

东汉时期道教参与丧葬活动的考古学证据

杨爱国

摘要: 东汉时期的早期道教对死亡采取了自然主义的态度,以解除文、道符、升仙图像等方式积极参与了当时的丧葬活动,这些活动丰富了丧葬礼俗的内容,给人们一种新的心理安慰方式,扩大了道教在社会上的影响。因此,东汉时期道教与丧葬礼俗关系的研究不容忽视。

关键词: 东汉; 道教; 丧葬活动; 解除瓶

近年来,对道教的研究方兴未艾,其中道教起源时期^①,即汉代道教的研究受到学界的普遍重视。学者们一方面沿着传统的道路,对传世文献大下功夫,另一方面不断用新资料来丰富早期道教研究。在这些新资料中,考古发现的文物受到学人的特别青睐,解除瓶及其上的解除文、道符、买地券、画像石等艺术品、印章、肥致碑等均被用来研究早期道教的内容及其表现形式,甚至道教派别^②。这些研究成果有力地推动了道教研究的发展。由于这些新资料大多出自东汉时期的墓葬,可能与丧葬活动有关,本文将从参与丧葬活动的角度考察东汉时期的道教,以期丰富早期道教研究的内容。

东汉时期的早期道教虽然继承发展了战国以来的神仙思想,追求长生不死和得道成仙,但是同时也继承了传统的对死亡的自然主义态度^③,即相信一般人是要死的。早期道教经典《太平经》中就说:“今人居天地之间,从天地开辟以来,人人各一生,不得再生也。”“夫物生者,皆有终尽,人生亦有死,天地之格法也。”东汉时期的道教不仅相信人是要死的,而且认为生死是不同的,“死生异路,安得相比”^④。活着可以追求长生不死,既然已经死了,还是要按照一定的礼俗安葬死者。尽管早期道教也主张事死不能过事生^⑤,但不是不管死者。正是对死亡有了这样的观念,东汉时期的道教徒积极参与当时的丧葬活动是顺理成章的。

需要说明的是,道教是中国土生土长的宗教,它在形成和发展的过程中与中国传统的思想、文化和宗教信仰等有千丝万缕的联系,具体到本文涉及的材料,则更多地与巫术有关。诚如学者指出的那样,“就两汉情况而言,仍是巫与巫术的黄金时代”^⑥。不过这个时候的巫术,更多的已经是道教巫术,如画于解除瓶上的灵符^⑦。东汉的解除文在内容上与此前的告地下文书在内容上也已经有

作者简介:杨爱国,山东省石刻艺术博物馆研究馆员(山东济南 250011)。

① 笔者以为,道教的起源可以西王母崇拜的出现和齐人甘忠可向朝廷上《天官历包元太平经》为标志,时间在西汉晚期,比一般以东汉顺帝时《太平经》出现为道教的起源要早。

② 除了发表在学术期刊和相关论文集上的论文外,还有以考古发现为主研究道教的著作,如张勋燎、白彬:《中国道教考古》,北京:线装书局,2006年;刘昭瑞:《考古发现与早期道教研究》,北京:文物出版社,2007年。

③ 相关研究参见余英时:《东汉生死观》,侯旭东等译,上海:上海古籍出版社,2005年,第78-84页。

④ 王明编:《太平经合校》,北京:中华书局,1960年,第340、341、554页。

⑤ 《太平经》专有一章讲“事死不得过生法”,参见王明编:《太平经合校》,北京:中华书局,1960年,第48-53页。

⑥ 马新:《两汉乡村社会史》,济南:齐鲁书社,1997年,第352页。

⑦ 王育成:《东汉道符释例》,《考古学报》1991年第1期;胡新生:《中国古代巫术》,济南:山东人民出版社,北京:人民出版社,2010年,第63页。

了不同,“很可能出自早期道徒之手”^①。尽管如此,为了防止在使用材料的过程中扩大道教的范围,本文将只使用东汉坟墓发现和出土的资料,这些资料已经为学者们认可是属于道教范畴的。当然,这个认可不可能是大家一致的意见,对有些材料是否属道教,肯定会有见仁见智的看法。

