



目 录

总 序	季羨林
-----------	-----

导 论	1
-----------	---

第一章 隆重而繁琐的丧葬程序	24
第一节 殓丧礼俗	25
第二节 埋葬礼仪	85
第三节 祭祀服丧之礼	104
第四节 居丧礼仪	128
第五节 非正常死者的葬礼与葬俗	138

第二章 名目繁多的葬法和葬式	145
第一节 葬法	145
第二节 葬式	200
第三节 墓葬头向和葬位	229



第三章 精心规划和构建的墓地与墓室 ····· 238

第一节 周密的墓地制度 ····· 238

第二节 墓地堪輿术 ····· 252

第三节 阴宅——墓室 ····· 266

第四节 墓上建筑 ····· 364

第四章 名目繁多的葬具和随葬品 ····· 398

第一节 棺槨的流变与制度 ····· 398

第二节 棺槨的构造与制作 ····· 404

第三节 棺的种类与形制 ····· 413

第四节 槨的种类与装饰 ····· 452

第五节 随葬品 ····· 458

第五章 截然相反的丧葬风尚与观念 ····· 535

第一节 厚葬风俗的盛行 ····· 535

第二节 薄葬观念的提出 ····· 553

后 记 ····· 577

导 论

1. 丧葬的内涵

“人生自古谁无死”。

死,作为人生的一种自然归宿或终结,是人类无法回避、无法解脱、无法超越的现实问题。这个令人恐惧、焦虑的现实问题,对于史前时期的原始人类来说,自然是一个无法解释的谜。他们惧怕死亡的降临,相信灵魂的存在和不灭,以为死亡不过是向另一个世界的过渡,因此丧葬便成为他们社会生活中的重要大事,并在漫长的历史过程中逐渐形成种种具有神秘色彩、庄严而隆重的丧葬礼俗,对后世产生了极其深远的影响。

然而,基于灵魂不灭观念和原始道德观念而产生的一种宗教性质的社会习俗,“丧葬”这两个字并不是一开始就合在一起,而是经过了一段漫长时间的演变过程。“丧”字在殷商甲骨文里写成𣦵、𣦵、𣦵等,原意为采桑,后来才被人借作“丧亡”的“丧”,其意在古代有以下四种说法:一是指失去。如《尚书·舜典》解释曰:“帝乃殂落,百姓如丧考妣。”二是指死去。《礼记·檀弓上》:“公仪仲子之丧,檀弓免焉。”三是指尸体,即死者的遗体。



《春秋左传》僖公元年载：“夫人氏之丧至自齐。”四是指哀葬死者的礼仪。《庄子·渔父》云：“处丧以哀，无问其礼矣！”

而丧葬中的“葬”字，在殷商甲骨文中写作𣎵或𣎵，为掩埋死者尸体的象形字，其义是将死者的遗体掩埋在草丛中或者用井字形的棺槨装殓起来加以掩埋。后人以“葬”字指掩埋死者尸体，当渊源于此。如《礼记·檀弓上》曰：“葬也者，藏也；藏也者，欲人之弗得见也。”东汉许慎在《说文解字》中释道：“葬，藏也。从死（即尸），在𣎵（即草莽）中。一，其中所以荐（垫）之。”《周易·系辞下》也曰：“古之葬者，厚衣之以薪，葬之中野，不封不树。”有学者认为，这里的“葬”字显然是受到了“一种社会习俗——弃尸之俗的影响”，“为葬俗演变——从弃尸到土葬影响的结果”。^①此后，“葬”字出现的一些异体，如汉《衡方碑》作塋，隋《杨德墓志》作塋，《康熙字典》作塋，都是受了土葬之俗兴起的影响。

大约到秦汉之后，“丧”、“葬”两字才开始合称，其最基本的含义就是指人死后的尸体处理及其有关的礼仪习俗。从程序上看，它可以划分为殓丧礼仪、埋葬礼仪和祭祀服丧礼仪三部分。殓丧礼仪主要包括复、沐浴、饭含、小殓、大殓、殓、成服、朝夕哭奠等；埋葬礼仪主要包括筮宅兆、建造棺槨、准备明器、卜择葬日、出殓、窆柩、祭后土、回灵。祭祀服丧礼仪主要包括初虞、再虞、三虞、卒哭、祔、小祥、大祥、禫。三年丧服期满，还要举行除服仪式。至此，丧葬仪式的程序才告结束。

