

從禮儀看信仰

——再論漢代普遍流行的靈魂觀

曾 龍 生*

摘 要

靈魂觀與祖先崇拜禮儀密切相關。通過從祖先崇拜禮儀的角度重新考察漢代普遍流行的靈魂觀，我們將發現漢代人普遍信仰靈魂一元論，而非魯惟一、余英時、白瑞旭等學者所謂的靈魂二元論。靈魂一元論認為，人死後一元的靈魂並不歸天，而是歸地，與形體一起下葬墓地，居處墓室。因此，漢代人普遍相信埋葬墓地的死者「有知」，從而實踐厚葬而非薄葬，採納室墓而非槨墓，舉行墓祭而非寢／廟祭。為了舉行墓祭，西漢中晚期以後庶民普遍在墓地之上修建祭壇，「中者」和「富者」更在墓地祭壇之後修建祠堂，墓地之下修建祭堂。此外，漢代人還普遍認為靈魂的居所墓室，是靈魂在陰間的住宅（「陰宅」）。而墓門是陽間與陰間的通道。靈魂既可以通過墓門從陽間進入陰間，也可以通過墓門從陰間返回陽間。為了防止非正常死亡者的靈魂返回陽間、侵擾生者，東漢中後期的生者一般會請儀式專家書寫具有鎮守墓門功能的鎮墓文，從而把該靈魂鎮守在墓室／陰間中。

關鍵詞：漢代、靈魂觀、墓祭、厚葬、室墓

2017年7月2日收稿，2018年8月5日修訂完成，2019年1月15日通過刊登。

* 作者係南昌大學人文學院歷史系講師。

一、前言

有關漢代普遍流行的靈魂觀，一直是學術界爭論較多的熱點話題，歷史學、考古學與藝術學等各學科的學者都牽涉其間。大致而言，現今學界主要提出了兩種觀點。第一種觀點是「魂魄二元論」的靈魂觀。它最早由魯惟一（Michael Loewe）《通往仙境之路》（1979）等論著提出，而後又被余英時〈魂兮歸來——論佛教傳入以前中國靈魂與來世觀念的轉變〉（1987）等文論證。¹「魂魄二元論」的靈魂觀認為，個體生命由身體（「形」）和精神（「氣」）兩個部分構成，而身體和精神又被稱為「魄」和「魂」的二元靈魂所支配。個體生命結束後，「魂」、「魄」分離，「魂」隨「氣」升天，「魄」隨「形」入地。在佛教傳入並發生顯著影響之前，該靈魂觀在漢代的國家和社會當中普遍流行。鑒於魯惟一與余英時得出「魂魄二元論」的直接證據，主要來自於《禮記》等早期儒家經典文獻，經不起漢代其他文類資料的檢驗，故而受到索安（Anna Seidel）和蒲慕州等學者的普遍質疑。他們檢視漢代的鎮墓文、墓碑碑文等墓葬類文獻，發現「魄」的觀念逐漸淡化，「魂」、「神」與「靈」才是墓碑碑文當中指代祖先靈魂的主角。因此，他們把「魂魄二元論」限定為「文人理論」或「儒家知識分子的觀念」，「民眾宗教」或「一般人的思想」則與之相異。²

-
- 1 Michael Loewe 魯惟一, *Ways to Paradise: The Chinese Quest for Immortality* (London: George Allen & Unwin, 1979), pp. 9-10 and *Faith, Myth and Reason in Han China* (Indianapolis and Cambridge: Hackett Publishing Company, 1982), pp. 114-126; 余英時, 〈中國古代死後世界觀的演變〉, 收入湯用彤先生紀念論文集編輯委員會編, 《燕園論學集》(北京: 北京大學出版社, 1984), 頁177-196; Ying-shih Yü 余英時, “‘O Soul, Come Back!’ A Study in the Changing Conceptions of the Soul and Afterlife in Pre-Buddhist China,” *Harvard Journal of Asiatic Studies* 47.2(1987.12): 363-395; 中譯文, 參見余英時著, 李彤譯, 〈魂兮歸來——論佛教傳入以前中國靈魂與來世觀念的轉變〉, 余英時著, 何俊編, 侯旭東等譯, 《東漢生死觀》(上海: 上海古籍出版社, 2005), 頁127-153。
 - 2 Anna Seidel 索安, “Tokens of Immortality in Han Graves,” *Numen* 29.1(1982.7): 107 and “Traces of Han Religion in Funeral Texts Found in Tombs,” 收入(日)秋月觀暎編, 《道教と宗教文化》(東京: 平河出版社, 1987), 頁21-57; 蒲慕州, 《墓葬與生死: 中國古代宗教之省思》(北京: 中華書局, 2008), 頁208-212。

隨後，美國學者白瑞旭（K. E. Brashier）在〈漢代死亡學與靈魂的劃分〉（1996）一文中進一步質疑「魂魄二元論」，並在此基礎上提出了第二種觀點：「魂神二元論」。「魂神二元論」認為，「魂 / 魄」在人死後，一起與形體下葬墓地，在郊外的墓地接受祭祀；與墓地中的「魂 / 魄」相對，「神」是一個更為獨立、更為純一的實體，在人死後升天，並在社區的宗廟接受祭祀。³ 這一觀點雖不乏新穎之處，但他忽略了一個簡單的事實，即在漢代墓地豎立的大量墓碑碑文中，「魂」常與「神」連用為「魂神」，或與「靈」連用為「魂靈」。⁴ 這表明「魂」與「神」都是在郊外的墓地而非社區的宗廟接受祭祀，且它們很可能指代一個而非兩個靈魂。即使擱置此點不議，白瑞旭也與余英時、魯惟一的觀點一樣，存在很大的缺陷：它不能解釋漢代普遍流行的祖先崇拜禮儀，從而在靈魂觀和祖先崇拜禮儀之間建立很好的關聯。

在靈魂觀和祖先崇拜禮儀之間，存在著直接的相關性。無論是祖先祭祀禮儀還是喪葬禮儀，它都主要是針對靈魂而制定的。正如東漢蔡邕（133-192）〈太尉楊賜碑〉所說，在墓地「四時潔祠」、「祀事孔明」的目的是「以慰顯魂」。⁵ 靈魂（「魂」）而非形體才是墓地祭祀的對象。因此，靈魂觀與祖先崇拜禮儀是相互關聯的。某個時代普遍流行某種靈魂觀，就必然普遍流行與之相關的祖先崇拜禮儀。既然如此，我們便可以從靈魂觀來解釋祖先崇拜禮儀，也可以從祖先崇拜禮儀來探討靈魂觀，甚至可以從祖先崇拜禮儀來檢驗某種靈魂觀在當時的普遍流行與否。如果某種靈魂觀不能解釋當時普遍流行的祖先崇拜禮儀，那麼該靈魂觀便不是當時人的普遍信仰。余英時和白瑞旭等所提出的兩種觀點的缺陷就在於，它們都不能解釋漢代普遍盛行的祖先崇拜禮儀。在漢代社會，無論是一般的民眾還是官吏，都僅僅流行墓祭。廟祭不管在制度上，還是

3 K. E. Brashier 白瑞旭, "Han Thanatology and the Division of 'Souls'," *Early China* 21(1996): 125-158; 中譯文, 參見(美)白瑞旭, 〈漢代死亡學與靈魂的劃分〉, 收入(美)夏含夷(Edward L. Shaughnessy)編, 《遠方的時習——《古代中國》精選集》(上海: 上海古籍出版社, 2008), 頁218-249。

4 蒲慕州, 《墓葬與生死——中國古代宗教之省思》, 頁211。

5 漢·蔡邕, 〈太尉楊賜碑〉, 清·嚴可均輯校, 許振生審訂, 《全後漢文》(北京: 商務印書館, 1999), 卷78, 頁783。

在實踐上，都基本上沒有它的位置。而與廟祭性質相類的寢祭，在漢代也幾乎沒有實踐。（詳後）若是白瑞旭的「魂神二元論」成立，人死後「魂／魄」歸地，「神」升天，則不僅需要郊外的墓地祠堂或祭壇來祭祀「魂」，而且需要社區之中的家寢或宗廟來祭祀「神」。這無疑與漢代普遍流行的祖先崇拜禮儀相悖。同理，余英時和魯惟一所謂的「魂魄二元論」，也與漢代普遍流行的祖先崇拜禮儀相悖。因此，無論是「魂魄二元論」還是「魂神二元論」，都不是漢代普遍流行的靈魂觀。有鑒於此，我們有必要從祖先崇拜禮儀的角度，重新探討漢代普遍流行的靈魂觀。在此基礎上我們將發現，漢代人普遍信仰「魂／神一元論」的靈魂觀，它認為人死後一元的靈魂歸地，在墓地接受祭祀。

二、靈魂歸地還是歸天

漢代的靈魂到底歸天還是歸地，或者兩者兼而有之？這是解決漢代靈魂觀爭論的一個關鍵問題。不管是余英時、魯惟一主張的「魂魄二元論」，還是白瑞旭主張的「魂神二元論」，都認為靈魂是二元的，其中一個靈魂歸天，另一個靈魂歸地。如果能夠證明靈魂僅僅歸天或者歸地，他們的靈魂二元論將難以成立。對此，本節和下節將圍繞漢代的厚葬（包括室墓）、墓祭及其觀念來源展開討論，它們將表明人死後靈魂僅僅歸地，而不歸天。

從西漢中期前後開始，在國家和社會當中普遍實踐「厚葬」。⁶這一厚葬風氣導致墓地之上與墓地之下都發生了一系列的變化。墓地之上開始普遍流行墳丘、樹林、祠堂／陵廟（還有石樓等）、神道、碑、石闕、圍牆等墓葬建築。⁷墓地之下開始出現橫穴式室墓，墓室一般被設置為「前堂後室」的格局：前「堂」為祭祀空間（「祭堂」）；後「室」為埋葬死者尸柩之所，也即埋葬空間。橫穴式室墓在西漢中期出現後，逐漸在國家和社會當中流行起來。至東漢，橫穴式室墓最終取代了豎穴式槨墓

6 蒲慕州，《墓葬與生死——中國古代宗教之省思》，頁 220-260。

7 楊寬，《中國古代陵寢制度史》（上海：上海人民出版社，2008），頁 122-161。

在墓葬形制當中的主流地位，被國家和社會普遍採納。⁸ 與此同時，墓葬中的隨葬品也在西漢中期前後開始普遍日常生活化，流行各種陶制的家畜家禽、屋閣樓房、車馬僕役等象徵日常生活用品的「明器」。它們取代商周時期象徵墓主政治地位的「禮器」，成為漢代隨葬品的主流。⁹ 西漢中期以來「厚葬」的普遍實踐與「死者有知論」密切相關。這可以從東漢王充（27- 約 97）《論衡》〈薄葬〉得知：

聞死獨葬，魂孤無副，丘墓開藏，穀物乏匱，故作偶人以侍尸柩，多藏食物以歆精魂。積浸流至，或破家盡業，以充死棺；殺人以殉葬，以快生意。非知其內無益，而奢侈之心外相慕也。以為死人有知，與生人無以異……¹⁰

即謂時人普遍認為死者在死後「有知」，其靈魂（「魂 / 精魂」）與形體一起，幽居在閉合的墳墓中，無所依靠。故須埋葬「偶人」，甚至殉葬生人來侍奉死者的靈魂；並隨葬食物「以歆精魂」。可見，是死者有知論直接導致了隨葬品的日常生活化，以及隨葬品方面的厚葬。為了提倡薄葬，王充駁斥了死者有知論，提出死者無知論的主張。¹¹

王充所謂的死者有知論到底何意？這在《論衡》〈薄葬〉中並沒有直接討論，但我們仍可從中推衍而出。大致而言，王充的死者有知論有兩點：一是靈魂不滅，它在死後繼續獨立存在；二是此不滅的靈魂歸地，與形體一起下葬墓地。前者可歸納為靈魂不滅論，後者可歸納為靈魂歸地論。因靈魂不滅論已蘊含於靈魂歸地論之中，故死者有知論即等同於靈魂歸地論。至於死者無知論，該文也缺少具體闡述。這在王充《論衡》〈論死〉中得到了彌補：

世謂人[死]為鬼，有知，能害人。試以物類驗之，人[死]不為鬼，無知，不能害人。……人之所以生者，精氣也，死而精氣滅。能為精氣者，血

8 黃曉芬，〈漢墓形制的變革——試析豎穴式槨墓向橫穴式室墓的演變過程〉，《考古與文物》1996.1: 49-69；黃曉芬，《漢墓的考古學研究》（長沙：嶽麓書社，2003），頁70-95。

