

导论 生死智慧的文化本体论

面对人类的伟大与渺小,17世纪的法国哲人帕斯卡尔曾经发出过绝妙的感叹:“人是一棵会思想的芦苇。”确实,人是伟大的,他可以对自已的生存方式作出千百种设计和构造,使得人类历史的风云画卷犹如万花筒般变幻不定。但人又是渺小的,他无力改变无数人类个体在经历千百种不同人生后单调而不变的结局——死亡。正是这不可阻挡和逃避的死亡,使人类灵智而骄傲的心灵蒙上浓重的阴影。不管你有多么辉煌的现实业绩,有多么享之不尽的丰富人生,每当夜阑更深,只要你心灵中偶然浮上一丝死的念头,意识到拥有的一切终将失去,化为枯骨,骄傲与欢乐就会一扫而空;不管你是多么的睿智卓绝,能够洞察千古之兴亡,描绘历史之未来,却不能留住自己迈向坟墓的脚步;也不管你有多么的伟岸高大,孔武有力,一次偶然的自然灾变或身体疾病,都可能使你永远消失。于是,古往今来,多少不甘死亡的人们为此而忧患困惑,思虑重重:“夜光何德,死则又育?”月亮可以圆了又缺,缺了又圆,人为什么不能死而复生?“露晞明朝更复落,人死一去何时归?”露水干了,第二天又会重现,人死了为什么却永不回归,冬去春来,花开年年,江水奔流,岁岁如斯,为何人的生命却有尽头,死是一切神秘中的神秘,是一切未知中的未知,因而有人说:“在所有动人心弦的事情中,对死的恐惧是首当其冲的。”

① E·贝克尔:《反抗死亡》,贵州人民出版社,1988年版,第25页。

其实，凡有生者皆有死，面对死亡命运的并非仅是人类而已。龟的生命最长，也只能活几百年，而朝生暮死的蜉蝣，则只能享受一天的生命乐趣。但自然界的一切生物，无论生命长短者，都不具备人类那种对死亡的深刻恐惧。动物也有死亡恐惧，但那只是求生的本能恐惧，动物只是在生命受到直接威胁时感到恐惧，而人则在并不直接面对生命危险时也会产生强烈的恐惧。这是因为，人类之外的一切生物都不具备自我意识，不能预见和反思死亡，而人却具有自我意识，具有高级思维能力，能够预见和反思死亡，并力图反抗死亡，所以其恐惧来自一种内心深处对永恒的渴望，一种思想对终极命运的关切。也正因为如此，动物永远只是本能地生活，被动地接受自然环境的选择，而人则通过反思和反抗死亡，自觉地改变环境，创造文化，从自然人转变为文化人。正如贝克尔在《反抗死亡》一书中所指出的，“对死的思索极大地占据了人们的精神——死是人各种活动的主要动力，这些活动多半是为了逃避死亡的宿命，否认它是人的最终命运，以此战胜死亡。”^① 这里，贝克尔其实是以反抗死亡为原动力，揭示了人类生死智慧的文化本体论意义，对此我们可以从以下四个方面展开理解：

一、文化是人类避死求生的思想、行为和成果的总和

人和动物一样，都是自然界的产物，因为自然的给予而生，也因为自然的给予而死，获取一定的自然资源以维持生命的必需，是人和动物日常活动的基本内容和目标。但人能思想，动物不能思想，动物只能在生物本能的驱使下，被动地接受自然所给予的生存

^① E·贝克尔：《反抗死亡》第1页。

条件，一旦自然条件发生变化，基本的食物资源不能满足动物的生存需要，物种就可能消亡，恐龙就是一个很好的例子。而人则不同，人不满足于自然的给予，人有自我意识，能够把自己与自然界相区分。自然界是人生存的恩赐者，但在一定意义上，也是人生存的大敌。人的生命威胁和所遭受的生存压力首先来自自然，所以人的思想活动的产生，首先是在自然压力下触发于逃避死亡以求取生存，也即以求生避死的观念智慧为基本内核。人的社会性，人对自然界有组织的斗争，人对其他生存竞争者的斗争，劳动工具的发明，自然环境的改造，生产与政治机构的建立，无一不是导源于对生死问题的基本思索和行动而衍生的结果。因此，动物在自然压力下以本能的行为开始，以本能的行为结束。而人则从维护生命的本能出发，以生死智慧为跳板，超越了本能和自然，创造出种种充满灵性的文化，进入文明状态。