2. 丧葬的社会作用和意义

丧葬作为意识形态的产物，与人类社会的发展密切联系在一起，并由生产关系的性质所决定，为其他上层建筑所制约，并随着经济基础和整个社会制度的变化而变化。因此，在不同的

① 刘志基：《汉字与古代人生风俗》，第127页，华东师范大学出版社1995年版。

社会形态里,丧葬有着各自不同的性质、职能和形式。就丧葬的社会作用或意义而言,它主要体现在以下几个方面。

(1) 联系与强化血缘和亲族关系

《周礼·地官·大司徒》明确指出:“令五家为比,使之相保;五比为闾,使之相受;四闾为族,使之相葬;五族为党,使之相救;五党为州,使之相赙;五州为乡,使之相宾。”这里就相当清楚地说明了丧葬在这种以血缘关系为基础的社会组织中的作用。中国古代的丧葬制度,如墓地制度中的族葬、丧服制度中的服丧等,无一不是强调与死者关系的亲疏远近。古代著名的宗法制,就是以《仪礼》书中的《丧服》经传作为依据的。古人正是通过丧葬的这种形式,“从而进一步认同和强调了这种血缘或者家族关系,增强了氏族或家族内部的团结,增强了人们彼此之间的凝聚力,显示了族人的集体的力量,同时还能起到教育本族成员、强化其亲缘观念的作用。在长达几千年的中国封建社会中,丧葬文化的这一功能,对于维护封建伦理道德,强化封建秩序,起到了相当重要的作用。”^①

(2) 重视与推崇敬爱先人的孝道观念

上古之世,人类穴居野处,生活十分艰难,自然对死者遗体的处理也极为草率,或抛尸于野外,或埋于土中,无衣衾棺槨可言。这便是《周易·系辞下》所说的“古之葬者,厚衣之以薪,葬之中野,不封不树,丧期无数”。随着人类社会的发展,人们开始意识到这种做法与禽兽无异,认为死亡是人生中最重要的大事,因此它所引起的悲哀伤痛也是人类其他事情所无法比拟的。而送死,乃是为子者应尽的孝道。如果对父母、亲人之死无动于衷,不发乎情的,那么他就不成其为人子了。《诗经·小雅·蓼莪》曰:“哀哀父母,生我劬劳……无父何怙,无母何恃!”又说:

① 霍巍、黄伟:《四川丧葬文化》,第7~8页,四川人民出版社1992年版。



“父兮生我，母兮鞠我，拊我畜我，长我育我，顾我复我，出入腹我。欲报之德，昊天罔极。”这就是说：父母生我育我，抚养我，处处照顾我，时时刻刻关心我。父母的养育之恩，如天之高，如地之厚，不知怎样报答才好。又，《礼记·三年问》曰：“凡生天地之间者，有血气之属，必有知。有知之属，莫不知爱其类。今是大鸟兽，则失丧其群匹，越月逾时焉，则必反巡；过其故乡，翔回焉，鸣号焉，踟蹰焉，踟蹰焉，然后乃能去之。小者至于燕雀，犹有啁噍之顷焉，然后乃能去之。故有血气之属者，莫知于人；故人于其亲也，至死不穷。将由夫（患）[愚陋]邪淫之人与？则彼朝死而夕忘之，然而从之，则是曾鸟兽之不若也，夫焉能相与群居而不乱乎？将由夫修饰之君子与？则三年之丧，二十五月而毕，若驷之过隙，然而遂之，则是无穷也。故先王焉为之立中制节，壹使足以成文理，则释之矣。”其意思是说，鸟兽尚知爱护其同类，在同类死后能够为其悲伤哀悼，难道人类反不如鸟兽吗？答案当然是否定的。正是人类出于这种纯真的感情作用，对死者的敬爱、眷恋和关怀，才产生了丧葬礼仪。故《礼记·曲礼上》云：“夫唯禽兽无礼，故父子聚麀。是故圣人作，为礼以教人，使人以有礼，知自别于禽兽。”《吕氏春秋·孟冬纪》解释道：“孝子之重其亲也，慈亲之爱其子也，痛于肌骨，性也。所重所爱，死而弃之沟壑，人之情不忍为也，故有葬死之义。”这正是孔子在《论语·学而》中引曾子所说的：“慎终追远，民德归厚矣。”历代统治者正是抓住丧葬中的这一社会功能，极力推崇以孝为本，以巩固他们的统治基础。孔子《论语·为政》中主张的“生，事之以礼；死，葬之以礼，祭之以礼”，也是想通过丧葬礼仪来体现子孙后代对祖先的孝意。

