数民族报丧习俗更是各具异趣。云南西北部的怒族以吹"竹号"报丧。竹号数目以死者年龄、身份不同而有所差异。未婚青年只吹一个，有儿有女者吹两个，头人吹三个，巫师则吹四个。中

甸、维西的纳西族和普米族报丧形式是吹牛角(也有一些纳西族地区是吹海螺)。景颇族、拉祜族、黎族、滇南瑶族、西盟佤族为鸣枪报丧(佤族妇女死则鸣锣)。在景颇族中鸣枪的数目还有严格规定,男性死者鸣偶数,女性死者鸣奇数。夏之乾先生认为前两种可能是属于早期的报丧形式,而后两种则属于后期的现象。[1] 贵州省南、北盘江流域一带的布依族的报丧更有特色。报丧的仪式是丧家请托邻寨的青年,两人一组,手里拄着拐棍,到所有的亲友家去报丧。当人们见到这样的人进寨,就知道是报丧者。

3、招魂、送魂仪式

死者尸体安排就绪,有的地方在门前树起招魂幡,或者挂上魂帛,幡上缀一串纸钱,钱数与死者的岁数相等。有的还登上屋顶呼喊招魂,让死者的灵魂回家来。据说,这是满族等游牧民族的遗风。在草原上,如果看到哪座帐篷前立起了大幡,就知道哪家死了人,大家就都来吊唁,帮助料理丧事。后来成了满人普遍的丧仪,据《黑龙江风俗琐记》载:"俗有丧,树木杆于庭,上挂长幡,以示远近。"

其实,招魂仪式起源甚古,《仪礼·士丧礼》载:"复者一人,以爵弁(古代贵族的一种帽子)服,簪(连缀)裳于衣,左向之。极领于带,升自前东荣(屋檐两头翘起的部分),中屋北面,招以衣,曰:皋(嗥)某复,三。降衣于前,受用篚(竹器),升自阼阶(堂前东阶),以衣尸;复者降自后西荣。"这就是说,要从前方升屋去招魂,手拿死者的衣服面北呼叫,如果死者是男的,便呼名呼字,共呼三声,以期死者的魂魄返归于衣,然后从屋的后方下来,把衣服敷死者身上,此衣服又称作"腹衣服"。此"衣服"为人所着,芳泽之亲,有着"肉体"和"气息"的双重联系;亡魂或许会被其所吸引,依着熟悉的味道或形状而归附。它的原理似乎是所谓"交感巫术"里的"借代律"

---

[1] 夏之乾:《中国少数民族的丧葬》第19页,中国华侨出版公司1991年10月版。

(以部分代整体)和"接触律"(感触及对象的附着物或排出物便可能影响对象)。"衣"的形状又很像人体,这就多了一重"类似联想",由形推质,以虚带实,从而使它还具有一种"模拟巫术"的意味。

马王堆一号汉墓出土的T形《帛画》就作"衣"状,有的学者认为它就是墓中出土遣策里的"非衣"(绯衣)或"飞衣",跟文献所谓"复"以"衣裳"相合,是"以衣招魂"风习的文物证明。[1] 云南傣族叫魂词里便有:"爹妈叫着你,快来进魂箩,快来穿新衣。"[2] 据说过去傣族几乎家家都准备着叫魂的"魂箩","招魂时,把死者生前的衣服装在竹箩里,放上白米和白线,而后提到寨外去叫魂,表示把魂提回来。"这就是《礼记·士丧礼》中的"秦篋齐缕,郑绵络"了。

当然,晚近民间主要的招魂具象是大幡。幡旗迎风飘飘,取意缠绵,似乎对魂魄更富吸引力。通常大幡高达三四丈,其颜色、形状不尽相同。满、蒙旗人的幡之颜色,是根据丧家和亡人所在的"旗"别来决定的。其形式大多与演传统戏时所举的大纛旗相似,中间挂有缎绣软片,绣着一条大龙。外边围饰有彩球下垂,故俗称"嘟噜幡"。有的则是,幡的上端有荷叶宝盖,中间为红寸蟒的大宽飘带下垂,中间镶着绒腰,幡长及丈。另有自宝盖缀悬两窄条,无绒腰。由幡杆高高挑起,幡杆插在大红漆架子中央。此外,还有另一种形式,幡的本身不是绣片,而是亡人的牌位,谓之"官衔幡"。上面用金字标明死者的官衔、姓名等。幡的上端有绿荷叶的宝盖,宝盖上有用彩绸扎出的二龙戏珠等图案。盖下有粉红莲花座,托座周围有彩球。下座四角用扎成的小狮子做柱顶。下座两旁有穿杠的绳套。以便发引(出丧)时由杠夫抬着,在最前面导行。大幡一般立于垂花门(二门)外边。死的男人立于门的左边;死的女人则立于门的右边。也有把它放在大门外"八字"影壁前的。

在贵州等省地,招魂仪式的举行,必须选择一个相当的日子,

---

1. 萧兵:《楚辞的文化破译》第1056页,湖北人民出版社1991年版。
2. 岩温扁译:《傣族古歌谣》第231页,中国民间文艺出版社1981年版。

请和尚或道士来主持，据谓"和尚通天堂，道士通地狱"，这两种人，都可与鬼魂接近。这位和尚或道士，手执"引魂幡"，幡系五条带子组成，上面写着五方的称谓。另外尚有两个人抬着一座纸扎的彩亭，准备欢迎死者的魂魄归来。随着这彩亭而行者，则有死者的家人及亲友。到了郊外，这一行人，朝着死者居所的方向停留下来。秉烛焚香以后，作法人响动法器，招引长幡，口中高声念着招魂之词。其词不可得知，但那音调却凄厉而长，富有一种悲怆的情味。和着这凄哀的致词的，自然是那跪在道旁的寡妇孤儿的恸哭和亲友的悲泪。此情此景，不论是客死他乡的野鬼，还是病死家中，又外游四方的魂魄，都会循着那飘扬的宝盖幢幡归来。

我国的少数民族，旧时也曾有招魂的习俗。在朝鲜族中，人一死马上要举行招魂仪式，由死者的家属拿着死者的衣服，站到门前，向远处高呼死者的名字或称谓，说："某某（或称谓），把衣服拿去吧！把衣服拿去吧！"连呼三声，然后把死者名字写入家谱。满族在人初终以后，举行在庭院挂长幡仪式，这也是一种为死者招魂的仪礼。《黑龙江风俗琐记》云："丧家门内，树高竿，揭幡。"以此既为死者招魂，又向亲友报丧。

有的招魂仪式，带有职业特征，渔民的招魂即如此。例如在舟山群岛那茫茫大海之中，翻船落水而死是经常发生的，死去的人，往往无法寻回尸体。因此，死者的葬礼与一般老故病亡的人不同，有一套特殊的祭奠习俗。渔民不幸葬身大海之后，他的家属常用稻草人代尸，穿上死者生前的衣服，在家中摆设起"灵堂"。同时，在村外海边，请道士为死者招魂。招魂要在夜间潮水初涨时进行，死者的亲人到海边去叫喊，把失落在海里的"阴魂"喊回来，招进稻草人中，再进行安葬。这种招魂仪式，就叫"潮魂"。此仪式很是凄凉，先在海边搭起一个小小的"蘸台"。傍晚，在帐蓬里点起香烛，中间放着草扎的稻草人，身上贴着死者的生辰八字。等到夜间涨潮时，道士坐在"蘸台"上，敲响钟磬铙钹，口中念着咒语。这时，"蘸台"前后

燃起一堆堆篝火，有人手扶一杆带根的毛竹，顶梢上挂着一只箩筐，内装雄鸡一只，面对大海，随着道士的咒语，不停地摇晃着毛竹。也有的由死者家属，披麻戴孝，提着有字的灯笼，高呼死者的名字："某某来呀！某某来呀！"随后，由一个孩童或亲属答应道："来啰！来啰！"一呼一应，直至潮水涨平，才由道士引魂回家。次日，将稻草人放进棺材，送到山上去安葬。

招魂之后便是指路。所谓"指路"就是为鬼魂指明升天的道路。据《山东民俗》一书记载，临朐的指路仪式一般由族中的长者主持，首先把纸马放在灵前，再让死者的晚辈至亲（长子除外）在灵前跪下，死者的次子手持"长钱"在尸体上来回拖动，然后把"长钱"放在死者生前穿的一件旧衣服上，大家便一齐起立伸手托住衣服，移到门外，放在纸马上，由死者的一位侄子，手持三炷香前导，其他人抬着纸马在距住宅二十米左右的地方停下，邻人拿些麦秸堆在纸马旁边，点燃麦秸，把纸马、旧衣和长钱等一齐烧掉，与此同时，齐喊："××，别害怕呵，上西南呵！"长子则站在院门旁边高凳上，高举一根插着香火的秫秸，指向西南天空，大声喊道："爹（或娘），上西南呵！"连喊数声之后，把秫秸扔掉，痛哭流涕地回灵堂跪下，等其他人返回灵堂，便一齐大哭。① 可见，指路实际上是一种送魂仪式。

在北方萨满教的亡灵世界里，亡灵的"回归"需要巫师的帮助和引导。乌丙安先生介绍说：

> 在萨满为死者送亡魂赴冥土的仪式中，有许多唱词是关于亡魂去向的描述。赫哲族称地下国的冥界为"布尼"，亡魂到"布尼"的一路上要走过许多地方。最先，先上一条道，继续前去，就分出许多岔道，这是按照死者的不同姓氏分别设的小道。亡魂走上自己氏族的道，要渡过一条河，那里有许多白骨。在萨满作法的情况下，据说可以

① 山曼等著《山东民俗》第206页，山东友谊出版社1988年3月版。

安全渡河。①

冥土或魂路是如此复杂，"又远又险，有浓密的山林，深不见底的沼泽"，所以必需巫师及其仪式手续的指引。景颇族为死人出殡要举行"布滚歌"狂欢舞蹈，巫师以咒词指引死者应走的路线，说："路上有孤野魂鬼的地方你不要停留，一直走到阿祖阿公居住的地方去，那里是最快乐的地方。"②普米族也要举行为死者指路的"给羊子"仪式。巫师祝曰：

> 每一个人都会死。……不要再贪恋生前的快乐了，不要再想活转过来了，这里也并不是好地方。……只有北方才是安乐的故土。快快活活地去吧，跳跳蹦蹦地去吧，唱唱笑笑地去吧。③

这就不是简单的复苏，而是一种回归"乐园"的"新生"。招魂和送魂，表现了人们两种相互矛盾的民俗心态。前者是希望死者魂复再活转过来，而后者则告死者灵魂迅速离去，不必在此逗留作祟。

二、治丧礼俗

1、"做七"仪式

古代丧礼，停尸仅数日，停柩则要数月之久。据《礼记·王制》，天子死后七日而殡，七月而葬；诸侯五日而殡，五月而葬；大夫以下三日而殡，三月而葬（实际上士以下逾月而葬）。其所以最少要停尸三日，据说是希冀死者还能复生。三日不甦，则希望彻底破灭了。停柩时间久，是由于丧礼繁缛复杂，尤其是天子诸侯，要制造工程浩

① 乌丙安：《萨满教的亡灵世界——亡灵观及其传说》，《民间文学论坛》1990年第1期。

② 李景煜：《陇川县邦瓦寨景颇族的婚丧与葬礼》，《研究集刊》1983年第1期，云南省历史研究所。

③ 《西南少数民族风俗志·普米族》第326页，中国民间文艺出版社1981年版。

大的陵墓及大量特制的随葬品、陶俑等，更需要耗费大量的人力和时间。另外，依春秋礼制，父母死后应该合葬。父死不知母墓，母死不知父墓，都要把死者暂时殡起来，待找到父墓或母墓时再合葬。这样殡时有多长就难有定数了。《礼记·檀弓上》载："孔子少孤，不知父墓，殡于五甫之衢，人之见之者，皆以为葬也，其慎也，盖殡也。问于邹曼甫之母，然后得合葬于防。"

近代以后，棺木停放在家中的时间大大缩短了，但一般也都在"终七"以后入葬。人死后，丧家要举行"七期"之仪，俗称"做七"。亡灵在家停放，做道场都在"七七"四十九天之内。此无一例外者。这主要是受佛、道两教的影响。

佛教认为，凡夫死后，除罪大恶极的立即下地狱，善功极多的人立即升天，一般并不能立即转生。未转生的亡灵不是鬼，而是叫做"中有身"或"中阴身"，即是在死后至转生过程中的一种身体。中阴身的时间通常为四十九天，在此期间等待转生机缘的成熟。所以，人死之后七个七期中，孝属或亲友如能请僧人为他做些佛事，亡者即可因此而投生更好的去处。故此，佛教主张超度亡灵最好是在七七期中。清人钱泳《履园丛话》"七七"云："惟《临淮新语》谓始死七日，冀其一阳来复也。祭于来复之期，即古者招魂之义，以生者之精神，召死者之灵爽。至七七四十九日不复，则不复矣，生者亦无可如何也。"如果过了七七期之后，亡灵托生的类别已成定案，再做佛事，当然还是有用，但那只能增加他的福分，却不能改变他已托生的类别了。假如一个人，生前作恶很多，注定来生要托生畜类，当他死后的七七期中，若有孝属亲友为他大做佛事，使他在中阴身的阶段听到出家人诵经，知道佛法的道理，当下忏悔，立意向善，他就可以免去做畜牲，而重生为人了。而道教则认为"人之初死，每七日为忌……一忌而一魄散，故七七四十九日而七魄泯矣"。[1]因此，资

---

[1] 见《田艺蘅春雨逸响》。

度亡灵最好是在其"七魄"未散尽之前。

除上述原由外，殓而不葬的基本原因有二：一是表示对死者的尊重，活着的人要尽"孝"的义务。《左传》说："事死如事生，礼也。"荀子也说："丧礼者，以生者饰死者也，大像其生以送其死也。"《礼记·檀弓上》有"夏后氏殡于东阶之上，则犹在阼也。殷人殡于两楹之间，则与宾主夹之。周人殡于西阶之上，则犹宾之也。"陈澔注这段话道："犹在阼，犹宾之者，孝子不忍死其亲，殡之于此。示犹在阼阶以为主，犹在西阶以为宾也。"生时如何对待，死后亦希望这样对待。二是为了远方之人能来哭吊死者。古代交通不便，人死马上就埋了，远方的亲人难以赶上吊祭死者。未能见到死者，在尊死如生的思想非常浓厚的古人看来当然是遗憾的事情。《礼记·奔丧》说："奔丧者不及殡，先之墓，北面坐，哭尽哀。"《左传》也说："齐衰以下不及殡，先之墓，西面，哭尽哀。"不能在殡期间亦即"七七"赶来哭祭死者，奔丧者不是先进死者家门，而是先到墓地哭祭来补偿，可见即使有很长的殡期，依然有不能在此期间奔上丧的人。

"做七"期间的具体礼仪事项繁多，各地的做法并不完全一致。广州汉族旧丧俗中的第五个七天，必须由外嫁女回来做，这一天的费用完全由外嫁女负担，如死者没有外嫁女，就由外嫁的侄女或侄孙女来做。人死后的第一个七天、第三个七天和第七个七天，俗谓"大七"。在这一天祭奠中有"走七"的习俗，即在这一天的祭奠中，外嫁女儿和媳妇们，每人各提一只灯笼，在规定的仪式中飞也似地赛跑，争取第一个跑回家中，俗谓"争英雄"，认为这样死者灵魂能庇佑降福。如果是嫁出去的女儿争了第一，把亡灵请到了家中，那么第二天还必须要送回，这是认为人虽死了，但灵魂仍和活人一样有情感。①

杭州郊区的昌化一带，做"五七"由死者的女婿主持操办，可是

① 宋德胤：《丧葬仪观》第32页，中国青年出版社1991年1月版。

在临安和宁波等地，则由女婿主做"六七"。"五七"的前一夜，很多地方都流行搭"望乡台"的风俗。人们传说，死者只到那日方知道自己已死；会在阴间里登上"望乡台"瞻望阳间的家室，会见亲友。杭州人在台上放置摆供桌椅，椅上披一件死者的衣衫，上面罩把伞。苏州、昆山、常熟、无锡等地，在这一夜五更时分，子女们打开大门向西连续大喊三声："某某回来吧！"然后向灵前痛哭，同时端上事先备好的酒菜，设奠祭祀，此筵叫"五更夜饭"，此仪俗称"喊五更"。天明之后，阔绰之家请纸作店事先用花纸扎一座住宅，门窗、厅堂、庭栏、井灶等十分齐全，给人观赏后，付之一炬，使死者在阴间有屋可居，这叫"化库"。如今则将纸糊的家电焚化给死人，好让死者在阴间也过上"现代化"的生活。到了四十九天，便要做"断七"。断了七就是出了孝期，丧家都很看重，亲朋好友也参加"断七"礼仪活动。尽管许多人家每逢"七"要做道场，做道场的厅堂中挂上佛像画轴，画轴前置一张桌子，桌子上放着木刻的佛像、香炉、木鱼、佛经、细铜钟、铙钹，桌侧摆着一面鼓，旁边是一条和尚做道场时用的锡杖，首先和尚手摇铜铃，击鼓，敲打铙钹念完经，然后再用一匹白布从中厅一直牵到上厅，布置好一条"黄河"。和尚手拿佛像慢慢地在白布"黄河"上移动，每移一下便将圣珓（一片形似蚌壳的竹木片用以占凶吉之用工具）掷于地看是否跌准，若未跌准说是佛爷不肯让亡灵过黄河，亡灵便不死心，于是子孙就在一旁下跪，烧纸钱求情，然后又继续进行，直到圣珓跌准，即谓佛爷带着亡魂过黄河去了。但"断七"与"逢七"不同，"断七"这一天，请道士和尚来做道场却美其名曰"保太平"。因为其他几"七"，都是为死者超度，而这一次则是为活人祈祷。念经拜忏之后，紧接着吆喝念咒，进行"净宅"，一阵细吹细打的太平乐过后，子女们便可脱下丧服，换上常服。

我国南方一些民族中，"做七"亦即停尸期间还有一种"娱尸"的习俗。历史文献对此多有记述。张鷟《朝野佥载》卷二云，"五溪蛮，父母死，于村外阁其尸，三年而葬，打鼓路歌，亲属饮宴舞戏，

月余日"。《溪蛮丛笑》谓五溪蛮地区葬俗是，"死亡，群聚歌舞，辄联手踏地为节，丧家椎牛，多酿以待，名曰'踏歌'。"《峒谿纤志》谓，"苗人亲死，则聚亲族笑呼歌舞，谓之'闹尸'。"乾隆《贵州通志》卷七谓克孟牯羊苗"亲死不哭，笑舞浩歌，谓之'闹尸'"。云南《马关县志》谓苗人之丧葬，"自人死时，即敲鼓吹芦笙以乐鬼，昼夜不停，鼓间数秒一敲，笙间数分一次，直至埋葬而后已。"民国33年所修《汶川县志·风土志》卷五谓羌人丧俗是，"丧葬有闹丧曲，……相互舞蹈，以示悲欢"有的文人墨客更是以"耕织辛勤淳俗在，婚丧歌唱古风存"的动人诗句来赞誉羌族的习俗。

解放前，娱尸仪式也还在我国南方一些民族地区存在着。聚居在云南省怒江一带的傈僳族，人死后一般行土葬，死于非命者行火葬。尸体停放期间，村寨的人都要去死者家中为死者跳葬舞，傈僳语叫"施勿登"。云南金平县苗族在吊唁期间要昼夜吹芦笙、击鼓、跳舞。同时，每昼夜要举行六次驱鬼仪式（白天、晚上各三次），一般为四人进行：一人吹牛角，一人持火把，一人作射箭状，再一人则不停地挥舞铁刀作战斗姿态。每次驱鬼四人都要绕尸体九圈，目的是不让魔鬼前来捣乱。[1] 哈尼族留置灵柩期间，每天早晚饭前要放三响土炮，每十二天举行一次隆重的守灵仪式，称为"莫伤"。"莫伤"当天，午餐要杀鸡宰牛，请村里长辈男子和外村的近亲到丧家吃喝，唱送葬酒歌。当晚本村和外村的青年男女聚集在丧家的房前屋后，吹拉弹唱，跳"莫搓搓"舞，借以谈情说爱，选择对象。跳丧舞，又名"散忧祸"、"打丧鼓"、"撒尔活"。它是土家族祖先巴人早在2000多年以前发明的一种民间舞蹈。古往今来，勤劳朴实的土家儿女按照本民族的风俗习惯，一代一代地将跳丧舞传承下来，流传至今。人死以后，尤其是长辈百年归天以后的第一个晚上，丧家就开始了这种跳丧舞的活动。被请的歌师傅一人击鼓领唱，另有两人帮和，

1) 《云南苗族瑶族社会历史调查》第62页，云南民族出版社1982年版。

边歌边舞，围着棺材一跳就是几个通宵。跳丧舞为的是给死者家属减轻悲痛，解除忧闷，因此哀而不悲，伤而不痛。

事实上，丧事中的喜庆活动在我国广大汉族地区也大量存在，甚至沿习至今，愈演愈烈。汉族称丧事为"白喜事"。按理，"做七"期间，悲哀乃天经地义，可亲朋好友围坐餐桌前，大鱼大肉，吃得嘻嘻哈哈，喝得酩酊大醉，仿佛不是在参加丧礼，倒更像是甩掉了一个大包袱。悲伤乎？喜悦乎？耐人寻味。这种治丧过程中的"悲喜交加"的矛盾是出自这样的文化心态：对死者既眷恋又恐惧，既要切断死者与人世间的联系，又着力保持这种联系；对死者家属既百般宽慰又表示出若干的禁忌……这些矛盾心理，折射出人们对死亡的某种相似的心理结构。这就是，人们对死者的眷念，实际是对生命的眷念；人们对死者的恐惧，实际上是对死亡的恐惧。如果说存在着敌意的话，与其说是对死者的敌意，不如说是对死亡的敌意。人们的"喜"也不是对死者的"喜"，而是对自己未来的死亡示威，它既反映了人类对死亡的恐惧，又体现了人类对这种恐惧的征服。[1] 一言以蔽之，人们在对死者的丧葬仪式上，寄托了自己的全部生死观，生之眷恋与死之恐惧，这不可调和的矛盾，是"白喜事"之所以"悲喜交加"的真正根源。[2]

吊唁仪式

吊唁仪式和"做七"是同步进行的。亲友接到讣告后即来吊丧，并慰问死者家属，叫做唁。死者家属要哭尸于室，对前来吊唁的人跪拜答谢并迎送如礼。吊唁者则要携带赠送死者的衣被，叫做致遗。

吊唁一般从大殓之后开始，在这之前要把灵堂布置一番。灵前

---

1. 陈建宪：《丧葬风俗"二元对立"结构管窥》，1987年中国青年民俗学者学术讨论会论文。
2. 仲富兰：《现代民俗流变》第100页，上海三联书店1990年9月版。

放一张桌子，悬挂白桌衣，桌上摆供品、香炉、蜡台和长明灯等，灯前要有应风扇。棺材下面放一只升，内装粮食，上插一杆秤，再放上一盏碗灯。旧时，人们对于尸体、灵柩，都忌讳停放在光天化日之下。据说，怕受所谓"日晶月华"，更怕冲犯上天过往的神灵，所以，停灵必须在屋内、棚内。总之，灵柩必须有遮盖。因此，在家停灵即便是不预备酒席招待吊唁的亲友们，只要是举行个简单的祭奠仪式，就必须要搭棚。

据《红白喜事》一书的记载，最讲究的丧棚是起脊大棚。搭这种棚的规模大小，主要看丧居院落的格局。如果只搭一层院子的棚，行话叫"平棚起尖子"，也叫"一殿"，就像古典殿堂一样，上边起一条脊。如果丧居有两层院子，就可以搭一座大棚，将这两层院子都罩上。灵堂院子的棚顶高些，前院棚顶略低，使两个顶子浑然一体，后高前低，行话叫做"一殿一卷"，即后院高顶的为"殿"，前院低顶的为"卷"。所谓"殿"，即殿堂的意思；所谓"卷"，即棚顶全是活席，可以卷起来的意思。这种棚历来都用数层席箔里外包严，不见杉槁，不但美观，且不漏水。从外观上看，宏伟壮丽，犹如宫殿，使人望之，其庄严肃穆，哀戚之情油然而生。①

灵棚是主棚。此外还须有许多用途不等，名目不同的棚，规模亦大小不一。由于治丧期间，吊唁的亲友多，而且时间都较集中，灵上祭恐有发生拥挤的现象，甚至排不上号。所以在其它院落就要搭一座或数座祭棚，正面也要搭月台设位。凡属远亲、朋友来吊唁的，即被知宾引到这种棚里上祭。还有的棚是用来摆官座，供来宾们休息、喝茶、用饭的。

一切准备就绪，就是择吉"开吊"。汉族丧俗礼仪中最排场最讲究的莫过于开吊仪式了。各地的程序套路不尽相同，以北京、浙江和贵州三地的表现形式最有代表性。

---

① 常人春：《红白喜事——旧京婚丧礼俗》第241页，北京燕山出版社1993年11月版。

按北京旧时的习尚，亲友至丧家吊唁，大门有门鼓，二门有梆、镲为之传报。客至棚口，丧事人员便通知本家，喊道："来客啦，本家陪灵您哪！""某某老爷到！"或"某某太太到！"来客不必投名片，直接上月台，把铺在拜垫上的红毡子撩开。如果与本家只是一般交情，与死者又是平辈，直接在红毡子上跪奠，本家也不会嗔怪。不过，恭敬一点的，还要撩开红毡子，跪在白垫上，如是满人，即由本家仆役二人过来伺候奠酒，一人执壶，一人把盏，由把盏的将斟满酒的奠爵递给来客，客人双手举过头顶之后，以左手端爵盘，右手执爵耳，洒入奠池里少许，递还执壶的仆役，随即叩首。如此三奠三叩。此时，官鼓大乐即以唢呐、海笛、堂鼓、九音锣为之吹奏，一奠一叩一棒大锣，极其庄重。如果是长辈祭奠晚辈，则采取站着奠酒的形式，谓之"立奠"。早时，女客都梳着大两把头，不便哈腰叩首，另有礼法。跪拜时，也不像男人把腰板挺直，而是双腿一屈，坐在脚上，由女仆伺候奠礼。行礼时，仅是头向右前方稍稍一倾，以右手指尖摩两把头头衬的右翅，谓之"鞑儿头"，也叫"摸头礼"。清代，妇女叩奠都在灵后，本家女孝眷也跪在灵后右边陪礼。民国以后，男女才都在灵前行礼。这样，本家男眷跪于灵左；女眷则跪于灵右。①

在浙江嘉兴一带，丧家也要在大门口设一报丧鼓，吊唁的人一进门击鼓二下，亲属闻鼓声即嚎哭迎接。来吊唁的人向死者遗像行礼哀悼，无不垂泪哭之。湖州一带只在灵案西侧摆上一个铜磬，由一位亲丁专门负责敲击，隔一会敲一记，俗谓铜磬响一声，黄泉路上就光亮一闪，亡魂可借以照明前行，故又不可连连敲之，否则死者亡魂匆匆踉跄。灵堂上箫笛奏着哀音，女眷们悲泣哭声，洋溢整个灵堂。孝子孝媳至始至终披麻戴孝跪于灵案西侧陪祭。来吊唁者均立吊位在哀乐声中向死者跪拜。俗称"先死为大"，故除了长辈不下跪，即使平辈也得跪拜。武义一带吊唁俗称"拜祭"，一般亲友

① 常人春：《红白喜事——旧京婚丧礼俗》第274页，北京燕山出版社1993年11月版。

所送祭礼是香、烛、鞭炮、纸钱、利布，而女婿家和娘家亲属除了香纸外，必须备猪头、鹅为祭礼。当送祭礼前来吊唁的人到来时，由媳妇哭迎，并在灵前哭报来吊丧者姓氏所送的礼物，有些还哭唱出来生前与死者的友好关系，嘱咐亡魂应保佑他如何等等。煮熟的猪头、鹅两样为一副，到时一副副供奉灵前，然后从上辈到小辈按顺序拜祭。死者的子孙全体跪于灵前，拜吊痛哭。而宁波一带的吊唁礼仪则别具一格，而且祭品也别有一番风趣。灵前摆上由火腿制成的琵琶琴，用熟猪心作头，熟猪肺和猪肝作身，制成的姜太公，饰着彩带的白鲞，用熟猪肚制成的白象，煮熟的鸡制作成的凤凰，悲悲切切的灵案上如一台小小的食品工艺博览，自是家眷对亡魂的一番心意和良好的祝愿。吊唁开始，爆仗齐鸣，礼仪程序颇有讲究，吊祭者均着素服，以亲疏尊卑为序，一家一堂，本家先祭，外客后祭，一律跪拜行礼，长者列前，晚辈于后，专设一赞礼生手持焚香一束，立于东首唱赞。另设一赞礼生立于西首。东赞礼高唱："一上香！"即递香给案前长者，由长者双手接香，高举额前，向灵位作揖后递予西首赞礼生插于香炉。然后依次："二上香！""三上香！"上香毕，唱，"拜！"全体祭拜者齐刷刷跪于膝前蒲团之上，拱手于额，随躬身之势双手下置左右，额角俯触蒲团。赞礼唱"伸！"拜者即起，垂手肃立。继之再复行再拜、再伸，三拜、三伸。礼毕，唱："退！"祭拜者退两侧换班行拜。在来宾礼祭时，孝子孝孙须匍匐案旁，叩头答礼。整个祭拜礼仪在爆竹声中结束。[1]

贵州一带的吊唁仪式限于三天内完成。第一天是"家祭"，第二天是"点主"，第三天是"客祭"。

家祭时，亲戚们都要来到门口请来的吹鼓手，客一进门时，他们就吹打一番。客人进来，先在灵前叩头，孝子(或晚辈)在灵后跪答。此后便是坐在客厅里，等着吃开席以前，"家祭"开始了：男男

1 徐桂兰：《汉族红白喜事民俗》第208页，广西教育出版社1990年6月版

女女，分长幼跪成几排，道士叫着"献乐，叩首，献×，叩首，献×，叩首……三献乐，叩首。起……跪……"大概总要半点钟，才开席。"点主"，并非平常人都能做，因为"点主"的人非名流或大官不可。所谓"点主"，就是请人在灵牌上的"王"字上加一点。"点主"时，在院子里置一方桌，上面铺红毯，置笔架笔筒朱碟等文具，椅子是太师椅。点主者坐着去接他的"八轿"——即八人抬来时，吹鼓手便先致欢迎曲，然后由孝子出跪在门口，将他请入，他走一步，孝子就得跪行一步，直至他走入大客厅为止。用茶毕，良辰到了，于是又由孝子去跪接他出来，即使没有太阳，他的头上也得罩上一把大红伞。他穿着大礼服——大袍、马褂，有的还带"顶子"，等叫礼者已叫毕，才坐在太师椅上。这时孝子便进去将灵牌跪行捧出来，在方桌前跪下。大概要奏乐数次，叩首若干次，这才将灵牌呈上大桌。在又叫又奏之后，点主者乃将新笔拿起来，此时便有人将孝子的中手指用针刺一下，叫礼者叫"取血"，点主者就用新笔去弄点血，叫礼者叫"点"，点主者就在"王"字上加一点。点完，就将笔向座后一抛。于是便有若干小孩来抢这支笔。据说这笔是非常吉利的，抢得以后，将来自有大吉利，因此，小孩们有时抢到打得哭起来。随后点主者走了，走时也由孝子跪送。对点主者的报酬，通常是送一桌丰厚的酒席。客祭是比较随便了，总不外"叩首"之后吃席。开吊毕，便举行葬的仪式。

现在城市里的吊唁仪式已大大简化了，主要是遗体告别和追悼会。前来吊唁的人身着素装，佩戴白花和黑纱，在悠戚的哀乐声中，一一向遗体鞠躬致哀，而后再绕遗体一周瞻仰遗容。可向死者的主要亲属说些简短的劝慰的话，如"请多保重"、"望您节哀"、"要注意身体"、"要想开点"等，说话不宜多，以免停留时间太长，影响他人。

“敛”又写作“殓”，殓有“大敛”、“小敛”之分。小敛是指为死者穿衣。《释名·释丧制》云：“敛者敛也，敛藏不复见也。”即谓以衣衾加于死尸之上。据《仪礼·士丧礼》和《礼记·丧大记》等的记载，小敛时间是在死亡的第二天早晨，地点在卧室门里。届时，先陈小敛衣于房中，然后设敛床，举行着装仪式。主人与主妇都要将头饰卸去，把头发盘束在头上，男子露臂，皆不停地号哭，以示悲痛至极。执事者开始为死者穿衣，先在床上铺席，再铺绞，绞上铺衾。席、衾的质地，则据死者的身份而定。穿衣，无论贵贱尊卑，都应穿上十九套新衣。穿好以后，用被子将尸体裹上，然后用绞带捆紧。这以后，再把布囊（称“冒”，分上下两截）套在尸体上，最后再盖上覆尸的被子。

入殓之衣被忌讳用缎子，因为“缎子”谐音“断子”，唯恐因此会遭到断子绝孙的恶报。一般用绸子，“绸子”谐音“稠子”，可福佑后代多子多孙。殓衣又禁忌用皮毛料制作。《淮南子》中就曾说过，葬死人者，裘不可以藏。裘即为兽皮，是难得的贵物，葬之无益于死者，留下来对生者倒还可以有用。又说，不然的话，死者来世会转生为兽类的。还有一种说法是从“全尸”考虑的，说是恐人尸与兽革混杂一处而不能辨别。旧时还忌用带“洋”字的布料。因“洋”字谐同于“阳”字。殓衣是给去世的人穿的，带洋字的布料会使殓衣带有“阳间”的含义，而去阴间的人就不适用了。

殓衣穿好后，还要举行开光明和抿目的活动。《满汉礼俗·丧葬类》载：替死者穿好敛衣后，“又拿一碗温和水，用一块新棉花，蘸这水，将亡人的眼睛擦洗擦洗，叫做开光，这也是孝子亲手做的事，别人不管。说是死人若不开光，下辈子必是瞎子。”此俗在宋代以后颇为流行，《金瓶梅》第六十三回载：“乔大户与众人看了一回做成的棺木，便道：‘亲家母今日小殓罢了。’不一时，作作行人来伺候，纸扎打卷，铺下衣衾，西门庆要与他（李瓶儿）开光明，强着陈经济做孝子，与他抿了目。”此外，在一些地区还流行小殓后给死者套米

斗的习俗。民间认为，尸旁有十二生肖动物走过，便要使僵尸挺立。如在尸体上面套上一个米斗，他便站不起来了。[1]

收尸入棺为"大殓"，又称"入柩"、"落材"，汉族民间俗称"归大屋"。此仪意味着死者与世隔绝，与亲人最后一别，故十分隆重。

盛殓死人的棺材，汉族习尚以松柏制作，禁忌用柳木。松柏象征长寿。柳树不结籽，或以为导致绝嗣。有的地方用柏木做棺材要掺一些杉木，据说完全用柏木做的棺材会遭天打（触雷电）。寿材做好后，搁在那里不能移动。俗说随便移动，对本人不利。寿材要放到干燥处，越干燥越好，据说如此能使本人来世疾病稀少。否则，就会多病灾。寿材要早早漆好，不然的话，殓后再漆，死者要摸暗弄堂。布依族棺木多用梓木、杉树或红椿制作，禁忌使用松树和刺包树制作。俗以为，松树砍了，再不会发芽，若用松树做棺材，会使子孙断种；若用刺包树做棺材，会使子孙得麻疯病，像刺包树一样癞疙癞包的。棺木外一般漆朱红色，外装金点，棺头写上金字，男为"福"字，女为"寿"字，边加蝙蝠等图案装饰，棺末画上香炉烛台，童男童女持幡接引西方的图案，也有写上死者名衔的。漆棺还有五彩绘画花鸟人物以求美观的。

据《仪礼·士丧礼》和《礼记·丧大记》的记载，大敛的时间是在小敛的次日，即死后的第三天举行 。为什么要在死后的第三天举行大敛呢？儒家的解释是"以俟其生"。[2] 从医学观点的角度来看，呼吸停止以后又复生的事并不稀奇，因此三日大敛的礼仪可能是由经验累积而来。殓尸前，还得在棺底垫一些东西。《杭俗遗风》说："亲人均应跪在材前，材内底下稍用桴炭、草纸盖好，再用七星板压住，然后衾褥入殓。"按照民间习俗，在棺底铺上一层谷草，然后再铺一层黄纸，意思是死者的灵魂能够高高地升入天堂。而七星板则是求寿之意。在七星板上铺黄绫子绣花的棉褥子，俗叫铺

1 《杭俗遗风》"丧事类"。
2 《礼记·问丧》。

金，裤子上绣海上江牙、八仙过海等图案，意思是超度死者灵魂升天成仙。清末北京丧家流行用陀罗经被、如意花寿枕等物，都表现了同样意蕴。

一切准备就绪，由主人"奉尸敛于棺"。此时此刻，最能表现也最需抒发子女们的孝心，是亲人孝思之绪外在化、形式化的最佳场合。因此，家人们皆行擗踊之礼。擗踊，指父母死后捶胸顿足嚎啕大哭。据《礼记·檀弓》注："抚心为擗，跳跃为踊。"《孝经》规定：孝子之事亲，"丧则致其哀"，邢昺注："擗踊哭泣，哀以送之。"可见是体现孝心而规定的礼仪。它的典故，除士大夫之家外，多数民众并不清楚，但其做法早已相沿成俗。孝子哭丧是否捶胸跳脚哭之尽礼，往往是亲友、邻居在很长时间里评说的题目，一些妇女为父母哭丧，拍手捶胸，号哭中念叨一些死者的恩惠，自己的痛念，其实，深沉的哀痛并不靠这外在的礼来体现，全部注意点放在这种姿态上，倒可能有"给人看"之嫌。

遗体从灵床上殓入棺材后，还得往棺内放些殉葬物。《南京采风记》曰："入殓，届时亲人均须环送，即将亡者舁入棺内，棺内诸物为：黄土、石灰、炭屑、雄黄、衾、褥、鸡鸣枕、脚炭、纸卷。"

据常人春先生收集的资料，旧时王府大殓时，由当差的双手捧来朱漆坛子或木雕盒子，内有殉葬物品。首先将去掉花翎（鸟兽羽毛忌入棺）的官帽、宝石顶的朝珠放在亡人身边。再将亡人生前用的文房四宝、书籍，平日常用之物，如水晶或磁质的鼻烟壶，玉的或象牙的烟碟，挂在腰间的白玉别子、翡翠搬指（男子戴在大拇指上的饰物），手揉的川芎、核桃，甚至是小件的文玩古董。民间根据亡人性别、年龄亦有不同的殉葬物，如手杖、眼镜、怀表、水烟袋、旱烟袋、玉、翠、玛瑙等不同质量的烟坠等等。殉葬物里还包括金银财宝，不能让亡人奔波劳累了一辈子，临死空着手走，避免应了"空着手儿来，空着手儿去"的典。民间富户讲究让亡人左手执金，右手握银。多是让亡人左手拿一个一两重的小金元宝；右手拿一个一两重

的小银元宝或银锞子。穷人就只好放些铜钱，或当时社会上通用的硬币，如大铜子、小钢板之类。最不济也得给亡人手里放一块手绢。[1] 其实，殓物不宜过丰，否则容易招来盗墓匪对棺椁、坟墓进行破坏。殓物从俭，反而能让活人和死人都安心。

据说，为了保证亡人落个整尸首，凡是亡人生前从身上脱落下来的东西，都应殓入棺内。如老年时，脱落的牙齿，以及小殓沐浴时所剪下来的指甲（当时均被纳入小红布袋，收藏起来）。此时，家属必须给放入棺内。还有，过去阉人（太监）为"净身"割下来的生殖器，也要放入棺内，说是"这辈子虽已六根不全，来生可要脱生个整身子"。民国以后，男士都剪掉发辫，但人们却认为，头发是父母给的，不能随便扔掉，于是就收藏起来，等死后入殓时，由晚辈给装进棺材。除此之外，还需放些"镇物"，诸如铜钱、五谷、生铁、大灰、小灰、木炭、桃仁、柳条、杏仁、鸡血等等，目的是希望死者能顺利地轮回转世。

尸体、殉葬物放妥后，接着要钉棺盖，民间称为"镇钉"。镇钉要用七根钉子，俗称"子孙钉"，据说能使后代子孙兴旺发达。盖棺时，河南一带，禁孝子进前，孝子要在门外候听。里边钉棺者敲击一声，外边孝子高呼一声"勿警"，俗谓之"躲钉"。山东一带，如出嫁之女在夫家病死，收殓盖棺必须由女家之父母兄弟亲自钉盖，名曰"引钉"。若女家亲人不到，其公姑本夫俱不敢专主。虽中年以后，儿孙满堂者，亦必如此。有女家因此而妄行勒索者，是为习俗恶陋之处。白族入殓加盖时，须留下一颗钉子不钉死，要由其亲人加钉。若系女子或入赘男子，则由其娘家人或父家的人亲手加钉。彝族在加盖敲钉时，位于棺木中间的一颗"子孙钉"不兴打紧。要在它上面拴上一条红线，由孝子用手拉着，木匠轻轻地敲一下就算了，意思是"留后"。禁忌将这颗钉死，否则，以为对后代不利。撒尼人认为"天下

---

[1] 常人春：《红白喜事——旧京婚丧礼俗》第231页，北京燕山出版社1993年11月版。

以舅公为大”。所以，其俗封棺时舅家必须来人才行。否则，棺木就不能起动。棺盖落钉后，棺缝用骨胶等物涂好，以防空气、水分和尘土的透入。为了防止妖魔惊扰亡魂，一只钵被放置在灵柩盖上，这是为了保证死者灵魂的安全。[1]

入殓后，俗忌雨打棺。否则，以为后代子孙会遭贫寒。俗谚云：“雨打棺材盖，子孙没有被褥盖”，“雨打棂，辈辈穷。”所以停柩忌在院中。入殓前后，停棺在堂，直至出殡前这一段时间里，最忌猫近尸体、棺柩。俗以为猫或其它动物靠近尸体，会炸尸。尸体会跳起来，死死抱住活人或其它东西不放。又说猫是有虎性的动物，传说猫（尤其是白蹄猫、油蹄猫）若从尸体上跳过去或者触碰了尸体，猫会立即死去，尸体却会苏生而变成僵尸。据说这是因为猫的阳气移入尸体的缘故，尸体会直立而起，一直朝前走去，遇见什么就死死抱住不放。这时可用粪勺、粪扫帚将其推倒，或者抛掷扫帚、枕头等器物，让僵尸抱住，方能破解。否则，若被其捉住，必死无疑。这些传说，实属迷信，无非是要利用这一禁忌，提醒孝眷谨慎看守尸体、灵柩，精心尽孝，不得轻待死去的人。

俗话说“盖棺定论”，死人入棺后生前好好坏坏即成定局，自由世人评说。广西全州一带就有唱祭歌之俗，来品评死者。入殓后，晚上全村人几乎集聚丧家为其守灵，丧家请来道公道婆唱祭歌，唱老人漫漫一生的经历琐事，唱出小辈们对待他的态度，是敬是爱，是亲还是疏，是孝还是逆……让众人邻里公开评论，大家无拘无束，气氛非同一般。无疑这一良风美俗对村风民气有着重大影响。[2]

1.丧服仪式

---

1. [美]J. L. 斯图尔特：《中国的文化与宗教》，刘甲等译，吉林文史出版社 1991 年 1 月版。
2. 徐桂兰：《汉族红白喜事风俗》第 198 页，广西教育出版社 1991 年 6 月版。

丧服也叫孝服。丧礼中，晚辈给长辈穿孝"守制"主要是为了表示孝意和哀悼。这本是出自周礼，是儒家的礼制。后来，佛、道两教兴起后，又被人们引申成为亡人"免罪"。穿孝、戴孝，谓之"成服"。每个家族成员根据自己与死者的血缘关系，按周礼所传统下来的定制和当时社会所公认的形式来穿孝、戴孝，谓之"遵礼成服"。

《仪礼·丧服篇》把汉族的孝服分为五等。即"斩缞"("缞"，亦作"衰"。音"崔")、"齐缞"(齐，音"资")、"大功"、"小功"、"缌麻"谓之"五服"。"五服"在历史长河中，有传承，有变异，但两千年来，基本上保持了原有的定制。

第一个等次叫"斩缞"，是五服中最重要的一种。"缞"是丧服中披于胸前的上衣，下衣则叫做裳。斩缞上衣下裳都是用最粗的生麻布制成的，左右衣旁和下边不缝，使断处外露，以表示未经修饰，所以叫做斩缞。对"斩"的解释，就是指不缝缉的意思。凡诸侯为天子、臣为君、男子及未嫁女为父母、媳对公婆、承重孙对祖父母，妻对夫，都服斩缞。《周礼·春官·司服》说："凡丧，为天王斩衰，为王后齐缞。"又《礼·丧服小记》载："斩缞括发以麻。"就是说妻妾和未婚女子除服斩缞之外，还要用生麻束起头发成丧髻。春秋时齐国大夫晏婴死了父亲，他就服斩缞；另外，头上缚一条麻布带子，叫"首绖"；腰上系一条麻布带子，叫"腰绖"；手里拿一根哭丧棒，叫"苴棒"；脚上穿一双草鞋，叫"菅履"。这全副"武装"，就是所谓的"披麻带孝"。

次重孝服为"齐缞"，是用本色粗生麻布制成的。自此制以下的孝衣，凡剪断处均可收边；下摆贴边都砸上边际。孙子、孙女为其祖父、祖母穿孝；重孙、重孙女为其曾祖父、曾祖母穿孝；为高祖父、高祖母穿孝均遵"齐缞"的礼制。孙子孝帽子上钉红棉球，长孙钉一个，次孙钉两个；余者类推。孙子媳妇带三花包头，插一小红福字。未出嫁，且未梳头的孙女用长孝带子在头上围一宽箍，结于头后，余头下垂脊背，头上亦插一小红福字。孙子、孙女的孝袍子肩上

钉有红布一块，有的剪成蝙蝠、有的剪成其它图案。按亡人性别，男左女右。谓之"钉红儿"。重孙子孝帽子上钉粉色棉球，亦长孙钉一个；次孙钉两个；余者类推。孝袍子肩上钉红布两块，亦男左女右。谓之"钉双补丁儿"。元孙肩上钉三个"补丁儿"。青布鞋一律绷上粗白布，但后跟却蒙有一寸红布。

"大功"是轻于"齐缞"的丧服，用熟麻布制做，质料比"齐缞"用料稍细。为伯叔父母、为堂兄弟、未嫁的堂姐妹、已嫁的姑、姐妹，以及已嫁女为母亲、伯叔父、兄弟服丧都要穿"大功"丧服。

"小功"是轻于"大功"的丧服，用较细的熟麻布制作。这种丧服是为从祖父母、堂伯叔父母、未嫁祖姑、堂姑、已嫁堂姐妹、兄弟之妻、从堂兄弟、未嫁从堂姐妹，及外亲为外祖父母、母舅、母姨服丧而穿的。

最轻的孝服是"缌麻"，是用稍细的熟布做成的。近世皆以漂白布为之，谓之"漂孝"。凡为曾祖父母、族伯父母、族兄弟姐妹、未嫁族姐妹，以及外姓中为表兄弟、岳父母穿孝适用此制。一律只穿孝袍，无孝帽，无腰绖。女眷穿漂孝的就在头上围一窄箍或戴一个"福"字而已。

从上可见，传统礼仪要求人们对死亡的亲属穿丧服，并根据丧服的质料（麻布的粗、细、生、熟）和穿丧服的时间长短，来体现血缘关系的尊与卑、亲与疏的差异。因此，我们说，"五服"反映了中国封建家庭中的宗法观念。宗法的人伦关系和等级制度，在五服中得到最集中、最鲜明的体现。五服以男子为中心，重父亲，强调嫡长子继承制，又突出父亲、丈夫的至尊地位。"三纲五常"的封建准则，都寓于五服之中。同是母亲，一经改嫁，即在丧服上有区别；同是女儿，在室与已嫁亦有等差；同是孙辈，"承重"与否，也有不同；此外，妻为夫要服斩缞，而夫为妻只须服齐缞杖期等等，都具体而细微地反映了封建宗法伦理关系。因此，《仪礼》中的《丧服》一篇向来是礼家研究的重点，仅《隋书·经籍志》中著录的汉魏六朝学者研究《丧

服》的专著就达十种之多，而《仪礼》中的其他单篇的研究专著却一部都没有。

自从汉武帝"罢黜百家、独尊儒术"之后，儒家的这套丧服礼仪便成为封建正统的制度。后代的丧服仪式，大体依据《仪礼·丧服》篇规定的基本实质而拟订，其变化主要表现在服制的形式（包括用料、式样）方面。这是因为随着衣服用料、社会风尚的变更，服饰有时代的变化，这些变化不可避免地也要反映到丧服中来。如据司马氏《书仪》载，宋时"大功、小功、缌麻皆用生白绢为襕衫，系黑鞓角带，大功以生白绢为四脚。妇人以生白绢为背子及裙，大功露髻以生白绢头帊盖头，小功缌麻勿著华采之服而已"，明显带有宋代服饰的特点。《清通礼》对丧服的规定与古制无异，但也允许有所变通，"行礼者亦惟考之经传，参以先儒之说而酌乎时世之宜，庶不致泥古违今，亦不弃礼从俗，斯得之矣。"[1]

"五服"制度虽严，民间违礼现象也不少。《水浒传》第二十六回，写潘金莲"自从药死了武大，那里肯带孝，每日只是浓妆艳抹，和西门庆一处取乐"。听得武松回来了，"慌忙去面盆里洗落了脂粉，拔去了首饰钗环，蓬松挽了个髻儿，脱去了红裙绣衫，旋穿上孝裙孝衫，便从楼上哽哽咽咽假哭下来。"武松一听武大已死，他"沉吟半晌，便出门去，径投县里来，开了锁，去房里换了一身素净衣服，便叫兵士打了一条麻绦系在腰里"。可见，穿丧服有的是真心寄托哀思，有的是假意做给人看的。唐朝贾公彦说："孝子丧亲，以衣服表心。"事实未必尽然。

五服之外，古代还有一种更轻的服丧方式，叫"袒免"。《仪礼·丧服》说：朋友之间，如果亲自前去奔丧，在灵堂或殡葬时也要披麻；如果"在他邦"，那就"袒免"即可。袒，即袒露左臂；免，指不戴冠，用布带缚髻。秦末项羽是借楚王嫡裔义帝的牌子起兵的，灭秦

---

[1] 《吾学录初编》卷十五。

后，他自立为西楚霸王，继而杀义帝。刘邦抓住这点广为宣传项羽"大逆无道"，并为义帝发丧，自己"袒而大哭，哀临三日"，"兵皆缟素"，发使告诸侯，号召戮力"击楚之杀义帝者"。[①] 刘邦以朋友之礼为义帝带孝，既对项羽发动了政治攻势，又暗示自己的身分与"帝"平起平坐。

孝服与其他服饰一样，具有民族色彩和区域性特征，还有一些地方的丧服别具一格。对此，徐桂兰在《汉族红白喜事风俗》一书中，记述颇详：[②]

贵阳的丧服，孝子穿黄背心，着白衣，穿草鞋，戴纸冠。浙江武义一带规定孝子身穿麻衣，脚穿草鞋，头戴孝子帽，帽沿挂上几串棉花球串，腰间扎稻草绳。媳妇、女儿头上都扎一块白布称"头白"，脚上穿黑鞋，鞋头用白麻布缝上一块，所有的家属成员脖上都套麻丝拧的麻绳。宁波的丧服特别考究，其丧帽分圆顶、方顶两种，圆顶帽为嫡亲所戴，方顶帽为远亲所戴。孝子头戴圆顶帽，上套以麻布，帽下缀着带籽棉花五朵，俗称"长长帽"，身穿麻衣，脚踏蒲鞋，腰束草绳，也有头戴三梁草冠的。而孝孙的帽沿上必别上一块圆形红布，以表示孝中有吉。孝女孝媳都身披状如披风的孝兜，一般的女戚头戴白包头即可。绍兴素来规矩繁多，单女人头上便有三种规定：媳妇为公婆戴孝应把头发梳成"8"形，在小圈的中央露出一小束头发，发圈上均扎麻绳，俗称"矫健发"。若为父母或叔伯兄弟姐妹戴孝，女子的头发虽同样梳成8形，只用白麻绳线扎之，俗称"兰大头"。凡"五七"后的女人发髻一律平常梳理，稀疏地扎上几条白麻绳，俗称"平头"。在巫风蛮俗甚浓的楚地，假如父或母逝去，作为儿子必须披麻戴孝，即穿粗麻布衣，不整边，用草绳束住腰。孝帽（冠）只能用笋壳叶与篾丝扎就，用白纸裱成，前头扎五个棉纱砣，中间一个要长到鼻尖处，约束孝子不能随意抬头；孝子还要打赤脚

① 《汉书·高帝纪》。
② 徐桂兰：《汉族红白喜事风俗》第206页，广西教育出版社1991年6月版。

穿草鞋，孝棍用竹子或桐树枝裱上白底丝条。

丧服避精细、趋粗疏，忌华丽，尚缟素，这对服饰文化的发展来说，实际上是一种倒退。然而，这种倒退含有特殊的社会意义。大家知道，在古代，帝王、诸侯、三公、九卿在最庄重的场合要穿礼服，这礼服称为"冕服"或"衮服"。"冕服"制度早在周代就已形成，祭祀、婚礼、朝会、朝贺都要穿这种吉服；丧事不能穿这种制作精美、面料华贵的礼服。丧服正和吉服相反，面料质地是最粗糙的生麻布，制作工艺故意拙而不饰、衣边不缉，故意让断处外露，认为如此方能尽哀。这是活着的人通过外表饰服方面的自我"惩罚"，来宣泄心里的悲痛，并求得心理平衡。另外，丧衣用白色，自古已成定制。秦汉时代，凶服一律缟素，全用白色。《汉书·高祖本纪》载："寡人亲发丧，皆缟素。"《汉书·苏武传》载："云中生口言太守以下吏民皆白服，言上崩。"那么白色为什么能和丧事联系在一起呢？色彩成为习俗的内容，和人们的社会实践有关。就像古老的山顶洞人因为血是红色的，就把红色和生命连结在一起一样，以后的先民们在社会实践中长期观察，发现受伤的人流尽了红色的鲜血就必定死亡，而死者的脸色也便由红润变为苍白，于是慢慢就视白色为死亡的象征了。①

到近现代时，我国丧葬习俗受到西方的影响，丧服为之大变。在告别死者、悼念亡魂时，左胸别一朵小黄花，就是"缞"的遗制。左臂围一块黑纱，这是"袒"的遗制。有些妇女死了亲人在发际插一朵白绒花，则是"首绖"的遗制。这些象征性的志哀方式，较之古代丧服，不仅大大简化了，有的还美化了。

① 宋德胤：《丧葬仪观》第73页，中国青年出版社1991年1月版。

三、出丧礼俗

把灵柩送到埋葬的地方下葬，叫出丧，又叫“出殡”，俗称“送葬”，清代称“发引”。按照历来的惯习，这一礼俗由择日、哭丧、启灵、送丧、下葬等仪式组成。

1、择日仪式

停尸祭祀活动完毕便可出丧安葬。在许多民族中对出丧日期都要慎重选择。

据《论衡·讥日篇》云：“葬历曰：葬避九空、地臼，及日之刚柔，月之奇耦。日吉无害，刚柔相得，奇耦相应，乃为吉良。不合此历，转为凶恶。”其中“九空”“地臼”都是葬历上规定的忌日的名称。所谓日之刚柔，是指天干、地支。俗称甲、丙、戊、庚、壬等为刚日；乙、丁、己、辛、癸等日为柔日。按照迷信的说法，人在刚日死，应选在柔日下葬；柔日死，应选在刚日下葬，刚日、柔日要配合好才行。否则，不吉。所谓月之奇耦（偶），是指单月、双月而言。按照迷信的讲究，凡于奇月死者，应在偶月下葬，偶月死者，应选在奇月下葬。奇月、偶月也要配合好才行。否则，不吉。若不能及时葬埋，可先柩起来。河南沁阳一带，还有埋葬忌月的习俗，并且与姓氏有关。据说，张、王、李、赵四姓人，禁忌六、腊月动土葬埋。其余姓氏，三、九月禁忌动土葬埋。若在忌月有丧事者，要排至三七、五七殓葬，必得避开忌月才行。如特殊情况需及时出殡者，也只能先用青砖柩之，不得入土葬埋。台湾以及南方一些地区，俗忌七月出葬。因民间传说，七月为鬼月，七月十五日为鬼节，该月阴间的鬼魂要到人世上来讨食。为避鬼煞，故忌此月内殡葬。

