

## 明器与冥器

王娟

**摘要:**陪葬物普遍存在于各种丧葬文化之中,体现出不同的死亡观念。中国远古时代的陪葬物“刍灵”、唐代及其之前的陪葬物“明器”体现出偏理性的本土自然死亡观,宋代及其以后流行的“冥器”则反映出偏巫术、宗教色彩的灵魂不灭死亡观。对这一变迁轨迹的梳理,不仅有利于我们重新反思“巫术——宗教——科学”的渐进式研究模式,而且也有助于建立更加科学的生死观和世界观。

**关键词:**明器;冥器;人殉;生死观

何谓死?死后又如何?对于这类问题,人类可以从三个角度,即巫术的、宗教的和科学的,来回答。

巫术的角度,相信“灵魂不灭”,认为人死之后其灵魂会继续存在并影响人们的生活。这种观念的主要代表人物之一是英国人类学之父爱德华·泰勒(Edward B. Tylor, 1832—1917),泰勒相信远古时代的野蛮人,愚昧、落后的同时又充满着好奇心,试图解释任何他们不理解的事情,包括生老病死、山川日月、风雨雷电等等。对于生死,野蛮人不可能有一个科学的认知,因此,无法正确地解释和接受人类死亡这一现实。但古人并没有就此止步,他们在当时朴素的思维方式下合理地想象和解释着人类的生与死。在他们看来,生死的边界比较模糊,因为有的人死后会继续出现在人们的梦境、幻觉之中,因此使得古人幻想人类在肉体之外还有灵魂的存在,灵魂与肉体可以合二为一,也可以彼此分离,而当灵魂和肉体分离时,也就是肉体死亡的时刻,但灵魂却会以另一种方式继续存在。<sup>①</sup>在许多学者看来,这其中包含着朴素的死后世界观念,既然灵魂会在肉体死后继续存在,那么灵魂一定有一片生存之地。这种观念的出现直接导致人类丧葬礼仪的出现,古人似乎幻想通过丧葬礼仪为灵魂的归属提供必要的条件。从19世纪中后期开始,这种带有进化色彩的观念风靡世界,学者们普遍认为,灵魂不灭观是所有文化都曾经拥有过的一种观念,当然中国古代文化也不例外。

宗教的角度,认为人类在经历了“巫术时期”或者说“野蛮时期”后,朴素的“灵魂不灭观”升华为系统化、秩序化的“神圣”观。“众神”开始出现,并为人们提供一个死后的归属。基督教、佛教等宗教形式就为人们描绘出了天堂和西方极乐世界的美景以对抗世俗社会的死亡。宗教提供了一套完整的价值体系使得人们能够在一个条理化整体中去理解生和死。从世俗的意义上讲,宗教为人们提供了一套准则,约束和规范人们的行为,其目的是为了将来能“步入”一个“不死”的理想世界。“此岸”、“彼岸”观念的形成,从心理上、思维上,淡化了人们对“死亡”的畏惧,也从“根本”上否定了死亡。相对于“巫术时期”繁琐、复杂,神秘而又充满禁忌的丧葬礼仪而言,宗教时期的丧葬礼仪似乎更侧重于精神上的引领,仪式本身则相对简朴。

作者简介:王娟,北京大学中文系副教授(北京 100871)。

① 参见[英]爱德华·泰勒:《原始文化》,连树声译,上海文艺出版社,1992年,第416页。

科学的角度,似乎不用再过多解释,因为到了科学高度发展的今天,死亡作为一种客观存在,早已不再是困扰人们的难题了。人们已经坦然地接受了“死亡”这一事实,因此,无论是“灵魂不灭”,还是“此岸、彼岸”观都不应该再成为人们认知死亡的障碍,丧葬礼仪似乎也失去了存在的必要性,因为丧葬礼仪,从某种意义上讲,都带有许多“巫术”和“宗教”的色彩。从科学的角度认知死亡,更确切地说应该是人类的一种理想,一种终极目标,而现实生活中没有任何一种文化的生死观可以说是完全科学的。

从19世纪中后期一直到20世纪初,很多学者认为从巫术,到宗教,到科学是一个渐进的发展过程,或者说三者是一种进化的关系。“巫术”主导着上古、原始时代人们的思想和行为,与愚昧和无知相关。近代出现的宗教势必要取代古代巫术,而科学最终也必将“消灭”巫术和宗教。受此观点的影响,19世纪末20世纪初,很多学者在探讨不同时期、不同文化阶段人们的死亡观和丧葬礼仪时,常常先入为主地将其放置在人类文化的不同发展阶段,为其打上“巫术”,或者“宗教”的色彩。