（3）强调丧葬的社会教化与文化积淀

丧葬在中国所具有的重要作用之一，就是它的社会教化与文化积淀。历代统治者之所以在丧葬礼制方面，不遗巨细地区

分尊卑贵贱,使君臣士庶“丧祭械用皆有等宜”、^①“贵贱有等,长幼有差,贫富轻重皆有称者”,^②这是有其政治目的的。统治者企图通过这种限制丧葬仪物的等级分配来制约社会风尚,区分循礼与非礼,并时刻保护特权阶层的利益不受异己力量的侵犯,在政治生活中形成金字塔般的等级序列,专制君主高居其上,芸芸众官拜伏在身着龙冠龙袍的君子脚下,聆听帝王的训谕,皇权可借此进一步神圣化。同时,丧葬中这种等级规定,也可促使生活于社会最底层的劳苦大众形成“贵贱不相逾”的社会生活方式,一切按本分行事,以达到潜移默化、巩固统治的目的。宋太祖赵匡胤说:“王者设棺槨之品,建封树之制,所以厚人伦而一风化。”^③其本意正在于此。

当然,丧葬的社会作用远不止上述三个方面,它对中国传统文化的积淀和延续,同样起着不可忽视的作用。中国社会科学院历史研究所前所长、著名历史学家李学勤先生,数年前曾在我与友人贺云翱合著的《中国丧葬礼俗》一书的序言中指出:“研究文明起源的学者,多以礼仪性建筑作为文明在考古学上的一项标志,在中国,大墓应该说就是这样的建筑。”^④因此,深入探讨长江流域历代丧葬礼俗的成因、发展过程、特征和作用等,对于拓宽长江文化的研究领域,加深长江文化的研究深度,无疑具有重要的意义。

二

1. 多元性

① 《荀子》卷五《王制篇》,中华书局 1954 年《诸子集成》本。

② 《荀子》卷六《富国篇》,中华书局 1954 年《诸子集成》本。

③ 王称:《东都事略》卷二,江苏广陵古籍刻印社 1991 年影印。

④ 徐吉军、贺云翱:《中国丧葬礼俗》,浙江人民出版社 1991 年版。



长江流域的丧葬具有多元性的特点,这体现在地域、民族、历史、文化、宗教、阶级几个方面。

(1) 地域的差异

俗话说:“百里不同风,千里不同俗。”长江流域的丧葬,受自然环境和自然资源的影响也呈现出这一特点。如长江上游的四川多石棺葬,而长江下游的江浙地区却多土墩葬。这种地区性的差异,即使在同一地区也同样存在着。如周作人论家乡绍兴清明上坟风俗时说:“在同一地方却也不是全无差异,盖乡风之下又有不同的家风,如故乡东陶坊中西邻栋姓,上坟仪注极为繁重,自洗脸献茶烟以至三献,费半天的工夫,而东边桥头寿姓又极简单,据说只一人坐脚桨船至坟前焚香楮而回,自己则从袖中出‘洞里火烧’数个当饭吃而已。”^①四川巴蜀地区亦然,宋治民先生在对四川地区战国墓葬研究分析后认为,巴蜀文化系统的墓葬依其墓葬形制的不同可分为船棺葬、独木棺墓和无葬具的竖穴土坑墓等类型,船棺葬和独木棺墓属于两个系统,独木棺墓迄今为止仅见于川西成都附近,两者的随葬器物亦有一定的区别。^②如川东地区葬具为两头上翘的舟船形独木舟式船棺,而川西地区则多为两头平齐的槽形独木舟式船棺;川东船棺葬向木槨墓的过渡,中间经历的是由船棺变船槨,船槨内置长匣形小棺的过渡阶段,而川西则是由“木板墓”向木槨墓过渡;川东墓葬墓坑填土较少使用白膏泥,而川西则较普遍地使用白膏泥……^③

