

【研究紀要】

招魂葬的追思與內涵

謝順發*

摘要

招魂葬是一種特殊的葬法，異與一般有屍骨的葬法，它的出現是由於戰亂或當官遷徙或客死他鄉而無法返鄉歸葬者所施行的因應措施，有正反二面的看法，儘管朝廷禁止仍無法停止這種招魂葬的做法，歸其原因就在於歸葬和合葬的習俗，而所反對者的持論就在於招魂葬所招的魂、所用的葬法，除了不合禮制外就是所謂的魂魄到底是否存在問題，雖如此，招魂葬確實從漢朝就存在，到了魏晉南北朝始有爭議性的存廢，然而到了隋唐時代卻是盛行不已，留傳至今仍然為家屬所接受，而成為另一種的葬式。

關鍵詞：招魂、招魂葬、葬式、魂魄

* 作者係國立空中大學哲學暨通識及殯葬兼任講師。



【Research Note】

The remembrance and connotation of the spiritualism burial

Shun-Fa,Hsieh *

Abstract

Soul Burial is a special burial method. The burial method of different and general bones. Its emergence is due to war or official migration or end and unable to return to the be buried of the implementation of the response measures. There's a positive and negative view of two sides. Although the court forbade the practice of not stopping this kind of soul burial. The reason for this is the custom of be buried and burial. And the argument of the objector lies in the spirit of the soul burial, the burial method used. In addition to the non-ritual etiquette is the so-called soul in the end whether there is a problem. In spite of this, the burial of the soul did exist from the Han Dynasty. The controversial deposit and abolition in the Wei, Jin, southern and Northern Dynasties. But it was popular in the Sui and Tang

* Adjunct lecturer,National Open University



dynasties. It is still accepted by the family to this day. And become another kind of burial.

Keywords : *Spiritism, Spiritualism burial, Burial, Soul*



壹、前言

招魂葬的背景就如《晉書》所言，由於戰亂、城池淪陷、軍隊覆滅、士卒被殺等原因，對於這些原因所喪亡在外無法回故里安葬者，就用「招魂虛葬」的方式做為安葬亡者的一種葬式¹。在漢代就已有開始記載招魂葬的記錄，《通典》中記載漢高祖劉邦（247—195B.C.）起義後，其母死於兵戰沒有找到屍體，劉邦登基後透過招魂之方式埋葬劉母²。另一則為《後漢書》所記載東漢光武帝劉秀（6B.C.—57）為其姐劉元（1B.C.—22）死於亂兵，追封並贈謚劉元為新野節義長公主，在新野縣西建廟³。

招魂葬的真正流行是從魏晉以後才開始，《晉書》〈東海越王傳〉中記載西晉孝獻王司馬越（？—311年）因圖霸業於西晉永嘉五年（311）逝世，朝廷祕不發喪，並焚燒司馬越靈柩滅其骨骸，事後其妻想要用招魂葬的方式來埋葬司馬越，朝廷經商討後不予允許，但越妻裴妃不顧朝廷的反對執意要以招魂葬的方式招魂越王葬於廣陵，就是因為死

¹（唐）房玄齡等撰（1974，頁2838-2839）。「自頃中州喪亂，連兵積年，或遇傾城之敗，覆軍之禍，坑師沈卒，往往而然，孤孫瑩子，十室而九。兼三方岳峙，父子異邦，存亡吉凶，杳成天外。或便假一時，或依嬴博之制，孝子靡身無補，順孫心喪靡及，雖招魂虛葬以敘罔極之情，又禮無招葬之文，令不此載。若斯之流，抱琳琅而無申，懷英才而不齒，誠可痛也。」

²（唐）杜佑（199，頁4663）。「陳留本鄭邑，後為陳所併，故為陳留。漢高帝於此兵敗，母時兵死，後招魂葬，號昭靈后。」

³（宋）范曄撰，（唐）李賢等注（1973，頁583-584）。「光武即位，封晨房子侯。帝又感悼姊沒於亂兵，追封謚元為新野節義長公主，立廟于縣西。封晨長子汎為吳房侯，以奉公主之祀。」



