

禮儀中的觀念

——再論春秋戰國時期普遍流行的靈魂觀**

曾 龍 生*

摘 要

《禮記》、《楚辭》與《左傳》等早期中國經典文獻所表達的靈魂觀，基本上是作為一種「禮儀中的觀念」而存在的。通過把它們表達的靈魂觀還原至其禮儀性的語境中考察，本文發現公元前六世紀的確發生了南北方靈魂觀的碰撞，但此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。當然，此次碰撞並非毫無意義，而是影響深遠。它導致北方的靈魂一元論內容發生了從「魄一元論」向「魂/魂魄一元論」的轉變。「魂一元論」不僅繼續盛行於南方，而且在北方也開始普遍流行。「魂」在北方的盛行，迫使「魄」的含義發生了從靈魂到形體的巨大轉變。春秋戰國時期普遍流行的靈魂一元論，是《禮記》主張採納廟祭而非墓祭、槨墓而非室墓的主要觀念來源。

關鍵詞：春秋戰國時期、靈魂觀、祖先祭禮、喪葬禮儀、招魂儀式

2014年4月1日收稿，2015年3月9日修訂完成，2015年11月30日通過刊登。

* 作者係廈門大學人文學院歷史系/民間歷史文獻研究中心博士生。

** 本文修改過程中獲得《漢學研究》兩位匿名審查人和編委會的寶貴意見，特此致謝。惟文責自負。

一、前 言

有關春秋戰國時期普遍流行的靈魂觀，一直是學界比較關注的問題。迄今為止，余英時在 1980 年代提出的觀點仍然最具代表性。在〈中國古代死後世界觀的演變〉（1984）和〈魂兮歸來——論佛教傳入以前中國靈魂與來世觀念的轉變〉（1987）兩文中，余英時指出公元前六世紀南北方的靈魂觀發生了碰撞，導致此前各自盛行於北方和南方的一元論靈魂——「魄」與「魂」開始逐漸融合，最終形成了「魂魄二元論」的靈魂觀。《禮記》〈郊特牲〉是表達此靈魂觀的最終定本，其中說道：「魂氣歸于天，形魄歸于地，故祭求諸陰陽之義也。」余氏如此解釋這則材料：個體生命由身體（形）和精神（氣）兩部分構成，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。佛教傳入之前，此「魂魄二元論」的靈魂觀在國家和社會當中普遍流行。¹ 大致而言，余氏的觀點可歸納為兩點：第一點是春秋戰國時期普遍流行的靈魂觀發生了從「魂／魄一元論」向「魂魄二元論」的轉變；第二點為「魂魄二元論」是漢代，或者說佛教傳入並發生廣泛影響之前的普遍信仰。後者又同時為魯惟一（Michael Loewe）《通往仙境之路》（1979）等論著所論證。² 近年來，余英時的第二個觀點受到普遍的質疑。因「魂魄二元論」主要來源於《禮記》等經典論著，經不起漢代其他文類資料的檢驗，故索安（Anna Seidel）和蒲慕州等學者把「魂魄二元論」限定為「文人理論」或「儒家知識分子的

-
- 1 余英時，〈中國古代死後世界觀的演變〉，載於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 Yu(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〉，氏著，侯旭東等譯，《東漢生死觀》（上海：上海古籍出版社，2005），頁 127-153。
 - 2 Michael Loewe, *Ways to Paradise: The Chinese Quest for Immortality* (London: George Allen & Unwin, 1979), pp. 9-10; *Faith, Myth and Reason in Han China* (Indianapolis and Cambridge: Hackett Publishing Company, 1982), pp. 114-126.

觀念」，「民衆宗教」或「一般人的思想」則與之相異。³ 這表明「魂魄二元論」並非漢代的普遍信仰。儘管存在諸多質疑，索安和蒲慕州等學者依然承認余英時的第一個觀點成立。及至白瑞旭（K. E. Brashier）〈漢代死亡學與靈魂的劃分〉（1996）一文，開始對「魂魄二元論」本身進行反思，並試圖以「魂神二元論」來取代「魂魄二元論」。他在文中發現《禮記》〈郊特牲〉等篇中「魂」與「形」對立，「魄」與「氣」對立，並非「魂」與「魄」對立。因此，它是否表達了「魂魄二元論」，頗值得懷疑。⁴ 但白氏質疑過後，注意力轉向其他文獻，而未能正面討論《禮記》，明瞭它到底表達了何種靈魂觀。《禮記》所表達的靈魂觀，似乎成爲一個不可破解之謎。而此謎未解，重新反思余英時的第一個觀點，也即重新探討春秋戰國時期普遍流行的靈魂觀，亦絕無可能。

其實早在 1950 年代，錢穆已在〈中國思想史中之鬼神觀〉（1955）一文對《禮記》〈郊特牲〉等文獻做過解讀，認爲其中的「魄」並非「附形之靈」，而是指形體。在此基礎上，他更分辨出「魄」的兩種用法：「體魄 / 形魄」與「魄識」，前者指形體，後者才指「附形之靈」。⁵ 依據此論，〈郊特牲〉表達的並非「魂魄二元論」的靈魂觀，而是「魂一元論」的靈魂觀。雖然余英時的文章並未提及其師錢穆的此一觀點，但心中當極爲熟悉。余氏無疑是在其師觀點的前提下考慮問題的，出於觀點相悖，爲尊者諱的緣故，才未在文中正面辯駁。比較二者觀點的來源可知，錢穆與余英時都參考了漢、唐學者的注疏，但此注疏並非漢代鄭玄（127-200）和唐代孔穎達（574-648）對《禮記》〈郊特牲〉本身所作的注疏——注疏對其中的「魂」、「魄」幾乎沒有解釋，而是西晉杜預（222-285）和唐代孔穎達對《左傳》〈昭公七年〉中鄭子產論「魂魄」一段所作的注疏。二者都試圖以《左傳》〈昭公七年〉的注疏來

3 Anna Seidel, "Tokens of Immortality in Han Graves," *Numen* 29.1(1982.7): 107; "Traces of Han Religion in Funeral Texts Found in Tombs," (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。

4 K. E. Brashier, "Han Thanatology and the Division of 'Souls,'" *Early China* 21(1996.1): 125-158.

5 錢穆，〈中國思想史中之鬼神觀〉，《靈魂與心》（桂林：廣西師範大學出版社，2004），頁 44。

解釋《禮記》〈郊特牲〉，但錢穆採納了杜預《注》視「魄」為「形」的觀點，余英時則採納了孔穎達《正義》視「魄」為「附形之靈」的說法。這導致二者在解釋〈郊特牲〉時無可避免地出現了歧義。本文將在下文證明，余氏對〈郊特牲〉等材料的解讀，甚至是他的「魂魄二元論」，基本上出自唐代孔穎達對《左傳》〈昭公七年〉所作的《正義》，但《正義》的解釋並非依據原意。它所表達的「魂魄二元論」，很可能是以《左傳》中作為一元靈魂的「魄」加上《禮記》等中作為一元靈魂的「魂」而形成的，更是「融會貫通」、綜合損益《禮記》、《左傳》等有關「魂」與「魄」各種說法後的最終產物。它不但與《左傳》〈昭公七年〉原文旨意相悖，而且與《禮記》的原意相去甚遠。余氏以孔穎達對《左傳》〈昭公七年〉所作的《正義》來解釋《禮記》〈郊特牲〉，難免陷入混淆概念、張冠李戴的陷阱，由此更加遠離原意。

更為關鍵的是，余英時對《禮記》〈郊特牲〉的引用並不完整，導致他的解釋並不確切。該句之後尚有一段話，其總結性言辭如下：「祭黍稷加肺，祭齊加明水，報陰也。取腍肩燔燎，升首，報陽也。」⁶ 即謂在宗廟中舉行的祖先祭祀禮儀中，其所行的「報陰」與「報陽」二禮，其對象分別是「體魄」與「魂氣」。這句話非常重要，它表明〈郊特牲〉在談論靈魂觀之時，其目的是為了明白祭祀的緣由及其對象。或者說，文中討論的靈魂觀實際上蘊含於祭祀觀中，其本質是一種祭祀觀。因此，〈郊特牲〉所表達的靈魂觀，可謂一種「禮儀中的觀念」。無獨有偶的是，這在《禮記》其他涉及靈魂觀的篇章，甚至在《楚辭》、《左傳》等其他涉及靈魂觀的文獻中均有體現，即如余英時等學者在討論靈魂觀時，必為徵引的《禮記》〈禮運〉、〈檀弓〉、〈祭義〉，以及《楚辭》〈招魂〉、《左傳》〈昭公七年〉等篇章，其表達的靈魂觀都是與某種禮儀，如祖先祭祀禮儀、喪葬禮儀、復禮、招魂儀式等相關聯的。它們在談及靈魂觀時，皆是為了明白該項禮儀的對象、目的和意義。因此，《禮記》、《楚辭》與《左傳》等早期經典文獻所表達的靈魂觀，基本上是作為「禮儀中的觀念」（禮儀觀）而存在的。這無疑給了我們一個方法論的啓示，即在探討靈魂觀之時，不可脫離其禮儀性的語境，必須把它看成一種「禮儀中的觀念」，

6 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 26 〈郊特牲〉，頁 817-818。

才不致有所疏漏。目前學者們之所以在早期中國靈魂觀問題上莫衷一是，歧義叢生，其實是因為他們在討論靈魂觀時，脫離了其禮儀性的語境。

本文將在採納該方法論的基礎上證明，春秋戰國時期並未出現余英時所謂的「魂／魄一元論」向「魂魄二元論」的轉變，各自盛行於南、北方的一元論靈魂——「魂」與「魄」在公元前六世紀中後期的碰撞，並未融合成「魂魄二元論」，而是繼續表達「魂／魂魄一元論」。儘管如此，公元前六世紀南北方靈魂觀的碰撞影響深遠。首先，它導致「魄」的含義發生了從「靈魂」到「形體」的巨大轉變：即其作為一元論靈魂的觀念開始淡化，而作為「形體」之義的表達開始佔據主導地位。其次，它導致了「魂魄」連詞的出現，但「魂魄」表達的並非「魂魄二元論」，而仍然是「魂／魂魄一元論」。「魄」在「魂魄」的表達中，或表達「形體」之意，或處在從屬地位，從屬於「魂」之後表達一元論靈魂的觀念。最後，它導致「魂一元論」不僅在南方繼續盛行，而且在北方也開始普遍流行。與此同時，北方的「魄」一元論無可避免地衰落了。當然，這些論點的前提是假定公元前六世紀的確發生了南北方靈魂觀的碰撞，且此碰撞對南北方，尤其是北方的靈魂觀發生了深遠的影響。遺憾的是，不管是余英時的文章，還是本文，都沒有直接和確鑿的文獻證據，來對此次靈魂觀的碰撞予以確認。但本文將通過以上幾點討論，來反證此事的確發生過，並非子虛烏有。為了論證以上幾點，本文將把《左傳》中四則涉及靈魂觀的材料分別看做南北方靈魂觀碰撞之前與之後的例子來討論，同時把《禮記》、《楚辭》等關涉靈魂觀的篇章全部看做南北方靈魂觀碰撞之後的例子來考察。鑒於南北方靈魂觀碰觸之前的文獻證據單薄，本文將先從南北方靈魂觀碰撞之後的靈魂觀入手，再由此推本溯源碰觸之前的情況。

