

魏晉玄風下的喪葬風貌

王妙純^{1*} 王文仁² 周玉珠² 蕭雅玲³

¹國立虎尾科技大學通識教育中心 副教授

²國立虎尾科技大學通識教育中心 助理教授

²國立虎尾科技大學通識教育中心 副教授

³國立虎尾科技大學通識教育中心 講師

摘 要

莊子曾云：「萬物方生方死，方死方生。」在生中蘊含死的種子，死又會轉化為新生，人不必憂生畏死。西哲海德格曾言：「人是向死的存在。」東西哲人都提示人類最後的歸宿——「死亡」是一樣的。世間一切生物有生有死，對於具有反思能力的人類而言，「死」更在其思考中，佔有重要位置。

在中國的歷史長河中，喪葬行為不斷嬗變、發展，留下了漫長而曲折的足跡，在不同的時空、不同的階段中，都有著不同的內容。而中國的喪葬文化，在魏晉南北時發生了極大的變化，不管喪禮或葬俗，其風貌迥異於前代、後代，故深具討論的價值。到底魏晉喪葬的風貌為何？為何會有這樣的喪葬風貌，其背後原因為何？魏晉喪葬文化的特色為何？這都是本文探討的重點。

關鍵詞：魏晉、魏晉玄風、喪葬、喪葬風貌、死亡

*聯繫作者：國立虎尾科技大學通識教育中心人文社會組，雲林縣虎尾鎮文化路 64 號。

Tel: +886-5-6315847

Fax: +886-5-6315838

E-mail: hope@nfu.edu.tw



壹、前言

古往今來，人人有生有死。「喪葬，作為人生旅途的終點，它和當時的經濟生活、思想觀念、宗教信仰以及人們各自所處的社會地位有著密切的關係。在中國的歷史長河中，喪葬行為不斷嬗變、發展，留下了漫長而曲折的足跡。」¹喪葬之行為、活動與文化，在不同的時空、不同的階段中，都有著不同的內容。

中國的喪葬文化，在魏晉南北時發生了極大的變化，不管喪禮或葬俗，其風貌迥異於前代與後代，故深具討論的價值。此期的喪葬特色與當代的玄學思潮是息息相關的，魏晉玄學指向「本末有無」的哲學思辨，體現在喪葬文化上，即是本質的回歸。不論喪禮與葬儀，魏晉人均直探其本末。

本文企圖透由相關史書與《世說新語》等書，探討魏晉時期喪葬禮制的傳承與創新，希望能勾勒魏晉玄風下的喪葬風貌。本論文共分爲五：壹、前言。貳、魏晉時代的玄學風潮。又爲三：一、以討論宇宙爲基礎的哲學。二、討論名教與自然之關係。三、討論理想人格之問題。參、玄風下的喪葬風貌。又爲分五：一、葬俗：薄葬與厚葬。二、送葬：大規模會葬與小規模送葬。三、居喪：孝心與孝行。四、喪主：鍾情與忘情。五、悼祭：違禮與合禮。肆、魏晉喪葬文化之特色。伍、結論。

貳、魏晉時代的玄學風潮

魏晉時代出現了一股崇尚老莊哲學的玄學思潮。這玄學潮風靡了整個魏晉時代，同時它還深深地影響了當時和後來的佛教哲學，乃至

¹ 史金波：〈透視中國人生歸宿的門徑——評徐吉軍的《中國喪葬史》〉（《浙江學刊》，2000年第2期），頁159。

宋明理學。但魏晉玄學既不是簡單地向先秦老莊回歸，更不是向傳統儒家認同，而是一種亦道亦儒、非道非儒的新哲學；亦是儒道兼綜、儒道互補的新思潮。²魏晉玄學有如下的特徵：

一、以討論宇宙本體爲基礎的哲學

先秦的老莊哲學主要是以人生、政治爲討論重點，³兼談宇宙生成論。⁴然而魏晉玄學則主要討論的是宇宙本體論，故湯用彤先生於《魏晉玄學論稿》一書中說：「玄學者，乃本體之學，爲本末有無之辨。」⁵湯氏所云實是中的之論，他準確地抓住了魏晉玄學之本質特徵。而對事物存在之終極原因的追究，正是魏晉玄學家共同關注的中心。無論是何晏、王弼的「本無論」，裴頠的「崇有論」，還是郭象的「獨化論」，持論雖然不同，但都是從本體論的角度來討論問題的。

二、討論名教與自然之關係

雖說魏晉玄學是直探宇宙本體的玄遠之

² 有關魏晉玄學是「儒道會通」或是「儒道互補」之問題，可參見蔡忠道：《魏晉儒道互補之研究》（臺北：文津出版社，2000年6月1刷）一書，蔡先生將時賢對此問題之看法，歸納統整，得出結論：因「綜合儒道」並不能涵括竹林玄學，而「儒道會通」卻不能窮盡兩家思想互相之影響，而「儒道互補」則可避免這樣的局限；蔡氏以爲「儒道互補」之說較符合魏晉玄學的整體發展，更能概括魏晉玄學的全貌，筆者亦深表贊同，見頁2-7。

³ 按老子以「道」代「天帝」之位格，然以人生、政治爲重點；莊子以「氣」化講生死，仍以貞定人生為主。

⁴ 《老子·四十章》說：「天下萬物生於有，有生於無。」《莊子·大宗師》云：「（道）生天地，成鬼成神。」此均在闡述宇宙天地萬物怎樣從無到有；怎樣從「道」中產生出來的的宇宙生成論。

⁵ 湯用彤：《魏晉玄學論稿》（魏晉玄學流別論），該書現收於賀昌群、容肇祖等著：《魏晉思想》（臺北：里仁書局，1984年1月），頁58。



學，然它們最後歸宿均是要解決現實問題，而自然與名教的衝突，成了魏晉玄學家最終要解決的現實問題。先秦的老莊之學，以崇尚自然為其總體思想特徵；而魏晉玄學總體來說，是以調和自然與名教的關係為其基調。玄學的開創人王弼用老解儒的方法注《周易》與《論語》，就是企圖把兩者調和起來，他從本末有無的玄學哲理出發，認為名教是自然之表現。「至於嵇康、阮籍的老莊學，與何、王、郭的玄學有所不同。二人俱以反儒的姿勢著稱。然他們的反儒實是『有激而為』，是針對司馬氏宣揚的虛偽的禮教而發，就他們的本性來說，也並不是要完全拋棄倫理綱常名教的。」⁶至於郭象《莊子注》，遂以名教等同自然，不但取消兩者的對立，而且抹煞了二者的差異。玄學家對此問題的討論，經歷了正、反、合的過程，余敦康學者即言：「玄學家帶著自己對歷史和現實的真切感受全身地投入這場討論的，他們圍繞著這個問題所發表的各種看法，與其說是對純粹思辨哲學的一種冷靜思考，無寧說是對合理的社會存在的一種熱情追求。」⁷所言極是。

三、討論理想人格之問題

聖人有情還是無情也引起玄學家的廣泛討論。無情論之祖是何晏，有情論之祖是王弼。魏晉人熱衷於「無情」與「有情」的探討，此問題既是當代重要的玄學命題，同時也是時人的焦點話題。而從魏晉思潮的總體趨勢來看，「王弼的有情說顯然較何晏的聖人無情說更符

合魏晉思潮的總體系。」⁸因為魏晉思潮的總趨勢是要融合儒道，其融合儒道的根本辦法是建立一個本末體用的思想架構。把道家崇尚的自然作為本體，而把儒家崇尚的名教作為末用，末用出於本體，即名教出於自然，二者一致而不矛盾。而嵇康所企慕的理想人格是「越名教任自然」的君子。⁹阮籍所尋覓的理想人格是一種超脫而得「道」的「大人先生」。¹⁰而「郭象則建立自然與名教的統一、內聖與外王的統一理想人格。」¹¹

這股魏晉玄風不僅吹向文學、繪畫、書法、雕塑等各種藝術作品中。同時也影響著當時人們的衣、食、住、行等物質文化，而喪葬文化的風貌也因此有了重大的變革，而迥異於前代。

參、玄風下的喪葬文化

魏晉玄學風潮下，思想的解放，學術的交流，使得人們有更自由、更多元的空間，勇於去思考現行喪葬的弊端；敢於挑戰僵化的繁文縟節。他們對葬儀與喪禮，都丟出許多問號，提出許多質詢，也做出許多改革。使得這個時

⁸ 唐翼明：《魏晉清談》（臺北：東大圖書股份有限公司，1992年10月），頁138。唐氏又云：「魏晉以後，知識分子中『重情』的趨向日益強烈，詩文中也明顯可見『尚情』之風。」見頁139。而有關於聖人有情、無情的探討，可參考該書〈第三章清談的內容考察〉，作者於本章中引用《世說新語》中〈文學篇〉五十七條、〈言語篇〉五十一條、〈傷逝篇〉第四條等來說明此問題受當代名士重視之情況，深具參考價值，頁136-154。

⁹ 「越名教任自然」語出嵇康〈釋私論〉，收於戴明揚：《嵇康集校注》（北京：人民文學出版社，1962年7月）第六卷，頁234。

¹⁰ 參見阮籍〈大人先生傳〉，收於晉·阮籍著；陳伯君校注：《阮籍集校注》（北京：中華書局，1987年10月），頁165。

¹¹ 參見卞敏：《六朝人生哲學》（南京：南京出版社，1992年11月第1版），頁44-54。

⁶ 參見許抗生：《魏晉思想史》（臺北：桂冠圖書股份有限公司，1992年12月），頁6。

⁷ 余敦康：《魏晉玄學史》（北京：北京大學出版社，2004年年12月）〈代序〉，頁1。



期的喪葬面貌，迥異於以往儒家掛帥的漢代。

由於魏晉玄學是雜糅儒、道、佛多元思想的哲學，於是以下各子題之標目，都是將當時各種對立的喪葬現象（或行爲）並舉，它們兩者可能是互相矛盾衝突，也可能是互相滲透補充，筆者以爲這樣更能昭顯這時代特殊的喪葬風貌。茲將玄風下的喪葬文化分述如後：

