

From Inauspicious to Auspicious Rites: Interpreting the Formation of Auspicious Ancestral Sacrifice in the *Liji* through the Rites of Passage Framework

Xiaofan LI

Abstract: The *Liji* 禮記 (*Rites Records*) extensively addresses the distinctions between mourning rites and sacrificial rites, fundamentally categorizing them based on the characters meaning “inauspicious” (*xiong* 凶) and “auspicious” (*ji* 吉). It stresses the importance of the transition from the former to the latter in rituals of remembering the deceased, as this is key for the deceased to obtain the divinity of ancestors, for the psychological adjustment of the living, and for the smooth transfer of power between generations. However, when do inauspicious mourning rites transform into auspicious sacrificial rites, thus taking on their attributes? The *Liji* records four transition points: 虞 (*Yü*), 卒哭 (*Zu Ku*), 祔 (*Fu*), and 禫 (*Dan*). Scholars throughout history have extensively debated these four transition points without coming to an agreement. Based on the analysis of ritual texts and historical annotations, this article introduces anthropological methods to further study this issue. It concludes that the coexistence of four records in the *Liji* is not self-contradictory, but rather that each has its own basis for making rituals and that they all have the nature of rites of passage, showing the gradual transition from inauspicious rites to auspicious rites from different angles. With the commencement of auspicious rites during the *Yü*, the deceased begin to separate from their original social identity and initially acquire the status of ancestral divinity. After the *Zu Ku* and *Fu*, the social identity of the deceased continues to fade, while ancestral divinity becomes further established but remains somewhat vague, existing in a marge state that is structurally non-existent but practically present. However, it does not contradict the structural principle of “Do not intermingle inauspicious and auspicious rites.” After the *Dan*, the identity of the ancestral spirit is fully aggregated, and the inauspicious mourning rites fully transform into auspicious sacrificial rites. Both the deceased and the living have acquired new identities. On the surface, the ritual transition from inauspicious to auspicious is a process through which the deceased attains ancestral divinity; however, it is actually driven by practical needs such as the psychological adjustment of the living, the smooth transfer of power between generations, and the reconstruction of social order. This also determines that it will be inevitable to introduce auspicious rites to gradually replace inauspicious rites even within the scope of the “three years of mourning”.

Keywords: mourning rites, sacrificial rites, transformation from inauspicious to auspicious rites, ancestral sacrifice, rites of passage

Author: Xiaofan LI earned her Ph.D. in Philosophy from the Renmin University of China in 2023. She now holds the position of assistant researcher in the Department of Philosophy (Zhuhai) of Sun Yat-sen University. Her main research areas are the “Three Rites Classics” and pre-Qin political philosophy. Her published papers include “The Concept of ‘Tian’ in the *Liji* and the Internal Evolutionary Logic of Natural Deities Sacrifice” (*Research in the Traditions of Chinese Culture*, 2, 2025).

從凶禮到吉禮：《禮記》祖先神祭祀的生成與過渡禮儀^①

李曉帆

[摘要] 《禮記》多言喪禮、祭禮的凶吉之分，並重視緬懷逝者儀式中的凶、吉轉化，因為這是逝者獲得祖先神格、生者心理調適、代際權力平穩交接的關鍵環節。然而喪禮何時由凶轉吉，從而具有祭禮屬性，《禮記》主要存有虞、卒哭、祔、禫四個不同的轉化時間節點，歷代學者對四者孰是孰非多有聚訟。本文在分析禮典文本與歷代注疏基礎上，引入人類學方法對此問題再研究，結論是：四種不同記錄共存于《禮記》並非自相矛盾，而是各有制禮依據，共同具有“過渡禮儀” (Rites of Passage) 性質，從不同角度展現了凶禮向吉禮的漸進式過渡。自虞引入吉禮，逝者開始與原有社會身份分離，初具祖先神位格；卒哭與祔後，逝者生時身份繼續淡化，祖先神位格進一步得以構建但尚且模糊，處於在結構上不存在但實踐上存在的邊緣地帶，這並不違反“吉凶不相干”的結構性原則；禫之後逝者的祖先神身份完全聚合，儀式性質與功能發生根本改變，逝者與生者均獲得了新的身份地位。儀式由凶轉吉，表面上是逝者獲得祖先神位格的過程，重點在於安頓逝者，但這背後其實是由生者心理調適、代際權力平穩交接、秩序重構等生者的多重現實需求共同推進，這也決定了“三年之喪”範疇內便逐漸引入吉禮以易凶禮成為必然。得益於《禮記》，今人可見先賢對凶、吉轉化所涉生死、情感、倫理、政治等問題的深入思考，這對當代的人生禮儀構建亦有啟迪意義。

[關鍵詞] 喪禮 祭禮 凶吉轉化 祖先祭祀 過渡禮儀

[作者簡介] 李曉帆，中國人民大學哲學博士 (2023)，中山大學哲學系 (珠海) 助理研究員，主要研究領域為“三禮”學、先秦政治哲學，代表作有《〈禮記〉“天”觀念與自然神祭祀的內在演進理路》 (《國學學刊》2025年第2期) 等。

① 感謝三位匿名審稿人提出的寶貴意見。感謝南國學術編輯團隊、珠海科技學院付貴貞老師在本文外語引文翻譯與核對過程中給予的支持與幫助。謹此致謝。

以凶、吉分禮是古禮的底層邏輯，也是喪禮、祭禮之分的底層邏輯。“三禮”之中，《禮記》對喪禮、祭禮的凶吉之分尤為關注，並重視緬懷逝者儀式由凶到吉的轉化，因為是逝者獲得祖先神格，生者心理調適（包括減少哀傷，由恐懼轉為崇敬）、代際權力平穩交接的關鍵環節。然而《禮記》中緬懷逝者的儀式何時由凶轉吉，從而具有祭禮屬性，一直是經學史上爭論多、定論難的問題，四十九篇《記》中關於儀式何時由凶轉吉主要存有虞、卒哭、祔、禫四個不同時間節點，除了以禫作為轉化節點維護了“三年之喪”觀念^①，其餘三者均是在“三年之喪”範圍內便開始有祭禮屬性的吉禮出現，加之《禮記》中“吉凶異道，不得相干”（《禮記·喪服四制》）乃是重要的制禮原則，這使得儀式何時由凶轉吉而祖先得以成神享祭的問題變得更為複雜。經學史上，鄭玄、孔穎達、賈公彥^②、孫希旦、萬斯大、皮錫瑞等人都對之進行了繁複的辨析，然而並無定論。此問題也延伸到現代學術討論中，亦是眾說紛紜。所幸，近年來禮學研究蓬勃發展，新的研究方法不斷引入^③，這讓古禮以更多角度、更明晰地呈現於今人眼前。本文將在分析禮書文本與歷代爭論的基礎上，嘗試引入人類學“過渡禮儀”理論，對《禮記》的凶禮、吉禮轉化問題再研究，以期提供一新的理解視角。

一、《禮記》中的凶禮與吉禮

先秦兩漢學者在天地、陰陽、男女等二分思想的影響下，多重視以吉凶分禮。在古禮中，吉禮與凶禮的內涵有廣義、狹義之分。在廣義上看，“禮作吉、凶的判分時，所謂的吉禮是相對於凶禮而言。凶禮主要針對喪禮，吉禮則囊括了凶禮之外所有的禮制”。^④《荀子·禮論》“禮者，謹於吉凶不相厭者也”“故情貌之變，足以別吉凶”便是在廣義上使用吉禮、凶禮的概念，在此概念分野中，祭禮、喪禮已然吉、凶有別，只不過“吉禮”的範圍並不僅限於“祭禮”，“吉禮”還未成為“祭禮”的專稱。在狹義上看，《周禮·春官宗伯·大宗伯》記載了清晰的“五禮”體系：大宗伯之職“以吉禮事邦國之鬼神示”“以凶禮哀邦國之憂”“以賓禮親邦國”“以軍禮同邦國”“以嘉禮親萬民”，其中祭禮屬吉禮，喪禮屬凶禮，因喪禮乃最常見的凶禮，祭禮又有卜吉而祭、祭而獲吉的特徵^⑤，於是凶禮逐漸成為喪禮的專稱，吉禮、吉事則成為祭禮的專稱，《禮記》已然多見此等應用場景，如《曲禮上》載：“喪事先遠日，吉事先近日。”《檀弓上》載：“喪事，欲其縱縱爾；吉事，欲其折折爾。”以喪禮為凶禮、祭禮為吉禮在後世無有異議，如曹魏王肅有云：“吉禮，祭禮是也；凶禮，喪禮是也。”^⑥今人李雲光亦在廣義與狹義上對凶禮、吉禮進行了整體判斷：“禮之別有五，吉、凶、賓、軍、嘉也。而大判言之，吉凶而已。”並強調“吉凶之禮必當有別也”。^⑦

