



论丧祭礼的生死学意义 ——以先秦儒者的阐释为中心

郭长兴

摘要：作为人生礼仪的丧祭礼是儒学体系中应对死亡问题的根本资源，是实现逝者善死的“送死”之法。在魂魄生死观的基础上，丧祭礼中既有饰形、藏形之礼，又有安魂之节：前者旨在防止逝者遭受生者厌恶、他物侵食，具有维护逝者尊严的作用；后者意在逐步接引逝者魂灵入庙，从而为其提供归依。此外，丧祭礼又是逝者超越死亡的凭借。其一，丧祭礼是逝者向世人呈现自身价值追求的最后环节，遂在“终始俱善”理念下，它成为逝者成就精神生命、保持君子之名的必要手段；丧祭礼在发挥上述作用的同时，也倒逼逝者生时立德。其二，丧祭礼还依靠“外界监督”“礼仪设置”“生者的超越性需求”等方面，督促生者牢记逝者恩情，从而使逝者价值在家族繁衍中得到延续。

责任编辑：王云岭

收件日期：2022/7/11

接受日期：2022/11/25

发表日期：2022/12/12

关键词：儒学，丧祭礼，善死，超越死亡

中图分类号：B22 **文献标识码：**A **文章编号：**2957-370X(2022)01-0058-010

死亡是每一个人都要经历的，“对‘生’‘死’的自觉必然使人的心灵深深地受到震动而萌发并强化喜‘生’悲‘死’的情感，激励自己求生的意志以呵护、延续、张扬生命，躲避、抗拒乃至超越死亡^[1]……”《礼记·礼运》也说：“死亡贫苦，人之大恶存焉。”因此，如何应对死亡之事是摆在人类面前的重要课题。“不学礼，无以立”（《论语·季氏》），儒家不尚玄虚，致力于通过具体的礼仪实践探索安身立命之道，丧祭礼正是儒家推崇的事死之礼。“在儒家思想体系中，‘礼’是指规范社会、人生的典章制度和行为规范，以及与之相适应的思想观念或道德理想^[2]。”儒家所追求的是人们在践行礼仪的过程中，认知、理解和接受其中的精神

华人生死学．2022．（1）：58-67



内涵，从而成就和谐之人生、和谐之社会。那么，丧祭礼对于人们的死亡具有何种意义？死生一体两面，丧祭礼对弘扬生命具有何种价值？本文试从先秦儒者对丧祭礼的阐释入手，对上述问题进行分析。

一、作为逝者人生礼仪的丧祭礼

在《仪礼》《礼记》等典籍中对“丧祭礼”有不同界定，有必要进行梳理。

首先，丧祭礼指丧礼同祭礼的总和。此丧祭礼，可在古人划分的“五礼（吉、凶、军、宾、嘉礼）”系统中进一步理解。孔颖达引郑玄《目录》：“祭祀之说，吉礼也；丧荒去国之说，凶礼也^[3]……”由此可知，祭礼乃吉礼之异名，故祭礼又有“吉祭”之称。“以吉礼事邦国之鬼神示”（《周礼·春官·大宗伯》），其中“鬼”即人鬼，所谓人死为鬼如过世父祖；“神”即天神如昊天上帝、日月星辰等；“示”指地祇如社、稷、山川之神。“祭祀之礼，取以善得福，是谓之吉礼^[4]。”祭礼（吉礼）乃事奉交通天神、地祇、人鬼以求福祛祸的一套礼仪规范。丧礼则属于凶礼系统，“以丧礼哀死亡”（《大宗伯》）“丧礼者，无它焉，明死生之义，送以哀敬，而终周藏也”（《荀子·礼论》）。因此，丧礼是以逝者为礼事对象而尽生者哀戚之情、达送终之义的礼仪总称。就丧礼的仪节构成来说，“古代丧礼主要包括丧、葬、祭三大部分内容。通俗而言，‘丧’是规定活人即死者亲属在丧期内的行为规范，‘葬’是规定死者的应享待遇，‘祭’是规定丧期内活人与死者之间联系的中介仪式^[5]。”可见，丧礼中也有祭祀内容。

