BIBLID 0254-4466(2001)19:2 pp. 83-112
漢學研究第 19 卷第 2 期（民國 90 年 12 月）

先秦儒家的喪葬觀**

林　素　英*

摘　要

自有生民以來，即相伴地有死亡的問題；由於有死亡，於是有喪葬之需要；由於喪葬之儀式不足以安撫人死而歸於虛無的憂懼，於是繼而有喪禮的延長，以祭祀禮儀安頓人心。先秦儒家以其積極用世的態度，實現其對世人的現世關懷，於是投入關係人生最密切的喪葬工作，從實際輔助典禮的過程，辛勤地將儒家對於人文教化的用心與理想，點點滴滴地澆灌入人們的心靈，庶幾乎能由於情性的安頓，相對地提昇理性發展的空間，企圖通過禮儀的教化，而逐漸開展人文的光輝。由於有關先秦時期喪葬禮儀觀念最重要、最可靠的資料，當屬《儀禮》、《禮記》兩部典籍，因此本文萃取其中之精華，並輔以相關的考古發現，就其喪葬禮儀之規劃，說明制禮者事死如生的妥貼安排，更透過喪服制度的細密措施，陳述聖賢對於人文教化的精心設計。繼此之後，更透過墨子與莊子的不同論點，整合出儒家的喪葬觀念，乃是最能順應人類情性需要而傳諸久遠的合理構想。

關鍵詞：先秦、儒家、喪葬、禮記、儀禮

一、前言：先秦的喪葬觀念源自原始社會的埋葬習俗

從《孟子》「蓋上世嘗有不葬其親者，其親死，則舉而委之於壑。他日

---

* 作者係國立花蓮師範學院語文教育學系教授。

** 本文係以筆者《古代生命禮儀中的生死觀》（臺北：文津出版社，1997）與《喪服制度的文化意義》（臺北：文津出版社，2000）為基礎，重新整合先秦儒家對於喪葬祭祀的系統思想，並加以推衍鋪陳改寫而成。

過之，狐狸食之，蠅蚋姑嘬之，其顙有泚，睨而不視。夫泚也，非為人泚；中心達於面目，蓋歸反虆梩而掩之。掩之誠是也；則孝子仁人之掩其親，亦必有道矣。」[1] 與〈繫辭〉「古之葬者，厚衣之以薪，葬之中野，不封不樹，喪期無數，後世聖人易之以棺槨。」[2] 的文獻記載，可知上古時代的埋葬習俗，不但經過隨地棄置、任憑物化的時期，而且在人子親眼目睹狐狸分食親人屍身、蠅蚋爭食屍肉時，由內心自然湧現不安與不忍之情，於是歸而有掩埋親人屍體的行為。然而剛開始進行掩埋死者之時，也僅止於以厚厚的樹木枝葉掩蔽屍身，因此難免有野獸刨掘屍體而啃噬之虞，所以還有賴孝子仁人共同持弓驅趕野獸以保護屍身，此即《說文》所謂：「弔，問終也，從人弓。古之葬者，厚衣之以薪，故人持弓會歐禽也。」[3] 此時既沒有築土為墳，更沒有樹立標誌的習慣，日子一久，即很難記憶；待後世聖人興起，則懂得以棺槨的妥當裝備以珍藏親人的屍體，而逐漸建立起成套的埋葬制度。

配合文獻的記載，還可從考古資料獲得相互的驗證。根據考古，山頂洞人似乎已經有埋葬親屬的習慣，並且還在屍體身旁放置石器以及裝飾用品。[4] 另外，根據蒲慕州先生整理相關的墓葬資料，發現在一些較早於仰韶文化的遺址中，不但有不少的墓葬，而且其間大多為豎穴墓葬，也有兒童的甕棺葬，同時還有公共墓地的遺跡，可見當時應該已發展出一套較固定的埋葬制度。而仰韶時期的墓葬中，則出現多人二次合葬的現象，且陪葬品中，大多數為生活及生產用具，少數為裝飾物，同時還出現一些非實用的「明器」，並且開始出現放置陪葬品的二層臺。至於大汶口文化時期，所出現的木槨，已具有殷商時代木槨之雛型，同時該地十號墓墓穴規模龐大，陪葬品豐富，可與殷商以下中型墓相比擬。而黃河中游的龍山文化，墓葬形制大抵與仰韶文化相當，只是村落附近很少發現墓地；山東龍山文化時期的墓葬，則含有木質葬具的比例大量提高，並且陪葬品以黑灰陶為主。至於與山東龍山文化同

1 《孟子・滕文公上》，見於漢・趙岐注，宋・孫奭疏，《孟子正義》，收入《十三經注疏》（臺北：藝文印書館，1985），頁 102。

2 《周易》〈繫辭下〉，見於魏・王弼、韓康伯注，唐・孔穎達等正義，《周易正義》，收入《十三經注疏》（臺北：藝文印書館，1985），頁 168。

3 漢・許慎，《說文》，見於清・段玉裁，《說文解字注》（臺北：蘭臺書局，1972），頁 387。

4 其詳參見中國社會科學院考古研究所編，《新中國的考古發現和研究》（北京：文物出版社，1984），頁 30-36。

期或稍早的馬家窯與齊家文化，已有土洞墓出現，同時還有木棺與石棺，齊家文化時期還有「殉葬墓」出現，而陪葬品除卻玉、石、陶、骨器以及家畜以外，另有卜骨以及銅器。蒲先生更從新石器時期中原與各地區墓葬情形的異同之處（均有豎穴土坑、甕棺葬、二次葬、合葬；無屈肢蹲葬、無墓坑葬等），得出當時中國境內各文化圈之相互影響及交融已經相當明顯的結論。[5]

從上述史前時期的墓葬資料，除卻可以發現各文化圈對於處理人類的善後大事，有明顯的交互影響與合融以外，還可看見各前後時期的墓葬情形，也都有因襲與發展的遺跡；此從所發掘的殷虛墓葬、周代墓葬與史前時代墓葬雷同的現象，可以得到妥切的說明。[6]信史時期雖然始自殷商，不過現存的殷商文獻當中，仍然缺乏對於喪葬禮儀的直接紀錄，而不得不以《儀禮》的記載為最早的資料，因此本文論述先秦儒家的喪葬觀念，採取《儀禮》中對於喪葬禮儀的紀錄以及《禮記》的相關記載為主（祭禮僅採取與喪葬有直接關係的祭祖禮而不及其他），若有相關的考古資料，則一併說明；就喪葬禮儀的規劃，說明其事死如生的體貼安排，更透過喪服制度的實施，而陳述制禮者對於人文教化的理想。繼此之後，則透過墨子與莊子的相對論點，整合出儒家的喪葬觀念乃是順應人類情性需要而有的周密構想。

二、先秦儒家的喪葬觀

由於禮儀乃是儒者平日修習的主要內容，因此「相禮」與「贊禮」的工作，就是儒者經常從事的行業，從協助禮儀順利進行的具體活動中，引導世人進入一個有禮重義的人文世界。曾子（505-436 B.C.）曾經說：「慎終追遠，民德歸厚矣！」[7]所謂「慎終」，就是為死者體貼入懷地準備喪葬禮儀；「追遠」，就是在喪葬禮之後定期舉行祭祀禮；其最終目的不外乎是要使民德歸於純樸敦厚。而協助複雜的喪葬禮的如禮進行，就是儒者所參贊輔相的重要項目，且從禮儀的妥貼設計，可以發現其背後支持的關懷與理念。以下即

5 其詳參見蒲慕州，《墓葬與生死——中國古代宗教之省思》（臺北：聯經出版社，1993），頁29-39。

6 同上註，頁40-54。

7 《論語》〈學而〉，見於魏．何晏注，宋．邢昺疏，《論語注疏》，收入《十三經注疏》（臺北：藝文印書館，1985），頁7。

分別敘述之：

（一）以事死如生的方式進行喪葬儀式

一般人面對親人的逝世，霎時之間，實在很難接受與適應親人死亡的事實，因此死者的身體經常是喪親者表達自己對死者的關懷與真情流露的對象，並藉此以紓解與緩和喪親者內心的悲痛與哀傷。基於喪親者的情感需求，於是生者對於死者的喪葬禮儀，就透過「事死如生」的方式一步步地展開。

1. 喪葬禮

當患者病情嚴重時，子女必須為患者「徹褻衣，加新衣」，保持臨死前的尊嚴。至於彌留之際，則一方面「行禱于五祀」，祈禱患者能獲得不死，一方面「屬纊以俟絕氣」，必待最後氣絕才可宣布生命告終，[8]表現對於生命的絕對尊重與愛惜。

一旦親死，孝子悲哀志懣、惻怛痛疾，或匍匐而哭、或辟踊而泣，思欲使死者猶能復生，這些都是最自然而直接的反應。因此首先進行招魂的復禮，由擔任招魂的復者，鄭重其事地攜帶代表士最尊貴的爵弁服，從象徵生機的東榮攀爬至最高的屋脊中央，面向北方揮舞死者的衣裳以呼喚死者的神魂歸來，並且將此招魂後的魂衣覆蓋於屍體之上，企求魂魄仍能合而為一使復歸於生。[9]這種各盡心意力求死者死而復生的舉動，正是建立在人死則魂魄分離的信仰上，因此藉由招魂的復禮，企求死者的神魂有所依歸，庶幾乎仍有復生之希望，倘若無法如願，則退而求其次，還可使緊接而來所有為死者設計「如生」的活動與儀式，由於有神魂的歸來而顯得有意義可尋，也使生者與死者可以因而保持一定的聯繫，更使喪親者的心理能稍稍獲得安頓，而這正是所謂「盡愛之道也，有禱祠之心焉。」[10]的具體表現，同時也必待所

---

8 其詳參見《儀禮》〈既夕禮・記〉，見於漢・鄭玄注，唐・賈公彥疏，《儀禮注疏》，收入《十三經注疏》（臺北：藝文印書館，1985），頁473-474。《禮記》〈喪大記〉，見於漢・鄭玄注，唐・孔穎達等正義，《禮記正義》，收入《十三經注疏》（臺北：藝文印書館，1985），頁761。

