

中国民俗探微

敦煌巫术与巫术流变

高国藩 著



崇實如其意

特武曠名聞

是關善信

而有不獨者

相痛并慈心

但說善信家

諸利義事

斯為第一

痛一怕眾生

善後不難得

此名善提好

一切諸遠離

不諫訥

崇此一切佛若出諸女
及九量如未拾學女身
是當所養之一切不求
生堅重臨欲有臨臨
得受於託前是故聞是

河海大學出版社

B992.5

K892
G131
1

敦煌巫术与巫术流变

中国民俗探微

高国藩 著

河海大学出版社



S1474

(苏)新登字第 013 号

责任编辑 崔永清

中国民俗探微—敦煌巫术与巫术流变

高国藩 著

出版发行：河海大学出版社

(南京西康路 1 号，邮政编码：210024)

经销：江苏省新华书店

印刷：扬中县印刷厂

(地址：县城前进路 18 号 邮政编码：212200)

开本 850×1168 毫米 1/32 印张 17.125 插页 2 字数 445,000

1993 年 3 月第 1 版 1993 年 3 月第 1 次印刷

印数 1—10,000 册

ISBN 7-5630-0114-x

K·3

定价：7.90 元

河海大学出版社印刷装订错误，可向承印厂调换



自序

我从八十年代初开始，即在南京大学担任中国民俗学与中国民间文学的教学工作。由于实习经费有限、每年带中国与外国学生下乡采风和调查民俗，时间都很短，多则十天半月，少则三五天，而且也走不远，一般总在苏南与苏北、最远跑到湖北神农架原始森林边。因此调查来的材料并不丰富，要想利用它来讲中国民俗学课也是不可能的。可是南京大学图书馆由于有以前中央大学与金陵大学两校藏书的底子、藏书特别丰富，这为我阅读大量民俗古典文献，充实讲课内容，提供了极好的条件。这样经过十多年积累的过程，手头已拥有了相当数量的古代民俗文史资料了。特别是中国古代巫术的资料。每学期必讲三到五周巫术，学生很喜好。有一个学期选课的学生多达五百二十人，不得不分两次上。而且选在最大的教室用扩音器讲课。每次讲完，总会有学生来问：“老师，您的讲义什么时候印出来？”我则总推说：“明年！”然而，明年复明年，明年何其多。实则当时专心搞敦煌民俗学研究，实在分不开身，搜集巫术资料单纯为了讲课而已，讲完课以后也就束之高阁了，到明年讲时再去搜集。

1989年冬，我接到台北敦煌学研究会的邀请书，邀我去参加90年7月在台北举行的第二届敦煌学国际研讨会，我决定写一篇《敦煌巫术形态——兼与中外巫术之比较》的论文前去应征，由于资料是现成的，写得很顺手，三个月功夫写成了一篇四万多字的长论文，又由于得到了我校科研处的大力支持，论文很快在四通机上打印成功，后来虽因为种种原因我没有能去成台北，但论文寄去却得到录用，也是最大的安慰了^①。

① 见（台北）汉学研究中心编辑並出版《第二届敦煌学国际研讨会论文集》，1991年6月版，606—656页。

F-065/27w

遂决定：一不做，二不休，干脆上马写一部中国巫史吧！在原有讲稿的基础上加以补充和改写，经过三十多个月的不懈努力，熬过了三个寒冬，三个酷暑，现在，终于将这部《敦煌巫术与巫术流变——中国民俗探微》改定了。

本书是我的系列性敦煌民俗学论著里的第三种。主要内容是以敦煌巫术为轴心，考察和探索了我国从古到今的各类巫术流变史。我的巫术研究，侧重于微观的剖析，想在对每一个巫术微观分析的基础之上，达到对中国巫史的宏观概括，并引起人们对巫文化的思考。

全书原分为上中下三大篇。上篇言巫术之概念。中篇分论中国四大巫术。下篇则勾勒中国的巫史。现在分别概括谈一下全书重点五个部分。

第一个部分研究了巫术的基本概念，首先解释了什么叫巫术？原始巫术所具有两种形态，超自然力（Mana）巫术，以及重生巫术常见的十类形态。进而谈到巫师的多种多样的称呼，巫师的古老性绝非能够只是靠田野调查口述资料的复述，所能完全解决问题的，它必须得到我国浩瀚的民俗古典文献的互证才行。又谈到巫师条件与类别，对巫术与巫师的基本情况作了概括性论述，这一部分想使读者首先对巫术与巫师有一个一般而全面的了解，为以下几部分对各种巫术深入了解扫清一般概念上的障碍。由各个民族流行的黑白巫术，论述了巫术的观念；从实际的巫师的经典、咒语、法器，论述了巫师的遗传性；对于巫术与原始医学、音乐、舞蹈、绘画、雕刻等，肯定了它们的进步因素；对中国巫师的类别：通神、占卜、医药、祭祀各类作出了明确的区分，列出中国古今对巫师的一百几十种称呼，并对巫师的装扮与乐器的特征做了实际的论述。总之此章使人了解，巫术基本可以说是实用主义的产物。

第二部分研究了中国古今的交感巫术。从具体巫术形态着手，选择了脚印、衣服、头发、指甲、埋石、鱼类、妇女、文房四宝

等比较典型的内容加以剖析，对较大系统的神判巫术等也作了较重点的探讨。

对一角羊判案的多种称呼与说法作了剖析。对周代、春秋、战国至汉代的圣兽神判的流变进行了探讨。对于商代的占卜判，晋代的虎判、鳄鱼判、沸水判、南北朝时代的斧判、猛兽判、宋代的煨砖判、碎瓦判、元代的模钟判、明代的烈火判、清代的捞油判等作了全面探讨。

第三部分研究了中国古今模仿巫术。主要有泥人、石人、桃人、桐人、木囚、木偶、铜人、画像、画虎、姓名、草人、纸人、竹人、木马、摩侯罗、土狗、披兽皮、蜂巢龙女、面人、蜡人、灰人、扫晴娘、神主牌位、纳赤该、白眉神、布娃娃、等等二、三十种。对较大系统的换头等巫术也分别作了重点的研究。

第四部分研究了中国古今的反抗巫术。对避邪物与厌胜的瓦当，厌胜巫术物品的种类，例如、画黑龙、穿赤服、铸威斗、捉兔子、书符箓、葬镜子、乌头羊、摩利鱼等等，还有悬虎头、书对联、画钟馗、跳巫舞、戴额子、等等作为驱邪巫术之表现作了分析。还重点研究了唐代道教反抗巫术以符咒治病，道教的护身符、隐形符、佛教的护身符，解梦的反抗巫术，秘密社会的反抗巫术等等。

第五部分研究了中国古今的蛊道巫术。这是中国古代巫术中一种特殊的毒虫巫术的形态。从原始时代的蛊开始探讨、研究了它产生的情况与特点，从麻醉转入蛊兽的试验，最终转入了蛊虫的培育而取得了重大的进展，成为人们谈虎色变的蛊道巫术，它与模仿巫术、交感巫术结合，而更显出它的可怕，并对我国古代政治、文化、风俗产生了比较明显的影响。研究了古今蛊道巫术的演变，将能发现这种巫术始终在变化当中，起初它是与《周易》占卜巫术交织在一起；进入了汉代，它钻到宫廷中，与模仿巫术结合而来害人；晋代时又化成各种动物蛊、昆虫蛊，显得更为神秘；至唐代已将它纳入医药风俗中，巫术性开始消泯，至明

清更是神秘性大于它的巫术性，变为一种定时的毒药的性质，据说施蛊者可以控制蛊的毒性，要它几时发作就几时发作。又说它经常掌握在穷乡僻壤的女人手中，暗地给外出的“陈世美”式的“白马王子”注入这种蛊毒，若他背叛她而不归，蛊毒发作以后，他便会乌乎哀哉，蛊竟成了惩罚不忠实恋人的工具。

这部《敦煌巫术与巫术流变》——即中国巫史的研究专著之产生，它的取材是多种多样的。有的是敦煌道教与佛教的巫术资料，有的是吐鲁番出土文书的资料，有的是十三经与二十四史的历史资料，有的是历代野史笔记的民俗资料，有的是宋元话本、明清小说中的巫术资料，有的是现代与当代自我国少数民族中调查来的民俗资料，有的是考古发现的历代巫术资料、有的则是世界上各个国家的民俗资料，还有瓦当、钱币、岩画、汉简、汉画符策、古画、等等实物之配合，综合研究。对于文献资料的摘取和剖析，我都遵循了以下三点研究准则：

第一，博考各类文献，言必有根有据，对中国巫史作出宏观的探讨，而不作长篇大论的空洞言谈与抽象的玄议。

第二，只取一个巫术，点染其中的重点，加以微观的审查，抽出历代同样个体的巫术作细致的放大。

第三，运用各国巫术与各民族巫术，各自加以比较，并且加以联想与排比，以便使人们对所研究的巫术有类型化的启迪，加强微观的深度，以及由此及彼、由表及里、触类旁通。

总之，宏观与微观相结合，找出中国巫史中的新问题，开拓巫史研究的新领域。以上三种研究方法，既力图举出它们的代表作品，而又写出它们自己独立的巫术理论系统，或交感，或模拟或反抗，或蛊道，既提要而钩玄，又铺叙而详述，力图再现中国巫史的全貌与整体。

本书在写作中，对巫术资料作了相应的考证，为便于读者阅读，所以将目录写得较详细，避免读者翻检不易。

应当指出，本书仅是一部“草创性”的中国巫史之作。它对

古典巫献夹叙夹议，边说边比，图文并用，通俗讲说，与第一种《敦煌民俗学》、第二种《敦煌古俗与民俗流变——中国民俗探微》的体例是相同的。中国巫史概括巫术史与各代巫史两大范围，为了不使本书篇幅过长，兹将下篇我国各代巫史部分，另行写入《敦煌巫术与各代巫史——中国民俗探微》一书中。对于拙著中的错误，肯定会有，希望并敬请读者拨冗批评指教。

高国藩

1992年9月14日凌晨2时

序于南京大学寓所苦舟斋中

导 言

如果说，中国神话表现的是人类天真浪漫的幻想，那么，中国巫术则表现的是人类追求实现幻想的手段。结果是幻想与手段都被现实的铁锤击得粉碎，只留下了一个个惊心动魄的饶有趣味的回忆与残余。

巫术，同宗教的命运并不一样。无论是佛教、道教、基督教天主教，或者是伊斯兰教，它们都堂而皇之的公开活动着，有自己广阔而宽大的教堂，有成千上万的群众狂热持久地追求和顶礼膜拜；而巫术，由于它那害人的黑巫术的本质，即使在原始时代，它也只代表酋长头人和掌握施术者的利益，因而施行巫术往往都要偷偷摸摸的暗地里搞鬼，施术者在夜间睁大贪婪的眼睛，怀着鬼胎，等候被害者放松警惕，以求一逞。长此以往，巫术从原始时代起就已被人们所鄙视。

那又为什么要研究它们？研究它们有什么意义呢？

在这部中国巫史的全景里，作者想强调的只有一个重点，即巫文化。所谓“巫文化”是以巫与巫师的特有的视角来看待世界的一种独特的文化，在这个色彩斑斓的巫文化的领域中，自然的知识与社会的知识，男人的习俗与女人的习俗，各种的文字与各形的图画，古代的文化与现代的文化奇异地交织在一起，充分展示了巫文化的神秘性，巫文化的社会功能也得到充分地表现。

第一，充分地表现了人的生理与心理的现象。不论是普遍的生育、性爱、衰老、死亡等等生理现象，或者是特殊的在恐惧、欢乐、悲伤、幻梦中等等心理现象，哪怕是细微末节都能得到扩大地反映。

第二，充分地表现了各个朝代流行的各种思潮。原始社会思

潮的拙朴、商代思潮的野蛮、周代思潮的规范、春秋战国思潮的多变、汉唐思潮的堂皇等等，莫不在巫文化中得到直接与间接的体现，也就显现了各个时代的风范。

第三，充分地表现了客观世界的多彩与复杂。巫文化作为一种特殊的文化现象，由于它与客观世界的全方位密切关系，不仅本身具有巫理论的研究价值，更具有政治学、法学、哲学、经济学、历史学、考古学、伦理学、社会学、建筑学、医学、美学、文学、艺术、宗教、生物学、人类学、天文学、民俗学、心理学等等多元的理论价值。

中国巫史是我国丰富民俗文化宝库中特殊的品种，当我们翻开它漫长而多姿多态的历史画卷的时候，它同样给我国人文科学增添了耀人的光彩，从中也体现了中国祖先对现实世界所作过的不懈的探索，和欲对客观物质掌握的追求，千万次的抗争，千万次的试验，虽然巫术的试验注定是失败了。我们仿佛看见祖先跌倒了，爬起来，又跌倒了，又爬起来，各种巫术，流过了历史的沧桑，抹去了失败的眼泪，仍然留下了不屈的意志与永恒的追求。

翻开中国巫史还可以发现。黑巫术从一开始便处于次要地位，而白巫术有利于民众，却占据主要地位，当然这种“利”是要打括号的，俗话说是一好心办了坏事和荒唐事，但是终必欲使人们从鄙视巫术的困惑中解脱出来，还它一个真实的巫术的面貌。

巫术作为一种特殊的民俗文化现象，它的种类十分繁多。在这部中国巫史的专著中，作者采用了“交感巫术”、“模仿巫术”、“反抗巫术”、“蛊道巫术”四种分类法。为此，需作如下四点说明。

第一，对于交感巫术与模仿巫术区分，是英国詹·乔·弗雷泽《金枝》一书重要成就之一，这种区分对研究世界巫术有普遍的意义，多半已为各国巫术研究者所采用，这两种巫术所采取的两种原则，是感应律(Principle of Sympathy)和象征律

(Principle of Sympdolism)。这两种原则在三十年代已为我国学者所采用，但是，也许是觉得它对巫术的分类尚不全面，所以林惠祥先生著《民俗学》以及方纪生编著《民俗学概论》，都在这两种巫术之外，又加了一个原则，即反抗律(Principle of Antipathy)，这类巫术概括我国厌胜和符咒等类，这样就又加了一类反抗巫术。在我又来研究中国古代巫术时，感到林惠祥先生的巫术分类十分简明扼要，决定加以采取而细分，但是在我研究过程当中，发现我国蛊道巫术与以上三种巫术全不相同，若纳入交感巫术中甚觉勉强，而且它又面广量大，有三千年以上流变史，遂决定把蛊道巫术单独列为一类。所以就将中国巫术分为四类了。

有人又将中国巫术分为祭祀巫术，驱鬼巫术、招魂巫术、祈求巫术、诅咒巫术、避邪巫术、禁忌巫术等等。我觉得这种分类没有抓住巫术特征，原则依据不能涵盖巫术全体，例如，祭祀、驱鬼、招魂、祈求、诅咒、避邪，禁忌都是巫术仪式的特征，而不是巫术本身结构的特征。实际上，在以上四类巫术中，任何一类巫术，都要进行这些巫术仪式，甚至还要多，我们不能世上有多少种巫术仪式就将巫术分成多少类，那样一来，巫术种类可就太多了，分类也就显得混乱起来。所以仍坚持把中国巫术分为以上四类。

第二，巫术的施术目的都是具有实用性的。不论以上四类巫术它采用什么具体物品施术，不管它用的是动物、植物、木制品、石制品、头发、指甲、衣服、鞋子、符咒、蛊虫等等，都有它实用的目标，有的是求子，有的是治病，有的是为了恋爱，有的是为了报仇，有的是治水，有的是求雨，有的是为了建房，有的甚至为了获得孝顺、忠贞、和气等人性；有的实用目的是正当的例如，为了长寿与健康，有的施术目的是邪恶的，例如云南的“竹片诅咒”，“头发诅咒”，四川的“撮日”、西藏的“略太”、两广的畜蛊，都是为了暗中害人的。不过巫术害人，虽然

恶毒，但却愚蠢，暗中诅咒也好、布人上扎针也好、埋别人头发指甲也好，多半对别人幸福与灾害没有直接因果关系，只是一种精神上的战术，只要这些暗中害人者，不触及人身伤害，你不去理会它，由他去瞎捣估，也动不了被伤害者一根毫毛。但是我们必须充分认识它在低智民众中所造成的伤害，因此本书在标目上，侧重于施术实用目的，以便于查找与对号。

第三，巫术的仪式并不简单，它是一整套法术的综合再现，为了使人们了解它的全貌，本书对许多巫术作了详尽的剖析，凡造作重点的巫术，选出了咒语并加以分析或注释，再逐一列出其巫法仪式，以及它的符篆，最后写出巫师认为的施术的“结果”。但是，必须强调指出一点，所有巫术都是荒谬的产物，英国人弗雷泽把它说成是“伪科学”，也说它“经不起任何经验的验证”，既然如此，事实上所有巫术都是不足以效法的，因此在阅读本书时都应当采取批判的眼光，决不能采取“实践”的全盘接受的态度。巫术其所以自古流传至今，乃由于它对民众精神上与心理上有一些安慰作用与排解作用，在文化氛围不足的环境里，再加上民众智识的低下，巫术便能多少起一点虚假的解忧效果而已。因此，要想减少巫术的影响力，主要办法是提高人民的经济与文化水平，增加其受教育的程度，加强唯物主义的学习。巫术经常是文盲与物质极贫困的伴随物，并且成为低智民众手上的法宝，更重要的是，它也是一个封闭社会特殊的产物，往往是愚昧无知的姊妹，当人们扩大了文明的眼界，乃是减低巫术控制影响的良方。

第四，四大巫术与宗教，应该探讨。这是个较复杂的问题。四大巫术确是有被宗教利用之处，本书中已有不少佛教巫术与道教巫术等宗教利用巫术之实例，这只能说明巫术影响之大，连宗教都不能不对它加以拢络与吸收。但是，宗教利用了巫术，却不能说巫术已经发展成普遍的大量的宗教了，特别是巫师。不错，巫师参杂在原始宗教中，但并不能说明原始宗教都是巫师创造

的。许多时候，巫师不可能发展到组成宗教的阶段。例如，古代汉族的巫覡，他们只是具有宗教迷信思想的个人与群体，不能说他们已是什么“巫覡教”；再例如，彝族的毕摩，他们也只是具有宗教迷信思想的个人与群体，不能说他们已经构成了“毕摩教”。不应当将巫师的作用扩大化，仿佛一有了巫师就必然成为宗教，进而推断似乎所有巫术都是从宗教里出来的。所谓“巫教”一词在古代至现代是不存在的，这个词混淆了巫术巫师与宗教的区别，是不科学的。西藏的黑教（苯教），能认为它是“巫教”吗？当然不能，它只是西藏古代盛行的一种原始宗教，后来合璧于佛教。云南的东巴教，也能认为它是“巫教”吗？当然也不能，它只是丽江纳西族信奉的一种原始宗教，曾受到过西藏黑教的影响，并又分离出打巴教的支派。宗教与宗教之间尽可能有所勾通与互相影响，于是四大巫术也便在宗教与宗教之间传播，巫文化得以广泛衍生与发展，但所有宗教关心的只是它的神祇是不是被人们信奉，而从没有给巫术以崇高的地位，巫术只不过是它们利用来发展自己宗教势力的一种手段而已。巫术与巫师广阔发展天地是在民间，在那些没有宗教或较少受宗教控制的地方。本书所概括的四种巫术，除标明有佛道巫术以外，这只是极少部分，绝大多数情况都是巫师在乡间自由的创造。他们既不信奉释迦与基督，也不信奉穆罕默德与太上老君，有时候连他们自己也搞不清楚巫师究竟应当主要信奉什么神，在巫师眼里，天地间一切都是神灵，他们施行的巫术受天地一切神灵的保护。

最后，谈一谈巫师现实的问题与有关法制。中国有五千年的历史与文化，而巫术一直伴随着历史发展而发展，本书列出的不过是它主要的一部分。但巫术已波及到民众生活的各个方面，似乎可以这样说，一个人的一生时间，不管是属于生老病死，衣食住行，春夏秋冬，都曾经受到巫术的控制或影响。巫术始终象一个人的影子一样，自觉与不自觉的渗入民众意识，难以摆脱。现在已是二十世纪的九十年代，竟然生出一个怪现象，经济越发达

的地区，例如台湾与香港，巫术却越吃香。让事实来说话；台湾巫师现在已挂起牌子来为民众施巫术、举凡占卜、扶乩、神算、符咒、启灵、渡亡、禅机、神通等巫术，都由他们来进行人与神的勾通，並收取巨额手续费，巫师们借此大发横财。这种现象当然不是只有港台才如此。事实上，在其他国家也是如此的，也让事实说话：阿根廷也是灵学冒充科学，巫师也办诊所，可见认识巫术是一个非常现实的问题。

这样，巫术对民众的生命与财产便构成了威胁。事实上，这一情况並非从今日始，在古代便是这样的。这就造成各朝政府都要根据巫师施行黑巫术害人的罪行进行制裁，这就牵涉到法律。《史记》载西门豹治裁巫师水葬童男童女便是以命抵命，也将巫师扔进水里去淹死；外国也是一样，格林童话里有一篇《六只天鹅》，说有个国王在森林里迷路，遇见“一个巫婆说：‘老婆婆你能够指给我从森林里出去的路吗？’”^①巫婆说可以，但必须娶她的女儿，其女也是一个巫婆。国王答应娶她的女儿为妻，于是他带着巫女回到皇宫。到皇宫后，巫女成为皇后，便疯狂迫害国王前妻子女，施以模拟巫术，把六位王子变为六只天鹅，最后巫术败露，巫女作为“恶毒的婆婆被绑在火刑柴堆上，烧成了灰。”这虽是民间童话，但它反映了中世纪德国对女巫采取烧死的法律制度，即使是继母、皇后或公主作了巫婆，也都要施以“火刑”。丹麦也是如此的，安徒生童话中有一篇《野天鹅》，其中描写公主被怀疑是巫婆，“众人裁判了她：应该用通红的火把她烧死。（叶君健注：这是欧洲中世纪对巫婆的惩罚。）”^②因此可见对巫师的罪行给予严厉的法律制裁，是具有国际性的。

当然，巫术问题並未到此为止。巫术是由巫师发明的，但是巫术还並未形成“邪教”，巫师也並非传教士，因为巫师信仰的

① 见《格林童话全集》（魏以新译）人民文学出版社1989年版，175—179页。

② 见叶君健译《天国花园》（安徒生童话全集之二），上海译文出版社，1986年7月新2版，106页。

並無固定的統一的神祇，施術也並無固定的教堂之類的場所，巫術也不是那些還沒有獲得自己或者再度喪失了自己的人的自我意識和自我感覺，事實上，巫师在階級社會里往往秉承統治階級的意願，利用其黑巫術，在背後殘害別人的生命，並借“神判”或“天罰”來幫助統治者铲除其心腹之患，這是規律。

必須認識，所有的巫術，都是在保留原始形態的基礎上，隨時代而作某些部分的修改，這是中國巫史的史實所證明了的。因此，巫術在學術上可以區分原始形態（甚至次生、再生形態），但實踐中不可用以制法，這將會對法律如何處理巫师害人問題製造障礙。在任何國家任何民族中，巫师犯了故意殺人罪都必須繩之以法，不應當借口他施行的巫術是所謂“原生形態”或“次生形態”而為其開脫罪行，而使凶手逍遙法外。反之，即使巫师為民眾進行了某些祈禳求吉求平安的無害於人體的白巫術，也不應當借口他施行的巫術是所謂“再生形態”，而加以重判與從嚴打擊，對其巫術行為無限上綱。由此可見，制法時區分所謂“原生次生再生”，只不過是將法律變為魔方，主觀搭配各有各的用途。因此不根據罪惡的“區分”實在是毫無必要，有些原生形態黑巫術更有毒素，對人民更有害，我們切莫忽視，而這些正是研究了中國巫史以後所得到的基本認識。

目 录

序 (1)

导言 (1)

第一章 巫术的基本概念 (1)

第一节 什么是巫术 (1)

基本概念——三种形态

第二节 由巫师的称呼概谈巫术 (6)

外国对巫师的多种称呼——黎族男巫“娘母”穿女人衣——门巴族女巫“觉母”是女神——门巴族男巫“昂巴”施黑巫术——蒙古族男巫波以小铜偶施术——阿昌族“勃跑”以纸人施术——独龙族“南木萨”治病——壮族“鬼婆”的“鸡鬼”——壮族“迷雅”的请神附身——羌族巫师许供猴头祖师——彝族“苏尼”驱鬼治病——客家人“客子师”画符驱鬼——当代我国少数民族中巫术形态问题——不同巫术形式表示了相同的巫术性质。

第三节 巫术经典咒语等的遗传 (10)

巫术的遗传与世袭——羌族巫师的经典与咒语——景颇族董萨的《送魂词》——羌族巫师的法器——阿昌族勃跑的《遮帕麻和遮咪麻》

第二章 巫术与原始医学、原始艺术 (12)

第一节 巫术与原始医学 (12)

神农的巫师特征“赭鞭”——巫医茅父以草狗治病

——神农配巫方治病——治病的仙人魔镜——药兽
衔药草治病——纳西族巫师以药治病——西印度海
地的“还魂尸”——匈奴巫师给苏武治病——古人
肯定巫医的两种观点。

第二节 巫术与音乐舞蹈……………（ 16 ）

巫舞文献《神农求雨书》——神农造琴以“通神”
——巫师跳雷公舞——拍石击石巫舞——巫师的凤
凰舞——巫师的牛尾舞——商、周、唐代的巫舞。

第三节 巫术与绘画雕刻……………（ 19 ）

原始巫术的动与静——良渚文化的玉琮雕塑品——
中国巫术岩画群“地区表”——新疆天山岩画行猪
图——新疆尼勒克县岩画狩猎图——新疆各地岩画。

第三章 巫师的条件、类别、名称表、

古名拾遗……………（ 24 ）

第一节 巫师的基本条件……………（ 24 ）

对巫师的品德有高的要求——巫师往往是世袭或生
过大病的人所担任（南朝宋代与现当代之记载）——
巫师被统治者掌握（黑巫术的形成，《史记》、《汉
书》记载之黑巫术）——要求施术灵验——特异功
能。

第二节 中国巫师的类别……………（ 29 ）

通神巫师：能见鬼神——南京巫婆走阴差——古代
巫师麻醉术。占卜巫师：甲骨文占卜——《易经》
的占卜——汉代越巫鸡骨卜——晋代卦卜与蓍筮
——唐代巫师的虱子卜——宋代巫师的骰卜——元
代巫师的钱卜——明代巫师的扶乩——清代巫师的
衣襟卜。医药巫师：晋代八毒丸——明代巫师治病
禳灾法——明清巫师治病的移病法——巫医治病九

种巫法。祭祀巫师：甲骨文记载的祭祀——商代祭祀巫师主持——现代祭司——毕摩、汉规、东巴、鬼公——《谭子化书》的“巫像”。

第三节 敦煌吐蕃人鸟卜巫术…………… (37)

伯一〇四五藏文写卷是鸟卜巫术文献——《隋书·女国》中的鸟卜——《旧唐书》记载的鸟卜——《新唐书》东女的鸟卜——藏文卷的序言：鸟卜的理论——仙人的信奉——“多玛”供品的解释——藏文卷乌鸦占卜内容——乌鸦叫声占卜表——表中反映的吐蕃人的生活——表中列举的丑劣社会现象——鸟鸣测试休咎的传统风俗——伯一〇四五写卷的彻底中国性。

第四节 中国各民族巫师名称一览表…………… (44)

一百二十三种名称——省份、民族、性别等。

第五节 古代巫师名称拾遗…………… (51)

厮乱	端公	大溪波	巫尅	巫祝
巫女	灵子	魔媪	鬼师	师婆
刀巴	鬼尅	师姥	灵保	太保与师人
海连搭尔	神保	客子师	夷婆	禁魔婆 祝
医巫	吕者			

第四章 巫师的装扮与乐器…………… (55)

第一节 巫师的装扮…………… (55)

奥瑞纳文化时期巫师的装扮头戴鹿角——楚墓出土的巫师头上三角——戎巫人首三角——神熏池人首二角——西山神巫头生二角——贵州苗族巫师头生三角——苗族民间传说《鬼师头生三只角》

第二节 巫师的乐器…………… (62)

唐代女巫弹琵琶——周代至宋代巫师击鼓——清代

萨满击鼓摇铃、弹箏、月琴、神版——清代广东巫师吹牛角、打铜锣——清代广西巫师鸣钟、铙。

第五章 交感巫术表现的多种形态与流变..... (65)

交感巫术原理——两种巫法

第一节 交感巫术的特征..... (65)

两种巫法的交织——两类禽兽的惧怕——鸟取人发爪伤魂——发系于车轮迷乱——复叠型的特征——高山族复叠男女衣之巫术——复叠男女头发的巫术。

第二节 怀孕、脱身、恋爱、防病的巫术

——脚印、最古老的交感巫术..... (68)

华胥履迹怀孕——姜原履迹怀孕——姜原穿男子衣怀孕——佛足迹巫术——盘古足迹巫术——唐人的鞋遁法——宋代留鞋脱身法——女子脚下泥的爱情魔力——明代脚下泥防病的巫术——清代祭鞋的巫术。

第三节 治水求雨、性爱求子、和气催眠的巫术

——汉魏南北朝的交感巫术..... (75)

汉代刺射治水——祭鱼祈雨——女穿男衣必生男——女衣盖鹅必见鹅——亡者衣识别亡者墓——交感巫术的生育禁忌——人学龟具有龟的感觉——性爱食疗巫法——月水布治妒巫法——生男巫法——恋家巫法——孝顺巫法——和气的魔力——催眠巫术——姑娘围裙的魔力。

第六章 敦煌唐人的交感巫术…………… (82)

第一节 使人长寿与健康的巫术

——敦煌煮石巫术与埋石巫术…………… (82)

《疗病方》中的长寿巫方——埋石疗病巫方——埋黄石镇邪法——祭鸡辟鬼民俗流变 (9 例)——埋石建房与九方色——汉代的埋石巫术衍化。

第二节 使人建房永固, 和平昌盛的巫术

——敦煌石粉巫术的探讨…………… (85)

配制药方——石函盛埋——三读咒语, 洒酒于地——建房祈祷——三不禁忌——九宫八宅——五姓宅——阴阳宅——宋代“埋崇”巫术的衍化——原始石头崇拜。

第七章 唐宋及历代交感巫术之流变………… (93)

