





亲的原则推导出人伦的差等，而丧服制度则是辨别人伦差等的原则。当这种人伦的差等扩展作用于政治安排上，便形成了西周以来的宗法制社会。在宗法制社会下，宗法、宗族、宗庙等词语便以“宗”为核心而衍生，所以正确理解“宗”的意义和文化内涵就成为理解宗法制和宗族关系乃至传统中国社会形态本源的关键。

## 一、“宗”字的“魂神”意涵

在早期的甲骨、青铜等文字材料中，“宗”字的字形并未发生过质的改变，这是我们能够借助字形训诂的基础保证。<sup>[2]</sup>检索《汉语大词典》，“宗”的第一个意项是“祖庙”，其次是“祖先”，以下则依次是“宗族”“宗主”“首领”“嫡长子”“派别”等等。许慎《说文解字》对“宗”的解释为“尊祖庙也，从宀从示”，段注认为：“宗尊双声，按当云‘尊也，祖庙也’，今本夺上也字。《大雅》‘公尸来燕来宗’，传曰‘宗，尊也’，凡尊者谓之宗，尊之则曰宗之。《大雅》‘君之宗之’，笺云‘宗，尊也’。《礼记》‘别子为祖，继别为宗，继禰者为小宗’，凡言大宗小宗皆谓同所出之兄弟所尊也。尊莫尊于祖庙，故谓之宗庙。宗从宀从示，示谓神也，宀谓屋也。”需要说明的是，段玉裁的解释虽然能够说通，但台湾学者陈光政《段注说文以声勘误之研究》中“以双声勘误”例下所举例证并没有“宗”字条<sup>[3]</sup>。陈氏尤其推崇段玉裁“以声勘误”的学问，且氏著中也特辟“双声勘误”一例，不举“宗”字为例或别有因由。

考察段玉裁之言，他先以毛传、郑笺等材料证成“宗，尊也”，再从“尊”这个意项出发讨论“宗”训为祖庙的理由。据此显而易见，段玉裁认为“宗”之本意是尊，而祖庙等意为尊的引申。但是，我们应当注意，按照《说文解字》部首排列的次序和体例，有关祭祀且从示的单字基本都被安排在“示”部之下，如“祟”“祀”“祐”等等。这是因为根据许慎的《说文解字》的说法，“示”的意思为“天垂象见吉凶，所以示人也”。然而，“尊祖庙”三字连读，则明显表示一种行为或心态，无疑是祭祀活动中重要的心理构成，按理说应置于示部之下，而实际上“宗”属于宀部。从这一点来说，段玉裁的校勘是有道理的。不过，若依段玉裁的理解“尊”为宗的本意，祖庙是其引申的话，“宗”亦没有道理属于宀部。因为《说文解字》中“宀”是“交覆深屋”的象形，所以从字形上看只有作“祖庙”之意，才可能被安排宀部之下。段玉裁也申明“宀为屋”，依《说文》体例“方以类聚，物以群分，同牵条属，共理相贯，杂而不越，据形系联”（《说文解字·叙》），既然宗在宀部下，其本义自然当先与房屋等意象相关。如此来看，段玉裁这一条注释中又存在着明显的失误，或许这正是陈光政的著作中不举此为例的原因吧。至于“尊祖庙”三字之内是否存在讹夺的问题，



尚待寻找新的版本材料来证明，而《汉语大词典》把“宗”解释为“祖庙”则是本于段玉裁观点的后半部分，“宗”的其他意项则盖由“祖庙”衍生。因此，我们先从“宗”“庙”两字之意展开考证和讨论。