9 其詳參見《儀禮》〈士喪禮〉，頁408，根據鄭注，擔任復禮者，天子則為夏采祭僕之屬，諸侯則為小臣為之。

10 《禮記》〈檀弓下〉，頁168。

有復生之望全然不可能之後，方可進行入殮之工作。

入殮之前，首先必須為死者沐浴淨身，沐浴所用之潘水，雖然有「君沐粱，大夫沐稷，士沐稻」[11] 的分別，不過都要求十分潔淨，因此必須於西牆下另行築垼燒煮之，以免水質污垢不潔。[12] 沐浴淨身之後，則進行飯含之禮。飯含之內容，《周禮》有「大喪，共飯玉、含玉」[13] 之記載；〈士喪禮〉更有「主人左扱米，實于右，三，實一貝。左、中亦如之。又實米唯盈。」[14] 之儀節敘述；《禮記》則載「天子飯九貝，諸侯七，大夫五，士三。」[15] 於是孔穎達更依據〈士喪禮〉與〈雜記〉、〈喪大記〉的紀錄，在「飯用米貝」下，以差率推論，提出天子當飯黍含玉（璧形）、諸侯飯粱含玉（璧形）、卿大夫飯稷含珠、天子之士飯粱（諸侯之士飯稻）含貝的說法，[16] 此即《禮記》所概括的「飯用米貝，弗忍虛也。不以食道，用美焉爾。」[17] 之扼要紀錄；而《荀子》對此，則有「始卒，沐鬠體飯唅，象生執也。不沐則濡櫛三律而止，不浴則濡巾三式而止」[18] 之記載。為死者進行飯含之禮的心理基礎，即奠基在生者關懷死者之情，因此不忍死者虛口而終，於是以米貝之物充實其口，且以黍稻等富有生機之資糧，略盡生者對死者的飽食之愛，而金鶚（？-1819）「蓋弗忍虛，則無致死之不仁；不以食道，則無致生之不知也」[19] 之說，正好妥切闡明制禮者為死者設計飯含之禮的人情關懷；同時，在人情關懷之外，更藉由所飯含實物內容之差異與數量之多寡，促進社會秩序之建立。

配合目前出土的考古資料，顯示殷商時期所「含」之物，由於以「貝」為通行貨幣，因此所「含」多以「貝」為主；[20] 至於周代以後，則因為泉布

11 同註 9，頁 415。另外，同註 10，〈喪大記〉，頁 770，則作「士沐粱」之紀錄。

12 同註 9，其詳參見頁 412。

13 《周禮》〈春官・典瑞〉，見於漢・鄭玄注，唐・賈公彥疏，《周禮注疏》，收入《十三經注疏》（臺北：藝文印書館，1985），頁 316。

14 同註 9，頁 421。

15 同註 10，〈雜記下〉，頁 749。

16 同註 10，〈檀弓下〉，其詳參見頁 168 之孔疏。

17 同註 10，〈檀弓下〉，頁 168。

18 《荀子・禮論》，見於清・王先謙，《荀子集解》（臺北：藝文印書館，1988），頁 610。

19 清・金鶚，《求古錄禮說》卷 11，見於《續皇清經解三禮類彙編（一）》（臺北：藝文印書館，1986），頁 144。

20 其詳參見馬得志，〈安陽大司空村發掘報告〉，見於《考古學報》，1955：9，指出殷代墓死者口中常含有一枚或二枚貝。

與銅錢流通，於是多有改含銅錢的；[21] 不過，無論是商或周代，都發現有以玉為「含」的。以玉為「含」的質料，當淵源於「玉」在國人的信仰中，不但是山川的精英，而且還具有避邪去凶的神秘功能，所以很自然成為宗教活動或祭祀禮儀上的特殊祭品，同時還因為「玉」本身所具有的溫潤特質，以致長久以來都被認為隱含君子之德而廣受崇拜。[22] 商周墓葬出土的「玉含」雖然造型並不一致，但是以蟬或蠶為形狀的現象已經隱然可見，並且時至漢代後期，還有以蟬形玉含為主的趨向。王大智即認為古人這種雕琢玉蟬以為含禮的現象，極可能因為蟬在國人的心目中曾出現幻化與高潔的象徵意義，而且還與漢以後琢磨技術大為進步有關，[23] 於是同樣具有蠶蛻再生然而造型簡略的玉蠶，逐漸被造型複雜、體態優美的玉蟬所取代。同時，從司馬遷（145-？ B.C.）以「蟬蛻於濁穢，以浮游塵埃之外，不獲世之滋垢，皭然泥而不滓者也。」[24] 極力讚賞屈原（343-290 B.C.）志潔行廉，正好可與此出土資料相互對照說明「蟬」再生幻化的意象，在當時人的心目中已相當穩定。

飯含之後，襲冒之前，商祝再依循由上而下的順序，為死者分設掩、瑱、幎目，然後更為之納屨。整飾一番之後，乃遷屍於襲上而衣之，以褖衣在裡而親明衣，其次則為皮弁服，而以爵弁服在外。緊接在後，則韎韐緇帶，僅以練帶緇辟取代韍玉革帶，同時束衣的大帶也改變為黑繒帶朱綠飾，並且仍然插笏於大帶之右旁以利取用，[25] 彷彿生前之打扮。繼貼身裝扮之

---

21 其詳參見顧仁毅，〈從《儀禮》到《文公家禮》談喪禮中的「飯」與「含」〉，見於《國民教育》，1991：4，頁12-18。

22 同註10，〈聘義〉，頁1031：夫昔者君子比德於玉焉：溫潤而澤，仁也；縝密以栗，知也；廉而不劌，義也；垂之如隊，禮也；叩之，其聲清越以長，其終詘然，樂也；瑕不揜瑜，瑜不揜瑕，忠也；孚尹旁達，信也；氣如白虹，天也；精神見于山川，地也；圭璋特達，德也；天下莫不貴者，道也。《說文》，頁10：玉為石之美，有仁、義、知、勇、潔五德。《管子》〈水地〉，收入《二十二子》（臺北：先知出版社，1976），頁541-542：玉有九德：仁、知、義、行、潔、勇、精、容、辭。《說苑》〈雜言〉，收入《四部叢刊正編》（臺北：商務印書館，1979），卷17，頁179：玉有六美：栗理聲近，徐而聞遠，折而不撓，闕而不荏，廉而不劌，有瑕必示。

23 其詳參見王大智，〈唅蟬與貂蟬〉，《故宮文物》，1984：7，頁52-57。

24 漢・司馬遷，《史記》〈屈原賈生列傳〉，見於日・瀧川龜太郎，《史記會注考證》（臺北：洪氏出版社，1977），頁1010。

25 同註9，頁421-422：商祝掩、瑱，設幎目，乃屨，綦結于跗。乃襲，三稱，明衣不在筭。設韐帶搢笏，設決，麗于掔，自飯持之。設握，乃連掔。

後，則為設冒之節目，藉由上下兩布袋緊緊套住屍體，以掩飾屍體僵硬變惡之形，使生者能壓抑住對屍體變形的恐懼與厭惡，而盡情地流露出對死者的悲傷之情；此即〈雜記〉所載「冒者何也？所以揜形也。自襲以至小斂，不設冒則形，是以襲而后設冒也。」[26] 之體貼設想，而《荀子》對此更明確指出生者的心理感受，說明「死之為道也，不飾則惡；惡則不哀。」於是治禮者採取「變而飾，所以滅惡也」的方式，[27] 透過遮掩逐漸變形的屍體，降低生者對屍體本能產生的畏懼感，而相對地增加看不見親人的難捨之情。

襲衣設冒之後，則進行小斂與大斂之禮。小斂在戶，用衣十九稱，效法天地之終數。由於人生於天地之間，與天地合併而為三才，為天地間之最貴者，如今棄天地之生養，卒回歸於塵土之中，致使象徵陽魂陰魄自然和合的生命，終因魂魄之各反歸於天地，而終止其自然生命，因此世人無論尊卑貴賤，小斂之衣均為十九稱而無例外。小斂之後，則大斂於阼階。小斂象徵生命之自然回歸，因而用衣之數人人平等；大斂則象徵社會生命之差異，因而隨社會階級之不同而有區別；於是有士三十稱、大夫五十稱、君百稱之差等，[28] 就個人服務社會辛勞程度的不同，而給予最後的回饋。為親人斂屍的工作，大約在死後三日舉行，[29] 而經過小斂與大斂儀式對屍體的層層包裹，已可妥善地收藏親人的遺體，然後再繼續安排停殯的事宜與準備相關的陪葬物品。

由於中國人講求「入土為安」，因此安葬時所需的陪葬品更要細心準備，務必使「凡附於棺者，必誠必信，勿之有悔焉耳。」[30] 以盡人子孝親之意。更由於下葬入壙，乃是人體在這個世上從有形而歸向無形的最後分界，因而安葬典禮所需要的相關事宜，都必須事先一一安排妥當，平時分散在各地的

---

26 同註 10，〈雜記下〉，頁 739。

27 同註 18，頁 605。

28 同註 9，其詳參見頁 423-434 之相關記載。另外，同註 10，〈喪大記〉，頁 778 記載：大夫五十稱、士三十稱。〈雜記上〉，頁 726，鄭玄則於「公襲」之下，注云：「士襲三稱，子羔襲五稱，今公襲九稱，則尊卑襲數不同矣。諸侯七稱，天子十二稱與？」孔疏以無正文，故云「與」以疑之。

29 同註 10，〈問喪〉，頁 947：三日而后斂者，以俟其生也。三日而不生，亦不生矣，孝子之心亦益衰矣。家室之計，衣服之具，亦可以成矣；親戚之遠者，亦可以至矣。是故聖人為之斷決，以三日為之禮制也。