也要找回屍體葬回故里⁴。另唐朝李孝基（569—619）平賊師敗死於戰亂，後也是透過招魂的方式葬之⁵。這是戰爭的無情，家中的男人兒子死在戰場而遍屍萬里，也只能透過招魂葬的方式來安慰療傷。

究竟招魂葬的起始為何？根據（清）趙翼（1727—1814）記載：「招魂而葬，本起於東漢。光武姊元，為鄧晨妻，起兵時元被害，後晨封侯，卒，帝追尊姊為公主，招其魂與晨合葬，此招魂葬之始也。」⁶及（明）顧炎武（1613—1682）記載：「招魂之葬，於古未聞。《三輔黃圖》言『漢太上皇陵在櫟陽北原，在東者太上皇，在西者昭靈后』，則疑其始於此矣。」⁷此兩說皆言招魂葬從漢代開始，一為漢初一為東漢，一般學者認為昭靈皇后事附有許多傳說色彩，因此趙翼所說招魂葬起始於東漢較為學者採用。由此可知招魂葬式始於古代且文籍記載甚詳，上至王公貴族，下至官兵百姓對於死在外鄉的親友用招魂葬的儀式來安頓陰陽和諧的秩序，以達到陰陽兩利的一種方法。

貳、中原復禮與楚巫招魂

先秦之招魂可分為楚巫的招魂和中原儒家復禮的招魂，儒家的復

⁴（唐）房玄齡等撰（1974，頁1625-1626）。「越專擅威權，…永嘉五年（311），薨於項。祕不發喪。…還葬東海。…勒命焚越柩曰：「此人亂天下，吾為天下報之，故燒其骨以告天地。於是數十萬眾，勒以騎圍而射之，相踐如山。王公士庶死者十餘萬。…天下歸罪於越。…裴妃為人所略，…欲招魂葬越。元帝（276-323）詔有司詳議，…下詔不許。裴妃不奉詔，遂葬越於廣陵。太興末，墓毀，改葬丹徒。」

⁵（後晉）劉昫等撰（1975，頁2339-2340）。「孝基，武德元年封永安王，…二年，…大戰於夏縣，王師敗績，孝基與唐儉等皆沒於賊。後謀歸國，為武周所害，…賊平，購其尸不得，招魂而葬之。」

⁶（清）趙翼著，王樹民校證（1984，頁406）。

⁷（明）顧炎武撰，黃汝成集釋（2006，頁874）。



禮在人初終之時，透過復禮想挽回死者的魂魄讓死者能夠復活。因此所謂的復禮就是在招魂復魄，這是一種古代對剛死之人做非現代急救的方式，透過一定的儀式後才能真正確定亡者已逝，並規定要經過復禮的儀式後才能進入所謂的喪葬禮儀，也就是《禮記·喪大記》所記載：「唯哭先復，復而後行死事。」⁸此時的「復」是為使亡者復甦，在行復禮時要先哭，待確定亡者已真正死亡後才行喪事，儒家的喪葬儀式雖繁雜講究，然所表示的是一種孝道的表現，也是一種喪葬文化的象徵。

對招魂一事《墨子》也記載了民間的復禮方式為「其親死，列尸弗斂，登屋窺井，挑鼠穴，探滌器，而求之其人焉。」⁹因此在其初終之時所祈望的是親人的復甦，透過復禮儀式來做最後的盡孝，儒家對於孝道的標準就是「事死如事生，事亡如事存，孝之至也。」¹⁰而對於復禮招魂的方向也是有所規定的，「死者北首，生者南鄉，皆從其初。」¹¹復禮的對象稱呼也是要依「男子稱名，婦人稱字」¹²的要求，復禮時向北方進行天地人連喊三次的呼喊¹³，招魂的方向為「死者北首，生者南鄉」，所代表的是南主生北主死之意，依《禮記·檀弓下》記載「復，

⁸ (漢)鄭玄注，(唐)孔穎達疏，李學勤主編(1999，頁1443)。鄭玄注：「氣絕則哭，哭而復，復而不蘇，可以為死事。」孔穎達疏「復是求生。…復而猶望生，若復而不生，故得行於死事。」

