

中國古代「掩骼」禮俗考*

李建民

中央研究院歷史語言研究所

摘 要

「掩骼」就是掩埋棄置不收或不殮的屍體（包括死人之骨）。本文旨在討論此種禮俗的用意及其中所蘊含的魂魄觀。

結論如下：(1)屍體的來源，主要有兵災、自然災害（以水患較多）、客死異鄉、盜墓、因病而死不能自收等；(2)掩骼的目的，除了撫卹、防疾疫等用意之外，也有一些宗教、信仰的因素。當時人相信，棄置不收或不收的無主屍骨是會祟人的，「以慰游魂」成了重要的功能之一；(3)掩骼是建立在「屍骨有知」這樣一種魂魄觀之上。傳統靈魂觀似乎有「身體化」（或「骨骼化」）的傾向。先秦兩漢的魂魄觀除了「二元的靈魂觀」、「氣論」為主靈魂觀之外，這應該是相當重要的一條線索。

關鍵詞：《周禮》、掩骼、魂魄。

一、前言

「掩骼」就是掩埋棄置不收或不殮的屍體。本文旨在討論此種禮俗的用意及其中所蘊含的魂魄觀。「掩骼」一詞，最早見於《周禮》，為「蜡氏」之職也。蜡氏掌理掩埋路斃之屍，並清除不潔之物。下士，屬秋官司寇。

蜡氏職云：

掌除骼。凡國之大祭祀，令州里除不蠲，禁刑者、任人及凶服者，以及

* 本文構想曾先後與杜正勝、邢義田、阮芝生、林富士等先生討論，謹此謝忱。筆者也要感謝《清華學報》兩篇評審報告的建議，修訂之處皆參考審查人之意見，不一一註明。

郊野、大師、大賓客亦如之。若有死於道路者，則令埋而置楬焉，書其日月焉，縣其衣服任器于有地之官，以待其人。掌凡國之𩚑禁^(註1)。

全文關鍵在「除不蠲」。蠲，絜也。在此所謂不絜者有二：一是刑者、任人、凶服者，包括黥劓之屬與服衰經之人。孫詒讓《正義》：「凡大祭祀、大師、大賓客等事，貴絜清，人復殛萃，此不蠲等，皆人所蔽惡，故除禁之，不使見之。」^(註2)二是「死於道路者」，包括人與動物的屍體。蜡氏即在處理這些屍體，《周禮》稱之為「除𩚑」、「𩚑禁」。

𩚑，或作𩚑，其意原指腐爛的屍體。《周禮》〈秋官·敍官〉有云：「胆，骨肉腐臭，蠅蟲所蜡也。〈月令〉曰：『掩骼埋𩚑』，此官之職也。」段玉裁云：「《說文》虫部曰：『蜡，蠅乳肉中也。』《通俗文》同，謂蠅所聚乳也。」是蜡、胆字異而義同^(註3)，皆指腐臭之骨肉。而上引〈月令〉文，骼、𩚑所指雖略有不同，即骨枯曰骼、肉腐曰𩚑，但是都是指腐爛的屍體。其次，所謂「𩚑」得兼人與禽獸之骨肉。鄭司農以為專指死人之骨，又鄭玄《注》云：「骨之尚有肉者也。及禽獸之骨皆是。」^(註4)換言之，𩚑指業已腐爛或正在腐爛中的人或動物的骨肉。《晏子春秋》〈諫下篇〉，晏子云：「朽而不殮謂之僂尸，臭而不收謂之陳𩚑。」^(註5)掩𩚑所處理的即是這些「朽而不殮」、「臭而不收」的屍體。

掩埋棄置不收或不殮的屍體，未必是《周禮》的政治理想或虛文，可能保存了遠古對死屍處理的若干遺俗。漢代以下，這也是中央政府或地方官吏的例行工作之一。鄭司農解釋〈蜡氏〉「若有死於道路者，則令埋而置楬焉」以下一段，有云「楬，欲令其識取之，今時楬槩是也。有地之官，有部界之吏，今時鄉亭是也。」^(註6)所謂「楬槩」，就是漢代官吏處理棄屍過程，將棄屍的相關資料書於楬上，令

1. 「蜡氏」職見孫詒讓，《周禮正義》（北京：中華書局，1987），第12冊，頁2899-2902。蜡氏掌收「死於道路者」，涉及對肉體、屍體的觀念。關於這方面的討論，見 James L. Watson, "Of Flesh and Bones: the Management of Death Pollution in Cantonese Society," in Maurice Bloch & Jonathon Parry (ed.), *Death and Regeneration of Life* (New York, Cambridge University Press, 1982), pp.155-186; Ruth Richardson, *Death, Dissection and the Destitute* (London and New York, Routledge & Kegan Paul, 1987), pp.3-29 "The Corpse and Popular Culture" 部份；池田未利，〈中國における祖神崇拜の原初形態——「鬼」の本義〉，收入氏著，《中國古代宗教史研究：制度と思想》（東京：東海大學出版社，1981），頁155-198。
2. 孫詒讓，《周禮正義》，第12冊，頁2901。
3. 孫詒讓，《周禮正義》，第11冊，頁2721。
4. 孫詒讓，《周禮正義》，第12冊，頁2899。
5. 孫詒讓，《周禮正義》，第12冊，頁2900。

親友鄰里識取之。

以下，筆者即摘錄掩骼的個案（基本上以漢代資料為主），嘗試解釋這些案例的作用與目的，以及其在民俗或宗教上的意義。

二、掩骼的實例與目的

兩漢以下，關於掩骼禮俗的實例極多。先列舉若干史料如下，以便分析：

- (1) (漢高祖) 八年 (199 B.C.) 冬，上東擊韓信餘寇於東垣。……十一月，令士卒從軍者爲椁，歸給衣衾棺葬具，祠以少牢，長吏視葬^(註7)。
- (2) (成帝) 河平四年 (25 B.C.) 三月癸丑朔，日有蝕之。遣光祿大夫博士嘉等十一人行舉瀕河之郡水所毀傷困乏不能自存者，財振貸。其爲水所流壓死，不能自葬，今郡國給椁積葬埋^(註8)。
- (3) (漢光武帝) 建武元年 (25 A.D.)，光武從薊還，過范陽，命收葬吏士^(註9)。
- (4) (安帝) 元初二年 (115) 二月戊戌，遣中謁者收葬京師客死無家屬及棺朽敗者，皆爲設祭；其有家屬，尤貧無以葬者，賜錢人五千^(註10)。
- (5) (沖帝) 永嘉元年 (145) [皇太后] 詔曰：「……兵役連年，死亡流離，或支骸不殮，或停棺莫收，朕甚愍焉。昔文王葬枯骨，人賴其德。今遣使者案行，若無家屬及貧無資者，隨宜賜卹，以慰孤魂。」^(註11)
- (6) (質帝) 本初元年 (146) 二月庚辰，詔曰：「九江、廣陵二郡數離寇害，殘夷最甚。生者失其資業，死者委尸原野。昔之爲政，一物不得其所，若己爲之，況我元元，嬰此困毒。方春戒節，賑濟乏卮，掩骼埋胔之時。其調比郡見穀，出粟窮弱，收葬枯骸，務加埋卹，以稱朕意。」…… (五月) 海水溢。戊申，使謁者案行，收葬樂安、北海人