吉、凶之分決定了祭禮與喪禮在禮器使用、儀式規制、情感表達等方面均展現出各自獨特的實踐特徵與制禮用意。《禮記》對此多有論述，以下略舉數例說明。其一，凶禮與吉禮的行禮節

① 禫是“三年之喪”的最後一個儀式，也決定著“三年之喪”的時間長度。關於禫的舉行時間有二十七月與二十五月之爭。鄭玄認為二十五月大祥，間隔一個月，二十七月行禫祭，喪禮完畢。王肅認為二十五月大祥，當月舉行禫祭，喪禮完畢。

② 《禮記正義》《春秋左傳正義》《儀禮注疏》《周禮注疏》等係孔穎達、賈公彥與同僚廣採前人注疏共同修纂而成，如今具體細節分工已然難考。為表達更清晰、簡潔，本文所引相關注疏，還是以孔穎達、賈公彥觀點概言之。

③ 如吳飛《禮以義起：傳統禮學的義理探尋》，李安宅《儀禮與〈禮記〉之社會學的研究》，日本學者栗原圭介《禮記宗教思想的研究》等書均是將人類學、社會學研究方法應用於禮學研究的積極嘗試。

④ 吳安安：《五禮名義考辨》，臺北：花木蘭文化出版社，2010年，第107頁。

⑤ “祭祀謂之吉禮者，以其卜吉而祭，祭而獲吉也。”（明）郝敬撰，袁晶靖點校：《周禮完解》，武漢：崇文書局，2022年，第213頁。

⑥ 楊明照：《抱朴子外篇校箋》（下冊），北京：中華書局，1997年，第87頁。

⑦ 李雲光：《三禮鄭氏學發凡》，上海：華東師範大學出版社，2012年，第654頁。

奏不同：“喪事，欲其縱縱爾；吉事，欲其折折爾。”（《禮記·檀弓上》）在喪禮中，眾人“縱縱爾”的匆忙之態是由於生者希望逝者的病情有所轉機，不忍提前準備喪禮。吉禮的舉行，意味著逝者已具有祖先神位格，生者以欣喜的心態期待與祖先神的再次團聚，因而提前準備，從容不迫；其二，凶禮與吉禮中行禮者的情感不同：喪禮主哀，祭禮主敬。《禮記·祭統》載：“喪則觀其哀也，祭則觀其敬而時也。”《禮記·少儀》載：“祭祀主敬，喪事主哀。”喪禮時眾人哀戚，而吉禮則意味著制度性的殺哀，並在信仰層面上為逝者構建美好的祖先神位格，由此主導心態亦由哀轉敬；其三，凶禮與吉禮所依規制不同：《禮記·王制》載“喪從死者，祭從生者”，《禮記·中庸》載“父為大夫，子為士，葬以大夫，祭以士。父為士，子為大夫，葬以士，祭以大夫”。至吉禮時，新家主的地位已然確立，而逝者為賓，實現了權力的代際傳承，因此行禮則依生者地位來確定規制；其四，凶禮與吉禮的占卜擇日原則不同：“喪事先遠日，吉事先近日”（《禮記·曲禮上》），凶禮中生者不應急於完成喪事，因此占卜擇日之時要先從遠日開始。吉禮則是生者與逝者重新拉近距離的過程，因此占卜擇日之時要先從近日開始。

吉禮、凶禮二者不僅有諸多差異，而且“吉凶異道，不得相干”（《禮記·喪服四制》）的理念廣見於後世論著與禮典注疏中，以“吉凶不相干”^①、“吉凶不相干涉”^②、“禮有吉凶之異”^③、“吉凶異道”^④等表達方式見於歷代。今人在禮學研究中，亦對喪禮、祭禮的凶吉之分予以重視，如彭美玲指出“古禮重視‘吉凶不相干’”，認為吉、凶意味著“常、潔淨、秩序”與“變、不潔、失序”的對立。^⑤日本學者栗原圭介在其著作《禮記宗教思想の研究》（1969）中特有〈喪禮與祭祀在性質上的差異〉（“喪礼と祭祀との性格的相違”）一節，專論喪禮、祭禮在凶吉屬性上的差異。^⑥

以上論述可見，凶禮與吉禮有顯著差異，不可輕易將二者混同而談。雖部分經典可見“喪”“祭”連用的情況，如《孟子·滕文公上》有“喪祭從先祖”之說，但這亦是喪、祭各自論之，義謂“喪祭之事各從其先祖之法”^⑦。“吉凶異道”是古禮基本的結構性分類標準，強調二者在制禮依據、儀節規制、情感表達、儀式功能等層面有鮮明區分，為世人提供清晰的概念框架。但在儀式實踐層面，凶禮向吉禮的轉換過程中其實存在細膩的過渡禮儀，人們從不同的視角、不同的側重點切入，會導致對凶禮、吉禮何時轉化的認知有所不同。後世儒者在分析《禮記》文本時，出於對“吉凶不相干”這一結構性區別的重視，凶禮向吉禮的結構性轉換間存在短暫的“反結構”性質的過渡儀式^⑧則被忽略了。加之後世儒者對“三年之喪”的維護，會引出如下疑問：“吉凶異道，不得相干”之原則被多次強調，為何《禮記》有“三年之喪”範疇內便引

①（清）陳立撰，吳則虞點校：《白虎通疏證》（下冊），北京：中華書局，1994年，第529頁。

②《禮記正義》，北京：中華書局影印阮元校刻《十三經注疏》本，2009年，第3013頁。以下引用本書均據此版本，僅標頁碼。

③《春秋左傳正義》，北京：中華書局影印阮元校刻《十三經注疏》本，2009年，第4469頁。以下引用本書均據此版本，僅標頁碼。

④只取“吉凶異道，不得相干”之前半句以表意，見（元）陳澧注，萬久富整理：《禮記集說》，南京：鳳凰出版社，2010年，第336頁。

⑤彭美玲：〈凶事禮哭——中國古代儒式喪禮中的哭泣儀式及後世的傳承演變〉，見彭林等主編：《禮樂中國——首屆禮學國際學術研討會論文集》，上海：上海書店出版社，2013年，第55—56頁。以下引用本書均據此版本，僅標頁碼。

⑥栗原圭介：『禮記宗教思想の研究』，東京：明德出版社，1969年，第179—181頁。

⑦《孟子注疏》，北京：中華書局影印阮元校刻《十三經注疏》本，2009年，第5875頁。

⑧阿諾爾德·范熱內普（Arnold van Gennep）在《過渡禮儀》（Les Rites De Passage）一書中強調在“巫術—宗教性”儀式、社會地位變化等儀式中，參與主體的狀態在儀式後產生徹底轉變，可謂處於“兩個世界”，但在儀式進展中，參與主體會有一定時間內處於“邊緣”（marge）期，期間既不完全屬於前一種狀態，亦不完全屬於後一種狀態。這儀式前後狀態的徹底變化，在維克多·特納（Victor Turner）的《儀式過程：結構與反結構》一書中被理解為結構性變化，而中間的“邊緣”階段，被特納歸納為“反結構”狀態。

入吉禮的記錄？這導致《禮記》中何時凶、吉轉化問題撲朔迷離，也引起了經學史上對凶、吉轉化問題的歷代爭論。

二、經學史上的凶、吉轉化之爭

禮書對“三年之喪”有諸多記載，其主要使用語境為孝子為至親父母，究其使用範圍則有“斬衰三年”與“齊衰三年”二者。據《儀禮·喪服》，斬衰乃子為父、諸侯為天子、臣為君、父為嫡長子等。齊衰三年者，乃人子父死之後為母、子為繼母、養子為慈母、母為嫡長子等。“三年之喪”時長雖有二十七月及二十五月兩種說法：“三年之喪，鄭云二十七月，王云二十五月。”^①但理論上跨越“三年”無可爭議^②，《禮記·三年問》載“三年之喪，二十五月而畢”，《禮記·檀弓上》載孔子言“三年之喪，吾從其至者”，《禮記·曾子問》載孔子言“三年之喪，練，不羣立，不旅行”。《禮記》對三年之喪多有肯定，但同時亦保留了三年之喪範圍內的凶、吉轉化記錄，這也促使人們對三年之喪做進一步思考。

(一) 自虞開始為吉禮

虞是在逝者下葬後，生者返回殯宮為逝者舉行的安神之禮。古禮中不同階層的虞禮次數有所差別，《儀禮·士虞禮·記》載士三虞，《禮記·雜記》載諸侯七虞，《左氏春秋》、孔穎達《禮記》疏文載天子九虞。