二、《禮記》的祖先祭禮觀與靈魂觀

《禮記》雖然最終成書於漢代，但其中的篇章基本上都完成於春秋戰國時期。⁷ 因此，我們仍可把它當成春秋戰國時期的文獻來加以探討。如前所述，

7 本文所論《禮記》〈祭義〉等各篇成書年代的考證，主要參考王鏞，《〈禮記〉成書考》（北京：中華書局，2007）一書。若無特殊情況，以下不另註。

《禮記》作為「禮」之記述或理論，其中所表達的靈魂觀，基本上可以說是一種「禮儀中的觀念」（禮儀觀）。這在學者們討論靈魂觀時，所廣為引證的《禮記》〈郊特牲〉、〈祭義〉、〈禮運〉等篇章中均有體現。本節即利用這些篇章來探討《禮記》所表達的祖先祭禮觀，以及其背後所透露出來的靈魂觀。

成篇於戰國中期的《禮記》〈祭義〉，記載了一段孔子回答宰我有關「鬼／神」問題的話語，為學界普遍徵引和討論：

宰我曰：「吾聞鬼神之名，不知其所謂。」子曰：「氣也者，神之盛也。魄也者，鬼之盛也。合鬼與神，教之至也。眾生必死，死必歸土，此之謂鬼。骨肉斃于下，陰為野土。其氣發揚于上，為昭明，焄蒿悽愴，此百物之精也，神之著也。因物之精，制為之極，明命鬼神，以為黔首則，百眾以畏，萬民以服。聖人以是為未足也，築為宮室，設為宮祧，以別親疎遠邇。教民反古復始，不忘其所由生也。眾之服自此，故聽且速也。二端既立，報以二禮：建設朝事，燔燎羶薌，見以蕭光，以報氣也。此教眾反始也。薦黍稷，羞肝、肺、首、心，見間以俠飪，加以鬱鬯，以報魄也。教民相愛，上下用情，禮之至也。」⁸

孔子的話語中包括了兩層相互關聯之意：一則討論了生死觀（包括靈魂觀），即活人的構成及其死後的存在。孔子認為人生時由「氣」與「骨肉（形體）」兩部分構成，死後前者發揚於「上」，成為「昭明」，尊名之為「神」；後者降至「下」為「野土」，尊名之為「鬼」。可見，「鬼」、「神」是構成個體生命兩部分的「氣」、「形」在死後的稱名，其本質是「氣」、「形」。二則進而探討了祭祀觀，其目的是為了教民「反古復始」，其祭祀的對象是構成個體生命的兩個部分——「氣」與「魄」。文中認為人既然由「形」與「氣」兩部分構成，故須營立宗廟等祭祀性建築，在人死後於其中舉行祭祀儀式，對它們「報以二禮」：「報氣」與「報魄」。具體而言，即以「燔燎羶薌」「報氣」，「薦黍稷」等「報魄」。此即鄭玄《注》所謂的「報氣以氣」與「報魄以實」，或者如唐代孔穎達《正義》所謂的「氣祭」與「物祭」。⁹ 此點表明，「報氣」與「報魄」二禮，在孔子的觀念中，並非如巫鴻所認為的那樣，是在宗廟和墓地分

8 《禮記正義》，卷 47〈祭義〉，頁 1324-1327。

9 《禮記正義》，卷 47〈祭義〉，頁 1327。

別舉行的兩次不同儀式，而是在宗廟舉行的一次儀式（廟祭）的一體兩面。¹⁰毫無疑問，《禮記》〈祭義〉談及生命觀（包括靈魂觀），其目的是為了討論祭祀觀，明瞭宗廟祭祀的緣由、對象與目的。生命觀（包括靈魂觀）在此處明顯蘊含於祭祀觀之中，並成為祭祀觀的一個最為重要的組成部分，決定了祭祀的場所（宗廟）、對象（氣與魄）與禮儀（「報魄」與「報氣」）。因此，當靈魂觀的表達出現歧義或枝節時，即文中之「魄」是作為靈魂，還是作為形體之意時，我們大可暫時擱置此爭論，向祭祀觀尋求答案。文中認為祭祀的對象是構成個體生命的兩個部分，即「骨肉」與「氣」，或者其死後的稱名「鬼」與「神」，因此須在一次宗廟儀式中舉行「報魄」與「報氣」二禮。換句話說，「報氣」的對象是「氣 / 神」，「報魄」的對象是「骨肉 / 鬼」。「魄」在此顯然等同於「骨肉」，表示形體而非靈魂之意。所以，「報魄」時才要進行各種實物的祭祀（「物祭」）。不管是「物祭」之「物」，還是「報魄」之「魄」，它們都同屬於「物」類；這如同「報氣」之「氣」與「氣祭」之「氣」，都屬於「氣」類一樣。可見，《禮記》〈祭義〉表達的是「神一元論」的靈魂觀，而非靈魂二元論。此點在《禮記》〈禮運〉中又可得到證明。

《禮記》〈禮運〉成篇於戰國晚期，以下一段是孔子在回答言偃有關「禮」的提問時所說：

夫禮之初，始諸飲食，其燔黍捭豚，汙尊而抔飲，蕢桴而土鼓，猶若可以致其敬於鬼神。及其死也，升屋而號，告曰：「皋某復！」然後飯腥而苴孰，（。）故天望而地藏也。（，）體魄則降，知氣在上。故死者北首，生者南鄉，皆從其初。昔者先王未有宮室……後聖有作，然後脩火之利，范金合土，以為臺榭、宮室、牖戶。以炮，以燔，以亨，以炙，以為醴酪。治其麻絲，以為布帛，以養生送死，以事鬼神上帝，皆從其朔。故玄酒在室，醴醆在戶，棗醢在堂，澄酒在下。陳其犧牲，備其鼎俎，列其琴、瑟、管、磬、鐘、鼓，脩其祝、嘏，以降上神與其先祖，以正君臣，以篤父子，以睦兄弟，以齊上下。夫婦有所，是謂承天之祜。作其祝號，玄酒以祭，

10 有關巫鴻對《禮記·祭義》的解釋，參見（美）巫鴻，〈從「廟」至「墓」——中國古代宗教美術發展中的一個關鍵問題〉，收入巫鴻著，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 558、560。

薦其血毛，腥其俎；孰其穀，與其越席，疏布以冪，衣其澣帛，醴醢以獻，薦其燔炙。君與夫人交獻，以嘉魂魄。是謂合莫。然後退而合亨，體其犬豕牛羊，實其簠、簋、籩、豆、鉶、羹。祝以孝告，嘏以慈告，是謂大祥。此禮之大成也。¹¹

與《禮記》〈祭義〉相類似，此段也是在探討禮儀觀，明瞭禮儀的對象、目的和意義時，才涉及了靈魂觀的討論。文中探討了兩種禮儀觀：復禮觀和祭禮觀。「復禮」是在人剛剛死去時所舉行的一個儀式，「復者」持死者衣服（「復衣」），從東邊屋簷爬上屋頂，然後面朝北方，揮舞死者衣服並大叫死者姓名三聲「回來吧」。然後從西邊屋簷下，把復衣蓋在死者身上。確定死者復活無望後，再開始正式舉行喪葬儀式。¹² 文中如此解釋「復禮」在屋頂舉行的原因：「故天望而地藏也，體魄則降，知氣在上。」即謂個體生命由「體魄」和「知氣」兩個部分構成，「體魄」下沉，「藏」於地；「知氣」上升，歸於天。可見，復禮的對象是升天的「知氣」，而不是歸地的「體魄」。正因「知氣」升天，所以復禮要在屋頂上舉行。又「復禮」在漢代鄭玄《注》和唐代孔穎達《正義》中，被視為「招魂復魄」之禮，是一種試圖招回死者的「魂」，使之回到死者之「魄」而「復魄」的儀式。¹³ 這足以表明復禮的對象是靈魂。而從復禮的唯一對象是「知氣」可知，「知氣」是死者唯一的靈魂。「體魄」之「魄」並非指靈魂，而是指形體。因此，復禮觀背後所透露出來的是靈魂一元論，而非靈魂二元論。反過來說，假若此則材料表達了「魂魄二元論」的觀點，則復禮不僅須在屋頂上「招魂」，而且還須在地上「招魄」了。此點顯然與復禮及其觀念相悖。

在後半部分，《禮記》〈禮運〉的這段話重點討論了在宗廟中所行的祭禮，說道宗廟祭祀的目的是「以正君臣，以篤父子」等。至於宗廟祭祀的對象，頗為複雜，在此有必要稍加申述。上引〈禮運〉既說宗廟祭祀是爲了「事鬼

11 《禮記正義》，卷 21〈禮運〉，頁 666-676。

12 余英時，〈魂兮歸來〉，《東漢生死觀》，頁 131-134；巫鴻，〈禮儀中的美術——馬王堆再思〉，《禮儀中的美術》上卷，頁 102-104。

13 《禮記正義》，卷 4〈曲禮下〉，頁 126；漢·鄭玄注，唐·賈公彥疏，彭林整理，《儀禮注疏》（《十三經注疏》標點本，北京：北京大學出版社，1999），卷 35〈士喪禮〉，頁 658。

神上帝」，表明祭禮的對象是「鬼神上帝」；又言宗廟祭祀需「降上神與其先祖」，表明祭禮的對象是「上神與其先祖」。其中「上神」與「上帝」同類，則「鬼神」與「先祖」同類，「鬼神」是「先祖」之「鬼神」。因此，〈禮運〉所謂宗廟祭祀的對象有兩類：一類是「上神／上帝」，另一類是「先祖」之「鬼神」。此外，〈禮運〉還說道祭禮的對象有「魂魄」。鑒於〈禮運〉所謂祭禮的對象只有「上帝」與「先祖」之「鬼神」兩類，而「魂魄」又不可能解釋成「上帝」的「魂魄」，只能解釋成「先祖」的「魂魄」，故「魂魄」與「鬼神」同義。又從前論〈禮運〉的「復禮」已知，祖先及其生前的生命由「體魄」與「知氣」二者構成，則「魂魄」之「魄」與「鬼神」之「鬼」，都是指「體魄」，是為形體之意；「魂魄」之「魂」與「鬼神」之「神」，都是指「知氣」，是為一元的靈魂。因此，〈禮運〉所謂作為宗廟祭祀對象之一的祖先，是由「魂／知氣／神」與「魄／體魄／鬼」兩個部分組成的。在宗廟中祭祀祖先時，這兩個部分都是祭祀的對象。此點得到原文的證實：「君與夫人交獻，以嘉魂魄。是謂合莫。」即謂在一次宗廟祭祀禮儀中，報祭構成祖先的「魂」與「魄」兩個部分。可見，雖然與《禮記》〈祭義〉相較，〈禮運〉言及宗廟祭祀的對象時更為複雜，不僅有「先祖」之「魂魄」或「鬼神」，而且有「上神」或「上帝」，它們都是宗廟「玄酒以祭，薦其血毛……醴醢以獻，薦其燔炙」的對象；但它們所透露出來的靈魂觀是一致的。〈祭義〉認為祖先或個體生命由「魄／鬼」與「氣／神」兩個部分組成，故須在宗廟祭祀禮儀中實行「報氣」與「報魄」二禮，以報祭這兩個部分；〈禮運〉也認為祖先由「魄／體魄／鬼」與「魂／知氣／神」兩個部分組成，所以也要在宗廟祭祀禮儀中同時報祭這兩個部分。因此，〈禮運〉所謂祖先的「鬼神」與〈祭義〉所謂的「鬼神」完全同義，〈禮運〉所謂祖先的「魂魄」與〈祭義〉所謂的「氣／魄」也完全同義，「魂」即「氣」。進而言之，〈祭義〉所謂的「魄／鬼」等同於〈禮運〉所謂的「魄／體魄／鬼」，都用來指代形體；〈祭義〉所謂的「氣／神」等同於〈禮運〉所謂的「知氣／魂／神」，都用來指代靈魂，且此靈魂是一元論的。因此，〈祭義〉與〈禮運〉一樣，它們都表達了「魂／神／氣一元論」的靈魂觀。