一、葬俗：薄葬與厚葬

魏晉南北朝是「中國喪事最爲儉薄的時代，較之於以前的秦漢時代和以後的隋唐宋元明清諸代，給人一種革故鼎新之感。」¹²此期薄葬風氣的先導者，當首推魏武帝曹操。早在建安十年，就命令人民不得厚葬，而他自己更是身體力行，其遺令云：「天下尙未安定，未得遵古也。死後，如有不諱，隨時以殮，殮後即葬。葬畢，皆除服。其將兵屯戍者皆不得離屯部。有司各率乃職。殮以時服，無藏金玉珍寶。」¹³而魏文帝著丕也效法其父，倡薄葬之風。曹丕弟弟曹植，死前也遺令薄葬。不但皇族主張薄葬，朝廷官員實行薄葬者也不少。如司馬朗、徐宣等人也倡言薄葬；¹⁴蜀相諸葛亮遺命「葬漢中定軍山，因山爲墳，冢足容棺，殮以時服，不須器物。」¹⁵以一代丞相而言，這樣的葬禮規格，可謂簡單至極。

兩晉有關薄葬的記載也不乏其例，如司馬懿預作終制：「於首陽山爲土藏，不墳不樹。」¹⁶子司馬師「喪事制度又依晉宣帝故事。」¹⁷依《晉書·卷三十·刑法志》載，尙書裴頠曾概括西晉帝室陵制曰：「大晉垂制，深惟經遠，山陵不封，園邑不飾，墓而不墳，同乎山壤，是以丘阪存其陳草，使齊乎中原矣。」¹⁸可見西晉帝室之陵，多從司馬懿不封不樹的終制。帝王以外，晉朝之官員、名士與儒者也紛紛主張薄葬。如王祥、杜預、皇甫謐、庾冰……等人均遺命薄葬，於是魏晉南北朝時期成爲中國喪葬歷史上，最爲儉薄的時代。考察這個時代盛行薄葬之因，除了社會經濟殘破外，還有以下二項因素：

(一) 歷史經驗的教訓和社會秩序的混亂

漢魏之際是中國歷史上少有的亂世，王粲〈七哀詩〉所云「出門無所見，白骨蔽平原」與曹孟德〈蒿里行〉所云「白骨露於野，千里無雞啼」之詩句，成爲這亂世的經典表述。此期戰亂頻仍，經濟凋弊，民不聊生，盜墓情形時有所聞，「自古以來，厚葬和盜墓如一對孿生兄弟形影相隨。」¹⁹漢末喪亂，董卓「使呂布發諸帝陵及公卿以下冢墓，收其珍寶。」²⁰一代梟雄曹操，本身就是盜墓高手。袁紹曾發檄文攻擊曹操說：「梁孝王，先帝母弟，墳陵尊顯，松

¹² 蔡明倫：〈魏晉薄葬原因探析〉（《湖北師範學報》哲學社會科學版第22卷第2期，2002年2月），頁7。

¹³ 《三國志·魏書·卷一·武帝紀》（臺北：鼎文書局，1979年5月初版），頁53。以下所引《三國志》，均依據此版本，不再加註，僅標註頁碼。

¹⁴ 司馬朗、徐宣等人倡言薄葬分見《三國志·魏書·卷十五·司馬朗傳》與《三國志·魏書·卷二十二·徐宣傳》，頁468、646。

¹⁵ 《三國志·蜀書·卷三十五·諸葛亮傳》，頁927。

¹⁶ 《晉書·卷一·宣帝本紀》（臺北：鼎文書局，1987年1月5版），頁20。以下所引《晉書》，均依據此版本，不再加註，僅標註頁碼。

¹⁷ 《晉書·卷二十·禮中》，頁633。

¹⁸ 《晉書·卷三十·刑法志》，頁934。

¹⁹ 張承宗、魏向東：《中國風俗通史》（上海：上海文藝出版社，2001年11月），頁354。

²⁰ 《後漢書·卷二十七·董卓傳》（臺北：鼎文書局，1987年1月5版），頁2327。以下所引《後漢書》，均依據此版本，不再加註，僅標註頁碼。



柏桑梓，猶宜恭肅，而操率將校吏士親臨發掘，破棺裸尸，略取金寶，至令聖朝流涕，士民傷懷。又署發丘中郎將、摸金校尉，所過隳突，無骸不露。」²¹曹操公然設置盜墓官職與盜墓部隊，可謂是天下奇聞。然袁紹本人也不遑多讓，縱容屬下「掘發丘隴」，²²與曹操可謂一丘之貉。「前車之覆，後車之鑒。」為避免戮尸地下的命運，於是有盜墓經驗的曹操父子便是薄葬制度的倡導人。

(二) 前人的薄葬思想與玄學風氣

西漢時期，楊王孫倡言薄葬，提倡「返真」，即歸於自然，大倡「裸葬」：「吾欲裸葬，以反吾真，必亡易吾意。死則為布囊盛屍，入地七尺，既下，從足引脫其囊，以身親土……夫死者，終生之化，而物之歸者也。歸者得至，而化者得變，是物各反其真也。」²³此種返璞歸真的思想和魏晉以來的玄學要旨正相投合。而曹魏議郎沐並正是楊王孫思想的崇拜者與實踐者。沐並年六十餘，自慮身無常，預作終制，戒其子以儉葬，曰：「若能原始要終，以天地為一區，萬物為芻狗，該覽玄通，求形景之宗，同禍福之素，一死生之命，吾有慕於道矣。夫道之為物，惟恍惟忽，壽為欺魄，夭為晷沒，身淪有無，與神消息，含悅陰陽，甘夢太極。奚以棺槨為牢，衣裳為纏？屍系地下，長幽桎梏，豈不哀哉！昔莊周闊達，無所適莫；又楊王孫裸體，貴不久容耳。……若將逐俗，抑廢吾志，私稱從令，未必為孝；而犯魏顆聽治之賢，爾為棄父之命，誰或矜之！使死而有知，

吾將屍視。」²⁴沐並欲效莊子之豁達與楊王孫裸尸以求屍體速腐。終制文末又告誡子孫若不從己志，則將「屍視」，可見其薄葬態度之堅決。晉襲魏風，也以薄葬為尚，西晉初年名臣王祥遺令子孫：「夫生之有死，自然之理……氣絕但洗手足，不須沐浴，勿纏尸，皆浣故衣，隨時所服。所賜山玄玉佩、衛氏玉玦、綬箭皆勿以斂。西芒上土自堅貞，勿用甃石，勿起墳隴。穿深二丈，槨取容棺。勿作前堂、布幾筵、置書箱鏡奩之具，棺前但可施床榻而已。」²⁵名士皇甫謐的「返真」意識更加強烈明確，他在〈篤終篇〉云：「形神不隔，天地之性也；尸與土並，反真之理也。今生不能保七尺之軀，死何故隔一棺之土？」²⁶返璞歸真思想的流傳，也是促成薄葬風氣的主要原因之一。東晉時期車騎將軍庾冰、散騎常侍孔愉、顏含，國子祭酒杜夷等人亦皆如法薄葬。

魏晉南北朝時代雖盛行薄葬，然而厚葬一直是中國葬喪之主流風氣。三國時，吳蜀兩國盛行厚葬，尤以東吳為甚。而西晉皇帝雖然躬行薄葬，然而對僚屬和貴族的喪葬之事卻給以豐厚的賞賜。如鄭沖死後，晉武帝「於朝堂發哀，追贈太傅，賜祕器、朝服、衣一襲、錢三十萬、布百匹。」²⁷何曾死，「帝於朝堂素服舉哀，賜東園祕器、朝服一具、衣一襲、錢三十萬、布百匹。」²⁸這種記載豐厚的賞賜不勝枚舉，就不一一列舉。時至東晉前期，皇帝仍是厚賜臣下，如王導死後，晉成帝為其「舉哀於朝堂三日，遣大鴻臚持節監護喪事，贈綵之禮，一

²¹ 《三國志·卷六·魏書·袁紹傳》注引〈魏氏春秋〉載袁紹〈檄州郡文〉曰，頁198。

²² 《三國志·卷十二·魏書·崔琰傳》，頁367。

²³ 《漢書·卷六十七·楊王孫傳》(臺北：鼎文書局，1981年2月4版)，頁2908-2909。

²⁴ 《三國志·卷二十三·魏書·常林傳》注引《魏略·清介傳·沐並傳》，頁661。

²⁵ 《晉書·卷三十三·王祥傳》，頁989。

²⁶ 《晉書·卷五十一·皇甫謐傳》，頁1416。

²⁷ 《晉書·卷三十三·鄭沖傳》，頁993。

²⁸ 《晉書·卷三十三·何曾傳》，頁997。



依漢博陸侯及安平獻王故事。及葬，給九游輜輳車、黃屋左纛，前後羽葆鼓吹、武賁班劍百人，中興名臣莫與爲比。」²⁹郗鑿死，「帝朝晡哭於朝堂，遣御持節護喪事，贈一依溫嶠故事。」³⁰由此可見，晉朝「帝族一方面自己躬行薄葬，另一方面又對臣下的喪葬進行豐厚的賄賂，通過這種做法使自己與世族的墓葬規模差別不大，甚至略遜一籌。這反映了最高統治者通過喪葬籠絡大族的用心。」³¹由於西晉、東晉統治者這種作法，使得厚葬與薄葬共存。而厚葬形成之因，由來已久，除了靈魂不滅觀之外，孝道觀亦是厚葬現象之主因。儒家一向講究孝悌之道，事死如事生，於是間接地鼓勵厚葬風氣。而歷代統治者均無法要求臣民恪盡忠義，只得極力宣揚孝道觀念，大力強調以孝治天下。同時，孝道也符合當時各大門閥家族團結、維護家族利益的切實需要，被門閥士人尊奉爲行爲規則。於是孝道觀日趨瀰漫起來。³²儒家孝道觀向來重視慎終追遠、養生送死，視喪葬爲大事，認爲「孝莫重乎喪」，³³並把喪葬厚薄視爲衡量孝與不孝之重要標誌。而爲博孝之美名、避不孝之惡名，於是有許多人舍本逐末，把孔子原意推向相反的一方，這都是憾事。

