



杭州师范大学研究生学位论文独创性声明

本人声明所呈交的学位论文是本人在导师指导下进行的研究工作及取得的研究成果。除了文中特别加以标注和致谢的地方外，论文中不包含其他人已经发表或撰写过的研究成果，也不包含为获得 杭州师范大学 或其他教育机构的学位或证书而使用过的材料。与我一同工作的同志对本研究所做的任何贡献均已在论文中作了明确的说明并表示谢意。

学位论文作者签名：葛艺彬 签字日期：2012年6月5日

学位论文版权使用授权书

本学位论文作者完全了解 杭州师范大学 有权保留并向国家有关部门或机构送交本论文的复印件和磁盘，允许论文被查阅和借阅。本人授权 杭州师范大学 可以将学位论文的全部或部分内容编入有关数据库进行检索和传播，可以采用影印、缩印或扫描等复制手段保存、汇编学位论文。

(保密的学位论文在解密后适用本授权书)

学位论文作者签名：葛艺彬 导师签名：王吉忠

签字日期：2012年6月5日

签字日期：2012年6月5日

摘 要

人总在追问自身存在的意义,正是对意义世界的追寻使得人区别于地球上的其他生物存在。要解决这个问题,人首先要认清自身存在的原因。通过对早期中国及古希伯来、古希腊、古埃及、古印度、古巴比伦和一些原始文明的考察,我们可以发现早期的人类普遍以灵魂来解释自身生命存在的原因。亦即是说,灵魂观念乃是人对自身生命存在的一种理解,是对人生意义的一种追问。对这个问题的不同理解将形成不同的民族性格和文化传统。汉代,是受到佛教等异质文化影响之前中华民族整体性格及文化传统大体形成的历史时期,对这样一个时代的灵魂观念进行考察无疑是富有意义的。

本文主体分为上下两篇,以灵魂观念为中心,从灵魂之“体”到灵魂之“用”,由存在到超越,全面考察汉代人对自己本然生命及应然生命的认识。

上篇三个章节分别针对“人类生命现象的原因”、“精神和肉体的关系”以及“人死后是怎样的存在”三个问题,考察汉代人对于自身生与死之现象,亦即是人之本然生命的认识。在汉代人看来,人的生命现象是因为灵魂的作用。灵魂由“魂”和“魄”构成,它们分别来自天和地,是人的精神现象和肉体活力的原因。灵魂与肉体的结合形成了人的生命,两者的分离则意味着人的死亡。天地之神圣性使人的灵魂分有了神性,带着神性的灵魂于是趋向于永恒。然而,人生存在的实际情况却是有朽的,人只是一个有生有死的有限者。有朽之物不能带给人意义感,只有永恒的,才是有意义的。灵魂中的神性于是驱使着人们去超越这个有限的存在,达于神之存在的永恒之境。

在汉代人看来,神圣的仙是人类最理想的存在形式。本文下篇围绕着仙与凡之间的典型区别,展开对汉代人如何认识人之应然生命,也就是如何超越现世存在的考察。仙凡之间最显著的不同表现为永恒与有朽、自由与有限以及至善与有善有恶。本篇的三个章节分别针对这三个方面进行论述。仙人的肉体与精神同时突破了时间和空间的限制,实现了神所拥有的全能、自由和永恒。但是,生命的意义并不仅仅是这些。更多的生命不是生命的终极意义,生命的意义在于比生命更多。这更多的部分则以灵魂之“用”的形式体现出来。灵魂之所以有其“用”,正如其名,乃是因为它是具有灵性的存在。正是这份灵性使人得以接近神圣之存在。神不仅是全能、自由和不朽的,他同时还是至善的。完美的德性于是成为仙人的特征之一。

汉代人的灵魂观念充分体现了他们对于自身生命存在的认识。在他们看来,人是自然

存在、精神存在和社会存在的统一体，而不是其中任何一种单独的存在。三者缺一，人便非人。人同时还是一个开放性的、未完成的存在。人的一生，是一个超越自身有限性的过程；是一个追求永恒意义的过程；是一个在自然存在的基础上超越自然存在的过程。

关键词： 汉代 灵魂观 生命观 生死观 超越

Abstract

People are always searching for the personal existential significance. It is this search that differs people from other living beings on the earth. To understand this problem, the first we should do is to find out the reason of our own existence. Through an investigation of the primitive civilization of ancient China, Hebrew, Greek, Egypt, India, Babylon, and so on. We can discover that it is common for the early humans to consider the soul as the reason they exist. In other words, the notion of soul is an understanding to people's own lives and a search for the personal existential significance. Different national characteristics and cultural traditions have come into being according to different understandings of this question. Han Dynasty was a period that the Chinese national characteristics and cultural traditions have roughly come into being before they were influenced by some foreign cultures such as the Buddhism. There is no doubt that it is very significant to have an investigation of the soul views in such an era.

The main body of this thesis included two pieces, as the center value of soul views, to investigate the Han people's views which about the natural and the conform life of themselves comprehensively, which from the nature to the phenomenon of soul, from being to transcendence.

In the three chapters of the first piece, respectively on three questions about "the cause of the phenomenon of human life", "the relationship of spirit and body" and "how the human exist after die", to investigate the Han people's views of the phenomena of life and death which happen to himself, in other words, to investigate the views of the human being. In the opinion of the people in the Han Dynasty, the existence of life originates from the soul. The soul consists of "spirit" and "vigor", they come from the heaven and the earth and are the causes of the existence of people's spiritual phenomenon and physical strength. The combination of the spirit and the body forms people's life, and the separation of them means the death of people. The sanctity of the world makes people's soul sacred, as a result, the sacred soul tends to be eternal. However, the reality is that people are mortal. Mortal things could not bring people meaning, only the eternal things are meaningful. Consequently, the sanctity of the soul drives people to exceed this limited existence and reach the God's realm of eternity.

Being a sacred god is the most ideal form of existence for the Han people. In the second piece of this thesis, will investigate the understanding of the human's conform life of Han people, in other words, to investigate the way how to beyond this life for the Han people which around the difference between immortal and mortal. The most obvious difference between immortal and mortal were eternal and mortal, free and chains, highest good and both good and evil. In the three chapters of this piece, will respectiely on the three difference. The immortal's body and soul were break through the restriction of time and space, so they could attain the almightiness, freedom and eternity which are owned by the God. However, this is not the whole point of life. Adding years to life is not the ultimate meaning of life, the point of life is to acquire more than life. The part which more than life embodies for soul's phenomenon. The reason why the soul have the phenomenon just like its name, because it is intelligential. It is this spirituality that make people approach the divine. And the spirituality. The God is not only almighty and immortal, but also holy. Therefore, the perfect virtue becomes one of the characteristics of the immortal.

The notion of soul believed by the people in Han Dynasty fully reflects their understanding of life itself. For them, the existence of people is a unity of nature, spirit and society, not a single form of existence among them. A man is not is a person if he lacks anyone of them. People is also a kind of open and unfinished being. The whole life of people is a process to exceed the limits, a process to pursuit the eternal meaning of life, a process to exceed the natural existence on the basis of it.

Keywords: Han Dynasty; Soul views; Life-and-death views; Lifes views; Transcendence

目 录

摘 要	I
Abstract	III
目 录	V
导言 灵魂：人对自身生命的理解	1
上篇 生与死	15
第一章 魂与魄：汉代人的灵魂二元论	16
第二章 形与神：灵肉之间的关系问题	26
第三章 厚与薄：对待丧葬的不同态度	42
下篇 仙与凡	59
第四章 有死与长生：肉体生命的有限与永恒	60
第五章 有待与逍遥：人生存在的现实与理想	74
第六章 顺道与违天：善恶之人的福祸与寿夭	83
结 语	104
参考文献	106
后 记	112

原书无此页

意识能力或者思维能力。在一定意义上,人类想要认识自己,正是认识自己的这种精神特性。一方面,正是因为它,使得人对自身充满困惑;另一方面,是这种精神特性使人类得以和其他生物区别开来,使得人的存在不同于地球上的其他生物而变得复杂。因此,人对于自身生命的理解在某种意义上便体现为对自身精神特性的相关认识。正如伏尔泰(Voltaire, 1694—1778年)所说的,“在古代,不论是叙利亚人、迦勒底人、埃及人、希腊人或是最后定居于腓尼基一部分地方的人,‘灵魂’一词从来就是‘生命’的意思。”¹每一种灵魂观念都体现了人对自身生命的一种理解。

相对于肉体,认识精神是难的。问题之难在于它离我们太近而又太远。近,以至于它以自身为认识对象;远,以至于它试图从无限来把握自身。于是,找到一个合适的距离来观照它便成为一个难题。

本文将在人类精神特性的意义上使用“灵魂”这个词汇——当然也包括它的引申意义。众所周知,这个词汇有着诸多不同的含义。在某些时候,它是使人体存活并且与肉体同生共死的生命本源;在另外一些情况下,它是一种可以脱离人体而独立存在的生命实体;另外还有思想、人格等含义。但是,这些含义只是从不同的维度对人类精神特性所做的不同理解而已,而它们的理解对象却是同一的。亦即是说,各种不同的灵魂观念,其实质都是对人类生命之精神特性的一种理解。这一点,将可以从下面的考察中得到证明。

在古代汉语中,含“灵魂”之义的词汇主要有“灵”、“鬼”、“魂”、“魄”、“神”、“心”等。灵(繁体作靈),《说文·玉部》:“灵,巫以玉事神。”说明灵之初义为巫。又有神灵之义,《楚辞·怨思》:“合五岳与八灵兮。”八灵即八方神灵。当它用在人身上时,用来指称人的精神性部分时,似乎象征着人具有某种程度上的神性,多用指已死之人的灵魂,如《左传·昭公二十一年》:“平公之灵,尚辅相余。”又灵位、灵车、灵牌、灵堂等皆指死人之灵魂所附之物或所居之处。所以,“灵”更近于“鬼”。

鬼,一般指人死后之灵魂。《说文·鬼部》:“鬼,人所归为鬼。从人,象鬼头。鬼阴气贼害,从厶。”《正字通·鬼部》:“鬼,人死魂魄为鬼。”《礼记·祭义》:“众生必死,死必归土,此谓之鬼。”这种死后之灵魂具有神性,故常鬼神连用。《论语·雍也》:“务民之义,敬鬼神而远之,可谓知矣。”《墨子·明鬼下》:“则皆以疑惑鬼神之有与无之别,不明乎鬼神之能赏贤而罚暴也。”《礼记·仲尼燕居》:“鬼神得其飨,丧纪得其哀。”又《礼记·中庸》:“鬼神之为德,其盛矣乎!”因其具神性,故能施祸福于人,《老子·第六十章》:“以道莅天下,其鬼不神;非其鬼不神,其神不伤人。”鬼不同于神之处在于其经常为害于人,

¹ [法]伏尔泰. 风俗论[M]. 北京: 商务印书馆, 1994:23

正如《说文》所说的“阴气贼害”。《诗经·小雅·何人斯》：“为鬼为蜮，则不可得。有腠面目，视人罔极。”这里并称的“鬼”和“蜮”，都是指暗中害人之物。《左传》中亦多有记载厉鬼害人之事，如《左传·襄公二十六年》载殖绰杀了晋国兵士三百人。孙蒯追击殖绰，不敢进攻，文子训曰：“厉之不如！”即是说被杀之人死后会成恶鬼，且会复仇。而孙蒯不敢进攻，则连恶鬼都不如。因为鬼常害人，所以人要祭鬼以求赐福而免祸。《礼记·表记》：“殷人尊神，率民以事神，先鬼而后礼。”又《论语·为政》：“非其鬼而祭之，谄也。”这里，用谄媚来形容祭拜非自己家族之祖先，说明祭鬼乃是为了追求现实利益，企图得到鬼的护佑。

魂，《说文·鬼部》：“魂，阳气也。从鬼，云声。”常与魄并用。魄，《说文·鬼部》：“魄，阴神。从鬼，白声。”两者皆指使人具备生命活力的原因。《左传·昭公七年》：“人生始化曰魄，既生魄，阳曰魂。”《黄帝内经·灵枢·本神》：“故生之来谓之精，两精相搏谓之神，随神往来者谓之魂，并精而出入者谓之魄。”《楚辞·招魂》：“魂魄离散，汝筮予之。”《庄子·知北游》：“魂魄将往，乃身从之，乃大归乎？”《韩非子·解老》：“凡所谓崇者，魂魄去而精神乱，精神乱则无德。”《礼记·礼运》：“君与夫人交献，以嘉魂魄，是谓合莫。”虽然魂与魄都是用来表示使人拥有生命的本源，但二者并不相同，它们分别是精神活动和身体活动的原因。所以后来常以“形魄”与“魂气”分别称之。如《礼记·郊特牲》云：“魂气归于天，形魄归于地。”并有将魄与形体等同的用法，如《太平御览》引《礼记外传》：“人之精气曰魂，形体曰之魄。”但是魂与魄的概念并非一开始就是同时使用的。余英时认为，“在公元前6世纪中期魂、魄概念开始传播之前，魄似乎单独用来表示人的灵魂。‘魄’字（或它的异体字‘霸’）乃是‘白色的’、‘明亮的’或‘白色的光’之义，是由新月逐渐增亮这一本义发展而来的。”¹这意味着中国古人认为人的灵魂（魄）的产生就如新月的出现。并且随着人的生长，灵魂逐渐强大，一如新月向满月的转变。而满月终归变成残月，人的灵魂也将随着年龄的增长而逐渐衰弱。最终，如同在晦日见不到月亮的光芒一样，人的灵魂在人死之时亦归于幻灭。

“神”字在古代也被用来指称人的精神性部分。《说文·示部》：“神，天神，引出万物者。”这说明神之初义是指超自然者，是万物的创造者，并主宰着万物。用在人身上，则引申为主宰人的思维活动的精神，与“形”相对。《墨子·所染》：“能为君者伤形费神，愁心劳意。”《荀子·天论》：“形具而神生，好恶喜怒哀乐臧焉。”《黄帝内经·素问·上古天真论》：“故能形与神俱，而尽终其天年。”这里都将神与形相对而言，用来指称人的精

¹ 余英时. 东汉生死观[M]. 上海: 上海古籍出版社, 2005:134

神性部分。并且，类似于神灵主宰着万物，精神也对形体起着决定性作用。《吕氏春秋·禁塞》还将“神”与“魂”并提：“自今单唇干肺，费神伤魂”。

心，初义为脏器之心。《说文·心部》：“心，人心，土藏，在身之中。象形。”大概由于心脏的跳动让古人以为那是灵魂之所在，所以便衍生出灵魂之义，用来指称人之精神。《管子·心术下》：“毋以官乱心。”又《管子·内业》：“修心而正形。”这里将感官和形体与“心”相对，无疑是用“心”来表示人的精神性部分。又《庄子·田子方》：“夫哀莫大于心死，而人死亦次之。”《孟子·告子上》：“心之官则思。”《荀子·解蔽》：“人何以知道？曰：心。”这里都是在精神的意义上使用“心”这个词。但是，“心”在用来指称精神时，似乎仅指活人之精神。因为心脏的跳动意味着生命的存在，而死亡之人的心脏则停止跳动。由此而引申出来的思虑、精神等含义便成为活人所专有。

以上是对中国早期表示灵魂之范畴所作的一个简要考察。我们可以看到，这些范畴都被用来指称人的非物质性部分，是古人在试图认识并解释自身的生命现象，尤其是精神现象，也就是试图理解人类生命的本质。

在作为西方文明源头之一的古希伯来文化中，“灵魂有五种不同的称谓：Nephesh, Ruach, Neshamah, Jechidah, 以及 Chayyah。Nephesh 是血，如经文所说，‘因为血是生命 (nephesh)’（《申命记》，12: 23）。Ruach 可以升起或降落；如经文所说，‘谁知道人的灵 (ruach) 是上升？’（《传道书》，3: 21）Neshamah 是气质。Chayyah 之所以有这样的称谓是因为肢体都要死亡而它却生存。Jechidah, 即唯一，它的意思是人身上的肢体都是成双的，而灵魂却独一无二。”¹

在希伯来文《旧约》中，常用的主要是 Nephesh 与 Ruach。Nephesh 一词的本义除了血之外，尚有呼吸、喉咙、颈项、欲求、心绪、生命、死后生命，以及作为整体的人乃至尸体等义。²《旧约·创世记》中这样描述人类的诞生过程：“耶和华上帝用地上的尘土造人，将生气吹在他鼻孔里，他就成了有灵 (Nephesh) 的活人³，名叫亚当。”⁴在这里，Nephesh 是使人具有生命的原因，但是不能将它理解为人类的精神性的灵魂。因为这个词在《旧约》中并非人所专有，它同样用在其他动物身上。所以 Nephesh 更多的是生命活力

¹ 《大创世记》，14: 9，转引自[美]亚伯拉罕·柯恩. 大众塔木德[M]. 济南：山东大学出版社，2004:89

² 陈俊伟. 灵魂面面观[C]. 北京：中国社会科学出版社，2006:239—242

³ 中文和合本《圣经》译为“有灵的活人”；天主教思高本《圣经》译为“有灵的生物”；英文 NIV《圣经》译为“有生命的存在者”。

⁴ 邝炳钊. 创世记注释（卷一）[M]. 上海：上海三联书店，2010:152. 此句 ESV（英文标准版《圣经》）译为：“Then the Lord God formed the man of dust from the ground and breathed into his nostrils the breath of life, and the man became a living creature.”（中国基督教两会. 圣经·中英对照[M]. 上海：中国基督教两会出版部，2008:3）

的象征。纵观整个《旧约》文本，Nephesh 从来都不是能够脱离肉体而独立存在的精神性实体。¹

Ruach 一词的基本含义据中世纪犹太神学家迈蒙尼德（Moses Maimonides，1135—1204 年）的解释，有气、风、气息、人死后不可毁灭的东西、藉之进行预言的神圣的灵感以及意图、意愿等义。²这个词在《旧约》中多在“风”³和“气”⁴这两个意义上使用。当它用在人身上时，则主要是指生命的气息。如：“他若专心为己，将灵和气收归自己，凡有血气的就必一同死亡；世人必仍归尘土”⁵（《约伯记》第 34 章 14 节）；“你收回他们的气，他们就死亡，归于尘土。你发出你的灵，他们便受造”⁶（《圣经·诗篇》第 104 篇 29—30 节）。在这里，灵与生气的区别已经模糊，它们甚至可以互相代替使用。

由此可见，在希伯来文《旧约》中。对于灵魂的理解并非是某种与肉体相对的，可以脱离肉体而独存的精神性实体。无论是血还是气息，都是活生生的生命的象征。血液的流动以及呼吸的气息就是生命的原因，但它们是生命同时存在的。这种观念倾向于将生命看成一个整体——整个的活的存在。这种生命的整体观同样体现在其“心”的概念上。“心”的希伯来语为 leb，它相当于英文中的 heart 一词，而跟 mind 大相径庭。它所表达的是情感上的心情、心意，而不同于 mind 所表达的心智或人的理性能力。

与希伯来文明同为西方文明源头之一的是古希腊文化。在古希腊语中，指称灵魂的 ψυχή (psyche) 一词根据《希英辞典》的解释，其本义为呼吸 (breathe)、活着、生命之本 (anima) 及生命 (life) 本身等，也指精神 (spirit)，灵魂则为其衍生义。⁷在灵魂意义上的使用最早见于荷马史诗。荷马史诗中的“灵魂”据《希英辞典》解释：“仅指死者的灵魂、精灵、鬼魂，仍然保留着生命拥有者的形状”。⁸

到了后来的自然哲学家那里，关于灵魂的观点逐渐增多。据亚里士多德（Aristotle，前 384 或前 383—前 322 年）《论灵魂》记载，最早从哲学上探讨灵魂问题的有泰勒斯（Thales，约前 624—约前 546 年）、德谟克利特（Democritus，前 460—前 370 年或前 356 年）、阿那克萨戈拉（Anaxagoras，约前 500—前 428 年）和赫拉克利特（Heraclitus，前

¹ 参见陈俊伟. 灵魂面面观[C]. 北京: 中国社会科学出版社, 2006:242

² [埃及]摩西·迈蒙尼德. 迷途指津[M]. 济南: 山东大学出版社, 2000:87—88

³ 《出埃及记》：“东风 (ruach) 把蝗虫刮过来了”

⁴ 《创世记》：“神的气运行。”英、汉译本《圣经》在这个用法上均译为“神的灵”。用于指上帝的超自然能力。

⁵ 中国基督教两会. 圣经·中英对照[M]. 上海: 中国基督教两会出版部, 2008:832

⁶ 中国基督教两会. 圣经·中英对照[M]. 上海: 中国基督教两会出版部, 2008:958

⁷ 参见尚新建, 杜度. 苏格拉底灵魂概念的承袭与发展[J]. 中国政治青年学院学报. 2004(6)

⁸ 参见尚新建, 杜度. 苏格拉底灵魂概念的承袭与发展[J]. 中国政治青年学院学报. 2004(6)

540—前 480 年) 等人。泰勒斯将灵魂视为一种引起事物运动的能力。¹德谟克利特“说灵魂是某种火和热”², 而这种火和热则是“球形的原子”; 阿那克萨戈拉则“把灵魂和心灵等同起来”³; 而另一个重要的学派——毕达哥拉斯学派中有人认为“灵魂与空气中的尘埃是同一的”⁴, 有人则认为“灵魂是使尘埃运动的东西”⁵, 他们还将灵魂与数结合起来, “声称灵魂是自身运动的数”⁶。此外, 还有赫拉克利特, 他认为世界的本原是火, 灵魂则“是一种热散发, 其他事物都是由此而来; 它是最无物质性的东西而且总是不断地变化着”⁷。亦即是说灵魂就是火, 或者火所散发的热气。

到了苏格拉底(Socrates, 前 469—前 399 年)、柏拉图(Plato, 前 427—前 347 年) 那里,⁸灵魂观念产生了一个明显的转向。他们的灵魂观念已经开始脱离希腊早期自然哲学的思维模式, 而进入了一个全新的发展阶段。柏拉图将灵魂视为人的真正的本质, 它是具有神性的、独立于人体的精神实体。它是完满的、自由的, 而我们的肉体则是一个牢狱, 灵魂深陷其中。所以哲学家的灵魂毕生都在追求脱离肉体而去。⁹在《理想国》中, 他则将灵魂分为理性、激情和欲望三个部分。而把人和动物分开的则是理性, 它是人的灵魂的最高原则, 理性应该是激情和欲望的支配者。¹⁰因此, 柏拉图在这里实际上已经将灵魂和理性等同视之。灵魂不朽即是理性的不朽, 人的理性于是具有了神性, 与永恒的、无限的理念相通。

在古希腊, 关于灵魂之论述不容忽视的还有亚里士多德。他在前辈的理论基础上对灵魂进行了研究。他将灵魂分为植物灵魂、动物灵魂和人类灵魂三类, 它们分别实现营养能力、感觉能力和思维能力。其中人类灵魂为人类所独有。人类所独有的灵魂则是思维和判断的能力, 即理性, 亚里士多德也称它为心灵。他认为, “感觉能力是不能脱离躯体的, 而心灵则是分离的。”¹¹而且“一旦被分离开, 它就仅仅是它所是的那个样子, 只有这才是

¹ [古希腊]亚里士多德. 亚里士多德全集(第三卷)[M]. 北京: 中国人民大学出版社, 1992:11

² [古希腊]亚里士多德. 亚里士多德全集(第三卷)[M]. 北京: 中国人民大学出版社, 1992:7

³ [古希腊]亚里士多德. 亚里士多德全集(第三卷)[M]. 北京: 中国人民大学出版社, 1992:8

⁴ [古希腊]亚里士多德. 亚里士多德全集(第三卷)[M]. 北京: 中国人民大学出版社, 1992:8

⁵ [古希腊]亚里士多德. 亚里士多德全集(第三卷)[M]. 北京: 中国人民大学出版社, 1992:8

⁶ [古希腊]亚里士多德. 亚里士多德全集(第三卷)[M]. 北京: 中国人民大学出版社, 1992:21

⁷ [古希腊]亚里士多德. 亚里士多德全集(第三卷)[M]. 北京: 中国人民大学出版社, 1992:11

⁸ 事实上, 我们在论述苏格拉底思想的时候总是面临着史料的问题。因为苏格拉底本人并没有留下任何著述, 我们只能从他人的著作中, 特别是柏拉图的著作中来了解他的思想。而这种思想是否还是苏格拉底本人的思想, 其实已经很难确定。思想的表达若不直接, 则可取之处必然变得相对有限。本文并不打算就此问题进行考证, 因为这离本文主题已经太远。因此本文并不区别苏格拉底或者柏拉图的思想, 而是将其视为一个整体, 因为这种区分对本文之论述并无实质性影响。

⁹ “我们得尽量使灵魂离开肉体, 惯于自己凝成一体, 不受肉体的牵制; 不论在当前或从今以后, 尽量独立自守, 不受肉体的枷锁。”(参见[古希腊]柏拉图. 斐多[M]. 沈阳: 辽宁人民出版社, 2000:18。类似论述亦可见于《斐德罗篇》)

¹⁰ 参见[古希腊]柏拉图. 理想国[M]. 北京: 商务印书馆, 1986:157—172

¹¹ [古希腊]亚里士多德. 亚里士多德全集(第三卷)[M]. 北京: 中国人民大学出版社, 1992:76

不朽的和永恒的”。¹

我们再将目光转移到更早的古埃及。在这里，人们用“卡”(KA)来“指代人触摸不到的生命力”²，它以一种人所无法理解的奇妙方式依附在人的躯体上。这个“卡”需要食物来维持。另一个词“巴”(BA)，通常被译为“灵魂”，这个词的意思是“生气、显灵”，它在碑文以及纸草文献中经常被描绘成一只人头鸟的形状。这象征着它的自由，且能够飞向天堂而与诸神同在。在古埃及，灵魂被认为能够在死后和躯体一起作为一个整体而复活。因此，他们从未停止过使尸体完好保存的努力。

与埃及尼罗河流域同为世界古代文明摇篮的是西亚的两河流域，在这个地区产生了古美索不达米亚宗教。在该宗教的神话中，人是由一个被杀的神的血肉和世俗的泥土的混合物。“由于被杀的神的灵魂附在人的肉体上，构成了不死的部分，得以死后在阴间过来世生活。”³这种造人神话便是后来犹太教中上帝造人的思想来源。

到目前为止，我们所考察的主要对象均为文明社会。而对于更为早期的灵魂观念的考察无疑是必要的，它将使我们对于人类灵魂观念的发展有更加全面的认识。这一方面的考察我们需要借助于人类学家的研究成果。从泰勒(Edward Burnett Tylor, 1832—1917年)的《原始文化》中，我们得知，在还没进入文明社会的野蛮民族里，他们用同一个词“shade”来表示阴影和灵魂。⁴在另外的一些种族，例如加勒比人，则用同一个词来指称“心”和“灵魂”以及“生命”。而在西澳大利亚人、加利福尼亚的内特拉人、格陵兰人、马来人以及爪哇人那里，他们用来表示灵魂的词，同时也可以用来表示呼吸或者生命。⁵根据另外一些人类学学者的考察，毛利人用来指称灵魂的词有两个，分别是 wairua 和 hau。弗雷泽(James George Frazer, 1854—1941年)对这两个词进行了分析，认为 wairua 的原始本义为“影子、幻想或一个人的脸在磨光的物体表面所投下的影像”⁶，hau 的最初含义则是“气息”。而在仍处于原始状态的汤加人那里，“他们没有恰当的词汇来表达人的这一虚无缥缈的部分。lota 一词有时用来表达这个意思，但它更多的时候都是指人的气质、秉性、情感或情绪。”⁷

从以上这些较为原始的种族部落对于灵魂的看法，我们可以看出他们意识到了自己

¹ [古希腊]亚里士多德. 亚里士多德全集(第三卷)[M]. 北京: 中国人民大学出版社, 1992:78

² [美]亨利·富兰克福特. 古代埃及宗教[M]. 上海: 上海三联书店, 2005:69

³ 吕大吉. 宗教学通论[M]. 北京: 中国社会科学出版社, 1989:426

⁴ 泰勒举了以下一些种族的说法作为例证: 塔斯马尼亚人、阿尔衮琴部族的印第安人、基切人、阿拉瓦克人、阿比彭人、祖鲁人、巴苏陀人及旧卡拉巴尔人等。(参见[英]泰勒. 原始文化[M]. 桂林: 广西师范大学出版社, 2005:352)

⁵ 参见[英]泰勒. 原始文化[M]. 桂林: 广西师范大学出版社, 2005:353—354

⁶ [英]詹·乔·弗雷泽. 永生的信仰和对死者的崇拜[M]. 北京: 中国文联出版公司, 1992:215

⁷ [英]詹·乔·弗雷泽. 永生的信仰和对死者的崇拜[M]. 北京: 中国文联出版公司, 1992:257

身上某种不同于肉体的部分。正是这个部分使他们具有了生命的活力。但是他们无法对之进行深入的认识,而只是模糊地感觉到它是一种非物质性的存在。诸如影子、气息等词用来指称这一部分,正是因为影子和气息的非物质性。我们甚至在现代英语中依然能看到它们的痕迹。在英语中,用来解释拉丁文词汇“灵魂”(anima)的词主要有 soul、spirit、vital principle、life、breathing、wind、breeze、air、mind、ghost、shade、heart 等。在这些词汇当中, breathing、wind、breeze、air 等词本义为呼吸、风或者空气, ghost、shade 则为幻影或阴影,其他一些词如 vital principle、life 则意指生命, mind、heart、spirit 为人的意识或心灵等精神性部分。类似的现象在古印度的梵文中亦得到体现。梵文中用来表示灵魂的词 atman (音译阿特曼),被“解释为人体的主要器官——皮、血、骨、肉、心或与器官有关的气息”¹并且在森林书中“阿特曼和‘肉体的我’是不同的”²。在吠陀时期,常见的情况下,“阿特曼”一词主要有两种含义。其一是指“小我”,亦即是作为个体的人的灵魂;其二是“大我”,亦即是宇宙灵魂。这成为后来奥义书中“梵我同一”理论的来源。在奥义书中,一个人死后,他的灵魂会根据他生前的行为之不同而进入不同的轮回状态。为了断灭这个轮回,人需要通过“苦行(tapas)、布施(dāna)、正行(ārjava)、不杀生(即非暴力, ahimsā)、实语(satyavacana)、禁欲(dāmyata)、同情(dayadhvam)”³等方法来修行。最后,个体的灵魂便能够进入梵界,永脱轮回之苦。在古印度的耆那教、早期佛教那里,也都追求解脱轮回。所不同的只是有我与无我,也就是有没有灵魂的争论。但总体来说,他们都认为这个肉体的我并不是真实的我。而另一个哲学流派顺世论则反对他们的看法。顺世论认为灵魂是不能脱离肉体的,只有身体存在,精神现象才存在。在他们看来,生命就是这个肉体的我,“灵魂并不是身体以外的什么东西”。⁴

通过以上我们对东西方早期人类较具代表性的灵魂观念的简要考察。我们可以发现,不管是东方还是西方,人类总是在试图认识自身、寻找自身生命的原因。不论他们所认为的灵魂是影子还是呼吸之气,是有死的还是不朽的,甚或是根本就连灵魂也是没有的,他们都是在探寻人类生命的本源,认识人类生命的本质。因此之故,各种不同的灵魂观念,乃是人对自身生命的不同理解。

二

对于人而言,再也没有什么问题比他自身更加重要了。所有其他的问题如果不指向

¹ 黄心川. 印度哲学史[M]. 北京: 商务印书馆, 1989:57

² 黄心川. 印度哲学史[M]. 北京: 商务印书馆, 1989:57

³ 黄心川. 印度哲学史[M]. 北京: 商务印书馆, 1989:62

⁴ 商羯罗. 各派学说概要[M], 转引自黄心川. 印度哲学史[M]. 北京: 商务印书馆, 1989:105

人而存在，那它们对于作为人而存在的我们就不具有任何意义。康德（Immanuel Kant，1724—1804年）在其《逻辑学》一书的导论中说：“哲学的领域可以归为以下问题：1、我能够知道什么？2、我应该做什么？3、我可以希望什么？4、人是什么？形而上学回答第一个问题，道德回答第二个问题，宗教回答第三个问题，人类学回答第四个问题。但在根本上，人们可以把所有的一切都归给人类学，因为前三个问题都与最后一个问题相关。”¹灵魂观念既然是人类对于自身生命的一种理解，那么，也就是人类对于人是什么的一种回答。而这，正是哲学问题中的核心问题。不同的灵魂观念乃是对于人的生命本质的不同理解，并且，这种理解的不同则将影响到思想文化的走向。

古印度大多数思想流派均认为肉体的我不是真我，它是使真我在此世受苦的牢狱，由此而形成了印度独特的厌世并寻求解脱轮回的宗教文化；古埃及人关于人死复活、永生的思想，也形成了埃及人念念不忘来世的独特宗教文化；古巴比伦的造人神话则直接启发了后来的希伯来宗教；古希伯来人将生命视为一个整体，重视情感之“心”，使得他们忠于上帝，践行上帝的道德训诫，形成了伦理性的犹太宗教；古希腊人从柏拉图、亚里士多德开始将理性（灵魂或心灵）视为人的本质之后，形成了理性主义传统，西方的哲学、科学从这里开始奔跑。后来的基督教，便是在犹太宗教和古希腊的理性主义两者的基础之上发展起来。中国文化无疑是区别于以上几种文化的。那么，对于人的生命本质，中国人又是如何理解的？要回答这个问题便需要对汉代人的灵魂观念进行考察。这是由汉代在中国历史上所处的特殊时期所决定的。

在经历了春秋战国时期的长时间分裂、混乱之后，秦朝结束了这种分裂，建立起中国历史上第一个中央集权的统一帝国。但这是一个短命的帝国，二世而亡，立国仅十五年。随之而起的是汉帝国。“汉承秦制”，并进一步完善。而正是这个继秦而起的伟大帝国，为整个中华民族后来两千多年的发展奠定了基础。在疆域上，汉朝在秦之基础上继续不断地开拓疆土，疆域之大，前所未有。其后历代王朝的疆域虽然盈缩消长，但长期稳定的行政区域则基本都在汉代疆土范围之内。并且，在这个时期，华夏民族与众多的非华夏民族开始交流融合，最终同化结合成一个民族，并成为中华民族的主体，是为汉族。因此，中国统一的地理和人口基础可以说是由汉代奠定的。

从思想史角度来看，汉代无疑也是一个重要的时期。先秦诸子百家争鸣，争奇斗艳。汉代则以一种宏大的气魄结束了这种分裂的局面。于是百千江河奔入大海，在这里交汇融合。作为我们考察对象的灵魂观念，在这股融合的大潮之中，无法躲避。中国本土的灵魂

¹ [德]康德. 康德著作全集第9卷[M]. 北京: 中国人民大学出版社, 2008:24

观念于是在这个时期进入了一个成熟阶段。东汉末，佛教等异质文化开始对中国本土产生影响。之前纯粹的黄河长江文化开始同外来文化产生冲突、抵抗及融合。之后的灵魂观念已不再是纯粹的中国本土观念，而进入一个全新的发展阶段。但是毫无疑问的，这种新的发展也同样是建立在汉代的观念基础之上。因此，在思想史上，汉代是一个特殊的、具有分水岭性质的时代。它基本决定了中国文化大的发展方向。

因为要考察的是中国本土的灵魂观念，所以我们将考察的时间段截止在佛教传入以前。然而佛教之传入并不能具体到某一个时间点，因此我们将时间范围限制在佛教思想对中国本土观念产生影响之前。判断的标准则是思想观念中是否带有明显的佛教思想成分。¹当然，由于历史进程所具有的单向性和连续性，某个时代的观念必然难免要受其之前时代的影响。因此，我们还需要对汉以前的灵魂观念进行一个适当的梳理，以期发现汉代灵魂观念的早期来源，从而能更准确深入地揭示出其哲学内涵。

三

由于汉代在中国历史上所处的特殊时期，加之数十年来考古活动中所出土的汉代遗存材料不断增多，使其成为当代学术研究的一个热点，由此涌现出了众多的研究成果。对于汉代灵魂观念的研究，亦有众多学者涉及。

在较早的研究成果中，有相当一部分研究者主要依靠传世的文献进行研究。如刘文英的《中国古代意识观念的产生和发展》以意识问题为主题，对中国古代哲学史上的相关思想进行考察。该书史料较为丰富，但是却分人而论，没能从整个时代的宏观角度进行考察。而缺乏考古材料的运用以及陷于唯心唯物二分之研究方法也使得其研究没能真正贴近历史事实。钱穆《灵魂与心》一书亦涉及中国古代灵魂问题。但作者基于儒家之立场进行论述，使其客观性有所不足。而谓中国人之人生观乃“无灵魂的人生观”，除了其儒家立场之外也是因为所用材料仅限于传世文献之故。这就必然导致其研究所得出的结果偏离历史实际。姚周辉《失衡的精神家园——中国民间灵魂、鬼神、命运信仰的研究与批判》对中国古代民间信仰进行了讨论。由于作者的出发点即是批评的，使得其论述缺乏高度，始终停留在一个较低的层面来看待和批评灵魂观念。这也就导致其观点偏颇而不具客观性。余英时的《东汉生死观》在文献材料的运用上详尽而恰到好处，但是由于成书较早，因而在考古材料的使用上亦明显不足。在其后来的《早期中国来世观念的新证据》、《“魂兮归来！”——论佛教传入以前中国灵魂与来世观念的转变》及《中国古代死后世界观的演变》

¹ 对于材料内容是否受到佛教思想影响，本文主要在前辈学者研究考证的基础之上对所用材料进行选择。

等文章中则已经开始使用最新的考古材料。早期的研究成果当中,有相当一部分属于宗教史。如宋佩韦的《东汉之宗教》,在任继愈主编的《中国道教史》、卿希泰主编的《中国道教史》以及牟钟鉴的《中国宗教通史》等,其中亦有针对汉代信仰所做的研究。钟肇鹏的《谶纬论略》则主要对汉代流行的谶纬信仰进行研究。谶纬方面的研究成果,较近的有朱玉周的博士论文《汉代谶纬天论研究》,由于主题所限,研究不能够更加全面地展开。此外尚有许多思想史及宗教史著作,不再一一列举。总而言之,这些研究主要以传世文献为基础而进行,加上研究主题各有侧重,因而在全面性以及历史客观性上都具有不同程度的缺陷。

随着考古挖掘出土材料的丰富,后来的研究者都开始注意到考古材料的使用。在这些研究者当中,又各有侧重。主要有思想史、宗教史、风俗史、美术史及考古学几个方面。葛兆光的《中国思想史》开始使用汉画像和铜镜等考古发掘材料,试图将民间信仰与思想相结合进行研究,在很大程度上促进了这一研究方法的广泛运用。马西沙和韩秉方的《中国民间宗教史》亦辟有专门章节讨论汉代民间信仰。蒲慕州的《追寻一己之福——中国古代的信仰世界》则是针对先秦至两汉这段历史时期的民间信仰进行了较为全面的研究,作者注重考古材料的运用,这使得其研究能够在较大程度上还原历史事实。并且作者亦注意到信仰问题乃是一个全人类的问题,对中国问题的研究应该有全球性的视野。然而,正如作者所言,该书在社会政治及经济、思想等方面没有做太多的处理。因此,该书主要是历史性叙述而相对欠缺从更高的思想层面上对民间信仰进行论述。韩国具聖姬的《汉代人的死亡观》亦有这方面的不足。李虹博士的《死与重生:汉代墓葬信仰研究》通过对外在的墓葬遗存进行分析考察,进而揭示出其中所隐含的汉代人在生与死方面的观念和信仰。马新,贾艳红,李浩的《中国古代民间信仰:远古—隋唐五代》中有专门章节对秦汉时期的民间信仰进行了考察。贾艳红又撰有博士论文《汉代民间信仰研究》,对汉代的神灵世界、巫文化和普通人的信仰进行了专门的考察。在侧重于宗教史方面的研究成果中,还有刘屹的博士论文《敬天与崇道——中古道教形成的思想背景之一》,作者以早期道教为研究对象,亦涉及到汉代的信仰问题。汪小洋的《汉墓绘画宗教思想研究》一书借助于最新的考古成果,充分利用汉墓中的画像石、画像砖及壁画、帛画、漆画等材料,对汉代民间的宗教信仰进行了挖掘和梳理。张韦玮的《从秦汉出土资料看死后的所谓地下世界》以出土的告地策、镇墓兽、镇墓文及买地券等为主要材料,针对秦汉人思想观念中的地下世界进行了考察。李秋香的博士论文《文化认同与文化控制:秦汉民间信仰研究》侧重于民间信仰在文化认同与控制方面的考察。沈刚的博士学位论文《民间信仰与汉代社会》注重民间

