

ZHONGGUO SIWANGWENHUA DAGUAN

中国 死亡文化 大观 (上)

主编 郑晓江

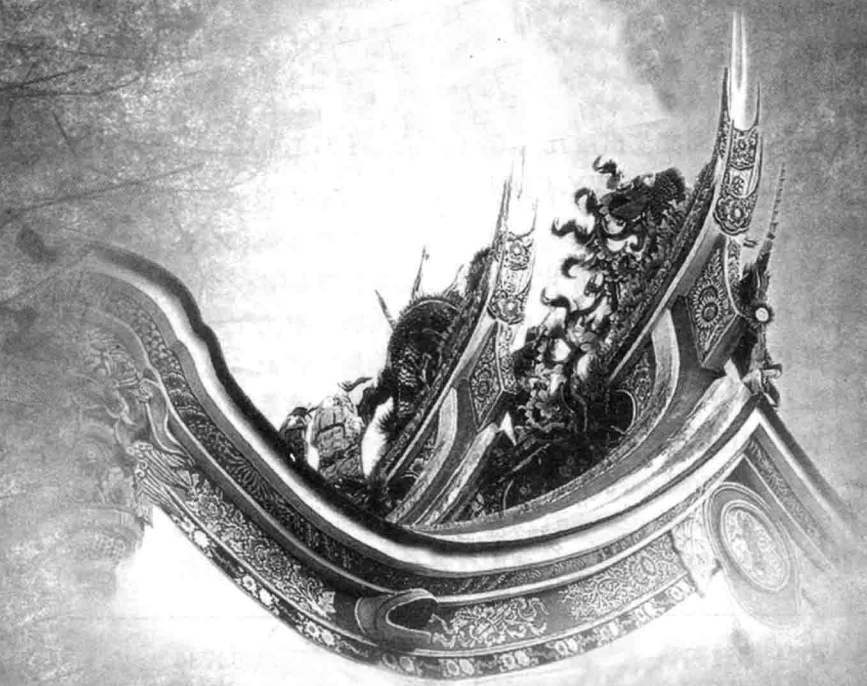


ZHONGGUO SIWANGWENHUA

中国 死亡文化 大观

主编 郑晓江

(上)



图书在版编目 (CIP) 数据

中国死亡文化大观/郑小江主编. —2 版. —南昌: 百花洲文艺出版社,
2010. 3

ISBN 978-7-80579-637-6

I. 中… II. 郑… III. 死亡—文化—中国 IV. G122 B845.9

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2010) 第 029068 号

书 名: 中国死亡文化大观

作 者: 郑小江

出版发行: 百花洲文艺出版社 (南昌市阳明路 310 号)

网 址: WWW.BHZWY.COM

经 销: 各地新华书店

印 刷: 北京昌平新兴胶印厂

开 本: 787mm×1092mm 1/16

印 张: 24

字 数: 40 万

版 次: 2010 年 3 月第 2 版第 2 次印刷

印 数: 1—1500

定 价: 47.60 元 (全二册)

书 号: ISBN 978-7-80579-637-6

邮政编码: 33008 **电话号码:** 0791-6894736

(江西文艺版图书凡属印刷、装订错误请随时向承印厂调换)



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；僂僂尔顺耳目之观听，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，犹如“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，皆择稚齿媿魔者盈之。方其耽于声也，屏亲昵，绝交游，逃于后庭，以昼足夜，三月一出，意犹未尽。”

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。拍游酒池中，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”当然就应该是无欲，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，对生产消极懈怠。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；而从个人的生命层面来看，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，是超越个体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”，犹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。其出不诎，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。（《庄子·大宗师》）

所谓“不以人助天”，即是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“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，所以便会去积极地进行善积德。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·郊特性》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，又采取制棺槨，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。极颌于带，升自前东荣，中屋北面，招以衣，曰：皋某复，三。降衣地前，受用篚，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，在亲友们环绕护持下，度过老人的弥留时刻。《礼记·丧大记》云：“废床，彻褻衣，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，而且人死犹如太阳西落，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，从而荫庇子孙后代，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，诸侯曰毙，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“审棺槨之厚薄，营丘垅之大小、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“斩半縗”、“齐縗”、“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



序

中国死亡文化探析



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，也能够细细品味死之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槨和坟墓。在中国，棺槨的大小厚薄、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，同时荫庇后代子孙，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。