

## 试述中古时期的招魂葬俗

朱松林

(上海师范大学人文学院,上海 200234)

**摘要:** 招魂作为一种丧葬礼仪在古代中原与楚两地有着明显的不同。本文从史料出发,对魏晋南北朝隋唐时期楚地招魂葬俗的流行及其原因进行了新的探索,并提出了自己的初步看法。

**关键词:** 中古;招魂;中原;楚

招魂,也称复,曾是中国古代丧葬仪礼的一个重要组成部分。最早的记载可见于《礼记》,至唐代此种风气更趋流行。本文拟就魏晋南北朝隋唐时期招魂葬俗演变和中原“复”与楚地“招魂”两者之间的渊源关系,略述管见,敬请方家指正。

### 一、中原“复”与楚地“招魂”

丧葬祭祀是文化的缩影,反映着文化的类别和发展,因为体现文化创造者归宿的丧葬必然凝聚着创造者本身的理念。在中国,丧葬祭祀也是儒家礼教的集中反映,儒家对丧葬仪式十分讲究,主要是为了体现孝道,团结宗族,“故曰:祭者,教之本也”,且曰“事死如事生,事亡如事存,孝之至也”。反之,“丧葬之礼废,则骨肉之恩薄,而背死忘先者众”。因此“死,葬之以礼,祭之以礼”,不仅隆重,而且十分繁琐。宗法制社会的祖先崇拜,赋予了丧礼作为儒家的礼最为繁复的构成分支。《礼记·檀公下》记载:

“骨肉复归于土,若魂气则无之也。”“无之”指没有归宿,到处游荡。《礼记·礼运》又记载:“及其死也,升屋而号,告曰:‘皋某复’。然后饭腥而孰。故无望而地藏也。体魄则降,知气在上。故死者北首,生者南乡,皆行其初。”“皋某复”句,郑注云:“招之于天”。《礼记·曲礼下》也记载:“复,曰天子复矣。”郑注云:“始死呼魂辞也。”孔疏云:“复,招魂复魄也。夫精气为魂,身形为魄。人若命至终毕,必是精气离形……故使人升屋北面招呼死者之魂,令还复身中,故曰复也。”故古之复即在人刚死后进行的为使死者复活的一种仪式。

至于其具体方式在《礼记·丧大记》有较详细的记载:“复有林麓,则虞人设阶,无林麓,则狄人设阶。……凡复,男子称名,妇人称字。”孔疏云:“复,谓升屋招魂”;“复而后行死事”;“复而犹望生,若复而不生,故得行于死事”。另据《仪礼·士丧礼》记载:“复者一人……升自前东荣中屋,北面招以衣曰:‘皋,某复’,三,降衣于前。”郑注云:“皋,长声也。”《仪礼·檀弓下》又

收稿日期:2001-05-28

作者简介:朱松林(1978.11-),男,江苏如皋人,上海师范大学人文学院历史系硕士生。

记载：“复，尽爱之道也。有祷祠之心焉，望反诸幽，求诸鬼神之道也。北面，求诸幽之义也。”北为幽暗之地，而“荣”为屋檐两头翘起处，东荣象征阳气的感发。复者为仪式的主角，他郑重其事地穿上朝服，站在屋顶中央，向魂灵所去的阴暗的北方呼唤；衣为死者曾穿过的物品，按原始巫术的“接触律”，有吸引亡灵魂气的作用。经过多次反复挥衣“振魂”，一边呼喊死者名字的仪式之后，大家这才意识到尽管再尽心竭力，死者毕竟不能复生了，而后才准备小敛。可见在中原礼俗中的复礼是为了让死者重得魂气而复活。突然面对亲人的死亡很难让人相信这是事实，所以往往采用各种方式祈求复活。在死生阴阳的交界处，通过这种仪式可以使哀悼者在竭尽人为的努力，向死者表达恳挚的追挽之情后，从极度悲痛的情绪里略微解脱一些。“尽人力的招魂活动成了伤悼的一种代偿形式，于是理性开始介入情感，让伤悼者理智地接受这一不幸的现实。”<sup>①</sup>

