

中国先秦时期的 丧葬礼俗

——《礼记》和《仪礼》的
部分记述



李集雅

李集雅 (Tiziana Lippiello) / 意大利威尼斯大学

在一个不把死亡视为创伤性体验，而当作无法避免的、只是暂时性人生阶段的文明之中，大部分宗教活动都发生在死亡的场域，比如中国先秦时代。进入先祖行列的逝者魂魄有灵，是献祭和敬拜的主要对象。丧葬仪式和实践意味着沟通死者，并在一个复杂的宇宙学之中建立起生死之域的交汇点，在这个宇宙学中，权力的空间和时间界限分明。生理层面的灭亡一旦发生，文化层面的重建就会展开：人们为死者穿衣裹衾、打制棺槨、营建墓室，将之敬为先祖，举行仪式，献上随葬之物——通过这些仪式，人们对死者的遗体进行集合和整理。因此，开始于死亡之前、持续于哀悼阶段的复杂仪式都必须视为一种建构过程，意欲重建死者的身体，延迟尸体的腐化，并将之连同亲属、朋友、仆从给予的祭奉之物一并带回其寓息之所。通过这种方式，他被赋予了全新的身份和社会地位，他在死者世界中的存在和角色得以明确。死后及哀悼阶段的丧葬实践和仪式将会引领死者在新生之中进入一个全新的维度。根据蒲慕州的说法，为来世所做的准备给建立和巩固社会关系提供了一次机会：

在一个社会团体中，一位成员的死亡为活着的人们展现其社会网络提供了一个契机。正如儒家学派的荀子所言，“乐合同，礼别异”^[1]——仪式的举行具有区分作用，从而决定了不同的社会地位。这对于葬礼便意味着，礼仪的复杂程度、陪葬物品的丰厚程度都要用来彰显逝者的地位，推而广之，彰显举办葬礼之家族的地位。^[2]

杜德兰 (Alain Thote) 解释说，考古证据表明，丧葬传统有着地区性的差异。他断言，在公元前6世纪已经出现了显著的变化：“那时候，各诸侯国的葬礼为显贵们提供了展示权力的机会，葬礼时常奢华而张扬。”他还注意到，周朝边疆地区与非华夏民族的接触使得地方传统得以形成，这些传统是在共有的礼俗基础上产生的演变。他所划分的地方传统中，一属秦国，二属齐鲁，三属位于淮河上游地区的南方中心地域，最后一个传统属于更偏南的楚国和吴越。^[3]

秦国人民为死者预留了与尘世生活截然不同的物品。这些物品，即所谓“明器”——陶

土或铅仿制的礼器、用陶土或木头制作的器物、人俑或动物俑——直到战国时期都是秦地墓葬的主要特征。这些坟墓参照了尘世生活，但过于象征化，比如，与死者相伴的器物中没有兵器。换言之，墓中的随葬品及其陈设方式展现了尘世与冥界的巨大差异。^[4]

杜德兰沿用罗泰 (Lothar Von Falkenhausen) 的假设并主张，自公元前 700 年起秦墓开始被构想为一个微型宇宙。他认为：

墓穴中放置明器造像、营造居家氛围的“墓窟”，以木头或陶土制作人物形象，这些特点都影响了后世秦汉王朝的习俗。在明器造像方面，秦国扮演了帝制初期丧葬习俗变革的主要角色，而楚国则在另外一方面、在稍晚的时候（公元前 5 世纪）对以家为墓的观念之发展起了促进作用。从公元前 8 世纪起，在以陶土仿制青铜礼器方面，楚国比其他地方发展得规模更大，时间更早。^[5]

在楚地，坟墓的构造暗示出，其中的空间被构想成了死者（或其魂灵）的踱步之地：例如曾侯乙墓就由四间墓室组成，每一间都为特定的活动而建造。

在这些情况下，人们似乎并不那么关注灵魂中属天的部分，即“魂”——它在死亡之时升而入天，化归于它的起源，即均一的“气”，这属于先祖的领域；相反，人们对尸体和阴间的灵魂照料备至，即“魄”——它是肉身的来源，在人死后的存在中同样滋养着他的躯体。^[6]

“魂”具有一个确切而不可逃避的终点：升而入天，在那里加入他的祖先，并成为他们中的一员。随后，又周期性地降回人世，出现于敬拜的场所，即坟墓或灵堂宗庙之中——在这些地方，祖先的灵位按照所谓“昭穆”的次序

来排列（宗庙两侧灵位，辈分为偶数者居左，称昭；奇数者居右，称穆）。人们每天都可以对祖先进行敬拜，祭奉酒饌，然而只有在一年四次的祭典中，人们才唤请先祖的名字。这时，家族中最年幼者将代表死者出席祭典，被称作“尸”（字面意为“尸体”）。^[7]

《礼记》（公元 1 世纪记载仪式与典礼的儒学经典）在《郊特牲》篇中记载，死亡的片刻，“魂气”（也即灵魂属天的成分）升而入天，而“形”（身体）与“魄”（灵魂的地府成分）则归入大地：

魂气归于天，形魄归于地，故祭，求诸阴阳之义也。^[8]

这一说法清晰地表明，“魂”和“魄”乃两种相反互补的实体：“魂”是一种灵气 (spirit)，其存在依赖“气”这种生命之力；而“魄”则支配着身体，其存在依赖大地滋养。

