

# 《孔家坡漢簡·告地書》訓讀及生死文化研究

洪燕梅\*

## 摘要

2000年湖北隨州市孔家坡磚瓦廠西漢墓 M8 出土簡牘一批，於秦漢的文化研究又可增添新的元素。2006年由湖北省文物考古研究所纂輯而成《隨州孔家坡漢墓簡牘》，以供學界釋讀參考。其中牘文一片，學者注釋時參酌其他類似之出土文獻，擬定標題為「告地書」，並推論內容是墓主生前名籍所在地之地方官，向陰間官員移送與墓主相關之名籍；推測墓主生前名「辟」，為西漢桃侯國（今隨州一帶）都鄉之庫畜夫。牘文記載之年代、地點等，向來為學者研究焦點，本文則將就文獻內容的解讀著手，透過字詞、文句的微觀，從事語言訓讀。再依歷史背景、典籍文獻，探索書者之心理及目的，進而析論牘文所呈現之喪葬儀式及相關之生死文化內涵。其間書亦取戰國秦至西漢初期出土之相關傳文獻，相互參驗證讀，略涉漢文化於先秦文化之承續，以及對後世生死文化之啟思。

關鍵詞：出土文獻、孔家坡漢簡、告地書、生死學

---

\* 洪燕梅現職為國立政治大學中國文學系副教授。

## 一、前言

孔家坡位於湖北省中北部隨州，為古今南北地理交通、文化交流的重要通道。戰國中晚期曾併於楚，秦代畫歸南陽郡。1998年10月後，孔家坡磚瓦廠發掘墓葬群共計16座，其中編號M8墓經學者鑑定，推測其年代下限為西漢景帝後元2年（西元前142），墓主身分可能為秦漢時期，縣級屬下管理物資及製造的基層官吏。<sup>1</sup>

孔家坡M8號墓出土簡牘一批，於秦漢的文化研究又可增添新的元素。2006年由湖北省文物考古研究所纂輯而成《隨州孔家坡漢墓簡牘》，以供研究者釋讀參考。其中出土木牘一方，牘文以墨書寫。「告地書」為學者注釋後所擬定之標題。《隨州孔家坡漢墓簡牘·告地書釋文注釋》云：<sup>2</sup>

「告地書」是我們給牘文擬定的標題。《告地書》的內容是  
虛擬死者生前名籍的地方官向陰間官員移送名籍。

若此類形制為漢代通行之喪葬禮儀。

《隨州孔家坡漢墓簡牘》亦推論內容是墓主生前名籍所在地之地方官，向陰間官員移送與墓主相關之名籍；推測墓主生前名「辟」，為西漢桃侯國（今隨州一帶）都鄉之庫嗇夫。

牘文記載之年代、地點等，向來為學者研究焦點，本文則將就文獻內容的解讀著手，透過字詞、文句的微觀，從事語言訓讀。再依歷史背景、典籍文獻，探索書者之心理及目的，進而析論牘文所呈現之喪葬儀式及相關之生死文化內涵。

至於「告地書」之形制及內容，是「虛擬」抑或「實載」？是「落戶」的名籍抑或「回鄉」的證件？對生者及死者所形成的心理作用為何？是否影響道教「冥府」、佛教「地獄」等觀念的形成？凡此，亦均為本文探討之焦點，進而取戰國秦至西漢初期出土之相關傳文獻，相互參驗證讀，以略涉漢文化於先秦文化之承續及創新。

<sup>1</sup> 見湖北省文物考古研究所、隨州市考古隊編：《隨州孔家坡漢墓簡牘》（北京：文物出版社，2006年），頁5-35。

<sup>2</sup> 同上註，頁197。

## 二、「告地書」訓讀

「告地書」為出土後，學者為之擬定的標題。牘文以墨書分別書寫於正、背面，字體已趨向成熟的漢隸（見「附錄」），且明顯賡續秦隸系統。<sup>3</sup>

《隨州孔家坡漢墓簡牘》釋讀牘文為：<sup>4</sup>

二年正月壬子朔甲辰，都鄉燕<sup>5</sup>佐戎敢言之：庫嗇夫辟與奴  
宜馬、取、宜之、益眾，婢益夫、末眾，車一乘，馬三匹。  
正月壬子，桃侯國丞萬移地下丞，受數正毋報。 定手。

「二年正月壬子朔甲辰」為牘文書手記載撰寫的時間。學者對其有不同解讀，歷來約有兩類說法：一是漢高祖 12 年，高祖之子淮南厲王 2 年；<sup>6</sup>一是西漢景帝後元 2 年（西元前 142），而「正月壬子朔甲辰」應作「正月甲辰朔壬子」。<sup>7</sup>戰國時期，各國施用之曆法不一。秦統一後，採用顛頊曆；漢初，「襲秦正朔」，後又陸續改制兩次。<sup>8</sup>由於曆法變革頻繁，又有「皇帝紀年」與「諸侯國紀年」之別，因此簡牘碑石之紀年常見互異或舛誤之處。

「都鄉燕佐戎」：「都鄉」一詞，傳世文獻始見於《漢書·卷二八·地理志》「常山郡，……都鄉，侯國。有鐵官。莽曰分鄉」；<sup>9</sup>又同書〈卷九九·王莽傳〉云「永始元年，封莽為新都侯，國南陽新野之都鄉，千五百

<sup>3</sup> 見湖北省文物考古研究所、隨州市考古隊編：《隨州孔家坡漢墓簡牘》，頁 125。

<sup>4</sup> 同上註，頁 197。

<sup>5</sup> 出土楚簡有「鷓」字作「鷓」（《包山楚簡》），季旭昇認為即「燕」字（見季旭昇：《說文新證·下》，臺北：藝文印書館，2004 年，頁 164）。然，最遲至宋代字書即有「鷓」、「鷓」等字，可能為《說文》失收之字，因此牘文「燕」字未必與「鷓」同屬。見〔宋〕丁度等：《集韻》（臺北：學海出版社，上海圖書館藏述古堂景宋鈔本，1986 年），頁 560、569。

<sup>6</sup> 見李學勤：〈隨州孔家坡 8 號墓的年代學問題〉，收於艾蘭、邢文編：《新出簡帛研究：新出簡帛國際學術研討會文集》（北京：文物出版社，2011 年），頁 326。

<sup>7</sup> 湖北省文物考古研究所、隨州市考古隊編：《隨州孔家坡漢墓簡牘》考釋云：「朔日為壬子的月份不可能有甲辰日，簡文『正月壬子甲辰』當是『正月甲辰朔壬子』之誤。」見頁 197。此說源自武家璧：〈孔家坡漢簡《日書》年代下限的考訂〉（「簡帛網」：[http://www.bsm.org.cn/show\\_article.php?id=840](http://www.bsm.org.cn/show_article.php?id=840)，（2008 年 6 月 14 日上網）。