《礼记》所载的是上层贵族采用的礼制。此时民间招魂的方式鲜有记载，仅在《墨子》中略有提及。“其亲死，列尸弗敛，登屋窥井，挑鼠穴，探涂器，而求之其人焉，以为实在，则慧愚甚矣！知其亡也必求焉，伪已甚矣！”<sup>②</sup>可见，民间招魂虽有所衍变，但其基本方式仍是“其亲死，列尸弗敛，登屋窥井”，其目的也是为“求之其人”。

相比于中原招魂的程序简单，楚人招魂的程序和语辞要复杂、繁详得多。根据楚辞《大招》和《招魂》中的描述来看，楚人招魂的程序大致可以分为以下三个步骤：首先由女巫师各一人分别扮演巫阳和上帝，帝命巫阳下招，巫阳先筮占魂灵所在，然后下招呼唤。待将魂灵呼唤回来后，便由其他的巧辩之巫，一步一步地将灵魂引入城门，直到设有招具之所亦即享堂。招具主要为“秦齐缕，郑绵络些。”王逸注云：“言为君魂作衣，乃使秦人织其络，齐人作綵缕，郑国之工缠而缚之，坚而且好也。”以衣物作为招具，楚人与中原相同。为招魂所设的享堂，《招魂》称之为“像设君室”，王逸解为“法象旧庐”，当是为死者专门修设的居室，其造型、布局及室内陈设

略仿其生前居室，室内“撰设甘美”，陈列酒肴和钟鼓女乐，无所不备。当招魂之际，死者的宗族齐集于享堂。也就是《招魂》中的“室家遂宗”。接着以声色佳肴诱惑、安抚、羁縻死者之魂，使其因留恋人间欢乐，而回归体魄。张光直先生就曾从饮食文化的角度对之进行了解释。显而易见，楚人招魂不仅程序复杂，而且仪式性、表演性的因素比华夏招魂要多得多，招魂的场面也要大得多。<sup>③</sup>由“巫阳”扮演者呼喊的招辞洋洋数百言，极尽渲染夸耀之能事，也远非中原招魂“皋，某复”三声所能比拟。楚地招魂的方向与中原诸国也有所不同。中原华夏招魂的方向已经在前文所引的《仪礼·檀弓下》的引言中提及，是向北方招魂。北向招魂可能基于五行观，以北方配冬季，配黑（幽）色，为死亡象征，又以北方玄武七宿中的虚宿以北二星为鬼官之长，司鬼魂之气。虽然五行观也传播到楚国，并对楚国的上层文化产生了影响，但对楚国的招魂却未曾产生什么影响。楚人招魂的方向与中原相比，不是单向而是多向的，在六方或四面下招，如《招魂》文中载有：“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，君无上天些！……魂兮归来，君无下此幽都些！”巫阳是从天上、幽都、东、南、西、北六方下招。《大招》文中载有：“魂乎无东！汤谷寂寥只。……魂乎无南！南有炎火千里蝮蛇蜒只。……魂乎无西！西方流沙，滂洋洋只。……魂乎无北！北有寒山，龙只。”可见，《大招》是在东、南、西、北四面下招。楚国的招魂根据其不同的对象，具有三种不同的类型，其中《招魂》为招一死者之魂，《大招》反映的是为全民性的春楔招魂，《国殇》为招死于国事的将士之魂。<sup>④</sup>

楚地招魂语辞除了有一系列的卜魂和导魂举动及各种招具和“象设君室”，辞中也找不到明显的悲伤之意。因而很明显地不像是为甫死者招魂。而在中原礼俗中的复礼是为了让死者重得魂气而复活。通过比较不难看出，两地招魂的主要区别当是被招者的尸体存否及死期的长短。

