

漢代薄葬論的歷史背景及其意義

蒲慕州

漢代爲一厚葬的時代。然而在厚葬的風氣中，政府及知識分子都有薄葬的主張。這些薄葬的主張在思想上的淵源如何？在漢代思想的發展上有何意義？所相應的社會風尚爲何？這是本文主要的討論重點。第一節即討論先秦時代文獻中與薄葬有關的言論，釐清其思想上的淵源。第二節利用文獻及考古材料說明漢代的厚葬風氣，並指出若能全面分析墓葬材料，而不僅做重點舉例式的說明，所得之結果有出乎文獻資料之外的消息。第三節討論漢代薄葬言論，分析主張這些言論者之身分及思想背景。最後，對於薄葬言論在漢代思想之發展和傳承中的地位稍作推論。

第一節 引言

近數十年來中國考古學和考古發掘的成果已經吸引了衆多學者的注意。一項大的研究趨勢就在利用新出土的考古文物來重估以往有關古代中國文明各方面的瞭解，一方面補充文獻材料之不足，一方面糾正文獻的謬誤，發明其晦暗之處。在考古發掘之中，墓葬佔最主要的地位，而墓葬中豐富器物的出土，從殷王大墓以下，以至於馬王堆漢墓，似乎表明，中國古代社會中有一厚葬的風俗。¹此厚葬風俗形成的原因爲何？一類主張認爲，厚葬之俗起源於對死後世界的信仰，爲了要讓死者在來世有富足的生活，故以豐盛之器物隨葬。這種說法雖可以解釋隨葬習俗之起源²，但似乎尚不能完全解釋厚葬之原因。若從世俗性的角度來看，爲了要顯示死者生前具有相當高的政

1 有關先秦、秦漢時代墓葬之綜合報導，可參見《新中國的考古發現和研究》，（北京：文物出版社，1983）。

2 唯此隨葬習俗以及對來世之信仰在各早期文明中到底有多普遍，並無定論，有關此問題的人類學經典之作爲James Frazer, *The Belief in Immortality and the Worship of the Dead*, vol. I (London: Macmillan, 1913), pp.23ff.;晚近有關原始社會中之來世觀念之討論；Th. P. van Baaren, "Conceptions of Life after Death" *History of Religions*, (Chicago: U. of Chicago Press, 1986), pp.10-34;有關史前人類之來世信仰之討論，參見J. Ozols, "Über die Jenseitsvorstellungen der vorgeschichtlichen Menschen" in H. J. Klimkeit ed., *Tod und Jenseits im Glauben der Völker*, (Wiesbaden: Harrassowitz, 1983), pp.14-39.

治與社會地位（不論此地位是死者實際曾有過或只是一種希望），同時也藉以表現提供其葬禮之親族之地位與財富，則厚葬應該是一自然的表現方式。³在現代人的眼中，厚葬也許指的是墓葬中有多層的棺槨和豐富的隨葬品。但是在古代社會中，葬禮之「厚」或「薄」的標準何在？這標準應是一個為當時社會大眾所普遍遵行的埋葬方式。而隨著死者身份地位之不同，又有不同的禮儀和隨葬品。因此，若不清楚墓主身份，一個墓葬是厚是薄並不易分辨。在商代，商王大墓的存在說明了商王室在整個社會中的地位。然而王墓之巨大，與隨葬器物之豐富，固然代表商王地位之重要，尚不足以做為當時有厚葬之俗的證明。由於目前我們對於商代葬禮等級制度尚不清楚，故於商代之厚葬風俗暫不置論。就周代而論，從考古材料來看，其墓葬制度所反映出的身份等級從西周開始經過一長期的發展，至西周晚期和春秋早期而完備，⁴代表的是社會統治階層內部秩序（以禮儀為代表）的形成⁵，其本身與墓葬風氣之偏重厚薄與否亦並無絕對之關係。

若就文獻中古人的說法來看，所謂厚葬者，應包括僭禮和奢侈兩方面。春秋中葉，成公二年秋，《左傳》記載：

八月，宋文公卒，始厚葬，用蜃炭，益車馬，始用殉，重器備，槨有四阿，棺有翰檜。⁶

《春秋經》載，次年二月始葬文公，則在僭禮（如七月而葬、槨有四阿、棺有翰檜等，均為天子之制）和奢華（用蜃炭，益車馬，重器備等）兩方面均逾尺度，故《左傳》作者用「厚葬」稱之。春秋時代秦公墓規模的巨大，甚至超越了商王大墓⁷，可為宋

3 希臘古典時代社會中亦流行厚葬之風氣，各城邦政府甚至訂定法律來加以規範。從這些法律中我們可以知道許多有關葬禮的細節，也以知道，葬禮正是希臘人表現財富、家族勢力和聲譽的最好時機。可見厚葬的現象有著人類社會中某些共同的心理因素為基礎。參見R. Garland, *The Greek Way of Death*, (Ithaca: Cornell U. Press, 1985), pp.21ff..

4 俞偉超認為代表周代身份制度的鼎制興起發展於西周，在春秋時代受到破壞，（見俞偉超，〈周代用鼎制度研究〉，收入俞偉超，《先秦兩漢考古學論集》，（北京：文物出版社，1985），頁62-114）而王飛則以為周鼎制在周代並不完全被遵從，倒是在春秋時代比較被嚴格遵守，至戰國而衰。（見王飛，〈用鼎制度的興衰異議〉，《文博（西安）》1986,6:29-33。）杜正勝則認為周禮身份制至西周晚期春秋早期始趨完備，其說表面上與汪說相似，然而其理由實不同，今從杜說，見杜正勝，〈周禮身份制之確定及其流變〉，中央研究院第二屆國際漢學會議論文稿，（1986）。

5 許倬雲，《西周史》，（台北：聯經出版公司，1984），頁159-164。

6 參見楊伯峻，《春秋左傳注》，（北京：中華書局，1981），頁802。

7 〈略論陝西春秋戰國秦墓〉《考古與文物》1981，1：83-93。

文公僭禮厚葬之注腳。⁸

這種僭禮厚葬的情況反映出既有政治社會秩序的鬆解，為春秋戰國時代周天子權威不斷下降，封建諸侯和卿大夫勢力交替膨脹的結果。⁹然而此厚葬風氣的形成雖有上述宗教與政治社會的因素，並不為一班知識分子所贊許，左傳作者顯然不以厚葬為然，而春秋戰國之時更有薄葬的主張出現，要抗拒時代的潮流。這薄葬的主張到了漢代仍有繼承者，其人數雖不多，卻形成漢代思想史中特殊的一環。誠然，所謂「漢代知識分子」，並非一同質性的整體，但藉著分析他們對同一問題的意見，以顯現出他們思想中相通和相異之處，或可對這些士人的思想之性質有進一步的瞭解。然而欲討論漢代的薄葬思想，仍應先釐清這類思想在先秦時代思潮中之背景。

第二節 先秦時代與薄葬有關之言論

以孔子為首的儒家非常重視禮，也就是有秩序有階級分別的社會規範。孔子在論「孝」的意義時說：「生，事之以禮；死，葬之以禮，祭之以禮」¹⁰不論在生時或死後，人必須以合於其身份的禮數來對待其親人，不多也不少。因此當顏淵死時，門人想要厚葬，孔子反對。《論語》中記載：

「顏淵死，門人欲厚葬之，子曰，不可。門人厚葬之。子曰，回也，視予猶父也，予不得視猶子也。非我也，二三子也。」

「顏淵死，顏路請子之車以為之槨，子曰，才不才，亦各言其子也。鯉死，有棺而無槨，吾不徒行以為之槨，以吾從大夫之後，不可徒行也。」¹¹

這二段文字主要在說明孔子反對厚葬顏回，但是反對的根據是什麼？《正義》引邢昺《疏》，以為孔子所持的理由是顏回家貧，而「禮，貧富有宜」，貧者不應厚葬。然

8 《左傳》僖公二五年晉文公請隧之事，歷來學者議論紛紛，其中以認為「隧」字指天子之葬禮者居多數。參見楊伯峻，《春秋左傳注》，（北京：中華書局，1981），頁432。但近來有彭益林〈晉文公「請隧」辨正〉，《晉陽學刊》（1983），97-104，主張「請隧」非要求天子葬禮，而為「設鄉隧」之意，其說相當有力，值得重視。

9 許倬雲，〈春秋戰國間的社會變動〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》34本，（1963），頁559-587；〈春秋封建社會的崩解和戰國社會的轉變〉，《中國上古史待定稿》第三本，（台北：中央研究院，1985），頁585-602。

10 《論語注疏》（台北：藝文印書館十三經注疏本，1970）卷二，頁2〈為政〉，又見於《孟子注疏》（十三經注疏本）卷五上，頁3，〈滕文公上〉。以下所引十三經注疏版本均同。

11 《論語注疏》卷十一，頁2-4，〈先進篇〉。

而這以貧富之別為解的說法可能尚沒有觸及問題的核心，也就是說，葬禮基本上要合於死者的身份。貧富可以由金錢的累積而改變，但身份則否。孔子反對厚葬顏回，主要應該是由於厚葬不合顏淵的身分，而不是考慮顏淵家貧無法負擔費用。否則當門人集資厚葬顏回時，孔子應該沒有理由反對。

對於「予不得視猶子也」，《集解》云：「回自有父，父意欲聽門人厚葬，我不得割止之」。但此話的意義應不止於「回自有父」，而是由於孔子與顏回的身份不同。雖然顏淵與孔子之間的關係極近（視予猶父也），但孔子「從大夫之後」，而顏淵卻為一平民，故在葬禮上孔子不願意逾越禮制，也就是「不得視猶子也」¹²。何況，孔子連自己的兒子孔鯉的葬禮都沒有給予槨具，似乎也沒有很好的理由給顏淵槨具。¹³孔子這種重視禮制的態度在《禮記》中也可以得到印證。〈檀弓〉中記載：「子貢曰：昔者夫子之喪顏淵，若喪子而無服，喪子路亦然。」¹⁴可見孔子不是不對顏淵的去世悲哀，但在禮制上孔子仍然要遵守一定的規範而「無服」，不將顏淵當作親人。

不過孔子也注意到，外在的禮儀文飾並非倫理的最高境界，所謂「人而不仁，如禮何」¹⁵，因此他又說：「禮，與其奢也，寧儉，喪，與其易也，寧戚。」¹⁶。治喪時重要的是表現出哀戚的情懷，而不止於供給一合乎身分的禮儀。這一點可能會為後世的薄葬論者所贊同，但孔子畢竟沒有放棄那合於身分的外在儀節。《禮記》中有一段記載：

子游問喪具，夫子曰：「稱家之有亡。」子游曰：「有無惡乎齊？」夫子曰：

「有，毋過禮；苟亡矣，斂手足形，還葬，縣棺而封，人豈有非之者哉。」¹⁷

這一段話似乎是對一個士庶之家而發的建議，主要在說明沒有財力依禮而葬並非過失，然而這並不等於主張薄葬。

12 對於「不得視猶子也」的解釋，《集解》說：「回自有父，父意欲聽門人厚葬，我不得割止。」我認為這話的意義尚不止於「回自有父」，而是由於孔子與顏回的身份不同。下文引〈檀弓〉中「夫子之喪顏淵若喪子而無服」可為「不得視猶子也」的注解。

13 有關孔鯉究竟是否先顏回而亡，參見《論語注疏》卷十一，頁3。

14 《禮記注疏》卷七，頁14。

15 《論語注疏》卷三，頁3，〈八佾〉。

16 同上注；《禮記注疏》卷七，頁18：子路曰：「吾聞諸夫子，喪禮與其哀不足而禮有餘也，不若禮不足而哀有餘也。」

17 《禮記注疏》卷八，頁13；相類的主張見於《禮記注疏》卷十，頁3：子路曰：「傷哉貧也，生無以為養，死無以為禮也。」孔子曰：「啜菽飲水盡其歡，斯之謂孝，斂手足形還葬而無槨，稱其財，斯之謂禮。」

孔子學說的繼承者孟子在有關喪禮方面的主張與孔子相近，在他喪父時身分尚為士，故以三鼎隨葬，而喪母時身分已為大夫，故以五鼎隨葬。魯平公在知道了這件事之後，頗不以為然。有樂正子者遂往見魯平公：

樂正子入見（魯平公）曰：「君奚為不見孟軻也？」曰：「或告寡人曰，孟子之後喪踰前喪，是以不往見也。」曰：「何哉，君所謂踰者？」前以士，後以大夫，前以三鼎，而後以五鼎與？」曰：「否，謂棺槨衣衾之美也。」曰：「非所謂踰也，貧富不同也。」¹⁸

魯平公雖可以接受孟子「前三後五」的用鼎法，但是認為孟子在準備衣衾棺槨時用的材料過於奢華。樂正子的答辯認為孟子沒有踰禮，而是因為孟子後來有財力提供較好的葬具。所謂「非所謂踰也，貧富不同也」就是在他有財力時提供「棺槨衣衾之美」。不過樂正子在此其實並沒有正面回答魯平公的話。因為魯平公認為「棺槨衣衾之美」的重點在於孟子所提供的喪禮在制度上雖然合乎規定，但在他所使用的材料上卻過分奢華，這就是一種踰禮的行為，所以與孟子後來是否有財力無關。

在另一次談到棺槨葬制時，孟子又表示他贊成用美材為棺的態度：

古者棺槨無度，中古棺七寸，自天子達於庶人，非直為觀美也，然後盡於人心。不得，不可以為悅；無財，不可以為悅。得之，為有財，古之人皆用之，吾何為獨不然。且比化者，無使土親膚，於人心獨無悅乎。吾聞之，君子不以天下儉其親。¹⁹

由這兩件事可以看出，孟子似乎比較傾向於厚葬。但他所認可的「厚」仍是在一定禮制之內的「厚」，並不至於違禮。而喪葬之禮是否恰當，其實並不容易界定，奢侈厚葬之風多少與這種觀念上所可能產生的混淆有關。

儒家另一重要思想家荀子對於喪葬禮制有一套更嚴謹的主張。基本上，他認為禮是維繫社會秩序，調和人與人之間欲求紛爭的工具：

禮起於何也？曰：人生而有欲，欲而不得，則不能無求。求而無度量分界，則不能不爭。爭則亂，亂則窮。先王惡其亂也，故制禮義以分之，以養人之欲，給人之求。使欲必不窮乎物，物必不屈於欲。兩者相持而長，是禮之所起也。²⁰