一、传统解除观念和仪式的继承与应用

考古发现中最常见的解除瓶和解除文,反映了东汉时期道教在对待死亡的态度和丧葬仪式等方面对传统的继承。所谓解除,就是通过对鬼神的祭祀而除去凶灾,是古已有之的巫术。王充在《论衡》中专设《解除》一章对其详加批判,从王充的批判中可以看出,解除术在汉代社会是广泛流行的。

道教兴起之后,把传统巫术中的解除拿了过来。《太平经》中说:“生亦有谪于天,死亦有谪于地。”^②谪就是罪过,解谪就是解除罪过。所谓“下为帝王万民具陈,解亿万世诸承负之谪”^③,就是解除亿万世的各种罪过。“天教吾具出此文,以解除天地阴阳帝王人民万物之病也,凡人民万物所患苦,悉当消去之”^④,也是相类似的意思。

考古发现或传世的解除瓶,在学术界名称不一,有的称之为镇墓瓶(罐),有的称之为解除(注)瓶,其上或有解除文,或无解除文,本文根据其上的解除文一律将其称作解除瓶。目前可以确定为解除瓶的器物主要是陶器,形制有两种:一种为大平底罐式,如河南洛阳烧沟147号墓和1037号墓随葬的陶罐(两座墓葬的年代皆为东汉晚期)^⑤,洛阳史家湾东汉墓随葬的永寿二年(156)解除瓶^⑥等;另一种为瘦高的瓶式,形制一般为侈口,平折沿,方唇,束颈,斜肩,斜直腹,平底,如西安中华小区东汉墓地18号墓随葬的解除瓶。值得注意的是,西安中华小区东汉墓地还有的墓随葬的是大平底式解除瓶,如15号墓随葬的阳嘉四年(135)解除瓶和22号墓随葬的熹平六年(177)解除瓶等^⑦。

东汉时期,洛阳和西安等地出土的解除瓶和解除文,年代最早的为东汉明帝永平三年(60),最晚的为献帝初平四年(193)^⑧。这些解除瓶都出自墓中,与丧葬礼俗有关自不待言,而判定其与道教有关,除了解除文的内容,如“死生异路,毋复相忤”,“生死异路,相去万里”^⑨,“死人行阴,生人行阳,各自有分画,不得复交通”^⑩等,与上文提到的《太平经》中的“死生异路,安得为比”相类外,更直接的证据是解除瓶上往往画有道符^⑪。如陕西省长安县韦曲镇南李王村5号墓随葬的朱书解除瓶上的解除文文右为道符^⑫。陕西咸阳渭城区窑店镇聂家沟村一汉墓中出土的陶解除瓶上,除了画有道符和星象,腹部还有朱书5行24字的解除文:“生人有乡,死人有墓。生人前行,死人却行。死生异路,毋复相忤。”^⑬

不仅画在解除瓶上的道符,表明解除文不是一般的巫师所为,而是出自道徒之手,而且宝鸡铲车

① 胡新生:《中国古代巫术》,济南:山东人民出版社,北京:人民出版社,2010年,第261页。

② 王明编:《太平经合校》,北京:中华书局,1960年,第74页。

③ 王明编:《太平经合校》,北京:中华书局,1960年,第64页。

④ 王明编:《太平经合校》,北京:中华书局,1960年,第694页。

⑤ 洛阳区考古发掘队:《洛阳烧沟汉墓》,北京:科学出版社,1959年,第97页,第98页图四九-14。

⑥ 蔡运章:《东汉永寿二年镇墓瓶陶文考略》,《考古》1989年第7期。

⑦ 西安市文物保护考古所:《西安中华小区东汉墓发掘简报》,《文物》2002年第12期。

⑧ 张勋燎、白彬:《中国道教考古》,北京:线装书局,2006年,第55页。

⑨ 嵇振西:《陕西户县的两座汉墓》,《考古与文物》1980年第1期。

⑩ 河南省文物研究所:《密县后土郭汉画像石墓发掘报告》,《华夏考古》1987年第2期。

⑪ 王育成:《东汉道符释例》,《考古学报》1991年第1期。罗二虎把汉代画像中的一些符号也与道符相连。参见罗二虎:《东汉画像中所见的早期民间道教》,《文艺研究》2007年第2期。