虞之擇日，以士三虞為例，始虞、再虞擇柔日^③，三虞則有剛日、柔日兩說。^④從虞禮開始即為祭禮的論據主要出自《禮記·曲禮下》：

居喪，未葬，讀喪禮；既葬，讀祭禮；喪復常，讀樂章。居喪不言樂，祭事不言凶，公庭不言婦女。

鄭玄對“居喪，未葬，讀喪禮……讀樂章”句的注是“為禮各於其時”，對“居喪不言樂……公庭不言婦女”句的注是“非其時也”。^⑤由此對未葬時持禮者應“讀喪禮”以及逝者下葬後持禮者應“讀祭禮”進行了相對籠統的肯定，但這僅僅是籠統的肯定，並未明確表明下葬後的虞禮即進入祭禮階段。鄭玄之所以如此處理，是因為他清晰地意識到：凶、吉轉化乃大事，而《禮記》中又存有凶、吉轉化時間的多種記錄，需得對此做出合理解釋。因此，鄭玄選擇對〈曲禮下〉“既葬，讀祭禮”只做模糊肯定，在〈檀弓下〉“卒哭曰成事，是日也，以吉祭易喪祭，明日，祔於祖父”的注文中明確肯定卒哭之後方為吉禮。

孔穎達《禮記正義》疏文同樣意識到《禮記》中存有喪、祭轉化時間的不同記錄，但他選擇在〈曲禮下〉疏文中給出了葬前為喪禮、葬後為祭禮的確定回答：

- ① (唐)房玄齡等撰：《晉書》，北京：中華書局，1974年，第581頁。若論及《禮記》文本，則只見“三年之喪，二十五月而畢”之說，載於〈三年問〉。
- ② 三年之喪的起源與實踐情況，可參考吳飛：〈三年喪起源考論〉，《禮以義起：傳統禮學的義理探尋》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2022年，第179—209頁；楊華〈“諒闇不言”與君權交替——關於“三年之喪”的一個新視角〉，《古禮新研》，北京：商務印書館，2012年，第84頁。
- ③ 古時干支紀日，其中天干乙、丁、己、辛、癸等五日居偶位，為柔日。天干甲、丙、戊、庚、壬等五日居奇位，為剛日。
- ④ 《儀禮·士虞禮·記》“始虞用柔日曰……再虞皆如初曰哀薦虞事三虞卒哭他用剛日亦如初曰哀薦成事”的句讀歷來有不同看法，常見句讀為：“再虞，皆如初，曰‘哀薦虞事’。三虞、卒哭、他，用剛日，亦如初，曰‘哀薦成事’。”但有學者提出質疑，如萬斯大提出：“再虞皆如初，包有三虞，故曰‘皆’，文不及三虞，故于哀薦虞事下出‘三虞’二字以足之。三虞不連卒哭讀。”見(清)萬斯大著，曾攀點校：《萬斯大集》，杭州：浙江古籍出版社，2015年，第167頁。(以下引用本書均據此版本，僅標頁碼。)筆者以為，“虞”安也，用柔日更可體現“安”之意，若最後一虞用剛日，則“安”被打破。另，《禮記》三次言及“卒哭成事”，分別見於〈檀弓下〉〈曾子問〉〈雜記下〉，然而均無有“三虞成事”之說。“三虞成事”亦不見於《周官》《大戴禮記》及先秦其他傳世經典，因此萬斯大所言或可從，《禮記》中“剛日”“成事”乃卒哭專屬，最後一虞亦用柔日。
- ⑤ 《禮記正義》，第2723頁。

喪禮謂朝夕奠下室、朔望奠殯宮及葬等禮也。此禮皆未葬以前。既葬，讀祭禮者，祭禮，虞、卒哭、祔、小祥、大祥之禮也。^①

與鄭玄在此句解析中的模糊應對不同，孔穎達特明確指出：虞、卒哭、祔、小祥、大祥均為祭禮。

以虞作為凶禮向吉禮轉化的節點，主要有以下幾點考量：

第一，始虞在葬日舉行，此前逝者都是以“喪禮每加以遠”（《禮記·坊記》）“有進而無退”（《禮記·檀弓上》）的形式淡出人們視野，直至下葬。始虞之禮則是逝者首次以神靈身份出現，被生者迎回重聚。這一送一迎之間，逝者的社會身份開始消失，並開始被視作神靈。

第二，自虞始，生者的哀傷首次開始減弱。《禮記·喪服小記》記載“虞，杖不入於室；祔，杖不升於堂。”葬日始虞之後，喪杖不可如此前一般帶入內寢，這是生者哀傷的首次減殺。此時哀傷減殺幅度雖然微小，不及卒哭殺哀明顯，但意味著儀式轉變已然開始。

第三，從虞開始立尸，立尸也是吉禮開始的重要標志。《禮記·檀弓下》記載：“虞而立尸，有几筵”，逝者始死時，子孫不忍心接受親人已去的事實，並不直接以鬼神之禮事逝者，因此在下葬前均在地上置放食物行奠禮。從虞祭才開始立尸，正式以鬼神之禮事逝者。《禮記·曾子問》中也有相關記載，曾子問孔子：“祭必有尸乎？”孔子的回答是：“祭成喪者必有尸，尸必以孫。”也表明從虞禮立尸之始便已經是吉禮。

以虞開始為吉禮，當代亦有持此意見者，如李安宅歸納祭祀種類時，以虞為吉禮之始：“祭先人的，有虞祭（用以安神位），行於既葬反哭的時候。”^②他明確區分了喪禮、祭禮，並沒有將“喪中之奠”納入祭禮範疇。呂友仁對鄭玄、孔穎達不同觀點進行辨析，提出“虞祭，鄭玄認為是喪祭，孔穎達則認為是吉祭，今從孔”。並說明奠屬凶禮，虞、卒哭、祔、小祥、大祥、禫等屬於吉禮，“二者在五禮中的大類就不一樣”。^③

（二）卒哭開始為吉禮

卒哭在最後一虞之後緊接的剛日舉行，因士、大夫、諸侯、天子虞禮的次數不一，故卒哭的舉行時間有所差異。用剛日源於卒哭之禮有變動，有動則用剛日，這是由凶轉吉之變動。《禮記·檀弓下》載：

卒哭曰“成事”^④，是日也，以吉祭易喪祭，明日，祔於祖父。

在此段注文中，鄭玄說到：

虞，喪祭也……既虞之後，卒哭而祭，其辭蓋曰哀薦成事，成祭事也，祭以吉為成……卒哭吉祭。^⑤

鄭玄明確肯定“以吉祭易喪祭”是“成祭事也”，即從卒哭開始為祭禮，“祭”以“吉”為成。那麼此前“喪祭”，鄭玄以之專門指代虞。這並非是鄭玄喪、祭不分，而是鄭玄認為虞尚有凶禮性質，他在所著《三禮目錄》中特意提及“虞於五禮屬凶禮。”^⑥而卒哭則已為吉禮。後世對此論斷有讚同者，亦有持不同意見者。讚同者，如凌廷堪認為：“虞為喪祭，卒哭為吉祭。”^⑦

① 《禮記正義》，第2723頁。

② 李安宅：《〈儀禮〉與〈禮記〉之社會學的研究》，上海：上海人民出版社，2005年，第47頁。

③ 呂友仁：〈說“奠”〉，《文史知識》2002年第11期，第117頁。

④ 關於“成事”，《禮記》中還見於〈曾子問〉：“卒哭成事而后，主各反其廟。”〈雜記下〉：“卒哭成事。”

⑤ 《禮記正義》，第2820頁。

⑥ （東漢）鄭玄撰，（清）臧庸輯：《三禮目錄》，見《叢書集成續編》，上海：上海書店出版社，2014年，第11冊，第145頁。

⑦ （清）凌廷堪：《禮經釋例》，見（清）凌廷堪撰，紀健生校點：《凌廷堪全集》（1），合肥：黃山書社，2009年，第371頁。

萬斯大提出：“據禮，虞曰喪祭、卒哭、祔練、祥禫曰吉祭。”^①持不同意見者，如王夫之認為“喪祭，謂虞、祔、練、祥。”^②孫怡讓認為“喪祭謂虞祔”^③。由此亦可看出此問題的複雜性，即便在後世尊鄭的情況下，禮學家們對此問題依舊有諸多不同觀點。

再看孔疏，在〈檀弓下〉此段疏文中，孔穎達一方面致力於與鄭玄保持一致，另一方面也在維護虞作為祭的地位，他言及：

虞祭之時，以其尚凶，祭禮未成。今既卒無時之哭，唯有朝夕二哭，漸就於吉，故云‘成事’，祭以吉為成故也。^④

與鄭玄更多地是將“成”理解作“成為”、未成之虞則屬凶禮不同，孔穎達疏則將“成”更多地理解為“使之明朗圓滿”，認為虞時雖是“無時之哭”尚有凶意，可謂“祭禮未成”，但此時已然可以稱“祭”。至卒哭時生者“卒無時之哭”，凶意得止而吉意明朗，祭禮方得圓滿而成。由此，孔穎達完成了〈曲禮下〉〈檀弓下〉記錄差異的解釋與調和。