18 《孟子注疏》卷二下，頁13，〈梁惠王下〉。

19 《孟子注疏》卷四下，頁1，〈公孫丑下〉。

20 王先謙，《荀子集解》（台北：世界書局，1971）卷十三，頁231，〈禮論〉。

要將這一套禮推展到實際的儀節之上，荀子自然會贊成那給人的生命或死亡各方面都帶來秩序的系統，喪葬之禮正是其中之一，所謂「天子棺槨七重，諸侯五重，士再重，然後皆有衣衾多少厚薄之數，皆有罌萋文章之等以敬飾之，使生死終始若一，一足以爲人願，是先王之道，忠臣孝子之極也。」²¹依此種理路，喪葬之禮其實是爲生人而設的禮儀的一部分，只有「事死如事生，事亡如事存」²²，社會才能依禮而運行，否則，若「事生不忠厚不敬文，謂之野，送死不忠厚不敬文，謂之瘠，君子賤野而羞瘠。」²³荀子也不贊成任何過與不及的情形，他說：「刻死而附生謂之墨，刻生而附死謂之惑，殺生而送死謂之賊。」²⁴又說：「厚其生而薄其死，是敬其有知而慢其無知也，是姦人之道而倍叛之心也。」²⁵薄葬的主張自然不在他的考慮之內。

在大原則上，儒家思想中，埋葬踰制或薄葬都是沒有立足之地的。但由於儒家主張一個有階級，有等差，並且以禮來維持其結構穩定的社會，而此禮的推行實際上必須以一繁複的儀節來表現，自然會容易朝奢華厚葬的方面發展。前面已經提到孟子的厚葬的傾向。儒家的這種傾向在《韓非子》一書中也有部分反映：

墨者之葬也，冬日冬服，夏日夏服。桐棺三寸，服喪三月，世主以爲儉而禮之

。儒者破家而葬，服喪三年，大毀扶杖，世主以爲孝而禮之。²⁶

在當時的統治者眼中，以厚葬爲孝道之表現已經是儒家的特徵之一。《史記》〈孔子世家〉中有一段晏嬰的話，說儒者「崇喪遂哀，厚葬破產」²⁷也是與《韓非子》相似的看法。

然而儒家思想在動盪的戰國並非社會習俗發展的主導力量。考古發掘可以印證，表現在喪葬制度的周代禮制到了戰國時代已經由於各種僭越的行爲而接近崩潰：一方面是低身分者使用高級禮制，一方面是禮制本身的失去秩序²⁸。但不論如何，大的趨勢是，以厚葬爲尚。這厚葬一方面包括豐富的隨葬品，一方面包括象徵高級身分的禮器或仿禮器。因此葬禮的僭越並不是表示當時人放棄了固有的禮制，而是想藉著使用

21 同上，頁239。「七」字原文爲「十」字，應爲「七」之誤。見王先謙引郝懿行文。

22 同上，頁251。

23 同上，頁239。

24 同上，頁246。

25 同上，頁238。

26 王先謙，《韓非子集解》，（台北：世界書局，1974），卷十九，〈顯學〉，頁351-352。

27 《史記》，卷二十四，頁1191，（北京：中華書局點校本，1960，以下所引正史皆同）。

28 同注5，杜正勝，前引文。

高級禮制而提高死者的身分。對於這種情況，道家與墨家都發出了強烈的批評，不過兩者的基本立場卻不相同。

《墨子》書中有〈節葬〉一篇，主要論旨是站在墨子一貫的功利立場來看厚葬久喪，認為當時的厚葬風氣為：

存乎王公大人有喪者，曰，棺槨必重，葬埋必厚，衣衾必多，丘隴必巨，文繡必繁。存乎匹夫賤人死者，殆竭家室，（存）乎諸侯死者，虛車府，然後金玉珠璣比乎身，綸組節約，車馬藏乎墳，又必多為屋幕，鼎鼓几筵壺盞戈劍羽旄齒革，寢而埋之。²⁹

在墨子的眼中，這種風氣是不能「富貧衆寡定安危治亂」的，不能達到這些有利於天下的目標，就是應該廢止的風氣。他又說，厚葬久喪，窮財力去辦喪事，而無益於貧困的生者，也非「聖王之道」：

古者聖王制為節葬之法：曰，衣三領，足以朽肉，棺三寸，足以朽骸，掘穴深不通於泉，流不發洩則止，死者既葬，生者毋久喪用哀。³⁰

因此墨子一方面以功利的角度來批評厚葬的無益於天下國家，一方面援引「古聖王之道」作為他的主張的權威根據：

古者堯…道死、葬蛭山之陰，衣衾三領，穀木之棺，葛以緘之，…舜…道死，葬南己之市，衣衾三領穀市之棺，葛以緘之，…禹…道死，葬會稽之山，衣衾三領，桐棺三寸，葛以緘之，³¹

在他的討論中，主要考慮的是喪葬禮制對於生者社會的經濟面所產生的影響。在這種考慮之下，人要如何埋葬死者就成了不甚重要的問題。在這一點上墨子甚至表現了一點類似現代人類學的眼光：

昔者越之東，有輶流之國者，其長子生，則解而食之，謂之宜弟，其大父死，負其大母而棄之，然後埋其骨，乃成為孝子。秦之西，有儀渠之國者，其親戚死，聚柴薪而焚之，燻上謂之登遐，然後成為孝子。³²

因此，如何埋葬或處理死者其實並無絕對正確的方法，人若以此為要而大事鋪張，當

29 孫貽讓，《墨子閒詁》（台北：世界書局，1972），卷六，頁106--107，〈節葬下〉第二十五，。

30 同上，卷六，〈節用中〉第二十一，頁103f；類似句子亦見〈節葬下〉，頁111--112。

31 同上，〈節葬下〉，頁112。

32 同上，頁115-116。

然於國家社會不利，「此爲輟民之事，靡民之財，不可勝計也。其爲毋用若此矣。」

³³ 墨家的主張是否得到當時人的贊同？現在已不易得知。考古材料也無法在這一點上提供證據，那些真正贊同者的棺木及屍骨大約早已如其所願的化爲朽土了。

在此我們必須考慮的問題是有關死亡的觀念，因爲人對死亡的想法自然會影響到他對於喪葬之禮的態度。對於儒家而言，他們主要關心的是生者所處的社會，因而他們對死亡本身並沒有作太多的考慮。一般而言，既然孔子強調尊崇祖先，儒者就不能完全反對世間有鬼神的觀念，也就必須承認死者多少總應有某種知覺。所謂「祭如在，祭神如神在」³⁴，或「敬鬼神而遠之」³⁵，都必須以死者變成的鬼神有知覺爲前提。但原則上他們不願對這類的問題多做發揮。孔子簡短的幾句話可以說明這種立場：「未能事人，焉能事鬼？…未知生，焉知死？」³⁶這種立場到了漢代基本上仍然沒有改變。《說苑》中有下面的一段記載：

子貢問孔子：「人死，有知將無知也？」孔子曰：「吾欲言死人有知也，孝子妨生以送死也。吾欲言死人無知也，恐不孝子孫棄親不葬也。賜欲知人死有知將無知也，死徐自知之，猶未晚也。」³⁷

孟子解釋人之所以要葬其親的原因，是不忍見到親人暴屍山壑之慘狀而有的行爲³⁸，這是儒家「聖人緣情制禮」思想的產物。荀子曾說「夫厚其生而薄其死，是敬其有知而慢其無知也。」但這只是說如此做的人是以爲死者無知，並不表示荀子自認爲死者無知。所以荀子說：「喪禮者，以生者飾死者也，大象其生以送其死也，故如死如生，如亡如存，終始一也。」³⁹這是用對待生者的態度來對待死者，但又並沒有直接承認死者有知覺。由此可見儒家所重視的是生者對死者的態度，他們並不直接觸及人死之後究竟有知無知的問題。

至於墨家，則強調鬼神的存在。「明鬼」篇中主張只有用世間有鬼神的觀念才可以震服百姓，「今若使天下之人偕若信鬼神之能賞賢而罰暴也，則天下豈亂哉。」⁴⁰

33 同上，頁115。

34 《論語注疏》，卷三，〈八佾〉，頁7。

35 同上，卷六，〈雍也〉，頁8。

36 同上，卷十一，〈先進〉，頁4。

37 劉向，《說苑》，（台北，世界書局，1974），卷十八，頁154。

38 《孟子注疏》卷五下，〈滕文公章句上〉，頁11。

39 《荀子集解》，卷十三，〈禮論〉，頁243。

40 《墨子閒詁》，卷八，〈明鬼下〉，頁138f。

然而他們並沒有考慮到這種觀念與其薄葬的主張是否會有衝突之處。若死者果真有知，薄葬是否會激起死者的不滿？而厚葬是否又會引導死者為生者致福？墨家沒有提出明白的答案。⁴¹

儒墨之間雖有這樣的不同，兩者基本上均主張以主動積極的態度介入世事。以莊子為代表的道家思想卻有另一種觀點。道家以為，人所經驗到的悲苦，如對生死的焦慮，主要來自不瞭解宇宙萬物的本質。如果將人的生命視同宇宙萬物的一部分，生命的消長只是宇宙秩序的反映，則生不足喜，死不足悲，生死之間亦無絕對的分別。當莊子臨終之時，弟子欲厚葬之，莊子斷然拒絕：

吾以天地為棺槨，以日月為連璧，星辰為珠璣，萬物為齋送。吾葬具豈不備邪？何以加此！⁴²

在這種生死觀和宇宙觀之中，喪葬之禮，尤其是厚葬，都是不必要的「外物」。（〈外物篇〉）中有一段文字：

儒以詩禮發冢。大儒臚傳曰：「東方作矣，事之若何？」小儒曰：「未解裙襦，口中有珠。詩固有之曰：『青青之麥，生於陵陂。生不布施，死何含珠為？』」接其鬢，壓其顙，儒以金椎控其頤，徐別其頰，無傷口中珠！」⁴³

這雖然可能是諷刺當時的儒者，也可以做為道家對厚葬風氣的批評：厚葬的結果不但不能保全屍骨，還因為珠寶等身外之物成為盜墓者凌辱的對象。

《莊子》這段故事也反映出，厚葬招致盜墓已是戰國時代社會中的普遍現象，否則不會被莊子取來做為諷刺的對象。在《呂氏春秋》中，這也成為反對厚葬的主要原因。《呂氏春秋》〈節喪〉與〈安死〉兩篇提倡薄葬，首先指出人類社會之所以要埋葬死者的原因：

凡生於天地之間，其必有死，所不免也。孝子之重其親也，慈親之愛其子也，痛於肌骨，性也，所重所愛死而棄之溝壑，人之情不忍為也，故有葬死之義。葬也者，藏也。⁴⁴

所以埋葬死者的主要目的是在保護死者，不但要避開狐狸螻蟻蛇蠱的侵擾，還要不

41 王充在論衡中曾經以此非難，認為墨子明鬼與薄葬的主張自相矛盾。詳見下文。

42 郭慶藩：《莊子集釋》（台北：明倫出版社，1975），卷十上，〈列禦寇〉，頁1063。又參見莊子喪妻的故事，同上，卷六下，〈至樂〉第十八，頁614—615。

43 前引書，〈外物〉第二十六，頁927—928。

44 《呂氏春秋》（台北：中華書局，四部備要版，1971），卷十，〈節喪〉，頁3—4。

「姦邪盜賊寇亂之患」。厚葬，有如立碑招人盜掘：

今有人於此，爲石銘置之壟上曰：此其中之物，具珠玉玩好財物寶器甚多，不可不扣，扣之必大富，世世乘車食肉。人必相與笑之以爲大惑。世之厚葬也有似於此。⁴⁵

在作者看來，厚葬的行爲乃是與「葬也者藏也」的立場背道而馳的。他更進一步指出，世人之厚葬其親並不是爲了死者，而是爲了生者之間的彼此相炫誇富，其觀察頗能深入社會心理：

今世俗大亂，人主愈侈其葬，則心非爲乎死者慮也。生者以相矜尚也。侈靡者以爲榮，儉節者以爲陋，不以便死爲故，而徒以生者之誹譽爲務。⁴⁶

作者也援引了古聖先王節喪的例子，不過對於這些例子的解釋又與墨家的專從經濟面著眼不同：

是故先王以儉節葬死也，非愛其費，非惡其勞也，以爲死者慮也。先王之所惡，惟死者之辱也，發則必辱，儉則不發，故先王之葬必儉！⁴⁷

因此作者反對厚葬，基本原因不是經濟上的，而是爲了「不辱」死者。但若能達到不辱先人的目的，又應如何面對厚葬的問題？作者也曾有過一番考慮：「苟便於死，則雖貧國勞民，若慈親孝子者之所不辭爲也。」⁴⁸由此看來，〈節喪〉、〈安死〉兩篇作者雖在反對厚葬方面有似墨家，而在另一方面又與主張孝慈的儒家相近，只不過多考慮了儒家在討論喪葬制度時沒有考慮到的現實問題——盜墓，因而得到了一種「修正」答案。⁴⁹另外值得注意的是，《呂覽》所假設的讀者實際上是大一統天下的政治領導者，所以在〈安死〉〈節喪〉兩文中，均站在對君王告誡的立場上，其所說的死者其實指的主要是君王，而討論的問題自然也局限在喪葬制度的政治面上，「不辱其先」主要仍是對在世者的評價，而與死者的情況無關。

45 前引書，卷十，〈安死〉，頁6。

46 前引書，〈節喪〉，頁4。

47 前引書，〈安死〉，頁7。

48 前引書，〈節喪〉，頁5。

49 《呂氏春秋》一書思想內容駁雜，此處與儒家和墨家思想相近，他處則又與道家相通。如〈安死篇〉云：「死，其視萬歲猶一瞬也，人之壽，久之不過百，中壽不過六十，以百與六十爲無窮之慮，其情必不相當矣。以無窮爲死之慮，則得之矣。」有關《呂氏春秋》思想的討論，參見徐復觀：《兩漢思想史》（台北：學生書局，1976），卷二，〈呂氏春秋及其對漢代學術與政治的影響〉，頁1—84。至於《呂氏春秋》在〈節喪〉中企圖結合墨家與儒家思想的努力，參見馮友蘭，《中國哲學史新編》，第二冊，（北京：人民出版社，1983），頁471。

大體而言，先秦時代與薄葬有關的言論，不論是站在那一種立場，主要關心的是葬禮對生者社會所可能造成的影響：墨家要求節葬以有利於天下，儒家雖不主張薄葬，他們對葬禮的考慮方式則與墨家無二致：葬禮主要是一種對生者有作用的「禮」，與死者無涉。《呂氏春秋》似乎表現出某種對死者的關切，是儒墨兩家均沒有注意的，但仔細分析起來，這種對死者的關切，其實只是源於一種保護生者名譽的需要，能夠不辱其親，其實也就是不辱生者自身的名譽。

