

送行者的樂章一 從《禮記》喪禮看儒家文化的生命教育

隋利儀*

摘要

本文針對儒家《禮記》篇章之喪禮儀式做探討，方式由文本及孔子言語討論喪禮儀式的文化意涵；其次處理喪禮篇章導引的死亡問題，包含死亡與靈魂的延續、送行者的樂章、看見與看穿死亡，揭示儒家文化的生命教育。最後總結《禮記》中，儒家對生命意涵的展現，檢視儒家看待死亡的過程，將生命的積極性教育人們的痕跡作爬梳，給予儒家在生命教育上一個符合現代社會禮教的合理位置。

關鍵詞：禮記、三年之喪、喪大記、論語、孔子

*豐原高商進修學校國文教師

壹、前言

本文將以《禮記》喪禮篇章探討儒家的生命教育，著重於孔子言論為主題，分析《禮記》記錄喪禮儀式、儀式中的背後意義，及送行者對待生命的看法。先就《禮記》喪禮文本，說明當時人們面臨死亡進行之儀式，集中儀式所展現之意義。其次探討《禮記》教導送行者面對死亡時，如何透過儀式，認識死亡、接納死亡，並且處理送行者的情緒轉折。最後揭示《禮記》喪禮儀式觀照當時人們對生命結束後的教導，據此論及孔子對生命教育的精神。

孔子《論語·為政第二》曰：「生，事之以禮。死，葬之以禮，祭之以禮。」¹意即父母在世，子女要以合乎禮節的方式奉養父母，當父母過世，也需以禮節精神舉行葬禮，對於祭祀也應合乎禮。《禮記》談到的喪禮，諸多孔子言論，孔子對喪禮的思想，如同對其他禮制思想一樣，有其論點闡述，這影響後世對喪禮禮節的形式，過程中可窺見儒家對生命的看法。

面對生命終結時，每個宗教或哲學家均有不同解釋，對儒家思想的作法如何是引起寫作本文之動機，而《禮記》正記載了部分的喪禮儀式。本文即以《禮記》篇章的文本及孔子思想最可靠的材料《論語》為探討依據，使用文本論證方法完成主題。

貳、生命結業式－《禮記》喪禮的階段

「喪禮」指喪葬之禮，「喪」是哀悼的禮儀，「葬」是安置死者遺體的禮儀，一個是居喪制度，一個是埋葬制度。儒家經典《儀禮》、《周禮》和《禮記》中，不少篇章專論各階層的喪禮，包括喪葬制度、禮儀程序以及應用的器物裝飾等。《禮記》喪禮儀式有一套嚴密記載，全部

¹清劉寶楠撰：《論語正義》（台北：藝文出版社，1966年），卷二頁6。



過程稱之為「三年之喪」，大致可分為初死、小殮、大殮、埋葬和葬後祭祀等幾個階段。

一、臨終的禮：彌留及復禮

當臨終者生命處於彌留狀態時，家屬即將準備喪禮進行。《禮記·喪大記》：

疾病，外內皆掃。君大夫徹縣，士去琴瑟。寢東首於北牖下。廢床。徹褻衣，加新衣，體一人。男女改服。屬纊以俟絕氣。²

病危之後，內外均要打掃乾淨，徹除樂縣，長時間不能奏樂。頭向東，躺在屋中北面的牆窗下，頭朝東向吸收向陽之氣。脫掉內衣，換上新衣，服飾上改變穿深衣，並放點絲綿於彌留者的鼻孔邊等他斷氣，確認死亡的事實。這些舉動是對瀕死者的敬重，使家屬盡其哀而不缺於禮地完成「慎終」禮節。當絲綿在彌留者的鼻孔已無呼吸後，親屬會因情緒而哀哭，《禮記·檀弓上》：

父母之喪，哭無時，使必知其反也。³

親屬透過哭泣，表達期望死者能因而復生，靈魂能感應而使肉身活過來，如此的招魂儀式是生者對死者最後的盡力，這就是「復禮」。《禮記·喪大記》：

唯哭先復，復而後行死事。⁴

招魂之人一律從東南面的簷角上屋，以竿揭起死者衣，大喊死者三次，面向北方（幽冥中的鬼魂），希望將其靈魂招回來。《禮記·檀弓》下：

5

²唐孔穎達撰：《禮記正義》（台北：中華書局，1963年），注四十四頁6。

³唐孔穎達撰：《禮記正義》（台北：中華書局，1963年），注八頁11。

⁴唐孔穎達撰：《禮記正義》（台北：中華書局，1963年），注四十四頁3。

⁵唐孔穎達撰：《禮記正義》（台北：中華書局，1963年），注九頁3。

復，盡愛之道也，有禱祠之心焉。望反諸幽，求鬼神之道也。
北面，求諸幽之義也。

此處表現其愛慕不捨的方式。

日本電影《おくり びと》（送行者：禮儀師的樂章）其中一幕，⁶納棺師以雙手替死者潔牙、刮鬚、點脂、畫眉、擦背，並在不裸露遺體情形下，精準俐落地替死者淨身、更衣，這在《禮記·檀弓》（上）亦云：

