



东方 天国的 神秘 之门

中国巫术文化探秘

黄伦生 著

广西师范大学出版社

ISBN7-5633-1673-6/G·1337

定价：5.95元

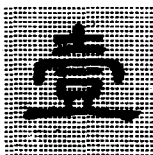
B992.5

H76

东方 天国的 神秘 之门



广西师范大学出版社



作为一种 文化的 中国巫术

对于巫术，中外学者都有过精辟的论述。在此，我既不想重复各种带经典性的观点，也不想勉强地给巫术下一个定义，我只想说，巫术，是一种文化现象，是一种有着深远历史并现实地存在的文化现象。这一文化，与中国的其他文化千丝万缕地联系着，共同构成了中国文化的复杂整体。因此，把它仅仅归结为某一种单纯属性的“什么”，都显得简单而轻率。以往的许多界说，不能说没有揭示出这种文化现象的某一方面的含义和特质，然而它所带来的误解与偏见，远要比它所能提供的认识价值多出许多。在此，我宁可把它放到整个中国文化的背景和各种联系中，当作其中的一个特殊的方面和一种特殊的表现形式加以描述，并作出一些理性的思考，客观地回答这样一个问题：

巫术有什么和不是什么？

其实，即使是现代大都市的人们，对巫术也都不会感到陌生，且不说在各种传播媒介(如电影、电视、书刊等)上，每天都可看到这方面内容的描述，就是在现实生活中，也还都可以看到它的遗迹。

新春佳节那家家户户张贴的人红桃符，清明时节那祭奠先辈亡灵的种种仪式，都无不显现出这古老文化的特有意味。当然，在古代，在遥远的边寨山乡，巫术会显得更复杂，更富于它传统的神秘色彩。

巫术究竟有哪些具体的形态，有什么样的文化含义，本书的第二部分将有详细的论述，在此，我们先不妨把巫术当作一个整体现象，来看看它都有些“什么”，我们又应当如何看待它们。

当我们把巫术视为一种文化的时候，就实际意味着，它是人类精神的产物，是人类在自身的生存与发展当中创造出来的，体现了自身需要和愿望的一种普遍的、由群体共同拥有并参与操作的行为方式。因而它就必定具有人类文化系统的某些共同特征。

(一) 巫术有一套信仰，但不能简单归结为迷信。

“文化是历史上所创造的生存样式的系统，既包含显型式样又包含隐型式样；它具有为整个群体共享的倾向，或是在一定时期中为群体的特定部分所共享”。^①巫术的隐型式样便是它所包含的一整套信仰，也就是巫术观念。

巫术观念产生于人类历史的洪荒时代，如果我们历史地、客观地看，便不难发现，它是人第一次把自己与自然界区别开来，并意识到自身与自然界对立、联系的一种“觉醒”。有人把巫术观念的产生，看作是人的意识最早形态，这是有道理的。

巫术信仰包含有三个方面的内容，一是自然界的神化和自然力的人格化，二是人与自然界的关系的社会伦理化，三是人自身的神化。这三方面的内容是巫术得以存在和延续的基础。

人对自然界的神化，产生于人对自然力的畏惧。由于早期人类对自然界的认识能力和认识水平有限，因而他们没有把自然界的强大力量看作是纯粹的物质世界的自发运动，而是把它看成是某种有意志、有感情的自觉行为。他们一方面依靠直觉，将自然力理解为具有特殊外在形象的存在物；另一方面又以人自身作为尺度，将自然力想象为与人有着相似的情状的一种物类。这些理解随着

语言的出现,便被固定下来,成为人类早期的语言作品——神话的内容。在中外的神话当中,我们都可以看到这样一些既具有人的外观与情感,同时又保留有某一自然物特征的形象。对自然和自然力的神化和人格化,是人类对威胁自身的外在力量的认识和探索的最初结果的一种表达方式。

神话与巫术有着内在的联系,它既是巫术中所信奉的自然力和超自然力的形象描述,同时也是对各类巫术发生过程的解释,并随着巫术的演变,不断地产生出新的神话来(详见本书第三部分有关章节)。神话中所叙述的整个神祇的谱系,几乎都是巫术(尤其是祭祀巫术)所信奉的对象。这些神祇遍存于天地人间,它们影响甚至支配着人的生活与生存的每一个阶段和每一个方面,并以它们之间的相互联系,构成了与人的现实世界相对应的另一个世界。中国的传统巫术观念中,无论是汉族还是少数民族,从至高无上的宇宙苍天,到地上的山川江河树木、花鸟虫鱼、飞禽走兽;从人的生死婚姻、衣食住行,到耕种收藏,商贾百业,都有特定的信奉神祇,它们所构成的世界,正如现实世界一样,是人意识化了的既依赖又恐惧的一种异己力量。

随着社会的发展和巫术观念的进一步演变,各种自然和自然力便由人格化衍生出新的社会伦理属性,即:自然及其“神力”之间,自然与人之间,都被认为是有着与人的社会相同或相似的亲疏利害关系。一方面,自然物之间,再也不是纯粹的物质联系和在时空中平等共存的,而是随着造物主的喜好而有了尊卑贵贱的等级关系,这就是《周易系辞传》中所谓的“天尊地卑,乾坤定矣。高卑以陈,贵贱位矣。”即使是同一物类当中,也都存在着一个等级秩序,例如同是天上的星星,也认为“天文有五官”,“星座有尊卑”;^②同样是山,却有“泰山,山之尊者。……为五岳之长”。^③如此等等。另一方面,人与自然物的联系也已超越了简单的物质交流关系,出现了新的精神上的相互馈赠,尽管这只是人的一厢情愿。人们不仅相信人自然对自身的种种恩惠和灾害是神灵意志和情感的表露,通过自己的物质与情感的回报可以使之更为亲近;而且相信即使是人类中善恶行为,自然界及其主宰的神灵都会有所表示。《乐记·

乐礼篇》等所说的“春作夏长，仁也；秋敛冬藏，义也”；汉儒所称“人有是非，阴为德害，天辄知之，又辄应之”；^④董仲舒所谓的“国家将有失道之败，而天先出灾害以谴告之；不知自省，又出怪异以警惧之；尚不知变，而伤败乃至”^⑤等等，都体现了这样的观念。

当然，被神化了的自然和自然力，之所以能与人产生这样的交流，这显然不仅仅由于这自然界及其神力的伟大，还由于人自身也具有某种相类似的“神性”。人的神性既是人类在更高层次上与神化了的自然进行交流的一种需要，也是人对自然界神化的一种延伸（人本来也属于自然的一个部分）。从某种意义上说，人赋予自身神的属性，是将自然神化的直接结果，是人在新的意义上的向自然的回归，并在回归当中与自然力产生新的平衡。

对人自身的神化，在巫术观念中占有至关重要的地位，它使巫术行为的施行者保持这样的信念：人与神有共同的属性，故而不但能在此基础上接受、探寻到神灵发出的种种信息，并且能够以自身的努力来改变神灵的意图和力量。

中国古代对人的神化，有三个方面的主要途径，一是将人自身能力进行夸张和放大，使之远远超出现实的人所能企及或所能想象的程度，以至最终与自然力融为一体。这一类人物只是极少的一部分，他们在中国被视为圣人，神人，他们往往集人神与自然神于一身，体现了人对自然和祖先崇拜的共同心理。这些人物不仅能支配人类的命运，而且能控制自然力而成为人类的保护神。中国古代传说中的黄帝、尧、舜、乃至李聃、孔子等，都属这一类。

第二个途径是把人看成是被神化了的自然的一部分，或者直接把人看成是神的创造物，从而将人性看成是对神性的一种禀承。董仲舒的“人副天数”，《礼记·礼运》中所说的“故人者，天地之德，阴阳之交，鬼神之会，五行之秀也”，就是典型的看法。

第三个途径是将死亡看成是人的生命的一种转化形式。这种观念根源于“灵魂不灭”的原始信仰。从这种观念看来，人的灵魂与肉体是可以分离的，而死亡不过是两者的一次分离，分离后的不同归宿，便成了鬼和神两种东西（参见本书第三部分“人与神的同形同性”一节）。这两种东西不仅还有着现实的人的种种相同或相似的功

能,而且还可以在冥冥之中对现实的人产生种种影响。它们有时还能借助新的肉体,回到现实人生中来(再生或投胎),从而又重新生活,因而死亡不是生命的结束。通过死亡,人只是完成了一次生命形态的转化,在转化中达到与神的同一,在转化中人由崇拜者变成了被崇拜者(如祖先或行业神等)。即使是现实的人,也由于灵魂的存在及其与前生后世的联系,而具有了神(或鬼)的某些属性。

这样,在巫术观念中,自然与人及其相互间的关系,便有了物质和精神的双重属性。这种双重属性的关系,同时也就构筑起了现实世界和观念世界的复杂联系的网络。因此,人就不论是生存还是死亡,不论是物质活动还是精神活动,都可以沟通神的世界、自然的世界和人自身的世界。于是,各种“沟通”的冲动和行为便由此而萌生了。

从人对自然的神化到对自身的神化,我们确实可以看出,在强大的自然力面前,人是如何一步步地走进一个精神误区的。然而,如果我们现在回过头指责人类童年时代形成的这一套信仰,未免有失公允。这一套信仰进入了阶级社会以后,是被统治者为维护自己的地位,将自己的权力神圣化利用过,但这并非完全是这种观念的过错。这些来自民间的自发信仰,原先并没有希望为自己在自然之外再寻找一个压迫自己的力量,不然往后就不会产生出那么多试图探测和改变自身命运的念头和行动来了。人在走进这一精神误区的时候,其原动力来自于一种崇高的愿望,即控制和征服威胁自身的各种外在力量,以求得更好的生存条件。尽管其思维和行动的方式是多么的幼稚荒诞,然而我以为并没有完全淹没掉其内在的崇高色彩。人在将自然力神秘化和神圣化以后,并没有就此而低下高贵的头颅,相反还相信自己能控制它和改变它,看来并不是一种简单的“迷信”。早期人类能在强大的自然力面前挺过来,没有完全绝望,多少来自于这种信念的支撑。

巫术信念中对各种威胁人类力量的“神化”,虽然并非完全是神话,但就其思维模式来说,我认为仍属于神话的范畴,它们的实质都是“用想象和借助想象以征服自然力,支配自然力,把自然力加以形象化”(马克思语)。对它的原始价值和历史意义,应有一个辩

证的认识。

(二) 巫术
有一套仪式，
但不是简单的
装神弄鬼。

如果说，巫术中的信仰与观念是巫术文化的隐型式样，那么，它的一整套行为和仪式，便是这一文化的显型式样。

很长一段时期，我们都把巫术行为和仪式简单地说是“装神弄鬼”。且不论这种说法所包含的否定意味是否过于轻率而浅陋，单就巫术的行为和仪式的内容来说，也绝非是“装神弄鬼”所能概括得了的。再说，“装神弄鬼”多少带有为欺骗他人而故弄玄虚，故作神秘的意思。而实际上，日常生活中的许多巫术行为和仪式的进行，并非只是某一些掌握了“神秘巫术”的“专门家”（如巫师）所为，大量的“凡夫俗子”，即便是对“巫术”是什么样毫无兴趣甚至根本不相信的，也自觉或不自觉地参与了进去。例如，当人们在某一喜庆日子向亲友道一句吉祥的祝语时，就已带有了巫术的意味。从文化心理来说，吉祥的祝语就是期望语言的接受者与语言的所指之间发生联系，而无论这种联系是否成为现实，语言的发出者和接受者都是充满着期望并信以为真的。因此，巫术行为与仪式离日常生活并不遥远。

当然，在不同的巫术种类中，其行为和仪式有不同的表现形式和功用（详见本书第二部分）。从总体上说，由以下几方面的内容构成：

一是歌舞。歌舞以其特有的感染功能在巫术中运用最多，尤其是大型的祈禳和祭祀活动中，几乎都离不开歌舞。甚至可以说，许多民间歌舞都是通过巫术活动而发展起来的。许慎《说文解字》解“巫”为“女能事无形，以舞降神者也，象人两袂舞形。”可见舞是巫术活动的主要内容。舞需要有音乐来伴奏，因此乐舞是常常结合在一块的。我国古代的一些重大的祭祀活动，都有巫舞，例如商周时的求雨祭，就有所谓“舞雩”。《周礼·司巫》有这样的记载：“司巫……若国大旱，则帅巫而舞。”而一些著名的乐舞，都与巫术活动和祭祀仪式有关。相传黄帝时期的《咸池》和尧时的《大章》，就

是用来祭祀天神和上帝的。古代有一种驱鬼逐邪的仪式叫“傩”，其主要的表演形式就是舞蹈，后人把这种舞蹈称作“傩舞”。现代南方还可以看到由原始跳傩发展而来的民间表演形式，例如广西桂林一带的“傩戏”，钦州一带的“跳岭头”，桂西的“师公舞”等等。至于先秦时期楚地的祭鬼事神的歌舞情况，屈原的《九歌》等作品中就有更多的反映了。

二是祝咒。巫术仪式中，祝咒是最为常见的，无论仪式规模的大小，都离不开它。祝咒是巫术最基本的行为。所以许慎干脆说：“巫，祝也”。祝咒，是以语言(有时也只用文字)的手段来沟通神灵的行为方式。从总体性质上看，祝咒可以划分为“祝”和“咒”两种。“祝”为对神灵的赞颂和祈请祷告，“咒”则是对邪祟的驱除和镇压。从具体的实施情况看，则有以下几个方面的内容：

祈请神的降临。因为巫术仪式主要是为了祈请神灵(包括祖先)的佑护，因而无论是哪一类的巫术仪式，都毫不例外地要请求神灵降临，并一一列位就座，接受人间的献祭。一般根据不同的祈请目的，而请不同职司的神灵。所请神灵多在祝词中一一道出。例如广西壮族的师公(巫师)举行法事时，都有一个“开坛请圣”的仪式，其主要内容便是由掌坛师公口念众神灵之姓名，逐一邀请下凡。

赞颂神灵祖先的功绩伟大，法力无边。《诗经》“颂”诗部分，保留了商周时祭神灵祖先的祷告祝词，其中较多的内容就是赞颂祖先的业绩和神灵的伟大的。后代的文人也都仿祭祀仪式的祝颂词写了不少这样的作品，例如汉魏时期王粲的《太庙颂》、曹植的《社颂》^⑥等，都可看出古代祭祀宗庙社稷祝颂词的痕迹。

祈请神灵祖先的佑护和施神力降福禳灾。特定的仪式有特定的目的，这一目的，便通过祝咒词表述出来。如果把祝咒之词比作一份请求报告，那么这部分内容便是“报告”的核心，要求被请求的一方帮助解决什么困难，都在这部分内容中一一列出。在大多数民间祝咒语中，结尾都有祈请××神君“急急如律令”之祈语，最常见的如“太上老君急急如律令敕”。据清人陈其元《庸闲斋笔记》卷十一载，民间有一种治犬咬的咒语。其词为：“一二三四五，金木水火土，凡人被犬咬，请土地揭起土来补。”另一个治蜈蚣螫的咒

语：“止见土地，神知载灵，太上老君急急如律令勒”。这些咒语虽较简单，但其祈请目的，向哪种神灵祈祷，都是较明确的。

直述祈禳对象。从巫术观念看来，语言无论言及什么，都会与对象产生直接的联系，未曾到来或存在的东西，会因言语的指涉而到来；而业已存在的东西，则会因言语的指涉而离去。因而在一些巫术(例如厌胜)中，常常采用直言驱除对象的方法，来达到祈求的目的。如最常见的是民间治小儿夜啼的所谓“白头贴”，就只在红纸上书写“天皇皇，地皇皇，我家有个赖哭郎”，并张贴在路边树干上。一般认为，只要将自家“赖哭郎”公诸众人，附在夜啼儿身上的邪祟便会离去。

此外，祝咒语中还有一部分语言或只是些辅助音节，或是些无实际意义的语词(如上述治犬咬，治小儿夜啼咒语中的一些语句)。从现实生活的语用观点看，它们的确没有指称什么，与所叙述或所祈请的内容没有什么联系，然而正因为它不符合人的日常生活语言规范，才显得神秘而不可解，才能创造出一种神奇的氛围，唤起人的神奇的心理反应，从而才能收到其特定的巫术效果。

三是对祈禳对象的模拟。对祈禳对象的模拟，有点与舞蹈相似，但显然比舞蹈更为原始。从某种意义上说，巫术仪式中的舞蹈很大一部分是来自于对巫术对象的模拟，是这种模拟的规范化。当然，规范化的只是那些常规性重大仪式(例如节庆祭祀)的模拟行为。由于巫术仪式的目的性较为广泛，有较大的随机性，因而大多数的仪式仍停留在简单的模拟上。

巫术仪式中的模拟对象由施术的目的所决定，其模拟的方法也因人们对对象情态的理解而有所不同，完成这种模拟过程的人数也随之而有所变化。例如在祈请神灵降临的仪式中，人们会根据其想象中神灵的神态而进行模仿；最常见的民间巫覡的降神请仙便是如此，仪式进行到一定阶段，巫覡便模拟神仙的情态而作出种种行动。上面提到的壮族师公行法事也有类似情形：当认为众神相已下临时，便由众师公作神相状——列位就座。在一些禳除巫术中，则由巫师或其他人模拟所要驱除的鬼妖接受某种极刑直至倒毙，以表示所要驱除之对象已被击毙。我国古代“焚巫尪以祈雨”的

仪式,就是通过巫坛来模拟旱魃被焚的明显例子(详见本书第二部分第一章第三节)。

有一些巫术仪式,则以物来代替要禳除的对象,再通过对代替物的处理来完成整个模拟过程。例如有这样一种治“蛇缠”的法术:“凡人影为蛇所啄,腰生赤瘰,痛痒延至心,则不可救,名蛇缠,又名缠身龙。治法:以右手持稻干一枝,其长与腰围同,向患处一气念咒七遍(其咒云:天蛇蛇,地蛇蛇,滕青地扁乌稍蛇。三十六蛇,七十二蛇,蛇出蛇进,太上老君急急如律令勒),即挥臂置稻干门槛上,刀断为七,焚之,其患立愈”。⑦

对施术对象的模拟,是弗雷泽所说的“相似律”和“触染律”的最集中体现(其内容详见第二部分),因而可以说是最为典型的巫术行为。

除了以上三个方面的内容外,巫术仪式和行为还有一些常用的辅助手段和设施,较重要的例如焚烧香烛,酒肉供品,顶礼膜拜,等等,因后面还要详细论述,这里就不说了。

巫术行为和仪式在整个巫术世界中之所以有着重要的意义,不仅因为它能为施术者创造一定的氛围,为受术者制造一个进入异境的心理变化的条件,从而确保巫术目的的实现(起码是对“实现目的”的认可),更重要的是,它以人的现实行为,实现了人试图与自然或超自然力进行对话、交流的愿望。尽管这种愿望及其实现更多的都只是一种主观构想,但它毕竟在某种程度上缓解了人在特殊困境中的焦虑。在很多时候,人们进行某一巫术行为,即使没有明确意识或确信它将带来的后果,仍遵规蹈矩地去完成它的过程,其作用也就在于此。“参与”是所有巫术行为仪式的共同特点,而“参与”,常常就是行为的最为直接的目的。

巫术行为和仪式使巫术信仰由观念外化为现实,由于其观念的非现实性,从而也就使这种行为和仪式具有了与人的真实生活活动相迥异的神秘色彩。正因为如此,当人们试图从实际效用价值上来评价它时,便自然而然地以人的其他真实生活活动作为参照系。在这一参照比较之下,它的负价值是再明显不过了。问题在于,人的行为价值是否只存在于这种行为所带来的诸如物质之类的实

际效用呢？如果说，巫术观念是早期人类在神秘化了的自然力和超自然力面前的一种精神支撑，那么，巫术仪式和行为便带有了抗争的意味。在这一点上，我相当赞同恩斯特·卡西尔的见解：

对巫术的信仰是人的觉醒中的自我信赖的最早最鲜明的表现之一。在这里他不再感到自己是听凭自然力量或超自然力量的摆布了。他开始发挥自己的作用，开始成为自然场景中的一个活动者。每一种巫术的活动都是建立在这种信念上的：自然界的作用在很大程度上依赖于人的行为。自然的生命依赖于人类与超人力量的恰当分布与合作。严格而复杂的仪式调节着这种合作。……恰恰正是对这些仪式的履行给他以一种新的他自己的力量感——他的意志和他的活力。……在这方面，巫术可以被说成是原始人必须通过的第一个学校。即使它不能达到意欲的实际目的，即使它不能实现人的希求，它也教会了人相信他自己的力量——把他自己看成是这样一个存在物：他不必只是服从于自然的力量，而是能够凭着精神的能力去调节和控制自然力。^⑧

当然，并非所有的巫术行为和仪式都具有这同样的积极意义，尤其是当其中的某一部分逐步成为人的行动所必须遵从的唯一抉择，当某一部分人对自身拥有超自然力的信念达到了完全非理性化的程度，并由此认定再无须凭借自身的自然力去与客观自然界进行交流的时候，人类的这种“自信”便走向了它的反面，于是，悲剧就产生了。这样的事例已无须细举。

**(三) 巫术
有它的一群行
为仪式专司
——巫师，但
他们并非全是
些江湖骗子。**

巫术作为一种拥有众多信仰者的社会文化，虽然与现实生活有密切的联系，比其他宗教现象更具世俗意味，然而它在许多方面仍形成了秘而不宣的特殊传统，其中仪式是一个方面，仪式的专司者，行为的专门实施者——巫师，又是一个重要方面。可以说，巫术的诸多特殊传

统,是靠他们来维系的。

当我们一些人把巫术视为“装神弄鬼”时,巫师无疑就被看作是以“装神弄鬼”为手段进行坑蒙拐骗的一些人物。正如任何社会职业都有心术不正者一样,行巫也不例外。尤其是巫本身所具有的世俗意味和江湖技艺色彩(即传统所谓的“方术”或“方技”),更使得这一职业者显得光怪陆离和扑朔迷离。一些心术不正的人一旦掌握神秘莫测的“方术”,其在社会上所产生的影响将是无可比拟的。巫术经历了漫长的历史流变,它的真实面目已难以分辨,其从业者究竟在何种程度上,以何种动机掌握巫技,掌握的是哪一个方面,并且是在什么样的历史和社会文化背景下来从事这一职业的,都可能有着不同的社会评价。

从历史上看,从事“巫术”的,有各种各样的人,我们现在所说的“巫师”,只是一个笼统的说法。古代对于从事其中不同术业者,就有不同的名称。从《周礼》记载看,先秦时期的许多职官与巫术有关,每种巫术仪式的具体过程、步骤又有特定的官员负责,而某些具体职官实际上就是某种巫术职业的代名词,或者说是“巫”师的一种。例如“掌三兆之法”的“太卜”、“掌开龟之四兆”的“卜师”、“掌占龟”的“占人”,都是专事占龟的占卜师;另外,还有“掌其岁时,观天地之会,辨阴阳之气,以日月星辰占六梦之吉凶”的“占梦”、“掌十辉之法以观妖祥,辨吉凶”的“眡祲”;“掌六祝之辞以事鬼神示,祈福祥,求永贞”的“大祝”,“掌群巫之政令”的“司巫”,以及“掌天星,以志星辰日月之变动,以观天下之迁,辨其吉凶”的“保章氏”,等等,都或是专门的占梦师,或是占星师,或是专司祈祷禳除仪式的祭司。这些司职人员的具体掌管事务,都是后世所称“巫师”必须掌握的专门技术,因而都可以说是“巫师”的一种。

此外,古代还把专事占候卜筮的人称为“日者”。《史记》还专设《日者列传》,司马贞“索隐”说:“案名卜筮曰日者,以墨(子)所以卜筮占候时日通名日者故也”。可见“日者”也是“巫师”的一种。

由于古人相信鬼神天命,各种通神事鬼的巫术仪礼极受重视,因此巫师们也就深得统治者及一般民众的青睐。正如《史记·日者列传》所说:“自古受名而王。王者之兴,何尝不以卜筮决于天命

战”。在很长一段历史中，巫师实际上已参与了国家管理和决策，“其于周尤甚。”如果这些专事占侯卜筮禳灾祈福等等的“巫术师”们都是些骗子，那么如此多的骗子参与国家的管理和决策将是不可想象的。

《国语·楚语》对巫师有这样的解释：“古者民之精爽不携二者，而又能齐肃中正，其知能上下比义，其圣能光远宣朗，其明能光照之，其聪能听彻之，如是则神明降之。在男曰覡，在女曰巫”。由此看来，当时的巫覡都是些正直聪颖且有德望的人来担任。

从历史的记载看，许多备受后人赞扬和景仰的人物都与巫术有不解之缘，最早的如黄帝能“顺天地之纪，幽明之占，死生之说”；颛顼之能“依鬼神制义”（《史记·五帝本纪》）；后来的周公、文王乃至诸葛亮、刘伯温等，也都被描述成擅长于某种巫术的神人。甚至一些影响深远的巫术形式，也被认为是这些人物发明的。类似这样的人物，后人并不因为他们掌握或发明了某种巫术而有所轻视，相反，正是因为这些人物具有这般神奇的能耐而使他们在人们的心目中拥有更高的地位。

即使到了近现代，类似的情形还存在。在我国的许多少数民族地区，一些民间“巫师”在当地民众中仍受到重视，例如广西、湖南、贵州的一些苗族地区的巫师，就普遍受到尊重和爱戴。他们作为一种半职业性的神职人员，既无特权，亦无特殊报酬，平时与一般劳动者没什么两样，只是在有法事活动才作为该活动的主持者多领一份祭礼。然而并非任何人都可以从巫。要成为一名巫师，不但要从师，要经过严格的拜师学法仪式，而且还要经过掌坛巫师的一番人格上的考查，只有那些为人忠诚老实，善良聪颖的人才能被收为徒弟。苗人与楚人有着历史上的渊源关系，这种情况与《楚语》记载相似，看来是楚风的延续。西南地区的其他少数民族，如侗族、瑶族、壮族等，“巫师”的为人，在当地人中的地位等情况亦都人致相同。

巫师之所以有这种影响和地位，主要是因为特定的历史和社会条件下，一方面，他们（或她们）所掌握的一套“技术”，他（她）们的某方面的能力，被认为是对当时当地人有用的，是人们力量和信

念的一个代表,他(她)们与生俱来的某种禀赋,是他人无法企及的。另一方面,这些巫师正如其他的一些宗教神职人员那样,他们亦把自身所从事的事务看作是一种社会义务,把为他人排除现实生活中的忧患看成是责无旁贷的道德实践,即使他们进行的是通神事鬼的活动,也被认为是人的现实伦理规范的履行者和仲裁者。除此之外,他们中的一部人,的确也具有某种超出周围一般人的能力,例如特异功能。对于他(她)们是如何获得特异功能的,至今仍不太清楚,但根据现在民间的一些有影响的巫师的情况推测,历史上的一些巫师或是些特异功能者,或是些大气功师,他(她)们的特异功能是可以帮助别人解除某些困苦的,只是当时人无法理解而将他(她)们神秘化了。前些年的气功热和特异功能热时,人们仍把具有这方面禀赋的人称为“巫师”和“魔女”,便可看出两者内在的联系。^⑨还有一部分人,即使没有特异功能,亦因为他们对于某种文化的传播而受到尊重。在很长一段历史中,巫与医是一体的,传说中的神巫巫彭,就被认为是中医的创始者。类似的巫医,至今在我国少数民族地区仍十分常见,他们实际上是该民族传统医药术的传承者。巫师作为民族中传统文化的传播者,表现最突出的是,许多民族的巫师,均兼民族诗人、音乐家、舞蹈家于一身,通过他们的宗教性活动,民族中的文学、历史和艺术得以保存和流传。壮族、侗族、苗族等少数民族中的巫师,可以说都是些“行吟诗人”,他们所吟唱的经文,都是民族的历史和神话传说,现在所能看到的多数民族史诗,人都是通过他们而流传下来的。这些“巫师”,以他们的博学多才而赢得民族中人们的敬重。当人们把他们称为“师”时,实际上已包含有某种心理认同了。

当然,这并非是说行巫者中没有江湖骗子,比较起来,以巫术行骗者要比上述那种少数民族中“正直善良”的巫师多得多。我们既没有必要为这些以巫技行骗者辩护,也不应因为这些行骗者的大量存在而将所有的“巫师”等而视之一概否定。从某种意义上说,以巫技行骗者的大量存在,正是由于巫在一定的历史时期和特殊的文化背景中受到人们青睐的缘故。正如有了齐宣王爱听吹竽,就有了南郭先生的“滥竽充数”一样,道理很简单,一旦某种行业受人

重视了,从事这种行业的人就多了,以这种行业来骗人谋利者也就出现了。在这一点上,我看古今没什么两样。

虽然自汉代以后,随着社会的“贵医而贱巫”,行巫在正统汉文化(尤其是官方文化)看来,已成了一种十分低下的职业,但各类“巫师”仍不绝于世,甚至至今仍时有可见,这是令人困惑的。究其原因,一方面人们对巫和巫术恐怕仍存在着某种幻想,还需要这种行业来解除由于现实与未来的种种难解之谜所带来的心理上的焦虑(在本书的第四部分有专门的探讨);另一方面,在这许许多多的“巫师”当中,是否还有那么一部分象前面所说的那样,尚具有某种特殊技能而又没有沦落为江湖骗子的人呢?宗教的存在便是最好的依据。

回过头来看,巫术虽然在总体上说,只是巫师通过一整套的行为方式来显示了一个特殊的观念世界,然而这一套行为方式并非是与人类的其他行为方式完全隔绝的,而是有着相互渗透和相互影响的种种联系。文化的共生性和同态性不仅使得巫术的历史发展成为了人类总体文化背景中的独特方面,而且也由于它自身的原始性和传统的稳固性而具有了文化背景的性质。因此,对巫术的评价与分析,就显然不仅是针对一种文化现象,而且是包括一系列文化整体的评价与分析了。

[注释]

①[美] 克莱德·克鲁克洪等著:《文化与个人》中译本第6页,浙江人民出版社1986年出版。

②唐·司马贞《史记·天官书》题解“索隐”。

③汉·应劭《风俗通义》。

④引自汉·王充《论衡·谈天篇》。

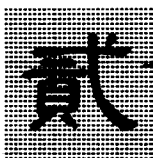
⑤引自《汉书·董仲舒传》。

⑥见唐·徐坚等《初学记》卷十三。

⑦清·陈其元《庸闲斋笔记》卷十一。

⑧[德]恩斯特·卡西尔《人论》中译本第118—119页,上海译文出版社1985年12月版。

⑨见文化艺术出版社1988年12月出版《当代巫师与魔女》一书。



形形色色 的 巫术世界

小引：

巫术种类的划分

世界上的巫术种类繁多，中国亦然。人们曾经试图对巫术的种类进行划分，弗雷泽在其《金枝》中从不同的角度把巫术分为不同的类型，例如，“根据各类巫术所由产生的思想原则”，他把巫术分为“顺势巫术”和“接触巫术”。他说：

如果我们分析巫术赖以建立的思想原则，便会发现它们可以归结为两个方面：第一是“同类相生”或果必同因；第二是“物体一经互相接触，在中断实体接触后还会继续远距离的互相作用。”前者可称之为“相似律”，后者可称作“接触律”或“沾染律”。巫师根据第一原则即“相似律”引申出，他能够仅仅通过模仿就实现任何他想做的事；从第二个原则出发，他断定，他能通过一个物体来对一个人施加影响，只要该物体曾被那个人接触过，不论该物体是否为该人体之一部分。基于相似律的法术叫做“顺势巫术”或“模拟巫术”。基于接触律

或触染律的魔术叫做“接触巫术”。

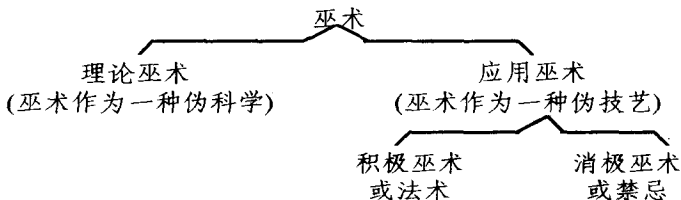
另外，弗雷泽还根据理论与实践的区别，把巫术分为与之相关的两个方面：

巫术，作为一种自然法则体系，即关于决定世上各种事件发生顺序的规律的一种陈述，可称之为“理论巫术”；而巫术作为人们为达到其目的所必须遵守的戒律，则可称之为“应用巫术。”

弗雷泽虽然作这个方面的区分，但同时他又认为，最初的巫师们并不考虑巫术活动中所包含的抽象原理及心理过程，只是关心它的实际应用，因而对它们来说，“巫术始终只是一种技艺，而不是一种科学。”由于它不是科学的，因而由我们看来，这种技艺也只能是“伪技艺”。根据这种“假技艺”的规则，弗雷泽又把应用巫术分为“积极巫术”和“消极巫术”两种：

……由此，我们观察到“交感巫术”的体系不仅包含了积极的规则也包含了大量消极的规则，即禁忌。它告诉你的不只是应该做什么，也还有不能做什么。积极性规则是法术，而消极性规则是禁忌……积极的巫术或法术说：“这样做会发生什么事”；而消极的巫术或禁忌则说：“别这样做，以免发生什么事。”积极的巫术或法术的目的在于要避免不希望得到的结果。

弗雷泽还用图表来标明了上面的划分：^①



弗氏的这些划分，对我们总体上认识巫术，尤其是巫术观念、巫术行为的一般原则，是有帮助的。但与复杂的巫术现象比较，这样的划分未免过于粗略，而且不难看出，其中一些不同的类型之间

互相渗透、交叉，很难划分开来。如一些法术(巫术)，在希望获得某一结果的同时，还要避免不希望得到的结果，也就是说，积极的巫术有时也有禁忌，而禁忌也是有某种积极目的的。基于“触染律”和“相似律”的“顺势巫术”和“接触巫术”也有类似的情形。此外，弗氏的划分，除了“交感巫术”外，并没有涉及其他更多的巫术内容，因而并不能理解为整个巫术文化系统的分类标准，他似乎也没有很明确的这方面的意图，所以用来分析中国的巫术文化的复杂现象时，就显得有所欠缺。

我国宋人委心子曾纂有《新编分门古今类事》一书。这不是关于巫术的专著，按作者的说法，“凡前定兴衰、穷达、贵贱、贫富、死生、寿夭，与夫一动一静，一语一默，一饮一啄，分已定于前，而形于梦，兆于卜，见于相，见应于谶验者，莫不录之。”它实际上是一部记录巫术中属于兆应那一部分内容的故事集。编纂者把全书故事分为十二个门类，其中有(1)“帝王运兆门”，专记“显帝王之休命”的各种“符瑞之应”，(2)“异兆门”，记述一般人的奇异兆应；(3)梦兆门；(4)相兆门；(5)卜兆门；(6)谶兆门；(7)祥兆门；(8)婚兆门；(9)墓兆门；(10)杂志门；(11)为善而增门；(12)为恶而削门。这些分类，实际上也是体现了编者对巫术分类的一些观点，尽管这些观点并不很明确，标准也不十分统一。除了中间几类外，其他几门就显得较杂乱，尤其是前二类，似乎是以这些兆应的发生者的等级阶层为划分标准的，与后面的以兆应本身的形式为标准的划分就不相符，其中的很多内容实际上都可划到后者中去。整本书的内容，实际上所收录的也只是注重占卜兆应方面，所以不能视为较全面、系统的巫术内容。但如果说，弗雷泽注重的只是积极巫术(法术)与消极巫术(禁忌)，忽略了占卜兆应方面的内容的话，那么，委心子刚好相反，他所收集的正是后者的内容。

由于巫术的涉及面较广，不同学科的研究往往又把它分成不同类别。对此研究较多的民俗学与宗教学，就根据各自不同的研究需要进行分类。例如民俗学方面，著名民俗学家杨成志先生三十年代曾写过一本《民俗学问题格》，其中的分类可见一斑。“问题格”共有十五个项，其中涉及到巫术的有七八项。这七八项当中，各项

又分为若干个小项，内中有些小项完全属于巫术范畴，有些则与巫术无关。如从其提问提示看，第一项“土地与天空(大自然物)”，第二项“植物界”，第三项“动物界”中有关自然现象的各种征兆、图腾崇拜、禁忌等与巫术有关。第四项“人间(迷信一般)”标的是“迷信”，但其中只有“人生与死亡”、“异常人”两小项可能与巫术沾边；第五项“人工物(迷信一般)”则只有“咒术——宗教的器物制造”一内容明显与巫术相关。比较集中的是第七、八、九几项：

七、超人间的存在(鬼魅之国)

名称、形态、居所

人神交通法

权利、职能

崇拜、祈祷、牺牲

祭司、庙宇、偶像、祭礼、跳神、秘事、特殊的或个人的祭礼

神人、魔鬼、女魔、妖精界、幽灵

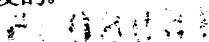
八、预兆与占卜(咒术与占卜)

九、咒术技法

魔术、妖术、迷术、预言、占卜、祓除、咒诅、咒术的仪式与护具。

第十四项“日历，斋日与祭日(祭礼的习俗)”也与巫术有关，没有小项目。此外第十五项“竞技、运动及游戏”中的一些小项如“运气”等也有些关联。

由于这是一个民俗调查的问题格，只有提问提示，没有具体的内容材料，所以我们很难说它的每个小项的对象范围、内涵是什么，因为很明显其中一些项目的内容是重复的。同时，因为作者并非意识到要给巫术进行分类，所以从大项看，其标准也是不明确的。但从这众多的小项目看，它无疑已经十分全面地包括了巫术的内容了，而且每一组小项目，实际上都已体现了较为集中的类型标准，因而它对于我们从不同的角度来认识巫术的不同类型来说，仍是有启发的。



宗教学方面对于巫术的分类也较多,标准也不大一样,这里就不细说了。

对巫术的不同分类,除了反映了人们对它的认识角度不同外,同时也说明了同一对象的多种不同属性。也正是如此,任何一种分类都不可能是没有缺陷的或绝对正确的,鉴于此,本书也不打算对复杂的巫术现象作出严格的分类,只想综合以上几种看法,从几个人的方向,对巫术现象作一个简略的介绍。

1598045

第一章

香烛中的鬼神之宴

——中国祭祀巫术

在巫术中，祭祀是最具有宗教意味的，这一方面是由于一些宗教(如佛教、道教等)以祭祀为其最重要的活动形式，另一方面也因为祭祀比其他巫术行为都具有更严格的规程。所以，往常一些人在谈到巫术时，往往都不谈祭祀，而把它放到宗教中去。但我认为，在中国，正如前面所说的，即使是在比较规范意义上的宗教，都与巫术有关，或者说，都包含有巫术的意味。因为这些宗教所包含的观念、与巫术本来就难以区分，例如关于鬼、神、魂灵，报应等，本来就属于巫术与宗教所共有。不过，我把祭祀归入巫术，真正的理由还在于，在中国的历史上，祭祀这一类的活动，原先就是巫覡的主要职责，而且在道教没有形成，佛教尚未传入中国之前，中国就已经有了祭祀即巫术仪式。现在一些人甚至认为，道教也是源于巫术，^②也正是出于这一理由。在《周礼》中，我们也很容易看出这一点：许多与“巫”有关的职官，都掌管着与祭祀有关的事宜。如“司巫”，其职责是：“掌群巫之政令，若国大旱，则率巫而舞雩，国有大灾，则共厘主，及道布，及蒺馆。凡祭事，守瘞。凡丧事，掌巫降之礼。”其中，“舞雩”是求雨祭天，“守瘞”是看守祭祀死人或地祇时埋在地下的尸首或牲玉祭品；又如“男巫，掌祭祀……”都与祭祀有关。

中国的祭祀，不仅历史悠久，而且名目繁多，所有的祭祀，都对天神、人鬼(祖先)及自然、生活中的崇拜有关。且每一种崇拜都有

相应的祭祀形式，有的还有特定的名称。这些崇拜和祭祀，同一对象往往从整体到每一具体的组成部分，可以构成一个系列。例如，我们可以把整个祭祀巫术分为祭天、祭地、祭祖先、祭鬼神等几个大的方面，而每一个方面，又包含有许多具体的祭祀内容。

第一节 面对上苍的祈祷

——关于祭天

从许慎《说文解字》对天的解释：“天，颠也，至高无上，一从大”看，原先人们对天并没有神化，因而也就不存在一个抽象的“天神”。但却认为上天存在着一个至高无上的神，这就是“帝”或“上帝”。并且认为，这个至高无上的神不仅仅是“天”的主宰。而且是宇宙一切事物的最高主宰，在殷虚甲骨卜辞中有好些直接向“帝”卜问有无风雨，有无好收成的文字，就可以看出这一点。据考证，“天”字在殷代已出现，但还不是对神的称谓，具有神格的天，是周以后才出现的。^③

对于天的神化，大概是出自这几个方面的原因：一是把来自天上的各种自然变化归于某一神力，二是由于社会阶级阶层的出现，统治者出于维护自身统治地位的目的，把自然宇宙加以人化（同时也是把人自身加以神化）。《尚书·尧典》云：“舜在璇玑玉衡，以齐七政，遂类于上帝，禋于六宗，望山川，遍群神”，马融在《尚书今古文注疏》中说：“上帝太乙神，在紫微宫，天之最尊者。”这里把宇宙人化和把人神化，从而把人帝与天神奉为最尊者，就可见一斑了。

随着对天神崇拜的不断演化，天神的名称也就越来越多，除了上帝、天帝外，还有太一、泰一等。《史记正义》说：“泰一，天帝之别名也。”由于对天神的崇拜，也就有了对天神的祭祀。对天神的祭祀，古人称为“郊”、“郊祭”或“郊社”，有时亦与祭地一起合称如

是。《礼记·祭义》说：“郊之祭，大报天而主日。”《礼记·中庸》又说：“郊社之礼，所以事上帝也。”由于天帝的至高无上，因而对天的祭祀也就是至高无上的。董仲舒在《春秋繁露》中就说到：“天者，百神之大君也，事天不备，虽百神尤无益也。”因而“国有大丧者，止宗庙之祭而不止郊祭。不敢以父母之丧，废事天地之礼也。”即使是天子也不例外，“天子不可不祭天也，无异人之不可以不食父”（《郊祭》）。对天帝的信仰和祭天的如此重要，历代帝王都十分重视，并在各地封土设坛为祭，其中最著名的莫过于建封于泰山了。《史记正义》引《五经通义》说：“易姓而王，致太平，必封泰山。”并说：“此泰山上筑土为坛以祭天，报天之功，故曰封。”

在古人看来，天神与人一样，均有七情六欲，因而除了设想天神在天上有着固定的住所外，还想方设法以各种手段，把自己祭祀的愿望传递给神灵，这就是所谓“燔柴”或“郊柴”，即在祭祀时焚烧柴禾。“燔”是祭天的主要形式。《尔雅·释天·祭名》中说：“祭天曰燔柴。”《礼记正义》也有类似的说法：“燔柴于泰坛，祭天也。”这或许是认为，燔烧柴禾（有时还有玉帛牲体），那袅袅升空的青烟，可以把人间的各种愿望信息传递给高高在上的天神吧，后来各种祭祀中的焚香、烧纸，大概就是由此演变而来。

除祭祀天帝外，还有“禋于六宗。”（《尚书·尧典》）禋，跟上面讲的燔柴一样，属于祭天的一种，即升烟以祭的意思，所以亦称“禋祀。”《周礼·春官·大宗伯》云：“以禋祀祀昊天上帝”。郑玄注曰：“禋之言烟，……燔燎而升烟，所以报阳也。”关于六宗，有不同的解释，孔安国认为：“宗，尊也。所尊祭者其祀有六，谓四时也，寒暑也，日也，月也，星也，水旱也。”郑玄认为指的是星、辰、司中、司命、风师、雨师；而《古尚书》则说：“六宗，天地神之尊者，谓天宗三，地宗三。天宗日月星辰，地宗岱山河海。”此外，还有理解为天、地、春、夏、秋、冬；天、地、四方；水、火、雷、风、山、泽等等。不管作何解释，其中都包含有对除上帝外的各种天神的崇拜和祭祀。这些众天神既是至高无上的天帝的下属，也是对抽象天神的补充和具体化。而正是对这众多具体天神的崇拜祭祀，使得整个祭天巫术形成了一个复杂的系统，我们暂且采用《古尚书》的解释，看看对“天

宗三”日、月、星辰的崇拜祭祀是怎样的。

1. 日神·天子·男性崇拜

《礼记·祭义》云：“郊之祭，大报天而主日，配以月。”这说明对日的崇拜，与对“天”的崇拜是密不可分的。事实上，也正是由于日光对人们所生存的世界有着最为直接的生死攸关的联系，因而在所有对天体的神化中，它被奉为除天帝以外的最尊者，也就是理所当然的了。当然，古代人类也许并没有明确地意识到这一点，而更多的是从日出日落的变化中直接感觉到某种神性的存在，因此才有殷人那种对日神侍以宾礼，朝迎夕送的祭祀仪式。^④对于日神的祭礼，各个时代有所不同。《礼记·祭义》中说：“夏后氏祭其阍，殷人祭其阳，周人祭日以朝及阍。”据说这与各朝代人所崇尚的颜色有关。夏人尚黑，所以祭日的时间是在日落以后的阍时；殷尚白，所以祭日在中午，而周尚赤，所以祭日时间选定于太阳呈红色时的早晨和黄昏。但对此，有人认为不可信，尤其是殷人“祭其阳”与殷虚卜辞不符（见朱天顺《中国古代宗教初探》第15页）。这里当然不排除《礼记》作者附会阴阳学说和“五帝德”说而杜撰的可能，但殷卜中的确有“出日”，“入日”，同时还有“宾日”，而“宾日”就不一定就在晨昏。因而也有理由认为，殷人三个时间里都有祭日的可能。只是哪个时间的祭礼较受重视，较为隆重难以得知而已。

对日神的拜祭，包含有几种不同的观念和意义。一是本体论意义，即把日神当作众多天神中的一个来崇拜，认为日神不但主宰着夜昼的交替，也主持着阴阳寒暑、季节月令的变化。因而既有日出日落时刻的祭祀，也有时令节气变换时的祭礼。周人的这种祭礼是隆重而庄严的。《礼记·月令》载：“立春之日，天子亲帅三公、九卿、诸侯、大夫，以迎春于东郊。”“立夏之日，天子亲帅三公、九卿、诸侯、大夫，以迎夏于南郊。”“立秋之日，天子亲帅三公、九卿、诸侯、大夫，以迎秋于西郊。”“立冬之日，天子亲帅三公、九卿、大夫，以迎冬于北郊。”

二是拟人化意义上的祭拜，即把日神比拟为人间的统治者。《仪礼·觐礼》中所载“天子乘龙载大旗出，像日月升，龙降龙

出,拜日于东门之外,反祀方明,礼日于南门外”就包含有这样的意思。在古人眼中,日为众星之首,天子为众人之最尊,两者就有着相类之处,所以通过祭日,天子就能得到日神的恩泽。

此外还有一种意义,这就是把日神作男性的象征,祭日,实际上具有性崇拜的意味。在古文献中,我们常可以看出把男性与“阳”联系起来,甚至把男性生殖器称为阳物,这虽然是较晚的事,但实际上这种观念较早就存在了。如《周易》中阴阳两爻就包含有象征男女的含义,郭沫若甚至认为是男女生殖器的象征(《中国古代社会研究·周易时代的社会生活》)。《说卦》也把由阳爻组成的乾卦和由阴卦组成的坤卦分别解释为父母:“乾为天”,“为父”,“坤为地,为母”,可见,把“阳”与男性联系起来的观念由来已久。而“阳”显然与日是分不开的,人们把“日”称为“太阳”就说明了这一点。《说文》云:“日,实也,太阳之精不亏,”可见,“日”还是“阳”得以存在的关键。因此说,对日的崇拜,包含有对“阳”、对男性的崇拜是顺理成章的。

不过,较多的情形是,以上几种观念常常交织在一起。如《说卦》说:“乾为天”,“为君”,“为父”;“坤为地”,“为母”,“为众”,(乾为阳卦,坤为阴卦,阴与“月”相关,因而月又称“太阴”)这里就把几个方面联系起来了。《礼记·祭义》说:“祭日于坛,祭月于坎,以别幽明,以制上下。祭日于东,祭月于西,以别内外,以端其位。”这里面看来不仅仅是对日神和月神本身的祭拜,其中“以制上下”,“以别内外”,“以端其位”,很明显就同时包含有君臣有别,男女(夫妻)有别的意味在内。因而这种祭礼实际上也就已经渗透着浓重的“三纲五常”的封建伦理道德观念。这其实也从一个方面说明了巫术行为与伦道观念的密切联系。

从上面的分析中,我们已看出了这一点,由于时代的不同,祭日的仪式过程有所不同。除此以外,不同地域,不同阶层的人,其崇拜日神的含义不一样,甚至连对日神的称呼也不一样,看来祭礼祭义上也应是有所区别的。《礼记》中记载的“天子乘龙载大旗出”,“拜日于东门之外”,“祭日于坛”等算是其中较为庄严隆重的,也可能是中原一带比较正规的王家祭仪。在屈原的《九歌·东君》中,

我们看到的又是另一种，这是先秦时代流行在楚地的一种祭礼。据《汉书》记载：“……楚怀王隆祭祀，事鬼神”（《郊祀志下》）；“楚地……信巫鬼，重淫祀”（《地理志下》）；屈原的《九歌》正是对楚地这种巫俗的反映。东汉王逸在他的《楚辞章句·九歌序》中说：“昔楚国南郢之邑，沅、湘之间，其俗信鬼而好祠。其祠必作歌乐，鼓舞以乐诸神。屈原放逐，窜伏其域，怀忧苦毒，愁思沸郁。出见俗人祭祀之礼，歌舞之乐，其词鄙陋，因为作九歌之曲。”虽然《九歌》已不能完全反映出这种巫俗的原貌，但从中我们也能看出这样几个特点：祭日的活动是一个载歌载舞的场面，以歌舞来取悦于日神，但同时对日神（其他鬼神也是一样）并没有像《礼记》所记载的那样充满着庄严之感，在其“鄙俚”的歌词之中，“又或不能无褻慢淫荒之杂”（朱熹语），因而可说其娱人的成分多于其娱神的目的；也许正是这个原因，在祭祀的过程中，并没有像中原一带那样，要天子来扮日神的角色，而只用一般的巫覡来扮，而且“日神”还可以与众巫对唱同舞，叙述着自身“升落”时的种种心情。不过其中有一点倒是与《礼记》中的祭神相同，即：在整个祭祀中，神与人（性）的崇拜却是一致的，“九歌”中把日神东君写得“羌声色兮娱人”就可看出这点。与此同时，我们也可以看出这样一个事实：巫与祭祀，确实是密不可分的。

2. “阴精”之祀

从《礼记》“郊之祭，大报天而主日，配以月”看，秦以前没有把月当作独立的神来拜祭，而只是在祭天祭日时把它当作一个配角来祭，而且祭祀的目的也只是为了强化一种等级和纲常观念。从《史记·封禅书》的记载看，秦则是曾把月神（月主）当作八神之一来祭祀的。这“八神”是天主、地主、兵主、阴主、阳主、月主、日主、四时主。而且每一“主”的祭祀，都有特定的地方。祭祀“月主”的地点是在莱山（属今山东莱阳）。对“八神”的祭祀，也基本上是平等的，“皆各用一牢具祠”，只不过“巫祝所损益，珪币杂异”而已。对于这“损益”“杂异”的具体情况如何，没有记载，因而不得而知。但看来月神之祭不再是配角是可以肯定的，因而也就自然看不出里面

包含有什么社会和人性的观念。在秦以后，情况似乎又有改变，汉高祖击项籍而还入关后，曾下过诏：“吾甚重祠而敬祭，合上帝之祭及山川诸神当祠者，各以其时礼祠之如故”，也就是说，汉高祖此时是因秦制，祀包括月神在内的八神的。但高祖定天下后，在各地置祠，祀天、地、五帝、东君、云中君等，却没有祀月神。只是后来武帝郊雍至陇西，祭五帝，“饔食群神从者及北斗”时，曾有过“祭日以牛，祭月以羊彘特”（见《史记·封禅书》）。从该书的记载看，当时的祭月与祭其他神是有区别的。在往后漫长的历史中，祭月的礼仪一直延续下来。一些地方还建了专门的月坛来供帝王祭月，北京阜成门外的月坛，是明嘉靖九年所建，看来在明时，还有祭月的习惯。

《易系辞上》云：“阴阳之义配日月。”与祭日相对，祭月应该说是它有它自身的含义的。《说文》说：“月，阙也，大阴之精；”《史记·天官书》注也说：“月者，阴精之宗。”从面对祭月的论述及所引材料看，对作为“阴精”的月神的祭拜，包含有对女性的崇拜看来也是应有之义。在我国历史上，就曾存在以日喻君，以月喻后的说法。如《梁书·高祖郁皇后传》就把皇后的品德说成“月德”：“先皇后应祥月德，比载坤灵。”当然，在我国历史上，对月神祭拜的记载，比起祭日来要少得多，类似的把月与女性联系起来的材料就更少，这看来与我国长期的夫权社会轻视女性的传统道德观念不无关系。

3.“天官”之祭及其他

比起祭月来，祭“天官”——各类星辰就显得较为复杂了。祭星与祭日月一样，同样包含着自然与社会的观念。最初只是由于星光的明暗隐显引起人们的神秘感而把它神化，继而从这种变化中直觉到星辰与风雨雷电的某种联系，从而以为前者对后者具有一种操纵的权力。进入了阶级社会后，随着社会等级结构的形成，就很自然地把天上星辰的结构与人间社会的结构联系起来，认为，星辰也像人间，尊卑有序，各司其职，这就是“星官”的观念。所谓“星官”，唐人司马贞在《史记·天官书》题解《索隐》中讲得很清楚：“天文有五官，官者，星官也。星座有尊卑，若人之官曹列位，故

曰天官。”从《天官书》的记述看，天上的星辰无一不与地下的各种自然物象和社会人事相对应。正因为如此，各个社会阶层的人都试图通过祭星以获得某种恩惠。

祭星的方式，一是与祭日月相同，即如《周礼·大宗伯》所说的：“以实柴祀日、月、星辰，”这也是因为星辰与日月一样，均居天上的缘故；二是祭星所特有的“布”，《尔雅·释天·祭名》说：“祭星曰布。”所谓“布”就是把祭物散布在地上。据说，这样的做法，是为了“似星辰布列也”。⑤

以上都只是对“天宗三”的一般祭祀而言，或者说是对于正常运行中的日月星辰的祭祀。除此以外，由于人们对日月星辰还抱有这样的看法，即正常的天体运行，往往与正常的社会结构及谐调的自然景象相对应，因而不正常的天象，也就意味着某种自然和社会的变异。于是还形成了一整套通过观测天象的变化来预测自然和社会的变异的方法和对异常天象的祭仪。这些方法，在自然的意义上说，包含有某些科学的成分；但从其社会性意义上说，纯然是一种巫术。对此，我们将在后面讲到卜兆巫术时再具体谈。

对于日月星辰的崇拜和祭祀，毕竟还只是对众多天神崇拜的一小部分，另外，还一些天神，如风伯、雨师、雷神、云神（云中君）等。有些人把它们看作某一星神，如雨师，《周礼·春官·大宗伯》说：“以橛燎祭雨师”，郑玄注说：“雨师，毕也。”汉应劭《风俗通义》也说：“雨师者，毕星也。”但同时应劭在引了《春秋左氏传》“共工之子为玄冥师，郑大夫子产襁于玄冥”后，又说：“玄冥，雨师也”，雨师又是一个人。其他天神也都有类似的情形。这种情况看来应该这样来理解：最初这些天神，是人们对风雨雷电的想象、神化而成。在祖先崇拜的过程中，又把它们和人类的某些历史和传说中的人物融为一体。随着占星学的出现，星家们才把它们与天上的某些星辰联系起来。

在祭祀的具体行为中，是把它们（即风伯、雨师等）作为天神、星神还是作为人神来崇拜，有时不十分明确，但有时却是有区别的。上引的《周礼》和《春秋左氏传》，其实就已说明了这一点。由于对这些不同天神的崇拜包含的观念不同，因而人们还会根据不同



的目的而赋予它们不同的功能，从而发展成为不同的巫术类型。当人们把它们仅仅理解成主宰各种物象气候的天神，而没有把它与星辰联系起来时，人们就只会通过祭祀来祈求这些天神，保佑人间风调雨顺；而一旦与星神联系起来，则人们还会试图通过观测相关星象的变化，来掌握地上人间的种种变化征候，这就是所谓的占星学。

第二节 面对大地灵光的膜拜

——关于祭地

1. 土地与土地神崇拜

土地，是人们生活和生存的直接依赖的对象，人们最早意识到的，是土地给他们提供了丰厚的物质资源，因而对土地怀有报恩的观念；同时，由于地上各种事物变异无常，气象更叠，有时给人带来惠泽，有时却给人带来灾难，人们对土地又有敬畏之感，因而又试图以种种手段来取悦它，以求得庇护，这就出现了对土地的神化和崇拜。这种种神化和崇拜，是祭地巫术产生的基础。对土地的崇拜和祭祀，也同样经历过一个由自然性到社会性，由整体到具体的过程。

据考，我国崇拜土地和祭地巫术，在史前时期就已存在。早期的人类，或是把土地当作一个较为空泛的对象，一个整体来崇拜和祭祀，即一般的祭土或祭地；如殷契中就有“寮于土，三小宰，卯一牛，沈十牛”的记载；或是把自己所居住的地方当作一个土地的具体神灵来祭拜，如殷人的祭祀“亳土”，“邦土”等。都较多的带有这方面的意味。把土地当作一个整体来神化和崇拜，显然还只是对土地的自然力的崇拜，亦即认为有一个统治、支配着这茫茫土地的神灵存在。这种崇拜既没有具体的名称，其祭祀行为也还没有较固定的设施。正如一些学者所考证的那样：“殷契中的土字作或.

好象是土块，而埋字作幽，象形挖坑将牛埋于地中；由此可推断，殷人原来心目中奉为土地神的对象就是土地本身，而其祭法也是用掩埋祭品直接向土地献祭的。”“殷人的土地神祭祀中，仍保留着浓厚的土地崇拜成分。”^⑥

随着历史的发展，地神的名称及其崇拜形式不断地明确和具体化，其所带上的社会性也越来越浓厚。从史籍记载看，先秦对于地神的称谓有祗、社、后土等，其中“祗”亦作“示”。《周礼》曾把“地示”与天神人鬼并举。^⑦显然是把它看成是与天神人鬼同样重要的神灵。孔子的《论语·述而》云：“祷尔于上下神祗，”这里的“祗”指的就是与上天天神相对的“地祗”，《说文》解“祗”字：“地祗，提出万物者也，从示，氏声。”看来，“祗”作为地神的称谓，主要地还是保留了早先人们对自然神化的观念。把“后土”当作地神，则较多地带有人神的色彩。《周礼》有时亦把地神称作后土，如《大宗伯》云：“王大封，则先告后土。”郑玄注：“后土，土神也。”不过，后人对于“后土”解释，却是众说纷纭。除了土地神外，还有把它看成是司土之官的。如《左传·昭公二十九年》：“故有五行之官，是谓五官……土正曰后土。”有把它解释成历史人物的。如《国语·鲁语》：“共工氏之霸九州也，其子曰后土，能平九土。”从上引《左传》语“共工氏有子曰句龙，为后土”看，后土则应是共工之子担任了土官，往后被人们神化而成为土地神的。孔颖达在《礼记·祭法》“共工氏之霸九州，其子曰后土”疏中说：“共工后世之子孙，为后土之官”；而在《左传·僖十五年》语“君履后土而戴皇天”疏中又云：“以地神后土言之，后土者，地之大名也”。可见他也是把后土看成是集人神官于一身的。这种把历史传说中某个管辖某方面事物的官，当成专司该事物对象的神，在中国文化史上是较为常见的，如稷神的传说就是其中一例。

除“祗”，“后土”外，也有把土地神称为“社”的，并常与谷神稷并称。如《周礼·春官·大宗伯》“以血祭祭社稷五祀五岳”，郑玄注说：“社稷，土谷之神。”对“社”的解释同样是莫衷一是的。“社”作为土神，与后土有关。《左传·昭公廿九年》云：“后土为社”；《礼记·祭法》亦说：“共工氏之霸九州也，其子曰后土，能平九州，故

祀以为社。”这里显然是因为后土平九州有功，才把它尊为社神的，因而社神也就是后土。但也有把社说成是祭祀土地神的场所和祭祀的。《礼记·郊特牲》说：“社祭土”，又说：“社，所以神地之道也。地载万物，天垂象，取财于地，取法于天，是以尊天而亲地也，故教民美报焉。”汉人应劭《风俗通义·祀典》亦有同样的说法：“《孝经》说：社者，土地之主，土地广博，不可遍敬，故封土以为社祀之，报也。”看来，社，作为土地之神，是从祭祀土地之仪式演变而来。祭土须有一定的场所设施，随着这些仪式场所的固定化，人们就逐渐把它当作土神的代表甚至是土神本身了。

总之，无论是地祇，后土，还是社神，都是我国历史上较早出现的人们心目中的总司土地的神，而作为一个整体的土地的神灵，其地位就相当于天神中的天帝，或上帝。对于土地神的称呼，除了上述几个外，还有“土地”、“社公”、“社神”等，不一而足。

2. 土地神的等级分化

随着人们对土地的认识不断具体化，与土地的关系不断加深，尤其是人们的生活环境的影响和社会群体等级的形成，土地神的概念也出现了相应的分化，在总司土地的神的下面，又出现了专司某一方面土地的神灵。这里面又有几种不同的情形。

第一种是分化为不同地理环境或大地的存在形式的神，如山川河海等方面的神。蔡邕《独断》说：“先儒以社祭五土之神。五土者，一曰山林，二曰川泽，三曰丘陵，四曰坟衍，五曰原隰”。这里的“五土之神”也就是这分化后具体的神。这种分化，实质上是是对土地的自然崇拜的一种延伸。

第二种是分化为不同土地方位的神。汉刘安《淮南子·时则训》说：“东方之极……大皞句芒之所司者，万二千里”；“南方之极……赤帝祝融之所司者，万二千里”；“中央之极……黄帝后土之所司者，万二千里”；“西方之极……少皞蓐收之所司者，万二千里”；“北方之极……颡项玄冥之所司者，万二千里。”据高诱的解释，这里的太皞，赤帝、黄帝、少皞、颡项（即传说中的五帝），曾分别以木、火、土、金、水之德而王天下；而句芒、祝融、后土、蓐收、玄冥

则各为主木、火、土、金、水之神。《说文》有云：“木，东方之行”；“土，地之中”；“水，北方之行”；“火，南方之行”，“金，西方之行。”可见，将他们配以为主各方之神，既是对于历史和传说中人物的一种附会，也是五行刑德说的一种发挥，它反映出来的，除了阴阳学家的神秘观念外，已没有多少自然崇拜的意味了。

第三种是因社会结构层次不同的分化。随着社会不同层次的形成(从个体、家庭至社会群体组织)，并由于这些不同层次的人所居住的土地相对稳定，就出现了相应的专司其居住的土地的神。《风俗通义·祀典》说：“二十五家置一社，但为田祖求报。”这里所说的“二十五家”，是否是一个定制、一个确定的数字不得而知。但起码说明一点，这二十五家所置之社，看来不是考虑社祭的规模问题，而是认为，有一个具体的神来管辖他们所居住或拥有的土地。《礼记》中就有不同社会阶层设社的记载。如《祭法》说：“王为群姓立社曰大社。诸侯为百姓立社曰国社，诸侯自为立社曰侯社，大夫以下成群立社曰置社。”虽然同是设社，但这些社的等级是不同的。而这些不同等级的社，看来也不只是规模名称的不同，显然在当时人们看来，这些社所代表的土地之神本身，也是有等级区别的。在这里，我们就可清楚地看出，社会等级观念在神的世界，在同一性质的神的谱系中投下的阴影。另外，《郊特牲》说：“家主中霤，国主社”。郑玄的解释是：“中霤，亦土神也”。这也说明，作为国家一级的土神，与具体家庭的土神，也是有区别的。这就更能看出，社会结构对于土地神祇分化的影响，是何等的具体和深入。

从上面的简单分析可看出，土地神经过长期的分化，形成了一个纵横交错的结构网络。正是这样一个结构网络，使得整个大地充满着神的灵光，在这些灵光中，我们可若隐若现地看出人们种种社会观念的渗透和影响。

由于这些分化，构成了土地神的不同等级和序列，从而也就出现了不同等次、不同规模、不同形式的巫术仪式。这使我们在那大地之神的灵光下面，又看到了人们种种顶礼膜拜的姿态。

3. 土地神的祭祀

从一般情况看,较早的祭祀土地神,并没有固定的场所和设施,只是象前面所说的,垒起一些土块作为土神的象征,然后把各种祭品埋到土中直接向土神献祭。这种祭法,古人称“瘞瘞”或“瘞埋”。《尔雅·释天·祭名》说:“祭地曰瘞瘞”,往后规模逐渐扩大,并成为较固定的场所。商周时的祭土称为“冢土”。《尚书·泰誓》有“类于上帝,宜于冢土”的记载,《诗经·大雅·蕤》中亦有“乃立冢土”的诗句。这种“冢土”,显然也是垒土堆作为神的象征从而成为祭祀的场所。据司马迁《史记·封禅书》说,社祭自夏禹起就已存在了。^⑧不过又有人认为,立冢土为社祭,是周文王姬昌的祖父古公亶父所创立,往后才逐渐成为天子祭土的固定礼制。^⑨

随着社祭成为天子固定的礼制后,历史上各个朝代都相当重视,几乎每个帝王都“封土立社,示有土地”。^⑩其中一些传统被保留下来,同时又根据各自的需要,在形式和内容上有所改变。例如祭祀的场所由立冢土而发展为设坛。所设之坛也都有较为固定的要求。《白虎通义》对此有这样的记载:“其坛大如何?《春秋文义》曰:‘天子社稷广五丈,诸侯半之。’其色如何?《春秋传》曰:‘天子有大社焉,东方青色,南方赤色,西方白色,北方黑色,上冒以黄土。’”又如,在设社的地方,增加了一些新的标记——社树,且选择什么样的社树,不同朝代还有所区别。春秋时期的鲁哀公曾问当时的宰我有关选择社树的事情,宰我告诉他:夏后氏用的是松树,殷人用的是柏树,而周朝人则用栗木作为他们的社树。^⑪还有,如果所置之社不止一个,在不同地方的社,社树也有不同。马融在《周礼》注中说:“王者五社,太社在中门之外,惟松;东社八里,惟柏;西社九里,惟栗;南社七里,惟梓;北社六里,惟槐”。^⑫

在祭祀时间上,除了特殊的需要(如出师、田猎、天子即位、分封诸侯以及其他意外的情况)外,也都有较为固定的时间。《周官》曰:冬至,祀天于南郊……夏日至,祭地祇。^⑬古代祭地祇较重要的有春社和秋社(汉代以前只有春社)。《礼记·明堂位》说:“是故夏禴、秋尝、冬烝、春社、秋省,而逐大腊,天子之祭也。”宋人吴自牧在《梦粱录》中亦说:“秋社日,朝廷及州县差官祭社稷于坛,盖

春祈而秋报也。”而这两大社祭，一般在春分秋分前后，周代用甲日，汉以后则以立春后的第五个戊日举行春社，秋社则在立秋后第五个戊日举行(见明于慎行《谷山笔尘》卷十四)。

此外，在祭礼上，从所用的祭品，到器具，从人的服饰到行为，也都有明确的规定。根据《周礼》的记载，我们可约略得知，周代祭地时明确规定的就有下面一些要求：

(1)器具：用黄琮^⑭，即外方八角内有圆孔的黄色玉器。“两圭有邸”^⑮，中间圆两端象圭一样伸出的玉器。大罍^⑯

(2)天子服饰：希冕。^⑰

(3)祭祀方式：用血祭。^⑱

(4)用牲：用黑色之牲。^⑲

(5)歌舞：用帔舞，咸舞，应钟，大簇等。^⑳

(6)乐器：用灵鼓。^㉑

这些只是其中的一部分，除此之外，社祭作为一个重要的祭礼，还有与其他大的祭礼相同的要求，在《周礼》中，也都有明确的规定。

从上面的材料我们还可以看出，祭祀土地神，作为“天子之祭”，与其他大祭一样，其规模是相当大的。历代的统治者，每年为了这些大祭，动用了大量的人力物力，甚至每个季度都要通过各种渠道向下面的庶民征收祭祀供品，以至于“凡在天下九州之民者，无不咸献其力，以供皇天上帝、社稷、寝庙、山林名川之祀。”例如季夏，“命四监大合百县之秩刍以养牺牲。令民无不咸出其力，以共皇天上帝名山大川四方之神，以祠宗庙社稷之灵，以为民祈福；”季冬，“乃命大史次诸侯之列，赋之牺牲，以共皇天上帝社稷之飨。”^{②②}