其次，丧祭礼指丧礼中全部的祭祀内容。丧礼中的祭祀活动可以“逝者入葬”为节点而划分为两阶段：葬前祭与葬后祭。“葬前祭”即指奠礼，“奠以素器，以生者有哀素之心也。”（《礼记·檀弓下》）孔颖达疏：“奠，谓始死至葬之时祭名。以其时无尸，奠置于地，故谓之奠也^[3]。”奠礼的特点是不设置象征鬼神的尸，并且是将酒食置于地上进行祭祀。奠礼礼节可概括为“十奠”：始死之奠、小殓奠、大敛奠、朝夕奠、朔月奠、月半奠、荐新奠、迁祖奠、祖奠、大遣奠^[6]。“葬后祭”，“既葬，读祭礼”（《礼记·曲礼下》），孔颖达解释道：“祭礼，虞、卒哭、祔、小祥、大祥之礼也^[3]。”葬后祭即是指逝者入葬后以至丧期结束的祭祀礼仪，由虞、卒哭、祔、小祥、大祥祭（一般还包括禫祭）所组成。

再次，丧祭礼之名仅指部分丧礼之祭。“卒哭曰‘成事’。是日也，以吉祭易丧祭”（《檀弓下》）郑玄注：“祭以吉为成……卒哭吉祭^[3]”。“葬日虞，弗忍一日离也。是日也，以虞易奠。”（《檀弓下》）郑玄注：“虞，丧祭也^[3]。”因此，根据郑玄的注解，葬后祭——虞祭乃是丧祭，而卒哭祭及至大祥祭称吉祭。丧中何以称吉？其原因在于“卒哭而讳，生事毕



而鬼事始已”（《檀弓下》）即在卒哭礼之前孝子仍将亡亲视作生者而待之，等到卒哭礼时便始将亡亲以鬼神而待。与鬼神交接不可纯凶，故在此意义上，卒哭及以后的丧中之祭称吉祭。因此，丧中吉祭与丧期结束后的宗庙常祭等吉祭相异。正像孙希旦所总结的：“凡言吉祭，有二：一是丧中卒哭之祭……一是丧毕吉祭^[7]”。

最后，丧祭礼指以新死者为对象，从礼奉对象去世、生人入丧再至除丧后的礼仪总称。该丧祭礼具有如下几个特点：一是在礼奉对象上具有一致性，相比于前文中总括“丧礼与祭礼”的“丧祭礼”，它的礼奉对象由“天神、地祇、人鬼”收缩为亡亲。随着父系氏族社会的发展，私有财产继承模式也逐渐形成，即先民认为子女才是自身的继承者。这种建立在血缘关系基础上的继承模式，至周代从制度上进一步发展为严格的嫡长子继承制。逝者的财富、地位等由嫡长子继承，对逝者的丧祭礼理应由其主导。因此，典籍中提到最多的也是子女为亡父母所行的丧祭礼。如《论语·为政》讲：“子曰：‘生，事之以礼；死，葬之以礼，祭之以礼。’”《孟子·滕文公上》记：“曾子曰：‘生，事之以礼；死，葬之以礼，祭之以礼，可谓孝矣。’”《礼记·祭统》言：“孝子之事亲也有三道焉：生则养，没则丧，丧毕则祭。”由这些引文可以得知，此丧祭礼的另一特点即它所代表的礼仪之间具有行礼时间上的连续性，所谓丧毕则祭；它还是生者“事亲”（孝亲）的必要环节，是孝子于父母生时赡养敬待父母的自然延续。正是在后者意义上，儒家反对以祈福禳灾为行礼动机与目的的祭亲之礼，而要求生者应以报答父母之恩、表达念亲之情为祭亲动机。因此，《礼记·祭统》讲：“贤者之祭也，必受其福，非世所谓福也。福者，备也。”按郑玄解释，“世所谓福”即“受鬼神之祐助”，而贤者行祭所得之“福”则是“受大顺之显名”^[3]即臣祭君得尽忠、子祭亲得尽孝。所以，对于行礼者——逝者子女来说，丧祭礼是孝的表达方式。也正是由于这一点，丧祭礼虽然包含着对于行礼者的教化作用，所谓“慎终，追远，民德归厚矣”（《论语·学而》）；但它的礼仪宗旨应是针对逝者的即它首先是一种事死之礼。