以上討論還顯示，《禮記》〈祭義〉中的「氣」，即是〈禮運〉中的「知氣」；而〈禮運〉中的「知氣」，也即〈禮運〉中所謂「魂魄」的「魂」，都屬於一元的靈魂。因此，《禮記》所謂的「氣」，與一般意義上的人體之「氣」存在

差別。一般意義上的人體之「氣」，是一種呼吸之氣。某一特定的「氣」從人體呼出後，便隨風飄散，不可能再回到身體，更全然「無知」。但《禮記》中所謂的「氣」，是一種「有知」的「氣」，即「知氣」。這種「知氣」，雖然飄忽不定，但不會輕易散開，而是集中在一起；而且，這種「知氣」是一種可以自由出入「體」內的存在，它在離開身體後，還有可能回到身體。當人的「知氣」離開身體後，將無可避免地導致死亡。爲了使剛剛過世的死者復活，人們舉行「復禮」，希望「有知」的「氣」能夠聽到復者的召喚，回到死者「體/魄」，以使「體/魄」復活。這樣一種「知氣」，與「魂」極爲相似。稍後本文將表明，「魂」是從南方傳入的。根據南方《楚辭》所記載的招魂儀式可知，「魂」是一種可以自由出入身體的存在，它的離開將導致死亡；爲了延長「身」的壽命，必須把「魂」召回。所以，要舉行招魂儀式。招魂儀式假定「魂」能夠聽懂招魂儀式專家的言語，因此「魂」是一種「有知」的存在。正因它是「有知」的存在，儀式專家才可能把它召回到身體內，招魂儀式也才可能成功。可見，《禮記》〈祭義〉與〈禮運〉所謂的「氣/知氣」，其實就是指靈魂，與「魂」同義。它並非如錢穆所說，只是一股一般意義上的「無知」之氣。《禮記》〈祭義〉等篇章也並非如錢穆所說，不相信人死後存在靈魂，主張一種「無靈魂的人生觀」或「純形氣的人生觀」；¹⁴ 而是仍舊相信人死後存在靈魂——「知氣」。正因《禮記》的「知氣」與「魂」同義，所以《禮記》〈郊特牲〉、〈檀弓〉等篇章，才會出現「魂氣」這一連詞表達，來共同指代一元的靈魂。〈檀弓〉將在下節詳論，在此先討論〈郊特牲〉。

《禮記》〈郊特牲〉成篇於戰國晚期，其中有一段涉及靈魂觀，引之如下：

魂氣歸于天，形魄歸于地，故祭求諸陰陽之義也。……祭黍稷加肺，祭齊加明水，報陰也。取腍膋燔燎，升首，報陽也。¹⁵

假若去除其中的陰陽觀念，這段話與前論《禮記》〈祭義〉如出一轍，也探討了生死觀（包括靈魂觀）和祭祀觀兩個層面，且前者蘊含於後者之中。其意大致如下：在宗廟舉行的一次祭祀儀式之中，須行「報陽」與「報陰」二禮，「報陽」的對象是歸天的「魂氣」，「報陰」的對象是歸地的「形魄」。若以〈郊

14 錢穆，〈中國思想史中之鬼神觀〉，《靈魂與心》，頁 43-50。

15 《禮記正義》，卷 26 〈郊特牲〉，頁 817-818。

特牲〉與〈祭義〉相較，可知前者的「報陰」等同於後者的「報魄」之禮；前者的「報陽」等同於後者的「報氣」之禮，它們都是前述唐代孔穎達《正義》所謂的「氣祭」與「物祭」。進一步地，「報陰」的對象「形魄」，實等同於「報魄」的對象「魄」；而「報陽」的對象「魂氣」，則等同於「報氣」的對象「氣／神」。此點更足證明：「魄」與「形魄」同義，一起指代形體；「氣／神」與「魂氣」同義，一起指代一元的靈魂。因此，〈郊特牲〉也與〈祭義〉（還有〈禮運〉）一樣，其祭祀觀所透露出來的靈魂觀，是「魂／神一元論」，而非余英時所謂的「魂魄二元論」。

綜上所述，可知《禮記》表達了「魂／神一元論」的靈魂觀，它認為祖先或個體生命由「(形)魄」與「魂(氣)／神」兩部分構成。宗廟祭祀的對象，即是構成個體生命的這兩個部分。故在一次廟祭禮儀當中，須行「報魄／報陰」與「報氣／報陽」二禮，分別報祭構成個體生命兩個部分的「(形)魄」與「魂(氣)」，或者《禮記》〈祭義〉所謂其死後的尊名「鬼」與「神」。此點不但表明余英時所謂《禮記》〈郊特牲〉體現了「魂魄二元論」的觀點不成立，而且他試圖以之來證明公元前六世紀南、北方靈魂觀碰觸後，作為一元論靈魂的「魂」與「魄」開始逐漸融合成「魂魄二元論」的觀點，更不成立。¹⁶ 再則，《禮記》〈祭義〉的「氣」、〈禮運〉的「知氣」、「魂」與〈郊特牲〉的「魂氣」同義，它們都表示一元的靈魂。這表明杜正勝所謂的「氣一元論的生命觀」，或者楊儒賓所謂的「氣化的身體觀」、湯淺泰雄所謂的「氣之身體觀」中的「氣」，¹⁷ 在先秦不同文獻中至少存在兩種解釋：第一種解釋以《莊子》等道家文獻為代表，其所謂的「氣／神氣」是一種「無知」的「氣」，它將在死後與形體一起毀滅，不再繼續存在；¹⁸ 第二種解釋以《禮記》等儒家禮儀文獻為代表，其所謂的「氣」是一種「有知」的「氣」（「知氣」），它

16 余英時，〈魂兮歸來〉，《東漢生死觀》，頁 134-140。

17 參見杜正勝，〈形體、精氣與魂魄：中國傳統對「人」認識的形成〉，收入黃應貴主編，《人觀、意義與社會》（臺北：中央研究院民族學研究所，1993），頁 27-88；（日）湯淺泰雄，〈「氣之身體觀」在東亞哲學與科學中的探討〉，收入楊儒賓主編，《中國古代思想中的氣論及身體觀》（臺北：巨流圖書公司，1993），頁 63-100；楊儒賓，《儒家身體觀》（臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，2003），頁 81-82。

18 參見清·王先謙，《莊子集解》（北京：中華書局，2012），卷 3〈天地篇〉，頁 106-107。

將在死後繼續存在，並可能通過復禮等儀式被活人召回到死者的「體 / 魄」中，使死者復活。這兩種「氣」的存在，表明先秦「氣一元論的生命觀」的持有者對是否存在靈魂有兩種不同的觀點：一種觀點是如《莊子》一樣不相信有靈魂存在；另一種觀點是如《禮記》一樣相信世間存在靈魂——「知氣 / 魂氣」。後者所持的靈魂觀與生命觀相似，可謂「氣一元論的靈魂觀」。可見，只有當「氣一元論的生命觀」的持有者認為存在靈魂時，才等同於它也主張「氣一元論的靈魂觀」。當然，這裡要指出的是，《莊子》等不相信存在靈魂的文獻，畢竟是在辯駁當時人普遍相信存在靈魂的主流觀念之下產生的。它們只能代表少數人的看法。《禮記》所記載的既圍繞「體 / 魄」，又圍繞「魂 / 知氣」而展開的祭祀、復禮、喪葬等各種禮儀，以及《楚辭》所記載的圍繞「魂」而展開的招魂儀式的普遍實踐（詳後），表明當時的南北方人都普遍相信存在靈魂。因此，「氣一元論的生命觀」的持有者當中不管有多少人，都不妨礙當時南北方人都普遍信仰靈魂的觀點成立。

三、《禮記》的喪葬禮儀觀與靈魂觀

喪葬禮儀分為「喪」和「葬」兩個部分，因應主題的需要，本文將集中討論「葬」的部分。《禮記》〈檀弓〉、〈問喪〉等篇章均表達了葬禮觀。本節即利用這幾則材料，探討蘊藏在《禮記》葬禮觀背後的靈魂觀。成篇於戰國晚期的《禮記》〈檀弓〉有一段說道葬禮的目的：

葬也者，藏也。藏也者，欲人之弗得見也。是故衣足以飾身，棺周於衣，槨周於棺，土周於槨。¹⁹

即謂葬的目的是「藏」，即藏「身」。因此，文中主張採納豎穴式「槨墓」這一墓葬形制，並認為槨墓的發明，就是因應於藏「身」的需要。毫無疑問，此「身」顯然是指形體。喪葬儀式過後，下葬墓地的僅僅是形體，而非靈魂。如果余英時所謂的「魂魄二元論」成立，前述《禮記》〈郊特牲〉中的「形魄」之「魄」作靈魂解，那麼下葬墓地的便不僅是形體，而且是跟隨形體歸地的、屬於靈魂之一的「魄」了。但這顯然與這段材料所述的葬禮觀相衝突。此點

19 《禮記正義》，卷 8〈檀弓上〉，頁 239。

再次表明，余英時所謂的「魂魄二元論」並不成立，〈郊特牲〉中「形魄」之「魄」，當作形體解。這還可從《禮記》〈檀弓〉中的另一段得到證明：

延陵季子適齊，於其反也，其長子死，葬於贏、博之間。孔子曰：「延陵季子，吳之習於禮者也。」往而觀其葬焉。其坎深不至於泉，其斂以時服，既葬而封，廣輪揜坎，其高可隱也。既封，左袒，右還其封且號者三。曰：「骨肉歸復于土，命也。若魂氣則無不之也，無不之也。」孔子曰：「延陵季子之於禮也，其合矣乎。」²⁰