信仰与社会之间的相互影响。以汉代神仙信仰为主题的研究成果亦是硕果累累。较具代表性的有张文安的博士论文《周秦两汉的神仙信仰研究》，作者充分利用考古材料，并运用多学科的研究方法对周秦至两汉的神仙信仰进行研究，试图从整体上把握神仙信仰的功能以及在整个信仰体系及社会知识体系中的角色。刘思绮的《西汉神仙观念研究》以西汉为主要考察范围，对神仙信仰盛行的原因及其对文学、宗教等所产生的影响进行了研究。武锋的《秦汉魏晋神仙观念的历史考察》则侧重神仙信仰对社会政治局势的影响，对秦汉至魏晋的神仙观念进行了梳理。又有侧重于神仙信仰对文学影响方面的研究成果，如姚圣良的《先秦两汉神仙思想与文学》即针对性地研究了神仙思想与先秦两汉文学之间的关系。

从风俗史角度进行考察的研究成果中，有钟敬文主编，郭必恒等所著《中国民俗史：汉魏卷》，其中对汉代婚丧礼俗及神鬼信仰皆有论述。彭卫、杨振红的《中国风俗通史·秦汉卷》亦对包括巫术、占卜等等汉代民间信仰进行了考察。马昌仪的《中国灵魂信仰》通过田野考察及考古材料的应用，并结合中国古代魂魄学说对灵魂信仰进行了民俗学考察。张焰红的《汉代婚丧礼俗探析》、范志军的《汉代丧礼研究》将焦点放在了汉代的婚丧礼俗方面，由此对汉代进行民俗学研究。吕志峰的《东汉石刻砖瓦等民俗性文字资料词汇研究》则从文字训诂的角度对考古发掘的东汉材料进行研究。胡迪的《汉代禁忌探讨》和王光华的《简帛禁忌探讨》针对汉代社会的禁忌现象及其对社会生活各方面的影响进行了综合性考察。宋燕鹏的《两汉南北朝时期淫祠》以淫祀现象为研究对象，分析了其成因及社会影响。杜鹃的《汉代乐舞研究》则针对作为国家礼乐制度及汉代人日常生活中娱乐手段的乐舞进行了分类考察，其中主要有宗庙祭祀、郊祀、礼仪、娱乐等一些方面，从中亦能够发现汉代人的一些思想观念。

从美术史及考古学等角度进行研究的学者，主要针对考古发现的材料进行考察。李淞所著《论汉代艺术中的西王母图像》针对汉画像砖、画像石和汉镜所反映的西王母图像进行了探究。吴萍的硕士论文《汉代画像石羽人图像研究》对山东、江苏、南阳、鄂北、陕西、山西及四川等地的画像石中羽人图像进行了研究考察。田镇的《马王堆 T 型非衣帛画图像文化研究》运用文化人类学以及图像学的方法针对马王堆汉墓出土的 T 型帛画进行了考察。王燕的《汉代艺术中的仙山图像研究》针对仙山图像及相关的神仙信仰进行了研究。朱存明的《汉画像的象征世界》亦汉画像为考察对象，对其中所蕴含的汉代人的思想观念进行了探究。黄媛的硕士论文《由汉画看两汉神仙观念的转化》以汉墓壁画、画像石、画像砖及帛画等为研究对象，对汉代的宇宙观念、生死观念及神仙观念进行了考察。黄晓芬所著《汉姆的考古学研究》针对已发掘的汉墓进行考古学考察，对于西汉至东汉的汉墓

形式演变进行了梳理,并考察了相关的生死观及神仙观念。信立祥所著《汉代画像石综合研究》对汉墓中的画像石进行了综合性的研究,涉及到了汉代的社会文化、民间信仰及宗教思想。除了对汉墓及其中所发现的艺术作品做整体性研究之外,针对某个地区的汉墓所进行的研究亦是硕果累累。如刘志远、余德章、刘文杰合著的《四川汉代画像砖与汉代社会》、刘尊志的《徐州汉墓与汉代社会研究》和罗二虎的《西南汉代画像与画像墓研究》即是针对某个地理区域的汉墓进行专门考察。

亦有从神话学方面进行考察的,如张勤的《西王母神话传说研究》即以西王母的神话传说为对象,梳理了西王母神话的历史演变过程,并分析了其中所蕴含的汉代人的文化心理结构。又有从美学方面进行研究的,如张妍的硕士论文《汉代形神问题研究》。文中将形神分为人的形神和物的形神,认为人的形神之间以及人与物的形神之间相互融通引起一种审美体验。

上文所述之外,尚有众多优秀的研究成果涉及汉代灵魂观念。在此一一列出实无必要,因此从略。总而言之,在这些研究成果中,由于研究者学科背景存在差异,因而焦点各不相同,在研究过程中各有侧重。尽管已经有不少研究者注意到不同学科研究方法的交叉使用并已经取得较好的成绩,但多数局限于描述历史现象,因而流于零碎的历史叙述,缺乏从整体把握汉代灵魂观念的高度。因此,对于灵魂观念深刻内涵的揭示尚有不足。

四

不能从较高的层次、从整体上把握灵魂观念的一个根本原因在于对“灵魂”范畴的界定太过狭隘。局限于宗教意义上在生前主宰着人的肉体,在死后能够独立存在且具有生前之意识的“灵魂”必然导致无法全面而深刻地理解灵魂观念。要解决这个问题,我们需要重新界定“灵魂”范畴以进行考察。灵魂之所以被称为灵魂,乃是因为它是灵性的存在。正如《说文解字》中对“灵”的解释那样,它是通神的。因为灵魂中的灵性,使人得以接近神圣之存在。神圣的存在并非仅仅因其自身就是神圣的,而是因其作为而神圣。对于灵魂的考察于是不能仅仅就灵魂言灵魂,亦即是说不能仅言灵魂之“体”;而应该同时考察它的作为,也就是灵魂之“用”。灵魂这个范畴所包含的内容于是扩大了。它扩展到了人类的精神特性,从而涵盖人格、人性、思想、道德良心等范畴;它甚至扩展到了人的整个的生命——肉体生命、精神生命和社会生命。只有如此,才能从整体上在一个更高的层次把握灵魂观念,从而避免流于单纯琐碎的现象性描述。也只有这样,才能真正揭示出灵魂观念的深刻内涵。

要揭示历史上的思想观念背后所隐藏的深刻内涵，首先要最大程度地还原观念本身。这就需要能够在研究过程中合理地应用材料。我们需要既重视传世文献的运用，又尽量充分地利用考古材料。通过二重证据法的使用，以期能够最大程度地还原历史观念。此外，灵魂观念所具有的丰富内涵使得我们不能局限于某一学科来对其进行研究。因此本文试图综合哲学、宗教学、伦理学、文化人类学、心理学及社会学等方法对汉代灵魂观念进行考察。在适当的时候，还将在中西文化之间进行横向的跨文化比较。这乃是因为灵魂问题并不是仅属于中国的问题，而是一个属于全人类的普遍的问题。我们需要具有广阔的视野才能更加深刻地把握灵魂问题，从而能够从一个较高的层次来理解人这个复杂的生命现象。

人要认识自身生命，首先要认识本然的生命，也就是生物学意义上人的生命。作为生物性存在的人，最为普遍的生命现象便是生与死。何为生？何为死？本文上篇围绕汉代思想观念中“人类生命现象的原因”、“灵魂和肉体的关系”以及“人死后的存在”三个问题展开汉代人对于人类这一生物性存在的认识。然而人并不仅仅是生物性存在，同时还是一种精神性及社会性存在。这就决定了人不能仅仅如动物般生活。他是一个开放性的，未完成的存在。灵魂中的神性促使着人们去追求永恒。对于永恒意义的追求必然要超越现世的存在。而这，正是神仙观念产生的原因。本文下篇对于仙人与凡人之间所具有的典型区别进行对比分析，能够发现在汉代人看来，人应该是怎样的一种存在？由存在进而超越存在，由现实而超越现实。以灵魂观念为中心，我们可以全面地了解到汉代人对于自身生命存在的认识。陆九渊说，四海之圣人同心同理，千百世之圣人亦同心同理。通过对汉代人灵魂观念的考察，我们或许也能更好地认识自身的存在。因为，心只是一个心；人只是一个人。只是离自己太近了，反而无法看得清楚。

上篇 生与死

谁教会人死亡，就是教会人生活。¹

——[法]蒙田（*Michel de Montaigne, 1533—1592年*）

人是一种能够反思自身的存在，他因其反思之能力而对自身充满困惑。仰望星空，人意识到自己的渺小；反观自身，人却以自己为万物之灵。宇宙为何而存在？人的存在又是何？人渴望了解宇宙，乃是为了确知人在宇宙中的地位，归根结底是为了认清人自身是怎样一种存在。人在认识自身的过程中，最为关切的问题乃是发生在人身上的生死现象。有生有死，这是人类生命现象的最大特征。人因何而生？为何会死？生与死对于人而言又意味着什么？不能够认清生死，便无法认识人类生命的本质和价值所在。生与死是一切人生问题的最初来源。我们甚至可以说，人所关心的问题其实不外生与死。如何生活，死后如何，仅此而已。探究灵魂，就是探究人的生与死。

人，首先是作为一个现世的人而存在的，他始终无法脱离这个现实性去思考问题。没有一种人类观念能够脱离现实性而产生，即使有，它对于人类而言也是没有意义的。因此，引发其对自身的思考以致产生灵魂观念的原因不论是梦还是生死现象，抑或其他，他终归要回到现世，思考其作为一个活人的肉体与灵魂。亦即是说，人要认识自身生命的本质，首先要解决的一个问题便是人的生命现象如何产生——是什么原因使人具有肉体活力和精神现象？在肉体与精神之间又存在着何种联系？人死之后肉体与精神的归宿又在何方？汉代人对这些问题的看法将是本文上篇所要考察的内容。

¹ [法]蒙田. 蒙田随笔全集[M]. 南京: 译林出版社, 1996:99

第一章 魂与魄：汉代人的灵魂二元论

—

“我”，一个最为常用的字，人的思维亦从这里开始。当人开口说“我”，便意味着主体的确立，主客体之分产生了一切知识。然而，“我”是谁？当人说“我的身体”时，这句话意味着什么？是否有某个存在者拥有了这个身体？抑或“我”就是身体本身？这个能意识到自身之存在的“我”究竟为何？关于灵魂的观念，便是关于这个“我”的观念。灵魂观念产生的最初原因，人类学家泰勒认为是由于早期人类对于梦的不解而产生的¹，恩格斯（Friedrich Von Engels, 1820—1895年）²也持相同看法，这种观点为绝大多数人所接受。尽管灵魂观念是普遍的，但是不同种族、不同历史时期的人对于灵魂有着各不相同的看法。

在中国古代典籍中，有关灵魂的较早的论述我们可以在《左传》中看到。在这部典籍中，最初人们用“魄”来表示人的灵魂。如《左传·宣公十五年》（公元前593年）载：

晋侯使赵同献狄俘于周，不敬。刘康公曰：“不及十年，原叔必有大咎。天夺之魄矣！”³

所谓“天夺之魄”即是说天夺走了他的魄。这里的魄无疑是一种精神性存在，它依附在人的躯体之上，因被夺而离开人体之后便意味着人的死亡。同样的说法还出现在《左传·襄公二十九年》中：

裨谿曰：“……天又除之，夺伯有魄，子西将世，将焉辟之？”⁴

但是在这两个地方，还只是将人的精神性部分用“魄”来表示，并没有对“魄”作进一步的解释。作出解释的则是被广为引用的子产（？—前522年）的论述。《鲁昭公七年》载伯有死而为鬼，杀二人：

或梦伯有介而行，曰：壬子，余将杀带。明年壬寅，余又将杀段。及壬子，驹带卒。（明年）壬寅，公孙段卒。国人愈惧。其明月，子产立公孙洩及良止以抚之，乃止。子大叔问其故，子产曰：鬼有所归，乃不为厉，吾为之归也。⁵

对于伯有后为厉鬼害人之事，子产进行了一番论述：

及子产适晋，赵景自问焉，曰：伯有犹能为鬼乎？子产曰：能。人生始化

¹ [英]泰勒. 原始文化[M]. 桂林: 广西师范大学出版社, 2005:350—409

² 中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局. 马克思恩格斯选集第四卷[M]. 北京: 人民出版社, 1995:223—224

³ 陈成国. 春秋左传校注[M]. 长沙: 岳麓书社, 2005:418

⁴ 陈成国. 春秋左传校注[M]. 长沙: 岳麓书社, 2005: 754

⁵ 陈成国. 春秋左传校注[M]. 长沙: 岳麓书社, 2005: 881

曰魄，既生魄，阳曰魂。用物精多，则魂魄强。是以有精爽，至于神明。匹夫匹妇强死，其魂魄犹能凭依于人以为淫厉。况良霄（即伯有），我先君穆公之冑，子良之孙，子耳之子，敝邑之卿，从政三世矣。……其用物宏，其取精多，其族又大，所凭厚矣，而强死，能为鬼，不亦宜乎。¹

子产认为人的生命之始乃是先有“魄”的产生，而后才产生“魂”。“魂”与“魄”是人成为活人的原因。基于后面的“阳曰魂”之说，我们可以猜测“魄”的性质应该是与“阳”相对的“阴”，我们将可以看到，这种魂魄与阴阳相对应的看法对中国后世的灵魂观念产生了持续的影响。从“魂魄犹能凭依于人”我们可以看出，子产乃是将魂魄与人的形体对立，用来解释人之精神性部分的。因为它们只是“凭依”，即依附于人体。而且魂魄需要靠营养物来滋养，“用物精多，则魂魄强”。这就意味着魂魄离开人体之后，不仅是人肉体的死亡，魂魄因为失去了营养物的维持，也将走向死亡。但是关于魂魄从何而来，子产并没有作出解释。子产开创性的魂魄观念，将成为汉代人灵魂观念的基础。

子产之后，魂魄观念逐渐流行起来。如《左传·昭公二十五年》载乐祁（？—前502年）说：

今兹君与叔孙，其皆死乎？吾闻之：“哀乐而乐哀，皆丧心也。”心之精爽，是谓魂魄。魂魄去之，何以能久？²

当然，子产不会无缘无故地在“魄”字之上加一个“魂”字，用“魂魄”来表示人的灵魂。这是因为在子产将魂与魄连称之前，也有单用“魂”来表示人之灵魂的用法。如《礼记·檀弓下》载鲁昭公二十七年时吴公子季札（前576年—前484年）葬子：

既封，左袒，右还其封，且号者三，曰：“骨肉归复于土，命也。若魂气则无不之也，无不之也！”³

这里用将人死视为肉体与魂气的分离，而将“魂”解释为“气”则影响到了之后对“魂”与“魄”的区别。用“魂”来表示灵魂的用法在《周易》中也出现过，《易传·系辞》云：

精气为物，游魂为变，是故知鬼神之情状。⁴

但在子产之后，“魂魄”的用法则开始慢慢的被普遍接受。在《庄子》中，“魂”与“魂魄”两种说法则同时存在。《齐物论》篇云：

¹ 陈戌国. 春秋左传校注[M]. 长沙: 岳麓书社, 2005: 881

² 陈戌国. 春秋左传校注[M]. 长沙: 岳麓书社, 2005: 1056

³ 杨天宇. 礼记译注[M]. 上海: 上海古籍出版社, 2004: 131

⁴ 周振甫. 周易译注[M]. 北京: 中华书局, 1991: 233

其寐也魂交，其觉也形开。¹

在《知北游》篇则用“魂魄”：

解其天弢，堕其天裘，纷乎宛乎，魂魄将往，乃身从之，乃大归乎？²

在《韩非子》中我们也可以看到“魂魄”一词。《解老》篇曰：

凡所谓崇者，魂魄去而精神乱，精神乱而无德。鬼不崇人则魂魄不去，魂魄不去则精神不乱，精神不乱之谓有德。³

在《楚辞》里，“魂魄”的出现更为频繁：

身既死兮神以灵，魂魄毅兮为鬼雄。⁴

魂魄离散，汝筮予之。⁵

魂魄归来，无远遥只。……魂魄归来，闲以静只。⁶

正如余英时所言，在《楚辞》中，“魂是主动而魄被动”，⁷所以，“《楚辞》中的‘招魂’也永远不会是‘招魄’”。⁸体现在《楚辞》中，便是魂会离开人体而向四方飘散。《招魂》篇云：

魂兮归来！去君之恒干，何为乎四方些？舍君之乐处，而离彼不祥些。魂兮归来！东方不可以托些。……魂兮归来！南方不可以止些。……魂兮归来！西方之害，流沙千里些。……魂兮归来！北方不可以止些。……魂兮归来！君无下此幽都些。……魂兮归来！反故居些。天地四方，多贼奸些。⁹

又《大招》篇云：

魂乎归来！无东无西，无南无北只。……魂乎无东！汤谷寂寥只。魂乎无南！南有炎火千里，蝮蛇蜒只。……魂乎无南！域伤躬只。魂乎无西！西方流沙，莽洋洋只。……魂乎无西！多害伤只。魂乎无北！北有寒山，遑龙施只。¹⁰

《楚辞》中这种魂向四方飘散的观念似乎和季札的说法是同一个来源，因为季札认为魂是气，并且在离开人体之后无所不往。这和《楚辞》中所说的魂无疑是具有相同的性质。另外，值得一提的是在《楚辞》中还出现了“灵魂”一词：

¹ [清]王先谦，刘武. 庄子集解·庄子集解内篇补正[M]. 北京：中华书局，1999:11

² [清]王先谦，刘武. 庄子集解·庄子集解内篇补正[M]. 北京：中华书局，1999:189—190

³ 陈奇猷. 韩非子新校注[M]. 上海：上海古籍出版社，2000:403

⁴ 黄寿祺，梅桐生. 楚辞全译[M]. 贵阳：贵州人民出版社，1984:52

⁵ 黄寿祺，梅桐生. 楚辞全译[M]. 贵阳：贵州人民出版社，1984:156

⁶ 黄寿祺，梅桐生. 楚辞全译[M]. 贵阳：贵州人民出版社，1984:174—175

⁷ 余英时. 余英时文集第二卷[M]. 桂林：广西师范大学出版社，2004:13

⁸ 余英时. 东汉生死观[M]. 上海：上海古籍出版社，2005:138

⁹ 黄寿祺，梅桐生. 楚辞全译[M]. 贵阳：贵州人民出版社，1984:156—161

¹⁰ 黄寿祺，梅桐生. 楚辞全译[M]. 贵阳：贵州人民出版社，1984:174—175

羌灵魂之欲归兮，何须臾而忘反！¹

何灵魂之信直兮，人之心不与吾心同！²

何山石之嶄巖兮，灵魂屈而偃蹇。³

“灵”，多用于指人死后独存之精神性部分而近于“鬼”。而在这里，“灵”与“魂”连用指称活人之精神，似乎象征着人身上所具有的神性。这在一定程度上是认为人的生命是神所赋予的，因此而分有了一部分神性。但是这种用法在之后的中国古代却较为少见，更为常见的是“魂”或者“魂魄”兼言。

二

从前面的考察我们可以看到，先秦时期的中国人用“魂魄”来表示灵魂，这种观念则为汉代所承袭。《礼记·礼运》云：

君与夫人交献，以嘉魂魄，是谓合莫。⁴

又《史记·高祖本纪》载刘邦谓沛县父兄曰：

游子悲故乡。吾虽都关中，万岁后吾魂魄犹乐思沛。⁵

这里的魂魄都是指依附于活人，而又在人死后脱离肉体而存在的精神性部分。在汉代的许多文献中，我们可以发现魂魄连称已经被普遍接受。医学典籍《黄帝内经》⁶云：

曰：“何者为神？岐伯曰：血气已和，营卫已通，五藏已成，神气舍心，魂魄毕具，乃成为人。……五藏皆虚，神气皆去，形骸独居而终矣。”⁷

故神劳则魂魄散，志意乱。⁸

将“魂魄”等同于“神气”而与“形骸”相对，又认为“魂魄”控制着“志意”，明显地是将“魂魄”视为一种精神性存在，用它来解释人体的精神现象。这从另外的地方可以得到确证。如《灵枢·本藏》云：

志意者，所以御精神，收魂魄……志意和则精神专直，魂魄不散，悔怒不起……五藏者，所以藏精神血气魂魄者也。⁹

¹ 黄寿祺，梅桐生. 楚辞全译[M]. 贵阳：贵州人民出版社，1984:91

² 黄寿祺，梅桐生. 楚辞全译[M]. 贵阳：贵州人民出版社，1984:97

³ 黄寿祺，梅桐生. 楚辞全译[M]. 贵阳：贵州人民出版社，1984:220—221

⁴ 杨天宇. 礼记译注[M]. 上海：上海古籍出版社，2004:269

⁵ [汉]司马迁. 史记[M]. 北京：中华书局，1999:274

⁶ 关于《黄帝内经》的成书时间学者们有着不同的看法。笔者同意大多数学者所接受的观点，即《黄帝内经》汇编成书的时间当在《史记》之后、《七略》之前的西汉中后期。其主体内容当为秦汉之时完成。（参见程士德. 内经[M]. 北京：人民卫生出版社，2006:1—5）

⁷ [清]张志聪. 黄帝内经灵枢集注[M]. 杭州：浙江古籍出版社，2002:321—322

⁸ [清]张志聪. 黄帝内经灵枢集注[M]. 杭州：浙江古籍出版社，2002:465

⁹ [清]张志聪. 黄帝内经灵枢集注[M]. 杭州：浙江古籍出版社，2002:285

魂魄与精神乃是受到意志的控制，并且同血气等依附在肉体器官之上，乃是一种区别于肉体的精神性存在。在汉初的《淮南子》一书中，也用“魂魄”来表示人的精神性部分：

隳肢体，絀聪明，大通混冥，解意释神，漠然若无魂魄，使万物各复归其根。¹

与道为际，与德为邻，不为福始，不为祸先，魂魄处其宅，而精神守其根，死生无变于己，故曰至神。²

所以使人爱养其精神，抚静其魂魄，不以物易己，紧守虚无之宅者也。³

在这里，“魂魄”与“精神”并提，我们并不确定作者是将两者视为同一，还是视“精神”为“魂魄”所产生的现象。但是无论如何，“魂魄”乃是不同于肉体的，因为说它们“处其宅”，就意味着它们是以人的肉体为住所的精神性存在。我们在汉初的其他著作中同样可以看到类似的观点。如《太平御览》引《韩诗外传》曰：

郑国之俗，三月上巳之日，于水上招魂续魄，拔除不祥。⁴

这同样是将魂魄视为可以脱离人之躯体而存在的部分。但是在这里，魂与魄却又是相互区别的。如果说《楚辞》中的“魂魄离散”已经开始有了区别魂魄的迹象，那么到了汉代以后，这种区别则更为明显了。《淮南子·精神训》篇云：

是故其寝不梦，其智不萌，其魄不抑，其魂不腾。⁵

高诱（东汉时人，生卒年不详）注魂、魄分别为阳神与阴神。魄是沉抑，而魂则是飞腾。一者向上，一者往下，两者之不同已经极为明显。《淮南子·说山训》篇中“魄问于魂”的说法更是清楚地表明魂与魄是不同的。我们从医学著作《黄帝内经》中也看出了区分魂魄的观点。作者认为魂与魄分别居于不同的器官，书中云：

肺者，气之本，魄之处也，……肝者，罢极之本，魂之居也。⁶

心藏神、肺藏魄、肝藏魂、脾藏意、肾藏志。⁷

这样的说法在《老子河上公注》中以几乎一模一样的方式出现：

肝藏魂，肺藏魄，心藏神，肾藏精，脾藏志，五藏尽伤，则五神去矣。⁸

¹ 张双棣. 淮南子校释[M]. 北京: 北京大学出版社, 1997:710

² 张双棣. 淮南子校释[M]. 北京: 北京大学出版社, 1997:745

³ 张双棣. 淮南子校释[M]. 北京: 北京大学出版社, 1997:2127

⁴ [宋]李昉. 太平御览(第九册)[M]. 上海: 上海古籍出版社, 2008:8

⁵ 张双棣. 淮南子校释[M]. 北京: 北京大学出版社, 1997:748

⁶ [清]张志聪. 黄帝内经素问集注[M]. 杭州: 浙江古籍出版社, 2002:77

⁷ [清]张志聪. 黄帝内经素问集注[M]. 杭州: 浙江古籍出版社, 2002:189

⁸ 王卡. 老子道德经河上公章句[M]. 北京: 中华书局, 1997:21

这都显示出魂与魄乃是不同的。《黄帝内经·灵枢·天年》篇中描述魂魄又用“毕具”一词，这无疑也是将魂与魄相互区别的。这在该书的另一处亦得到体现，《灵枢·本神》篇云：

故生之来谓之精，两精相搏谓之神，随神往来者谓之魂，并精而出入者谓之魄。¹

“生之来谓之精”，乃是将“精”视为人与生俱来的一种物质性基础；“两精相搏谓之神”则是将“神”视为“精”所产生的精神现象。又分别将“魂”与“神”、“魄”与“精”并提，似乎有用“魂”表示意识，将“魄”表示感官功能之意。魂、魄之间的区别已经显而易见。如果说这里将“魂”与意识、“魄”与感官功能相联系还是很模糊的话，在王逸（约89—158年）对《楚辞·国殇》中“身既死兮神以灵，子魂魄兮为鬼雄”句所作的疏中，则变得极为明显了。疏曰：

人禀五常以生，感阴阳以灵，有身体之质，名之曰形，有嘘吸之动，谓之谓为气，气之灵者曰魄，既生魄矣，其内自有阳气也，气之神者曰魂。魂魄，神灵之名，本从形气而有，附形之灵为魄，附气之神为魂。附形之灵者，谓初生之时，耳目心识，手足运动，啼呼为声。此则魄之灵也。附气之神者，谓精神性识，渐有所知。此则附气之神也。魄在於前，魂在於後，魄识少而魂识多。人之生也，魄盛魂强，及其死也，形销气灭。圣人缘生以事死，改生之魂曰神，改生之魄曰鬼。合鬼与神，教之至也。魄附於气，气又附於形，形强则气强，形弱则气弱，魂以气强，魄力以形强。²

这明显是对子产所谓“既生魄，阳生魂”之说所作的发挥，魂和魄已经被直接用来解释精神现象和感官功能了。称魂为神、魄为鬼的说法在《礼记·祭义》可得到印证：

宰我曰：“吾闻鬼神之名，不知其所谓。”子曰：“气也者，神之盛也。魄也者，鬼之盛也。合鬼与神，教之至也。众生必死，死必归土，此之谓鬼。骨肉毙于下，阴为野土，其气发扬于上，为昭明，焄蒿，凄怆，此百物之精也，神之著也。”³

郑玄（127年—200年）注云：

气，谓嘘吸出入者也。耳目之聪明为魄。⁴

¹ [清]张志聪. 黄帝内经灵枢集注[M]. 杭州: 浙江古籍出版社, 2002:54

² [宋]洪兴祖. 楚辞补注[M]. 北京: 中华书局, 1983:83

³ 杨天宇. 礼记译注[M]. 上海: 上海古籍出版社, 2004:616

⁴ 《十三经注疏》整理委员会. 礼记正义[M]. 北京: 北京大学出版社, 1999:1324

唐孔颖达（574年—648年）正义曰：

“气，谓嘘吸出入也”者，谓气在口嘘吸出入，此气之体无性识也。但性识依此气而生，有气则有识，无气则无识，则识从气生，性则神出入也。故人之精灵而谓之神。云“耳目之聪明为魄”者，魄，体也。若无耳目形体，不得为聪明，故云“耳目聪明为魄”。¹

综合以上数种说法，我们基本上可以确定《礼记·祭义》篇此处之“气”即为“魂气”，它被认为是人类精神现象的来源。“魄”则被认为是“耳目聪明”等感官功能的基础。并且，这种观念在汉代已经较为普遍。

三

我们在前面已经提到，这种将魂与气并提的说法与先秦季札所谓“魂气则无不之也”的论述不无联系。季札之说应该就是汉代人将魂与气并提的早期来源。汉代人的这种观点甚为流行。除了前面所考察的内容之外，《风俗通义·佚文》亦载：

俗说：亡人魂气飞扬，故作魁头以存之，言头体魁然盛大也。²

这就表明魂气之说在汉代不仅是出现在思想家的著作当中，在民间亦流行此种观点。在魂与气被关联起来的同时，将形与魄并提的说法在先秦也得到发展，并且最终形成“魂气”与“形魄”相对应的观念。如《礼记·郊特牲》云：

魂气归于天，形魄归于地，故祭求诸阴阳之义也。³

我们可以看到在汉代，随着阴阳五行学说的发展，天与地、形与气、阴与阳之类观念已经和魂魄观念联系起来以区别二者。魂一般被归为阳，与天、气并提，魄则为阴，与地、形并提。如《淮南子·主术训》云：

天气为魂，地气为魄。⁴

天之气为阳，阳气生魂。地之气为阴，阴气生魄。又《礼记·礼运》篇云：

故天望而地藏也，体魄则降，知气在上。⁵

人死之后，属阴之体魄下降归地，属阳之魂气则上升归天。又《老子河上公注》云：

天食人以五气，从鼻入藏于心。五气轻微，为精神聪明，音声五性。其鬼曰魂，魂者雄也，主出入于人鼻，与天通，故鼻为玄也。地食人以五味，从口入藏于胃。五味浊辱，为形骸骨肉，血脉六情。其鬼曰魄，魄者雌也，主出入

¹ 《十三经注疏》整理委员会. 礼记正义[M]. 北京: 北京大学出版社, 1999:1325

² 王利器. 风俗通义校注[M]. 北京: 中华书局, 1981:574

³ 杨天宇. 礼记译注[M]. 上海: 上海古籍出版社, 2004:325

⁴ 张双棣. 淮南子校释[M]. 北京: 北京大学出版社, 1997:894

⁵ 杨天宇. 礼记译注[M]. 上海: 上海古籍出版社, 2004:268

于人口，与地通，故口为牝也。¹

这里不仅将魂魄分别对应与天地，还将魂和魄分别与性和情相对应，认为魂与性相关，而魄与情相关。在《白虎通》中也将魂魄与性情对应，但是却出现了截然相反的说法。

《白虎通》认为魄主于性而魂主于情。《白虎通·性情》云：

魂魄者，何谓也？魂犹佗佗也，行不休于外也。主于情。魄者，迫然著人主于性也。魂者，芸也，情以除秽；魄者，白也，性以治内。²

讖纬中的说法也与《白虎通》相同：

情者魂之使，性者魄之使。情生于阴，以计念。性生于阳，以理契。³

魄，白也；魂，芸也。白，明白也。芸，芸动也。形有体质，取明白为名，气唯嘘吸，取芸动为义。⁴

魂者芸也，情以除秽。魄者白也，性以治内。⁵

出现这种不同的原因在于对“性”与“情”的不同解释。《老子河上公注》认为“情”是血脉之类，无疑是指身体感官。而“性”则是精神之类。《白虎通》认为五性为“仁、义、礼、智、信”，六情为“喜、怒、哀、乐、爱、恶”。⁶其根本原因可能是出于道家与儒家之不同立场。儒道两家在“魂”属阳，且更具有主动性方面无疑是相似的，而“魄”则属阴，更具有稳定性。因此，尽管《老子河上公注》认为魄与情相关而《白虎通》认为魄与性相关，但是二者均是指人与生俱来的内在于人之本质的具有稳定性的属性。正如纬书所言：“性者，生之质也。”⁷而魂则是相对易变的属性，不过在《老子河上公注》中这部分属性被称为性，而在《白虎通》里面则称为情而已。因此，我们可以发现，魂魄有别，且分别与肉体感官和精神现象相关在汉代乃是一种普遍的观点。

在这里，我们看到汉代人开始用灵魂二元论来解释人性问题。如徐兴无所言，“魂魄是身体中的精气和决定性的力量，构成了以性情观念为主的人性论中的重要内含，成为汉代人人性论中一对界定明晰的思想范畴。”⁸对于人性问题的具体考察，将在本文第六章之中展开。我们先回过头来继续了解汉代人关于灵魂的看法。对汉代思想观念的考察无疑不能

¹ 王卡. 老子道德经河上公章句[M]. 北京: 中华书局, 1997:21—22

² [清]陈立. 白虎通疏证[M]. 北京: 中华书局, 1994:389—390

³ [日]安居香山, 中村璋八. 纬书集成[M]. 石家庄: 河北人民出版社, 1994:963

⁴ [日]安居香山, 中村璋八. 纬书集成[M]. 石家庄: 河北人民出版社, 1994:1058

⁵ [日]安居香山, 中村璋八. 纬书集成[M]. 石家庄: 河北人民出版社, 1994:1058

⁶ 《白虎通·性情》曰：五性者何谓？仁义礼智信也。……六情者，何谓也？喜怒哀乐爱恶谓六情，所以扶成五性。（见[清]陈立. 白虎通疏证[M]. 北京: 中华书局, 1994:389—390）

⁷ [日]安居香山, 中村璋八. 纬书集成[M]. 石家庄: 河北人民出版社, 1994:1058

⁸ 徐兴无. 汉代人人性论中的“魂”、“魄”观念[J]. 南京大学学报（哲学·人文科学·社会科学），2010(2):61

对《太平经》视而不见。该书内容庞杂，汤用彤说：“《太平经》者，上接黄老图讖之道术，下启张角、张陵之鬼教。”¹足见其内容之丰富。显然，我们可以从中看到在思想著作中所看不到的汉代流行观念。因此，书中的灵魂观念能够在很大程度上体现汉代的流行观念。据笔者统计²，《太平经》中“魂”字凡 39 见，“魄”字凡 12 见且均以与“魂”并称或对立的形式出现。其他地方的“魂”，23 处为“魂神”，3 处为“魂”单独使用，1 处为“精魂”。我们可以发现“魂神”的说法已经占据主要地位，这似乎已经并不明确区分“魂”与“魄”了。但是我们不应该忽略该书在描述灵魂之时，“魂”与“魄”并用之处尚且占有相当大的一部分。并且书中有两处出现了“三魂”与“七魄”的说法³，尽管并未对此二者进行详细的解释，但是“魂”与“魄”之不同是显而易见的。由此可见，《太平经》在直接描述灵魂时，采用“魂神”的地方虽然占据了绝大多数，但是魂魄有别的观念却依然存在，而这正是汉代人普遍观念的一个缩影。

四

基于以上的考察，我们基本上可以确定汉代人对于灵魂的看法乃是持一种魂魄二元论。魂，为人体精神现象之来源；魄，为人体感官功能之基础。魂属阳，源于天；魄属阴，源于地。人死之后魂归于天而魄归于地。关于这一点我们还可以从考古所得材料得到事实上的印证。在马王堆一号汉墓中所出土的 T 形帛画（见图 1）中，画上所描绘的便是墓主人死后之魂飞升上天的情景⁴。在三号汉墓中也出土了一张类似的帛画，并且同时发现了一块告地策，上书：

十二年二月乙巳朔戊辰。家丞奋移主臟（藏）郎中。移臟物一编。书到先选（撰）具奏主臟君。⁵

余英时通过对比阴间和人间的官僚结构，并同 1975 年在湖北江陵的凤凰山汉墓挖掘

¹ 汤用彤. 魏晋玄学论稿及其他[M]. 北京：北京大学出版社，2010:165

² 统计所依版本为王明校释之《太平经》（王明. 太平经合校[M]. 北京：中华书局，1960）。

³ “三魂七魄”的说法我们在葛洪的《抱朴子内篇·地真》篇中也可以看到，但是他也没有进行详细的解释。这种理论后来成为道教主流的灵魂观念，并在理论上对“三魂”与“七魄”进行了详细的解释。而这种灵魂多元论的来源无疑是魂魄二元的灵魂论。

⁴ 对于帛画主题是“升仙”还是“招魂”，学者们意见并不统一。大致有以下几种看法：引魂升天（如孙作云，详文见孙作云. 长沙马王堆一号汉墓出土画幡考释[J]. 考古，1973(1):54—61）、引魂升仙（如萧兵，详文见萧兵. 引魂之舟——楚帛画新解[J]. 湖南考古辑刊第二辑，长沙：岳麓书社，1984:167—174）、招魂复魄（如许庄叔，详文见许庄叔. 复魄旌旒考[J]. 文史第十七辑，北京：中华书局，1983:261—263）、招魂入墓（如胡智勇，详文见胡智勇. 楚及西汉旌幡帛画辨析[J]. 湖北大学学报（社科版），1998(4):11—17）、安魂护魄（如牟忠虎，详文见牟忠虎. 魂兮归来——从中国古代礼制角度重新审视帛画主题[J]. 齐齐哈尔大学学报（哲社版），2000(3):101—102）、引魂入墓（如胡飞，详文见胡飞. 关于马王堆汉墓 T 形帛画内容的疑点分析[J]. 合肥教育学院学报，2003(1):29—33）。但是不管怎样，魂正在飞升上天却是没有异议的。

⁵ 转引自余英时. 东汉生死观[M]. 上海：上海古籍出版社，2005:145

出土的两件文书进行比较,确定这块告地策的主题乃是“家丞奋向他阴间王廷的同僚通知死者的到达”¹。在同一个墓中同时出现升天与入地两种观念,充分证明了汉代人的灵魂观念乃是一种魂魄二元论。而这也同时证明了《礼记》所谓“魂气归于天,形魄归于地”中的“形魄”并非是某些学者所解释的“形骸”。因为如果是单纯的形骸,那么它就不会进入阴间,而是在和灵魂脱离之后,如同草木一样在地下腐烂。

此外,我们从考古研究成果中可以看到,在同蒲铁路施工过程中出土的瓦盆上,以及河南灵宝张湾汉墓、潼关吊桥汉墓、陕西户县汉墓和陕西刘家渠汉墓中出土的诸多“镇墓券”中都出现了“召魂召魄”的字样。²这就表明汉代人是将魂和魄区别对待的。而这些汉墓覆盖的地理范围之广也说明了这种观念在汉代并非是某个地域所特有的,而是具有相当之普遍性。

尽管到了王充(27—约97年)那里,人死已经变成了“精神升天,骸骨归土”³,不再言“魄”;但这在很大程度上只能看作是王充的个人观点,而不能代表汉代人的普遍看法。因为他是在批判当时的流行观念时提出了这样的看法。而汉代人的主流看法则如前文所言,乃是魂归天而魄入地。但是我们却很难想象灵魂在人死之后居然能够分而为二,其一升天,其一入地。在古希腊的柏拉图和亚里士多德那里,无疑也持一种多元论之灵魂观。柏拉图认为,人的灵魂包括理性、激情和欲望三个部分;亚里士多德认为人拥有三种灵魂,分别是营养灵魂、感觉灵魂还有理性灵魂。但是在柏拉图看来,只有理性才是神圣且不朽的;亚里士多德亦认为,能够不朽的只有理性灵魂。汉代人之“魂”类似于柏拉图所说的灵魂理性部分或者亚里士多德所谓的“理性灵魂”,“魄”则近于柏拉图所谓灵魂的欲望部分或亚里士多德所谓的“感觉灵魂”(或者兼有“营养灵魂”)。而在汉代人看来,这两种灵魂居然都能够不朽,并且在离开人体之后各自存在。如果魂和魄都具有离开人体前的意识,那么意识的主体如何能够一分为二而单独存在?如果魂和魄两者中有一个不具有原来的意识,那么它似乎也就与原来的意识主体毫无关系了,但是我们从文献资料中所看到的却似乎不是这样。这就涉及到了灵魂在人死之后的存在问题。