宗，从宀从示，如段注所言示为神，宀为屋。《周礼》“祀大神示亦如之”，郑注云“大神祇谓天地”，《音义》云“示，本又作祇”（《周礼注疏·大宰》）。从郑注和《音义》来看，或曾有作“祇”而不作“示”的版本。《周礼·大宗伯》“大宗伯之职掌建邦之天神、人鬼、地示之礼”，郑注云“建，立也。立天神、地祇、人鬼之礼者，谓祀之祭之享之礼，吉礼是也”，《音义》云“示音祇，本或作祇”。可见，郑玄读“地示”为“地祇”，陆德明从之，且至少在初唐及之前亦有传本作“地祇”。《说文解字》云：“地祇，提出万物者也。”是故，地神曰祇。传统经籍训诂有对文和总言之分，如郑注《仪礼·乡饮酒礼》“主人坐奠爵于阶前辞”云“事异曰让，事同曰辞”，贾疏云：“此对文为义，若散文则通。”让与辞皆是推辞、推让之意，但其间仍有细小之差别，所以在一起使用时要做出区分，以免意思上出现混淆。又如郑注《仪礼·聘礼》“宾请有事于大夫”云“请，问，问卿也。不言问聘，聘亦问也，嫌近君也”，贾疏云：“对文：大聘曰聘，小聘曰问，总而言之问聘一也。”掌握了这一条规律，我们可以认为在对文的情况下，天神曰神，地神曰祇，如《周礼·大祝》“一曰神号，二曰鬼号，三曰示号”，“祀大神，享大鬼，祭大示”等皆是对文而言，若总言则神祇是相通的，所以神祇可以统称为“神”。由此，神在“交覆深屋”之内谓之“宗”，那么神指什么呢？魂也。许慎云“魂，阳气也”（《说文解字·第九上》），《大戴礼记》卷五《曾子天圆》云“阳之精气曰神”，可见“魂”“神”两字的意义是几乎一致的。另外，据段玉裁注《说文解字》“神”音在十二部，“魂”音十三部，两字音韵相邻，而“神”的声母在上古时与魂的声母亦非常相近，所以从音韵上看亦可证明“魂”“神”可相通。就像辘、轮本指一物，但汉代“名转轴为转辘”，是故“辘，轮也”（《仪礼注疏·既夕》），这正是古文字在意义相同时读音亦相同或相近的例证。经过论证，从字形上看，可以认为“宗”字的意思为魂神所在的“交覆深屋”。

庙，《说文解字》云“尊先祖也”，段玉裁注云：“尊其先祖而以是仪祀之，故曰宗庙。”段玉裁将庙与宗庙等视，则宗与庙为同义词。实际上，许慎以六书规律来解读“庙”字，依据的是小篆“廟”字形，即从广从朝。因为从朝，所以才有尊的意思。“庙”字还有古文字形，《说文解字》中也有收录，即“𡩇”。从字形上来看广下有一个类似于“苗”字的符号，《说文解字》认为“广”这个字形是高大房屋的象形，这样来看“庙”应表达有某种事物的房屋。郑玄在《仪礼·士丧礼》的注中说“凡宫有鬼神曰庙”，贾公彦亦说“以鬼

华人生死学，2023，（2）：59-69.



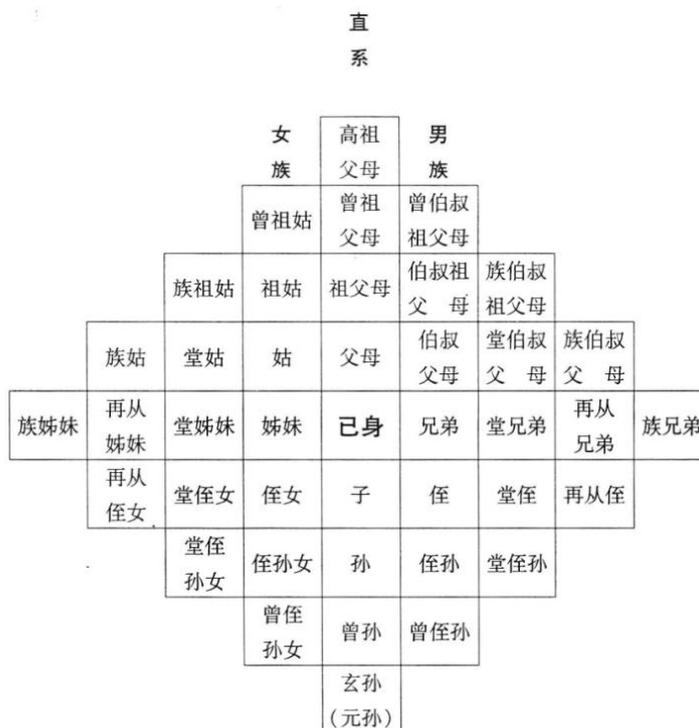
神所在则曰庙”（《仪礼注疏·士丧礼》）。这样来看“庙”与“宗”都表达了同样的意思，即魂神所在的房屋。正如《汉书·五行志》所云：“命终而形臧，精神放越，圣人为之宗庙以安魂气，春秋祭祀，以忠孝道。”既然是“忠孝道”，那么其所安的“魂气”必定是与先祖相关。这一点也能从宗、庙二字的字形上看出来，示与苗都和地神相关，地神又与祖先信仰紧密相连。