例如,如果考古发现古代墓葬中有大量“殉人”,从上述观念出发,人们就会认为这是典型的奴隶社会式的葬俗,即奴隶主屠杀奴隶为其主人殉葬。人殉的习俗似乎又显而易见地证明了古人的“灵魂不灭”观念,即奴隶主希望在死后的世界里依然有人陪伴和服侍。如果墓葬中出现了“俑”,我们便认为这是“人殉”制度进一步发展“演变”的产物,因为在一些人看来,从屠杀奴隶,用“活人”殉葬,再到用“俑人”陪葬,显然体现了一种社会进步。

长期以来,我们一直固守这种传统的研究思路,而事实上,这却是一种存在着诸多问题的思路。首先,巫术是否就是“愚昧、无知”的结果,是否只存在于远古时代,近现代巫术是否只是远古巫术的“残余”,巫术是否一定会被宗教和科学所取代,这一切,现在看来显然都是站不住的。因为即使是在当代,巫术思想依然普遍,例如中国传统文化背景下的人们对某些色彩、数字、动植物如红色、喜鹊、桃木、葫芦、莲花等事物的偏爱便带有明显的趋吉避凶的心理,而这种心理便是建立在巫术思想的基础之上。巫术,与后来的宗教和科学,是人类认识问题,解决问题的三种不同方法,古代亦有宗教和科学,当代也有巫术和宗教。因为,无论是遥远的古代,还是眼前的当代,科学都不能解决所有的问题,所以说只要还有“科学”不能解决的问题,那么,巫术和宗教就有自己存在的价值和空间。对此,英国人类学家马林诺夫斯基(Bronislaw Malinowski, 1884—1942)曾经说过,“无论有多少知识和科学能帮助人们满足他的需要,它们总是有限度的。人事中有一片广大的领域,非科学所能用武之地。它不能消除疾病和腐朽,它不能抵抗死亡,也不能有效地增加人和环境之间的和谐,它更不能确立人和人之间的良好关系……不论已经昌明的或尚属原始的科学,它并不能完全支配机遇,消灭意外,及预测自然事变中偶然的遭遇。”<sup>①</sup>

其次,任何一种社会形态都不能被简单地概念化。以“奴隶社会”为例,实际上,早期人类社会都经历过“奴隶社会”这个阶段的说法只是现代学者的一种毫无科学依据的“推测”,而促使人们做出这种“推测”的重要材料包括考古发现和文献资料记录中的本民族文化,异文化,少数民族风俗习惯等等。人们以现存的价值观念为标准,从这些资料中梳理出那些与我们不一样的、陌生的、不可解释、不可理喻的习惯和制度,如人殉、巫术等,然后将它们定性为早期的,古代社会的制度和习俗,或者说古代奴隶社会的残余,据此我们书写了人类文化发展的最初阶段,并将其概念化,命名为“奴隶社会”。然后又用自己总结出来的这一套概念去验证这些考古资料,自己反过来证明自己,结论当然成立,但因为逻辑关系的错误而导致结论的不可靠。

<sup>①</sup> [英]马林诺夫斯基:《文化论》,费孝通等译,中国民间文艺出版社,1987年,第48页。

## 人 殉

一般以为,“人殉”制度是早期奴隶社会的产物。1959年,河南偃师二里头遗址发现了一些乱葬坑,其中有多人的尸骨,尽管没有发现墓坑,也没有发现随葬品,只是因为一些尸骨状态奇特,如“整身躯作跪伏状,头向西,面向下,葬式特殊,很可能是活埋的奴隶”<sup>①</sup>,还有一些尸骨似乎是被捆绑以后埋葬的,因此,有些学者便认为这是奴隶社会人殉制度在夏代已完全确立的证据。<sup>②</sup>西周时期,“人殉”制度开始衰落,其后随葬“俑”开始大量出现。一些学者认为,陪葬“俑”的出现是社会进步的产物,因为它取代的是被殉葬的奴隶,或是“从死从葬”的妻妾、近臣和侍臣。<sup>③</sup>因此,先有“人殉”制度,后出现随葬“俑”被视为一种必然。

那么,究竟是先有“人殉”的习俗,然后才有“刍灵”(束茅,或束草为人形)、“俑人”陪葬的习俗呢?还是先有殉葬的“刍灵”和“俑人”,然后才有“人殉”的习俗呢?习俗的发展也许应该是反过来,即先有“刍灵”、“俑人”,后才出现了“人殉”。