復、楔齒、綴足、飯、設飾、帷堂并作。⁷

招魂、楔齒、綴足、口中含飯、為屍體沐浴裝飾、張設帷堂是為了給死者尊重所體現的溫情之美。《おくり びと》淨身儀式旁白裡說著：「使已冰冷的遺體復甦，授予其永恆之美。那是準確冷靜的至高無上的愛，在最後送別故人，靜謐地，那一舉一動都是如此優美。」這與《禮記》喪禮呈現生命的神聖莊嚴頗似，彷彿一場用儀式交織的死亡美學。之後《禮記·檀弓》記載於死者口中放入米貝，進行飯含之禮，⁸則是生者對死者的飽食之愛與關懷之情，讓死者在黃泉路上不飢不寒。⁹電影中所進行的淨身及飯含儀式與中國周人近似，然不同的是執行者為納棺師而非親屬。

二、接納事實的三日而斂

面對親人逝世之事實後，生者開始積極性的招魂工作，將死者魂魄

⁶泷田洋二郎導演：《おくり びと》（日本，2009 年 2 月）。譯名：《送行者：禮儀師的樂章》。2009 年奧斯卡最佳外語片，影片敘述一名大提琴手因樂團解散而誤進納棺師的工作。編劇與導演探討生死議題的方法細膩且溫柔，用影像編織成一篇令人動容不已的故事。

⁷唐孔穎達撰：《禮記正義》（台北：中華書局，1963 年），注八頁 11。

⁸唐孔穎達撰：《禮記正義》（台北：中華書局，1963 年），注八頁 11。

⁹林素英：《甜蜜的包袱－禮記》（台北：萬卷樓圖書股份有限公司，2003 年 2 月），頁 125。該文中指出：「當死者不可復生已成事實以後，生者才開始為死者辦理後事。進行小斂之前，生者必須先為死者沐浴淨身，然後進行飯含之禮，盡到飽食之愛與關懷之情。」飯含之禮要用角柶插進死者上下牙齒之間，把嘴撐開，以便飯含。飯含是將珠、玉、米、貝等物放在死者口中，表示人雖然死了，也不能空著嘴。身分不同所使用的飯含亦不同，天子用玉，諸侯用珠，大夫用米，士用貝。



誠懇地喊回來，這項工作讓原先想要改變的事實無法達成後，便為遺體進行安排收斂的儀式。普通人死後第二天，要正式穿著入棺的壽衣，稱為小殮。諸侯是死後五日小殮，天子是死後七日小殮。《禮記·喪大記》：

小斂，布絞，縮者一，橫者三。君錦衾，大夫縞衾，士緇衾，皆一。衣十有九稱。君陳衣于序東，大夫、士陳衣于房中，皆西領，北上，絞紵不在列。¹⁰

小斂目的在於善待遺體，等待大斂後入棺。小殮後過一天舉行入棺儀式，叫大殮。在棺內鋪蓆置衾，主人奉屍入棺，蓋棺，復擗踊痛哭，然後舉行祭奠。大斂則是死後三日將屍體移入棺內之禮。《禮記·問喪》載：

三日而斂，在牀曰尸，在棺曰柩。動尸舉柩，哭踊無數。¹¹

而三日入斂成為周代的禮制是有其原因的。《禮記·問喪》：

故曰三日而后殮者，以俟其生也；三日而不生，亦不生矣。孝子之心亦亦衰矣；家室之具，亦可以成矣；親戚之遠者，亦可以至矣。是故聖人為之斷絕以三日為之禮制也。¹²

用三天時間盡情發洩情緒，同時也準備喪禮的瑣碎工作，三日而斂能夠提供緩衝時間進行入斂儀式。大斂後，裹紮好的屍體置入棺中，蓋上棺蓋。靈柩棺蓋後會遷入堂內，直至出殯安葬時才移柩，此時稱之為「殯」。

¹³《禮記·檀弓》上云：

夏后氏殯於東階之上，則猶在阼也；殷人殯於兩楹之間，則與賓主夾之也；周人殯於西階之上，則猶賓之也。¹⁴

¹⁰唐孔穎達撰：《禮記正義》（台北：中華書局，1963年），注四十四頁14。「小斂穿衣、覆衾以後用來紮緊屍體的布條，是直一橫三。君、大夫、士所使用的被面均不同。」

¹¹唐孔穎達撰：《禮記正義》（台北：中華書局，1963年），注五十六頁8。「士死三天入斂，死者放在牀上叫做尸，裝進棺材就叫做柩，由於喪禮有進無退，所以只要遷動了尸柩，就要盡情地號哭和跺腳。」

¹²唐孔穎達撰：《禮記正義》（台北：中華書局，1963年），注五十六頁9。

¹³《太平御覽》卷五四九禮儀部二十八（台北：中華書局1960年影印本，第三冊），頁2489~2490。

¹⁴唐孔穎達撰：《禮記正義》（台北：中華書局，1963年），注七頁7~8。

停柩地點在夏商周三代均不同，夏代停柩於東階之上，那還是在「主位」；殷人停柩於東西兩楹之間，那是處在「賓主」之間；到了周代將靈柩改放至西階上，已將死者身分由主人之禮移至「賓客」（鬼神）尊位，可見周代已將人鬼界線劃分清楚。¹⁵