<sup>8</sup> 漢武帝元封 6 年（西元前 103）改行「太初曆」，見〔漢〕司馬遷著，〔日〕瀧川龜太郎會注考證：《史記》（臺北：文史哲出版社，1993 年），頁 216；東漢章帝元和 2 年（A.D.85）改用「新四分曆」，見〔南朝宋〕范曄著，〔晉〕司馬彪續補：《後漢書·卷三·肅宗孝章帝紀第三》，「中國基本古籍庫」（漢珍數位公司），頁 58。

<sup>9</sup> 見〔漢〕班固等著，〔唐〕顏師古注：《漢書》（臺北：鼎文書局，1984 年），頁 1575-1576。

戶」。<sup>10</sup>《隨州孔家坡漢墓簡牘》考釋「都鄉，縣治所在鄉。燕佐，疑為鄉屬官。湖北江陵鳳凰山十號墓出土的四號木牘記『正偃付西鄉偃佐纏吏俸』，『偃佐』與『燕佐』似為一名，具體所指待考」。<sup>11</sup>劉樂賢主張「傳世和出土文獻中涉及鄉官的記載很多，但沒有一處提到過『燕佐』這樣的職務，整理者的意見可疑」；又據裘錫圭認為牘文「名列鄉佐之上的偃，當是西鄉的主要官吏，即鄉的有秩或嗇夫」，認為「都鄉燕佐戎」是指「都鄉有秩或嗇夫燕及都鄉佐戎」。<sup>12</sup>本文暫斷句為「都鄉燕、佐戎」。「都鄉」為「桃侯國」轄屬之縣治。出土漢代文獻常見省略職官，逕以「地理名+人名」方式呈現，例如《張家山漢簡·二年律令·奏讞書》云「十一年八月甲申朔己丑，夷道介、丞嘉敢讞（讞）之」，〈校釋〉云「整理小組：夷道介，夷道之長名介，簡文省去職官」。<sup>13</sup>本文暫從《隨州孔家坡漢墓簡牘》之說，並釋「都鄉」為「都鄉之長」。「燕」，人名。「佐」，輔助者，牘文應釋為都鄉之僚屬；「戎」，僚屬之名。「燕」、「戎」均為本移送事項之承辦人。

「敢言之」：「敢」，表示冒昧，官方文書用語，相當於現今之「謹呈」。《禮記·樂記》「文侯曰：『敢問何如？』」；<sup>14</sup>《睡虎地秦墓竹簡·封診式》「告子 爰書：某里士五（伍）甲告曰：『甲親子同里士五（伍）丙不孝，謁殺，敢告』」。<sup>15</sup>

「庫嗇夫辟」：「嗇夫」為秦漢時期專門管理某項事務之職官。「庫嗇夫」為墓主暨被移送人生前之職稱，《隨州孔家報漢墓》認為「當為墓主，……是秦漢時期縣級屬下管理物資及製告的小官」。<sup>16</sup>「辟」，墓主之名。

「奴宜馬、取、宜之、益眾，婢益夫、末眾，車一乘，馬三匹」：隨葬之「木俑」（包含奴3人、婢2人）及車馬，均見於出土陪葬項目，數目亦相符。

<sup>10</sup> 見〔漢〕班固等著，〔唐〕顏師古注：《漢書》，頁4040。

<sup>11</sup> 見湖北省文物考古研究所、隨州市考古隊編：《隨州孔家坡漢墓簡牘》，頁197。

<sup>12</sup> 見劉樂賢：〈讀孔家坡漢墓《告地書》札記〉，「簡帛網」：[http://www.bsm.org.cn/show\\_article.php?id=547](http://www.bsm.org.cn/show_article.php?id=547)，（2007年4月上網）。

<sup>13</sup> 見張家山二四七漢墓竹簡整理小組：《張家山漢墓竹簡》（北京：文物出版社，2006年），頁333、334。

<sup>14</sup> 見〔漢〕鄭玄注，〔唐〕孔穎達疏：《禮記正義》（臺北：藝文印書館「重校本」，1983年），頁691。

<sup>15</sup> 見睡虎地秦墓竹簡整理小組：《睡虎地秦墓竹簡》（北京：文物出版社，2001年），頁156。

<sup>16</sup> 見張家山二四七漢墓竹簡整理小組：《張家山漢墓竹簡》，頁34。

「桃侯國丞萬」：《隨州孔家報漢墓》認為「《史記·項羽本記》『桃侯、平皋侯、玄武侯皆項氏，賜姓劉』，《正義》引《括地志》：『故城在滑州胙城縣東四十里。漢書云高祖十二年封劉襄為桃侯也。』簡文『桃侯國』很可能是墓主『庫嗇夫辟』的原籍」。<sup>17</sup>武家璧〈「隨桃侯」考〉一文，整理傳世文獻所載而得三類：一是漢高祖 12 年（西元前 195），劉邦封項羽叔父項襄（即劉襄）為桃侯，國都在今河北深州市前麼頭村；桃侯傳 4 世至武帝元鼎 5 年（西元前 112）「坐酎金免」，國除。二是漢武帝元鼎 6 年（西元前 111）將桃侯國遷到湖北隨縣境內，封南越降者趙光為桃侯，4 月旋薨，其子趙昌樂嗣封；宣帝本始元年（西元前 73），趙昌樂薨，其子有罪，不得代立，國除；至平帝元始 5 年（A.D.5），趙光玄孫趙放紹封桃侯，食千戶；王莽時國除。三是漢元帝初元元年（西元前 48）封廣川王之子劉良為桃侯，國都在今河北巨鹿；王莽時候國除。牘文中之「桃侯國」應是位於出土地點隨縣，西漢時同屬南陽郡，進而可知「隨縣與桃侯國之間當以河川為界，應在今新街至均川一線，因為浪河（桃水）以西可以稱作界河的只有均水可以相當。西漢時期，均水將隨國故地均分為二：西為隨縣，東為桃侯國，後者就是文獻記載中的『隨桃侯』」。<sup>18</sup>「丞」，輔佐正官（桃侯國）之官吏。「萬」，人名。「桃侯國丞」應指被移送人生前所屬方國之主官。

「地下丞」：又見於其他出土漢文獻，又稱「地下丞」、「地下主」、「主藏郎中」、「主藏君」，指主管冥間之官吏，受理移送事項者。<sup>19</sup>

「受數毋報」：《隨州孔家報漢墓》「報，復也」。<sup>20</sup>全句可譯為「收到移送之陪葬品項及數目後，無需回覆」。

「定手」：《隨州孔家報漢墓》「定，人名，簡文『定手』，是承辦文件官員的簽署」，<sup>21</sup>即移送文書之書手。

《隨州孔家報漢墓》認為「告地書」內容是亡者生前名籍所在地的地方官，向陰間官員移送名籍。據此又可推知，墓主名「辟」，為西漢桃侯國（今隨州一帶）都鄉的庫嗇夫。

<sup>17</sup> 見湖北省文物考古研究所、隨州市考古隊編：《隨州孔家坡漢墓簡牘》，頁 197。

<sup>18</sup> 見武家璧：〈「隨桃侯」考〉，「簡帛網」：[http://www.bsm.org.cn/show\\_article.php?id=725](http://www.bsm.org.cn/show_article.php?id=725)，（2007 年 9 月上網）。