“死，民之卒事也”（《礼记·坊记》）死亡是生命历程中的最后环节，作为事死礼的丧祭礼正是先民人生礼仪的重要组成部分。又因为儒家将“礼”所代表的文化系统视为人禽之别的关键，即是将对礼义精神的领会与对礼仪节度的践履看作人之为人的象征，所谓“圣人作为礼以教人，使人以有礼，知自别于禽兽。”（《礼记·曲礼上》）所以，此丧祭礼包含着将人类死亡文明化的努力，从而与鸟兽的自然死亡过程相区别。学者所指出的“儒家之死，死得有礼，死要文明，其死也安，其死也正”^[8]，正是对这一层次的丧祭礼而言的。

综上所述，“丧祭礼”一词具有不同的用法，指代着不同范围的礼仪内容。本文旨在讨论那属于人生礼仪范畴，事新死者的丧祭礼。



二、丧祭礼与“死”：实现善死

正如前文所说，作为人生礼仪的丧祭礼是人们文明化死亡的成果。因此，由丧祭礼所呈现的事死之仪包含着实现逝者善死（好的死亡）的价值取向。那么，丧祭礼实现的善死之功表现为何？

（一）饰形、藏形——维护逝者尊严

从始死至入葬，生人主要的任务就是装饰逝者尸体：按周礼，在亲人死后，便要为其沐浴、束发、剪指甲且口中含饭；又有袭尸礼为逝者设掩（以丝帛裹头）、设瑱（以纁填耳）、设幌目（以方布覆面）、设握手（使尸体手中有握物）、纳屨（为尸穿鞋）、袭三称（在所着明衣的基础上又为尸体穿三套衣服）、加冒（用冒套住尸体）、覆衾（在尸体上又加盖被子）。上述对逝者四肢、耳口等进行装饰的礼节，根据儒者的解释，其目的在于避免生人对逝者产生厌恶。郑玄在注“丧有死之道焉，先王之所难言也”（《檀弓下》）时指出：“言人之死，有如鸟兽死之状。鸟兽之死，人贱之^[3]。”人死便失去了生时的威仪，肉体也在逐渐变形腐烂，同鸟兽之死无异，故为人所厌恶。荀子也讲，“死之为道也，不饰则恶”（《礼论》），如果不悉心打理装饰逝者尸体，逝者死去的状态会引人发恶。甚至，即便为尸体袭衣后，但因会显露人形，仍有惹人厌恶的可能，所以才又设“冒”套住尸体，“所以掩形也。”（《礼记·杂记下》）因此，丧礼为逝者饰终，避免了生者因见到逝者死去后的状态而感到厌恶乃至不恭敬与亵渎，这实际上起到了维护逝者尊严的作用。

上述礼仪以及其后的“小敛”“大敛”“入殓”礼，都是在为逝者入葬作准备。简单地说，葬礼即“敬藏其形”（《礼论》）将死者尸体敬重地埋于地下。葬礼“藏形”又意在何为？首先，葬礼是为阻止动物侵食逝者尸体。孟子即认为不葬亲之人，在看到“狐狸食之，蝇蚋姑嘬之”（《孟子·滕文公上》）亲人尸体因置于地面沟壑而被鸟兽蝇虫侵食的场景，会因仁心而生不忍之意，故有“掩亲”（埋葬）之举。庄子将死，门下弟子欲为其厚葬的缘由也是“吾恐乌鸢之食夫子也”（《庄子·列御寇》）即担心尸体被鸟兽侵食。其次，与防止动物侵食尸体相联系，葬礼又旨在减缓逝者肉体腐朽。如装殓尸体的棺槨，《檀弓上》记载孔子曾为中都制定“四寸棺、五寸槨”的棺槨制度，按有子解释，其意就在于“不欲速朽也”。最后，葬礼的藏形之义同饰形礼一样，也具有避免生者厌恶逝者的作用。国子高指出“葬也者，藏也。藏也者，欲人之弗得见也”（《檀弓上》）即葬礼意在隐藏尸体，使其不为人所见，故避免了人们见到尸体而生恶的可能。总之，不论是丧礼中生人为逝者装饰形体，还是之后的埋葬逝者尸身，都具有阻止他人、他物亵渎逝者，维护逝者尊严的作用。