既然庙和宗从字形上看都是神藏于房屋之内，那么首先值得注意的是，古文“庙”中苗的形象是田中长出的芽。前文言道，示同祗，为地神，是“提出万物者也”。配合苗的字形字义来看，可以认定所谓的地神与苗有着密不可分的关系，也就是说田地中长出的新芽象征着地神，而地神则代表着农业的兴旺。《礼记·郊特牲》：“魂气归于天，形魄归于地，故祭，求诸阴阳之意也。殷人先求诸阳，周人先求诸阴。”可见，周人对归入土地的魂神格外重视，这也代表了周人对农业兴旺的诉求。周人重视农业，并且在农耕文化中逐渐升华为祖先信仰，这样的认识已经被人们广泛接受并认同了。<sup>[4]</sup>从祖先信仰和农业文明的角度来说，中国人的祖先信仰和农耕文化密切相关，其中最重要的一点就是祖先掌握了长年积累的农业生产经验。祖先死后入土为安，而不像有的民族实行天葬等仪式，也从另一个角度证明了祖先和地神有密切联系——抑或说已故的祖先即是地神的一种代表。基于这些认识便可以进一步论定，所谓宗，所谓庙，所谓宗庙，从字形上表示地神所在的房屋，而所谓地神则便可视作祖先之魂。倘若揆诸先民丧葬祭祀的仪式，从始死时招魂的复礼到下葬之后在宗庙举行安魂的虞礼，都有魂神的踪迹在其中。因此，从魂神入手探讨丧葬文化，进而重新认识因丧葬文化所产生的人伦安排，是非常有必要的。

## 二、宗法制度及其背后的“魂神”意涵

宗为安放祖先之魂的房屋，弄清楚了“宗”字的本意，关于由其衍伸的宗子、宗族、宗法等概念，以及这些概念所产生的背景就都容易理解了。在古典里，魂神只存在于本族的人群中，并发挥相应的作用。《左传》说“神不歆其非类”（《左传·僖公十年》），即为祖先之魂神不歆享来自于自己子孙之外的祭祀，自然也不会降福保佑与自己没有关系的人。郑玄也说“为其筑宫庙于家门之外，神不歆非族”（《仪礼注疏·丧服·齐衰期》），可见祖先之魂神只会存在于自己宗族之内。前面说过“宀”作为象形字符，表示交覆深屋的意义。如果把“交覆深屋”这一实体形象抽象出来看的话，完全可以视为一种架构于个体之上的错综复杂的关系。以笼罩在个体之上的宗族关系为例，若绘作五服宗族图，其结构即可视为“交覆深屋”这一实体的抽象。详情如图所示：

图 1 宗族简图：九族五服



该图只是一个简化的宗族图。将宗族关系绘制成图表，可以发现这样的关系正像一个复杂深邃的房屋。那么能够认为由于这种关系内深藏着祖先之魂神，所以才被称为宗族。我们今天所理解的宗族，是周代以来宗法制下的概念。西周以来的宗法制是因嫡庶制度而来，王国维云：“周人嫡庶之制本为天子诸侯继统法而设，复以此制通之以大夫以下，则不为君统而为宗统，于是宗法生焉。”<sup>[5]</sup>由嫡子相承的线索上溯，典籍中周人的始祖即是周弃，亦称作后稷，是主农业的圣贤。不难看出，周人的祖先和农业神是合二为一的。于是，嫡子所继之统，在政治和人伦上是祖先的统序，从另一方面来看则是农业神的传承。由于祖先信仰与农耕文化深厚的渊源，农业神自然就是我们之前一直讨论的祖先魂神。

农业祖先信仰的一个原因是，在先民时代保证农业发展的知识基础是农业劳作的经验，这种经验是由祖先一代代传承下来的，所以祖先逐渐被神灵化而为后人所供奉。后稷为周人始祖，为后代所信仰。但是深藏在宗族内的魂神也并非都是同一个祖先。在宗法制下，有百世不迁的大宗，也有五世而迁的小宗。《礼记·丧服小记》云：“别子为祖，继别为宗，继禰者小宗。有五世而迁之宗，其继高祖者也。是故祖迁于上，宗易于下，敬宗所以尊祖禰也。”《礼记·大传》云：“别子为祖，继别为宗，继禰者为小宗。有百世不迁之宗，有五世则迁之宗。百世不迁者，别子之后也。宗其继别子者，百世不迁者也。宗其继高祖者，五世则迁者也。尊祖，故敬宗；敬宗，尊祖之义也。是故有继别之大宗，有继高祖之宗，有继曾祖之宗，有继祖之宗，有继禰之宗，是为五宗。其所宗者皆嫡子也，宗之者皆庶也。”可见，即