9 蒲慕州，《墓葬與生死——中國古代宗教之省思》，頁193-196。

10 漢·王充著，黃暉校釋，《論衡校釋》（北京：中華書局，1990），卷23〈薄葬〉，頁961-962。

11 同上註，頁962-967。

脉也。人死血脉竭，竭而精氣滅，滅而形體朽，朽而成灰土，何用為鬼？……人死精神升天，骸骨歸土，故謂之鬼。鬼者，歸也；神者，荒忽無形者也。……陰陽稱鬼神，人死亦稱鬼神。……人見名異，則謂有知，能為形而害人，無據以論之也。¹²

文中之意甚為複雜，為了論證死者無知論，它採納了兩種相互矛盾的說法：第一種說法（前半部分）是「靈魂滅亡論」，認為個體生命由「精氣」與「形體」兩部分構成，二者不可分離，互相依賴，在死後都將一同朽滅，因此人死後沒有任何獨立的存在，既不能成「神」，也不能成「為形而害人」的「鬼」，死者也就「無知」。第二種說法（後半部分）是「靈魂歸天論」，¹³認為個體生命由「精神」和「形骸」兩部分構成，人死後「精神」與「形骸」分離，形骸「歸土」，故謂之「鬼」；「精神」升天，被稱為「神」。這兩種說法糾結在一起，可謂自相矛盾：靈魂滅亡論明確地導向人死後無獨立存在，無靈魂；靈魂歸天論導向人死後有獨立存在，有靈魂。正是這兩種互相矛盾的說法，讓王充得出了死者無知論。

這表明，在王充的觀念中，死者無知論可由靈魂滅亡論或靈魂歸天論任意一種觀點得出。又由靈魂歸天論可得出死者無知論可知，死者無知論與靈魂不滅論沒有必然矛盾，關鍵是看此靈魂歸天還是歸地：若是此靈魂不滅、與形體一起歸地，則死者「有知」；若是此靈魂脫離形體升天，則死者「無知」。可見，死者有知論的兩個充分必要條件是靈魂不滅論與靈魂歸地論，死者無知論的一個充分必要條件是靈魂滅亡論或靈魂歸天論。靈魂是否滅亡，或者歸天還是歸地，直接決定了死者是否「有知」。王充正是考慮到此點，才延引靈魂滅亡論和靈魂歸天論這兩種相互矛盾的觀點，來一起反駁死者有知論，為其死者無知論作證，進而提出薄葬的主張。這在遺言薄葬論者當中也有所反映。

12 漢·王充著，黃暉校釋，《論衡校釋》，卷 20〈論死〉，頁 871-872。

13 「靈魂歸天論」在先秦便已出現，《禮記》等儒家經典著作即表達了此種看法。參見漢·鄭玄注，唐·孔穎達疏，龔抗雲整理，《禮記正義》（《十三經注疏》標點本，北京：北京大學出版社，1999），卷 47〈祭義〉，頁 1324-1327；卷 26〈郊特牲〉，頁 817-818。有關這兩則材料所表達的靈魂觀，以及「氣」與靈魂的關係，參見拙文，〈禮儀中的觀念——再論春秋戰國時期普遍流行的靈魂觀〉，《漢學研究》33.4(2015.12): 270-275。案：根據拙文可知，「魂氣」、「精氣」其實就是指代靈魂。

西漢楊王孫是漢武帝時期的一位道家學者，未曾為官。楊王孫臨終時遺言薄葬，採納槨墓葬制：「布囊盛尸，入地七尺，既下，從足引脫其囊，以身親土。」¹⁴ 雖未明言，但這無疑是典型的「槨墓」葬制，它在當時已開始漸為「室墓」所取代。至於遺言薄葬的理由，楊王孫除論及厚葬給生者增加經濟負擔，並因此可能招至盜賊等社會、經濟層面外，還討論到觀念層面：

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。夫飾外以華眾，厚葬以鬻真，使歸者不得至，化者不得變，是使物各失其所也。且吾聞之，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。其尸塊然獨處，豈有知哉？裹以幣帛，鬻以棺槨，支體絡束，口含玉石，欲化不得，鬱為枯腊，千載之後，棺槨朽腐，乃得歸土，就其真宅。繇是言之，焉用久客！¹⁵

文中表達了靈魂歸天論，認為個體生命由「精神」與「形體」兩個部分組成，人死後「精神」歸天，「形骸」歸地。因此，若是「裹以幣帛，鬻以棺槨，支體絡束，口含玉石」，對死者加以厚葬，將妨礙死者「歸真」。而且，人死後「精神」與「形 / 形骸 / 尸」分離，後者也就無知。既然死者形體「無知」，那麼厚葬就無甚意義，因此也沒有必要厚葬。楊王孫由此死者無知論出發，反對厚葬，遺言薄葬和槨墓。這表明，靈魂歸天論與薄葬、槨墓存在密切的關聯。楊王孫即是在靈魂歸天論的前提下得出死者無知論，反對當時普遍流行的靈魂歸地論和死者有知論，從而反對厚葬和室墓。

與西漢楊王孫類似，東漢趙咨也遺言薄葬，採納槨墓葬制：「但欲制坎，令容棺槨，棺歸即葬，平地無墳……無起封樹。」¹⁶ 其中所述「制坎」、僅「容棺槨」，正是當時已經衰落的「槨墓」的特徵；而「土墳」、「封樹」，則是當時占主流地位的「室墓」的特徵。趙咨在遺書中解釋其主張薄葬、採納槨墓的原因道：

14 漢·班固，《漢書》（北京：中華書局，1964），卷67〈楊王孫傳〉，頁2907。

15 《漢書》，卷67〈楊王孫傳〉，頁2908。

16 南朝宋·范曄撰，唐·李賢等注，《後漢書》（北京：中華書局，1965），卷39〈趙咨傳〉，頁1315。

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。土為弃物，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。¹⁷

文中表達了靈魂滅亡論，認為人死後靈魂（貞魂）最終將趨於消亡，此靈魂也就和糞土一樣，沒有「性情」可言。據此推衍，死者也就「無知」。既然如此，為何又有針對死者的喪葬之禮呢？文中指出這是為了滿足「生者之情」：「不忍見形之毀，乃有掩骼埋窆之制」。可見，與楊王孫一樣，趙咨遺言薄葬、採納槨墓葬制的觀念來源是死者無知論。但細細比較，趙咨和楊王孫得出死者無知論的前提又有所不同：前者是靈魂滅亡論，後者是靈魂歸天論。這再次表明，駁斥死者有知論的關鍵，或者說得出死者無知論的關鍵，是延引靈魂滅亡論或靈魂歸天論，論證靈魂滅亡或者歸天。正因如此，王充才同時延引靈魂滅亡論和靈魂歸天論這兩種互相矛盾的觀點，來共同為其死者無知論作證，進而提出薄葬的主張。據此反推，厚葬（包括室墓）的觀念來源是死者有知論，或者說靈魂歸地論與靈魂不滅論。因靈魂不滅論已蘊含在靈魂歸地論之中，故厚葬的觀念來源可概括為靈魂歸地論。

根據漢代普遍實踐厚葬而非薄葬、採納室墓而非槨墓葬制的事實可知，漢代人普遍信仰靈魂歸地論，認為人死後靈魂並不升天，而是歸地，與形體一起下葬墓地。因此，漢代官員的奏疏，才普遍稱墓地為「安神／安魂」之所。如西漢劉向（前 77- 前 6）上疏勸諫成帝（前 33- 前 7 年在位）營造昌陵時說道：「孝文皇帝去墳薄葬，以儉安神，可以為則……」¹⁸ 其中「神」即是對祖先靈魂的稱呼。此奏摺表明墓地是「安神」之所。這在東漢許永向桓帝（146-167 年在位）所上的奏摺中也有體現。該奏摺旨在為勃海王悝在一次皇室叛亂中遭受連累慘死說情，建議皇帝對王悝的墓改葬，「以安冤魂」。¹⁹ 改葬可以「安魂」，也說明靈魂歸處墓地。又如東漢熹平元年（172），時為廷尉的陳球（118-179）上疏反對「別葬」竇太后時說道：「馮貴人冢墓被發，骸骨暴露，與賊併尸，魂靈汗

17 《後漢書》，卷 39〈趙咨傳〉，頁 1314。

18 《漢書》，卷 36〈劉向傳〉，頁 1957。

19 《後漢書》，卷 10 下〈靈帝宋皇后紀〉，頁 449。

染。」²⁰ 從中可知，馮貴人死後，其「魂靈」與「骸骨」一起下葬墓地，歸處墓室。再如東漢光和元年（178），盧植（139-192）奏陳八事時說道：「禦癘者，宋后家屬，並以無辜委骸橫尸，不得收葬，疫癘之來，皆由於此。宜勅收拾，以安遊魂。」²¹ 其中「遊魂」指代無辜死者遊蕩不安的靈魂。盧植認為當時流行的疫癘來源於無辜被害的宋皇后親屬「委骸橫尸，不得收葬」，致使其「魂」遊蕩不安。因此，「禦癘」的方法，便是要收拾、埋葬這些無辜尸骸，「以安遊魂」。正因漢代人普遍認為墓地是靈魂所歸之處，所以東漢光和五年（182）〈梁相孔耽神祠碑〉（安徽）才稱「恃闔郭歲（墳墓），造作堂宇（祠堂），增土種柏」，是為了建造「魂構」。²² 山東東漢「薊他君石祠堂題字」也表達了與此相似的觀念：

兄弟暴露在冢，不辟晨夏，負土成堞（墓），列種松柏，起立石祠堂，奠（奠）二親魂零（靈）有所依止。²³

即謂在墓地修墳墓、種松柏、建祠堂等，都是為了安居墓主的靈魂——「魂零（靈）」。言下之意，墓地並非如巫鴻所說，只有石祠堂是靈魂的「依止」之處。²⁴ 事實上，包括墳墓與祠堂等在內的所有墓地之下與墓地之上的設施，都可以說是靈魂的「依止」之處。其中的差異在於——正如下文將要證明的，墓地之下的墓室是墓主靈魂在陰間的居所，以及墓主下葬、附葬或改葬時的奠祭之處；墓地之上的祠堂則是墓主下葬後靈魂從陰間返回陽間，接受子孫後代祭祀之處。

20 《後漢書》，卷56〈陳球傳〉，頁1832。

21 《後漢書》，卷64〈盧植傳〉，頁2117。

22 宋·洪適，《隸釋》（北京：中華書局，1985），卷5〈梁相孔耽神祠碑〉，頁59上。

23 羅福頤，〈薊他君石祠堂題字解釋〉，《故宮博物院院刊》1960.2: 178-180；陳直，〈漢薊他君石祠堂題字通考〉，《西北大學學報（哲學社會科學版）》1979.4: 65。案：二文文字略有差異，在此參照羅福頤文。

24 有必要指出的是，巫鴻對這段材料也做過解讀，認為文中僅言及石祠堂是靈魂「依止」之處；但依據文意，顯然是說墳墓和祠堂都是靈魂「依止」之所。巫鴻對此則材料的誤讀，導致它得出「廟以降神，墓以棲魄」的錯誤觀點。有關巫鴻對此段材料的解讀，參見（美）巫鴻，〈從「廟」到「墓」——中國古代宗教美術發展中的一個關鍵問題〉，（美）巫鴻著，鄭岩、王睿編，鄭岩等譯，《禮儀中的美術——巫鴻中國古代美術史文編》下卷（北京：三聯書店，2005），頁566-568。

三、靈魂的祭祀及其場所

漢代普遍信仰靈魂歸地論，所以才普遍實踐墓祭而非寢 / 廟祭。正如西漢晚期著作《鹽鐵論》〈散不足〉所說「古者，(墓地) 不封不樹，反虞祭於寢」，其時「虞祭」已轉移到墓地上舉行。²⁵東漢蔡邕〈朱穆墳前方石碑〉也透露了此點：

古者不崇墳，不封墓，祭服雖三年，無不於寢。今則易之，吾不取也。²⁶

即謂當時守喪三年，全部都在墓地而不在寢中進行。在此情況下，寢中所行的祭祀（虞祭）也無疑被轉移到墓地，墓祭取代了寢祭。此外，原本在寢 / 廟中舉行的伏、臘奠祭祖先靈魂的儀式，也已轉移到墓地，演變成漢代墓祭中最為常見的上冢禮。²⁷王充《論衡》〈四諱〉對此總結道：「古禮廟祭，今俗墓祀。」²⁸這些都表明寢 / 廟祭在漢代已被墓祭取代，²⁹祖先祭祀的中心從社區的廟 / 寢轉移至郊外的墓地。³⁰