二、生死智慧是人类两大基本文化精神系统 ——哲学和宗教的核心

根据我的理解，在原初意义上，哲学是人对自然、社会和人自身的理性把握，宗教则是人对自然、社会和人自身的非理性把握。从历史演变的角度看，哲学有一个以理性容纳非理性的过程，如中世纪教会哲学的宗教化，近现代许多哲学流派的非理性化。同样，宗教亦有一个以非理性接纳理性的过程，如近代欧洲的宗教改革。但不管二者在精神形式上有何差异，其根本功能却是相同的，即解决人的地位和生存问题，用中国传统哲学的术语讲，就是解决人的“安身立命”的问题。因此，哲学和宗教共同关注的基本焦点还是威胁人生命的死亡问题，是由人的死亡事实所触发的精神活动形式。苏格拉底给哲学所下的定义是“死亡的准备”。叔本华说“死亡是给

予哲学灵感的守护神和它的美神”^① 克尔凯郭尔和海德格尔的哲学更是紧扣死亡主题。同样 按当代宗教心理学的观点：“宗教是在有人喊救命这样的情况下产生的”^②，是人类对死亡命运的反抗和回应，是解决生存焦虑的一种方式。费尔巴哈亦曾断言：世上若没有死亡这回事 那亦就没有宗教了。这说明 在本质上 哲学和宗教都是人面对死亡所产生的生死智慧。叔本华就此说过：“由于对死亡的认识所带来的反省致使人类获得形而上的见解，并由此得到一种慰藉……所有宗教和哲学体系，主要即为针对这种目的而发，以帮助人们培养反省的理性，作为对死亡观念的解毒剂。”^③ 乌纳穆诺讲得更精彩 他说：“人类思想的悲剧性历史 根本就是理智与生命之间冲突的历史：理智一心一意要把生命理性化，并且强迫生命屈从那不可避免的最后死亡；而生命却一直要把理智生命化，而且强迫理智为生命的欲望提供服务。”^④ 这就是包容着生死智慧的哲学与宗教的历史，而人类的历史与文化，就是在哲学与宗教观念的矛盾交织中逐步展开和建构的。

三、生死智慧是确立文化价值系统的基础

死的不可避免性，给生蒙上了相对性和偶然性的可变色彩。既然人终归一死，那么生的价值究竟何在？因此，对生命价值的理解必须以对死的认识为前提，正如海德格尔所指出的，如果不能对死的意义有所领悟，则终难把握生的价值。这就是说，只有依据对死的意义的理解，人才能相应地确立自己的人生态度，建立社会生活

叔本华：《爱与生的苦恼》 中国和平出版社 1986 年版 第 149 页。

梅多·卡霍：《宗教心理学》 四川人民出版社 1990 年版 第 4-5 页。

叔本华：《爱与生的苦恼》 中国和平出版社 1986 年版 第 149 页。

乌纳穆诺：《生命的悲剧意识》 上海文学杂志出版社 1987 年版。

的行为原则和价值系统。如果视死为更美好的生的开端，则人生不过是不屑一顾的过渡，而生的价值也就在于追求死后的幸福。如果以死为一切生命意义和价值的永恒终止，则人生如梦，一切皆是水中月，镜中花，万事到死都是空。如果把死看成只是肉体活动的停止，而精神和业绩将永存，则人生就会为追求不朽的精神与业绩而奋斗。……可见，对死与生的基本意义的理解，是人生价值系统确立的基础，而价值系统乃是特定文化的核心。