⑫ 负安志、马志军:《长安县南李王村汉墓发掘简报》,《考古与文物》1990年第4期;王育成:《南李王陶瓶朱书与相关宗教文化问题研究》,《考古与文物》1996年第2期。

⑬ 刘卫鹏、李朝阳:《咸阳窑店出土的东汉朱书陶瓶》,《文物》2004年第2期。

厂1号汉墓^①等朱书解除文中提到的“黄神”应当就是“黄神越章”的省称。“黄神越章”被认为与道教有关,如释玄光在《辩惑论》中就骂道士“造黄神越章,用持杀鬼”^②。释玄光虽是南北朝时人,但当时道士造的“黄神越章”印,在汉代已经有类似之物,罗福颐编的《秦汉南北朝官印征存》中就收录有“黄神之印”的印章^③。另外一个常在解除文提到的“天帝使者”也被认为是道教人物^④。

道教徒们不仅用解除瓶和解除文来帮助丧家解除灾殃,还用其他被认为具有解除功能的物品,如雄黄等物同时随葬,以增强解除的功力。如陕西潼关吊桥2号墓随葬的5件解除瓶内就有雄黄^⑤。西安市和平门外雁塔路4号出土初平四年(193)朱书解除瓶内装有汉白玉石一小块^⑥。陕西咸阳教育学院2号汉墓随葬的永平三年(60)解除瓶内装的东西较多,有白砂石条1件、黄砂石块2件、蓝和青灰小颗粒3件、鸡蛋壳1件,另外,该墓在前室门口还放有铅人9件^⑦。江苏省睢宁县刘楼东汉墓中室上部填土中随葬的1件陶罐中放有3件铅俑^⑧。山东省邹平县开发区7号画像石墓封门砖外的墓道中随葬1件灰陶罐,内装1个动物的骨骼、1个鸡蛋、2块红色颜料和2件男女铅俑^⑨。这些随葬品被认定为与道教有关,是因为在解除文中提到它们^⑩,而且潼关吊桥2号墓、咸阳教育学院2号墓等墓葬中的解除瓶中就装有这些随葬品。

二、道教升仙追求与坟墓艺术中的相关图像和文字

东汉时期的早期道教继承了战国以来神仙家的思想,追求长寿,追求成仙,并且相信通过修炼能够成仙。《太平经》中就说:“奴婢常居下,故不伸也,故象草木。故奴婢贤者得为善人,善人好学得成贤人;贤人好学不止,次圣人;圣人学不止,知天道门户,入道不止,成不死之事,更仙;仙不止入真,成真不止入神,神不止乃与皇天同形。”与此同时,道徒们也指出,不是人人都可以成仙,能成仙的人极少,即所谓“白日之人,百万之人,未有一人得者也”,“尸解之人,百万之人乃出一人耳”^⑪。

东汉时期的道教虽然继承了战国以来的神仙思想,但崇信的对象已经有了一些变化。战国至西汉武帝时期,人们更多地受燕齐方士的蛊惑,崇拜海上神仙,秦皇汉武皆受之迷。自从汉武帝崇信少翁、栾大和公孙卿等方士,欲见海上仙人未果之后(参见《汉书·郊祀志》),海上仙人的地位有所下降,与此同时,山里仙人乘虚而入,而山里仙人的代表就是西王母。至西汉晚期,西王母崇拜已经形成相当大的气势,哀帝时京师祠西王母事件就是一例。据《汉书·五行志》载,哀帝建平四年(前3)“夏,京师郡国民聚会里巷仞佰,设张博具,歌舞祠西王母。又传书曰:‘母告百姓,佩此书者不死。不信我言,视门枢下,当有白发。’至秋止”。其声势之大,持续时间之长可见一斑。