便在同一始祖之下，宗族也会不断的分化，每一个宗族所要继承的祖先自然也不一样。

那么祖先的魂神是如何依附在所属的宗族内呢？当然是靠宗子。要证明魂神能依宗子而存，首先应该弄明白的是魂神能够依人而存在。《礼记·郊特牲》：“乡人禘，孔子朝服立于阼，存室神也。”郑注谓“存室神”乃“神依人”之意，孔疏：“驱逐强鬼，恐室神惊恐，故着朝服立于庙之阼阶，使依己而安也。”可知神能够依人以存，而这里的室神则为宗庙内之神，亦即祖先之魂。在说明魂神能依人而存在之后，再来讨论宗子与祖先魂神的关系。前面的《九族五服图》是以自己为核心视角向外推衍的宗族关系，其中最内的纵向一脉即是自己和高曾祖父、子孙曾玄的纵向传承。“古代宗法上有大宗、小宗的分别。嫡长子孙这一系是大宗，其余的子孙是小宗。周天子自称是上帝的长子，其王位由嫡长子世袭，这是天下的大宗；余子分封为诸侯，对天子来说是小宗。诸侯的君位也由嫡长子世袭，在本国是大宗；余子分封为卿大夫，对诸侯来说是小宗。卿大夫在本族是大宗；余子为士，对卿大夫来说是小宗。士和庶人的关系也是这样。”<sup>[6]</sup>也就是说，图中的自己如果是嫡子则将承袭大宗为宗子，如果自己是庶子则将另衍出一脉小宗，进而为将来的宗子所承袭。这意味着，以自己作为核心来划定九族五服时，无论是不是嫡子，都将会和宗子产生纵向相承的关系。祖先的魂神在宗族中便依附在最为核心的纵向一脉中，依赖宗子向代代传承。这也符合古人所理解的魂神喜欢幽暗深闭的特点，《仪礼·士虞礼》“几在南扉用席”，郑注云：“扉，隐也。于扉隐之处从其幽闇。”又“赞阖牖户”，郑注云：“鬼神尚居幽闇。”这说明去人不远的魂神喜欢在一个相对封闭的环境中，倘若按《九族五服图》的次序来列席，宗子势必在整个宗族的最内部。比如在祠堂进行祭祀活动时，宗子一定是在祠堂接近祖先灵位的最深处，其他宗人按照亲疏关系依序向外推衍列位。在《乡土中国》中，费孝通先生说：“我们的格局……好像把一块石头丢在水面上所发生的一圈圈推出去的波纹。”<sup>[7]</sup>这即是著名的“差序格局”。假设将这个著名的水波纹的比喻置于宗族、宗法下去理解的话，宗子正是波纹圈最中心的一点，为其他宗族人员所包围。

在古丧礼中人亡之后，魂神要有所依附。《仪礼·士丧礼》“奠者由重南东，丈夫踊”，郑注云：“为神冯依之也。”《礼记·檀弓》“重主道也”，郑注云：“死未作主，以重主其神也。重既虞而埋之，乃复作主。”孔疏：“言始死作重，犹若吉祭本主之道。主者，吉祭，所以依神。在丧，重亦所以依神，故云重主道也。”可见重即是人亡之后作木主之前用来依附魂神之物。在《丧服》中又有“传重”的概念，如《丧服·斩衰》“父为长子”，传曰：“何以三年也？正体于上，又乃将所传重也。庶子不得为长子三年，不继祖也。”这段传文解释了为何父要为长子服三年丧，而庶子则无需为长子服丧三年。其中关键的问题就在



于长子有资格“传重”，郑注：“重其当先祖之正体，又以其将代己为宗庙主也。”（《仪礼注疏·丧服·斩衰》）所谓“正体于上”即为与先人一体，“传重”即继承宗庙祭祀等重任，又因为“重”本为丧礼时魂神之所凭依，所以其实质则应是使祖先的魂神代代相承下去。这也证明了，在宗族内魂神要靠宗子相传。当然，能传魂神的宗子不必皆为长子，若嫡孙、过继子这些“为人后者”，也能从丧服制度中取得宗子的资格。但这一点与本文关系不大，暂不展开详细的讨论。