三、永遠的安息——出殯安葬與祭祀

人類社會活動演進至家庭組織後，對於親人死後的遺體處置，已不再如原始社會任憑天地物化。生者不忍見亡者遭野獸咬食，屍體安置因人類內心不忍之情有了轉變，自曝曬荒野至樹木遮蔽掩埋，都是為了讓親屬遺體不被野獸分食的心意。之後有了棺槨的安置，讓生者不忍之情與愛惜之心意得到適當處理，這樣保存屍體的作法，漸漸成為中國入土為安的下葬原型。中國傳統的下葬儀式前要進行出殯，下葬之日柩車啟行，前往墓地。《禮記·檀弓》下：

弔於葬者必執引，若從柩及壙，皆執紼。¹⁶

親友手執牽引靈車的紼，走在前面，如果柩車到墓穴，需執紼幫忙下葬。經由執紼，棺柩中的死者與眾親故舊藉此繩相連結，棺柩因此獲得指引入壙。

柩車進入預先挖好的墓壙，墓道東西兩旁陳放明器，即陪葬品，柩脫載去柩飾，再將靈慢慢放入壙中。主人贈亡者玄纁一束，置壙中，拜稽顙之禮，置明器於棺柩兩旁，在棺上加棺飾，再鋪設槨蓋板，鋪席，加抗木，最後封土掩壙，封土掩蓋是為了隱藏不讓人看見。¹⁷不過下葬

¹⁵林素英：《甜蜜的包袱－禮記》（台北：萬卷樓圖書股份有限公司，2003年2月），頁125~135。

¹⁶唐孔穎達撰：《禮記正義》（台北：中華書局，1963年），注九頁3。

¹⁷唐孔穎達撰：《禮記正義》（台北：中華書局，1963年），注五十六頁9。禮記 檀弓（上）：國子高曰：「葬也者，藏也。藏也者，欲人之弗得見也。是故，衣足以飾身，棺周於衣，槨周於



後，人子會因情感波動而墓地不肯回去，這是人之常情，《禮記·問喪》提供了應有的說法。¹⁸死者靈柩安葬完畢，要進行「反哭」與「虞」祭。

下葬後，主人回到祖廟升堂而哭，回到殯所，又哭，這就是反哭。《禮記·問喪》：

其送往也，望望然，汲汲然，如有追而弗及也。其反哭也，皇皇然，若有求而弗得也。

在送往生者靈柩安葬時，引頸瞻望著前面，心境急迫，似要追上先人而又趕不上。在安葬後返回的途中不住啼哭，顯出彷徨無措，猶如有求於先人而沒有得到應允。因此孝子送葬時，如同小孩追隨父母時的哭叫；下葬回來，又擔心神靈是否跟他回家而遲疑不進。

之後進行虞祭，虞祭是反哭之後的祭禮，虞是安神之祭的意思，亡者形體已經安葬，但靈魂無所歸依，需要設祭安厝。虞祭要進行多次，祭品豐盛，禮儀隆重，要為死者正式設立神主牌位。《禮記·檀弓》下：

葬日虞，弗忍一日離也，是日也，以虞易奠，卒哭，曰『成事』。¹⁹

最後的卒哭(吉祭)完成後，喪禮的主要程序便告結束，改為吉禮之後就不必再哭，²⁰整個安葬與祭祀便告終了。

棺，土周於槨。」安葬的目的，就是隱藏。隱藏的目的，是希望人們無法看見。因此，衣衾足以遮住身體，內棺足以容納衣衾，外槨足以容納內棺，墓壙足以容納外槨，就足夠了。

¹⁸唐孔穎達撰：《禮記正義》(台北：中華書局，1963年)，注五十六頁9。《禮記·問喪》：「辟踊哭泣，哀以送之，送形而往，迎精而反也。」意即捶胸、跺足、痛哭、流涕，悲傷地送走了死者，這是送走了他的形骸，而迎回了死者的靈魂、精神。下葬後，孝子往往會留在墓地不肯回去，祇好告訴他人死之後，形體消失，但精魂還在，接下來要趕快回去準備祭禮。

¹⁹唐孔穎達撰：《禮記正義》(台北：中華書局，1963年)，注九頁10。下葬同一天舉行安神祭，是基於孝子不忍和親人失去聯繫，這在這一天把不用「尸」的奠改成有尸的祭，代表死者的虞祭，取代原先的奠。舉行率哭之祭時，祝辭說明已完成喪祭，而且從這一天起就以吉祭來取代以往的喪祭。

²⁰唐孔穎達撰：《禮記正義》(台北：中華書局，1963年)，注九頁10。文中：「明日，祔於祖父。其變而之吉祭也，比至於祔，必於是日也接，不忍一日末有所歸也。」把死者的神主敬奉祖廟，依次序安放在神位上與祖先合祭稱祔。

