

新瓶还是旧酒：汉墓中的蝉蜕成仙之道

王煜

学术研究创新是目的，严谨是基础，规范是法则，一分材料说一分话，在条件不允许的情况下，谨守基础和法则是根本的。若以后世玄幻奇谈去研究早期背景模糊的材料，不知要出现多少“创新成果”，然而即便暂时唬得住一些不熟悉材料的外行，最终会被嗤之以鼻。

“蛇蜕蝉飞”，动物通过变化而转化和延续生命形态的方式给人们以遐想。在中国传统神仙观念中有一个比较有特色的内容，即否认肉体的不可永久性，即便在肉体死亡后，还是希望以之为基础达到成仙永恒的理想，并不仅仅是灵魂进入天国，当时人称为尸解。对于这一概念和方术的研究，中外论述很多，并非本文宗旨，兹不引论。因为，尸解的基础是人体本身，人体死亡后安放在墓葬之中，所以在中国古代墓葬的研究中，学界也往往论及和使用尸解的观念。论述颇多，一篇之中难以讨论。由于汉代与之后以道教为中心的具体观念还有较大不同，汉墓研究本身也自成一系，本篇拟讨论目前所见汉墓中尸解问题的研究，一方面备学界参考使用，另一方面也展示汉代神仙信仰中的一个重要方面，汉代以后相关问题的研究拟另文讨论。

“蝉去复育”：汉代文献中的记载

在综述具体研究之前，必须将汉代文献中的有关记载做一简要梳理，作为所有学者进行讨论的共同基础，其重要性不言而喻。

尸解的概念和稍微具体的观念，最早明确出现于东汉王充的《论衡·道虚》一篇中。王充针对当时人迷信的长生不死和死后成仙批评道：“世学道之人，无少君之寿，年未至百，与众俱死，愚夫无知之人，尚谓之尸解而去。”说明当时许多人认为死后可以尸解而复活（成仙）。当时人对尸解具体是如何理解的呢？王充也给了我们提示：“夫蝉之去复育，龟之解甲，蛇之脱皮，鹿之堕角，壳皮之物解壳皮，持骨肉去，可谓尸解矣。”主要是通过动植物的形态变化（又主要是蜕去外壳）而获得新的生命形态或生命延续来类比人也能通过尸体的蜕化而获得新生（成仙）。其中尤可注意的是对“蝉之去复育”的类比。《论衡·无形篇》中说：“蛴螬化为复育，复育转而蝉。”“去

复育”即是蛹虫蜕变为蝉的过程。蝉的蛹虫本来深埋休眠于地下，后来爬出地表，蜕去表皮，长出翅膀，飞上枝头，吸风饮露。当时人也希望人死后能如同蝉一样通过尸体的蜕化而成为有翼能飞的仙人（羽人）。这很容易理解，本来是一种极为朴素的思想。

此点在早期道教文献《太平经》中也有记述：“人居天地间，人人得一生，不得重生也。重生者独得道人，死而复生，尸解者耳。”强调尸解可以“死而复生”，具体观念却未明言。再早在《史记》中有“形解销化”一词，马王堆出土帛书中也有“刑（形）解”一词，也处于养生求仙的语境，所以多数学者认为有一定关系，东汉服虔对“形解销化”的解释就是“尸解”。汉代文献中还提到过一些死而复生的例子，许多只是奇闻，还无法与之直接联系，有些显然是被作为怪异、预示事件来理解的。后来东晋葛洪《抱朴子·论仙》所引的《仙经》中将仙人分成三个层次：“上士举形升虚，谓之天仙；中士游于名山，谓之地仙；下士先死后蜕，谓之尸解仙。”这里的尸解仙，也叫做“先死后蜕”，与东汉的观念一脉相承。六朝以来的道教中将此传统观念进行了吸纳、整理和丰富，特别强调在地下的炼度过程。如《汉武帝内传》引《九郁龙真经》云：“得仙之下者，皆先死。过太阴中，炼尸骸，度地户，然后乃得尸解去耳。”

可见，尸解的观念明确出现于汉代，认为人死后尚可在尸体之上最终完成长生不灭进而成仙的理想。当时文献中有明确记载的尸解观念，是将其类比为某些动物经过变形而获得新生命形态或延续生命的过程，尤其是类似蝉这样的昆虫的蜕变，这一观念具体而朴素，很多学者也是这样直接来理解的（如胡司德《古代中国的动物与灵异》，江苏人民出版社2016年，第259页）。六朝以来道教关于尸解过程中炼度的观念，在明确的东汉晚期文献中还没有见到。《老子想尔注》一书中虽然也有“太阴道积，练形之官”、“托死过太阴中”的说法，但一方面该书的成书及层累时代并不是没有疑问，如果

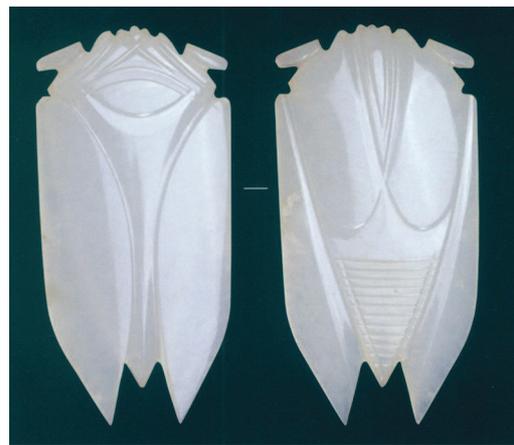
没有当时明确的文献参证，直接使用尚存在一定的危险；另一方面该书也并未点出尸解。因此，六朝以来道教尸解观念中的炼度思想是直接继承、发展和融合汉代的传统观念，还是受到其他刺激而有所创造丰富，目前的材料尚不支持作严谨的论定。