25 王利器校注，《鹽鐵論校注》（北京：中華書局，1992），卷6〈散不足〉，頁353。

26 漢·蔡邕，〈朱穆墳前方石碑〉，清·嚴可均輯校，許振生審訂，《全後漢文》，卷75，頁762。

27 有關漢代士、庶普遍實踐上冢禮的情況，參見楊寬，《中國古代陵寢制度史》，頁118-122。

28 漢·王充著，黃暉校釋，《論衡校釋》，卷23〈四諱〉，頁971-972。

29 甘懷真《唐代家廟禮制研究》在舉證東漢士族「寢祭」的存在時，僅發現兩則材料可供佐證：一則東漢李尤（約44-126）的《堂銘》，一則東漢崔寔（約103-約170）的《四民月令》。但即使是這兩則材料，也有待重新檢驗。崔寔《四民月令》所言的「（正旦）祭祀祖禰」，並未言明其場所，筆者推測它很可能是在墓地而非家中的廳堂（寢）舉行，即它很可能是墓祭而非寢祭。而李尤《堂銘》之「堂」性質與所屬人群不明，其所謂舉行「修奉蒸嘗」儀式的主持者，其身分也未言明，故難以妄下斷論其為「寢祭」。參見漢·李尤，〈堂銘〉，唐·歐陽詢撰，汪紹楹校，《藝文類聚》（上海：上海古籍出版社，1982），卷63〈居處部三堂〉，頁1137；漢·崔寔著，石聲漢校注，《四民月令校注》（北京：中華書局，1965），〈正月〉，頁1；甘懷真，《唐代家廟禮制研究》（臺北：臺灣商務印書館，1991），頁15。

30（美）巫鴻，〈從「廟」到「墓」——中國古代宗教美術發展史的一個關鍵問題〉，（美）巫鴻著，鄭岩、王睿編，《禮儀中的美術——巫鴻中國古代美術史文編》下卷，頁549-568。

漢代在墓地舉行的祭祀，包括前引蔡邕〈朱穆墳前方石碑〉所謂三年守喪期間的虞祭，³¹ 以及《後漢書》〈趙咨傳〉在提倡薄葬時所說「葬無設奠」的奠祭。³² 當然，奠祭不僅指下葬時的奠祭，還包括下葬后的伏、臘奠祭，後者也即漢代墓祭中最高為常見的上冢禮。上冢禮在西漢中期前後即已出現。司馬遷（前145-？）《史記》〈留侯世家〉說道：

留侯（張良）死，并葬黃石（冢）。每上冢伏臘，祠黃石。³³

其中黃石是有恩於張良（前250-前186）的老人化身。即謂張良子孫每年伏、臘上冢祭祀張良時，為了報恩，也一併祭祀黃石。《漢書》〈朱買臣傳〉也記載武帝時朱買臣「負薪墓間」時，遇見其前妻與其夫家一起上冢。³⁴ 至西漢晚期，上冢禮俗更為普遍，由此導致墓地開始成為聚會飲宴之所。《漢書》〈何並傳〉載哀帝時曾做過侍中的王林卿「歸長陵上冢，因留飲（賓客）連日」。³⁵ 又《漢書》〈原涉傳〉載曾經為官的原涉，免官以後：「欲上冢，不欲會賓客，密獨與故人期會。」他所期會的「故人」皆「諸豪」。³⁶ 可見，從西漢末年開始，上冢除了祭祀祖先外，尚有會集賓客、故人、族人等目的。墓地成為儀式和社交活動的中心。至東漢，歸家 / 過家上冢成為一種普遍的風氣，東漢諸帝並以此作為對功臣的獎勵。如東漢光武帝即賞賜王常、岑彭、吳漢、韋彪、宋均、馮異等多位功臣「歸家上冢」。³⁷ 其中光武帝賜馮異歸家上冢時，更「使太中大

31 漢·蔡邕，〈朱穆墳前方石碑〉，清·嚴可均輯校，許振生審訂，《全後漢文》，卷75，頁762。

32 《後漢書》，卷39〈趙咨傳〉，頁1315。此外，還可參見《後漢書》，卷2〈顯宗孝明帝紀〉，頁115。

33 漢·司馬遷，《史記》（北京：中華書局，1959），卷55〈留侯世家〉，頁2048。

34 《漢書》，卷64上〈朱買臣傳〉，頁2791。

35 《漢書》，卷77〈何並傳〉，頁3266。

36 《漢書》，卷92〈原涉傳〉，頁3717。

37 參見《後漢書》，卷15〈王常傳〉，頁581；卷17〈岑彭傳〉，頁659；卷18〈吳漢傳〉，頁682；卷26〈韋彪傳〉，頁917；《後漢書》卷41〈宋均傳〉，頁1412；卷17〈馮異傳〉，頁645。

夫齋牛酒，令二百里內太守、都尉已下及宗族會焉」。³⁸ 墓地成為官僚、宗族集會飲宴之所。歸家上冢，遂逐漸演變為官員及其鄉里族人引以為豪的榮耀。如東漢和帝（89-105 年在位）時韓稜「遷南陽太守，（和帝）特聽稜得過家上冢，鄉里以為榮」。³⁹

為了舉行包括上冢禮在內的各種墓祭禮儀，漢代人普遍在墓地修建了祭壇。墓地祭壇出現較早，春秋晚期的孔子即有「望墓為壇而時祭」的討論，但這只是在主持廟祭的宗子去國，庶子代替宗子祭祀時的權宜之計，並不符合孔子所謂正統的禮制。⁴⁰ 其時實踐當極少。直至西漢中後期，祭壇才被社會上各種人群普遍採納，取得其合法性。宋代趙明誠《金石錄》著錄有西漢末年墳壇刻石兩件：

祝其卿墳壇，居攝二年（7）二月造。

上穀府卿墳壇，居攝二年（7）二月造。⁴¹

其中祝其為東海郡屬縣，上穀府在今河北懷來東南。「卿」是對縣丞和府丞的尊稱。「墳壇」即是墓祭使用的祭壇。⁴² 這表明西漢後期墓地普遍設有祭壇，以便舉行祖先祭祀儀式。東漢延熹元年（158）〈郎中鄭固碑〉則表明墓地祭壇在東漢繼續盛行，該碑文說道：「故建□共墳，配食斯壇……魂而有靈，亦歆斯勒。」⁴³ 其中「壇」即是供奉食物、舉行祭祀儀式的祭壇。

漢代一些墓地在祭壇之後，尚建有祠堂。正如東漢元嘉元年（151）〈從事武梁碑〉（山東）所說：「（墳墓）前設禮廄（祭壇），後建

38 《後漢書》，卷 17 〈馮異傳〉，頁 645。

39 《後漢書》，卷 45 〈韓稜傳〉，頁 1536。

40 《禮記正義》，卷 19 〈曾子問〉，頁 608。

41 宋·趙明誠，《宋本金石錄》，卷 1 〈居攝墳壇刻石二〉，轉引自楊寬，《中國古代陵寢制度史》，頁 117-118。

42 楊寬，《中國古代陵寢制度史》，頁 118。

43 宋·洪適，《隸釋》，卷 6 〈郎中鄭固碑〉，頁 77 上、下。

祠堂。」⁴⁴ 祠堂是漢代「中者」與「富者」墓地的常見設施。西漢後期著作《鹽鐵論》〈散不足〉說道：

古者，不封不樹，反虞祭於寢，無壇宇之居，廟堂之位。及其後，則封之，庶人之墳半仞，其高可隱。今富者積土成山，列樹成林，臺榭連閣，集觀增樓。中者祠堂屏閣，垣闕累愚。⁴⁵

即謂漢代「庶人」的墓地出現了墳堆，「中者」在墓地建了祠堂，「富者」的墓地除了「祠堂」外，尚有「臺榭連閣，集觀增樓」等建築。其中「臺榭連閣，集觀增樓」等屬於社交活動的場所，而祠堂屬於祭祀用的儀式性建築。漢代祠堂有土木結構和石結構兩種材質。土木結構祠堂出現於西漢中晚期，石結構祠堂出現稍晚，至今發現最早的一座石祠是西漢末天鳳三年（16），其他都修建於東漢尤其是東漢中晚期。據考證，目前現存的、有紀年的石結構祠堂有十七座，其中十五座發現於山東境內，兩座發現於安徽省宿縣。這些石祠前部既無牆壁又無門扉，似可由人隨意進出；但敞開的祠堂前部又顯得過於低矮，祠堂內部空間也不大，既不適合人進入，更不適合在裏面活動。因此，信立祥認為這些石祠不過是一種象徵性的禮儀建築，祭祀者並不進入祠堂，而是在祠堂之前的祭壇舉行祭祀。⁴⁶ 此點可從文字和圖像資料中得到雙重證明。東漢張衡（78-139）〈冢賦〉說道：

乃相厥宇，乃立厥堂。……祭祀是居，神明是處。……恢厥廟壇，祭我兮子孫。⁴⁷

此賦表明一些墓地同時修建了祠堂和祭壇，祠堂在祭壇之後。祭祀儀式在祠堂之前的祭壇上舉行。這從山東長清孝堂山小祠堂後壁祠堂祭祀圖中也可得知。圖中墓主子孫跪在祠堂之外的祭壇前，在祭壇上供奉食物、點燃香燭，拜祭祖先。⁴⁸

44 宋·洪適，《隸釋》，卷6〈從事武梁碑〉，頁75上。

45 王利器校注，《鹽鐵論校注》，卷6〈散不足〉，頁353。

46 信立祥，《漢代畫像石綜合研究》（北京：文物出版社，2000），頁76-83。

47 漢·張衡，〈冢賦〉，宋·章樵注，《古文苑》（一），卷5，收入王雲五主編，《叢書集成初編》第1692冊（《守山閣叢書》本，北京：中華書局，1983），頁134。

48 有關此圖，參見信立祥，《漢代畫像石綜合研究》，頁82。

漢代墓地之上設有祠堂、祭壇，墓地之下則設有祭堂。如前所述，祭堂是伴隨西漢中晚期室墓的發明而出現的。室墓採納前「堂」後「室」的格局，後「室」是一個埋葬空間，停放靈柩；前「堂」是一個祭祀空間，壁上一般設有「神龕」，或者設置「神座／靈座」，或者繪畫死者肖像或帷帳，為死者靈魂框定出一個「位」，以祭祀死者的靈魂。⁴⁹ 地下祭堂主要供兩種儀式使用：一為下葬靈柩時的奠祭；二為改葬或祔葬、合葬時的奠祭。祭堂雖處地下，一旦關閉墓門，回墳隧道，似永遠與地上世界隔絕；但改葬、祔葬或合葬在漢代的大量存在，⁵⁰ 表明墓門可能再次為墓主子孫打開，祭堂被再次起用為祭祀的場所。

四、靈魂是一元的還是二元的

漢代人普遍流行靈魂歸地論，認為人死後靈魂歸地而不是歸天，所以要在墓地祭祀靈魂，實踐墓祭而非寢／廟祭。既然如此，我們還需繼續追問，這歸地的靈魂是一元的還是二元的？若要回答這個問題，我們有必要把焦點集中在墓碑碑文和鎮墓文等墓葬類文獻上。這些墓葬類文獻產生於喪葬時期，其陳述對象都是歸地的靈魂，也即墓祭的對象。通過分析它們稱呼靈魂時所用的字詞，我們可以知道漢代人頭腦中的靈魂觀到底是一元論的還是二元論的。在此之前，我們需先明瞭靈魂觀具有長期穩定性，它一旦在人們頭腦中形成，便不會輕易變化；尤其是在一個儀式或一篇文章中，它更不可能瞬息萬變。因此，在一個儀式及其相關的文獻中，無論人們是用「魂」、「神」等單詞，還是用「魂神」、「魂靈」、「魂魄」等連詞來稱呼禮儀的對象——靈魂，它們都表達相同的靈魂觀。此靈魂觀要麼是一元論的，要麼是二元論的；而不可能一會是一元論，過一會兒又變成二元論。

假若如此，我們可以把表達靈魂觀的文獻分成四類來解讀：第一類文獻僅用一個單詞「魂」或「神」來稱呼靈魂，因為這些單詞都只能指稱一

49 (美) 巫鴻著，施傑譯，《黃泉下的美術：宏觀中國古代墓葬》（北京：三聯書店，2010），頁 64-88；楊泓，〈談中國漢唐之間葬俗的演變〉，《文物》1999.10: 60-68。