參、莊嚴的死亡美學－喪禮儀式中的背後意義

一、心靈安頓的美意

至今我們仍常看見民間習俗的招魂儀式，甚至它必須由專門人員進行，儀式目的乃盼望飄散於外的魂魄能因招魂人呼喚而回到身軀位置，並繼續延長其生命。對已結束生命的親人而言，儀式有更大的企圖，希望親人不是真的死亡，只是一時的靈魂出竅，經由招魂可以讓遊蕩的魂魄活回來。《禮記》的復禮經由親人不停地呼喚，透過自己的誠心誠意讓魂魄辨認親人而歸來，經過復者爬向屋簷上方，用竿揭起死者衣服，這樣的導引藉「同氣相應」的原理，使得鬼魂能隨著明顯的目標順利回家。²¹

《禮記》復禮儀式能夠讓生者盡情地宣洩對死者的誠懇心意，並且降低悲傷所帶來的衝擊，使得親人感受人間的愛充臆心中；若無法招回死者，至少情緒已經盤整，親者死亡事實便能慢慢接受。這背後的意義是連結與生者的情感，並面對死亡事實，招魂儀式提供心靈安頓的美意。

二、生命美學的展現

進行小斂前，親人為死者沐浴淨身及飯含之禮，是讓亡者於往生路上不飢不寒，而飯禮用「米」則具有生機的自然之美，表達生者仁愛亡者的美德。從生者不斷為亡者準備所需之物的儀式可以維繫親情牽引，人情溫暖藉此時經營出來，給予亡者一生辛勤的最後致意。而讓亡者路上不飢不寒，將人間所需東西，也在死後給予需要的準備，陪葬物品是生者所能表達的高度心意，這樣的禮儀無疑是對死者生命的體貼，莊嚴

²¹林素英：《甜蜜的包袱－禮記》（台北：萬卷樓圖書股份有限公司，2003年2月），頁122。文中提及，經過親友的輪番上陣，登高呼喊，如果真的是魂魄的一時迷途忘返，聽到這麼多親友的真情呼喚，以及樹立好的返家標誌，也應該可以安然返抵家門。



中揭示的是儒家對生命美學的展現。

人不可能一過世就入斂，再加上古代交通不便，重要親屬若在遠方他鄉，經由通知才能收到訊息奔喪，有時間上的考量，因此入斂時間具有等待至親回來的人性意味，而《禮記》提出人死後三天入斂，是妥貼的設計，因此「三日而斂」成為《禮記》喪禮禮制。這設計的背後蘊藏著深厚親情，為父母親自沐浴淨身，梳妝打扮並蓋上被衾，如同子女幼年時父母為我們做的事一樣，孔子儒家孝道教育意含在喪禮中顯現其具體行為。

三、宗教性的藝術美

死亡之禮的性質如何呈現？由上述生命結業式論述可窺之，其具有宗教性，此種宗教性質形成儒家禮教。進行宗教儀式時，會緊跟一連串行為展現，如打掃內外、改穿深衣，以表示對亡者的恭敬。因此，莊嚴優雅成為基本要求，因為具有宗教性質，禮教形而下的形態便演進為形而上的藝術樣貌。故，宗教及藝術性亦成為喪禮重要性質，讓死亡經驗在禮教教化形成一種生命藝術及死亡美學。²²

前言提及三代對死亡的看法，可以察覺夏代認為初死者與生者並無不同，都是自己的親人，因此仍然以主人之禮對待死者，可見當時對生死觀念重在主觀情感的認同。殷商時期，對於鬼神十分敬畏，因此以為人死即為鬼，鬼神應該居於尊位，這中間夾雜著主觀情感與客觀理性。到了周代開始重視文飾之美，認為死者與生者不同，人死為鬼，鬼神位置以西南為最尊，此時期的生死觀念，已漸往客觀理性的方向認定，宗教性意味亦逐漸明顯，生者對亡者應盡之情意也就特別珍惜，且能劃清人鬼分際。

²²黃偉林：《孔子的魅力》（香港：三聯書店香港有限公司，2008年1月），頁74。標題為〈三代之禮，孔子從周〉。

四、生命最高的尊重

在出殯與下葬儀式，處處可見以愛營造的送亡美學，如，送葬親友挽著綁住輓車的繩索，牽引著柩車前往墓地，經由執引、執紼使棺柩外的親朋故舊藉繩相繫，因親友牽引，所以柩車得以往前，是親友的執紼，棺柩得以入壙，更是親友一抔一抔黃土蓋壙穴，使其墓盈滿堅實，這慈繩愛索是對亡者的深深致意，一抔土則是生者的一分關懷與濃情，讓亡者在生命止息時，能有安寧的棲息處，是生命崇高的尊重。亡者於安寧祥和，被親友們的愛營造出來，牽引出人間之愛，將人死後藉儀式流露愛的美感經驗接續下去，而禮之存在於人的心理成為一種經驗，既合理又合情。