⁹ 吳毓江撰，孫啟治點校(1993，頁436)。

¹⁰ (漢)鄭玄注，(唐)孔穎達疏，李學勤主編(1999，頁1681)。

¹¹ (漢)鄭玄注，(唐)孔穎達疏，李學勤主編(1999，頁777-778)。

¹² (漢)鄭玄注，(唐)孔穎達疏，李學勤主編(1999，頁1443)。

¹³ (漢)鄭玄注，(唐)孔穎達疏，李學勤主編(1999，頁1441)。「『泉某復！』三」為「北面三號」其意為「北面求陰之義也，鬼神所嚮也。三號，號呼之聲三徧也。必三者，一號於上，冀神在天而來也。一號於下，冀神在地而來也。一號於中，冀神在天地之同而來也。」



盡愛之道也，有禱祠之心焉。望反諸幽，求諸鬼神之道也。北面，求諸幽之義也。」¹⁴是因北方為幽冥之地，祈求北方的鬼神，招回親人的魂魄。這種向北方招魂的方式套在現代殯葬的模式，就是在喪葬完畢後將喪葬其間所燒給亡者的紙錢和紙紮等用品的灰燼，要送達北方的幽冥地府轉達給亡者親收之用。

相對於異於儒家復禮的楚地招魂卻是一種巫術的方式，為的是使亡者流浪在外的遊魂能夠回鄉安葬所用的巫術。在《楚辭》中談到招魂的文章有〈招魂〉及〈大招〉兩篇，〈招魂〉究為何人所做，歷來認為（漢）王逸（生卒不詳）為屈原（約 340—278B.C.）所做，或屈原為楚懷王（？—296B.C.）招魂所做，目前大多數的學者認為是屈原所做¹⁵，而其為楚懷王用民間招魂的方式有其一定的意義和內容¹⁶。〈招魂〉中招魂的方式乃透過巫術下招「魂兮歸來！去君之恆幹，何為四

¹⁴（漢）鄭玄注，（唐）賈公彥疏，李學勤主編（1999，頁 264）。孔穎達疏：「始死招魂復魄者，盡此孝子愛親之道也。…言招魂之時，於平生館舍求魂欲反：…又解復魄之時，冀望魂神於幽處而來，所以望諸幽者，求諸鬼神之道也。言鬼神處在幽暗，故望幽以求之。又解望幽所在，北方是幽暗，復者北面，求鬼神之義。」

¹⁵ 黃壽祺、梅桐生譯注（1991，頁 155）。「本篇的作者是誰，歷來有兩種說法。司馬遷《史記·屈原賈生列傳》的讚語說：『余讀《離騷》《天問》《招魂》《哀郢》，悲其志。』認為《招魂》是屈原的作品。但是，王逸的《楚辭章句》卻說：『《招魂》者，宋玉之所作也。宋玉憐哀屈原，忠而斥棄，愁懣山澤，魂魄放佚，厥命將落。故作《招魂》，欲以復其精神，延其年壽，外陳四方之惡，內崇楚國之美，以諷諫懷王，冀其覺悟而還之也。』現在大多數學者都採用第一種說法，認為本篇的作者是屈原，招的是招楚懷王的魂。」

¹⁶ 黃壽祺、梅桐生譯注（1991，頁 155）。「屈原用民間招魂的方式，來表達對楚懷王的悼念和熱愛楚國的感情。因此《招魂》含有較豐富的思想內容，有一定的積極意義。」



方些？舍君之樂處，而離彼不祥些！」¹⁷與儒家復禮招魂向北有所不同，〈招魂〉是同時對著東西南北上下六方招魂，要亡者不要流連在各方，故鄉才是他要回來的地方¹⁸，要亡者順著巫師的指引順利回到故鄉¹⁹。〈大招〉的招魂方向²⁰與〈招魂〉略有不同，少了上下方，而招魂的對象是以豪傑執政和選賢任能的招魂為主²¹。