旧时，民间还广泛流传着忌“重丧”的习俗。对此，任骋先生在《中国民间禁忌》一书中作了详细阐述：浙江一带，俗说“重丧”是指

死者出生的年月日，与死者死时的时辰有干支重字。俗称"月不清"。遇上这类情况，要举行特殊的葬仪，往往是在三、五更盖棺，抬至郊外。丧家不穿麻，不能哭，要等七日后，才呼号奔告亲朋，然后再补丧礼。但是，在台湾一带，"重丧"却是指某种葬埋忌日而言。俗说在某日葬埋便会犯重丧，亦即丧家还会再死人。当地的重丧日为：一月甲日、二月乙日、三月戊日、四月丙日、五月丁日、六月己日、七月庚日、八月辛日、九月戊日、十月壬日、十一月癸日、十二月己日。如果因特殊事情不得不于重丧日安葬时，要采取一些禳解的仪式。如在一小纸盒内装上写有符咒字样的纸条，一起葬埋在圹穴中即可。符咒字，一般是正月、三月、六月、九月、十二月书"六庚天刑"；二月书"六卒天庭"；四月书"六壬天牢"；七月书"六甲天福"；八月书"六乙天德"；十月书"六丙天威"；十二月书"六丁天阴"。不过，每月书写字样的规定不甚严格，也有相互串写的现象，但大体上就是这类字而已。皆属术士们的玄言。

少数民族在殡葬择日的信仰方面与汉族也有相通之处。东北地区的朝鲜族、赫哲族、达斡尔族、满族均选择单日出殡，而不得在双日出殡，据说，双日出殡意味着要死两个人。滇西的"勒墨人"忌在寅日、辰日出丧，也不能在死者的属命之日出丧，否则不吉利。云南陇川县景颇族认为选择出丧日期以十二属相中会进洞的动物之属相日最为吉利，比如属龙、蛇、鼠三天都是好日子，其余天日忌出殡。贵州黎平县侗族最忌"冲尅"日出丧。台江县巫脚乡苗族出丧最忌"犯双日"。广西一些民族地区则忌讳犯"重丧"日期出丧。白族若犯重丧，须在中堂挂一匹红绸，或在棺木上倒吊一只鸡，将其致死，再用笋叶做一口小棺，把装着死鸡的小棺从门坎下挖的小洞中送出，然后埋在路上，以此破之。而西藏米林县的珞巴族，出丧的日期要由巫师行杀鸡看卦仪式来定，以鸡肝上纹路的走向显示吉凶。另外，在一些接近汉族的民族地区也有由"阴阳先生"的占卦仪式决定日期的。

还有一些民族和地区不但择日，还择时。彝族人家中有人去世，一般在家停尸很短，多是上午死，下午葬；下午死，翌晨葬。但忌讳正午出殡。俗以为正午出殡会招致灾异，不吉。云南金平县的苗族（黑苗）一般在早上出丧。而花苗和白苗则在午后或黄昏出殡。贵州望谟县苗族（白苗）是在天刚亮出丧。黑龙江省抚远县赫哲族多在晌午出殡。广东连南南岗等地瑶族出殡时间多在中午或午后，以为这种时刻最吉利。

出丧择日仪式甚是简单，有时只需翻翻皇历或问问"阴阳先生"即可。然而，此仪式所涉及的内容、牵扯的面极广，稍一不慎，便可能犯忌。因此，我国早在汉代就已经出现了专门记述卜选丧择日仪式的专著，亦即前面提及的《葬历》。此书上又说："雨不克葬，庚寅中乃葬。"在古代，此仪式甚为盛行，王充在《论衡·辨崇篇》中说："世俗信祸祟，以为人之疾病死亡……皆有所犯。起功、移徙、祭祀、丧葬、行作、入官、嫁娶，不择吉日，不避岁月，触鬼逢神，忌日相害。故发病生祸。"关于丧葬吉日，敦煌伯3247《大唐同光四年（926年）具历》有比较详细的记载，这里就不再叙录了。

2、哭丧仪式

哭丧是中国丧葬礼俗的一大特色。从程序上来说，哭丧仪式贯穿丧仪的始终，大的场面多达数次。然而出殡时的哭丧仪式最受重视。

按民间习俗，出殡时必须有全体后代尤其是男人们的"唱哭"，否则即被视为不孝。此外，哭的音量大小也至关重要，如果哪家死者在黄泉路上没有响彻天地的哭声相伴，便在方圆数十里传为笑柄，其子孙后代也要被人们视为不孝，大逆不道，天理难容。为了求得孝的美名，于是孝子贤孙们在此确实也颇费了一番心机，化钱请人替死者哭丧便是历代孝子贤孙们惯用之手法。有些地方即出现了职业性的哭丧夫或哭丧妇。

哭丧时"唱"出的歌叫哭丧歌。壮族习惯是请民间歌师二人来唱哭丧歌。两位歌师扮成男女，一问一答，讴歌彻夜，赞颂祖先业绩，劝导后辈不忘祖恩。许多民族都有哭丧歌舞仪式。彝族人称此为"跳脚"，由四人手持八卦铃在尸旁跳，边跳边唱孝歌，据说这样可以为死者踩平通往阴间的荆棘之路。景颇人称此为"布滚戈"，要请附近各寨的青年男女同跳，通宵达旦。除此之外，还要安排两个身着长衫的男子持矛舞蹈，绕竹幡作刺击状，以示驱邪。

丧歌古称"挽歌"。通常认为，挽歌始于汉代。干宝《搜神记》曰："挽歌者，丧家之乐，执绋者相和之声也。挽歌词有薤露、蒿里二章，出田横门人。横自杀，门人伤之，为悲歌，言人如薤露，易稀灭也，亦谓人死精魂归于蒿里。至李延年，乃分为二曲，薤露送王公贵人，蒿里送士大夫、庶人，使挽柩者歌之。"此外，《太平御览》引《续汉书·仪礼志》说："礼毕遐，羽林孤儿巴榆擢歌者六十人。"又《晋书·礼志》中说："汉魏故事，大丧及大臣之丧，执绋者挽歌。新礼以为挽歌出于汉武帝役人之劳，歌声哀切，遂以为送终之礼。"根据以上这些说法，可知最早由执绋者唱挽歌送丧的风俗，起源于汉代。确切地讲，是从汉武帝开始的。其次，挽歌的代表性作品是《薤露》、《蒿里》。而且分别规定了《薤露》是为王公贵人出殡时唱；《蒿里》则是为士大夫和一般老百姓出殡时唱。这两首通行西汉的挽歌，相传是田横门客的作品，可以说是迄今为止有文字记载的最早的挽歌。[1]《薤露》的歌词是："薤上朝露何易稀，露晞明朝更复活，人死一去何时归？"《蒿里》的歌词是："蒿里谁家地？聚敛魂魄无贤愚。鬼伯一何相催促，人命不得少踟蹰。"

上引《晋书》中有"汉武帝役人之劳歌"之说。这句话很可能指的是拉车子的号子。因为是灵柩棺车，所以役夫们的声调才特别悲切、凄楚。这个推断，据《太平御览》引《庄子》的说法，可以得到印

1 仲富兰：《民俗与文化杂谈》第3页，上海教育出版社1992年4月版

证。《庄子》曰：绋讴所生，必于斥苦。司马彪注曰：绋，引疏索也，斥，慢缓。苦，用力也。引绋所有讴者，谓人用力慢缓不齐促急也。照此看来，庄子时代已有绋讴，即挽歌，并且是执绋人唱的劳力号子。估计这种"绋讴"和汉武帝时之"役人"所唱的"劳歌"性质相同，而且大约都只有曲调节拍而无歌词内容。但田横门客唱的歌还是有明确内容的，大音乐家李延年再吸收民间"绋讴"、"劳歌"的曲调，加以整理，并配上田横门客创作的歌词，也许还作了一定程度的改编，便成为风行甚久的挽歌了。

也许是因为这种执绋而歌的做法，比较多地吸收了世俗成份的缘故，所以在晋朝时，为挽歌该不该进入送殡仪式的问题，发生过激烈的争论。仲富兰先生在《民俗与文化杂谈》一书中，精辟地阐释了这次论争的内容：反对将挽歌纳入丧礼者认为，挽歌太俗，只是"汉武帝役人之劳歌，声哀切，遂以为送终之礼。虽音曲摧怆，非经典所制，违《礼》衔枚之义，方在号慕，不宜以歌为名，除挽歌！"态度是如此斩钉截铁，其根据是："挽歌"出自田夫野老力役，"出身"低微；其二，经典上没有记载，不含古义；其三也不合乎哀者不歌索性衔枚的古礼，因而力主将挽歌排除在丧礼之外。但是，挚虞等人却提出不同看法，他们认为"挽歌因倡和而为摧怆之声，衔枚所以令哀也，此亦以感众。虽非经典所载，是历代故事。诗称君子作歌，惟以告哀，以歌为名，无所嫌也，宜定新礼如旧"，态度也很坚决。他们的根据还要简单，唱挽歌和衔枚（即用小棍子塞入送丧执绋者的嘴里，使其不能发出声音，以增加哀伤、肃穆的气氛。）的大方向是一致的，都能增加哀戚气氛，不能看到有个歌字，因形式而否定内容。辩论结果，还是挚虞等人的意见占了上风。《晋公卿礼秩》说："安平王葬，给挽歌六十人，诸公及开府给三十人。"它标志着主张将挽歌纳入丧礼一派的意见得到了实施。

挽歌入礼，兴起于汉晋时代，到南北朝时更加流行。有趣的是，挽歌习俗流行起来之后，唱挽歌的场合就不限于出殡送葬了。挽歌

成了表达心中的痛苦，对亡者的深切的思念等凄楚情感的一种宣泄。谢绰《拾遗录》曰："太祖尝召颜延之，传诏频日，寻觅不值。太祖曰：但酒店中求之，当得也。传诏依旨访觅，果见延之在酒肆。裸身挽歌，了不应时，他日醉醒，乃往。"这是喝醉了酒而唱歌的。又《太平御览》引《续汉书》说："大将军梁商，三月上巳日，会洛水，倡乐毕极，终于《薤露》之歌，坐中流涕。"这是群集宴会上唱挽歌的。它们都不一定是在送殡时作为挽歌而唱，但其中的情感却是异曲同工的。①

从形式上来看，现代民间的哭丧歌，亦即挽歌可以分成三类：一是"散哭"；二是"套头"；三为"经"。②散哭的特点是"随心翻"，想到什么就哭什么，搭着什么唱什么，没有限制。其内容主要是倾诉对死者的思念之情，自责对长辈的不孝，悲叹自己的苦难身世。对象一般以哭丈夫、哭娘、哭由自己带大的后辈为主。套头则有内容的限制，主要有"报娘恩"、"十二个寻娘"、"十二月花名"、"十苦恼"、"十二只药方"等。"报娘恩"和"十二个寻娘"专用于哭娘，前者十七句，后者十二句；"十二月花名"主要哭和死者关系不很密切的人，如哭寄娘、哭舅妈等；"十苦恼"则各个对象都好用。哭的时候，无非是哭别人的好处，诉自己的苦处；"十二只药方"则是针对病死之人而哭。"经"是结合丧葬仪式而唱的。病人断气，由女儿或媳妇哭"断气经"，替死者穿衣鞋时，由女儿或媳妇唱"买衣经"、"着衣经"、"寿鞋经"。哭时眼泪不能掉在死者身上，否则就会导致尸体变成僵尸，无法腐烂；或者认为阎罗王看见死者身上有泪痕，要拒之门外，使死者在阴间无处安身，受无边之苦。"着衣经"须在涨潮时哭唱，因为"涨"字有攒积家财的意思。死者家属选择这个时候哭，是希望他家的家业能像潮水一样不断地高涨。如果死者为女性，女

---

① 仲富兰：《民俗与文化杂谈》第319页，上海教育出版社1992年4月版。
② 详见上海《哭丧歌》采风小组《有关〈哭丧歌〉的一些情况》，《民间文艺集刊》第1集。

儿还必须给母亲唱"梳头歌"。梳过头，给死者戴帽子时，女儿或媳妇又要哭"帽儿经"。"帽儿经"的意思大致是：做帽子用什么料，做得如何漂亮，戴到阴间如何光彩等。入殓时，会唱的子女和亲眷都要唱"哭丧歌"，根据各自的身份和死者的关系哭唱不同内容的歌，以倾诉自己对死者的思念之情。哭者大都以妇女为主。盖棺后，又由女儿或媳妇哭唱"寿材经"、"热材经"。出殡这天一清早，长房媳妇又要哭"开大门"。所谓"开大门"又叫"开地狱门"，或叫"开十八扇地狱门"。民间认为，人死了要打入阴间十八层地狱，不哭"开大门"，死者要陷地狱，在阴间受罪。出殡，女儿或媳妇哭唱"出材经"。回来后，又要唱"床祀经"。接煞时，烧亭子要唱"亭子经"，让死者在阴间路上歇脚乘凉；烧箍囤时哭"箍囤经"，届时在箍囤里放上锡箔和纸钱，让死者在阴间吃不光用不完。设灵台时，再由媳妇或女儿唱"灵台经"。①

哭丧歌大多由女性哭唱，这种习俗明显地保存了原始母系社会的遗迹。当时女儿是继承人，男子则没有这个权利。断气、换衣、接桥时的丧歌，媳妇也可以哭唱，反映出父系家族制成立后一种通融的办法。至于"开大门"和"摆灵台"由长房媳妇哭，则和原始制度无关而纯系封建宗法制的产物；内容和宗教的关系更加密切。"接桥"里面的桥指奈何桥，以及"十八层地狱"皆系佛教传来以后的信仰。以"开大门"为界，"哭丧"的程序分为两部分。前一阶段是收殓死者进入寿材；后段则把她（他）送出门。最后她（他）的灵魂还回来探望。②

3、起灵仪式

旧时出殡，首先要请人查看《除灵周堂图》，或请阴阳先生"开

---

1 任嘉禾等：《哭丧歌与丧葬习俗》，《民间文艺季刊》1989年第1期。
2 肖树人：《"哭丧歌"的价值》，《民间文艺集刊》第7集。

殃榜”，定下出殡日期，复告亲友临丧。汉族民间出丧最忌雨天，俗话说“雨打棺材背，农家运要退。”“雨打棺材背，子孙日日退。”故出丧日总要择日先生择过日子，若遇艳阳高照，自然认为是福好运通；若是雪花飘飘，亦认为老天贺白喜，运气颇佳；只有雨天才是最麻烦的，只好等雨停之时速速起棺，以免遭雨打棺材背也就是了。

起灵出殡的日期定下后，要备好各种“纸活”，如金银山、摇钱树、聚宝盆、童男童女、马匹车轿等；搭好招待吊唁者的客棚；请来鼓吹手、抬杠者及执事人等。山东黄县一带把这些出殡前的准备活动称为“开丧”。江西丰城一带，“开丧”时有“烧香”的仪式。当地风习，出灵时“八仙”（抬棺之人）将灵柩抬到大门口的院子中，吹鼓手奏哀乐，开始烧香，有点类似大都市奠礼中的向遗体告别。烧香时，在灵柩前点燃香烛，摆好祭品，一人扶着死者儿子站在灵柩前的旁边。先是亲戚朋友一个个依次在棺木前鞠三躬，或下跪拜三拜。这时，照应孝子的人应注意，凡是烧香者是死亡者的同辈或长辈的，孝子要跪下，叫“回拜”。接着是村中的人烧香，死者年纪越大，人缘关系好，村中烧香的人就越多。死者的家属要送烧香者一块白洋布手帕，叫“沾福气”。接着孝子向死者三跪三拜，以示告别。最后是八仙烧香，孝子双手顶着木制托盘跪在旁边，托盘中摆有八包香烟（古代为八包黄烟），八个用钱纸包好的礼包（古代是八双草鞋），八杯白酒。八仙跪拜后，依次拿走自己的一份东西，尔后把酒倒在杠子上。寿棺上放一只雄鸡（这只雄鸡是葬后回灵时八仙吃的）。烧香毕，哀乐复起，才开始起杠出殡。

在南方广大地区，起灵前要把粮米包系在抬杠的中央。包内的粮米，不管多少，只能一次舀成。据说八仙抬着灵柩过缺口、桥、上坡下岭时，孝子跪着向亡灵呼喊：“××，要过缺口了”什么的，亡灵就会抓着粮米包以免脚下有闪失。因此，相传，这包粮米无论如何摇晃，总会出现五个手指印。丧事完后，这包米由丧家煮着吃，而嫁出的女儿不能享用。据说，吃了包内的粮米，亡灵会保佑全家吉

祥，除了进项有发旺。出了嫁的女儿为别家的人，要是让她吃了，就会发到别人家去。

起灵是出殡的一项重要活动，仪式相当隆重。山东有的地方是死者的男亲属来到灵堂跪下，长侄端着牌位，长孙打着纸伞，次孙打着引魂幡，次子手捧三根香火，长子脚下放一个瓦盆，女眷则在屋里站立等候。吉时一到，司仪喊道："里头藏布啦！"女眷们便戴上白布。接着指挥："各屋点灯啦！准备果子枣啦！（以上是人丁兴旺的象征）打打囚上啦！（棺材底下的土）搬吉（土坯）的靠前！阴阳先生靠前！大家各就各位。"此时，工指先生挥刀把放在灵堂门左边的碗砍了，谓之"斩丧"（碗内有水，代表生缘，碗口上横放一根柳枝和一根桑枝，代表挽留和不幸）。司仪同时喊道："今日良辰吉日，斩丧大吉。孝子举哀。"于是死者的亲属们放声痛哭。抬棺的八仙立即涌进灵堂，左右各四人，由一人敲木梆子指挥。富裕人家对抬棺十分讲究，要求四平八稳，有的甚至在棺材上面放一碗水，如果水未溢出，就要赏赐抬棺者。另外，起灵时，孝子孝女和亲友都在灵前拜祭，孝子要头顶丧盆，灵一启动，便要立刻把焚烧纸钱的丧盆摔破，认为这样死者在阴间才能受用给他烧化的冥钱。灵起后孝子执"灵头幡"在前引路，亲族戚友跟在棺材后面相送，女人送到大门口即返回，不许去墓地。沿途由大姑爷抛撒"买路钱"，遇有桥、高岗等地要拜祭。去葬地途中棺材不得落地，一直送到葬地。

据徐桂生同志的调查，浙江一带有的地方在起杠前的一刻，孝子、媳妇要手拉着手，围着棺材顺着走三圈，又倒着走三圈，俗谓"圆材"。紧接着请阴阳先生对着棺材背盛着清水的碗念咒，念毕用斧头击碎水碗，俗称"敲水碗"，亲人顺着碗碎声齐声痛哭，俗谓死者虽死多日，却是朦胧如梦中，只有听到水碗破碎方知自己已死，亲人的哭声送他出门上路赴阴间。有的地方有"醮杠"习俗，一般棺

---

1 山曼等：《山东民俗》第21页，山东友谊书社1988年3月版。

出门口，孝子向棺跪敬三杯酒，由抬棺者接过，一一泼于棺杠上。隆重的由为首的八仙主持“醮杠”，其立于棺柩旁，拿汤盘一个，盘中一壶酒、一只酒盅、六色拼盘菜一盘，孝眷围棺号哭中高呼“醮杠”！哭声骤止，下跪，醮杠人口念醮杠词，一边念一边将酒洒在杠头、杠腰、杠尾，洒毕起杠上路。有的地方在棺材出门时，专门由一人手持一盘白米撒在棺材上，俗称“念盘”，此时孝子上前掸下白米收藏起来，谓之“收财花米”。有的地方抬杠之际，身穿重孝的子孙，须即刻在大门两旁，每边五至七人，用头顶着一条长长的白布，让棺材从白布上抬过去，称谓“搭桥”。俗信此为金银桥，死者通过金银桥可上天堂，棺材过了桥，跪孝者连起列于送丧行列出丧。有的地方棺材一出门即将大门紧闭，压上磨盘或石臼，门外烧上一大堆火，请道士到每个房间进行“赶煞”，以赶走死人煞气，赶走家中晦气；关门压磨以防死鬼回府；烧火堆为迎接送葬人回家跨火堆入门免灾消难。①

因出殡灵柩不用车拉，要用人抬，所以旧时民间各地有“杠房”专营此业。“杠房”中有杠头，是杠工中德高望重者。抬棺出门，杠头敲响尺在前引导。出灵堂时，杠夫们操作，全靠打尺的头目具体指挥。现仅举一门口窄，门楣矮的出堂例子。出大门时，打尺的必说：“杀根的吃劲！”（让棺柩两旁的八仙用力）“前杠的摘肩，捧着，后杠的摘肩。”“站稳了别动，我告诉你们：搂棺材的（指将肩放在棺柩底下的撑板上，往出杠者）、跟趟（在灵柩底下往出驮的），你们哥几个一齐拿腰（哈腰）！”杠头的这些行话，因方言及行业语的关系，外人很难听懂。

起灵，即是亡魂去阴间的启程。在整个丧葬活动过程中，起灵仪式从外在行为上最直接地体现了送鬼入阴的内涵。如果说此前的丧葬礼仪主要宣泄的是亲人生死离别之情的话，那么，此后的礼

① 徐桂兰：《汉族红白喜事风俗》第220页，广西教育出版社1990年6月版。

仪活动则充溢着对鬼魂的恐惧情感。在活人的潜意识里，盼望尽快将死者（尸体和灵魂）送走，使之断绝与活人的关联，从而确保活人的安宁。要达到顺利送走亡魂的目的，一方面必须使亡魂能“一路顺风”，另一方面要千方百计熄灭亡魂滞留于人间的强烈的欲望。因此，在起灵仪式中就包含着许多避邪祛灾、为亡魂“开路”的巫术活动。

汛河在《布依族丧葬实录》中，对布依族的起灵仪式叙述得十分详尽：旧时在为死者出殡前，魔公要为死者“开路”，即超度死者“上天”。“开路”仪式中，魔公要叙述死者的生前事迹，怎样出生、成人、安家立业、辛勤劳动、生儿育女，然后给死者戴上他曾戴过的斗笠，披上披过的蓑衣，带上用过的生产工具，一程一程的送死者上天。“开路”时敲铜锣九响，唱到鸡鸣时要举行大女婿为死去的丈人或丈母娘“上粮”的仪式，还要举行“偷猪”仪式。之后，魔公发出出殡号令，这才能抬灵柩出门。起灵前孝子斟酒，请前来帮忙抬灵柩的众寨邻喝一口，然后抬灵柩出门。棺材上要拴一只给死者在冥间报晓的大公鸡。孝子孝女们拄着“哭丧棒”，让孝帕两端下垂拖地，在灵前“引路”；亲族戚友在后相送，背“灵房”，举“祭帐”，捧“祭幡”，放炮竹，舞狮，吹唢呐，送葬队伍往往多达一二百人。[①] 这种声势浩大的场面，也是为了给亡灵远途归西壮“胆”。

有的民族地区，起灵前要请巫师或道士、喇嘛“开路”，即通过一定的宗教仪式为死者顺利去另一个世界的祖先身边指明具体路径，以免沿途遭遇困难。普米族在起灵前要请“韩规”（巫师）开路。以一只羊作为死者的替身，巫师在羊耳上撒酒和糌粑，羊摇头，表示死者欢喜，全家吉利。死者家属即跪地请羊喝酒，向其磕头辞行。接着，巫师将羊一刀刺死，并念“开路经”。以为这样死者即可顺利到达阴界同祖宗团聚。[②] 云南碧江县傈僳族出殡前要举行“玛甲

① 转引自宋德胤《丧葬仪观》第39页。
② 王树五：《普米族文化习俗》，《研究集刊》1982年第1期。

玛"(开路)仪式,作法是由"比扒"(巫师)用弓射出三支箭,边射边告诉死者,"你不要走上面和下面的两条路,一定要走中间的路,中间的路是你祖先曾经走过的,你应该赶快回到祖先那里去,和他们团聚,"[1]以为这样死者不会迷路。云南勐海县曼散寨布朗族,灵柩抬出寨子前要在寨桩处举行祭祀。用芭蕉叶包一些烟草、草排,由达官将其切成两半,一半放于死者身旁,一半由家人保存,表示同死者割断联系。如夫妻中任何一方先死,达官则割下死者一绺头发交给生者,表示割断夫妻在阳世的关系。这样,死者灵魂就不敢前来纠缠。[2]海南岛保亭县红沟乡苗族起灵前要用一团米饭、一双筷子放于米筛内祭拜灵柩。并以三条线(每线分红黑二段)各缚铜钱二枚置于棺盖上,请道公念咒,询问死者生前是否欠下别人债务或同别人结有怨恨?念毕,用刀将线斩断,表示阴阳两断,从此割断生前债务关系和仇恨、是非及纠葛。[3]

在前面阐述的汉族一些地区起灵仪式中,粮米是镇鬼驱精的常用物,俗称"棺材米"。此米是起灵中不可缺少的。直至今天,浙江奉化各地民间办丧事,不撒棺材米的几乎没有(除基督教外)。[4]此俗可能来自道教,因在撒棺材米时,撒米的人要喊出八卦位:"东甲乙、南丙丁、西庚辛、北壬癸、中勾陈。"说米撒过棺材后,不但各种野鬼不能来取棺材中死者随身所带之物,而且当死者鬼魂被阴间阎王、牛头马面等鬼吏、恶鬼用刑惩罚时,有米神在,鬼魂能很好地保护住。据说人死后,凡在人间所做的各种错事罪行,瞒不过阎王。人生一世,谁没做过几件错事?故而先人想出了用米神保护鬼魂之法——撒棺材米护鬼魂。否则,要是在世时有严重过错者,被阎王惩罚得连鬼也没得做了。

---

1 《傈僳族社会历史调查》第193页,云南人民出版社1981年版。
2 《布朗族社会历史调查》第65页,云南人民出版社1981年版。
3 《海南苗族情况调查》(影印本)第88页。
4 应长裕:《奉化民间稻作神信仰调查》,《中国民间文化》1993年第2期。

以上这些起灵仪式中的举措，表面都是在为亡魂的归途创造便利的条件，让他们放心地离去，为死去的人尽最后一份孝心，其实是为了活人自己心里的踏实，以求"一了百了"。正如布留尔所说的："是把死者从活人群中彻底排除出去的仪式。葬礼防止死者今后再混进活人中，并把他引进他即将作为一员去参加的那个社会中。"①

4、送丧仪式

起灵仪式结束后，棺柩出了大门，便开始了送丧的路程。送丧堪称民间丧俗之壮举，送丧队伍素而壮观，悲且热闹，虽不及迎亲红火，也不乏气派；虽不像红喜事喜气洋洋，却"仙气"弥漫。

送丧场面的大小，显示着丧家财力的厚薄。浙江宁波人家送丧最为讲究。大户人家在灵柩上盖一条红毡，小户人家则盖红被面。二人抬棺的称为"独龙杠"。柩上罩一蓝布方顶床帐，四角扎以白花球，顶上立一纸扎白鹤，谓之"独鹤朝天"；官宦之家，竖有五只白鹤，称"五鹤朝天"。十六人抬的，则前伸龙首，后露龙尾，故在常熟都称"龙头杠"。灵柩上路前，还要行较为隆重的"点主"礼。即在香火和哀乐声中，丧家以重礼特请地方上有地位、有影响的人，身穿礼服，用笔在死者牌位上的"主"字上面点一点，随后用红布将牌位包头，放入祠堂。②

送丧队伍中，走在最前面的是撑灵幡。灵幡是给亡灵招魂引路的，因此这幡又叫招魂幡或引路幡。幡用长条纸，下剪成鱼尾形，上面写着亡灵名字，男性就写"仙逝大硕德×公讳××老大人之灵"，女性就将其中的"硕"改为"懿"，"公"改为"母"，"大"改为"孺"。

撑灵幡的多是戴孝的孙子、侄子等幼辈。紧跟着撑幡的是打开

① ［法］列维—布留尔：《原始思维》第305页，商务印书馆1987年版。
② 刘克荣、孙仪主编《江南风俗》第228页，江苏人民出版社1991年6月版。

山锣散路钱的。开山锣中央凸出成鼓状，声音低沉、凄凉。打锣的打一下锣撒一张钱纸。据说这钱是供买路的。把亡魂招引上了路，撒了买路钱，回来便不受阻了。再接着是吹鼓手。他们奏出的乐调，很能渲染气氛，感人心曲。丧家财力雄厚的，往往请几部吹打，显示哀荣。再次是杠祭幛、挽联、花圈的，这也显示着出丧排场的规格。随后是抬灵桌的。灵桌是经精心扎过的，上面放着灵牌或遗像，并供上各种祭品。紧接着的是孝眷中的孝女孝媳，她们姗姗举步，堵在灵柩前面。有她们的制约，八仙行进的速度自然就迟缓了。行列中扶着灵柩哀哀哭丧的是孝子，孝子披麻戴孝，手拄龙棍，有的乡俗还要求孝子打赤脚，就是下雪天亦如此，决不能穿鞋袜，以表示孝子对死去的长辈一片赤诚之心。跟在灵柩后面的是开白戴孝的血亲、朋亲。场面大的，灵柩后拖着两匹白布。他们走在拖丧布中间，远远望去，一路都是雪白的。

在送丧队伍中，最引人注目的是执绋和打幡。不过，自从灵柩改为由人抬之后，绋已不多见了。

绋就是牵引灵车的绳子，用葛或麻搓成。执绋的原意是亲友们帮助拉灵车。周代礼俗有助丧规定，助丧则必执绋。再讲明白些，就是前来送丧的人，帮助丧家拉棺车就是了。所以过去也有以执绋一词来代表送丧的。按规定，天子灵车上的绋是六根，诸侯是四根，大夫两根，士一根，证之《礼记》有"诸侯丧，执绋五百人，四绋"一说，可见执绋的人数之多。或许真正用力气者要不了那么多，其余的人因为是送丧，也称执绋，很可能只是象征性地拉住绳子。又《释名》说："从前引曰绋。绋，发也，发车使行。"这是说执绋人都排在棺车的前面了。这种习俗一直流传到现代。其实，真正执绋的另有役夫，《太平御览》引《续汉书·礼仪志》说："礼登遐，中黄门虎贲执绋"，又说，"公卿以下，子弟凡三百人执绋。"这是特定人员组成的队伍了。《礼记》上有"临危必有哀色，执绋不笑"以及执绋者"皆衔枚"的规定，不但不许笑，还要塞一根小棍在嘴里，干脆连声音都不

许发出了，目的当然是为了增加哀伤、悲戚、肃穆的气氛。

幡儿，是古代招魂的旗帜，故称"引魂幡"。出殡时例由长子打幡儿，父死以左手打着；母死以右手打着。如果长子殁于父、母之先，次子无权打幡儿，却由承重孙代之。如果亡人既无儿，又无孙，可由继承死者遗产的亲属（如侄子、外甥）或义子代之。丧事的所谓"承重"，幡儿就是"重"的标志。人死后，灵前没个打幡的，人们都认为这是憾事，无人当大事，结果不圆满。显得冷冷清清，不体面。既然灵前必须有个打幡的，于是就出现了许多个别例子。有的男人死了，无儿无女，由其妻子打幡，打幡以后，则终身守节不嫁，嫁则不吉生眚。故别人也忌而不娶。因此，非夫妻情义极深，誓不再嫁的，这幡儿是不肯打的。又如：苏州名妓赛金花无后，死后，由男仆蒋乾方代替其子（因其子是赛的义子）打幡儿。人们感其义，称做"义仆"，一时传为佳话。另外，还有公婆将儿妇虐待致死，根据娘家人的要求，让公公倒给自己的儿妇打幡儿。例如：清末，"锯碗丁"虐待儿妇致死一案，据说就是这种情况。这对当事人乃是一种惩罚。如果，死者年轻未娶而亡，找不出打幡的人，出殡时，就将幡儿放在棺材盖上，说是让死人自己打着，谓之"顶幡"，意思是让亡人自己顶着走了。①

除幡儿外，还有牌儿、棍儿、盆儿、罐儿，谓之"出丧五大件"。牌儿，全称应为"灵牌"。是灵柩入土之前供奉的临时纸制灵牌。它不同于祠堂里常年供奉的木质"主牌"，此乃是由冥衣铺糊出来的小型灵龛。仅高一尺许，讲究的就像小型楼库那样，宫殿顶，前出廊柱，雕栏彩绘，下边糊成汉白玉的须弥座或虎皮石的立座，亦由僧人题上亡人名讳。按规矩，都用一块黑纱蒙起来。出丧时，由次子捧着，谓之"抱牌儿"。

棍儿，实际上是"棒儿"，即俗语说的"哭丧棒"。这是从古代孝

① 常人春：《旧京婚丧礼俗》第400页，北京燕山出版社1993年11月版。

子居丧守制时用的杖演化而来的。古代丧礼，父死用竹杖，母死用铜杖，上圆下方，其长度皆与胸齐，谓"孝子哀甚，杜杖以支其身"。后来，逐渐被简化，仅用秫秸裹上剪穗的白纸，其长度不及二尺，仅是个象征性的东西。出殡时，自王子以下的男孝眷，均平持此棒。亦男左女右。一般人认为孝子持哭丧棒送葬是借以表示自己悲痛得支持不住，而借棒来持撑的意思。

盆儿，名"吉祥盆"、"阴阳盆"。民间俗称"丧盆子"。按民间习俗，出丧之时的起灵仪式中，先由主丧孝子在灵柩前摔破瓦盆一只，叫做"摔丧"，也称"摔盆"。在古时，摔盆非常讲究，要一次摔破，而且越碎越好。因为这盆是死者的锅，摔得粉碎才好带到阴间去。瓦盆一摔，犹如一声号令，扛夫们迅速起灵，摔盆者扛起引魂幡或牵引灵车驾灵而走，这便叫"驾灵"。《民社北平指南》载："柩出堂，孝子手执纸幡导于前，诸晚辈随之，均齐声号哭。及门外，上小杠；至大街，上大杠。上大杠时，孝子跪摔丧盆（形如扁缶，底正中有一孔。置砖上，砖糊以纸，作书套形，摔时必使粉碎）。即起杠，号哭如前。"

罐儿，即"焰食"罐子，正名"宝瓶"。是个带釉的小瓦罐，上下略窄，中间稍粗，直径二寸许，全高半尺许。伴宿之辞（出丧前夜），辞灵时，例由死者的儿子、儿妇、女儿以及外姓亲友用一双新筷子或秫秸杆轮流撅祭食于罐，以红绸扎之。出丧时，由大儿媳妇抱着，谓之"抱罐儿"。如长子不在，又无长子之妻的，凡由承重孙打幡的，例由承重孙媳妇抱罐儿。此外，还有其它变例，如有的让死者的原配夫人抱罐儿。据说，1916年6月袁世凯死后，出丧时，就是由他的大老婆给抱的罐儿。

在送葬的途中，队伍要暂停，进行路祭。此仪古已有之。《周礼》小祝云："及葬设道赍之奠。"杜子春注云："赍当为粢，道中祭也。汉仪，每于路辄祭。"清末民初的殡仪中仍盛行路祭。凡社会交际较宽，生前有一定业绩，有些名望的人物死后，他所在的行业同

仁和好友，往往出面在其出殡经由的街道要路口，搭个大棚，等殡列过来时，举行公祭，谓之"路祭棚"。还有规模略小的，仅于路旁放一供案，谓之"路祭桌"。路祭棚、路祭桌一般说来是同仁、亲朋自发搞起来的。但有的丧家为了讲排场，壮势派，在事前即通过各种人事关系进行"约请"。一个大殡沿途的路祭棚有几座至几十座不等。路祭棚一般都搭在主祭人或主祭单位的门前，有时因殡仪行列不经过此处，所以就要根据丧家所公布的出丧路线，临时选择适当的便道或广场。越是名流人物出丧，路祭棚越要搭在显赫地点。至于路祭桌则随地可设。

山东一带死者的亲朋好友在灵柩必经之道设祭等候，等待柩行至跟前时，行祭为他远行不归举行最后一次饯行送别。浙江有的地方送丧路过死者生前亲友住的街巷，亲友都在门口摆上祭桌，桌子上设香花一盆，点上白烛，待棺材抬到祭脚跟前，放鞭炮迎送，抬棺者、送丧队伍放慢步子，让死者享受朋友祭送。有的地方出丧途中遇朋友为死者设路祭时须歇柩停止行进，让死者享祭，孝子上前叩头答谢。在台湾，柩过街巷，曾受死者施恩之人，会设香案于路旁祭拜。在江西一些地方，送葬路上，八仙要换肩歇气了，于是帮忙的人便用条凳搁起灵柩，把蒲团摆在灵前，点燃香烛爆竹举行路祭。路祭就是给亡灵设酒饯行。对沿途的神灵、野鬼来说，它又有馈赠或施舍酒食，以求亡灵一路平安的意思。路祭同样由司仪主持，也要读祭文，孝子如仪跪拜。所读祭文多是借景抒情、叙事抒情以表孝子的哀思。路祭按送灵柩上山路程的远近祭一次或数次。

送丧之时，拳拳孝子之心往往表现得各呈奇趣。浙江磐安一带，孝子手捧神主，肩背魂幡，面向棺材后退引路，以示孝心。武义一带凡遇过田坎或上险陂的时候，孝子、孝婿须伏地负柩。余姚一带出丧途中灵柩过桥，孝子须在桥上钻棺材底，让棺材从身上抬过，意示尊重桥神，俗称"不压棺材杠"。广西柳州一带，孝子送丧引路，要三步一回头，五步一跪拜。宁明一带俗规灵柩要从身上过而

出门，送丧途中孝子必须伏地负柩两次，以示孝意，并为报答父母养育之恩。湖南湘东一带自古至今沿袭孝子"拜路"习俗，出丧途中孝子身穿黑服，肩披披风式麻布袋，一路三步一跪，五步一拜，心意真诚，虔诚端庄，面带哭相，尽其哀状，一副拳拳孝心。①

有些民族以为鬼随尸走，送走尸体也即送走了鬼魂；有些民族则认为灵魂在人死后已经不附尸身，因此送走尸体以后，还要单独举行送魂入阴的仪式。景颇族人以为，送葬所送走的仅是死者躯体，死者的灵魂尚未送走，因此还要送魂，葬礼才算结束。景颇人送魂有与送葬同时进行的，也有相隔数月或更长时间才进行的。一般由"董撒"来决定。送过魂后还要验证鬼魂是否已被送走，方法是由占卜者选择一位老年妇女，让她把祭鬼用的木刀以背刀之势丢到鬼门之外；刀落地后刃向外，表示亡魂朝外走；若刀刃朝内，亡魂就没有被送走。② 与此相关，独龙族俗信，初死之人很恋家，经常要跑回来，因此送丧仪式之后，还必须请巫师举行撵魂仪式，将鬼魂撵回到阴间去。其做法是：先杀猪、鸡，供祭于坟地，巫师手持撵魂棍杖，边指边念："你已经死了，在格蒙那里你像摘黄瓜一样地被摘掉了！这里不是你的地方，你回去吧！酒肉饭菜都抬给你了，不要来家里捣乱，让大家平平安安吧！"如果撵走了复又回来，则再撵一次。届时，于坟架再供酒肉，家人拿上木棍，在坟地四周和家屋前后不断敲打哄撵。巫师再度念道："你怎么又回来了？为什么赖着不走？吃的喝的全抬给你了，你赶快走吧！'阿细默黑'（亡魂居地）才是你在的地方！"这样的仪式，通常要举行两、三次。③ 屈原的作品《招魂》其实是这种"撵魂"仪式的描述，即把亡魂引到墓室里安居，或与"魄"（遗体）融合，而不是把魂带到活人的住家。④ 撵魂反映了

① 徐桂兰：《汉族红白喜事风俗》第223页，广西教育出版社1990年6月版。
② 《西南少数民族生葬志》第330页，云南人民出版社1988年版。
③ 宋兆麟等：《中国原始社会史》第477页，文物出版社1983年版。
④ 康定心、康广志：《考古释〈招魂〉》，《江汉论坛》1983年第1期。

人们对亡魂敬而远之的惧怕心理。

5、下葬仪式

下葬是丧礼的最后环节，是死者享受哀荣的最后时刻，民间百姓极为郑重其事。

汉族盛行土葬。灵柩上山之前，抬灵柩的“八仙”要先上山挖好棺材穴，叫做“打穴”。打穴之前，要祀土开山。孝子要烧香点烛行“开山”礼。请了地仙的，还要画太岁，插在太岁所在的方位。开山所选定的方位要躲避太岁的方位。要不，说“太岁头上动土”，丧家就要遭祸害。没请地仙的，就由八仙看山头水向选定方位。选好了方位要在做墓穴的地方前后打个木桩。孝子开山，就是在打木桩的范围内用锄头挖三下。开山后，锄头往脑背一撂，再站开让八仙做穴。八仙做好后，再把画的太岁烧掉。做穴，一般是从地表挖下去成竖井，但将来若要捡骸骨迁葬，有的山区就选择地势高，视野开阔的黄泥岭，就着山崖挖成洞穴做横穴。这种穴，灵柩是推进去葬的，即在穴底铺垫着两根竹子或剥了皮光滑湿润的小杉树，将灵柩的上首搁在上面，再用撬棍往内推，推进去后再抽掉垫底，然后铲草皮将洞口砌严封好。

灵柩上山停放好，孝媳妇在灵前作揖礼拜后就捧把黄土，往怀里兜着，跑回家里就将土撒到猪栏、鸡笼、床下，说这样就会得到亡灵保佑，家里顺遂兴旺。要是媳妇多的，为了争第一个吉祥，甚至有脱掉鞋子往水里抄捷径跑回家的。但贤慧讲礼让的，就让大媳妇先走，或几个并排走。撒完土，孝媳妇就急急忙忙到厨房里吃几口饭菜，这叫“进宝”，也是图个吉祥的意思。

八仙做的墓穴，灵柩抬上山后经过整修，还要暖穴。暖穴之俗自古有之。据考古学家研究推测，距今几千年的良渚文化墓葬中已有暖穴的痕迹，他们根据上海福泉山挖掘出的一座良渚文化墓的出土文物推测，当时埋葬时先划定安放死者的葬地，在葬地两端铺

放玉璧，然后放火燃烧，等火将灭还未灭时就把死者放在上面。直到现在暖穴习俗在汉族丧俗中处处可见。安徽大别山一带棺材穴挖好后，马上在坑中烧火，俗称“暖窝”。认为经“暖窝”的棺材穴，死人睡在里面就温暖和舒适了。浙江各地均有用芝麻杆烧新穴的“暖穴”风俗。一般早已做好的坟穴，启葬前将坟穴石板搬开，把准备好的大麦杆、芝麻杆均匀地摊在坟穴底，上面放上纸钱、“十二生肖经四包”、“八佛”，然后点燃火焚烧，大麦杆、芝麻杆一经烧着劈劈啪啪爆响。俗谓这是象征日后子孙家声震响，兴旺发达的好兆头，越响越好。等火烧完后由孝子跳进墓穴中将火星踩灭。然后把灰扫起来，待封墓时再撒在灵柩上面。但也有的乡俗把扫起来的灰尘直接倒掉的。据说，烧芝麻杆暖穴，可以预防白蚁。

接着是祭窟窿（墓穴），这是旧时人们极重视的。八仙把带来的公鸡杀了，沥血祭窟窿的四角，祭灵柩的四角，然后把鸡放在井底，让鸡扑腾着翅膀死去。据说，公鸡死在穴底的哪个部位，即上、中、下、大（左）小（右）边，这就预兆着哪个孝子发旺，如在上首发老大，在下首发老二，在中部偏左发老三等。穴内不能落“凤凰毛”，落了鸡毛要捡掉。

下葬之前，还要由死者之子把用谷草或树条编的五谷囤放到墓穴内壁一侧。五谷囤内装着五谷杂粮，囤口盖一张小烙饼。在另一侧的坎内放一个陶瓷罐，罐上放一盏豆油灯，叫作长明灯。有的还在墓石盖上嵌一面铜镜，代表太阳。富绅官宦人家在下葬前要举行悬棺祀土仪式，即当棺材悬在墓穴上面时，排好各种仪卫，尔后祀土官（一般由武举人、武秀才或者有钱有势的官员担任）扬鞭催马，远离坟墓，射箭三支，或鸣枪三响，以后便勒马而回，在距灵柩二十步远的地方停下，望灵而祀。据说不敢靠近灵柩的原因，是担心压不住鬼邪，祀土官就要遭殃。

当灵柩放入葬坟里时都要鸣炮，俗称为死者赴阴间壮胆。接下来的程序便在一系列风俗规范下小心翼翼地进行。这全部由杠房

(八仙)操作。据常人春在《红白喜事》一书中记载：杠夫在穴口上顺放两根大杠，把灵柩用杠绳拴好，兜至穴口(灵柩头朝北，尾朝南，与在家停灵的方向相反)，将杠绳的另一头绕在杠上，以为滑车。杠夫们各把一角，共使用八根绳往穴内系灵柩，谓之使"八把花"。灵柩两头四个角，各用一根绳，谓之"口花"；灵柩中间，用四根绳，谓之"腰花"，往穴内系棺，谓之"抖花"。开始，先是由杠夫把大绳往腰里一挎，左手握绳，脚蹬在穴口的杠上，做好下葬的架式。这时，全体孝属下跪，官鼓大乐，唢号齐鸣，足以压喧。这是最庄严的时刻，光听打响尺的指挥说："八把花抬头！"(准备好)"抖花！"(松手往下系)"口花吃劲！"(要求灵柩两头四角系绳的杠夫拉紧)又说："前后两下穴的，你们都下好，保重！"(要求在坑下的杠夫调整灵柩的平衡)，哪个低了，得以肩将灵柩底撑板扛起来。如果，灵柩紧往前幌，穴坑下的两名杠夫就要以膝盖往后顶，尽量使灵柩与穴的前帮隔开。这就是行话所谓的"登穴下葬"。放平后，一声大锣，乐止。(官鼓大乐至此就算结束了，即刻收拾乐器告退)。如果，灵柩距离穴的前槽帮仍然太近，这就需要穴下的杠夫臂部顶住前槽帮，用脚使劲往后踹灵柩，使之与前槽帮离开。然后，杠夫将系柩绳头一拉，"八把花"全散，即由坑上杠夫抖了上来。这时，穴坑下的杠夫便上来禀报："老太爷(或老太夫人)的宝材已脚蹬实啦。"打响尺的即喊："请先生(指阴阳先生)看看罗盘！"阴阳先生便过来拉线找"中"。原来穴坑底已用折线的办法量出正中"点"，谓之"中"，两边为各等分。棺盖上已用同样方法量出了正中"点"，而且贴上一分宽的红纸条作为标记。阴阳先生这时用一条"卧线"，从棺头直搭棺尾。其线从灵柩两头垂下去的立线挂有线坠，直指穴底。如果灵柩已摆正，这个线坠就必然与穴内的"中"线一致，此谓之"三线归一"，即符合标准了。

落葬的时辰，如拣了日子的，就按拣定的日子时辰落土，没拣定的，在三朝一七之内，无论哪天都行，只是时辰要讲究，即太阳落

山灵柩也落土。灵柩落土，要求八仙拽着棕绳按照定好的方位平稳地徐徐放下，四平八稳放好后，众亲属须手抓泥土掷于棺背，此为“添土”之俗。先盖一层薄土，再将穴内扫起来的麻杆灰撒上，然后放上只碗（男左女右），叫放衣饭碗。据说是以后迁坟时，挖土挖到了碗，就标志着快要挖到棺木了，动作便要轻些，以免惊动亡灵。

覆土封墓前，讲究点的丧家要求八仙用砖卷角卷拱。卷角就是穴内灵柩的上首及两侧砌上花砖。空着墓门的下首不卷，这叫做让亡灵脚踏实地。卷角很辛苦，要跪在灵柩上探手往下放砖，有时要冒着难闻的尸臭操作。丧家还有要求卷拱的，就是在灵柩上面用砖砌成拱形，这活也很辛苦，一般泥工是不肯做的。所以给八仙另外封红包。卷角卷拱完毕，便要覆土封墓。开始封墓，孝子要跪在灵柩前，向亡灵喊三次：“××，土来了！快走开。”墓门立在墓的下首。备置了墓碑的，墓门当中要竖上碑石。封墓、立墓门、竖碑石完后，八仙摆出供品，点燃香烛爆竹祭奠亡灵后，这才收拾龙杠、扁担、绳索等物返回。

葬埋之后，汉族民间以为，死魂随时可能从墓中跑出来，跟着活人回家。所以要“绕墓三周，（使）鬼不追”。在回家途中严禁回头看视。怕看见死魂在阴间的行影，对双方都不吉利。实则也是一种节哀的措施。否则，亲人往返于途中，总不舍得离去，是很不好劝说的。青海蒙古族实行天葬时也是如此，送葬者将尸体送到天葬场后，立即返身跨过点起的火堆，急速回家，不能回头。驮尸的牛马一年之内，禁忌使役。青海土族实行土葬。葬埋后，人们一起向坟墓跪拜，然后把铁锹等葬具拖在地上拉走，不能扛上走。入家门时要洗手，并燃起一堆火后方能进家门。葬埋后洗手是必须的，有的还要用酒来洗手。一方面讨吉利，表示今后再不干这类事了，即不再死人了。另一方面也有去秽气的用意。

下葬仪式结束回到家，长子便带着丧家亲人谢客，先谢吹鼓手，再谢客人，最后谢帮忙的。谢客后还要举行辞灵仪式，就是祭拜

死者的牌位，古称“虞祭”。有的地方在辞灵以后，凡是亲属要一起吃饭，叫作“抢遗饭”。浙江武义一带有喝“长寿汤”，吃“长寿豆”之俗。俗规七十岁以上的老人寿终，出丧日丧家备下一大桶肉骨头汤，谓之“长寿汤”；一大盆煮得烂烂的黄灿灿的大豆，谓之“长寿豆”，送丧回来的人喝一小碗长寿汤，随意吃一些长寿豆，寓意“添福添寿”，并且把长寿豆分给邻里左右的小孩吃。小孩喜滋滋地吃着又香又糯的长寿豆，大人会感到很高兴，俗谓吃了长寿豆长得快，日后又长寿。有的地方还吃栗子、枣，意思是此后子孙早有，人丁兴旺。[①] 此意愿和象征物与婚礼有相同之处。有死就有生，有生即有死，人们在处理完死者的后事后，便很自然地将注意力转回到生的世界。在丧礼的各种活动中处处渗透着这样的意识：一切都为了生者、为了后代、为了丰饶、为了家道、为了生命的兴旺和发达。这才是民间传统的丧葬礼俗及死亡观念的根本功能。

上述丧葬礼仪结束了，在这之后的一些仪式，就属于祭祀礼俗了。

四、死亡礼俗的功能

死亡礼俗是人生礼仪中最后一个仪礼。如果以四季来形容人生的话，那么，死亡便是相当于一年中的岁末。正如岁末的节日——年节被作为四季节日中最为隆重的节日一样，关于死亡的仪礼也是人生仪礼中最为隆重的仪礼，因此，可以说死亡是人生最盛大的节日。

纵观死亡礼俗的全过程，我们可以看出，其主要目的确实是给亡灵找个极好的去处，这种做法具有两方面的功能，一是割断死人与生者的联系，把死者的灵魂打发到另外一个世界去，免得亡灵回

① 转引自张铭远《生殖崇拜与死亡抗拒》第280页，中国华侨出版公司1991年3月版。

来作祟；二是设想一个美妙的灵魂世界，这种美妙的构想既可以把亡灵吸引过去，同时也给生人带来对未来世界的希望。

但是，中国死亡礼俗的具体情形告诉我们，这两方面的功能都不具备。

一方面，割断了生者与死者的联系，也就断送了活人尽孝的最佳时机，这是绝对行不通的。不能尽孝，对于传统的中国人来说，就等于精神支柱的崩塌。中国这个千年礼仪之邦，对于人生的这一最终环节，素来十分重视。孟子的理想社会图景中，有一项内容，是"使民养生送死无憾"。送死，是说后辈送前辈，这是顺死。也有不及成年而亡的，是为夭亡，有遭受横祸而亡的，是为横死。有寿终正寝的，有终于故土的，也有客死他乡的……人有幸有不幸，死亡方式各有不同，引起亲人悲悼之情也难一一概而论。但在中国人心目中，亲人亡故，自己总有责任葬之如仪。儒家重礼，丧礼与婚、冠、祭并列为四礼。儒家思想的核心是孝道，孔子论孝，说"生事之以礼，死葬之以礼，祭之以礼，所谓孝矣"。三端之中有两端说的是人死之后要实施的礼。换句话说，亲长亡故后，正是当儿女的实现孝道的绝好机会。而实现"孝"的标准，如同《中庸》所云："事死如事生，事亡如事存，孝之至也。"即对待死者要像他生前一样对待他，对待亡人要像对待活着的人一样，这是尽孝最高的境界了。

因此，生者不但不与死者割断联系，相反却极力保持和死者的联系。在河南孟县民间的丧礼中有这样的习俗：尸体入棺后，要给死者盖上大红被子，然后从被子的尾端横剪一条交给儿媳，据说这可以传后代。[1]

在山东，民间丧礼中有"圆坟"习俗，圆坟在葬后两三天举行，黄县民间把圆坟又叫"送衣坟"。送衣坟就是死者家属把圆坟的东西赠送给已出嫁的闺女。圆坟之后，娘家给闺女一个白柳条篓子，

1 孟县民政局《孟县民俗志"丧葬"》(油印稿)。

内装大麻、镜子、蜡烛和菜之类的物品。闺女带回婆家后，立即把早已准备好的供菜、包子和面鱼等五种东西送回娘家。据说，姐妹之间谁先送回娘家，谁就能过上好日子。①

少数民族中也有类似的风俗。在彝族的丧礼中，舅家必要赶来送丧，舅家一到，死者的女儿不论出嫁的也好，未出嫁的也好，边向舅家敬酒边哭边唱："阿舅啊……请把遗物交给女儿，见到遗物如见面，永远不忘母恩情。"阿舅看到外甥女讨遗物，就一边安慰一边把死者的遗物分给外甥女。已出嫁的姑娘便将遗物带回夫家中，未出嫁的女儿则把遗物作为自己以后出嫁的嫁妆品。②

这类例子我们在前面也提及不少，其目的都在于与死者亡灵保持和建立一种特殊的密切关系。表面上是活人在向亡灵祈求保佑，其实这种意愿的抒发是虚无的，而真实的情况是活人为了能长久地尽孝道，阐扬自己的孝心，完善自己的人格和品德，以求得心理和精神的平衡、满足。静静躺在那里的死人，"享受"着活人自以为是的祭拜，成为活人净化心灵的工具和媒介。整个的死亡礼俗，表面上是把鬼魂送入阴间，为死者饯行，实质是活人在寻求一种平素难以获取的精神寄托和安慰。尤其是那些往日对死者有过过节和非礼行为的人，更是希图通过兢兢业业的丧礼行为来弥补自己的过失，以消除内心的不安，并达到一种品格的升华。

另一方面，在中国民间传统的死亡观念中，从未有过对于死后世界图景的构想，这是无需阐释就一目了然的事实。儒家从未像基督教及佛教那样，精心构建出一个阴间世界，或者搞一个轮回转世的运行机制。儒家关于服丧行孝的实质在于：理智上是清醒的，承认人死不可复生，也没有什么灵魂鬼神，但感情上必须非常痛苦，并通过种种言行宣泄出来，这才是行孝的本意之所在。

中国民间死亡礼俗和观念中的这两个特殊之点说明了什么

① 山曼等：《山东民俗》"丧葬礼俗"，山东文艺出版社 1988 年版。
② 涅努巴西：《彝族丧葬习俗》，载《云南民俗集刊》第 1 集。

呢？它们告诉我们：这种死亡礼俗不是立足于死人，而是立足于活人；不是立足于死后世界，而是立足于现实世界；一切丧仪、丧俗的功能不是要生者为死者服务，而是要死者无从拒绝地为生者服务。这才是死亡礼俗的根本功能。

五、死亡礼俗篇资料选辑

1、丧葬礼俗的来源

盖上古尝有不葬其亲者，其亲死则举而委之于壑。他日过之，狐狸食之，蝇呐姑嗷之，其颡有泚，睨而不视。……盖归反蠋梩（一种取土工具）而掩之。……则孝子仁人之掩其亲，亦必有道矣。

——《孟子·滕公上》

传说古时候苗家死了人不兴埋。人死之后朝天射三只响箭，大家听到响箭声，都抬着刀，来到死者家，将死人你一块我一块地割了，然后拿回家去烤着吃。那时候的人说，吃了死人肉，死者亲属才会繁荣昌盛，大家才会长命安康、人财两旺。这风俗 不知传了多少代。后来，传到子更这个家传不下去了。

子更早年丧父，跟母亲一起过着凄凉的生活。有一回，妈妈领着子更去放牛，见一条母牛生仔翻来滚去地叫，还流了很多血。子更见了，就向妈妈问起生他的痛苦情况，从此对妈妈更加敬重。

有一天，忽然听见三声响箭，妈妈拿着刀出门去。不一会儿，只见妈妈提着一块肉回来，哭着架在火上烤，烤熟了就给子更吃。子更问："妈妈，这几天又没有人打猎，为啥三声箭响，你才出去一会儿就能拿回一块肉来呀？"妈妈一听，哭得更伤心，说："对门山上你阿公死了，这是他的肉。儿呀，吃吧，吃了这块肉才好。"子更听说阿公死了，也哭了起来。他不忍心吃阿公的肉。过了几年，子更的妈妈也死了。他哭了一阵，想起老牛生仔的痛苦情景，又想起老人的

