

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:百花洲文艺出版社(南昌市新魏路 5 号)
发 行:
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

- 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：棺和槨/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、堪輿败俗乖义理
 - 2、“道之为物，惟恍惟惚”
 - 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:

……遑遑尔竟一时之虚誉,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，意犹未愜。”

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，是超越个人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”。