楚巫招魂不似復禮具悲傷情懷，反而是像一齣科儀的表演，有表演者，有器材，唱歌跳舞，像唱詩歌般的藝術品，究其原因「楚地之俗是『信巫鬼，重沓祀』，…招魂復魄正是這種巫俗之一，而《楚辭·招魂》正是借著這種巫俗，以招魂詞的形式表現情感的。」²²究因文化關係所致，楚的招魂方式更趨近於巫的原始面貌，《說文》「巫：祝也。女能事無形，以舞降神者也。」²³故其招魂的方式是要以舞祀神的，因此與儒家的復禮招魂自是相異。招魂的運用除了招回亡魂外亦可用在招喚生人的魂魄，這個部分就有些像民間信仰的收驚，使走走

¹⁷ (宋)朱熹(1979, 頁 134)。

¹⁸ (宋)朱熹(1979, 頁 135-136)。「魂兮歸來！東方不可以託些。…魂兮歸來！南方不可以止些。…魂兮歸來！西方之害，流沙千里些。…魂兮歸來！北方不可以止些。…魂兮歸來！君無上天些。…魂兮歸來！君無下此幽都些。」

¹⁹ (宋)朱熹(1979, 頁 137)。「魂兮歸來！入修門些。工祝招君，背行先些。秦篝齊縷，鄭綿絡些。招具該備，永嘯呼些。魂兮歸來！反故居些。」

²⁰ (宋)朱熹(1979, 頁 145-146)。「魂魄歸來！無遠遙只。魂乎歸來！無東無西，無南無北只。」

²¹ 黃壽祺、梅桐生譯注(1991, 頁 173)。「《大招》只寫東西南北四方，不寫天上地下。後半部分以豪傑執政，選賢任能的政治理想招魂，這種立足現實的人生態度，與楚風信巫重祀之俗不同。這可能是漢人的作品，它反映了漢王朝一統天下的社會客觀現實的需求，是符合文學發展規律的。」

²² 張慶利(1994, 頁 8)。

²³ (漢)許慎，柴劍虹、李肇翔主編(2001, 頁 271)。



的魂魄回到生人的身上而回歸正常。

參、招魂葬的爭議

招魂葬的方式是透過招魂附於某物後再給於一個葬式的葬法，因此招魂葬的先決要件就是要以沒屍體為前提，既然是沒屍體的葬法自然與儒家的埋葬要件是不同的，因此勢必造成招魂葬的合法性問題。魏晉以後的學術風潮走向道家的清談，與儒家的論點自是分門而立，招魂葬惹議之處就在於到底他是否合禮和合法，因此就產生爭議性出現，究竟墳墓之內放的是神形有分的屍骨或靈魂，或是兩者皆有的形骸，(唐)杜佑(735—812)在《通典》中記載多篇有關招魂葬的議文，有贊同也有反對者，其論不外乎是針對所謂的棺葬要有形體，到底是以形或是以體為主的論點²⁴。反對者的看法主要基於禮法的合理性，凡是不合乎禮法規定者，皆為「非禮所許」的範圍，自然不允許招魂葬的作法²⁵。贊成者的看法則為招魂葬者，其主要出發點皆是從人性情誼的立場上出發，是為孝子之情或為夫妻之情，本乎情而形成招魂葬之儀式，在民間習俗上是無法強制禁止的，唯有將禮俗結合才能發揮招魂葬的實質意義。

為使招魂葬的合法性更合乎禮的規定，《魏書·裴駿傳》：「世宗初，…宣上言曰：『自遷都已來，凡戰陳之處，及軍罷兵還之道，所有

²⁴ (唐)杜佑(1992, 頁 2701-2704)。「東晉元帝建武二年(318)，袁瑰(不詳)上〈禁招魂葬表〉、荀組(258—322)〈非招魂葬議〉、干寶(286—336)〈駁招魂葬議〉、孔衍(258—320)〈禁招魂葬議〉、北海公沙歆(不詳)〈宜招魂論〉、陳舒(不詳)〈武陵王招魂葬議〉、張憑(不詳)〈新蔡王招魂葬議〉、博士江淵(不詳)議、宋庾蔚(不詳)之論。」