恩情，就不忍心叫众人来割他妈妈的肉去烤吃。于是，他做了一个木匣子，将妈妈装殓了，又用铁链将木匣子箍紧，想一个人偷偷扛上山去埋，可木匣子太重，半天都没扛动。于是，他走出门去，朝天射了三支响箭。听到了响箭，众人从四面八方聚了过来，找死人割肉回去烤吃。找了半天，没有找到。一个老人问子更："你为啥射三支响箭？"子更说："我阿妈死了。""在哪里？""被我装在木匣子里了。""你……你难道想着一个人吃，不让我们吃吗？""我不忍心吃，也不准你们分吃。我放三支响箭，是请大家来帮我抬妈妈上山去埋呀！""吃死人，这是古规。再说，你家祖祖辈辈都吃了各家各户死人的肉，你妈死了不分给大家吃，行吗？"子更想了想，说："我杀条牛分给大家吃，代替我妈妈的肉，这样行了吧？"那老人拿不定主意，就砍了棵金竹，截下一段，砍成两半当作卦，丢在地上。那付卦一翻一扑，老人没有话说，于是杀牛分给大家。众人提着牛肉，各自回家，谁也不愿帮子更抬妈妈上山去埋葬。于是，子更扑在装着妈妈的木匣子上大哭。哭着哭着，忽然听见楼梯上"啦啦——罗罗"、"咚咚——喳喳"的响声，子更抬头一看，见一个老人站在楼梯上，一边吹着动人的歌，一边用脚去踢像草墩一样的东西。子更止住了哭泣，问老人："阿爷，你是谁？"老人停止了动作，答道："我是右梭老人。""你吹的踢的是啥东西？""我吹的叫芦笙，踢的叫牛皮鼓。子更呀，你良心很好，我很感动，特意来帮你的忙。只要你跟我学会吹芦笙、踢牛皮鼓，人们就会来帮你抬妈妈上山安葬。""这是为什么呢？""因为我吹的芦笙，是吹老人开天辟地，制造人烟的丰功伟绩，劝人们敬重老人，不要忘记老人恩情的歌呀！人们听了这些歌，就不会割老人肉烤吃，还会帮你安埋老人呢。"于是，子更跟老人学吹芦笙，学踢牛皮鼓。不多一会儿就将老人的技艺学会了。老人见子更样样都学会了，就说："这芦笙和牛皮鼓，是天家之物，不能给你。你好好看着，再到东方去砍白竹做芦笙，砍白木来做牛皮鼓吧！"说完，老人眨眼就不见了。子更依老人的指引，到东方砍来了白竹白

木。芦笙、牛皮鼓造好后，子更不停地吹芦笙，不停地踢牛皮鼓。众人听到了芦笙响，都围聚过来。听着听着，都哭了。子更便杀了一条牛，用牛心供祭在妈妈木匣子前。祭完，众人饱吃一顿，就抬着子更的妈妈上山安葬了。从此，苗家死了人，就不兴分吃而兴埋葬。丧葬时兴吹芦笙、敲牛皮鼓和杀牛祭祭的风俗，也就一直流传下来。

王星海《中国民俗故事选》

2、初丧礼仪的活动

古人将死时，以生绵复口上以候绝气

《礼·丧大记》："属纩以俟绝气。"注："纩，新绵，易动摇，置口鼻上以为候。"如纩不动，即气绝也。

招魂大呼死者名字使归

《礼运》："及其死也，升屋而号，告曰：'皋某复。'然后饭腥而苴孰。"按：皋者，疏云"皋皋引声之言"。某者，死者姓名；复者，返也。言北面长呼告天，使某返也。又，《丧大礼》："复（注招魂也）有林麓，则庶人设阶。"凡复，男子称名，妇人称字。

按：设阶者，设升屋之阶也。又，《墨子》："其亲死，列尸弗敛，登屋窥井，挑鼠穴、探涤器，而求之其人焉，以为实在，则戆愚甚矣；知其亡也必求焉，伪已甚矣！"

按：《墨子》所言，窥井、挑鼠穴、探涤器诸状况，乃民间无识者相衍之陋俗，《王制》无是也。《王制》只"登屋招魂"耳，而《墨子》以是攻儒者，儒岂有此鄙猥之举哉？然因是可得周时社会人死时之状况矣。汉牟融曰："人临死，其家上屋呼之。"又，段成式《金刚经鸠异》："及明，已闻对门复魂声，问其故，子昨宵暴卒。"又，"补阙孙革善占，梦枣生屋上。孙曰：'重来重来！'呼魄之象，其人果卒。"重来者，枣字形；呼魄即复魂。是可证汉唐人初死，皆叫魂也。

敛前先浴尸沐头

三日而后敛者，以俟其生也。三日而不生，亦不生矣。孝子之

心，亦盖衰矣。家室之计，衣服之具，亦可以成矣。亲戚之远者亦可以至矣。是故圣人为之断决，以三日为之礼制也。

按：今日乡间或有三日敛者，都邑则绝无也。乡间衣服棺椁需远市，都邑则立具。又，夏日敛尤速。

二、治丧礼仪的程式

三代入敛时晨暮不同

《檀弓》：夏后氏尚黑，大事敛用昏；殷人尚白，大事敛用日中；周人尚赤，大事敛用日出。

按：今时敛者，用昏者多，仍夏道欤！

古敛以衾裹尸，以布束尸

《礼·丧服大记》："小敛布绞，缩者一，横者三。君锦衾，大夫缟衾，士缁衾皆一，衣十有九称。"疏："布绞者，以布为绞。缩，从也，谓从者一副竖置于尸下，横者三副，亦在尸下。从者在横者之上，每幅之末析为三片，以结束为便也。"又云："衣布于衾上，然后举尸于衣上，屈衣里，又屈衾裹之，然后以绞束之。"由是证古之敛近尸者衣，衣之外裹以衾，再以布束之以为固也。此虽是小敛，然大敛亦如此，不过布绞加多耳。今江南尚有行之者，馀则少也。

初遭丧即袒括发

《檀弓》："袒括发，去饰去美也。"又，"去饰之甚也。"又，《士丧礼》："主人髽发袒。"注："髽发者，去笄缅而纷。"

按：纷者，结也，髽也。盖以麻约发而为髽，示毁容尽也。

丧服袖特宽至三尺三寸

《礼·杂记》："弁绖，其衰侈袂。"注："常服袂二尺二寸，侈则三尺三寸。"

按：服斩衰，正以志哀，侈袂示哀之甚也。

服斩缞麻带草履杖行

《左传·襄公十七年》："晏桓子卒，晏婴粗缞斩，苴绖带，（注：

麻有子曰苴），杖，管，屝履。”

按：今日丧者犹以粗麻绞为带，杖行，独草履无用者，皆白布鞋，盖以平日亦常草履，不足表哀痛。

又：自清至民国，服制皆变古，独丧服不变，无一不与古同，鲜遵当代服制者。此可见孝亲之事，不与他同，故国家亦不干涉也。

古孝子之居处饮食

《左传·襄公十七年》：“晏桓子卒，晏婴食鬻同粥，居倚庐，寝苫，枕草。”又，《檀弓》：“悼公之丧，季昭子问于孟敬子曰：‘为君何食？’敬子曰：‘食粥，天下之达礼也。’”《孟子》曰：“三年之丧，齐疏之服（齐，衣下缝也。不缉曰斩衰，缉曰齐衰），饘粥之食，自天子达于庶人，三代共之。”是居倚庐，食薄粥，无贵贱皆行之。古事事尚等级，独此平等也。

古处丧之瘠弱饥寒状况

《墨子》：“上士之操丧也，必扶而能起。杖而能行。”又，“哭泣不秩声（言无次第），翁缓经言（偻）垂涕，处倚庐，寝苫枕块。”又，“相率强不食而为饥，薄衣以为寒，面目陷陬，颜色黧黑，耳目不聪明。”是周时社会遭丧者之普通状况也。

古孝子处倚庐非谒母不入内寡言语

《礼·杂记》：“三年之丧，言而不语，对而不问，庐垩室之中，不与人坐焉；在垩室之中，非时见乎母也，不入内。”

按：倚庐在中门外，不入门者，不入中门至内寝也。

倚庐架木为屋垩墼为墙

《礼·丧大记》：“父母之丧，居倚庐（注：倚木为庐于中门外之东），不涂（以草夹障，不以泥涂）；寝苫（草也）枕。君之庐宫之（以帏障之如宫），大夫士帷之（露而不障）。既葬，柱楣涂庐，不于显者（不涂庐外显处）。”“既练，居垩室（十二月小祥，以蜃灰涂庐使白。）即祥，黝垩。”又，《杂记》：“三年之丧，居垩室之中。”郑玄云：“垩墼为之，不涂墁。”

按：倚木为庐者，即架木为室，而以墼砌墙。墼者，打土晒干为之，不陶不烧。即以此砌墙，而不涂垩以为饰。牷者，袒也，言露而不障。柱楣者，使庐高起而受光。至小祥，则垩室使白，且黝地使黑，以为饰也。

古哭必踊踊若伛者跛者则否

《礼·檀弓》："有子与子游立，见孺子慕者。有子谓子游曰：'予壹不知夫丧之踊也！予欲去之久矣。情在于斯，其是也夫！'子游曰：'人愠斯戚，戚斯叹，叹斯辟，辟（抚心）斯踊矣。'"又，"辟踊，哀之至也；有算，为之节文也。"疏："男踊女辟、哀痛之至，若无节限，恐伤其性，故辟踊有算。算者，数也，每一踊（三跳，三踊九跳为一节。士三踊，初死曰一踊，小敛一踊）。大敛一踊。凡三日一踊，大夫五踊，诸侯七踊，王九踊。"又，"妇人倡踊。"注："倡，先也。"是妇人亦踊，不惟抚心痛哭也。又，《问丧》："伛者不袒，跛者不踊。"诚以伛则不能露胸，跛则不能跳起也。

古哭君亦踊

《左传·宣十八年》："子家（使晋）还，袒括发（注：以麻为发），即位哭，三踊而出（时公薨）。"又，《晏子春秋》："遂袒免（问音以布约首）坐枕君尸而哭，兴三踊而生。"杜注："九跳为一节。"《礼》所谓"辟踊有节"。

按：踊必三者，当时定制，少则简，多则过，故以九跳为节。然自汉以来，即不见有行此礼者，殆亡已久矣。

丧拜之不同

《檀弓》："孔子曰：'拜而后稽颡，颓乎其顺也（注：殷丧拜，言主人拜宾也。稽颡，首触地无容。）；稽颡而后拜，颀乎其至也。"

按：拜而后稽颡者，先合手屈膝，以首触地也；稽颡而后拜者，先屈膝以首触地，起而合手也，皆所谓丧拜也。丧拜无容，以遭丧痛悼皇遽，不能为容。今孝子见宾，即稽颡而不合手，皆不拜，犹周之遗俗。

周时遭丧，父斩衰，母齐衰，男免女髽

《礼·丧服小记》："斩衰，括发以麻。"疏："主人为父之服也。"又，"为母括发以麻，免（音问）而以布。齐衰，恶笄以终丧。"注："母服轻至免，可以布代麻也。"齐者，衣下缝。不缉曰斩衰，缉曰齐衰。是可证为父服斩衰，为母服齐衰。括发以麻者，郑注："《丧服》云：'自项以前交于额，上却绕纷，如著帩头焉。'"若以布代麻则名免。是括发与免，形式如一，只用麻用布不同耳。至去笄绕而纷（同髻），使发露则同也。又云："男子免而妇人髽。"免者，郑注："以布广一寸，自项交于额，却绕也。"髽者，郑注云："形与括发如一，即露髻。"然则免也。髽也，括发也，名异而形实同也。

女髽以榛为笄

《礼·檀弓》："南宫绦之妻之姑之丧，孔子诲之，髽曰：'尔勿从从尔！尔勿扈扈尔！盖榛以为笄，长尺而总八寸。"注：去缁而纷曰髽，缁所以绾发。今遭丧，但露纷而已。纷者，髻也。益证髽即括发也。

古以白布缠髻故秃者不免

《礼·问丧》："秃者不免。"注：免（音问）者以白布广一寸，从项中交于额，却向后绕于髻也。然秃则不免。是可证古只以白布约髻，若秃则无髻可约，非若今世之只约白布条于额也。

古乡里助丧详情邻里代为糜粥

《礼·问丧》："亲始死，水浆不入口，三日不举火，故邻里为之糜粥以饮食之。"又，《曾子问》："昔者吾从老聃，助丧于巷党。"又，《檀弓》："孔子之故人原壤母死，夫子助之沐椁。"皆邻里助丧之证也。

古丧事必有主丧者代主人负责治事

《礼·檀弓》："孔子之丧，公西赤为志焉。""子张之丧，公明仪为志焉。"注："志谓章识。"又，《荀子》："修士之丧动一乡，属朋友；庶人之丧合族党，动州里。"注：属者，谓付托之使主丧也。又，《史记

·项羽本纪》："每吴中有大徭役及丧，项梁尝为主办，阴以兵法部勒宾客及子弟。"又，《陈平传》："邑中有大丧，平贫侍丧，以先往后罢为助。"是自周迄汉，皆有邻里助理丧事，并由主人特请人付托之以为主办，无一不与今同也。

居丧期限殷周皆三年至战国已不行

《论语》："高宗谅暗，三年不言。"《礼·王制》："父母之丧，三年不从政。"是殷周皆三年丧也。至春秋时，盖已不守此制。《论语》："钻燧改火，期，斯可矣。"是必已有丧父母而期服者，故宰予敢如是昌言。而墨子之徒，只服三月，深以久丧为非。又，《孟子》："然友反命，定为三年之丧，父兄百官皆不欲曰'吾宗国鲁先君莫之行'。"是至战国，三年之丧，举世莫有行者，惟儒者行之，《韩诗外传》："齐宣王谓田过曰：'吾闻儒者亲丧三年。'"是其证也。

前汉仍短丧

占君父丧同，而文帝临终，诏三十六日除服，自是为定例；于是宰相翟方进后母死，以为身备汉相，不敢逾制，既葬，三十六日除服。又，《薛宣传》："后母病死，修去官持服，宣为丞相，谓修三年服少能行之者，兄弟相驳不可，修遂竟服，由是兄弟不和。"

有服丧三年者则名誉特起

《公孙弘传》："后母死，服丧三年，遂举孝廉。"《原涉传》："时又少行三年丧者。及涉父死，让还南阳赙送，行丧庐墓三年。"《哀帝纪》："河间王良丧太后三年，为宗室仪表，益封万户。"盖当时无行三年丧者，偶有之，即交口称道也。

然亲死不奔丧则有罚

《汉书·陈汤传》："汤待迁，父死，不奔丧。司隶奏汤无循行，张勃坐选举不实，削户二百。"

至后汉遭丧无不去官守制且有以弟丧师丧去官者

后汉承光武、明帝提倡礼教之后，凡父母丧，无不去官守制者。而赵苞以伯父丧去官；陈重以姊忧去官；谯玄迁太常寺丞，以弟服

去职；刘焉拜中郎，以师祝公丧去官。以是证后汉之社会风俗，虽三代不能及，为中国风俗第一淳美之时期。

汉时丧服皆缟素

《高帝纪》："寡人亲发丧，兵皆缟素。"《苏武传》："云中生口言，太守以下吏民皆白服，言上崩。"《翟方进传》："方进薨，少府供张柱槛皆衣素。"

按：自周时亲死服斩衰，皆以素布为衣。又，《荆轲传》："白衣送至易水上。"凶事服白，其来已久，至汉犹然也。

古赙丧成俗至今不改

《礼·檀弓》："孔子之卫，遇旧馆人之丧，入而哭之哀，出使子贡说（同脱）骖而赙之。"注：赙，助丧用也。是解骖马鬻以为丧费也。又，《史记·朱建传》："建母死，贫未有以发表，方假贷服具，陆贾为说辟阳侯，奉百金为襚（注：衣被之具）。列侯贵人以辟阳侯故，往赙凡五百金。"又，《原涉传》：所知母死，"涉因入吊，问以丧事。家无所有"，乃即与宾客市买衣被棺具等物，载至丧家，是自周迄汉，凡贫者遇丧，无不赖朋友资助。后世因之至今，不更述。

汉时官吏死可因赙致富

《何并传》："吾生素餐日久，死虽当得法赙，勿受。"又，《后汉·羊续传》："二千石卒，官赙百万。"按：法赙者，官家例赙，不论贫富。又，《原涉传》："哀帝时，天下殷富，大郡二千石死官，赋敛送葬皆千万以上，妻子通共受之，以定产业。"是于法赙外，又赋敛同僚，以为亡者妻子生活费，资至千万，则巨富矣。唐宋以来，官吏卒远方，朋友资助经纪其丧事者，不可胜数；然无有因馈资致富者，是以风俗醇朴，莫过于两汉。

1、吊丧期间的规矩

历代吊丧者之礼节

《论语》:"裘羔玄冠不以吊。"《礼·内则》:"行吊之日,不饮酒食肉。"

按:羔裘玄冠,皆吉服华美;饮酒食肉,违哀戚之义,故皆不宜于吊。《礼·檀弓》:"曾子袭裘而吊,子游裼裘而吊。曾子指子游示人曰:'夫夫也为习于礼者,如之何其裼裘而吊也?'主人既小敛(以衣衾裹尸),袒括发,子游趋而出,袭裘带经(以布条加武上)而入,曾子曰:'我过矣!我过矣!夫夫是也。'"

按:裘者,注:"充美也,言掩抑其美使不见也。"即以单衣护于裘外。裼者,注云:"裘上加裼衣,裼衣虽加他服,犹开露见美以为敬也。"曾子以吊主哀,故掩裘美而袭裘,岂知主人未敛,犹吉服,吊者不宜凶服,故子游仍裼裘以见美;及主人小敛而易服,子游乃袭裘加绖于武(冠梁)以吊也。

晋时吊丧须执孝子手

《世说新语》:"顾彦先生平好琴,及丧,家人常以琴置灵床上。张季鹰往哭之,不胜其恸,遂径上床,鼓琴,作数曲竟,抚琴曰:'顾彦先颇复赏此不?'因又大恸,遂不执孝子手而出。"又,"王东亭与谢公交恶。王在东闻谢丧",便出都往哭。"督帅刁约不听前,曰:'官平生在时,不见此客。'王亦不与语,直前,哭甚恸,不执末婢手而退(谢琰小名)。"是可证当时吊哭已,须执孝子手安慰之,为一定礼节。清时士大夫吊丧已,必掀帐至孝子处,唁慰数语,盖犹古之遗俗,惟不执孝子手为小异耳。

晋时吊丧必主人先哭客乃哭

《世说新语》:"阮步兵丧母,裴令公往吊之。阮方醉坐床,箕踞不哭。裴至下席于地,吊唁毕便去。或问裴:'凡吊,主人哭,客乃为礼,阮既不哭,君何为哭?'"又,"王右军与王述不睦。后述丧母,右军屡言出吊,而卒不果。后诣门自通,主人既哭,不前而去,以陵辱之。"

按:古吊丧无不哭者,至晋时须主人哭乃哭,主人若不哭,客即

不哭。故主人闻客至，必先哭以为礼也。

唐人吊丧须服白衫须哭泣

《大唐传》：载"唐临性宽仁多恕，常欲吊丧，令家僮取白衫，僮乃误持馀衣，惧未敢进。临觉察，谓曰：'今日气逆，不宜哀泣。'向取白衫且止。"是可证唐人吊丧，不白衣则不吊；且吊必哭泣，不似晋人之必俟主人哭也。

六朝时哭有词

《颜氏家训》："礼以哭无言者为号，然则哭亦有词也。江南哭丧时有哀诉之言，山东重丧则呼苍天，期功以下则但呼痛。"

按：今日男子哭皆号，无有言者；惟妇人乃有之，风气又与古异也。

六朝时不吊则怨

《颜氏家训》："江南凡遭重丧，若相知者同在城邑，三日不吊，则绝之；除丧，虽相遇则避之，怨其不悯己也。有故及道遥者致书可也，无书亦如之，北俗则不尔。"

按：此必赴而不吊也。不然，虽同都邑，三日之间，未必尽闻知，安得怨其不吊？

南北朝年节时对丧家之异

《颜氏家训》："南人冬至岁首，不诣丧家，若不修书，则过节束带以申慰。北人至岁之日，重行吊礼，礼无明文，则吾不取。"

按：古人视冬至节极重，与元旦同。至时人皆贺节欢忭，不诣丧家宜矣。至重行吊礼，甚无谓也。凡礼之不合人情者，必不能久。唐宋以来不见有此，盖此俗之革除久矣。

六朝时年节见孤子则泣

《颜氏家训》："已孤而履岁及长至之节，无父，拜母、祖父母、世叔父母、姑，兄子则皆泣；无母，拜父、祖父母、舅、姨，兄子亦如之。此人情也。"

按：无父，过年节拜父族时，父族以其无父可拜，憬然而泣；无

母，拜母族时，母族以其无母可拜，故亦泣。盖皆幼子初丧父母一二年事也。今世外甥初丧母，新年至外家，仍有此感。

六朝时初释服见君必泣否则见薄于人

《颜氏家训》："江左朝臣子孙初释服朝见二宫，皆当泣涕，二宫为之改容，颇有肤色充泽、无哀戚容者。梁武帝薄其为人，多被抑退。裴政出服，问讯武帝，贬瘦枯槁，涕泗滂沱。武帝目之曰：'裴三礼不死也。'"

按：此已释服矣，尚有此习惯，齐梁时礼教过东西晋远矣！

5、丧葬忌日

历代忌日之重

《礼·祭义》："君子有终身之丧，忌日之谓也。忌日不用（注：不作事），非不祥也；言夫志有所至，而不敢尽其私也。"

按：父母死日，今谓之忌辰，至忌辰则哀戚思慕，无论年远近皆如此，故曰"终身之丧"。古礼至今不变者惟此耳。

六朝时忌日仍与周同

《颜氏家训》："忌日不接外宾，不理众务。魏王修母以社日亡，来岁有社，修感念哀思，邻里为之罢社。"

按：不接外宾，不理众务，即《祭义》所谓"忌日不作"也。然邻里因忌而罢社，盖修之哀有逾于众人者，故感动如此。

唐忌日状况

《耳目记》："周（武则天）左领军权龙褒不识忌日，问府吏曰：'何名私忌？'对曰：'父母亡日请假，独坐房中不出。'褒至忌日，于房中静坐，有青狗突入，褒大怒曰：'冲破我忌！'更陈牒（文书）改明日作忌。"

按：独坐不出，乃不接外宾、不理众务之义。述此者以见忌礼自周迄唐毫未变更，以迄于今，故唐后不更述。

——以上资料均录自尚秉和《历代社会风俗事物考》

VI

死亡归宿篇

墓地、棺椁、墓室以及墓地建筑等给死人提供了一个“活动”的空间——“阴间世界”。在中国古代，由于盛行“灵魂不灭”的观念，以为人死后，其灵魂仍然存在，只不过是到了另一个世界，仍然要过活人一样的生活；所以，对于活着的人来说，安置死者就成为一个异常重要的事情。人们苦心经营墓地、棺椁、墓室、墓地建筑和坟丘，并力求美化和装饰墓室、墓道，其目的既是为了让死者舒适安逸地“生活”，又是为了求得死者保护生者，更是为了显示身份和地位。在阶级社会中，为了显示身份和地位、维护统治者的权威，统治阶级按照“事死如生”的原则，将现实生活中享用的东西和所定的规制运用于墓葬中，形成了一套完整的阴宅风水术和墓地、坟丘、棺椁、墓室及陵寝等丧葬制度，展现了我国丰富多彩的丧葬文化和历史源远流长的丧葬习俗。所以，阶级社会中人的地位、等级、身份、贫富、贵贱和权势的不同就全部反映

到“阴间世界”的这片净土之中。不仅如此，“阴间世界”所蕴含的社会政治、经济文化、民俗信仰和心理认识等内涵远远超出了人们的想象，简直就是现实生活的模仿和再现。

一、墓地制度的历史演化

人终有一死，死后尸骨如何处理，这对于不同的历史时期和不同的民族来说都有不同的方式；然而，对于世界所有不同民族的人们来说，其主要的处理方式自然是埋葬了。据考证，人类埋葬死者的习俗起源很早，大约在史前文明的旧石器时代中期就开始了。因埋葬尸体的需要使得人们在很早的时候就产生了“墓地”这一观念。据考古证实，人类最早的墓地不是在荒原野外，而是在他们居住的洞穴中。因为在旧石器时代中、晚期，人们还不能做屋盖房，一般都是选择能够遮风挡雨、保暖御寒、防兽保身的某些自然洞穴居住；同样，洞穴也就成了埋葬 死者的地方，这种埋葬死者于居住洞穴中的埋葬方式，就是考古学家所称的“居室葬”。

我国考古中发现，最早的墓地发掘是北京周口店的山顶洞人的“居室葬”。山顶洞是18000年前原始人的一处居室，洞穴自然天成，分为上下两个单元室，上室是生者所居，下室是死者葬地。就是在这一原始人活动的遗迹中，考古学家们发现了其下室中有一男两女的墓葬，死者骨架上散放着赤铁矿粉粒，并随葬有穿孔贝壳、钻孔砾石等物品，显然是旧石器时代人类一处“标准”的墓葬了。

这种“居室葬”的墓地制度在世界许多石器时代文化遗存中都有发现，比如在法国、英国、西班牙、捷克、德国、肯尼亚，还有前苏联地区都有旧石器时代中、晚期的洞穴墓葬。这说明葬死者于居室中的古老的墓地制度在世界范围内确实具有一定的普遍性和代表性；不仅如此，这种制度具有连绵悠长的历史，在中国属于新石器时代文化遗存中也发现了这种“居室葬”，像江西万年仙人洞墓地、

黑龙江省依兰县倭肯哈达洞穴墓地和广西桂林甑皮岩洞穴墓地等。

这种墓地制度的出现，反映了原始人某种观念和意识。一方面它反映了远古人类在情感上不愿离开死者，并设法保护死者的尸体免遭自然力的侵扰、破坏和凶兽猛禽啃啮的观念；另一方面又反映了原始人具有灵魂不灭的观念，即他们相信人是有灵魂的，人死了但灵魂还活着，为了不让死者的灵魂出来干扰危害生者，就得将死者埋掉，让他有一个安身之处；并且为讨好死者，就让他和生者"居住"在一起，使得生者死者显得异常的亲密和友好。

人类在进入到新石器时代后，由于已经能够营造村落并居住生活，这时氏族开始出现了，社会生活由氏族组织来维系着。由于氏族村落的出现随之而产生的就是氏族的公共墓地。比如，陕西西安半坡遗址的墓地在其村落的北面，葬有170多座成人墓，墓地和村落之间有一条濠沟。临潼姜寨遗址的整个村落共有5个较大的建筑群和3处公共墓地。5个大的建筑群被3条人工围沟和1条自然河流所环绕。3处公共墓地位于整个村落的东部围沟以外，共出土了170多座墓葬。宝鸡北首岭的墓地在居住区不远，男女多分别埋葬。华阴横陈村墓地盛行多人合葬，形成若干个合葬坑，再由若干个长方形坑组成一个墓地。华县元君庙遗址包含有两个墓区，各自为一个氏族的共同墓地；葬在同一个墓区内的死者生前属于一个血缘亲族共同体或氏族，所以，他(她)们之间的关系应属于血亲范畴。元君庙墓地包含的两个氏族墓地，在这里一共发现了57座墓，墓葬分布规整有序，其中45座南北成排布置，分6列安葬，死者头向一律是朝西的。

氏族墓地的出现是氏族血缘观念的集中体现之一，在当时，由于自然力量的神秘和人类战胜自然力量的弱小以及氏族间的冲突，同氏族的人必须结合在一起互相保护、援助，特别是在受外族人伤害时更需要共同去对付；而且，同一氏族的人有着共同的祖

先，都有着血亲关系，活着时互相依靠，团结在一起，在艰苦的环境中生存，死了后也不能让某一个成为孤魂游荡，他们应该是永远在一起的。

在新石器时代晚期，这种氏族墓地制度一直保留着，不过，由于这个时期中国的社会形态已开始从氏族社会向阶级社会过渡，血缘关系开始松驰；因贫富分化而产生了等级和地位的高低，从而阶级产生了，传统的氏族墓地也随之渐趋瓦解。在龙山文化诸居地附近已很少发现有成片布置的氏族墓地了。在江、浙、沪境内的良渚文化遗址，甚至出现了体现着权力、财富和某种宗教意识的高台墓地。这种葬地在江苏吴县张陵山、草鞋山，武进县寺墩，上海青浦县福泉山，浙江余杭反山、瑶山等文化遗存中都有发现。其高台均是人工堆积而成，高度在5—20米之间不等，面积数百数千平方米不等。良渚文化的墓葬常用玉器随葬，有的墓随葬玉璧、玉琮达几十件之多；如寺墩的第3号墓随葬陶器玉石器共达120余件，其中玉璧24件，玉琮32件。草鞋山的198号墓是一座一男性附葬两女性的合葬墓。这座墓葬，男性居于墓坑中央，两个附葬的女性分别埋于男性的头端和足端。男性的随葬品最多，其中有玉斧、玉琮、玉璧等，应该是墓主；两个附葬的女性是二次葬，随葬品中也有玉璧、玉琮和精美的陶器，其身份当是墓主的妻妾。但是，当时的平民一般则埋葬在平野之中，既没有高台，也没有什么随葬品，与高台墓地形成强烈的对比，这是社会出现贫富不均和阶级分化的结果。贵族墓地和平民墓地的出现，说明在原始社会晚期，墓地制度仍然保持着氏族墓地的传统，无论是平民墓地，还是贵族墓地，均以血缘关系埋葬死者，同一墓地上墓葬形制差别不大，其墓葬排列较为整齐；但它又开一种新的墓地制度的先河：即后来商周时代流行的族葬墓地"公墓"和"邦墓"制度在这里已露端倪。

在原始社会晚期，尽管氏族制走向衰落，其氏族墓地制也日趋瓦解，但是中国在夏商周三代均实行宗法制度的统治方式，那时阶

级和国家虽已产生，且各方面的制度已进一步完备，社会状态和社会意识已不完全为血缘关系所左右了。但是，人们相互间的血缘关系却仍然牢固地保存着，无论是商王国或周王国均似一个大家族，商王、周王是最大的族长，统治着各地同姓和异姓的贵族及部落奴隶，地方诸侯则是各自统治领域内的大族长，其统治下的每一个宗族内部，又有大大小小的宗主；人们之间有地位、等级、贵贱、贫富的不同；但都保持聚族而居的传统，死后也合族而葬，只是出现墓地规模、形制和随葬品数量的不同，由此形成了族葬墓地制。这种族葬墓地制大体可分为两种——"公墓"和"邦墓"。对此，《周礼》中有较详细的说明。《周礼·春官》中说："冢人掌公墓之地，辨其兆域而为之图。先王之葬居中，以昭穆为左右，凡诸侯居左右以前，卿、大夫、士居后，各以为族。凡死于兵者，不入兆域。凡有功者居前，以爵等为丘封之度，与其树数，……正墓位，辟墓域、守墓禁。""墓大夫掌凡邦墓之地域，为之图。令国民族葬，而掌其禁令，正其位，掌其度教，使皆有私地域。凡争墓地者，听其狱讼，帅其属而巡墓厉，居其中之室而守之。"这里所说的不同于近代以来在我国逐步发展起来的公墓制度，它是奴隶制国家国王、地方诸侯、方国首领和王室贵族及其他奴隶主墓地，其规模较大，等级森严，由冢人掌管，事先有一定的规划，确定墓地范围，并画成图样，按照宗法等级关系排成墓位。与"公墓"相对应的就是所谓"邦墓"了。"邦墓"一般规模较小，埋葬的多为普通平民，有些是小奴隶主，有的则为平民中的贫困者，这种墓地由墓大夫掌管，亦按宗法关系实行族葬制。良渚文化诸遗址中发现的高台墓地中所埋葬的就是氏族显贵，实际上就是最早的"公墓"，而平地掩埋的平民小墓则属于"邦墓"的雏形。氏族墓地和族葬墓地虽然都以血缘关系为其存在的基础，但是商周奴隶制社会只是利用了这种血缘关系的外壳为其统治服务，并把它变成了宗法等级制度。所以，两种墓地昭示了不同的社会内涵，揭示了原始社会和奴隶社会不同的社会性质，原始社会中

的氏族墓地真正体现的是血缘家族，其人际关系是平等的；而商周时代的族葬墓地体现的是血缘关系上的宗法等级制度，其人际关系中的极端不平等已昭然可揭，它把人们生前统治与被统治、地位的高与低、身份的贵与贱和阶级区分均带入了墓地。

我国最早的族葬墓地主要发现于河南殷墟，它不仅数量多，而且类型最全，因而最具代表性。不过在同时期的河南辉县、罗山、河北邢台、山东益都、山西石楼、江西清江等地都有发现。

殷墟"公墓"地即殷商王陵区，位于洹水北岸的西北岗，地势稍高，与小屯的宫殿区隔河相望，整个陵区占地面积东西长约 450 米，南北宽约 250 米，可分为东西两个区。西区有 7 座带 4 条墓道的大墓和 1 座未能修成的墓，东区有 1 座带 4 条墓道的大墓，3 座带两条墓道的大墓及 1 座带 1 条墓道的大墓。这些墓有的是属于商王的，也有的属于王的妻妾或其它王室成员，大墓的排列有一定的顺序，可能经过设计规划和精心布局。有人认为，王陵是按昭穆制度排列的。在东区的大墓附近，发现有大量的杀殉祭祀坑。大墓之间还夹带有一些小型墓葬，其死者的地位也相当高。像葬在殷王武丁妻妇好墓旁的 18 号墓，墓主人就是一位王室成员，地位应当也很显贵的。安阳殷墟地区"邦墓"地上分布着许多墓葬群，主要发现于大司空村、后冈、苗圃地及殷墟西区。其中殷墟西区面积最大，这个墓区至今已经发掘的墓葬有 1500 座左右，可被分为 8 个区，整个墓区的墓葬又可分成许多个小区，各小区的墓聚在一起，从十几座到三四十座不等，最多的一个小区墓群有 300 多座墓葬。区与区之间有明显的界线，各区内墓葬排列有一定顺序，同一区内的各个墓的方向、大小、墓式、随葬品大体是一致的。许多墓出土的铜器上有族徽标记，同一区内的族徽标记是一样的，这些同一族徽所在的墓区当是一个族墓地；而墓区中的小组群（小区）当为家族墓地；8 个大区应是 8 个不同族的墓地。《周礼·地官·大司徒》中有"族坟墓"一句，郑玄注曰："犹类也，同宗者，生相近，死相迫。"充分说

明了“邦墓”地存在的社会基础和思想基础。在族墓地上，尽管由于血缘关系的存在把身份和财富不同的人葬在同一墓地内，但贵族是自有其家族墓地的，在“邦墓”墓地上，一些较大的墓多集中在一起，与其余小墓群相隔是有一段距离的。

族葬墓地制在周代继续盛行，直到春秋战国时代，“公墓”和“邦墓”墓地仍然是墓葬的主要形式。不过，族葬墓地制仅是在统治阶级和自由平民中实行，也就是说只在奴隶主贵族和一些自由平民中实行，而对于广大被奴役、受剥削的毫无自由权力的奴隶来说是无权问津的。在殷墟的奴隶墓地都是随意散落在遗址中，而在其西区“邦墓”地内从未发现过，可见奴隶是无权埋葬到族墓地上的。奴隶的埋葬都是非正规非正常的埋葬，他们都无墓坑，更无墓室，也无随葬物品，且往往散见于灰坑或灰层中，或者作为殉人或祭祀的牺牲散落于“公墓”地墓室周围。一句话，对于千千万万的奴隶们来说，他们是没有埋葬的权力的，他们的尸骨只能是任人抛弃，随意处置，是不能享有所谓“墓地”的。

通过考古发掘和对墓地制度的研究和考察，我们认为，族葬墓地首先是以宗族为单位，后来由于奴隶主贵族的没落，这种以宗族为单位的墓葬制度开始瓦解，而以家族为单位的墓葬制度开始兴起。原来奴隶主贵族实行宗族的集体墓葬制，既有按贵族的等级和实行宗法关系安葬“公墓”，又有一般平民或小奴隶主（所谓“国人”）集体安葬的“邦葬”。不论是“公墓”还是“邦墓”，他们中每个人的安葬都必须按礼制规定的次序来排列，有着一定的规格和位置。而到了春秋战国时期，由于社会发生变革，社会组织也发生较大变化，出现了所谓“礼崩乐坏”的局面。原来奴隶主贵族以宗族为单位的墓葬制逐渐被以家族为单位的墓葬制所取代。虽然都埋在同一个墓区，但在一个墓区内出现了贫富悬殊、身份贵贱、地位高低不同的交错排列情况。同时由于宗族或家族人口剧增，经济上、政治上对外交往的加强，东西南北的流动迁徙的人不断增多，造成了同

一个宗族或家族的墓葬很难固定在一个地方的现实，所以无论是宗族还是家族墓地都出现了分散各处的现象。尽管如此，无论是宗族墓地还是家族墓地，仍然都是族葬墓地的表现形式。

族葬墓地作为一种墓地制度，实际上在先秦时代产生以后一直沿用到近代。中国几千年不同封建王朝的帝王陵区就是这种族葬墓制的衍化和表现形式，成为族葬墓地制的载体。而中国广大乡村每个家族至今还保存有自己的"坟地"、"坟山"，它埋葬着本家族祖祖辈辈的亡人。虽然它没有什么规格和位置的规定和排列，但是，它一般是以某一祖宗为中心向周围扩散分布，形成一错落有致的坟墓群。所有这些，是中国社会长期存在宗法制度和家族观念的集中反映，也是中国丧葬习俗中的主要特点之一。

二、找寻完美墓穴的方法：阴宅风水术

墓地是死者的归宿，历来为人们所看重，就是在原始社会，人们也有意识地将墓地选择在附近的高亢之处；秦汉之后，墓地选择成为埋葬死者的头等大事，阴宅风水术随之产生，构成了中国丧葬风俗中的一大特点。风水术在选择墓地中，早期主要是着眼于地理地势，一来选择高地以防潮防水；二来选择地势宽广，山青水秀之地给生人以好的心理感受；但在后来人们渐渐地将死者墓地的好坏直接跟生者的贫富贵贱、吉凶福祸联系起来，于是阴宅风水术日益兴盛，至六朝时期因郭璞作了《葬书》专论阴宅选择与人间吉凶的关系，使阴宅风水术已形成自己系统的理论。唐宋以后，阴宅风水术不断发展和完善。

在古代风水论著中，绝大多数是关于阴宅风水的。阴宅就是死人的葬地，其名源自于阴阳学说，地面为阳，故活人的住宅为阳宅；地下为阴，故死人的葬地为阴宅。

阴宅是安葬先人的首丘。风水认为先人的神灵要得到安息，神

灵安则子孙盛，所以要讲究风水；阴宅风水不仅直接关系到死者本人入土后的安适与否，而且还会影响到一家人的吉凶祸福和后世子孙的荣衰，所以自古以来，人们对阴宅风水的关注甚至超过对阳宅的关注。中国风水的主要内容也在阴宅。

阴宅风水的目的就是要在天大地阔的茫茫自然界中，找出生气凝结的吉穴，从而使葬者得乘生气，安息地下、荫庇子孙。

阴宅风水有它自己的操作规则，其主要方法就是寻龙、观砂、看水、择穴四个步骤。尽管天下之大，山水处处不同，只要根据这四个步骤是可以追寻推勘出"龙真、水抱、砂环、穴的"的风水宝地。

1、入山寻"龙"和平洋找"龙"

在阴宅风水操作中首先就是要寻"龙"，然而地有崇山峻岭，也有平原水乡，在不同的自然环境中如何寻"龙"，是风水家所要解决的一个问题。于是就有了入山寻"龙"和平洋找"龙"之分。

(1)**入山寻"龙"。**

我国古代风水术以山势为龙，把山势起伏绵亘，逶迤曲折的脉络称为龙脉，气脉所结之处为龙穴，其中又以主山为来龙，即龙的来源。龙是穴的根本，因此只要找着了生气流动的山，并循着山势的绵亘起伏，就可以在界水的地方，找到生气凝聚的吉穴。

如何入山寻龙，找到龙真之地呢？风水家是有自己的一套方法的。

首先，风水家是以昆仑山和南、北、中三大行龙作主脉，用以把握大局的。不过从昆仑山和三大行龙着眼的寻龙法只能是一个原则，在具体的操作中，即使踏破铁鞋要找到心目中称心的真龙也是很困难的，因为有很多山尽管是处于昆仑和三大行龙中也是不宜安葬的。《青乌先生葬经》中有所谓"七不葬"之说，就是不生草木的童山、崩陷坑堑的断山、土壤不滋的石山、横过而山势不止的过山、孤零零而没有雌雄呼应的独山、地势逼仄而无明堂的逼山、山势斜

而不正的侧山都是首先要排除不可作葬地的。

其次，寻龙枝干的分龙之法。风水家以这种方法来区分祖山和正干，以及由此而生发出来的支脉。一群山中高出众山，傲然挺立，无山与它分庭抗礼而雄镇一方的山就是祖山；群龙横出，长短不一，其中气势天阔，群山有趋拱并护卫之势的山就是由祖山分出的正干；正干之中再抽出分枝，按照这样的方法，由大到小是可以一次一次地把群山抽分下去的。只要找到生气积聚的吉穴，不管是祖山、正干还是分枝，不管是祖龙、龙子还是龙孙，地下的生气都是一样的，因而都是风水宝地。

再次，辨龙阴阳之法。风水认为独山无雌雄龙相呼应是不可葬之地。雌为阴，雄为阳，所以辨龙阴阳是很重要的。辨龙阴阳有以下几种方法：

察雌雄行度于方位之上，则坎、癸、申、辰、离、壬、寅、戌、乾、甲、坤、乙属阳为雄；艮、丙、巽、辛、兑、丁、巳、丑、震、亥、未属阴为雌；察雌雄于纳甲之中，则乾、坤、艮、兑、巽、震、离、坎、寅、申、巳、亥为阳为雄；乙、辛、丁、癸、甲、庚、丙、壬、辰、戌、丑、未为阴为雌。

察气察形也是一种辨龙阴阳的方法。以龙从左旋则气必从左为阳为雄；龙从右旋气必从右为阴为雌，是为察气辨龙。又以龙行低平的为阳，尖耸的为阴，是为察形辨龙。察形辨龙可分辨出阳来阴受和阴来阳受不同的山。风水以来龙低平至结穴时地貌忽又变得突然耸起叫做阳来阴受；以来龙脊骨明显，而结穴时地貌忽又变得有窝凹陷即叫阴来阳受。

又次，五行分法。风水又以金、木、水、火、土五行辨山。五山的特征是金山圆利、木山直秀、水山灵动、火山尖削、土山方平。这五行之山是吉地，若是五星汇聚在一起，就叫“五星聚讲”，那更是妙不可言的福地了。

第五，以“形”、“势”辨龙。风水又以“形”、“势”辨龙吉凶。其总的原则是“势来形止，前亲后倚，为吉藏也”。关于形势之间的关系，

《葬书》中作了说明："势与形顺者吉，势与形逆者凶。势凶形吉，百福希一；势吉形凶，祸不旋日。"至于势与形的吉凶，也有详细说明，比如，势如万马、巨浪、降龙、重屋者为吉地；势如惊蛇、戈矛、流水者皆凶。形如植冠、永昌且欢，形如覆釜，其巅可富；若形如投囷、乱衣、灰囊、覆舟、横几、卧剑，仰刀者皆凶。

第六，与形势结合，风水又有所谓山体厚瘦的不同，因而吉凶也不一样。《青囊海角经寻龙论理篇》中说："山厚人肥、山瘦人饥、山清人秀、山浊人迷、山宁人驻、山走人离、山雄人勇、山缩人疾、山顺人孝、山逆人亏。"

第七，望气亦可知龙真与否。风水中有所谓福喜之气和衰败之气之分，又有所谓："黄贵和青贫，赤衰而白绝"之说。由于太阳快升起时，阳气始兴；而太阳快下山时阴气渐萌，是验山川之气的最好时机。

(2)**平洋找龙**。

在平原水乡地区无崇山峻岭，风水所谓的龙怎样找呢？风水家说："行到平洋莫问踪，但看水绕是真龙。"于是在平原水乡地区寻龙变成寻水了。如何找水呢？风水认为，大江大湖地区结穴地以不见江湖为贵；有些脊势可寻的地方，要探寻脊势的来源，以过咽束气的地方为佳；平洋大地的落穴处，以开口为最贵；水乡平田地区以来大去小、不见大水为佳。在平原水乡地区有一些平冈或平地，与高山一样，也有平冈五星和平地五星吉凶之说。

2、观　砂

风水术认为："龙为君道，砂为臣道。""无砂则龙失应，无龙则砂无主。"

砂，就是墓地周围大小山峦的走向与形态。为了使墓穴生气凝聚，不致散去，环砂以挡风是风水追求的墓周环境。

对于墓周环境砂的走势与形态所预示的吉凶福祸，风水家是

有一套理论的。

砂形之情态万殊，咫尺之移颇异。

首先，砂水相连，砂关水，水关砂。风水认为抱穴之砂关元辰水，龙虎之砂关怀中水，近亲之砂关中堂水，外朝之砂关外龙水。周围环抱，脚牙交插，砂之贵者，则水之善者。水口之砂最关利害，交插紧密，龙神斯集，走鼠顺飞，真龙必去。水左来，山右转，水右来，砂左转，抱内水，插外水，所以贵。下水若长，下砂要转。两山相会，水亦相交，朝山贵峰，或三或五，尖圆端秀，是为上格。朝山之水，趋向主龙，只要端正，即是真水到堂。

其次，龙砂形态，最好者就是龙要势奔，砂要形止，龙要绵亘起伏，砂要龙虎抱卫。

再次，墓周之砂，左为青龙、右为白虎、前为朱雀、后为玄武，砂之吉者应是"玄武垂头、朱雀翔舞、青龙蜿蜒、白虎驯俯。"若形势反此，法当破死。另外，墓周砂形贵山凝、山来、山形顿回，止水澄清，流水曲绕，只有这样才留住了墓穴生气，才能家富财来，子孙世代门庭兴旺。相反，如果墓周山止不环，山形反走，水流径去，直而不绕，就会使墓穴生气散失无遗，进而墓主家属就会有灾祸发生。穴前两边鹄立的是侍砂，据说能遮恶风，最为有力。从龙拥抱的是卫砂，据说能外御凶风，内增气势。绕抱穴前的是迎砂，据说平低似揖，看似行拜参之职。而前特立的是朝砂，据说不论远近，特来者为贵。此"四砂"均为吉贵之砂，是风水宝地。

又次，风水中又有凶相砂和祸砂之说。黄妙应在《博山篇·论砂》中说："砂砂有杀？汝知乎？有尖射的、破透顶的、探出头的、身反向的、顺水走的、高压穴的、皆凶相也。又有相斗的、破碎的、直强的、狭逼的、低陷的、乱斜的、粗大的、瘦弱的、短缩的、昂头的、背面的、断腰的、皆砂中祸也。"风水认为在这些地方都不宜点穴。

第五，风水中又有分砂为金木水火土五星砂的，认为：金砂圆而秀，但遭火便伤，必需有土金相助；木砂直而丽，但逢金则折，必

需要有水木相助；水砂动而和，但得土失佳，必需要有金水相生；火砂尖而锐，但遭水易灭，必需要有木火通明；土砂方而厚，但见木不良，必需要有火土相济。风水进一步认为如果金砂居西方必发，木砂居东方必胜，水砂处北方必达，火砂居南方多兴，土砂居四方均宜。不过，若金居南方，火来克金；木居西方，金来克木；水居中央，土来克水；火居北方，水来克火。五星之砂处错了位，就不吉利了。

第六，风水还根据砂的居地位置及形状，又有所谓"四不宜"或"四怕"的说法：一不宜捶胸插腹，因为砂太逼近墓穴；二不宜削竹拖枪，因为砂状过于瘦削疲沓；三不宜反弓外走，因为此砂不能环抱而蕴含地中的生气；四不宜随水直流，因为此砂也无法留住地中生气。

第七，从总体上看砂有三类，肥圆正者为富局，秀尖丽者为贵局，斜臃肿者为贱局。墓周诸砂，如果不生草木，便是不吉。风水很讲究砂的宏观布局，凡穴四周都有富贵之砂就吉。砂的排列应层层叠叠，前后有序，一律内倾，似有情有意，砂脚有潺潺流水，环绕缓流，就是好砂。

三、理水泉

藏风得水是风水术中最为关键的问题，其中尤以得水最为重要。形成了"得水为上，藏风次之"的风水观。

风水家对不同的水有各种各样的分类并且赋予它们所预示或代表的吉凶的涵义。

首先，从水形或水象来分。有所谓回龙、瓜藤水、龙背、龙腹、折水、玉几、反水、反跳水、抱水城、曲水抱城、转角水、前抱水、兜抱水、勾心水、白虎衔尸、前关水、朱雀破头、玄武吐舌、幞头、飞电城、斜飞水、反飞水、直流水、横水、后关反丁水，后关水、瘟关水、执笏水、龙蛇吞并、按剑水、刀枪水、破碎水、射箭、尖射、十字水、土字水、错十字、交流水、支水漏气、直冲漏气、卷舌水、金星城、金星凶、

重金反弓、金水相生、金水泛滥、火克金城、水星城、文星、水内木外、水火相射、土星城、木克土城、斜火、二火克城、火城、洿池，等等。主要是根据水流或河道等的形状来划分的，水名大多起得比较形象化，使得有些水一看水名就知道它的形象、流向以及水和住宅或坟墓的联系。风水先生将各种水赋予吉凶的涵义，比如：

十字水。十字水的形状就是两水作直角形相交，然后又各自流走。按风水家的理解十字水所处之地不能聚气，断言"此地不宜久居，日渐消磨人口，年年疾病"，是凶地。其它类同于十字水的土字水、交流水、错十字、龙蛇并吞等水也不吉。

回龙。回龙水即水从东南方流来兜过西面，然后又从屋北向东折回，这样屋宇被水湾环抱，有"回龙"之势。居处有龙环抱，自然是大吉大利之地。

从水象来看水的吉凶，我们似乎可以归纳出风水家判断水吉凶的原则，就是水来环抱为吉，反飞或冲破为凶。原因就是因为地中的生气，若遇水环转则止而汇聚，若遇水直去则气随而散荡。生气聚则居之得气而旺，生气散则居之失气而衰。

其次，从水道来说又有以下多种类别。有所谓水龙、水城、内水、外水、迎财、金龙、汭位、水口、金星水、火星水、土星水、木星水、水星水、朱雀水、白虎水、青龙水、玄武水、朝水、钳水、斗水、分飞、分水、冲射、反水、乙字水、之玄水、十字水、井字水、双龙水、六建水、金鱼腰带、四龙戏珠、飞凤水、仙掌抚琴、四龙水、横水、瓜藤水、刀枪水、三合水、八字分流、大八字、小八字、虾须水，等等。主要是根据水所处的地理位置和在墓穴、房屋的左右前后形成的形状来划分的，它与前述的从水形来划分水的方法既有区别又有联系。区别就在于它有些完全是从水的位置来划分水的；联系在于它同时也从不同的位置上水的不同形状来划分水，并且在很大程度上又用水形来判断水的吉凶。比如：

分飞。指墓穴、住宅两侧水流反向流走的水道，此水不吉。

之玄水。指墓穴或住宅后方水流曲折像“之”字形或“玄”字形的水道，它蜿蜒而来，似情有独钟，大吉。若是之玄水在墓穴或住宅前方，即属朝水范畴，这种之玄状的“朝水”，主富贵。但若为冲射状的“朝水”，则为大凶。

青龙水。指位于墓穴、住宅东方（左方）的流水湖沼。其吉凶要根据其形状来判断。

白虎水。指位于墓穴、住宅西方（右方）的流水湖塘，也根据其形状来判断吉凶。

再次，从自然水法来划分，有所谓干水、支水、顺水、曲水等等。各种自然水法内又有不同类型：干水中有干水成垣、干水散气，曲水有曲水单缠和曲水朝堂，顺水中有顺水曲勾、顺水界抱等，这不同类型的水在风水家看来同样代表着吉凶福祸。比如：

干水成垣与干水散气，干水即指大江大河的主干水，垣即是墙。干水成垣，就是说奔腾而来的江河之水，只有形成了环形的墙，才能围住地中生气，此地才吉。如果水流一泻而去，不见回头环绕之处，那么它流经之地即使有一些屈曲的地方，也不能结成生气凝聚的吉穴，那龙也是“过龙”。由于风水家认为“气乘风则散，界水则止”，只有界水才能“止来龙”。所以在地势平坦的地方找龙穴，要在水城大缠大绕之处去细细寻觅。一些水道有些许屈折回头的地方，只不过是真龙束气结咽之处，并不是真正的来龙，因而它不是生气凝聚的结穴。干水不成墙往往成为这种干水散气之地。

曲水单缠与曲水朝堂。顾名思义，曲水单缠是指一支曲水，回环缠绕形成各种不同形式的“水墙”。而曲水朝堂是指一支或更多的曲水把墓穴前生气凝聚的朝堂层层包裹着，似回收周匝。这两种地方很符合风水家的“气乘风则散，界水则止”、“界水所以止来龙”的理论，自然这样的地方是上等的吉地吉穴。

顺水曲勾和顺水界抱。水流有时是比较直的，即所谓顺水。并不是所有的顺水都会使龙随流而去，都不是好水，一般顺水有时流

到尽处形成一种“抱水勾势”或“抱势”，这样的地方同样是吉地。

对于支水，它从干流分出去时，若是直流而去，不能交界回抱的，就结不成穴，此地不可用。如果交界的支水，或前后重重交错，或左右重重交结，分分合合，重重叠叠，说明来气结咽，龙脉到头，此处是吉穴。

第四，从五星来划分。古人把五星赋予一定的形象，有所谓：“金圆、水曲、土方、木直、火尖”的说法。根据不同的水象，风水家又有所谓的五金之水说。这些水大多没有固定的名称，根据其自身的形状和宅与墓穴的联系或与其它水脉的关系，一般可把它们分成所谓正金、左金、右金、反左金、反右金、斜金、金星反转、金星倾斜、金星太细、金水相连、木撞金城、金外接木、金外接火、金左火斜飞、水星曲屈、水星兜曲抱转、飞龙之水、水星盘龙、青龙屈抱、三反水、土星抱转、土星左抱、土星右抱、土星反抱、土星直流、土星接水星、土城带火、土星连木、直木对穴、火星斜飞、正火、倒火、火城反去、火星反飞、Y 形火、反 Y 形火，等等。事实上，这里的划分也多是以形象为准，只不过是附以星名而已。风水家根据不同的五星之水判断此地的吉凶。比如：

正金之水。在古代金被人赋予圆的形象，于是一水圆转或二、三水圆转重叠，即是正金之水。它若覆盖墓前，风水家认为那是大吉大利的。

金左火斜飞之水，即金星圆体左旁多了一条倾斜的火星之水，主不吉。风水家是以五行相克说来解释的，因为火压金，造成火克金之象。

土星直流之水。水流直而不抱转，风水家认为不能结穴，因为地中生气无法积聚，乘风而散的缘故，不吉。

第五，从水龙的合聚来划分。有所谓太极晕水、天心水、真应水、缘储水、朝怀水、聚面水、卫身水、荡胸水、穿臂水、割脚水、淋头水、卷帘水、反身水、漏腮水、交剑水、流泥水、分流水、拱背水、腰带

水、反跳水、漏糟水、仓板水、回流水、入口水、九曲水、冲心水、暗拱水、瀑面水、射肋水、刑杀水、牵牛水，等等。比如：

天心水。即穴前明堂正中的所谓天心处有融聚不涸之水。

真应水。即穴前应真龙结作之水。

缘储水。穴之四周的积水。

朝怀水。层层投入穴怀之水。

合聚之水怎样判断吉凶呢？据黄妙应在《博山篇》中所说："水在抱，抱在北，气斯聚，宜融结，类而推，穴易得。"这就是说，合聚之水以合水、逆水、抱水为好。

第六，其它异体、异形之水。尽管风水家们对水有各种各样的归类，但对某些在特殊环境下形成的各种异形水象却怎么也难以包括进去，但是，由于这些水其吉凶预示不变，于是风水家们从不轻易放过它们。这些水也大多没有固定的名称，我们可以根据其自身的特异形状和与墓穴的方位关系可以把它们分成：四方角刺水、周环水、井字水、裹头水、树蛇环挂水、水中峨眉水、玉井、坟后井、前沟、半月石抱池等等，不一而足。风水家认为，这些水各有代表的吉区，比如：

周环水。指坟地四周有水环绕并使之与外界隔绝，由于孤居中央，好似孤家寡人一般，所以尽管它地处清静，也会有骨肉分离，后嗣断绝之虞，是为凶地。

裹头水。形状像一个抱着耳沿的帽子，这种水有人会误认为是兜抱水，其实在风水家看来那是大错特错的了。这种异形水，看上去墓穴确实好像安在兜里，有水合抱，其实因没能环回护气而终致不吉，问题就出在那两个"耳沿"，它未能抱得住气，使得气散荡出去了。

总之，风水中对水的不同划分非常复杂，非常混乱，其目的则是在于分辨各种水的吉凶，之所以弄得这么复杂，一方面固然是风水家的故弄玄虚，另一方面也说明我国的地理环境复杂，河流水道