与哀帝时京师郡国民祠西王母的时间相先后,西汉末齐人甘忠可曾向朝廷上《天官历包元太平

① 宝鸡市博物馆:《宝鸡市铲车厂汉墓》,《文物》1981年第3期。

② 释玄光:《辩惑论》,僧祐编:《弘明集》,上海:上海古籍出版社,1991年,第50页。

③ 罗福颐主编:《秦汉南北朝官印征存》,北京:文物出版社,1987年,编号第四九〇、一一七七。

④ 王育成:《东汉天帝使者类道人与道教起源》,陈鼓应主编:《道家文化研究》第16辑,北京:三联书店,1999年,第181-203页。

⑤ 陕西省文物管理委员会:《潼关吊桥汉代杨氏墓群发掘简记》,《文物》1961年第1期。

⑥ 唐金裕:《汉初平四年王氏朱书瓶》,《文物》1980年第1期。

⑦ 刘卫鹏:《汉永平三年朱书陶瓶考释》,岳起主编《文物考古论集——咸阳市文物考古研究所成立十周年纪念》,西安:三秦出版社,2000年,第164-169页。

⑧ 睢文、南波:《江苏睢宁县刘楼东汉墓清理简报》,《文物资料丛刊》(4),北京:文物出版社,1981年,第112-115页。

⑨ 李日训、郑希敏、郭立民:《山东邹平发现汉代墓地》,《中国文物报》2007年9月14日第2版。

⑩ 如陕西长安县三里村墓随葬解除瓶上的解除文中就提到:“铅人池池,能春能炊,上车能御,把笔能书。”与解除瓶同出的1件陶罐内放有2件铅人,可与解除文对应。陕西省文物管理委员会:《长安县三里村东汉墓葬发掘简报》,《文物参考资料》1958年第7期。陕西潼关吊桥2号墓随葬的5件解除瓶外壁朱书:“中央雄黄,利子孙,安土。”瓶中亦装有雄黄。陕西省文物管理委员会:《潼关吊桥汉代杨氏墓群发掘简记》,《文物》1961年第1期。

⑪ 王明编:《太平经合校》,北京:中华书局,1960年,第222、596页。

经》，东汉时期的《太平经》在一定程度上继承了这本书的思想，而我们目前所能见到的西汉末年至王莽时期的西王母形象，就出现在鲁南苏北的画像石椁上。如山东微山县微山岛万庄村 20 号汉墓是 5 椁并列的墓葬，其中 1 号、2 号和 4 号石椁东侧板上都刻有西王母形象。4 号石椁东侧板上的右格内刻一栋二层楼，楼两侧有双阙；西王母头戴胜，凭几坐在二层楼上，身旁有玉兔捣药和一只壶分列左右；楼下右侧是三青鸟、九尾狐、蛇身人和鱼身人，左侧是鸡首人，鸡首人后立一人，人后上方是一龙执烛照明^①。

东汉时期，西王母崇拜不断发展，《太平经》即云：“乐莫乐乎长安市，使人寿若西王母，比若四时周反始，九十字策传方士。”^②而且，汉代坟墓艺术中西王母及与她相伴的图像，以及后来出现的东王公都是在道教兴盛后迅速扩散开来的^③，这绝不是时间上的巧合，而是有着深刻的内在联系。

与道教有关的坟墓艺术品的分布范围比上文提到的解除类随葬品更为广阔，不仅出土解除类随葬品的地区都有这类艺术品，在这些区域之外的陕北和晋西北也同样存在，如画像石。陕北的画像石是东汉才出现的，晋西北的画像石则是继承陕北画像石而来，这里的画像石上也常见西王母形象。

东汉道教徒不仅以图像的方式向人们宣传升仙的思想^④，还常常在图像旁题相关的文字，明示有关升仙内容，其中，最具代表的文字是“此上人马皆食太仓”^⑤。“此上人马皆食太仓”常见于山东地区东汉画像石上的题记，且分布范围较广，在嘉祥、曲阜、枣庄、泗水、苍山、临沂、安丘、东平、肥城、长清、东阿等地发现的画像石上皆有所见。不仅山东，江西、湖北、江苏、安徽、河北、陕西、内蒙古等省区的东汉文物上也有类似的文字。陈直在考释河北望都汉墓壁画题字时指出：“太仓为汉代太仓令，藏粟最多之处，比拟死者禄食不尽之意。”^⑥这应当是“此上人马皆食太仓”的一层意思，不过这句话可能不止这一层意思。刘增贵就肥城北大留墓画像石上的“此人马食太山仓”指出，图像上“所描述的人物车马府第，皆属死后世界之太山君管辖，同样不能视为生前生活场景之重现”^⑦。我们则认为它的确不是生前生活场景的重现，而是与道教相关。