²⁵ (唐)杜佑(1992, 頁 2701-2704)。



骸骼無人覆藏者，請悉令州郡戎邏檢行埋掩。並符出兵之鄉；其家有死於戎役者，使皆招魂復魄，祔祭先靈，…」²⁶由此便「禮有明文」可依招魂葬招魂復魄，祔祭先靈，而在此這種屍首無存的情況下，朝廷同意用招魂的方式進行埋葬也是一種的仁政。所以朱松林說：「顯然，民間風俗是很難為行政命令所左右的，招魂葬不但未因遭禁而銷聲匿跡，甚至取得最終的禮法地位從朝內爭論到『初禁招魂葬』，再到現在的『詔從之』，招魂葬已成為一種約定俗成的習慣。」²⁷

殯葬的起源是因對鬼魂的敬畏給予屍體妥善的處置，而鬼魂的觀念是受萬物有靈觀念的影響，招魂葬「是一種沒有屍體的喪禮，相當表現亂世中妻離子散，天人永隔的哀痛。」²⁸的葬式，既然沒有屍體勢必要有一物來替代屍體，現代學者吳瀛濤（1916-1971）說「溺死或因事故變死尋船屍體者，古習製銀牌一面寫死者姓名，咬指血點之，納於金斗（陶器）而葬事。」²⁹而另一學者洪進峰對於招魂葬「這是由於失蹤或溺水死亡的人，由於找不到屍體，使用其遺物來引魂埋葬。」³⁰這是用亡者的遺物來引魂埋葬。因此引魂或招魂勢必要有特定人士來操作，而這些特定人士大都為宗教人士，所以說殯葬為用宗教為體³¹，

²⁶（北齊）魏收撰（1974，頁 1023）。

²⁷ 朱松林（2003，頁 66）。

²⁸ 鄭志明、鄧文龍、萬金川（2008，頁 99）。

²⁹ 吳瀛濤（1994，頁 161）。

³⁰ 洪進峰（1998，頁 383）。

³¹ 鄭志明、尉遲淦（2008，頁 159）。「殯葬與宗教是有著共生關係與體用關係，即宗教為殯葬之體，殯葬為宗教之用，是共同源起於原始社會人們集體生活的文化意識與行為實踐上，是在漫長的時空歲月中逐漸發展出對生命的靈魂或靈性認知下的宗教觀念與殯葬禮儀。」



殯葬與宗教是無法完全分離的，招魂葬的重點就在招魂儀式是否落實亡者的鬼魂入這個替代物。殯葬的開始從接體後就是宗教人士的誦經儀式，到告別式的宗教人士帶引亡者出殯，在在都與宗教有關。

招魂在現代殯葬可以說是非常重要的一個儀式，初終之時有「引鬼歸陰」³²的習俗，透過招魂幡招魂的方式引鬼魂入神主牌位，接受誦經的能效返回陰間報到。另有像車禍、自殺、海難、山難、空難等意外事故現場的招魂，可以說凡不是壽終正寢的大都需要透過招魂的方式讓鬼魂回歸到神主牌位，而接受子孫的祭拜，為使這些無法回歸家裡的鬼魂不在外面流浪，招魂葬就是一個非常有用的方式，所謂的有拜叫祖先，沒拜的叫鬼。

亡者若未經過喪禮儀式性的象徵轉換，無法回歸幽冥的鬼世界，將成為流浪人間的孤魂野鬼，不僅自身沒有依附之處，也會隨時干擾或作怪人間，生者為亡者舉行繁複的喪葬禮儀，除了傳達對生命的感懷與追思外，也是基於自身存在利益考量，在送亡者歸陰的儀式中，也能幫助生者化解種種危機獲得最佳的生存情境。

33

因此為了使流浪在外的這些孤魂野鬼得到後人的祭祀，自魏晉時的招魂葬雖經千年流傳，至今仍有其適用性。相對於現今的自然環保葬回

³² 鄭志明(2007, 頁 72)。所謂「引鬼歸陰」，這是喪禮的首要功能，原先可能來自於對鬼靈的恐懼心理，害怕亡者的靈魂回到陽間對生人的報復與懲罰，認為成為靈魂的亡者會以敵意的態度在人間作祟，因此儘快地將亡者的屍體與靈魂送走，切斷其與活人的關聯，成為原始喪禮務必優先解決的課題。

