



教育部人文社会科学重点研究基地重大项目成果丛书

Publication Series: MOE Supported Projects of Key Research Institutes of Humanities and Social Sciences in Universities

历史学类 History

中国道教考古

张勋燎 白彬 著

2

线装书局

张勋 燎彬
白 彬

著

中国道教考古

2

线装书局

第四章 从东汉墓葬解注器看中原地区初期师道的性质和形成原因

第一节 中原地区初期天师道的性质

关于汉代天师道的性质，过去传统的看法是把天师道和黄巾起义联系起来，认为天师道是单纯的民间宗教，或者说主要是一种民间宗教。实际上，这只能是指东汉后期（末年）的部分情形而言。我们在前面论述了从整个东汉墓葬以“镇墓文”为主的解注器材料，说明天师道是从明帝时期开始在以洛阳和西安为中心的黄河流域中原地区形成，然后向西、向东、向西南发展的。在一百多年内，天师道最初相当长一段时间一直都是统治者与被统治者共同信奉的一种宗教，既是一般平民百姓解脱困苦的精神寄托，也是统治者巩固封建政权的工具。从最初主要作为统治者巩固封建政权的工具到后来成为平民百姓用以反叛封建政权的手段，其间有一个分化发展演变的过程。

前面讲到刘宋道士徐氏《三天内解经》称，“张陵”创教是因为“自从光武之后，汉世渐衰，人鬼交错。太上悯之。故取张良玄孙道陵，显明道气，以助汉世，使作洛北邙山，立大法。帝王公臣以下，莫不归宗。”同时成书的陆修静《道门科略》又谓：张陵创教，“使民内修慈孝，外行敬让，佐时理化，助国扶命。”避开“张陵”的个人问题不论，最初的天师道并不是单纯的民间宗教，也是同时得到统治者支持、信奉，被利用来为维护封建政权统治服务的一种宗教。这一说法和学界传统的认识完全不同，但却得到了上述考古材料的印证。过去学界有人说：“迄今经科学发掘而得的镇墓文，一般都出自东汉中小型墓中，说明这些文字是出自民间巫师方士之手，文中使用的语言及反映的思想和习俗有浓厚的世俗色彩，而不是士大夫型的。”^{〔1〕}这一论断，与事实完全不符。实际上，解注器物出自一些财力雄厚

〔1〕 刘昭瑞：《〈太平经〉与考古发现的东汉镇墓文》，《世界宗教研究》1992年4期。

的土家大族的大型砖（石）室家族合葬墓中者，数量相当不少。这里，我们不妨举几项具有代表性的墓葬材料作为例子来加以说明。

1. 陕西潼关吊桥杨氏墓群共发掘东汉中期至三国墓葬七座，其中 M 2 出土解注文瓶 5 件，M 5 出土解注文瓶 4 件。发掘简报编者认为规模最大的 M 2 号墓墓主为顺帝永建元年（126）下葬的杨震^{〔1〕}。华阴杨氏家族，西汉至魏晋都是全国闻名的望族。东汉之世，华阴杨氏与洛阳袁氏是两个最大的著名世家大族之一，自杨震至杨彪，“累世宰相”，“四世太尉（三公之一）”，为袁氏所不及。《后汉书·杨震传》载：“杨震字伯起，弘农华阴人也。八世祖喜，高祖时有功封赤泉侯。高祖敞，昭帝时为丞相，封平安侯……震少好学，受《欧阳尚书》于太常桓郁，明经博览，无不穷究。”历官荆州刺史、东莱太守、司徒、太尉等职，于安帝延光三年谏疏忤旨，得谪自杀，时年七十余。遗命“身死之日，以杂木为棺，布单被，裁足盖形，勿归冢次，勿杀祭祠。”“岁余，顺帝即位……朝廷咸称其忠。乃下诏除其二子为郎，赠钱百万，（延光四年十二月）以礼改葬华阴潼亭，远近毕至。先葬十余日，有大鸟高丈余，集震丧前，俯仰悲鸣，泪下沾地，葬毕乃飞去。郡以状上。时连有灾异，帝感震之枉。乃下诏策曰：‘故太尉震，正直是与，俾匡时政，而青蝇点素，同兹在藩。上天降威，灾眚屡作，尔卜尔筮，唯震之故。朕之不德，用彰厥咎，山崩栋折，我其危哉。今使太守丞，以中牢具祠。魂而有灵，悦其歆享。’于是，时人立石鸟象于其墓所……震五子，长子牧，富波相。牧孙奇，灵帝时为侍中。帝常从容问奇曰：‘朕何如桓帝？’对曰：‘陛下之于桓帝，亦犹虞舜比德唐尧。’帝不悦，曰：‘卿强项，真杨震子孙，后必复致大鸟矣。’出为汝南太守。帝崩后，复入为侍中卫尉，从献帝西迁，有功勤……后徙都许，追封奇子亮为咸亭侯。”次子秉，“年四十余，乃应司空辟，拜侍御史，频出为豫、荆、徐、兖四州刺史，迁任城相，自为刺史……桓帝即位，以明《尚书》征入劝讲，拜太中大夫、左中郎将，迁侍中尚书。”元嘉中以谏帝微服出行，欲贬为扶风太尉，以黄琼谏议，留拜光禄大夫，反梁冀。梁冀诛后，乃拜太仆，迁太常。延熹三年（160），又以谏“免官归田里。其年冬，复征拜河南尹”。后又因事“输作左校，以久旱赦出。会日食”，人谏大用之，“重征乃到，拜太常”。东汉灵帝建宁元年（168）以后所立《太尉杨震碑》石刻记载，杨震“博学甄微，靡道不谈。又明《尚