此段記載的是魯昭公二十七年（前 515）吳季子在歸途中葬子之事。來自南方的吳季子為其子採納了「槨墓」的葬制，制坎「深不至於泉」，下葬後封墓，然後左袒其衣，繞墳而行，號哭再三。最後以生死觀 / 靈魂觀來解釋它採納此種葬制的原因，即認為個體生命由「骨肉」與「魂氣」二者構成，個體生命結束後「骨肉」歸土，「魂氣」無所不之。此中表達了「魂一元論」的靈魂觀。它表明墳墓只是「藏形」之處，而非「安魂」之所。因此，埋葬只須採納槨墓的葬制。這即是文中所採納的葬禮觀。其時孔子聽說此事，特意前往觀看，並認為吳季子的所作所為符合「禮」，表明其葬禮觀與之類似。這也得到前論《禮記》〈祭義〉的證明，孔子在其中表達了與吳季子相同的生死觀與靈魂觀。可見，此時南北方開始盛行相同的靈魂觀，即「魂 / 神一元論」。此靈魂一元論不僅與葬禮觀相關聯，而且與祭禮觀相關聯，它不僅是吳季子採納槨墓的觀念來源，而且是孔子主張廟祭的觀念來源。

雖然此時南北方靈魂觀相似，但對於靈魂的處理，卻似乎又有差別。吳季子任由靈魂無所不之，但成篇於戰國中期的《禮記》〈問喪〉，卻主張送葬禮儀是「送形而往，迎精而反」，並不能任由其無所不之。²¹ 這可從《禮記》與《儀禮》等儒家禮儀論著所記載的喪葬儀式得到證明。在《禮記》〈檀弓〉與《儀禮》〈既夕禮〉、〈士喪禮〉等成篇於戰國中晚期的文獻中，²² 都有對喪葬儀式或詳或簡的描述。在此據之對棺柩下葬之後的儀式簡要介紹如下：首先，棺柩下葬之日，返回宗廟「反哭」；其次，在當日中午「虞祭」，自此以

20 《禮記正義》，卷 10 〈檀弓下〉，頁 312-313。

21 《禮記正義》，卷 56 〈問喪〉，頁 1536。

22 參見陳公柔，〈士喪禮、既夕禮中所記載的喪葬制度〉，《考古學報》1956.4(1956.10): 67-84。

「虞祭」取代下葬前的「奠祭」；再次，在士三虞、大夫五虞或諸侯七虞等「虞祭」過後，「卒哭」而祭，當日以「吉祭」取代「喪祭」，故又謂之「成事」；最後，在「成事」後的次日舉行「祔禮」。²³ 以上大致可概括為四個步驟：反哭、虞祭、卒哭、祔禮。「反哭」的場所在宗廟，「虞祭」和「卒哭」在寢，「祔禮」在宗廟。這些儀式的對象都是死者的靈魂。該靈魂在送葬儀式當天從墓地迎接而回，即《禮記》〈問喪〉所謂「送形而往，迎精而反」。²⁴ 此點可謂簡要地概括了送葬儀式的本質。它表明個體生命由「形」與「精」兩部分構成，「形」在下葬之後被埋葬在墓地，「精」則被迎回社區，在寢／廟中接受祭祀。很顯然，「精」即是指代死者的靈魂。

當然，「精」在《禮記》中用來指代人死後的靈魂，極不常見，似僅此一處。因「精」在《禮記》中所適用的對象，常常並非人，而是物。如前引《禮記》〈祭義〉所謂的「百物之精」或《禮記》〈聘義〉所謂的山川之「精神」，即是對物而言。²⁵ 《禮記》中對人而言，並指代人死後靈魂的常用詞是「神」、「魂」、「神明」等。²⁶ 但「精」與「神」的實質都是「(物/人)氣」，正如前引《禮記》〈祭義〉中所說，「精」指「(物)氣」「發揚于上」而形成的「焄蒿悽愴」，「神」指「(人)氣」「發揚于上」而形成的「昭明」。唐代孔穎達《正義》對此解釋道：「人氣揚于上為昭明，百物之精氣為焄蒿悽愴，人與百物共同，但情識為多，故特謂之神。」²⁷ 可見，「精」在《禮記》〈問喪〉中被用來指稱人死後的靈魂時，實與「神」同義。又如前所述，「神」是「魂/氣」在人死後的稱名，指代死者一元的靈魂；則《禮記》〈問喪〉所謂的「精」指代的靈魂，無疑也是一元的。因此，《禮記》〈問喪〉、〈檀弓〉等所記載的喪葬禮儀仍舊表明，北方普遍信仰的是「魂/神一元論」，而不是「魂魄二元論」。

23 《禮記正義》，卷 9〈檀弓下〉，頁 271-274；《禮記正義》，卷 56〈問喪〉，頁 1535-1537；《儀禮注疏》，卷 40〈既夕禮〉，頁 759-764；《儀禮注疏》，卷 42、43〈士虞禮〉，頁 795-836。

24 《禮記正義》，卷 56〈問喪〉，頁 1536。

25 《禮記正義》，卷 47〈祭義〉，頁 1325；《禮記正義》，卷 63〈聘義〉，頁 1670。

26 《禮記正義》，卷 21〈禮運〉，頁 666-676；《禮記正義》，卷 47〈祭義〉，頁 1324-1327；《禮記正義》，卷 48〈祭統〉，頁 1348-1349 等等。

27 《禮記正義》，卷 47〈祭義〉，頁 1325。

四、《楚辭》的招魂儀式觀與靈魂觀

通過以上對北方著作《禮記》的討論可知，春秋晚期尤其是戰國時期的北方盛行靈魂一元論，這在同時代的南方著作《楚辭》〈招魂〉、〈大招〉等篇章中，均有體現。〈招魂〉與〈大招〉等成篇於戰國中期前後，是為招魂儀式而作，可謂一種儀式性的文本。我們將看到，這種招魂儀式文本背後所透露出來的靈魂觀，也是一元論的。

招魂儀式其實不僅限於南方，在同時代的北方也存在。如前論《禮記》〈禮運〉當中的「復禮」，它在漢代鄭玄和唐代孔穎達對《禮記》〈曲禮下〉、〈士喪禮〉所作的《注》、《正義》中，也被稱為「招魂復魄」之禮，是一種試圖招回死者的「魂」，使之回到死者之「魄」，而使「體魄」復活的儀式。²⁸此外，當時北方的鄭國，也存在一種「招魂續魄」的儀式。這種儀式在三月的溱水與洧水之上舉行，人們在其中「招魂續魄，秉蘭草，祓除不祥」。這種「招魂續魄」的儀式，旨在驅邪，「招魂」以延續「(體)魄」的壽命。²⁹兩相比較，它們的儀式對象和目的均有不同：《禮記》〈禮運〉所謂的「復禮」是對剛斷氣的死者舉行的儀式，希望以此達到復活死者的目的；而鄭國的「招魂續魄」儀式是對生者所行的儀式，希望以此達到延長生者壽命的目的。南方的招魂儀式與北方鄭國的「招魂續魄」儀式類似，但也有所不同：前者針對瀕臨死亡者，而後者針對所有生者。從東漢王逸（約 89-158）對《楚辭》〈招魂〉、〈大招〉所作的《章句》可知，招魂儀式的前提是假定個體生命由靈魂與形體兩個部分構成，靈魂可能離開身體，這將不可避免地導致人體死亡。故須「大招其魂」，以使靈魂重新回到形體之中，延長其壽命。³⁰

王逸的《章句》基本上符合〈大招〉與〈招魂〉的原意，試引其中兩處加以說明：

28 《禮記正義》，卷 4 〈曲禮下〉，頁 126；《儀禮注疏》，卷 35 〈士喪禮〉，頁 658。

29 轉引自南朝宋·范曄撰，唐·李賢等注，《後漢書》（北京：中華書局，1965），〈志第四禮儀上〉，頁 3111 注 1。

30 參見漢·王逸，〈招魂章句〉、〈大招章句〉，宋·洪興祖著，白化文、許德楠等點校，《楚辭補注》（北京：中華書局，1983），頁 197、216。

魂無逃只。魂魄歸徠！無遠遙只。魂乎歸徠！無東無西，無南無北只。……自恣荊楚，安以定只。逞志究欲，心意安只。窮身永樂，年壽延只。魂乎歸徠！（〈大招〉）³¹

魂兮歸來！去君之恆幹，何為四方些？舍君之樂處，而離彼不祥些。魂兮歸來！東方不可呂託些。長人千仞，惟魂是索些。……魂兮歸來！南方不可以止些。雕題黑齒，得人肉以祀，以其骨為醢些。……魂兮歸來！西方之害，流沙千里些。旋入雷淵，靡散而不可止些。……魂兮歸來！北方不可呂止些。增冰峨峨，飛雪千里些。……魂兮歸來！君無上天些。虎豹九關，啄害下人些。……魂兮歸來！君無下此幽都些。土伯九約，其角觺觺些。（〈招魂〉）³²

這兩段表明〈大招〉、〈招魂〉寫作的目的，即是要招魂，招回瀕臨死亡者此前逃離形體的靈魂（「魂」），讓它回到形體，以延長他的壽命。此即文中所說：「窮身永樂，年壽延只。魂乎歸徠！」可見，招魂儀式的前提是靈魂已經離開身體，人體瀕於死亡。爲了招回瀕臨死亡者的靈魂，〈大招〉與〈招魂〉採用的策略是與靈魂對話，告訴它東、西、南、北、天上、地下等各個地方都很可怕，由此勸說死者靈魂回到生者的形體中，因爲它才是最爲安全最爲快樂的所在，可以「窮身永樂」。從中可知，招魂儀式專家認爲雖然「魂」在離開形體後，可能前往東、西、南、北等各個方向，無所不之；但「魂」是一種「有知」的存在，它仍可能聽從招魂儀式專家的召喚與勸說，回到生者的形體。

從以上引文中還可知，〈大招〉和〈招魂〉中最爲常見的靈魂觀表達字詞是「魂」。既然這些出現「魂」的地方都未出現「魄」，它表達的靈魂觀顯然是「魂一元論」，而非「魂魄二元論」。當然，〈大招〉和〈招魂〉中也出現過「魂魄」一詞，但兩篇文章全文總共只出現過三次。其中一次出現在〈招魂〉中，兩次出現在〈大招〉中。〈大招〉中出現的兩次「魂魄」，均可以與「魂」通用。上引〈大招〉即是其中典型的一次，文中既言「魂魄歸徠」，又謂「魂乎歸徠」，表明「魂魄」與「魂」都可以用來指代離開形體而有待招魂儀式召回的靈魂。換句話說，招魂儀式的對象——靈魂，既可以被表述成「魂」，也可以被表述成「魂魄」。「魂」與「魂魄」完全同義。雖然「魂魄」既能指