四、文化的差异溯源于生死智慧的差异

不同的生死智慧孕育出不同的文化，而不同文化的差异根源正在于生死智慧的差异。以西方传统文化与中国传统文化相比较而言，西方基督教文化具有浓厚的彼岸性，而中国传统文化则具有鲜明的世俗性。究其原因在于，基督教信奉死后有一个生命更新的天堂，因而轻视现实，向往超验的死后世界。而中国人则注重生死的经验事实，缺乏对超验的美好终极归宿的构造，因而刻意于生命的留存和现实生活的经营。但在中国传统文化中，由于对生死问题认识的着眼点和体验不同而又分为多种观点，形成了多种生死智慧对死亡展开大围剿的局面，同时也造就了中国文化多元化的特色。

鬼神信仰是中国生死智慧中最古老而又持续最久的一种。在这一智慧中，人们承认肉体死亡的经验事实，但否认死对于自我意识的终极性，认为灵魂不死，鬼神是人的生命存在的死后继续。但中国古人并不像基督教一样把死后生命置于纯超验的世界，而是使原本超验的世界经验化，将鬼神存在融化于人的世俗活动中，与人生日常情景相贯通，从而形成一种生死玄通、阴阳两界功能互补的文化氛围，对中国古代的民俗民风和政治运作产生了深远

的影响。

与此同时，灵魂不死的观念在古代神话中显示为另一种生死智慧，即以垂死化生或死后化身的浪漫想象将死亡和失败消解于精神胜利的悲剧式颂歌中。在现实生活中，人们抱有种种美好生活的愿望，但社会和自然的异己力量往往以死亡无情地摧毁人们的美好愿望，给众多的苦难灵魂带来沉重幽幽的遗憾，于是神话以灵魂化生的想象使死亡和失败者的生命力获得更大的宏扬，以不屈的生命意志继续向异己力量抗争，从而使活着的人们得到一种心灵的抚慰和满足，激发起不屈的精神。

儒家对生死问题的思索是中国历史上另一种理性化的智慧。儒家从群体共存的立场出发，放弃了对个体不死和死后世界的探求，以建构现实的群体生活秩序为目标，将个人生命的超越落实到对群体生活理想的追求，从而建立起一种极度世俗化却又充满理想主义色彩的主流文化。

道家生死智慧在转移人的终极关怀方面与儒家生死智慧有共通之处，但道家不是将终极关怀倾注于社会之道，而是自然之道，不是孜孜以求于群体生命的宏扬，而是着意于个人生命存在的本真，从而在以自然主义的态度直面生死的同时，在文化理想上形成了对儒家文化的反拨。

然而，无论是儒家还是道家的生死智慧，都未能彻底满足人的生命本能，因而道教以药石之功能祛病延年的经验为基础，重拾人类长生不死的古老期冀，追求不死成仙，将人的生命本能以学理化和神秘化的双重形式膨胀到极点，从而在文化上对广大民众产生出强大的号召力。

与此相反，佛教则从四大皆空的命题出发，以不存在求取存在，用内心的寂灭来摒除种种人生的不幸感受和生存焦虑，使人生追求和死亡恐惧一起泯灭于心灵的净土。在俗世的层面上，佛教则

以轮回之说争取信徒，既给活着的人们以来生的希望，又对现实生活起道德制约的功能。

人终究是要死的，以《列子》书中杨朱思想为代表的恣情任性派极端虚无主义地看待这一点，从而将人生理想、精神不朽、冥界乐土通通视为妄谈，提倡以有限的生命追求尽可能多的世俗享乐，为中国传统文化精神附加了一个享乐主义的层面。

正是因为深藏着如此众多和富于灵智的生死智慧，正是由于这些生死智慧之间的相互作用和功能消长，中国文化才流传到了今天，中华民族的历史才走到了现代。然而，当人们已经普遍感觉到历史脚步的滞重，意识到文化发展的危机并致力于社会的改造和文化的重建时，却很少有人醒悟到生死智慧对于文化生成和社会发展的意义。殊不知，生死智慧的再造，这才是文化新生的精义。因此，本书将中国传统的几种主要生死智慧从文化社会学角度作一初步的展示，如果致力于民族文化重建的人们能从中取舍点什么，作者也就达到了写作此书的目的。