<sup>19</sup> 見鄒文倩：〈漢代告地書及其文體淵源述論〉，《南都學壇》第 31 卷第 3 期（2011 年 5 月），頁 2。

<sup>20</sup> 見湖北省文物考古研究所、隨州市考古隊編：《隨州孔家坡漢墓簡牘》，頁 197。

<sup>21</sup> 同上註。

牘文格式包含：「移送日期」、「承辦者」、「被移送者」、「隨行人物」、「移送者」、「受理移送者」及「文件書手」，可謂格式完整，猶如媒體所稱「開給閻王的介紹信」。<sup>22</sup>

### 三、「告地書」之文化傳承

「告地」一詞，牘文未見，乃《隨州孔家坡漢墓簡牘》考釋時，參考其他出土之類似文獻而為之擬定標題。<sup>23</sup>目前所見出土告地書多屬西漢初年之文獻，體式不一。郝文倩〈漢代告地書及其文體淵源述論〉認為「告地書」一類文書的產生，受到兩大因素的影響：一是戰國秦、楚及漢代重視戶籍制度；二是模仿秦漢時「傳」、「過所」一類，類似通行證明的文書。結論則是：<sup>24</sup>

由此看來，在時人的觀念裡，人間社會普遍使用的政府公文有著足夠的信譽和權威，只要地上與地下的官僚體制一併運轉正常，只要死者如生前一樣遵循國家行政體制的管理，那麼，手持這樣的證明文書，死者就可去往冥界的長途跋涉中通行無阻，並最終在冥世安家落戶。……由此我們可將漢代告地書、買地券和鎮墓文三類隨葬文書放在一個文體序列中進行觀察。

文中取「買地券」、「鎮墓文」與「告地書」相互參驗，顯現漢代喪葬儀式漸趨多樣之文化現象。

「告地書」及類似文獻之內容，可謂「死而為鬼」觀念之具象化、冥府觀念之先聲。

身死之後，靈魂尚存，甚至幻化為鬼之說，文獻早有記載。甲骨文有「鬼」字作「𩺰」，象「人身而巨首之異物，以表示與生人有異之鬼」，<sup>25</sup>

<sup>22</sup> 見「中國國際廣播電視網絡台」(CIBN)。網址：[http://gb.cri.cn/27824/2010/12/29/5311s3107123\\_2.htm](http://gb.cri.cn/27824/2010/12/29/5311s3107123_2.htm)

<sup>23</sup> 類似之出土文獻如：除鳳凰山 168 號墓與謝家橋 1 號墓，告地書在其他一些墓葬中也有發現，如鳳凰山 10 號墓、胡場 5 號墓、毛家園 1 號墓、高臺 18 號墓、孔家坡 8 號墓、馬王堆 3 號墓等。

<sup>24</sup> 見郝文倩：〈漢代告地書及其文體淵源述論〉，《南都學壇》第 31 卷第 3 期（2011 年第 5 月），頁 1-5。

<sup>25</sup> 見徐中舒主編：《甲骨文字典》（成都：四川辭書出版社，2011 年），頁 1021。

是指人死後呈現之狀態，又稱靈魂、靈體。《禮記·祭法》云「大凡生於天地之間者，皆曰命。其萬物死，皆曰折。人死曰鬼，此五代之所不變也」。<sup>26</sup>

甲骨文「祭」字作「𩺰」，象以手持肉，<sup>27</sup>字形並未顯示奠祀對象為何。初始，「鬼」與「神」二字常混用，指涉之範圍也頗為廣泛。《論語·為政》云「子曰：『非其鬼而祭之，諂也』」，<sup>28</sup>文中「鬼」指祖先；同書〈雍也〉云「樊遲問智，子曰：『務民之義，敬鬼神而遠之，可謂智矣。』」，<sup>29</sup>「鬼」與「神」合稱，泛指所有亡魂、神靈。

《周禮·大宗伯》云：<sup>30</sup>

大宗伯之職，掌建邦之天神、人鬼、地示之禮，以佐王建保邦國，以吉禮事邦國之鬼神示。以禋祀祀昊天、上帝。以實柴祀日月星辰；以禋燎祀司中、司命、飆師、雨師；以血祭祭社、稷、五祀、五嶽；以貍沈祭山林川澤。以副辜祭四方百物，以肆獻裸享先王，以饋食享先王，以祠春享先王，以禴夏享先王，以嘗秋享先王，以烝冬享先王。

顯示商周至春秋時期祭祀之對象，甚為廣泛，「鬼」與祖先、天神之間，地位尚稱相當。

春秋以降，「鬼」已衍為可使生者心存畏懼、避諱，甚至驅逐之對象。《左傳·襄公二十九年》：<sup>31</sup>

二十九年，春，王正月，公在楚，釋不朝，正于廟也，楚人使公親禴。公患之，穆叔曰：「被殯而禴，則布幣也。」乃使巫以桃茷先被殯。楚人弗禁，既而悔之。

<sup>26</sup> 見〔漢〕鄭玄注，〔唐〕孔穎達疏：《禮記正義》，頁798。

<sup>27</sup> 見徐中舒主編：《甲骨文字典》（成都：四川辭書出版社，2011年），頁18。

<sup>28</sup> 見〔魏〕何晏注，〔宋〕邢昺疏：《論語注疏》（臺北：藝文印書館「十三經注疏本」，1985年），頁20。

<sup>29</sup> 見〔魏〕何晏注，〔宋〕邢昺疏：《論語注疏》，頁54。

<sup>30</sup> 見〔漢〕鄭玄注，〔唐〕賈公彥疏：《周禮注疏》（臺北：藝文印書館，重榮宋本，1955年），頁270-272。

<sup>31</sup> 見〔春秋〕左丘明撰，〔晉〕杜預注，〔日〕竹添光鴻會箋：《左傳會箋》（臺北：明達出版社，1982年），頁2-3。

楚人失禮，竟欲魯襄公親自贈送亡者衣物，襄公十分猶豫。「患」字反映魯君「心中有鬼」，且對「鬼」心生恐懼（一說：襄公認為楚人失禮，受辱為難）。幸好穆叔教導襄公驅魔之術，使襄公可以暫解憂慮。

同書〈昭公四年〉云：<sup>32</sup>

古者日在北陸而藏冰，西陸朝覲而出之。其藏冰也，深山窮谷，固陰沍寒，於是乎取之。其出之也，朝之祿位，賓食喪祭，於是乎用之。其藏之也，黑牲、秬黍，以享司寒；其出之也，桃弧棘矢，以除其災。其出入也時，食肉之祿，冰皆與焉。