〔1〕 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1期。

书》欧阳，《河》、《洛》、《纬度》，穷神知变，与圣同符。”^{〔1〕}王仲殊曾撰专文考订，除 M 2 墓主看法与上述简报相同而外，认定有建宁元年（168）纪年瓶之 M 5，“若非杨统之墓即杨著之墓”。杨统为杨震长子杨牧之子，历官金城太守、五官中郎将、沛相。杨著为杨震次子杨让之子，曾官高阳县令^{〔2〕}。以杨震为代表的潼关弘农杨氏墓群，墓主家族世代公卿，至一人受冤而朝野震动，皇帝也不得不下诏自责，称“我其危哉”，其在统治者中地位之尊高，一人之下，万人之上，影响之大，无以过之。这一材料完全可以说明，东汉初期天师道亦为上层统治者所信奉确是事实。如前所说，杨氏家族墓 7 座墓葬中，有解注器随葬者仅 2 墓，其余 5 墓均无，这是十分值得注意的现象。M 5 的墓主还不能完全确定，墓主的死因尚不清楚，姑置勿论。杨震自杀身死，属于非正常死亡性质，自然容易使人将之与注鬼问题联系起来，或以为震系冤死之注鬼祟害所致，又恐震含冤地下而为注鬼注祟家中生人也。杨震墓出土解注陶瓶 5 件，“位于墓室顶上封土内（未被扰乱），分上下两层，间距约 50 厘米，东西并列，上层二个，间距约 2 米，下层三个，间距约 50 厘米，罐面都书有‘中央雄黄利子孙安土’一行，瓶内装雄黄，瓶口上盖绳纹瓦片。”^{〔3〕}当缘于此，应该说这是相当清楚的。

2. 河北无极北苏乡史村汉甄谦家族墓群，占地东西、南北各四、五里，现存有封土堆可见墓葬共 36 座，大者长、宽各 40 米。据《太平寰宇记》记载，其时代自西汉迄北魏，西汉有司空甄封，司徒甄邯，东汉有车骑将军甄韵致等坟在焉。司空、司徒皆为宰相，属中央最高一级官职。出土解注墓券之甄谦，亦为世代高官之统治阶级上层人士，无需多论。

3. 陕西华阴东汉顺帝阳嘉年间司徒刘崎家族墓群，5 座墓葬中的 M 5 出土 A 型解注陶瓶 2 件，其中一件带有朱书文字。刘崎所任司徒即宰相，也是级别最高的中央官职^{〔4〕}。

4. 河南密县后土郭两座东汉画像石墓，各出土解注文瓶和解注用石羊多件。M1 斜坡墓道长 18、宽 2.83、高 1.95 米。墓室南北通长 12.46、东西宽 15.34、高 3.88 米。分中室（主室）、后室、北耳室、南耳室、东耳室和西耳室等六室。M 2 形制相同，墓道长达 21.5 米，墓室南北通长 13.36、

〔1〕（宋）洪适：《隶释》卷十二。

〔2〕王仲殊：《汉潼关弘农杨氏冢茔考略》，《考古》1963 年 1 期；杜葆仁、夏振英：《华阴潼关出土的北魏杨氏墓志考释》，《考古与文物》1984 年 5 期。

〔3〕陕西省文管会：《潼关吊桥汉代杨氏墓群发掘记》，《文物》1961 年 1 期。

〔4〕《考古与文物》1986 年 5 期。

东西宽 15.65 米。二墓早年虽经盗掘，残存器物尚不少，M1 出土器物 233 件，M2 出土器物 240 件，包括陶宅楼，铜车马器、兵器，漆器，玛瑙珠和盘、猪、蝉、扣之类的玉器在内^{〔1〕}。虽然没有留下明确记载墓主身份的文字材料，但墓葬规模之宏大，石刻画像之精美复杂，随葬品之珍贵丰富，也都说明非相当高级的官僚贵族所不能有。

5. 河北望都出土解注墓券和陶瓶的东汉刘公壁画墓（M2），由墓道至后壁小龕全长 31.28 米，中室及中、西两耳室通宽 13.4 米，残存随葬器物 170 件，有陶楼（3 座），铜博山炉，三、九、十二枝灯，长柄灯，玉饰片，彩绘东王公、西王母石枕（2 件），石榻等，壁画仪仗题字有“督邮”、“食太仓谷”等语。墓主地位尊高，也是不用说的。

如陕西户县朱家堡出土 D 型 I 式朱书解注陶瓶的阳嘉二年曹伯鲁墓，有前后二室，宽 2~2.7 米，连过洞通长 7.67 米，规模远不能和上述诸墓相比，也许就是说者所谓的“中型”或“中小型”。但墓室花砖构砌，随葬品除铜镜、铜钱、铁釜之外，陶明器多达 59 件，壶（鍾）、罐、瓮、坛、奩、碗、盘、勺、耳杯、案、井、灶、仓，一应俱全，显然也不是一般的贫民所能置办的，应该属于中产阶级的墓葬。

陕西户县城区医院出土 D 型 I 式朱书解注符文陶瓶东汉晚期墓，只是一个长 2 米、宽 1.05 米的小型土洞墓，随葬器物除陶瓶之外仅有三件陶罐，自然应该是一般平民信奉天师道的遗迹。但这种类型的遗迹，考古发现材料并不是很多。

