

※ 余英時院士紀念專輯 ※

讀《東漢生死觀》 紀念余英時先生遠遊

李貞德^{*}

余英時先生去世，學界愕然惋歎。《中國文哲研究通訊》將出版紀念專輯，盼藉由重讀先生著作，緬懷前輩並反思學史。我受命介紹《東漢生死觀》¹，雖恐不識精髓，惟願勉力為之。

本書的主體是余先生一九六二年哈佛大學的博士論文，另收書評和期刊論文各一篇為附錄。博論原題 *Views of Life and Death in Later Han China*，其中第一章曾經修訂單獨發表²，這次以〈生與不朽〉為名，和原博論第二章〈養生長壽〉、第三章〈死與神滅的爭論〉，連同〈導言〉與參考書目首度全部中譯。附錄兩篇，則是二十年後藉由考古新材料的進一步發揮。長沙馬王堆漢墓在一九七〇年代出土後，學界論述豐富，余先生先為魯惟一專書寫了評介³，數年後續發專文，皆在闡述佛教入華前中國已有的來世信仰與靈魂觀念⁴。總計六篇文字，所論雖上自殷周下迄晉唐，但關注的焦點仍在漢代人對生死的認知與實踐。

* 李貞德，中央研究院歷史語言研究所特聘研究員。

¹ 余英時著，侯旭東等譯：《東漢生死觀》（臺北：聯經出版事業公司，2008年）。

² Ying-shih Yü, "Life and Immortality in the Mind of Han China," *Harvard Journal of Asiatic Studies* 25 (1964-1965): 80-122.

³ 魯惟一專書：Michael Loewe, *Ways to Paradise: The Chinese Quest for Immortality* (London: George Allen & Unwin, 1979)。書評：Ying-shih Yü, "New Evidence on the Early Chinese Conception of Afterlife—A Review Article," *Journal of Asian Studies* 41.1 (Nov. 1981): 81-85。本文譯題〈早期中國來世觀念的新證據——評魯惟一的《通往仙境之路：中國人對長生的追求》〉。

⁴ Ying-shih Yü, "'O Soul, Come Back!' A Study in the Changing Conceptions of the Soul and Afterlife in Pre-Buddhist China," *Harvard Journal of Asiatic Studies* 47.2 (Dec. 1987): 363-395。本文譯題〈魂兮歸來！論佛教傳入以前中國靈魂與來世觀念的轉變〉。

〈導言〉破題先指出思想史研究的若干陳說，並釐清作者的主張，認為不應將考察的思想對象區分高低，亦反對思想由上往下滲透的舊論，指出民間觀念尚待深究，須將思想史與社會史結合起來，從民間社會的所言所行推敲其所思所信。博論主旨即藉「生死觀」來聯繫東漢上層與下層的思想，並強調，不論以儒家士人為主的上層或以道教民間社會為主的下層，都顯示出珍重現世的時代精神。這一方面表現在求壽怕死，對人世的強烈依戀，另一方面則反映在成仙升天的企望，以及呼應現世的死後世界想像中。余先生稱之為充滿「此世性」(this-worldliness)的生死觀，並為說明這個貫串全篇的抽象詞彙，援引西方思想家的相關理論。但在進入正題之前，話鋒一轉，挑出《太平經》和《老子想爾注》兩部道教典籍，介紹其作為民間思想主要史料的歷史背景、流傳敷衍與核心內容。至此，讀者不難發現，未來數十年余先生論著中東西合璧而遊刃有餘、令人嘆服的引證論述形式，在博論中已可略窺堂奧。

博論主體的三章，從古人對生的執著談到對死的認識。第一章指出生乃天地之大德、生生不息等觀念，實為儒道所共享。暫且不論孔子強調生而擱置死的議題，《太平經》譴責溺女、反對獨身，亦皆可從此角度理解。「長壽」可說是中國人最古老普遍的世俗欲望，而金文「難老」、「毋死」等韻辭的出現，則顯示軀體不朽的追求已然萌發。但不論是〈逍遙遊〉或〈遠遊〉描寫的不朽之境，多為遺世索居，「仙」作為生命延續的一種型態，最初帶有遠離塵俗、擺脫人間的氣質，余先生稱之為「彼世不朽」。相較之下，當秦皇漢武受方士鼓舞，或往東海或赴崑崙求仙時，期待的卻是「一人得道，雞犬升天」。到了東漢，這類想望已為士庶所共享。彼世不朽此世化，彰顯漢代的現世精神，余先生推測此一方面來自家庭紐帶的強化，另一方面也反映政治糾葛的影響。

成仙不朽既為普遍期望，其道何由？此便引出第二章的論題。漢代士人盛行養生，其技術和道教求仙頗有重疊之處。服食導引皆為不死，效果如何？《太平經》宣稱積學不止可致神仙，嵇康(223-263)論養生卻直言求壽可力致，成仙則非稟受自然異氣者不可得，對此，葛洪(283-343)再加駁難，主張養生與成仙是程度上的不同，非性質上的差異。與道徒不同的是，士人修仙幻滅，轉而追求福壽的現世享樂，余先生稱此為漢晉之間的個人主義，另有專文論及⁵。惟士人以正命（天定的壽