纵横交错，地形地貌一时难以把握。

风水对各种水的吉凶的判断，主要根据有这么几个方面：一是风水家所坚持的“气乘风则散，界水则止”的理论，根据这一原理以定吉凶；二是古人自身对各种水的好恶感；三是各种水对住屋、墓穴客观作用的好坏；四是积淀在人们头脑中的环境学、美学观点的影响。

风水术对水的评价和判断有时跟我们一般人对水的好恶并无二致。所以在判断水的吉凶问题上，完全取决于这种对水的直观感受。比如：

(1)听水声：就是听水流淌时发出的声音，凡住宅、墓穴四方的水，不论从哪一方来，又流向哪一方，都要以平流徐缓无声为吉，如果湍急有声则凶。不过，若水流出声、叮咚悦耳就不为凶；若水流出声如悲泣则大凶。住宅之前水声悲泣主伤财。

(2)尝水味：就是辨别水质的优劣来判断此地的吉凶。风水术认为水味好恶与地脉吉凶是相互联系的，所以也常常采用尝水味的方法来探知地脉的情况。它的方法是取水品尝，在平原或丘陵地区取井水、泉水或溪水，山区取涧水、泉水、溪水，水味如果清香甘冽则为贵，若苦涩辛酸则为凶。早在春秋时，吴王阖闾委托伍胥“相土尝水”建造阖闾城(今苏州)；公元582年，隋文帝曾因长安故城地下水咸卤不宜饮用而于长安东南另建新都。

(3)观水色：就是看水色的优劣来判断水的吉凶。风水术认为水一般要澄、要清，忌又浑又浊。浑浊的水一般都是冷浆水、臭秽水，它们既不能为人饮用，也不利于作物的生长，自然是凶水。所以刘基在《堪舆漫兴》中说：“冷浆之气味惟腥，有如汤热又沸腾。混浊赤红皆不吉，时师空自下罗经。”刘的最后结论是对于这样的水风水师根本不要去看它。

1.择　穴

择穴是风水操作中最重要的也是最不容易掌握的一环，民间有"三年寻龙，十年点穴"的说法，可见点穴确实不是一件容易的事，择穴之道一定是很复杂的，风水中对择穴是有很多讲究的。

穴在风水术中被认为是天造地设的，择穴是风水的目的，穴点错了，一切都是枉然。不过，风水认为穴是客观存在的，既然有生存之龙就必然有生存之穴。什么样的穴才好呢？风水认为：首先是要龙真。看地重在择穴，择穴重在审龙，龙真必结穴。风水认为，风藏水逆气聚是生，风飘水荡气散是死；龙逆水方成龙，穴得水在砂逆。其次看龙虎明堂、罗城水口，要求威风排场。

穴之所以重要是因为墓穴是用来安葬死人遗骸的，按照"吉气感应，鬼神及人"的观点，如果墓中有生气荫护枯骨，就会使得穴气和人祥之气相互感应，从而使子孙获得种种祯祥。

怎样才能点好穴呢？风水强调人的灵活性和悟性，认为"点穴无他法，只是取得气出，收得气来，便是妙手。若悟得时，横裁直剪，直裁横剪，自是明眼。若仿效比拟，依样画葫芦，何时是了。"在这里点穴是靠随机应变，是靠智慧，不可生搬硬套，否则弄巧成拙。但是点穴还是有很多规律可循的，风水中对穴的吉凶还是有一些标准的，试述如下：

首先，要找得地中生气凝聚的吉穴，墓穴周围的环境是不得不讲究的。

风水认为，山川融结，砂水环抱，临穴坦然的墓周环境是地中生气凝聚的好处所；而墓周砂水环境奇形异相，造成障空补缺之状的，就是天造地设，千金难求的大贵之地；上好的吉穴必须是内气萌生，外气成形，内气萌生造成穴暖而生万物，外气成形最易于山川融结，这样的吉地是风水中的上品；墓周山砂阴阳配合，水火交媾，从而郁蒸成穴之地，必定是温而吉利。不过，风水认为下列的墓周环境造成的穴地是可畏之穴或不可葬之穴：一是山不包藏的不畜之穴；二是山无朝对的不及之穴；三是山砂有缺陷的腾漏之穴；

四是幽阴不明的背囚之穴。

其次，择穴要考察龙脉。风水认为，假如有三龙并赴的，应认中间一龙为尊，如果是两龙相偕的，则以有水环抱的一龙为主。黄妙应在《博山篇》中说，五龙作穴有横、直、飞、潜、回五种形状，穴是变化多样的：忽高忽低、亦低而高、忽北忽南，亦西而东，有闪走的、斜飞的、背水的、临岸的。穴有正体，又有变体。那么认穴何真何假呢？则山水向是为真，山水背是为假；认穴何生何死呢？则风藏水逆气聚是生，风漂水荡气散是死。龙逆水方成龙，穴逆水方得水，这是为什么呢？因为龙得水在于势逆，穴得水在于砂逆。总之只有选定龙脉，才能点穴，所谓择穴在于审龙，龙真必结穴。

再次，择穴还要结合气。风水术认为气不和则山不植，气未止则山走趋，气未会则山而孤，气不来则脉断续，气不行则山垒石。这些山都不能聚气，是不能点穴的，只有通过适当的解救后，才能点穴。

又次，择穴要择土，风水术对墓穴的土质是有要求的。要求土要坚实，不得松散。土细而坚，润而不泽，裁肪切玉，具备五色的地方才是吉穴。还要择土的深浅，当浅而深，则气从上过，当深而浅，则气从下过，虽得贵地，而效不应。

第五，择穴还要考察穴本身的形状、健病、贵贱等。

风水认为，由于穴有高、低、大、小、肥、瘦等不同形状，于是择穴时对它们要进行综合考察以造得墓地，具体要求是制要得宜，高宜避风、低宜避水、大宜阔作、小宜窄作、瘦宜下沉、肥宜上浮，以达到阴阳相度，妙在一心的境地。

根据地形，风水又分穴为正受穴、公受穴和旁受穴三种，刘基在《堪舆漫兴》中对此有论述：

迢迢待至为正受，正受之穴世罕有。
万水千山结我坟，儿孙庆泽天壤久。
一支臂上脱形来，亦有规模堪剪裁，

莫谓分龙为小结，小以成小有余财。
问君何都为旁受，正受龙身气脉洪，
或在两边龙虎上，或于官鬼护缠中。

风水通常把各种形状的穴喻为各种物（包括动物）或物身上的某一部分。比如：对如下诸形象的穴，被认为是好穴，作为墓地，会给子孙后代带来好运，这些穴是：如蛇之项、如龟之肩、如舞鹤翔鸾之翅、如狂虾巨蟹之钳、如卧牛之垂乳、如驯象之卷唇、如鱼之腮鬣、如驼之肉鞍、如弩之机括、如弹之金丸、如波之漩、如木之痕、如覆手之虎口、如仰手之掌心等等。

风水认为，要择得生气凝聚的吉穴，择穴的方法还在于避免相中种种病穴。明代缪希雍在《葬经翼》中说："夫山止气聚名之曰穴，穴有真病，同乎废人，虽其形骸，神气伤而败缺，而中无所存，如是者法不可葬。"这就是说有些病穴是不可选的。所以认识病穴是非常重要的，病穴的名称大致有贯顶、破面、绷面、漏腮、折臂、坠足、割脚、饱肚以及龙踞虎蹲、朱雀腾去、玄武拒尸、前花后假、左右诡落等等表现出"出直现尖"形状的穴。这些穴不符合山水相交、从大到小、由外及内、生机显现的风水吉穴现象，而且它容易引起风、蚁、水三害，尤为择穴之忌。

风水认为，穴可分成福贵贫贱四种，诀云：十个富穴九个离，恍如天堂一暖阁；十个贵穴九个高，气度昂昂压百僚，十个贫穴九无天，砂飞水直不湾环；十个贱穴九反弓，桃花射胁直相冲。"

第六，风水龙穴之法有所谓"四镇十二坐"。风水在龙脉选定后，接下来就是辨识龙头、龙膞、龙腹、龙脚、龙尾，于是出现了"镇龙头"，"镇龙膞"，"镇龙腹"，"镇龙脚"，由于葬要避龙尾，所以没有"镇龙尾"之说。

在龙头所属的各个部位中，可以坐居其上而取作葬穴的是龙颡、龙耳、龙鼻，其它如龙角、龙齿、龙目等部则葬之不吉要尽量避开，对于龙鬣，厚的可坐而薄的则不能坐。在龙膞的各个部位中只

有龙肩、龙项可坐，而要避龙背、龙颈。在龙腹各部位中可以坐居其上而立穴的是龙脐、龙乳，其它如龙腰、龙胁则不可坐。在龙脚各部位中可以坐居其上而点穴落葬的有龙腕和龙胯，对于龙肘龙爪要尽量避开作为穴葬之地。

第七，风水对穴形有一完美要求，这就是："欲其高而不危，欲其低而不没，欲其显而不彰扬暴露，欲其静而不幽囚哑噎，欲其奇而不怪，欲其巧而不劣，欲其正而不冲不兀，欲其辅而不倚不孛，欲其横卧而怀而不挺，欲其蟠抱而有蕴 而不噎，欲其收拾而不隘不舒，欲其专一而不竞不泄，欲其骑而不卸，欲其怀而不别。要求它堂堂正正，不偏不倚。

第八，择穴之道还在于复向定穴和观石纹路转与不转。为慎重起见，择穴要往往返返观察许多次，甚至"南山有地，北山观之"。只有穴两边的石纹都通转向里的，那就必然是生气凝结之地，是个吉穴无疑。

阴宅风水理论可以说是充满了迷信色彩，没有很值得称道的可取之处。不过其中某些成份也有合理的因素，如它追求人工建筑与自然环境、景观的浑然一体、和谐相处、相得益彰；它注意墓地、陵区的园林绿化和极力保护生态小气候等，以取得神圣、崇高、庄严、肃穆、永恒的艺术境界，给生者以深刻而又丰富的感染力，激发人们崇仰、哀悼和追慕的心情；它追求墓地高坦秀美，也确实能给墓主人的子孙后代以较好的心理感受。

三、葬具：棺和椁

葬具指装盛死者遗骨（骨灰）的器具，如棺、椁、骨灰盒之类，棺椁是死者直接近身之物。除了特殊情况外，世界上每一个民族都对死者采取装裹措施，都要将遗体或遗骨盛放在一定的器具里进行安葬。但是，由于自然环境的千差万别、科技水平发展的参差不齐、

文化价值观念和风俗信仰观念的差异以及葬式葬法的不同，不同时期不同民族和不同地区所使用的葬具则显现着其不同的时代性、民族性和地方色彩。在葬具的材质、形制、加工及其大小方面也各有不同，反映着当时当地人某些信仰观念和传统习俗。但是，棺、椁的制作及其运用是有其一定的规范的，它在中国古代曾发展成为一种约定俗成甚至是用法规强制实行的一种制度。

什么是棺和椁呢？东汉许慎《说文》中说："棺，关也，所以掩尸。"在中国古代，亲身（贴身）之棺又称梓，又称椑。帝王之棺又称"梓宫"。椁，《说文》中说："葬有木椁也。"清人段玉裁注曰："木椁者，以木为之，周于棺、如城之有郭也。《礼记·檀弓》曰：'殷人棺椁。'注：'椁，大也，以木为之。'言椁大于棺也。"这里可以清楚地看出，棺椁都是葬死者的用具。就同一个墓葬来说，椁一定是大于棺的，椁是外层，棺是内层，两者互为表里。关于棺椁的用法，《礼记·檀弓》中亦有明确记载。其文曰："周子高曰：'葬也者，藏也；藏也者，欲人之弗得见也。是故衣足以饰身，棺周于衣，椁周于棺，土周于椁，反壤树之哉？"

利用棺盛装死者以埋葬的方法大约起源于新石器时代早期偏晚一点，而在这之前，死者都是直接或者仅用一些树枝草藤类植物稍微掩裹一下而埋入土中的。而椁的产生则更晚一些。所以，棺椁作为埋葬死者的用具，是一定历史时期的产物。《后汉书》卷三十九载："《易》曰：古之葬者，衣以薪，藏之中野；后世圣人易之以棺椁。棺椁之造，自黄帝始。"这里说棺椁的产生是从黄帝时代开始的，自然是一种牵强附会的说法，不足为信。

就材质来说，我国葬具不外木、石、陶瓷、金属、合成材料以及简陋的"软包装"等。其实，所谓"软包装"实际上严格说起来不能算作葬具，因为所用的材料很简陋质朴，加工也极其简单，比如芦席、草帘、树皮甚至树枝草藤等，安葬时用些东西将尸体裹扎起来埋入土中，或置之荒野。这种"软包装"用料多是普通的柴草，是早期人

类常用的一种葬法，他们将尸体用柴草厚厚地包裹捆扎起来，埋葬在荒野，既不筑坟堆，也不植坟树。在江苏南通吉家屯新石器文化遗址中发现了别具特色的树皮棺。这种以柴草类植物包裹尸体入葬的方法，作为历史的积淀在我国一些少数民族中仍然很盛行。比如，在云南金坪牛塘寨的黄苦聪人就流行树皮葬。每当寨子里死了人后，他们立即派几个人外出剥树皮，其法是用一个鸡蛋投击选好的树干，蛋碰树破裂即行开剥树皮。若蛋碰树后不破，则要另选一树。剥下树皮后先用旧布、香蕉和芭蕉叶裹尸一层，再裹上树皮，并用藤条扎好，绑上一根木棒，由众人抬着木棒到墓地掩埋。台湾高山族排湾人死后是用毯子或麻布包裹穿衣带帽的尸首，然后送到安葬尸体的石屋或地洞里。但是，这种用树皮或芦席、草帘作葬具的葬法，就汉民族来说，若在今天仍然沿用，则是贫穷无奈时的选择。

以石头为原料制作葬具，历史悠久而且流行广泛，目前我国发现的时代较早的棺具即多为石制或陶制，在江苏灌云大伊山遗址出土了一批距今6000年左右的石棺，系用天然石片制成，石板嵌入泥中作棺壁，再在棺壁上覆石头作棺盖。制作石棺、石椁，比较标准的做法则是用整块巨石打凿凹形棺箱与平板棺盖安放尸体。另外的一种方法就是用石头垒叠石室、石棚、石墓，安葬死者。在陕西华县元君庙仰韶文化遗存中，发现了一个用砾石砌成的石棺，棺内葬有一老年男性。1976年，在四川凉山昭觉发现大型石板墓群。我国西南一些少数民族曾流行大石墓，以巨石垒墓，石块最重达7吨，实行丛葬，一个墓中少则7—8人，多则数十上百人。埃及的金字塔是石墓葬的典型，这说明石制葬具在世界丧葬文化中占有重要地位。

以陶土作原材料制成的瓮棺、陶棺，也是古老、原始的葬具。新石器时代，我国的制陶技术已达到相当完备的程度，陶器成为较普遍的葬具。在此基础上，瓮棺就出现了。不过，当时的瓮棺大多用

来掩埋夭折的婴幼儿，或者是用来进行二次捡骨葬的，因为当时的烧陶工艺还未能普遍满足烧制大瓮的需要。

木制葬具也许是从古至今最普遍使用的葬具了。实际上，木质葬具除一般的棺椁外，还有特制的形制，如独木棺、船棺等。木制葬具一直是我国正统的葬具，先秦时代就已经出现了。《礼记·檀弓》中说："有虞氏瓦棺，夏后氏堲周，殷人棺椁……"棺椁实际上是同一种形制的，内棺外椁，棺是直接盛装尸体的，椁则是包在棺外边的大棺材。古人棺椁并用，也有仅用木棺，椁则用石片垒成的。后世有钱人家，多棺椁并用，贫穷人家只用得起棺。最初的棺椁大概是不加彩画、髹漆的，后来则棺外要图画、油漆，棺内还要进行一定的装裱。棺木用料也越来越讲究，等次由低到高有榆木、柳木、松木、柏木、杉木、樟木等。棺木的形制可分出大头、小头与上盖、下底，棺盖与两侧棺箱向外弓出有一定弧度。除棺椁外，出殡时还有加"棺罩"的习俗。木椁的使用在山东大汶口文化中晚期的墓中已有发现，比如山东泰安大汶口墓地上的 10 号墓，墓穴很大，东西 4.2 米，南北 3.2 米，墓廓有两层台，有遗迹表明这座墓有用原木卧叠构成的井字形木椁。到了龙山文化时代（约距今 5000－4000 年），椁已得到较多的使用，但拥有者的身份高于其它氏族成员。山东诸城呈子遗址发现过 10 座用木椁的墓，日照东海峪遗址还出土了石椁，浙江余杭反山和瑶山两处良渚文化高台墓地上都发现了使用棺椁的痕迹，其葬者都是当时的氏族显贵，说明椁的出现是社会出现贫富分化以后，椁一开始就成为地位高的拥有财富的权贵们的专利品，贫民百姓难以问津。

当金属冶炼、锻制技术相当发达以后便产生了金属葬具，金属葬具的出现也是经济发展贫富不均和等级森严的阶级社会产生的标志。金属葬具常见的多为铜制，此外还有金、铁等制造的。金棺异常昂贵，不能为普通人甚至一般贵族所享用，只能为显赫的王公贵族所拥有；而铁棺又易锈蚀，所以都没有能够发展起来，即使是

铜质葬具，也因其价格高、原料少，远不如木石制葬具普及。铜制葬具的形制也有多种，在我国发现的就有铜棺、铜鼓、铜釜形制。铜棺墓葬主要发掘于我国古代盛产铜料的云南和广西。1964年，在云南祥云大波那发现了一座木椁、铜棺的墓葬。其铜棺形制与"干栏"式住居建筑类似，上为人字形双坡顶，下有柱脚，这是因为云南一带常年阴雨连绵，土地潮湿，住家建成"干栏"式以防潮，它反映到棺的制作上就出现了柱脚，所以，棺在一定程度上也是生者住室的模仿。此棺棺壁与棺顶共用了7块铜板，可拼可折，根据棺内随葬品可知墓主一定是个贵族。另外在我国广西、贵州等铜鼓文化圈内还流行过铜鼓葬。铜鼓本是当地少数民族的礼仪和娱乐用具，在他们的信仰生活和日常生活中占有极其重要的地位。在广西西林，1972年，我国考古工作者发现了一座铜鼓墓葬，其墓坑为圆形，上面盖有石板和石条，下面是4件合套的铜鼓，内盛放一具男性死者的骸骨，属于二次捡骨葬。

棺椁的制作除了使用上述材质外，我国历史上还出现过玉棺、瓦棺、碗棺、水银实棺等葬具，到了近现代又有水晶棺和合成材料制成的骨灰盒等。这里的瓦棺、碗棺不多用，水银实棺、玉棺、水晶棺等又多为特制，并不是流行的葬具，骨灰盒则是现代最流行的葬具。

商周时代，在上层奴隶主贵族阶层中，其丧葬一般都是棺椁并用的，能否同时使用棺椁，是当时奴隶主阶级中区分不同阶层的标准之一。在河南安阳殷墟出土的妇好墓，不但棺椁齐备，而且其木椁由原木做成，椁盖上还留有红黑相间的"彩绘"痕迹，可能是椁盖上曾有幔帐一类的东西造成的，棺上还涂了多层红黑色的漆。在湖北黄陂盘龙城一奴隶主贵族的木椁板外还雕出了精细的饕餮纹。但是在河北藁城台西村的商代墓地，则很少发现棺椁齐备的墓葬，因为这个墓地的死者都是中下层奴隶主，他们可能还没有资格使用椁，或者他们这种人本来就财力有限，很难使用得起椁。所以，对

椁的使用不仅可能有地位身份的限制，可能还有经济能力的制约。西周时期，各诸侯方伯一般都要使用棺椁，一般是一棺一椁，但也有一椁二棺的。如陕西宝鸡茹家庄强伯及其夫人井姬就用了一椁二棺，其中强伯墓的木椁被分成甲乙两室，乙室较宽且深，置内外重棺；甲室稍小一点，内置一棺。在北京房山县琉璃河附近发现的燕国贵族墓地的几十座墓葬，也大多都有木质棺椁。所以，本质棺椁随着当时社会的发展而使用越来越多。

春秋战国时代，棺椁的构造渐趋于考究，使用也有规定，《左传·成公二年》载："八月，宋文公卒，始厚葬，用蜃炭，益车马，始用殉。重器备，椁有四阿，棺有翰檜。"看来只有天子丧制是将椁做成房屋状，并对棺加以装饰的，这里现在已为宋文公之类的诸侯所使用了。这一时期的椁室，除木头构成外，也有用石头垒筑的，如山东临淄齐国故城附近发现的齐国贵族墓葬中，其椁室一般都是用天然石块砌成，石椁室中另置木椁一具；在石椁室四周埋葬的17个陪葬者也都有棺椁。另外，河北平山中山国王墓椁室也用石块建成，厚达2米，十分坚固。对棺的制造也有所创新。随县曾侯乙墓的外棺棺身先用青铜制成两个目字形方框和十根方柱以构成骨架，再嵌以厚木板，然后涂漆绘彩，一口棺要用铜3200公斤。另据《礼记·檀弓》上记载："君即位而为椑，岁壹漆之，藏焉。"这就是说，国君即位就要为自己做棺材，每年要对它刷一遍漆。椁室的构筑也是有规制的。根据江陵雨台山战国楚墓椁室结构来看，其椁室的构筑是这样的：在墓坑底横放两根垫木，上铺椁底板，底板四周用木板砌椁室四壁，即椁室墙板和档板，椁室内用隔梁，隔板分成头箱、棺室或边箱，置棺或随葬品。有的在头箱、棺室或边箱上安有分板，然后椁室上加盖板。这是一个完整的椁室形制。

根据研究认为，木椁是作为地上居室的象征物而出现的，它是埋在地下的"居室"，是给死人留下的活动空间，它的形制会随着宫室制度的变化而变化。上述楚墓把椁室分成不同空间的做法就极

具象征地上宫室的意义。因为在其头箱、左右边箱和棺箱中，头箱象征宫室中的前朝(堂)，棺箱象征寝(室)，边箱象征房。这种椁制是封君或卿一类贵族独享的，而大夫、士、庶人等阶层的椁制与封君椁制是有区别的，比如其规模比较小，椁室分割空间比较少等。总之，它跟死者的身份、地位有密切联系。

棺椁制度发展比较完备的时代是西汉初期。棺椁制度的主要内容包括对棺的重数和尺度的规定。按照礼制，一般的情况是：天子一椁四棺，诸侯一椁三棺，大夫一椁两棺，士一椁一棺。这一棺椁制度在西周时代尚未形成，到了战国时代才在部分地区实行。但是，由于战国时代周天子力量衰弱，各诸侯群雄并起，社会出现了大动荡，出现"礼崩乐坏"的局面，礼制对诸侯及士大夫的约束力量正在减弱，一些诸侯不守礼法，擅用天子礼者大有人在。所以中山国王在棺椁制度上使用了"一椁四棺"的天子礼。根据考古发现中山王墓有石砌椁室一重，内有木质葬具四层。在战国楚墓中发现的棺椁制度与《礼记》所载也多吻合，如封君或卿一类贵族(相当于诸侯)用一椁三重或四重棺，大夫一般用一椁两重棺，士多用一椁单棺或仅用一棺。西汉初年的棺椁层数跟文献记载的棺椁礼制就相当符合了。目前，汉代皇帝陵的发掘还未进行，但从发掘的一系列的诸侯王墓中的棺椁层数来看，一般都是一椁三棺。像某长沙王妻子曹娥墓、北京大葆台某燕王墓、长沙马王堆西汉第二代轪侯墓(3号墓)、长沙象鼻嘴某长沙王墓(1号墓)等，是比较符合棺椁制度的有关规定的。

但是，由于西汉中期以后的砖室墓和石室墓崛起，取代了土坑木椁墓的地位，原先的棺椁制度也失去了其存在的基础，从而迅速由成熟走向衰弱。对于帝王来说，代之而起的是繁华的地下宫殿或墓葬，它追求的是规模、装饰和随葬物品，一般较少对棺椁层数进行刻意规范。

在棺椁制度发展的过程中，统治阶级对棺椁的制造特别用心

用力，使得棺椁相当考究，其装饰相当豪华，费财相当的多。比如，在长沙发现的马王堆一号墓中，用了四层套棺，棺外有椁，套棺中外层为黑漆素棺；二层是黑地彩绘棺，棺外黑漆底上彩绘卷云和100多个形态诡谲的动物、神怪形象；第三层为朱地彩绘棺，上绘龙虎、朱雀和仙人等祥瑞图案；第四层是盛放尸体的内棺，棺内髹朱漆，外髹黑漆，再饰以绒圈绵和羽毛贴花绢，做工十分讲究，装饰十分精美，可谓极尽工巧之能事。在满城发现的中山靖王刘胜妻子窦绾所用的漆棺，棺内外装饰豪华，其外壁镶嵌着26块玉璧，内壁镶贴的玉版片重达192斤，玉版背面还有朱书编号文字，可见它们是预先按照编排顺序加工粘贴的，可谓极尽豪华奢侈之能事。为了便于安排、组织棺椁的制造，宫廷中还设有专门管理棺椁制造的官员。皇帝还经常向皇室成员和高官勋臣赏赐豪华精美的棺椁，借以笼络人心，所用质料均用楠梓等高级稀有木料。这种棺椁豪华富贵之风盛极一时，它耗资巨大、劳民伤财。东汉时有一个叫王符的人曾专门尖锐批评了这种追求棺椁豪华高贵的做法。汉魏之交的思想家沐並喊出了，“奚以棺椁为牢，衣裳为缠，尸系地下，长幽桎梏，岂不哀哉？”亦是对棺椁追求豪华风气的谴责。三国时代，曹氏父子一再下令薄葬。魏文帝曹丕在其《终制》一文中说：“为棺椁足以朽骨，衣食足以朽肉而已……棺但漆际会三过，终含无以珠玉，无施珠襦玉匣，诸愚俗所为也。”曹氏父子提倡薄葬，对改变棺木制作上的奢侈浪费现象起到了很好的作用。但棺作为最普通的葬具直到今天还为实行土葬的人们所沿用，其形制、大小虽有区别，但都大同小异，而且没有什么限制了，至于棺材做成什么样子，做多大多高，完全取决于相沿成习的风俗习惯和死者家庭的财力甚至是家庭成员的好恶感。

四、墓室形制及其演变

墓室的形制历来都受到人们的重视。由于它是死者的葬身之所，被认为是死人的住室，所以其形制必然与人们的住宅格局有着密切的关系。

众所周知，中国人是最讲究安身立命之所的，生前要盖几间房屋，修一座院落；死后要装一口棺材，置一片坟地，有权有势地位显赫的还要营造自己豪华富丽的墓室。他们认为，若没有这些，不但生前不得安身立命，就是死后灵魂也不得安宁；所以，家产、坟地、墓室是传统中国人人生事业中重要的部分。平民百姓劳苦一生，为的是盖几间房子，挣一片坟地；而当官发财，地位显赫，富裕高贵的人也要在家乡大兴土木，广置田产，选一块风水宝地作为自己的葬身之地，而且还要苦心经营墓地和墓室。

实际上，棺材与墓坑或墓室就是按照房屋的形制炮制的，从历史的发展来看，历代的墓室、墓坑与住宅有直接的联系，从其建造方法和形制上多能相互得到印证。在旧石器时代，人们或居于山洞，或栖于树上，就有了在洞中或树上安葬死者的事实出现，比如山顶洞人就是实行洞葬(即"居室葬")。南方是阴雨潮湿之地，早期人类有用"干栏"式建筑，其墓葬也多有崖葬、木架葬，出土铜棺也是干栏式的，下边有柱脚。汉代出现的洞室墓，其规模形制明显地表明它是模仿生时房屋建筑样式的。汉代以后，流行在砖墓、崖墓上雕横楣、画藻井、置瓦当、砌窗棂、设耳室等，这些作法无一不是在模仿地上建筑形式和装饰。唐代是中国封建社会最辉煌的历史时期之一，当时统治阶级的上层中流行隧道形墓室，其特点是前边有过洞、几重天井，后面是一段隧道和墓室，其本意也是在摹拟多重院落的宫室庭院。唐代帝王陵墓的平面布局多模仿长安城，墓室则仿皇帝内宫形制、装饰。1970 年在成都发掘的明代蜀王朱氏墓，

有大门、前庭、二门、正庭、王殿、中庭、闱殿、后殿、廊庑，与当时的王府形制如同出一辙。

不过，人们在营制墓室时尽管极力仿照生前住宅建筑式样，但最初的墓室只能是服从于适宜安葬死者的最低需要这一基本点的。所以，从距今8000多年的河南新郑裴李岗文化的墓葬到距今4000多年前的龙山时代墓葬，这些早期墓室一般都做成长方形竖穴式的。它极其简陋，但极便于死者"安身"。这种竖穴式墓室数千年无多大变化，只不过在后期的墓葬中有的墓室的一端留有长方形或梯形的墓道，使墓室平面呈现凸字形。这突出的部分主要是为了埋葬死者时便于人们进出墓室所致。不过，在这个时代的末期，一些墓室出现了二层台基，即在长方形竖穴墓室的中下部留出一周台阶，在墓坑中央部位再下挖一长方形坑以放置死者。这种墓室出现在距今5000年左右的山东大汶口文化中晚期的墓葬中。

这种做法的出现，既可能是为了防止在挖坑时墓壁下塌，也可能是为了便于放置葬具，也有可能它是当时人们住宅建筑的发展变化的反映，即当时人们的住宅建筑出现了台基。

中国人的墓室形制经过了一个由简单到复杂，由仅仅适于安葬死者到极力追求事死如生的发展变化过程。

根据考古发掘证实，墓室形制发生较大变化的时间是在商代。这个时期，墓室形制出现多样化趋势，一些中小型墓室一般仍为长方形竖穴，大中型墓葬则出现了平面呈亚字形、中字形或甲字形等几种墓室形制。亚字形是指在长方形或中字形的土坑四边各伸出一条斜坡形墓道的墓室，而中字形是指墓室南北两边各有一条斜坡形墓道的墓室，甲字型则是指墓室的一边有一条斜坡形墓道的墓室。这些墓室比长方形竖穴墓显然已复杂得多，反映了墓主人具有较高的地位，当是上层奴隶主的墓葬。同时，在大中型墓室的底部中央通常还挖有一个小腰坑，内有殉人一个或狗架一具，这种做法与当时人们在地面建筑房屋时设奠基坑的习俗有联系，说明这

个时期人们开始具有了风水观念的萌芽。他们已把墓室看作死者在阴间的居处。在中原地区，西周时代还出现了带有壁龛的墓室，壁龛里放了许多物品，当是死者的随葬物品。在这里，这个壁龛象征着活人住宅中的储藏室，这些东西是为了给死者用的。历史发展到战国时代，在土坑竖穴墓中求形制变化的时代来临。首先在土坑竖穴墓的基础上出现了洞室形墓，这种墓是把原来土坑竖穴墓室作为墓道，在墓室的侧壁上再行挖洞作为墓室，其形制比较特殊。其次郑州一带还出现了用空心砖砌筑的墓室，以代替以前由木材构成的椁室，这也是人们在土坑竖穴墓中求发展变化的表现之一。再次从商至战国时期，大型的墓葬一般都设有车马坑，坑内有车马，有的是实用器，有的是象征物，车马坑设在墓室附近，也是竖穴坑。它和墓室一起组成一个有机的整体，当是墓室的组成部分，极具墓主人是大奴隶主或是指挥千军万马的战将等象征意义。最后，这个时期墓室形制的发展还表现在石室墓的出现。石室墓有多种形式：一是在土坑竖穴中用石块直接垒砌而成，如河北省平山发现的中山国王墓，其1号墓墓圹主室长宽29米，南北墓通道长110米，还有厚2米的椁室，这些都是用石块垒砌的。二是利用高出地面或水面30－50米的悬崖洞穴稍事加工后作为墓室的天然石室墓——即崖洞墓，这种墓在武夷山南麓和江西贵溪县等地均有发现。三是土墩石室墓，这种石室墓在江浙一带发现，其建造方法是先用石块垒砌成一个室长7－10余米，室顶高度约在2米左右的石室，再在外面用土围成一个直径10－20米左右的土墩，洞室一端有入口。石室墓的出现体现了人们对丧葬的重视，其石室很多是当作石椁来使用的。

墓室形制在秦汉时期日趋复杂多样，其主要表现就是墓室形制日益“宅第化”；所以，其地下建筑庞大宏伟，他们极力把墓室建成如同人间世界一样的地下宫殿或地下城。据《史记·秦始皇本纪》记载，秦始皇的墓室，“宫观百官奇器珍怪徙臧(藏)满之，令匠

作机弩矢，有所穿近者辄射之。以水银为百川江河大海，机相灌输，上具天文，下具地理。以人鱼膏为烛，度不灭者久之。"所以，其地下俨然是一个豪华的宫殿，据说其地宫是由纹石砌筑，并涂以丹漆，以便防水防潮。秦始皇陵墓建筑极力体现"事死如生"的原则，在它周围分布着许多陪葬坑，如在陵园外城的东面，有南北向布置的象征着京师厩苑三行马厩坑和象征着秦朝强大军队和京城屯卫军队的1、2、3号兵马俑坑；外城西部有象征宫廷厩苑、苑囿的马厩坑，珍禽异兽坑等，现在兵马俑坑已部分发掘，只见兵马俑威武雄壮，排列有序，浩浩荡荡，体现了秦始皇指挥千军万马一统天下的气魄。所有这些陪葬坑同样同墓室一道组成一个不可分割的整体，象征性地体现了秦始皇文武事功和豪华生活。

西汉时代，洞室墓和空心砖墓便逐渐取代了长方形竖穴土坑墓而成为主要的墓室形制。汉代的空心砖墓规模不大，通常是在横穴式土洞内砌筑墓室；到了西汉中期，这种空心砖墓顶部多搭成两面坡的屋顶状，前壁搭成门的样子，使其更加像房屋。不久，在中原和关中地区出现了一种用小型砖砌筑的砖室墓，逐渐取代了土坑木椁墓。至东汉时期，砖室墓成为最常见的墓室形制。砖室墓一经出现便追求结构的复杂化、多样化，它极力模仿地上宅院建筑；大型的砖室墓建有耳室、前堂、后室、侧室等。耳室用以象征地上仓厨和车马厩，内放置有陶器和车马饰物等，前堂象征宴享之所，多放置仿铜漆器的案、酒樽、耳杯、饭盒等饮食用具，后室和侧室象征墓主人的寝居之处，用于放置椁木。

汉代确实是我国墓室形制的大发展大创造时期。大约在汉武帝时期，一部分诸侯王开始凿山为墓室，形成了横穴式多室崖墓形制。一般墓室被分为耳室、前室和后室等部分。耳室一般为仓库或车马所，放置车、马和盛有食物的陶器；前室属厅堂，陈列着帷帐和各种主要的随葬物品；后室为内室寝宫，放置棺材。各室均搭成房屋形，甚至在屋顶铺瓦，并在前方设有石门；尤其令人惊奇的是有

的墓室内还辟有水井、厕所等，完全根据现实生活中的人的需要来进行墓室建设，简直就是把生活搬到地下，这种墓的形制和结构完全模仿地面上的居住建筑。西汉中期还有一种把椁室隔成上下两层的墓室构筑法，其椁室平面呈长方形，被分为上下两层，上层置棺木，下层放随葬品，在其前部又隔出所谓前室，椁室门口多数采用并列木柱封闭，这种结构的墓室主要发现于华南地区，由于华南地区阴雨潮湿，民间多用干栏式建设居住以防潮避湿，它反映在墓室结构上就出现了双层椁室。西汉末期许多地区还出现了画像石墓。大型画像石墓一般都有一条纵轴线，在轴线上分布着前、中、后三室，即它们一般都为三室墓，并都有前大门和中大门，各室都有自己的功用，与生时居住的宅院建筑极其相似。

魏晋南北朝时期，一来因为曹魏时期提倡薄葬，二来由于频繁的战乱，人们无论是从观念上还是在实际操作中都极力追求墓室平面布局的简化，所以这时出现了墓室结构由复杂到简化的变化，墓室转而以单室砖墓为主。不过，尽管以单室为主，但仍然在单室中求变和仿真，墓室中仍然出现了砖砌的角柱、棂窗、灯台、灯龛等仿地面建筑的形式。南北朝时，北方甚至出现了有过洞和天井的墓室形制，说明人们尽管受观念影响和现实社会混乱的限制约束，墓室变得越来越简单，但仍然保持"事死如生"的原则不变。

唐代是我国封建社会经济发达、文化昌盛时期，其丧葬制度有了进一步的发展，那时人们奉行"墓为真宅"的丧葬思想。对墓室的经营更加讲究，且更规范化和制度化。在南京牛首山发现的南唐二陵，在平面上分为前中后三室，每室左右又附有侧室（耳房），这是唐代皇宫依据南北中轴线纵列大朝含元殿、日朝宣政殿、常朝紫宸殿以及左右对称修建若干殿阁的象征，是模拟地上宫殿的典范。在李麟钦陵的后室中，在其顶部绘有日月星辰图案，地面雕刻着江河大海的图形，这些均象征着帝王在地下仍统治着天下，是帝王在地下仍拥有主宰一切权力的表现，同时也反映出帝王陵宫建筑同样

是对生前宫室的模拟和"再现"。唐代皇室墓室多为单室或双室砖墓，经过考古发掘证实，有斜坡墓道且多天井多小龛，有石门和砖或石砌棺材等。从其墓室的结构来看，仍以模仿死者生前住宅建筑为突出特点。其所设过洞天井是宫室建筑的多重门、多重院落的象征，小龛是院落两侧的厢房和侧房的象征，放置石椁的后墓室则是墓主人生前居住的寝殿的象征。这个时期出现的较为规范的前中后三室的墓室布局形制为后代帝王陵墓一直沿用。总之，我国古代墓室形制布局虽然因时而变，也就是说，它随着时代的发展而变化，随着人们的观念的改变而变化，但是可以说"万变不离其宗"。墓室形制无论怎样作些小的调整或取舍，但都为体现"事死如生"的丧葬原则服务，为体现墓主人生前的地位权势服务。所以，从这种意义上说，墓室形制的发展实际上就是中国宫殿建筑和居民建筑形制发展的一个投影，也是我国古代等级观念的一种体现。

五、墓室的一般构造

在中国古代，墓室的构造一般不外乎土筑、石构、木构和砖构几种。人们之所以用土、石、木、砖这些物质构筑墓室是因为它们较为普遍地存在。人们使用哪种材料来修筑墓室首先主要是受社会发展条件的限制，其次则是造墓时的工具、材料来源和人们的观念上的差别。随着社会的发展，构筑墓室的材料也逐步由简单到复杂，由低级到高级，由自然到人工，有一个不断递进发展的过程，反映了社会生产力发展的水平。当然其中对一些利用价值高、使用方便、经久耐用的筑墓材料人们是不会轻易放弃的；所以，在筑墓材料的使用上经常是在同一时期几种材料都为人所用，在某个时期，可能会以某种筑墓材料为主，但没有一种绝对的替换材料。

在人类早期的历史发展时期，由于受生产力发展水平低下的限制，适用这种需要的自然是取材简单、建造方便、节力省时的土

筑墓室了。这种土筑墓室的起源是直接脱胎于挖坑掩埋死者的习俗。从新石器时代开始，人们就开始有意识地对墓室四周进行简单的加工，从而开始了人类用土筑墓室的历史。土筑墓室因其简单易行，取材广泛、建造方便，既能节省时间又能减轻财力、物力、人力的负担，因而它一经产生就被人们广泛而又长期使用。它一直沿用到西汉时期，在我国存在时间达八九千年之久。在两广等边远和开发较晚的地区，这种土筑墓室到东汉前期还较多见。贫困地区和一些少数民族地区甚至到今天仍然沿用。尤其是土筑墓室在其发展过程中有些变化，显示出其较强的生命力和适用性，比如一些地方用石灰土、三合土等构筑小型墓室，这已经成为当今农村土葬构筑墓室的主要形式。

土筑墓室在结构上随着时代的发展有一定的变化。在夏商以前，墓室长、宽、深大约在1—2米左右，基本以容纳一个死者的尸首为度，而且构造十分简单实用；后来由于阶级的出现和等级分化严重，一些富有的奴隶主贵族的墓室不断扩大，为了克服土筑墓易于坍塌的缺陷，在山东大汶口文化中晚期已出现了把墓室壁修成高低二级的方法。土筑墓室用料取之于自然中最普遍的一种物质——土，这是人类充分利用自然的一种表现；但是，由于中国土地广阔，各地土质不一，使得人们在利用土筑墓室时为了达到墓壁坚固耐久，就必须进行符合自己需要的加工处理。在南方楚国统辖地区，由于土质较为潮湿疏松，人们往往把墓室四壁筑成多级阶梯状，以避免一壁到底容易产生塌方填塞墓室情况的发生；所以，这样做不但扩大了墓室面积，而且有效地保证了墓室空间布局和墓室的完整及安全。在南方一些地区，为了使墓壁坚固，并杀死土壤中藏有的某些虫类，人们还对土筑墓坑用火烧烤、烟薰，或在墓底抹一层草拌泥等。

石构墓室的起源也比较早，但它比起土筑墓室来则稍晚一点。目前，时代最早的石构墓室发现于辽宁凌源、建平境内的红山文化

时期(约5000年前),在其牛河梁一地出土了3座积石冢,其中二号积石冢主体呈方形,东西长约17.5米,南北宽18.7米,方台的中部是椁室,室壁用4—6层较规整的石块、石板叠砌,内壁平直,室顶盖薄石板,这是一座典型的早期石构墓室了。石构墓室一经出现就广为流行,因为石块也是取之于大自然的一种普通物质材料,而且它既坚固又不腐蚀,是一种较好的自然天成的建筑材料。所以,世界许多民族都将它作为一种建筑坟墓的材料,君不见古代埃及法老的坟墓金字塔历数千年而异常坚固挺立。但是,石头并不是所有的地方都有,使用起来就有一个运输、加工、堆砌的问题,它还不能像土壤那样直接使用,运用它还得动用一定的人力,付出一定的代价;这样,除非在产石地区,一般的平民百姓是难以用上的。所以,石构墓室尽管许多地方都流行,但并不是说它是十分普及的。后来,在今东北地区和江苏、浙江、川西南、滇西等地比较流行石构墓室。在今福建、江西等地的早期崖洞墓系利用天然洞穴或对原有石洞进行简单加工后而成,也可以归入石构墓室一类。在我国商周时期,在山多石头多的今川西南和滇西地区出现了大批的大石墓。其墓室的特点是全部或部分用大石筑成,大的石块重千斤或逾万斤,有的稍事打凿加工,有的就直接用天然石块,它的规模一般比较大,室内空间除了放置死者棺材外,一般还留有较大的回旋余地。这种大石墓在川西南地区一般建在地表上,外有封土,形成一个一个小山包,而在滇西地区这种大石墓一般则建在地下,上不封土。西南地区为什么会出现大石墓并比较流行石构墓室呢?一般认为与防止尸骨被人为或牲畜破坏或受腐蚀及防止地震破坏有关;另外,可能还跟当地盛产石块及长年阴雨天气、气候较为温暖潮湿有关,因为石头在非强阳光照射下,它是一种比较能调节温度的一种物质。辽宁地区的石室墓或用砾石砌叠,底部铺有小石板;或其四壁均用石板砌筑。从早期石室墓的起源和分布来看,它们主要出现在我国周边地区和一些当时经济文化还欠发达的地区,这

说明当时石室墓的出现跟自然条件和经济文化发展有较大联系。人类对石头的利用相当早，对它的初加工也较容易，所以石室墓就在经济还欠发达的产石地区出现并流行了起来。石室墓由于它具有坚固耐久、调节温度的功能，所以至战国时期，中原各国的贵族富户也开始使用石室墓，并且它一开始就被权贵们所独享，他们起初在棺椁周围积石积炭，对葬具起保护作用；后来干脆就用天然石块叠砌或用加工过的石块垒筑石壁墓，这些墓室一般都较高大，石壁也非常的厚，有的厚达 3 米多，可见墓室被修建得十分坚固厚重。

石构墓室在西汉时期已被修建得异常的规范和富丽堂皇了，像广州象岗山发现的南越王墓就是一个典型的古代石构墓室了。这座墓共被分为 7 室：前部是前室、东（左）耳室、西（右）耳室；后部是主室（后中室）、东侧室（后左室）、西侧室（后右室）；在主室后端由两堵石柱分隔出一个后藏室。墓室全长 10.85 米，最宽处 12.5 米。全部墓室用砂岩大石板砌成，各室之间也用石壁分隔，主要部分前室和主室用石门封闭着，而且石门跟现实生活中的门的建筑并无二致，它由石楣、门框、门坎、门墩石和顶门器组成，说明古人是极力模仿地上建筑来建设墓室的。而且由于人类改造自然力量的增强，生产力的进一步发展、铁制坚硬工具的使用，以及统治者追求死后“不朽”观念的直接影响，加上人们从百越民族中利用天然石洞或对不规则石洞进行简单加工而成的石洞中安葬死者的做法——崖墓葬中受到启发，从西汉中期开始，石构墓室开始由人工垒筑向人工就山开凿发展。就山开凿墓室甚至是多间大型墓室，它较广泛地存在于江苏、山东、四川等地。但是由于它毕竟受到客观自然条件的限制，人们更多的还是上山采石，用以建造独立的石室墓，其中又以画像石墓最有特点。石墓尽管有许多好处，但由于它从开采石头、运输石料、加工石块、叠砌石壁等各项工作来看，所花费人力、物力、财力和时间是相当多的，建造起来并非易事，亦非平

民百姓所建造得起的。所以到了东汉以后便日见减少。到东晋南朝时代，只有在云南、贵州等山多石富的地区较流行外，全国其它地区已很少出现。

但是，由于石室墓确实稳固坚实，经久不腐，且结构宏伟，形象敦厚庄重，很适用于追求"不朽"、显示权威财富和妄图万世一系威仪天下的帝王修建陵墓；所以，在唐以后的历代帝王和官僚大地主仍然喜欢采用石料筑墓，即使不采用石料筑墓也要在自己的墓地多采用石料来进行墓地建筑。

木构墓室起源于先秦时期流行于南方楚地的木椁墓，但是，典型而又完善的木构墓室主要见于汉代。在西汉后期，长沙一带出现了用木板筑成前后两室的做法，前室放有陶鼎、漆杯壶、盒、盘和案等器物，都是日常生活用品，看来象征墓主人在阴间的宴饮之所；后室置放棺木，象征墓主人的寝室。当然，西汉一些墓室是由多种材质混合构建而成的，它有许多小单元，说明当时生产力水平已大有提高，人们可以运用已开发利用的许多不同的材料来进行墓室构建。像咸阳杨家湾西汉初年周勃墓中的后堂中原有复杂的木结构；河北满城中山靖王刘胜墓中的通道、南耳室、北耳室以及窦绾墓的中室中，原均建有瓦顶的木结构房屋。两汉时代流行的被称为"黄肠题凑"葬制的墓室就是极典型的木构墓室形制。

"黄肠题凑"葬制起源于周代，至两汉时代最盛。它是一种专门为上层统治者死后而设置的特殊葬制。何谓"黄肠题凑"，三国时代魏人苏林在注释《汉书·霍光传》时说："以柏木黄心致累棺外，故曰黄肠；木头皆向内，故曰题凑。"很明显，所谓"黄肠"系指墓葬所用的材料及其颜色（即柏木黄心）；所谓"题凑"系指墓葬的形式和结构（木头皆内向）。据史籍记载，这种墓制最初只被称为"题凑"，"黄肠题凑"的名称至汉代中期时才出现。采用"黄肠题凑"葬制的墓室一般规模都比较大，其题凑木与椁壁板呈垂直方向垒砌于椁室四周，木头皆内向，所耗木材数量很多。所以，这种葬制只能成为

上层统治者的专利。在长沙湘江西岸咸家湖畔发现的象鼻嘴1号墓，在其长20米、宽18米、深7.9米的墓坑中底部置有木结构的甬道、题凑、前室、后室、两层回廊以及两重木椁和三重套棺。其中的题凑由908根柏木垒成，围在外椁四周，并略低于外椁的高度，使平面呈现凸字形。在题凑内的外椁空间被分成前室、内椁和回廊3部分。内椁内又设后室，后室中央置放了重套棺，左右和后方三面有内回廊，分为7室；外椁回廊被分为12室，各小室中分别放置有陶器、漆器、丝织物品和冥钱等随葬品。从这座墓葬结构中我们可以看出，其题凑完全起到了墓室的作用，在题凑包含的空间内有"明堂"(前室)、"后寝"(内椁后室)、"便房"(后室回廊)和"外藏椁"等，其墓室结构是相当完整的。有些墓葬中的小室门扉、壁板上还刻有"中府内府"、"食官内户"等字样，标明这些小室是对地面宫室建筑的模拟；一些题凑木上还涂有一层黄色颜料，两端横切面中心部位甚至嵌有小方木块，又在四面凿出阴阳榫，使与上下左右的题凑木互相咬合。

"黄肠题凑"墓是我国传统的木椁墓的继续和发展，从某种意义上说甚至是它在规模上扩充和建造形式上的变化。但是，由于其规模庞大、结构复杂、用料特多，又费工费时、靡财甚巨，所以不但从一开始就受到人们的批评，而且也只有在上层统治者——皇帝、皇后、诸侯王及其妻妾和皇上特许的宠臣中使用。由于它又易于腐朽和烧毁，加上造价昂贵，所以不但使用不广，而且很快就退出历史舞台，只是在东汉时期作为象征意义出现了以石头代木材的"黄肠石墓"。这种"黄肠石墓"既可以看成为木构墓室的衍变，更可以将它看成是石构墓室的一种形式。

砖构墓室出现在战国时代，这比我国砖的烧造历史晚了几百年。到了西汉时代，砖构墓室在中原地区不断发展，并逐渐取代了土筑墓室而占主导地位，在此之后长盛不衰，且在结构上日益翻新求变，成为最富于变化也是最复杂的墓室。不过在长江以南地区，

砖室墓到西汉晚期才获流行，这跟当时的经济发展水平有直接关系。早期的砖构墓室结构较为简单，一般是长方形竖穴，规模也较小，一般长 2 — 3 米，宽 1 米左右，略大于棺，在这里它可能是木椁的代替物，或者就是对木椁的直接模仿。西汉中期以后，规模不断扩大，出现了夫妇合葬的双棺空心砖墓和带竖井墓道的小砖房墓；晚清则发展成为多室砖墓，其规模进一步扩大，结构也渐趋复杂，通常有前堂、后室和左右耳室。东汉王莽统治时期，前室被造成穹庐顶、后室被造成券顶。东汉中期则前后室构造成穹窿顶。至东汉晚期，流行一家数代同穴异室合葬，于是出现了一种前横堂墓。魏晋南北朝时期，砖构墓室相当的普遍，一些大型墓葬砌造复杂：先是挖好或凿好长方形口宽底窄的墓坑，然后在坑底铺上几层砖块，墓室和通道就建在铺成的砖地面上；墓室一般被建成拱券顶，通道则为券顶，内设多道墓门，墓主人入葬后，墓门用砖封堵住；门前还要加砌封门墙，最后在砖墓上覆土夯实。不仅如此，这个时期还生产了专门为修建墓室而制造的墓砖，这些砖块上往往还带有文字，其内容包括造砖或造墓的帝王年号、时间、造砖者姓名和一些吉祥语言等；也有的是死者死亡时间、造墓时间和死者姓氏、官职等；说明这是砖室墓大发展时期。晚唐五代时期的砖构墓室又逐渐向仿木建筑发展。到了宋代，就出现了仿木结构的砖室壁画墓，其结构更趋完善，墓顶和门窗等做得相当考究，甚至还用砖砌雕出桌椅等日常用品，使墓室砌造得宛如地下人间。辽代的砖室墓平面一般成六角或八角形，按照“事死如生”原则，在山西侯马发现的金代黄氏兄弟墓中，甚至出现了曲足花桌、花盘、屏风、侍童侍女、垂花廊、小戏台（戏台上还有 5 个涂彩的杂剧砖俑）等。一些墓壁上甚至砌出仿木建筑楼阁、束腰须弥座等。所以，我们说砖构墓已发展到其登峰造极的地步。

不论是哪种材料构筑的墓室，都需要较高的建造技术并遵循一定的规范要求。在墓室修造过程中人们必须考虑下面两种因素：

一是必须符合人们"事死如生"的观念和要求，要极力模仿死者生前的居室结构、布置情况，要在有限的空间给墓主人提供在阴间活动所必需的场所和用品；二是必须具有一定的防潮、防压、防腐、防蛀和防虫兽啃咬、地表植物根基的穿透以及盗墓人的挖掘等各种能力。所以必需对墓室及其用料进行一系列的技术处理。

我们的先人在这方面有许多成功的创造：比如，在战国时的楚国墓葬的椁室四周常用木炭和青膏泥填实，以达密封防腐目的；有些墓葬在青膏泥填土中又加铺一层重石板，更增加了防盗的功能。湖南长沙马王堆一号墓室棺椁四周也是填满了木炭和石膏泥，墓室结构异常严密，而且墓室离地面较深，棺椁重重包围墓主人的尸首，其密封性能相当完备，形成了一个人为造成的低温、缺氧的墓葬环境，因此墓主人的尸体历经2000年仍保存完好。另有一些墓室在棺外椁内填塞木炭，在椁室两侧和邻近两墓道处又以巨石砌墙，墙内充填细沙，最后填土夯实。这里的木炭用于防潮，细沙巨石则用于防盗和调温。还有用铁汁封门来防盗的。在宋元以后，对死者尸首进行防潮防腐的措施又有发展，一些墓室中在棺椁内外用松香或石灰和米汁灌实，棺四周填以木炭石灰。在苏州出土的元朝至正二十五年(1365)年吴王张士诚母曹氏墓墓室四壁砌石壁，内则用砖和夯土起两道厢壁，厢壁中央置正方形石圹，圹内放棺椁，在石壁、厢壁和石圹间灌实三合土灰浆，其上用大石头封盖；这样整个墓圹连结为一个密不可分的整体，且十分坚固完整，达到了密封和防腐的双重目的。抗压是建筑在地下的墓室所要考虑的一个重要因素，为了提高墓室的抗压能力，中国古代砖构墓室顶部往往砌成券顶、穹窿顶或拱顶。而六朝时的墓壁还往往向外拱，平面几成椭圆形。前述在墓门前设封土墙、挡土墙的做法，防盗只是其一个方面的功用，另一个主要功用就是减少覆土对墓室造成的强大压力。防水也是墓室尤其是建造在南方的墓室所要考虑的另一个重要问题。为此，一些墓室在其四周挖了排水沟，沟内铺鹅卵石以

利于水的渗排。有些墓室排水系统相当地科学完备，不但在墓室底部四壁沿边和墓底中部挖排水沟，在墓道下也挖了排水沟，与墓沟道相通，极利于排除墓内积水。南方由于阴雨天气较多，形成土壤湿润的特点，所以，修建排水沟就成为古代南方墓葬构造的一大特点。

六、墓室和墓道的美化、装饰

墓室和墓道的美化、装饰起源于人们对自己居室的美化和装饰，只不过由于环境和用料的不同，再加上生与死观念的差异，造成其内容和表现手法的不同。这种深埋在地底下的艺术最早的载体是葬具，早在山东大汶口文化中晚期，死者葬具上已发现涂朱的迹象，在早期丧葬中葬具（棺或椁）的作用与墓室的功用有相似之处，众所周知，在人们的原始观念中，红色代表血，涂朱的目的可能与死者骨骼上涂朱的习俗意义是一致的，都是为了让死者在阴间活得更好。

已发现对墓室墓道进行直接美化和装饰的较早实例是战国时代洛阳"王城"遗址东北部一座大墓里，在其墓圹的墓道壁上均施有红、黄、白、黑四色彩绘。据史料记载，秦始皇陵内"上具天文，下具地理"，经研究这是说陵内顶部饰有天象图，类似的装饰在其它多座墓葬中也有发现，这不光是表现王者统帅天下之意，而且更主要的是客观反映了时人信守的墓室为天地之象征的观念。

对墓室、墓道的美化和装饰主要形式是壁画墓、画像石墓和画像砖墓3种，各种形式因其装饰部位不同，图案不一而表现不同的涵义。在中国历史发展中，对墓室的美化和装饰出现了汉和唐两个高峰时期，可见这跟当时社会发展水平密切相关。

洛阳西汉卜千秋壁画墓是一座空心砖墓室，在其门额和主室的顶部、中间隔墙及后室壁上都绘有彩色图案。绘制方法是先在砖

面上平涂一层白粉，再在白色底色上予以彩绘。彩绘的内容主要是什么呢？首先，绘图内容多以表示主人死后升天为主要内容，这是当时人们"灵魂不灭"观念的体现。比如在墓中门额上绘人首神鸟，在主室墓顶脊上东西两端分别绘有伏羲和日象、女娲和月象，其间还有持节仙人引导，随即在双龙、白虎、朱雀、枭羊等仙禽神兽之后，绘出墓主人夫妇乘龙、凤升天的图像，这是墓主人升天过程的象征。其次，壁画中还有些以避邪为主要内容的画面。比如在主室后壁绘一驱邪的"方相氏"，长着猪首大耳，双目前视，其下绘青龙白虎。在另一个墓中，门额上画神虎吃女魃，隔墙上方绘虎状红衣巨兽为中心的"傩戏"图，两侧三角形画面上有各种各样的神兽形象，后壁也绘有以一个熊首人身着衣的怪兽为中心，包括8个人像饮酒食肉的场面，居中亦有持角饮酒的怪兽方相氏，这种画面场景无不与驱邪有关，反映了时人具有强烈的鬼神观念和灵魂不灭观念，其绘制驱邪图案的目的在于驱赶野鬼并抵制各种邪恶势力随意侵入墓室危害死者，以保护死者灵魂的安宁，得以顺利超度、升天。再次，壁面中也有表现吉祥的图像。比如，门额上有羊头影塑，隔壁横梁右侧绘"二桃杀三士"故事画，宣扬智勇忠义的思想。在前室脊顶上绘制了日月星辰，既象征表现了现实生活中的露天庭院，也反映了人们对阴间世界的美好想象。

