

## 厉祀、殇祀与《国殇》《礼魂》的祭义

曹胜高

**摘要:**周有七祀制度,王祀泰厉、诸侯祀公厉、大夫祀族厉,以厉祀祭祀无后者。殇祀则祭祀二十岁以下的殇者,使其附先祖从食。二者皆以祭祀的方式,使其魂有所归而不为祟。兵死者不入兆域,通过集体安葬而享受祭祀。楚有厉神,又有武夷掌兵死者,皆使兵死者享受祭祀而有所归。由厉祀、殇祀制度观察,《国殇》当为楚国为兵死者举行的公祀仪式,以安其魂。按照楚汉的魂魄观念,神灵魂魄合一,常人则魂飞魄散,故《礼魂》当为安魂曲,用于人鬼之祀,其当为《国殇》的附歌,而非送神曲。

**关键词:**厉祀;殇祀;《国殇》;《礼魂》;祭义

**中图分类号:** I206 **文献标识码:** A **文章编号:** 1003-0751(2023)12-0144-06

《九歌·国殇》的祭义,王逸注为祭祀死国事者:“谓死于国事者。《小尔雅》曰:无主之鬼谓之殇。”<sup>[1]83</sup>死于国事乃为国牺牲,无主之鬼则为无后之人。《国殇》作为祭歌,无论是祭祀死国者,还是祭祀无后之人,皆用于特定的祭礼。要确定《国殇》的祭义,应该考察其施用的礼乐制度。

据《礼记·祭法》,王为群姓立七祀,其五为泰厉;诸侯为国立五祀,其五为公厉;大夫立三祀,其一为族厉<sup>[2]1305</sup>。厉为强死者、兵死者,王、诸侯、大夫分别祭祀泰厉、公厉、族厉,形成厉祀制度。《礼记》又载殇祭,将殇死者附祖,使其得食享,使之成为有主之鬼。《九章·惜诵》中亦载屈原向“厉神”求占而欲登天,厉神掌管众厉,与周制中的三厉之祀相应。楚简亦有攻解强死者之类的祷辞,表明楚地有厉祀制度。由于传统学说并不认同神灵魂魄分离之说,这就否定了王逸、洪兴祖等人所谓的“送神曲”之说,使得《礼魂》是《国殇》的附歌还是《九歌》的附歌充满了争议<sup>①</sup>。若结合厉祀、殇祀的制度设计,分析《国殇》的祭义,并结合早期中国的魂魄观念,细致地辨析《礼魂》的乐义,可以更为周全地理解

《九歌》的祭义。

### 一、厉祀、殇祀的制度形态及其祭义

《礼记·祭法》载天子祀泰厉、诸侯祀公厉、大夫祀族厉,皆用于祭祀前代无后者,意在使其有所归而不再作祟。孔颖达疏:

“曰泰厉”者,谓古帝王无后者也。此鬼无所依归,好为民作祸,故祀之也。……“曰公厉”者,谓古诸侯无后者,诸侯称公,其鬼为厉,故曰“公厉”。……“曰族厉”者,谓古大夫无后者鬼也。族,众也。大夫众多,其鬼无后者众,故言“族厉”。<sup>[2]1306</sup>

厉为死而无后者,因其得不到祭祀而精魂游荡。天子、诸侯、大夫分别祭祀同级别之厉,以祈其不作祟:“五官皆有所食,无所食而有功者谓之厉。‘泰厉’有功于天下,天子立之。‘公厉’者有功于一国,诸侯立之。‘族厉’者有功于一家,大夫立之。”<sup>[3]</sup>天子、诸侯、大夫祭祀泰厉、公厉、族厉,实际是无后之鬼,即《小尔雅》所谓的无主之鬼<sup>②</sup>。

收稿日期:2023-07-05

基金项目:国家社会科学基金后期资助重点项目“土地祭祀与早期中国乐歌的生成”(20FZWA010)。

作者简介:曹胜高,男,广东外语外贸大学中文学院教授、博士生导师(广东广州 510420)。

《左传·成公十年》载晋景公曾梦见大厉复仇,可见时人对厉的认知:

晋侯梦大厉,被发及地,搏膺而踊曰:“杀余孙,不义。余得请于帝矣。”坏大门及寝门而入。公惧,入于室。又坏户。公觉,召桑田巫。巫言如梦。公曰:“何如?”曰:“不食新矣。”<sup>[4]742—743</sup>