孔子云:“塗车、刍灵自古有之,明器之道也。”<sup>④</sup>郑注曰:“刍灵,束茅为人、马,谓之灵者,神之类。”<sup>⑤</sup>而“塗车”,据汉刘熙《释名》:塗车,“以泥塗为车也”。清孙希旦《礼记集解》认为:“塗车、刍灵,皆送葬之物也。塗车即遣车,以采色塗饰之,以象金玉。刍灵,束草为遣车上御右之属,及为驾车之马。”<sup>⑥</sup>这就是说,选择用泥塑的车、马和“刍灵”,即草扎的人形,来为死者送葬是古代已有的习俗。古代的刍灵、塗车都属于明器,按孔子的说法,“其曰明器,神明之也”<sup>⑦</sup>。郑注“神明死者,异于生人”<sup>⑧</sup>,也就是说,以神明之道对待死者,即不能像对待活着的人一样对待死者,具体表现为随葬品不能用活人使用过,或活人能用的东西用来陪葬死者。

由此我们知道,古人在葬礼上之所以使用刍灵的一个主要原因在于其“略似人形”,而且无论如何,刍灵都不会出现“形似活人”的结果。但是,后来的人们开始使用木俑,即木刻的俑人替代刍灵作为明器。孔子说:“为刍灵者善,谓为俑者不仁。”<sup>⑨</sup>郑注曰:“俑,偶人也,有面目机发,似于生人。”<sup>⑩</sup>汉王充《论衡》中也曾经谈到:

孔子又谓,为明器不成,示意有明。俑则偶人,象类生人,故鲁用偶人葬,孔子叹。睹用人殉之兆也,故叹以痛之。<sup>⑪</sup>

孔子反对用偶人殉葬的做法,认为用偶人殉葬“不殆于用人乎哉”<sup>⑫</sup>，“为明器者知丧道矣,备物而不可用也。哀哉,死者而用生者之器也,不殆于用殉乎哉”<sup>⑬</sup>。这即是说用“刍灵”来为死者送葬,是一种理性和仁慈的行为,如果用“木俑”送葬,因为木刻的人俑太像真人了,非常接近于“人殉”,所以是不人道的。<sup>⑭</sup>不仅如此,随着木刻俑人,陶制俑人的越来越普遍,孔子进而担心真的会出现“人殉”的现象。

① 中国科学院考古研究所二里头工作队:《河南偃师二里头遗址三、八区发掘简报》,《考古》1975年第5期。

② 杨晓勇、徐吉军:《中国殡葬史》,中国社会科学出版社,2008年,第37—38页。

③ 杨晓勇、徐吉军:《中国殡葬史》,中国社会科学出版社,2008年,第88页。

④ (清)孙希旦:《礼记集解》,沈啸寰、王星贤点校,中华书局,1989年,第265页。

⑤ (清)孙希旦:《礼记集解》,沈啸寰、王星贤点校,中华书局,1989年,第216页。

⑥ (清)孙希旦:《礼记集解》,沈啸寰、王星贤点校,中华书局,1989年,第265页。

⑦ (清)孙希旦:《礼记集解》,沈啸寰、王星贤点校,中华书局,1989年,第265页。

⑧ (清)孙希旦:《礼记集解》,沈啸寰、王星贤点校,中华书局,1989年,第265页。

⑨ (清)孙希旦:《礼记集解》,沈啸寰、王星贤点校,中华书局,1989年,第265页。

⑩ (清)孙希旦:《礼记集解》,沈啸寰、王星贤点校,中华书局,1989年,第265页。

⑪ 黄晖:《论衡校释》,中华书局,1990年,第965页。

⑫ (清)孙希旦:《礼记集解》,沈啸寰、王星贤点校,中华书局,1989年,第265页。

⑬ (清)孙希旦:《礼记集解》,沈啸寰、王星贤点校,中华书局,1989年,第264—265页。

⑭ 然而,随着明器制作工艺的进步以及佛教思想的传入,汉代以后,陶俑成为“明器”的一个主要类型。

束草为人形,以为死者之从卫,谓之刍灵,略似人形而已,亦明器之类也。中古为木偶人,谓之俑,则有面目机发,而太似人矣,故孔子恶其不仁,知末流必有以人殉葬者。<sup>①</sup>