30 同註 10，〈檀弓上〉，頁 112。

親朋好友，也需要一段時間趕來送葬，因而在大斂入棺到下葬入壙之間，勢必要有一段停殯的時間，一來用以緩衝喪親者即將面臨與死去親人最後訣別的心情，二來則由於在這段時間內，「遠者可以至矣，百求可以得矣，百事可以成矣。」而終於可以達到「其忠至矣，其節大矣，其文備矣。」的地步，[31] 庶幾乎可以生死兩安無牽掛。

由於個人所處的社會地位不同，因而個人死亡所造成震撼的範圍也相對有異，此即《荀子》所謂：「天子之喪動四海，屬諸侯；諸侯之喪動通國，屬大夫；大夫之喪動一國，屬修士；修士之喪動一鄉，屬朋友；庶人之喪合族黨，動周里。」為使對於死者具有哀情的親朋故舊，皆能從容前來致哀盡意，因此自天子以至於士與庶人，分別有三到七月不等的停殯期。[32] 經由長短不等的殯期，讓社會各階層的人得以盡情盡理地表達對死者的哀思與仰慕之情，更藉由殯處的不同裝飾，[33] 表達不同的象徵意義，而呈現層級有序的社會意義，並以龍所擁有上騰於天、下潛於淵的神妙能力與旺盛生命力，作為天子指引世人奮進時的動力指標。

停殯期滿，則為出殯下葬之禮。下葬前先於祖考廟辭行，表達死者往常出門前必定面告父母之意，也顯示出遠門時徘徊流連、不忍遽去的哀傷之情，此即〈檀弓〉所謂「喪之朝也，順死者之孝心也，其哀離其室也，故至於祖考之廟而后行。」[34] 朝廟之後，然後行大遣奠，陳列五鼎於門外，表示喪禮特別隆重而攝盛加等之意。[35] 撤奠之後，則以二苞包裹羊、豕之肉以為

31 同註 18，頁 604。

32 同註 10，〈王制〉，頁 239：天子七日而殯，七月而葬。諸侯五日而殯，五月而葬。大夫、士、庶人三日而殯，三月而葬。至於〈禮器〉與〈雜記下〉所載不同者，則是庶人不包括在內，周何先生針對此不同記載，於《古禮今談》（臺北：萬卷樓圖書有限公司，1992），頁 159 認為：庶人容或家用不足，無法要求其備禮，此即「禮不下庶人」之意，而殯期有七月、五月、三月之等，應該都是就上限而言。由於古代必須大夫以上始可以用冰，因此士以及庶人的殯期可能最多不超過一個月，甚至還可能隨時安葬。

33 同註 10，〈檀弓上〉，頁 153：天子之殯也，菆塗龍輴以槨，加斧于槨上，畢塗屋，天子之禮也。〈喪大記〉，頁 786：君殯用輴，攢至於上，畢塗屋。大夫殯以幬，攢置于西序，塗不暨于棺。士殯見衽，塗上帷之。

34 同註 10，〈檀弓下〉，頁 172。

35 同註 9，〈既夕禮〉，頁 463：陳鼎五于門外。鄭注：羊、豕、魚、腊、鮮獸各一鼎也。士禮特牲三鼎，盛葬，奠加一等，用少牢也。

入壙之用。這種既遣而包其餘的禮節，猶如宴請賓客時，而「卷三牲之俎歸於賓館」以厚待賓客。對待原為一家之主的父母，卻須以賓客之禮相待，雖是人子的體貼，終不免胸中有難忍的哀悽之情。[36] 即將起殯之前，另有讀賵讀書釋筭之儀節，向死者一一報告賓客們所贈之禮，使死者瞭然有知。讀賵讀書之外，還需讀遣，「遣」之內容則為主人為死者依禮而備之物品，此時此刻告知死者，旨在「成其得禮之正以終」，[37] 以達到「死，葬之以禮」的要求。同時，為求親人於死後世界能生活安穩，而妥為準備的陪葬品，計有：苞二。筲三，黍、稷、麥。罋三，醯、醢、屑，冪用疏布。甒二，醴、酒，冪用功布。用器，弓、矢、耒耜、兩敦、兩杅、槃、匜，匜實于槃中，南流。無祭器。有燕樂器可也。役器，甲、冑、干、笮。燕器，杖、笠、翣。[38] 以這些日常所需器物以為陪葬，使親人能於食器之外，仍擁有兵器、農耕用具與宴飲琴瑟樂器等用品以利生活，生者為死者的體貼設想已昭昭若揭，雖然多為明器，不過仍然希望親人能以神而明之的能力善加運用之。

讀賵讀遣之後，靈柩隨即推移上車。棺柩之上早已安置好橫三豎二的五根大木棍，分別用粗繩綁緊，並且把繩尾留長，以便下葬時眾人執紼之用，此即「若從柩及壙皆執紼」、[39]「助葬必執紼」[40] 之意。另外，再用大繩將棺柩固定於輁車之上，也留下長長的繩尾，供輁車行進時親友故舊能共同執引牽行，此即「弔於葬者必執引」[41] 之說。執引的人數，隨著個人社會地位的不同而各有定數，分別為天子千人、諸侯五百人、大夫三百人、士五十人，[42] 其餘的送葬者則隨行在後，從浩浩蕩蕩的送葬行列，足可體現人情的溫暖。輁車在眾人的牽引下進入墓地，緊接著，在全體含淚目送下，由執紼的人通

36 同註 10，〈雜記下〉，頁 740。
37 同註 9，〈既夕禮〉，頁 462-466。
38 同註 9，〈既夕禮〉，頁 454。
39 同註 10，〈檀弓下〉，頁 165。
40 同註 10，〈曲禮上〉，頁 55。
41 同註 10，〈檀弓下〉，頁 165。
42 同註 10，〈檀弓下〉，頁 165，「執引」下，孔疏引何東山之言。何氏之說，或許根據《周禮》與《禮記》之相關紀錄而來：《周禮》〈地官・大司徒〉，頁 162，載有「大喪，帥六鄉之眾庶，屬其六引而致其政令。」〈地官・遂人〉，頁 234，則載有「及葬，帥而屬六紼，及窆，陳役。」鄭注：用紼，旁六。執之者，天子其千人與。《禮記》〈雜記下〉，頁 749，載有「諸侯執紼五百人，……大夫之喪，執引者三百人。」

力合作，平平穩穩的將靈柩放入壙穴之中，由於「老者不以筋力為禮」，[43] 於是由青壯一輩的留在墓地，為死者打造生命最後的安息處。一抔抔堆入壙穴的塵土，代表生者一絲絲的關懷；一鏟鏟埋入墓坎的黃砂，象徵生者一分分的濃情；希望這個眾人合力營造的堅實住所，能讓每一個真實走過、認真活過的生命，在生命止息時，擁有一個比及物化而不必憂慮風雨侵襲、禽獸啃噬、螻蟻蛀食的安寧居所，這即是對生命的最終尊重，也是最高尊重。

2. 喪禮的延長

棺柩入壙之後，為使哀傷的主人不至於太過傷感、年紀稍大者不太過勞累，於是安排主人先行迎精而返以舉行虞祭，至於鄉人年五十者，亦跟隨返回喪家以為反哭之弔。[44] 由於葬禮的舉行採取日朝而葬的方式，靈柩入壙後，則為日中而虞的節目，此即「葬日虞，弗忍一日離也。是月也，以虞易奠。」[45] 亦即喪親者在經歷親人入壙由有形而轉入無形的劇烈變化，心理是很難適應、更難割捨的，為求確認親人的精魂已經安然返家，於是設祭於殯宮以安頓死者的精魂，同時也安頓生者的心靈。然而面對空蕩虛無的殯宮，一虞之祭不足以安頓死者的精魂，也不足以撫慰生者心中的悲痛，因此士以三虞為祭，希望經由三次的虞祭，一次又一次的確認死亡的事實，才能在三虞之後進行卒哭之祭。

始虞之祭在葬日當天舉行，代表喪親者一日也不忍或離死者的難捨之情，祭禮舉行時，「主人及兄弟如葬服，賓執事者如弔服，皆即位于門外，如朝夕臨位。婦人及內兄弟，服，即位于堂，亦如之。」[46] 哭喪哀悽之情形，彷彿棺柩尚未出殯之時。然而此時棺柩又畢竟已經不在殯宮，因而必須另立「尸」以代死者成為喪親者行禮致意的對象，此即〈檀弓〉所謂「虞而立尸，有几筵。」之意，而孔穎達即明白疏釋為「未葬，由生事之，故未有

43 同註10，〈曲禮上〉，頁38。

44 同註10，〈雜記下〉，頁741：鄉人五十者從反哭。〈問喪〉，頁947：其反哭也，皇皇然，若有求而弗得也，求而無所得之也。……亡矣，喪矣，不可復見已矣！故哭泣辟踊，盡哀而止矣。心悵焉、愴焉、惚焉、愾焉，心絕志悲而已矣。〈檀弓下〉，頁170：反哭之弔，哀之至也。反而亡焉，失之矣，於是為甚。

45 同註10，〈檀弓下〉，頁171。

46 同註9，〈士虞禮〉，頁494。

尸；既葬，親形已藏，故立尸以係孝子之心也。」[47] 因而當尸入門之時，丈夫、婦人皆有感於生死之似幻猶真，不由得再度哭踊喪痛不已；哭踊稍止，回歸現實，於是以所設之几筵獻祭祭尸，再盡人子孝親之意。由於葬事屬陰，因此葬用柔日，故知始虞亦用柔日，取其陰柔之意以行「祫事之祭」，希望能藉此祭禮先祫於先祖以安新死者之神魂。丁日始虞，則己日再虞，仍用柔日，號稱「虞事」，再次確認新死者之能安於先祖，也再度安撫生者之心靈。經過此二度確認之後，則喪事進行至此，亦該於理智上再作一區隔，於是在象徵動之意的剛日庚晨進行三虞之祭，且以「成事」為稱，代表葬事至此已告一段落，生者的哀傷之情亦應稍加學習如何收斂善藏。三虞之後，始正式製作「虞主」，使死者之神魂有所憑依，並於壬日舉行卒哭之祭，此即〈檀弓〉所謂「卒哭曰成事。是日也，以吉祭易喪祭，明日祔于祖父。」[48] 之說。卒哭之祭雖然仍舊屬於喪中之祭，不過與先前之喪奠而言則已趨於吉，且有先祔於祖父再返回殯宮的儀式，猶如既祫而各主仍反其廟一般，[49] 其目的無外乎在於使死者與先祖日漸熟悉。