杜预注:“厉,鬼也。赵氏之先祖也。八年,晋侯杀赵同、赵括,故怒。”<sup>[4]742</sup>晋景公杀赵同、赵括,后梦见赵氏先祖以厉鬼的方式追索复仇。晋景公恐惧而问巫师,巫师居然能说出晋景公所梦的场景,并据此对其死生进行推断。可见早期中国已经形成了一套知识系统来解释厉鬼。晋国史官将这件事记录在册,表明晋国君臣对此深信不疑。《左传》将之录入,亦信此事不虚。在时人的观念中,厉鬼能够报复、惩罚在世之人。故郑玄注:“厉,主杀罚。”<sup>[2]1305</sup>厉既能保佑本族后代不受侵害,更能报复他人。

《左传·昭公七年》又载伯有被驺带所杀后,“或梦伯有介而行,曰‘壬子,余将杀带也。明年壬寅,余又将杀段也’”<sup>[4]1247</sup>。果然,壬子日驺带卒,壬寅日公孙段卒,郑国百姓皆恐惧。子产遂立伯有之子良止为大夫。据周制,大夫可立宗庙祭祀先祖,这就使得伯有之魂有所归,而不再作祟。人问其故,子产言:“鬼有所归,乃不为厉,吾为之归也。”<sup>[4]1247</sup>厉鬼得到祭祀,便不再为厉。由此来看,厉祀的用意正在于使无后之鬼得到祭祀,使其“有所归”而不作祟。子产聘晋时,赵景子又问及此事,子产解释说:“人生始化曰魄,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,其魂魄犹能冯依于人,以为淫厉。”<sup>[4]1248—1249</sup>人得精气魂魄而生,精气魂魄散则死。杜预注:“强死,不病也。”<sup>[4]1249</sup>强死者死于非命,其未散之精气、未安之魂游荡于世,依附于人而作祟,是为厉。只能采取措施使其得到祭祀,方使其有所归而不再作祟。

韩宣子听闻子产精通厉祀之道,私下宴请之,言及晋平公寝疾三月,泛祀众神,疾病却日益加重,请子产予以辨别:“今梦黄熊入于寝门,其何厉鬼也?”子产言:“以君之明,子为大政,其何厉之有?昔尧殛鲧于羽山,其神化为黄熊,以入于羽渊。实为夏郊,三代祀之。晋为盟主,其或者未之祀也乎?”<sup>[4]1244—1245</sup>子产认为晋平公所梦黄熊,乃鲧被杀后所化。鲧治水被杀而为厉,夏人郊鲧,使其魂魄

有所归。周王立泰厉祀之,鲧不为祟。东周王室微弱,不祀前代泰厉。晋主盟诸侯,应当代替周王祭祀古帝王中有功而失祀者。晋遂以董伯为尸郊鲧,晋平公之病有所减轻。《国语·晋语八》亦载此事,子产有更详细的解释:“夫鬼神之所及,非其族类,则绍其同位,是故天子祀上帝,公侯祀百辟,自卿以下,不过其族。今周室少卑,晋实继之,其或者未举夏郊邪?”<sup>[5]</sup>由此可见,言鬼神是吉是凶,关键在于是否为其族类,本族祀其先祖为神,其能护佑子孙;他族不祀则为厉,便作祟于人。

这样来看,厉祀实际上是对无主之鬼进行祭祀,使其魂有所归而不作祟。殇祀亦如此,《仪礼·丧服》言:“年十九至十六为长殇,十五至十二为中殇,十一至八岁为下殇,不满八岁以下为无服之殇。”<sup>[6]</sup>因此,二十以下者死亡者皆可称为殇。《礼记·檀弓上》载周人分别以殷人之棺槨、夏后氏之塋周、有虞氏之瓦棺来安葬长殇、中殇、下殇与无服之殇,由此形成殇葬制度<sup>[2]178</sup>。《礼记·祭法》讲述对殇鬼的祭祀:“王下祭殇五:适子、适孙、适曾孙、适玄孙、适来孙。诸侯下祭三,大夫下祭二,适士及庶人祭子而止。”<sup>[2]1307</sup>王、诸侯、大夫、士、庶人皆祀本族的殇死者。《礼记·丧服小记》言殇葬之法:“庶子不祭殇与无后者,殇与无后者从祖祔食。”郑玄注:“不祭殇者,父之庶也。不祭无后者,祖之庶也。此二者,当从祖祔食。”<sup>[2]965</sup>由此可见,殇者由宗子祀于本族宗庙,从其祖食享,使其魂有所归。