從這些主張中，我們又可覺察到一種共有的特徵，即他們均不討論人死後是否有來生，或者人處理死者的方式是否會對死者的「存在」有影響等問題。只有比較傾向抽象思考的道家所具有的生死觀使得葬禮多少成為不相干的問題。但是道家尚自然的傾向顯然不贊同厚葬風氣背後那種參不透宇宙之道的態度。而道家對生與死的透視對漢代一些士人所持的薄葬觀仍有相當的影響。

第三節 漢代的厚葬風氣

一般論漢代社會風氣者在觸及喪葬禮制時多半認為「厚葬」為漢人所崇尚。除了考古發掘的印證之外⁵⁰，文獻材料亦有不少有關當時厚葬風俗的記載。這些材料可以分為官方與私人兩類。官方材料主要是各朝皇帝的詔書。

文帝一朝以儉節為尚，與民休息，遺詔中曾說：

朕聞蓋天下萬物之萌生，靡不有死，死者天地之理，物之自然者，奚可甚哀。當今之時，世咸嘉生而惡死，厚葬以破業，重服以傷生，吾甚不取。…今乃幸以天年，得復供養于高廟，朕之不明與嘉之，其奚哀念之有。其令天下吏民，令到出臨三日，皆釋服。毋禁取婦嫁女祠祀飲酒食肉者。自當給喪事服臨者，皆無踐。經帶無過三寸，毋布車及兵器，毋發民男女哭臨宮殿。宮殿中當臨者，皆以旦夕各十五舉聲，禮畢罷，非旦夕臨時，禁毋得擅哭。已下，服大紅十五日，小紅十四日，纖七日，釋服。它不在令中者，皆以此令比率役事。」⁵¹

文帝此詔主要是以皇帝身分談葬禮，他所主張的薄葬雖可能比前代君王節儉⁵²，

50 見下文。

51 《史記》，卷十，頁433—434；《漢書》，卷四，頁132，文字略有出入。

52 例如著名的秦始皇陵。見《史記》，頁265，又《漢書》卷三十六，頁1954。

「治霸陵皆以瓦器，不得以金銀銅錫爲飾，不治墳，欲爲省，毋煩民」⁵³實際上他死後發喪時仍然「令中尉亞夫爲車騎將軍，屬國悍爲將屯將軍，郎中令武爲復土將軍，發近縣見卒萬六千人發內史卒萬五千人，藏郭穿復土屬將軍武。」⁵⁴這樣的排場，亦不可說不煩民了。四百餘年之後，文宣兩帝陵均遭盜發。根據《晉書》記載：

（建興中）三秦人伊桓、解武等千家盜發漢霸杜二陵，多獲珍寶。（愍）帝問綝曰：「漢陵中物，何爲多邪？」綝對曰：「漢天子，即位一年而爲陵，天下貢賦，三分之，一供宗廟，一供賓客，一充山陵。漢武帝饗年久長，比崩而茂陵不復容物，其樹皆已拱。赤眉取陵中物，不能減半，于今猶有朽帛委積，珠玉未盡。此二陵是儉者耳。」⁵⁵

可見漢代皇帝陵墓中實有極多奢侈品隨葬，以節儉著稱的文帝陵亦不免。元帝時，貢禹曾上書，論及武帝死後，「昭帝幼弱，霍光專事，不知禮正，妄多藏金錢財物鳥獸魚鱉牛馬虎豹生禽，凡百九十物，盡瘞滅之，又皆以後宮女，置之園陵，大失禮，逆天心，又未必稱武帝意也。昭帝晏駕，光復行之，至孝宣皇帝時，陛下惡有所言，群臣亦隨故事，甚可痛也。…及衆庶葬埋，皆虛地上以實地下。其過自上生，皆在大臣循故事之臯也。」⁵⁶貢禹指出民間的葬喪習俗是受到在上者奢侈行爲的鼓勵。成帝永始四年（13 B.C.）亦下詔曰：

聖王明禮制以序尊卑，異車服以章有德。雖有其財，而無其尊，不得踰制。…方今世俗奢僭罔極，靡有厭足，公卿列侯親屬近臣，四方所則，未聞修身遵禮，同心憂國者也…車服嫁娶埋過制。吏民慕效，寢以成俗，而欲望百姓儉節，家給人足，豈不難哉！⁵⁷

成帝此詔雖然和文帝遺詔均指出當時吏民的厚葬風氣，但其所以反對此種風氣的理由，至少從字面上看來是相當不同的。文帝本著道家的理論，認爲「死者天地之理，物之自然」，因此不必哀傷而重服厚葬。成帝的反對厚葬，卻是本著一種以禮制分別貴賤尊卑的態度，以維持一有秩序，順服權威的社會。所謂「雖有其財，而無其尊，不

53 《史記》，頁433；《漢書》，卷二十七上，頁1334。

54 《史記》，頁434；《漢書》，頁132。

55 《晉書》，卷六十，頁1651。

56 《漢書》，卷七十二，頁3070--3071。有關漢代的陵墓，參見楊寬，《中國歷代陵寢制度史研究》（上海：古籍出版社，1983）。

57 《漢書》，卷十，頁324--325。

得踰制。」所以「踰制」與「奢僭」是其反對的重點。事實上，漢律對葬禮設有定制，不合制度者即可能受罰。景帝時武原侯坐葬過律而失侯，即是一例⁵⁸。此外，由於詔書不僅反映出皇帝個人的思想，也代表了那些對皇帝有直接或間接影響的政府重要官員的心態，我們由文帝和成帝的詔書中也可以看出漢朝廷意識形態的轉變：由多少帶有道家傾向的態度轉為與儒家更為相契合。這與成帝時儒家學說受到朝廷大力支持當有相當的關係。

然而這些詔令似乎並沒有糾正社會的風尚。到了東漢，情況變得更為嚴重。光武帝建武七年（A. D. 31）詔：

世以厚葬為德，薄終為鄙，至于富者奢僭，貧者單財，法令不能禁，禮義不能止，倉卒乃知其咎。其布告天下，令知忠臣、孝子、慈兄、悌弟薄葬送終之義。⁵⁹

這裡所謂的「倉卒」，可能指的是王莽失敗到此詔下達之間的戰亂時期，而所謂「乃知其咎」，據李賢注的解釋，是「諸厚葬者皆被發掘，故乃知其咎。」《後漢書》記載東西漢之交時赤眉發掘諸陵情事，實際上受害者當不止於皇陵，高官貴族之墓恐亦不免⁶⁰。《呂氏春秋》其實在兩百多年之前就已經提出同樣的警告。此詔也暗示，即使在戰亂之中，人們仍然不肯放棄厚葬之俗。到了國家稍稍得到安定，就又變本加厲了。於是又有明帝永平十二年（A. D. 69）詔：

昔曾閔奉親，竭歡致養，仲尼葬子，有棺無槨，喪貴致哀，禮存寧儉。今百姓送終之制，競為奢靡，生者無擔石之儲，而財力盡於墳土。伏臘無糟糠，而牲牢兼於一奠。糜破積世之業，以供終朝之費，子孫飢寒，絕命於此，豈祖考之意哉！又車服制度，恣極耳目。田荒不耕，游食者眾。有司其申明科禁，宜於今者，宣下郡國。⁶¹

章帝建初二年（A. D. 77）詔：

比年陰陽不調，飢饉屢臻，深惟先帝憂人之本，詔書曰：不傷財，不害人，誠

58 同上，卷十六，頁587。

59 《後漢書》，卷一下，頁51。

60 同上，卷十一，頁483-484記載赤眉發掘諸陵墓，實際上受害者當不止於此，高官貴族之墓恐亦不免。

61 同上，卷二，頁114—115。

欲元元去末歸本。而今貴戚近親，奢縱無度，嫁娶送終，尤爲僭侈，有司廢典，莫肯舉察。⁶²

和帝永元十一年（A.D. 99）詔：

吏民踰僭，厚死傷生，是以舊令節之制度。頃者貴戚近親，百僚師尹，莫肯率從，有司不舉，怠放日甚，又商賈小民，或忘法禁，奇巧靡貨，流積公行，其在位者當先舉正，市道小民，但且申明憲綱，勿因科令，加虐羸弱。⁶³

安帝永初元年（A.D. 107）詔：

秋九月庚午，詔三公明申舊令，禁奢侈，無作浮巧之物，殫財厚葬。⁶⁴

元初五年（A.D. 118）又下詔：

舊令制度，各有科品，欲令百姓務崇節約。遭永初之際，人離荒屢，朝廷躬自菲薄，去絕奢飾，食不兼味，衣無二綵。比年雖獲豐穰，尚乏儲積。而小人無慮，不圖久長，嫁娶送終，紛華靡麗，至有走卒奴婢被綺縠，著珠璣，京師尚若斯，何以示四遠？⁶⁵

考察這些詔令下達的時機，多爲社會動亂或天災流行之時，而於厚葬風氣的成因，則多認爲是富貴之家彼此競爭誇富所帶動的。這些詔令雖然將照顧民生列爲禁止厚葬浪費的原因，也很清楚的表明，這種行爲違背禮制，因此也是破壞社會秩序的罪行。故這些詔令另一用意也在改正那些會威脅到社會政治秩序的豪族貴戚的行爲。

然而若考慮東漢政權的政治基礎，就可以知道這些詔令對那些貴戚近親和世家豪族根本缺乏約束力。⁶⁶值得注意的是，安帝永初元年及元初五年之詔已經是措辭婉轉，不敢直接攻擊貴戚近親，而在安帝元初五年詔之後，約有一百年的時間，漢朝廷不再有詔書禁止厚葬。但這當然不表示問題已經不存在。相反地，這情況顯示朝廷已經無心也無力再管此事。由於政治上的敗壞，許多控制朝政的外戚和宦官正是鼓動僭侈之風的主角。如桓帝時宦者趙忠喪父，僭爲璵璠、玉匣、偶人，被冀州刺史朱穆舉發。桓帝聞知，不但不贊許朱穆，反而大怒，徵穆詢廷尉，輸作左校。⁶⁷又如同時的另

62 同上，卷三，頁135。

63 同上，卷四，頁186。

64 同上，卷五，頁207。

65 同上，卷五，頁228。

66 此點學者已多有論述，見楊聯陞：〈東漢的豪族〉《清華學報》十一卷四期，（1936），頁1007—1063；余英時：〈東漢政權之建立與士族大姓之關係〉《中國知識階層史論（古代篇）》（台北：聯經出版公司，1980），頁109—204；又劉增貴：《漢代豪族研究—豪族的士族化與官僚化》（台大博士論文，1986）。

67 《後漢書》，卷四十三，頁1470。

一宦官侯覽「喪母還家，大起塋冢，督郵張儉因舉奏覽貪侈奢縱，……又豫作壽塚，石槨雙闕，高廡百尺，……及諸罪讐，請誅之。」⁶⁸結果侯覽不但沒事，反而將張儉誣害。像趙忠、侯覽這類的人物，當然不希望見到任何譴責他們自己行為的詔令。事實上，東漢末期百年之間，除了桓帝永興二年(A.D. 154)二月癸卯重申明帝時的「故事」，做一般性的鼓勵儉約的宣告之外，沒有任何詔書再談到與奢侈風氣有關的問題。而即使是如此，桓帝在癸卯之詔前三天辛丑卻「初聽刺史、二千石行三年喪服」⁶⁹，則又顯示厚葬久喪的風氣無法遏止，這正是病入膏肓之象。獻帝建安十年(A.D. 205)，曹操平冀州，下令「民不得復私讎，禁厚葬，皆一之於法。」⁷⁰這顯示當時中原地區雖在戰亂之中，民間厚葬風氣並未稍減，正與二百年前光武下詔時之情況相類。

若再考慮漢人的賻贈之俗，可以更明白那些詔令只能是具文而已，對民間風尚毫無影響。自先秦以來，社會中就有由親友故舊向死者葬禮致贈財物之俗，名為賻贈。漢代政府對於官員死亡有賻贈之定制，《後漢書》〈羊續傳〉：「舊典，二千石卒官，賻百萬。」⁷¹但也有送「賻錢千萬、布萬匹」⁷²，而賜以棺槨⁷³的例子。有時甚至賜以原本可能為天子之制的樟宮便房、黃腸題湊⁷⁴。而當大臣有意行薄葬時，朝廷並不一定真的鼓勵。如順帝時梁商遺命薄葬，「諸子欲從其誨，朝廷不聽，賜以東園朱壽之器，銀鏤、黃腸、玉匣什物二十八種，錢二百萬，布三千匹，皇后錢五百萬，布萬匹。」⁷⁵這種風氣當然不限於朝廷或上層階級。由前面所引材料中屢屢提及「貴戚

68 同上，卷六十八，頁2523。

69 同上，卷五，頁299。

70 《三國志》，卷一，頁27。

71 《後漢書》，卷三十一，頁1111。

72 《後漢書》，卷三十二，頁1121；《漢書》，卷九十二，頁3714：「天下殷富，大郡二千石死官，賦斂送葬皆千萬以上」。有關漢代之賻贈，可參見佐伯富：「漢代之賻贈について」《史林》62卷，5號（東京寶文館，1979），9:1--12。

73 其例甚多，見《後漢書》，卷十九，頁718；卷二十六，頁897、908、911、915；卷三十四，頁1177；卷五十四，頁1785；卷七十九上，頁2554、2556。又見楊樹達：《漢代婚喪禮俗考》（台北：華世出版社重印，1981），頁94-95。

74 《後漢書》，志第六，頁3144：「(大喪)……治黃腸題湊便房如禮」。臣子受賜者，如《漢書》，卷六十八，頁2948，霍光傳：「光薨……賜……樟宮便房、黃腸題湊各一具」。《漢書》，卷九十三，頁3734，〈董賢傳〉：「令將作為賢起冢塋義陵旁，內為便房，剛柏題湊。」；《後漢書》，卷十六，頁615：鄧夕卒，「太后追思弘意，不加贈位衣服，但賜錢千萬，布萬匹，……將葬，有司復奏發五營輕車騎士，禮儀如霍光故事。」有關漢代的黃腸題湊墓，見〈試談大葆台西漢墓的「梓宮」、「便房」、「黃腸題湊」〉《文物》1977，6:30-33；又見下文。

75 《後漢書》，卷三十四，頁1177。

近親」、「公卿侯列」的奢華之風為吏民所相倣效，可見漢朝廷本身應對當時民風負一部分之責任，而漢代徙郡國豪強於關中的政策，原本是為了便於就近控制地方大族，結果卻在京畿一帶造成嚴重的社會問題，《漢書》〈地理志〉就指出：

漢興、立都長安，徙齊諸田、楚昭、屈、景及諸功臣家於長陵。後世徙吏二千石，高訾富人及豪傑并兼之家於諸陵，蓋亦彊幹弱支，非獨為奉山園也。是故五方雜厝，風俗不純。…又郡國輻湊，浮食者多，民去本就末，列侯貴人車服僭上，衆庶放效，羞不相及；嫁娶尤崇侈靡，送死過度。⁷⁶