¹ 余英时. 东汉生死观[M]. 上海: 上海古籍出版社, 2005:145

² 参见谢晓燕, 魏红友. 汉代丧葬文化意识浅识[J]. 兰州教育学院学报, 2010(6)

³ 黄晖. 论衡校释[M]. 北京: 中华书局, 1990:871

第二章 形与神：灵肉之间的关系问题

灵魂在人死之后的存在形式是什么样的以及它的最终去处在何方，这是讨论灵魂所必然要涉及的问题。因为“有生者必有死，有始者必有终”¹，人终究难免一死，所以这个问题是人所无法回避的。而这里将首先碰到一个问题，那就是肉体与灵魂的关系，即“形”与“神”的关系。形神关系问题在人类认识自身的过程当中占据着重要的地位。正如帕斯卡尔（Blaise Pascal，1623—1662年）所言：“人对于自己……最为不可思议的则莫过于一个肉体居然能和一个精神结合在一起。这就是他那困难的极峰，然而这就是他自身的生存。精神和肉体相结合的方式乃是人所不能理解的，然而这就是人生。”²形神之间是什么样的关系，决定着人死之后灵魂的去向问题。这是因为这个问题的出发点在于灵魂是否能够脱离人的形体而继续存在。因此，我们首先对神与形的关系进行一个讨论将是必要的。

形神问题在中国古代有较早的来源。从老子所发“吾所以有大患者，为吾有身，及吾无身，吾有何患”³的感慨中，我们似乎已经可以隐约察觉到形神问题出现的必然性了。而较为明确地提出这个问题的则是《管子》一书。该书《内业》篇云：

凡人之生也，天出其精，地出其形，合此以为人。⁴

“精”乃是“气之精者也”⁵，也就是说是一种精微的气。相对而言，构成“形”的乃是一种较为粗糙的气。将“精”与“形”对举，可见此“精”乃是产生人之精神现象的原因。因此，《内业》篇又云：

气，道（通）⁶乃生，生乃思，思乃知，知乃止矣。⁷

精神现象的产生是精气作用的结果。而这种精气则是以形体为“舍”，也就是依附在形体之上：

定在心中，耳目聪明，四枝（肢）坚固，可以为精舍。⁸

精之所舍，而知之所生。⁹

¹ 汪荣宝. 法言义疏[M]. 北京：中华书局，1987:521

² [法]帕斯卡尔. 思想录[M]. 北京：商务印书馆，1986:73—74

³ 陈鼓应. 老子注译及评介[M]. 北京：中华书局，1984:109

⁴ 钟肇鹏. 管子简释[M]. 济南：齐鲁书社，1997:368

⁵ 钟肇鹏. 管子简释[M]. 济南：齐鲁书社，1997:362

⁶ 道，戴望说：《左氏襄三十一年传》注：“道，通也。”气道乃生，犹言气通乃生也。（见钟肇鹏. 管子简释[M]. 济南：齐鲁书社，1997:362注释）故“道”当为“通”。郭沫若等亦认为“道”乃是“通”之形误。

⁷ 钟肇鹏. 管子简释[M]. 济南：齐鲁书社，1997:362

⁸ 钟肇鹏. 管子简释[M]. 济南：齐鲁书社，1997:361—362

⁹ 钟肇鹏. 管子简释[M]. 济南：齐鲁书社，1997:369

虚其欲，神将入舍；扫除不洁，神乃留处。¹

将精神现象认为是由于精气驻留在人体内所产生的。这种认为精气（精神）以形体为“舍”的观念具有一种形神二元论特征。因为按照作者的说法，精气乃是由外在而进入人体之内。虽然他没有对精神能否脱离肉体而独立存在作出论断，但是这将必然导致对于这个问题的争论。《庄子》一书便提出了对这个问题的看法。

《庄子》中的形神论是大致与《管子》中的《内业》等篇相似的，具有二元论特征。《大宗师》篇云：

且彼有骇形而无损心，有旦宅而无情死。²

“旦宅”，成玄英（唐太宗至唐高宗时人，生卒年不详）疏曰：“旦者，日新也；宅者，神之舍也。”³王夫之（1619—1692年）注曰：“一旦宅此，非久居也。”⁴亦将形体视为精神暂时的居所而已。而精神又是从何处来？对此，《知北游》篇云：

夫昭昭生于冥冥，有伦生于无形。精神生于道，形本生于精，而万物以形相生。⁵

精神乃是生于无形的道，形体则是由精气而成。源于无形之道的精神既然只是暂时寄居在形体之中，那么，精神能离开人体而存在已经是毋庸置疑了。于是，我们便看到了《养生主》篇中那句对后世形神关系论产生深远影响的话：

指穷于为薪，火传也，不知其尽也。⁶

在这句话中，以薪脂喻形体，以火喻精神。形体就如薪脂一样，慢慢地燃烧殆尽，但是火却能够长存而没有穷尽。人生乃“气之聚”，“气散”则人亡，所亡者精气构成之形体，而那无形之精神则离开形体而复归于道，道又生精神，如此反复，可谓“不知其尽也”。“无损”者道，“无情死”者亦道。因此，《庄子》中可离于肉体的精神似乎并不能简单地理解为带有主体意识的精神，相反，乃是一种泯灭了主体意识的精神。《庄子》之后，我们将可以看到一个有趣的现象，那就是其薪火之喻在后世不仅为神不灭论者所用，同时也为神灭者所用。

如果说庄子（约前369—前286年）的形神论开后世神不灭论之先，那么，荀子（约前298—前238年）的形神论或许便是后世神灭论之滥觞。《荀子·天论》篇云：

¹ 钟肇鹏. 管子简释[M]. 济南: 齐鲁书社, 1997:285

² [清]王先谦, 刘武. 庄子集解·庄子集解内篇补正[M]. 北京: 中华书局, 1999:67

³ [清]王先谦, 刘武. 庄子集解·庄子集解内篇补正[M]. 北京: 中华书局, 1999:67

⁴ [清]王夫之. 老子衍·庄子通·庄子解[M]. 北京: 中华书局, 2009:141

⁵ [清]王先谦, 刘武. 庄子集解·庄子集解内篇补正[M]. 北京: 中华书局, 1999:188

⁶ [清]王先谦, 刘武. 庄子集解·庄子集解内篇补正[M]. 北京: 中华书局, 1999:31

形具而神生，好恶、喜怒、哀乐臧焉。¹

他明确提出先有形体，然后才有精神。但是这还存在一个问题，那就是精神是形体所具有的一种功能还是如同《管子》所云“神将入舍”，由外部而进入形体？如果是后者，那么得出精神不灭的结论也将是水到渠成。关于这一点，我们不能从《荀子》中找到直接的表述。但是，我们可以从他的一些间接论述中推而知之。《解蔽》篇云：

心者，形之君也，而神明之主也。²

“心”控制着“神明”也就是精神，而这个“心”则是肉体之心。《天论》篇云：

心居中虚以治五官，夫是之谓天君。³

心乃是处于人体中的肉体器官，它控制着其他的身体官能，同时控制着精神。这就意味着荀子认为人的精神现象乃是肉体的一种能力。如此，精神和肉体便属于一个统一的整体，不能够相互分离。这在《韩非子》中得到了阐述。《韩非子·喻老》篇解《老子》“不出于户，可以知天下；不窥于牖，可以见天道”句云：

此言神明之不离其实也。⁴

韩非（约前 280—前 233 年）认为肉体器官乃是精神活动的基础，精神不能离开肉体而独立存在。类似的想法亦出现在《墨子》中。墨子（约前 478—前 392 年）大谈“明鬼”，而后期墨家却似乎出现了另一种倾向。《墨子·经上》云：

生，刑与知处也。⁵

知，材也。⁶

这就是说人的生命是由形体和精神意识两部分组成，而精神意识则是形体的一种能力。但是，我们只能说这些观点之中带有一种认为精神和肉体不能相离的倾向。因为对这个问题，后期墨家并没有针对性地展开论述。

总而言之，先秦时期的思想家们虽然对形神关系进行了思考，但大部分未能够直接给出神灭或者不灭的答案。两汉时期的形神论在此基础上进一步发展，并自然而然地引出神灭与否的争论。在这个争论的基础上，灵魂（神）在人死之后的去向问题便自然而然地出现了。对于这个问题的回答，由于不同社会文化传统、思维方式以及生存环境的影响，答案必然是多种多样。主张神灭，则灵魂消失，与肉体同归于死亡，因此也就无所谓去处；

¹ [清]王先谦.荀子集解[M].北京:中华书局,1988:309

² [清]王先谦.荀子集解[M].北京:中华书局,1988:397

³ [清]王先谦.荀子集解[M].北京:中华书局,1988:309

⁴ 陈奇猷.韩非子新校注[M].上海:上海古籍出版社,2000:453

⁵ 吴毓江.墨子校注[M].北京:中华书局,1993:471

⁶ 吴毓江.墨子校注[M].北京:中华书局,1993:468

主张神不灭，则灵魂脱离肉体而继续存在，只有在这个时候，灵魂去往何处才真正成为一个问题。

二

秦汉以后，形神问题引起了更多人的兴趣。以最直接的方式对形神问题进行探索的或许是医生，由于职业的需要，他们一直以来都是对人体生命现象有着最丰富看法的人群之一。通过长期的实践积累和经验总结，医学家对于人的生命现象必然产生一套系统的思想观念。形神问题则是他们所无法躲避的问题之一。在早期的中医典籍《黄帝内经》中，关于形神的论述便极为丰富。《素问·上古天真论》篇云：

形与神俱，而尽终其天年，度百岁乃去。¹

将生命视为形与神的统一，这基本上是沿袭传统的说法。但是，形是什么？神又是什么？《素问·八正神明论》云：

形乎形，目冥冥，问其所病，索之于经，慧然在前，按之不得，不知其情，故曰形。²

形，即指可见的占有—定空间的实在形态。这个可见之形乃是由精构成的：

夫精者，身之本也。³

人始生，先成精，精成而脑髓生，骨为干，脉为营，筋为刚，肉为墙，皮肤坚而毛发长。⁴

身形是由精所构成，精是先于身形而存在的。《灵枢·决气》云：

两神相搏，合而成形，常先身生，是谓精。⁵

精是一种极为精微的物质性存在，它构成了人体的组织器官。但是，仅有精还不足以形成人的生命。在精之外，还存在着气。书中云：

故在天为气，在地成形，形气相感，而化生万物矣。⁶

气合而有形，因变以正名。⁷

可见气也是构成生命的一个基本元素。并且，正是气使人的形体具有了生命的活力。在《素问·六微旨大论》篇中，生命活动被描述为气的升降出入：

出入废则神机化灭，升降息则气立孤危。故非出入则无以生长壮老已，非

¹ [清]张志聪.黄帝内经素问集注[M].杭州:浙江古籍出版社,2002:2

² [清]张志聪.黄帝内经素问集注[M].杭州:浙江古籍出版社,2002:204

³ [清]张志聪.黄帝内经素问集注[M].杭州:浙江古籍出版社,2002:28

⁴ [清]张志聪.黄帝内经灵枢集注[M].杭州:浙江古籍出版社,2002:73

⁵ [清]张志聪.黄帝内经灵枢集注[M].杭州:浙江古籍出版社,2002:230

⁶ [清]张志聪.黄帝内经素问集注[M].杭州:浙江古籍出版社,2002:456

⁷ [清]张志聪.黄帝内经素问集注[M].杭州:浙江古籍出版社,2002:75

升降则无以生长化收藏。是以升降出入，无器不有。故器者，生化之宇。器散则分之，生化息矣。故无不出入，无不升降。¹

使人具有生命活力的气叫“真气”，有两个来源。其一是先天的，与生俱来的；其二是后天的，靠谷物等食物而不断补充。《灵枢·刺节真邪论》云：

真气者，所受于天，与谷气并而充身者也。²

我们可以看到，《黄帝内经》将精、气作为人体生命活动的物质基础，二者共同构成了人的活的形体。而对于神，该书又是如何看待的？《素问·八正神明论》云：

神乎神，耳不闻，目明心开而志先，慧然独悟，口弗能言，俱视独见适若昏，昭然独明，若风吹云，故曰神。³

神，不仅指耳目聪明之类的感官能力，同时还包括了意识思维等精神能力。这在《灵枢·本神》篇中亦得到体现：

故生之来谓之精，两精相搏谓之神，随神往来者谓之魂，并精而出入者谓之魄，所以任物者谓之心，心有所忆谓之意，意之所存谓之志，因志而存变谓之思，因思而远慕谓之虑，因虑而处物谓之智。⁴

神包括了魂、魄、意、志、思、虑、智等精神性活动。在其他地方，《黄帝内经》也对神这个范畴作出论述：

失神者死，得神者生也。……何者为神？岐伯曰：血气已和，营卫已通，五藏已成，神气舍心，魂魄毕具，乃成为人。……百岁，五藏皆虚，神气皆去，形骸独居而终矣。⁵

血气者，人之神，不可不谨养。⁶

综合以上两段论述，我们可以看到，血气并不能被理解为等同于神。实际上，作者是将血气视为神的物质基础。而神却又成为生命的主宰，因为只有“形与神俱”才能够维持生命存在，若是“神气皆去”而“形骸独居”，那就意味着人的死亡。《素问·五常政大论》云：

根于中者，命曰神机，神去则机息。根于外者，命曰气立，气止则化绝。⁷

神是生命活动的根本，是主宰着人体生命的活动机制。《素问·汤液醪醴论》云：

¹ [清]张志聪. 黄帝内经素问集注[M]. 杭州: 浙江古籍出版社, 2002:488—489

² [清]张志聪. 黄帝内经灵枢集注[M]. 杭州: 浙江古籍出版社, 2002:438

³ [清]张志聪. 黄帝内经素问集注[M]. 杭州: 浙江古籍出版社, 2002:204—205

⁴ [清]张志聪. 黄帝内经灵枢集注[M]. 杭州: 浙江古籍出版社, 2002:54—55

⁵ [清]张志聪. 黄帝内经素问集注[M]. 杭州: 浙江古籍出版社, 2002:321—322

⁶ [清]张志聪. 黄帝内经素问集注[M]. 杭州: 浙江古籍出版社, 2002:204

⁷ [清]张志聪. 黄帝内经素问集注[M]. 杭州: 浙江古籍出版社, 2002:531

帝曰：形弊血尽而功不立者何？岐伯曰：神不使也。¹

这也极度强调了神在整个生命活动中的主宰作用。所以《素问·移精变气论》云：

得神者昌，失神者亡。²

我们可以看到，在《黄帝内经》中，精、气、神乃是人体生命构成的三个要素，精是一种物质基础，气使人体具有活力，而“神者，水谷之精气也”³，神乃是精气所产生，却又反作用于血气从而主宰生命。形与神是一个不可分割的整体。失去了神便走向死亡，而肉体衰败便将使神失去了发挥作用的物质基础。所以，精神也必将消亡。

作为一部早期的医学著作，《黄帝内经》的思想内容无疑受到了那个时代流行思潮的影响。精气说可见于《管子》，精气而生神的观点则可见于荀子“形具而神生”的命题。但是，在神灭与否的问题上，《黄帝内经》则给出了较为明确的答案。“尽终其天年，度百岁乃去”⁴，这就意味着它承认人有生有死乃是一个不可改变的事实。并且，死亡便是形与神的同时死亡。因为，对于鬼神之论，作者是明确反对的。《素问·五藏别论》云：

拘于鬼神者，不可与言至德。⁵

而对于巫术，《灵枢·贼风》云：

先巫者，因知百病之胜，先知其病之所从生者，可祝而已也。⁶

作者认为，所谓的巫术治病也无非是采用心理疗法而已，与鬼神之类无关。至于对古人来说较为神秘的做梦现象，《黄帝内经》亦作出了解释，《灵枢·淫邪发梦》云：

正邪从外袭内而未有定舍，反淫于藏，不得定处，与营卫俱行而与魂魄飞扬，使人卧不得安而喜梦。⁷

这就认为梦只不过是人体处于一种非健康状态而导致的精神活动而已，与鬼神等并无关系。亦即是说梦的产生无非是一种人体生理现象，而并非灵魂在人睡眠时离开人体而活动。总而言之，《黄帝内经》对于形神关系所持的乃是一种统一的整体观念，形与神必须同时存在，互不相离，相离则形死而神灭。相似的看法我们可以从司马谈（？—前110年）论六家要旨中看到：

凡人所生者神也，所托者形也。神大用则竭，形大劳则敝，形神离则死。

死者不可复生，离者不可复反，故圣人重之。由是观之，神者生之本也，形者

¹ [清]张志聪. 黄帝内经素问集注[M]. 杭州: 浙江古籍出版社, 2002:101

² [清]张志聪. 黄帝内经素问集注[M]. 杭州: 浙江古籍出版社, 2002:99

³ [清]张志聪. 黄帝内经灵枢集注[M]. 杭州: 浙江古籍出版社, 2002:233

⁴ [清]张志聪. 黄帝内经素问集注[M]. 杭州: 浙江古籍出版社, 2002:2

⁵ [清]张志聪. 黄帝内经素问集注[M]. 杭州: 浙江古籍出版社, 2002:91

⁶ [清]张志聪. 黄帝内经灵枢集注[M]. 杭州: 浙江古籍出版社, 2002:333

⁷ [清]张志聪. 黄帝内经灵枢集注[M]. 杭州: 浙江古籍出版社, 2002:269

生之具也。¹

作者在这里亦认为人的生命乃是形神的统一体，二者不可分离，且神为“生之本”，一如《黄帝内经》将神视为生命的主宰。而对于人死之后精神的去向，作者却没有明确指出。但是作者在稍前对儒家的一段评论中，却依稀体现出形神可以永不分离的观点：

夫神大用则竭，形大劳则敝。形神骚动，欲与天地长久，非所闻也。²

此似可理解为若能做到清心寡欲而形神俱宁，则可保形神长存而不灭。这大致与作者受道家及神仙家思想的影响有关。但是作者并未明言，因此也便无从定论。

《黄帝内经》作为当时的医学著作，其思想观念必然受到某种哲学观念的影响，但是它又必然反过来影响到思想家们对自身生命的思考方式。在汉初的《淮南子》中，形神问题亦成为其探讨的主要问题之一，书中甚至有《精神训》一篇专论人之精神，而在此书中，我们总能看到《黄帝内经》对它的影响。《淮南子》将构成人体的生命要素分为形、神、气三个要素，《原道训》篇云：

夫形者，生之舍也；气者，生之充也；神者，生之制也。³

这不禁让我们想起《黄帝内经》中的精、气、神三分法，二者在本质上其实并无多大区别，只不过《黄帝内经》中的“精”在《淮南子》中变成了“形”，而前者之“精”本为构成“形”的基本物质，因此，“精”实际上可以等同于“形”。在三个要素的关系上，《黄帝内经》认为“精”构成了形体，“气”使形体具有了生命活力，“神”则主宰着人的精神性活动；《淮南子》认为“形”是生命的载体，“气”是充盈人体而使其具有生命活力的精微物质，“神”则是生命的主宰。我们可以看到二者几乎是如出一辙，其中原因当是哲学与科学之间的相互渗透所造成。在形、神、气这三者之间的关系问题上，《淮南子》也并无多少创见。《原道训》篇云：

一失位，则二者伤矣。是故圣人使之各处其位，守其职，而不得相干也。

故夫形者非其所安而处之则废，气不当其所充而用之则泄，神非其所宜而行之则昧。⁴

这是说形、神、气三者各有各的作用，各处其位，不能相互干扰。如果三者之一失位，便将影响到另外二者。如果神离开形体，将导致“骨肉无伦”，也就是形体不再成形；如果没有了神，人体的感官能力和意识能力将不复存在：

¹ [汉]司马迁. 史记[M]. 北京: 中华书局, 1999:2488

² [汉]司马迁. 史记[M]. 北京: 中华书局, 1999:2486

³ 张双棣. 淮南子校释[M]. 北京: 北京大学出版社, 1997:124

⁴ 张双棣. 淮南子校释[M]. 北京: 北京大学出版社, 1997:124

足躐越坎、头抵植木而不自知也，招之而不能见也，呼之而不能闻也。耳目非去之也，然而不能应者，何也？神失其守也。¹

这也就强调了神对于形体的主宰作用。我们可以从其他地方看出《淮南子》对于神的作用的强调。如《精神训》云：

心者，形之主也；而神者，心之宝也。²

“神”是“心”中最重要的因素，而“心”又控制着形体，亦即是说，“神”控制着形体。因此，虽然“神”以“形”为舍，但是“神”却处于一个更加重要的位置而应该得到更多的关注。书中云：

故以神为主者，形从而利；以形为制者，神从而害。³

神贵于形也。故神制则形从，形胜则神穷。聪明虽用，必反诸神，谓之太冲。⁴

尽管如此，在书中的其他一些地方却出现了不同的观点。《傲真训》云：

是故形伤于寒暑燥湿之虐者，形苑而神壮；神伤乎喜怒思虑之患者，神尽而形有余。故疲马之死也，剥之若槁；狡狗之死也，割之犹濡。是故伤死者其鬼娆，时既者其神漠，是皆不得形神俱没也。⁵

形体和精神之间的相互影响似乎并不那么大了，而显现出相当程度的独立性。这个看法在《精神训》中亦得到体现：

且人有戒形而无损于心，有缀宅而无耗精。夫癡者趋不变，狂者形不亏，神将有所远徙，孰暇知其所为！故形有摩而神未尝化者，以不化应化，千变万珍而未始有极。化者，复归于无形也；不化者，与天地俱生也。⁶

精神甚至可以脱离形体而独自与天地同在，并不需要形体作为依凭之所了。但是，在《原道训》中，作者却认为形体乃是好恶等精神情感所产生的载体：

形备而性命成，性命成而好憎生矣。⁷

这就与荀子“形具而神生”的说法十分的相似了。但是，为何以形体为基础而产生的精神却能够离开肉体而独立存在？对于这个问题，《淮南子》则用一种二元论来解决：

夫精神者，所受于天也；而形体者，所禀于地也。¹

¹ 张双棣. 淮南子校释[M]. 北京: 北京大学出版社, 1997:124—125

² 张双棣. 淮南子校释[M]. 北京: 北京大学出版社, 1997:745

³ 张双棣. 淮南子校释[M]. 北京: 北京大学出版社, 1997:125

⁴ 张双棣. 淮南子校释[M]. 北京: 北京大学出版社, 1997:1533

⁵ 张双棣. 淮南子校释[M]. 北京: 北京大学出版社, 1997:146

⁶ 张双棣. 淮南子校释[M]. 北京: 北京大学出版社, 1997:748

⁷ 张双棣. 淮南子校释[M]. 北京: 北京大学出版社, 1997:111

是故精神，天之有也；而骨髓，地之有也。精神入其门，而骨髓反其根。²

精神和形体的来源分别是天和地，因此在人死后，精神和形骸各归其来处。但是，这却依然和“形备而性命成，性命成而好憎生矣”的说法相矛盾，因为这句话无疑是表明精神乃是产生于形体，而非外来。而死后归于天的精神是否具有主体意识也并不明确，这就基本上等同于庄子的观点。

总而言之，《淮南子》的形神论是充满着矛盾的，出现这种情况的原因在很大程度上是由于该书作者众多而所持观点不尽相同之故。该书对于形神关系虽然有较多的论述，但是这些观念基本上都只是对前人思想的继承而并无多大突破。

医学理论对于追求长寿乃至成仙的人而言无疑是具有极大之影响的，这将关系到它们能否在理论上论证其主张的合理性。正因为如此，不仅《淮南子》的形神观念受到了《黄帝内经》的影响，早期道教经典《太平经》中的形神观念与《黄帝内经》亦可谓是一脉相承。经中云：

三气共一，为神根也。一为精，一为神，一为气。此三者，共一位也，本天地人之气。神者受之于天，精者受之于地，气者受之于中和，相与共为一道。故神者乘气而行，精者居其中也。三者相助为治。故人欲寿者，乃当爱气尊神重精也。³

在这里“精”、“气”、“神”与《黄帝内经》中所述并无二致，源于地之“精”构成形体基础，源于天之“神”则是精神，中和之“气”则联结二者构成一个完整的生命体而使其具有生命活力。所谓“神经有气，如鱼有水”。⁴基于此，作者认为形神分离则人死：

人有一身，与精神常合并也。形者乃主死，精神者乃主生。常合即吉，去则凶。无精神则死，有精神则生。⁵

既然人死是形神分离，那么，如果能够保持形神相合的状态，人就能够长生不死。《太平经》于是为其长生成仙的可能性作出了理论上的论证。

三

在形神问题上，以烛火喻形神的模式是在形神论史上占有重要地位的。这在《淮南子·原道训》中明确提出：

¹ 张双棣. 淮南子校释[M]. 北京: 北京大学出版社, 1997:722

² 张双棣. 淮南子校释[M]. 北京: 北京大学出版社, 1997:719

³ 王明. 太平经合校[M]. 北京: 中华书局, 1960:728

⁴ 王明. 太平经合校[M]. 北京: 中华书局, 1960:727

⁵ 王明. 太平经合校[M]. 北京: 中华书局, 1960:716

此膏烛之类也，火逾然而消逾亟。¹

将形体比作膏烛，将精神喻为烛火。类似的比喻其实在《庄子》中已经出现，《养生主》篇末云：

指穷于为薪，火传也，不知其尽也。²

朱桂曜、闻一多、陈启天、陈鼓应等皆认为此处“指”应为“脂”，“脂膏”之意³。只不过《庄子》侧重于强调火的不灭，而《淮南子》则强调膏烛的消融而已。但两者都只是简单一句话带过，到了桓谭（前23—56年）那里，烛火之喻才得到了真正的发挥，从而光芒四射，影响深远。《新论·祛蔽》云：

精神居形体，犹火之然烛矣。如善扶持，随火而侧之，可毋灭而竟烛。烛无，火亦不能独行于虚空，又不能后然其。犹人之耆老，齿堕发白，肌肉枯腊，而精神弗为之能润泽内外周遍，则气索而死，如火烛之俱尽矣。⁴

形体如膏烛，精神犹火。蜡烛是火的载体，没有了蜡烛，火就不能够单独存在；形体是精神的载体，形体败坏，精神也就无所凭依了。如果人们能够善于转动蜡烛，使其燃烧均匀，它就能够完全燃尽；人如果能够善于养性，便可以不至于“中年夭卒”，而能够终其天年。但是，蜡烛燃尽便不能再度燃烧；人体衰老而死，精神也不能够再度复活。应该说，这个比喻是较为形象的。

但是，由于当时医学水平的限制，桓谭对于人体不能够有比较深入的认识。因此，他只能够用外界的物理现象来类比人体的生理现象，但二者之间是有本质区别的。而他“精神居形体”以及人死之后精神“忽如卧出”的说法也依然带着形神二元论的残留。在回应他人关于人的肌肤受伤能够自愈，而蜡烛燃烧之后便不复存在，因此二者不能进行比较的质疑时，桓谭认为：

火则从一端起，而人神气则于体，当从内稍出合于外，若由外腠达于内，固未必由端往也。譬犹炭火之赤，如水过渡之，亦小灭，然复生焉；此与人血气生长肌肉等，顾其终极，或为灸，或为耳。曷为不可以喻哉！⁵

桓谭认为，火只从蜡烛的一头燃起，而精神却充盈体内，因此这个时候用炭火来比喻更为恰当。炭火碰到水的那一点会暂时熄灭，但是又会重新燃烧起来，但是到了最后，终归还是要化为灰烬。人体亦如此，虽然能够进行自我修复，但是到最后，形体终将败坏，

¹ 张双棣. 淮南子校释[M]. 北京: 北京大学出版社, 1997:125

² [清]王先谦, 刘武. 庄子集解·庄子集解内篇补正[M]. 北京: 中华书局, 1999:31

³ 参见陈鼓应. 庄子今注今译[M]. 北京: 中华书局, 1983:104

⁴ [汉]桓谭. 新论[M]. 上海: 上海人民出版社, 1977:31

⁵ [汉]桓谭. 新论[M]. 上海: 上海人民出版社, 1977:32

归于腐朽。又有质疑曰：

灯烛尽，当益其脂，易其烛；人老衰，亦如彼自缢。¹

蜡烛燃尽可以换，如此，火便可以继续燃烧；人老了，精神也应该可以转换身体而继续存在。这就等同于庄子“薪尽火传”的说法了。对此，桓谭认为蜡烛并不能够自己更换烛体，因此，精神也不能自己更换形体。

总之，在桓谭看来，肉体是精神存在的基础，精神依赖于肉体而存在。他以烛火之喻论形神关系，应该说是在前人基础上的一大进步。但是，由于烛火之间的关系与形神之间的关系存在着本质区别。加之桓谭所具有的明显的二元论倾向，烛火之喻在理论上必然会存在着漏洞。正因为如此，同样的比喻在后世却成为神不灭论者的利器。²“薪火相传”一词甚至沿用至今，足见其影响之深远。但是，我们应该看到，它同时也为神灭论者所继承和发扬。

王充就曾使用烛火之喻来论证精神不能够脱离肉体而独立存在。他认为人体由气构成，而感官和思维能力则依赖于形体的存在：

形须气而成，气须形而知。天下无独燃之火，世间安得有无体独知之精？³

他又用粟米和囊橐来比喻精神和形体：

人之精神藏于形体之内，犹粟米在囊橐之中也。死而形体朽，精气散，犹囊橐穿败，粟米弃出，囊橐无复有形；精气败亡，何能复有体而人得见乎？⁴

这是针对时人所说“见鬼若生人之形”而进行的反驳。人死形体朽坏就如米袋破漏，精神消散即如粟米漏出。正如米袋破漏而粟米漏出之后不能再恢复原状，人死形体朽坏而精神消散之后同样不能恢复原状。但是，这个比喻实际上也是一种并不准确的类比方式。并且，同《管子》中以形体为精神之“舍”的观点相比，也没有任何新意。

此外，因为时人所说的鬼都穿着其生前所穿衣物，所以王充还利用衣物无精神来对死后成鬼论进行驳斥。《论死》篇云：

夫为鬼者，人谓死人之精神。如审鬼者死人之精神，则人见之，宜徒见裸袒之形，无为见衣带被服也。何则？衣服无精神，人死，与形体俱朽，何以得

¹ [汉]桓谭.新论[M].上海：上海人民出版社，1977:32

² 葛洪在《抱朴子内篇》中就借用这个比喻云：“有者，无之宫也；形者，神之宅也。……方之于烛，烛糜则火不居矣。”但是，他却是为了证明“有因无而生焉，形须神而立焉”。（参见王明.抱朴子内篇校释[M].北京：中华书局，1985:110）慧远亦对庄子“薪尽火传”进行发挥云：“火之传于薪，犹神之传于形。火之传异薪，犹神之传异形。前心非后心，则知‘指穷’之术妙；前形非后形，则悟情数之感深。惑者见形朽于一生，便以为神情俱丧；犹睹火穷于一木，谓终期都尽耳。”这个比喻一直同为神灭与神不灭论者所用，直到范缜那里，用刀刃与锋利来比喻形神之时，烛火或薪火之喻才被抛弃。

³ 黄晖.论衡校释[M].北京：中华书局，1990:875

⁴ 黄晖.论衡校释[M].北京：中华书局，1990:873

贯穿之乎？精神本以血气为主，血气常附形体。形体虽朽，精神尚在，能为鬼可也；今衣服，丝絮布帛也，生时血气不附着，而亦自无血气，败朽遂已与形体等，安能自若为衣服之形？由此言之，见鬼衣服象之，则形体亦象之矣。像之则知非死人之精神也。¹

他认为，精神产生于血气，只有具有血气的形体才有精神。即使精神真能为鬼，那也是因为血气尚在，但是衣物之类却从无血气，因此穿着衣物的鬼都是不可能存在的。应该说，对于有鬼论者而言这是极其有力的一击。总而言之，王充认为“精神依倚形体”，没有了形体，精神便会消散而不复存在。同样的，没了精神，形体也将朽败而不能再现活力。他再次使用火烛的比喻：

人之死犹火之灭也。火灭而烛不照，人死而知不惠，二者宜同一实。论者犹谓死者有知，惑也。人病且死，与火之且灭何以异？火灭光消而烛在，人死精亡而形存。谓人死有知，是谓火灭复有光也。²

人死无知犹如烛火灭而不明，火灭不能复燃，那么人死亦不可能有知。然而，这个比喻却只能说明人死之后形体无知，而不能说明精神不能够独立存在。因而，我们可以看出，探讨王充的形神观需要对他的各个论断进行一个总结，而不能从某个单一论断得出。出现这种情况的原因则是对于人体生命现象不能够有一个正确的认识，而只能够采用简单且只具有或然性的类比论证方法来进行论证说明。

王充的生命观是一种“气化”的生命观。他说：“人禀气而生，含气而长。”³又说：“天地合气，人偶自生也。”⁴又有“人转相生，皆因父气，不更禀取”⁵的说法。这就表明在他看来，所有的生命都源于气，由气构成，“阴气主为骨肉，阳气主为精神”⁶，而且其存在也离不开气。《论死》篇云：

人之所以生者，精气也；死而精气灭。能为精气者，血脉也。人死血脉竭，竭而精气灭，灭而形体朽，朽而成灰土，何用为鬼？⁷

人的生命存在乃是依赖于精气，而产生精气的则是血脉。人死之后，血脉枯竭而精气消散，因此归于朽灭。在王充看来，“形须气而成，气须形而知”⁸，前者为“天地之气”，

¹ 黄晖. 论衡校释[M]. 北京：中华书局，1990:874—875

² 黄晖. 论衡校释[M]. 北京：中华书局，1990:877

³ 黄晖. 论衡校释[M]. 北京：中华书局，1990:48

⁴ 黄晖. 论衡校释[M]. 北京：中华书局，1990:144

⁵ 黄晖. 论衡校释[M]. 北京：中华书局，1990:162—163

⁶ 黄晖. 论衡校释[M]. 北京：中华书局，1990:946

⁷ 黄晖. 论衡校释[M]. 北京：中华书局，1990:871

⁸ 黄晖. 论衡校释[M]. 北京：中华书局，1990:875

后者则是“血脉之气”，但后者无疑来自前者。因此，人死之后，后者消散而复归于前者之中。《论死》篇云：

人未生，在元气之中；既死，复归元气。元气荒忽，人气在其中。¹

是所谓“人死精神升天，骸骨归土”²。这种复归天地之气的血脉之气则已经失去了在人体之中的知觉功能。因为：

人未生无所知；其死归无知之本，何能有知乎？³

在这一点上，王充对于人死后精神何往之问题的回答与《庄子》和《淮南子》实属异曲同工。并且，这与《礼记·郊特牲》所云“魂气归于天，形魄归于地，故祭求诸阴阳之义也”相比，实际上也并没有本质区别。应劭（东汉时人，生卒年不详）在《风俗通义》中亦持此种看法：

夫死者、澌也，鬼者、归也。精气消越，骨肉归于土也。⁴

王充的这种“气化”生命观更深层的基础是他的气一元论，他说：“天地合气，万物自生。”⁵在他看来，“物随气变”⁶，天地万物无非是气的不同存在形态而已。正是在这个基础上，他甚至不否认鬼神之存在，而是将其视为一种气的存在形态：

鬼神，阴阳之名也。阴气逆物而归，故谓之鬼；阳气导物而生，故谓之神。

神者，伸也。申复无已，终而复始。人用神气生，其死复归神气。阴阳称鬼神，人死亦称鬼神。⁷

鬼之类人，则妖祥之气也。……夫非实则象，象则妖也，妖则所见之物皆非物也，非物则气也。⁸

鬼者，人所见得病之气也。……其气像人形而见。……鬼者，老物精也。

夫物之老者，其精为人，亦有未老，性能变化，象人之形。⁹

这都是将鬼的形象当做一种实存，只不过是用来解释它的构成，将鬼当做一种自然现象而已。而在另外的地方，他则认为鬼神现象只是人精神错乱的产物而已。《订鬼》篇：

凡天地之间有鬼，非人死精神为之也，皆人思念存想之所致也。致之何由？

¹ 黄晖. 论衡校释[M]. 北京: 中华书局, 1990:875

² 黄晖. 论衡校释[M]. 北京: 中华书局, 1990:871

³ 黄晖. 论衡校释[M]. 北京: 中华书局, 1990:875

⁴ 王利器. 风俗通义校注[M]. 北京: 中华书局, 1981:409

⁵ 黄晖. 论衡校释[M]. 北京: 中华书局, 1990:775

⁶ 黄晖. 论衡校释[M]. 北京: 中华书局, 1990:733

⁷ 黄晖. 论衡校释[M]. 北京: 中华书局, 1990:872—873

⁸ 黄晖. 论衡校释[M]. 北京: 中华书局, 1990:920—925

⁹ 黄晖. 论衡校释[M]. 北京: 中华书局, 1990:933—935

由于疾病。人病则忧惧，忧惧见鬼出。¹

人之见鬼，目光与卧乱也。人之昼也，气倦精尽，夜则欲卧，卧而目光反，反而精神见人物之象矣。人病亦气倦精尽，目虽不卧，光已乱于卧也，故亦见人物象。²

在《解除》篇中，他甚至已经用社会因素来解释鬼神现象的产生：

衰世好信鬼，愚人好求福。³

在衰乱的时代，人们处于苦难之中而无能为力，于是只能渴望超自然的鬼神来帮助自己。这种认识无疑是深刻的。正如马克思（Karl Marx，1818—1883年）所说：“宗教是被压迫生灵的叹息，是无情世界的感情。”⁴人在依靠自己的力量无法实现理想生活的情况下，总是倾向于渴求超自然力量的帮助。这是人用一种扭曲的方式来表达自己的愿望，是对自身力量的绝望，对现实的绝望。这在农业社会表现得尤为明显。人们依赖着地主阶级的土地，期盼着气候适宜以适合农作物生长。他们无法把握自己的命运，于是便祈求外部力量来改变自己的命运。超自然的鬼神正是实现他们愿望的最佳拯救者。

总而言之，王充的生命观或者说形神观、鬼神观在很大程度上具有其合理性，走在那个时代的前方。但是，因为他强行用气这种带有物质性的存在来解释世间万物及各种现象，于是也就导致了他的观点不能够高度一致而表现出一种不彻底性。以至于他虽然否定人死能为鬼，但却承认鬼和妖的存在，从而呈现出一种相当矛盾的状态。这种以气来解释世界的方式甚至在整个中国古代都没能被抛弃，而是被不断继承，从而延续下去。但是尽管王充的思想存在着诸多不足之处，却都无损于他思想的光辉。他对于那个时代各种“虚妄”的批判是深刻而富有意义的。他跳出了经学所划定的圈子，打破了传统思维的禁锢。这对于思想的解放，理性精神的发展无疑是富有意义的。

四

诸如王充等人以气来解释世界和生命现象的方法在中国古代之所以盛行，在很大程度上是由气的性质所决定的。气既无固定形状，又流动不息，无处不在；气虽然无形，但却不是抽象的，而是具有物质性的。因为具有这些性质，加之呼吸作为生命体一个极其明显的生理现象而容易被人所体验和观察到，使得气在被用来解释生命现象时具有极大的适用性。正因为如此，它不仅在中国古代，甚至在世界其他早期文明中也被视为生命现象产

¹ 黄晖. 论衡校释[M]. 北京: 中华书局, 1990:931

² 黄晖. 论衡校释[M]. 北京: 中华书局, 1990:932

³ 黄晖. 论衡校释[M]. 北京: 中华书局, 1990:1043

⁴ 中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局. 马克思恩格斯选集第三卷[M]. 北京: 人民出版社, 1995:354—355