第一章 鬼神信仰中的生死悬解

可以这样说 传统的中国有两个世界，一个是人的世界，一个是鬼神的世界。远在殷商时期 就曾经形成了一个以“率民事神 先鬼而后礼”（《礼记·正义》）为文化特征的鬼神崇拜时代，殷人临事必先祭拜鬼神，让死去的先人来决定活人的行为，这就是著名的祖先神崇拜。在其后中国社会发展的漫漫长途上，鬼神更是像人一样四处活动 无所不在 鬼神故事之多之滥 罕有其匹。用今天的眼光看，鬼神信仰是一种亘古弥新的宗教情感，而宗教，按现代宗教心理学的解释，是人类克服死亡压力、缓解生存焦虑的精神依托，因此中国古代的鬼神信仰，其实是中国人最早思索生死问题的产物，包容着人们对生死问题的古老悬解。

一、魂 归 何 处？

我有迷魂归不得，雄鸡一唱天下白。

——李贺

中国古人之所以信奉鬼神世界的存在，是因为他们相信在人身上存在一种可以脱离肉体而活动的东西——灵魂。这种灵肉二合的观念，正是直接导源于初民对死亡的思索和反抗。

在初民的生活经验中，死无疑是可怕的——或在行猎中失手

被毒虫猛兽吞噬而死；或在部族争斗中败北被敌人长矛穿胸而死；或因偶然的不慎被激流呛闭、山岩塌压而死；或在身心困顿衰竭中被饥饿或疾病辗转折磨而死。每一种死，都是惨厉可怖、痛苦备至的。死后身躯腐烂发臭，更是令人触目心惊，嗅之欲呕。因而畏惧死亡，是人所皆具的本能，而千方百计去理解死亡，反抗死亡，就成了初民生命中一个最重要的和直接的目标。

死的最直观表现是肉体活动的停止，初民不能理解为什么一个与自己朝夕相处的亲人或朋友会突然呼之不应，中止与自己的语言和思想交流。而思想或意识活动，正是人们认识到自己也认识到他人的自意识基础，是支配身体活动的内部驱力，是活着的标志。因此，在对死亡现象无法得出科学认识结论的远古时代，在畏死心理的驱动下，人们要化解死亡恐惧，求得心理平衡，就只能在人的意识活动上寻找突破口。在初民的自我体验中，意识可以超越身体活动的范围而活动。刘勰在《文心雕龙》中所谓“心骛八极，神游四荒”正是指人的精神意识活动在空间上的特点。而在睡梦中，人更是可以不受身体存在的具体时空条件拘束而恍若亲历地升天入地，追前启后，从事种种超时空活动。因此，古代初民相信在人的身体中存在一种可以独立于肉体而存在和活动的精神要素，这就是灵魂。在初民的直觉类比思维看来，既然人在睡眠情况下灵魂可以脱离身体而自行活动，那么死便与此相类似，是灵魂对肉体的永久脱离，因而灵魂一定是不死的，只是不知归于何处而已。对此，恩格斯曾经指出：“在远古时代，人们还完全不知道自己身体的构造，并且受梦中景象的影响，于是就产生一种观念：他们的思维和感觉不是他们身体的活动，而是一种独特的、寓于这个身体之中而在人死亡时就离开身体的灵魂的活动。从这个时候起，人们不得不思考这种灵魂对外部世界的关系。如果灵魂在人死时离开肉体而继续活着，那就没有理由去设想它本身还会死亡；这样就产生了灵魂不