孔子認為，使騷動的內心欲望得到另一種形式的釋放，靠的就是禮。「發乎情，止乎禮」說的就是個人的禮儀修養。《論語·學而》曾子說：「慎終追遠，民德歸厚。」意即大家都能謹禮死者和敬念先人，那麼民眾的道德自然就會敦厚起來。如此看來，喪禮並不僅只是一種形式，也不止於表達送行者的內心感受，更往前一步，它影響整個社會使個人行為產生群體效果，葬禮儀式對送行者的情緒心理健康有所益處。

肆、「知道死，也就知道如何生」－《禮記》喪禮引導的生命問題

《禮記》收錄的文章是孔子的學生及戰國時期儒學學者之作，《禮記》關於喪禮的部分佔最多，孔子與學生的對話教導，喪禮內容篇幅亦繁多。因此探究《禮記》喪禮篇章所導引的生命問題，藉孔子與學生記錄能看見孔子看待死亡的態度，據此進一步論述孔子對生命教育的啟發。本段探討內容包含「死亡，靈魂的延續」、「送行者的樂章」、「學會死亡，才能學會活著」。分別就敬鬼神、孝親、珍愛生命三個向度論述生命問題。



「未知生，焉知死？」是孔子關於死亡較廣為人知的言論，這話或許能代表孔子對生命態度的積極觀，不過從另一個角度也可能顯露孔子迴避死亡的态度，但僅憑此話，仍不能作出過度解讀的推論，不過卻可瞭解孔子對死亡的瞭解與態度是有立場的。《論語·為政》裡，孔子為樊遲引申孝道時說：「生，事之以禮；死，葬之以禮，祭之以禮。」並且論及君王治國之道時亦云：「所重民、食、喪、祭。」〈堯曰〉將食糧、喪葬、祭祀並列為君王的重要施政。喪葬是慎終，祭祀是追遠，「慎終追遠」就是「道之以德，齊之以禮。」〈為政〉的具體政策，其目的是民德歸厚矣，此乃儒家對死亡的傳統思想。《禮記》關於喪禮的篇章不少，其中以記載孔子喪葬禮事內容最多，以下論之。

一、 死亡，靈魂的延續－談敬鬼神

本文探討死亡問題，由復禮做起點論述時，即從《禮記·檀弓》中引述靈魂內容，然而天地之間究竟有無鬼神，各教各派爭論不已，至今仍無法證明，亦無使人類完全信服之證論。孔子甚少探討生死問題，他曾對子貢說：「自古皆有死。」他沒有像許多思想家一生專注於死亡問題，孔子不談論他不瞭解的事，不語怪力亂神，甚至不畏懼死亡，也不擔憂死亡的降臨。²³《論語》記錄孔子曾在匡面臨過死亡危機，因長相似陽虎，被匡人誤認團團圍住一事，但在面臨死亡邊緣時，他無懼於死亡勢力，憑藉的是「天」，關於生死，他僅提出自古皆有死的說法來表達安慰。

孔子雖不執論於死亡，卻將喪禮各項儀式的呈現，在漢代《禮記》中明白記載。《中庸》記錄孔子對鬼神的論述—子曰：「鬼神之為德，其盛矣乎！視之而弗見，聽之而弗聞，體物而不可遺。使天下之人齊明盛服以承祭祀。洋洋乎如在其上，如在其左右。《詩》曰：『神之格思，不

²³清劉寶楠撰：《論語正義》（台北：藝文出版社，1966年），卷十頁5。子畏於匡。曰：「文王既沒，文不在茲乎？天之將喪斯文也，後死者不得與於斯文也；天之未喪斯文也，匡人其如予何？」。

可度思！矧可射思！』夫微之顯，誠之不可掩如此夫！」²⁴孔子在此談及鬼神德行之大，神的來臨是不可預料的，怎可怠慢？這話又似乎肯定了鬼神的存在。在《禮記·檀弓》上有一段文字記載：孔子在衛，有送葬者，而夫子觀之，曰：「善哉為喪乎！足以為法矣，小子識之。」子貢曰：「夫子何善爾也？」曰：「其往也如慕，其反也如疑。」子貢曰：「豈若速反而虞乎？」子曰：「小子識之，我未之能行也。」²⁵孔子對子貢稱讚那喪事辦得好，父母才一下葬孝子便隨即掛念起父母，擔心父母的靈魂是否跟他回家而徘徊於人間？孝子憂慮父母死後的世界無法安眠於地下，因此急於返家行安息之禮（虞禮）。這段記載說明孔子認為所有人皆會死，而且死後魂魄歸於塵土，當形體消失後，仍舊遺留過去生活中的記憶，當生者對於死去至親極端思念時，會讓過去飄渺的記憶與生者連結，甚至真的感受到鬼神的存在，如大自然一般，空氣中流動著清香的氣息，鬼神模糊又清晰的特性就在空氣中顯現。²⁶

王祥齡所著《中國古代崇祖敬天思想》一書提及孔子的鬼神觀念時，是依其對「天命」的觀念一般，並不主張人應該委託其生命活動於不可知的鬼神信仰之中。其舉出《論語·雍也》說：「務民之義，敬鬼神而遠之，可謂知矣。」從純理性的態度來看，孔子並不相信有鬼神的存在，但從教化上而言，為滿足一般大眾因失怙之情的慰藉，又必事死如事生般地「如在其上，如在其左右」，可見孔子因為人性的感情需要而表述了傾向鬼神存在的意念，倘若這種人性情感的意念都要否定，孔子認為是不仁，他肯定的是情感滿足的部分，²⁷而非相信鬼神。