第一节 求偶、代死、男女换衣增爱的巫术

——唐代的交感巫术…………… (93)

女子求偶巫术——找人代死治病法——使家宅安宁的尸感巫术——妻子汗衫对丈夫的魔力——“召魂术”十种仪式——男女互穿衣服增爱。

第二节 巫术与文房四宝通灵…………… (97)

唐代巫师施巫法——咒语——符箓——古人绘画通灵——古医写医方通灵——清代秘密社会笔墨通灵。

第三节 燃目求雨、身夹木片、活人休死妻巫术

——宋代的交感巫术…………… (102)

法慧以火铁弹烧右眼求雨——道士使五雷神术以水求雨——和尚联合道士“诣井请水——民间巫师禁祷小术——蜥蜴求雨法——周身夹木片巫术——生人休死妻巫术。

第四节 交感巫术的面面观——元明之际的《感应类从志》…………… (106)

感应即交感解——对《感应类从志》时代的探讨——《感应类从志》的交感巫术条：芦灰灭云；积灰知风；悬炭识雨；胡桃之券，令鸡夜鸣；卖驴马之财不聘；孤儿仰天号，寡妇向地哭的止雨巫术，等等——《感应类从志》巫术来源与发展。

第五节 鱼占与水上行走的巫术——历代鱼的交感巫术…………… (111)

《诗经》记载的鱼占——鱼皮测潮——江豚占风——槐豆花与石首鱼巫术——捕石鳞鱼巫法——水上行走巫术——长久潜水巫术——履水珠的法宝——符瓦捕鱼。

第八章 头发巫术…………… (115)

头发，儒家孝道观——头发巫术原理

第一节 断发求雨与剪发表情的巫术——先秦两汉头发巫术…………… (116)

商汤剪发求雨——汉代女子剪发表达忠贞——割耳表示不嫁——妖狸食发使人丧命——商代与汉代杀狗止风巫术。

第二节 头发梦兆与狸髭巫术的泛滥——魏晋南北朝头发巫术…………… (120)

飞鸟衔发梦飞——老狸咬发髻——蝙蝠取发髻——狐髭与女子治国——敦煌名将剪发求雨——发妖。

第三节 敦煌恋爱头发巫术与中外头发巫术之比较… (122)

女子眉毛的魔力——女子头发的魔力——女子腋下毛的魔力——男子眼下毛对女子的魔力——令妇相思巫

术——男女和合巫术——和合咒——巫术步法——催神咒——和合符——急催咒——四位喜淫美女的名字具有魔力——爱情止妒法——交合求子巫方。对照：日本女子头发的魔力——马来亚女子忌油头——墨西哥女子散发祭玉米——北美罗基女人与植物根——头发挂果树防鸟。

第四节 唐代头发巫术与信奉道教“壶天”仙境……（130）

信奉壶天仙境的巫术——施术脚踏壶天——念咒身中壶天——焚符画像——先秦钟山即壶山——汉代壶梁——后汉的悬壶——魏晋壶领山——晋代壶公——南朝葫芦——唐代壶天、桔仙——宋代壶天——明清葫芦妖——清代八仙葫芦。

第五节 唐代发爪巫术与隐身术……（138）

敦煌道教隐身术——脱凶灾大难的巫术——道家《鹤神图》——鹤神所在日期——三套巫术：驾祥云、隐身等。

第六节 唐代吹毛为虎的巫术……（150）

施术原则——化虎咒——化虎符——精神壮胆法与夜行——精神催眠术。

第七节 头发巫术与丧俗流变……（152）

先秦头发随葬习俗——吐鲁番发结随葬习俗——唐宋至明清头发随葬均为官俗——古代孝子埋发——挽发丧俗——白族的削发为孝——七七头。

第八节 头发巫术与婴儿剃胎毛、黑白巫术……（157）

山东婴儿铰头——裕固族婴儿剃头仪式——唐代婴儿剃胎毛——明代小儿剃头——白巫术促进生产——头发诅咒——略太黑巫术。

第九章 指甲巫术 (162)

第一节 检测忠诚与母子交感的巫术

——先秦汉魏指甲巫术 (162)

简称爪、蚤、蚤甲，又写作皂——生病剪爪祭祀——

剪爪检测诚心——出征剪爪宣誓——母咬指，儿心

疼——神仙长爪。

第二节 指甲随葬——吐鲁番风俗 (164)

东晋时有手爪囊、脚爪囊——南北朝造尖——脚靡

——手耙——脚靡——隋唐脚靡——脚躩——脚米

——脚靡。

第三节 指甲治病与道教斩三尸的巫术

——唐代至清代指甲巫术 (167)

妻饮夫指甲酒——食爪怪鸟——妻用夫爪治病——

儿用父母爪治病——男病女爪治——儿胞衣不下母

爪治——道家“三尸”——唐宋三尸异说——守庚

申剪爪甲防病——清代指甲疗病偏方。

第十章 敦煌唐人妇女巫术 (172)

第一节 月经巫术与扶箕 (172)

敦煌簸箕巫术——唐代扶箕巫术——烧香——两种

咒语——追箕符——宋代紫姑扶箕——《箕卜》。

第二节 避孕巫术与埋钱 (175)

敦煌避孕巫术——悬钱求子——桥下悬钱利市——

悬钱“子孙保重”

第三节 产后偏方与制松脂巫药之巫法 (176)

敦煌妇人止腹痛偏方——松脂的魔力——制药勿令

妇人见之巫法。

第四节 催产巫术与死鼠 (177)

敦煌催产巫术——厌盗法巫术——鼠头之魔力。

第五节 妊娠巫术与拜太阳…………… (177)

妊娠巫术之拜南方——“三”的代表意思——拜太阳。

第六节 产后巫术与灶神…………… (178)

产后取灶土巫法——灶君自灶出——女神——多子之神——与女巫之知晓——灶土的魔力——灶土之不思故乡。

第七节 治婚外恋巫术与牛足印泥…………… (180)

治妇人有外心的巫术——牛足印的魔力——唤人名的魔力。

第八节 治无子巫术与白狗乳汁…………… (181)

治妇人不孕的巫术——白狗乳汁的魔力——白狗产子最多——白狗主财。

第九节 治纯生女巫术与武士之弓弦…………… (182)

治妇人纯生女的巫术——弓弦的魔力——高山族对弓弦的祈祷——满族生男孩挂弓箭——海城奉张仙——溯源与印度习俗比较。

第十节 治婚外恋巫术与白马蹄中土…………… (185)

治妇人有外心的又一巫术——马蹄土的魔力——白马灵物——唐代马蹄土巫术。

第十一节 令夫爱妻巫术与鼠尾烧灰…………… (186)

敦煌丈夫转恨为爱巫术——鼠尾的魔力。

第十二节 令女爱男巫术与男子鞋底土…………… (187)

男子欲得妇人爱巫术——脚印的魔力——独龙族脚印魔力生育故事——人的意识标记——足迹性器象征谎。

第十三节 治妇人无子巫术与树孔草灰…………… (188)

治妇人无子巫术——树孔的象征——空桑婴儿。

第十四节 催乳巫术与衣带烧灰…………… (189)

缺奶饮巫酒——龙女衣带——衣带恋爱巫术——阿弗罗狄特的腰带。

第十一章 神判巫术…………… (191)

第一节 一角羊判案…………… (191)

皋陶与魑魅——四种称呼与说法——法官的獬豸冠与图案——神判巫术概念。

第二节 占卜判、猛兽判、水火判…………… (194)

商代的占卜——战国诅祝判——晋代的虎判、鳄鱼判、沸水判——南北朝八种神判——珞巴族拾火石判——唐代三种神判——宋代三种神判与巫师特异功能——元代摸钟判、捞油判、坐塔判——明代三种神判——清代捞油锅及西南海外神判——清代民国的多种神判：蛇判——杀鸡狗判——滚经抬神判——赌咒发誓判——吃血判。

第三节 区分两种不同性质的神判…………… (205)

区分神判的原始形态与重生形态——原始形态不直接威胁身体——重生形态的野蛮残酷——巴布亚人的人头架——西藏珞巴族火石判——卡佯族打头判——傈僳族沸水判——怒族沸水判——独龙族沸水判——壮族沸油判——四川藏族沸油判——西藏僜人沸水判——景颇族沸水判——阿昌族沸油判——佤族开水判——彝族捞开水——苗族烧沸水判——青海藏族滚油锅。

第四节 高山族的猎头巫术…………… (208)

三国沈莹《临海水土志》的记载——《台湾纪略》——《(道光)噶玛兰志略》——《康熙台湾府志》——《康熙台湾府志》——排湾的雕刻画——十四

个木板刻画意思——首级悬门上之习俗——猎头巫术起因。

第十二章 模仿巫术表现的多种形态与流变 (212)

模仿巫术原理——同类生死巫法与同类相疗巫法

第一节 原始求子的模仿巫术 (212)

黄土捏人巫术——亚当与夏娃制造法——印第安人红土做泥人——女娲庙与神媒——涂山氏的石人模仿巫术——怀远县祭启母——独龙族的格蒙。

第二节 模仿巫术渗入岁时、军事、政治、祭祀、医疗、神判等领域

——先秦两汉模仿巫术 (217)

桃人巫术——偶人作战——巫蛊桐人——祭祀小神司命——石人治病——木囚神判——丁兰模仿巫术——敦煌木雕神像。

第三节 求爱、求雨、求医与制药、变虎、驱鼠的巫术… (226)

——魏晋南北朝时代的模仿巫术

画像求爱术——土偶求雨术——拜石求医术——黄白术制仙药——画虎变虎术——埋铜人与离合字——木人驱鼠术——巫师的“警告”——草人针灸治病术——军事模仿巫术——画人令生巫术。

第四节 巫术一再沦为政治的工具 (230)

——隋代的模仿巫术

铜铁五兵巫术——偶人书名缚手钉心——声讨模仿巫术的诏书。

第十三章 唐五代婚姻、生育及多种模仿

巫术…………… (234)

第一节 造反、游乐、求偶、盗财、除祸的巫术………… (234)

——唐代的模仿巫术

铜人害——铜人吃人——铜人造反——杨贵妃的草人草马——竹子女郎——娶画美人为妻——画中女故事——人变驴的巫术——桐人辟灾巫术。

第二节 唐代化生巫术与摩侯罗…………… (240)

蜡作婴儿的祈子巫术(化生)之来历——宋代的摩侯罗——京本通俗小说中的摩侯罗——化生巫术流行的区域。

第三节 唐代的月老配偶巫术…………… (243)

奇特的恋爱巫术——和合咒、符与印式——唐代第一个月老故事——广泛影响月老风俗观的形成。

第四节 画龙求雨、巫术选臣、活男配女神的巫术… (248)

——五代时期的模仿巫术

画龙求雨与置水引雨——姓名巫术选臣法——活男配土偶巫法。

第十四章 敦煌奇异的模仿巫术…………… (251)

第一节 敦煌佛教模仿巫术…………… (251)

——兼谈敦煌恋爱模仿巫术

烧画像念咒语的佛教巫术——比较国外烧画像等巫术——敦煌恋爱巫术三例——龙女巫术故事——柳毅传书与衣带——唐玄宗梦龙女祭龙女与龙女成佛——敦煌佛教的龙女巫术。

第二节 敦煌民俗中的模仿巫术…………… (255)

——兼与国外巫术比较

召燕入室巫术——桐人召燕巫术——灭鼠巫术——
狗捉老鼠习俗——镇宅辟邪巫术——生育巫术
——人生交往巫术——医药巫术——求雨巫术——
敦煌模仿巫术原理表——英、法、美国巫术比较。

第三节 同类相疗巫法的模仿运用…………… (260)

——敦煌模仿巫术。

发黄病、食黄药——敦煌《推十二时人命相属法》
——铜镜十二生肖——贫血食“血”，肾病食“猪
腰”——痰迷心食猪心。

第十五章 宋元明各代的模仿巫术…………… (264)

第一节 宋代模拟冥婚与治遗精模仿巫术…………… (264)

迎茅娘——鬼媒人——与神主牌结婚——土偶胎巫
术——活女配庙神——塑马娱神求雨——瓦覆纸人
——缚草人。

第二节 元代婚姻、生产、生育模仿巫术…………… (268)

女子与庙神恋爱——女子作庙神之妻——扫晴娘流
变——纳赤该神——女神产子——少女与泥孩做爱
——难产神崇拜。

第三节 元末画中女投胎及其它巫术…………… (272)

画中女投胎六种情节——以米变米术——以钱变钱
术——以纸糊的金银锭变真金真银术——剪草为马，
撒豆成兵术——苕帚变尸首术——剪纸月亮变真月
亮术——摸死猪头变活猪头术——剪纸马变活马术
——长板凳变大老虎术——接头巫术——《三遂平
妖传》是一本模仿巫术小说——九天玄女炼丹所。

第四节 明代的拜草人勾人魂与妓女巫术…………… (279)

赵公明的神剪——神剪崇拜——披发施术——神散
昏睡——钉头七箭书巫术——金精娘娘射草人——

白眉神巫术。

第十六章 清代近现代的模仿巫术…………… (287)

第一节 清代的求子术、魔魔法与保福巫术…………… (287)

神庙拴泥娃——纸人书年庚——端公跳神治病——
女巫模拟神判。

第二节 诅咒仇人、猴子治病、祈求丰年…………… (289)

——现代发现的模仿巫术

退鬼术——拽神检药——子克觉——芝固——送于
病鬼——“尔查苏”解污术——挡口嘴——呼兰河
烧替身——狩猎祭祀——那蒂女神——伏羲女娲交
尾图——河南陶祖（阴茎）——连云港的石祖（阴
茎）——不丹王宫的巨型阴茎——古希腊的“子宫
门”——台湾高山族的石祖。

第三节 治理环境卫生巫术…………… (296)

——打醋弹

敦煌“打醋弹”——彝族打醋弹——家祭与野祭
——青海熏醋蛋石——江苏烧秤砣泼醋。

第十七章 改火巫术…………… (299)

第一节 改火巫术的产生与历史演变…………… (299)

燧人氏钻木取火——古人论生食改熟食——燧人氏
改火巫术——商代的祭燧——国火与明火——《日
知录》“用火”论——春秋战国之改火——战国时
五行学的两项发展——《黄帝内经》五色望诊意义
——汉代改火巫术要项表——汉代改火巫术三要点
——魏晋南北朝之改火——唐宋之改火——元清之
改火——改火以颜色象征之重要转折。

第二节 春日改火巫术与青色…………… (312)

春日崇尚青色——挂青缙帟——祭祀榆树——鳩化青鹤——白饭染青——挑青——踏青——青艾饼——柳木钻火——采柳治病——祭祀柳泉——带柳免毒——青衣治病。

第三节 夏日改火巫术与赤色…………… (314)

夏日崇尚赤色——汉代穿赤衣——饰朱索——乘赤车——唐代见赤龙——拜赤雀——赐紫服——枣饭待客——带赤符——采赤芝——浴赤汤——举行火节——栽紫藤——赤桐绕城——火山——天枣——赤乌。

第四节 秋日改火与白色…………… (317)

秋日崇尚白色——汉代崇尚白色种种——南北朝崇尚白色动物——白鼠——白龟——白狐——白鹿——白龟——白鸟——白鹊——白兔——白燕——白雀——白鳩——白雉——白玉——唐五代的白鹿与白龟。

第五节 冬日改火巫术与黑色…………… (320)

冬日崇尚黑色——汉代宫女穿黑衣——百官穿黑衣——黑公畜祭神——玄衣——皂制——玄制。

第六节 改火巫术的性质与遗留形态…………… (322)

预防灾害的巫术——布朗族新房取火种——布朗族
 消灾送火神——景颇送火鬼——佤族送火鬼——高山族改火换水。

第十八章 无头模仿巫术…………… (325)

第一节 先秦汉魏时的无头人与无头鬼…………… (325)

无头蚩尤——刑天——常羊之山——形残之尸——邢天——先秦南方落头民——汉代飞头民与无头鬼——魏晋南北朝时的换头巫术。

第二节 唐代至清代的无头巫术…………… (329)

河南狗头新妇——岭南飞头人——湖南断头巫师
——《西游记》无头巫术：砍下头来能谈话——温州海外的刑天国——刑天国与大禹——刑天国与《等慈寺碑》——刑天国与明代徐应秋《玉芝堂谈荟》——无头人说话——科尔沁草原的刑代后代。

第十九章 淮南万毕术与模仿交感等

巫术…………… (336)

第一节 《淮南万毕术》概述…………… (336)

《史记》、《汉书》、《神仙传》之记载——释“万毕”——隋唐宋流传情况——七种辑本——巫术条项的文字结构。

第二节 《淮南万毕术》实用巫术剖析…………… (339)

1. 驯羊巫术——2. 去咸巫术——3. 人聚巫术——
4. 亲朋相憎巫术——5. 鹊脑相思巫术——6. 妇人恋家巫术——7. 拉弓省力巫术——8. 方诸取水巫术——9. 蹄炭破甕巫术——10. 蛭脂燃灯巫术——
11. 削冰取火巫术——12. 令鸡早鸣巫术——13. 灭鼠巫术——14. 水上行走巫术——15. 诚实巫术——
16. 钱回买主巫术——17. 造云巫术——18. 令人微笑巫术——19. 下棋制胜巫术——20. 死尸自归巫术——21. 长寿巫术——22. 眼观八方巫术——23. 查验奸情巫术——24. 避孕巫术——25. 埋石驱鬼巫术——26. 长发巫术——27. 践棘巫术——28. 渡江巫术——29. 杀鼠巫法——30. 捕鸟巫术——31. 驱虎巫术——32. 日行千里巫术——33. 守卫黄金巫术——34. 灭蝇巫术——35. 鸩鸩捉鸟巫术——36. 驱狐巫术——37. 勿忘故乡巫术——38. 勿忘亲娘巫术

——39.蛤蟆变鸩巫术——40.戒马咬人巫术——以上巫术集中于生产、婚丧、行旅、饮食、游乐、道德各种风俗中。

第三节 《淮南万毕术》中的巫术试验…………… (353)

巫术试验49例——本节古词语解说——巫术的施术物品——解决生活问题——万毕巫术的古老性质。

第二十章 反抗巫术表现的多种形态与流变…………… (360)

反抗巫术原理——反抗律

第一节 避邪物与厌胜的瓦当…………… (361)

厌胜解——瓦当的魔力——四鹤纹瓦当——虎纹瓦当——双凤纹瓦当——双龙纹瓦当——虎致瓦当——鹿纹瓦当——双鱼瓦当——咒语瓦当——吉语瓦当——瓦当巫文化。

第二节 钱币厌胜的历史轨迹…………… (368)

汉代的厌胜钱——晋代的“百当千千当万”钱——晋代的丰货钱——北齐的‘归于圣帝’钱——南朝梁的‘太平万岁’钱——凿地得钱的祥瑞观——流沙中的祥瑞钱——青溪宅的祥瑞钱——郡城的祥瑞钱——郡民掘得祥瑞钱——轻影钱的祥瑞——唐代的撒帐钱——应元保运钱——唐代佛教钱币厌胜传说——唐代道教的轩辕钱——宋代钱币厌胜促进人口增长——永安五男钱——五男三女钱——福庆伍男貳女——男钱——七夕钱——辟兵钱——长年太宝钱——长毋相忘钱——天下太平钱——君宜侯王钱——丰乐钱——君平掷卦钱。

第三节 厌胜巫术物品的种种表现…………… (375)

汉代威斗——兔子厌胜——兔犬相悖——白兔忌杀——南北朝画黑龙——穿赤衣——书符篆——敦煌挂桃枝——悬虎头——写对联——画钟馗——跳巫舞——巫师的设计——化装作法——皇帝的支持——辟邪物性质宋代牲畜厌胜——香港黑摩利鱼厌胜。

第四节 唐代道教反抗巫术符咒治病解剖……………（382）

三部诸病心法灵符四原则——净口神咒——净心神咒词语解——葛仙翁宝诰——敕纸笔咒——治上部诸病灵符——治中部诸病灵符——治下部诸病灵符——治病：念神名焚符——服枣汤——仙枣解——咒枣秘诀——叩齿——修法身——定吉日——枣上符——食枣咒——治诸疮肿痛秘诀——水吞法——治诸寒热疮毒火丹等证。

第二十一章 道教、佛教、秘密社会的

反抗巫术……………（397）

第一节 道教护身符……………（397）

道教符篆三部分——辟大祸符——辟怪符——辟兵符——辟神怪符——吕纯阳符——紫姑仙符——太白符——八仙符——一人型护身符——一物型护身符——一地型护身符——一事型护身符——十干符——十二辰符。

第二节 道教隐形符……………（427）

执草隐形避难法——普召咒——六甲六丁印——嚼信香——神符裹仙木——隐遁：道教的神话。

第三节 敦煌佛教护身符……………（431）

波头摩印——如意摩尼咒——旃檀摩兀印——神足印——如意轮印——爱乐之印——观世音如意印

等。

第四节 清代秘密社会与巫术…………… (435)

天地会、三合会净坛符——保身符——符的江湖切口行话——尊奉女巫何仙姑——何仙姑由来——何仙姑法器图——天地会三角印。

第二十二章 禳梦巫术…………… (443)

第一节 道教禳梦巫术…………… (443)

禳梦巫术仪式——解禳咒——解禳符——天蓬解——混元神剑解——五雷解——小儿与孕妇厌胜物——招雨与祛疾的雷神符——印与剑之魔力——三台解——鬼门解——梦神解。

第二节 佛教禳梦巫术…………… (448)

敦煌本《求梦咒》——说明——咒文——夜神咒——金轮解——金轮咒。

第三节 道教禳梦巫术东传日本…………… (450)

日本阴阳道产生的时代——《阴阳杂书》中的禳梦十二日咒——《吉日考秘传》中的黄帝厌恶梦十二符——面东喷水及其由来。

第二十三章 蛊道巫术表现的多种形态与流变…………… (453)

蛊道巫术——毒虫巫术形态

第一节 原始时代产生的蛊…………… (453)

蛊道巫术与伏羲画八卦——周易的蛊术与麻醉——蛊雕食人兽。

第二节 先秦两汉的蛊道巫术…………… (456)

周代的熏蛊——春秋战国的蛊虫——秦汉的食疗解

蛊——汉代蛊道巫术与政治斗争——东汉为蛊驱雠。

第三节 魏晋南北朝时代的蛊道巫术…………… (459)

造蛊的世袭性——襄荷根驱蛊——犬蛊与狂犬病——僧徒解蛊咒——饮食中的蛊毒——呕吐十枚蛊虫——久雨粟化为蛊。

第四节 隋代的蛊道巫术…………… (461)

独孤陀的猫鬼巫蛊——杨绌被诬施蛊——崔氏妃的蜘蛛蛊与蛭蝼蛊——隋炀帝借蛊窃美女。

第二十四章 唐代培蛊治蛊与敦煌治蛊

巫 术 …………… (464)

第一节 唐代培蛊法与治蛊法…………… (464)

百虫存一造蛊法——飞蛊为痢——昏镜巫蛊——唐代巫蛊之狱——道教治头发蛊——佛教治头发蛊——治蛇蛊两例——钟馗施蛊术。

第二节 敦煌治蛊巫术…………… (468)

诵经治蛊——带护身物防蛊——佩带药丸治蛊——服药治蛊——敦煌治蛊唐律。

第二十五章 宋代与元明蛊道巫术

流 变 …………… (474)

第一节 宋代嫁金蚕及其他…………… (474)

嫁金蚕——矾与黑豆治金蚕毒——吞金蚕不死的传说——解蛊奇闻：油炸蛊——黄谷蛊的地点与种类——仪式及施术规定——中蛊症状——蛊毒再培育——蛊道巫术实例——治蛊药方——不怕蛊的故事——治蛊中草药钩沉：藜芦、野葛、升麻、徐长卿、卢精。

第二节 宋元之际的挑生蛊…………… (479)

肋生植物型——腹生动物型——挑气胀肚型——腹
生鱼肉型——鲊蛊。

第三节 明代嫁金蚕、禳蛊毒法与稻田蛊等…………… (481)

嫁金蚕秘法——日本禳蛊毒法与敦煌出蛊毒方——
稻田蛊、树蛊——验蛊法——胞衣治蛊。

第二十六章 清代民国两广滇川闽湘藏的
蛊 毒…………… (485)

第一节 清代民国年间的蛊…………… (485)

情女以蛊留情郎——广西虾蟆蛊——蛊扇金银——
川滇蛊淫人妻女——福建“蛊神”——蛊家役使中
蛊者——飞蛇蛊淫女——福建虾蟆蛊——夫妻裸体
祭蛊神——民初画符奉香造蛊法——金蚕害人的黑
巫术——泥鳅蛊——西藏喜马拉雅山区自制蛊毒
——瑶族的放蛊（闹巫海）。

第二节 苗族的巫蛊…………… (492)

放草鬼——放蛊苗妇的特征——白矾解蛊法——甘
草、马兜铃藤、烧床席解蛊法——湘西苗妇蛊术的
传授——西南诸苗放蛊药王禁止通婚。

主要参考书目…………… (496)

后 记…………… (510)

第一章 巫术的基本概念

第一节 什么是巫术

巫术在中国民俗文化学中占有显要之地位，实有必要对它的流变史加以通盘之研究，以促进人们对它深入之了解，而要全面深入地认识它，首先就需要了解什么是巫术。

巫术曾被称为魔术，但和现在游乐场中的魔术玩耍並不是一回事，有另一番含义。在原始时代，人类对于大自然的认识和改造能力极为低下，对于大自然的千变万化。有着一一种强烈的恐惧和敬畏，于是便相信有一种超自然的力量在支配千变万化的大自然。又由于大自然的变化带着不可把握的神秘性，于是便相信有一种神灵的力量在操纵着大自然。由这两种力量造成了大自然具有魔术性（Magical Virture）和魔术力（Magical power）。人类为了生存，便凭借对大自然的一些神秘虚幻的认识，创造了各种法术，以期寄托和实现某些愿望，这种法术就叫巫术。

巫术在原始社会是自发形成的。正如秦汉间古医书《素问·移情变气论篇》第十三指出：

“（上古之人）居禽兽之间，动作以避寒，阴居以避暑，内无眷慕之累，外无伸官之形，此恬憺之世，邪不能深入，故移情祝由。”

祝由即巫术。巫术就是在以上所述的这种不知不觉中产生的，一开始便有以下两种形态：

第一种形态，超自然力巫术。其特征是尚不涉及神灵观念，而且並不对客观物体加以神化，全凭一种虚构的幻想的超自然力量，用一整套法术活动之手段来神秘地表现这种超自然力量，影响

或控制欲得到的客观事物与环境，以达到某种主观愿望之目的。

这种超自然力，在西方叫“曼纳”（美拉尼西亚语Mono的音译），人类学家兼传教士英国人科德林顿（Robert Henry Codrington, 1830—1922）到中太平洋诸岛美拉尼西亚去，他发现当地土人信仰一种无人称的超自然的神秘力量，它们通过客观物体（如水、石、骨等）可以起作用；这种力量一当被人们通过附着的物体而获得，它就能转移、丢失，甚至可以遗传。它虽然不是崇拜的对象，但是被特殊的人物（即巫师）所勾通，巫师能借助它的力量使别人获福或遇祸。

这一种原始巫术，由于不涉及神灵观念而较易区分。交感巫术多为此种形态之巫术，例如发爪中有超自然力，它能代表一个人的生命，将仇人发爪偷来，施以巫术，便能致仇人于死地，它不涉及神灵，但是土人认为超自然力一向力量巨大。有些超自然力巫术虽是后世产生，但是它却是原始自然力巫术之衍化，我们也将它们归于这一种形态。例如，唐代有一种“鞭桑除丧”交感巫术，唐李冗《独异志》云：“鲍瑗家多丧及病，淳于智为筮之。卦成云：‘宜入市门教十步，有一人持荆马鞭，便就买取，悬东北桑树上。无病，三年当得财。’如其言。后穿井得钱及铜器二十万。”由于“桑”谐为“丧”，因此买马鞭悬挂在东北桑树上，便意味着鞭笞丧事，即象征战胜死亡。古人认为人与物的名称都有显然交感的魔力，这种魔力当然是一种虚构的幻想的超自然力量，此术也从一个唐代的占卜巫师——淳于智的卜卦中所表现。这种以谐音为结合契机的巫术，多半在语言产生之初就已经形成了，例如，原始社会还有一种“烟合成姻”的交感巫术，也是采用这种谐音法构成的交感巫术。唐李冗《独异志》卷下云：

“昔宇宙初开之时，只女娲兄妹二人在昆仑山，而天下未有人民，议以为夫妇，又自羞耻。兄即与其妹上昆仑山，咒曰：‘天若遣我兄妹二人为夫妻而烟悉合，若不使，烟散。’于是烟即合，其妹即来就兄，乃结草为扇以障其面。今时人取妇执扇，象

其事也。”

这种原始时代的男女结合，乃是因为“烟”谐音婚姻的“姻”，故用烟合烟散的巫术方法来判断男女之能否结婚，可见，只要有语言产生，就便有了语言巫术的产生，谐音便是这种语音巫术的一小类而已。因此以上“鞭桑除丧”的谐音构成巫术并非孤立存在的。

第二种形态，原始神灵巫术。其特征是已经涉及到神灵观念，因为原始人类是认为万物有灵的，所以这种神灵必须是原始社会的神灵，而不是宗教的神祇，原始神灵巫术对客体加以神化，並向其敬拜与求告，力图通过神灵来影响或控制客体。

这一种原始巫术，由于只涉及原始神灵也较易区分。例如脚印巫术，古人信仰的天神是一位巨人，他有巨大的脚印，这脚印便具有神力，当女人踩着这神的脚印便能怀孕，生下不平凡的人物来。《史记》记载的华胥履大人迹而生伏羲，便是这种巫术。再如女娲用黄土造人的模仿巫术，也是神灵巫术，女娲是原始时代的神。又如《论衡·是应篇》说的。皋陶神用一角羊一鼯鼯来神判定罪的巫术，也是神灵巫术，皋陶是原始时代的刑罚神。

除了原始神，还有原始灵怪。例如《吕氏春秋》注与《史记正义》引《括地志》说的丹鱼，是一种灵鱼，用它的血涂在脚上，可以步行水上，这也是原始神灵巫术。占卜巫术一般也属此类。