³³ 鄭志明(2007, 頁 72)。



歸大自然的做法，它的美意是足夠的，但配套措施顯然是不足的，既然為環保葬自然就要能夠重複使用方是，然實務上是卻是有所困難，國人由於信仰的關係，對於先人的骨骸是抱持敬畏的態度，公務部門的遷墓仍將無名屍或無後人祭祀的骨骸還是集中在一起放進百姓廟，因此環保葬的樹葬、花葬和植葬區的土地能否真正達到重複使用是有所質疑的，又這些環保葬的先人，如有一天突然想要自己的葬身之所時，則招魂葬是乎又成了祂們解救的方式。

肆、墓誌銘招魂葬的記載

「漢書韋成玄傳，建昭三年，薨父賢以昭帝時徙平陵，玄成別徙杜陵，病且死，因使者自白曰，不勝父子恩，願乞骸骨歸葬父墓上許焉。」³⁴另「後漢書溫序為護羌校尉，為隗囂將所拘伏劍而死，主簿從事持尸歸斂，光武聞而憐之，命送葬到洛陽賜城旁為冢，長子壽夢序告曰久客思鄉里，壽即棄官上書乞骸骨歸葬，帝許之，乃反歸舊塋。」³⁵從這兩則記載可以知曉古時為何就有這個招魂葬的需求，都是透過先人託夢明瞭鬼魂的要求，也就是中國人根深蒂固回歸故里的思想。在亡者的墳墓立碑書寫亡者生平事蹟等的墓誌銘是考察招魂葬事蹟的最好佐證³⁶，從歷代墓誌銘中發現招魂葬有所謂的歸葬和合葬之別，

³⁴ (清)徐乾學(2008, 頁 2)。

³⁵ (清)徐乾學(2008, 頁 2)。

³⁶ 鄭志明(2007, 頁 172)。「墓誌銘又稱碑文或墓記，也可以視為是誄辭的旁支，盛行於魏晉南北朝，將誄辭刻在石碑上，當作隨葬品，一般平放在墓室中墓門前、墓主頭前或甬道中。…墓誌銘是用來標誌墓主的身分，是帶有著宗教的色彩，作為其過往陰間的個人檔案材料，後來主要向著墓主身分標識的方向發展，著重在生平事略與頌詞銘文，旨在讓墓主



隋唐招魂葬的盛行原因就在於歸葬和合葬的習俗，它的出現是由於戰亂或當官遷徙或客死他鄉而無法返鄉歸葬者所施行的因應措施，從唐朝墓誌銘的記載中亦可知曉一些用招魂的方式來進行歸葬或合葬的儀式。

利用招魂葬合葬的方式如《唐代墓誌彙編·唐故隰州大寧縣令王君墓誌銘》：「君諱纂，字德纂，太原祁人也，…夫人吉氏，…春秋卅有七，去貞觀十三年六月十五日，終於積德坊，葬邙之陽。以乾封二年十月廿二日招魂與君合葬於邙山之陽禮也。」³⁷又如《唐代墓誌彙編續集上·故潘州馮府君墓誌銘》：「公諱君衡，字正平，廣管高州人也。…夫人南海郡太夫人麥氏，…夫人享年八十七，開元十七年五月十二日薨於西京來庭里。粵八月廿六日安厝於長樂原之新城。憫將軍之純至，嘉先士之晦名。恩詔追贈潘州刺史，招魂而合葬焉。蓋殊常之禮也。」³⁸及《唐代墓誌彙編續集·大周故泉州龍溪縣令郭君墓誌銘》：「孤子思元等，以父沒河宮，結曹娥之巨痛，母歸泉壤，軫王脩之至哀，即以三年歲次甲午正月景戌朔十一日景申招魂宅兆於神都洛陽縣清風鄉張方里邙山北之□而安厝焉，禮也。」³⁹父母恩情難報，豈又捨得死後分隔兩地，爰透過招魂的方式合葬以為安慰。