（二）安魂、入庙——为逝者提供归依

在古人观念中，人是由魂与魄所构成，而死亡即是魂与魄的分离。所以在周礼中，当人始死时，便有“招魂礼”，以期望死者之魂能够返回原身体。魂是一种精气，具有上升之势，所以郑玄解释“招魂”旨在“庶几其精气之反^[3]。”“气也者，神之盛也。魄也者，鬼之盛也。”（《礼记·祭义》）魂、魄在人死后，分别被尊称为“神”“鬼”。

丧祭礼中对待逝者之魂的礼仪，主要目的在于安魂。如虞礼，“虞者，葬日还殡宫安神之祭名^[3]。”虞礼是在逝者入葬后的当天，迎逝者魂灵回到殡宫，从而实现安魂的礼仪。按郑玄理解，安魂源自孝子“弗忍其无所归”^[3]即不忍逝者之魂漂泊在外之心，故安魂旨在为逝者之魂提供依归。特别是在逝者尸体入土后，逝者之魂已无法再复归于魄，故为其提供新的依归之处便是孝子最为紧要之事。按丧祭礼规范，逝者魂灵的最后归所即各自宗庙，葬后祭仪对于生者来说是哀情逐渐减弱，为丧毕转入正常生活做准备；相应地，对新死者来说，则是其一步步入居宗庙的过程，生者哀情渐杀即为逝者之魂得到安顿而感到欣喜。“卒哭而讳，生事毕而鬼事始已。”（《檀弓下》）人们在行卒哭礼时始将逝者视作鬼神而对待，鬼神为尊故为其避讳。等到丧毕，逝者魂灵在庙中享受后世子孙常祭，此时逝者正式进入鬼神行列，实现了由人到“神”的身份转变，而得以善死。

综上所述，丧祭礼对待逝者，既求逝者之“魄”安然入土，又求逝者之“魂”安归宗庙，最终使逝者达至善死。值得注意的是，现代医学、伦理学致力于人们死亡质量的提升，即“优逝”或“优死”。他们提出的各项主张，指向的是逝者生时，使其能够自主地选择死亡的方式，降低身心痛苦、有尊严的死去。上述所论丧祭礼对人的善死作用，是应用于个人逝后，但在传统礼乐社会中，丧祭礼对临终者接纳死亡结果、树立超越死亡的信心也发挥着不可替代的作用，这点于下文进行阐释。

三、丧祭礼与“生”：超越死亡

在丧祭礼的视域下，古人对“死亡”进行了区分。“天子死曰‘崩’，诸侯曰‘薨’，大夫曰‘卒’，士曰‘不禄’，庶人曰‘死’。”（《曲礼下》）郑玄注：“死之言渐也，精神渐尽也^[3]。”孔颖达疏：“庶人极贱，生无令誉，死绝余芳，精气一去，身名俱尽，故曰死^[3]。”天子以至庶人的“死亡”异名，这种划分当然包含着政治阶层的贵贱差异因素，但其中还内蕴着各自道德、事功成就即精神生命的差异。正是在后者的意义上，庶人劳于生计而在生前少有声名的积累，故身死即代表着“精神渐尽”“身名俱尽”，无法在现世中再留下自己的“痕迹”，所以只能以“死”称之。这种区分“死亡”的努力，实际上反映出古人将自然生命与精神生命相区分、寻求“死



而不朽”的自觉意识。死亡让一切有了意义，也让人需要不断确证自身的意义。丧祭礼作为个人人生的最终礼仪，它在确证逝者自然生命终结的同时，也参与到了逝者精神生命的创造过程中，承担着保障逝者价值得到彰显与延续的作用。具体表现如下：

（一）成就逝者精神生命

“君子敬始而慎终”（《礼论》）“慎终”即是谨慎地对待死亡，李向平先生指出：“人们把死之所以看得那样重要，原因即在于这是道德好恶的最后评估^[9]。”丧祭礼正是古人实现“慎终”之道，彰显道德好恶、成就精神生命的主要手段。