现存巫术最大量地是第三种形态：神仙鬼怪巫术。这部中国巫史之作是依据中国各代文献写成的，多半是阶级社会的产物，其巫术性质不可避免地打上宗教的阶级的烙印。这一种巫术由于是阶级社会所产生，它所涉及的神多半是宗教的神，或带着宗教性的鬼怪，对客体加以神鬼化，並向其顶礼膜拜，力图通过神仙鬼怪来影响或控制客体。

这一种巫术是对原始巫术改造过的重生巫术。其形态表现得比较复杂，最常见的有以下十类：

1. 佛教巫术。为密宗派的和尚根据原始巫术改制而成。例如，敦煌巫术中伯三八七四《观世音及世尊符印十二通及神咒》，便是重生的模仿巫术。

2. 道教巫术。为汉魏晋代道士根据原始巫术改制而成。例如，魏晋的“黄白术”的模仿巫术便是道士发明。《搜神记》载葛玄土偶求雨，也是道教巫术。

3. 驱鬼巫术。为近世各民族中所通见，满族的萨满驱鬼治病，彝族的毕摩送“牛力母”驱鬼作法，苗族的鬼师过阴治鬼，青海河湟汉族的燎火送鬼治病，海南黎族的“做鬼忌”，福建的畲族打暗（做王）以驱鬼，等等。

4. 杂神巫术。这一类巫术中所膜拜的神，都是在阶级社会所产生，例如，扶乩巫术中所膜拜的紫姑神，南方沿海祭祀巫术中所膜拜的妈祖神，广州求子巫术中所膜拜的金花小娘神，江西耳报巫术中所膜拜的樟柳神，宋代求子巫术中所膜拜的九子母神，元代模仿巫术中所膜拜的纳赤该神，明代妓女巫术中所膜拜的白眉神，等等。这些巫术中出现的神，都是地方性的小神。

5. 神判巫术。虽在原始社会产生，但在奴隶社会吸收了野蛮性而发展成杀害人体的重生巫术。形态有：沸油捞物、脚踩炽铁、舌舔炽铁，竹针刺手、棒击人头、火中拾物等等，虽有作伪手法，但报复陷害构成对人生命之威胁。

6. 政治巫术。古代一切参与政治斗争的巫术均属此类，春秋战国巫师与政治就密不可分；汉代有巫蛊之狱，三国时曹操与曹嵩，董卓与孙权都爱巫、信巫；南北朝时宋齐梁陈统治者都信巫；隋唐时期巫师介入了政府斗争。这类巫术是重生巫术的一大特征，贯穿整个古代。

7. 文化巫术。巫术在封建社会也渗入文化之中，在唐代，纸墨笔砚都有巫术，实属巫术之奇观。巫术咒语为韵文，具有浓郁的文化性质。

8. 妇女巫术。在封建社会也十分丰富，举凡婚姻恋爱均有

巫术，也有关于月经、避孕、催生、妊娠、婚外恋、求子、令妻爱夫、令夫爱妻、治纯生女、催乳等等巫术。

9. 蛊道巫术。原始时代已有蛊道巫术，但是阶级社会里它变成了黑巫术。贯穿于我国古代所有朝代，直到民国年间。在先秦已有巫师培养蛊虫害人，古人探索了防治之法，有人烟熏，有人食疗，有人咒驱，有人以蛊治蛊，有人诵经治蛊等等，统治阶级如获至宝，汉代宫廷暴发巫蛊斗争，好色皇帝隋炀帝利用蛊来勾引美女，初唐韦皇后也用巫蛊害人，等等，不一而足，演出了一幕幕巫蛊巫术之戏剧。

10. 改火巫术。虽产生于原始社会，但自商代起便加入重要新内容，商代的祭燹、周代的国火，春秋四次改火，战国五次改火，汉代发展到崇尚五种不同颜色的巫术，直至融入各代风俗，颜色巫术在后代有深远之影响。

纵观我国巫史，以第三种形态巫术最丰富。

原始社会是人类童年生活的时期，那时对世界万物都还不了解，对各种事物都感到神秘，感到人间有超自然力和有神灵，欲解释对万物的神秘，便来求助于巫术，由巫师来勾通超自然力与神灵，并施以巫术。巫师与巫术的产生，是全人类童年时代共同的历史现象。巫师与巫术进入阶级社会以后，出现了鬼魂与杂神，也由巫师来勾通，但这时他们通常是被统治者所利用，甚至借巫术来升官发财，便使黑巫术大量产生。

巫术，是由巫师来掌握的，巫师所行的各种各样的巫术仪式与典礼，都是为了要得到自然与神灵的欢心，取得他们的谅解和平息神灵的忿怒。试看唐代巫师的祭神方法，便以“巫祝乐神”为其核心，唐张读撰《宣室志》卷二有确凿的记载：

“故相李回，少时尝久疾，其兄耕召巫祝，于庭中设酒食以乐神。方面壁而卧，忽闻庭中喧然，回视，见堂下有教十人，或衣黄衣绿，竞接酒食而啗之。良久将散，巫欲撤其席，忽有一神自空而降，左右两翅。诸鬼皆辟易四散，且曰：‘陆大夫神至矣。’

巫者亦惊曰：‘陆大夫神来。’即命致酒食于庭。其首俯于筵上，食之且尽，乃就饮其酒，俄顷，其貌赧然，若有醉色，遂飞去。群鬼亦随而失。后数日，回疾愈。”

由上可见，李回的病愈，全靠了取得神灵的欢心，并使鬼邪消逝，祭神与乐神取得了成功。又在原始社会中，一个部落的首长往往是具有强健的体魄和高超的武力之人，在战斗中能够冲锋在前，保卫部落的安全。但是，具有最灵敏的头脑，能够应变各种不测，能够用最狡猾的头脑对付自然与神灵和地上的仇人之佼佼者，便是那些自称是能勾通神的智者，即神巫，他们是会施行巫术之人，原始人非常信赖他们，认为他们有能力来对付生活中那些冥冥可怖的东西，有时候这些人也确是自信有这种能力，于是造成了他们巫术的业绩与初步的成功。进入阶级社会则有所不同了，巫师要时刻看统治者的意图行巫术，原始的虚妄性又加上后世的虚伪与欺骗而使巫师的信誉扫地。但是第三种形态是在第一、第二种原始形态基础上加以发展的，因而它的许多表现形式（如巫蛊、头发、指甲、脚印、改火、神判、模拟人偶等等）是三种形态全部贯穿的、或一、三，或二、三两种形态的结合，组合了统一的巫蛊系统或头发巫术系统等。此外，第一和第二种形态的巫术在以后的发展中也有相互结合的，如大量求雨巫术，这样也就造成了巫术形态的复杂性。

第二节 由巫师的称呼概谈巫术

巫师的称呼可谓多种多样。先来谈外国的称呼。1. Wirard（巫师），2. Witch（覡），3. Sorcerer（禁厌师），4. Medicine Man（巫医），5. Saman（萨满），6. Priest（僧侣），7. Magician（术士）。

我国古今名称就更多，参见后表，这里只是由称呼略谈巫况，以见概貌。

1.黎族称巫师“娘母”，原来“娘母”是专门由女性担任的，后来男性也担任“娘母”了，并且这男性的“娘母”也要穿上黎族女人的服饰。

2.西藏自治区墨脱门巴族，把专门从事请神的女巫，称为“觉母”和“把莫”，按门巴语音译，觉母和把莫皆自称是女神的化身。

3.墨脱县的门巴族又把男巫称为“昂巴”，也是门巴语的音译，意思为“使用咒术的人”，这是专门指那些施咒术者，当人们没有办法直接杀害仇人的时候，便请昂巴到自己家里施行巫术，以便使被咒者病死和暴亡。门巴族人认为昂巴手中有神秘的魔力，他会施黑巫术，只见昂巴把“仇人”的名字，年龄写在纸上，又把“仇人”的头发和衣服碎片装进牛角，埋在地里，然后念咒，据说就能使仇人患病身亡了。

4.内蒙呼伦贝尔盟及黑龙江蒙古族聚集地，当地把男巫（男萨满）称为“波”，（蒙古语音译）。这“波”又分为“白路向”派和“黑路向”派，白派行佛医，黑派行巫术与巫医。

“波”者被认为有灵魂附体，神叫“翁格达”。当有人请波把神召来为人治病，只见波将一小铜偶人用红线拴牢，放于斗装的小米上。这铜偶人便是神灵之主，于是波祷告、念咒、击鼓、跳跃、模拟跛脚、残臂、奔马，请来了神，使人们除病安宅。

5.云南陇川地区的阿昌族，称巫师了“勃跑”，或“活袍”，这是阿昌语音译，傣语称“莫陶”，汉语叫“魔头”。每个村寨都有，他们专门为村民念大家鬼，小家鬼和送魂的。手中掌握有魔力，当已死的祖先在阴间想吃的时候，就回到家里来咬人，谁被咬着就会害祖先死前害的那种病，于是阿昌人认为便要请勃跑来勾通与家鬼（已死的祖先）的联系。他们施行模拟巫术，只见勃跑先举行一个祭大家鬼的仪式，扎好两个纸人（一男一女），身上写明这是已死祖先夫妇的姓名，祭送时，用两根白线，一根系在牛耳和男纸人手上，另一根系在猪耳，和女纸人手上，勃跑

就能与家鬼勾通並对他说话了，勃跑对家鬼说：“你们要的牛和猪，你们的子孙已经准备好了，请收下吧！”念完便把牛和猪当场杀掉，将肉做成菜，祭在祖先牌位前，再念一天一夜的经，据说就能保护大家平安无事了。

6. 云南贡山的独龙族，把巫师称为“南木萨”，又作“纳木萨”，这是独龙语音译，他们被认定为天上的“格蒙”（至上神）派遣来的南木使者选定之人，选定后，南木萨便为人们治病，是人们的终身朋友。

7. 广西左、右江流域的壮族，称女巫为“鬼婆”，每月初一与月半，把一只活鸡投入瓮中喂养，称为“鸡鬼”，並用它来施术。当有人生疟疾病，长久不愈，便以为是鸡鬼入身，则请“鬼婆”将鸡鬼召回，或请其他巫婆来施术“赶鸡鬼”。“鬼婆”招人怨恨，也有妇人被诬指为鬼婆而遭驱逐或被打死者。

8. 广西西北部的壮族，则把女巫称为“迷雅”，“雅禁”，又称“布雅”、“禁婆”，壮语音译，也就是巫婆的意思。据传在中秋节晚找一妇女，由许多妇女围着她唱《雅禁歌》，请雅禁神附着其身，用布蒙着她的头，不久她便会神魂颠倒，不省人事，时而唱，时而叫，装神弄鬼起来，然后解答人们命运之吉凶。

9. 羌族人巫师称许或释比，凡祭山、还愿、驱鬼、治病、安神、除秽、招魂、消灾、合婚、命名、敬神都由他主持。（一）许仅在家里供历代祖师和“猴头祖师”，许大多要经过三、五年的学习，执业的时候，都必须懂得经典，熟悉法事，有一套自用的法器。他们都具有一定的社会历史知识和经验，因此，在羌族社会中有较高的地位，兼有巫师、祭师和医师的多种作用，甚至起着某种精神领袖的作用。（二）巫术方法与穿戴。羌族巫师作法的巫术包括：1. 与预卜结合（通常使用羊骨卜、鸡蛋卜）。羊骨卜以羊肩胛骨一支，用艾火烧炙，经许念经后取出，仔细察看。羊骨经火烧而产生裂纹，若裂纹纵直呈十字则吉，斜倾作叉状或作零乱的若干细线，则凶。2. 送鬼（送茅人），踩红锅、踩

犁铧头。作法前洗净手，燃柏枝薰身。作法时穿短褂白裙披豹皮，戴金钱猴皮三角帽，法器有羊皮鼓，鬼头神杖、铜锣、铜镜等。

10.彝族人“苏尼”施巫术，凡有病必认为鬼作祟，苏尼捉鬼，只见他把鸡血滴在一树杈上来代表鬼，然后边击鼓，边旋转跳跃，跳完后把树杈丢在野外，便认为驱逐了鬼了。

11.闽粤台的汉族“客家人”称巫师为“客子师”，认为他能勾通鬼神。每当有人生病时，便请他来驱鬼，只见他先将一把米用来卜卦，然后便身披袍服，头裹红布，摇旗呐喊，鸣锣击鼓，吹角念咒，于是当场书写符篆，祈禳作法，驱邪压煞，往往从天黑一直要闹腾到天亮。

综上所述，当代在我国少数民族中的各种各样的巫师施行的巫术，几乎全部是第三种形态“神仙鬼怪巫术”。即使是头发巫术这种认定超自然力之原始巫术形态，也被裹进害人的黑巫术中而显出残忍奴隶制的特色，其他杂神恶鬼均打上了阶级社会之特色，唯有独龙族的“南木萨”由于具有医药治病初步观念，具有原始性，但是他的装扮如挂铜铃、皮鼓等，也显然已“现代化”而显出了第三种形态的重生巫术的特色。时代不饶人，尽管独龙族在五十年代初还生活于原始社会晚期，但仍非生活于真空之中。这就说明，以今证古未必能说明古代的问题。若无古典文献作为坚实的旁证，以今日之情况来描述古代的情况，一切都会显得没有意义，甚至会弄成向壁虚造。

由上又可见，巫师们施行的巫术形式是有所不同的，昂巴将头发衣服埋入地里施术，是为交感巫术，波巫用铜偶召神，和勃跑用纸人召鬼都为模仿巫术，而客子师画符驱邪又是反抗巫术。它们形式上虽然有所差异，但是其基本的巫术性质却是相同的，都认为能够依靠幻想的超自然力或神鬼之力，对客体加以影响和控制，这种观念是一致的。这样，巫术受到了低智民众的敬重与爱戴。

第三节 巫术经典咒语等的遗传

巫术具有相对的稳定性，因此，其中的文化因素就在它的稳定性中得到沉淀。

巫术通常是遗传的，即世袭的。例如羌族的巫师“许”或“释比”，他们所念的经典与咒语，是世代代、祖祖辈辈口授相传的，全凭记忆，那是千万改不得、动不得的。这种经典，都是韵文，音韵优美，四字一句，两句一节，“许”不解释，你就听不懂。这些巫师，他们实际上是一种不脱离农业生产的宗教职业者，人们在诸如祭山、还愿、驱鬼、治病、对死者的卜地、安葬和超度，结婚时期的测期，敬福和祝福，新生婴儿的命名等一切活动，都离不开巫师，人民世代代都在巫师的巫术中生活，所以它的传承显得极为稳固与前后一致。祖宗的规矩是不能动的，祖宗的咒语与唱调也是一字不能动的。景颇族的董萨朗诵《送魂词》就是这样。《云南省德宏傣族景颇族自治州社会概况——景颇族调查材料之四》指出：

“在念送死人的魂时，不能将魂所经过的到老家的路念错，否则认为不仅死人的鬼魂送不走，而且连自己的魂也会迷失方向不能归来，因为在念鬼时，念者的魂也伴随着死人的魂，念完鬼后，主人要送礼给西早^①，礼品视各人经济情况自己决定。”

一件事情总具有两面性。巫术的稳定性，一方面反映着它的保守与守旧，绝不敢去创新，在巫师看来，世袭的都是神圣的。

“天机不可泄漏”，否则便会受到鬼神的惩罚，因此巫师的巫术观念绝少有所变动。另一方面，由于世袭相传的结果，各族巫师施

① 西早，景颇族的专职祭师，和大董萨有相同地位，景颇族认为，西早是“死人的官”，主要是负责主持死人的送魂仪式，也就是将死人的魂沿着祖宗迁徙来的路线送回老家去，只有西早最熟悉这条路线了，也只有西早能与死者打交道，故从性质看，祭师西早具有巫师职能，勾通鬼神。

术的法器，经书或魔杖等等，就成了各族文化的标志，巫师也就成了不自觉的文物古董的保护者。例如，羌族巫术运用的“日卜”，是一种直径有二尺，单面绷皮，另一面为一横木条以便抓握的羊皮鼓，这虽是巫术之法器，但它是羌族文化的反映，极具羌族文物特征。再例如，阿昌族的勃跑，在老年人辞世后装殓完了的时候，就要来请他诵经，他就唱起天公遮帕麻和地母遮咪麻的唱词，只见他开头念上几句祈祷的词后，便一折接着一折的念诵下去了，细听后才发现，他所念的每一折诵词，都是一篇完整的故事，云南人民出版社出版的古歌《遮帕麻和遮咪麻》，便是阿昌族著名的创世纪长歌，由此可见，文学也在巫术中孕育和产生。羌族有一种“跳皮鼓”的舞蹈，羌族民众伴随着鼓声，舞蹈动作敏捷，矫健，激烈、节奏明快，烘托出一种热烈紧张的气氛，这种“跳皮鼓”实际就是巫师作法时所跳的一种巫术舞蹈。巫术孕育舞蹈，直至现在仍然这样。①

① 均见《羌族简史》（《羌族简史》编写组）四川民族出版社，1986年，成都版。

第二章 巫术与原始医学、原始艺术

现代巫术已发展成科学的反动，谈不上什么进步因素，但是对原始巫术却不能加以完全的否定。如果拿它与宗教相比较，原始巫术的第一种形态，並不涉及神灵的观念，而是认定人类应去掌握一种超自然的力量，说明它不是对客观的物体加以普遍的神化，以至于向其顶礼膜拜，或哀求神的赐与；相反它极力想用人的（即巫师的）力量来控制客体以达到预定的目的，于是他又不自觉的在巫术中加入某些科学探讨的成份，设法来影响与左右客体，给要求施术的人带来某些好处与利益，因而巫术与原始宗教相比较，它具有一些进步因素。

第一节 巫术与原始医学

医学自巫术中产生，中国原始人所具备的一定医药知识，都与巫术活动有关。《世本·作篇》云：“神农和药济人。”（茆泮林辑本）原始人也已经能够区分一些疑难的病症，已经知道以某些动植物来治病，与区别有毒与无毒。《淮南子·修务篇》云：“神农尝百草之滋味，一日而遇七十毒。”但分辨毒物是从巫术获得的，《搜神记》卷一云：“神农以赭鞭鞭百草，尽知其平毒寒温之性，臭味所主，所播百谷，故天下号神农也。”《史记·补三皇本纪》亦云：“（神农氏）以赭鞭鞭草木，始尝百草，始有医药。”以上古史之记载，已显现了神农的巫师特征，那“赭鞭”便是巫师的魔杖，凡鞭到的草木，便具备了能够区分其药性是有毒或无毒的魔力，所以，这实际是以巫术的方法来分辨植物的有毒或无毒的药性。在原始社会，我们的祖先具有一

定医药知识，並不奇怪，根据考古学的发现，三、四万年前，克罗马农人已经能够用一种燧石的工具进行外科手术了。但是，原始的医学总是和巫术交织在一起的，我国古代文献充分说明了这一点，汉韩婴《韩诗外传》卷十云：

“上古暨曰茅父，茅父之为暨也，以莞为席，可刍为狗，北面而祝之，发卜言耳。”

这说明，上古的巫医们，他们以蒲草（莞）为席，以草（刍）编为狗，进行模仿巫术，並且向北方不断发出咒语（祝）作出或凶或吉的预言。请看，上古的医疗，不是和巫术紧密的交织在一起的吗？

另外，即使是神农来治病，他也是用巫术的办法的。改《广博物志》卷二十二引《物原》云：

“神农始究息脉，辨药性，制针灸，作巫方。”

搭脉、辨药、针灸，都是神农配巫方创造出来的。

同时，原始时代之医学，显然是巫术幻想的产物。神农炎帝是为太阳神，在他治理的日林国内，便发明了一种“仙人镜”。这种“仙人镜”奇就奇在和现在医院里的X光线差不多，那镜光下照射的人的五藏六府，就好像玻璃一样透明，什么病都能看得出。《述异记》卷下云：

“日林国有神药数千种。其西南有石镜，方数百里，光明莹彻，可鉴五藏六府，亦名仙人镜。国中人若有疾，辄照其形，遂知疾起何藏府；即采神药饵之，无不愈。其国人寿三千岁，亦有长寿者。”①

① 此南北朝“仙人镜”的出现並非孤立，秦汉有魔镜巫术，参见本书汉代巫术概述。

所以，人类最早使用X光线来寻找人的五藏六府之疾病的构想，就产生在这种“仙人镜”的巫术幻想当中。巫师们用石镜，施以接触巫法，石镜便具有魔术力而成为“仙人镜”，

神农时白尼的巫师们还探求了以野兽来治人类的疾病。《说郛》卷三十一引元陈芬《芸窗私志》云：

“神农时白尼进药兽，人有疾病则拊其兽授之语，语如白尼所传，不知何语。语已，兽辄如野外衔一草归，捣汁服之即愈。后黄帝令风后纪其何草，起何疾，久之如方，悉验。古代黄帝尝百百草，非也。故虞卿曰‘黄帝师药兽而知医。’”

这种药兽治病之巫术，传自黄帝神。巫师对兽使用巫术，使兽获得知病的感应力，从野外衔回药草，人们捣烂服之即愈。当然，这仍然是巫术之幻想。不过，巫术医学幻想，常常是医学发明的前兆。由上实例可证，巫术确实孕育了人类早期的医学。我国甲骨文，巫字之上便是医：𠩺，这说明原始时代巫与医是分不开的。原始巫，他为人们驱邪治病，在运用巫术的咒语、画符、喷水等等法术之外，同时加入中草药。纳西族的东巴为人治病，除了念《消灾经》，也会给病人服药和擦药，就是明证。诸如此此类的医学方法被称为“巫医术”。巫医术至春秋战国时代，巫与医逐渐的才有所分开。《史记·扁鹊仓公列传》云：“信巫不信医，六不治也。”说明在秦汉以后，由于科学文明渐进，我国逐步转到贵医而贱巫了。但是巫医术在世界许多地方依然存在。根据《化石》一九八四年第四期载《揭开伏都教“还魂尸”之谜》一文云，西印度群岛中海地有“还魂尸”之传说，即人死了十多年又活了过来，因为当地巫师用了有麻醉性的草药，颇为灵验，能使人深度昏迷，若干年后再活过来。可见巫师虽然施用了专门害人的黑巫术，但是却无意中对麻醉药作了有益的探讨和成

功的实验，反过来又促进了人类医学之发展。由此可见，巫术的进步性，多半是巫师不自觉的产物，是科学反面的教材。巫术中孕育的人类早期的医学，就是采取这样曲折的方式反映出来的。巫师使用草药，当然是采自民间偏方秘方，是民众智慧的结晶。现在通过巫师的迷信使用表现出来。

史载说明，在汉代，匈奴的巫师多半附属于统治阶级为他们施行黑巫术暗中害人，但是，匈奴的巫师，也并不是只会弄神作怪专搞黑巫术，同时也能治病救人。史书上曾经提到匈奴有一种“𪔐”（yī，音医），即巫医，是专门医治疾病的巫师。《汉书·苏武传》载，苏武在匈奴引刀自杀后，卫律驰往召𪔐，凿地为坎（音砍，kǎn）即地穴，下置温火，把苏武就放在上面，还用脚踩他的后背，使之出血，苏武原先已气绝了，闭过气去了，半天以后才渐渐苏醒。由此可知，当时匈奴的巫医已经懂得急救以及治疗刀伤的外科手术，巫医是匈奴民间的医生，也就成为匈奴人的医学文化的代表。

古人认为，巫医术尽管是不为后代所肯定，但是，第一，巫医探索的恒心却值得肯定。孔子就说过：“人而无恒不可以作巫医。”第二，巫医互相学习的精神也值得肯定。唐代韩愈《师说》云：“巫医、乐师、百工之人，不耻相师；士大夫之族，曰师曰弟子云者，则群聚而笑之。问之，则曰：彼与彼年相若也，道相似也，位卑则足羞，官盛则近谀。呜呼！师道之不复可知矣。巫医、乐师、百工之人，君子不齿，今其智乃反不能及，其可怪也欤！”古代巫医的聪明正在于他们“不耻相师”，没有地位高下之观念。第三，古人还认为，巫师的某些外科异术值得肯定，清代清凉道人著《听雨轩笔记》“岭南异术”曾讲他亲眼所见巫师的外科异术的神奇，他说：

“粤俗尚鬼，故其地师巫邪术为最多，如昔人所云，放蛊易腿之类是已。兹以目睹熟闻之事，略叙数条，皆确凿而

可征，非若得之传闻者，疑信相参，仅资谈吻已也。乾隆丙子，予客桂林太守商公所，馆于署之东偏恒余园中，书楼三间，予居其下，楼上虽未破坏，而木皆蠹朽。小仆崔升者，本城人，一日于楼头凭栏徙倚，诂阑干外实而中虚，从空倒坠于阶石之上，头碎胸裂，一息奄然，予以为必死矣。遂给以药资，令其父负回，未及旬而崔升仍进署执役，骇问其速愈之故，曰：请巫师化水耳。其法以五色纸书符其上，诵咒而旁人鸣钲鼓助之，演法良久，焚符于水碗中，以饮病者，血即顿止，次日结痂矣。予视其头破处，仅如红线一缕，胸前靥如钱大，饮食行动如常初，无疾苦也。”

类似的外科神奇异术，清凉道人还举到梧州“化水”医治之法。此法何以有如此之神效古来一向未予深究，未知确实否，但可见肯定之处。

第二节 巫术与音乐舞蹈

乐舞伴随巫术活动而产生。在旧石器时代晚期，就已发现洞穴壁画中有巫舞的题材。舞蹈者戴着兽禽类的假面具，伪装成禽类与野兽，甚至扮成神状，唱巫歌伴随跳巫舞。这在远古神话中已有颇多的记载。

据《庄子·盗跖》云：“神农之世……民知其母，不知其父。”当时巫祝之舞蹈盛行于求雨之时。《绎史》卷四引《神农求雨书》云：

“春夏雨日而不雨，甲乙命为青龙，又为火龙，东方小童舞之；丙丁不雨，命为赤龙，南方壮者舞之；戊己不雨，命为黄龙，壮者舞之；庚辛不雨，命为白龙，又为火龙，西方老人舞之。壬癸不雨，命为黑龙，北方老人舞之。如此不

雨，潜处闾南门，置水其外，开北门取人骨埋之。如此不雨，命巫祝而暴之；如此不雨，神仙积薪击鼓而焚之。”

这种舞蹈，小童舞、壮者舞、老人舞都与巫祝施行求雨巫术交织在一起，夹杂以埋人骨，击鼓，燃薪等巫术仪式，真是历历如绘。神农氏自然是男巫，是他勾通人神的。他造音乐器具——琴，也是为了“通神”的，故《路史·发挥二》注引《桓谭新论》云：

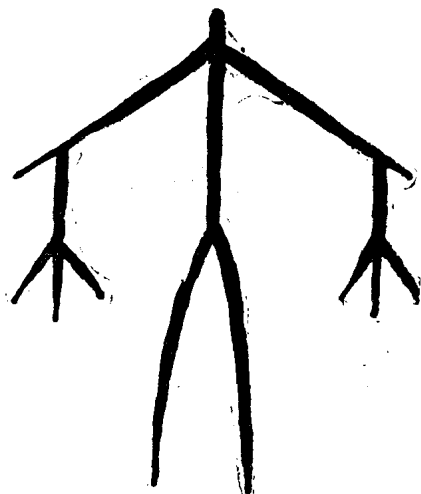
“神农氏继而王天下，于是始削桐为琴，绳丝为弦，以通神明之德，合天人之和。”

说得非常明确，神农巫师造琴目的便是为人们“通神”，使天人合和交通。

雷公舞，是以人扮雷神的模仿巫术击鼓舞蹈为主。《论衡·雷虚篇》云：“图画之工，图雷之状，累累如连鼓之形，又图一人若力士之容，谓之雷公。使之左手引连鼓，放手推椎若击之状，其意以为雷声隆隆者，连鼓相扣击之意也。”这种击鼓舞，伴随以仿效的山歌，与扮百兽而致舞。《吕氏春秋·古乐》云：“帝尧立，乃命质为乐。质乃效山林溪谷之音以歌，乃以麋鞀置缶而鼓之，乃拊石击石，以象上帝玉磬之音，以致舞百兽”。还有“拊（拍）石击石”的模拟的舞蹈动作。

凤凰舞，则以模拟凤鸟的舞蹈为主。《尚书·益稷》云：“箫韶九城，凤皇来仪。”（孔颖达传：雄曰凤，雌曰皇。）舞者扮以雌雄凤凰，凤凰舞代表和平与安宁，所以，《山海经·南次三经》云：“（凤凰）自歌自舞，见则天下安宁。”《山海经·海内经》亦云：“有鸾鸟自歌，凤鸟自舞……见则天下和。”《淮南子·览冥训》云：“凤皇之翔，至德也。雷霆不作，风雨不兴，川谷不瀦，草木不摇。”可见，凤凰舞是和平之歌舞。

牛尾舞自然也是巫舞。《吕氏春秋·古乐》云：“葛天氏之乐，三人操牛尾，投足所歌八阕：一曰载民，二曰玄鸟，三曰遂草木，四曰奋五谷，五曰敬天常，六曰达帝功，七曰依地德，八曰总禽兽之极。”这“三人操牛尾”而舞者甲骨文中的“舞”，正如图所示便是一人两手操牛尾，正是其形象反映：



殷商 甲骨文“舞”字 摹自《篮室殷契类纂正编》

其中“玄鸟”，“敬天常”，“依地德”等巫舞，是用以祭祀农神之祖先与天地之舞。

脱离原始时代以后，巫舞一直流传下来。商代传入宫廷，《尚书·伊训》云：“恒舞于宫，酣歌于室，时谓巫风。”周代仍有求雨巫舞。《周礼·司巫》云：“若国大旱，则帅巫而舞雩。”唐代敦煌则有驱傩舞，斯二〇五五《除夕钟馗驱傩文》描述舞蹈装扮说：“唱《儿郎伟》驱傩时，敦煌民间具体做法便是这样：有的化装成‘熊罴爪硬’，有的化装成‘铜头银额’，主角伟郎儿需要先化装成一个驱鬼的钟馗，全身披着特制的豹皮，皮上用朱砂染赤，口中唱着‘捉取江游浪鬼’的《儿郎伟》，声