这种天子之祭的盛大规模，在“为民祈福”的名义下面，究竟其敬地神的虔诚程度如何，我们是不得而知了。但起码说明，这种规模本身，在显示了国家一级的地神的最高权威的同时，也显示了祭祀地神者——天子的最高权威。正因为如此，诸侯设社，不但祭坛只有天子一半之广，而且还要由天子“各割其方土与之”^{②③}。由于诸侯的人力物力比不上天子，其祭祀的规模显然也只能在天子之下。《礼记·王制》云“天子社稷皆大牢，诸侯社稷皆少牢”就已说

明了这一点。

祭祀土地神灵，除了社祭外，重要的还有所谓的“三望”。“三望者何？望，祭也。然则何祭？祭泰山河海。”^{②4}其中尤以祭泰山最为著名。这里的“望祭”，还只是在远方向山川河海所在的方位祭祀。历代的统治者，甚至还要在泰山建封禅。《史记正义》说：“此泰山上筑土为坛以祭天，报天之功，故曰封；此泰山下小山上除地，报地之功，故曰禅。”通过封禅，既祭祀了泰山，同时又祭祀了天地。《史记·封禅书》记载，“古者封泰山禅梁父者七十二家，而夷吾所记者十有二焉。”可见在泰山封禅的历史已相当久远。为什么要封禅于泰山？应劭在《风俗通义》中作这样的解释：“泰山，山之尊者。一曰岱宗，岱者，始也；宗者，长也。万物之始，阴阳交代，云触石而出，肤寸而合，不崇朝而偏雨天下，其惟泰山乎。故为五岳之长。”《初学记》则说：“泰山，五岳之东岳也。”《博物志》云：“泰山一曰天孙，言为天帝孙也。主召魂。东方万物始成，故知人生命之长短。”显然是由于泰山有着特殊的地理位置和气象变化，才把它尊为具有神性的“五岳之长”的。正是因为泰山具有这种神性，所以“王者受命，必封禅。”“封者，增高也；禅者，广厚也。皆刻石纪号，著己之功绩以自效也。天以高为尊，地以厚为德。故增泰山之高，以示报天；禅梁甫之陞，以报地。”^{②5}看来，对泰山的崇拜和祭祀，既反映了统治者对自然神性的信仰，同时也反映了他们企图通过这种崇拜“报天地之功”，从而获得如泰山般的尊严，永远雄居于这高天厚地之间的复杂心理。

祭山泽海河等也都出于同样的道理。在赋予了这些土地上的崇拜对象以某种神性之后，便祈求这些具有神性的对象赐予种种恩惠，从而使自身或自己所拥有的这片土地能够获得这些神灵所具有的功能和态势。

如之所以祭山，是因为，“山，产也，言产生万物。”“夫山，万人之所瞻仰，材用生焉，宝藏植焉，飞禽萃焉，走兽伏焉，育群物而不倦，有似乎仁人志士，是仁者所以乐土也。”“山之谓言宣也，含泽布气，调五神也。”^{②6}包括泰山在内的“五岳”，是天子巡狩祭祀的几大名山，而之所以把它们称之为“岳”，也是因为“岳之为言桷也，桷功

德也。东方为岱宗者何？言万物更相代于东方也；南方为霍山者何？霍之为言護也，言太阳用事，護用万物也。小山绕大山为霍。西方为华山者何？华之为言获也，言万物成熟可得获也。北方为恒山者何？恒者，常也，万物伏藏于北方有常也。中央为嵩山者何？嵩言其高大也……。”^{②7}因而天子除了以隆重的礼仪祭祀泰山外，对其他四岳亦不殆慢，“四岳皆同王礼”（《风俗通义》）。

又如之所以祭河流大川，也是因它们具有同样的灵性和功能。“江、河、淮、济为四渎。渎者，通也，所以通中国垢浊，民陵居，殖五谷也。江者，贡也，所以出珍物可贡献也。河者，播也、播为九流，出《龙图》也。淮者，均，均其务也。济者，齐，齐其度量也。”^{②8}因而不但要祭祀，且“礼祠与五岳同”。^{②9}

又如之所以祭海，是因为“海，晦也，主引秽浊，”^{③0}之所以祭泽：“泽者，言其润泽万物，以阜民用也”。^{③1}之所以祭川谷丘陵，是因为“山林川谷丘陵，能出云为风雨，见怪物，皆日神”。^{③2}

凡此等等，它们或者只是由其自然情态而被引发出某种社会功能，或者被想象成支配自然或社会的某种力量。无论是其自然情态本身，还是那想象的结果，都无不是天子或庶民所需要或所希望得到的。也正是在想象中或是现实中，它们都能给人带来这些恩惠，因而才被看成是具有某种灵性的对象加以崇拜，并希望能通过祭祀从它们身上得到更多的好处。

这些不同的对象，均有其祭祀的独特方式，重要的有“瘞蕕”，“瘞悬”、“升”、“浮沉”几种。其中，“瘞瘞”是专门祭地神的，这一点上面已谈到，但有时也用来祭地上的其他具体的神。如《周官》说，“以狸沈祭山林川泽”；《礼记·祭法》亦说：“瘞埋于泰圻，祭地也。”“瘞埋”是较原始的祭法，这在后来的祭祀中保留了下来。不过一般来说，统祭地神与祭祀地上具体的神是有区别的。如《仪礼·觐礼》说“礼山川丘陵于西门外，祭天燔柴，祭山丘陵升，祭川沈，祭地瘞”。《尔雅·释天》也有类似的说法：“祭天曰燔柴，祭地曰瘞蕕，祭山曰瘞悬，祭川曰浮沉”。看来祭山（包括丘陵）较专门用的是瘞悬和升，而祭川泽用的是浮沉。瘞，指的是把祭物埋在地下，悬和升则是将祭祀用的牲体或纸帛之类的东西悬挂起来。之

所以祭山用廋悬,大概是因为山既属于地的一部分,而又高出地面的缘故。沉,就是把祭品沉于水中,浮则是让祭品漂流于水面上。这种祭法,或许是出于这样的原因:当河泽之水把祭品沉没或漂走时,获时人们也就幻想,神灵正把这些祭品接受下来并且享用了。无论是廋悬浮沉或别的什么,显然所有的祭法都是根据对象的自然特性来设立的。这一方面固然反映了人们对自然对象的不同特性的认识,但更重要的是它使我们更清楚地看出,祭祀巫术,作为与神灵交流的一种手段方式,它如何与对象形成一种同形关系,并表现出“同构互感”的普遍巫术观念。

当然,根据不同对象的情态特性而采用相应祭祀方式,这还只是对象的自然特性在人们观念中的反映,或者说还只是自然崇拜的一种延伸。但在另一方面,即不同的社会阶层对于这些山林川泽有不同的祭礼方面,我们则更多地看到社会等级制度在这种自然崇拜观念中的投影了。例如,与总司土地之神的“社”祭礼相适应,对具体的山林川泽的祭祀也是有等级之分的。如《周官》就有这样的记载:“天子祭天下名山大川,五岳视三公,四渎视诸侯,诸侯祭其疆内名山大川。”^{③③}这首先就有了祭祀范围的区别。这恐怕就不是对自然的崇拜观念问题,而是祭祀就意味着占有,而且并非是占有后才祭祀,在他们看来,如果你祭祀了,那很可能就会得到这些名山大川的恩泽,从而就会成为属于你的名山大川(即被你占有);或者起码是,你有占有的企图。之所以把它视为“法度之祀,礼之常制”^{③④}。其原因就在于此。

另外,在祭礼的具体规模上也不可能没有区别。别的不说,单说在祭品上,《周官》中有所谓“以血祭祭社稷、五祀、五岳”的说法。据考这种“血祭”,不仅是用牲牲之血,甚至还用人血。^{③⑤}《史记·滑稽列传》中,有名的“西门豹治邺”的故事,记述了“为河伯娶妇”的事情,这也说明历史上是有过用人来祭河神的事实。《史记·六国年表》记载,这种祭河神的方式,上自国君,下至地方都有实行。这不同的社会阶层,祭祀不同的河川,其规模和用人数量,要求上显然不会完全一致。可以肯定:无论是“血祭”还是“河伯娶妻”,能举行这种祭礼的起码是有一定地位的统治者,而被用来祭

祀的只能是平民百姓或者是没有地位的人，因为我们不能设想一个家庭或一个毫无地位的家族能用他们中的一个成员来祭祀这冥冥中的神灵。

4. 社会的投影

这样，从崇拜的对象到具体的祭祀仪式，我们都能看到—个具有等级序列的结构系统，而且每个等级序列似乎都有它特殊的功能。这些对象和仪式，又恰好与一个社会结构形成对应的关系。作为信仰对象的神灵，是“社会在宇宙上的投射”，这是毫不奇怪的。正如一些文化人类学家所指出的那样，“一个民族的宗教信仰与其社会组织密切相关，超自然的秩序显然在某种程度上以人类的社会关系为其模型。同样地，宗教信仰也支持并调整社会关系。”^{③6}中国作为一个封建专制、等级观念浓厚的国家，同时又是对土地依赖程度相当高的农业国，自然对这土地上的或者与农业有关的神灵都具有更为密切的关系，因而在它们身上投射的社会意识就显得更为浓重，同时，通过神灵来支持调整社会关系的企图也就更明显。《白虎通义·封公侯》说：“王者所以立三公九卿何？曰天虽至神，必因日月之光；地虽至灵，必有山川之化；圣人虽有万人之德，必须俊贤三公九卿二十七大夫八十一之士，以顺天成其道。”这种所谓“顺天成道”似乎根据自然的道来设立等级，但它难道不已包含着把自然天地加以神化和等级化，从而用来支持和调整社会等级关系的企图吗？如果说，对自然的神化和等级化，都还只是属于宗教信仰的范畴的话，那么，使社会与神化的自然之间形成交流，感应，从而最终达到“支持”和“调整”目的的各种祭祀仪式和手段本身，就显然不仅仅是一种宗教信仰的观念了。这也是我们把祭祀的内容归入巫术范畴的一个重要原因。

第三节 面对鬼魂的渴求

——关于祭鬼

1. “鬼”与鬼的世界

祭鬼源于原始人类灵魂不灭的信念。这种观念至少在旧石器时代就已产生。北京山顶洞人在尸体旁撒上红粉的遗迹，就已说明了这一点。在古代人类看来，人的肉体 and 灵魂是可以分离的；人死后肉体归于土，而灵魂则归于天。《礼记·祭义》载孔子向宰我解释鬼神的一段话这样说道：

众生必死，死必归土，此之谓鬼。骨肉毙于下，阴为野土。其气发扬于上，为昭明，焄蒿凄怆，此百物之精也，神之著也。

这种“骨肉”，又称为“形魄”；所谓“气”，又称“形气”。天地是它们各自的归宿；所以《礼运》又有这样的说法：“形气归于天，形魄归于地。”《说文》则干脆解释道：“鬼，人所归为鬼。”

然而，这里的“归”，并不是简单的向自然的回归，这种回归也并非生命的彻底完结。在巫术观念中，人的现实生命不是独自生灭的和无根无由的，相反，它本身就是天地鬼神的神秘交合而萌生的：“故人者，天地之德，阴阳之交，鬼神之会，五行之秀也”（《礼记·礼运》），因而它先天就具有天地鬼神的属性。那么，天地又是什么呢？从前面两节我们已可看出，天地也是具有神的灵性的，它们不过是神的旨意和灵性的具体体现。因此，人的现实生命的向天地的回归，实际上就被看成了生命形态的一种转化。

人的现实生命的转化，既然是生命的另一种形态的延续，于是人们就想象出另一个世界来，这就是鬼魅所居住的阴间冥界。在西

方，这一冥界被想象成充满恐惧和苦难的地狱，那是前生有罪的人的灵魂被禁锢的地方。中世纪意大利诗人但丁曾依据基督教的教义创作了著名的长诗《神曲》，长诗的《地狱篇》详尽地描写了九层地狱的种种景象。在中国，早期的鬼神观念中还没有很明确的冥界概念，鬼神的居所仍与人无异，或是在无形中活动，或依附于人或动物的形体中作祟，或偶然露出本相傲诞芸芸众生。《春秋左传》中有不少类似的记载，昭公七年载子产语：“匹夫匹妇强死，其魂魄犹能凭依于人，以为淫厉。”僖公十年所载晋大夫狐突遇申生鬼魂之事，更是著名的例子。蔡邕的《独断》和干宝的《搜神记》均载有古颛顼帝三子“死而为鬼”的传说，前者云：“帝颛顼有三子，生而亡去，为鬼。其一者居江水，是为瘟鬼；其一者居若水，是为魍魎；其一者居人宫室枢隅处，善惊小儿。”从这些记述都可看出，在汉魏以前，我国鬼魅观念中，冥界的概念还没有形成。这一概念的形成，看来是佛教传入后的事。

在佛教典籍中，地狱是世俗世界中“欲界”的最底层，其中又分无数小狱，如“孤独地狱”、“近边地狱”、“八寒地狱”、“八热地狱”等等。黄斐默《集说诠真》引《观佛三昧海经》则分：阿鼻地狱十八、小地狱十八、寒地狱十八、黑暗地狱十八、小热地狱十八、刀轮地狱十八、剑轮地狱十八、火车地狱十八、沸屎地狱十八、鑊汤地狱十八等等。不仅如此，地狱中还有一整套的“管理机构”，如上有地狱之王阎罗王，下有各类判官和大量的差役；还设有审判法庭和专司处置各种受报者的鬼卒。佛教的这一地狱观念与我国本土的鬼魂信念相结合，便逐步被改造成“阴间冥府”的种种说法，从而形成了冥府“十殿十王”的迷信。《集说诠真》所引《玉历钞传》、《阎王经》对此有详细描述，便如：

第一殿，秦广王蒋，二月初一日诞辰，专司人间夭寿生死，统管幽冥吉凶。善人寿终，接引超升。功过两半者，交送第十殿发放，仍投人世，男转为女，女转为男。恶多善少者，押赴殿右高台，名曰孽镜台，令之一望，照见在世之心好歹，随即批解第二殿，发狱受苦。

第二殿，楚江王历，三月初一诞辰，司掌活大地狱，又名剥

衣亭寒冰地狱，另设十六小狱。凡在阳间伤人肢体，奸盗杀辜者，推入此狱，另发应到何小狱受苦，满期转解第三殿，加刑发狱。

第三殿，宋帝王余，二月初八日诞辰，司掌黑绳大地狱，另设十六小狱。凡阳世忤逆尊长，教唆兴讼者，推入此狱，另发应至何小狱受苦，受满转解第四殿，加刑收狱。

第四殿，五官王吕，二月十八日诞辰，司掌合大地狱，又名剥戮血池地狱，另设十六小狱。凡世人抗粮赖租、交易欺诈者，推入此狱，另再判发小狱受苦，满日送解第五殿察核。

第五殿，阎罗王天子包，正月初八日诞辰。前本居第一殿，因怜屈死，屡放还阳伸雪，降调此殿，司掌叫唤大地狱并十六诛心小狱。凡解到此殿者，押赴望乡台，令之闻见世上本家因罪遭殃各事，随即推入此狱，细查曾犯何恶，再发入诛心十六小狱，钩出其心，掷与蛇食。受苦满日，另发别殿。

第六殿，卞城王毕，三月初八日诞辰，司掌大叫唤大地狱及枉死城，另设十六小狱。凡世人怨天尤地，对北溺便涕泣者，发入此狱，查所犯来件，应发何小狱受苦。满日转解第七殿，再查有无别恶。

第七殿，泰山王董，三月二十七日诞辰，司掌热恼地狱，又名碓磨肉酱地狱，另设十六小狱。凡阳世取骸合药，离人至戚者，发入此狱，再发何重小狱。受苦满日，转解第八殿，收狱查治。

第八殿，都市王黄，四月初一日诞辰，司掌大热恼大地狱，又名热恼闷锅地狱，另设十六小狱。凡在世不孝，使父母翁姑愁闷烦恼者，掷入此狱，再交各小狱加刑。受尽痛苦，解交第十殿，改头换面，永为畜类。

第九殿，平等王陆，四月初八日诞辰，司掌酆都城铁网阿鼻地狱，另设十六小地狱。凡阳世杀人放火，斩绞正法者，解到本殿，用空心钢柱炼其手足相抱，煽火焚烧，烫烬心肝，随发阿鼻地狱受刑，直到被害者个个投生，方准提出，解交第一殿发生六道。

第十殿，转轮王薛，四月十七日诞辰，专司各殿解到鬼魂，分别善恶，核定等级，发四大部洲投生。男女寿夭，富贵贫贱，逐名详细开载，每月汇知第一殿注册。凡作孽极恶之鬼，着令更变胎卵湿化，朝生暮死。罪满之后，再复人生，投胎蛮夷之地。凡发往投生者，先令押交孟婆神，酹忘台下，灌迷饮汤，使忘前生之事。

从这十殿的描述中，我们不难看出佛教地狱和经过改造后的明显痕迹。当然，把地狱看成是禁锢前生有罪者的鬼魂的地方，两者仍是一致的，甚至与但丁的《地狱》也极为类似。看来对鬼的世界的想象，中外文化都是相同的，而且几乎都是人的现实世界的翻板。从中我们还可看出浓厚的封建统治阶级的意识，这显然与长期以来统治者利用宗教维系其统治的企图有关。

但是，在巫术观念中，鬼不仅仅存在于地狱冥府，还居于现实人间，甚至可以说无所不在。在我国的民间传说里，对居于人间世界，在冥冥之中作祟于世人的鬼魅的描述，要比地狱的迷信更多，更广泛。许多人或许对地府十殿十王一无所知，但从来没有怀疑过鬼魂的存在。

2. “鬼”的类型

巫术文化中“鬼”的概念包含较广泛的内容。虽然其核心都是指的在冥冥中影响和支配现实世界的人的不灭的灵魂，但这一灵魂究竟被视为何种“鬼”，却与其前生有直接的关系。《独断》和《搜神记》所述古颀颀三子亡而为三个不同之鬼，看来不是没有原因的。《春秋左传》记述的所谓“强死”、“屈死”而为“厉鬼”的种种传说，就在某种程度传达出了当时人对这些原因一个特殊方面的理解。从传统观念看，人对鬼的类型与性质的区分主要依据那么几种情况：

第一，鬼魂的前生与人的亲缘关系。一般而言，凡前生与人有着某种血缘关系，并属年长而正常死亡的，其血缘亲族或非血缘亲族人都视其为善鬼，而该血缘亲族则奉其为祖先加以祭拜。祖先祟

拜的对象,指的就是这一类。虽有亲缘关系,但如果属非正常死亡(如夭折)的,大多被认为是凶鬼,因而极少祭拜(不在祖祠或神台设其灵位),一些地方还特别采取某种仪式或魔法阻止其灵魂返家作祟。例如壮族地区就有这样的习俗:凡亲属正常病故且年纪达三十六岁以上者,方可请道公念经打醮列入祖宗神位;未满十六岁之夭折者则不能列入,且不能埋于祖宗墓地,亦不能为其打斋超度亡灵,只能请法师作法驱鬼,让死者亡灵“上刀山,过火海”,升往另一世界。一些地方的风俗甚至还要断其手足后方掩埋。据说这些死者亡魂会变成恶鬼,采取上述措施的目的,也就是防止它回家捣乱。

第二,死亡者的情状。即凡年长而正常老死的皆被认为是善鬼,其余凶死者皆被认为是恶鬼。也就是前面所说《春秋左传》等所记载的“强死”、“屈死”者,皆为“厉鬼”。此种凶死者往往也被认为是某一种“厉鬼”所害。如落水死者为“水鬼”所害,坠崖死者为“山鬼”所惑,等等。值得注意的是,那些生前弱小善良而又被人所害的冤屈死者,人们并不对他们十分惧怕,相反,人们除了对他们表示同情外,还抱有一种信任感,相信他们的魂灵具有一种扬善除恶祛邪的力量。例如徐道《历代神仙通鉴》卷十四说:寿阳刺史李景妾何氏女“读书辨利,景妻妒之,遂阴杀死,置其尸于厕中。魂绕不散,……常隐隐出现,且有刀兵呵喝状,大著灵异。人为尸祝之,悬箕而降,能知祸福。”后来何氏鬼魂也被奉为紫姑神,时常卜请降临。可见人们对她的鬼魂并不恐惧。但是,人们又时常认为,那些被冤屈而死的鬼魂,会寻机显灵报复迫害他的那些人。《墨子·明鬼》中以大量的材料渲染了这种观念。例如书中说:周宣王曾无辜杀害他手下的大臣杜伯,杜伯在死前扬言,不出三年,要使周宣王得到报应。果然,“其后三年,周宣王合诸侯而田于圃田,车数百乘,徒数千人,满野。日中,杜伯乘白马素车,朱衣冠,执朱弓,挟朱矢,追周宣王射之车上,中心折脊,殪车中,伏弢而死。”这种屈死之鬼报复的说法,是中国民间“善有善报,恶有恶报”的因果报应观念的重要支柱。这种观念,实际上是借“鬼”的力量来对现实的人进行一种道德上的儆诫。

第三,死者生前的品格和业绩。一般认为,死者生前是好人,其

所变之鬼则是善鬼，恶人死后会变成恶鬼，这就是《礼记·檀弓上》中成子高所说的：“吾闻之也，生有益于人，死不害于人；吾纵生无益于人，吾何以死害于人乎哉！”至于那些生前从事某种职业，并建立一定的业绩者，他们都往往被看成是得了某种“天道”或“天机”的人，故死后多被奉为该种职业的专司神鬼。例如历史上的郭璞被奉为风水术的始祖，李时珍、孙思邈被奉为药神，鲁班被奉为木工匠的始祖，汉宣帝因“有售饼之异”而被奉为饼师神，等等。并且认为，这些始祖和职业神，会对从事该职业的人有保护的作用，即使是一般小人物，其魂灵也都会对同行有所关照。

第四，鬼魂所依存的对象。有些民间迷信的鬼，不一定是哪一个具体的人物死后所变，人们只是把它和某些事物联系起来，认定它是专司该事物的鬼；有的甚至认为世界的任何事物都有鬼寄身其中，就如万事万物都由神灵主宰一样，因而山有山鬼，水有水鬼，树有树精，牛有牛魂……它们无所不在，与各种天神一起漫游于天地之间。这些地上的鬼灵精怪，一般都被认为是邪祟的根源。

3. 鬼的祭礼

由这些不同类型的“鬼”，就形成了种种不同形式的祭祀仪式。

祭祖先

人们多把祖先崇拜和鬼魂崇拜分别开来，故而把祭鬼与祭祖先看作是两种不同的祭礼。事实上，祖先崇拜也属于鬼魂崇拜的一种形式，只是祖先崇拜的对象只限于与崇拜者有着某种血缘关系的鬼魂。在古代，包括祖先在内的所有鬼魂均统称为“人鬼”，与天神、地祇并举，为祭祀的三大对象。

祭祖先在我国起源较早，据有关专家研究，在原始社会后期，就出现了供奉祖先的“祖庙”。至殷商时期，由于血缘关系远近的不同，已形成各种规模不同的祖神庙宇。同姓者有共同的“宗庙”；同宗者有共同的“祖庙”；同族者有共同的“祢庙”。对于殷商时代的祖宗庙宇及其祭祀的规模，学者根据甲骨文等得出以下的看法：

商代王族不问性别，在死后都用十天干之一作为庙号，就

以天干的顺序按照六十甲子的日辰致祭。……“祭祀周”以旬为单位，每旬十日皆依天下甲乙丙丁为序，商王、妣以天干为庙号，即依世次及各王、妣庙号之天干顺序而祭。如第一旬甲日祭上甲、乙日祭报乙以至报丙、报丁，示壬、示癸六世，第二旬祭大乙、大丁，第三旬祭大甲、外丙。每旬之祭，我们称之为“小祀周。”当祖甲时，从上甲至祖庚行“羽日”、“乡日”、“烝日”三种祭法遍祀其先王与其法定配偶一周而毕，即称“一祀”，我们称之为“大祀周”……

立于宗庙的先王的神主，称之为“示”。“示”有大小之别；“大示”是直系先王，“小示”是包括旁系先王的。……大示常用牛牲，小示常用羊牲。……“示”所在之处，后世称为宗庙，卜辞有不同的名称，如宗、升、家、室、亚等等，如“文武丁宗”是文武丁的宗室。凡大示所集中之处名“大宗”，小示所集中之处名“小宗”。大宗从上甲起，小宗从大乙起。大小宗以外，还有“中宗”。……宗庙建筑有许多名目，如东室、南室、大室、小室等是祭祀之所，宗、家、室、亚等是藏主之所。除此以外的建筑，寝是居住之所，庙是享宴之所，大室是治事之所。根据小屯的发掘，我们知道这些宗庙和王宫是怎样建造的。它们可以是面向南北的，也有面向东西的，大都是长方形的。有大有小……^③。

祖宗庙宇的建立，已是祖先崇拜和祭祀较为发达的产物，在此以前，应该说还有一段较长的历史。“山顶洞人”在尸骨上撒红粉的祭仪，可以认为是这种祭祀的最原始形式。此后还有“祖石”——即生殖崇拜的阶段，尽管“祖石”不一定与鬼有关。甲骨文所记载的也多是王室的祭祀事实，至于民间百姓的祭祀情况，其形式及规模恐怕也是多种多样的。从现今尚可见到的祭祖习俗看，其主要形式大致还有那么几种：

第一是自原始社会后期沿袭下来的宗庙祭。即同姓、同族或同宗人建一祖祠宗庙共同祭供。此类祖祠宗庙至现代全国各地均可见到。另外，一些在历史上有过某种建树或卓著功勋的人物，后人不一定与他有血缘联系，也把它当作祖神建立祠庙祭供。例如成都

武侯祠等。宗族祖祠一般在较大的节庆活动时由宗族人联合祭奠，平常则只供少量祭品和香烛。非血缘祖祠则带有较浓厚的宗教性色彩，一些地方所举行的庙会祀典规模较大，且有较固定的祭祀规程。即使是平常，人们亦把该祠庙所供奉的对象当作神灵来祭拜。

第二是坟茔祭。也称墓祭，俗称扫墓，是在坟墓前祭祀祖宗先人的一种祭仪。墓祭的形成晚于宗庙祭。王充《论衡·四讳》篇有“古礼庙祭，今俗墓祀”的说法。现在一般都把埋葬死人尸骨的坟茔统称为坟墓，事实上在古代坟和墓是有所不同的。汉杨雄《方言》云：“凡葬而无坟谓之墓。”因而坟是有封土隆起的墓，而墓是没有封土隆起的坟。《礼记·檀弓上》说：“古也墓而不坟，”郑玄注：“土之高者曰坟。”由《礼记》等记载大略可知，在商周之际盛行的还是墓葬。当时的墓葬多行“族葬”，贵族和庶民有特定的墓地，故《周礼》有专管基地的职官，即墓大夫和冢人，墓大夫“掌凡邦墓之地域，为之图，”即专管庶民墓葬地域，“令国民族葬”，冢人则“掌公墓之地”，即管王室、诸侯，士大夫等贵族之公墓。”由于实行“族葬”，故而当时的墓祭大约也是采取类似于宗庙祭中宗族联祭的形式。冢人还有一个职责，就是“凡祭墓为尸”。尸，也就是神主、神像，即冢人自己装扮成祖先神灵的样子，代替死者神灵来接受祭供。据说这样做是为了让作为祭拜者子孙的孝心有所寄托。所以郑玄在《仪礼·士虞礼》注中说：“尸，主也。孝子之祭，不见亲之形象，心无所系，立尸而主意焉。”

立尸以祭墓，在不同的时代和不同的等级有不同的要求，何休在《春秋公羊传·宣公八年》注中有这样的说法：“祭必有尸者、节神也。礼，天子以卿为尸，诸侯以大夫为尸，卿大夫以下孙为尸。夏立尸，殷坐尸，周旅酬六尸。”唐贾公彦解释说：“旅酬六尸，……使之相酌也。”也就是到了周朝装扮祖先神主的人代表祖先与祭供者相酌而饮。

根据相墓地之堪輿术盛行于东汉以后的事实看，^{③⑨}这种“族葬”也大概于汉代为单独择地而葬的风俗所代替。随着墓葬的改变，墓祭的形式也就有所不同，即由三代以来的宗族联祭公墓而变成了单独坟茔的祭祀。今天我们所看到的民间清明节扫墓的习俗，

可能就是汉代沿袭下来的遗风。而王充所说的“今俗墓祀”，看来指的就是这种对单独坟墓的祭祀。

当然，无论是对族葬坟墓的祭祀还是对非族葬坟墓的祭祀，其意义都是相同的，都是因为“墓者，鬼神所在”。^{③⑨}故而通过祭祀坟墓，而敬享祖先及死者之神灵，以祈护祐。

第三是灵位祭。灵位，也就是代表祖先或死者的设施，多为牌状，上书祖先或死者之姓名及讳号等。又称灵牌、神位、神主等等。早先的神主，只是在王室及宗族的祠庙或大祭场所（如社坛等）设立，所立神主也都只是些社稷大神及国家先君，宗族祖先。周时已有了神主祭，《周礼》中的小宗伯就是掌管神主的职官：“掌建国之神位，右社稷，左宗庙。”原先的宗庙祭，实际上也属于灵位祭，但与后来在家中给祖先及新死亡灵设神位的祭祀显然不同。先秦虽有“家祀中霤”，祀门神、灶神、奥（炊神）的习惯，但家中祀祖先神主却未多见。估计也是随着坟墓祭打破“族葬”旧规，出现“择地而葬”，随墓而祭以后才兴起的。也就是说，家祭灵位的兴起大致是在汉以后。因此，灵位的设立，一方面固然是沿袭宗庙神主之旧规，另一方面可能是受汉以后墓葬的影响。在先秦，墓葬已有立碑的习惯，但多为木制，而汉以后改为石制，尤其到了东汉，立碑之风极盛。家中所祀神主灵牌，或许正是在这种风气才兴盛起来的。当然，这与秦汉时期信巫事鬼、谶纬神学之风的兴盛不无相关。至魏晋时期，史籍及各类文学作品已较多地出现了有关灵位的描写，如晋诗人潘岳《寡妇赋》有“入空室兮望灵座，帷飘飘兮灯荧荧”的诗句；《晋书·顾荣传》亦载：“荣素好琴，及卒，家人常置琴于灵座。”可见在家中为死者设灵座神主已是很普遍的事了。

古代的神主有一定的规格，“神主，以木为之，方尺二寸，穿中央，达四方。天子主长尺二寸，诸侯主长一尺，虞主用桑，练主用栗。”^{④⑩}《五经要义》曰：木主之状，四方，穿中央以达四方。天子长尺二寸，诸侯长尺，皆刻溢於背。”^{④⑪}后世的民间灵位显然要简单，随意得多。目前在各地农村所能看到的，多为木制，且各地有很大的随意性，有些地方家中灵牌甚至只是用红纸写上列祖列宗之名讳，贴于正堂。或有固定香案，或只是在祭祀时临时摆设。

灵位祭跟宗庙祭、尸祭一样，都是以祖先神灵的代表物作为祭祀的对象，都是因为“神无所依据，”所以“孝子以主继(系)心”(《白虎通义》)。可以说，灵位祭既是尸祭的一种简化，又是宗庙祭的世俗化。虽然简化了，但其巫术意味却更浓了，它把死者的姓名当作死者本身，这里面就充分体现了一种“交感”思维特征。

超度亡灵

超度亡灵在佛教和道教中都有较严格仪轨。如《道藏》洞玄部威仪类收录的《大明玄教立成斋醮仪范》中就曾说，超度亡灵要有三天的斋仪，其间要进行发符扬幡、建坛安坛、演经赞颂、献供通神、礼神送神等一整套仪式。从道教的观点看，人死后其灵魂脱离了肉体，如无所归依，便会游荡于人间而作祟。而前生有罪或不信道者，即被打入冥界。冥界即地狱，死者灵魂进入其中便会备受折磨。因而要通过斋醮仪式，使亡魂升天或转世。道教中的超度仪式多由道士或法师主持进行，并由道士或法师代替死者经磨历劫，如“上刀梯”、“水火炼度”等等。

佛教的超度亡灵也有类似的地方。佛教有一种法事叫“水陆法会”，又称“水陆道场”，是较隆重的一种法事，其目的是“普济众灵”。据说这种道场为梁武帝萧衍所创。宋僧宗鉴在《释门正统》卷四说：“所谓水陆者，因梁武帝梦一神僧告曰：‘六道四生，受苦无量，何不作水陆(大斋)普济群灵？’帝因诒公之功，搜寻贝叶，早夜披览，及详阿难遇面然鬼王建立平等斛食之意，用制仪文，遂于润州金山寺修设。帝躬临地席，命僧祐禅师宣文。”水陆道场即由此兴。宋僧宗颐在其《水陆缘起》中说：“今之供一佛、斋一僧，尚有无限功德，何况普通供养十方三宝，六道万灵，岂止自利一身，亦乃恩沾九族。……所以江淮两浙、川广、福建，水陆佛事今古盛行。或保庆平安而不设水陆，则人以为不善；追资尊长而不设水陆，则人以为不孝；济拔卑幼而不设水陆，则人以为不慈。”可见水陆道场影响之深广。根据《水陆缘起》的叙述，这种道场所供养的对象是很多的，其中有上、中、下之分：上有法界诸佛、诸位菩萨、缘觉、声闻、明王、八部、婆罗门仙；中有梵王帝释二十八天、尽空宿曜一切尊神；下

则供养五岳河海大地龙神、往古人伦、阿修罗众、冥官眷属、地狱众生、幽魂滞魄、无主无依诸鬼神众、法界旁生，等等。

原初的水陆道场，是为“普济众灵”，超度“六道万灵”（六道在佛教中指天、人、阿修罗、饿鬼、畜生、地狱）而设，即所谓的“众姓水陆”；自宋以后，就逐渐出现为某一类或某一死者超度亡灵的场，即“独姓水陆。”其中宋元祐八年（1093）苏轼为其亡妻王氏所设的水陆道场，就是比较著名的（见《东坡后集》卷十九）。对于水陆道场的仪式及过程，自宋以来不少僧人有专门阐述，其中较著名的有宗颐的《水陆仪》、清仪润的《法界圣凡水陆普度大斋胜会仪轨会本》、咫观的《法界圣凡水陆大斋普利道场性相通论》等。从这些述说看，佛家道场于七昼夜间所进行的内容颇多，仪轨复杂，法师及僧人众多，场面也极为壮观。

佛道两家的道场，虽然不等于民间巫术信俗所作之超度亡灵的场，但它们也并非毫无联系。中国的道教从民间巫觋事神送鬼之仪式发展而来，故其观念及法事很大程度上保留了原始巫术的内容；佛教的水陆道场在中国的土地上形成发展，也或多或少地带有中国传统礼事鬼文化的色彩。更主要的是，在中国民间为死者所进行的超度亡灵的种种法事和道场，无论其仪轨及所赞诵的经文有何不同，其目的都是一样的，都是为了使死者灵魂得到安息，而不再受苦难，不再作祟于人间。因而一些地方举行道场时，几乎不问是为佛家亦或道家仪轨。例如壮族地区的一些宗教职业者，他们既事奉释氏，却对佛事知之甚少；既为人授戒，超度亡灵，又兼事占卦算命、安墓赶鬼等事宜。一些僧人（壮族称“花僧”）在为人做法事超度亡灵时，虽着袈裟，诵佛经，但念完佛经起棺时却又高呼：“亡者不回头，尊吾太上老君赦令……”这种兼佛、道、巫于一身的僧人道士，在各地都时有可见，尤其是专事给人超度亡灵的民间佛道信徒。正因如此，他们所进行的道场仪式，就常带有浓厚的巫术意味。

说到底，中国佛教和道教的超度亡灵仪式，作为一种特殊的礼事鬼活动，它们（尤其是道教）不过是民间事鬼活动的系统化和集中化，而一旦它走向民间，就不时显露出其本来面目。民间超度亡

灵的活动，实际上又是宗教活动世俗化的一种表现。因此，了解佛教和道教超度亡灵的道场仪式，对于了解民间这一特殊的祭鬼活动，也就得其大概了。

当然，民间的祭鬼和超度亡灵活动也是多种多样，有的显然要比从佛道二教中搬来的那一套还要简单得多。例如《三国演义》第九十一回所写诸葛孔明自制祭文、设香案、铺祭物，在泸水边为那一群狂魂怨鬼设祭超度的做法，多少是能反映出民间祭法的情形的。

招魂

招魂与超度亡灵相似，均多是为新亡之鬼而设的祭仪。但超度亡灵是为在家中死亡者举行，而招魂则是为客死他乡者举行。招魂在春秋时期称“復”《礼记·檀弓下》：“復，尽爱之道也。有祷祠之心焉。望反诸幽，求诸鬼神之道也”。意思是说，復这种祭礼，是生者(尤其是孝子)尽其爱心的一种做法，同时又有向各种神鬼敬祭祈祷的意思。因为死者的魂灵飘泊他方，处于幽冥之中，因而通过“復”礼的祈祷，各种神鬼的帮助，死者的魂灵便能返回故里。故而这种“復”又有称作“招復”的。在先秦，“復”，既有为客死他乡者举行，也有为死于家中或生病者举行。朱熹在《楚辞·招魂》注中说：

古者人死，则使人以其上服升屋，履危北面而号曰：“皋！某復。”遂以其衣三招之，乃下覆尸，此《礼》所谓復。而说以为招魂復魄，又以为尽爱之道而有祷祠之心者，盖犹冀其复生也。如是而不生，则不生矣，於是乃行死事。此制礼者之意也。而荆楚之俗，乃或以是施之生人，故宋玉哀悯屈原无罪放逐，恐其魂魄离散而不还，遂因国俗，托帝命，假巫语以招之。

另外在《楚辞辨证》中朱熹又说：“后世招魂之礼，有不专为死人者，如杜子美《彭衙行》云‘煖汤濯我足，剪纸招我魂。’盖当时关、陕间风俗，道路劳苦之余，则皆为此礼，以被除而慰安之也。近世高抑崇作送终礼云：‘越俗有暴死者，则亟使人徧于衢路以其姓名呼之，往往而苏。’以此言之，又见古人於此诚有望其复生，非徒为是文具而已也。”看来招魂之俗各地有不同。但不管怎样，为死人招

魂却是十分普遍的，而且多“假巫语而招之”。尤其是在汉魏之际，由于战乱连年，人多客死他乡，故招魂之俗尤为盛行。据《后汉书·邓晨传》载：光武帝刘秀之妹刘元，曾因战乱死于他乡，其夫邓晨死后，刘秀为其妹招魂与晨合葬。唐代张籍在其诗作《征妇怨》中有“万里无人收白骨，家家城下招魂葬。”可见“招魂”是为死于他乡者所行举行的一种祭仪。

以上各种招魂仪俗，至今在全国各地，尤其是少数民族地区均有流行。在笔者家乡钦州一带，为新亡老人举行葬礼时，一般都要为其先亡之配偶招魂，然后才能下葬。在京族地区，凡渔民出海遇难而寻不着尸体者，亦请法师为死者招魂，其法为：在海边竖一丈余高竹杆，杆稍挂小鸡一笼，剪刀、尺各一把、针三枚、线九根，亡者衣服一件，然后铺祭物焚香祝咒。当地人认为如此即能使亡魂认家而归，不再在外作漂泊之野鬼。布依族、苗族、土家族、壮族等也都有类似仪俗。

驱除鬼魅

民间信俗认为，世界漫游着各种各样的孤魂野鬼，“有天鬼，亦有山水鬼神者，亦有人死为鬼者”（《墨子·明鬼》）。一部分人鬼，通过超度亡灵，招魂等祭礼而有了归宿，不再作祟于人，但还有许多山野之鬼却不安生，时时出来捣乱，致人灾祸疫病。这些恶鬼无所不在。例如山有“魍魉鬼”，水有“魍魉鬼”；有能致水旱的“魃”鬼，有能使人破财的“魅”鬼等等。于是又生出了许许多多或取悦、或驱杀这些鬼魅邪祟的祭仪来。

汉代的谶纬之书中有许多有关驱鬼之术的记载，例如：

颛顼有三子，生而亡去，为疫鬼，一居江水，是为疟鬼魍魉；一居岩水，为魍魉；一居人宫室区隅，善惊人小兒，为小鬼。于是常以正岁十二月，令礼官方相氏，蒙熊皮黄金四目，玄衣纁裳，执戈扬楯，帅百隶及童子，而时傩（傩神，凡十二，皆使之追凶恶）以索室，而驱（驱）疫鬼。以桃弧、苇矢、土鼓且射之，以赤丸五谷播洒之，以除疫殃。（《礼稽命征》）

又如：

欲去恶鬼，五刑具，五人皆持大斧，着铁兜鍪，将之，常使去四五十步，不可令人近也。（《孝经撼撼拒》）^{④3}

无论是方相氏（属《周礼·夏官》）的驱疫鬼，还是“五人持大斧”“去恶鬼”，实际上都是一种仪式。其中方相氏的驱鬼仪式，可能就是古代驱鬼逐疫祭仪“傩”（亦称“大傩”）的一种。这种仪式一般都有面具。所以郑玄在《周礼·夏官·方相氏》“掌蒙熊皮”注中说：“蒙，冒也。冒熊皮者，以惊驱疫疠之鬼，如今魃头也。”魃头，后人又称“傩面具”。宋人曾作有《大傩图》，画面上十二个人物均戴不同面具，并手持扫帚、扇子、簸箕、斗等家什作舞具，作龙摆尾队形曲折行进。从中可看出宋时驱鬼逐疫仪式的一个场面。^{④4}这种仪式至今犹存，广西钦州一带在每年中秋举行的“跳岭头”活动，便是其遗风。从“跳岭头”的情形看，其过程不仅有请神礼神，还有禁杀鬼精等仪式，其中也运用面具兵器等道具，虽有较浓的娱乐成份，但其性质仍与方相氏之驱鬼仪式有相同之处。

在古代，驱除鬼疫的祭祀活动最有名的算是祭旱魃了。“魃，旱鬼也”（《说文解字》）。对这一旱鬼，《神异经》有这样的描述：“南方有人，长二三尺，袒身，而目在顶上，走行如风，名曰魃，所见之国大旱，赤地千里，一名旱母。”由于人们相信魃能制造旱灾，故凡遇旱灾，都要举行祭祀旱魃的活动。对于祭旱魃，史书没有明确的记载，但从各种求雨祭祀中，我们还是能了解到某些内容的。春秋以前的求雨祭祀有“焚巫尪”和“雩”等。《左传》僖公二十一年载：“夏大旱，公欲焚巫尪。”杜预注说：“巫尪，女巫也。主祈祷请雨者。或以为尪非巫也，瘠病之人，其面上向。俗谓天哀其病，恐雨入其鼻，故为之旱。是以公欲焚之。”对于这种焚巫求雨的祭仪，学者们认为与殷虚甲骨文中记载的炆祭相同：卜辞炆作𤇑或𤇒，“象人立于火上之形。《说文》：‘炆，交木然也。’《玉编》：‘炆，交木然之以柴燎天，’……卜辞与文献上所记‘暴巫’、‘焚巫’之事相同。”有的学者则认为，这种炆祭不一定每次都焚巫，只有特殊情况下才焚，至于文献上记载的君王自焚以求雨的做法，更是不可想象。而焚巫，暴

巫之所以存在，也是“一种表现人间因无雨而受炎热痛苦的自我惩罚的行为。”^{④⑤}我认为这里的焚巫是驱除旱鬼的一种祭仪。早期的燂祭，不一定就是焚人，而是以象旱鬼之形(实际上也是人形)的代替物置火中焚烧，以示杀死旱鬼；后来为什么要焚巫尪，道理也很简单，尪者，“突胸仰向疾也”(《吕氏春秋·尽数》高诱注)。如果比较《左传》杜预注对巫尪的描写和《神异记》对旱魃形相的描写，不难看出两者相似之处。焚巫尪以求雨，实际上是以象旱魃之形相的尪巫来作法，以象征性焚烧的形式来驱杀旱鬼的一种仪式。这种以“相似律”为基础的巫术形式古今中外都极为常见。当然，尪巫并不易找，于是就用一般的巫师来代替，甚至在不得已的情况下，君王自己就来充当巫的角色。这就是为什么史籍对于“焚巫尪”的记载极为罕见的原因。

古代求雨的祭祀还有一种叫“雩”或“雩祭”的仪式，这是以歌舞取悦于雨神的祭法，不同于“焚巫”驱旱鬼，当然，或许它亦包含有取悦更高的神，借助更大之神力来驱除旱鬼的意思。

我国民间还有许多通过祭鬼而驱除邪祟的习俗。流行较广的“中元节”便是其中之一。中元节一些地方也称“鬼节”，时为农历七月十四或十五(汉族多为十五，壮族为十四，侗族则于十一至二十)。一些地方又称“饿鬼节”。据认为，这一天各种孤魂野鬼都到阳间来享受人间的烟火，如果它们得到满足，便于今后不再找人的麻烦。故而在很多地方，在鬼节期间都要宰鸭在家门或水边设祭，有的还送纸衣、纸鞋、纸帽及纸钱等物。这是比较典型的通过取悦鬼魅而驱除邪祟的一种祭祀形式。

4. 祭鬼的文化含义

对鬼或鬼魂的迷信是一个具有世界性的现象，对于这种迷信或信仰的产生，一方面象恩格斯在《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》所指出的，是由于“在远古时代，人们还完全不知道自己身体的构造，并且受梦中景象的影响，于是就产生一种观念：他们的思维和感觉不是他们身体的活动，而是一种独特的、寓于这个身体之中而在人死亡时就离开身体的灵魂的活动。从这个时

候起,人们不得不思考这种灵魂对外部世界的关系。既然灵魂在人事时离开肉体而继续活着,那末就没有任何理由去设想它本身还会死亡;这样就产生了灵魂不死的观念……”

另一方面,是人类存在着许多难解之谜或令人困惑的现象,这些现象在不同方面支撑和增强了鬼魂的信念。自上世纪以来,西方的一些科学家对人类历史上的诸多难解之“鬼”谜发生了浓厚的兴趣,他们把这些现象归之于人的心灵功能,并形成了一门独特的学科——心灵学(或超心理学<parapsychology>)。自1850年英国剑桥心灵调查会(当时人称“鬼神会”)和1882年2月20日英国成立世界第一个心灵研究会以来,类似的组织几乎遍布世界各地。通过这些组织学者们的研究,发现并积累了大量类似人们常说的“闹鬼”和“灵魂出窍”之类的现象。他们把这些现象描述或归纳为“一个看来已脱离肉体的人仍然能够移动和观看”的“脱体经验”;“遥视”、“预知”、“传心术”、“神动现象”以及“毫无任何物理干预,单凭精神影响造成的一个物体的状态的改变”的所谓“心灵施动”等等。尽管一百多年来,学者们作出了许多努力,并且还借助了许多现代化的手段,但对其中的一些现象仍未能得出一个令人满意的看法。只能提出某种假设:“一是物理理论,认为世界上存在某种尚未被发现的、与其他已知的能量形式不同的能量形式。二是投影说,认为可能还存在一种独立于物质世界之外的、能与物质世界相互作用的能力。三是荣格的集体无意识理论,认为所有的人都具有无意识的感知源,而某个人的无意识意念可能引起他人进入无意识状态”。^④在国内,近年来学者们则较多地把这些现象归结为“特异功能”等等。但对“特异功能”是通过何种媒介发生作用的,也同样未能解释。这些现代人尚不能解释的现象,在古人那里显然就更加具有神秘感了。而将这些具有神秘感的现象归结为“鬼魂”的行动,未尝不也是一种解释。而对自己感到神秘而恐惧的“鬼魂”采取“敬而远之”的祭礼活动,也就不难理解了。

当然,在中国古代,祭鬼并不仅仅是出于人的无奈,在宗法制的农业社会当中,人们采取种种祭鬼活动,常常就带有极为明显的理性目的。

宗法制作作为一种以家族为中心，按血缘关系的远近为标准来区别嫡庶亲疏的制度，它所维系的是人对于政治、经济等的不同等级权力，并以此为基础来建立封建性的稳态社会秩序。而这种等级权力和秩序的维护，一方面依靠制约活人的各种法则政令，例如《礼记·大传》中所谓的“别子为祖，继别为宗，继祢(音同‘你’，父的意思)者为小宗。有百世不迁之宗，有五世则迁之宗。”这种宗嗣承袭制度在中国沿续了几千年。另一方面就是通过事奉祖先鬼神的各种祭礼来强化这种等级观念。在西周以来，与祭祀祖先有关的各种设置、仪礼几乎都与这一等级观念相关。例如坟墓的排列有“昭穆”制^④，而“昭穆者，所以别父子远近长幼亲疏之序而无乱也”(《礼记·祭统》)；坟墓的封土及树也有等级要求：“天子坟高三仞，树以松；诸侯半之，树以柏；大夫八尺，树以栾；士四尺，树以槐”(《白虎通义，崩薨》)。；至于庶民，则“不封不树”(《礼记·王制》)。连作为死者魂灵之象征的神主也有严格要求(见前述)，至于其他具体的祭礼、祭仪、祭祀的用品、时间等等方面的限制，更不用说了。因此，每一次礼神事鬼的活动，实际上都是宗法等级观念的强化过程。对于统治者来说，这种祭祀活动，其从鬼神那里得到的，远远没有从祭祀活动本身得到的多。

作为一个农业国，其生产发展长期以来所依赖的是一种世代相传的经验，由此而形成了中国注重“孝道”的传统，通过这种“孝道”，可以确保晚辈对于前辈的敬重。从而确保前后辈之间建立起和谐的关系，为生产经验之传承提供人际关系方面的条件。当然，“孝道”的提倡，还有其社会政治的原因，它实际上也是从纵向维系等级秩序的一个重要手段。正因为“孝道”有这两方面的作用，故而强化这种孝道的手段也就成了必不可少的。强化孝道的手段之一，就是祭祀祖先神灵。一方面，通过祭祀而缅怀死者的恩德，由对死者的敬仰而唤起对所有前辈的敬重；另一方面，还由于这种祭祀而不断提醒人们，在冥冥之中，正有一群亡灵在注视着，他们正每时每刻地评判着你，并根据你的孝与不孝来决定把福或祸降临你的头上。历史上许多有关孝与不孝而遭受不同报应的种种传说，正说明了这一点。

然而，祭祀中的“孝”只是人与前辈的情感联系在另一“世界”的延续，从前面介绍的关于冥界的种种描述当中已不难看，“鬼神”的世界不过是人的现实世界的一种投影，因而在鬼神世界当中，现实人生的道德伦理观念仍起着支配的作用。由于人们相信人的世界与鬼神的世界存在着相互感应、互为因果的关系，因此祭祀鬼神也就成了人的现实伦理道德调节的一种补充：一方面通过这种活动来增强人们的鬼神观念，尤其是对于鬼神世界中“惩恶”的恐惧感，从而在现实中自觉地弃恶从善；另一方面，人在现实中所犯的过失，可以通过礼神事鬼而求得宽恕，为过失者保持心态的平衡而寻找到便捷的途径。墨子之所以特别强调“凡言凡动，利于天鬼百姓者为之；凡言凡动，害于天鬼百姓者舍之”（《墨子·贵义》），其原因就在于此。

除此以外，祭祀鬼神这些活动，在中国封建宗法等级制社会中，它还常常起到某种动员、组织，或增加某一血缘集团的凝聚力等等多方面的作用。

总之，在中国漫长的历史中，祭鬼的存在有着它深刻的原因。然而对于许多人来说，与其说是相信鬼魂神灵的存在，毋宁说是他们希望鬼魂神灵的存在。而这后一点，在所有的原因中，恐怕仍是最主要的。

[注释]

①见弗雷泽《金枝》第31—32页。

②卿希泰《中国道教思想史纲》第一卷：“道教是中国封建社会的一种意识形态……它的思想渊源，可以追索到古代奴隶社会的一种原始宗教——巫术。”“道教所谓的‘道’，是从古代神道设教的神道而来。……古代的神道，主其事者，就是巫祝史。”

③参见郭沫若《先秦天道观之进展》。

④卜辞中有“乙巳卜，王宾日，□弗宾日”；戊戌卜，乎雀戠于出日入日，宰”等记录。据考证，这里的“宾日”，“出日”，“入日”等就是这些祭祀仪式的记录。

⑤清·郝懿行《尔雅义疏》引孙炎言。

⑥朱天顺《中国古代宗教初探》第64页。

⑦《周礼·春官·大宗伯》：“大宗伯之职，掌建邦之天神、人鬼、地示之礼。”

⑧《史记·封禅书》：“自禹兴而修社祀，郊祀所从来，尚矣。”

⑨参见朱熹《诗集传·大雅·豳》注：“冢土，大社也，亦大王所立，而后因以为天子之制也。”

⑩《白虎通义·社稷》

⑪《论语·八佾》：“哀公问社于宰我。宰我对曰：‘社，夏后氏以松，殷人以柏，周人以栗。’”

⑫转引自《后汉书·祭祀志》王先谦集解。

⑬《史记·封禅书》。

⑭《周礼·春官·大宗伯》：“以黄琮礼地。”

⑮同上《典瑞》：“两圭有邸，以祀地。”又，《冬官·考工记》：“两圭五寸有邸，以祀地。”

⑯同上《鬯人》：“凡祭地，社坛用大罍。”

⑰同上《司服》：“祭社稷、五祀，则希冕。”林伊注：“希冕：礼服，玄衣纁裳，衣绣以粉米一章，裳绣以黼、黻二章。”

⑱《大宗伯》：“以血祭祭社稷五祀五岳。”

⑲《地官·司徒·牧人》：“阴祀，用黝牲。”

⑳同上《舞师》：“教帔舞，帅而舞社稷之祭祀。”又《春官·宗伯·大司乐》：“乃奏大簇，歌应钟，舞咸池，以祭地示。”另又参见《初学记》卷十三《祭祀》。

㉑同上《鼓人》：“以灵鼓鼓社祭。”

㉒见《礼记·月令》。

㉓见《初学记·社稷》引孔安国注。

㉔《春秋公羊传·僖公三十一年》。

㉕《初学记》卷五引《白虎通》。

㉖同上引《释名》、《韩诗外传》及《春秋说》。

㉗《白虎通义·巡狩》。

㉘㉙㉚均引自《风俗通义》。

㉛《初学记》卷六引《释名》。

③②《礼记·祭法》

③③引自《史记·封禅书》。

③④王充《论衡·祭意篇》。

③⑤见丁山《中国古代宗教与神话考》第501页。

③⑥参见[美]罗杰·M·基辛的《当代文化人类学概要》中译本第219页。

③⑦见自朱天顺《中国古代宗教初探》第210、212页及其所引陈梦家《殷·虚卜辞综述》。

③⑧见《四库全书总目提要》卷一百九《葬书》条及本书第二章“堪舆术”有关内容。

③⑨《论衡·四讳篇》。

④⑩《后汉书·光武纪上》“建安二年”注。

④⑪《初学记》卷十三“宗庙”引。

④⑫参见《中国各民族宗教与神话大辞典》，学苑出版社1990年10月出版。

④⑬转引自卿希泰主编《中国道教史》第一卷，四川人民出版社1988年4月出版。

④⑭参见王克芬编著《中国古代舞蹈史话》图71，人民音乐出版社1980年出版。

④⑮同③⑦第38——40页。

④⑯以上引文及材料见自[英]I·G·吉尼斯著《心灵学》中译本序言及有关章节，辽宁人民出版社1988年出版。

④⑰其制为：始祖居中，后二世、四世、六世等偶数代为昭，处始祖左方；三世、五世、七世等奇数为穆，居始祖右方。

第二章

天国与未来的神秘之门

——中国卜兆巫术

在整个巫术世界中，最令人感兴趣的莫过于卜兆巫术了。这一方面由于它最为直接地满足人把握未来的普遍心理要求，以及在现实中“决定诸疑”的种种需要，另一方面也由于这一类巫术的操作性极强，而它的操作规程虽显而易见却又只掌握在极少数人手中，在平常中显示出其神秘性，因而更激起人们对它的兴趣。

在古今的一些著作中，有的人往往把卜兆方面的内容与巫术分开来谈，如汉王符《潜夫论》就把卜与巫作为两个专题来论述，这是出于这样一种理解：巫只是专事祈祝——祭祀祷告的，与稽疑断志的卜筮有所区别。显然这是从两者的职能来考虑的，也是对先秦以来不同的职官所专事的巫术范围不同这样史实的延续。从《周礼·春官·宗伯》中就能看出，每一种具体的巫术行为都有专门的人来负责掌管，如占卜，不同的占卜内容和方式由不同的人来掌管，“占人掌三龟”，“筮人掌三易”，“占梦掌其岁时，观天地之会，辨阴阳之气；以日月星辰，占六梦之吉凶”；“眡祲掌十辉之法，以观妖祥，辨吉凶”……然而，这种区别并不说明它们之间就没有联系，具体的行为过程、要求、对象等有所不同，但其性质却是一样的。巫与卜的关系也是如此。如《周礼》中规定“司巫掌群巫之政令，若国有大旱，则帅巫而舞雩，国有大灾，则帅巫而造巫恒；祭祀则共厘主，及道布，及菹馆；凡祭事，守瘞，凡丧事，掌巫降之礼，”其

中最重要的是各种祭事。而直接参予祭事的除了巫外，还有“龟人”、“筮人”等等。如龟人“祭祀先卜”，“有祭祀，则奉龟以往，旅亦如之，丧亦如之”；一些重要祭祀，往往被视为国家大事，而这些大事也离不开筮人。“凡国之大事，先筮而后卜。”他们都在同一个巫术行为中充当重要角色。

当然，与某一巫术行为相联系的并非都具有巫术的性质，问题只在于这种行为本身所包含的观念和意味。卜兆这类行为之所以具有巫术意味，正是因为与巫所从事的活动一样，都基于一种对于神灵、对于神秘的超自然力量深信不疑的观念。巫所以以种种祈祝交鬼神，是因为相信“祭则鬼享之”，“鬼神受享，福祚乃隆”；^①而龟甲蓍草之类的东西所以能用来占卜，就因为人们相信“龟甚神灵，降于上天”，“先知利害，祭于福祸”；^②“蓍之德，园而神”。^③通过它们，人们可以窥见上天神灵的种种暗示。而正由于这相同的观念，使它们能在同一行为中联系起来，而具有相同的性质。如果将整个巫术行为视为一个整体，不同的行为方式只是在不同的方面与神鬼交流的话，那么，我们就可以把卜兆理解为人向神鬼请示行为的命令，或人窥探神灵的情感意志以调节自身的存在和行动的一种特殊途径。由于人的所有行为都无不以神的意志为转移，因而卜兆在整个巫术体系中，就有着举足轻重的地位。

卜兆，只是一个笼统的说法，它实际上包括兆应和占卜两大方面，其中兆应是神鬼的意志在各种事物上的显现和在人事及自然等方面的应验，而占卜则是人们主动地通过各种手段去请示和探视神鬼情感意志的行为。此外，还有一种处于两者之间的，就是相术，即神鬼的不同的情感意志已经体现在某些事物或人的身体之中，只需要人们去了解、去发现。因此，卜兆巫术，具体地说，应该包括兆应、相术、占、卜几个类型。当然，每个具体的类型，也都包括有多种内容。卜兆巫术是传统巫术文化中最为复杂的一个组成部分。我们不可能对每一个具体的内容都作详细的论述，下面只简要地介绍一些较为重要的部分。

第一节 神秘的因果链

——兆应

1. 兆应模式的建立与发展

兆，即征兆、预兆。人们相信，在人与各种神灵之间有着一种神秘的交流，无论是世界万物，还是人本身，都会体现出神的意志的某些印记。而对于人来说，则无论是兴衰成败，穷达贫富，还是福祸寿夭，都已经是神灵所安排的命运注定了的。人们同时还相信，在人的命运的变迁当中，并非所有的事情，都是突而来，悄无声息的。相反，“天地之道，人将亡，凶亦出；国将亡，妖亦现”，^④总是有某种征兆和预示。这就形成了一种前兆迷信的观念。在这种观念的影响下，人们一方面认为，自然万物的种种异乎寻常的现象，都是某种吉凶福祸的征兆，在往后的时间里，这种征兆总会有所应验；而另一方面，为了更好地把握神灵的意志情感，把握好人自身命运，又总是千方百计地去掌握这些征兆和应验结果的联系，来建立一个因果对应模式，以便在某种征兆出现的时候，采取积极主动的调节对策。于是，在长期的历史积累中，一整套相对完整的模式就被总结和建立起来了。

早期的征兆模式还比较简单，如《尚书·洪范》说：

庶徵：曰雨，曰暘，曰燠，曰寒，曰风，曰时。五者来备，各以其叙，庶草蕃庥。一极备，凶；一极无，凶。曰休徵：曰肃，时雨若；曰义，时暘若；曰哲，时燠若；曰谋，时寒若；曰圣，时风若。曰咎征：曰狂，恒雨若；曰僭，恒暘若；曰豫，恒燠若；曰急，恒寒若；曰蒙，恒风若。

《尚书》虽提出了一般征兆(庶徵)和吉兆(休徵)、凶兆(咎徵)的概念,但其作为征兆的现象只是五种自然现象,而且就这些现象本身而言,和它的具体解释来看,还不具有很浓厚的神秘意味。它认为五种自然现象都具备并且都与节候时序相应的话,那么,自然界的草木就会生长得很茂盛。这几种现象,无论哪一样,过多或过少都是不好的。这显然还是谈客观规律本身。对于“休徵”与“咎徵”的具体解释,虽然与人的五种善恶不同的品性联系起来,^⑤然而毕竟还是比较含糊的,可以说还带有些“比喻”的性质。这征兆现象本身,也同样难以作出确定的把握,例如怎样才算是“时雨”?怎样才算是“恒雨”?怎样才算是“时风”,怎样才算是“恒风”?显然没有一个标准。因而它就不可能为人们的实际运用提供可以操作的模式,其中自然的因果是必然的(如“一极备,凶;一极无,凶”)。这就使得这一征兆模式,较多地带上了原始科学的色彩。

除了这五种自然现象外,早期的被认为是征兆的,还有宇宙天象中的一些异常现象,比较突出的有日蚀,月蚀等。《尚书·胤征》中还有这样一段记载:“乃季秋月朔,辰弗集于房。瞽奏鼓,啬夫驰,庶人走。羲和尸厥官,罔闻知,昏迷于天象,以干先王之诛。”讲的就是日蚀的事。蔡沈注“辰弗集于房”说:“辰,日月会次之名,房,所次之宿也。”这句话的意思是“言日月会次不相和辑,而掩蚀于房也。”^⑥而在人们都忙着“救日”时,掌管天文的羲和却“沈乱于酒”而失职,未能告之于天子,所以招致杀身之祸。这说明当时对日蚀这一天象的重视。人们之所以害怕“昏迷于天象”,要及时地了解它,看来也是把它当作一种重要的征兆的。殷虚卜辞中也有关于日蚀、月食情况的记录,如“庚辰贞,日戡(食)。其告于河。庚辰贞,日又(有)戡。其告于父丁,用九牛。在癸。庚辰贞,日又戡。兹田(祸)佳若。”“六日(甲)午夕,月出食。”“旬壬申食,月出食”,等等。对于日食的这一记载,郭沫若解释说:“当是日之变。因有此变,故卜告于河,卜告于父,以稽其祲祥。戡与食同音,盖言日蚀之事耶?”无论是日蚀还是月蚀,出现在卜辞当中,显然都是把它当作一种征兆来看待,并试图通过占卜来“稽其祲祥的”。这说明当时人也并不知道这些征兆所预示的后果是什么,也就是说,还没有一个固定的兆应模

式。

但也有一些是比较确定的。如《尚书·牧誓》说：“古人有言曰：牝鸡无晨，牝鸡之晨，惟家之索。”把雌鸡啼鸣报晨，看成是家境萧索衰败的征兆。又如同书中的《君奭》说：“曷造德不降，我则鸣鸟不闻。”把凤鸟飞来啼鸣，看成是有德行的人来治理国家，使之兴旺太平的兆征。这些征兆观念，直至现在都还有影响。

较为确定而复杂的兆应模式，是在后来的历史发展中，经过人们的总结、发挥而不断建立和完善起来的。到了西汉，被人们视作征兆的，就几乎遍及天地人间的万事万物，其征兆与后果之间的关系和确定程度，已相当完善。从《史记·天官书》和京房(前77—前37)的有关易学文字就可以看出这一点。《天官书》不但建立了一个天体星宿与地上人间的对应结构图，同时还为人们提供了具体的征兆模式，从《太平御览》和《开元占经》等书所辑载京房的一些材料看，这位易学家在总结前人观点基础上所描述的征兆现象，大至日月辰星，小至草木虫鱼，几乎无所不包。这些征兆所预示的后果，从国家君臣至家庭父子，从战争胜败到生老病死等等，社会现实生活中的每个方面，都基本上涉及到。

2. 兆应事象与休咎判断

人们都已注意到，被作为征兆现象的，都是一些异常现象，这些异常现象，由于难以解释或暂时无法解释，才被神秘化而作为社会人生的变异预兆的。被作为征兆的异常现象，大概有那么几个方面：一是自然界中出现的奇特现象。这种现象出现的规律可被人掌握或认识，但由于出现时的情形使人产生某种恐怖感，人们容易把这种恐惧转化成为对自身命运的忧虑，从而形成一种心理定势，在日后的一段时期内，凡是人世间发生的一切不幸或大幸，都与之联系起来，因此而把它们当作一种兆应关系，例如日食、慧星、地震等就是如此。二是由于历史传说的影响而在人们的心目中形成的虚幻现象，如把凤鸟飞来啼鸣看成国家太平的兆征，就是来源于“周之兴也，鸷鸷鸣于岐山”^⑧的传说。有些传说或许还晚于某一段历史，但由于其影响深远，因而后人在整理该段历史时，也就把它当

作真实的事件来写，并把它与历史事实联系起来了。三是一些偶然、巧合的现象，这些现象被人错误地联系起来，当作一种因果关系，从而成了征兆。第四种情况就是完全是人虚构的现象，这种虚构的现象被人附会到各种自然或人事上去，而成为某些吉凶福祸的征兆，如“鬼呼”、“神降”等等。鬼神本来都是人们所虚构的，但在现实中有时某些事情的出现，由于出乎人的意料，因而就附会为神鬼所为，然后就当作某种征兆。

总的看来，被视为征兆的有那么一些现象。那么，哪些现象被看成是好的征兆（休征），哪些现象又被视为不好的征兆（咎征）呢？这是比较复杂的。人们把某些现象与社会人事中的好与坏的结果联系起来，有许多方面的原因，例如有历史文化的原因，也有自然条件上的原因，还有人本身的需要的原因以及这种现象所引起的人的情感情绪的性质的原因等等。因而要准确地把握它们不是一件容易的事，我们只能粗略地概括出以下几个方面。

第一，一般说来，符合人的生产生活规律和需要的现象，多被认为是好的征兆，反之则是不好的征兆。《尚书》中的“休征”与“咎征”属这种情况。如“甘露”、“嘉禾”之所以被看成是瑞兆，是因为“甘露者，美露也，降则无物不盛”，“甘露者，味清而甘，降则草木茂畅，食之令人寿”；^⑨“嘉禾，生于禾中，与禾中异穗”，^⑩即一茎多穗的禾。这些显然都是人的生产生活所需要的。相反，凡是违反生产规律和人的生活需要的现象，多被认为是不好的征兆。如地震、山崩、河水干枯、谷物生长不正常等等。《国语·周语》曾记载：“幽王二年，西周三川皆震。伯阳父曰：‘周将亡矣！……是岁也，三川竭，岐山崩。十一年，幽王乃灭，周乃东迁。’”《墨子·非攻》也说过：“昔者三苗大乱，天命殛之，……地坼及泉，五谷变化，民乃大震。”从这个角度看，所谓的吉凶征兆，虽然被人们附会了某些超自然的力量，把它们神秘化，但实际看来，也是人的自身自然尺度的一种外化，是人的实用价值评价的一种表现，其中的一些自然界的变异与社会变动的因果关系，也就显得很明朗了：这种自然界的变异毕竟直接影响人的生存与安全，处在危害中的人，当然是不安定的，随之而来的必然就是社会的变动。这类征兆，剥去了神秘的外

衣,我们仍可看出其合理的内核。

第二,违反事物发展的常态规律的现象。这些现象,虽然与人的生产和生活需要没有直接的关系,或者其危害不那么大,仍被人看成是凶兆。如前面讲到的雌鸡啼鸣报晨,还有“木冬荣”、“木再荣”、“木叶非时落”等都被看成是咎征。^⑪这些现象对人并无害,有些甚至还有利,但由于其违反常态规律,因而同样被人看成是不好的征兆。但一般来说,符合事物发展常态规律的,人们并不就认为是好的征兆,甚至不认为它是一种征兆。因为既然是常态的,人们就认为它本来如此,也不去注意它,因而也就不存在把它附会于什么而当成征兆的情况了。