楚简载楚有殇祀,殇者常随其父祖得到祭祀。葛陵简乙四 109 所载“乙未之日,就祷三世之殇”<sup>[7]</sup>,即是对三代夭殇者进行祭祀。包山简 222 记载:“又斂见新王父殇,以其故斂之。与祷牲牛,馈之。殇因其尝牲。”<sup>[8]34</sup>王父为父之考,在祭祀新王父时,一并祭祀其庶子庶孙中的夭殇者,正是祔祖而祀。包山简 225 记载:“殇东陵连器子发。”<sup>[8]35</sup>从包山简 201—202、221—222 中所载祭祀顺序可以推断,东陵连器当为昭佗叔父或者伯父<sup>[9]</sup>,其无后,便由家族祀为殇鬼,从祖祔食。包山楚简 227 记载:“以其故斂之:举祷祠一全豢;举祷兄弟无后者邵良、邵乘、县貉公各豢豕、酒食、犒之。”<sup>[8]35</sup>邵良、邵乘、县貉公无后,是为殇鬼,兄弟中有后者在祭祀时祔祀之。

由此来看,厉祀、殇祀的祭义,皆用于祭祀无主之鬼。泰厉、公厉、族厉祭祀有功于世而没有得以祭祀者,王、诸侯、大夫对其公祭,使其有所归,是为厉祀。殇祀为家族祭祀本族无后之殇者,使其从先祖

附食,使其魂有所归而不为祟。

## 二、《国殇》为厉祀之歌

楚地设专门之神管理兵死者。九店楚简《日书·祷武夷》载武夷掌管兵死者:“□敢告□绘之子武夷:尔居复山之基,不周之野。帝谓尔无事,命尔司兵死者。今日某将欲食,某敢以其妻□妻汝,聂币芳粮,以量接某于武夷之所:君昔受某之聂币芳粮,思某来归食故。”<sup>[10]</sup>这里言及武夷为神,掌管所有兵死者。兵死者之妻在某日要祭祀之,请求武夷准许其夫就食。换言之,也就是让兵死者的魂灵暂时离开武夷所司,归于家族享祀。

无论《祷武夷》是个别文本还是通用祷辞<sup>[11]</sup>,都足以表明楚地设有专门之神掌管兵死者。兵死者不再归于家族祭祀,而是进行专门的祭祀,由武夷掌管。《史记·封禅书》载武夷君位次太一、山神、地主之后,在阴阳使者之前:“武夷君用干鱼;阴阳使者以一牛。”《史记索隐》引《地理志》:“建安有武夷山,溪有仙人葬处,即《汉书》所谓武夷君。”<sup>[12]</sup><sup>1386—1387</sup>这里言武夷为武夷山所居仙人,实误。武夷为司兵死者之神,其所居复山之基史载不详,不周之野则为幽都所在。《淮南子·地形训》记载:“西北方曰不周之山,曰幽都之门。”<sup>[15]</sup><sup>336</sup>不周之野为幽都郊野,正是武夷掌管兵死者之所。《楚辞·招魂》言:“魂兮归来,君无下此幽都些。”王逸注:“幽都,地下后土所治也。地下幽冥,故称幽都。”<sup>[1]</sup><sup>201</sup>幽都为冥界,武夷居于幽都之野,守护冥界,掌管出入。《汉书音义》云:“阴阳之神也。”<sup>[12]</sup><sup>457</sup>阴阳使者掌管往来阴阳之事。

兵死者为厉,武夷掌管兵死者,当为屈原所谓的厉神。屈原《惜诵》云:“昔余梦登天兮,魂中道而无杭。吾使厉神占之兮,曰有志极而无旁。”屈原曾梦见自己登天,魂在中途失去凭借无法飞升,于是请厉神占卜。王逸注:“厉神,盖殇鬼也。《左传》曰:晋侯梦大厉,搏膺而踊也。”<sup>[1]</sup><sup>124</sup>王逸认为厉神与晋景公所梦大厉类似,其有能力作祟。洪兴祖补注则引《礼记·祭法》“王立七祀有泰厉,诸侯有公厉,大夫有族厉”之说释之<sup>[1]</sup><sup>124</sup>,以厉祀制度重新观察厉神。笔者认为,王逸将厉神解释为“殇鬼”,文意难以疏通。一是厉神当掌管楚所祀泰厉、公厉及族厉者,当为掌众之神,而非厉鬼。屈原向厉神求占,并得到指点,可见厉神具有比厉鬼高得多的法力。屈原是在自己魂灵无法升天时求助于厉神,可见厉神