不过，从西汉末东汉初开始，墓室、墓道壁画的内容开始有了变化。那种表现墓主人死后升仙的画面已不多见直至没有出现，开始转向并着力表现的是死者生前的官位、财富、威仪和生活事迹；但是表现天象的壁画则长盛不衰。比如山东梁山县银山发现的一座墓墓顶部就仍然绘有天象图，但室内前壁和左右两壁却以绘墓主人生前事迹为主。有些墓中直接绘有山林房屋和车马人物，包括坞壁、农耕等内容，这可能是墓主人生前领有坞壁和田宅的表现，也有可能是表示生人对死者在阴间也富贵的一种良好祝愿，有些墓中绘有表现墓主人生前地位的属吏及车马出行的仪卫，甚至还

直接绘出墓主人生前官场升迁的历程，有些墓中开始出现墓主人端坐帐中以及表现家居宴饮、舞乐杂技的场面；当然，吉祥图像题材的壁画更有了发展，墓室中忠臣孝女，仙人神兽，吉祥安瑞等内容经常出现。所有这些都说明随着现实生活的发展和丰富，人们希望死后也要拥用现实生活中的一切。

东汉以后，壁画墓在中原地区渐趋衰微，但在河西走廊一带却仍长盛不衰，不过，其所绘题材已有根本性变化，那种反映鬼神及天人感应观念的壁画不见了，代之而起的则是表现各种生产劳动场面和墓主人奢侈豪华生活的场面，反映了墓主人更注重物质享受的丧葬思想。十六国时期一些少数民族的墓葬中，出现了多层次多内容的壁画装饰形式，而且其内容也和现实生活存在密切关系，比如在甘肃嘉峪关魏晋时期墓室壁画中就绘有清晰的牵驼和犁地等图案。

墓室壁画在北朝时期又得到复兴，所绘场景表现现实生活中的方方面面，题材异常的广泛。

西安唐代墓室装饰壁画体现了我国墓室装饰壁画的第二个高峰。唐代壁画具有典型的开放社会的气息。初唐墓室壁画的基本布局是：墓道两侧绘有出猎图和骑马出行图，在连接墓道的二过洞上方绘层楼，过洞与天井（下部）侧壁分别绘有仪仗、列戟、男女侍从及耕地、推磨、担水等庄园生活场面，墓室内绘乐舞、马厩等。唐中宗时，壁画着力强调仪仗和宫廷生活，在人物形象上，一般都体态丰满匀称，婀娜多姿。在“安史之乱”后，壁画中的花鸟画日益增多，而人物形象则日见减少。五代以后，墓室壁画主要表现对象是墓主的居室情况和墓主夫妇“开芳宴”的场面。在河北白沙宋墓发现的壁画中绘有男女主人对座，后有侍者的画面，壁画反映了死者生前的生活场面；还有一些壁面中出现了对镜着冠的妇人和持物供奉的侍女。这些壁画在极力将墓主人生前的生活场面搬进墓室。说明当时的地主官僚阶层的丧葬观念打上了深深的现实主义的烙

印，他们不再去追求虚无缥缈的神仙世界，而是极力表现实实在在的生活，死后不望升入天国，但希望仍像生前一样拥有荣华富贵。

美化并装饰墓室的技法很多，除了壁画外，还有雕刻。壁画适用于砖室墓中，而石室墓中的装饰则使用雕刻了。这种在石构件上镌刻画像的墓葬被称为画像石墓。

画像石墓主要在西汉晚期到东汉末年流行，且其主要集中在山东、苏北、河南南阳、湖北襄樊和晋西北地区。早期的画像构图很简单，且只见线刻。东汉时期，画像内容才渐趋丰富。一些画像中既有表现神仙世界的，如东王公、西王母、三青鸟、九尾狐、玉兔、神人、龙凤、五株树、伏羲、女娲、羽人、九头兽等；也有表现现实世界的，如楼阁门阙、庄园山水、博奕射猎、游玩出行、宴乐歌舞、杂技百戏、耕耘纺织等；还有表现历史故事的。一些墓室不但自身构造布局整齐完备，而且配以各种雕刻画像，或显示墓主人身份门第、地位财富；或表示生前战功和祭祀活动；或将墓主所崇仰的古圣先贤事迹刻划出来，另穿插一些神话人物、珍禽野兽、仙草嘉禾画像；画面主题均与所在墓室的部位及功用互相配合，再加上棺柩及随葬品的设置，整个墓室已不亚于地上一座华贵的府第了。

另一种在砖构件上刻印画像的砖墓就被称为画像砖墓。用画像砖墓装饰墓室是西汉到六朝时期较为流行的丧葬现象。其实，早在秦墓中已出现了刻有骑马射猎图的墓砖。西汉时期，一些墓砖上常出现花纹和吉祥文字。到了东汉，四川、陕西、河南等地盛行用烧印有各种画像的砖砌筑墓室，其题材多来源于现实生活，且四川境内的画像砖所表现的多是农业和手工业生产方面的内容，说明当时的四川在农业和手工业方面已有相当的发展。宋元时期，出现过一种雕砖壁画墓，它除了在装饰手法上与壁画墓有不同外，所表现的内容与壁画墓并没有什么不同之处。

总之，墓室、墓道的美化、装饰手法虽然有壁画墓、画像石墓和画像砖墓等的不同，且其题材又非常广泛，包括神仙世界和现实生

活中的许多方面，它简直把人间所拥有的和想象中的世界都搬进了地下，组成了一个与人间一样同样美好的阴间世界。但它的使用则主要限于社会中的上层统治者，而且并不是所有时代的社会上层统治者都能使用，因为由于它建造时间长，绘制或雕刻工作复杂，既费时又费工、费财，所以只有在社会稳定、经济繁荣时期才能正常进行。人们对墓室、墓道进行的美化和装饰集中地反映了人们的思想意识和丧葬观念。在早期，其目的主要是表现希望死者灵魂升天的愿望，并为死者在阴间生活创造一个如同人们的环境，体现"事死如生"的原则；也有保佑和取悦死者、夸耀财富、表现势力、显示地位、刻意挥霍、寄托哀思、追求不朽等多种含义。到了晚期，似乎越来越注重于现实生活的再现，现实中的许多生活题材被应用。既有表现文治武功的，也有表现皇室威仪，更有表现宫廷生活，还有表现农耕场面等等。而且在表现手法和表现技巧方面也日益显得平淡无奇，只求生活的再现，不求艺术上的创造。这反映了人们对鬼魂世界的认识，走过了一个从幻想到现实的复杂过程，说明人们越来越注意现实生活的质量，当是物质生活不断丰富在人们头脑中留下了深刻的印记所致。使得人们对现实有一种特殊的留恋，希望死后仍然过现实中的富贵生活，而不是升入那虚无飘缈的天国。

七、坟丘的出现和坟丘制度

几千年来，以汉族为主体的中国各族人民盛行土葬，即以"墓"的方式葬死者。"墓"与"没"声近，有埋没的意思。据说，上古的墓是没有土堆的，这跟我们现在的墓地很不一致。据考证，中国自旧石器时代晚期出现墓葬后，直到殷商时期，在这两万年的时间里，墓葬顶上均不见人工堆筑的坟丘。《礼记·檀弓》明确地说："古也，墓而不坟。"注曰："凡墓而无坟，不封不树，谓之墓。"《周易·系辞

下》中亦说："古之葬者，厚衣之以葬，葬之中野，不封不树，丧期无数。"西周时代，中原地区仍无坟丘出现，西汉刘向曾指出："殷汤无葬处，文、武、周公葬于毕，秦穆公葬于雍橐泉宫祈年馆下，樗里子葬于武库，皆无丘垅之处。"东汉人崔寔也说："古者墓而不坟，文武之兆与平地齐。"坟，就是凸起的土堆，没有坟，也不栽树作标志，说明先民的丧葬意识还比较淡薄。这种"墓而不坟"的风气，不仅平民如此，就是统治者也自觉地遵行，除了墓室内部的规模和结构以及棺椁的大小层数及随葬品多寡有特殊性外，墓室上没有什么大的不同，就王者或大臣来说是如此。根据考古发掘，有关于古"墓而不坟"的记载是比较可信的，商代的武官村大墓的妇好墓，都没有坟丘。

不过，在同时代的长江以南的安徽屯溪、江苏南京、镇江一带以及浙江的部分地区，这是上古吴越民族活动的主要区域。他们给后人留下了一种叫"土墩墓"和"石室土墩"墓的遗存。作为墓葬，他们有高大的封土堆，其时代多在商代晚期到战国时代，是不是说这时在南方出现了坟丘的墓呢？也就是说人们已开始在墓室上堆土为坟了呢？显然还不能作出这样一种结论。因为这种所谓带有坟丘的"土墩墓"和"石室土墩"墓一般不是挖墓坑、墓穴而葬，而是就地在平地起坟或用石块构筑墓室，它与中原地区传统的墓穴、墓坑葬是有区别的，当不应把它看成为起坟的墓葬。不过，这种坟丘墓堆土有高有低，其高低之别是否跟墓主人的社会地位有内在联系，人们还不得而知；但有一点是肯定的，有些土堆的高低大小显然是跟石室的大小有关系的，一个大一点的石室必须用更多的土去掩盖它，就必然造成土堆大一点，而石室的大小当跟墓主人的身份地位有联系。所以，如果仅从这一点上来说，土堆的高低大小还是跟墓主人的身份地位有一定的关系。

在春秋、战国之际，人们的土葬观念发生了重大变化，变得奢侈化了、鬼神化了、复杂化了和等级化了。《墨子·节葬下》就指责

当时的贵族："棺椁必重、葬埋必厚、衣衾必多、丘坟必巨"的奢华现象。

有坟丘的墓葬在中原地区的出现大约在春秋晚期，而目前所知实物是河南固始侯古堆的"句敔夫人"墓。有记载说，孔子在把父母合葬于防的时候，说明他为什么给父母墓起坟丘时说了这样的话："吾闻之，古也墓而不坟。今丘也，东西南北之人也，不可以弗识也。于是封之，崇四尺。"孔子为了让人识别其父母墓，而在他父母的合葬墓上堆起了4尺高的坟丘。孔子给他父母墓堆坟丘并不是说中原地区有坟丘是从孔子开始的。但人们之所以突出孔子堆坟丘之事主要是为后世坟丘的盛行提供一个根据。事实上在孔子之前，坟丘即已较广泛地出现。孔子死后，他的弟子子夏曾回忆说："昔者夫子言之曰：'吾见封之若堂者也矣，见若坊者矣，见若覆夏屋者矣，见若斧者矣。'"明确说明在孔子之前即有若堂、若坊、若覆夏屋、若斧这四种形式的坟丘，说明坟丘的存在已较普遍，而且形式多样，只是当时这方面还不太规范化，当是坟丘出现初期的表现。到了孔子的时候，坟丘的高低大小及形状就有了一个较为明确的规定，从而走向制度化和规范化，坟丘体现了墓主人的身份地位、财富和权势。中国人是很注重丧葬的。丧葬观念是当时礼制的一种表现。丧葬规模反映人身份的贵贱和地位等级，这成为当时礼仪制度的一种典型表现。《礼记·月令》记载每年孟冬之月要"饬丧纪，辨衣裳，审棺椁之厚薄，营丘垄之大小、高卑、厚薄之度，贵贱之等级"。

随着坟墓制度的出现，又有了许多有关坟墓的名称，如坟、墓、丘、冢、陵、山等，它们都是葬死者的地方，统称为阴宅或墓地，但其大小及形式是有区别的。

坟，本义即为土堆。屈原在其《九章·哀郢》中有"登大坟以远望兮"之句，此处"坟"即为土堆成山岗之类较高的地方。后来，坟与墓连称，即为死者墓地。《墨子·七患》中有"生时治台榭，死又修坟

墓”一句，《周礼·大司徒》中说：“一曰微宫室，二曰族坟墓。”说明时人已把建台榭和修坟墓看作是同等重要的大事，因为宫室跟坟墓是并列的，当说明修坟治墓已成为个人甚至是国家大事了。后来用“坟”来代指“坟墓”。《史记·文帝本纪》中说：“不治坟，欲为省。”说明治坟是当时很费时费力和糜财的事情。可见有没有坟已成为墓葬的标志了，而坟的高低、大小则是墓主人地位等级的高低、身份的贵贱、财富多寡的具体体现了。

墓，在上古是王者葬地的通称。明人顾炎武在其《日知录·陵》中考证说：“古王者之墓，称墓而已。《左传》曰：‘殷有二陵，其南陵，夏后皋之墓也。’《书传》亦言桐宫汤墓。《周官》冢人，掌公墓之地，并言墓不言陵。由于墓在上古是王者葬地最早的称呼，最初是没有土堆标志的，正是因为如此，后世不管是否有土堆，也不管土堆高低大小的葬地都可以称墓了，墓成为最具普遍意义的葬地称呼，它跟其它称呼墓的字如“坟”、“丘”、“冢”、“陵”等联系起来，可组成“坟墓”、“丘墓”、“冢墓”等称呼墓的词。这里“墓”字已无多大意思，而对其所称呼的“墓”来说，其高低、大小及墓主人地位等级的高低及身份的贵贱主要是通过与其连结的“坟”、“丘”、“冢”、“陵”等来表达的。

丘，本义是土山。春秋时以丘称葬地，这种称法还相当普遍，如楚昭王墓称昭丘、赵武陵王墓称灵丘、吴王阖闾墓称虎丘。可见称丘的墓一般都比较大，且是一些王公贵族所用。后来，有用丘墓、丘冢、丘坟、丘垅、丘封来泛指坟墓，这样连起来称呼墓地的词比起单个字称呼的墓地对其规模制度、大小、高低的规定性要模糊得多；如若分开来用，有些称呼是有其规定性的，如王公之墓曰丘，诸臣之墓曰封，帝王之墓曰陵。

冢，本义为山顶，后来称高坟为冢，《史记·高祖本纪》中说：“项羽烧秦宫室，掘始皇帝冢。”

陵，本义为大土山。《尧典》曰：“荡荡怀山襄陵。”此处的陵即是

大山的意思。所以《尔雅·释地》中说："大阜曰陵。"《诗经·十月之交》中更明确指出"高岸为谷、深谷为陵"。后来帝王墓被称为陵，这是后起之义。《吕氏春秋·节丧》言古人之葬云："葬浅则狐狸掘之，深则及于水泉。故凡葬必于高陵之上，以避狐狸之患、水泉之湿。"后世王者之墓，往往择高而葬，或者垒土为丘。而"陵"字也就被历代帝王窃取过去，或与"山"连用。叫做"山陵"。不管怎样，帝王之墓本身的高度毕竟有限，都必作威仪之状而使人不可仰视，于是"陵"字成为称呼历代帝王坟墓的专用词了，这就是所谓的"帝王气象"了。《史记·赵世家》记载赵肃侯十五年"起寿陵"，这是君王坟墓称陵的最早记载。据《秦本记》，惠文王葬公陵、悼武王葬永陵、孝文王葬寿陵，至汉时则无帝王墓不称陵了。所以跟帝王有关死丧事情大都与陵联系起来，比如，君主去世在我国古代也被称为"山陵崩"，帝王墓也称为"陵园"，帝王墓地的宫殿建筑称为"陵寝"。

山，本义为石头山。秦代称帝王墓为山。《史记·秦始皇本记》曰："始皇初即位。穿治郦山。"所以，山也是帝王墓的专称，不过和陵相比，以山称墓在时间上比陵早一点。《水经注·渭水》曰："秦名天子冢曰山，汉曰陵。"

当然，对坟墓还有许多不常见的称呼，比如杨雄在其《方言》中释"冢"云："秦晋之间谓之坟，或谓之培，或谓之坛，或谓之、，或谓之埌、或谓之垅，自关而东谓之丘，小者谓之堶，大者谓之丘，凡葬而无坟谓之墓，所以墓谓之扰。"

上述除了"墓"字之外，其它字本义都不是墓，而它们之所以被用来称墓，主要是因为春秋战国之后，墓室上堆了土堆，似丘似山，似陵似冢，说明墓室上造坟的现象已很普遍。

春秋时代死者的墓葬上面为什么时兴修坟丘呢？这是有很多原因的。

首先，就是孔子所说的是为了识别墓葬的处所的需要而促成的。因为春秋时期以宗族为单位的社会结构已经瓦解，加上社会生

产力的发展，人们尽管仍然是聚族而居，但毕竟社会交往日益增多，人员流动迁徙较为频繁，难免会有个别小群体甚至单个家庭的行动。这就是说脱离宗族和家族外出活动的人员增多，他们很可能要客死异乡。这些客死异乡的人不可能埋葬在人们所熟悉的固定的家族墓地，必须就近埋葬。为了不至于忘掉葬地位置，垒土为坟就是很自然的选择了。那个时候出现许多周游列国的"士"，他们到处推行自己的政治主张，许多有身份有地位有才干的人脱离了自己的原住地，因而也就很可能在死后不能埋葬在自己家族的墓地里。这些较有身份的有地位的人死后往往还在人们心里留下深刻印象，既然不能葬入人人皆知的固定的家族墓地，也就只有在其任意选择的葬地留下坟丘以供人识别了。

其次，在中原地区早已有在墓上进行建筑的传统，但是，在荒郊野外，任何人为的建筑痕迹都易遭到人为的破坏，而在死者墓室上留下种种人为痕迹而不招人破坏的最好办法是堆土为坟了。所以，由建筑向坟丘发展是很自然的。

再次，随着中原地区各国和周边地区各民族的交往，尤其是南北之间的交流，使得南方吴越民族的"土墩墓"和"石室土墩"墓的做法对中原产生影响，中原接受了吴地墓的墓外形状。迄今发现，中原地区最早的坟丘墓就是在河南固始这一毗连吴国的地区发现的，而且墓主人跟吴国极有关系。

又次，是由中原地区的社会发展和政治、经济、文化的变化造成。春秋战国时代，中原各国在从奴隶制向封建制过渡，作为奴隶社会及反映人们尊卑等级观念的礼制已适应新社会的需求，新的封建统治阶级要求以新的标准表现人们的等级关系。冢墓就是其中的内容之一，坟丘的高低、宽窄、大小不正是墓主人身份等级的最好表现吗？

另外，当时以宗族为单位的社会结构已经瓦解，以家庭为单位的社会结构日益兴起，家长日益成为中心，对家长的丧葬之礼日益

受到重视，在家族墓地上较少受血缘关系的制约而特别突出某些爵位较高、地位较显著人物的墓地也成为可能。在当时人们的礼法中甚至是一些法律条文中，都把坟丘高低大小作为表现人们不同身份等级的标志之一。《吕氏春秋·孟冬纪》和《礼记·月令》中讲孟冬之月"审棺椁之厚薄，营丘垄之大小、高卑、厚薄之度，贵贱之等级"，很显然，坟丘的大小、高低、厚薄反映了墓主人生前的身份等级。从现在已发现的战国时代的坟丘及其墓主人来看，确实有其身份的不同而有大小高低之分，比如齐国故城附近属于齐国王室、贵族的墓葬，上面都有高大的土冢，已发掘的墓葬尽管经受了那么多年风吹雨打，但仍然留有10米高的土堆。1977年春在安徽长丰杨公发掘的9座战国贵族墓中，其中一座尚存3.4米的封土堆，土质坚硬，夯层清晰，土堆上还埋有几座明清时期的小墓。另外，河北易县燕下都的燕国王室墓和邯郸、永年两县境内保存的赵国王陵等其封土堆高也在10米左右。不过，与国王、贵族的墓上有高大的封土堆相反的是，这个时期许多中小型墓上都不见有坟丘，这与《礼记》中规定"庶人……不封不树，"的记载是相吻合的。

由于坟丘的高低大小与人的身份地位等级有联系，所以规定坟上高低大小的坟丘制度随即产生。汉代以前，不同身份的死者的冢墓高低是否有严格的规定我们不得而知，但是自从出现坟丘后，在某些诸侯国，坟丘为某些人所独享倒是很明显的规定。比如至今发现保留封土的秦国大墓只有文王、武王、庄襄王和秦始皇墓，特别是秦始皇陵高达数十丈，但其它秦贵族墓上却不见封土。这里，坟丘为帝王所独享，成为拥有王权的象征。不过，至少到了西汉时代对各种不同身份地位人的坟丘的高低大小才有了明显的规定，坟丘制度规定渐趋完备。《周礼·春官·冢人》郑玄注引《汉律》云："列侯坟高四丈，关内侯以下至庶人各有差。"文献上对于关内侯以下到庶人的差别没有记载。《汉书·朱云传》记载说朱云因得罪退隐后，病老在家。他主张薄葬，遗言"为丈五坟"，看来一丈五尺高的

坟当是一般平民百姓坟墓的高度了。但是，《盐铁论·散不足篇》记贤良说："古者不封不树……及其后，则封之，庶人之坟半仞，其高可隐。"半仞就是4尺，这样，我们把4尺作为坟丘的最低限度，应该是有依据的。但对于汉代诸侯王坟墓的高度却未见规定的记载，经过杨宽先生的研究推测认为，从已发现的诸侯王坟墓来看，确实要比列侯墓的规定要高得多，大体上在汉尺五丈到八丈之间。至于西汉诸帝的陵有多高，根据《续汉书·礼仪志》刘昭注引《汉旧仪》讲西汉诸帝的"坟高十二丈，武帝坟高二十丈"。可见，西汉诸帝陵墓的高度并不完全相同，但大体在十二丈以上。根据《三辅黄图》记载，汉高祖长陵高约13丈。《史记·景帝本记》集解引《帝王世记》记载汉景帝陵高14丈；而陪葬于茂陵的李夫人墓，《三辅黄图》记载说高8丈，说明夫人之墓要比皇帝和皇后低一等。《长安志》卷14又说霍去病、卫青墓"崇二丈"，可见大臣的墓又要低一等。唐代对于坟丘的高度也有等级规定。《唐开元礼》卷3《序例下·杂制》中说，一品官的坟高一丈八尺，二品以后，每低一品减低二尺，六品以下为八尺。开元二十九年对此制又加以改变，一品官定为一丈六尺，二品以下依次削二尺，至六品以下用七尺，庶人坟高4尺。《唐会要》卷21《陪陵名位》条说，陪陵大臣"坟高四丈以下，三丈以上"，这种规定只限于一般文武大臣，如果有特殊功勋而经特许的可以不在此限，例如李勣墓就高达20米，近于唐尺7丈，是远远超过规定的。不过，唐代规定的这些制度宋明清后代都基本沿用，说明中国古代对坟墓高低规定的限度还是比较稳定的。

汉代既然对坟丘高度作出过明文规定，自然就会对擅自违反制度者给以法律制裁，所以，《汉律》中不但有坟墓高度的等级差别之规定，而且有对超过制度的处罚规定。例如"明帝时，桑民拟阳侯坐冢过制，凭削。"王莽亦把超过制度的恭王母和丁姬墓重新徙葬它处，这也是对违反制度者的一种处理方式。

汉代坟墓等级除用高低、大小来表示外，形制的不同也是表现

等级的重要方面。汉代坟墓的形制以方形为贵，除了高祖和吕后的陵墓作长方形覆斗式（四角锥台形）外，大多数皇陵都作正方形覆斗式，许多陪葬墓也作正方形。帝王还可特准一些大臣的墓冢做成特殊形状，霍去病和卫青二人的墓冢做成分别像祁连山与庐山形状，这是为了表彰他俩人北击匈奴的赫赫战功，颂扬他们创下的不朽业绩。

唐代对于坟丘的形制与汉代是一样的，特别推崇方形墓，唐代陵墓除了那些葬在山腰里不显形痕的外，平地筑坟建台的都作正方形。从其陪葬墓来看，正方形覆斗式的坟墓，级别要比圆锥形的要高；在方形覆斗式的坟墓中，双层台阶式的又比单层台阶式的级别要高。宋陵冢继汉、唐陵的形制，只是到了明太祖朱元璋建孝陵时，才改方形陵台为圆形，称为宝顶，从此，方形和圆形之间的等级差别才被取消。清代陵墓的形制又不同于明代，陵台被改作前方后圆，并且成为定制。

必须指出的是，从汉代以后，历代封建统治者为坟墓高低大小和坟丘形制规定了一整套制度，其目的都是为了推崇皇权和维护身份等级，从而巩固其统治。

八、事死如生的墓地建筑物

经过考古发掘和研究证实，人类在墓室上及其周围地区设立建筑物的历史比在墓室上堆土为坟的历史要早得多。墓地建筑的种类很多，而且有一个从简单到复杂的发展变化过程，规模也由大到小，最终形成一种定制。墓地建筑反映着人们的信仰习俗、礼仪制度及墓主人的身份地位和等级。

1.祭坛：最早的墓地建筑

墓地上最初的建筑物是用来祭祀死者的祭坛。还在原始社会

末期，人们就开始用石块建筑不同的祭坛。比如在辽宁牛河梁发现的红山文化积石冢群内就有一个用3圈淡红色的石灰围成的3层逐渐迭起的圆坛，考古学家在表层积土中出土了3具人骨架，认为这可能就是一远古人类的"墓祭"遗迹：祭坛。同样的墓地建筑在甘肃永靖县大河庄齐家文化墓地中也有发现，这个墓地中有4处石块组成的圆圈，均是天然砾石排成，其直径约有4米左右，在石圆圈的周围分布着许多墓葬以及牛羊骨架和人骨，这种遗存当是在墓地举行祭祀活动留下的痕迹。祭坛建筑是墓地建筑物的最早代表，祭坛的发展就是春秋战国时代墓祭制度正式推行后开始在墓地出现长久祭墓用的"祠坛"了。

《史记·孔子世家》记载孔子安葬后，"鲁世世相传，以岁时奉祠孔子冢。"《集解》引《皇览》说："孔子冢去城一里，冢茔百亩，冢南北广十步，东西广十三步，高一丈二尺，冢前以瓴甋为祠坛，方六尺，与地平，本无祠堂。""瓴甋"是一种狭长的甎砖。孔子是受其众多弟子和鲁人尊崇的先师，由于其特殊地位，每年对孔子冢要按时举行祭祀，但就是这么一个特殊人物也只用甎砖铺成的与地一样平的祠坛进行祭祀，而没有祠堂，这种设坛祭墓的礼俗，到汉代还很流行。这种较简单的建筑只用来进行祭祀活动，一般很少带有其它诸如便于死者灵魂活动和显示身份地位等级的意思。

2、陵园：最大最完备的墓地建筑

墓地上最大最完备的建筑莫过于历代帝王的陵园建筑了，陵园建筑的完备虽有一个不断发展的过程，但是它一开始就以其建筑雄伟高大、面积宽广、结构严谨、功用齐全而著称。它按照"事死如生"的原则进行规划设计并建造，体现的是至高无上的皇权和封建等级制度，后来被统治者用来作为巩固封建统治的一种手段。

帝王陵园建筑主要有陵冢、寝殿、便殿、宗庙和城垣等。

陵冢。即是帝王墓室上的土堆或高台式建筑。帝王陵冢的高

低大小和形制历来都有自己的一套制度，这一点已在《坟丘的出现和坟丘制度》一节中作了介绍。陵冢是整个陵园的中心，其它各建筑围绕它展开。

寝殿。由于古代贵族十分迷信，以为鬼神要和活人一样生活，一样需要起居饮食，有所谓"鬼犹求食"之说。因此，那时的礼制，对于死人的安排如同活人一样讲究，正所谓"事死如生，礼也"。正因为如此，他们祭祀祖先的宗庙，建筑式样是模仿活人住的宫室，前部是"庙"，是模仿的"朝"的，"庙"就是由"朝"而得名。庙里陈设有祖先的神位，有举行祭祀仪式和重要政治典礼的庙堂。宗庙的后部设"寝"，如同活人宫室后部设"寝"一样。"寝"里的陈设如同活人宫室的"寝"一样，有各种家具、卧具和生活用品。"朝"比"寝"的建筑要大，因为它设有东西两厢，"朝"的两厢是臣下等候处理政务和准备朝见的地方。"庙"中也设有东西两厢，同样是为了举行祭祀仪式和重要典礼时，便于亲属和臣下作为聚集等候之用。古代所谓"寝殿"，就是设在陵墓上或墓边的"寝"。因为古人迷信死者灵魂躲藏在墓室里，就近墓室或在墓室上造"寝"，便于死者灵魂进出和饮食起居，不至让它出来后即在荒郊野外游荡，使得它也有个生活起居的场所。所以"寝殿"如同宗庙后的"寝"一样，模仿活人宫室后部"寝"的格局。

"寝殿"式建筑在商代帝王及其王室成员的墓地即有发现。最早的墓上"寝殿"式建筑是在殷墟妇好墓和安阳大司空村的多座墓上发现的；春秋时代秦国国君墓上也有"寝"式建筑；另在辉县固围村发现的战国时代3座魏国王室墓，上面都有"寝"式建筑遗迹，其中处于中心的一座"寝"式建筑分为7开间，其两边墓上也都有"寝"，只是规模稍小一些，为5开间。战国时代墓上建筑虽然是供墓主灵魂起居生活，但也有可能用于祭祀，因为那时建筑物的功能分化是不明显的；但从那时的建筑主要还是建筑在墓室上方看，极有可能已不具备祭祀的作用，因为其墓上建筑正好建在墓圹口上，

其地上建筑面积的大小基本上和墓坑大小相等，并且多作方形或长方形，这正好说明它非祭祀用的“享堂”式建筑而是属于“寝”的性质了。因为这种覆盖在墓上的建筑不正好是为了便于地下墓室中墓主灵魂起居生活之用吗？而且，这种建筑若是专门用于祭享死者而设的“享堂”，那么它就不应该正好建筑在墓室上面，因为按照古人尊敬祖先的礼制和人们崇拜祖先的信仰心理，是不适宜把“享堂”造到正对墓穴或坟墓之上的。《礼记·曲礼上》讲到送葬的礼节说：“适墓不登垄、助葬必执绋。”郑玄注曰：“为其不敬。垄，冢也；墓，茔域。”这就是说按礼制、礼节，送丧葬或参与祭祀活动的人到了墓地是不可以爬登上坟丘的，因为这是不尊敬墓主的行为。如果把“享堂”真的建在坟丘顶上的话，送丧或参与祭祀活动的亲属就该登上坟丘，进入“享堂”，参与祭祀了；而且更为严重的是以后每次进行的祭祀活动也都要登垄“践踏”祖先了。这是极不合礼制和人们的信仰习俗的。

蔡邕《独断》说“秦始皇出寝，起之于墓侧”。这里明确指出秦始皇将“寝殿”建筑正式移到墓边，这又是“寝殿”式建筑的发展。经过考古发掘，在秦始皇陵园内封土北偏西处，发现了一处面积达5500平方米的地面建筑基址，被认为就是“寝殿”殿址。

便殿。便殿一般是帝陵中“寝”的附属建筑物，它或与“寝”连在一起，或紧接着“寝”，象征皇帝生前休息闲宴之所。《后汉书·礼仪志》引颜师古注曰：“凡言便殿、便室者，皆非正大之处……便殿者，寝侧之便殿耳。”在秦始皇陵寝殿遗址的北面就有3座一组的便殿遗址。

宗庙。商周时代宗庙是国家主要活动场所，所以那时的宗庙一般建在都城。后来随着宗庙地位的下降，它仅仅成为祭祀的场所，平时是很少有人去的，所以人们开始把它从闹市迁到陵墓旁边，成为帝王陵园建筑的一部分。陵园立庙的制度在战国时即已产生。汉代时承袭了这种做法。《汉书·韦贤传附韦玄成传》说：“自高祖下

至宣帝，与太上皇、悼皇考，各自陵旁立庙。"可能自汉代时起，宗庙建在陵园已成为一种定制。宗庙为什么建在陵园里呢？根据杨宽先生的研究，汉高祖的庙，原来建在长安城中，后因求祭享方便而把它迁到高祖陵寝旁边。从此，陵旁立庙的制度就确立了。

陵垣。陵垣是陵园建筑区与外界的隔离墙，起保护陵园作用。在河北邯郸、永年境内发现的赵国王陵陵墓周围即发现了大约500米见方的陵垣残迹；另外，中山国王陵构筑了内、中、外三重墙垣；而在陕西秦都雍城秦陵中，其保护陵园的不是用墙而是采用挖防御沟的办法。不过到秦始皇时抛弃了这一做法，采纳了筑墙法，筑内外两层陵垣，均成南北矩形，外城周长6210米，约合15秦里，内城周长3870米，为9.3秦里。根据先秦"天人相通"观，外城叫廓，象征着周天，内城叫城，象征着天极的中宫。秦始皇地宫位于陵垣中间的西南居尊地位。其外城四周各开了一个门道，内城一共开了6个门道，10门均设有门观，内外垣墙各隅均建角楼，两城墙间偏各隅处还有驻守防卫的一般建筑，由于这里的门、门观、角楼和防卫类建筑都附设于城墙边或城墙上，也起保护陵园或起对陵园出入的把持作用，是陵垣建筑有机的组成部分，所以这些附加建筑可以归入陵垣建筑系统中。

后世陵园建筑虽略有变化，但都大同小异，始终遵循上述陵园建筑制度，虽万变而不离其宗。

经过调查研究，西汉帝陵和秦始皇陵相似，只是在布置上更加规整些，陵冢居中，其它建筑环绕四周，陵园外围多筑有土夯城垣，如长陵、茂陵、阳陵等至今还可见到城垣遗迹。其中的太上皇陵、长陵和安陵各与后陵间距只有114米、280米和270米，这样短的间距，说明当时是帝后共建一个陵园。但自阳陵之后，帝后分别置陵园，间距一般在450—700米之间，帝陵陵园周长1600米左右，后陵陵园周长1100—1400米左右，成为一种定制，而且在陵园的东西南北四方中正位置设阙门；其中东门或南门处设陵道，用卵石铺

成，通向陪葬墓群。一般陵园仅设一圈城垣，只有茂陵设有内外二城，两垣上各开四门，且在南外垣之间还设立廊房等附加建筑。东汉时期，皇帝陵的陵园建筑和西汉没有多大差别，说明陵园建筑制度已趋稳定；不过汉明帝时废除了在陵园内立庙的制度，并且推行了规模很大、参加人数众多、场面异常壮观的群臣官僚以及王室成员的上陵礼。为此，寝殿和便殿建筑随之扩大以满足进行上陵礼的需要。在这里宗庙虽然取消了，但是寝殿的扩大意味着宗庙的功用已融入到寝殿中了，实际上它是使得庙寝合二为一了。

三国两晋时代，陵园建筑及其规模一度衰落并缩小，魏文帝曹丕曾下诏自作《终制》，决定"因山为体，无为封树，无立寝殿，造园邑、通神道。"所以，两晋时代，帝王墓均不见起陵寝，甚至南朝也是如此。只是到了北魏时期，陵园建筑才重新得到重视。

唐代陵园从昭陵开始，把东汉时期的所谓"寝殿"一分为三。一是在玄宫门顶上建神游殿，专供墓主灵魂游乐休闲之用；二设献殿（也有叫做寝殿的），专供后人举行上陵朝拜礼或举行重要祭献典礼之用；三是建寝宫（也称地下宫）专作墓主人灵魂饮食起居生活的处所，同时守卫陵墓的宫人、官吏也住在这里。唐代陵园一般也都建有围墙（或称内城），唐乾陵的内城几成方形，其4角有角楼；4面开门，南曰朱雀、北曰玄武、东曰东华、西曰西华，其南门为正门。唐陵内城东、西、北3门外都设有土阙1对，而南门外则有3对，南门内建有献殿，在陵园的西南方有"陵下宫"。宋代继承了唐陵的作法，陵园外围建有方形墙垣——神墙；神墙4面各开一门，被称为神门，4角设有角阙。陵台前南神门内建有上宫（唐时的献殿），下宫则建在陵墓的北方偏西处。明代统治者自建孝陵时对陵园建筑进行了改革：首先他们推行圆形陵墓，历反长期以来方形墓的传统，这种圆形陵墓称为"宝顶"。其次是取消寝宫，扩大祭殿规模，说明它越来越重视祭祀作用，而灵魂观念有所淡漠。再次是设陵园方形墙垣为长方形墙垣，说明陵园也变成了长方形了。同时，还进一

步完善了陵园区划及其建筑体系，它将陵园从前向后分为3个院落。第一院落包括有陵门、两旁的碑亭、神厨和神库；第二院落有殿门、祭殿（也称享殿）和西边的配殿；第三院落有内红门、牌坊和5个供台——1个香炉、两个香瓶、两个烛台和方城明楼；方城后面即为圆形坟丘。清代陵园基本承袭了这个制度，只是不设神库和神厨，代之而起的是设了东西朝房作为祭祀时伴奉果品和茶点的地方，祭殿改称"隆恩殿"，其两旁的配殿改用为念经的场所，而且将坟丘改为前方后圆形状，其它和明陵没有什么区别。

3、祠堂：诸侯王和贵族官僚墓地建筑

从文献记载来看，在西汉中期以后，官僚贵族墓前兴起了建筑祠堂的风气。《盐铁记·散不足篇》记载说："今富者积土成山，列树成林，台榭连阁，集观增楼；中者祠堂屏阁，垣阙罘罳。"这时富贵人家的墓地上建筑有"台榭连阁，集观增楼"，当是供墓主灵魂游览的地方，该是属于"寝"的一部分。但是，这时，中等人家的墓地上不但建筑有祠堂，而且还建有"屏阁，垣阙罘罳"，这是当时祠堂建筑的附加设施。屏，就是祠堂前面设置的屏风式样的建筑物；垣，是围绕坟墓、祠堂的墙垣，用来保护祠堂及墓葬。阙，是大门前面的一对高层建筑，用来登高守望并表明墓主人身份地位；罘罳，是双阙之前刻镂有纲形空洞的门屏式建筑，是守卫人员守望之用。汉宣帝时，曾有皇帝下令为大臣建造坟墓和祠堂的事件发生，到了西汉末年，官吏去世如果不建祠堂，反而成为一种违俗的事，说明贵族官僚墓前建祠堂确实是一件很盛行的事。有的死者生前即为自己造好墓上祠堂，如张禹"年老，自治冢茔，起祠堂"。

祠堂主要是为了适应当时上冢礼的需要而建造，它的兴起跟当时上冢礼俗的逐渐兴起有关，对官僚豪族来说，祠堂是炫耀身份、表现孝廉、团结家族、宾客以及笼络地方官吏的最佳场所。

东汉时期又由于厚葬之风盛行，所以达官贵人在墓前建筑的

祠堂就不断扩大且更加奢侈豪华，用石材建筑的石祠或石庙和石阙等已很普遍了。

祠堂前的木阙、石阙建筑多做成高楼式样，先秦时曾有以阙的多少区别天子和诸侯等级；汉代则以阙的结构作为区别等级的标志，当时阙有单阙、二出阙和三出阙之分。阙的多少和大小以及雕刻是否精美显示着墓主人的等级身份。

九、以显贵、辟邪为目的的墓地石刻

在历代皇帝、贵族、官僚的墓地上，往往要在墓前神道（即大道）两旁设置石刻群，包括石柱、石碑、石刻人像、石刻动物及传说中的怪兽等等。其目的不外是起标记、装饰、表示墓主人的身份等级和生前仪卫、驱邪赶鬼、护卫等作用。其中有不少石刻保存到今天，成为珍贵的古代雕刻艺术品。

关于石刻的作用很早就有人进行了专门论述，唐代封演在其《封氏闻见记》卷6“羊虎”条中说：“秦汉以来帝王陵前有石麒麟、石辟邪、石象、石马之属，人臣墓前则有石羊、石虎、石人、石柱之属，皆所以表饰坟垄，如生前之仪卫耳。”又引《风俗通》讲“墓上树柏、路头石虎。《周礼》‘方相氏葬日入圹，驱魍象’，魍象好食亡者肝脑，人家不能常令方柏立于墓侧以禁御之，而魍象畏虎与柏，故墓前立虎与柏。”

早期的墓前石刻主要是石柱（华表）和石碑，它主要是为了起标识作用或因某种特殊原因而设。

华表原是用木制成的高柱，其特点就是在靠近柱顶的地方用短横木或木板贯穿成十字交叉形状。它是一种标志，古代常常被用在宫殿、宗庙、亭邮等建筑的前面和交通大道的起点、终点及十字交叉口地带，也被用在坟墓前。墓前华表原来也是木柱，《太平御览》卷198“华表”条记载说“燕昭王墓前华表”；梁朝吴均在《续齐

谐记》中又讲到"昭王墓前华表已千年，使人伐之"。在墓道树立华表，到东汉才盛行。《后汉书·中山简王焉传》李贤注："墓前于道建石柱以为标，谓之神道。"所以东汉时的神道石柱上往往刻有"某某官职某某神道"字样。现山东省博物馆所藏汉琅玡刘君墓石柱，北京石景山出土汉幽州书佐秦君墓石柱，均刻有"神道"两个字。柱身属圆形，周围雕刻有爪棱形直纹，柱顶有方石，"神道"等刻文就在方石上。刘君墓石柱在刻文方石下，柱上刻有双螭拱蟠的浮雕；秦君墓石柱在刻文方石下、柱上两侧有石虎拱托的浮雕，虎尾相交其后，下有垂莲纹饰绕柱一周。

南朝陵墓在神道两旁的石兽前一般都树有石柱。其石柱基本继承了东汉的风格，但所不同之处是其柱顶有莲花纹圆盖及蹲坐小辟邪。但是，在现存南朝陵墓中，其石柱根数不一，比如萧宏墓是28道，萧续墓是24道，萧景墓是20道。而且除了梁代多有石柱外，其它各代只见齐武帝萧颐景安陵有石柱，其它诸陵都没有，可能是旧时仍有用木制华表的，因年代久远已被吹折或腐蚀，所以未有保存至今的。北朝陵墓石柱也未见发现，但现存河北省易县东南的北齐义慈惠石柱，是北魏在镇压杜洛周、葛荣起义军之后，在此地收拾残骨，集中埋葬，建立木柱作为标志后，北齐改为石柱用来代替北魏原来立的木柱的，所以它得以保存至今。其石柱顶部建有小型石室和佛龛，这和南朝在石柱顶上刻有小辟邪不同，它是北朝强烈信奉佛教的表现。唐代陵墓神道两旁石刻，到乾陵才有定制，都是一对石柱树立在石刻群之前，作为神道的标志。乾陵的石柱，八棱形，柱身、柱基和柱顶都有卷草纹雕饰。不过对华表的树立有严格的限定，唐代只准陵墓和某些嫡系皇族的墓才能树立华表。宋陵石柱也都是八棱形，一般为莲花基座，帝陵石柱通身雕有各种龙纹，后陵石柱一般都刻有丹凤纹、牡丹缠枝纹等象征皇后在现实中的地位。明清时期的陵墓多沿用唐制，都在神道前端立石柱，只有明孝陵将石柱列在石兽与石人之间，而不列在石兽之前，这是特

例。

墓碑起源于下葬时用来牵引放下棺椁的丰碑，这一点从古碑皆有圆孔的事实中可以证明。现存一些东汉的石碑如曲阜孔庙的孔谦碑等，不但碑身有“穿”（圆孔），碑头还有凭以栏绳索使之易于滑动而又不致外脱的槽，称为“晕”。从石刻的历史来看，刻石自颂，开始于秦始皇。而碑刻的出现，却要迟到东汉时才出现。现存东汉石碑，碑的上端（所谓碑额）有圭形、半圆形、方形3种，圭形和半圆形的大多在上部或中部有一圆孔。

东汉时代不仅达官贵人都树立墓碑，就是一般平民百姓也立墓碑，不仅成人立墓碑，甚至幼童夭折也立墓碑，所以东汉是墓前立碑广泛风行的时期。南北朝至隋唐，虽然流行埋在圹中的方形墓志铭刻石，但是树立在墓前的石刻仍然非常流行。唐代关于臣下使用墓碑有非常明确的规定：五品以上螭首龟趺，七品以上圭首方趺。到了明代规定一品以上螭首，二品碑盖用麒麟，三品碑盖用天禄辟邪，七品以上圆首，所有墓碑都用龟趺只是尺寸有高低大小之别，八品以下限用墓志。

目前所知时代最早的墓前石刻群是位于西安的霍去病墓前石刻。霍去病是西汉的一名战将，在对匈奴的战争中，为保卫汉王朝立下了汗马功劳。他死后，汉武帝为了表彰他的业绩，给他建造了巨大的坟墓，史载“为冢象祁连山”，并在墓前建有巨大的石刻群。现存石刻共14种，计有初起马（前足刚起立的战马）、卧马、卧虎、小卧象（腹着地，长鼻垂于左足上）、卧牛、卧猪、鱼、龟、蛙、胡人、怪兽食羊、力士抱熊、马踏匈奴人等。这批刻石以其粗犷豪放的风格、简洁准确的线条而闻名中外，尤其是怪兽食羊、力士抱熊和马踏匈奴人等件，反映了西汉帝国雄心勃勃征服一切的气魄；这些石刻的制作和陈列，主要是为了表彰霍去病战胜匈奴的威武功绩，它基本上是根据其生前的战功和人们对其战功的感激需要而设置的，正如把他的坟建造成象征战胜匈奴的地点祁连山一样。所以，霍去病

墓前的这批石刻只能作为西汉时墓前石刻的一种特例，还不能说是一种丧葬制度。

到了东汉，人们开始有意识地在陵前设置石刻群，用以表示瑞祥、警卫和辟邪等思想观念，这时的许多墓前石刻群，多数没有保存下来，我们只能从《水经注》的描写中了解到一些情况。《水经注·阴沟水》说曹操的父亲曹嵩墓地上"夹碑东西，列对两石马，高八尺五寸，石作粗拙，不匹光武隧道所表象马也。"可见汉光武帝陵前神道上原有雕刻精美的石象、石马等石刻群。东汉灵帝时太尉桥玄的墓地上有石柱、石羊、石虎、石驼和石马；长水校尉蔡瑁的墓地上有高大的石天鹿（天禄）；桂阳太守赵越的墓地上也有石碑、石牛、石羊和石虎；安邑县长尹俭墓地上有石碑、石柱、石狮和石羊。当时的石刻一般是布置在祠堂或祠庙前，甚至成对列置在墓前大道两旁，这种现象的产生与东汉盛行上陵礼有直接的关系。在神道两旁立石刻群，象征墓主人生前侍卫，只不过是其中增加了一些驱除鬼怪保护死者亡灵的瑞兽怪物。这个时期的石刻表现了墓主人的不同等级，它们不但有高低大小和数量的差别，还存在品种的差别。在皇帝陵前有石象，太尉墓前有石驼、石马，长水校尉墓前有石天鹿，而太守墓前只有石牛、石羊和石虎，安邑县长墓前也只有石狮、石羊。不但如此，东汉官僚墓地上的石刻群还有自身的特点：首先，墓地上的石刻群大多布置在祠堂或祠庙的前面，这足以说明石刻群的出现与当时盛行的上墓祭祀和上陵礼有关。其次，墓地上的石刻群往往成对布置在墓前大道两旁。再次，东汉大臣的墓前，除了骆驼、狮、虎、牛、马、羊等石刻外，还常常配有各种神兽石刻——辟邪、天禄和麒麟等。这些怪兽是用来象征吉祥或驱除鬼怪的。所谓麒麟、天禄、辟邪，无非是神话中的神鹿，是象征吉祥和能够除去灾祸的一种神兽。

南朝时期，陵墓石刻已经形成特定的制度，其石刻主要有神道石柱、石碑和石兽3类，且都以石兽居首，神道柱次之，石碑殿后。

一般在帝殿前通常设石兽一对(一天禄、一麒麟)、神道石柱一对、石碑一对;王公墓前一般立有石狮一对、神道石柱一对、石碑一对。从这里可以看出,天禄、麒麟用于帝陵墓前,而王公墓前立有石狮;天禄、麒麟是传说或神话以致人们想象中的神物,用于帝陵,表示皇帝的高贵、权威和尊严及其权力的天授和神秘莫测,达到其震慑民众心理的作用。狮子是现实中的百兽之王,为人间猛兽,用于王公墓前,含有显示地位驱除邪恶的意义。但帝王陵前有石麒麟、石辟邪等神兽而不准臣下应用,是南朝以后的事。东汉时期有些大官僚和豪强地主在其墓前是用了天禄和辟邪的。

唐代石刻遗存很多,其帝陵前的石刻群的组合形制,是从唐高宗、武则天的乾陵确定下来的。乾陵的南门(朱雀门)前,陈列有石柱(即华表)一对,飞马一对,驼鸟浮雕一对,石马五对,两手握剑石人十对,石碑一对,少数民族首领石像六十一尊以及门前的石狮。其中少数民族首领石像的陈列属于表彰威武和显示统帅天下外,其余都是作为"仪卫"的陵前石刻群。以后唐肃宗的建陵、唐睿宗的桥陵等都沿用乾陵定制,变动很少。这种定制有一个逐渐形成的过程。唐代帝陵前最早的一批石刻群是献帝陵前的石虎、石犀和华表。其石虎布置在内城四门以内,因历来认为"虎为山兽之君",用石虎意在为帝王守卫陵寝免受侵害。石犀位于神道两侧,这种石兽是献帝首创,由于它不产于中国,既很珍贵而面目又很怪异,显然有皇权至高和神秘莫测、震慑臣民之意。昭陵石刻既不表仪卫,也不取祥瑞,而是在陵前雕生前南征北战中骑过的六匹战马,史称为"六骏石刻",其意在歌颂李世民生前战功和打天下不易,也包含了李世民这位开国君主对曾伴随他出生入死奔走沙场的战马怀有特殊的感情,有生死相依、恋恋不舍、同存共亡的感情色彩。在这里,陵墓石刻起到了激发生者对死者崇仰、膜拜、怀念之情的作用;也可以给后人以警钟,江山来之不易,当奋马扬鞭,不能有所怠懈。唐代帝陵和人臣墓的石刻群在品种上有严格区分,人臣墓以石羊、石

虎为主，而帝陵就没有石羊、石虎了。到了宋朝，其帝陵的石刻群的规则又不同于唐代，它反而以石马、石虎、石羊为主了。北宋帝陵前石刻群有其定制，即：望柱石（石柱）一对，石马并控马者一对，石虎二对，石羊二对，文武官二对，宫人一对，还有陈列在门前的石狮。不过实际操作中，一些宋陵又都或多或少地超过定制，比如，永安陵（太祖之陵）在石柱之后增加了一对独角兽（有称獬豸，獬角端），文武官之前增加了少数民族使者石像。永熙陵（宋太宗陵）还在独角兽之前增加了象与驯象人一对、瑞禽一对。宋陵之所以要在定制以外增加大象和神奇鸟兽，主要是由于他们在想象中感到，石马、石虎、石羊的警卫力量已远远不能满足需要，应该进一步加强。但是，一般臣下之墓前石刻，基本沿用唐制不变，主要是石羊、石虎。

明代对帝陵石刻群的组合作了调整，题材上也有些变化。明孝陵神道两侧列置有石柱一对、石兽十二对，文臣武将各两对，石兽依次是狮子、独角兽、骆驼、象、麒麟和马，每类二对，一蹲一立，颇有新意。明长陵沿用孝陵石刻群的组合，只是增加勋臣一对。帝陵对于骆驼的使用为孝陵首创，象征着朱元璋生前的坚韧和大智若愚。官僚石刻群的组合比之于唐宋时代也有增加，就是在石羊、石虎、石人之外，增加了石马。根据《明会典》，各级官僚墓前石刻群的组合有明确的规定：公侯和一品、二品官是石望柱、石虎、石羊、石马、石人各一对，三品官减石人一对，四品官是石望柱、石马、石羊各一对，六品以下不准设置石刻，反映了森严的等级制度。

清代帝陵前石刻基本沿用明陵的制度，其官僚墓前石刻群也按品位等级而定，《大清律》规定三品以上官可用石兽六件，五品以上官可用石兽四件，六品以下也不准设置石刻。

十、死亡归宿篇资料选辑

1、堪舆败俗乖义理

——吕才《五行禄命葬书论》

叙宅经

《易》曰："上古穴居而野处，后世圣人易以宫室，盖取诸大壮。"迨于殷、周之际，乃有卜宅之文，故《诗》称"相其阴阳"，《书》云"卜惟洛食"，此则卜宅吉凶，其来尚矣。至于近代师巫，更加五姓之说。言五姓者，谓宫、商、角、徵、羽等，天下万物，悉配属之，行事吉凶，依此为法。至如张、王等为商，武、庚等为羽，欲似同韵相求；及其以柳姓为宫，以赵姓为角，又非四声相管。其间亦有同是一姓，分属宫商，后有复姓数字，徵羽不别，验于经典，本无斯说，诸阴阳书，亦无此语，直是野俗口传，竟无所出之处。唯《堪舆经》，黄帝对于天老，乃有五姓之言。且黄帝之时，不过姬、姜数姓，暨于后代，赐族者多。至如管、蔡、郯、霍、鲁、卫、毛、聃、郜、雍、曹、滕、毕、原、酆、郇，并是姬姓子孙；孔、殷、宋、华、向、萧、亳、皇甫，并是子姓苗裔。自余诸国，准例皆然，因邑因官，分枝布叶，未知此等诸姓，是谁配属？又检《春秋》，以陈、卫及秦并同水姓，齐、郑及宋皆为火姓，或承所出之祖，或系所属之星，或取所居之地，亦非宫、商、角、徵，共相管摄。此则事不稽古，义理乖僻者也。

叙葬书

《易》曰："古之葬者，衣之以薪，不封不树，丧期无数。后世圣人易之棺槨。盖取诸大过。"《礼》云："葬者，藏也，欲使人不得见之。"然《孝经》云："卜其宅兆而安厝之。"以其顾复事毕，长为感慕之所；窀穸礼终，永作魂神之宅。朝市迁变，不得豫测于将来；泉石交侵，不可先知地下。是以谋及龟筮，庶无后艰，斯乃备于慎终之礼，曾无吉凶之义。暨乎近代以来，加之阴阳葬法，或选年月便利，或量墓田远近，一事失所，祸及死生，巫者利其货贿，莫不擅加妨害。遂使葬书一术，乃有百二十家，各说吉凶，拘而多忌。且天覆地载，乾坤之理备焉；一刚一柔，消息之义详矣。或成于昼夜之道，感于男女之化，三光运于上，四气通于下，斯乃阴阳之大经，不可失之于斯须

也。至于丧葬之吉凶，乃附此为妖妄。

《传》云："王者七日而殡，七月而葬；诸侯五日而殡，五月而葬；大夫经时而葬，士及庶人逾月而已。"此则贵贱不同，礼亦异数。欲使同盟同轨，赴吊有期，量事制宜，遂为常式。法既一定，不得违之。故先期而葬，谓之不怀；后期而不葬，讥之殆礼。此则葬有定期，不择年月，一也。

《春秋》又云："丁巳，葬定公，雨，不克葬，至于戊午襄事。礼经善之。"《礼记》云"卜葬先远日"者，盖选月终之日，所以避不怀也。今检葬书，以己亥之日用葬最凶。谨按春秋之际，此日葬者，凡有二十余件。此则葬不择日，二也。

《礼记》又云："周尚赤，大事用平旦；殷尚白，大事用日中；夏尚黑，大事用昏时。"郑玄注云："大事者何？谓丧葬也。"此则直取当代所尚，不择时之早晚。《春秋》云，郑卿子产及子太叔葬郑简公，于时司墓大夫室当葬路，若坏其室，即平旦而窆；不坏其室，即日中而窆。子产不欲坏室，欲待日中。子太叔云："若至日中而窆，恐久劳诸侯大夫来会葬者。"然子产既云博物君子，太叔乃为诸侯之选，国之大事，无过丧葬，必是义有吉凶，斯等岂得不用。今乃不问时之得失，唯论人事可否。《曾子问》云："葬逢日蚀，舍于路左，等明日而行，所以备非常也。"若依葬书，多用乾、艮二时，并是近半夜，此即义与礼违。今检《礼传》，葬不择时，三也。

《葬书》云，富贵官品，皆由安葬所致；年命延促，亦曰坟垅所招。然今按《孝经》云："立身行道，则扬名于后世，以显父母。"《易》曰："圣人之大宝曰位，何以守位曰仁。"是以日慎一日，则泽及于无疆，苟德不建，则人而无后，此则非由安葬吉凶而论福祚延促。臧孙有后于鲁，不关葬得吉日；若敖绝祀于荆，不由迁厝失所。此则安葬吉凶不可信用，其义四也。