中国古代对于人殉的记载较早见于《史记》,根据《史记·秦本纪》:“二十年,(秦)武公卒,葬雍平阳。初以人从死,从死者六十六人。”<sup>②</sup>后来秦穆公死,据说为秦穆公殉葬的人数大大超过了秦武公,有一百七十七人之多,其中包括子车氏的三个儿子。《左传·文公》也记载说,“秦伯任好卒,以子车氏之三子奄息、仲行、鍼虎为殉,皆秦之良也。国人哀之,为之赋《黄鸟》”<sup>③</sup>。《诗经·秦风·黄鸟》也因此一直被认为是秦国人悼挽三良的诗:

交交黄鸟,止于棘。谁从穆公?子车奄息。  
维此奄息,百夫之特。临其穴,惴惴其栗。  
彼苍者天,歼我良人!如可赎兮,人百其身!  
交交黄鸟,止于桑。谁从穆公?子车仲行。  
维此仲行,百夫之防。临其穴,惴惴其栗。  
彼苍者天,歼我良人!如可赎兮,人百其身!  
交交黄鸟,止于楚。谁从穆公?子车鍼虎。  
维此鍼虎,百夫之御。临其穴,惴惴其栗。  
彼苍者天,歼我良人!如可赎兮,人百其身!<sup>④</sup>

历代许多学者也因此将这首诗当作中国古代有人殉制度的重要材料。但是,根据《史记·秦本纪正义》引应劭的说法,“秦穆公与群臣饮酒酣,公曰:‘生共此乐,死共此哀。’于是奄息、仲行、鍼虎许诺。及公薨,皆从死,《黄鸟》诗所为作也。”<sup>⑤</sup>由此可见,三良的“从死”还算不上是“人殉”,只能说是一种义举。而且,无论是《诗经》、《左传》,还是《史记》中对于与秦武公、秦穆公相关的殉葬的描述和记载,更接近于传说故事,而非人殉制度。

实际上,殉葬在先秦之时确实不合礼仪,例如,《礼记·檀弓下》中就有这样的记载:

陈子车死于卫,其妻与其家大夫谋以殉葬,定而后陈子亢至。以告曰:“夫子疾,莫养于下,请以殉葬。”子亢曰:“以殉葬,非礼也。虽然,则彼疾当养者,孰若妻与宰?得已,则吾欲已;不得已,则吾欲以二子者之为之也。”于是弗果用。<sup>⑥</sup>

由此可知殉葬在古代不合法,更不合礼仪。实际上,先秦时期的各种关于殉葬的记载更多的是“殉情”,而且也并不被古人所接受。《孔丛子》中记录了这样一件事:

公父文伯死,室人有从死者,其母怒而不哭,相室諫之。其母曰:“孔子,天下之贤人也,不用于鲁,退而去,是子素宗之而不能随,今死而内人从死者二人焉,若此,于长者薄,于妇人厚也。”既而夫子闻之,曰:“季氏之妇尚贤哉。”子路愀然对曰:“夫子亦好人之誉已乎?夫子死而不哭,是不慈也,何善尔?”子曰:“怒其子之不能随贤,所以为尚贤者,吾何有焉?其亦善此而已矣。”<sup>⑦</sup>

古代是否有人殉的习俗和制度还是一个值得深入探讨的问题。近代学者郑德坤和沈维均也认为“好像上古无以人殉葬之习。由刍灵而俑而实人,是以孔子恶其不仁。史前殉人之举今无

① (元)陈澧:《陈氏礼记集说》卷二,清文渊阁四库全书本。

② (汉)司马迁:《史记·秦本纪》,中华书局,1982年,第183页。

③ 杨伯峻编著:《春秋左传注》,中华书局,1981年,第546—547页。

④ (唐)孔颖达疏:《毛诗正义》,中华书局,1980年。

⑤ (汉)司马迁:《史记·秦本纪》,中华书局,1982年,第194页。

⑥ (清)孙希旦:《礼记集解》卷十一,沈啸寰、王星贤点校,中华书局,1989年,第278页。

⑦ 傅亚庶:《孔丛子校释》卷上,中华书局,2011年,第51—52页。

考”<sup>①</sup>。

由此看来,目前还没有直接的证据证明史前曾有“人殉”的习俗,也没有证据证明“俑”源于“人殉”。<sup>②</sup>我们似乎是想当然地将残酷的“人殉”习俗强加给了古人。