势浩大地进行驱傩。”^①唐代诗人王维写有迎神巫歌，《渔山神女祠歌·迎神》云：

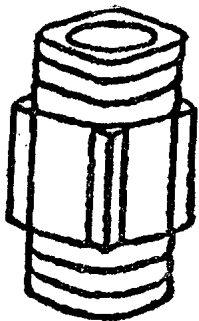
“坎坎击鼓，鱼山之下。吹洞箫，望极浦。女巫进，纷屡舞。陈瑶席，湛清醑。风凄凄兮夜雨，不知神之来兮不来使我心兮苦复苦。”

唐代迎神巫舞。显然带有吹箫、击鼓之伴奏，并且还设祭神之宴席。总之，实例均说明巫术不仅孕育了音乐舞蹈之产生，而且继续对后代有广泛之影响。

第三节 巫术与绘画雕刻

以上说的巫术孕育了音乐舞蹈，音乐舞蹈当然也是指原始艺术，“在文化的较低阶段中，舞蹈时常和唱歌联在一起”^②，但它们是动的艺术，而绘画、雕刻、雕塑等则是静的艺术。

在我国，1936年首次发现于浙江余杭良渚镇的良渚文化，是新石器时代晚期的文化，发现过一种玉琮，见下图：



琮

据《周礼·春官·大宗伯》：“（周人）以玉作六器以礼天地四方，以苍璧礼天，以黄琮礼地。”注云：“琮，八方，象地。”可见玉琮是商周时代巫师用于祭地的一种法器，四面八角象征四面八方。这批玉琮分为两类，一类器宽大于器高（短筒）二类器高大于器宽

① 《敦煌民俗学》495页。

② 见〔德〕格罗塞著《艺术的起源》40页，蔡慕晖译，（北京）商务印书馆，1987年版。

(长筒)，上图即属于此类。琮面上雕刻有兽面纹、飞鸟纹等。这批玉琮都是作为墓葬品埋入土中，它们都与巫术有关，是为了保佑死者平安吉祥，避凶怯邪的。此种巫术即孕育了雕塑、雕刻、绘画之产生。

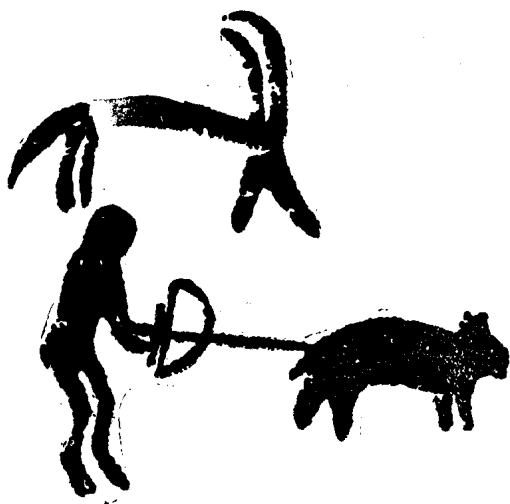
巫术孕育了绘画。原始人的画总是画刻在岩石上的，称“岩画”。我国各地有不少原始人的“岩画”遗迹。见下表，均为巫术岩画群：

编号	省 份	具 体 地 点	岩 画 名 称
1	新疆	皮山县桑株镇南	桑 株 岩 画
2	新疆	伊犁尼勒克县红光牧场东南	尼 勒 克 县 岩 画
3	新疆	伊犁哈萨克自治州昭苏县阿克亚孜河畔	阿克亚孜岩画
4	新疆	伊犁霍城县北	千沟岩画
5	新疆	伊犁霍城县塔木达什(大石头)	昆带山岩画
6	新疆	伊犁额敏县城东	卡拉伊米里岩画
7	新疆	伊犁裕民县城西南	红石头泉岩画
8	新疆	西起库尔勒，北连吐鲁番	库鲁克(兴地)岩画
9	新疆	博尔塔拉蒙古自治州温泉县东北50公里	穹库斯太，卡拉士柏岩画
10	新疆	塔城瓜尔本舍尔达斡尔族自治区北10公里 塔尔巴哈台山口和 阿尔泰县东30公里 唐不拉山口	唐不拉等山口岩画
11	新疆	阿勒泰县境内	1.鸟吐不拉克岩画 2.多兰特岩画 3.多兰特等二亚群岩画
12	云南	沧源县佤族自治县勐省、曼帕、曼坎等地山岩	沧源岩画

续上表

编号	省份	具体地点	岩画名称
13	广西	宁明县明江两岸之花山、珠山、高山、龙峡等地	花山岩画
14	四川	珙 县	麻塘坝岩画（九盏灯、狮子、岩、猪圈门）
15	江苏	连 云 港	将军岩岩画

巫术与岩画关系密切。正如朱天顺先生《原始宗教》所说：“原始人类的一切社会活动都离不开宗教和巫术”，不仅原始宗教渗透到社会生活的各个方面，巫术也是渗透到社会生活各个方面的，岩画就是如此的。岩画是交感巫术的反映。原始人的思维方式是这样：他们不会无缘无故的去在岩石上刻画，他们刻岩画是有目的的。岩画是他们施行交感巫术的一种方式，他们向往什么就画什么，于是被画的物品便被认为具有了感应的魔力，那么，画射野兽便被认为行猎一定丰收，例如：新疆天山以北的岩画，撒尔乔湖的行猎图：



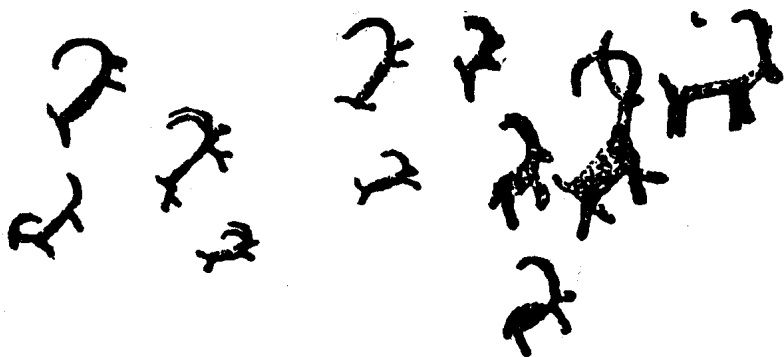
刻画者当然是巫师或巫师所授意者，他有意将箭杆画得很长，并且让猎人箭杆紧紧咬住野兽，控制着猎物。上面再画一只野羊，也显然被巫术所控制。

新疆尼勒克县岩画也是巫术狩猎图，见下：



这幅岩画完全按照巫师作的巫术设计，意味只要猎人一张弓欲射，猎物便会自动停住，束手就缚了。下方两只小羊跟着母鹿，鹿后一只猎狗紧钉着。

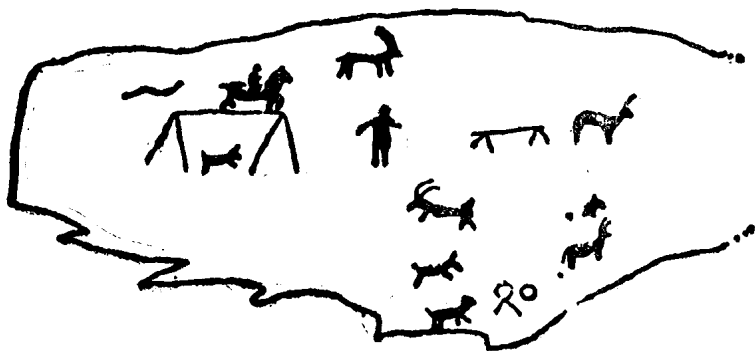
另外，画一些肥壮的动物，便被认为召示了牧业一定丰收，带来了无穷的魔力。例如，新疆的霍城县的千沟岩画，便画了一些肥壮的生龙活虎的羊，见下图：



新疆额敏县卡伊卡爱山坡上的岩画，便画了一些肥壮的毛牛，见下图：



新疆裕民县西南红石头泉岩画，则画了一幅十分和谐的牛羊放牧图，见下图：



所有这些放牧的巫术岩画，便被认为对牧业丰收具有某种保护的巫术力，它能保证牲口健壮，因此，原始人在岩上便大画特画各种放牧图。

岩画，被认为是新石器时代晚期的原始艺术，它们是巫术艺术。通过岩画，可以看见原始绘画艺术在巫术中孕育的过程。

结语，巫术虽然孕育了医学，音乐舞蹈、绘画雕塑等的产生，但是，它们都是在唯心虚妄意识的指导下之产物。确切地说，它们乃是唯心巫术包裹下的一些唯物的内核，它们在巫师的嘴里，表现的是巫术的理解，巫术的认识而已。

第三章 巫师的条件、类别、名称表、古名拾遗

第一节 巫师的基本条件

从古代文献和当代我国少数民族中的巫师来看，担任巫师有以下几个基本条件，而这些条件是错综复杂地交织在一起的。

其一，对巫师的品德有高的要求，如景颇族对董萨，据《云南省德宏傣族景颇族自治州社会概况——景颇族调查材料之四》记载，便要求他：“必须是人们的表率，不抢人，不偷人，不串姑娘，不吃死牛猪等的肉”，只有这样，他才能够“念鬼时，才符合‘拾的’鬼的要求，五谷才能丰登，寨子才能安全。”否则他便不配当巫师。

其二，以上曾指出过巫术的遗传与世袭，而巫师自然也是世袭的乃至生过大病的人所担任。巫师如果是祖传世家会倍受信任，或父子或母女相传。在古代，例如宋洪迈《夷坚志》丁志卷二十《陈巫女》云：“南城士人于仲德，为子断纳妇陈氏。陈世为巫，女在家时，尝许以事神，既嫁，神日日来惑蛊之。每至，必一犬蹕跃前导，陈则盛饰入室以须。众皆见犬不见人，逾时始去。于氏以为挠，召道士奏章告天。陈稍甦，自言：‘比苦心志罔罔，不忆人事，唯觉在朱门洞户宫室之中，服饰供帐，华丽煊好。一美男子如贵人，相与燕处。如是甚久，其母忽怒，呼谓子曰：‘不合留妇人于此，今上天有命，汝将奈何？盍以平日所积钱为自脱计’子亦甚惧，遽云：急遣归！自尔复常。’于氏父子计，以妇本巫家，故为神所扰，不若及其无恙时善遣之，遂令归父母家，竟复使为巫。”这一女巫就是“世为巫”者，很显然是

通神女巫，或母女相传。在现代又如纳西族的“东巴”便是父子相传的。据彝族罗勇记录整理的《贵州世传祭司陈作真回忆录》载：“因我家（陈作真自称）是世代祖传的毕摩，所以老祖人就被杨家请去当掌坛师。杨家绝后，余家就来顶其家业。余家居古蔺县永潦寨，在永潦是大土司。余家为什么能顶杨家产业呢？听老人们说：我们彝族官家里余、杨、苏、陇、卢几姓，原都是扯勒土司后代，扯勒家败后为躲避官府斩草除根，才分成几姓。所以他们一家绝了后，另一家能顶进其产业。余家顶进后，把家建在距龙场驿不远的长中，我家老祖人仍在他家当掌坛师，负责他家一切红白喜事及平时的各种祭祀。”可见巫师由于是世袭的，往往被旺族土司包下来，巫师陈作真还说：“我祖父陈棠生，传我父亲陈文光，传我，再传我子陈大江。在此地落业共传了十八代人。”^①可见巫师的世袭性是很强的。

不过巫师通常是生理有缺陷者，或有癲狂病、神经质。病态之人演虚幻之巫术，人们便用虚幻的心情去接受，巫术的效果便会显得格外逼真。

我国古巫就是由经过大病的人担任的。南朝梁萧子显撰《南齐书》卷五十五列传第三十六“孝义”记载到一位女巫：

“又诸暨东湾里屠氏女，父失明，母痼疾，亲戚相弃，乡里不容。女移父母远住苧罗，昼樵采，夜纺织，以供养。父母俱卒，亲营殡葬，负土成坟。忽闻空中有声云：‘汝至性可重，山神欲相驱使。汝可为人治病，必得大富。’女谓是鬼魅，弗敢从，遂得病。积时，邻舍人有中溪域毒者，女试治之，自觉病便差，遂以巫道为人治疾，无不愈。家产日益，乡里多欲娶之，以无兄弟，誓守坟墓不肯嫁，为山贼劫杀。县令于琳之具言郡，太守王敬则不以闻。”

^① 均见《彝族星占学》附录三《贵州世传祭司陈作真回忆录》。

此条並见《南史》卷七十三列传第六十三“孝义上”。文中所记的女巫，便是先得病而成巫医者，而且据说先有神在空中给她传话，叫她给人治病，于是使她先得病而成为女巫。所谓“溪蜮毒”，“蜮”即“虾蟆”，《周礼·秋官·蝥氏》郑玄注云：“蝥读为蜮，蜮，虾蟆也。”故所谓“溪蜮毒”，似为虾蟆蛊一类之巫毒。她病愈以后，专门给人治虾蟆蛊出了名，这又是南朝时浙江诸暨流行巫蛊之反映。

在唐代，有的占卜巫师是盲人。唐李冗撰《独异志》卷上云：“唐刘辟初登第，诣卜者葫芦生筮得一卦，以定官禄。葫芦生双瞽，卦成，谓辟曰：‘自此二十年，禄在西南，不得善终。’辟留束素与之。其后脱褐，从韦令公于西川，官至御史大夫，为行军司马。既二十年，韦病毙，使辟入奏，请益东川。诏未允。辟乃微服单骑，复诣葫芦生。筮之，揲蓍成卦，谓辟曰：‘吾二十年前常与一人曾卜得‘无妄之随，今复得此卦，非曩昔贤乎？’辟即依阿唯诺。葫芦生曰：‘若审其人，祸将至矣。’辟不甚信。乃归蜀，果叛。宪宗皇帝擒之，戮之藁街。”盲人卜卦，其灵非常，料事如神，卜得刘辟不得善终，果然不得善终。由于是盲人算卦灵验，更赢得人们对占卜的信赖。

不仅在古代，就是在现代，在乡间所发现的巫师，也通常是由那些大病不死的人，才具有当巫师的资格。《民俗调查与研究》一书收入朱宣初先生《论原始巫》曾经指出巫师的资格。他说：“迷信者认为巫能将人与鬼神的爱憎、好恶、要求、感情等相互沟通起来，传递人与鬼神之间的信息。所以迷信者认为那种大病不死或大难不死的人最有资格成为巫。死里逃生，说明那是鬼神没有收留他，将他放回人间，在他身上注入了神秘性，使他充当人与鬼神之间的使者。笔者在云南德宏州三台山亲眼看到一景颇族董萨（类似“巫师”），他眼睛瞎，无手无脚，据云是在河里炸鱼时被炸成这个样子的，但他在缺医少药的山寨居然活了下来，于是当了‘董萨’。云南元阳县彝族的师娘（巫）通常也

由大病不死者充当。”^①巫师身上的神秘性，世袭者是先天的，大难不死者，则是后天获得的。

其三，巫师在人类社会之早期，与村社成员一样都从事于农猎，但是当社会生产有了剩余之产品以后，则逐渐才有了专职之巫师，而当人类社会进入了贫富分化之阶段，巫师们又往往被头人统治者所掌握和利用，成为他们的工具，借巫术骗人与害人，成为专门害人的黑巫术。黑巫术在中国古代封建社会里，往往成为统治者手中政治斗争的工具。《汉书·匈奴传上》记载，汉贰师将军李广利投降匈奴以后，丁灵王卫律妒忌他得宠，便串通胡巫陷害李广利，假托已死的“先单于”降言要用李广利作牺牲血祭胡社。于是单于逮捕了李广利，李广利骂曰：“我死，必灭匈奴。”会连续雨雪散月，牲畜死亡，人民疫病，谷稼不熟，单于恐惧，为贰师设立祠室。卫律与单于便用黑巫术害了李广利。《汉书·西域传下》载，匈奴使用黑巫术埋牛羊于诸道及水上，企图阻止汉军前进。《史记·惠景间侯者年表》载，附汉的匈奴人遁侯隆强之子和容成侯唯徐卢之孙，都曾因为叫胡巫施黑术诅咒汉帝而被削爵。黑巫术都有一个暗中害人的特征。

其四，民众当然并不会任巫师们为所欲为，要求他的巫术尽量的灵验，如若不那么灵验，人们就会怪罪巫师们，并且杀死巫师用来祭神以示抗议。最明显不过的例证，便是《史记·滑稽列传》中记载的河伯娶妇事，大巫姬拿活女子祭河神来治水，其实毫无效果，西门豹便加以惩治，把大巫姬和她的三个弟子先后丢进河水中，也无效验，从此这里巫师们再也不敢用活人来为河伯娶妇了。在古代，杀活人祭神时有所闻。《群书拾补》辑《风俗通逸文》云：秦昭王李冰时代，“江水有神，岁取童女二人以为妇，不然，为水灾。”唐代也有，伯三七二一《瓜沙两郡大事记》云“（开元三年）瓜沙二州水尾下，有一玉女泉，每年冬，索童男童女二人祭享。如若不依，即降霜雹，损害田亩。”《敦

^①见《民俗调查与研究》，河北人民出版社，1988年版，415—416页。

煌录》亦云：“城西八十五里有玉女泉，人传颇有灵。每岁此郡率童男女各一人充祭湫神，年则顺成，不尔损苗。”凡此种种，均足以说明民众在事实的教训下，对巫术害人之本质逐渐认识；巫师害人，便叫他以命抵命。

其五，巫师还必须具有特异功能。这一基本条件在举行神判巫术时，尤其显得重要，所以巫师并不是低智无能的人所能担任的。晋代巫师具有断舌吐火的特异功能，例如，晋干宝《搜神记》卷二说的胡巫就是这样：

“晋永嘉中（310），有天竺胡人来渡江南。其人有数术，能断舌复续，吐火，所在人士聚观。将断时，先以舌吐示宾客。然后刀截，血流覆地。乃取置器中，传以示人。视之，舌头半舌犹在。既而还，取含续之，坐有顷，坐人见舌则如故，不知其实断否。其续断，取绢布，与人各执一头，对剪，中断之。已而试两断合视，绢布还连续，无异故体。时人多疑以为幻，阴乃取之，真断绢也。其吐火，先有药在器中，取火一片，与黍糖合之，再三吹呼，已而张口，火满口中，因就热取以炊，则火也。又取书纸及绳缕之属投火中，众共视之，见其烧热了尽。乃拔灰中，举而出之，故问物也。”

断舌吐火的特异功能似为天竺胡巫所传入，直至现在，中亚与南亚诸国街头仍可见有吐火巫师，但已衍变为杂戏。但是，宋代民间巫师会立火砖拈沸水的特异功能，却为本身所具有。宋洪迈《夷坚志》支丁卷三《李氏红蛇》云：

“巫拾碎瓦一器，赤足践踏。巫又煨方砖通红，而立其上，煎汤百沸，置大锅，用手拈拨，顿于市，旋走三币。”

但是，据说此种特异功能的获得，是由于巫师持有特殊的“治汤火咒”，《夷坚志》支下卷四《治汤火咒》就有记载，参阅第十一章《神判巫术》。

其六，巫师时有以巫术骗人，聚集起来一起捣鬼。宋代费衎著《梁溪漫志》记载到一件江东某村落女巫们搞阴谋害人之事：

江东村落间有藜祠，其女巫多付托以兴妖，里民信之，相与营葺，间土木寝盛。有恶少年不信，一夕，被酒入庙，肆言诋辱。巫骇愕，不知所之。聚谋曰：‘吾侪为此祠劳废不訾，一旦为此子所败，远迩相传，则吾事去矣。’迨夜，共诣少年，以情告曰：‘吾之情状若固知之，倘因成吾事，当以钱十万谢若。’少年喜问其故，因教之曰：‘汝质明复入庙，冒辱如前，凡庙中所有酒肴，举饮啖之，斯须则伪为受械，祈哀之状，庶印吾事，今先赂汝以其半。’少年许诺受钱。翌日，又果复来庙庭，袒裼叫呼，极口丑诋不可闻。庙旁民大惊，观之者踵至。少年抵神相前方祭赛罗列，即举所祀，皆恶饮之，以至肴饌无孑遗，旋俯躬如受紼者，叩头谢过，忽黑血自口涌出，七窍皆流，即仆地死。里人益神之，即日喧传旁郡，祈禳者云集。庙貌绘繡极丽，盖所得不可胜计。越数月，其党以分财不平，诣邻反告乃巫置毒酒中杀人，捕治引伏，魁坐罪，余分隶诸郡，灵响讫息。”^①

以上害死少年者，显然是女巫们以毒酒将其害死，要人相信是因辱神而受惩罚所致。由上事实可见，即使在古代，巫师们的名声都不怎么好，这是由于巫术的反社会性所决定的。

第二节 中国巫师的类别

巫师的主要功能是一位勾通人与神的人，故凡是巫师都有通神的特点。但是，若细致考察一下，巫师通神的方法各不相同，因此可以分为若干类别。

^①引自《说郛三种》卷十八，上海古籍出版社影印本，（三），894—895页。

第一，通神巫师。这类巫师特征是神灵附体，作出能见鬼神或模拟神灵的样子。在古代，这类通神巫师的特征，就是宣称他能肉眼看见鬼神，例如晋代的夏侯综，实际上便是一个通神巫师，晋陶潜撰《搜神后记》卷六云：

“夏侯综为安西参军，常见鬼骑马满道，与人无异。尝与人载行，忽牵人语，指道上一小儿云：‘此儿正须大病。’须臾，此儿果病，殆死。其母闻之，诘综。综云：‘无他，此儿向于道中掷涂（泥），误中一鬼脚。鬼怒，故病汝儿尔。得以酒饭遣鬼，即差。’母如言而愈。”

夏侯综能见鬼的所作所为，因而又能为中鬼害的人治病，但不用药医治，而仅是祭祀酒饭而已。历代巫师都有这种能通鬼神的特点。

唐代民间通神巫师宗千便能听到神说话。宋孙光宪《北梦琐言》云：“中和年（881—885），魏博帅罗弘信，初为本军步射小校，掌牧圉之事，曾宿于魏州观音门外，其地有神祠，俗号‘百须翁’。巫有宗千者，忽诣弘信谓曰：‘夜来神忽有语，君不久为此地主。’弘信怒曰：‘欲危我耶。’他日，复以此言来告，弘信因令密之。不期岁，果有军变，推弘信为帅。”宗千由于能听到神说话，故料事如神。

宋代民间女巫也能通鬼神事。宋洪迈《夷坚志》丙志卷五云：“叶议秀才死，邑有女巫，能通鬼神事，遣询之。方及门，巫举止言语如叶平生，大恸曰：‘我以宿业，不幸死，今已得凶人，更数日就擒，无所憾，独念母老且贫。吾囊中所贮，可及百千，望为火吾骸，收遗骨及余赀与母，则存没受赐矣。’后五日，果得益。”女巫通鬼神，故能模拟死鬼平生之动作。宋代民间通神男巫翁吉师，由于通神，还能模拟神说话。《夷坚志》丁志卷六云：“崇安县有巫翁吉师者，事神著验，村民趋向籍籍。

绍兴辛巳（1161）九月旦，正为人祈祷，忽作神言曰：‘吾当远出，无得辄与人问事治病。’”宋代通神女巫四娘，能邀鬼同行，但鬼受门神所制，《夷坚志》甲志卷十一《五郎鬼》云：“钱塘有女巫曰四娘者，鬼凭之，目为五郎。有问休咎者，鬼作人语酬之。或问先世，验其真伪，虽千里外，酬对如响，莫不谐合。故咸安王韩公兄世良尤信昵，导王令召之。巫至韩府，而五郎者不至。巫蹶蹶不自安，乃出。后数日，偶至灵隐寺，鬼辄呼之。巫诘其曩日不应命，曰：‘门神御我于外，不能达也。’”这里五郎鬼居然变为女巫四娘的仆人似的。但是，据载通神巫师施行驱鬼巫术，通晓鬼事，也有担心被鬼报复而死去者。宋代临川巫便是被鬼害死的。《夷坚志》乙志卷十五云：

“临川有巫，所事神曰‘木平三郎’，专为人逐捕鬼魅，灵验章著，远近趋向之。自以与鬼为仇敌，虑其能害己，日日戒家人云：‘如外人访我，不以亲疏长少，但悉以不在家先告之，然后白我。’里中人方耕田，见两客负戴行支径中，褰裳蹢步，若有碍其前者。耕者曰：‘何为乃尔？’曰：‘水深路滑，沮洳满径，急欲前进而不可。’耕者笑曰：‘平地无水，安得有是言？’两客悟，谢曰：‘眼花昏妄，赖君指迷也。’欣然直前，曾不留碍，径至巫门，自称建州某官人，顷为祟所挠，得法师救护，今遣我赍新茶致谢。家人喜引之入，劳苦尉藉，始以告巫。巫问何在，曰：‘已入矣。’大惊曰：‘常戒汝云何？今无及矣。’使出询其人，无所见。巫知必死，正付囑后事，忽如人击其背，即踣于地，凝凝喉中，顷之死。”

但天下岂能有鬼？想必通神巫师疑神疑鬼导致精神分裂，惊吓而死。一般来说，古代对通神巫师统称为“巫祝”：其活动要点为：第一，跳通神舞蹈。《说文解字》卷五云：“巫，祝也。

女能事无形以舞降神者也。”《桓子新论》亦云：“信巫祝之道，躬舞坛前。”第二，为人祷告长寿。《韩非子·显学》云：“今巫祝之祝人曰：‘使若千秋万岁！’”第三，设祠祭祀。杜甫《南池》诗云：“南有汉王祠，终朝走巫祝。”第四，仿神。他们还宣称神灵在某个时候邀他们而附其体，作出模拟神灵的样子。正如旧时南京走阴差巫婆表演的那样：“俗云人死必有阴差来引，而阴差非阳差领入不可。有一种奸滑妇人（巫婆），自谓在冥受此阳差职分，往来冥路。人家有久病不愈者，每延请若辈，赴阴查察之，或睡于床，或卧于地，佯为死去，勿令人摇动，一小时后而醒，谓之还阳，睡时信口开河，胡言乱语，而乡愚常信以为真。”（《中华全国风俗志》下篇卷三第23页）神灵附体特征就是浑身颤抖，床上地下，佯为死去，胡言乱语。古代巫师有的还要吞麻籽来麻醉，以便通神。汉《百草经》云：“麻黄，味辛平，有毒。主五劳七伤、利五脏。下血寒气，破积，止脾，散脓。多食令见鬼，狂走。久服通神，轻身。”可见这类巫师通神有服刺激药品的习惯。

第二，占卜巫师。这类巫师特征是专门为人求占卜卦来通神，以报导人的吉凶。我国巫师占卜吉凶，可谓历史悠久。甲骨文中所见，商代凡是小事大事都要找巫师来占卜。卜是否丰收：“乙丑卜，韦贞，我受年。”①（《粹》871）卜“受年”即问丰收。卜是否下雨：“壬子卜，今日雨？不雨？”（《粹》670）卜汴地是否有羌人来侵扰？“癸……卜，王贞，羌其征汴。”（《粹》1770）。在周代，《易经》就是一本占卜巫师占卜的巫书。古巫师以龟蓍为卜，《礼记·曲礼上》：“龟为卜，策（蓍）为筮。”据传汉代有鸡骨卜，《太平寰宇记》云：“（广西）贺州俗重鬼，常以鸡骨卜。汉书云：越巫以鸡骨卜。”晋代占卜巫师中流行卦卜，是从周代《易》卜中衍化出来的一种文字形态。传说中的晋代文学家郭璞便是占卜巫师，专门搞卦卜。如郭璞的易卜便有遵循“卦言”的特征。晋陶潜撰《搜神后记》卷二

云：“高平郗超，字嘉宾，年二十余，得重病。庐江杜不愆，少就外祖郭璞学《易》卜，颇有经验。超令试占之。卦成，不愆曰：‘案卦言之，卿所恙寻愈。然宜于东北三十里上官姓家，索其所养雌雉，笼而绊之，置东檐下。却后九日景午日午时，必当有野雌雉飞来，与交合。既毕双飞去。若如此，不出二十日，病都除。又是休应，年将八十，位极人臣。若但雌逝雄留者，病一周方差。年半八十，名位亦失。’超时正羸笃，虑命在旦夕，笑而答曰：‘若保八十之半，便有余矣。一周病差，何足为淹。’然未之信。或劝依其言索雄，果得。至景午日，超卧南轩之下观之。至日晏，果有雌雉飞入笼，与雄雉交而去。雄雉不动。超叹息曰：‘管，郭之奇，何以尚此！’超病愈年乃起。至四十，卒于中书郎。”以上杜不愆从郭璞那里学来的易卜便遵循了卦言，而且有料事如神的特点，郭璞自卜也是如此。晋陶潜撰《搜神后记》卷二又云：“中兴初，郭璞每自为卦，知其凶终。尝行经建康栅圻，逢一趋步少年，甚寒，便牵住，脱纱布袍与之。其人辞不受，璞曰：‘但取，后自当知。’其人受而去。及当死，果此人行刑。旁人皆为求属。璞曰：‘我托之久矣。’此人为之歔歔哽咽。行刑既毕，此人乃说。”以上这条卦卜也是料事如神的。晋代占卜巫师使用的卦辞，是简短扼要的，有针对性与提示性。如沈宗是晋代民间占卜巫师，晋陶潜《搜神后记》卷九云：“东阳人沈宗，在县治下，以卜为业。义熙中，左将军檀侯镇姑孰，好猎，以格虎为事。忽有一人，著皮裤，乘马，从一人，亦著皮裤，以纸裹十余钱，来诣宗卜，云：‘西去觅食好，东去觅食好？’宗为作卦，卦成，占之：‘东向吉，西向不利。’因就宗乞饮，内口著瓠中，状如牛饮。既出，东行百余步，从者及马皆化为虎。自此以后，虎暴非常。”沈宗之卦辞便是一针见血的。晋代的策（蓍）筮也是占卜巫师之所为，如《搜神后记》卷二载：“王文献曾令郭璞筮已一年吉凶。璞曰：‘当有小不吉利。可取广州二大罍，盛水，置床张二角，名曰镜好，以厌之。至某时，

