

形神分離之後： 唐代對於死亡及葬後靈魂與形骸關係的想像 *

涂 宗 呈**

摘 要

唐代延續漢代以來的想法，相信人是由形骸（形）與靈魂（神）所組成，形神合一則生，分離則死。當人初死之時，會以「復」的招魂儀式將離去的靈魂招喚回屍骸處，以便進行後續的喪葬儀式。下葬之後，人們相信靈魂會與屍骸共同待在墓中，墓因而被視為「藏形」與「安魂」之處，是靈魂日常的居所。靈魂雖存在，卻難以看見，只有屍骸才是真確存在，人們相信兩者死後仍會在一起，屍骸可用來確定靈魂的所在。因此不管是合葬、歸葬、冥婚、招魂葬，關鍵都是要安葬死者屍骸，藉此讓靈魂也跟著在一起。總而言之，唐人對於死亡及葬後靈魂與屍骸關係的基本想像，相信死亡之後形神雖分離，其實並未完全分離，仍會共同待在墓中。

關鍵詞：靈魂、屍骸、墳墓、合葬、招魂

* 本文承蒙學報匿名審查人給予許多寶貴的修改意見，謹此致上誠摯的感謝。

** 國立成功大學歷史系助理教授。

After the Separation of Soul from Body: The Imagination of Death in the Tang Dynasty

Tu, Chung-cheng*

Abstract

The way people understood death and spirit in the Tang Dynasty was inherited from the Han Dynasty. During the Tang Dynasty, people believed human was a composite of “xing (形)” and “shen (神)”. If “xing” and “shen” were united, one lived; otherwise, one would die. Soon after one died, people recalled the leaving spirit back to the place where the corpse was with a ritual called “fu (復)”, in order to hold the funeral ceremony afterward. After the funeral, people believed the spirit would stay in the tomb together with the corpse. Therefore, the tomb is regarded as the place of “hiding xing (藏形)” and “pacifying spirit (安魂)”, where the spirit staed. Although the spirit existed, it was hard to be seen and perceive. The only thing which surely existed was the corpse. People believed both would stay together after death. The corpse could be used to make sure that the spirit existed. No matter which form of the funeral was adopted, such as joint-burial (合葬), “guizang (歸葬)”, nether-world marriage (冥婚) or hun-summoning burial, the key point is to bury the corpses of the dead ones properly, which promised that the spirits would stay there. In sum, people believed “xing” and “shen” would separate after death during the Tang Dynasty, but actually, the two elements were not totally separated. They would still stay in the tomb together. This is the basic understanding of the relationship between the spirit and the corpse after death and burial.

Keywords: souls, corpses, graves, joint-burial, hun-summoning

* Assistant Professor, Department of History, National Cheng Kung University.

壹、前言

古今中外很多社會都相信，作為人的組成，除了有形、可見的肉體之外，還存在著無形、不可見的靈魂，不同文化中，有關靈魂的名稱、形態、數量、功能等會有所不同。¹ 中國也不例外，一百多年前，荷蘭漢學家高延(Jan Jakob Maria de Groot, 1854-1921)透過實地田野考察及文獻材料，用外來者及旁觀者的角度，敏銳地注意到中國死亡及喪葬禮儀中，處置遺體時所反映的靈魂崇拜。² 簡言之，靈魂與形體被視為構成人存在的基本要素，兩者具有可分離的關係。³

漢代關於靈魂有所謂的「魂魄」之說，「魂魄」一詞未見於先秦古籍，漢代之後才常見，但這種二元的想法可追溯到上古中國。⁴ 作為魂魄原型的觀念，早見於金文之中。⁵ 魂魄究竟是何物？文獻記載不一，解釋眾說紛紜，難有定論。漢代的魂魄二元論將魂與魄視為兩種不同之物，實際上一般人卻沒有如此明確的二元區分，常常混淆不清的使用這兩個名詞。⁶ 從漢代墓葬來看，魂魄二元的解釋更難以成立，

¹ 各種文化的靈魂信仰，可見於不少人類學的田野紀錄，多與巫術有關，參見詹姆斯·喬治·弗雷澤(James George Frazer)著，徐育新等譯，《金枝》(北京：大眾文藝出版社，2009)，頁171-186。列維-布留爾(Lévy-Bruhl)著，丁由譯，《原始思維》(北京：商務印書館，1985)，頁73-83。伊利亞德(Mircea Eliade)著，段滿福譯，《薩滿教：古老的入迷術》(北京：社會科學文獻出版社，2018)，頁1-10。

² 高延(Jan Jakob Maria de Groot)著，林艾岑譯，《中國的宗教系統及其古代形式、變遷、歷史及現狀》(The Religious System of China)(廣州：花城出版社，2018)，頁3。

³ 參見孔飛力(Philip A. Kuhn)著，陳兼、劉昶譯，《叫魂：1768年中國妖術大恐慌》(上海：上海三聯書店，1999)，頁130-132。

⁴ 大形徹，〈『儀禮』凶礼と魂・魄・鬼・神〉，收錄於吾妻重二、二階堂善弘編，《東アジアの儀礼と宗教》(東京：雄松堂，2008)，頁263-275。

⁵ 池田末利，〈魂・魄考——思想の起源と發展〉，《中國古代宗教史研究：制度と思想》(東京：東海大学出版會，1981)，頁199-209。

⁶ 余英時認為漢代靈魂觀為魂魄二元論，人的形體有魂與魄，魂可說是「精神的」靈魂，魄則是「肉體的」靈魂，死後魂升於天，而魄降於地，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，侯旭東等譯，《東漢生死觀》(上海：上海古籍出版社，2005)，頁129-153。這篇文章初以英文發表於1987年，此後對魂魄二元論提出檢討和修正的研究很多。簡言之，漢代並沒有如此清楚的魂魄二元區分，也不是只有一種靈魂觀，而是多元並呈的情況，相關討論參見蒲慕州，〈墓葬與生死：中國古代宗教之省思〉(臺北：聯經出版事業公司，1993)，頁212-217；李建民，〈中國古代「掩骼」禮俗考〉，《清華學報》，新24卷第3期(1995)，頁331-332、337-338；王健文，〈「死亡」與「不朽」：古典中國關於「死亡」的概念〉，《國立成功大學歷史學報》，第22號(1996)，頁167-179；劉增貴，〈天堂與地獄：漢代的泰山信仰〉，《大陸雜誌》，第94卷第5期(1997)，頁1-13。關於漢代魂魄觀的總結性研究，參見白瑞旭(K. E. Brashier)，〈漢代死亡學與靈魂的劃分〉，收入夏含夷主編，《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。白瑞旭就認為魂魄二元論只是屬於煩瑣的哲學論述，並非是對於死亡的一般信仰。

墓葬建造者和喪家並沒有這樣的觀念。⁷ 漢代魂魄二元區分只有理論上的意義，「魂魄」成為靈魂的合成名詞，墓葬則被認為是靈魂在死後世界的居所。⁸

到了唐代，已很少見到將魂魄視為兩種不同之物的說法，雖仍會魂魄合稱，但詞義多是偏於指魂，文獻中則多會使用魂、神、靈等，或與其他字結合，諸如神魂、魂神、魂氣等詞語，這些字詞的意義大致相同，就是指靈魂，被視為與有形的肉體相對、使人獲得生命之物。至於魄字，已與原來字義不同，多半是作為與靈魂相對的肉體、形體的代稱，常會稱為體魄、形魄。

唐代延續前代的看法，認為人由形體（形）與靈魂（神）兩部分所組成，形神合一則生，分離則死，人死亡之後形神即會分離，形骸置於棺槨內，再埋葬於墓中。那麼與形骸分離之後的靈魂何去何從？待在家中的神主牌？遠赴西方極樂世界？還是與屍骸共同待在墓中？死亡之後分離的形骸與靈魂，特別是葬入墓中之後，兩者的狀態與關係如何？這是涉及死亡與喪葬的重要課題，但以往的研究卻很少關注。

本文以靈魂與形骸為中心，探討唐代在死亡時和下葬之後，人們對於靈魂與形骸關係的想像。整合文字材料（主要是傳世文獻、墓誌和傳奇小說）及實物材料（考古出土的墓葬及隨葬品）兩類不同來源的史料，著重在死亡與葬後（特別著重在墳墓空間）的想像、喪葬禮儀（復禮和招魂葬）、喪葬形式（合葬、歸葬、冥婚）、法律（盜墓罪、破壞屍體罪）等方面。這些課題的相關研究不少，但多是整理排比材料、簡單陳述現象，較缺少深入分析。本文將從靈魂與形骸的角度探討，整合與分析各種材料的記載，重建唐代社會對於死亡的基本想像。⁹ 至於從死後到出殯下葬前的階段，儀式中有關靈魂與形骸的處理方式，因涉及繁複的禮儀與習俗問題，非本文能處理，將另文探討。此外，本文偏重從整體的角度，探討唐代社會對於死亡

⁷ 杰西卡·羅森（Jessica Rawson）著，鄧菲、黃洋、吳曉筠等譯，〈中國的喪葬模式——思想與信仰的知識來源〉，《祖先與永恆——杰西卡·羅森中國考古藝術文集》（北京：三聯書店，2011），註53，頁210。

⁸ 巫鴻著，施杰譯，《黃泉下的美術：宏觀中國古代墓葬》（北京：三聯書店，2010），頁29。

⁹ 因靈魂與形骸在史料中同義或相似的詞語繁多，本文將配合上下文的情況選擇使用，在不涉及引文解釋或論述時，盡可能與題目一致，統一使用「靈魂」與「形骸」。「靈魂」較無問題，可指涉的範圍較大，但「形骸」就比較麻煩，無法完全或精確地指涉所有情況，因此文中會視情況使用「屍骸」或「形體」，前者多用在已埋葬於墓中的屍體，後者多指活著或剛死不久的情況，也就是說，形骸、屍骸、形體或肉體等詞，意義上仍有些微區別。

及葬後的共同想像，因為材料限制，無法明確區分階級性與地域性的差異，文中只能籠統地稱為唐代社會或唐人，考察對象則是以士人階層為主。

貳、死亡及初死狀態：以靈魂與形骸為中心

一、從生到死：形神的合與離

漢代是從靈魂與形體的離合關係來解釋死亡，靈魂與形體合一為生，靈魂與形體分離就會生病或昏迷，死亡則是靈魂永久離開形體後的狀態。東漢《白虎通》解釋死的意義：「魂魄去亡，死之為言漸，精氣窮也」。¹⁰ 人死就是魂魄離開形體，精氣漸漸窮盡。東漢許慎（生卒年不詳）解釋「死」字：「死，漸也，人所離也」。¹¹ 許慎的解釋並不清楚，應是意指魂魄與形體分離，精氣逐漸消滅，以此代表人的死亡。但從更早的甲骨文來看，死字是人死之後，曝屍等待肉與骨骸分離，再取頭骨跪拜的形象。¹² 可知許慎對於死字的解釋並非本義，已是引申之義，視死亡為魂魄脫離形體的狀態。《抱朴子》云：

人無賢愚，皆知己身之有魂魄，魂魄分去則人病，盡去則人死。故分去則術家有拘錄之法，盡去則禮典有招呼（敦煌本作「招魂」）之義，此之為物至近者也。然與人俱生，至乎終身，莫或有自聞見之者也。豈可遂以不聞見之，又云無之乎。¹³

此處明確提到靈魂（文中將魂與魄視為不同之物）如果只是暫時離開形體，人就會生病，可透過「拘錄」之法召回，若完全離開形體不再返回，人就會死亡，就要進行喪禮中「復」的招魂儀式。

¹⁰ （清）陳立，《白虎通疏證》（北京：中華書局，1994），卷11，頁534。

¹¹ （東漢）許慎，（清）段玉裁注，《說文解字注》（上海：鳳凰出版社，2007），第四篇，頁292。關於「人所離」，意思不太明確，段玉裁解釋為「形體與魂魄相離」。