## 明 器

中国古代并不存在一个巫术意义上的“灵魂不灭”观,也没有明确的“死后世界”观<sup>③</sup>,我们可以说,中国古代本土生死观客观而又理性。

中国古人是如何理解“死”呢,据《吕氏春秋·节丧》言:“凡生于天地之间,其必有死,所不免也。”<sup>④</sup>汉高诱注曰:“《庄子》曰:‘生,寄也;死,归也’,故曰所不免。”这就是说,人生于天地之间,死亡是不可避免的。那么,死又如何呢,按汉许慎《说文解字》:“死,澌也,人所离也。”<sup>⑤</sup>《礼记·曲礼》有“庶人曰死”,郑注曰:“死之言澌也,精神澌尽也。”<sup>⑥</sup>汉班固《白虎通·崩薨》云:“庶人曰死。魂魄去亡,死之为言澌,精气穷也。”<sup>⑦</sup>《释名·释丧制》言:“人始气绝曰死,死,澌也,就消澌也。”<sup>⑧</sup>人死的表现是“气绝”。可见古人对于死亡的理解并没有掺杂超自然的信仰成分,相对客观、理性。

那么,死后又会怎样呢?《太平御览》卷八八三引《韩诗外传》道:

人死曰鬼,鬼者归也,精气归于天,肉归于土,血归于水,脉归于泽,声归于雷,动作归于风,眼归于日月,骨归于木,筋归于山,齿归于石,膏归于露,发归于草,呼吸之气复归于人。

这条史料让我们想到了古老的盘古神话,据宋张君房的《云笈七签》记载:

盘古垂死化身,气成风云,声为雷霆,左眼为日,右眼为月,四肢五体为四极五岳,血液为江河,筋脉为地理,肌肉为田土,发髭为星辰,皮毛为草木,齿骨为金石,精髓为珠玉,汗流为雨泽,身之诸虫因风所感,化为黎甿。<sup>⑨</sup>

在古人的观念里,宇宙和世界万物均源于人的肉体变化,那么人死之后,也会回归自然,与自然融为一体。从这种人与自然互为轮回,互为影响的死亡观中我们几乎看不到“巫术”和“宗教”的色彩。

既然人类死后要回归自然,那么葬礼的出现又是出于什么样的观念呢?根据《礼记·檀弓》的记载:

人死,斯恶之矣;无能也,斯倍之矣。是故制绞、衾,设羹、鬻,为使人勿恶也。始死,脯、醢之奠,将行,遣而行之,既葬而食之,未有见其饗之者也。自上世以来,未之有舍也,为使人勿倍也。<sup>⑩</sup>

古人认为,人死之后,其尸体会招人厌恶。而且,人一死,也就丧失了任何能力,因而会遭人背弃。在丧葬仪式中,人们为死者准备绞带和衾被的目的就是为了遮掩尸体,使之不遭人厌恶。葬

① 见郑德坤和沈维钧的《中国明器》,初版于1933年,1992年由上海文艺出版社影印出版,第5页。

② 法国学者衡子(C. Hentze)早在1928年就提出了“亡灵”的存在应先于人殉习俗的观点。参看:C. Hentze, *Chinese Tomb Figures—a study in the Belief and Folklore of Ancient China*. London, 1928. 另请参见郑德坤和沈维钧的《中国明器》,初版于1933年,1992年由上海文艺出版社影印出版,第7页。

③ 清代学者顾炎武认为,在汉末佛教传入中国之前,中国没有一个清晰的来世观念,现代学者胡适也认为天堂和地狱的概念是由佛教传入的。可参见余英时:《东汉生死观》,上海古籍出版社,2005年,第142—143页。

④ 许维通:《吕氏春秋集释(上)》,中华书局,2009年,第220页。

⑤ (清)段玉裁:《说文解字注》,中华书局,2013年,第166页。

⑥ (清)孙希旦:《礼记集解》卷六,沈啸寰、王星贤点校,中华书局,1989年,第155页。

⑦ (清)陈立:《白虎通疏证》卷下,吴则虞点校,中华书局,1994年,第534页。

⑧ (汉)刘熙:《释名疏证补》,中华书局,2008年,第281页。

⑨ (宋)张君房:《云笈七签》卷五十六,中华书局,2003年,第1215页。

⑩ (清)孙希旦:《礼记集解》,沈啸寰、王星贤点校,中华书局,1989年,第272页。

礼包包含各种各样的仪式,也是为了使人不背弃死者。人们为死者供奉大量的食物,但是从来也没有人看见过有鬼神享用过这些食物。即使如此,人们还是要为死者献食,其原因就是为了不背弃死者。由此看来,为死者举行葬礼,并非出于巫术的,或者宗教的意义,而是出于人伦道德的考虑。关于这一点,汉刘向《说苑》中有着较为明确的记载:

子贡问孔子:“死人有知无知也?”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。”<sup>①</sup>

孔子不想说死者“无知”,因为担心不孝顺的子孙会弃葬自己的父母,非常不近人情;也不想说死者“有知”,担心孝子贤孙们会像侍奉生者一样对待死者,那就太没有理性了,因此才说,人不免一死,等到自己死的那一天,就什么都知道了。

中国古代葬礼中的陪葬物品被称为“明器”。根据《礼记》的记载,孔子认为:

之死而致死之,不仁而不可为也;之死而致生之,不知而不可为也。是故竹不成用,瓦不成味,木不成斲,琴瑟张而不平,竽笙备而不和,有钟磬而无龠篥。其曰明器,神明之也。”<sup>②</sup>

这里所谓的“明器”实际上就是一些形似常人使用的东西,但常人又不能真正使用的那一类物品,例如,陪葬的竹器没有滕缘而不成其用;泥盆也没有烧制过,没有光泽,不能用来盛汤水;木器也没有好好雕斲,因而没有纹饰,琴瑟虽张了弦,却没有调平,不能弹奏;笙竽虽亦具备,但是因为没有调和,所以不能鼓吹。虽然钟磬齐备,却因为没有木架,也不能用来演奏。

此外,“明器”大部分是陶制的。近代考古发现的仰韶遗址中,就有大量的陶制陪葬品,如陶瓮、陶鬲等。牧城驿甄墓出土的汉代“明器”包括“家屋模型”“瓦鼎”“瓦灶”“瓦甑”“瓦井及水缸”“瓦豆”等器物。汉代的明器一般都是成套的,除了大量的人俑,如歌舞俑、侍者俑、兵丁俑以外,常常还包括仓、风车、碓房、圈厕,陶猪舍、院落、楼阁、田地、池塘以及家禽、家畜俑等等。陶制明器的特点,一是因为烧制时温度较低的缘故,明器多为“软陶”,易破损,实用性极差。二是明器多为“彩绘陶器”。所谓的“彩绘陶器”就是在烧好的陶器上画上各种图案。这类装饰手段与其他手段的根本不同之处在于它是在烧成之后再在器物上着彩绘制,花样繁多,但易于剥落,这类烧成后再彩绘的器物是用于殉葬的明器而非实用器。山西襄汾龙山文化的大型墓葬内已发现朱绘陶器,河南龙山文化晚期的磨光黑陶也有朱绘纹饰,相当于夏商之际的夏家店下层文化墓葬出土的黑陶,也发现有彩绘云纹、兽面纹陶器。<sup>③</sup> 这样的陶器在现实生活中几乎是不能用的,没有实用的价值,这就证明了孔子“瓦不成味”的说法。

从明器的定义来看,陪葬物的出现和应用不带有信仰的成分,而是一种理性的思考,是为了帮助人们理解和接受死亡。死亡代表着一种结束,但是,如何对待这种结束?按照孔子的观点,如果把死者看成是已经死去了的、毫无知觉的人,因而也就不需要理会的话,就太缺乏爱心了,不能这样做。相反,如果认定死者仍有活人的知觉,一定要像对待活人那样对待死者,又太缺乏理智了,也不能这样做。因此,选择为死者陪葬的器物,必须既能寄托人们对死者的情感,又能表现出人们在面对死亡时的清醒和理智。这就是说,在丧葬仪式中,陪葬的物品必须具有既不致生,又不致死,既不能让人感觉到死者是有知的,也不能让人感觉到死者是无知的物品。因此,就出现了我们看到的“明器”,这种形似常人使用的东西,但常人又不能真正使用的那一类物品。从思维的角度看,“明器”这一概念,实际上具有双重的功能,既联系了生者与死者,模糊了“生”与“死”的对立;又有着“区别”生与死,明确“生”与“死”的界限的作用,准确地表达出了人们对死亡的理解和认识。由此笔者认为,中国古人本土死亡观科学而又理性。

① (汉)刘向:《说苑》卷一八,中华书局,1987年,第474—475页。

② (清)孙希旦:《礼记集解》,沈啸寰、王星贤点校,中华书局,1989年,第216页。

③ 冯先铭主编:《中国陶瓷》,上海古籍出版社,1994年,第10页。

## 冥器

汉代以后,中国传统死亡观出现了明显的巫术和宗教色彩。<sup>①</sup> 一个明显的标志是“明器”之后,中国又出现了“冥器”,二者有什么区别呢?