以卒哭為作為凶禮向吉禮的轉化節點，亦有相對充分的理由：

第一，卒哭乃“卒無時之哭，唯有朝夕二哭”^⑤，此前生者思念逝者，可悲傷所至隨時哭泣，無有時間限制，卒哭之後即變為只可在早晚哭泣緬懷逝者，這是以禮強制生者節哀而逐漸回歸生活常態的重要標志。此前始虞之時雖有“虞，杖不入於室”（《禮記·喪服小記》）的細微節哀之舉，但不及此時如此顯著、明確地要求減輕悲慟。今人彭美玲著重指出：“‘哭/不哭’遂牽涉‘吉凶’的重要分野。”^⑥

第二，“卒哭而諱”也可以作為卒哭即為吉禮的佐證。〈檀弓下〉載：“卒哭而諱，生事畢而鬼事始已。”以逝者名字為諱是一個很重要的變化節點：一方面，名字與人的社會屬性緊密聯繫。在卒哭之前還可稱死者的名字，如《禮記·喪大記》載“凡復，男子稱名，婦人稱字”，招魂稱名是寄希望於死者回歸生前的社會生活，而以死者名為諱則意味著死者生前社會屬性消失；另一方面，諱有禁忌之意，禁忌往往與神聖性的構建緊密相關，這在宗教學、人類學等多領域研究中得到證實，英國學者利奇（Leach.E.R.）提出：“無論禁忌為何，它都是神聖的、重要的、有價值的、有力量的、危險的、不可觸犯的、猥褻的、不宜言說的。”^⑦“卒哭而諱”通過使逝者名字成為禁忌，逝者獲得更多的神秘性與崇高性，由此彰顯逝者的祖先神身份。

第三，自卒哭真正開始“除服”，卒哭後脫經帶於廟門外^⑧。此前的反哭、虞時依舊如葬服。虞後主人雖喪杖不入於內室，但彼時還未真正除去部分喪服。

今人學者中，章景明亦持卒哭為凶、吉轉化節點的觀點：“吉凶觀念的分野乃在於卒哭之祭……自卒哭以後，則因死者靈魂已安息於廟，成為鬼神，並以鬼神之禮事之，而轉變為吉了。”^⑨與之相反，日本學者栗原圭介則直接否認了卒哭作為獨立祭禮的地位，他認為：“‘卒

① 《萬斯大集》，第156頁。

② （明）王夫之撰：《禮記章句》，見船山全書編輯委員會編：《船山全書》（4），長沙：嶽麓書社，2011年，第465頁。

③ （清）孫怡讓著，汪少華整理：《周禮正義》，北京：中華書局，2015年，第2049頁。

④ 《禮記正義》，第2820頁。

⑤ 同上。

⑥ 彭美玲：《凶事禮哭——中國古代儒式喪禮中的哭泣儀式及後世的傳承演變》，第55頁。

⑦ 史宗主編，金澤等譯：《20世紀西方宗教人類學文選》，上海：三聯書店，1995年，第343頁。

⑧ 吳承仕：〈喪服變除表一〉，《國學論衡》，1935年第6期，第25頁。

⑨ 章景明：〈祭、喪之禮吉凶觀念之分別〉，見李日剛等著：《三禮研究論集》，臺北：黎明文化事業股份有限公司，1981年，第180頁。

哭’並不具備直接的信仰對象，因此嚴格來說，不應將其冠以祭的名稱。”^①對二者分歧，筆者以為若鄭玄對“卒哭而諱，生事畢而鬼事始已”的注釋“謂不復餽食於下室，而鬼神祭之”^②不誤，那麼卒哭實則有祭祀對象，可將之視作祭名。

(三) 祔開始為吉禮

所謂“祔”，即是將新死者的木主移置於祖廟，與祖先共享祭祀。關於祔的舉行時間，《儀禮·既夕禮》載：“卒哭，明日以其班祔。”班，即按照昭穆班輩確立逝者在祖廟中的位置；祔，即將逝者與祖先合而祭享。《儀禮·士虞禮·記》亦有“三月而葬，遂卒哭。將旦而祔”的記載，同樣認為祔在卒哭次日。《禮記·檀弓下》則記載了殷、周兩代祔禮的不同舉行時間：“殷練而祔，周卒哭而祔。”以祔為凶禮、吉禮轉化節點的主要理由在於：祔意味著逝者神主祔於祖廟，此時逝者雖尚未有新廟，但此後在重要儀式中可在祖廟中與先祖一同受祭。祭後，逝者神主雖要送回殯宮，但其已然在祖先神的昭穆系統中確立了自身位置。

《儀禮·士虞禮·記》對祔後為祭禮可提供部分佐證：

卒辭曰：哀子某，來日某，隳祔爾于爾皇祖某甫。尚饗！……明日，以其班祔。……曰：孝子某，孝顯相，夙興夜處，小心畏忌。

《禮記》有喪則稱哀、祭則稱孝的原則，〈雜記上〉載：“祭稱孝子、孝孫，喪稱哀子、哀孫。”〈郊特牲〉載：“祭稱孝孫、孝子。”因此，《儀禮·士虞禮·記》中“哀子”到“孝子”的稱謂變化，尤為值得關注。對此句的注文中，鄭玄亦強調“稱孝者吉祭”^③。卒哭祝辭稱“哀子”，而祔的祝辭則改稱為“孝子”，可見祔開始方為吉禮似也有依據。

鄭玄後，杜預是支持祔為凶、吉轉化節點的重要學者，他提出：“新主既立，特祀於寢，則宗廟四時常祀自如舊也。三年禮畢，又大禘，乃皆同於吉。”^④對此，皮錫瑞批評說到：“若杜預之意，以為既祔以後，宗廟得四時常祭，三年大禘，乃同於吉。”^⑤並認為“杜預短喪之說，背經阿世，不可從。”^⑥皮錫瑞和杜預的分歧，主要還是圍繞“三年之喪”是否具有絕對權威展開。作為今文經學家，皮錫瑞堅持“孔子以前，不得有經”^⑦，極力維護《論語》《禮記》中孔子所言“三年之喪”的權威性，因而否定杜預之言。

今人亦有研究強調祔的凶、吉轉化意義，例如日本學者栗原圭介在關於凶禮、吉禮轉化的研究中說到：“作為禘祭的祔祭，正如祝辭中可見的孝子某、孝顯相所示，以卒哭為契機，完成了向純吉祭性質的轉換，至此祔祭完全脫離喪禮觀念，轉變為祖先神崇拜的對象。”^⑧栗原支持祔作為凶吉的轉換節點，主要原因有二：其一，根據“祭稱孝子、孝孫，喪稱哀子、哀孫”（《禮記·雜記上》）的原則，相較此前祝辭中主祭者身份還為“哀子”，祔的祝辭中已稱主祭者為“孝子”，由此便可視作祭禮了；其二，看中“祔”乃逝者祔廟，自此逝者在祖廟中的昭穆位置

① [日]栗原圭介：「虞祭の儀禮的意義」，『日本中國學會報』第13輯，1961年，第32頁。原文為：“卒哭は直接信仰對象を有しないから、嚴密には祭の名稱を以て冠するには値じまい。”以下引用本文，均據此版本，僅標頁碼。本文引用日文文獻內容，為珠海科技學院（原吉林大學珠海學院）講師付貴貞博士與《南國學術》雜誌編輯援助翻譯、核對，結合筆者古禮研究知識、部分機器翻譯結果而得。

② 《禮記正義》，第2842頁。

③ 《儀禮注疏》，北京：中華書局影印阮元校刻《十三經注疏》本，2009年，第2548頁。以下引本書均據此版本，僅標頁碼。

④ 《春秋》左丘明撰，（晉）杜預集解，李夢生整理：《春秋左傳集解》，南京：鳳凰出版社，2010年，第216頁。

⑤ （清）皮錫瑞：《禮記淺說》，見吳仰湘編：《皮錫瑞全集》（第5冊），北京：中華書局，2015年，第151頁。

⑥ 同上。

⑦ （清）皮錫瑞：《經學歷史》，見吳仰湘編：《皮錫瑞全集》（第6冊），第7頁。

⑧ 栗原圭介：「虞祭の儀禮的意義」，32頁。原文為：“禘事としての祔祭は祝辭に見えている孝子某、孝顯相に依って明らかなる如く、卒哭を契機とする、純吉祭の性格への轉換が圓られ、ここに至って祔祭は喪禮觀念から完全に脱皮し、祖先神崇拜の對象へと移行する。”

得以確立，重大節慶在祖廟中共享祭。

(四) 禫後方為吉禮

《禮記·喪大記》中記載：

祥而外無哭者，禫而內無哭者，樂作矣故也。禫而從御，吉祭而復寢。

禫，是三年之喪中的最後一個環節，儀式舉行時間有第二十五月與二十七月兩種說法，孔穎達言“王肅以二十五月大祥，其月為禫，二十六月作樂”。^①鄭玄則在《儀禮·士虞禮》“月中而禫”的注文中，提及禫“與大祥間一月。自喪至此，凡二十七月”。^②禫在殯宮舉行，其後撤除殯宮，逝者的神主從殯宮正式遷往新廟。禫，取“澹澹然平安意也”^③，禫過後，服喪者正式脫喪，衣服和配飾不再有任何禁忌。以禫後方為吉禮，實則維護了三年之喪觀念。正如《禮記·雜記下》載“三年之喪，以其喪拜；非三年之喪，以吉拜。”以禫後方為吉禮在後世禮書中得到較多的認可。