士的職位低，三虞而後行卒哭之祭，大夫以上則禮數愈多，因此大夫五虞而諸侯七，[50] 然後再行卒哭之祭。

卒哭之祭以後，「掖而小祥」，亦即父母之喪，至十三月而行小祥練祭，號稱「薦此常事」。此之所謂「常事」，賈公彥以為「一期，天氣變易，孝子思之而祭，是其常事。」[51] 此又是〈喪服小記〉「期而祭，禮也；期而除喪，道也。」[52] 之說，故知小祥之祭乃是配合天氣週期變化而有的思親之祭，乃是合乎常情常理而有的祭禮。小祥之後，「又掖而大祥，曰：薦此祥事。」則知此再過基年之二十五月大祥祭，又比小祥祭更趨於吉，也提醒服喪者即

47 同註 10，〈檀弓下〉，頁 193。

48 同註 10，〈檀弓下〉，頁 171。

49 同註 9，〈士虞禮・記〉，其詳參見頁 508-512：始虞用柔日，曰：……哀薦祫事，適爾皇祖某甫，饗。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。……死，三日而殯，三月而葬，遂卒哭。將旦而祔，則薦。卒辭曰：哀子某，來日某，隮祔爾于爾皇祖某甫，尚饗。……明日，以其班祔。

50 同註 10，〈雜記下〉，頁 749：士三虞，大夫五，諸侯七。

51 同註 9，〈士虞禮・記〉，頁 513：掖而小祥，曰：薦此常事。

52 同註 10，〈喪服小記〉，頁 594。

將接近平時一般生活之常態現象。大祥之祭以後間隔一月，則行禫祭。鄭玄以為所謂「禫」，乃是澹澹然平安之意；賈公彥則以為所謂「澹澹然平安之意」，乃因為禫月「得無所不配，又于禫月將鄉吉祭，又得樂懸。」故有平安之意。然而此時雖屬吉祭，賈公彥以為禫祭仍然在寢，而與四時祭享有所不同，且由於哀傷未忘，因而尚未以某妃配某氏。[53]〈檀弓〉即載有「孟獻子禫，縣而不樂，比御而不入」的紀錄，而孔子也有「既祥，五日彈琴而不成聲，十日而成笙歌」的情形，[54]可見即使已行禫祭，但是服喪者的心情還是需要一些儀式來強化與轉換去凶迎吉之心理的。

禫祭之後隨即除服，若遇四時祭享之時節，則按時舉行宗廟祭禮，至此而真正進入吉祭之禮。此即〈祭義〉「君子生則敬養，死則敬享。」〈祭統〉所謂「孝子之事親也，有三道焉：生則養，沒則喪，喪畢則祭。養則觀其順也，喪則觀其哀也，祭則觀其敬而時也。」之說，[55]亦即順應天時氣候與人類情感之變化，於是當天候遽變時，而悽愴、怵惕之心興湧以起，且有思欲會見死去親人之渴望，於是四時祭享之禮應之以設；可見祭祀之本意，乃是為滿足世人心中激發的情感需求，而用以安慰思親之心靈，以表達追養繼孝之意念。

四時以及親人忌日等經常進行的祭禮，尤其能因其為週而復始的常態進行方式，呈現出儒者協助規劃禮儀進行以敦厚民德的用心，從祭禮事先的安排、典禮的進行以及行禮後的後續活動，在在都顯示儒家對於祭祀的人文關懷。

由於祭禮本於人情之需求，因而宗廟祭禮之前的齋戒靜心、集中思慮專一想念親人就有事實的需要，所以〈祭義〉記載「致齊於內，散齊於外。齊之日，思其居處，思其笑語，思其志意，思其所樂，思其所嗜。齊三日，乃見其所為齊者。」亦即主人與主婦經過散齊七天的時間處理外界的事務、準備祭祀的相關事宜後，還需要再進一步進行誠心齋戒之功夫，庶幾乎受祭者的言談笑貌在臨祭之前已可以呼之欲出。於是〈祭義〉緊接著記載祭祀當天

53 同註 9，〈士虞禮・記〉，頁 513：又掖而大祥，曰：薦此祥事。中月而禫。是月也，吉祭，猶未配。

54 同註 10，〈檀弓上〉，二人之事均見於頁 119-120。

55 同註 10，分別見於〈祭義〉，頁 808；〈祭統〉，頁 830。

的情形，說「入室，僾然必有見乎其位；周旋出戶，肅然必有聞乎其容聲；出戶而聽，愾然必有聞乎其嘆息之聲。」[56] 而將主祭者的主觀自由意識，在受祭者與祭尸之間的交融互換關係下，產生「祭如在」[57] 似幻猶真的心理錯覺，形成主祭者與受祭者的互動，而滿足主祭者對親人志意思慕之情懷，因此孝子在進行祭祀之時，「盡其慤而慤焉，盡其信而信焉，盡其敬而敬焉，盡其禮而不過失焉。進退必敬，如親聽命，則或使之也。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。」[58] 由於孝子與受祭者有親情的聯繫，因此無論進薦退立，均能一本於內心的虔敬信實，於是自然流露於外而有齊莊和順、敬聽親命的恭敬行為，且不論是一舉手一投足，都是真情的流露，而非逢場作戲，彷彿以為親人真實臨降眼前，使孝子得以再次克盡平日孝養之道；也唯有如此親身體驗這種似幻如真的感覺，方可以滿足孝子思親欲見的強烈渴望。

雖然回歸祭祀的現實，可以發現所祭的對象其實是杳無蹤影，對於所獻祭之物，受祭者也僅是「如或饗之」、「如或嘗之」而已，然而這分「如或」的複雜心路歷程，馮友蘭（1895-1990）以為即已足以成文，而為「詩」的態度，[59] 唐君毅（1909-1978）則更深入闡發其義，認為「懷念誠敬之意者，肫肫懇懇之真情也。真情必不寄于虛，而必向乎實；必不浮散以止于抽象之觀念印象，而必凝聚以著乎具體之存在。既著之，則懷念誠敬之意，得此所對，而不忍相離。事死如事生，事亡如事存者，『如』虛擬之詞，乃實況之語。言必以同于待生者存者之情，以與死者亡者相遇，乃足以成祭祀之誠敬。」[60] 而如此行徑，制禮者確立祭祀為人事而非鬼事的「儒家人文關懷」已非常明顯。

為求落實「儒家人文關懷」於實際生活層面，孔子時時提醒儒者參與助祭時應該保持濟濟漆漆之態度，因為「濟濟者，容也遠也；漆漆者，容也自反也。容以遠，若容以自反也。」以便隨時保持莊敬肅穆且敏於事之態度，

56 同註 10，〈祭義〉，頁 807。
57 同註 7，〈八佾〉，頁 28。
58 同註 10，〈祭義〉，頁 810。
59 其詳參見馮友蘭，《中國哲學史》，不著出版地與年月，頁 425。
60 唐君毅，《人生之體驗續編》（臺北：人生出版社，1961），頁 100-101。

一絲不苟地協助完成每一細部的禮儀工作，而不必顧慮是否能與祖先密契感通，至於正在進行祭禮的人員，則能因為周遭環境的布置烘托與親人彷彿臨降的氣氛醞釀之下，在心智恍惚之間與祖先產生交融感應的合一狀態，達到親見祖先之渴望。同時，助祭者還須在主要祭祀活動結束後，繼續協助隨後安排的仁親饋食活動，此即孔子所謂的「反饋，樂成，薦其薦俎，序其禮樂，備其有官。」[61] 從祭禮的順利進行，使與祭者清楚地看到孝子賢孫加厚愛於先祖，而使各廟尸、主愉悅地舉行嘗禘合食之禮，於是在祭享之後，退而可以由參與祭禮之全體族人起而效之，依照尊卑長幼之倫序宴飲敘舊，以促進宗族之間和睦的感情，達到教仁教孝、友愛慈睦以淳厚人性的目的。

由於宗廟四時祭禮的進行還配合有讚美詩的歌頌吟唱，[62] 藉由優美的樂音、雄健的舞步，從吟哦先祖的豐功偉績、美德懿行以及胼手胝足篳路藍縷以啟山林的艱辛歷程，逐漸凝聚出崇祖敬宗的高貴情感，進而懂得飲水思源、尊重歷史本源的重要，更可以學習感恩與認同先祖的仁親敬祖情懷。因此經由宗廟祭禮，可以發揚崇高的倫理道德，《荀子》就如此記載：「祭者，志意思慕之情也，忠信愛敬之至矣，禮節文貌之盛矣！苟非聖人，莫之能知也。聖人明知之，士君子安行之，官人以為守，百姓以成俗。其在君子以為人道也，其在百姓以為鬼事也。」[63] 亦即在百姓的理性還未十分暢達之情況下，「民可使由之，不可使知之。」[64] 的禮儀安排與祭禮的提倡，表面上雖行鬼事，而其根本意旨卻在於彰顯人道、提昇人倫義理，達到神道設教的作用。因此綜括祭祀的功能，則〈祭統〉有以下之說：

> 夫祭有十倫焉：見事鬼神之道焉，見君臣之義焉，見父子之倫焉，見貴賤之等焉，見親疏之殺焉，見爵賞之施焉，見夫婦之別焉，見政事之均焉，見上下之際焉。此之謂十倫。[65]