第三,一些自然现象,对当时的人来说,谈不上是否违反常态规律,也谈不上与人的生产生活有什么关系,人们把它当成好或坏的征兆,往往取决于这种现象使人们产生的情感情绪的性质。一般地说,凡能引起人们顺的情感(喜悦、喜爱等)的,都被认为是好的兆象,如“景云”、“翔风”;“五光垂彩”;^⑫而凡能引起人们逆的情感(厌恶、恐惧、不安等)的,都被认为是坏的兆象,如流星陨落、日食月食等。这种现象和征兆,实际上是人类早期审美情感的一种延伸。

第四,人们赋予了某种特定观念或作为某种崇拜对象的事物,如果发生了异常变化,这种变化对该事物的利与害,也会成为人们心目中的好与坏的征兆。如社树是人们崇拜的对象,社树生长的好坏往往被看成是崇拜该树的群体或群体的代表者命运好坏的象征,“社树自死”被认为是极凶的征兆。^⑬这种现象,可以说是人类宗教情感的延伸。另一些事物,它们既不是人的崇拜的对象,与人的生产生活需要无关紧要,与它本身的形状所引起人的情感情绪无关,只是人们把它当作某种社会或人的德行、品德的体现,才把它当作征兆。如麒麟,这种“羊头鹿身牛尾马蹄”、“黄色圆顶,顶有一角”的动物,如果真的存在的话,恐怕只会引起人们的惊奇,而不会认为它是美的。然而却被认为是瑞祥的征兆。究其原因是因为人们通过想象,已把它塑造成一个集中了人们对于君主和社会的美好愿望和理想的“仁兽”。《瑞应图》曰:麟者,仁兽也,牡曰麒,牝曰麟……食义禾之实,饮珠之精,步中规,行中矩;游必择土,翔而后

处;不践生虫,不折生草;不群居,不倡行;不食不义,不饮汙池;不入陷井,不经罗网;斌斌乎文章,申申乎其乐;王者德及幽隐,不肖斥退,贤者在位,则至。”它实际上成了一种理想的化身。同样,“木连理”、“芝草”等也被看成是“休徵”,并非是由于它们有什么实用价值或是体现什么宗教观念,而是人们长期以来把它们看成是人心相连,或某种孝道的象征。“《地镜》曰:不失民心则木连理生”。“敬事耆老不失旧故则芝草生”。^⑭类似这样的征兆,显然是人们的社会伦理道德观念的一种象征。与其说人们相信这种事物的出现会带来什么样的后果,不如说是人们希望这种征兆所代表之社会现象出现或相反情况的不出现。人们许许多多的其他观念,如生命、幸福、和平等等,都被以同样的方式赋予众多的自然事物,因而这些自然事物的出现或变化,也都会被人为看成是体现了这一观念的社会现象的征兆。这类情况,在整个征兆当中,可以说是占多数。

3. 兆应联系的文化心理探因

从大的方面看,征兆好坏的确定,是根据以上几个方面的因素。但与此同时,我们还需注意到这样一些事实:有些现象被人们当作征兆时,不仅仅确定它是“休征”还是“咎征”,而且还会认定它所预兆的后果是什么,甚至具体到时间、地点、人物和事件。如“《天镜》曰:人君宫阙宫廷门户无故自动,不出期年,有流民且交兵。”“宫殿及垣墙无故汁出如水濯之状,不出八十日亡国”;“京氏曰:犬矢宫室中殿堂上三日以上,邑空虚;犬矢邑社不及大神五日以上,邑亡”等等,其时间、地点、事件、人物诸方面,不仅兆象是具体的,其应象也是具体的。这种具体的兆象与应象之间的对应关系,究竟又是怎样建立起来的呢?我想有这几方面的原因:

第一,对潜在科学规律的直觉领悟。自然界和社会的变化是一个连续的过程,在这个过程当中,各种事物的相互联系和互相影响必然在各不同阶段中有所表现,从而形成一个有内在联系却又或隐或显的因果链条。生活和生存的直接经验也告诉人们,许多现象之间又是有着因果联系的。当某先兆现象出现时,他们就能直觉地认识到,后面出现的将是什么。但与此同时,古代人缺乏科学的眼

光,无法认识到这些因果联系的真实面貌,因而把它神秘化,归诸某种神灵的作用。这一类先兆现象随着科学的进步而逐步被认识,就会退去其巫术的色彩。但由于这些征兆往往又是比较应验的,因而在人们没有理解之前,就更具有神秘的意味。如“《京房易候》曰:鸡逐日不下树其邑必有水忧”。“《地镜》曰:鼠无故群行不畏人,昼为饥,夜为兵。”^⑮此外,还有禽兽变态,生怪胎等也都被当成某些特定自然或社会变故的“咎征”。类似的现象,作为大水、地震等自然灾害的先兆,后来已被当作一种科学常识被人掌握。其中所谓“昼为饥,夜为兵”之类的预言,作为直接的结果,虽缺乏科学根据,但在古代生产力落后的情况下,一场大的自然灾害之后,随之而来的饥荒、战乱也并非没有可能。因而作为一个连续过程中的间接结果,也是有其合理性的,可以说是对某些潜在科学规律直觉领悟的总结。

第二,同态相应的思维方式。这是巫术思维的一个重要特点。人们常常把社会人事的某种形态与自然事物的形态对等起来,把自然事物看成是社会人事的一种象征,一种符号,然后再把自然事物的变化附会为与之对应的社会人事变化的征兆。这对应的两者之间,本无内在联系,或由于其结构上的相似,或由于其形态上的相似,而被人们主观地联系起来。以各种星象为征兆的观念最能说明这一点。看到天上的群星有明有暗,有处中天,有处远际,有疏有密,于是就把它与人间社会中不同地位、不同等级、不同关系的人联系起来,参照人间社会的结构,构拟出一幅相似的“天宫图”。《史记·天官书》索隐对此讲得很清楚:“天文有五官。官者,星官也。星座有尊卑,若人之官曹列位,故曰天官。”《正义》则引张衡的话说:“众星布列,体生于地,精成于天,列居错峙,各有所属,在野象物,在朝象官,在人象事。”这些星体不但具有神性,而且与人间的不同地位,不同等级,不同机构相对应,像人间的各种职官一样,专管某一方面的职责,并以它们的种种变化,来向人间发出各种相应方面变化的征兆。例如地上有帝王,天上就有帝星(太一),地上的帝王为人间之最尊者,天上的太一也就是“天神之最尊者”;地上有牢狱,天上也有“贱人之牢”;地上有各种兵器,天上就有

了“天矛”(招摇星)、“天盾”(玄戈星),如此等等。一旦形成了这种对应的观念,那么其变化所预示的后果自然也就变得确定而明朗:“矛、盾,动摇、角大,兵起”;“其牢中星实则囚多,虚则开出”;^{①⑥}这样的兆应关系建立起来也就是顺理成章的了。

除了以星象为征兆的现象以外,其他的征兆也都有类似的情形。如人流血就意味着危险和不幸,而流血又往往与战争相关,因而凡是与“出血”相似的现象,都往往被看成是不幸的,或与战争有关的兆象:“《地镜》曰:地出血为兵乱国亡”,“地忽生血国将虚”;“《潜潭巴》曰:地呕血,祸之极效也”;“《地镜》曰:地无故赤如燃,兵大起”;“《河图》曰:地赤如丹,血流汎汎。”^{①⑦}如此等等,都是由于形态上的相似,进行类比而建立起的兆应关系。

第三,历史的沿袭。有许多现象,并无潜在的联系规律可言,其形态上也没有相似之处,但仍被人们当作一种具体的征兆。之所以这样,是因为历史的原因。历史上由于某些事实的巧合,或由于谣传,而被一些史学家当作因果关系记述下来,而后来人们又不断地因袭、流传,或遇到相类似的情况,人人加以渲染,补充,从而成了固定的兆应关系。其中一些情况或许从来就没有发生过,永远无法验证,于是就一直令人深信不疑了。

在历代的史书当中,有不少关于某种异常现象之后发生重大人事变动的记载。把这些事件联系起来记述,有些可能出于有心,有些则可能出于无意,然而无论哪种情况,后人都把它们当作一种兆应关系来看待,加上巫术家、五行家,谶纬家们的发挥,这种观念因而就得到不断的巩固。从一些纬书和《汉书》、《后汉书》中的《五行志》、《天文志》看,有许多兆应的记载,都是从前的记述中因袭下来,加以发挥的。《春秋》、《左传》等前人记载的只是一些自然的灾异,但到了后人的手中,却成了一种社会灾异的征兆。如《春秋》载:“(庄公)十有八年,春,王三月,日有食之,夏,公追戎于济西。秋,有蜮,冬十月。”这本来只是记述一年四季自然及人事发生的情况,然而在后人的解释中,这些事情的发生就不是偶然的,而是有许多必然因素在起作用。首先,“蜮”这种“如鳖,三足”的动物就不是一般的动物,“刘向以为蜮,生于南越。越地多妇人,

男女同川，淫女为主，乱气所生，故圣人名之曰蜮。蜮犹惑也，在水旁，能射人，射人身处，甚者至死。南方谓之短狐，近射妖，死亡之象也。”它的出现就更不寻常：“时严（即庄公）将取齐之淫女，故蜮至。天戒若曰：‘勿取齐女，将生淫惑篡弑之祸。’严不寤，遂取之。入后淫于二叔，二叔以死，两子见弑，夫人亦诛。”于是就有了这样的解释：“京房《易传》曰：‘忠臣进善君不试，厥咎国生蜮。’”^⑮蜮的出现，就成了淫乱，与“篡弑之祸”等有联系的兆象了。

第四，五行家、巫术家的杜撰。还有许多兆应既没有形态上的相似，也很难找出其历史的根据，看来只能理解成巫术家们的杜撰了。当然杜撰也还会有其特殊的动机和原因，当时现实中的巫术家，为特定的社会阶层服务，并为着特定的目的来解释所发生的种种现象，因而也都根据特定的需要来说明兆应的具体内容。为统治者服务的巫术家会侧重于政治、军事方面的休咎，附会于国家、战争的前途；民间的巫术家则可能较多地注意生老病死，福祸善恶等一般人所关心的问题；五行阴阳学家则较多地把各种现象与水旱、大火、地震、君臣、男女、父子之类自然或社会品性（五行刑德）联系起来。当然，也可能有几方面都同时兼而有之。而无论是哪种情况，具体的解释都与当时特定的环境与情景有关。这些特定的环境、情景会形成处于其中的巫术家的特殊思维和心理意向。因而一些兆应关系的建立实际上就具有很大的随意性，只是在后来的流传，形成文字以后才固定下来并加以规范化的。后世许多记载占验兆应模式的书，往往都是综合了各家各说，因此我们常常不难看出，同一种兆象，其应象的解释往往也是有差别的，或是抽象（只指出其征兆的休咎）与具体（特定的后果）的差别，或是这应象的程度，内容上的差别等。例如“山崩”这种现象，在不同的书中，就被说成是不同社会灾异的征兆：

《尚书中侯》曰：“山崩水溃纳小人。”

《运斗枢》曰：“山崩者，大夫排主，阳毁失基；”

《考异邮》曰：“山者，君之位也，崩毁者，阳失制度，为臣所犯毁；”

《春秋纬·保乾图》曰：“山崩道散；”又曰：“山崩，修北斗七政之事，辅豪杰，除恶之毒；”

《地镜》曰：“山崩，人君位消政暴，不出三年有兵夺之；”

京房《对灾异》曰：“山者，三公之位，台辅之德也，乃兴云出雨，漫漑万物，助天成功。今崩去者，此谓大臣怀叛不忠也……”^{①9}

从中我们不难看出，各人对同一征兆所预予的后果，解释上是有差别的，这种差别，形成了同一征兆所预示后果的多样性。按理说，这些不同的解释反映出了巫术家的主观随意性，对人们的巫术观念应该是有所动摇的。可是事实却并非如此。征兆含义的多样性恰好从另一个方面提高了其应验的概率，当出现的后果与其中的某一种解释相接近时，人们不会去怀疑另一种解释的可信性，只会增加对应验的这一解释的信赖程度。因此，有许多兆应关系是巫术家们虚构杜撰的，但正是杜撰的东西多了，而且有的又可作多种理解，相似的、“不幸而言中”的情况总会有的，于是人们便相信，便流传、沿袭、发挥，于是就更相信……这，大概也算是应兆观念得以存在的一个原因吧。

第二节 “神谕”的破译

——前兆占验

占卜，作为人类通过各种主动的方式来直接向神灵请示行动指令，或窥探神灵的情感意志的手段，有一部分是从兆应观念转化而来，有一部分则一出现就是被人当作向神灵乞求告知事态的前景，从而抉择适当行为方式的手段的。这后一部分，可以说是纯粹意义上的占卜。从兆应转化而来的占卜，根据的是过去的、已然

事实,是“察往以知来”;而纯粹的占卜则把对未来的了解完全寄托于占卜行为的结果本身。但两者有一个共同的地方,那就是,都把眼前的事实当作是神灵情感和意志的显示。在《中国古代宗教初探》一书当中,朱天顺先生曾把“原始前兆迷信和原始占卜的共同点和不同点”作了这样的概括:

一、二者都是迷信鬼神会以某种征兆给人们预示某种事情,所不同的是原始前兆迷信的征兆是自发的,偶然出现的现象,而原始占卜则迷信人是可以利用某种方法请求鬼神给人发出征兆的。前者的兆象是自然现象,后者的兆象是人为制造出来的。(星占的兆象,不是人为的,但星占不属于原始占卜。)

二、原始的前兆迷信,它受到前兆是否出现的限制,并受前兆所预告的内容的范围的限制;而原始占卜却可以根据人们想预知的事项,祈求神鬼发出相应的兆象来求得答案。^{②0}

这个概括虽针对前兆迷信和原始占卜而言,然而对于由前兆迷信转化而来的前兆占验与纯粹的占卜来说,也是合适的。

由前兆迷信转化为占卜,其中也反映了由消极的接受、适应、到积极的观察、调节这样一个精神上的变化。然而这种变化,也是由于长期的接受、积累、丰富而且模式化才成为可能的。因而这一类占卜,实际上也就是前兆迷信当中,兆象与应象的对应模式的具体运用。正因为这样,所以有多少种征兆,就有多少种占验对象;有多少种兆应模式,也就有多少种占验解释。

前面引到的《唐开元占经》,是瞿昙悉达对唐以前长期以来各种兆应模式进行总结以后写出的一部占卜著作。这部一百二十卷的巨著,所涉及的占验对象,几乎囊括了客观世界的各个方面。书中引用了大量前人的有关占验方面的著作,因而它可以说是一部集大成之作,它的占卜方法也是比较典型的。结合该书的内容,下面简要介绍一些主要的以前兆迷信为基础的占卜。

1. 来自苍天的暗示——天占

天占的内容主要是发生在“天空”中的异常现象,其中不包括

各种天体(日月星辰,对这方面的对象另有专门的占验)。巫术家在谈及“天空”或“天”时,不是指的我们所能看到的各种发光的星体,以及星体所存在的那一部分空间,而是从这一层星体至地面之间的“空蒙”的“天体”。如果把宇宙看成是一座房子,那么,“天”指的并非星体构成的屋顶,而是这屋顶到地面之间的空间。这一空间,不是空洞无物,而是充满着各种“气”、“元气”的。《占经》引《洪范传》说:“清明者,天之体也”;引《河图叶光纪》说:“元气闾阳为天”;又引《易·乾凿度》说:“清轻者上为天,重浊者下为地。”这种“气”、“元气”也不是一种纯然的客观物质,它对自然界的生命有着至关重要的关系,它也是充满着生命、有着至高无上的神的灵性的。《礼统》曰:天地,元气之所生,万物之始祖也,天为为言颠也,神水珍也。”因此,在这苍穹之中发生的事情就无不带有神的旨意。

天占的具体内容有天空的光、色、声响等方面的现象,例如“天裂”,“天变色”,“天鸣”等,但更多的是“天雨”方面的情况。从《开元占经》列出的内容看,作为异常现象的“怪雨”真是无奇不有。有动物方面:“雨禽兽”、“雨虫”、“雨龟”、“雨鱼”;有金属石木方面的:“雨锡”,“雨水银”、“雨石”、“雨灰土”,“雨金银钱”;有杂物用具方面的:“雨笠”、“雨杵”、“雨絮布帛”,“雨墨”;此外还有“雨人”及动物的筋、骨、肉、血等等。所有这些现象几乎都被作为凶象看待,而且都是国家政治、军事、民生方面的凶兆。占经中还从前代的史书中援引了许多记载来说明这些方面的占验情况,由这些材料也可以看出,这些具体的占验也有相当长的历史了。

2. 发自大地的信号——地占

“重浊淹滞而为地”(《淮南子》);“地,元气初分……重浊阴为地,万物所陈列也。”(《说文》);“《元命苞》曰:地者,易也,言养物怀妊(妊)易变化含吐应节,故其立字土力于一者为地”。^②地,指的就是负载万物的这块土地,地占就是指出土地本身所发生的种种现象所预示的后果。其主要范围也是地上所发生的异常现象。这些现象有占为凶兆的,如“地动”、“地坼”、“地生毛”、“地呕血”、“地生光”、“地陷”、“地燃”、“地鸣”等;也有占为吉兆的,如“地生谷”。还有

一些现象吉凶均兼而有之，在彼地出现为凶，而在此地则为吉；一种占法为吉，另一种占法则为凶。例如“地自出泉”，《地镜》曰：“地无故自成泉，天下乱兵起，大水……；涌泉忽出，臣为祸害，或以疾，不过三年，国忧有丧”；“家中庭忽出泉者当富”。又如“地自长”，“《地镜》曰：地忽自长在道中，天下不通；地长邑下，其治毁；地长市中，国有利；地长社稷，王者增土；地长洲屿上，亦增土……；春长者吉昌，夏长年中熟，秋长杀生易地，冬长国不安……。”不同的时间、地点、其征兆的性质有所不同。由于地上发生的时间和空间都较具体，因而其预示的后果在时空上也比“天占”要具体一些。

3. 日月运行的特殊“征兆”——日月占

也许是日月出现的异常现象更能使人惊骇，其影响的覆盖面更广的缘故，比起天占和地占来，日占和月占（尤其是日占）似乎更受人们的关注。《春秋左氏传》中有许多日蚀的记载，这些记载都几乎成了占验的依据，这起码说明当时人们已相当重视对日的异常现象的观察了。从《汉书·艺文志》所列书目看，在汉代“天占”“地占”方面，没有十分明显集中的专著，但“步五星日月，以纪吉凶之象”，“会日月五星之辰，以考寒暑杀生之实”方面的书却不少。例如《汉日旁气行事占验》（三卷）、《汉日旁气行占验》（十三卷）、《汉日食月晕杂变行事占验》（十三卷）、《海中日月慧虹杂占》（十八卷）、《太岁谋日晷》（二十九卷）、《日晷书》（三十四卷）等，明显都是与日月占有关的书。

过去许多人在谈及日月占时，都笼统地把它们归到星占里去，统称占星术。实际上，由于日月与星辰在人们的观念中，它们所象征所代表的对象不同，再加上它们各自在运行中不同的规律特点，其占法是不一样的，因此，在这里我们单独作一个内容来谈。

总的来看，日月占中较为占验者注意的有那么几个方面的情況：第一，日月的光亮明暗程度以及光之颜色，如“日无光”，“日变色”，“月无光”、“月变色”等。日月在何日、何时、何方有光或无光，其色如何，都有不同的解释。第二，日月运行的速度与规律，例如“疾迟”与昼夜出入之情形。第三，日月之中及周围的各种“气”，

这种“气”的形状、颜色，它与日月构成什么样的景象。这一情况是比较复杂的，每一种情况都有特殊的称法，例如“有气刺日中”称为“日刺”；“有气青赤立在日上”为“日冠”；“两傍有气短小，中赤外青名为珥”；“气如半环向日为抱”，“有青气横在日上下者为格也”。月亦有冠珥戴背缺的情况。此外还有“日交”，“日提”、“日承”、“日履”、“日纽”、“日纆”等等。这些不同的情形，自然都有不同的占验结果。第四，日月之间的关系以及与星宿的关系。例如“日月并出”，“日入月中”，“月入日中”、“日月与大星并见”等等。或许是夜间观察天象时，月光与二十八星宿的距离较易观察，而且随着月亮的运行，与星宿之间的距离不断变化的缘故，因而月亮与星宿的关系，也较受到重视，特别是它们之间是否“相犯”。一般来说，月亮干犯了某一星宿，都被认为是一种凶象。第五，日蚀与月蚀，这在日月占中可以说是最受重视的，因而对这些现象的占验也最为详细而具体，不但要注意到日月蚀的时间，还要注意到在哪个方位，蚀时的情状，“气”、“色”如何等等。总体上看，日月蚀，也都被认为是凶象，只是根据以上几方面的因素看其在何处应验，其灾难的时间、程度如何而已。

4. 星体变动的“吉凶之辨”——星占

星占在前面讲到兆应时已有所谈及。这部分内容也是人们谈论最多的，在历史上也是最受重视，留下的材料最多。《周礼》中就有专司这方面事情的职官——保章氏：“保章氏掌天星，以志星辰日月之变动，以观天下之迁，辨其吉凶”。关于秦汉以前的星占学家，司马迁曾开过一长串的人物：“昔之传天数者：高辛之前，重、黎；于唐、虞，羲、和；有夏，昆吾；殷商，巫咸；周室，史佚、苾弘；于宋，子韦；郑则裨造；在齐，甘公；楚，唐昧；赵，尹皋；魏，石申。”^②自《史记·天官书》以后，历代的史书许多都列有专门的篇幅来记录天文星象方面的情况（《汉书》有《天文志》，以后的史书多因袭这一体制）这些记载材料大多都与占验有关。除此以外，还有大量的专门书籍，并形成了众多的体系和流派。司马迁提到的战国时代齐国的甘德（有《天文星占》八卷）和魏国的石申（有《天文》八卷，西汉后

被人称为《石氏星经》)以及相传商王太戊的大臣巫咸三家就是其中最著名的。

各种流派在星官的命名,它们的具体征兆含义等方面或许有所不同,但所包含的观念和方法却基本上是一致的,这就是“天人合一”和“天人感应”。根据“天人合一”的观念,天上的星宿与地上的人事皆是同一的,它们或者代表着人世间的某一特殊的阶层或机构,或司管着社会人事某特殊方面的福祸吉凶。人间的变化可在天象中有所反映,而天象的变化则又预示着人间事态的未来。因此,通过观测星体天象的变化,就可以预知人间的一切。人们就可以采取适当的行为方式,消凶除祸,接吉纳福。《汉书·天文志》对此就有较集中的表述:

凡天文在图籍昭昭可知者,经星常宿中外官凡一十八名,积数七百八十三星,皆有州国官宫物类之象。其伏见蚤(早)晚,邪正存亡,虚实阔狭,及五星所行,合散犯守,陵历斗食,慧孛飞流,日月薄蚀,晕适背穴,抱珥虹蜺,迅雷风祲,怪云变气,此皆阴阳之精,其本在地,而上发于天者也。政失于此,则变见于彼,犹景(影)之象形,响(响)之应声。是以明君亲(观)之而寤,飭身正事,思其咎谢,则祸除而福至,自然之符也。(着重号为我所加)

这一段话也基本上概括了占星的主要方法和内容。

首先,星宿“皆有州国官宫物类之象”,即,天上星宿与人间事物有着对应关系。我们先看星宿与州国的对应关系。星占学家为了准确地把握每一星体所发生的变化,究竟预示着地上哪一地区的福祸灾异,就把天上的一部星宿与地上的某些国土对应起来,也就是所谓的“分野”。在不同的时期和不同的体系当中,分野上曾有过差别。例如最先的分野以十二星次为准,将岁星(木星)运行的周天(十二年一周天),从西向东划分为十二等分,岁星每年所在之位置为一个星次,每个星次与一州国对应。往后又有人以二十八宿来划分,如《史记·天官书》就是把二十八宿与不同的州对应起来:

角、亢、氐,衮州。房、心,豫州。尾、箕,幽州。斗、江、湖,牵

牛、婺女，扬州。虚、危，青州。营室至东壁，并州。奎、娄、胃，徐州。昂、毕，冀州。觜、参，益州。东井、舆鬼，雍州。柳、七星、张，三河。翼、轸，荊州。

再往后人们又把两者协调起来，形成下表这样的关系：

十星 二次	寿 星	大 火	析 木	星 纪	玄 枵	娵 管	降 娄	大 梁	实 沈	鹑 首	鹑 火	鹑 尾
廿 八 宿	角 氏 亢	房 心	尾 箕	斗 牛 女	虚 危	室 壁	奎 娄 胃	昂 毕	觜 参	井 鬼	柳 星 张	翼 轸
分 野	郑	宋	燕	吴 越	齐	卫	鲁	赵	魏	秦	周	楚
	兖 州	豫 州	幽 州	扬 州	青 州	并 州	徐 州	冀 州	益 州	雍 州	三 河	荆 州

表内所列，只是一个大的划分，实际上经书中的划分还要具体些，其中包括每一宿次的空间区域，每一州之下属城邑郡县，某一宿次中每一星以及二十八宿以外的每一星座与哪一具体城邑郡县的对应等等。这样的关系建立起来后，要判定某一星宿的星象所显示的是哪一国哪一州的变化，当然是方便多了。

再看“官宫物类”的对应关系。《天官书》说：“心为明堂”，“左角，李，右角，将。大角者，天王帝廷。……元为疏庙，主疾。……氏为天根，主疫。尾为九子，曰君臣；箕为敖客，曰口舌。”“东井为水事。”“舆鬼，鬼祠事。”“柳……主木草。七星……为官员，主急事。张……主觴客。翼……主远客……”。这些“官宫物类”，都是人间社会生活的某一部分，它比起分野来，无疑又具体了一步。这样，

当星占学家根据某一星宿的异常进行占验时，就不但可以指出它将于哪国哪州得到应验，而且还可以指出这种应验是属于哪方面的。

其次，“景(影)之象形，乡(响)之应声”：建立星象的福祸吉凶的占验模式。每一宿次，每一星都与一定的地方、人事有着对应关系，因而每一星每一宿都可以作为一个占验对象。如《开元占经》就有五星(岁星、荧惑、填、辰、太白)占和二十八宿占以及石氏、甘氏、巫咸的“中外官”(五星、二十八宿以外的星)占等等。那么，这些星宿作为占验对象，它们的哪些变化是值得注意的(即可以当作兆象的)?《汉书》所说的就是其中最重要的几个方面：

“伏见蚤(早)晚”。所谓“伏”，就是隐伏，看不见。“见”即“现”。一般来说，星光早上日出即隐，晚上日落后即现，这是正常的情况，如果相反，该隐不隐，该现不现，那就是异常的，在占星学家看来，都是某种征兆。在各种占星的书籍当中，都有“星昼见”，之类的占验。此外，星体伏见时间上的早晚(星占上称赢、缩)，也都是预兆。如“辰星……出蚤(早)为月食，晚为慧星及天袄。一时不出，其时不和；四时不出，天下大饥。失其时而出，为当寒反温，当温反寒。当出不出，是谓击卒，兵大起……”。^{②③}就属于这种情况。

“邪正存亡”。“日月五星下道为邪。存谓列宿不亏也，亡谓恒星不见。”^{②④}也就是说，星体按原来的轨道运行为正，离开了正常轨道为邪。存，即每一宿的星体都没有缺少，都可以看见；亡，就是一些常见的星(不是后来自己能发光的星，即新星之类)突然不见。这些也是一些重要的占验对象。《黄帝》曰：“织女一星亡，兵起，女子为侈”。(《开元占经》引)

“虚实阔狭”。虚实是指某些星座中诸星体的伏见情况。由众多星体组成的星座，伏多则虚，见多则实。对于一些星座来说，虚实是有意义的：“天牢星实则囚多，虚则开出”，^{②⑤}便是如此。阔狭是指星体之间距离的远近。有些星座各星之间的距离也被当作征兆。如“斗魁戴筐六星……柄辅星，明近，辅臣亲强；斥(意远)小，疏弱”。^{②⑥}

“合散犯守”。“合，同舍也。散，五星有变则其精散为妖星也。犯，七寸以内光芒相及也。”“居其宿曰守。”^{②⑦}五星在运行过程

中，五星之间，五星与其他星宿之间都会发生不同的关系。古人把这些关系称为“合”、“散”、“犯”、“守”等等，按孟康和韦昭的解释，“合”就是在某星宿相会、停留的意思。五星运行，有时会有几星聚会的情况，而哪些星相会，会于何处，在星占当中都有相应的说法。如《汉书·天文志》中说：

凡五星所聚宿，其国于天下：从岁以义，从荧惑以礼，从慎以重，从太白以兵，从辰以法。以法者，以法致天下也。三星若合，是谓惊主绝行，其国外内有兵与丧，民人乏饥，改立王公。四星若合，是谓大汤（荡），其国兵丧并起，君子忧小人流。五星若合，是谓易行……。

……

孝景元年正月癸酉，金、水合于婺女。占曰：“为变谋，为兵忧。婺女，尊也，又为齐。”其七月乙丑，金、木、水三合于张。占曰：“外内有兵与丧，改立王公。”张，周地，今河南也，又为楚……。

这是对星体“合”的占验。“散”，“散者不相从也。”“散，不行列而聚也。”^{②⑧}看来指的是星体运行及次序的变化。五星的变化，被认为是星精散为妖星，妖星的出现则是一种灾异：“《黄帝占》曰：妖星者，五行之气，五星之变，如见其方，以为灾殃，各以其日五色占知何国，吉凶决矣。”^{②⑨}其他星座也有“散”的：“凡以宿星通下之变者，维星散，句星信，则地动。……纪星散者山崩，不即有丧。”^{③⑩}“犯”就是相近，干犯，在一些占书中，有时也称“近”或“干”，都是指距离近。“犯”与“阔狭”讲的都是距离，但“阔狭”对于一些较固定的星座当中各星的距离而言，而“犯”则是指的五星运行时与其他星宿的距离相近，而且是“七寸以内光芒相及”。由于五星运行不居的缘故，所以“犯”的情况就有五星相犯、五星犯二十八宿、五星犯各星等等。从大量的占语看几乎全为凶兆。“守”，从前面所引韦昭的解释，以及《天宫书》的集解等看，指的应是星体在运行过程中在某星宿的停留，与“犯”一样，“守”也几乎都被认为是凶兆。

“陵历斗食”。“陵，相冒过也。食，星月相食，不见者则所蚀

也。”“经之为历，突掩为陵，星相击为斗也。”^{③①}“陵”和“斗”；实际上指的都是两行星相遇，所以，《天文志》还有“相陵为斗”的说法。陵斗的区别看来只在于斗不一定相掩，而陵则相掩。“食”指的是“月食五星”。这些都被认为是征兆，而且多为凶兆。如《汉书·天文志》就有“凡岁，荧惑，填，太白四星与辰斗，皆为战；兵不在外，皆为内乱；”“凡月食五星，其国皆亡”等占语。

应该指出的是，以上这些情况，来自星占家的经验之谈，对许多天文现象，各人的观察、称法不一样，解释也不一样，因而在占书当中，常可以看到这样的现象：同一种天文现象，有不同的称法与征兆意义。相反，不同的天文现象，有时其称法与征兆却又是相同的。《唐开元占经》在“相犯”的占验当中，就包括有“合”“斗”、“遇”、“随”、“守”等等在内，可见，这些不同的现象，其解释又是相通的。

除上述情况外，还有几种星象也是很受占星家的注意，这就是“彗星飞流”。彗和字，都是彗星，但彗星是拖着尾巴的，无尾而光芒四射的是字星。彗星和字星都常被认为是妖星，它们的出现是凶祸之预兆。《晋书·天文志·杂星气》说：“字星，彗之属也。偏指曰彗，芒气四出曰字。字者，字字然，非常恶气之所生内也”。彗字的占法，与五星基本上是相同的，所不同的只是对于应象的具体解释，以及对其出现，星体形状的观测。“飞”为飞星，“流”即流星，两者都属流星，区别在于“飞，绝迹而去也；流，光迹相连也。”^{③②}其占验方法基本上如孟康所说：“飞星主谋事，流星主兵事，使星主行事。以所出入宿占之。”^{③③}

星占的主要占验方法和星象就有那么一些，还有“客星”（即新星和超新星）、所谓“星气”的占验这里就不作详细介绍了。从上面的介绍就可看出，古代星占所涉及的天文内容是相当广泛而复杂的。毫无疑问，茫茫宇宙当中，发生的这一切，都与人类无关，把它与人间的一些福祸吉凶联系起来显然是荒诞的。然而，正是由于这样一个复杂的占验体系的建立，促使人们把对自身存在与命运的迫切关注自觉或不自觉地转向了遥远的天际，在宇宙的每一隅每一角搜寻着神灵向人间发出的种种“谕示”，才使得天文学在古老的中

国得到了较早的发展,才使得在那遥远的历史中发生过的天文事件得以记录下来而为后人所知。《唐开元占经》卷二十三“岁星占”中有一段甘氏的话:“单阙之岁,岁星在子。与虚,危晨出夕入。其状甚大,有光,若有小赤星附于其侧,是谓同盟。”据说,这“附于其(岁星)侧”的“小赤星”,便是木星的最亮的一颗卫星——木卫二。“甘氏的这个发现,是在公元前346年,这比伽利略在公元1609年发明了天文望远镜之后才发现木星卫星早了近两千年”,“可能是世界最早木星卫星的肉眼观测记录。”^④1973年长沙马王堆三号汉墓出土了帛书《五星占》,保存了甘氏和石氏失传的星占文字,其中有金星和土星会合周期的记载。金星的会合周期是584.4日,五个会合周期恰好是八年,这个数字比现在的测值583.92日只大0.48日;土星的会合周期是377日,比现在的测值只小1.09日,恒星周期是三十年,比现在测值大0.54年。在二千多年前,对五大行星的测值能达到如此精确的程度,与星占家们对天象的密切关注与辛勤观测,与历代星占经验的积累看来是不无关系的。当年,星占学家们也许没有意识到,他们辛勤播下的,是虚幻的希望之种;更没想到,留给后人的,却是科学的智慧之果。

5. 风云变幻的“祥妖之察”——风雨云占

风占,亦称风角。《后汉书》卷三十郎顗传注:“风角,谓候四方四隅之风以占吉凶也。”即根据风向、风力等方面的情况来占验吉凶。《天官书》曾载:“汉魏鲜集腊明正月旦决八风。风从南方来,大旱;风从西南,小旱;西方,有兵;西北,戎菽为,小雨,趣兵;北方,为中岁;东北,为上岁;东方,大水;东南,民有疾疫,岁恶。”魏鲜这种根据两个月头天的风向来预测年岁之好坏的做法,其出发点主要还是在掌握农事的自然规律的,这也是早期风占的主要目的,附会人事看来是后来的事。

风占需要一定的观察手段和工具,相传古时观察风向风力的主要工具是“在高平畅达”之地立高竿,顶上系鸡毛(即所谓“羽葆”)。早期的竿高为三丈五尺,鸡毛五两。只要风把羽葆吹平便可以占卜;后来又把竿高加到五丈,鸡毛重至八两,也有的在竿顶系上

一个特做的“三足鸟”。“羽葆”与“三足鸟”都是有意义的，之所以用鸡毛，是因为鸡“属巽而能知时，羽重八两以相八风，竿长五丈以法五音；鸟者，日之精，巢居知风，鸟为其首也。”^{③⑤}《易·说卦》说：“巽为鸡”，“巽为风”，这里用鸡毛显然是受到易占观念的影响，“竿长五丈以法五音”不无带有五行学说的痕迹。

风占根据风的不同状态而分为“祥风”，“灾风”，“小人魅惑风”，“上下不宁风”，“政化未明风”，“大丧风”，“大兵将至风”，“旱火风”等。一般说来，凡给人以“和畅清悦，温凉适时”的风，都是祥风。相反，“天色晦螟、云气昏浊，风声寒惨，埃壅(尘土)蓬勃”的均是灾风。对各种风的评价标准，显然是根据风的状态所引起的人们的主观感觉。至于在具体的占验中，什么样的风，具有什么样的征兆意义，则不但要看起风的日子，方向，还要听风的声音，起风时日、雨等情况，总的来看，体现出来的主要是阴阳五行观念。

雨，在《尚书·洪范》中为五种征兆之首。“时雨”与“恒雨”看成是“休征”与“咎征”，反映了人们从自身生产生活需要出发对自然现象所作的评价。这里的“时雨”和“恒雨”并没有一个明确的划分标准，所以后人就作了补充。京房说：“太平之时一岁三十六雨，是为休征”，这大概代表了汉代人的观点。《唐开元占经》则更具体了：“太清之世十日一雨，雨不破块。”虽然如此，从占经的具体占验看，占家对雨的真正要求与这“休征”并不一致。如占经中十二个月的占验，哪天该有雨，哪天不该有雨都有较明确的要求，而凡“当雨不雨”的，多为咎征。也就是说，当雨之日，只有下雨，才不会出现占验中所预兆的这些不好的情况。然而十二个月的占语当中，并非“十日一雨”。例如正月就无一当雨之日，而二月则有五个当雨之日，七月、九月、十一月各只有三个当雨之日，而四、五、六、十诸月，却有五日以上。这显然不符“太清之世”的理想要求的。同时，一岁之中，当雨之日并非三十六雨，而是五十个，也不符合“太平之时”要求。“当雨无雨”为咎征。按说“当雨而时”就应是“休征”了。如果是这样，那么，看来具体的占验与总体的要求之间是有矛盾的。

雨占的基本规律除了根据当雨之日有无雨进行占验外，就是根据下雨的日期、时辰以及有无风雷等进行占验。从其占语看，多

是关于农耕五谷种植之水旱虫害与收成情况的。其中也有不少社会人事方面的吉凶福祸。但如果把它们当作自然变化的某种间接结果看的话，那么，雨占基本上还是对自然现象、自然规律的观察和推测。至于其中具体的占验，哪日当雨，哪日不当雨，有雨或无雨将出现什么样的后果等等，究竟有何根据，有无道理，就要作具体的分析了。

云占，也称望气、云气占。“阴阳聚为云气也”，^③所以云气的变化也就反映了阴阳的变化。而阴阳各有其位，各有尊卑，各有其义，天神人鬼，无不与阴阳相关，天地万物，无不为阴阳所化合。^④因而云气之变化，亦即神鬼万物之变化，昔圣人“观变于阴阳而立卦”^⑤，以卦卜万物之吉凶。望气占云，由云气之变而推万物之变，道理也是一样的。

云气占验也有一个由以对自然气候规律把握为目的到以把握社会人事吉凶福祸为目的的发展过程。这中间当然也还有一个两者交杂的阶段。《周礼·保章氏》所说的：“以五云之物，辨吉凶、水旱降丰荒之祲象”，就是两者交杂的情况。郑众解释说：“二至二分观云色，青为虫，白为丧，赤为兵荒，黑为水，黄为丰”。根据某一节令（冬至、夏至，春秋分）来预测当年的水旱及丰荒情况，这带有比较明显的自然气候预测性质。至于“丧”、“兵荒”等，如果把它看作是自然灾害的间接结果的话，也还不算过于神秘。然而像京房《易飞候》中所说的“视四方常有大云五色，其下贤人隐也”^⑥，就显得不可思议了。《开元占经》把不同色彩、形象的云气看成是“帝王气”、“贤人气”、“兵气”等，就完全是属于巫术占验的性质了。

云气占有几点是比较突出的，一是浓厚的五行观念。中国的巫术受五行观念的影响是不言而喻的，但由于五行与五土五色等相应，云气占又以辨色为重，故而直接受五行说的影响就显得更为突出。二是同形相应。在具体的占验中，不同的云气究竟被作为什么样的兆象，往往就看云气是什么样的形状。如“将军之气如龙如虎，在杀气中。两军相当，若发军上，则其将猛锐欲动也”；又如“胜兵之气上与天连，或如火光，或如山堤上有林木”；“或如旌旗无风而飏，挥势指敌”；“或如人持斧向敌，或如蛇举头向敌”；“或如牛马头低尾

昂；或如旌旗，如锋刃向人；或有人如牵牛；或如乳虎……此皆雄兵猛士之气，不可击；暮在我军上，急战大胜。”败兵之气则“如死蛇，如击牛，如双蛇垂头，如蜚鸟四散，如决堤垣，如坏屋，如人无头，如人相指，如惊鹿相逐，如两鸡相向；或如人头，如扬灰，如卷席，如悬衣，如匹布乱攘，如人相随；……或如群鸟乱飞，或纷纷如转蓬，或如败船，或如卧人无手足，或如覆车杂乱不起……。”^④如此等等，显然都是根据云气形状所象之物所具有的某种特性，附会为云气所发之地所具有的情势。第三是星占观念的演化。象星占的分野一样，占验家把不同的地方与不同的云气对应起来，如“魏云如鼠，齐云如绛衣，越云如龙，蜀云如困，宋云如车，吴云如月”等等。只有当地出现这样的云才是正常的，才不用占验，否则就是不正常的。此外，还把云气与星宿联系起来，不同形色的云气，出现在不同的星宿，形成不同的关系（如所谓干犯等），也就有不同的征兆意义。这几方面的特点，说到底，也就是一种天人感应观的具体表现。司马迁把望云气也作为《天官书》的内容，看来不只是把云气当作与星体一样，是一种天象，而且还认为它与星占是同样性质的东西。

6. 飞禽走兽的“人伦象征”——动物占

在巫术家看来，各种动物，天上飞的，地上跑的，水中游的，都无不与神灵有关，它们也以不同的方式，向人发出种种吉凶的暗示。因而，它们也常被作为占验的对象。在占验当中，与人的生活关系最为密切的禽兽，或者在自然界当中，在某方面占有特别的优势，被人们认为是非同寻常的动物，往往受到特别的重视。对这些动物的神秘化，都与它们的那些较突出的特点或与人的生活较密切联系的那一方面相关。其中一部分动物在神秘化的过程中，已被某些氏族当作图腾来崇拜，从而自然地当作占验的对象。而较多的则经过长期的历史演变，被巫术家们赋予了种种观念，从而变成了某种力量，某种神灵的化身或象征物。从下面几个例子就可以看出这一点：

象：“《春秋运斗枢》：枢光散为象。”

马：“《春秋说题辞》曰：地精为马，十二月而生，应阴阳以合功……”“《鱼豢典略》曰：神马者，河之精也；代马，阴之精。”

牛：“《郭氏玄中记》曰：万岁树精为青牛。”

猪：“《春秋说题辞》曰：斗星散精为彘，四月生，应天理……”

鹿：“《春秋运斗枢》曰：瑶光散为鹿。”

兔：“《春秋运斗枢》曰：玉衡散为兔。”

狐：“《说文》曰：狐，妖兽也，鬼所乘也。”

鸡：“《春秋说题辞》曰：鸡为积阳，南方之象。”“《春秋运斗枢》曰：玉衡星散为鸡。”

鹰：“《春秋元命苞》曰：瑶光散为鹰。”^{④1}

把动物与神鬼精灵，与天体联系起来，只是神秘化的一个方面，此外还有与人的社会德行联系起来，把动物的某些生活习性比附为人的某些品性，从而看成是人类伦理道德等社会轨范的象征的。无论是哪种情况，最终都与入密切相关，而这种相关，又体现为一种神秘的交流感应。

动物占验，基本上是根据以下几个方面来进行推断。

第一、生理生活上的异常。包括形体上的畸变。如“马生角”。《吕氏春秋》说：“乱国之妖马乃生角。”《洪范五行传》还记载：“成帝绥和二二年二月，大厩马生角左右耳前，围长各一寸，是时王莽为大司马，害上之萌，自此始矣。”认为是一种乱上的征兆。又如鸡形体上的异常，“《龙鱼河图》曰：玄鸡白头，食之病人，鸡有六指亦杀人，鸡有四距亦杀人，鸡有五色亦杀人。”^{④2}生活规律的反常，如“鸡非时而鸣”，在《尚书》中就已经有记载。还有“鼠鸣于市”，“牛悲鸣”等。繁殖上的异胎，怪胎，如“牛生子异形”、“兔生雉”，“马生六畜”，等等。一般来说，类似的变异都被认为是凶祸的征兆。

第二、动物活动的时间地点。《汉书·五行志》载，刘向曾将《左传》文公十六年夏“有蛇自泉宫出，入于国，如先君之数”的记载，与当时的历史事件联系起来，认为这是“宫将不居”的兆象。在动物占验当中，动物出现在人所居住或活动的场所，都被认为是某种征兆。根据该动物的象征意义及其与出现的场所所构成的联系，

引申出种种解释来。如刘向对上述现象的解释：“泉宫，在囿中，公母姜氏尝居之；”根据《诗经·小雅·斯干》的说法：“维虺维蛇，女子之祥”，蛇则是女人的象征，这就得出女人将离开泉宫的看法。同时还把蛇的数量、所去的地点与后来的文公所发生的各种事件联系起来，得出“国将有女忧”、“公母将薨”的占语。如果说，一些动物由于其活动规律的反常，在人们想象不到的时间、地点出现，容易引起人们的惊恐，从而把它看成是某种“妖孽”，倒还情有可原；然而一些动物其活动本来也属正常规律，只是由于历史的原因，也被占验家作出神秘的解释，从而比附为某种社会现象的征兆，那就难以理解了。如河鱼逆水而上并不算什么奇怪的事，但刘向在《洪范五行传》中却认为是一种“妖孽”：“鱼，阴类，民象也，逆水上，民将不从君令为逆行也。”

第三，动物之间的关系。同类动物，或不同类动物之间的相食、相斗、相交等，也都被占验家看作是某种世事的异兆。他们常常根据这些动物的象征意义，动物间关系的结果作出种种推断。如刘向、京房等都认为，蛇相斗于国门是“立嗣子疑”而引起嗣子相争的兆象。“《淮南万毕术》曰：蛇无故斗于君室，后必争立，小死小不胜，大死大不胜，小大皆死皆不立也。”此外，又如“京房曰：燕与雀斗，贱人为寇。”“《天镜》曰：犬自食子，国无盗贼；”“京房曰……豕自食其子家破”。^④如此等等，都是根据不同的关系作出占验的例子。

第四，动物与人的物具的关系。在巫术观念当中，人的所有物具，都与人有交感关系，是人的生命的一个部分，至少是人的身体或生命的某一部分的延伸，因而物具也有特殊的象征意义。巫术家便是根据两者发生某种联系而作出推断。即使像鼠这样的动物，损坏人的物具是十分常见的现象，巫术家也同样认为它具有征兆意义。如“《地镜》曰：鼠无故常穴人履冠带其身危”，“鼠啮人衣有斗争事”；“京房曰：鼠啮人杖主被伤”，“鼠啮刀剑奴妾不祥，后有殃”；“鼠啮上衿有利囊得财”^④等等。尽管其中一些推断是有一定的合理性，如鼠常在人的衣物等中活动，这是由于主人不常使用，而且可能是缺少起码的活动能力所致，因而得出“主身危”的结论是

不难理解的，不具有什么神秘的色彩，但像“鼠啮祭物家丧”，或咬了衣背就“有丧”，咬了上襟(衽)则得“财”之类的占验，确实就不可思议了。

7. 草木谷物的“灵异天性”——植物占

几乎所有的植物都可以作为占验的对象，只是由于每种植物的生长特性与人的物质生活的联系有所不同，或与某一神话、历史传说相关，被人们赋予了不同的属性观念，才建立了某一特定的兆应模式，把它和人的社会生活的某一特殊方面联系起来。对于这一点，在谈“兆应”时已涉及，这里不赘。

草木占验的情况与动物占有较多类似之处。例如：

第一，草木生长规律的异常。包括树木生长速度的奇快，时间季节上的反常等等，这些现象，有吉有凶。如“木同本异枝”，“木卒长”、“木生有实”等都被认为是好的征兆；而“木冬荣”、“木再荣”、“木卒枝”则是不好的。尤其是“木卒长”，“木卒枝”，都是生长速度上的反常，然而其占验结果则完全不同。如《地镜》说：“国治，树木卒长自大，其君方有嘉”；然而，“木无故一夜十枝藂生，邑将虚。”

第二，草木生长地点的反常。这里的“反常”，也是相对而言，指在一般情况下看来不会出现的现象。这种现象的占验，与草木生长在什么地点，以及是何种草木有关。如“木生君屋上及朝廷”被认为是吉祥的征兆。《地镜》说：“木卒生人屋室上其地出圣人”；《京房易传》则认为“木生于君屋上及朝廷其君有圣子”；然而“桑谷自生朝廷”或“木卒生道中”则被看作是“咎征”。《地镜》就认为“桑谷俱生于朝廷”是“世主废贤用不肖”；“木卒生道中”为“君失治，九宫废”之征兆。

第三，令人恐惧的各种怪异之现象。像“木自鸣”、“木哭泣”、“木出血”等，这类现象多被看作是不祥之兆。如《地镜》说：“树木泣天下有兵”；“木无故血出及汁流出，地邑败有兵”。

第四，希罕草木的出现。这类草木的出现虽亦属怪异之现象，但其直观上并未引起人的恐惧，甚至还有可爱之处，因而往往就被

看作是瑞祥的征兆。例如人们所熟悉的“朱草”、“嘉禾”，“木连理”就被看作是瑞兆。此外还有“芝草”、“福草”等也是如此。

在草木占验当中，谷物往往受到重视，有些占验甚至还把它当作一个专门的内容来介绍，这是由于谷物在人的生活中的地位所致。在占验中，不仅把谷物的生长情况作为社会人事的预兆来看待，还可以把某种谷物生长及收成情况看作是他种谷物生长收成的征兆。《黄帝占》认为“谷有阴阳，冲位相当”，因而它把八种不同的谷物（稻、黍、粟、麻、大小麦、大小豆）分别配以阴阳，并建立了一个“相冲”的模式，从而推论其贵贱：“稻与小麦为阴阳，稻贱时小麦贵……；黍与小豆为阴阳，黍贱时小豆贵；麻与大麦为阴阳，麻贱时大麦贵，大麦贱时麻贵；粟与大豆为阴阳，粟贱大豆贵，大豆贱粟贵。”这种占验毫无疑问是受阴阳五行学说之影响。然而这阴阳是如何与八谷联系在一起的，仍不得而知。《黄帝要经》虽有“春夏为阳，秋冬为阴，阴当合贱，阳当合贵”之说，可以解释阴阳与季节及贵贱间的联系，但无论是从谷物的播种还从收成的时间看，也都不能完全与上述八谷之阴阳贵贱相符合。《说文解字》在解释“麦”时有这样的说法：“麦，芒谷，秋种厚埋，故谓之麦。麦，金也，金王而生，火王而死……。”这是把麦与五行联系起来的明显例子。因麦为秋天所种，而在五行说中，秋为“金”，故麦属金。这是容易理解的。然而《说文》在解释“黍”时，却只说黍“以大暑而种，故谓之黍”，却又没有说它属火或别的什么。由此看来，谷物占验受五行阴阳说影响是毫无疑问的，把不同之谷物与五行联系起来在汉代时虽已有了，但并不为多数人所接受，不然许慎在解释稻、黍等谷物时，为什么又没有指出其五行之属呢？

8. 梦境意象的“现实指涉”——梦占

梦是人的意识和潜意识的产物。自从人有了意识活动后，梦也就出现了。由于这个原因，同时也由于梦境与现实的迥然相异，故而对于梦的种种迷信与解释，在大多数的民族中，都较早、较普遍地出现。以梦作为征兆的占卜——梦占，也就随之而产生。在我国的古代，在所有的占卜中，梦占（或称占梦）也是出现得较早，并且是最

受重视的。《汉书·艺文志》就说过：“众占非一，而梦为大”。殷代的甲骨卜辞中，有许多与梦有关的文字，看来占梦在殷人中已很受重视。但从卜辞和有关材料看，殷人尚未形成有关梦象的兆应模式，较多的还是根据梦象的具体情境来作出随机的判断，或只一般地占问梦兆的性质，如有无战乱灾祸，或直接把梦象与现实联系起来。如卜辞中有类似这样的占语：“丁未卜，王贞多鬼梦，亡未邛？”“丙子卜，王贞，王梦妻，不佳(唯)田(祸)？”“庚子卜，王贞，王梦白牛，佳田？”第一条的“邛”是“艰难”的意思。这些占语问的都只是是否有祸难，可知梦象中的“鬼”、“白牛”、“妻”等还没有对应的兆象，也还没有确定的兆应性质。《尚书·说命》记载了一个很著名的故事：

(殷高宗)梦帝赉(赐)予良弼，其代予言。乃审厥象，俾以形旁求于天下。说筑傅岩之野，惟肖，乃立作相。

这就是殷高宗武丁根据梦中见到的上帝赐给的良臣的形象，找到在傅岩之野的奴隶说，立为国相的故事。从这故事可看出，殷人没把“帝赐良弼”当作一个兆象来作出解释，而是把它当作一种实在来看待。卜辞中的“𩇑”、“𠂔”等，有人认为是代殷王占梦的官员，但占梦只是他们的任务之一，而不是专司占梦的职官。

专司占梦的职官，是西周时期才出现的。据《周礼·春官》载，周王朝的占卜由“太卜”负责，太卜下面还有具体的占梦官。太卜的职责是“掌三梦之法”，即“致梦”、“觴梦”、“咸陟”三种方法，也就是如何招致梦象，根据所得之梦象、以及梦后所得到的结果进行占卜的方法。但具体的占梦活动，却是由占梦官负责。此外，《周礼》还把梦分为六类：“一曰正梦，二曰噩梦，三曰思梦，四曰寤梦，五曰喜梦，六曰惧梦。”这种分类，虽郑玄在注中理解为梦的不同成因，实际上也是可以理解为梦的不同性质的。这一分类，无疑有助于对梦之吉凶的占验。西周既然有了专司占梦的职官，有了一定的占梦方法，并对梦有了初步的分类，看来是初步形成了梦的兆应模式的。这在《周礼》中虽无明显记载，但在反映了周人生活的《诗经》中却可看出这一点。如《小雅·斯干》有这样的诗

句：

.....

乃寝乃兴，	大人占之，
乃占我梦。	维熊维黑，
吉梦维何？	男子之祥；
维熊维黑；	维虺维蛇，
维虺维蛇。	女子之祥。

这里很明显，不但指出了梦象是吉兆还是凶兆，而且还具体指明这一梦象所预兆的内容是什么。另外一首诗《无羊》也有类似的诗句：

牧人乃梦，	众维鱼矣，
众维鱼矣，	实维丰年；
旄维旟矣。	旄维旟矣，
大人占之：	室家溱溱。

意思是说，牧人梦见了许多蝗虫(众，古文作𧈧，与𧈧通，即蝗虫)变成鱼，旄(一种有龟蛇图案的旗)变成了旟(有鸟图案的旗)，太卜为他占梦，认为前者是丰年的好兆头，后者则预示他多子多孙。同样，不仅指出了梦兆的吉凶性质，而且指出了预兆的具体内容。不管当时这些占梦家是如何得出这样的结论的，起码有一点，周人在前人的基础上，已初步建立起了梦象较为具体的兆应模式。后人所作之占梦书，常有伪托“周公”即周初姬旦的，这看来与周人对于占梦的重视与建树不无关系。

梦象的兆应模式虽已形成，但把这些占梦经验编纂成书究竟始于何时却尚难确定。汉以前的史籍也没有这方面明确的记载，只是在《汉书·艺文志》才始见两部专门占梦的书，这就是《黄帝长柳占梦》和《甘德长柳占梦》。其中“黄帝”一般认为是伪托，而甘德为战国时的天文学家和占星家，如果可信，那么此书应在战国后期就已流传了。两书均是“长柳占梦”，“长柳”是一种占术，其法在南北朝时已失传，后人已不识其详。不过各类占梦书在后世亦不断

出现，有人作过统计，中国历代史志目录出现过的梦书共有二十二部，其中真正占梦和解梦的有十四部。^④当然，除此以外，社会上流传而史志又没有收录的究竟有多少，就不得而知了。

占梦模式的形成，不外乎要解决两个方面的问题：一是梦兆的性质，即该梦是凶是吉；二是梦兆与哪一具体应象相对应。当然，两者实际上是一致的，它们的区别只在于一个抽象，一个具体。在现今所见到的占梦材料中，我们看到的基本上也是这两种情形，有的只指出梦象的吉凶，有的则具体指出梦的应象。无论是哪种情况，都涉及到一个标准或根据问题，对于梦象性质的划分，东汉王符在他的《潜夫论·梦列》中曾有过这样的论述：

凡察梦之大体，清洁鲜好，貌坚健，竹木茂美，官室器械，新成方正，开通光明，温和升上，向升之象，皆为吉喜，谋从事成；诸臭汗腐烂，枯槁晦雾，倾倚微邪，剌削不安，闭塞幽昧，解落坠下，向衰之象，皆为（凶愁），计谋不从，举事不成；妖孽怪异，可憎可恶之事，皆为忧；图画卵胎，刻镂非真，瓦器虚空，皆为见欺给；倡优俳舞，及小儿所戏弄之象，皆为欢笑。^⑤

从王符的这些论述看，他的划分根据主要的还是梦中物象情景所引起梦者的主观感觉，或情绪上的逆顺。这种划分的价值如何，我们当然很难简单地作出判断，但前几年出版的一部英美学者写的《析梦辞典》倒是使我们看到，现代人的看法，与王符竟有许多相似之处。该书在谈到“析梦常规”时指出：

- 清洁或发亮的对象或环境通常是好的象征，而肮脏或昏暗的对象或环境则象征艰难和困苦。
- 向上显示成功或进步，反之，向下意味退步。
- 梦中成功是好的象征，不成功则反之。
- 如果梦中梦者被疾病所困扰，即是建议去做一次体检。
- 如果梦中梦者与自己的家人和睦相处，一般是指事务上有进展，反之，则为退步。^{④7}

梦作为生活的一种曲折反映，其情感和情绪也在一定程度上

是现实情境的延续，故而梦的情境的好坏常常也会折射出人在现实生活中的境况，这一点，看来中外都有较一致的看法。

占梦不但要确定梦象的吉凶，更要知道梦象具体的征兆。这后者，在中国传统的占梦实例中，要比前者复杂得多。从总体上看，一个梦象究竟与什么样的应象相对等，也较多地受中国传统文化的影响，例如：

第一，受五行说影响。王充《论衡·言毒篇》载：“……人梦见火，占为口舌。”之所以如此，是因为“口者，火也。五行二曰火，五事二曰言。言与火直，……火口同类也。”“故火为言，言为小人，小人为妖，由口舌。”

第二，受传统宗教影响。如传统民间宗教和道教都认为桃木有“打杀鬼魅”，“厌服邪气”的威力，葛洪《抱朴子·登涉》中要求人们把符箓“书桃板上”，而民间则以桃符置门上以防邪恶之气入内。于是桃木在梦中也就成了“守御官”的象征。《太平御览》卷九六七就有“桃为守御，辟不祥也，梦见桃者，守御官”这样的占语。

第三，受“天人感应”观的影响。“天人感应”观念几乎渗透到中国哲学、神学及其他文化的每一个角落，占梦也不例外。在这一观念看来，天地万物与人间世事都有着交感对应的关系，例如日月星辰，便与人间不同等级的人事相对应，它们的变化也意味着人间事象的灾变（参见本节“星占”部分）。不仅现实中是这样，梦见类似的情形也同样有这样的预兆意味。《周礼·占梦》中有“以日月星辰占梦”之法，这大概也是占星术在占梦方面的运用。明人陈其元在他的《占梦逸旨·真宰篇》中就说过：“人葆冲和，肖乎天地，精神融贯，无相齟也。”在《昼夜篇》中还具体地指出：

天地有祲祥，皆其精神所发。凡景星、卿云、器车、醴泉之类称为祲祥者，天地之吉梦也。祲星、霾雾、崩竭、夷羊之类称为妖孽者，天地之恶梦也。吉恶二梦，天地可占，而况于人乎？

历史上的一些占梦书也确实有这样的占语，如“梦见天明者合大吉”，“梦见日月照身大贵”，“梦见日月没者大凶”，“梦见流星者宅不安”，等等。^{④⑧}

第四，受汉语言文字的影响。首先是受字形的影响。历史上的
一些占梦实例，往往都是从汉文字结构的角度来解梦的。据说晋时
王潜任广汉太守时，曾梦见卧床屋梁上悬着三把刀，后来又多了—
把，惊醒后，有人为他解梦说：“于文，三刀为州字，又益一者，明府
其临益州乎！”^④其次是受字音的影响。《南史》卷五十《吉士瞻
传》载，吉“尝梦得积鹿皮，从而数之，有十一领。及觉，喜曰：‘鹿
者，禄也，吾当居十一禄乎？’”。这是因“鹿”与“禄”同音而把梦
得“鹿”占为得“禄”。宋人吴处厚在《青箱杂记》卷三也记载过这
样一个故事：

李文定公迪，美髭髯，未御试，一夕，忽梦被人剃削俱尽，
迪甚恶之。有解者曰：“秀才须作状元，缘今岁省元是刘滋，已
替滋矣，非状元而何？”是岁，果第一人。

梦中“剃髭”与考状元本无任何联系，只是由于“剃”与“替”同音，而
“髭”与“滋”同音，解梦者才把两者联系起来。

此外还有受民间风俗、谚语、生活习惯等等的影 响。这里就不
再详说。这些影响所建立起的梦象兆应模式，实际上也就是一整套
占梦、解梦的方法和模式。由于受各种文化因素和学说的影响，故
而中国传统占梦和解梦的方式方法也是多种多样的。对此，近年来
一些学者作了较系统的探讨，也对古代占梦材料作了较深入的挖
掘和整理。如刘文英先生的《梦的迷信与梦的探索》一书就是其
中一部。刘先生把中国传统的占梦术归纳为“直解”、“转释”、“反
说”三大方面，其中“转释”又有“象征法”、“连类法”、“类比法”、“破
译法”、“解字法”、“谐音法”等六种，^⑤论说较完备，此处就不再详
述了。

对梦的解释与占梦，古今中外都较重视，进入本世纪后，弗洛
伊德的析梦理论引起了世人的关注，同时也促使了“析梦术”的兴
起。当然，这些析梦术和释梦理论，与古代的占梦有着极大的区别，
作为心理分析学的“析梦”，与作为巫术占卜的“占梦”，其方法及其
科学性自然是不同的。但有一点却是相似的，即两者都告诉人们：
梦是有意义的。正因为如此，可以说，以科学的手段、科学的理论来

分析、整理历史和现实中的各种“梦”的材料，还有传统的各种“占梦”学说，恐怕仍不是多余的事。

9. 人间言行的“未来预示”——谶语及其他

以前迷信为基础的占术除上述这几种外，还有其他一些虽不成系统，但也是较常见的占术。如谶语占、异象占、异行占，等等。

谶语占是以谶语兆(或称谶兆)为基础的占术。谶语，即预言未来事象吉凶的语言和文字，有时“谶”(音chèn)还包括图象、记号等。从巫术观点看，话语一经说出，无论口头还是书面，也无论有意无意，即有着某种征兆意义。因而谶语的范围实际上几乎遍及各种语言表达形式。简单的从一个字到一句话，复杂的由民谣到诗篇，都可以当作谶语看待。谶语占也有一个积累形成的过程。原初人们只是简单地把一些口语、民谣之类的东西跟历史上发生的事象联系起来，后来才逐渐发展成为一种占术。谶语占在先秦已有流行，秦汉间最为兴盛，尤其是经谶纬学家们的发挥和附会，就连先哲们的许多语词都成了具有先见之明的谶语。曹魏间虽经禁限，但民间仍不绝于世。

谶语虽范围极广，但一般说，把什么样的言语看作谶语，而不把什么样的语词看作谶，仍是有所选择或侧重的。例如在某一重要时刻，或重要地点，由某一重要人物说出，或与某一重要人有关之话语，多被看作谶语。历史上帝王登基、文人题榜、节庆婚丧，别离聚会，还有馆舍匾联、题签赠言等等，都有看作谶语的。据《清稗类钞》卷十载，清文宗爱新觉罗奕訢即位，把元号改为咸丰时，即有童谣流传：“一人一口起干戈，二主争山打破头”，有人认为该年号即为后来太平天国起事之谶，因咸丰(豐)二字已含童谣所唱的含义。该书还记载这样一个事例：光绪戊子年间，武进刘保桢在会试前更名为刘可毅，待考中报录时，家中人竟不知为何人：“吾武阳无此刘可毅也”。后人都因称他为刘可毅。刘自己于是便觉得这是谶语。据说后来刘果然因战乱而死于通州。

历史上某段时间流行的童谣、歌谣，也有被附会为谶语的。上引之“咸丰”童谣是其中一例。另外，汉献帝刘协即位时有关董卓的

“千里草”的童谣，也是著名的例子。但很明显，这一类情形分析起来，实际上与巫术观念并无联系，只不过是某一政治集团或势力借助巫术(谶语)的形式来制造舆论。

在某一场合，或对于某人来说，显得较为突兀的语言，也多被看作谶语。尤其是那些含有不吉祥意味的语言，更受重视。《清稗类钞》所录《马荐葵诗谶》便属此类：

马照临，字荐葵，性倜傥，嗜吟咏。某年冬，应郡试，居灊城甚久。一夕，诣包孝肃祠坐月，得句云：“浩气空随流水去，娟娟寒月何照人？”次日，携稿呈其师。师见之，惊曰：“子其欲骑长鲸以追青莲乎？何败兴乃尔！”立命笔，易“空随”为“不随”。荐葵犹作豪语以应之曰：“信如是，某之愿也。”未几，试毕归，渡巢湖，中流遇风，舟覆，果落水死。此诗谶也。

荐葵为倜傥书生，又逢美景良辰，本应兴高采烈，但却出此“败兴”诗句，连其师亦为之惊讶，可见其突兀不祥。所以后人视为“诗谶”。

此外，后世新发现的某些先人遗迹，或奇异迹象，也常被视为谶语。《新编分门古今类事》卷十三引《宣室志》“晋公平蔡”事云：

元和元年秋九月，淮西帅吴少诚死，子元济拒命。诏邻淮西者以兵四面攻之，数年不克。十三年诏丞相晋国公裴度将而击焉。度既至，命封人深城壕。方发其地，有得一石者，上有雕出文字为铭，封人得之以献。其文曰：“井底一竿竹，竹色深绿绿，鸡未肥，酒未熟，障车儿郎且须缩”。度得之，以示从事，令辨其义，咸不能究。方念之，俄有一卒自行间跃而贺曰：“吴元济逆天子命，纵兵为反谋，赖天子威圣与丞相令德，不久逆竖成擒矣，敢贺！”度讯之，对曰：“封人得石铭，乃其兆也。且井底一竿竹，竹色深绿绿，喻吴少诚由行间一卒，遂拥兵十万为一方帅，言其荣也。鸡未肥者，无肉也，无肉为己字。酒未熟者，无水也，无水为酉字。障车儿郎，蔡（注：即吴所踞之蔡州）之士也。且须缩者，谓宜退守其所也。推是言之，则己酉日当克也。

斯可俟矣！”度喜，顾左右曰：“辨者也。”叹而异之。

这是把石碑铭文当作谶语之一例。

由这些事例还可看出，谶语实际上带有许多附会成分，因而也就在占验过程中有着较大的主观随意性。尽管如此，谶语占验仍有其较稳定的占法。大致说来，较常见的占法有那么几种：

①拆字法：拆字作为一种特殊占卜术，其特点为“任举一字，触机附会，以判吉凶”。其方法或将一字分解、组合，或与特殊情景相配合，从而附会推测（对此法本书有专门分析）。单独的拆字术多仅据一字分析推断，而谶语占验之拆字法，则将谶语中关键词（尤其是关键字）分解、组合，附会事理，以作推断。如上引之“咸丰”、“鸡未肥、酒未熟”例即是。谶语占验之拆字，究竟采用哪种方法，并无定格，多视谶语情况而定。如“咸丰”例以字形组合为主，“鸡未肥、酒未熟”例以字意拆解为主。这些拆解组合，颇类似猜字谜。

②直解法：直解法即是把谶语直接理解为未来事象的吉凶预兆，谶语的表面含义即是它所暗示的征兆。上引马荐葵诗谶便是这样。

③隐喻法：即把谶语看作隐语，并通过其所隐含或暗喻的意义的译解，推断事象的吉凶。据《晋史》载，晋人相国羊祜曾试图依靠水势讨伐吴将孙皓，正值无计可施，吴地流传着这样一首童谣：“阿童复阿童，衔刀浮渡江，不畏岸上兽，但畏水中龙。”羊听后认为这是晋军克吴的谶语，“岸上兽”指的是自己，靠自己是无法克孙皓的，必另找将领统率水军方能取胜，而此人必是一个称阿童的人。后得知当时任司农（主管钱粮的职官）的王濬小名叫阿童，便命他为龙骧将军。后来王濬终于击败了孙皓。