死的观念”。^① 所以，灵魂是人类在认识和反抗死亡的过程中为了维护生命的永恒性、连续性，从而化解死亡恐惧所树立的第一个生命支柱。

由于年代的久远和历史资料的匮乏，我们今天已无法确知中国古代的灵魂观念究竟起源于何时，也难以测定中国原始初民从睡眠与意识活动的关系中推论出灵魂不死的准确时期。但从后来的文章典籍中，足可以找出类似的依据。《楚辞·招魂》中，帝告巫阳曰：有人在下，我欲辅之，魂魄离散，汝筮予之。巫阳焉乃下招曰：魂兮归来，招魂是先秦时期楚地的民风，招告死亡者的灵魂，呼唤其归来。这说明当时的古人是把死亡理解成灵魂对肉体的离弃，并认为灵魂在脱离肉体后仍继续拥有独立的生命。南北朝时期的曹思文在《难神灭论》中分析庄子梦为蝴蝶的现象说：“其寐也魂交，故神游于蝴蝶，即形与神分也；其觉也形开，遽遽然周也，即形与神合也。”这是认定灵魂与形体可以分离，做梦即为灵魂离开形体而独立活动，梦醒则是灵魂向形体的回归。

那么，灵魂究竟是一种什么性质的东西呢？不同的民族对此有不同的理解。美洲印第安阿耳贡金部落人、非洲祖鲁人、台湾高山族人等把灵魂视为人的影子。澳大利亚黑人、北美休伦人、卢特卡人、斐济人、印度旁遮普人等则以为灵魂是人体内的“小我”与人同形，“他能够迅速地到处来去，在人睡熟、昏眠或疾病时，就暂时离去，人死后，便永远离开。”^② 中国华夏民族对灵魂的认识独具特点，不是把灵魂看成人的影子或小我，而是看成某种精气。《管子·内业》中说：“精也者，气之精者也。人之生也，天出其精，地出其形，

《马克思恩格斯选集》第2版第4卷，第223—224页。

参见弗雷泽：《金枝》，中国民间文艺出版社1987年版，第270—271页。

合此以为人。”这是说，人是由精气与形气构成的，精气是气的精粹，它构成人最内在的生命力，形气则是外在的，构成人的形体。先秦时期的子产对灵魂的精气性质也说得明确，他说：“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。”（《左传·昭公七年》）这是说，魂魄分别指神气与灵气，魂是由神气，也即精气构成，合称为精神。精神是人的生命力的象征，精神消逝，人的生命也就结束了。因而死亡就是魂魄的离散，“魂气归于天，形魄归于地，自儿而归于鬼也。”（《礼记·礼运》）由于作为精神之气的魂与作为灵气的魄离散后各自所归不同，所以就有了神鬼的分别。对此北周时期的卢辩在注《大戴礼记·曾子天圆》时说：“神为魂，灵为魄，魂魄者，阴阳之精，有生之本也。及其死，魂气上升于天为神，体魄下降于地为鬼，各反其所出也。”所以古人称死人为归人，《列子·天瑞》篇说：“古者谓死人为归，夫言死人为归人。”李白《拟古》诗也说：“生者为过客，死者为归人。”神鬼就是死人，也即归人的生命的两类回归与继续。可见，中国古人以灵魂不死的信念为基础，通过对灵魂性质的二元化分，分离出人死后升天入地的神与鬼两种世界，这就是灵魂之所归。不过，在一般日常观念中，人们对死者并没有作二元化处理，而是该为神者即为神，该为鬼者即为鬼，就芸芸众生而言，死后都是为鬼：“众生必死，死必归土，此之为鬼。”（《礼记·祭义》）

毋庸置疑，灵魂观念的设置乃是古代中国人反抗死亡的一个契机，灵魂不死及灵魂向鬼神世界的百腾，牵引着人们殷殷求存的生命情愫，携带着人类在生物世界中的尊严，这种对生命永恒的信仰，构成了中国古代文化中“人鬼神三位一体，相缘相因”的独特面。

二、生死玄通

地崩山摧壮士死，然后天梯石栈相钩连。

——李白

法国著名人类学家列维·布留尔在其所著《原始思维》一书中写道：“在那个自远古以来即已保持着有关死人的观念和风俗的中国里，……存在着鬼的世界，它是人世的翻版。那里的社会是以同样方式组织起来的”。^①他还引用另一位作者的话说：“在中国人那里，巩固地确立了这样一种信仰、学说、公理，即似乎死人的鬼魂与活人保持着最密切的接触，……活人与死人之间是划着分界线的，但这个分界线非常模糊”。^②这段论述可以说是一语点中了中国古代鬼神信仰中生死玄通的文化主题。既然人们认定灵魂是人的灵智之所在，认定灵魂不死，那么从逻辑上就自然可以得出鬼神不仅继续着人的生命，有自己的生活，而且可以感应人的呼唤，与人继续保持联系，发生某种交流的结论。因此在中国古代文化中有了对鬼神的祭拜，有了活人对死人的种种义务，同时也有了活人要求死人给自己以荫蔽和帮助的祈望。这既是对死亡恐惧的进一步化解，也是对人世生活的一种自觉安排和追求。

