

骨与肉：古代中国对身体与生命的一个看法

——一幅中国画，一个考古发现，一个传统风俗——

葛 兆光

本次会议的主题，是有关“身心”/“环境”的研究，很抱歉我不是这方面的专家，请允许我从一个特殊角度，通过一幅有趣的中国画，一个著名的考古发现，一个变化的社会风俗，来谈谈古代中国对“身体”与“生命”的一个看法。这个看法不一定是精英思想世界的，可能是一般世俗社会的，但它涉及“儒道佛”三家，而且涉及到所谓“华夷之辩”，在古代中国社会中的影响相当广泛。

一，从罗聘《鬼趣图》说起

2000年，我在比利时鲁汶（Leuven）历史博物馆参观，看到一幅十五世纪的油画，画面上一个健硕的人体，拄着一把铁锹，背後画了一些作为陪衬的风景。据说，把人物和风景画在一起，是科学插图和艺术图画还没有分家时常有的事情，当时西洋人常把风景和人体画在一起，就像当时世界地图在空白处常常画上奇兽怪鱼一样。这幅画后来被帕雷（Ambroise Paré, 1510-1590）用在荷兰出版的一部人体解剖学著作中，描述人的骨架结构。而这部有关医学的著作，偏偏又由传教士罗雅谷（Giacomo Rho, 1592-1638）等翻译到中国，题为《人身图说》，这幅图也就被照样翻刻下来，叫做《周身背面骨图》；据比利时的锤鸣旦教授（Nicolas Standaert）的研究，这部书藏于北京大学图书馆，翻刻的图画还不止此，除了这一幅，还有另一幅背面的骨骼图《周身正面骨图》，而另一幅描述人体的图（Human body），也被中国版《人身图说》画了下来，叫做《正面全身之图》，只是这些画上，都多了一些子丑寅卯之类中国标志方位的文字【图1】。当然，图像的翻刻是常有的事情，虽然不那么准确，但也大致不差，就算加了一些中国式的说明，也不过是“格义”，中国人用五脏配五行是古老的习惯，而五行与天干地支相配也来历久远，怪不得翻刻时会画蛇添足。更有趣的是，锤鸣旦教授还发现，清代著名画家，扬州八怪之一的罗聘（1733-1799）的《鬼趣图》，其中所画的“鬼”，居然就是套用了西洋人所画的这些骨骼图像【图2】。

这不仅是一种有趣的挪用，而且是一种文化差异的呈现。为什么？因为，把科学性的插图变成艺术性的绘画，把精确描述的人体骨架转化成想象中的死後鬼形，不仅融入了阅读者和观赏者的文化想象，也呈现了那个时代欧洲和中国的文化差异，恰恰在这种匪夷所思的差异里，有着可以细细琢磨的文化比较的意义。

1 Nicolas Standaert, "A Chinese Translation of Ambroise Paré's Anatomy," 载《中西文化交流史杂志（中国天主教史研究）》（*Sino-Western Cultural Relations Journal*, X XI, 1999），pp. 9-33。中译本，锤鸣旦《昂布鲁瓦兹·帕雷的〈解剖学〉之中译本》，载《自然科学史研究》2002年7期，278页。

圖骨面背身周

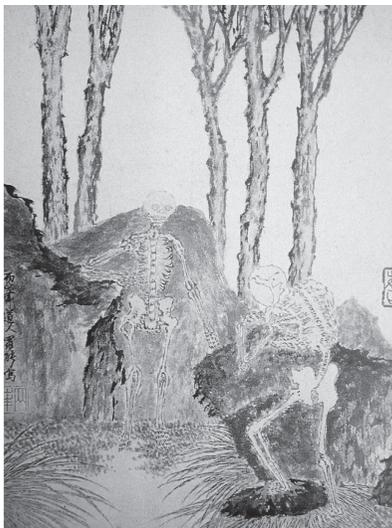
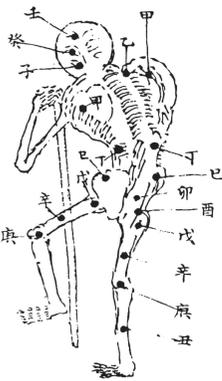
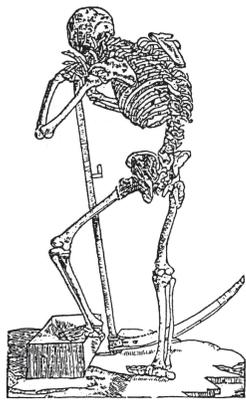