约略而言，宗族所反映的人伦关系，正如同“交覆深屋”的抽象。宗字由祖先魂神所在的房屋这一本义，引申到抽象的人伦关系中，便构成了宗族的含义。宗族就像深屋一样围藏着祖先的魂神，而处于宗族核心位置的宗子即成为祖先魂神的依附和代言。由宗子自身纵向推衍，上至高、曾、祖、父，下至嫡子、孙、曾、玄，则构成了祖先魂神纵向相承的基本脉络。

### 三、宗子作为祖先魂神的传承者与奉侍者

在宗法制社会中，宗子有继统的权利，还有敬宗收族的责任。但是这些权利和责任都属于人伦的层面。由于前文已经说明宗子和祖先魂神之间的关系，因此这里想要探讨的是宗子对于祖先魂神所应负的责任。关于这一点，我们的启示来源于《尚书》中的《金縢》篇。周武王伐商成功后二年“有疾弗豫”（《尚书·金縢》），周公为武王祷告，其文存于《尚书·周书》内，是为《金縢》篇。这个故事也被司马迁《史记》的《周本纪》《鲁世家》转述。仔细研读周公为武王祷告的文字，可以发现周王朝初时宗子对祖先之魂所应负的责任。

《尚书·金縢》记载：

（周公旦）植璧秉圭，乃告太王、王季、文王。史乃册，祝曰：“惟尔元孙某，遘厉虐疾。若尔三王是有丕子之责于天，以旦代某之身。予仁若考能，多材多艺，能事鬼神。乃元孙不若旦多材多艺，不能事鬼神。乃命于帝庭，敷佑四方，用能定尔子孙于下地。四方之民罔不祇畏。呜呼！无坠天之降宝命，我先王亦永有依归。今我即命于元龟，尔之许我，我其以璧与圭归俟尔命；尔不许我，我乃屏璧与圭。”

周公祈祷的对象是太王、王季、文王，分别是周武王的曾祖、祖父和父亲，篇中的“元孙某”即是武王发，可以看出武王发的身份是姬姓家族的长孙，即宗子。周公说，身为长孙宗子的武王发病了，祖先们如果有“丕子之责于天”，就让自己来代替武王。关于“丕子之责于天”，历来解读聚讼纷纭。孔安国说：“太子之责谓疾不可救也，不可救于天，则当以旦代之。死生有命，不可请代，圣人叙臣子之心以垂世教。”（《尚书注疏·金縢》）《史



记·鲁世家》引作“有负子之责于天，以旦代王发之身”，司马贞《史记索隐》云：“《尚书》‘负’为‘丕’，今此为‘负’者，为三王负于上天之责，故我当代之。”这两种解释都不太能说通，原因是没有说明周公旦到底要代替武王做什么。若是指代替武王祈祷的话，则周公后来说到自己“元孙不若旦多材多艺，不能事鬼神”，则与祈祷的本意显然违背。《史记·周本纪》对这件事记载的很简单，仅说周公旦“自为质”，语意并不明显。

清儒俞樾认为，“丕子”即“负子”，是生病之意（《群经平议·尚书》）。《白虎通》云：“天子病曰不豫，言不复豫政也；诸侯曰负子，子民也，言忧民不复子之也。”《公羊传》桓十六年何休解诂云：“天子有疾称不豫，诸侯称负兹。”子、兹盖同声代替之字。三王生前皆为诸侯未成天子，故其病称“负兹”正合公羊家之义。将“丕子”理解为生病，周公旦祈祷的意思就容易弄清楚了。俞樾认为“凡人有病则须子孙扶持之”（《群经平议·尚书》），即三王生病，则须有人照顾服侍，是谓“丕子之责”。俞樾说：“周公事死如生，故仍以人事言。谓尔三王在天若有疾病扶持之事，必须子孙任其责，则请以旦代某也。”（《群经平议·尚书》）这样周公请求代替武王才会以自己更“多材多艺，能事鬼神”为说辞。而且，《史记·周世家》的“自为质”，质可理解为“人质”之“质”，意为抵押，即周公代替武王来服侍祖先生病之魂，以求让武王病愈延寿。<sup>[8]</sup>