今之丧葬吉凶，皆依五姓便利。古之葬者，并在国都之北，域兆既有常所，何取姓墓之义？赵氏之葬，并在九原；汉之山陵，散在诸

处，上利下利，蔑尔不论；大墓小墓，其义安在？及其子孙富贵不绝，或与三代同风，或分六国而王。此则五姓之义，大无稽古；吉凶之理，何从而生？其义五也。

且人臣名位，进退何常，亦有初贱而后贵，亦有始泰而终否。是以子文三已令尹，展禽三黜士师。卜葬一定，更不回改，冢墓既成，曾不革易，则何因名位无时暂安。故知官爵弘之在人，不由安葬所致，其义六也。

野俗无识，皆信葬书，巫者诈其吉凶，愚人因而徼幸。遂使擗踊之际，择葬地而希官品；荼毒之秋，选葬时以规财禄。或云辰日不宜哭泣，遂莞尔而对宾客受吊；或云同属忌于临圹，乃吉服不送其亲。圣人设教，岂其然也？葬书败俗，一至于斯，其义七也。

2、"道之为物，惟恍惟忽"

——沐竝《豫作终制戒子俭葬》

告云仪等。夫礼者，生民之始教，而百世之中庸也。故力行者则为君子，不务者终为小人，然非圣人莫能履其从容也。是以富贵者有骄奢之过，而贫贱者讥于固陋。于是养生送死苟窃非礼。由斯观之，阳虎玙璠，甚于暴骨；桓　石椁，不如速朽。此言儒学拨乱反正，鸣鼓矫俗之大义也。未是夫穷理尽性，陶冶变化之实论也。若能原始要终，以天地为一区，万物为刍狗，该览玄通，求形景之宗，同祸福之素，一死生之命，吾有慕于道矣。夫道之为物，惟恍惟忽；寿为欺魄，夭为凫没；身沦有无，与神消息；含悦阴阳，甘梦太极。奚以棺椁为牢，衣裳为缠，尸系地下，长幽桎梏，岂不哀哉？昔庄周阔达，无所适莫。又杨王孙裸体，贵不久容耳。至夫末世，缘生怨死之徒，乃有含珠鳞柙，玉床象衽，杀人以徇。圹穴之内，锢以、絮，藉以蜃灰，千载僵燥，托类神仙。于是大教陵迟，竞于厚葬，谓庄子为放薪，以王孙为戮尸，岂复识古有衣薪之鬼？而野有孤狸之胔乎哉？吾以才质滓浊汙于清流，昔忝国恩，历试宰守，所在无效，代匠伤指，

狼跋首尾，无以雪耻，如不可求，从吾所好。今年过耳顺，奄忽无常，苟得获没，即以吾身袭于王孙矣。上冀以赎市朝之逋罪，下以亲道化之灵祖，顾尔幼昏，未知臧否，若将逐俗，抑废吾志，私称从令，未必为孝，而犯魏颗听治之贤，尔为弃父之命，谁或矜之？使死而有知，吾将尸视。

3、"三代以上本无墓祭"

——赵翼《陔馀丛考》卷32"墓祭"

按《周礼·小宗伯》虽有成葬而墓祭之文，乃葬日，孝子先归虞祭，而使有司在墓一祭地神，实非祭先祖。《冢人》所云凡祭墓为尸，《檀弓》所云有司设奠于墓左，亦然。其祭先祖于野者，特《曾子问》望墓为坛以时祭耳，然亦以宗子出奔，庶子不敢主祭于庙，故然。……《史记》武王上祭于毕，马融以毕为文王墓地名，其后武王、周公亦皆葬此，然司马贞、林有望以为祭毕星而非祭墓。又按《竹书纪年》：'纣六纪，文王初祚于毕'，则文王已祭毕，非祭墓可知也。……盖三代以上本无墓祭，故辛有见被发祭野者以为异。……《孟子》东郭墦间之祭，虽属设词，然其时必已有此俗。《史记》：孔子没，鲁世世相传以岁时奉祠孔子冢，是春秋、战国已开其端。

1、"汉帝诸陵自各立庙"

——《汉旧仪》、《皇览》、《关中记》中概括西汉陵寝制度的记载

《续汉书·礼仪志》補注引《汉旧仪》载前汉诸帝寿陵曰："天子即位明年，将作大匠营陵地，用地七顷，方中用地一顷，深十三丈，堂坛高三丈，坟高十二丈。武帝坟高十二丈。明中高一丈七尺，四周二丈，内梓棺柏黄肠题凑，以次百官藏毕，其设四通羡门，容大车六马，皆藏之内方，外陟车石，外方立，先闭剑户，户设夜龙、莫邪

剑、伏弩，设伏火。已营陵，余地为西园，后陵余地为婕妤以下，次赐亲属功臣。”

《续汉书·礼仪志》補注又引《皇览》：“汉家之葬，方中百步，已穿，筑为方城，其中开四门四通，足放六马，然后错浑杂物，扞漆缯绮金宝米谷，及埋车马虎豹禽兽，发近郡卒徒，置将军尉侯，以后宫贵幸者皆守园陵。元帝葬，乃不用车马禽兽等物。”

《长安志》卷十四引《关中记》：“汉诸陵皆高十二丈，方一百二十步，惟茂陵十四丈，方百四十步。徙民置县者凡七，长陵茂陵各万户，余五陵各五千户，陵县属太常，不隶郡也。守陵、溉树、扫除凡五千人。陵令一人，食官令一人，寝庙令一人，园长一人，园门令史三十二人，侯四人。元帝时三辅七十万户，始断不复徙人陪陵。渭陵、延陵、义陵皆不立邑。汉帝诸陵自各立庙，或在城内，或在城外，或在陵旁。又陵下园有寝室、有便殿，日祭于寝，月祭于庙，时祭于便殿，寝日四上食，庙岁二十五祠于便殿，又月一游衣。至元帝始正迭毁禘祫之制，惟祖宗之庙世世不毁，余五庙亲尽而毁；四时祭于庙，除诸寝园，不除衣冠之游，其后或废或兴，至于王莽。”

六、“石庙前又翼列诸兽”

——《水经注》中记载东汉官僚墓前的石祠、石庙建筑

“黄水东南流，水南有汉荆州刺史李刚墓，刚字叔毅，山阳高平人，嘉平元年卒，见其碑。有石阙，祠堂石室三间，椽架高丈余，镂石作椽瓦，屋施平天，造方井，侧荷梁柱，四壁隐起，雕刻为君臣、官属、龟龙麟凤之文，飞禽走兽之像，作制工丽，不甚伤毁。”（《水经注·济水》）

“戴延之《西征记》曰：焦氏山北数里，汉司隶校尉鲁峻冢。……冢前有石祠、石庙，四壁皆青石，隐起自书契以来，忠臣、孝子、贞妇、孔子及弟子七十二人形像。像边皆刻石记之，文字分明。又有石床，长八尺，磨莹鲜明，叩之声闻远近。时太尉从事中郎傅珍之、

谘议参军周安穆拆散石林，各取去，为鲁氏之后所讼，二人并免官。"(《水经注·济水》)

"(绥水)东南流径汉弘农太守张伯雅墓，茔域四周，垒石为垣，隅阿相降，列于绥水之阴；庚门表二石阙，夹对石兽于阙下。冢前有石庙，列植三碑，碑云：德字伯雅，河南密人也。碑侧树两石人，有数石柱及诸石兽矣。旧引绥水，南入茔域而为池沼，沼在丑地，皆蟾蜍吐水，石隍承溜。池之南，又建石楼。石庙前又翼列诸兽。"(《水经注·洧水》)

"其水东北出湖阳东隆山。山之西侧有汉日南太守胡著碑，子珍，骑都尉，尚湖阳长公主，即光武之伯姊也。庙堂皆以青石为阶陛。庙北有石堂。珍之玄孙桂阳太守瑒以延熹四年遭母忧，于墓次立石祠，勒铭于梁。石宇倾颓，而梁宇无毁。……隆山南有小山山坂，有两石虎，相对夹隧道。……世人因谓之石虎山。"(《水经注·比水》)

"彭水径其西北汉安邑长尹俭墓东，冢西有石庙，庙前有两石阙，阙东有碑，阙南有二狮子相对，南有石碣两枚，石柱西南有二石羊，中平四年立。"(《水经注·湍水》)

死亡祭祀篇

人类自古以来就虔诚地祭祀死者的亡灵，其形式之多种多样，祭品之丰富多彩，足令亡魂感动万分。本来是人精神之幻象的鬼魂反而成了人的主宰，这种本末倒置被视为正常，恰好证明了人思想发展逻辑的反常和对这种反常情形的无能为力。本章仅就中国丧葬祭祀的文化现象作些归纳和分析，以现其虚其讹其假。祭鬼误事，愿读者好自为之。

一、死亡祭祀产生之原因

死亡祭祀的产生，是宗教迷信观念的产物。

《左传》上记载了这么一个故事：鲁昭公六年，郑国闹鬼，人们都说看到了被杀而死的大臣伯有。伯有又向人们托梦说，他要向他的仇敌驷带讨命，时间是这年的三月初三；还要向公孙段讨命，时间是明年正月二十八。果然到时候这两个人都死了。人们惶惶

不安闹了一年多。没办法，子产把伯有的后代良止立为大夫，让良止为伯有建了祠堂，并按时祭祀。此后伯有就再也不闹鬼了。子产说：凡是人的精神强健，他的鬼魂也强健，就能闹鬼。伯有一家三代为郑国公卿，那精神是很强的。普通劳动者如果是强健而死，那他的鬼魂也能依托在人身上降魂闹鬼。子产还解释说：如果鬼魂有了依靠就不胡作非为了，因而需要为他们立祠堂按时祭祀。这个故事说明：在中国人的心目中，鬼魂不仅是存在的，而且是不忘人间的，他们喜欢人们恭敬他，用食品酒水来奉承他。否则他们就不自在了。怕鬼闹事，因而祭祀献牺牲，以娱鬼讨好鬼，这是产生祭祀的最直接的原因。

世俗认为："墓者，鬼神所在，祭祀之处。"《敦煌实录》里记载了这样一则故事，说王樊死了，有挖墓贼掘开王樊的坟，看见王樊正在里面和一群鬼掷骰子赌钱，王樊要挖墓人喝酒，挖墓贼不敢不喝。这时王樊吩咐一个鬼牵了一匹铜马出去了。守城门的士兵看见一个神人骑着马对他说："我是王樊派来的，今天晚上有人盗王樊的墓，我们用酒染黑了他的嘴唇。"天亮时，守城的士兵果真捉住了一个嘴唇黑黑的盗墓贼。这则故事说明了在人们的观念里鬼是住在坟墓里的。他们在那里生产劳动，衣食住行，与生者无异。墓穴就是死者的房屋，坟堆则是屋顶，由于终年雨水冲刷和野兽牲口践踏，坟堆往往受损，所以要除草，填土，防止雨水浸入。这就是墓祭产生的直接原因。

《太平广记》认为，鬼魂是不会忘记人间的。他们与活着的亲眷之间有着割不断的联系。一阴一阳能互相促进。如果没有子孙给死去的亡魂祭祀，鬼魂在阴间的生活就会十分艰难，甚至会饿死。《太平广记》说，鬼死后要到鸦鸣国，那里没有城池，只有黑沉沉的老槐树几万株，树上的乌鸦在那里不住地悲叫，永世不得超生。道教有亡魂成仙或下地狱之说，佛教则有死者生死轮回之说，这些迷信观念影响着人们，使人们为了死去先辈们的亡魂免受苦难，早升

天堂而虔诚地祭祀。

死亡祭祀的产生也是儒家宗法思想教化的结果。儒家最基本的主张是提倡"正名"，就是"君君、臣臣、父父、子子"，百世如此，千古不变。君王死了，由其嫡长子继任；公侯伯子男以至庶民，也是如此。只有这种血缘关系的"正名"，上至天子，下至庶人等等的遗产才能由其子孙"正名"地继承。从而形成中国文化的坚实内容：宗法制、嫡长子继承权。每一个人的财产、地位、生命都只能从祖辈那里承继过来，社会影响力和政治权力也只能从祖先那里承接过来。这样，就有了祖先崇拜，祖先鬼崇拜。即所谓"君要臣死，臣不得不死，父要子亡，子不得不亡"，祖先具有超级威慑力。臣对君之忠，子对父之孝，成了最高的道德规范，成了每一个人修身养性的第一要求。为了表示孝心，儒家要求孝子孝孙按时祭祀祖先鬼。另一方面，祭祀死者可能便于某种权力和物质的继承和享用。寻找、承认、崇拜祖先鬼，可证明自己的血统纯正，可以不劳而获地得到实际利益，免于能力、智慧等条件下的实力竞争，只要是那个祖宗的子孙，就可以唾手得到一切。祭祖先鬼意即在于证明祖先在，在于证明祭祀者就是祖先的合法继承人，就是祖先的代理人。祖先在冥冥之中支持着祭祀者。要大家都来祭祀祖先鬼，实际上是要大家都来承认和拥戴祖先权力和财产的继承者。一般民众也是如此，他们要活下去和活得好一些，也要靠祭祀和崇拜祖先鬼来拉起广泛的社会网络，以显示自己在那个社会层次上的实力和影响力。

死亡祭祀还明显的是人们求生立命的精神寄托。在漫长的封建专制社会里，求生立命是相当艰难的。自然的灾害，人为的祸患，逼迫得人们喘不过气来，却又无能为力。靠什么求生立命呢？靠自己的力量吗？生产力水平太低了，事实证明不行；靠法律吗？法律本来是社会行为规范的制约工具，但"刑不上大夫"，刑只能用来对付平民百姓；靠民主吗？封建社会是从来不讲民主的，统治者要你死，你就得死，要你活，你就得活，能让你活在这个世上，就已经是

皇恩浩荡了。为天灾人祸所煎熬，或担心天灾人祸发生的人们，自然地把希望寄托在有血缘关系且是生我养我的祖先的灵魂上。相对人来说鬼魂的力量是超自然的，当人们有灾有难，有仇恨时就会记起这个冥冥之中的精神支柱。而要想鬼魂予以后代保护，就必须时常祭祀了。鬼魂能报复坏人在各类书籍上屡有记述。如《墨子·明鬼》里就记载了这样一个故事：公元前700多年，周宣王无辜杀害大臣杜伯。杜伯被处死刑前说："君王杀我是冤枉的，如果我死了无知，就算了；如果我死后有知，不出三年，君王必然知道我的冤屈。"第三年，周宣王集合诸侯围田打猎，车数百辆，从者数千人，布满山野。太阳当顶时，杜伯乘着白马素车，穿着红衣，戴着红帽，握着红弓，挟着红箭，追赶周宣王，一箭射中宣王的心，宣王折了脊骨，倒毙在车内。墨子在文尾惊呼：警戒呀！谨慎呀！凡是杀害无辜的人，都会遭到报应。《鬼母》记述了一个鬼魂佑护后代的动人故事：鬼母原是商人的妻子，与丈夫一起外出，因暴病死在途中，就地草草掩埋，来不及运柩回乡。街中有一个卖饼的小贩，每天都起得很早，首先碰上的总是一个妇女持钱买饼，她的脚步轻盈，神色匆匆。小贩问她为何这样，她怆然回答说：丈夫远方去了，我一个人带着婴儿，又没有奶，孩子一饿就哭，听他哭我就心痛，所以总是天不亮就来买饼，带回去早一点给孩子吃。小贩听她说得有理，开始也不怀疑。后来，发现每夜丢进钱柜的铜钱，到第二天拿出来时总有一枚是纸钱。心想：这必定是鬼使用的纸钱。鬼钱是经过火烧的，放进水里必然会浮起来，明日不妨一试。第二天，他把各个买主的钱都丢进一只备好的水桶里。别人的钱都沉下去了，只有那妇女的钱浮了起来。于是他就暗中跟踪她。只见她飘然如飞，赶到一处小坟边就消失了。小贩毛发倒竖，拼命逃跑，急向官府禀报。官府派人打开那坟墓，妇人的骨头都烂了，只有孩子活着坐在棺中。孩子看见人时，手里还拿着饼在吃，一点也不害怕。等到许多人都围拢来时，他才吓哭了，向后一倒，就像倒在母亲的怀抱。又顺手一扯，

就像牵母亲的衣角。看来，他母亲就在他身边，只是活人看不见。大家看到孩子可怜，马上为他找了一个奶娘喂奶，又忙去把他的父亲找来。出于对死去亲眷的亡魂能福祐自己的精神寄托，就产生了祭祀亡灵，以求福祐的行动。

死亡祭祀也是人世社会在鬼域世界的折射。鬼本来是没有的，是人编造的，鬼域世界就是人世社会的折射。鬼有人的情感，他们思念亲人，希望得到活人的照顾。鬼有人的自尊心，喜欢人们恭敬他，用食品酒水来奉承他，鬼也要同仇人作对，也要保护自己的后代，他们也得有"家"可归。鬼域也有官和民。阎王、判官、鬼差等就是鬼官，普通鬼要受他们的管制。鬼也像人一样都想当官，有了一定司职的鬼可以驱役许多小鬼，得到某种使用权力的欲望满足，同时有了一定的职权后，鬼也可以敲诈勒索，发财致富。鬼时常要接受阎王、判官等鬼官的审讯，判别善恶与好坏，好的送入天堂或鬼都，下世可再转世为人，坏的要下地狱，接受刀山、炮烙、剜眼、割舌、剖心、锯解、下油锅等酷刑，且转生为畜牲。而且阴间的判官们也时常制造冤假错案，送了"礼物"坏的可以说成好的，好的不送"礼物"就会变成坏的。在冥界办其他的事情，也像人间一样，必须送礼走后门，"有钱能使鬼推磨"就是最好的明证。现实生活折射到鬼域世界后，在没有科学、没有精神支柱而又迷信盛行的贫困村庄，每当夜幕降临时，人们就进入了充满鬼魂恐怖的梦的世界，时时想着死去的亲人在地狱受罪，向自己哭泣，呼救。为了拯救阴间的亲人，就要举行祭祀。请僧道念经，以使亡魂早日升上天堂。去"鬼域"报到，需要路费和礼品，赶快烧祭，给死者鬼魂提供足够的"经费"，以供阴间路上的一切开销。路程艰难呵！人们可能想到，鬼域的生活道路同人间一样崎岖不平，关卡重重，七天要过一个关口。为了让死者鬼魂顺利超度，从丧生之日起，活着的亲人每七天要为死者烧一次纸钱，摆一次酒宴。烧纸钱，就是给死者补充盘缠。摆酒食，就是给亡人加餐，吃点营养品，以利健康。可能还要赂贿把

守各关卡的鬼卒们的开销。据说"五七"即死后的第35天亡魂最受煎熬，鬼卒们对他的酷刑拷打最为严重，故"五七"更马虎不得。这一天过去了，亡人的鬼魂就加入了鬼境的"户籍"，但还要在鬼域生存，还要依赖活着的亲人们的照顾，因此就必须时常祭祀。

二、死亡祭祀之祭品

祭品即祭祀时用的供物，祭祀时祭品是不可省略的。因为人们想象亡魂在阴间也像人一样要吃、要喝、要穿、要交易买卖。所以要经常供上食品供鬼魂吃喝，焚化纸钱使他们有钱可花，焚烧纸做的衣服器具使他们有穿有用。一般说来，凡是人们日常生活中使用到的衣、食、住、行等生活日用品，都可以作为祭祀品。祭品既可是实物，也可是纸或其他材料做成的象征性的实物。人们认为鬼魂享用祭品只是一种精神、气息上的享用，只吸取祭品的精气而不食其实体，大多数情况下祭品是可以为祭祀者所食用的。因此送祭品的方法主要有二种，一是用火烧掉祭品使气息上腾于天空以便亡灵享用。二是将祭品置于死者灵前或墓前以待亡灵自己来享用。另外，在中国古代，身份不同的死者，祭品也有不同的等级规定，不可逾越。

1、人　牲

杀人祭鬼最能表示人对鬼的忠诚不二和慷慨大方，而人对鬼越大方，鬼越能对人施以更多的好处和保护。人在祭鬼的过程中完全把个性扭曲了，为了巴结鬼不惜牺牲人的肉体。

在很多文学作品和电影电视的镜头中，都有这样的描写：冤死者的亲朋，发誓要给死者报仇，要用仇人的头颅来祭死者。几经周折，终于将仇人捕杀了，将尸首祭在死者的灵前。人们以为死者的亡灵得到了这个祭品就能得到最大的安慰。

用人来做祭品，起源于远古人类的食人遗风。后来，为了供祭祖先和神灵，常常把人像牛、羊、狗一样杀掉当祭品。在我国，目前比较有把握的最早的人牲实例，当推辽宁省喀左县东山嘴红山文化祭祀遗址。在这个遗址中，考古学家发现有陶塑女像和一具完整的人骨架，还有大量的猪骨、鹿骨等，这是一处原始的祭祀遗址，这些人骨架、猪骨等应是当作祭品的人牲和畜牲。

原始社会后期，由于氏族、部落之间经常发生掠夺性的战争，为人牲的扩大化创造了条件。在当时，人们为了祭祀本部落战死者的灵魂往往要杀害俘虏，以充当祭品。

到了夏朝，人牲开始流行。考古学家在二里头文化遗址中发现了大量的或叠压或残缺不全骨架，这些骨架又往往同牲畜的骨架埋在一起，很可能与夏朝的祭祀活动有关。这些死者被认定是用来作祭品的奴隶。

商朝奴隶主贵族经常要举行祭祀祖先、鬼神的仪式，以求得保佑。每祭一次，除宰杀若干牛羊以外，还往往要杀人以作祭品。据统计，仅 1933 年到 1973 年的四十年中，就在有关遗址中发现了各种人牲达 1644 人之多。据有关文献资料表明充当人牲者的身份主要是俘虏和奴隶。

西周以后，人牲制度开始衰落，但却出现了它的变体——人殉。要求奴隶、妻子、奴仆等为特权人物殉葬。这一制度一直延续到清朝。

同时还出现了杀人祭鬼祭神的风俗。如祭河神，要给河神送去活生生的妙龄少女。直到解放前，在佤族的一些村寨还有杀人祭谷鬼的风俗。祭谷鬼的时间，一般在春插前后，届时要用人头祭谷鬼。据说，只有用人头祭了谷鬼，谷子才长得好，村寨才得以安生。

纸　钱

纸钱又称“冥币”，是专门为死者和鬼神所享用的货币。旧时迷

信，凿纸为钱，祭祀时烧化给死者。据文献记载这种习俗起源于汉，而盛行于唐宋以后。高承《事物纪原》卷九载“汉以来，葬者皆有瘗钱”。到魏晋以后，人们以纸寓钱，称纸钱。唐朝时，纸钱开始流行。《新唐书·王屿传》载：“里俗以寓钱为鬼事，至是屿皆用之。”唐代诗人对这种风俗也多有描述，如张籍《北邙行》一诗写道：“寒食家家送纸钱，鸱鸢作窠衔上树。”白居易《寒食野望吟》一诗也写道：“风吹旷野纸钱飞，古墓累累春草绿。”到五代十国时期，此风更盛。据《五代史记》载：“晋天福十一年，祭显陵于南庄，焚御衣纸钱。”“周显德六年，世宗庆陵欑土发引之日，百官设祭于道，翰林院楮钱大若盏口余，令雕印字文，文之黄日泉台上宝，白日冥游亚室。”由此可见其流风之广。宋代以后纸钱大行。李济翁《资暇录》说：“以纸寓钱起于殷长史，洪庆善辨证云：南齐东昏侯好事鬼神，剪纸为钱，以代束帛，李淳风盛行其事。”《唐王屿传》说：“汉以来葬者，皆有瘗钱，后世以纸当钱为鬼事，至是屿乃用襄祓。则是丧葬之焚纸钱，因于汉世之瘗钱。其祷神而用纸钱，则起自段长史，盛行于李淳风、王屿也。”

由于纸钱或撒于野外，或焚烧于坟前，所以很难留存实物，古之冥币式样已无从考据。据文献记载和现存民俗来看，纸钱大致可以分为三类：一是用锡纸折成元宝、银锭的形状，象征银元宝，焚烧给死者在阴间享用。也有用金纸、黄纸折成，象征金元宝、金锭。二是用黄纸或白纸剪成钱的形状，或将钱的形状打印、墨印在纸上，用于送丧路上抛撒或焚烧给死者享用，俗称“撒纸”、“烧纸钱”。三是冥票，即仿造真实钞票式样而印制的冥币。其面印有拾元、百元、千元、万元、亿元不等，并印有阴间银行图样和字样等。烧纸钱时，一般要用黄纸包好，普通情况下以一亿元为一包，包的封面写上“冥间×××启用“。烧纸钱时还要燃爆竹、烧香，焚烧者要呼唤死者的名字，并声明“子孙×××给你烧钱了，请来享用。”

3、香

人们喜爱香气，自然便想到鬼魂也喜欢香气。香能点燃并冒出缕缕青烟，这是鬼魂最爱享受的祭品。人们都以为亡魂都希望自己的灵前墓前能够香火不断。《十洲记》说：死人闻了香气也能活转过来，因此把用作祭品的香叫做"返魂香"。洪刍在《香谱》中也说："返魂香"能使死人的魂魄与人相见。点燃返魂香，口吟"某地某某人欲见生灵，愿此香烟用为引导"，便可将死未满八十年的魂灵招来与人相见。可见，香对亡魂的吸引力是相当大的，是祭祀时必不可少的祭品。因此，每当祭祀之时，首先必须烧上几根香，叩上几个头，祈请亡魂来享受香气。

作为祭品的香，是由古代的郁。演变而来的，郁。是古代祭鬼神时用的一种酒。据许慎《说文》说：。是用郁金香叶制成的。将郁金香叶每十片为一贯，取一百二十贯，捣筑取汁，合黍米酿酒，便成为。。屈原在《九歌》里写道：。作祭品四处香，神鬼看它把它尝，给你的福禄有百桩，象有预兆有式样……祭祀仪式都已齐备，钟呀鼓呀也都凑齐，孝孙走上主祭位，献上香。给神鬼，神鬼们都喝醉，尸神离开了神位。这里描绘了一个隆重的用香祭鬼和神鬼采香的场面。到战国时期，人们开始用兰、蕙、白芷、椒等香料碾末制香，并对香的招神唤鬼的功能深信不疑。此时，求神求仙自然要用香，修炼仙道也要用香。传说道家有一种"三神香"，危急关头点燃此香，能开天门地户，通灵达圣，驱猛兽，避刀兵，免瘟疫，旱可以降雨，涝可以免灾。佛教也信香，也把香看成是沟通人鬼的神品，因而寺庙之中，香火经年不断，香成为佛教祭祀神鬼的第一祭品。中国人不仅将香作为祭神祭鬼的祭品，还相信香有种种神奇的力量，中国香文化的内涵相当丰富，值得人们挖掘和探讨。

4、哭　声

哭声可视为中国民间丧葬祭祀中的一项特殊的祭品。传说，如果新死者的亡灵在黄泉路上没有响彻天地的哭声相伴，便不能顺利地去鬼国报到。对活人来说，如果哪家死了人而不闻哭声，在方圆数十里就会传为笑柄，其子孙后代就要被人视为不孝，大逆不道，天理难容。哭声对死者亡灵来说，是冥间不可缺少的"音乐"，有了亲眷们的哭声，亡魂就可得到莫大的安慰。现代的哀乐，大概就是由此而转化来的。

在中国古代死亡文化中，虽然对丧礼中的哭的程度和哭声的大小有一定的规定，但在哭的内容上却无明文规定。现代民间的哭丧，基本上是想到什么就哭什么，没有什么限制。主要的是倾诉自己对死者的思念之情，自责对长辈的不孝，悲叹自己的苦难身世等等。

哭声作为一种特殊的祭品，只能在新丧之时，如作七、六十日祭等祭祀仪式中供献给死者，而在喜庆的日子里进行的祭祀仪式中就不能用哭声这个祭品了。如除夕之夜的祭祖，就不能有哭声，否则认为会冲掉新年的喜气。

二、食、用物祭品

最初的祭品是与图腾有关的，祭品往往就是与图腾相同的东西。后来随着人类信仰史的不断发展和人们食物的不断更新和丰富，供献给死者的祭品也就越来越多。一般来说，凡是人们自己食用的肉类、谷类、水果、酒等都可以作为祭品献给死者的亡灵。

饭。是最常见的祭品。下葬后，死者的牌位前须长期供上一碗饭，直插一双筷子，人们认为有饭吃，死者在阴间就有了基本的生活保障。

三牲。是重要的祭品。较为正规的祭祀仪式都必须供上三牲，只有这样才能表示对死者亡灵的敬重之心。古代的三牲是指全三牲，即全猪、全牛、全鸡。后来有猪肉上带上猪毛，牛肉上带着牛皮

象征全猪、全牛的，家境确实穷可用小三牲，即鸡蛋、肉块、鱼来代替。此外，马、兔、鹿、狗、鸭、雁等动物肉也被视为鬼神喜欢的重要祭品。

酒。鬼同人一样喜欢享受，不仅要“饭饱”还追求“酒醉”。家境稍微好一点的人家，在亡者灵牌前都会摆上一盅酒。年节祭祖时作兴在牌位前供五盅酒三盅水，墓祭则要在坟前奠酒三杯。

茶水。每次供上饭、菜、酒后，还须供献上一杯茶水，因为鬼和人一样，吃饭以后也要喝茶。

米糕。元宵祭祖，一般用米糕做成猪头、鱼、牛、鸡、羊等形状，蒸熟祭祖。中元节一般用糯米糕祭鬼。在汉族的一些地方关三用的祭品必须用米糕做成的圆果，叫“关三果”，就像世人做新房抛梁果一样，抛撒于新坟之上。

瓜果。如西瓜、苹果、梨、梅、葡萄、香蕉、柿等也是正规祭祀仪式中不可缺少的祭品。

其他如饼、包、饺、糖果等点心类食品，酱、盐、醋、蜜等调味品也常用作祭品，还有死者生前喜欢吃的某些食品，必须特别地供祭于死者灵牌之前。

死者生前长期使用的物品，如死者生前用过的床铺、书桌，穿过的衣物，睡过的棉被等，一般也要作为祭品焚烧给死者使用。

6、象征性祭品

象征性祭品起源于古代的明器。古代的明器是专为随葬而制作的器物，一般用陶土、竹木和石头制成，也有一些是用玉和金属以及纸等制成的。《礼记·檀弓下》曰：“其曰明器，神明之也。涂车刍灵，自古有之，明器之道也。”到了宋代，纸扎的象征性祭品开始逐渐流行，时人以为把这种象征性的纸祭品焚烧后，死者就可以直接使用。象征性祭品种类极其繁多，既有模仿人类日常生活的器物，也有仿制的房屋、田地、仓、井、灶、猪等模型。比较真实地反映

了当时社会生活的情况。现在，人们的生活水平提高了，现代化的家用电器进入了千家万户，也象征性地进入冥界的千家万户。在目前农村的一些死亡祭祀的仪式中，我们可以看到用纸糊竹编的洋式别墅和高档家电，如电冰箱、彩电、洗衣机等，甚至火箭、航天飞机也出现在祭品中。按迷信说法，它们被烧掉后，就进入了冥界的千家万户，鬼魂们也都过上了像阳界一样的现代化生活。

江浙一带，死者一断气，立即要焚烧纸扎轿子、马车、草鞋和纸扎的棍棒，以使亡魂去阴司有轿子、马车坐，而草鞋是烧给轿夫的，传说亡魂去阴司报到要路过恶狗村，为防被狗咬，自然要为他准备一根打狗棍。停尸于床，京师一带要烧纸扎的纸锞纸钱，称为领魂钱，焚纸糊车马名为倒头车。死后三日内，要焚烧纸扎的童男玉女、金银楼库、男仆卫兵以及轿马衣物，以使亡魂在阴间荣华富贵。回煞之日设魂亭，魂亭在冥器铺定做，规模宏敞，俨若楼台，旁嵌楹联，多为"镜月水花，浮生一梦；纸窗竹屋，小住三年"。左右有纸制童男童女各一，手执茗盘烟筒服侍亡魂，至除灵焚化。出殡之日，纸扎祭品最丰富，如官衔牌、伞、扇及车轿亭马，还有松狮、松鹤、松鹿、金山银山，童男玉女等等，对对排列于棺前开路，沿途无不飞洒纸钱，替死者买路。南方出殡的纸扎祭品，主要有：诰命亭、赤发蓝脸开路神，方弼方相，青狮、白象、独角兽、金毛吼、花豹、杨人诵人、杨柳雪柳、美女婢女、男仆卫兵、粮饭亭、彩凉床、轿马、彩灯等，到墓地后即加焚烧。头七的祭品很重要，因为传说这一天是亡魂上望乡台眺望家乡的日子，所以祭祀场面规模一般较大。祭品除纸扎的金山银山外，一般的生活需要品如房屋、田地、男女仆人、楼阁、衣、帽、被、鞋、羊、牛、马、猪、井、磨、工具等等都要用纸扎好并焚烧给死者。五七的重点是烧伞和纸钱。七七的重点是烧轿和船。六十日祭的重点是烧冥宅，清末广东顺德大良乡龙某巨富，年三十余而亡故，其家请扎作坊为死者所制冥宅，竟与真房屋不相上下：高一丈五，阔五丈，门外匾额为"奉政第"，大门内左门房右茶房，二进为

轿厅，三进为大堂，堂内列几案，穿衣镜自鸣钟俱全，堂上高悬珠灯，四壁张挂名人字画，阶前各种花草五彩纷披，堂后卧室床榻铺垫锦衾绣褥无不精美绚丽。旁列婢仆数十人皆饰以真衣真裙与生人无别。焚宅之日，远近闻讯赶来围观者数千人。

三、死亡祭祀之祭文

祭文是死亡祭祀的祭品之一。由于它在中国死亡文化中真正具备文化色彩，占有重要地位，因此，专列一节加以叙述。

1.祭　文

祭文作为祭奠死者而写的哀悼文章，是在人死葬后于灵前诵读，或者是死者生忌周年或每年忌日发表的悼念文章。祭文的内容主要包括有：于什么时候，由谁来祭，祭谁；颂扬被祭者生前的优点和功德；最后是结束语。古代的祭文是用文言文写的，用典较多，讲究文辞华丽，并且有一定的格式，一般如下：

祭文开头习惯以“维”字开头，占整一行。“维”是助词，作发语词用，无别的意义。紧接“维”字，第二行言明吊唁的时间及祭谁，谁来祭。这是开篇明义，首先要点明的问题。要注意的是祭文的内容必须简短，语言必须精炼。交代时间和人物后，接着是写死者的功德优点，表达祭者的哀痛之情。祭文的结尾，一般用“尚飨”一词结尾，是临祭而望亡灵歆享之词。尚为希望之意，飨为没牲醴以品尝之意。

旧祭文虽然有许多迷信色彩，但在创作艺术上有许多可取之处。对于旧祭文我们应该把它作为文化遗产而加以批判地继承，取其精华，去其糟粕。兹举例如下：

(1)**祭祖宗文**

维

公元某年某月某日，某某公之后代敢昭告于列祖列宗之尊灵曰：年华如驶，倏又一春。追念先祖，报本情殷。缅怀祖德，既厚且深。逢兹盛世，旧典宜遵。谨具牲醴，佐以粢盛，祭告恭伸。尚飨。

(2)**清明祭祖文**

维

公元某年某月某日，子孙某某等敢昭告于列祖列宗之奠灵，曰：昭光流易，已届清明。桐花将放，柳絮将绵。追念先德，倍觉怆然。礼应报本，祭礼宜虔。谨具牲醴，列陈粗筵。恭申祭告，佐以短篇。尚飨。

(3)**男性死者通用祭文**

维

公元某年某月某日，某等谨以刚之仪，致祭于某公某某先生之灵，曰：嗟呼，天之生人兮，厥赋维同：良之秉彝兮，独厚我公，雍容足式兮，德望何崇。优游自适兮，倏尔潜踪。怅望不见兮，杳杳音容。只鸡斗酒兮，仪愧不丰。冀公陟降兮，鉴我微衷。伏维尚飨。

(4)**女性死者通用祭文**

维

公元某年某月某日，某等谨以清酌庶羞，致祭于某母太夫人之灵曰：嗟呼！夫人之德，钟郝流芳。夫人之誉，彤管休扬。早为人妇，相夫有光。及为人母，教子有方。待人以慈，内外皆康。持家以俭，巨细咸臧。岂期大数，遽梦黄粱。幽冥永隔，实为可伤。忝叨眷属，闻讣彷徨。爰具牲醴，奠祭于堂。仰祈灵贶，是格是尝。伏维尚飨。

(5)**祭祖父文**

维

公元某某年某月某日，孝孙某等，谨以薄酒时肴致祭于

显祖考某某太府君之灵曰：呜呼，我祖之德，忠厚贤良，我祖之功，恩泽无量。方期托我，百岁称觞。胡天不沽，遽尔魂亡。哀哀孙子，号泣彷徨。谨陈牲醴，奠献于堂。是歆是享，来格来尝。呜呼哀

哉！尚飨。

(6)**祭祖母文**

维

公元某年某月某日，不孝孙某某等虔具清酌时馓，致祭于

先祖母某某老孺人之灵前而哀曰：天苍苍，地茫茫，我哭祖母别家堂，千呼万呼不闻应，捶胸顿足断肝肠。我伶丁孤苦，幼失爹娘。饥寒交迫，艰难成长。祖母苦心，含泪抚养。相依为命，甘苦共尝。形影相吊，寒暑相望。希我成人，山高水长。孙无祖母，骨早抛霜。祖母无孙，自绝路旁。今我长大，配偶成双。云开日出，初见阳光。童子扑怀，天伦刚享。敬奉馀年，晨昏周祥。唯愿祖母，长寿无疆。无奈黄天不祜，一病卧床。气息奄奄，速归帝乡。劳苦一生，晚福未享。我深恩未报，徒有悲伤。号泣祭奠，以表衷肠！愿祖母地下有灵，来品来尝。呜呼哀哉！尚飨！

(7)**祭父文**

维

公元某年某月某日，不孝男等，谨以清酌时馓祭于

显考某某府君之灵前曰：呜呼，痛维吾父，偶染微恙，一病亡身。嗟余不孝，祸延严君。号天泣血，泪洒沾尘。深知吾父，毕世艰辛。勤耕苦种，日夜奔忙。创家立业，俭朴忠信。处世有道，克己恭人。至生吾辈，爱护如珍。抚养教育，严格认真。如斯人德，宜寿百旬。俾为吾女，定省晨昏，侍奉敬养，略报深恩。胡天弃我，一别吾分。魂游冥府，百喊不闻。瞻望不及，音容莫亲。哭断肝肠，情何以伸。兹当祭奠，聊表孝心。化悲为俭，化痛为勤。继承遗志，成家立身。先父九泉有灵，来尝来品。呜呼哀哉！尚飨！

(8)**祭母文**

维

公元某年某月某日，不孝男某某等虔具素酒醴之奠，致祭于：先慈之灵前，吊之以文曰：生死永诀，最足伤神。不幸吾母，一别辞

尘。忆思吾母，克俭克勤。奉侍翁姑，恭敬孝顺，妯娌共处，相爱相亲。迨生永辈，苦育成人。筹谋婿娶，万苦千辛。职尽内助，居贱食贫。劳劳碌碌，以度长春，具斯淑德，宜寿百旬。菽水承欢，略报深恩，胡天不祜，过早亡身。哀哀儿女，百喊不闻。薄酒祭奠，聊表微忱，愿母九泉有觉，来赏来品，呜呼哀哉！尚飨！

(9)**祭父冥诞文**

维

公元某年，岁次乙丑五月九日

显考某某府君某秩冥辰。粤稽洪范，五福休徵。感怀往事，倍觉伤心。我父之道，日月同明。我父之德，江河同深。方期介寿，兕酒称觥。胡天不吊，夺我灵椿。安期棘献，方朔桃擎。黄泉冥寿，色笑难亲。老人星坠，太液香分。筵开梓舍，空怀德音。醴酒既设，果品同陈。恭申献祝，尚期来歆。

(祭母冥寿文之格式，与此文相似，开头称呼为：显妣某太夫人几旬冥……祭父母双冥诞文，开头称呼为：显考某某府君，显妣某某太夫人冥中某旬双诞)

(10)**祭伯(叔)母文**

维

公元某年，发次甲子，某月某日，侄儿某某、某某等，虔具清酌时馐之奠，致祭于

先伯(叔)母某某老孺人灵前，吊以文曰：噫嘻伯(叔)母，抚我犹子，养育提携，亲如慈母。伯(叔)母一生清贫，居贱食苦，昼耕夜织，不避寒暑。筹谋家业，内外驰驱。服侍姑嫜，尊敬爱护。和于娌妯，不骄不妒。左邻右舍，皆称贤妇。胡天不祜，过早作古。慈客渺渺，不可再睹。犹子悲伤，无法弥补。反哺之情，向谁倾诉。聊具祭筵，旨酒为鲁。一滴入泉，表我心腑。伯(叔)母，伯(叔)母，你地下有灵，速来吞吐。呜呼哀哉！尚飨！

(11)**祭兄(弟)文**

维

公元某年某月某日，不恭弟某某、某某等，时以同馓之奠，致祭于

吾兄（弟）某某之灵前曰：帷弟与兄，同气情深。少小共被，长大同衾。兄友弟恭，患难同心。支撑门户。兴旺可饮。晴天霹雳，诀别于今。往事已矣，雁群散分。门庭萧索，痛切同根。棣萼凋谢，兄（弟）竟别亲。浮土一堆，野冢藏身。黄沙白草，寥落英魂，悲切哀号，蓬绕孤坟。杜鹃啼血，惨不忍闻。吾兄（弟）何在，睹物思人。阴阳相隔，寻觅无津。悼念吾兄（弟），情何以伸。爰奠椒浆，洒酒言陈。吾兄（弟）有觉，鉴此香薰。呜呼哀哉！尚飨！

（12）祭姐（妹）文

维

公元某某年某月某日，（弟）兄某某，特以清酒时馓，致祭于

归某府（或某门）某某姐姐（妹妹）之灵前，曰：呜呼，惟我姐（妹）兮，女中之英。处则孝友，嫁则令名。痛哉西游，棠悴无阴。爰驰一本，哀切同根。幽冥修阻，何以表诚。登堂薄奠，曷罄衷情，哀哉！尚飨！

（13）祭夫文

维

公元某年某月某日，贱妻某某闻夫不幸去世某日，远具庶馓之奠，谨向

先夫某某之亡灵吊以文曰：呜呼我夫，恩爱同宿。白发齐眉，犹嫌短速。胡天不祜，中年分途。同林好鸟，你归冥府。悲痛欲绝，昏迷于路。心绪茫茫，只有号哭。欲见无缘，凄凉寂寞。吊以斯文，远方祝抚，临天祭拜，心何徬徨。先夫地下有灵，来品来尝。呜呼哀哉！尚飨！

（14）祭妻文

维

公元某年、发次某年某月某日，不德夫某某特以时馓果品，致

祭于

亡妻某某之灵前曰：呜呼我妻，一生艰辛。日耕夜织，苦度长春。服侍翁姑，谦让恭温。夫妻恩爱，相敬如宾。养儿育女，诲训成人。操持家务，百事殷勤。宜家宜室，德淑品顺。如斯贤良，应寿百旬。胡为门衰运厄，挽留无津。一病归天，魂散魄分。速去冥府，弃世辞尘。生死诀别，百喊不闻。同林寂寞，泪湿衣巾。阴阳间隔，怎把言陈。灵前吊祭，义尽情分。祭酒一杯，微表爱恩。九泉有知，来尝来品，哀哉！尚飨！

(15)**祭岳母文**

维

公元某年某月某日，愚子婿某某虔具清酌果品，致祭于

某府尊岳母某某老孺人之灵前，吊以文曰：惟我岳母，品德贤良。奉侍翁姑，晨昏周详。操持家务，一生奔忙。克勤克俭，处事有方。任劳任怨，有功不扬。教育幼辈，行动影响。上和下睦，四邻谦仰。对待戚友，温良恭让。一视同仁，以诚相向。爱护外孙，如珠在掌。寒暑关照，无异亲娘，期望子婿，山高水长，如斯美德，人间榜样。如斯人品，应寿无疆。无奈皇天不祐，好人先亡。愚婿闻讯，无限悲伤。痛心疾首，心事茫茫。岳母永诀，万金难尝。泣泪凭吊，聊表衷肠。呜呼岳母，九泉有觉，来品来尝。尚飨！

(16)**祭亲家文**

维

公元某年某月某日，愚姻弟某某谨以清酒果品。致祭于

某府尊姻台某某老大人之灵前，曰：呜呼，吾翁之性，恺恺慈祥。吾翁之行，廉让谦光。待人以诚，教子有方。不作子物，抚愧彼苍。宜天眷顾，俾寿而藏。胡天一病，竟速慈航。倏闻凶耗，骑箕帝乡。某忝葭末，曷禁傍徨。敬陈薄奠，聊表衷肠。灵其有知，来品来尝，哀哉！尚飨。

(17)**祭师文**

维

公元某年，发次戊戌年某月某日，窃生某某、某某等虔具三牲果品，致祭于

尊师某某老大人之灵前，曰：呜呼，人生斯世，如叶飘风，彭修颜同，同归一空，缅怀尊师，德高望重。文成锦绣，艺坛豪雄，桃李千万，同出一宗。学识渊博，四方称颂。生虽不才，随师可通。胡天不祜，哲人遇凶。与世长辞，难见音容。呜呼，嗟我小生，悲切哀痛。捶胸顿足，刀刺心中，从今以后，学道迷蒙。疑惑谁解，难关怎攻？有如扁舟一叶，茫茫学海，寻径无踪。呜呼，嗟我小生，何所适从？只有化悲为勤，去痛用功。继承师志，勇攀科学高峰，慰师九泉，只有行动，行动！呜呼！千言万语，难陈悲痛，聊具薄奠，微表苦哀，尊师九泉有知，来尝来品，哀哉！尚飨！

(18)**政界通用祭文**

维

公元某年某月某日，某某等谨以清酌庶羞。致祭于某某(官衔官称)先生之灵曰：呜呼。太传云亡。羊子抱西州之恸。中郎既逝。虎贲兴北海之恩。当世失一大用之人。日星惨淡。庶民咸抱无涯之感。草野悲哀，有叹茂渍之徒存。呼天响应。望盛仪而不见，抱地难追者耶。

先生华胄伟人。海隅硕彦。世之所仰。民具尔瞻。匣贮流泉。照一轮之明月。笔飞墨露。绣百道之晴霞。富学问而躬行。一身经验。焕经纶于指掌。四海承平。德齐翠岫春云。时见垂绅曳履。光似碧天秋水。何妨露顶塞帷。罽译覃敷，惠爱沐一天膏雨。休声遐畅。讴歌扬万里仁风。方且祝生佛于万家。二天有戴。讵意贾福星于半夜。一曜顿沉，士气凄其。莫慰瞻云之望。人心于色。同悲驭日之辰。从兹闾帐空悬。孰奠河山百二。素琴长寂。畴淡礼乐三千、呜呼。模楮沦之。典型凋谢。同江淮之绝涸。岂云客梦何凭。实梁栋之倾颓。敢叹人生如寄。所幸甘棠翦拜。召泊去而芰

舍长留。玉树纷披。梁公没而后昆竟爽。此盖德全者其名不朽。亦惟泽深焉而必昌也。某某等忝录姻懞。辰叨覆芘。何时报知己于生前。结草衔恩。奚啻器高风于幕下。华表绕寒云之色。盼丁鹤之归来。长江逝远之波。帐鲸之仙去。聊洁溪毛之荐。敢陈蒿里之河。用棒一卮。敬伸三献。呜呼哀哉。尚飨。

(19)**军界通用祭文**

维

公元某年某月某日。某某等谨以清酌庶羞。奠告于某某将军灵曰：呜呼。星汉失光。惨冷云而无色。风颓梁木。零苦雨以生寒。掩辕门之节。不胜凄怆秋霜。则是山覆岳嵩。士庶顾而失色。光沈斗宿。寰区闻而衔悲焉。

将军等世英才。匡时硕望。挤貔貅而示威。疆场资镇抚之功。列鹓鹭以军成。壁垒壮森严之气。或图维于先事。鸡犬销声。或规画于临时。虎狼匿迹。允矣烽烟尽息。条风与碧汉同清，快哉刁斗无哗。月夜并澄江齐映。乘机权而独运。奇阃沧勋。肃号令以前驱。顽民问化。赖兹方略。仗作屏垣。协此机宜。尊彼苍赤。讵意大星坠垒。军民恸诸葛而衔哀。赤慧穿营。朝野失令公而动魄。乌笳夜警。凄凄肃千里风声。虎帐霜悬。寂寂冷九霄月色。叔子之碑空屹。传说三箕遽骑。嗟何堪也。恸孰甚焉，所幸遗微不没，钟鼎镌铭。盛绩长传。旗常生色。史臣载笔。炳乎竹帛之光。父老怀思。卓尔山河之业，则是人虽往而功不朽。时虽易而名不泯者也。某某等气挟怒蛙。文惭祭獭。辱隶姻懞之下。幸叨覆芘之私。何堪骤失瞻依。靡不同深悲愕。鹤游辽海。归华表其何年。凤去长林。度层云而无日。嗟乎上天不遗元老。赋诛与悲。伤哉下界忽萎哲人。摛词抒感。敢陈芜句，用佑请酤，尚飨。

(20)**学界通用祭文**

维

公元某年某月某日。某某等以清酌庶羞。祭告于某公某某先

生之灵曰：呜呼。共寒斗宿，悲风苍岩壑之烟。光掩少微。宿雾暗去霞之彩。帐玉楼之缥缈。赴召无端，梦丹、之飘零。招魂何处。箕星夜坠。石曼卿主客城。鹏鸟霄临。王子晋归缑岭。藏舟之壑。漆吏兴悲。抚琴绝弦。子抱恸犹。

先生文坛泰斗。学界师宗。孝友根于性成。内外无间。聪明由乎天授。经史精通。气度汪涵。爱如雯月。仪客冲蔼。坐到春风。拟令德于太邱。乡闾领袖。识名师于明道。后进模型。幼学所以壮行。经术皆匡时之具。读书于马致用。文章即华国之才。尔乃甘淡儒修。不慕荣利，溥鲤堂之化雨。小草皆春。延马帐之和风。庸材亦植。悔尤胥泯。宠辱无惊。方谓德以征年。享耋期颐之发。讵意天犹憎命。惨楚些断绝之哀。菁莪之韵不谐。风凄讲舍。桃李之花失色。灵冷师门。从兹老成云云。典型空在。哲人其萎。梁木奚瞻。呜呼。谢太傅西洲之门。羊昙过而下泪。嵇叔夜山阳之笛。问秀闻而兴悲。白马素车。徒使人间负痛。只鸡斗酒。难回地下修文。宜其同侪闻而心酸。学事泣而肠断者也。某某等忝叨丽泽。敬仰高山。瞻睇灵帏，怅故人之不见，哀歌蒿里。欢逝者之如斯。遘宿草而兴嗟。岂得援太上忘情之语。睹陈根而辍哭，更难引达人齐物之谈。敬洁 湲毛，聊陈灵右。敢伸鄙悃。以渎神听。尚飨！

(21)商界通用祭文

维

公元某年某月某日，某某等谨以清酌庶羞，致于某公某某先生之灵前曰：呜呼。钟扶与之淑气兮。受中和于旻苍。惟昭质之无亏兮。饬躬修而振纪纲。洵内美之克兮。励廉隅而肃伦常。长节操夹奇赢兮。丰积贮而深藏。麋百贷之精英兮，集琛赆而来梯航。具热心于公益兮，输金钱而解橐囊。若汉阴之息机兮，遵鹿门以徜徉。间怡情于山水兮，濯缨足而歌沧浪。或赏心于园亭兮，侔叔度之汪洋。服月旦之卓识兮，并汝南以颉颃。稔知公之德兮，何啻说项而

游扬。植玉树之亭亭兮，播芝兰之芬芳。子孙枝之鹊起兮，复寨帜而龙骧。亦箕裘之克绍兮，衍世泽而肯构堂。祝期颐之上寿兮，弹云璇而进霞觞。兼三多以俱备兮，萃五福而未央。紧年催如惊兮，欢逝川之茫茫。何进室巢鸳兮，哲人其之速亡。亦侨终而蹇谢兮，闻邻舂之不相乍间讣而恸况兮，不胜欷歔而徬徨。雁唳长天兮，心恻恻以难忘。公含笑于玉京兮，不禁思典型而惋伤。悲风暮急兮德帐。冷露晓团兮丹、扬。忆济舟兮川长。寄楚些兮短章，荐椒酮兮馨香。俨修灵兮来偿，尚飨！

2、诔

诔是最古的哀悼文的形式，是专门用于表彰死者功德并适合于宣读的文体。郑玄注《周礼·大祝》说："诔谓积累生时德行以赐之命"，是为死者追谥封号。在古代的死亡祭祀中，宣读诔辞是"谥法"的一个重要环节。按《周礼》的规定，王公大臣死后，应在祖庙中大奠，行奠之前，由史官宣读诔辞，以表彰死者功德并确定谥号，"大行受大名，细行受小名"。诔文的侧重点不在于祭者抒发内心的悲痛，而在于颂扬死者的事迹。诔的制作和宣读在秦汉以前有一定的规定。如《礼记·曾子问》就说："贱不诔贵，幼不诔长，礼也。"后来，诔辞的写作，便不再问死者的贵贱长幼，而成为一种普遍的祭祀文体。诔文的结构一般分为二个部分。如刘勰所说："诔之为制，盖选言录行，传体而颂文，荣始而哀终。"所以诔文的前半部分主要是叙述死者的世系功业品行，后半部分再表达祭者的哀伤之意，并且后半部分所占篇幅应尽量少，以突出重点。

3、哀　辞

是诔的旁支。挚虞《文章流别论》认为：哀辞是祭祀那些不以寿终的死者的诔文。就内容而言，哀辞重点在于抒发祭者内心的哀痛

之情。明朝徐师曾在《文体明辨序说》中写道："按哀辞者，哀死之文也。"又说："夫哀之为文，依也。悲依于心，故曰哀，以辞遣哀，故谓之哀辞也。"哀辞的作者，通常是死者的亲友或门生故旧，因死者去世，心中产生许多悲哀，形之于文，便成哀辞。哀辞一般不在死者灵前诵读，作者写好之后，或自藏于家，或抄送死者家属，或抄送友人，以表达哀惋痛惜之意。哀辞在其初，一般用四言韵语形式，后来则出现了四言或七言骚体。唐宋古文运动中，古文大家们又在韵语前加上散体古文，略叙死者生平和德行事迹等。实际上哀和诔常常合为一体，没有对象和体例上的区分。有的人，对于未成年的晚辈，往往叙其聪慧伶俐，向进经历。再表达痛惜之情，哀诔并用。班固的《梁氏哀辞》是哀辞名篇，后人纷纷仿效。

1、吊　文

在古礼中，吊生为唁，吊死为吊，唁文是用来安慰丧家，吊文才是为了祭悼死者。吊文一般为骚体，和祭文很相似。隔句压韵，文章写得凄怆悲凉，但不能过于华丽，大华丽了，会冲淡文章的伤感气氛。吊文不像祭文在开头结尾处有一定的格式，也不全限用于凭吊亲友故旧，古代吊文很多是凭吊古人的。吊文内容的侧重点在于通过对死者的品行的叙述，表达作者内心的怀念之情，悲怆之感。在古代吊文的对象有所规定。即如刘勰在《文心雕龙》中所说："或骄贵而殒身，或狷忿以乖道，或有志而无时，或美才而兼累，追而慰之，并名为吊。"古代礼制规定："死而不吊者三："畏、压、溺。"即畏罪自杀者不吊，被崩坠之物压死者不吊，被水淹死者不吊。后来，上述规定被打破，如汉朝初年贾谊贬谪长沙过湘江时，为吊祭溺水而死的屈原，写了很有名气的《吊屈原赋》。此文完全用的是吊文文体，且被后人视为吊文名篇，多有仿效者。

5、悼　词

现代悼词有广义和狭义之分。广义的悼词相当于以前的祭文，狭义的悼词专指在追悼会上对死者表示敬意和悼念的宣读式文章。现代悼词去掉了旧祭文中的一切礼教和鬼神迷信的内容，以质朴无华的语言，真诚表达生者对死者的哀思。悼词具体内容包括如下几个方面：(1)介绍死者生前的身份，简历，因什么病何时逝世，终年多少岁。(2)扼要介绍死者生前事迹，并恰当地评价死者的一生。(3)号召参加追悼会的人学习死者的可贵精神。(4)结束语。其格式大致如下：

先生们：

今天，我们怀着十分沉痛的心情悼念××先生。

××先生于×年×月开始，身患×病，于×年×月入×医院治疗。因医治无效，于×年×月×日×时在×医院逝世。终年×岁。

××先生……(简历)。

××先生……(恰当评价死者一生)。

××先生逝世，使我们失去了一位好友。我们悼念他，要学习他……(号召学习死者的可贵精神)。

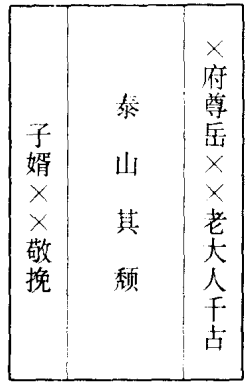
××先生永远活在我们心中。

××先生安息吧！

6、挽　幛　词

挽幛又叫祭幛，用以悼念死去的近亲好友的祭品。制作挽幛去吊祭，比送挽联要隆重。挽幛用素色的双幅绸或质地较好的布料制成，其尺寸一般是长 2 米宽 1.5 米。挽幛格式如下：