人与鬼神的交流主要表现在鬼神的祸福于人和人通过某类仪式的祈福祛祸。在中国历史上，活人与死人的大规模正式交流发生在殷商时期，殷人以对死去的英雄祖先的崇拜取代了原始的自然图腾崇拜。在殷人心目中，强大的殷王朝的诞生乃是因为伟大祖先

列维·布留尔：《原始思维》商务印书馆 1981 年版 第 296 页。
同上。

的功劳 甲骨文中将 夔、王亥、大乙三人称为高祖。夔即帝喾 是殷族最显赫的始祖。王亥，《世本》称其“作服牛”是对殷有大贡献者；大乙即成汤 是商朝的开创者，“践天子位 平定海内”。（《史纪·殷本纪》）这些祖先的赫赫功劳使他们的形象异常光辉高大，他们在创业过程中所表现出的力量与才智，足以使任何的后来者相形见绌，他们在生前拥有极大的权力，享有极高的威望，为族人所衷心敬仰，因而，他们无声无臭地死去，这对受惠于他们功劳的族人来说 实是不可想象的。因此在灵魂不死及鬼神观念的作用下 殷人对他们死去的伟大祖先作了神化处理。殷人断言，他们死去的英雄祖先的英魂必定是高颀于苍茫昊天，成为主宰天地万物、人世盛衰的上帝，像生前一样密切关注自己部族的前途和命运，在冥冥之中庇护自己的部族，为自己的子孙后人排忧解难，给予生存的指点。因此殷人万事必求卜，通过卜辞来获得祖先神的旨意，并以此来决定自己的行止。据有人统计，卜分为卜祭、卜告、卜鬲、卜行止、卜田渔、卜征伐、卜年、卜霖、卜瘳、卜旬、杂卜十二类 另据郭沫若统计分为干支、数字、世系、天象、食货、征伐、畋游、杂纂等类。从卜的分类看 可以说是包罗了社会、政治、经济、战争、气象等人类生存的所有内容。如卜辞《戠》17. 4：“高妣燔，重羊，有大雨？”就是在气象条件方面向祖宗神求告。在所有的卜中，卜祭是最为重要的，也是中国古代文化中影响极其深远的的一个内容。在人类社会生活中，人与人之间的交往和结合总是以互惠为内在前提的，因此殷人一方面万事都要请求祖先给予帮助，另一方面则必须对祖先的帮助给予回报，这就是祭。尸祭是当时流行的一种主要祭祖方式，就是让孙子装扮其祖的饮食起居动作，其结果是祖先享受到美酒佳肴：“座尸以食之 毁损其饌 饮然若亲之饱 尸醉若神之醉矣。”（《白虎通·宗庙》）这颇有点类似于现代西方美学所讲的移情效果 子孙的摹仿享受俨然是祖先的实际满足了。可见祭的内容主要是向祖

先献上可口的食品，在祖先得到饮食供奉的同时，祭者求取祖先保佑的目的也就达到了。如描写尸祭的《诗·楚茨》说：“神嗜饮食，使君寿考。孔惠孔时，维其尽之。子子孙孙，勿替引之。”这是讲祖先在享受祭品的同时，为子孙带来长寿和宗族繁荣。祭祖现象在中国历史上与鬼神共存，历久不衰，时至今日，在一些偏远乡村仍不鲜见，只是三代以后的祭没有尸祭那么复杂和规模宏大。除帝王祭祖之外，一般民众也祭祖，主要形式是在家中设置灵堂，供奉食物，祈求祖先保佑子孙平安。而一些祭甚至淡化了祈求保佑的功利目的，只是为了通过祭给死去的亲人以慰藉。