这种现象不仅存在于长江流域内部,也反映在长江流域与黄河流域的丧葬差异上。如中原礼制,人死了,亲人必须举哀大哭,孝子把眼泪哭干了,还要继之以血。祭文上所说的“不孝子

① 周作人:《关于扫墓》,见周作人著、罗兴萍编《知堂夜话》,上海文艺出版社1998年版。

② 宋治民:《四川战国墓葬试析》,载《四川文物》1990年第5期。

③ 霍巍、黄伟:《四川丧葬文化》,第80页,四川人民出版社1992年版。

泣血顿首”，就是这个意思。哭还得作“无时之哭”，光孝子一人哭还不作数，还要举家痛哭。除了死者合家举哀之外，还要“邻有丧，舂不相，里有殯，不巷歌”，“吊于人，是日不乐”……可是中原地区这种越哀越显“孝道”的风俗，到了长江流域，却不大行得通了。这里死了人，不仅要哭，而且还往往以歌代哭，甚至在沅湘间苗族还有“集亲戚友人，笑舞浩唱”的风俗。^① 又如在埋葬方式上，黄河流域土质深厚疏松，气候干燥，故墓室多建在地下；而长江流域土质差，气候潮湿，地下水位较高，故往往在平地或山丘之上建造墓室或掘一浅坑而葬。墓葬的外部构筑形制也有所不同，如春秋时期中原坟丘墓的外部形制，仅据《礼记·檀弓上》所说，就有“封之若堂者矣，见若坊者矣，见若覆夏屋者矣，见若斧者矣”。而长江流域的楚墓除极个别的为“呈椭圆形”（如八岭山的黄家冢，编号 231）或“呈平顶圆锥形”（如天星观 1 号墓）外，其余概取圆馒头状。墓葬的内部结构亦然，以西晋时期南北土族的墓葬而言，北方多有斜长的墓道，南方没有；北方以宽大的单室墓为主，南方以普通的双室墓为主；北方墓顶形式不拘一格，南方流行四隅券进式穹窿顶；北方墓内装饰繁复，南方一般。在随葬品方面，南方土族墓葬的随葬品以质量很高的青瓷器为主，陶器数量不多。而北方恰恰相反，陶器所占比例很大，瓷器很少，且这些少量的瓷器也是从长江流域地区输入的。北方最富时代特征的器物群，是由四系罐、釉陶小罐、翻口罐、空柱盘、槁、盆、灯以及以牛车为中心包括男女侍俑、武士俑、鞍马、镇墓兽在内的陶俑群；而构成南方土族墓葬且具断代意义的器物群，却是魂瓶、扁壶、唾壶、鸡首壶、狮形插座、羊形插座、三足灯、三足熏以及仓厨明器。另外，南北土族墓葬随葬品方面还存在一个比较明显的不同之处，那就是在墓室内分别放置了铅地券和

① 林河：《〈九歌〉与沅湘民俗》，第 258～259 页，上海三联书店 1990 年版。



墓志。^①这种现象在古代文献中也多有论述,如《颜氏家训》就多有述及,例:“南人冬至岁首,不诣丧家;若不修书,则过节束带以申慰。北人至岁之日,重行吊礼;礼无明文,则吾不取;”“江南凡遭重丧,若相知者,同在城邑,三日不吊则绝之;除丧,虽相遇则避之,怨其不己悯也。有故及逍遥者,致书可也;无书亦如之。北俗则不尔。江南凡吊者,主人之外,不识者不执手;识轻服而不识主人,则不于会所而吊,他日修名诣其家。”^②

(2) 民族的区别

长江流域具有上万年的文明史,其独特的地理环境、历史传统、文化氛围和心理素质,造成了这一地区风格鲜明的民族特色。例如同样是屈肢葬,一些少数民族视其为好的葬俗,是孝的行为;但在宣威傈族(即白夷)的丧葬观念中,其父母死了,子女若是让其肢体弯曲,则被看成是一种不孝的行为,因此必须让死者肢体伸直而葬。正由于这种民族性,故此长江流域的民族在丧葬上形成了自身的特色。如长江上游藏族的天葬、水葬,彝族的“向天坟”。需要说明的是,在同一民族之内也存在着差异。如侗族绝大部分的地区有这样一个风俗,即殇者不许埋进本族的祖山;但也有少数地区风俗,为民族打仗而死的阵亡将士,可以埋进祖山。