50 楊樹達，《漢代婚喪禮俗考》（上海：上海古籍出版社，2000），頁 138-150。

元而非二元的靈魂，表達靈魂一元論——如「魂」只能指代「魂」這一個或一元的靈魂，表達「魂一元論」的靈魂觀，所以這類文獻也只能表達靈魂一元論。第二類文獻用兩個單詞如「魂」和「神」等來稱呼靈魂，若這兩個單詞可以互換通用，共同指代同一個靈魂，則這類文獻表達的也是靈魂一元論。第三類文獻是既用「魂」或「神」等單詞來指代靈魂，又用「魂神」或「魂靈」等連詞來表示靈魂。如果它們可以互換通用，完全同義，那麼它們也只能表達靈魂一元論。這是因為，雖然「魂神 / 魂靈」等連詞既可以被解釋成一元的靈魂，又可以被解釋成二元的靈魂——如「魂神」既可以被解釋成「魂」與「神」兩個靈魂，又可以被解釋成「魂 / 神」一個靈魂；但「魂」或「神」等單詞只能被解釋成一元的靈魂。如果要使一篇文獻中同時出現的「魂 / 神」等單詞與「魂神 / 魂靈」等連詞同義，那麼就只有把它們都解釋成一元的靈魂。第四類文獻僅用一個或多個連詞來表示靈魂，這類文獻表達的靈魂觀較難索解，需要聯繫前三類文獻來共同探討。這四類文獻在漢代墓碑碑文中都存在。

漢代的墓碑絕大多數立於東漢晚期（150-220），一般樹立在墓地祠堂前，屬於東漢地上喪葬石建築的一個組成部分。這些墓碑主要分布在兩個地區：一個是從都城洛陽向東延伸至山東與江蘇交界的地區，另一個是四川盆地。墓碑碑文講述的對象大多為入仕或致仕的高級、中級和低級官吏、士大夫及其家人，也有少數為一般民眾。墓碑碑文的作者由墓主的家庭成員、友人與同僚等群體組成。⁵¹ 東漢蔡邕（133-192）即由此撰寫了大量的墓碑碑文，被後人編入《蔡中郎集》保存下來。⁵² 宋代洪適（1117-1184）所編《隸釋》、《隸續》碑刻集，也收錄和整理了大量的東漢墓碑碑文。⁵³ 從中可知，很多墓碑碑文都僅僅以「魂」來指稱死者的靈魂，並懷疑它是否「有靈」或「有知」。如東漢建寧二年（169）〈金鄉長侯成碑〉（山東）說道：

51 (美) 巫鴻著，李清泉、鄭岩等譯，《中國古代藝術與建築中的「紀念碑性」》（上海：上海人民出版社，2009），頁154-177、252-289。

52 參見漢·蔡邕著，清·嚴可均輯校，《蔡中郎集》，清·嚴可均輯校，許振生審訂，《全後漢文》，卷69-80。本文即採用此版本。

53 宋·洪適，《隸釋·隸續》。

君年八十一，建寧二年（169）歲在己酉四月二日癸酉遭疾而卒。嗚呼哀哉！於是遐邇土（士）仁，祁祁來庭，集會如雲，號哭發哀，泣涕泛蘭。將去白日，歸彼玄陰，同盟必（畢）至，縞素填街。存有顯名，終有遺勳，魂如有靈，嘉斯寵榮。於是儒林眾儔，惟想邢（形）景（影），乃樹立銘石，呂揚淑美。……乃銘乃勒，億載永寧。⁵⁴

即謂墓主人於建寧二年（169）病逝後，「遐邇土（士）仁」前往墓主人家裡弔喪，「號哭發哀」。「將去白日，歸彼玄陰」的下葬墓地之日，「同盟」都來送葬。送葬的隊伍充塞街道。墓主人「魂如有靈，嘉斯寵榮」。「儒林眾儔」更在墓地「樹立銘石，呂揚淑美」。其中「魂」顯然是指墓主人死後的存在——靈魂，碑文的作者雖然並不確定它是否「有靈」，但他希望該靈魂在「儒林眾儔」勒石刻銘之後，能夠「億載永寧」。與之相似，永壽四年（158）〈郎中鄭固碑〉也出現了「魂如有靈」的表達：「刊石呂旌遺芳。……魂而有靈，亦歆斯勒。」⁵⁵ 建寧三年（170）〈淳弓長夏承碑〉（山東）也說道：「勒銘金石，惟以告哀。……黨（儻）魂有靈，巫（垂）後不朽。」⁵⁶ 光和三年（180）〈冀州從事郭君碑〉（河北）也述及：「建石立碑，顯揚洪貞。……魂而有知，萬載熙靈。」⁵⁷ 光和七年（184）〈太尉喬玄碑〉（河南）也言及：「立石刊銘，莫逸斯聽。魂而有靈，萬億其盛。」⁵⁸ 等等。⁵⁹ 這些墓碑碑文在稱呼墓主人的靈魂時，均僅言「魂」而未言「魄」、「神」，表達的靈魂觀顯然既非魯惟一、余英時所謂的「魂魄二元論」，也非白瑞旭所謂的「魂神二元論」，而是「魂一元論」。在「魂而有靈」的表達之外，一些墓碑碑文尚出現了「魂靈」或「靈魂」的連詞表達。如東漢熹平二年（173）〈廣漢屬國侯李翊碑〉（四川）寫道：「嗟子魂靈，

54 宋·洪適，《隸釋》，卷8〈金鄉長侯成碑〉，頁92下、93上。

55 宋·洪適，《隸釋》，卷6〈郎中鄭固碑〉，頁77上、下。

56 宋·洪適，《隸釋》，卷8〈淳弓長夏承碑〉，頁94下。

57 宋·洪適，《隸續》，卷19〈冀州從事郭君碑〉，頁438下。

58 漢·蔡邕，〈太尉喬玄碑〉，清·嚴可均輯校，許振生審訂，《全後漢文》，卷77，頁774。

59 有關「魂而有靈」的表達，還可參見宋·洪適，《隸釋》，卷6〈中常侍樊安碑〉，頁79上；漢·蔡邕，〈太傅安樂侯胡公夫人靈表〉，清·嚴可均輯校，許振生審訂，《全後漢文》，卷79，頁789；漢·蔡邕，〈鼎銘〉，清·嚴可均輯校，許振生審訂，《全後漢文》，卷74，頁754-755；等等。

烏呼悲夫！」⁶⁰ 建安五年（200）〈北軍中侯郭仲奇碑〉（河南）言道：「孝流涕，痛傷肝。魂靈飭，號有榮。」⁶¹ 其中「魂靈」完全可以理解成「魂而有靈」的變體，解釋成「有靈」的「魂」。東漢元嘉元年（151）〈嚴訴碑〉（江蘇）則說及「靈魂」：

靈魂審有知，福祚遺子。⁶²

其中「靈魂審有知」與前述〈冀州從事郭君碑〉所謂的「魂而有知」，含義完全相同。這表明「靈魂」與「魂」可以互換通用，共同表達靈魂一元論。

在東漢墓碑碑文中，還有一些碑文雜用「魂」與「神」等單詞，來共同表示死者的靈魂。如蔡邕〈太尉楊賜碑〉說道：

赫赫烈侯，卓爾起倫。於惟楊公，乃華降神。……（子孫）四時潔祠，以承奉尊。祀事孔明，奉亡如存。馥馥芬芬，以慰顯魂。⁶³

其中既言「乃華降神」，稱墓祭的對象為死者的「神」；又謂「以慰顯魂」，稱墓祭的對象是死者的「魂」。可見，「魂」與「神」可以互換通用，完全同義，共同指代相同的死者靈魂。鑒於「魂」或「神」都只能指代死者一元的靈魂，則它們都只能表達一元論的靈魂觀。與之相似，蔡邕〈議郎胡公夫人哀贊〉（187）也以兩個單詞來表示墓主人的靈魂：「昔予考之即世兮，安宅兆於舊邦。依存意以奉亡兮，遷靈柩而同來，考妣痛以慘兮離乖。神柩集而移兮，孤情怛兮增哀。」⁶⁴ 其中既稱下葬墳墓的棺柩為「靈柩」，又稱其為「神柩」，可見「靈」與「神」也可以通用，完全同義。它們都指代死者相同的一個靈魂，表達靈魂一元論。

除了單詞外，一些東漢墓碑碑文又雜用「魂」等單詞與「魂神」等連詞，來共同表示死者的靈魂。東漢延熹三年（160）〈中常侍樊安碑〉

60 宋·洪適，《隸釋》，卷9〈廣漢屬國侯李翊碑〉，頁102下。

61 宋·洪適，《隸釋》，卷9〈北軍中侯郭仲奇碑〉，頁99下。

62 宋·洪適，《隸續》，卷3〈嚴訴碑〉，頁308上。

63 漢·蔡邕，〈太尉楊賜碑〉，清·嚴可均輯校，許振生審訂，《全後漢文》，卷78，頁783。

64 漢·蔡邕，〈議郎胡公夫人哀贊〉，清·嚴可均輯校，許振生審訂，《全後漢文》，卷79，頁792。

即是如此。中常侍樊安過世於永壽四年（158）二月，朝廷於延熹元年（158）八月下詔，「追拜騎都尉，寵呂印紱，策書褒歎，賻贈有加」。延熹三年（160）十一月，樊安之子樊遷前往墓地祭祀父親時，「乃尋惟烈考恭修之懿，勒之碑石，俾不失隧（墜）」，並在最後附錄了朝廷的詔書。樊遷在碑文中說道樊安「大命傾覆，魂神僇伏」，以「魂神」來指稱死者的靈魂。但朝廷詔書又以「魂」來指稱死者的靈魂，說道：

中常侍樊安，宿衛歷年，恭恪淑慎，嬰被疾病，不（不）幸（幸）蚤終。今使湖陽邑長劉捺追號安為騎都尉，贈印紱。魂而有靈，嘉其寵榮。烏（鳴）呼哀哉！延熹元年（158）八月廿四日丁酉下。⁶⁵

從這則碑文及其附錄的詔書可知，死者的靈魂既可以用連詞「魂神」來表示，又可以用單詞「魂」來表示。這表明「魂神」與「魂」同義，可以互換通用，共同指代相同的死者靈魂。鑒於「魂」只能表示一元的靈魂，那麼「魂神」也只能表示一元的靈魂。建安四年（199）〈博陵太守孔彪碑〉（河北）也與此相似，既以連詞「魂神」來稱呼死者的靈魂，言及「□□（嗚呼）哀哉！魂神超邁」；又以單詞「靈」來稱呼死者的靈魂，述及「乃刊斯石……于以慰靈」。⁶⁶ 可見，「魂神」也與「靈」同義，可以互換通用，共同表達一元論的靈魂觀。「魂神」與「魂 / 靈」等單詞同義，還可以從建甯元年（168）〈司空孔扶碑〉（山東）得知。該碑文中出現了「魂而有神」的表達，與「魂而有靈」之意無二，表達的是「魂一元論」的靈魂觀。⁶⁷ 從這則碑文也可以看出，「魂神」可以理解成「魂而有神」的變體，正如「魂靈 / 靈魂」可以理解成「魂而有靈」的變體一樣。因此，當一些墓碑碑文中僅僅出現「魂神」等連詞表達時，它也當與「魂」同義，表達一元論的靈魂觀。如東漢建安十六年（211）〈巴郡太守樊敏碑〉（四川）等僅以連詞「魂神」來指稱死者的靈魂，「魂神」便與「魂」同義，指代一元的靈魂。⁶⁸ 這還可以從蔡邕撰寫的眾多墓碑碑文中得到佐證。

65 宋·洪適，《隸釋》，卷6〈中常侍樊安碑〉，頁78下、79上。

66 宋·洪適，《隸釋》，卷8〈博陵太守孔彪碑〉，頁97下。

67 宋·洪適，《隸釋》，卷11〈司空孔扶碑〉，頁392上。

68 宋·洪適，《隸釋》，卷11〈巴郡太守樊敏碑〉，頁129上。

在蔡邕撰寫的眾多墓碑碑文中，齊集了以上所分四類表達靈魂觀的文獻。如前所述，靈魂觀具有長期穩定性。因此，在一個人的頭腦中，他的靈魂觀基本上是固定不變的。不管他在他撰寫的墓碑碑文中是用單詞來稱呼靈魂，還是用連詞來稱呼靈魂，它們都表達相同的靈魂觀。該靈魂觀要麼是一元論的，要麼是二元論的。鑒於蔡邕〈太尉喬玄碑〉僅稱靈魂為「魂」，〈朱穆墳前方石碑〉僅言靈魂歸處之墓地為「靈域」，〈陳留太守胡碩碑〉僅謂靈魂為「靈魂」，則我們可以確知其靈魂觀是一元論的。⁶⁹ 那麼，不管蔡邕在他撰寫的其他墓碑碑文中用什麼字詞來稱呼該靈魂，則他頭腦中的靈魂觀仍然是一元論的。這可以從前引蔡邕〈太尉楊賜碑〉與〈議郎胡公夫人哀贊〉（187）得到印證，這兩篇碑文都不僅用「魂」來稱呼靈魂，而且用「神」或「靈」來稱呼靈魂，但它們表達的都是靈魂一元論。為了表達靈魂一元論，蔡邕在〈太傅安樂侯胡公夫人靈表〉中更使用了「精魂」、「魂」、「靈」等字詞來稱呼靈魂。⁷⁰ 這些字詞都被用來指代同一個靈魂，表達靈魂一元論。可見，無論是「魂」、「神」、「靈」等單詞，還是「精魂」、「魂神」、「魂靈」等連詞，它們在墓碑碑文中都旨在用來表達靈魂一元論，而非靈魂二元論。