在生死玄通信念内与祭祖相孪生的是厚葬。古人认为死人有类似于活人的生活，而衣食住行是生活的基本条件，所以往往是竭尽所能地为死者营造棺木墓穴，这是死者尸骨的栖身之所，也是死者的家。如果尸身暴露不葬，会被认为是死者最大的不幸，这样的死者将因无家可归而成为饱受凌辱或为祸人间的野鬼。墓穴的档次高低是与死者生前的身份、地位、财力相关的，如秦始皇的骊山陵，就完全是按其生前所居宫殿的规格来营造的，单造陵所征调的囚徒和民夫就有数十万，耗费钱财之巨，对国计民生影响之大，从其引发了陈胜、吴广起义，乃至最后葬送了整个秦王朝就完全可以想象。从秦陵的发掘情况看，墓中不仅锦衣玉食，还有活人陪葬，以维持世间的妻妾满室、仆役成群，更有一支他生前所统率的扫平六合、令人生畏的大军——兵马俑。尽管骊山陵的建造花费了巨大的财力物力，在一定意义上导致了秦王朝的覆灭，但这并没有真正成为后世帝王的前车之鉴，在鬼神观念和生死意识的驱使下，厚葬不仅存在于帝王之家，就是在民间，在寻常巷陌之家，也是一种风尚。《后汉书·明帝纪》中对此有所议论：“今百姓送终之制，竞为奢糜。生者无担石之储，而财力尽于坟土；伏腊无糟糠，而牲牢兼于一奠。”

如果说祭祀祖先是为了获得祖先的福佑，其在生死智慧中的重心偏重于生，是为了追求美好的人生，那么厚葬在生死智慧中的意识重心则是偏重于死后世界，表明了人们对死后世界的看重。人们以人间生活为样板来规划死后的生活，以现实社会的秩序为范本来描绘死后世界的秩序，使阴阳二界的差异趋于模糊，对于每一个都将会走向死亡的活人来说，其实是一种心理抚慰。所以，除了厚葬之外，中国古代民俗中还有让死去的先人聚葬和合葬的习惯。人们生前聚族而居，合家而居，因而也以宗族或家系为单位，将死者葬于一块共同的墓地，而夫妻死后更是同葬共穴，据说这样死者的鬼魂才能相互依靠，不致受其他鬼魂的欺凌。而不得入于祖坟者，则称为孤魂野鬼，其景况犹如人间的孤寡，是十分凄凉的。另外，还有作阴寿、冥婚、人鬼婚、守活寡等一类以安排死者生活为内容和目的的习俗存在，都是比照人世生活的样式尽可能使死者在阴间的生活无所缺陷。从这里也可以引出中国古代鬼神信仰中的又一个观念，即死者不仅可以福佑于人，也能为祸于人。中国古人将鬼分为善鬼和恶鬼两大类，档次高的善鬼其实就是神。恶鬼又称“厉”，通常是不尽天年而横死者，如溺死者、难产死者、无子嗣而死者、被杀死者等等，其鬼魂无所依归，故游荡于人间而作祟。故子产说：“鬼有所归，乃不为厉。”（《左传·昭公七年》）可见死后为厉的，其实都是在人世生活中存在某一方面的缺失者，用人世的眼光看待，他们必有所怨，必有所恨，在阴界无所依归，故时常打扰世人的生活。如溺死者在民间被称为淹死鬼，这种鬼无所依归，在水中不能脱身，传说必须拉一个人下水将其淹死，自己的鬼魂才能有所归。所以对于淹死鬼人们往往是谈之色变，在下水过河时慎之又慎，如果有谁不幸淹死，则必被认定是被淹死鬼拖下水做顶替去了。因此，为了消灾祛祸，人们也对恶鬼的生活作出弥补性安排，有所祭祀，使其不复为厉。如《礼记·祭法》中讲到了对王公大夫死而