6. 孫詒讓，《周禮正義》，第12冊，頁2902。

7. 《漢書》(台北：洪氏出版社影印，1975)，頁65。

8. 《漢書》，頁310-311。

9. 《後漢書》(台北：洪氏出版社影印，1978)，頁20。

10. 《後漢書》，頁222。

11. 《後漢書》，頁278。

爲水所漂沒死者，又粟給貧羸^(註12)。

- (7) (桓帝) 建和三年 (149) 十一月甲申，詔曰：「……今京師廝舍，死者相枕，郡縣阡陌，處處有之，甚違周文掩骼之義。其有家屬而貧無以葬者，給直，人三千，喪主布三匹；若無親屬，可於官孺地葬之，表識姓名，爲設祠祭。又徒在作部，疾病致醫藥，死亡厚埋藏。民有不能自振及流移者，粟穀如科。州郡檢索，務崇恩施，以康我民。」
(註13)
- (8) (桓帝) 永壽元年 (155) 六月，洛水溢，壞鴻德苑。南陽大水。……詔被水死流失屍骸者，令郡縣鉤求收葬；及所唐突壓溺物故，七歲以上賜錢，人二千^(註14)。
- (9) (獻帝) 延康元年 (220)，冬十月癸卯 (魏王) 令曰：「諸將征伐，士卒死亡者或未收殮，吾甚哀之；其告郡國給椁殯殮，送致其家，官爲設祭。」^(註15)
- (10) (魏) 高貴鄉公正元二年 (255)，癸丑，詔曰：「往者洮西之戰，將吏士民或臨陣戰亡，或沈溺洮水，骸骨不收，棄於原野，吾常痛之。其告征西、安西將軍，各令部人於戰處及水次鉤求屍喪，收殮藏埋，以慰存亡。」^(註16)
- (11) (晉) 愍帝三年 (315) 六月盜發漢霸杜二陵，……。辛巳，大赦。敕雍州掩骼埋骸，修復陵墓，有犯者誅及三族^(註17)。

以上共十一條史料。當然，掩骼在漢魏之間的實例不止於此。若以上述的記載來看，首先，掩骼的時間如第(4)、(6)兩條所示，大約是在二月左右。其中，質帝這條材料還明言此月乃「掩骼埋骸之時」。二月掩骼，早見《管子》〈度地〉：「春不收枯骨朽脊，伐枯木而去之，則夏旱至矣。」安井衡《纂詁》云：「脊讀爲旃，死人骨也。見《周禮》〈秋官·蜡氏〉注。」^(註18)《禮記》〈月令〉亦提及，孟春

12. 《後漢書》，頁281。

13. 《後漢書》，頁294-295。

14. 《後漢書》，頁301。

15. 《三國志》(台北：鼎文書局影印，1987)，頁61。

16. 《三國志》，頁134。

17. 《晉書》(台北：鼎文書局影印，1976)，頁129。

之月「行慶施惠，下及兆人」，於是乃「掩骼埋骹」。這些枯骨腐肉若不趕快處理的話，夏早就會來臨，可能因此引發疫癘的散播或流行，影響了人的健康。鄭玄即說，此舉乃「爲死氣逆生也」^(註19)，不過，孟春二月的掩骹當是例行性的，其他的時間應有隨機應變的處置。按北國冬寒，一個冬天顯有凍死者，二月掩骹或與此有關也。

其次，掩骹的原因，有以下幾個方面：(一)兵災，如戰爭、寇侵等，如第(1)、(3)、(5)、(6)、(9)、(10)等條皆是；(二)自然災害，其中又以水患較多，如(2)、(6)、(8)等條皆是，其中即有「令郡縣鉤求收葬」、「水次鉤求屍葬」之舉；(三)客死異地者，如(4)、(5)、(7)所示，其中有「京師客死者」，也有長期「停棺莫收」者；(四)盜墓、屍骨外露者，如(11)條。這種情形在漢代應該不鮮見的，當時即有以「掘冢」爲業之人^(註20)。也有因其他事故而「棺朽敗者」，如第(4)條之例；(五)另外，有因疾而死，無力自葬的，如第(7)條所見。《後漢書》〈方術傳〉亦云，廖扶「逆知歲荒，乃聚穀數千斛，悉用給宗族姻親，又殮葬遭疫死不能自收者。」^(註21) 病荷

以上五點，是導致必須掩骹的原因。其中，掩骹的次數與戰事、災荒的頻度應有一定的關係。史料有闕，暫不討論。

再者，掩骹的舉措方式，通常是「給衣衾棺葬具」、「給槨槨葬埋」、「給槨槨殯殮」。槨槨，皆棺也。又給家屬財帛，故曰「賜錢」、「給直」也。如上所引，有「賜錢人五千」、「人三千，喪主布三匹」、「七歲以上賜錢，人二千」等。 棼棼棼

而以上種種「不能自收」的死屍身份有两大类，一是「有家屬」，一是「無家屬」。後者包括沒有親人或身份不明的棄屍。戰爭、天災壓溺或「客死」異鄉者，許多都是屬於這一大類的。官方對不同身份的骸骨死屍而有不同的處理。先說「有家屬」的。

死者其有家屬者，鄭司農云：「揭，欲令其識取之。」即由其親屬領回藏埋。《漢書》〈酷吏傳〉尹賞收捕群盜的例子可以佐證。尹賞於漢成帝永始、元延年間爲長安令，「雜舉長安中輕薄少年惡子」：

18. 安井衡，《管子纂詁》(台北：河洛出版社影印，1976)卷十八，〈度地〉第五十七，頁16。

19. 王夢鷗，《禮記校證》(台北：藝文印書館，1976)，頁462。

20. 《史記》(台北：鼎文書局影印，1984)，頁3282。

21. 《後漢書》，頁2720。

(尹)賞一朝會長安吏，車數百兩，分行收捕，皆劾以爲通行飲食群盜。賞親閱，見十置一，其餘盡以次內虎穴中，百人爲羣，覆以大石。數日壹發現，皆相枕藉死，便輿出，瘞寺門桓東，楬著其姓名，百日後，乃令死者家各自發取其尸。親屬號哭，道路皆獻歎^(註22)。

顏師古《注》曰：「楬，杙也。楬杙於瘞處而書死者名也。」這是對死者有家屬的處理。掩骼對有家屬者的處置亦然，即「楬著其姓名」，令死者家各自取其尸。

至於無家屬者，史書稱這些棄屍爲「無後者」、「無主者」。上引的材料〔第(5)條〕，或稱之爲「孤魂」。這些孤魂，或無後乏祀，甚至強死、冤死而身份難以指認者，本文感興趣的即是這一類的死者。對於這一類的死屍，官方除代爲收葬之外，還「設祭」、「設祠祭」。除了上舉的幾則例子以外，如《後漢書》〈曹褒傳〉云，曹褒在射聲，營舍之內有棺不得葬者百餘所之多，褒親自履行，問其意故，吏曰：「此等多是建武以來絕無後者，不得埋掩。」曹褒聞之愴然，於是代置空地。「悉葬其無主者，設祭以祀之。」^(註23)這些「無主」棄屍當然不可能請家屬領回，大概有不少是「姓名」不詳的。所以，只能代爲收殮藏埋，並「設祭以祀之」。

官方掩骼的時間、原因、實施方式等，大略如前所述。其基本精神來自「周文掩骼之義」〔第(7)條〕。接著，筆者有意探究掩骼的功用與目的，以及其在民俗或宗教層面的意義。

第一、恤道殣。掩骼對政府或地方官吏而言，最根本的目的當就撫卹、救荒著眼^(註24)。如前引詔書即有「隨宜賜卹」、「務加埋卹，以稱朕意」〔第(5)、(6)條〕之說。孫詒讓以爲「此恤道殣之政也」^(註25)。

《詩經》〈小雅·小弁〉云：

行有死人，尚或瑾之。

按行，道路；瑾，音謹，埋也^(註26)。瑾，或作「殣」，毛《傳》：「瑾，路冢也。」《周禮》埋而置楬，其意相同。換言之，漢代政府或地方官吏掩骼的政策實有極

22. 《漢書》，頁3673-3674。

23. 《後漢書》，頁1204-1205。

24. 羅彤華，《漢代的流民問題》(台北：台灣學生書局，1989)，頁130-132。

25. 孫詒讓，《周禮正義》第12冊，頁2901。

爲久遠的淵源。論者也以掩骼爲善政，並作爲針貶當局之根據。隗囂即以王莽之罪狀爲「饑饉之所夭，疾疫之所及，以萬萬計。其死者則露屍不掩，生者則奔亡流散，幼孤婦女，流離係虜。」^(註27)

第二、防疾疫。前面提及，掩骼例行性的時間多在孟春二月，之所以在此月或與防疾疫有關。不過，暴露於草澤、空氣之間的屍體本身就是疾疫的重要病源。而且，當時社會確實相信「無主」、「無後」的死者是會致人生病的^(註28)。盧植於靈帝光和元年因日蝕之異，上封事諫「陳八事」，第三事曰「禦癘」：