¹² 參見池田末利，〈釋死〉，《中國古代宗教史研究：制度と思想》（東京：東海大学出版会，1981），頁682-689。

¹³ 王明，《抱朴子內篇校釋（增訂本）》（北京：中華書局，1996），卷2，〈論仙〉，頁21。

一般相信人活著的時候，靈魂是寄居在身體之中，因此佛教將人的肉體稱為「身宅」，意謂肉身形成的住宅，是承載靈魂的軀殼。¹⁴ 這種比喻貼切地表現了靈魂與形體關係的想像。有則小說就提到靈魂離開形體太久，有如「離家已久，恐舍宅頹壞」，用「宅舍」來比喻肉體，靈魂住在肉體之中，是一般人的想法。¹⁵ 那麼靈魂位在身體何處？先秦到漢代典籍中，提到靈魂可能存在於頭、呼吸、心臟等與生命有直接關聯之處，乃至內臟、髮、爪等身體，都可能有靈魂的存在。¹⁶ 人們對於靈魂所在，只有模模糊糊的概念，靈魂是寄住在身體之中，至於具體位置則言人人殊。

南北朝時期曾熱烈討論形神（即靈魂與形骸）關係，以范縝「神滅論」的相關爭論為代表，但「神滅論」並非主流，一般人相信的是「神不滅論」，靈魂不會因死亡而消滅，如梁朝處士劉勰（487-519）的〈革終論〉所言：

夫形慮合而為生，魂質離而稱死，合則起動，離則休寂。當其動也，人皆知其神；及其寂也，物莫測其所趣。……神為生本，形為生具，死者神離此具，而即非彼具也。雖死者不可復反，而精靈遞變，未嘗滅絕。……夫形也者，無知之質也；神也者，有知之性也。有知不獨存，依無知以自立，故形之於神，逆旅之館耳。及其死也，神去此而適彼也。神已去此，館何用存？速朽得理也。神已適彼，祭何所祭？祭則失理。¹⁷

劉勰認為形神的離合與死生有關，形神合則生，形神離則死，形體只是靈魂暫宿之旅館。唐代依然是這種看法，如盧懷慎（？-716）臨終上表皇帝，自言「染疾已久，形神欲離」。¹⁸ 形與神相對，形神欲離也就是快要死亡之義。姚崇（651-721）的遺言云「知真魂去身，貴於速朽」。¹⁹ 魂與身相對，靈魂離開身體之後，就是人死亡之時。唐代小說有不少死而復生的故事，可用來說明死亡與形神的關係，如〈盧氏〉

¹⁴ 姚美玲，《唐代墓誌詞彙研究》（上海：華東師範大學出版社，2008），頁67。

¹⁵ （唐）戴孚，《廣異記》，收錄於李時人編校，《全唐五代小說》（北京：中華書局，2014），卷16，頁569。另見（北宋）李昉等，《太平廣記》（北京：中華書局，1986），卷381，〈六合縣丞〉，頁3035。

¹⁶ 西岡弘，《中國古代的葬禮と文學（改訂版）》（東京：汲古書院，2002），頁81-84。

¹⁷ （唐）姚思廉，《梁書》（北京：中華書局，1973），卷51〈處士傳〉，頁748-749。

¹⁸ （五代）劉昫等，《舊唐書》（北京：中華書局，1975），卷98，〈盧懷慎傳〉，頁3068。

¹⁹ 《舊唐書》，卷96，〈姚崇傳〉，頁3027。《新唐書·姚崇傳》作「知真識去身，貴速朽耳。」見（北宋）歐陽修、宋祁，《新唐書》（北京：中華書局，1975），卷124，〈姚崇傳〉，頁4386。「真識」與「真魂」的意思類似，都是與「身」相對之詞，代表靈魂之義。用「識」字正說明，靈魂是人活著時會有意識知覺的關鍵，死亡就是人的形體失去靈魂，當然不再具有意識知覺。

的故事：盧氏白天閑坐在廳事，忽見二黃衫人執帖邀請，說是奉里正之命，召其見面，本不想去，卻見馬已準備在階下，只好上馬，「顧見其屍坐在牀上，心甚惡之。倉卒之際，不知是死」。後來見到馬並非由門口出去，而是行走於牆上，才「驚愕下泣，方知必死」。後來，盧氏因生時念誦《金剛經》的功德，冥界之主命小吏送其返家，「既至舍，見家人披頭哭泣，尸臥地上，心甚惻然。俄有一婢從庭前入堂，吏令隨上階。及前，魂神忽已入體，因此遂活」。²⁰ 人們相信靈魂一離開身體，身體就會出現死亡徵兆，外人看來就是死亡，靈魂若能回到形體之上，形神重新合一就會復生。

這類死而復生、死後重回人間談論死後世界的故事，早在秦簡中就已出現。²¹ 唐代則多出自佛教「輔教之書」，情節都頗類似：靈魂從肉體離去，到冥界遊歷一番，後來因某種生時功德而命不該絕，於是靈魂又重新回到肉體，死而復活。社會普遍認為，人活著的狀態是靈魂與形體合一，靈魂與肉體分離就會死亡，成為一具無生命的屍體，如柳宗元（773-819）記述其從父弟柳宗直（784-816）的死亡場景，「臥至旦，呼之無聞，就視，形神離矣」。²² 形神相離就是死，也就是靈魂脫離形體而去。又如劉禹錫（772-842）所寫的柳宗元祭文有云：「今雖化去，夫豈無物！意君所死，乃形質耳。魂氣何託，聽余哀詞」。²³ 死亡的只是人的肉體，靈魂雖然少了可依託之物，卻仍然繼續存在，仍有知覺可聽見生者所念的祭文。

也就是說人們相信，靈魂可脫離形體——暫時分離並不會死亡，會生病或昏迷；有時看起來也彷彿死亡，只要最後靈魂能重回肉體，就會復活。但若是靈魂永久脫離肉體，人就會死亡，再也難以復活。²⁴

²⁰ （唐）戴孚，《廣異記》，收錄於李時人編校，《全唐五代小說》，頁420-421。另見（北宋）李昉等，《太平廣記》，卷104，〈盧氏〉，頁704-705。

²¹ 李零，〈北大秦牘《秦原有死者》簡介〉，《文物》，第6期（2012），頁81-84。

²² （唐）柳宗元，《柳宗元集》（北京：中華書局，1979），卷12，〈志從父弟宗直殯〉，頁323。

²³ （唐）劉禹錫撰著，卞孝萱校訂，《劉禹錫集》（北京：中華書局，1990），卷40，〈祭柳員外文〉，頁600。

²⁴ 敦煌莫高窟有一幅初唐時的壁畫，畫中繪有兩人，一為罪人，死後要墮入地獄，一為佛教信徒，死後有佛乘祥雲來迎接。兩人的上方與下方各繪有半透明的人形，應是代表死後靈魂從肉體離去時的樣貌，見譚蟬雪主編，《敦煌石窟全集25（民俗畫卷）》（上海：上海人民出版社，2001），圖134「九品往生」，頁149。

正如《白虎通》所言：「尸之為言陳也。失氣亡神，形體獨陳」。²⁵ 唐人認為靈魂已脫離的形體就變成「尸（屍）體」，如果只剩下骨頭，則稱為「屍骸」、「骨骸」或「屍骨」，也常連著裝屍骸的棺柩稱為「屍柩」。死亡指的是靈魂離開人的形體，墓誌中常用「遷神」、「神逝」等語來代指死亡，如「魂兮不返，神去無歸」。²⁶ 一般而言，「神」指的就是靈魂。²⁷ 至於人為何會死亡？靈魂為何會離開形體？因為人的壽命有限，時候到了，冥司就會派人來拘捕靈魂到冥間審判，有罪者接受懲罰，無罪者得生天堂，這明顯是受到佛教地獄和天堂觀念的影響。²⁸

再者，因為相信靈魂（神）與屍骸（形）兩者關係密切，唐代日常用語中常會以神代形，如以「遷神」代表遷移屍骸或棺柩（當然也包括了靈魂），墓誌就常有這類用法，如「將遷神於北邙南原終矣」、²⁹「遷神柩窆於州西北十一里平原」。³⁰ 「遷神」或「遷神柩」雖然具體來說是遷移屍骸，但卻用「遷神」，用代表靈魂的「神」來指稱屍骸（應也包括靈魂），顯示人們相信靈魂與屍骸即使死亡之後，也不會完全分離，移動屍骸去安葬，靈魂也會跟著移動，才會直接用神（靈魂）來指稱形（屍骸）。

二、魂兮歸來：「復」的招魂儀式

唐代在人初死之際會進行稱為「復」（或稱復禮）的儀式。「復」又稱「招魂復魄」或簡稱「招魂」，是《儀禮》就有記載的古老儀式：家人拿著死者的衣服，爬到屋頂上，一邊揮動衣服，一邊大聲喊叫死者之名，期望已離開形體的靈魂能夠重新回來，讓死者復活。³¹ 這種儀式源於人們相信，靈魂若能與形體重新結合，已死之

²⁵ （清）陳立，《白虎通疏證》，卷11，頁556。

²⁶ 周紹良、趙超主編，《唐代墓誌彙編》（上海：上海古籍出版社，2007），永隆011，頁677。

²⁷ 一般而言，用神逝或送神來代替死亡，多是用在俗人的墓誌中，「神」指的就是「靈魂」。但若是僧尼的墓誌所使用的「遷神」，常意指遷神到淨土，「神」指的則是「神識」。但佛教所言的神識，一般人恐不易理解，多是將「神」直接理解為「靈魂」。

²⁸ 關於唐代冥間審判的想像，參見陳登武，〈陰間判官——冥司與庶民犯罪〉，《從人間世到幽冥界——唐代的法制、社會與國家》（臺北：五南圖書出版公司，2006），頁307-324。

²⁹ 周紹良、趙超主編，《唐代墓誌彙編續集》，開元180，頁577。

³⁰ 周紹良、趙超主編，《唐代墓誌彙編》，如意004，頁831。

³¹ 參見（東漢）鄭玄注，（唐）賈公彥疏，《儀禮注疏》（上海：上海古籍出版社，2008），卷35，〈士喪禮〉，頁1044-1048。賈公彥解釋招魂復魄之義時，有云：「出入之氣謂之魂，耳目聰明謂之魄，死者魂神去，離於魄，今欲招取魂來，復歸于魄。」或可代表唐人對於招魂儀式的看法。關於復禮的詳細討論，參見西岡弘，《中國古代の葬禮と文學（改訂版）》，頁99-106。

人就能夠復生，所謂「復」就是死而復生之義。³² 春秋時代「復」漸流於形式，到了戰國甚至由「復」變為「招魂」之名。³³ 反映了具體指涉的意義有所變化，關注點不同，「復」偏重於立即死而復生，「招魂」則只是想要將離開的靈魂召回形體上，表現生者最後一次讓死者重新復活的努力。³⁴

復禮的招魂儀式即使到了魏晉南北朝仍能常到，如《南史》記載：

大同（535-546）中，（梁武）帝嘗不豫，一日暴劇，皇太子以下並入侍疾，內外咸云帝崩。（韋）瓘將率宮甲度臺，微有喜色，問所由那不見辦長梯。以為大行幸前殿，須長梯以復也。帝後聞之，怒曰：「韋瓘願我死。」³⁵

韋瓘（496-549）聽聞梁武帝（464-549，502-549 在位）病重，要人先準備長梯，以待皇帝死後，登上宮殿的屋頂舉行復禮，看來是當時必要的儀式。北魏皇太后的喪儀也記載：「自復魄斂葬，百官哭臨，其禮甚多」。³⁶ 一般士人階級，如前引述過的劉敞交待「氣絕不須復魄，盥洗而斂」。³⁷ 北齊顏之推（531-591）也在《終制》云：「儻然奄忽，豈求備禮乎？一日放臂，沐浴而已，不勞復魄」。³⁸ 幾則引文所指的「復魄」，就是稱為「復」的招魂儀式，臨終前特別要求子孫不要進行招魂儀式，代表這正是當時社會普遍的作法。

³² 大形徹詳細考證各種文本，認為〈士喪禮〉的復禮並無要讓死者復生之義，漢代尤其是鄭玄的注中，才添加了復生的意義。參見大形徹，〈『儀禮』士喪禮の「復」をめぐる——「復」は蘇生を願う儀式なのか〉，《アジア文化交流研究》，第2号（2007），頁190-215。大形徹似乎過於拘泥於文字的表面意義，認為沒有這樣的文字記載就代表沒有這樣的意涵。死後招魂儀式祈求復生，在伊利亞德看來，正是薩滿教的巫術之一，許多與靈魂有關的儀式，都與薩滿教的巫術、巫師行為有關，參見伊利亞德（Mircea Eliade）著，段滿福譯，《薩滿教：古老的入迷術》，頁451-464。