生的原因。¹

除了前文所考察的内容之外，我们在汉代的其它著作中，可以看到对于形神关系的解释几乎都存在着“气”的痕迹。《白虎通》云：

精神者，何谓也？精者静也，太阴施化之气也。象水之化，须待任生也，神者恍惚，太阳之气也，出入无间。总云支体万化之本也。²

清人陈立（1809—1869年）注曰：“是未有身，先有精神，故为万化之本也。”³人的生命是精神和形体的结合，或者说是精神入住于形体。因此，《白虎通》的形神论同样为一种二元论。而这则是用气来解释精神所导致的必然结果。因为精神本是人体中的非物质性部分，一旦用含有物质性的气来解释，就必然导致精神和形体二分的结果。《白虎通》认为，形为阴气所构成，神为阳气所构成，及至形神分离，人也就死亡了：

尸之为言陈也，失气亡神，形体独陈。⁴

人的死亡是精气穷尽的结果：

庶人曰死，魂魄去亡。死之为言渐，精气穷也。⁵

生是阴阳两气的结合，死则是二者的分离：

人生于阴，含阳光，死始入地，归所与也。⁶

“光”，陈立疑为“充”之误。形体为阴气所构成，“生于阴”，便是说形体的出生是生命的基础；“含阳充”，则是指阳气充满形体。董仲舒（前179—前104年）《春秋繁露·循天之道》篇亦云：

精神者，生之内充也。⁷

如此阴阳和谐，形神一体，才有了人的生命。死后则是阴阳之气分离，各归其来处，也就是阳气归天，阴气归地。但是我们应该注意到，《白虎通》虽然提到“人生于阴”，却并非认为形体是生命之本——精神由形体产生，而是认为精神是“万化之本”，是它进入形体才使其具有了生命。形体只是逻辑上在先，而在产生的时间上，精神却先于形体而存在。

由于汉代人普遍的二元论观点，使得形神关系成为一个众说纷纭的问题。如我们所见，当时的思想家们广泛使用“气”来解释生命现象，这也就导致了他们观点的不彻底性。

¹ 具体内容参见本文导言部分对其他文化传统中灵魂观念的考察。

² [清]陈立. 白虎通疏证[M]. 北京, 中华书局, 1994:390

³ [清]陈立. 白虎通疏证[M]. 北京, 中华书局, 1994:390

⁴ [清]陈立. 白虎通疏证[M]. 北京, 中华书局, 1994:556

⁵ [清]陈立. 白虎通疏证[M]. 北京, 中华书局, 1994:534

⁶ [清]陈立. 白虎通疏证[M]. 北京, 中华书局, 1994:557

⁷ 阎丽. 董子春秋繁露译注[M]. 哈尔滨: 黑龙江人民出版社, 2002:294

哪怕是神灭论者，亦只能说精神在死后离开人体而回归来处，而这实质上仍是一种泛神论观点。

如果说形神论是在观念上体现汉代人对于灵魂是否能够脱离肉体而存在之问题的回答，那么在丧葬活动中所采取的方式则是他们对此问题之看法在行为上的具体表现。对待丧葬的不同态度乃是与人死之后灵魂的归宿问题密切相关。因此，我们要想知道在汉代人看来人死之后灵魂去了哪里，就必须了解汉代人的形神观念之外，对汉代人的丧葬观念进行一个针对性考察，这将是本文下一章节的主要内容。

第三章 厚与薄：对待丧葬的不同态度

如果说本篇前两章所讨论的主题是人之“生”，那么，人之“死”则将成为本章的焦点。关于形神关系的争论在很大程度上是由灵魂死后去向的问题引出的。形神关系的争论无非为了一个结论，那就是灵魂在人死之后是否能够脱离肉体而继续存在？只有对这个问题持肯定态度，灵魂死后去处才真正成为一个问题。而与这个问题直接相关的便是丧葬方式。“汉代关于神灭的争论与另一争论，即葬俗紧密相联。”¹不同的丧葬形式在本质上是不同灵魂观念的外化。对于如何看待丧葬方式，总的来说有厚葬和薄葬两种态度。然而从这两种态度却不能够直接得出持该观点之人的形神观念。在支持厚葬者中，其态度可以是支持灵魂不灭，亦可以相反，而仅仅是出于现实之功利目的而支持厚葬；在支持薄葬者中，其态度可以是支持灵魂离开形体则消亡，同样也可以相反，认为肉体是灵魂获得自由的障碍。因此，我们在对个案的考察时需要联系可能对其态度产生影响的相关因素来确定其思想观念。

“秦汉时期，是中国封建社会厚葬最为盛行的时期。但在厚葬风气盛行的同时，中国古代的薄葬理论也发展到了一个新的阶段”。²在提倡薄葬的人当中，杨王孙（汉武帝时人，生卒年不详）无疑是最为著名的，他关于丧葬的论述被广为引用。《汉书》载杨王孙为黄老道家，家境殷实，却于大病将死前嘱其家人曰：

吾欲裸葬，以反吾真，必亡易吾意。死则为布囊盛尸，入地七尺，既下，从足引脱其囊，以身亲土。³

这个决定引起了其友人祁侯（汉武帝时人，生卒年不详）的反对：

王孙苦疾，仆迫从上祠雍，未得诣前。愿存精神，省思虑，进医药，厚自持。窃闻王孙先令裸葬，令死者亡知则已，若其有知，是戮尸地下，将裸见先人，窃为王孙不取也。且《孝经》曰：“为之棺槨衣衾”，是亦圣人之遗制，何必区区独守所闻？⁴

两个人的不同观念显示了他们不同的思想传统。杨王孙由于“学黄、老之术”，因此他的思想中更多地带有道家传统，“以反吾真”正是《庄子》中“魂魄将往，乃身从之，

¹ 余英时. 东汉生死观[M]. 上海: 上海古籍出版社, 2005:97

² 徐吉军. 中国丧葬史[M]. 南昌: 江西高校出版社, 1998:212

³ [汉]班固. 汉书[M]. 杭州: 浙江古籍出版社, 2000:890

⁴ [汉]班固. 汉书[M]. 杭州: 浙江古籍出版社, 2000:890

乃大归乎”¹观念的体现。只有“道”才是唯一的真，死亡即是回归于道，也就是返归其真。这种观点在《淮南子》中亦得到体现，《精神训》云：

觉而若昧，以生而若死，终则反本未生之时，而与化为一体。死之与生一体也。²

而祁侯所持观点则更倾向于儒家，对于死后是否有知他并没有确定的看法，这应该与儒家“未知生，焉知死”、“不语怪力乱神”的思想传统有关。但是尽管他不能够确定，却又强调遵循圣人遗制，他正是基于此而反对裸葬的。杨王孙对此回信详细阐述了自己的看法：

盖闻古之圣王，缘人情不忍其亲，故为制礼，今则越之，吾是以裸葬，将以矫世也。夫厚葬诚亡益于死者，而俗人竞以相高，靡财单币，腐之地下。或乃今日入而明日发，此真与暴骸于中野何异！且夫死者，终生之化，而物之归者也。归者得至，化者得变，是物各反其真也。反真冥冥，亡形亡声，乃合道情。夫饰外以华众，厚葬以隔真，使归者不得至，化者不得变，是使物各失其所也。且吾闻之，精神者天之有也，形骸者地之有也。精神离形，各归其真，故谓之鬼，鬼之为言归也。其尸块然独处，岂有知哉？裹以币帛，隔以棺槨，支体络束，口含玉石，欲化不得，郁为枯腊，千载之后，棺槨朽腐，乃得归土，就其真宅。由是言之，焉用久客！……今费财厚葬，留归隔至，死者不知，生者不得，是谓重惑。³

由此我们可以发现，杨王孙之所以坚持裸葬是因为厚葬阻碍了人死归真。基于道家传统，他认为人死精神和形体分离，复归于自然，不应该用衣帛棺槨来阻碍这个进程。而对于其所言之“死者不知”，我们似乎不能简单地理解为人死精神消亡，形体毁灭，都归于空无。因为他所说的无知只是针对“尸块”而言，而归于天之精神是否有知，我们则不能确证。但是从道家思想传统来看，精神归于天便与“道”融而为一，其主体意识必然消失，如此之精神不灭与精神消亡实际上并不存在实质性差别。

与杨王孙观点相似的其实大有人在，《后汉书》载赵咨（东汉时人，生卒年不详）即推崇其薄葬思想，他在自己的遗书中明文推崇“王孙裸葬，墨夷露骸”⁴之举，同时也阐明了自己的观点：

¹ [清]王先谦，刘武. 庄子集解·庄子集解内篇补正[M]. 北京：中华书局，1999:190

² 张双棣. 淮南子校释[M]. 北京：北京大学出版社，1997:783

³ [汉]班固. 汉书[M]. 杭州：浙江古籍出版社，2000:890

⁴ [南朝宋]范晔. 后汉书[M]. 杭州：浙江古籍出版社，2000:373

夫舍气之伦，有生必终，盖天地之常期，自然之至数。是以通人达士，鉴兹性命，以存亡为晦明，死生为朝夕，故其生也不为娱，亡也不知戚。夫亡者，元气去体，贞魂游散，反素复始，归于无端。既已消仆，还合粪土。土为弃物，岂有性情，而欲制其厚薄，调其燥湿邪？但以生者之情，不忍见形之毁，乃有掩骼埋窆之制。¹

这些观点与杨王孙一样基本上是属于一种生来死归的思想，应该说是受到了道家思想传统的影响。我们从前文的论述中可以看到，这种思想传统对于汉代知识分子来说具有巨大的影响，乃至王充的思想观念也明显地属于这个传统。

在儒家思想传统之中，我们则发现了一个有意思的现象。孔子主张“生，事之以礼；死，葬之以礼，祭之以礼”²。因此，即便孔子并不推崇厚葬，但是，也必然要反对薄葬。而在《后汉书·马援列传》中，我们却看到了“马革裹尸”之说：

男儿要当死于边野，以马革裹尸还葬耳，何能卧床上在儿女子手中邪！³

征战沙场，立功留名，合于儒家“立德、立功、立言”之教。然而，“马革裹尸”的葬法则显然并不符合“葬之以礼”的要求。这在很大程度上体现了马援对于生命存在意义的理解。孔子云“杀身成仁”，孟子曰“舍生取义”，乃是认为有某种高于生命本身的东西值得人去追求。这种追求对象是崇高的，以至于人可以为它而放弃生命，而求生本是人的本能。这种超越了生命本能的情感对于人而言乃是不可思议的，它似乎并不源于自身，而是来自某种高于人的存在。这种高于人的存在便是具有神性的“天”。在儒家思想传统中，“三纲五常”是天赋予人的崇高使命，“为国尽忠”者于是便能感受到自己的崇高而似乎与天合一，与天合一者便是达于永恒。既已永恒，那有朽之肉体如何安葬便显得无关紧要了。

两汉之时，有史记载之推崇薄葬者尚大有人在。如《后汉书·樊宏阴识列传》载樊宏（？—51年）死，“遗敕薄葬，一无所用”⁴；又《后汉书·班梁列传》载何熙（？—汉安帝永初年间）“在军临歿，遗言薄葬”⁵；此外尚有崔媛（东汉时人，生卒年不详）、马融（79—166年）及女性李穆姜（东汉时人，生卒年不详）等等，赘述无益。当然，在这些推崇薄葬者中，关于他们的灵魂观念我们无法一一得知。但是，其中必有出于现实经济利益而考虑的。这在杨王孙的论述中其实就已有所涉及。因为厚葬的风气导致了世人争相

¹ [南朝宋]范晔. 后汉书[M]. 杭州: 浙江古籍出版社, 2000:372

² 杨伯峻. 论语译注[M]. 北京: 中华书局, 1980:13

³ [南朝宋]范晔. 后汉书[M]. 杭州: 浙江古籍出版社, 2000:237

⁴ [南朝宋]范晔. 后汉书[M]. 杭州: 浙江古籍出版社, 2000:313

⁵ [南朝宋]范晔. 后汉书[M]. 杭州: 浙江古籍出版社, 2000:450

攀比，名义上是为死者，而实际上则是为了现实中的名利。这种现象在“孝”的观念趋向于政治化的时候表现得尤为明显。

二

汉时，《孝经》受到了极高的推崇。“孝”，本是一种正常的伦理道德现象，可谓是人之情。但是，当它与政治发生了关系，被统治者所利用之后，它的性质就必然发生改变，从而出现异化。《孝经》在全篇之始即体现出其政治化倾向：

夫孝，始于事亲，中于事君，终于立身。¹

虽然“立身”是其最终目的，但是，由于“事君”的出现，使得它所提倡的孝始终无法脱离政治。“举孝廉”方法的发明，更加容易使孝行失去了他原来的意义。在这种社会环境下，丧葬习俗必然受到影响。因为，对于丧葬的处理方式可以成为考察一个人孝之程度的现实标准。出于对现实功名的追求，厚葬风气弥漫不散，其风之盛甚至已经到了严重消耗社会财力而使统治者不得不下诏禁止。《汉书·成帝纪》载成帝（前51—前7年，前33—前7年在位）诏曰：

圣王明礼制以序尊卑，异车服以章有德，虽有其财，而无其尊，不得逾制，故民兴行，上义而下利。方今世俗奢僭罔极，靡有厌足。公卿列侯亲属近臣，四方所则，未闻修身遵礼，同心忧国者也。或乃奢侈逸豫，务广第宅，治园池，多畜奴婢，被服绮縠，设钟鼓，备女乐，车服、嫁娶、葬埋过制。吏民慕效，浸（浸）以成俗，而欲望百姓俭节，家给人足，岂不难哉！²

光武帝（前6年—57年，25—57年在位）、明帝（28—75年，57—75年在位）、章帝（57—88年，75—88年在位）、和帝（79—106年，88—106年在位）及安帝（94—125年，106—125年在位）等亦曾分别下诏禁止厚葬³。此外，从一些学者在其著作中对这一类现象的批判，我们也可以看到当时厚葬之风的盛行。王符（83—170年）《潜夫论》篇云：

养生顺志，所以为孝也。今多违志俭养，约生以待终。终没之后，乃崇飨丧纪以言孝，盛饗宾旅以求名，诬善之徒，从而称之。此乱孝悌之真行而误后生之痛者也。⁴

¹ 《十三经注疏》整理委员会. 孝经注疏[M]. 北京: 北京大学出版社, 1999:4

² [汉]班固. 汉书[M]. 杭州: 浙江古籍出版社, 2000:81—82

³ 参见杨树达. 汉代婚丧礼俗考[M]. 上海: 上海古籍出版社, 2007:102—104

⁴ 彭铎. 潜夫论笺校正[M]. 北京: 中华书局, 1985:20

计一棺之成，功将千万。……费功伤农，可为痛心！¹

今京师贵戚，郡县豪家，生不极养，死乃崇丧。²

由此可见，此时之所谓孝行实际上已经发生了异化。孝行已然不再是“孝”这一人类情感的真实表现，而变成了一种追名逐利的手段。崔寔（约103—170年）对此进行批判云：

念亲将终无以奉遣，乃约其供养，豫修亡歿之备，老亲之饥寒以事淫佚之华称，竭家尽业，甘心而不恨。³

王充亦论之云：

畏死不惧义，重死不顾生，竭财以事神，空家以送终。⁴

他在《对作》篇中更直接阐明作《论死》、《死伪》等篇的目的即是：

明死无知不能为鬼，冀观览者将一晓解约葬，更为节俭。⁵

又有《盐铁论·散不足》谓世人：

生不能致其爱敬，死以奢侈相高，虽无哀戚之心，而厚葬重币者，则称以为孝，显名立于世，光荣著于俗，故黎民相慕效，以致发屋卖业。⁶

这些史料都足以证明汉代厚葬之风已经达到了前所未有的程度。即使众多有识之士对这种现象进行批评，乃至如杨王孙、赵咨那样以身示范，甚至于皇帝下诏明令禁止，却似乎都不能够有效扭转这种风气。这种风气几乎是从西汉开始就一直持续到东汉末年。因为从西汉早期著作《淮南子》开始，就已经对厚葬之风进行了批判。《齐俗训》云：

古者……非不能竭国糜民，虚府殫财，含珠鳞施，纶组节束，追送死也，以为穷民绝业而无益于槁骨腐肉也，故葬埋足以收敛盖藏而已。⁷

而这种批判持续到王充、王符那里仍在继续，足见有汉一代厚葬之风的盛行程度。我们应该看到，这种厚葬之风固然与政治因素有着不可忽视的联系。但是，在这种现象的背后更隐藏着汉代人灵魂不灭的思想观念。而正是在这种观念的基础之上，政治才能够利用并反过来作用于它，使得观念的表现形式偏离了它原来所应该呈现出来的形式。

三

从桓谭、王充等人对于世俗流行观念的批判，我们可以得知，在汉代，相信人死有

¹ 彭铎. 潜夫论笺校正[M]. 北京: 中华书局, 1985:134

² 彭铎. 潜夫论笺校正[M]. 北京: 中华书局, 1985:137

³ 转引自杨树达. 汉代婚丧礼俗考[M]. 上海: 上海古籍出版社, 2007:102

⁴ 黄晖. 论衡校释[M]. 北京: 中华书局, 1990:962

⁵ 黄晖. 论衡校释[M]. 北京: 中华书局, 1990:1184

⁶ 王利器. 盐铁论校注[M]. 北京: 中华书局, 1992:354

⁷ 张双棣. 淮南子校释[M]. 北京: 北京大学出版社, 1997:1147

知的人应该是大多数。而这种观念则是有其早期来源的。《礼记·表记》载：“夏道尊命，事鬼敬神而远之”¹。夏人敬而远之，却不否认其存在。又云：“殷人尊神，率民以事神，先鬼而后礼”²。殷人则以鬼神之事为首要。甲骨文中向祖先占卜问吉凶的内容之多更加表明殷商之人是相信人死有知且能干预人间之事的。秦汉之时，这种思想并没有多少改变。云梦睡虎地出土的秦简《日出》中关于死者作祟的占卜文辞说明秦人仍是相信死者有知，能作祟害人。如：“甲乙有疾，父母为祟……丙丁有疾，王父为祟……戊己有疾，巫堪行，王母为祟……壬癸有疾，母（毋）逢人，外鬼为祟”³；“以入，见疾。以有疾，派（辰）少蓼（瘳），午大蓼（瘳），死生在申……外鬼父桀（世）为姓（售）……”⁴，等等。这种观念在汉代延续并进一步发展。

灵魂不灭的观念在汉代具有极大的普遍性，从帝王将相到平民百姓，不一而足。汉高祖刘邦（前256—前195年，前202—前195年在位）“甚重祠而敬祭”⁵；汉武帝（前156—前87年，前141—前87年在位）则祭鬼求神，于是“上疏言神怪奇方者以万数”；孝景帝（前188—前141年，前157—前141年在位）亦“敬鬼神之事”⁶；后又有下诏禁厚葬却“颇好鬼神”⁷的成帝；其他帝王亦多有祭祀鬼神之举。这些举动从一方面看来，乃是强调君权神授的独裁统治所必须的；从另一方面来看，也在于帝王本身对鬼神之事的信仰。因为这些帝王们的许多行为乃是出于个人的目的，而非为了巩固政权。帝王家如此，寻常百姓家更是不能例外。鬼神之风，弥漫在整个汉代的天空。以致于“街巷有巫，闾里有祝”⁸。王充在《论衡·薄葬》篇中这样描述汉人的死亡观念：

谓死如生。闲死独葬，魂孤无副，丘墓闭藏，谷物乏匮，故作偶人以侍尸
 柩，多藏食物，以歆精魂。……以为死人有知，与生人无异。⁹

王充的这些论述显示，在汉代，大多数人都认为人死后灵魂不灭，仍有知。而这些死人的住所便是坟墓。《论衡·四讳》篇云：

墓者，鬼神所在，祭祀之处。¹⁰

对于这种观念，我们可以得由其他文献资料及考古材料获得证明。从文献资料我们

¹ 杨天宇. 礼记译注[M]. 上海: 上海古籍出版社, 2004:724

² 杨天宇. 礼记译注[M]. 上海: 上海古籍出版社, 2004:724

³ 吴小强. 秦简日书集释[M]. 长沙: 岳麓书社, 2000:70—71

⁴ 吴小强. 秦简日书集释[M]. 长沙: 岳麓书社, 2000:228

⁵ [汉]司马迁. 史记[M]. 北京: 中华书局, 1999:1177

⁶ [汉]司马迁. 史记[M]. 北京: 中华书局, 1999:1181

⁷ [汉]班固. 汉书[M]. 杭州: 浙江古籍出版社, 2000:463

⁸ 王利器. 盐铁论校注[M]. 北京: 中华书局, 1992:352

⁹ 黄晖. 论衡校释[M]. 北京: 中华书局, 1990:961—962

¹⁰ 黄晖. 论衡校释[M]. 北京: 中华书局, 1990:972

可以得知，汉代人的随葬品可以说是应有尽有，几乎囊括了人间生活衣食住行等方面所需的所有物品和器具。如《后汉书·礼仪志下》载皇帝薨，“大殓于两楹之间。……三公升自阼阶，安梓宫内珪璋之物。”¹又《后汉书·顺帝纪》载建康元年八月庚午，顺帝“崩于玉堂前殿，……遗诏无起寝庙，敛以故服，珠玉玩好皆不得下”²。这也从反面证明珠玉珍宝等日常用品在汉时为随葬的常见物。随葬物品中又有印绶、金钱财物、食物饮食用器、日常用器、乐器、兵器、鸟兽鱼鳖牛马虎豹生禽以及偶车马桐人及一切伪物等。³而早期的葬俗却并非如此。因为早时之人虽然也有相信鬼神之事者，但是当时的祭礼和葬礼是分开进行。如王充《论衡·四讳》篇云：

古礼庙祭，今俗墓祀。⁴

早期乃是葬于坟，而祭则在庙。到了汉代，墓祭则开始流行。“这种变化最早可以推到春秋战国时期，西汉继续这种趋势。至东汉，地方豪族已经在墓地上举行墓地祭祀了，而且皇族也认同了这样的做法，明帝开始将本来祖灵祭祀礼仪搬到了陵墓上进行。”⁵而祭祀方式的改变除了与周代以来庙制崩溃有关之外，同时也和灵魂观念的变化密切相关。我们先来看早期关于墓葬方式的文献记述。《易经·系辞下》云：

古之葬者，厚衣之以薪，葬之中野，不封不树，丧期无数。⁶

《吕氏春秋·节葬》云：

凡生于天地之间，其必有死，所不免也。孝子之重其亲也，慈亲之爱其子也，痛于肌骨，性也。所重所爱，死而弃之沟壑，人之情不忍为也，故有葬死之义。葬也者，藏也，慈亲孝子之所慎也。⁷

这说明早期的埋葬方式都较为简单，只是出于掩藏尸体，避免尸体为野兽所食等目的。这是因为当时的思想观念认为，人死之后灵魂上天而进入祖先神灵的行列。人们祭祀除了怀念祖先之外，更重要的目的乃是祈福避祸，而这正是祖先神灵的能力范围。因此，人们的祭祀只需要在供奉祖先神位的宗庙之中进行。但是，人们对于灵魂的认识是逐渐变化的。最初，魂与魄似乎并没有明显的区别，而是在同一种意义——人的精神性部分，即灵魂——上使用。所以最初的祭祀仅仅是在宗庙中进行。《汉书·五行志》云：

¹ [南朝宋]范曄. 后汉书[M]. 杭州: 浙江古籍出版社, 2000:916—917

² [南朝宋]范曄. 后汉书[M]. 杭州: 浙江古籍出版社, 2000:70

³ 杨树达《汉代婚丧礼俗考》一书中收集并整理了较多这方面的史料，在此多举无益。详见杨树达. 汉代婚丧礼俗考[M]. 上海: 上海古籍出版社, 2007:96—101

⁴ 黄晖. 论衡校释[M]. 北京: 中华书局, 1990:971—972

⁵ 汪小洋. 汉墓绘画宗教思想研究[M]. 上海: 上海大学出版社, 2010:33

⁶ 周振甫. 周易译注[M]. 北京: 中华书局, 1991:258

⁷ 张双棣. 吕氏春秋译注[M]. 北京: 北京大学出版社, 2000:261

命终而形臧，精神放越，圣人为之宗庙以安魂气，春秋祭祀，以忠孝道。¹

但是到了秦汉时期，魂与魄则逐渐出现区别而分属于精神和肉体。这就使得本是一元的灵魂观念转变为二元的。既然同时存在着两种灵魂，那么，除了上天的魂之外，还有入地的魄。并且，魄也具有影响人间生活的能力。因此，它的存在也不应该被忽视。基于这样的观念，墓祭必然产生并趋于盛行。宗庙祭祀与墓祭同时存在的情景也因此而出现。在江苏省高邮县神居山广陵王夫妇墓的墓室中，回廊的门扉上用朱漆涂有“中府”、“食宫”等字样。而这些名称则是汉代所特有的掌管宗庙祭祀的职官的名称。这正是墓祭开始出现的有力证明。

正是因为祭礼和葬礼分开进行的缘故，早期墓葬虽然也有随葬品，却不像汉代那样应有尽有；虽然也有相对大型的陵墓，但与汉代相比则相形见绌。这种墓葬方式的变化在春秋战国时期已经开始，在汉代达到了一个前所未有的程度。这一方面我们可以借助考古学成果对汉墓进行一个针对性考察。考古发掘所发现的墓葬对于我们了解汉代人生死观念具有历史文献所不能替代的意义。文献的记述难免掺杂着作者的主观立场，而难以做到完全的客观。墓葬遗迹的客观实存性则可以在很大的程度上帮助我们更加直接、准确地了解汉代人的生死观念。

四

“据不完全统计，截至目前全国各地汉墓的发掘调查数至少已达两万座以上。”²如此之多的汉墓遗迹无疑为我们了解那个时代的生死观念提供了极好的材料。早期中国的墓葬形制最为常见的有椁墓（图2）和室墓（图3）两

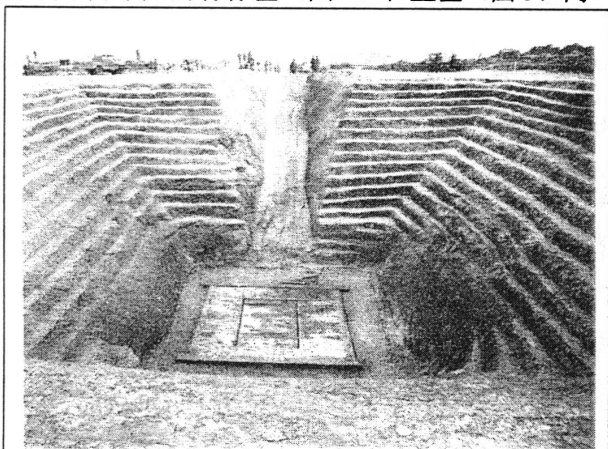


图2 椁墓（湖北荆门包山M2） 采自黄晓芬：《汉墓的考古学研究》

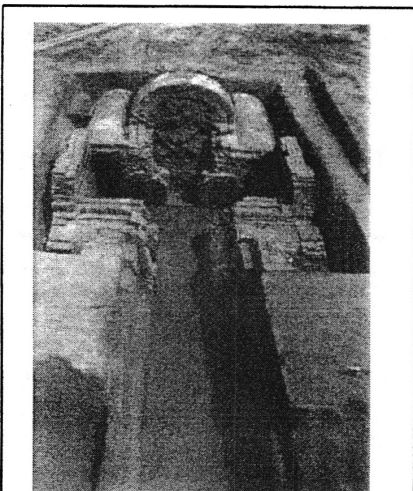


图3 室墓（山东淄博金岭镇M1） 采自黄晓芬：《汉墓的考古学研究》

¹ [汉]班固. 汉书[M]. 杭州：浙江古籍出版社，2000:492

² 黄晓芬. 汉墓的考古学研究[M]. 长沙：岳麓书社，2003:2

种。“椁墓形制的基本特点是在地下构筑平面形埋葬空间，然后再按照自上而下的走向进行埋葬，最终在椁壁上方架盖封闭。……室墓形制的基本特点是在地下构筑立体形埋葬空间，特别是通过构设玄门、羨道设施来开启横向通道，重视地下个埋葬空间的相互连通。最终，按横入口方向封堵羨道和关闭玄门。”¹到了汉代，椁墓则开始减少并逐渐为室墓所代替。

根据黄晓芬的研究，在椁墓向室墓转变的后期，墓室中已经开始同时出现埋葬空间和祭祀空间，二者在结构上分开而并立。并且“汉代室墓的顶部构造经历了从平顶（图4）向穹窿顶（图5）转变的过程”²，这种转变最终定型而成为室墓发展成熟的一个标志。黄

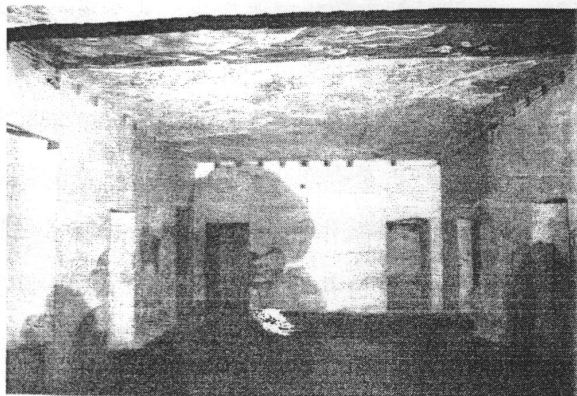


图4 平顶（河南永城柿园） 采自黄晓芬：《汉墓的考古学研究》

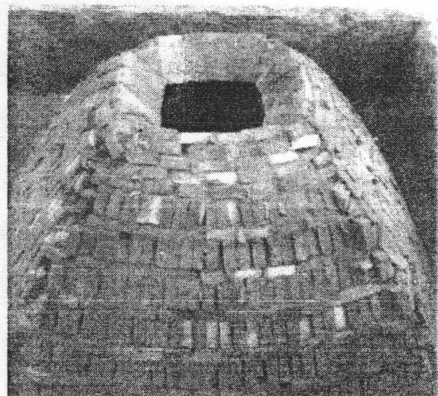


图5 穹窿顶（河北阳原三汾沟）采自黄晓芬：《汉墓的考古学研究》

晓芬认为，这种穹窿顶的构造“象征着一个维系天地的实体”³，而其观念来源则是中国自古以来的“天圆地方”思想。这在很大程度上表明，汉代人并不为人死之后就走向朽灭而化为乌有。相反，死在他们看来，或许只是一个转折点。它是人们此世生活的结束，但同时也是人们在另一个世界新的生活的开始。而那一个世界是什么样的呢？

人总是不可能脱离他的现实性去思考问题的。由于那个全新的世界对于任何一个尚在人间的人而言都是未知的，因此，人们对于那个世界的任何描述都只能是以现世生活为基础的。董仲舒之后广泛流行的天人感应思想，似乎已经产生了两个同时存在的世界，一个是天上，一个是人间。两者之间在构造上极其相似。那么死后所去往的那个世界呢？它应该也只能被构造成人间的一个翻版。于是，人间有个圆形的天覆盖着，那个世界也应该有。因此，认为存在着一个与人间相似的死后世界，应该是这种穹窿顶墓室所要表达的一

¹ 黄晓芬. 汉墓的考古学研究[M]. 长沙: 岳麓书社, 2003:70

² 黄晓芬. 汉墓的考古学研究[M]. 长沙: 岳麓书社, 2003:156

³ 黄晓芬. 汉墓的考古学研究[M]. 长沙: 岳麓书社, 2003:166

种思想观念。因为这个世界是和人间相似的，于是汉代墓室的内部结构便极力模仿现世住所的构造。

不仅在墓室的结构上，汉代人甚至在死后世界的社会组织结构上也依照现实世界进行构造，这可以从墓葬遗迹中的文字性资料中得到证明。如本章第一节末所引告地策文，我们可以从中发现死后世界的官员名称是对人间的模仿。¹在湖北省江陵凤凰山汉墓还出土了另外的文书。文书以“敢告地下丞”开头，“以当地某丞的实际职名给地下丞发文，接着按顺序记录死者的真实姓名、出生地、身份及下葬年月”²。文书模仿现世的官僚机构和组织管理制度进行记录，无疑是将死后世界视为一个与现世世界相似的地方。并且，“人死后在除去阳间户籍的同时，还要转入阴间户籍。”³这就表明在汉代人看来，人的死不过是一个转换生活环境的过程而已。另外，在东汉中期墓葬中出土的随葬品中还出现了买地券，其内容是向地下世界的君主购买墓地。而买地券与现实世界土地买卖文书的极端相似，也说明汉代人所构造的地下世界实际上是现实社会的一个投影。

另外，在出土的中国早期墓葬中，“通过对比和考察墓葬出土的文字资料也可以发现，战国中期墓的冥界文书内使用的祖灵称呼，仍沿用古来常见或泛称的祖先神灵名；西汉墓的冥界文书则除了沿用古来的祖先神灵名以外，墓主本人的名字也开始登场。而到了东汉晚期，魂瓶、墓志、碑石铭文中所见的称谓或行文当中则基本上都是围绕墓主个人灵而展开的”。⁴这在很大程度上也可以反映出汉代人灵魂观念所发生的改变。汉以前，一般认为人死后灵魂升天而加入祖先神灵的行列，在宗庙之中接受供奉祭祀。这在很大程度上是一种基于血缘关系的家族信仰，只有最早的祖先以及在世间取得较大功名的祖先才能在死去之后为人们所记住。而对于更大多数的人的灵魂，则基本上是消融在这个家族性的祖先灵魂的集合之中，其个体性则被湮没而无迹可寻。因此，早期的祖先神灵信仰，实际上是一种泛祖先信仰，而非具体的祖先神灵信仰。这就表明在那个时期个人的主体性并不明显，更多的时候，他们并不是一个独立的主体。或者说，在某种意义上，社会并不是由一个个的主体所构成，而是由众多的主体集所构成，主体集的形成则是以血缘关系为纽带。汉之后，人的主体意识似乎开始觉醒，开始关注个体的存在，追寻个体的未来。个人的存在意义开始受到关注，并在试着追寻获得永恒的方式。而对于他们而言，获得永恒的方式，只

¹ 汉墓出土的随葬文字性资料中所出现的官职基本上都是对汉代真实行政制度的模仿，只不过在官职面前多冠以“地下”、“冢”、“主墓”、“墓”等字样。详细的归纳总结见李虹，死与重生：汉代墓葬信仰研究[D]，博士学位论文，山东大学，2011:96

² 黄晓芬，汉墓的考古学研究[M]，长沙：岳麓书社，2003:242

³ 马新，贾艳红，李浩，中国古代民间信仰：远古—隋唐五代[M]，上海：上海人民出版社，2010:164

⁴ 黄晓芬，汉墓的考古学研究[M]，长沙：岳麓书社，2003:245—246

能是此世的自己一直延续下去。而死，只是一个转折点，只是换了一个别的生活环境而已。这种主体性的突显，在之后的魏晋则表现得更为明显。正是由于这个原因，在这些随葬文书中，个人的名字开始登场并逐渐成为主角。

除了随葬文书之外，不容忽视的还有墓室中的绘画作品。这些绘画作品以帛画、壁画及画像砖或画像石等形式存在。在长沙马王堆一号和三号汉墓中出土的帛画¹中，墓主人的魂正“在向天上世界前进”²。对于该画主题是“引魂升天”还是“引魂升仙”，抑或是“招魂”，学界争论颇多而无一致看法。但是，毫无疑问的是灵魂正在向上升去。我们并不愿意介入这个争论，因为无论其目的是招魂还是引魂，灵魂的去向都是确定的。我们首先需要再考察汉代其他时期的墓葬绘画作品，以便我们做出更加准确的判断。借助考古学研究成果，我们得知，在西汉中期以后，墓葬中出土的帛画主题在表现灵魂升天的基础上加入了“仙”的因素，“天门”、“仙山”等都成为构成帛画的要素之一。关于“天门”的象征意义，我们可以从《汉书·礼乐志》中所引《后皇》文看出：“神之旂，过天门，车千乘，敦昆仑。”³显然，天门的出现也就是象征着灵魂通过天门而向仙界进发。到了西汉晚期之后，象征着不死的西王母、女娲等神灵的形象更是直接出现在了墓葬绘画当中。这种现象的出现当是同汉武帝之后求仙热潮的兴起有着密不可分的联系。东汉以后，墓室壁画及画像砖、画像石等逐渐取代帛画成为墓葬绘画艺术的主角。其中，仍然能够找到天门和西王母的形象。但是，在东汉以后这些绘画作品中，其重点却已经发生改变。天界和仙界的形象依然存在，但是墓主人的形象却在天界、仙界中退出了，天界和仙界的形象也不再那么清晰了，作品的绘画者转而将重点放到了一些描绘现世生活的图案上面，例如车马出行图、迎宾图和宴饮图等。⁴这些绘画作品都一致表明，在汉代，灵魂升仙是一种极为普遍的死后信仰。但是，正如我们在本篇第一章末尾所指出以及在本章中所证明的那样，汉代人在升仙信仰的同时还有着地下世界的信仰。也就是说，汉代人在魂与魄的灵魂结构二元观基础上同时构建了两个死后世界：天上和地下。而魂与魄在人死之后则是分别归于这两个地方。在后来，魄的去处则由天上演变为泰山，并最终变为泰山附近的梁父山。而魄，则归于蒿里。⁵其中原因乃是因为天上成为神仙所独有的处所。但是，泰山其实仍与

¹ 本文导言中所附图案即为马王堆一号汉墓中出土的T形帛画，其年代学术界基本认定是西汉早期。

² 余英时. 余英时文集第二卷[M]. 桂林: 广西师范大学出版社, 2004:14

³ [汉]班固. 汉书[M]. 杭州: 浙江古籍出版社, 2000:417

⁴ 这些考古学成果主要参考黄晓芬. 汉墓的考古学研究[M]. 长沙: 岳麓书社, 2003:228—240; 汪小洋. 汉墓绘画宗教思想研究[M]. 上海: 上海大学出版社, 2010:193—197

⁵ 关于魂和魄死后的去处，在余英时的《中国古代死后世界观的演变》及《“魂兮归来！”——论佛教传入以前中国灵魂与来世观念的转变》中有较为详细的论证，本文赞成他的观点，在此大段引述无疑是浪费篇幅，因此仅简略言之。详见余英时. 余英时文集第二卷[M]. 桂林: 广西师范大学出版社, 2004:7—21; 余英时. 东汉生死观[M]. 上海: 上海古籍

天具有相同的象征性意义。《白虎通·封禅篇》云：

所以必于泰山何？万物所交代之处也。升封者，增高也……故增泰山之高以仿天。¹

又《孝经纬·援神契》云：

太山天帝孙，主召人魂。东方万物始，故主人生命之长短。²

由此可见，魂归于泰山与魂升天其实在本质上是一样的，因为泰山就象征着天。现在，我们的重点又回到了本篇第一章末尾所提出的问题，那就是灵魂如何能够二分为魂与魄而在人死后分归于不同的地方？要解决这个问题，我们需要对于魂所去往的“天”有所了解。

五

天，在中国古代虽然有多种含义，如：主宰之天、道德之天、自然之天、规律之天等。其中，在主宰之天意义上使用的情况一直存在着。《诗经·小雅·巧言》曰：“悠悠昊天，曰父母且。”³天被视为人的生育者。在考古挖掘出来的周代钟鼎器等物品上也能反映这一点。如《大克鼎》：“克佑于皇天”；《宗周钟》：“我佳司配皇天王”。⁴另外，在《诗经》中还充斥着骂天、怨天、恨天的诗句，这无疑都是将天视为最高的主宰者。到了春秋战国时期，孔子（前551—前479年）云：