当掌管灵魂升天之事。二是子产言厉之作祟,在于其精气强而魂魄不散,厉为魂无所归者,立庙或祭祀能安抚之。屈原所言的厉神,恰恰能解决“魂中道而无航”的困境,通晓魂何以无法升天并能给予指点。因此,屈原所言的厉神不可能为厉或鬼,只能为掌管厉鬼之神,才能引导其魂灵升天。

楚人将被杀之人视为强死者。《左传·文公十年》载,楚范巫裔似预言成王与子玉、子西“三君皆将强死”,孔颖达疏:“无病而死,谓被杀也。”<sup>[4]</sup><sup>530</sup>后来,楚成王赐诛子玉,成王又被太子商臣和潘崇逼而自杀,子西为白公胜所杀,三人皆死于非命,是为强死者。楚简中记载大量与强死者有关的祭祀活动,主要可以分为两类。一是采用某种法力厌服,使其不作祟。天星观竹简中,常见“思攻解于盟诅与强死”“思攻解于强死”“思攻解于不殆”之类的祷辞<sup>[13]</sup>,此乃借助祝祷、法术使强死者或不辜者无法作祟<sup>[14]</sup>。《淮南子·说林训》亦言:“战兵死之鬼憎神巫。”高诱注:“兵死之鬼,善行病人,巫能祝劾杀之。憎,畏也。”<sup>[15]</sup><sup>1198</sup>兵死之鬼亦为强死者,由神巫采用厌胜之法,使其不再作祟。二是对其进行祭祀,使之成为有主之鬼。包山简中多见以祔祖祭祀的方式来化解不辜者、兵死者之厉。如包山简 217 记载:“与祷楚先老僮、祝融、鬻禽,各一牂,思攻解于不殆。”<sup>[8]</sup><sup>34</sup>包山简 240—241 记载:“与祷……各馘豢,馈之。思攻解于诅与兵死。”<sup>[8]</sup><sup>36</sup>这里通过向楚国先公先王、先祖、社神祷祝,使枉死之不辜者、作战而兵死者,祔祖得以祭祀,以安其魂。楚简所言的“强死”“不辜”“兵死”者,皆为周人所谓之“厉”,都可以通过祝祷、祭祀的方式以安其魂,使其不作祟。

据周制,兵死者不入祖莹。鲁襄公二十九年(公元前 544 年)二月癸卯,齐人葬庄公于北郭。杜预注:“兵死不入兆域,故葬北郭。”<sup>[4]</sup><sup>1089</sup>齐庄公为崔杼所杀,杜预言其死于兵乱而不入先王墓地。《周礼·春官宗伯·冢人》言其制云:“凡死于兵者,不入兆域。凡有功者居前。”<sup>[16]</sup>不入兆域,是在祖莹之外另行安葬。有功者居前,表明其为集体安葬,以功勋序次。这与在祖莹中安葬时以长幼序次不同,乃另立陵园以祀之。《左传》又载鲁僖公三十三年(公元前 627 年)秦晋殽之战,晋大破秦军,孟明视、西乞术、白乙丙三将被俘。秦穆公听闻后“素服郊次,乡师而哭”<sup>[4]</sup><sup>476</sup>,以战败之礼哭秦军,迎接三将被释回国。文公三年(公元前 624 年),秦穆公率兵伐晋取胜后,“遂自茅津济,封殽尸而还”。杜预注:“封,埋藏之。”<sup>[4]</sup><sup>499</sup>言秦穆公亲至殽地,安葬兵

死者。司马迁对此这样记载：“于是缪公乃自茅津渡河，封殽中尸，为发丧，哭之三日。”<sup>[12]</sup><sup>193—194</sup>秦穆公集体安葬曝尸荒野三年的兵死者，哭之三日，举行隆重的安葬仪式。