《左傳》記載，每年欲自冰窖取出藏冰時，必須先以桃木所製之弓、棘枝所製之箭，舉行消災儀式。

上述這些驅鬼行為，同時反映時人潛意識之中，認為人／鬼分屬不同之空間，且存在著某種互動關係。

及至戰國時期，文獻所載之人、鬼互動關係，漸趨頻繁。出土秦文獻《睡虎地秦墓竹簡·日書·詁》是專記驅鬼方術之專文。<sup>33</sup>文中可見種類多樣之幽靈，如：「凶鬼」（半夜敲門，或泣或歌）、「粲迓之鬼」（令人十至之內物品皆遭毀壞）、「神狗」（動物靈，抓男主人、戲弄女子）、「票（飄）風之氣」（野獸六畜逢人開口說話）、「鬼鼓」（依附物品之靈，室內無鼓而有鼓聲）等，總合後可分為三大類：擾夢、致病、侵犯人之身心居所。<sup>34</sup>

許多人類學家將靈體（靈魂、精靈）之信仰，視為「原始」、「虛假」，甚至「愚蠢」、「荒謬」之文化現象。英國人類學家詹姆斯·喬治·弗雷澤（Frazer, J.G., 1854-1941）研究原始人的宗教、巫術、儀式、心理時，認為：<sup>35</sup>

<sup>32</sup> 見〔春秋〕左丘明撰，〔晉〕杜預注，〔日〕竹添光鴻會箋：《左傳會箋》，頁 728-729。

<sup>33</sup> 見睡虎地秦墓竹簡整理小組：《睡虎地秦墓竹簡》，頁 212-216。

<sup>34</sup> 見洪燕梅：《出土秦簡牘文化研究》（臺北：文津出版社，2013 年），頁 51-64。

<sup>35</sup> 見〔英〕詹姆斯·喬治·弗雷澤（Frazer, J.G.）著，汪培基譯，陳敏慧校閱：《金枝：巫術與宗教之研究》（上、下）（*The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*）（臺北：桂冠，1996 年），頁 957。



未開化的人們不能把生抽象地理解為「知覺的不斷的可能」，或是「不斷地調整內心以適應外界關係」，他們把生命理解為具體的物質的東西，有具體的體積，能夠看得見摸得著，能夠藏在箱子或罐子裡，同時也容易受傷、斷裂或被粉碎。這樣理解的生命，不必要一定在人的體內，也可以離開身體通過遠距離的感應或操作而繼續使人體保持生氣勃勃。只要稱之為他生命或靈魂的物體不受傷害，這人就活得很好；如果這個物體受到傷害，本人就要受害；如果這個物體被毀壞了，本人就要死亡。

靈鬼之具體內涵，確如弗雷澤所言，為人類對生命之理解。然其是否存在，目前尚無法經由科學驗證充分證明，相關之信仰，未必即應被視為「未開化」、「偽科學」文明之表徵。

以出土秦簡為例，簡文記載多種鬼名，及可能出現之作崇方式，進而提供各種相對應之驅鬼方式，並鼓勵讀者主動出擊，以各式具體方法對治作崇之靈體，<sup>36</sup>充分展現人之自由意志、主體性。

簡文最特殊之處，在於部分內容聲稱，驅鬼後將可以使鬼「死亡」，例如「人毋（無）故而鬼惑之，是肇鬼，善戲人。以桑三二背壹心為丈（杖），鬼來毆（擊）之，畏死矣」。<sup>37</sup>簡文教導讀者如何對付迷惑、戲弄人之靈體，強調該類靈體將因畏懼死亡而順利被驅除。這種積極反守為攻之言語，不僅試圖超越傳統文化所可能深植人心之恐懼心理，尚可提擴展人／鬼之多維空間意識。

及至漢代，即使精英意識及君權制度更為蓬勃、穩固，巫鬼神信仰、巫術活動，不減反增，尤以武帝（西元前 157-87）為盛。《史記·卷十二·孝武本紀》云「孝景十六年崩，太子即位，為孝武皇帝。孝武皇帝初即位，尤敬鬼神之祀」。<sup>38</sup>《史記·卷十二·孝武本紀》云：<sup>39</sup>

<sup>36</sup> 包括以樹木草類、五穀中藥、家蓄糞便、土石沙灰、兵器火器、散法持咒、解開衣襟等。見洪燕梅：《出土秦簡牘文化研究》，頁 71-72。

<sup>37</sup> 見睡虎地秦墓竹簡整理小組：《睡虎地秦墓竹簡》，頁 212。

<sup>38</sup> 見〔漢〕司馬遷著，〔日〕瀧川龜太郎會注考證：《史記》，頁 204。

<sup>39</sup> 同上註。

其明年，齊人少翁以鬼神方見上。上有所幸王夫人。夫人卒，少翁以方術莽蓋夜致王夫人及竈鬼之貌，云：「天子自帷中望見焉。」於是乃拜少翁為文成將軍，賞賜甚多，以客禮禮之。文成言曰：『上即欲與神通，宮室被服不象神，神物不至。乃作畫雲氣車。及各以勝日駕車，辟惡鬼。又作甘泉宮，中為臺室，畫天地泰一諸神，而置祭具，以致天神。居歲餘，其方益衰，神不至。乃為帛書以飯牛，詳弗知也。言此牛腹中有奇，殺而視之，得書。書言甚怪，天子疑之，有識其手書，問之人果為書。於是誅文成將軍，而隱之。』

齊方士少翁以巫術取得漢武帝信任，並因此獲取榮華富貴。其後武帝察覺少翁言行詭異，乘偽行詐，故而誅之。然仍無法掩飾武帝以君王之尊，卻沉迷巫術以滿足其盡掌控生命欲望之憾。

先秦擔任鬼神交通者，包含巫覡、方士、日者等，具一定之社會地位，殷商時期之占卜者即是國君或貞人。及至秦漢，此類人士已成民間普遍接受之行業。出土秦文獻《睡虎地秦簡·日書》云「斗，利祠及行賈、賈市，吉。取妻，妻為巫」，「屈門，其主昌富，女子為巫，四歲更」，「七月：……生子，男為見（覲），女為巫」。<sup>40</sup>

簡文反映時人重視子女出生之時辰，因出生時辰關乎子女日後之事業及身分地位。

鬼神交通者缺乏典籍、理論之支撐，卻能長久延續其行業模式；雖雜論，卻不失內在穩定。隨時空轉變之所需，建立專屬之語文符號系統，並可隨對象不同（國君、官吏、百姓）而調整，實為特殊之文化現象。

鬼神交通者於漢代，活動空間擴增，法力更趨不可思議。《史記·卷十二·孝武本紀》云：

少君言於上曰：「祠灶則致物，致物而丹沙可化為黃金，黃金成以為飲食器則益壽，益壽而海中蓬萊仙者可見，見之以封禪則不死，黃帝是也。臣嘗游海上，見安期生，食臣棗，大如瓜。安期生仙者，通蓬萊中，合則見人，不合則隱。」