通过对文本的解读，有必要指出的是，周公旦为什么会认为武王之病是三王有疾需要人服侍照料。这一定跟当时宗子的职责有关。宗子可以视为祖先魂神的传承者，自然也是祖先奉侍者。《史记·周本纪》记载，武王观兵于盟津时，“为文王木主，载以车，中军”，自称“太子发”，正是代文王而行军事，古代作“木主”即是为了让先人的灵魂能有所凭依。这样武王不仅成为文王实际的替身，同时武王也在军中起到奉侍文王灵魂的作用。既然要奉侍祖先灵魂，那么祖先灵魂有恙自然也需要近前服侍。这或许是先民对死亡本质的一种思考。周公旦就认为武王生病不愈将死，正是因为要去服侍生病的祖先灵魂。周公旦祈祷请代，则说明了服侍祖先灵魂是有次序的，宗子是第一位，所以祈祷文中会强调“元孙”这个身份。古所谓“支子不祭”（《礼记·曲礼下》），周人重视祭祀的次序，应该是和与祖先灵魂接触的次序有关。

周武王讨伐殷纣，其中一个理由就是殷纣“自弃其先祖肆祀不答”（《史记·周本纪》），不问祭祀祖先之事，也就是对祖先没有尽到侍奉的义务。商人尚鬼，对祖先重视程度理应并不比周人差。只是商代有着兄终弟及的传统，祭祀的次序与父子相传的周代有着明显差异。放到服侍祖先灵魂的语境里来看，就是前人的魂神需要服侍的话，与之血统亲近的人都应去服侍，所以父子、兄弟都可以互相继承，互相祭祀。这种情形对于有着严密宗法制度的周人

华人生死学，2023，（2）：59-69.



来说，无疑是祭其所不当祭的魂神，是“非其鬼而祭之”（《论语·为政》）。由于与祖先魂神之间缺乏相应的次序和差等，故而容易造成混乱和懈怠。孔子云“非其鬼而祭之，谄也”（《论语·为政》），这或许是造成殷纣“自弃其先祖肆祀不答”的原因之一吧。

周王室是当时最大的大宗，周天子则是天下的大宗宗子，在周天子身上既继承有宗统也有君统。但除去这些政治和人伦上的关系，我们能够发现在对待祖先魂神上，作为宗子的周天子与祖先一体，不仅能够作为祖先魂神的依托和代言，亦要担负起祭祀和侍奉责任。如果魂神需要，周天子则可能会通过死亡以使自己的魂神来到祖先魂神的身边。除了天子之外，其他各大宗、小宗的宗子也应该担负起如此的责任。这也能解释在宗法制度下宗子享有至尊地位的原因。但是担负此项责任的资格是有次序的，宗子在整个宗族中是最接近祖先魂神的人，所以是第一位。这个次序与宗法制本身的伦理秩序一致。如果有特殊的缘由要越过次序行事，则必须需要借助一定的仪式。这一点颇合乎原始宗教的特征。如《金縢》中武王对周王室祖先魂神是第一位的负责人，作为庶子的周公旦本没有资格越过武王来为祖先魂神负责，所以只能借助相关的仪式以求替代武王。倘若同样的事情置于鲁国，周公旦成为鲁国的祖先，对其魂神负责的则应该是鲁国国君伯禽以及日后继统袭爵的宗子。因此，可以说在以大宗和小宗构成的宗法制社会下，虽然只有宗子是最接近祖先魂神的，但是这样的资格却又可以通过人伦的关系和仪式递降给每一个嫡子和庶子。这虽然是一种近似于宗教的职责，但对社会结构的稳定起了重要的作用。

## 余论：祖先魂神安放与宗族人伦建构

笔者试图私淑清儒“由字以通其词，由词以通其道”<sup>[9]</sup>的方法，在本文中先借助字形对“宗”字的本义展开探讨，认为宗即是深屋中含藏着祖先魂神的意思。因此与“宗”相关的一些概念，都宜借助“魂神”这一视角进行分析和理解，以探求其在人伦关系之外的神秘意义。若将实体的“交覆深屋”抽象为同样复杂的宗族关系，那么祖先的魂神亦蕴藏于其中。宗子作为宗族关系的核心，成为祖先魂神的依附者。而在嫡系上由曾祖到玄孙这一纵向传承，则成为祖先魂神继承的纵向脉络。在对于祖先魂神上，宗子的首要责任是祭祀和侍奉，在履行这个责任上也有着严格的次序。由于先民对世界的认识最早都是神秘神化的，所以宗族人伦关系的确立应该最初考虑的应该正是安放祖先灵魂的问题，而非一开始就是人际关系中的伦理安排。所谓儒的本意，也不过是指负责祭祀典礼的术士。<sup>[10]</sup>《论语》说“子不语怪力乱神”，“不语”即“不称道之也”（《论语正义·述而》），这些“怪力乱神”应该就是古礼仪式背后的神秘内涵，之所以“不语”乃因为“无益于教化”（《论语正义·述而》）。