人死之后，下葬前的仪式即刻就开始了。先是一个叫做“招魂”（召唤死者灵魂）的仪式。这种仪式也被称作“复”，意在将“魂”召回躯体，使之复活，用汉代注家郑玄（127—200）的话说：

复者，有司招魂复魄也。^[9]

人们会把丧失了意识但一气尚存的濒死之人从床榻上移走，使之平躺在地上，这或许是期望与大地母亲的接触可以使之复活。《礼记·檀弓下》对这种礼仪有详尽的解释：

复，尽爱之道也，有祷祠之心焉。望反诸幽，求诸鬼神之道也；北面，求诸幽之义也。拜稽颡，哀戚之至隐也。稽颡，隐之甚也。^[10]

招魂者（复者）通常是家族成员之一，他爬上濒死者的房顶，手执濒死者的一件衣服，面朝北方，即魂灵所赴的阴暗之地，三次呼唤死者的名字，若无回音，他就会将衣物递给等在下面手持篋的人。^[11]

[复者]升自前东荣，中屋，北面招以衣，曰：“皋某复！”三。降衣于前。（《仪礼·士丧礼》）^[12]

濒死者的亲属试图阻止“魂”的离开。《士丧礼》续载曰：

受用篋，升自阼阶，以衣尸。^[13]

在复礼中，一人负责召唤濒死者的灵魂，另一人接下衣服，而且要在下层的厅室中去接。如果临濒死者是处尊居显之人，则由主持复礼之官员接收衣物，而衣尸者将这件衣服储藏起来，仿佛期望“魂”返回到那件衣物中。这件“复衣”要清洗干净，收藏起来，再不使用。因而，《礼记·丧大记》载：

始死，迁尸于床，帟用敛衾，去死衣。^[14]

根据郑玄的注解，“死衣”既指死者生前病时所换新衣，也指举行复礼时所用到的“复衣”。复衣并不准备与尸体一同下葬，也不用于入敛之礼。“死衣”要收藏好，以使灵魂回返其中。^[15]

同样，《丧大记》载，复礼所用的“复衣”不用来包裹遗体，也不用于为遗体穿戴和准备下葬的入敛之礼。“小敛”是为遗体穿戴的仪式，“大敛”是将遗体安置于棺槨的仪式。

复衣不以衣尸，不以敛。妇人复不以衾。凡复，男子称名，妇人称字。唯哭先复，复而后行死事。^[16]

从这条陈述中可以明显看出，复礼放在了所有哀悼仪式之前，因为只有探明了灵魂不会再回返到躯体时，死亡才得以确证。只有当使死者的灵魂和身躯重新结合的尝试失败后，才能宣告一个人的死亡。

如前所述，当死亡迫近时，病重者被移下床榻，放在地面上，这或许是期望，与大地母亲的接触能使他复活。郑玄评注道，人生于土地，因此，当尸首移放到地上时，其全部的“气”得以回归。

然而，当复礼确证了死亡已经发生，尸体将再一次被转移到床榻：

疾病，外内皆扫。君大夫彻县，士去琴瑟。寝东首于北牖下。^[17] 废床。^[18]

在招魂仪式和挽救濒死者生命的尝试失败后，死亡的仪式方才正式开始。既然属天的灵魂被认为已经一去不返，死者家属便开始关照留在身后的遗骸。

彻衰衣，加新衣，体一人。男女改服。属纻以俟绝气。男子不死于妇人之手，妇人不死于男子之手。

始死，迁尸于床，帟用敛衾，去死衣，小臣楔齿用角柶，缀足用燕几，君、大夫、士一也。^[19]

敛衾

关于敛衾的定义，自古就有争议。唐代注疏家孔颖达（574—648）解释说，敛衾是在入敛仪式中用来包裹尸体的被子，王夫之也认同

这种说法，并明确说明了它用于小敛的情况。

余英时评说道，在汉代文献中，通常与复礼相关的“帨”（或“敛衾”）符合于马王堆汉墓随葬遣策中的“非衣”（或“飞衣”）。“非衣”即广为人知的T形彩绘帛画，根据余英时的说法，古代仪礼典籍中，“非”与“帨”可以互训。他解释说，据汉代注家，“帨”即是一匹染成红色的布，用来覆盖新死之人的遗体，后来用于遮盖棺材。^[20]

根据余英时的观点，出土于马王堆一号墓（墓主为软侯利苍之妻，葬于约公元前175年后）的著名T形丝帛彩绘就是“帨”或者“非衣”：

最近认为它是铭旌的看法，至少是可疑的。因为按照字义，铭旌意为“题字的葬礼旗幡”，其根本目的是通过旗帜上写的名字“确定魂的离去”。早在荀子时代（前3世纪）铭旌就广泛使用，这个情况持续到汉代。事实上，最后十年汉墓所发掘的铭旌，都有这样的题字。由于母亲或儿子的名字都没写在T形帛画上，所以它们不可能是铭旌。^[21]

因此，如果马王堆丝帛彩绘不是铭旌（用于覆盖内棺、标明死者身份的旗幡），它的功能或许与复礼有关，而且彩绘本身也可以暗示出这一点：其中所画的老年女性可以认定是软侯夫人，上方的两个男性人物极有可能是招魂者。^[22]