當葬禮成為親友故舊競較贈禮奢華之比賽場時，死者的家屬在這種社會壓力之下，豈能不竭其所能以提供一隆重的儀式，添置貴重的葬具和隨葬品？《鹽鐵論》〈散不足篇〉討論到西漢中期的社會風氣時指出：

古者瓦棺容尸，木板塋周，足以收形骸藏髮齒而已。及其後，桐棺不衣采，槨不斷。今富者繡牆題湊。中者梓棺梗槨，貧者畫荒衣袍，繒囊緹囊。古者明器有形無實，示民不用也，及其後則有醢醢之藏，桐馬偶人彌祭其物不備，今厚資多藏器用如生人，郡國繇吏素桑椹，偶車櫓輪，匹夫無貌領，桐人衣紈綈。…古者事生盡愛，送死盡哀，故聖人為制節非虛加之。今生不能致其愛敬，死以奢侈相高，雖無哀戚之心，而厚葬重幣者，則稱以為孝，顯名立於世，光榮著於俗，故黎民相慕效，至於發屋賣業。…古者鄰有喪，舂不相杵，巷不歌謠，…今俗因人之喪，以求酒肉，幸與小坐，而責辨歌舞俳優連笑伎戲。⁷⁷

由此看來，喪葬之事已經由一家的私事演變為一種社會公共活動與表演。然而《鹽鐵論》所描述的情況是否可靠？是帝國的那些地區有這樣奢靡的風氣？依《漢書》〈地理志〉所述，除京畿之外，至少有太原、上黨地區：「多晉公族子孫，以詐力相傾，矜夸功名，報仇遍直，嫁娶送死者靡」⁷⁸齊地：「其俗彌侈，織作冰紈綺繡純麗之物，號為冠帶衣履天下。」⁷⁹衛地：「其失頗奢靡，嫁取送死過度。」⁸⁰實際上，奢侈厚葬之風當不限於這些地區。東漢王符《潛夫論》亦指出當時民間浮奢厚葬的情況不但於京師為然，

76 《漢書》，卷四十九，頁1641--1642。

77 《鹽鐵論》（台北：中華書局四部備要本，1971），卷六，〈散不足〉，頁5-6。

78 《漢書》，卷二十八下，頁1656。

79 同上，卷二十八下，頁1660。

80 同上，卷二十八下，頁1665。

今京師貴戚郡縣豪家，生不極養，死乃崇喪，或至刻金鏤玉，橘梓梗柁，良田造塋，黃壤致藏，多埋珍寶偶人車馬，造起大冢，廣種松柏，廬舍祠堂，崇侈上僭。⁸¹

而且遍及全國：

計一棺之成功，將千萬夫。其終用，重且萬斤，非大眾不能舉，非大車不能輓，東至樂浪，西至敦煌，萬里之中，相競用之，此之費功傷農，可為痛心。⁸²

崔寔〈政論〉亦云：

送終之家亦無法度，至用橘梓黃腸，多藏寶貨，烹牛作倡，高墳大寢。⁸³

靈帝時呂強上疏：

又今外戚四姓貴倖之家，及中官公族，無功德者，造起館舍，凡有萬數，樓閣連接，丹青素堊，雕刻之飾，不可單言。喪葬踰制，奢麗過禮，競相放效，莫肯矯拂。⁸⁴

從以上的討論看來，兩漢社會中普遍充滿著厚葬的風氣。然而厚葬的事實之所以能夠普遍出現，無疑和當時整個社會的經濟力有直接的關係。漢代社會型態的改變，包括土地私有制度之形成，私營工商業之興起，都促成社會上官僚富貴之家財富之累積。⁸⁵前引諸帝詔書以及《鹽鐵論》、王符、崔寔、呂強等人之言論，其實主要所指責的是這一批資源的占有者。而有能力模仿其奢侈之生活與排場的，如成帝詔中「吏民慕效」的「吏民」，和帝詔中的「商賈小民」，安帝詔中「小人無慮」的「小人」，《鹽鐵論》中「黎民慕效」的「黎民」等等，恐亦多為有相當財力者，才有可能「發屋賣業」（《鹽鐵論》語）。這些人在整個社會中所占的比例應該不能算多數，但對於一時代風氣之造成，則不能說沒有極大之影響。

這厚葬的風俗除了源於社會中競爭奢華的壓力之外，在思想方面則有孝道思想的推波助瀾。前舉《鹽鐵論》中已經指出，當時一般人以為厚葬即為孝道的表現，所謂

81 《潛夫論》（台北：中華書局四部備要本，1971），卷三，〈浮侈篇〉，頁16。

82 同上。

83 嚴可均，《全上古三代秦漢三國六朝文》（台北：世界書局，1982）冊二《全後漢文》，卷四十六，頁5。

84 《後漢書》，卷七十八，頁2530。

85 有關漢代經濟之發展，學者已多有論述，此處不擬申論，參見李劍農，《先秦兩漢經濟史稿》，（台北：華世出版社，1981），第十五章；宋敘五，《西漢貨幣史初稿》，（香港：中文大學，1967），第五章。

「雖無哀戚之心，而厚葬重幣者，則稱以為孝」。由此可看出，當時人的觀念中，「孝」已經成為一可稱道的名譽，但表現孝道的方式卻與崇尚奢侈的風氣相結合，以為所謂的孝道乃是以葬禮中物質的豐盛來表現。這種對孝道的瞭解雖然與儒家傳統觀念不合，卻在社會中廣泛的流行著。舉一例以明之。《漢書》〈游俠傳〉記載：

原涉：父哀帝時為南陽太守，天下殷富，大郡二千石死官，賦斂送葬皆千萬以上，妻子通共受之，以定產業。時又少行三年喪者。及涉父死，讓還南陽賻送，行喪冢廬三年，繇是顯名京師。…涉自以為前讓南陽賻送，身得其名，而令先人墳墓儉約，非孝也，乃大治起冢舍，周閣重門。⁸⁶

原涉為「游俠」之類的人物，與當時社會流行的價值觀甚為相契，以廬墓為自己博取高名，又治塚為孝道之表現，均可證明此種孝道觀念已瀰漫於社會中。故當東漢明帝令「自期門羽林之士，悉令通孝經章句」時，⁸⁷不僅是因為此時朝廷欲提倡孝道，更可能是朝廷有意要導引、利用社會中已經普遍存在的孝道思想，並將之轉化為忠君思想，以為鞏固政權的基礎。在這種情況之下，當人們以《孝經》中「為之棺槨衣衾而舉之，陳其簠簋而哀感之，擗踊哭泣哀以送之，卜其宅兆而安措之，為之宗廟以鬼享之，春秋祭祀以時思之。」⁸⁸的字句為聖人之教時，要希望他們瞭解其本義為盡人之情，而非鼓勵厚葬，並且遵從詔令中「令知忠臣、孝子、慈兄、悌弟薄葬送終之義」⁸⁹之指示而行薄葬，顯然是緣木而求魚了。

然而，厚葬久喪的行為不能完全由風氣奢華、經濟富裕、甚至孝道思想所完全解釋。如本文起始所言，人之所以願意厚葬死者，總是基於某種對靈魂或死後世界之相信。漢代並非厚葬風俗之起源時代，亦非對靈魂及死後世界信仰之開始，但是漢人對於死後世界的想像卻明顯的比前代更為清楚。這種想像在墓葬上的具體表現有二：一為墓葬型制的改變，一為隨葬品內容和性質的改變。整體而言，兩漢的墓葬型制由西漢的豎穴木槨墓逐漸的轉變為東漢的橫穴磚室墓，其所代表的意義基本上是對於死者的「存在世界」有具體化的想法，要讓死者能「生活」在與生前所生活環境相似的地

86 《漢書》，卷九十二，頁3714。

87 《後漢書》，〈儒林傳〉，卷七十九上，頁2546；卷三十二，頁1124。

88 《孝經注疏》（台北：藝文印書館，十三經注疏本，1970），卷九，〈孝治〉，頁2。

89 《後漢書》，卷一下，頁51。

方。⁹⁰而即使是就豎穴墓本身細部之變化而言，亦可見模仿人居的企圖，這就是由戰國末年已靈端倪，到西漢後較為發達的木槨板上的門窗裝飾。本來自戰國晚期以來的墓中就出現了溝通棺室和頭箱或邊箱之門或窗⁹¹，到漢代時此種習俗乃更為流行。⁹²由於此類門窗一般均無實用價值，故其設置之目的很可能也在模仿生人房屋。有的例子在槨室中甚至有樓房的設計⁹³，這些都顯示出一種墓葬觀念的變化，就是墓室的建築要比較明確或真實的象徵人生時居所。在此之前中，人們也計早已有了「故壙壟，其額象屋室也」（荀子）的觀念，但是並沒有真正用模仿生人屋室的方式來落實此種觀念。⁹⁴這種觀念上的轉變其實影響到整個墓葬制度，墓形的變化只是其中改變的一環。其次，就隨葬器物來說，殷周以來墓中主要陪葬代表身分的青銅禮器（以鼎制為

- 90 這種由豎穴墓到磚室墓的轉變其實是一極緩慢的過程，其源頭可以上溯到戰國時代。在戰國晚期河南地區有一種豎穴磚槨墓的出現這種墓室穴之構造基本上與豎穴木槨墓相同，唯木槨的部分為一種以大型長方空心磚砌成的槨室所代替，磚槨內仍置木棺。漢代所謂的磚室墓，很可能就是將豎穴磚槨墓的磚槨移置到洞室墓的橫穴中的結果。此一猜測有一有力的證據。在鄭州出土的一批戰國末年至西漢初年墓葬中，依年代早晚順排列，最早為豎穴空心磚墓，其次為土洞墓，最後為土洞磚槨墓，也就是橫穴磚室墓。〔以上資料見〈鄭州崗社附近古墓發掘報告〉《文物參考資料》1955，10：3-23；討論可參見R. Thorp, *The Mortuary Art and Architecture of Early Imperial China* (Ann Arbor: University Microfilms Inc., 1980), pp.122ff.〕可見磚室墓由豎穴磚槨墓和洞室墓發展而來是很自然的。（至於此轉變所代表之建築技術上的意義，此處暫不討論）西漢初年，這種磚室墓所使用的磚塊仍然是大型空心磚，槨室則為長方箱型，和豎穴墓中的木槨相似，作用亦相同。到了西漢中期，大型空心磚逐漸為小磚代替，槨室的結構也發生變化。在那些仍用空心磚的墓中，開始出現了像房屋頂的「人」字型的槨頂，在小磚墓中，則有所謂的「券頂」，到了西漢晚期，又有四角結頂的「穹窿」頂，磚室墓的結構遂愈形複雜，除了主墓室外，又有前室（或享堂）、耳室等，前室放置案、耳杯、酒具、食具、象徵生時宴享之處，耳室中常置炊煮器和車馬具，象徵倉廚和馬廄。這種發展很明顯的表示，墓室是模擬生者的居所而造的。從西漢晚期開始的一些墓中，不但磚上的花紋有裝飾作用，還在墓室壁上施以彩色壁畫，更加強了模擬地上房屋的意味。（有關漢代壁畫之意義，可參見邢義田，〈漢代壁畫的發展和壁畫墓〉《歷史語言研究所集刊》第五十七本第一分，頁139-170；謝國楨，〈漢代畫像考〉《周叔弢先生六十生日紀念論文集》（1951），頁245-394。
- 91 〈江陵雨台山楚墓發掘簡報〉《考古》1980，5：391-402；〈湖北雲夢睡虎地秦漢墓發掘簡報〉《考古》1981，1：27-47。
- 92 如〈山東汶登縣的漢木槨墓和漆器〉《考古》1957，1：127-131；〈江蘇揚州七里甸漢代木槨墓〉《考古》1962，8：400-403；〈廣西合浦西漢木槨墓〉《考古》1972，5：20-30；〈安徽天長縣漢墓的發掘〉《考古》1979，4：320-329；〈揚州東風磚瓦廠八、九號漢墓清理簡報〉《考古》1982，3：236-242；〈湖北江陵鳳凰山168號漢墓發掘簡報〉《文物》1975，9：1-7；〈揚州西漢「妾莫書」木槨墓〉《文物》1980，12：1-6；〈江陵張家山三座漢墓出土大批竹簡〉《文物》1985，1：1-8。
- 93 〈光化五座墳西漢墓〉《考古學報》1976，2，149-168；〈揚州邗江縣胡場漢墓〉《文物》1980，3：1-10。
- 94 殷代大墓中亞形墓室是否象徵宮室或宗廟，尚無法確定，見高去尋，〈殷代大墓的木室及其涵義之推測〉，《史語所集刊》39本，下冊1969年，頁175-188。俞偉超，〈漢代諸侯王與列侯墓葬的形制分析〉《先秦兩漢考古學論集》，（北京：文物出版社，1985，117-124，認為戰國時代木槨分室之墓葬已經表現出模擬生人居所的觀念。

代表)，到了戰國之後以至於西漢中期，青銅禮器或陶製仿銅禮器逐漸為日常生活使用的陶器以及與生活密切相關的各種明器（如房屋、田地、畜生等）所代替，⁹⁵這種趨勢似乎不僅是為經濟上的考慮，更主要的是代表了人們對於死者在地下所需的東西有了不同的想法：由強調死者身份為主的禮器轉變為代表死者「日常生活」所需的日用器物，也就是說，對死者所處的世界有了比較具體的想法。

與前面這問題密切相關的，就是所謂死後世界觀的問題。人死之後，究竟有無知覺？是否以另一種形式繼續存在於天地之間？是否有可能再度回到人間？或者完全歸於塵土？對於這些問題，不同時代的人們有不同的想法。在中國方面，下面所要談的薄葬論者大多認為人死即歸塵土，但一般人並不如此想。在葬俗方面，至少自新石器時代以來，墓葬習俗中某些部分可能代表人對靈魂的相信，如仰韶墓葬中人骨塗朱和甕棺鑿孔等。⁹⁶至於僅僅是墓葬中有隨葬品的出現，是否就能代表這些隨葬品是為「死後有知」的死者而置，代表人們相信人死後會在另一個世界中活著，並且有與這世界相同的需要，是一件不完全清楚的事。現代的研究者想要確定古人是否有靈魂觀，有一有關死後世界的想法，但古人自己卻不一定有一清楚的概念。類似的情況，可以由一些研究古代希臘宗教和墓葬的作品中得到印證。⁹⁷在缺乏文字記載的社會中如此，在有了文字記錄之後，有關當時人對靈魂的觀念和死後世界的想法也不見得都保存在文獻中。商周時代文獻稀少，當時人有關靈魂和死後世界的觀念主要表現在他們對政治統治者先祖的信仰上，一般人的情況則無法得知。⁹⁸到春秋時代，《左傳》中常被引述的「鄭莊公掘地見母」的故事，有「不及黃泉，不相見也」（隱公元年）的話。此「黃泉」一般都解釋為「死後世界」，⁹⁹但此世界中到底情況如何，則不得而知。由考古學的角度來看，「黃泉」一詞很可能最初只是指的在挖掘墓室時到達一定深度時所湧出的地下水，後來遂成為墓穴的代稱，並不一定可以引伸為「死後世界」。

95 〈中國古代墓葬概說〉，《考古》1981，5，449—458；Z. Wang, *Han Civilization*, (New Haven: Yale U. Press, 1982), p.20ff.