图1 左为：帕雷《解剖学》的骨骼图，右为：《人身图说》中的骨骼图

图2 罗聘《鬼趣图》

有趣的是，日本也有河锅晓斋（1831-1889）根据解剖学中的骨架所画的骷髅鬼怪图，这倒是无巧不成书。²

二，“生死而肉骨”：没有肉身的骨骼（或骷髅）何以是“鬼”？

没有肉身而只剩下骨骼，便是死而不能复生的“鬼”，这个观念恐怕在先秦时代就已经有了。《礼记·檀弓下》有一句话说，“骨肉归复于土，命也。若魂气则无不之也，无不之也”。³从这句经典的名言里，很多学者只是看到古代观念世界里有“骨肉”和“魂气”的两分，就仿佛西洋所谓“身体”与“灵魂”的两分法一样，却容易忽略古代中国常识世界中，骨、肉之间，还有两分，恐怕这就是古代中国对于“身体”和“生命”的一个特殊观念。

前面说到的罗聘所画《鬼趣图》，表明古人对于“鬼”的想象，并不完全是一种无形的“气”或“火”，也可以是“骸骨”。尽管《檀弓下》的注释中说，骨肉都是“食物物”而生，最终“归复于土”，但在很多古代中国人的观念中，骨与肉并不一样，骷髅就等于鬼。那么，如果作为“鬼”的是骷髅（即没有肉的枯骨），既有骨又有肉才是保存生命或者重返人世的重要条件。有关这一点，我们只要看看古代中国墓葬中对遗体的周密保护（如马王堆汉墓），大概就可以明白其中的道理。在早期中国，身体的完整性非常重要，《春秋谷梁传》定公十年记载孔子诛杀到齐鲁两国“夹谷”盟会来捣乱的倡优，“首足异门而出”，⁴就是因为被杀的人首足异门而出，尸体就不完整，死后就无

2 参看藤田昇《伊藤为吉の開催した“千人画伯绘画展览会”出品の晓斋作品〈东西骸骨对阵图〉と〈姑获鸟の图〉》，载河锅晓斋纪念馆编：《河锅晓斋研究誌》113期（2014年6月），127-132页；宫永美知代、島田和幸《河锅晓斋の解剖图と描画としての骸骨图》，载美术解剖学会：《美术解剖学》11卷1期（2007年7月），48-57页。

3 《礼记·檀弓下》，《礼记正义》卷十，《十三经注疏》（北京：中华书局影印本，1980），1314页。

4 《春秋谷梁传注疏》卷十九，《十三经注疏》，2445页。参看葛兆光《在历史与解释之间——对〈谷梁传〉定公十年“夹谷之会”记载的诠释史》，载《中国文化研究》（北京：北京语言文化大学）2005年1期。