获罪于天，无所祷也。⁵

天何言哉？四时行焉，百物生焉，天何言哉？⁶

君子有三畏：畏天命，畏大人，畏圣人之言。⁷

正如徐复观所言，“孔子、子思、孟子，是从道德主体的体验中，体验出道德主体是在人的生命之内的性、心，而不在天；他们在实际上摆脱了天，但在道德精神的无限性及道德精神中的感情上，仍不知不觉地保持了天对人的虚位。”⁸在孔子这里，天没有人格特征，已经开始向道德之天转化。但是，它却依旧象征着最高的主宰。因为它是自在的最高的道德实体，是永恒不变的。因此，虽然它已经失去了人格特征，但实际上还是被赋予了神性。

出版社，2005:129—153。本文赞成他的观点，在此大段引述无疑是浪费篇幅，因此仅简略言之。

¹ [清]陈立. 白虎通疏证[M]. 北京: 中华书局, 1994:278

² [日]安居香山, 中村璋八. 纬书集成[M]. 石家庄: 河北人民出版社, 1994:961

³ 袁愈荃, 唐莫尧. 诗经全译[M]. 贵阳: 贵州人民出版社, 1991:279

⁴ 转引自朱玉周. 汉代谶纬天论研究[D]. 博士学位论文, 山东大学, 2007:79

⁵ 杨伯峻. 论语译注[M]. 北京: 中华书局, 1980:27

⁶ 杨伯峻. 论语译注[M]. 北京: 中华书局, 1980:188

⁷ 杨伯峻. 论语译注[M]. 北京: 中华书局, 1980:177

⁸ 徐复观. 两汉思想史第二卷[M]. 上海: 华东师范大学出版社, 2001:49

春秋战国以后，天被赋予的神性一直存在而没有消失。在《吕氏春秋》中，天的神性也得到了体现。书中云：

始生之者，天也；养成之者，人也。¹

天生阴阳、寒暑、燥湿、四时之化、万物之变，莫不为利，莫不为害。²

天在这里，显然都被视为具有神性的“主宰之天”。同时，“天人感应”的思想在《吕氏春秋》中也有了明显的表现：

凡帝王者之将兴也，天必见祥乎下民。³

孟春行夏令，则风雨不时，草木早槁，国乃有恐；行秋令，则民大疫，疾风暴雨数至，藜莠蓬蒿并兴；行冬令，则水潦为败，霜雪大挚，首种不入。⁴

这是说人事能够对天产生影响。到了汉代，这种观念继续存在并进一步发展。董仲舒《春秋繁露》更是对此观念进行了集中的论述和发展：

天者，万物之祖，万物非天不生，独阴不生，独阳不生，阴阳与天地参然后生。⁵

人之为人本于天，天亦人之曾祖父也。⁶

天者，百神之大君也。⁷

天，处于一个至高无上的位置，是天地万物的创造者、主宰者。同时，它还是人间道德的最终依据。《王道通三》云：

仁之美者在于天。天，仁也。……人之受命于天也，取仁于天而仁也，是故人之受命天之尊。⁸

关于天的这些观念，在《白虎通》中也得到体现：

天者，何也？天之为言镇也。居高理下，为人镇也。⁹

纬书《春秋纬·说题辞》亦云：

天之为言镇也，居高理下，为人经纪，故其字一大，以镇之也。¹⁰

在纬书中，天同样也和道德联系在一起，是道德的最高准则。《易纬·乾凿度》云：

¹ 张双棣. 吕氏春秋译注[M]. 北京：北京大学出版社，2000:10

² 张双棣. 吕氏春秋译注[M]. 北京：北京大学出版社，2000:65

³ 张双棣. 吕氏春秋译注[M]. 北京：北京大学出版社，2000:342

⁴ 张双棣. 吕氏春秋译注[M]. 北京：北京大学出版社，2000:2

⁵ 阎丽. 董子春秋繁露译注[M]. 哈尔滨：黑龙江人民出版社，2002:268

⁶ 阎丽. 董子春秋繁露译注[M]. 哈尔滨：黑龙江人民出版社，2002:188

⁷ 阎丽. 董子春秋繁露译注[M]. 哈尔滨：黑龙江人民出版社，2002:255

⁸ 阎丽. 董子春秋繁露译注[M]. 哈尔滨：黑龙江人民出版社，2002:199

⁹ [清]陈立. 白虎通疏证[M]. 北京：中华书局，1994:420

¹⁰ [日]安居香山，中村璋八. 纬书集成[M]. 石家庄：河北人民出版社，1994:858

德配天地，在正不在私，称之曰帝，帝者，天号也。¹

从这些文献资料我们可以看出，在汉代，天作为世间万物的创造和主宰者以及道德最高准则的观念极为盛行。它代表着永恒、唯一，是自为的、自在的终极实在，是具有神性的。而人，无疑也是天之所生。人在诸多方面被拿来与天进行比较，从而得出“人副天数”的结论。《春秋繁露·人副天数》云：

天地之符，阴阳之副，常设于身，身犹天也，数与之相参，故命与之相连也。天以终岁之数，成人之身，故小节三百六十六，副日数也；……皆当同而副天，一也。²

天地大宇宙，人身小宇宙，人身是天地的一个副本。在纬书中，同样也有着类似的概念。如《孝经纬·援神契》云：

人头圆象天，足方象地，五脏象五行，四支法四时……肝仁，肺义，肾智，心礼，胆断，脾信。³

其他纬书中类似论述甚多，多举无益。如前所言，汉代人思想观念中的天是具有神性的。而人在各方面都与天相似，所以“天地之精所以生物者，莫贵于人”⁴。人不仅在身体结构上与天相似，并且在道德上也是以天之德为准则。人于是便分有了天的神性。而人的灵魂便是神性的具体表现。具体到灵魂内部，由于“天气为魂”⁵，所以魂在人死之后要归于天；而“地气为魄”，因此要归于地。地，《白虎通》释曰：

地者，易也。万物怀任，交易变化。⁶

魂主精神思虑，魄主身体感官。身体易变而朽，化为他物，故归于地；魂则永恒不灭，故归于天。因此，在墓葬中绘画作品所表现的天上、仙界等场景，实际上是象征着灵魂所具有的神性，象征着灵魂是永恒的。它所表达的是汉代人对于永恒的向往，是作为有限者的人对于无限的渴望，是对于人生永恒意义的追寻。这同样表现在对于地下世界的描绘。墓祭的对象应该是魄。魄属于易变易朽的身体。它需要不断的营养供应才能够维持存在。因此，对于它的供奉是为了在人死之后维持其存在，于是墓葬中食物便成为常见物。而死者嘴里含玉更是表明了这一点。玉，在古时乃是巫用来与天神沟通之灵器。《说文解字》云：“灵（繁体为靈），巫以玉事神。”因此，玉自古以来便被赋予了神秘的色彩。汉

¹ [日]安居香山，中村璋八. 纬书集成[M]. 石家庄：河北人民出版社，1994:309

² 阎丽. 董子春秋繁露译注[M]. 哈尔滨：黑龙江人民出版社，2002:228

³ [日]安居香山，中村璋八. 纬书集成[M]. 石家庄：河北人民出版社，1994:962

⁴ 阎丽. 董子春秋繁露译注[M]. 哈尔滨：黑龙江人民出版社，2002:228

⁵ 张双棣. 淮南子校释[M]. 北京：北京大学出版社，1997:894

⁶ [清]陈立. 白虎通疏证[M]. 北京：中华书局，1994:420

时，玉被认为可以使人不朽。据《史记·孝武本纪》载，汉武帝笃信喝了掺着玉石粉末的露水可以长生不老的说法。¹这种观点甚至延续到魏晋以后。如葛洪《抱朴子内篇》云：“金玉在九窍，则死人为之不朽。”²正因为如此，死者嘴里含玉的做法在汉代极为普遍³。另外，又有以玉匣保存尸骸者。⁴这些做法无疑都是为了保证尸体不至于腐烂，而这种做法的观念基础则是灵魂需要以身体为其依凭之所。这同样是希望能够获得永恒之心理的外在表现。

六

总结我们前面的论述，汉代人基于天地、阴阳等二元论，将灵魂视为魂与魄的二元结构。在人死后，魂归于天，魄归于地。归于天的魂是具有神性因而是永恒的，归于地的魄同样也要追求永恒的存在。将人视为分有了天之神性的存在，是对于人的自身价值的肯定，是人在追寻自身存在的意义。因为人需要并且只能够在永恒之中找到意义，如果不能实现永恒，意义将不复存在。而意义的缺席将使人的存在丧失基础。因此，灵魂必须是永恒的。并且，在汉代人看来，永恒除了精神性的永恒之外，还应该包括肉体的、物质生活的永恒。地下世界的生活于是丰富多彩，丝毫不逊于现实世界。因此，魂与魄分别去往天上和地下，实际上是汉代人对于永恒，亦即是人生意义的两个维度的理解。它的外在表现形式则是一种宗教性的信仰。而宗教信仰的这种外在表现形式并非纯理性的结果，理性与非理性在其中互相交错、碰撞着。因此之故，我们对它的思考在这里实际上已经达到了理性的界限。我们不能用纯粹理性的方式去理解魂与魄的这种分离，因为它的基础并非是非纯理性的。正如我们不能用纯理性的方式从字面意思上去理解《圣经》中所描述的“神说：‘要有光’，就有了光”⁵一样。因为那只是它的外在表现形式，在其背后，才是它的思想实质。诚如罗素（Bertrand Arthur William Russell，1872—1970年）所言，“让人相信未来的是情感，而非理性的论证。”⁶试图用纯粹的理性去解释它，在某种意义上是理性的一种僭越。

另一方面，我们应该看到天上世界与地下世界并存的情况在很大程度上乃是汉代人试图超越现世的表现。因为死后地下世界在汉代人看来不过是现实世界的一个延伸而已，人死之后在那里继续生活。但是，地下世界一般被认为是恐怖的。无论是黄泉还是幽都，

¹ [汉]司马迁. 史记[M]. 北京: 中华书局, 1999:323

² 王明. 抱朴子内篇校释[M]. 北京: 中华书局, 1985:51

³ 杨树达. 汉代婚丧礼俗考[M]. 上海: 上海古籍出版社, 2007:60

⁴ 杨树达. 汉代婚丧礼俗考[M]. 上海: 上海古籍出版社, 2007:64

⁵ 中国基督教两会. 圣经·中英对照[M]. 上海: 中国基督教两会出版部, 2008:1

⁶ 转引自[西]费尔南多·萨瓦特尔. 永恒的生命[M]. 北京: 北京大学出版社, 2010:1

或是梁父、蒿里、土府等等，死后的地下世界均被描述为暗无天日，长无晓期。正如《太平经》所描述的那样：

一死，终古不得复见天地日月也。¹

生为有生气，见天地日月星宿之明，亡死者当复知有天明时乎？窈冥之中，何有明时？²

在出土的东汉时期的镇墓文中，亦有对人死之后状况的描述：

生人上就阳，死人下归阴；生人上就高台，死人深自藏。³

汉碑中亦有“神灵独处，下归窈冥”和“景命不永，早即幽昏”⁴的字样。死人乃是深藏在永无天日的地下阴间。而作为人死后存在的“鬼”，也多以可怖的形象出现。秦简《日书》中所记载的鬼多为厉鬼，出现于人间行祸害之事。我们从王充评论汉人“人[死]为鬼，有知，能害人”⁵的观念中可以得知，秦时的这种观念在汉代仍然存在。《太平经》亦认为如果墓地选择不当，“则魂神还为害也”⁶。这些都表明“在两汉民间社会中，人们对鬼是畏惧有加”⁷。正因为如此，生者与死者被认为“生死异路”、“不得相妨”。⁸

我们从汉代人对于地下世界及鬼的观念可以看出，尽管汉代人相信存在着一个死后世界可以延续今世的生活，但是这个世界对于他们而言并非是一个理想的世界。因此之故，在汉代墓葬中的诸如帛画、壁画、画像石、画像砖及铜镜等艺术作品中都出现了羽人、西王母、女娲等神仙，九尾狐等神兽以及仙界场景的图像。这都表明在汉代人看来，只有那天上的仙界才是人最理想的居所，只有仙才是人最理想的存在。另外，刘尊志认为，汉代墓室建造中盝顶、穹窿顶或弧形顶的出现，还有“一些石砌叠涩顶的中心有藻井”⁹，这些并不仅仅出于模仿现实世界而构造，同时也可能与汉代人的升仙思想有关。

相对于窈冥幽暗的地下世界，天上的仙界总是沐浴着日月星辰的光辉；相对于厉鬼邪物横行的阴间，仙界所住的都是有着完美德性的仙人。因此，汉代墓葬艺术作品中的神仙主题显示出汉代人希望人在活着时不能够成仙，在死后应该继续追求成仙。在汉代人看来，仙是人之生命最高的、最理想的存在形式。成仙，乃是汉代人试图超越人生的有限而到达无限，实现永恒之心理的集中体现。

¹ 王明. 太平经合校[M]. 北京: 中华书局, 1960:298

² 王明. 太平经合校[M]. 北京: 中华书局, 1960:598

³ 转引自张韦玮. 从秦汉出土资料看死后的所谓地下世界[D]. 硕士学位论文, 复旦大学, 2010:12

⁴ 转引自孙超. 汉碑与两汉鬼神思想[D]. 硕士学位论文, 河北师范大学, 2010:21

⁵ 黄晖. 论衡校释[M]. 北京: 中华书局, 1990:871

⁶ 王明. 太平经合校[M]. 北京: 中华书局, 1960:182

⁷ 马新, 贾艳红, 李浩. 中国古代民间信仰: 远古—隋唐五代[M]. 上海: 上海人民出版社, 2010:161

⁸ 转引自刘乐贤. “生死异路, 各有城郭”——读骆驼城出土的一件冥婚文书[J]. 历史研究, 2011(6)

⁹ 刘尊志. 徐州汉墓与汉代社会研究[M]. 北京: 科学出版社, 2011:170

要之，汉代人普遍将“魂”和“魄”视为人体生命现象——分别是精神现象和感官能力——的原因，二者分别由来自天的“阳气”和来自地的“阴气”构成，前者主动而后者相对被动。它们只是暂时依凭于肉体之上，在人死之后以“鬼”的形式存在于一个类似人间的地下世界而继续生活。这便是绝大多数汉代人对于自身生命现象之生与死的一个大体看法。

如果说本文上篇是对汉代人思想观念中“人是怎样一个存在”——包括生前之存在和死后之存在——的问题所进行的考察，那么，本文下篇的主要内容则将围绕着汉代人“人应该是怎样一个存在”——亦即是人如何超越本然之生命——问题的回答而展开。在汉代，这个问题突出地表现为凡俗的人与神圣的仙之间的问题。

下篇 仙与凡

人是生而自由的，但却无往不在枷锁之中。¹

——[法]卢梭（*Jean-Jacques Rousseau, 1712—1778年*）

人的肉体生命是一种有限的存在。他只有有限的寿命和有限的行动能力。但是，人的精神却似乎是一种无限的存在。它自由不羁，有着无限的创造力，找不到衰老的迹象。人，于是成为有限与无限的矛盾综合体。庄子感慨有限的存在方式，称其为“有待”；向往无限的存在方式，称其为“逍遥游”。老子大叹曰：“吾所以有大患者，为吾有身，及吾无身，吾有何患！”无限的存在必然无法忍受有限的存在方式，它总是渴求着自由，渴求着无限。卢梭是在政治学、社会学的语境里说出题引那句话的。但是，当我们将它用来描述人的精神特性与肉体之间的关系时，却发现它同样合宜。精神生来就可以天马行空，不受限制；肉体则不仅有朽而且要受到自身及外部环境的各种制约。它于是成为精神的枷锁，精神的创造性总是受到肉体的限制。于是，作为有限者的人开始渴求无限的存在方式，一种超越了肉体有限性的存在形式。

在古希腊哲人柏拉图有关灵魂的论述中，一再提到灵魂需要脱离肉体才能成为真实的存在。他的基本观点是将肉体视为禁锢着灵魂的牢狱。因而，他所描述的纯洁的灵魂除了永恒存在并拥有完美的德行之外，还拥有自由。出于对自由的向往，使得人总期望灵魂能够脱离这个有形、有限的肉体；出于对永恒的向往，使得人总祈盼灵魂能够脱离这个有死的肉身。脱离肉体而获得自由、永恒的存在，这是柏拉图对于现世生命的超越方式。

在中国古代，我们看到了不同于柏拉图的另一种超越形式——成仙。生命是有朽的，人于是追求永恒；生命是“有待”的，人于是追求“逍遥”；人性有善有恶，人于是追求至善。同样的追求，在汉代人的思想观念中却以一种迥异于柏拉图的形式表现出来。我们对汉代神仙观念的考察将围绕着这几个方面而展开。

¹ [法]卢梭. 社会契约论[M]. 北京: 商务印书馆, 2003:4

第四章 有死与长生：肉体生命的有限与永恒

—

我们的精神似乎总觉得自己是独立于肉体的存在，因为它的行为总是远远地超过肉体所接受到的那些信息。甚至在多数时候，精神将自己视为肉体的主宰，将肉体视为它所拥有的工具。在事实上，我们所看到的往往也是如此。但是肉体是一种极具有限性的存在，它无法完成精神所期望的所有事情，亦即是说，它让精神无法自由。更为重要的是，肉体还将衰老，然后死去，而这是最大的不自由。正是由于意识到了死，长生的信仰才会产生。因为倘若人们意识不到自己的有死性，那么长生的信仰也就没有必要存在了。再进一步说，如果人在内心深处不能感受到自己将死，那么，关于人生意义的问题将会呈现出一个完全不同的面貌。但是汉代的人们为何不仅仅信仰一种精神的永生，而去追求肉体与精神共同的永恒？这将是本章所要考察的主要问题。现在，我们首先需要了解早期中国对人之有死性的认识。因为如前所言，这将是长生信仰产生的观念基础。

叔本华（Arthur Schopenhauer, 1788—1860年）在讨论人世之痛苦时这样描述人和动物在对待死亡上的区别：“动物从不真正知道死亡为何物，因而也从不像人那样以某种自然方式对死亡沉思冥想，它仅凭本能来摆脱死亡的魔爪——然而人则不行，死亡的惨状总是浮现在他的面前。”¹对于中国古人而言，不管相不相信死后生命及死后世界的存在，死作为一个终点或者转折点都是存在的。早在春秋时期，子产便曾明言：

人谁不死？²

孔子亦云：

自古皆有死，民无信不立。³

老子在其言论中亦将死视为人生之必然：

民至老死，不相往来。⁴

老子在这虽然未尝直言人之必死，但显然已将老死视为人生所难免之过程。庄子固然主张齐生死，认为生死在本质上是相同的：

以死生为一条，以可不可为一贯。⁵

但是他亦不否定作为人生现象的死，否则，齐生死将不再有任何必要性了。在神话

¹ [德]叔本华. 叔本华论说文集[M]. 北京: 商务印书馆, 1999:421

² 陈戌国. 春秋左传校注[M]. 长沙: 岳麓书社, 2005:817

³ 杨伯峻. 论语译注[M]. 北京: 中华书局, 1980:126

⁴ 陈鼓应. 老子注译及评介[M]. 北京: 中华书局, 1984:357

⁵ [清]王先谦, 刘武. 庄子集解·庄子集解内篇补正[M]. 北京: 中华书局, 1999:50

及诗歌中，我们可以看到中国古代思想家之外的人群对于死亡必然性的认识。《诗经·唐风·山有枢》便体现了作者对人生必死的认识：

山有枢，隰有榆。子有衣裳，弗曳弗娄。子有车马，弗驰弗驱。宛其死矣，他人是愉。山有栲，隰有杻。子有廷内，弗洒弗扫。子有钟鼓，弗鼓弗考。宛其死矣，他人是保。山有漆，隰有栗。子有酒食，何不日鼓瑟。且以喜乐，且以永日。宛其死矣，他人入室。¹

诗歌作者之所以主张及时行乐，乃是因为人死之后，所有现世的物质享受便不再拥有，这便是作者对于死亡的认识。在神话著作《山海经》中，我们可以看到这样的描写：

夸父与日逐走，……未至，道渴而死。弃其杖，化为邓林。²

卡西尔(Ernst Cassirer, 1874—1945年)在评述涂尔干的观点时这样描述社会与神话的关系：“社会是神话的原型，神话的所有基本主旨都是人的社会生活的投影。”³有死的神话人物，实际上只是有死之人的一个投影而已。神话人物死后变化为他物而继续存在，则是有人对于死亡之反抗心理及试图超越生死的具体表现。

当人们想到死亡，首先想到的便是自己在此世的消失，生活中的一切亦将随之归于幻灭。于是，及时行乐甚至纵欲主义的思想便容易大行其道，这种思想无疑是过于消极而不利于社会之发展。孔子尝言“未知生，焉知死”⁴，在某种意义上，乃是为了使人们的身心全部集中到现世的建功立业上，从而将对死的意识驱逐出人的心灵。然而死似乎乃是内在于人的本质之中，它可以暂时被现世的忙碌所遮蔽，可以短暂地为人们所遗忘，但是它却无法被彻底地忘却。一些外来的刺激，诸如他人的死亡之类，将再次激发人的死亡意识，并从而再度引发对死亡的恐惧以及对现世生活的反思。因此之故，孔子的教导并未能使人忘掉自己将死，对那唯一的且仅属于自己的死的意识始终伴随着人们。秦时，《吕氏春秋》云：

凡生于天地之间，其必有死，所不免也。⁵

下至汉代，死亡的确定性更为多数人所强调。扬雄（前53年—18年）《法言》云：

有生者必有死，有始者必有终，自然之道也。⁶

《黄帝内经·素问·上古天真论》云：

¹ 袁愈菱. 唐莫尧. 诗经全译[M]. 贵阳: 贵州人民出版社, 1991:142—143

² 周明初. 山海经[M]. 杭州: 浙江古籍出版社, 2010:126

³ [德]恩斯特·卡西尔. 人论[M]. 上海: 上海译文出版社, 1985:101

⁴ 杨伯峻. 论语译注[M]. 北京: 中华书局, 1980:113

⁵ 张双棣. 吕氏春秋译注[M]. 北京: 北京大学出版社, 2000:261

⁶ 汪荣宝. 法言义疏[M]. 北京: 中华书局, 1987:521

形与神俱，而尽终其天年，度百岁乃去。¹

桓谭《新论》云：

生之有长，长之有老，老之有死，若四时之代谢矣。²

《礼记·祭义》云：

众生必死，死必归土，此之谓鬼。³

《淮南子》则是沿袭了庄子的观点：

夫大块载我以形，劳我以生，逸我以老，休我以死。⁴

王充的观点则与扬雄如出一辙：

有血脉之类，无有不生，生无不死。以其生，故知其死也……死者，生之效；生者，死之验也。夫有始者必有终，有终者必有死。唯无始终者，乃长生不死。⁵

我们在早期道教经典《太平经》中亦可以看到类似的观点：

夫物生者，皆有终尽，人生亦有死，天地之格法也。⁶

结合本文前面章节的考察，我们可以看出，现世之人的死亡的确切性对于两汉之时的所有人来说都是不言自明的。不管他是否相信死后生命的存在，也不管他是否相信长生成仙是可能的。在有些人看来，主张人可长生成仙者即对死亡持否定态度。其实不然，我们确信，死亡的确切性乃是长生成仙信仰的基础。假如否定死亡，认为死亡对于人而言不存在，那么长生成仙便毫无必要了。

然而我们还需要注意到另一个问题，那就是死亡的确切性对于人而言意味着什么？或者说人为何想要拒斥死亡？《白虎通》释“死”曰：

死之为言澌，精气穷也。⁷

本文前面章节的考察可以帮助我们认识到这一点：绝大多数汉代人都认为人的生命乃是由气所构成，气散则人亡。主要的分歧在于人死之后是否以其他生命形式存在。但不论怎样，一个人在死亡之后，他将不再以其生前的存在形式继续存在，这一点则是所有人的共识。那么，毫无疑问的，这就意味着他将丧失掉其现世所拥有的一切。而这对一个人而言无疑是不能接受的，哪怕他相信存在着另一个死后世界，可以延续今世的生活。我

¹ [清]张志聪. 黄帝内经素问集注[M]. 杭州: 浙江古籍出版社, 2002:2

² [汉]桓谭. 新论[M]. 上海: 上海人民出版社, 1977:33

³ 杨天宇. 礼记译注[M]. 上海: 上海古籍出版社, 2004:616

⁴ 张双棣. 淮南子校释[M]. 北京: 北京大学出版社, 1997:146

⁵ 黄晖. 论衡校释[M]. 北京: 中华书局, 1990:338

⁶ 王明. 太平经合校[M]. 北京: 中华书局, 1960:341

⁷ [清]陈立. 白虎通疏证[M]. 北京, 中华书局, 1994:534

们可以做一个思想实验。假如存在着一个死后世界，它是现实世界的翻版，在那里可以延续我们今世的生活。但是，它仅仅是延续今世的生活，而并非比今世活得更好。那么，将没有人会乐意放弃今世的生活而到那个仅仅类似于现实世界的死后世界。更不用说，那个世界有可能更为糟糕。在多数情况下，那只能是不得已的事情。如果改变并不能带来更大的效益，那么，人只会选择维持现状。因为改变的背后其实隐藏着不确定性，亦即隐藏着变坏的可能。对于人而言，现世的生活无疑是更加了解且确定的，所以，他绝不会乐意放弃确定的今世而去选择那个并不十分确定且并不能带来更大效益的死后世界。因此之故，死亡对于现世的人而言是恶的，至少不是一种善。因为它夺走了人所确定的今世生活的一切。庄子曾用丽姬入王宫后后悔入宫前的哭泣来阐述死后未必比生前糟糕的道理，然而庄子亦不曾明确死后比生前更好，他在很大程度上只是为了阐明死生无常，生死一体的思想。但是，这从根本上说乃是来自于庄子自身的生命体验。对于绝大多数人而言，这却仅仅是一种蹩脚的自我安慰或者一种可望而不可即的境界。

死之于相信死后世界存在的人尚且不是一种善，对于确信死后归于虚无的人而言则更为可怖。诚然，人在出生之前与死亡之后具有很大程度上的相似性。二者都是人在此世的缺席，都是个体的人不复存在于这个世界。然而出生前之缺席与死亡后之缺席却具有实质性差异，出生前的世界对于个体的人而言并不具有意义，因为这个时候他的主体意识并未形成。而死亡则不同，个体的人毕竟出生了，他形成了主体意识，从这个世界上消失对于他而言将是痛苦的。假如人不曾存在过，那么对他而言便没有死亡的概念。然而他出生并存在了，他将承受他的死亡。正如前引《山有枢》作者所言，他将失去今世所拥有的一切。对于他而言，这个世界将不复存在，最为恐怖的是自己也将从此消失。他将无法看到这个世界的改变，所有的事情都将与他无关。这对于人而言乃是一个致命的打击，因为所有的事情都与自己无关意味着自身的存在毫无意义。在死亡面前，活着的意义于是也显得虚无缥缈，人生在世，最为重要的事情只剩下及时行乐。死亡，对人而言于是成为了绝对的恶，厌恶死亡便成为人之常情。

二

早在《左传》中便记载着齐景公（？—前490年）的感叹：

古而无死，其乐若何？¹

在他看来，不死乃是一种乐。这是有死之人对死亡的拒斥，以及对永生的向往。这种拒斥死亡的心理在弗洛伊德（Sigmund Freud，1856—1939年）看来乃是与生俱来的：

¹ 陈成国. 春秋左传校注[M]. 长沙：岳麓书社，2005:1020

“没有人在心里真正相信自己的死亡，或者说潜意识里都认为自己是不朽的。”¹这个观点具有相当大的合理性。因为人都不相信自己会死，所以我们可以看到对于永生或不死的描述实际上由来已久。在《诗经·鲁颂·泮水》中便出现了“既饮旨酒，永锡难老”²的诗句。在《山海经》的神话中我们可以看到这样的描写：

不死民在其（交胫国）东，其为人黑色，寿，不死。³

有不死之国，阿姓，甘木是食。⁴

另外，《山海经》中亦有“不死之药”的记载。⁵追寻这种“不死之药”在战国之后为各国诸侯所热衷。《韩非子》载：

有献不死之药于荆王者，谒者操之以入。⁶

又《史记·封禅书》载：

自威、宣、燕昭使人入海求蓬莱、方丈、瀛洲。此三神山者，其傅在勃海中，去人不远；患且至，则船风引而去。盖尝有至者，诸仙人及不死之药皆在焉。⁷

这种求不死之药的热情到了秦始皇（前259—前210年，前246—前210年在位）之时依然热度不减。据《史记·秦始皇本纪》记载，秦始皇数次遣徐市（秦时方士，生卒年不详）、卢生（秦时方士，生卒年不详）、侯生（秦时方士，生卒年不详）等人入海求仙人问不死之药。其结果可想而知。秦立国十五年而亡。在继之而起的汉代，求仙之潮并未消退，相反，却是持续高涨且影响范围日益扩大。《淮南子》中有饮之使人不死之水及登之使人不死之山的记载：

疏圃之池，浸之黄水，黄水三周复其原，是谓丹水，饮之不死。⁸

昆仑之丘，或上倍之，是谓凉风之山，登之而不死。⁹

书中又有关于不死之人的记载：

凡海外三十六国，……自西南至东南方有……不死民。¹⁰

可见对于长生不死的追求在汉代并未消停。在文帝（前202—前157年，前180—前

¹ 转引自[西]费尔南多·萨瓦特尔.永恒的生命[M].北京:北京大学出版社,2010:34

² 袁愈安,唐莫尧.诗经全译[M].贵阳:贵州人民出版社,1991:478

³ 周明初.山海经[M].杭州:浙江古籍出版社,2010:113

⁴ 周明初.山海经[M].杭州:浙江古籍出版社,2010:163—164

⁵ 周明初.山海经[M].杭州:浙江古籍出版社,2010:140

⁶ 陈奇猷.韩非子新校注[M].上海:上海古籍出版社,2000:475

⁷ [汉]司马迁.史记[M].北京:中华书局,1999:1171

⁸ 张双棣.淮南子校释[M].北京:北京大学出版社,1997:431

⁹ 张双棣.淮南子校释[M].北京:北京大学出版社,1997:432

¹⁰ 张双棣.淮南子校释[M].北京:北京大学出版社,1997:474

157年在位)之时,有新垣平(?—前163年)望气之事。然而新垣平被杀之后,文景二帝治时,王侯贵族求仙之举尚不多见。此时之求仙似乎主要在民间流行,这从陆贾(前240—前170年)所著《新语》的记载可以看出:

由人不能怀仁行义,分别纤微,忖度天地,乃苦身劳形,入深山,求神仙,弃二亲,捐骨肉,绝五谷,废《诗》、《书》,背天地之宝,求不死之道,非所以通世防非者也。¹

凡人则不然,目放于富贵之荣,而乱于不死之道,故多弃其所长而求其所短,不得其所亡而失其所有。²

到了武帝之时,国力强盛,社会富庶。大权在握的汉武帝面对着空前强大的帝国,发出了“欢乐极兮哀情多,少壮几时兮奈老何”³的感慨。空前的求仙狂潮于是再次席卷全国。《汉书·郊祀志》载:

元鼎、元封之际,燕齐之间方士瞋目扼腕,言有神仙祭祀致福之术者以万数。⁴

此外,在《史记·封禅书》和《史记·孝武本纪》中亦载有武帝笃信神仙,先后六次封禅泰山之事⁵,且先后宠信李少君(汉武帝时方士,生卒年不详)、少翁(汉武帝时方士,生卒年不详)、栾大(汉武帝时方士,生卒年不详)和公孙卿(汉武帝时方士,生卒年不详)等神仙方士。并多次派人出海求仙,甚至亲自出海:

天子既已封禅泰山,无风雨灾,而方士更言蓬莱诸神山若将可得,於是上欣然庶几遇之,乃复东至海上望,冀遇蓬莱焉。⁶

其明年,东巡海上,考神仙之属,未有验者。⁷

除了武帝笃信神仙之事外,两汉之王室贵族热衷于此者亦不在少数。据载,淮南王刘安(前179—前122年)曾著书“言神仙黄白之事,亦二十余万言”⁸。另,据《汉书》

¹ 王利器. 新语校注[M]. 北京: 中华书局, 1986:93

² 王利器. 新语校注[M]. 北京: 中华书局, 1986:165

³ 逯钦立. 先秦汉魏晋南北朝诗[M]. 北京: 中华书局, 1983:94

⁴ [汉]班固. 汉书[M]. 杭州: 浙江古籍出版社, 2000:463

⁵ 封禅的目的, 据张守节引《五经正义》云:“易姓而王, 致太平, 必封泰山, 禅梁父, 天命以为王, 使理群生, 告太平于天, 报群神之功。”而汉武帝封禅的真实目的则并非如此。据《后汉书》载:“初, 孝武帝欲求神仙, 以扶方者言黄帝由封禅而后仙, 于是欲封禅。封禅不常, 时人莫知。元封元年, 上以方士言作封禅器, 以示群儒, 多言不合古, 于是罢诸儒不用。三月, 上东上泰山, 乃上石立之泰山颠。遂东巡海上, 求仙人, 无所见而还。四月, 封泰山。恐所施用非是, 乃秘其事。”这就将汉武帝借封禅之名以求仙的真实目的揭露无遗。

⁶ [汉]司马迁. 史记[M]. 北京: 中华书局, 1999:1191

⁷ [汉]司马迁. 史记[M]. 北京: 中华书局, 1999:1193

⁸ [汉]班固. 汉书[M]. 杭州: 浙江古籍出版社, 2000:701

记载，汉宣帝（前91—前49年，前74—前49年在位）“复兴神仙方术之事”¹；王莽（前45年—23年，9—23年在位）篡政后亦“兴神仙事”²。及至东汉。据《后汉书》载，汉章帝（57—88年，75—88年在位）曾赏赐大臣“秘书，列仙图、道术秘方”³；汉桓帝（132—167年，147—167年在位）亦“好神仙事”⁴。两汉之时，朝野上下可谓是仙气弥漫。与此同时，求仙活动在民间亦盛行不衰。在出土的汉墓中，通过壁画、画像石等形式展现出来的升仙场景屡见不鲜。在出土的汉代画像石中可以看到“大量仙人、羽人、神人、升仙图”⁵，出土的铜镜中则大部分带有“上有仙人永不老，渴饮玉泉饥食枣”⁶的字样，部分铜镜上还带有升仙图像⁷。由此我们可以相信当时的求仙风气盛极一时。刘向（前77—前6年）所著的《列仙传》所载神仙人物亦身份各异，归属于不同的社会阶层，也从另一个侧面反映出当时的全民求仙之风气。从《汉书》中我们还可以看到汉代人对于西王母的信仰。关于西王母的传说早在《山海经》中就已经出现：

西王母其状如人，豹尾虎齿而善啸，蓬发戴胜，是司天之厉及五残。⁸

西王母梯几而戴胜杖。其南有三青鸟，为西王母取食。在昆仑虚北。⁹

西海之南，流沙之滨，赤水之后，黑水之前，有大山名曰昆仑之丘。有神——人面虎身，有文有尾，皆白——处之。其下有弱水之渊环之。其外有炎火之山，投物辄然。有人，戴胜，虎齿，有豹尾，穴处，名曰西王母。¹⁰

然而这里所描写的西王母似乎不过是一个外貌奇怪的神，并没有后世所理解的仙人形象。但是，到了战国时期，关于西王母的传说已经发生了改变。“《文选·祭颜光禄文》注引《归藏》说：‘昔常娥以西王母不死之药服之，遂奔月为月精。’”¹¹关于西王母拥有不死之药的说法更是被《淮南子》所承袭。《览冥训》篇云：

羿请不死之药于西王母，姮娥窃以奔月。¹²

这就表明关于西王母有不死之药的说法在汉代很可能被大多数人所接受，这从另外的文献资料中可以得到证明。《汉书·哀帝纪》载：

¹ [汉]班固. 汉书[M]. 杭州: 浙江古籍出版社, 2000:642

² [汉]班固. 汉书[M]. 杭州: 浙江古籍出版社, 2000:466

³ [南朝宋]范晔. 后汉书[M]. 杭州: 浙江古籍出版社, 2000:403

⁴ [南朝宋]范晔. 后汉书[M]. 杭州: 浙江古籍出版社, 2000:925

⁵ 籍晓蕊. 两汉画像石题材内容综述[J]. 殷都学刊, 2011(3)

⁶ 参考汪小洋. 汉墓绘画宗教思想研究[M]. 上海: 上海大学出版社, 2010:251

⁷ 武利华. “博局人物升仙画像镜”折射出东汉人的宇宙观[J]. 东方收藏, 2011(5):72—74

⁸ 周明初. 山海经[M]. 杭州: 浙江古籍出版社, 2010:28

⁹ 周明初. 山海经[M]. 杭州: 浙江古籍出版社, 2010:141

¹⁰ 周明初. 山海经[M]. 杭州: 浙江古籍出版社, 2010:173

¹¹ 袁珂. 中国神话史[M]. 上海文艺出版社, 1988:49

¹² 张双棣. 淮南子校释[M]. 北京: 北京大学出版社, 1997:710

四年春，大旱。关东民传行西王母筹，经历郡国，西入关至京师。民又会聚祠西王母，或夜持火上屋，击鼓号呼相惊恐。¹

在《汉书·五行志》中，我们同样可以看到与西王母信仰相关的较大规模的社会活动描写：

哀帝建平四年正月，民惊走，持稿或椶一枚，传相付与，曰行诏筹。道中相过逢多至千数，或被发徒跣，或夜折关，或逾墙入，或乘车骑奔驰，以置驿传行，经历郡国二十六，至京师。其夏，京师郡国民聚会里巷阡陌，设张博具，歌舞祠西王母。又传书曰：“母告百姓，佩此书者不死。不信我言，视门枢下，当有白发。”²

这都显示出西王母信仰在当时已经具有相当大的影响力。《太平经》中亦有“乐莫乐乎长安市，使人寿若西王母”³的说法。另外，据汪小洋研究，“西王母神仙系是汉画像石创作的重要题材”⁴，而在“汉代，西王母信仰的核心内容是长生崇拜”⁵。尽管西王母形象多出现在画像石墓中，而在“已经发掘的壁画墓中，女娲出现的数量远远超过了西王母”⁶。但是，女娲“也是长生任务的承担者……帮助长生信仰者达到长生的目的”⁷。因此，不管是西王母还是女娲的形象，都是汉代人追求长生的表现。⁸

另外，在汉代，尤其是东汉，光武帝“宣布图讖于天下”⁹之后，讖纬极其流行。而在纬书中，“诸如老子之希夷(虚寂微妙)、长生久视、太华山之仙宝、少室山之灵药、能增损人寿的神鬼、三神山、昆仑山之灵境等等，无所不有”¹⁰。这些材料从不同的角度反映出了汉代人求仙求长生的普遍性。在桓谭、王充等人的著作中，我们亦得以有文献资料从另一个角度来支撑对这一现象的判断。《新论·祛蔽》云：

余尝过故陈令同郡杜房，见其读老子书，言老子用恬淡养性致寿数百岁，今行其道，宁能延年却老乎？¹¹

¹ [汉]班固. 汉书[M]. 杭州: 浙江古籍出版社, 2000:86

² [汉]班固. 汉书[M]. 杭州: 浙江古籍出版社, 2000:529

³ 王明. 太平经合校[M]. 北京: 中华书局, 1960:62

⁴ 汪小洋. 汉墓绘画宗教思想研究[M]. 上海: 上海大学出版社, 2010:108

⁵ 汪小洋. 汉墓绘画宗教思想研究[M]. 上海: 上海大学出版社, 2010:154

⁶ 汪小洋. 汉墓绘画宗教思想研究[M]. 上海: 上海大学出版社, 2010:140

⁷ 汪小洋. 汉墓绘画宗教思想研究[M]. 上海: 上海大学出版社, 2010:154

⁸ 这些考古学研究成果同时参考籍晓蕊. 两汉画像石题材内容综述[J]. 殷都学刊, 2011(3)

⁹ [南朝宋]范晔. 后汉书[M]. 杭州: 浙江古籍出版社, 2000:21

¹⁰ 赵匡华. 中国科学技术史:化学卷[M]. 北京: 科学出版社, 1998:239 (转引自武锋. 秦汉魏晋神仙观念的历史考察[D]. 硕士学位论文, 华东师范大学, 2004:36)