96 參見蒲慕州，〈論中國古代墓葬形制〉《國立臺灣大學文史哲學報》，第三十七期(1990)，頁234-279。

97 E. Vermeule, *Aspects of Death in Early Greek Art and Poetry*, (Berkeley: U. of Cal. Press, 1979), pp. 33-41；R. Garland, *The Greek Way of Death*, pp. 48-76.

98 余英時，〈中國古代死後世界觀的演變〉《聯合月刊》1983，26：83。

99 余英時，前引文，84-85；M. Loewe, *Chinese Ideas of Life and Death*, (London: George Allen & Unwin, 1982)，pp.25-37.

到了《楚辭》的時代，有關死後世界的觀念得到稍微多一點的文獻證明。《楚辭》「招魂」中有「幽都」和「土伯」的名詞，分別指死後世界和其中的統治者，較《楚辭》晚一百多年，在漢初楚墓，長沙馬王堆一號墓中出土的帛幡上，繪有墓主人升天的畫面，¹⁰¹三號墓中出土的木槨上又有「主藏君」、「主藏郎中」等類似地上世界的地下官僚組織，¹⁰²在同時代江陵鳳凰山一六八號漢墓中出土竹簡上又有「地下丞」、「（地下）主」的官名，¹⁰³可見當時人所想像的死後世界已具有和生人世界相類的社會組織，木槨竹簡上所開列的隨葬品即為死者在地下世界的生活必須品。這地下世界生活的與陽世相似程度，可以從死者必須要向地下主購買一片土地才能合法地在其中居住一事看出。¹⁰⁴

結合文獻材料與考古材料，我們可以推測，從戰國晚期開始，中國人對於死後世界有了比較具體的想法。也有了具體表達此種想法的墓葬方式。漢代厚葬風氣的形成與這種對死後世界的想像的具體化應該有相當密切的關係。

漢代厚葬風氣既已如上所論，而近數十年來考古發掘所得之漢代墓葬亦以萬數¹⁰⁵，這些考古材料是否可以印證文獻資料的觀察，是一必須處理之問題。首先應考慮的是，喪葬之厚薄與否本身是一相對的觀念，只要是葬禮超越某一公認之身分標準，或者雖沒有超越身分標準，但使用過分豪華的材料，或者只是因為葬禮所費超越死者家庭之經濟能力，都可能被稱為厚葬。宋文公的厚葬屬於第一種，魯文公說孟子的侈踰屬於第二種，而崔寔的厚葬其父則為第三種。然而我們之所以能判斷這些例子為厚葬，主要是因為我們知道死者的身分，以及當時所普遍遵行的喪葬禮制，以為判斷的根

100 如《孟子注疏》卷六下〈滕文公下〉，頁8：「蚓上食槁壤，下飲黃泉」；《莊子集釋》〈秋水篇〉頁601：「螾無爪牙之利，筋骨之強，上食埃土，下飲黃泉」；《管子·小匡篇》頁120：「殺之黃泉，死且不朽」；王充，《論衡·別通篇》頁132：「穿墮穴，臥造黃泉之際」；《漢書·武五子傳》頁2762：「黃泉下兮幽深，人生要死，何為苦心。」這些例子中的「黃泉」都不必有「死後世界」的涵義。

101 討論見M. Loewe, *Ways to Paradise*, (London: George Allen & Unwin, 1979), pp.17-59.

102 〈長沙馬王堆二、三號漢墓發掘簡報〉，《文物》1974，7：43。

103 〈湖北江陵鳳凰山一六八號漢墓發掘簡報〉，《文物》1975，9：4。

104 吳天穎，〈漢代買地卷考〉《考古學報》1982，1：15-34。參見注99，又蕭登福，〈從漢世典籍及漢墓出土文物中看漢人的死後世界〉《東方雜誌》復刊第二十卷第十一期，頁17-27；第十二期，頁91-99。

105 1961年夏估計有二萬至三萬漢墓出土，見《新中國的考古收穫》，（北京：文物出版社，1961），頁74。1978年王仲殊卻估計為超過一萬座，見Wang Zhongshu, *Han Civilization*, p.175。

據。更重要的，是文獻已經明白的告訴我們其為厚葬。就如那些主張薄葬者的葬法之所以為薄葬，不止是我們知道其實際的葬法，更是因為文獻明白說他是薄葬。而由下節所舉的一些例子，已經可知，其實每個主張薄葬者對於何謂「薄」都不見得有一致的想法。那麼當我們面對考古發掘所得的墓葬資料，應如何處理厚葬的問題？

一般引用考古材料以論漢代厚葬之風的論述，多半列舉某些豪華之墓葬以證當時有厚葬之風。¹⁰⁶ 然而從方法論之觀點而言，此種列舉式之論證只能說是得見冰山之一角而已，又有以偏蓋全之危險，並不足以全面性地顯示兩漢時代普遍之墓葬是否有厚薄之分，又是否有地域性之差別。根據筆者搜集之漢代墓葬資料庫之數據，若就棺槨之形制而論，中原地區（包括山東、河南、河北三省）與楚粵地區（包括廣東、湖南、湖北）和秦（山西、陝西、甘肅）之長方豎穴墓之比較略如下表所示（其他形制、區、及東時代之資較少，不有代表性暫不分析）

表一：單葬墓墓室長寬平均值（單位：公尺）

			中 原	楚 粵	秦
一	西漢	長	3.04 (19) ^a	3.20 (24) ^b	3.10 (2) ^c
棺		寬	1.54 (21)	1.48 (26)	1.60 (2)
一一	西漢	長	3.16 (12) ^d	4.32 (17) ^e	4.29 (13) ^f
棺槨		寬	1.35 (8)	2.52 (17)	2.03 (13)

（括號中數字為有效之計算墓數，英文字母為文獻出處）

- 106 參見Wang Zhongshu, *Han Civilization*; 《新中國的考古發現和研究》，第四章，頁383ff.; 又見李發林，〈漢代的厚葬風氣〉，《山東漢畫像石研究》，（濟南：齊魯書社，1982），頁19-24；段爾煜，〈兩漢厚葬之風芻議〉，《雲南社會科學》1989，1：97-102。
- a 《文物》1984,11:41, M15 《考古》1975,6:363, M5; 1963,3:122, M5, 6, 20, 21, 25 1963,3:130, M10, 3, 4, 6, 12, 15, 16, 32, 41, 47, 57, 62
- b 《廣州漢墓》，M1005, 1006, 1007, 1008, 1009, 1010, 1011, 1012, 1013, 1014, 1016, 1017, 1018, 1019, 1020, 1021, 2003, 2006, 2007, 2008 《文物》1974,6:41, M7; 1976,2:115, M前7, 前11, 前16, 前22, 前36
- c 《考古》1979,2:122, 付家溝，陳家山
- d 《文物》1977,11:24, M9 《考古》1963,3:136, 半截塔M2, 12, 6A, 6B, 9B, 20A, 史家橋M8, 18, 19, 26; 1975,6:363, M4
- e 《廣州漢墓》，M1175 《文物》1974,6:41, M8, 9, 10, 12; 1976,10:31, M167; 1985,1:1, M247, 249 《考古學報》1976,02:115, 前14; 1976,2:149, M1, 3 《文物資料叢刊》4: 1, 大墳頭M1 《考古》1981,1:127, M1, 2, 35, 39 《考古通訊》1957,4:30, M67
- f 《文物》1955,7:88, M 1, 2, 3, 4; 1974,12:63, 榆錦M1, 2, 3, 4, 5, 6, 11; 1980,6:42, M2 《考古》1961,3:172, M26

上表顯示，在相同形制之墓中，楚粵及秦地區之墓室較大。

若考慮棺槨本身大小之對應關係，則如表二所示，西漢時代一棺一槨豎穴墓之長寬數值略如下表所示。

表二：棺槨長寬平均值

	中 槨	原 棺	楚 槨	粵 棺	秦 槨	秦 棺
長	2.53(7)	2.18(7)	3.39(15)	2.08(15)	4.24(12)	2.07(12)
寬	0.93(7)	0.63(7)	1.89(15)	0.70(15)	2.03(12)	0.73(12)
	g			h		i

由此表可看出與表一相同的趨勢，即楚粵及秦地區之墓葬一般要比中原之同形制墓葬為大。

再就隨葬品分析，僅就西漢時代中原及楚地未曾被盜擾之單葬一棺一槨墓中所出之銅容器、陶容器、漆器、銅鏡等較有價值之隨葬品而言，楚粵地區之墓所出之隨葬品普遍仍然較中原地區之墓為豐富。至於當時其他地區之情況，因資料較零散，暫不討論。（見表三至表六，括號中數字為有效計算墓數；全國平均數為同一時代所有相同類型之未擾墓中相同器物之平均；早期：漢初至文帝；中期：武帝至宣帝；晚期：元帝至王莽。以下諸表文獻出處見本文末。）

g 《文物》1977,11:24, M9 《考古》1963,3:122, M26; 1963,3:130, M19; 1963,3:136, M2, 9B, 20A 1975,6:363, M4;

h 《廣州漢墓》,M2050 《考古學報》1957,1:93, M楊6; 1976,2:149, M3 《文物》1974,6:41, M8, 9, 10, 12; 1976,10:31, M167; 1985,1:1, M247, 249; 《文物資料叢刊》4:1, M1 《考古》1981,1:27, M1, 2, 35, 39

i 《文物》1955,7:88, M2, 3; 1974,12:63, 榆錦M1, 3, 4, 5, 6, 13; 1980,6:42, M2 《考古》1961,3:172, M26; 1985,6:527, M1, 2

表三：銅容器之平均數

一	中 原	楚 粵	全國平均
棺 早	0.03 (31) ^j	1.13 (184) ^k	1.18
一 中	0 (32) ^l	1.19 (31) ^m	1.46
槨 晚	0 (0)	0.38 (8) ⁿ	3.77

表四：陶容器之平均數

一	中 原	楚 粵	全國平均
棺 早	4.54 (31)	16.67 (184)	17.37
一 中	6.19 (32)	15.53 (31)	12.78
槨 晚	0 (0)	44.63 (8)	32.92

表五：漆器之平均數

一	中 原	楚 粵	全國平均
棺 早	2 (31)	3.38 (184)	4.03
一 中	0.06 (32)	2.68 (31)	8.33
槨 晚	0 (0)	0 (8)	2.23

j 《文物》1974,2:15, M1, 2; 1980,12:7, M1, 2 《考古》1963,3:122, M 6, 15, 25, 26, 27, 29, 31, 39, 40, 41, 42, 44, 45, 46, 47; 1963,3:130, M5, 19, 25, 26, 41, 49, 57, 62; 1963,3:136, M2, 4, 13, 15, 23; 1975,6:363, M4, 6

k 《廣州漢墓》M1005, 1006, 1008, 1009, 1010, 1012, 1013, 1014, 1016 1017, 1019, 1021, 1022, 1025-1033, 1035-1043, 1045-1052, 1054-1078, 1080-1083, 1085-1096, 1098-1101, 1103-1105, 1107-1123, 1125-1127, 1130, 1132, 1133, 1135-1139, 1141-1 143, 1145, 1147, 1148, 1150-1152, 1154-1173, 1175, 1177- 1180 《考古學報》1957,1:93, 楊6; 1976,2:149, M2, 4; 1976,2:115, 前5, 6, 7, 11, 13, 14, 16, 20, 21, 22, 24, 25, 28, 31, 36, 37; 《文物》1974,6:41, M2, 6-10, 12; 1976,10:31, M167; 1985,1:1, M247, 249 《文物資料叢刊》4:1, M1 《考古》1981,1:27, M1, 2, 35, 39

l 《考古》1963,3:122, M18-22; 1963,3:130, M1-4, 6-14, 17, 18, 22, 23, 32, 47, 56, 69, 73, 1963,136:8, 12, 14, 18, 22;

m 《廣州漢墓》, M2006-1008, 2016-2019, 2022-2024, 1026, 2036, 2037, 2041-2043, 2048-2051, 2054, 2055, 2058, 2059 《考古學報》1976,2:149, M1, 3, 5, 6A, 6B, 7

n 《廣州漢墓》, M3005, 3006, 3008, 3015, 3017, 3020, 3026, 3032,

表六：銅鏡之平均數

		中 原	楚 粵	全國平均
一				
棺	早	0.13 (31)	0.51 (184)	0.51
一	中	0 (32)	0.32 (31)	0.46
槨	晚	0 (0)	1 (8)	1.08

至於東漢時代，僅就未受盜擾之小磚卷頂單室墓作相同隨葬品之分析如下：

（漆器數量太少，故暫不分析；早期：光武至章帝；中期：和帝至質帝；晚期：桓帝至獻帝）

表七：銅容器之平均數

	中 原	楚 粵	全國平均
早	0.21 (14) ^o	0.14 (7) ^p	0.54
中	2 (1) ^q	1.17 (6) ^r	2.38
晚	0 (2) ^s	0.2 (15) ^t	0.23

表八：陶容器之平均數

	中 原	楚 粵	全國平均
早	10.28 (14)	11.81 (7)	9.28
中	12 (1)	13.66 (6)	14.01
晚	9 (2)	6.73 (15)	7.27

- o 《考古學報》1956,1:19, M4; 1959,2:57, M8, 10, 13 《考古》1963,3:130, M9, 24, 28, 30, 43, 46, 48, 55, 61; 1964,8:385, M1
- p 《廣州漢墓》, M4030 《考古》1985,8:708, M6; 1985,11:990, M1; 《考古學報》1976,2:115, M2, 30, 32 《考古學集刊》1:158, 常南M3;
- q 《考古》1966,3:133.
- r 《考古》1979,5:427, M1, 8, 12, 13, 19; 《考古學集刊》1: 143, 水M14
- s 《考古通訊》1958,2:43, C5M18; 1958,9:61, M6
- t 《廣州漢墓》, M5014, 5015 《考古學集刊》1:158, 常東M2, 常南M2, 9 《文物資料叢刊》1:198, M3 《考古學報》1984,1:53, M1, 134, 350, 496, 498, 499, 511, 515 《文物》1982,3:252, MA