二、送葬：大規模會葬與小規模送葬

漢朝時有大規模的會葬，時人以客多爲尙。如《漢書·卷八十一·孔光傳》云：「光薨，

公卿百官會弔送葬，車萬餘兩。」《後漢書·卷三十五·鄭玄傳》曰玄卒：「自郡守以下嘗受業者纒經赴會千餘人。」³⁴陳寔「年八十四，卒於家……海內赴者三萬餘人，制衰麻者以百數。」³⁵郭泰「卒於家，時年四十二。四方之士千餘人，皆來會葬。」³⁶由此可見大規模的赴喪弔唁，是當時的一種風氣。「然而這樣哀悼死者的弔喪失去了的原義，變成了人們的社交途徑或是提高赴喪者聲望的手段。」³⁷《世說新語·規箴篇》第八條注引《漢書·遊俠傳》曰：

樓護（樓護）字君卿，齊人。學經傳，甚得名譽。母死，送葬車三千兩。仕至天水太守。（頁 556）³⁸

樓護母死，送喪車竟有三千輛之多，這顯示了人們恐非爲死者而弔，而是爲攀援大名士樓護而來。

然而隨著漢晉時期個體自覺意識高漲，³⁹小

³⁴ 《後漢書·卷三十五·鄭玄傳》（臺北：鼎文書局，1987年），頁 1211。

³⁵ 《後漢書·卷六十二·陳寔傳》，頁 2067。

³⁶ 《後漢書·卷六十八·郭泰傳》，頁 2227。

³⁷ 王曉毅：《放達不羈的士族》（臺北：文津出版社，1990年7月），頁 150。

³⁸ 余嘉錫撰：《世說新語箋疏》（臺北：仁愛書局，1984年10月），頁 556。為行文之方便，有時逕以「《世說》」稱「《世說新語》」。以下所引之《世說新語》均依據此版本，不再加註，僅標註頁碼。本事例亦見於《後漢書·卷九十二·樓護傳》云：「母死，送葬者致車二三千兩。」可互資參考。

³⁹ 有關「東漢個體自覺意識」可參考：一、余英時：《士與中國文化》（上海：上海人民出版社，1987年12月）〈漢晉之際士之新自覺與新思潮〉專論「士之個體自覺」一節，頁 287-400。二、劉大杰：《魏晉思想論》〈第五章·魏晉時代的人生觀〉專論「人性覺醒及其原因」一節，該書現收於《魏晉思想》（臺北：里仁書局，1984年1月），頁 113-118。三、李澤厚：《美的歷程》

²⁹ 《晉書·卷六十五·王導傳》，頁 1753。

³⁰ 《晉書·卷六十七·郗鑿傳》，頁 1801。

³¹ 朱大渭、劉馳、梁滿倉、陳勇等合著：《魏晉南北朝社會生活史》（北京：中國社會科學出版社，1998年8月），頁 293。

³² 張承宗、魏向東：《中國風俗通史》（上海：上海文藝出版社，2001年11月），頁 348。

³³ 宋祈：《景文集》（北京：中華書局，1985年）卷六十一〈孫僕射行狀〉第十冊，頁 822。



規模、個人化的送葬方式取代了大規模的會葬型態。士人弔喪的方式也愈來愈多元，有的不崇禮制，以各種方式表達哀思。《後漢書·卷五十三·徐穉傳》即記徐穉為黃瓊弔喪，設雞酒薄祭，哭完不告姓名而去。郭泰母死，徐穉置一把「生芻」於廬前，以喻況郭泰「如玉」之風操，⁴⁰徐穉弔唁後亦悄然離去。《世說新語·德行篇》第一條注引謝承《後漢書》也記載了徐穉此種別開生面的弔唁方式：

徐穉字孺子，豫章南昌人，清妙高跼，超世絕俗。前後為諸公所辟，雖不就，及其死，萬里赴弔。常豫炙雞一隻，以綿漬酒中，暴乾，以裹雞，徑到所赴冢隧外，以水漬綿，斗米飯，白茅為藉，以雞置前。酹酒畢，留謁即去，不見喪主。(頁1)

徐穉別具一格的祭悼方式，可謂下開魏晉弔唁新風。《世說新語·傷逝篇》記載著魏文帝作驢鳴送王粲(第一條)、孫楚亦效驢鳴一送王濟(第三條)、張翰靈床鼓琴以弔念顧榮(第七條)、王徽之靈床擲琴嘆獻之人琴俱亡(第十六條)。名士們在喪禮中所看重的是，自己能否致上對死者深切的哀思，至於別人的看法，是無足輕重的。魏晉名流士族一改漢代那種規模宏大的送葬形式而反其道而行，他們力行廢除這種陋

〈魏晉風度〉專論「人的主題」一節(臺北：元山書局，1985年)，頁85-95。

⁴⁰《後漢書·卷五十三·徐穉傳》曰：「穉嘗為黃瓊所辟，不就，及瓊卒，穉乃負糧徒步到江夏赴之，設雞酒薄祭，哭畢而去，不告姓名。...及林宗有母憂，穉往弔之，置生芻一束於廬前，而去。眾怪，不知其故。林宗曰：『此必南州高士徐孺子也。詩不云乎：『生芻一束，其人如玉。』吾無德以堪之。』」頁1748。

習。而與葬之人，通常是死者的親朋故舊，或與死者關係極為密切的人：

祥(王祥)之薨，奔赴者非朝廷之賢，則親親故吏而已，門無雜弔之賓。(《晉書·卷三十三·王祥傳》) 41

祭(荀祭)簡貴，不與常人交接，所交者一時俊傑。至葬夕，赴期者裁十餘人，悉同年相知名士也。哭之，感動路人。

(《世說新語·惑溺篇》第二條注引《祭別傳》，頁918)

王祥貴為開國元老；荀祭許為當代名士，兩人身分自是不低，然舉行葬禮時，皆無雜賓，「奔赴者都是其親親故吏或是與死者名聲相當的知交，這些人個個都是懷著由衷的悲哀而來，他們的哭聲深深地感動路人。」⁴²而在士族名士的力行倡導下，大規模的會葬已不復存在了。

三、居喪：孝心與孝行

中國向來重視居喪儀法，中國人要求孝子必須孝心孝行兼而有之。然漢晉之際，任誕違禮之情事特多。受東漢時個體自覺的興起，士人多半不拘禮儀、不率常法。時人放蕩無禮，在肅穆的喪禮上，孝子竟有「食肉飲酒」的驚人之舉：

良少誕行，母喜驢鳴，良嘗學之以娛樂焉。及母卒，兄伯鸞居廬啜粥，非禮不行。良獨食肉飲酒，哀至乃哭，而二人俱有毀容，或問良曰：「子之居喪，禮

⁴¹《晉書·卷三十三·王祥傳》，頁990。

⁴²王曉毅：《放達不羈的士族》(臺北：文津出版社，1990年7月)，頁150。



乎？」良曰：「然。禮所以制情佚也，情苟不佚，何禮之論！夫食旨不甘，故致毀容之實，若味不存口，食之可也。」

43

《孝經》上說，子之喪親「哭不偯，禮無容，言不文，服美不安，聞樂不樂，食旨不甘，此哀戚之情也。」而「食旨不甘」通常是指蔬食水飲，而不吃肉。而戴良卻以為只要口中無味，即使飲酒吃肉亦無所謂。當然戴良此舉自然有其時代背景。由於東漢選舉，偏重孝廉，故時人為獲致孝廉美名，不惜從「守禮」到「過禮」。桓帝時，孝子趙宣居埏隧行服二十餘年，贏得鄉邑州郡稱孝美名，殊不知趙宣五子均是行服所生，以致陳蕃獲知實情後，勃然大怒。並痛斥其行為乃「誑時惑眾，誣污鬼神。」⁴⁴而喪禮的制定，原在表達生者對死者的追思之情，在此卻變成求取聲名的工具了。時人只注意到趙宣過禮的形式，而忽略了其內容的空洞。而許多人「為了博『孝』之名以為進身之階，便不惜從事種種不近人情的偽飾，以致把儒家的禮法推向與它原意相反的境地。」⁴⁵而「禮」一旦與生活脫節，或是壓制人類情感之自然表達，如此之禮，勢必流於形式。戴良「情苟不佚，何禮之論！」如此驚人之語，未嘗不是對當代

⁴³ 《後漢書·卷八十三·逸民傳》，頁 1012。

⁴⁴ 《後漢書·卷六十六·陳蕃傳》記：「民有趙宣葬親而不閉埏隧，因居其中，行服二十餘年。鄉邑稱孝，州郡數禮請之。郡內以薦蕃，蕃與相見。問及妻子，而宣五子皆服中所生。蕃大怒，曰：『聖人制禮，賢者俯就，不肖企及，且祭不欲數，以其易黷故也，況乃寢宿冢藏，而孕育其中，誑時惑眾，誣污鬼神乎？』遂致其罪。」頁 2159-2160。