④谐音法：即把与谶语字音相同或相近的字解释为谶语之含义，从而附会事象的结果。《新编分门古今类事》引《蜀异志》云：“太祖皇帝乾德之初，京师屠宰多煮肉以卖，人多中其生故先售，至是煮之差熟，乃巡里巷叫云：‘不煮来’。其后蜀平，少主归国。‘蜀’与‘熟’同音，‘主’与‘煮’同音，此其谶也。”

以上为谶语占验之四种较常见之法。在具体占验中，此四法有时单独使用，亦有同时使用若干法的。如南梁末年有童谣云：“可怜

巴马子，一日行千里。不见马上郎，但见黄尘起。”时人认为是梁将王僧辨被灭，后陈兴起之讖：“僧辨本乘巴马以击侯景，马(馬)上郎，王字也。尘谓陈，乃武帝兴起之兆也。”(见于《类事》)例中“巴马子”为隐喻法，而“马上郎”为拆字法，“尘谓陈”显然为谐音法。

异象占和异行占指对日常生活中各种怪异现象和人的反常行为的占验。如民间之所谓遇仙见鬼，物类自现自消、自鸣自动，人死复生、灵魂出窍，以及人的各种怪诞反常行为等等。此类事象，多与人精神异常、心理作怪有关。但由于神秘而不可解，故多附会为某种吉凶征兆。因现实生活中的奇异现象和行为繁杂不一，而且自古以来层出不穷，因而其占验附会也就五花八门。从大体上说，其基本法则也就是前面所说的兆应观念的具体流变和推广。对此，就不再重复了。

第三节 神灵旨意的虔诚叩问

——卜术探析

前面说过，卜术(纯粹占卜)与前兆占验的区别在于，一个是借助某种工具去占问、请示神灵的旨意，以决定行动的策略和预知事态的前景；而另一个则根据某种自然发生的(或人自己不自觉出现的)现象，来解释神灵的意图，以了解未来事态的结果。因而，前兆占卜在兆象发生前，人们并没有想到将会出现什么，或者想到要去了解未来的怎么样的事态，这一切都是在兆象发生后才想到的，故此，在前兆占卜中，人较多地处在被动的位上；而纯粹的占卜则是人首先有了某种行动的意图，有了对某种事态了解的冲动，然后才去占卜，因此，在纯粹占卜中，人则较多地处在主动的位上。

纯粹占卜显然脱胎于前兆占卜，它是人类不安于被动局面，将自然事态符号化，通过人工符号的运演，主动把握事态发展前景的

一种方式。不管今天从科学的角度看，这种方式具有多么荒诞的含义，然而在人们还没有掌握科学的预测和决策手段之前，它的作用却是十分显而易见的。

1. “蓍著龟旧明狐疑”——龟骨卜与《易》筮

骨卜和龟卜是以兽骨和龟甲为工具进行占卜的一种方法。这种方法在中国殷代最为流行。从上世纪末本世纪初在河南安阳小屯村的殷墟发现并出土的文物看，骨卜所用的兽骨主要是肩胛骨和胫骨，龟甲则用腹甲。殷代的甲骨卜内容范围较广，从祭祀、战争、田猎，到收成之好坏，梦象之吉凶都有涉及。但在占卜中，什么样的内容选用什么样的占具，却是有所区分的。例如，与祭祀有关的占卜，多用龟甲，其他则多用骨；与田猎有关的多用胫骨，与征战讨伐有关的占卜则多用胛骨。其占法大致为：将骨甲削磨平滑，然后用工具钻凿出不穿透之窝痕，或圆或椭，并在窝痕旁边刻上舟状凹槽，然后用烧红之木棍烤灼窝痕，使其爆坼，坼成的裂痕即是兆象。其占卜的吉凶便是根据兆象作出推断。

这种占法看似简单，实际上很复杂。就拿龟卜来说，据《周礼》的记载，每一个步骤都有专人负责，如占卜用的龟由龟人掌管，根据龟的不同颜色和形体而分别保管，并在不同的规定时间内取龟和处理龟甲，在有关祭祀的占卜前，“奉龟以往。”此后又有董氏负责掌管烧着柴枝，再由卜师“扬火以作龟，致其墨”，并将所烧灼之兆象与占书相对照，区别其类型，此后还有太卜“掌三兆之法”，根据不同的兆象作出推断，如此等等。周代如此，看来殷代亦有类似的步骤和分工。

《史记·龟策列传》比较详尽地记述了龟卜的具体步骤和仪式。从该传看，龟卜从杀龟到钻龟甲，灼龟甲，都有一定的要求。例如在哪日可以卜，哪日不可以占；哪日可以杀龟哪日不可以杀；在杀龟及钻龟时还要“拔龟”，“以清水澡之，以卵拔之”；在整个过程中还要不断地念咒语。总之，都有较严格之规程。

龟卜的许多具体方法早已失传。尤其是如何根据龟甲坼裂之纹路来推断吉凶，后人都不得而知。《周礼》虽有“太卜掌三兆之

法：一曰玉兆，二曰瓦兆，三曰原兆”以及“卜师掌开龟之四兆：一曰方兆，二曰功兆，三曰义兆，四曰弓兆”的记载，但却鲜有人作出准确的解释。汉郑玄、唐贾公彦等人也只说：“兆者，灼龟发于火其形可占者，其象似玉、瓦、原之叠罅，是用名之焉。上古以来作其法可用者有三。”对玉、瓦、原这些兆象的形、义也没有具体的解释。对“四兆”更是如此，甚至干脆说：“其云方、功、义、弓之名，未闻。”近人对殷卜甲骨的兆形作了考查，也未得出确定的见解，看来也只能像一些学者所说的那样：“……然而观兆定吉凶，自然需要着太卜或卜师的神悟了。”^{⑤1}

比较起来，骨卜的流传可能更久远些。直到本世纪初，我国的蒙、赫哲等民族都还流行骨卜。赫哲族的骨卜主要是采用狍、鹿、猪等的肩胛骨，由专司卜者将骨贴近嘴边，祷告占卜之目的，然后置火上烧灼，再取出吐唾沫于其上，视坼裂之纹路以判吉凶。蒙族的卜法与赫哲人相似，所不同的是蒙古族的占卜是叙明目的后，即吐唾沫于骨块(羊胛骨)的凸出处，仰置火中燃烧，烧至灰白后取出，再根据裂纹断吉凶。以裂纹长直者为吉，短而曲者为凶。^{⑤2}

虽同为骨卜，但与殷周以来中原之骨卜区别还是很明显的。至于它们之间有无影响或联系，就不得而知了。

筮占是中国古代较流行的另一种占卜。在周尤为盛行。史籍中常与龟卜并称。但并非是由于筮卜与龟卜有什么渊源关系，而是由于当时筮卜常常与龟卜并用，且相互参照。在先秦的许多典籍中，有不少筮卜与龟卜并用，或从筮或从(龟)卜的记载。《诗经·氓》就有“尔卜尔筮，体无咎言”之语。《左传·僖公四年》说：“初，晋献公欲以骊姬为夫人，卜之不吉，筮之吉。公曰：‘从筮。’卜人曰：‘筮短龟长，不如从长。’”这是卜筮并用的明显例子。卜人所说的“筮短龟长”，是从两者的历史方面说的，龟卜的历史早于筮占，殷卜已证明了这一点。筮“在殷无可考，疑当初是戎狄的占卜，到周胜殷，遂变易而兴盛。”或许正是这一历史原因，故在周“从长”——“舍筮而从龟”的现象更为常见^{⑤3}。

筮占用的主要占具是蓍草。蓍草为菊科多年生草本，高二三尺，叶互生细长，羽状分裂如细齿，秋月开花，其特别之处是“一本

百茎”。传说这种草生存的时间极长，与龟相似，故而都被当作神灵之物。对此，孔子和他的学生子路曾有过一段对话：

子路问孔子曰：“猪肩羊膊可以得兆，藿苇藁毛可以得数，何必以蓍龟？”

孔子曰：“不然，盖取其名也。夫蓍之为言，耆也；龟之为言，旧也。明狐疑之事，当问耆旧也。”^{⑤4}

孔子的解释看上去极富于理性，然而正是在蓍龟“耆旧”而能“明狐疑之事”这一点上，揭示出了卜筮所具有的巫术意味。

从占法看，筮与《易》卜的联系极为密切，不管两者的起源怎样，后来的合而为一却是十分明显的事实。有些人甚至认为，《易》卦就是筮卜的记录。如“刘向指出，蓍百年而一本生百茎，一茎作阳爻，对生作阴爻。可见卜筮或占，就是以蓍草摆成卦象……”^{⑤5}。有些学者虽不那么肯定卦象便是蓍草摆成，但也都认为《易》之“卦、爻辞乃卜史的卜筮记录”，据《周礼·春官》所说“凡卜筮，既事则系币以比其命，岁终则计其占之中否”而推断：“所占一定有一爻数占的，因而有数种记录，到了岁终，就把所占的各种记录汇集比对，而计其占之中否。”^{⑤6}但也有学者认为，《易》卦之形成与筮卜没有直接的关系。《易》卦以阴阳二爻构成，郭沫若先生认为二爻是男女生殖器之象（《中国古代社会研究·周易时代的社会生活》）。根据《系辞》“天一，地二”语，高亨先生则认为：“最初乃以‘一’象天，以‘--’象地，盖古人目睹天体浑然为一，苍苍无二色，故以一整画象之；地体分水陆两部分，故以两断画断之。”（《周易大传今注》第30页）不过，高亨先生在另一本书《周易杂论》中却又提出了“八卦形成于筮卜”的不同说法：“我认为八卦原来也是供占筮之用（筮法很简单），占筮用竹棍，即《楚辞·离骚》所谓‘索藁茅以筮蓍兮，命灵氛为余占之’，所以筮字从竹（周人用蓍草，蓍也是竹类）。竹棍有两种：一种是一节，用来象征阳性，‘一’象一节竹之形；一种是两节，用来象征阴性，‘--’象两节竹之形，这和奇数为阳、偶数为阴的概念分不开的。三个竹棍摆成一个经卦，六个竹棍摆成一个别卦，爻和卦都是象竹棍之形。”

其实,这些不同的说法,在最早解释《易》的《十翼》中都已有所反映,例如《系辞》一开始便说:“大衍之数五十,其用四十有九。分为二以象两,卦一以象三,揲之以四以象四时……。”《说卦》也有类似的说法:“昔者圣人之作《易》也,幽赞于神明而生蓍,参天两地而倚数,观变于阴阳而立卦,发挥于刚柔而生爻……。”这些说法都包含有《易》卦成于蓍筮的意思。但《系辞》又有这样的说法:“古者庖牺氏之王天也,仰则观象于天,俯则观法于地,观鸟兽之文与地之宜,近取诸身,远取诸物,於是始作八卦……。”按此说,显然与筮卜无关,但什么“男女生殖器”,“天一地二”诸说,却都包括在内了。这也说明,在《易》卦形成的问题上,自《十翼》以来,迄无定论。

但有一点是肯定的,《易》作为卜筮之范本,在春秋已被使用。《左传》和《国语》中已有《易》筮的记载。只是两书所记载的二十二则实例中,《左传》引《周易》文的只有五六处,《国语》三则只有二处引。其他的一些解释与后来见到的《易》辞多有不合,由此可知,《易》筮在当时也还没有完全形成定例。

一般认为,虽史传孔子为《十翼》作者,但各篇观点不尽相同,实非一时一人之作,近人考证为战国至秦汉之际的作品。不论《系辞》等对《易》筮演卦的解释是否得其真传,起码说明在战国至秦汉间用蓍策演卦的过程和方法,基本上是固定了的。此后的许多有关筮仪的述说也都是对《系辞》等的沿袭和发挥。

在后人关演卦过程和方法的述说中,朱熹的《筮仪》是较有名的。《筮仪》是他的《周易本义》中的一篇,较完整地讲述了“《易》筮揲蓍之法”。根据《筮仪》的讲述可知,《易》卜的全过程及要求大致如下:

首先是占具和场所方面的要求。要求选择洁净的地方作为蓍筮用的房间,在房间正对门(门需朝南开)的中间放置一张卜筮用的床,床的长约五尺,宽约三尺,不要太靠近墙壁。床上则摆好演卦用的木格,记录卦象用的笔、墨、黄漆板,还有蓍草茎五十根,用纁帛裹着,藏在特制的圆盒中。此外还要点上一只香炉,每日都要焚香致敬……,而这些物具的放置也都有具体的规定。

其次是有一整套占筮仪式。如筮前“筮者齐洁衣冠北面，盥手焚香致敬”。如果是请人帮占筮，则“主人焚香毕，少退，北面立。筮者进立于床前少西，南向受命。主人直述所占之事，筮者许诺，主人右还西向立，筮者右还北向立”。无论是谁筮，筮前都有一段祷告：“假尔泰筮有常，假尔泰筮有常。某官姓名(求筮者姓名)，今以某事云云(告之所筮事由)，未知可否，爰质所疑于神于灵，吉凶得失，悔吝忧虞，惟尔有神，尚明告之。”

此后便是具体的“揲蓍演卦”过程。这一过程大致分为以下几个步骤：

(1)“大衍之数五十，止用四十九”。即从蓍盒中取出五十根蓍草茎，抽出一根还置盒中，只用四十九根。把四十九根合拢在一起，象征宇宙天地未分，浑然一体时的“太极”。

(2)“分而为二以象两。”将四十九根蓍随意分成两部分。象征“太极生两仪。”左手一份象天，右手一份象地。

(3)“挂一以象三。”以右手从右边的一份中随意取一根夹在左手的四、五指间。这一根象征“人”。这样便有三份，象征着天地人“三才”。

(4)“揲之以四，以象四时。”以四根蓍草为一组，分别数左右两部分。先用右手分数左手一份，再用左手分数右边一份。这里的“四”象征春夏秋冬四个季节。

(5)“归奇于扚以象闰。”将两边以四分组数后余下的蓍草都放在左手的三、四指间。这些余数象征一年四季外还有闰月。

以上的步骤完成后，即完成了一次推演，即一变，亦称一易。

(6)“二变”。将“归扚”的蓍草放在一旁，然后将左右两部分的蓍草合在一起，重复除(3)外(2)至(5)之步骤，即再一次“分二”，“揲四”，“归扚”，但不用“挂一”。第二次“归扚”后，“二变”即告完成。

(7)“三变”。将“二变”“归扚”的蓍草放置一旁，再将左右两部分蓍草混合在一起，重复“二变”之揲法。“三变”即告完成。

(8)“三变而成一爻”。有两种命爻方法，一种是：“三变”之后仍将“归扚”之蓍草放置一旁，然后将左右两份蓍草合在一起。此时的蓍草将是或三十六根，或三十二根，或二十八根，或二十四根。无论

是哪种情况，都除以四。这样其商或为九、或为八、或为七、或为六。九、七为奇数，也称阳数；八、六为偶数，亦称阴数。七为少阳(=)，九为老阳(=)；六为老阴(=)，八为少阴(=)。《易》筮命爻用九，用六，故凡七、九均作阳(—)，凡六、八均作阴(--)。“三变”后余蓍除以四的商即按此得出一爻。将此爻记下，即是一卦象之第一爻(卦象的最下一爻，如是阳爻即是初九，阴爻即是初六。此是“过揲法”命爻的一种推演法。一般认为是《系辞》所讲的方法。

不过朱熹还用另一种方法，即“挂扚法”。“挂扚法”的推演过程与“法”相同，都须经过“三变”。所不同的是“挂扚法”还须参照挂夹在左手三、四指间的的蓍草数(挂扚数)所包含“四”的奇偶而定老少之阴阳。如余数为四或五，都只含一个“四”，为奇；余数为八、九，则含两个“四”为偶。三次“变”后的挂扚数均为奇数的则定为老阳，均为偶数的定为老阴。如果三“变”中挂扚数有一偶数二奇数的则定为少阴，二偶数一奇数则定为少阳。而无论是老阴少阴，均记作阴(--)爻；同样，无论是老阳少阳，也均作阳(—)爻。因无论是用“过揲法”还是“挂扚法”，所得之结果均相同，只是解释上有所差异，在此就不必详说了。

(9)“十有八变而成卦”。每三变而成一爻，每卦六爻，故而经过十八变才成一卦。每变一爻，其过程与前述相同。

(10)“考其卦之变而占事之吉凶”。根据所得之卦，参考《易经》的卦辞爻辞而推断所占事态的吉凶。

以上是用《易》卜筮的大致过程。最早的《易》筮用的是蓍草，每根亦称作一策。由于蓍草不易得到，后人也不拘泥于此，所以占具上也就各式各用，有用竹木的，有用筷子的，等等。甚至连卜筮演卦过程也都简化了。对此，后面还要详作介绍。

《易》筮有本卦占和变卦占。本卦占即前述以揲蓍所得之卦作出占验的方法。“变卦”占即以此本卦为基础，再通过改变卦中之某爻以求得“变卦”，然后根据两卦之间的关系作出推断。

《春秋左氏传》和《国语》中记载的《易》筮例，多为“变卦”占法，可见此法在当时是极为流行的。在这些记载中，常有“得贞某卦悔某卦”或“遇某卦之某卦”之语。这里的“遇”卦和“贞”卦均

为本卦，“之”卦和“悔”卦皆指“变卦”。

“变卦”不是随意的，有可变和不可变之分。前面讲过，每卦有六爻，在揲蓍时得出爻数或为九（即老阳“==”），或为七（少阳“二”），或为八（少阴“=”，），或为六（老阴“=”）。在这四者当中，凡是七（少阳）和八（少阴）都是不变之爻，如果全卦六爻均由此组成，就是不变之卦，不必再求变，而直接用“本卦”之卦辞占验。而九（老阳）和六（老阴）均是可变之爻。若全卦以这二者构成，该卦便为全变之卦。全变之卦有几种情况：第一，全卦的六爻均为九（老阳）的，便直接用《乾》卦中的“用九”这一爻辞来推断吉凶。第二，若全卦的六爻均为六（老阴），也直接用《坤》卦中“用六”这一爻辞来推断。第三，若六爻中有九亦有六，而且仅有九和六时，只将九变为六（即阳一变阴--），六变为九（即阴一变阳--），这样便得出“之卦”，断定吉凶只按“之卦”的卦辞即可，不用考虑爻辞，也不必再求应变之爻。

但卦象中除了“不变”和“全变”之卦外，还有一种情况是六、九、七、八相混杂的卦。对这类卦象就要求出“应变之爻”。那么，“应变之爻”如何求呢？其方法大致为：先将六爻的数相加得出它们的和数，然后从五十五中减去此和数，再以这余数自卦的初爻往上数，如果到上爻还未数尽，就再从上爻往下数，如此反复，直至数完余数为止。而最后数完余数的那一爻，便是“应变之爻”^{〔67〕}。

求出“应变之爻”后，如果此爻为九则变为六，是六则变为九，变后用“本卦”应变之爻的爻辞来推断吉凶。如果应变之爻是七或八则不变，可直接以“本卦”卦辞推断吉凶。

但也有这样的情况：一个本卦只有一爻或两爻是九或六，求应变之爻时，这应变之爻却又不在这九、六爻上，遇到这种情况时，既可按“本卦”卦辞断定吉凶，也可直接将这九六爻直接变爻（九变六，六变九）而求出“之卦”，并以“本卦”应变之爻的爻辞定吉凶。此外还有“三爻变”、“四爻变”、“五爻变”。其变法与“一爻变”、“二爻变”相同。但“三爻变”须同时参考“本卦”和“之卦”的卦辞来推断吉凶；“四爻变”和“五爻变”则均以“之卦”卦辞推断。

在历代具体占验中，除了按“本卦”或“之卦”的卦爻辞来推断吉凶外，也还有以“象辞”或“彖辞”来推断的。对此，朱熹在《易学

启蒙》中作了以下总结,可参照:

- 凡卦六爻皆不变,则占本卦象辞。
- 一爻变,则以本卦变爻辞占。
- 二爻变,则以本卦二变爻辞占,仍以上爻为主。
- 三爻变,则占本卦及之卦之彖辞……。
- 四爻变,则以之爻二不变爻占,仍以下爻为主。
- 五爻变,则以之卦不变爻占。
- 六爻变,则《乾》《坤》占“二用”,余卦占之卦象辞。

以上是《易》占较为常见,也可以说是较为正规的方法。虽然如此,在具体的吉凶推断中,我们仍看出有许多主观随意性。春秋以来的许多占验记录都反映了这一点。且不说对《易经》中的各种卦爻辞的解释如何因人而异,因事而异,即使是主观上较趋于忠实经意的,也都难免有牵强附会之处。因为,首先每一卦从卦辞、爻辞到象辞、彖辞等,都各有其特殊之含义,而推断吉凶时究竟是依哪一辞,本身就有了较大的随意性(从上述不同的占法便可看出);其次,这些辞本身都是极其概括抽象的文字,有的虽较具体,却又带有“隐喻”的性质,因而要将它落实到具体的事态上来,仍须经过一番理解、推导、演绎,这样一来其主观上的认同因素就显得十分突出了。而认同,毕竟不是事实上的相同。因而,整个占卜的过程,常常就是客观的内容越来越淡薄,主观的色彩越来越浓厚。不仅是某一具体的“占卜”过程如此,甚至整个《易》卜过程(历史)也是如此。^{⑤8}后世由《易》卜筮演化出来的种种占卜,其程序和判断都大大简化的事实,正体现了这一点。

2. 《易》卜的简化——文王课与金钱卜

文王课与金钱卜都是从《易》卜演化出来的卜法。“课”,是卜的意思。宋人惠洪在《冷斋夜话》九“课术有验无验”条说:“有日者能课,使之课,莫不奇中。”古代称以占候卜筮为业的人为“日者”,《史记》有《日者列传》。故而“课”也就是占卜。文王课是以钱币(制钱或铜元)为具的卜法,因而它实际上也是一种金钱卜。称

文王课，是以其法仿《易》演卦而得名。世传伏牺作八卦，文王推演成六十四卦象(重卦)。从上面介绍的《易》筮可知，重卦每卦六爻，演一卦需十八变。每次占卜都需从演卦开始，并根据卦象推断吉凶，这便是“因卦起课”。文王课也是“因卦起课”，只不过改变了占具，其演卦程序简化了。朱熹在《筮仪》中讲到记录爻象时说：“三变既毕，乃视其三变所行挂扚过揲之策而画其爻于版”，其老阳“画为☐，所谓重也”；少阴，“其画为--，所谓拆也”；少阳，“其画为一，所谓单也”；老阴，“其画为×，所谓交也”。这是《易》筮记爻的一般办法。不过并非是唯一的办法，至少在唐代以前，还有另外两种记爻方法，即“古之用木划地”和“今之用钱”。唐人贾公彦等在《仪礼·士冠礼》疏中说：

按：《易》筮法用四十九……十有八变而成卦。……依七八九六之爻而记之。但古用木画地，今则用钱，以三少为重钱，重钱则九也。三多为交钱，交钱则六也。两多一少为单钱，单钱则七也。两少一多为拆钱，拆钱则八也。


开始只是用钱记爻，往后则逐渐发展成为以钱掷卦的方式。清代学者钱大昕在《十驾斋养新录》对此曾有这样的见解：“考贾公彦《疏》，本于北齐黄庆、李孟愬二家。是则齐、隋与唐初皆已用钱、重、交、单、拆之名，与今不异。但古人先揲蓍而后以钱记之，其后术者渐趋简易，但掷钱得数，不更揲蓍。”

以“掷钱得数”代揲蓍而成爻，这便是文王课本于《易》筮的地方。从贾公彦、钱大昕等说可知，这种钱卜开始只是掷钱得数。因仍袭用重、交、单、拆之名，故其占法只是以钱三枚。掷地而得数，据数而得爻，每掷一次得一爻，六次而得一卦。吉凶的推断仍按《易》卦卦爻辞。但往后又有所变化。如在六爻旁又附上子、寅、辰、午、申、戌六字，以六字附会人事，推断吉凶。

金钱卜亦称金钱课，相传起于唐代，但其法相传不一，大概亦脱胎于文王课。文王课所用钱三枚，每掷得一爻，六爻得一卦，而唐以后之金钱卜则用钱六枚，一次掷钱即得六爻。其掷卦方法基本上与文王课相同，即都是将钱放在一筒状器物(或竹筒，或木筒)内，焚

香祈祷后摇动筒内钱币，再依次将钱币倒出，钱之背字不同排列次序即是卦爻之排列。推断吉凶即以此为根据。其推断的具体方法不甚清楚，原初看来也是依《易》之卦爻辞等，不然就没有必要以六爻为卦了。

无论是文王课还是金钱卜，其卜法都所传不一。虽说掷卦成爻的办法较简易，因而流传较广，但也都有人提出不同的看法。例如掷钱时要视钱的背和字定卦爻。但各朝代的钱并不相同，即使是同一钱币，对哪面是正面，哪面是背也都有不同的意见。明人陆容在《菽园杂记》中曾说：“占卦者以钱代蓍，其来久矣。旧以无字一面为阳，有字一面为阴。至朱文公反之，以有字为面为阳，无字为背为阴。有储冰者，以为古铜器物款识皆在背，如镜是也。予按此说非也。钱之有文，为钱设也。今印信与宫卫铜牌皆然。钱背间亦有一字者，印背有铸造年月字，铜牌背有号数字。若镜之为器，主照物，不重在文，岂可以此为律邪？”这种旁征博引以证钱之背字的做法，看上去实近于迂腐。然而对于钱卜来说，并非无关宏旨。因为很明显，背字的理解不同，其掷钱所得之卦就完全不同，解释上也就是两码事了。既然连钱之背字都有不同的理解，钱卜之随意性也就可想而知了。

正因为这样，后来金钱卜甚至连钱数，卦象及卦解都不拘《易》筮，而演变成一种独特的卜术了。笔者曾搜集得流传于民间的《观音灵课》抄本。其作者年代均不详，疑是民间术者所撰。名曰“观音灵课”，实是假托于佛门。其卜法与上述文王课、金钱卜相似，亦以掷钱之字背而成卦。但所用钱数既非三亦非六，而是用五。其卦象及卦辞皆与《易》无关。共三十二卦，每卦有卦名，卦辞及具体事项的占语。此外各卦又按卦性分“上上”，“上平”，“中平”，“大吉”，“上吉”，“中吉”，“下下”，“下凶”等。例如其第十一卦为“灾散卦”，为“大吉卦”。其卦辞云：“灾散福门开，无边喜气来，目下相逢处，须当得横财”。在卦辞下面附有卦象，其为自上而下排列之五枚钱状，分别为 ；在卦象旁边还标有以下占语：“出行大吉，谋事成就，讼事和，病不妨，求财十二分，六甲生男，婚姻成，交易合。”读容肇祖二十年代写的《占卜的源流》，见该文也引有

《金钱卦》一例，他引的第四卦“润下卦”与《观音灵课》第四卦卦名相同，卦辞及占语大同小异，体例及卜法也相同，只是卦象不同。但他的《金钱卦》“又名《诸葛金钱神数》”。容文所引不见出处，估计也是民间搜集所得。看来这种卜法在民间流传甚广，而且附会颇多，也并无严格的体系和统一的占语。或许是流传变异和讹抄的缘故？总体上看，这是一种把诸如文王课、籤卜之类卜术掺揉在一起的卜法。当然，不管其文野程度如何，也无论它是否有所秉承，也还是在一个侧面反映了作为一种特殊占卜术的金钱卜在民间流变的情况，尤其是反映出这种卜术从《易》筮脱胎出来后，是如何与佛家、谋略家等观念联系起来的。

3.《易》卜的再简化——梅花易数占

如果说“文王课”、“金钱卦”之类的卜术，主要是对《易》卜著成卦法的变通，仍在一定程度上依靠占具取数的话，那么“梅花易数占”便是完全舍去占具，直接以数起卦的一种卜术。这种卜术既保留了《易》卜推论吉凶的大部分内容，同时又容纳了更为复杂多样的巫术占验内容。

这种占法传说为北宋邵雍所创。邵为著名象数学家。其学本于《易》之象数，又参杂了道教思想。他根据《易传》中有关象、数的解释，推衍出一个宇宙构造图式，并形成了他的“象数之学”体系，这些都集中体现在他的代表作《皇极经世书》中。他从道家的观点出发，认为“太极”是宇宙的本原，而太极是永恒不变的，其他天地万物均由太极派生出来，是太极不同层次不同方面的表现，因而都在变化、运动，并且循环往复，人类社会也是如此。这便是他在《皇极经世书·观物外篇》中所说的：“太极不动，性也；发则神，神则数，数则象，象则器，器则变，复归于神。”既然天地万物都只是太极的神、数、象、器而循环变化着，那么便可根据这些变化着的因素推断社会和自然各种事象的盛衰消息。基于此，他将各类事物都归属于八类卦名之下，“凡兴亡治乱之迹，均以卦象推之”。据说朱熹极为赞赏他的象数体系：“自《易》以后，无人做得一物如此整齐，包括得尽；”又说：“康节（即雍）《易》看了，都看别人的不得。”不过

对该书是否全为邵雍所作，却有不同看法：“夫以邵子之占验如神，则此书似乎可信。而此书之取象配数，又往往实不可解。据王湜易学所言，则此书实不尽出于邵子。流传既久，疑以传疑可矣。”^{⑤9}因而，对《梅花易数》是否为邵雍所作，后人亦多有疑问。

但不管怎样，这种占法的确流传颇广，而且其占法也基本上是“取象配数”以推吉凶。要了解这种“取象配数”法，先得了解《易》八卦与各种事象的关系。根据《说卦》等的解释，八卦分别与下列事物和现象相对应：

《乾》卦：君子、父、天、圆物、玉、金、寒、冰、大赤、良马、老马、瘠马、驳(杂色)马、木果、刚健、头，等。

《坤》卦：地、母、布、釜、吝啬、均匀、抬举、牛、文章(文彩)、众人、柄、黑色、包藏、腹部、柔顺，等。

《震》卦：龙、震动、足、长男、雷、青色马、左马足、马鸣、大路、专一、黑黄色、青竹、芦苇、白额头、大麻、豆类，等。

《巽》卦：木、风、长女、直绳、整齐、工巧、白色、长远、高、进退、臭、白眼、股鸡、进入、枝叶、毛发，等。

《坎》卦：猪、陷落、耳朵、中男、沟渎、隐伏、矫揉、弓、轮、心病、血、红色、月、盗、通畅、坚木、坏车，等。

《离》卦：火、目、电、中女、甲冑、兵器、大腹(如孕妇)、鳖、蟹、蚌、龟、干燥枯槁木、折木，等。

《艮》卦：山、狗、少男、小路、门、手、指、小石、果子、瓜类、拘、鼠、豺狼虎豹、守门及巷道之人、多节之木(如松柏等)，等。

《兑》卦：泽、羊、口、说话、少女、巫、折毁之物，等。

其次是八卦的五行之属：《乾》、《兑》属金；《坤》《艮》属土；《震》《巽》属木；《坎》属水，《离》属火；由于在五行学说中，五行又与四时相配，即春木、夏火、秋金、冬水、中(每季之中)土；在不同季节中，每一行又由于与该季的行有相克相生的关系，因而又有“气”之旺衰之分。这些“气”体现在八卦上，就是所谓“卦气”。根据五行与四时与卦的关系，便得出每卦在不同季时的“卦气”，如：春属木，秋属金，而金又克木，因而木春旺秋衰，故《震》《巽》亦春季气旺，秋季气衰。以此类推：《离》卦气为夏旺冬

衰，《乾》、《兑》秋旺夏衰，《坎》冬旺中（每季中月，即二、五、八、十一月）衰，《坤》《艮》中旺春衰。

再其次就是八卦与四面八方的相配：根据《说卦》及五行学说得知：八卦中《震》为东，《离》为南、《兑》为西、《坎》为北，《巽》为东南，《坤》为西南，《乾》为西北，《艮》为东北。这些不同方位同样也有克生关系。

此外，便是卦数，根据“伏羲八卦次序”，各卦卦数为：《乾》为一，《兑》为二，《离》为三、《震》为四、《巽》为五、《坎》为六、《艮》为七、《坤》为八。

以上是《易》传中已有了的内容。除此外，《梅花易数》中还增加了许多内容，这些内容或据《易》传发挥，或是后人附会。例如由“圆”而发挥为圆状物，由“芦苇”引申出“草木”，由“蚌”等又引申出“有壳之物”，如此等等。“梅花易数占”即以这些关系为基础，建立起一个“取象配数”的占验模式。

例如它的起卦方法，就是把不同的物象直接转变为卦象，或者把物象转化为数，然后再由数转变为卦象，如果物象本身即是数的，则直接以数起卦。因为生活中所有的事物都以“形”（象）或“数”的形式出现，因而所有的事物现象几乎都可以纳入这一占验模式。

以下是梅花易数占的几种具体起卦方法：

一是以数求经卦、本卦和之卦。先求“经卦”：用八作卦数，超过八的均减去八或八的倍数，余下的数则是所求之经卦，例如数是一则是《乾》卦，是三则是《离》卦，是八则是《坤》卦，如此类推。两个经卦组成一个本卦（对此后面详述），然后再由本卦通过变爻而求之卦。其变爻的方法也是用数，即用六来求应变之爻。求应变之爻的数，跟“本卦”的上下卦的组成一样，不同的占验对象有不同的取法。例如：

占验有年、月、日、时的情况下，以月、日数为上卦（年取地支数，即子一、丑二，直至亥十二；日则初一日为一，初二日为二，三十日为三十），以年、月、日、时之和数为下卦（时以十二时辰推，方法与年同）。然后又以年、月、日、时之和数求变爻。即总数小于六时，自下往上数，到第几爻尽，该爻即是应变之爻，大于六或六的倍数时，则先

减去六或六的倍数，以余数推变爻。变爻同样是阴变阳、阳变阴。

如果占验之对象为可数之物，则以物数为上卦，以见到该物时的时数作下卦，以卦数加时数求变爻。

如果占验的对象为声音，则以听到的声音数为上卦，加上听到此声时的时数以作下卦，然后以上下卦加时数求应变之爻。

此外还可以根据字的数、字的声调、物的丈、尺、寸数来起卦的。

第二种是先得卦，再以卦得数的方法。前一种先得数，后起卦的数为“先天之数”；这第二种占法先得卦后起数的数为“后天之数”。这第二种方法只称“以卦起数法”。具体为：根据所占的事物直接取卦，即该物与八卦中哪一卦相对应，就取哪一卦为上卦，再以该物所处之位为下卦，再以上、下卦之卦数加时数求应变之爻。

以上是求本卦、之卦的方法。求出这两种卦象后，还要求出“互卦”。互卦的求法是以本卦之二、三、四爻组成一经卦，又以三、四、五爻组成另一经卦，这两经卦即是“互卦”。

求出本卦、之卦、互卦后，便是具体的占验了。其占验除根据《易经》中相关的卦辞、爻辞外，还要考虑各个卦之间的关系。其基本原则一是：本卦表示事象的起始情况，互卦表示其中间阶段之情况，之卦表示最后阶段情况。二是卦之体、用、生、克。“体”指体卦，即没有变爻的经卦；“用”指用卦，即有变爻的经卦。一般说来，在本卦、之卦中都出现的经卦为体卦，而“互卦”，“变卦”均为用卦。“生”、“克”即是体卦与用卦的“五行”关系。具体占验中，体克用为吉，用克体为凶；体生用为消（有隐患），用生体为长（有好之兆头）。

以下是《梅花易数》中的两个事例：

巳年三月十六卯时，先生与客往司马公家共观牡丹，时值花开甚盛。客曰：“花盛如此，亦有数乎？”先生曰：“莫不有数，且因问而可占矣。”遂占之。以巳年六数，三月三数，十六日十六数，总得二十五数。除三八二十四数，零一数为《乾》，作上卦；加卯时得四数，共得二十九数。又除三八二十四，得零五为《巽》，作下卦，得天风《姤》(䷫)。又以总计二十九数以六除

之，四六除二十四，得零五爻动，变《鼎》(䷱)卦。互见重《乾》(䷀)。遂语曰：“怪哉，此花明日午时，当为马所践毁。……异木为体，《乾》金克之，互卦又见重《乾》，克体之卦多矣。卦中无生意，因之牡丹必为践毁。所谓马者，《乾》为马也。午时者，《离》明之象。是以知之也。”

这是以数起卦的一个例子。由占时的年、月、日、时数而得出本卦《姤》和变卦《鼎》，《姤》变《鼎》，变爻在《姤》第五爻，在上卦《乾》，此外《姤》的互卦也是两《乾》卦，因而在这几个卦象中，《乾》为动卦，为用卦，《巽》为没有变爻的卦，为静卦，为体卦。体卦《巽》属木，所以说“异木为体”；用卦《乾》属金，所以说“《乾》金克之。”在八卦对应物中，“《乾》为马”，所以说克牡丹者为马。《乾》二爻变阴为《离》，《离》为火，火在十二地支为午，故说“午时者，《离》明之象也”。

牛哀鸣占：癸卯日午时有牛鸣于《坎》(北)方，其声极悲，因占之。牛属《坤》，为上卦；《坎》方为下卦。《坎》六《坤》八，加午时七数，共得二十一数。除三六一十八，三爻动。得地水《师》。《师》之三爻《易》辞曰：“师或舆尸，凶。”卦则《师》变《升》，互《坤》《震》。乃《坤》为体，互变俱克之，并无生气。断曰：“此牛二十一日内必遭屠。”

这是“以象取卦，以卦配数”占法的例子。由牛鸣方位得出《师》卦，再以两经卦数加时数求得变爻。因《师》卦象为《坤》上《坎》下，变爻在《坎》，互卦为《坤》《震》，所以《坤》为体卦。而《坤》为土，《震》为木，木克土；《师》第三爻变，即下卦《坎》变《巽》，《巽》为木，亦克土。再加之《师》第三爻爻辞曰“凶”，故而说“互变俱克之，并无生气，”该牛必被宰无疑。

以上只是《梅花易数》几种主要的占法。此外还有“拆字配数”等。其“拆字法”也是把字的笔划配以数，再以数起卦。因“拆字”所占的份量较大，因而这种占法又称“梅花观梅拆字数”，容肇祖因

此把它看成是“测字法”的一种(见《占卜的源流》)。不过,很明显,无论是取象配数,还是以卦起数,还是“拆字”,都实际上只是《易》筮起卦方法的变异或简化,其具体推断吉凶的依据仍主要是《易经》及《易传》的内容。当然,其主观附会的色彩就显得浓,随意性就更大了。试以上引二例推论,如果换一个起卦方法,如第一例以牡丹(木)直接取卦,第二例则以听见“牛鸣”时的年月日等数起卦,那么,其推断结果将是另一个样子。然而这些起卦的方法都同样属于“梅花易数”的占法。由此即可看出,这种占法也不过是一种“象数”游戏而已。不管邵雍是否创立了这种占法,从流传的《梅花易数》的一些内容看,其假托的成份的确也是很明显的。

4. 文字信息的另一种“译解”——拆字

徐珂《清稗类抄》卷十《方伎类·拆字》条说:“拆字,亦作测字,拆则有分析之意,测则有推测之意,为占法之一种。任举一字,触机附会,以判吉凶,……古亦谓之破字。《隋·经籍志》有《破字要诀》一卷,《颜氏家训》谓即今之拆字。其术始于何时,不可考,或谓见于前人记载者,当以宋之谢石为始。”这是拆字的一般情况。在占卜过程中,往往都是由问占者任举一字,再由术士分析,推测吉凶。从《清稗类抄》的一些实例故事看,拆字的方法大概有那么几种:

一是严格意义上的拆字,即把某一个字分解成不同的部分,然后再根据各部分之间的关系来附会推测事物的吉凶。如以“武”字测有子否,其结果是“绝矣,一代无人,自此而止”,就属这种情况。

二是以该字为主体,加上若干个偏旁部首,构成另外的字,然后根据原字与这些部首和新字的关系来推测吉凶。如拆“口”字:“有女郎将与人私,虑其未谐,而就拆字者问休咎,拈得一‘口’字。问若卜何事,女曰:‘有一事,可得良好结果否?’拆字者曰:‘依字而断,恐无圆满之望矣。欲成‘可’字,无‘丁’;欲成‘如’字,无女;欲成‘何’字,更无‘人丁’。”

三是以字中各部首的象形意义或把占卜时的情形文字化来构成新的情景或新的字,从它们的联系当中来推测事物的吉凶。如有

那么一例：

浙西陈钟年善拆字，名噪一时。有巨贾吴某者，苏人也，久商于浙。某日得家书，以妻病危笃，促之归。吴忧甚，即访陈就之卜。至则门已闭，吴叩之急，陈乃推窗而询知来意。时方有一犬在旁狂吠，陈即语曰：“死矣。”吴厉声曰：“字尚未拈，焉知生死？”陈曰：“顷者吾之口与汝之口交谈，则为两口，又加一犬，则成一哭字也。”吴恼归，然未之信。翌晨再往，拈得一“榮”字，陈即询所占之事，吴以妻病告。陈曰：“死矣。”吴询所以，陈曰：“榮”字，上部为两火字，乃一对烛也；中为一座，台之象形也；下为木字，棺木也。”吴闻言大惊，匆匆购棹归，其言果验。

前面拆“哭”字，就是把情景文字化的结果，后面拆“榮”字，则主要是采取了把文字象形意义情景化的方法。

以上三种是比较主要的拆字方法，这三者，有时单独使用，有时则同时使用，最典型是宋人何谨《春渚纪闻》中记载的“谢石拆字”的情形：

谢石润夫，成都人。宣和间至京师，以相字言人福祸。求相者但随意书一字，即就其字离析而言，无不奇中者，名闻九重。……有朝士其室怀妊过月，手书一“也”字，令其夫持问石。是日座客甚众，石详视字谓朝士曰：“此阁中所书否？”曰：“何以言之？”石曰：“谓语助者焉哉乎也，固知是公内助所书。尊阁盛年三十一否？”“是也。”“以也字上为三十，也为一字也。然吾官人寄此当力谋迁动而不可得否？”曰：“正以此为挠耳。”“盖也字著水测为池。有马则为驰。今池运无水，陆驰则无马，是安可动也。又尊阁父母兄弟近身亲人当无一存者，以也字著人则是他字，今独见也字而不见人故也。又尊阁其家物产亦当荡尽否，以也字著土则为地字，今又不見土也，二者俱是是否？”曰：“诚如所言也。”朝士即谓之曰：“此皆非所问者，但贱室以怀妊过月，方切忧之，所以问耳。”石曰：“是必十三个月也。以也字中有十字，并两傍二竖下一画为十三也。”石熟视朝士有曰：“有一事似涉奇怪，因欲不言，则吾官人所问，正决此

事，可尽言否。”朝士因请其说。石曰：“也字著虫为虵字，今尊阁所妊，殆蛇妖也，然不见虫蛊，则不能为害，谢石亦有薄术，可为吾官人以药下验之无苦也。”朝士大异其说，因请至家，以药投之，果下数小蛇而体平。……

谢石几乎把“也”字所有可能的分解、组合情况都摆了出来。

这里值得注意的是，几乎所有这些方面的记述都无不称验，给人的印象似乎拆字确有神奇无比的功能。但认真分析起来就不难看出，这其中有许多荒诞不经和牵强附会的成分。这些记述，作为“小说家言”，自然是经过加工的，即使是客观记录，也都无不有所选择，即往往都是人们认为是“神奇”的那一部分，所谓“神奇”，就是被拆字家言中的那部分。这一类记载大都称“奇中”、“神验”就可以看出这点。可见在当时人看来，“中”、“验”就“神奇”，否则就既不神又不奇了；而不神奇的就不可能引起注意，文人们也就不会把它记录下来，而被记录下来的，自然都是“奇中”、“神验”的了。然而这种神验的机会毕竟不多，所以这类记载实际上比起其他占卜的记载来要少得多。

拆字，说起来也是一种文字游戏。如果说它也具有一种“分析”、“推测”的功能的话，那么它也不是什么“神奇”或“神秘”的东西。它实际上是得力于占卜家的心理分析经验的结果。我们知道，大多数的占卜家都是心理分析家，他们很善于根据对方的语言、表情以及当时环境条件等来推测对方的心理状态，或者反过来，通过对方的心理状态来推测对方的环境条件和未来情景，而拆字家，则只不过多了一手——把这些推测与某一个字的结构联系起来而已。比如陈钟年为吴某拆字就可以看出，来人尚未拈字，结论就已出来了，显然他并不需要拆字。后来所拆“荣”字，纯粹是为了附会头一天得出的结论，所以就显得很牵强。那么他的推测为什么又应验呢？这并不难理解，在当时交通和通讯不便，医药科学不发达的情况下，吴某其妻如果病不重家人就不会来信催归，而写信时已称“病危笃”，信在路上又要耽搁若干天，等吴接到信时其妻必死无疑。综合多方情况，用不着测字，结论都已十分明确了。谢石拆“也”字，也是类似的道理。例如从朝士的情状自然可以推测出其走运与

否;从其对妻子怀妊的关注程度也可略知其家族世系,至于说朝士妻所怀为蛇,这不过是一种故弄玄虚的说法。既然超月怀胎而无生产之迹象,那必是怪胎(即如葡萄胎之类),而怪胎之有条状物也就不足为奇了,而把这种条状物称为“蛇”,当然也是容易被人接受的;其中“所怀为蛇却又不能为害”之说也不难理解:既然其妻尚能书字(从所书字可推测出是否为女性所书),而且尚关心生产之事,而不关心其妻自身,显然妻是正常的,由此便可推测出其“不为害”了。正因为对字的分析只是一种幌子,因而其中一些说法(如十三个月之类)就显得很牵强了。

那么,对某些字的分析能推测出人的某些方面的情况,有无可能呢?这当然是有的。我们知道,当人处于由某种环境影响、刺激下而形成的某一特殊的心理状态时,其思维或意识的导向往往都容易倾向于能代表或触发这种心理状态的某类事物的联想。对这种事物的联想,对不同的人来说可能有所不同,有些人可能联想到该种事物的形象,有些则可能联想到自身与该事物形象的关系,有些人则可能联想到代表符号(如文字)等。在结合人的各种表现因素的基础上,联系某一特定联想的符号,来捕捉人的特殊心理状态,从而推测其与周围环境的关系,这应该说是具有科学的科学可能性的。我们知道,瑞士心理学家荣格曾发明了一种以词语联想测验来分析病人情结的方法,其做法就是把一个词汇表上的词汇一次一个地读给病人听,并要求病人对其中首先打动他的那个词作出反应,然后才根据病人对词语的反应来分析病人的心理情结,以达到治疗的目的。荣格的这种方法虽然与上面所讲的有所不同,但道理是相通的,语言符号作为人们表达、交流思想感情的媒介,必然与思想感情保持着某种对应的关系,通过某一为人关注的符号来把握其内心的思想感情或潜意识状态,正是两者相通之处。在中国,由于中国的文字既有它抽象的一面,同时又保留了所代表事物的形态方面的特征,因而就具有更丰富的心理涵量和暗示力、诱导力,这种方法的可行性应该说更大。从《清稗类抄》的记述来看,其中一些问卜者所拈的字就可以从这方面去理解,如上面所引的拆“口”字,难道不正是女子独自思虑(单一口人),内心苦楚,有口难

言的一种暗示吗？只不过是拆字者把他的推测与其他字的构造联系起来说而已。但无论如何，心理的揣摸与分析都是不可少的。

当然，可能会有一些特殊情况，例如特异功能。我们知道，中国的许多巫师都有特异功能，占卜师更是如此。近年来一些人体科学研究者也不断地发现，有些特异功能者通过遥视、遥听等方式来掌握其他人的信息，有些气功医师甚至仅凭病人或其亲属写的字就能诊断病人的病情，那么，古代的拆字占卜师们推测的灵验（如果有的话），是否也会有利用特异功能来感知各种信息，再把所感知的信息与拆字联系起来呢？这当然只是一种猜想。

我们还是暂时把“拆字”当作一种巫术来看待吧。

5. 扑朔迷离的“弱者之灵”——扶乩种种

扶乩又称扶箕、扶鸾、请仙、卜紫姑等。“术士以砾盘承沙，上置形如丁字之架，悬锥其端，左右以两人扶之，焚符，神降，以决休咎。即书字於沙中，曰扶乩，与古俗卜紫姑相类。一曰扶箕，则以箕代盘也”。^⑧由于“扶箕”这种占卜术所用器具简单、易操作，故而在我国民间流传极广。

扶乩究竟起于何时，已不可考。一般认为，扶乩最早乃是基于对狐仙紫姑的崇拜。宋人洪迈在《夷坚三志》壬卷三“沈承务紫姑”条载：“紫姑仙之名，古所未有，至唐乃稍见之。近世但以箕插笔、使两人扶之，或书字于沙中，不过如是。”洪迈认为是唐时才逐渐出现。但南朝刘敬叔的《异苑》卷五却早有了这方面的记述：“世有紫姑女，古来相传是人妾，为大家所嫉，每以秽事相次役，正月十五日感激而死。故世人以其目作其形，夜于厕间或猪栏边迎之，祝曰：‘子胥不在，曹姑亦归，小姑可出戏。’捉者觉重，便是神来，莫设酒果，亦觉貌辉辉有色，即跳躑不住。能占众事，卜未来蚕桑，又善射钩，好则大舞，恶则便眠。”由此看来，“请紫姑神”至少在南朝就已流行了，只是开始“请神”的方式跟后来不同：用的不是“沙箕插笔”，而是“以其目作其形”——即类似“偶像”的东西；紫姑的“显灵”也不是“写字”，而是“手舞足蹈”。唐代以后才演变为后来常见的“扶箕”。

从后人记述的材料看，扶乩这种占卜术的演变，除了上面所说的这些，大致还有那么几种情形：

一是紫姑神被附会为不同的人鬼天仙。《异苑》所说的“小妾”，不知为何时何地人氏，但到唐、宋以后则变得有名有姓了。有说是唐垂拱元年（公元685年）莱阳县何氏女的：“（武周垂拱元年）寿阳刺史李景纳莱阳县何氏女为妾，名女婿，字丽卿，读书辨利。景妻妒之，遂阴杀死，置其尸于厕中。魂绕不散。景如厕，忽闻啼哭声。常隐隐出现，且有刀兵呵喝状，大著灵异。人为尸祝之，悬箕而降，能知福祸。太后闻之，敕为厕神”。^⑥也有说是汉高祖刘邦之妾戚夫人的。据史书载，高祖因屡欲废太子立赵王如意，吕后深为忌恨。高祖死后，吕后即毒死赵王，并加害于其母戚夫人，断其手足，挖眼薰耳，饮以哑药，置于厕中。后人也就把她当成紫姑这样的神灵来请：“唐俗元宵请戚姑之神。盖汉之戚夫人死于厕，故凡请者诣厕请之。今俗称七姑，音近是也”。^⑦此外又有称“坑三姑”、“子姑”、“丁姑”等等。而“坑三姑”，不属人鬼，而属天仙。据《封神演义》第五十、五十一回载：坑三姑系三仙岛之仙姑云霄、琼霄、碧霄三姐妹，专掌人间降生诸事。这些不同的附会掺杂着人们对不幸人物的同情，同时也带上了道家的色彩。

二是请神时间、场所等的变化。据说“神死于元宵，故后独显于正月”，^⑧且因紫姑、戚夫人等皆死于厕，所以原先的大多请神扶箕皆于正月十五夜在厕边进行，但后来随时随地都可以请。沈括《梦溪笔谈》卷二一云：“旧俗，正月望夜迎厕姑，谓之紫姑。亦不必正月，常时皆可召。”

三是请神内容的变化。开始人们只是认为紫姑“能占众事”，“能知福祸”，故而悬箕请而卜之。但到了宋以后，紫姑就成了各种能书诗，能文章的非凡天仙了。于是除了原来的占卜外，扶乩还成了文人士大夫们咏诗游戏的一种活动。宋人何蘧在《春渚纪闻》卷四曾记录了“紫姑大书字”的奇闻：

政和二年，襄邑民因上元请紫姑神为戏。既书纸间，其字径丈。或问之曰：“汝更能大书否？”即书曰：“谗连粘裹表二百幅，当为作一福字。”或曰：“纸易耳，安得许大笔也？”曰：“请

用麻皮十斤缚作，令径二尺许，墨浆以大器贮，备濡染也。”诸好事因集纸笔，就一富人麦场，铺展聚观。神至，书云：“请一人系笔于项。”其人不觉身之腾踔，往来场间，须臾字成，端丽如颜书。

对于冥冥中紫姑的这些才能，不少文人学者提出过疑问，认为不过是“类好事者为之，不足为据。”但也有许多人却对此中奇奥大惑不解，或大为渲染的。宋代诗人周密在《齐东野语》卷十六中就说过：“降仙之事，人多疑为持箕者狡狴以愚旁观，或宿构诗文托为仙语，其实不然，不过能致鬼之能文者耳。”清代学人龚炜也这样说过：“邑传先安节降乩诗云：‘金川一锄足千秋，惭愧纲常竟不留。’按语气全不似公诗，以是知乩诗或有灵鬼所托，不尽是本人。”（《巢林笔记》卷五）正因如此，历代信乩之人不计其数，因信乩而受祸害者亦屡屡出现。不少有识之士曾为此感到忧虑：

韩昌黎为《李于墓志铭》，言其服柳泌水银药以死，类及以药败者六人，世为诫。德清许周生驾部宗彦效之，为《吴台卿哀辞》云：“台卿笃信乩言，长斋礼拜，忘其体之羸。又受道士戒，百日不语。方夏暑火郁肺，遂病血而死。因谓乩之术始由一二好事者信之，继则朴实之士信焉。继则聪明之士亦信焉。祸福以乩为筮，学问以乩为师，疾病以乩为医。背阳而入阴，舍昭昭而即冥冥，其幽阴沉墨，足以销散人之精爽，而是君乃由之，以至于死”云云。余观近日乩方盛行，往往服药而速之死，盖其害尤烈。无如习是术者，终溺惑而不知返也。（《冷庐杂识》卷四）

宗彦及陆以诒的这些见解，虽未能深入、科学地解释个中原因，但其富于理性的精神及独到的剖析，却已是空谷足音了。徐珂在谈到这种现象时曾说：“新学家往往斥扶乩之术为迷信，其实精神作用，神与会合，自尔通灵，无足奇也。”^⑧看来，仅仅斥之为“迷信”是不够的，但其“精神作用”具体又是怎样的呢？即使在今天，探究这一问题，也似乎并未过时。

6. 琼茅蚌壳断吉凶——掷玦与筮

掷玦又称杯玦，卜玦，等等。宋人程大昌在《演繁露·卜教》中说：“后世问卜于神，有器名盃玦者，以两蚌壳投空掷地，观其俯仰以断休咎。自有此制后，后人不专用蛤壳矣。或以竹，或以木，略斫削使如蛤形，而中分为二，有俯有仰，故亦名盃玦。盃者，言蛤壳中空，可以受盛，其状如盃也。玦者，本合为教，言神所告教，现于此俯仰也”。由这段话可知，掷玦是一种比较简单的占卜方法，它不需要更多的解释，只视杯玦之仰俯情状便可推断吉凶。由此而推论，掷玦应该说是比较原始的卜法。但至今学者们仍不甚清楚它的起源，大多只根据韩愈诗《谒衡岳庙遂宿岳寺题门楼》中“手持杯玦导我掷，云此最吉余难同”两句而得知，此种卜法在唐代已盛行。容肇祖认为，楚人的筮——一种以八段竹为具的卜法，可能就是掷玦的起源（《占卜的源流》）。不过现在看来，筮跟掷玦应该说是两种不同的卜法，筮更接近于《易》筮，前面引述的高亨先生关于《易》筮起源的说法，是较为可信的。而《易》筮，在农耕民族中较为盛行，与农耕民族对于植物神的崇拜有关。筮的卜法，也同样是出自对植物神的崇拜，而且原先也是与草卜连系在一起的。王逸注屈原《离骚》诗句“索琼茅以筮”兮，命灵氛为予占之”时也说到：“琼茅，灵草也。筮，小折竹也。楚人名结草折竹以卜曰筮。”可见这种卜法不仅仅是“折竹”，还有“结草”。而所结之草不是一般的草，而是“灵草”琼茅。把一种植物视为神灵之物，然后再以之“断志稽疑”，这与蓍占的观念是一致的。

同样的道理，狩猎民族与他们对动物神的崇拜有关，故而多流行兽骨卜；而渔业民族则以他们赖以生存的对象为崇拜物，并用它来占问吉凶，这是很自然的。在目前所能见到的众多卜术中，与渔业相关的并不多，明显的只有掷玦一种。而且至今西南沿海一带仍在流行。例如京族就以杯玦为主要占卜方式。当地人称之为“跌杯玦”或“打杯玦”。其占法与《演繁露》所述极为相似，占具亦是用水蚌壳或他物作成蚌壳形。卜时先将杯玦两片相合，双手举至胸前，祈神祷告后将杯玦掷于地，视其仰俯情状而断吉凶。以两仰为阳，阳为吉；两俯为阴，阴为凶；一仰一俯为胜，胜为大吉。一般以三掷为

一卜，三胜为最吉。^{⑥5}由此可断定，掷筊是渔业民族的一种古老卜术，它起源于渔业民族对生产生活对象的宗教崇拜。

因此，《演繁露》中所说的“杯玦”最早以蚌壳为之是符合该卜术的历史事实的，以后以木或石，或玉、或金属物代替，只是流传到不同地域或民族后，或者出于使用方便耐用的缘故才逐渐出现的。那么，为什么渔民原先用的是蚌壳而不是其他，历史上没有记载。但从龟卜蓍占的原始观念推论，看来与蚌的生长缓慢，蚌壳形成和留存的时间较长有关。是因时间的长久，人们才认为它具有“察往以知来”的功能，通过它，便可以了解未来事象的种种信息。

7. 越人图腾的历史遗迹——鸡卜

鸡卜是以鸡的不同部位和鸡蛋作占具的一种特殊卜法。这种卜法最早流行于古骆越地，尤其是两粤民间。早在《史记》和《汉书》中就已有了这方面的记载。这种卜法与越人对鸟图腾的崇拜有关。从云南、两广等地出土的大量铜鼓上，可看到许多“羽人”图案和鸟的造型，这些都可以说是鸟图腾崇拜的痕迹。

对于由鸟图腾的崇拜转化为鸡图腾崇拜，并由此而发展为鸡卜的过程，学者们虽有所涉及，但未始得出过一个明确的答案。例如有人在探讨作为百越民族之一支的壮族的图腾时，就认为：壮族对鸡的崇拜，直接源于雉的崇拜，在铜鼓和花山崖壁画中有不少插雉翎的人物形象，便是一个明证^{⑥6}。雉与鸡为同类，雉为野鸡，鸡为家禽，在早期畜业中两者无多大差别，因而这个说法是成立的。对鸟的崇拜可以追索到内陆渔猎民族对水鸟的崇拜。雉鸡崇拜与水鸟崇拜或许有着某种同源性，但鸡的崇拜却已完全属于农耕民族形成以后的事。具体地说，它是稻作文化出现后的产物。

我们知道，稻作农耕对于自然条件，尤其是水的依赖性最大。稻农的最大希望来自于水，最大的灾难也常常来自于水。这便形成了对水的恐惧与崇拜。然而在早期稻作民族还没有能力治理水之前，他们只好把这种恐惧和崇拜转向水的来源——苍天的祈祷。那么，“苍天”是什么呢？在古人看来，它不是空濛无物的东西，而是

实实在在的。在晴天，它是日月星辰；在阴雨天，它就是乌云雷电。而与 water 有关的正是后者。在他们的心目中，能支配水的正是这些可见的云雷，对水的崇拜，于是便转向了对云雷的崇拜。由于云雷的密不可分，它实际上被视为有声、有光、有形的同一体，这就是“雷公”或雷神的形象。在南方农耕民族中，对雷神的崇拜是很普遍的。然而，一方面天上的“雷公”毕竟飘忽不定，来去无踪；而另方面对雷公存在的幻想心理，却又驱动着人们千方百计地去追寻它的真实面目。乌云过后，天上只有飞鸟，于是人们就很自然地把鸟跟雷公或雷神联系起来。即使不把它看成是雷公的真身或化身，也会把它当成了雷神的使者。至此，对水的崇拜便又演化为对鸟的崇拜。而对鸟的崇拜，实际上离对鸡的崇拜已相去不远了。因为很显然，鸡跟鸟本来就是同类。而“把相似的东西看成是同一的东西”，这本来就是原始思维尤其是巫术思维的一个突出特点。因此，通过跟自身生活最为接近的对象来实现人对难以企及的事物的崇拜，便最终导致鸡图腾的出现。

从对水的恐惧与崇拜到鸡图腾的出现，这中间或许经历过一个漫长的时间。但这并非表明，后一个环节的出现就意味着前一个环节的消失，不是的。这种过程常常是沉积和递进的过程，因而当后一个环节出现后，它并没有取代前一个环节，而是并行不悖的。这就是为什么同一民族内部，常常可以存在多种图腾崇拜的原因。

那么上面这种推测是否有根据呢？起码有几个事实是可以证明的。

首先是百越地之铜鼓所反映出来的雷神崇拜。清人屈大均在《广东新语》中曾说：铜鼓，“雷人辄击之，以享雷神，亦号之为雷鼓云。雷，天鼓也。……以鼓象其声，以金发其气，故以铜鼓为雷鼓”。近人罗香林在《古代越族文化考》中亦云：“古代越族及其苗裔多视铜鼓为迎神赛会驱鬼祈雨之法物，而又以之为拥有威力之象征，则谓其为一种象征雷神之制作……。”击鼓祈雨、享雷神，在百越地是普遍的现象。对雷神的崇拜与对水祈求相联系，是很明显的。但与此同时，铜鼓上除了雷纹外，还有云纹（由于两者难以区分，因而学人统称云雷纹），还有鸟图案、羽人图案，等等。而这些物象都

与水有关，因而可以说明它们实际上都来自同一观念，即对水的崇拜与祈求。

其次是壮民族神话中对于雷公形象的理解。铜鼓上的云雷纹，只是云朵和闪电雷声的形象化摹拟，我们仍不能看出雷神或雷公的形象是怎样的，尤其是它与鸡有什么样的联系。然而壮族神话故事《布伯》却给我们透露了这一点。《布伯》的故事虽然各地的流传不同，但对雷王的形象描写却有一点是相似的，即他的“脸像公鸡，脚似鸡爪”，“面青青，嘴尖尖”，并扇动着一对大翅膀。而且雷王被布伯擒住后，也都是罩在鸡罩或关在鸡笼里的。神话中的这些描写，我认为不是突发奇想，而是长期以来由对雷神的恐惧和崇拜转向鸡图腾崇拜的演变和沉积的痕迹。

一旦一种对象被神化，那么这个对象就不仅仅与人们赋予它的原初观念相联系，而是成为人的所有生活内容的一个全能的监护神。正是因为这样，由对鸡图腾崇拜而形成的鸡卜，其卜问的内容就远远超出了与水、与稻作有关的范围。在包括壮在内的骆越民族中，几乎所有的重大活动都由鸡卜来占问吉凶，例如狩猎、战争、婚丧、病灾等等。

从一些文献记载看，鸡卜的具体方法各地不尽相同。即使是壮族，也“其法不一”。较早记述且比较具体的，要算宋代的范成大和周去非了。如范成大在《桂海虞衡志》云：

鸡卜，南人占法。以雄鸡雏执其两足，焚香祷所占，扑鸡杀之，拔两股骨，净洗，线束之，以竹筴长寸余遍插之，斜直偏正，各随窍之自然，以定吉凶。其法十八变，大抵直而正或近骨者多吉，曲而斜或远骨者多凶。亦有用鸡卵卜者，握卵以下，书墨于壳，记其四维；煮熟横截，视当墨处，辨壳中白之厚薄以定依、人、吉、凶。

周去非《岭外代答》卷十的记述亦大致相同：

南人以鸡卜，其法：以小雄鸡未孳尾者，执其两足，焚香祷所占而捕杀之，取腿骨洗净，以麻线束两骨之中，以竹筴插所束之处，俾两腿骨相背于竹筴之端，执筴再祷。左骨为依，依

者，我也；右骨为人，人者，所占之事也。乃视两骨之侧，所有细窍，以细竹筵长寸余者遍插之，或斜、或直、或正。各随其斜直正偏而定吉凶。

其法有一十八变，大抵直而正或附骨者多吉，曲而斜或远骨者多凶。亦有用鸡卵卜者。焚香祷祝，书墨于卵，记其四维而煮之，熟乃横截，视当墨之处，辨其白之厚薄而定依、人、吉、凶焉。昔汉武帝奉越祠鸡卜，其法无传，今始记之。

范、周二人对越俗都较熟悉，所记述的卜法看来是较符合当时的实际的。据一些文献记载，南方一些少数民族(包括壮族在内)，直至近现代，这类似的卜法仍有流行，而且除了上引两法外，还有鸡肝卜、鸡血卜、鸡眼卜、等等，种类繁多，方法不一。^⑧笔者在家乡还时常目睹一种流行的“鸡爪卜”。每年春节过后，都有巫师走村串寨，帮人辨识除夕割杀之鸡爪，以卜来年之财运吉凶，其方法主要根据不同部分的血色而推断不同月份的运数。当地人认为很灵验，近年信者甚众。

8. 竹片上的预言——籤占述源

宋代僧人文莹在《玉壶清话》卷三记载了这样一个故事。

卢多逊相生曹南，方幼，其父携就云阳道观小学，时与群儿诵书，废坛上有古籤一筒，竞往抽取为戏。时多逊尚未识字，得一籤，归示其父，词曰：“身出中书堂，须因天水白。登仙五十二，终为蓬莱客。”父见颇喜，以为吉谶，留籤於家。迨后作相，及其败也，始因遣堂吏赵白阴与秦王廷美连谋，事暴，遂南窜，年五十二，卒於朱崖，籤中之语，一字不差。

卢多逊为五代时人，如果故事有所根据的话，那么籤占起码在唐朝就已流行了。籤占在中国的各种卜术中，也算是流传最广的一种。正如故事中所描述的，这种占法以竹籤为具，置籤于一竹或木制筒中，占卜人在神位前摇动籤筒，或摇出或随意抽出其中一枝，按籤上所示占语以论吉凶。根据籤的不同，占法稍有区别。如一种是只在籤上标出籤数，摇出某籤，即据其数次于籤书上找到相应占

语;另一种是籤上直接标出数次及籤语。文莹记述的属于后一种。前一种也较流行。笔者在华山三元洞附近一小庙中曾见过这种籤。这种占法多出现在道观庙宇中,占卜者摇出籤亦多交由道人解释。看来这种占法与道释关系较密切。

对籤占起源,有人认为是来自“以钱代著”的卜法。《占卜的源流》引《四库全书总目》子部术数类《籤易》条提要说:《籤易》,“明卢翰撰。……是书以六十四卦,加太极,两仪,四象、进退、离合、大小、远近,衍为七十九数。易著策而用竹籤,每籤有辞,又各赘以赞释,以拟《易林》、《太玄》、《元包》、《潜虚》诸书。实则方技者流,以钱代著之变法耳”。从《易》卜演卦方法的演变由繁到简的规律看,这个看法是可以成立的。钱卜仍须演卦,而摇籤则可免去了这样的程序,无疑又便捷了些。

但这仅仅是一方面。《易》以卦爻辞论吉凶,而籤则除了数、辞外,还有籤诗,有的还有占验、解、注等等。各地的籤不同,籤数及文字上内容、繁简也不一样。根据容肇祖的研究,籤书的内容,是“远祖《周易》、《易林》,而却是近仿《灵棋经》。”《灵棋经》为一部记述灵棋卜的占书,相传为汉东方朔所撰,但后人考证实出自晋人之手。灵棋卜又称十二灵棋卜或十二棋卜。其卜法与金钱课极为相似,只不过用的是棋子。明人张瀚《松窗梦语》卷六说:“古人卜筮以蓍龟,别有灵棋卜,乃张良所受于黄石公者。其法:以十二子分上中下掷之,据所得,按验以考吉凶。”这里所说的“乃张良所受于黄石公”与南朝刘敬叔《异苑》卷五所说“十二棋卜出自张文成,受法于黄石公”相同。《异苑》载:“逮至东方朔,密以占众事,自此而后,秘而不传。晋宁康初,襄城寺法味道人忽遇一老公,著黄皮衣,竹筒盛此书,以受法味,无何失所在,遂复流传于世矣。”据此,后人推断所传之《灵棋经》实为法味所撰,而张瀚所说的灵棋卜,即应是这种卜法。但《灵棋经》既有象,又有诗,象辞为四言四句,诗为七言四句。十二棋四掷成卦。共一百二十四卦。张瀚所述之卜法似乎与《灵棋经》不尽相同:“余执棋向神祷毕,白(都阆)受而三掷,得乾卦。白口占曰:‘乾,六爻皆龙,有飞腾之象,公自此飞腾矣。乾,天西北,今当晋擢西北。乾,首诸卦,后当位列班首。