表九：銅鏡之平均數

	中 原	楚 粵	全國平均
早	0.43 (14)	0.71 (7)	0.68
中	3 (1)	1.67 (6)	2.13
晚	0 (2)	1.6 (15)	1.27

以上之分析，雖僅限於兩漢時代一部分地區之一部分墓葬，但由於一棺一槨及小磚卷頂單室墓實為現存兩漢墓葬中主要之形式（未擾一棺無槨墓及土洞墓之數量太少，故暫不分析），分析所得之數據仍應有相當之代表性。由這些數據可以看出，不論西漢或東漢時代，中原地區之墓葬一般並不比楚粵地之墓葬為厚，這結論與文獻所顯示的情況顯然有些距離。若說中原地區有厚葬之風，則在楚粵地區厚葬的風氣似乎更盛，尤其是若我們比較這兩個區域的隨葬器物平均數與全國平均數，可看出楚粵地區的平均數常有高於全國平均者，而中原地區則常低於全國平均，可見若中原地被認為有厚葬風氣，則此風氣遍於全國，可以由考古數據大致得到印證。

不過這些計算並沒有將墓主的身分一一考慮進去，其基本假設是，形制相同的墓葬大體上其墓主之社會地位亦相近，尤其是一旦考慮數量較大的墓葬時，少數不合常軌的墓葬之影響應較小。然而漢代之葬儀是否有一普遍之制度？前引武原侯因埋葬過律而受罰之事顯示，當時應有某種規定，但現已不得其詳。由考古發掘所得諸侯王及列侯之棺槨制度看來（表十），即連本應最講究禮制的皇族貴戚的墓葬都沒有定制，而可能是以各人當時的財勢為主要的決定因素。

表十：西漢諸侯王墓葬形制之比較

爵位	姓名	年	代	葬	制	備註
趙王	張耳	高祖5年	(202 B.C.)	二棺一槨	黃腸題湊	【107】
長沙王	吳著	文帝後7年	(157 B.C.)	三棺二槨	黃腸題湊	【108】
長沙王后	曹嫫	西漢早期		三棺二槨	黃腸題湊	【109】
中山靖王	劉勝	武帝元鼎四年	(113 B.C.)		多室崖墓	【110】
楚襄王	劉注	武帝天漢元年	(100 B.C.)		多室崖墓	【111】
昌邑哀王	劉髡	武帝後二年	(87 B.C.)		單室崖墓	【112】
燕王	劉旦	昭帝元鳳元年	(80 B.C.)	五棺二槨	黃腸題湊	【113】
中山懷王	劉修	宣帝五鳳三年	(55 B.C.)	五棺二槨	黃腸題湊	【114】
廣陵王		西漢中晚期			黃腸題湊	【115】
楚王		西漢中晚期			多室崖墓	【116】
魯王		西漢中晚期			多室崖墓	【117】

據《後漢書》〈禮儀志〉，天子之喪「方石治黃腸題湊便房如禮」，¹¹⁸而諸侯王，列侯以下，並沒有用黃腸題湊。¹¹⁹顯然〈禮儀志〉所沒有記載的，並不表示實際情況即如此，不僅諸侯王得用黃腸題湊，一些特受尊寵的大臣也可由皇帝賜以黃腸題湊墓，

107 〈河北石家莊市北郊西漢墓發掘簡報〉，《考古》1980，1:52--55

108 〈長沙象鼻嘴一號西漢墓〉，《考古學報》1981，1:111--130。

109 〈長沙咸陽湖西漢曹嫫墓〉《文物》1979，3:1-16；又其年代之討論，見〈略談長沙象鼻嘴一號漢墓陡壁山曹嫫墓的年代〉，《考古》1985，11:1015--1024。

110 《滿城漢墓發掘報告》，文物出版社，1980。

111 〈銅山龜山二號西漢崖洞墓〉，《考古學報》1985，1:119--133；〈對「銅山龜山二號西漢崖洞墓」一文的重要補充〉《考古學報》1985，3:352。

112 〈巨野紅土山西漢墓〉《考古學報》1983，4:471--498。

113 〈大葆台西漢木槨墓發掘簡報〉，《文物》1977，6:23--33；俞偉超，〈漢代諸侯王與列侯墓葬的形制分析〉《先秦兩漢考古學論集》，頁121；說此墓主為元帝時燕廣陽頃王。

114 〈河北定縣40號漢墓發掘簡報〉，《文物》1981，5:頁1--10。

115 〈江陵高郵發掘一座大型漢墓〉《人民日報》，1980，7月18日；《新中國的考古發現和研究》，頁445--446。

116 〈徐州石橋漢墓清理報告〉，《文物》1984，11:20--40。

117 〈曲阜九龍山漢墓發掘簡報〉，《文物》1972，5:39--44。

118 《後漢書》志第六禮儀下，頁3144。

如霍光¹²⁰，董賢¹²¹及梁商¹²²等人。甚至民間也有私自僭用的，如崔寔政論所說：「送終之家，亦無法度，至用櫨樟黃腸，多藏寶貨」。¹²³

諸侯王的情況如此，列侯以下的墓葬也相似。馬王堆二號軾侯墓為二棺二槨，其子之墓為三棺一槨，而其妻之墓卻為四棺一槨。¹²⁴然而與馬王堆諸墓約同時的阜陽雙古堆汝陰侯之墓卻只有一棺一槨。¹²⁵

東漢初期的廣陵王墓¹²⁶與和帝時的中山簡王墓¹²⁷均為磚室墓，然而其規模並沒有超過王莽時代的郁平大尹（太守）馮孺人之墓¹²⁸太多。而東漢靈帝時中山穆王王后之合葬磚室墓為一前一中二後室加二耳室的規模，¹²⁹與和林格爾護烏桓校尉墓，¹³⁰武威雷台M1某將軍墓¹³¹的形制相似，卻遠不如同時代之望都所藥村M2太原太守墓二前一中二後室外加八個耳室的規模。¹³²

一般中下階層官員之葬制亦不太可能有嚴格之定制，最清楚的例子是江陵鳳凰山10號墓(153 B.C.)，一棺一槨，168號墓(167 B.C.)，二棺一槨，兩墓主均為五大夫，年代相去亦僅數年，而墓葬等級不同。而在鳳凰山另外一批九座時代約略相同，亦均為一棺一槨之墓葬，其棺槨之大小厚薄卻有明顯之不同。¹³³

上面這些墓主身分可以確定的具體例子說明，墓葬之形制在同一階層內有不同，甚至有低階層墓葬較高階層為厚的情形。這些情況的出現，也從另一方面說明了當時有僭侈厚葬之風氣。因此我們可以推論，不論是從大量的較低階層的墓葬中隨葬品的

119 同上，頁3152。

120 《漢書》卷68霍光傳，頁2948：光薨，「賜梓宮便房黃腸題湊各一具縱木，外藏槨十五具」。

121 《漢書》卷93，〈董賢傳〉，頁3734：哀帝「令將作為賢起家塋義陵旁，內為便房，剛柏題湊」。

122 《後漢書》卷34〈梁商傳〉，頁1177：「賜東園朱壽之器、銀鏤、黃腸、玉匣什物二十八種。」

123 見嚴可均輯，《全後漢文》卷四十六，頁5。

124 〈長沙馬王堆二、三號漢墓發掘簡報〉《文物》1974，7：39-48。

125 〈阜陽雙古堆西漢汝陰侯墓發掘簡報〉《文物》1978,8: 12-31。

126 〈江蘇邗江甘泉二號漢墓〉《文物》1981, 11: 1-11。

127 〈河北定縣北莊漢墓發掘報告〉《考古學報》1964，2: 127-159。

128 〈唐河漢郁平大尹馮君孺人畫象石墓〉《考古學報》1980, 2: 239-262。

129 見俞偉超，〈漢代諸侯王與列侯墓葬形制的分析〉《先秦兩漢考古學論集》，頁123。

130 《和林格爾漢墓壁畫》，（北京：文物出版社，1978）。

131 〈武威雷台漢墓〉《考古學報》1974, 2: 87-109。

132 〈望都二號漢墓〉，（北京：文物出版社，1959）。

133 〈湖北江陵鳳凰山西漢墓發掘簡報〉《文物》1974, 6: 41-61；〈湖北江陵鳳凰山一六八號漢墓發掘簡報〉《文物》1975，9：4。

分析，或是從諸侯王等較高階層的墓葬形制的比較，考古材料所呈現的漢代的厚葬的風氣不但可以充分支持文獻材料中所透露出的消息，甚至可以補充文獻材料不足之處。

第四節 漢代之薄葬論

上文已大致從考古及文獻材料方面討論了漢代厚葬的風氣。以皇帝詔書為代表的政府態度，基本上雖禁止厚葬，然而並不能真正觸及厚葬所涉及的社會心理層面，而只能在政治面和經濟面上立說，即「僭制」破壞尊卑之序，厚葬破財傷生。當世家豪族的勢力不斷膨脹，僭制不再成為顧忌，奢侈自然無所節制，流風所及，厚葬久喪之風氣遂瀰漫於社會中。厚葬，已不僅是為了表達生者的孝思，更是生者為了在社會輿論中求得佳評，甚至誇富鄉里的必要手段。如《呂覽》作者早已點明：「今世俗大亂之主，愈侈其葬，則心非為乎死者慮也，生者以相矜尚也。侈靡者以為榮，儉節者以為陋，不以便死為故，而徒以生者之誹譽為務。」¹³⁴當然，喪葬之禮原本就是一項社會制度，當社會風氣趨於奢華，喪葬儀節之僭侈只不過為社會中流行之價值觀之反映而已。

不過在這種厚葬的風氣中，仍然有少數的人採取了與眾不同的態度，主張薄葬。這些薄葬的主張自然各自源於不完全相同的立場。但基本上可以大致歸為二種主要類型，一種以厚葬的經濟後果為關心點，另一種則從宇宙與生死觀立論。以下分別討論。

墨子的節喪說基本上就是從喪葬禮俗的經濟面出發而論厚葬之不當，以其耗損財力，無利於天下。這種從經濟面立說以主張薄葬的理論在漢代仍有後繼者，不過這些論說均不採取墨子的極端態度，並且融於儒家之思想傳統之中。《鹽鐵論》〈散不足篇〉中，賢良文學對當時民間厚葬風氣有生動的描述，其對於厚葬的批評乃是對整個社會奢侈風氣批評的一部分。文中雖沒有正面主張薄葬，我們亦可推測其態度應有此種傾向。

成帝時，劉向曾上書諫營昌陵延陵之事，主張薄葬。¹³⁵劉向舉黃帝、堯、舜、禹

134 《呂氏春秋》，卷十，〈節喪〉，頁4。

135 事見《漢書》，卷三十六，頁1950ff。

、湯、文、武、周公、孔子等薄葬先例、以及因厚葬而冢墓招致發掘的吳王、秦王、始皇等例，認為薄葬「非苟爲儉，誠便於體也」，「德彌厚者葬彌薄，知愈深者葬愈微」，並暗示節儉者國祚長存，奢侈者後嗣再絕。這是以皇室的存亡作為一種「危機」來加強自己的論點。不過劉向的主要論點乃是勸成帝從經濟面上考慮天子之厚葬所帶給人民的騷擾：「及徙昌陵，增埤爲高，積土爲山，發民墳墓，積以萬數，營起邑居，期曰迫卒，功費大萬百餘，死者恨於下，生者愁於上，怨氣感動陰陽，因之以饑飢，物故流離以十萬數。」¹³⁶劉向雖提出人死有無知覺的討論：「以死者爲有知，發人之墓，其害多矣，若其無知，又安用大」，但他自己沒有下結論，只是以此種「兩難」的情況來說明厚葬之無益，所以討論的重心並不在生死觀之上。總之，爲了要向皇帝諫言，劉向的薄葬論其實主要是一篇爲民請願的政論。

東漢光武初期以軍功封侯的祭遵據說「臨死，遺誡牛車載喪，薄葬洛陽。」¹³⁷祭遵「少好經書，家富給，而遵恭儉，惡衣服。喪母，負土起墳。…爲將軍，取士皆用儒術，對酒設樂，必雅歌投壺。又建爲孔子立後，奏置五經大夫，雖在軍旅，不忘俎豆。」¹³⁸可見祭遵的薄葬思想基本上源於他的節儉性格，但並不表示他反對儒家的禮儀和文飾，爲其母負土起墳之事可爲一證。

和帝時，司徒張輔有薄葬之志，其遺言爲：「顯節陵掃地露祭，欲率天下以儉。吾爲三公，既不能宣揚王化，令吏人從制，豈可不務節約乎？其無起祠堂，可作蓋廡，施祭其下而已。」¹³⁹張輔以通《尚書》入仕，爲人嚴正。他的薄葬觀念主要仍是由道德性和功利性的角度出發。與他的主張相近的，有順帝時以外戚居高位的梁商：

商病篤，敕子冀等曰：「吾以不德，生無以輔益朝廷，死必耗費帑藏。衣衾飯含玉匣珠貝之屬，何益朽骨。百僚勞擾，紛華道路，祇增塵垢，雖云禮制，亦有權時，方今邊境不寧，盜賊未息，豈宜重爲國損！氣絕之後，載至冢舍，即時殯斂。斂以時服，皆以故衣，無更裁制。殯已開冢，冢開即葬，祭食如存，無用三牲。」¹⁴⁰

136 同上，卷三十六，頁1956。

137 《後漢書》，卷二十，頁742。

138 同上。

139 同上，卷四十五，頁1533。

140 同上，卷三十四，頁1177。

梁商薄葬的主張大旨仍以葬禮的政治和經濟後果為主要考慮的對象，他雖然也提到「衣衾飯哈匣珠貝之屬何益朽骨」，但非立論中心，他的薄葬論是「雖云禮制，亦有權時…豈宜重為國損」之觀念的產物，是一種在特殊政治經濟情勢之下所做的權宜之計，故立論基礎薄弱。他的言辭是否矯情之論，頗值得懷疑。無怪乎「及薨，帝親臨喪，諸子欲從其誨，朝廷不聽，賜以東園朱壽之器、銀鏤、黃腸、玉匣、…」¹⁴¹實際上，以梁商家族在朝廷中的顯赫地位，（商女為順帝皇后，妹為貴人），是不可能真正行薄葬的。范曄在《後漢書》中的評論甚為中肯：「（商）永言終制，未解尸官之尤。」¹⁴²在位時不力求為國家社會謀福，僅僅遺命薄葬，於事何補。

比較能夠從宇宙和生死觀來立論的，則是與道家思想取向有關係的一些人。

《淮南子》一書內容龐雜，然大旨在宇宙觀方面發揮道家思想，而在人間世事之倫理方面亦接受不少儒家之思想。¹⁴³因此對於生死的看法，基本上略如〈精神訓〉所說：「吾生也有七尺之形，吾死也有一棺之土，吾生之比於有形之類，猶吾死之淪於無形之中也。然則吾生也物不以益衆，吾死也土不以加厚，吾又安知所喜憎利害其間者乎。」¹⁴⁴然而此種生死觀應用到對喪葬制度的討論上時，並沒有導致極端的薄葬主張，卻採取了稍微和緩的態度，〈齊俗訓〉說：

夫儒墨不原人情之終始，而務以行相反之制，五縗之服。…古者非不知繁升降繁還之禮也，蹠采齊肆夏之容也，以為曠日煩民，而無所用。故制禮足以佐實，喻意而已矣。古者非不能陳鐘鼓，…非不能竭國廩民，虛府殫財，含珠鱗施，綸組節束，追送死也，以為窮民絕業而無益於槁骨腐肉也。故葬藿足以收斂，蓋藏而已。…明乎生死之分，通乎侈儉之適者也。¹⁴⁵

〈齊俗訓〉作者雖在文中排斥儒墨兩家有關喪制的觀念，但是他自己所提出的建議卻不一定完全與儒墨的主張相背。儒家自然不會反對「制禮足以佐實，喻意而已矣」的說法，而墨家也應會贊同「葬藿足以收斂，蓋藏而已」的意見。由此亦可以看出《淮

141 同上。

142 同上，卷三十四，頁1187。

143 有關《淮南子》一書在漢代思想史上意義之討論，參見徐復觀：〈淮南子與劉安的時代〉《兩漢思想史》卷二，頁175ff。近年有關淮南子作者之綜合討論可參考C. Le Blanc, *Huai Nan Tzu* (Hong Kong: Hong Kong U. Press, 1985), pp. 24-41.