招魂歸葬是招魂葬主要處置的方式，如《唐故杭州錢唐縣尉元公墓誌銘並序》「公諱真，字深，河南人，…哀哀泣血，悲王祀之無人，眷眷幽魂，痛冥冥而無託。遂以大曆四年七月八日，招魂歸葬於南□

千秋萬代永世留傳。」

³⁷ 周紹良、趙超(1992, 頁 468)。

³⁸ 周紹良、趙超(2001, 頁 516-517)。

³⁹ 周紹良、趙超(2001, 頁 326-327)。



金谷鄉焦古村，從先塋禮也。」⁴⁰ 又如《舊唐書·卷 51·后妃上》：「睿宗肅明順聖皇后劉氏，…長壽中，與昭成皇后同被譴，為則天所殺。景雲元年，追諡肅明皇后，招魂葬於東都城南，陵曰惠陵。睿宗崩，遷祔橋陵。以昭成太后故，不得入太廟配饗，常別祀於儀坤廟。開元二十年，始祔大廟。」⁴¹及《舊唐書·卷 60·宗室》：「永安王孝基，高祖從父弟也。父璋，周梁州刺史，與趙王祐謀殺隋文帝，事泄被誅，高祖即位，追封畢王。…高祖為之發哀，廢朝三日，賜其家帛千匹。賊平，購其尸不得，招魂而葬之，贈左衛大將軍，謚曰壯。」⁴²招魂歸葬的部分並非是王公貴族特有的權利，唐朝張籍(767—830)的《征婦怨》詩中：「萬里無人收白骨，家家城下招魂葬。」⁴³正是招魂葬適用對象不受限制的證明。

古時有墓誌銘可以表明墓主的身分，如今現代施行招魂葬的對象該如何給予表明是一大問題，「殯葬管理條例」中明言規定殯葬的設施係對骨灰(骸)存放的設施⁴⁴，這個骨灰(骸)是亡者的實際物，招魂葬的替代物能否代替骨灰(骸)而順利放置為墓葬或塔葬，對政府設施而言自是無法放置，但相對於私人設立的殯葬設施寬容的檢查罐內替代物後如無違反管制限制品外，大概皆可便宜行事滿足陰陽雙方的所需。在台灣目前仍有很多對象需要做到招魂葬，像日據時代台籍

⁴⁰ 周紹良、趙超(2001, 頁 1767)。

⁴¹ (後晉)劉昫等(1975, 頁 2176)。

⁴² (後晉)劉昫等(1975, 頁 2339-2340)。

⁴³ (清)彭定求等(1979, 頁 6185)。

⁴⁴ 楊國柱(2015, 頁 68)。「殯葬設施：指公墓、殯儀館、禮廳及靈堂、火化場及骨灰(骸)存放設施。…公墓：指供公眾營葬屍體、埋藏骨灰或供樹葬之設施。…骨灰(骸)存放設施：指供存放骨灰(骸)之納骨堂(塔)、納骨牆或其他形式之存放設施。」



日兵喪命在外者，又如小時死亡被亂葬查無墳墓者，這些對象皆因托夢不止而需要積極安置者，但受到目前個資法的問題，很多先人的資料取得不易，徒增家屬進行招魂葬的困擾，如政府能在個資法及殯葬管理條例中給予適當的規範，相信這會是對於需要招魂葬的亡者及家屬是一大福音。

招魂葬除了滿足亡者回歸故里外，最重要的也是一種孝道的表現，就是讓亡者能順利有個陰宅歸宿外，更可接受到親人的祭拜，不再是個孤魂野鬼，畢竟「祭祖安位」⁴⁵也是撫平家屬的傷痛的一種方法，所以說招魂葬也具備了悲傷輔導和後續關懷的療傷作用，對先人的思念今透過招魂的方式順利的處置祂的安身之處，又透過祭祖的方式讓亡者順利成為祭祀的祖先，因此招魂葬實際上是利亡利己的葬式，免了亡者的干擾又解了家屬忐忑不安的心。