最近，巫鸿提出了一个截然不同的观点，他注意到《礼记》中记载，用于招魂的衣物不应用来覆盖尸体或为尸体穿戴。因此，他反对将马王堆帛画认作招魂衣物的通行观念，否认它是一件“非衣”：“马王堆墓的随葬名录中记录有两件‘非衣’而非一件，而彩绘的尺寸与其中任何一件都不匹配。”^[23]

至于铭旌的作用，本文将稍后再谈。我们

已经见到，复礼之后，家族和乡里的人们会照料死者的遗体，并举办仪典，旨在为死者提供新的身份、新的地位，以及来世的新居。活着的人开始搁下平日的活计，为遗体奔忙：首先，遗体要从室中北边移到南边窗下：南边是阳光、热量和阳气所在的地方。^[24]一个崭新的生活至此开始。

接下来是死者接受供奉的仪式：一名仪官用角质的匙打开他的嘴，并把死者的双足拘束起来，把盛着酒肉的各式容器放在他身旁。接下来，葬礼的主持者，通常是死者的长子，将对直系亲属之外的人们宣告死讯。^[25]《仪礼》记述说：

楔齿用角柶，继足用燕几。^[26]

这套礼仪适用于君王和士大夫。

然后是死者接受祭品（奠）的仪式，也即奉上风干的腌肉和甜酒。

奠脯醢，醴酒，升自阼阶，奠乎尸东。帷堂。^[27]

孔子的弟子对这项在小敛中举办的仪式提出了不同的看法：

小敛之奠，子游曰：“于东方。”曾子曰：“于西方，敛斯席矣。”小敛之奠在西方，鲁礼之未失也。^[28]

什么是敛的仪式？王力解释为人死后，敛的仪式分为两个部分，即小敛和大敛。小敛是给尸体裹上衣衾，社会地位越高，装殓的衣越多。大敛则是把尸体装进棺材。^[29]

当尸首穿好衣衾，帷幕就要撤掉：

曾子曰：“尸未设饰，故帷堂，小敛而彻帷。”仲梁子曰：“夫妇方乱，故帷堂，小敛而彻帷。”^[30]

在这之后，葬礼的主持人，通常是死者的长子会向家族之外的人宣告死讯。在《礼记·丧大记》中有记载：

始卒，主人啼，兄弟哭，妇人哭，踊。既正尸，子坐于东方，卿、大夫、父、兄、子姓立于东方，有司庶士哭于堂下，北面；夫人坐于西方，内命妇、姑、姊、妹、子姓立于西方；外命妇率外宗哭于堂上，北面。大夫之丧，主人坐于东方，主妇坐于西方，其有命夫、命妇则坐，无则皆立。士之丧，主人、父、兄、子姓皆坐东方，主妇、姑、姊、妹、子姓皆坐于西方。凡哭尸于室者，主人二手承衾而哭。^[31]

小敛，主人即位于户内，主妇东面，乃敛。卒敛，主人冯之踊……彻帷，男女奉尸夷于堂，降拜。^[32]

类似地，《仪礼》也记载道：

帷堂。乃赴乎君。主人西阶东，南面命赴者，拜送。赴，告也。臣，君之股肱耳目，死当有恩。案檀弓云：“父兄命赴者。”

同时，“铭旌”上写有这样字句：

某氏某之柩。

“铭旌”象征着死者来世的存在。郑玄在对这段文字的注解中解释了它对仪典的重要性：

以死者为不可别，故以其旌识之，爱之

斯录之矣。^[33]

正如巫鸿的解释，当各种礼仪在室中进行的时候，铭旌就挂在在堂前的竹竿上。在这之后，它将悬挂在死者棺木旁。现在，铭旌就代表了死者。之后要把它放在最里层的棺材上，从而让“柩”棺区分于外层的棺材。^[34]

有趣的是，一位死者的两种状态要分别用两个字来描述：“尸”用来指称躺在临终床榻上的尸体，正如在《白虎通》（被认为是班固所作）第十章所言，此人的生命之息（气）刚刚离去；“柩”则指石棺内的尸体，它是尸体的永恒居所，此字的字形即暗示出这一点（以木字为偏旁，表示有“永恒”之意的“久”被放进了木框之中）。^[35]

生者往往怀有这样的期望：尸体尽可能长时间地保持不腐——似乎只有通过这种方式才能够避免死者的亡灵回到生者之间。念及这种可能性，死者的亲属会不断供奉食物，并在很多时候将碎玉放在尸首的孔窍之中：眼睛、鼻子、耳朵、舌下、唇齿、腋窝等处。他们用这种方式避免了，毋宁说延迟了尘世的灵魂——生之气血——与尸体的分离，也即其肉体遗骸的腐烂变质。

朝向不朽

玉乃山之精，玉器用于中国丧葬习俗的证据可以上溯至新石器时代。玉的功能很广：可用于装饰、象征，尤用于巫术和神圣之事。大量发现的玉器揭示出一个由精英统治的等级社会的存在，精英层级掌握着巨大的人力、物质资源，并利用它们创造出众多瑰宝。玉器是等级、财富和力量的象征，生者在生者的世界中思忆逝者，死者又因这些珍玩美玉在死后的新生世界中获益良多。

玉具有装饰功能，它是身份地位的象征，证实逝者的威信和权能，但最重要的是，它被赋予了巫术和神圣的力量，并凭此建立起人间与神界的交通。多处墓葬都发现有管状的、外圆内方的“琮”，人们认为琮代表“天地之轴”（axis mundi），而玉环状的圆盘，被称作“璧”，有的注家认为璧象征着灵魂脱离躯体的孔洞。这些玉器通常有被认为是起源于萨满教的兽纹作缘饰。