《太平经》卷四十七《上善臣子弟子为君父师得仙方诀第六十三》云：“今天地实当有仙不死之法，不老之方，亦岂可得耶？‘善哉，真人问事也。然，可得也。天上积仙不死之药多少，比若太仓之积粟也；仙衣多少，比若太官之积布帛也；众仙人之第舍多少，比若县官之室宅也。常当大道而居，故得入天。’”^⑧《太平经》卷一二〇《有过死谪作河梁城第一百八十八》中又说：“天有倡乐乐诸神，神亦听之。善者有赏，音曲不通亦见治。各自有师，不可无本末，不成，皆食天仓，衣司农……不得无功受天衣食。”^⑨既然不死药可以比作太仓之粟，“太仓”在有的榜题文字中又写作“天仓”。由此可以推测，所谓“此上人马皆食太仓”，并非真希望死后能食太仓之粟，而是要上天食不死之药。

三、道教徒与普通人的丧葬礼俗之异同

上文所述是讲道教徒参与普通人的丧葬礼俗活动，那么他们自己死后如何处理呢？

① 微山县文物管理所：《山东微山县微山岛汉代墓葬》，《考古》2009 年第 10 期。本文描述的左右是图像本身的左右，与原报告观者的左右正相反，特此说明。

② 王明编：《太平经合校》，北京：中华书局，1960 年，第 62 页。

③ 相关研究参见李淞：《论汉代艺术中的西王母图像》，长沙：湖南教育出版社，2000 年；巫鸿：《汉代道教美术试探》，《地域考古与对“五斗米道”美术传统的重构》，《礼仪中的美术》，北京：三联书店，2005 年，第 485-508 页。

④ 有学者认为汉画上常见的孔子见老子图也是汉代道教仪式的表现。参见姜生：《汉画孔子见老子与汉代道教仪式》，《文史哲》2011 年第 2 期。

⑤ 杨爱国：《“此上人马皆食太仓”解》，中国社会科学院考古研究所、陕西省考古研究院、西安市文物保护考古所编：《汉长安城考古与汉文化》，北京：科学出版社，2008 年，第 565-570 页。

⑥ 陈直：《望都汉墓壁画题字通释》，《考古》1962 年第 3 期。

⑦ 刘增贵：《汉代画像阙的象征意义》，《中国史学》第 10 卷（2000 年 12 月）。

⑧ 王明编：《太平经合校》，北京：中华书局，1960 年，第 138 页。

⑨ 王明编：《太平经合校》，北京：中华书局，1960 年，第 579 页。

道教徒虽然自称可以化去不死,并以此惑众,引人信教,但客观上却无法逃脱死亡的命运。虽然在已知的东汉墓中能够确定为道教徒的墓葬数量很少,但仅有的少数之例还是能看出一点问题来。

说到东汉道教徒的墓葬,最具代表性,且常被人们引用的是河南偃师南蔡庄乡南蔡庄村建宁二年(169)“真人”肥致墓^①。肥致墓为砖室墓,由墓道、甬道、前室及左右侧室、后室组成,和当地常见的东汉晚期墓的形制没有多少差别,不仅如此,墓中的随葬品除了肥致碑以外,其他的如陶盒、甗、罐、铁剑等皆与同时期墓相似^②。虽然该墓早年曾被盗,具道教特色的随葬品可能已被盗走,但残存的随葬品说明,“真人”也用俗人的随葬品,如果不是肥致碑的存在,仅据墓葬形制和残存的其他随葬品,我们很难把这座墓定为“真人”墓,由此可见,东汉时期道教徒的墓葬与非道教中人的墓葬同一性极强,不似后来的僧人墓与俗人墓判然有别。