⁴⁵ 余英時：〈名教危機與魏晉士風的演變〉《中國知識階層史論》（臺北：聯經出版事業公司，1980年），頁 340。

虛偽禮法的譏諷與批判。然戴良此舉，實是後代任誕行為之先驅，亦是開阮籍以下居喪無禮之先河：

阮籍當葬母，蒸一肥豚，飲酒二斗，然後臨訣，直言「窮矣！」都得一號，因吐血，廢頓良久。（《世說新語·任誕篇》第九條，頁 732）

籍母將死，與人圍棋如故，對者求止，籍不肯，留與決賭。既而飲酒三斗，舉聲一號，嘔血數升，廢頓久之。（同上條注引鄧粲《晉紀》曰，頁 732）⁴⁶

阮籍三歲喪父，賴母氏以長成，⁴⁷面對母死之事實，自是痛苦難當，從他「嘔血數升」、「廢頓良久」的動作中，不難窺知其內心的哀痛。阮籍「圍碁不止」、「飲酒食肉」、「散髮箕踞」與漢末戴良行事如出一轍，具有譏刺現實的深刻意涵。他這種居喪無禮的行為曾引起當代衛道人士何曾的不滿：

阮籍遭母喪，在晉文王坐進酒肉。司隸何曾亦在坐，曰：「明公方以孝治天下，而阮籍以重喪，顯於公坐飲酒食肉，宜流之海外，以正風教。」文王曰：「嗣宗毀頓如此，君不能共憂之，何謂？且有疾而飲酒肉，固喪禮也！」籍飲噉不輟，

⁴⁶ 《晉書·卷四十九·阮籍傳》記：「性至孝，母終；正與人圍棋，對者求止，籍留與決賭。既而飲酒二斗，舉聲一號，吐血數升。及將葬，食一蒸豚，飲二斗酒，然後臨訣，直言窮矣，舉聲一號，因又吐血數升。毀瘠骨立，殆致滅性。」頁 1361，可互資參照。

⁴⁷ 參照何啟民：《竹林七賢研究》〈附錄：竹林七賢年譜〉（臺北：臺灣學生書局，1976年8月）。



神色自若。(《世說新語·任誕篇》第二條,頁728)

阮籍重喪期間公然參與宴會,又神色自若地飲酒吃肉,這種舉動實在駭人聽聞。無怪乎大臣何曾指責為敗俗之人,上言要將他流放海外,無令污染華夏。⁴⁸然而晉文王卻看見阮籍形體毀損、精神委頓,因而為他排難開罪。本條注引《魏氏春秋》曰:「籍性至孝,居喪雖不率常禮,而毀幾滅性。然為文俗之士何曾等深所仇疾。大將軍司馬昭愛其通偉,而不加害也。」(頁728)阮籍不守喪禮的行徑,不但不被定罪,反而還得到特殊的評價與合法的地位。於是「阮籍的居喪方式在政治的庇護下,反而微妙地轉變了一些社會名流的禮教觀念,醞釀出一種新的孝道思想。」⁴⁹《世說新語·任誕篇》第十一條又記:

阮步兵喪母,裴令公往弔之。阮方醉,散髮坐床,箕踞不哭。裴至,下席於地,哭弔嘯畢,便去。或問裴:「凡弔,主人哭,客乃為禮。阮既不哭,君何為哭?」裴曰:「阮方外之人,故不崇禮制;我輩俗中人,故以儀軌自居。」時人歎為兩得其中。(頁734)

時人將阮籍之違禮與裴楷之備禮,嘆為「兩得其中」,此觀照了時人對禮制反省之深度——那就是孝與不孝,禮與非禮,不能只是看行為,還需要內心;外表的孝未必即是真孝,外表的

不孝也未必即是不孝。而阮籍此舉使得「不崇禮制的方外之人」與「儀軌自居的俗輩之人」平起平坐,這對後來居喪無禮之風更起推波助瀾之效。然而為何「性至孝」的阮籍,在母憂期間都有如此詆毀禮法之舉措呢?極有可能是「阮籍不滿於司馬氏篡位,又目睹當權者的陰險殘忍、傾軋殺伐,因此蔑視他們所標榜的名教和禮法之士的虛偽,故而以縱酒放達、詆毀禮法、傲視權貴、憤世疾俗的姿態出現。」⁵⁰魯迅也為之寬說:

古代有許多人受了很大的冤枉。例如嵇、阮的罪名,一向說他們毀壞禮教。但據我個人的意見,這判斷是錯的。魏、晉時代,崇奉禮教的看來似乎很不錯,而實在是毀壞禮教,不信禮教的。表面上毀壞禮教者,實則倒是承認禮教,太相信禮教。因為魏、晉時所謂崇奉禮教,是用以自利,那崇奉也不過偶然崇奉,如曹操殺孔融,司馬懿殺嵇康,都是因為他們和不孝有關,但實在曹操、司馬懿何嘗是著名的孝子,不過將這個名義,加罪于反對自己的人罷了。于是老實人以為如此利用,褻瀆了禮教,不平之極,無計可施,激而變成不談禮教,不信禮教,甚至於反對禮教。——但其實不過是態度,至于他們的本心,恐怕倒是相信禮教,當作寶貝,比曹操、司馬懿們要迂執得多。⁵¹

⁴⁸ 《晉書·卷三十三·何曾傳》也載有此事,可互資對照參考,頁995-996。

⁴⁹ 肖群忠:《孝與中國文化》(北京:人民出版社,2001年7月),頁86。

⁵⁰ 見張萬起、劉尚慈譯注:《世說新語譯注》(北京:中華書局,1998年8月),頁715。

⁵¹ 見魯迅:《魏晉風度及文章與藥及酒之關係》,收入於《魯迅全集》第三卷(北京:人民文學出版社,1982年第2次印刷),頁513。



魯迅所言甚有道理。儘管阮籍「其言論行跡，容有過激，其心情懷抱，實亦可悲，實亦可敬。」⁵²孔子答林放問禮之本，即言：「喪，與其易也，寧戚。」⁵³此言辦理喪事，與其儀文周到，不如內心悲戚些。可見儒家對於喪禮，極重視內心的哀痛憂戚；孔子強調禮的實質不在形式，而在內容。然而過分的悲痛，也不合禮，所以《孝經·喪親章》云：「教民無以死傷生，毀不滅性。」子游也說：「喪致乎哀而止。」⁵⁴若因哀傷以至毀身滅性也是不孝的，這是需要辨明的。故阮籍雖有孝心，然阮籍母親在天得知他的哀毀之狀，怕也要「嘔血數升」、「廢頓良久」了。

阮籍之後，王戎的居喪無禮也是引發討論與爭議：

王戎、和嶠同時遭大喪，俱以孝稱。王戎雞骨支床，和哭泣備禮。武帝謂劉仲雄曰：「卿數省王、和不？聞和哀苦過禮，使人憂之。」仲雄曰：「和嶠雖備禮，神氣不損。王戎雖不備禮，而哀毀骨立。臣以和嶠生孝，王戎死孝。陛下不應憂嶠，而應憂戎。」(《世說新語·德行篇》第十七條，頁19)

「生孝」、「死孝」的問題說明了時人對「孝心與孝行」的思考進入了一個新的領域。和嶠盡孝而不毀生，而王戎卻是以死去盡孝道。「生孝」重在表現孝行的禮儀周至，「死孝」貴在反映孝

⁵² 錢穆：《中國學術思想史論叢》(三)(臺北：東大書局，1994年)，頁278。

⁵³ 《論語》〈八佾篇〉，見黃懷信主撰：《論語彙校集釋》(上海：上海古籍出版社，2008年8月)，頁204。

⁵⁴ 《論語》〈子張篇〉，同前註，頁1686。

心的悲傷哀慟。本條注引《晉陽秋》云：「世祖及時談以此貴戎也。」(頁20)由此可見，時人對孝道觀念已由對外在的行為的講究推向對內在精神的重視。在正統儒家來看，王戎「不拘禮制，飲酒食肉，或觀棋弈。」⁵⁵是相當不合禮制的，而劉義慶將此條例收入〈德行篇〉，這亦是反映著時人孝道觀念的微妙變化。

「性至孝」的阮籍、王戎之居喪無禮都帶有對社會的批判與譏刺。然阮籍的姪兒同時也預竹林七賢的阮咸，其孝服追婢的狂態就不免令人覺失了此真精神：

阮仲容先幸姑家鮮卑婢。及居母喪，姑當遠移，初云當留婢，既發，定將去。仲容借客驢著重服自追之，累騎而返。曰：「人種不可失！」即遙集之母也。(《世說新語·任誕篇》第十五條，頁735)

阮咸「狂誕違紀的姿態，既乏個人憂思，也乏時代悲情。阮籍大醉六十日、窮巷慟哭的內心世界，⁵⁶恐怕不是阮咸所能理解了悟的。」⁵⁷本條注引《竹林七賢》論曰：「咸既追婢，於是世議紛然。自魏末沉淪閭巷，逮晉咸寧中，始登王途。」(頁735)阮咸孝服追婢之舉遭致物議一、二十年，而阮簡喪父食糲也遭清議三十年，

⁵⁵ 《世說新語·德行篇》第十七條注引《晉陽秋》，頁19-20。

⁵⁶ 《晉書·卷四十九·阮籍傳》記：「文帝初欲為武帝求婚於籍，籍醉六十日，不得言而止。」頁1360。《三國志·魏書·卷二十一·阮籍傳》注云：「(阮籍)時率意獨行，車跡所窮，輒慟哭而反。」頁604。