冥器一词,最早见于宋代赵彦卫《云麓漫钞》卷五的记载:

古之明器,神明之也。今以纸为之,谓之冥器。钱曰冥财,冥之为言,本于汉武纪,用冥羊马,不若用明字为近古。<sup>②</sup>

根据赵彦卫的说法,冥器的一个重要特征就是“以纸为之”,照此,纸钱也应该就是冥器的一种。这样说来,冥器的出现则在隋唐时期,例如,唐代封演在他的《封氏闻见记》中曾经谈到纸钱:

纸钱,今代送葬为凿纸钱,积钱为山,盛加雕饰,舁以引柩。按古者享祀鬼神有圭璧币帛,事毕则埋之,后代既宝钱货,遂以钱送死。《汉书》称“盗发孝文园瘞钱”是也。率易从简,更用纸钱,纸乃后汉蔡伦所造,其纸钱魏晋以来始有其事,今自王公逮于匹庶,通行之矣。凡鬼神之物,其象似亦犹涂车、乌灵之类。古埋帛,今纸钱则皆烧之,所以示不知神之所为也。<sup>③</sup>

唐李匡乂在其《资暇集》卷中也曾经提到当时一些地区有在死者忌日“焚纸钱”的习俗,“或闻近代有其日焚纸钱,既非典礼所载,余未之信”<sup>④</sup>。尽管李匡乂不信,因为古代没有任何相关记载,因而应该是不符合礼制的,但是“纸钱”的出现则是冥器开始出现并流行的重要标志。

古代的纸钱,又称寓钱、楮镪。宋叶廷珪《海录碎事》引唐代唐临《冥报录》说,“寓钱,自唐以来始用之,谓之寓钱,言其寄钱形象于纸也”。这就是说,“寓钱”一词指的就是将纸剪成钱的形状,以替代传统祭祀仪式中的真钱。楮镪,宋高承《事物纪原》说:“寓钱,今楮镪也。”焚纸钱源于汉代的“瘞钱”习俗,即在死者的坟墓中放置铜钱。但是唐初时,瘞钱之风泛滥失控,导致世间为钱财盗墓曝尸的事情常有发生。

自古帝王皆以厚葬为诚,以其无益亡者,有损生业故也。近代以来,共行奢靡,递相仿效,浸成风俗,既竭家产,多至凋弊。然则魂魄归天,明精诚之已远。卜宅于地,盖思慕之所存。古者不封,未为非达。且墓为真宅,自便有房,今乃别造田园,名为下帐,又冥器等物,皆竞骄侈。<sup>⑤</sup>

因此,许多人开始提倡俭葬,并提议制定条文,禁止陪葬金银器。在这种背景下,唐代王玙改民间“焚纸钱”的习俗以替代瘞钱,并将其应用于帝王的各种祭祀仪式和行为中。对此,宋王观国在其《学林》中有详细的记录:

《史记·张汤传》曰:“会有人盗发孝文园瘞钱。”如淳注曰:“瘞埋钱于园陵以送葬。”《唐书·王玙传》曰:“汉以来葬丧皆有瘞钱,后世里俗稍以纸寓钱为事,至是玙乃用之。”观国按:《王玙传》曰:“玙少为礼家学,明星在位久,推崇老子道,好神仙事,广修祠祭,靡神不祈。玙上言请筑坛东郊,祀青帝,天子人其言,擢太常博士、侍御史,为祠祭使。玙专以祠解中帝意,有所祈祷,大抵类巫觋。”至是,乃以里俗纸寓钱用之。是国家凡有祠祭,皆用纸寓钱也。玙少为礼家学,当推先王典礼之不紊于经者,以告于上,而乃专托鬼神,以谄人主。肃宗立,玙又以祠禳见宠,俄拜平章事,又为淮南节度使。故史臣曰:“玙望轻,无他才,不为士议许可,既骤得政,中外帐骇。”又曰:“始玙托鬼神,致位将相,当时以左道进者,纷纷出焉。”然则上有好者,下必