秦穆公殽谷封尸的行为，一则证明兵死者不入兆域，就地集体安葬；二则表明当时确有安葬兵死者之礼。集体安葬兵死者之礼，于史有征而乏详载。其祭义主要是追述兵死者的英勇不屈，颂其忠于国家，告慰其英灵，祝祷其继续护佑国家。

在屈原时代，楚与秦作战多次，皆失地丧师。怀王十七年（公元前312年）春，秦斩楚甲士八万，虜屈匄、逢侯丑等七十余名将，并占领汉中。“楚怀王大怒，乃悉国兵复袭秦，战于蓝田，大败楚军”<sup>[12]</sup><sup>1724</sup>，楚精锐皆出而大损。此后，楚国既无善战之将，也乏精锐之卒，只能被动防守。怀王二十八年（公元前301年）秦、齐、韩、魏联合攻楚，杀唐昧，取重丘。怀王二十九年（公元前300年），秦攻楚，楚死二万，景缺战死。怀王三十年（公元前299年），秦攻取楚八城。楚国无力与诸雄抗衡，只能退却。顷襄王元年（公元前298年），秦大败楚军，斩首五万，取十五城，楚国彻底失去自卫能力，任秦宰割。

兵死者不入兆域，则由国家进行集体安葬，举行祭祀仪式，安抚兵死者的英灵，使其得到祭祀。《国殇》先以追述将士作战场景赞美其壮烈：“天时坠兮威灵怒，严杀尽兮弃原野。出不入兮往不反，平原忽兮路超远。带长剑兮挟秦弓，首身离兮心不惩。诚既勇兮又以武，终刚强兮不可凌。”这表明祭祀的对象，是大战中的兵死者。

《国殇》的祭义体现在最后两句：“身既死兮神以灵，子魂魄兮为鬼雄。”“身既死兮神以灵”之句，是祝祷兵死者精魂升天为英灵。鲁襄公十三年（公元前560年），楚共王临终时，提及鄢陵之战中战殁的大夫，《左传》中这样记载：

楚子疾，告大夫曰：“不谷不德，少主社稷。生十年而丧先君，未及习师、保之教训，而应受多福。是以不德，而亡师于鄢，以辱社稷，为大夫忧，其弘多矣。若以大夫之灵，获保首领，以殁于地，唯是春秋窳窳之事，所以从先君于祢庙者，请为‘灵’若‘厉’。大夫择焉。”莫对。及五命，乃许。<sup>[4]</sup><sup>910—911</sup>

楚共王在晋楚鄢陵之战中大败，中箭于目，公子茷被俘。他深以为耻，以为罪责在己，于临终时所言的“若以大夫之灵，获保首领，以殁于地”，是希望大夫在天之灵，保护自己得以脱身。可见楚人认为兵

死者有灵，在生前死后皆能保家卫国。

“子魂魄兮为鬼雄”之句，则为安魂之辞。王逸、洪兴祖对此这样解释：

言国殇既死之后，精神强壮，魂魄武毅，长为百鬼之雄杰也。

[补]曰：《左传》曰：“人生始化曰魄，既生魄，阳曰魂，用物精多则魂魄强。”疏云：……魂魄，神灵之名，本从形气而有。附形之灵为魄，附气之神为魂。……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。魂附于气，气又附形。形强则气强，形弱则气弱。魂以气强，魄以形强。《淮南子》曰：天气为魂，地气为魄。注云：魂，人阳神。魄，人阴神也。<sup>[1]</sup><sup>83</sup>

洪兴祖引经据典讨论魂魄之义，试图阐明魂魄何以为鬼雄。我们认可补充其义。《礼记·郊特牲》言：“魂气归于天，形魄归于地，故祭求诸阴阳之义也。”<sup>[2]</sup><sup>817</sup>人合阴阳，阳为魂，阴为魄，魂魄聚则生，魂魄散则死。《韩诗外传》亦言：“人死曰鬼，鬼者归也。精气归于天，肉归于土。”<sup>[17]</sup>人死之后，魂飞而升天，魄散则入地<sup>③</sup>。兵死者精气刚毅，魂魄不散，因而需要对其祭祀，由阴阳使者引导其魂升天、其魄入地，魂魄各归其所方能安息。

因此，从厉祀制度来看，《国殇》用于楚国为公祀兵死者举行的国厉之祀，为安葬兵死者之歌。其名为殇者，在于伤悼兵死者其寿不永，使其得到祭祀，成为有主之鬼。其虽然名之为殇，祭义却为厉祀。