《儀禮·士虞禮·記》不僅強調了祔前後祝辭的變化，而且對禫之後為祭禮也提供了依據：

中月而禫。是月也吉祭，猶未配。

此處肯定了禫之後為吉祭，也就是三年之喪滿之後方為祭禮。後世學者，無論是支持祔為凶吉轉換點，還是以禫為凶吉轉換點，在《儀禮·士虞禮·記》文本中都可找到支持依據，這也更加佐證了此問題的複雜性。

孔穎達在〈曲禮下〉“喪復常，讀樂章”的疏文中提到：

樂章，謂樂書之篇；章謂《詩》也。禫而後吉祭，故知禫後宜讀之。^④

同樣提及禫之後才是吉祭。此外，孔穎達在〈檀弓上〉：“孟獻子禫，縣而不樂，比御而不入”的疏文中又寫到“禫後吉祭”^⑤。孔疏此處的論斷與〈檀弓下〉中認為虞已經有祭禮之稱，至卒哭乃祭禮之吉意始圓滿的觀點又不同。孫希旦在《禮記集解·曲禮下》的解讀中亦提出“禫而後吉祭”的觀點。^⑥近代以來，吳承仕認為第二十七月禫，“釋禫之禮者，是變祭禮”，“踰月”第二十八月方為吉祭，可“玄端而居。復平常”。^⑦今人沈文倬也因《儀禮·士虞禮·記》中“中月而禫，是月也吉祭”句，認為禫祭之後方是吉祭的開端。^⑧

在以禫後為吉禮的論述中，賈公彥的觀點頗有特色，提出“喪中自相對”之說，他在《儀禮》疏文中對卒哭為吉祭進行解釋：“卒哭對虞為吉祭，卒哭比祔為喪祭。”^⑨也就是和虞相比，卒哭已然為吉禮；但和祔相比，卒哭又為凶禮。賈疏雖在不同記錄之間相互調和，然而終究還是更意在禫後為吉禮：“若據二十八月後吉祭而言，禫祭已前總為喪祭也。”^⑩賈公彥“喪中自相對”之說雖不適用於小斂、大斂等下葬前的喪禮性質最鮮明階段，且未觸及三年之喪中有吉禮出現的制禮邏輯，但其理論已然彰顯了以“過渡”來解釋凶吉轉化的思路，具有重要意義。

① 《禮記正義》，第2768頁。

② 《儀禮注疏》，第2548頁。

③ 同上。

④ 《禮記正義》，第2723頁。

⑤ 同上書，第2768頁。

⑥ (清)孫希旦撰，沈嘯寰、王星賢點校：《禮記集解》，北京：中華書局，1989年，第113頁。

⑦ 吳承仕：《喪服變除表一》，《國學論衡》1935年第6期。

⑧ 沈文倬：《宗周禮樂文明考論》，杭州：浙江大學出版社，1999年，第80頁。

⑨ 《儀禮注疏》，第2528頁。

⑩ 同上書，第2544頁。

三、凶、吉轉化中的過渡禮儀

《禮記》文本有其複雜性，四十九篇非成於一人一時之手，任銘善談到《禮記》文本之複雜性曾說：“至其摭拾綴緝，既非一本，文異而義乖者，百慮殊塗……執矛以攻盾者往往不免。”^①後世學者面對《禮記》中凶禮向吉禮轉化時間的不同記錄，多辨別此是彼非，然而為維護《禮記》文本的整體性，又不免在不同記錄間調和彌縫，這也導致了後人對何時凶禮轉向吉禮產生困惑。事實上，面對《禮記》各篇關於凶禮向吉禮轉化的不同時間記錄，本不必調和，因為這些記錄並非是“不定之辭”，亦非“此對彼錯”之分，這些記錄得以共存於《禮記》，是因為它們各自背後均有充足的制禮依據，且這些不同的時間點均有相同特質：其一是逝者位格的轉變，這包括社會屬性的削減以及神聖性的構建；其二是從制度上要求生者減殺哀戚，以實現新秩序的構建。《禮記》中的不同記錄其實是從不同角度展現了凶禮向吉禮轉化中複雜細膩的漸進式過渡。

人類在不同文化背景下對禮儀總是有著相似的解讀，借助法國人類學家阿諾爾德·范熱內普(Arnold van Gennep)提出的過渡禮儀理論(rites de passage)可以更好地理解《禮記》中的凶、吉禮轉化問題。范熱內普在《過渡禮儀》(*Les Rites De Passage*)一書中強調如成年、婚禮、死亡、月令過渡、季令過渡、年令過渡等“巫術—宗教性”儀式和社會地位變化儀式中，過渡禮儀廣泛存在。過渡禮儀是“從一境地到另一境地，從一個到另一個(宇宙或社會)世界之過渡儀式進程”。^②在儀式過程中，參與者會“感到從身體上與巫術—宗教意義上在相當長時間裏處於一種特別境地：他遊動於兩個世界之間。正是這種境地我將其稱為‘邊緣’……這種精神上和地域上的邊緣會以不同程度和形式出現於所有伴隨從一個向另一個巫術—宗教性和社會性地位過渡之儀式中”。^③過渡禮儀的理論意義在於深入剖析了“巫術—宗教性”和社會地位變化儀式的進程模式，提出這類儀式其實可以細分為三個階段：分隔禮儀(rites de séparation)、邊緣禮儀(rites de marge)、聚合禮儀(rites d'agrégation)^④，由此更詳細地展示儀式變化而帶來的社會地位變化過程，並在社會與心理層面對此提供進一步闡釋。此理論的構建不僅基於對西方儀式的分析，還基於對東方儀式，尤其是中國儀式的分析。例如，書中提及中國新年在不同群體觀念中的時長不一樣，有些人認為是一天，有些人認為是一周，有些人認為是整個正月。對於這種不同認知，他使用過渡禮儀中邊緣禮儀的長短對此進行解釋。^⑤此外，他還論及中國人在五十歲、六十歲過生日時所涉及的過渡禮儀等。^⑥用過渡禮儀理論解釋中國的新年、壽誕等儀式，展現了其理論在中國古禮中的有效性，雖尚未聚焦到中國古代喪禮、祭禮的具體研究中，但已被視作人類學對於儀式變化本身進行闡釋的里程碑式理論。

此後，維克多·特納、凱瑟琳·貝爾等人對此理論展開進一步研究，探索過渡儀式的理論有

① 任銘善：〈禮記目錄後案序〉，見《禮記目錄後案》，濟南：齊魯書社，1982年，第1頁。

② [法]阿諾爾德·范熱內普：《過渡禮儀》，張舉文譯，北京：商務印書館，2010年，第10頁。以下引本書均據此版本，僅標頁碼。

③ 《過渡禮儀》，第15—16頁。

④ 同上書，第10頁。

⑤ 同上書，第129—130頁。

⑥ 同上書，第47—48頁。

效性，並試圖拓寬其使用邊界。^①在過渡禮儀理論流行後，西方部分致力於研究祭祀的學者開始在西方的祭祀研究中引入過渡禮儀理論，如勒內·基拉爾的《祭牲與成神：初民社會的秩序》，大衛·科澤的《儀式、政治與權力》均論證了過渡禮儀對於西方祭禮闡釋的有效性。^②

將過渡禮儀理論應用於中國古代的喪禮、祭禮研究中，日本學者栗原圭介的探索尤具意義。栗原圭介在1961年發表的《虞祭の儀禮的意義》一文中，嘗試將過渡禮儀引入中國古禮中的凶、吉轉化解析，他強調虞很可能以樂作為其概念^③，指出“與以魂魄並存的遺體作為奠之對象的葬前喪禮不同，虞的對象被置於超感覺的精神層面，這可以確認為虞祭的基本性質”。^④並質疑了鄭玄以虞為凶禮的結論，指出虞的吉禮特徵：“鑒於〈檀弓下〉‘祝宿虞尸’及‘主人與有司視虞牲’的事實，可知其吉祭的色彩極其濃厚。”^⑤但他也敏銳地指出確定虞的性質是困難的，他認為虞具有吉禮、凶禮之間的過渡禮儀性質，這是虞的特殊性所在。^⑥他積極地引入過渡禮儀概念解釋“虞”，但又看中“祔”前後的祝辭變化，以及逝者祔廟的意義，因此將凶禮真正轉化為吉禮的時間確定為“祔”。雖然此時栗原圭介只將過渡禮儀概念引入到解釋“虞”的概念中，但對三年之喪範疇內的凶、吉轉化研究提供了有益方向。後來，栗原圭介在1972年發表的《喪祭論辨考——圍繞盧鄭二家之說》（《喪祭論辨攷——盧鄭二家の説を繞って》）一文中，提出盧植與鄭玄在喪禮、祭禮上的說法上存在著差別，應慎重考量喪禮、祭禮的概念範疇，在喪禮、祭禮系統中過渡儀式廣泛存在。^⑦但遺憾的是：其一，此文只聚焦於同屬馬融師門的盧植、鄭玄，偶有涉及孔穎達、段玉裁的觀點，並沒有在整個禮學史的角度上對此問題進行更細緻的梳理；其二，雖然意識到從凶到吉並非有一條明確的界限，但虞、卒哭、祔、禫的關係並未系統說明。基於此，本文將在梳理此問題的歷代爭論基礎上，提出以“過渡禮儀”理論解釋《禮記》中整個凶、吉轉化過程中的虞、卒哭、祔、禫關係。