在西周时期，小块的玉制镶嵌物被粘贴到死者的葬服上，这种葬服是（由君王所拣选出的）少数人的特权，后来演变为类似于金缕玉衣的形制。第一件有记录的样品可上溯至公元前122年，在这个时期玉被认为具有治疗和防腐功效，甚至还被认为有赐予不朽的力量。^[36]

已出土的四十余件汉代金缕玉衣中，以河北满城县出土中山靖王刘胜和窦绾公主的玉衣最为出名。刘胜的玉衣由2498片大小、厚薄各异的玉片由金线连缀而成，窦绾那件则有2190片。据估算，每件玉衣须耗时十年方能制成。

墓葬礼俗中大量用玉的事实清楚地证明，古人想尽办法让死者的尸身不腐，近于执迷。死者先被数层上乘织物包裹，接着穿戴制作精巧的玉衣，然后敛入棺中，棺外还有一重或数重椁，之后葬入幽深墓穴的主室内。最后墓穴的顶层被密封住，覆以木炭和黏土，以阻挡风雨侵蚀。如此，死者的遗体得到了防护，逝者便能在亡灵的国度（即所谓黄泉或冥府）中面对他的新生。

矛盾的是，考古证据表明古人对保存尸身一事极为用心，这却得不到文献资料的佐证。尽管战国诸子和汉代群儒对人的后事问题聚讼不休，然而公元以前的文献并未提及保存尸身的技术。例如，孟子（公元前372—前289）和荀子（公元前313—前238）坚持认为须对逝者

进行厚葬，强调祖先敬拜的重要性，以及“三年之丧”的中心地位；然而墨子及其追随者辩称儒家的葬礼太过奢侈，过多占用了国家物质资源。另一方面，道家的庄子提倡废止一切丧葬礼仪，因为他将死亡视为人类境况中的一个自然的和必要的阶段。

儒家主张厚葬，墨家主张节葬，道家则将死视作生存的一个自然部分，有生命，则会有死亡来抵消它，如同镜子内外的形象总是相反——各家的观点虽纷纭杂陈，可他们对于人的基本概念却是一致的。人被视为由“形体与魂魄”所构成的不可分割的连续体，是一个自成一体的微型宇宙（perfect microcosm），在人身上，绵绵不绝的造化处于动态和谐之中，宇宙的生命力量得到充分的实现。这个小宇宙渴求着生命，而生命则是身体与物质的连续体，其特点是阴与阳的循环交替，其中“阳”代表光明与生命的原则，“阴”代表黑暗与死亡的本质。当一个人走到了生者世界的尽头，就会改变身份，在地下王国开始新的生活。在彼处，在按照死者在世时的品位和愿望所建筑和装修的寓所中（《庄子》中称为“巨室”）^[37]，死者会在陪葬的尘世器物，陪葬的人和作为牺牲埋在他身边的动物中找到安慰（“殉”这个词的意思，就是“在墓中陪同死者”）。食物及饮品的献祭滋养着死者的魄（corporeal soul），是死者有血有肉的物身的源泉。凭这些给养，死者的魂魄安息于尸身之中，免受恶灵的侵扰。

无论是在光明的国度还是黑暗的阴间，人的生存目的都在于维持身体的完整。这也是中医的基本原理：药食同源，活得好（well-being），即指活得长久（longevity），直至长生不死。中国人自古相信凭生理上及饮食上的某些实践便能达致长生久视，其证据可上溯到公元前4世纪。战国时期的文献中就已出现人们希

求“不死之药”的记载。同各类玉器一并出土的，还有盛于陶器之中的“神药”，并有介绍其疗效特征及其他非凡功效的陶文。此外，一并下葬的文书资料中，还发现了一些药方及丹术书，都是供墓主使用的。这些草药的功能在于尽可能长久地保存尸身，增强其生命力（élan vital），其作用与用玉衣包裹尸身及用玉器填充七窍是相同的，都是为了防止灵魂与尸身的分离。从公元前2世纪起，道家将这些信仰融合起来，提供了对肉体死亡困境的一种解决手段。肉体与精神的不朽，并不是人人都能追求的。唯有远离尘嚣的隐修者才能企及这三种生命状态：一为长生，即延长尘世生命；二为登仙（immortality），即迁化成仙（immortal），飞升入天；三为“形解”或“尸解”，即“从人的形体或尸骸中解脱出来”，换句话说，即在某种程度上已成仙而不死。凡人终难逃一死，这才才会把不死的最后希望寄托在死后。

这种“假死”的状况在公元前2世纪起的文献中被描述为“形解”（liberation from the bodily form），后又称“尸解”（liberation from the corpse），即从人的身体中一切臭腐朽坏的因素中解脱出来，这一过程也比喻为“蝉蜕”（metamorphosis of the cicada）。^[38]

“形解”（从形体中解脱）和“尸解”（从凡人的尸骸中解脱）是用来表达从人到“仙”的转化过程。形解指身体的消散，而尸解则假定身体已穿越了死亡。

道术高明的方士可凭静虑、修行、服养及炼丹（服不死药）等途径成仙，无须一死。而道术较低的追随者则难逃一死，只有在冥府极阴之地，其身体才能得到净化，魂魄才能够从尸骸中解脱。这种升华可与炼金术士的点铁成金相比拟，引导他在天上的仙山中成为一个位阶较低的神仙。再经过千载万劫的修行，他可