撒罌去水，如此可消灾。”这是以巫术物品，用蓍草测试吉凶。唐代巫师发明用虱子占卜，《酉阳杂俎》续集卷二“支诺皋中”云：“相传人将死，虱离身。或云取病者虱于床前，可以卜病。将差，虱行向病者，背则死。”宋代据《夷坚志》载有“骰卜”巫师以六子皆赤为登科及第之兆。元代据杨果套数《春情》有“再不曾暗掷金钱卜人”，知有“钱卜”。扶乩也是属于占卜巫师玩的把戏，明代盛行，冯梦龙《警世通言》卷十五《金令史美婢酬秀童》云：“后有人于徽商家扶鸾，（张）皮崔降笔，自称是天上苟元帅。”清代一度盛行“衣襟卜”，《阅微草堂笔记》云“人病笃时，暗剪其贴身内衣襟一片焚烧，其灰有白色斑纹，斑纹如篆籀者必死，这是衣服顺势巫术与占卜之结合。总之，占卜巫师专门搞各种占卜巫术，这类巫师在少数民族中仍较多。

第三、医药巫师。也就是巫医。当然，前两类巫师也通神治病或占卜治病，但巫医特点是掌握祖传医方而又与巫术有关。例如，晋陶潜撰《搜神后记》卷六云：

“李子豫，少善医方，当代称其通灵。许永为豫州刺史，镇历阳。其弟得病，心腹疼痛十余年，殆死。忽一夜，闻屏风后有鬼谓腹中鬼曰：‘何不速杀之。不然，李子豫当从此过。以朱丸打汝，汝其死矣。’腹中鬼对曰：‘吾不畏之。’及旦，许永遂使人候子豫。果来。未入门，病者自闻中有呻吟声。’遂于巾箱中出八毒赤丸子与服之。须臾，腹中雷鸣鼓转，大利数行，遂差。今八毒丸方是也。”

李子豫便是晋代的医药巫师，他具有这类巫师比较典型的两个特征。第一，“通灵”，即能同鬼神打交道；第二，有祖传秘方，掌握了“八毒赤丸子”的灵丹妙药。这类巫师医病法多种多样，禳灾画符念咒等等。有专门禳灾的，《酉阳直隶州总志·风俗志》云：“民间有病，即请此类巫师治病，采取禳灾法，施行

“破石打胎”巫术，言“魂已投胎，破石打之并断其远近”，驱其鬼邪，病方痊愈。也有专门画符念咒的，如旧时经常在农村可见治小儿夜啼的咒语：“天皇皇，地皇皇，我家有个夜哭郎，过往君子念三遍，一觉睡到大天亮。”^①又有巫师治病专门采取移病法的，如清代采蘅子《虫鸣漫录》记载了南方人治麻疯病，往往用巫术的移病之法。又如《本草纲目》主治第四卷治“胡臭”也是采取巫术的移病法的：“炊饭，热拭腋下，与犬食之，七日一次，愈乃止。”又有专门采取“聚吉法”的，如“小孩体弱多病，有用红封纸袋，向熟识别姓人派取钱文，苟满百家，即将所得之钱，购制项锁一环，围于颈际，俗意使带之，关煞开通，身无疾病也。”（见《中华全国风俗志》下篇卷四浙江湖州）以上诸法均为巫医经常采取者，此类巫医在少数民族中仍较多。

巫医发展在现代，则只有迷信而谈不上任何医学了。以下九种巫医治病的巫法，都是荒唐谬误的集合物，宛如九把杀人不见血的刀子。以下九种治病巫术分为三组，记载于辽宁省铁岭地区的《西丰县志》“祈禳”节中。

第一组：送祟、立撞碓，看冲撞之巫法。《西丰县志》云：“乡村之民，迷信殊深。患病者有送祟，立撞碓，看冲撞等法。送祟者，谓有邪魔作邪，延巫师或长者以香楮，浆水送之。立撞碓，谓为家属死者或野外鬼神所缠绕者，焚纸並浆水送之，或许朔日焚香上供酬之。看冲撞者，知某人善此术，烦其看冲撞何神、何物；物则移动方向，神则许焚香上供。”

第二组：许愿、跳神、过阴之巫法。西《丰县志》又说：“若病久不愈，则有许愿、跳神、过阴等法。许愿者，由亲人于神前焚香，跳许宰猪祭神，愈则请亲友吃喜猪。跳神者，请巫师至家设坛，焚香击鼓，作婆婆舞，以驱邪祟，愈则重酬巫师。过阴者，疑前世冤孽为阴间所锻炼致疾，请活犄角（即生人充阴

^① 见李萨雪如《北平歌谣集》（明社本），注云：“儿童夜哭，多写此歌，遍贴各处，可以禳解。”

差)，至阴司查之，以便禱解。”

第三组：送替身、跳墙、收魂之巫法。《西丰县志》又说：“若小儿患病，则有送替身，跳墙、收魂等法。送替身者，其父母购买纸人，书小儿之名，于庙会之日焚于神前，竟其儿已作神佛弟子，后必与儿更名。跳墙者，禱告时许为某庙跳墙和尚，预定几岁至庙会日，庙祝为剃发留头顶发，设一长凳，小儿跳过，庙祝以杖击之，即逐出之意也。收魂者，幼儿受惊吓或神识昏迷，其父母以瓢盛水至受惊处，随洒随唤；亦有写收魂码于灶神前供之，至夜焚于病者之前。小儿夜啼不眠，以纸剪人形以火焚，以溺器覆之，谓之‘烧夜星’。”（民国二十七年印本）

以上九种医法都是现代巫师之“杰作”，他们不治疗人身上的病原体，而只在与病无关的客观生活设置人为的障碍，或拜神、或烧纸、或祭纸人，或杀猪、或跳凳、或改名字，等等，均施用模拟、交感等巫术，也运用祭祀、诅咒等常见的巫术仪式，由此可见，医药巫师有些时候也采用祭师巫师之巫法者。东北巫师就有叫人拜“胡仙”疗病。鞍山《海城县志》云：“胡仙巫者奉之为主神。为人疗病，每著灵异。据信者云：胡仙常化老翁、老媪或美少年、美女、游戏人间，犯者必获谴。故庙中塑像，老少男女不等，皆为清代服装；如有人求祝而验，则必至庙挂红悬额。”

第四，祭祀巫师。古代祭祀由巫师来主持是没有问题的。这在甲骨文中已有记载，如祭祀四方是由巫来主祭，“辛亥卜，小帝北巫。”（《合》34157），“帝”即“禘”（祭祀）。这是指巫祭祀北方。“……帝东巫。”（《合》5662）这是指巫祭祀东方。巫师祭祀时，通常要杀狗或杀猪，如：

巫帝一犬。（《合》21074）

……巫帝一犬。（《合》34074）

庚……巫帝二犬。（《合》21075）

……帝三犬。（《合》21076）

巫帝一犬一豕。（《合》21078）《合》即郭沫若主编《甲骨文合集》；

以上祭祀（禘）分别要杀一只狗、两只狗乃至三只狗，或一狗一猪。我国商周时代祭祀已很盛行，商代据《事物纪原》云：“商汤作五祀，户、井、灶、中霤、行。”周代已七祀了，《礼记·祭法》云：“王为群姓立七祀，……王自为立七祀。”孔颖达疏：“七祀者，前是为民所立，与众共之，四时常祀，及为群姓祷祀，其自为立者，王自祷祭。”这“七祀”，《世本》云：“至周而七，曰：门（城门神）、行（道路神）、厉（厉鬼）、户（户神）、灶（灶神）、司命（文星神）、中霤（土神）也。”全国上下，四时常祭，除全国祷祭归国君主持，余皆由祭祀巫师主持。古代祭祀巫师即担任高官职，具有较高文化知识，通晓历史与天文，也通晓文字。发展到现代，在我国少数民族中还有此类巫师，他们被称为“祭司”。古无“祭司”之称，这是现代民间俗称。显然也通天文、历史、文字，是较高级的巫师。彝族的毕摩、普米族的汉规，纳西族的东巴，壮族的鬼公等等都是这类巫师。

总之，以上四种不同巫术活动，形成了四类各具特色的巫师。我国各族巫师都通鬼神，这是他们共同的地方，正如谭景升《谭子化书》卷五“巫像”所说：“为巫者，鬼必附之；设象者，神必至之，盖乐所飨也。”（见明陶宗仪《说郛》弓七）但由于各类巫师表达方式的不同，有用医药表达，有用占卜表达，有用祭祀表达，有用通神表达，不同类别的特点便表露无遗了。

第三节 敦煌吐蕃人鸟卜巫术

我们在敦煌石室遗书中，还发现了吐蕃族占卜巫师的鸟卜巫术。伯一〇四五藏文卷子，便是一份以乌鸦的叫声来判断吉凶的鸟卜巫术文献。王尧、陈践《吐蕃的鸟卜研究——伯字一〇四五号卷子译解》的发表，使我们得以看见这种鸟卜巫术的全貌。全文载于《藏学研究文集》（民族出版社，1985年8月第1版）。

在《隋书》《唐书》中，我们已看见了有关鸟卜的确实的记载：

1. 《隋书》卷八十三《女国》云：“（女国）俗事阿修罗神，又有树神，岁初以人祭，或用猕猴。祭毕，入山祝之，有一鸟如雌雉，来集掌上，破其腹而视之，有粟则年丰，沙石则有灾，谓之鸟卜。”

2. 《旧唐书》卷一九七《女国》云：“其俗每至十月，令巫者煮糴诣山中，散糴麦于空，大咒呼鸟，俄而有鸟如鸡，飞入巫者之怀，因剖腹而视之，每有一谷，来岁必登，若有霜雪，必多灾异，其俗信之，名为鸟卜。”

3. 《新唐书》卷二二一上西域《东女》云：巫者以十月诣山中，布糴麦，咒呼群鸟，俄有鸟来如鸡状，剖视之，有谷者岁丰，否即有灾，名曰鸟卜。”

新旧唐书一致认定鸟卜是由“巫者”施行的，自然是一种占卜巫术。隋唐史籍的记载，使我们看见其时鸟卜在西域曾大行其道，而其具体巫术之施行法，则在伯一〇四五藏文卷子中披露了真实的一角。无论怎么看，它都是敦煌巫术的一个组成部分。是敦煌吐蕃族占卜巫师的杰作，有必要对它加以具体解剖，以观全貌。

伯一〇四五卷为序言与乌鸦占卜两个内容，其序言部分是这种鸟卜的理论文字，全文云：

“乌鸦系人之怙主，传递仙人神旨。藏北系牦牛之乡，于该地之中央，它传递神旨翱翔飞忙。八面上方共九方，嘤咚婉鸣三声，速将‘多玛’供上。乌鸦若全部吃光，即为神鸟将供品用享，乌鸦所鸣叫均是前兆。吉凶尚讲其征兆，仙人系先知，因有通灵鸟，女神口中言，吉凶皆灵验。乌鸦系神鸟，飞禽展双翅，飞到神高处，目明耳又聪，它精于神神秘法，无一不能通达，对它务必虔诚。八面上方共九方，咙咙（之声）表吉祥，嗒嗒（之声）表无恙，嘤嘤（之声）表事急，啾啾（之声）表财旺，依乌依乌（之声）危难降。”

总观这一个乌鸦占卜之理论，它实际是中国古代民俗文化的吐蕃化。首先，它所信奉的仙人，就是秦汉魏晋道家信奉的仙

人。《释名·释长幼》云：“老而不死曰仙。”汉代《古诗十九首》之十五即云：“仙人王子乔，难可与等期。”晋葛洪《神仙传·彭祖传》云：“仙人者，或竦身入云，无翅而飞；或驾龙乘云，上造天阶；或化为鸟兽，游浮青云；或潜行红海，翱翔名山；或食元气，或茹芝草；或出入人间而人不识；或隐其身而莫之见。面生异骨，体有奇毛，率好深僻，不交流俗。”伯一〇四五卷所云仙人便是《神仙传》所说的这种仙人。其次，它所说的“九方”观念，也是中国传统的九方观，南朝梁简文帝（萧纲）《七励》即云：“情苞六合，德贯九方。”道教典籍《云笈七签》也有“辉映照九方”之说，並注云：“谓八方与中央也。”故伯一〇四五卷所云：“八面上方共九方”，“上方”实际是指天的中央也。就以上两方面看，同出于道家观念当不致有什么问题。

至于伯一〇四五卷提到的“多玛”供品，在现代之西藏仍有流行。“多玛”是西藏门巴语的音译，是旧时门巴族祭祀的物品，流行于西藏省的墨脱、错那等地区。这种祭品在各种各样祈求鬼神宽恕的祭祀仪式之中使用。它的外形是圆锥形状，上面还刻有宗教的纹饰，即使在现在，这种祭品还是由主持仪式的巫师来制作的。一般是用糌粑、大米粉或玉米做成的，有些巫师还加上牛奶、酒、红糖和酥油等。按照各种不同的仪式要求，它被分别来用以喂鸟，投入河中或者是散发给人食用。由于这种祭品是粮食等高级食品，在鸟卜以前喂，乌鸦等鸟类十分喜吃，喜吃而发出各种鸣叫之声，便促使巫师根据乌鸦等鸟类的叫声来判断吉凶。

伯一〇四五乌鸦占卜内容，是以表格形式出现的，即是把时间、方位纵横交错用以检查吉凶的占卜巫术表格，这就将检定简易化了。而划定时间，也是按照汉代改朔的十二时法。即一日夜为十二时，以干支为纪。在先秦，据《左传》昭公五年还“故有十时”之说。但晋杜预注即据汉改朔的十二时，即：夜半、鸡鸣平旦（破晓）、日出、食时、隅中、日中（正南）、日昃、晡时、日入、黄昏、人定。清赵翼《陔余丛考》卷三十四论定“一

日十二时始于汉”。以此而言，吐蕃鸟卜时间的划分，也是沿袭于中国民俗文化的，以下就是“乌鸦叫声占卜表”：

施“多玛” 仪 规	东 方 凶 施 牛 奶	东南方凶 施 芥 籽	南 方 凶 施 净 水
方位 时间	东	东南	南
鸡 鸣	大德光临	需 远 行	有 请
平旦 (破晓)	死 人	遭 谗 言	觅 坐 骑
日 出	遇 急 事	降 王 诏	尚论传令
食 时	吉祥如意	敌 诈	凶神伤害男人
隅 中	遇 雨	狩 猎	为女人斗殴
正南 (日中)	自财遭损	对他人保密	有 风 雨
日 映	王侯衰颓	闻 丧 报	遇 恐 惧
晡 时	恐 惧	病 愈	出 远 门
日 入	鬼 魔 来	觅 失 财	发 大 财
黄 昏	妹 婿 来	东方来人	野兽伤人
施“多玛” 仪 规	西南方凶 施白芥子	西方凶 鲜施肉	西北方凶 施 花 朵
方位 时间	西南	西	西北
鸡 鸣	来 贼	去而事不成	吃 官 司
平旦 (破晓)	狩 猎	来 尚 论	来 使 者
日 出	战神、福禄齐临	来 猛 兽	使圣者喜悦
食 时	起 风	有 雨 雪	有可怕之事

施“多玛” 仪 规	西南方凶 施白芥子	西方凶 施肉	西北方凶 施花朵
方位 时间	西南	西	西北
隅中	能成亲	遭王随 从之害	大雨大雪 不能出门
正南 (日中)	来贼与暴风雪	为女人未斗殴	与尊者家人结亲
日映	降大雪	有人送食品来	发大财
晡时	东方来人	有人领女人来	觅得食物
日入	时刻警惕	过河需谨慎	寻宿处
黄昏	南方来人	任尚论之职	西方来人
施“多玛” 仪 规	北方凶，施黑白 安息香(松香)	东北方凶 施大米	天空凶 施粟米
方位 时间	北	东北	天空
鸡鸣	事能成	杀野牛	敌诈
平旦 (破晓)	可以去山顶	来文牒	事急
日出	来贼	来野人	父方捎口信来
食时	斗殴	病逝	来陌生婆罗门
隅中	来坏人	需警惕	敌降
正南 (日中)	来众人之喜讯	来白哲女人	闻不悦之言
日映	发生自己 未察之事	庆幸仇敌丧命	觅得食物
晡时	使圣者喜悦	使众人喜悦	有众人欢 庆之酒宴
日入	兄、子同来	闻喜讯	交好运
黄昏	得帮手	遭绝嗣	来催债

在以上鸦鸣占卜表中，十二时缺了夜半与人定两个时辰，这是因为这两个时辰正当夜间，鸟类不会出巢，故而停止这种占卜巫术之活动。

从表中可看见吐蕃人当时的生活内容，食占有相当重要地位，故有“狩猎”、“有人送食品来”、“觅得食物”、“杀野牛”、“有众人欢庆之酒宴”等生活的内容，可以说以食为主。

色也占有相当重要之地位。吐蕃人一直沿袭于一妻多夫制，女人没有地位，《新唐书·吐蕃传上》就说：“妇人无及政。”即使女人做了母亲，也必须“母拜子”而不会儿子拜母亲。女人好比是工具，男人可以把她们抢来抢去，因此有“为女人斗殴”或“为女人未斗殴”之俗。自己不要了，也可以把她们送给别人，故而有“有人领女人来”、“来白皙女人”之俗。“食色性也。”唐代的吐蕃人还处于奴隶主任性的野蛮的阶段。

表中列举的生活内容多为丑劣之社会现象，1. 遭谗言，2. 敌诈，3. 自财遭损，4. 遇恐惧，5. 鬼魔来，6. 失财，7. 伤害男人，8. 闻丧报，9. 来贼，10. 有可怕之事，11. 斗殴，12. 庆幸仇敌丧命，13. 遭绝嗣，14. 来催债，15. 遭王随从之害，16. 战神等等。当然也有来自大自然的灾害，列举出了“有风雨”、“野兽伤人”、“起风”、“来贼与暴风雪”、“降大雪”、“大雨大雪不能出门”等。总的看来，凶兆多于吉兆，可见唐代的吐蕃人，仍生活于荒漠的较为原始的状态之下，各种生活条件还十分简单，而且经常处于社会的与自然灾祸的两方面的威胁，人的生命经常处于恐惧、死亡、谗诈、斗殴等危险之中，于是他们强烈的希望趋吉避凶，把克服必然的与偶然的、人为的与非人为的灾难事件的经验聚集起来，探索一条认识客观事物的方法，留意那些即将出现的或灾害前期的现象，是如何影响于生活与未来的，他们在探索一种能够未过先知的灵性，这种灵性他们在鸟类中寻觅到了，这就是鸦鸣占卜。这种“鸦”有好几种鸟，据伯一〇四五卷译者王尧、陈践注云：“属于鸦类的几种

鸟，在藏语中有不同的称呼，可以各译为寒鸦、红嘴乌鸦和小乌鸦。这里，为了行文的方便，我们一律称为乌鸦。”

用鸟鸣来测试人生的休咎，是中国民间传统风俗，所以唐代的敦煌吐蕃人以乌鸦的叫声来判断吉凶的占卜巫术出现并非偶然。我国最早见的以鸟鸣占卜的记载，出于公元以前，《淮南子·汜论训》云：“乾鹄知来而不知往。”汉高诱注云：“乾鹄，鹄也。人将有来事，忧喜之征则鸣，此知来也。知岁多风多，巢于木枝，人皆探其卵，故曰：不知往也。乾读干燥之干，鹄读告退之告。”由此可见汉初就有这种“人将来临，鹄鸣报喜”之风俗。《师旷禽经一卷》亦云：“灵鹄兆喜，怪鵩塞耳。鹄噪则喜生。鵩，一名休鵩，《广雅》曰：江东呼为怪鸟，闻之多祸，人恶之，掩塞耳矣。”据传《禽经》为周代师旷撰，晋代张华注。如按此说，则以鸟鸣占休咎之巫术，远在先秦之周代已有矣。但无论怎么看，鸟鸣占卜在我国都有两、三千年流变史了。关于喜鹄报喜之流变，请参阅《敦煌民俗学》第十六章第二节，此不赘述。

综上所述，伯一C四五有关吐蕃鸟鸣占卜的藏文文书，从其文化渊源来看，它是典型中国民俗文化之反映。无论是鸟鸣占卜风俗之内容，还是文字所反映的仙人、九方、十二时等观念，都是彻底中国性的。

由以上对占卜巫术典型例证的剖析可以知道，敦煌吐蕃人以鸟鸣叫的声音判断吉凶祸福，说什么“咙咙表吉祥、嗒嗒表无恙、喱喱表事急，啍啍表财旺”，是明显的声音交感巫术特殊的形态。但从占卜巫术的总体看，它是各种巫术形态共同分别交织在一起的，有的占卜表现出的是模仿巫术，或反抗巫术，或蛊道巫术，不一而足，在各种巫术中都有占卜巫师在活动，纵横驰骋在巫术神秘的广阔天地之中。

第四节 中国各民族巫师名称一览表

编号	名 称	省份, 民族与性别
1.	么 尼	彝族女巫(通)
2.	尼玛<尼玛认(大巫师) 尼玛切尼(小巫师)	云南福贡怒族男巫(祭)
3.	尼 扒	傈僳族男巫(祭)
4.	白 母	拉祜族巫师(苦聪)(祭)
5.	毕 摩	彝族巫师(祭)
6.	达 施	云南福贡怒族男巫(占)
7.	苏尼(又称香巴)	云、贵、川, 彝族男巫(通)
8.	纽 布	西藏珞渝珞巴族巫师(通)
9.	把啊(把窝)	西藏门巴族巫师(医)
10.	柯 扒	傈僳族巫师(祭)
11.	迷 推	云南德宏、景颇族巫师(通)
12.	汉 规 ^①	普米族巫师(祭)
13.	斋瓦(大魔头)	云南德宏景颇族巫师(祭)
14.	逼 扒	傈僳族巫师, 低于 尼扒、柯扒(占)
15.	释 比 ^②	四川羌族男性巫师(祭)
16.	董 萨	云南德宏景颇族巫师(祭)

① 汉规有两个助手, 一叫“哈师毕”, 祭祀巫师, 一叫“毕朴”, 送葬巫师。

② 又称“阿爸许”。

编号	名 称	省份民族与性别
17.	落 童 ^①	广东畬族巫师（祭）
18.	强 仲	云南景颇族巫师（董萨助手）
19.	薄 摩	西双版纳布朗族巫师（占）
20.	尼 薨	贵州水族女巫（占）
21.	土老师 ^②	湖南湘西土家族巫师（祭）
22.	纳木桑（南木萨）	云南贡山独龙族巫师（占）（祭）
23.	登 龙 庆	西藏门巴族送鬼巫师（医）
24.	迷雅（布雅） ^③	广西西北部壮族女巫（通）
25.	东巴（董巴）	云南纳西族东巴教男性巫师（祭）
26.	贝马（贝牟）	云南省哈尼族男巫师（占）
27.	乌 得 根	内蒙蒙古族女巫（占）
28.	乌 得 干	蒙古族女巫（北方）（占）
29.	乌	云南贡山独龙族巫师（通）
30.	比 目 巴	云南勐海西双版纳拉祜族巫师（占）
31.	魔巴（奔柴）	云南佤族男性巫师（占）
32.	娘 母	海南省黎族巫师（医）
33.	觉母、把莫	西藏门巴族女巫师（医）
34.	波	蒙古族男巫（通）
35.	勃跑（活袍）	云南陇川阿昌族巫师（医）

①又称“落娘”。②土家语叫“梯玛”。③ 又有称“雅禁”，俗称紫婆。

编号	名 称	省份、民族与性别
36.	鬼 师	贵州台山苗族男巫师（祭）
37.	客 子 师	台湾闽、粤客家人巫师（医）
38.	西 波 ^①	云南昆明彝族巫师（祭）
39.	闪么（赛母）	云南、四川、贵州白族女巫（占）
40.	闪波（赛波）	云南、四川、贵州白族男巫（占）
41.	雅 达 干	内蒙古达斡尔族萨满教巫师（通）
42.	刮 债 明	傣人巫师
43.	萨满，又称喀木	新疆哈萨克族巫师（通）
44.	魔 公 ^②	贵州黔南布依族男巫
45.	萨 满	黑龙江赫哲族巫师（通）
45.	师 婆 ^③	清代北京女巫（通）
46.	胡 求	高山族巫师
47.	西 早	云南景颇族巫师（祭）
48.	楼 面	广东连南瑶族巫师
49.	那 曼	云南金平瑶族巫师

① 彝族巫师的称呼，由于译音不同，显得很复杂。又叫“贝莫”。“毕摩”又有叫“溪婆”，如李京《云南志略》：“有疾不识医药，惟用男巫，号曰大溪婆”。又叫“系婆”，如景泰《云南图经志》卷23：“土人称巫师曰大系婆。”鄂尔泰《云南通志》作“杂号薄”。《滇略》作大覓蟠。又作“奚婆”、“溪卜”。

② 又称：报魔、补魔、汉族称“神汉”。

③ 清李光庭《乡言解颐》卷三“人”，有谚云：“跟着好人学好人，跟着师婆跳假神。”

编号	名 称	省份、民族与性别
50.	萨 满	内蒙鄂温克族巫师（通）
51.	社主（又称社头）	广西瑶族巫师（通）
52.	巅 刮 露	广西板瑶巫师（通）
53.	款 瓜	广西山子瑶巫师（通）
54.	巫安（又称巴巫、 布婆）	广西仡佬族女巫（通）
55.	鬼 师	广西仡佬族女巫（通）
56.	白 马	贵州苗族巫师（通）
57.	白腊包（又称莫堵）	云南西双版纳基诺族巫师（通）
58.	白 摩	云南澜沧江两岸布朗族巫师 （祭）
59.	召 曼	布朗族巫师（祭）
60.	布 占	布朗族巫师（祭）
61.	借 相	布朗族巫师（祭）
62.	寨 父	基诺族巫师（祭）
63.	窝 郎	佤族巫师（祭）
64.	鬼 公	壮族巫师（祭）
65.	鬼 师	水族巫师（祭）
66.	阿 嘎 钦	内蒙黑龙江等地鄂伦春巫师 （占）达斡尔巫师（占）
67.	察 依 克	哈萨克巫师（占）
68.	伊 东 冷	赫哲族巫师（占）

编号	名 称	省份、民族与性别
69.	八 车 冷	赫哲族巫师（占）
70.	抗 阿 朗	赫哲族巫师（占）
71.	汝 郎 布	珞巴族巫师（占）
72.	摩 呼 腊	傣族巫师（占）
73.	胜 乃 莽	苗族巫师（占）
74.	修林库萨满	赫哲族巫师（医）
75.	汝 郭 布	西藏珞巴族巫师（医）
76.	尼 纽 布	西藏珞巴族巫师
77.	甲 立	东北满族巫师萨满助手
78.	莫昆萨满	东北鄂伦春族、鄂温克族巫师
79.	尼 妈	西藏珞巴族巫师（恶）
80.	多 能	云南威信苗族巫师（占）
81.	努 歪	云南景颇族巫师（占）
82.	纠 玛	云南西双版纳哈尼族巫师（祭）
83.	尼 帕	云南西双版纳哈尼族巫师（医）
84.	巴 尔 西	内蒙萨满教达斡尔族巫师（医）
85.	巴 列 必	内蒙萨满教达斡尔族女巫（通）
86.	巴 格 其	内蒙萨满教达斡尔族巫师（祭）
87.	布 摩	广西壮族巫师（祭）

编号	名 称	省份、民族与性别
88.	仙 婆	福建汉族客家人女巫(通)
89.	尕 巴 赛	海南黎族巫师(祭)
90.	达巴(打巴)	云南宁蒗达巴教彝族男巫(祭)
91.	先 生 公	广东连南瑶族巫师(占)
92.	米 剂	西藏珞瑜珞巴族巫师(占)
93.	奇 彦 其	内蒙古、达斡尔萨满教巫师(占)
94.	昂 巴	西藏墨脱门巴族巫师(恶)
95.	帕 树	西藏墨脱门巴族巫师(祭)
96.	鬼 婆	广西左右江壮族女巫(受害人)
97.	喀 木	新疆维吾尔族(通)
98.	雅 牙 ^①	贵州南部西南部布依族女巫(通)
99.	禁 公 ^②	海南岛白沙、乐东、保亭、琼中黎族男巫(黑)
100.	禁 母 ^③	海南岛白沙、乐东、保亭、琼中黎族女巫(黑)
101.	米 亚 楼	云南碧江怒族巫师
102.	禹 古 苏	云南碧江怒族巫师
103.	拿 木 沙 ^④	云南贡山北部怒族巫师(祭占)
104.	夺 木 萨	云南贡山独龙河地区独龙族巫师(医)

① 汉族称“观婆”。俗呼“迷纳婆”。“迷纳”。

② 黎语称“琶丁禁”。

③ 黎语称“百丁禁”。

④ 又称“董木沙”。

编号	名 称	省份、民族与性别
105.	厄 阿 玛	云南红河地区哈尼族巫师(祭)
106.	师 公	广西大瑶山瑶族巫师(占)
107.	师爸(又称师爷)①	广东北部乳源瑶族巫师(占)
108.	爸 目	西藏墨脱珞巴族巫师(通)
109.	屋托领(钦)	鄂伦春族巫师(医)
110.	巴 列 钦	达斡尔族女巫(医)
111.	巴力格尔	哈萨克族巫师(医)
112.	道 奇	锡伯族巫师(医)
113.	巴 奇 朗	赫哲族巫师(医)
114.	弗 力 兰	赫哲族巫师(小儿医)
115.	德 斯 库	赫哲族巫师(瘟病医)
116.	录 锡	云南永胜县“他鲁苏”人巫师(占)
117.	阿 哈	赫哲族萨满教巫师(医)
118.	德勒库尔萨满	鄂伦春族治小儿病巫师
119.	摩 亚	云南德宏傣族巫医
120.	摩 皮	云南德宏傣族巫师(祭)
121.	佛 日 朗	赫哲族萨满教巫师(祭)
122.	怕 滔	海南省黎族巫师(通)

① 广东瑶人巫师又称为“巫爸”，见江应梁《广东瑶人之宗教信仰及其经咒》载于《民俗》季刊第1卷3期。广西瑶族“师公”见胡起望、范宏贵著《盘村瑶族》(民族出版社，1983年出版)。

编号	名 称	省份、民族与性别
123.	怕 楼	海南省黎族巫师（祭）
124.	比 扒	傈僳族巫师、巫术低于尼扒
125.	师 毕 ^①	云南兰坪普米族巫师（占）
126.	讳 规 ^②	云南宁蒗普米族巫师（占）

第五节 古代巫师名称拾遗

1. 厮乩。又称“厮占”，西夏对巫师之称呼。用羊骨占卜。故属占卜巫师之列。宋沈括《梦溪笔谈》卷十八“技艺”云：“西戎用羊卜，谓之跋焦，卜师谓之厮乩（𠂔 稽）。”