⁵⁷ 見粟子菁：《魏晉任誕士風研究》(臺北：國立臺灣大學中國文學研究所碩士論文，1988年7月)，頁109。



⁵⁸這都反映了竹林七賢時期的禮教仍是甚嚴。

四、喪主：鍾情與忘情

魏晉名士高倡情感的自然性、合理性。他們對情感的處理，不採取儒家「發乎情，止乎禮」之態度，也與道家之忘情、絕情迥然不同。他們大膽承認情感的價值與其對自身的意義。故不論是親情、愛情、友情，他們以熱烈生命擁抱，以深情密意回應。魏晉名士在面對愛子死亡時，常是哀慟不已，悲不可遏。王戎喪子，毫不壓抑他的情感，盡情在人前渲洩，並自許為鍾情人：

王戎喪兒萬子，山簡往省之，王悲不自勝。簡曰：「孩抱中物，何至於此？」王曰：「聖人忘情，最下不及情，情之所鍾，正在我輩。」簡服其言，更為之慟。(《世說·傷逝篇》第四條，頁 638)

王戎因山簡之問而有「情之所鍾，正在我輩」之答語。「山簡深契其語遂與之同哀共泣，正是魏晉尚情士風最為具體生動的寫照。」⁵⁹他以為聖人以道化解感情，故不為情所牽，下等人冥頑不靈，不能體會情為何物，兩者都可以歸於無情之類，而那不屬於上智下愚的中庸之人，正是情之所聚。王戎將情感表達分為三種層次之表述，反映出漢、晉人對於「凡聖有別」的看法是一致的，但從王戎以「鍾情」自居的話

⁵⁸ 見《世說新語·任誕篇》第十三條注引《竹林七賢論》曰：「咸（阮咸）兄子簡，亦以曠達自居。父喪，行遇大雪，寒凍，遂詣浚儀令，令為它賓設黍臠，簡食之，以致清議，廢頓幾三十年。」頁 735。

⁵⁹ 吳冠宏：《魏晉玄論與士風新探——以「情」為縮合及詮釋進路》（臺北：國立臺灣大學中國文學研究所博士論文，1997年5月），頁 114。

語中，可略見漢、晉時代課題的轉換，核心問題從「性」轉「情」彼消我長之跡。⁶⁰

由於凡聖有別，於是魏晉名士一任情感之所向，暢情盡哀。然而聖人「忘情」之境，魏晉人「雖不能至，心嚮往之」，他們期望與造化推移，而不以哀樂為心，能識性命分限，適性逍遙。於是莊子便成為魏晉名士自我勉勵的對象，同樣遭受喪子之痛的魏舒則欲效莊子之忘情：

（魏舒之子）年二十七，先舒卒，朝野咸為舒悲惜。舒每哀慟，退而歎曰：「吾不及莊生矣，豈以無益自損乎！」於是終服不復哭。⁶¹

東漢顧雍，在第一時間得知愛兒的過世，亦神氣不變，顏色自若：

豫章太守顧邵，是雍之子。邵在郡卒，雍盛集僚屬，自圍棋。外啟信至，而無兒書，雖神氣不變，而心了其故。以爪掐掌，血流沾褥。賓客既散，方歎曰：「已無延陵之高，豈可有喪明之責？」於是豁情散哀，顏色自若。(《世說·雅量篇》第一條，頁 343)

顧雍強忍內心哀傷，不露聲色。但從「以爪掐

⁶⁰ 董仲舒倡言「性三品」：「聖人之性，不可以名性。斗筭之性，又不可以名性。名性者，中民之性。」即指聖人之性、中民之性和斗筭之性。見董仲舒：《春秋繁露·實性篇》；王充以為「孟軻言人性善者，是中人以上；孫卿言人性惡者，是中人以下；揚雄言人性善惡混者，是中人。」見王充：《論衡·本性篇》由此可見漢代的時代課題聚焦於「性」之探討。

⁶¹ 《晉書·卷四十一·魏舒傳》，頁 1188。



掌，血流沾褥」的動作中，不難理解其內心的悲痛。《禮記·檀弓下》記載春秋時吳國公子季札之長子過世，季札能依禮加以安葬，孔子得知此事，曾稱讚他行禮如儀。同篇記載孔子弟子子夏因兒子去世，竟把眼睛哭瞎，以致受到曾子的責備。顧雍希能以此二事為鑑，勉勵自己居於季札、子夏二者之間。於是劉義慶將此條歸入〈雅量篇〉，讚許顧雍「能勉強壓抑自己悲痛的器量。」⁶²廖蔚卿學者對劉義慶何以將此條歸入〈雅量篇〉，亦稱：

顧雍以理性的從容消解喪子悲情的氾濫，這是孔門禮教的基本精神。然而，顧雍原為禮法之士，他的「豁情散哀」，是一種德行的修養。人倫品鑒所欣賞的，仍在於他的「顏色自若」的風貌之美，而非德性為主的，否則，此條故事將錄入〈德行篇〉了。⁶³

「顧雍能以理性消解喪子悲情」美則美矣，但這還是有些矯情之嫌；人固然可用理智以消解內心之悲痛，然以人情度量，在第一時間內得知愛子死亡之時，腦裡所轉、心裡所想的竟是這是孔子聖賢之理，這是相當不合人性常情，同時也是有違心理健康機制的。顧雍之舉或許是受人物品評之風影響，魏晉人講究美好的姿態與儀表，並強調臨危不懼、臨難不亂的從容雅量，士人為符合社會的期待及自我的期許，於是在面臨生命中的重大變故時，有時不免有強做鎮定、矯揉做作之舉。

⁶² 劉正浩、邱燮友等注譯：《新譯世說新語》（臺北：三民書局，1996年8月），頁286。

⁶³ 廖蔚卿：〈論魏晉名士的雅量〉（《臺大中學學報》第二期，1988年11月），頁59。

魏晉士人任情而發但又不願為情所限，而嚮往忘情之理境，在凡聖之間，用凡人鍾情解慰，又以聖賢忘情自勉。他們逡巡於聖凡之間；依違於鍾情忘情之境。有時不免質疑莊子婦死不哭之行徑：

莊周婦死而歌。夫通性命者，以卑及尊，死生不悼，不可論也。夫象見子皮，無遠必泣，周何忍哉？（蔣濟〈蔣子萬機論〉）⁶⁴

妻亡不哭，亦何可歡？慢弔鼓缶，放此誕言；殆矯其情，近失自然。（孫楚〈莊周贊〉）⁶⁵

或詰問何其忍心，或責難有失自然之情。在忘情與鍾情間，多情的魏晉名士似乎是倒向鍾情之一方。面對生命中摯愛的死亡，對當事者而言都是重大的失落，其中，喪子是令父母最為傷痛的。《世說新語·傷逝篇》第四條載王戎失去王綏（頁638）、第八條載庾亮失去庾會（頁640）、第十二條載郗愔失去郗超（頁643），這都是令人悲慟逾恆的，這種對應關係的失落，當事者尤難因應。現代許多學者研究顯示，失去子女是眾多失落中壓力指數最高的，⁶⁶這種失

⁶⁴ 收於宋·李昉等撰：《太平御覽》（臺北：國泰事業有限公司，1980年1月）卷八九〇〈獸部〉二「象」條，頁3956。

⁶⁵ 收於嚴可均輯：《全上古三代秦漢三國六朝文》（北京：中華書局，1987年3月4刷）《全晉文》卷六〇，頁1803。

⁶⁶ 美國耶魯大學與芝加哥普林芝卡醫學院的醫療小組所做的一份報告，顯示了影響人生最重大的幾件事情，其順序如下：一、喪子。二、喪偶。三、服刑。四、親屬死亡（父母兄弟姊妹）。五、配偶外遇。見保阪正康：《愛的家族——感人的生死學經驗》（臺北：新路出版公司，1998年8月），頁42。



落意味著父母無法保護子女、照顧孩子，而投射在子女的希望也落空了。所以《世說》在描寫這種失落，當事人都是極度哀傷的，王戎之所以云：「情之所鍾，正在我輩」正是體會到有情人的無邊無盡的痛苦；而庾亮所云：「感念吾兒，若在初沒」⁶⁷亦是深知「身在情長在」，有生之年，均受喪子之痛的折磨；面對愛子郗超的死亡，郗愔臨殯也忍不住差點昏絕。⁶⁸王導的長子王悅死亡後，丞相回想愛兒昔日送至車後之情景，於是從家裡哭到尚書省門口；而王夫人對於愛兒整理過的箱籠，不忍打開，怕觸景傷情。⁶⁹這對痴心父母，道盡天下父母喪子的悲慟。以上這些名士兼玄學家，儘管平日玄論超筭，大談「聲無哀樂」、「養生」、「言盡意」，⁷⁰然現實生活中遇喪子之痛，仍是不能與造化推移，安時處順。莊子把死亡視為「懸解」，並有夢蝶物化之想。鍾情的魏晉人，畢竟未能制情達節、識性達分而無繫哀樂。「死生事大」，魏晉人大呼：「終當為情死。」⁷¹

五、悼祭：違禮與合禮

弔喪之禮向來為中國人所看重，弔客一方面悼念死者，一方面必須安慰喪家。然魏晉名士，往往專注「弔死」，以致忘了「唁生」。這些弔客更重視的是真情的宣泄，而非墨守世俗之繁文縟節。由於魏晉南北朝看重情感的價

值，以致於當「情」與「禮」相違時，他們往往是捨禮而存情，越名教而任自然。而最能展示弔客這種一往情深的獨特風貌，首推劉義慶《世說新語·傷逝篇》，「傷逝」意指悲悼亡人。劉義慶在敘述本篇時，也全部朝此視角輻湊展開。值得注意的是，本篇條條均在弔慟「死者」，而不著眼於問唁「生者」（死者之遺族、未亡人），這也昭顯了作者以「傷逝」命篇之用辭精確以及意趣所在。最能代表這種精神的事例為該篇第十五條：