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^(註29)。

這裡提到了疫癘的產生與一些「不得收葬」的死屍有關。一是所謂「宋后家屬」，李賢等《注》：「(宋)后以王甫、程阿所構，憂死，父及兄弟並被誅。靈帝後夢見桓帝怒曰『宋皇后何罪而絕其命？已訴於天，上帝震怒，罪在難救』也。」^(註30)二是所謂「無辜委骸橫尸」，也就是引文中的「遊魂」。換言之，這些不得收葬的死屍包括強死、冤死及無後乏祀者。

「疫癘之來，皆由於此」，由上所述似乎是宗教上的理由，即委骸橫尸可爲祟之故；但事實上，水葬、淺埋、棄屍草澤等屍體處置，亦極容易造成疫疾的散播。周揚俊即指出：「因骸骼掩埋不厚，遂使大陵間積尸之氣隨天地之升降漂泊遠近。人在氣交之中，無可逃避，感之而病而死。」^(註31)在此，提到了因「骸骼掩埋不厚」所引發的疫癘的擴散，「人在氣交之中，無可逃避」。掩骼有防疫癘的功能或目的是不言而喻的。

第三、以待天澤。《路史》云：傳說「神農氏制請雨法，瘞露骸以待天澤。」所謂「露骸」即暴露於外的骸骨。羅泌所說「神農氏制請雨法」，或是僞托之事。不過，《藝文類聚》一百、《太平御覽》三十五並引《神農求雨書》，是「其來久矣」

26. 屈萬里，《詩經詮釋》(台北：聯經出版公司，1983)，頁374。

27. 羅彤華，《漢代的流民問題》，頁131-132。

28. 參見林富士，〈試釋睡虎地秦簡中的「癘」與「定殺」〉，《史原》15期(1986)一文的討論。

29. 《後漢書》，頁2117。

30. 《後漢書》，頁2118。

31. 周揚俊，《溫熱暑疫全書》(北京：科技衛生出版社，1959)，頁29。

(註32)。所謂「瘞露骸以待天澤」尙見於漢代求雨儀式之中。

《春秋繁露》〈求雨〉云求雨之法之一是：

取死人骨埋之，開山淵，積薪而燔之。

蘇輿《義證》引《神農求雨書》：

春夏雨日而不雨，甲乙命爲青龍，又爲火龍，東方，小童舞之。丙丁不雨，命爲赤龍，南方，壯者舞之。戊己不雨，命爲黃龍，壯者舞之。庚辛不雨，命爲白龍，又爲火龍，西方，老人舞之。壬癸不雨，命爲黑龍，北方，老人舞之。如此不雨，溺處闔南門，置水其外，開北門，取人骨埋之。如此不雨，命巫祝而曝之。曝之不雨，神山積薪，擊鼓而焚之(註33)。

求雨祭儀的過程有「取死人骨埋之」、「取人骨埋之」的說法，證諸漢代史實亦有之。此人骨即「露骸」也。

《後漢書》〈鄧曄傳〉云，建武三年鄧曄至廬江，遇積弩將軍傅俊東徇揚州。傅俊的軍士發冢陳尸，曄以爲萬萬不可，乃諫曰：此舉「犯逆天地之禁，多傷人害物，虐及枯尸，取罪神明。」(註34)所謂發冢陳尸會觸犯「天地之禁」、「取罪神明」，不一定是抬面之話。以下，周暢的例子便可說明。據說，周嘉之從弟暢，曾爲河南尹，永初二年夏旱，於是，周暢「因收葬洛城傍客死骸骨凡萬餘人，應時澍雨，歲乃豐稔。」(註35)稍早，周暢爲此旱象久禱無應，而後，收葬客死無主的屍骨萬餘人，竟導致「澍雨」的即時而降。本文一開始所引用《管子》〈度地〉所說，春天若不把枯骨朽尸掩埋，不把枯木砍伐，則夏旱便會發生，也可以由這個角度理解。換言之，「瘞露骸以待天澤」不僅是一套理念、信仰而已，形諸漢代求雨祭典，考諸當時行事都是有著落的。

而掩骹「以待天澤」、「虐及枯尸，取罪神明」與掩骹的目的與功能連繫起來，也隱含著天人感應的思想。

32. 蘇輿，《春秋繁露義證》(北京：中華書局，1992)，頁426。關於求雨方術，見陳夢家，〈商代的神話與巫術〉，《燕京學報》20期(1936)，頁563-566。

33. 蘇輿，《春秋繁露義證》，頁430。

34. 《後漢書》，頁1026。

35. 《後漢書》，頁2676。

第四、以慰遊魂。掩骼的目的之一，是怕無主或者無後的鬼魂干擾。換言之，一個人死後無人掩埋或祭祀，成為其死後不斷干擾生者正常生活的可能理由。

《新書》〈諭誠〉記載一則周文王的傳說：

文王晝臥，夢人登城而呼己曰：「我東北陬之槁骨也，速以王禮葬我。」

文王曰：「諾。」覺，召吏曰：「此無主矣，請以五大夫。」文王曰：

「吾夢中已許之矣，奈何其倍之也？」^(註36)

這是「無主」槁骨打擾生人的例子，其之所以打擾生人的原因可能是無人掩埋或乏祀，故曰：「速以王禮葬我。」此即是上引〔第(5)、(7)〕個案所說的「皆文王葬枯骨，人賴其德」、「周文（王）掩骼之義」也。《說苑》〈辨物〉另有一則例子：

景公畋於梧丘，夜猶蚤，公枯坐，睡而夢，有五丈夫北面倮盧，稱無罪

焉。公覺，召晏子而告其所夢，公曰：「我其嘗殺不辜而誅無罪耶？」

晏子對曰：「昔者先君靈公畋，五大夫罟而駭獸，故斷其首而葬之。曰

『五丈夫之丘』，其此耶？」（景）公令人掘而求之，則五頭同穴而存焉。

公曰：「嘻！」令吏葬之^(註37)。

這個例子與賈誼《新書》所載極為相似，都是在強調王者的「仁德之政」。五大夫因「罟而駭獸」而被殺，身首異處，所以，五大夫便向景公伸冤，自稱「無罪」。景公乃重新埋葬而平撫了冤魂的干擾。

本節一開始列舉的十一則掩骼的個案，可能也與上述的理由有關。《後漢書》〈陳寵傳〉載陳寵在廣漢太守的任內，發生的一件怪事，頗可說明掩骼「以慰游魂」的禮俗子遺：

先是雒縣城南，每陰雨，常有哭聲於府中，積數十年。（陳）寵聞而疑其

故，使吏案行。還言：「世衰亂時，此下多死亡者，而骸骨不得葬，僮

在於是？」寵愴然矜歎，即勅縣盡收殮之。自是哭聲遂絕^(註38)。

36. 吳雲、李春台，《賈誼集校注》（河南：中州古籍出版社，1989），頁213。

37. 趙善詒，《說苑疏證》（台北：文史哲出版社影印，1986），頁556-557。夢與鬼神的關係，參見林富士，〈試釋睡虎地秦簡《日書》中的夢〉，《食貨月刊》17卷3、4期（1988）。

維縣城南府中有鬼物作祟，「每陰雨，常有哭聲」，竟長達數十年之久。陳寵收殮了縣中無主或無後的骸骨之後，「自是哭聲遂絕」。

哭聲來自於不得善葬的「骸骨」，並不是陳寵或其下屬等少數人的信仰，在當時恐怕是相當普遍的。王充《論衡》〈論死篇〉有云：

枯骨在野，時嗚呼有聲；若夜聞哭聲，謂死人之音。非也，何以驗之？生人所以言語呬呼者，氣括口喉之中，動搖其舌，張歛其口，故能成言；譬猶吹簫笙，簫笙折破，氣越不括，手無所弄，則不成音。夫簫笙之管，猶人之口喉也；手弄其孔，猶之人動舌也。人死口喉腐敗，舌不復動，何能成言？然而枯骨時呻鳴者，人骨自有能呻鳴者焉；或以爲秋（妖）也。是與夜鬼哭，無以異也。秋（妖）氣爲呻鳴之變，自有所爲，依倚死骨之側，人則謂之骨尚有知，呻鳴於野。草澤暴體，以千萬數，呻鳴之聲，宜步屬焉（註39）。

又云：

寒骨謂能害人者邪？死人之氣不去邪？何能害人？雞卵之未字也；瀕溶於殼中，潢而視之，若水之形；良雌偃伏，體方就成；就成之後，能啄噉之。夫人之死，猶瀕溶之時，瀕溶之氣，安能害人？（註40）