2. 端公。各史籍叙述颇多。宋赵彦卫《云麓漫钞》卷十二。明俞汝楫《礼部志稿》卷四五“奏疏”、《明实录·英宗正统实录》卷二十一。清唐甄《潜书·抑尊》亦云：“蜀人之事神也，必冯（凭）巫，谓巫为端公。”湘、鄂、黔、桂、川古代均称巫师为“端公”。

3. 大溪波。清代云南彝族巫师之称呼。清乾隆《云南通志》卷一百十九“种人黑倮倮”云：“病无医药，用夷巫攘之。巫号‘大溪波’，或曰‘邦玛’，或曰‘白玛’。”

4. 巫尪（wāng, 汪）。春秋时对祈雨女巫之称呼。《左传》僖公二十一年：“夏大旱，公欲焚巫尪。”杜预注云：“巫尪，女巫也。主祈祷请雨者。”

5. 巫祝。战国对通神巫师之称呼。《韩非子·显学》云：“今巫祝之祝人曰：‘使若千秋万岁！’千秋万岁之声聒耳，而一日之寿无征于人，此人所以简巫祝也。”唐杜甫《南池》诗云：“南有汉王祠，终朝走巫祝。”

① 全称“师西毕”。 ② 又称“达巴”。

6. 巫女。五代时对女巫之称呼。五代刘蛻《悯祷辞》云：“役巫女兮鼙鼓坎坎，风笛摇空兮舞袂衫。”①

7. 灵子。战国时楚地对巫师的称呼。屈原《九歌·云中君》云：“灵连蜷兮既留”。汉王逸注云：“灵，巫也。楚人名巫为灵子。”

8. 魔媪。南北朝时对通神女巫的称呼。《南史·齐本纪下》云：“（废帝东昏侯）又曲信小祠，日有十数，师巫魔媪迎送纷纭。”

9. 鬼师。初唐时官庭对男巫师之称呼。《朝野金载》卷三：“韦庶人葬其父韦玄贞，号酆王。葬毕，官人路见鬼师雍文智。”

10. 师婆。初唐时宫廷对女巫之称呼。《朝野金载》卷三云：“（韦庶人）与崇仁坊邪俗师婆阿来专行厌魅。”

11. 刀巴。明清时云南丽江对巫师之称呼。《丽江府志》云：“土人亲死，既入棺，夜用土巫名刀巴者，杀牛羊致祭，亲戚男女毕集，以醉为哀。”土人系指“夷民”，

12. 鬼魁。清代广东人对女巫之称呼。《粤东笔记》云：“高要人谓婿旦郎家；女巫曰鬼魁。”

13. 师姥。隋朝时对占卜女巫之称呼。《隋书》卷四五十《房陵王勇》云：“（杨勇）尝令师姥卜吉凶。”

14. 灵保。战国楚地对通神巫师之称呼。《楚辞·九歌·东君》云：“思灵保兮贤姱”，宋洪兴祖注云：“说者曰：‘灵保，神巫也。’”

15. 太保与师人。宋代中国南方对巫师之称呼，宋俞玉《书斋夜话》卷一申其说曰：“今之巫者，言神附其体，盖犹古之‘尸’，故南方俚俗称巫为‘太保’，又呼为‘师人’，‘师’字亦即是‘尸’字。”

16. 神保。周代巫人之类名称。《诗经·小雅·楚茨》云：

① 见《文苑英华》卷三五八。

“先祖是皇，神保是飨。”宋朱熹《诗集传》卷十三云：“神保，盖尸之嘉号。楚辞所谓灵保，亦以巫降神之称也。”按“尸”者，古代祭祀时，代死者受祭、象征死者神灵的人，盖巫祝之类者。

17. 客子师。清代闽粤台的汉族客家人对巫师的称呼。清孙元衡《赤嵌集》云：“俗尚巫，疾病辄会禳之，又有非僧非道，名曰‘客子师’，请贴符行法而祷于神。”

18. 夷婆。元代南海诸蕃对女巫的称呼。元无名氏撰《湖海新闻夷坚续志》后集卷二“怪异门”《圣佛生子》云：“南海诸蕃国皆敬圣佛……女巫最多，皆谓之夷婆。”

19. 禁魔婆。清代粤东海南岛黎族对女巫的称呼。清袁枚《子不语》二十一卷云：“黎女有禁魔婆，能禁咒人致死。”

20. 海连搭尔。清末至民国年间新疆缠回人对巫师之称呼。民国二十二年仁声书局《新疆概观》云：“凡祈禳之事，皆由专门行教者任之，呼为‘海连搭尔’，如内地巫师之类。其帽，用驼毛细绳红白相间织成高尖月斧形，缘以皮边，衣较普通者袖大而密纫如衲。腰系驼毛大带，垂缘于前，以玉石、红绿线等项悬于襟上，如有邪祟者，请海连搭尔禳之，名为‘捉鬼’。无香烛、牲酒之设，但有羊皮小鼓，面径尺余，高约三寸，框里周缀铁环，摇之锵然。”

21. 祝。又称庙祝。周汉乃至宋对祠庙中祭祀男巫之通称。《诗经·小雅·楚茨》云：“工祝致告，祖饗孝孙。”《史记·封禅书》亦云：“始名山大川在诸侯，诸侯祝各自奉祠，天子宫不领。”宋洪迈《夷坚志》丁志卷五《威怀庙神》云：“陈秀公升之少年时，家苦贫，朋友勉以应乡举、公虽行而心不乐，过庙入谒，祝杯筵曰：‘某家贫，今非费数千不可动，亦无所从出，敢以决于灵侯。’举三投之，皆阴也，意愈不乐。……”《夷坚志》丁志卷十五又云：“和州士人杜默，过乌江，入谒项王庙，泪如雨。庙祝畏其必获罪，强扶掖下，掖之出，犹回首长叹，不

能自释。祝秉烛入，检祝神像，亦垂泪向未已。”

22. 医巫。宋代对医药巫师之通称。宋洪迈《夷坚志》丁志卷五《陈通判女》云：“兴化陈子辉，绍兴戊午，待南雄通判阙，居乡里。……其女卧床，气虽绝而心微温，医巫拯疗不效，凡奄奄百二十日。”

23. 日者。古代对占卜巫师的通称。《墨子·贵义》云：“子墨子北之齐，遇日者。”汉司马迁《史记》有褚先生补《日者传》。宋洪迈《夷坚志》支甲卷第八《朱讽得子》云：“下邳朱讽，往京师赴省试。至宋城，逢日者占轨革影，邀而卜之，遇《益》之《垢》。”

第四章 巫师的装扮与乐器

第一节 巫师的装扮

古代巫师的装扮最主要的特征是头上长角，这是因为在他从事于勾通人与神的巫术活动时，首先就必须化装。

人类迄今最早见的巫师形象，是欧洲奥瑞纳文化时期史前人所绘岩画上的巫师。见下图：



史前人所绘巫的化装施术在法国
Trois-Freres 洞穴绘于壁上

(摘自 MacCuray-Human Origins, vol.1)

这是欧洲旧石器时代晚期的岩画，标志着巫师在旧石器时代晚期开始出现。岩画上的巫师头上戴着鹿角，身上披着兽皮，颈下留着长须，臂部按上马尾，赤着双脚正在那里跳巫舞。这就是原始巫典型的形象。

如果说以上法国洞穴壁上的岩画，那位巫师是化装成动物一野鹿的话。那么，与此相对照，我国先秦时信阳楚墓中出土的地锦上的巫师，却是化装成禽鸟的形象。见下图：



地锦上的巫师（信阳楚墓出土）

这位先秦的楚王，身上披着象征鸟翼的斗篷，头上矗起三只角，两只尖角向后，比方鸟的双耳，一只倒三角长在额前，比方禽的冠。



戎

出自秦汉间的古巫书《山海经》记载的原始巫，头上也有长角的。《山海经·海内北经》云：“戎，其为八人首三角。”见右上图。

这是戎巫头上三只角的装扮，他上身赤裸，还露着肚脐，亦赤着双脚，表现了典型巫师的装扮。

直至清代民间巫师，头上已改为梳髻，但仍赤着双脚，祷告施巫术，见下图：



此图录自《近代秘密社会史料》第一卷。

《山海经》中提到一位神熏池。《山海经·中山经》云：“中次三经黄之首，曰教岸之山，其阳多璚琇之玉，其阴多赭黄金，神熏池居之，是常出美玉。”他的装扮见右上图：

神熏池也是原始巫的装扮。他头上有两只尖尖的牛角，施术通神时，头肩部仿佛在喷发着火焰，手与脚都化装成蹄爪模样，正赤裸全身，扭动驱体施行巫术。

又《山海经·北山经》云：“精卫常衔西山之木石，以堙于东海。”此“西山”上有神巫名为西山神，见下图：



西 山 神

这也是先秦神巫形象，头上二角，全身披甲，乃是古代军队中之巫师形象。

由以上各个例证可见，中外古巫的装扮都是头上生角的，有的两只角，有的三只角。一直到现代，巫师头上生角的特征也没有变。贵州苗族巫师的装扮依然如此，见下图：



采自《风俗的起源》

苗族民间巫师在攘鬼的时候，打扮得很奇特，他们头上都戴着竹篾扎的有三个犄角的帽子，身上穿的是百衲衣——即由各种颜色布条缀成的法衣。乍一看，就好象一个头生三只角，浑身长着长毛的怪物。关于这种装扮的来历，还有一个民间故事，名叫《鬼师头生三只角》，故事是这样说的：

灭鬼英雄名叫戈里。一天他去赶场，碰见专摄姑娘的“色

鬼”。这种鬼，常常变成标致的小伙子，去找姑娘对歌谈爱，把姑娘哄得神魂颠倒时，就把她的魂儿摄走。

色鬼喝得醉醺醺的，戈里扶着色鬼在荒山旷野里走，走到三棵大枫树下。色鬼指着中间的那棵枫树说：“你脱下左脚的草鞋，敲它两下！”戈里敲第一下，树上滚下两条毛毛虫，毛毛虫在地上一滚，变成两条大黑狗扑向戈里，被色鬼喝住了。戈里再敲第二下，树下不远处便出现几幢房子，传出姑娘的哭声，有两个黑鬼从房子里跳出来，大声叫：“两个弟兄，快拿你们得来的姑娘魂看看。”戈里知道色鬼的家了，把色鬼送到家，他便回家了。

戈里决心除掉这伙色鬼。回到家想出了办法：他把架锅用的铁三角反戴在头上，身上倒披棕衣，手拿锋利柴刀和叉鱼的钢叉，又走到枫树下。用草鞋敲一下，掉下两只毛毛虫，不等它们变成狗，就用叉扎死了它。又敲一下，出来几个黑影，戈里挥起柴刀砍枫树，众鬼四散逃开。戈里来到姑娘魂集中的地方，见到这些姑娘已变得痴痴呆呆，他念起咒语：

东方来，东方去，

西边来，西边归。

行南方，走北地，

家乡路，认仔细。

姑娘们这才慢慢醒过来，慌忙找路回家。

第二天，戈里来到群鬼的住处，群鬼没发现他就是三角怪物都对他说：“我们这里昨天来了个怪物，头生三只角，浑身长倒毛，杀死看家狗，放走姑娘魂。”众鬼叫着要搬家。

戈里说：“搬到我们住的岩洞中来吧！不要被怪物发现。”

众鬼说：“我们变成蛤蟆跳进岩洞去。”戈里赶紧回到家里，先在火上熬起一锅桐油，然后又象前次那样装扮好，另外又提了一个大须笼，这种装鱼笼口大颈小肚子大，颈内有倒须，能进不能出。戈里把须笼放在蛤蟆必经的山道上，等鬼变的蛤蟆一到笼边

戈里便大声吼叫起来。蛤蟆们回头一看，又是三角怪物来了，吓得拼命跳进须笼。戈里用滚沸的桐油把它们统统烫死了。那晚只有一只瘸腿蛤蟆，还来不及跳进须笼，如今鬼才没绝种。后来鬼师捉鬼，都要学戈里，把自己装扮成头生三只角^①。

还须指出，古代巫师施术时通常是穿红色的外衣。如宋洪迈《夷坚志》支丁卷三《李氏红蛇》云：“招村巫马氏子施法考验。巫著绯衣，集邻里仆僮数十辈，如驱傩队结束，绕李向所游山下，鸣金击鼓。”绯（红）衣有辟邪作用。

还应指出，古代巫师装扮也有戴假面具的，傩舞中戴假面具就是古巫风的遗留。见下图：

江西傩舞及其面具



① 原载《风俗的起源》（黔东南州文艺研究室主编、杨鬃编），上海文艺出版社，1988年11月版，325～329页。原故事口述者：（苗）田应深、潘大荣，流传黔东南一带。葆中、家驹搜集。本文根据原文摘编。

第二节 巫师的乐器

巫师大多是能歌善舞的。他们勾通鬼神，取悦于鬼神，要运用各种各样的乐器，来伴奏，来伴舞，进行通神活动，边唱边跳边施巫术。

在唐代，被中宗的韦皇后宠爱的女巫阿来便有乐器——琵琶。《朝野金载》卷三曾描写她施术时的情况道：“崇仁坊阿来婆弹琵琶卜，朱柴填门。浮休子张鷟曾往观之，见一将军，紫袍玉带甚伟，下一疋细绦，请一局卜。来婆鸣弦柱，烧香，合眼而唱：‘东告东方朔，西告西方朔，南告南方朔，北告北方朔，上告上方朔，下告下方朔。’将军顶礼既，告请甚多，必望细看，以决疑惑，遂即随意支配。”巫婆阿来拿手的乐器和通神的工具便是弹琵琶。《朝野金载》卷三写到的女巫何婆，她的通神乐器也是琵琶。唐代巫师的乐器，除流行琵琶外，也流行胡琴等，如《太平广记》卷二百八十三“许至雍”中的巫师，便是“呼啸舞拜，弹胡琴”的。

在古代，巫师在祭天地、祭鬼神时，大多用鼓。远在周代就如此，《周礼·鼓人》云：“教为鼓，而辨其声用。以雷鼓鼓神祀；以灵鼓鼓社祭；以路鼓鼓鬼享。”雷鼓是大型的八面鼓，灵鼓是中型的六面鼓，路鼓是小型的四面鼓。宋代南方民族巫师用铜鼓。《宋史·蛮夷传》：“溪峒夷僚疾病，击铜鼓、沙锣以祀神鬼。”还配有锣。巫师用鼓的传统，直至民国仍如此。《中华全国风俗志》下篇卷一“黑龙江”云：“巫风盛行，家有病者，不知医药之事，辄招巫入室诵经，装束如方士状，以鼓随之，应声跳舞。云病由某祟，飞镜驱之，向病身按摩数次遂愈，或延喇嘛治之。”又云：“伊彻满洲病，亦请萨玛跳神，而请札林一人之为相。札林，唱神歌者也。祭以羊，脰用鲤。萨玛降神，亦击鼓。神来则萨玛无本色，如老虎神来狰狞，妈妈神来噢咻，姑娘

神来觐觐，各因所凭而肖之。”巫师为什么要用鼓？有人认为：“魔鬼害怕大的声响，为此……只有雷声能够驱走恶鬼。于是，萨满就敲神鼓来表示雷声。”（见《民族译文集》（一）316页。吉林社会科学院，1982年刊行）

铁笛，也有一些道教巫师曾经使用过。《夷坚志》乙志卷十八《张淡道人》云：“衢州人徐逢原，居郡之峡山，少年时好与方外人处。有张淡道人过之，留馆其门，巾服萧然，唯著青巾夹道衣，中无所有，虽盛冬不益也。每月夕，则携铁笛入山间吹之，彻晓乃止。”张淡道人善于施模仿巫术：“其徒有头陀一人，又秘藏纸画牛一头，每与客戏，则取图挂壁，剉生草其旁，良久，草或食尽，或畸訖过半，遗粪在地可扫也。后以牛与头陀。”他吹铁笛，可能就是为了唤牛的，因为牧牛吹笛乃是古代民间传统风俗观，故而施画牛巫术之道士，让他吹铁笛便是常理。

铃，也是巫师使用的乐器，往往配和鼓而用。杨宾《柳边纪略》云：“跳神者，以铃系臂后，摇之作声，而手击鼓，鼓以单牛皮冒铁圈，有环数枚在柄，且击且摇，其声索索然。”

箏、月琴、神版、等等乐器，有的也用来配合巫师的施术之用。《啸亭杂录》云：“巫人吉服舞刀，祝词曰：‘敬献糕饵，以祈康年’，主人跪击神版，诸护卫神版，及弹弦箏、月琴以和之，其声呜呜可听。巫歌毕，念祝词，主人敬聆毕，叩首。”

还有的巫师之乐器是牛角和铜锣。《夷坚志》丁志卷十四《刘十九郎》云：“（乡人）复邀致他巫，巫惩前事，欲掩鬼不备，乃从后门施法，持刀吹角，诵水火轮咒而入，病者即日皆安。”这是南宋巫师吹牛角持刀作法。《南越笔记》卷一云：“永安俗尚师巫，人有病，辄以八字问巫。巫始至，破一鸡卵，视其中黄白若何，以知其病之轻重，轻则以酒饌饗，重则画神像于堂。巫作姣好女子吹牛角，鸣锣而舞。以花竿荷一鸡而歌，其歌曰赎魂之舞。”以上是广东东部如此。广东《兴宁县志》亦云：“（当地人）病鲜服药，信巫觐，鸣锣吹角，咒鬼令安适，

名曰跳茅山。”

古代广西巫师的乐器则是钟与铙。《百粤风土记》云：“粤人淫祀，而尚鬼病不服药，日事祈祷，祝贫富为丰杀。延巫鸣钟铙，跳歌舞。结幡茱萸，酹酒椎牛，日夕不休，事毕插柳枝户外以禁往来。”钟是悬着的，以木槌击之发声。铙却是象钟形，口朝上，小型，用手执把，也是以槌敲击作响。周代施术时，是用它来止鼓声的，《周礼·地官·鼓人》云：“以金铙止鼓。”郑玄注：“铙，如铃，无舌，有柄，执而鸣之，以止击鼓。”到清代已专门配合巫术了。

海南岛女巫的乐器则是黎笙。《南越笔记》卷四云：“女巫琼州特重，每神会，必择女巫之妓少者，唱蛮词，吹黎笙以为乐。人妖淫，而神亦尔，尤伤风教。”又令人吃惊的，莫过于这些吹黎笙的女巫，还有从妓者，地位最卑下而可怜。

综上所述，各地巫师所使用的乐器并不相同。东北巫师多用鼓与铃，广东巫师多用牛角与锣、广西巫师多用钟与铙，等等。还有各个时代所使用的乐器也不同，没有统一的规定。

第五章 交感巫术表现的多种形态与流变

交感巫术原理，是以感应律（Principle of Sympathy）原则确立的。即施术给此一物，而同样的另一物却感受到了魔力。这种巫术我们将它称之为交感巫术（Sympathetic magic）。

这种交感巫术又分为两种巫法，一种是人体分出去的各部分，仍然能够继续得到相互的感应，叫做“顺势巫法”（homoeopathic）。头发、指甲、眼睫毛、眉毛、腋下毛等等，虽然离开了人骨，仍然与人体有密切关系，如果施术于头发指甲、眉毛等，就能影响于人体。

一种是凡是曾经接触过的两种东西，以后即使是分开了，也能够互相感应，这叫做“接触巫法”（Contagious）。一个人的脚印、衣物因为曾经接触过这个人的身体，施术于脚印、衣物，这些脚印、衣物也能与人体互相感应，其人将受影响。

从现在的观念看，我国古人的原始意识未必体会到这两种巫法的统一性，就心理分析而言，这种巫术应称为“交感巫术”，因为它只不过是两种联想的不同的误用。前者是因“相似”的联想而发，后者则是因“接触”的联想而发；前者，把相似当作了同一，后者，则把接触看作永远联结。

第一节 交感巫术的特征

在许多情况下，顺势巫法与接触巫法是交织在一起表现的。某人接触过的东西，如衣服，或原来属于某人的东西，如头发、

指甲等，受到了巫术的影响，他们的本主也就会受到影响。如果它们被火烧，本主就会觉得热不可耐；如果它们被冰冻，本主就会觉得全身战栗；如果它们被毁灭，本主的性命就难保；如果有人向它们作如此的吩咐，本主的思想感情也就不由自主地如此如此起来。这当然是巫师的思想认识，事实又是另一回事。

正因为一个人曾经接触的东西，尤其是曾经属于一个人身体某一部分的东西，对这个人有很大影响，所以人们对这些东西都是十分小心谨慎的。在中国有些禽兽是人们怕见或忌见的，这些禽兽主要分为两类，一类是招致人倒霉的。如鸟鵩，出门望见它便以为不吉利，有“乌鸦叫祸”之说，又有“猫头鹰叫孝”之说。另一类不但可怕而且能成精。如狐狸精。在民间传说中，它们有各种报复人、迷惑人、伤害人的本领，而且特别喜欢攫取人身上与生命有关的东西。《云笈七签》卷四十七云：“凡梳头及发爪，皆埋之，勿投水火，正尔抛掷，一则敬父母之遗体、二则有鸟曰鵩，夜入人家取其发爪，则伤魂。”为什么头发、指甲被鵩取去，人的灵魂会被认为受到伤害呢？因为它们是人身体一部分，它们受到的遭遇会影响到本主。这就是巫术观念的传承。

头发指甲不能被禽兽得去，更不能被会施法术的人得到，否则，其结果就视其法术的作法与目的而异了。或者本主会丧失了生命，或者他的自主权被剥夺，或者他的心为人所颠倒支配，唐代有这么一段传说：“人逃走，取其发于纬车上却转之，则迷乱不知所适。”^①头发旋转不已，人的心也就迷乱，这可以说是本人与头发同感说的最圆满的例证。

虽然巫术的目的大多是为了害人的，但是那些融入民俗中的各种巫术也并不都是这样的。中国话里有一个词叫“结发夫妻”。为什么会有这个词呢？据北京一个老太太谈，北京曾有过这样一

① 《本草纲目》卷五十二“岁”引藏器语。人民卫生出版社，1985年9月第1版第二次印刷，2928页。

种装扮风俗：新娘梳头时，将鬓边的头发分出一股，另外从新郎头上取发若干根，同编成一个小抓髻，那新郎的头发并不是无关紧要的，其实是与新娘生命相关的，他既把如此宝贵的头发给了新娘，就好像给了她一张保单。头发相结，心也相连，从此后他们成为恩爱的“结发夫妻”。这种风俗便是来自交感巫术的观念。

这样，交感巫术便有一种复叠型的特征，例如以上结发夫妻必得男女双方的头发复叠交织在一起，才被巫术认可。以此类推，男女双方的衣服复叠一起，也就会互感爱情。高山族的巫术中便有这样衣服复叠型的例证：

“巫师不仅可以为人消灾除病，而且还能教唆鬼神蛊惑人心，使人改变意志和感情。布农人的巫师神通广大，村里常有小伙子爱上一位姑娘遭到冷遇而求助巫术者，巫师挥动茅草，唱诵默祷以后，窃取男女二人的上衣，复叠在一起，接着，拿水果和茅草放在叠合的衣物旁边，一边高声朗诵咒语，请神成全琴瑟之好。巫术之后，巫师托第三者想方设法拿水果给那位姑娘品尝，姑娘从此会一改冷若冰霜的态度，积极主动地去恋爱那位小伙子，如同公主钟情于英雄，感情日笃。据说，巫术既可把素昧平生的男女撮合成一对鸳鸯，白头偕老，也可使形影相随的夫妻变成冤家，各分东西。巫师的神通可以说无所不能，因而，人人十分敬畏。”^①

这种恋爱巫术，便是复叠型的。总之，顺势巫法与接触巫法都需采用复叠的交感魔力。

另外，交感巫术有时从流变而来。结发夫妻之“结发”，唐代杜甫《新婚别》的“结发为君妇”，其“结发”二字尚无巫术性，只表现女子到笄年结发始能婚配之婚俗而已。但到宋代，庄绰《鸡肋编》卷上云：“后世初婚嫁者，以男女之发合梳为髻，

^① 许良国、曾思奇编著《高山族风俗志》“巫师”。中央民族出版社，1988年2月第1版，81页。

谓之结发，甚可笑也。”便表现了复叠型的交感巫术特征，故结发夫妻之巫术在宋代已常见。

第二节 怀孕、脱身、恋爱、防病的巫术 ——脚印，最古老的交感巫术

脚印，古时称足迹。脚印巫术是最古老的交感巫术，它在远古神话时代曾经盛行一时。伏羲是怎么出生的？传说他的母亲华胥，有一天到雷泽去游玩，看见一双巨人的脚印感到好玩，使用自己的双脚踩上去试，这一试感到全身颤动，巨人的足迹产生了魔力，使她怀孕，结果生下了伏羲神。

《史记·补三皇本纪》云：“太皞庖牺氏，风姓，代燧人氏继天而王。母曰华胥，履大人迹于雷泽，而生庖牺（伏羲）于成纪，蛇身人首，有圣德。”

《诗含神雾》云：“大迹出雷泽，华胥履之，生伏牺（伏羲）。”宋均注曰：“雷泽二名，华胥，伏羲母。”（《太平御览》卷七八引）

《孝经援神契》云：“华胥履迹怪生皇羲。”宋均注云：“迹，灵威仰之迹也。履迹而生，以为奇怪也。”

《水经注·瓠子河》云：“瓠河又左经雷泽北。其泽藪在大成阳县故城西北十余里，昔华胥履大迹处也。”（卷二四）

这种履迹怀孕的传说实乃脚印交感巫术之反映。华胥履迹在雷泽北，雷泽在古成阳县，靠近瓠子河，瓠子河在河南濮阳县南而成阳县即今河南信阳东北。这古老的脚印交感巫术之传说，便首先产生在这里。

在中国神话的晚期产生了姜源神话，它也是一个脚印交感巫术之神话。在公元前十一世纪的商周两代之交产生的，说明在那时我国也仍然在流行脚印巫术。

最早见到的姜源神话，它被记载在我国首部民歌集《诗经》

之中，其中《大雅·生民》说：

厥初生民，	说起最早生出周代的人，
时维姜源。	她是帝喾的妃子——姜源。
生民如何？	她生出来的人怎么样啊？
克禋(yīn音因)克祀。	她到郊外去祭天和礼拜。
以弗无子，	拔除不祥求得一个儿子，
履帝武敏歆。	她踩到神的脚印而心动。
攸介攸止，	肚子便大起来而有身孕，
载震载夙。	小孩在肚中转动和安静。
载生载育，	后来便生下孩子来抚养，
时维后稷。	他便是周代始祖——后稷。

后来《史记·周本纪》继续加以记载：

“周后稷，名弃，其母有邰氏女，曰姜原，姜原为帝喾元妃。姜原出野，见巨人迹，心忻然说，欲践之。践之而身动，如孕者。居期而生子，以为不祥，弃之隘巷，马牛过者皆辟不践。徙置之林中，适会山林多人。迁之，而弃渠中冰上，飞鸟以其翼覆荐之。姜原以为神，遂收养之。初欲弃之，因名曰弃。”

据我国古典文献记载，周民族盛行的这种履迹巫术，其巫术要点为：（第一），姜原所履的为“巨人”脚印，“巨人”，者上帝也，即神的足迹。《吴越春秋·吴太伯传》云：“后稷，其母台氏之女姜嫄，为帝喾元妃，年少未孕，出游于野，见大人迹而观之，中心欢然，喜其形象，因履而践之，身动，意若为人所感。后妊娠，恐被淫佚之祸，遂祭祀以求谓无子。履上帝之迹，天犹令有之。姜嫄怪而弃于反狭之巷，牛马过者，折易而避之。复弃于林中，适会伐林之人多。复置于泽中冰上，众鸟以羽覆

之，后稷遂得不死。姜嫄以为神，收而养之。长，因名弃。”由此可见，古人认为她所履之迹为神的足迹，“天犹令有之”，这显然是古巫师之认识。（第二），这种履迹巫术是一种求子巫术，这在古史中也有明确之记载。汉刘向《列女传》卷一云：“弃母姜者嫄，邠侯之女也。当尧之时，行见巨人迹，好而履之，归而有娠，浸（逐渐）以益大。心怪恶之，卜筮禋祀（祭祀）以求无子。终生子。以为不祥，而弃之隘巷，牛羊避而不践。乃送之平林之中，后伐平林者咸荐（铺垫）之覆之。乃取置寒冰之上，飞鸟伉翼之。姜嫄以为异，乃收以归，因命曰弃。”可见在行这种履迹巫术之前，必须有“卜筮禋祀以求无子”的风俗仪式，表明其巫术性质是求子。（第三）既然是求子巫术，行巫术之女子，不一定履男子之足迹以生子，也可以穿男子之衣服以生子，因男子之足迹或衣服，对于所爱女子，都有交感巫术之魔力，这在古史中也是有明确之记载的。汉王充《论衡·吉验篇》云：“后稷之时，履大人迹，或言衣帝誉之服，坐息帝誉之处，妊身，怪而弃之隘巷，牛马不敢践之。置之冰上，鸟以翼覆之，庆集其身。母知其神怪，乃收养之。长大佐尧，位至司马。”可见这种履迹巫术，也可换为穿衣巫术，在行术女子穿男衣之后，必须再坐息于男子坐息之处，将履迹转变为“坐迹”而交感受孕产子。（第四），这种履迹巫术已化为山上的大脚印之古迹。《太平御览》卷三八八引《述征纪》云：“齐有龙盘山，上有大脚，姜嫄所履迹。”这条记载显然是说，这种古迹是为女子求子所运用，伊们只要卜筮求子，像姜嫄一样履迹便可怀孕产子，因此这种龙盘山之大脚，走专门为求子者所设。

综上所述，脚印——最古老的交感巫术，古代记载已经相当的完备了。

佛教自东汉传入我国以后，佛教意识渗入了中国脚印巫术之中。原始的生育性被崇拜释迦牟尼的神性所替代，巨人的脚印转变成了释迦牟尼的脚印。佛的脚印巫术传说比比皆是，兹排比如