这大概与楚地的传统风俗有很大的关系。“楚俗不事事,巫风事妖神”,<sup>⑤</sup>又“楚人信巫鬼,重淫祀”。<sup>⑥</sup>楚地吸收了北方中原华夏文化,又和南方少数民族的鬼神文化相融合,形成了独特的楚文化。仅从楚地大量的神话中就能看到楚人丰富的想象力。王国维在《宋元戏曲考·上古至五代之戏剧》中也称“周礼既废,巫风大兴,楚越间此风尤盛。”一种文化的面貌是与当地的经济类型和自然环境分不开的。所谓“凡居民材,必因天地寒暖燥湿。广谷大川异制,民生其间者异俗,刚柔、轻重、迟速异齐,五味异和,器械异制,衣服异宜。”<sup>⑦</sup>后两者对前者的影响,“礼从宜,使从俗”,<sup>⑧</sup>久而久之会积淀成一种足以影响后世的传统。

## 二、魏晋时期的招魂葬俗

魏晋时期,楚俗的招魂葬并未得到权威礼制的承认。“永嘉五年,东海王越薨。先是,裴妃为人所略卖于吴氏,太兴中,得渡江,欲招魂葬越。元帝诏有司详议,博士傅纯曰:‘圣人制礼,以事缘情,设冢(淳)以藏形,而事之以凶,立庙祧以安神,而奉之以吉。送形而往,迎精而还。此墓庙之大分,形神之异制也。至于室寝庙坊,祭非一处,所以广求神之道,而独不祭于墓,明非神之所处也。今乱形神之别,错庙墓之宜,违礼制义,莫大于此。’于是下诏不许。裴氏不奉诏,遂葬越于广陵。太兴末,墓毁,改葬丹徒”。<sup>⑨</sup>故太兴元年夏四月“戊寅,初禁招魂葬”。<sup>⑩</sup>由此还引发了一场有关反对与赞成招魂葬的争论,具体内容在徐乾学的《读礼通考》卷85中有详细的记载。至于争论的焦点,金式武先生认为是“墓中是否有灵魂”及“人死后神(魂)形(体)是分离还是神形仍相依?”<sup>⑪</sup>这种观点的确指出了两者之间的分歧,但如果我们从文化的角度似乎更能理解两派各自的立场。上文所提及的争论就是因此而生。给尸不归乡的死者招魂当为吴楚时俗。虽然郑国有“三月上巳,溱洧两水之上,招魂续魄,秉兰草以拂不祥”之俗,见郑玄《韩诗注》,但是《诗经·郑风·溱洧》原诗为:“溱与洧,方涣涣兮。士与女,方秉兰兮。

女曰:‘观乎’?士曰:‘既且’。”表明此风俗在郑地已游戏化,成为一种社会活动。故屈原诗所描绘楚风:“魂兮归来入修门兮,工祝招君背行先兮,秦篝齐缕络郑锦兮,招具该备永啸呼兮,魂兮归来反故居兮。”更与东海王妃所为相一致,即东海王妃招魂是从吴楚之俗。司马氏系经学礼法世家,故以此为悖。由于东晋、刘宋时中原士人源源不断地渡江南来,要不要入乡随俗,以招魂来哀悼死难于故土的亲人,引起了这场大辩论。<sup>⑫</sup>士族代表袁环、阮放、傅纯、张亮、江渊、庾尉之等皆据礼制反对,只有东海国学官“周生以为宜尔”。所以我们认为争论“墓中是否有灵魂”及“人死后神(魂)形(体)是分离还是神形仍相依?”这类问题背后反映出来的却是两种文化习俗的冲突。