王充主在駁斥流行於齊民眾庶之間的信仰，即枯骨「時呻鳴」、「夜鬼哭」及寒骨「謂能害人」之說。王充認爲，枯骨呻鳴不是「死人之音」，而是秋氣爲呻鳴之變。秋字，黃暉《校釋》以爲當作「妖」、「祆」，又引《論衡》〈訂鬼篇〉：「世稱紂之時，夜郊鬼哭，及蒼頡作書鬼夜哭。氣能象人聲而哭，則亦能象人形而見；則人以爲鬼。鬼之見也，人之妖也。」據此，鬼哭乃氣使然，枯骨呻鳴猶妖氣之變也（註41）。另，解釋寒骨能害人亦以「瀕溶之氣」解之；所謂「瀕溶之氣」，王充形容就像雞蛋沒有孵化、生命體還渾渾沌沌地存在殼內的狀態。人死了，又回到這種

38. 《後漢書》，頁1553。

39. 黃暉，《論衡校釋》（台北：臺灣商務印書館影印，1983），頁877。

40. 黃暉，《論衡校釋》，頁880。

41. 黃暉，《論衡校釋》，頁939。

渾沌不清的狀態，渾沌之氣「安能害人」？換言之，王充以傳統「氣論」^(註42)（「妖氣」、「瀕浴之氣」）來破「骨尚有知」的庶民信仰。

不過，問題的重點並不在王充相不相信，或以氣論駁斥「骨尚有知」的庶民信仰是否較為合理，恐怕當時民間禮俗確把「草澤暴體」視為嚴重禁忌，以致掩骼才成為官方例行性的工作之一。這牽涉當時的魂魄觀，留待下節討論。

古人相信「無主」槁骨或寒骨能害人、崇人並不始於漢代，溯其源流，最有名的例子是《左傳》〈昭公七年〉伯有鬪鬼的故事。伯有強死，不得善終，之後成為厲鬼而為崇。鄭子產云：「鬼有所歸，乃不為厲。」所以便為伯有立了後嗣，其即不作崇害人了。楊伯峻《注》云：「立其子為大夫，則能受祭祀，有歸宿。」^(註43)反之，如楚子文預見越椒必滅本宗，臨死泣曰：「鬼猶求食，若敖氏之鬼不其餒而！」^(註44)亦即意謂子孫滅絕，無人祭祀之。另外，晉國叔向難公室無度，「幸而得死，豈其獲祀？」^(註45)這正是掩骼時為死者「設祭」的根據所在〔第(4)、(7)、(9)等條〕。前舉十一則個案，如戰死、天災而死等多屬不得善終的，這些「無主」屍骨都可稱之為「強死」者^(註46)。《淮南子》〈俶眞〉云：「傷死者其鬼嬈。」所謂「傷死」一如強死，強死又乏祀，高誘《注》：「嬈，煩嬈，善行病崇人。」^(註47)這些「無主」槁骨、寒骨皆是「行病」、「崇人」的主要來源了^(註48)。

此外，證諸考古資料，上述的說法亦可得到若干的佐證的。例如，雲夢睡虎地秦簡《日書》〈詰〉所提到的鬼物，如「兇鬼」（簡867反）、「游鬼」（簡847反）、「不辜鬼」（簡844反）、「餓鬼」（簡834反）、「癘鬼」（簡844反）、「枯骨」（簡841

42. 關於傳統「氣論」的討論，參看杜正勝，〈形體、精氣與魂魄——中國傳統對「人」認識的形成〉，《新史學》2卷3期（1991）一文的討論。另外，杜正勝，〈從醫療史看道家對日本古代文化的影響〉，《中國歷史博物館館刊》總21期（1993），可一併參考。

43. 楊伯峻，《春秋左傳注》（北京：中華書局，1990），頁1292。

44. 《左傳》宣公四年文。

45. 《左傳》昭公三年文。

46. 關文「強死」，請參看緒形暢夫，〈春秋時代における「強死」の諸相〉，《日本中國學會報》15集（1963）。

另外，可參看 Joseph S. M. Lau, "The Courage To Be: Suicide as Self-Fulfillment in Chinese History and Literature", *Asian Culture Quarterly* Vol. XVI No.3(1988)。

47. 劉文典，《淮南鴻烈集解》（北京：中華書局，1989），頁48。

48. 關於傷死者善行病崇人的禮俗，可以參看李豐楙，〈先秦變化神話的結構性意義：一個「常與非常」觀念的考察〉，《中國文哲研究集刊》4期（1994），頁302-311；〈台灣民間禮俗中的生死關懷——一個中國式結構意義的考察〉，《哲學雜誌》8期（1994），頁32-53；林富士，〈孤魂與鬼雄的世界：北臺灣的厲鬼信仰〉（台北：台北縣立文化中心，1995）。另外，栗原圭介，〈磔禳の習俗について〉，《東方學》45輯（1973）；James L. Watson and Evelyn S. Rawskic (eds.), *Death Ritual in Late Imperial and Modern China* (Berkeley: University of California Press, 1988)等有相關的討論，可一併參看。

反)等。所謂游鬼、餓鬼等可能是指乏祀之鬼,不辜鬼、枯骨大概有些便是「世衰亂時,此下多死亡者,而骸骨不得葬」所造成的^(註49)。若按照秦簡《日書》〈疫〉的分類,鬼物大致可以分爲兩大類,一是「父母」、「王父」、「王母」,相對於此,另一是所謂「外鬼」、「外鬼傷(殤)死」^(註50)。上引〈詰〉篇所提到的各式各樣的鬼物大多是屬於後者^(註51)。其中,「外鬼傷(殤)死」者的「傷死」大概等於前引《淮南子》所說「傷死者其鬼燒」;同樣的,在《日書》中,這一類鬼物引起了疾病或導致了身體、器官的異常^(註52)。而掩骼所處理的正是這些「枯骨」、「外鬼」了。

秦簡《日書》所反映的鬼神觀,已有若干學者作過討論^(註53)。林劍鳴在近年的研究指出,墓主喜曾擔任過秦的地方官,所以,在其隨葬品中有大批律令文書是不難理解的。但是,何又以《日書》陪葬呢?從湖北江陵張家山漢墓、阜陽雙古堆漢墓和甘肅天水放馬灘秦墓出土的隨葬品來看,《日書》與律令共存的現象與其說是偶然,毋寧說是一種「規律」。林劍鳴推測,日者與官吏集於一身是秦代以來的「通例」。因爲在當時實際業務的需要之下,術數與儒家的學問一樣成爲官吏必備的基礎知識^(註54)。日者與官吏是否集於一身,值得商榷。但若以地方官吏處理掩骼等事宜來看,前面所引《後漢書》〈陳寵傳〉所反映的事實,或許不是個別、孤立的案例。《日書》中〈詰〉、〈病〉二篇所載的內容也許是其解決地方庶政不得不備的知識了。

-
49. 睡虎地秦墓竹簡整理小組編,《睡虎地秦墓竹簡》(北京:文物出版社,1990),頁212-216,〈詰〉篇。另參見工藤元男,〈睡虎地秦簡「日書」における病因論と鬼神の關係について〉,《東方學》88輯(1994)。
50. 《睡虎地秦墓竹簡》,頁193。
51. 〈詰〉篇的討論,見 Donald Harper, "A Chinese Demonography of the Third Century B.C.," *Harvard Journal of Asiatic Studies* Vol.45 No.2(1985), pp.459-498; 劉樂賢,《睡虎地秦簡日書研究》(台北:文津出版社,1994),頁225-266的討論。這種信仰,在古代應該相當普遍。如湖北包山楚簡簡文記載禳除的對象即有「不辜」(簡217、248)、「殤」(簡222、225)、「兵死」(簡241)、「水上與沒人」(簡246)等。見李零,〈包山楚簡研究(占卜類)〉,《中國典籍與文化論叢》1輯(1993),頁442-443。
52. 例如,「一宅中,毋(無)故而室人皆疫,或死或病(簡859反)」、「一宅之中,毋(無)故室人皆疫,多夢(夢),米(寐)死(簡856)」、「人毋(無)故一室之人皆疫,或死或病,丈夫女子墮(墮)須(鬚)、羸髮、黃目(簡852反)」、「毋(無)氣之徒而鍛(動)終日,大事也;不終日,小事也(簡835反)」、「一室之人皆毋(無)氣以息,不能童(動)作(簡860反)」、「一室人皆夙(縮)筋(簡857反)」、「女子不狂癡,歌以生商(簡849反)」、「人毋(無)故而笋(簡836)」、「遽鬼執人自伐(簡828反)」。
53. 蒲慕州,〈睡虎地秦簡《日書》的世界〉,《史語所集刊》62本4分(1993); Mu-Chou Poo, "Popular Religion in Pre-imperial China: Observations on the Almanac of Sui-hu-ti", *Toung Pao* (forthcoming; 1994)。
54. 林劍鳴,〈秦漢政治生活中的神祕主義〉,《歷史研究》1991年4期,頁107-116。