31 楚·屈原（一作景差），〈大招〉，宋·洪興祖，《楚辭補注》，頁 216-219。

32 楚·宋玉，〈招魂〉，宋·洪興祖，《楚辭補注》，頁 198-201。

代一元（「魂魄」）的靈魂，又能指代二元（「魂」與「魄」）的靈魂；但「魂」只能指代一元（「魂」）的靈魂，不能指代二元（「魂」與「魄」）的靈魂。如果要使「魂魄」與「魂」同義，那麼我們就只有把「魂魄」解釋成一元而非二元的靈魂。因此，不管是「魂」還是「魂魄」，它們在〈大招〉中都用來表達靈魂一元論（「魂／魂魄一元論」），而非靈魂二元論（「魂魄二元論」）。此點表明，同時也印證了本文從禮儀觀的角度思考靈魂觀的一個基本假定，即一旦某種禮儀觀（指有關禮儀的對象、目的和意義是什麼等認知層面）在人們頭腦中形成，它在短時期內是不會輕易改變的。尤其是在一個禮儀的實踐過程中或者記載該項禮儀的一篇文章中，它更不可能瞬息萬變。以禮儀的對象——靈魂為例，不管該禮儀的主持者或紀錄者如何稱呼這個禮儀對象，它們都表達了相同的靈魂觀：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的靈魂觀，過一會兒又變成二元論的靈魂觀。既然招魂儀式的對象主要被稱為「魂」，而「魂」只能指代一元而非二元的靈魂，那麼招魂儀式的對象就必然是一元論的靈魂，不管該靈魂被重新表述成「魂魄」還是其他字詞。

與〈大招〉中出現的兩次「魂魄」不同，《楚辭》〈招魂〉出現的一次「魂魄」意指靈魂（「魂」）與形體（「魄」）兩個部分。引之如下：

帝告巫陽曰：「有人在下，我欲輔之。魂魄離散，汝筮予之。」³³

這句話是余英時得出「魂魄二元論」的重要來源之一。³⁴王逸〈招魂章句〉把「魂魄」視為主導「精」和「性」的二元靈魂，以與形體相區別。³⁵這顯然不合原意。如果「魂魄」指代「魂」與「魄」兩個靈魂，為何舉行招魂儀式時只招「魂」，而不招「魄」？換句話說，招魂儀式的對象是靈魂。如果「魄」是靈魂之一，它就該是招魂儀式的對象。因此，「魂魄」之「魄」並不是指靈魂，而是指形體。如前所述，招魂儀式假定靈魂逃離形體，導致靈魂與形體的分離，這與文中所謂「魂魄離散」正相吻合。正因「魂」與「魄」相互離散，所以帝命巫師陽招魂。這是招魂儀式舉行的真正原因所在。故可斷言，

33 楚·宋玉，〈招魂〉，宋·洪興祖，《楚辭補注》，頁198。

34 余英時，〈魂兮歸來〉，《東漢生死觀》，頁138。

35 漢·王逸，〈招魂章句〉，宋·洪興祖，《楚辭補注》，頁197。

此句「魂魄」之「魄」為形體，「魂」為靈魂。這還可以從《楚辭》中所有有關「魄」的用法中得到證明。

「魄」在《楚辭》中僅出現五次，四次與「魂」連用為「魂魄」，其中三次出現在〈大招〉與〈招魂〉中，已如前述。第四次出現在〈九歌·國殤〉中。該文說道：「身既死兮神以靈，子魂魄兮為鬼雄！」³⁶其中「靈／魂魄」、「神／鬼雄」是兩組相對的概念，即謂構成個體生命兩個部分的「靈」與「魂魄」，在人死後通過某種喪葬儀式和祭祀儀式，分別成為「神」與「鬼雄」。「靈／神」既指代靈魂，則「魂魄／鬼雄」指代形體。故「魂魄」實作偏義副詞，偏向「魄」，僅指「形體」。這可從異文當中得到證明。此句「子魂魄兮」尚有兩種異文：「子魂魄毅兮」與「子魄毅兮」。³⁷這表明「魂魄」與「魄」在此可以互換，「魂魄」與「魄」同義，作「形體」解。作為形體的「魄」，第五次出現在屈原所作的〈遠遊〉中。該文說道：「載營魄而登霞兮，掩浮雲而上征。」³⁸宋代洪興祖把「營魄」解釋為「陽氣充魄」後形成的「魂」，³⁹則「營魄」指靈魂，「魄」指形體。

通過以上討論可知，《楚辭》中出現五次的「魄」共有兩種用法：一則指形體；二則與「魂」連用為「魂魄」，或與「營」連用為「營魄」，指代一元的靈魂。「魂魄」也有兩種含義：一則指構成個體生命兩個部分的「魂」與「魄」，也即靈魂和形體；二則指構成個體生命兩個部分之一的靈魂，且此靈魂是一元的，「魄」在其中處於從屬或附屬的地位。假若以《楚辭》與前論《禮記》相較，可知《禮記》的「魄」僅指形體，而《楚辭》中的「魄」不但可指形體，也可附屬在「魂」或「營」之後指代一元的靈魂。再則，《禮記》中的「魂魄」僅指「魂」與「魄」兩個部分，《楚辭》中的「魂魄」則不僅可指「魂」與「魄」兩個部分，還可指「魂魄」一個部分，即一元的靈魂。儘管如此，《楚辭》與《禮記》一樣，其禮儀觀的背後，體現的都是靈魂一元論：《禮記》體現了「魂／神一元論」，《楚辭》體現了「魂／魂魄／神一元論」。當然，《楚辭》用「魂魄」與「神」兩詞來表示一元靈魂的情況極少。如《楚辭》中以

36 楚·屈原，〈九歌·國殤〉，宋·洪興祖，《楚辭補注》，頁 83。

37 楚·屈原，〈九歌·國殤〉，宋·洪興祖，《楚辭補注》，頁 83。

38 楚·屈原，〈遠遊〉，宋·洪興祖，《楚辭補注》，頁 168。

39 楚·屈原，〈遠遊〉，宋·洪興祖，《楚辭補注》，頁 168。

「魂魄」表示一元靈魂的情況僅僅出現兩次，這兩次都出現在前述的〈大招〉中，與「魂」通用。而〈招魂〉中的「魂魄」指「魂」與「魄」兩個部分，〈九歌·國殤〉中的「魂魄」卻存在異文「魄」，作偏義副詞解，指形體而非靈魂。又《楚辭》中以「神」來表達一元靈魂的情況也極少，它基本上都是用「神」來指代超自然的神明而非祖先的靈魂。⁴⁰《楚辭》中表示一元靈魂的概念幾乎都是「魂」。因此，《楚辭》所體現出來的最為普遍流行的靈魂觀，並非「魂魄／神一元論」，而是「魂一元論」。

五、《左傳》與公元前六世紀南北方靈魂觀的碰撞

迄今為止，對於公元前六世紀是否發生了余英時所謂的南北方靈魂觀的碰撞，本文都只是假定而未證實。因為文獻資料的缺乏，我們並沒有直接的、確鑿的證據來對此事予以確認，而只能通過間接的渠道來推定。其中一個確實可行的方法是，暫時把北方著作《左傳》中表達的靈魂觀視為公元前六世紀南北方靈魂觀碰撞之前和之後的看法；同時把南方著作《楚辭》和北方著作《禮記》中所表達的靈魂觀，視為南北方靈魂觀碰撞之後的產物。在此基礎上，對《左傳》、《楚辭》與《禮記》三者進行綜合比較研究。假若北方著作《左傳》的確表達了兩種靈魂觀——姑且稱之為「舊靈魂觀」和「新靈魂觀」，分別代表南北方靈魂觀碰撞之前與之後的靈魂觀，且新靈魂觀及其表達字詞含義與南北方靈魂觀碰撞後出現的著作，即南方著作《楚辭》和北方著作《禮記》的靈魂觀及其表達字詞含義相同，則可推斷公元前六世紀的確發生了南北方靈魂觀的碰撞。這種論證方法其實包含兩個步驟：第一個步驟是論證南方著作《楚辭》和北方著作《禮記》的靈魂觀及其表達字詞含義相同；第二個步驟是證明《左傳》的確存在兩種靈魂觀，且《左傳》的新靈魂觀及其表達字詞含義與《左傳》的舊靈魂觀及其表達字詞含義相異的同時，與《楚辭》、《禮記》的靈魂觀及其表達字詞含義相同。前已論證了第一個步驟，發現《楚辭》和《禮記》都表達了靈魂一元論，此靈魂一元論的表達字詞——

40 參見楚·屈原，〈遠遊〉，宋·洪興祖，《楚辭補注》，頁164、172；楚·屈原，〈九章·惜詒〉，宋·洪興祖，《楚辭補注》，頁121等等。

「魂魄」與「魂」的含義基本相同：「魂」都指代一元的靈魂；「魂魄」都指「魂」與「魄」，即構成個體生命的靈魂和形體兩個部分，或者指代一元的靈魂。且該兩書單獨出現、不與「魂」連用的「魄」，都表示形體而非靈魂之意。本節將以此為前提，繼續論證第二個步驟。

《左傳》成書於公元前四世紀，其中記載了四則有關「魂／魄」的材料，全部發生在公元前六世紀。為方便討論，全部引之如下：

（宣公十五年，前 593）晉侯使趙同獻狄俘于周，不敬。劉康公曰：「不及十年，原叔必有大咎，天奪之魄矣。」⁴¹

（襄公二十九年，前 543）（十一月）鄭伯有使公孫黑如楚……伯有將強使之。子皙怒，將伐伯有氏。大夫和之。十二月，己巳，鄭大夫盟於伯有氏……裨諶曰：「善之代不善，天命也，其焉辟子產？舉不逾等，則位班也。擇善而舉，則世隆也。天又除之，奪伯有魄。……」⁴²

（昭公七年，前 535）及子產適晉，趙景子問焉，曰：「伯有猶能為鬼乎？」子產曰：「能。人生始化曰魄，既生魄，陽曰魂，用物精多，則魂魄強。是以有精爽，至於神明。匹夫匹婦強死，其魂魄猶能馮依於人，以為淫厲……（伯有）其用物也弘矣，其取精也多矣。其族又大，所馮厚矣。而強死，能為鬼，不亦宜乎？」⁴³

（昭公二十五年，前 516）明日宴，飲酒，樂，宋公使昭子右坐，語相泣也。樂祁佐，退而告人曰：「今茲君與叔孫其皆死乎！吾聞之：『哀樂而樂哀，皆喪心也。』心之精爽，是謂魂魄。魂魄去之，何以能久？」⁴⁴

比較而言，以上四則材料的確體現了兩種相異的靈魂觀：前兩則材料僅僅出現了「魄」，認為「魄」的失去，也即離開身體，將導致人體死亡。「魄」在此明顯指代一元的靈魂，表達了「魄一元論」的靈魂觀，可謂一種舊靈魂觀；後兩則材料則不僅出現了「魄」，而且出現了「魂」與「魂魄」，其表達的靈魂觀與前迥異，也更為複雜，可謂一種新靈魂觀。這表明魯襄公二十九年（前

41 周·左丘明傳，晉·杜預注，唐·孔穎達正義，浦衛忠、龔抗雲等整理，《春秋左傳正義》（《十三經注疏》標點本，北京：北京大學出版社，1999），卷 24〈宣公十五年〉，頁 672。