死亡、靈魂的延續？到底鬼神在哪裡？真延續了人死後的靈魂？在孔子的生命命題中並不重要，重要的是誠心，因此孔子肯定的是生命比死後的黃土生活寶貴得多，並更具生命的價值意義。

²⁴宋本校刊：《四書集注》（台北：中華書局，1966年），右第十五章頁9。

²⁵唐孔穎達撰：《禮記正義》（台北：中華書局，1963年），注七頁7。

²⁶唐孔穎達撰：《禮記正義》（台北：中華書局，1963年），注四十七頁9。《禮記·祭義》：「其氣發揚于上，為昭明，焄蒿，悽愴，此百物之精也，神之著也。」

²⁷王祥齡：《中國古代崇祖敬天思想》（台北：臺灣學生書局，1992年），頁159~162。



二、送行者的樂章—孝親

本文命題為送行者的樂章乃因《禮記》載記所言，喪期需「徹縣，去琴瑟」，喪禮流程如同無形樂章規律地在送行者心靈層面呈現，規範也因儀式背後精神「發乎情，止乎禮」與孔子對《樂》的教化一致，故以此定義，以此凸顯死亡對「送行者」的意義大於亡者，這中間最能展現的精神就是孝道。孝，是中國文化，由《禮記》喪禮內容可見祭禮進行蘊涵人子追養繼孝的心意，目的在於令人子思親情懷得以滿足，均是站在崇恩報德與人類根本的情感—「孝」立言而來的。唯真正孝順之人，才會在葬禮之後立刻掛念父母，²⁸從他祭祀所表現的動作與誠懇態度可以看出來。《詩經·小雅》中云：

蓼蓼者莪，匪莪伊蒿。哀哀父母，生我劬勞。
蓼蓼者莪，匪莪伊蔚。哀哀父母，生我勞瘁。
餅之罄矣，維罍之恥。鮮民之生，不如死之久矣！
無父何怙？無母何恃？出則銜，入則靡至。
父兮生我，母兮鞠我。拊我畜我，長我育我。
顧我復我，出入腹我。欲報之德，昊天罔極！
南山烈烈，飄風發發。民莫不穀，我獨何害。
南山律律，飄風弗弗。民莫不穀，我獨不卒。²⁹

這是孝子悼念父母的詩，整首詩充滿真情，是對父母深恩孝思的代表作。詩中看到別人的子女還能陪在父母身邊盡孝道，自己的父母卻已不在人間，一種「樹欲靜而風不止，子欲養而親不在」的遺憾，是孝子表達的心境。

孝子進行祭祀時，內心滿臆孝心，專注地參與祭禮，想藉此再度與親人親近，身體會自然地往前傾；又因為內心期盼與父親相見，連走起路來都顯露欣喜神情。《禮記·祭義》：

²⁸ 余安平著，黃煜文譯：《孔子—喧囂時代的孤獨哲人》(台北：時報文化出版，2008年12月)，頁229。

²⁹ 屈萬里：《詩經詮釋》(台北：聯經出版社，1991年10月)，頁387。

孝子之祭，可知也，其立之也，敬以詘；其進之也，敬以愉；其薦之也，敬以欲；退而立，如將受命；已徹而退，敬齊之色不絕於面。孝子之祭也，立而不詘，固也；進而不愉，疏也；薦而不欲，不愛也；退立而不如受命，教也；已徹而退，無敬齊之色，而忘本也。如是而祭，失之矣。³⁰

孝子祭祀，是盡其虔心而表現為敬虔的動作，彷彿傾聽鬼神吩咐。如果孝子對親人具有深厚情感，內心應該喜悅，這時「祭如在，祭如神在」能說明這種心意的實踐。因此孝道實踐的主要因素是建立在子女對父母的「敬」事，是子女向父母流露的真實感情。³¹

孔子對孝的論述是以「敬」為條件，而且要有其價值根源做為實踐，如此才不至淪於表面形式。如，宰我向孔子問三年喪所云：如，《論語·陽貨》

宰我問：「三年之喪，期已久矣。君子三年不為禮，禮必壞；三年不為樂，樂必崩。舊穀既沒，新穀既升，鑽燧改火，期可已矣。」子曰：「食夫稻，衣夫錦，於女安乎？」曰：「安！」「女安則為之。夫君子之居喪，食旨不甘，聞樂不樂，居處不安，故不為也。今女安則為之。」宰我出。子曰：「予之不仁也，子生三年，然後免於父母之懷。夫三年之喪，天下之通喪也。予也有三年之愛於其父母乎。」

如王祥齡先生據此提出「三年之喪」是表示子女對父母「三年之愛」，其價值在於人倫酬恩，³²用以酬恩父母對子女的「三年之愛」，是人倫酬恩的道德觀，並不具有道德強制行，³³是一種文化規則，孔子在此段教訓了宰我的不仁，連人倫的酬恩都不肯完成。