伍、結論

喪者慟矣，復禮的施行除了有喪禮的儀規外，更具備了現代的臨終關懷與悲傷輔導的功能，透過復禮讓家屬對亡者盡了最後孝道，也透過復禮開始了喪禮的進行。儒家的復禮與楚地的招魂雖都是招魂，然儒家所招之魂為剛死之魂，楚招魂則有對生跟對死的招魂，對死招魂者則已是相當一段時間了，因此還是有點區別。關於魂魄之事是見仁見智的問題，畢竟信者恆信，不信者恆不信，戰爭的關係使得南北文化的融合，結合了復禮和楚巫的招魂而發展出的招魂葬，確實對親

⁴⁵ 鄭志明(2007, 頁72)。所謂「祭祖安位」，是延續了祖先祭拜的祭祖儀式，在喪禮過程中將亡者轉換為祖先靈，作為後代子孫瞻仰祭拜與憑弔奉祀的對象。



人死於外地無法屍骨還鄉歸葬者而言，卻也彌補了死得其所的遺憾。

招魂葬因涉及招魂的儀式並非每個從事殯葬的人士可以勝任，應由專業的宗教人士操作才能避免招空魂的疑慮，畢竟術業有專攻，如果這些專業人士更能具備殯葬的專業知能相信更可事半功倍，如更能熟悉招魂葬的實質意義，對於招魂葬的推廣自有加分作用，招魂葬涉及銘文及殯葬文書的製作，對於有殯葬知識的專業宗教人士而言自是可以運用自如，自然就能真正達到陰陽兩利的招魂葬效果。



◆ 參考文獻 ◆

- (北齊) 魏收撰 (1974)。《魏書》。北京：中華書局。
- (宋) 朱熹 (1979)。《楚辭集注》。上海：上海古籍出版社。
- (宋) 范曄撰，(唐) 李賢等注 (1973)。《後漢書》。北京：中華書局。
- (明) 顧炎武撰，黃汝成集釋 (2006)。《日知錄集釋全校本》。上海，上海古籍出版社。
- (後晉) 劉昫等撰 (1975)。《舊唐書》。北京：中華書局。
- (唐) 杜佑 (1992)。《通典》。北京：中華書局。
- (唐) 房玄齡等撰 (1974)。《晉書》。北京：中華書局。
- (清) 徐乾學 (2008)。《讀禮通考》。台北：臺灣商務印書館。
- (清) 彭定求等 (1979)。《全唐詩》。北京：中華書局。
- (清) 趙翼著，王樹民校證 (1984)。《廿二史劄記校證》。北京：中華書局。
- (漢) 許慎，柴劍虹、李肇翔主編 (2001)。《說文解字》。北京：九州出版社。
- (漢) 鄭玄注，(唐) 孔穎達疏，李學勤主編 (1999)。《禮記正義》。北京：北京大學出。
- (漢) 鄭玄注，(唐) 賈公彥疏，李學勤主編 (1999)。《儀禮注疏》。北京：北京大學出版社。
- 朱松林 (2003)。〈試述中古時期的招魂葬俗〉，《上海師範大學學報》第 31 卷第 2 期。
- 吳毓江撰，孫啟治點校 (1993)。《墨子校注》。北京：中華書局。



- 吳瀛濤（1994）。《臺灣民俗》。台北：眾文圖書公司。
- 周紹良、趙超（1992）。《唐代墓誌彙編上》。上海：上海古籍出版社。
- 周紹良、趙超（2001）。《唐代墓誌彙編續集》。上海：上海古籍出版社。
- 洪進峰（1998）。《臺灣民俗之旅》。台北：武陵。
- 張慶利（1994）。〈楚族巫俗與楚辭招魂〉，《蒲峪學刊》，第3期。
- 黃壽祺、梅桐生譯注（1991）。《楚辭全譯》。貴陽：貴州人民出版社。
- 楊國柱（2015）。《殯葬政策與法規》。新北：空大。
- 鄭志明（2007）。《殯葬文化學》。新北：空大。
- 鄭志明、尉遲淦（2008）。《殯葬倫理與宗教》。新北：空大。
- 鄭志明、鄧文龍、萬金川（2008）。《殯葬歷史與禮俗》。新北：空大。