时介秋冬之交，公当莅任西北无疑也。”不仅掷棋次数不同，对卦象的解释也不一样。张瀚记述的卜法，实与金钱卜之成卦法同，而解卦则据《易经》，参以五行说，并没有《灵棋经》的象辞和诗。看来在明以前，灵棋卜的方法也有不同。而张瀚所述之法，显然比《灵棋经》又简单了些，与唐以后流行的金钱卜更为接近。金钱卜何时形成自己的卦象、卦辞及占语不得而知，但与蓍卜的关系更直接、更密切是可以肯定的。

在后代的各种蓍中，《关帝蓍》的流传是较广的。从容肇祖所搜集得的蓍书看，不但蓍数多，而且蓍语及各种占验解释也较复杂。徐珂《清稗类抄》中记载的也是关帝蓍居多，这当然这与所求皆于京都正阳门关帝庙有关，但也说明关帝神在当时心目中影响最大。以《清稗类抄》看，似乎当时蓍上只有诗而无其他占语及解语。参考文莹及后来的许多记述，可以推断，原初的蓍也应只有蓍诗而无他语。这些蓍诗，虽也有像人们所说，或受《易经》的影响，或效仿《灵棋经》，但看来更多的是受谶语的影响。因为蓍诗与《易》辞、《灵棋经》等相同的并不多见，而谶语不一定要有所本，任何东西都可以看作谶语，而且谶语从《左传》时起就已流传，歌谣被视为谶语的也不少，可谓影响深远。蓍诗的出现，很大的可能性是直接来自谶语占验。可以认为，蓍卜是融合了《易》卜、灵棋卜、金钱卜、谶语等多种占卜术的一种方法。正是因为集众法之所长，又简单易行，所以才使它成为流行最广一种占卜术。

第四节 时空之谜的神秘求解

——相术及其他

在卜兆巫术中，有一部分既不完全属于兆应，也不完全属于占卜，而是介乎这几者之间，这就是堪舆术、相术、算命术等等。之所

以说“介乎”兆应与占卜之间，是因为它们的占验推断方法仍取决于某些先在时间和空间条件，然而这些先在条件又不是人为的（如纯粹占卜）或发生的（如前兆占卜）；它们有一整套的兆应模式，但其应象既不像前兆占卜那样不可避免，兆象也不像纯粹占卜那样可以改变。在某些兆应关系中，人是可以作出选择的，如堪舆、择吉日等，便是如此。由于这一类巫术行为既不需要固定的场所，有的甚至不需要任何占具，因而流传也相当广泛。

这一类巫术占验，建立在对于时空的特殊神秘意义的观念之上，并将人自身某些生理现象视为对人的命运具有绝对决定意义的因素，更为充分地体现了“天人合一”观念的影响。

1. 原始地理学的深层意蕴——堪舆探述

堪舆术即民间俗称的风水术。古代又称“青乌术”。是关于地理风水空间布局吉凶的一种理论和方术。据说这种风水术最早为一个叫青乌子的人开创，青乌术便由此而得名。唐人王瓘的《轩辕本纪》说：“黄帝始划野分州，有青乌子善相地理，帝问之以制经”。可见这种青乌术也就是“相地术”，而且在黄帝“划野分州”时就用上了。这里的“地理”，自然与我们今天的“地理”概念不一样。从它与划野分州的联系可以看出，首先它与天文有关。古代州野的划分，不仅仅是地理的划分，而且还要同天上的星宿星次对应起来。而这些星宿星次，正如前面讲“星占”时所说的，都具有特定的神秘意义。分野，正是试图通过天象的变化来预测地上灾异的一种方法。其次，与吉凶占验的各种学说有关。对于星野的占验，需要有星占方面的理论，而星占，最受重视是星体运行的日期、方位，星体的光、色变化（如星气）等等，而这些，又都与黄道吉日说，五行说等密切相关。从后来风水术的发展看，这些观念的影响也是很明显的。此外，不管黄帝是否借助于青乌子的相地术来划野分州，相地术的形成看来不会太晚，起码不会迟于星占术。而星占术在战国时就已相当完备了，如甘德的《天文星占》和石申的《天文》都是相当完备的作品，可见在这以前已有了相当长的历史。再从殷墟卜辞有关“卜宅”的记载看，相地之术的源头起码可追溯到殷代。

相地与星占的联系，还可以从“堪輿”一词的使用看出。《淮南子·天文训》有“堪輿徐行”一语，许慎注云：“堪，天道也；輿，地道也”。堪輿即天道与地道的统一。

《汉书·艺文志》有《堪輿金匱》十四卷，列于五行家，由此也可以看出堪輿术与五行说的联系。王充《论衡·诂术篇》说：“图宅术曰：宅有八术，以六甲之名数而第之，第定名立，宫商殊别。宅有五音，姓有五声。宅不宜其姓，姓与宅相贼，则疾病死亡，犯罪遇祸。”把住宅的吉凶与五音五声联系起来，是风水术受五行说影响的一个具体例证。《隋书·经籍志》还录有《五音相墓书》、《五音图墓书》、《五姓图山龙》等。看来由于汉以后五行说盛行，风水术受影响就更大。

堪輿之术原初只是用于选择宫宅(阳宅)地形，所以《汉书·艺文志》讲到“形法”家时也只是说：“形法者，大举九州之势以立城郭室舍，形人及六畜骨法之度数、器物之形容以求其声气贵贱吉凶”，没有谈及墓葬(阴宅)风水。王充对《图宅术》的诘问也只是在阳宅的推算方面，没有涉及阴宅。看来在汉时还没有形成有关阴宅风水方面的理论。《四库全书总目》卷一百九《葬书》提要也说：“葬地之说，莫知所自来，《周官》‘冢人’，‘墓大夫’之职，皆称以族葬，是三代以上葬不择地之明证。《汉书·艺文志》形法家，始以宫宅地形与相人相物之书并列，则其术自汉始萌，然尚未专言葬法也。”

据此推测，葬地之法的盛行，是东汉以后的事。关于卜择葬地的较早记述，见于《后汉书·袁安传》。该书载，袁安父没时，其母让他拿酒和鸡去请卜师帮选择葬地，路上恰好遇上三个书生，书生得知袁的意图，便自称自己能卜。于是袁便用鸡酒款待了他们。完后书生指着一处说：“葬此者当世为上公”。袁按其所指葬，后来果然不单自己当上了司空，而且“子孙昌盛，四世五公焉”。《后汉书》所述之书生，颇似神仙，来去无踪，其真实性如何，难以断定。

据史书载，最早擅长风水术的是东晋时的郭璞。《晋书》、《南史》等都有不少他占卜葬地的事迹。其中最著名的如：

璞以母忧去职，卜葬地于暨阳，去水百步许，人以近水为

言，璞曰：“当即为陆矣”。其后沙涨，去墓数十里，皆为桑田。（《晋书·郭璞传》）

晋明帝解占家宅，闻郭璞为人葬，帝微服往看，因问主人何以葬龙角，此法当灭族。主人曰：“郭云此葬龙耳，不出三年，当致天子”。帝问：“为是出天子耶？”答曰：“非出天子，能致天子问耳”。（《世说新语·术解篇》）

初，裕曾祖澄当葬父，郭璞为占葬地曰：“葬某处，年过百岁，位至三司，而子孙不蕃；某处，年几减半，位裁卿校，而累世贵显”。澄乃葬某劣处，位光禄，年六十四而亡，其子孙遂昌云。（《南史·张裕传》）

在当时和后人的眼里，郭璞是一个“周识博闻，有出世之道，鉴天文地理，龟书龙图，爻象谶纬，安墓卜宅，莫不穷微，善测人鬼之情状”^⑧的人物，因而后来的术数家都把郭璞奉为风水术的始祖，一些风水理论专著也都往往假托郭璞之名而流传于世。如《葬书》便是其中最著名的一部。

自郭璞之后，唐代的杨筠松也被认为是风水术的另一个重要人物。关于此人，后人知之不多，《四库提要》只是说：“筠松不见于史传，惟陈振孙《书录解》题载其名氏。《宋史·艺文志》则称为杨救贫，亦不详其始末，惟术家相传，以为筠松名益，窦州人，掌灵台地理，官至金紫光禄大夫。广明中，遇黄巢犯阙，窃禁中玉函秘术以逃，后往来于虔州。无稽之谈，盖不足信也。”后世托杨名流传于世的风水书也有不少，光《四库全书》收录的就有《撼龙经》、《疑龙经》、《葬法倒杖》、《青囊奥语》等。

唐代以后，风水术得到较大的发展，并出现了不同的流派。其中最主要是形势和方位两派。清人丁芮朴在《风水祛惑》中曾说：“风水之术，大抵不出形势方位两家。言形势者，今谓之峦体；言方位者，今谓之理气。唐宋时人，各有宗派授受，自立门户，不相通用。”又引王栐《青崖丛录》说：“后世言地理之术者分为二宗：一曰宗庙之法，始于闽中，其源甚远，至宋王伋乃大行。其为说主于星卦，阳山阳向，阴山阴向，不相乖错。纯取五星八卦，以定生尅之理。其学浙间传之，而今用之者甚鲜。一曰江西之法，肇于赣人杨筠松，曾

文迪，及赖大有谢子逸辈，尤精其学。其为说主于形势，原其所起，即其所止以定位向，专注龙穴砂水之相配，其他拘忌，在所不论。其学盛行於今，大江南北，无不遵之。”是这两派源流之大致情况。

理气派重在相阳宅，因而其法又称宗庙法，宅字法。之所以说“其源甚远”，是因为这种理论实际上是阴阳五行说与《易》八卦等传统学说的发挥。而五行说在相宅上的运用，远在汉以前的《图宅术》就已经有了。只是到了唐宋以后，随着罗盘的发明才进一步复杂化、精确化罢了。如宋人托黄帝之名的《宅经》，便是这一派理论的重要代表作。所论之法也就是“分二十四路，考寻休咎，以八卦之位向，《乾》、《坎》、《艮》、《震》及辰为阳；《巽》、《离》、《坤》、《兑》及戌为阴。阳以亥为首，巳为尾；阴以巳为首，亥为尾。而主于阴阳相得……”。^⑧又如明清间流行的“八宅明镜”，其法也是将屋宅的方向与宅主之命配与八卦，通过变爻而求出其吉凶。从根本上说，都是《易》理与阴阳五行学说的具体运用，只是与六壬、奇门遁甲诸术结合起来后，显得更加复杂更加神秘。清代有一个叫董晋卿的，殚心治阴阳五行相墓之术数十载后，曾对此发过感叹：“世之言奇门、六壬相墓者，皆各自为学，吾独求其原于《易》以贯之。然求之愈深，闻者且骇，恐世之卒莫予知也”。^⑩其复杂神秘可见一斑。或许正是这个缘故，才导致“今用之者甚鲜”的结果吧。

江西峦体派，以相墓为主，其法“专注龙穴砂水之相配”，相理较直观易学，故流传相对要广些。所谓“龙”，就是山脉；“穴”即墓穴，“砂”即“龙”周围之小山，“水”即“龙”周围水之流势。在四者当中，龙是根本，但须得其他三者相配合。“穴有五色者，乃龙之心肝脾肺肾也；四周缠护之砂为龙之云；龙必要得水，无水不行，左右随龙之水，亦如龙之御天云行而雨施也”。^⑪峦体派对于这四方面的具体把握有特殊的要求，例如龙要有气、有势，“龙气长则福泽长，龙气短福泽短；”^⑫又如“龙要真”，“穴要的”，“砂要秀”，“水要抱”，“向要吉”^⑬等等。此外，这些砂水龙脉还有许多类型的局势，并有特定的名称，如砂有“朝案砂”，“印砂”，“青龙白虎砂”；水有“朝水局”、“逆水局”、“据水局”，“聚水局”；龙有“土星龙”，“木星龙”，“武

曲金龙”，“廉贞火龙”，如此等等。

风水对山、对水及各种局势的要求，虽然五花之门，名目繁多，但透过其神秘的面纱，可以看出其所包含的真实观念不外乎是那么几个方面：

一是合理的生态环境的需要。如讲究龙、砂、水的配合，这首先就是出于人的生产生活对自然条件的依赖，即使是象北京周口店山顶洞人、柳江人这样的早期人类，也都本能地选择了与水相依的山洞作为他们居所。事实证明，只有在这样的地理环境中，人才可能拥有较丰富的生产生活资源，并能较好应付来自水旱的灾害。风水术强调砂水之“拥抱有情”，“藏风聚气”，“内局紧固，外场宽畅”，以及水之不可“直而硬”，尤其不能“冲穴”，都是出于同样的考虑。“阴宅”似乎与这种生活需要无关，但在巫术观念中，死者从来就不是生命的结束，只是“生界”的转换。在另一个世界中，他同样需要良好的环境。这就是为什么相阴宅与相阳宅在某些总体局势的要求上往往有相通之处的原因。

二是和谐统一的审美格局。对此，一些地理风水书讲得很明白：“地理一书，无非言龙穴砂水四字。千言万语，反复议论，左说右讲，都是枝叶上话，总而言之，内局要紧固，内砂要紧夹。夹佳之砂，即生福之砂。外面远秀，无非好看而矣”。这虽有批评舍近而求远的意思，但同样也强调内局的和谐统一。只有“紧固”，才能产生“娥眉亲人”的效果。除了局势外，具体还要求“岗岚要秀气凝结”，要求“水秀砂明”，形体“尖园方正结成珍贵之物类者为吉。歪斜破碎，生成凶恶之器品者为凶”。^⑦统观地理书上对理想风水格局的描述，无不以“依山而面水”、“负阴而抱阳”为上格。而这一类山或水的格局，其平面结构又大致为半圆形或抛物线形，宅基则多立于焦点上。这样的结构，显然具有一种均衡对称、稳重紧凑的审美效果。

三是“天人感应”的思维模式。风水术的“天人感应”色彩比其他卜术要浓厚。它所要求的“龙”要有气，而且“气”要长，无非就是希望人具有这龙一般的态势。这实际上也反映了中华民族对龙图腾的崇拜心理。除了“龙”外，风水术还把各种山势比作各种动物，如凤、龟、虎、燕等等，并根据宅基所处于不同之部位而定吉凶。一

般以“得其势”为吉。这种“得势”，显然不仅是得地之势，而是希望得该地所象动物之势。为什么峦体派在中国的影响特别深广？看来与其更直观地体现中华民族这几这方面的心理和思维方式有密切的关系。

2. 原始心理学的变形表征——关于相术

相术是通过人的外在生理特征推断人的前途命运的一种巫术形式。《汉书·艺文志》列于“形法家”，并录有《相人》二十四卷。《左传·鲁文公元年》载：“元年春，王使内史叔服来会葬。公孙敖闻其能相人也，见其二子焉。叔服曰：‘谷也食子，难也收子。谷也礼下，必有后于鲁国’”。据说，后来敖在鲁国，果然“九世为卿，故曰食子，谓奉祭祀以供养也”。（《新编分门古今类事·相兆上》）。从《左传》的记载看，相术在春秋时就已相当流行了。

中国传统观念认为：“人命禀于天，则有表候于体。察表候以知命，犹察斗斛以知容矣”。^{⑦⑤}这个“表候”是什么呢？便是人之骨相。并且认为，大凡圣人伟人，其骨相都有非同寻常之处。例如，相传黄帝是长着一副龙一般的像貌，颡项则前额宽阔，象顶着一块盾牌；帝喾生就连成一片的牙齿，尧则长着八彩的眼眉；舜的眼睛有两个重叠的瞳人，禹的耳朵有三个窟窿；商成汤的胳膊有两个肘；周文王长着四只乳；武王的眼睛长在额头上；周公则是佝曲背；舜的大臣皋陶有一张马样的嘴；孔子的头却象翻转的屋顶。此外还有苍颌四眼，张仪佻（连成片）肋，汉高祖的左股有七十二颗黑痣……^{⑦⑥}等等。总之，圣贤富贵，都从人体形相骨法上表现出来。因此，“案骨节之法，察皮肤之理，以审人之性命，无不应者”。^{⑦⑦}

基于这一观念，千百年来，各种相人体骨法皮理之术，盛传不衰，一些相书也相继出现，其范围遍及人体的各个方面的特征。例如较有名的就有相传为宋初麻衣道者所撰的《麻衣相法》。虽宋人文莹《湘山野录》卷下载有麻衣道者事，但《四库全书总目》等均不见著录，是否真有其人作其书，是值得怀疑的。从后世民间流传的托名“麻衣”的一些相书和相术看，其所相内容通常包括以下几方面：（1）相面形：将男女面相分成若干类形，如甲字形、申字

形、田字形、由字形、国字形、风字形、目字形等，根据不同面形而论其命运之好坏；(2)相五官：把五官各亦分成不同类形，并将五官与命运之不同方面联系起来，或据某一官之形状而推论某一相应方面的运数，或根据五官之配合而论运数；(3)相手掌：包括五指之长短、骨节之隐显、掌纹之情状、掌心之光色质感，等等；(4)相面：即相除五官之外的额、腮、人中、颧颊、印堂等的纹理光色；(5)相毛发：包括人体各部位的毛发，视其色泽、浓密、粗细软硬情状而论吉凶运数；(6)相体形：据人身首四肢的比例及体态而推论人的贫贱富贵、福祸休咎；(7)相痣：根据不同颜色的(如或红或黑)痣所在身体(尤其是面部)之部位而论人的各个方面的运数。此外还有相声音、相足、相头骨等等。汉代许负《相法十六篇》更为具体，包括相鼻、相人中、相耳、相唇、相齿、相舌、相口、相胸、相腹、相阴、相尿屎等等。

无论是相人体的那一方面，人体上的某一特征都与人的某方面“运数”有着对应关系，这是相术赖以存在的关键。那么，这种关系是怎样建立起来的呢？认真考察起来，不外乎是那么几个方面：

第一，经验的积累和历史的沿袭。相术，古时又称风鉴。所谓风鉴，也就是以人的风貌评鉴人的品性，它曾是历史上统治阶层选择人才的一种方法。即如宋人吴处厚《青箱杂记》卷四所说的：“余谓风鉴一事，乃昔贤甄人物，拔擢贤才之所急，非市井卜相之流用以贾鬻取贲者，故《春秋》单襄公、成肃公之徒，每遇会同，则先观威仪，以省祸福，而前世郭林宗、裴行俭又考器识，以言臧否……。”这种选择人才的风鉴，或许没有巫术的意味，但它毕竟在人的内在善恶与外在风仪的联系方面积累了一定的经验，并形成一定的模式；这些经验模式也毕竟使某些人得以升迁，某些人则失去机遇。一旦这些经验模式流入民间，它便会被赋予了宿命论的含义，从而被术士所利用。

人类社会进入了私有制等级社会后，随之而来的便是贫富贵贱的两极分化。这种分化的根源在当时的历史条件下并非被大多数人所理解。因而，一方面一些人试图从自身寻找这命运之谜的答案，另方面统治者又极力将自己及这种分化神秘化，这就形成了“天定”的观念。为支持和强化这一观念，也就生出了像《论衡·

骨相篇》那样的关于圣人、贤人、伟人的种种传说。这些传说的流传和沿续，便成为相术家的推断依据。例如《骨相篇》中提到的郑人相孔子“东门有人，其头似尧，其项若皋陶，肩类子产。然自腰以下，不及禹三寸，累累若丧家之狗”，便是以传说中的圣贤之人相作比较和推断依据的。古代对于各种类型的人物形象的描写，不管有意无意，都会成为后世相术家推断某类人的命运的参照依据，从而成为相对固定的模式。

第二，因果律的倒置。上述的种种经验沿袭，实际上都已包含有因果律的倒置。所谓因果律的倒置，就是将人的某些命运和经历的形体结果，视为之所以有此种命运和经历的原因。的确，人的不同命运和经历，都会人的外在形体上打下烙印。一个饱经风霜的人与一个养尊处优的人，或者出身于书香门第的人与一个地道的山野匹夫，无论在气质、言行，抑或在体形体态方面，都有着明显的区别。人的外在形象，常常就是人的内在历史的说明书。但很显然，前者只是后者的结果，后者才是真正的原因。然而，相术家正是聪明地利用了这一因果关系，并反其道而用之。在民间流行的许多相书和相术中，我们都不难发现这方面的例子。如一些民间相术在谈到相手时都有类似的说法：“指短而粗，一生劳苦”；“掌厚而肥，富贵相随”；相面则有“满面红光，财多家旺”；“面黑黄，贫穷多灾”等等。宋代无名氏（一称刘斧）的《青琐高议》曾记有“胡僧相陈执中”事，其中僧人论“贵人”的一席话就很有代表性：“气欲伏，不欲发；骨欲细，不欲露；肉贵厚而莹，发贵黑而光；目欲相去远，黑白分明；眉欲秀而浓，相对而起；口红润而方，鼻隆高而贯，面方而莹泽，耳厚而隐伏；身肌重厚，举动详审。皆相美者也。”这样的形相，不论是陈执中还是他人，都肯定已是“贵人”。但不是由于有了此相方是贵人，而是贵人方有此相。

当然，人的命运与经历与形象体态间的这种因果联系，有的可能直接而明显，有的则可能间接而隐蔽。相家之高明与低劣，常常就表现在是否能看出这间接而隐蔽的联系。据说清朝的曾国藩很喜欢相术，并曾经把他多年所学的相法总结为这样的口诀：“邪正看眼鼻，真假看嘴唇；功名看气概，富贵看精神；主意看指爪，风波看

脚筋;若要看条理,全在语言中。”“端庄厚重是贵相,谦卑含容是贵相;事有归着是富相,心存济物是富相。”(见《清稗类抄·方伎类》)曾国藩的这些口诀,所指的相与运、形与品性之间,都有着内在的因果联系,只不过有的隐有的显,有的顺置,有的倒置而已。

第三、对生理和心理规律的直觉领悟。在各种经验积累和因果关系的运用当中,相术包含有许多对人的生理和心理规律的朦胧认识。例如对于人的病灾并由此而推及人的年寿方面的内容,大多都基于对人的生理规律的直觉感知。中国的医学(中医)是较早熟的学科之一,而中医就较侧重于对人的神气、色的观察。这与相术“大凡相之所先,全在神气与心术”是相一致的。中国传统的“巫医结合”,与此不无关系。从人的外在生理结构推测人的健康状况,甚至从掌、甲等人体部位的纹理、色泽等来观察人的某方面疾病,近些年在国内外都受到学人的注意。传统相术在这方面显然包含有某些合理的东西。

通过人的外在形貌来推断人的心性的善恶,是相术又一个重要的内容。这一内容也极受相术家的重视。善恶作为一个社会伦理道德评价,它的实质是人个体与群体之间的关系的一种价值取向,是人的内在心理在外在行为的直接显现,并通过行为而导致主体不同的社会归宿。因此,人的内在心性的善恶与人在社会群体中的地位 and 结局是有着密切联系的。这种联系在相术家那里便成了心相的外在表象与福祸贵贱的直接因果链。对此,《青箱杂记》卷四曾有过精彩的表述:

荀子曰:“相形不如论心。”谚曰:“有心无相,相逐心生;有相无心,相随心灭。”此言人以心相为上也,故心相有三十六善。夫人尝言意气求官,自须如此,一也。为事有刚有柔,二也。慕善近君子,三也。有美食常分惠人,四也。不近小人,五也。常行阴德,每事方便,六也。从小能治家,七也。不厌人乞觅,八也。利人克己,九也。不遂恶贪杀,十也。闻事不惊张,十一也。与人期不失信,十二也。不易行改操,十三也。夜卧不便睡着,十四也。马上不回头顾,十五也。夜不令人生憎怒,十六也。不文过饰非,十七也。为人作事周匝,十八也。得人恩力不忘,十

九也。自小便有大量，二十也。不毁善害恶，二十一也。怜孤济寡急物，二十二也。不助强欺弱，二十三也。不忘故旧之分，二十四也。为事众人用之，二十五也。不多言妄语，二十六也。得人物每生惭愧，二十七也。声美音有序，二十八也。当人语次不先起，二十九也。常言人善事，三十也。不嫌恶衣恶物，三十一也。方圆曲直随时，三十二也。闻善行之不倦，三十三也。知人饥渴劳苦，常有以恤之，三十四也，不念旧恶，三十五也。故旧有难，竭力救之，三十六也。以上三十六善皆全者，当位极人臣，寿考令终。或有不全，则福祸相折，以次减杀。具二十者，刺史之位，具十以上，令佐官，具五六者，亦须大富。

吴处厚虽不是职业相家，但这些心相之论却颇具代表性。就这三十六心相而言，也无甚神秘之处。以言行举止推人心相之善恶，即使是从今天社会心理学的眼看，也是合理的。它与其他相术的共同之处，就在于它把这种善直接与人的贵贱地位、福祸寿夭联系起来，从而把这种合理的相法最终走向宿命论。可以说，吴处厚的心相论，是将相术从质性导向量性分析的一种方法。

除了这“三十六善相”外，吴处厚还总结了一套“相目识心”的模式，他说：

人之心相外见于目，孟子曰：“知人者莫良于眸子，胸中正则眸子瞭然，胸中不正则眸子眊然，”此大概也。而其间善恶又更多端，凡眴眴映映（枯涩谄媚、频频眨眼而又不正视。映应作映）者，嫉妬人也。眴眴眴眴（目光直视而凶狠）者，恶性人也。眴眴眴眴（目光仰视而无精神）者，憨人也。眴眴眴眴（目光低垂，似窥视状）者，淫乱人也。眴眴眴眴（目光仰视而闪烁）者，邪人也。弥词眴眴（目光游动而昏晦）者，奸诈人也。应微眴眴者，崛强人也。羊目眴眴者，毒害人也。睛色杂而光浮浅者，心不定，无信人也。睛色光彩溢出者，聪明人也。睛色紫黑而光彩端帝者，好隐遁也。睛色黄瞻视端直者，慕道术人也。睛多光而不溢不散彻而瞻视端直者，慕道术人也。睛急眨者，若不嫉妬，即虚妄人也。

他还举例说：

又商臣、王敦蜂目，王莽露眼赤睛，梁冀洞睛瞠眦，则恶逆之相亦见于目。余昔年尝任汀州狱录，见杀母黄曾，其目睛黄小而光跌宕若蜂状，则蜂目之恶逆尤验也。

这种以目光辨识人心的善恶的方法，有无道理呢？回答是肯定的。“眼睛是心灵的窗户”，说的也正是这个意思。但是否能由于它有道理，我们就可以认为它是一种科学手段而不是作为一种巫术形式的相术了呢？恐怕还不能。因为这种“相心术”的真实目的只是为了推断人的命运的吉凶福祸，而不是试图去揭示这种善恶的社会根源；因而在如何看待这种心相的终极原因与结果上，两者还是有区别的。我们只能说，它在某个层次上（即在心理与它的表现符号这一关系层面上）具有合理性。而这一合理性就在于，在对现象的直观感知中，领悟到了生理—心理的某些规律。

其他有关面部肌肉结构与人的善恶福祸命运的联系的种种推论，也都出自同样的道理，在此就不详说了。

第四、八卦，五行等观念的具体运用。八卦、五行等观念对巫术文化的影响本来是不言而喻的，相术也不例外。例如把人体的各部位与五行对应起来，然后根据这些部位的比例而推论人的运数，就是其中一个方面。还有一种情况是把身体的某一部位分成若干区域，然后把它们跟八卦对应起来（有的则跟休、伤、生、杜、景、死、惊、开八门联系起来。而“八门”则在奇门遁甲术中与八卦是相对应的），并根据每一区域的色、纹推断运数，例如麻衣相手法便是如此。为什么有这样的对应关系，其中有无生理方面的推测，抑或是出自一种神秘化的需要？还有待进一步探讨。此外，还有“天人感应”等观念的影响。如所谓“龙犀日角，帝王之表；河目龟文，公侯之相”、“燕颌虎颈，飞而食肉，万里侯相”^⑧等等。

从以上这几方面看，相术是一种十分复杂的文化现象。人类是一种群居的高等动物，它的群居特性决定了它必然要求具有高度和谐有序的结构关系。然而，这一关系的建立，必须以高度的物质文明和理性精神为前提。而这在早期人类社会中却是不可能的，蒙

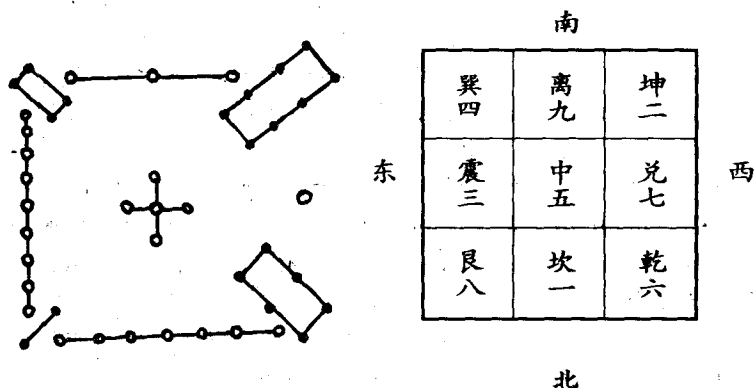
昧与各种欲念使得人的个体和群体都处于动荡与不安之中。面对着来自他人的种种危害与威胁，每个人都会产生出自我保护的本能，并尽可能以有效的方式来把握这种危害与威胁的迹象。通过人的外在情态来了解人的内在善恶的相术，便是在这种本能驱动而产生出来的。从这个意义上说，相术的产生有其历史的必然性。而且正是由于它的产生，才促进了中国原始心理学的形成，对于这点，我们应该有历史分析的观点。

但我们不能由此而抹杀了这样的事实：随着历史的发展，由于宗教鬼神观念的影响，由于封建统治阶级以及长期以来巫术家们的利用与渲染，这种相术的内容已远远超出了以人体外在情态识别人的内心善恶的范围。它的浓厚的宿命观和神秘性，它的心理—生理对应模式的固定化，它的把一切都归结为冥冥之中不可改变的鬼神的旨意等等，已将它原来努力认识自己、认识他人的那一点积极的含义完全掩抹掉，从而变成了把人们导向消极地屈从鬼神、屈从“命运”的精神致幻剂。几千年来，它所产生的诸如“以貌取人”、“安于天命”等等的消极影响是十分明显的。王充在《论衡·骨相篇》的结尾所发出的关于孔子“以貌取人，失于子羽；以言取人，失于宰予”的感叹，便是一个例证。

3. 占验巫术的集大成之作——奇门遁甲

在所有的占卜术中，奇门遁甲无论是从观念上说，还是从操作规程看，都可以说是最复杂的。《四库全书总目》卷一〇九在明人程道生所撰的《遁甲演义》的提要中说：这种占术“其法以九宫为本，纬以三奇、六仪、八门、九星，视其加临之吉凶，以为趋避。”这只是其大概内容，其具体情形要复杂得多。

首先，“九宫”是以洛书为基础，把八卦及后天数（即坎一、坤二、震三、巽四、乾六、兑七、艮八、离九）再加上中央土五按不同方位进行排列的一种图式，这一图式的显著特点是无论是横、竖或对角斜线，相加之和均为十五。其图如下：

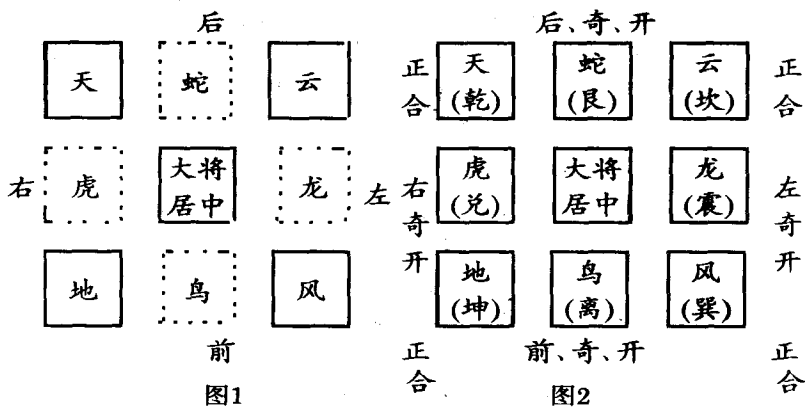


由图可看出“九宫”与洛书的联系。此外，从八卦的不同卦数与方位的关系，还可以看出“九宫”所包含的五行说观念。

其次，“三奇”“六仪”是指的十天干中的乙丙丁和戊己庚辛壬癸。“以日生于乙，月明于丙，丁为南极，为星精，故乙丙丁皆谓之奇”(引同前书)。后面的六位称为六仪。在“奇门遁甲”中，“三奇”“六仪”分别配于“九宫”及与八卦相对应的“休、生、伤、杜、景、死、惊、开”八门，而唯独甲作为天干之首位(即阳首)，最为尊贵，因而隐而不露，只藏于六仪之内，故不独占一宫。这便是这种占术名称的由来。从“三奇”“六仪”的含义可看出，这种占法与历数有关。而中国传统历数，又是与五行密不可分的，因而五行生克就成了它的核心观念。

再其次，“八门”“九星”中的“八门”，即前述的“休、生、伤、杜、景、死、惊、开”，这是“奇门”所特有的概念。这“八门”概念的形成不甚清楚，但有两点是可以肯定的，其一是八卦的变形，即仿八卦之名而表征八种状态，其中“休”指养息，引申为静观，等待等；“生”即生存，引申为发展，有良好前景；“伤”即伤害，引申为不利，凶险；“杜”，意为阻碍，不顺利；“景”，即“影”，意为虚幻之物，有假象、诱惑的意思；“死”即是死亡，陷入绝境，极凶；“惊”有震惊、受威胁，不安宁的意思；“开”，与“杜”相反，有顺利和前景良好的含义。从其含义看，“休”、“生”、“开”自然就是吉的，其他则有不吉或凶的意

味。在五行学说,还有一种把五行与四季联系起来,以推论其兴败旺衰情况的说法,即所谓的“王、相、囚、死、休”。例如春,木旺、火相、土死、金囚、水休;秋,金王、水相、土休、火囚、木死之类。这五种状态与“八门”的含义显然是相通的,因而两者间也肯定有着一种渊缘关系。其二是古代军事观念的运用。明人罗贯中的《三国演义》第八十四回以传奇的笔法描写了诸葛孔明“巧布八阵图”的故事。小说以孔明的岳父黄承彦的口吻说,此八阵“反复八门,按遁甲休、生、伤、杜、景、死、惊、开。每日每时,变化无端,可比十万精兵。”八阵图无疑与“八门”有关。但“八阵”之概念并非源于“八门”,相反,是前者影响到了后者。虽程道生之《遁甲演义》等均称奇门遁甲为黄帝所创,但都只是术者为“神其说”而依托古人,《四库总目提要》对此还有考辨,无须赘述。《三国志·诸葛亮传》也只是说他“推演兵法,作八阵图”,没有涉及遁甲。孔明的“八阵图”究竟怎样,不得而知,但在孔明之前,“八阵”之说早已形成,《孙臆兵法》中有“八阵”一章,这说明至少在战国以前军事上已较多地运用“八阵”法。而奇门遁甲诸语,汉以后才逐渐见于史籍,“则其学殆盛于南北朝”(《四库总目提要》)。那么,军事上的“八阵”是怎样的呢?唐人李筌《太白阴经》云:“黄帝设八阵之形,天阵居乾为天门,地阵居坤为地门,风阵居巽为风门,云阵居坎为云门,飞龙居震为飞龙门,武翼居兑为武翼门,鸟翔居离为鸟翔门,蛇盘居艮为蛇盘门。天、地、风、云为四正门,龙、虎、鸟、蛇为四奇门;乾、坤、艮、巽为陷门,坎、离、震、兑为开门。”这里的八阵,其实也就是以八卦及洛书为参照的一种队形排列。当然,它伪托于黄帝,也只是出于神秘化这种阵法的目的,但这一阵法的排列却是有其历史真实性的。宋人所辑录的唐代军事家李靖与唐太宗论兵的语集《李卫公问对》卷上对此则有较明确的解释:“……黄帝始立丘井之法,因以制兵。故井分四道,八家处之,其形井字,开方九焉。五为阵法,四为闲地,此所谓数起于五也;虚其中,大将居之环其四面,诸部连绕,此所谓终于八也。及乎变化制敌,则纷纷纍纍,斗乱而法不乱;混沌沌沌,形圆而势不散;此所谓散而成八,复而为一也。”^⑩根据这一描述,今人考制八阵图如图1^⑪结合李筌说,即有如图2:



很明显, 如将图2倒转180度, 除了坎(云)与艮(蛇)的位置错开以外, 与九宫图没什么区别。其中的一些名称也与奇门遁甲的“八门”有相同之处。

那么, “八阵”之名又如何由“天、地、风、云”等衍化出“休、生、伤、杜”诸概念来呢? 李靖认为“天地”等八阵只是“旗号”、“幡名”及“队伍之别”, 这当然是对的。但除了这些区别外, 各阵的具体战斗功能肯定是不一样的。明人茅元仪的《武备志》记载的八阵之名除了上述八名外, 还有称方、圆、牝、牡、衡、轮、浮沮、雁行和今奇门遁甲“八门”之名的, 当然, 这些名称肯定不是到了明代才出现。不同的称法, 都有它的含义, “方”, “圆”诸名称, 可能是从八阵中每一阵的布局阵法方面说的。而“生”、“休”、“伤”、“杜”诸称, 则很可能是从其作战功能方面说的, 或者说是表示敌人进入该阵后所处的境况。自八阵发明以后, 经过长期的运用, 军事家们不仅要研究这一阵法如何指挥和实施, 同时还要研究如果敌方也运用了这样的阵法, 应该如何应对的问题, 即还要注意到如何“破”这一阵法。而了解这一阵法的不同阵向的作战功能就能做到这一点。而所谓的“休、生、伤、杜、景、死、惊、开”, 我认为就是从不同方向进入了八阵后所处的境况的一种表述。在这一点上, 《三国演义》所描写的黄承彦见陆逊“从‘死门’入, 料想不识此阵, 必为所迷, 故特自‘生门’引出”, 倒是符合事实的。历史上军事家多精“奇门遁甲”, 许多

遁甲术著述都称该术源于黄帝战蚩尤，甚至有的人把“遁甲”解释成军事作战上“隐遁兵甲”之术，这些都可看出中国古代军事观念对奇门遁甲的影响。而这一影响，首先就集中体现在“八门”(还有“九宫”)与“八阵”的渊源关系上。

“九星”，为北斗七星和辅佐二星。即天蓬、天内、天冲、天辅、天禽、天心、天任、天柱、天英。北斗七星在古代星官系统中有不同的称法，如“《洛书》曰：北斗魁第一曰天枢，第二璇星，第三玠星，第四权，第五玉衡，第六开阳，第七摇光”。又如“《易斗中》曰：北斗第一曰破军，第二曰武曲，第三曰廉，第四曰文曲，第五曰禄存，第六曰巨门，第七曰贪狼”等等，另外，还因“北斗开阳重宝，故置辅”。^⑧奇门遁甲的这九星的名称，大概为该术的特称。《黄帝内经素问》卷十九“九星悬朗，七曜周璇”语注云：“九星，谓天蓬、天内……殆遁甲式法，今犹用焉”，可看出这一点。

在星占中，北斗七星及辅星均有所主，如《石氏星经》说：“北斗第一星曰正星，主阳，主德，天子之相也；第二曰法星，主阴、主刑，女主之相也；第三曰令星，主福；第四曰伐星，主天理伐无道；第五曰杀星，主中央助四旁杀有罪；第六星危星，主天仓五谷；第七星曰部星（一曰应星），主兵”。而辅星，则为“丞相之象”，“主旋明”等等。^⑨另外，还与天地五行相对应：“七政天斗上一星天位，二主地，三主火，四主水，五主土，六主木，七主金”。^⑩

奇门遁甲融汇了星占的学说，并将它与九宫、八卦、五行等对应起来，形成下表之关系：

九宫	一	二	三	四	五	六	七	八	九
八卦	坎	坤	震	巽	中央	乾	兑	艮	离
九星	天蓬 破军	天内	天冲	天辅 武曲	天禽 廉贞	天心 文曲	天柱 禄存	天任 巨门	天英 贪狼
五行	水	土	木	木	土	金	金	土	火

由于八卦、五行以及九星均有其对应的事态物象，再加上五行又与天干地支等又有对应关系，并且形成了生克旺相等不同联系；这样，奇门遁甲的占验模式就由此而建立起来了。

最后，要说说“加临”。“加临”是奇门遁甲占验过程中确定推断结果的一个特有概念，它所表示的是占验工具上所标示的八门、九宫等在不同时间（指占验对象的发生时间）的重合情况。这一重合情况，是这一占术推论吉凶的重要依据。

奇门遁甲所用的占验工具由置于同一轴心上的四个圆盘组成，外加两副共十八枚奇子。四圆盘自下而上，从大到小，分别称“地盘”、“人盘”、“天盘”、“八诈门盘”。从程道生《遁甲演义》等有关书籍的记载看，这四盘均分为八等份，每盘上面分别标上相应的内容，如“天盘”上标有“九星”，“地盘”标有“八门”；“八诈门盘”则标有实际上是六个星宿的所谓“六神”（即青龙、白虎、朱雀、玄武、勾陈、螣蛇）以及“九天”，“九地”，“值符”等。“地盘”则除了“九宫”、“八卦”外，还有“八门”，以及相应的天干、五行等等。这四圆盘的关系在进入占验过程前是固定的（即按“九宫”、“八门”、“八卦”、“九星”等之间的对应关系设置），只是进入了占验过程后，才根据占验事象所发生的时间（年、月、日、时），依照“阴遁逆局”，“阳遁顺局”；“顺布六仪，逆布三奇”；“逆布六仪，顺布三奇”等规则，转动“天盘”、“人盘”及“八诈门盘”（“地盘”则不动），使其各“门”重新组合，视其重合后的对应情况而定吉凶。“加临”，就是指的特定日期所在之“宫”、“门”、“星”与“值符”重合的情况。

每一种占验都需要建立一定的吉凶推断模式，奇门遁甲也是如此。但由于这一占术几乎涉及了所有占验巫术的内容，因而它的吉凶推断模式也就显得格外复杂而扑朔迷离了。据推算，其四个占盘及九对奇子的组合情况可多达四千余种（即四千余局），每一个局势又都有特定的吉凶性质，其占验模式的复杂程度就可见不同一般了。当然，无论多复杂，既然它是五行、《易》八卦、星占等术的综合体，那么这些模式也都不外乎是这其他几种占术的发挥或引申而已。对此，作为奇门遁甲经典之作的《烟波钓叟歌》^⑧就有比较集中的反映。如所谓“与我同行即为相，我生之月诚为旺；废于父

母休于财，囚于鬼兮真不妄；假令水宿号天蓬，相在初冬与仲冬；旺于正二休四五，其余仿此自研穷”。讲的就是九星配与五行后在不同月份的旺相情况。又如“辅禽心星为上吉，冲任小吉未全亨；大凶蓬内不堪使，小凶英柱不精明”，基本上就是星占观念的发挥。其中的许多吉凶格，虽名目繁多，玄之又玄，但分析起来，也都出自同样的道理。

总之，奇门遁甲是融合了多种巫术观念的一种占术，可以说是占验巫术的集大成者。它通过直观的工具和推演手段，来寻求天、地、人、神及时间与空间的最佳统一，从而最大程度地实现了“天人合一”，“天人感应”的理想境界；同时，也以它最为复杂多样的占验模式，迎合了人们在无限的偶然机遇中寻找必然归宿的文化心理。或许正因为这样，才使得它具有最神奇的色彩和深广的影响力。

4. 时间“触染律”——星命之学

算命，又称星命，是以人的出生时间推论人的命禄运数的一种占卜术。据说为唐代李虚中所创。唐代大诗人韩愈曾在《殿中侍御史李君墓志铭》中称：李君（虚中）“最深五行书，以人之始生年月日所值口辰支干相生胜衰死王相斟酌，推人寿夭贵贱利不利，辄先处其年时，百不失一二”。史载李虚中撰有《命书》三卷。但该书是否真为李虚中所作，学人多有异议。《永乐大典》和《四库全书》均有收录。因书中只论及人出生的年、月、日，而不涉及时刻干支，因此一般都认为唐以前以“四柱”推论禄命的方法并未形成。

首以“四柱”推命的是宋人徐子平。这也是通行的看法。所谓“四柱”，即出生年、月、日、时的天干地支，各为一柱，因一柱中有天干地支各一字，四柱共有八字，因而这种方法又称“八字算命法”；又因其为徐子平所创，故后又称“子平术”。徐子平有《徐氏珞珞子赋注》二卷传世。《珞珞子赋》，究竟为何人所作，亦众说纷纭，但一般都认为这是一部较早的以八字推衍吉凶福祸的专著。

这就引出了这种算命术发展历史的几个相关问题。一是唐以前是否推命已用时的问题。对此，余嘉锡《四库提要辨证》考论较为详备。如书中引明人张萱《疑耀》卷五云：

禄命家言，自周以来有之。《小雅》曰：“天之生我，我辰安在”。辰即所值岁时、日月星辰五行之吉凶也。贾谊、王充辈，亦皆有禄命之说，第未知其术何如耳。惟吕才者，独著论以深绝之。至唐乃有李虚中，始精其术，以人之始生年月日时支干，斟酌寿夭贵贱，亦往往有验，即今所传子平是也。

又引左暄《三余偶笔》卷十二云：

考古家谓李虚中以人生年月日推人福祸生死，初不用时也。按其说不然，韩愈《侍御史李君墓志铭》曰以人之始生年月日所值日辰，推人寿夭贵贱利不利。曰所值日辰者，辰即时也。《汉书·五行志》引京房《易传》曰：“蜺直而塞，六辰迪除，夜星见而赤”。韦昭曰：“六辰谓从卯至申”。又曰：“蜺三出三已，三辰除，则日出且雨”。韦昭曰：“若从寅至辰也，蜺旦见西，晏则雨”。此古人以时为辰之证，后人每谓虚中推人禄命不用时，疎矣”。

据上述二书及另外诸说，《辨证》认为，“记人始生之时，在唐以前已确有此风俗”，并进一步推论：“然则后世五命之术，所谓年月日时胎者，唐初早用以占卜，则其时禄命书自必用之不疑，《吕才传》（见新旧《唐书》——引注）可证也，安得谓四柱之说，起於宋时乎？”总之，以年月日时推命，唐以前就已使用了。

二是关于《命书》和《珞珞子赋》的作者问题。《命书》旧题鬼谷子作，李虚中注，《四库提要》等据韩愈所作之《墓志铭》及《唐书·艺文志》不见著录而认为《命书》不是李虚中所作，并佐以书中“不及生人时刻干支”为证。对于后一点，前文已涉及。另外《四库提要》之作者纪昀在《槐西杂志》也已作了纠正。余嘉锡则经过考论后，认为“此书盖实虚中所作，传其术与注其书者，皆托之于鬼谷。其注则宋人所作，其初当自有姓名，不知何人伪撰一序，以虚中书既为鬼谷所攘，因归其注于虚中，以为之调停……”（见《辨证》）。

至于《珞珞子赋》，《提要》则认为是北宋人所作。该赋县莹注在“臣出自兰野，永慕真风，入肆无悬壶之妙，游衡无化杖之神”

句下有这样一段话：“世传《珞珞子》，以为梁昭明太子之所著，及东方朔疏序，又以为周灵王太子子晋之遗文，二说皆非也。此篇言悬壶化杖之事，及卷中举论郭景纯、董仲舒、管公明、司马季主，皆汉故事，前后不同。所谓珞珞如石，珞珞如玉，此书如玉石之参会，万古不毁，使知者以道取之可也。其谓臣出自兰野，幼慕真风者，乃知达观之士，不显其声名者也”。余嘉锡认为此“出自术数家之口，尤可取信”。^⑧

如果以上这些说法成立的话，那么，以“四柱”推命的方法应该说在唐代李虚中时就已使用了，只是到了宋徐子平那里更为完善，以后流行就更广。

从方法上说，这种占术的形成不算太早，但从观念上说，它却与其他巫术形式一样源远流长。

同其他巫术一样，星命之学最为核心的观念仍是“天人感应”，只不过这里的“天”已具体化为“天”的存在的一维性形式——时间。通过“四柱”来推论人之寿夭福祸贵贱，正是试图寻求时间之维对人生的支配力。人生即是一个历时态过程，因而星命之学正是把它的信仰建立在时间与人生的同态关系之上。“四柱”所代表的表面上看是时间之维的四个不同点，而实际上却是四个不同的时间长度，以这四个不同的时值来推论更长的人生运数，表现出来的正是一种把整体中的某一部分看成是该整体的全部的原逻辑思维，或者说是原始“全息观”。这种思维特征，与星占中把某年某月中某日甚至某时的天象看成是某一段时间的征兆是相一致的。

当然，在巫术世界中，时间不是一个虚空无物的概念，天干地支也不仅仅是表示时间刻度的纯粹符号。十二地支与十二生肖的相配，四时(春夏秋冬)与五方、五行的对应联系，天干地支与阴阳五行的对应，并由这些对应而形成的种种对立统一关系，就使得复杂的立体世界变成了一个有序结构，并且统一于时间之维当中；而时间，也就因此而由一维性衍化为多维性，从而自身也有了世界万物间的矛盾对立或和谐统一之属性。人的生命的起点，也就不仅仅是一个时间刻度的问题，而是世界各种联系的一个交结点了。时间作为世界万物变化的一个衡量尺度，未尝不具有其合理因素；五行于

四时运行中所表现出来的旺相休囚状态，也未尝不是客观规律的一种直观描述；关键是，当人的生命起点处于某一时间刻度时，他的一生是否也受到这一关系网络的制约而具有五行运行那样的状态和属性呢？以时间之维作经线，将世界事物及人体自身编织成一个相生相克的关系网络，从而赋予人的命运以同样的关系属性，这不仅在更高层次上体现了“天人合一”的观念，同时也更具体地体现了“触染律”、“相似律”等巫术思维的特征。

明人苏伯衡在《平仲文集》卷十“书徐进善三命辨后”中云：三命之术，“以五十一万八千四百之四柱，包括天下古今生人之命……”。

四柱之组合，数率是否确切如苏伯衡所言，笔者没有计算过，但这无疑也是一个相当不小的数字。而最简单地看，同一四柱，六十年才出现一次。这极大的涵盖面与极小的相同率，形成了明显的反差，然而并不矛盾：它们都同时能说明一个人的命运之所以是这样而不是那样的原因，在以某一四柱推论某人的运数时，都是极难证实和极难证伪的。因而，偶然性在此也就无可置疑地成了必然性。这正是星命之学能使不少人深信不疑的一个缘故。

在具体的算命，根据四柱的配合情况而形成许多不同的“格”，这些格是推论运数吉凶的主要依据。表面上看，每一格所出现的概率是同等的，然而一旦某一格被赋予了特定的含义后，该格的涵盖面无形中就变得很小了。例如星命家一般认为，八字中须五行俱全，主人方能一生衣禄不愁。虽然这样的概率不算小，但比起五行不全的八字来，毕竟又少得多。又如命造中八字为“干辰一字”（即四柱中天干清一色）、“支辰一字”（四柱中地支清一色）和“天元一气”（四柱中天干地支均清一色）的，也都被认为是一种贵人之命，而贵就贵在其“纯而不杂”。虽然就其四柱之配合来说，与其他的配合情况相比，概率上没有什么区别，但就“纯”这一点而言，毕竟比“杂”的情况又要少得多。而我们知道，在社会结构处于一种“金字塔”状的情况下，“贵人”毕竟仍属于少数。因而，这种“以少为贵”的命格理论，就其观念来说，仍是社会现实的写照，可以说，是星命家所建构的关于社会与人生的一种“同构理论”。

在星命之学中，也有些命格的涵盖率是较高的。如有一种“星宿神煞”的理论，其推论方法只以某两柱中的天干与地支配合情况为依据(或以某月之天干配日、时之一地支，或以某日之天干配年、月、时之一地支等)，例如甲、戊、庚日出生的，其他柱地支中有丑、未的为“天乙贵人”；庚日出生的，其他柱中有亥的为“文昌”等等。这种配合显然要比四柱配合的情况简单而常见。然而这一类推论常常显得较为抽象，而且还要加上许多诸如是否犯冲犯忌、以及五行之生克等条件，因而无论是吉是凶，都可以作出多种解释。例如有一种“孤辰”、“孤宿”的命，也是以年柱与其他某一柱的地支相配情况推论，比方说，年支逢巳、午、未，而其他三柱中有申或辰的就被认为是孤辰或孤宿。据说凡命中遇此神煞的，均为孤苦之命。这种配合情况同样也是简单而常见的。正因为这样，贵贱之命常常就出现在同一命造中。比如说，一个乙未年某一庚申日出生的人，很显然既是一个“天乙贵人”的命，同时又是犯了“孤辰”的命。而这样一来，无论对此人的命运作何种推断，都说得过去；发达者，是因为他是“天乙贵人”；落泊者，是因为他犯了“孤辰”；中平之命者或先发达后落泊者、抑或先落泊后发达者，也可以说因其两者兼而有之，总之，都解释得通。当然，星命家较多的是据四柱八字作出推断，其涵盖面要更小些，但也正由于八字所牵涉的五行生克关系、各种命格之间的联系等内容更复杂，可作出的解释反而就更多样，推论中的矛盾互补就更灵活了。高明的星命家常常能“言中”，与此不无关系。

总而言之，星命学正是以时间为轴心，将世界编织成一个错综复杂的结构网络，建立一个具有不同涵盖率并且在含义上能互相补充、互相衔接的理论模式，使之与千姿百态的人生相对应，从而对不同的命禄运数作出既合乎这一理论模式所特有的逻辑，同时又灵活多变的推论。

[注释]

- ①汉王符《潜天论·巫列》。
- ②《史记·龟策列传》。
- ③《易·系辞传》。
- ④《论衡·订鬼篇》。
- ⑤所谓“肃”、“哲”、“狂”、“急”等等，孔安国、孔颖达等均解为人君的品行。参见《十三经注疏》。
- ⑥见上海古籍出版社出版《书经》，1987年3月版，第41页。
- ⑦参见郭沫若《殷契粹编》第368页。
- ⑧见《国语·周语》。
- ⑨《太平御览·休征》。
- ⑩《论衡·讲瑞》。
- ⑪见唐·瞿县悉达《唐开元占经》卷一百十二《竹木草菜占》。
- ⑫、⑬同⑪“《地镜》曰：杜树自死世主国君亡。”
- ⑭上引均见《唐开元占经》卷一百十二。
- ⑮见《唐开元占经》。
- ⑯《史记·天官书》。
- ⑰《唐开元占经》卷四。
- ⑱见《后汉书·五行志》。
- ⑲参见《唐开元占经》卷九十九。
- ⑳见该书第147页，上海人民出版社1982年7月版。
- ㉑见《唐开元占经》卷四。
- ㉒《史记·天官书》。
- ㉓见《汉书·天文志》，《史记·天官书》也有类似的占语。
- ㉔㉕见颜师古注引孟康语。
- ㉖见《汉书·天文志》。
- ㉗见颜师古注引孟康及韦昭语。
- ㉘见《汉书·天文志》及注。
- ㉙见《唐开元占经》卷八十五。
- ㉚《汉书·天文志》

③③③②见《汉书·天文志》颜师古注引孟康韦昭语。

③③《唐开元占经》卷七十一“流星名状”引孟康语：“使星”、“大如瓜桃名曰使星。”占经中对“飞流”另有一解：“自上而降曰流，自下而升曰飞。”

③④见《唐开元占经》中国书店1989年版序言。

③⑤《唐开元占经》卷九十一。

③⑥《春秋元命苞》、《史记正义》引。

③⑦参见董仲舒《春秋繁露》。

③⑧《易·说卦》。

③⑨引文均见《初学记》

④①见《唐开元占经》卷九十四。

④①④②均引自《初学记》。

④③④④引自《唐开元占经》。

④⑤参见刘文英《梦的迷信与梦的探索》第119页。中国社会科学出版社出版。

④⑥引自《诸子集成》第八册。中华书局出版。

④⑦〔美〕斯特思·鲁宾逊、〔英〕汤姆·库伯特著《析梦辞典》。学林出版社1989年出版。

④⑧转引自④⑤

④⑨引自《新编分门古今类事》卷六“梦兆门”。

⑤①同④⑤

⑤①⑤③容肇祖《占卜的源流》。见顾颉刚编著《古史辨》第三册第256页、258页以后。上海古籍出版社1982年8月版。

⑤②以上各例见《中华民族风俗辞典》及《清稗类抄》第4585页。

⑤④转引自王充《论衡·卜筮篇》。

⑤⑤引自邹学熹《易学十讲》第20页。四川科技出版社1987年出版。

⑤⑥李镜池《周易筮辞考》，见《古史辨》第三册第189页。

⑤⑦参考高亨《周易古经今注》。

⑤⑧我在《易经思维特点臆说》中曾谈过这一点，该文刊于《广西民族学院学报》（社科版1991年第1期）。

⑤⑨均引自《四库全书总目》卷一〇八。

⑥①⑥④徐珂《清稗类抄》第10册。

- ⑥1 清·徐道《历代神仙通鉴》卷十四。
- ⑥2 明·冯应京《月令广义·正月令》。
- ⑥3 同⑥1
- ⑥5 参见《中国各民族宗教神话大辞典》，学苑出版社1990年出版。
- ⑥6 见《岭外壮族汇考》第774页以后，广西民族出版社1989年出版。
- ⑥7 同⑥6，《越巫鸡卜源流考》。
- ⑥8 《太平广记》卷十三引《神仙传》。
- ⑥9 同⑤9。
- ⑦0 同⑥0。
- ⑦1⑦2⑦4 宋·托辜和尚著《地理全书》。今有署名华龄出版社出版之新本。
- ⑦3 《地理五诀·地理总论》。转引自何晓昕著《风水探源》第53页，东南大学出版社出版。
- ⑦5⑦6⑦7 王充《论衡·骨相篇》。
- ⑦8 同④9《相兆门》“姚崇甚贵”、“班超封侯”诸条。
- ⑦9 引文见吴如嵩、王显臣《李卫公问对校注》第13页，中华书局1983年出版。
- ⑧0 见张震泽撰《孙臆兵法校理》第71页，中华书局1984年出版。
- ⑧1 引自《唐开元占经》卷六十七。
- ⑧2 同上书引《荆州占》、《春秋合诚图》。
- ⑧3 同上书引《诗含神务》。
- ⑧4 参见《奇门遁甲白话精粹》广西民族出版社1991年2月出版。
- ⑧5 见《四库提要辨证》。文中所谓“悬壶化杖”，事见《后汉书·方术传》“费长房传”。

第三章

人类自我保护的精神之冑

——禁忌

(一) 一般理论解释

“禁忌”，弗雷泽把它称为“消极的巫术”，它与其他通过某一行为的实施以求得一愿望实现的“积极的巫术”的区别在于，一个要去“做”，而另一个是不要做，“积极的巫术或法术说：‘这样做会发生什么事；而消极的巫术或禁忌则说：‘别这样做，以免发生什么事’……消极巫术或禁忌的目的则在于要避免不希望得到的结果”。^①当然，“禁忌”作为避免某种不希望得到的结果的信念和行为，在社会生活中并非都属于巫术范围，正如有了某一积极行为就会导致某一意想结果也不一定就是“积极巫术”一样。生活中的一般禁忌要比作为巫术的禁忌广泛得多。诸如两性关系的乱伦，近亲婚配等，都属于要禁忌的行为，但却并不属于巫术范围。作为巫术的禁忌，按照弗雷泽的说法，它实际上是“交感巫术”的相似律与接触律这两大原则的特殊运用。这就是说，禁忌巫术与一般的巫术都同样基于一种观念，只不过表现这种观念的行为在形式上有所不同。因而，一种禁忌是否属于巫术的范围，考察这一禁忌的观念就显得十分重要。

弗洛伊德在讨论玻里尼西亚人的“塔怖”(Taboo)时也注意到了这一点：

禁忌(Taboo)是表示一个人，一个地方，一件东西或一种

暂时性的情况，它们具有这种神秘的力量的传导作用或者本身即是这种神秘力量的来源。同时，它也常代表了由这种事物禁忌预兆所产生的禁制。……塔怖所代表的禁制和宗教或道德上的禁制并不一样。它们不是建立在神圣的宗教仪式上而建立在自己本身上。它与道德上的禁制所不同的地方，主要是在于它并没有明显的、可以观察到的禁制声明，同时，也没有任何说明禁制的理由。塔怖，既没有理由也不知道它的起源。虽然，它们对我们来说，是一种不智的，甚至是迷信的，可是，对于那些在此统制下的人们来说，则成为当然的事情。

弗洛伊德还引用了英国人类学家汤玛士的话来进一步指出禁忌的原因：

禁忌的来源是归因于附着在人或鬼身上的一种特殊神秘力量(玛那)，它们能够利用无生命的物质作媒介而加以传递。被视为禁忌的人或物可以用带电体来加以比喻，他们乃是那种可经由接触而传递可怕力量的容纳地方；同时，如果激发这种放电的生物体本身太脆弱而无法抗拒它们时，则将产生破坏作用。触犯禁忌所产生的结果。一方面要看附着或成为禁忌的人或物其神秘力量的大小，另一方面要看触犯者所具有的反玛那力量的大小来决定。^②

显然，巫术禁忌的主要原因，是来自人们对某种神秘的力量信念，象其他一些巫术行为一样，这种神秘力量是不可言喻的，但却被认为是实在的，理所当然的，因而带有此种力量的对象是不可触犯的。

这种基于对某种神秘力量的畏惧观念的禁忌，较其他巫术更为普遍，除了以为着避免某些具有神秘力量的对象带来的危害为目的的禁忌外，在许多被弗雷泽称为“积极巫术”的其他巫术行为当中，为了保障一巫术行为的顺利进行，以达到预期的目的，还要有所禁忌，以防止出现与本目的不相关的偏差和麻烦。因而禁忌既有单独的存在，也有对他种巫术的渗透，这是它比任何形式的巫术行为都要广泛的主要原因。

这一广泛的巫术形式的产生，除上面介绍的及与其他巫术所共有的原因外，有一点是值得注意的，那就是人类自我保护的原始本能。当然，其他巫术形式也有自我保护的性质，但这种保护是以征服、驱除对象的危害力而实现的。而禁忌，则是通过避免与有危害力的对象的任何接触而达到自我保护的目的。早期的禁忌，应该说是没有巫术与非巫术之分的，凡是被人们认为或体验到对人有危害的事物都在禁忌的范围，而且都被解释为是某种神力所致。只是随着对自然规律认识的不断深入，一些禁忌对象已不构成危害，而逐渐被解除；而一些禁忌被认识到其危害之所在，自发的禁忌就逐渐被自觉的禁制（如伦理的、法律、生理卫生的等）所取代，从而失去了它原有的神秘性。另一些则由于历史文化的传承，人们对某些对象还无法认识（甚至无从认识），仍不断地被神化，因而一直流传下来。只要人们对危害着自身的外在力量的认识和抵抗还存在着科学理性之光无法照耀的领地，人们的自我保护的本能就会给巫术禁忌留下一席之地。

（二）中国的禁忌观念

中国传统的禁忌观念有它自身的特点。一

般说来，禁忌是一种避讳，是畏惧，是“无为”。

但中国的禁忌观念当中，常常包含有不讳和“有为”在内，禁忌在汉语中包含有两个成分，即“禁”和“忌”，而只有“忌”才属于上面所讲的禁忌范围。“忌”在古代汉语中包含有多种含义，如：

（1）憎恶 《说文》：“忌，憎恶也。”

（2）畏惧 《左传·昭公六年》：“民知有辟，则不忌于上。”孔颖达疏：“权柄移于法，故民皆不畏上。”

（3）戒备 《尚书·吕刑》：“敬忌，罔有择言在躬。”清孙星衍疏：“忌之言戒也，言外敬而心戒慎。”

（4）敬重、崇敬 《左传·昭公元年》：“非羈何忌”，《正义》云：“忌，敬也。”

（5）避讳 《周礼·地官·诵训》：“掌道方慝，以诏避忌”。

这里所引述的,虽与巫术无直接关系,但“忌”所包含的这些方面的含义,却使我们认识到了中国的禁忌巫术所包含的感情色彩和心理因素。也就是说,在中国的传统观念中,被列为禁忌对象的事物,都或许是能引起这些方面心理反应的事物。它最初只是引起人的这样一些情感上的不同反应,而后才被神化;而神化后的对象,又进一步强化了这样一些情感反应。这样才使得禁忌巫术具有强大的传播力。我国许多禁忌的行为都能反映出以上的不同情感,或是其中一种,或是同时反映几种心理。如王充《论衡·雷虚篇》云:“盛夏之时,雷电迅疾……其犯杀人也,谓之有阴过,饮食人以不洁,天怒,击而杀之……。”既然天打雷轰“有阴过”、“饮食人以不洁”者,那么,这两种行为都是人们所禁忌的。而这种禁忌,显然包含有几种复杂的情感:既有人们对“阴过”和“饮食人以不洁”的憎与恶,同时也有人们对天(这里的天是神化了的)的敬与畏。由于这些方面的心理因素,避讳这样的行为也就是十分自然的了。弗洛伊德在谈到禁忌的时候还说过这样的话:“塔布(禁忌),就我们看来,它代表了两种不同方面的意义。首先,是“崇高的”、“神圣的”;另一方面,则是“神秘的”、“危险的”、“禁止的”、“不洁的”。^③崇高神圣的东西无疑会引起敬畏感;而“危险”、“不洁”的东西则容易引起“畏惧”、“憎恶”的心理。因而,中国传统的禁忌观念中,作为“忌”的这一方面,与西方的禁忌观比较一致。这也说明了,禁忌作为人的自我保护本能的表现,在面对着可能对自身威胁或危害的对象时是如何发挥它的作用的:人通过自身对于对象的直观反应,作出相应的自我调节。禁忌心理是禁忌行为与禁忌对象产生联系的中间环节。

除此外,还有“禁”的一面。而“禁”,除了有所避忌(与“忌”相关,这也许是人们把它与忌联系起来的缘故)外,还有“咒”的意思,即它还包含有一种中国人称为“禁咒”或“禁架”的法术。这种“禁咒”或“禁架”的法术,一方面要运用一定的咒语,另方面施术者并不避讳禁咒的对象。《后汉书》八二下《徐登赵炳传》曾有这样的记载:

徐登者,闽中人也。本女子化为丈夫,善为巫术。又赵炳字

公阿，东阳人，能为越方。时遭兵乱，疾疫大起，二人遇于乌伤溪水之上，遂结言约，共以其术疗病。各相谓曰：“今既同志，且可各试所能。”登乃禁溪水，水为不流；炳复次禁枯树，柳即生蕒。……但行禁架，所疗皆除。

王先谦《集解》引《抱朴子》：

道士赵炳，以气禁人，人不能起；禁虎，虎伏地低头闭目便可缚……。《异苑》云：“赵候以盆盛水，吹气作禁，鱼龙立见，赵方善禁咒也。”

这里的“禁”术，是一种“积极”、“主动”的行为，是征服、是支配，把这样一种巫术行为也称之为“禁”，就意味着“禁忌”并非是一种“消极”与“避讳”，这是中国的禁忌概念与西方不同的一个方面。

中国的巫术与五行学说密切相关，五行说对于禁忌观念的影响也是明显的。有些事物现象，并非“不洁”，也没有什么神圣可言，但也能成为人们禁忌的对象，其主要的原因就是人和对象的五行属性上有相克的关系。“相克”带来的后果是不堪设想的，因而它可以引起人们的恐惧感。《图宅术》说：

宅有八术，以六甲之名数而第之，第定名立，官商殊别。宅有五音，姓有五声。宅不宜其姓，姓与宅相贼，则疾病死亡，犯罪遇祸。

按五行学说的意思，世间具体的事物现象，和抽象时间空间都具有相应的属性，因而都可以与五行相配合。例如上面所说的“五音”、“五声”（宫、商、角、徵、羽），还有空间方位（东、西、南、北、中），时间上的四季（春、夏、秋、冬）等等，都可与五行中的金、木、水、火、土相配合，而具有五行的属性。甚至连颜色也都具有同样的关系。还有五帝、五味、人体中的五脏，地理上的五岳等等，都可以相配。这样，世界万物就构成了一个复杂的关系网络，从而有了相克相生的关系。对于人来说，只有处于与外物“相生”的关系链条上才是吉利的，否则就会遭受劫难。按《图宅术》的说法，人的姓氏五声必须与住宅的方位相符，才是有利的，而且应该忌讳“相贼”的情况。《图宅术》还具体地指出：“商家门不宜南向，徵家门不宜北

向”。对此，王充解释道：

则商金，南方火也；徵火，北方水也。水胜火，火贼金，五行之气不相得。故五姓之宅，门有宜向。向得其宜，富贵吉昌；向失其宜，贫贱衰耗。^④

可见，对于住宅方向的选择，它的禁忌并非出于方向本身有什么令人憎恶的东西，而在于是否由五行相克相生观念带来心理上的趋向与恐惧。

由于万事万物都可以纳入五行的范畴，生活中的任何一种选择都与五行有关，因而它对禁忌的影响实际的范围就广泛得多，上至国家政治军事，下至个人生活琐事，都可以看到这种影响。这是中国禁忌观念的又一特殊方面。