阿諾爾德·范熱內普指出過渡禮儀在聖俗轉化、死亡與重生等觀念構建的相關儀式中應用廣泛^⑧，整個儀式可具體分為分隔禮儀、邊緣禮儀、聚合禮儀。分隔禮儀即儀式主體隔絕了原有的社會與身份狀態；邊緣禮儀即處於儀式前後兩種狀態的中間階段，儀式主體此時會兼具兩種身份屬性；聚合禮儀即已經進入嶄新的階段，儀式主體新的社會身份已經生成。在過渡禮儀的三個組成部分中，最為複雜的部分就是邊緣禮儀，范熱內普提及：“資料分析證明分隔禮儀在數量上

① 《過渡禮儀》，第47—48頁。維克多·特納在《儀式過程：結構與反結構》一書中將過渡儀式解釋成：結構—反結構—結構重整的過程，見〔英〕維克多·特納：《儀式過程：結構與反結構》，黃劍波、柳博濤譯，北京：中國人民大學出版社，2006年。Catherine Bell有*Ritual Perspectives and Dimensions*, New York: Oxford University Press, 2009一書，其中將Ritual Activities分為Rites of Passage, Calendrical Rites, Rites of Exchange and Communion, Rites of Affliction, Feasting, Fasting, and Festivals, Political Rites等六類，第94—134頁。其中關於Rites of Passage, Catherine Bell肯定了范熱內普過渡禮儀理論對於重塑社會與個人身份的作用，並提出此理論在19世紀中國三合會的新成員入會儀式、美國海軍陸戰隊新兵訓練、以及禪宗寺院三年修行的比丘培養體系中均可得到驗證。過渡禮儀的儀式劃分出“前身份”狀態、“闕限”訓練期與“後身份”完成態，待過渡禮完成時，儀式將賦予參與者新身份與社群歸屬。Catherine Bell雖未直接將Rites of Passage理論解釋祭祀，但是已經意識到Rites of Passage在宗教社會（religious societies）中的作用（第95頁）。

② [法]勒內·基拉爾：《祭牲與成神：初民社會的秩序》，周莽譯，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2022年。[美]大衛·科澤：《儀式、政治與權力》，王海洲譯，南京：江蘇人民出版社，2021年。

③ 「虞祭の儀禮的意義」，第19頁。原文為：“喪祭の虞が樂を以て概念としていたことが考えられる。”

④ 同上。原文為：“魂魄並存の遺体を奠の対象とした葬以前の喪禮と異なり、虞の対象が超感覺的精神に置かれていることが虞祭の基本的性格として確認されよう。”

⑤ 同上，第20頁。原文為：“祝宿虞尸や主人與有司視虞牲（檀弓下）の立尸や供牲の事實に鑑みて、吉祭的色彩が極めて濃厚である。”

⑥ 同上，第22頁。原文為“以上虞祭に現われた宗教的儀禮の個々の事象を検討するに、所謂過程儀禮としての特質を有しており、これが性格の決定は困難である。喪祭吉祭の対比觀念が交錯し、何れとも決し兼ねるところに虞祭の特殊性が存すると見るべきであろうか。”

⑦ [日]栗原圭介：「喪祭論攷——盧鄭二家の説を繞って」，『大東文化大學漢學會誌』1972年第11期，第5—16頁。

⑧ 《過渡禮儀》，第3頁、第132—133頁。

很少，且很簡單；而邊緣禮儀之過程本身與其複雜程度，則足需專題討論。”^① 過渡禮儀理論與《禮記》中的一個重要制禮特徵相一致，即並非果斷地直接將生死、聖俗劃分界線，也不認為逝者新喪之時就應直接以鬼神之禮事之。因此，以過渡禮儀理論考察《禮記》中的凶、吉轉化，會更清晰地看見逝者始死後，儀式呈現從常禮—喪禮（凶禮）—祭禮（吉禮）的漸進式過渡過程。

首先來考察《禮記》中逝者始死後，日常禮儀向凶禮的過渡。在人們的一般印象中，喪禮的重要作用便是分隔生與死，即生者承認逝者已經故去的事實，並為之送行。然而在《禮記》文本中，由於先賢強烈的人文關懷，逝者始死後並非直接進入喪禮階段，而是從日常禮儀逐漸向喪禮過渡，期間分隔禮儀與聚合禮儀的比重並不是很大，因為分隔禮儀標志生死分隔，聚合禮儀強調逝者死亡身份的最終確定。《禮記》中更多的記錄是充滿人文關懷的邊緣性禮儀。若從生者以何種禮儀對待逝者的角度看，從逝者始死到下葬之前，《禮記》中所載禮節按照范熱內普過渡禮儀理論可歸納為以下幾個步驟：

逝者始死，生者要舉行復禮為其招魂，招魂無果後，方可確認逝者已逝，此時屬於“分隔禮儀”，將逝者之生命形態做了生與死的初步分隔。

復之後，生者為逝者獻上的奠席仍是沿用逝者生前所餘的食物，所用的器皿亦是其生前所用，這種情況一直持續到小斂之前，因為從小斂開始改用喪具^②，此時生者也開始纏首經，正所謂“其始麻，散帶經”（《禮記·雜記上》）。復以後直到小斂階段，生者既承認逝者已逝，又不忍以死者之禮待之，然而喪禮已經開始，這一階段可被理解為“邊緣禮儀”。

小斂之後，喪禮以“每加以遠”（《禮記·坊記》）的形式持續進行，隨著喪禮的推進，逝者的遺體逐次被更遠地搬離原生活區域，直至下葬。這個過程中，所用禮儀均表示逝者不可逆地走向另一個世界，生者要承認逝者已逝的事實，逝者的亡者身份逐漸聚合、確立，這一階段可被理解為“聚合禮儀”。

總體上看，凶禮過程中逝者的原有社會身份被充分強調：初死尚不立尸、尚稱其名而不以之為諱，仍多以“近人情”的生者之禮事之。爾後，至祭禮階段，逝者正式淡出原有社會身份，獲得祖先神位格時，則多以“遠人情”的神靈之禮事之，儀式凶吉性質產生徹底轉變。^③

其實在此過程中，不僅生者對待逝者的態度會逐漸變化，逝者的繼承人——哀子^④的行動方式也會有相應變化，以哀子在喪禮中的站位為例：阼階即東階為主人位，西階為賓位。雙親在世時應為主人，人子所在應為賓位^⑤。逝者始死之日，哀子雖以“主人”身份開始主持喪禮，但此時他所站的位置為西階，在接受他人吊喪等事宜時，哀子尚不可站在代表主人身份的阼階之上。哀子所處位置在殯禮時會有所改變，殯禮時逝者的遺體被放置於西階客位之上^⑥，此時哀子方可立於阼階，由此彰顯自身為繼任家主。^⑦

應注意到的是，邊緣禮儀的範疇會隨著判斷標準的不同而有所差異，不同的人從不同切入角

① 《過渡禮儀》，第3頁、第132—133頁。

② 《儀禮·既夕禮·記》“即牀而奠，當牖，用吉器”，意為在確認逝者已經過世之後，生者要為逝者擺設奠席，奠席的擺放位置應就著逝者的尸床，對著逝者的肩頭部位，此時所用的器皿是吉器，盛放食物的器皿一直到小斂奠才有所變化。

③ 見拙文：《〈禮記〉遠人情祭祀理念論析》，《國際儒學論叢》，2019年第2輯。

④ 《禮記·雜記上》：“祭稱孝子、孝孫，喪稱哀子、哀孫。”

⑤ 《禮記·曲禮上》：“主人就東階，客人就西階。”