從祭祀所達成的十大倫理功能中，事奉鬼神僅佔其一，然而事鬼敬神之活動又可通於神道設教，而入於政治教化之範圍，可見這十大功用均屬有關於人倫政教之事，代表人文崇祀的觀念已經確立。制禮者崇隆祭祀的目的，就在

---

61 同註10，〈祭義〉，頁809。

62 《毛詩》中的〈頌〉詩，就是宗廟祭禮時的讚美詩。

63 同註18，頁624。

64 同註7，頁71。

65 同註10，〈祭統〉，頁834。

於希望藉由祭禮的進行，培養世人凡事盡其在我、克盡人事的謹敬誠信作風，經由天人有分、人神異業的體認，懂得報本反始、知恩圖報的美德善行，自能淳厚德性，達到移風易俗的淑世功能。

（二） 以喪服制度實施人文教化的理想

喪服制度乃是在喪禮的舉行具有規模以後，藉由服飾蘊含有豐富的象徵意義，因而以特殊的服飾代表喪誌以象徵喪親者內心的哀痛，於是特殊喪誌的規劃逐漸醞釀而出，遂使喪服的穿戴不但貫串整個服喪期間，而且成為喪禮中最精緻細密的一部分。由於服制的規劃，乃配合彼此關係的親疏遠近、感情的深淺厚薄而有不同的差等，於是有服飾精粗輕重的差異，也有喪期短長不一的分殊。服喪過程中，更經由相關儀式的進行，透過儀式的增強與意識的轉換，體會群體關懷的價值，明瞭血濃於水的親族感情，促進親族團結的動力，同時輔以階段性的變、除過程，讓生者逐漸懂得妥善收藏心中的哀情，緩緩地恢復心靈的平衡與和諧。因此，喪服制度不但是「稱情而立文」，而且還是推動人文教化的一大助力，以下即分從彰顯親親之情、突出尊尊大義以及提示男女有別等三方面敘述之：

1.彰顯親親之情

親情是人類最原始也是最自然的感情，因而喪服制度的根本要義，就在於配合人與人之間親情的濃淡疏密、深淺厚薄，而相應地制定長短不同的喪期以及輕重不等的喪服，使內心哀痛的心情得與所穿戴的服飾配件相符應、得與居喪時期低劣粗陋的生活條件相協調。由於有喪期的規劃，因此服喪者可以在一段特定的時間內不受外界干擾，僅由相關的親屬定期舉行有關的禮儀節目懷念親人，一方面可以藉由親屬之間的共同支援與相互扶持，紓緩失去親人的創痛與不適應，而學習以另一種方式與逝去的親人建立新的溝通管道；一方面還可藉由專心回憶已逝親人過去生活的種種，思索人生在世應該留存一些可供後世子孫懷念回味之事蹟；於是喪服制度的相關規劃，不但明顯的具有凝聚親屬之間彼此感情的作用，而且還有積極引導開創價值以供後世子孫憑弔感念之功能。因此喪服制度的流傳，可以發揚人子孝親的仁愛情懷，以締造溫情社會，更可以激發人性淳厚良善的一面，將善與價值妥為延續。

儘管面目深陷、顏色黧黑、寢苫枕塊的居喪方式十分原始，然而哀親之在野、哀親之在土所引發的不安與不忍等自然反應，卻是天經地義的人情之常，不但亙古長存，而且還歷久彌新。倘若對於至親的喪亡，還能無動於衷、朝死而夕忘之，推而至於對其他疏遠或無關之人，就難怪其要與之拼命鬥狠而無所不用其極了，如此而想化戾氣以致祥和，無疑是緣木而求魚。

喪服制度的設計，提供一個上好時機使喪親者處理哀情，學習從忍受割離、安於悽苦之中昇華感情，而將悲哀的情緒轉換成對於已逝親人永遠的懷念，更將這分永遠的懷念化作對於周遭親朋好友的關懷，同時也更懂得珍惜人與人之間難得的親情與緣分。雖然為父母加隆服喪三年的喪期不短，宰我（520-481 B.C.）還曾與孔子（551-479 B.C.）辯論「期已久矣！君子三年不為禮，禮必壞；三年不為樂，樂必崩。」孔子則以為「子生三年，然後免於父母之懷。」而有「予之不仁」之嘆；[66]《淮南子》甚且還以為服喪三年是「強人所不及」，不過對於感情深厚者而言，三年之喪二十五月而畢，猶如白駒過隙，而人子之情卻是哀痛未盡、思慕未忘；即使以現代身心醫學與精神醫學而論，對於喪失至親者所產生的創痛，以兩年的時間進行療傷止痛並不算長，[67]所以制禮者把握此為至親濃厚的感情，希望能藉此伸張哀情而濃厚人間之溫情，不過又必須考慮服喪有節以維持社會之脈動，於是以三年為斷，這當是深思熟慮之計。

唐律之後，尚且將「父在為母」、「父卒為母」統一為齊衰三年，明太祖之時更以為後世之人情磽薄，而救薄莫若以厚，於是定為《孝慈錄》，加隆為母之服而使之上齊於為父之斬衰三年，[68]可見設置三年之喪，歷代都認為有其需要，而非「以偽輔情」違反人情之舉，實在不宜輕易放棄人類對於至親所具有的深厚親情，使之不能盡情宣洩哀情、不能緩慢咀嚼往日的一切。

2.突出尊尊大義

親親之情主要以血緣之親為基礎，然後旁及姻親之親屬關係，屬於自然形成的親屬關係，不過為求群居生活順利發展，必須有賴於君主高度發揮領

66 同註7，〈陽貨〉，其詳參見頁157-158。

67 其詳參見威廉・華爾頓（J. William Worden）著，李開敏等譯，《悲傷輔導與悲傷治療》（*Grief Counseling & Grief Therapy*）（臺北：心理出版社，1995），頁8-23。

68 其詳參見徐乾學，《讀禮通考》，收入《文淵閣四庫全書》（臺北：商務印書館，1983），第112冊，頁90。

導社會群體的功能。此即是《呂氏春秋》所謂「群之可聚也，相與利之也；利之出於辟也，君道立也。故君道立，則利出於辟，而人備可完矣。」[69] 更是《荀子》所說的「君者，善群也。群道當，則萬物得其宜，六畜皆得其長，群生皆得其命。」[70] 君道之建立，乃是發揮群體集體生活功能的基本前提與要件。因為所謂君者，在於能善生養人、善班治人、善顯設人以及善藩飾人；由於善生養人者人親之，善班治人者人安之，善顯設人者人樂之。[71] 另從「天佑下民，作之君，作之師。」[72] 的說法，可知上天賦予為人君者以治理天下、助佑下民、教化百姓之多重任務，因而臣民百姓也相對地敬君愛君，並且還樂於為君主效忠死命，同時更透過君父相擬的倫理轉折，於是為君服喪比照為父至尊服斬的方式，對此領導統御者亦服斬衰三年之服，就是將有限的親親之情擴大為注重社會整體尊尊大義的充量發揮。

另一顯現尊尊大義者，乃對於宗子特別服以齊衰三月的尊者之服。亦即處在安土重遷的農業社會生活型態下，更配合封建與宗法制度的實行，所以宗族組織是當時社會最重要的核心團體，因此宗子代表尊之統，具有收族之責任，[73] 是全宗族的領導中心。由於宗子的地位特殊，所以宗人雖然富貴在身，對於宗子仍應自處儉約，遵守「嫡子、庶子祇事宗子、宗婦，雖貴富，不敢以貴富入宗子之家，雖眾車徒，舍于外，以寡約入。」[74] 之原則，即使位在大夫，為宗子同樣應服齊衰三月之尊服，不可以大夫之尊而降服位僅在士的宗子。能如此敬重宗子，方可達到宗子收族之效，因而養成尊嚴宗廟、尊重社稷的作風，可見為宗子設有尊者之服，可以張皇民族之義、培養光宗耀祖積極揚親的做為。

3.提示男女有別

人類的生活型態，在進入第一個政治王朝夏王朝以後，已有明顯的變

---

69 《呂氏春秋》〈恃君覽〉，見於陳奇猷，《呂氏春秋校釋》（臺北：華正書局，1988），頁1321。

70 同註18，〈王制〉，頁325-326。

71 同註18，〈君道〉，其詳參見頁428-429。

72 《尚書》〈泰誓上〉，見於舊題漢・孔安國傳，唐・孔穎達等疏，長孫無忌刊定，《尚書正義》，收入《十三經注疏》（臺北：藝文印書館，1985），頁153。

73 同註9，〈喪服・齊衰不杖期・傳〉，頁358：大宗者，尊之統也。大宗者，收族者也。

74 同註10，〈內則〉，頁522。

化，不但在二里頭三期的文化遺址中發現宮殿基址，墓葬中還有玉器以及青銅製造的容器與兵器，[75] 說明當時已有動員大批人力進行大規模集體工作之現象，並且對於雕琢玉器、開採礦產、冶鍊金屬等技術都有長足的進步。另外，《尚書》與《論語》均記載當時的農業耕種已進行開溝渠、濬畎澮等人工灌溉情形，[76] 考古資料也出現夏代開鑿深井以便利灌溉，促使居民向離開江河稍遠的平原或山丘地縱深發展的跡象。[77] 這種複雜的農業生產方式，已非遠古時期女性所從事的簡單農業生產所可比擬，[78] 所需要的強大勞動力，也非女性勞動力所可勝任。除此之外，狩獵飛禽走獸不但需要矯健的身手，而且危險性極高，至於要畜養捕捉來的禽獸也需要相當強的戰鬥力，因此自然也以在體能上佔絕對優勢的男性擔任為宜，遂使女性逐漸退至家族內部活動，居於輔助地位。另外，由於複雜而粗重的農業耕種與畜養飛禽走獸，都仰賴長期穩定的強壯體力以從事，因此必須擁有穩定的男女關係以及和諧穩固的家族感情，於是如何強化宗族倫理的功能，就是制禮時的重要考量。