王東亭與謝公交惡。王在東聞謝喪，便出都詣子敬道：「欲哭謝公。」子敬始臥，聞其言，便驚起曰：「所望於法護。」王於是往哭。督帥刁約不聽前，曰：「官平生時，不見此客。」王亦不與語，直前，哭甚慟，不執末婢手而退。（頁 644）

此條劉孝標注引《中興書》曰：「珣兄弟皆婿謝氏（珣與弟珉，皆謝安女婿），以猜嫌離婚。太傅既與珣絕婚，又離珉妻，由是二族遂成仇讐。」（頁 644）《晉書·卷六十五·王珣傳》亦本此說。⁷²然二書對猜嫌之事，皆語焉不詳。照理講，這對交惡的昔曰翁婿本無執此禮儀之必要，然王珣卻甘願冒被喪家拒之門外的尷尬而前往悼念昔曰的岳父。王珣以為被生者拒絕，但未必被死者拒絕，於是毅然勇敢去悼念死者。想來他大概是為了紀念生命中共同美好的記憶，或許是為告別愛恨交織的往事，也或許他與岳父「心有靈犀一點通」，知道岳父生前對他一直「不能已已」，《世說·賞譽篇》第一四七條載：

⁷² 《晉書·卷六十五·王珣傳》，頁 1756。

⁶⁷ 《世說新語·傷逝篇》第八條，頁 640。

⁶⁸ 《世說新語·傷逝篇》第十二條，頁 643。

⁶⁹ 《世說新語·德行篇》第二十九條，頁 30。

⁷⁰ 見《世說新語·文學篇》第二十一條：「舊云王丞相過江左，止道『聲無哀樂』、『養生』、『言盡意』三理而已。然宛轉關生，無所不入。」頁 211。

⁷¹ 「終當為情死」語見《世說新語·任誕篇》第五十四條：「王長史登茅山，大慟哭曰：『琅邪王伯輿，終當為情死！』」頁 765。



謝公領中書監，王東亭有事應同上省，王後至，坐促，王、謝雖不通，太傅猶斂膝容之。王神意閑暢，謝公傾目。還謂劉夫人曰：「向見阿瓜，故自未易有。雖不相關，正是使不能已已。」(頁 493)

王、謝兩家交惡後，這對昔日翁婿碰面於中書省，在擁擠的座席中，謝安收斂雙膝讓王珣坐在身旁，且不斷側目偷看，可見謝安對這昔日女婿依然愛重如昔。這對因猜忌而斷絕翁婿之名的謝安、王珣，實質上其情不絕如縷。此時謝安死了，王珣竭誠哀悼，哭弔甚慟，最後竟忘了去握喪主謝琰（小名末婢，為謝安之子）之手。《顏氏家訓·風操篇》曰：「江南凡弔者，主人之外，不識者不執手。」⁷³由此可知魏晉之喪儀，弔客雖不必對每位遺族（未亡人）握手，然必須與喪主握手致意。王珣忘了握喪主之手，更凸顯了悲傷之沈重，余嘉錫即云：「王東亭條言不執末婢手，皆著其獨於死者悼慟至深，本不為生者弔，故不執手，非常禮也。」⁷⁴王珣此舉，展示了弔客情感哀悼的真誠，而這種真誠甚至是可以跨越仇恨的，這也就顯現了人性中的最可貴而不平凡的情操。這對翁婿，為人間留得一片獨具光采的赤忱至情。

〈傷逝篇〉第七條也記載弔客不執喪主之手之事例：

顧彥先平生好琴，及喪，家人常以琴置靈牀上。張季鷹往哭之，不勝其慟，遂徑上牀，鼓琴，作數曲竟，撫琴曰：「顧

彥先頗復賞此不？」因又大慟，遂不執孝子手而出。」(頁 640)

張翰喪失摯友顧榮，引發他多重的失落，《世說·識鑒篇》第十條注引《文士傳》曰：「翰（張翰）有清才美望，博學善屬文，造次立成，辭義清新。大司馬齊王冏辟為東曹掾。翰謂同郡顧榮曰：『天下紛紛未已，夫有四海之名者，求退良難。吾本山林間人，無望於時久矣。子善以明防箭，以智慮後。』榮捉其手，愴然曰：『吾亦與子採南山蕨，飲三江水爾！』翰以疾歸，府以輒去除吏名。」(頁 393-394) 當張翰面對複雜詭譎的政治環境，於是萌生退意，張翰也因顧榮的附和，於是毅然而然假借蓴鱸之思而及時退隱、保身全命，時人謂為「見機」。⁷⁵故對張翰而言，失去顧榮，不僅是失去同鄉、失去參謀，同時也失去共同實現未來夢想——「歸隱山林」的人，如此沈重的失落，使得張翰悲傷得忘了與喪主握手致意。

張翰與王珣二人「不執喪主之手」都是有違當時禮儀的，然《世說新語》作者卻把他們二人寫入〈傷逝篇〉，這就頗耐人尋味了。為什麼沒有禮儀的人竟可進入〈傷逝篇〉呢？這昭示了當時的審美標準是真情實意比虛偽禮文來得令人感動。張翰弔顧榮；王珣弔謝安，都是人間至情，兩人哀傷得不暇顧及問候死者遺族。這都展示了弔客情感哀悼的至真至誠，而這種真率之情向來是魏晉人所最重視的。

《世說·傷逝篇》載有名士發自真情，不

⁷³ 顏之推著，王利器集解：《顏氏家訓集解》（上海：上海古籍出版社，1980年7月），頁101-102。

⁷⁴ 余嘉錫：《世說新語箋疏》，頁640。

⁷⁵ 《世說新語·識鑒篇》第十條曰：「張季鷹辟齊王東曹掾在洛，見秋風起，因思吳中菰菜、蓴羹、鱸魚膾，曰：『人生貴得適意爾！何能羈宦數千里以要名爵？』俄而齊王敗，時人皆謂為見機。」見余嘉錫：《世說新語箋疏》，頁393。



拘禮法格套，忘情地哭弔死者之事例；他們以同理之心體貼死者的需求，故在喪禮上，屢有脫軌的演出：

王仲宣好驢鳴。既葬，文帝臨其喪，顧語同遊曰：「王好驢鳴，可各作一聲以送之。」赴客皆一作驢鳴。(《世說新語·傷逝篇》第一條，頁 636)

身居太子高位的曹丕，為示一己之真情，不惜降尊紆貴，一效驢鳴，在肅穆的喪禮上，響起了陣陣的驢鳴聲，這種特殊怪異的哀悼方式，乍聽之下，令人覺得荒誕不經。然而按驢鳴之聲，十分傷悲，用以弔喪應十分適合當時的氛圍與場景。考驢鳴之風，始自後漢，據《世說》劉孝標注云：「按戴叔鸞每為驢鳴以說其母。人之所好，儻亦同之。」⁷⁶且魏晉文人之好驢鳴應與嘯有關，而魏晉之嘯又與養生有關，⁷⁷魏晉名士多以歌嘯為行氣修練的養生術，力求氣之拉長盛壯，此外，吟嘯也最能表現文人的風度逸態，於是王粲生前之所以愛驢鳴聲，或許可從這些角度去理解。這種別開場面的哀悼方式，可能在重視喪葬禮儀的中國算是相當罕見的，此時悲悼者曹丕想的不是個人的愛好、也不是自己尊貴的太子之位，而是用體貼的心去同理逝者，為「行則連輿，止則接席，何曾須臾相失」⁷⁸的昔日好友送最後一程。曹丕以逝者最喜

歡的驢鳴聲，連結了生死兩方的共同記憶。聲聲驢鳴聲，不僅是在追憶與逝者過往的相處的歡愉時光，同時也宣洩了摯友死亡、盛事難再的悲慟，同時也透顯著悲悼者的情真意摯。由《晉書·卷四十七·傅玄傳》載：「魏文慕通達，而天下賤守節。」⁷⁹《三國志·卷二·文帝紀》注引鄧城侯植為誄曰：「禮樂廢弛，大行張之；仁義陸沈，大行揚之。」⁸⁰道家向來視「禮」、「義」為「道」、「德」墮落後的人為產物，唯有撥開這匡形攪心之桎梏，方可復返本然的自性。曹丕得禮之實，至於禮之形式，是可不受拘束的。這種思想，又與孔子重視禮的實質精神主張又是不相違背的。

無獨有偶的，孫楚亦是以驢鳴送知音：

孫子荊以有才，少所推服，唯雅敬王武子。武子喪時，名士無不至者。子荊後來，臨屍慟哭，賓客莫不垂涕。哭畢，向靈床曰：「卿常好我作驢鳴，今我為卿作。」體似真聲，賓客皆笑。孫舉頭曰：「使君輩存，令此人死！」(《世說新語·傷逝篇》第三條，頁 637)

當孫楚臨屍慟哭時，「賓客莫不垂涕」，然當他忘情學作驢鳴時，「賓客皆笑」。賓客之所以會有兩極化的反應，所揭示當代對喪禮的觀念是：為逝者哭泣是一般人所能理解的，然而為亡友學驢鳴的哀悼方式是很另類的、是一般人所無法理解的；故為死者哭泣是合情入理的行為，也是社會規範所容許的悲傷方式，而為死者學叫驢鳴可能是不符合常情、也違當時社會

⁷⁶ 《世說·傷逝篇》第一條劉孝標注引，見余嘉錫：《世說新語箋疏》，頁 636。

⁷⁷ 有關魏晉名士之嘯與道教養生之關係，可參見李豐楙：《六朝隋唐仙道類小說研究》(臺北：臺灣學生書局，1984年)，頁 241-242。

⁷⁸ 曹丕〈又與吳質書〉，收於嚴可均輯：《全上古三代秦漢三國六朝文》(北京：中華書局，1987年3月4刷)《全三國文》卷七，頁 1089。

⁷⁹ 《晉書·卷四十七·傅玄傳》，頁 1317-1318。

⁸⁰ 《三國志·卷二·魏書·文帝紀》，頁 87。



規範的。

曹丕、孫楚均以「葬前驢叫」示一己之真情；而「靈床鼓琴」，⁸¹亦是為顯示自己對逝者一往情深，前文引〈傷逝篇〉第七條言張翰前往弔唁摯友顧榮時，靈床鼓琴，然終究因太過哀慟而忘了去握孝子之手；王徽之面對弟王獻之死，亦於靈床鼓琴一暢哀思：