其一，在“终始俱善”理念下，丧祭礼成为人们向现世展现自身价值追求的最后环节，关乎着逝者身后名的树立。“子张病，召申祥而语之曰：‘君子曰终，小人曰死。吾今日其庶几乎！’”（《檀弓上》）孔颖达疏：“子张言此，欲令子执治其丧，每事从礼，使我得成君子^[3]。”子张临死前嘱咐其子须依照礼数为其行丧礼，其目的在于保持自己生前修身的成果，成就君子之名。这种临终嘱托，与曾子易箦（曾子在临终时主动要求易除所躺的不合乎自身“士”阶层的席子）的指向一致，皆为“得正而毙”（《檀弓上》），从而不遗留人生污点、保持道德上的完备。在这个意义上，丧祭礼成为有志于修身立德之人创造自身精神生命的一种途径：它既是对逝者生前修身成就的保持，也是对逝者身后名新内容的创造。

其二，丧祭礼具有的传承逝者美德的含义，倒逼逝者生时立德。“子孙之守宗庙社稷者，其先祖无美而称之，是诬也；有善而弗知，不明也；知而弗传，不仁也。”（《祭统》）主持宗庙、社稷之事的子孙，其先祖无美德而加以称赞，是诬蔑；不能知晓先祖之美德，是不明智；知而不将其传续，是不仁。由此可知，祭礼具有生者传续先祖美德之义。孔子也强调“德与福”之间的相关性，认为“舜其大孝也与！德为圣人……宗庙飨之，子孙保之。故大德，必得其位，必得其禄，必得其名。”（《礼记·中庸》）舜能够得到子孙传承精神、能够受享于宗庙是其立德的结果。因此，逝者若想死后受享丧祭礼以成就精神生命，离不开生时立德的努力。况且，“老而不教，死无思也”（《荀子·法行》）后世子孙谨遵礼制行丧祭之礼，也在于逝者生前的言传身教。所以，丧祭礼虽由逝者后世子孙完成，但子孙的延续只是逝者得以安葬受祭的基础性条件，另一重要因素是逝者生时的立德。

（二）防“倍死”：延续逝者价值

生死两异，“人死，斯恶之矣；无能也，斯倍之矣。”（《檀弓下》）人因身死而逐渐腐烂，故招人厌恶；人死而“无能”，故易为人背弃。何谓“无能”？郑玄注：“无能，心谓之无所复能^[3]。”在传统文化中，“心字的本义指心脏，它不仅主导生命，而且是人类行为的源头^[10]。”但此处“无能”与“身体死亡”相对，因此由“心”功能的丧失指向的“无能”实际是人“意识”



即认知、感应现世能力的丧失。这一解释可与荀子观点相互证：“夫厚其生而薄其死，是敬其有知而慢其无知也，是奸人之道而倍叛之心也”（《礼论》）逝者遭人背叛是因其“无知”，可以说“无能”正是“无知”¹。人死后“无能”“无知”，在这种失去礼奉对象“监督、约束”的条件下，生人便容易忘却逝者的恩情与教诲，从而背弃逝者。丧祭礼为解决上述问题提供了帮助：

其一，丧祭礼提供了一个可供外界检验生者是否背弃逝者的途径，从而在正反两方面由社会舆论督促生者铭记逝者的恩情。以子女事亡亲为例。“生，事之以礼；死，葬之以礼，祭之以礼”（《论语·为政》）子女尽孝不仅体现在父母生时，赡养、尊敬父母，使父母安乐；也要体现在父母死后，为其举行丧祭礼上，并且它是为亡亲行孝的唯一途径，是实现终身尽孝的关键环节。因此，是否为亡亲举行丧祭礼是判断生者是否具有孝德的重要标准。如果子女能够遵礼而为亡亲行丧祭礼，那么“国人称愿然，曰：‘幸哉，有子如此！’”（《祭义》）同国之人便会有所称赞，幸其有此子。如果子女对亡亲不葬不祭，则被视为背弃逝者、忘恩负义，会受到社会成员的批评而承担巨大的社会性成本。