法作祟，正如法国学者葛兰言 (M.Marcel Granet, 1884-1940) 注意到的，这背后是一种古代的厌胜之术⁵。同样，在汉代也有杀人后“皆烧为灰”，以免留下整个尸体作祟的风俗⁶。古人相信，遗体的肉身消失，只剩下骷髅骨架，也只能成为“鬼”。在古文献中最有名的例子，就是《庄子·至乐》中庄子与髑髅的对话⁷。庄子询问这个已经离开人间，不受王侯管的骷髅说，你愿意重新回复生命，重新回到人间吗？这时庄子说了一句很重要的话，叫作“吾使司命复生子形，为子骨肉肌肤”。这就是说，他可以让司命在骷髅的枯骨上，重新长出肌肤，只有骨骼上有了肉体，鬼才能回到人间成为活人。东汉张衡的《髑髅赋》和汉末三国曹植的《髑髅说》，也接着《庄子》阐明这个意思⁸。可见这已经成为常识，活着的生命，既要有骨骼，也要有肉体，当然还要有灵魂（精气或神气）。如果仅仅有骨骼，而没有肉体，是不能够获得生命的。所以，《左传》里面有两次说到同一句话，叫“生死而肉骨”⁹，注释说这是“已死复生，白骨更肉”的意思。换句话说就是，要重新获得生命，必须在骨头上长出肉体 and 肌肤来。这种看法在古代中国可能是不必言说的常识。



图3 《髑髅戏婴图》

现在还能看到最有名的“髑髅”绘画，是宋代李嵩的《髑髅戏婴图》【图3】。在这幅画里，一个大髑髅用牵线木偶，牵着一个髑髅，演给妇女和儿童观看。据说，髑髅、傀儡、鬼这种仿佛有形骸其实无生命的形象，是为了警示世人，不要以为幼儿生命还久长，人生在世很快活，其实最终也就是一个骷髅。就像元代著名画家黄公望为这幅画的题词中所写的，“没半点皮和肉，有一担苦和愁”¹⁰。有学者认为，“髑髅”、“傀儡”和“鬼”是一声之转，这一绘画作品受到佛教中的密教影响，是否如此？我们且不必深究¹¹。倒是道教，尤其是金元的全真道教，延续较多古代中国有关骷髅的观念，虽然全真教一方面受到佛教影响，觉得超越形骸追求精神十分重要，但另一方面，他们还是像古人一样，把骨骼作为“鬼”的形象。传说中，全真教创始人王重阳（喆，1113-1170）就用《髑髅图》来警醒弟子马钰（1123-1183）、孙不二（1119-1182）夫妇对于世俗生

5 M. Marce Granet, Librairie Felix Alcan, Paris, 1926；这里引自李璜《古中国的舞蹈与神话故事》，载《法国汉学论集》（香港，珠海书院，1975）。

6 见李建民《尸体、骷髅与魂魄》，载《当代》（台北）第90期（1993年10月），48-65页。

7 《庄子·至乐》，《庄子》卷六（上海古籍出版社影印《二十二子》本，1985）。53页。

8 张衡《髑髅赋》，见张震泽《张衡诗文集校注》（上海古籍出版社，1986）247-248页；曹植《髑髅说》，见赵幼文《曹植集校注》（北京：人民文学出版社，1984），524-525页。这两篇大体上都是沿袭和铺衍《庄子·至乐》的意思。

9 《左传》襄公二十二年：“吾见申叔夫子，所谓生死而肉骨也”（注：“已死复生，白骨更肉”）；《左传》昭公二十五年：“苟使意如得改事君，所谓生死而肉骨也”《十三经注疏》影印本，1975页，2110页。

10 黄公望【仙侣·醉中天】（李嵩髑髅纨扇），载隋树森《全元散曲》（北京：中华书局，1964），1028页。

11 康保成《补说髑髅幻戏图——兼说髑髅、傀儡及其与佛教的关系》，载《学术研究》2003年第11期，127页。



图4 山西芮城永乐宫重阳殿壁画

分的骨骼还是肉体，只有超越形体的精神才可永恒。这里“形”与“神”就像西方思想世界的“身体”与“灵魂”一样，成为对立的二元。因此，禅师才会把人看成只是“驮个死尸路上行”。这恐怕影响了中古生活世界“荼毗”即火葬流行的风俗¹⁴，也许正是因为受到这种所谓“夷狄之俗”的影响，中古中国人不再固执于“身体发肤受之父母”，而逐渐把肉身与骨骼统统作为累赘，可以一股脑儿火化掉。