以修成正果，在神仙的等级系统中获得更高的地位和身份。

“尸解”需要一些预备性的技巧，例如延寿及丹术的炼养，亦包括服食药品，以及修炼德行。我们必须明白，这并不是说灵魂得到净化而重返其尸身的过程，而是尸身本身得到了净化。尸身会经历一种蜕变，并在神灵的助佑下，保持了完好无损，与生命的力量相沟通，只有这种生命力能让尸身的骨肉脏腑不变坏朽。

文献资料对“尸解”（或“形解”）的解释常有分歧：有的文献描述身体的全然消解，有的文献则强调死亡的发生，甚至提出过自杀，也有文献说假死（simulated death）。对“形解”的描述是多种多样的，或为肉体转世，或为逃脱死亡，或为超验的生存；形解也被比喻为蝉的脱蛹重生。相似地，方士之徒相信自己可从形骸的蛹中解脱出来，获得新生，成为神仙。

一般人如不经历“尸解”及尸身的净化升华，便注定要失去保存在“魄”中的生命体液，他们的肉身也会被阴间恶鬼所食。

上述研究有助于解释墓葬中那些用以保全尸身的措施：逝者的七窍以珠玉填充，以玉衣包身，加之重重棺槨，又用木炭与黏土为墓穴加封。

汉代轂侯夫人的遗体出土时保存完好，充分说明了上述措施的有效性。该尸出土于湖南马王堆，墓葬年代可上溯至公元前168年，彼时由于窦太后（卒于公元前135年）的推崇，黄老之术正大行其道。一号墓主辛追，为轂侯之妻，轂侯名利苍，为2100多年以前西汉长沙国丞相，出土时，肢体完好，全身润泽，肌体仍富弹性，内脏器官完整。尸体解剖表明这名妇女生前患有动脉硬化与冠心病，而在女尸胃部发现的瓜子揭示了她是在食用瓜子之后不久去世的。

女尸安葬于四层棺中。墓深 20 米，四层套棺位于巨大墓室的正中。墓的上方有四层木炭和白垩作封——这些都属于高防渗材料，保障了墓室内的恒温、恒湿。这些条件意味着尸体和陪葬物品能够保存两千多年仍完好如初。

分析这四层棺，可清楚地表明它们再现了死亡世界的同心圆层次。最外层为黑漆素棺，代表着死亡的世界，并确切无疑地将它与光明的生者世界分割开来。第二层棺也是黑色，但具有装饰性的图纹，多为云纹和兽纹。云纹象征着生命之息，穿透宇宙的生命活力，而栩栩如生的兽纹则描绘着形似于蛇、鸟，挥弓舞矛的神兽。它们与纠缠、折磨死者的恶灵争斗的情态，被描绘在棺木盖板的下缘。第三层为朱地彩绘棺，包裹着安放遗体的锦饰内棺，遗体上缠着裹尸布。朱色属“阳”，代表着南方，太阳，以及不朽神仙的光彩。棺木侧板上绘有昆仑三峰，这也是一座仙山，山间绘有漆为朱色地的种种祥瑞，以及龙、鹿一类的神兽，也绘有仙人形象。

因此，在理想的死亡中：身体并未销毁，而是保持着长生不腐。软侯夫人进入死后的世界，驱除了黑暗的恶灵（黑漆素棺），进入黑暗的王国内（黑地彩绘棺），复又来到仙境，获得新生（朱地彩绘棺），这样，她在地下延存两千年，算得上一桩伟绩。

（陈可心译，时霄、赵惊校）

参考文献

中文文献：

陈鼓应. 庄子今注今译. 北京: 中华书局, 1983.
唐兰, 俞伟超. 马王堆一号汉墓帛画内容考.

见: 俞伟超. 先秦两汉考古学论集. 北京: 文物出版社, 1985: 154-156.

傅举有, 陈松长. 马王堆汉墓文物. 长沙: 湖南出版社, 1992.

李学勤主编. 十三经注疏整理本. 台北: 台湾古籍出版社, 2001.

蒲慕州. 墓葬与生死——中国古代宗教之省思. 台北: 联经出版事业公司, 1993.

饶宗颐. 老子想尔注校笺. 香港: 苏记书庄, 1956.

孙作云. 马王堆一号汉墓棺画考释. 考古, 1974(4): 247-254.

王梦鸥注译. 王云五主编. 礼记今注今译. 台北: 台湾商务印书馆, 2002.

王明. 抱朴子内篇校释. 北京: 中华书局, 1985.

王先谦. 荀子集解. 台北: 学生书局, 1970.

巫鸿. “明器”的理论和实践——战国时期礼仪美术中的观念化倾向. 文物, 2006(6): 72-81.

外文文献：

Bokenkamp, S.R. “Death and Ascent in *Ling-pao* Taoism,” *Taoist Resources*, 1, 2, 1989: 1-20.

——. *Early Daoist Scriptures*. Berkeley: University of California Press. 1997.

Brashier, K.E. “Han Thanatology and the Division of ‘Souls,’” *Early China*, 21, 1996: 125-158.