虽然朝议倾向于反对,但事实上却是屡禁不止的。南朝的情形自不必说,就连北朝也深受楚俗的影响。北朝一方面把中原复礼作为当时丧制的基本内容之一,一般官僚死后皆需举行。如《魏书》卷108之四《礼志四》载,孝明帝神龟元年(518年)九月,尼高皇太后崩于瑶光寺,“有司奏:‘按旧事,皇太后崩仪,自复魄敛葬,百官哭临。’”而《颜氏家训终制篇》中也说“一日放臂,沐浴而已,不劳复魄”。这也从侧面表明复魄在一般的贵族官僚死后还是必要的。另一方面,在遇到尸首无存的情况下,也逐步开始实行招魂葬。在《魏书》卷45《裴骏传》附《裴宣传》中,世宗初,宣上言:“自迁都以来,凡战阵之处,及军罢兵还之道,所有骸骨无人覆藏者,诸悉令州郡……掩埋,并符出兵之乡,其家有死于戎役者,使皆招魂复魄,……诏从之。”在战争使得众多士兵尸不还乡的情况下,诏令强调丧家替死者招魂。这无疑是与楚地的招魂相一致的。但需诏令强调也说明它在民间并非十分流行。正如陈舒《武陵王招魂葬议》云:“按《礼》,无招魂葬者,皆由孝子哀情迷惑。”<sup>⑬</sup>显然,民间风俗是很难为行政命令所左右的,招魂葬不但未因遭禁而销声匿迹,甚至取得最终的礼法地位。从朝内争论到“初禁招魂葬”,再到现在的“诏从之”,招魂葬已成为一种约定俗成的习惯。

### 三、隋唐时期的招魂葬俗

隋唐时期统一国家的再次形成也促成了各地风俗的又一次大融合。正如陈寅恪先生所说：“隋唐之制度虽极广博纷复，然究析其因素，不出三源：一曰（北）魏、（北）齐，二曰梁、陈，三曰魏、周。”<sup>⑨</sup>一方面，隋唐时期的招魂仍部分保留了中原复礼的传统。如段成式《金刚经鸠异》载：“及明，已闻对门复魂声，问其故，子昨宵暴卒。”又有，“补阙孙董善占，梦枣生屋上。孙曰：‘重来重来！’呼魄之象，其人果卒。”<sup>⑩</sup>这说明唐人仍会按中原复礼的程序为刚死者招魂复魄。当然，在唐代还有很多靠招魂使人复苏的事例，如《太平广记》卷338《卢仲海》条载：“处士卢仲海与从叔攢客于吴，半夜攢亡，仲海计无所出。忽思礼有招魂望反诸幽之旨，又先是有力士说招魂之验，乃大呼攢名，连声不息，数万计。忽苏而能言曰：‘赖尔呼救我。’”仲海凭着数万声呼唤，硬是将从叔唤回到人间。同书卷351《韦氏子》条详载返魂之术云：“韦氏子宠妓卒，韦悼痛之。家僮有言嵩山任处士者，得返魂之术，韦召面求其禱。任命择日斋戒，除一室，舒帟于室，焚香，仍须一经身衣以导其魂。是夕，绝人屏事，且以昵近悲泣为诚，燃蜡炬于香前，曰：‘睹烛燃寸，即复去矣。’韦洁服生活息，一禀其海。是夜，万籁俱止，河汉澄明。任忽长叹，持裙面帟而招，如是者三。忽闻吁叹之声，俄顷，暎帟微出，斜睇而立，幽芳怨态，若不自胜。韦惊起，忍泪揖之，无异平生。”以上事例中招魂的具体程序和方法仍是在人刚死后，手持死者衣物登上房顶大声呼喊。故事中的招魂仅是传统复礼的衍变，无论是在目的还是方式和手段上皆与传统复礼一脉相承。