关于这一点，下面还会再讨论，这里我们先讨论另一个问题。

三，“玉能生肌”？河北满城汉中山靖王刘胜墓之金缕玉衣

对于古代中国人来说，既然肉身这么重要，甚至是“重生”、“飞升”的基础，那么，人死后如何保存肉身就成为大问题。前面我已经提到，马王堆汉墓中保存尸体的技术令人惊叹，但是，还有一种更加重要的观念和技术，这就是通过“玉”来保护身体肌肤。

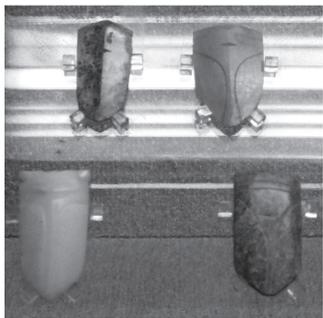


图5 上海博物馆藏蝉形玉珎

凡是了解古代中国丧葬制度鱼风俗的人都知道，古人离世，要有种种“玉”为陪葬品，其中最典型的是“琰”【图5】，也就是在死者口中含一块玉，而这块玉又常常雕成蝉的样子。那么，为什么死者要口中含玉？为什么玉琰又常常要雕刻成蝉的样子？简单地讲，就是因为古代中国相信，玉可以滋养生肌，而蝉在古代想象中会蝉蜕再生。也许，这里就应该说到更加引人瞩目的“金缕玉衣”【图6】了。在古代中国，稍有等级的贵族，死后下葬，除了嘴中有玉琰，手上有玉握、耳朵有玉珥、各

12 见《永乐宫壁画全集》（天津人民美术出版社，1991）。

13 谭处瑞《水云集》卷上《歌》（其二：骷髅），载《道藏》（文物出版社、上海书店、天津古籍出版社，1988）第25册，851页。

14 荼毗，也叫阇毗，《一切经音义》卷二五《大般涅槃经·寿命品》“荼毗，古云耶甸，此云焚烧也”。

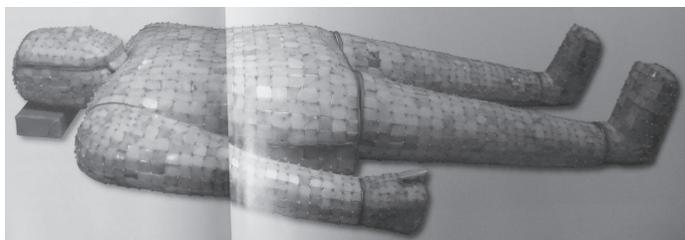


图6 金缕玉衣

个窍孔有玉瑱、脚下有玉踏，更高级的王公，则有全身的金缕玉衣。现在中国的考古学者，已经发现了八处汉代墓葬中有金缕玉衣（一般有金缕玉衣的，往往还有黄肠题凑）。

其中，最著名的当然是河北满城 M1 汉中山靖王刘胜墓及其夫人墓中的金缕玉衣，刘胜的金缕玉衣由 1000 多克金丝与 2498 块玉片组成，其妻窦绡的金缕玉衣由 700 克金丝与 2160 块玉片组成。即使是边远的西汉南越王，也一样有金缕玉衣，1983 年在广州象岗山南越王墓中也发现金缕玉衣，只是等级稍低，不是金缕，而是丝缕，玉是用丝串起来的。¹⁵