Brown, M. “Did the Early Chinese Preserve Corpses? A reconsideration of Elite Conceptions of Death,” *Journal of East Asian Archaeology*, 4, 1-4, 2002: 201-223.

Cedzich, U. A. “Corpse Deliverance, Substitute Bodies, Name Change, and Feigned Death: Aspects of Metamorphosis and Immortality

- in Early Medieval China,” *Journal of Chinese Religions*, 29, 2001: 1-68.
- Chen Lie. “The Ancestors Cult in Ancient China,” in Rawson, J. ed. *Mysteries of Ancient China: New Discoveries from the Early Dynasties*. London: British Museum Press, 1996. 269-272.
- Engelhardt, U. “Longevity Techniques and Chinese Medicine,” in Kohn, L. ed. *Daoism Handbook*. Leiden: Brill, 2000. 74-107.
- Filoramo, G., a cura di, *Storia delle religioni*, vol. 4: *Religioni dell’India e dell’Estremo Oriente*. Bari: Editori Laterza, 1996.
- Harper, D. “Resurrection in Warring States Popular Religion,” *Taoist Resources*, 5, 2, 1993: 13-29.
- (1998), *Early Chinese Medical Literature: The Mawangdui Medical Manuscripts*, Kegan Paul, London 1998.
- Ivanhoe, P.J. “Death and Dying in the Analects,” in Tu Weiming, Tucker, M.E. eds. *Confucian Spirituality*. New York: The Crossroad Publishing Company, 2003. 220-232.
- Keightley, D.N. “The Quest for Eternity in Ancient China: The Dead, Their Gifts, Their Names,” in Kurayama G. ed. *Ancient Mortuary Traditions of China: Papers on Chinese Ceramic Funerary Sculptures*, Los Angeles: Far Eastern Art Council, Los Angeles County Museum of Art, 1991. 12-24.
- . “Shamanism, Death, and the Ancestors: Religious Mediation in Neolithic and Shang China (ca. 5000-1000 B.C.),” *Asiatische Studien*, 52, 1998: 763-832.
- Kohn, L. ed. *Daoism Handbook*. Leiden: Brill, 2000.
- Kuwayama, G. ed. *Ancient Mortuary Traditions of China: Papers on Chinese Ceramic Funerary Sculptures*, Los Angeles: Far Eastern Art Council, Los Angeles County Museum of Art, 1991.
- Lagerwey, J., Kalinowski M. eds. *Early Chinese Religion. Part One: Shang through Han (1250 BC-220 AD)*. Leiden: Brill, 2009. 103-142.
- Lanciotti, L. “Le religioni della Cina antica,” in Filoramo G. *Storia delle religioni*, vol. 4: *Religioni dell’India e dell’Estremo Oriente*. Bari: Editori Laterza, 1996. 501-524.
- Lanciotti, M, Scarpari, a cura di. *Cina. Nascita di un Impero*. Milano: Skira Editore, 2006. 41-48.
- . *Le droghe dell’immortalità nella cultura cinese e il TaishangLingbaozhicao* pin. Venezia: Cafoscarina, 2008.
- Li Liu. “Mortuary Ritual and Social Hierarchy in the Longshan Culture,” *Early China*, 21, 1996: 1-46.
- Lippiello, T. “L’esperienza della morte nella Cina antica: dalle pratiche di sepoltura alla cosmologia,” Venezia: Cafoscarina. 2004. 1-20.
- . “Alcune attestazioni sul ritrovamento delle reliquie del Buddha in Cina,” Venezia: Cafoscarina, 2004. 1-29.
- . “Verso l’ immortalità: itinerari del cielo e della terra,” in M. Scarpari, T. Lippiello, a cura di. *Caro Maestro... Saggi in onore di Lionello Lanciotti per l’ottantesimo compleanno*. Venezia: Cafoscarina, 2005.
- . “La morte ideale nella Cina antica: ancestralità, pratiche di sepoltura e...la metamorfosi della cicala,” in F. Remotti, a cura di, *Morte e trasformazione dei corpi. Interventi di Tanatometamorfosi*. Milano: Bruno Mondadori Editore, 2006. 45-60;
- Loewe, M. *Ways to Paradise; the Chinese Quest for*

Immortality. London: George Allen & Unwin, 1979.

——. *Chinese Ideas of Life and Death: Faith, Myth and Reason in the Han Period (202 BC-AD 220)*. London: George Allen & Unwin, 1982.

——. “State Funerals of the Han Empire,” *The Museum of Far Eastern Antiquities*, 71, 1999: 5-72.

Needham, J. *Science and Civilization in China*, vol. 5, *Chemistry and Chemical Technology*, part II, *Spagyric Discovery and Invention: Magisteries of Gold and Immortality*. Cambridge: Cambridge University Press, 1974.

Poo Mu-chou. “Ideas Concerning Death and Burial in pre-Han and Han China,” *Asia Major, Third Series*, 3, 2, 1990: 25-62.

Poo Mu-chou. *In Search of Personal Welfare: A View of Ancient Chinese Religion*. Albany: SUNY Press, 1998.

——. “Ritual and Ritual Texts in Early China,” in Lagerwey J., Kalinowski M. eds. *Early Chinese Religion. Part One: Shang through Han (1250 BC-220 AD)*. Leiden: Brill, 2009. 281-314.

Pregadio, F. “Elixirs and Alchemy,” in Kohn, L. ed. *Daoism Handbook*. Leiden: Brill, 2000. 165-195.