王子猷、子敬俱病篤，而子敬先亡。子猷問左右：「何以都不聞消息？此已喪矣！」語時了不悲。便索輿來奔喪，都不哭。子敬素好琴，便徑入坐靈床上，取子敬琴彈，弦既不調，擲地云：「子敬！子敬！人琴俱亡。」因慟絕良久，月餘亦卒。(《世說新語·傷逝篇》第十六條，頁 645)

要費多大的心力，才能抑止心中之悲，而表現「了不悲」、「都不哭」的外在形貌啊！王徽之強忍淚水，或許亦是想表現名士之風範，然而終究因悲傷之情過度壓抑而崩潰，以致琴弦無法諧調而「慟絕良久」！按理，「靈前鼓琴」亦是不合乎當代喪俗禮制的行為，然而劉義慶也俱入〈傷逝篇〉，這也是為昭示弔者對逝者的一往情深；弔者即便違背世俗之禮，也要為逝去的死者暢己之哀。

總之，「不執孝子之手」、「臨葬驢鳴」、「靈床鼓琴」，這在常人眼中均是違禮的怪誕行為。然魏晉名士注重至情至性，不拘俗套俗禮。柳士鎮、錢南秀學者即一針見血指出：

⁸¹ 「靈床」即停放屍體的床，也指為悼念死者而虛設的座位。參見劉義慶著；張萬起、劉尚慈譯注：《世說新語譯注》(北京：中華書局，1998年8月1版)，頁 628。

為了區別於世俗的、虛偽的喪葬儀式，魏晉人採取十分獨特的哀悼方式，他們考慮更多的不是禮儀的需要與規定，而是如何真切的表達情感，以謝知音。這裡面所包含的深情，是十分真摯感人的。⁸²

這真是知音之言啊！魏晉士人用自己認為對死者最佳的方式，與死者「對話」；他們只專注於依著內心真實情感表達心中之哀悼，至於旁人如何看待，他們是一點也不在乎的。魏晉士人以情抗禮，越名教而任自然，與好友做最後的悼別。

此外，在魏晉人的悼祭行為中，亦有不少人是以合情入理的方式表達對死者的悲傷。悲傷者的哀傷表達不僅有實質上的情感哀悼，又有與之相稱的外在禮儀形式。這種情理兼顧的表達方式，向來也是最符合國情的。《世說·傷逝篇》第八條記載：

庾亮兒遭蘇峻難遇害。諸葛道明女為庾兒婦，既寡，將改適，與亮書及之。亮答曰：「賢女尚少，故其宜也。感念亡兒，若在初沒。」(頁 640)

禮之精神乃在於合人性、合人情，本事例即相當符合禮之精神。對於媳婦改嫁之事，庾亮覺媳婦年紀尚少，改嫁是應當的。這位公公能以媳婦立場做考量，為她長遠著想，因而做出大公無私而充滿人性光輝的決定，這是令人激賞

⁸² 柳士鎮、錢南秀譯注：《世說新語》(臺北：錦繡出版社，1992年1月)，頁 253-254。



的。然在表達贊成之餘，也不忘告訴昔日親家——「感念亡兒，若在初沒。」庾亮不僅考量媳婦，同時亦顧念逝去的亡兒。這既是以直道安頓別人，同時也是以直道安頓自己。又《晉書·卷七十三·庾亮傳》稱：「亮美姿容，善談，性好莊老；風格峻整，動由禮節，閨門之內不肅而成。時人以爲夏侯太初、陳長文之倫也。」⁸³夏侯玄本人同樣也集「性好老莊」、「風格峻整，動由禮節」於一身。魏晉玄學家，一方面性好老莊，一方面又以禮自持，將儒家視爲立身行事的準則。儒道雙修，有無雙遣，這種雙重人格的統一，被魏晉人視爲人格之楷模。

肆、魏晉喪葬文化之特色

魏晉的喪葬特色與其玄學思潮是息息相關的，魏晉玄學指向「本末有無」的哲學思辨，體現在喪葬文化上，即是本質的回歸。不論喪禮、葬儀，魏晉人直探其本末。以葬儀而言，偏向薄葬，薄葬是當時玄學家的主流思想，漢代人希望屍體不腐，而這個時代的人卻希望屍體速腐。魏晉名士希望自然地來，自然的走，不論斂服、明器、棺槨、墓穴……等等，一切都以簡單、回歸自然爲主，甚至可以從免。

以送葬而言，偏向小規模之送葬，名士們在喪禮中所看重的是，自己能否致上對死者深切的哀思，至於別人的看法，是無足輕重的。魏晉名流士族一改漢代那種規模宏大的送葬形式而反其道而行，他們力行廢除這種陋習。魏晉之葬俗與送葬之儀均似有「短、薄、輕、小」之規格，兩者都較偏向道家的本體之學、自然之道。然亦不能把玄學定位在老莊哲學，事實上，在自由多元的時代下，魏晉的喪葬風貌一

直是複調進行，從來就不是以單音發聲。只是它們的主調一直在探詢宇宙事物的根本。

以居喪而言，魏晉人看重孝心甚於孝行。在正常的狀況下，孝子盡哀的方式是文質相應的悲傷悼念；既符儀節，亦做到爲人子女者所應盡的哀思。然而在一個標榜孝道名教而其實是竊人之國、毀壞名教的王朝下，士人用一種不孝的方式來盡孝，以違禮的行爲來循禮。他們以放誕的行爲來警告人們不要忘了禮法的真精神、真意義。禮並非一成不變的，它的終極目標，應是以發揚人間大義、創造人類福祉、促進人際和諧爲主。倘若它流於形式，而無與之相應的實質精神，這種徒有其表的儀節就應該探討。對於假借名教而行高壓之實的王朝與俗儒之虛禮，有志之士不得不以狂狷放誕的姿態來反對它。劉大杰先生以爲儒家的人生觀，是尊奉聖賢的禮法和倫理的觀念，容易流於虛偽與拘謹。魏晉人的人生觀，恰好是這種思想的另一面，他們反對儒家的傳統道德和禮教，而要求那種反制度反束縛的自由曠達生活。劉氏以爲魏晉人儘管人生理想不同，然都有反傳統、非禮法的思想基礎。⁸⁴而此種「以情抗禮」、「越名教而任自然」的玄學人生觀，由正始名士發端後，經竹林名士之鼓動，再至中朝名士，其風愈熾，其行愈烈。任繼愈先生以爲：「玄學中本有三派：何晏、王弼、郭象、張湛爲玄學正統派，用玄學維護名教；嵇康、阮籍爲玄學激進派，用玄學對抗當時的假名教；謝鯤、王衍、衛玠、王澄、胡毋輔之等爲玄學頹廢派，用玄學遺忘名教。」⁸⁵任氏實能指出自然與名教

⁸³ 《晉書·卷七十三·庾亮傳》，頁 1915。

⁸⁴ 參見劉大杰：《中國文學發展史》（臺北：華正書局，1982年），頁 231。

⁸⁵ 任繼愈先生主編：《中國哲學發展史》第二冊兩漢魏晉南北朝部分（上海：人民出版社，1988



在各階段之消長狀況。

以喪子而言，魏晉人面對愛子的死亡，全部都傾向鍾情，而未能忘情。根據研究顯示，喪子是生命中最重大的失落，王戎失去王綏、庾亮失去庾會、郗愔失去郗超，⁸⁶這都是令人悲慟逾恆的。王戎所云：「聖人忘情，最下不及情」⁸⁷既然凡聖有別，於是魏晉名士一任情感之所向，暢情盡哀。然而聖人「忘情」之境，魏晉人「雖不能至，心嚮往之」，他們期望與造化推移，而不以哀樂為心，能識性分命限，適性逍遙。他們想學莊子鼓盆而歌，也想效吳國公子季札喪子之行禮如儀。但面對生命中愛子的死亡，他們都崩潰了，老莊之豁達他們做不到，而儒家之行禮如儀、哭喪有時也無法做到。在儒道之間，喪子的魏晉名士失去生命依循的座標，他們進退失據了。

以悼祭而言，弔客屢屢違禮以盡對死者之哀思。魏晉人考慮的不是儀禮的規定、需要，而是如何真切的表達情感，以酬知己。如黃瓊死，徐穉感其辟舉之恩，萬里赴弔，謁畢即去而不問喪主；⁸⁸王粲死，身居太子高位的曹丕為示一己真情，不惜降尊紆貴，一效驢鳴；⁸⁹王濟亡，孫楚亦效驢鳴以酬知交，而無視其他弔客的奇異眼光與嘲笑；⁹⁰顧榮過世，同鄉兼知己的張瀚參加他的喪禮，忘情地在靈床鼓琴，但終

究因太過哀慟，以致忘了去握孝子之手。⁹¹而「不問喪主」、「臨葬驢鳴」、「靈床鼓琴」，這在常人眼中都是違禮、怪誕的行為，然而漢晉名士注重至情至性，不拘俗禮俗套。他們以同理心連結生死兩方的共同記憶，甚至以違禮的方式，與好友道別。魏晉人「越禮教而任自然」的名士風度在〈傷逝篇〉表現的很具體真切。唐君毅先生以為這種「重視情感的自然表現」是魏晉人所開創的人文思想。⁹²