这种宗教活动遗存大量在这些高级贵族官僚墓葬中发现，说明他们与天师道之间有着异常密切的关系。如果这种宗教完全不具备为封建政权统治服务的性质，能够得到他们的信奉，那是不可想像的事。这些材料，充分证明了上引徐氏《三天内解经》所说“自从光武之后，汉世渐衰……故取张良玄孙道陵，显明道气，以助汉世……立大法。帝王公臣以下，莫不归宗”的说法，除了“张良玄孙张陵”的材料以外，不是完全没有根据的。当然，这并不是说初期天师道只是一种统治阶级的宗教，最初的天师道作为一种宗教，它既可以被统治者利用来为他们的统治服务，为统治阶层人士信奉，也可以作为一般人解脱苦难的精神寄托，为一般的平民百姓所信奉，两者往往是相互联系而并不是完全对立的。考古发现所看到的材料，只是反映一般的平民

〔1〕 河南省文物研究所：《密县后士郭汉画像石墓发掘报告》，《华夏考古》1987 年 2 期。

百姓短于财力，不可能花费很多的钱财置办葬仪葬术用品，聘请道士举行复杂的道教葬仪，在他们的小型墓葬中，没有大量的解墓注器物材料发现而已。

“张陵”将起于中原的初期天师道传入蜀中之后，汲取当地宗教习俗创为五斗米道（新出正一盟威之道），主要在包括少数民族在内的人群范围中广为传播，在很大程度上扩大了它在下层人民中的广泛性，成为主要为平民信奉的宗教，也许这正是蜀中东汉墓葬发现的墓葬解注器种类数量远不如北方多的主要原因。但是，解注用的代人铅人、朱书陶罐和丹砂之类的矿物药材，在蜀土东汉晚期墓中仍有发现，反映出两者之间的渊源关系。同时，后来张鲁依托五斗米道另建政教合一的政权，统治巴汉垂二十年，仍然没有完全改变它用来为封建政权服务的作用。从雅安建安十年（205）年樊敏碑说“米巫凶虐”的材料看，这时的天师道（五斗米道）在民间信奉的人数很多，在相当的程度上可以说是一种民间宗教。对封建统治者而言，应该说具有相对的两面性，一方面对刘汉中央政权而言它具有很强的反叛性，所以他们的活动被视为“凶虐”；另一方面对张鲁地方割据政权而言，却又是一种被封建统治者利用的工具，这正是汉末五斗米道在蜀中得以广泛传播的原因。这时的五斗米道，在形式上虽然和过去有所变化，但在实质上仍然是它最初产生时的性质的延续发展。这一分析，也许对我们更好地认识中原地区初期天师道的产生和性质会有所帮助。

至于作为东汉北方地区道教的另一教派太平道，最早兴起的确切年代还不太清楚，但他和初期天师道的阶级属性明显不同，它不是统治者信奉的宗教，而是下层平民百姓信奉并用以反叛封建统治政权的工具，兴起的时间较晚。太平道和天师道最初的关系目前也不大清楚，文献记载太平道的活动范围主要是在山东、河北境内，但在此地域范围内，东汉道教遗迹却极少发现，望都以东地区几乎是一片空白。根据这一情况推测，我们认为太平道最初很可能是由初期天师道分化出来的一个支派东向发展蜕变而成，随着黄巾起义受到镇压而很快销声匿迹。整个太平道的活动主要是在战乱中进行，活动形式大概相对比较简单，加上存在的时间不长，对以后没有发生太大的影响，不大可能会有太多的遗迹保存下来，这是不难想象的。目前，我们还没有找到识别有关太平道考古材料的标志，希望学术界今后对山东、河北方面东汉时期的宗教考古材料给予更多的关注，看看是否能够找到一些解决有关问题的线索。

第二节 中原地区初期天师道产生的原因

宗教是一种意识形态，是一种复杂的社会现象。一种宗教的产生，绝不是一种简单的偶然事件。对于道教最初产生的历史，限于早期文献记载过于简略，过去一直没有弄清楚，对起源的历史原因，更是一团迷雾。基于上述新的认识，作为我国最早土生土长的宗教天师道，为什么会在东汉初年开始形成于京师所在的中原地区？我们认为应该主要从以下五个方面加以考虑。

一、秦和西汉时期人鬼灵魂观念的转变

先秦时期，人死之后魂灵的去向——有鬼与无鬼，《墨子》虽有《明鬼》之说，儒家则无定论。史称孔子有“未知生，焉知死”之语。又说：“子不语怪、力、乱、神”^{〔1〕}。注：“神，谓鬼神之事。”《说苑·辩知篇》载：“子贡问孔子：‘死人有知，将无知也？’孔子曰：‘吾欲言死者有知也，恐孝子顺孙妨生以送死也；欲言无知，恐不孝子孙弃不葬也。赐欲知死人有知将无知也，死徐自知之，犹未晚也。’”^{〔2〕}这可以代表当时多数人的看法。《礼记·檀弓下》谓：人之死也，“骨肉复归于土，命也，若魂气则无不之也。”又《祭义》：“宰我曰：‘吾闻鬼神之名，不知其所谓。’子曰：‘气也者神之盛也，魄也者鬼之盛也。合鬼与神，教之至也。众生必死，死必归土，此之谓鬼。’”《大戴礼记·郊特牲》亦云：“魂气归于天，形魄归于地。”也是同样的观点。20世纪40年代，著名国学大师钱穆撰《论古代对于鬼魂及葬祭之观点》一文，专论我国春秋战国以前皆以为人死之后灵魂即与尸体相分离，墓葬乃纪念性质设施，故厚葬不行^{〔3〕}。其说虽不免以偏概全，过于绝对化，但以儒家为代表的多数人主张人死后灵魂不再与尸体有不可分割的关系，到春秋战国时期仍属居于主流地位的传统观点，这却是事实。顾颉刚也说：“古人以为人死为鬼，都到上帝那边去；活的时候的君臣父子，到了上帝那