另一方面，隋唐时期也继承了南朝梁陈等源自江南楚地的招魂葬俗。在唐代墓志中可以发现很多这种为尸骨不存者招魂的例子。如：

《大唐陇州吴山县丞王君墓志铭并序》“粤以显庆二年六月戊午朔三日庚申招魂合葬起于邙山之阳翟村西二里礼也。”<sup>⑪</sup>

《唐故杭州钱唐县尉元公墓志铭并序》“遂

以大历四年七月八日，招魂归葬于南金古乡焦古村，从先茔礼也。”<sup>⑫</sup>

《大唐故金紫光禄大夫右屯卫司骑赵君墓志铭》“粤以永徽三年，岁次壬子十月十三日，乃招魂与夫人王氏同葬于河南县平乐乡之里。”<sup>⑬</sup>

《唐故隰州大宁县令王君墓志铭》“以乾封二年十月廿二日招魂与君合葬于邙山之阳礼也。”<sup>⑭</sup>

上述人物大部分都是因为战乱或者异地任官而死于异乡，一时间又无法回故乡安葬。其家庭成员出于合葬和归葬的需要而为之招魂。如钱唐县尉元公就是死于任上，时逢安史之乱，只能暂且葬于一寺庙果园中。由于生前无子，多年之后方由其女二娘为之招魂安葬。

又如《类编长安志》“王君墓在咸宁县东界滋水驿东道北（两京道里记）曰君开元中在凉州都督死王事，招魂葬此。”<sup>⑮</sup>

再比如《全唐文》中《收葬遇害王妃诏》“宜令所司即择日收葬，一事已上，并令官供。其失骸骨者，亦令招魂。神而有感。庶人从改卜之安，魂兮来归，将就新营之吉。”<sup>⑯</sup>

再如《颖川郡太夫人陈氏碑》所记载“开元九年四月八日，薨于长安之翊善里。先公早逝，邱坟故域，古无合葬，礼有从宜。夫以体归下地，万里岂殊乎黄壤，魂何不之？双棺幸同于元室。以其年十一月十六日招魂（附）葬于万年县龙首乡神鹿里。申孝子不忍隔亲之情也。铭曰：龙首山前，前临灞川，招魂五岭，合葬三泉，山山邱墓，树树风烟，孝碑不灭，慈坟永传。”<sup>⑰</sup>

此等例子举不胜举，仅在周绍良先生所编的《唐代墓志汇编》中实行招魂葬法的就有几十条之多。而在《安禄山事迹卷下》也记载在他死后，“思明复称大燕，以禄山为伪燕，令伪史官稷一撰禄山庆绪墓志，而禄山不得尸，以其妻康氏（立立）招魂而葬，所谓哀后者也，谥禄山曰：光烈皇帝。”<sup>⑱</sup>史思明“以礼招魂葬禄山，置侍中尚书令等官。”由此可见招魂葬法在当时的盛行，以至于那些刚入中原不久的胡人也遵循此种礼仪。

#### 四、隋唐时期招魂葬法盛行的原因

此种风气盛行的首要因素便是当时流行的“归葬”和“合葬”习俗。亡于他乡,率归葬,也就是后来所说的落叶归根,此乃我国古代丧葬之习俗。自汉代开始合葬习俗大盛,主要以小农个体经济逐步取代家族经济,小家庭观念取代家族观念为背景。相比于北方的大型多人合葬墓,南方更多的是夫妇同室合葬。<sup>③</sup>它既符合儒家“男尊女卑”,“从一而终”的观念,也符合夫妻恩爱,永不分离的一般愿望。所以得到大众的一致认同。“归葬”,即死亡后归柩先茔者。因为死于异乡,得不到正常的供奉,往往会视为孤魂野鬼。个体飘零孤单不说,有时甚至会遭受当地神灵的欺压。所以后代会千方百计地寻回父母的骸骨,哪怕“父母的坟墓被人践踏隐没了,就将自己的头发剪下来,在附近的地方拖着走,遇着拖不动的地方,便是父母的坟地。”<sup>④</sup>“归葬”在唐代墓志铭中有多种称谓,如“归世茔域”、“归先茔之域”、“柩葬”、“柩葬考旧茔”、“权殡于先茔之侧”、“柩归大茔”等等。据陈忠凯先生统计在 300 余份唐代墓志拓片中,“合葬者大约占 16.5%,归葬者约占 27.8%。合葬、归葬所占的实际比例大大高于以上两个百分数字。”<sup>⑤</sup>可以说正是由于合葬与归葬的需要才有力地促动了招魂葬俗的盛行。