无后者的祭祀 将这类厉鬼分为“泰厉”、“公厉”、“族厉”三种。孔颖达疏曰：“泰厉者 谓古帝王无后者也。此鬼无所依归 好为民作祸，故祀之也。……公厉者 谓古诸侯无后者。诸侯称公 其鬼为厉 故曰公厉。……族厉者 谓古大夫无后者也。族 众也。大夫众多 其鬼无后者众 故言族厉。”

然而，也并不是所有不尽天年或无后而死者都会成为厉鬼，关键是看有祭还是无祭，战争中的阵亡者就是这种情况。古代战争频繁，每一次战争过后，少则数十百人，多则成千上万的将士横尸疆场，所以在大战过后，战争双方往往要举行祭祀活动，从精神上告慰和超度死者，同时也在庄严悲壮的气氛中激励生者，屈原的名篇《国殇》就是为阵亡将士所作的祭诗：

操吴戈兮被犀甲，车错毂兮短兵接。旌蔽日兮敌若云，矢交坠兮士争先。凌余阵兮躐余行，左骖殪兮右刃伤。霾两轮兮絷四马，援玉枹兮击鸣鼓。天时坠兮威灵怒，严杀尽兮弃原野。

出不入兮往不反，平原忽兮路超远。带长剑兮挟秦弓，首身离兮心不怨。诚既勇兮又以武，终刚强兮不可凌。身既死兮神以灵，子魂魄兮为鬼雄！

诗的上半节描写战争场面的酷烈，敌人声势浩大，士卒勇悍，在短兵相接的白刃格斗后，自己这方是车仰马翻，弃尸遍野。战争显然是以诗人所站立场一方的失败而告终，但在诗人心目中，自己一方所进行的战争是正义的，为国捐躯的将士是国家的功臣和英雄。所以诗的下半节歌颂了阵亡将士们身赴国难、慷慨不悔的英雄气概和壮烈精神，最后一句以高昂有力的语调祝愿阵亡将士英魂不灭，成为鬼中的英雄。毫无疑问，诗中的阵亡将士受到了国祭的待遇，有整个国家、民族、人民的关切和爱待与他们的灵魂同在。因

而只能成为鬼雄，而不会成为无所归依的孤魂野鬼。

但是，也有一类连年不息、旷日持久而又毫无正义可言的战争，将众多的士兵送上死亡的道路。这类战争只是战争发动者猎取个人功名的工具，他们既不体恤人民的苦辛，更不关心士兵的生死，搞得民不聊生、民怨沸腾。人们不会支持这样的战争，士兵也不愿为这样的战争卖命，因而战争中的阵亡者的死毫无价值可言，他们只能成为冤魂野鬼。杜甫《兵车行》就是描写的这类战争和这类死亡：

车辚辚，马萧萧，行人弓箭各在腰。爷娘妻子走相送，尘埃不见咸阳桥。牵衣顿足拦道哭，哭声直上干云霄。道旁过者问行人，行人但云点行频。或从十五北防河，便至四十西营田。去时里正与裹头，归来头白还戍边。边庭流血成海水，武皇开边意未已。君不闻汉家山东二百州，千村万落生荆杞。纵有健妇把锄犁，禾生_不垦亩无东西。况复秦兵耐苦战，被驱不异犬与鸡。长者虽有问，役夫敢申恨？且如今年冬，未休关西卒。县官急索租，租税从何出？信知生男恶，反是生女好。生女犹得嫁比邻，生男埋没随百草。君不见青海头，古来白骨无人收。新鬼烦冤旧鬼哭，天阴雨湿声啾啾。

在诗人的笔下，战争是如此的不得人心，竟至于到了生男不如生女好的当时极端反社会意识程度。在古代中国，生育子嗣以传宗接代乃是婚姻的首要目的，“不孝有三，无后为大”，没有儿子传后，死后是会成为厉鬼的。但是，生了儿子，儿子也会在毫无意义的战争中不明不白地横死，白骨无收，这不是更增添了厉鬼的数目吗？在天阴雨湿的时候听到啾啾凄厉的鬼哭之声，能不使人心胆俱寒？然而，谁又来为这些冤鬼超度，为之祭呢？