〔1〕《论语·述而》。

〔2〕《孔子家语·致思篇》并同。

〔3〕钱穆：《论古代对于鬼魂及葬祭之观点》，《责善半月刊》二卷二十期。

边之后还是君臣父子。天子祭享上帝，常常选择有大功德的祖先去配享他，所以鬼在人间的权力仅亚于上帝一等，不过在许多鬼中还保存着人间的阶级而已。”〔1〕在他们看来，死者的灵魂不一定都变成鬼，即使成了鬼，也不是完全不可以和生人相接触。鬼对于活人来讲，既可以为祸，亦可以为福。鬼和生人之间的关系，与生人彼此之间的关系没有太大的差别，当时流行尸祭而无墓祭之制，就是最有力的证据。“夫祭者，供食鬼也”〔2〕，就是为死人陈设食物以备鬼享用。所谓的尸祭，就是用活人代表死者神灵接受祭享。有关古代尸祭的礼仪，先秦文献记载甚多，而以《仪礼·士虞礼》述士人为父母行尸祭礼仪事最为详尽。云：士人死，祭于宗庙，以匱、盘、鼎、豆、敦、爵、觶等礼器，盛豕之肝、肺及鱼、腊、菹醢、盐、醴酒、黍、稷等食物，陈于几俎。祝人延尸入，“主人及祝拜妥尸，尸拜遂坐。从者错筐于尸左席上，立于其北。尸取奠左执之，取菹擣于醢，祭于豆间。祝命佐食墮祭，佐食取黍、稷、肺祭授尸，尸祭之祭奠……尸尝醴奠之。佐食举肺脊授尸，尸受振祭啐之……举鱼腊俎……尸卒食……酌酒酹尸，尸拜受爵……尸祭酒尝之……尸坐不脱履。”〔3〕东汉郑康成注：“尸，主也，孝子之祭，不见亲之形象，心无所系，立尸而主意焉。”所谓的“尝（嗜）”、“啐”、“食”，都是指充当“尸”的人饮食祭品，代替受祭之死者享用祭祀的酒食。罗泌《路史·命论·原尸》说：“三代之时，自天子至庶人，祭皆立尸。秦汉而来，兹事废矣，故或（惑）者遂以为古重尸而执滞，岂识圣人之意哉！神依人而行者也。”杜佑《通典》卷四十八，礼八，《立尸义》考述说：“尸，神像也。祭所以有尸者，鬼神无形，因尸以节醉饱，孝子之心也。夏氏立尸而卒祭（夏礼尸有事乃坐），殷坐尸（无事犹坐），周坐尸。诏侑无方，其礼亦然，其道一也。（言此亦周所因于殷也。方，犹常也。告尸行节劝，尸饮食无常，若孝子就之为也，孝子就养无方也）曾子问曰：‘祭必有尸乎？若厌祭亦可乎？（厌时无尸）’孔子曰：‘祭成丧者必有尸，尸必以孙，孙幼则使人抱之。无孙，则使同姓可也。’（人以有子，孙为成人，子不殇父，义由此也。）夫祭之道，孙为王父尸。所使为尸者，于祭者为子行也。父北面而事之，所以明子事父之道。（子行犹子列也。祭祖则用孙列者，取于同姓之嫡孙也。天子诸侯之祭，朝士延尸于外户，是以有北面事尸之礼）君子抱孙不