³³ 王育德認為兩者的差別在於，「復」著重在死後立即復生，「招魂」則是為了召回離開軀體的靈魂，等待來日復生。見王育德，〈復儀之招魂式與銘旌〉，《上古中國之生死觀與藝術》（臺北：國立歷史博物館編譯小組，2000），頁56-57。招魂儀式是招喚靈魂回到肉體處，至於是否想要等待來日復生，實不易判斷。

³⁴ 巫鴻，〈禮儀中的美術——馬王堆再思〉，收入鄭岩、王睿編，鄭岩等譯，《禮儀中的美術：巫鴻中國古代美術史文編》（北京：三聯書店，2005），頁102-104。《禮記·檀弓》云：「復，盡愛之道也，有禱祠之心焉。望反諸幽，求諸鬼神之道也。北面，求諸幽之義也。」孔穎達云：「始死招魂復魄者，盡此孝子愛親之道也。」見（東漢）鄭玄注，（唐）孔穎達疏，《禮記正義（十三經注疏）》（北京：北京大學出版社，2000），卷9，〈檀弓下〉，頁309。林素英認為先秦禮經設計招魂復禮的意義除了復生之外，也是要讓之後所進行的喪禮儀式，因「神魂的歸來而顯得有意義可尋」，見林素英，〈先秦儒家的喪葬觀〉，《漢學研究》，第19卷第2期（2001），頁86。

³⁵ （唐）李延壽，《南史》（北京：中華書局，1975），卷58〈韋瓘傳〉，頁1432。

³⁶ （北齊）魏收，《魏書》（北京：中華書局，1974），卷108，〈禮志〉，頁2808。

³⁷ （唐）姚思廉，《梁書》，卷51，〈處士傳〉，頁749。

³⁸ 王利器撰，《顏氏家訓集解（增補本）》（北京：中華書局，2002），卷7，〈終制〉，頁601。

《大唐開元禮》將「復」（注謂「招魂復魄」）訂為喪葬禮儀的開始，儀式與《儀禮》所記大致相同：「始死則復」，招魂的人拿著死者的「上服」，爬到屋頂上，揮動死者的衣服招魂，「長聲呼某復」（男子稱字及伯仲，婦人稱姓），呼喚靈魂回來，「三呼而止」，「以衣投於前，承之以篋」，將衣服從屋頂投到下面所準備的篋，再拿進屋內「覆尸」，「若得魂魄返然」。³⁹《大唐元陵儀注》記載皇帝初死時也要「復」，「以大行皇帝袞冕服」進行招魂，爬到宮殿屋頂「三呼而止」。呼喊完畢後，「以衣投於前，承之以篋，以覆大行皇帝之上」。⁴⁰兩者都提到，用死者之衣呼喊死者之名招魂，再將衣服蓋在屍體上，象徵靈魂彷彿又回到肉體。

唐代禮典有記載復禮這種招魂儀式，但是否為具文？相關記載並不多，有幾個例子可證明當時仍有這種儀式。其一，玄宗天寶（742-756）年間，滎陽郡長史崔湛死於郡官舍，「復於公館」。⁴¹「復」就是復禮，也就是初死時舉行的招魂儀式。崔湛死於官舍，因此要在「公館」，也就是在死亡之處舉行招魂儀式，才能將靈魂引導回來，墓誌稱許為「正也」。其二、元和十二年（817），楊寧對身旁的子弟交待完遺言，「言絕而薨」，「於是復者升號于靖恭里第，三日而殯於倅」。⁴²靖恭里是指長安城靖恭坊，楊寧死後有復者「升號」於宅第（爬至住宅高處呼喊死者之名以招魂），而且是在初死之時，符合《開元禮》的作法。其三、史孝章（800-838）的兒子史煥，「生七年而孤。僕射（史孝章）之喪，自復魄至葬，當門戶，備祭祀，建碑表，皆縣君之能」。⁴³文中正是以「復魄」為喪葬儀式之始。

此外，還有間接證據可確定唐代復禮的存在，有個判的題目：「甲復以冕服，御史糾其違失」，詢問御史對此處置是否得當？祖詠（699-746）所作判文：

³⁹（唐）蕭嵩等，《大唐開元禮（附大唐郊祀錄）》（東京：汲古書院，1972），卷138，頁655。另可參見張長臺，〈唐代喪禮研究〉（東吳大學中國文學研究所博士論文，1990）頁26-31。張長臺認為之所以要迅速將招魂過的衣服覆屍，是「畏此魂氣再度離去」。（頁29）

⁴⁰（唐）杜佑，《通典》（北京：中華書局，1988），卷83，〈大唐元陵儀注〉，頁2249；另見金子修一主編，《大唐元陵儀注新釈》（東京：汲古書院，2013），頁96。

⁴¹周紹良、趙超主編，《唐代墓誌彙編》，天寶180，頁1657。

⁴²周紹良、趙超主編，《唐代墓誌彙編》，元和105，頁105。誌文中的「殯於倅」，字義不可解，核對拓片原文，「倅」字在拓片上實難以辨識。

⁴³（唐）劉禹錫，《劉禹錫集》，3，〈唐故邠寧慶等州節度觀察處置使朝散大夫檢校戶部尚書兼御史大夫賜紫金魚袋贈右僕射史公神道碑〉，頁48。

吉凶殊流，冕服異數，苟將失制，敢用此規。而泉壤幽深，生涯湮盡，綴足斂手，初聞於長遊；設階乘屋，遽見於三號。甲也用心，審於盡愛，尤差司服，還惜禮經。招平生之衣，不有曾子之問，加冕弁之服，更異邾婁之言。相彼豸冠，素為人望，今將一糾，實謂正途。⁴⁴

某甲用冕服進行招魂儀式，御史糾正其違失，理由是冕服雖符合禮經所記，但已非當時制度（《開元禮》記為上服，《元陵儀注》則稱為「常服」），祖詠認為御史的糾正是「正途」。判文提到復禮是在「初聞於長遊」，也就是初死靈魂離去時舉行，又如「設階乘屋」、「三號」、「招平生之衣」，都與《開元禮》相同。

至於復的招魂儀式具體作法，因文獻記載闕如，或可參考小說，南朝宋的《幽明錄》有個故事：

（蔡）謨在廳事上坐，忽聞鄰左復魄聲，乃出庭前望，正見新死之家，有一老嫗，上著黃羅半袖，下著縹裙，飄然升天。聞一喚聲，輒迴顧，三喚三顧，徘徊良久。聲既絕，亦不復見。問喪家，云：亡者衣服如此。⁴⁵

死者靈魂穿著死前的衣服升天，聽到親人的呼喚會回頭，三次呼喚就回頭三次，聲絕就不復見，呼喚死者之名使靈魂回來，正是復禮的主要目的。唐代還有一則故事：元和年間的某個晚上，董進朝原本壽命已盡，冥司派人追拿，因其平日持誦《金剛經》，曾將其中功德祝庇冥司，追捕之吏「久蒙其惠」，放其一條生路，遂找其對門「同姓同年，壽限相埒」的鄰居，捉去交差充數。早上董進朝「已聞對門復魂聲」，一問之下，死者父母說其子「昨宵暴卒」。⁴⁶這裏所說的「復魂聲」，正是招魂時叫喚死者之名的儀式。晚上已死亡，卻早上才進行招魂，未在人初死之時進行，可能是晚上不適合進行招魂儀式。

綜上所述，唐代復禮的招魂儀式已成為喪葬程序必備的一個步驟，雖然仍名為招魂，但目的和性質產生了變化。隨著日常經驗的累積，人們早已知道死亡之後，

⁴⁴（清）董誥等編，《全唐文》（北京：中華書局，1983），卷335，祖詠，〈對復以冕服判〉，頁3394。參校（北宋）李昉等編，《文苑英華》（北京：中華書局，1982），卷520，祖詠，〈復以冕服判〉，頁2663。祖詠是開元十三年的進士，參見（清）徐松撰，孟二冬補正，《登科記考補正》（北京：燕山出版社，2003），頁273。

⁴⁵ 引自《幽明錄》，收錄於（北宋）李昉等，《太平廣記》，卷320，頁2533。

⁴⁶（唐）段成式，《酉陽雜俎》（北京：中華書局，1981），續集卷7，〈金剛經鳩異〉，頁269。

已不可能憑招魂方式讓死者復生，進行這個儀式的重要目的，是要確定看不見的靈魂有返回屍體處，以便之後進行後續的喪葬儀式。喪葬儀式是以死者的形骸與靈魂為中心進行，所謂「喪禮凡兩大端，一以奉體魄（屍骸），一以事精神（靈魂）」。⁴⁷《大唐開元禮》正是將喪葬禮儀分成「靈」（靈魂）與「尸」（屍骸）兩部分。⁴⁸能確定靈魂與屍骸都待在喪禮現場，這是最重要之事。

參、藏形與安魂之所：墳墓

傳統認為出殯下葬是「送形而往，迎精而反」（《禮記·問喪》），因此埋葬屍骸於墓中，靈魂則是迎回宗廟或自家神主牌，所謂「藏形於墓，安魂於廟」（《荀子·禮論》）。實際上，一般人認為不只是屍骸，靈魂也會待在墓中，亦即視墳墓為死者的靈魂居所，靈魂會與屍骸共同居住於墓中。這種想法早見於秦始皇陵所開創的墓葬形式上，建造廣大的墓室空間供死者靈魂居住。⁴⁹漢代的墓葬空間被視為要與生者日常居所相同，吸收了傳統宗廟和漢代家居的特性，經歷了一個「建築化」的過程，墳墓成為靈魂的日常居所。⁵⁰當然，並非所有人都接受這種看法，如曹丕就說「骨無痛痒之知，冢非棲神之宅」，認為墓中並非死者靈魂的棲息之處，因此要求薄葬。⁵¹此後兩晉南朝依然有人以靈魂不住在墓中為由，反對招魂葬、墓祭等作法。⁵²這種意見並非社會主流，卻常是主張薄葬之人的主要理由。

到了唐代，墓仍稱為「幽宅」，「以為幽冥居域之處」，與生人住所不同，是幽冥的住所。⁵³所謂幽冥的住所，指的正是靈魂的住所，如呂才（?-665）的《陰陽書》

⁴⁷（清）張爾岐，《儀禮鄭注句讀》（臺北：學海出版社，1981），頁541。

⁴⁸石見清裕，〈唐代的官僚喪葬儀禮と開元二十五年喪葬令〉，收錄於吾妻重二、二階堂善弘編，《東アジアの儀禮と宗教》，頁175。

⁴⁹曾布川寬，〈秦始皇陵と兵馬俑に關する試論〉，《東方學報》，第58期（1986），頁422-423。

⁵⁰巫鴻著，施杰譯，《黃泉下的美術：宏觀中國古代墓葬》，頁29。

⁵¹（晉）陳壽，《三國志》（北京：中華書局，1959），卷2，〈魏書·文帝紀〉，頁81-82。

⁵²關於東晉南朝時期招魂葬爭論的記載，參見杜佑，《通典》，卷103，頁2701-2704。相關研究參見林聖智，〈南北朝時代における墓葬の圖像の研究〉（京都大学大学院文学研究科博士論文，2004），頁48-50。唐中宗時太常博士唐紹也曾以不合禮經為名，上疏反對特定節日遣使至皇陵祭祀，云：「自安宅兆，禮不祭墓。當謂送形而往，山陵為幽靜之宮；迎精而返，宗廟為享薦之室。」見杜佑，《通典》，卷52，〈上陵〉，頁1451。但這類贊成禮經「不祭墓」的說法並非主流，只是少數人的意見。

⁵³參見（唐）蕭嵩等，《大唐開元禮（附大唐郊祀錄）》，卷142，頁684。

就說「窀穸禮終，永作魂神之宅」。⁵⁴ 將墳墓作為魂神的宅第，也就是靈魂的居所，而且是死後永久的宅第。又如白居易（772-846）〈祭小弟文〉有云：「冀神魂之不孤，庶窀穸之永安」，白居易祭拜小弟，希望其靈魂能在墓中安居，有親人陪伴而不孤單。⁵⁵ 李商隱（813-858？）為人撰寫的祭文，有云「定鼎城東，永通門外，南瞻嵩嶺，北望邙山。式崇寓殯之封，且作藏神之室」。⁵⁶ 「藏神之室」正是指墓，也就是作為靈魂居住之所。墓誌也云「以為宅兆者安其精魄」，視墳墓為安魂之所，是靈魂安居之宅。⁵⁷