Rawski, E.S. “A Historian Approach to Chinese Death Ritual,” in Watson, J.L., Rawski E.S. eds. *Death Ritual in Late Imperial and Modern China*. Berkeley: University of California Press, 1988. 20-34.

Rawson, J. ed. *Mysteries of Ancient China: New Discoveries from the Early Dynasties*. London: British Museum Press, 1996.

—— (1999), “Ancient Chinese Ritual as Seen in

the Material Record,” in J. McDermott, ed., *State and Court Ritual in China*, Cambridge University Press, Cambridge 1999.

Robinet, I. “Metamorphosis and Deliverance from the Corpse in Taoism,” *History of Religions*, 19, 1, 1979: 57-70.

Scarpari, M. *Antica Cina. La civiltà cinese dalle origini alla dinastia Tang*. Vercelli: White Star, 2000.

Seidel, A. “Post-Mortem Immortality or: The Taoist Resurrection of the Body,” in S. Shaked et al. eds., *Gilgul: Essays on Transformation, Revolution, and Permanence in the History of Religions*. Leiden: Brill, 1987. 223-237.

——. “Traces of Han Religion in Funeral Texts Found in Tombs,” in Akizuki Kan’ei, ed., *Taoism and Religious Culture*, Tokyo: Hidakawa Shuppan Inc., 1987, 21-57.

Sommer, D. “Ritual and Sacrifice in Early Confucianism: Contacts with the Spirit World,” in Tu Wei Ming, Tucker, M.E., eds. *Confucian Spirituality*. New York: The Crossroad Publishing Company, 2003. 197-219.

Strickmann, M. “On the Alchemy of T’aoHungching,” H. Welch and A. Seidel, eds. *Facets of Taoism*. New Haven and London: Yale University Press, 1979. 123-192.

Thorp, R.L. “Mountains Tombs and Jade Burial Suits: Preparations for Eternity in the Western Han,” in Kurayama G. ed. *Ancient Mortuary Traditions of China: Papers on Chinese Ceramic Funerary Sculptures*, Los Angeles: Far Eastern Art Council, Los Angeles County Museum of Art, 1991. 26-39.

Thote, A. “Shang and Zhou Funeral Practices:

Interpretation of Material Vestiges,” in Lagerwey J., Kalinowski M. eds. *Early Chinese Religion. Part One: Shang through Han (1250 BC-220 AD)*. Leiden: Brill, 2009. 103-142.

Tu Weiming, Tucker, M.E. eds. *Confucian Spirituality*. New York: The Crossroad Publishing Company, 2003.

Watson. J. L. “The Structure of Chinese Funerary Rites: Elementary Forms, Ritual Sequence, and the Primacy of Performance,” in Watson, J.L., Rawski E.S., eds. *Death Ritual in Late Imperial and Modern China*. Berkeley: University of California Press, 1988. 3-19.

Watson, J. L., Rawski, E.S., eds. *Death Ritual in Late Imperial and Modern China*. Berkeley: University of California Press, 1988.

Wu Hung. “From Temple to Tomb: Ancient Chinese Art and Religion in Transition.” *Early China*, 13, 1988: 78-115.

———. “Art in Ritual Context: Rethinking Mawangtui,” *Early China*, 17, 1992: 111-144.

Yu Ying-shi. “Life and Immortality in the Mind of Han China,” *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 25, 1964-1965: 80-122.

———. “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: 363-395.

注释

[1] 参见王先谦:《荀子集解》, 255页, 台北, 学生书局, 1970。

[2] Poo Mu-Chou (蒲慕州), “Ritual and Ritual Texts in Early China,” *Early Chinese Religion*. eds. J. Lagerwey

and M. Kalinowski, Leiden?: Brill, 2009, pp. 298-299. 杜德兰近来对商周时期的葬礼习俗、人殉和埋葬习俗之革新进行了详尽综述, 参见 Alain Thote, “Shang and Zhou Funeral Practices: Interpretation of Material Vestiges,” in *Early Chinese Religion*, pp. 103-142.

[3] Alain Thote, “Shang and Zhou Funeral Practices: Interpretation of Material Vestiges,” pp. 125-126.

[4] 关于“明器”, 参见巫鸿:《“明器”的理论和实践——战国时期礼仪美术中的观念化倾向》, 载《文物》, 2006(6), 72~81页; Alain Thote, “Shang and Zhou Funeral Practices: Interpretation of Material Vestiges,” pp. 130-131.

[5] Alain Thote, “Shang and Zhou Funeral Practices: Interpretation of Material Vestiges,” p. 131.

[6] 鲁惟一解释说, “在某些境况下, 魄会离开身体, 去往另一个被称为‘黄泉’的居所。”对两种灵魂(“魂”与“魄”)的详尽解释, 参见 Michael Loewe(鲁惟一), *Ways to Paradise: the Chinese Quest for Immortality*, London: Allen & Unwin, 1979; Michael Loewe, *Chinese Ideas of Life and Death: Faith, Myth and Reason in the Han Period (202 BC-AD 220)*, London: Allen & Unwin, 1982; Anna K. Seidel(索安), “Post-Mortem Immortality or: The Taoist Resurrection of the Body,” *Gilgul: Essays on Transformation, Revolution, and Permanence in the History of Religions*, eds. S. Shaked et al., Leiden: Brill, 1987, pp. 223-237.