¹¹ [汉]桓谭. 新论[M]. 上海: 上海人民出版社, 1977:31

《新论·辨惑》篇更是全文批判神仙之事。¹又王充《论衡·道虚》云：

世或以老子之道为可以度世，恬淡无欲，养精爱气。夫人以精神为寿命，精神不伤，则寿命长而不死。老子行之，逾百度世，为真人矣。²

现在，我们已经得知求仙以期不死之风气盛行于两汉之时。然而，都是为了求得不死，在其不同的阶段却以不同的方式显现出来。

三

早期关于仙的描写我们可以从《庄子》中看到，《逍遥游》篇云：

藐姑射之山有神人居焉，肌肤若冰雪，绰约若处子。不食五谷，吸风饮露，乘云气，御飞龙，而游乎四海之外。³

闻一多认为，神人即是仙人。⁴在《楚辞·远游》中，也出现了对仙的描述：

贵真人之休德兮，美往世之登仙。……仍羽人于丹丘兮，留不死之旧乡。⁵

他们远离俗世，神通广大，长生不死且自由自在。对于“仙”字的诸种解释⁶也从另一个角度证明这种观点在早期众多求不死之药者中似乎是普遍的。因此，他们总是派人入海以期在远离俗世的海上神山找到神仙，求得不死之药。大多数学者都认同这样的行为是受到了海市蜃楼等自然现象的影响，如胡孚琛即认为“这些神山实是他们观察到的海市蜃楼幻境”⁷。但是我们应该注意到，这与仙人必然远离俗世的思想观念亦有很大关系。而远离俗世的仙人形象之所以产生，则与人们对于自由的渴求息息相关，相关问题后文详述。另一方面，由于海上航行技术的限制，对于海外世界的无知使其对于人而言成为一个神秘的世界，这与对人而言同样是一个神秘概念的“仙”则是相称的。

最初，仙与人似乎没有什么联系。对于仙人的来源也没能见到任何文献上的描述，他们似乎是先天的，一直就在那里。他们远离俗世，有着超自然的能力，自由自在地漫游于宇宙之中。然而慢慢地，人们对于仙的观念中却多出了一点，也是最为重要一点，那就是他们还拥有不死之药。这一点似乎是神仙方士为了迎合帝王贵族求长生之心而编造，《吕氏春秋》云：

¹ [汉]桓谭. 新论[M]. 上海: 上海人民出版社, 1977:53—56

² 黄晖. 论衡校释[M]. 北京: 中华书局, 1990:334

³ [清]王先谦, 刘武. 庄子集解·庄子集解内篇补正[M]. 北京: 中华书局, 1999:5

⁴ 闻一多. 神话与诗[M]. 上海: 上海人民出版社, 2006:136

⁵ 黄寿祺, 梅桐生. 楚辞全译[M]. 贵阳: 贵州人民出版社, 1984:123—126

⁶ 《说文解字》云：“僊（仙），长生僊去。”《释名·释长幼》云：“老而不死曰仙；仙，迁也，迁入山也。”《汉书·艺文志》云：“神仙者，所以保性命之真，而游求于其外者也。聊以荡意平心，同死生之域，而无怵惕于胸中。然而或者专以为务，则诞欺怪迂之文弥以益多，非圣王之所以教也。孔子曰：‘索隐行怪，后世有述焉，吾不为之矣。’”

⁷ 胡孚琛. 道教与仙学[M]. 北京: 新华出版社, 1993:30. 这一看法最初由日本学者武内义雄提出，并为内田智雄和大渊忍尔等日本学者接受，国内学者如吕思勉、钱穆等亦赞同此观点（参考余英时. 东汉生死观[M]. 上海: 上海古籍出版社, 2005:24, 注①）。这一观点后来为大多数国内学者所接受，不再赘述。

世之人主贵人，无贤不肖，莫不欲长生久视。¹

于是，人们为了实现不死的愿望，便祈求仙赐予不死之药。这个时候，人还只是人，而仙则近于神。根据余英时的研究，并“没有证据显示在秦始皇以前有任何诸侯曾经寻求过‘仙’意义上的不朽”²。因而，在早期，人们只是希望仙人能够赐予不死之药以使自己获得长生之效。但是到了秦始皇那里，这一观念则开始逐渐发生变化。

秦始皇之时，他自称“真人”，显示出他希望自己能够成为仙。但是他又不愿放弃帝王之位而成为脱离俗世的真正意义上的仙人。汉武帝亦明确表示自己想要像黄帝一样升仙。并且，这种观念在其后开始普遍。在《列仙传》中所描写的诸多仙人中，赤松子、黄帝、吕尚、钩翼夫人以及瑕丘仲、东方朔等被描写成生来就是仙或者只是转生到人间而又必将成仙。但是，除了这一类仙之外，其他的仙则大部分由普通人通过服食以及练习导引术等途径而得以成仙。³人所具有的神性于是被无限拔高，以至于人的地位上升到了与神同等的高度。这固然是对人自身存在价值的一种高度肯定，但是它却隐藏着一种危险，那就是人在成仙之后便可以为了所欲为了。在之前，人尚且具有一种谦卑的姿态。因为还存在着神，或者类似于神的高于人的存在。无论是孔子的“畏天命”，还是老子的“尊道而贵德”，人固然尊贵，用老子的话说，“道大，天大，地大，人亦大。域中有四大，而人居其一焉”。但是，尚有道、天、地在人之上。当人的地位被拔高到同神、同天一样的高度时，就意味着人可以完全无所顾忌地作为了。人，不能整天诚惶诚恐地匍匐在神的脚下；但是，人也不能随心所欲地作为。因为每个个体的人都不是一个绝对独立的存在，他只能存在于社会之中。

尼采（Friedrich Wilhelm Nietzsche，1844—1900年）说，上帝死了。但是上帝死了之后人应该怎样生活？人在成为仙之后该怎样生活？人是社会的人，由人而成的仙也必然是具有社会性的。这个问题于是便以伦理问题的形式显现。具体问题我们将在稍后的章节展开论述。

四

现在，我们需要回过头来看看汉代人求仙现象背后所隐藏的实质性内容。求仙活动的最主要目的乃是求得长生，超越死亡。死亡之为恶而为人所拒斥，乃是因为它使人丧失意义感。人总是只能在自身能够经验到的事实中找到意义感，而死后，人将再也无法经验到这个世界——对于这一点，人们只能从外部经验例如他人死后将不再能够出现在这个世

¹ 张双棣. 吕氏春秋译注[M]. 北京: 北京大学出版社, 2000:16

² 余英时. 东汉生死观[M]. 上海: 上海古籍出版社, 2005:25

³ 详见邱鹤亭. 列仙传注译·神仙传注译[M]. 北京: 中国社会科学出版社, 2004:7—87

界之类的事实来进行总结，因为人在死之前永远无法知道死后的情形，死对于人而言乃是不可经验的。意义感的失落不言而喻。人于是期盼永恒。我们可以看到，对于永恒的追求几乎是所有人类所共有的，所不同的是实现永恒的方式。

在古希腊我们可以看到，柏拉图所追求乃是灵魂的永恒，是灵魂不带肉体的单独的永恒。在他看来，灵魂是具有神性的，它是属于“一些聪明善良的天神”¹的。肉体则是灵魂的牢狱，“非要到死了，灵魂不带着肉体了，灵魂才是单纯的灵魂”。²因此，柏拉图的永恒是不带肉体的永恒，并且，肉体是被鄙弃的。“脱离了肉体的愚昧，自身是纯洁的了，就能和纯洁的东西在一起，体会一切纯洁的东西——也许，这就是求得真实了。”亚里士多德亦认为，不朽只是灵魂中理性部分的不朽。

而在汉代，人们所追求的永恒却恰恰重视肉体的永恒。但是重视肉体亦不意味着就直接将肉体等同于生命。在汉代人看来，生命是整体的生命，是形与神的统一体。如《太平经》所云：

人有一身，与精神常合并也。形者乃主死，精神者乃主生。常合即吉，去则凶。无精神则死，有精神则生。³

形神分离便意味着人的死亡，只有精神与肉体的结合才是完整生命。肉体只有在与精神结合之时才具有生命力。倘若精神离开肉体，便只剩下一具尸体。在求仙者看来，精神脱离肉体而存在也不是生命理想的存在状态。在汉代墓葬习俗中，尸体嘴里含玉等欲使尸体长久保存的做法都表明在汉代人看来，肉体是完整生命的一部分。单独的精神或者单独的肉体都不是真正的生命。因此，汉代人认为，仙人不应该是纯粹的肉体不死，也不是单纯的精神永生；而是形神俱妙，是二者同达永恒。

汉代人之所以会产生这样的观念，乃是因为他们意识到人的精神行为在很大程度上是通过肉体的经验而获得，尽管它能够超越这些经验而到达唯有精神才能到达之域。正如柏格森（Henri Bergson, 1859—1941年）所指出的那样，“抽象理智不足以把握经验的丰富性”。⁴每个人都有着与生俱来且不同于他人的肉体结构，这就决定了每个人都将有着一无二的生命体验。也正因为如此，世界才是一个丰富多彩的世界。人也正因为如此才成为人，否则，便成为一堆千篇一律的僵死的机器。

我们的存在只能通过对外界的经验而得到证明，倘若这种经验终止，存在便丧失了

¹ [古希腊]柏拉图. 斐多[M]. 沈阳: 辽宁人民出版社, 2000:11

² [古希腊]柏拉图. 斐多[M]. 沈阳: 辽宁人民出版社, 2000:17

³ 王明. 太平经合校[M]. 北京: 中华书局, 1960:716

⁴ 转引自[美]威廉·巴雷特. 非理性的人——存在主义哲学研究[M]. 上海: 上海译文出版社, 1992:12

它的根基。齐景公之叹乃是由饮酒所带来的感官之乐而发，亦表明了这一观点。这种观点的产生乃是基于这样一种信念：肉体的存在是生命存在的基础。靳凤林认为人和动物的本质区别“在于人能够把自身所具有的不同于动物的生理、心理等肉体生命活动在灵魂或精神的引导下转向对意义世界的追求”¹。诚然，意义世界乃是人所追求并因此而使人有别于其他动物。但是，如果没有肉体这个基础，精神何存？意义何在？如此窘境恰似皮之不存而毛将焉附。

在柏拉图看来，人对于真理以及事物的认识应该尽量避免受到肉体的影响，而纯粹用灵魂去认识。这在很大程度上是对于人类精神力量的肯定。然而这种肯定一旦超过一定限度便将走向彻底否定肉体的极端。殊不知，没有有朽的肉体，何来不朽的精神？但是我们应该看到，过分的强调肉体将导致另一个极端。众多人所信奉的“好死不如赖活”之生活哲学便是这种极端观念的体现。肉体固然是人追寻、实现意义之基础，但是倘若仅仅追求肉体的存在，那便堕落为动物。我们从仙人的基本特征可以看到，他们不仅仅有着不朽的肉体，同样有着完美的德性。亦即是说，他们的存在不仅仅是肉体的存在，同样也是精神的存在。形与神合，达于永恒，这才是汉代人所认为的理想的生命存在形式。



图6 马王堆三号汉墓出土导引图复原图 公元前168—前145年 采自互联网

在对汉代求仙热潮的论述中，我们用了“全民”这个词，但这只是在一个相对夸张的意义上使用，不容忽视的还有另一类并不追求长生不死的汉代人。这一部分人虽然对于成仙不死持相对理性的态度，甚至大力批判神仙之事。但是，“如果说汉代士人对形体成

¹ 靳凤林. 死，而后生——死亡现象学视阈中的生存伦理[M]. 北京：人民出版社，2005:155

仙尚存怀疑与保留的话，他们对长寿说看来是持普遍接受的态度。”¹在长沙马王堆挖掘出土的西汉墓葬中，有一幅《导引图》的随葬品（图6），图中人物有男有女，有老有少，服饰各异，据此可以判断属于不同的社会阶层。而导引术则为神仙方术之一，由此我们可以推知，练习导引术的风气盛行于当时的各个社会阶层，即使不是为了成仙而不死，也是出于对祛病延年的追求。在重庆巫山的麦沱四十号汉墓及山东阳谷县吴楼的一号汉墓中还出土了一批导引佣。²此外，在马王堆汉墓还出土的帛书《却谷食气篇》，其中的主要内容也都是为了使人长寿而编排的呼吸导引之术；³除此之外，我们可以看到“张家山汉简《引书》也记有仿生动作治病、养生。”⁴而在《老子道德经河上公注》这部约成书于东汉中南期的道家著作中，更是充斥着从养生长寿的角度来解释《老子》的内容。该书作者主张人要“治身者当爱精气，不放逸”⁵、“爱气养神，益寿延年”⁶，使“和气”长存，从而“得久生”⁷。又主张去除情欲，以保养精神，获得长寿。养生术在汉代是如此的盛行以至于连王充这样的理性主义者都亲自练习，并且为之著书。《论衡·自纪》云：

乃作《养性之书》凡十六篇。养气自守，适食则酒，闭明塞聪，爱精自保，适辅服药引道，庶冀性命可延。⁸

由此可以想见汉代养生风气之盛。桓谭对此批评道：

今不思勉广，日学自通，以趋立身扬名，如但贪利长生，多求延寿益年，则惑之不解者也。⁹

然而即使是桓谭，他虽然“否认获得形体成仙的可能性，却承认如果养生得法，长寿也是有可能的”¹⁰。基于养生思想达到了如此普遍，以至于几乎没有人能够逃脱其影响的程度，我们可以说汉代人对于肉体生命的看重是空前的。这一点在《太平经》中得到了充分的体现：

但聚众贤，唯思长寿之道，乃安其上，为国宝器。¹¹

人最善者，莫若常欲乐生，汲汲若渴，乃后可也。¹

¹ 余英时. 东汉生死观[M]. 上海: 上海古籍出版社, 2005:50

² 参见苏奎. 汉代导引佣与导引术[J]. 中国历史文物, 2010(5)

³ 鲁兆麟, 黄作阵. 马王堆医书[M]. 沈阳: 辽宁科学技术出版社, 1995:25. 同时参考张文安. 周秦两汉神仙信仰研究[D]. 博士学位论文, 郑州大学, 2005:74—75

⁴ 张文安. 周秦两汉神仙信仰研究[D]. 博士学位论文, 郑州大学, 2005:81

⁵ 王卡. 老子道德经河上公章句[M]. 北京: 中华书局, 1997:231

⁶ 王卡. 老子道德经河上公章句[M]. 北京: 中华书局, 1997:207

⁷ 王卡. 老子道德经河上公章句[M]. 北京: 中华书局, 1997:169

⁸ 黄晖. 论衡校释[M]. 北京: 中华书局, 1990:1209

⁹ [汉]桓谭. 新论[M]. 上海: 上海人民出版社, 1977:32

¹⁰ 余英时. 东汉生死观[M]. 上海: 上海古籍出版社, 2005:51

¹¹ 王明. 太平经合校[M]. 北京: 中华书局, 1960:18

是曹之事，要当重生，生为第一，余者自计所为。²

人的肉体生命价值被提升到一个前所未有的高度。肯定人的存在价值无疑是具有积极意义的，他能够树立人的自信而去不断开创属于人类的生活世界。汉代在事功上的巨大成就或许与此不无联系。

总体看来，在汉代，不论是否相信神仙可成，人们在总体上都对肉体生命的价值给予极大的肯定。在他们看来，寿即是一种善。他们都试图超越肉体寿命的有限性。然而仅仅是肉体的永恒在汉代人看来依然不是理想的生命存在形式。因为肉体的行动能力亦是有限并且远远不能满足精神的渴望，这种有限性束缚着人使其不得自由。因此，人不仅要超越有朽，还要超越“有待”而达于“逍遥”。正如神并非仅仅是不朽，他还是全能的。

¹ 王明. 太平经合校[M]. 北京: 中华书局, 1960:80

² 王明. 太平经合校[M]. 北京: 中华书局, 1960:613

第五章 有待与逍遥：人生存在的现实与理想

在汉代人看来，生命应该是完整生命，是肉体与精神的统一体。正是因为如此，汉代人思想观念中超越现实生命存在而实现自由的方式就必然不同于柏拉图式的灵魂解脱。然而不可否认的是，人之不自由在很大程度上乃是因为人是以肉体生命的形式存在，这也就是老子之所以发出患在于有身之感慨的原因所在。长生不死超越了有朽的肉体，使人在时间的维度上获得自由；但是在空间上，不死之人仍然不自由。那么，既要实现肉体生命的永恒，又要达于“逍遥”之境，唯一的办法就是使肉体突破它的局限而能够随心所欲地行动。因此，人们总期待着能够突破空间的限制，超越这“有待”的肉身。这一理想的最初表达，或许与对于鸟类的观察有关。在《山海经》中，我们可以看到关于“羽人”的描写：

羽民国在其东南，其为人长头，身生羽。一曰在比翼鸟东南，其为人长颊。¹

人在日常生活中所能看到的最为自由的无疑是鸟类动物了，而鸟类动物最为明显的特征则是它们的翅膀。人希望能够像鸟一样自由地飞翔而不受空间限制，最为直接的想法显然是使自己拥有一对鸟一样的翅膀。这种想法到了汉代甚至更晚的时代仍然存在，以至于人之成仙又被称为“羽化”。在《淮南子》中，我们也看到了关于“羽人”的描述：

洋水出其西北陬，入于南海羽民之南。²

凡海外三十六国，……自西南至东南方，结胸民、羽民……。³

这些传说的来源无疑就是《山海经》。在考古发掘的汉墓中，我们可以看到羽人形象的频繁出现。如《中国画像石全集》中的《西王母、车骑、异兽画像》、《南阳沙岗店·百戏、升仙图》、《西王母、长袖舞、械斗、补鱼图》、《永城·羽人升仙图》、《仙树、凤凰、羽人画像》以及《南阳麒麟岗·羽人图》等。⁴根据汪小洋的考察，羽人相关的题材在汉画像石当中出现得最多。另外，根据考古研究成果，在流云纹、青铜钱树、壁画墓及崖墓中，羽人形象也是屡见不鲜。⁵这就意味着汉代人思想观念中神仙的最显著特征除了长生不死之外，就是极其自由，因为他们可以依靠翅膀而在宇宙之中自由飞翔。这与西方宗教

¹ 周明初. 山海经[M]. 杭州: 浙江古籍出版社, 2010:111

² 张双棣. 淮南子校释[M]. 北京: 北京大学出版社, 1997:432

³ 张双棣. 淮南子校释[M]. 北京: 北京大学出版社, 1997:474

⁴ 参见汪小洋. 汉墓绘画宗教思想研究[M]. 上海: 上海大学出版社, 2010:234—239

⁵ 参见李虹. 死与重生: 汉代墓葬信仰研究[D]. 博士学位论文, 山东大学, 2011:20—21

思想中的天使形象更是不谋而合。能够在那片人类尚未认识的天空之中飞翔,应该说是全人类所共有的愿望,而这种思想除了人们对于那未知的、高高在上的天空的一种崇拜之外,更重要的乃是出于人对自由的向往。天,在汉代人看来乃是神灵所居之所,能够达到那个地方便可以拥有神灵的能力,而神灵则是全能且自由的。

汉代人对于仙人具有翅膀的观念在汉代所具有的普遍性不仅可以从考古挖掘出来的艺术作品中得到体现,我们还可以从王充的批判中得到反面的证明:

图仙人之形,体生毛,臂变为翼,行于云则年增矣,千岁不死。……毛羽之民,不言之死;不死之民,不言毛羽。毛羽未可以效不死,仙人之有翼,安足以验长寿乎?¹

能飞升之物,生有毛羽之兆;能驰走之物,生有蹄足之形。……故谓人能生毛羽,毛羽备具,能升天也。²

对人能够在空中飞翔的愿望的表达,其实早在《庄子》中就已经出现。其中能够“御风而行”³的列子(春秋时郑人,生卒年不详),以及“乘云气,御飞龙,而游乎四海之外”⁴的藐姑射山神人都显示出对于能够突破空间限制的自由存在状态的向往。在《楚辞·远游》中,也出现了类似的描写:

悲时俗之迫阨兮,愿轻举而远游。质菲薄而无因兮,焉托乘而上浮?……

因气变而遂曾举兮,忽神奔而鬼怪。……载营魄而登霞兮,掩浮云而上征。⁵

如果说早期的这些游仙思想仅仅是一种文学想象的话,那么到了秦汉之后,它们则开始被大多数人看作一个可以实现的目标。既然是一个目标,那就必须要有能够实现目标的方法,这些方法就是各种神仙方术。在最初的求仙活动中,人们其实只为求得不死,因此他们只寄希望于神仙手中的不死之药。及至秦汉之时,寻求自己成仙逐渐成为主流。这是对人类存在价值及能力的一种高度肯定,以及对于自由自在的神仙生活的向往。正因为如此,人就不再仅仅祈求神仙赐予不死之药,他们开始渴望依靠自己的力量而成仙。在这样的情况下,成仙的方法必然呈现出多元化的趋势。

二

两汉之时,神仙方术的种类较为普遍的主要有导引术、辟谷术、服气术、服饵以及黄白术,甚至房中术等。导引、辟谷及服气的方法都有较早的来源。在《庄子》中,我们

¹ 黄晖.论衡校释[M].北京:中华书局,1990:66—67

² 黄晖.论衡校释[M].北京:中华书局,1990:318

³ [清]王先谦,刘武.庄子集解·庄子集解内篇补正[M].北京:中华书局,1999:4

⁴ [清]王先谦,刘武.庄子集解·庄子集解内篇补正[M].北京:中华书局,1999:5

⁵ 黄寿祺,梅桐生.楚辞全译[M].贵阳:贵州人民出版社,1984:122—129

已经可以看到相关的描写：

吹呶呼吸，吐故纳新，熊经鸟申，为寿而已矣，此道引之士，养形之人，彭祖寿考者之所好也。¹

由此可见，呼吸导引以及模仿动物的仿生导引术在春秋战国时期已经不是一件新鲜事了。《吕氏春秋》亦有关于导引术的记载：

民气郁阏而滞著，筋骨瑟缩不达，故作为舞以宣导之。²

及至汉代，导引术仍然盛行。在湖北张家山汉墓中挖掘出土的《引书》以及前文所引马王堆汉墓出土的《导引图》便都是导引术相关材料，《黄帝内经》中亦有“导引按蹻”之术的记载。这些导引术不仅被用来治病疗疾保养身体，更被求仙者所练习，作为成仙飞升的方法之一。《后汉书·方式列传》载华佗（生卒年不详，一说145—208年）言：

古之仙者为导引之事，熊经鸱顾，引挽腰体，动诸关节，以求难老。³

在《汉书·艺文志》中亦载有《黄帝杂子步引》及《黄帝岐伯按摩》两部导引类书籍。而辟谷及服气的方法更是被广泛采用。《庄子》中所描写“不食五谷，吸风饮露”⁴的神人形象想必与辟谷术有关。仙人既然能够在空中腾云驾雾，来去自如，必然身体轻便。人类的日常饮食无疑必将导致体重增加，更有因进食而导致排出粪便等污秽之物。这些都与人们想象中的神仙形象大不相同。但是，要保持肉体的存在则必然需要营养物质的支持。于是基于“精气”之说，便有了不食五谷而食气的神仙方术。这种方术的影响极为深远，甚至可以说贯穿于其后整个道教发展过程中。东晋葛洪（284—363年）便曾引道书言：

欲得长生，肠中当清；欲得不死，肠中无滓。⁵

辟谷服气的方法在先秦之时便已出现。《楚辞·远游》云：

餐六气而饮沆瀣兮，漱正阳而含朝霞；保神明之清澄兮，精气入而粗秽除。⁶

这便是关于食气以除身内之污秽，使得身体轻举飞升的方法。《庄子》中所描写的“呼吸以踵”的“真人”无疑也为服气之术提供了理论基础。据《史记》载，汉初张良（约前250—前186年）“性多病，即道引不食谷”⁷，并且愿意抛弃世间事务而成仙，于是“乃

¹ [清]王先谦，刘武. 庄子集解·庄子集解内篇补正[M]. 北京：中华书局，1999:132

² 张双棣. 吕氏春秋译注[M]. 北京：北京大学出版社，2000:135

³ [南朝宋]范晔. 后汉书[M]. 杭州：浙江古籍出版社，2000:790—791

⁴ [清]王先谦，刘武. 庄子集解·庄子集解内篇补正[M]. 北京：中华书局，1999:5

⁵ 王明. 抱朴子内篇校释[M]. 北京：中华书局，1985:266

⁶ 黄寿祺，梅桐生. 楚辞全译[M]. 贵阳：贵州人民出版社，1984:125

⁷ [汉]司马迁. 史记[M]. 北京：中华书局，1999:1632

学辟谷，道引轻身”¹。《淮南子·泰族训》有“吸阴阳之和，食天地之精，呼而出故，吸而纳新”²的记载。马王堆汉墓中出土的帛书《却谷食气篇》也是关于辟谷服气术的文献资料。而早期道教经典《太平经》的记载更是证明了辟谷服气这种方法在汉代各种神仙方术之中占有一席之地：

夫人，天且使其和调气，必先食气；故上士将入道，先不食有形而食气，是且与元气合。³

食者命有期，不食者与神谋，食气者神明达，不饮不食，与天地相卒也。⁴

古者上真睹天神食气，象之为行，乃学食气。⁵

汉代人乃至整个中国古代普遍以气来解释人的生命现象，食气之术想必与此不无关系。因为人体乃是由气所构成，或者由“天气”与“地气”所构成，或者其他之气，但无论如何，气乃是人体生命活动的基础。因此之故，只要保有了气，就意味着保有了生命，人的生命体也将因此长存而不灭。由此可见，一种“气化”的世界观对于人类认识自身、认识世界以及改变自身和世界都产生了多方面且深远的影响。从王充的论证中，我们可以进一步确证这一观点。在王充批判神仙之事时，他并不否认气作为人体生命活动的基础：

形之血气也，犹囊之贮粟米也。一石，囊之高大亦适一石。如损益粟米，囊亦增减。人以气为寿，气犹粟米，形犹囊也。增减其寿，亦当增减其身，形安得如故？⁶

因此，尽管两者得出了不一样的结论，但其出发点，或者说理论基础却是同一的。在众多的方术中，服饵以及黄白术与起初所盛传的不死之药最为接近。《史记·封禅书》中载有安期生（秦汉时方士，生卒年不详）“食巨枣”的传说⁷，《后汉书·方术传》亦有“孟节能含枣核，不食可至五年十年”⁸的记载。在《列仙传》中，依靠服食而成仙的更是占了绝大多数。除了服食各种植物及其果实之外，服食金石等矿物质亦较为流行。桓宽（西汉时人，生卒年不详）《盐铁论》载秦时人言：

仙人食金饮珠，然后寿与天地相保。⁹

起初，只是以丹砂等矿物为原料制作饮食器具：

¹ [汉]司马迁. 史记[M]. 北京: 中华书局, 1999:1634

² 张双棣. 淮南子校释[M]. 北京: 北京大学出版社, 1997:2063

³ 王明. 太平经合校[M]. 北京: 中华书局, 1960:90

⁴ 王明. 太平经合校[M]. 北京: 中华书局, 1960:700

⁵ 王明. 太平经合校[M]. 北京: 中华书局, 1960:739

⁶ 黄晖. 论衡校释[M]. 北京: 中华书局, 1990:65

⁷ [汉]司马迁. 史记[M]. 北京: 中华书局, 1999:320, 1182

⁸ [南朝宋]范晔. 后汉书[M]. 杭州: 浙江古籍出版社, 2000:795

⁹ 王利器. 盐铁论校注[M]. 北京: 中华书局, 1992:355

祠灶则致物，致物而丹砂可化为黄金，黄金成以为饮食器则益寿，益寿则

还重蓬莱仙者乃可见。¹

但是，这种方法在后来逐渐演变为炼制丹药服食。淮南王刘安甚至还专门著书“言神仙黄白之事”²。“黄白之事”即是丹药的炼制及服食之法。此法在秦汉及其后一段时间甚为流行，成为神仙方术中的主流。后来的道教学者葛洪对此法更是推崇备至，他“以还丹金液为大要”³，认为“草木之药，埋指即腐，煮之即烂，烧之即焦，不能自生，何能生人乎？”⁴葛洪评论此种方法云：

假求于外物以自坚固。⁵

这种方法乃是希望服食金丹之后，金丹所具有的不朽的性质能够使肉体发生改变而具有相同的性质以至于长存不灭。然而这种方法终归只是一种依凭于感官经验的主观臆想，因服食金丹而导致死亡者并不在少数。除了金丹之术，在马王堆出土的先秦竹简《天下至道谈》、《十问》及《合阴阳》中，我们还发现了作为方术之一的房中术。大概成书于秦汉之际的帛书《养生方》、《杂疗方》及《胎产方》中亦有关于房中术的相关论述。及至汉代，房中术似乎并不为人所讳言，甚至董仲舒之类的儒者也对此进行讨论。《春秋繁露》云：

男女之法，法阴与阳。……养身以全，使男子不坚壮不家室，阴不积盛不相接。……天气先盛壮而后施精，故其精固。……是故新壮十日而一游于房，中年者倍新壮，始衰者倍中年。⁶

房中之术的理论基础无疑是由来已久的阴阳学说。所谓“一阴一阳之谓道”⁷，男女交媾被视为阴阳交合，因此谓之“天下至道”。然而在汉代，房中术虽然为神仙方士所重视，但一般仅被视为一种养生保健技术以辅助修仙而已，并未发现有可靠的文献资料表明汉代人认为仅依靠房中术便可以成仙。这从《后汉书》中可以获得证明，《方术列传》载有擅长“容成御妇人法”四人，但是这些人亦只是达到一个较长的寿命，而并未能够获得不死成仙。⁸在《汉书·艺文志》中亦载有房中术类著作八种，共有一百八十六卷，称其

¹ [汉]司马迁. 史记[M]. 北京: 中华书局, 1999:320, 1182

² [汉]班固. 汉书[M]. 杭州: 浙江古籍出版社, 2000:701

³ 王明. 抱朴子内篇校释[M]. 北京: 中华书局, 1985:70

⁴ 王明. 抱朴子内篇校释[M]. 北京: 中华书局, 1985:74

⁵ 王明. 抱朴子内篇校释[M]. 北京: 中华书局, 1985:71

⁶ 阎丽. 董子春秋繁露译注[M]. 哈尔滨: 黑龙江人民出版社, 2002:292—294

⁷ 周振甫. 周易译注[M]. 北京: 中华书局, 1991:235

⁸ [南朝宋]范晔. 后汉书[M]. 杭州: 浙江古籍出版社, 2000:791, 795

为“情性之极，至道之际”。¹但是《艺文志》将导引按摩之类著作列入神仙家之中，却并未将房中术类列入。因此，尽管有黄帝御女而成仙的传说，但房中术在当时似乎并非是神仙家修仙的主要方式。

三

求仙的人们深信通过各种方术的修行能够使得自己成仙飞升。但是，仙是什么样的？人们关于仙的观念却并非是一成不变的，在不同的时期，人们对于仙的理解呈现出较大的差异。最初人们所向往的仙乃是《庄子》及《远游》中所描写的那种独自一人、来去自由的形象。这种仙人形象之所以产生，与人们对于自由的渴求息息相关。春秋战国时期，战乱频仍。乱世之人，朝不保夕，身不由己。人们无法把握自身的命运，一场突发的战事就有可能将自己卷入其中，以致性命不保。这样的情况下，人们便厌恶现世的生活，从而向往一种脱离现实社会的生活。那种生活是自由的，在那里不存在等级差别，可以把握自己的命运而不受各种社会现实的制约。一言以蔽之，向往一种可以自己做主的生活。而这样的生活似乎只能够在脱离人世独自生存的情况下才能实现。在这样的情况下，人们甚至愿意抛妻弃子，独往深山以求成仙。人世生活的残酷常常使人向往非人的生活。与之相反的是王室贵族，他们过着养尊处优的生活，而这样的生活又让他们沉迷，加深了对于死亡的恐惧。因此之故，早期王侯求不死之药仅仅是为了不死，最主要目的是能够永享今世的荣华富贵。因而，在早期，仙人的存在形式除了具备不死之特征外，还象征着自由。而到了后期，仙的观念为了迎合统治者的需求而逐渐发生了改变。因此，后世之仙人形象及其生活开始出现了一个明显的变化。

秦始皇和汉武帝都希望自己能够成仙，但他们所谓的仙在很大程度上只是意味着长生不死，而并非遗世独立之神仙。因为“列仙之传居山泽间，形容甚臞，此非帝王之仙意也”²。因此，为了迎合帝王求仙的真实意愿，黄帝的升仙被方士们描述为与以往之升仙大为不同的情况：

有龙垂胡髯下迎黄帝。黄帝上骑，群臣后宫从上龙七十余人，龙乃上去。³

升仙不再是一个人的事，升仙后的生活也不再是一个人的生活。在此之后，类似的升仙故事则在贵族及平民中出现。《论衡·道虚》载儒书言：

淮南王学道，招会天下有道之人，倾一国之尊，下道术之士。是以道术之

¹ [汉]班固. 汉书[M]. 杭州: 浙江古籍出版社, 2000:601

² [汉]司马迁. 史记[M]. 北京: 中华书局, 1999:2327

³ [汉]司马迁. 史记[M]. 北京: 中华书局, 1999:329, 此传说亦见于王充《论衡·道虚》篇(参见黄晖. 论衡校释[M]. 北京: 中华书局, 1990:313)。

士，并会淮南，奇方异术，莫不争出。王遂得道，举家升天，畜产皆仙，犬吠于天上，鸡鸣于云中。¹

此时的升仙甚至已经不仅限于人了，鸡犬亦随其升天。淮南王刘安尚属贵族，在《全后汉文·仙人唐公房碑》中，我们则看到了普通人的举家仙去。小吏唐公房通过使用仙药，不仅使自己及妻儿、牲畜一同升仙，甚至连其屋宅亦拔地飞升。²

至此，举家升仙已经取代个体独自升仙而成为升仙观念的主流。这种全家升仙的思想观念固然与帝王对于权力的迷恋有关，但是在普通百姓那里，则更多地体现了人的社会属性。对于这一现象的出现，余英时认为乃是因为儒家说教使得家庭纽带得以加强的结果。然而注重家庭观念的其实并非仅仅是中国人，在世界上其他国家一样得到体现。从另一个角度来看，一种理论说教如果没有制度上的强制或者出于一种宗教信仰意义上的畏惧感而能够被普遍接受，也能证明它是符合人之本性的；倘若不是如此，理论的说教对于人的行为特别是人的思想将不可能产生普遍的具有实质性的影响，而神仙观念正是人类思想的一种表现。因此，这种现象的根本原因与其说是儒家说教的结果，毋宁说是人之常情，是人之本性的一种体现。

诚如亚里士多德所言：“人在本性上是社会性的。”³马克思亦言：“人的本质不是单个人所固有的抽象物，在其现实性上，它是一切社会关系的总和。”⁴人之主体意识并非与生俱来，乃是在人类社会中与他者发生关系之后逐步形成的。这种意识形成之后便深深地植根于意识深处，难以消除。没有他者，便没有“我”。人的社会属性使得人无法脱离人类社会而成其为人。在绝大多数情况下，离群索居绝非人之真实意愿，它只是不得已之选择。超越“有待”之存在而实现自由是人乃至一切动物之本能。当自由被外在的社会现实剥夺殆尽，那内在于人之精神的对于自由的渴望便驱使着人逃离这个社会。从另一个方面来看，人是追求价值感的，然而价值感并不能从自身寻得。价值感来自于他者。人只有在与他者的关系之中发现自身的价值，亦即自身存在的意义。举家升仙，在很大程度上既满足了人对于自由的向往，又同时保证了人的价值感追求。因此之故，这种观念的流行实际上乃是人之本性的一种具体表现。

于是，神仙世界正在悄然发生改变。不仅诸如牲畜及屋宅等物质财富被带到天上，人间社会的组织形式也在那个世界被复制。这在《太平经》中得到体现：

¹ 黄晖. 论衡校释[M]. 北京: 中华书局, 1990:317—318

² [清]严可均. 全后汉文[M]. 北京: 商务印书馆, 1999:1063—1064. 同时参考余英时. 东汉生死观[M]. 上海: 上海古籍出版社, 2005:37

³ [古希腊]亚里士多德. 尼各马科伦理学[M]. 北京: 中国社会科学出版社, 1990:11

⁴ 中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局. 马克思恩格斯选集第一卷[M]. 北京: 人民出版社, 1995:60

前古神人治之，以真人为臣，……其次，真人为治，以仙人为臣。¹

这种神仙世界的形成与统一集权的专制国家的形成关系密切。统治者的思想观念影响到了统治阶层，进而形成一种意识形态并占据主流，自上而下产生了普遍的影响。这种神仙世界的构想正是受到这一意识形态深刻影响的产物。尽管依旧——尤其是东汉中后期——有人追求着成为离群索居的仙人，但是这种行为却遭到抨击，而等级制度则得到维护。《太平经》云：

上士学道，辅佐帝王，当好生积功乃久长。中士学道，欲度其家。下士学道，才脱其躯。²

独自求仙之人已然被斥为下士。离弃家人而求仙被视为违背道统，因为那样将导致男女的正常生育行为终止，而“男不以施生为断天统，女不以受化为断地统”³。现在，仙人形成了一个类似于人间的新的社会体系——仙界。

四

在人间社会中，由于资源的稀缺——不管是自然资源还是社会资源——的原因，人类社会总是充满了利益的争夺。以老子和庄子为代表的道家对此有着深刻的洞见，《老子》云：

五色令人目盲，五音令人耳聋，五味令人口爽，驰骋畋猎令人心发狂，难得之货令人行妨。⁴

《庄子》云：

大知闲闲，小知间间；大言炎炎，小言詹詹。其寐也魂交，其觉也形开，与接为构，日以心斗……近死之心，莫使复阳也。⁵

正是这种争夺极大地限制了人的自由。因此，《老子》云：

不尚贤，使民不争；不贵难得之货，使民不为盗；不见可欲，使民心不乱。⁶

一旦人与人之间开始利益争夺，社会便会陷入混乱。因此，他主张要“守柔”、“处下”、“不争”，对于国家组织形式则主张“小国寡民”。庄子亦构建出“至德之世”的理想国度：

¹ 王明. 太平经合校[M]. 北京：中华书局，1960:25

² 王明. 太平经合校[M]. 北京：中华书局，1960:724

³ 王明. 太平经合校[M]. 北京：中华书局，1960:221

⁴ 陈鼓应. 老子注译及评介[M]. 北京：中华书局，1984:106

⁵ [清]王先谦，刘武. 庄子集解·庄子集解内篇补正[M]. 北京：中华书局，1999:11

⁶ 陈鼓应. 老子注译及评介[M]. 北京：中华书局，1984:71

至德之世，其行填填，其视颠颠。当是时也，山无蹊隧，泽无舟梁，万物群生，连属其乡，禽兽成群，草木遂长。是故禽兽可系羈而游，鸟鹊之巢可攀援而窥。¹

在“至德之世”中，人们无欲无求，没有为了利益而出现的争斗，人与人甚至人与动物、人与整个自然都能够和谐相处。这都是幻想着人能够恢复到一种类似于卢梭所说的“自然状态”当中。亦即是一种近乎动物式的，仅仅依靠自然本性生活而不受人类文明影响的生活状态。公允地说，老庄与卢梭对于因为人类文明的发展而带来的人类生存困境有着极为深刻的认识。他们都看到了导致这个社会混乱不堪的根本原因是由于人类对于各种利益的争夺，是人类文明的异化。他们同样都认为人的本性是淳朴的，是拥有完美的德性的。所不同的是，老庄所持的是一种退化的历史观，²主张退回到一种类似原始社会的状态之中。因此，他们在不同程度上都具有一种反社会、反文明的倾向。而卢梭则主张通过教育等方式使人恢复本来所具有的完美德性，从而实现一种自由、平等的美好的社会。³老庄的主张无疑是不具有可行性的，因为人固然追求自由，但是人只能存在于社会之中；既然存在于社会之中就必然需要一个有序的社会环境。因此，完全退回原始状态是不可行的。我们从仙人由早期的独来独往到多人集体成仙以至于形成仙人社会亦可以看出这一点。