小說中有個故事可印證「魂神之宅」的想像：曹州人裴則男死而復生，甦醒之後他對家人說在地獄中見到同村人張成被人控訴「毀破某屋」，張成答辯說是犁地之時，「不覺犁破其塚，非故然也」，但還是被責以不夠謹慎，杖腰七下。⁵⁸ 地獄中控訴人所言的屋，即是人間的塚墓，反映一般人視塚墓為死者的住所，不能隨便打擾毀壞。

再從上墓祭祀（墓祭）的習俗來看。上墓祭祀死者的作法出現很早，秦簡中就有記載「祭死人之冢」，可見當時已有墓祭。⁵⁹ 東漢之後墓祭開始流行，正因為人們相信墳墓是死者靈魂的居所，才會定期至墓前祭祀，提供祖先享用食物。⁶⁰ 墓祭風習一直延續到唐代，還編入國家的禮典，「寒食上墓」至此成為正式的禮儀規範。⁶¹ 唐代到墓上祭祀已逝親友時，會準備酒、水果、食品，並朗讀祭文，其開頭多半是：「某年某月某日，謹以某物，祭祀某某之靈」，視死者靈魂住在墳墓之中，才要

⁵⁴ 《舊唐書》，卷79，〈呂才傳〉，頁2723。本文此部分的討論，主要根據唐人對於墳墓的相關文字論述，若從墓葬考古所見的大量實物材料，更可證明唐人視墳墓為死者靈魂的居所。

⁵⁵ （唐）白居易，朱金城箋校，《白居易集箋校》（上海：上海古籍出版社，1988），卷40，〈祭小弟文〉，頁2656。

⁵⁶ 劉學鍇、余恕誠，《李商隱文編年校注》（北京：中華書局，2002），〈為馮從事妻李氏祭從父文〉，頁938-939。

⁵⁷ 周紹良、趙超主編，《唐代墓誌彙編》，興元001，頁1836。

⁵⁸ 《冥報拾遺》，收錄於釋道世著，周叔迦、蘇晉仁校注，《法苑珠林校注》（北京：中華書局，2003），卷97，頁2811。

⁵⁹ 李零，〈北大秦牘《泰原有死者》簡介〉，《文物》，第6期（2012），頁81-83。

⁶⁰ 楊寬，《中國古代陵寢制度史研究》（上海：上海人民出版社，2003），頁41。

⁶¹ 張文昌，《制禮以教天下——唐宋禮書與國家社會》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2012），頁332-340。關於唐代寒食上墓祭祀的習俗，參見中村裕一，《中國古代的年中行事》（東京：汲古書院，2009），第一冊「春」，頁590-597。

準備食物祭祀。⁶² 上墓祭祀的目的正是團聚生者與死者（靈魂），連結著生與死的關係。

墳墓功能還可從「廬墓」來看。所謂「廬墓」，是指子女在父母下葬之後，在墳墓附近搭建臨時住所（廬），服喪期間住在父母之墓旁陪伴，從漢代以來就很常見，有人會就因長期甚至是終身廬墓而得孝子之名。唐代也不少，如德宗朝李愬（773-821）丁父憂，與仲弟「廬於墓側，德宗不許，詔令歸第。居一宿，徒跣復往」，德宗知其志不可奪，「遂許終制」。⁶³ 又如大中年間（847-860），鄭氏女親自到慶州收集死於戰場的亡父遺骸，再與亡母合葬，之後「便於塋內築廬」，識者雖贊其取父遺骸與母合葬的孝行，卻批評其廬墓的行為，有云：「廬墓習於近俗，國不能禁，非也」。⁶⁴ 可見廬墓是當時流行的習俗，即使有人認為非禮，但因為是孝的表現，很難禁止。為什麼要住在父母的墳墓附近？其實是子女希望父母死後，仍能陪伴在旁以盡孝道。⁶⁵ 背後的想法是相信父母死後，靈魂會與屍骸同在墓中，才要特別在墓側搭廬相伴。⁶⁶

此外，還可從唐律中的盜墓罪和破壞屍體罪，探究對於靈魂、屍骸與墳墓的看法。唐律將盜墓稱為「發冢」，屬〈賊盜篇〉，律文云：

諸發冢者，加役流；（注：發徹即坐。招魂而葬亦是。）已開棺槨者，絞；發而未徹者，徒三年。

〈疏議〉曰：……有發冢者，加役流。注云「發徹即坐。招魂而葬亦是」，謂開至棺槨。先無屍柩，招魂而葬，但使發徹者，並合加役流。「已開棺槨者，絞」，謂有棺有槨，必須棺槨兩開，不待取物觸屍，俱得絞罪。其不用棺槨者，若發

⁶² 關於唐代上墓習俗的研究，參見江川式部，〈唐代の上墓儀禮——墓祭習俗の禮典編入とその意義について〉，《東方學》，第120輯（2010），頁34-50。

⁶³ 《舊唐書》，卷133〈李愬傳〉，頁3678。

⁶⁴ （五代）孫光憲，《北夢瑣言》（北京：中華書局，2002），卷1，頁20-21。

⁶⁵ 中古流行的《孝子傳》重要主題，就是孝子在父母墓旁陪伴，參見南愷時（Keith Nathaniel Knapp）著，戴衛紅譯，《中古中國的孝子和社會秩序》（北京：中國社會科學出版社，2021），第六章〈過禮：服喪和喪葬主題〉，頁183-185。

⁶⁶ 榆林石窟有幅五代的壁畫，畫面中墓塋的四周有牆及門道，外有一草廬，有一人坐在其中，即為「廬墓」，墳墓兩側各有一個半透明人形，代表墓中的死者靈魂，見譚蟬雪主編，《敦煌石窟全集25（民俗畫卷）》，圖150「墳塋圖」，頁166。

而見屍，亦同已開棺之坐。「發而未徹者」，謂雖發冢而未至棺槨者，徒三年。

67

漢律中已有所謂的「發墓罪」（即盜墓罪），而且刑重至死。發墓者是盜取墓中死者隨葬的錢財、衣服、器物等，理應按照盜竊罪處置，但因為是用發掘墳墓的方法，涉及了侵犯死者靈魂居所、以及破壞屍骸、棺柩的情況，故另立專門法條處置。值得注意的是，律文中對於「發墓開棺而盜」的量刑，並非計算所盜之物的數量或價值，而是根據打開墓室和棺槨的程度論罪，發墓還未至棺槨者，科以徒刑三年；發墓已見棺槨、但尚未打開棺槨者，科以加役流；其已打開棺槨者（有棺有槨者，須兩者都打開才算是已開，無棺槨者，只須見屍就算已開），則處以絞刑。⁶⁸ 各種量刑中以開棺見屍骸最重，處以死罪（絞刑），與「鬪毆殺人者」是同樣的刑度。

這就令人好奇，為何發墓罪嚴重到與殺人罪同級，需要處以死刑？其中一個重要原因，就是視墳墓為靈魂的居所，發墓是破壞靈魂居所的行為，必須處以重罪。⁶⁹ 盜墓罪中以開棺見屍的罪刑最重，只要「見到」屍骸，不管有無碰觸，都須處以絞刑。這種考量應與相信靈魂會附在屍骸上的想像有關，可參照唐律的「殘害死屍」及「穿地得死人」兩罪來看。

諸殘害死屍，（注：謂焚燒、支解之類）及棄屍水中者，各減鬪殺罪一等（注：總麻以上尊長不減）。棄而不失及髡髮若傷者，各又減一等。

諸穿地得死人不更埋，及於冢墓燠狐狸而燒棺槨者，徒二年；燒屍者，徒三年。

70

就條文來看，諸如焚燒或支解屍骸、棄屍骸於水中等，都算是故意殘害屍骸，只減鬪殺罪一等，如果只是遺棄或傷害屍體，可以再減一等。就算不是故意，但燒毀屍

⁶⁷ 劉俊文，《唐律疏議箋解》（北京：中華書局，1996），卷19，頁1364。

⁶⁸ 劉俊文，《唐律疏議箋解》，卷19，頁1366-1367。

⁶⁹ 杜正勝，〈什麼是新社會史〉，《新史學》，第3卷第4期（1992），頁108-110。唐律中還有「盜耕人墓田」的罪，同樣是侵犯別人的田地使用權，侵犯墓田與一般的公私田不同，會有更重的刑罰（參見《唐律疏議箋解》，卷13，頁981-984）。量刑的差異，反應了墓田與墳墓一樣，被視作是死者靈魂的居所範圍，侵占者的量刑也就比較重。

⁷⁰ 兩罪律文見劉俊文，《唐律疏議箋解》，卷18，頁1322、1326。劉俊文對此解說云：唐律強調殘害屍骸的前提是「意在於惡」，也就是要有惡意，若是沒有惡意的情況，只是遵照死者遺言要求，進行水葬、火葬或歸葬等作法，並不在本條處罰的範圍（頁1324）。

骸者，還是要處以徒刑三年，就算只燒到棺槨，也要處以徒刑兩年。由這兩條條文可知，唐律將屍骸等同於生者的身體，即使死後已成屍體，仍視為具有某種程度的人格，可能也有知覺，因此仍要保護，不允許隨意破壞；就算只毀損裝有屍骸的棺槨，仍視同傷害屍骸，雖會減罪，但仍會給予不輕的處罰。⁷¹ 這種認為屍骸有知覺的想法，正好說明了人們相信，有感知能力的靈魂會附著於屍骸之上，因此屍骸才會被認為有知覺。不管是發墓開棺見屍骸、還是刻意破壞屍體，無疑都會連帶造成靈魂無所依附，甚至可能會傷害到靈魂，對死者造成莫大傷害，因此用法律予以嚴懲，代表唐代社會相信，死後靈魂是與屍骸同在一起。

雖然唐律中有盜墓罪、破壞屍體罪，但朝廷卻常因為政爭報復而下令毀墓、剖棺戮屍以儆效尤，⁷²如睿宗（662-716，684-690 在位）登基後，「以武三思父子具有逆節」下令「斲棺暴屍，平其墳墓」。⁷³ 又如玄宗（685-762，712-756 在位）時與太平公主（665-713）共同謀反失敗的竇懷貞（？-713），最後是「逃入溝中，自縊死，戮其尸」。⁷⁴ 更嚴重的不只戮屍，還會焚燒骸骨，如王象賢「坐事伏誅，臨刑言多不順。（武）則天大怒，令斬訖仍支解其體，發其父母墳墓，焚爇屍體，王處俊亦坐斲棺毀柩」。⁷⁵ 這些涉及政治仇恨的報復，往往以破壞墳墓、棺槨乃至屍骸，達到侮辱和消滅死者的目的，不管是毀墓、剖棺、戮屍乃至焚屍，這種不僅是破壞死者居所，連屍骸都要徹底毀壞的極端作法，無非是相信戮屍不只是破壞屍骸，連帶可毀滅與屍骸同在的靈魂，達到完全消除死後存在的可能性。

總而言之，唐代社會普遍認為人死亡下葬之後，靈魂會與屍骸一起待在墓中，墳墓為靈魂的居所。以下再從合葬、歸葬、冥婚、招魂葬等幾個方面進一步考察靈魂與形骸以及兩者之間的關係，藉此探討唐人對於葬後狀態的想像。

⁷¹ 屍骨有知覺的觀念由來已久，漢代即可見到，參見李建民，〈中國古代「掩骼」禮俗考〉，頁331-340。另可參見李建民，〈屍體、骷髏、魂魄：傳統靈魂觀新考〉，《方術·醫學·歷史》（臺北：南天書局，2000），頁3-24。

⁷² 唐代毀墓的文獻記載很多，也有考古發現，較有名的如李勣墓、上官婉兒墓，恰可與文字記錄互相印證，參見李明，〈論唐代的「毀墓」——以唐昭容上官氏墓為例〉，《考古與文物》，第3期（2015），頁97-102。