<sup>40</sup> 見睡虎地秦墓竹簡整理小組：《睡虎地秦墓竹簡》，頁192、199、238。

於是天子始親祠灶，而遣方士入海求蓬萊安期生之屬，而事化丹沙諸藥齊為黃金矣。

巫覡、方士為求維持社會地位，必當更為深入探索，不同時空及各階層人們之所求所欲，盡及所能以滿足其情緒及所需之認知；同時提升其言行內涵、深度，加深本身之神祕奧妙以吸引好奇者之目光。

生與死乃身為人類無一可避免之歷程，生之前與死之後，也是許多人好奇與畏懼之未知境界。可為生／死議題提供「合理」解釋及因應之道者，自可吸引在乎者關注。「告地書」及其相關文獻之形成，即是生／死議題所衍生之巫術行為。透過一種物件及套語，陪伴亡者進入另一由巫者擬構之空間，<sup>41</sup>對亡者形成某種撫慰效能，對亡者仍在世之親友們，形成某種心理療癒作用。

漢多襲秦制，然出土秦文獻目前尚未見有類似文書，因此難以推知「告地書」是否前有所承。不過，死後成鬼及通往另一空間的概念，似已具體成形。《睡虎地秦簡·日書·詰》是現存最早教導讀者如何辨識鬼的種類，並提供驅鬼之法的專文。<sup>42</sup>筆者曾綜理簡文，並略有所得：<sup>43</sup>

面對許多超乎生活經驗的現象，「詰」篇作者傳達了一種基本理念：勇於面對，冷靜應付，理性解決。作者將大部分造成生活不安的超自然現象，視為幽靈作祟，似乎是告訴後人，當時的人與幽靈頻繁，甚至經常處於同一空間。

鬼怪可以進入生者所處空間，進而作祟，尤如現今被視為惡靈之屬。

鬼靈既有善惡之分，生者又認為死後不可避免成為鬼類，一種價值判斷及選擇，於焉形成。生者希望亡者不致成為惡靈，即將面臨死亡者，更唯恐墜入惡靈之屬，此類主觀意識及相關管道之需求，因運而生。巫術及鬼神交通者自然成為符合這類需求之最佳選擇。

<sup>41</sup> 此處所謂「擬構」，乃基於筆者無法確認「地下」是否為實際存在之空間，並非否認其存在，或如其他人類學家指稱「原始」巫術為「錯誤」、「野蠻」、「無知」等評論。

<sup>42</sup> 見睡虎地秦墓竹簡整理小組：《睡虎地秦墓竹簡》，頁 212-216。

<sup>43</sup> 見洪燕梅：《出土秦簡牘文化研究》（臺北：文津出版社，2013 年），頁 89。

#### 四、「告地書」所見之生死觀

所謂「生死文化」，本文暫定義為：某一民族或時空中，人們如何看待生／死歷程，及其可能衍生之儀式、信仰等應對方式，並體現為相關之思想觀念等。

嚴格言之，「告地書」所涉範疇，僅專注於被移送者「死亡」之階段，對於相關人等「生」的部分，很難有直接的證據及論述。然誠如傅偉勳所言：<sup>44</sup>

我所以主張，死亡學應該放在廣義的生死學探討範圍之內，乃是由於生與死構成不可分離的一體兩面之故。生命的意義必須假定死亡的意義，才會彰顯它的終極深意，反之亦然。如說孔子所云「未知生，焉知死」，有見於「生」而無見於「死」，故屬一邊之見；死亡學也有偏重「死」而忽略「生」的危險，亦屬一邊之見。因此，我們必須結合「生」與「死」，生、死問題的學理探討一時並了，而讓死亡學在現代生死學領域，發揮它的學理功能與真實意義出來。

「告地書」並非被移送人親筆撰寫，而是由其他生者所擬，加以陪伴亡者走完人生路程之在世者（親友），相關人等對死亡的見解、心理狀態，與亡者之間存在著密不可分的關係。

如前一單元所言，生而有靈魂附著肉身，死後靈魂脫離肉身而為鬼、神，另有去處，早在殷商時期即可略見端倪。此一觀念與巫術結合，成為一種信仰、儀式，且隨著時空流轉而各注入不同的內涵及美感。

「告地書」就形式而言，只是一片具有現實作用的木製文書。不過，透過墓葬實際存在的豐富陪葬器物、奴僕車馬，構繪出一幅同於生前、甚至優於身前的身後歸處。其作用如漢代畫像石般，均屬一種「撫慰亡靈的未亡人的文化行為」，<sup>45</sup>「告地書」做為由身前至身後的轉介文件，則是間接地將冥府觀念更加具像化。

<sup>44</sup> 見傅偉勳：《死亡的尊嚴與生命的尊嚴——從臨終精神醫學到現代生死學》（*Dignity of Death and Respect for Life*）（新北：正中書局，2012年），頁195。

<sup>45</sup> 「漢畫像石還未經純美術觀念（中國畫論）的洗禮，其與壁畫、帛畫還是渾然一地在塑造冥府仙境，涉及到人們的死亡觀和靈魂觀念，而這些總與遠古文明和原始藝

據《隨州孔家坡漢墓簡牘》云：<sup>46</sup>

《告地書》是一類為安置死者而比照地上社會實際通行公文模擬的虛假文書。在以往漢墓裏已發現出土多次。這次出土的《告地書》字跡較為清晰，從中我們知道墓主名「辟」，是「桃」侯國都鄉的庫嗇夫。《告地書》言「桃侯國丞萬告地下丞」，這個地下丞的管轄範圍應不出地上桃侯國之境域。地下丞是專管死者的冥府鬼吏，因此，墓主葬地應在當時的桃侯國境內，也就是說今隨州一帶，景帝後期應有一桃侯國。

「告地書」所「告」之對象，為亡者「辟」死後去處之管理者「地下」，而「地下」之主官為「地下丞」。因此，「告地書」之文件性質，形同人／鬼之媒介。

文書承辦者「都鄉燕」、「佐戎」為地方官吏，未必同時兼具巫者方士之職能，但實已扮演類似角色。其撰擬文書內容之過程，亦形同巫術行為。

此外，大約同時期的類似出土文獻，體例、內容互有異同，顯現其時尚未成為定制，也不屬於宗教模式。不過，其象徵意義是一致的。余德慧論及語言與事物以表徵化過程（representing process），會將某些「不可見的」定型：

在社會行事層面，文化是一套社會邏輯，有著自身的美感與秩序。成為一個文化人，意味著必須將自我完全符合於文化的邏輯、美感與秩序。換句話說，對於行動與價值的所有判斷必須是以文化為基礎。而在一個多元文化的社會中，成為一個文化人必然經過一些或多或少的掙扎過程。