中国古人对“玉”的这种特殊重视，很早就引起西洋学者的关注。1912 年，著名的东方学者劳弗（Berthold Laufer，1874-1934）写过一本书《玉：中国考古与宗教之研究》【图 7】¹⁶，在第八章中已经指出这一现象。据学者研究，古代中国的“玉”，大体可以分为四类，一是祭祀用玉，比如圭、璧、琮，二是装饰佩玉，如璜、环等等，三是凭信用玉，比如玉符、玉玺、玉印等等，四就是丧葬用玉，比如前面提到的琀、握、踏、珥、瑱等等。¹⁷尽管在古代中国核心区域较少产玉（除了传说中的荆山、蓝田之外），多来自远方（如和田等），但现在在古代墓葬中出土的玉却很多，像在三门峡发现的虢国墓地，尤其是第 2001 号国君虢季子墓中，居然有 967 件各式各样的玉，不仅有璧、琮、璜、珪、璋，也有用于丧葬时的瞑目缀玉、玉琀、玉握、玉踏等二百多件。

正如前面所说，汉代王侯下葬多用“金缕玉衣”，就是因为古人相信保存肉身（不仅仅是骨骼）对于“重生”的重要性，也在于古人相信“玉”恰好可以保护肉身肌肤。据说，玉不仅可以保护肌肉不腐烂，而且服食还可以使人肉身成仙。从先秦两汉文献中，我们不妨随手找几个例子。如《周礼·天官·玉府》说，“王齋，则共食玉”（郑玄注：玉是阳精之纯者，食之以御水气；郑众注：王齋，当食玉屑）；又如汉代铜镜铭文中，也常常有“上大山，见神人。食玉英，饮醴泉，驾飞龙，乘浮云”；而在《文选·西京赋》李善注中说，“（汉）武帝作铜露盘，承天露，和玉屑饮之，欲以

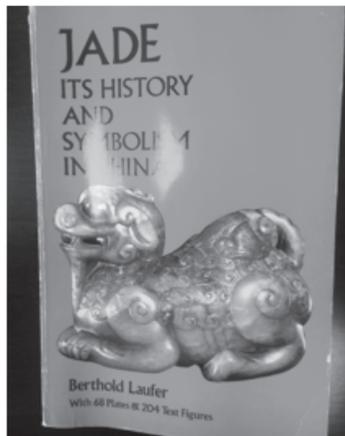


图7 劳弗书影

15 《文物》1991 年第 4 期《西汉南越王“丝缕玉衣”的清理与复原》，64-70 页。

16 Berthold Laufer, *Jade: Its History and Symbolism in China* (Toronto and London: Dover Publications, 1989); 此书最初名为: *Jade: A Study in Chinese Archaeology and Religion*, (Chicago, 1912)。特别参看第 8 章 <Jade amulets of the Dead>, p.294-305.

17 参看张明华《礼玉礼用：出土玉器在礼制与使用习俗间的互证及意义》（《上海文博·论丛》2009 年 1 期），21-31 页。

求仙”。“玉”是如此神奇珍贵，所以，后来才会有唐代李贺《老夫采玉歌》这样的文学作品。

从秦汉一直到隋唐，人们还是相信这个观念，《天寶遺事》记载说，“唐贵妃含玉咽津，以解肺渴”，传说为道教叶天師写的《枕中記》也说，“玉屑如麻豆，久服轻身长寿”。这大概既与古代中国观念传统有关，也和多少与古代医药养生知识相关，还可能和重视生命的道教有关，在道教著作《金丹诀》中就说，“玉屑常服，令人精神不亂”。

四，火葬与土葬：肉体的保存与再生的希望

道教延续古代中国“贵生”的传统，对于肉身存在相当重视，要借尸还魂，要肉身成仙，当然对身体格外重视。但是，中古时代佛教影响越来越大，佛教来自天竺西域，相信“无生”，轻视形骸而重视精神，因此有“火葬”之风。佛教影响下中古时代这一风气逐渐流行，在中国社会史上是一个大话题。明清之际顾炎武的《日知录》中已经有《火葬》一篇，1921年日本学者那波利贞的《火葬法の支那流传について》和1929年中国学者柳诒徵的《火葬考》，都详细叙述了这一风俗的流行情况。¹⁸