〔1〕 顾颉刚：《秦汉的方士与儒生》，7页。

〔2〕 （汉）王充：《论衡·讥日篇》。

〔3〕 《十三经注疏》，1167～1171页。

抱子，此言孙可以为王父尸，子不可以为父尸也。（以孙与子昭穆同）为君尸者，大夫士见则下之，君知所以为尸者，则自下之。（尊尸也，下士也，国君或时幼小，不尽识群臣，有以告者乃下也。）尸必式。（礼之也）乘必以凡。（尊者慎也）君迎牲而不迎尸，（别嫌也）尸在庙门外则疑于臣，在庙中则全于君。君在庙门外则疑于君，全庙中则全于臣，全于子。是故不出者，明君臣之义。（不迎尸者，欲全其尊也。尸，神象也。鬼神之尊在庙中，人君之尊，出庙门则伸也）祝迎尸于庙门之外者，象神从外来也。天子宗庙之祭，以公卿大夫之孙行者为尸。一云，天子不以公为尸，诸侯不以卿为尸，为其太尊，嫌敌君。故天子以卿为尸，诸侯以大夫为尸。周公祭太山而以召公为尸者，外神宾主相见，敬之道，不嫌也。卿大夫不以臣为尸，俱以孙者，避君也。天子诸侯俱以卿大夫为尸，皆取同姓之嫡也。夫妇共尸者，妇人祔从于夫，同牢而食，故共尸也。始死无尸者，尚如生，故未立也。《檀弓》云：‘既封，主人赠而祝宿虞尸。’（赠以币，送死者于圻也。主人赠。祝先归也。）《白虎通》曰：祭所以有尸者，鬼神听之无声，视之无形，升自阼阶，仰视榱桷，俯视几筵，其器存，其人亡，虚无寂寞，思慕哀伤，无所写泄，故座尸而食之，毁损其饌，欣然若亲之饱，尸醉若神之醉矣。《诗》云：‘神具醉止，皇之载起。’说曰：‘按《鳧鷖》诗，美成王能持盈守成，神祇祖考安乐之也。其诗五章，每章有公尸，郑玄以初章为宗庙，其二为四方百物，其三为天地，其四为社稷，其五为七祀。’则是周代大小神祀皆有尸也。至于周人轻重，各因其象类。又周公祭太山，以召公为尸，是三公之类也。又《秋官》职祭亡国之社，以士师为尸，是刑戮之义。则其余亦可知矣。”而杜佑复议曰：“古之人朴质，中华与夷狄同，有祭立尸焉，有以人殉葬焉……有不封不树焉……中华气中而地正，人性和而材慧，继生圣哲，渐革鄙风。今四夷诸国，地偏气犷，则多仍旧。自周以前，天地宗庙社稷，一切祭享，凡皆立尸。秦汉以降，中华则无矣。或有是古者犹言祭尸礼重，亦可习之。此岂非甚执滞者乎？（按后魏文成帝拓跋濬时，高允献书云：祭尸久废，今风俗则取其状貌类者以为尸祭之，宴好敬之如夫妻，事之如父母，败损风化，黷乱情理。据文成帝时，其国犹在代北。又按周隋《蛮夷传》，巴梁间每秋祭祀，乡里美须面人，迭迎为尸以祭之。今柳、道州人每祭祀，迎同姓丈夫妇人，伴神以享，亦为尸之遗法。有以知古之中华，则夷狄同也）”〔1〕《续汉书·礼仪志》：“古不墓祭，汉诸陵皆有园寝，承秦所为也。”

〔1〕（唐）杜佑：《通典》，279页。

《淮南子·主术训》：“君人之道，其犹零星之尸也。”东汉高诱注曰：“尸，祭主也。尸食饱，以知神之食亦饱。《诗》曰：‘公尸燕饮，在宗载考。’”《文献通考》卷九十一，宗庙考一，引宋儒朱熹的话，解释尸奉之义最为透彻。他说：“古人用尸，本与死者是一气，又以生人精神去交感他那精神，是会附著他歆享。”也就是用活人来代替死人，让死人魂魄附著在活人身上享受人们的祭享。既然可以“神依人而行”，死者的灵魂可以随时跑去和生人打交道，自然祭祀死者就用不着特别安排在墓上去进行^{〔1〕}。所以直到三国时期魏文帝曹丕作《终制篇》还说：“夫葬也者，藏也，欲人之不得见也。骨无痛痒之知，冢非栖神之宅，礼不墓祭。”^{〔2〕}此处说的“礼”，是指先秦时期的有关内容。这也是对先秦时期多数人对尸体、灵魂、墓葬三者之间关系最精确的概括。

自春秋战国开始至秦汉，随着社会大变动不断发生，不同地区不同文化的相互交流融合的过程加剧，对尸体、灵魂、墓葬三者之间关系的不同观念也随之发生变化，生死永隔，人鬼绝对排斥的观念逐渐占了上风。王充《论衡》中有不少文字讲到先秦和秦汉以来人们灵魂观念的不同变化，从反对者的角度讲到汉代人们鬼神观念的情况。他说：“孔子葬母于防，既而雨甚至，防墓崩。孔子闻之，泫然流涕曰：‘古者不修墓。’遂不复修。使死有知，必恚人不修也。孔子知之，宜辄修墓，以喜魂神。然而不修，圣人明审，晓其无知也”。是用孔子的这件事情说明先秦时期以孔子为代表的儒家认为人死无知而无鬼的。他又说：“世谓死人为鬼，有知，能害人”。“夫为鬼者，人谓死人之精神”。“或说：鬼神，阴阳之名也。阴阳逆物而归，故谓之鬼，阳气导物而生，故谓之神。神者伸也，申复而已，终而复始。人用神气生，其死复归神气。阴阳称鬼神，人死亦称鬼神。”^{〔3〕}“凡天地之间有鬼”。“一曰鬼者老物之精也……及病，精气衰劣也，则来犯陵之矣……人病，见鬼来，象其墓中死人来迎呼之者”。“一曰鬼者物也，与人无异，天地之间，有鬼之物，常在四边之外，时往来中国，与人杂，则凶恶之类也，故人病且死者乃见之……故凶祸之家，或见蜚尸，或见走凶，或见人形，三者皆鬼也。或谓之凶，或谓之魅，或谓之魃，或谓之魍”。另以值甲乙、庚辛等干支日病死之神鬼害人者，已见前引，不复重录。“一曰鬼有人所见，得病之气也。气