⑥ “大斂於阼，殯於客位。”（《禮記·坊記》）“子曰：飯於牖下，小斂於戶內，大斂於阼，殯於客位。”（《禮記·檀弓上》）

⑦ 關於喪禮中，生者、逝者所處位置變化的深入研究，見李志剛：〈以神為賓：商周喪祭禮制中人神關係的新考察〉，《史學月刊》，2014年第4期。

度、立於不同側重點，均可能導致對邊緣禮儀長度的不同判斷，例如上文所論及的三個階段只是基於《禮記》中生者以何種禮儀對待逝者而進行劃定，但是如果從哀子的角度切入，即從喪禮中哀子的賓、主地位轉化來看，在劃定分隔禮儀、邊緣禮儀、聚合禮儀時候，可能殯禮就是一個需要重點考慮的時間節點，此不贅言。

以上是日常禮儀向凶禮的過渡，下面再看凶禮向吉禮的過渡。《禮記》中凶禮向吉禮的轉化有四個重要時間節點，分別是：虞、卒哭、祔、禫，雖然這四個時間點有所不同，但都具有共同特點：其一是逝者位格的轉變，其中包括逝者社會屬性的削減以及神聖性的構建；其二是制度上要求生者哀戚減弱。以過渡禮儀視之，可歸納為以下幾個步驟：

自虞引入吉禮，生者為成年逝者立尸，逝者開始與原有社會身份分隔，初具祖先神位格，此時可視作“分隔禮儀”。在此之前，逝者都是仿若生者離家一般，以“喪禮每加以遠”（《禮記·坊記》）“有進而無退。”（《禮記·檀弓上》）的離家形式逐漸淡出人們視野，如逝者出葬前依舊遵循“出必告”的原則，仿若生前一般拜別長輩^①；在大遣奠中，生者會為逝者“包奠”，即苞牲送入壙內，《禮記·雜記上》載“大夫之喪，既薦馬，薦馬者哭踊，出，乃包奠，而讀書”，這與國君宴請的大饗禮中賓客“卷三牲之俎歸於賓館”類似，在最後時刻把逝者當做即將遠行的賓客看待^②，儀式更似生時之禮。至始虞之禮，儀式便不再與生時之禮相似，逝者首次以神靈的身份出現，被生者迎回重聚。

卒哭與祔後，逝者生時身份繼續淡化。逝者神主平日置於殯宮，在重要儀式時被遷至祖廟，以祖先神身份共同受享祭禮。與此並行的是生者要遵循制度性的節哀，哭的時間有所節制、祭禮不言凶事，不可再論及死亡。此時，逝者的祖先神位格進一步得以構建但尚且模糊，處於在結構上不存在但實踐上存在的“邊緣地帶”。人類學家維克多·特納在范熱內普“過渡禮儀”理論基礎上，將“過渡禮儀”解釋為：結構—反結構—結構重整的過程，其中“反結構”與“邊緣禮儀”階段對應，二者皆強調儀式過程中個體或群體從原有社會結構中固定的位置分離出去後，自身特徵遊走於儀式前後兩種身份之間的不清晰狀態，此階段個人或者群體不具有此前的確定清晰特點、亦不具有未來的確定清晰特點。維克多·特納說：“闕限或闕限人（“門檻之處的人”）^③的特徵不可能是清晰的……闕限的實體既不在這裏，也不在那裏……他們不清晰、不確定的特點被多種多樣的象徵手段在眾多的社會之中表現了出來。”^④由此再看凶禮向吉禮的過渡，此階段中生者的哀傷明顯減殺，逝者神主在重要儀式時遷至祖廟與先祖共享祭，平日又移回殯宮，逝者的祖先神身份漸次得以構建，但終究是偶爾有祖先神特質，又不完全是祖先神，此階段可謂凶禮、吉禮屬性皆有，是結構轉換間的特殊狀態，並不違反在日常時期“吉凶不相干”的結構性區分原則。

禫之後，三年之喪正式結束，逝者遷入新廟，祖父之廟依序而升，遠祖遷於祧，繼而“去祧為壇”“去壇為墀”（《禮記·祭法》）。此時逝者的神靈身份已經“聚合”，正式以祖先神的方式出現，也就到了“聚合禮儀”階段，此時主祭者正式脫喪，服飾無任何禁忌，繼承逝者的家

① 《儀禮·既夕禮》載：“遷於祖……重先……升自西階。”逝者葬前要遷棺至祖廟，如生時遠行告辭長輩。另，此時棺由西階而升往祖廟，已不可再以主人身份升自東階。

② 《禮記·雜記下》載：“或問於曾子曰：‘夫既遣而包其餘，猶既食而裹其餘與？君子既食，則裹其餘乎？’曾子曰：‘吾子不見大饗乎？夫大饗，既饗，卷三牲之俎歸於賓館。’”此外，沈文倬《宗周禮樂文明考論》中〈對土喪禮、既夕禮中所記載的喪葬制度幾點意見〉一文也論及苞牲送於壙內與大饗禮中賓客卷三牲之俎歸於賓館的意義相同（見沈文倬：《宗周禮樂文明考論》，杭州：浙江大學出版社，2001年，第64頁）。

③ 邊緣階段也叫闕限階段，闕限（limen）在拉丁文中有“門檻”的意思。

④ [英]維克多·特納：《儀式過程：結構與反結構》，第95頁。

庭地位與社會地位。逝者與生者的新身份都得以實現，儀式性質與功能發生根本改變，此後生者對逝者所行之禮正式歸為吉禮。

由上觀之，自虞引入吉禮，逝者開始與原有社會身份分離，初具祖先神位格；卒哭與祔後，逝者生時身份繼續淡化，祖先神位格進一步得以構建但尚且模糊；禫之後祖先神身份完全聚合，儀式性質與功能發生根本改變，逝者與生者均獲得了新的社會身份，儀式徹底由凶轉吉。總體上看，吉禮乃是生者事鬼神之禮，生者對逝者的祭祀自虞初顯，到禫之後正式確立，因此從嚴格的角度看三年之喪後方為吉禮，此前雖有吉禮但準確說來是“於禮未備”^①。即便如此，《禮記》三年之喪中吉禮逐漸出現的意義也應得到關注。

四、以吉禮易凶禮的意義

《禮記》之如此強調凶禮與吉禮的區別，並在三年之喪範圍內引入吉禮，強調要逐漸以吉易凶，主要有以下意義：

其一，節哀，順變，為可繼也。《禮記·檀弓上》中孔子曾表示“夫禮，為可傳也，為可繼也”，凶禮中若過於悲傷，則難以為繼，一方面是哀子本人的生活難以為繼，另一方面是旁人觀之或會覺得喪禮難行，反而對之心生抵觸。章景明認為，凶禮時期尤其是既殯以後，生者的冠服飲食等都一改常態，進入禁忌狀態，這一方面是為了防範災禍，一方面是為了希求死者復活。^②凶禮中人們的心情一直處於緊張狀態，而此狀態若久持則易生厭。因此《禮記·喪服四制》中說到“聖人因殺以制節”，強調的正是通過切實的儀節規定來逐步減殺哀傷。喪禮中要求哀傷有節制，但節制並非是突然開始，而是要逐漸地“節哀，順變也”（《禮記·檀弓下》）。三年之喪過程中雖然要求哀戚一直持續，但其實從虞開始（正如栗原圭介強調虞很可能以樂作為其概念），就已經從禮制上開始要求節哀（喪杖不可帶入內寢），此後所行之禮由凶禮逐漸轉化為吉禮，而“吉”的出現，意味著事情由凶殺向美好的方向轉變，推動生者逐漸回歸到正常生活。

其二，為未知世界注入神聖性，使生者不再為逝者感到悲哀，促進生者心理調適與恢復。《禮記》對於逝者是否有靈有知一直採取相對模糊的論述，這其實體現了先賢對於生死的深入思考。《禮記·檀弓上》載孔子之言：“之死而致死之，不仁而不可為也；之死而致生之，不知而不可為也。”意為如果認為逝者無靈無知，而將之當做死物對待，那是不仁之舉。如果認為逝者有靈有知，而待之仿若生者，那是不智之舉。仁，是從道德和情感上進行闡述；知，則是從理性和實際的角度進行闡述。

究其實際，《禮記》所載內容在事實上並不承認逝者有知，但在倫理與價值上卻認定逝者有知，因此制定了諸多禮節以象徵逝者逐漸獲得祖先神位格。對於普通百姓來說，以吉禮易凶禮的禮制規定不僅在觀念上為逝者以及未知的死後世界注入神聖性，而且在三年之喪中，將某部分儀式稱為吉禮而使之有“善也”之意，同樣可為沉浸在悲痛中的生者帶來極大安慰。此外，人皆向死而生，祭禮之善也可使生者無需時刻懼怕死亡，生者的精神世界由此更加安穩。

其三，減輕生者恐懼，以吉禮再次拉近生者與逝者的距離，實則為不背棄逝者。喪禮為凶，人們出於對死亡的懼怕而加以躲避乃是人之常情，如《禮記·檀弓下》中就寫到人臣死後，君主親臨問喪，需要有“巫祝桃茢，執戈”在前，此舉雖然並非君主不顧及君臣之義而厭惡死者，但