與墓碑碑文相似，東漢鎮墓文也表達了靈魂一元論。鎮墓文最早出現於東漢明帝年間（58-75），盛行於東漢桓、靈二帝時期（147-189）。它主要出土於河南洛陽、陝西長安等地區，大多書寫在墓葬鎮墓瓶、罐或瓦缶上。⁷¹ 在這些鎮墓文中，頻繁出現「死人」或「死者」的稱呼。「死人／死者」與「生人／生者」相對，包括靈魂和形體兩個部分。一些鎮墓文會在「死人／死者」之後加上「魂」，表明其發布命令的具體對象

69 漢·蔡邕，〈太傅喬玄碑〉，清·嚴可均輯校，許振生審訂，《全後漢文》，卷77，頁774；〈朱穆墳前方石碑〉，《全後漢文》，卷75，頁762；〈陳留太守胡碩碑〉，《全後漢文》，卷75，頁764。

70 漢·蔡邕《太傅安樂侯胡公夫人靈表》，清·嚴可均輯校，許振生審訂，《全後漢文》，卷79，頁790。

71 參見吳榮曾，〈鎮墓文中所見到的東漢道巫關係〉，《文物》1981.3: 56-63；Anna Seidel 索安，“Traces of Han Religion in Funeral Texts in Tombs,” 收入（日）秋月觀暎編，《道教と宗教文化》，頁21-57；魯西奇，〈漢代買地券的實質、淵源與意義〉，《中國史研究》2006.1: 47-68；等等。

是死者的靈魂而非形體。如東漢永和五年（140）遼寧蓋縣（指鎮墓文現今的出土地點，下同）鎮墓文說道：

死者魂歸棺槨，無妄飛揚而無憂，萬歲之後乃復會。⁷²

文中僅言「魂」而未言「魄」、「神」，表達的靈魂觀既非魯惟一、余英時所謂的「魂魄二元論」，也非白瑞旭所謂的「魂神二元論」，而是「魂一元論」。其意為「死者」的「魂」應當歸處「棺」（棺材）、「槨」（墓室），不要到處「飛揚」。若要與生者相會，須「萬歲」之後。其中「死者」與「魂」同時出現，表明鎮墓文發布命令的具體對象是死者的靈魂。這也表明靈魂而非尸體／形體才是人死後「有知」的存在，也由此才會成為鎮墓文發布命令的對象。所以，當其他鎮墓文並未出現「魂」等表示靈魂的字詞，而僅僅出現「死者」或「死人」的表達時，「死人／死者」也當代指死者的靈魂，且此靈魂是一元論的。如東漢延熹九年（166）「韓祔興鎮墓文」（山西臨猗縣）說道：

生人自有宅舍，死人自有棺槨；生死異處，無與生人相索。⁷³

即謂「生人」與「死人」的居所不同，「生人」居住地上宅舍，「死人」居住地下棺槨；因此該鎮墓文命令「死人」不得向「生人」索要什麼。從中可知，「死人」並不指死者的尸體，而是指人死後「有知」的存在——靈魂，即上則材料所謂的「魂」。因為只有「有知」的靈魂才會是鎮墓文命令的對象。因此，如果鎮墓文中沒有出現「魂」等明顯指稱靈魂的字詞時，那麼「死人」也就相應代指人死後的靈魂，且此靈魂是一元論的。

此外，東漢還有一則鎮墓文稱呼死者的靈魂為「魂／魄」，從而引發學界較多的爭論。這則鎮墓文，也即東漢熹平二年（173）的「張叔敬鎮墓文」（山西忻州市）說道：

黃神生五嶽，主死人錄；召魂召魄，主死人籍。⁷⁴

72 許玉林，〈遼寧蓋縣東漢墓〉，《文物》1993.4: 55。

73 王澤慶，〈東漢延熹九年朱書魂瓶〉，《中國文物報》1993.11.7，3版。

74 郭沫若，〈由王謝墓誌的出土論到蘭亭序的真偽〉（附錄），《文物》1965.6: 22。

據劉增貴考證，「黃神」即黃帝之神。在「黃神」所生「五嶽」之中，「泰山」居長。⁷⁵ 根據漢代其他文獻（包括鎮墓文）（詳後）可知，「召魂召魄」與「主死人錄／籍」，主要是由黃神所生的「泰山」掌管的。這則鎮墓文同時出現了「魂」與「魄」，它們都是「泰山」主召的對象。索安由此認為此文透露出了「魂魄二元論」的靈魂觀，只不過「魂」不再如《禮記》中所說的那樣升天，而是與「魄」一起下地，受泰山神的管轄。更進一步地，索安由此得出該鎮墓文反映的是「民眾宗教」，以與儒家《禮記》所反映的「文人理論」相區分。此「文人理論」也即魯惟一與余英時所謂的「魂魄二元論」：「魂」升天，「魄」入地。⁷⁶ 巧合的是，余英時也利用此則材料來支持他的「魂魄二元論」，並由此與漢代仙人不死信仰的興起相聯繫，考慮漢代尤其是東漢「魂」與「魄」的不同居所。⁷⁷ 可見，此則材料對理解漢代普遍流行的靈魂觀非常重要。白瑞旭曾發現此則材料在漢代鎮墓文中是個孤例；且「召魂召魄」很可能是「同義連文」，它表達的並非靈魂二元論，而是靈魂一元論。⁷⁸ 白氏的推測較為合理，但其文並無證據加以佐證，難免讓人懷疑。其實存在三則很重要的材料，可以為此說作注，分別引之如下：

（烏桓）死者神靈歸赤山……如中國人死者魂神歸岱（泰）山也。（《後漢書》〈烏桓傳〉）⁷⁹

太（泰）山，天帝孫也，主召人魂。（東漢《孝經援神契》）⁸⁰

泰山一曰天孫，言為天帝孫也。主召人魂魄。（西晉《博物志》）⁸¹

75 劉增貴，〈天堂與地獄——漢代的泰山信仰〉，《大陸雜誌》94.5(1997.5): 7-8。

76 Anna Seidel 索安，“Traces of Han Religion in Funeral Texts in Tombs,” 收入（日）秋月觀暎編，《道教と宗教文化》，頁30。

77 余英時，〈中國古代死後世界觀的演變〉，收入湯用彤先生紀念論文集編輯委員會編，《燕園論學集》，頁190；余英時，〈魂兮歸來——論佛教傳入以前中國靈魂與來世觀念的轉變〉，頁148-152。

78（美）白瑞旭，〈漢代死亡學與靈魂的劃分〉，收入（美）夏含夷編，《遠方的時習——《古代中國》精選集》，頁228-229。

79 《後漢書》，卷90〈烏桓傳〉，頁2980。

80 晉·張華撰，范寧校證，《博物志校證》（北京：中華書局，1980），卷1引〈孝經援神契〉，頁12。

81 晉·張華撰，范寧校證，《博物志校證》，卷1，頁10。

以上三則材料含義相同，一起表明泰山「主召」死者的靈魂。此靈魂既可以被稱為「魂神」，又可以被稱為「魂魄」，還可以被稱為「魂」。這表明在指代死者的靈魂時，「魂神」、「魂魄」與「魂」三者可以互換通用，完全同義。既然「魂」（單詞）只能指代一元的靈魂，那麼「魂魄」與「魂神」（連詞）也只能指代一元的靈魂。因此，以上三則材料都共同表達了「魂／魂魄／魂神一元論」的靈魂觀。與此三則材料相聯繫，前引「張叔敬鎮墓文」中的「召魂召魄」當解釋為「召魂魄」，也即上引西晉張華《博物志》中所謂的「主召人魂魄」，表達的是「魂魄一元論」而非「魂魄二元論」的靈魂觀。可見，漢代鎮墓文與墓碑碑文相似，表達的也是靈魂一元論。

五、靈魂的居所

既然漢代普遍信仰靈魂一元論，且此靈魂歸地，那麼此靈魂的居所在哪裡？它是居處泰山、蒿里、梁父，還是墓室等地下空間？這是在解讀東漢鎮墓文時最容易引起混亂的地方。吳榮曾在解讀東漢鎮墓文等文獻時認為，「漢人既說人死歸泰山，又說人死歸蒿里」，「漢人不僅相信泰山為鬼魂群聚之處，而且還把和泰山相連的高里（案：即蒿里）山也看作是和幽冥有關的地方」。⁸² 其實，東漢鎮墓文並未表達死者靈魂歸處泰山之意，而僅述及死者靈魂歸屬泰山管轄。這可以從以下兩則鎮墓文得知：

死人歸陰，生人歸陽。……生人屬西長安，死人屬東大（太）山。（東漢熹平四年「胥氏鎮墓券」）⁸³

死生異處，莫相干□（犯）。生人屬西長安，死人屬太山。……千秋萬歲，莫相來索。（東漢「殘鎮墓券」）⁸⁴

其中「死人歸陰，生人歸陽」是東漢鎮墓文中非常普遍的觀點，在其他

82 吳榮曾，〈鎮墓文中所見到的東漢道巫關係〉，《文物》1981.3: 59。

83 羅振玉，《古器物識小錄》，羅繼祖主編，王同策副主編，《羅振玉學術論著集》第3集（上海：上海古籍出版社，2010），頁382。

84 羅振玉編纂，《貞松堂集古遺文》下冊（北京：北京圖書館出版社，2003），頁361-362。

鎮墓文中也有類似的表達。如東漢熹平元年（172）「陳叔敬鎮墓文」說道：「生人上就陽，死人下歸陰」；⁸⁵ 東漢河南密縣後土郭鎮墓文也言及：「死人行陰，生人行陽」；⁸⁶ 等等。上引兩則鎮墓文之所以把陽間與長安、陰間與泰山相連、比較，是因為長安是陽間的首府，泰山是陰間的首府。其意謂「生人」歸處陽間，歸屬陽間首府長安管轄；「死人」歸處陰間，歸屬陰間首府泰山管轄。假若聯繫前述東漢熹平二年（173）「張叔敬鎮墓文」（山西忻州市）可知，作為「五嶽」之長的泰山正是掌管「死人錄／籍」的地方。⁸⁷ 這猶如皇帝的駐地長安是掌管「生人」戶籍的地方一樣。因此，東漢永壽二年（156）「成桃椎鎮墓文」（陝西西安）才說道：「生死異簿，千秋萬歲，不得復相求索」。⁸⁸ 這種「生死異簿」、分屬長安和泰山管轄的觀念，當是從西漢流傳下來的，因為長安在西漢時才是陽間的首府。可見，東漢鎮墓文並未表達死者靈魂歸處泰山之意，而只是表明死者靈魂歸屬泰山管轄。死者靈魂歸屬泰山管轄，並不一定表明死者靈魂就居處泰山。這猶如西漢長安是管轄「生人」的地方，但「生人」並不一定居住長安一樣。

東漢鎮墓文既未表達死者靈魂歸處泰山之意，也未明確表達死者靈魂歸處蒿里之意。吳榮曾所謂東漢鎮墓文經常出現「死人歸蒿里」的說法，並不準確。⁸⁹ 在迄今發現的東漢鎮墓文中，並未出現「死人歸蒿里」的表達。⁹⁰ 「死人歸蒿里」的說法，其實是出現在與鎮墓文性質相類的三則買地券中，即東漢光和二年（179）「王當買地券」（河南洛陽）、光和五年（182）「劉公買地券」（河北望都縣）和東漢「甄謙買地券」（河北

85 劉昭瑞，《漢魏石刻文字繫年》（臺北：新文豐出版公司，2001），頁198-199。

86 趙世綱、歐正文，〈密縣後土郭漢畫像石墓發掘報告〉，《華夏考古》1987.2: 117。

87 郭沫若，〈由王謝墓誌的出土論到蘭亭序的真偽〉（附錄），《文物》1965.6: 22。

88 參見（日）中村不折著，李德範譯，《禹域出土墨寶書法源流考》（北京：中華書局，2003），頁4。此外，有關死人「籍」的記載，還可參見東漢初平四年西安「王氏陶瓶鎮墓文」，陳直，〈漢初平四年王氏朱書陶瓶考釋〉，《考古與文物》1981.4: 115-116；東漢西安鎮墓文，西安市文物保護考古所，〈西安中華小區東漢墓發掘簡報〉，《文物》2002.12: 18-19；等等。