[7] 当一个家族的主要成员去世时, 他的家族会选择一名童子(通常为其嫡孙)打扮成死者的样子, 代死者接受祭品和敬拜。有论者称, 这种礼俗于商代已经存在。Poo Mu-Chou, “Ritual and Ritual Texts in Early China,” p. 297 and note 47.

[8] Yu Yingshi(余英时), “O Soul, Come Back! A Study in the Changing Conceptions of the Soul and Afterlife in Pre-Buddhist China,” *Harvard Journal of Asiatic Studies*, Vol. 47, No. 2 (1987), p. 374; Wu Hung(巫鸿), “From Temple to Tomb: Ancient Chinese Art and Religion in Transition,” *Early China*, Vol. 13(1988), pp. 86-90.

[9]《仪礼注疏》, 参见李学勤主编:《十三经注疏整理本》, 761页, 台北, 台湾古籍出版社, 2001。

[10] 《礼记·檀弓下》，参见王梦鸥注释：《礼记今注今译》，118页，台北，台湾商务印书馆，2002。

[11] 他将把衣服放在筐子里，由东阶进入灵堂，把衣服盖在死者的尸体上。Wu Hung, “Art in Ritual Context: Rethinking Mawangtui,” *Early China*, Vol. 17(1992), pp. 112-113.

[12] 据注疏，皋即“长声也”，“某”指死者名字；“降衣”即递给下面的人。见《仪礼注疏》，762b~763a页。《礼记·丧大记》有云：“凡复，男子称名，妇人称字。”见《礼记今注今译》，708页。

[13] 见《仪礼注疏》，762b~763a页。

[14] 《礼记·丧大记》，见《礼记今注今译》，715页。

[15] 《仪礼注疏》在援引《丧大记》时还引用了郑玄对死衣的解释：“‘死衣，病时所加新衣及复衣也。’彼又云：‘复衣不以衣尸，不以敛。’郑注云：‘不以衣尸，谓不以袭也。’”见《仪礼注疏》，763页。

[16] 《礼记·丧大记》，见《礼记今注今译》，708页。

[17] 古代注疏已经注意到，北牖是没有窗户的，因而，“牖”当训作“墉”。

[18] 《礼记·丧大记》，见《礼记今注今译》，706页。

[19] 同上书，715页。

[20] 古代礼仪典籍中“非”与“旻”的互训，参唐兰、俞伟超：《马王堆一号汉墓帛画内容考》，见俞伟超：《先秦两汉考古学论集》，154~156页，北京，文物出版社，1985；YuYingshi, “O Soul, Come Back!”, p. 369；巫鸿（Wu Hung, “Art in Ritual Context: Rethinking Mawangtui,” p.115）认为，这一论证不符合《礼记》中的记述——复礼所用之物“不以敛，不以衣尸”。

[21] Ibid., p. 369. 中译见：余英时：《“魂兮归来”——论佛教传入以前中国灵魂与来世观念的转变》，见余英时：《东汉生死观》，133页，上海，上海古籍出版社，2005。译文略有修改。

[22] 参见唐兰、俞伟超，《关于棺槨制度》，载《文物》，1972（9），60~61页；YuYingshi, “O Soul, Come back!” p.367。

[23] Wu Hung, “Art in Ritual Context: Rethinking Mawangtui,” pp. 115-116.

[24] 唐代注疏者孔颖达解释说，这就是将尸体从阴（北方，黑暗和死亡）到阳（南方，光明和重生）。参Wu Hung, “Art in Ritual Context: Rethinking Mawangtui,” p. 116。

[25] Wu Hung, “Art in Ritual Context: Rethinking Mawangtui,” p. 116.

[26] 贾公彦疏解说，“燕，安也。当在燕寝之内，常冯之以安体也。”燕几即休息时所用的矮凳。见《仪礼注疏》，764页。

[27] 同上。

[28] 《礼记·檀弓》，见《礼记今注今译》，135页。

[29] 死后有敛的仪式。参见王力：《古代汉语》，第三册，984页，北京，中华书局，2001。

[30] 《礼记·檀弓》，见《礼记今注今译》，134页。

[31] 《礼记·丧大记》，见《礼记今注今译》，709页。

[32] 同上书，711页。

[33] 《仪礼注疏》，770页；Wu Hung, “Art in Ritual Context: Rethinking Mawangtui,” pp. 116-117.

[34] Ibid., pp. 117-120.

[35] 据郑玄注，铭旌即写有死者姓名的旗幡，如今被称为“柩”。参见李学勤主编：《周礼注疏》，812页；Wu Hung, “Art in Ritual Context: Rethinking Mawangtui,” p. 118。

[36] 对此的详尽讨论，参Michael Loewe, “State Funerals of the Han Empire,” *The Museum of Far Eastern Antiquities*, Vol. 71 (1999), pp. 5-72。

[37] 《庄子·至乐》：“偃然寝于巨室。”见陈鼓应：《庄子今注今译》，450~453页，北京，中华书局，1983。

[38] 对这一过程的详尽描述，可参见Ursula Angelika Cedzich（蔡雾溪），“Corpse Deliverance, Substitute Bodies, Name Change, and Feigned Death: Aspects of Metamorphosis and Immortality in Early Medieval China,” *Journal of Chinese Religions*, Vol. 29 (2001), pp. 1-68。