⁷³ 《舊唐書》，卷183，〈武三思傳〉，頁4736。〈睿宗本紀〉記為「剖棺戮屍」。《舊唐書》，卷7，〈睿宗本紀〉，頁156。

⁷⁴ （北宋）司馬光，（元）胡三省音註，《資治通鑑》（北京：中華書局，1976），卷210，頁6684。《新唐書》：「與太平公主謀逆，既敗，投水死，追戮其尸，改姓毒氏。」見卷109，〈竇懷貞傳〉，頁4101。關於戮屍的作法參見（清）沈家本，《歷代刑法考》（北京：中華書局，1985），頁124-128。

⁷⁵ 《舊唐書》，卷84，〈郝處俊傳〉，頁2801。

肆、葬法所見的靈魂與屍骸關係

一、形神俱在的葬法：合葬、歸葬、冥婚

合葬是唐代常見的葬法，主要有夫妻合葬與家族合葬兩類，夫妻合葬是社會上常見的習俗。⁷⁶ 白居易〈贈內〉詩：「生為同室親，死為同穴塵」。⁷⁷ 死而同穴指的就是夫妻合葬。根據考古發掘，夫妻合葬的形式是將死者的屍柩（裝有屍骸的棺具）葬在一起，可分成兩種，一種是「同穴合葬」（通常說的合葬都指此類）：多半是將夫妻雙棺（或包括前妻、後妻等三棺以上）放置在同一個墓室中，也有將夫妻屍骸左右並列，置於一個棺具之內，⁷⁸更少見的是一個棺內，屍骸上下相疊者，⁷⁹甚至有不用棺具，直接將屍骸置於棺床上者。⁸⁰ 不管有幾個棺具，都是置於同個墓室空間。

另外一種是「異穴合葬」（有時也稱合祔），夫妻並非葬於同個墓室空間，而是一人一墓，兩墓（或兩個以上的墓）葬在附近。不管是哪一種，背後想法都是靈魂會與屍骸在一起，夫妻屍骸葬在一起或附近，靈魂就能夠在死後世界團聚，如王頊親自為其妻子陳氏所撰寫的墓誌中，提到自己雖不能與妻子同時死亡，但已在妻子墓旁，「虛其左室」，等待來日死後合葬，「冀泉壤再合，神魂相依」。⁸¹ 墓誌在提到誌主夫妻合葬時，往往會以「同歸魂穴合祔」來記載。⁸² 以「魂穴」作為墳墓的

⁷⁶ 陳弱水，〈唐代的一夫多妻合葬與夫妻關係——從景雲二年〈楊府君夫人韋氏墓誌銘〉談起〉，《唐代的婦女文化與家庭生活》（臺北：允晨文化實業公司，2007），頁283-288。關於夫妻合葬的研究，參見萬軍杰，〈喪葬與唐代女性〉，《唐代女性的生前與卒後——圍繞墓誌資料展開的若干探討》（天津：天津古籍出版社，2010），頁137-154。唐代夫妻合葬的研究多是根據墓誌材料，若參照考古發掘，就會發現墓誌記載常與實際情況不合，如墓誌記載夫妻合葬，卻發現墓中只有一人，墓誌記載單獨下葬，墓室中卻發現不只一人，參見金蕙涵，〈唐代兩京地區女性墓研究〉（北京大學考古學及博物館學碩士論文，2009），頁47-73。

⁷⁷ （唐）白居易，朱金城箋校，《白居易集箋校》，卷1，〈贈內〉，頁42。

⁷⁸ 考古曾發現一棺中有兩具男女骨骸左右並列，棺中有男女二人，應是夫妻，參見山西省文物管理委員會，〈太原西南郊清理的漢至元代墓葬〉，《考古》，第5期（1963），頁267。安陽小屯的隋唐墓中，也曾發現左右並列合葬一棺的情況，參見石璋如編著，《中國考古報告集之二·小屯（河南安陽殷虛遺址之一）·遺址的發現與發掘·丙編·附錄一：隋唐墓葬》（臺北：中央研究院歷史語言研究所，2005），頁260-262。

⁷⁹ 中國科學院考古研究所編著，《西安郊區隋唐墓》（北京：科學出版社，1966），頁21。

⁸⁰ 徐蘋芳，〈唐宋墓葬中的「明器神煞」與「墓儀」制度——讀《大漢原陵秘葬經》札記〉，《考古》，第2期（1963），頁100。

⁸¹ 周紹良、趙超主編，《唐代墓誌彙編》，大中122，頁2347。

⁸² 周紹良、趙超主編，《唐代墓誌彙編》，元和133，頁2044。

代稱，反映了人們認為墓中不只有屍骸，也有靈魂的存在，合葬正是讓靈魂跟著相聚的作法，但靈魂不可見，所以最重要的作法，就是讓可見的屍骸葬在一起。

此外，唐代也盛行家族合葬（或稱祔葬），讓家族親人死後共同葬在家族墓地（常稱為「先塋」或「祖塋」），如果不幸死於外地，家人也要設法將屍柩歸葬先塋，這在當時十分常見。⁸³ 特別是對士族而言，子孫「負柩歸葬」，是家族內的重要大事，也是社會非常重視的孝行。⁸⁴

這種家族合葬和歸葬先塋的作法，從漢代就開始流行，墓葬也為了多人合葬需求，出現不同的墓室形式。⁸⁵ 唐代常見人們不避艱辛，將分散各地的已逝親人的屍柩歸葬家族墓地的例子，希望就算死後也要讓家人團聚在一起，是家族中心主義的表現。⁸⁶ 人們相信家族成員死後屍骸葬在一起，靈魂才能在另一個世界互相照顧，如李仍叔的四歲女兒不幸死亡，其親自撰寫的墓誌銘提到「瘞於萬年縣龍首鄉因聖寺佛閣西門之南地。土接亡叔之墓，風接西塋之松，冀爾孩魂，不怕幽壤」。⁸⁷ 將女兒屍骸葬在叔叔墓的旁邊，期盼死後女兒靈魂有親人可以照顧。

還有不少墓誌明確提到，希望死後能歸葬父母葬地，以盡子女的孝道，如韋氏墓誌提到，其生前遺言諸子，將其歸葬本家以盡孝，「生不遂於廬墓，死願陪於窀穸」。死後家人按遺言將其葬於萬年縣義豐鄉銅人原先父的塋墓以北一里之處，墓誌特別提到「庶冥通也」。⁸⁸ 又如楊思勗（生卒年不詳）遺言要埋葬在父母的墓地

⁸³ 關於唐代歸葬現象的研究很多，近來根據大量墓誌材料的研究，參見馮雷，〈唐人喪葬觀研究〉（陝西師範大學博士論文，2020），頁215-268。馮雷從墓誌中找出一千多例歸葬的記載，可見這是社會普遍風氣。但還是有些例子（七十幾例）因為種種原因沒有歸葬。

⁸⁴ 毛漢光，〈從士族籍貫遷移看唐代士族之中央化〉，《中國中古社會史論》（臺北：聯經出版事業公司，1988），頁246。

⁸⁵ 齊東方，〈祔葬墓與古代家庭〉，《故宮博物院院刊》，第5期（2006），頁26-51。

⁸⁶ 盧建榮，〈北魏唐宋死亡文化史〉（臺北：麥田出版，2006），頁52-79。

⁸⁷ 周紹良、趙超主編，《唐代墓誌彙編》，元和120，頁2034。歸葬先塋就是家族成員合葬的現象，也可從「一體同氣」的身體觀來理解，遺體歸祔於父母親的墓地，象徵與子女與父母「一體」能重新聚合，「同氣」也能再次凝聚，歸葬先塋反映了子女生命回歸所生的父母，實踐了「報本返始」的觀念，見鄭雅如，〈親恩難報：唐代士人的孝道實踐及其體制化〉（臺北：臺大出版中心，2014），頁117-120。

⁸⁸ 周紹良、趙超主編，《唐代墓誌彙編續集》（上海：上海古籍出版社，2001），景雲006，頁446。參見陳弱水，〈唐代的一夫多妻合葬與夫妻關係——從景雲二年〈楊府君夫人韋氏墓誌銘〉談起〉，《唐代的婦女文化與家庭生活》，頁294。陳弱水注意到墓誌中有距離祖墳超過一里（530m），甚至達四里（2120m）的例子，已經算很遠，但唐人卻認為這樣算是歸葬先塋。

附近，目的是「成就養之志」。⁸⁹ 以上兩例都認為能與父母屍骸葬在一起，死後靈魂就能如生前般互通往來，有所奉養照顧。一般所謂合葬先塋的情況，多半是葬在幾步至幾十步之內，楊思勗之例已相距好幾里，以現在想法應該已經不算合葬，不過對唐人而言，這種距離仍能算是合葬。

小說的情節也可說明合葬的背後想法，如《靈怪記》的故事：開元時賈氏之妻段氏，在路途中墜馬墮坑而死，權葬於山中，兩年後託夢給來自故鄉京兆剛好路過的竇氏，在夢中有云：「至此身死。見留山中，孤魂飄泊，不勝羈獨。夫人後若還京，我有兄名某，見任京兆功曹，可相為訪。令收己魂，歸於故鄉。」竇氏轉告其丈夫楊昭成，昭成回京後，尋訪其家並告知此訊息，「段氏舉家悲泣，遂令人往取神柩葬之」。⁹⁰ 因為相信靈魂會停留在屍體處，若死於外地，屍骸葬在外地，靈魂也會跟著在外飄泊，歸葬的目的正是藉著將屍骸送回到親人墓地，讓靈魂能跟著回去團聚。

因此，若是失去了屍骸，靈魂也將隨之難見蹤影，如房恩禮遠至儁州當官，中途遇害，當時其兒子房非年紀太小，無法將父親歸葬，房非因哀痛父親「神柩飄零，孤魂不歸」而「終身不仕」。⁹¹ 靈魂會與屍骸會在一起，屍柩下落不明，也就難以找到靈魂。又如臧晔（724-796）為哥舒翰（699-757）的部下，與安祿山（703-757）的軍隊於潼關交戰，不幸失利，溺死於黃河之中，留下兩個幼小的兒子，墓誌描述後來其長子在母親過世後，想到父親「形神沒於波中，痛奔尋之無處」，十分哀傷。⁹² 「形神沒於波中」正是認為靈魂與形骸同在，才會同時沉於水中，沒有屍骸，靈魂當然也難以尋覓。因此屍骸十分重要，是確定靈魂所在的關鍵。實在找不到時，也只能變通以「招魂葬」來處理，如義陽王李琮（生卒年不詳）被武則天（624-705，

⁸⁹ 周紹良、趙超主編，《唐代墓誌彙編》，開元515，頁1510。盧建榮認為楊思勗的遺囑是希望葬在父母墓室之內，參見盧建榮，《北魏唐宋死亡文化史》，頁101。實際上，唐代除了夫妻、未成年子女可能與父母合葬同一墓室外，成年子女與父母合葬同個墓室的情況很少見。一般所謂合葬或歸葬先塋，多半也是指葬在家族墓園，並非指葬在同一墓室。楊思勗墓誌所記「使甫窆於塋兆之際，成就養之志」，應是要葬在父母墓地附近，而非想葬於父母墓室之內。另外，楊思勗的墓是經由現代考古發掘，墓誌提到其葬於龍首鄉神鹿里，出土地在長安城東延興門的東南方，而楊思勗的父母則葬於春明門外，兩者之間有些距離，參見中國社會科學院考古研究所編著，《唐長安城郊隋唐墓》（北京：文物出版社，1980），頁2、65。雖然如此，但唐人觀念中即使兩墓相距好幾里也可算是葬在一起。

⁹⁰ （唐）張薦，《靈怪記》，收錄於李時人編校，《全唐五代小說》，頁687。另見（北宋）李昉等，《太平廣記》，卷280，〈楊昭成〉，頁2230。

⁹¹ 周紹良、趙超主編，《唐代墓誌彙編》，建中008，頁1826。

⁹² 周紹良、趙超主編，《唐代墓誌彙編》，貞元083，頁1896。

690-705 在位) 流放桂陽，死於桂林，之後被平反以禮改葬。其子於開元四年(716) 到桂林迎喪，卻因「殯殮無主，封樹缺如。歲月茫茫，盡為野草」，無人知道究竟葬在何處，「議者以為不可復得，宜招魂而葬」。但李行休不死心，後來奇蹟出現，「於桂城東洲發現神柩」，「舉體咸備，而一節闕焉。行休甚痛惋，若自毀裂。其夜，又夢王告在南洛州。厥明，直舊殯而南十有九步，沙洲痕下，鍤而得之，安合如故」，之後陪葬於昭陵。⁹³ 從這個例子可知屍骸的重要性，安葬時無論如何都希望屍骸保持完整，有強烈的「全屍」觀念。