其次,不断的战乱也是招魂葬俗盛行的重要原因。如果将东晋和刘宋的招魂葬与唐代相比较,两者都因为战乱的原因使得很多人颠沛流离横尸荒野,以至于最后尸首无存。从东海王越、邓晨到遇害王妃和安禄山以及千千万万的平民与士兵。唐张籍有诗云:“九月匈奴杀边将,汉军全没辽水乡。万里无人收白骨,家家城下招魂葬。”如《旧唐书》卷 193 杨绍宗妻王氏传载:“杨绍宗妻王氏华州华阴县人也,初年二岁所生母亡,为继母鞠养至年十五,父征辽而歿,继母寻亦卒,王乃收所生及继母尸柩并立父形象招魂”。<sup>⑥</sup>她本人也因此获得了皇帝的嘉奖。再如《唐故太原府都知兵马使兼庆州行营使殿中监赐紫金鱼袋武公夫人裴氏墓志》“夫人裴

氏,河东人也,远祖因宦迁家,今为洛州洛阳人矣,媵于武氏君子讳珍,……补充为行营之将,于贞元元年三月十三日,凶丑大来,援师不至,军士溃败,陷没于卫州,寻访无所。……夫人终于洪州南昌县之旅次,春秋五十有八。……即以其年(贞元廿年)七月一日,奉夫人之裳帷,招府君之魂,合柩于江阴县嘉宁乡。”<sup>⑦</sup>由于丈夫战死卫州,尸体寻访无所,只能在夫人死后进行招魂葬。那已是二十年以后的事了。有关此时招魂葬记载较详细的是《唐故宋州单父县尉李公招葬墓志铭并序》“(李)为贼刃所加,时元和十四年八月十九日也。即时诏诛,凶党疑惧,遂愈弃僵尸浑乱波尘。暨王命克通,吾长兄绛茹毒之前,达于海部,哭恸沧波,修履孺微,累十日致奠宾隅,举帛来魂,次呼仲名,髣髴而至,悉负归东洛,丧礼有差。以长庆元年十一月九日次葬仲魂于北邙故原礼也。”<sup>⑧</sup>

隋唐时期招魂葬盛行的又一重要原因是当时的异地任官制度。唐代墓志中所反映的男方大部分为被派遣到异地的将领或文官,往往先于其妻死于任期内。其妻死后,子女为求父母合葬而进行招魂。如《唐故游击将军行蜀州金堤府左果毅都尉张府君夫人吴兴姚氏墓志铭》“亡夫张府君讳晕,其先清河人也,……大历十三年五月十三日暴卒于金堤府之任也,……远之巴蜀,永别乡关,亡梓委灰,旧魂未葬,岁月滋久。……以夫人奄逝之年,太岁戊辰八月辛酉九日甲申,号天叩地,拜手招魂,合柩葬于万年县龙首乡。”<sup>⑨</sup>清河之去巴蜀,千里迢迢,尸不还乡,只能实行招魂葬法。又如《赠陈州刺史义阳王神道碑》中“泣血上请,迎丧远裔,开元四年二月,至桂林王同期三人往,皆遇祸,殒殒无主,封树缺如岁月茫茫,尽为野草,问邻母而失处,访樵童而莫识,议者以为不可复得,宜招魂而葬”。<sup>⑩</sup>可见,在这种尸体不可复得的情况下,采用招魂葬已经成为了人们的共识。

唐中宗时赵后先为武后幽死,不知葬所。中宗死后大臣们认为韦皇后有罪而不能与中宗合葬,于是就追谥赵为皇后,并行招魂合葬之礼。后来睿宗时刘后与窦后皆为武后所杀亦找不到葬所,只能仿效赵后的例子也进行招魂葬。