〔1〕（宋）马端临：《文献通考》，830页。

〔2〕《三国志·魏书·文帝纪》。

〔3〕（汉）王充：《论衡·论死篇》。

不和者中人，中人为鬼，其气像人形而见。故病笃者气盛，气盛则象人而至，至则病者见其象矣。”^{〔1〕} 这是说汉代一般人和过去以孔子为代表的看法不同，认为死人是鬼的，并且和阴阳观念、疾病之事联系在一起，生人属阳，鬼为阴物，见鬼则病，有的甚至还讲到鬼和墓中死人有关。正因为如此，所以他又进一步指出说：“墓者，鬼神所在，祭祀之处”。“古礼庙祭，今俗墓祀”^{〔2〕}。东汉张衡《冢赋》也说：“乃立厥堂，乃相厥宇，在冬不寒，在夏不暑，祭祀是居，神明是处。”^{〔3〕} 也说墓室是死者的屋宇，魂灵所居之处。到东汉明帝永平元年（58）“春正月，率公卿以下朝于元陵，如元会仪，”^{〔4〕} 正式把墓祭制度固定了下来。杨宽对古不墓祭的问题进行了专门的研究，认为墓祭最早兴起于春秋战国之际，但一直要到汉明时才正式固定下来。“自从春秋战国之际社会上开始推行‘墓祭’以后，到东汉初年更为流行……王充所说‘古礼庙祭，今俗墓祀’，确是事实，当时所以会流行‘墓祀’，就是由于人们认为墓葬是死者灵魂居住之处。王充说：‘墓者，鬼神所在，祭祀之处。’墓葬之所以会成为‘祭祀之处’，就是由于‘鬼神所在’。”^{〔5〕} 杨宽的看法是正确的。可惜，他没有能够更进一步和在此之前行尸祭所反映的上述生死灵魂观念的根本转变联系起来加以考虑。

对此，我们还可以从考古发现墓葬和城址相对位置的变化情形得到另一方面的证明。

春秋战国时期的城址，凡经考古勘察者，城内大都有墓葬发现。以河北易县燕下都为例，城垣平面略呈长方形，东西长约 8 公里，南北宽约 4 公里，分为东城和西城。西城部分城内情况了解比较清楚，东北部为宫殿区。围绕宫殿区外由西北到东南的弧线上为手工业区，分布着铸铁、兵器制造、铸钱、烧陶、骨器制造作坊遗迹。西、南、中、东北为居民区。西北角与宫殿区相距不远处为墓葬区，有两处封土犹存的墓葬群：一处为“墟粮冢”区，有分作四排排列的大墓十三座，最大的封土 55 米见方，高 15 米。另一处为“九女台”区，在“墟粮冢”区之南，有大墓 10 座，分南北两排四组排列，封土较“墟粮冢”区者略小。墓葬营造复杂，夯筑坚实，有的还有红烧土层、木炭层和蚌壳层等防盗、防潮和防腐措施，无疑应是包括燕王在内

〔1〕（汉）王充：《论衡·订鬼篇》。

〔2〕（汉）王充：《论衡·四讳篇》。

〔3〕《初学记》卷十四，葬部九（362 页）引。

〔4〕《后汉书·明帝纪》。

〔5〕杨宽：《中国古代陵寝制度史研究》，36 页。

的高级贵族墓地^{〔1〕}。他如河南洛阳东周王城，“城中部的中州路一带，东周时代的墓葬分布甚多，其中有几座是战国时期带墓道的大墓，并曾发现当时的车马坑”。河北平山中山国都城，城内北部为宫殿区，西北、西南部为居民区，北部宫殿区与居民区之间为烧陶、冶铸、骨器制造等工业作坊区，西部为陵墓区。西城之外尚有一片王陵，与城内陵区相望。城内的中山王陵墓和陪葬墓有的已经发掘^{〔2〕}。山东曲阜鲁国故城，中部为宫殿区，“城的西部还发现四五处墓地，有的墓地并有西周早期以至晚商的墓葬”^{〔3〕}。山东齐临淄故城，城内有“齐国高级贵族墓地，中型墓葬也有发现”^{〔4〕}。河南新郑郑韩故城，“东城西南隅后端的湾村附近，都发现不少春秋时期的贵族墓葬，春秋战国时期的平民的小墓多分布在城外”^{〔5〕}。山东滕州春秋早期以来薛国故城^{〔6〕}，湖北江陵纪南城楚郢都故城，“在城内发现过战国早期及以前的墓葬”^{〔7〕}。这些遗迹材料，也都与《礼记·檀弓》“葬于北方北首（郑注：‘北方，国北也。’当指都城内之北部而言），三代之达礼也”的记载相合。秦的咸阳城遗址，据勘察“宫殿区西南，今潞家坟至烟王村一带，有一片墓地，分布着战国至秦的中小型墓葬数百座。”^{〔8〕}到西汉以后的城址，如汉代的长安、洛阳，在城内均无墓葬发现。河北武安武汲汉城，“东汉砖室墓群则分布在现存城墙的南郊。”^{〔9〕}

这一情况，过去在我国学术界似乎没有引起注意。为什么会这样？我们不能主要从城市居民人数的增加来加以解释，简单地认为把墓葬一律摆到城外是为了让出更多的地方安置居民。如果仅仅是这样，为什么不把墓葬建在城外而将城垣修得更小以省工费呢？我们认为，这主要是秦汉时期尸体灵魂观念的巨大转变造成的。正如《白虎通·论葬北首篇》所说：“葬于城郭外何？死生别所，终始异居。”^{〔10〕}在前一个时期，一方面“墓非棲魂之宅”，