(3) 阶级的贵贱

中国的丧葬礼仪自产生之日起,便具有等级制的色彩。这种现象随着阶级社会的进入,愈来愈鲜明,愈来愈严格。《后汉书·赵咨传》说:“古之葬者,衣以薪,藏之中野,后世圣人易之以棺槨。棺槨之造,自黄帝始。爰自陶唐,逮于虞、夏,犹尚简朴,或瓦或木。及至殷人而有加焉。周室因之,制兼二代。复重以

① 韦正:《简论西晋时期的南北士族墓葬》,载《东南文化》1994年第4期。

② 《颜氏家训》卷二《风操第六》。

墙鬻之饰,表以旌铭之仪,招复含敛之礼,殡葬宅兆之期,棺槨周重之制,衣衾称袭之数,……然而秩爵异级,贵贱殊等。自成、康以下,其典稍乖。至于战国,渐至颓陵,法度衰毁,上下僭杂……”这说明,自殷商“而有加焉”,到成周“制兼二代”后的成康,“墙鬻之饰”、“旌铭之仪”、“含敛之礼”、“棺槨周重”、“衣衾称袭之数”和“品物”等等的丧葬礼仪已贯穿“秩爵异级,贵贱殊等”的等级制度。进入封建社会以后,举凡“死”的名称,殓衣的袭数,饭含之用品,铭旌、明器、棺槨的尺寸大小、用材规格,抬柩的人数,仪仗的规模,乃至坟墓的大小高低等等,差不多丧葬礼仪中的所有细节,儒家和历代统治者在丧制中都依死者的贵贱等级身份作了严格的规定。等级森严,具有强烈的阶级性。长江流域的丧葬自不例外,从良渚文化墓葬的贫富贵贱差异、春秋战国时期楚国墓葬,及至民国时期的丧葬无不如此。以六朝陵墓为例,从考古发现看,南朝陵墓无论是陵园的规模、神道石刻的种类大小,还是封土的高低以及玄宫建筑结构等都有比较严格的等级制度,明显反映出墓主生前身份的等级区别。帝、后、王、侯墓葬之间存在着十分鲜明的界限,很少有僭越的现象。此外,同样是火葬,在长江上游的一些地区,视火葬为较高级的葬法,只有上层活佛、地位较高的喇嘛、土司、头人等有资格享用,而一般人死后只能天葬、水葬。然而在绝大多数地区,并没有这种严格的、明确的界限,只要经济条件许可,便可火葬。

(4) 文化程度的高低

从文化程度来看,大致文化程度越高,其丧葬观念就相对要开明一些,采用儒家礼仪的成分就越多;著名学者王充、宋祁、谢应芳、黄宗羲、陈确等人主张薄葬,反对厚葬和阴阳风水、佛事等绝不偶然。而文化程度越低,其丧葬观念相对就要落后一些,自然其丧葬礼仪采用佛家、道家等的成分就多,所包含的迷信色彩就越为浓厚。例清同治《长乐县志》载:当地丧礼“葬祭多用道



教,宗佛教者甚少,至士族及庶民之知礼者,则仍遵朱文公《家礼》”。此外,文化性在地域差异上也得到了充分的体现,如在新石器时代,四川大溪文化的墓地上以屈肢葬为多,而在江苏常州圩墩马家浜文化的墓地上则以俯身葬为多见。又如四川西昌的唐代火葬墓与滇西的火葬墓,两者在文化面貌上虽然同属于一个文化系统,但在葬仪上也存在着一些差异:滇西火葬墓多有墓碑或墓幢,而西昌的火葬墓则在地面上“不封不树”,没有任何标志;滇西流行的黑釉、青花瓷以及绿釉的火葬骨灰罐,在西昌则没有发现。^①

(5) 宗教观念的不同

不同的宗教,其丧葬观念也不相同。佛教主张因果报应、轮回转生,故在葬事上也推行“荼毗火葬”,倡导佛事活动。道家乐死,认为“生死若一”,对生死抱无所谓的态度,主张薄葬。儒家讲求孝道,“事死如生”,历来在丧葬上强调“入土为安”,注重死者尸体的保护,把“慎护”先人的发肤、厚葬父母作为自己“扬名立世”的行孝方式,故主张土葬和厚葬,极力反对火葬、水葬和薄葬行为等。这种不同宗教丧葬观念上的差异,在长江流域的丧葬风俗中也得到了充分的反映。如在道教盛行的江西、四川等地,其丧葬风俗所含道教的色彩就要浓厚得多,如买地券、舆地风水的流行。而在佛教盛行的地区,使用佛家荼毗火葬法和佛事的人就要多得多。