⁵ 余英時：〈漢晉之際士之新自覺與新思潮〉，《新亞學報》第4卷第1期（1959年），頁25-144。

命)、隨命(行善受福、作惡致凶)和遭命(行善得惡)理解個體經驗時,卻發現隨命與遭命並不相容,須待道教提出「承負」之說,將賞善罰惡的時間軸拉長,把祖先行止也納入考量,由司命之神統籌計算,才得解通。此類壽夭取決於人而非神的觀念,再度反映了東漢人文主義的入世精神,卻也為將來佛教報應思想鋪路。

仙既不可致,死卻不可免,則死後世界的有無與狀況,便成了士人思想與民間信仰角力的課題。博論第三章闡明東漢的死亡觀,余先生將之分為自然主義的和迷信的兩種,前者表現在部分士人的接受態度,後者則為普遍存在的死後信仰,兩者共通的是以氣之聚散來界定生死。主張萬物皆有始有終的士人,同意養生者固當以聚氣求壽,然一旦人死氣絕,則歸於無有。此想法和絕大多數東漢士庶相左,後者即王充(27-97)所稱「世謂人死為鬼」、「見之與人無異」,並加以嚴厲批判。死者有知的信仰,從甲骨卜辭即一目了然,先秦以來的文獻則顯示,人們相信鬼有所歸方不為厲,故需祭祀以饗之。東漢墓葬壁畫和隨葬品呈現出的死後生活完備無缺,而《太平經》則提出真死與假死之別,主張後者實乃屍解成仙。凡此皆引發神滅與否的論爭,也牽涉到厚葬或薄葬的社會議題。在全篇結束之前,余先生綜論:神魂與形體確然相關,「據說兩者皆源於氣,但它們究竟如何聯繫,對我們而言依然是混沌一片」。

這片混沌的狀態,二十年後因新出材料稍得撥雲見日。余先生顯然持續思考此一課題,在本書所收書評和專論發表之間,曾另以中文長篇申述,可視為英文專論的前身⁶。馬王堆漢墓帛畫呈現的天上景,以及告地策涉及的地下主,呼應《禮記》「魂氣歸天,形魄入地」的觀念。〈魂兮歸來〉一文以復禮破題,將帛畫視為招魂儀式的道具。人死形神相分、魂魄離散,招魂復魄不成,才開始準備葬禮。文獻記載,魄的觀念早現於北方而魂則多見於南土,但最晚在西元前二世紀便已融合,形成中國人二元的靈魂觀,為後來儒家士人和道教信徒所共享。而此正是佛教入華後,天堂地獄觀念得以在中國思想中充分發展的背景。然魂既歸天,與仙何異?本文最末一節「仙的出現和來世的重建」應可視為余先生對博論的補完之作:求仙風潮的出現從根本上改變了漢代的來世觀念。仙人不死、形神具存,顯然和可分解的魂有別,而彼世不朽此世化,皇王士庶登仙後人畜群居,俗人死後魂魄勢必需要另

⁶ 余英時:〈中國古代死後世界觀的演變〉,《明報月刊》第18卷第9期(1983年),收入余英時:《中國思想傳統的現代詮釋》(臺北:聯經出版事業公司,1987年),頁123-143。

外安排居所。西元前一世紀興起的泰山府君信仰，將魂歸屬泰山梁父管轄，雖仍上升但居於小丘而非山頂，魄則下到蒿里，亦即大眾文化信仰中的下里或黃泉。飛沉兩分的模式依舊，但死後世界已全然改組。

余先生研究寬廣、著述多元，一九九〇年代後針對此題較少著墨，但青壯時代的先驅之作，影響深遠。不論古典生命觀、《太平經》思想、泰山信仰與死後世界，乃至招魂與葬儀，皆有研究者繼續援引申論⁷。特別是揚棄士人思想由上往下滲透的陳說，從共享而非統一的視角理解漢人的心靈世界，一甲子後重讀，仍發人深省⁸。今先生仙逝，後學望塵莫及，謹以此短篇紀念先生遠遊。

⁷ 古典生命觀的研究，可參杜正勝：《從眉壽到長生——醫療文化與中國古代生命觀》（臺北：三民書局，2005年）。《太平經》與道教生死觀的研究，可參林富士三篇專論：〈試論《太平經》的疾病觀念〉、〈試論《太平經》的主旨與性質〉，以及〈《太平經》的神仙觀念〉，依序刊載於《中央研究院歷史語言研究所集刊》第62本第2分（1993年），頁225-263；第69本第2分（1998年），頁205-244；第80本第2分（2009年），頁217-263。泰山信仰與死後世界的研究，可參劉增貴：〈天堂與地獄：漢代的泰山信仰〉，《大陸雜誌》第94卷第5期（1997年），頁1-13。招魂與葬儀的研究，如涂宗呈：《神魂、屍骸與塚墓——唐代兩京的死亡場景與喪葬文化》（臺北：臺灣大學歷史系博士論文，2012年）。

⁸ 另，劉增貴亦曾反思歷史研究中的上層與下層，主張不僅應探討「下層的歷史」（社會階層居下者的歷史），更應注意「歷史的下層」（士庶共享思想觀念之伏流），見氏著：〈下層的歷史と歴史の下層——臺灣「中國社會史」研究回顧〉，收入初山明、佐藤信編：《文獻と遺物の境界——中國出土簡牘史料の生態的研究》（東京：六一書房，2011年），頁253-270。