歷經夏、商、周三代社會型態的逐漸演變，男性已經明確地掌握經濟生產的主要地位，同時在政治上也以商紂寵信妲己而亡國的血淚經驗為鑑，因此更加堅定周代在創立新制度時，必須嚴格限定封建與宗法的繼承權僅由男性擁有，確立父傳子與自己的血緣關係更直接的繼承系統，認定兄弟之間的聯繫更重於姊妹關係的家族關係，正式將女子排除於政治勢力與家族繼承系統之外；並且確定男系親屬為同姓己族，而將母黨與妻黨列為異姓外戚；同時為求家族成員之間感情的和諧融洽，更要避免紊亂人倫綱常的情事發生，於是嫂叔雖然「相與居室」，卻於服制上規定無服，[79] 如此「推而遠之」的特

75 其詳參見杜正勝，《古代社會與國家》（臺北：允晨文化公司，1992），頁 145-146。張光直，《中國青銅時代》（臺北：聯經出版社，1983），頁 6-9。

76 同註 72，〈益稷〉，頁 66，記載禹言：予決九川距四海，濬畎澮距川。同註 7，〈泰伯〉，頁 74：卑宮室而盡力乎溝洫。禹，吾無間然矣！

77 其詳參見金景芳，《中國奴隸社會史》（上海：人民出版社，1993），頁 46，引洛陽矬李的龍山文化遺址出現寬二至三米、深一米左右的水渠；另外，矬李與邯鄲澗溝文化遺址也發現「井」的遺跡，說明夏代農業生產的特點是人工灌溉。

78 其詳參見許倬雲，〈從《周禮》中推測遠古的婦女工作〉，《求古編》（臺北：聯經出版社，1982），頁 306-317。

79 同註 10，〈奔喪〉，頁 945：「無服而為位者，唯嫂叔。」讀書若能兼顧嫂叔雖無服，然而卻須設位以哭的記載，當知制禮者如此特殊的規劃，必有其特別緣由，而非不盡情理之安排。

殊措施，[80] 乃是要求導正當時殘存的男女混交習俗，[81] 以防人倫之亂於未然；同時為求鞏固宗族勢力的發展與維持政權的長久穩定，於是採取崇揚己族而有重服，抑制外戚遂有輕服的措施，在輕重有等的區分下，達成強化男系宗族的倫理效果。

三、 墨子與莊子對於儒家喪葬觀念的批判

以孔子為主的儒家雖然極力主張三年之喪為天下之通喪，認為人子為父母守喪盡哀三年乃是人子盡仁盡孝的表現。然而墨子修習儒者之業而接受孔子之術，卻大反其道而提倡薄葬短喪，「以為其禮煩擾而不說，厚葬靡財而貧民，故背周道而用夏政。」[82] 同時更有莊子以天地為棺槨之奇特思想，不止與儒家重喪多禮之作風形成強烈之對比，且還批評儒家太拘於俗禮。以下即分別陳述墨子（依錢穆考證 479-381 B.C.）、莊子（369-286 B.C.）喪葬思想之特色，進而思考其是否適合人類情性之需要：

（一）墨子主張節葬短喪

墨子從現實功利的觀點著眼，認為聖人為政的最高宗旨，在於為民興利，因此說：「聖王為政，其發令興事，使民用財也，無不加用而為者，是

---

80 同註 9，〈喪服・大功・傳〉，頁 377，解釋為夫之昆弟何以無服之因，記載：「其夫屬乎父道者，妻皆母道也；其夫屬乎子道者，妻皆婦道也。謂弟之妻婦者，是嫂亦可謂之母乎？故名者，人治之大者也，可無慎乎？」然而清・顧炎武，《日知錄》〈兄弟之妻無服〉，第 1 冊，卷 5，收入《國學基本叢書》（臺北：商務印書館，1956），頁 108，則以為此不僅只是嫂叔彼此的名分難定，而是更有深義寓乎其間，認為「分親而年相亞，故聖人嫌之。嫌之故遠之，而大為之坊，不獨以其名也。」顧氏之說，尤能深切闡發制禮者之用心。

81 其詳參見牟潤孫，〈春秋時代母系遺俗公羊證義〉，鮑家麟編著，《中國婦女史論集》（臺北：稻鄉出版社，1988），頁 21-26，認為在母系社會的遺俗下，男女淫佚放恣之行為乃司空見慣之事，因而春秋時期男女淫亂之事亦史不絕書，且已造成社會動盪、國家政變之事實；另可參見同書，頁 1-10，任達榮之〈關於中國古代母系社會的考證〉。此外，根據《春秋》所載，因嫂叔淫通而導致政變動亂者，即有魯莊公時的哀姜淫於莊公之庶弟慶父、牙（其詳參見《左傳》莊公 25 年至僖公 2 年之記載）；周襄王之庶弟甘昭公私通於狄后（其詳參見《左傳》僖公 24 年之記載）。其他關係的男女淫逸事件為數更多。

82 漢・劉安撰，高誘注，《淮南子》，卷 21〈要略〉，見於劉文典撰，馮逸、喬華點校，《淮南鴻烈集解》（北京：中華書局，1989），頁 709。

故用財不費，民德不勞，其興利多矣。」而所謂衣裘之作用，僅在於「冬以圉寒，夏以圉暑」而已，因此倘若為死者添衣卻無法達到「冬加溫，夏加凊」之目的者，即不為無用之浪費。至於宮室之作用，僅在於「冬以圉風寒，夏以圉暑雨」，亦即有盜賊侵襲之時，宮室則有加固作用以保護自身的安全，因此倘若為死者加裝棺槨而無法達到此目的者，也不為無用之浪費。同時聖王還有增加人口生殖之責任，不使民以勞、毌興師攻伐鄰國，制為節用之法以為天下之大利。[83] 在此考慮之下，於是墨子制為葬埋之法：「棺三寸，足以朽骨；衣三領，足以朽肉；掘地之深，下無菹漏，氣無發洩於上，壟足以期其所，則止矣。哭往哭來，反從事乎衣食之財，佴乎祭祀，以致孝於親。」[84] 因為「諸加費不加民利者」，皆在「聖王弗為」之範圍。[85]

墨子更舉堯、舜、禹三聖王喪葬之實例，而說明厚葬久喪果非聖王之道：「昔者，堯北教乎八狄，道死，葬蛩山之陰，衣衾三領，穀木之棺，葛以緘之，既犯而後哭，滿坎無封，已葬而牛馬乘之；舜西教乎西戎，道死，葬南已之市，衣衾三領，穀木之棺，葛以緘之，已葬而市人乘之；禹東教乎九夷，道死，葬會稽之山，衣衾三領，桐棺三寸，葛以緘之，絞之不合，通之不坎，土地之深，下毌及泉，上毌通臭。既葬，收餘壤其上，壟若參耕之畝，則止矣。」[86] 說明古之聖王以薄葬短喪為禮。

墨子不但積極地提倡薄葬短喪，並且針對儒家所大力推行的三年之喪仔仔細細地提出猛烈的攻擊：

> 哭泣不秩聲翁。縗絰，垂涕，處倚廬，寢苫枕塊，又相率強不食以為飢，薄衣而為寒，使面目陷陬，顏色黧黑，耳目不聰明，手足不勁強，不可用也。又曰上士之操喪也，必扶而能起，杖而能行，以此共三年。若法若言行若道，使王公大人行此，則必不能蚤朝，五官六府，[87] 辟草木，實倉廩。使農夫行此，則必不能蚤出夜入，

83 其詳參見《墨子》，卷 6〈節用上〉，見於清・孫詒讓著，孫以楷點校，《墨子閒詁》（臺北：華正書局，1987），頁 145-148。

84 同註 83，卷 6〈節葬下〉，頁 172-173。另外，頁 164 記載古聖王制為葬埋之法，有重出，不過文字稍異：棺三寸，足以朽體；衣衾三領，足以覆惡。以及其葬也，下毌及泉，上毌通臭，壟若參耕之畝則止矣。死則既以葬矣，生者必無久哭（王云：「久哭」當為「久喪」。）而疾而（考：下「而」恐衍）從事。人為其所能，以交相利也。此聖王之法也。

85 同註 83，卷 6〈節用中〉，頁 148-149。

86 同註 83，卷 6〈節葬下〉，頁 165-168。

87 孫詒讓於《墨子閒詁》，卷 6，頁 158，以「五官六府」當作：使士大夫行此，則必不能治五

> 耕稼樹藝。使百工行此，則必不能修舟車、為器皿矣。使婦人行此，則必不能夙興夜寐，紡積織紝。……以此求富，此譬猶禁耕而求穫也。……君死，喪之三年；父母死，喪之三年；妻與後子死者，五皆喪之三年；然後伯父叔父兄弟孽子其；族人五月；姑姊甥舅皆有月數。……是故百姓冬不仞寒，夏不仞暑，作疾病死者，不可勝計也。此其為敗男女之交多矣。以此求眾，譬猶使人負劍而求其壽也。[88]

依循墨子所說，則三年之喪似乎真有所謂「貧家產、寡人民、啟亂事」的嚴重後果，然而仔細考察禮書對於服喪的相關說明，卻可發現墨子的抨擊，早在《禮記》中就有周到的防弊設想：

> 三日而食，三月而沐，期而練，毀不滅性，不以死傷生也。喪不過三年，苴衰不補，墳墓不培，祥之日鼓素琴，告民有終也。以節制者也。……百官備，百物具，不言而事行者，扶而後起；言而后事行者，杖而起。身自執事而后行者，面垢而已。禿者不髽，傴者不袒，跛者不踴，老病不止酒肉。以權制者也。……始死，三日不怠，三月不解，期悲哀，三年憂，恩之殺也。聖人因殺以制節，此喪之所以三年。賢者不得過，不肖者不得不及；此喪之中庸也，王者之所常行也。[89]