(6) 历史发展的变异

长江流域的丧葬历史,从葬仪或葬俗的产生来看,具有1万年以上的历史。在这漫长的历史时期里,有许多丧葬礼仪和习俗随着历史条件的不同而有所变化。以魂瓶的发展为例,其造型就经过了六朝青瓷堆塑罐、唐代粮罌瓶、五代五管瓶、宋代青

^① 参见霍巍、黄伟:《四川丧葬文化》,第212页,四川人民出版社1992年版。

白瓷堆塑瓶、元代塔式盖罐等。同样,各种葬式随着时代的先后不同在数量上也有明显的变化。例如大溪文化下层以各类屈肢葬为主,占65%,亦占全部屈肢葬总数的77.5%;上层墓葬则以直肢葬为主,占82.6%,屈肢葬仅9座,占17.4%。由此可见,大溪文化墓葬经历了屈肢葬由盛至衰,直肢葬由次要逐渐上升为主要葬式的发展变化过程。^①即使是同一葬式,也有其发展变化的过程。如湖北宜昌县三斗遗址发掘的6座大溪文化墓葬,其葬式有侧身蜷式、侧身蹲式、仰身蹲式、侧身曲肢、仰身曲肢等,依据地层早晚关系,这些屈肢葬“似有从蜷式葬到蹲坐式,再到曲肢葬的变化过程”。^②湖南澧县丁家岗大溪文化墓葬亦如此,第一期为蹲坐式屈肢葬,第二期则为曲肢式屈肢葬。^③又,湖南地区的长方形竖穴土坑墓,随着时间的推移,呈现出宽者增多、窄者减少的演进轨迹。1980年以前,长沙共掘出楚墓1933座,“可分为早、中、晚三期”(约当春秋中晚期、战国早中期、战国晚期)。早期“多数墓保存有壁龛”,即墓坑比较窄小;中期“仍然是一种长方形土坑竖穴墓,但墓室加宽,壁龛减少”;晚期“楚墓的形制没有多大的变化,只是墓坑更宽了”。^④

除上述外,当然还有贫富差异。大致富家在丧葬礼仪上要比贫家隆重一些,随葬品及坟墓、棺槨等的建造上也要比贫家丰厚和精致一些。

2. 神秘性

法国学者列维·布留尔在其名作《原始思维》一书中说:“‘神秘的’这个术语含有对力量、影响和行动这些为感觉所不能

① 参见霍巍、黄伟:《四川丧葬文化》,第41页,四川人民出版社1992年版。

② 杨权喜等:《宜昌县三斗坪大溪文化与商周遗址》,《中国考古年鉴(1987)》,文物出版社1988年版。

③ 湖南省博物馆:《澧县东田丁家岗新石器时代遗址》,《湖南考古辑刊》第一集。

④ 高至喜、熊传新:《楚人在湖南的活动遗迹概述》,《文物》1980年第10期。



分辨和觉察的但仍然是实在的东西的信仰。”^①丧葬就具有这种神秘性的特点。这是由于丧葬产生时,原始人类对各种自然现象不能理解,也无法掌握自己的命运,把自己生活中的顺逆、吉凶、祸福、喜忧、生死等等都附会于某些自然力或自然物,故对自然界和祖先产生了敬畏的心理,试图借助超自然的力量来帮助和护佑自己,从而创造出某些沟通人与上帝、鬼神的渠道,这种现象导致了古人丧葬中一系列神秘信仰和习俗的产生,并一直影响至今。故此列维·布留尔又说:“不管葬礼采取什么形式,不管尸体以什么方式处理——土葬、火葬、停放在高台上或架在树上以及诸如此类,所有这些仪式实质上都是神秘的,或者如果愿意的话,也可以说都是巫术的。……人死后头几天举行的葬礼实质也是把死者从活人群中彻底排除出去的仪式。”^②