然而，孔子不语却并不意味着他不知道古礼背后的神秘因素。随着人类知识水平的发展，神秘的东西逐渐被忽略。儒家学说开始不断向伦理哲学演化，早期的丧葬礼仪也都被赋予了人伦意义，这就使我们不容易从人伦关系中窥测到早期的神秘文化。或许，也正是由于宗法制度的安排和丧葬礼仪被伦理化阐释，致使古人在面对生死之际难以安置先者的灵魂。这样，当佛教的轮回学说传入以后，丧葬仪式中佛教的因素逐渐增多，直至占据重要地位。

（排版：武美杉 校对：王媛媛，杨斐）

## 注释

1、虽然今天我们用宗法制来解读西周以来的社会形态，但是“宗法”却并非始见于周秦文献，迟到北宋才由理学家张载在《经学理窟·宗法》中提出。所谓“法”，即是制度。西周虽有宗法制度之实，但并无此名。可见周人早期并不视其为制度，随着学术文化在历史中不断的发展，在宋代理学思想背景下才正式被认为是一种制度。这一点，对本文的写作有着重要的启发意义。

## 参考文献

- [1] 张载. 张载集[M]. 北京: 中华书局, 1978: 259.
- [2] 高明, 涂柏奎. 古文字类编(增订本)[M]. 上海: 上海古籍出版社, 2008: 320.
- [3] 陈光政. 段注说文以声勘误之研究[M]. 高雄: 复文图书出版社, 1993: 76—78.
- [4] 刘雨亭. 从农耕信仰到祖先崇拜——《诗经》周人祭歌中文化流变的探源性阐释[J]. 齐鲁学刊, 1999(2): 15—22.
- [5] 王国维. 殷周制度论//观堂集林[M]. 石家庄: 河北教育出版社, 2003: 234.
- [6] 王力. 中国古代文化常识[M]. 北京: 世界图书出版公司, 2009: 156.
- [7] 费孝通. 乡土中国[M]. 上海: 上海人民出版社, 2013: 25.
- [8] 刘黎明. 先秦人学研究[M]. 成都: 巴蜀书社, 2001: 250.
- [9] 戴震. 与是仲明论学书//戴震文集[M]. 北京: 中华书局, 1980: 140.
- [10] 徐中舒. 甲骨文中所见的儒. 四川大学学报(哲社版)[J], 1975(4), 70—74.



## The Connotation and Cultural Significance of Life and Death of "

### Ancestral Spirits " of "Zong"

Qian Yin

School of Humanities and Laws, Hebei University of Technology

**Abstract:** This paper explores the original meaning of the character "Zong" through its glyph, suggesting that "Zong" refers to the dwelling or place where ancestral spirits reside. Extending this viewpoint to human relationships, the clan is considered the community where ancestral spirits reside, and the descendants of the clan are the individuals who inherit and carry on ancestral spirits. As the inheritors and spokespersons of ancestral spirits, descendants of the clan have the responsibility to serve and honor the ancestral spirits. Interpreting *Shangshu Jinxi* reveals that in the consciousness of ancient people, descendants of the clan had the duty to serve the ailing ancestral spirits in the form of death. There is also a certain order in serving ancestral spirits. The interpersonal pattern arranged by Zhou people, driven by consideration of the placing ancestral spirits, has been continuously demystified and ethicalized by later Confucian scholars, becoming a guideline and feature of traditional Chinese society.

**Keywords:** Ancestral Spirits, clan system, ancestral temple, clan, descendant of the clan

#### 作者简介：

钱寅（1986~），男，天津人，历史学博士，河北工业大学人文与法律学院、河北省语言文化创新发展研究中心，讲师，研究方向：文献学与传统文化。通讯地址：天津市河西区东江道风致里 52-602。邮政编码：300222。Email: qihonglou@163.com