因此，既然仙界不过是另一个版本的人间，所不同的仅仅是居住在那的都是不死的仙人。那么，仙界便必然要产生仙与仙之间的关系问题，即伦理问题。在时间及空间上都突破了肉体有限性的仙人应该是怎样的一种存在？亦即是说，仙人应该如何超越凡俗的存在而达于神圣之境？如果说本篇前两章所论述的是人如何超越其有朽且“有待”之形体生命，那么，本篇下一章则将对汉代人如何使其精神超越凡俗之“神”而达于神圣之“神”进行考察。

¹ [清]王先谦，刘武. 庄子集解·庄子集解内篇补正[M]. 北京：中华书局，1999:83

² 参考朱晓鹏. 智者的沉思——老子哲学思想研究[M]. 杭州：杭州大学出版社，1999:208—232

³ 参考袁梅. 论“自然状态”与“小国寡民”、“至德之世”[J]. 台声·新视角，2005(8):3—4

第六章 顺道与违天：善恶之人的福祸与寿夭

一

仙与仙的关系问题从根本上来说，乃是人与人的问题。因为在日益庞大的仙人世界中，先天的仙只是少数，而其中绝大多数则是由人修行而成。因此之故，这个问题的根源其实仍然是此世的生活现实。马克思尝言：

我们不是到犹太人的宗教里去寻找犹太人的秘密，而是到现实的犹太人里去寻找犹太教的秘密。¹

这是对于宗教问题的一个深刻洞见。我们在对汉代神仙观念中伦理问题的考察当中，也应当从汉代的人间伦理问题出发。因为神仙世界乃是在人间世界的基础上构建起来的。而伦理问题的一个核心问题则是善恶问题。善与恶是否与生俱来？善或恶对于人会产生什么样的影响？这些问题都直接关系到人如何选择自己的行为方式，或者说自己的存在方式。人之善恶与成仙又有何关系？仙与人在善恶方面有何区别？一言以蔽之，仙人是如何超越这有善有恶之现世存在的？

人与人之间以何种方式发生关系，在某种意义上乃是由人的精神所决定的。因为尽管人具有动物性，具有与生俱来的生理冲动，但是人的精神能够在很大程度上支配这种冲动。柏拉图曾对灵魂做了一个划分，他将灵魂分为三个部分，分别是理性、激情和欲望。理性部分是人类思想活动的原因；激情部分是符合理性要求的情感活动的原因；欲望部分则是肉体趋利避害的原因。他认为，当理性部分主导着人的行为时，人便是善的；当欲望部分主导着人的行为时，人则是恶的。亚里士多德亦有类似看法：“我们所说的德性并不是肉体的德性，而是灵魂的德性。”²这里的“灵魂”便相当于柏拉图所说的“理性”，亦即是我们所说的“精神”。因此，人之善恶在某种意义上乃是指灵魂的善恶，是指灵魂主导人的行为或者灵魂为生理本能所支配。西方哲学传统以“灵魂”指称人的本性，而中国哲学传统则以“人性”来进行表述。灵魂之善恶问题在中国哲学史上于是表现为人性的善恶问题。这个问题又首先以人性是否先天地具有善恶属性的问题形式呈现出来。

二

人性问题对于中国哲学而言乃是一个贯穿始终的核心问题。在关于人性的讨论当中，主要涉及到人性何来、人性是善还是恶、人性能否由后天努力而改变，以及所禀之性对于

¹ 中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局. 马克思恩格斯全集第一卷[M]. 北京：人民出版社，1965：446

² [古希腊]亚里士多德. 尼各马科伦理学[M]. 北京：中国社会科学出版社，1990：22

人后天行为之影响等问题。在这些问题当中，人性善恶问题乃是一个中心问题。其他问题或是为了解释人性是善还是恶，或是为了论证人性能否弃恶从善，或是如何利用人性之善恶来维系社会之稳定。因此，早在先秦时期，诸子就已经针对人性善恶问题分别作出了论述。孔子虽然罕言“性与天道”，但是我们还是可以从他的一些言论中获知他对于人性的看法。孔子云：

性相近也，习相远也。¹

这就意味着他认为人有着共同的本性，那么这个共同的本性是什么呢？在孔子看来无疑是“仁”。这从他关于人是否都能够做到“仁”的论述可以看出：

仁远乎哉？我欲仁，斯仁至矣。²

为仁由己。³

既然“仁”是每个人都能够做到的，也就意味着它是内在于人的本性之中。而“仁”对于孔子而言乃是一种至善，因为他的所有学说都是为了能够使人做到“仁”。因此，孔子虽未名言人性是善是恶，但实际上蕴含着性善之意。性善之说在孟子（约前372—前289）那里得到了明确的表述：

乃若其情，则可以善矣，乃所谓善也。若夫为不善，非才之罪也。恻隐之心，人皆有之；羞恶之心，人皆有之；恭敬之心，人皆有之；是非之心，人皆有之。恻隐之心，仁也；羞恶之心，义也；恭敬之心，礼也；是非之心，智也。仁义礼智，非由外铄我也，我固有之也，弗思耳矣。故曰：“求则得之，舍则失之。”或相倍蓰而无算者，不能尽其才者也。⁴

仁、义、礼、智等“善端”乃是人之本性所具有的，而不是外在强加给人的。人之所以有善恶的原因在于本性是否得到充分的发挥。此性善之论，对于后世儒家人性理论影响极为深远，可称奠基之论。与孔孟性善论针锋相对的则是荀子的性恶之说。《荀子·性恶》篇云：

人之性恶，其善者伪也。今人之性，生而有好利焉，顺是，故争夺生而辞让亡焉；生而有疾恶焉，顺是，故残贼生而忠信亡焉；生而有耳目之欲，有好声色焉，顺是，故淫乱生而礼义文理亡焉。然则从人之性，顺人之情，必出于争夺，合于犯分乱理，而归于暴。故必将有师法之化，礼义之道，然后出于辞

¹ 杨伯峻，论语译注[M]。北京：中华书局，1980:181

² 杨伯峻，论语译注[M]。北京：中华书局，1980:74

³ 杨伯峻，论语译注[M]。北京：中华书局，1980:123

⁴ 杨伯峻，孟子译注[M]。北京：中华书局，2008:200

让，合于文理，而归于治。用此观之，人之性恶明矣，其善者伪也。¹

荀子所谓的“性”实际上指的是人的欲利之心等与生俱来的自然属性，而这种本性则有碍社会秩序的维护。因此，需用礼义等道德规范来进行约束，使之顺应社会需要，也就是说使之向善。这就表明荀子是基于人的社会属性来看待其自然属性的。只有在社会之中，自然属性才会被加之以善恶的判断。韩非子继承并发展了荀子的人性学说，他同样认为欲利之心是人与生俱来的：

夫安利者就之，危害者去之，此人之情也。²

好利恶害，夫人之所有也。……喜利畏罪，人莫不然。³

但是，这种本性对于国家、社会来说是不利的：

欲利之心不除，其身之忧也。⁴

基于这样的人性论基础，韩非子认为应该充分利用人的本性来对人的行为进行引导：

夫耕之用力也劳，而民为之者，曰：可以得富也；战之为事也危，而民为之者，曰：可以得贵也。⁵

韩非子的引导方式并非通过道德教化，而是通过法律制度来进行。他对于人的本性并不作善恶判断，只作利弊权衡。因此，在韩非子看来，人性其实并没有什么善恶之分，只在于是否有利于人类社会的整体利益。这是一种较为彻底的功利主义观点。在性善与性恶之外，尚有告子（战国时人，生卒年不详）性无善无恶之论。告子曰：

性犹湍水也，决诸东方则东流，决诸西方则西流。人性之无分于善不善也，犹水之无分于东西也。⁶

性犹杞柳也，义犹柶楹也；以人性为仁义，犹以杞柳为柶楹。⁷

告子认为，人性本是没有善恶的，人之所以有善恶乃是后天环境的影响，是人为所致而非先天的。先秦诸子百家之中，在儒家大讲仁义道德之时，以老庄为代表的道家却唱起了反调。他们反对儒家所鼓吹的仁义道德。《老子》云：

大道废，有仁义；智慧出，有大伪；六亲不和，有孝慈；国家昏乱，有忠臣。⁸

¹ [清]王先谦.荀子集解[M].北京:中华书局,1988:434—435

² [清]王先谦.荀子集解[M].北京:中华书局,1988:279

³ [清]王先谦.荀子集解[M].北京:中华书局,1988:893

⁴ [清]王先谦.荀子集解[M].北京:中华书局,1988:407

⁵ [清]王先谦.荀子集解[M].北京:中华书局,1988:1111

⁶ 杨伯峻.孟子译注[M].北京:中华书局,2008:196

⁷ 杨伯峻.孟子译注[M].北京:中华书局,2008:195

⁸ 陈鼓应.老子注译及评介[M].北京:中华书局,1984:134

故失道而后德，失德而后仁，失仁而后义，失义而后礼。夫礼者，忠信之薄，而乱之首。¹

《庄子·骈拇》云：

骈拇枝指，出乎性哉！而侈于德。附赘县疣，出乎形哉！而侈于性。多方乎仁义而用之者，列于五藏哉！而非道德之正也。是故骈于足者，连无用之肉也；枝于手者，树无用之指也；多方骈枝于五藏之情者，淫僻于仁义之行，而多方于聪明之用也。²

在老子和庄子看来，儒家所说的道德仁义是天道沦丧的结果，对于人的本性而言是多余的。但我们并不能因此认为道家学说是一种反道德的主张。恰恰相反，道家反对的其实并不是道德本身，而是一种作为外在规范的道德。因为老子在主张“绝仁弃义”之时，乃是为了使得“民复孝慈”；主张“绝巧弃利”之时，则是为了使得“盗贼无有”。在道家看来，“道生万物”，“德蓄万物”，人本身就含有大道之德，此德名之曰“常德”、“孔德”、“玄德”、“上德”，等等。所以，真正的道德乃是“不知有之”的道德，而不是刻意去遵循儒家所主张的外在规范。从这个意义上说，道家的人性论其实也是一种性善论，并且是出于对人性的极大信赖。

尼采曾说过，“生命僵死之处，必有法则堆积。”³道家所反对的也正是那些使生命陷于僵死之状的外在规范，而期望人能够回复到一种本真的生命状态。但是在现实中，一种没有规范的道德之实现是极其困难而近乎不可能的。孔子意识到了这一点，所以他虽然说“人而不仁，如礼何”，也就是说如果不是出于主观自由选择而做出符合礼的行为，那么就称不上是真正的礼；但是，他同时也注意到了道德规范的必要性；因此他主张通过道德教化的形式使人们能够将道德规范内化于心，最终达到“随心所欲而不逾矩”的程度。

三

先秦诸子关于人性的各种理论，为汉代思想家们所继承和发展，在此基础上形成了汉代人自己的人性论观点。两汉之时，关于人性善恶之论已经鲜有偏执于善或恶之一端了。这表明汉代人对于人性的认识已经更为深刻，他们已经看到了人性的复杂性，这种复杂性使得我们无法简单地以善或恶来作出判断。但是我们也应该看到，在西汉初期，时人关于人性的理论在很大程度上还仅仅是继承先秦人性论而并未有太大的发展。例如陆贾便沿袭了儒家之人性观点，从《论衡》中王充对他的评论，我们可以知道他对于人性的看法。他

¹ 陈鼓应. 老子注译及评介[M]. 北京：中华书局，1984:212

² [清]王先谦，刘武. 庄子集解·庄子集解内篇补正[M]. 北京：中华书局，1999:77

³ 转引自周国平. 尼采：在世纪的转折点上[M]. 上海：上海人民出版社，1986:132

认为：

天地生人也，以礼义之性。¹

这是将礼义视为人与生俱来的本性，而礼义是善的，因此他也就是认为人性本善。

贾谊（前 200—前 168 年）似乎也持性善之论：

六理、六美，德之所以生阴阳、天地、人与万物也。²

道、德、性、神、明、命，此六者德之六理也。³

道、仁、义、忠、信、密，此六者德之六美也。⁴

虽然贾谊未尝明言人性之善恶。但是，人既然由如此之六理、六美所产生，那么，人的本性似乎应该是善的。在汉初，有性善论倾向的还有韩婴（约前 200 年—前 130 年）。他对孔子所说“不知命，无以为君子”⁵的话进行阐发，云：

言天之所生，皆有仁义礼智顺善之心。不知天之所以命生，则无仁义礼智顺善之心。无仁义礼智顺善之心，谓之小人，故曰：“不知命，无以为君子。”⁶

这就将儒家所主张的善端视为人的本性所具有。但是正如金春峰所指出的，韩婴的人性论中亦有荀子性恶论的痕迹，“韩婴所谓‘口欲味’，‘心欲佚’，‘目好色’，‘耳好声’，等等，正是荀子关于人性恶的观点。”⁷这体现出汉初思想家们的人性论正处在一个由先秦之人性论到一种新人性论转变的过渡期。

作为汉初黄老道家思想之集大成者的《淮南子》同样处在这个过渡期之中，它的人性论思想是在道家性论的基础上形成。它继承了老庄道家以道为最高本原的思想，认为道是自然无为的存在，所谓“无为者，道之体也”⁸，“无为者，道之宗”⁹。道生元气，清气为天，浊气为地。万物皆有气所构成：

有二神混生，经天营地，孔乎莫知其所终极，滔乎莫知其所止息，于是乃别为阴阳，离为八极，刚柔相成，万物乃形，炁气为虫，精气为人。是故精神，天之有也；而骨骸者，地之有也。精神入其门，而骨骸反其根，我尚何存？……夫精神者，所受于天也；而形体者，所禀于地也。¹⁰

¹ 黄晖. 论衡校释[M]. 北京: 中华书局, 1990:138

² 阎振益, 钟夏. 新书校注[M]. 北京: 中华书局, 2000:325

³ 阎振益, 钟夏. 新书校注[M]. 北京: 中华书局, 2000:324

⁴ 阎振益, 钟夏. 新书校注[M]. 北京: 中华书局, 2000:325

⁵ 杨伯峻. 论语译注[M]. 北京: 中华书局, 1980:211

⁶ 许维通. 韩诗外传集释[M]. 北京: 中华书局, 1980:219

⁷ 金春峰. 汉代思想史[M]. 北京: 中国社会科学出版社, 1987:90

⁸ 张双棣. 淮南子校释[M]. 北京: 北京大学出版社, 1997:1520

⁹ 张双棣. 淮南子校释[M]. 北京: 北京大学出版社, 1997:912

¹⁰ 张双棣. 淮南子校释[M]. 北京: 北京大学出版社, 1997:719—722

这就是说人乃是阴阳二气所构成，而阴阳二气则是道之流行的结果。道的最大特征是自然无为，那么也就意味着人的本性亦是自然的。所以“真人”便是能够返回自然状态的人：

稽古太初，人生于无，形于有，有形而制于物。能反其所生，若未有形，谓之真人。真人者，未始分于太一者也。¹

关于人的自然本性，在《淮南子》中有类似于《墨子》“染于苍则苍，染于黄则黄。所入者变，其色亦变。五入必而已，则为五色矣。故染不可不慎也”²的说法：

夫素之质白，染之以涅则黑；缣之性黄，染之以丹则赤。人之性无邪，久湛于俗则易，易而忘本，合与若性。³

人的自然本性如白纸一张，因所染之颜色而变化。从以上这些论述我们可以看出，《淮南子》的人性论与老庄之人性论其实已经有所不同。它所认为的人性是纯乎自然的，老庄虽然也讲自然，却两者之自然却已经不是同一个自然了。老庄之自然带有人未经修饰的先天德性之意，而《淮南子》的自然则是纯粹的、无善无恶的自然，与自然界之自然同义。

从西汉中后期开始，思想家们对于人性善恶的看法开始明显倾向于有善有恶。对“性”和“情”进行区别对待的更为细致的人性论以及“性三品”说也开始流行。董仲舒认为“生之自然之资谓之性”⁴，但是性与善却是如同禾苗与稻米，不能够直接等同。因此他不同意孟子的性善论以及荀子的性恶论，认为人性并不能直接被加以善恶之判断。“性者，天质之朴也”⁵，善乃是后天教化而成，若“无其王教，则质朴不能善”⁶。因此，他认为性“可谓有善质，而不可谓善”⁷。就是说性只是具有善的可能性而已，对于性只能说“已善”或者“未善”。董仲舒还基于他的天人相副理论将人与宇宙进行类比并将性情加以区别，《春秋繁露》云：

天有阴阳，人亦有阴阳。天地之阴气起，人之阴气应之而起，人之阴气起，而天地之阴气亦宜应之而起，其道一也。⁸

身之有性情也，若天之有阴阳也。言人之智而无其情，犹言天之阳而无其

¹ 张双棣. 淮南子校释[M]. 北京: 北京大学出版社, 1997:1469

² 吴毓江. 墨子校注[M]. 北京: 中华书局, 1993:16

³ 张双棣. 淮南子校释[M]. 北京: 北京大学出版社, 1997:1132

⁴ 阎丽. 董子春秋繁露译注[M]. 哈尔滨: 黑龙江人民出版社, 2002:173

⁵ 阎丽. 董子春秋繁露译注[M]. 哈尔滨: 黑龙江人民出版社, 2002:182

⁶ 阎丽. 董子春秋繁露译注[M]. 哈尔滨: 黑龙江人民出版社, 2002:182

⁷ 阎丽. 董子春秋繁露译注[M]. 哈尔滨: 黑龙江人民出版社, 2002:174

⁸ 阎丽. 董子春秋繁露译注[M]. 哈尔滨: 黑龙江人民出版社, 2002:231—232

阴也。¹

性与情均为“天地之所生”²，二者所含之气则不同，分别是“贪”与“仁”：

人之诚，有贪有仁。仁贪之气，两在于身。身之名取诸天。天两，有阴阳之施，身亦两，有贪仁之性。³

这就表明他认为性具有“仁”之善质，而情则具有“贪”之恶质。然而两者都是与生俱来，“情亦性也”，因此人性乃是可善可恶。

董仲舒又将人性分为高低不同的三个等级，分别是“斗筭之性”、“中民之性”和“圣人之性”：

圣人之性不可以名性，斗筭之性又不可以明性，名性者，中民之性。⁴

他认为圣人以及下愚之民的性都是不能改变的，分别先验地具有善和恶。只有中间那部分人才能够被改变而为善。这一观点的来源应该是孔子“唯上知与下愚不移”⁵的说法。这种将人性分等的做法在汉代甚为流行。我们将可以看到其他思想家的类似观点。

尽管性情之说在先秦已然有之，但是在更多的情况下，“先秦诸子对性情的使用往往不加区分”。⁶“是同质而常常可以互用的两个名词。”⁷但是在汉代之后，情的内涵已经不再等同于性了。《韩诗外传》云：

人有六情：目欲视好色，耳欲听宫商，鼻欲嗅芬香，口欲嗜甘旨，其身体四肢欲安而不作，衣欲被文绣而轻暖，此六者，民之六情也。⁸

这里的情已经被视为是人的世俗的情感欲望而不同于性所蕴含的道德属性了。在汉代，这种性情相分的思想逐渐成为主流，而性善情恶的观点在“独尊儒术”之后则成为官方的人性论主张。因此，作为官方组织编写的《白虎通》亦持此观点：

情性者，何谓也？性者阳之施，情者阴之化也。人禀阴阳气而生，故内怀五性六情。情者，静也。性者，生也，此人所禀六气以生者也。故《钩命诀》曰：“情生于阴，欲以时念也。性生于阳，以就理也。阳气者仁，阴气者贪，故情有利欲，性有仁也”。⁹

这种性善情恶的观点不仅为官方所主张，到了东汉后期，道家及早期道教的一些理

¹ 阎丽. 董子春秋繁露译注[M]. 哈尔滨: 黑龙江人民出版社, 2002:174

² 阎丽. 董子春秋繁露译注[M]. 哈尔滨: 黑龙江人民出版社, 2002:174

³ 阎丽. 董子春秋繁露译注[M]. 哈尔滨: 黑龙江人民出版社, 2002:173

⁴ 阎丽. 董子春秋繁露译注[M]. 哈尔滨: 黑龙江人民出版社, 2002:182

⁵ 杨伯峻. 论语译注[M]. 北京: 中华书局, 1980:181

⁶ 李沈阳. 汉代人性论史[M]. 济南: 齐鲁书社, 2010:326

⁷ 徐复观. 中国人性论史[M]. 上海: 上海三联书店, 2001:204

⁸ 许维通. 韩诗外传集释[M]. 北京: 中华书局, 1980:184

⁹ [清]陈立. 白虎通疏证[M]. 北京: 中华书局, 1994:381

论著作中亦出现了相似的观点。在《老子河上公注》中，作者基于道家立场认为人性应该和道一样是自然无为的，人要实现与道合一、恢复自然本性的目的就必须去除情欲：

治身当除情去欲，使五藏空虚，神乃归之。¹

除情去欲，一自归之也。²

人能自胜己情欲，则天下无有能与己争者，故为强也。³

出生谓情欲出于五内，魂定魄静，故生。入死谓情欲入于胸臆，精劳神惑，故死。⁴

类似的论述在该书中可谓是屡见不鲜，除情去欲可视为作者基本主张之一，也就是说作者乃是将情欲视为恶。在该书中，我们还可以看到关于人禀气多少与人性善恶之关系的论述：

天中复有天也。禀气有厚薄，得中和滋液则生贤圣，得错乱污辱则生贪淫也；能知天中复有天，禀气有厚薄，除情去欲，守中和，是谓知道要之门户也。⁵

在这里，作者似乎已经不再将人性视为都是自然的，而是出现了差别。与书中其他地方之论述出现了矛盾之处。这个问题的出现应该与汉代将人性分等之做法的流行有莫大的关系。在《太平经》中，亦秉持性善情恶观点：

含五性多者象阳而仁，含六情多者象阴而贪。⁶

因为人性之中含有性与情，因此，人之善恶程度不同只是因为性与情所占比例之差异。而这种差异又是因为受气情况的不同所导致的：

故凡人生者，在其所象何行之气，其命者系于六甲何历，以类占之，万不失一也。⁷

既然人性之差异是因为受气情况不同所致，而这又是“命”，那么，也就意味着人性是天生就有差别。认为人性并不是平等而是有差别的观点在汉代实际上极为普遍。在《太平经》之前，西汉后期出现的《老子指归》一书中用“性有精粗”来表达这种观点：

道有微深，德有厚薄，神有清浊，和有高下。清者为天，浊者为地，阳者为男，阴者为女。人物禀假，受有多少，性有精粗，命有长短，情有美恶，意

¹ 王卡. 老子道德经河上公章句[M]. 北京: 中华书局, 1997:41

² 王卡. 老子道德经河上公章句[M]. 北京: 中华书局, 1997:54

³ 王卡. 老子道德经河上公章句[M]. 北京: 中华书局, 1997:134

⁴ 王卡. 老子道德经河上公章句[M]. 北京: 中华书局, 1997:191

⁵ 王卡. 老子道德经河上公章句[M]. 北京: 中华书局, 1997:2—3

⁶ 王明. 太平经合校[M]. 北京: 中华书局, 1960:424

⁷ 王明. 太平经合校[M]. 北京: 中华书局, 1960:424

有大小。或为小人，或为君子，变化分离，剖判为数等。故有道人，有德人，有仁人，有义人，有礼人。¹

这虽然没有具体将人性分为几个等级，但无疑是一种将人性分等的观点。我们在王充那里也可以发现对这种观点的明确表述。他亦将人性之善恶的原因归为禀气多少之不同：

至德纯渥之人，禀天气多，故能则天，自然无为。禀气薄少，不尊道德，不似天地，故曰不肖。不肖者，不似也。不似天地，不类圣贤，故有为也。天地为炉，造化为工，禀气不一，安能皆贤？²

这就表明王充反对孟子之类的对于人性作出普遍论断的观点，他认为人性生来就不一样，是有善有恶的。基于此，他又将人性分为三种：

孟轲言人性善者，中人以上者也；孙卿言人性恶者，中人以下者也；扬雄言人性善恶混者，中人也。³

至于人性能否改变，王充并没有一个确定的看法，他时而认为不能够改变：

凡人禀性也，清浊贪廉，各有操行，犹草木异质，不可复变易也。⁴
时而又明确认为可以改变：

人之性，善可变为恶，恶可变为善。⁵

但是他又提出了诸如改变环境、学习以及教化和刑罚等具体措施来改善人性，因此，虽然他在论述人性能否改变时显得摇摆不定，但是总体而言似乎还是持肯定态度的。但我们从他引孔子“惟上智与下愚不移”之说来论证的做法中似乎可以认为，他所说可以改变者乃是中人之性，中人以上和中人以下则不能改变：

初禀天然之姿，受纯一之质，故生而兆见，善恶可察。无分于善恶，可推移者，谓中人也。不善不恶，须教成者也。故孔子曰：“中人以上，可以语上也；中人以下，不可以语上也。”告子之以决水喻者，徒谓中人，不指极善极恶也。孔子曰：“性相近也，习相远也。”夫中人之性，在所习焉。习善而为善，习恶而为恶也。至于极善极恶，非复在习。故孔子曰：“惟上智与下愚不移。”性有善不善，圣化贤教，不能复移易也。孔子道德之祖，诸子之中最卓者也，而曰

¹ [汉]严遵.老子指归[M].北京:中华书局,1994:3

² 黄晖.论衡校释[M].北京:中华书局,1990:781

³ 黄晖.论衡校释[M].北京:中华书局,1990:142—143

⁴ 黄晖.论衡校释[M].北京:中华书局,1990:438

⁵ 黄晖.论衡校释[M].北京:中华书局,1990:70

“上智下愚不移”，故知告子之言，未得实也。¹

在这个方面，他与董仲舒的观点是相同的。之后的荀悦（148—209年）也继承了这种性“三品”说：

或问：“天命、人事”。曰：“有三品焉。上、下不移，其中则人事存焉尔”。²

“人事”便是使人去恶向善的具体措施。荀悦还对作为汉代性情论之主流的性善情恶论进行了批评，他认为情是“性之取舍”：

实见于外，故谓之情尔，必本乎性矣。仁义者，善之诚者也，何嫌其常善；好恶者，善恶未有所分也，何怪其有恶。凡言神者，莫近于气。有气斯有形，有神斯有好恶喜怒之情矣。故神有情，由气之有形也。气有白黑，神有善恶。形与白黑偕，情与善恶偕。故气黑非形之咎，情恶非情之罪也。³

由此可见，荀悦反对将性与情截然对立的观点，而持性情相应之说。我们从荀悦对于前人观点的论述中看到刘向即持此种观点：

刘向曰性情相应，性不独善，情不独恶。……惟向言为然。⁴

但是我们却不能从这种性情相应说中得出他们所主张的人性善恶论。从情有善恶的观点出发，既然性情相应，那么性也应该有善恶。但是，荀悦却又反驳扬雄的性善恶混之说：

性善恶皆浑，是上智怀惠，而下愚挟善也……理也未究也。⁵

不过我们似乎可以从其性三品说以及他反对扬雄人性论的理由中得出一个和王充之观点类似的结论。那就是他所反对的是认为所有人的人性都是善恶混的学说，而在在他看来上品和下品之性分别是纯善和纯恶的，有善有恶的则是中品之人。基于他认为只有在中品之人中才存在人事活动，我们可以认为他的性情论其实仅仅是针对中品之人而论。这种将人性分高下等级的做法之所以流行与君主专制的政治制度是分不开的，因为它为君主的专制统治提供了理论上的依据。

人性不平等之说在汉代可谓是大行其道，除了前文所述，有史可考的尚有扬雄分人为“众人”、“贤人”和“圣人”⁶；班固赞同孔子“上智”、“下愚”及“中人”的分法，

¹ 黄晖. 论衡校释[M]. 北京: 中华书局, 1990:137

² 管曙光. 诸子集成(四)[M]. 长春: 长春出版社, 1999:102

³ 管曙光. 诸子集成(四)[M]. 长春: 长春出版社, 1999:102

⁴ 管曙光. 诸子集成(四)[M]. 长春: 长春出版社, 1999:102

⁵ 管曙光. 诸子集成(四)[M]. 长春: 长春出版社, 1999:102

⁶ 汪荣宝. 法言义疏[M]. 北京: 中华书局, 1987:26

并将人分为九等¹；张衡分人为“大贤”、“中才”和“不肖”²；王符亦持孔子三分之法³，等等，亦皆持此类观点。

四

尽管汉代人性论普遍持人性不平等的观点，但是我们却可以看到，几乎每一个人都认为人性——至少绝大多数人的人性——是可以得到改变而向善的。并且，他们分别提出了具体的改善途径。一方面，这无疑是有利于专制君主之统治的；另一方面，为善乃是人类社会存在的需要。柏拉图认为，“每一个灵魂都追求善”⁴；亚里士多德亦说到，“一切技术、一切规划以及一切实践和选择，都以某种善为目标。因为人们都有个美好的想法，宇宙万物都是向善的。”⁵然而何者为善？何者为恶？亚里士多德认为，具体的善是多种多样的，但是存在着一个最高的善，它是所有善的总和，这种善便是幸福。⁶这也就是说，只有能够使人获得幸福的行为才是善的行为，反之，则为恶的行为。

幸福实际上只是一种个体主观上的感受，它无法言表。但是，从某种意义上说，幸福无非就是使人获得一种存在的价值感，亦即是一种意义感。这就意味着，人只能在与他者的关系之中找到幸福感。因为生命价值只有在与他者发生关系的情况下才能被确立。因此，人要获得幸福则必然不能脱离社会，只有处于社会之中才有可能使人获得幸福，或者说价值感、意义感。然而这只是个必要条件而不是充分条件。亦即是说，处于社会之中的人也未必能够获得幸福。因为，为了使每一个人都能够获得幸福，就要求每个人都是善的。换句话说，为了达到最高的善，人们需要各种具体的善。这些具体的善在某种意义上体现为道德行为。

道德规范在很大程度上是历史性的。不同的社会组织形式必然要求不同的道德规范。汉武帝“独尊儒术”之后，道德规范主要以儒家之“礼”的形式呈现。礼的核心又被总结为“三纲五常”。毫无疑问的，礼的首要作用乃是维护封建等级制度。但是，不可否认的是，道德规范也确实能够使人类社会处于一个相对有序的状态，从而有利于维持个人的生存和社会的发展。然而，如何使人“向善”，也就是遵守这些道德规范，却成为一个问题。不管是孟子的性善论还是汉代的性善情恶论，尽管都相信人性是善的，但是，他们都不能否认恶的存在。因此，关键问题并不在于性善或性恶，而在于如何使人向善。欲使人人都

¹ [汉]班固. 汉书[M]. 杭州: 浙江古籍出版社, 2000:333

² [南朝宋]范晔. 后汉书[M]. 杭州: 浙江古籍出版社, 2000:542

³ 彭铎. 潜夫论笺校正[M]. 北京: 中华书局, 1985:378

⁴ [古希腊]柏拉图. 理想国[M]. 北京: 商务印书馆, 1986:261

⁵ [古希腊]亚里士多德. 尼各马科伦理学[M]. 北京: 中国社会科学出版社, 1990:1

⁶ [古希腊]亚里士多德. 尼各马科伦理学[M]. 北京: 中国社会科学出版社, 1990:10—11

遵守某一规范,最强有力者乃是使用法律强制。然而用法律来规定人的所有行为显然是不可能的。因此,道德自律乃是必要的。而道德规范首先需要证明它自身的合法性¹,否则,它将没有任何说服力。

道德规范之合法性应该从人自身之中去寻找。孔子意识到了这一点,因此他对于仁有如下阐述:

夫仁者,己欲立而立人,己欲达而达人。能近取譬,可谓仁之方也已。²

仲弓问仁。子曰,……己所不欲,勿施于人。³

这都是说道德行为应该是一种自觉,是基于自身体验从而推己及人所达到的结果。

孟子亦云:

仁,人心也。⁴

真正具有道德意义的道德行为并非从其行为本身,而应该从其为何选择这种行为来判别。这种观点在西方哲学传统中亦得到体现。亚里士多德在他的伦理学著作《尼各马科伦理学》中说:

合乎德性的行为,本身具有某种品质还不行,只有当行为者在行动时也处于某种心灵状态,才能说它们是公正或节制的。第一,他必须是有所知,自觉的;其次,他必须是有意识地选择行为的,而且是为了行为自身而选择的;……行为者,却并不是仅仅由于他做了这些事情而成为公正的和节制的,而是因为他象公正和节制的人那样做这些事情。⁵

康德亦认为只有“善良意志”才是真正的善。他说:

对于要在道德上成为善的事情来说,仅仅符合道德规律还不够充分;它还必须是为了道德规律的缘故而做出的。⁶

真正的善是“完全先天地仅出自理性的,并在本来意义上就应称为道德的那种动机”⁷。然而并非所有人都能有如此之精神自觉。因此,孔子便用带有宗教性的“天”、“天命”或“天道”来作为道德的最高本原,并希望能够产生威慑作用,使每个人都能够成为“畏天命”的君子。孟子也将“天”作为道德的最后根据:

¹ 此“合法性”借用西学术语,在此并非指符合具体之“法”,即法律法规,而是指形而上之“法”。道德规范的合法性问题,便是指道德规范的正当性、合理性,亦即道德规范何以能够成立的问题。

² 杨伯峻.论语译注[M].北京:中华书局,1980:65

³ 杨伯峻.论语译注[M].北京:中华书局,1980:123

⁴ 杨伯峻.孟子译注[M].北京:中华书局,2008:206

⁵ [古希腊]亚里士多德.尼各马科伦理学[M].北京:中国社会科学出版社,1990:30

⁶ [德]康德.道德形而上学基础[M].北京:中国社会科学出版社,2009:5

⁷ [德]康德.道德形而上学基础[M].北京:中国社会科学出版社,2009:6—7

尽其心者，知其性也，知其性，则知天矣。¹

及至汉代，“天”或“天道”依然被思想家们作为道德的依据。²董仲舒云：

仁之美者在于天。天，仁也。……人之受命于天也，取仁于天而仁也，是故人之受命天之尊。³

仁，天心，故次以天心。⁴

礼者，继天地，体阴阳，而慎主客，序尊卑贵贱大小之位，而差内外远近新旧之级者也。⁵

王道之三纲可求于天。⁶

天地者，万物之本，先祖之所出也。广大无极，其德烜明，历年众多，永永无疆。天出至明，众知类也，其伏无不烜也。地出至晦，星日为明不敢闇。君臣父子夫妇之道取之，此大礼之终也。⁷

此外，他还用阴阳五行学说对三纲五常的合法性进行了论证。代表着官方观点的《白虎通》基本上也是在董仲舒理论的基础上来进行论证。《白虎通·诛伐》云：

天地之性人为贵，人皆天地所生也，托于父母气而生耳。⁸

人是天地所生，因此，性情源于阴阳，五常乃是由五行所生：

性情者，何谓也？性者阳之施，情者阴之化也。人禀阴阳气而生，故内怀五性六情。……故《钩命诀》曰：“情生于阴，欲以时念也。性生于阳，以就理也。阳气者仁，阴气者贪，故情有利欲，性有仁也。”⁹

人生而应八卦之体，得五气以为常，仁义礼智信是也。¹⁰

在讖纬中，我们同样可以看到将天作为道德之天来论证道德规范的做法极为流行。

《易纬·坤灵图》云：

德配天地，在正不在私，称之曰帝，帝者，天号也。¹¹

《易纬·乾凿度》云：

¹ 杨伯峻. 孟子译注[M]. 北京: 中华书局, 2008:233

² 李沈阳以韩婴、《淮南子》、司马迁、班固及王充等人观点为例，认为汉代思想家将人的性情作为礼乐来源的基础。（参见李沈阳. 汉代人性论史[M]. 济南: 齐鲁书社, 2010:321—324）但实际上，性情并不是礼乐的最终根据。更为根本的乃是“天道”。因为在天人感应论大行其道的汉代，“天”是被作为性情之来源的。

³ 阎丽. 董子春秋繁露译注[M]. 哈尔滨: 黑龙江人民出版社, 2002:199

⁴ 阎丽. 董子春秋繁露译注[M]. 哈尔滨: 黑龙江人民出版社, 2002:90

⁵ 阎丽. 董子春秋繁露译注[M]. 哈尔滨: 黑龙江人民出版社, 2002:167

⁶ 阎丽. 董子春秋繁露译注[M]. 哈尔滨: 黑龙江人民出版社, 2002:223

⁷ 阎丽. 董子春秋繁露译注[M]. 哈尔滨: 黑龙江人民出版社, 2002:162

⁸ [清]陈立. 白虎通疏证[M]. 北京: 中华书局, 1994:216

⁹ [清]陈立. 白虎通疏证[M]. 北京: 中华书局, 1994:381

¹⁰ [清]陈立. 白虎通疏证[M]. 北京: 中华书局, 1994:382

¹¹ [日]安居香山, 中村璋八. 纬书集成[M]. 石家庄: 河北人民出版社, 1994:309

故易者所以经天地、理人论而明王道，是故八卦以建五气，以立五常，以之行，象法乾坤，顺阴阳，以正君臣父子夫妇之义。¹

《孝经纬·援神契》云：

人头圆象天，足方象地，五脏象五行，四支法四时……肝仁，肺义，肾智，心礼，胆断，脾信。²

也有不以“天”为名的。西汉后期的扬雄认为人性的最初本原乃是“玄”，因此人性向善的最终根据也必然就是“玄”。然而正如桓谭所言：“扬雄作玄书，以为玄者天也、道也。”³“玄”，不过是天或道的另一个名字而已。尽管在《淮南子》及《道德指归》、《老子河上公注》等一些倾向于道家思想传统的著作中，天道自然仍然是他们的核心思想，但我们应该看到，这种观念在汉代并没有产生较为普遍的影响。在早期道教著作《太平经》中，天亦成为道德规范的根据：

子不孝，弟子不顺，臣不忠，罪皆不与于赦。今天甚疾之，地甚恶之。⁴

天地至慈，唯不孝大逆，天地不赦。⁵

《太平经》更多地反映了当时民间流行的观念已经是众多学者的共识，因此将天作为道德规范的最终根据在汉代人的思想观念中显然是具有普遍性的。此外，我们从王充“善人顺道，恶人违天”⁶的说法中也可以看出，在汉代，以“天道”来论证道德规范合法性的做法甚为普遍。

五

然而，仅仅从理论上进行道德规范合法性论证并不能够确保人人遵循道德原则。尽管孔子、孟子乃至老子等都强调道德行为应该出自人的内心。但是，贤如颜回（前521—前481年），亦只能“三月不违仁”。现实情况是，更多的人在“忧道”与“忧贫”之间选择了后者。“贫”之所以首先受到重视乃是因为它直接关乎自身生存状况，而求得生存、求得一个更好的生存状态则是人的本能。基于此，一种将善恶与人的福祸和寿夭情况联系起来的理论产生了。早在先秦之时，孔子曾有誓曰：