### 三、《礼魂》为安魂之歌

自王夫之《楚辞通释》言《礼魂》为送神曲后，学界多然之，亦有学者存疑。如蒋天枢《楚辞校释》便指出，太一、湘君、河伯、司命之属“乌有所谓魂者”<sup>[18]</sup>？认为诸神皆为神灵，神灵魂魄不散，不必用礼魂的方式送之。然《礼魂》位次《国殇》之后，多以其为《九歌》通用的送神曲。但其题名为《礼魂》，我们应该结合早期中国的魂魄观念，辨析其所礼之魂究竟为何，方能更准确判定其祭义。

从中医理论来看，魂魄相生相依。《黄帝内经·灵枢·本神》概括了早期中国人对魂魄的理解：“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。”魂随神往来，魄随

精往来。魂体气能升降,魄存形能聚散。《类经·天年常度》这样解释:“阴主藏受,故魄能记忆在内;阳主运用,故魂能发用出来。二物本不相离,精聚则魄聚,气聚则魂聚,是为人物之体,至于精竭魄降,则气散魂游而无所知矣。”<sup>[19]59</sup>魂飞魄散则人死,魂魄长存则长生,故“凡人之死,魂归于天,今人云死为升天者,盖本诸此”。<sup>[19]1</sup>人死则魂升于天,魄入于地。

从道家学说来看,魂魄存于肉体之中,超越魂魄约束方能体认大道。《庄子·在宥》言及体道之法,在于摆脱肉体体验,而合乎自然大道:“大同乎溟溟,解心释神,莫然无魂。”<sup>[20]</sup>心为人体体的主宰,魂寄托于肉体,只有坐忘,才可以体认自然之道。《淮南子·主术训》亦言:“天气为魂,地气为魄,反之玄房,各处其宅。守而勿失,上通太一。”<sup>[15]608-609</sup>只有天地相合,魂魄若无,才能黜形离知,不劳不损,体道通神。《淮南子·览冥训》又言:“消知能,修太常,隳肢体,绌聪明,大通混冥,解意释神,漠然若无魂魄,使万物各复归其根。”<sup>[15]497</sup>体道者要摆脱魂魄对人的约束作用,才能体察天地大道。

道家修炼认为魂魄合一,才能长生。《周易参同契》卷中言道家修炼之术,在于合和阴阳,使得魂魄永固:“阴阳为度,魂魄所居。阳神日魂,阴神月魄。魂之与魄,互为室宅。”魂魄不离不散,以求长生。《道枢》载诸多养魂制魄之术。如《阴符篇》言及修道总则时云:“阳为魂,阴为魄。魂者欲人之生,魄者欲人之死。故圣人观天之道,执天之行,含真抱一以归于太阳,养阳之魂以消阴之魄,神仙之道其尽于斯矣。”<sup>[21]</sup>道教修炼的核心,是魂魄相依,魄不散则阴存,阴存而阳守,魂永存则长生,采用合魂营魄、养魂制魄、拘魂制魄等法,可以长生,可以成仙。因此,在道教传说中,常有固守魂魄而长生者,如山世远“使人魂魄自制炼。尝行此二十一年,亦仙矣”<sup>[22]254</sup>;尹喜“道德虚凝,魂魄固守,形一神万,道乃成就”<sup>[22]294</sup>;钟离权亦言成仙之术:“若能全阳而聚其冥魂,以合阴魄,使阴阳相合,魂魄成真,是谓真人。”<sup>[22]1044</sup>只要养魂制魄,就能长生不老,成为神仙。显然神仙不存在魂飞魄散,自然也不存在礼其魂之事。

由此来看,《九歌》中所祀东皇太一、云中君、湘君、湘夫人、大司命、少司命、河伯、山鬼等皆为楚地所祠神灵。如云中君“与日月兮齐光”<sup>[1]58</sup>,湘君能够“令沅湘兮无波”<sup>[1]60</sup>,湘夫人可以“将腾驾兮偕逝”<sup>[1]66</sup>,山鬼能“东风飘兮神灵雨”<sup>[1]80</sup>,皆精爽无