从考古资料看,长江流域丧葬中的神秘性在史前时期就得到了比较充分的反映。如在良渚文化墓葬中就有用火殓葬的风俗,例如寺墩 M3,人肢骨和随葬的部分玉璧、玉琮和石斧上,有经火烧的痕迹。青浦金山坟 M2 人骨呈青白色,有裂纹,也经火烧。福泉山 M136 人骨与周围的随葬器物也经过火烧。在福泉山良渚文化墓坑的近旁,尚有祭祀的遗迹。有的在墓的正上方放置一堆按南北向堆积的砖形红烧土块,如 M136;有的在墓坑上面放置三堆红烧土块,一在墓坑之南,一在墓坑正上方,另一堆在墓坑之北。在墓南的一堆中间,尚有一件大口尖底缸形器,如 M144;有的在墓坑南侧和上方各挖一方形小土坑,坑内堆置红烧土块,如 M94;有的只在墓坑南侧挖一个放置红烧土块的小坑,如 M109,这些红烧土块烧成前经过切割,呈不规则的方形,

① [法]列维·布留尔著、丁由译:《原始思维》,第 28 页,商务印书馆 1987 年版。

② [法]列维·布留尔著、丁由译:《原始思维》,第 305 ~ 306 页,商务印书馆 1987 年版。

六面烧红,底面无烟灰痕迹,是在别处烧成以后搬来使用的。在堆置上并不平铺或直砌,两者随意堆放,找不出一定的规律,分析是一种祭祀方面的痕迹,反映古人的某种信仰。^①另外,余杭反山、瑶山,吴江龙南、昆山赵陵山等也都存在这种用红土堆积或红烧土埋尸的现象。毫无疑问,良渚文化墓葬中人骨架和玉璧、玉琮等玉器用火烧过的现象,应是原始时代流行的宗教仪式之一的“燎祭”。《吕氏春秋·季冬纪》高诱注“燎祭”云:“燎者,积聚柴薪,置璧与牲于上而燎之,升其烟气。”这就是说,通过焚烧玉璧和牲体,使烟气上扬,从而让祭祀的祖先神灵得到充分的享受。而在墓葬中使用红烧土块的现象,则与北京山顶洞人用赤铁矿粉掩埋尸体具有同样的宗教意义。红色象征着鲜血,而血又是生命的来源和灵魂的寄身之所。在尸体上撒赤铁矿粉或用红土堆积或红烧土埋尸,就是表示给死者以新的血液,赋予新的生命,或者表示他并没有死,只是长眠罢了;或者说是希望死去的同伴能够复生;或是希望死去的同伴的灵魂到另一个世界能够继续生存下去。^②又,良渚文化墓葬中出土玉器上常见的“饕餮”图案(图1),其所表现的是“食人未咽”这个神秘而又神圣的意义。

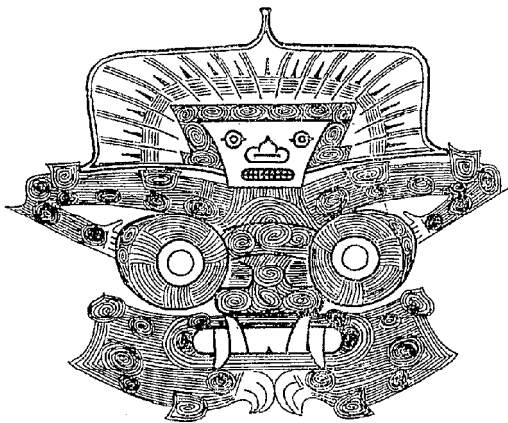


图0-1 良渚玉器上的神人兽面图
(反山 M12:98)

① 黄宣佩:《良渚文化特征分析》,《上海博物馆集刊》1990年第5期。

② 贾兰坡、甄朔南:《原始墓葬》,《史学月刊》1985年第1期。



在这里,“把人形和兽面两种体形互为表里地紧密而有机地结合起来,是一种多维构思下的产物,不论以兽面为表象或以人体为主干去观察,将它认作兽神的人形化或者是人体含有兽的精灵,都寄寓着变幻莫测的神秘气氛”。^① 良渚文化墓葬中的玉琮,施以巫术,具有了诛鬼和疫病的灵性,它不仅显示占有,而且还有护尸辟邪祛恶的神秘功用,以安定死者的灵魂。