制禮者早已以「節」與「權」為服喪者之重要原則，使服喪者知所節制、懂得權衡，保持「中庸」之道以行居喪之禮，以達成延續社會脈動之目的。喪期之中，更要遵守「毀瘠不形，視聽不衰。頭有創則沐，身有瘍則浴，有疾則飲酒食肉，疾止復初。不勝喪，乃比於不慈不孝。五十不致毀，六十不毀，七十唯衰麻在身，飲酒食肉，處於內。」[90] 的重要原則，以免入於「不慈不孝」的罪名，因此當然不可能造成墨子所說的「作疾病死者不可勝計」的地步。

至於有關古代聖王之事，《淮南子》認為：「當舜之時，有苗不服，於是舜修政偃兵，執干戚而舞之。禹之時，天下大雨，禹令民據土積薪，擇丘陵而處之。武王伐紂，載尸而行，海內未定，故不為三年之喪始。禹遭洪水之患，陂塘之事，故朝死而暮葬。此皆聖人之所以應時耦變，見形而施宜者也。」[91] 又記載禹之時，天下大水，禹身執臩垂，以為民先，在此全民投入治水之辛苦工作中，因而採取「死陵者葬陵，死澤者葬澤」之方式，故節

官六府。

88 同註 83，卷 6〈節葬下〉，頁 158-161。

89 同註 10，〈喪服四制〉，頁 1033-1034。

90 同註 10，〈曲禮上〉，頁 54。

91 同註 82，〈齊俗訓〉，頁 359-360。

財、薄葬、閑服隨之而生。[92] 如此這些都是應時耦變、見形施宜、與化推移的合適措施。反之，當社會環境進入穩定的狀態，不再需要隨時準備與大自然做生死搏鬥，也不再處於禽獸偪人的窘境，並且文明與文化都已提昇至相當的程度以後，人們對於生命的感受，就不再簡單地以為「活著就是一切」，而要追求生命富有更多的內容與意義，要求存在以外的更高價值，所以墨子這種以「實用」為單一價值標準取向的主張，就是泥於時而違於勢且不合乎人類情性發展的做法。因此《淮南子》更對墨家之喪葬主張，評為：「三月之服，是絕哀而迫切之性也。」[93] 可見當時墨者倡行服喪不超過三月應為可信之事，而這種喪葬主張，最根本的流弊，就在於其意圖以三個月極短的時間而斷絕世人喪親之哀情，不但強常人之所難，而且還極度壓抑上天賦予人的親親仁德，所以縱然一時之間可以獲得下層社會的廣大支持，終究無法持久流傳於後世。而《莊子》對墨家喪葬的批評更有公允之論斷：

> 今墨子獨生不歌，死不服，桐棺三寸而無槨，以為法式。以此教人，恐不愛人；以此自行，固不愛己。未敗墨子道，雖然，歌而非歌，哭而非哭，樂而非樂，是果類乎？其生也勤，其死也薄，其道大觳；使人憂，使人悲，其行難為也，恐其不可以為聖人之道，反天下之心，天下不堪。墨子雖獨能任，奈天下何！離於天下，其去王也遠矣。[94]

先王制禮，其旨皆在於求能可傳與可繼。[95] 墨子雖然稟其堅忍刻苦、剛毅不拔之意志，而行悲天憫人之志業，堪稱義行可嘉，然而終生勤苦，死後卻又儉薄蕭條，則為人情所難以堪，即使在當時特殊的政治社會條件下可激起盛大迴響，且掀起一陣對儒家的強烈批評，然而其做法終究無法持久，更難具有人文教化之功效。

（二） 莊子主張天葬無喪

莊子以其超人的才華、不羈的性格，發而為文，揮灑自如，恍若行雲流

---

92 同註 82，〈要略〉，其詳參見頁 710。「閑服」，王念孫以為「閒」與「簡」同；簡服，指三月之服。《道藏》「劉本」作「閒服」，他本「閒」字皆誤作「閑」，而「莊本」從之。《文選》〈夏侯常侍誄〉之注，以及《路史》〈後紀〉引此，則并作「閒服」。

93 同註 82，〈齊俗訓〉，其詳參見頁 356。

94 《莊子》〈天下〉，見於清・郭慶藩，《莊子集釋》（臺北：貫雅文化公司，1991），頁 1074-1075。

95 同註 10，〈檀弓上〉，頁 142：夫禮也，為可傳也，為可繼也。

水，且能冥和於天，因此自稱：「寓言十九，重言十七，卮言日出，和以天倪。」[96] 於是借重亦莊亦諧與假借長者之言的方式表達自我之主張，即使當面對死亡與處理喪葬等人生重大問題時，亦是以輕鬆自然的方式陳述其不受羈束的想法，而迥然異於墨子的激烈做法。有關莊子對於喪葬的主張，主要可從三類寓言分別表達其對於埋葬、守喪與弔亡的處理方法，且各有其超乎常情之處。

莊子透過自己將死，而弟子欲厚葬之的一段對話，表達自己對埋葬的觀念：莊子說明自己欲「以天地為棺槨，以日月為連璧，星辰為珠璣，萬物為齎送。」弟子則擔憂烏鳶之食莊子之身。面對弟子的擔憂，莊子提出「在上為烏鳶食，在下為螻蟻食，奪彼與此，何其偏也。」的曠達想法。[97] 莊子這種以天地為棺槨的天葬方式，對於長久以來存在的棺槨制度與陪葬制度，作一根本性的破解，以跳脫人間世有形的限制。

雖然文獻所載「有虞氏瓦棺，夏后氏堲周，殷人棺槨，周人牆置翣。」、「天子之棺四重：水兕革棺被之，其厚三寸；杝棺一；梓棺二。四者皆周。棺束縮二衡三，衽每束一。柏槨以端長六尺。」有關棺槨制度與衣衾數量的紀錄，[98] 各代未必清晰正確如此，不過它卻可說明制度本身是有演變而漸趨於複雜的，並且隨著死者本身所屬階級的高低而有差異。然而這些重數多寡不同的棺槨制度，莊子都認為是一種設限與束縛，都是「不自然」的做法，徒然使屍體無法直接親近大自然，難與天地合而為一。因此最自然的葬法，即是將屍體置於天地之間，任由烏鳶啄食、螻蟻啃噬，而終可以回歸自然。至於任何性質的陪葬物，莊子總認為是有限而屬於人為造作的，因而不如以日月星辰與天地間之萬物常相陪伴，才堪稱為最自然且最美好的陪葬物。

莊子採取如此的「天葬」方式，雖然在意識型態上與上古時期人死則暴屍荒野、任憑物化以終的心態不同，不過在處理的方式上兩者並無差別。然而人類社會之所以衍生埋葬制度，就是因為為人子女者眼見狐狸分食親人的屍身、蠅蚋吸吮親人的屍肉，所激起「其顙有泚，睨而不視」的不安與不忍

96 同註 94，〈寓言〉，頁 947。
97 同註 94，〈列禦寇〉，頁 1063。
98 同註 10，〈檀弓上〉，分別見於頁 113、152。

之情，於是歸而有掩埋屍體之行為，[99] 順乎此不安與不忍之根本人情，再漸次發展，始有儒家推行的喪葬制度。因此，倘若缺乏一些特殊的信仰觀念，人死而要逕行如此方式之「天葬」，則實在超乎進化後的社會常情。

其次，莊子藉由妻死而惠子弔之的機會，說明其處喪的態度與方式：莊子面對妻子之喪，不但不哭，並且還以箕踞鼓盆而歌的方式處理心中的感覺。莊子如此做為，好友惠施還不得不責備其不近人情與過分。對於惠施的質疑，莊子說明：「是其始死也，我獨何能無概然！察其始而本無生，非徒無生也而本無形，非徒無形也而本無氣。雜乎芒芴之間，變而有氣，氣變而有形，形變而有生，今又變而之死，是相與為春秋冬夏四時行也。人且偃然寢於巨室，而我噭噭然隨而哭之，自以為不通乎命，故止也。」[100] 可見世人喜生惡死、哀死樂生的自然之情，莊子在妻子剛死時，亦不能免俗而心有所慟。然而當其深入分析肇生生命的本質，則不禁領悟：人之初，不但是「本無生」，而且「本無形」；不但「本無形」，並且還更是「本無氣」的。人僅因為大自然「變化推移」的緣故，於是「變而有氣」、「變而有形」、「變而有生」，於是有所謂生命的存在。然而大化不斷流行，繼之而起的，就是「變而之死」；這一切的變化，如四時之運行，乃是自然運轉之勢，本無可喜、亦無可悲。莊子固然能透過對於生命本質的解析，而達到「以理解情」、「以理化情」的智慧解脫，並且以「鼓盆而歌」的方式形成「移情」之效果，不過這種對於生命情境的理解、對於悲哀情緒的消解，卻遠非常人可以企及。

莊子亦深知透徹瞭悟生命真相之不易，於是更藉由「重言」之方式，由顏回對於孟孫氏之母死，雖然「哭泣無涕，中心不戚，居喪不哀」，不過卻以「善處喪」而聞名魯國，因此產生「無其實而得其名」之疑惑，然後藉由仲尼的誇獎孟孫氏「不知所以生，不知所以死；不知就先，不知就後。」「有駭形而無損心，有旦宅而無情死。」因此能「人哭亦哭，是自其所以乃。」「安排而去化，乃入於寥天一。」[101] 說明孟孫氏由於窮盡死生之理，因此能安於變化、順化為物而不以哀樂累於心，如此順應內外之變，與物推移、與化俱去，所以能入於寂寥之妙門而與天為一，如此方才進入悟道者的處喪之道。