綜合本節的討論，筆者嘗試申訴「周文掩骼之義」。筆者從若干個案整理出一條線索：即掩骼的目的，除了撫卹、防疾癘等功能之外，同時也與「天地之禁」有極密切的關聯。「取死人骨埋之」，不僅是古代官吏的庶務，也見於求雨的祭儀。而且，掩骼有「以慰游魂」的功能，這透露出當時其中一種魂魄觀，如王充所說「人則謂之骨尚有知」，這裡的「人」當然指的是社會上的一般人（特別是齊民階層）而言的。以下，筆者欲進一步討論掩骼背後所蘊含的魂魄觀。

三、掩骼與魂魄：屍骨有知的民間信仰

「掩骼」是建立在人死後屍骨本身仍有感知的信仰之上，所以「草澤暴體」成爲必須處理之事。而屍骨有知與當時某種魂魄觀有關^(註55)。之所以用「某種」魂魄觀的字眼，主要是考慮及魂魄觀之類的課題，雖在同一文化傳統之中，未必會有一致的看法。以中國之大、歷史之久，必不可能只有一套靈魂觀。而實際上，一般齊民庶衆的心靈圖象可能雜糅了二種甚至二種以上的靈魂觀。王充在《論衡》中論及鬼或鬼物時，往往以「一曰」來陳述當時之人不同意見，勿寧是較可信的^(註56)。

過去學者討論中國早期魂魄觀，有的肯定與其他主要文明相較中國特有的「無靈魂的人生觀」。在此人生觀的影響之下，中國人遂於形而上的靈界探討甚少興趣，而其他宗教信仰亦難在中國盛大發展甚至於萎縮^(註57)。另有學者以爲，先秦兩漢時期逐漸形成一種「二元的靈魂觀」。這種靈魂觀顯示，人死後魂魄同時離開身體，魂升天而魄降地^(註58)。又有學者指出，大抵自春秋中晚期以下，中國人以「氣論」來理解宇宙自然與人體諸現象，亦即將人之生死視爲氣之聚散，或者將

55. 靈魂，或稱爲魂與魄。關於魂魄兩者的分別，經師注疏所論甚多，不過，誠如蒲慕州先生所說：「魂與魄之間的差別何在，在一般人思想中可能是十分模糊的」，詳細討論見氏著，《墓葬與生死——中國古代宗教之省思》（台北：聯經出版公司，1993），頁212-217。另拙稿，〈人魄考〉，《北縣文化》39期（1994）。

56. 黃暉，《論衡校釋》，頁930-946。

57. 錢穆，〈中國思想史中之鬼神觀〉，收入氏著，《靈魂與心》（台北：聯經出版公司，1984），頁63。

58. 余英時，〈中國古代死後世界觀的演變〉，收入《燕園論學集》（北京：北京大學出版社，1984），頁185。相關的討論有：Ying-Shih Yu, "Life and Immortality in the Mind of Han China," *Harvard Journal of Asiatic Studies* Vol.25 (1964-65); "New Evidence on Early Chinese Conception of Afterlife: A Review Article," *Journal of Asian Studies* 41:1 (1981); "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)。

魂魄內化爲一氣之屈伸^(註59)。以上，三種不同的研究取徑，所呈現的魂魄觀在當時可能是並存而不衝突的。然而，論者單獨討論魂、魄的觀念，鮮觸及古人對屍骨的信仰，恐怕仍有所不足的。

在進入正式的討論之前，我們不妨先回顧上一節所舉的第(11)條史料：「(晉)愍帝三年六月盜發漢霸杜二陵，……。辛巳，大赦。敕雍州掩骼埋胔，修復陵墓，有犯者誅及三族。」此則掩骼的個案，起因盜墓而屍骨外露。令人感到有興味是盜墓刑責之重，「有犯者誅及三族」。杜正勝先生也注意到此一課題，即早在漢初盜墓之罪已重於盜宗廟，下逮於唐律亦然，盜墓死罪。他以爲：

……如果僅從社會結構的角度去解釋嚴禁盜墓，似乎不太完滿；但如果再從中國人死後世界的觀念來考察，意義才會更加顯著。世界上許多民族都有死後世界，但中國人的死後世界既非基督教的天堂，也非佛教的淨土，在佛教流行之前也沒有近東或南亞式的地獄。中國人相信魂魄雖然無所不至，但經常的居住處所則是墳墓。盜墓重刑當與此信仰有密切的關係，……^(註60)。

盜墓不只破壞死者「居住處所」，由(11)條史料所示，還損及死者屍骨，故要「掩骼埋胔」，這涉及了屍骨有知的信仰。盜墓類似前舉《後漢書》傅俊的軍士發冢陳尸，都是「犯逆天地之禁」、「虐及枯尸，取罪神明」的惡行。

認爲屍骨有知，由諸多掩骼的個案可知一二。接著，筆者企圖從尸亡、飛屍及鎮墓文中相關資料所反映的屍骨觀念，進一步申述掩骼背後的魂魄觀。先說尸亡傳說。

尸，或作屍，即指屍體；亡，即遺失或逃亡之意。兩漢之間有幾件臨殯之際，屍體突然不見（自己逃亡）的異聞。其中，以鼈令、尹齊、樓上新婦三件個案較廣爲人知。這些屍體或復生，或有作祟能力，頗可從中探究漢人對屍骨有知的信仰。

鼈令，或作鼈靈。其事載於《本蜀論》、《蜀王本紀》、《風俗通義》等漢代典

59. 杜正勝，〈形體、精氣與魂魄〉，頁36-41。另參見氏著，〈生死之間是連繫還是斷裂——中國人的生死觀〉，《當代》58期（1986）。

60. 杜正勝，〈什麼是新社會史〉，《新史學》3卷4期（1992），頁109-110。

籍^(註61)。《水經注》卷三十三，引來敏《本蜀論》曰：

荆人鼈令死，其尸隨水上。荆人求之，不得。令至汶山下復生。起見望帝。望帝，杜宇也。……望帝立以為相。時巫山壅（壅字原脫）峽而蜀水不流。帝使令鑿巫峽通水，蜀得陸處。望帝自以德不若，遂以國禪，號曰「開明」^(註62)。

又，《太平御覽》卷八百八十八，載《蜀王本紀》云：

荆有一人名鼈靈，其尸亡去。荆人求之不得。鼈令尸至蜀，復生，蜀王以為相^(註63)。

又，《風俗通義》〈輯事〉所載大意相同：

荆鼈令死，尸隨水上，荆人求之，不得也。鼈令至岷山下，已復生起，見蜀望帝，帝使鼈令鑿巫山，然後蜀得陸處^(註64)。

這裡提到了鼈令死又「復生」。所謂「尸亡去」、「尸隨水上」的意思，有的學者以為：「云尸亡者，鼈令犯罪當死，乃偽稱投水而潛走投蜀。故楚人求其尸不得，而謂在蜀復生也。」^(註65)這是今人的理解。事實上，這一類死而復生的傳述後代極多^(註66)。近年甘肅天水放馬灘一號秦墓出土的《墓主記》的幾隻簡亦有類似的故事^(註67)。可見「復生」之說，對當時之人而言，並不是完全難以接受的異聞。至少，應劭在《風俗通義》收入鼈令之事是站在足以徵信的立場，故云：「見於

61. 任乃強，《華陽國志校補圖註》（上海：上海古籍出版社，1987），頁121-122，註14所引資料；劉琳，《華陽國志校注》（成都：巴蜀書社，1984），頁896-899。相關討論見馮廣宏，〈洪水傳說與鼈靈治水〉，收入李紹明、林向、徐南洲主編，《巴蜀歷史、民族、考古、文化》（成都：巴蜀書社，1991）。

62. 任乃強，《華陽國志校補圖註》，頁121。

63. 任乃強，《華陽國志校補圖註》，頁121。

64. 王利器，《風俗通義校注》（台北：漢京文化有限公司，1983），頁595。

65. 任乃強，《華陽國志校補圖註》，頁122。

66. 參見 Stephen F. Teieer, "Having Once Died and Returned to Life: Representation of Hell in Medieval China," *Harvard Journal of Asiatic Studies* 48:2 (1988); Robert F. Campany, "Return-from-Death Narratives in Early Medieval China," *Journal of Chinese Religion* 18 (1990).