144 《淮南子》卷七〈精神訓〉，頁4，（台北：中華書局四部備要本，1971）。

145 《淮南子》卷11〈齊俗訓〉，頁7。

南子》一書中思想的活潑性，能融儒道墨各派思想於一爐。¹⁴⁶

在武帝時，還有另一著名的薄葬論者楊王孫，亦為道家之徒：

楊王孫者，孝武時人也。學黃老之術，家業千金，厚自奉養生，亡所不致。及病且終，先令其子，曰：「吾欲贏葬，以反吾真，必亡易吾意。死則為布囊盛尸，入地七尺，既下，從足引脫其囊，以身親土。」其子欲默而不從，重廢父命，欲從，心又不忍，乃往見王孫友人祁侯。

祁侯與王孫書曰：「……竊（聞）王孫先令贏葬，令死者亡知則已，若其有知，是戮尸地下，將贏見先人，竊為王孫不取也。且孝經曰『為之棺槨衣衾』，是亦聖人之遺制，何必區區獨守所聞？願王孫察焉。」

王孫報曰：「蓋聞古之聖王，緣人情不忍其親，故為制禮，今則越之，吾是以贏葬，將以矯世也。夫厚葬誠亡益於死者，而俗人競以相高，靡財單幣，腐之地下。或乃今日入而明日發，此真與暴骸於中野何異！…昔帝堯之葬也，窆木為匱，葛藟為緘，其穿下不亂泉，上不泄殯。故聖王生易尚，死易葬也。不加功於亡用，不損財於亡謂。今費財厚葬，留歸鬲至，死者不知，生者不得，是謂重惑。於戲！吾不為也。」¹⁴⁷

祁侯所說「令死者無知則已。若其有知，是戮尸地下，將贏見先人」正是一般對鬼神或死後世界存在與否無肯定答案的儒者的態度，楊王孫則堅定的站在道家的立場，主張人死之後即回歸於自然，不再有任何單獨的存在，所謂「且夫死者，終生之化，而物之歸者也，歸者得至，化者得變，是物各反其真也。反真冥冥，亡形亡聲，乃合道情。」而他又說「精神者天之有也，形骸者地之有也。精神離形，各歸其真，故謂之鬼，鬼之為言歸也，其尸塊獨處，豈有知哉？」¹⁴⁸則完全否認了鬼神的存在，否認死者有任何「有知覺」的可能。

不過楊王孫對人死之後的情況雖有相當「冷酷」的看法，卻並不表示他不重視生命。相反地，他生時是「厚自奉養，亡所不致」，這一點，與後來道家重視養生的思

146 唯《淮南子》書中不取法家思想，此與《淮南子》成書之時代及政治背景有極密切關係，其說詳徐復觀，前引文。

147 《漢書》，卷六十七，頁2907-2909。關於楊王孫和下文要談到的趙咨的薄葬思想，參見牧尾良海，〈漢代薄葬論の典型——楊王孫と趙咨〉，《那須政隆古稀記念，智山學報》12/13，（1964）。

148 以上引文同上注《漢書》引文。

想當有繼承關係。最後應注意的是，楊王孫的薄葬論雖鏗鏘有力，但並不意味持論者必須與他一樣行贏葬。他的贏葬乃是有鑒於當時的厚葬風氣，特行之「以矯世也」，其薄葬的原則只是「不加功於亡用，不損財於亡謂」而已。他的薄葬論顯然在後世相當著名而為人所稱道。

至東漢時代，薄葬論者言論具道家思想取向的，有光武時的樊宏。樊宏與楊王孫相似，家貲巨萬，而有「天道惡滿而好謙，前世貴戚皆明戒也。保身全己，豈不樂哉」¹⁴⁹的主張，死時遺令薄葬。然而考察樊宏的生平，卻與楊王孫相去甚遠。楊王孫終生不仕，而樊宏數任官職，位至封侯。他不但盡忠職守，而且謹言慎行，為人「謙柔畏慎」，極為光武所欣賞。他死後，光武下詔：

今不順壽張侯意（即薄葬之遺志），無以彰其德。且吾萬歲之後，欲以為式。¹⁵⁰樊宏的薄葬之志也許得以貫徹，但光武帝仍然賜給他的家屬「千萬錢，布萬匹。」並且親自參加他的葬禮，乃因樊宏為光武之舅，厚賜為無可避免之禮俗。

章帝時有蜀郡張霸者，曾任太守，侍中，死時遺命：「昔延州使齊，子死贏、博、因坎路側，遂以葬焉。今蜀道阻遠，不宜歸塋，可止此葬，足藏髮齒而已。務遵速朽，副我本心。」¹⁵¹雖然張霸所引延陵季子葬子的故事為儒家所贊同的「恰當」的行為，他要求「務遵速朽，副我本心」，以及引老子「知足不辱」¹⁵²的言論，似乎表示他有受到道家思想的影響。

但若考慮他的政治事業，以及學術成就，他顯然不能算是道家之徒。他在任會稽太守時，「郡中爭厲志節，習經者以千數，道路但聞誦聲。」¹⁵³此外，他又是公羊春秋學者，曾減定《嚴氏春秋》，更名為《張氏學》，這些都可以說明他的儒者性格。

與張霸類似，有順帝時的崔瑗。他是名學者崔駰之子，「盡能傳其父業」，年四十餘始為郡吏。然而宦途並不順利，在其生命的最後數年又為人誣告而訴訟纏身。最後雖終於得還清白，已為老病所困。他的遺言有「夫人稟天地氣以生，及其終也，歸精於天，還骨於地，何地不可臧形骸」¹⁵⁴等語，道家的思想亦相當濃厚，但這是否發

149 《後漢書》，卷三十二，頁1121。

150 同上。

151 同上，卷三十六，頁1241--1242。

152 同上。

153 同上，卷三十六，頁1241。

154 同上，卷五十二，頁1724。

自於一種歷經滄桑之後的幻滅感，就不易判斷了。他的兒子，也就是著名的崔寔，曾在其〈政論〉中批評厚葬的風氣，但是卻似乎沒有遵從乃父的遺志。據《後漢書》記載：「寔父卒，剽賣田宅，起冢塋，立碑頌。葬訖，資產竭盡，因窮困，以酤釀販鬻爲業。時人多以此譏之，寔終不改。」¹⁵⁵這雖然不一定表示他在薄葬的主張上有雙重標準，但也許可以說明，一個人生命中前後行爲與主張因著個人的遭遇和心態的不同而有不一致的地方，是相當自然而可以瞭解的事。

趙咨者，靈帝時博士，累遷敦煌太守，東海相。爲人正直，「在官清簡，計日受奉，豪黨畏其儉節。」¹⁵⁶臨終時爲文論薄葬，先論生死之義：

夫含氣之倫，有生必終，蓋天地之常期，自然之至數。是以通人達士，鑒茲性命，以存亡爲晦明，死生爲朝夕，故其生也不爲娛，亡也不知戚。夫亡者，元氣去體，貞魂游散，反素復始，歸於無端。既已消仆，還合糞土，土爲棄物，豈有性情，而欲制其厚薄，調其燥溼邪？但以生者之情，不忍見形之毀，乃有掩骼埋窆之制。¹⁵⁷

他並且對古來的埋葬制度做了一番檢討，認爲世間的葬俗有愈晚愈趨向奢侈浮華的傾向。他描述當代的厚葬之風爲：「華夏之士，爭相陵尚，違禮之本，事禮之末，務禮之華，弁禮之實，單家竭財，以相營赴，廢事生而營終亡，替所養而爲厚葬，豈云聖人制禮之意乎？」又「并棺合槨，以爲孝愷，豐貲重祔；以昭惻隱。」¹⁵⁸在此我們也可以看出，趙咨雖持道家的生死觀，亦兼顧儒家的禮制，和墨家的薄葬之義。因此他說：「古人時同即會，時乖則別，動靜應禮，臨事合宜，王孫裸葬，墨夷露骸，皆達於性理，貴於速變。…彼數子豈薄至親之恩，亡忠孝之道邪？」¹⁵⁹他對自己身後的安排並沒有如楊王孫那樣「以身親土」，而是「但欲制坎，令容棺槨，棺歸即葬，平地無墳，勿卜時日，葬無設奠，勿留墓側，無起封樹。」¹⁶⁰

趙咨的例子與樊宏和張霸有相似之處，就是其言行反映出儒、道、甚至墨三派思想的影響。不過，從另外一個角度來看，也可以說儒道墨三家思想在他們的心中並不

155 同上，卷五十二，頁1731。

156 同上，卷三十九，頁1314。

157 同上，卷三十九，頁1314—1315。

158 同上。

159 同上。

160 同上。

是以互不相容的情況存在，而毋寧是作為共同的智識傳統而為他們所接受。

與趙咨同時代或稍晚，又有張奐、范冉、趙岐、盧植等人，均以薄葬著於世。張奐曾學歐陽尚書，舉賢良，歷任屬國都尉、使匈奴中郎將、大司農、太常等職。黨錮之禍時為宦官王寓所誣害，回歸田里。遺言有道家灑脫之氣：「吾前後仕進，十要銀艾，不能和光同塵，為讒邪所忌。通塞命也，始終常也，但地底冥冥，長無曉期，而復纏以續，牢以釘密，為不喜耳。幸有前窀，朝殞夕下，措屍靈床，幅巾而已。奢非晉文，儉非王孫，推情從意，庶無咎吝。」¹⁶¹張奐的這種思想可以說是在歷經人世的滄桑之後，終於覺悟到仕宦之途的險惡，從而安然接受那不可避免的常命。他對自己的葬禮雖說「奢非晉文，儉非王孫」，似為一中庸之道，但其「朝殞夕下，措屍靈床，幅巾而已」的要求，仍然是薄葬思想的表現。

范冉曾隨馬融通經，「好違時絕俗，為激詭之行」，亦曾遭黨錮之禍。遺命曰：「吾生於昏闇之世，值乎淫侈之俗，生不得匡世濟時，死何忍自同世！氣絕便斂，斂以時服，衣足蔽形，棺足周身，斂畢便穿，穿畢便埋。其明堂之奠，干飯寒水，飲食之物，勿有所下。墳封高下，令足自隱。」¹⁶²范冉的遺言十分清楚的是在提出對於他自覺已無法改變的「昏闇之世」的抗議。他的葬禮，雖亦有棺有衣，均以最簡單之形式為之，不隨葬、不擇日，顯為針對當世厚葬之俗而發。

趙岐為著名的學者，其孟子注釋流傳至今。他雖娶馬融兄女，然甚不齒其豪族身份。靈帝時遭黨錮之禍，獻帝時任太僕，曾在袁紹和曹操的爭霸戰中扮演重要的角色。於獻帝建安六年卒，年九十餘，遺命：「我死之日，墓中聚沙為床，布簟白衣，散髮其上，覆以單被，即日便下，下訖便掩。」¹⁶³

漢末另一大儒盧植，少時師事馬融，通古今學。靈帝徵為博士，轉任太守，黃巾之亂起，任北中郎將擊張角，後為宦官左豐所讒，再為董卓所免官，隱居於上谷。「臨困，敕其子儉葬於土穴，不用棺槨，附體單帛而已。」¹⁶⁴趙岐與盧植的薄葬主張是緣於何種理由？史料並無明言。但根據其傳記，趙岐在臨死前「先自為壽藏，圖季札、子產、晏嬰、叔向四像居賓位，又自畫其像居主位，皆為讚頌。」¹⁶⁵則他的墓葬仍

161 同上，卷六十五，頁2143。

162 同上，卷八十一，頁2690。

163 同上，卷六十四，頁2122。

164 同上，卷六十四，頁2119。

165 同上，卷六十四，頁2124。

爲所謂的壁畫墓，若認爲他主張薄葬，則他的「薄」與盧植的「葬於土穴」顯然在節儉的程度上有所不同。

同樣的，章帝時的鄭弘¹⁶⁶，和帝時的何熙¹⁶⁷，順帝時的王堂¹⁶⁸，桓帝時的馬融¹⁶⁹，靈帝時的羊續¹⁷⁰和鄭玄¹⁷¹等人均遺言薄葬。這些人之所以主張薄葬的原因及其薄葬的方式爲何，並無直接的資料可供檢討，但可以想見的是他們的主張各自有其特殊的背景。

以馬融爲例。融爲名門之後，大儒盧植和鄭玄之師，史載「融才高博洽，爲世通儒，…善鼓琴，好吹笛，達生任性，不拘儒者之節，居宇器服，多存侈飾，常坐高堂，施絳紗帳，前授生徒，後列女樂。…注孝經、論語、詩、易、三禮、尚書、列女傳、老子、淮南子、離騷，…」¹⁷²但由於他曾曲從梁冀的威勢而草奏李固，並作〈大將軍西第頌〉，因而頗爲正直所羞。這樣的一種人格，如何能有薄葬之志？而薄葬是否又必然會恰當的反映出他的思想？這些都是不易解答的問題。¹⁷³