贰,来去自如。屈原在《惜诵》中登天不得,又向厉神求助,厉神可以直接让屈原升天。可见,楚地神灵皆精气不散,魂魄永存,自由往来于天地之间,不必以礼魂的方式送其升天。只有常人去世后,魂升天、魄归地,方能得以安息。因此,《礼魂》不应当是礼送众神的送神曲,其只能是告慰逝者的安魂曲。作为厉祀结束后的安魂曲,《礼魂》在《国殇》之后演唱也就是自然而然的了。

《礼魂》中以会鼓、献花、歌舞祝祷兵死者安息,这些正是礼魂的方式:

成礼兮会鼓,传芭兮代舞,姱女倡兮容与。  
春兰兮秋菊,长无绝兮终古。<sup>[1]84</sup>

成礼,乃言祭祀兵死者之礼完成后,以会鼓送其魂灵升天。鼓以动阳,春秋时以鼓救日、击鼓进军,春日以鼓激发阳气。会鼓以多种鼓、多面鼓齐奏,鼓荡天地阳气,以助阳魂升天,实则祝祷兵死者之魂升天,使有所归而安息。春兰生阳,秋菊滋阴,二者为礼魂所用香草,意在使魂魄分离,各有所归。《神农本草经》言,兰草“久服益气,轻身不老,通神明”<sup>[23]45</sup>,其能助阳气升腾。《韩诗》亦载:“郑国之俗,三月上巳,之溱、洧两水之上,招魂续魄,秉兰草,祓除不祥。”<sup>[24]</sup>这里言春日采兰,以养魂营魄,可以使诸病不侵。祭祀用春兰,在于其可以鼓舞阳气,助阳魂升天。《神农本草经》又言菊花“久服利血气,轻身、耐老、延年”<sup>[23]11</sup>。九月采菊入药,用其阴而养血,足以营魄。秋菊能安魄,因此后世常用秋菊纪念逝者。由此可见,《礼魂》中以春兰礼魂,以秋菊安魄,以击鼓歌舞致敬兵死者,使其魂有所归,魄能安息,从而完成对兵死者的祭祀。因而,《礼魂》当为厉祀之后的安魂曲,用于《国殇》之后,而非《九歌》通用的送神曲。

综上所述,将《国殇》置于楚国乃至周代的礼乐制度中,就可以清晰看到其祭祀为国牺牲者的祭义;由此观察《礼魂》的祭义,分析其所在时代的魂魄观念,从思想史上可以看出其作为歌辞,是对《国殇》的延续,而非对所有神灵的礼赞,应称为《国殇》的附歌。从制度史、思想史重新观察《九歌》的创作,能够更为全面地分析不同乐歌的祭祀对象及其祭义,为重新研究《楚辞》提供更为宽广的路径,使其在文学意味之外,更具有制度史、思想史的意味。

#### 注释

①王逸、洪兴祖认为《礼魂》为《九歌》的送神曲,汤炳正、李大明等注《楚辞今注》则认为神灵不需要送魂,《礼魂》仅为《国殇》附歌而非

《九歌》送神曲,从而使得《礼魂》的性质存在差异,参见潘妍《〈九歌·礼魂〉各注本归纳分析》(《名家名作》2019年第12期)对《礼魂》性质的分析。②《潜夫论·巫列》:“人有爵位,鬼神有尊卑。天地山川、社稷五祀、百辟卿士有功于民者,天子诸侯所命祀也。若乃巫覡之谓独语,小人之所望畏,土公、飞尸、咎魅、北君、衔聚、当路、直符七神,及民间缙治微蔑小禁,本非天王所当惮也。”参见王符著,汪继培笺,彭铎校正:《潜夫论笺校正》,中华书局1985年版,第306页。③龚自珍《释魂魄》言:“浑言之,人死曰鬼,鬼谓之魂魄。析言之,魂有知者也,魄无知者也。……凡民之魂,不能上升乎天,或东西北南以游。招魂之礼,升屋而号,告曰:皋某复。必仰而求之上者,何也?不敢以凡民待其亲也。屈原、宋玉之词,则求之上,求之下,求之东西北南,夫亦善知凡民之情状者也。月之生曰明,其死曰魄,假借之义也。魂有知,故礼有招魂,楚巫有礼魂;魄无知,故周礼不墓祭,墨氏薄葬。道家者流,言以魂属善,以魄属不善,求之孔、墨,具无其义。小说家言人遇鬼于墟墓,然则魂有恋魄而悲死者矣。孰达孰悲?吾弗知。”参见龚自珍:《龚自珍全集》,上海人民出版社1975年版,第126页。