中国的禁忌观念，还受到中国语言文字的影响。在一般情况和重要时节都禁忌说出不吉利的话(忌讳语)，是最为普遍的，甚至是世界共同性的现象。这属于“塔怖语”或语言禁忌范围。除此外，语言影响禁忌观念最为明显的有语言文字形声引申。从声的方面说，中国的语言中存在着较多的同音现象，这种现象带来的结果，从前面讲到的五行与五声的比附就已看出。这种比附固然由于五行学说的流行，同时显然也是与中国语言中的五声发音是分不开的。另一方面是在不同行当或一般生活中常常要改变某一事物的名称，以忌讳该事物本来名称中对某一行当和生活事件不吉利的字音。如粤语地区肉铺老板把“猪肝”称为“猪湿”，把“猪舌”称为“猪利”，就是因为“肝”、“舌”与“干”、“蚀”同音，而后两者就是这一行当的忌讳语。又如粤语地区过去一般情况下很少用雨伞，只有婚嫁时才打，因此，说粤语的人是很少把这种雨具称为“雨伞”的，大多都称为“雨遮”，因为“伞”与“散”同音，而在很多场合，尤其是婚嫁中，“散”毕竟是很不吉利的语言。由这点而引申开来，名称上与某些忌讳语同音的物品，在一些场合中也就成了禁忌的对象。如“钟”与“终”同音，而“终”则意味着了结、终结，因而在一些地方，作为亲戚朋友(尤其是老人)的生日礼物，是绝对忌讳送“钟”的，因为“送钟”恰好与“送终”同音。民间常见的情人间的分吃梨果的习俗，

也有巫术禁忌的意味，这种禁忌显然来自“梨”与“离”同音，“分梨”则示“分离”的缘故。明人陆容在《菽园杂记》卷一中，亦有类似的记载：

民间俗讳，各处有之，而吴中为甚。如舟行讳“住”、讳“翻”，以“箸”为“快儿”，“幡布”为“抹布”。讳“离散”，以“梨”为“园果”，“伞”为“竖笠”。讳“狼藉”，以“榔槌”为“兴哥”。讳“烦躁”，以“谢竈”为“谢欢喜”。此皆俚俗可笑处，今士大夫亦有犯俗称“快儿”者。

这是由于语音的“声”而派生出来的一种禁忌，或者说是中国的“塔怖语”的另一种表现形式。

从形的方面看，中国文字的结构特点，也很容易与中国的五行说结合起来，从而强化了某些特定的禁忌观念。如汉字中的一些象形字，形声字等，常带有与五行相关的某一部首或边旁，这些字常被认为与五行中的某一“行”有神秘的联系，或具有该行的属性，而与人有着相克相生的关系。表现最突出的是一些地方民间给小孩起名字的禁忌上。一些人认为人的出生就秉承着五行，但并非每个人所秉承的都一样，根据生辰八字推算，有些人可能五行缺水，有些则可能缺金，或缺木等等。对缺某一行的人来说，在人生中都会有所不利，这就需要通过别的方法进行补救，其中起名字就是一个重要的方面。人们相信，通过用带有某“行”偏旁部首的字来命名，就可以补充所缺的这一行。如缺水，那么名字中有带“水”旁的字便可补救。这样，缺某行者命名时，选用与该行无关甚至相克的字眼，自然就成了一种忌讳。

文字的结构还产生了一种“会意”禁忌。一个字本来由两个不同的部首组成，而每个部首在生活中又代表着两个不同的事物，如果这个字代表的是人们生活中所忌讳出现的事物，那么，人们就会极力避免使两个部首代表的事物发生联系。王充《论衡·四讳篇》就有这样的例子：“讳厉刀井上……以为‘刑’之字，井与刀也，厉刀井上，井刀相见，恐被刑也。”本来井上磨刀并不一定成为禁忌，只是因为“刑”这样一个被人忌讳的字眼，与这一行为有着一种“意

会”关系，从而引发了对“刑”的恐惧感，才成为一种禁忌。在人们恐惧的Xíng(刑)与“井上厉刀”这两者上，本无内在联系，只是由于“刑”字的结构，把两者从意念上联系起来，才使人们把对前者的恐惧延伸到后者上来而使之成为禁忌。可见字的结构在这里起到了一个重要的作用。

(三) 中国 禁忌巫术的特 点

(1) 稳固性

比起其他巫术来，禁忌显得深入人心更为根深蒂固，其历史的传承更为稳固。一些几千年前已存在的禁忌，现在仍被人们保存下来。王充《论衡·四讳篇》说：

三曰讳妇人乳子，以为不吉。将举吉事，入山林，远行，度川泽者，皆不与之交通。乳子之家，亦忌恶之，舍丘墓庐道畔，愈月乃入，恶之甚也。暂卒见若为不吉……

这种生育禁忌，直至现在仍常常可以看见，甚至在观念上都极为相似，尤其是少数民族地区。例如壮族，至今还有这种习惯，妇女生小孩必须在夫家生，不能在娘家生，如果路远来不及回到夫家，则要另起一小茅棚在外或在厢房或走廊里圈出一角让其分娩，待三天或一个月后才能让夫家接走。若在娘家屋内分娩，则是冲犯了祖宗，必须以一定数量的酒肉来祭供。另外，生孩子之家，必须做记号，以便防止外人误入，如有不知情而误入者，则需让其饮酒或茶水一杯，以压身上邪气。有重要的事情(如祭神、造屋、造船等等)，产妇及其家人均不得参加……如此等等，都与王充讲的没多大差别，几千年来，几乎如一。

禁忌的这种稳固性，是有缘因的。一方面它不象其他巫术形式，或有一定的师承关系(如卜兆、魔法等)，或有一定的符咒、手段，只要从前辈或者旁的人那里得到有关这种禁忌的忠告，便会付之于行动。也绝不会出现“失真”的情况。另一方面，禁忌行为几乎都是由社会成员的个体来完成，它不象别的巫术行为那样需要配合，

只要个人有这样一种意念，避免某种行为的出现，那么作为一种巫术行为的禁忌也就随之而完成了。禁忌行为实施的简单性就使之极易于传播。再一方面，禁忌多与人的最普遍的生活现象或事件相关。占卜、祭祀、祓除等巫术往往都有一定的针对性，或只在较有意义的时间或空间里进行，可是禁忌无论在何种情况下都会出现，这就无形中使禁忌观念随时得以强化。第四个方面，禁忌结果的不可证实性也是其稳固性的原因。一般来说，人们形成了对禁忌对象的恐惧心理后，都不轻易地去犯禁，相反地，都会采取避讳的态度，而禁忌只讲犯禁后的结果，而不讲禁忌的后果。因而一个禁忌行为实施后，生活中出现了什么，人们都不太注意它与这一行为的因果联系。相反，如果犯禁了，只要生活中出现哪怕只是一丁点的异常，人们都会与它联系起来。若犯禁后并无异常，那可能又有另外的解释。总之，只要在生活中，人们把某种禁忌视为正常，而把犯禁视为反常，那么无论是对一禁忌对象采取什么样的态度，其后果都只会强化禁忌观念，而并非削弱这一观念。

(2) 广泛性

禁忌的广泛性是显而易见的，这与其稳固性相互联系，构成了纵向与横向两个不同侧面特点。广泛性的突出表现，在于它几乎涉及到人的生活与生产的各个领域，在时间和空间的各个点上都有为人所避讳的对象，正如王充《论衡·辨崇篇》所说的：

世俗信祸祟，以为人之疾病死亡，及更患被罪，戮辱欢笑，皆有所犯。起功、移徙、祭祀、丧葬、行作、入官、嫁娶，不择吉日，不避岁月，触鬼逢神，忌时相害。故发病生祸，挂法入罪，至于死亡，殫家灭门，皆不重慎，犯触忌讳之所致也。

从时间上看，一年四季，每一个月或每个节令都有禁忌，从《礼记·月令》就可以看出：

孟春三月：是月也……命祀山林川泽，牺牲毋用牝，禁止伐木。毋覆巢，毋杀孩虫，胎夭飞鸟，毋麝母卵。毋聚大众，毋置城廓，掩骼埋。是月也，不可称兵，称兵必天殃，兵戎不起，不可从我始。毋变天之道，毋绝地之理，毋乱人之纪。

仲春之月：是月也，……有不戒其容止者，生子不备，必有灾异。是月也，祀不用牺牲，用圭璧，更皮币。

季春之月：是月也，后妃斋戒，亲东乡躬桑。禁妇女无观，省妇使，以劝蚕事。

……

这只是春季的情况，其他每个季度的每个月，也都有不同的禁忌。这些禁忌，有的是出于保护社会生产活动和人的生活环境资源，有一定的科学根据，而有的则显然只是出于一种宗教的或其他神秘的原因。《月令》中还规定当权者所施发的政令，必须符合每季每月的自然节气，忌讳施发与月令不相符的政令，如果违犯了，其后果是不堪设想的：

孟春行夏令，则雨水不时，草木早落，国时有恐；行秋令，其民大疫，众风暴雨摠至，藜莠蓬蒿并兴；行冬令，则水潦为败，雪霜大挚，首种不入。

仲春行秋令，则其国大水，寒气摠至，寇戎来征；行冬令，则阳气不胜，麦乃不熟，民多相掠。行夏令，则国乃大旱，暖气早来，虫螟为害。

季春行冬令，则寒气时发，草木皆肃（萧），国有大恐；行夏令，则民多疾疫，时雨不降，山林不收；行秋令，则天多沉阴，淫雨早降，兵革并起。

……

如果说上面所说的禁忌还带有科学成分的话，那么这违反季节发布的政令的后果，则更多的是渗透了天人感应的神秘观念，因为不难看出，这其中一些自然灾害，与所行的节令之间，我们很难找到其内在的因果联系。

在一年当中的种种禁忌，在我们现代生活中并非不存在，于此，我就不再赘述了。可以这么说，禁忌巫术，与时间的河流同在。

空间（方位）上的禁忌也是相当普遍的，一方面空间被五行学说所附会，而形成不同的人对某一特定的方向在居宅、丧葬等有所禁

忌,例如前面已引用的《图宅术》所说的:“商家不宜南向,徽家不宜北向”就属这一类。另外,空间的概念还与时间的概念相联系,从而构成许多复杂的变化着的禁忌。例如《移徙法》就有迁徙须忌太岁之星的说法:“徙抵太岁凶,负太岁亦凶。”王充解释说:“抵太岁名曰岁下,负太岁曰岁破,故皆凶也。”“假令太岁在甲子,天下之人,皆不得南北徙,起宅嫁娶亦皆避之。”^⑤这是年岁变化而形成的空间方位禁忌。日子变化也同样要求人们对某一方位有所避忌。例如人们相信有凶神“日游神”的存在,“日游神”在不同的日子处于不同的方向:癸巳至戊申十六日在房内东西南北中五方;己酉至壬辰四十四日则出游,人们无论做什么事,都须避忌日游神所在的方向,否则将有灾难。^⑥这些与五行、年岁、日月等相联系的空间方向的禁忌,由于都有一定的理论作为根据,而且这些理论根据都被披上了实证科学的外衣,因而对人的影响更为深远。同时,由于这些禁忌是不断地随日子变化着的,这就更进一步增加了这些禁忌对人的生产生活的渗透性,使之具有广泛的领域。

(3) 渗透性

禁忌的渗透性,主要是指它对于其他巫术形式的渗透。无论是占卜,祭祀还是拔除、魔法,这些巫术行为由于都发生在一定的时间和空间当中,因而同其他生活生产活动一样,也都有一定的禁忌,而且除了时间和方位的禁忌外,它们本身还有的一些特殊的禁制。可以说,禁忌具有决定其他巫术成功与否的作用。例如祭祀,古人祭前必须“斋戒”,祭时要“畏敬”,^⑦即不能喝酒,不能吃荤,要沐浴更衣,要表现出严肃恭敬,有些祭祀还要“洁其粪除,慎其采服”,^⑧否则所祭神灵就不赐福。这些祭祀方面的禁忌在汉族的大多数地区可能已不复存,在少数民族地区则仍可见到,而且还烦琐得多。其中最突出的如祭神时妇女不能参加。不仅如此,如果所祭为家中之神(如灶神等),妇女还要离开家,待祭事完毕才能回家。男人也有禁忌,在祭神的前夕,不能有性行为,如果是孕妇的丈夫,也不能参加祭神活动。此外,在祭神的日子,还禁忌吹笛、刺绣等活动。所有这些,假如有所犯,都被认为是对神的不恭甚至亵渎,因而不但神灵不会赐福,还会因此而发怒,给家带来晦气或灾难。^⑨除

了祭祀以外,其他的巫术活动,无论是汉族还是少数民族,也有类似的禁忌。如古代的龟卜,“卜禁曰:子亥戊不可以卜及杀龟,日中如食已卜。暮昏龟之缴也,不可以卜。……其卜必向北,龟甲必尺二寸”(见《史记·龟策列传》)。卜筮在早期被人们看成是极为严肃认真的事情,因而其禁忌看来是很严格的。只是到了后来用得多了,一些禁忌就被人们抛弃了。所以汉代的班固就抱怨过:“暮龟者,圣人之所用也。……及至衰世,解(懈)于斋戒,而屡烦卜筮神明不应。故筮渎不告,《易》以为忌;龟厌不告,诗以为刺。”^⑧由于各种“斋戒”的松懈,所以卜筮都不灵了。由此也看得出,在当时人的心目中,各种斋戒禁忌,对于卜筮的神应与否,是至关重要的。祈求巫术(仪式)也是如此。董仲舒在《春秋繁露》中详细记述了求雨仪式的过程和要求。这一仪式,不仅每个季节有所不同,其禁忌也不一样。如春季“无伐名木,无斩山林”;夏季“无举土功”,夏季除此以外,则还“禁男子无得行入市”;秋季则“无举火事,无煎金器”……这些,都只是比较明确的。其他一些事项,如日期、斋戒等也都有相应的规定,有些虽然只强调了须做什么,但实际上已包含有“不能做什么”在内了。因而求雨的仪式,其禁忌也是相当多。

这几方面的例子都可以看出,禁忌对其他巫术行为的渗透和约束是无所不在的,有巫术的地方,都会有禁忌。这也是禁忌巫术具有稳固性和广泛性的一个原因,因而这几个方面的特点可以说是互为因果、有机统一的。

禁忌对于其他巫术的渗透,还有它自身复杂的社会历史因素。一方面,作为人的自我保护的一种方式,它不仅是对一般的人,即使是对自认为有超人、超自然之法力的人——巫师们仍是起作用的,如果我们不把巫术的信仰者和施行者都看成是故弄神秘而诓骗世人的人,或者是缺乏理性的十足的幻想者,而把他们看成是一类在对人的外界各种力量充满着恐惧的同时,又对自身的力量感到无比自信的人物的话,这各种巫术中的禁忌,恰好是人对自身力量产生怀疑的一种表现。因而,它可以说在整个巫术信仰和巫术行为当中,是较具有理性色彩的。它以一种特殊的方式来提醒人自身:你是有弱点的。在过多的禁忌面前,人的行为思想处处受到有

形和无形的束缚，自然就会失去自信，因而退缩。或许正是在这意义上，弗雷泽才把禁忌称为“消极巫术”吧。另一方面，禁忌的存在和对于其他巫术的渗透，也为巫术的存在和失败找到一个藉口，一条极为通畅合理的后退之路。这些禁忌所构成的严密的网络，看上去是对各种“积极巫术”的一种约束，而实际上它对于巫术的实施者来说只是有利而无害。因为无论所施行的巫术会产生什么样的后果，都可以找到极为充分的理由。我们知道，生活中被视为“禁忌”的事物现象，其出现常常是防不胜防的。在这种情况下，一个巫术行为如果能取得预期的效果(无论是偶然的还是必然的)，那么人们自然就会把它归功于巫术家及其法术的高明；如果是失败的，人们则极为方便地把它归咎于某一禁律的触犯。于是，人们就不但仍对所施行的巫术深信不疑，同时也会认为这些禁忌也的确是多么重要。因此，禁忌对其他巫术的存在，就具有了一种保护的作用：它在保护了被保护者的同时，也保护了自身。

[注释]

①见《金枝》中译本，第31页。

②见弗洛伊德《图腾与禁忌》第31—34页，中国民间文艺出版社1986年版。

③见《图腾与禁忌》中译本第31页。

④王充《论衡·法术篇》。

⑤王充《论衡·难岁篇》。

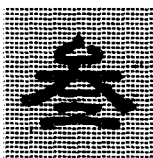
⑥参见《协纪辨方书》卷三。

⑦参见《论衡·祭意篇》。

⑧《国语·楚语下》。

⑨参见《壮族社会历史调查》第一册。

⑩见《汉书·艺文志》。



巫术 与 审美

—巫术心态的一个侧面

第一章

巫术与审美的同源性

(一) 情感 行为的一体化

对于艺术(审美)与巫术的关系,许多人都曾关注过,艺术起源于巫术就是一个影响颇大的观点。把巫术看成是一种实用宗教行为,然后把早期的审美行为看成是这种宗教行为的附属品,也是许多人乐于接受的一种观点。^①但我们不能不指出,所有这方面的观点,都是出于一种理论的假设,即认定人类的这两种行为(或曰文化)是两种完全不同的东西,它们只是在某一个历史

阶段联系在一起;宗教是实用的,而审美是非功利的,早期人类无非功利的行为,因而早期的审美只是实用行为一种附丽。这种理论假设一开始就陷入了困境:一方面,它常常难以说清这两种不同的东西是如何统一在同一对象之上;另一方面,它难以解释在现代人当中,为何我们认定不同的这两者在许多方面仍难解难分地交织在一起。于是,这种理论假设就不得不回避这样的问题:审美作为一种精神、一种体验,它在人类精神发展进程的時刻表上,是如何获得自身的品格,从另一种精神实体(宗教)上独立出来的。

把巫术与审美(艺术)理论地区别开来,与对这两者的理解和界说有关。格罗塞在《艺术的起源》中认为:“艺术的努力是由它的整个过程或者它的结果来引起审美情感。”^②从这一定义出发,他探讨了艺术与原始宗教文化的关系。把“审美情感”作为艺术的目的,从而界定艺术的实质,这也是许多人都乐于接受的,它可以说是较有代表性的艺术定义。但不难看出,它仍是以不同情感的假设作为理论前提的。在“审美情感”并非是一个自明的概念的情况下,这个定义的准确性就要受到怀疑。面对着一个按今天的标准被认定是艺术品的对象,我们是可以体验到一种较为纯粹的审美情感的,但却很难就此认为,我们所产生的这种情感,就只是在观照这一类对象时所特有;即使我们把由这些对象所引发的情感纳进一个纯化了的观念之中,略去了那些与我们观照该对象时存在于我们现实或潜意识中的种种本能需求相关的因素,我们仍难以作出这样的结论。审美情感作为一种普遍体验和心理反应,在人的实际生活过程中,常常在各种不同的情境发生,而这些情境往往又与“艺术”相去甚远。因此,以它来界定对象的属性就难以达到明晰的效果。

对某一行为的属性的界定,给我们对该行为的内在规律的认识带来了好处,尤其是这一行为从具有胶合状态的原始文化整体分化出来以后。但问题也正出在这里,像巫术和审美这样的行为,其体验的个人色彩极浓,而理论的界定往往都是舍去了许多个体的特殊体验,以最为普遍的群体经验来作为根据的,而这种界定又总是以抽象的概念来加以表述。因而当人们用这些界定来观照历

史上无法复制的具体行为时,就极易陷入一个僵固的模式,从而简单地将该行为归结于某一特别的属性范畴,无形中把现代人的理解强加给了古代人,以理论家的一厢情愿代替了事实本身。

而事实是,早期人类没有明确的文化分类概念。对自身的行为或许有较为具体的目的意识,但这并不形成感情体验上的归属概念。因而像巫术与审美这类体验性很强的行为,常常就是处于混沌的一体化结构之中。即使是进入了文明时代的一段时期,这种情形仍然存在。无论是西班牙阿塔米拉洞的野牛壁画,还是中国山顶洞人那被染成红色的“饰品”;无论是古希腊柏拉图时代巫师吹号医治歌斯底里女人时的乐舞,还是中国先秦时代求雨时的舞雩,都可以说是包含有多种情感体验的一体化行为。如果按照“艺术起源于巫术”的观点,那么就会认为它们是巫术,只不过在某些形式上具有艺术的因素;或认为,当时的人们是在从事一种巫术仪式,只是随着历史的发展演变,才成为一种艺术,后人才从中体验出一种“审美情感”来。然而,在我们无法确定什么是他们真正的“艺术”,无法把握他们“审美体验”与“巫术体验”的真正区别的情况下,又怎能认定这是一种巫术仪式而不就是一种艺术呢?

国内的一些学者在考察中国原始巫术和审美时认为:“原始巫术礼仪中的社会情感是炽热而含混多义的,它包含有大量的观念、想象,却又不是用理知、逻辑、概念所能诠释清楚。当它演化和积淀为感官感受中时,便自然变成一种不可用概念言说和穷尽表达的深层情绪反应”,从而成为特定的“审美情感”。^③注意到“原始巫术仪式”情感的“含混多义”无疑是可取的。然而,既然“含混多义”,它就已包含有“审美情感”在内,积淀演化只不过是使它变得更为集中,更纯真,更为强烈,而并非是能使它从别的什么情绪反应中产生出来。因而,把含有众多复杂情感的行为仅仅理解为一种“巫术礼仪”本身,也就带有“一厢情愿”的意味了。

总之,在原始艺术与原始巫术浑然一体的情况下,我们把它定性为哪一个方面都应该说是武断的。从根本上说,两者之间不存在谁是源,谁是流,谁是因、谁是果,或者谁主谁次、谁先谁后的问题,它们是同体的,因而也就是同源的。确立这样一种“一体化”的观

念,其意义显然不在于对某一种观点的评价,在我们分析原始文化现象,或者是具有漫长历史传统的某些文化现象时,无疑也是重要的。

(二)人与 神的同形同性

从现代人的观点看,审美与巫术作为具体的行为,其作用的对象,一个是人,一个是神。

然而,在人类的历史发展中,人对自身的认识,对神的理解,尤其是把自身与自身所创造的对象区分开来,是有一个相当漫长的过程的。“人神同形”、“人神同性”的认识特点并不只属于古希腊人,中国的神话亦充分地体现了这一特点。盘古、女娲至嫦娥、后羿,三皇五帝至夸父、句龙等等,都无不是集神人于一身的形象。但如果我们把这些形象仅仅归结为一种对生活和现实的变形想象,那就未免过于简单和诗意了。这些神话对于它的创造者来说,不存在什么变形不变形、想象不想象的问题,他们从来就不会认为自己“创造”的一切并非存在,相反,如果当时真的有人告诉他们这些神人是虚无的,不过是一种想象,那他们才是大惑不解的。这正如卡西尔所说:“在神话想象中。总是暗含有一种相信的活动”。^①这种“相信”,是神灵得以存在的基础。神灵的创造者总是相信自己的“创造”是真实的,天地间万物之神,就像这些物体一样地实在,而且也像人一样地具有灵性。这种相信,实际上也就是一种人神同一、物我不分的观念。

人神同一的观念,在中国的影响可谓深长久远。远古时代的三皇五帝是人是神,混沌难分,几千年来纷纭众说,莫衷一是;甚至进入了漫长的封建社会后,历代帝王这样有名有姓实实在在的人物,人们仍对他们是所谓的“真龙天子”深信不疑。如果说这些帝王作为人主,他们有着非凡的业绩,或地位与权威的至高无上,往往易于被人神化,理解为与常人迥然不同的神人,那还是不足为奇的。然而,即使是一般的人(作为类的人),也并非就与神无关。《礼记·礼运》说:“故人者,天地之德,阴阳之交,鬼神之会,五行之秀也。”这种把人与阴阳五行,天地鬼神联系起来,并看成是这些因素神秘交合而萌生的生命体的观点很具代表性。董仲舒就把人看成是天

地阴阳五行的形象体现：“天地之符，阴阳之副，常设于身，身犹天也；数与相参，故命与之相连也。天以终岁之数成人之身，故小节三百六十六，副日数也；大节十二分，副月数也；内有五脏，副五行数也；外有四肢，副四时数也；乍视乍瞑，副昼夜也；乍刚乍柔，副冬夏也；乍哀乍乐，副阴阳也；心有计虑，副度数也；行有伦理，副天地也”（《春秋繁露·人副天数》）。表面上看来，这里所说的一切，都只是人与自然之“天”的同一，与神无关，然而在董仲舒那里，“天”的概念本来就是“神”的另一种说法，用他自己的话来说，就是：“天者，百神之君也，王者之所最尊也”（《春秋繁露·郊义》）。正因为如此，他特别强调对天神的祭祀：“天者，百神之大君也，事天不备，虽百神犹无益也”（《郊祭》）。这里的天神，虽没有具体的形态，但显然是具有某种威严的。可以这样说，在董仲舒那里，人的神化是通过人的“天”化而实现的。通过“人副天数”，一方面，至高无上的天神获得了具体的形体、情态，从而使得一个缥缈的神灵变得真实而可信；另一方面，人在体现了“天”的形态意志的同时，自身也就成了“天”（神）的创造和主宰的对象，从而又使得凡间俗世的每一具血肉之躯在戴上一圈灵光的同时，又披上了一幅无形的锁链。因此，中国的天地等神灵，虽然没有象古希腊的乌刺诺斯、盖娅、宙斯等神灵那样的形态，有些甚至没有具体的名称，然而，通过“人副天数”的人的神化方式，中国文化中的神与人，却达到了更为彻底的同形同性。

如果说董仲舒的对人的神化方式，还带有明确的自我意识和社会政治目的性，多少还有点“人为”色彩的话，那么，自原始社会以来，由相信灵魂不死，相信人可以通神变鬼，进而赋予人以鬼性、神性的观念，则应该说是较为纯真地反映了人类对自身的过去与将来无法理解而归诸神灵的虔诚信仰的。在中国古代文化当中，神化与鬼化常常联系在一起。《礼记·祭义》记述宰我向孔子请教什么是鬼神时，有这样一段话：“子曰：气也者，神之盛也；魄也者，鬼之盛也；……众生必死，死必归土，此之谓鬼。……其气发扬于上，为昭明，焄蒿凄怆，此百物之精也，神之著也。”神与鬼的区别，只在于人的肉体与灵魂的不同归宿。然而这两者本来就是统一在同一个生命的形态中的。正因为这样，它们不仅仅以另一种形式来延续着生

命,而且还延续着生命的种种功能,或“居人之间,司察小过作遗告尔”(《礼记·祭法》郑玄注);或“无所依归”时,“为民作祸”;在冥冥之中,左右着它所由来的那一群生命。于是,“死亡”不再是生命的结束,而是一种生命的转化,是人神两个世界沟通,交流并得以共存的一个楔机。一句话,“死亡”是人神(鬼)达到同一的又一种方式。

那么,这是否意味着古人就已意识到生存的人与神(鬼)毫无共同之处呢?显然不。既然生命的产生(董仲舒的神化思想已蕴含有生命来自神造的观点)和死亡都始终离不开神(鬼)的影响,我们就有理由认为这种神人的同一性是一个连续的过程。如果我们再正视一下“三千年来的中国社会,尽支配于巫术之下”(王治心《中国宗教思想史大纲》)的历史事实,正视人们所执着的坚信以种种巫术行为能调节自身与神鬼的关系的观念,我们就不难看出:神性,始终存在于人生自身。生命的延续,同时也就是神性的延续。在巫术世界中,人神鬼没有一条截然区分的鸿沟。

(三)人神

人的神化,同时也就是神的人化。

共享的世界

于是人不但赋予了神与自身相同的情感、

意志、好恶和需要,并通过种种手段来交流,互相表达这些情感和意志,同时人还根据自身的各方面的尺度来满足神的需要。这种“满足”,有时是直接的,有时是间接的,而更多的时候则是二者的统一:通过神格化的人来实现。正如天子是上帝的代表,巫师是鬼神的使者,他们都是神鬼不同意愿的执行者,他们集人神(鬼)于一身,因而满足了他们的需要,既是满足了被神化的“人”的需要,同时又是满足了他们所代表的神的需要。

于是,世界就成了神人共有,神人共享的世界。尽管这种共享,常常只是在性质上而不是在数量上。在众多事神的行为当中,我们都可以看出这一点:人们把神灵当作自身的同类来热忱供奉(这是矛盾的,但又是合乎逻辑的),因而他们实际上是以满足自身需要的标准来满足神的需要的。正如王充在《论衡·祀义篇》所说:“祭则鬼享之,何谓也?曰:言其修具谨洁,粢牲肥香,人临见之,意欲食

之。推己意以况鬼神，鬼神有知，必享此祭，故曰‘鬼享之’也。”故此人不会把自己不能接受的东西奉献给神灵，除非他是一个渎神者。南朝梁宗怀在《荆楚岁时记》中记述过祭祀社神时的情形：“社日，四邻并结综会社，牲醪，为屋于树下，先祭神，然后飧其胙。”这种礼神风俗至今仍常可见到。所有的祭品显然都是可以与神共享的，只不过对神“若生人相宾客”先而礼之而已。至于神是否已享用，那是另外一回事，只要人们在观念中相信他已享用，这就够了。其他的一些祭祀，如以瘞祭礼山神，以浮沉祭河川，以布祭礼星神等等，也都出自同样的道理。所布埋浮沉的祭品大多是可以共享的，虽然大多数的祭品在祭礼中已奉献给了神。

祭品“替代物”的使用，使人神共享的物质对象发了新的变化，它表明人对神的情感表达已从“物质”的方式转向“物质——精神”的方式。这一方式虽然也反映了人在一定程度上意识到了“人神相异”的事实，但同时也反映了人在更高的程度上相信“人神同性”的观念：神的存在与人的存在是两个不同的世界，因而神更需要适合它的存在的享受方式。这样，人不再与神共享具体的祭物，通过特殊的祭仪（即燔埋浮沉等）神已彻底地“享用”了属于它的那一部分供品。然而，由于这些祭品是人按照“自身的尺度”来制造的，因而神仍是另一个世界的“人”。它是以另一种形态的“人”的身份来享用这些供品。此外，人们随着这些供品的特殊处理，就对神接受自己的祭礼充满着更为坚定的信念，从而得到更为丰厚的精神慰藉。因此，在这种礼神仪式中，人付出的或许没有实物祭礼的那么多，得到的报偿却并没有减少。这一精神上的慰藉与报偿，正是人在祭礼中与神共享祭品的特殊表现。这就构成了人神共享的对象上的“物质——精神”的双重属性。

就作为实物替代品的祭品而言，这些凝聚了人的崇拜神灵的复杂观念的非自然产物，如果撇开了其实用目的性，或把它置于另一种文化背景之中，没有人会怀疑是一种“艺术品”，正如今天我们面对着两千多年前的秦始皇的兵马俑，不可能不产生出一种为古人的精巧而有气势的杰作所倾倒的审美体验那样。因而所有的礼神祭品一开始就已是“美的规律”的产物，而并非是完全与审美无

关。至于后人从这些祭物当中发现了这美的规律加以运用、仿制,使它完全成为一种审美对象,那是另外一回事。因而从这种意义上说,作为一种具有审美价值的人工产品,一出现就是人神共享的。这种共享,在漫长的历史中一直没有中断过,甚至在当代的生活现实中,我们仍不难看到。例如在南方许多地方的祭祀鬼神的供品中,不仅有纸屋、纸衣、纸牛这类传统性的物品,而且还有纸电视、纸轿车等现代化产物的替代物。这一切,常常都制作得相当的精美,如果不考虑到其制作者审美上的要求,那恐怕就是另一番情形了。但毫无疑问,这一要求,也都是以对神鬼的敬畏为出发点的。

人与神的共享,最重要的是在精神方面。许多重要事鬼礼神的活动,都离不开精神产品,例如诗歌、音乐就是其中重要的两种。这是有心理学上的原因的。虽然人们相信有神鬼的存在,然而作为心灵世界的一种影象,毕竟是飘忽不定,去来无踪的东西,它们只在冥冥之中支配和影响天地人生;换言之,神鬼对天地人生的支配与人的精神对肉体的自我支配具有实质上的共同性,可以说前者是后者的一种延伸。对于缺乏这样一种自觉意识的人来说,自然就会认为,以精神性形式来祭祀和事奉神灵,就更为容易把自身与神灵沟通起来,产生更有效的交流和感应。由于鬼神的人格化,这些交流感应的精神性手段无不以人自我感化,激动作为前提,因此,所有娱神的精神产品,同时就是悦人的。反过来,悦人的也是娱神的。

《尚书·尧典》说:“帝曰;夔,命汝典乐,教胄子,……诗言志,歌永言,声依永,律和声,八音克谐,无相夺伦,神人以和。”这一段话,历来被视为中国较早的文艺理论名句,其中“诗言志”等更是影响深远,朱自清先生曾称之为中国历代诗论的“开山的纲领”(《诗言志辨序》)。但值得注意的是,《尚书》中的诗歌乐舞,显然都不是单纯的为人所独享的审美形式。尧帝让夔来主管乐,一方面是想让他“教胄子”,而更重要的是要让人们在他的教育下,通过对这些形式的学习和正确运用,来达到“神人以和”的目的。夔的“击石拊石,百兽率舞”,就是为这一目的服务的。^⑤对于“百兽率舞”的情形,或者更为原始的乐舞,究竟是何种样子,虽然不得而知,但可以肯定,它们是可以使人产生情感情绪上的愉悦,并且在当时人看

来,也是能使神灵产生同样的感动的,不然怎么能达到“和”的效用呢?既然可以“神人以和”,那么就不可能纯粹是巫术的,或纯粹是审美的。

《乐记》是我国最早的具有系统性的音乐论著,它对音乐的产生、性质、功能等的认识和论述要比《尚书》完整和深入得多。例如它认为“凡音之起,由人心生也;人心之动,物使之然也”;“乐者,音之所由生也;其本在人心之感于物也”(《乐本篇》)。书中还常常把乐与礼相比较来说明它们的特殊功能,如“乐者为同,礼者为异,同则相亲,异则相敬”(《乐论篇》)。“乐也者,施也;礼也者,报也”(《乐象篇》)。“乐者,所以象德也;礼者,所以缀淫也”(《乐施篇》)。这些从人与外物的关系来说明乐的根源,注重乐对人的德行的教化、协调和规整的社会作用的观点,可以说是相当现实主义的。但即便是这样,它仍不认为乐的功能仅仅是使人得到感化和愉悦,而跟鬼神没有任何的干系。相反,《乐记》对于乐的神人共享的性质,对于乐的沟通人神而使双方达到高度和谐的作用的理解,也同样比《尚书》深入和完整得多。它一方面认为人间社会的礼乐与幽冥间的鬼神具有相同作用,并能形成相互影响、相互对应,相互补充的统一体,共同感化和调节天地万物与芸芸众生,使之变成一个和谐有序的整体。正如《乐论篇》所说:“大乐与天地同和,大礼与天地同节。和,故百物不失;节,故祀天祭地。明则有礼乐,幽则有鬼神,如此,则四海之内,合敬同爱矣。”另一方面,《乐记》又认为象礼乐这些东西,又分别在不同的侧面与天地鬼神构成联系,从而以各自特殊的功能来具体地实现对世界万物、对人间、对鬼神的和谐秩序的调整。这就是《乐礼篇》所说的:“乐者敦和,率神而从天;礼者别宜,居鬼而从地。故圣人作乐以应天,制礼以配地。礼乐明备,天地官矣。”因而,《礼记》进一步指出,礼乐具有超乎寻常的力量和深远广博的影响,它们甚至充溢着整个宇宙:“极夫天而蟠乎地,行乎阴阳,而通乎鬼神,穷高极远而测深厚;”在它们的感化之下,天地间变得澄明朗照并充满勃勃生机:“是故大人举礼乐,则天地将为昭焉。天地沍合,阴阳相得,煦妪覆育万物,然后草木茂,区萌达,羽翼奋,角觫生,蛰虫昭苏,羽者妪伏,毛者孕鬻,胎生者不

殒，而卵生者不殒，则乐之道归焉耳(《乐情篇》)!”或许有人会认为，这里所举的均是自然界的“万物”，与超自然的“神鬼”无关。然而，在古人的眼里，像草木虫鱼鸟兽这类东西，都不是自生自灭，自为自在的东西。它们都是某种神的力量显示，是神给人类带来的恩泽和益惠，如后稷之五谷，神农之百草。因而它们对于人来说，也像所代表的神那样，是有着某种灵性的，“春作夏长，仁也；秋敛冬藏，义也，”而“仁近乎乐，义近乎礼”(《乐礼篇》)，所以能接受来自人间的感化与报偿，而呈现出勃勃生机。它们有的甚至还代表神的情感意志，而具有合乎人间伦理的惩恶祛邪的魔力，例如龟之能“先知利害，察于祸福”(《史记·龟策列传》)；鸡之能“御死辟恶”；虎之能“执搏挫锐，噬食鬼魅”；桃之能“御鬼”等等(《风俗通义》)，因此，能在礼乐的交流感应之中维系着天地人间的秩序与和谐。《史记正义》在这前一段话后面解释说：“此……明礼乐能通达鬼神之事。前既云能通鬼神，此明其事也。”由此可见《乐记》也是把礼乐看成是沟通、协调人神的一种手段的。

质言之，即使是“乐”这样一些于今人看来属于较为纯粹的审美形式，《乐记》也认为是人神共享的。当然，不仅仅是《乐记》这样认为，在后来的漫长历史中，“乐”也都一直是神人共享的。正是这个原因，才使得乐具有了“感天地，通神明，安万物，感性类”的作用，从而，“荐之郊庙则鬼神飨，作之朝廷则群臣和，立之学官则万民协”(《汉书·礼乐志》)——无论是事人还是事神鬼，都能达到同样的目的。

(四) 巫术 与巫术神话

这样，我们就不能不注意到由上述现象派生出来的另一个事实：作为礼神事鬼的巫术行为都包含着相应的解释。尽管巫术的多样性和实施者主观理解上的差异，使这些解释显得零散，缺乏完整性和系统性，有些甚至相互矛盾，但仍在不同的角度传达出人们对这种神秘行为的真实见解。由于这些解释所依据的都是一些想象和幻想的事实，即使是真实的历史的人物事件，在解释中也已经过了夸

张和变形,因而这些解释实际上已是一种神话(当然也包括“鬼话”和“仙话”)。

于是,巫术与神话就有了一种亲缘关系。

当然,这种关系也是比较复杂的,有时在两者之间,甚至很难说清孰先孰后。有一种情况是某一先在的神话故事或历史传说中的人物,由于他传说中的行为与人的某方面生活相关,体现了人的某种理想和愿望,被奉为神灵和偶像,继而把他当作实现愿望所借助的外力的象征。这种情况比较普遍,在各类巫术中都可以看到。例如后稷被奉为谷神来祭拜,黄帝、蚩尤成为兵家崇拜的神,钟馗被人们奉为能打杀鬼魅、驱除邪祟的人物等等。

还有一种情况是,民间的某些巫术在流传过程中,施术者和宣传者为了扩大影响,增加其可信性,把它附会到某一个神话或历史人物身上,以人物的某些具有传奇性的行为来作巫术行为的解释。例如在历代的巫术著作中,托黄帝之名的就有不少,黄帝几乎成了占卜、阴阳、术数方面无所不通的人物,单是《汉书·艺文志》载,假托黄帝及其门人的就有:属阴阳家的《黄帝》十六篇,《封胡》五篇,《风后》十三篇,《力牧》十五篇,《鬼容区》三篇;天文(占星)方面的《黄帝杂子气》三十三篇;历谱方面的《黄帝五家历》三十三卷;五行方面有《黄帝阴阳》二十五卷,《黄帝诸子论阴阳》二十五卷;杂占方面有《黄帝长柳占梦》十一卷。此外还有或多或少与巫术相关的属“神仙”、“经方”方面的,这里不再列举了。这些书籍对不同巫术行为的解释,究竟与黄帝的哪方面传奇性行为为联系起来虽不清楚,但从旁的一些记载看,黄帝无疑是被描写成具有超凡的巫术能力的人物。《韩非子·十过》就这样写道:“昔者黄帝合鬼神于泰山之上,驾象车而六蛟龙,毕方并轭,蚩尤居前,风伯进扫,雨师洒道,虎狼在前,鬼神在后,腾蛇伏地,凤凰覆上。大合鬼神,作为清角。”天上地下,禽兽鬼魅,他都能驾驭。司马迁《史记·五帝本纪》则认为,黄帝能“顺天地之纪,幽明之占,死生之说。”他又成了会占能卜的人物。除此之外,黄帝还被认为许多具体巫术家的指挥者和领导者。如《世本》称:“黄帝使羲和占日,常仪占月,叟区占星气,伶伦造律吕,大挠作甲子,隶首作算数,容成综此

六术，而著调历。”总之，许多巫术的产生都与他有关。且不说在历史上是否有黄帝这一人物存在，仍是一个悬而未决的问题（如丁山在《中国古代宗教与神话考》中就认为“黄帝即皇天上帝”），即使曾有过，也是被后人神化了的。以一个被神化了的人物来作巫术产生的解释，这就可以看出巫术与神话有着某种内在的联系。

当然，也有的巫术是以真实的历史人物作解释的。例如诸葛孔明、刘伯温等就是其中最为突出的。他们都曾是历史上有名的军事家、谋略家。由于他们的传奇性经历，小说家和民间传说也把他们描写成天文地理、阴阳术数等无所不通的人物。后世的一些占卜相命先生往往奉为祖师，民间流传的诸如“称命”、“相术”等方面的书也都假托他们的名字，以他们传说中的言行来作“依据”加以渲染和传播。

宗教当中的精神世界一般来说都属于非现实世界，但从事宗教的人却是现实中的人物。然而正是由于宗教精神及行为所具有的神秘性，在人们的心目中，连从事宗教的现实人物也都带上了神秘的光环。或许因为这个缘故，许多宗教人物也被看作是某种巫术的创始人。而这些人物的历史上存在过，有的则纯属于虚乌有。“麻衣相法”相传为华山麻衣道者所创，据宋人邵伯温《闻见前录》载，麻衣道者为宋僧人。但《汉书·艺文志》已载有《相人》二十四卷，属举“人及六畜骨法之度数、器物之形容以求其声气贵贱吉凶”的“形法家”之列，其内容显然与后世的相法大致相同。可见汉代以前就已有了相法之类的东西。至于宋麻衣道者所创之相法与前有何不同，甚至是否有其人、创其法，仍是值得怀疑的。笔者曾留意目前仍流传于民间的类似《麻衣相命经》之类的小册子，其中就有称为西汉中期所传之作。然观其所述，文理鄙陋，可见纯属后人伪托，其用意与“孔明称命法”之说同出一辙，不过想借助某一神秘的亡灵来抬高其身价。

总而言之，对某一类巫术的来源的解释，无论所附会的人物是现实存在的，还是幻想的，该人物都是具有某方面的神力的，他们都被巫术家赋予了某种超乎人类，超乎自然的神性，因而都实际上被神化了。鲁迅在评论《三国演义》时曾说过，作者所写的孔

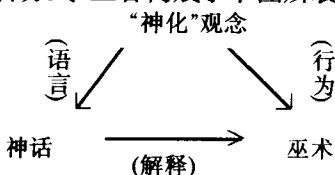
明,“多智而近妖”,这不仅是针对小说的作者及其所写的人物而言,我认为在许多巫术家眼中,孔明和其他一些谋略家,也是这样的人物。一旦他们“创造”和“掌握”某种巫术,就失去了本来的面目,从而就成了神人、怪人和妖人。同样的道理,一旦后人把他们的传奇性行为与某种巫术的产生联系起来,这些传奇也就会演变成一个新的神话故事。

马林诺夫斯基在谈到“巫术底神话”时说:“几乎每一种巫术都有说明它怎样存在的故事。这等故事要说,那类特殊的巫术公式在什么地方什么时候到了人类手里,怎样成了当地一个团体底私产,又怎样可以转手。”这是符合巫术神话的实际情况的。同时他又指出:“然而这等故事并不是巫术起源底故事,巫术没有‘起源’,不曾被创作或发明。”没有哪样事物是没有起源的,问题只在于许多巫术的起源往往要比人们所想象的要早得多,也复杂得多。因而在这类故事当中,实际的巫术并没有被创造出来,真正的巫术也不会为后来的某人所能独立创造。有些巫术确实要“由荒古到现在累代相传一点损失一点掺杂也没有,才会生效。所以巫术在时间上的传递,需要一个谱系,需要一种传统的护照,这便是巫术神话。”这一类巫术神话的作用,马林诺夫斯基进一步指出:“巫术神话更比旁的蛮野神话是给施术者找社会权利上的依据,制定仪式,保障信仰,相信所希冀的事物可用行术以后的奇迹而如愿以偿。”^⑥马林诺夫斯基试图把说明某一类巫术“怎样存在的故事”与作为原始巫术的“传统护照”的巫术神话区别开来。然而无论这两者的区别有多么大,都显得无足重要。因为无论那些说明巫术起源的故事与事实本身有多大的差异,它仍然跟“传统的护照”一样,在客观上对被说明的巫术“在时间上的传递”,在“保障信仰”上起了极为重要的作用。对大多数的施术者来说,他们同一般的人一样,除了从最为直接的传授者(如果有的话)和有关的文件(口头的或书面的)了解到该类巫术的谱系、仪式以外,对它的起源和历史真相往往也是一无所知。再加上巫术效果的能否达到有多种因素,检验的标准又没有什么精确的根据,因此,施术者对自己所掌握的巫术是否有所损失、有所掺杂,同样也是一无所知的。换言之,施术者一般不会怀疑,也没

有理由怀疑该巫术起源之解释的真实性,相反,他们宁可信以为真。事实也是这样,巫术的实际效果靠的是一种“相信”,怀疑这些解释,无异于怀疑他自己。为此,他们甚至还会为了某种特定的目的,编造出新的解释。这就是为什么同一类巫术,从远古蛮荒到文明社会的几千年,都可以找到解释的故事的原因。

如果考虑到巫术神话与后来的巫术解释的产生的原始心态方面,两者或许有较大的区别。巫术神话不管是巫术还是神话,它们的产生,都是出于一种非逻辑、非理性的目的,把两者联系起来,也是为着内心真诚的信念。而后来的解释故事,则较多地是出自正常的理性目的,即明确地意识到以这样一个故事来维护一种信仰和“时间上的传递”。但这种区别也只是具有理论上的意义。因为随着时间的推移,这些解释在后来的巫术信仰者那里,已实际上是同一种东西。如果一个巫术类型只有一种解释,那么,只要该类巫术还在流传,这种解释就会被人接受;在有多种解释的情况下,人们可能会有所选择,但这种选择不会以历史的先后为转移。从某种意义上说,这种选择是非理智的,一旦人们选择了一种解释、就会相信这种解释,这种解释也就会随着巫术行为的流传而为更多的人所接受。没有被选择的那一部分也就自然消亡而失去与该类巫术的联系。因此,一种解释一旦被人们接受,就会变成一种信念,一种信仰,有着与原始的“巫术神话”同样的性质和功能。

因而,无论是从原始巫术神话还是从后人对巫术的解释来看,巫术的观念世界在实质上就是一个神话世界。换句话说,巫术与神话一样,都以一种共同的“神化”观念为基础,并且构成了“神话”观念的两种不同表现形式。如果说,神话是“神化”观念的语言表现形式的话,那么,巫术就是这一观念的行为表现形式。与此同时,神话又作为巫术的解释,作为巫术行为中的“神化”观念的传递和维护的语言方式。三者构成了下图所表示的相关联系:



这个关系图直观地表明,神话和巫术都是人类对自然界和自身加以神化的结果。这两种结果在往后的历史发展中有着不同价值意义。作为语言形式的神话,不断演变成为一种审美上的文本和样式,正如希腊神话孕育了希腊和欧洲灿烂的艺术之花,“不只是希腊艺术的武库,而且是它的土壤,”^⑦以它奇特的想象反映了人类不可返回童年,从而具有“永久的魅力”;而巫术作为一种直接为现实生活(精神的和物质的)所利用的行为,则始终保持着它古老的本性。然而它们在历史的某一刻度上,却又是不可思议地合为一体的。

(五)殊途而同归

神话与巫术的这一联系,给我们进一步认识巫术与审美的同源性打开了一个重要窗口,尤其是两者所共有的“神化”观念,把它们的共源点更为清晰地推到我们探寻的视野之中。我们已不难看出,原始审美和巫术的情感一体化,人神同性,人神共享等等特点,都不外乎是这一“神化”观念派生出来的结果。正是人以自身的“尺度”对自身或自然界的神化,才使得自己的创造物既有了人又有了神的双重性质;而正由于这种神化赋予了神与人共同的特征,才使得神与人能在不同的世界中共同享受来自俗世的种种奉献,并在共同的享受当中,产生情感上的愉悦、交流与沟通,从而达到“和”的最高境界。

但这并不意味着问题的结局。“神化”观念作为两者的交汇点,并不是一个终极的源头,在它的后面,还隐藏着更为深层的目的和动机。《尚书》、《乐记》中提出的“和”的要求,不外乎希冀人神(包括被神化了的万物)之间保持更高的亲和关系,使自身从这种亲和当中获得更多的利益。《周礼·春官·大司乐》对此就表述得很明白:“凡六乐者,一变而致羽物,及川泽之示;再变而致裸物,及山林之示;三变而示鳞物,及丘陵之示;四变而致毛物,及愤衍之示;五变而介物,及土示;六变而致象物,及天神。”^⑧《大宗伯》也有类似的说法:“以礼乐合天地之化,百物之产,以事鬼神,以谐万民,以

致百物。”也就是用不同的乐来感动不同的神,以及这些神所支配、所生产的物(如前文所述,这些物也是被神化了的),“致和以来之”(郑玄注),从而达到占有、利用的目的。

由于这些被神化的对象在客观上始终是对人的对立面,而且从大至洪水猛兽,小至鳞虫介物,都可能对人形成危害,因此人们将这些对象神化并用各种手段来取悦它们,也就具有企图以自身的情感、意志来把握,支配这些对象的意味。直接取悦某一类神是一个方面,通过取悦一较高级、具有较大威力的神,借助它的力量以制服较小威力的神,又是另一个重要的方面。这便是礼的观念在鬼神世界的推广。无论是哪种情况,其目的都是一致的。

马克思在谈到古希腊神话时曾有过精辟的论述:“任何神话都是用想象和借助想象以征服自然力,支配自然力,把自然力加以形象化。”^⑨这一论述揭示了“神话”——“神化”观念的语言表现形式的动机和目的,同时揭示了它的手段与方式。这一论述针对“任何神话”而言的,无疑也适用于巫术的解释——巫术神话以及巫术行为本身。巫术,不也正是以一种想象的手段来征服被人类加以形象化的各种自然力吗?它们的区别,正如前文所说,只在于一个把这种“征服”和“支配”的想象和形象化诉诸语言,一个则付诸行为;一个在叙述中得到了自我的满足和精神上的慰藉;一个在行动中实现着虚妄的愿望。两者都是在观念世界的自我构筑与征服当中确证着自身在感性世界无法确证的本质力量,从而得到心理上的平衡和情感上的渲泄。

(六)不是 结语的结语

当本文从巫术与审美遥远的历史源头当中寻找两者的内在联系时,人类征服自然的许多愿望已不再是神话所讲述的故事。巫术,已被时间的尘埃覆盖了它所曾有过的“尊容”;而审美,正以高贵而堂皇的姿态走向人类生活的每一个隅落。然而,如果我们由此而认为这两者将不复并存,将不再以令人难以分辨的面目出现,进而推论区别巫术与审美再不是一个值得一提的问题的话,那就显得过于

乐观了。当反映了尖端技术的电子计算机被用于古老的占卦算命，而穿着入时的信男信女在它跳动的按键跟前充满着期待、惶惑和神异的心情，体验着“好运”的喜悦与慰藉、“不祥”的恐惧与痛苦的时候；当“气功热”以急风骤雨的态势席卷中华大地，亿万人在体验着神秘的人生，目睹着一幕幕“呼风唤雨”、“降福消灾”的现代“神话”剧的时候；当高级组合音响播放着超度亡灵的哀曲，生者向死者奉献上具有现代气派的纸制豪华“皇冠”的时候……我不知道人们表现出来的是一种什么样的心态，这与当年祖先们向上苍祈求降雨时那舞雩的狂热，与巫师们那事神降鬼时迷狂，究竟有无共同之处？沐浴着现代科学灿烂之光的现代人，难道还相信在冥冥中有无数的神灵在操纵现实之中每一个活脱脱的人生吗？

我所要说的是，审美体验是人类自我调节的一种生命机制，这种体验在人生的漫长时间和广袤的空间当中，始终没有过质量与范围上的规定性，相反，随着历史的推移，人的活动范围的扩大，体验的内容也就相应日趋丰富；而现代生活的高度节律化，一方面固然给人们带来许多前所未有的新鲜体验，但另一方面却又更强烈地激发着人们寻求新的体验的欲望。这种寻求，不是指向未来，就是指向过去。那么，被人们曾一度忘却了的神秘巫术，会不会以新的面目悄悄地走进现代人这寻求的视野呢？

巫术在现代生活中的复苏，已是一个毋用讳言的事实。这当然是有复杂的社会背景和文化因素的。但审美体验的扩大欲望不能说不是一个重要的原因。既然巫术能在几千年的历史中流传下来，既然它与审美(艺术)曾有过共同的历史文化渊源，那么就不可能没有形态结构上的共同性，这种共同性或许就是巫术审美化的重要基础？看来，探讨这种共同性是很有必要的了。

[注释]

① 这种观点在中外的许多有关艺术起源的论著中都可以看到。例如普列汉诺夫的《没有地址的信》和下面提到的格罗塞的《艺术的起源》等，都是这方面的名作。

②见该书中文版第234页。商务印书馆1984年10月版。

③参见中国社会科学院哲学所美学室、上海文艺出版社合编《美学》第二辑第146页。

④见《人论》中译本第96页。

⑤这里的“百兽皆舞”，现在一般都认为是原始社会的图腾舞。参见郭绍虞主编《中国古代文论选》第一册有关注解。

⑥引文均见自马氏《巫术科学宗教与神话》中译本，第123—124页。

⑦⑧见《马克思恩格斯选集》第二卷第113页。

⑧对这段话，唐贾公彦认为“文有错综”：“案《大司徒》：山林宜毛物，川泽宜鳞物，丘陵宜羽物，坟衍宜介物，原隰宜裸物。此经则以羽物配川泽，裸物配山林，鳞物配丘陵，毛物配坟衍，介物配土祗，与《大司徒》文不类者，彼以所宜而言，此据难致易致而说，故文有错综，不同也。”可作参考。见中华书局出版《十三经注疏》。

第二章

巫术与审美的同态性

(一) 历史的断裂与理论的倾斜

巫术与审美的同源性事实,就已经意味着,巫术与审美在形态上有着某些相似点和共同点。不然的话,它们何以能够在漫长的历史长河中水乳交融般地共存于某些一体化的文化行为中呢?当然,它们在长期的衍化过程中已经以互不相同的面目分道扬镳,这也是一个明显的事实。但是,我们是否就可以断言,巫术与审美从此就互不相干,就没有任何共同之处了呢?如果结论是肯定的,那就显得过于轻率了。道理很简单:既然它们是同根所生,那么,这对孪生子就先天地注定了身上必然带有共同的遗传基因,流淌着同一母体的血液。这一点,在后面的论述中我们将清楚地看到。

需要指出的是,过去我们对巫术和审美的关系的研究,较多的还是集中于巫术对于审美(艺术)起源的影响上,而对于分化以后的两者的关系,或者说对于我们公认的较为纯粹的巫术和审美两种现象,它们之间是否仍有什么关系,是否仍有相同或相似之处,它们异同又表现在哪里?等等,几乎都不被当作一个问题提出来。我们可以看到艺术起源于巫术的大量论述,也可以看到大量的对于两者各自特点规律的探究,但却很难看到把两者平等独立地放在同一天平上郑重审视的文字。因而,即是在那些对艺术(审美)起源

于巫术的观点持有赞同观点的文字当中,我们仍不难得出这样的印象:当审美从巫术的母体挣扎出来,喝足了巫术的乳汁,穿上了华丽的外衣后,它从此就脱胎换骨,昂首阔步地走向人类精神的圣殿,而对孕育了它的母体再也没有了留恋,再也没有了哪怕是短暂瞬间的侧目回眸。于是,历史由此而断裂。

当然,这是有着深刻的文化心理原因的。试想,巫术又怎能与审美同置于同一天平之上呢?谈起前者,人们不由得想起在昏黄闪烁的灯光下,带着假面具,围着一行将就木的老者喃喃自语,装神弄鬼的“老妖婆”;想起那街头巷尾以富有诱惑力或耸人听闻的语言招引过往行人的“相命先生”。而谈起审美,人们则很自然想起高雅的莎士比亚、贝多芬、斯特劳斯或唐诗宋词。正是这截然相反的印象,不仅影响了现实中一般人对这两种现象的态度,同时也影响了理论研究者的态度。除了把巫术当作一种茶余饭后的谈资,以哂笑的口吻来谈论它以外,许多人都不愿以一种理性的科学态度把它当作一个理论问题进行探讨,更不可能把它和审美这“高雅”的话题相提并举进行审视。甚至从一些人来看,这样做无疑是让一个衣冠不整的相命先生和一位西装革履的歌星同站在一舞台上,这当然是令人难以忍受的!作为一种现实生活态度,人们以自身的价值观念作出选择和判断,这无可厚非;然而作为一种理论探讨,我以为不应以对象的价值地位,更不应以人们对待这一对象的现实态度作为取舍的准绳;也不应以简单的评价替代严肃的探讨。只要我们的态度是科学的、真诚的,那么,在科学研究的天平上,任何现实地存在着而又对我们的历史和生活有着影响的文化现象,都应该具有同等的份量。民俗学研究在这点上应该说是值得敬重的。遗憾的是,在审美研究方面这两者在理论成果上,在研究者的关注目光上所体现出来的强烈反差,不得不让人感觉到:理论,在这里出现了倾斜。

这一历史的断裂与理论的倾斜,显然对深入认识两者的真实面目和相互间的关系是不利的,它无形中滋长了我们对某些文化现象探讨的逃避态度,同时也在某些方面切断了一事物与他种事物的相互联系,从而封闭了我们探视对象内在精神实质的一个重

要门径。当现实已证明直视这些现象是无法回避的时候,我们为什么不尝试着打开这一特殊门径呢?而正是由这一特殊门径,使我们看到了巫术与审美在形态上的许多相同之处。

(二)在理性与无理性之间

我们至今仍很难了解到人类是如何获得理性的品格的,但有一点可以确信,人的意识发展有过一个漫长的无理性阶段,并且在理性产生和发展的过程中,这种无理性仍然没有成为历史的陈迹。心理学研究和现实生活的种种事实已证明了这一点:理性和无理性之间没有一条截然分开的鸿沟,哪怕在一个健全的现代人当中,这两者仍然是共生并存的。

作为有着共同的历史进程的巫术和审美,无疑更能体现人的意识世界的这一特点,而且可以说,正是在这一点上,两者更具有内在的共同性。

虽然在许多人眼中,巫术和审美这两种行为,在引起人的感觉,在与生活的距离,以及在对现实介入时所表现出来的情感、理智等等方面上有着较大的区别,甚至是格格不入的。然而,就行为的主体而言,在进入行为过程以前,并非在理性上就有什么不同,巫术家不见得就比常人更缺乏理智。正如《三国演义》中“多智而近妖”的孔明,在他走上“七星坛”之前,其冷静程度并不亚于常人。同样,在进入了行为过程之后,那怕是一个理智的艺术家,也都常常表现出与平时迥然不同的神态。也就是说,在巫术和审美这两种不同的行为中,实际上存在着一个相同的由理性转入到无理性的心理过程,在两种体验进行到一定阶段时,行为主体都常常表现出一种无理性的、难以自控的精神状态。最突出的例如迷狂、物我不分、错觉幻象等等。

(1)迷狂心态

迷狂心态(或曰“迷狂症”)作为一种无理性表现,常常是由于主体情感的驱动而迷失现实的自我,从而在主观构筑的情景当中作出违反常态的举动。

对巫术中的迷狂心态,中外古今都有记载。英国文化人类学家马林诺夫斯基曾记述过一些地方法师作法时的情形:

他(法师)向作法的对象念着咒语,怒气冲冲,好像发狂了一般,然后用针直刺,刺入之后更左右摇摆,好像要扩大对象的伤害,再后突然抽出。……当他在向对象念咒语的时候,他更模仿着对象的状态,他声音愈来愈低,好像对象愈来愈弱,念到要命的口诀时,他声音也沉下,好像对象已死了一般。^①

由于“整个仪式是在死亡及愤恨的空气中举行”的,因而法师的这种“发狂”,这种“模仿对象死亡”的情态,实际上都是由于情感上的投入,冲破理性的控制所致。可以确信,作法中“发狂”的法师,在仪式之外,在没有虚拟的作法对象的情况下,肯定是另一种情形。

审美体验(无论是创作过程的体验还是观照过程的体验)的一个突出的特点是情感的投入,这种投入可以使审美主体把对象及其所处环境当成现实的存在,尤如身临其境,从而作出与对象相同的举动,波动着与对象相同的情感,进入一种迷狂的状态。

古希腊哲学家,唯物主义思想的代表人物德谟克利特较早地注意到了审美中的这种迷狂心态,并肯定了它对艺术创造的重要作用。“据说德谟克利特曾断言:诗人只有处在一种感情极度狂热或激动的特殊精神状态下才会有成功的作品。这种情绪上昂然自得的特殊精神状态被认为就是一种疯狂,并且在习惯上总是把它看作是与一个人在控制着他的全部机能时的那种正常状态相对立的。”^②

柏拉图接受了这种迷狂理论,但与德氏的理论有着较大的区别。德氏只是强调了诗人自我突发的精神状态,而柏拉图则为它“增添了一种着魔状态的超自然的学说”,^③认为诗人的迷狂是由于神灵赋予了诗人以灵感,从而在迷狂中成为神的代言人。柏拉图同样高度肯定了这种迷狂对于艺术创造的作用:

凡是高明的诗人,无论在史诗或抒情诗方面,都不是凭技艺来做成他们的优美的诗歌,而是因为他们得到灵感,有神力凭附着。科里班特巫师们在舞蹈时,心理都受一种迷狂支配;抒

情诗人们在做诗时也是如此。他们一旦受到音乐和韵节力量的支配,就感到酒神的狂欢。由于这种灵感的影响,他们正如酒神的女信徒们受酒神凭附,可以从河水中汲取乳蜜,这是他们在神智清醒时所不能做的事。抒情诗人的心灵也正像这样,……因为诗人是一种轻飘的长着羽翼的神明的东西,得不到灵感,不失去平常理智而陷入迷狂,就没有能力创造,就不能做诗或代神说话。……神对于诗人们像对于占卜家和预言家一样,夺去他们的平常理智,用他们作代言人,正因为要使听众知道,诗人并非借自己的力量在无知无觉中说出那些珍贵的辞句,而是由神凭附着来向人说话。^④

这是把巫术与诗歌创作审美体验的共同心理状态推向极端的一种说法。这一说法历来多遭非议,但我认为,它恰恰是反映了早期美学史对于审美心态的更为普遍的真实见解。它显然注意到了进入巫术和审美体验后人的心理状态与“平常理智”的区别。这种区别,应该说是客观存在的。如果剥去其“神力附着”说的观念,无疑有许多合理的见解。在后世的艺术实践中,类似的迷狂屡见不鲜,郭沫若就曾说过,他的《地球,我的母亲》便是在“神经性发作中”写成的。曹禺在创作《日出》时也有类似的情形:“在情绪的爆发当中,我曾经摔碎了许多可纪念的东西,……我绝望地嘶哑着,那时我愿意一切都毁灭了吧,我如一只负伤的兽扑在地下,啮着咸丝丝的涩口的土壤。”^⑤虽然审美体验与巫术体验的目的,体验的氛围等有所不同,但把情感投向某一主观臆想中的对象,在情感驱动下失却理性的控制,从而作出超乎寻常的举动等方面,却是极为相似的。而这,或许就是柏拉图把两者视为同一,认为都是神力所凭附的根据。

(2)物我同一

“物我同一”作为一种无理性体验,与迷狂心态有相似之处,两者都表现为在特殊情景中主体自我存在意识的丧失。但迷狂只是主体在情景中的沉溺与陶醉,故而忘我;而“物我同一”,则由于沉溺与陶醉而把情景中的人或物视为主体自己或自己的同类。这种“同一”,有时也会导致迷狂。它同样也是主体进入无理性体验后一种

精神状态。

在艺术创作过程中,作家艺术家或者由于移情的作用而达到自我与创作对象的同一;或者由于想象,进入到创作对象的情境之中,忘却现实之所在。即使是一般的审美过程,也都会由于观照上的专心致志而进入到一种忘乎自我的境界,与对象融为一体。对此,朱光潜先生在他的《文艺心理学》中就有过这样的描述:

其实美感经验的特征就在物我两忘……。物我两忘的结果是物我同一。观赏者在兴高采烈之际,无暇区别物我,于是我的生命和物的生命往复交流,在无意之中我以我的性格灌输到物,同时也把物的姿态吸收于我。……总而言之,在美感经验中,我和物的界限完全消灭,我没入大自然,大自然也没入我,我和大自然打成一气,在一块生展,在一块震颤。^⑥

这是纯粹审美观照中的“物我同一”。审美事实是复杂多样的,由于对象的千差万别,这种“物我同一”也有各种各样的表现。例如把“我”视为“物”,把“物”视为“我”;把他人(“我”的同类,“我”的推广)视为物,把他甲视为他乙,把他人视为“我”,等等。只要有“我”的情感的投射(移情),这些“物我同一”的体验都会发生。

在艺术创作中,由于作家所想象和描写的对象多是有血有肉的人物,作为主体的同类,其心理距离更近。因而就更容易产生情感的投入,其“同一”的程度就更为强烈。巴尔扎克和福楼拜的创作经验就是这方面著名的例子。据说巴尔扎克在创作《高老头》,写到高老头死时,就曾难受得昏死过去,从椅子上滑倒在地,脉搏微弱,脸色苍白,直至朋友大声嚷叫着要请大夫,才惊醒过来。福楼拜在谈到《包法利夫人》的创作也说过:“爱玛——这就是我。描写爱玛——包法利服毒的时候,我自己口里仿佛有了砒霜气味,我自己仿佛服了毒,我一连两天消化不良,当时我连饭都吐了。”^⑦

作家的这种心态,甚至会形成一种定势,扩展到对生活的体验。即使在现实当中,也都会因为情感的倾注而把自己视为观察体验对象的一个成员。巴尔扎克在观察工人生活,就有过这种感受:

我觉得我背上就是穿着他们褴褛的衣服,我的脚是穿着

他们的破鞋子在走路；他们的愿望，他们的需要——一切东西都渗进我的灵魂来了，或者我的灵魂走进他们的肉体去了。这是一个醒着的人的梦。当他们说到某些工头，或者讲及一些坏顾客，他们跑来跑去而不把钱给他们时，我也同他们一道变得愤激了。完全抛弃自己的习惯，用精神的沉醉，使自己变成另一个人，而且可以任意这样地作——这使我的精神错乱。^⑧

这种由于情感的投入所达到的“同一”，几乎到了一种迷狂的程度。

在艺术创造中的体验，这种投入和“物我不分”，是作家为了作品的描写更真切，更能打动读者所不能缺少的。在巫术行为中，巫师为了造成浓厚的神秘氛围，使接受施术者完全进入其中，除借助一系列道具、仪式以及咒语等的作用外，也还需要在行为、神态上尽可能象地表现出所扮演角色的特征——这与舞台上的演员表演极为相似——以致受术者产生“同一”的感觉：巫师与所扮演角色（或神或仙）同一，受术者与被巫师所降之鬼魅（通常被认为已凭附在受术者身上）的同一。由于情感上的投入和情绪上的激动，巫师有时连自己也完全“进入角色”，与角色同一。

在前面引述的马林诺夫斯基的例子中，实际上已看出了这一点。在作法前，法师与常人并无异样，即使在作法中表演刺害动作时，他仍有一定的物我两分的感觉。然而随着作法的进一步发展，这种感觉就逐渐消失，代之而起的是越来越强烈的，与对象融为一体的精神状态，以至他感觉到“对象”已为自己刺死时，他自己也好象死了一般。

在我国，大部分地区都有过“巫降神”的现象。巫现在降神时，其精神状态与马氏的描述也极为相似：

巫有降神之术，尝以之为人治疾病，觅失物。有延之者，辄红巾裹头而至，从以侍者二。入门，即踞高座，披发瞪视。未几而回袖作舞，侍者亟挟持之，乃以刀刮舌使破，喷血书符以焚之。至是而神降，有所问，即答，声甚微，侍者为达之。语毕而更以舌血作符，焚之于室隅。若治疾，则又焚之於净水中，使饮。久之而安坐如常人，则神去矣。^⑨