由上述可知，魏晉玄風下，名士對喪葬之儀之思考，直取內在精神，抖落外在形式，大有「繁華落盡見真淳」之態勢。王弼《老子》注說：「愈多愈遠，損則近之。損之至盡，乃得其極。」⁹³又說：「轉多轉遠其根，轉少轉得其本。多則遠其真，故曰惑也；少則得其本，故曰得也。」⁹⁴在「損」的哲學中，魏晉人損之又損，減之又減，對喪葬之禮均指向本質之思考，其深度與廣度都值得吾人注意。而魏晉玄學的概念如「崇本息末」、「守母存子」、「得意忘言」、「以形傳神」也在時人的喪葬行為中看到其影子。魏晉人但得其內在本質精神，其它外在的虛偽儀節均棄之如敝屣。

伍、結論

魏晉是一個思想解放、學術爭鳴的時代，

年4月)，頁264。

⁸⁶ 王戎失去王綏事見《世說新語·傷逝篇》第四條，頁638；庾亮失去庾會事見同上篇第八條，頁640；郗愔失去郗超事見同前篇第十二條，頁643。

⁸⁷ 王戎所云「聖人忘情，最下不及情。」語見《世說新語·傷逝篇》第四條，頁638。

⁸⁸ 《世說新語·德行篇》第一條余嘉錫注引，頁1。

⁸⁹ 《世說新語·傷逝篇》第一條，頁636。

⁹⁰ 《世說新語·傷逝篇》第三條，頁637。

⁹¹ 《世說新語·傷逝篇》第七條，頁640。

⁹² 唐君毅：《中國人文精神之發展》（臺北：學生書局，1979年3月5版）曰：「中國人文思想之發展，即在重人與重文間，畸輕畸重。周公重『文』，孔子重『人』，略過於重『文』。孟子重『人』……。魏晉思想初期，則是重『人』。不過孔子重『人』，是重『人之德性』。孟子重人，乃重『此德性所本之心性』。魏晉思想重人，則是重『人情感之自然表現』。」頁22。

⁹³ 《老子》（臺北：臺灣中華書局，1966年3月臺1版）下篇第四十二章王弼注，頁5。

⁹⁴ 《老子》上篇第二十二章王弼注，同前註，頁12。



儒家雖被魏晉當權者所尊崇，但並非一蛙獨鳴而萬籟俱寂，而是儒、道、玄、佛雜糅的時代。信奉玄學的魏晉名士蔑視名教、非毀禮法的行為舉止，在這一時期的喪葬習俗中，留下了獨特的身影。各派學說雖有差異，但在其發展過程中，也不斷地互相靠攏，體現在喪葬風俗上，一些士大夫就將傳統的孝道觀與佛、道思想糅合在一起，如南齊張融臨死遺令，入葬時，「左手執《孝經》、《老子》，右手執《小品法華經》。」⁹⁵儒、道、佛的融合情形，由此可見一斑。⁹⁶李澤厚在《美的歷程》〈先秦理性精神〉一文中，從美學觀點說明「儒道互補」的內涵，他認為：「先秦理性精神主要表現為以孔子為代表的儒家思想學說，以莊子為代表的道家，則作了它的對立和補充。儒道互補是兩千年來中國美學思想的一條基本線索。」⁹⁷又說：「表面看來，儒道是離異而對立的……實際上它們剛好相互補充而協調。」⁹⁸而對於魏晉老莊掛帥的玄學而言，儒學、佛學剛好是玄學的對立和補充。魏晉名士逡巡於儒、道之間，依違於自然與名教之際，徘徊於凡聖之域，可謂歷盡滄桑。然而也是因為魏晉名士對喪葬禮儀廣度、深度的思考，使得中國喪葬的內容與形式，取得一種微妙的平衡，亦道亦儒、亦自然亦名教，亦凡亦聖。

參考文獻

一、專書

⁹⁵ 《南史·卷三十二·張融傳》(臺北：鼎文書局，1985年3月4版)，頁837。

⁹⁶ 張承宗、魏向東：《中國風俗通史》(上海：上海文藝出版社，2001年11月)，頁348。

⁹⁷ 李澤厚：《美的歷程》(臺北：元山書局，1985年)，頁48。

⁹⁸ 同前註，頁53。

1. 卞敏(1992)，《六朝人生哲學》，南京，南京出版社。
2. 王曉毅(1990)，《放達不羈的士族》，臺北，文津出版社。
3. 任繼愈先生主編(1988)，《中國哲學發展史》，上海，人民出版社。
4. 朱大渭、劉馳、梁滿倉、陳勇等合著(1998)，《魏晉南北朝社會生活史》，北京，中國社會科學出版社。
5. 余英時(1980)，《中國知識階層史論》，臺北，聯經出版事業公司。
6. 余敦康(2004)，《魏晉玄學史》，北京，北京大學出版社。
7. 李澤厚(1985)，《美的歷程》，臺北，元山書局。
8. 李豐楙(1984)，《六朝隋唐仙道類小說研究》，臺北，臺灣學生書局。
9. 肖群忠(2001)，《孝與中國文化》，北京，人民出版社。
10. 柳士鎮、錢南秀譯注(1992)，《世說新語》，臺北，錦繡出版社。
11. 唐君毅(1979)，《中國人文精神之發展》，臺北，學生書局。
12. 徐吉軍、賀雲翱(1991)，《中國喪葬禮俗》，杭州，浙江人民出版社。
13. 張承宗、魏向東(2001)，《中國風俗通史》，上海，上海文藝出版社。
14. 許抗生(1992)，《魏晉思想史》，臺北，桂冠圖書股份有限公司。
15. 楊樹達(1976)，《漢代婚喪禮俗考》，臺北，華世出版社。
16. 劉大杰(1982)，《中國文學發展史》，臺北，華正書局。



17. 劉正浩、邱燮友等注譯 (1996), 《新譯世說新語》, 臺北, 三民書局。
18. 劉義慶著; 張萬起、劉尙慈譯注 (1998), 《世說新語譯注》, 北京, 中華書局。
19. 蔡忠道 (2000), 《魏晉儒道互補之研究》, 臺北, 文津出版社。
20. 魯迅 (1982), 《魯迅全集》, 北京, 人民文學出版社。
21. 錢穆 (1994), 《中國學術思想史論叢》, 臺北, 東大書局。
22. 顏之推著, 王利器集解 (1980), 《顏氏家訓集解》, 上海, 上海古籍出版社。

二、碩博士論文

1. 栗子菁 (1988), 《魏晉任誕士風研究》, 臺北, 國立臺灣大學中國文學研究所碩士論文。
2. 吳冠宏 (1997), 《魏晉玄論與士風新探——以「情」為結合及詮釋進路》, 臺北, 國立臺灣大學中國文學研究所博士論文。

三、期刊論文

1. 王建宏 (2009), 〈魏晉薄葬形成的原因考述〉, 《傳承》第 1 期。
2. 史金波 (2000), 〈透視中國人生歸宿的門徑——評徐吉軍的《中國喪葬史》〉, 《浙江學刊》第 2 期。
3. 廖蔚卿 (1988), 〈論魏晉名士的雅量〉, 《臺大中文學報》第 2 期。
4. 蔡明倫 (2002), 〈魏晉薄葬原因探析〉, 《湖北師範學報》哲學社會科學版第 22 卷第 2 期。
5. 韓國河 (1998), 〈論秦漢魏晉時期的厚葬與薄葬〉, 《鄭州大學學報》哲學社會科學版第 31 卷第 5 期。
6. 韓國河 (1999), 〈魏晉時期喪葬禮制的承傳與創新〉, 《文史哲》第 1 期。



Burial Custom in Wei, Jin and Six Dynasties in the Wave of Metaphysics

Miao-Shun Wang^{1*} Wen-Jen Wang² Yu-Chu Chou² Ya-Ling Hsiao³

^{1*}Associate Professor, Center for General Education, National Formosa University

²Assistant professor, Center for General Education in National Formosa University

²Associate Professor, Center for General Education, National Formosa University

³Lecturer Center for General Education, National Formosa University

Abstract

Zhuangzi once said all the creatures are born to live and then die and when they die, they begin to live. Philosopher Heidegger said human beings exist on the way to death. Philosophers in the east and west suggested mankind's final resting place—death. All the creatures are born, live and then die. Since humans are able to reflect, death especially plays a significant role in their reflections. In Chinese history, funeral custom was constantly evolving, developing, and leaving a long and winding trail in different time zone and phases, with different content. Funeral culture in Wei, Jin and Six Dynasties, in terms of burial custom, experienced a great change. Therefore, it is of great value to discuss the funeral culture during this period due to its unique style unlike the previous and future generations'. This paper is aimed to study underlying causes and features of funerals in Wei, Jin and Six Dynasties.

This paper is divided into five chapters. Chapter one, the foreword, gives an exposition of the background of research questions, with a brief introduction of the following chapters. Chapter two discusses the wave of metaphysics in Wei, Jin and Six Dynasties. Chapter three studies the burial culture in the wave of metaphysics, with four subcategories of a. burial custom, including simple and luxurious burials; b. joining a funeral procession, whether it's a large-scale joint burial or a small-scale funeral; c. mourning, to express filial piety over the loss of parents; d. loss of children; and e. mourning practices. Chapter four details the funeral characteristics of Wei, Jin and Six Dynasties. Chapter five is the conclusion.

Key words : Wei, Jin and Six Dynasties, wave of metaphysics in Wei, Jin and Six Dynasties, funerals, funeral features, death

*Corresponding author : Center for General Education, National Formosa University, 64 Wen-hua Road, Hu Wei, Yun Lin, 63208, Taiwan.
Tel: +886-5-6315847
Fax : +886-5-6315838
E-mail: hope@nfu.edu.tw