另外,四川的个别崖墓中出有道符一类的铜印章^③,巫鸿认为“这类铜印在崖墓中发现可证明死者为道教徒”^④,而崖墓在东汉晚期至蜀汉时期的四川是极为流行的一种墓葬形制。江苏江宁的东汉早期墓中出土有“黄帝神印”的道教木印^⑤,遗憾的是只有印章的报道,没有墓葬的报告,对墓葬的形制、随葬品以及与周围墓葬的关系不得而知。“黄帝神印”与传世的“黄神越章”当属一类,是道士们常用的神印^⑥。西安世家星城 169 墓出土“黄神之印”道教陶印^⑦,和肥致墓一样,该墓的形制以及其他随葬品与西安地区同时期其他墓葬没什么明显的不同。也有学者只谈印章的功能,不及墓主的身份,如张勋燎和白彬就认为这类印章(封泥)和解除瓶一样是解除器^⑧。从目前所能见到的资料看,虽然不排除此类印章(封泥)有解除的作用,但它并不与解除瓶等物同出,笔者也怀疑使用者的身份可能有些特别,是道教徒的可能性极大。

以上例子说明,虽然东汉时期道教徒的墓葬形制和墓中的随葬品与非道教中人的墓葬形制和随葬品多有雷同之处,但还是会有标明其身份的特殊随葬品如印章之类存在,以示其非俗人。

四、道教参与丧葬活动的意义

我们今天能查考到的东汉时期道教参与丧葬活动的方式主要有两种:一是通过制作和出售解除瓶等解除用品直接参与到丧葬活动中去;一是巫道信仰的内容在民间广为流传,其中有关的内容被丧葬礼俗所采用,如“此上人马皆食太仓”之类,这时,巫师道徒未必亲自参加丧葬活动,我们把这种情况称为间接参与。道教参与丧葬活动,对当时丧葬礼俗的意义主要表现在以下几个方面。

最直观的意义是丰富了丧葬礼俗的内容。众所周知,丧葬礼俗同其他礼俗一样,随着社会的变化而变化。新石器时代晚期,当社会变成等级结构的时候,丧葬礼俗马上对之作出反应,于是在考古发现中,我们看到这一时期的墓葬无论规模、葬具,还是随葬品的组合与陈设,都出现了等级化。东周时期,随着礼制遭到破坏,用鼎制度受到挑战,于是在墓葬中,我们看到了同样的现象。这两点是从比较大的方面着眼,细节性的变化更是不胜枚举。东汉中期以后,逐渐在社会上流行的道教和早已在社会上流行的巫术对丧葬活动的共同参与无疑丰富了丧葬活动的内容,使丧葬礼俗中出现了一

① 河南省偃师县文物管理委员会:《偃师县南蔡庄乡肥致墓发掘简报》,《文物》1992年第9期。

② 洛阳地区东汉晚期墓可参见洛阳地区考古发掘队:《洛阳烧沟汉墓》,北京:科学出版社,1959年。

③ 冯广宏、王家佑:《四川道教古印与神秘文字》,《四川文物》1996年第1期。

④ 巫鸿:《汉代道教美术试探》,《礼仪中的美术》,北京:三联书店,2005年,第455-484页。

⑤ 邵磊、周维林:《江苏江宁出土三枚古印》,《文物》2001年第7期。

⑥ 吴荣曾认为汉代的这类印章“都是人们驱鬼辟邪所用之物”,没有提到它们是否与道教有关。参见吴荣曾:《镇墓文中所见到的东汉道巫关系》,《先秦两汉史研究》,北京:中华书局,1995年,第362-378页。胡新生则认为“黄神越章”是东汉至魏晋南北朝时期道士最常用的神印。参见胡新生:《中国古代巫术》,第228页。这类印能在从江苏到四川这么广阔的地域里出土,不是一般巫术所能做到的,应当是道教兴起后,作为道教神印不断扩散的结果,如同东汉时期西王母崇拜一样。

⑦ 西安市文物保护考古所:《西安东汉墓》,北京:文物出版社,2008年,第722页图三四八-5。

⑧ 张勋燎、白彬:《中国道教考古》,北京:线装书局,2006年,第53页。

些前所未有的东西,如解除瓶和解除文、道符之类,以及坟墓艺术中西王母等与道教有关的图像。

道教参与丧葬活动最重要的意义是帮助人们找到了一种新的心理安慰方式。由于对死者的敬畏,人们需要对自己的心灵进行安慰,对死者的安葬,并在安葬前后举行各种仪式都有这方面的目的。道教徒的行为有极强的神秘性,并且被很多人承认有法力,因此,无论请他们医病,还是请他们参与丧葬活动,对于邀请者都能起到心理安慰的作用。道教虽然与传统的巫术有着千丝万缕的联系,但道教参与丧葬活动对人们的心理安慰与传统的巫术又有所不同。传统的巫术只是用解除一类的仪式,让死者安心住在地下世界,不要搅扰生人,而道教在此基础上,又给死者营造了一个地下神仙世界,让其和生产不死药的西王母在一起,永享荣华。