67. 李學勤，〈放馬灘簡中的志怪故事〉，《文物》1990年4期，頁43-47。另參杜正勝，〈從眉壽到長生——中國古代生命觀念的轉變〉，《史語所集刊》66本2分（1995），頁408-409及 Donald Harper, "Resurrection in Warring States Popular Religion," *Taoist Resources* 5:2 (1994) 另有不同的理解。

書傳」、「豈虛也哉」(註68)？

與本文題旨相關的是：鼈令「尸亡」之傳說是否能證明人死後屍骨猶有感知這樣的信仰？漢代尹齊「尸亡」之事，可以讓我們進一步討論。據《史記》〈酷吏傳〉所載，尹齊在淮陽都尉任內病死，「所誅滅，淮陽甚多，及死，仇家欲燒其尸，尸亡歸葬。」所謂「尸亡」，《史記集解》引徐廣曰：

尹齊死未及殮，恐怨家欲燒之，屍亦飛去(註69)。

此事亦見於《漢書》〈酷吏傳〉。但「尸亡歸葬」一句，班固以為怪誕而改易：

……(尹齊)所誅滅淮陽甚多，及死，仇家欲燒其尸，妻亡去，歸葬(註70)。

亦即將「尸」改為「妻」，表示尹齊歸葬並非屍體自行「飛去」本鄉，而是得自家屬的幫助。周壽昌《漢書注校補》亦云：「《史記》作尸亡去，言其家匿其尸無可跡，若亡去也。如徐(廣)說則異事，必無此理。此云妻亡去歸葬，較得事實。」(註71)雖然，改「尸」為「妻」較得事實，但未必合於《史記》的原意。司馬遷以為尹齊「尸亡歸葬」，可能反映當時人確如此相信，或有如此之傳聞。實則，尹齊「屍亦飛去」的異事，有人以為是荒誕不經之談。如班固以私意改之；也有人相信，如應劭《風俗通義》〈怪神〉即主張可信：「漢淮陽太守尹齊，其治嚴酷，死未及殮，怨家欲燒之，屍亦飛去。」他並以此來證明所謂怪神的傳聞，未必都是虛言的(註72)。而王充則另持「竊舉持亡」之說。

所謂「竊舉持亡」與《漢書》「妻亡去歸葬」之說頗為類似。王充認為，也許是尹齊之故吏知道冤家可能尋仇，便暗中運走尹齊的屍骨。但另一方面，却又擔心尹齊的仇家反過來找他們麻煩，於是偽造尹齊屍體自己飛去逃走的謠言：

淮陽都尉尹齊為吏酷虐，及死，怨家欲燒死其尸，〔尸〕亡去歸葬。夫有知，故人且燒之也；神，故能亡去。曰：尹齊亡，神也，有所應。秦時三山亡，周末九鼎淪，必以亡者為神，三山、九鼎有知也，或時吏知怨

68. 王利器，《風俗通義校注》，頁428。

69. 《史記》(台北：鼎文書局影印，1984)，頁3151。

70. 《漢書》，頁3659。

71. 周壽昌，《漢書注校補》，收入《周陳二氏漢書補證合刊》(台北：鼎文書局，1977)，頁873。

72. 王利器，《風俗通義校注》，頁428。

家之謀，竊舉持亡，懼怨家怨己，云自去。凡人能亡，足能步行也，今死血脈斷絕，足不能復動，何用亡去？吳烹伍子胥，漢草彭越。燒、薙一僂也，胥、越一勇也，子胥、彭越不能避烹亡薙，獨謂尹齊能歸葬，失實之言，不驗之語也^(註73)。

上面引文，前半段可以反映一般人對屍骨有知的信仰，即尹齊「有知，故人且燒之也；神，故能亡去」，「尹齊亡，神也，有所應」。王充的反駁是：凡人能夠逃亡，是因為腳能走路，現在人死了，血脈斷絕，腳不能再走動，何來「亡去歸葬」之說？但是，若人死屍骨無知，魂魄皆去，所餘惟皮骨血肉如爪髮然，何復重視？既便燒之，亦不足懼。顧炎武即云：「夫欲燒其尸，仇之深也。欲燒之而尸亡，是死而有靈，猶知燒之可畏也。」^(註74)死而有靈，屍骨有知也。

從前面王充駁枯骨「時呻鳴」、寒骨「能害人」，其謂尹齊尸亡為「失實之言，不驗之語」，可以預料。而王充另主「竊舉持亡」之假說，似不無道理，後人著作如《黃氏日鈔》、《日知錄》等論及此事時皆採之^(註75)。不過，從另外一個角度考慮，若不是一般人相信屍體或骸骨有知，尹齊故吏散播其「自去」的謠言恐怕很難取信於人的。況且，尹齊仇家又非三歲童子，豈會因為有了這種謠言就信以為真的放棄復仇？黃暉《論衡校釋》即指出：

孫曰：《史記》重「尸」字，《漢書》作「妻亡去歸葬」。「尸」下有「妻」字。《論衡》定脫「尸」字。仲任言史事，多本太史公。此一證也。果作「妻亡去歸葬」，則是妻竊尸而去。竊尸而去，事何足異？則仲任之所辯論，為無據矣。此二證也。《論衡》原文與《史記》同，毫無可疑。班氏蓋以己意改之也^(註76)。

又云：

73. 黃暉，《論衡校釋》，頁905。

74. 顧炎武，《日知錄》（台北：文史哲出版社，1979），頁451，〈火葬〉條。顧氏反對火葬，無疑的受傳統對形體、屍體的觀念影響。相關討論見川勝守，〈東アジア世界における火葬法の文化史：三～十四紀について〉，《東洋史論集》18號（1990），頁1-33。

75. 轉引自王利器，《風俗通義校注》，頁433。

76. 黃暉，《論衡校釋》，頁904。

黃震曰：「《漢》注謂鬼有知而亡去。每疑棺尸無亡去之理。如《論衡》之說，近之矣。」楊慎曰：「尸亡去者，謂齊死而遺命其家潛逃歸葬耳。」按如楊說，則《史》文當作「遺命亡去歸葬」，不得云「尸」也。至以「尸去也」，為事涉神怪，當以仲任此說解之^(註77)。

根據黃暉的考證：(1)此事當以《史記》所載為確，班固以己意改之。若按班氏之說，則王充所辯論，則失依矣。(2)班固之所以憑己意改《史記》文，是尹齊事涉神怪也。黃震云：「每疑棺尸無亡去之理。」但此乃少數知識份子之質疑，恐怕一般齊民眾庶是深信「骨尚有知」而能為崇的。漢代「樓上新婦」的傳說便流行一時。此事亦是臨殯尸亡。

據載，後漢時期汝南郡汝陽縣西門亭有鬼魅出沒。賓客宿止，輒有人死亡，其厲厭者，皆亡髮失精。《風俗通義》有云：

先時頗已有怪物，其後，郡侍奉掾宜祿，鄭奇來，去亭六七里，有一端正婦人，乞得寄載，奇初難之，然後上車，入亭，趨至樓下，吏卒檄白：「樓不可上。」奇曰：「我不惡也。」時亦昏冥，遂上樓，與婦人棲宿，未明發去。亭卒上樓掃除，見死婦，大驚，走白亭長。亭長擊鼓會諸盧吏，共集診之，乃亭西北八里吳氏婦新亡，以夜臨殯，火滅，火至失之；家即持去。奇發行數里，腹痛，到南頓利陽頓利陽亭加劇，物故，樓遂無敢上^(註78)。