漢初由於法律、戶籍根基紮實，其後又有文景之治，與民休息，政治、經濟、社會等，均快速邁向穩定發展。此時，在朝為官者或大戶人家有更充裕的環境背景，思考生／死問題，甚至是如何延續生前的種種榮華富貴。

---

術相關，尤其是與前語言階段的潛音和直覺活動密切相連。」見張俊慧：〈飄搖靈動的冥府之音——綜合文化的多角度解析漢代畫像石紋樣〉，《新疆師範大學學報哲學社會科學版》第28卷第1期（2007年3月），頁121-122。

<sup>46</sup> 見湖北省文物考古研究所、隨州市考古隊編：《隨州孔家坡漢墓簡牘》，頁35-36。

這是人類欲望的正常反應，無論是亡者或送行者，均希望亡者不得不與死亡相會之後，能藉以巫術之旅而得以重生。

「告地書」所「告」的對象，是存在於另一空間的「地下」。書中用語「敢」，是下對上的公文用語，由人間的「都鄉」、「佐」向「地下主」稟呈；「移」是平行的公文用語，則說明人間侯國的「丞」，與地下的「主」屬於平行地位。

緊附著「移」之行動，是人間社會地位、財富權勢向地下的流動，將亡者生前之階級意識，隨著生命轉化而攜持至另一存在／幻想的空間。

「告地書」所「告」之對象，其來有自。趙益〈地下主者·冢訟·酆都六天宮及鬼官——《真誥》冥府建構的再探討〉梳理「地主」或「地下主」之歷史脈絡：<sup>47</sup>

戰國秦漢以降的「地主」、「地下主」，當是對上古原始地祇信仰的一脈沿續。上古地祇信仰存在著兩種發展向：一是逐漸被納入國家祠祀系統。比如齊地祠祀系統最為嚴整，有所謂「八神將」，天、地、兵、陰、陽、月、日、四時各有其主，「地主」祠於泰山梁父，後秦皇漢武東巡海上，皆必禮祠，遂成為漢以後國祠祀的重要內容。二是在民間層面中，「地主」、「地下主」則較多呈現出「地下神」的性質，具有冥府神的意味。這個發展趨向淵源亦久，包山楚簡中，地祇即有「地主」（分為官地主、野地主）；湖上江陵鳳凰山 10 號漢墓出土「告地牘」及江蘇邗江胡場 5 號漢墓出土「告地牘」，均有「敢告地下主」、「敢告土主」云云。

誠如引文作者所言，一種信仰及其相關儀式之形成，多為漸進，並因應信仰者之身分、社會地位而形成不同之發展趨向。不過筆者認為，文化不全然可以就菁英／通俗的角度，剖分為二，二者之間其實存在著不同時空下之流通，相互交融影響。<sup>48</sup>至少，以「告地書」出土之孔家坡 M8 漢

<sup>47</sup> 見趙益：〈地下主者·冢訟·酆都六天宮及鬼官——《真誥》冥府建構的再探討〉，《古典文獻研究》第 11 輯（2008 年 4 月），頁 98。

<sup>48</sup> 吾淳先生曾說：「要斷定信仰的性質並對其分層是一件十分困難和複雜的事情，而從某種意義上來說，要現存的諸多世界範圍的信仰系統進行絕對意義的分層，那是根本不可能的」。因此他論及「影響信仰性質及其分層的若干基本要素」時，持兩大原則：「第一，只從最粗的線條或最大的框架將信仰分為低端和高端兩個層面；第二，

墓為例，學者推測墓主生前身分為「庫畜夫」，屬基層官吏，<sup>49</sup>其身分應仍歸屬於菁英而非單純來自民間。

一片「告地書」能否真如所載，將亡者順利移送至「地下主」轄屬之處，生者不得而知。許多人類學家認為類以由此界到彼界的過程，純粹是巫者利用是「幻想」迷惑信仰者，並從獲取地位或利益。

就文化角度觀察，無論「告地書」一類的巫術究竟屬於迷信或科學，對於人類發展多少有其正面意義。學者指出：<sup>50</sup>

透過神祕經驗，可以展現浩瀚的意識範疇，我們在其中得以進化。神祕經驗擴大覺察的狀態，構成了人類經驗共同的最高起源，這是充滿希望的發現。在全世界人類能處理整個地球村的問題之前，必須對我們共同存在的自然「實相」有某種程度的共識。神祕經驗或許可以為這個共識提供一個要素，而得以超越文化的差異。

暫時摒除「告地書」所言之虛實，它對另一空間的建構，的確留給生者及後人許多想像空間。同時，將人類對生命的延續或形式轉換，予以深化。

一般而言，人面對即將到來之死亡，包含陪伴身旁之親友，往往會歷經害怕、焦慮、擔心、接受等過程。「告地書」被移送人生前當知有此喪葬儀式，因此，對臨終之被移送人，以及送行之親友而言，「告地書」將對其產生某種程度之死亡教育作用。<sup>51</sup>

---

主要從要素也即形式而非質料或即內容的角度來理解問題。」見吾淳：《中國社會的宗教傳統——巫術與倫理的對立和共存》（上海：上海三聯書店，2009年），頁17。

<sup>49</sup> 見湖北省文物考古研究所、隨州市考古隊編：《隨州孔家坡漢墓簡牘》，頁35。

<sup>50</sup> 見〔美〕羅傑·渥許（Roger Walsh）、法蘭西絲·方恩（Frances Vaughan）編，呂比亞審閱，易之新、胡因夢譯：《超越自我之道》（*Paths Beyond Ego — The Transpersonal Vision*）（臺北：心靈工坊，2003年），頁368。

<sup>51</sup> 澳洲學者 William George (Bill) Warren 認為：「在一般的社會習俗層面裡，另一個值得在死亡教育中考慮的議題，就是宗教所扮演的重要位置。就像目前的許多評論一樣，基督教的原典裡面共沒有生產很多闡釋死亡的內容：就本質上來說，基督徒認為死亡需要被克服，而不是對死亡有恐懼，而且基督教特定的生活形式或生活的風格，可以保證征服死亡，並且緩和任何的恐懼。」見 W.G. Warren 著，林慧珍、徐有進、張盈莖、陳芳玲譯：《死亡教育與研究——批判的觀點》（臺北：洪業，2007年），頁155。

此外，「告地書」也可能隱含著一種社會化、濡化的過作用。文化人類學家說：<sup>52</sup>

我們從其他人身上學習到社會角色之過程即為「社會化」(socialization)。雖然某部份是經由正式指導學習結果，但絕大部份的社會化過程產生自人與人間的互動。當我們學會特殊社會群體的行為舉止，我們便接受者「濡化」(enculturation)的過程，從中我們學習到文化的規範與價值觀。

被移送者將前往的地方，也可能是他與生者未來相會之處，而且將會是一個安全、生活無虞的環境。這對生者而言，死亡既是無可避免的歷程，卻也適時降低了他們對此未知狀態的恐懼感；它不再是一種失落，而是另一個生存空間的轉換；生命是延續，而非斷絕。