---

99 同註1，頁102。

100 同註94，〈至樂〉，其詳參見頁614-615。

101 同註94，〈大宗師〉，其詳參見頁274-275。

這種對生命的理解固然高明，不過真能悟得如此境界者，普天之下又能有多少？

由於對生命的透徹理解不易，因而莊子又提醒世人「有真人而後有真知」。而所謂的真人，由於「不逆寡，不雄成，不謨士」，因而能過而弗悔，當而不自得；同時又是「其寢不夢，其覺無憂，其食不甘，其息深深」，所以能「不知說生，不知惡死；其出不訢，其入不距；悠然而往，悠然而來而已矣。不忘其所始，不求其所終；受而喜之，忘而復之，是之謂不以心捐道，不以人助天。」[102] 由於能參悟此正道，因此能理解「死生，命也，其有夜旦之常，天也。人之有所不得與，皆物之情也。」於是無論生或死、得與不得，均知是天之安排而不必多所執著，又因為「大塊載我以形，勞我以生，佚我以老，息我以死。故善吾生者，乃所以善吾死也。」[103] 既然是勞我以生而息我以死，則死亡僅是讓勞苦的生命獲得永遠的安息，當然就無所悲，亦無所哀，因此居喪而不哀就是與化推移、與道合一的悟道者所為。

莊子不止極力說明死之不足哀，並且還假借髑髏之夜中託夢：「死，無君於上，無臣於下；亦無四時之事，從然以天地為春秋，雖南面王樂，不能過也。」亦即由於置身在毫無生人之累的死亡世界，所以莊子大大推薦死之至樂。[104] 既然死有至樂之福可享，則居喪亦無悲哀之理由；不過，這又是超乎常情之說法。

莊子基於對天道自然之理解，因而能徹悟死生僅是一變化而已，所以生不必欣喜、死亦不必悲戚。在此生命信仰觀念下，則任何形式的埋葬方式、居喪禮儀都是多餘的，儒家繁瑣綿密的儀節自然在輕忽之列。莊子之說固是知者之言，不過人間世中，真人難得，能悟真知者亦少，以致莊子對居喪埋葬之主張也都不可能行之久遠。

再其次，莊子的理想弔亡方式也很特別。由於死亡既已不必悲戚，則弔亡亦不必哀之痛之：莊子藉由老聃死，秦失入弔卻「三號而出」，於是假秦失之口而說明人之天性所受、命之所限，各有本分，不可逃，亦不可加，倘若感於物太深，無法澹然釋懷死生之變，而有「老者哭之，如哭其子；少者哭

---

102 同註 94，〈大宗師〉，其詳參見頁 226-229。
103 同註 94，〈大宗師〉，其詳參見頁 241-242。
104 同註 94，〈至樂〉，其詳參見頁 617-619。

之，如哭其母。」之情形，則是膠著於過去的一切，違背大化運行之理。由於遁天倍情，遂使情感糾葛攪繞、性情已困，而傷身害性，實有刑戮之害，是所謂遁天之刑。因此莊子主張弔亡者應該懷抱「適來，夫子時也；適去，夫子順也。」的胸襟，如此，方可安時而處順，使哀樂均不能入，達到解性命之倒懸以養生之地步。[105]

另外，莊子更藉子桑戶死而未葬，孟子反、子琴張卻外其形骸且臨尸而歌，致使子貢以為非禮，其後則抬出孔子自承固陋，而說明弔亡之方式有方內、方外之別：「彼，遊方之外者也；而丘，遊方之內者也。外內不相及，而丘使女往弔之，丘則陋矣。彼方且與造物者為人，而遊乎天地之一氣。彼以生為附贅縣疣，以死為決疣潰癰。夫若然者，又惡知死生先後之所在！假於異物，託於同體；忘其肝膽，遺其耳目；反覆終始，不知端倪；芒然彷徨乎塵垢之外，逍遙乎無為之業。彼又惡能憒憒然為世俗之禮，以觀眾人之耳目哉！」[106] 亦即遊於方外者，則不為教跡所拘限，且能上與造物者遊，而下與外死生者為友，因而能對於氣聚而生不以為喜，氣散而亡不以為悲，因而能常保清虛恬淡之特質，率性任真而合於自然，而不強事節文而拘於世俗之禮。

在此種認知下，則孔子等儒家之徒遊於方內，自然要牽累於俗，成為桎梏纏身的「天之戮民」。然而莊子的「遊於方外」，是否就可行於現實生活之中，則不無商榷之餘地，蓋因擁有真知之真人難得，以致真能上體自然天道而超乎生死者也相對地不易得，所以「不受制於方」的「懸解」之境，實難暢順通行於一般的人情社會之中；並且其所標榜的「遊於方外」而不受俗禮拘限，在常人之性「易放難收」之情況下，卻足以使淫蕩之人假「自然」之名而壞「名教」之實，因此亦不適合推行於廣大的群體社會中。

四、結論：先秦儒家的喪葬觀順應人類情性的需要

流行於戰國時期的墨家、道家與儒家思想，對於喪葬問題各有精彩之說，不過由於墨家有見於「齊」而無見於「歧」，因此雖欲取法夏道禹法「桐

105 同註94，〈養生主〉，其詳參見頁127-128。
106 同註94，〈大宗師〉，其詳參見頁264-268。

棺三寸，服喪三月」之措施，無奈專以現實勞動力取向的較原始社會措施，不可施於周代以後文明躍升懂得追求情理和諧發展的社會環境。至於莊子的喪葬思想，則僅適合施之於悟道之智者，而不宜行諸一般常民社會，以免百姓流於放蕩邪淫而不知；且從〈天下〉批評墨子「反天下之心，天下不堪」，乃離於天下而去王也遠，而緊鄰此說的，則以「古之喪禮，貴賤有儀，上下有等，天子棺槨七重，諸侯五重，大夫三重，士再重」相互對比，雖然文中未曾讚許如此儀等有序之喪葬制度切合人類情性，不過前後對照，已可隱約透露此傳之久遠的「古之喪禮」擁有更多的合理性，可以入於「聖人之道」而常行於天下。

儒家倡導三年之喪，雖然自宰我以下多有人懷疑其通行性，《淮南子》也加以評論：「夫三年之喪，是強人所不及也，而以偽輔情也。」然而站在德性可以敦厚、人情可以醇美與社會脈動必須延續的立場而言，「三年之喪」提供一段特定的期間、安排一些特殊的禮儀節目，讓喪親者從其中慢慢咀嚼感念先人對後世子孫的付出與貢獻，使感情深厚者因為回味過去而得到心靈的慰藉，更由於提供適當的情境布置，還可使感情不足者在此特殊的機緣中孕育滋長親情，因為「禮，有以故興物者。」[107] 亦即經由適當情境的陪襯影響，可以教導人子知恩圖報、飲水思源的美德，因此不宜驟然以「以偽輔情」視之。至於《淮南子》緊接「以偽輔情」之後還提出建言，認為應使「悲哀抱於情，葬腫稱於養，不強人之所不能為」，[108] 如此強調，可謂說出舉行喪葬禮的關鍵處，不過其所稱之內容，正與子張所言「喪思哀」，子游所言「喪致乎哀而止」，以及孔子所一再宣揚的「喪禮，與其哀不足而禮有餘也，不若禮不足而哀有餘也。」之說法不謀而合；[109] 同時也與〈祭統〉所說「夫祭者，非物自外至者也；自中出、生於心也。心怵而奉之以禮。」[110] 無別，認為喪祭之禮均是因應世人內心強烈的情感需要而來。由此可見其所建言，其實與儒家主張喪葬主哀、祭祀主敬的根本精神遙遙相應，二者之所別，僅在於儒家更站在人文教化之立場，希望透過禮儀的不斷呈現，可以將人類潛藏的淳

107 同註 10，〈檀弓下〉，頁 175。
108 同註 82，〈齊俗訓〉，前後二說均出於頁 356。
109 同註 7，〈子張〉，此三人之說，均見於頁 171-172。
110 同註 10，〈祭統〉，頁 830。

厚感情一一浮上檯面，化隱性之深情為顯性之溫情，使社會充滿溫馨感人的一面。

因此，比較儒、墨與道家三種不同的喪葬觀念，儒家所倡導的喪葬制度，乃是順從人在情緒表現與行為反映上，自然地有「喜則斯陶，陶斯詠，詠斯猶，猶斯舞，舞斯慍，慍斯戚，戚斯歎，歎斯辟，辟斯踴矣。」的對應關係，於是設為各項禮儀以「品節」此二者，使之歸於「中庸」、「平衡」的狀態而來。因此對應「人死，斯惡之矣」的自然反應，採取「制絞衾、設蔞翣」的措施，其目的即在於「使人勿惡」，而後往日的親情才得以順利流露出來。至於始死之時，則設脯醢之奠；將行，則有大遣奠；既葬，又有反虞之祭；雖然未有見其饗之者，不過自上世以來，則未有捨之者，究其原因，則為「使人勿倍也」，[111] 能如此，而後可以安頓生者的心靈，使之不至於產生「一旦人死，則歸於虛無」的恐懼。如此這般地為人設想，遂使儒家的喪葬制度最能順應人類情性的需要。

111 同註10，〈檀弓下〉，其詳參見頁175。

Funeral and Burial Rituals in the Pre-Ch'in Confucian Thought

Su-ying Lin*

Abstract

Funeral and burial rituals, like death, are a necessary part of life. The Pre-Ch'in Confucian school of thought always wholeheartedly carried out funeral and burial rituals to ensure that complex ceremonies would be completed smoothly. Through these rituals, the Pre-Ch'in Confucian people hoped to teach how to temper emotions with reason after a loved one had recently deceased. After grieving due to the passing away of a loved one, human beings would steadily become emotionally stronger.

The most important scriptures on funeral and burial rituals are the *Book of Ritual* 儀禮 and the *Book of Rites* 禮記. This article combines the ideas from these two works with archeological findings to make the following conclusions. First, funeral and burial rituals stem from the customs of primitive societies. Second, the funeral arrangements were made with the same love and respect for the deceased as if they were still alive. The delicate mourning clothing system was designed to unite the family organization and to improve humanity. Third, by comparing the concept of funeral and burial ritual in the Mohist, Daoist and Confucian schools of thought, one finds that the concepts of funeral and burial rituals in the Confucian school of thought are the most

* Su-ying Lin is a professor in the Department of Languages and Education at National Hualien Teachers College.

reasonable and suitable for human beings.

Keywords: Pre-Ch'in, Confucianism, funerals, the *Book of Rites*, the *Book of Ritual*