#### 参考文献

- [1] 洪兴祖. 楚辞补注[M]. 北京: 中华书局, 1983.  
 [2] 郑玄, 孔颖达. 礼记正义[M]. 北京: 北京大学出版社, 1999.  
 [3] 黎翔凤. 管子校注[M]. 北京: 中华书局, 2004: 1415.  
 [4] 杜预, 孔颖达. 春秋左传正义[M]. 北京: 北京大学出版社, 1999.  
 [5] 徐元诰. 国语集解[M]. 北京: 中华书局, 2002: 437.  
 [6] 郑玄, 贾公彦. 仪礼注疏[M]. 北京: 北京大学出版社, 1999: 599.

- [7] 河南省文物考古研究所. 新蔡葛陵楚墓[M]. 郑州: 大象出版社, 2003: 208.  
 [8] 湖北省荆沙铁路考古队. 包山楚简[M]. 北京: 文物出版社, 1991.  
 [9] 彭浩. 包山二号楚墓卜筮与祭祷竹简的初步研究[M]//包山楚墓. 北京: 文物出版社, 1991: 555-563.  
 [10] 湖北省文物考古研究所, 北京大学中文系. 九店楚简[M]. 北京: 中华书局, 2010: 50.  
 [11] 周凤五. 九店楚简《告武夷》重探[J]. “中研院”历史语言研究所集刊. 第七十二本第四分册. 2001: 941-959.  
 [12] 司马迁. 史记[M]. 北京: 中华书局, 1959.  
 [13] 晏昌贵. 天星观“卜筮祭祷”简释文辑校[M]//楚地简帛思想研究. 二. 武汉: 湖北教育出版社, 2005: 289.  
 [14] 陈斯鹏. 论周原甲骨和楚系简帛中的“凶”与“思”[M]//卓庐古文字学丛稿. 上海: 中西书局, 2018: 17-40.  
 [15] 何宁. 淮南子集释[M]. 北京: 中华书局, 1998: 1198.  
 [16] 郑玄, 贾公彦. 周礼注疏[M]. 北京: 北京大学出版社, 1999: 568.  
 [17] 李昉. 太平御览. 第8册[M]. 上海: 上海古籍出版社, 2008: 743.  
 [18] 蒋天枢. 楚辞校释[M]. 上海: 上海古籍出版社, 1989: 173.  
 [19] 张介宾. 类经[M]. 北京: 中医古籍出版社, 2016.  
 [20] 郭庆藩. 庄子集释[M]. 北京: 中华书局, 1961: 390.  
 [21] 曾慥. 道枢[M]. 上海: 上海古籍出版社, 1990: 19.  
 [22] 赵道一. 仙鉴[M]. 扬州: 江苏广陵古籍刻印社, 1997.  
 [23] 莫枚士. 神农本草经校注[M]. 北京: 中国中医药出版社, 2015.  
 [24] 范曄. 后汉书[M]. 北京: 中华书局, 1965: 3111.

## Li Sacrifice, Shang Sacrifice and the Sacrificial Intention of *Guoshang* and *Lihun*

Cao Shenggao

**Abstract:** The Zhou Dynasty had a seven-sacrifice system, where the king sacrificed to Taili, the feudal lords sacrificed to Gongli, and the high officials sacrificed to Zuili, in order to offer sacrifices to those without descendants. The Shang ritual was used to sacrifice those who died before the age of 20, making them attached to their ancestors for food. Both of these were ways to give the souls a place to return to and prevent them from causing trouble. Soldiers who died in battle were not buried in the ancestral graveyard, but were buried together and offered sacrifices. Chu had a god of Li, as well as Wuyi, who was in charge of soldiers who died in battle, both of which allowed the dead soldiers to be offered sacrifices and have a place to return to. Judging from the Li and Shang sacrifice system, *Guoshang* should be a public sacrificial ceremony held by Chu for its soldiers who died in battle, in order to appease their souls. According to the concept of soul and spirit in Chu and Han, for immortals, the soul and spirit are integrated, while for ordinary people, their souls and their spirits are scattered. Therefore, *Lihun* should be a song for soothing the soul, used for sacrificing the dead, and it should be an attached song to *Guoshang*, not a song for sending off gods.

**Key words:** Li sacrifice; Shang sacrifice; *Guoshang*; *Lihun*; sacrificial intention

责任编辑: 采薇