其二，丧祭礼的礼节设置为深化生者对逝者的记忆、加深对逝者恩情的认识提供辅助作用。首先，礼仪的制定“因称人情”，针对德薄志轻者，有对应仪节将行礼者向合乎礼义精神的方面引导。如在将祭亡亲的斋戒期间，行礼者要“思其居处，思其笑语，思其志意，思其所乐，思其所嗜。”（《祭义》）回忆亡亲生前的住所、志向等，即从外在的生活痕迹到内在的喜好、意志，还原那个立体鲜活的“亲人”，辅助增强生者对逝者的记忆。其次，除了直接的念亲礼仪要求，丧祭礼中又有“假于外而以增君子之志”（《祭统》）即借助于祭舞等外在事物增强行礼人的诚敬心志；“情境是道德人格发生的基础和动力”^[11]，丧祭礼中的各环节相互配合形成庄严肃穆的氛围，也有助于加强行礼者对礼奉对象的尊重。最后，从丧祭礼整体来看，“丧祭之礼废，则臣子之恩薄，而倍死忘生者众矣。”（《礼记·经解》）丧祭礼是强化人们之间恩情的教化手段。因此，“既葬而食之，未有见其飨之者也。自上世以来，未之有舍也，为使人勿倍也。”（《檀弓下》）即便是未见被祭祀者现身享用祭品，世人仍不舍弃丧祭礼，其目的就在于用其来引导人们铭记逝者。

其三，丧祭礼防止生人“倍死”的含义也内在于祭祀“复古复始”的要求中，生者自身对“超越性”的需求促使自身遵守丧祭礼规范，铭记逝者恩情。子女同父母具有身心两方面的连续性：身体发肤受之父母，子女的身体乃是“父母之遗体”（《祭义》）；在思想精神方面，子女则是父母意志的延续，是父母教育的结果。如林安梧先生所说：“父母子女的关系是‘纵向轴’的关系，纵向轴的关系是探索一个生命根源的关系”^[12]。立足于子女同父母之间的自然联系，儒家建构起独特的超越路径：通过践履丧祭礼而反本复始。“君子复古复始，不忘其所华人生死学·2022·（1）：58-67



由生也。是以致其敬，发其情，竭力从事以报其亲，不敢弗尽也。”（《祭义》）诚敬祭祀亡亲是对父母恩情的报答，但也是个人不忘己之所由生，从而确证并通向自身本源²的主要途径。因此，生者为亡亲行丧祭礼，牢记己身同亡亲之间的关联性，成为满足自身超越性需求的必然要求。

综上所述，丧祭礼是古人创造精神生命、将个人生命置于家族繁衍中获得“永生”的重要手段。同时，丧祭礼成为逝者生前笃信个人改造世界的成果（个人意义之所在）将受到尊重，个人价值得到延续的依据，遂具有终极关怀的作用。

结语

在儒学视域下，作为逝者人生礼仪的丧祭礼既有“送死”之用，它对逝者具有饰形、藏形、安魂之功，从而解决了古人“死后何所归”的问题；丧祭礼也有“延生”之功，它参与到逝者精神生命的创造过程之中，并承担着督促生者延续逝者价值的作用，遂成为古人超越死亡的重要资源。在理想情况下，丧祭礼主要由逝者的后辈子孙进行（当然存在老而无妻、老而无子的“鳏独”之人，也存在夭折的“殇”者等），并且传续逝者生前所修之德也是丧祭礼的应有之义，因此，由丧祭礼实现善死、超越死亡其实融合了两种“世俗化的超越死亡之路”³：一是将个体生命置于子孙的繁衍之中；二是将个体生命融入德、功等“不朽”之事中。在面对现实中每个人“立德、立功、立言”程度各异，即冯友兰先生所说“不过人之所立，其能存在之程度，及后人对之之记忆之久暂，皆不一定”^[3]的情况下，丧祭礼最起码保障了血亲对逝者的记忆。因此，相对于依赖较高的道德自觉而知“天命”，以践行个人道义使命（甚至“杀身成仁、舍生取义”），来弱化死亡本身对人生影响力的方式，丧祭礼所代表的超越死亡之道，更具有普遍实践的可能性、更能为普通民众所接受。

注释

1、儒家反对生者视亡者“无知”，但不意味着主张视亡者“有知”。“孔子曰：‘之死而致死之，不仁而不可为也；之死而致生之，不知而不可为也。是故竹不成用，瓦不成味……其曰明器，神明之也。’”（《礼记·檀弓上》）知道逝者已死，而视其“无知”是不仁；知道逝者已死，又视其“有知”乃是不智。儒家是在否定人死“有知”的基础上反对人们将死者视作“无知”的，最后主张生者应将逝者视为“有知且无知”。这也成为生者践行丧祭礼应有的心理基础。