幛左侧为对死者的称号，右侧为送幛者的具名。幛中央为挽幛词，用墨笔写在白色的长条或菱形纸块上，再缝贴于幛上。一般采用直行书写形式。



死者称号和送挽幛者具名必须符合礼仪要求，相互匹配，举例如下：

×府××内兄千古灵鉴	妹夫××敬挽
××舅父大人仙游	甥××哀挽
×府姑母×老孺人弃月	侄××敬挽
××友人千古	×××敬挽
××老师千古	学生××敬挽

挽幛词一般用四个字的词组，要根据死者的身世和与生者的关系等具体情况而定，选择适当的词语。

通用挽幛词一般有：

松柏长青　　精神长在　　音容宛在
福寿全归　　一别千古　　含笑九泉
长辞盛世　　硕德流芳　　梓里同悲
人琴已杳　　愁云寂寞　　云压青松
检朴可风　　邻里俱悲　　碧落黄泉

男丧挽幛词有：

松柏节操　齿法兼隆　大德流芳　硕德流芳
南极星沉　高风亮节　誉满桑梓　德昭梓里

浩气长存　仁风永存　忠厚楷模　桑梓共悲
鹤归华表　跨鹤仙游　骑鲸西为　梦收仙乡
典型安仰　仪型足式　典范犹存　悲失典型
梦成千古　驾返泉台　蓬岛归真　老成凋谢

女丧挽幛词有：

母仪千古　母仪不再　母仪足成　母道犹存
懿德犹存　懿训难忘　懿范长留　懿德流芳
慈容苑在　芳容永存　女史留芳　坤仪足成
凤落长空　寿母西归　慈竹风凄　瑶池赴召
驾返瑶池　萱花凋谢　婺宿沉辉　妇道堪嘉

族中男丧挽幛词有：

族里同悲　雅训永存　亢宗失望

族中女丧挽幛词有：

女宗凋零　淑德足式

伯、叔父丧挽幛词有：

合族兴悲　犹子同悲　同室衔悲　悲失乔松

伯、叔母丧挽幛词有

痛失慈萱　婺宿夜沉　比儿肠断　犹子兴悲

姑母丧挽幛词有：

大姑山圮　门楣风冷　姑山失望　姑山倏陨
泪洒慈帏　悲的姑山　云锁姑峰　犹子兴悲

夫丧挽幛词有：

痛失良人　夫山雾暗　失仰终身

妻丧挽幛词有：

断机人去　炊臼梦来　锦机声寂

兄弟丧挽幛词有：

痛失手足　如折我手　雁行失序　雁行失翼
风寒姜被　杜宇声寂　棠棣花凋　花萼楼空

姐妹丧挽幛词有：

绝云归妹　不见姐归　姐妹花残　泪洒同根

痛萎连枝　左芬何之　吾甥何恃　粥炉烟冷

岳父丧挽幛词有：

望岳兴悲　丈人峰坠　泰岳峰颓　泰岱云封

吾将安仰　痛失东床　泰山云寒　半子无依

岳母丧挽幛词有：

泰山断流　哀及东床　泰水西归　半子无恃

恩同生我　外氏萱凋　坤仪犹在　甥馆凄清

泰水波停　东床失倚　心伤泰水　爱遗甥馆

舅父母丧挽幛词有：

渭阳失望　音断渭阳　泪洒西州　痛切西州

宅相增悲　熟襄吾舅　舅氏何之　德泽犹存

外祖父母丧挽幛词有：

典型莫仰　如失重闱　难纾母戚

老师丧挽幛词有：

痛失师表　教诲犹闻　桃李含悲　坐失春风

手泽空存　立雪神伤　哲人其萎　天丧斯文

道范长存　后学宗谁　教泽难忘　绛帐空悬

好友丧挽幛词有：

痛失知音　痛殒知心　山阴闻笛　牙琴谁听

他山望断　安得钟期　旧雨空杯　友谊长存

7、挽　联

挽联也是祭文的一种，是为表达对死者的祭悼之情而写的对联式文体。挽联在写法上要求对仗工整，上下联字数相等，文字平仄相对。挽联要有针对性，切合双方的交谊和地位。由于与死者的关系不同，撰写的内容也应有不同。现当代常用的挽联主要有以下

一些。

通用联：

丹心照日月　　正气炳乾坤
寿终德望高　　身去音容存
高风传乡里　　高节昭后人
松柏长耸翠　　金柳动哀情
痛心伤永逝　　挥泪忆深情
天不遗一老　　人已足千秋
陇上犹留劳迹　　堂前共仰遗容
一生俭朴留典范　　半世勤劳传嘉风
桃花流水杳然去　　明月春风何处来
白马素车愁入梦　　青天碧海怅招魂
滴滴鼓乐滴滴泪　　声声哀痛声声愁
九泉忠骨留千古　　一世英名垂万年
明月清风怀旧雨　　青山碧水念深情
想见音容空有泪　　欲闻教训杳无声
扶桑此日骑鲸去　　华表何年化鹤来
悲音难挽流云住　　哭声相随野鹤飞
永别儿孙功业在　　长辞人世遗风存
高山巍巍英名不朽　　清水淙淙精神长存
群山披素玉梅含孝意　　诸水悲鸣杨柳动伤情
驾鹤跨升痛父辞阳归净界　　噩声传去蒙亲抵舍吊寒门
……

男丧通用挽联如：

椿形已随云气散　　鹤声犹带月光寒
毕生正直无私　　一世勤劳可风
樽酒昔言欢烛剪西窗犹忆风姿磊落
人琴今已杳梅残东阁只余月影横斜

……

女丧通用联如：

身似芳兰从此逝　　心如浩月几时回

瑶池旧有青鸾舞　　绣幕今看白鹤飞

青鸟传来王母归时环佩冷

玉箫声断秦娥去后凤楼空

……

挽父联如：

百呼不梦严父梦　　千载难忘养育恩

思亲蜡尽情无尽　　望父春归人未归

想当年克勤克俭备尝甘苦留德厚

痛此日弗闻弗见长辞人间报恩难

……

挽母联如：

人间慈母去　　天上大星沉

母魂已逝空增泣　　儿泪常流难报恩

忆昔年万事有母当头哪个不言为子易

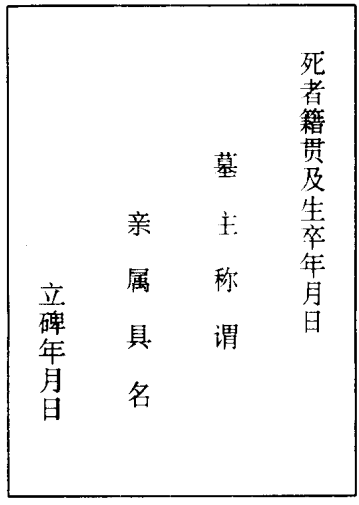
叹今日百般须儿过手这样方知作母难

8、墓志铭和墓碑文

墓志铭，在古代又叫墓志、墓记等。最初的墓志铭是埋于地下的，以后为了宣扬死者的功德事迹，使之流芳百世，才将墓志铭刻在石柱或石碑上，并竖立在墓地表面上。墓志铭的内容一般包括：墓中人的姓名、世系、籍贯、生前的官爵、功德行事、年寿、生卒年月日，子孙大略，葬时葬地等等，重点在于颂扬死者的功德品行事迹。有的还叙述与死者的私谊和悼亡之情。墓志铭的结构，一般是先叙死者的姓名、字号、世系、爵里、生年，再叙其事迹、行事，然后叙卒葬年月及子孙有关情况，最后附以铭文。铭文长短无一定之规，句

式也多有变化，有三言、四言、七言、杂言的，也有散行的；有句句用韵的，也有两句或三句用韵的。但内容都是表示感慨，发表议论，抒发哀伤之情。

墓碑，是立于死者墓前或墓后的碑，大多用石制成。为了求其永久不灭，刻文其上，即为墓碑文。墓碑文的内容大致包括四个部分：一是墓主称谓，二是死者籍贯和生卒年月，三是亲属具名，四是立碑年月日。各项内容在墓碑上的位置如下：



四、死亡祭祀之仪式

1、儒家经典中的祭祀仪式

中国古代的丧葬祭祀仪式隆重而繁琐，并且往往以儒家经典的形式给予规定。据有关文献资料，下葬之后儒家文化规定的祭祀仪礼主要有下列几种。

(1)反哭之祭

反哭意思是死者下葬之后，丧主奉死者牌位从坟上回到家里，在家里安放牌位时所进行的一种祭祀仪式。因为是从坟墓之处返回家中，又因祭祀的内容主要是哭，所以称之为反哭之祭。《礼记·檀弓下》载："反哭升堂，反诸其所作也。"反哭之祭的程序主要包括二项，一是安放灵牌，需要注意的是灵牌的位次不能放错，要按死者在家族中的尊卑地位摆。二是哭祷，祈祷的内容为：乞求诸位祖先的灵魂，接纳新死者的亡魂，让他加入阴间家族的行列，并给新死者的亡魂以各方面的照顾。这一项是不能少的，少则达不到祭祀效果。

(2)**虞祭**

父母葬后迎接他或她的魂魄于殡宫之祭叫虞祭。虞是安之意。按儒家的观点，死者下葬以后，骨肉归土，但灵魂尚没有归处，故行虞祭，使死者的灵魂也得以安定。据古礼，虞祭要举行三次。《礼记·檀弓下》说：第一次虞祭在下葬当天举行；第二次虞祭在第一次虞祭后的第一个柔日举行；第三次虞祭在第二次虞祭的第一个刚日进行。古代用天干记日，十天干中凡乙丁己辛癸为柔日，甲丙戊庚壬日为刚日。如乙日下葬，第一次虞祭就在当日举行，丁日举行第二次虞祭，再次日举行第三次虞祭。据古代的解释之所以如此选日子是因为："柔日阴，阴取其静"，"刚日阳也，阳取其动也。"从而达到阴阳相合，天地适宜的目的。古代虞祭的具体操作，现已无从考察。不过近现代彝族在人死后也有一个"招灵祭"。含义同儒家的虞祭差不多，可供参考。彝族人的尸体烧埋一二月后，要请巫师举行"招灵祭"。届时要供上祭品，先用木杆扎一个十字架，顶上附上一撮羊毛，男性用红线捆九匝，打结在前作为"天菩萨"；女的用绿线扎七匝，打结在后作为发辫。届时需要鸡四只，猪五头，燕麦一袋，鸡蛋五只和柳、耳、苏三种树各三百棵及有杈的树枝五十对。除一只鸡留在家中外，其余的祭品都要拿到焚尸场，由巫师将树枝在地上插成四行，并将猪、鸡拴在每行树枝的前面，鸡蛋、燕麦亦与树

枝放在一起，祭祀时巫师边念经边呼唤边围着死者的灵牌跳舞，经文的内容是亡灵快快附于灵牌之上之类。祭祀仪式完毕，杀三只猪三只鸡，烧熟吃掉，然后将灵牌带回家中，慎谨安放，妥善保存。俗以为这样做了灵魂就得到了归宿。

(3) 卒哭之祭

卒为终止的意思，哭指"无时之哭"。古代丧葬礼仪，百日祭后，改无时之哭为朝夕一哭，名为卒哭。古代孝子从父母死到殡，哭不绝声；殡后居庐中，念及父母即哭，都称"无时之哭"。卒哭礼祭后改为朝夕各一哭，叫"有时之哭"。卒哭之礼于三虞后的一个刚日举行。古礼，士三月而葬，葬后又连续举行了三次虞祭，至此已近百日。故《仪礼·既夕礼》说："三虞，卒哭。"郑玄注："卒哭，三虞之后祭名。"孔颖达疏"至此为卒哭祭，唯有朝夕哭而已，言其哀杀也"。届时，要上祭品。烧纸钱，要哭诉对死者的思念之情，自责自己的不孝。此后行祭者就不需要"不时之哭"，而只须朝夕一哭了。

(4) 祔祭

《仪礼·既夕礼》曰："卒哭明日，以其班祔。"郑玄注："祔，卒哭之明日祭名。祔犹属也"。《礼记·檀弓下》："卒哭日成事，明日祔于祖父。"郑玄注："祭告于其祖之庙。"由此可见，祔是新死者与祖先合享之祭，时间在卒哭之祭的第二天举行，主要内容是奉死者之神主祭于祖庙，因为祖孙昭穆相同，所以要附属于祖庙。不过祔祭之后，新死者的神主仍需要还家，要等到大祥之祭举行后，才能正式迁入祖庙，在祖庙中才有自己的班次。

(5)小祥之祭

小祥是指父母死后一周年的祭祀。《仪礼·士虞礼》说："期而小祥。"郑玄注："小祥，祭名。祥，吉也。"这就是说，到了小祥之祭后，孝子可渐除身上的丧服，换上吉服。例如男子可以除去头上的丧带，换上熟丝织成的练冠，所以小祥之祭又称"练祭"。《礼记·檀弓上》孔颖达疏："练，小祥也。小祥而着练冠，练中衣，故曰练也。"

可见，小祥祭祀的重点是以练服代替丧服。

(6) **大祥之祭**

大祥之祭是指父母死后两周年的祭礼，称"大祥"。《仪礼·士虞礼》说："期而小祥，又期而大祥。"《仪礼·间传》也曰："父母之丧，……期而小祥，……又期而大祥。"在古代，儒家经典规定，卒哭祭后，孝子只能吃粗饭饮水，小祥祭后才可以吃菜和果子，到大祥祭后饭食中则可用酱醋等调味品。

(7) **禫祭**

禫为丧家除去丧服的祭祀。《仪礼·士虞礼》说："期而小祥，又期而大祥，中月而禫。"郑玄注："中，犹间也。禫，祭名也，与大祥间一月。自丧至此，凡二十七月。禫之言澹，澹然平安意也。"禫祭时，在向死者叩头跪拜、上供祭品、烧纸钱之后，要宴请宾客。此祭举行后，丧事才算办完。丧家生活归于正常。

2、丧期中的祭奠仪式

民间丧期中的祭奠仪式主要有：设奠、开吊、三日祭、作七等。现将其仪式程序分述如下：

设奠

又叫成服设奠。大殓后次日早晨设奠，初祭。初祭仪式是：首先请甲乙二人为礼生，甲负责唱礼，乙负责奠献。将灵牌放灵案上，甲乙分别站立在灵案左右两方，然后进行奠祭，其程序为：

(1)奏哀乐、鸣炮。乐止。

(2)启帷、行大奠礼。孝子匍匐出帷，起，就丧主位。如孝子哀恸过分，不能起立，可使人扶其站立。

(3)有服者皆就位。按亲疏序列立于孝子之后。

(4)上香、叩首。香由甲授给孝子，孝子执香，叩首，再交乙插于香炉内。

(5)再上香、叩首，方法同前。

(6)三上香、叩首，方法同前。

(7)献爵、叩首。甲将爵交乙，乙再将爵献于灵几上。

(8)献果品、叩首。甲将祭品中的果品交给乙，乙接过献于灵几上。

(9)献祭品、叩首。方法同上，并唱各个祭品的名字。

(10)主祭者读祭文。父死，主祭者为孝子，若孝子不能读可请别人代读，读后焚烧。

(11)祭奠毕。丧主及陪祭者鞠躬退下，回灵堂后守棺。

(12)奏哀乐，鸣炮，止。

开吊

在设奠之后到出殡之前，接待族戚亲朋前来吊丧，称为"客祭"。为了方便接待，也可以在该期间内选定一两日为开吊日期，告知亲朋前来吊祭。亲朋吊丧若按隆重礼仪，须行三跪九叩之礼。祭奠时请甲乙礼生分立灵案祭桌两旁，甲司仪，乙烧香献祭品。主祭、陪祭者跟着礼生的司仪声行礼。仪式如下：

(1)奏哀乐，鸣炮，止。

(2)主祭者就位，陪祭者就位，同祭者就位。各依次站立在祭桌前，面向灵堂，低头而立。

(3)主祭者上前，陪祭者上前，跪。主陪祭者从原位向前一步，同祭者在原位不动，均随主祭者一同跪拜起立。

(4)上香，叩首。乙礼生将香递给主陪祭者，点燃后递还乙礼生插于灵桌香炉内，祭者叩首。如此三次，三上香完毕。

(5)起，平身复位，祭者起立，倒退原位站立。

(6)主祭者上前，陪祭者上前，跪。

(7)献三牲，献果品。有什么祭品，甲就喊什么名，乙依照喊声将各种祭品捧上祭桌摆列，摆完甲再喊。叩首，五叩首，六叩首。

(8)献财宝，献财宝，献财宝。乙将烧给死者的祭品递给主、陪祭者，主、陪祭者将祭品由下而上举，连续三次，然后放在灵前或焚

烧。叩首，八叩首，九叩首。奠酒，奠酒，奠酒！

(9)主祭者读祭文，也可由陪祭者代读，读毕焚烧。

(10)起，平身复位，孝子孝孙谢礼。

(11)孝子孝孙退回守棺。

(12)奏哀乐，鸣炮，止。

(13)礼毕。

上述吊祭仪式，近年已有很大改变，一般都不再行跪拜之礼，仪式也简单多了。如：

(1)奏哀乐。乐止。

(2)排班。主祭者就位，陪祭者依次就位。

(3)主祭者至灵前献花果，并行鞠躬礼。

(4)主祭者率陪祭众宾客向灵位行哀祭礼。

(5)读祭文。

(6)礼毕，散班。

(7)奏哀乐。

三日之祭

关三之祭在葬后的第三天下午进行。相传死者在葬后的第三天要见亲人们一面。所以这一天死者的亲眷们要身穿白色孝衣，准备好祭品，主要是用米糕做的圆形"关三果"。来到坟前给死者上供祭品，烧香叩头，还要给死者修整坟墓。关三之意是此后死者与亲眷成为人鬼关系，"关三"之后，死者成为坟山上的新鬼。

以"三"为期的民间丧葬祭祀仪式有各种各样的。蒙古族在死者葬后三日时，要请喇嘛、亲朋一起举行祭祀仪式，届时火葬者，要查看骨灰是否飘尽，尽者为无罪升天，亲友大喜，祭祀成为吃喝会；有余烬者为在九泉受苦，亲友大悲，届时要多供祭品，请喇嘛诵经为之赎罪。京师地区明清时在死后的第三日要举行接三和送三之祭。这天，丧家要搭好月台，放好灵桌，备上奠酒用的奠池和酒盏，给亡人供上早晚之饭。到晚上，孝子贤孙们要跪在屋门外静静地等

待死者亡灵回来，有钱人家还设棚请僧道诵经，在路口堆放纸钱放食物，门外设鼓乐，迎接亡魂归家。是谓接三。此日，丧家在午后，要送纸糊马车和衣箱等物于旷地焚烧，谓之送三。两广地带将死后的第三日称为回煞之期，说此日亡魂必返家一次，所以家中必须举行祭祀仪式，陈设酒菜于灵前。淮安一带俗信，人死后三日内不能即达阎王处所而暂宿本地土地庙中。所以在死后的三天内，死者亲属每夜必往土地庙送饭一次，并多烧纸钱以贿嘱土地老爷多照应。三日之限既满，土地才将亡魂送走，丧家于是日又要举行祭祀仪式。届时丧家以纸扎轿马请僧人乐手前导送焚，轿为死者所乘，马为土地所骑，以顺利到达阎王处所之目的。浙江一带，在死后三天也有祭祀的风俗。这一天，丧家要设魂亭。魂亭要在冥器铺定制，否则不灵。冥器一般做得规模宏敞，俨若楼台，旁嵌楹联，多为"镜月水花，浮生一梦；纸窗竹屋，小住三年"。左右有纸制童男童女各一，手执茗盘烟筒服侍亡魂。入夜后用鼓乐前导，孝子将魂亭扶出门外，家属跪送，焚化已毕，即为死者之物。汉族许多地方有三朝接煞之祭，也是在死后的第三天举行。是日灵堂挂上白布幔，灵桌供上神主、男女纸俑及杯筷香烛等物，请来的和尚道士在灵堂设坛念经，称为"打扫"。打扫时在死者房内设一座位，将死者临终时穿的衣服放在座位上，和尚道士对着念《度人经》一卷，念毕，焚烧衣服。据说这样就可超度死者，除去丧家的不祥之气。

做七

"做七"是民间举办丧事时经常举行的一种仪式。通常，"做七"要举行一种超度死者亡魂的法会，所以"做七"又叫"水陆道场"、"水陆大会"、"水陆斋仪"。举行法会的时间较长，最少为七天，多则可达七七四十九天。参加法事的僧道少则几十人，多则上千人。做七的内容为诵经设斋，礼佛拜忏，追荐亡灵。在民间，"做七"之所以很普遍，是因为俗信人死后还会转生。从刚死之日算起，每七天为一期，期满后即再降生；若一期届满未得生缘，须再等一

期；最多到第七期，必定降生。由于从已死到再生之间福祸不定，所以死者的亲属每隔七天要祭祀一次，请僧道替死者诵经修福，直到七七四十九天为止。

“头七”一般在死后的第六天举行，《杭俗遗风》记载说：“做七，须在第六日上，故首七名曰‘敲头六儿’，须用土地庙和尚为合式，盖首七宜乎敲打，以其能技也。拜十五忏，挂功德画，张挂榜文，唯例不放焰口，只观灯而散。”《古杭杂志》说：“杭州市肆有丧之家，命僧为佛事，必请亲戚妇人观看，主母则带养娘随从。养娘首问来请者曰：‘有和尚弄花鼓棒否？’请者曰：‘有。’则养娘争肯前去。花鼓棒者，谓每举法乐，则一僧三四鼓棒在手，轮转抛弄。诸妇人竞观之以为乐，亦诲淫之一端也。”此外，也有从第七天开始作首七的。如《满汉礼俗》记载“有从亡人死后第七天念起的，叫做迎七。”小说《金瓶梅》第六十三回对“头七”作了这样的描述：“到了首七，报恩寺十六众上僧，黄僧官为首座，引领做水陆道场，诵《法华经》，拜三昧水忏。”

“二七”在死后第十四天举行。《杭俗遗风》载：“二七与煞期不远，有兼煞七法坛，或轮送七。”《金瓶梅》第六十五回描述道：“话说到九月二十八日，李瓶儿死了二七光景，玉皇庙吴道官受斋，请了十六个道众，在家中扬幡修建请法救苦二七斋坛。”

“三七”由和尚念受生经，晚上放焰口。《杭俗遗风》载：“三七亦和尚所做，须还受生经。如生前已远者，须省库。受生经者，查取某甲子所生，在某库官名下，借经若干，以作投生时所用者。如某甲子须经几卷，则加十倍念还，再加盖经六十卷。佛教用《金刚经》，道教用《度人经》。预教或僧或道念诵，再用锭三千六百，同经装于罨子内。另加库官、库吏并十王、各阴司菩萨，用黄纸包锭百个。另备素菜，和尚斋罨通诚毕，然后将罨子同包，一并焚化，名曰还受生经。如已还者，只烧罨包，名曰省库。此乃三七之定规也。”另外三七在作兴“晚放焰口”。所谓焰口，是梵语的译音，是饿鬼王的名字。俗

以为，为了避免死者投生饿鬼，丧家应遍地施食于鬼神。其仪式通常是在黄昏时举行，届时，取一净器，盛以净水及少许米饭糕饼之类的东西，右手按器，口念某鬼某鬼享用，再把盛器中的食物，倒在地上，以作布施，超度饿鬼。

"四七"，按民俗，四七要由亲戚出钱请和尚念经。《金瓶梅》第六十五回载："十月初八日是四七，请西门外宝庆寺赵喇嘛，亦十六众，来念悉经，结坛，跳沙，洒花米，行香，口诵真言，斋供都用牛乳茶酪之类，悬挂都是九丑天魔变相，身披缨络琉璃，项挂髑髅，口咬婴儿，坐跨妖魅，腰缠蛇螭，或四头八臂，或手执戈戟，朱发蓝面，丑恶莫比。"又据《民社北平指南》所载："亦有按七日唪经者，僧道番尼无定，有同时并举者，曰'对台经'。普通皆用僧，以其价廉耳。"举办对台经的丧家多为富家，《红楼梦》第十三回载秦可卿死，贾府做七的情况："这四十九日，单请一百单八众禅僧在大厅上拜大悲忏，超度前亡后化诸魂，以免亡者之罪；另设一坛于天香楼上，是九十九位全真道士，打四十九日解冤洗业醮。然后停灵于会芳园中，灵前另外五十众高僧，五十众高道，对坛按七做好事。"

"五七"按俗应请道士做。《杭俗遗风》曰："五七应做道士，大者九人，或七员，五员，三员不等。最大者铺设满厅三面经堂，均有三层方疏像板，搭天门地户玄都。天门口塔榜厂，纸扎蛟龙，并值年月日时各神道，高七八尺，摆于门首。道士之功德有五，名曰符、朝、忏、炼、灯。亦有做七日、五日者。符者，须先一日发符，召请神将也；朝者，朝天上表也；忏者，志心朝礼拜忏也；炼者，水火炼度焰口也；灯者，观灯也。更有破地狱，跪五方等种种做作。惟做朝发符之道士，头带莲花冠，如意顶，脚登方靴，穿绛衣。大二法师，均系全金结线，其花样有莫名其妙者。其余道袍，各色不等。最体面者，道士游街，均坐宪轿，上罩红伞，手执如意，用鼓吹彩亭，行住庙观之中，迎请神将。试问有何功德，不过花费金钱，图热闹而已。园满还须谢将，即所谓请帮忙之友亲吃筵席也。"《金瓶梅》第六十五回、六十

六回也有这样的情景描述，其文写道："二十四众道士，水火练度一昼夜……道众先将魂幡安于水池内，焚结灵符，换红幡，次于火沼内焚郁仪符，换黄幡。高功念：'天一生水，地二生火，水火交练，乃成真形。'炼度毕，请神主冠帔，步金桥，朝参玉。，皈依三宝。"明清时，浙江绍兴一带也有炼度的风俗，这一天，道士们率领死者的子孙背着写好的丧文，丧文的内容多为请求替死者赎罪，背丧文者俯伏在法坛之下，道士念咒，据说这样可以使死者"入定"，亡魂据此能升入天堂。晚上还要搞一个"破地狱"的仪式，先准备一个纸糊的四五尺见方的都城模型，城门城墙用彩笔画整齐，放在大厅当中，届时道士来作法，末了将手中的七星剑戳进城门，把都城模型撕得粉碎，这时，众道士装扮成各色的鬼魂，四处奔散，以示死者亡魂不再受诸鬼的侵扰。有的地方做五七还作兴"炼幡"，即先将记着死者姓名的幡折叠藏在一个小纸盒中，外边层层包裹，用耐火的材料包装，普通用盐卤，每一层里藏一种纸糊的物件，约有10层左右，扎缚得像一个莲蓬或蜂窠似的。还要扎金童玉女左右两幡，也是如法炮制。这三个东西扎好之后，放在三堆柴火上烧炼，在适当的时候抖动外壳，将里边的彩物挥舞一会儿，复又火小，等到第二层彩物出现时，火又大起来，直至最后将主幡烧炼出来，象征从火中将死者超度出了。

"六七"一般要由女婿操办，如果女婿较多，则一起做。古时杭州地区做七，在"六七"以前，灵牌前只能供素菜。"六七"这天，女婿备好早点心，酒肉饭汤放于灵前，称为"开荤"。如果死者无女婿，也可由亲戚中的小字辈充当这一角色。

"七七"又称断七，这一天只放焰口。在各路口施放各色食物，以便各路鬼神享用，以免死者投生饿鬼。

做七一般人家以七七为止，但有的人家因送七的亲戚朋友太多而做十个七的。也有一些有钱的人家，为表示家境阔绰而做十个七。

在做七的日子里，丧家要注意的事项很多。民俗以为：死者无七相撞，会对生人不利，有歌曰："死的不撞七，活的没得吃"（撞七是指死者的一七、二七……撞到农历的初七，十七，廿七）。在无七相撞的情况下，就要采取补救措施。其办法是在六七这一天，丧家买一些生馄饨，蒸熟后供放在灵桌上，傍晚集子女眷属撮而食之。如此，"活的没得吃"就失灵了。

但是有七相撞也并不都是好事，俗曰："男怕撞头，女怕撞脚。"又有歌曰："头七撞七，死鬼打得叫屈；二七撞七，灵床儿供在隔壁；三七撞七，丧家发迹；四七撞七，墙壁坍突；五七撞七，子孙有得吃；六七撞七，女儿发迹；七七撞七，眼睛突出。"可见民间对撞七的文化心理是相当复杂的。

做七的起源，最早见于《北史·胡国珍传》记载，其文曰："国珍年虽笃老，而雅敬佛法"，"及薨，诏自始薨至七七，皆为设千僧斋，斋令七人出家，百日设万人斋，二七人出家"。可见早在南北朝时便开始出现并流行做七。到唐朝以后，这一习俗已经相当流行。如《旧唐书》卷九六《姚崇传》载：姚崇生前嘱附家人，"若未能全依正道，须顺俗情，从初七至终七，任设七僧斋。"北宋司马光在其《司马氏书仪》卷五《魂帛》里也谈到："世俗信浮屠诳诱，于始死及七七日，百日、期年、再期、除丧、饭僧、设道场、或作水陆大会……"。元明清三代，做七之风更是经久不衰。明人张萱在《疑耀》一书中写道："里俗人死，每遇七日，辄设奠，七七四十九日乃已。今国朝大臣谕祭，亦有七七，虽非通行古礼，但礼亦有之。人生四十九日而后三魂全，死四十九日而后七魄散也。七七之说盖本此。"至今在我国广大农村，做七仍是祭祀死者的一个重要仪式。

3、墓祭、祠祭和家祭仪式

死亡祭祀仪式，如果按祭地来分类，可分为墓祭、祠祭和家祭。其祭祀程式分别如下：

墓祭

墓祭是指死者的子孙、亲属朋友，携带祭品到墓地去祭祀死者。其程序是：

(1)就位，参加墓祭者按长幼顺序排列站立。

(2)降神，参加墓祭者在墓前跪拜，祷求祖先神灵来接受祭祀。

(3)上香，一般碑石左右各三支。

(4)燃蜡烛，普遍是直对着墓碑横着点三根蜡烛。

(5)烧纸钱，届时要呼唤死者的名称，请他来启用冥钱。

(6)献酒、肉等祭品。

(7)读祭文。

(8)修整坟墓。

(9)燃放鞭炮。

(10)礼毕。

祠祭

祠祭是隆重的祭祀，由宗族集体在祠堂祭祀全族的祖先。往往要推选族中长者为主祭人。祠祭前须先斋戒三日，祭前一日设位，摆设祭品。准备祭馔、祭品。次日开始祠祭，其仪式有二，二者大同小异。

其一，

(1)出主，请出神主牌位。

(2)燃烛，灵牌前点二支大蜡烛，堂前四周也要点燃蜡烛。

(3)设案。

(4)上香。

(5)跪叩。

(6)荐食。(进献食品)

(7)侑食。(奏乐助兴劝食)

(8)初献。(第一次献酒)

(9)再献。(第二次献酒)

(10)读祝。(祷告)

(11)三献。(第三次献酒)

(12)焚祭文。

(13)纳主。(将神主牌位送回原处)

(14)撤馔。(清理祭祀场地)

其二:

(1)序立。(祭祀者按长幼顺序排立)

(2)参神。(请出灵牌)

(3)浴洗。(以巾洗手)

(4)焚香。

(5)跪拜。(叩头,酹酒)

(6)进馔。(进献鱼、肉类祭品)

(7)行初献,奠酒。

(8)请读祝文位,请祝文。

(9)行亚献礼,奉馔。(献羹汤米饭等祭品)

(10)行终献礼,侑食。(正箸通斟各位之酒劝食)

(11)焚祝文。

(12)送主、礼毕。

由于宗族祠堂已经解体,故在目前祠祭已基本绝迹。

家祭

家祭是以家庭为单位在家里祭祀死者亡灵的活动,一般是在每年清明、中元或冬至日举行,也有逢本家近代祖先生卒忌辰设祭的,其仪式如下:

(1)就位。

(2)奉馔。

(3)酌酒。

(4)跪拜。

(5)焚纸钱。

(6)礼毕。

古代祭奠活动既有一定的规矩和礼仪，并且要求严格。首先是祭者诚信恭敬，即所谓："致其诚信，与其忠敬，奉之以物，道之以礼，安之以乐。"祭奠之前就要斋戒，要沐浴更衣，独居，不吃味辛气臭和荤腥食品，使祭者心神专注诚敬。祭的时候要恭谨。垂首弯腰，进献祭品时要诚心诚意，心地恳切，退下来时要低头垂手，顺温服从。进献的祭品要"新"、要"丰"、要"洁"、要"专"。总之，祭祀时时处处都要表现出一个"敬"字。

八、岁时祭祀仪式

在我国民俗中，无论何地，对去世的尊亲都必须做到：岁时有祭。现择比较正规的祭祀死者的时节阐述如下。

忌日祭

指每年在死者死亡的这一天所举行的祭祀仪式。这一天死者的亲朋好友或在墓地，或在灵前，甚或远在千里之外的亲朋也要赶回来，给死者烧香叩头，焚烧纸钱，供上祭品，诉说一年来的相思之情。

春节祭

除夕之夜要请祖宗灵魂回家团圆，其法多为到通衢大道烧纸呼唤祖宗亡灵回家过年。行祭者手捧点燃的香，堂屋中挂起祖宗的牌位，将香插入香炉，祖宗即已回家。吃年饭时，在祖宗灵前要摆供好酒肉糖果。中国人历来以坐北朝南为尊贵的位置，故祖宗的牌位必须是坐北朝南。春节下午还要举行墓祭。午饭后，全家族的男丁，负着修整坟墓用的工具，备好鸡肉鱼鸭和酒食等祭品，来到墓前，供上祭品，燃放爆竹。届时要把坟上的杂草清除干净，挑上新土，最后，所有上坟者手牵着手，围着坟墓走三圈，仪式即完毕。春节祭祀死者有二点要注意，一是参加祭祀者必须是男丁，而且犯法坐过牢的男丁也不能参加，妇女一律不能参加；二，所供祭品必须干净，甚

至不能让"不洁之物"接近，否则就会侮辱死者亡灵。初二的晚上要举行祭祀仪式将死者灵魂送走，其法是在牌位前进香，烧纸，如果是临时性的牌位要在烧纸时连同牌位一并烧掉。如果是永久性的牌位要立时收起，然后手捧香火，出门来到大道上，烧纸叩头，请祖魂升天。中国人除夕祭祀亡魂的风俗，是中国人极浓厚的敬祖先爱家人观念的反映，它说明中华民族是个极重感情和根本的民族。

上元节祭

农历正月十五日是为上元节，又叫元宵节。祭祀鬼魂是上元节的一项重要内容。道教认为：有三官大帝在主宰世界，这三官大帝就是上元天官大帝，中元地官大帝和下元水官大帝。天官大帝的生日是正月十五，从汉代开始就有在这天祭祀天官大帝的习俗。后来，天官大帝之名渐被忘记，上元节成为祭祀祖先鬼的节日。其法是在家内或祠堂焚香叩头，供奉祭品。

清明墓祭

农历清明这一天俗称鬼节、冥节、寒食节，是祭祀死者的重要节日。清明节主要是祭祖扫墓，这个风俗很古老，春秋时代就有。《周礼·春官·冢人》说："凡祭墓，为尸。"尸为神主之意。至今在许多农村，清明上坟，必在坟堆左立一石，题"后土之神"或"后土"，祈山神保佑双亲，祭墓还要做的事是为死者烧香，上供祭品，烧纸钱。接着是为坟堆培土，或者修坟立碑。祭完死去的亲人的坟墓后，也分出一部分食品，酒和纸送给左坟右墓，给邻居鬼魂一点安慰，免得他们来抢供品。关于清明墓祭的盛景，宋人高菊硐有《清明》描述，其诗曰："南北山头多墓田，清明祭扫各纷然。纸灰飞作白蝴蝶，泪血染成红杜鹃，日落狐狸眠冢上，夜归儿女祭灯前，人生有酒须当醉，一滴何曾到九泉。"清明祭祖还有一个重要环节，那就是这一天要"寒食"，家家不得生火。以此来祭奠亡魂。《荆梦岁时记》说："去冬节一百零五日，即有疾风甚雨，谓之寒食。禁火三日。"据人考证清明禁火是为了纪念春秋时代的介之推。介之推曾帮助晋文公

重耳复国，功成后，却躲入绵山避官。重耳多次请他出山都无济于事，只好放火烧山，想逼介之推出来，不料介之推被烧死了。这是农历三月五日的事。后人为了纪念介子推即在农历三月禁火一个月。可见清明禁火，一开始是祭祀介之推。久而久之，祭祀的范围和对象推广了，演变成祭祀死者的节日。

中元节祭

道教认为，农历七月十五日是中元地官大帝的生日，这一天为地官大帝的祭祀日。《道书》说："七月中元日，地官降下，定人间善恶，诸大圣普诣宫中，道士是夜诵经，十万大圣录灵篇。饿鬼、囚徒亦得解脱。"为了超度亡魂。丧家必须于道观、庙宇或家中，请僧道念经作法，多备祭品，祭祀一番。佛教则认为中元节祭鬼起源于目连救母的故事。目连比丘见其亡母在饿鬼中，即以钵盛饭往饷。其母食未入口，化为火炭，遂不得食。目连大叫，驰还白佛。佛言："汝母罪重，非汝一人力所奈何，当须十方众僧威神之力，至七月十五日，当为七代父母，现在父母厄难中者，具百味五果，以着盆中，供养十方大德。"佛勒众僧，皆为施主咒愿七代父母行禅定意，然后受食。是时目连母得脱一切饿鬼之苦。目连白佛："未来世佛新弟子行孝顺者，亦应奉盂兰盆，为盂兰盆，为尔可否？"佛言："大善。"与佛教有联系的中元节的祭祀仪式有三个重要程序：一是放焰口，就是要解放饿鬼，以防止祭祀祖先的食物被饿鬼吃掉而使祖先受饿，成为饿鬼中的一员。二是放河灯，将灯盏放到河中使之顺水流走。农村乡民无力弄到那么多的灯盏，则用西瓜皮做灯盏，内放灯捻到河中点燃。据说这是为在黑暗中的鬼魂照路。夜晚登高望去。荒野村寨中点点灯火，漂流不定，恰似一片鬼域世界。三是有钱人家在此日要延请僧道超度先辈亡魂，一般人家也要焚烧纸钱和祭品。如此死者就能升入天堂或顺利地进入轮回。

下元节祭

道家认为，农历十月十五日，是水官大帝的生日，这一天水官

大帝要检阅鬼魂们，确定鬼魂的善恶和升转，因此，为了使祖先的亡魂得福，这一天孝子孝孙们必须举行祭祀仪式，烧香叩头，供奉祭品，延请僧道作法念经，以求死者亡魂成仙或尽快进入轮回。

中国祭祀仪式，古今多有变迁。据邓子琴《中国礼俗学纲要》，丧葬祭祀仪式主要有以下七个方面的变化。一是，古代几筵立尸，后世则设灵牌或绘像；二是，古代焚萧灌鬯，后世则焚香奠酒；三是，古代藏币，后世则焚纸钱；四是，古代祭祀，男女宾客共为之，后世无宾客，且有男无女；五是，古代受礼有辞，后世受胙无辞；六是，古代祭有等级，后世则普遍为之；七是，古代吃饺有次第，后世则同饺之。然而敬祖灵、求福佑之心大体一致。

一、现代死亡祭奠礼仪

现代死亡祭奠礼仪指的是现今机关事业单位、厂矿企业干部职工及城市居民普遍采用的丧葬祭奠礼仪方式，其程序如下：

临终

病人临终的时候，家属或单位派员守护在一旁，死后即移尸太平房。

送殡仪馆

丧家用电话通知殡仪馆或死者生前所在单位派车接送死者家属护送尸体去殡仪馆。由馆方专业人员为死者修容更衣，使死者保持安详整洁的仪容，以减轻亲友悲痛之情，同时进行冷冻防腐。

亲属带孝

一般只是死者的近亲带孝，按死者性别男左女右以黑布缠于一臂，不再穿孝服戴孝帽了。

报丧

通知近亲好友，使能奔丧。

发出讣告

人死后两三天内向亲友和社会报告死者姓名、死亡原因、时

间、地点和举行追悼会或向遗体告别仪式的时间、地点。

举行追悼会

追悼会会场要布置得庄严肃穆。会场正中墙上悬挂蓝布横额，上贴“×××追悼会”。两侧摆放花圈和悬挂挽联、挽幛，花圈中贴一个较大的奠字，两边分别挂上死者头衔和送花圈者具名的长白条纸。参加追悼会的人要臂带黑纱或胸佩小白花。追悼会仪式一般为：

(1)追悼会开始，全体肃立。

(2)奏哀乐，鸣炮。

(3)向遗体致敬、默哀。

(4)单位领导致悼词。

(5)宣读唁电、唁信及送花圈、挽联、挽幛的名单。

(6)家属代表讲话。

(7)向遗体告别，列队慢步经遗体前并鞠躬。

(8)奏哀乐，鸣炮，散会。

火化

举行追悼会或向遗体告别后，即进行火化。

骨灰处理

火化之后，将少许骨灰盛入骨灰盒内的塑料袋中，再装入骨灰盒里。骨灰盒可寄放在殡仪馆专设的存放大厅内，也可以带回家中保存或营建坟墓安葬，有的则埋入公共墓地，有的遵照死者遗愿将骨灰撒向祖国江海大地。

家中纪念

追悼或向遗体告别并火化之后，丧事即已办告一段落。遗属清理挽幛、挽联及其他祭品，分给子女留作纪念和作为日用物品。一般在家中厅房悬挂饰以黑纱的死者遗像作为纪念，保持一年。

清明祭扫

每到清明时节，亲属到殡仪馆看望和擦净骨灰盒，以表对先人

的思念，也有将骨灰盒从厅堂领出置于空地上，以死者生前喜爱的菜肴饭食进行祭祀，并鸣炮鞠躬致敬。也有作跪拜和烧化纸钱的，但为数较少。祭祀完毕，仍送回大厅存放。如果是已埋入坟中，则到墓地进行扫墓祭墓。

五、死亡祭祀之禁忌

在中国的丧葬祭祀活动中，为了达到祭祀的效果和目的，人们设计了许多禁忌规约。这些禁忌规约，都是不能违反的，否则就认为会触怒祖灵，祖灵就会对祭祀者施灾降祸。如果能够恪守各种禁忌，祖灵就会保佑子孙后代。

1、祭者禁忌

参加祭祀的人是有所禁约的。许多民族，例如彝族、苗族、怒族、叶车族、傣族、佤族、哈尼族、鄂伦春族、汉族等都有禁忌女人参加祭祀祖灵的仪式。祠祭不准女人进祠堂，墓祭不许女人上坟山。俗以为女人上坟祭祀死去的祖先，意味着家中无男子，会招致绝子绝孙。犯了罪被处以刑罚身体因此而留有残疾者禁忌为父母送葬，禁忌上坟祭扫。因为这样会"惭负先人"。孔子说："身体发肤，受之父母，弗敢毁伤。"被刑为徒者，愧负刑辱，深自刻责，所以忌上坟祭祖。再者，又恐祖先亡灵见子孙被刑，痛惜感伤，不忍监祀歆享，所以禁止被刑为徒犯的子孙祭祀祖宗。汉族禁止任何不洁的人参加祭祀，包括有月经的女人，孕妇，产妇，寡妇，甚至连祭祀期间行房事者也不能参加。鲁迅在《祝福》里所描述的祥林嫂，由于几任丈夫都先后亡故，被视为"不洁女人"，鲁家在祭祀祖先的时侯，把她当成"祸水"防范，连祭祖用的碗盘也不让她碰。女人之不准参加祭祀祖灵，是旧社会妇女地位低下在死亡文化中的一个体现，民俗以为让不洁者参与祭祀，就必然要失去祭祀的诚意和效应，祖宗的灵魂

会怪罪，降下灾厄。另外祭祀祖先，切忌请人代劳，不可转假他人之手，只有亲身供祭祖先，祖先才会高兴地享受祭品。

2、祭时禁忌

人死埋葬之后，回到家中要立即给家神上祭，以安慰亡灵。汉族旧时墓祭新死者，一般于春季的第一个戊寅日前。该日为天赦。俗谚说："新坟不过赦"。迷信者又以祭扫应避太岁。古代《葬书》说：太岁压祭主本命，故而禁忌在这一天祭祀新坟。后世祭祀死去的祖先，有了俗定的时日，一般在年节，清明、七月半、忌日等日子。初丧时的祭祀又多以七数为期，逢七必祭。但在家中祭祀祖宗的牌位，虔诚者可早晚随时祭典，关键的是，祭祀一定要遵从时日，而且要持之以恒。如果三天打鱼，两天晒网，对祖灵想起来了就祭祀一番，想不起来就不祭，那是会得罪祖灵的，是对祖灵的不恭敬，不笃诚。祖灵肯定是要怪罪的。至少，当你真正有了灾难的时候，再求祖宗灵魂保佑，祖灵是不会应允的。不但祭祀要及时，而且还必须做到祭祀准时。在忌日、时节里拜飨祭祖，俗以为不能推迟时日，如果移前几天，还可通融，但拖后三天举行则万万不可。否则，祖上等了三天，还见不到有吃的有喝的供上来，便会对儿孙们失望，往往会叹口冷气而去。这口冷气，是"穷气"。家，便可能就要被这口冷气叹穷了的。七七之祭典，也有许多讲究。河南、山东、浙江等地都忌讳"四七"到坟上去祭祀，大约是忌讳"四七"与"死七"相谐音的缘故。河南等地还有祭七避子嗣的风俗。如果死者有子一人，则一七不祭；有子二人，则二七不祭；有子三人则三七不祭，直至五七为满。否则对子孙不利。山东一带还有"犯七"之说。是讲逢七祭之日。正好赶上农历的初七、十七、廿七等明七，或撞上农历十四、二十一、二十八等暗七的日子。俗以为这是不吉利的，必须在祭祀时，往坟上插一白旗，以驱赶邪恶。避开讳忌。清明是很重要的祭典日，这一天不管如何忙，都必须上祖坟祭祀。《中华全国风俗志》说："清明

日各家扫墓。如有新丧者，必于春秋社前三日上坟致祭，焚化纸钱，谓之赶社。俗谓过社日之后。如不上坟，死者即为敲扑也。"总之祭祀必须经常保持和遵守时日，否则就不能达到祭祀的目的，而且还会受到灾难惩罚。

3、祭仪禁忌

上坟烧纸时，不能用棍棒挑动冥钞，恐将冥钞挑碎，祖灵不好使用，如果有的冥钞烧去一半，剩下一半未燃尽，也忌讳重新丢进火里去烧。俗以为，这留下的一半会变成钱财，是给活人用的，意思是祖上想着子孙们。又说这一半叫"子孙板"，只能留下，不能再烧掉，否则，子孙要绝。上坟烧纸，要专心专意，不能捎带着办其它事情。否则冥纸到达不了祖灵手里。对新葬者第一次上坟祭祀，必须围着坟墓走三圈，回家时必须从其它道路返回家中，禁忌走来时的路。据说是为了防止死者的亡灵走出坟墓，跟随孝子们一同返家。黑龙江一带，葬后的三天里，家人每天晚上都要到墓地里送灯祭祀。据说不进行灯祭，死者晚上是要害怕的。点灯的火柴必须是自己带的，忌讳借别人的火柴用。俗说借来火柴点着灯，祖灵也是看不见光亮的。人们敬祖的心愿完全是依照着敬人的形式来表达的，如果某种行为对活人是不尊敬的，那么在祭祀仪式的过程中，就不能把这种行为施用于死者。特别是老年死者，更要毕恭毕敬。如切忌以手指划着灵牌或遗像，好像是指着祖灵的鼻尖数落似的，有轻蔑之意，将对鬼魂构成不敬之罪。在祖灵面前禁忌大声喧哗，发出笑声和放屁，要叩头致敬，焚香燃烛，表示默哀。

4、祭品禁忌

祭祀的礼品，如果是女儿抬送来的要全部收留，禁忌退回其中的一部分，丧葬祭祀时，如果碰到了佛僧，道士，尼姑之类的人，必

须将祭品的一部分与之饮食。俗以为这样做可以减轻死者的罪孽，使之升入天堂。否则，对亡灵不利，或将使之入地狱。一般来说，凡是人们自己食用的肉类、谷类、水果、酒等，都可献祭给祖灵，而那些人们自己不食用的，也多数是禁忌献祭神灵的。比如，汉族一些地区，民间一向禁食牛肉，狗肉，以为它们可以耕田，看门，是有功劳于人的，所以不忍心食之。既然人都不吃，就更不能用来祭祀亡灵了，否则亡灵会怪罪祭者无礼。同样狗肉在东北地区……以及图腾在图腾信仰地区也都是禁止用作祭品的。虽然，普通人吃食，但知道某种食物是死者生前不喜欢吃的，也应该禁止用作祭品，以免影响亡灵的胃口。祭品要力求"全"，有头有尾，带皮带鳞，以表示对亡灵全心全意。无皮无鳞的东西，一般也忌用作祭品。比如鳗鱼、鳝鱼等是不能做祭品用的。鳝鱼不能做祭品，还有一个原因，就是因为它的尾巴是渐渐小下去的尖尾巴，民间又称之为"绝尾巴"。"绝尾巴"意味着绝后，是没有子孙后代的象征，所以是不可做祭品用的。江苏等一些地方，祭祀死者时，禁用带"豆"字的食品作祭品，俗信"豆"与"斗"谐音，用豆祭祀死者，会导致死者的家属、子孙在未来的日子里争斗不休。在南方的一些地方，禁用冬瓜和苦瓜作为祭品。因为冬瓜清淡无味，祖先尝不出味道，饱不了口福，会责怪子孙轻待他们。而苦瓜味苦，俗以为以此祭祖，会导致家运贫苦。有的地方禁忌用茄子祭祀死者，因为民间有"茄子像吊死鬼"的说法，害怕以此作祭品，惹恼了祖灵。祭品一般只能摆八样或六样，忌讳摆五样或四样。因为用五样，则要出"忤逆胎"，用四样会出"叫化子"，对祖灵都是不恭敬的。祭品要新鲜，干净，完整。畸形和非宰杀而死的兽禽之肉，被视为不洁之物，不能用来祭祀死者亡灵，否则，亡灵会认为祭者是对它进行侮辱。祭品要贵重，一般要求鸡、肉、鱼三牲，一些普通的食物或价格低廉的食物是不能摆上死者的坟墓或灵牌之前的。否则亡灵会怪祭祀者小气。野生水果和外来果品，如杨桃、番茄等也不能作祭品。祭祀死者的食物，禁忌在祭祀

之前被人食用过。同为祭品应由祖先亡灵享用过后，子孙们才能食用。如果子孙们先食用，亡灵势必会认为子孙们用“吃剩下的”来祭祀它，这是对亡灵的最大不敬。祭品的制作一定要家庭主妇亲自操作，制出的祭品要绝对干净。三牲中一般来说鸡要用活的，鱼要用带鳞，猪肉上要带几根黑猪毛，以示为“全三牲”。有些少数民族的祭品，一定要用一刀杀死的禽兽之肉，否则认为不吉利。民间还以为拜飧祭祀的菜肴应该是热气腾腾的，因为亡灵享用食物只不过是享受食物之精气。热气腾腾，香气扑鼻，亡灵享用起来就十分方便。民间祭祀后的食物，一般都要收起来拿到灶上放一放，然后，才让活人吃，据说，不这样做，人们吃了便会变成呆子。有的地方“关三”用的祭品带回来后，丧家不能享用，只能平均分给村上的每一户。据说，这种祭品丧家吃了会患病，只得由别人吃，别人吃了则会聪明，健壮。总之，祭祀中的禁忌多种多样，这些禁忌既增添祭祀的神秘色彩，也提醒人们对祭祀慎重。正是在这种充满迷信色彩的气氛中，祭祀者的头脑中才会充满了各种各样的幻觉，他们的整个心身都被麻醉了。

三、祭地禁忌

汉民族及其他民族对祖灵的墓地和安置列祖列宗位牌的祠堂都十分崇敬。崇敬祖坟是因为人们以为，祖坟的好坏能够直接关系到后代人的穷达寿夭、贫富凶吉；崇敬祠堂则反映着人们“乞福于祖灵”的信仰观念。这二个地方都是祖灵出没的地方，因而在祭祀之时忌讳乱说，乱坐，乱摸，乱动。由于重男轻女的思想和女人不洁观念的存在，祭祀祖灵的地方往往禁忌妇女进入。《中华全国风俗志·湖南》说：“苗族人祭祀死者时，祭后插标于门，不许他人进入其家。若不知而入，谓惊其鬼，必勒入者偿所费之数，复祭如前而已。”祭地还不能随便动土，砍伐，钉楔。汉族的“风水”就有这一说，认为祭地的土坎、山坡为“土脉”是死者灵魂的归宿地，神圣不可侵

犯，否则会断龙脉，得罪祖灵，会遭报应。墓地作为祭地，是不能在此随便大、小便的。否则是要生病的。祭地禁忌的例子很多，其用意无非是为了保障祭忌重地有一个神秘的气氛和一种神圣不可侵犯的尊严，以显示人与神之间的联络和沟通，使祭祀活动在虔诚、庄严的气氛中进行。

6、祭器禁忌

祭祀的器具包括死者的灵牌、像片、祭祀的用具、法师的法衣法器等等。这些，都是举行祭祀时要用的，因而都具有神圣的性质，也就是说，它们具有禁忌物品的意义，一般来说都是不能随意触摸碰撞的。白族人家中供奉的祖先的牌位，如果平时倒掉了，也不能随便乱动，必须要等到初一或十五才能移动、摆好。汉、满等许多民族家里供奉的灵牌都禁忌乱摸乱动，否则，便认为是对死者的侮辱。台湾一带有禁忌用苦苓木制作供桌的习俗，人们认为苦苓木名带一"苦"字，恐于祭祀的效果不到。有的民族在祭祀死者、超度亡魂时，需要用法衣、法器，如做七时和尚用的木鱼，道士穿的道袍，要绝对禁止被污血等不洁之物所污染，也不准妇女触摸，否则会失去灵验。东北蒙古族祭祀主持人所穿的神服，所用的神鼓，在祭祀之前要焚香圣化之，祭后也要用香熏染，这些法器平时不能用，也不能随便带它外出。汉族祭祀时未洗手禁忌接触供桌上的香炉、烛台、花瓶杯盏等器，更不能触摸司祭人所用的法索、剑符等。否则祭祀就要失效。祭祀时还禁忌跨越祭祀所用的一切器具。否则，就像在神灵面前拉屎、撒尿、吐唾沫、辱骂祖灵一样，是对祖灵的侮辱、亵渎。祖灵不但不会领供祭之情，还会怪罪人们，惩罚祭者。

7、祭事禁忌

死者下葬后的最初几天，必须在灵牌前一天到晚供奉酒食，并

焚烧金银纸箔和纸钱，使死者在冥间衣食不乏。相传，人葬后三天内尚不能马上到达阎王处，暂息本地土地庙中，这三天内，家人每夜还得往土地庙送饭一次，并多烧纸，供其路上用，否则亡灵会闹得举家不宁。守灵期间，必须每天三餐行祭，酒肉相供。家族及亲友来祭奠时，祭奠时必须从筷筒里取一双筷子折为两截，一半放回筷筒，一半摆在供桌上，表示与死者分而食之，否则是要倒霉的。做七，头七一定要格外重视，大意不得，因为这是首次大规模祭祀死者，万事看开头，开头不好，亡灵会怪罪的。再则，此日是死者上望乡台眺望家乡的日子，所以极为虔诚隆重，稍有不敬，死者即能发觉。因此这一天死者家属大多通夜不眠，身穿丧服，战战兢兢，唯恐亡灵不满而降下灾祸。"六七"应由亲戚做，以应"六七不吃家乡饭"的习俗。这一天亲戚从家里带来各色食物祭品、金银锡箔赶到丧家，供祭于灵前。"七七"要由儿女们一起办，而且应由女儿唱主角，嫁出去的女儿回家与兄弟一起祭祀父母，这对死者是很大的安慰。而且，如碰到刚好是女儿婚嫁的日子，做女儿的还须特别祭祀一番，否则必遭惩罚。汉族古代，家中死了人，守丧期间，大臣不能从政，国君三年不呼其门。男子去冠，把头发束成髻形，上系麻绳，手持驱鬼辟邪的哭丧棒守卫灵前，直至丧期结束才能折断，并扔于人们看不到的地方，以表示对死者的悲哀之情。丧期之内，只能穿白色孝服，不能着有色彩的衣饰，三年内不能成亲，不能贴春联，不饮酒吃荤，不近女色，不作乐，不访友等，成为死者亲属守丧祭祀的规范。苗族下葬当天，死者家属不能搬动石头，恐怕压住亡灵，第三天要割肉去灵前祭祀。死者之子一月内忌耕作、赶场和过桥。次年二月在家中祭奠死者，祭完后全都要躲进山洞。塔吉克人落葬三天内不能动炊火，死者家属的伙食全由邻居供给。西藏米林县珞巴族博嘎尔人，父母死后，子女一年内不准戴耳环和其他装饰品，不能结婚。丈夫死后，妻子一年内不能剪发，额前刘海上系一条红色毛线，一年后去掉，才能嫁人。高山族妇女在丈夫死后，如要再嫁人，