又如馬融的弟子鄭玄亦主薄葬。鄭玄爲經學大家，終生不仕，「年七十，遺令薄葬。」其戒子書中曾云：「吾雖無紱冕之緒，頗有讓爵之高。……末所憤憤者，徒以亡親墳壟未成。…家今差多於昔，勤力務時，無恤飢寒，菲飲食，薄衣服，節夫二者，尚令吾寡恨。」¹⁷⁴由此看來，他仍然希望能有財力爲自己的父母建高墳大塚，而他自己的薄葬主張似乎是源於他節儉的要求，是一經濟上的考慮，與生死觀並沒有直接的關係，與乃師馬融的薄葬主張亦無必然關係。上面二例提示我們，歷史人物的思想與其行爲之間的複雜關係常常不是少量的史料所能呈現的。

最後必須討論的是曾經對厚葬思想的宗教背景作過比較詳密的論證的王充。王充

166 同上，卷三十三，頁1157：「臨歿悉還賜物，敕妻子褐巾布衣素棺殯殮，以還鄉里。」

167 同上，卷四十七，頁1593：「右軍臨歿，遺言薄葬」。

168 同上，卷三十一，頁1106：「年八十六卒，遺令薄斂，瓦棺以葬。」

169 同上，卷六十上，頁1972：「延熹九年卒於家，遺令薄葬。」

170 同上，卷三十一，頁1111。「遺言薄斂，不受贈遺。」

171 同上，卷三十五，頁1211。

172 同上，卷六十上，頁1972。

173 馬融的人格與思想是否真實的反映在《後漢書》記載之中？歷來論者均大體接受范曄的說法而批評他奢侈貪生。近人王泳曾力圖爲其翻案，唯其推論過程過於簡單，不足以推翻前人的批評，見〈馬融辨〉，《大陸雜誌》36,3:21-25。賀昌群則專從馬氏之老莊思想來說明他的作爲，見《魏晉清談思想初論》(1947)，頁16。至於馬融的外戚與士大夫雙重身份對他的思想所可能產生的影響，參見余英時，〈漢晉之際士之新自覺與新思潮〉，《中國知識階層史論（古代篇）》，頁208-210。

174 《後漢書》，卷三十五，頁1210。

思想的特點，諸如重知識不重倫理道德、命定論、自然的宇宙觀等，¹⁷⁵是形成他的薄葬論的主要思想背景。他在《論衡》〈薄葬篇〉中以駁斥儒墨兩家對薄葬的看法為討論的起點。他認為儒家的問題在於：雖然不承認神鬼的存在，但又主張要祭祀，這是自相矛盾的。因為儒家認為：「夫言死無知，則臣子倍其君父，故曰喪祭禮廢，則臣子恩泊，臣子恩泊，則倍死亡先，倍死亡先，則不孝獄多。聖人懼開不孝之源，故不明死無知之實」。¹⁷⁶儒家鼓勵人們對葬禮採取比較重視的態度，著眼點在於葬禮的社會義意。但是葬禮背後那種深刻的體認並不能為一般人所瞭解，反而是儀節本身產生了鼓勵厚葬的效果，而喪失了儒家喪祭之禮的原義。墨家的問題也在於有自相矛盾的論點，墨子既主張薄葬，又主張明鬼，在王充看來是不通的：

墨家之議，自違其術，其薄葬而又右鬼，則夫死者審有知。如有知而薄葬之，是怒死人也，情欲厚而惡薄，以薄受死者之責，雖右鬼其何益哉？如以鬼非死人，則其信杜伯非也。如以鬼是死人，則其薄葬非也。術用乖錯，首尾相違，故以為非。¹⁷⁷

王充自己的看法是，人死之後，回歸自然，不能成鬼，世間之有關鬼神之說法均為人的錯誤與幻覺所造成，所謂「人之所以生者，精氣也，死而精氣滅，滅而形體朽，朽而成灰土，何用為鬼？」¹⁷⁸，人死既無知，又不能成鬼，所以厚葬是對死者無益，對生者有害的事：「論死不悉，則奢禮不絕，不絕則喪物索用，用索物喪，民貧耗之至，危亡之道也。」¹⁷⁹由此可以看出，王充的薄葬論雖是建立在道家一派的自然主義的宇宙和生命觀上，¹⁸⁰但是他也會從經濟面上考慮厚葬的弊端，則又不完全反對墨家的主張。究其理論的根本，他並不真的反對墨家與儒家的原則，而只是不認為儒墨兩家的理論能夠自圓其說而已。他主張薄葬，目的也不僅為了與儒墨爭辯，而是為了要糾正世人輕信鬼神禍福的態度，這是與他在《論衡》其他篇章中破除迷信，力求實證的

175 參考徐復觀：《兩漢思想史》卷二，〈王充論考〉，頁563—640；馮友蘭，《中國哲學史新編》第三冊，頁238ff.；J. Needham, *Science and Civilization in China*, vol. II, (Cambridge: Cambridge U. Press, 1956), pp.368ff..

176 《論衡》，〈薄葬篇〉，頁226，（世界書局）。

177 同上。

178 《論衡》，〈論死篇〉，頁202；又參見〈死僞〉、〈訂鬼〉等篇。

179 《論衡》，〈薄葬篇〉，頁226。

180 至於王充的天道觀到底與先秦道家有何差別，參見徐復觀，前引書，頁610—622。

精神是一致的。¹⁸¹至於他的推證是否合理，是否真能堅守實證的路線，則往往要受到他個人知識、環境、和遭遇的影響，是一個學術史上的問題，此處暫不深論。¹⁸²

第五節 結 論

以上大略討論了漢代薄葬論的要旨。事實上，我們也很難找到主張厚葬的言論，然而社會上厚葬的風氣並不因為少數反對的言論而稍息。在薄葬論者的言論中我們也不易見到如趙咨和王充那樣對厚葬的思想、心理或社會背景等方面作深入檢討的例子，這或許是由於這些言論多為死前遺言之故。

由這些文獻看來，薄葬論者所主張的薄葬方式各有不同，主張無棺的有楊王孫、張奐、趙岐、盧植等，不反對有棺的為趙咨、范冉等，其餘均不知其是否主張有棺。而即使是主張無棺者中間，還有楊王孫的裸葬，趙岐的白衣，張奐的幅巾，盧植的單帛等差別，可見「薄葬」之本身並無任何絕對標準可言，重要的是在於提出一種相對於當時一般流行的厚葬習俗的觀念。這些薄葬論的共同基本前提應該都是「人死無知」，並且否認死後世界的存在。這和由兩漢時代葬俗中所透露出那種對死後世界和鬼神的信仰正形成強烈的對比，也和東漢中晚期興起的道教對葬禮的態度有所不同。¹⁸³而分析其薄葬之理論，可以瞭解到，主張薄葬論者的根本立場大致有從社會經濟之角度出發以及從道家宇宙人生觀出發兩大類。不過，值得注意的是，這兩種立場並不一定是相互排斥的，而有時薄葬者的用意主要是在藉此種偏激的行為以警世抗俗，因而即使其言辭有道家灑脫之氣，其薄葬之主張與事實本身卻是一種具有「社會教育」意義的積極勸世的儒家胸懷。這一點，可以更進一步從這些薄葬論者的出身、教育背

181 參見〈論死〉、〈死僞〉、〈紀妖〉、〈訂鬼〉、〈四諱〉、〈譏日〉、〈調時〉、〈卜筮〉、〈辨祟〉、〈詰術〉、〈解除〉、〈祀義〉等篇。

182 參見徐復觀，前引書。前人討論王充之薄葬論的專文，有大久保隆郎，〈王充の薄葬論について〉《人文論究》26, (1966); 佐藤匡玄，〈王充の薄葬論について〉《愛知學院大學文學部紀要》1, (1972)，均未及見。

183 見注104，又A. Seidel, "Traces of Han Religion in Funeral Texts Found in Tombs" in 秋月觀暎編，《道教と宗教文化》，（東京：平河出版社，1987），p. 21-57。至於漢代的鬼神觀念，可以參見林巳奈夫，〈漢代鬼神の世界〉，《東方學報》（京都），46本，1974，頁223-306。道教對葬禮的態度，以《太平經》中〈事死不得過生法〉為代表，是從陰陽鬼神的觀念立論，認為人生為陽，死為陰，故事死不得過生。同時，又以為送終愈為奢華，人心愈不為死者，所謂「流就浮華，以厭生人」，以致於鬼神愈為猖獗。這些觀念都是與知識分子的薄葬主張不相同的。見王明，《太平經合校》（台北：鼎文書局重印，1979），頁48-53。

景和生平事蹟方面來看。以下為這些薄葬論者的身份背景之簡表。

人 名	年 代	卒 年	教 育 背 景	事 蹟、官 職
楊 王 孫	武帝	100 BC	學黃老之術	家業千金
祭 遵	光武	AD 33	經學	列侯
樊 宏	光武	51	農商	封侯
鄭 弘	章帝	87		孝廉、縣令、太守、 尚書令、大司農、太尉
張 霸	和帝	100	經學	太守、侍中
張 輔	和帝	104	經學	太守、太僕、太尉
王 充	和帝	104	博學	郡功曹、從事
何 熙	和帝	110		謁者、司隸校尉、 大司農
王 堂	順帝	c 140		茂才、太守、有治聲
梁 商	順帝	141		外戚、大將軍
崔 瑗	順帝	143	天官、歷數 京房易傳	茂才、縣令、濟北相
馬 融	桓 帝	166	經學、諸子	太守
趙 咨	靈 帝	c 180	經學	孝廉、博士、太守、 在官清簡
張 奐	靈 帝	181	歐陽尚書、	賢良、屬國都尉、 使匈奴中郎將、大司農、太常
范 冉	靈 帝	185	經學	性狷急，不就官
羊 續	靈 帝	189		太守、太常
盧 植	獻 帝	192	經學	博士、太守、侍中、 尚書、中郎將
鄭 玄	獻 帝	200	經學	茂才、不仕
趙 岐	獻 帝	201	經學	太常

就年代上來看，大多數薄葬論者均為東漢中晚期人，其中是否有特別的原因？是否由於此時的社會風氣日壞，以致於知識分子也表現出比較強烈的批判態度？¹⁸⁴或者只是有較多的材料可供史家利用？或兩者均是？無論如何，僅以這些薄葬言論或行為能夠被記載下來的事實本身而言，也可以看出當時的知識界中有一股欣賞這種反潮流言行的力量存在著。

至於這些人物的背景，由表中可以看出，大部分的人都多少具有某種程度的經學背景。其中有些甚至為極有成就的儒家學者。至於那些沒有明顯經學背景的人，如鄭弘、樊宏、何熙、王堂等人，也都是在行事方面有一定成就者。因此我們可以推測，儘管他們之中一些人的薄葬言論流露出某些道家思想的特質，他們的思想背景和生平行事卻顯示出，這些人本質上並不是出世或避世的道家之徒。因而他們的薄葬主張可能僅僅反映出平時沒有機會表現的達觀思想。

從另一角度來看，這些言論中有的也可能是抗世疾俗的宣言。對照著東漢中晚期天災人禍流行，政府屢屢下令收埋無主的枯骨，而富豪之家厚葬之風不減的情形來看，知識分子這種心情是不難理解的。值得注意的是，雖然他們多有儒學的背景，不少人卻引用道家的觀念來支持其薄葬的理論，反而似乎不覺得一些儒家的主張，如「喪，與其易也，寧戚。」也可以很容易被引申為薄葬的理論基礎。這是否是由於儒家學說在當時多少成為厚葬風氣的支持者（儘管此時所謂的儒家思想與先秦儒家有著相當的距離），以致於他們不願意再援引儒家學說，以免造成誤解？此外，論者常以為儒家思想在東漢晚期由於社會的動盪不安而趨於衰弱，以致於各種其他思想活躍，¹⁸⁵這一現象是否可用來解釋薄葬論的思想背景？這是一個最好能個案討論的問題，因為薄葬的主張與個人主觀情緒有相當關係。至少就我們所看見的這些例子來看，不少主張薄葬者本人是積極有成的儒者，可見，若以為薄葬思想有根源於道家思想的部分，則此道家的人生觀，至少就這些人而言，並不是在他們的儒家思想衰微的情況之下而起的。這種情況，可以修正上面所謂儒家思想衰微的論點，更可以顯現一時代和其中的個人思想的多面性。同時，這些薄葬論者能夠如此力挽潮流，也顯示出，一直到東漢

184 參見 Chi-yun Chen, *Hsun Yueh* (A.D. 148-209), (Cambridge: Cambridge U. Press, 1975), pp.10-39.

185 如湯一介，《郭象與魏晉玄學》，（台北：谷風出版社，1987），頁6-9。

晚期，至少仍有些知識分子，即使是明習經學，他們的思想並沒有元化。若從漢代思想史的發展來看，這些薄葬論者所呈現出的面貌或許可以說明，由先秦時代所流傳下來的各派學說，到了東漢中晚期，已經在一些知識分子的思想中融合為一體。這些知識分子在與社會國家的交往中表現出積極的儒家精神，但在私人追求心靈的平靜時則是道家的信徒。¹⁸⁶ 魏晉時代玄學的興起，其思想上的背景至少有一部分是源於東漢末年的這種情況。¹⁸⁷

186 參見E. Balazs, *Chinese Civilization and Bureaucracy*, (New Haven: Yale U. Press, 1964), pp. 187-225; Chi-yun Ch'en, "Confucian, Legalist and Taoist thought in Later Han", in *Cambridge History of China*, vol. I, (Cambridge: Cambridge U. Press, 1986), pp. 767-807.

187 實際上已有學者提出魏晉時代的玄學乃是淵源於漢代的儒學的說法，參見湯用彤，〈魏晉思想的發展〉，《魏晉玄學論稿》，（台北：廬山出版社，1972），頁131ff。湯氏論魏晉有舊學、新學。舊學為承襲漢人舊說，新學即玄學，以老莊虛無之論為基礎。然新學又可分為激烈與溫和二派，前者積極反對儒家傳統，後者則主調和儒道。又見Jack L. Dull, 〈新道教における儒教的諸要素〉收入酒井忠夫編，《道教の總和的研究》，（1977），頁7-56。余英時先生（前引文）則從漢晉之際士的自覺來解釋由儒學到玄學的轉變，是源於一種對抽象原則的追求，此追求在漢末時表現為儒學簡化運動，在魏晉時則表現為玄學之發展，因而魏晉玄學的興起非單純對儒學之反動所能解釋。此說與本文之觀察亦可相印證。有關魏晉時代的薄葬思想，參見魏鳴，〈魏晉薄葬考論〉，《南京大學學報》，1986:4, 頁133-143。魏鳴認為魏晉時代主張薄葬的知識分子大多為「儒家」，而具有道家傾向的知識分子雖亦有可能贊同薄葬，但他們對當時社會並沒有太大影響。魏鳴的說法可以部分印證本文關於漢代薄葬論者背景的論點，不過他所說的「儒家」是否都沒有受到道家的影響，則是個疑問。