2、“天地者，性之本也；先祖者，类之本也；君师者，治之本也。无天地焉生？无先祖焉出？无君师焉治？三者偏亡，无安之人。”（《大戴礼记·礼三本》）在儒家看来，先祖是人们的生命本源，但生者只有通过自身父母逐渐推扩才能通向先祖，确立自身的本源，甚至由这种血缘亲情进而上达“天地”。如李景林先生所说：“‘三本’以血缘亲情为核心，其关系表现为，人以孝道血缘亲情之真诚，由近及远，追思其生命之本华人生死学·2022·（1）：58-67



原，以上达契合于天地生物之本，人的道德性命于是而成。”（李景林：《教化的哲学——儒家思想的一种新诠释》，哈尔滨：黑龙江人民出版社，2006年版，第144页。）

3、郑晓江先生总结了三种“世俗化的超越死亡之路”：“超越死亡最简便的方式是生儿育女。……另一种超越死亡的世俗化方式是努力在个体生命中融入整体性，在有限的时间内渗入无限性。……还有一种超越死亡的世俗化方式：纵欲和无止境地攫取。”（郑晓江：《论死亡的超越》，《江西财经大学学报》，2001年第1期，第72-73页；郑晓江：《寻求人生的真谛》，南昌：百花洲文艺出版社，2002年版，第68-69页。）

参考文献

- [1]张曙光.生死问题与存在视域[J].哲学研究, 2001(1):40
- [2]丁鼎.儒家礼乐文化的价值取向与中华民族精神[J].山东师范大学学报(人文社会科学版), 2014(6):66
- [3]郑玄注,孔颖达正义.礼记正义[M].上海:上海古籍出版社, 2008:5、367、150、363、363、1866、376、361、370、363、209、210、265、385
- [4]孙诒让.周礼正义[M].北京:中华书局, 1987:1297
- [5]丁凌华.中国丧服制度史[M].上海:上海人民出版社, 2000:2
- [6]吕友仁.说“奠”[J].文史知识, 2002(11):116
- [7]孙希旦.礼记集解[M].北京:中华书局, 1989:261
- [8]费艳颖,曹广宇.儒、道二家生死观之比较与互渗[J].贵州社会科学, 2015(10):26
- [9]李向平.修身俟死与尽孝善终——死亡观念与儒学伦理的关系之一[J].探索与争鸣, 1991(2):52
- [10]沈顺福.传统儒家心论及其反思[J].江西社会科学, 2022(1):5
- [11]张鲲.论葬礼仪式的德性培育机制[J].道德与文明, 2011(5):137
- [12]林安梧.“儒家生死学”的一些省察——以<论语>为核心的展开[J].宗教人类学, 2017,7:38
- [13]冯友兰.人生哲学[M].北京:中国国际广播出版社, 2016:290

On the Significance of Funeral Rites in Life and Death Studies

——Focusing on Pre-Qin Confucian interpretation

Guo Changxing

School of Philosophy and Religious Studies, Minzu University of China



Abstract: Funeral rites, as rituals of life, are fundamental in dealing with the death in the Confucian system, and a method to achieve the good death of the deceased. On the basis of the concept of soul, funeral rites include the ritual of grooming and hiding the body, and the ritual of resting the soul. The former aims to prevent the dead from being disgusted by living and eaten by animals, which can maintain the dignity of the deceased. The latter aims to gradually lead the soul of the deceased into the ancestral temple, so as to provide it with refuge. In addition, funeral rites are the way for the deceased to transcend death. First, funeral rites are the last part of the deceased's presentation of his or her value to the world. Therefore, based on the concept of "both the life and death are good," it becomes a necessary means to maintain the spirit of the deceased and the name of a gentleman; while playing this role, funeral rites also force the deceased to establish virtue while they are still alive. Second, funeral rites also rely on "external supervision," "ritual setting," and "transcendent needs of the living", urge the living to remember the kindness of the deceased, so that the value of the deceased will be passed on to the later generation.

Key words: Confucianism, funeral rites, good death, transcend death

作者简介：

郭长兴，男，哲学学士，现为中央民族大学哲学与宗教学学院 2020 级中国哲学专业硕士生，
通讯地址：北京市海淀区中关村南大街 27 号中央民族大学，邮编：100089，电子邮箱：
gcrx@foxmail.com