保护与蜕变：朴素观念的理解

这里所谓的“朴素观念”即上文中提到的汉代文献中记载的以肉体为基础，通过类似于蝉的蜕变来获得新的生命存在。这就涉及两个方面——肉体 and 昆虫蜕变，及两个方面的结合。

从肉体及肉体保护着手的研究

孟强在上个世纪九十年代初即开始结合汉墓图像重点论述尸解升仙的问题。认为马王堆一号汉墓帛画、洛阳烧沟61号汉墓壁画、卜千秋墓壁画、辽宁营城子东汉墓壁画和山东嘉祥武氏祠左石室顶部的相关图像，都是墓主或祠主升仙的反映，其中表现了墓主或祠主的形象。作者不同意之前往往认为是反映墓主灵魂升仙的观点，认为这里表现的应该是“灵魂与肉体俱飞升成仙”，“升仙的主体是人本身，并非仅是灵魂”。那么，人本身如何升仙？于是，作者十分明确地引入了尸解的观念来进行解释。认为“由于死亡与长生是一对矛盾，要得到长生必须对死亡加以否定。但现实中人的死是不可回避、不能避免的，为了解决这一矛盾，寻求精神上的安慰，于是出现了‘化去不死’、‘体解成仙’的说法。……《史记·封禅书》亦有‘而宋毋忌、正伯侨、充尚、羡门高最后皆燕人，为方仙道，形解销化，依于鬼神之事’。关于‘形解销化’，《集解》引服虔语‘尸解也’。……到晋代葛洪将此说得更加明确‘上士举形升虚，谓之天仙；中士游于名山，谓之地仙；下士先死后蜕，谓之尸解仙’。在葛洪那里仙人已经被分为三个层次，而死后‘尸解’便是其中之一”（《关于



扬州邗江甘泉姚庄汉墓 M102 出土蝉形口玲（《中国出土玉器全集7》，第134页）

汉代升仙思想的几点看法》，《中原文物》1993年第2期）。整个逻辑是认为汉墓图像上表现的升仙图，应该不仅仅是灵魂的升仙，还包括肉体，肉体通过尸解便可以成仙。

类似论及汉墓尸解观念的研究还有李锦山（《西王母题材画像石及其相关问题》，《中原文物》1994年第4期）、王明丽（《试析汉画像中的早期民间道教》，《中原文物》2009年第3期）、刘辉和刘玉（《汉画中的神仙世界》，《文物世界》2017年第1期）、杨赫和杨孝军（《“蜕世”与“飞升”：汉画像石中的民间宗教信仰研究》，《文物世界》2017年第5期）等的研究。

吴桂兵在考察重庆忠县蜀汉时期崖墓中出土的一些器物时，发现有些陶质房屋模型中有可能为仪式性场景的内容。具体为一组吹箫俑、抚琴俑和侍俑围绕着躺卧在床上之人（尸体），根据此类器物具有的丧葬性和宗教意义，推测“此仪式场景恐是尸解成仙”，并联系文献对尸解进行了讨论（《忠县涂井M5与蜀地早期佛教传播》，《四川文物》2002年第5期）。

武玮虽然没有直接从尸体的角度，但他认为汉墓中设置的仿真器物 and 空间，是为死者营造一个仿现实的环境，是现世成仙的理想在死后的折射，而死后的成仙即为尸解。“在人们最终无法避免死亡之后，死后成仙就成为一种取得生命永恒的新方法”，“尸解是一种成仙的方式”（《汉代模型明器所见的丧葬观念》，《中原文物》2014年第4期）。

汉墓图像和明器中的墓主人（或人物形象）到底是表现灵

魂还是包括肉体，其实很难说得清楚。因此，对汉墓中尸解观念更有效的讨论主要是通过尸体的保护行为来入手的。

巫鸿在讨论满城汉墓及玉衣的时候，认为在岩石中开凿崖墓并用石材砌筑棺室是为了使墓葬具有永恒性，而玉衣则是为了将尸体转化为不朽的玉体。“当整座墓葬被人为地造成石头建筑，尸体转化为玉人的时候……我们可以说刘胜和窦绾已得道成仙。但他们的去处只是通过死亡，通过点金术一般的墓葬象征艺术所营造的永恒仙境，而如何通过死亡成仙，作者提到“自汉代早期，升仙与来世的概念日益接近，其结果便是在宗教和宗教艺术中产生了一种新的升仙概念，即‘死后升仙’。方士们开始积极传播‘尸解’思想”（《“玉衣”或“玉人”？满城汉墓与汉代墓葬艺术中的质料象征意义》，《礼仪中的美术》，三联书店2005年，第133页）。

信立祥更加直接地论述了尸体保护与尸解成仙的关系。在讨论汉墓中石质棺椁上的玉璧图像时，作者认为：“当时的人们把人的死亡叫做‘形解销化’或‘尸解’，将死亡看作升仙必须经历的一个过程。就是说，通过被称为‘形解销化’或‘尸解’的假死，人才能摆脱充满苦难的现实世俗世界，达到灵魂和肉体的净化，并由此而取得升仙的资格。之所以将玉璧图像描绘在棺椁头、足部挡板上，就是因为当时的人们相信，玉璧等玉器有附着死者灵魂、防止尸体腐败的神效，可以使人死而复生，顺利实现升仙的目