事情發生在汝陽縣西門亭附近^(註79)。重點有三：(1)亭西北八里的地方吳氏婦人甫亡，晚間要裝殮時，突然火滅，等火點燃，屍體竟然不見；(2)郡侍奉掾宜祿縣的鄭奇路經此處，有一不知名的婦人要求搭乘便車，兩人夜宿西門亭樓上。天未亮，鄭奇就出發，不久腹痛，暴斃而死；(3)另外一條線索是，隔日亭卒上樓打掃，發現死婦屍體，大驚，亭長召集各里盧吏一起察看這位婦人，被指認即前述吳家甫

77. 黃暉，《論衡校釋》，頁905。

78. 王利器，《風俗通義校注》，頁425。

79. 汝陽，古縣名。屬汝南郡，治所在今河南商正縣西北。另，文中所提到了「亭」，其在古代宗教、民俗的地位，參見江紹原，《中國古代旅行之研究：側重其法術的和宗教的方面》（上海：商務印書館，1937）。另外，角谷常子的研究指出，在漢代「亭」除有警察、驛站之意，也負責屍體的管理與處理，詳見角谷常子，〈漢代畫像石研究ノート〉，《泉屋博古館紀要》7卷（1991）。

死的婦人。最後，吳家將死者屍體領回。換言之，該夜與鄭奇共宿燕好者，即此新婦也。

在樓上新婦這則傳聞裡，這位新亡的屍體不僅有活動能力，並且，導致鄭奇死。可見尹齊「飛尸」並非孤立的個案，吳氏新亡婦也是火滅之時「失之」，難道也是「竊舉持亡」、被人偷走了嗎？事實上，《潛夫論》〈巫列〉論及漢代種種之神怪，亦有飛尸之說，意指宅中的客鬼，「土公、飛尸、咎魅、北君、銜聚、當路、直符七神，及民間繕治微蔑小禁，本非天王所當憚也。」^(註80)而《論衡》〈訂鬼篇〉中提到的庶民信仰，「凶禍之家，或見蜚尸，或見走凶，或見人形，三者皆鬼也。」^(註81)所謂蜚尸，蜚通飛，即是能飛行的屍體，一如尹齊與樓上新婦。另同書〈解除篇〉亦云：「宅中主神，有十二焉。青龍、白虎，列十二位。龍虎猛神，天之正鬼也。飛尸流凶，不敢安集。」^(註82)意思是說，宅中的主神有十二位，青龍、白虎位居十二個家神之中；龍、虎勇猛神異，是天所統轄的神。能飛的屍體、奔跑流竄的物怪不敢隨便聚集到宅中來。

順著本節所徵引材料的脈絡，我們稍稍檢討目前學界對漢代魂魄觀的一些觀察。例如，余英時先生指出，人「魂與魄合則生，魂與魄散則死。這是一種二元的靈魂觀，在世界各文化中頗具特色。更值得注意的是魂魄分散之後，一上天，一入地」^(註83)。然而，魄「入地」到底如何理解呢？是存在於前述的墳塋內還是入了黃泉、幽都？其與屍體之間的關係又如何？《禮記》〈禮運〉說人死「體魄則降，知氣在上。」〈郊特牲〉以為「魂氣歸於天，形魄歸於地，故祭，求諸陰陽之義。」余先生認為，這可算是漢人「二元靈魂觀的最後定本」，「根據這一最後定論，人死則魂魄同時離去，魂升天而魄入地；魂與魄在此都是主動的。」^(註84)就所謂「二元靈魂觀」，筆者有以下幾點質疑：

(1)「二元靈魂觀」是否是當時唯一（或主要）的靈魂觀？

(2)如果答案是保留或否定的話，那麼，上述「最後定本」可能把在這之前相關但不一定是相同系統的魂魄材料視為形成「二元靈魂觀」不同階段的材料。這

80. 汪繼培，《潛夫論箋》（台北：漢京文化有限公司，1984），頁306。

81. 黃暉，《論衡校釋》，頁936。

82. 黃暉，《論衡校釋》，頁1037。

83. 余英時，《從價值系統看中國文化的現代意義》（台北：時報文化有限公司，1992），頁121。

84. 余英時，〈中國古代死後世界觀的演變〉，頁185。

樣，在解釋上是否具說服力？值得商榷。

(3)這套「靈魂觀」對「魂上天」、「魄入地」的解釋交待的並不清楚。回到本文主題，所謂「體魄則降」、「形魄歸於地」的「體」、「形」如何理解？其與「魄」的關係為何？

李淑珍在〈東周喪葬禮制初探〉對魂魄的討論也許是較具體可信的。她說：

筆者以為，所謂魄下地，並非離開形體自行入黃泉，否則隨葬屍體旁的人馬器物便沒有意義；魄是環繞屍體四周，使屍體亦有若干感知，能在地下世界過著與人世相當的物質生活。而所謂魂上天，也不必是在天廷覓得居所不再游移，而是「無所不之」；魂平時附於廟中神主上，祭祀時附於尸上；儼疫驅鬼，魂受驚動而離主，故孔子朝服立於阼階以依神（《論語》〈鄉黨〉）；大概只有王公貴人的魂才能偶爾到天上去一遭^(註85)。

所以，她認為魂升魄降「從魂無所不之，魄隨形骸」的角度立論是較周全的^(註86)。至於形骸是否必須有魄依附而有感知，抑或形骸本身即有感知，史料有關，難以斷定。不過，由上述「樓上新婦」的個例來看，該屍能奔亡，能搭乘人車，又能與生人交歡，則形骸本身似有知也。

魄隨形骸，或使屍體有所感知。從現存漢代墓券所見，當時之人對死者即是以「尸」、「伏尸」、「伏尸既骨」、「尸骸」、「青骨死人」等名稱呼之；而且，更重要的是，這些形骸、屍骨是具感知，可以趨使的。茲鈔錄若干資料如下^(註87)：

- (1)漢黃龍元年（49 B.C.）五月諸葛敬買田券：「田中若有尸死，男即當為奴，女即當為婢，皆當為諸葛敬趨走給使。」^(註88)
- (2)漢建武中元元年（56）四月徐勝買田券：「田中若有尸死，男即為奴，

85. 李淑珍，〈東周喪葬禮制初探〉（台北：國立台灣師範大學歷史研究所碩士論文，1986），頁79-80。

86. 李淑珍，〈東周喪葬禮制初探〉，頁80。

87. 關於墓券的流變，請參見以下各文的討論：陳槃，〈於歷史與民俗之間看所謂「瘞錢」與「地券」〉，收入《中央研究院國際漢學會議論文集·歷史考古組（中）》（台北：中央研究院，1981）；王德剛，〈漢代道教與「買地券」、「鎮墓瓶」〉，《文獻》1991年2期，韓森，〈宋代的買地券〉，收入鄧廣銘、漆俠主編，《國際宋史研討會論文選集》（保定：河北大學出版社，1992）；Anna Seidel, Traces of Han Religion in Funeral Texts Found in Tombs, 收入秋月觀映編，《道教と宗教文化》（東京：平河出版社，1987）；Terry F. Kleeman, "Land Contracts and Related Documents," 收入《中國の宗教、思想と科學：牧尾良海博士頌壽紀念論集》（東京：國書刊行會，1984）。

88. 池田溫，〈中國歷代墓券略考〉，《東洋文化研究所紀要》No.86（1981），頁266。

- 女即爲婢，皆當徐勝給使。」（註89）
- (3)漢元和二年（85）四月東郡太守馬榮買地券：「如地中伏尸，男爲奴，女爲婢。」（註90）
- (4)漢延光四年（125）東郡太守李德買地券：「如地中伏有尸骸者，男爲奴，女爲婢。」（註91）
- (5)漢光和元年（178）十二月平陰縣曹仲成買冢田券：「田中有伏尸既骨，男當作奴，女當作婢，皆當爲仲成給使。」（註92）
- (6)漢光和二年（179）十月王當等買田券：「青骨死人王當弟個、倫及父元與_𠄎，從河南_{□□}左_𠄎國子孫等，買穀邨亭部三佰（陌）西袁田十畝，以爲宅。」（註93）
- (7)漢光和五年（182）二月太原太守中山劉氏買田券：「青骨死人劉公，則自以家田三梁_□東佰南田廿八畝，南北長七十步，東西廣九十六步，中有丈尺，券書明白。」（註94）
- (8)漢中平五年（188）三月維陽大女房桃枝買地券：「田中有伏尸，男爲奴，女爲婢。」（註95）
- (9)漢中平五年（188）三月東郡太守買地券：「如地中伏尸，男爲奴，女爲婢。」（註96）