與合葬屍骸有關的還有「冥婚」這種唐代常見的習俗。⁹⁴ 冥婚的定義以《大唐吉凶書儀》所言最為簡要：「男女早逝，未有聘娶，男則單棲地室，女則獨寢泉宮，生人為立良媒，遣通二姓，兩家和許，以骨同棺，共就墳陵」。⁹⁵ 冥婚基本上與生者的婚禮儀式相似，不同之處在於「以骨同棺，共就墳陵」，將已逝男女雙方原本已埋葬的棺柩取出，再重新合葬在一起。對照考古發掘的墓葬來看，如懿德太子李重潤(682-701) 的墓室內，石槨內殘存二副骨架，分別為男女，⁹⁶ 據《舊唐書》記載：李重潤是中宗的長子，十九歲時被武后杖殺，中宗即位後，「追贈皇太子，諡曰懿德，陪葬乾陵。仍為聘國子監丞裴粹亡女為冥婚，與之合葬」。⁹⁷ 從考古實物來看，可證明書中所記載的冥婚合葬，確實有「以骨同棺」的作法。⁹⁸ 如同書儀中所言：「既二姓和好，禮構冥婚，白骨同棺，魂魄共合，神識相配，何異生存」。⁹⁹ 冥婚儀式將男女屍骸合葬，讓雙方靈魂結為夫妻，與一般夫妻合葬的目的和作法無異。墓誌

⁹³ (唐)張說，熊飛校注，《張說集校注》(北京：中華書局，2013)，卷14，〈贈陳州刺史義陽王碑(銘并序)〉，頁701-703。

⁹⁴ 劉惠範，〈唐代冥婚習俗初探——從敦煌書儀談起〉，《敦煌學》，第26輯(2005)，頁166-169。關於唐代冥婚，另參見姚平，《唐代婦女的生命歷程》(上海：上海古籍出版社，2004)，第六章〈冥間夫妻〉，頁173-198。姚平從墓誌中舉出冥婚11例，陳弱水認為這個數字從整體上來看，不易評估算是多還是少，但認為唐代社會的冥婚並不常見，見陳弱水，〈唐五代女性的意義世界——兼顧基層與菁英的考察〉，《中國歷史與文化的新探索》(新北：聯經出版事業股份有限公司，2021)，註34，頁414-415。馮雷根據更多的墓誌材料，也只找出16個冥婚之例，參見馮雷，〈唐人喪葬觀研究〉，頁179-183。冥婚的相關研究不少，參見廣田律子，〈文献に見出せる冥婚習俗とその意味〉，收錄於松崎憲三編，《東アジアの死霊結婚》(東京：岩田書院，1993)，頁417-467。

⁹⁵ 趙和平，《敦煌寫本書儀研究》(臺北：新文豐出版公司，1993)，頁416。

⁹⁶ 陝西省博物館、乾縣文教科唐墓發掘組，〈唐懿德太子墓發掘簡報〉，《文物》，第7期(1972)，頁26-27。

⁹⁷ 《舊唐書》，86，〈懿德太子重潤傳〉，頁2384-2385。

⁹⁸ 其實同棺的作法在唐代很少見，冥婚與一般夫妻合葬的作法相同，男女多會各用一個棺柩葬於同個墓室中，見周一良，〈敦煌寫本書儀中所見的唐代婚喪禮俗〉，《周一良集》(瀋陽：遼寧教育出版社，1998)，第3卷「佛教與敦煌學」，頁374。

⁹⁹ 趙和平，《敦煌寫本書儀研究》，頁418。

也有不少提到冥婚的例子，但多半是身分較高的男性。¹⁰⁰ 墓誌中對於冥婚的解釋與〈書儀〉相似，「庶使神交玄路，魂結幽泉」。¹⁰¹ 透過男女屍骸的合葬，兩個靈魂可以結為連理，在冥間成為夫妻。

既然冥婚比照生者結婚，以男女的屍骸合葬，代表兩人靈魂締結了婚姻關係，那麼可不可以離婚？如何離婚？是不是要將已合葬的屍骸分開？這種情況很罕見，恰巧史書中就有一個例子。中宗時韋后為亡弟韋洵（673-692）與蕭至忠（？-713）的亡女冥婚合葬，等到韋后政變失敗被殺後，蕭至忠竟然去挖掘其亡女與韋洵合葬的墓，「持其女柩歸，人以此譏之」。¹⁰² 分開兩人屍骸，靈魂也就會分離，代表兩人已離婚。從冥婚的作法可看出，有形屍骸正是為了確定無形靈魂的存在，葬後兩者仍是共同待在墓中。

二、屍骸無存的葬法：招魂葬

張籍（766？-830）有名的詩句「萬里無人收白骨，家家城下招魂葬」。¹⁰³ 詩中所指的招魂葬，是一種與前面提過的復禮（招魂復魄）類似的儀式，大約起自西漢，盛行於東晉之後，至唐代更為普遍。¹⁰⁴ 招魂葬指的是在無法找到死者屍骸的情況下，不得已改用招魂的方式下葬，儀式大略是用衣物之類的替代品進行招魂儀式，將在外遊蕩的靈魂招喚回來，再以替代品代替無存的屍骸放置於棺具內，再安葬在墓中。招魂葬與「復禮」的招魂儀式，都有招魂的作法，但兩者目的不同，復禮招魂的目的，是為了將脫離形體的靈魂，召喚回到屍體上，原有期望死者復生之義，後來演變成先招魂再將招過魂的衣服，覆蓋在死者屍體上的儀式，以此代表靈魂已

¹⁰⁰ 張瓊文，〈唐代的墓誌から見た夫婦合葬〉（東京：お茶の水女子大学人間文化研究科人文学専攻修士論文，2002），頁15-17。

¹⁰¹ 趙力光主編、西安碑林博物館編，《西安碑林博物館新藏墓誌》（北京：線裝書局，2007），〈郭辯言墓誌〉，頁192。

¹⁰² 《舊唐書》，卷92，〈蕭至忠傳〉頁2970。

¹⁰³ （唐）張籍撰，徐禮節、余恕誠校注，《張籍集繫年校注》（北京：中華書局，2011），卷1，〈征婦怨〉，頁15。

¹⁰⁴ 顧炎武認為「招魂之葬，於古未聞」，疑似起自西漢劉邦之母。見（清）顧炎武，陳垣校注，《日知錄校注》（合肥：安徽大學出版社，2007），卷15，頁840。關於招魂葬的研究很多，可參見牧尾良海，〈招魂葬考〉，《風水思想論考》（東京：山喜房佛書林，1994），頁341-351；李梅田，《葬之以禮：魏晉南北朝喪葬禮俗與文化變遷》（上海：上海古籍出版社，2021），第四部分，〈喪葬觀念的轉變：以招魂葬為例〉，頁118-133。李梅田認為招魂葬背後的想法與復禮招魂相同，均是靈魂與形體二元觀的展現。另可參見 Jessey J. C. Choo, *Inscribing Death: Burials, Representations, and Remembrance in Tang China* (Honolulu: University of Hawaii Press, 2022), pp. 152-193.

回到屍體所在。招魂葬則是因沒有屍骸，改用死者的衣物進行招魂儀式，因為相信靈魂會留在屍骸處，屍骸難尋，靈魂也就不知所蹤，才會用此變通方式，招喚靈魂回來安葬。

唐代會實行招魂葬，多是戰亂、意外、路途遙遠或葬地不明等因素，造成家人親屬無法找到死者屍骸，只好以招魂方式來下葬、合葬或歸葬先塋。¹⁰⁵ 墓誌中有不少招魂葬的記載，如開元九年（721）楊思勗之母陳氏死於長安翊善里，其父楊歷早年過世，墓誌未明言死於何地，銘文中提到「招魂五嶺，合葬三泉」，應是死於南方，招魂後與陳氏合葬於萬年縣，「體歸下地，萬里豈殊乎黃壤；魂何不之，雙棺幸同於玄室」。¹⁰⁶ 招魂合葬可視為屍骸合葬的變通，因為沒有屍骸可合葬，擔心靈魂無法死後團聚，透過招魂葬的儀式，讓沒有屍骸者也能找回靈魂。又如大中年間馮廣清的妻子曹氏死亡，要與丈夫合葬，但之前遭逢戰亂，馮廣清的屍骸不存，最後家人以招魂方式將兩人合葬。墓誌中以兒子的口吻說到：「遠招亡父之靈魂，來歸勝原之墳墓。莫以逐勝他土，神儀散遊，此者是府君之故鄉，祖父之郡邑，速離他土，來祔新塋，丘隴永安，封原不變」。¹⁰⁷ 盼望遠方的靈魂可以回歸祖先所在的故鄉。

由以上可知，招魂葬許多是夫妻合葬的情況，因其中一人的屍骸不存，而用招魂方式，還可再舉幾例：如大曆（766-779）時死於蜀州金堤的張暈，「遠之巴蜀，永別鄉關，亡櫬委灰，歸魂未葬，歲月滋久，神識無依」，貞元四年（788）妻子姚氏死於長安平康里私第，家人「號天叩地，拜手招魂，合祔葬於萬年縣龍首鄉原」。¹⁰⁸ 這裏的招魂是招張暈之魂，使其能回到家鄉，與妻子合葬。另外如長慶年間（821-825），蔡氏臨死之前，遺言要將已火化沒有留下屍骸的丈夫，招魂與自己合葬，兒子遵其遺言，「復先考之靈魂，合皇妣之幽壤」。¹⁰⁹ 從招魂葬的作法可知，沒有屍體者可用替代物招回靈魂安葬，代表對唐人而言，葬在墓中的不只是屍骸，靈魂顯然也在其中。

¹⁰⁵ 參見馮雷，〈唐人喪葬觀研究〉，頁198-208。

¹⁰⁶ （唐）張說，熊飛校注，《張說集校注》，卷21，〈潁川郡太夫人陳氏（神道）碑（銘並序）〉，頁1044-1046。

¹⁰⁷ 周紹良、趙超主編，《唐代墓誌彙編》，大中017，頁2264。

¹⁰⁸ 周紹良、趙超主編，《唐代墓誌彙編》，貞元018，頁1850。

¹⁰⁹ 周紹良、趙超主編，《唐代墓誌彙編》，長慶016，頁2070。

雖然招魂葬的記載很多，但具體執行的細節卻很少，考古出土的墓葬又不易看出是否為招魂葬。¹¹⁰ 只能憑零散的文獻的記載，嘗試拼湊出唐代招魂葬的概略情況。如中宗（656-710，683-684 和 705-710 在位）死後將葬於定陵，議者不欲以韋后（？-710）合葬，想讓和思皇后趙氏合葬，但因不知趙氏瘞埋之地，只能以招魂合葬的方式處理。卻引起太常博士彭景直反對，其特別提及「古無招魂葬之禮，不可備棺槨，置輜輶」，主張「以皇后禕衣於陵所寢宮招魂，置衣於魂輿，以太牢告祭，遷衣於寢宮，舒於御榻之右，覆以夷衾而祔葬焉」。¹¹¹ 彭景直認為衣服只是靈魂的寄託物，是招喚靈魂及讓靈魂依附的媒介，與屍骸有根本上的不同，所以不能使用棺槨，也不能用輜輶車載送。這種意見其實與社會上的主流作法不同，當時就是用衣服招魂，再將衣服等同於屍骸，置於棺內再葬入墓中，如元和十四年（819），李象古（767-819）因部將叛亂，其妻子和三男二女都被殺，沉於長江之濱，亂平之後「遺骸蕩然」，長慶元年（821）其嗣子李績虔行招魂之禮，「窆衣冠於洛陽先太師之塋右」。¹¹² 又如元和十四年（819）李會昌因亂死於軍亂中，屍骸沉於江底，其兄「累十日，致奠濱隅，舉帛來魂，次呼仲名，髣髴而至，悉負歸東洛」，然後「葬仲魂于北邙故原」。¹¹³ 兩者都提到用衣服招魂，再葬於墓中。