悲痛往往以保持沉默之姿，自言自語。對於送行者而言，「告地書」給予他們一種無法捉摸且神祕之希望。「地下主」及其所處空間，使送行者悲慟之餘，紛亂之心思漸趨凝聚，另起希望。

美國學者艾麗珊卓拉·甘迺迪 (Alexandra Kennedy) 於研究如何面對死亡、活過悲傷、發現希望時，提及如何召喚往生者之影像：<sup>53</sup>

心像 (imagery)，一種原始的語言，也許是我們感受外界的第一個工具，雖然我們可能沒有察覺，但是我們一直用心像在思考，如果好好培養的話，心像是治療的一種強效工具。

「告地書」內容所建構之另一空間，無疑可使在世者對往生者，隨時可進入想像之軌道。想像往生者在另一空間，一樣地擔任官職，擁有充裕的財富，起居自有奴僕服侍，出行另有車馬驅遣。這些對在世者而言，是一極具治療效果的工具。

<sup>52</sup> 見 Michael C. Howard 著，李茂興、藍美華譯：《文化人類學》(臺北：弘智，1997年)，頁 371-372。

<sup>53</sup> 見艾麗珊卓拉·甘迺迪 (Alexandra Kennedy) 著，張淑美、吳慧敏譯：《生死一線牽：超越失落的關係重建》(The Infinite Thread: Healing Relationships beyond Loss) (臺北：心理出版社，2009年)，頁 128。



## 五、結語

本文雖以「生／死」為題，論述重點卻較偏重於「死」，而「死」又是一個頗難論述之議題。誠如古人所云「未知生，焉知死」，<sup>54</sup>外國學者也說：<sup>55</sup>

儘管死亡是我們關心的問題，對大多數人而言，卻不知從何談起。原因至少有兩個。其一主要是心理和文化的因素：死亡是個禁忌的話題。……難以啟齒談論死亡的第二個原因則複雜許多，因為它植基於語言的本質。人類語言裡的語詞大多指涉我們經由身體感管經驗到的東西。然而，死亡是大多數人們意識經驗以外的東西，因為幾乎沒有人曾經見識過它。

不過，就「告地書」的體裁及有限的內容，可以粗略推測時人對於生／死的認知，及其所傳承之文化背景。

此外，「告地書」含有巫術性質，美國文化人類學者科塔克（Conrand Phillip Kottak）曾論及巫術的文化功能：<sup>56</sup>

宗教與巫術不僅解釋了各項事物，並協助人們達成目標。他們也進入人類的感情領域。換言之，他們滿足了情緒及認知（例如解釋）的需要。例如超自然信仰與行為有助於減低焦慮，當事實的結果超過人們所能掌握的範圍時，巫術的技術可以消除困惑。同樣地，宗教也協助人們面對死亡，並忍受各種生命的危機。

「告地書」無論對臨終者或生者而言，都是一種隱含療癒作用的巫術技術及物件。

---

<sup>54</sup> 見〔魏〕何晏注，〔宋〕邢昺疏：《論語注疏》，頁97。

<sup>55</sup> 見〔美〕雷蒙·穆迪（Raymond A. Moody, Jr. M.D.）著，林宏濤譯：《死後的世界》（*Life after Life*），（臺北：城邦，2012年），頁42-43。

<sup>56</sup> 見〔美〕Conrand Phillip Kottak 著，謝繼昌校閱，徐雨村譯：《文化人類學——文化多樣性的探索》（*Cultrual Anthropology*）（臺北：美商麥格羅·希爾國際公司臺灣分公司，2005年），頁329。

身死為鬼，鬼又分善靈、惡靈，這似乎也是「告地書」間接展現出的傳統文化價值觀。生者為了避免成為惡靈，因此利用公文書的模式，為排除成為惡靈而闢建，成為一種意識的製程，以利主觀認定亡者可以進入宛如人間的冥界，持續享有與人間等同的階級、權力、富裕生活。

至於牘文顯示死後另有去處，經由死亡而前往「地下主」所在之地，是否屬實？後人很難得以驗證。目前只能看出這是儀式施行者主觀認定，藉由這種儀式以延續亡者生前的身分，屬於一種靈體的「落戶」行為，後人依舊很難求證亡者靈體是否得以「回鄉」。不過，這種作為對亡者臨終之際，以及送行之親友，可促使他們勇敢面對即將到來的死亡事實；或可使「絕望」、「恐懼」轉化為「接受」，甚至做為「重啟希望」的重要憑藉。

《孔家坡漢簡·告地書》的時代下限在西漢景帝後元 2 年（西元前 142），據文獻記載，當時佛教尚未傳入，道教亦尚未成形。如此看來，華人對於往生後的去處，很早就存在著一種具體的概念。至於亡者的去處，今已演化為之陰曹、陰司、冥府、陰間、冥府、地獄等觀念。「地下主」對後世之道教、佛教，應該具有某種程度的影響。<sup>57</sup>

不過就相關出土文獻觀察，此類文書於形制、體式、內容等，尚未有定制，唯大抵不離：徙移人、被徙移人暨徙移地點、陪葬物品清單等。<sup>58</sup>「地下主」也可能即地獄的主宰，後世「閻羅」、「閻君」、「閻王」等概念的來源。如〔元〕關漢卿《蝴蝶夢·第二折》「閻王生死殿，東嶽攝魂臺」；<sup>59</sup>《西遊記·第十回》「你昨夜滿口許諾救我，怎麼天明時反宣人曹官來斬我？你出來！你出來！我與你到閻君處折辨折辨」。

春秋以前，「鬼」常與「神」字合為一詞。「神」今多指天地萬物之創造者、主宰者，或聖賢、值得崇拜者死後之靈體，與「鬼」之間顯然已具位階高低差異，<sup>60</sup>又常與「仙（僊）」合稱。這類位階觀念，約出現於漢代

<sup>57</sup> 「儘管《真誥》的『地下主者／地下鬼帥』在名義上是對舊有『地主』、『地下主』系統的繼承，但在實質內容上則體現出新創，表現出獨特的宗教建構，因此成為上清『仙界——冥府』系統中的最為重要的部分之一。」見趙益：〈地下主者·冢訟·酆都六天宮及鬼官——《真誥》冥府建構的再探討〉，頁 98。

<sup>58</sup> 見劉國勝：〈謝家橋一號漢墓《告地書》牘的初步考察〉，「簡帛網」，[http://www.bsm.org.cn/show\\_article.php?id=1018](http://www.bsm.org.cn/show_article.php?id=1018)，（2009 年 4 月上網）。

<sup>59</sup> 見《西遊記·第十回》，「中國基本古籍庫」（漢珍電子版）（北京：北京愛如生，1997 年）。

<sup>60</sup> 「神」與「鬼」分流，可能與漢以後稱神通變化莫測或修煉後長生不老者，為「神

以後，且中西相關文化之發展，頗有異曲同工之妙。《原始文化——神話、哲學、宗教、語言、藝術和習俗發展之研究》(*Primitive Culture: Researches Into The Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art, and Custom*) 即言：<sup>61</sup>