不过有意思的是，佛教带来的这种习俗，由于不保存整体的尸身，这与古代中国丧葬传统不合，倒与氐羌、吐蕃、突厥等异族之风俗相合，到了“中国”意识越来越强的宋代，对中古时期的“胡风夷俗”有相当的警觉。从宋王朝一建立，官方就开始抵制“火葬”，重新强调“土葬”。在北宋建立之初的建隆三年（962）三月，宋太祖赵匡胤下令，说“王者设棺槨之品，建封树之制，所以厚人伦而一风化也。近代以来，遵用夷法，率多火葬，甚愆典礼，自今宜禁之”。¹⁹现代认为是“文明”的火葬，在那个时代因为它来自异域文化而不合汉族文明，因此，在中央皇权、地方士绅加上理学家（如程颐、司马光、朱熹等人）的不懈抵制下，两宋时期被渐渐禁绝。²⁰

不过，中国历史过程极为曲折，风俗也反复变化。由于宋代之后又有两个非汉族王朝，宋代汉族士大夫重新恢复土葬的传统又被打断，蒙元与明清两朝是异族统治，原本并不完全依据汉族传统，因此，宋代之后的蒙元与明代之后的明清，火葬之风又重新流行。我们不妨从朝鲜燕行使臣的眼中来看。康熙三年（1664）洪命夏第二次出使中国，曾经说，明朝的丧制虽然与古礼有差异，但还是要土葬其亲人，但清人火葬，穿圻寻髀，真不知道汉人会有什么感觉；康熙五十九年（1720）和雍正十年（1732）两次出使清朝的李宜显，则在《庚子燕行杂识》里批评清朝丧制，一是“饮酒食肉如常”，二是发引时“吹铎角、打鼓钲，以此为送终之礼”，第三条就是“清人皆火葬，汉人则否，而近来颇有火葬者，盖染胡俗而然也”。²¹后来乾隆四十二年（1777）出使清朝的李

18 顾炎武《日知录》卷十五《火葬》；那波利贞《火葬法の支那流传について》，载《支那学》第一卷第七期（1921），59-64页；柳诒徵《火葬考》，《史学杂志》一卷三期（1929），后收入《柳诒徵史学论文续集》（上海古籍出版社，1991），344-351页。

19 《东都事略》卷二“本纪”二；李焘《续资治通鉴长编》（北京：中华书局，1992）卷三，65页。

20 关于官方与士绅对火葬的抵制，参看刘永翔《清波杂志校注》卷十二，注释中已经汇集了一些北宋到南宋的文献，可以参看，508-510页，中华书局，1994。又，孙应时修，鲍廉增补，卢针续修《琴川志》卷一也曾经引程颐、司马光语，批评火葬违背孝亲之义，又遵胡羌之俗，所以是“不孝不仁，莫大于此”，《宋元方志丛刊》1164页，中华书局影印本，1990。又，可参见朱瑞熙等《辽宋西夏金社会生活史》第十一章《丧葬（上）：宋辖汉族居住区》，189-194页，中国社会科学出版社，1998。

21 参看洪命夏《甲辰燕行录》，林基中编《燕行录全集》（首尔：东国大学校出版社，1990）第二十卷，286页。

22 李宜显《庚子燕行杂识》，见《燕行录选集》（首尔：成均馆大学校，1960）下册，507页。

坤也说，“盖火葬倡于释氏，金元皆据中国，仍为成风，燕俗至以清明日聚无主之柩，堆若丘陵而焚之”²³。一直到嘉庆八年（1804），出使清朝的徐长辅还在抨击中国的“满人多火葬，汉人不尽然火葬，盖入棺后烧之，收其骨纳诸器而瘞之，聚土为小堆，此用浮屠法也”²⁴。