此后,这种神秘性现象一直在长江流域的丧葬习俗中有较多的反映,具体表现在以下三个方面:一是具有神秘色彩的各种丧葬信仰和观念;二是盛行的诸如招魂、堪舆风水、佛事追荐、烧冥屋等丧葬活动;三是扫墓等主要祭祀活动。如楚人丧葬中的招魂、引魂习俗,就充满着浓厚的神秘性。以楚墓中出土的图画物为例,其表现的母题往往是龙、凤、龙舟、四象、北斗和天、地、幽都三界的图景。四象、北斗图象的功用是为灵魂指引升天的方向及路径,具有“地图”的性质;龙、凤(包括飞鸟漆器)、龙舟等是灵魂升天的向导与载具,天、地、幽都三界图景则表现的是升天的全过程,它的功能也是引导灵魂升天。从现存的两幅著名的楚帛画长沙子弹库楚墓出土的《人物御龙图》和长沙陈家湾楚墓出土《人物龙凤图》来看,《人物龙凤图》表现的是女墓主“希望飞腾的神龙、神凤引导或驾御的幽灵早日登天升仙”^②;而《人物御龙图》则表现的是男墓主乘驾“魂舟”登遐升仙的情景^③。

马王堆汉墓出土的文物同样反映了这一点,如 T 形帛画和软侯夫人的三层套棺饰以及偶人、桃人、神祇图帛画等等,便反映了人的“神仙意识”和死灵成仙的神秘信仰,人们带着追求死后永恒的信念和对现世生活的信念到了阴间。覆在内棺盖上的

① 牟永抗:《良渚玉器上神崇拜的探索》,载《庆祝苏秉琦考古五十五年论文集》,文物出版社 1989 年版。

② 熊传新:《对照新旧墓本谈楚国人物龙凤帛画》,《江汉论坛》1991 年第 1 期。

③ 萧兵:《引魂之舟——楚帛画新解》,《湖南考古辑刊》第 2 辑。

T形帛画,自下而上由几组图像组成:地下双鱼交缠、力士举地、瑞龟衔芝,两龙破地而出;中间庙堂之内正在举行祭祀活动,人首鸟身怪物对立庙堂之上,各种瑞兽也相继出现,两豹支撑平板,平板上墓主人缓缓而行,前有迎者,后有随员,双龙穿壁向上;上部是广阔的天界,日月、扶桑、升龙、飞凤、蛇身神人、神马、仙鹤等(一、三号墓T形帛画结构、内容大致相同)。将帛画与棺饰内容联系起来,就不难看出其特殊的用意:表达长生的愿望;希望灵魂再生,借助于巫术魔法使死灵成仙(图2)。

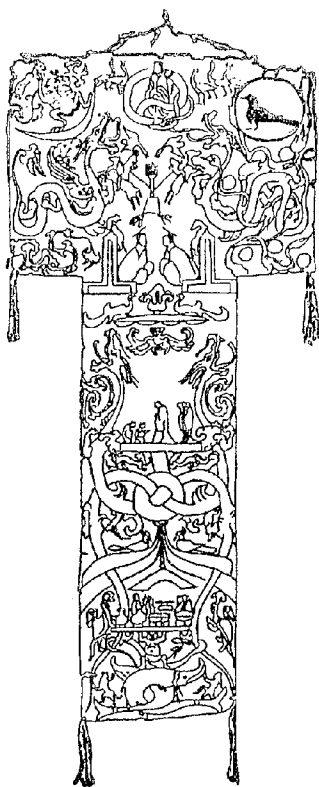


图0-2 长沙马王堆一号汉墓出土的帛画

据学者研究,该墓帛画和棺饰的图像都安排得相当理智,双龙穿壁、双鱼交缠、双人骑马、双人对坐、双鹿奔跃、双豹撑板、人首鸟身怪物对立……由于各物对偶出现,以及画面设计得大致对称,也可以看出对阴阳相生的理念之把握,它们都隐含着阴阳交合、灵魂再生的意义。而蛇能穿洞入穴,死而不僵,“死”能复“生”(冬眠、脱皮),是生与死、灵与肉、神界与人界的神秘中介,在生死嬗变中扮演着微妙的角色,人们将它夸大、变形、神秘化,直观地理解和联想成能穿越生命和死亡、天界和冥府的不可知的最初象征,帛画上醒目而显赫的蛇身神人是再生的象征。

死灵成仙是一种特殊的信仰,只有巫师超自然的魔法才能