我們常常發現，萬物有靈觀的理論分解為兩個主要的信條，它們構成一個完整學說的各部分。其中的第一條，包括各個生物的靈魂，這靈魂在肉體死亡或消滅之後能夠繼續存在。另一條則包括各個精靈本身，上升到威力強大的諸神行列。

在華人文化中，「神」、「仙（僊）」之所以與「鬼」分流而地位提升，與人／鬼間之媒介有關。據《史記·卷六·秦始皇本紀》云：<sup>62</sup>

既已，齊人徐市等上書，言海中有三神山，名曰蓬萊、方丈、瀛洲，僊人居之。請得齋戒，與童男女求之。於是遣徐市發童男女數千人，入海求僊人。

徐市出身齊地，從事鬼神交通之事，既非秦人，竟得以上書即獲信任，足見在上位者重視方士之程度。

至此，「神」、「仙（僊）」與「鬼」逐漸分流，二者之地位開始有高下之別，而前者優／尊於後者的概念，儼然成形。

最後，筆者需坦言，本文只能就「告地書」釐析其語文內涵，編綴被移送者臨終時及送行者之心理，並推論這類文件的影響，並略涉文件形成的文化背景。至於「地下主」是否存在，文書是否真可移送予其，墓主能否持續其生前官職，凡此，筆者均無法就文書內容及相關文獻，獲取切實之證明。至於與「告地書」可能相關的信仰、宗教等，則有待相關領域之專家深入探研。

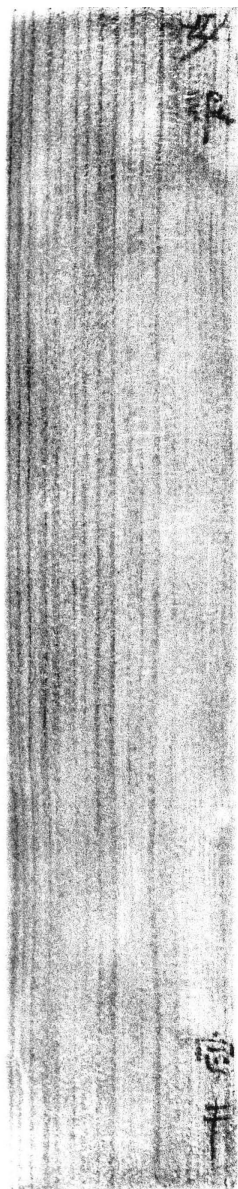
---

人」、「僊人」或「神僊人」相關。見〔漢〕司馬遷著，〔日〕瀧川龜太郎會注考證：《史記·卷十三·孝武本紀》，頁 204-217。

<sup>61</sup> 見〔英〕愛德華·泰勒 (Edward Tylor) 著，連樹聲譯，謝繼勝、尹虎彬、姜德順校：《原始文化——神話、哲學、宗教、語言、藝術和習俗發展之研究》(*Primitive Culture: Researches Into The Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art, and Custom*) (桂林：廣西師範大學出版社，2005 年)，頁 349-350。

<sup>62</sup> 見〔漢〕司馬遷著，〔日〕瀧川龜太郎會注考證：《史記》，頁 114。「徐市」同書〈卷五八·淮南衡山列傳〉作「徐福」，見〔漢〕司馬遷著，〔日〕瀧川龜太郎會注考證：《史記》，頁 1239。

附錄：「告地書」圖版<sup>63</sup>



背



正

<sup>63</sup> 見湖北省文物考古研究所、隨州市考古隊編：《隨州孔家坡漢墓簡牘》，頁 125。

## 主要參考書目

- 吾淳：《中國社會的宗教傳統——巫術與倫理的對立和共存》，上海：上海三聯書店，2009年。
- 李學勤：〈隨州孔家坡8號墓的年代學問題〉，《新出簡帛研究：新出簡帛國際學術研討會文集》，2011年。
- 武家璧：〈「隨桃侯」考〉，「簡帛網」，[http://www.bsm.org.cn/show\\_article.php?id=725](http://www.bsm.org.cn/show_article.php?id=725)，(2007年9月上網)。
- 洪燕梅：《出土秦簡牘文化研究》，臺北：文津出版社，2013年。
- 郗文倩：〈漢代告地書及其文體淵源述論〉，《南都學壇》第31卷第3期，2011年第5月。
- 張俊慧：〈飄搖靈動的冥府之音——綜合文化的多角度解析漢代畫像石紋樣〉，《新疆師範大學學報哲學社會科學版》第28卷第1期，2007年3月。
- 傅偉勳：《死亡的尊嚴與生命的尊嚴——從臨終精神醫學到現代生死學》(*Dignity of Death and Respect for Life*)，臺北：正中書局，2012年。
- 湖北省文物考古研究所、隨州市考古隊編：《隨州孔家坡漢墓簡牘》，北京：文物出版社，2006年。
- 睡虎地秦墓竹簡整理小組：《睡虎地秦墓竹簡》，北京：文物出版社，2001年。
- 趙益：〈地下主者·冢訟·酆都六天宮及鬼官——《真誥》冥府建構的再探討〉，《古典文獻研究》第11輯，2008年4月。
- 劉國勝：〈謝家橋一號漢墓《告地書》牘的初步考察〉，「簡帛網」，[http://www.bsm.org.cn/show\\_article.php?id=1018](http://www.bsm.org.cn/show_article.php?id=1018)，(2009年4月上網)。
- 劉樂賢：〈讀孔家坡漢墓《告地書》札記〉，「簡帛網」，[http://www.bsm.org.cn/show\\_article.php?id=547](http://www.bsm.org.cn/show_article.php?id=547)，(2007年4月上網)。
- 〔美〕Conrand Phillip Kottak 著，謝繼昌校閱，徐雨村譯：《文化人類學——文化多樣性的探索》(*Cultrual Anthropology*)，臺北：美商麥格羅·希爾國際公司臺灣分公司，2005年。
- 〔英〕愛德華·泰勒(Edward Tylor)著，連樹聲譯，謝繼勝、尹虎彬、姜德順校：《原始文化——神話、哲學、宗教、語言、藝術和習俗發展之研究》(*Primitive Culture: Researches Into The Development of*

*Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art, and Custom*), 桂林: 廣西師範大學出版社, 2005年。

[英] 詹姆士·喬治·弗雷澤 (Frazer, J.G.) 著, 汪培基譯, 陳敏慧校閱:  
《金枝: 巫術與宗教之研究》(上、下) (*The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*), 臺北: 桂冠, 1996年。

[美] 雷蒙·穆迪 (Raymond A. Moody, Jr. M.D.) 著, 林宏濤譯: 《死後的世界》 (*Life after Life*), 臺北: 城邦, 2012年。