〔1〕 河北省文化局文物工作队：《河北易县燕下都故城勘察和试掘》，《考古学报》1965年1期。

〔2〕 《考古学报》，1979年2期。

〔3〕 《新中国的考古发现和研究》，271页。

〔4〕 《新中国的考古发现和研究》，272页。

〔5〕 《新中国的考古发现和研究》，274页。

〔6〕 《薛国故城和墓葬发掘报告》，《考古学报》1991年4期。

〔7〕 《新中国的考古发现和研究》，277页。

〔8〕 《新中国的考古发现和研究》，383页。

〔9〕 《新中国的考古发现和研究》398页。

〔10〕 （清）陈立：《白虎通疏证》卷十一，558页。

死人的灵魂无所不之，并不完全固定在墓室之内；另一方面，人们认为死者的灵魂与生人之间，可以像生人与生人一样随意接触，墓葬与生人住宅不必距离太远，彼此即使靠得很近，也不会对生人有什么害处（陕西西安半坡新石器时代聚落遗址，墓地和居民房屋也是隔得相当近的）。到了后一个阶段，尸体灵魂观念发生了根本改变，死者灵魂——鬼不能与生人发生接触，一旦发生接触就要发生注祟，给生人造成祸殃。正常的情况下，死者灵魂只能住在墓中，墓道称为“神道”，墓道前立阙称为“神道阙”，墓门称为“神门”、“魂门”。为了尽量避免死鬼和生人发生接触，也就必须把作为死者栖魂之所的墓葬迁到城外，城垣既是军事防卫设施，也是人鬼之间一道明确的界限。我们在前面讲到的东汉墓葬解注器文所说的“生人入城，死人出郭”，正是这种情况的最好说明。在宋明墓葬出土的大量买地券，仍然保存了“生居城郭，死葬丘坟”这种一脉相承的文字^{〔1〕}。这种尸体灵魂观念的变化，是道教注鬼论的思想基础，为天师道的建立创造了条件，也是天师道在东汉形成一个方面的原因。

二、西汉末年至东汉初的天灾人祸、疾疫流行造成大量人民的死亡

有人说东汉“安帝即位之初，‘州郡大饥，米石二千，人相食，老弱相弃道路’（《后汉书·安帝纪》永初二年注引《古今注》）。从安帝起，东汉进入了大灾、大饥、大疫的时代。宗教多少可以给人们一种虚伪的安慰。”^{〔2〕}其实，从西汉末年成、哀之世开始，到东汉初这近三十多年时间，也就是天灾人祸不断。多次农民起义遭到镇压，匈奴、羌人兵战不绝，水、旱、蝗、震，天灾频仍，大灾、大饥、大疫的时代，不待安帝而后始也。文献记载说：西汉成、哀之时，“东方连年饥馑，加之以疾疫，百姓菜色，或至相食。地比震动，天气溷浊。”^{〔3〕}“水出地动，日月失度，星辰乱行，灾异仍重”，“见汉家有中衰阨会之象”^{〔4〕}。《汉书·王莽传》记载新莽统治期间历年各地严重自然灾害造成大量人民的死亡流移，材料相当不少。大修洛阳城，营造九庙等建筑，“功费数百万，卒徒死者万数”。在地皇元年七月所下诏书中，

〔1〕 对此，我们另有《先秦两汉尸体灵魂观念的转变》长文专论。

〔2〕 万绳楠：《魏晋南北朝文化史》，300页。

〔3〕 《汉书·翼奉传》。

〔4〕 《汉书·李寻传》。

王莽自己也不得不承认说：“唯即位以来，阴阳未和，风雨不时，数遇枯旱，蝗螟为灾，谷稼鲜耗，百姓苦饥，蛮夷猾夏，寇贼奸宄，人民正营，无所措手足。”东汉初年的情形，仅据《后汉书》本纪、《续汉书·五行志》所载光武帝、明帝、章帝三朝有关重大水、旱、疫病发生情况略加罗列，即可概知。

光武帝建武元年（20）正月辛酉，“诏曰：往岁水旱蝗虫为灾，谷价腾跃，人用困乏，朕唯百姓无以自赡，惻然悯之。”〔1〕

建武三年（27）七月，“洛阳大旱”〔2〕。

建武四年（28），“东都以北伤水”〔3〕。

建武五年（29）“夏旱……上下皆弊”〔4〕。

建武六年（30）六月，旱。十二月，洛阳市火〔5〕。

建武七年（31），“是夏连雨水。”〔6〕“六月戊辰，洛水盛，溢至京城门，帝自行水。弘农都尉治析为水所漂杀，民溺伤稼，坏庐舍。”〔7〕

建武八年（32），“秋大水”，“是岁大水”〔8〕。

建武九年（33）春，旱〔9〕。

建武十二年（36）五月，旱〔10〕。

建武二十一年（45）六月，旱〔11〕。

建武二十二年（46）九月，“郡国四十二地震，南阳尤甚，地裂，压杀人。”〔12〕戊辰，“地震裂。制诏曰：‘日者地震，南阳尤甚……咎在君上，鬼神不顺无德，灾殃将及吏人，朕甚惧焉。’”〔13〕

〔1〕《后汉书·光武纪》。

〔2〕《续汉书·五行志》梁刘昭注引《古今注》。

〔3〕《续汉书·五行志》梁刘昭注引《古今注》。

〔4〕《续汉书·五行志》。

〔5〕《续汉书·五行志》梁刘昭注引《古今注》。

〔6〕《后汉书·光武纪》。

〔7〕《续汉书·五行志》梁刘昭注引《古今注》。

〔8〕《后汉书·光武纪》。

〔9〕《续汉书·五行志》梁刘昭注引《古今注》。

〔10〕《续汉书·五行志》梁刘昭注引《古今注》。

〔11〕《续汉书·五行志》梁刘昭注引《古今注》。

〔12〕《续汉书·五行志》。

〔13〕《后汉书·光武纪》。

建武三十一年(55)夏,“五月大水”^{〔1〕}。

建武中元元年(56)秋,“郡国三蝗”^{〔2〕}。

明帝永平元年(58)五月,旱^{〔3〕}。

永平三年(60)春正月,诏曰:“夫春者,岁之始也。始得其正,三时有成。比者水旱不节……政失于上,人受其咎。”八月诏曰:“朕奉承祖业,无有善政,日月孛蚀,慧星见天,水旱不节,稼穡不成,人无宿储,下生愁墊。”“是岁……京师及郡国七大水。”^{〔4〕}