① 中国传统生死观中还有一种带有道教色彩的死亡观,限于篇幅,此不赘述。

② (宋)赵彦卫:《云麓漫钞》卷五,中华书局,1996年,第83页。

③ (唐)封演:《封氏闻见记》卷六,辽宁教育出版社,1998年,第34页。

④ (唐)李匡乂:《资暇集》卷中,中华书局,2012年,第183页。

⑤ (后晋)刘昫等:《旧唐书》卷八,中华书局,1975年,第174页。

有甚,可不慎哉!玃既以纸寓钱用于祠祭,世俗常情,多信鬼神,于是公私沿袭用之,信弥笃矣。《五代史》,晋天福八年,寒食望祭,焚御衣纸钱,史讥其不经也。上之化下,速于影响,导之失宜,久则难革。人君一举错,其可轻耶?<sup>①</sup>

尽管王观国不赞成王玃的这种做法,但是事实是此后的冥器一发不可收拾,甚至取代了汉代及其以前的明器。宋代时冥器的说法已经非常普遍。宋孟元老的《东京梦华录》详细描述了当时中元节市场售卖冥器的场面。

七月十五日,中元节。先数日市井卖冥器:靴鞋、幞头、帽子、金犀假带、五彩衣服,以纸糊架子盘游出卖,潘楼并州东西瓦子,亦如七夕。耍闹处亦卖果食、种生、花果之类,及印卖《尊胜目连经》。又以竹竿斫成三脚,高三五尺,上织灯窝之状,谓之“盂兰盆”,挂搭衣服、冥钱,在上焚之。<sup>②</sup>

此后,这种习俗一直延续下来,清代时依然盛行,根据清代《黑龙江志稿》的记载,“汉人祀祖先,新丧者百日祭,周年祭,二、三周年亦祭。富贵之家备猪羊豕,预陈俎豆酒醴,或备纸人、车马、金银斗、金银库等物,届期亲友咸集,将祭品分别数案。二人舁一鼓乐前导,亲友家人后随至墓,排列整齐,焚烧冥器,奠酒焚帛,行三叩礼而返”<sup>③</sup>。实际上,这种习俗在当代依然存在。冥器的种类繁多,包括各种日常生活用品,交通工具、金银财宝、房屋建筑、侍女仆人等。一直到现在,冥器在丧葬礼仪中仍然占有非常重要的地位。“明器”变为“冥器”,到底始于何时,原因又是什么呢?由于较少有人对此进行过研究,因而也就没有一个定论。不过,我们大致可以说,“冥器”的出现,一是因为纸的出现,因为相对而言,纸更加方便、实用,而且价格也相对低廉。另一个原因是丧葬观念的转变。汉代以后,随着佛教思想的传播和逐渐深入人心,人们对死亡的认识,不再是纯理性的了。宗教信仰开始影响并进入人们的生活,尤其是“冥界”和“轮回”等观念的出现,对丧葬习俗的改变产生了重要的作用。

“冥器”与“明器”不是同一个概念。首先,“冥器”和“明器”材料不同,一是纸,一是泥土或其他材料。前面我们已经看到,明器多为“陶器”,而且是特殊制作的陶器,是用于表达某种概念或态度的“媒介物”,一种具有表意作用的“符号”。而“冥器”一般都用纸,纸糊的人、马、金银财宝、牛车、马车、童男童女、摇钱树、聚宝盆,甚至包括房子、电视、轿车等。

其次是冥器和明器的处理方式也不一样,“明器”是与死者随葬的,而“冥器”是用来焚烧的。民间认为,“烧”与“捎”谐音,烧给死者,为了死者在另外一个世界,或者轮回以后使用。

更重要的是“明器”与“冥器”两个概念具有本质上的差异。“明器”是古代思维的结果,而“冥器”则是一个涉及宗教信仰的词汇,是想象的结果。例如,明器不带有“阴间”“来世”等色彩,而“冥器”却具有明显的“轮回转世”的含义。“冥器”和“明器”代表着两种完全不同的世界观和生死观。

中国传统生死观并非一成不变,早期更偏理性,后期则杂糅了巫术和宗教的成分。这不仅质疑了“巫术——宗教——科学渐进说”,而且也促使我们对一贯的程式化的研究模式进行反省。我们在进行文化生死观的研究中,有时往往会过分依赖于某种理论和学说,套用某些概念和观点,从而忽视了文化的个性。中国古代文化有很多优秀之处,只是我们还没有完全发现。充分发掘中国优秀的古代文化遗产,不仅有助于我们进一步了解自己,也有助于我们建立更加科学的生死观和世界观。

[责任编辑 龙 圣]

① (宋)王观国:《学林》卷五,岳麓书社,2010年,第158—159页。

② (宋)孟元老:《东京梦华录》卷八,中华书局,2006年,第794—795页。

③ (清)张伯英:《黑龙江志稿》卷六,1933年版。