对巫覡以自身行为神态模拟神时进入“角色”的程度如何，旁人当然是难以知晓的，因为毕竟没有人知道神是何种样子。但有一点可以确信：作为“观众”的受术者，在这种浓厚的神秘气氛中，是极为容易把巫覡视为神灵的；而巫师能创造出这样的气氛，无疑在情绪上有所投入。

作为“物我同一”心态的重要形式之一的移情，在审美领域中表现为各种象征或拟人手法，通过对对象的拟人化，或者把对象看作是某种人格的象征，从而把对某人或某种人格的情感倾注到对象上面。例如常见的把红棉比拟为英雄，从而把对英雄的景仰变为对红棉的赞美；把竹子喻为高风亮节之人格，从而对竹子产生偏爱，等等。在巫术当中，这种“移情”则表现为对各种神化物的崇拜和禁忌。例如图腾制。许多古代民族都把某一动物或植物视为神灵或祖先加以祭拜，这实际上也就是把该物与神灵和祖先视为同一，并把对后者的情感倾注于物上。祭祀中较为普遍的“灵位”制就是由此发展而来。灵牌虽然只是一简单物体，然而一旦它成为死者或祖先的象征，它就是死者或祖先本身。

朱光潜先生对宗教和审美中的共同“移情”现象曾有过精辟的论述：

移情作用有人称为“拟人作用”，……从理智的观点看，移情作用是一种错觉，是一种迷信。但是如果没有它，世界便如一块顽石，人也只是一套死板的机器，人生便无所谓情趣，不但艺术难产生，即宗教亦无由出现了。诗人、艺术家和狂热的宗教信徒大半都凭移情作用替宇宙造出一个灵魂，把人和自然的隔阂打破，把人和神的距离缩小。……分析起来，神秘主义的来源仍是移情作用。从在一草一木中见出生气到极玄奥的泛神主义，从认定一件玩具有灵魂到推想整个宇宙有主宰，范围广狭虽有不同，道理却是一样……

各民族的神话和宗教大半都起于拟人作用，这就是推己及物，自己觉得一切举动有灵魂意志或心做主宰，便以为外物也是如此，于是风有风神、水有水神，桥有桥神，谷有谷神了。

多神教就是如此起来的。推广一点说,全体宇宙的运行也似乎心灵意志的表现,宇宙也似应有一种主宰,于是一神教就起来了。……无论如何,神都是人所创造的,都是他自己的返照,都是拟人作用或移情作用的结果。^⑩

这不仅说明审美和巫术中的“物我同一”有着相同的表现形态,同时也说明这两者是有着共同的现实和心理基础的。

(3) 错觉幻象

从某种意义上说,“迷狂”和“物我不分”也是错觉和幻象,因为它们实际上都已是对客观对象的一种变形和对主观臆想物的信以为真。所不同的是,迷狂和物我不分都产生于主体情感上的参与和投射,而错觉作为对客观事物的一种错误知觉,则在主体没有情感驱动的情况下也会发生。幻象是幻觉的结果。而幻觉虽然也受情感的驱动,但所出现的幻象不一定象迷狂那样受主观先设的影象的诱惑,也不象“物我同一”那样有一种客观存在之物,它纯粹是虚无缥缈的主观臆想的东西。

错觉和幻象无疑都属于无理性心态。从认知的角度看,主体所形成的主观影象与客观存在之间已经没有了内在的统一性,甚至没有了这一客观存在的基础,而对此,主体也无法形成正确的自觉判断。因此,就不存在什么认知对象和认知结果的逻辑联系。

错觉幻象在巫术和审美中极为常见,而且可以说是形成巫术观念和审美中浪漫主义、荒诞主义等艺术的一个重要的主观心理原因。鬼神观念有很大部分来自错觉和幻象。把无生命的物体看作是有生命的;把无意识、无情感的生物看成是有意识、有情感的;或者“看见”某一死者仍活动于人间,从而相信灵魂不死等等,常常都是错觉和幻象所触发。而在审美中,一方面这些错觉和幻象为艺术创作提供了丰富的素材,另方面作家艺术家也正由于错觉和幻象而引发种种灵感,从而进入奇特而怪谲的浪漫境界。

错觉和幻象的产生有自觉和不自觉之分。所谓自觉,是指的主体在为了特殊的需要,有意识、有目的地去追求和诱发这种错觉和幻象;所谓不自觉,即主体在无意识的情况下,或由于感觉感官上的偏差,或由于生理心理上的障碍,或由于外物的刺激,在某一瞬间

产生错觉和幻觉。当然，这都只是从产生过程而言，一旦进入了错觉和幻象之中，即使是自觉追求者，其自觉意识也都会被无意识所代替。

比较起来，巫术中的非自觉错觉和幻象要比审美更为常见，而审美中的自觉错觉和幻象要比巫术多些。我国古代许多有关人遇见超自然物象的记载，大部分与生理或心理上的病态有关。例如相传春秋时晋国大夫赵简子曾病倒五日，不省人事，醒来后却告诉别人说，他去见了上帝，碰见两只熊，上帝命令他把熊射死；还见到一个挡道的鬼，鬼告诉他，那两只熊便是将要作乱的中行文子和范昭子的祖先。^⑪赵简子这类似梦境的幻觉，显然与他的生理上的疾病和心理上希望剪除范氏与中行氏有关。而这些幻象的出现，对于处在病态中的赵简子来说，不可能清醒地意料到。不过，在巫术中也并非没有自觉追求这种错觉和幻象的情况，如我国古代的“祈吉梦”，实际上就是有意识地去追求从占梦观点看是有好的暗示意义的种种梦幻事象。作法也是如此，法师的行为神态及各种道具咒语，就是要诱导自己和受术者产生出预期的错觉和幻象来。

正是在这点上，审美与巫术更为接近。戏剧、音乐、文学、绘画等艺术都无不希望读者观众能在感受作品的时候，产生出与作家艺术家相同的幻觉，进入到作家艺术家所幻想和想象的境界中去，共同领略那变幻无穷的艺术画面，即使是纯属虚构和幻想的东西，也都希望人们信以为真。为了达到这一目的，除了刻意修炼表现技巧外，一些作家艺术家还刻意地寻求这种错觉和幻象。A. 托尔斯泰就认为：“每个作家对自己要写的东西都应当达到产生幻觉的地步。应该在自己身上发展这一素质。”他自己就是这样做的：“我开始学习看，就是学习产生幻觉。后来，我自己便发展了这种能力，达到如是清晰的境地，甚至当我回忆时，时常已有过经历的和现在所想象的材料掺混在一起了。”^⑫

中国山水画讲究传神。传神须师造化。然而仅仅描摹自然是难以画出山水之神韵的。清人董璦在《画学钩元》中就说过：“画固所以象形，然不可求之于形象之中，而当求之于形象之外。如庖丁解牛，‘以神遇而不以目视，官知止而神欲行’，殆此意也。”这种“神

遇”，就是要真景之外，寻找脱俗超凡的幻境。对此，清代画家恽格表达得最为透彻，他认为“画家尘俗蹊径，尽为扫除”；要“洗尽尘滓，独存孤迥”；在灵想之中，“恍若尘区之外，别有一世界，灵境奔会，清光大来，使人神襟湛然，游赏无穷”（《瓯香馆画跋》），在这种情况下，才能画出至高之境界。这无疑是对幻象的自觉追求。宋代画家董道在《广川画跋》中谈其创作体验时说：

积好在心，久则化之，凝念不释，淪与物忘。则磊落奇蟠于胸中，不得循而藏也。他日忽见群山横于前者，累累相负而出矣。岚光霏烟与一一而下上，漫然放乎外而不可收也，盖心术之变化有而出则托于画以寄其放。

由于内心的凝想，到了物我相忘的地步，最终导致了错觉和幻象的出现。董道的这种体验足以说明这一心态产生的共同规律：自觉追求，然而一发便不可收。

或许会有人认为，巫术和审美中的错觉和幻象作为一种心理现象，只是形式上有共同性，而没有内容上的共同性。我们承认，这两者形式上的共同性要比内容上的共同性更为常见，然而就并非没有内容上的相同之处。撇开作家在作品中描写的大量民间神鬼妖怪的内容（例如魏晋以来的志怪小说）不说，就从一些作家诗人的创作实践看，也有不少是直接表现了他们自身类似巫术的错觉和幻象的。如曹植的《洛神赋》，就是描写作者到洛川时，在幻觉中见到河神宓妃的情景的。赋中不但刻划了洛神那绰约华丽的形象，还描述了风神屏翳、水神川后、阴阳之神冯夷等为洛神之情所动而作出种种反应的情形。而这些神祇，历来就是民间祀奉的对象。曹植在“精移神骇，忽焉思散”中所见到的这些幻境，与民间巫覡事神歌舞中的描写就极为相似。试比较屈原《九歌》对湘君、云中君诸神的描写便可看出这一点（《九歌》虽为屈原所作，但应该说是较真实反映了楚地巫覡娱神时的风俗及其对鬼神情态容止的幻想的）。又如李贺诗。严羽《沧浪诗话》曾称李贺诗为“鬼仙之词”，这虽说是对李贺敏疾之文思及诗中那奇诡的文辞，幽奥之意境的一种形容。然而与其内容上“牛鬼蛇神太甚”^⑬不无相关。李贺诗有好

些是描写死亡、神秘和幽冥鬼魅的内容的，读来使人感到阴森可怖，毛骨悚然。最突出的像《神弦曲》：

西山日没东山昏，旋风吹马马踏云。
画弦素管声浅繁，花裙綵縠步秋尘。
桂叶刷风桂坠子，青狸哭血寒狐死。
古壁彩虬金帖尾，雨工骑入秋潭水。
百年老鸱成木魅，笑声碧火巢中起。

清人王琦云：“《神弦曲》者，乃祭祀神祇弦歌以娱神之曲也。”诗中确实是描绘了一幅巫降神时森然神秘的情景：日落云昏，旋风忽起，女巫穿着花裙在弦管奏起的乐曲中翩然起舞。在天神降临时，猛风飘起，树叶纷落，鬼怪哭声四起，鬼火从鬼魅巢穴中飞喷而出……。他的另一首诗《神弦》描写的也是同样的情景，如“女巫烧酒云满空，玉炉炭火香惝惝。海神山鬼来座中，纸钱窸窣鸣旋风。”“呼星召鬼歆杯盘，山魅食时人森寒。”这些诗句，不仅描绘了女巫降神时的场景，而且还描绘了各种神怪鬼魅纷沓而至时种种表现。可见作者在写这首诗时，在脑海中呈现的就不仅是一个现实存在的生活画面，而且是一个超现实，超自然的幻景。虽然我们无法象《洛神赋》那样，从文字上看出诗人是如何进入这一幻觉的，但从前人对李贺每写诗时“旁若无人”，即使有人谒见亦“久而不言”^⑭的记述看，李贺在作诗时，是常常沉溺在一种幻觉之中的。这样的诗作，没有过类似的心灵体验，显然是难以写出如此真切的情景的。而李贺的这种体验，我想与女巫没有什么两样。

艺术创作需要想象、联想，浪漫主义艺术尤其如此。虽然想象和联想仍然是自觉的，并非就是幻象和错觉，然而幻象和错觉常常就从想象和联想开始。当一个艺术家沉溺于他的想象和联想时，很容易就会导致错觉与幻象的产生。浪漫主义诗人雪莱那富于想象力的诗作历来为世人所称颂，然而正是由于他的想象力，他“一生无时不在幻觉之中，有时他的幻觉在梦中发现，景物极离奇活现，虽至清醒之时，犹不消灭。有时在沉思中呈露，或者不知不觉间荡漾于他眼前，所有他的感觉都是变态的，且极敏锐，他的永远活动

的想象常和真境的边界及幻想的境域相交错。……有一次他以为已死的Auegna由海中升起了，轻拍玉手，展眉对他巧笑，招他来前。又有一次他在夜中忽狂叫，把全家惊醒，……总之，雪莱一生实足以证明幻觉的权力常和他诗的机能相联着。”^⑮雪莱如此，李贺及其他浪漫主义诗人想必亦不例外。质而言之，如果一个艺术家较多地沉溺于神怪鬼魅世界的想象，那么他能否把握住自己，不会进入人类似巫术幻觉那样的境域呢？

(4)比较中的相异与相同

总之，在理性与无理性之间，并无一条截然分开的鸿沟，常常只是一个心理过程的不同表现阶段。而对于巫术和审美，这一特点表现得尤为突出。这当然不是偶然的。

在美学研究和巫术研究中，我们不难注意到这样一个事实：两者都不约而同地把研究的对象跟科学作对照，而且都把对照的重点放在思维的不同方式上。例如人们所熟知的俄国美学家别林斯基在比较哲学(社会科学)与文学的不同特点时所说的一段话：“哲学家用三段论法，诗人则用形象和图画说话，然而他们说的都是同一件事。……一个是证明，另一个是显示，可是他们都是说服，所不同的只是一个用逻辑结论，另一个用图画而已。”^⑯用现在的话来说，两者的区别也就是一个用逻辑思维，一个用形象思维。这两种思维方式所具有的理性和无理性成分我想是不言而喻的。

而法国文化人类学家列维—布留尔在比较“不发达民族”的原始思维与现代文明社会的思维时也指出：原始思维是“与我们的概念大不相同的东西”，它不像我们的思维那样必须避免矛盾，也“不像我们的概念那样是真正智力过程的结果。”因而这种思维不知道也不应用抽象的概念，只是世代相传的具有神秘性质的集体表象，是一种原逻辑的思维。^⑰布留尔所赖以分析的材料，大多数是巫术方面的，因此他所说的“原始思维”或“原逻辑思维”实际上就是巫术思维。正因为这样，他的一些批评者曾不止一次地建议他用“巫术的思维”来表述。^⑱布留尔认为这种思维的概念“不是真正智力过程的结果”，我以为指的就是缺乏理性过程的思维。这种思维与现代人科学的理性的逻辑思维是有区别的。因而布留尔

实际上也是把巫术思维跟科学思维相比较。尽管他没有明确地指出“我们的思维”就是一种科学的思维,但很明显,作为“真正智力过程”的逻辑思维无疑是属于科学的。

与布留尔同时代的英国学者弗雷泽以及许多后来的学者,也都不同程度把巫术和科学相比较,并且都认为两者“大不相同”:“科学生于经验,巫术成于传统。科学受理论的指导与观察的修正;巫术则要不被两者揭穿,而且保有神秘的氛围才会存在……。”^{①⑨}科学是理性思维的灿烂之花,而无理性始终是巫术生存的温床。

但在看到上述事实的同时,我们还应该看到问题的另一面:这两个领域的研究者们也都不约而同地指出了这一点:审美和巫术并非与科学相对立,相反,它们总是错综复杂地交织在一起。作为审美的重要样式的文学,被车尔尼雪夫斯基称为“生活的教科书”;而英国现实主义作家狄更斯等“一派出色的小说家,以他们那明白晓畅和令人感动的描写,向世界揭示了政治的和社会的真理,比起政治家、政论家和道德家合起来所作的还多”。^{②⑩}文学要揭示出社会的真理,给人以认识和教育,没有科学的态度和理性的思考,是不可能做到的。基于此,高尔基一再强调:“艺术家应该努力使自己的想象力和逻辑、直觉、理性的力量平衡起来”。^{②⑪}这既是作家自身经验的总结,也是文学审美体验中普遍思维规律的揭示,同时又是对审美中科学态度的一种肯定。

巫术虽比审美神秘得多,也不会有审美那样明确的自觉意识,但也与审美一样,跟科学和理性有着剪不断的姻缘关系。《周易》作为卜筮的典范之作,集中体现了巫术的神秘思维的特点,然而它包含丰富的科学因素,这已是世人所共识的,没人会怀疑它是理性逻辑的结晶。以无数的天体观测经验为基础的占星术也是如此。正因为如此,文化人类学家们在指出巫术与科学“大不相同”的同时,也都承认这一点:巫术“不仅是教义和哲学,不仅是思想方面的一块知识,乃是一种特殊的行为,一种以理性、情感、意志等为基础的实用态度……。”^{②②}列维—斯特劳斯也告诫人们:“最好不要把巫术和科学对立起来,而应把它们比作获取知识的两种平行的方式。它们在理论和实用的结果上完全不同,然而科学与巫术需要同一种

智力操作,与其说二者在性质上不同,不如说它们只是适用于不同种类的现象。”^{②③}

说到底,无论是审美、巫术,还是科学,作为一种文化,都是人类心智的产物。它们之间存在着这些联系和共同性,其根源均在于人类思维的内在统一性。尽管人类的思维发展受到各种主客观历史条件的限制,在不同的历史阶段有着不同的水平,然而在每一个历史阶段当中,不同的思维方式都仍然是共存的。列维—布留尔在探讨“原始人”那神秘的、原逻辑的思维时虽不无偏见,但最后仍不得不承认这一点:“在人类中间,不存在为铜墙铁壁所隔开的两种思维形式——一种是原逻辑的思维,另一种是逻辑思维。只是在同一社会中,常常(也可能是始终)在同一意识中存在着不同的思维结构。”^{②④}由于这思维结构上的不同,才形成了不同文化形态的特殊品质。

将审美、巫术跟科学所作的这些比较,无论学者对它们的相异与相同作出怎么样的论断,也尽管这些比较都只是在各自特定的领域进行,但是,共同的参照系和联结点的建立,不已经暗含着审美和巫术在思维、心理上具有某种共同形态的结论吗?

(三)语言的 魔力

在巫术世界中,语言似乎具有超乎寻常的魔力,这已是一个近似常识性的事实了。对于这一事实,人类文化哲学家是这样解释的:这是原始人类自身社会经验在“自然总体”上的一种扩展。因为,“对原始人来说,自然与社会不仅是最紧密地相互联系着,而且是一个难分的整体。没有什么泾渭分明的界线可把这两个领域分离开来。自然界本身不过是个大社会——生命的社会。……对巫术的信仰乃是深深地植根于生命一体化的信念之中。在原始人心中,在无数情况下所体验到的语词的社会力量,成了一种自然甚至超自然的力量。原始人感到他自己被各种各样可见和不可见的危险包围着,他不能指望仅仅以物理的手段来克服这些危险。在他看来,这个世界并不是无声无臭的死寂的世界,而是能够倾听和理解的世界。因

此,如果能以适当的方式向自然力提出请求,它们是不会拒绝给予帮助的:没有什么东西能抗拒巫术的语词,诗语歌声能够推动月亮。”^{②5}由此看来,对巫术语词魔力的迷信,乃出于原始人自然与社会不分的一种心态。

这倒是从语言的原始交流功能上说明了巫术与审美的同源关系。

问题在于:当人类从远古蛮荒中走出来,并逐步意识到自身与自然的分离乃至对立的关系时,这种信念是否就消失了呢?换句话说,当审美已从与巫术一体化的状态中分离出来,并具有了独立的品格时,语言是否就失去了它那巫术般的魔力了呢?

事实上,直至现在,人们仍无法摆脱语言魔力的影响,甚至将来也如此。在一些审美领域内,某些审美样式之所以能产生效应,其基础仍在于人们对于语言魔力的深深的“迷信”,例如文学和其他语言艺术。虽然审美中的“迷信”不可同巫术同日而语,艺术家们在运用语言作为他们征服对象的工具时,其自我意识也不知要比巫术家高出多少倍,但他们却不得不面临一个难题:没有语言,他们将何所作为?

卡西尔还指出过:“语言与神话乃是近亲。”^{②6}作为最早的审美样式和征服自然力的方式,两者在同一种语言媒介中同时并存,共为一体,这显然不是偶然的。其原因不在于人对自身和自然是怎样看待的,而只在于语言所具有的特殊功能。如果语言不真正具有传达、交流人的情感、意志的功能,哪怕神灵以活生生的面孔向人们走来,人们也不会张口说话。而就语言本身而言,无论是向神灵说出还是向人说出,其功用都是一样的。这就是为什么许多早期唱给神灵的赞美诗,至今仍能打动人的原因。

从表面上看,巫术语言是说给神灵听的,而审美语言是说给人听的,因而看上去巫术语言要比审美语言神秘得多。但与其说是巫术语言欺骗了人,不如说是人欺骗了自己。这不是就说出了巫术语言的巫师而言,即使是就一般人来说,也都为巫术语言的神秘性提供了心理上的条件。这或许是不自觉的。巫术语言所描绘的神秘世界及其所要传达、征服的对象,显然不存在于语言本体之中,现实

中也不存在纯粹的巫术语言,这一切都只存在于能够理解语言的人的主观意识世界。是人以自己的主观构想,赋予了语言不同的性质与色调。审美语言所描绘和征服的对象,以其富于现实性而显得明朗、确定,因而较易获得人们的信赖;然而这种“现实性”我们是否能认定是语言本身所具有的呢?在我们理解审美语言时,我们是投入了自身的生活经验和主观情感的。就这些经验和情感而言,无疑要比巫术世界更具有客观实在性,但即使如此,我们仍不能说它们就是审美语言所传达的内容本身。看来没有谁把自己所理解的艺术品就当作自己实在的生活经验,不然所有阅读《红楼梦》的男女青年都得变成贾宝玉和林黛玉了。审美和巫术实际上都包含有这样的心理矛盾:人们都给予了语言一些什么,但又都不是语言所描绘的东西本身。

因此,在审美与巫术当中,语言所要描述的东西,正如这语言本身一样,常常一旦进入人的意识过程,就显得无足轻重。魏晋时代玄学家王弼在《周易例略》中所讨论的“言”、“象”、“意”的关系问题,我认为是能说明这一问题的。他有一段很著名的话:

夫象者,出意者也。言者,明象者也。尽意莫若象,尽象莫若言。言生于象,故可寻言以观象。象生于意,故可寻象以观意。意以象尽,象以言著。故言者所以明象,得象而忘言。象者所以存意,得意而忘象。犹蹄者所以在兔,得兔而忘蹄;筌者所以在鱼,得鱼而忘筌也。然则言者象之蹄也,象者意之筌也。是故存言者,非得象者也。存象者,非得意者也。象生于意而存象焉,则所存者乃非其象也。言生于象而存言焉,则所存者乃非其言也。然则忘象者乃得意者也,忘言者乃得象者也。得意在忘象,得象在忘言。故立象以尽意,而象可忘也。重画以存情,而画可忘也。^{②7}

王弼所说的“言”和“象”,虽指的是《易》的卦象、爻象及其解释的卦辞、爻辞。但由于《易》中的“象”是“仰则观象于天,俯则观法于地,观鸟兽之文与地之宜,近取诸身,远取诸物,”“拟诸其形容,象其物宜”^{②8}而成的,因而其所包含的对象远远超出卦、爻象的

范围。《周易例略》讲的是如何阅读理解《周易》，当然也包括在正确理解的基础上正确运用它去“稽疑断志”、“明吉辨凶”了。也就是更好地用它来占卜。这里所说的“意”，除了所谓的“圣人之意”外，很大一部分就是指的《周易》卦象、爻象所暗含的那些有关福祸吉凶的精微神妙之义（当然，两者在许多方面又是统一的）。显然，《周易》中的“言”和“象”，都只是作为“意”的一种传达媒介。这里面的“言”是固定的，就其表面含义（即词义）而言，也跟一般语词没什么不同，历来对《易》卦、爻辞文字上的基本义的解释可以说是大同小异，这看来它是具有较稳定的、客观的内涵的。至于“象”，有一部分是固定的（如卦、爻象），有一部分则可能因人而异（如卦、爻辞所描述的“象”），但即使是这样，仍不完全是主观性的东西，这种“异”，也只是由于现实生活经验的差异所形成的。差异较大的是“意”。在同一“言”、“象”中，人们所理解的“意”是什么，千百年来，可以说是众说纷纭，莫衷一是。正是对“意”的理解不同，才形成了不同的“《易》学”体系，起码是传统哲学、占卜学的区别所在。而对于占卜学来说，由于占验家要把卦爻辞的一般判断落实到具体的占验对象中去，因而其主观性、差异性就更大。^{②4}一旦把卦爻象、辞与具体的占验对象联系起来，其原来的“言”、“象”就显得无足轻重了。那么，在具体占验中，《易》本身所具有的神秘性，究竟表现在什么地方呢？显然不在其具有一定客观意义的“言”和“象”，而在于通过人们的理解，赋予这些“言”、“象”不同的主观含义的“意”上。

《周易》作为一部卜筮专著，集中体现了卜筮巫术的思维特点。然而《周易》中的这些内容，并非卜筮所独有，这也是世人所共识的。单就其“言”“象”来说，就具有较高的审美价值。其中的许多爻辞，都是以“短歌”的形式出现。而这些短歌，“多是语言简古而清秀；描写明朗而多形象；音节奏朗而和谐；比兴亲切而有味，取得一定的艺术成就”。^{②5}其实，不仅仅是《周易》，许多卜筮方面的专著和民间的咒语、巫经，都是以诗歌体形式出现。这说明，两者是互相渗透的，语言（甚至形象）上也共同需要着某种东西。

语言形式上的共同性，都是表面的。其内在的、深层的共同性

是两者的思维方式。《周易》及其他巫术语言，之所以采用这样的表现形式，归根到底，都是为了使人们更好的“忘”从而更好地得其“意”，因为这样的语言显然有更强的心理诱导力。“言”和“象”的“得”与“忘”，有一个矛盾统一的关系，没有“得”就没有“忘”，没有“忘”就算不上“得”；在一个层次，“得”是条件，“忘”是目的；而在另一个层次，“忘”又是条件，“得”又是目的。这在审美中也是一样的。如文学作品，作家通过富于形象性的语言来描写生活，目的不是让读者仅仅理解这语言和形象本身，而是要让读者在这生动的语言和形象当中领悟更为深刻的创作意图和生活意蕴（“意”）。清人王夫之继承了前人的学说，把《易》的结构解释为言、象、意、道几个层次，而这样一个结构模式，实际上也是与文学作品相通的。^{③①}我国古代的一些文艺理论，也正是以这样一种结构模式来解释文艺作品的结构。如我国第一部音乐论著，战国时期的《乐记》对音乐结构的解释，就基本上是《易》的结构模式的一种演化。^{③②}这结构上的相似性，就决定了人们对它们的感知过程、感知心理有着某种共通的特点。由于这种结构的恒久性，人们对于巫术和审美中的这一结构的存在媒介——语言，就不可能不保持有相同的感受心理。

由于“意”在巫术和审美中的重要地位，在某些行为过程中，语言甚至已直接成了一种抽象的外壳。如诗歌中一些表现了某种哲理和情绪的作品，巫术中的咒语。在这些语言中，人们能否从中感受到某种“象”是无关紧要的，只要能领悟到某种“意”就够了。中国的咒语，大多都有“太上老君急急如律令勅”一语，几乎所有厌胜祝咒的结尾都离不开这一句。清人陈其元曾记述过几个极为“神效”的咒语，其一为治蜈蚣螫，咒云：“止见土地，神知载灵，太上老君急急如律令勅。”其二为治蛇缠：“天蛇蛇，地蛇蛇，滕青地扁乌稍蛇。三十六蛇，七十二蛇，蛇出蛇进，太上老君急急如律令勑。”^{③③}这些咒语，“其词甚俚”，甚至文理不通，虽其中一些语词有实在的指称，但由于咒语均为紧急时所念，因而不可能唤起什么“象”来。语中的“太上老君”极为关键，他是禁杀威力所在，历来学人均认为指的是老子。葛洪《抱朴子·杂应》说：“老君真形者，思之，姓李名聃，字伯阳，身長九尺，黄色，鸟喙，隆鼻，秀眉长五寸，耳长七寸，额有

三理上下彻，足有八卦……”。这样一个形体怪异的人物，不用说是
一般民间念咒的人，就是有一定文学修养的人，也未必能想象得
出。《神异典》引《云笈七签》的话，把老子描绘成一个几分飘
忽，几分神缈的人物，更是令人难以捉摸：

太上老君者，混元皇帝也。乃生于无始，起于无因，为万道
之先，元气之祖也。盖无光无象，无音无声，无宗无绪，幽幽冥
冥，其中有精，其精甚真，弥纶无外，故称大道焉。夫道者，自然
之极尊也。三气又化生元妙玉女，玉女生后八十一万八千一百
万岁，三气混沌，凝结变化，五色元黄，大如弹丸，入元妙口中。
元妙因吞之，八十一年，乃从左腋而生。生而白首，故号为老
子。老子者，老君也，此即道之身也。元气之祖宗，天地之根本
也。夫大道元妙出于自然，生于无生，先于无先，挺于空洞，陶
育乾坤。号无上正真之道，神奇微远不可得名。故曰：“吾生无
形之先，起乎太初之前，长乎太始之端，行乎太素之元。浮游幽
虚，出入杳冥，观混沌之未判，视清浊之未分。步宇宙之旷野，
历品物之族群。”夫老君者，乃元气道真，造化自然者也。

这是道教借助老子对“道”的解释，将老子神化和玄化了的“太
上老君”。巫术咒语中太上老君显然是来自道教。这一老子的面目，
与道教奉为祖师的思想家老子的本来面目已相去甚远。对原先真
实人物的老子李聃的本来面目人们都已知之甚少，对这已近乎抽
象无形的，“神奇微远不可得名”的太上老君就更不用说了。因此，
对咒语中的“象”，以及这一“象”所意指的真实本体，人们并不关
心，所关心的只是一种意念，一种能制服危害力的意念。而语言此
时的功能，便成了这一意念的抽象载体。

符箓是言与象一体化的一种特殊形式。这种形式之所以特殊，
就在于两者不再是可以分离的独立部分，同时也都不是它们自己。
从《太平经》和《抱朴子·登涉》所收录的各种符箓看，有一部
分勉强可以辩认出是某些字体的变形，而大部分都只是些抽象怪
异的线条图案。即使是可分辨的文字，也没有多少实在的或神秘的
意味。^③相传，最早的符箓是刻写在桃木板上，《抱朴子·登涉》

中的“登符”要求以“丹书桃板上”，便可看出其遗迹。看来其神秘力起始是来自桃能“杀百鬼”的迷信。《初学记》卷二十八引《本草》说：“杲桃，在树不落，杀百鬼。玉桃，服之长生不老。”又引《典术》：“桃者，五木之精也，故厌伏邪气，制百鬼，故今人作桃符著门以厌邪。此仙木也。”这些都可看出“桃”与“符”的内在联系。

符箓看上去已与审美相差甚远，然而从它衍化出的两种艺术形态看，我们便能了解到两者并非毫不相干。一种是由“桃符”发展而来的年画，另一种是由刻写桃符而发展到印玺，到篆刻艺术。对于这两种发展衍化结果，没人会否认它们是一种艺术。年画属绘画艺术，与语言的功能无关，此处暂且不论。而印，则主要以文字作为其作用的标记。印在中国，历来是权力的象征，不仅是人权，还是神权的象征。前者如皇帝之玉玺，官家之大印。后者则如道教术士所用之“杀鬼”、“伏魔”神印。《初学记》卷十三所引之《录异传》载：会稽贺瑀死而复生，告诉人们，他死后接引鬼魂的小官吏曾带他上天见官府，他来到一间密室，只见层架上放着印和剑，官府的小吏示意他拿去，但由于贺瑀长得矮小，只拿到了剑而拿不到印，出来后小吏很替他惋惜，说：“恨不得印，可以驱策百神，今得剑，惟使社公耳。”可见印比剑更具威力。对于这天府之印当然人们是无法知晓的。但从民间道士的一些印符看，无非亦系玉石之类的材料上刻些变形的文字，其中有如“太上老君勅令”等语，或各种神祇神府名称。而无论是官印还是神印，能使作为“物”的“印”具有超乎其本身的价值和威力的，显然不是这“物”的自然性能，而是人通过文字——符号化的形式，赋予了它特殊的含义，才使它具有特殊的功用和价值。而正是在“符号化”这点上，作为权力之象征的印玺与作为艺术品的篆刻更具有内在的相似性。一方刻有冥府天神和人间统治者名称的印玺跟经艺术名师篆刻过的艺术品一样，都能使作为“物”的印与原物有了质上的区别。那么，是这些文字本身具有改变物的质或价值的功能吗？显然不是，文字在此所标示的，不过是该“物”在外在形式的区别，真正赋予该“物”以超乎寻常的威力和神秘意义的，仍是人们发自内心的认同心理，所谓的“符号化”，也就是人们主观心理，共同的价值观念的一种投射，用前面王弼的语

言来说,也就是“意”通过“言”与“象”的外化。

在巫术观念当中,语言的指称成分常常被看作是被指称对象本身,而直接指称该对象则被看成为对该对象的触及与冒犯。这就是“塔怖语”或禁忌语产生的心理原因。“塔怖语”从表达形式上说属于隐喻的手法。隐喻的意义不是别的,就在于通过指涉对象之语言与所指称之对象间的某种思维阻隔,来避免言语主体与该对象的直接联系。这样,隐喻的语言就同时完成了两种功能:既指称了对象,又“保护”了言语者本身。当然,这种“保护”只不过是一种心理作用。但我们并不能断言这一心理作用是虚幻的,或彻头彻尾的“自我欺骗”。比起其他巫术语言的心理反应来,这一心理似乎具有较多的合理性。

一般来说,“塔怖”或禁忌的事物,或是“崇高的”、“神圣的”;或是“神秘的”、“危险的”、“禁止的”、“不洁的”。^⑤就它们与人的关系而言,“崇高的”和“神圣的”东西对人或许没有伤害的作用,但其他几种显然是有危害或潜在危害的。无论有害无害,有一点却是相同的,即它们所引起的人的情绪情感反应都带有畏惧和恐怖的色彩。这种情感情绪作为不和谐的、逆的反应,对人的心理平衡有着不同程度的破坏和冲击作用。而心理的失衡常常会引起生理机能的失调,这已经是一个明显的事实了。因而,即使是言及而没有触及禁忌的事物,语言所引起的事物表象也会导致类似的心理反应。这一点在巫术观念中,只是被扩大和强化了,故而语言所引起的不快被神秘化为语言所指涉的事物具有某种“魔力”使人蒙受痛苦。

如果同审美联系起来看,问题就更清楚了。“塔怖语”的使用,并不是随机的。一种直接指称如何转换成另一种间接的或委婉的指称,常常是有选择的。其选择的标准往往就是这种指称形式必须能够在一定程度上缓解该事物所引起的情感情绪对心理平衡的冲击力,甚至把具有这种冲击力的不和谐的、逆的反应转变成为和谐的、顺的反应。如国内用“走了”,“去了”,“离开了”等语来代替“死”这一字眼;用“方便”来代替“拉屎撒尿”;国外用“在花期中”(in the flowers),“忧郁的日子”(blue days)来指称妇女“来月经”;又如国内忌“离”、“散”,而把“梨”称为“圆果”,把“雨伞”称作“雨遮”,如此

等等。转换后的指称形式不仅隐没了该指称对象的直接表象,避开了其对心理的不和谐刺激,有的甚至还带上了一定的“诗意”。因此,可以说,“塔饰语”的选择,情感的价值是第一位的。禁忌语的本质也正在于此:通过人的心理的自我的调节,来实现人与禁忌对象之微妙关系的有效调整。也正是在这一点上,我们看到了巫术原则与审美原则的统一:在审美领域内,当语言不得不指涉某一丑的或不洁的、或令人惧怕的、憎恶的等等对象时,难道不也是遵循着同一选择转换原则和类似的表达形式的吗?一些理论家在探讨“隐喻”时,将巫术的“隐喻”与诗歌中的“隐喻”联系起来,甚至有人认为,这些形形色色的隐喻,正“表示诗歌仍然是忠于前科学时期的思想方式。诗人仍然具有儿童和原始人(即儿童的原型)的事物有灵的观点。”^{③⑥}这并非是没有理由的。

那么,这种转换后的“隐喻”表达形式,又是如何完成“指称”和“保护”两种功能的呢?这又得回到“言”、“象”、“意”的话题上来。把转换前后的两种表达形式联系起来,我们不难看出,两者的客观意义是不相同的,也就是说,起码它们的“言”、“象”是不一样的;然而它们又必须意指同一样东西。于是,我们就可以理解问题关键之所在:“言”与“象”的不同,造成了思维上的某种阻隔,从而实现了心理上的“自我保护”;而主观上的“认同”,则赋予了“隐喻”之言、象以新意蕴,从而指称了所要指称之事象。而这后者,正是前面所说的:人们给予了语言一些什么,但又都不是语言所描绘的东西本身——巫术和审美语言所蕴含的魔力,恰恰正在于此。

(四)两个不同世界的共同价值观念

其实,在前面的许多章节中就已看出了这一点:审美上的许多观念已经深深渗透到巫术当中去,而且成为巫术信念的一个部分。一些形式上的审美要求,它们或许是在两者分化后才逐渐形成的,或者说人们对它的自觉意识形成比较晚,然而也已成为巫术文化的一种价值取向。换言之,审美要求往往也就是巫术判断(吉凶福祸)的一个标准。

例如相术中对人的所谓“吉相”的要求，尽管有多种多样，但最基本的是：“面部欲溥平润泽，手足欲深细明直；行步欲安稳覆载，音声欲温和中宫；头面手足，身形骨节，皆欲相副称。”^{②7}这些要求，就其本身而言，很难说它与人的吉凶祸福有什么必然的联系。但如果从审美的角度来看，我们不能不承认，具有如此体态举止的人物，无疑可以称得上是一个“美的”人物。民间所流传的所谓“天庭饱满，地阁方圆”的说法，实质上也是出自同样的道理。可以说，都是“以美为吉”，“以美为福”的一种判断。

审美不仅仅是对美的对象的判断，同时也是对丑的对象的判断；而在巫术中，对吉与福的评价，常常也就包含着对凶与祸的评价。宋人吴处厚《青箱杂记》所言王莽、黄曾等人“露眼赤睛”、“洞睛眈眈”、“目睛黄小而光跌宕若蜂状”，皆为“恶逆之相”而终招凶祸，虽有“事后诸葛亮”之嫌，但“以丑为凶”，“以丑为祸”却是与传统相术观念相一致的。

宋人刘斧在《青琐高议·后集·胡僧善相》中，记述了胡僧有关贵人的一套见解：“气欲伏，不欲发；骨欲细，不欲露。肉贵厚而莹，发宜黑而光。目欲相去远，黑白分明；眉欲秀而浓，相对而起。口红润而方，鼻隆高而贯，面方而莹泽，耳厚而隐伏，身肌重厚，举动详审，皆相之美者也。”这是“极贵”之人相，同时也是“极美”之人相。胡僧虽然没有直言“贱人”的“相之丑者”，但这段陈述无疑已表明了他对“贱”与“丑”的见解。由胡僧的这一见解，我们不难看出相术观念中“美”与“贵”的统一、“丑”与“贱”的统一；对贵贱的判断，同时也就是对美丑的判断。

相术如此，其他巫术形式也有类似情形。例如前兆占卜中的吉凶判断，常常就包含着对兆象美丑性质的判断。“朱草”、“嘉禾”的出现，被认为是祥瑞的征兆。对于这种植物，人们有着许多幻想，而且实际上已把它们描绘成“美的植物”了。作为“四灵”之一的“凤鸟”的出现，也被视为天下吉祥安宁的象征。尽管它也是一种主观构想的动物，但从中我们也能看出它实际上就是人的审美理想的化身：“有五彩鸟三名：一曰皇鸟，一曰鸾鸟，一曰凤鸟”（《山海经·大荒西经》），“凤，火之精也，生丹穴，非梧桐不栖，非竹实不食，非

醴泉不饮，身备五声，鸣中五音，有道则见，飞则群鸟征之”（《春秋演孔图》）。而相反，另一些动植物的出现却又被看成是凶祸的征兆。如《山海经》中描述的许多怪兽就是如此：“……有兽焉，其状如禺而四耳，其名长右，其音如吟，见则县郡大水；”“有兽焉，其状如猿而人面，……其名曰合羸，其音如婴儿，……见则天下大水。”在前面介绍“前兆占卜”时所引之《开元占经》等均有类似的情形。总之，“显示凶兆的是那些似兽非兽，似鸟非鸟，似蛇非蛇，想象其形状就会引起人的恶感和恐怖的生物，而显示吉兆的都是那些鸣声动听，外表美丽，性情温和的生物。”^{③⑨}都体现了美与吉、丑与凶的统一。

有些事物和现象，从直观上说，我们很难对它作出美丑吉凶的评价，但经过巫术家的解释，却有了新的含义。例如堪輿家对地势的理解，就很大程度上依据其审美上的直觉。一个风水宝地，首先要求的是山、水、砂、穴的有机结合，即有总体格局上的主次分明，和谐统一。《葬经》一开头就有这样的说法：“福厚之地，雍容不迫，四合周顾，辨其主客。”金人兀钦仄解释说：“明堂宽大，气势不局促，四山皆合，如宾主揖逊，尊卑定序也。”^{④①}显然，要看出一地是否为“福厚之地”，首先要能看出其地势是否“雍容不迫”，“尊卑定序”。而具有这样格局的地势结构，如果撇开其附会的社会等级观念，从审美的角度看，无疑也是符合美的规律的。如果比较以中国传统山水画造境布局讲究“以大观小”，以及“多不致逼塞，寡不致凋疏，浓不致浊秽，淡不致幻”；讲究“远近阔狭”，“收敛众景”^{④②}等要求，我们便可清楚看出两者共通之处。

中国传统审美理论极为重视“形似”与“神似”，尤其强调“形神兼备”。所谓“形神兼备”，就不仅要求艺术创造在外在形式上与对象保持一定的同一性，更重要的，是要通过这外在形式的同一性传达出对象所特有的生动气韵。在艺术欣赏中，则以能于外在形式中看出对象内在的生动气韵为最高境界。这一理论模式，在巫术文化中同样占有重要的地位。在相术理论中，既有据外表形貌作判断。如汉代许负《相法十六篇·相目篇》所云：“目秀而长必近君王，龙睛凤目必食重禄；目如卧弓必是奸雄，斗鸡蜂目恶死孤独；”唐代宋

齐邱《玉管照神局·洞玄经杂断歌》所说：“蛇眼豺声体缔结，鹄行鼠窠莫相亲”等等；亦有根据人的内在神气而作推论。据说曾国藩在徐州检阅操练队伍时，就曾遇到这样的情形：“诸将入谒，中一个形貌魁梧，衣冠整洁，（藩）注视良久，入谓幕客曰：‘某弁体气充充实实，无夭折之理。时方承平，无战事，何其神气若将死之人乎？’后不十日，某弁果以坠马殒命”。^{④①}这是主要根据人的内在气色论吉凶的例子。当然，以形相人，依据的是一套较固定的模式；以神、气相人，就较为玄妙些。但人的内在神气仍通过外在形态表现出来，故高明的相术家往往都将两者结合起来，曾国藩所总结的相人口诀“邪正看眼鼻，真假看嘴唇；功名看气概，富贵看精神；主意看指爪，风波看脚筋；若要看条理，全在语言中。”“端庄厚重是贵相，谦卑含容是贵相；事有归着是富相，必存济物是富相，”^{④②}基本上就是将形与神结合起来的一种推论方法。早在汉代，王充就主张相人时，要将人的内在、形体声气结合起来。他认为那些“法术浅”的人，多“相或在内，或在外；或在形体，或在声气；察外者遗其内，在形体者亡其声气”，故而往往“失之不审”。^{④③}

在堪舆术中，除了讲究“龙脉”外，还常常把地势比附为虎、凤、龟、雀等动物。而对于这一类地势，不仅强调“形似”，同样也强调“神似”，所以明人缪希雍《葬经翼·察形篇》就特别指出要“既明其体，又当求其气之所钟。”青乌子《葬经》也说：“内气萌生，外气成形；内外相乘，风水自成。察以眼界，会以性情；若能悟此，天下横行”。所谓“察以眼界，会以性情”，实质上就是要求既要看出地势的外在之形，又要体悟出其内在之气。可见青乌子也是把“形神兼备”的体悟看作是堪舆之术的最高境界的。弗雷泽说巫术观念“把彼此相似的东西看成是同一的东西。”中国的巫术观念，这种“相似”就不仅是形式上的，而且还包括内容和意蕴，因而就具有更浓厚的审美意味。

在堪舆术中，除了一整套诸如吉凶休咎此类特有的概念以及上面提到的形、气、势等以外，还常涉及到动、静，刚、柔，冲、和等概念。缪希雍《葬经翼》“原势篇”有这样一段话：

夫山者，宣也，其气刚；川者，流也，其气柔；刚柔相荡而地

道立矣。是知五岳四渎，所以节宣天地之气者也。

又“葬旨篇”云：“山刚水柔，相比以求”。宋托奉和尚讲得更形象更具体：“水本属阴山属阳，水动山静两般看；阳为夫兮阴为妇，夫妇恩爱两相当；夫主施兮妇主承，妇不承兮息不成。山水交时真气聚，一动一静互相根。……千言万语，总要山静水动、砂交水会、龙真穴确、四山环抱、堂局端正、藏风聚气，有此方是地也”。^④这些强调动静刚柔相济的种种说法，几乎成了风水术的核心观念。而这些观念，一方面很明显源于中国早期的哲学思想，其影子我们在《易经》及《易传》中很容易找到。从这点上说，它们与中国的审美传统就有着密不可分的渊源关系。而另一方面，这种动静刚柔，不是仅仅指的山水表面的情态，而且还包括上面所说的形势神气等。正如《葬经翼·望气篇》所说：“山岗，体魄也；气色，神理也。故知山川为两仪之巨迹，气质之根蒂；世界依之而建立，万物所出入者也。然则气，其形之本乎，知形势而不知神气，譬之贵人已死，不如贱生；壮夫病困，未若弱强。凡山形势崩伤，其气散绝，谓之死；形势虽具，生气未舒，谓之枯……。”其内在的生气神理比外在的形势更为重要。而能从山水的外在形态上领悟到其内在神理的动静刚柔，这本身已具有较高层次的感知水准，并体现了人对自然的较高精神需求；同时，这种强调动静相济，刚柔并备，在对立中寻求统一观念，未尝不也是中国传统美学理论所特有的内容。可以说，堪舆术的这一要求，不过是审美理论的一种特殊运用，并给它披上了神秘的外衣而已。

由于巫术世界建立在“天人合一”、“天人感应”观念的基础之上，而这种“合一”和“感应”，常常是双向同构，互为因果的，即既可以通过自然世界(天)的结构和情状来说明、要求人的世界，人的关系，又可以用人自身社会关系的理想、要求来观照和解释自然。因此，在巫术对人和自然所作出的吉凶休咎的推断当中，我们也可以看出人对自身、对自然的价值取向的变相或直接的表现。也就是说，人对自身、对自然的审美尺度，亦在巫术世界中体现出来。以上所说的巫术中对于人的面相、神气，自然中山水的气势、神理，乃至各种征兆现象的休咎判断，都只不过是这一深层价值取向和审美

尺度的不同层次的显现。

例如，在所有的巫术判断中，都包含有巫术观念对于“现象”和“本质”的认识，它以自身特有的认识逻辑，建立起“现象”和“本质”间的联系模式。从巫术的观念看来，现实中所有“现象”都包含有“本质性”的意义，因此都可以当作“兆象”而纳入某种判断中，故而“兆象”无处不在，这就构成了所有巫术判断“主项”的多样性与复杂性。比较起来，本质性的东西就要简单得多，这就是众多的兆象都可以作“主项”而与某些相同的“谓项”联系起来——或者说，一个谓项可以与无数的主项联系起来——的原因。这些谓项虽然简单，却是巫术深层价值观念的最集中的概括。

从占卜、星命、堪舆等巫术形式常见的占语看，用作占验判断的谓项的词语有那么几种类型：

第一、一般地表示事态的好坏的。例如吉凶、休咎、利害，等等。这些语词，属于较抽象的一类，既可以用于人，也可用于事，和所有的占语一样，都有正反两方面。如果说吉、休、利之类是对正价值的一种判断，那么凶、咎、害也就是对负价值的一种判断。

第二、表示人的社会地位和经济状况的。例如贫富、贵贱、福祸、穷达、得失等。

第三、表示人的生命前景与状态的。如寿夭，安康病忧等。

第四、表示人与人(包括社会和家庭)的关系的。如聚合离散、和睦纷争，安居迁徙，婚娶葬丧，等等。此外还有一些是表示人的品性好坏的，如忠贞与奸诈，诚实与轻浮，守节与淫乱，善良与恶毒等等，也属于这一类。

而所有这些，实际上都可以归纳为凶恶与吉利正反两个方面。所以《尚书·洪范》把所有的征兆只分为“休”、“咎”两种。而“休”也是美、善和吉利的意思；“咎”，《说文》云：“灾也，从人从各。各者，相违也”。由此又引申出凶恶、罪过、不利等含义。《周易》六十四重卦卦辞中的占语也都较多地使用“吉”、“凶”、“利”或“不利”，尽管其爻辞中的许多内容都可以用上述几种类型的词语具体表述。可以看出，《周易》也只是把整个价值系统分为吉或凶，利或不利两大方面。

那么,什么是“吉”、“凶”呢?按《说文》的解释,“吉,善也;”“凶,恶也;”善恶作为人的道德评价标准,无形中也就成了各种事象吉凶的判断的核心内容。上述表示吉凶的许多与人的关系有关的占语,它所代表事象,的确也都可以从人性的善恶上找出其原因。

与此同时,“吉”又常常与“利”相联系,凡是被认为是“吉”的东西,必定对人是有益的,这是人们常常把“吉利”并提的原因。那么,什么又是“利”呢?《说文》云:“和然后利,从和省。《易》曰:利者,义之和也。”也就是说,利有“和”的含义,而且“和”与“利”就有着一一种因果关系。

由此我们再回过头来看,就不难发现巫术观念中的整个价值系统,最终都与“和”有关系。人性的善恶,社会的离乱纷争,家庭的聚散婚离,乃至个人在群体中地位的升迁贵贱等等,都无不是“和”与“不和”的体现,即使是与人自身生理机能和生存环境密切相关的各种自然因素的变异,也都被认为是某种外在力量与自身的“和”与“不和”关系所导致的。因此,追求“和”,从而由这种“和”获得人自身生存与发展更多的“利”,乃是巫术观念最为重要的价值取向。

人类社会的稳态发展,离不开人与人、人与自然的和谐统一关系的建立,可以说,这已是人类所有文化的共同母题。每一种文化,都只不过在一个特殊方面来促成和维系这一关系。科学的目的在于认识自然力,充分利用自然力,以确保人与自然的协调关系;而法律与社会道德则通过强制或舆论的力量,来维持人际关系的和谐运转;而审美则依靠形象化的形式,调动人的情感因素,使人在沟通与交流中建立起亲和关系。从这点上说,巫术文化与人类整个文化系统的价值观念是相统一的。

就审美而言,人性的善,人心的美,未尝不是各类艺术描写和吟唱的永恒主题;而人与人之间的相亲相爱,幸福,平安,也一直是人们心目中社会美的理想境界;即使是健康、长寿、富有这一类世俗味很浓的观念,也都以各种各样的形式在审美领域中表现出来。车尔尼雪夫斯基在他的《艺术与现实的审美关系》一书中曾提出过

这样的著名论断:

在人觉得可爱的一切东西中最有一般性的,他觉得世界上最可爱的,就是生活;首先是他所愿意过、他所喜欢的那种生活;其次是任何一种生活,因为活着到底比不活好;但凡活的东西在本性上就恐惧死,惧怕不活,而爱活。所以,这样一个定义:

“美是生活”;

任何事物,凡是我们在哪里看得见依照我们的理解应当如此的生活,那就是美的;任何东西,凡是显示出生活或使我们想起生活的,那就是美的。^{④5}

从某种意义上说,巫术正是人们对生活的强烈热爱的驱动之下形成和发展起来的。而巫术不外乎就是以其神秘的力量支撑着人的这样一种信念:生活着,而且生活得更长一些,更好一些。而且正是在这样一种价值观念的驱动之下,巫术试图以各种手段来扩展和维系各种关系的和谐统一。人们由人间男女两性关系的和谐而繁殖后代,而推衍出世间万物须“阴阳相济”方可发展兴盛的道理,并由此而派生出诸如风水术中“山刚水柔,相比如求”这类的想法;由自然界金、木、水、火、土五种原素的相生相克而推及人自身生命结构的和谐与平衡,推及社会历史更叠的种种原因(如刑德说),并由此而形成人生历程各阶段(如取名、婚姻等)的种种俗信与禁忌;此外,还由人与人之间通过音乐与艺术的感化交流和互敬互爱的礼仪往来可以增进心灵的沟通和关系亲近,而萌发出以同样的手段和方式来取悦于神灵鬼魅而乞其祐护的种种幻想。这种观念的扩展,不管它们的荒诞程度如何,在对巫术深信不疑的人的心目中,它却是生活的一个部分,并按他们的理解,是“应当如此的生活”;并且在消除他们由对死亡的恐惧和对生活的渴望所带来的心理的不平衡上,起着了至关重要的作用。至于这始终如一地追求着的“和”的境界,或许仍没有完全失去其在现实人生和审美理想中的本来面目。

总之,巫术世界作为人的现实世界的变形的延伸,它的价值观

仍深深地植根于现实的人自身;它对人生的追求,对伦理关系、自然界的
关系,乃至神鬼间的关系等等的评价,仍不过是人自身审美价值尺度的
变形运用,如此而已!

(五)不可弥合的鸿沟 当然,有一点我们是必须清楚的:尽管两者有着共同的价值观,但这并非就意味着它们就有
着同样的文化价值地位,或者我们就可以把两者混为一谈。在如何理解这外在美的表象及其与人的内在善恶的关系,在如何理解人的外在和内在的美丑与社会环境的关系,在如何实现人的价值追求等等问题上,两者仍有着永远不可能弥合的鸿沟。

例如,在审美上,人们虽然也注重人的外在的美与内在的善的统一,但并不认为两者就有着必然的联系;在现实生活和艺术创造中,外表的美与内心的恶,或内心的善与外表的丑形成强烈反差的人物就有不少。而巫术显然就把两者的联系看成是必然的、绝对的。在审美中,追求山水刚柔兼济、和谐统一,并从其外在的形态领悟到其内在的气韵生动,无论是对现实或对艺术品的创作、欣赏,都是衡量审美主体能力高低的一个主要尺度,但这种追求,并不象巫术那样,把自然的这种美和人的福祸吉凶联系起来,看作是人寻求现实人生命运发达的一种途径和手段。此外,审美,只是把对各种美的对象的观赏来获得自我的精神愉悦和心灵上的满足,而巫术,则试图为来世或死人的亡灵寻找一个安乐的归宿,并幻想以此为条件,来换取冥冥中神灵的青睐。

又例如,在审美当中,无论是自然美还是社会美,都随着社会的变迁、历史的推移而不断地变化,随人的不同需要,不同心境而变化,正如刘勰在《文心雕龙·物色》中所说的:“岁有其物,物有其容,情以物迁”,没有哪样东西是永恒不变的。即使是同一审美对象,同一审美主体,在不同的条件、不同的心境下,其审美判断都不一样。社会美更是一种复杂的现象,不同社会、不同阶级阶层,甚至对善恶的评价都有所不同。而巫术中的价值判断,则几乎是撇开了

人、社会、阶级等的差异性，它建立的恰恰是一个永恒不变的僵固的判断模式。

此外，更重的是，审美作为人的群体发展的一种自我调节机制，它的目的和途径是通过人的情感因素，促使人对美的自觉亲和和向往，激发其创造美、消除丑恶的潜能，以合乎美的规律的实践行为，来创造符合人类群体和谐稳态发展需要的最优化环境和前景。因此，审美的价值的实现，始终是建立在人自身本质力量不断完善的基础之上。而巫术则把这种价值的实现完全归功于“天意”，并且认定，人只要“占有”了这种美的对象，便拥有了一切，因而人不必有所作为，有所创造，“有福自然来”。人甚至可以逃避现实，在向神灵的乞求与膜拜中等待着美好明天的到来。如果说，审美是人的价值追求的一种心理能源，那么，巫术不过是一种致幻剂。

总之，审美和巫术有着某种共同的价值取向，但两者又有着不可弥合的鸿沟。了解这一点，不但使我们认识到巫术是如何借助审美的价值观念而得以繁衍与延续的奥秘，同时也使我们认识到相同的价值观念的人类文化是如何走向分化甚至对立的根本原因和基本规律。

[注释]

①《文化论》中译本第61页，中国民间文艺出版社1987年出版。

②③引自[英]H·奥斯本《论灵感》。参见《外国文艺思潮》第一辑第84页，陕西人民出版社1982年5月版。

④《柏拉图文艺对话集》中译本第8—9页，人民文学出版社1980年9月版。

⑤见《日出·跋》。

⑥⑩《朱光潜美学文集》第一卷第18—19页，第41—42页，上海文艺出版社1982年2月版。

⑦引自《福楼拜评传》第71页，商务印书馆1935年出版。

⑧转引自艾芜《文学手册》第77页，湖南文艺出版社1981年6月版。

⑨引自徐珂《清稗类钞》第10册第4559页，中华书局1986年7月版。

- ⑪参见王充《论衡·纪妖篇》。
- ⑫⑮转引自《艺术创作与变态心理》第84页。北京三联书店1987年7月版。
- ⑬宋·张表臣《珊瑚钩诗话》。
- ⑭见清·王琦等《李贺诗歌集注》第13、15页。上海古籍出版社1978年4月版。
- ⑯引自《西方文论选》下卷第390页。
- ⑰⑱⑲⑳见《原始思维》中译本第72页、第474页，第3页。商务印书馆1985年5月版。
- ㉑⑳见马林诺夫斯基《巫术科学宗教与神话》中译本第5页，第9页。
- ㉒《马克思恩格斯论艺术》第二卷第402页。
- ㉓《和青年作家谈话》，《论文学》第350页。
- ㉔《野性的思维》中译本第18页。商务印书馆1987年5月版。
- ㉕㉖[德]恩斯特·卡西尔《人论》中译本第142页，第140页，上海译文出版社1985年版。
- ㉗《王弼集校释》下第609页，中华书局1980年出版。
- ㉘《易·系辞》。
- ㉙参见拙作《易经思维特点臆说》，《广西民族学院学报》(社科版)1991年第一期。
- ㉚见高亨《周易杂论》第66页，齐鲁书社1979年7月版。
- ㉛参见《美学》第4期第253页，上海文艺出版社1982年10月出版。
- ㉜参见拙作《论〈周易〉与〈乐记〉中的三重对应关系》，《学术论坛》1989年第5期。
- ㉝见《庸闲斋笔记》卷十一。
- ㉞如《抱朴子·登涉》、《太平经》中收录的各种符篆。
- ㉟见弗洛伊德《图腾与禁忌》中译本第31页，中国民间文艺出版社出版。
- ㊱参见[美]韦勒克、沃伦著《文学理论》第十五章《意象·隐喻·象征·神话》。
- ㊲王符《潜夫论·相列》。
- ㊳朱天顺《中国古代宗教初探》第128页。上海人民出版社1982年7月出

版。

③⑨引自清·张海鹏辑《学津讨原》(五)。

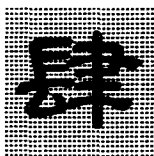
④⑩分别见自宋·沈括《梦溪笔谈》、明·李日华《六研斋二笔》和宋·董道《广川画跋》。

④⑪④⑫徐珂《清稗类抄》。

④⑬《论衡·骨相篇》。

④⑭《地理全书·龙法》。

④⑮见周扬译本,人民文学出版社1979年第2版,第6页。



巫术 与 现代人

—当代巫术热探因

(一)21世纪——“占星学的时代？” 有人曾预言，21世纪是占星学的时代。不管这是嬉戏之言，还是耸人听闻，都起码说明一点：占星学没有与现代人绝缘。甚至许多事实正在表明，这一时代似乎已提前到来。在中国，以巫文化为深远历史背景的现代中国人，也似乎在以迅猛的姿态复苏了包括占星学在内的中国神秘文化——巫术，这是值得注意的。

巫术文化作为一种原始文化，它的形成、发展和延续，与生产力、科学技术的水平有着内在的联系。但这并不意味着，后者就是前者的唯一决定因素，否则，随着科学技术的发展，巫术和巫术观念早就被人抛弃。然而事实上，近年来一些科学较发达的地区和国家，不同形式的巫术行为却屡见不鲜，兴盛不衰，令人惶惑不解。由此看来，仅从生产力、科学发展的水平来解释巫术发展延续的原因是不够的。

巫术，与其他文化形态一样，一经形成，也就获得了它自身的品格和独立发展的可能性，即以它本身所具有的特殊规律而得到传承；同时，它的形成的事实，就已表明在人类的心灵世界当中，早就存在着这种文化的特殊需要。这种需要或许在漫长的历史中不断地演变，以另一种全然不同的形式出现，但其精神实质永远不会消失。随着这种文化的发展，它还会不断地熏陶、感染并塑造出适

应或倾向于这一文化的人的心灵。正因为如此, 尽管世界已进入了二十世纪末, 科学发展已达到了前所未有的水平, 但作为一种特殊文化现象的巫术, 却与社会文化心理在一个互为因果的同构关系当中, 以相应的表现形式, 顽强地延续着。

当然, 这只是巫术传承过程中较为普遍的文化发展规律方面的原因, 巫术文化在当代复兴的原因, 还有它更为具体、更为直接的因素。

无论是过去还是现在, 我们都较多地指责那些以各种手段来行骗谋利的“巫师”们, 其实, 这是不够冷静和科学的。某些“巫师”利用各种欺骗手段坑人害人自然可恶, 理应惩治, 可是我们也应看到, 许多巫术行为均出于常人之中, 甚至与巫师无关。对巫术的认可, 似乎成了一些人的自觉需要。当然, 当代的许多“巫师”已不再以超乎寻常的神秘面孔出现, 这就使得他们对人们平常生活的介入更具有世俗的隐蔽性。问题是, 在科学思想不断深入人心, 一些行“巫”者的欺骗伎俩不断被“曝光”的同时, 我们当中的许多人, 甚至是有相当科学知识和修养的人, 在对这些欺骗性不乏了解的情况下, 仍然自愿地去“受骗上当”, 这就不能说是“骗子”的过错了。道理很简单, 如果没有众多的自愿受骗者, 骗子又何以施展他的法术呢? 更值得注意的是, 骗技的“曝光”非但不能动摇人们的巫术观念, 相反, 却从另一个方面坚定了这种信念: 在这些“骗术”之外, 是有一种真实的巫术存在的! 于是, 在我们的生活当中, 仍有相当数量或公开承认、或羞于承认在不同程度上相信巫术的人。这就有必要冷静地去探讨这种文化心理和现象了。

(二) 生命
意识的觉醒,
人在现代化生
活中生存欲的
日益高涨

巫术作为一种观念, 它所关注的实际上都是人的最为具体的生存问题, 无论是星相占卜, 还是祈福禳灾; 无论是奉祀天神人鬼, 还是避邪降妖, 其目的都不是为了前身后世那缥缈虚幻的寄托, 也不仅仅是为了心理上的暂时平衡和精神上的慰藉, 而是为了把握现实生活最为切

身的境遇,以求得最为利于生存的时间和空间,这是巫术区别于其他宗教形式的地方,也正是在这一点上,巫术始终受到人的青睐。

生存,是人类所关注的一个永恒的问题,自有人类以来,热爱生命就已从一种生物个体本能变成了群体的共同意识。生存意识可以说是人类创造各种工具,从洪荒走向文明的最为直接的动因。但这并不意味着群体中的每一个成员都具有同等的意识水平。在同一个历史时期,由于文化水准、社会地位、经济条件等因素的影响,不同的人对生存的理解和要求仍有层次高低的区别。换言之,生命意识包含有不同层次的生存价值追求。具体说来,这种价值追求可划分为三个层次,最基本的是生命延续的要求,较高一级的是优良生存环境的要求,更高一级的则是自我永恒价值的实现。这类似于马斯洛所提出的人的基本需要的七个方面内容。^①当然,这三个层次之间没有一条截然断开的鸿沟,而更多地表现为一个互相渗透,互相衔接的连续整体。正如历史的不可中断性,每个时期的人的生命意识结构,实际上都可以说是人类这一意识发展的全部过程的一个缩影,这体现了历史与逻辑的高度统一。由于这每一层次意识的形成及具体要求的实现,都与人的自我认识和自我把握的能力密切相关,因而它们所包含的理性成分也有高低之分。这就引出了一个行为对策的问题,即每一个不同意识层次的人都会采取不同的行为对策、方式来实现他的要求。当人的价值追求能与他的自我认识和自我把握的能力相统一时,他在实现这一价值追求的过程中所采取的行为对策往往都含有较多的理性成分,或较富于现实合理性;如果价值追求超出自我认识和自我把握的能力,那么其采取的行为对策就会是另一个情形了。

所谓生命意识的觉醒,实际上就是价值追求由低层次向较高一个层次的转变。这种转变,虽然都是由每一个具体的人来完成,然而常常又是由于众多的外在因素刺激影响而促成的。因而,这一转变常常会先于取决于个体主观条件的自我认识和自我把握能力的发展。也就是说,生命意识的觉醒,与人的自我认识和把握能力的发展并非都是同步的。这两者的强烈反差所带来的直接后果,常常就表现为行为方式的非理性化。

对于人类生命意识觉醒过程的历史事实，我不想在此作详细的叙述。我只想谈，我国近年来的现状，大多数人正处于上述的第一个层次向第二个层次的转变。而这一转变，较多的还是来自外在因素的刺激。历史的变革使人们从长期的封闭状态中解脱出来，看到了一个色彩斑斓的世界，同时也给许多人带来了由贫困到温饱，由温饱到富裕的新转机，其中一部人甚至还以连自己都难以置信的速度发了家。这种变化使得不同的人都有着一个共同的感受：这才是生活！对那些从苦难中长途跋涉过来的人来说，这种感受就更为强烈。于是便萌动了活得更好，活得更长的意愿，幸福、健康、长寿，成了人们普遍关注的现实内容，谁也不希望自己过早地离开这个在他看来充满着现代色彩的世界。这种感受和意愿来得那样的强烈和迅猛，可是文化修养、思想素质等主观因素，实际上又还没有得到应有的提高，自我认识和自我把握能力存在着较大的差距，对什么是幸福、如何获得幸福、健康、长寿等等都没有较高层次的认识，较多的人都还只是停留在生活和生命的感性和感官内容的追求上面。因而所采取的相应行为对策就只能是千方百计地去弥补生命和生活物质方面的匮乏。比如生活方面通过各种手段来获取更多的钱财，生命方面通过药物和运动来进行生理机能的调节等。这几年来来的经商热，气功热，保健药食品热等等实际上正是这众多行为对策中最重要的几个方面。然而越是接近物质层次，人就越受自然规律的制约，生命的个体往往就越显得无能为力。对于自我认识和自我把握能力低的人来说更是如此。例如生命机体就受到新陈代谢、遗传基因、自然气候等人类难以抗拒或不可抗拒的必然规律的制约。因而，一旦这方面的行为对策受到挫折，如意外的天灾人祸、疾病等等，其中一部人就必然必归咎于隐藏在这自然力量背后的神秘的主宰者，把期待的目光投向那似乎在冥冥之中支配着自己的命运之神。于是，专门为神秘的命运之神传递信息的巫术，便悄悄地走来了。

**(三)面对
着难以叩开的
“命运”之门**

无论我们怎样理解“命运”这个词,都不得不承认这样的事实:“命运”之门并非都向每个人敞开着。

对于每一个生命的个体来说,他所能知道的只是他的过去和现在,而对于未来,永远只是一个充满着幻想的难解之谜。每个人都以自己独特的方式对命运之谜进行求解。而每一个人的今天,都是昨天留下的谜的答案的一个部分,同时又都是明天的谜底的新的期待。人正是在不断地寻求命运的谜底,不断地期待中生活着。

而人之所以为人,就在于他是一个有意识的生命,不仅生活在自然之中,而且还生活在社会群体之中。因此先天地注定了他在踏上生活旅途的第一步起,就受到来自自然和社会、物质与精神的双重制约,在叩响“命运”之门的过程中,经受着来自外界和内心的种种痛苦。变幻着的社会和自然,为人提供了寻求满意的谜底的机遇,与此同时,它又给期待中的人们带来了失望的折磨。对许多人来说,始终是生活在希望把握自身,却又总是把握不了自身的矛盾之中,这种矛盾的发展,在摆脱了原始蒙昧而且自我意识比较强烈的现代人当中,往往会演变为一种新的宿命观。具体就表现为:对暂时获得成功格外看重,在欣喜当中又充塞着失却的危机感和焦虑感;而对于失败则较多地归咎于外界难以捉摸的各种机遇,把握自我的愿望不会泯灭,但始终觉到自身力量的渺小;因而无论在何种情况下,都难于保持内心的平衡。于是他们宁可相信有一条规定着自身的先天法则,并希望由此得到某种解脱。

在专制的社会环境和家庭环境中,人的不自由对人的天性,人的各方面的生命活动带来了禁锢,这种禁锢对于处在该环境中的少数具有强烈的自我意识的人来说,就显得分外的突出。但对大多数自我支配能力较低的人来说则并非如此。专制团体所特有的稳固秩序使这些人在其生存过程中产生了一种依附感和归属感,每一个生命的个体在一条高度有序的社会链条上,各方面都已被安排井井有条,他无须为自身的命运付出更多的心血,唯一要做的,就是把所有的期待投向专制力量的集中体现者。专制者不仅需要

从意志上来控制每一个人,还需要从情感上维系这一专制秩序,因而除了用强权手段进行制约以外,还试图通过各种方式来调动人的情感,使之自然地倾向于这一专制社会结构。例如对人们作出现实或未来的某种承诺,以免除他们在生存上由于无所依托无所适从而带来的不安全感。这样,每个人都从理智和情感上来归属于这一秩序,并把自己看成是其中的一部分,自身所处群体的命运就是自己的命运。在这种情况下,个体对自身命运的关注,自然就表现为对群体或群体的代表者的期待。在中国封建历史上,几乎每个时期,人民群众都把希望寄托在清官、在贤明君主身上就是一个明证。而作为群体的代表者,则把自己的权力意志加以神化,把自己的命运看成是神的安排,并推而广之,把群体的命运也看成是神的意志的体现。由此而产生的便是通过神权的等级化和相应的既有统一的中心、又等级分明的事神仪式来维持社会的结构,确保群体(当然也包括其中的每个成员)的良好前景。也就是说,专制结构的人的命运往往又被认为是等级化的神权系统决定的。因而社会中不同等级的人常常以对相应等级的神祇的祈祷为自己的职责,从而在一系列有序化的巫术仪式中对群体和个人的命运作出承诺。在这点上,中国历史上的祭土地神(社神)就表现得比较突出。^②历代封建统治者在重大事件前都要祭祀社神,但不同等级的人祭祀的“社”也有不同的级别和规模,例如“王为群姓立社曰人社,诸侯为百姓立社曰国社,诸侯自为社曰侯社,大夫以下成群立社曰置社”;^③“天子之社稷广五丈,诸侯半之”;^④“天子社稷皆大牢,诸侯社稷皆少牢”。^⑤如此等等。然而不管其等级如何,都是以“为民祈福”的面目出现的。正因为如此,所有的祭祀活动几乎都是一定范围的群体共同参与的,它实际上就是一种群体化、社会化的巫术行为。类似的活动虽然给人增加了沉重的负担,但由于它在精神上为许多人免除了为自身命运负起责任的焦虑感,因而千百年来都盛行不衰,从而成为占主导地位的巫术形式。

但由于封建专制对人的命运的承诺本身就带有欺骗性,而且它对其中一部分人的命运的保障是以牺牲大多数人的利益为代价的,因而对于大多数人来说,在具体而真实的生活过程中,仍需为

自己迈出的每一步承担起责任。专制群体为自己描绘的前景始终只是天上的海市蜃楼,甚至连自己所寄希望的这一专制群体也成了一种异已的力量。失望之余,便是对生存之未来的惶惑与恐慌。而现实并没有提供给他们摆脱这种惶惑与恐慌的条件,只有从非现实的精神世界寻找,这便是宗教。但我们知道,宗教的精神解脱却常常无补于物质生活和实践的困境,即无法使人在困难情境面前产生对其原因的认识以及摆脱的直接对策,在具体的行为过程中,仍需要一个把两者结合起来的支撑点,而巫术就具有这样的功能。尽管从科学眼光看,它所提供的认识 and 对策(如占卜)也是具有欺假性的,但毕竟比宗教更具体了些。正是如此,在封建社会里,几乎每种巫术形式,都可以以群体的和个体的方式出现。就象祭祀土神,“家主中畲,国主社。”^⑥然而无论是何种方式,都无不出自对自身命运的关注。

那么,对于从封建专制制度中解脱出来的现代人又是一种什么样的情形呢?