42 《春秋左傳正義》，卷 39〈襄公二十九年〉，頁 1110。

43 《春秋左傳正義》，卷 44〈昭公七年〉，頁 1248-1249。

44 《春秋左傳正義》，卷 51〈昭公二十五年〉，頁 1446。

543) 及之前的北方, 普遍盛行「魄一元論」的靈魂觀;⁴⁵ 從第三則材料發生的魯昭公七年(前 535) 開始, 北方的靈魂觀發生了巨大變化, 鄭子產和樂祁在後兩則材料中表達了一種新靈魂觀。如前所述,《楚辭》和《禮記》表明, 碰撞之後形成的新靈魂觀仍然是一元論的, 且其中「魄」字表示形體,「魂」表示一元的靈魂,「魂魄」則既可表示構成個體生命的兩個部分「魂」和「魄」, 又可指代一元的靈魂。若公元前六世紀的確發生了南北方靈魂觀的碰撞, 且鄭子產、樂祁表達的靈魂觀正是此次靈魂觀碰撞之後的產物, 是一種新靈魂觀; 那麼《楚辭》和《禮記》的「魂魄」、「魂」、「魄」的含義, 也同樣可適用於解釋《左傳》第三、四則材料。而對之解讀過後, 我們會發現事實也的確如此。

以上《左傳》第三則材料的引用其實並不完整, 在鄭子產向晉國趙景子表達它的靈魂觀之前, 尚有一段交代了其背景, 即第二則材料出現的鄭伯有被結盟的大夫們驅逐出國, 含恨而死。與此同時, 本該由其子孫繼承的爵位也被剝奪, 導致鄭伯有的靈魂絕祀, 成為「厲鬼」, 回到鄭國向其仇敵們報仇。其仇敵駟帶、公孫段因此一一喪命, 鄭國陷入一片恐慌。於是鄭子產「立公孫洩及良止(鄭伯有子嗣)以撫之」, 鄭伯有的「鬼」乃不再復仇。他解釋其中原因道:「鬼有所歸, 乃不為厲, 吾為之歸也。」⁴⁶ 即謂「鬼」有人祭祀, 有其「歸」所, 才不致出而為「淫厲」, 作崇害人。此段背景至關重要, 它表明鄭子產在向晉國趙景子表達他的靈魂觀之時, 也是為了讓他明瞭祭祀的緣由、對象、功能與後果。換句話說, 以上第三段材料表達的靈魂觀也與前論《禮記》〈祭義〉等文獻一樣, 蘊含在祭祀觀之中, 屬於一種「禮儀中的觀念」。有鑒於此, 我們可以在對以上第三則材料作出謹慎的解讀後, 得出以下結論:「鬼」不等同於「魂魄」, 但「鬼」的本質是「魂魄」。文中認為「魂魄」能夠「馮依於人」,「淫厲」活人, 又認為「鬼」能夠「淫厲」活人, 表明「魂魄」與「鬼」同類, 它們都指代人死後的存在——靈魂。再從「匹夫匹婦強死,

45 有關「魄」在公元前 543 年以前表示靈魂, 並在北方得到普遍信仰的其他證據, 參見 Hu Shih(胡適), "The Concept of Immortality in Chinese Thought," *Harvard Divinity School Bulletin* 43.3(1946.3): 30; (日) 永澤要二, 〈魄考〉, 《漢學研究》(日本大學中國文學會) 2(1964.3): 51; 余英時, 〈魂兮歸來〉, 《東漢生死觀》, 頁 134。

46 《春秋左傳正義》, 卷 44 〈昭公七年〉, 頁 1247。

其魂魄猶能馮依於人，以為淫厲」來看，不管生前「用物」多少，人人死後都有「魂魄」。即使是庶民，他在生前蒙受不白之冤而死時，其「魂魄」還能附著在活人身上，作祟報仇。而人死後成為「鬼」的前提是，生前「用物」精而且多。因此，文中才說道：「(伯有)其用物也弘矣，其取精也多矣。其族又大，所馮厚矣。而強死，能為鬼，不亦宜乎？」這表明「鬼」不同於「魂魄」。但文中還說道「用物精多，則魂魄強」，認為「魂魄」之強大與「用物精多」有關，而人死後變成「鬼」的前提也是「用物也弘」、「取精也多」。換句話說，「魂魄」強大與「為鬼」的前提都是「用物精多」。綜觀以上兩點可知，「鬼」與「魂魄」的關係只可能有一種解釋：「鬼」是由「魂魄」轉化而來的。如果人生前「用物」精而且多，那麼「魂魄」就強大，強大後的「魂魄」就能在人死後轉變成「鬼」；如果人生前「用物」較少，那麼「魂魄」就弱小，弱小的「魂魄」難以在人死後轉變成「鬼」。總之，「鬼」不同於「魂魄」，但「鬼」的本質是「魂魄」。

「鬼」的本質是「魂魄」，「神明」的本質也是「魂魄」。從上引「用物精多，則魂魄強。是以有精爽，至於神明」可知，「神明」是「魂魄」強大後產生的「精爽」，「神明」的本質就是「魂魄」。假若如此，則「神明」與「鬼」同義，它們都是由「魂魄」強大後轉變而來的，都可以用來指代人死後的存在——靈魂。又「神明」或「鬼」只能指代一元而非二元的靈魂，則它們所表達的靈魂觀是「神明/鬼一元論」。「神明」與「鬼」的本質都是「魂魄」，則「魂魄」在指代人的靈魂時，也只能指代一元（「魂魄」）而非二元（「魂」與「魄」）的靈魂，表達「魂魄一元論」的靈魂觀。反過來說，如果我們把「魂魄」解釋成「魂」與「魄」兩個靈魂，那麼也必須把「鬼」或「神明」解釋成二元的靈魂。這是無論如何也不能成立的。此點再次印證了前述禮儀觀，尤其是禮儀的對象不會輕易改變的觀點。不管材料中鄭子產把祭祀禮儀的對象（靈魂）稱為「鬼」，還是把它稱作「神明」，或者把它稱作「魂魄」，他都是用它們來表達他心中不變的靈魂觀——靈魂一元論。此點還可從該文有關「魂」與「魄」的含義上得到證明。

以上第三則材料說道：「人生始化曰魄，既生魄，陽曰魂。」此中「陽」的概念與「魂」相關聯，但「魄」並未與「陰」相關聯，表明它是一個早期靈魂觀表達的例子。因至戰國晚期《禮記》〈郊特牲〉成篇之時，它不僅把「魂

氣」與「陽」相關聯，稱祭祀歸天的「魂氣」的禮儀為「報陽」；而且把「形魄」與「陰」相關聯，稱祭祀歸地的「形魄」的禮儀為「報陰」。可見，《禮記》〈郊特牲〉與《左傳》〈昭公七年〉極為相似。前已把《禮記》〈郊特牲〉的「魂氣」釋為一元的靈魂，同時把「形魄」訓為形體。如果把它與《左傳》〈昭公七年〉聯繫起來解讀，那麼後者所謂「人生始化曰魄」之「魄」指形體，⁴⁷「既生魄，陽曰魂」之「魂」指一元的靈魂。可見，《左傳》〈昭公七年〉中出現的「魂」、「魂魄」、「神明」與「鬼」都可以用來表示靈魂，且都指代一元的靈魂；「魄」則指形體。又以上第四則材料，即《左傳》〈昭公二十五年〉出現的「魂魄」被定義為「心之精爽」，並認為「魂魄」的離開將導致人體死亡。因此，文中所謂的「魂魄」表示靈魂。至於此「魂魄」指代一元的還是二元的靈魂，則需聯繫《左傳》〈昭公七年〉來求解。〈昭公七年〉把「神明」定義為「魂魄」之「精爽」。綜合這兩則材料可知，「心之精爽」是為「魂魄」，「魂魄」之「精爽」是為「神明」。因此，這兩則材料的「魂魄」完全同義，都指代靈魂。既然〈昭公七年〉中的「魂魄」已被訓為一元的靈魂，那麼〈昭公二十五年〉的「魂魄」也指代一元的靈魂。

可見，以上所引《左傳》第三、四則材料表達的是「魂／魂魄一元論」的新靈魂觀，與第一、二則材料表達的「魄一元論」的舊靈魂觀有別，亦與余英時所謂的「魂魄二元論」的靈魂觀有別，卻與《楚辭》、《禮記》的靈魂一元論幾乎一致。據此推定，公元前六世紀的確發生了南北方靈魂觀的碰撞，《左傳》第三、四則材料與《楚辭》、《禮記》中表達的靈魂觀，正是此次靈魂觀碰撞之後的產物。且綜合比較《楚辭》、《禮記》和《左傳》三者的觀點，大致可知公元前六世紀南北方靈魂觀碰撞的後果。在公元前六世紀南北方靈魂觀碰撞之前，北方盛行「魄一元論」的靈魂觀，南方盛行「魂一元論」的靈魂觀。待南北方靈魂觀碰撞之後，也即從公元前 535 年前後開始，北方盛行的「魄一元論」被「魂／魂魄一元論」所取代；南方繼續盛行「魂一元論」，偶爾也出現了「魂魄一元論」的表達。據此可知，此次南北方靈魂觀的碰撞影響深遠。南方的「魂」在此次靈魂觀碰撞中脫穎而出，或者說在此次靈魂觀話語的競爭中獲得了主導權，主導著靈魂觀的表達。它不僅在此後繼續盛

47 有關此點，還可參見錢穆，〈中國思想史中之鬼神觀〉，《靈魂與心》，頁 41。

行於南方，而且開始盛行於北方。「魂」在北方的盛行，迫使「魄」的含義發生了從靈魂到形體的巨大轉變。「魄」只有在與「魂」連用為「魂魄」，附屬在「魂」之後，才能與「魂」一起表達一元的靈魂之意。否則，它將只能指代形體。此次南北方靈魂觀的碰撞，也對南方的靈魂觀表達發生了一定的影響。《楚辭》〈大招〉、〈招魂〉等篇章中「魄」與「魂魄」的出現，即表明北方的「魄」在南北方靈魂觀碰撞之後，滲透進了南方的辭彙表達之中。只不過其含義已發生了前述從靈魂到形體的轉變，要麼指代形體，要麼附屬在「魂」之後共同指代一元的靈魂。

六、《左傳》、《禮記》的靈魂觀歧義及其成因

既然公元前六世紀南北方靈魂觀碰撞之後，並未出現「魂／魄一元論」向「魂魄二元論」的轉變；或者說，《左傳》〈昭公七年〉與《禮記》、《楚辭》等並未表達「魂魄二元論」，為何後世學者對它們的解釋又混亂不堪呢？這其實與漢、唐注疏家有莫大的關係，是他們導致了對「魂」、「魄」解釋的混亂。即如漢代鄭玄與唐代孔穎達在注疏前引《禮記》〈祭義〉「氣也者，神之盛也。魄也者，鬼之盛也。合鬼與神，教之至也」一句時，鄭玄《注》與孔穎達《正義》即已出現了矛盾：