³⁰唐孔穎達撰：《禮記正義》（台北：中華書局，1963年），注四十七頁5。

³¹王祥齡：《中國古代崇祖敬天思想》（台北：臺灣學生書局，1992年），頁186。

³²唐孔穎達撰：《禮記正義》（台北：中華書局，1963年），注五十八頁30。《禮記·三年問》：孔子曰：「子生三年，然後免於父母之懷；夫三年之喪，天下之達喪也。」《論語·陽貨篇》亦載之。

³³同上。其云孔子所言子女守「三年之喪」是孝道的表現，其所持的理由有三：一、是酬恩；二、是符合當代所寄託的文化規則；三、是人所最親密而又為吾人與一切生命相通感通之始點。頁186。



對於儒家，父母之喪為的是闡揚孝道，盡孝的意義是倫理，這亦是「祭如在，祭神如神在，吾不與祭，如不祭」之精神，基於這種精神，孔子不會對無知的死後世界感到恐懼。一個能時感孝心之人，必定流露真情，因此為親人盡了心意而感到滿足與慰藉，不論鬼神存在與否，以人內在的誠敬本質，必能真正尋求孝親的價值根源，送行者面對死亡的意義就不只如樂章般的行禮，而是更多儒家道德實踐的展現。

三、學會死亡，才能學會活著——³⁴珍愛生命：

生命寶貴之於人只有一次，一旦生命和理想發生衝突，人們會用什麼樣的標準來選擇？子曰：「志士仁人，無求生以害人，有殺生以成仁。」³⁵儒家聖人孔子選擇捨棄生命成全理想，這並不代表孔子不重視生命，而是當人生發生衝突時，選擇對生命有意義的決定才是真正的活著。儒家的殺生成仁、捨身取義，揭示活著的生命是要為理想奮鬥，就算最後仍賠上生命，也能無悔地面對自己的人生價值。孔子在陳國，糧食斷絕，跟隨的人都因飢餓而病倒，孔子面臨生命威脅還是活出他至高的美德，其言：「君子固窮，小人窮斯濫矣。」可見孔子是執著理想的人。

孔子之後的儒者對於生命價值的看法也多半受其影響，學習孔子以個人小我短暫之生命，修身養性，培養浩然之氣，完成大我精神的永恆生命。孔子曾謂：「死生有命，富貴在天。」孟子也說：「夭壽不貳，修身以俟之，所以立命也。」³⁶這思想造就後世儒家的仁人志士，文天祥便是最好的例子。在從容就義後，衣襟上明志的詩句：「孔曰成仁、孟曰取義、惟其義盡、所以仁至，讀聖賢書，所學何事？而今而後，庶幾

³⁴ Mitch Albom 著，白裕承譯：《最後十四堂星期二的課》（台北：大塊文化，1998 年），頁 102。

³⁵ 清劉寶楠撰：《論語正義》（台北：藝文出版社，1966 年），頁。孔子勉人做志士仁人，保全心德。

³⁶ 焦循撰，《孟子正義》（台北：中華書局，1965 年），卷二十六頁 3。孟子論及短命或長壽，不必疑慮。

無愧！」這是儒家典型的生死觀念，強調精神的永垂不朽。

儒者面對死亡時，會明白死有重於泰山或輕於鴻毛的際遇出現應如何選擇？當該珍惜生命，不可輕言犧牲。孔子曾對他的學生之中最好勇的子路說：「暴虎馮河，死而無悔者，吾不與也。必也臨事而懼，好謀而成者也。」孔子十分瞭解子路性格上的衝動，因此告誡子路有勇無謀，莽撞衝動是孔子所不取的，這樣的行為是不知道珍惜生命。蘇軾〈留侯論〉一文中：「千金之子，不死於盜賊。何者？其身之可愛。」³⁷一個人能珍惜自己的生命，懂得善用各樣的價值，便能造福更多人，這就是生命的意義。

《最後十四堂星期二的課》一書裡有一段話：「當你瞭解自己就要死了，看事情的方法就因此不同，你或許就不會像過去那樣爭強好勝。」

³⁸又《禮記·問喪》篇章：

孝子親死，悲哀志懣，故匍匐而哭之，若將復生然，安可得奪而斂之也。故曰，三日而后斂者，以俟其生也。³⁹

就現代社會觀之，子女確定父母過世，從前述所談喪禮儀式裡完成生命告別，子女透過為父母入棺前做的工作，子女能觸發對父母的往日情懷。當子女對父母離開人世後還保留那份情懷，對生命的感受就更能有所體悟，不僅能在喪禮看見死，也能在現實生活認真地活，儘管現代社會仍有它精神上的意義。經由「死之葬禮」儀式，或許對還活著的我們而言，能學會不那麼爭強好勝，讓生命回歸最具價值的方向前進，重視心靈情感，以體貼的眼光看現在的處境，看見人類都難免一死，也看穿自己終需一死，隨時做好準備，這樣活著的時候，就能真正投入生命經營人生，孔子生命教育內涵也在人性中得到它應有的合理位置。