墓誌還有「束茅像形，號訴申論」，以招亡者之魂的例子。¹¹⁴ 從很簡略的記載來看，應該是用茅草束成死者之形以招魂。新疆曾發掘出土一座大約在盛唐至中唐（七世紀中至八世紀中）的墓，墓室中的女屍旁邊，有一外面縫著麻布的大草人，大小約與成人相當，推斷可能是女子的丈夫死後屍骸無存，因此招魂合葬。¹¹⁵ 這

¹¹⁰ 偃師杏園出土的李延楨墓應是以招魂葬形式下葬，參見中國社會科學院考古研究所編著，《偃師杏園唐墓》（北京：科學出版社，2001），頁19。李梅田注意到墓葬中有些不同於一般葬法之處，如屍骸頭足的朝向、墓誌所刻十二生肖圖案的排列方式等，相關討論參見李梅田，《葬之以禮：魏晉南北朝喪葬禮俗與文化變遷》，頁130-131。但相關證據太少，很難認定這是屬於招魂葬的特殊葬法。

¹¹¹ 《舊唐書》，卷51，〈后妃傳〉，頁2171。

¹¹² 周紹良、趙超主編，《唐代墓誌彙編》，長慶005，頁2061。

¹¹³ 周紹良、趙超主編，《唐代墓誌彙編》，長慶006，頁2062。

¹¹⁴ 周紹良、趙超主編，《唐代墓誌彙編》，貞元017，頁1849。此墓誌因缺字而不知誌主姓名，就內容來看，可知是妻子早逝，因戰亂而權葬外地，後來丈夫過世後，兒子想將夫妻合葬，只好用招魂的方式，完成「合葬事終之禮」，最後葬於洛陽縣平陰鄉。

¹¹⁵ 新疆維吾爾自治區博物館，〈吐魯番縣阿斯塔那——哈拉和卓古墓發掘簡報（1963-1965）〉，《文物》，第10期（1973），頁11。簡報中沒有草人的圖片，也沒有此墓的平面圖與器物分布圖，只有文字描述，訊息不多。這個墓出土於新疆吐魯番地區，在唐代屬西州，之前屬於麴氏高昌統治，較具有地方性色彩，與兩京地區屬於士人階層的唐墓有別，但這個例子或可作為認識招魂葬方式的對照參考之用。

個實物的例子，剛好符合「束茅像形」的記載，也與夫妻合葬有關，麻布草人應是用來代替死者屍骸。當時不只用麻布茅草來製作人形，可能也會用其他材質。¹¹⁶

招魂葬所用草人身上，可能還蓋著或穿著招魂過的衣服，再葬入墓中，或者是直接以穿著衣服的草人招魂，讓靈魂依附其上，再將草人葬於墓中。如崔渙死亡的時候，其妻盧氏已死於五十餘年前，無法找到權殯屍柩之地，墓誌提到兩人是用招魂合葬的方式，「今所以衣服芻靈之設，如合祔之禮焉」。¹¹⁷ 可見衣服和芻靈（草人之類）正是招魂儀式中，作為屍骸的重要替代品。

伍、結語

以上經由考察唐代喪葬禮儀（復禮和招魂葬）、習俗（合葬、歸葬、冥婚）、法律（盜墓罪、破壞屍體罪）等方面關於靈魂與形骸的看法後，可得一簡要結論，唐代相信即使人死之後，形骸（形）與靈魂（神）仍會在一起（似乎也不是如同生前合而為一的關係）。從初死時復禮的招魂儀式開始，將分離而去的靈魂，重新招回肉體處，但兩者似乎並非如活著時候重新結合，只是會在一起，以便進行後續的喪葬儀式。等到出殯下葬之後，棺具中的屍骸顯然是放置於墓中，那麼靈魂去哪裡了？似乎沒去西方極樂世界，好像也沒有到家中的神主牌位，彷彿也沒有四處遊蕩，人們相信靈魂與屍骸會共同待在墳墓中，墳墓因此被視為「藏形」與「安魂」之處，是靈魂日常生活的居所。

再者，人們雖然確信靈魂存在，但卻看不到摸不著，只有屍骸才是真實的存在，又相信兩者死後仍會在一起，屍骸成為確定靈魂所在的關鍵，因此唐代社會對於屍骸十分重視，法律有盜墓及毀壞屍體罪。再者，不管是合葬、歸葬、冥婚、招魂葬，都與屍骸的安葬有關，這種相信死後形神仍會在一起的想法，使得傳統喪葬禮儀同時重視有形屍骸的處置，以及無形靈魂的安頓。

¹¹⁶ 有一個比較晚的例子，山西太原西郊出土可能是北宋天聖時期的墓，有棺中放置粗砂石質的人形刻像，戴帽、穿衣，參見解希恭，〈太原小井峪宋、明墓第一次發掘記〉，《考古》，第5期（1963），頁253-256。考古簡報並未明言與招魂葬有關，但石刻人像應該就是作為屍體的替代物。

¹¹⁷ 周紹良、趙超主編，《唐代墓誌彙編》，開成018，頁2180。

雖然社會主流看法如此，但也非完全定於一尊，尤其是主張薄葬或反對合葬的人，就會認為死後形神已完全分離，靈魂會離形骸而去，四處遊蕩，不會再與屍骸有任何關聯，靈魂也不會住在墓中，因此厚葬或合葬屍骸並無意義。如姚崇就言「知真魂去身，貴於速朽」，「死者無知，自同冀土，何煩厚葬，使傷素業。若也有知，神不在柩，復何用違君父之令，破衣食之資」。¹¹⁸ 姚崇認為死後如果還有知覺，也是靈魂才有，並非屍骸，何況靈魂不會在棺柩屍骸處，故不需厚葬。又如小說〈唐暄〉的例子，故事中的主角唐暄已死之妻靈魂回到人間，夫妻間有段對話：

（唐暄妻）曰：「人死之後，魂魄異處，皆有所錄，杳不關形骸也。君何不驗夢中，安能記其身也？兒亡之後，都不記死時，亦不知殯葬之處。錢財奴婢，君與則知。至如形骸，實總不管。」

（唐）暄曰：「同穴不遠矣。」妻曰：「曾聞合葬之禮，蓋同形骸，至精神實都不見，何煩此言也？」¹¹⁹

唐暄之妻認為死後靈魂會四處遊蕩，與形骸不相干涉，形骸也無記憶，故合葬並無意義，這種想法也與唐代社會上普遍流行的習俗與作法不同。¹²⁰

墓誌中也可見到這種想法，如陸峴之妻王氏不想與丈夫合葬，刻意讓丈夫與前妻雍氏合葬，要求二子將自己葬在丈夫「塋側」，其理由是「魂飛長夜，幽沒豈殊冥；魂歸九泉，萬里無異壤」。¹²¹ 相信靈魂可自由移動，沒有到不了的地方，不須合葬。又如葬在長安、死於開元年間的日本人井真成（699-734），其墓誌最後兩句就以「形既埋於異土，魂庶歸於故鄉」作為結束。¹²² 以此表示死者的形骸，雖然只能埋在異鄉中國，但冀望能自由移動的靈魂，可以回歸家鄉日本。這是無可奈何的

¹¹⁸ 《舊唐書》，卷96，〈姚崇傳〉，頁3027。

¹¹⁹ 唐暄，《唐暄手記》，收錄於李時人編校，《全唐五代小說》，頁377-378。另見（北宋）李昉等，《太平廣記》，卷332，頁2636。


¹²⁰ 陳弱水，〈從〈唐暄〉看唐代士族生活與心態的幾個方面〉，《唐代的婦女文化與家庭生活》，頁262。

¹²¹ 周紹良、趙超主編，《唐代墓誌彙編》，大中141，頁2361。

¹²² 吳鋼主編，《全唐文補遺（第九輯）》（西安：三秦出版社，2007），〈贈尚衣奉御井公（真成）墓誌文并序〉，頁445。氣賀澤保規特別解釋這兩句話，認為不是盼望靈魂回歸故鄉，而是魂與魄會分離，形魄既埋於異土，靈魂應該就能回到故鄉日本，見氣賀澤保規，〈遣唐使留學生「井真成墓」への疑問〉，《東アジアの古代文化》，第123號（2005），頁34-35。這樣的解釋別有新意，但不甚正確，靈魂能不能自由離開形體四處移動，對唐人而言是難以確定之事，因此多是以半信半疑的口吻來說，才會用「魂庶歸於故鄉」，庶有希望、但願之義，也有或許、也許之義。墓誌撰寫者應是認為，死者屍骸雖難以回歸故鄉，但深切希望靈魂可以回去。

不得已作法，如果可以選擇，當然希望屍骸能歸葬家鄉，靈魂就會跟著回去，不必寄望於未知的狀態。

死後的靈魂究竟是與屍骸一起待在墓中？或是靈魂可自由移動，不受屍骸所限制？有人甚至是兩種看法並存，可舉一例：柳宗元之姊死時年僅三十歲，「凡生三子，幼曰崔七，先夫人八月而殞，魂氣無不之也。次曰崔六，後夫人五旬而夭，因祔焉」，安葬於長安縣神禾原的先塋（應是裴氏先塋）。¹²³ 柳宗元所寫的墓誌記載，只有晚於柳氏而死的崔六與母親合葬，先其而死的崔七則沒有，柳宗元解釋是「魂氣無不之也」，意謂雖然屍骸沒有合葬，但靈魂可自由移動，在冥間與母親相聚並不困難，此是強調死後靈魂可自由移動，與屍骸無涉的看法。但如果這樣的論述能成立，那麼為何崔六卻要與母親合葬？不就是相信靈魂會與屍骸在一起，要合葬屍骸才能讓靈魂相聚。柳宗元自身恐怕根本未意識到這兩種看法相互矛盾。實際上，唐人常視需要，選擇不同的論述，如果要厚葬或合葬，就用主流說法，如果要薄葬或不想合葬，就用非主流的說法，甚至兩種說法並存，完全不會覺得矛盾或衝突。

唐太宗（598-649，626-649 在位）實施大臣陪葬制度，於昭陵附近給予「功臣密戚」塋地一所，讓大臣可陪葬皇陵，詔書中有云：「使逝者無知，咸歸寂寞；若營魂有識，還如疇曩，居止相望，不亦善乎」！¹²⁴ 雖然不知道死後是否有知覺，但寧可信其有，屍骸葬一起，靈魂就能「居止相望」，如同生前。總結而言，唐人相信死後形與神並未完全分離，下葬之後靈魂與屍骸仍共同待在墓中，至於兩者以何種形式共存，則難以確言，這是唐代社會對於死亡及葬後的靈魂與屍骸關係，重要且基本的想像。

¹²³ （唐）柳宗元，《柳宗元集》，卷13，〈亡姊前京兆府參軍裴君夫人墓誌〉，頁337。

¹²⁴ 《舊唐書》，卷3，〈太宗紀〉，頁47。

徵引書目

一、史籍文獻

- (北宋)司馬光，(元)胡三省音註，《資治通鑑》，北京：中華書局，1976。
- (唐)白居易，朱金城箋校，《白居易集箋校》，上海：上海古籍出版社，1988。
- (唐)李延壽，《南史》，北京：中華書局，1975。
- (北宋)李昉等，《太平廣記》，北京：中華書局，1986。
- (北宋)李昉等編，《文苑英華》，北京：中華書局，1982。
- (唐)杜佑，《通典》，北京：中華書局，1988。
- (清)沈家本，《歷代刑法考》，北京：中華書局，1985。
- (唐)姚思廉，《梁書》，北京：中華書局，1973。
- (唐)柳宗元，《柳宗元集》，北京：中華書局，1979。
- (唐)段成式，《酉陽雜俎》，北京：中華書局，1981。
- (五代)孫光憲，《北夢瑣言》，北京：中華書局，2002。
- (清)徐松，孟二冬補正，《登科記考補正》，北京：燕山出版社，2003。
- (清)張爾岐，《儀禮鄭注句讀》，臺北：學海出版社，1981。
- (唐)張說，熊飛校注，《張說集校注》，北京：中華書局，2013。
- (唐)張籍，徐禮節、余恕誠校注，《張籍集繫年校注》，北京：中華書局，2011。
- (東漢)許慎，(清)段玉裁注，《說文解字注》，上海：鳳凰出版社，2007。
- (清)陳立，《白虎通疏證》，北京：中華書局，1994。
- (晉)陳壽，《三國志》，北京：中華書局，1959。
- (清)董誥等編，《全唐文》，北京：中華書局，1983。
- (五代)劉昫等，《舊唐書》，北京：中華書局，1975。
- (唐)劉禹錫，卞孝萱校訂，《劉禹錫集》，北京：中華書局，1990。
- (北宋)歐陽修、宋祁，《新唐書》，北京：中華書局，1975。
- (東漢)鄭玄注，(唐)孔穎達疏，《禮記正義(十三經注疏)》，北京：北京大學出版社，2000。
- (東漢)鄭玄注，(唐)賈公彥疏，《儀禮注疏》，上海：上海古籍出版社，2008。
- (唐)蕭嵩等，《大唐開元禮(附大唐郊祀錄)》，東京：汲古書院，1972。
- (唐)戴孚，《廣異記》，收錄於李時人編校，《全唐五代小說》，北京：中華書局，2014。