必须举行一种祭祀仪式。要准备丰盛的祭品放在死者的灵牌前，用一根丝线，一头系着死者的灵牌，一头系着生者，生者手撑雨伞，在灵牌前跳着，唱着："不要等我，不要找我，我到别处去了；不要怪我，不要恨我，我到别处去了。"然后，把丝线扯断，一溜烟跑开，就算解除了婚约，可以重新嫁人了。否则不举行祭祀仪式就嫁人，那必遭亡灵化成的恶鬼的惩治。

六、居丧制度

居丧，或称丁忧、守丧，是人们为了表达对死者的哀悼之情而产生的一种习俗。随着历史的发展，在居丧习俗中形成了一整套的禁忌，同时，儒家因政治目的要求，对居丧产生了浓厚的兴趣，并加以利用，用礼制和道德的形式，引导人们遵守等级化的居丧制度。

1、儒家居丧制度的内容

从有关文献来看，儒家的居丧制度，大致规定了以下几个方面的内容。

饮食

儒家有关经典规定：父母死，子女必须绝食三天，同样国君死，臣子们也必须绝食三天，这早在《礼记》中就已提到了。《礼记·问丧》说："亲始死……水浆不入口三日。不举火，故邻里为之糜粥以饮食之。"《礼记·丧大记》载："君之丧，大夫、公子、众士皆三日不食。"三天以后，孝子们可以进食，不过仍然限制很严，每天早晚只能吃一溢米制成的粥。《礼记·间传》说："父母之丧，既殡，食粥，朝一溢米，暮一溢米。"据考证"溢，一手所握也"。犹如今天的一把米。下葬之后，只能吃疏食米饭，饮喝汤汁之类，不能吃蔬菜水果。对此《礼记》规定说："父母之丧，既虞、卒哭、疏食水饮，不食菜果。"到死后一周年以后，家人才可食蔬菜、水果。到父母死后两周年，《礼

记》规定才可吃酒肉。

居处

在《礼记》、《仪礼》等儒家经典著作中，对服丧者的居处也有严格而细致的规定。未葬之前，孝子要居住在门外的庐舍里。为什么要这样做呢？郑玄解释为："亲在外在土，孝子不忍反室自安也。"很显然这样做是儒家仁孝不忍之心的体现。此时的庐舍只用茅草遮掩，不涂泥。就寝时不能用席子，而只能代之以用草编成的垫子，并以土块作枕头，且不脱绖带而睡。既葬之后，可以将庐屋四周草墙涂上泥土，以避风寒之苦，但涂时只能在庐舍隐蔽之处施土，不能涂在明处。这时居丧者可以垫席子睡觉。一周年后，居丧者可住门外的旧屋中，二周年后，移居正寝，但仍然不用床铺。二周年零一个月后，才可以在床上睡，与平日起居生活趋于一致。

哭泣

儒家对丧事中的哭泣之节也比较重视，并有明确的规定。《仪礼》规定：始死未殡之前，要哭声不绝，下葬之后，百日之祭前，要每天早晚在门外哭一次，在屋内因思忆则可即时哭，一周年之后，就不需要朝夕哭，或十日或五日哭一次即可。二周年以后，则可以与平时一样不用哭泣了。

容体

儒家对居丧时的容体也有具体的规定。首先在衣着方面要求居丧期间不准穿红、绿、黄等鲜艳色彩的服装，而要做到衣衫不整，质料越粗，制作越简陋，越能表明孝心。一般规定居丧期只能穿麻布衣。《礼记》规定，居丧者的容体必须要做到有哀痛之情。要体瘦而面深黑，不能有高兴状，更不能在居丧期间发胖发福，否则会被认为不孝。因为："有大忧者，面必深黑。不动于喜乐之事。"由此可见，儒家追求的哀容是在讲究内在情感表露的同时必须要与外在的容体相配合，即所谓"表里如一"，如果"居丧而不哀，在戚而有嘉容"，则是一种非礼的现象，应当深恶痛绝。

言语

《仪记》等经典对居丧者的言语也有严格的规定。主要有："父母之丧……非丧事不言""三年之丧，言而不语，对而不问""居丧不言乐"等等。这就是说，居丧时人们的言语应该不加以文饰，与丧事无关之事一律不谈，尽可能保持沉默。以此来表达对死者的"思慕心情"。

行为

除上述外，儒家对居丧者的其他行为也有严格的规定。如《礼记》云："凡丧，小功以上，非虞、祔、练、祥，无沐浴。""父有服，宫中子不与于乐。母有服，声闻焉，不举乐。"另外还严格禁止在丧期之内操办婚嫁喜事，禁止夫妻同居，有官职者必须解官居丧。

二、居丧制度的演变

上述制度在先秦时就已相当完善。以后中国历代封建王朝都加以推行。当然，由于居丧制度本身有人体机能无法忍受的礼节，特别是花天酒地、寻欢作乐的统治者，要求他们在居丧期间不饮酒食肉，夫妻不能同居等，这是无法接受的。所以，历代违反居丧制度而受罚者也屡见不鲜。

秦始皇开始以法令的形式规定臣民一律为天子服丧三年，在服丧期间不准饮酒食肉、嫁女娶妇。西汉初年，汉高祖刘邦承袭秦制，"率天下为天子修服三年"。汉武帝时，居丧制度在上层社会中开始严格执行，违制者即使是王室诸侯也要受到严厉的惩罚。例如汉武帝元鼎元年，隆虑侯陈融、堂邑侯陈季须因在母丧期间奸淫妇女，被令服罪自杀；元鼎三年，常山王刘勃也因在为父服丧期间奸淫、饮酒，被削去爵位，发配房陵。汉昭帝死后，昌邑王刘贺继承皇位。刘贺在居丧期间，毫无"悲哀之心"，当昭帝的灵柩还停 放在前殿时，他居然让随从击鼓、吹歌、演戏。他还偷吃祭灵用的供牲食品和美酒，并在居丧期间与宫女淫乱。这种违犯居丧制度的行为，引

起了朝廷上下的一致不满，即位不到一个月刘贺就被废去了皇位。

东汉时期，居丧已成为朝野上下的普遍风尚。王室的东平王、济北惠王、任城王等，都因居丧如礼、寝苫三年而受到褒美和增封。同时对违礼者也给予了一定的处罚，如安帝元初五年，赵惠王刘乾因居父丧私下纳妾淫乐，被削到中丘县封地。在统治者的倡导下，为父母守丧已成为官僚士大夫的普遍风尚，胡广、薛包、黄琼、鲍昱等就是当时的代表人物。

魏晋南北朝时期，虽然朝代更迭频繁，政局动荡不安，但居丧制度却依然风行不衰。为了推行儒家礼制，统治者首先用法律强制官民实行终丧。如《北魏律》规定："居三年之丧而冒承求仕，五岁刑。"晋元帝时庐江太守梁龛因居父丧奏乐宴客，被人告发，免官夺爵。执行起来也还算严格。

唐朝时期，居丧制度进入了全面法律化阶段。唐律对违犯居丧制度的罪行及其量刑和处罚办法，都有了明确的规定。具体来说在匿丧、居丧嫁娶、居丧生子、居丧分家产、居丧求仕、居丧不解官等各罪项，都描绘了可量度的犯罪标准和处罚条例。而且，唐律还把违犯居丧制度列为"十恶不赦"的罪状之一。从有关唐代的文献来看，统治者对居丧之礼的推行是比较着力的，违制者发现得比较少。

宋朝的《宋刑统》对居丧制度的法律规定与唐律如出一辙，没有什么变化。宋代的一些士大夫确实按制度行居丧之礼。如北宋司马光在故乡涑水为双亲"执丧累年，毁瘠如礼"。程颐也是主张"居丧不饮酒食肉"，张齐贤居丧期间，绝食七天，七天后每天吃粥，终丧三年之内不食酒肉、蔬果，被当时士大夫树为典范。然而，从宋朝开始，社会上居丧非礼的现象十分严重，层出不穷，有愈演愈烈之势。关于这一点司马光在《司马氏书仪》中说道："今之士大夫，居丧食肉饮酒，无异平日。又相从宴集，腼然无愧，人亦恬不为怪。""至鄙野之人，或初丧未敛，亲宾则赍馔酒往劳之，主人亦自备酒

馔，相与饮啜，醉饱连日，及葬亦如之。甚者，初丧作乐以娱尸，及殡葬则以乐导辒车，而号哭随之。”可见，儒家的居丧之礼开始败坏。

明朝对居丧制度作了较大规模的修改，在对居丧者的要求和惩罚上放宽了许多。首先，《大明律》取消了“居丧生子”的规定，认定居丧期间生子不算犯罪。其次，压缩了居丧的亲属范围，《大明律》规定居丧范围仅限于父母、丈夫和期亲尊长。第三，减轻了量刑幅度，对违犯居丧之罪的处罚，同唐代相比，明代对各罪大都减轻二至七等。明朝关于居丧的最高刑罚，为徒一年加杖六十。第四，明律规定禁止丧事设斋作醮，以减轻居丧者的负担。

清朝居丧制度的规定与明代相同。但明清两朝统治者对居丧制度的修改并没有达到预定的目的，社会上居丧违礼的现象仍然日甚一日，至清末严格执行居丧之礼者基本上可以说是没有其人。《红楼梦》卷六十三、六十四回载，贾珍贾蓉父子二人在居贾敬之丧期间，调戏尤三姐，甚至想父子二人共同占有尤三姐。这一描写真实地反映了当时社会上官僚士大夫的居丧生活，至近代的居丧，只不过是穿几天孝服而已。

三年之丧

关于居丧的时间长短，在中国历史上有过激烈的争论，但普遍以三年为期。子为其父母，臣民为君王守丧三年，为儒家定的制度。《礼记·三年问》说：“三年之丧，人道之至文者。夫是之谓至隆，是百王之所同，古今之所一也。”那么，守丧之期为什么要定为三年呢？据孔子解释：儿女生下地来，三年以后才能完全脱离父母的怀抱，所以为了报恩，纪念死去的父母，就应该为父母守丧三年。三年之丧最早可追溯到唐尧时代。《尚书·尧典》有“百姓如丧考妣，三载，四海遏密八音”的记载。说明早在原始社会末期，我国就有较完备的三年之丧制度。

从考古材料和文献记载来看，三年之丧在先秦时并未通行，当

时的丧期因人、因时、因地而有差异，并无统一的规定和限制。比如，唐尧死后，百姓守丧三年，而《礼记》记载："舜葬于苍梧之野"。孔颖达在解释这句话时说："古之葬者，厚衣之以薪，葬之中野，不封不树，丧期无数。"可见舜死后臣民守丧并无时间限制。《春秋》载，鲁国在当时，也未行三年之丧的制度。这一点值得我们注意，因为古有"周礼尽在鲁也"的说法，鲁之未行三年之丧，说明周亦未有三年之丧的礼制。

大约到了春秋后期，由于孔子、荀子、孟子等人的鼓吹、宣传，三年之丧首先在儒家中实行。孔子认为，孝的标准就是"敬"和"尽礼"，具体表现为"三年无改于父之道"。孟子要求弟子们遵从和倡导"三年之丧，齐疏之服，糜粥之食"。从此三年之丧成为儒家礼制，并得到孔孟弟子的推行。孔子死后，弟子们为其守丧三年，然后相诀离去。子贡又置庐冢上，过了三年居丧生活。孔子弟子高柴为父母守丧，也是泣血三年。不过此时三年之丧制，仍未在社会上通行。

汉代，随着儒家思想为主体的社会意识形态的确立，三年之丧制度开始在社会上层推广实行，并纳入了皇家丧礼之中。汉初各代统治者都力倡三年之丧。并以诏令形式多次规定臣民务必实行三年之丧。东汉时期，三年之丧在社会上已蔚然成风。诸多的史料记载可以证实这一点。《后汉书·韦彪传》说："彪孝行纯至，父母卒，哀毁三年，不出庐寝。服竟，羸疾骨立异形，医疗数年乃起。"《后汉书·鲍永传》说："永迁杨州牧，会遭母忧去官。"《后汉书·廉范传》曰："范，京兆杜陵人。父遭丧乱、客死于蜀汉，范遂流寓西州。西州平，归乡里。年十五，辞母西迎父丧归葬，服竟，诣京师受业。"《后汉书·刘平传》说："拜济阴郡丞，太守刘育甚重之，任以郡职，上书荐平。会平遭父丧去官，服阕，拜全椒长。"《后汉书·江革传》说："建武末年，与母归乡里。母终，至性殆灭。尝寝伏冢庐，服竟不忍除，郡守遣丞掾释服，因请以为吏。"《后汉书·和熹邓皇后传》云："后父训，永元四年，当以选入。会训卒，后训卒，后昼夜号泣，终三年不

食盐菜。憔悴毁容，亲人不识之。"《汉律》规定，行三年之丧成为选举仕进的一种资格。至此，由于儒家和统治者的反复倡导、宣扬，三年之丧制已深入人心，成为"天下之通丧"。作为一种制度，三年之丧也牢固地建立起来了。

此后，儒家的三年之丧制度一直被历代统治者列入丧制及法律之中。如唐《开元礼》、《唐律》，宋《政和礼》、《宋刑统》、《司马氏书仪》、《朱子家礼》、《明会典》、《清会典》，均把三年之丧定为"天下之通丧"。虽然历代对长丧、短丧的议论始终没有停止过，但三年之丧的制度始终作为一种社会规范在社会上强制推行。二千多年来，儒家借政治力量，实现了三年之丧的主张，也奠定了中国伦理社会秩序的基础。使得"慎终追远"的观念深深植根于中国民众的心中。

七、死亡祭祀之意义

1、人生的精神补偿

在人类还无法完全认识与控制大自然以前，鬼魂祭祀所体现的无疑是人类对自然的敬畏与崇拜。在人们的心目中，人的命运牢牢地掌握在冥冥阴间的鬼魂手中。人们在强大的自然力面前，往往感到自己的渺小与无力，倍觉人生短暂，朝不保夕，灾难重重，对未知世界的恐惧并由此引发对未来世界的神秘感，促使人们到精神世界那幻想的偶像中去寻求心灵的寄托与慰藉。从这个意义上讲，鬼魂祭祀也便成了一种对人生的精神补偿。祭祀鬼魂，总会得到鬼魂的关照，如此，精神上稍得安慰。民间这种信仰根深蒂固，文献资料也屡有记述。如《本事诗》记载了这样一个故事：唐朝开元年间，幽州有一位衙将姓张，妻子孔氏，生了五个孩子。孔氏死后，张某又娶李氏为妻。李氏凶悍，虐待前妻之子。前妻之子不堪苦楚，到生母坟前祭祀哭诉。忽见母亲从坟中出来，一个个抚摸自己的孩子，和孩子们相对哭泣，又拿白布题了一首诗让孩子们回去交给丈夫。

那诗写道："不忿成故人，掩涕每盈巾。死生今有隔，相见永无因。匣里残妆粉，留将与后人。黄泉无用处，恨作冢中尘。有意怀男女，无情亦任君。欲知肠断处，明月照孤坟。"孩子们把诗拿回去交给了父亲。张某看了前妻的诗也哭起来，向节度使控告后妻虐待子女。节度使奏朝廷，朝廷批示：将后妻李氏打一百板流放岭南。从此，无母的孩子得到了幸福。举行鬼魂祭祀就是如此，使人总觉有一个冥冥中的保护神。为了求得这种精神支柱，人们按照现实生活中的社会形象，设计出了一个由十殿阎王为首的鬼域世界，那里既主宰人世界各色人等的福禄寿命，同时也对人们生前的善恶一一予以报应。相信公理存在于阴间，有冤的诉冤，有罪的受罪，欠债的还债，欠钱的还钱，欠命的还命，这是何等的痛快！那么在人间飞扬跋扈的人，在人世间百姓拿他们没办法，但可以通过鬼魂来惩罚他们。人们传说杀人不眨眼的秦将白起被阎王处罚世世为畜生挨刀杀之苦，奸诈无比权术用尽的曹操在地狱受罪，权倾朝野谋害忠良的秦桧和他的夫人被阎王捉拿归案……在鬼魂的世界里，人们伸展了在人世间伸展不了的平等愿望，清算了世间的仇恨和不平。

二、寄往天国的祝福

死者一咽气，生者就在忙于祭祀，为死者在阴间的幸福创造种种条件。人一死，便要将死者用的枕头拆开，扔至地下，同时拆去帐幔，目的是不让死者堕入天罗地网，来世不得超生。接着就要将珠宝或米饭置于死者口中，以免来生贫穷或饥饿。江西一些地方，在穿好寿衣后要封上两包银钱分握于死者的两手之中，认为可福荫子孙，使家族富庶昌盛；北方则多用白面作小饼、小棒握在死者手中，称为"打狗饼和打狗棒"，因为死者在去阴间报到的路上，要经过"恶狗村"，持此在手，可顺利经过恶狗村。人刚气绝，还得赶紧用棉纸，拈成纸灯花，醮上香油，从灵前点起，一直至大门外头，称作引魂灯，有的地方又有烧引魂车的礼仪，广州则由家人各执一炷

香，跪下哭送，称为“引魂香”。正式入敛时，得将绊脚丝解下，否则托生后便不能走路，或者来世不能鹏程万里。入棺后，由孝子用新棉花或新布蘸温水为死者擦洗一下眼睛，称为“开光”。据说，这样做就能使死者来世光明，否则会转生成盲人。盖棺时，还须把死者生前的衣物和平时喜爱之物放置于棺内，但不能放皮衣服，以防死者转生为畜牲。入敛之后，便要举行“朝夕祭奠”，每日早晚在死者灵前都要长供酒饭，以保死者在阴间酒足饭饱。接着进行“接三”“送三”祭祀仪式，焚化钱纸、车马、仆人、楼阁等，以使死者在阴间过上高级生活，七七之祭中，丧家要请僧道念经做法事，以减轻死亡的罪恶，超度亡魂，使亡魂早入天堂。在出殡的祭祀中，丧家除美酒、烧化物品外，亲友还要举行路祭，以使死者在阴间的财富更加富有。葬后三天进行“关三”，丧家要提着酒菜等祭品，奠祭死者。以后每逢年节，生忌日也都要以丰厚的祭品祭祀死者。人们不厌其烦地祭祀，主要还是一种对死去亲人的怀念心情的表现。是一份寄往阴间的对死去的亲人的祝福。

二、祈望死者福荫后人

死亡祭祀不只是一种精神上的寄托，往往还有直接的功利目的。在中国古代利用鬼来干成大事的大有人在，隋文帝用鬼取得帝位，陈胜、吴广用鬼发动农民起义，田单用鬼诈燕将以及各朝祭神请福等，都说明人们祭祀鬼魂还是为了利用其效力。在死亡祭祀中，请亡灵福佑子孙是祭祀的直接目的之一。以广州一带在“头七”祭奠中的煮寿饭为例，在“头七”天未亮时，将铁镬架于门口，子子孙孙各用衣衫包了糯米放进镬中煮熟，也有将首饰加入其中的，孝子从家中引出火来，边引边唱：

> 就在灵前来引火，引出街头煮寿元；三个金砖来结灶，结成灶口向东南。镬系佛山人铸定，买返堂上煮英雄。镬盖系深山木斗钉，盖世英雄镇宅堂。粘米捞埋糯半煮，

结出八仙贺寿洒金钱。清水清泉来落馒，水系龙王赐上来。又有耳环将来落馒煮，使你子孙代代有丫环使。三六个铜钱落馒煮，又有乾隆嘉庆道光王。又有筷子拈来馒盖面，子孙快乐享千年。重有寿桃摆开馒盖面，寿如松柏万千年。

从上述唱辞来看，祭祀的目的就是祈望死者福荫后人。

1、社会秩序的管理功能

最初人类对自然神的祭祀，目的就是企望在人与自然之间建立一种平衡关系。因为在生产力十分低下的原始社会，人们对强大的自然力束手无策，总觉得人的命运牢牢地掌握在天地鬼神手中，人们想通过丰厚的祭品，虔诚的祭祀来娱神娱鬼，使之不要加害于人。最初将对天地鬼神的祭祀礼仪导入人际关系时，也并不带有明显的阶级性质，而只是企望建立起一种稳健平和的社会秩序和人伦关系，进而维护人们赖以生存的清明和睦的社会环境。进入阶级社会以后，统治者对祭祀加以利用，并给祭祀仪礼以种种规定，强调祭祀礼仪对人民大众的管理功能。从此，祭祀礼仪中的等级观念开始强化并带有浓厚的政治色彩。《礼记·礼运》说："礼必本于天，殽于地、列于鬼神、达于丧、祭、射、御、冠、昏、朝、聘，故圣人以礼示之，故天下国家可得而正也。"很显然祭祀之礼在这里已成为巩固统治政权、调整内部关系、缓和社会矛盾、限制人民自由、制约人性的一种统治手段。统治者往往借助行政力量，将这一仪礼推而广之，要求人们无条件地遵守，一丝不苟地执行、忠心耿耿地维护，否则即进行镇压。祭祀的意义在于证明祭祀者的权力是从祖先那里继承来的，是神鬼所命，是代神鬼统辖天下，其统治地位是神圣不可侵犯的。其他人只能胆颤心惊地祭祀鬼神，求得鬼神对他们发善心。统治者借祭祀和鬼神创立和巩固了君权神授的理论、麻痹了劳动人民的斗志，从而有利于他们的残酷剥削和专制统治。对死人的

祭礼，实际上是对活人的恭维，是在显示活人和活人所代表的那个社会关系的势力。一般来说，每多一个鬼和一个祭鬼仪式，就会给社会多增加一个走向进步、文明的障碍物和精神羁绊。假如人们把用于祭祀鬼神的一半忠诚和热情用在社会进步措施和生产力的发展上，那么社会将会以更快的速度前进。

5、对祖宗的崇拜与感激

鬼魂祭祀除了政治和社会人文方面的意义外，还有一个重要的意义，就是对祖宗的崇拜与感激。在古代中国的宗法统治的社会里，人的生命、财产、权力都是从祖宗那里承继过来的，父母生我、养我、教我，直至长大成人。所以曾子说："身也者，父母之遗体也。行父母之遗体，敢不敬乎？"这种孝亲观念世俗化以后，体现在死亡祭祀中就表现为对祖宗的崇拜与感激。对祖先的崇拜与感激，最早可以追溯到远古时的生殖崇拜。《礼记·月令》说："仲春……玄鸟至。至之日，以太牢祠于高禖。天子亲往，后妃帅九嫔御。"这段话记叙了仲天之日天子率后妃嫔娥在禖神坛祭祀被视为生殖之神的玄鸟的盛况。女娲补天的传说和"天命玄鸟，降而生商"的记载明显的是对母性祖先的崇拜与感激。《诗经·大雅·生氏》记载：姜嫄祈于高禖，踩着天帝足掌留下的大趾印跳舞，感而怀孕，生了后稷的故事。闻一多先生认为，这姜嫄是在高禖参加祭祀祖先时，踩着巫师装扮的天帝的足迹跳舞，引发冲动，在舞后休息时与巫师野合而怀孕，已将种族的繁衍与君权的传递结合在一起了，具备了明显的文化含义。父氏宗祖出现后，人们对那些对部落发展繁衍有过突出贡献的首领经常进行祭祀活动，感激对本部落的功勋。如对黄帝、炎帝、尧、舜等人的祭祀活动就是这样。到商周时期，商王、周王们建起了祖庙，对所有继位的王室祖先及其配偶，按一定顺序终年轮番祭祀，周朝并确定了嫡长子主持祭祖的制度。这时候庶人不许立庙，只能在家中祭祖，所祭对象也只限于父亲，后来渐渐推及于

祖父、曾祖父至四代以上，但也仍旧不许立庙，只在家中设立神龛以供奉祖宗牌位，祭品也只许用肉食菜蔬、羹饭饼饵之类。后代的祭祖活动，更明显地带有崇拜与感激祖宗的色彩。正如一些祭文中所写的那样：我祖之德，忠厚贤良，我祖之功，恩泽无量，生我养我，奔波辛劳，今我长大，正奉余年，黄天不祐，一病而亡，劳苦一生，晚福未享。因此为了报恩只好"号泣祭奠，以表哀肠，奠献牲醴，是敢是享"。对祖宗的崇拜与感激之情充分表达出来了。

死亡祭祀对死者来说，在实际上是无任何意义的。对于生者也是一种无休止的折磨。随着社会的不断发展，人们应该移风易俗办丧事。

俗话说："人死如灯灭"，人死了，就像一个人永远睡着了，再也醒不来了。对于死不应该那么惊慌，也不必有那么铺张的祭奠礼仪、丰厚的祭品、虔诚的祭祀等等，都是白费力气，死者对此是毫无知觉的。

早在一千年多年前的汉代，我国著名的思想家王充就提出了"人死不能为鬼"的观点。王充认为人之所以能活着，是因为人活着时有精气，人死了精气也就没有了。活人之所以会有精气，是因为活人有血有肉，人死了，血肉之体就要腐烂，就会不存在了，血肉没有了，精气自然也就没有了。人死埋葬后，尸体朽烂只能成为尘土，根本不会变成什么鬼魂。他说，人是物，生物也是物，树木、动物等死了不能变成为鬼魂，为什么人死了会变成鬼呢？这是不可能的。因为精神不能脱离形体而独立地存在。"天下无独燃之火，世间安得有无体独知之精。"所以，他得出结论："人死不能为鬼，无知，不能害人。"

南北朝时期的思想家范缜在其《神灭论》一书中，将"人死不能为鬼"的观点作了更进一步的阐述。首先他指出：精神和肉体是不可分割的统一体，"形存则神存，形谢则神灭也，""形者，神之质，神者，形之用。"肉体是产生精神的物质基础，精神是肉体所发挥出来

的作用，这就好比刀刃和锋利的关系。锋利不等于刀刃，刀刃也不等于锋利，离开了刀刃的锋利是绝对不存在的。形体与精神的关系也是如此，精神不过是形体的作用，没有形体当然也就没有精神，所以，离开肉体的灵魂是绝对没有的。其次，范缜提出，人死了，尸体就要腐烂，成泥土，泥土是没有任何知觉和精神的东西，这是大家都知道的，所以，人只有在活着的时候才会有灵魂，人死尸体朽烂成泥土后就变成了无知觉的物质，失去了精神作用。因此，鬼魂是不存在的。

现代科学发展证明，精神是人脑的产物。离开了大脑，人就会没有任何精神活动，也就是说没有任何离开人脑的灵魂。现代医学实验表明：人死后，脑电图显示出死人的大脑是没有任何思维迹象的。死人下葬后，大脑随尸首一起腐烂掉了，只剩下一具白骨，大脑不存在了，就更加产生不了什么精神和灵魂。因为，白骨不是精神产生的物质基础，是不可能产生出灵魂的。

人死了，就是真正的"永远安息了"。成神显灵，鬼魂轮回，恶鬼好鬼等说法，完全是无稽之谈。诵经做道场浪费了钱财和丧家亲人的精力，对死者毫无益处。其实，人死之后，一切就已经终结了，他不需要活着的亲人超度之类的什么帮助，也帮助不了子孙后代。

死亡祭祀对于生者是一种无休止的折磨，它造成了巨大的社会财富的浪费。

首先，丧葬祭祀是对生者肉体的直接折磨。丧葬祭奠诸事，礼俗繁杂冗长，有吊唁、设祭、出殡等几十项礼节，折腾人力，损人精神，一场丧事下来往往搞得人精疲力尽。丧葬祭祀礼仪规定，居丧者一定得不健康，不能有高兴状，即所谓"体瘦而面深黑"，只有在居丧期间搞得身体垮了的人，才是孝子。否则有人在居丧期间身体发胖发福，就会认为是不孝子孙。为了从肉体上折磨生者，丧葬礼俗规定父母死后的三天内不准吃饭，以后在长达三年的居丧期间也只能缩食，不能吃酒肉，甚至不能吃蔬菜和水果，只能喝"一溢米

粥”，使人处于十分饥饿的状态。孝子在父母死后，不能住在房屋里，而只能住在屋外用茅草搭成的庐舍里，二年内不能睡床铺，只能睡在垫席上，当严寒酷暑之时，在这样的茅舍中居住，其苦楚是可想而知的。上述规定，常人是难以忍受的，一场丧事下来，孝子孝孙们往往是无精打采，骨瘦如柴。

其次，丧葬祭祀造成巨大的浪费。古代规定守丧时间长达三年，很多事情在这三年中都是不能做的。人生有几个三年，宝贵的时光就浪费在这冗长的祭奠之中。为了表示自己的忠孝，在办丧事的过程中很多人都大操大办，甚或奢侈浪费，不惜花费巨额资财，弄得经济困难，甚至倾家荡产。七七祭奠期间，丧家要设“流水席”，来人不管是谁，一律要款待饭食，钱财就这样流走了。为了一副好棺材，有人甚至要准备几十年，从购材料，到起料、成形，加工讲究越贵重越好。好的棺材里外三层，花费钱财成千上万。即使是再穷的老百姓，死后家人也尽量搞一副棺材给他。为找一块“风水宝地”作墓地，往往花费成千上万，甚至十几万。土地的浪费也是十分惊人的，现在有人说是“鬼居挤占人居”。据 1989 年 2 月 25 日《新民晚报》载，目前安徽全省已有 2500 万座坟墓，占用良田 42 万亩，每年因此减少粮食 1.3 亿公斤。据统计，现在我国土葬率高达 73%，一年土葬死者 450 万人。有人算过一笔帐，这 450 万死者土葬，一年就要花费 2.8 万亩土地，我国是一个土地资源相当有限的国家，一年如此，十年百年之后怎么办？如果继续让鬼居扩展下去，总有一天我们就会被挤出地球生活圈的。

其三，丧葬祭祀使生者成为死者的奴隶。办丧事过奢，在历代都有人反对，然而始终行不通。多数丧家还是有迫不得已的苦衷。关键是怕被人讥诮为薄待父母而落个不孝的名声，所以勉力从事，多为夸张，宁可过奢而决不从简。封建伦理要求，三纲五常，百善孝为先，如父母死了不好好表示一番，那就是大逆不道。这像一条牢牢的枷锁，严重束缚着人们，使他们成了鬼魂的忠实奴隶。《明斋小

识》卷五记载了这样一则故事：松江县有一个富翁，生性吝啬刻薄，乡里人都讨厌他，他死的时候，恰巧邻居家的母狗生了一窝狗崽子。邻人仔细地剪了狗崽的肚皮毛，用色染上了这个富翁的名字，扬言说这个富翁托生成了他家的一只狗崽子，四邻迅速传开，传到富翁儿子的耳中，这儿子倒也孝心，说了许多的好话，化了很多钱财，才把这只狗爹买回家来，每天好吃好喝当爹一样供养着。到了狗换毛的时候，旧毛脱落，长出新毛，根本没有什么名字。富翁的儿子才知上当了。这个故事虽然有点滑稽，但人们在祭祖过程中的那种奴性十足的情态却反映得很真实，人就是这样心甘情愿地让鬼魂来奴役自己。

因此，我们主张移风易俗办丧事，变革不合理的死亡祭祀制度和风俗。这是社会向前发展的必然要求。随着生产方式的现代化，人们的价值观念也在变化。现代社会，强调时间观念，办事讲求效率，实用，讲究科学。对于丧葬祭奠礼仪风俗，应该依据时代的要求，提倡丧事新办，移风易俗，从简从速。从有利于社会，有利于丧家和子孙后代的立场出发，节约社会劳动，减少物力、人力、财力的耗费，以促进社会生产力的向前发展，真正造福于人类子孙后代。改革殡葬旧俗，人死后火化，不留骨灰或将骨灰深埋地下，不建坟墓，或深埋后植树作永久的纪念，或将骨灰撒向祖国的江河湖海大地，回归大自然，节约土地资源，改革死人同活人争夺土地的土葬旧俗，留给后代一个宽裕的生存环境。

八、死亡祭祀篇资料选辑

1、物品祭鬼之场面

原诗	译词
洁尔牛羊，	洗净了牛，洗净了羊，
以往烝尝。	秋祭冬祭到现场，

或剥或烹，　　有的剥肉，有的炖汤，
或肆或将。　　有的端盘，有的捧上，
祝祭于祊，　　祝人求神在庙门内，
祀事孔明。　　祭典多么的堂皇。
先祖是皇，　　祖宗到这里来享受，
神保是飨。　　神灵到这里来品尝。
孝孙有庆，　　主祭的人呀大吉祥，
报以介福，　　报酬你宏福广大，
万寿无疆。　　又使你呀万寿无疆。
……

我孔燕矣，　　我们多么恭敬呀，
式礼莫愆。　　礼节上没有出差错。
工祝致告，　　司仪宣告了神鬼的话，
徂赉孝孙。　　神鬼赐福于孝顺的子孙。
苾芬孝祀，　　祭品美，祭品香，
神嗜饮食，　　神灵看它把它赏，
卜尔百福，　　给你的福禄有百桩，
如几如式。　　象有预兆，有式样。
……

礼仪既备，　　祭祀仪式都已齐备，
钟鼓既成，　　钟呀鼓呀也都凑全，
孝孙徂位，　　孝孙走上了主祭位，
工祝致香，　　司仪传下神灵意，
神具醉止，　　神灵们都喝醉了，
皇尸载起。　　尸神离开了神位。
鼓钟送尸，　　敲起钟，送尸神，
神保聿归。　　神巫们一起都动身。

——原诗引自《诗经·小雅·楚茨》

2、纸钱祭鬼之起源

"纸钱今代送葬，为凿纸钱，积钱为山，盛加雕饰，舁以引柩。案，古者享祀鬼神有圭璧币帛，事毕则埋之，后代既宝钱贷，遂以钱送死。汉书称盗发孝文园，瘗钱是也。率易从简，更用纸钱，乃后汉蔡伦所造其纸钱。魏晋以来始有其事，今自王公逮于匹庶，通行之矣。凡鬼神之物，其象似亦犹涂龙、刍灵之类，古埋帛，今纸钱则皆烧之，所以示不知神之所为也。"

——唐·封演《封氏闻见记》六"纸钱"

"世既是妄人死而为鬼，其妄又可知无身心耳目口鼻之实，而习常不断颠倒沈迷，岂复觉悟，方其具酒肴、列明器。凿纸为钱之意，盖亦祖汉瘗钱法。原其本初就隐而埋之，盖以妄塞妄也，诚恐瘗钱必遭发掘转为死者之祸耳，后沿至唐而焚之，其来久且远。"

——李珂《松窗杂说》

3、祭文名作之欣赏

呜呼！同父之才，落笔千言，俊丽雄伟，珠明玉坚，人方窘步，我则沛然，庄周李白，庸敢先鞭。同父之志，平盖万夫，横渠少日，慷慨是须，拟将十万，登封狼胥，彼臧马辈，殆其庸奴。

天于同父，既丰厥禀，智略横生，议论风凛，使之早遇，岂愧衡伊，行年五十，犹一布衣。间以才豪，跌宕四出，要其所厌，千人一律，不然少贬，动顾规检，夫人能之，同父非短，至今海内，能诵三书。世无扬意，孰主相如。中更险困，如履冰崖，人皆欲杀，我独怜才，脱廷尉系，先多士鸣，耿耿未阻，厥声浸宏。盖至是而世未知同父者，益信其为天下之伟人矣。

呜呼！人才之难，自古而然，匪难其人，抑难其天。使乖崖公而不遇，安得征误入蜀之休绩？大原决胜，即异时落魄之齐贤。方同

父之约处，孰不望夫上之人谓握瑜而不宣，今同父发策大廷，天子亲置之第一，是不忧其不显。以同父之才与志，天下之事，孰不可为？所不能自为者，天靳之年。

闽浙相望，音问未绝，子胡一病，遽与我决！呜呼同父，而止是耶？而今而后，欲与同父憩鹅湖之清阴，酌瓢泉而共饮，长歌相答，极论世事，可复得耶？千里寓辞，知悲之无益，而涕不能已。呜呼同父，尚或临监之否。

——辛弃疾《祭同父文》

1、丧服礼制

孝服名称	着丧服亲属	服期
斩衰。（用最粗的生麻布缝衣制，旁及下边均不缝缉。）	子女为父母；妻为夫之父母；妻为夫。	三年
齐衰。（用较粗的生麻布缝制，辑边。）	为祖父母；夫为妻，已嫁女为父母、祖父母；为兄弟姐妹，众子侄，在室女，在室姑。	一年
同上	为曾祖父母	五个月
同上	为高祖父母	三个月
大功。（用较粗的熟麻布缝制。）	凡本宗为堂兄弟，在室堂姐妹，已嫁姑，已嫁姐妹，众孙，众子妇，侄妇，已嫁侄女；已嫁女为伯叔父，兄弟，侄，在室姑，姐妹，侄女。	九个月
小功。（用较细熟麻布缝制。）	凡本宗为曾祖父母、伯叔祖父母，堂伯叔父母，在室祖姑，已嫁堂姐妹，兄弟妻，堂侄，侄孙，在室堂侄女，侄孙女，从堂兄弟。已嫁女为曾祖父，堂兄弟，在室堂姐妹，侄女，已嫁姑姐妹；外亲为外祖父母，母舅，母姨。在室从堂姐妹，嫡孙妇。	五个月
缌麻。（用熟布缝制。）		三个月

——上表依据《礼仪·丧服》制成

3、春节祭祖之禁忌

然而这一回，她的境遇改变得非常大。上工之后的两三天，主人们就觉得她手脚已没有先前一样灵活，记性也坏得多，死尸似的脸上又整日没有笑影。四婶的口气上，已颇有些不满了。当她初到的时候，四叔虽然照例皱过眉，但鉴于向来雇女工之难，也就并不大反对，只是暗暗地告诫四婶说，这种人虽然似乎很可怜，但是败坏风俗的，用她帮忙还可以，祭祀可用不着她沾手，一切饭菜，只好自己做，否则，不干不净，祖宗是不吃的。

四叔家里最重大的事件是祭祀，祥林嫂先前最忙的时候也就是祭祀，这回她却清闲了，桌子放在堂中央，系上桌帏，她还记得照旧的去分配酒杯和筷子。

"祥林嫂，你放着罢！我来摆。"四婶慌忙的说。

她讪讪的缩了手，又去取烛台。

"祥林嫂，你放着罢！我来拿。"四婶又慌忙地说。

她转了几个圆圈，终于没有事情做，只得疑惑的走开。她在这一天可做的事只不过坐在灶下烧火。……

鲁镇永远是过新年，腊月二十以后就忙起来了。四叔家里这回须雇男短工，还是忙不过来，另叫柳妈做帮手，杀鸡、宰鹅；然而柳妈是善女人，吃素、不杀生的，只肯洗器皿。祥林嫂除烧火之外，没有别的事，却闲坐着，坐着只看柳妈洗器皿……

冬至的祭祖时节，她做得更出力，看四婶装好祭品，和阿牛将桌子抬到堂屋中央，她便坦然的去拿酒杯和筷子。

"你放着罢，祥林嫂！"四婶慌忙大声说。

她象是受了炮烙似的缩手，脸色同时变作灰黑，也不再去取烛台，只是失神的站着。直到四叔上香的时候，教她走开，她才走开。……我给那些因为在近旁而极响的爆竹声惊醒，看见豆一般大的黄色的灯火光，接着又是听得毕毕剥剥的鞭炮，是四叔家正在"祝福"了，知道已是五更将近的时候。我在蒙胧中，又隐约听到远处的

爆竹声联绵不断，似乎合成一天音响的浓云，夹着团团飞舞的雪花，拥抱了全市镇。我在这繁响的拥抱中，也懒散而且舒适，从白天以至初夜的疑虑，全给祝福的空气一扫而空了，只觉得天地圣众歆享了牲醴和香烟，都醉醺醺的在空中蹒跚，豫备给鲁镇的人们以无限的幸福。

——鲁迅《祝福》

6、人死不能为鬼

世谓死人为鬼，有知，能害人。试以物类验之，死人不为鬼，无知，不能害人。何以验之？验之以物。人，物也；物，亦物也。物死不为鬼，人死何故独能为鬼？……

人之所以生者，精气也，死而精气灭。能为精气者，血脉也，人死血脉竭，竭而精气灭，灭而形体朽，朽而成灰土，何用为鬼？人无耳目则无所知，故聋盲之人比于草木。夫精气去人。岂徒与无耳目同哉。朽则消亡，荒忽不见，故谓之鬼神。人见鬼神之形，故非死人之精也。何则？鬼神，荒忽不见之名也。人死，精神升天，骸骨归土，故谓之鬼。鬼者，归也。神者，荒忽无形者也。或说鬼神，阴阳之名也。阴气逆物而归，故谓之鬼。阳气导物而生，故谓之神。神者，伸也。……

人之精神藏于形体之内，犹粟米藏于囊橐之中也。死而形体朽，精气散，犹囊橐穿败，粟米掉出，囊橐无复有形，精气散云，何能复有体而人得见之乎？禽兽之死也，其肉尽索，皮毛尚在，制以为裘，人望见之，似禽兽之形。故世有衣狗裘为狗盗者，人不觉知假狗之皮毛。故人不意疑也。今人死，皮毛朽败，虽精气尚在，神安能复借此形而以行见乎？夫死人不能借生人之形以见，犹生人不能借死人之魂以亡矣。……

夫死人不能为鬼，则亦无所知矣。何以验之？以未生之时，无所知也。人未生，在元气之中，既死。复归元气。元气荒忽。人气

在其中。人未生，无所知；其死，归无知之本，何能有知乎？人之所以聪明智慧者，以含五常之气也。五常之气所以在人者，以五藏在形中也。五藏不伤，则人智慧；五藏有病，则人荒忽，荒忽则愚痴矣。人死。五脏腐朽，腐朽则五常无所托矣，所用藏智者已败矣，所用焉智者已去矣。形须气而成，气须形而知。天下无独燃之火，世间安得有无体独知之精。

——王充《论衡·论死篇》

或问："子云神灭，何以知其灭也？"答曰："神即形也。形即神也。是以形存则神存，形谢则神灭也。"问曰："形者无知之称，神者有知之名，知与无知，即事有异，神之与形，理不容一。形神相即，非所闻也。"答曰："形者神之质，神者形之用；是则形称其质，神言其用，形之与神，不得相异也。"问曰："神故非用，不得为异，其义安在？"答曰："名殊而体一也。"问曰："名既已殊，体何得一？"答曰："神之于质，犹利之于刀；形之于用，犹刀之于利。利之名非刀也。刀之名非利也；然而舍利无刀，舍刀无利。未闻刀没有利存，岂客形云而神在？"

问曰："刀之与利，或如来说，形之与神，其义不然。何以言之？木之质无知也，人之质有知也，人既有如木之质，而有异木之知，岂非木有一，人有二邪？"答曰："异哉言乎！人若有如木之质以为形，又有异木之质以为神，则可如来论也。今人之质，质有知也；木之质，质无知也。人之质非木质也。木之质非人质也，安有如木之质而复有异木之知哉？"问曰："人之质所以异木者明其有知耳。人而无知，与木何异？"答曰："人无无知之质，犹木无有知之形。"问曰："死者之形骸。岂非无知之质邪？"答曰："是无人质。"问曰："若然者，人果有如木之质，而有异木之知矣。"答曰："死者如木，而无异木之知，生者有异木之知，而无如木之质也。"问曰："死者之骨骼非生者之形骸邪？"答曰："生形之非死形。死形之非生形，区已矣。安在生人之形骸而有死人之骨骼哉？"问曰："若生者之形骸非死者之

骨骼，非死者之骨骼，则应不由生者之形骸。不由生者之形骸，则以骨骼从何而至此邪？”答曰：“是生者之形骸变为死者之骨骼也。”问曰：“生者之形骸虽变为死者之骨骼，岂不从生而有死。则知死体犹生体也。”答曰：“如因荣木变为枯木，枯木之质宁是荣木之体？”问曰：“荣体变为枯体，枯体即是荣体，丝体变为缕体，缕体即是丝体，有何别焉？”答曰：“若枯即是荣，荣即是枯，应荣时凋零，枯时结实也。又荣木不应变为枯木，以荣即枯，无所复变也。荣枯是一，何不先枯后荣，要先荣后枯，何也？丝缕之义，亦同此破。”问曰：“生形之谢便应豁然都尽，何故方受死形，绵历未已邪？”答曰：“生灭之体，要在其次故也。夫欻而生者，必欻而灭；渐而生者，必渐而灭。灭而生者，飘骤是也；渐而生者，动植是也。有欻有渐，物之理也。”

——范缜《神灭论》

主要参考文献

杨伯峻注《论语译注》　　中华书局 1980 年版

杨伯峻译注《孟子译注》　　中华书局 1981 年版

《韩非子》校注组《韩非子校注》

江苏人民出版社 1982 年版

曹础基《庄子浅注》　　中华书局 1982 年版

朱熹《四书章句集注》　　中华书局 1982 年版

《诸子集成》(1－8 册)　　上海书店 1990 年版

罗光《中国哲学思想史》(魏晋、隋唐佛学篇)

台湾学生书局 1985 年版

丁福保《佛学大辞典》　　文物出版社 1984 年版

黄忏华《佛教各宗大意》　　天津出版社 1975 年版

正果法师《佛教基本知识》

中国佛教协会福建分会印

文史知识编辑部《佛教与中国文化》

中华书局 1988 年版

陈宣良《死与道德》　　江西人民出版社 1989 年版

威克科克斯·苏顿《死亡与垂死》

光明日报出版社 1990 年版

吕鸿儒《宗教的奥秘》 河南人民出版社 1989 年版
任继愈《汉唐佛教思想论集》 人民出版社 1973 年版
宁国任主编《名人之死》 辽沈书社 1990 年版
(日)森三树三郎《名与耻的文化——中国伦理思想透视》
人民出版社 1989 年版
殷鼎《理解的命运》 三联书店 1988 年版
印顺《中国禅宗史》 江西人民出版社 1990 年版
周中一《佛学研究》 东大图书公司 1977 年版
(日)猪木正文《人的生死之迹》 上海文化出版社 1987 年版
毕治国《死亡哲学》 黑龙江人民出版社 1989 年版
徐吉军、贺云翱《中国丧葬礼俗》 浙江人民出版社 1991 年版
宋雅青《老庄思想与西方哲学》 三民书局 1984 年版
李杏邨《西方圣哲小传》 中国展望出版社 1986 年版
范振国等《历史的顿挫》(事变卷) 中州古籍出版社 1989 年版
陈效鸿等《历史的顿挫》(人物卷) 中州古籍出版社 1989 年版
罗光《生命哲学》 学生书局 1985 年版
党晴梵《先秦思想史论略》 陕西人民出版社 1959 年版
叔本华、陈晓南译《生存空虚说》 作家出版社 1987 年版
乌纳穆诺《生命的悲剧意识》 北方文艺出版社 1987 年版
郭存亮《白事博览》 中国社会出版社 1992 年版
王永宽《中国古代酷刑》 中州古籍出版社 1991 年版
尚秉和《历代社会风俗事物考》 岳麓书社 1991 年版
吴枫、刘乾先《中华野史大博览》 中国友谊出版公司 1992 年版
夏之乾《中国少数民族的丧葬》 中国华侨出版公司 1991 年版
熊伯龙《无何集》 中华书局 1979 年版
常人春《旧京婚丧礼俗》 北京燕山出版社 1993 年版
山曼等《山东民俗》 山东友谊书社 1988 年版
邓子琴《中国风俗史》 巴蜀书社 1987 年版

朱天顺《中国古代宗教初探》　上海人民出版社 1982 年版
王小盾《原始信仰和中国古神》　上海古籍出版社 1989 年版
宋兆麟《巫术与民间信仰》　中国华侨出版公司 1990 年版
徐桂兰《汉族红白喜事风俗》　广西教育出版社 1980 年版
张紫晨《民俗调查与研究》　河北人民出版社 1988 年版
杨树达《汉代婚丧礼俗考》　上海文艺出版社 1988 年影印本
胡朴安《中华全国风俗志》　上海书社 1986 年版
刘克宗、孙仪主编《江南风俗》　江苏人民出版社 1991 年版
张亮采《中国风俗史》　上海文艺出版社 1988 年影印本
杨宽《中国古代陵寝制度史研究》　上海古籍出版社 1985 年版
王玉德《神秘的风水》　广西人民出版社 1991 年版
洪丕谟《中国古代风水研究》　湖北科学技术出版社 1993 年版
乔继堂《中国人生礼俗》　天津人民出版社 1990 年版
荆三林《考古学通论》
张之恒主编《中国考古学通论》　南京大学出版社 1991 年版
中国科学院考古研究所《洛阳烧沟汉墓》　科学出版社 1959 年版
北京大学历史系考古教研室《元君庙仰韶墓地》
文物出版社 1983 年版
《考古》编辑部《考古学集刊》1981 年第 1 期、1982 年第 2 期
《考古》1990 年第 9 期和 1994 年第 3 期等有关文章
半坡博物馆等《姜寨——新石器时代遗址发掘报告》
文物出版社 1988 年版
徐苹芳《中国秦汉魏晋南北朝时代的陵园和茔域》
《考古》1981 年第 6 期
姚迁、古兵编著《六朝陵墓石刻》　文物出版社 1988 年版
罗宗真《六朝陵墓埋葬制度综述》、《中国考古学会第一次年会论文集》
文物出版社 1980 年版

黄展岳《中国西安、洛阳汉唐陵墓的调查与发掘》
《考古》1981 年第 6 期
宿白《西安地区唐墓壁画的布局与内容》
《考古学报》1982 年第 2 期
齐东方《略论西安地区发现的唐代双室砖墓》
《考古》1990 年第 9 期
李玉洁《试论我国古代棺椁制度》 《中原文物》1990 年第 2 期
尤振尧《"黄肠题凑"葬制的探讨》
《南京博物院集刊》1982 年第 4 期
中国社会科学院考古研究所《新中国的考古发现和研究》
文物出版社 1984 年版
王仲殊《中国古代墓葬概说》 《考古》1981 年第 5 期
憨人《茶余闲谈》
林礼明《鬼蜮世界》
王琦珍《礼与传统文化》
凌力《男女·生死·饮食》
房松龄《中国民俗中的崇拜》
《酬世礼仪大全》 广西美术出版社
任聘《中国民间禁忌》
邓子琴《中国礼俗学纲要》

后记

我在简陋的“神游斋”中埋首撰著《中国死亡文化大观》时，经常有朋友问：“你为何选这么个古怪题目？”学生们则问：“您为什么写这么个恐怖的主题？”

是啊，扪心自问，我主编这本书的意图何在呢？

德国大哲海德格尔说得好，人的生命和死亡不是位于时间的两端，而是交织在一起的，死亡是人类的宿命，人的生存意义就在于把自己的生命向死亡抛掷出去再反弹回来而得到规定的。所以，人是一种“向死而在”的生物，人之“生”是要由“死”来规定的，人每“活”一秒钟，本质上是“死”去一秒，因为每分每秒的流逝都意味着“死神”向活着的人逼近了一分或一秒。

于是，有些人便会说，既然如此，我何不放浪形骸，“过把瘾就死”呢？但真正理解人生的死亡特性者，则会更加珍惜生命的分分秒秒，去努力奋斗，以成就来充实生活，以立德、立功、立言来超越死亡。

人们若时常回顾往事，有时能获得一种生死的大智慧。

1994年5月17日我重返二十年前下放劳动的武夷山垦殖场西坑分场大坑知青队时，我深深感到时光犹如这知青队门前的溪水，永远不知疲倦地一去不复返地流淌着，人生实在短暂，人生就是在死亡阴影的遮蔽下展开的。

那一天，是1994年5月16日，雨后天晴，大坑知青队有30余名成员在分别多年之后，又坐在了一辆大客车上，重返故土。男男女女容颜几乎全变，大家有说不完的话，问不完的问题。我默默地坐着，看着窗外似曾熟悉而又大变的山河农田，小村和城镇，又看着二十年前朝夕相处而后各奔前程的知青队的朋友们，百感交激。知青队的小伙子和姑娘们，现都已人到中年，皱纹条条者有之，脑门渐秃者有之，昔年花容月貌而今感叹人老珠黄者亦有之。有些当然是过激之词，但整整二十年过去了，试问：人有几个二十年?!

但是，晚上在总场农业银行的会议室举行的"大坑知青队下放二十周年纪念会"则极为轻松和热闹，大家畅所欲言，谈过去，议现在，许诺未来，人人吐的是肺腑之言，闪光灯不停地在亮，欢声笑语荡漾在山区寂静的夜色里，紧接着的舞会更把晚会推向了最高潮。

我想，人类正是想方设法用各种游戏，达至快乐的操作来使自己忘怀时光的流逝，忘记死亡的步步进逼，这是非常有效的，可悲的是，这仅仅为"忘"而已。

第二天一早，我们再乘车，经过半个多小时的颠簸，终于回到了朝思暮想但又不愿重复生活一次的大坑知青队所在地。这幢大家生活过四年多的弓字形平房，虽然远看没多大变化，但走近一瞧，则门窗残破，外墙内壁斑斑驳驳，老啦！一如我们这些人。我仔细看了看二十年前自己住过的房间和吃饭的地方，想想啊，二十年，我已向死亡靠近了二十年！

看完大坑知青队的所在地，大家再乘车到了西坑分场。我1976年时就由知青队调往分场，经过在婺源茶校不足一年的学习，回分场当了茶叶技术员。分场多了几幢房子，其余无多大的变

化，熟悉者许多都已垂垂老矣，但这山这水这路似乎都没变，还是那样翠绿清澄蜿蜒。

此乃天地无“生”则无“死”，有“生”之物必有“死”。人当然是有生之物，所以他（她）们只能经受死的降临，而山河大地则永生，宇宙大化则永存。

从大坑知青队归来后，我觉得自己对人生与人死的体认更进了一步，撰写《中国死亡文化大观》一书有了更充足的信心。写到这，我就可以谈谈我自己关于研究死亡问题的一些真实想法了。

在我看来，研究死亡问题意义非凡。放眼观望：天下熙熙，皆为利来；天下攘攘，皆为利往。因为世人多以为，人生就是物质性生活加精神性愉悦的过程，这实际上是一种十分偏狭的理解，会引导错误的人生操作。

我以为，人生的内蕴实由二大部分构成：一是生存与生活；二是生命的终止与死亡。我主编《中国死亡文化大观》的一个核心观念是：一个人仅仅专注于“生”，未必能很好地“生”；而只有透悟了“死”，才可更好地“活”。

究其原因，人们若完全埋首于日常的经济生活、物质生活与人际生活中，不具备超越性的视野与追求，其人生动源必定有限。当死亡必不可免地降临时，他们往往会带着无可奈何的忧伤和遗憾感叹道：我怎么还没有享乐够，就要离开这个繁华的世界呢？一切的一切都要变为黄土一丘、枯草瑟瑟。阎王的“黑白无常”才不管你生存的状况是富还是贫、是贵还是贱，“勾魂索”照套不误。

相反的情形是，人们若明白了人尤如德国大哲海德格尔所言，其存在本身即是一种“归终存在”，人从诞生一刻起便步向死亡，生命之“生”与“死”密不可分，相依才成为“命”。因此，人要正视“死”，时刻想到“死”！在感受死亡脚步不断迫近的过程中，在死亡阴影遮蔽笼罩之下，便升华出一种超越性看问题和处理问题的方式，凝聚出那永恒的憧憬和希冀，特别是爆发出生生不息的强大人生动源。

此时，人们就会把追求死后的不朽当作自己从事经济活动、日常生活以及其它一切活动的终极目标。

说实在的，人类的有死特性，尤其是生命的短暂性，使人们追求舒适的享受无可指责，这也是人类文明进步的动源机制。问题在于，当人以享乐为生存的唯一目标时，最终会产生自我的失落感、惆怅感和"无可奈何花落去"的叹息，因为这种人生目标太世俗、太感性、太物质化；而且，所谓高享乐实为镜中花、水中月可望而不可及，因为享乐与否是个变量，欲求追逐无休无止，以之为人生目标，任何人都难以得到片刻的心理平静。

所以，我试图用《中国死亡文化大观》来促人建构一种"超越性的人生目标"，它首先指超越性的视野，即活着的人要立于死后的基点来考虑人生问题，来确立自我的生存之道；其次，还要有超越性的人生理想，它能激励人一辈子而非一时奋发努力，并使之成为自己永恒的生命安顿之地；再次，还要有超越性的人生操作，即不以物质享乐为唯一和最高的人生状况，而是创造某种永恒之物，它凝结着自我的心血、带着个我的标识，借助于此，人们便超越了死亡的阴影，获得了不朽和永恒。

不知这样的书值得一读否？我期待着。

本书是四人集体攻关的结果，具体分工为：序：中国死亡文化探析、死亡观念篇、死亡人物篇、后记，由郑小江撰稿；死亡样式篇、死亡葬法篇、死亡礼俗篇，由万建中撰搞；死亡归宿篇，由黄细嘉撰稿；死亡祭祀篇，由万振凡撰稿。郑小江设计了全书的纲目和结构，并统改全书；本书的责任编辑李鸿女士提出了许多宝贵的意见，百花洲文艺出版社的邓光东先生、朱焕添先生、王志斋先生、关小群先生对本书给予了各种帮助，在此深表谢意。

郑小江

1994 年 11 月 11 日晚 10 点

记于南昌青山湖畔"神游斋"