89 吳榮曾，〈鎮墓文中所見到的東漢道巫關係〉，《文物》1981.3: 59。

90 有關迄今發現的東漢鎮墓文，參見黃景春，「早期買地券、鎮墓文整理與研究」（上海：華東師範大學博士論文，2004.4），頁82-153。

無極縣)，它們均直言「死人歸蒿里」。⁹¹如東漢光和五年（182）「劉公買地券」說道：

（劉公）早死，今日合墓……生死異路，不得相妨。死人歸蒿里戊己，地上地下，不得苛止。……無適（謫）有富（福），利生人子孫。⁹²

即謂死者劉公薄命早死，今日與某氏合葬。下葬後，死者當歸處蒿里，地上與地下之鬼神均不得阻止。「死人」歸處蒿里後，與「生人」生活在不同的世界，故不得再妨礙「生人」。買地券訂立之後，「死人」不會受到謫罰，「生人」也將得到利祐。從中可知，生者認為死者靈魂應當歸處蒿里。在東漢的鎮墓文中，也因此出現與「蒿里」有關之鬼神。如東漢熹平二年（173）「張叔敬鎮墓文」記載了「耗（蒿）里伍長」，⁹³熹平四年（175）「胥氏鎮墓文」和東漢「程氏鎮墓文」出現了「蒿里父老」，⁹⁴初平四年（193）「王氏黃母鎮墓文」（陝西西安）述及「蒿里君」。⁹⁵這些都表明，「蒿里」的確被漢人視為死者靈魂的歸處。除了「蒿里」，東漢鎮墓文還說及死者靈魂歸處「窆冥」。如建寧三年（170）「許阿瞿鎮墓文」（河南南陽市）即說道：薄命早夭者許阿瞿的靈魂（「神靈」）當「下歸窆冥」，「永與家絕」，不要再對「家」有所留戀。⁹⁶此外，東漢鎮墓

91 參見洛陽博物館，〈洛陽東漢光和二年王當墓發掘簡報〉，《文物》1980.6: 55；河北省文化局文物工作隊編，《望都二號漢墓》，頁13、20；孟昭林，〈無極甄氏諸墓的發現及其有關問題〉，《文物》1959.1: 45。

92 參見河北省文化局文物工作隊編，《望都二號漢墓》，頁13、20。有關這則買地券的釋文，參見黃景春，「早期買地券、鎮墓文整理與研究」，頁74-76；魯西奇，《中國古代買地券研究》（廈門：廈門大學出版社，2014），頁37-38。案：本文有關這則買地券的標點，綜合兩者觀點而成。

93 郭沫若，〈由王謝墓誌的出土論到蘭亭序的真偽〉（附錄），《文物》1965.6: 22。

94 參見羅振玉，《古器物識小錄》，《羅振玉學術論著集》第3集，頁382；王育成，〈考古所見道教簡牘考述〉，《考古學報》2003.4: 495-496。

95 參見唐金裕，〈漢初平四年王氏朱書陶瓶〉，《文物》1980.1: 95；陳直，〈漢初平四年王氏朱書陶瓶考釋〉，《考古與文物》1981.4: 115-116。

96 湯叔君，〈許阿瞿畫像石墓誌〉，《中原文物》1991.2: 115。案：湯叔君認為許阿瞿畫像石題記是最早的墓誌，但黃景春認為它並非墓誌，而是鎮墓文。參見黃景春，〈許阿瞿畫像石題記性質再認識——兼談鎮墓文與墓誌銘的區別〉，《中原文化研究》2018.1: 118-122。

文在說到死者靈魂的歸處時，還較為頻繁地提及墓室。如東漢熹平二年（173）「張叔敬鎮墓文」即謂死者薄命早死，「當來下歸丘墓」；⁹⁷ 東漢姑藏鎮墓文（甘肅武威市）也直言死者「下世當歸冢」，居處墓室；⁹⁸ 永和五年（140）遼寧蓋縣鎮墓文更命令死者靈魂（「魂」）歸處「棺」（棺材）、「槨」（墓室）後，不得再與生者相會。⁹⁹ 延熹九年（166）「韓祔興鎮墓文」（山西臨猗縣）也命令死者靈魂歸處「棺槨」後，不得再向生者索要任何東西。¹⁰⁰ 這些鎮墓文表明，生者普遍相信死者靈魂歸處墓室或應當歸處墓室。除了「陰」、「窆冥」、「棺槨」等字詞外，鎮墓文並未出現「梁父」一詞，更未表達死者靈魂居處「梁父」之意。余英時有關「梁父」是漢代靈魂居所的觀點，實難以成立。¹⁰¹

東漢鎮墓文與買地券既說及死者靈魂歸處「陰」、「蒿里」或「窆冥」，又說及死者靈魂歸處墓室（「棺槨」、「丘墓」等）。那麼，這些靈魂所歸之處到底是何關係？大致而言，「陰」、「窆冥」均可視同陰間。「蒿里」則可視為陰間的一個重要組成部分。因為陰間至少包括泰山、蒿里兩地。泰山作為陰間首府，掌管死人簿籍；蒿里則被認為是死者靈魂聚居之地，這裡存在眾多的「蒿里父老」。那死者靈魂歸處的墓室，又與陰間存在什麼關係？這其實可以從埋葬在墓室中的鎮墓文的功能得知。鎮墓文的功能之一，即是要禁止薄命早死等非正常死亡者妨礙、侵害生者。如東漢「劉伯平鎮墓券」說道：

（劉伯平）薄命蚤（早）□（死）……醫藥不能治，歲月重復。適與同時，魃鬼尸注，皆歸墓丘……生屬長安，死屬大山。死生異處，不得相防（妨）。¹⁰²

97 郭沫若，〈由王謝墓誌的出土論到蘭亭序的真偽〉（附錄），《文物》1965.6: 22。

98 參見黃景春，「早期買地券、鎮墓文整理與研究」，頁144。

99 許玉林，〈遼寧蓋縣東漢墓〉，《文物》1993.4: 55、57。

100 王澤慶，〈東漢延熹九年朱書魂瓶〉，《中國文物報》1993.11.7，3版。

101 參見余英時，〈中國古代死後世界觀的演變〉，收入湯用彤先生紀念論文集編輯委員會編，《燕園論學集》，頁190-193；余英時，〈魂兮歸來——論佛教傳入以前中國靈魂與來世觀念的轉變〉，頁148-152。

102 羅振玉編纂，《貞松堂集古遺文》下冊，頁358-360。

其意為死者藥石罔效，薄命早死，下歸「墓丘」，歸屬泰山管轄，已與歸屬長安管轄的生者「異處」，故不得再妨礙生者。東漢初平元年（190）「郭氏鎮墓文」（河南洛陽）亦言及死者「□（命）薄早死」，「自當下屬棺槨」，告誡死者「生人入成（城），死人生郭（槨）；生人在宅舍，死人在□□（棺槨）」，不得再「來相求□（索）」；¹⁰³ 東漢「大吉日陶鎮墓文」也說死者「薄命蚤（早）死」，並命令死者「生死異同，勿□相奸」；¹⁰⁴ 東漢河南密縣後土郭鎮墓文則由於殘缺，並不知死者是否薄命早死，但也警告死者「死人行陰，生人行陽，各自有分畫，不得復交通」；¹⁰⁵ 等等。為了防止非正常死亡者侵擾生者，生者一般會請「道中人」或方士書寫並埋葬鎮墓文，以壓鎮其靈魂。因此，鎮墓文又被稱為「丹書鐵券」，其中常出現「神藥」、「丹砂」、「慈石」等物，並封以「天帝使者」或「黃神越章」的印章、符，用來壓鎮墓中死者靈魂與地下之「鬼」。¹⁰⁶ 東漢陽嘉二年（133）「曹伯魯鎮墓文」（陝西戶縣）即說道，為了保證「生死異路」，解除生者之「凶」，該鎮墓文的製作者埋葬了「神藥」，並「封黃神越章之印」。¹⁰⁷ 東漢河南密縣後土郭鎮墓文則表明，假若死者靈魂從陰間返回陽間作祟、侵害生者，可以用「人參」驅逐亡魂。¹⁰⁸ 這些證據都說明，書寫和使用鎮墓文的群體，都希望鎮墓文能夠把非正常死亡者的靈魂鎮守在墓室／陰間，以免受其侵擾。

雖然書寫和使用鎮墓文的群體試圖把非正常死亡者的靈魂鎮守在墓室和陰間，但他們卻只是把鎮墓文埋葬在墓室之中。這說明生者相信，鎮墓文雖然只是被埋葬在墓室，卻既能夠阻止靈魂從墓室返回陽間，也能夠阻止靈魂從陰間返回陽間。換句話說，鎮墓文把靈魂鎮守在墓室，也就相當於把靈魂鎮守在陰間。如果這樣，墓室與陰間之間便只可能存

103 中國科學院考古研究所，《洛陽燒溝漢墓》（北京：科學出版社，1959），頁154。

104 羅振玉，《古器物識小錄》，《羅振玉學術論著集》第3集，頁383。

105 趙世綱、歐正文，〈密縣後土郭漢畫像石墓發掘報告〉，《華夏考古》1987.2: 117。

106 參見吳榮曾，〈鎮墓文中所見到的東漢道巫關係〉，《文物》1981.3: 56-63。

107 參見禚振西，〈陝西戶縣的兩座漢墓〉，《考古與文物》1980.1: 46-47；禚振西，〈曹氏朱書陶罐考釋〉，《考古與文物》1982.2: 88-91。

108 參見趙世綱、歐正文，〈密縣後土郭漢畫像石墓發掘報告〉，《華夏考古》1987.2: 117。

在一種關係，那就是墓室是陰間的一個重要組成部分，是靈魂在陰間的住宅——「陰宅」。墓室的墓門是隔絕陰間與陽間的重要關卡，也是陽間與陰間的重要通道。靈魂既可以通過墓門從陽間進入陰間，到陰間首府泰山登記「死籍」，或者與「蒿里父老」相會，在陰宅（墓室）中居住等；也可以通過墓門從陰間返回陽間，到地上祭壇／祠堂接受祭祀，或者與生者交往，甚至干擾、侵害生者。為了防止非正常死亡者的靈魂侵害生者，生者才請儀式專家書寫並埋葬鎮墓文，鎮守墓門，以防其從陰間返回陽間。所以，東漢初平四年（193）「王氏黃母鎮墓文」（陝西西安）以「神瓶」稱呼書寫鎮墓文的陶瓶，直言其功能是鎮守墓門（「震郭（槲）門」），防止死者靈魂從墓室中走出，以「利子孫」。¹⁰⁹可見，東漢鎮墓文所要表達的真正靈魂居所是墓室，且此墓室地處陰間。

與鎮墓文相似，漢代墓地畫像也表達了靈魂居住墓室（陰宅）論。作為喪葬儀式過程中產生的一類重要文獻，漢代墓地畫像從一開始便備受學界的關注。迄今為止，有關漢代墓地畫像（尤其是墓主車馬出行圖）所表達的靈魂居所，學界提出了四種具有代表性的觀點：第一種觀點由曾布川寬〈漢代畫像石中升仙圖的系譜〉（1993）和巫鴻〈超越「大限」——蒼山石刻與墓葬敘事畫像〉（1994）等文提出，認為漢代墓地畫像表達了靈魂升仙論或靈魂歸天論：人死後靈魂歸天，在仙界或天界生活。¹¹⁰第二種觀點由信立祥〈漢代畫像石綜合研究〉（2000）提出，認為漢代墓地畫像表達了靈魂居住墓室論：靈魂的永久性居所是墓室，

109 參見唐金裕，〈漢初平四年王氏朱書陶瓶〉，《文物》1980.1: 95；陳直，〈漢初平四年王氏朱書陶瓶考釋〉，《考古與文物》1981.4: 115-116。

110（日）曾布川寬，〈漢代畫像石における昇仙圖の系譜〉，《東方學報》65(1993.3): 23-221；Wu Hung, "Beyond the Great Boundary: Funerary Narrative in Early Chinese Art," in John Hay, ed., *Boundaries in China* (London: Reaktion Books, 1994), pp. 81-104；中譯文，參見（美）巫鴻，〈超越「大限」——蒼山石刻與墓葬敘事畫像〉，（美）巫鴻著，鄭岩、王睿編，《禮儀中的美術——巫鴻中國古代美術史文編》上卷，頁213-214。有必要指出的是，巫鴻與曾布川寬等學者所謂的「仙界」存在差異：後者認為「仙界」可以等同於「天界」；前者卻認為「仙界」與「天界」相異，只能等同於「天堂」。參見（美）巫鴻，〈漢代藝術中的「天堂」圖像和「天堂」觀念〉，（美）巫鴻著，鄭岩、王睿編，《禮儀中的美術——巫鴻中國古代美術史文編》上卷，頁243-259。