下：

晋法显云：佛“遗足迹于此（即乌苾国），迹或长或短，在人心念，至今犹尔。”（见章巽《法显传校注》33页，上海古籍出版社，1985）

北魏杨衒之《洛阳伽蓝记》云：“（乌长国）王城北八十里，有如来履石之迹，起塔笼之。履石之处，若水践泥，量之不定，或长或短。

《水经·河水注》云：“于阗……有利刹寺，中有石鞞，石上有足迹。彼俗言是辟支佛迹，法显所不传，疑非佛迹也。”

《周书·异域下·于阗》云：“城南五十里有赞摩寺，即昔罗汉比丘比卢旃为其王造覆盆浮图之所。石上有辟支佛跣处，双迹犹存。”

《北史·于阗国》云：“城南五十里有赞摩寺，即昔比丘卢旃为其王造覆浮图之所。石上有辟支佛跣处，双迹犹存。”

《大唐西域记》云：“阿波逻罗龙泉西南三十余里，水北岸大磐石上，有如来足所履迹，随人福力，量有短长，是如来伏此龙已，留迹而去。后人于上积石为室，遐迹相趋，花香供养。”（章巽校点本，上海人民出版社，1977年，60页）

《大唐西域记·屈支国》云：“东昭怛厘佛堂中有玉石，面广二尺余，色带黄白，状如海蛤。其上有足履之迹，长尺有八寸，广余六寸矣，或有斋日，照烛光明。”

唐张读《宣室志》卷二“开业寺神人足迹”云：“至德二年（757）十月二十三日，丰乐里开业寺有神人足迹甚长，自寺外门至佛殿。先是，闾人宿门下，梦一人长二丈余，披金甲，执银槊，立于寺门外，俄而手以轧其门，扃钥尽解，神人即俛而入寺，行至佛殿，顾望久之而没。闾人惊悟，及曙，视其门，已辟矣。即以梦曰于寺僧。众往共视，见神人之迹。告于京兆尹。尹具表以闻，肃宗命使验之，果如其言。”（中华书局点校本，¹1983年，17页）

《酉阳杂俎》前集卷十“物异”云：“辟支佛髻，于阗国赞摩寺有辟支佛髻，非衣非彩，岁久不烂。”

明马欢《瀛涯胜览·锡兰国》云：“（别罗里）海边山脚光石上，有一足迹，长二尺许，云是释迦从翠蓝山来，从此处登岸，脚踏此石，故迹存焉。中有浅水不干，人皆手蘸其水洗面拭目，曰佛水清净。”

由上可知，从魏晋至明清，佛足迹巫术延续不断，但传入中国多为我国本土原始神转化。明代足迹巫术资料对比所见特别明显。

《明史·外国传》“盘古遗迹”云：

“有大山高出云汉，其颠有巨人足迹，入石深二尺，长尺余，云是盘古遗迹。”

《瀛涯胜览》“佛迹”云：

“王居之侧，有一大山（Adam's Deak），侵云高耸山顶有人脚迹一个，入石深二尺，长八尺余（冯校：吴本作深一尺，长八尺，黄绿作二尺许），云是人祖阿聃（Adam圣人，即盘古之足迹也。”^①

两者显然来自我国《三五历纪》有关盘古巨人之传说。这似是当时民间说法，证明我国盘古神话曾传至锡兰Adam山地区，但后者硬要将它附会成是佛迹，故实为盘古神之转化。

脚印巫术在唐代曾流变为两种不同的形态。第一种是鞋子巫术。例如，《万法归宗》卷二里，记载着一种道教的鞋子巫术，名曰“鞋遁法”，原文云：

“欲铄之日，用黄纸阔二寸，朱书‘震雷符’于上面，

^① 见明·马欢《瀛涯胜览》，冯承钧校注本，商务印书馆，1935年，36页。

向北烧灰，清水吞之，向北念咒语三遍，取炁三口，吞入腹中。临用之时，弃右鞋一只，正东而去，行过三步，则鬼神不见。所留之鞋，如自己之形，人见似真死；过九日法尽，乃众视之，为鞋。

‘雷震符’如下图：

符下注云：“此术传有德之士，若轻举妄及授非人，无必谴之。”

“向北念咒”指《脱身守尸咒》咒文云：

“太上三官，五雷久随。

吃吾真炁，守吾真元。

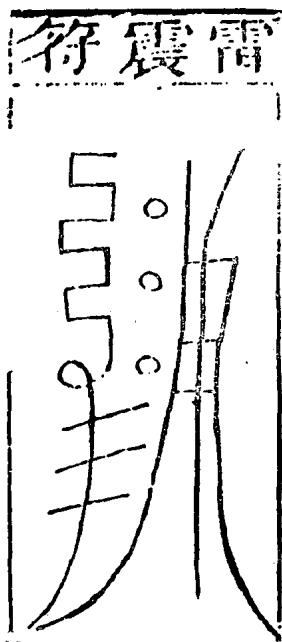
奉 太上老君急急如律令掇。”

《鞋遁法》即包括以上术文、雷震符及咒文。

这种道教鞋子巫术认为，留鞋如留“自己之形”，正如见脚印如见其人並与其人同感一样。

据宋代传说，说唐代的鞋子巫术还能作替身，以解救突然降临的灾难。宋曾慥《类说》卷二十七引《逸史》云：

“明皇欲传隐形之术，公远秘之。恐其游幸放恣，上怒逃善射者伏于壁，召公远与语，众矢俱发，上令瘞于宫中。月余，中使自蜀回，云臣今至洛谷，见公远，令臣附起居，专于城（成）都望车驾。上惊，令开棺，唯见一草鞋，有箭孔数十。后上幸蜀，有称维公延来谒，召之不见。维公延即罗公远，上悔久之。”



唐玄宗杀罗公远巫师，罗公远就是以鞋子巫术逃脱了性命。他主要将鞋子作为替身，赋予鞋子更大的神秘性与传奇性，这是将鞋子交感巫术神化的结果，更加使人不可捉摸而真假不分。

第二种是脚下泥土巫术。后世衍化成一种有趣而荒唐的恋爱巫术。例如《万法归宗》卷五《佳人返步章第八》有一种脚下泥结合姓名之巫术，原文云：

“但于妇人行步去处脚踪者，最佳取其二足心中土二撮立仿作之形一只，书妇人自己名一只，用剑诀一勾如此等样，祭六甲坛下，脚踏鬼罡元字，左手雷印、右手剑诀，取东方炁一口，念《返步咒》七遍，焚符一道。每呼妇名，如立日前应步相似，四十九日毕，将土和泥安自己脚足下，往返行步一时，去矣，佳人返步。”

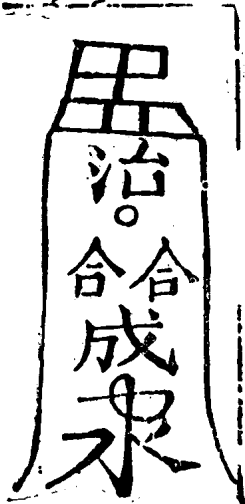
这种脚底泥巫术认为，女子脚下泥对钟情于她的男子互有交感魔力，若施术于女子脚下泥，再将此女子姓名呼唤，经过四十九日施术过程，将泥土安在自己脚下，喊她时，她便会返步回来。当然，以上巫术只能是幻想与假设。

关键处在于念《佳人返步咒》七遍：

“佳人行处，步步踏迟。
吾今一剑，尔者自回。
结成一块，恋成一堆。
吾奉三山九侯先生律令摄。”

还要焚《返步符》一道，

返步符



由上可见，符咒中都强调了一个“合”字，说明道士将吉利语也认为是具有魔力的。

明代还有以脚底泥巫术防病者。明高濂《遵生八笺》卷六“四时调摄笺”冬部云：“玄枢曰：除日以合家头发烧灰，同脚底泥包投井中，咒曰：‘敕令我家眷属竟年不害伤寒，辟却五瘟疫鬼。’”

这种脚底泥巫术与头发结合施术，被认为能辟鬼。以上两种都是脚印巫术的衍化形态。

清代秘密社会又有藏鞋、画鞋、祭拜鞋之俗，也是鞋子巫术衍化的。在《近代秘密社会史料》卷一里，收录了一鞋图並题诗一首，见下图：

诗云：

草鞋三宝五条刚，
乌龙大战失抛荒；
仅存一只中州去，
落在吴延章手藏。



草鞋三宝五条刚
乌龙大战失抛荒
仅存一只中州去
落在吴延章手藏

这一只鞋是秘密社会成员画出挂在斋室中祭拜之圣物，其四句诗宛如巫术的咒语在祭祀时背诵与朗读，表示对过去斗争的怀念。

第三节 治水求雨、性爱求子、 和气催眠的巫术

——汉魏南北朝的交感巫术

汉代有一种交感巫术。这种巫术被用于治水，据说十分灵验。汉代在敦煌与楼兰一带屯田，有一次军队在河流上筑堤蓄水

河水居然还“波陵冒堤”，索励其人便在河堤边祭祀，並將军队列队，飞舞刀箭，又刺又射，“水乃回减”，这叫刺射治水巫术。《水经注》“河水”条云：

“敦煌索励字彦义，有才略。刺史毛奕表行贰师将军，将酒泉、敦煌兵千人至楼兰屯田，起白屋。召鄯善、焉耆、龟兹三国兵各千人，横断注滨河。河断之日，水势奋激，波陵冒堤。励厉声曰：王尊建节，河堤不溢，王霸精诚，呼沱不流，水德神明古今一也。励躬祷祀，水犹未减。乃列阵被杖，鼓噪欢叫，且刺且射，大战三日，水乃回减。灌浸沃衍胡人称神。大田三年积粟百万，威服外国。”

这种向河水刺射，“吓唬”了水神，产生了感应魔术力，使河堤不溢，显为交感巫术无疑。居然巫术开道，使“胡人称神”，在当时起了事半功倍之妙，既治水，又治胡，用巫术来一箭双雕。

汉代求雨也是使用交感巫术的，即祭石鱼祈雨之巫术。《西京杂记》卷一云：

“昆明池刻玉石为鱼，每至雷雨，鱼堂鸣吼，髻尾皆动。汉世祭之以祈雨，往往有验。”

鱼与水有密切关系。祭祀鱼便对催下雨具有了魔术力。晋代则是祷龙穴求雨，《搜神后记》卷十云：“武昌虬山有龙穴，居人每见神虬飞翔出入。岁旱祷之，即雨。后人筑塘其下，曰虬塘。”由于传说虬龙播雨，于是祭虬便有下雨的交感巫术魔力了。

交感巫术在魏晋年间继续流行，並反映出奇异的形态。

衣服巫术，通常见到的有以下三种形态，其一，女穿男衣必

生男孩。晋张华《博物志》卷十“杂说下”云：“妇人妊娠未满三月，著婿衣冠，平旦左绕井三匝映详影而去，勿反顾，勿令人知见，必生男。”因为衣帽为男子所穿，经男子身体接触后，便产生了男子特有的魔力，根据接触巫法之原理，孕妇穿了这种男子穿过的衣服“必生男”。

其二，女人养鹅，杀鹅埋之，以该女人的衣服鞋子放在上面，就可看见这只鹅在土中。晋干宝《搜神记》卷二云：“吴孙休有疾，求覘视者，得一人，欲视之。乃杀鹅而埋于苑中；架小屋，施床几，以妇人展履服物著其上。使覘视之，告曰：‘若能说此冢中鬼妇人形状者，当加厚赏，而即信矣。’竟日无言，帝推问之急，乃曰：‘实不见有鬼，但见一白头鹅立墓上。所以不即白之，疑是鬼神变化作此相。当候其真形，而定不复移易。不知何故，敢以实上。’”因为女人养鹅，接触过鹅，故此女子之衣与鞋对鹅有交感巫术力，巫覘也根据接触巫法原理，看出墓中埋有鹅。

其三，以亡者之衣服可识别亡者之坟墓。晋干宝《搜神记》卷二云：“吴孙峻杀朱主（即朱夫人），埋于（南京）石子冈。归命即位，将欲改葬之。冢墓相亚，不可识别，而宫人颇识主亡时所著衣服。乃使两巫各住一处，以伺其灵，使察鉴之，不得相近。久时，二人俱白：‘见一女人，年可三十余，上著青锦束头，紫白袷裳，丹绋丝履，从石子冈上。半冈而以手抑膝，长太息，小住须臾，更进一冢上便止，徘徊良久，奄然不见。’二人之言，不谋而合。于是开冢，衣服如之。”因为束头袷裳丝履，均为朱夫人物，对她有交感巫术力，故在她死后施术于衣鞋，就能看见墓中相同之衣鞋。本事见《三国志·吴志·朱夫人传》。

由于交感巫术融入了生育风俗之中，于是根据交感巫术原理，产生了一系列生育禁忌来。例如《博物志》卷十“杂说下”又云：

“妇人妊娠，不欲令见丑恶物、异类鸟兽。食当避其异常味，不欲令见熊黑虎豹。御及鸟射射雉，食牛心，白犬肉鲤鱼头。席不正不坐，割不正不食，听诵诗书讽咏之音，不听淫声，不视邪色。以此产子，必贤明端正寿考。所谓父母胎教之法。（卢氏曰：子之得清祀滋液则生仁圣，谓错乱之年则生贪淫，子因父气也。）故古者妇人妊娠，必慎所感。感于善则善，恶则恶矣。妊娠者不可啖兔肉。又不可见兔，令儿唇缺。又不可啖生姜，令儿多指。”

生育禁忌正是来自交感巫术之意识，所谓“感于善则善，恶则恶矣”。

魏晋年间的古人，由于交感巫术之意识极为浓郁，甚至产生一种人学龟蛇伏地引颈，就能感受到龟蛇体轻不饥之现状，並有以下一个奇妙的传说：

“人有行堕深涧者，无出路，饥饿欲死。左右见龟蛇甚多，朝暮弘颈向东方，人因伏地学之，遂不饥，体殊轻便，能登崖岸。经数年后，竦身举臂，遂超出涧上，即得还家。颜色悦怿，颇更黠慧胜故。还食谷，啖滋味，百余日中复本质。”（《博物志》卷十“杂说”下）

这是交感巫术意识与修仙风俗相结合，引出来人学龟蛇爬行的奇事。在体育锻炼上，倒可以说是一种新鲜的发明。

魏晋年间之古人，运用交感巫术原理，作性爱之试验，即以淫羊肉来增进男女性交之机能，其法亦可谓之新奇。《太平御览》卷九百二引古本《博物志》（今本不载）云：

“阴夷山有淫羊，一日百遍。脯不可食，但著床席间，

已自惊人。又有作淫羊脯法：取羖（黑色公羊）^① 羖各一，别系令裁相近而不使相接。食之以地黄竹叶，饮以麦汁米泔。百余日后，解放之，欲交未成，便牵两杀之。膊以为脯。男食羖，女食羖，则並如狂，好丑亦无所避。其势数日乃歇，治之方，煮茱萸菖蒲汁饮之。又以水银官脂涂阴，男子即痿。官脂，鹿脂也。”

这是中古时代进行的带有开创性的促进性机能的中药巫术试验。羊肉具有补肾、保暖、性增进等药效，是性食疗和治阳痿重要食品。这竟是来自古人交感巫术之试验。

魏晋年间之古人此类交感巫术较为多见，以下再举出四条：

1. 治妒。李时珍《本草纲目》卷五十二引《博物志》（今本不载）云：“取妇人月水布，裹虾蟆，于厕前一尺入地埋之，令妇不妒。”

2. 视井生男。褚人获《坚瓠集》“秘集”卷三引《博物志》（今本不载）云：“陈成初生十女，使妻绕井三匝，祝曰：‘女为阴，男为阳，女多灾，男多祥。’绕井三日，果生一男。”

3. 恋家。褚人获《坚瓠集》广集卷一引《博物志》（今本不载）云：“月布在户，妇人留连。注谓‘以月布埋户限下，妇女入户则自淹留不去。’”

4. 孝顺。《本草纲目》引《博物志》云：“以狗肝和土泥灶，令妇女孝顺。”

以月布、虾蟆、视井、狗肝为感应巫术力，配合一定咒语等。为何魏晋年间人有如此浓郁的感应巫术观呢？似是其时代之动乱，人民渴望和平的心理反映。例如，当时人认为和气之相感可以改变天地间一切之事物，《博物志》卷一“物产”有下述两条可视为当时交感巫术流行原因之证据。

1. “和气相感则生朱草，山出象车，泽出神马，陵出黑丹，

^① 羖(gǔ, 股)。

阜出土怪。江南大贝，海出明珠，仁主寿昌，民延寿命，天下太平。”

2. “名山大川，孔穴相内，和[·]气[·]所[·]出[·]，则生石脂、玉膏，食之不死，神龙灵龟行于穴中矣。”

看！和气之感应力竟有如此之大的巫术力，江山和气竟能感应泽出神马，海出珍珠，山生石脂玉膏，食之不死。可见这是人民历尽战乱爆发出来的交感巫术之虚幻的想像，这就造成了社会上交感巫术盛行之原因。

在魏晋交感巫术中，枕头巫术（催眠巫术）也是颇为著名的。中国民俗十分重视卧具枕头。远在周代《诗经·陈风·泽陂》便唱道：“寢寐无为，辗转伏枕。”（时刻想她也无为，辗转不眠伏枕上。）枕头与婚俗密切相关。于是在晋代便出现了玉枕嫁女巫术。《太平寰宇记》卷一三六引古本《搜神记》云：

“焦湖庙有一玉枕，枕有小坼（chè，彻，裂开）。时单父县人杨林为贾客，至庙祈求。庙祈谓曰：‘君欲好婚否？’林曰：‘幸甚。’巫即遣林近枕边，因入坼中。遂见朱门琼室，有赵太尉在其中，即嫁女与林。生六子，皆为秘书郎。历数十年，并无思乡之志。忽如梦觉，犹在枕傍。林怆然久之。”

这是我国较早见到的催眠巫术。巫师施术于枕头，先催眠，然后长久进入梦境，进入美好的婚姻之中。

南北朝时代的交感巫术，以华山畿蔽膝巫术故事最为著名，它是古代衣服巫术型的衍化，对后世颇有影响。《古今乐录》云：

“《华山畿》者，宋少帝时懊恼一曲，亦交曲也。少帝时，南徐一士子，从华山畿往云阳。见客舍有女子年十八九

悦之无因，遂感心疾。母问其故，具以启母。母为至华山寻访，见女，具说，闻感之，因脱蔽膝，令母密置其席下卧之当己。少日果差。忽举席见蔽膝而抱持，遂吞食而死。气欲绝，谓母曰：‘葬时车载，从华山度。’母从其意。比至女门，牛不肯前，打拍不动。女曰：‘且待须臾。’妆点沐浴既而出。歌曰：‘华山畿，君既为侬死，独活为谁施？欢若见怜时，棺木为侬开。’棺应声开，女透入棺，家人叩打，无如之何，乃合葬，呼曰神女冢。”

蔽膝，即护膝的围裙。古人用之于跪拜时，又称为褻、粹。姑娘的蔽膝正是代表姑娘本人，对钟情男子有魔力，故密置此害相思病男子之席下，其病“少日果差”。这一个活女配死男的冥婚故事，正是此蔽膝巫术贯穿其中。

总之在汉魏南北朝时代人们相信交感巫术有巨大魔力，它能够解决人类诸多生活中的困难，甚而至于能用巫术来战胜鬼神。例如，罗网原本是人类用来捕鸟的，它也能够发挥感应的魔力，用来缚鬼。当时盛传设网缚鬼的巫术传说。晋陶潜《搜神后记》卷六云：“有一伦小儿，放牛野中，伴辈数人。见一鬼依诸丛草间，处处设网，欲以捕人。设网后未竟，伦小儿窃取前网，仍以罾捕，即缚得鬼。”这是一个小儿缚鬼的巫术故事，传播了人定胜鬼的信念。

第六章 敦煌唐人的交感巫术

第一节 使人长寿与健康的巫术

——敦煌煮石巫术与埋石巫术

唐代敦煌时兴一类石头巫术，其施术的方式，以埋与煮两种方法为主。敦煌民间显然认为，巫师身上是充满了魔力的，他只要接触了坚硬的石头，这石头立刻产生了魔力，于是石头便听从巫师之调遣，叫它做什么它就做什么，于是石头成为人们长寿的法宝，于是石头能给人驱病，给人驱邪，给人聚财，给人福祿，使人家庭兴旺，子孙繁荣，它变成民间药方，又传下了天帝的神力。人们念石头咒语，洒酒于地，天下便太平无事，建房便顺利。人们为石头灵验而口不出恶语、行不做淫事，手也不杀生，终于，石头成为人们平安的基石，成为和平幸福的象征。一共有三种巫术形态：煮石头、埋石头，埋石粉，那是接触巫法与石头崇拜结合后的巫术产物。这类石头巫术在敦煌民间之详情如下：

第一种，煮石巫术。伯三八八五背面《疗病方》云：“煮石法：取鸽包青石，似烧灰者，于清净处，铁锡（锅）中，以叶柴灰汁煮，亦以叶柴煎之，经一复时即烂，取食之，经七日后，即不要饮食。久服力敌千人，身轻如风，日行数百里，能断房入山，隐受（寿）数千岁。”人们养鸽，接触过鸽；人们采青石，也接触过青石；人们也烧过柴灰，接触过柴灰，利用它们来施术，便产生了交感巫术。再加上石头崇拜认为青石具有魔力，因为它和东方青帝伏羲有同一颜色，于是取鸽包青石，在锅中煮熟而食之，便能身轻如风，日行数百里，便能成仙人，长寿数千岁。此术夹在《疗病方》中，故是徒巫医中衍化出来的。

第二种，埋石巫术。伯四七九三《符咒》（《魔釜鸣法》第三十

二)云：“厭(魔)口舌以青文(石)，疾病用斑文石九十斤，于鬼门(埋)；又妨六畜，用黑石十斤埋于地五尺五(寸)，百斤埋大门中方二尺三寸(深)吉。”

敦煌民间认定接触过的青石和黑石等有魔力，因为它与东方青帝伏羲，北方黑帝颞顼有同一种颜色，所以它们能够镇住生活中一切邪恶，防止口舌、病毒。引文中的“鬼门”何解？它指东北。《论衡·订鬼》云：“(大桃木)其枝间东北曰鬼门，万鬼所出入也。”再加上引文中已用青、黑两色，暗示了东、北两方。故用有魔力的石头镇住鬼门和大门，万鬼就不能出入自如了，而人便也获福了。

伯四七九三《符咒》又云：“妨伤作人形(石)，又妨子孙以黄石百斤(埋)；又一以压埋之处各杵一千下。令妇人分□一斗，随方色鸡又一隻，绢七尺，席一领，丹□净击，主人甲乙祭之。家中造作百事时，不便妇人秽恶犯触大神，今日□门。急急如律令。”

敦煌民间认定接触黄石有魔力，因为它与中央天帝黄帝有同一种颜色，所以它也能够镇住伤害人，妨碍子孙等事。埋黄石镇邪后，还必须在埋石处，用棍各杵一千下，这种巫术动作大约是象征增加镇邪的力量，因为木杵是魔杖。

祭品中有重要的“方色鸡”，因为是黄石主镇，故即“黄色鸡”。鸡辟鬼为中古重要民俗观及其风习。1.王嘉《拾遗记》卷一：“重明之鸟，状如鸡，使妖灾群恶不能为害。今人每岁元日或刻木铸金，或图书为鸡于牖上，此之遗像也。”

2.《神异经》云：“正月一日三元之日也，鸡鸣而起，案周书纬通卦云：鸡，阳鸟也，以为人候四时，人得以翘首结带正衣常也。先于庭前爆竹、帖画鸡或断缕五采及土鸡于户上。”

3.宗懔《荆楚岁时记》云：“正月一日，是三元之日，帖画鸡户上，悬苇索于其上，插符其傍，百鬼畏之。”

4.沈约《宋书》云：“旧时岁朔，常设苇荚桃梗，磔鸡于

官及百寺之门，以禳恶气。”

5. 裴玄《新语》云：“正朝，县官杀羊，悬其头于门，又磔鸡以副之”。

6. 《太平御览》卷二九引《庄周》云：“有挂鸡于户，悬苇炭于其上，树桃其旁而鬼畏之。”

7. 《太平御览》卷二九引《易纬通卦验》云：“正月五更人整衣冠于家庭中，爆竹、帖画鸡子，或镂五色土于户上，厌不祥也。”

8. 《岁华纪丽》引杜公瞻《岁时记》云：“元日贴画鸡于户上，插符于其中，而百鬼畏之。”

9. 斯〇六一〇背有：“宝鸡能辟恶”。伯四〇九二亦有：“伏以磔鸡令序献”句，故敦煌亦有此俗。

此卷言进行石头巫术百事时，妇女必须回避，因“妇女秽恶”。此项禁忌有伤害妇女因素。（说见后）由于伯四七九三卷中之石头巫术，是夹在符咒当中，观其符咒又是道教符咒之性质，故它是从信仰风俗中衍化出来的，并具有道教性。

伯三五九四《阴阳书·用石镇宅法》中记述的也是埋石巫术。看来较为简单，在建造房屋时，在地上或门下埋石，无须施术与念咒，就能镇住魔鬼了。原文云：

1. “凡人居宅处不利，有疾病、逃亡、耗财，以石九十斤，镇鬼门上，大吉利。”为何用石九十斤？因为“九”谐音为“久”也，疾病与逃亡，都内含不久意，故用九十镇之。

2. “人居宅以来，数亡遗失钱不聚，市买不利，以石八十斤，镇辰地大吉。”为何用石八十斤？因为“八”谐音为“发”，钱财既不聚，市卖又不利，当然就要“发”，故用石八十斤镇之。

3. “居宅以来，数遭□□（灾祸）、口舌、年年不饱（饱），以石六十斤，镇大门下，大吉利。”为何用石六十斤？因为“六”谐音为“禄”，累犯口舌与年年不饱，当然是福禄不进，故用石

六十斤镇之。

这样看来，这种交感巫术只是在用石多少斤上有个风俗上的讲究，要有一定约定成俗的道理，用法简单，便于老百姓广泛采取。

从伯三五九四卷中“求九方色从开元十二年（724）”字样可见，这是盛唐时代流行的石头巫术，融合于建筑风俗中。为何盛唐时代流行求九方色呢？所谓九方，即中央加上八方（四方和四隅），而这八方实际是东南西北四方，再加中央是五方，故九方色与五方色是一致的，但为何非说成九方色？这似是为了德贯家族与子孙之原因，按梁萧纲《七励》说法，是为“情苞六合，德贯九方。”来源于此民俗观。

必须指出埋石巫术的目的是驱鬼保平安，这种埋石巫术是从汉代传下来的。《太平御览》卷五十一“石上”引《淮南万毕术》云：

“埋石四隅家无鬼。取苍石四枚，及桃七枚，以桃弧射之。乃取并埋弓矢四隅，故无鬼殃。”

这是较早见的汉代理石巫术。这以后便衍化为埋“泰山石敢当”的形态了。

第二节 使人建房永固、和平昌盛的巫术 ——敦煌石粉巫术的探讨

敦煌还流行过一种石粉巫术，非常奇妙。这种交感巫术最为复杂，也是颇为特别的一种。巫师们把若干种不同的矿物质的石粉拌和在一起，结果它产生了神异的魔力，用它来为民众们服务，同时，还念诵一些咒语，实际又是优美的民谣。这种石粉巫术展现了中华古俗中文化因素的深厚，它的设计者的睿智与奇想

始终在追逐着巫术为人类谋利益之目的，它同那些专门整人的黑巫术，乃有完全本质之区别，它可以说是巫术文化中高级形态的作品。

伯四五二二背面《宅经》中《樵（占）镇宅法第十》记载了石粉巫术全部的内部。它一共是分为四项步骤来进行的：

一为配制药方。名为《镇宅药方》药方的原料都是矿物质，

即石头的粉质形态，以此来镇宅。石粉原料一共有五种：

雄黄五两（武都者）。

朱沙（砂）五两（神门者）。

础（硅）青五两（不康者）。

白石羌（羔，即膏）五两。

紫石羌（膏）五两。

敦煌民间认定接触了这些石粉有魔力，因为它们与天上的五帝有同一种颜色：

中央黄帝 雄黄

东方青帝 础青

南方赤帝 朱砂

西方白帝 白石膏

北方黑帝 紫石膏

所以它们能用来镇宅，成为交感巫术的原料。雄黄是矿物，又名石黄，鸡冠石，《抱朴子》称之为仙药。朱砂这种矿物也是道家炼仙丹之原料，故从道教角度来看，这种交感巫术似产生于道教道士手中，所以他们采取的是我国本土的五帝观。

二为石函盛埋。对以上五种成份的《镇宅药方》，用以下法术处理之：“右件等物，石函盛之，置中庭，以五色彩随埋之，彩三尺，令人宅家（吉）。 ”

因五色彩是辟鬼邪的。如《初学记》卷四引《风俗通》云：“五月五日以五彩丝系臂者，辟兵及鬼，令人不病温（瘟）。 ”①

① 本条又据《太平御览》卷三十一校正。

此俗来源久远，《太平御览》卷三十一引《礼仪志》云：“五月五日朱索五色桃印为门户饰，以止恶气也。”所以用五色物品随埋有令宅吉作用。彩用三尺，“三”为吉庆之数字。又用石函盛之，仍然是石头成份。五色彩五色石粉配五帝（或曰五神）之五色均有了神力，故人接触而产生感应魔力。

三为三读咒语。埋下石函，还要读三段咒语，以使巫术产生效应。每读咒毕，洒酒於地。

第一段咒语：

时加正阳，宿镇天仓。

五神和合，除阴祸殃。

急急如律令！

流酒一盞。（以酒洒地祭祀）

所谓“时加正阳”，正阳为陵阳子《明经》所述六气（朝霞、沦阴、沆瀣、正阳、天地、玄黄）之一，是为南方之日中正气，喻太阳普照。所谓“宿镇天仓”，天仓，星名，《史记·天官书》云：“胃为天仓。”《正义》注曰：“胃三星……胃主仓廩，五谷之府也。”故此句喻五谷丰登。五神即五方神（五帝），和合指天下太平。这条咒语体现了民间和平的愿基。