漢·鄭玄《注》：「氣，謂噓吸出入者也。耳目之聰明為魄。合鬼、神而祭之，聖人之教致之也。」

唐·孔穎達《正義》：「『氣，謂噓吸出入也』者，謂氣在口噓吸出入，此氣之體無性識也。但性識依此氣而生，有氣則有識，無氣則無識，則識從氣生，性則神出入也。故人之精靈而謂之神。云『耳目之聰明為魄』者，魄，體也。若無耳目形體，不得為聰明，故云『耳目聰明為魄』。云『合鬼神而祭之，聖人之教致之也』者，人之死，其神與形體分散各別，聖人以生存之時神形和合，今雖身死，聚合鬼神，似若生人而祭之，是聖人設教興致之，令其如此也。」⁴⁸

此段《注》、《正義》首先解釋了「氣」與「魄」的概念，然後解釋了「合鬼

48 《禮記正義》，卷 47 〈祭義〉，頁 1324-1325。

神而祭之」之意。《正義》先同意《注》中所謂「氣」為口中呼吸之氣，然後進一步解釋人之「性識」附著在「氣」之上，「神」因「性」而生。因《注》並未對「氣」詳細言明，不好做比較。《正義》對「魄」的解釋，與《注》似同又不同，《正義》中存在兩種看法：一則與《注》同義，認為是促使「耳目（形體）聰明」者，是一種不同於「形體」的存在；但又存在另外一種截然相反的解釋，認為「魄，體也」，「魄」即是「體」。因為這樣，《正義》才在解釋「合鬼神而祭之」時，說及個體生命由「神」與「形體」兩部分構成，死時「神」與「形體」分離，所以須「聚合鬼神」——也即生時的「神」與「形體」，「似若生人而祭之」。很顯然，《正義》中的衝突是因《注》而產生的，《正義》的本意是認同「魄」即「體」，但為了解釋《注》，而產生了混亂。與《注》相比，《正義》「魄，體也」的觀點更接近《禮記》〈祭義〉的原意，這已為筆者所論證。更為關鍵的是，「魄」即「體」的觀點在另外一處《正義》中也可得到說明。《正義》在解釋前面討論過的《禮記》〈禮運〉「復禮」時，在另一處說道：

復，招魂復魄也。夫精氣為魂，身形為魄。人若命至終畢，必是精氣離形，而臣子罔極之至，猶望應生，故使人升屋，北面招呼死者之魂，令還復身中，故曰復也。⁴⁹

此段《正義》明言個體生命由「精氣」與「身形」兩部分構成，「精氣」為「魂」，「身形」為「魄」，死時「精氣」離開「形」，復禮即是「招魂」使之「還復身中」，以「復魄」。「魄」與「形」在此再無歧義，「魄」即是「形」。「(精)氣」與「魂」的關係也一樣，「魂」即是「(精)氣」。此段《正義》的解釋表明，上引《正義》中觀點的衝突，實因鄭《注》而起，孔穎達的本意是「魄」即「形」。至此為止，《正義》中的矛盾似乎得到解決，一切都可歸咎於《注》失《禮記》本意而起。但情況遠為複雜，孔穎達《禮記正義》中的矛盾，更來自於《左傳》。如前所證，《左傳》表達了兩種相異的靈魂觀，即舊靈魂觀與新靈魂觀。舊靈魂觀與《禮記》的靈魂觀並不一樣。而孔穎達對二者都做過《正義》，他經常在對兩書所作的《正義》中相互引證，故而引起了極大的混亂，導致兩種不同的靈魂觀在《禮記正義》中同時出現，既而導致了筆者與余英

49 《禮記正義》，卷4〈曲禮下〉，頁126。

時觀點的差異。

《左傳》有關「(魂)魄」的四則材料，已全部在前引用，對於第一、二、四則材料，唐代孔穎達《正義》並沒有太多解釋，《正義》對第三則材料，即《左傳》〈昭公七年〉重點疏解道：

人稟五常以生，感陰陽以靈。有身體之質，名之曰形。有噓吸之動，謂之為氣。形氣合而為用，知力以此而彊，故得成為人也。此將說淫厲，故遠本其初。人之生也，始變化為形，形之靈者名之曰魄也。既生魄矣，魄內自有陽氣。氣之神者，名之曰魂也。魂魄神靈之名，本從形氣而有。形氣既殊，魂魄亦異。附形之靈為魄，附氣之神為魂也。附形之靈者，謂初生之時，耳目心識，手足運動，啼呼為聲，此則魄之靈也。附氣之神者，謂精神性識，漸有所知，此則附氣之神也。是魄在於前，而魂在於後，故云「既生魄，陽曰魂」。……鄭玄〈祭義〉注云：「氣謂噓吸出入者也。耳目之聰明為魄。」是言魄附形而魂附氣也。人之生也，魄盛魂強。及其死也，形消氣滅。〈郊特牲〉曰：「魂氣歸于天，形魄歸于地。」以魄本附氣，氣必上浮，故言「魂氣歸于天」；魄本歸形，形既入土，故言「形魄歸于地」。聖王緣生事死，制其祭祀；存亡既異，別為作名。改生之魂曰神，改生之魄曰鬼。〈祭義〉曰：「氣也者，神之盛也。魄也者，鬼之盛也。合鬼與神，教之至也。」「死必歸土，此之謂鬼。」「其氣發揚于上」，「神之著也」。是故魂魄之名為鬼神也。〈檀弓〉記延陵季子之哭其子云：「骨肉歸復于土，命也。若魂氣則無不之也。」……魂魄之生，有先後者，以形有質而氣無質。尋形以知氣，故先魄而後魂。其實並生，無先後也。⁵⁰

此段孔穎達《正義》明確地表達了「魂魄二元論」的靈魂觀：個體生命由「形」、「氣」、「魂」、「魄」四個部分構成，「魄」是附著在「形」上的靈魂，「魂」是附著在「氣」上的靈魂。孔穎達明確了「魂魄二元論」之後，一改以往模糊而矛盾的解釋，在此對前已做過《正義》，且歧義叢生的《禮記》〈祭義〉和鄭玄〈祭義注〉、《禮記》〈郊特牲〉等篇章做了全新的解釋，以符合「魂魄二元論」的解釋框架。在這樣的解釋框架下，「魄」再也不是「體」，而是附著在「體」上的一個靈魂。我們由此知道孔穎達作《正義》，是先《禮記》〈祭義〉、〈郊特牲〉再《左傳》〈昭公七年〉；更因此知道余英時的觀點，幾乎全

50 《春秋左傳正義》，卷 44 〈昭公七年〉，頁 1248-1249。

部來源於這段《正義》，他對《禮記》〈郊特牲〉的解釋與此《正義》完全相同。⁵¹ 但具有反諷意味的是，西晉杜預對《左傳》〈昭公七年〉的《注》卻唱起了反調，與前引鄭玄〈祭義注〉和此段《正義》中的觀點矛盾起來。他在「人生始化曰魄」下簡潔明瞭地注著「魄，形也」，認為「魄」即「形」，而不是如鄭玄〈祭義注〉與孔穎達此段《正義》中所認為的那樣，「魄」是附著在「體」上的靈魂，或是使「形體」「聰明」者。⁵² 與上次疏解《禮記》〈祭義〉時與鄭玄《注》觀點相衝突一樣，孔穎達《正義》又在疏解《左傳》〈昭公七年〉時與杜預《注》的觀點相互矛盾，而且不可調和。⁵³

查閱唐代孔穎達對《禮記》和《左傳》做過的所有《正義》，可知以上他對《左傳》〈昭公七年〉所作的《正義》，是「魂魄二元論」的解釋框架首次系統成形的時間。不管是在東漢鄭玄對《禮記》所作的《注》中，還是在西晉杜預對《左傳》所作的《注》中，甚至是在唐代孔穎達對《禮記》和《左傳》〈昭公七年〉以外篇章所作的《正義》中，「魂魄二元論」都未系統地出現。可以推測，唐代孔穎達對《左傳》〈昭公七年〉所作《正義》的形成，必然受到《左傳》〈宣公十五年〉等材料中作為一元靈魂的「魄」的觀念影響；而以公元前六世紀南北方靈魂觀碰撞之前的《左傳》〈宣公十五年〉等材料中指代一元靈魂的「魄」，來解釋此次靈魂觀碰撞過後的《左傳》〈昭公七年〉與《禮記》等中表達形體之意的「魄」。換句話說，唐代孔穎達對《左傳》〈昭公七年〉所作《正義》表達的「魂魄二元論」，很可能是以《左傳》〈宣公十五年〉等材料中指代一元靈魂的「魄」，加上《左傳》〈昭公七年〉、《禮記》等中作為一元靈魂的「魂」而形成的。它已與《左傳》、《禮記》及其時代的原意相去甚遠。此後宋元一些正統儒家士大夫即沿用此觀點。但他們既未對《正義》中內部觀點的矛盾作出解釋，又未對《正義》與《注》之間的矛盾作出解釋，難免偏失文本原意。余英時等既以偏失文本原意的《左傳》〈昭公七年〉的《正義》為據，來探討春秋戰國時期普遍流行的靈魂觀及其演變，也必將遠離原意。

51 余英時，〈魂兮歸來〉，《東漢生死觀》，頁 137。

52 《春秋左傳正義》，卷 44 〈昭公七年〉，頁 1248。

53 錢穆早已注意到了此點，參見錢穆，〈中國思想史中之鬼神觀〉，《靈魂與心》，頁 40-45。

七、結 論

綜上所述，我們可以得出以下三點結論：首先，春秋戰國時代的南方和北方都普遍盛行靈魂一元論的信仰，這在《左傳》、《禮記》、《楚辭》等南北方著作中都得到了證明。且公元前六世紀的確發生了南北方靈魂觀的碰撞，但它並未使南北方的靈魂觀發生從「魂／魄一元論」向「魂魄二元論」的轉變。當然，此次靈魂觀碰撞並非毫無意義，而是影響深遠。它使得在此後繼續盛行的靈魂一元論的內容發生了變化，尤其是導致了北方盛行的靈魂一元論發生了從「魄一元論」到「魂／魂魄一元論」的轉變，南方的「魂一元論」不僅繼續盛行於南方，而且開始在北方普遍流行。「魂」在南北方靈魂觀碰撞中的脫穎而出，或者說在靈魂觀話語競爭中獲勝，迫使「魄」的含義發生了從靈魂到形體的巨大轉變。「魄」已無法單獨、而須附屬在「魂」之後，與「魂」連用為「魂魄」，才可表達一元的靈魂之意。但即使在「魂魄」的連詞表達中，「魄」也常常表示形體。作為一元靈魂之意的「魄」，無不避免地衰落了。此次南北方靈魂觀的碰撞，也對南方產生了影響，《楚辭》〈大招〉、〈招魂〉等篇章中「魄」、「魂魄」的出現，即是明證。它表明北方的「魄」在南北方靈魂觀碰撞之後，已滲透進了南方的辭彙表達之中。只不過其含義已發生了從靈魂到形體的轉變，或者已被吸納進南方的「魂」之中，以表示一元的靈魂。作為此次南北方靈魂觀碰撞在文字上殘留的痕跡，即是出現了《禮記》中表達形體之意的「體魄／形魄」、《左傳》和《楚辭》〈大招〉中指代一元靈魂的「魂魄」，以及《禮記》、《楚辭》〈招魂〉中用來表示構成個體生命兩個部分的「魂魄」，它們一起昭示並證實著此次靈魂觀碰撞的發生及其後果。漢唐注疏家不明此靈魂觀轉變的來龍去脈，導致他們在注疏「魄」、「魂魄」時，常常互相甚至自相矛盾。後世學者據此漢唐注疏家互相矛盾的解釋來探討春秋戰國時期普遍流行的靈魂觀，只會引起更大的混亂，以致更加遠離原意。