而非其它任何地方。¹¹¹ 第三種觀點由佐竹靖彥〈漢代墳墓祭祀畫像中的亭門、亭闕和車馬行列〉(2004)一文在調和前兩種觀點的基礎上提出，認為漢代墓地畫像表明墓室既是地下世界，又是天上世界；靈魂歸處墓室，既是歸處地下世界，又是歸處天上世界。¹¹² 第四種觀點由巫鴻《黃泉下的美術》(2010)一書提出。在這本書中，巫鴻一改前述靈魂升仙論，認為漢代墓地畫像表達了靈魂居所不確定論：漢代人在墓地畫像中提供了「幸福家園」(墓室)、宇宙和仙境等已知的死後理想世界，但並不確定靈魂到底居住在哪一個世界。¹¹³

根據前面的討論可知，漢代人普遍信仰靈魂歸地論，而非靈魂歸天論。因此，巫鴻所謂的靈魂居所不確定論並不成立，曾布川寬所謂的靈魂升仙論也不正確，佐竹靖彥試圖調和靈魂升仙論和靈魂居住墓室論的觀點更難以成立：墓室與天上世界並不存在關聯。當然，墓室與天上世界／仙界不存在關聯，並不意味著它與地下世界不存在關聯。事實上，墓室與地下世界的關係極為密切。這可以從墓地畫像的作者所撰寫的畫像題記得到證明。墓地畫像的作者除極少數為墓主本人外，¹¹⁴ 絕大部分都是由石匠與畫工這兩種技術工匠構成。¹¹⁵ 雖然石匠與畫工極少撰寫畫像題記，但並非不存在。以上學者相繼探討過的東漢元嘉元年(151)山東蒼山墓，即留存了一則畫像「題記」。山東蒼山東漢墓分為前室、側室與後室(分為東主室與西主室)，由六十塊石板構築而成，其中有十塊石板上刻有畫像，一則238字的「題記」刻在前室的立柱和前室通往側室的門洞立柱上，對墓室壁畫(包括墓主車馬出行圖)進行詳細地解說。¹¹⁶ 根據「題

111 信立祥，《漢代畫像石綜合研究》，頁102-118、190-292。

112 (日)佐竹靖彥，〈漢代墳墓祭祀畫像中的亭門、亭闕和車馬行列〉，《中國漢畫研究》第1卷(桂林：廣西師範大學出版社，2004)，頁53-68。

113 (美)巫鴻，《黃泉下的美術：宏觀中國古代墓葬》，頁31-64。

114 參見(美)巫鴻著，柳楊、岑河譯，《武梁祠：中國古代畫像藝術的思想性》(北京：三聯書店，2006)，頁227-231。

115 參見信立祥，《漢代畫像石綜合研究》，頁22-26。

116 參見山東省博物館、蒼山縣文化館，〈山東蒼山元嘉元年畫像石墓〉，《考古》1975.2: 124-134；方鵬鈞、張勳燎，〈山東蒼山元嘉元年畫想石題記的時代和有關問題的討論〉，《考古》1980.3: 271-278。

記」中的一些特徵，如別字、大量與俗文化有關的程式化套語，以及對死者稱呼的不確定性等，都可將題記作者推定為墓葬壁畫的設計者與繪製者，即石匠與畫工。¹¹⁷ 通過解讀這則畫像「題記」，我們可以知道石匠與畫工在墓地畫像中所要表現的真正靈魂居所。該「題記」說道：

元嘉元年（151）八月廿四日，立廓（槨）畢成，以送貴親。魂零（靈）有知，衿哀子孫，治生興政，壽皆萬年。……長就幽冥則決絕，閉曠（壙）之後不復發。¹¹⁸

其中「廓（槨）」指墓室，「貴親」是對墓主的不確定性稱呼，「魂（靈）」是對墓主靈魂的稱呼。第一句話意為墓主的墓室已建造完成，墓主的靈魂若是「有知」，保佑子孫興旺和長壽等。第二句話表明死者靈魂的居所是「幽冥」。這則題記的作者希望靈魂歸處「幽冥」，與生人永訣；墓門關閉、墓壙填土之後，死者靈魂不再出來。因此，石匠與畫工在墓地繪製的畫像，其真實意圖是要表現靈魂歸處陰間（「幽冥」），而非升天或升仙。而且，從他們希望靈魂能夠在墓門關閉後歸處陰間、不再返回陽間可知，墓室與陰間存在非常密切的關聯：靈魂歸處墓室，也就相當於歸處陰間；把靈魂關閉在墓室中，也就相當於把靈魂關閉在陰間。如果這樣，墓室與陰間的關係便也只能如前論鎮墓文所說的那樣，墓室是陰間的一個重要組成部分，是靈魂在陰間的住宅——「陰宅」；墓室的墓門是靈魂往來於陰間與陽間的重要通道，靈魂既可以通過墓門從陽間進入陰間，也可以通過墓門從陰間返回陽間。可見，無論是書寫和使用鎮墓文的群體，還是繪製墓地畫像的群體，都認為靈魂歸處陰間或者應當歸處陰間，並居住於墓室（「陰宅」）之中。

117 參見李發林，〈山東蒼山元嘉元年畫像石墓題記試釋〉，《中原文物》1985.1: 72-75；（美）巫鴻，〈超越「大限」——蒼山石刻與墓葬敘事畫像〉，（美）巫鴻著，鄭岩、王睿編，《禮儀中的美術——巫鴻中國古代美術史文編》上卷，頁213-214。

118 參見李發林，〈山東蒼山元嘉元年畫像石墓題記試釋〉，頁72-75；（美）巫鴻，〈超越「大限」——蒼山石刻與墓葬敘事畫像〉，（美）巫鴻著，鄭岩、王睿編，《禮儀中的美術——巫鴻中國古代美術史文編》上卷，頁215-216。

六、結 論

綜上所述，本文可以得出以下幾點結論：首先，漢代人普遍信仰靈魂歸地論和死者有知論，認為人死後靈魂並不歸天，而是歸地，與形體一起下葬墓地，這使得死者「有知」。因此，漢代人普遍實踐厚葬，並採納橫穴式室墓的墓葬形制。漢代極少數的薄葬論者為了批駁厚葬，採納豎穴式槨墓的墓葬形制，而主張靈魂歸天論和死者無知論。其次，漢代人普遍信仰靈魂歸地論，所以主張在墓地祭祀死者，實踐墓祭。為了舉行墓祭，西漢中晚期後庶民普遍在墓地之上修建祭壇，「中者」和「富者」更在墓地祭壇之後修建祠堂，墓地之下修建「祭堂」。因此，從西漢中後期開始，墓地往往存在兩個祭祀場所：一個是墓地之下的「祭堂」，一個是墓地之上的祭壇 / 祠堂。前者主要是作為墓主下葬或改葬時子孫後代奠祭其靈魂之所，後者則是作為墓主下葬後子孫後代祭祀其靈魂之處。再次，漢代墓碑碑文和鎮墓文等墓葬類文獻表明，漢代人普遍信仰靈魂一元論，它認為歸地的、在墓地接受祭祀的靈魂是一元的。無論墓葬類文獻是用「魂」、「神」、「靈」等單詞來表示靈魂，還是用「魂神」、「魂靈」、「靈魂」等連詞來指代靈魂，它們都表達了相同的靈魂觀，即靈魂一元論。最後，漢代墓地畫像和鎮墓文等墓葬類文獻還表明，漢代人普遍認為一元論靈魂的居所是墓室。墓室是陰間的一個重要組成部分，是靈魂在陰間的住宅（「陰宅」）。而墓門是陽間與陰間的通道。靈魂既可以通過墓門從陽間進入陰間，到陰間首府泰山登記「死籍」，或者與「蒿里父老」相會，在陰宅（墓室）中居住等；也可以通過墓門從陰間返回陽間，到地上祭壇 / 祠堂接受祭祀，或者與生者交往，甚至干擾、侵害生者。為了避免受到非正常死亡者靈魂的侵擾，東漢中晚期的生者一般會請儀式專家書寫具有鎮守墓門功能的鎮墓文，從而把該靈魂鎮守在墓室 / 陰間中。

漢代普遍流行的靈魂觀與春秋戰國時期普遍流行的靈魂觀，既存在相同之處，也存在不同之處。相同之處在於，它們都普遍流行靈魂一元論；不同之處在於，它們對此一元的靈魂歸天還是歸地，看法不同。這導致兩個時期的祖先崇拜面貌存在很大的差異。根據拙文〈禮儀中的觀念——再論春秋戰國時期普遍流行的靈魂觀〉可知，春秋戰國時期普遍流行靈魂一元論。公元前6世紀發生的南北方靈魂觀的碰撞，並未導致余英時所謂的「魂/魄一元論」向「魂魄二元論」的轉變，靈魂一元論仍然是春秋戰國時期普遍的信仰。無論是《禮記》、《楚辭》中的單詞「魂」、「神」，還是《楚辭》中的連詞「魂魄」，表達的都是靈魂一元論。至於此一元論靈魂的歸所，《禮記》等儒家禮制類著作認為其歸天，主張靈魂歸天論，並由此認為社區的寢/廟是靈魂（「魂/神」）接受供奉和祭祀之所，而郊外的墓地只是「藏形」之處，故只需採納槨墓的墓葬形制。¹¹⁹ 這導致寢/廟而非墓地成為春秋戰國時期祖先崇拜的重心。延至漢代，靈魂歸地論開始取代靈魂歸天論，而成為國家和社會當中的主流信仰。墓地由此開始在祖先崇拜中佔據越來越重要的地位，此前盛行的寢/廟祭漸被墓祭取代，槨墓的主流地位也漸被室墓取代。這導致祖先崇拜的重心最終出現了從「寢/廟」到「墓」的轉移。¹²⁰ 這些討論充分表明，靈魂觀與祖先崇拜禮儀密切相關。某個時代普遍流行某種靈魂觀，就必然普遍流行與之相關的祖先崇拜禮儀。因此，我們既可以從靈魂觀來解釋祖先崇拜禮儀，又可以從祖先崇拜禮儀來探討靈魂觀。而且，靈魂觀作為一種存在於人們頭腦中的主觀觀念，如果我們不從客觀存在的各項祖先崇拜禮儀入手，我們將難以探知其具體內容；尤其是當春秋戰國時期至漢代表示靈魂的字詞眾多，既有「魂」、「神」、「靈」等單詞，又有「魂神」、「魂靈」、「靈魂」等連詞時，我們就更難以從中分

119 參見拙文，〈禮儀中的觀念——再論春秋戰國時期普遍流行的靈魂觀〉，頁265-298。

120 有關漢代祖先崇拜重心從「寢/廟」到「墓」的轉移，還可參見（美）巫鴻，〈從「廟」到「墓」——中國古代宗教美術發展史的一個關鍵問題〉，（美）巫鴻著，鄭岩、王睿編，〈禮儀中的美術——巫鴻中國古代美術史文編〉下卷，頁549-568。

辨它們背後所要表達的真正靈魂觀了。所以，我們不僅可以，而且有必要從祖先崇拜禮儀來探討靈魂觀。¹²¹ 這是本文主張從禮儀看信仰的根本原因。¹²²

引用書目

一、傳統文獻

- 漢·王充著，黃暉校釋，《論衡校釋》，北京：中華書局，1990。
- 漢·司馬遷，《史記》，北京：中華書局，1959。
- 漢·班固，《漢書》，北京：中華書局，1964。
- 漢·崔寔著，石聲漢校注，《四民月令校注》，北京：中華書局，1965。
- 漢·鄭玄注，唐·孔穎達疏，龔抗雲整理，《禮記正義》，《十三經注疏》標點本，北京：北京大學出版社，1999。
- 晉·張華撰，范寧校證，《博物志校證》，北京：中華書局，1980。
- 南朝宋·范曄撰，唐·李賢等注，《後漢書》，北京：中華書局，1965。
- 唐·歐陽詢撰，汪紹楹校，《藝文類聚》，上海：上海古籍出版社，1982。