永平四年(61)二月,诏曰:“京师冬无宿雪,春不燠沐,烦劳群司,积精祷求。”^{〔5〕}

永平八年(65)冬,旱^{〔6〕}。

永平十一年(68)八月,旱^{〔7〕}。

永平十五年(72)八月,旱^{〔8〕}。

永平十八年(75)三月,旱^{〔9〕}。“是岁牛疫。京师大旱。”^{〔10〕}

章帝建初二年(77)夏,洛阳旱^{〔11〕}。“三月辛巳诏曰:‘比年阴阳不调,饥馑屡臻……’”^{〔12〕}

建初四年(79)夏,旱^{〔13〕}。

建初五年(80)二月庚辰诏曰:“久旱伤麦,忧心惨切。”甲申诏曰:“去秋雨泽不适,今时复旱,如炎如焚,凶年无时,而为备未至,朕之不德,上累三光,震慄忉忉,痛心疾首”^{〔14〕}。

〔1〕《后汉书·光武纪》。

〔2〕《后汉书·光武纪》。

〔3〕《续汉书·五行志》梁刘昭注引《古今注》。

〔4〕《后汉书·明帝纪》。

〔5〕《后汉书·明帝纪》。

〔6〕《续汉书·五行志》梁刘昭注引《古今注》。

〔7〕《续汉书·五行志》梁刘昭注引《古今注》。

〔8〕《续汉书·五行志》梁刘昭注引《古今注》。

〔9〕《续汉书·五行志》梁刘昭注引《古今注》。

〔10〕《后汉书·章帝纪》。

〔11〕《续汉书·五行志》梁刘昭注引《古今注》。

〔12〕《后汉书·章帝纪》。

〔13〕《续汉书·五行志》梁刘昭注引《古今注》。

〔14〕《后汉书·章帝纪》。

元和元年（84）春，旱^{〔1〕}。

章和二年（88）夏，旱^{〔2〕}。

大规模的战争，死人无数，尸横沟壑，经济残破，瘟疫流行，这是可以想见的事。大灾之后必有大疫，每当一次严重的水、旱、蝗、震之后，会在不同程度上出现同样的问题，也是不用说的。前引《道门科略》所描写说：“枉死横夭，不可称数。”而墓葬出土解注文多笼统说是入葬者是因“钩注”、“复连”而“薄命早死”，有的甚至更具体地说是“禄尽夭年，逢灾终疾”，也都正是这种实际情况的反映。东汉刘熙《释名》云：“疫，役也，言有鬼行疫也。”^{〔3〕}曹植《说疫气》云：“建安二十二年，厉气流行，家家有僵尸之痛，室室有号泣之哀，或阖门而殪，或覆族而丧。或以为疫者，鬼神所作……此乃阴阳失位，寒暑错时，是故生疫。而愚民悬符厌之，亦可笑。”^{〔4〕}在少数稍有科学头脑的人看来，传染病的流行，多与气候失常和生活条件恶劣有关，在一般人思想上则认为是鬼神为害所致，企望采取宗教法术手段加以解决。徐书所谓“三五失统，人鬼错乱，六天故气，称官上号，构合百精及五伤之鬼，败军死将，乱军死兵，男称将军，死称夫人，导从鬼兵，军行师止，游放天地，擅行威福……”造成这种情况的原因，人们不能科学地正确认识，只好从宗教迷信的角度加以解释，认为是天道紊乱，鬼神为患所致。既然造成灾疫的根源在于鬼神，解决的办法也就很自然地主要针对鬼神采取措施。道书文献记载的“太上患其若此，故授师正一盟威之道，禁戒律科……下千二百官章文万通，诛符伐庙，杀鬼生人”，“立诸晚信章符，救疗久病困疾，医所不能治者。”一般简单的巫术迷信不能解决问题，希图用比巫术更为高级的信仰和祷祝仪式、方法来加以取代，实际上只是一种精神上的寄托，与传统鬼神信仰有千丝万缕联系的宗教——道教发展形成，也就成了自然之势。前引《太上助国救民总真秘要》卷三《祛除痼疾众病符诀并天建馘邪真法·治劳瘵说》谓：“夫尸虫传疰之患……而流疰不已，往往举族由此倾陷，益可伤痛。其病之重，药饵不能疗，针灸不能及，假使桑公在世，华它（佗）再生，曷能起之矣。惜乎生民非辜，枉遭陷溺。由是上天哀悯，而道法出焉。”^{〔5〕}《秘要》虽为晚出之书，但说由于传染病的流行“而

〔1〕《续汉书·五行志》梁刘昭注引《古今注》。

〔2〕《续汉书·五行志》。

〔3〕《太平御览》卷七四二，3294～3295页引，今本《释名》无此文。

〔4〕《太平御览》卷七四二，3294～3295页引。

〔5〕《道藏》三十二册，65页。