其次，北方著作《禮記》更顯示了「魂／神一元論」與寢／廟祭、槨墓的關聯。「魂／神一元論」認為個體生命由「體／魄」與「魂／氣」兩個部分構成。個體生命結束後「體／魄」歸地，「魂／氣」歸天。送葬儀式的實質，即如《禮記》〈問喪〉所言是「送形而往，迎精而反」。送葬儀式過後，「體／

魄」被埋葬墓地，安處地下，被尊名為「鬼」；「魂／氣」則被迎回社區，在寢／廟中接受祭祀，被尊名為「神」。可見，此靈魂一元論不僅與葬禮觀，而且與祭禮觀相關聯，它不僅是吳季子採納豎穴式槨墓而非橫穴式室墓的觀念來源；而且是孔子主張廟祭而非墓祭的觀念來源。在《禮記》表達的孔子觀念中，唯有廟祭是合「禮」或合法的祭祀形式，而墓祭只是臨時性的、非「禮」的權宜之法。當《禮記》〈曾子問〉中的孔子被問到假若宗子去國，庶子能否祭於廟時，他回答庶子只能「望墓為壇而時祭」，即表明了此點。⁵⁴且與廟祭相對的墓祭，還有與槨墓相對的室墓，它們是與另一種靈魂觀相關聯的。這種靈魂觀認為靈魂在人死後並未升天，而是與形體一起歸地，下葬墓地。如此則墓地不僅是藏形之所，而且是安魂之所，更是靈魂接受永久性或臨時性的祭祀之所。這種靈魂觀可稱為「靈魂歸地論」或「靈魂居住墓地論」。此靈魂歸地論在漢代普遍盛行，導致豎穴式槨墓漸為橫穴式室墓、寢／廟祭漸為墓祭所取代。⁵⁵由此徹底改變了春秋戰國以來祖先崇拜的面貌。

最後，本文提出了「禮儀中的觀念」的概念，以及把觀念放置於禮儀性或儀式性的語境中加以考察的方法論，以探討《禮記》與《楚辭》等禮儀性文本中表達的靈魂觀。在《禮記》與《楚辭》等禮儀性文本中，並沒有單獨探討靈魂觀的章節，其靈魂觀都是透過某種禮儀觀表達出來的。它們在談及靈魂觀時，皆是為了明白該項禮儀的對象、目的和意義。因此，《禮記》與《楚辭》等禮儀性文本所表達的靈魂觀，在本質上是一種禮儀觀，或者說是一種「禮儀中的觀念」，它們基本上是作為「禮儀中的觀念」而存在的。這與《禮記》作為「禮」之記述，以及《楚辭》〈大招〉、〈招魂〉等作為招魂儀式的文本恰相吻合。它提示我們在探討靈魂觀時，決不可脫離其禮儀性的語境。且唯有在禮儀性的語境中，《禮記》與《楚辭》等文本中所表達的靈魂觀才可能被探知。《禮記》與《楚辭》等表達的靈魂觀之所以如此聚訟紛紜，莫衷一是，難以達成一個定論，除了未能明瞭前述公元前六世紀南北方靈魂觀碰撞的來龍去脈之外，很大程度上是因為忽略了《禮記》等文本的禮儀性語境，斷章

54 《禮記正義》，卷 19 〈曾子問〉，頁 608。

55 有關此點，參見巫鴻，〈從「廟」至「墓」〉，《禮儀中的美術》下卷，頁 549-568；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；信立祥，《漢代畫像石綜合研究》（北京：文物出版社，2000）等等。

取義，把靈魂觀抽離出禮儀性的語境來探討。其實，除了在探討「禮儀中的觀念」不能脫離其禮儀性語境外，探討禮儀性的文本、文體與美術等時，亦不能脫離其禮儀性語境。而這在探討早期中國的歷史時，是一個極其普遍性的問題。這就使本文的方法論具有了普遍性的意義。

早在 1920 年代，葛蘭言 (Marcel Granet, 1884-1940) 《古代中國的節慶和歌謠》(1922) 已從節慶儀式的角度解讀《詩經》〈國風〉，認為〈國風〉原先是在節慶儀式中為民間口頭吟唱的歌謠，此後才經歷了一個文本化和經典化的過程。⁵⁶ 這可謂一個從儀式的角度考察文本形成的範例。延至 1990 年代，巫鴻在〈禮儀中的美術——馬王堆再思〉(1992) 一文中再次採納此種方法，重新考察了西漢初馬王堆一號漢墓帛畫的性質、功能和意義，最終提出「禮儀中的美術」的概念，並在此後以此方法重新書寫早期中國的美術史。⁵⁷ 與此同時，古代中國的文學史 (尤其是文體史) 也被置於禮儀性的脈絡中考察，德國學者柯馬丁 (Martin Kern) 所撰《中國郊祀頌歌》(1997) 與《秦始皇石刻》(2000) 等論著，即從禮儀性的角度考察了「頌」、「石刻」等古代文體的政治功能和意義。⁵⁸ 可見，從「禮儀中的美術 / 文本 / 文體 / 觀念」等核心概念出發，把古代中國的文本、美術、文體、觀念等置於禮儀性或儀式性語境中考察的方法論，已經並將繼續推動早期中國史的研究，從而對其中的一些議題作出全新的解釋。

引用書目

一、傳統文獻

周·左丘明傳，晉·杜預注，唐·孔穎達正義，浦衛忠、龔抗雲等整理，《春秋左傳

56 (法) 葛蘭言 (Marcel Granet) 著，趙丙祥、張宏明譯，《古代中國的節慶和歌謠》(桂林：廣西師範大學出版社，2005)。

57 巫鴻，〈禮儀中的美術——馬王堆再思〉，《禮儀中的美術》上卷，頁 101-122；巫鴻，《黃泉下的美術：宏觀中國古代墓葬》(北京：三聯書店，2010)；等等。

58 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); *The Stele Inscriptions of Ch'in Shih-huang: Text and Ritual in Early Chinese Imperial Representation* (New Haven: American Oriental Society, 2000).

- 正義》，《十三經注疏》標點本，北京：北京大學出版社，1999。
- 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。
- 漢·鄭玄注，唐·賈公彥疏，彭林整理，《儀禮注疏》，《十三經注疏》標點本，北京：北京大學出版社，1999。
- 南朝宋·范曄撰，唐·李賢等注，《後漢書》，北京：中華書局，1965。
- 宋·洪興祖著，白化文、許德楠等點校，《楚辭補注》，北京：中華書局，1983。
- 清·王先謙，《莊子集解》，北京：中華書局，2012。

二、近人論著

- 王 鏗 2007 《〈禮記〉成書考》，北京：中華書局。
- (日)永澤要二 1964 〈魄考〉，《漢學研究》(日本大學中國文學會) 2(1964.3): 41-54。
- 余英時 1984 〈中國古代死後世界觀的演變〉，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，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，侯旭東等譯，《東漢生死觀》，上海：上海古籍出版社，頁 127-153。
- (美)巫鴻著，施傑譯 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，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》(上、下卷)，北京：三聯書店。
- 杜正勝 1993 〈形體、精氣與魂魄：中國傳統對「人」認識的形成〉，收入黃應貴主編，《人觀、意義與社會》，臺北：中央研究院民族學研究所，頁 27-88。
- 信立祥 2000 《漢代畫像石綜合研究》，北京：文物出版社。
- 陳公柔 1956 〈土喪禮、既夕禮中所記載的喪葬制度〉，《考古學報》1956.4(1956.10): 67-84。
- (日)湯淺泰雄 1993 〈「氣之身體觀」在東亞哲學與科學中的探討〉，收入楊儒賓主編，《中國古代思想中的氣論及身體觀》，臺北：巨流圖書公司，頁 63-100。
- 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。
- 楊儒賓 2003 《儒家身體觀》，臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處。
- (法)葛蘭言(Marcel Granet)著，趙丙祥、張宏明譯 2005 《古代中國的節慶和

- 歌謠》，桂林：廣西師範大學出版社。
- 蒲慕州 2008 《墓葬與生死：中國古代宗教之省思》，北京：中華書局。
- 錢穆 2004 〈中國思想史中之鬼神觀〉，《靈魂與心》，桂林：廣西師範大學出版社，頁 40-84。
- Brashier, K. E. 1996. "Han Thanatology and the Division of 'Souls.'" *Early China* 21(1996.1): 125-158.
- Hu, Shih(胡適). 1945-1946. "The Concept of Immortality in Chinese Thought." *Harvard Divinity School Bulletin* 43.3(1946.3): 23-46。
- 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. 1979. *Ways to Paradise: The Chinese Quest for Immortality*. London: George Allen & Unwin.
- Loewe, Michael. 1982. *Faith, Myth and Reason in Han China*. Indianapolis and Cambridge: Hackett Publishing Company.
- Seidel, Anna. 1982. "Tokens of Immortality in Han Graves." *Numen* 29.1(1982.7): 79-122.
- Seidel, Anna. 1987. "Traces of Han Religion in Funeral Texts Found in Tombs." (日)秋月觀暎編，《道教と宗教文化》，東京：平河出版社，頁 21-57。
- Yu, 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.

The Concept of the Soul in a Ritual Context: Re-exploring the Prevailing View during the Spring and Autumn and Warring States Periods

Tseng Lung-sheng*

Abstract

The concept of the soul as expressed in the classical works of early China, the *Liji* 禮記, *Chuci* 楚辭, and *Zuozhuan* 左傳, was one that existed in a ritual context. By restoring the concept of the soul presented in these texts to its original ritual context, this study finds that a collision of views of the soul did occur in northern and southern China in the 6th century B.C., but that this collision did not result in the transformation of the prevailing concept from the monistic *hun/po* 魂/魄 to the dualistic *hunpo*, as proposed by Yu Ying-shih 余英時 in the 1980s. The monistic concept of the soul was still prevalent during the Spring and Autumn and Warring States periods. This collision of views, of course, was not without some profound consequences. It transformed the northern monistic conception of the soul from the *po* soul to the *hun/hun-po* soul. The idea of the *hun* soul not only continued to be popular in the south, its influence also began to prevail in the north. This prevalence of *hun* in the north forced an enormous shift in the meaning of *po*, with *po* becoming associated with the body instead of the soul. The prevalence of the monistic conception of the soul during the Spring and Autumn and Warring States periods was the conceptual basis for performing ancestral sacrifices at

* Tseng Lung-sheng is a Ph.D. student in the Department of History and the Center for Research on Local Historical Documents at Xiamen University.

the ancestral temple and not the tomb, and burials in nested coffin structures as opposed to chamber burials.

Keywords: Spring and Autumn and Warring States periods, soul, ancestral sacrificial rites, funeral rites, rites to summon the *hun*-soul