招魂葬法终于得到了正统的认可。

### 五、结语

总之,招魂作为一种丧葬礼仪在古代中原与楚地有着明显的不同。前者只是作为一般的复礼,最初的目的是为使死者复苏,而后者则赋予它丰富的想象及繁复的仪式。“中原与楚文化的融合是北方商周民族与楚土著之间民族‘文化涵化’的结果。”<sup>①</sup>这种融合实际是文化调整的一种方式。魏晋以来,由于战乱使得大批中原人士南迁,有的甚至尸首异处、客死他乡;而南方实行的招魂葬俗又正好适合了这种尸首无存的情况。因此,招魂葬法逐渐开始流行。唐代的情形与东晋相似,客死他乡的例子都很多,再加上“归葬”和“合葬”观念的普及,更加推动了招魂葬俗的盛行。从此原本备受非议的楚地葬俗最终取得了合法地位。从楚到魏晋南北朝再到隋唐这三个时期招魂葬俗的演变,我们不难看出文化习俗并非是固定不变的。它往往随着一定的自然和社会人文环境的变化而发生变化。我们惟有本着“取其精华,去其糟粕”的科学态度才能对之有一个良好的继承和把握。

#### 注释:

- ①王立,《中国文学主题学——悼祭文学与丧悼文化》,中州古籍出版社,1995。  
 ②③转引自尚秉和,《历代社会风俗事物考》,岳麓书社,1991。  
 ④张光直,《中国青铜时代》,三联书店,1983。

④张君先生认为《大招》是一篇全民性的春禘招魂辞,他在《楚国风俗志》一书中提出:“大招与小招(即《招魂》)的关系,正如大雩与小雩的关系。……为什么独称季冬之雩为大雩呢?原因是季冬大雩为天子、官司、庶民共同参加的全民性雩祭,如孔颖达疏谓:此月(季冬)之时命有司之官为雩祭,今难去阴气言大者,以季春唯国家之雩,仲秋唯天子之雩,此则下及庶人,故云‘大雩’。”

- ⑤《元稹集》卷三《古诗赛神》。  
 ⑥《汉书·地理志》。  
 ⑦《礼记·王制第五之二》。  
 ⑧《礼记·曲礼上》。  
 ⑨《晋书·东海王越传》。  
 ⑩《晋书·元帝纪》。  
 ⑪金式武,《招魂研究》,《历史研究》第6期,1998。  
 ⑫严耀中,《江南佛教史》,上海人民出版社,2000。  
 ⑬《通典》卷一〇三“招魂葬议”。  
 ⑭陈寅恪,《隋唐制度渊源略论稿》,上海古籍出版社,1982。  
 ⑮⑯⑰⑱⑲周绍良,《唐代墓志汇编》,上海古籍出版社,1992,253页,1767页,167页,468页,1934页,1767页。  
 ⑳《类编长安志》卷八。  
 ㉑《全唐文》卷四三。  
 ㉒《全唐文》卷二二七。  
 ㉓《唐宋笔记小说大观》,《安禄山事迹卷下》,中华书局。  
 ㉔韩国河,《试论汉晋时期台葬礼俗的渊源及发展》,《考古》第1期,1999。  
 ㉕江绍原,《古俗今说》,上海文艺出版社,1997。  
 ㉖陈忠凯,《唐代人的生活习俗——“合葬”与“归葬”》,《文博》第1期,1995。  
 ㉗《旧唐书》卷一九三。  
 ㉘周绍良,《唐代墓志汇编》,1849页,上海古籍出版社,1992。  
 ㉙《全唐文》卷二三〇。  
 ㉚张振犁,《中原古典神话流变论考》,上海文艺出版社,1991,268页。

## The Evocation Funeral Amenities In Mediaeval Times

ZHU Songlin

(Humanities College, Shanghai Teachers University, Shanghai, 200234, China)

**Abstract:** Evocation, one of the ancient funeral amenities, has many obvious differences between “zhongyuan” and “chu” area. Starting from historic materials, the present paper tries to probe into the popularity of evocation in the “weijinsuitang” period and its reason. And the author's tentative opinion is put forward.

**Key words:** mediaeval times, evocation, zhongyuan, chu

(责任编辑:吴晓明)