① 《禮記正義》，第3012頁。

② 章景明：〈祭、喪之禮吉凶觀念之分別〉，見李日剛等：《三禮研究論集》，第175頁。

要通過桃、茆、戈等辟邪之物祛除喪禮中的凶邪之氣，仍可體現出生者對於死亡場景的恐懼。

生者對逝者的恐懼，很大程度是基於靈魂的不確定性。美國學者普鳴 (Michael Puett) 在分析商代祖先祭祀時說：“小司從一個死者——而且很可能非常強大、具有潛在的危險性——之靈變成了有固定位置的祖先……這些祭儀的意圖在於將死者放置到恰當的祭祀等級之中，而位置是由生者決定的。”^①這樣的解釋，放置於《禮記》中具有一定啟發意義，逝者祔廟是儀式轉吉的重要節點之一，其祖先神地位根據昭穆體系得到確定，這意味由逝者魂魄不確定性帶來的威脅不復存在，生者與死者的關係亦由此得到重新確立。

吉禮的引入可有效解除對死亡這一不確定領域帶來的焦慮，馬林諾夫斯基 (Bronislaw Malinowski) 對不確定性帶來的焦慮進行闡釋：“行動於一個不確定的世界裏，生存於一個超越了日常邊界和掌控範圍的時空中，就會出現魔鬼的力量以及預料之外的行為，所以人們就不得不假設另外一個世界的存在。”^②中國古代吉禮的設置，便是以祖先神世界存在的方式緩解死亡與凶殺的焦慮。勒內·基拉爾也在研究狄俄尼索斯的神聖性構建時指出，吉祥與不祥的轉變是構成神聖性的重要原因：“從不祥向吉祥的轉變，是這種轉變讓他受人膜拜。”^③在關於死亡的論述中，他同樣聚焦於不祥與吉祥性質的轉變：“不祥與吉祥的兩元性復現於死亡的物質性之中”，實現從不祥到吉祥的轉變後，死者就會被認為“擁有對人有益的可以帶來豐饒的功效”。^④這不僅確定了對逝者的崇拜，也促進生者在道德層面上不背棄逝者。

若說喪禮主要意在將生、死加以分隔，那麼祭禮則重在以吉禮的性質再次拉近生者與逝者的距離，此時逝者或無有所知，但生者對之仍無有背棄，這正如楊慶堃說到：“祭祀儀式就是把對死者的恐怖與對死者的愛戴，以及對他們繼續活在家族中的希望結合了起來。”^⑤通過喪禮向祭禮的轉化，再次拉近生者與已逝先人的意義在於不忘先人之恩德，這樣可以更好地維繫宗法社會。由此再進一步看，若對不確定是否有知的逝者都可以不忘其恩德而事之以吉禮，那麼日常生活中，人們與有知的生者交往便更要彼此親厚，這對於日常長幼之禮、同輩之禮的實踐也有指導教化意義。

其四，凶、吉轉化與代際權力的平穩交接密切聯繫。在中國古代社會，凶禮與吉禮不僅是對逝者的哀悼和紀念，二者還承載著權力交接和社會秩序重構的重要功能。陳壁生提出：“在古代中國，祭禮的形式，不但是‘情感—道德’性的，而且是‘倫理—政治’性的。”^⑥此言在《禮記》凶禮向吉禮的過渡中體現尤為明顯，凶禮向吉禮過渡與代際權力平穩交接、新秩序建立、生者地位的提升^⑦密切相關。美國學者大衛·科澤專就范熱內普提出的過渡禮儀理論與政治鬥爭之關係進行研究，並明確說明：“‘通過儀式’常為政治之爭提供戰場。”^⑧《禮記》中凶禮向吉禮過渡的一次次儀式實踐，稱之為政治的戰場亦是恰當。

在古禮框架中，天子或宗族家主去世後，其繼承者的身份會經歷從哀子、哀孫（表達哀傷的角色）到孝子、孝孫（承擔祭祀責任的角色）的轉變。這一過程不僅是為了在信仰層面為逝者構

① [美]邁克爾·普鳴：《成神：早期中國的宇宙論、祭祀與自我神化》，張常煊，李健芸譯，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2020年，第66頁。

② [英]布勞尼婁·馬林諾夫斯基：《自由與文明》，張帆譯，北京：世界圖書出版公司，2009年，第137頁。

③ [法]勒內·基拉爾：《祭儀與成神：初民社會的秩序》，第388頁。

④ 同上書，第396—397頁。

⑤ 楊慶堃：《中國社會中的宗教》，成都：四川人民出版社，2016年，第27頁。

⑥ 陳壁生：〈禮在古今之間——“城市祠堂”祭祀的復興〉，《開放時代》，2014年第6期。

⑦ 林安梧：〈“儒家生死學”的一些省察——以〈論語〉為核心的展開〉，《宗教人類學》，2017年（總第七輯）。

⑧ [美]大衛·科澤：《儀式、政治與權力》，第161頁。

建神格，也是為了平穩確立繼承人的合法地位。根據“喪從死者，祭從生者”的制禮原則，凶禮期間人們關注的重心仍是逝者，逝者的影響力並未直接消散，繼承人依舊在之前的權力秩序中行事，只有當引入吉禮之後，才能開啟一段新的秩序和統治。例如，《禮記·喪大記》明確表明葬後（始虞亦在葬日舉行）、卒哭後是繼承人走出哀悼而實現權力獲取的重要環節：“既葬，與人立：君言王事，不言國事；大夫士言公事，不言家事。君既葬，王政入於國，既卒哭而服王事；大夫、士既葬，公政入於家，既卒哭、弁經帶，金革之事無辟也。”先君葬後，新君雖尚且不能說本國之事，但其政令已經可下達於各諸侯國。等到卒哭之後，新君可真正行使天子政令。對於大夫、士來說，先輩下葬後，大夫、士可以言國家政事，卒哭後，生者便可完全獲得政治權力並履行政治義務了，因此可以參戰，這意味著新的秩序逐漸構建。

掌權者去世後，其影響力雖不會馬上消散，但其代表的舊秩序會出現鬆動，這意味著不確定性的增加與人心浮動。因此在三年之喪期間引入吉禮，及時為新秩序構建釋放信號以穩定秩序與人心，是實踐上的必然。吳麗娛對唐代皇帝即位的研究，亦為理解《禮記》凶禮向吉禮轉化的意義提供啟迪，研究提出唐代皇帝即位禮分為兩次，第一次即位屬凶禮，因為此時“哀痛、慰問的含義多過慶賀，喪禮的性質是主要的”。^①第二次即位則是“大斂和成服被分為兩部分，中間是即位的吉儀”。^②新秩序的構建不是驟然的，而是要細微的、逐步的持續向前推進，如此方可避免驟變帶來的激烈反對。《禮記》中凶禮向吉禮轉化時間的不同記錄，實則可循序漸進地引入吉禮，進而實現凶禮向吉禮的平穩過渡，確保代際權力平穩交接。

此外，凶禮向吉禮轉化儀式中的參與者同樣值得關注，他們同樣具有不可小覷的群體政治力量。參與者是否跟隨主祭者的祭祀節奏，充分體現了主祭者也就是繼承者在群體中的政治認可度。^③凶禮向吉禮的成功過渡，意味著主祭者在一次次祭祀過程中逐漸增強個人威信，同時強化宗族內部凝聚力。

結語

面對禮典所記差異，皮錫瑞曾經說到：“禮家各記所聞，或小有參差，或偏舉一面，全賴注家疏通證明，考其參差之由，兼舉兩面為說，斯有功聖經矣。若膠滯匙通，聚訟無已，是此非彼，執一書以盡廢群書，則上違聖經，下誤後學。古禮不明，皆由於此。”^④義謂《禮記》內容為各家所記、所聞，其中不免有所差異、偏頗。注釋者面對這一問題，則應盡力考察差異產生的原因，並兼顧正反兩方面來闡述，方有助於傳承經典。如果拘泥於表面，聚訟不已，不能兼顧他說，便既違背了聖人所傳經典的本意，也誤導了後來的學習者。

然而，在《禮記》凶禮、吉禮轉化的經學闡釋中，確見矛盾異說，即便是皮錫瑞本人亦未能“考其參差之由，兼舉兩面為說”。歷代學者或囿於“三年之喪”或囿於“吉凶不相干”對此問題聚訟不已。在當前的禮學研究中，應嘗試以更加多元的理論來闡釋禮學經典，從而探索出更為貼切的答案，希望此文以過渡禮儀闡釋《禮記》中的凶、吉轉化與祖先神祭祀形成過程，可為理解古禮給出一新視角。

[責任編輯：黃奇琦]

① 吳麗娛：《終極之典：中古喪葬制度研究》（上冊），北京：中華書局，2012年，第146頁。

② 同上，第155頁。

③ [美]大衛·科澤：《儀式、政治與權力》，第167—174頁。

④（清）皮錫瑞：《王制箋》，見吳仰湘編：《皮錫瑞全集》，第4冊，第626頁。