以上共九條資料。其中，「尸」、「尸骸」、「骨」的意思清楚，至於「伏尸」當指臥伏、潛隱於地中的屍骨，故云「地中伏尸」。而這些「伏尸」、「尸骸」，由上得知是能供買主「趨走給使」、「給使」，「男當作奴，女當作婢」。而買主甚至自稱「青骨死人」〔第(6)、(7)例〕。當然，他們是有感知的，因此，「能在地下世界過著與人世相當的物質生活」，包括募券所見的奴婢制度。

其次，墓券所說「田中若有尸死」、「如地中伏有尸骸者」的「尸」、「尸骸」

89. 池田溫，〈中國歷代墓券略考〉，頁267。
 90. 池田溫，〈中國歷代墓券略考〉，頁267。
 91. 池田溫，〈中國歷代墓券略考〉，頁267。
 92. 池田溫，〈中國歷代墓券略考〉，頁178。
 93. 池田溫，〈中國歷代墓券略考〉，頁220-221。
 94. 池田溫，〈中國歷代墓券略考〉，頁221-222。
 95. 池田溫，〈中國歷代墓券略考〉，頁222-223。
 96. 池田溫，〈中國歷代墓券略考〉，頁270。

的身份為何？恐怕就是我們在上一節所討論掩骼的對象。所謂「如地中伏有尸骸者」，不就是說「假如地中有伏藏、買主不知道的尸骸」之意嗎？這些「伏尸」，可能包括因天災人禍所遺留的不殮、不收的屍骨，有無後乏祀或冤死、強死者；而且，「伏尸」是能感知的。從上引九條資料推測，死者的子孫爲了保護死者的安危，還必須在墓券中明書「若有尸死」，這些尸就成爲死者的「給使」。由此，也可見一般人對於棄置不收或不殮的無主屍骨的恐懼心態了。

棄置不收或不殮的屍骨，或墓券所謂的「伏尸」、「尸骸」，在漢代曾被稱之「亡人魄」。據《風俗通義》記載，陳國人張漢直到南陽郡去，隨著原京兆尹延叔堅習《春秋左氏傳》。行後數月，

鬼物持其女弟言：「我病死喪在陌上，常苦飢寒，操一量不借，掛屋後楮上，傅子方送我五百錢，在北墉中，皆亡取之。又買李幼一頭牛，本券在書篋中。」往求索之，悉如其言。婦尚不知有此妹，新從隴家來，非其所及。家人哀傷，益以爲審。父母諸事，衰絰到來迎喪，去精舍數里，遇漢直與諸生十餘人相隨，漢直顧見其家，怪其如此。家見漢直，謂其鬼也，惆悵良久。漢直乃前爲父拜，說其本末，且悲且喜^(註97)。

鬼物自喟「我病死喪在陌上」，可見是乏人掩埋祭祀之屍。「常苦飢寒」一句，正描繪了死者死後的情形，所以，鬼物僞作張漢直聲氣而驚動其父母諸弟，同時，也可以從中了解「客死」或無法歸葬的孤魂確實是會干擾生者的。而「死喪在陌上」的屍體才能造成人們的禁忌了。若連繫到我們上面所討論的魂魄問題，上面這則異聞，應劭便題名爲〈世間多有亡人魄持其家語聲氣，所說良多〉。在此，他稱「死喪在陌上」的屍體爲「亡人魄」，或許可爲所謂「魄下地」或「魄隨形骸」的原意略作補充。

總之，人死後並不是簡單的「魂魄同時離去」而已。而「魄入地」，若是與屍骨無涉，則墓券所說「田中若有尸死，男即當爲奴，女即當爲婢」話便是沒有意義的。換言之，屍體若無感知，不僅鼈令、尹齊、樓上新婦等事難以理解，掩骼中所蘊含的宗教或信仰的層面也可能晦而不彰了。

97. 王利器，《風俗通義校注》，頁409。

四、結語

本文旨在討論古代「掩骼」禮俗。初步結論如下：(1)掩骼的對象，主要是處理一些棄置不收或不殮的屍體。這些屍體的來源，主要有兵災、自然災害、客死、盜墓或因疾而死不能自收等；(2)掩骼的目的，除了撫卹、防疾等用意之外，也有一些宗教、信仰的因素。古人相信棄置不收的無主屍骨是會祟人的，「以慰游魂」成了重要的功能之一；(3)掩骼是建立在「屍骨有知」這樣一種魂魄觀之上。筆者曾在另外一篇論文提到：傳統靈魂觀似乎有「身體化」或「骨骼化」的傾向(註98)。正因為人死後魂魄離散不能完全獨立於屍骨而存在，以至「若有死於道路者」、「田中若有尸死」才成爲人們的忌諱。

再者，透過以上對掩骼的考證，我們可以對漢代所謂「二元靈魂觀」的假說有進一步的考量。由掩骼的實例來看，離開屍體形骸而單論魂魄或靈魂不朽的信仰，恐非中國文化的主流。所謂「鍊人身體」(《抱朴子》〈金丹〉)誠中國人追求不死之迷夢(註99)。

最後，茲引明代醫家李時珍《本草綱目》〈人部〉評論「人骨」的部份以爲結束：

古人以掩暴骨爲仁德，每獲陰報；而方伎之流，心乎利欲，乃收人骨爲藥餌，仁術固如此乎？且犬不食犬骨，而人食人骨可乎？父之白骨，惟親生子刺血瀝之即滲入。又《酉陽雜俎》云：荊州一軍人損脛。張七政飲以藥酒，破肉去碎骨一片，塗膏而愈。二年餘復痛，張曰：所取骨寒也。尋之尚在床下，以湯洗綿裹收之，其痛遂止。氣之相應如此，孰謂枯骨無知乎？仁者當悟矣(註100)。

98. 詳見拙稿，〈屍體、骷髏與魂魄——傳統靈魂觀新論〉，《當代》90期（1993），頁48-65。另可參看孫其剛，〈薩滿教骨骼藝術的含義〉，《中國歷史博物館館刊》總22期（1994），頁98-103。

99. 李零，〈屍體防腐、冶金和煉丹〉，《文物天地》1992年4期，頁17-20。另外，可參看李零，《中國方術考》（北京：人民中國出版社，1993），頁287-303。

100. 李時珍，《本草綱目》（北京：人民衛生出版社，1991）下冊，頁2960-2961。

古人掩骹而獲陰報，已見本文所徵引的案例。令人感到興趣的是《酉陽雜俎》的這個例子，張七政破患者肉「去碎骨一片」，並將此骨藏於床下。結果患者病癒後二年復發，原來是床下碎骨寒，感應所致也。如果「裏收」患者棄置的碎骨能治病的話，那麼，「瘞露骸以待天澤」非虛言也。

孰謂屍骨無知乎？請看周文掩骹之義。

八十一年九月一稿，八十三年七月二稿，
八十三年十一月三稿，八十四年五月修訂。

Burying Uncared-for Corpses in Ancient China

Li Chien-ming

ABSTRACT

This paper discusses the practice of “burying uncared-for corpses” (*yen-tzu*) in ancient China and the concept of soul implied in this practice.

Warfare, natural disasters (mainly floods), death away from home, grave robbing, and disease led to the appearance of neglected corpses. Though the practice of “burying uncared-for corpses” aimed at philanthropic relief and epidemic prevention, it was also motivated by the religious belief that abandoned corpses could be harmful. This religious belief depicted the soul as a kind of physical entity with consciousness and feeling. Thus, the burial of corpses provided a consolation for these wandering souls.

In addition to the dualistic concept of the soul and the theory of “ch'i” prevalent in Ch'in and Han China, this aspect of the soul as a physical entity deserves more attention so as to form a more comprehensive understanding of the concept of the soul in ancient China.

Key Words: *Chou li*, burying uncared-for corpses, soul.