121 其實，在早期中國史的研究中，不僅靈魂觀需要從禮儀的角度來探討，而且文本、美術與文體等也需要從禮儀的角度來探討，參見（法）葛蘭言（Marcel Granet）著，趙丙祥、張宏明譯，《古代中國的節慶與歌謠》（桂林：廣西師範大學出版社，2005）；（美）巫鴻，〈禮儀中的美術——馬王堆再思〉，（美）巫鴻著，鄭岩、王睿編，鄭岩等譯，《禮儀中的美術——巫鴻中國古代美術史文編》上卷，頁 101-122；（美）巫鴻，《黃泉下的美術》；Martin Kern, *Die Hymnen der chinesischen Staatsopfer: Literatur und Ritual in der politischen Repräsentation von der Han-Zeit bis zu den Sechs Dynastien* (Stuttgart: Steiner, 1997) and *The Stele Inscriptions of Ch'in Shih-huang: Text and Ritual in Early Chinese Imperial Representation* (New Haven: American Oriental Society, 2000)；等等。

122 一般來說，「禮儀」包括禮儀主體、禮儀時間、禮儀過程、禮儀場所、禮儀對象等各個方面。本文因應主題的需要，側重討論禮儀場所和禮儀對象，較少觸及具體的禮儀過程。

- 宋·洪適，《隸釋·隸續》，北京：中華書局，1985，據洪氏晦木齋刻本影印。
- 宋·章樵注，《古文苑》（一），王雲五主編，《叢書集成初編》第1692冊，《守山閣叢書》本，北京：中華書局，1983，據墨海金壺守山閣叢書影印。
- 清·嚴可均輯校，許振生審訂，《全後漢文》，北京：商務印書館，1999。
- 王利器校注，《鹽鐵論校注》，北京：中華書局，1992。

二、近人論著

- 山東省博物館、蒼山縣文化館 1975 〈山東蒼山元嘉元年畫像石墓〉，《考古》1975.2: 124-134。
- （日）中村不折著，李德範譯 2003 《禹域出土墨寶書法源流考》，北京：中華書局。
- 中國科學院考古研究所 1959 《洛陽燒溝漢墓》，北京：科學出版社。
- 方鵬鈞、張勳燎 1980 〈山東蒼山元嘉元年畫想石題記的時代和有關問題的討論〉，《考古》1980.3: 271-278。
- 王育成 1996 〈南李王陶瓶朱書與相關宗教文化問題研究〉，《考古與文物》1996.2: 61-69。
- 王育成 2003 〈考古所見道教簡牘考述〉，《考古學報》2003.4: 483-509。
- 王澤慶 1993 〈東漢延熹九年朱書魂瓶〉，《中國文物報》1993.11.7，3版。
- 甘懷真 1991 《唐代家廟禮制研究》，臺北：臺灣商務印書館。
- （美）白瑞旭（K. E. Brashier）2008 〈漢代死亡學與靈魂的劃分〉，收入（美）夏含夷（Edward L. Shaughnessy）編，《遠方的時習——《古代中國》精選集》，上海：上海古籍出版社，頁218-249。
- 朱松林 2002 〈試述中古時期的招魂葬俗〉，《上海師範大學學報（哲學社會科學版）》2002.2: 64-69。
- 西安市文物保護考古所 2002 〈西安中華小區東漢墓發掘簡報〉，《文物》2002.12: 15-31。
- （日）佐竹靖彥 2004 〈漢代墳墓祭祀畫像中的亭門、亭闕和車馬行列〉，《中國漢畫研究》第1卷，桂林：廣西師範大學出版社，頁53-68。
- 余英時 1984 〈中國古代死後世界觀的演變〉，收入湯用彤先生紀念論文集編輯委

- 員會編，《燕園論學集——湯用彤先生九十年誕辰紀念》，北京：北京大學出版社，頁 177-196。
- 余英時著，李彤譯 2005 〈魂兮歸來——論佛教傳入以前中國靈魂與來世觀念的轉變〉，余英時著，何俊編，侯旭東等譯，《東漢生死觀》，上海：上海古籍出版社，頁 127-153。
- 吳榮曾 1981 〈鎮墓文中所見到的東漢道巫關係〉，《文物》1981.3: 56-63。
- (美) 巫鴻著，李清泉、鄭岩等譯 2009 《中國古代藝術與建築中的「紀念碑性」》，上海：上海人民出版社。
- (美) 巫鴻著，施杰譯 2010 《黃泉下的美術：宏觀中國古代墓葬》，北京：三聯書店。
- (美) 巫鴻著，柳楊、岑河譯 2006 《武梁祠：中國古代畫像藝術的思想性》，北京：三聯書店。
- (美) 巫鴻著，鄭岩、王睿編，鄭岩等譯 2005 《禮儀中的美術——巫鴻中國古代美術史文編》，北京：三聯書店。
- 李發林 1985 〈山東蒼山元嘉元年畫像石墓題記試釋〉，《中原文物》1985.1: 72-75。
- 孟昭林 1959 〈無極甄氏諸墓的發現及其有關問題〉，《文物》1959.1: 44-46。
- 河北省文化局文物工作隊編 1959 《望都二號漢墓》，北京：文物出版社。
- 洛陽博物館 1980 〈洛陽東漢光和二年王當墓發掘簡報〉，《文物》1980.6: 52-56。
- 信立祥 2000 《漢代畫像石綜合研究》，北京：文物出版社。
- 賁安志、馬志軍 1990 〈長安縣南李王村漢墓發掘簡報〉，《考古與文物》1990.4: 64-72。
- 唐金裕 1980 〈漢初平四年王氏朱書陶瓶〉，《文物》1980.1: 95。
- 梁滿倉 2001 〈論魏晉南北朝時期的五禮制度化〉，《中國史研究》2001.4: 27-52。
- 許玉林 1993 〈遼寧蓋縣東漢墓〉，《文物》1993.4: 54-70。
- 郭沫若 1965 〈由王謝墓誌的出土論到蘭亭序的真偽〉，《文物》1965.6: 1-25。
- 陳育成 2003 〈考古所見道教簡牘考述〉，《考古學報》2003.4: 483-509。
- 陳直 1979 〈漢薊他君石祠堂題字通考〉，《西北大學學報（哲學社會科學版）》1979.4: 65-67。

- 陳直 1981 〈漢初平四年王氏朱書陶瓶考釋〉，《考古與文物》1981.4: 115-116。
- 陳振裕 1993 〈江陵鳳凰山一六八號漢墓〉，《考古學報》1993.4: 455-512。
- (日)曾布川寬 1993 〈漢代畫像石における昇仙圖の系譜〉，《東方學報》65(1993.3): 23-221。
- 曾龍生 2015 〈禮儀中的觀念——再論春秋戰國時期普遍流行的靈魂觀〉，《漢學研究》33.4(2015.12): 265-298。
- 湯叔君 1991 〈許阿瞿畫像石墓誌〉，《中原文物》1991.2: 115。
- 黃景春 2004 「早期買地券、鎮墓文整理與研究」，上海：華東師範大學博士論文。
- 黃景春 2018 〈許阿瞿畫像石題記性質再認識——兼談鎮墓文與墓誌銘的區別〉，《中原文化研究》2018.1: 118-122。
- 黃曉芬 1996 〈漢墓形制的變革——試析豎穴式槨墓向橫穴式室墓的演變過程〉，《考古與文物》1996.1: 49-69。
- 黃曉芬 2003 《漢墓的考古學研究》，長沙：嶽麓書社。
- 楊定愛 1988 〈江陵縣毛家園1號西漢墓〉，《中國考古學年鑒（1987）》，北京：文物出版社，頁204。
- 楊泓 1999 〈談中國漢唐之間葬俗的演變〉，《文物》1999.10: 60-68。
- 楊寬 2008 《中國古代陵寢制度史》，上海：上海人民出版社。
- 楊樹達 2000 《漢代婚喪禮俗考》，上海：上海古籍出版社。
- (法)葛蘭言 (Marcel Granet) 著，趙丙祥、張宏明譯 2005 《古代中國的節慶與歌謠》，桂林：廣西師範大學出版社。
- 裘錫圭 1974 〈湖北江陵鳳凰山十號漢墓出土簡牘考釋〉，《文物》1974.7: 49-63。
- 蒲慕州 2008 《墓葬與生死——中國古代宗教之省思》，北京：中華書局。
- 趙世綱、歐正文 1987 〈密縣後士郭漢畫像石墓發掘報告〉，《華夏考古》1987.2: 96-159、223-240。
- 劉昭瑞 2001 《漢魏石刻文字繫年》，臺北：新文豐出版公司。
- 劉增貴 1997 〈天堂與地獄——漢代的泰山信仰〉，《大陸雜誌》94.5(1997.5): 1-13。
- 禚振西 1980 〈陝西戶縣的兩座漢墓〉，《考古與文物》1980.1: 44-53。
- 禚振西 1982 〈曹氏朱書陶罐考釋〉，《考古與文物》1982.2: 88-91。

- 蔡運章 1989 〈東漢永壽二年鎮墓瓶陶文考略〉，《考古》1989.7: 649-652+661。
- 魯西奇 2006 〈漢代買地券的實質、淵源與意義〉，《中國史研究》2006.1: 47-68。
- 魯西奇 2014 《中國古代買地券研究》，廈門：廈門大學出版社。
- 羅振玉 2010 《古器物識小錄》，收入羅繼祖主編，王同策副主編，《羅振玉學術論著集》第3集，上海：上海古籍出版社。
- 羅振玉編纂 2003 《貞松堂集古遺文》，北京：北京圖書館出版社。
- 羅福頤 1960 〈薊他君石祠堂題字解釋〉，《故宮博物院院刊》1960.2: 178-180。
- Brashier, K. E. 白瑞旭. 1996. "Han Thanatology and the Division of 'Souls'." *Early China* 21(1996): 125-158.
- Kern, Martin. 1997. *Die Hymnen der chinesischen Staatsopfer: Literatur und Ritual in der politischen Repräsentation von der Han-Zeit bis zu den Sechs Dynastien*. Stuttgart: Steiner.
- Kern, Martin. 2000. *The Stele Inscriptions of Ch'in Shih-huang: Text and Ritual in Early Chinese Imperial Representation*. New Haven: American Oriental Society.
- Loewe, Michael 魯惟一. 1979. *Ways to Paradise: The Chinese Quest for Immortality*. London: George Allen & Unwin.
- Loewe, Michael 魯惟一. 1982. *Faith, Myth and Reason in Han China*. Indianapolis and Cambridge: Hackett Publishing Company.
- Seidel, Anna 索安. 1982. "Tokens of Immortality in Han Graves." *Numen* 29.1(1982.7): 79-122.
- Seidel, Anna 索安. 1987. "Traces of Han Religion in Funeral Texts Found in Tombs." 收入(日)秋月觀暎編，《道教と宗教文化》，東京：平河出版社，頁21-57。
- Yü, Ying-shih 余英時. 1987. "'O Soul, Come Back!' A Study in the Changing Conceptions of the Soul and Afterlife in Pre-Buddhist China." *Harvard Journal of Asiatic Studies* 47.2(1987.12): 363-395.
- Wu, Hung 巫鴻. 1994. "Beyond the Great Boundary: Funerary Narrative in Early Chinese Art." In John Hay, ed., *Boundaries in China*. London: Reaktion Books, pp. 81-104.

Viewing Belief from the Perspective of Rites: Rethinking the Prevalent Concept of the Soul during the Han Dynasty

Tseng Lung-sheng*

Abstract

The concept of the soul is closely related to rites of ancestor worship. Through rethinking the prevalent concept of the soul during the Han dynasty from the perspective of rites of ancestor worship, we find that the people of the Han dynasty believed the soul was monistic, not dualistic, which has been advocated by Michael Loewe, Ying-shih Yü 余英時 and K. E. Brashier. Monism of the soul held the belief that the soul would descend into the earth rather than ascend into the sky. Due to this notion, the people of the Han dynasty generally believed that the dead were conscious, and thus practiced *houzang* 厚葬, *shimu* 室墓 and *muji* 墓祭 instead of *bozang* 薄葬, *guomu* 槨墓 or *miaoji* 廟祭. The common masses, or *shumin* 庶民, built sacrificial altars above burial sites, whereas the middle and upper classes largely built ancestral temples behind the sacrificial altar or built sacrifice halls into the burial grounds. Moreover, the people of the Han dynasty also thought the tomb was the dwelling place of the soul in the underworld and the door of the tomb was the channel connecting the underworld and the world of the living; the soul could either descend into the underworld or ascend and return from the underworld via this channel. In order to prevent the soul of an unnatural death from coming up from the underworld and harming the living, the people of the Han dynasty would invite a ritual expert to pen tomb-guarding writings which pos-

* Tseng Lung-sheng, lecturer, Department of History, Nanchang University.

sessed the ability to safeguard the door of the tomb, and thereby repress the soul in the tomb within the underworld.

Keywords: Han Dynasty, the Concept of the Soul, *Muji* 墓祭, *Houzang* 厚葬, *Shimu* 室墓