予所否者，天厌之！天厌之！⁷

但是，“天”以何种形式“厌”？我们却不得而知。在汉代，天则与人的“命”联系

¹ [日]安居香山，中村璋八. 纬书集成[M]. 石家庄：河北人民出版社，1994:6

² [日]安居香山，中村璋八. 纬书集成[M]. 石家庄：河北人民出版社，1994:962

³ [汉]桓谭. 新论[M]. 上海：上海人民出版社，1977:60

⁴ 王明. 太平经合校[M]. 北京：中华书局，1960:406

⁵ 王明. 太平经合校[M]. 北京：中华书局，1960:116

⁶ 黄晖. 论衡校释[M]. 北京：中华书局，1990:271

⁷ 杨伯峻. 论语译注[M]. 北京：中华书局，1980:64

起来。《论语》中曾载子夏言：

死生有命，富贵在天。¹

这是认为在天命面前，人只能顺受而无能为力。而到了汉代，“命”被解释为三种：

命者，何谓也？人之寿也。天命已使生者也。命有三科，以记验：有寿命以保度，有遭命以遇暴，有随命以应行。²

这种说法与讖纬中的说法是基本一致的：

命有三科，有寿命以保度，有遭命以遇暴，有随命以应行。受命，谓年寿也。遭命，谓行善而遇凶也。随命，谓随其善恶而报之。³

赵岐（108—201年）注《孟子》“莫非命也”曰：

行善得善，曰受命。行善得恶，曰遭命。行恶得恶，曰随命。⁴

王充对命的三分法作了如下解释：

传曰：“说命有三：一曰正命，二曰随命，三曰遭命。”正命，谓本稟之自得吉也。性然骨善，故不假操行以求福而吉自至，故曰正命。随命者，戮力操行而吉福至，纵情施欲而凶祸到，故曰随命。遭命者，行善得恶，非所冀望，逢遭于外而得凶祸，故曰遭命。⁵

命被分为三种，并且在绝大多数人看来，随命主要取决于人自身的行为。这种思想其实早在先秦时期即已存在。《左传》襄公二十三年载：

祸福无门，唯人所召。⁶

在《周易》中亦得到体现：

积善之家必有余庆；积不善之家必有余殃。⁷

但是，这个时候人们还没有对此作出详细的说明或理论上的论证。直到汉代，思想家们才对这种思想观念进行了较为细致的分析论证。两汉时期，“天人感应”说盛行，“天道福善祸淫”⁸的观念得到进一步的发展。在此基础上，人更被认为是能够通过自己的行为来改变“命”的。董仲舒云：

得天地泰者，其寿引而长；不得天地泰者，其寿伤而短。短长之质，人之

¹ 杨伯峻. 论语译注[M]. 北京: 中华书局, 1980:125

² [清]陈立. 白虎通疏证[M]. 北京: 中华书局, 1994:391

³ [日]安居香山, 中村璋八. 纬书集成[M]. 石家庄: 河北人民出版社, 1994:982

⁴ [日]安居香山, 中村璋八. 纬书集成[M]. 石家庄: 河北人民出版社, 1994:990—991

⁵ 黄晖. 论衡校释[M]. 北京: 中华书局, 1990:49—50

⁶ 陈成国. 春秋左传校注[M]. 长沙: 岳麓书社, 2005:662

⁷ 周振甫. 周易译注[M]. 北京: 中华书局, 1991:16

⁸ 江灏, 钱宗武. 今古文尚书全译[M]. 贵阳: 贵州人民出版社, 1992:123

所由受于天也。是故寿有短长，养有得失，及至其末之，大卒而必讎于此，莫之得离，故寿之为言犹讎也。天下之人虽众，不得不各讎其所生，而寿夭于其所自行。自行可久之道者，其寿讎于久；自行不可久之道者，其寿亦讎于不久。久与不久之情，各讎其生平之所行，今如后至，不可得胜，故曰：寿者，讎也。然则人之所自行，乃与寿夭相益损也。其自行佚而寿长者，命益之也；其自行端而寿短者，命损之也。以天命之所损益，疑人之所得失，此大惑也。是故天长之而人伤之者，其长损；天短之而人养之者，其短益。夫损益者皆人，人其天之继欤！出其质而人弗继，岂独立哉！¹

在这里，人的寿夭在很大程度上取决于自身的行为是否符合“天道”，合则寿，背则夭。王符亦认为人的行为能够改变命。《潜夫论》云：

行有招召，命有遭随。²

凡人吉凶，以行为主，以命为决。行者，己之质也；命者，天之制也。在于己者，固可为也；在于天者，不可知也。³

在他看来，行的重要性甚至远大于命：

故论士苟定于志行，勿以遭命，则虽有天下不足以为重，无所用不足以为轻。⁴

显然，人的行为是善是恶可以影响到人的福祸与寿夭，亦即是说人的行为对于命具有相当大之影响力的观点在汉代较为盛行。这一点从《论衡》中所载汉人“埋一蛇，获二佑，天报善，明矣”⁵以及宋景公（？—前469年，前516—前469年在位）善言感天，使得天延其寿命之类的说法中亦可看出。但是这种观点遭到了一部分人的批评。司马迁（前145或前135—前86年）在《史记·伯夷列传》中以伯夷（商末周初人，生卒年不详）、叔齐（商末周初人，生卒年不详）及颜渊为善而不得善终，盗跖（春秋时人，生卒年不详）作恶却得寿终等实例对“天道”是否能够“福善祸淫”提出质疑。⁶王充亦对这种观念进行了批判，《论衡·福虚》篇云：

天下善人寡，恶人众。善人顺道，恶人违天。然夫恶人之命不短，善人之

¹ 阎丽. 董子春秋繁露译注[M]. 哈尔滨: 黑龙江人民出版社, 2002:295

² 彭铎. 潜夫论笺校正[M]. 北京: 中华书局, 1985:291

³ 彭铎. 潜夫论笺校正[M]. 北京: 中华书局, 1985:301

⁴ 彭铎. 潜夫论笺校正[M]. 北京: 中华书局, 1985:33

⁵ 黄晖. 论衡校释[M]. 北京: 中华书局, 1990:268

⁶ [汉]司马迁. 史记[M]. 北京: 中华书局, 1999:1690

年不长。天不命善人常享一百载之寿，恶人为殇子恶死，何哉？¹

这同样是源于他对于现实生活中善人不得善报，恶人不遭恶报现象的观察。而对于“命”，他有着与当时主流思想截然不同的解释。《论衡·偶会》篇云：

命，吉凶之主也，自然之道，适偶之数，非有他气旁物厌胜感动，使之然也。²

在他看来，人生固然有吉凶之命；但是，命乃是先天的，人力所不能改变的“自然之道”；命又是“适偶之数”，亦即是具有偶然性的。这先天的命乃是决定于禀气的情况：

人之禀气，或充实而坚强，或虚劣而软弱。充实坚强，其年寿；虚劣软弱，失弃其身。³

命除了受到禀气情况的影响，还受到后天“适偶之数”的影响：

所当触值，谓兵烧压溺也；强寿弱夭，谓禀气渥薄也。兵烧压溺，遭以所禀为命，未必有审期也。⁴

“自然之道”既然是“自然”的，是“难知”的“天道”或“天命”，也就意味着人无法去改变它；“适偶之数”是偶然的，同样意味着人对它无能为力，因为人无法把握偶然性。这也就是说，人的行为对于命是没有任何影响的：

人禀性命，或当压溺兵烧，或慎操修行，其何益哉。⁵

寿命修短，皆禀于天，骨法善恶，皆见于体。命当天折，虽禀异行，终不得长。⁶

人之死生在于命之夭寿，不在行之善恶。⁷

在这样的情况下，人只能认命，并且服从于命：

命则不可勉，时则不可力。知者归之于天，故坦荡恬忽。⁸

这无疑是一种极其悲观的宿命论。人的命运和自己的作为没有任何关系，被那不可知的天命所左右而无能为力。善与恶于人而言似乎完全失去意义了。我们从他所提出的“性”的概念也可以看出这一点：

夫性与命异，或性善而命凶，或性恶而命吉。操行善恶者，性也；祸福

¹ 黄晖. 论衡校释[M]. 北京: 中华书局, 1990:271

² 黄晖. 论衡校释[M]. 北京: 中华书局, 1990:99

³ 黄晖. 论衡校释[M]. 北京: 中华书局, 1990:29

⁴ 黄晖. 论衡校释[M]. 北京: 中华书局, 1990:28

⁵ 黄晖. 论衡校释[M]. 北京: 中华书局, 1990:468

⁶ 黄晖. 论衡校释[M]. 北京: 中华书局, 1990:46

⁷ 黄晖. 论衡校释[M]. 北京: 中华书局, 1990:214

⁸ 黄晖. 论衡校释[M]. 北京: 中华书局, 1990:20

吉凶者，命也。或行善而得祸，是性善而命凶；或行恶而得福，是性恶而命吉也。¹

显然，在他看来，命是完全不受到性之影响的。因此，无所谓善恶，一切皆是命。然而我们在前文曾说过，王充又主张对人性进行改善。如果为善没有意义，那么也就没有改善的必要了。这是王充思想中的自相矛盾之处。亦是他以宿命论为基点来看待人生所必然导致的一个无法解决的问题。

六

尽管人之善恶与其自身之福祸寿夭相联系的观点受到一部分人的质疑和批评，但这种批评并没有引起普遍的共鸣。它依然在汉代大行其道，并且被神仙方士吸纳到其神仙学说之中而成为修行成仙的一个关键。《老子想尔注》云：

古仙士宝精以生，今人失精以死，……夫欲宝精，百行当备，万善当著。²
行善已然成为成仙的要素之一。并且，这乃是仙人与凡人的根本区别之所在：

仙士与俗人，同知畏死乐生，但所行异耳。俗人莽，未央脱死也。俗人虽畏死，端不信道，好为恶事，奈何未央脱死乎。仙士畏死，信道守诚，故与生合也。³

同样的观点亦出现在《太平经》中：

神仙之人，皆不为恶者，各惜其命，是善之证也。⁴

人心善守道，则常与吉；人心恶不守道，则常衰凶矣；心神去，则死亡矣。

是故要道与德绝，人死亡，天地亦乱毁矣。⁵

根据马西沙的研究，汉末之五斗米道亦要求“奉道之家，设靖室。……是道德思过致诚之所”。⁶可见修道德已经成为早期道教的基本要求之一。我们在《列仙传》中亦可以看到，马师皇、子英及木羽等人皆是因行善而得以成仙⁷。仙人信道而为善，凡人不信道且行恶，仙凡由此而两分。这是因为“道设生以赏善，设死以威恶”⁸。因此，要修成不死之神仙首先需要“积善”：

¹ 黄晖. 论衡校释[M]. 北京: 中华书局, 1990:50—51

² 饶宗颐. 老子想尔注校证[M]. 上海: 上海古籍出版社, 1991:27

³ 饶宗颐. 老子想尔注校证[M]. 上海: 上海古籍出版社, 1991:25

⁴ 王明. 太平经合校[M]. 北京: 中华书局, 1960:602

⁵ 王明. 太平经合校[M]. 北京: 中华书局, 1960:374

⁶ 马西沙. 中国民间宗教史[M]. 北京: 中国社会科学出版社, 2004:14

⁷ 邱鹤亭. 列仙传注译·神仙传注译[M]. 北京: 中国社会科学出版社, 2004:9—10, 68—69, 82—83

⁸ 饶宗颐. 老子想尔注校证[M]. 上海: 上海古籍出版社, 1991:25

积善成功，积精成神，神成仙寿。¹

《太平经》亦将善恶与寿命长短相联系：

善自命长，恶自命短。何可所疑所怨乎？²

行善可尽年命，行恶失长就短。³

务道求善，增年益寿，亦可长生。⁴

欲求长寿，首先必须行善。否则，寿命将因恶行而缩短。对于行善之人，由于信道而能够与“天”相通。而“天”乃是至善的，因此，《老子想尔注》更是认为“天”不仅使其长寿，还能使他免祸：

圣人法天地，仁善人，不仁恶人，当政煞恶，亦视之如刍狗也。是以人当积善功，其精神与天通。设遇侵害者，天即救之。庸庸之人，皆是刍狗之徒耳？精神不能通天。⁵

《太平经》中所描写的“天”亦总是以善报善，以恶报恶：

夫天地之性，自古到今，善者致善，恶者致恶，正者致正，邪者致邪，此自然之术，无可怪也。故人心端正清静，至诚感天，无有恶意，瑞应善物为其出。⁶

在《太平经》中，作者又言人身之内有“司命”之神以察人之善恶从而决定人之祸福寿夭：

善自持养之，可得寿老。不善养身，为诸神所咎。神叛人去，身安得善乎？为善不敢失绳缠，不敢自欺。为善亦神自知之，恶亦神自知之。非为他神，乃身中神也。夫言语自从心腹中出，傍人反得知之，是身中神告也。故端神靖身，乃治之本也，寿之征也。⁷

人寿从中出，不在他人。故言司命，近在胸心，不离人远，司人是非。有过辄退，何有失时，辄减人年命。⁸

内在于人身中之神由于时刻与人同在，对于人的道德行为之监督无疑更具效力。人为了保证其不离开自身而使自己夭亡，则必然时刻留意自己的言行而使自身向善。这种效

¹ 饶宗颐. 老子想尔注校证[M]. 上海：上海古籍出版社，1991:16

² 王明. 太平经合校[M]. 北京：中华书局，1960:525

³ 王明. 太平经合校[M]. 北京：中华书局，1960:549

⁴ 王明. 太平经合校[M]. 北京：中华书局，1960:569

⁵ 饶宗颐. 老子想尔注校证[M]. 上海：上海古籍出版社，1991:8

⁶ 王明. 太平经合校[M]. 北京：中华书局，1960:512—513

⁷ 王明. 太平经合校[M]. 北京：中华书局，1960:12

⁸ 王明. 太平经合校[M]. 北京：中华书局，1960:600

果乃是宗教所独有且优于纯粹之道德说教。另外，在《太平经》中，我们不应该忽视其另一个重要的理论——“承负”说。

承负之说的出现乃是为了解决王充所没能很好地解决的问题：为何会出现行善得恶或者行恶得善之现象？这种现象确实是极为普遍而不可否认的事实。也正是这种现象导致了司马迁、王充等对于“天道福善祸淫”说的质疑和批评。但是这个问题在《太平经》这里，通过承负之说被很好地在理论上予以解决。那么，何谓“承负”？《太平经》云：

承者为前，负者为后；承者，乃谓先人本承天心而行，小小失之，不自知，用日积久，相聚为多，今后生人反无辜蒙其过谪，连传被其灾，故前为承，后为负也。负者，流灾亦不由一人之治，比连不平，前后更相负，故名之为负。负者，乃先人负于后生者也。¹

亦即是说，前人之善恶行为导致的功与过，并不是总由其个人承受；这些功与过将会遗留到后世子孙身上，而由后代承受。并且，《太平经》对于个人所承负之功过的年代周期作出了具体的描述：

因复过去，流其后世，成承五祖。一小周十世，而一反初。²

一个人要承负其前五代人的功与过，同时他自身的功与过将影响到其后五代人。书中还举例对其理论进行说明：

比若父母失至道德，有过于邻里，后生其子反为邻里所害，是即明承负之责也。³

基于这样的理论，汉代大部分人所困惑的善人得恶，恶人得善的现象得到了一个较为圆满的解决：

凡人之行，或有力行善，反常得恶，或有力行恶，反得善，因自言为贤者非也。力行善仅得恶者，是承负先人之过，流灾前后积来害此人也。其行恶及得善者，是先人深有积蓄大功，来流及此人也。⁴

一个人的行为不仅影响到自身，还将影响到他的后代子孙。实际上，这种说法如果不去理会其宗教色彩，它在很大程度上也是合理的。每一个人的行为都将决定他个人的境遇，而这种境遇则决定了他的后代将在何种环境，受到何种教育而成长。推而广之，每一代人的行为都将造就那个时代独特的社会文化环境，这个社会文化环境则是下一代成长的

¹ 王明. 太平经合校[M]. 北京: 中华书局, 1960:70

² 王明. 太平经合校[M]. 北京: 中华书局, 1960:22

³ 王明. 太平经合校[M]. 北京: 中华书局, 1960:54

⁴ 王明. 太平经合校[M]. 北京: 中华书局, 1960:22

环境，它将决定下一代是怎样的一代人。这种从社会的角度来论证“报应”之合理性的做法相对于佛教“自作自受”的说法在理论上显得更加可信。

综上所述，我们可以看到将善恶与人之福祸寿夭联系在一起的观念在汉代具有极大的普遍性。“天道定人道，人道贯穿天道”¹，以天道之善来论证人行善之必要性的做法在汉代不仅为儒家所采用，更是成为早期道教理论体系的组成部分。而正是因为宗教信仰的情感性因素，使得它对于绝大多数民众的影响力较之儒家纯粹的理论说教更为大而深远。从这种普遍性中我们也可以看出，人除了追求自由之外，同样追求一个有序的社会环境以利于自身的生存。此二者是人之自然属性与社会属性之分别体现。人总在追求自由，但是人们意识到纯粹的个人的绝对自由无疑是不可能的。因为那样，人将非人。人所需要的并不是动物式的自由，而是一种有利于自身自由发展的社会环境。这种社会环境不仅能够保证每个人的生存，还能够使每个人的生命都有意义。而一种恶的行为必然危害到他人的这个要求，因为它所产生的是负价值。人于是希望每一个人都是善的。至善的神仙，实际上乃是汉代人理想人格的一个投影，是汉代人试图超越有善有恶之现世以到达至善之彼岸的一种体现。

¹ 赵静怡，张辉辉. 善何以必要——论《太平经》中以善为指向的道德观[J]. 甘肃联合大学学报，2011(5)

结 语

灵魂观念乃是人类对自身生命本质的一种认识,不同的灵魂观念体现出对于生命的不同看法。灵魂因肉体而得以显现,因社会而得尽其用。人的生命不仅有自然属性,也有精神属性,同时还有社会属性。三者缺一,便不是一个完整的人;忽视其中任何一个方面,都不能从根本上认识人的存在。

以古希腊为源头的西方哲学传统在很大程度上倾向于将灵魂等同于理性,亦即是说,他们认为人的存在就是理性的存在。肉体在柏拉图看来就是一个牢狱,灵魂深陷其中。因此之故,柏拉图期盼着灵魂早日脱离肉体;亚里士多德认为灵魂的理性部分只有在离开人体之后成为它纯粹的存在时才能获得永恒;下及笛卡尔(René Descartes, 1596—1650年)、黑格尔(Wilhelm Friedrich Hegel, 1770—1831年)等人,无不高扬理性之旗。理性主义传统在西方可谓源远流长。然而,物极必反。近代西方所掀起的存在主义思潮开始叛离理性主义,背道而驰。“非理性的人”成为时代的主角。我们可以看到存在主义的一些关键词,如“虚无”、“荒谬”、“畏”及“焦虑”,等等。在多数存在主义哲学家看来,人生是虚无的,没有意义的;人不过是一个荒谬的存在。这从根本上是因为太过刻意地强调人之“非理性”所导致的。“非理性的人”是生命意义的载体,但意义的创造者却是“理性的人”。在理性与非理性之间,偏执于任何一端都将无法认识到“本真”的人。过分强调非理性的情欲可能走向纵欲主义、虚无主义,从而忽视了人的精神属性;过分强调理性则可能走向“存天理,灭人欲”的极端,从而否定肉体生命存在的价值。肉体生命是精神得以实现其价值的基础,也是形成人类社会的基础。“天地生人”,赋予人肉体生命,情欲便是自然且合理的。它只应被引导以利于人之存在,而不应该被灭绝。灭绝情欲就是否定肉体,否定肉体就是否定生命。人,不应该以生命否定生命,而应该以生命超越生命。

在汉代,人们热衷于求仙,祈盼着肉体的永生。因为他们意识到,没有肉体,就没有人的生命。没有了生命,精神便将处于一种皮之不存毛将焉附的窘困境地。然而人的生命也并不应该只是肉体的存在,人类存在的目的并非仅仅为了无限期地延长肉体生命。用格奥尔格·西梅尔(Georg Simmel, 1858—1918年)的话说,人类的存在并不仅仅是为了“更多的生命”,在拥有更多生命的同时,还应该追求“比生命更多”。¹无论是老子的“死而不亡者”,还是儒家的“立德、立功、立言”,无疑都是指比生命更多的那一部分。

¹ [德]费迪南·费尔曼. 生命哲学[M]. 北京: 华夏出版社, 2000: 107—110

而这，才是真正的“寿”、真正的“不朽”，才是人类真正的价值所在。人的价值只能在社会之中产生，而要保证每个人的价值都能够得到实现则需要一个有序的社会环境。由于道德行为与社会秩序密切相关，不死的神仙于是并不仅仅拥有不朽且自由的肉体，同时还拥有完美的德性。人是一个开放性的、未完成的存在。人的一生，是一个超越自身有限性的过程；是一个追求永恒意义的过程；是一个在自然存在的基础上超越自然存在的过程。神仙，乃是超越了生死，超越了善恶的完美的人类存在形式。

总而言之，在汉代人看来，“天”乃是有意志的存在，它创造并主宰着这个世界；人同样也是天的创造物，他们的灵魂源于天和地。但人并不同于其他存在，他是“万物之灵”，是分有了天之神性的存在，世界的存在似乎都是为了人之存在而构建，人成为天的宠儿。这是对人类存在价值——无论是人的肉体存在还是精神存在——的高度肯定，对此二者的肯定则分别促进了物质文化和精神文化的发展。汉代人对于生命的看法无疑是其在事功上取得巨大成就的思想基础。

汉代人继承了先秦时人的灵魂观念，并在此基础上进行完善，从而使灵魂学说在理论上趋于系统、精细，并成为汉代以后各种灵魂学说的理论来源。汉以后之儒家关于灵魂的看法基本上直接继承了汉代儒家的灵魂观念，只是更加侧重于强调灵魂之“用”，亦即道德理性的重要性；道教在唐宋之后虽然逐渐否定肉体成仙，但却仍然强调“性命双修”，其中汉代人“整体生命”观念的影子清晰可见；汉末传入的佛教，更是取汉人之灵魂学说为其所用，以证轮回之说。汉代之灵魂观念，可谓是承前启后，影响深远。

参考文献

外文译著:

- [1]中国基督教两会. 圣经·中英对照[M]. 上海: 中国基督教两会出版部, 2008
- [2][埃及]摩西·迈蒙尼德. 迷途指津[M]. 济南: 山东大学出版社, 2000
- [3][德]费迪南·费尔曼. 生命哲学[M]. 北京: 华夏出版社, 2000
- [4][德]康德. 道德形而上学基础[M]. 北京: 中国社会科学出版社, 2009
- [5][德]康德. 康德著作全集第9卷[M]. 北京: 中国人民大学出版社, 2008
- [6][德]恩斯特·卡西尔. 人论[M]. 上海: 上海译文出版社, 1985
- [7][德]叔本华. 叔本华论说文集[M]. 北京: 商务印书馆, 1999
- [8][法]伏尔泰. 风俗论[M]. 北京: 商务印书馆, 1994
- [9][法]卢梭. 社会契约论[M]. 北京: 商务印书馆, 2003
- [10][法]蒙田. 蒙田随笔全集[M]. 南京: 译林出版社, 1996
- [11][法]帕斯卡尔. 思想录[M]. 北京: 商务印书馆, 1986
- [12][法]涂尔干. 宗教生活的基本形式[M]. 上海: 上海人民出版社, 2006
- [13][古希腊]柏拉图. 斐多[M]. 沈阳: 辽宁人民出版社, 2000
- [14][古希腊]柏拉图. 理想国[M]. 北京: 商务印书馆, 1986
- [15][古希腊]亚里士多德. 尼各马科伦理学[M]. 北京: 中国社会科学出版社, 1990
- [16][古希腊]亚里士多德. 亚里士多德全集(第三卷)[M]. 北京: 中国人民大学出版社, 1992
- [17][美]亨利·富兰克福特. 古代埃及宗教[M]. 上海: 上海三联书店, 2005
- [18][美]威廉·巴雷特. 非理性的人——存在主义哲学研究[M]. 上海: 上海译文出版社, 1992
- [19][美]亚伯拉罕·柯恩. 大众塔木德[M]. 济南: 山东大学出版社, 2004
- [20][西]费尔南多·萨瓦特尔. 永恒的生命[M]. 北京: 北京大学出版社, 2010
- [21][英]泰勒. 原始文化[M]. 桂林: 广西师范大学出版社, 2005
- [22][英]詹·乔·弗雷泽. 永生的信仰和对死者的崇拜[M]. 北京: 中国文联出版公司, 1992
- [23]中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局. 马克思恩格斯全集第一卷[M]. 北京: 人民出版社, 1965
- [24]中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局. 马克思恩格斯选集第一卷[M]. 北京: 人民出版社, 1995
- [26]中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局. 马克思恩格斯选集第三卷[M]. 北京: 人民出版社, 1995
- [27]中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局. 马克思恩格斯选集第四卷[M]. 北京:

人民出版社, 1995

中文原著:

- [1]周振甫.周易译注[M].北京:中华书局,1991
- [2]陈戍国.春秋左传校注[M].长沙:岳麓书社,2005
- [3]江灏,钱宗武.今古文尚书全译[M].贵阳:贵州人民出版社,1992
- [4]袁愈荃,唐莫尧.诗经全译[M].贵阳:贵州人民出版社,1991
- [5]陈鼓应.老子注译及评介[M].北京:中华书局,1984
- [6]陈鼓应.庄子今注今译[M].北京:中华书局,1983
- [7][清]王夫之.老子衍·庄子通·庄子解[M].北京:中华书局,2009
- [8][清]王先谦,刘武.庄子集解·庄子集解内篇补正[M].北京:中华书局,1999
- [9]杨伯峻.论语译注[M].北京:中华书局,1980
- [10]吴毓江.墨子校注[M].北京:中华书局,1993
- [11]钟肇鹏.管子简释[M].济南:齐鲁书社,1997
- [12][清]王先谦.荀子集解[M].北京:中华书局,1988
- [13]陈奇猷.韩非子新校注[M].上海:上海古籍出版社,2000
- [14]杨伯峻.孟子译注[M].北京:中华书局,2008
- [15]黄寿祺,梅桐生.楚辞全译[M].贵阳:贵州人民出版社,1984
- [16][宋]洪兴祖.楚辞补注[M].北京:中华书局,1983
- [17]张双棣.吕氏春秋译注[M].北京:北京:北京大学出版社,2000
- [18]吴小强.秦简日书集释[M].长沙:岳麓书社,2000
- [19]周明初.山海经[M].杭州:浙江古籍出版社,2010
- [20][汉]司马迁.史记[M].北京:中华书局,1999
- [21][汉]班固.汉书[M].杭州:浙江古籍出版社,2000
- [22][南朝宋]范晔.后汉书[M].杭州:浙江古籍出版社,2000
- [23]张双棣.淮南子校释[M].北京:北京大学出版社,1997
- [24]杨天宇.礼记译注[M].上海:上海古籍出版社,2004
- [25]阎丽.董子春秋繁露译注[M].哈尔滨:黑龙江人民出版社,2002
- [26][清]张志聪.黄帝内经素问集注[M].杭州:浙江古籍出版社,2002
- [27][清]张志聪.黄帝内经灵枢集注[M].杭州:浙江古籍出版社,2002
- [28]许维通.韩诗外传集释[M].北京:中华书局,1980
- [29]《十三经注疏》整理委员会.礼记正义[M].北京:北京大学出版社,1999
- [30]《十三经注疏》整理委员会.孝经注疏[M].北京:北京大学出版社,1999
- [31]汪荣宝.法言义疏[M].北京:中华书局,1987
- [32][汉]桓谭.新论[M].上海:上海人民出版社,1977

- [33] [汉]严遵.老子指归[M].北京:中华书局,1994
- [34] [清]陈立.白虎通疏证[M].北京,中华书局,1994
- [35] [清]王先谦.释名疏证补[M].北京:中华书局,2008
- [36] [汉]许慎.说文解字[M].北京:中华书局,2009
- [37] 管曙光.诸子集成(四)[M].长春:长春出版社,1999
- [38] 黄晖.论衡校释[M].北京:中华书局,1990
- [39] 彭铎.潜夫论笺校正[M].北京:中华书局,1985
- [40] 王卡.老子道德经河上公章句[M].北京:中华书局,1997
- [41] 饶宗颐.老子想尔注校证[M].上海:上海古籍出版社,1991
- [42] 王利器.风俗通义校注[M].北京:中华书局,1981
- [43] 王利器.新语校注[M].北京:中华书局,1986
- [44] 王利器.盐铁论校注[M].北京:中华书局,1992
- [45] 阎振益,钟夏.新书校注[M].北京:中华书局,2000
- [46] 王明.太平经合校[M].北京:中华书局,1960
- [47] 邱鹤亭.列仙传注译·神仙传注译[M].北京:中国社会科学出版社,2004
- [48] 鲁兆麟,黄作阵.马王堆医书[M].沈阳:辽宁科学技术出版社,1995
- [49] 王明.抱朴子内篇校释[M].北京:中华书局,1985
- [50] [宋]李昉.太平御览(第九册)[M].上海:上海古籍出版社,2008
- [51] [日]安居香山,中村璋八.纬书集成[M].石家庄:河北人民出版社,1994
- [52] [清]严可均.全后汉文[M].北京:商务印书馆,1999
- [53] 逯钦立.先秦汉魏晋南北朝诗[M].北京:中华书局,1983

研究专著:

- [1] 宋佩韦.东汉之宗教[M].上海:商务印书馆,1931
- [2] 刘志远,余德章,刘文杰.四川汉代画像砖与汉代社会[M].北京:文物出版社,1983
- [3] 刘文英.中国古代意识观念的产生和发展[M].上海:上海人民出版社,1985
- [4] 周国平.尼采:在世纪的转折点上[M].上海:上海人民出版社,1986
- [5] 金春峰.汉代思想史[M].北京:中国社会科学出版社,1987
- [6] 袁珂.中国神话史[M].上海文艺出版社,1988
- [7] 黄心川.印度哲学史[M].北京:商务印书馆,1989
- [8] 吕大吉.宗教学通论[M].北京:中国社会科学出版社,1989
- [8] 任继愈.中国道教史[M].上海:上海人民出版社,1990
- [10] 钟肇鹏.谶纬论略[M].沈阳:辽宁教育出版社,1991
- [11] 胡孚琛.道教与仙学[M].北京:新华出版社,1993

- [12]卿希泰. 中国道教史[M]. 成都: 四川人民出版社, 1996
- [13]徐吉军. 中国丧葬史[M]. 南昌: 江西高校出版社, 1998
- [14]朱晓鹏. 智者的沉思: 老子哲学思想研究[M]. 杭州: 杭州大学出版社, 1999
- [15]马昌仪. 中国灵魂信仰[M]. 上海: 上海文艺出版社, 2000
- [16]信立祥. 中国汉代画像石研究[M]. 北京: 文物出版社, 2000
- [17]李淞. 论汉代艺术中的西王母图像[M]. 长沙: 湖南教育出版社, 2000
- [18]徐复观. 两汉思想史[M]. 上海: 华东师范大学出版社, 2001
- [19]徐复观. 中国人性论史[M]. 上海: 上海三联书店, 2001
- [20]葛兆光. 中国思想史[M]. 上海: 复旦大学出版社, 2001
- [21]姚周辉. 失衡的精神家园——中国民间灵魂、鬼神、命运信仰的研究与批判[M]. 南宁: 广西人民出版社, 2002
- [22]彭卫, 杨振红. 中国风俗通史·秦汉卷[M]. 上海: 上海文艺出版社, 2002
- [23][韩]具聖姬. 汉代人的死亡观[M]. 北京: 民族出版社, 2003
- [24]牟钟鉴, 张践. 中国宗教通史[M]. 北京: 社会科学文献出版社, 2003
- [25]黄晓芬. 汉墓的考古学研究[M]. 长沙: 岳麓书社, 2003
- [26]余英时. 余英时文集第二卷[M]. 桂林: 广西师范大学出版社, 2004
- [27]马西沙, 韩秉方. 中国民间宗教史[M]. 北京: 中国社会科学出版社, 2004
- [28]钱穆. 灵魂与心[M]. 桂林: 广西师范大学出版社, 2004
- [29]余英时. 东汉生死观[M]. 上海: 上海古籍出版社, 2005
- [30]靳凤林. 死, 而后生——死亡现象学视阈中的生存伦理[M]. 北京: 人民出版社, 2005
- [31]朱存明. 汉画像的象征世界[M]. 北京: 人民文学出版社, 2005
- [32]闻一多. 神话与诗[M]. 上海: 上海人民出版社, 2006
- [33]程士德. 内经[M]. 北京: 人民卫生出版社, 2006
- [34]陈俊伟. 灵魂面面观[C]. 北京: 中国社会科学出版社, 2006
- [35]杨树达. 汉代婚丧礼俗考[M]. 上海: 上海古籍出版社, 2007
- [36]蒲慕州. 追寻一己之福: 中国古代的信仰世界[M]. 上海: 上海古籍出版社, 2007
- [37]钟敬文, 郭必恒. 中国民俗史: 汉魏卷[M]. 北京: 人民出版社, 2008
- [38]姚圣良. 先秦两汉神仙思想与文学[M]. 济南: 齐鲁书社, 2009
- [39]马新, 贾艳红, 李浩. 中国古代民间信仰: 远古—隋唐五代[M]. 上海: 上海人民出版社, 2010
- [40]汤用彤. 魏晋玄学论稿及其他[M]. 北京: 北京大学出版社, 2010
- [41]邝炳钊. 创世纪注释(卷一)[M]. 上海: 上海三联书店, 2010
- [42]李沈阳. 汉代人性论史[M]. 济南: 齐鲁书社, 2010
- [43]汪小洋. 汉墓绘画宗教思想研究[M]. 上海: 上海大学出版社, 2010
- [44]刘尊志. 徐州汉墓与汉代社会研究[M]. 北京: 科学出版社, 2011

学位论文:

- [1]刘屹. 敬天与崇道——中古道教形成的思想史背景之一[D]. 博士学位论文, 首都师范大学, 2000
- [2]罗二虎. 西南汉代画像与画像墓研究[D]. 博士学位论文, 四川大学, 2001
- [3]宋燕鹏. 两汉南北朝时期淫祠[D]. 硕士学位论文, 河北师范大学, 2002
- [4]武锋. 秦汉魏晋神仙观念的历史考察[D]. 硕士学位论文, 华东师范大学, 2004
- [5]贾艳红. 汉代民间信仰研究[D]. 博士学位论文, 山东大学, 2004
- [6]吕志峰. 东汉石刻砖瓦等民俗性文字资料词汇研究[D]. 博士学位论文, 华东师范大学, 2005
- [7]张文安. 周秦两汉神仙信仰研究[D]. 博士学位论文, 郑州大学, 2005
- [8]张勤. 西王母神话传说研究[D]. 博士学位论文, 苏州大学, 2005
- [9]范志军. 汉代丧礼研究[D]. 博士学位论文, 郑州大学, 2006
- [10]杜鹃. 汉代乐舞研究[D]. 博士学位论文, 吉林大学, 2006
- [11]黄瑗. 由汉画看两汉神仙观念的转化[D]. 硕士学位论文, 南京师范大学, 2006
- [12]沈刚. 民间信仰与汉代社会[R]. 博士后工作报告, 东北师范大学, 2006
- [13]王光华. 简帛禁忌研究[D]. 博士学位论文, 四川大学, 2007
- [14]田镇. 马王堆 T 型非衣帛画图像文化研究[D]. 硕士学位论文, 湖南工业大学, 2007
- [15]朱玉周. 汉代讖纬天论研究[D]. 博士学位论文, 山东大学, 2007
- [16]刘思绮. 西汉神仙观念研究[D]. 硕士学位论文, 河北师范大学, 2008
- [17]吴萍. 汉代画像石羽人图像研究[D]. 硕士学位论文, 南京师范大学, 2008
- [18]胡迪. 汉代禁忌探讨[D]. 硕士学位论文, 吉林大学, 2008
- [19]张焰红. 汉代丧葬礼俗探析[D]. 硕士学位论文, 青海师范大学, 2009
- [20]张韦玮. 从秦汉出土资料看死后的所谓地下世界[D]. 硕士学位论文, 复旦大学, 2010
- [21]张妍. 汉代形神问题研究[D]. 硕士学位论文, 山东师范大学, 2010
- [22]孙超. 汉碑与两汉鬼神思想[D]. 硕士学位论文, 河北师范大学, 2010
- [23]李秋香. 文化认同与文化控制: 秦汉民间信仰研究[D]. 博士学位论文, 河南大学, 2010
- [24]王燕. 汉代艺术中的仙山图像研究[D]. 硕士学位论文, 中央美术学院, 2011
- [25]李虹. 死与重生: 汉代墓葬信仰研究[D]. 博士学位论文, 山东大学, 2011

期刊论文:

- [1]孙作云. 长沙马王堆一号汉墓出土画幡考释[J]. 考古, 1973(1)
- [2]许庄叔. 复魄旌旒考[J]. 文史第十七辑, 北京: 中华书局, 1983
- [3]萧兵. 引魂之舟—楚帛画新解[J]. 湖南考古辑刊第二辑, 长沙: 岳麓书社, 1984

- [4]胡智勇. 楚及西汉旌幡帛画辨析[J]. 湖北大学学报(社科版), 1998(4)
- [5]牟忠虎. 魂兮归来-从中国古代礼制角度重新审视帛画主题[J]. 齐齐哈尔大学学报(哲社版), 2000(3)
- [6]胡飞. 关于马王堆汉墓 T 形帛画内容的疑点分析[J]. 合肥教育学院学报, 2003(1)
- [7]尚新建, 杜度. 苏格拉底灵魂概念的承袭与发展[J]. 中国政治青年学院学报. 2004(6)
- [8]袁梅. 论“自然状态”与“小国寡民”、“至德之世”[J]. 台声·新视角, 2005(8)
- [9]苏奎. 汉代导引佣与导引术[J]. 中国历史文物, 2010(5)
- [10]谢晓燕, 魏红友. 汉代丧葬文化意识浅识[J]. 兰州: 兰州教育学院学报, 2010(6)
- [11]刘祖国. 《太平经》与汉代社会文化[J]. 兰州学刊. 2010(6)
- [12]籍晓蕊. 两汉画像石题材内容综述[J]. 殷都学刊, 2011(3)
- [13]武利华. “博局人物升仙画像镜”折射出东汉人的宇宙观[J]. 东方收藏, 2011(5)

后 记

在很多年前的一个夜晚，漆黑而又宁静的夜。我躺在床上，没有入睡。无边的黑暗突然让我恐惧。我想起了邻居老人的葬礼，然后，是我自己的死。我想象着死后的样子，一直想到头皮发麻。最后，我哭了。我为我那还没到来的死而流出眼泪。我在心里埋怨着父母，为何将我生出来承受这死亡？然而，倘若没有生出我，我又在哪里？年少的我并没有意识到自己在思考一个深奥的哲学问题。思考没有任何结果，我终于累了，眼泪不再流出眼眶，我进入了梦乡。醒来后的世界一如往常，阳光依旧明媚。只是我开始相信神仙学说，开始自学各种健身养生的方法。我在逃避，不敢直面死亡。然而，年龄和知识的增长让我开始怀疑成仙的可能性。最后，彻底不信了。死亡的乌云再次遮蔽了天空。这一次，我逃向了哲学，逃到了钱塘边上，于是才有了这篇论文。

浩荡的钱塘江上，潮落潮涨。东流入海的，除了江水，还有三年的时光。时间的流逝总是让人无法察觉，直到某个特定事件让人意识到有一段时间已经成为过去，比如毕业。这篇论文的完成便意味着三年学习生活的结束。在此要感谢我的指导教师王志忠老师。没有他，就没有这篇论文；甚至也就没有今天的我，他对我的影响是巨大的。然而生性怠惰，知困而不学，没能做得更好一些，为此心有愧疚。硕士点的朱晓鹏老师、陈锐老师、邓新文老师和曹瑞涛老师也给了我很多启发，他们身上所散发出的独特人格魅力，让我看到了生命的绚烂多彩；学院的其他老师以及班上的同学亦对我多有关心和帮助，在此一并致谢！

匆匆忙忙地结束的论文还有诸多不完善之处，或许，也不可能完善；关于灵魂，便是关于生命，而我的人生似乎才刚要展开，这是一篇需要用一生去完善的论文。先哲顾炎武云：有一日未死之身，则有一日未闻之道。以此自勉。

黄艺彬

2012年5月20日 于杭州