道教对丧葬活动的参与增加了人们在丧葬活动中的开支。道教参与丧葬活动之后,有可能在当地替换某些原有丧葬活动,但更大的可能是在原有活动的基础上增加道教的内容,这样一来,哪怕只是买一个无字的解除瓶,也在客观上增加了丧家的经济负担。虽然缺少直接证据来证明我们的推论,可以参考的资料还是有的。一些汉代画像石题记中就记录了所用的费用,如著名的山东嘉祥武氏阙铭中就写道:“使石工孟孚、李弟卯造此阙,直钱十五万;孙宗作师(狮)子,直四万。”^①山东莒南东兰墩出土的孙氏阙铭中也写道:“元和二年正月六日,孙仲阳、仲升父物故,行丧如礼,刻作石阙,贾直万五千。”^②这些文字清楚地说明,东汉时期的丧葬活动已经有很浓的商业气息,在这样的社会环境中,人们要用与道教有关的物品随葬,同样不可能是免费的。

道教对丧葬活动的参与为其在社会上传播,扩大自身的影响增加了一种方式。为人治病、消灾、参加丧葬活动是巫术产生和发展的动力,土生土长的道教因为与巫术等传统宗教有千丝万缕的联系,在它产生之初,就继承巫术原有功能参与到治病、消灾和丧葬活动中去,是一种自然的现象,而这为它在社会上传播,扩大自身的影响起到了积极的作用。从现在见到的考古资料看,东汉时期丧葬礼俗中与道教有关的文物大多出在道教流行的山东、苏北,直到四川这样的区域范围内,其他地区相关较少,这种重合应当是道教通过参与丧葬礼俗扩大自身影响的表现之一。

请道教徒参与丧葬活动或购买道教用品在墓中随葬的家庭从社会上层到下层都有。陕西潼关吊桥杨氏墓地是东汉中期著名的四世三公杨震家族的墓地,墓中使用了解除瓶;河南洛阳烧沟墓地中的墓主身份普遍较低,无一能与吊桥杨氏墓相匹,墓中也有使用解除瓶的情况。这一现象从一个侧面说明,当时道教在一定的区域内受到社会各阶层人士的广泛欢迎。

总之,东汉时期道教对于丧葬活动的参与,对非道教徒而言丰富了丧葬礼俗的内容,增加了一种心理安慰的方式;对道教而言则借此扩大了自身的影响,增加了自己的收入。而且,与古已有之的巫术、西传而来的佛教一样,道教不仅在产生之初就参与丧葬活动,至今在一些乡村,道教仍然在参与丧葬活动,只是方式和近两千年前的东汉时期有所不同而已。正如林富士在研究东汉晚期的疾疫与宗教的关系时所指出的那样:“巫祝、道士,与僧人,针对当时人的需求,适时提供了心理或生理上的医疗与救护,也使他们各自吸引了不少的信徒,因而形成三者鼎足而立的局面。当然,单以疾疫流行的社会情境,并不足以解释巫、道、佛三种宗教势力在东汉晚期的发展。但是,疾疫流行与宗教情势二者之间在当时的紧密交缠,却也不能忽视。”^③东汉时期道教与丧葬礼俗的关系同样不容忽视。

[责任编辑 曹峰 李梅]

① 蒋英炬、吴文祺:《汉代武氏墓群石刻研究》,济南:山东美术出版社,1995年,第11页。

② 刘心健、张鸣雪:《山东莒南发现汉代石阙》,《文物》1965年第5期。原报告将该阙左右侧面图像和题记位置颠倒。

③ 林富士:《东汉晚期的疾疫与宗教》,台北《中央研究院历史语言研究所集刊》第六十六本第三分(1995年),第695-745页。