（北齊）魏收，《魏書》，北京：中華書局，1974。

（唐）釋道世，周叔迦、蘇晉仁校注，《法苑珠林校注》，北京：中華書局，2003。

（清）顧炎武，陳垣校注，《日知錄校注》，合肥：安徽大學出版社，2007。

二、專書

（一）中文

中國社會科學院考古研究所編著，《唐長安城郊隋唐墓》，北京：文物出版社，1980。

中國社會科學院考古研究所編著，《偃師杏園唐墓》，北京：科學出版社，2001。

中國科學院考古研究所編著，《西安郊區隋唐墓》，北京：科學出版社，1966。

孔飛力（Philip A. Kuhn）著，陳兼、劉昶譯，《叫魂：1768年中國妖術大恐慌》，上海：上海三聯書店，1999。

毛漢光，〈從土族籍貫遷移看唐代土族之中央化〉，《中國中古社會史論》，臺北：聯經出版事業公司，1988，頁235-337。

王利器，《顏氏家訓集解（增補本）》，北京：中華書局，2002。

王育德，〈復儀之招魂式與銘旌〉，《上古中國之生死觀與藝術》，臺北：國立歷史博物館編譯小組，2000，頁47-86。

王明，《抱朴子內篇校釋（增訂本）》，北京：中華書局，1996。

石璋如編著，《中國考古報告集之二·小屯（河南安陽殷虛遺址之一）·遺址的發現與發掘·丙編·附錄一：隋唐墓葬》，臺北：中央研究院歷史語言研究所，2005。

伊利亞德（Mircea Eliade）著，段滿福譯，《薩滿教：古老的入迷術》，北京：社會科學文獻出版社，2018。

列維-布留爾（Lévy-Bruhl）著，丁由譯，《原始思維》，北京：商務印書館，1985。

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〉，收入氏著，侯旭東等譯，《東漢生死觀》，上海：上海古籍出版社，2005，頁129-153。

吳鋼主編，《全唐文補遺（第九輯）》，西安：三秦出版社，2007。

巫鴻，〈禮儀中的美術——馬王堆再思〉，收入鄭岩、王睿編，鄭岩等譯，氏著，《禮儀中的美術：巫鴻中國古代美術史文編》，北京：三聯書店，2005，頁101-122。

巫鴻著，施杰譯，《黃泉下的美術：宏觀中國古代墓葬》，北京：三聯書店，2010。

- 李建民，〈屍體·骷髏·魂魄：傳統靈魂觀新考〉，《方術·醫學·歷史》，臺北：南天書局，2000，頁 3-24。
- 李梅田，《葬之以禮：魏晉南北朝喪葬禮俗與文化變遷》，上海：上海古籍出版社，2021。
- 周一良，〈敦煌寫本書儀中所見的唐代婚喪禮俗〉，《周一良集》，瀋陽：遼寧教育出版社，1998，「第 3 卷：佛教與敦煌學」，頁 362-383。
- 周紹良、趙超主編，《唐代墓誌彙編》，上海：上海古籍出版社，2007。
- 周紹良、趙超主編，《唐代墓誌彙編續集》，上海：上海古籍出版社，2001。
- 杰西卡·羅森（Jessica Rawson）著，鄧菲、黃洋、吳曉筠等譯，〈中國的喪葬模式——思想與信仰的知識來源〉，《祖先與永恆——杰西卡·羅森中國考古藝術文集》，北京：三聯書店，2011，頁 173-210。
- 牧尾良海，〈招魂葬考〉，《風水思想論考》，東京：山喜房佛書林，1994，頁 333-378。
- 金子修一主編，《大唐元陵儀注新釈》，東京：汲古書院，2013。
- 南愷時（Keith Nathaniel Knapp）著，戴衛紅譯，《中古中國的孝子和社會秩序》，北京：中國社會科學出版社，2021。
- 姚平，《唐代婦女的生命歷程》，上海：上海古籍出版社，2004。
- 姚美玲，《唐代墓誌詞彙研究》，上海：華東師範大學出版社，2008。
- 高延（Jan Jakob Maria de Groot）著，林艾岑譯，《中國的宗教系統及其古代形式、變遷、歷史及現狀》，廣州：花城出版社，2018。
- 張文昌，《制禮以教天下——唐宋禮書與國家社會》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2012。
- 陳弱水，〈唐五代女性的意義世界——兼顧基層與菁英的考察〉，《中國歷史與文化的新探索》，新北：聯經出版事業股份有限公司，2021，頁 393-452。
- 陳弱水，〈唐代的一夫多妻合葬與夫妻關係——從景雲二年〈楊府君夫人韋氏墓誌銘〉談起〉，《唐代的婦女文化與家庭生活》，臺北：允晨文化實業公司，2007，頁 273-304。
- 陳弱水，〈從〈唐暉〉看唐代士族生活與心態的幾個方面〉，《唐代的婦女文化與家庭生活》，臺北：允晨文化實業公司，2007，頁 243-271。
- 陳登武，〈陰間判官——冥司與庶民犯罪〉，《從人間世到幽冥界——唐代的法制、社會與國家》，臺北：五南圖書出版公司，2006，頁 285-367。
- 楊寬，《中國古代陵寢制度史研究》，上海：上海人民出版社，2003。

萬軍杰，《唐代女性的生前與卒後——圍繞墓誌資料展開的若干探討》，天津：天津古籍出版社，2010。

詹姆斯·喬治·弗雷澤（James George Frazer）著，徐育新等譯，《金枝》，北京：大眾文藝出版社，2009。

蒲慕州，《墓葬與生死：中國古代宗教之省思》，臺北：聯經出版事業公司，1993。

趙力光主編、西安碑林博物館編，《西安碑林博物館新藏墓誌》，北京：線裝書局，2007。

趙和平，《敦煌寫本書儀研究》，臺北：新文豐出版公司，1993。

劉俊文，《唐律疏議箋解》，北京：中華書局，1996。

劉學鍇、余恕誠著，《李商隱文編年校注》，北京：中華書局，2002。

鄭雅如，《親恩難報：唐代士人的孝道實踐及其體制化》，臺北：臺大出版中心，2014。

盧建榮，《北魏唐宋死亡文化史》，臺北：麥田出版，2006。

譚蟬雪主編，《敦煌石窟全集 25（民俗畫卷）》，上海：上海人民出版社，2001。

（二）日文

中村裕一，《中国古代の年中行事》，第一冊「春」，東京：汲古書院，2009。

池田末利，〈魂・魄考——思想の起源と發展〉，《中國古代宗教史研究：制度と思想》，東京：東海大学出版会，1981，頁 199-215。

池田末利，〈釋死〉，《中國古代宗教史研究：制度と思想》，東京：東海大学出版会，1981，頁 682-695。

西岡弘，《中國古代の葬禮と文學（改訂版）》，東京：汲古書院，2002。

（三）西文

Choo, Jessey J. C., *Inscribing Death: Burials, Representations, and Remembrance in Tang China*. Honolulu: University of Hawaii Press, 2022.

三、期刊論文

（一）中文

山西省文物管理委員會，〈太原西南郊清理的漢至元代墓葬〉，《考古》，第 5 期（1963），頁 264-269。

- 王健文，〈「死亡」與「不朽」：古典中國關於「死亡」的概念〉，《國立成功大學歷史學報》，第 22 號（1996），頁 163-207。
- 李明，〈論唐代的「毀墓」——以唐昭容上官氏墓為例〉，《考古與文物》，第 3 期（2015），頁 97-102。
- 李建民，〈中國古代「掩骼」禮俗考〉，《清華學報》，新 24 卷第 3 期（1995），頁 319-343。
- 李零，〈北大秦牘《泰原有死者》簡介〉，《文物》，第 6 期（2012），頁 81-84。
- 杜正勝，〈什麼是新社會史〉，《新史學》，第 3 卷第 4 期（1992），頁 95-116。
- 林素英，〈先秦儒家的喪葬觀〉，《漢學研究》，第 19 卷第 2 期（2001），頁 83-112。
- 徐蘋芳，〈唐宋墓葬中的「明器神煞」與「墓儀」制度——讀《大漢原陵秘葬經》札記〉，《考古》，第 2 期（1963），頁 87-106。
- 陝西省博物館、乾縣文教局唐墓發掘組，〈唐懿德太子墓發掘簡報〉，《文物》，第 7 期（1972），頁 26-32。
- 新疆維吾爾自治區博物館，〈吐魯番縣阿斯塔那——哈拉和卓古墓發掘簡報（1963-1965）〉，《文物》，第 10 期（1973），頁 7-27。
- 解希恭，〈太原小井峪宋、明墓第一次發掘記〉，《考古》，第 5 期（1963），頁 250-258。
- 齊東方，〈祔葬墓與古代家庭〉，《故宮博物院院刊》，第 5 期（2006），頁 26-51。
- 劉惠範，〈唐代冥婚習俗初探——從敦煌書儀談起〉，《敦煌學》，第 26 輯（2005），頁 155-176。
- 劉增貴，〈天堂與地獄：漢代的泰山信仰〉，《大陸雜誌》，第 94 卷第 5 期（1997），頁 1-13。

（二）日文

- 大形徹，〈『儀禮』士喪禮の「復」をめぐって——「復」は蘇生を願う儀式なのか〉，《アジア文化交流研究》，第 2 號（2007），頁 189-233。
- 江川式部，〈唐代の上墓儀禮——墓祭習俗の禮典編入とその意義について〉，《東方學》，第 120 輯（2010），頁 34-50。
- 氣賀澤保規，〈遣唐使留學生「井真成墓」への疑問〉，《東アジアの古代文化》，第 123 號（2005），頁 26-36。

曾布川寬，〈秦始皇陵と兵馬俑に関する試論〉，《東方學報》，第 58 期（1986），頁 355-462。

四、專書論文

（一）中文

白瑞旭（K. E. Brashier），〈漢代死亡學與靈魂的劃分〉，收入夏含夷主編，《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。

（二）日文

大形徹，〈『儀礼』凶礼と魂・魄・鬼・神〉，收錄於吾妻重二、二階堂善弘編，《東アジアの儀礼と宗教》，東京：雄松堂，2008，頁 263-282。

石見清裕，〈唐代の官僚喪葬儀礼と開元二十五年喪葬令〉，收錄於吾妻重二、二階堂善弘編，《東アジアの儀礼と宗教》，東京：雄松堂，2008，頁 167-185。

廣田律子，〈文献に見出せる冥婚習俗とその意味〉，收錄於松崎憲三編，《東アジアの死霊結婚》，東京：岩田書院，1993，頁 417-467。

五、學位論文

（一）中文

金蕙涵，〈唐代兩京地區女性墓研究〉，北京大學考古學及博物館學碩士論文，2009。

張長臺，〈唐代喪禮研究〉，東吳大學中國文學研究所博士論文，1990。

馮雷，〈唐人喪葬觀研究〉，陝西師範大學博士論文，2020。

（二）日文

林聖智，〈南北朝時代における墓葬の図像の研究〉，京都：京都大学大学院文学研究科博士論文，2004。

張瓊文，〈唐代の墓誌から見た夫婦合葬〉，東京：お茶の水女子大学人間文化研究科人文学専攻修士論文，2002。

（責任編輯：楊侑霖）