随着专制制度的解体,人必然会获得了更多的自由,但这并不意味着现代生活中的每个人都完全脱离群体而生存,其命运就完全由个体来自我支配。相反,人类社会的根本属性决定了个体的人永远不可能独立于社会群体之外,而且,向更高层次的有序化发展可以说是人类的一个必然前景。现代社会的有序化不同于专制社会的有序化就在于,它是群体的共同意志的体现,而不是某个别人或极少数人的独断专行;它是建立在群体成员的共同利益基础上,由群体成员以理性的态度共同参与维持,并以此为前提来共同设计未来的,因而它无须借助任何外在的非现实的力量(如神力),这就从根本上消除了以大社会群体方式出现的各种巫术行为。

但是我们还须注意到这样的事实:现代社会的有序化结构仍是一种“金字塔”式的结构,这一结构作为一个人系统,仍需要由不同等级的子系统构成。换言之,社会中的群体仍有等级上的差别。而不同等级的群体,都需要一部分人来作为它的利益的集中代表者,或者是群体组织的管理者。这一部分在群体当中所拥有的某些权力范围、政治经济地位是不同的。这对于维护社会结构的有序稳态

发展显然是合理的、必要的。问题是社会机制的运行在没有达到相当完美程度的时候,其中某些群体的代表者或管理者的决策也会导致该群体范围的成员社会现实生活境况的陡转,从而出现更大范围的不平衡现象。此外,现代社会的生活仍然是以个体家庭的方式进行,群体对共同前景的设计并不能代替个体生活未来的每个方面,而且随着自由度和自主权的提高,个体对自身命运无疑就要负起更多的责任。由于个体能力发展的不平衡和众多客观因素的制约(例如传统、社会分工等等),因而个体间在社会生活中各个方面所表现出来的差异仍然是存在的。而这几个方面的因素,都直接关系到每个具体的人的生存和生活条件的优劣,从而促使人们对自身的现实和未来表示出种种关注。对于从旧的社会体制脱胎出来,有着深远巫文化背景的民族来说,这些关注无疑要打上较明显的传统的烙印。

对于“命运”的好与坏,传统的价值观侧重以福祸为评价标准,现代人则较多地把它与成功和失败联系起来。而现代生活比起以往的生活来,其突出的特点就在于节奏更快,竞争更为激烈。“在竞争中求生存,在竞争中求发展”,不仅仅是当代生产经营企业的口号,在个体经济占突出地位的社会当中,它实际上也是个体内心世界的真实写照。同时也表明了,人与人之间已站在同一地平线上,进行着各方面力量的角逐。这种竞争和角逐,即使是主客观相似甚至相同的情况下,我们仍不难看到许多截然不同的结果:有人发迹,有人败北。所有参与竞争的人几乎都注意到一个重要的因素:机遇。然而在现实生活高速度、快节奏发展的今天,人们也都同时发现:把握机遇并不容易。这甚至使得一些对自身力量充满自信的人、在飘忽不定的“机遇”面前低下高贵的头颅,从而把竞争中的成败归诸神秘的“天意”。

从哲学意义上说,每个能改变人的命运的机遇,都包含有必然与偶然的因素。对于必然性的规律,是可以通过科学的手段和理性的力量去认识和把握的。但这显然不是每个竞争的参与者都能做到的。加之生活节奏的加快,许多竞争者在角逐中根本无暇来对这种必然性进行总结。因而他们宁可漠视必然的东西,甚至有时还表

现出对某些必然规律的逃避,而把希望投向那些偶然的方面,这就是当代人所谓的冒险心理。就象赌博中的投掷骰子,即便是内心很清楚:输赢必居其一,但仍抱有一种侥幸的获胜心理。现实生活充满着比掷骰子更丰富更复杂的偶然性与必然性:死亡是必然的,但在什么时间,因何种原因而死,却又是偶然的;找一个男人或女人结为夫妻是必然的,但遇上一个什么样的人,何时何地遇上又是偶然的;生儿育女是必然的,但生男生女却又是偶然的……如此等等。因而似乎整个人生都在“冒险”。但显然,在必然与偶然之间,人所能选择的常常又只是前者而不是后者。可是一方面正是这无数偶然性的基石,铺就了人们通向“命运”之门的阶梯,每迈进一步,都可能因为它而走向不同的结局,因而不能不对它产生敬畏,并千方百计地去把握;而另一方面,偶然之所以成为偶然,正在于它无法为人的能力所准确把握。这就构成了这样的矛盾:对命运中之偶然性的热切把握与这种把握的实际上不可能。那么矛盾的出路在那里呢?其一,是明智的对必然性的勇敢正视;其二便是原始心态的回归,把偶然性神秘化,并采取把偶然性当成必然性的解脱方式,这,便是巫术。

(四) 科学与理性之光难以照耀的领地

现代科学的进步使人类对自身和周围的世界有了更为深入,更为广泛的了解,这对消除历史遗留下来的种种迷信,确实起了关键的作用。

但我们如果就此而认为,在科学之光的强烈照耀下,各种迷信和巫术就会消声匿迹,那也未免过于乐观。这倒不是怀疑科学的力量,而是因为:一方面几千年沉积下来的巫术观念,已在人们的文化心理上形成了一层坚厚的甲冑,使得某些科学发现,由于历史的短暂,而在它的面前失去应有的穿透力;另一方面——更重要的——是在我们的生活中仍有许多尚未发现、或目前难以发现的领地,从而给巫术留下了一个避难所。

就拿上面提到的偶然性来说,我们无法否认它是许多巫术观念得以存在的基础。将偶然的、非逻辑的现象看成是必然的、合乎

逻辑的，这固然荒诞，但我们能否保证，对某些偶然性的把握，科学就比巫术更令人信服呢？对一已成为事实的偶然事件，从科学的角度来寻找出其必然的原因，这并不是困难的事，但要准确地预测一个偶然事件的发生，那就不那么容易了。因为很显然，如果我们能准确地把握它，那就不是偶然的，而是必然的了。也就是说，当科学承认偶然性的普遍存在的时候，起码说明了一点，人类在未来的许多偶然性事物面前，仍是软弱无力的。当然，指出偶然性的存在，或确认偶然律的作用，也是科学认识论的范畴。但如果过多地把我们目前尚难以把握的某些事物发生发展的规律归入偶然性，那不能说不是一种逃避，从而给巫术观念留下一席之地。这里并非是说巫术对偶然性的把握比科学更具有优越性，而是因为，巫术正是以它特有的非逻辑的方式来解释这种偶然现象，从而满足了人们对偶然现象的好奇心和了解的愿望。

除了偶然性现象外，在人自身和自然界尚有许多难解之谜。比如近年来人们所普遍关注的气功热与人体特异功能，就令许多人困惑不解。尤其是特异功能，很长时间以来都被认为是荒诞不经的反科学的现象。最近几年受到了一些科学家的重视，其中一些人也试图作出科学的解释，这表明它作为一种业已存在的客观现象已得到科学的承认。当然，对它们的解释较多的还属于猜测的性质。如千百年来人们曾为之毛骨悚然的“闹鬼”或“波尔代热斯”现象，现在一些学者就认为可能是人的特异致动功能引起的，即人的不自觉或不能自控的特异功能致使周围的物质产生某些化学或物理上的变化。气功通过意念把物体从一处移到另一处也有类似的原理。又如人的遥视、遥听功能，近些年也已通过实验初步证实有这种现象存在，而且民间的许多“巫婆”、“仙姑”等也都被认为他们的一些活动可能与特异功能有关。这些解释，使人们从迷信观念的重重迷雾中走出来，无疑是有帮助的。但也正是由于目前科学水平的限制，对这些特异功能是怎样产生的、又何以做功等等问题，也还未能作出解释，因而希望人们能较彻底地摆脱这些观念的影响，也就缺乏足够的力量和充分的可能性。

在我国古籍中，类似上述这些特异致动功能，遥视遥听功能

现象的记载是很多的,甚至历史上的一些具有唯物论倾向的著名学者也都表示深信不疑。但也是由于无法作出科学的解释,或者不敢正视这些现象的存在,所以我们许多人也就一概斥之为妄诞,无稽之谈或造谣惑众。有些人则硬是把它归入某种科学解释之中,结果这样的做法其效果适得其反,一旦现实中出现类似的现象,而原来所谓的科学解释又不能自圆其说时,就使得一些人失去了对科学应有的信任,从而陷入了更深的困惑。

也许正是由于科学的发现永无止境、人生现实中的各种“怪异”现象又总是层出不穷,因而在科学的权威面前,又往往会产生出新的现代迷信。就如一位诗人说的:只要你朝着太阳走,身后总会留下阴影。看来,只要还存在科学之光难以照耀的阴影,巫术观念就难以消失。

科学是属于理性的,但巫术却较多地属于非理性的范畴,科学需要静观和思考,而巫术却讲究参与体验。因而在具体的巫术行为当中,常常是一种情感的投入,一种非理性的的心灵状态。凭着对外在世界的不可思议的现象的感觉,引发了对超自然力量的肯定和顺从;它关心的是现象,是心灵的感应,而对本质和实在表示漠然。因而巫术从观念到行为,都为自己构筑了一个相对封闭的世界,这个世界与建立在科学认识基础之上的世界图式,始终隔着一层。这也是科学之光难以透入巫术世界的一个原因。

(五)面对 但,科学与巫术相距并不遥远。正如人的意识世界当中,理性与非理性并无一条深不可测的鸿沟。一本《易经》,既是卜筮巫术之典范之作,同时又包含有丰富的科学思想内核;原始的化学、药理学实验,竟与寻求长生不老之药的“炉火炼丹之术”同出一辙;神秘的占星学推动了天文学的非凡发现……。这毫不奇怪,巫术,本来就是早期人类探寻世界的一种“科学”手段。正是在这一意义上,法国著名人类学家列维·列特劳斯才告诫人们:“最好不要把巫术和科学对立起来,而应把它们比作获取知识的两种平行的方

式。”^⑦也正因为如此，它们常常是难解难分地纠缠在一起，令人眼花缭乱。这种纠缠或许至今仍未了结。

近年来，一种科学研究中的参与意识正悄悄地引起人们的注意。这种意识来自现代物理学。“现代物理学的影响远远超出了技术领域，它扩展到了思想与文化的领域，从而导致人们对于宇宙及与它有关的观念进行重大的修正。20世纪对原子与亚原子世界的探索揭示了经典思想意想不到的局限，这就有必要对我们的许多基本概念进行根本性的修正。”这种变化引起了我们世界观的变化，而这种变化，“几乎总是朝着这样一个方向，即趋向一种与东方神秘主义所持观点非常相似的世界观”。^⑧

这种变化由于现代物理学与传统物理学的对象及手段不同所致。传统物理学，研究者对于对象的观察，是明确地意识到对象的存在，并可以用客观的语言把对象的存在状态较为准确地描述出来的。这是因为被观察的对象世界，在观察者看来，是可以分割的；同样，对象、观察者、观察手段也是各自独立的，前者的性质、状态并不因为后二者的改变而有所不同。但进入了原子物理学后，情况就有所变化。例如在研究观察过程中，一个原子过程将如何发生，一个亚原子粒子在确定的时间内将在哪里出现；亚原子粒子衰变成其他粒子的准确时间，衰变后所选择的是哪种组合等等，观察者都无法作出准确的预测，因而也都无法象传统物理学那样作出较为精确而客观的描述。这实际上也就涉及到了人类深入到物质的内部结构后，对其必然性和偶然性，因与果的关系等能否准确把握的问题。此外，在众多可能性倾向中，由于观察者所采用的观察途径、手段的不同，其观察结果，对象的性质也都有所不同。甚至，连观察所看到的“对象”，也很难说是一个纯粹的、独立的客观对象本身，它有时只不过是观察者的准备过程与测量过程相互作用而引起的某种“感觉”。“原子物理学的关键性特点就是观察者不仅需要观察一个物体的性质，而且需要定义这些性质。在原子物理学中，我们不能就物体的性质而谈论它。只有在物体与观察者相互作用的关系上讲，它们才是有意义的。”而“量子力学迫使我们认识到，宇宙并不是物体的集合，而是统一体中各部分间相互关系的复杂网

络”，甚至是“物质和精神关系的相互联结的网络”。“因此，在原子物理学中，科学家无法扮演独立的客观的观察者的角色，而是卷入到他们观察的世界中去，从而影响到被观察物体的性质”。并且“在描述这一世界时，有必要把人的意识也包括在内”。鉴于此，一些学者把这种观察者的介入看成是量子理论最重要的特点，并主张用“参与者”来代替“观察者”这个概念。只有参与，才能获得有关对象的认识。而“参与者的概念，是东方世界观的核心”。正是在这点上说，“原子物理学在走向东方神秘主义世界观方面，已迈进了一大步”。^⑨

当然，原子物理学中的“参与”与东方神秘主义的“参与”毕竟不能等同，在理性与非理性成分，在对象的自然属性与超自然属性，在实际观察过程中的主客观条件等等方面，它们仍有很大的区别。只是在观察者对于物体的介入从而影响或改变对象的性质，从而使原来传统观念所认为的物质属性的客观性也蒙上了一层主观色彩，并由此而形成人与宇宙处于不可分割的内在统一背景当中的观念等方面有了形式上的相似性或共同性。但形式上的相似性比实质上的共同性更能影响“东方神秘主义”文化背景中的人的思维，因为它毕竟不能最终从科学的这方面使人们摆脱这种神秘主义思维的局限，而相反地，使人们在世界的物质本原问题上，把“天人合一”，“天人感应”等观念推向一个新的极点。我们知道：“相似律”——“把彼此相似的东西看成是同一的东西”本来就是巫术思维的重要特点之一。^⑩

气功热所引起的某些新的发现——例如通过气功，人的主观意念可以改变某些物质的性质和结构——正是在一个实证的方面为上述观念提供了现实依据。气功无疑也是“东方神秘主义”体验的一个相当重要的组成部分。而“参与”对于气功来说，更是独特的，必不可少的途径；“参与”过程，正是理性与非理性、意识与潜意识高度统一的过程。这无疑又在形式上构成了纯粹的神秘主义的巫术与上述原子物理学之间的相似性的一个连接点。

现代物理学中的这种“参与”意识，或许没能影响到生活中的一般人，但一直在西方影响极大的对于生活、自然的“参与”意识

就很难说不为一般人所接受(这两种“参与”有无内在的联系我不敢断言)。这种“参与”，表现为当代人重新唤起对生活、对自然、宇宙、生命过程的体验欲望，其中当然也包括对神秘文化的体验。通过体验来感受生命存在的意义和状态。这种体验，常常可以达到非理性的程度，例如各种冒险、怪诞的行为；只要能获得足够的刺激效果，甚至付出生命的全部代价也在所不惜。在这种“参与”与体验的欲望驱动之下，人们是否也走进古老的巫术世界呢？

**(六)难以
结束的神秘之
演剧，只是又
换了新装**

回过头来看，我们就不难发现，巫术观念的盛行，实际上在我们周围每一个层次的人中间，都可以找到它的根源。正是这不同层次之间互相影响，互相感应，才使得巫术在现代人当中得以蔓延，同时也使得巫术的手段不断翻新。

看看现实吧：许多新的科学成果也已为当代的“巫师”、“相命先生”们活学活用。如果说过去的相命先生们只是凭经验、察言观色、花言巧语来赢得人们的青睐和信任的话，今天，心理学、生理学等理论已成为许多新生的相命先生自觉运用的武器。电脑的发明，使当代人高级神经系统的功能得到了长足的延伸，为当代科学的发展增添了新的光彩，但同时也为相命先生们提供了前所未有的尖端工具。在它的面前，那些凭着一本发黄的手抄相命经闯荡江湖，对着顾客用手指掐算生辰八字的老先生们，无疑会感到相形见绌，自愧弗如。古老的风水术，虽然仍离不开中国人祖先发明的罗盘，但罗盘上的方位刻度再也不是风水先生简单顺从和选择的唯一标准，地理学、水文学、环境气候学的新成果，已为它增添了新的参照座标。人体生物钟学说，信息论概念，也不断成为相命先生的有力根据。这一切，都使历史久远的巫术文化带上了浓厚的现代气息。但是，当人们站在作为高科技的结晶的电子计算机面前，试图按动键码，从屏幕上窥探着自身未来命运时，难道就没有了从心底涌现出来的神秘感么？就如面着风水先生手中的罗盘一样——它不也是科学的结晶么？！当然，神秘之外，恐怕也有困惑：这究竟是科

学,还是巫术?是巫术走向科学,还是科学走向巫术?答案是有的,但不会是由巫师来寻找。

最后,还得补充一句:文中从现代生活的经济、科学等众多方面来探讨巫术在当代流行的原因,这些方面的先进因素无疑是值得肯定的。我只想说,这种探讨希望不要被误解为对当代经济、科学等的怀疑和责难。道理很简单:罗盘和电脑被风水相命先生所用,难道我们能责难罗盘和电脑的发明者吗?

“苍天有眼!”

[注释]

①这七个方面的需要是:生理需要、安全需要、归属和爱的需要、尊重需要、自我实现的需要、对认识 and 理解的欲望、对美的需要。参见弗兰克·戈布尔《第三思潮:马斯洛心理学》中文版第39页到47页。上海译文出版社1987年2月版。

②在中国传统文化中,祭祀无疑属于巫术的范畴,而且是较重要的巫术形式之一。在《周礼》中,掌管有关祭祀事宜,就是与“巫”有关的职官的主要职责,如“男巫,掌望祀……。”

③⑤分别见于《礼记》的“祭法”和“王制”。

④《白虎通义》引《春秋文义》。

⑥见《礼记·郊特牲》。郑玄注:“中霏,亦土神也。”

⑦《野性的思维》中文版第18页。商务印书馆1987年5月版。

⑧⑨参见《现代物理学与东方神秘主义》第2页,第三部第10节。四川人民出版社1984年6月版。

⑩弗雷泽:《金枝》中文本第20页。

【附录】

一、《易经》思维特点臆说*

一、问题的提出

《易经》是一部占筮专著，也是一部哲学典籍，它所包含的内容是相当丰富的。唯其如此，在每一个时代它都毫不例外地受到重视。两千多年来，对《易经》进行研究的学者层出不穷，各类著述可谓汗牛充栋。^①其哲学思想和思维方式几乎渗透到中国文化的各个方面。即使到了今天，它的某些观念和方法仍有着不可低估的价值。当代西方的一些学者也都十分重视《易经》的研究，有人甚至把《易经》中关于通过变化产生动态模式的观念与粒子物理学中描述强子及其相互作用的框架“S矩阵理论”相比较，认为两者具有最直接的相似性，并指出：“可以把《易经》看成是中国思想和文化的核心。……它在中国二千多年来所享有的地位只有其他文化中的《吠陀》和《圣经》可以相比。”^②这一见解应该说是较中肯的。

两千多年来，研究《易经》的角度、途径是多种多样的，但其着眼点不外乎以下几个方面：一是《易经》的作者，成书年代等方面的考证，具体包括八卦、六十四卦以及卦名、卦辞、爻辞之作者与年代等。自《系辞》提出“庖牺氏始作八卦”以来，孔安国、王弼等对画八卦及重卦者都提出了不同的看法，孔颖达在《周易正义》卷首就专门讨论了“重卦之人”，“卦辞爻辞谁作”等问题。二是通过《易经》卦象、卦名、卦辞、爻辞等的解释，来阐发其思想内容，这部分占有研究论著中的大多数，《十翼》为较早而且最重要的代表。三是对《易经》占筮方法的研究，在前一种研究的基础上，对演卦、解卦等作出进一步探究，并建立一整套吉凶兆应模式。这

*本文原载《广西民族学院学报》1991年节1期

种研究,或出自学术上的兴趣,或出自实用目的,如汉代的谶纬之学就较多地属于后者。四是研究《易经》与历史、各种思想流派、科学技术等的关系。如东汉魏伯阳《周易参同契》对“大易”、“黄老”、“炉火”三家关系之论说等等。

这几方面的研究,直至近代都没有中断过,如二三十年代以来顾颉刚、李镜池、郭沫若、高亨等人也都对这几方面的问题作出了富有创见的探讨。近年来对《易经》的关注似乎已成了一种时髦,也出现了大量的专著,其研究范围除了上述几个方面外,在文化、哲学思想等方面又有了新的拓展。但从总体上看,其中占比重较大的恐怕是文化、科学和实用占卜学几个方面。

在所有的研究当中,值得注意的是思维方法、思维模式的研究,因为只有思维方面的特征,才是《易经》贯穿、影响和联系其他不同科学内容的最为重要的思想因素。然而,这一研究却是最为薄弱的。以往都只是在探讨其哲学思想有所涉及,而且还是较多地注意到它的辩证法一面。前些年出版的一些著作,似乎注意到这一点,有的还特意标出“方法论”作专题探讨,可惜它把《易经》的方法论只归结为“机械循环论”。尽管作者对这一方法给予了较充分的肯定,认为它“标志着我国古代思想史上的一个飞跃,也是对于深入认识事物运动变化的一个巨大贡献”,^③但由于“机械循环论”未能准确全面地概括《易经》的思维方法,真正的“机械循环论”也未见得有如此大的意义和作用。因而作者的这一观点的提出,其价值就远远低于“方法论”问题的提出本身了。

这就表明:研究《易经》的思想方法,尤其是它的思维模式、思维特点的问题,对于整个《易经》的研究来说,仍然是十分必要的。

二、关于“天人感应”与《易经》中的“三重对应”关系^④

《易经》的成书虽然经多人之手和较长的时间,^⑤但从总体上看,是有着较为完整的方法体系和思维模式的。它以“天人感应”为出发点,建立了一个宇宙、社会、符号(卦)相统一的“三重对应”关系,在这一关系中展开了三个不同景观的研究,从而表现了一系列

具体的、在中国文化中影响深远的思维特点。

“天人感应”是一种观念，同时也是一种思维方法。作为一种观念，它反映了自原始人类以来人对自然与自身关系的认识和理解。这一观念认为，人类社会的群体和个体，他们自身的命运都与外在宇宙万物保持着一种同一性和对应性。在生产力低下，人们在强大的自然力面前感到无能为力，任何外在自然的变化，都意味着人自身的某种灾变福祸。因此这种观念的出现有它的合乎逻辑性。但这种观念所理解的“天”是一个含义广泛的概念，它除了“上天”这一基本意义外，还包含有天命、天神、自然万物等意思，可以说是对自然和非自然力量的一个概括。只是由于科学水平的限定，即使是自然力也往往都被神化了。因而在这一观念中，“天”所代表的更多的是超自然力量，“天人感应”更多的是强调“天”对人的支配和征服。这种观念的消极意义是明显的，它无形中增强了人对“天”的敬畏感和顺从感。历史上的统治者都要假借“天命”来加强自己的统治力量，正是对这种观念的消极意义的发挥和运用。

作为思维方法的“天人感应”观，虽然仍包含有上述的消极因素，但由于人们在敬畏和顺从天命的同时，为了更及时准确地把握“天”的意志，往往就更为注重自然天象等外在现实世界与人的个体、群体的关系，企图寻找出对应关系的更为具体的表现特征，通过掌握对应的彼方（“天”）所提供出来的种种信息，更好地了解此方（“人”）的前途命运的变化趋向，从而避免盲目的顺从并采取适当的行动方式。这样，作为方法的“天人感应”观，就有了人作为实践的主体，努力超越自然，超越自身命运，在一定程度上摆脱“天”的支配，从而获取最大限度的自由的积极因素。

《易经》以“天人感应”为出发点来建构它的内容体系，集中概括了自原始人类以来的“天人感应”的思想和方法。它一方面保留并在某些方面发挥了这种观念的消极因素，相信天命，如大有䷍上九爻辞云“自天祐之，吉，无不利，”否䷋九四爻辞云“有命，无咎，畴离祉”等；认为“天”是至高无上的，而人世间的统治者与“天”有同一性，也是至高无上的。如八卦之中“乾为天”，“为君”（见《说卦》）就是明显的例子。另方面又保留了其作为思维方法的积极因

素一面。《易经》可以说是以符号体系和规范化的手段来表征“天”与“人”双方及其对应关系的具体特征，为人准确地掌握自身命运，更好地调节自身行动提供了一个相对完备的理论和实践范式。

在《易经》当中，“天人感应”具体就表现为一个“三重对应”关系，即天、人、卦三者的对应关系。从八卦到六十四卦，甚至具体的每一爻，都有一定的自然物象和社会人事与之构成对应。如八卦，就有各种不同的自然和社会的事物与之相对应；与此同时，在自然与社会之间，又构成了对应的关系。正象《说卦》所解释的：“乾为天”，“为君”；“坤为地”，“为众”；“离为火”，“为戈兵”；“兑为泽”，“为巫”，“为妾”，如此等等。^⑥六十四卦的对应关系就更为复杂了，其中不仅有静态的具体物象，还有动态的抽象事理。而《易经》所具有的预测(占卜)功能，也正是以这一对应关系为基础的。

值得注意的是，《易经》以符号形式来表征自然和社会双方，使这些符号与自然、社会建立起对应的关系，从而具有“能指”的功能。这一方面使“天人感应”的观念不再是一个飘忽不定的精神幽灵，不再是实践中两个对应实体(对象和主体)的神秘体悟与交流，为一个抽象而复杂的关系网络找到了一种概括形式，并具体变为明确而永恒的形象世界；另一方面，这符号的可变性也反映了已然事实中的动态规律，并体现了人类的更为高级的思维机能，即通过符号的演绎而获得隐藏在实践对象之中，同时又预示着对象的或然甚至必然前景的信息的认识能力。

“三重对应”关系，集中体现了《易经》的思维特点，了解它，对于了解其思维特点的每个具体方面，无疑是个关键。

三、《易经》中的几个思维特点

《易经》在试图寻找和建立这样一个“三重对应”关系的过程中，展开了对宇宙、社会及表征这二者的卦象三个方面结构上的研究，用当代语言说，也就是所谓的宏观、中观和微观研究。这三方面的研究，很自然就得出相应的观念。对自然、宇宙的研究，形成了它的自然观和宇宙观，例如对自然界事物发展变化及相互矛盾对

立看法;对社会的研究,形成了它的社会观和人生观;而对表征这二者的卦象结构的运演与研究,也就形成了它既包含了前两方面内容,但又比它们更高层次、更为丰富的有关认识论和方法论的思想内容。当然,比较起来,前两方面的内容在书中的表现要比后者要明显些。在此,就它认识过程中的几个思维特点作粗浅探讨。

(1)同形同构相应的直观认同

《易经》建立宇宙自然、社会人生、卦象这三者的对应关系的时候,根据的是什么呢?首先就是它们的形态和结构。也就是说,《易经》把宇宙自然和社会人生看成是形态和结构相类似的两个实体,并且由于这种相类似而形成相互感应的关系。作为表征这二者的卦象,则在反映了它们的形态和结构的同时,也是反映并参与了这种感应的关系。

但我们知道,宇宙自然和社会人生毕竟是两个形态多样,结构复杂的巨大系统,而《易经》只是用六十四卦象来表征这两者,这本身就有一个简与繁的矛盾;此外,在两个巨大系统当中,其具体的构成因素也是同样复杂多样的,因而要把它们对应起来,也就同样面临一个异与同的问题。那么,《易经》是怎样解决这两个矛盾的呢?这就是:从直观上把握对象的形态结构,从主观心理上认可它们的共同性。即使是从内在本质上看是复杂的,互不相同的东西也都将其简化为一种直观的表象,并视为同一。

从最简单的构成卦象的阴阳两爻的爻象,就可以看出这一思维特点。《易经》之所以用“一”象阳,以“--”象阴,按照《系辞》的解释,是因为“天一,地二。”而“最初乃以‘一’象天,以‘--’象地,盖古人目睹天体浑然为一,苍苍无二色,故以一整画象之;地体分水陆两部分,故以两断画象之。”^⑦此外,阴阳两爻代表臣民和君主。之所以如此,一方面是因为“天尊地卑”,与社会中君臣“贵贱位矣”有共同之处;另一方面还因为,国中“一君而二民”为“君子之道也”(《系辞》),与爻象,与“天一”“地二”又有相类之点。这样,本来没有什么含义,更没有质的对立的线条,只是因为直观上的量的差异,经过了类比和认同,就有了特殊的意味。同理,宇宙自然与社会结构这两个性质不同的复杂系统,也由于简化为一种直观的

表象,从而在类比中有了质的共同性。

《易经》的这一思维特点反映在具体的卦象上,不仅仅是对三者静态形构的认同。而且还包含了这种形构动态前景和规律的认同。如第二十三剥䷖卦,其卦辞是:“不利有攸往。”为什么这样一个卦象取名“剥”并有这样的卦辞呢?剥,《说文》的解释是:“裂也,从刀,录声。”《广韵》则释为“落也,割也,伤割也。”即以刀割落的意思,引申为剥落,衰落。这个卦象之所以有这样的含义,是因为它的结构上与自然、社会现象有某种共同之处。此卦之下卦为坤,上卦为艮,而坤为地,为众;艮为山,为贵族。按《象传》的说法是“山附于地”。由此又可以引申为“高附于卑,贵附于贱。”即高山不断剥落而归于平地,贵族不断衰落而依附于平民的意思。这样的景象,这样的社会自然是一种衰败的前景,因而是“不利有攸往”的。此外,其上卦艮三,是乾卦三改变了两爻而来的。而艮卦又代表“少男”,乾卦代表父,由父子又引申为君臣。所以由两卦的变化关系又可理解为“子弑其父,臣弑其君”。同样是前景不妙。在《易经》中,还常常以阳爻代表君子,以阴爻代表小人;以阴气主暑,以阴气主寒。这一卦象从爻象看,为五阴爻而一阳爻。阴气极盛,阳气极微。这从自然方面说,寒胜于暑,显然是“万物零落”的景象;而从社会角度看,则为“小人道长”,“小人极盛”。在这种情况下,“君子不可有所之,故不利有攸往也。”^⑧在这里我们就可以看出,这简单的卦象本身,独立地看,显然与社会、自然之间没有什么内在的联系,也没有那么复杂的含义,但由于《易经》的比附,却包含了许多远远超出语言所能表达的内容。而这种比附,几乎都是以对三者的形态和结构的认同为出发点的。其中对自然、社会的认识无不包含有本质性的东西,但这些本质性的东西也都已经形式化、简单化为直观表象,从而变为简单的卦象结构能表征的一种实在。

这一思维特点在《易经》中是很突出的。几乎每一卦都有所体现。这一特点在《易经》出现,是有其深远的历史文化原因的。作为对宇宙自然和社会人生的一种表征符号,这些卦象毕竟是“观象于天”,“观法于地”和“近取诸身,远取诸物”的结果,这就与许多

早期人类的人工符号(尤其是文字)的象形性有了共同之处。而中国的早期文字就是以象形表意为主要特点。这就说明,《易经》的这一特点实际上也就是中国早期符号创造的一个共同思维规律的体现。许慎在《说文解字》中把仓颉作书“依类象形”与庖牺氏作易八卦相提并举,我以为就是出于这一因原。当然,八卦毕竟不是文字,而是一种巫术形式(卜筮)的运演符号和工具,因而它实际上也是体现了巫术思维的普遍规律的,这就是“把彼此相似的东西看成同一的东西。”^⑨在已然的相似事实中认定同一,在未然相似的事实中寻求相似而最终认定同一,实际上只是在同一心理驱动之下多走了一步。而这两步都同样在《易经》中留下了深深印记。为什么《易经》中所有卦象看上去有的对应关系较近、有的则相去甚远,却都有着相同的暗示功能,由此便得到解释。

(2)结构与功能相统一的辩证思想

《易经》要建立起卦象与自然、社会各种形态结构的对应关系,必然要对这三者的结构作出一定的研究。这就形成了《易经》的另一个重要特点:结构与功能相统一的辩证思维。

《周易》中的结构与功能相统一的思想,尽管没有形诸文字,但在其认识实践过程中却表现得十分明显。书中从八卦到六十四卦,都有其对于人的心理、命运、前途的不同暗示功能,而构成卦象的却仅仅是阴阳两个爻象。要使每个卦象都具有特定的暗示功能,这显然只能卦象的结构上去解释。但是,《易经》通过改变卦象的结构而使它具有独特的暗示功能这一方法的形成,看来不是对简单图形演变规律本身的认识就能得到的。前面说过,卦象是作者对自然宇宙、社会人生的结构形态的认识结果的表征形式,因此,卦象结构的变化及其暗示功能的不同,应该说是有其客观现实基础的。也就是说,它实际上包含了作者的对自然、社会的结构与功能关系的理解。例如《易经》认识到社会是一个整体,在这一个整体中,每个人(或君子,或小人)都应有适当的地位,这些不同的人处在其适当的位置就构成了正常的社会结构,正常的社会功能也就得以发挥。如比䷇,其卦辞曰:“吉”。就是说,筮遇此卦是好的。那为什么它的卦名取“比”卦辞曰“吉”?这是因为比卦是下坤上坎,《象

传》曰：“地上有水，比。先王以建万国亲诸侯。”而“比”者，“比，辅也，下顺从也。”也就是说，一个国君，需要有臣民的拥护和辅助，而臣民则要顺从国君，这是国之正道。这一卦表现的正是这种正道。因为“坎”为水，“坎，众也”（据《国语·晋语》）；坤为地，而地上有水，则表明“地得水而柔，水得土而流”。^⑩与先王“以建万国亲诸侯”，万国归顺就有了共同点。因而，只要通过分封诸侯，分区统治，增强君王与诸侯的关系，那么就会出现“比”，“下顺从”的良好前景。《易经》把“䷇”这样一个卦象所表征的社会结构认为是“吉”的，也就说明它认为这样的社会结构是正常而良好的社会结构，这样的卦象也就具有“吉”的暗示功能。与之相反，社会结构的混乱，会就产生不好的社会前景，反映这种结构的卦象也就具有不妙的暗示功能。如《易经》中常以阳爻代表君主，以一、三、五爻为阳位，只有阳爻处在阳位时，才是吉利的。因为位不当，就象征着社会结构出现不正常的现象，这样的社会所产生的功能也就是不正常的。如既济䷾，其卦名意为“事已成也”，之所以能有这样的暗示，是因为“刚柔（阳阴）正而位当也”（《彖传》）。而未济䷿则“未济征凶”，其原因是“位不当也。”实际上，这两卦的爻数相等，但卦象结构的变化，表明对象结构功能就有了改变，因而就有“凶”“吉”之别。这些都是结构与功能相统一，功能随结构而改变的例子。这些理解，尽管带有封建统治者的某些观念和偏见，但如果剥去它的这一层外衣，从认识思维的角度看，在结构与功能的关系问题上，《易经》的见解无疑有合理的科学成份。

前面说过，《易经》在演卦过程中，不仅仅是要认识未来，更重要的是通过这些认识来改变不利因素，创造有利前景。那么如何改变？《易经》中常常流露出通过改变事物结构而改变其功能，从而实现良好目的的思想。往往它认为是好的卦象都是与自然和社会结果相矛盾的，如泰䷊卦就是这样。而与自然和社会结构相似的卦象则又被认为是不好的，如否䷋卦。这似乎与前面所说的“同形同构相应”有矛盾，实际上是辩证统一的，它们刚好构成了《易经》演卦目的两个侧面：如果说符合自然、社会结构形态的卦象只是反映了作者的认识结果的话，那么，《易经》认为是好的，与自

然、社会结构形态相矛盾的卦象，则反映了作者试图改造自然、改造社会、改变自己命运的思想愿望。显然，后者才是最终目的。可是前者对于后者的实现则是必不可少的。过去，学人们注意到了《易经》中的这一奇特现象，但都只是用所谓“交感”来解释它。不错，“交感”会产生动荡，事物就有了发展。但为什么“交感”就会有这样的前途呢？还是没有说清。我认为，只有在结构与功能的关系问题上才能解释清楚。《易经》表示有“前途”的卦象，都与“交感”有关，这正好说明作者已认识到这样一个道理：一切按照其固有的本来面目和结构运动的事物，都是没有前途的；而只有改变事物固有的结构和本来面目，才可能有出路。这无疑是一个有革命性的思想。尽管《易经》中没有对这一思想的直接表述，我们从文辞上很难找到这一思想的痕迹，但卦象与其所暗示的不同对象之间的关系，从作者对不同卦象结构（包括对应的自然、社会结构）的态度和评价看，这一思想的表现却是十分明显的。而整个《易经》的最积极的思想因素正在于此。

（3）“具体——抽象——具体”的思维运动过程

以上是从卦象本身及它与自然、社会的关系看《易经》的思维特点。如果我们把《易经》从成卦、解卦到用卦作为一个完整的过程看，不难看出它有着一个从具体到抽象、又从抽象到具体的思维运动过程。

从具体到抽象的过程，主要指作者通过对自然、社会的观察理解，并把认识转化为文字与符号（卦象）的过程。具体地说，也就是《系辞》所说的“仰则观象于天，俯则观法于地，观鸟兽之文与地之宜，近取诸身，远取诸物……始作八卦”（当然还应包括后来的六十四重卦及卦名卦辞及爻辞）的过程。由于这些天地物象都是活生生的，而作为其观察认识结果之表述形式的文字和符号，既有抽象的概念和判断，又有保留了对象的直观结构形态特征却又舍弃了对象感性内容的抽象图案，因而无疑是经历了一个从感性到理性的思维运动过程的。这一思维运动过程，尽管在对自然、社会的理解中有局限性，但由于它以客观现实为出发点，因而仍不乏正确和闪光的因素。过去一些学者专家所提出的《易经》中所存在的

朴素唯物论和辩证法，主要地表现在这一过程之中。

从抽象到具体的过程，主要指用卦的思维过程。因为《易经》的主要作用是为当时和后人提供一个占筮的范式，而占筮往往都带有一定的针对性，即针对现实中的某一事件或动机，通过占筮而作出下一步的决策。用卦者无形中就必须经过从抽象的卦象、卦辞等内容到具体的行动决策这样一个思维运动过程。一方面，他要把卦中的有关解释(具有普遍性的内容)落实到自己所求筮的对象(事件)上来，使前者的普遍性与后者的特殊性统一起来，以便从中获得与事件前景相关的信息；另一方面还要把卦中的有关判断(或凶或吉，或利或不利等)转化为自己行动的决策。因此无论是从认识上还是实践上，求筮者都把《易经》中的某方面内容具体化了。但我们知道，尽管通过多方引申或比附，求筮者可以把所求得之卦的抽象内容与眼前事件联系起来，实际上这两者的联系并没有现实必然性，求筮者所据卦采取的行动决策就更缺乏现实根据了。因而从卦转化为求卦者行动这样一个由抽象到具体的思维过程，就更多的表现为盲目的心理暗示过程。《易经》中所有卦对人的反作用都几乎是通过不同的心理暗示而实现的。由于这些暗示与实现之间缺乏必然联系。因而我们不能不认为它是唯心的。《易经》的局限及消极作用也正表现在这里。

《易经》作为一部占筮的范本，它来之于具体的占筮经验，用之于具体的占筮活动。可以说，这后者是它的主要目的，同时也是它的价值的实现和功能上的确证。因而，它的形成和使用过程，无疑就从不同的极向上延伸并构成了它的思维运动过程的总体特点。但以往的研究和评价，较多的只注意到《易经》的文字与符号材料本身，而很少把它与它的形成、使用过程联系起来，显然，这是不够的。

1987年4月12日于桂林

[注释]

①《四库全书总目》收录“易类”就有483部四千余卷，先秦至清之易学，由此可见一斑。

②参见《现代物理学与东方神秘主义》，四川人民出版社1984年出版。

③参见宋祚胤《周易新论》第127页，湖南教育出版社出版。

④对《易经》中的“三重对应”关系，详细可参见《学术论坛》1989年第5期《论〈周易〉与〈乐记〉中的三重对应关系》一文。

⑤《系辞》：“圣人设卦，观象系辞焉。”唐人李鼎祚注云：“圣人谓伏羲也，始作八卦，重为六十四卦矣。文王观六十四卦，三百八十四爻之象而系属其辞。”（见《周易集解》）此谓八卦及重卦均为伏羲所作，卦辞及爻辞为文王所作。但亦有说重卦及卦辞、爻辞均为文王所作的。对此众说纷纭。但有一点是共同的，即《易经》并非出自一人之手。参见蒋伯潜《十三经概论》等。

⑥《说卦》。转引自《唐》李鼎祚《周易集解》。对于八卦与自然、社会人生的具体对应关系，《说卦》所列较多，这里仅引其中之一二。另外坤又代表“小人”，坎又为“群众”，“艮为贵族”等等。参见高亨《周易大传今注》。

⑦参见高亨《周易大传今注》第30页。对于为何以“一”象阳，以“-”象阴，有不同说法如郭沫若就认为是男女生殖器之象征（《中国古代社会研究·周易时代的社会生活》）。不管作何种理解，实际上都反映了一种直观认同心理。其中与这两爻相对应的一些事物虽然在形构上相去甚远，但也都是在同形同构认同的基础上加以引申的结果，整体卦象的对应也是如此。

⑧⑩引文均见自唐·李鼎祚《周易集解》。

⑨弗雷泽《金枝》中文本第20页。

二、论《周易》与 《乐记》中的 三重对应关系*

《周易》与《乐记》所研究的具体内容不同,前者是卜筮,后者是艺术,但却有一个共同点:其具体的研究都是建立在一个三重对应的关系之上。所谓三重对应关系,也就是自然宇宙与社会人生与卦(乐)相互对应的关系。例如,宇宙有天地鬼神,社会人生中有等级上的高低贵贱;与这两者相对应,《周易》的卦象中就有阴阳各爻的不同位置和变化,在《乐记》中就有宫、商、角、徵、羽不同的乐音。或更具体地说,自然宇宙中的天地山水等是与社会人生中的君臣男女贵族庶民等相对应的;而表现在与卦的关系上,则有阴爻代表地,与臣民相对应,阳爻代表上天,与君主相应;构成不同卦象后又有“乾为天”,“乾为君”;“坤为地”,“坤为小人”,“坎为水”,“坎为群众”;“艮为山”,“艮为贵族”(参见高亨《周易大传今注》)等等对应关系;表现在《乐记》中的则是“宫为君,商为臣,角为民,徵为事,羽为物”等。由于有这样的对应关系,因此观卦可以知道天地万物和社会人生之变化,听乐亦能达到同样的目的。这样,《乐记》就如同《周易》一样,由于这对应关系的确立而把握到了乐的认识作用。所不同的是,《周易》是通过“形”(卦象)的理性分析而获得对有关对象的抽象认识,而《乐记》则是通过对“声”(音乐)的感情领悟而取得对相关对象的具体把握。比较起来,《乐记》对于乐的认识作用的理解,要比《周易》对于卦的认识作用的理解更少一些神秘与迷信色彩,而且有更多的科学性。

同时,《乐记》和《周易》也都意识到了卦和乐对于人的行动的调节功能。也就是说,可以利用对应的三个方面的因果联系规

* 本文原载《学术论坛》1989年第5期

律,以乐和卦为支点,来改变对应的另一方(或自然宇宙,或社会人生),调节具体的人的活动。通过心理上的认同,人们可以根据所卜之卦的暗示,改变或决定下一步的行动。无论《周易》中其卦辞爻辞对卦象、爻数等的解释包含有多么荒诞不经的内容,也不管人们根据卜筮所得到的暗示采取了什么样的具体行动,其效果如何,它对人的行动的调节作用都是显而易见的(从《左传》、《国语》等史籍记载中都可看出)。同样,通过对乐的利用,作用于人的情感,来改变社会风气和人们的行动、性情,从而达到调整社会的风习与秩序的目的。正因为如此,统治者才去“本之情性,稽之度数,制之礼义”,并且“立之学等,广其节奏,省其文采,以绳德厚”;作为“君子”的,则“反情以和其志,比类以成其行,……广乐以成其数”,以实现“乐行而民乡方”(均引自《乐记》,下不注明出处者均同)。总之,乐的调节作用也是显而易见的。所不同的是,《乐记》已明确地认识到这种调节是通过乐与人的感情的相互作用而实现的,而《周易》虽然也意识到它自身对于人的行动的反作用,其建立起来的一整套符号演运模式,目的也是为了调节人与外在环境条件的关系,但对于这种调节作用产生的途径、方式、过程等都是无法理解的。从实际效果上说,乐的调节还是可以取得与人的主观愿望相统一的客观效果的,而《周易》的这种调节,更多的只是使人的内在心理和主观要求(个人的或社会的)与外在的条件环境取得观念上的平衡(如春秋时代流行的“变卦”就是典型的例子)。这也是《乐记》受《周易》思想方法影响,但在具体运用中又比《周易》进步的另一面。

总之,《乐记》也象《周易》那样,建立了一个三重对应关系,而对乐的认识和感化调节作用的理解,正是这一对应关系演化的必然结果。

由上述的三重对应关系出发,《周易》和《乐记》就很自然地展开了三个不同内容范围的研究,我们姑且称之为宏观研究、中观研究和微观研究。

(1)宏观研究

《周易》的宏观研究内容主要是与卦象相对应的宇宙自然世

界。由于卦象是宇宙自然结构的概括和表述，每一个卦象的确立、解释（它所表征的具体内涵）都必须在宇宙自然中找到相应的根据。《周易》就不能不“仰则观象于天，俯则观法于地”——对宇宙万物作一个宏观研究。《周易》的宏观研究，已经认识到了自然万物的变化规律，认识到事物之间有着某些因果联系和一个运动的过程。

受《周易》的影响，《乐记》也认为宇宙天地是运行变化的，而乐正是对这种运行变化的表征。‘礼乐之极乎天而蟠乎地，行乎阴阳，而通乎鬼神，穷高极远而测深厚，乐著大始，而礼居成物。著不息者，天也；著不动者，地也；一动一静者，天地之间也。故圣人曰：‘礼乐云’”（《乐礼篇》）。天地万物的运行变化都能通过乐表现出来，因而乐的变化也就是天道的变化，随着这乐道的和谐变化，自然中的万物也就在感化之下各得其所。难道乐道本身具有这样大的作用？显然不是。真正起作用的其实是天道，只不过是天道借乐道而表现出来，达到了两者的统一并赋予了后者以强大的感召力罢了。这些都可看出《乐记》的作者也是理解到了宇宙万物运动变化规律的。但与《周易》相比较我们不难发现，《周易》更注意从自然万物自身的客观事实出发来描述它的运动变化规律，因而就更带有唯物论倾向；而《乐记》则更多地把这一变化规律与表现了统治者意志的礼乐联系起来，甚至认为乐道之变化也是客观自然界甚至神秘的超自然界变化的根源，这又使得它对宇宙自然宏观规律的认识蒙上了一层主观唯心论的色彩，从而在这点上又比《周易》倒退了一步。

《周易》在对宇宙万物的宏观研究中得出一个“万物交感”的观念。根据这一观念，凡是好的事物都必须是矛盾的统一体。《周易》中凡表示“吉”的卦，多为由上下具有交感性质的两卦构成，如既济☵就是下离上坎，而坎为水，离为火，也就是水在上火在下；水性润下，火性炎上，这样就引起动荡交感，因而所表示的事物就是顺利的，有前途的。这一观念对于《乐记》的影响也是很大的。《乐记》甚至认为正是天地万物的交感动荡才产生了和谐，而乐就是要表现这种和谐的。《乐礼篇》写道：“地气上齐，天气下降，

阴阳相摩，天地相荡，鼓之以雷霆，奋之以风雨，动之以四时，煖之以日月，而百化兴焉，如此，则乐者，天地之和也”。不管这种交感观念在《周易》中的具体表现是否合理、是否科学，对于《乐记》来说却具有重要的意义，它起码使后者在自然万物的动荡与运行中看到了一个矛盾统一规律，并领悟到乐作为一种艺术，也包含有由矛盾、变化而达到和谐统一的道理。而正是这一点，才使得《乐记》对乐的特征的认识闪烁着朴素唯物论和辩证法的光彩。

(2)中观研究

这一研究包括社会人生及其与乐、卦的关系。

由于天与人有对应的关系，而天地有高下之分，这样，当《周易》把眼光投向社会人生时，自然的也就形成了人世间也有贵贱尊卑之别的观念了。而且对于这点，《周易》可以说是深信无疑的。《系辞》在解释这一观念时就讲得十分明白。而《乐记》不仅受到这一观念的影响，甚至一些语言的表述也都是从《系辞》学来的。正如郭沫若在《公孙尼子与其音乐理论》中所指出的，其中一些文字“差不多和《易系辞传》完全相同。”高亨先生在《周易大传今注》中也认为“《乐记》作者抄袭《系辞》而略加改动。”为了便于参照，不妨把其中两段文字再录如下：

《系辞》：

天尊地卑，乾坤定矣。高卑以陈，贵贱位矣。动静有常，刚柔断矣。方以类聚，物以群分，吉凶生矣。在天成象，在地成形，变化见矣。是故刚柔相摩，八卦相荡，鼓之以雷霆，润之以风雨。日月运行，一寒一暑。乾道成男，坤道成女，乾知大始，坤作成物。(着重号为引者所加，下同。)

《乐记》：

天尊地卑，君臣定矣。卑高以陈，贵贱位矣。动静有常，小大殊矣。方以类聚，物以群分，则性命不同矣。在天成象，在地成形。如此，则礼者，天地之别也。地气上升，天气下降，阴阳相摩，天地相荡，……如此，则乐者，天地之和也。(《乐礼篇》)‘

两者相同之处是很明显的，无须再去解释。值得注意的是不同点。《系辞》只认为天地有尊卑之别，人有贵贱之分，却没有明确地指出孰贵孰贱，而《乐记》就肯定地指出“君臣定矣”。《系辞》也只是较客观地描述了自然与社会的结构形态，而《乐记》则把这结构形态与封建礼教观念联系起来了。因而如果说《系辞》主要地还是说明自然与社会结构具有某种客观统一性的话，那么，《乐记》就已是主要地借助自然结构来说明封建社会等级制度的天然合理性了。《乐记》中所主张的“使亲疏贵贱长幼男女之理，皆形之于乐”（《乐言篇》）；“先王有上有下，有先有后，然后可以有制于天下”（《乐情篇》）；还有所谓“宫为君，商为臣，角为民，徵为事，羽为物”等等，不过是它的封建等级观念的具体化罢了。

总之，《乐记》者在以自然宇宙的等级结构作为参照系，把目光投向社会人生的时候，其对社会等级结构的划分就更为明确，更为严密，因而它所带有的封建意识就更为浓厚。

对于乐与卦、与社会人生的关系，上面有关乐、卦的认识、调节功能的论述已有所涉及，这里要补充的是关于乐、卦与人的心理的对应关系。在《乐记》和《周易》中，我们可以看出，两书的作者都已意识到有一个与客观自然纷纭复杂的景象相对应的人的内心世界存在。《周易》中对每一卦象的不同心理及反应评价（如利与害、凶与吉，善与恶等），正说明了人的心理世界与卦象所表征出来的外在自然世界的密切联系。可以说，整个《周易》中的卦象体系都是通过对人的不同心理的影响而起调节作用的。当然，后人对不同卦象的心理反应和认同感，是有一个形成过程，但对于这卦象体系的创始者来说，起码是已朦胧地意识到了自然物与人的心理的对应关系，并以自身心理经验为根据来对每个卦象（当然也包括卦象所表征的对象）作出评判的。比较起来，《乐记》的认识就清楚多了。它明确地指出：“万物之理，各以类相动”（《乐象篇》）。而既然“乐者，音之所由生也；其本在人心之感于物也”（《乐本篇》），那么“物”有不同，其作用于人心也不同，因而所形成的人的感情和心理也就不同了。正因为这样，才有了“哀心”，“乐心”，“喜心”，“怒

心”，“敬心”等等。有了不同的“心”，自然也就有与之相应的不同的“乐”。所谓“其哀心感者，其声噍以杀；其乐心感者，其声单以缓；……其爱心感者，其声和以柔”也就是这个意思。从这一对应关系出发，《乐记》认识到了人的内心世界的丰富性，并第一次阐明了音乐风格的多样性，这无论是给后人的创作实践还是理论认识都提供了十分良好的基础和宝贵经验。

(3) 微观研究

宇宙自然结构和社会人生的等级秩序都必须通过卦象和音乐表征出来，那么卦和乐怎样才能表征出这种结构和秩序呢？这就必须进一步研究卦和乐本身的结构形态了。《周易》中的卦象结构是一个相当简单而又复杂的数学排列模式和符号体系。说它简单，因为它只不过是有一长两短两种线条构成；说它复杂，是因为它每一卦、卦中的每一爻都有特殊的含义，而且各有区别；整部《周易》正是以八八六十四卦三百八十四，把整个宇宙自然社会人生的各种因素都囊括进去了。这种通过符号整体结构和部分元素来表征现实世界，解释现实世界的思维方式，对于《乐记》的作者来说也许还不能完全理解，但当他试图用乐的结构来解释一个现实世界时，实际上也是运用了这种方式的。把五音视为对君、臣、民、事、物的表征自不必说，由这些音构成了乐曲后，其结构不同（自然旋律风格也就不同）表征出来的社会整体状态也是不同的，例如“安以乐”的乐曲表征着社会政治的清明太平；“哀以思”的音乐表征着国家的衰亡与人民的困苦等等。甚至演奏着这些曲子的乐器本身，也表征特殊的社会人生内容，如钟奏出的声音表征着勇武，石磬的声音表征着节操和义气；丝弦的声音表征着廉明正直等等（见《魏文侯篇》）。此外，《乐记》还把音乐分为声、音、乐三个层次分别与禽兽、众庶、君子相对应（见《乐本篇》）。这些不同层次结构的划分只是对客观现象的一种描述，它本身是没有问题的，但如果从它们与所表征（或相对应的）内容对象的关系看，就要具体分析了。例如《乐记》对乐的三个层次的划分就比它对五音理解要科学些。五音与不同社会阶层的对应关系，就如《周易》中一些不同的卦象、爻位与社会不同的等级相对应一样，纯粹是出自作者主观意念的

牵强比附，完全是为宣扬封建礼教观念服务的。但乐的三个层次与社会不同等次相对应这一观点却包含有较多的合理内核。一方面作者已认识到了音乐的内容与形式的三个主要构成因素，即：作为音乐的物理载体——声、作为由不同的声构成的旋律——音以及由音的旋律传达出来的感情意义——乐的区别。这三者再加上“乐”所要表现的最高境界——合乎社会之礼和自然之道的“和”，实际上已经很接近后人从《周易》中总结出来而又用以解释文艺作品的四个基本结构层次——言、象、意、道了。另一方面，《乐记》认为不同的等次只能感受相应的音乐内容因素，这也是符合客观事实的。动物只能听到音乐的声响，而听不出音乐的旋律；一般人虽能感受出音乐旋律，但领会不到这旋律的深层内涵；只有在当时有地位、受教育、具有一定的音乐修养的“君子”才能理解乐曲中的奥秘。这实际上已认识到了人的主观条件对于其反映对象的能动作用（即审美主体与审美客体的同构关系）了。马克思在《1844年经济学——哲学手稿》中曾说过，对于不懂音乐的耳朵，最美的音乐也没有意义。《乐记》的见解，显然已包含有与马克思的这一观点较相似的内涵。而在二千多年前就能认识到这一点，应该说是很了不起的。而这正是《乐记》对乐的结构事实进行微观把握的结果，也是《乐记》比《周易》进步的又一个具体表现。

1985年10月于桂林

(桂)新登字 04 号

东方天国的神秘之门

——中国巫术文化探秘

黄伦生 著

责任编辑:肖启明 封面设计:烈 民 版式设计:桑林佳

广西师范大学出版社出版

邮政编码:541001

(广西桂林市中华路 36 号)

全国各地新华书店经销

广西民族语文印刷厂印刷

*

开本:850×1168 1/32印张:8.125

字数:233千字

1993 年 8 月第 1 版

1993 年 8 月第 1 次印刷

印数:0001—3000册

ISBN7-5633-1673-6/G·1337

定价:5.95元

序 言

这是一个科学技术高速发展的时代。每天，人们都可以在自己的工作与生活中，体验着科学技术发展带来的种种欢欣与喜悦，感觉到科学技术那巨大的力量。

但是，当人们享受着现代科技带来的种种实惠时，却不难发现，现实生活中不时冒出与这现代生活气息极不协调的现象：在装饰豪华的卡拉OK舞厅的某一个角落，一个精致的神龛，正飘散出缕缕香烟；在彩虹般壮观的立交桥头，一本本装帧怪异、印刷粗劣的民间相术占命书，正吸引着来往行人；在挺拔高耸的介绍高新科技产品的广告牌下，一排排相命先生正抓着西装革履的男女青年的手，煞有介事地讲述着他们的过去与未来、福祸与灾祸……，面对这一切，人们不能不产生这样的感觉：巫术，神秘的巫术，正以一种令人难以预料的态势冲击而来；于是，也不能不产生这样的困惑：这有了几千年历史的古老文化，为何仍像幽灵一

样，在现代生活的舞台上游荡？又是什么，使得它有着如此强大的生命力呢？

说起来，对于巫术文化的探究与批判，也已经有着近三千年的历史了。像其他宗教信仰一样，只要它出现，就会有它的对立面，有人相信，就会有人不相信；有人褒扬，就会有人贬斥。周武王在准备讨伐纣时，曾请巫师占卜，占卜的结果是“凶”，而武王的父亲却一把烧掉占卜的蓍，并踏碎占卜的龟甲，说道：“枯骨死草，何知吉凶！”这话固然是出于文王的伐纣心切，但它对巫卜的揭露却是一针见血、入木三分的。故此而成为历史上的一大美谈。在汉代，著名的唯物主义和无神论思想家王充，也在他的《论衡》中，对命禄、符瑞、鬼妖、讳忌、卜筮、风水、祭祀、祈禳以及其他巫术观念和行为进行了批判，他的批判可以说在中国的文化史上是最系统、最深刻的。曹魏以后，一些王朝曾以不同的方式禁止与符命巫术有关的活动，隋炀帝甚至还派出官吏四处搜集谶纬书籍，凡搜集到的均付之一炬；而收藏纬书或行谶纬之术者，被官府抓获的，也一律处死。经过东汉至隋这几个朝代文人的批判和朝廷的禁毁，自西汉兴起的谶纬之学虽然走向衰微，但与此同时，一些新的巫术（如相墓术）却逐渐兴盛起来，民间的巫风一直蔓延不绝。究竟是什么原因，使得巫术对人们有如此大的吸引力呢？这又是不能不令人困惑的。

巫在中国古代曾经一段时期有着很大的权力，他们的话甚至起到左右国家当权者的作用。在周代，就专门设立了许多掌管或从事占卜、祭祀等巫术事宜的职官。尤其是占卜方面的官吏，国家要举行重大的活动，都要经过他们的卜筮来决定。西汉经学家利用阴阳五行学说解释儒家经典，形成

了“谶纬之学”后，又使这种“事天帝神鬼，祈福禳祸”的神秘行为与儒家“修身齐家治国平天下”的社会伦理学说结合起来，披上了一层政治学术的外衣。东汉时期，由于王莽新政时，上下争言符命，刘秀也跟着以符命笼络人心，更是促进了这种风气的流行。由于统治者的信奉和利用，使从事巫术的人地位也跟着提高，甚至身价百倍，从而信巫之风广为流传，这是没有什么奇怪的。问题是，自从隋炀帝焚谶纬之书后，巫的地位也已跟着一落千丈，可是仍有不少人自愿地去从事这种活动，这究竟又是什么原因呢？

当然，有些职业，也许是它从事的工作对社会、对百姓有利，不一定要统治者的青睐才会社会上受到重视。在汉代以前，由于巫与医实际上是一体的，通过一定的药物和手术的作用，它毕竟还可以给人带来实在的好处，因而人们对巫仍抱有一定的尊重态度，从而又在另一方面促使了巫的流传，这也是可以理解的。但是，汉代以后，巫与医已随着人们的不断认识而逐渐分开，甚至已产生了“贵医而贱巫”的看法，巫可以说已成了一种低下的职业，而且在以后的一千多年历史中，再也没有过汉以前的这种地位，可是竟然也还有不少人执着地从事这种职业，这确实令人难以理解。

正因为如此，面对着这种种历史事实，我们就不能不采取冷静而客观的态度，对它作一次较为全面深入的审视。虽然50年代以来，对于巫术的研究和批判，是颇有成效的，很多学者都曾从不同的角度作出了颇有见地的分析。但亦毋庸讳言，在较长一段时间里，其中的较大部分都只是简单地把它当作一种封建迷信而加以贬斥，外部的批判多于内部的分析，情绪上的否定多于理性上的剖视，

因而往往难以令人信服，这就明显地导致了理论宣传上的空泛和实际行为上的逆反。在过去的一段时间里，较大的巫术活动在大庭广众中是甚为鲜见了，但在许多不为人注目的地方，却没有销声匿迹。近年来，随着经济上的开放，各种巫术形式又以新的面目出现，甚至现代科学的新成果(如电脑)也被运用到星相占卜中去。古老的巫术观念正在不知不觉地占领着部分现代人的意识领域。甚至一些颇有知识，颇有修养的人中间，巫术的神秘力量正以奇怪的魔力来诱惑着他们的心灵，以至出现了本文开头所描述的情形。这新的情况的出现，就更有必要作出新的探讨。

本书将把中国的巫术当作中国文化整体中的一种现象加以考察，这并非表明巫术具有与中国其他文化现象同等的价值地位，而是基于这样的原因和理解：一方面，事实上中国的巫术已经以其自身各种各样的内容和形式构成了中华民族观念世界中的一个特殊因子和文化实体，成为中国文化史中一个不可忽略的独特成分；另一方面，更重要的是它实际上已对中国的整个传统文化产生了广泛而深远的影响，尽管其中较大部分是消极的，但同时也由于这种影响而派生出许多中国所特有的文化因子来，如中国的庙堂文化、碑刻文化、南方的铜鼓文化等等，它们的形成与发展无不与巫术有关。除此之外，巫术还与中国的科学发展密切相关。虽然从总体上说，巫术的本质是与科学相悖的，但在科学与非科学浑然未分的情况下，人们对它怀着极其严肃而谨慎态度，并以同样严肃而谨慎的手段来从事其中的某些活动，这就有可能从某些方面促使了它的对立面——科学的萌生。这种情形在科学发展史上并不少见，例如占星学之于

天文学。因此我们有理由认为,对于巫术在中国文化史上的影响和地位,也不能简单地加以否定,而应把它当作诸多文化现象中的一种,并将它置于整个中华文化母体中去作出客观的考察和评判,这样才能使人们对它有清醒的认识,才有助于我们为把它的消极影响降低到最低水平,保障文化事业的健康发展而采取正确有效的对策。

把巫术当作一种文化现象加以研究,在世界各国都受到不同程度的重视,尤其是在文化较发达的国家。从上个世纪末以来,巫术几乎成了各个研究领域关注的对象,或是通过巫术探讨原始人的思维特点,例如法国列维·布留尔的《原始思维》;列维-斯特劳斯的《野性的思维》;或者通过巫术来探讨宗教把握时空和运演符号的特殊方式,如德国卡西尔的《人论》;或者通过巫术来探讨人类的心理结构和集体无意识,例如弗洛伊德和荣格的心理学;或者把巫术直接当作一种人类文化现象来加以研究,探讨其特殊心理机制和社会作用,弗雷泽的《金枝》、马林诺夫斯基的《文化论》、《巫术科学宗教与神话》等,都是这方面的代表作。这众多学者的诸多著作,有着许多的真知灼见,至今仍为学人所乐道。巫术是世界性的文化现象,而从中华民族这块土地上产生出来的巫术,自然有它自身的特点,既然别人能以严肃科学的态度来研究这一现象,我们为什么不能呢?

笔者自幼生长在南方巫术文化相当浓厚的氛围之中,童蒙时代亲戚为外太祖超度亡魂的热烈而神秘的场面,家乡特有的“跳岭头”,那期间“拜神”、“捉鬼”(当地称“收禁”)、“斗法”等既令人好奇,又令人惧怕的情形,乃至先姑母为自己“算命”

时那难以言状的神情等等，至今仍历历在目；当地乡村所流传的各种关于神妖鬼怪的故事，堂兄传授的各种咒语，至今记忆犹新。目之所染，耳之所闻，自然就形成了对这一文化的特殊兴趣。

本书所涉猎的，是中国传统上较常见的巫术形式，其意图是：叙述其大致源流，探究其基本方法，阐释其内在意蕴。因此行文中或考证，或描述，或阐发，力求做到知识性与学术性的统一。但由于作者的学识和篇幅所限，内容繁简不一，几乎是兴之所至，笔之所止，故而肯定有不少遗漏或失误。书中“巫术与审美”部分的内容，一方面是出于专业上的兴趣，另一方面也是想通过两者的比较来探讨巫术的特殊心态，并通过两者的内在文化联系，揭示巫术延续的情感和心理方面的原因。笔者曾发表过一些有关巫术和《周易》的单篇文章，其中有关《周易》的两篇，因与巫术思维特点密切相关，故收录于后。

本书的撰写，前后断断续续历经三个寒暑，其间曾得到过许多师友的帮助，对他们，谨于此表示深深谢忱！

作者

1992年1月