按照他们的推测，这当然和大明变成大清，统治者由汉人换了满人有关，朝鲜使者觉得，满人风俗原本与汉人不同，也根本不遵礼法，蛮夷之风已经侵入华夏之域，只有朝鲜礼仪却始终坚守朱子以来的正宗规矩。康熙二十六年（1687），朝鲜使臣吴道一就分析说，清人入关以后，汉族人放弃了自己的传统，“局于侏滴之俗，渐染羯夷之习，虽有高世之姿，绝人之才，终于夷狄而止耳”²⁵，四年（1690）后到达北京的徐文重，就说得更清楚，（北京）“近世以来，虽为帝王之都，与夷狄迭代，人心风俗已成习性，自与中土不同”，直接把风俗之坏归咎到了蛮夷当政，道德沦丧²⁶。

关于清朝满人流行火葬，汉人士绅提倡土葬的优劣，这也难说的很，正如柳诒徵所说，“其实不过一时思想之变迁，无所谓文明，亦无所谓野蛮也”²⁷，这里我们不必讨论。但值得注意的是，在风俗史和观念史上看，“火葬”之流行把过去肉与骨、生与死、人与鬼之分的古代传统淡化了，显然，在佛教观念和异族习俗的双重作用下，灵魂或者精神很重要，肉体与骨骼已经不再重要，人的“再生”，已经不像古代中国传统要“借尸还魂”，即依赖骨肉肌肤才能实现，而是“轮回”，就像所谓“薪尽火传”，精神可以转世为另一个肉体形骸。因此，尽管大多数汉族士绅依然恪守《朱子家礼》，实行土葬，对遗骸加以保护，但佛教观念与火葬风俗，多多少少也把原本中国重视骨肉身体（既有骨骼也有肌肤）存在的传统观念和土葬风俗逐渐瓦解。

不过，诡异的是它却给现代丧葬制度提供了接轨的传统资源。

结语：肉与骨、生与死、人与鬼：中国民众生活世界的一个观念

回到前面罗聘的《鬼趣图》。

据说，乾隆三十一年（1766），罗聘在北京画《鬼趣图》，引起轰动，他画的八幅《鬼趣图》和当时流行的蒲松龄小说《聊斋志异》，加上纪昀、袁枚这些著名文学学者的谈鬼笔记，引起了当时一股说鬼的风气。著名的张问陶给罗聘《鬼趣图》题诗，里面有两联就说：“对面不知人有骨，到头方知鬼无皮。筋骸渐朽还为厉，心肺全无却可疑”。

大概，当时很多人都相信，只有髑髅就是鬼，有骨有肉（当然还要有心肺）才是人。现在来看，似乎这只是普通民众思想世界的观念和想象，而且在佛教观念、异族风俗与现代科学的三重冲击下，已经没有什么存在空间。但是，我们可以想一想，从古代墓葬那种通过密封棺椁用特殊液体保护尸体的技术，到王公贵族用金缕玉衣保护肉身的方法，从至今不停的建坟土葬之风气，到用高科技方法保护领袖遗体供人瞻仰的现代迷信，其中，是否有一个普遍的“身体观”和“生命观”，

23 李坤《燕行纪事·闻见杂记上》，《燕行录选集》下册，652页。

24 徐长辅《蓟山纪程》卷五，《燕行录选集》上册，812页。

25 吴道一《丙寅燕行日乘》，《燕行录全集》第二十九卷，170页。

26 徐文重《燕行日录》，《燕行录选集》下册，274页。

27 同上引柳诒徵《火葬考》，《柳诒徵史学论文续集》，350页。

28 参看张郁明《序·罗聘和他的艺术道路》，载《扬州画派书画全集·罗聘》（天津人民美术出版社，1994）卷首，17页。罗聘《鬼趣图》两种，收入此书，为第223，224幅。

葛 兆光

从古代中国一直遗留到现代中国？

2015 年 12 月 29 日初稿，2016 年 1 月 7 日修订于东京