³⁷ 郭預衡、劉盼遂主編：《中國歷代文選》（台北：五南圖書出版，1991年），頁325。

³⁸ Mitch Albom 著，白裕承譯：《最後14堂星期二的課》（台北：大塊文化，1998年），頁106~107。

³⁹ 唐孔穎達撰：《禮記正義》（台北：中華書局，1963年），注五十六頁9。



伍、結論

儒學為中國文化主流，孔子則是儒家文化的奠基者，雖然《論語》是研究孔子學說最可靠的材料，⁴⁰但《禮記》也收集孔子思想發展的論述，不僅探討禮儀、介紹六藝、也論及教育，《禮記》記載關於孔子的言行內容，亦塑造儒家思想的線索來源。⁴¹本文藉《禮記》喪禮儀式，將儀式背後的意義做概括呈現，並聚焦孔子對死亡問題及生命教育的探討，讓孔子的生死觀在歷史上走了兩千多年後，仍然得見他在中國文化的脈搏中繼續跳動。

本文提出孔子對於死亡的瞭解與態度是明確的，雖不語怪、力、亂、神，卻肯定活著的生命比死後的黃土世界寶貴得多。從接近死亡、認識死亡到接納死亡，提供孔子生與死的表述論證。孔子也明白人性的感情需要，在人死後藉祭祀安慰送行者有其道理，讓禮完成人性需要，這是《禮記》喪禮儀式的背後含意。而《禮記》喪禮所記載的儀式，本文以莊嚴的死亡美學論及其藝術性，體現儀式中即是對生命的生之禮讚及死之尊重的論證。

《禮記》喪禮儀式乃依循人性而形成的一種自然，本文給予它合乎人性因哀痛而需心理安排活動的價值肯定。最後，孔子的生命教育，提出孔子強調精神層面的價值建立，要世人珍惜生命，以活出人格上的崇高為立命，用禮確立各種關係的「界限」，完成孔子生命教育的理想—殺生成仁、捨身取義的表述。

⁴⁰徐復觀：〈從徐復觀向孔子的思想性格回歸〉（台北：時報文化出版公司，1982年），頁431-442。

⁴¹司馬遷等著，林語堂英譯：《孔子的智慧》下（台北：正中書局，2009年2月），頁21。引傅佩容〈讀來有幸福感的孔子的智慧〉一文。

陸、引用書目（以下依作者姓氏筆畫排序）

一、專書

- 唐孔穎達撰：《禮記正義》（台北：中華書局，1963 年）
清焦循撰：《孟子正義》（台北：中華書局，1965 年）
清劉寶楠撰：《論語正義》（台北：藝文出版社，1966 年）
郭預衡、劉盼遂主編：《中國歷代文選》（臺北：五南圖書出版，1991 年）
漢·鄭玄注：《周禮鄭注》（臺灣：第一書店，1974 年 12 月）
漢·鄭玄注：《周禮鄭注》（臺灣：第一書店，1974 年 12 月）
葉衡選注，《禮記選注》（臺北：臺灣商務印書館印行，1972 年 4 月臺二版）

二、一般參閱書籍

- 王祥齡：《中國古代崇祖敬天思想》（臺北：臺灣學生書局，1992 年）
司馬遷等著，林語堂英譯：《孔子的智慧》下（臺北：正中書局，2009 年 2 月）
余安平：《孔子—喧囂時代的孤獨哲人》（臺北：時報文化出版，2008 年 12 月）
李秀娥：《臺灣傳統生命禮儀》（臺北：晨星出版，2003 年）
林素英：《甜蜜的包袱—禮記》（臺北：萬卷樓，2003 年 2 月）
林素英：《少年禮記》，（臺北：漢藝色研，1999 年 1 月）
林語堂：《孔子的智慧》下（臺北：正中書局，2009 年 2 月臺二版）
屈萬里：《詩經詮釋》（臺北：聯經出版社，1991 年 10 月）
黃偉林：《孔子的魅力》（臺北：三聯書店香港有限公司，2008 年 1 月）
葉國良：《古代禮制與風俗》（臺北：臺灣書店印行，1997 年 3 月）
劉德謙等：《古代禮制風俗漫談》（一）（臺北：國文天地，1990 年 2 月）
劉德謙等：《古代禮制風俗漫談》（二）（臺北：國文天地，1990 年 2 月）
謝冰瑩、李璫、劉正浩、邱燮友編意譯：《新譯四書讀本》（臺北：三民書局，2008 年 8 月）
Mitch Albom 著，白裕承譯：《最後 14 堂星期二的課》（臺北：大塊文化，1998 年）

三、單篇論文：

- 王永馨：《從生命儀禮中探討賽夏人的兩性觀》（國立臺灣大學人類學碩士論文，1996 年）
李聖愛：《儀禮禮記喪禮與韓國喪禮之比較》（國立臺灣大學中國文學系碩士論文，1987 年）
曾丹群：《喪服服飾變遷之研究》（國立高雄師範大學回流中文碩士論文，2008 年）