第二段咒语：（又咒曰）

今镇之后，安吾心定。

吾意金玉，煌煌财物。

满房子孙，世世吉昌。

急急如律令！

上酒一盞。（再以酒洒地祭祀）

本咒语转入对家庭财产的丰厚和子孙满堂的祝福。“吾意金

玉”，此“金玉”如《诗·小雅·白驹》云：“毋金玉尔音，而有遐心。”喻贵重。贵重煌煌财产和子孙满房，亦体现平民百姓之理想。

第三段咒语：（又咒曰）

东西起云，五神攘之。

南北起云，宅神譬（避）之。

贼神迷之，发动五神诃之。

伏龙起云，五神赛之。

朱雀飞动，（五）神安之。

贵登三公，无有病裹。

急急如律令。

上酒一盞。（三以酒洒地祭祀）

本咒语转入为顺利建房祈祷。“东西起云，五神攘之。”“攘”作排斥解，却也。东西起云为下雨征兆，于建宅不利，故五神必欲却之。南北起云也是雨兆，故宅神避之。伏龙起云也是雨兆，五神要赛过它。贼来偷物也会受到五神怒斥。总之不能下雨与失物，保佑新宅建成。直到朱雀飞动，朱雀者“或曰凤也。”（《梦溪笔谈》卷七），象征吉祥，故五神安之，主人也贵登三公，健康美满。

三首咒文实际是一组特殊的四言民谣，它们使这种特殊的交感巫术具有了我国民族文化之特色。

四为三不禁忌。埋好石函，诵好咒语，要等巫术药方产生效验，还必须实行三种禁忌，禁忌解除才能生效。禁忌为：“埋镇之后，百日内，不煞生，不行（淫），大不出恶语，慎之大吉。”对比《释氏要览》卷上《戒法》中的十诫，就有不杀生、不淫、不妄语三诫，竟与三不禁忌同样。伯三九三二《般若波罗蜜多心经一卷》之十愿中第十愿便是“不煞生”，伯三九三二《佛说续

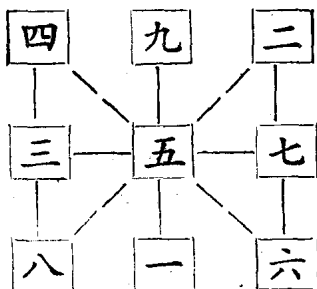
命经一卷》之首愿也是不煞生。可见三禁忌是从佛经中脱胎出来的。此巫术受有佛教影响。

伯四五二二背面《宅经》还规定了哪几种住宅适合於用以上的石粉巫术，原文云：

“凡人家虚耗、钱财失，家口不健，官职不运，准九宫八宅及五姓宅、阴阳等宅，同用之，並得吉庆。”

这是说有九宫八宅、五姓宅、阴阳宅三种住宅，在虚耗失财家口不健、官职不运情况下，可以使用石粉巫术来化凶为吉。这三种住宅，是巫师以巫术看法为基础对民间建筑的分类。

何谓“九宫八宅”呢？九宫八宅之“九宫”，是民间巫师取东汉之前《易》纬家之说，即以离、艮、兑、乾、巽、震、坤、坎为八卦之宫，加上中央，合为九宫。据《后汉书·张衡传》载，当时科学家张衡，对“重之以卜筮，杂之以九宫”很有意见，曾经写有《请禁绝图谶书》。当然，如果利用九宫来从事算命、看相、定风水，自然是迷信的“义理乖僻”之说，但是，当九宫概念用于民间建筑上，虽为巫师提法，也未必能一概定为迷信。这种“九宫”，与汉代徐岳《术数记遗》中的九宫排列算法是相联系的，不应当将它们孤立存在来看待。《术数记遗》云：“九宫算，五行参数，犹如循环。”甄鸾注云：“九宫者，即三四为肩，六八为足，左三右七，戴九履一，五居中央。”排列式为：



如此横竖斜加起来都为十五。以上排列法似即为敦煌九宫八宅中的九宅排列之法。“八宅”之“宅”，意为“宇”或“寓”，即八字或八寓之意，均意为八方之地，古人认为八方之地为兴旺威武之象征，故张衡《东京赋》云：“泽浸昆虫，威振八寓。”由此可见，“九宫八宅”意为按八卦组列起来的九宅是吉祥的八方之地，这种排列式已有《术数记遗》中排列之范例，故这是一种大型住宅群的建筑排列方案，脱胎于巫术之中。

何谓“五姓宅”呢？五姓宅，即唐代民间以师巫（即巫师）提出的五行五音分配的标准而建立的五家住在一起的合宅。由于五家合住在一个院子里，自然是中型的住宅群。这五家的姓，都必须分别为宫商角征羽五音相配，由此各家以姓的五音相配为纽带住在一个大院中，被认为各家都能富贵吉昌。此俗大约出自东汉，东汉王充《论衡·诂术》即说：“五姓之宅，门有宜响。响得其宜，富贵吉昌。”唐代官方不承认这种按五音姓氏自由结合在一起的居住风俗的合法性，认为它是巫师“义理乖僻”之说，故《旧唐书·吕才传》云：“至于凭代师巫，更加五姓之说。言五姓者，谓宫、商、角征、羽等，天下万物，悉配属之，行事吉凶，依此为法。……又检《春秋》，以陈卫及秦並同水姓，齐郑及宋皆为火姓，或承所出之祖，或系所属之星，或取所居之地，亦非宫商角征共相管摄。此则事不稽古，义理乖僻者也。”可见这种五姓宅，对儒家按望族门第分类的住宅观，简直是一种挑战，实属大逆不道，故唐代上层统治阶级对五姓宅说法是持否定态度的，不承认民间巫师这种提法的正确性。如果把五姓宅看成是冲破门第，在巫术外衣掩盖下，民间五姓自由结合在一起的生活住宅观，它便是有一定反抗宗法性质的。

何谓“阴阳宅”呢？与大型的九宫八宅，中型的五姓宅相比较，阴阳宅就是以妻为阴、以夫为阳组成的小型住宅了。

综上所述，敦煌以上三种石头巫术，以石粉巫术最为全面细致，有巫方、巫法、咒语、禁忌，以及施术范围。它采用的埋药

粉、用石盒装，很明显是巫术表现，而且与民间驱傩风俗有关。这种巫术从性质上讲是“埋崇”，到两宋时期，这种“埋崇”已不是埋石粉和埋石头，而是举行声势浩大地驱傩，也叫“埋崇”。

《东京梦华录》：“（至除夕）装锺馗、小妹、土地、灶神之类共千余人，自禁中驱崇出南薰门外转龙弯，谓之‘埋崇’而罢，是夜禁中爆竹山呼，声闻于外”。

《梦梁录》：“（除夕）教药所伶工装将军、符使、判官、锺馗、六丁、六甲、神兵、五方鬼使、灶君、土地、门户神尉等神，自禁中动鼓吹，驱崇出东华门外转龙池湾，谓之‘埋崇’而散……。”

由此我们可以推断，驱傩活动来自埋崇巫术，而埋崇巫术的活样板，就是敦煌这种埋石头、埋石粉的施术法。这是埋崇巫术较原始的一种形态。两宋时期之埋崇，已是象征意义上的“埋崇”了。

为什么单单热衷于埋石头呢？这又与原始人乃至古人对石头的崇拜有关。因为从北京猿人起，生命的延续首先与石头相连，用石头来从事生产劳动，用石头来钻石取火，烧食取暖。从旧石器时代起，祖先就与石头密不可分，共经历了两、三百万年之久，人们不仅住在石洞中（敦煌唐人将石洞称石室），而且用石击兽，取其皮制衣，取其肉食之，还用石轮制车以代步，可见衣食住行样样靠石头。在漫长的岁月里，产生了石头文化，连金属文化也是从石头文化孕育出来的，因为人们首先发现的是矿石，从巫术的煮石头才发现了炼铁的技术。因此祖先认为宇宙和人也都是石头变来的，盘古手拿双斧，打碎石壳天体，创造了宇宙^①；女娲用五彩石来补天^②，她与伏羲本是兄妹，首先由于推两扇石磨下山，居然合在一起，于是配成夫妻，衍生了中国人^③。系偷

① 《三五历纪》。

② 《淮南子·览冥训》。

③ 川东端公（巫师）唱词

了天上的“息壤”治水（一种“息石”，能生长的神石）^①；其子大禹劈开龙门石山治水^②；大禹化为熊钻洞治水，从脚跳石误中鼓，其妻涂山来送饭，见禹成熊，惭化为石人，禹大叫“归我子！”于是“石破北方而启生。”^③夸父其所以去盗火，也与石有关，他将支鼎石架锅煮饭，化为三山^④，于是想起入日盗火烧食。总而言之，古人认为，中国人的一切，都是从石头变出来的，女娲补天的石头化成了《石头记》，化成一曲感人肺腑的《红楼梦》；又从那石头里蹦出来一个孙悟空，《西游记》就是这样产生了。中国文化既与石头有此千丝万缕的联系，因此这种石头巫术的产生也就是十分自然的事情了，它可说是石头崇拜的直接的产儿。

① 《山海经·海内经》。

② 《拾遗记》卷二。

③ 《汉书·武帝纪》颜师古注引《淮南子》。

④ 《朝野金载》卷五。

第七章 唐宋及历代交感巫术之流变

第一节 求偶、代死、男女换衣增爱的巫术 ——唐代的交感巫术

唐代巫术由于各朝皇帝的大力倡导，因此呈现了繁杂的景象。就拿交感巫术来说，也表现有诸多不同的形态。

其一，鞋符巫术。此种巫术认为，女子施巫术，将符箓置于其意中人鞋履中，能产生媚力。有人因此而受人诬告，弄得家破人亡。《新唐书》卷八十二“十一宗诸子”（棣王琰）云：

“棣王琰，开元二年始王鄴，与鄂、郾二王同封。后徙王棣，领太原牧、太原以北诸军节度大使。天宝初，为武威郡都督，经略节度河西、陇右。会妃韦以过置别室，而二孺子（妻妾）争宠不平，求巫者密置符琰履中以求媚。仇人告琰厌魅上，帝伺其朝，使人取履视之，信。帝怒责琰，琰顿首谢曰：‘臣罪宜死，然臣与妇不相见二年，有二孺人争长臣恐此三人为之。’及推，果验。然帝犹疑琰，怒未置，太子以下皆为请，乃囚于鹰狗坊，以忧毙。妃，绍之女，无子，还本宗。”

唐玄宗由于本人极信巫，他也就相信了谗言。棣王琰原来是自己妻妾争宠搞的鞋子交感巫术，和朝廷大事本无联系，也被怀疑暗害“上”（皇帝），导致棣王琰忧死于关押的鹰狗坊，搞得全家灭亡。巫术流行更导致统治者利用巫术大搞政治迫害。

其二，替身巫术。此种巫术认为，一个人生病。可以在被判死刑的犯人中，选一个死人，将之埋葬，替身既已埋掉，真身得

到交相感应而病痊愈。《新唐书》卷八十二“十一宗诸子”（太子瑛）云：

“岁中，惠妃数见庶人为祟，因大病。夜召巫祈之，请改葬，且射行刑者瘞（埋葬）之，讫不解。妃死，祟亡。”

惠妃害死了太子瑛、鄂王瑶、光王琚，被玄宗皇帝将太子二王废为庶人。也是罪有应得，她因此而恐惧得病，召巫施替身交感巫术，也未得挽救自己的一条命。玄宗又利用巫术杀人，正应了当时中书令张九龄对唐玄宗的谏语，叫他不要学“汉武帝信江充巫蛊。祸及太子，京师蹀血”，导致“遂失天下”之结果。可是玄宗后期的昏庸，哪里听得进忠臣的半句良言？

其三，尸感巫术。此种巫术认为，一个人如果总在家里感到不佳，就要查一查家屋之下有无过去旧的尸骸，有时尸骸所感，使人不适。《朝野僉载》卷二云：

“周左司郎中郑从简所局厅事常不佳，令巫者观之，果有伏尸姓宗，妻姓寇，在厅基之下。使问之，曰：‘君坐我门上，我出入常值君，君自不好，非我之为也。’掘之三丈，果得旧骸，有铭如其言。移出改葬，于是遂绝。”

此巫术乃系古人迷信假设为基础，自然不足为据，纯粹唯心之产物。

其四，汗衫巫术。此种巫术认为，妻子的汗衫对她的丈夫是有交感魔力力的，她丈夫变了心，或者即使是他妻子死去了，施行巫术于妻子的汗衫，就能唤回丈夫的爱心，甚至能使他妻子起死回生，和他重温爱的旧梦。这种交感巫术衍化成了下面一个民间传说故事。《太平广记》卷二百八十三“许至雍”叙述的就是这样一个故事，全文可分为以下三段。

一、亡妻嘱咐。

“许至雍妻氏某，仪容淡雅，早岁亡没，至雍颇感叹，每风景闲夜，笙歌尽席，未尝不叹泣悲嗟。至雍八月十五日夜于庭前抚琴玩月，已久，忽觉帘屏间有人行，吁嗟数声，至雍问曰：‘谁人至此。’必有异也，良久，闻有人语云：‘乃是亡妻。’云：‘若欲得相见，遇赵十四，莫惜三贯六百钱。’至雍惊起问之，乃无所见，自此常记其言，则不知赵十四是何人也。后数年，至雍闲游苏州，时方春，见少年十余辈，皆妇人装，乘画船，将谒吴太伯庙。许君因问曰：‘彼何人也？而衣裾若是。’人曰：‘此州有男巫赵十四者言事多中，为土人所敬伏，皆赵生之下辈也。’许生问曰：‘赵生之术，所长者何也？’曰：‘能善致人之魂耳。’许生乃知符其妻之说也。”

二、赵生施术。

“明日早，诣赵十四，具陈恳切之意。赵生曰：‘某之所致者，生魂耳，今召死魂，又今生人见之，某久不为，不知召得否？知郎君有重念之意，又神理已有所白，某安得不为召之？’乃计其所费之直，果三贯六百耳。遂择良日，于其内，洒扫焚香，施床几于西壁下，于檐外结擅场，致酒脯呼嘯舞拜，弹胡琴。至夕，令许君处于堂内东隅，赵生乃于檐下垂帘卧，不语，至三更，忽闻庭际有人行声。赵生乃问曰：‘莫是许秀才夫人否？’闻吁嗟数四，应曰：‘是。’赵生曰：‘以秀才诚意恳切，故敢相迎，夫人于怪也，请夫人入堂中。’逡巡，似有人揭帘，见许生之妻，淡服薄装，拜赵生，徐入堂内，西何而坐。

三、夫见亡妻。

“许生涕泗呜咽：‘君行若此，无枉横否？’妻曰：‘此皆命也，安有枉横？’因问儿女家人及亲旧闾里等事，往复数十句。许生又问：‘人间尚佛经，呼为功德，此诚有否？’妻曰：‘皆有也。’又问冥间所重何物？春秋莫享无不得，然最重者，浆水粥也。赵生致之，须臾粥至，向口如食，收之，复如故。许生又曰：‘要功德否？’妻云：‘某平生无恶，岂有罪乎？足下前与为者，亦已尽得。’良久，赵生曰：‘夫人可去矣，恐多时即有谴谪。’妻乃出，许生相随泣涕曰：‘愿惠一物。’其妻取之，于庭树前悬一树枝以汗衫蔽其面，大哭。良久，挥手却许生，挂汗衫树枝间，若乘空而去。许生取汗衫视之，泪痕皆血也，许生痛悼，数日不食。卢求著幽居苏州，识赵生，赵生名何，苏州人皆传其事。”（《出灵异记》）

由上可见，配合这种汗衫巫术的还有“召魂术”，所施行的仪式有：1.选择良（吉）日。2.洒扫焚香。3.檐外结缢。4.癸祀酒脯。5.呼啸舞拜；6.巫师弹琴；7.垂帘静卧；8.巫魂对答；9.血衫挂树；10.夫哭取衫。但是，这一系列巫术步骤，只不过是巫师与亡妻的丈夫表演的双簧戏而已，对其妻的出现，只不过是巫师口授的一种故事的描绘，像宗教一样，巫师所叙说的事情，你愿意相信，假的也可以转变为真的，空虚的也可以转变为实在的，没有的也可以转变为有的，至此而已。凡是巫术，都是使人在虚幻中过日子。

唐代有男女互穿衣服而增加爱情的故事，便是汗衫巫术的衍化形态。唐朱揆《钗小志·谢郎衣》云：

“苏紫芳爱谢耽，咫尺万里，靡由得亲。遣侍儿假耽恒

著小衫，昼则服于内，夜则拥之而寝。……谢亦取女帕腹裹之，后为夫妇。”

帕腹，俗称背心。小衫与背心，恋人互穿、昼服于内，夜拥而寝，增加爱情，终成夫妻。

第二节 巫术与文房四宝通灵

文房者，书房也；四宝者，纸墨笔砚也。宋梅尧臣《九月六日登舟再和潘歙州纸砚》诗云：“文房四宝出二郡，迺来赏爱君与予。”陆游则称文房四宝为文房四士，其诗《闲居无客……戏作长句》云：“水复山重客到稀，文房四士独相依。”唐人也十分看重文房四宝，主张“下笔如有神”。能使自己任意走笔得到灵感，文人往往求巫师给文房四宝施以巫术，于是唐代的巫师便设计了一种可称之为“文房四宝通灵”巫术。这在唐李淳风著、袁天纲补的《增补秘传万法归宗》卷五“墨纸笔砚池硃章第三”有记载。

这种文房四宝通灵巫术的施术方法是这样：

（一）施术。“于六丁六甲日，用好纸四十九张，新笔五枝墨五锭，砚五个、硃一两、池一个，祭于六甲垓下，脚踏‘魁罡’二字，左手雷印，右手剑诀，取东方炁一口，吹在纸上，书符五道，念咒一遍，焚符（五）道，四十九日，其物通灵应变任意。”

（二）咒语。

“日出东方，赫赫洋洋。

用笔之灵，用纸方方。

用墨墨罢，用池池光。

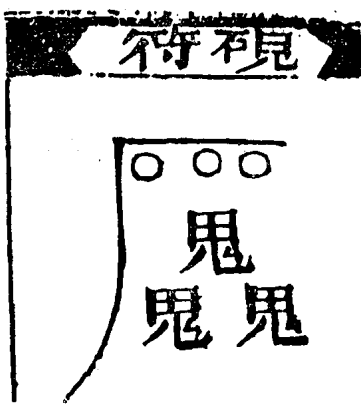
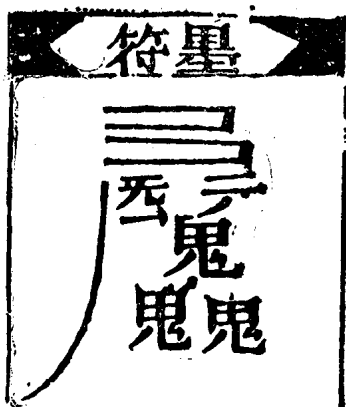
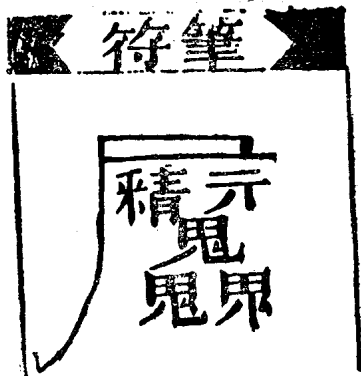
用硃硃赤，用砚砚汪。

书库鬼泣，书天雨霏。

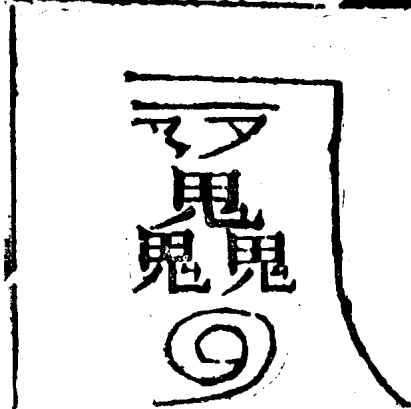
无持不应，无求不祥。

吾奉 三山九侯先生律令摄。”

（三）符箓。图见下。



符池



符硃



以上法术、咒语与符篆，其目的是要达到“其物通灵、应变

任意”的巫术目的。何谓“通灵”？是指文房六物与神灵相通。古来文士一贯讲究自己的作品“通灵”。顾恺之画画，认为自己的好画简直是通灵而复活了。南朝宋檀道鸾《续晋阳秋》记述说：“（顾）恺之尤好丹青，妙绝于时。曾以一厨画寄桓玄……玄乃发厨后取之，好加理复。模之见封题如初，而画並不存，直云‘妙画通灵、变化而去、如人之登仙矣。’”古代名医治病，自然也要使用文房四宝，他写出的医方在纸上，也能通灵的。《续搜神记》云：“李子豫少善医方，当代称其通灵。许永为豫州刺史，镇历阳，其弟患心腹坚痛十余年，殆死，忽日夜闻屏后有鬼，谓腹中鬼曰：‘何不促杀之，不然明日李子豫当从此过，以赤丸打汝，汝其死矣。’腹中鬼对曰：‘吾不畏之。’于是许永使人候子豫，果来，未入门，病者自闻腹中呻吟声。及子豫入视曰：‘鬼病也。’遂于巾箱中出八毒赤丸子与服，须臾腹中雷鸣鼓转，大利数行遂差。今八毒丸方是也。”（《太平御览》卷七四一）可见医生通灵如此。这种文墨通灵的观念正是文房四宝巫

术产生的基础。以上咒语便体现了文墨通灵的巫术观，所以它说“书库鬼泣，书天雨霏。无祷不应，无求不祥。”通灵就是通鬼神，唯有施了巫术才能“下笔如有神”。

在清代秘密社会里，我们可发现以上文房四宝通灵巫术带来的深远影响。天地会的巫师为了要使其书符灵验，有祭笔墨的巫术仪式，下页插图便是巫师口中念念有词，在作祭笔的仪式，

他们还要将笔与墨，先用彩绸系起，挂在墙上，然后念诗（咒语的转化）来祭祷。他们将这些仪式画进图谱。

1. 笔的画与笔的诗，见左图：



诗云：

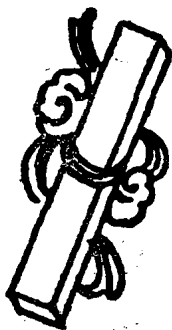
吳天佐

右營在龍虎山



五祖傳來筆一枝，
能習文章能咏詩，
一筆寫斷泃（清）朝終，
斬了泃君作鷄兒。

詩里表達了天地會員推翻滿清王朝戰鬥的意志和對清朝統治階級的仇恨，其時中國已淪為半封建半殖民地，成為世界各個帝



此墨将来作栋梁
上有文章在两旁
小子书中我点墨
两班文武在朝堂

国主义瓜分的对象，秘密社会乃借此巫术表现反抗的思想。

2. 墨的画与墨的诗，见左图：

诗云：

此墨将来作栋梁，
上有文章在两旁，
小子书中我点墨，
两班文武在朝堂。

诗里表达了天地会员要作国家栋梁之材的决心、以文治国，而不是以武治国，所以说是“上有文章在两旁”。

总之，清代秘密社会的笔墨巫术之形式虽然是落后的，但其思想实质却具有反抗性。

第三节 燃目求雨、身夹木片、

活人休死妻巫术

——宋代的交感巫术

宋代的交感巫术，以求雨巫术最为流行，佛教与道教都在求雨中施行交感巫术，大显身手。眼睛以流泪水为常见，宋代和尚便发明了一种“燃目求雨”的交感巫术，宋洪迈《夷坚志》乙志卷十三《法慧燃目》云：

“绍兴五年（1135），夏大旱，朝廷遍祷山川祠庙，不

应。遣临安守往上天竺迎灵感观音于法惠寺，建道场，满三七日，又弗应，时六月过半矣。苦行头陀潘法慧者，默祷于佛，乞焚右目以施，即取铁弹投诸火，煨令通红，置眼中，然香其上。香焰才起，行云满空，大雨倾注，闾境霑足。”

看来燃目是做做样子，关键在于法慧十分注意选择所谓“燃目”的时间，是在二十一天法事之后，眼见满空行云，大雨将倾盆而下，他便取铁弹煨红准备烧眼睛，才点上香，外面下雨了，他便会停止“燃目”，並又达到了宣扬佛法的目的。

道教求雨则不同，道士们通常以惯用符咒为术，不搞燃目烧身的把戏。有一种“役使五雷神术”，便是取水求雨的交感巫术。《夷坚志》丙志卷十八《林灵素》云：

“林灵素传役使五雷神之术。京师尝苦热，弥月不雨，诏使施法焉。对曰：‘天意未欲雨，四海百川水源皆已封锢，非有上帝命，不许取。独黄河弗禁而不可用也。’上曰：‘人方在焚灼中，但得甘泽一洗之，虽浊河害！’林奉命，即往上清宫，敕翰林学士宇文粹中莅其事。林取水一盂，仗剑禹步，诵咒数通，谓宇文曰：‘内翰可去，稍缓或霖雨’。宇文出门上马，有云如扇大起空中，顷之如盖，震声从地起，马惊而驰，仅及家，雨大至，迅雷奔霆，逾两时乃止。人家瓦沟皆泥满其中，水积于地尺余，黄浊不可饮，于禾稼殊无所益也。”

道士施巫术，不管哪一种巫术，都有他一套传统的做法，不外乎“仗剑禹步、诵咒数通”之类，而“取水一盂”来求雨是这种巫术最明显的特征，与上面以眼泪求雨有异曲同工之妙。

在宋代，道教的道士与佛教的和尚，有时也联合起来，共同施行求雨的交感巫术，有一种“诣井请水”就是佛道联合的杰

作。《夷坚志》支丁卷二《龙溪巨蟹》云：

“福州长溪之东二百里，有湫渊曰龙溪，与温州平阳接壤，上为龙井山，其下有大井，相传神龙居之。淳熙初年（1174）七八月之交，不雨五十日，民间焦熬不聊生。罄祈禱请皆莫应。士人刘盈之者，一乡称善良，急义好施予。倡率道士僧巫，具旗鼓幡铙，农俗三百辈，用鸡鸣初时，诣井投牒请水。僧道四方环诵经咒，将掬水于潭。见一巨蟹，游泳水面，一钳绝大，背上七星，遽涤净器迎挹之，才动足，云雾滃然乱兴，未达龙溪，雨已倾注，忽失蟹所在。”

和尚道士向四方各自诵读经咒，到大井旁投牒到井水中请雨水速降。这还是以水求雨的老法新作而已。然而，在偏远的民间，在和尚与道士的触角所到不到的地方，那里便是当地土俗巫师的天下。令人惊奇的是，土巫求雨的交感巫术竟然与和尚道士一个样，都是用以水求雨的巫法。宋代当时民间巫师的“禁禱小术”便是这样的。《夷坚志》支乙卷第三《周狗师》云：

“岳州崇阳村巫周狗师者，能行禁禱小术。最工于致雨。其法以纸钱十数束，猪头鸡鸭之供，乘昏夜诣湫洞有水源处而用大竹插纸钱入水，谓之‘刺泉’。凡以旱来请者，命列姓名及田畴亩步，具于疏内，不移日，雨必降。”

民间称这些土巫为“村巫”。这种巫术尽管有扎纸钱、供三牲的村巫传统做法，但是以大竹插纸钱入水求雨，仍是“以水求雨”的老套。当然，所有这些和尚、道士、村巫的求雨，都是要花钱的，必须要有“急义好施”的士绅捐款资助才能搞得起来。贫穷的村民要求雨就得另想办法，这样，宋代老百姓便发明了一种更为简便的求雨交感巫术，叫“蜥蜴求雨法”。宋李石《续博

物志》卷五云：

“蜥蜴求雨法：以土实巨甕作木蜥蜴，小童操青竹，衣青衣以舞，歌曰：

蜥蜴蜥蜴，
兴云吐雾。
雨若滂沱，
放汝归去。”

作木蜥蜴，当然是模拟巫术，但其歌词即咒语中有吐雾下雨之说也仍然是以水求雨的变化形态，故一并归之于交感巫术之中，实为模拟与交感相结合。

在宋代的交感巫术中，比较著名和离奇的还有以下巫术。

“周身夹木片”巫术，是宋代民间一种拜祈吉庆的交感巫术。《夷坚志》支丁卷四《王监之》云：

“太学生王监之，婺州人也。绍熙壬子（1192）秋荐，告假还乡里。常时好招邀大仙，遂焚香洗笔，拜祈来岁得失。即大书十五字云：‘罗春伯急欲相见，已为公讨冥州差遣。’是时罗以刑书兼吏部尚书，王甚喜，谓春闈必知贡举。当于其衡鑑下登科，欲诣学参假。方解舟，疝气大作。急还家，俄顷而卒。旋管周身之具，乃罗木柏木各两片，而前后用椿板足之。始验前说‘罗春伯’三守，冥州之兆，安得云吉乎！”

由于当时罗春伯其人是朝廷大官，大仙（巫师）扶箕书字“罗春伯”，要太学生王监之相信，施行“周身夹木片”后，他必能获交感魔力，自己能知贡举而成大官。巫师将“罗”变为“罗木”片；“伯”变为“柏木”片；“春”变为椿板，给王监

之周身绑上罗木柏木，足上则捆上椿板夹住，如此巫术之交感，却夹出了王某人的疝气，一命呜呼了！

“生人休死妻”巫术，也是宋代离奇的交感巫术。《夷坚志》丁志卷十二《吉撓之妻》云：

“岳州平江令吉伪之，唐州湖阳人。初娶王氏，枢密伦女弟也。既亡，复娶同郡张氏，居于长沙。张氏生女数日得危疾，医不能治。其母深忧之，邀巫媪测视，云：‘王氏立于前，作祟甚剧。’命设位禱解，许以醺杆，不肯去。巫语撓之曰：‘必得长官效人间夫妇决绝写离书与之，乃可脱。’撓之不忍从。张日加困笃。不得已，洒泪握笔，书之授巫。即杂纸钱焚付之，巫曰：‘妇人执书展读竟，恸哭而出矣。张果愈。生人休死妻，古未闻也。张与予室为同堂姊妹，今尚存。’”

也许是丈夫向亡妻决绝写离书，能促进与续弦的后妻的爱情，对亡妻的爱转移到对后妻的爱而产生交感魔力。于是后妻的病便果然痊愈了。这果然是一种转移爱情的交感巫术。

总之，宋代的交感巫术也是丰富多彩的，但是，它们有一个共同点，都是白巫术，是在光天化日之下施行的。

第四节 交感巫术的面面观 ——元明之际的《感应类从志》

我国古代对交感巫术有它特殊的叫法，称“交感”为感应，因而有感应经、感应志等等。所谓“感应”，便是互相感动影响也就是“交感”之意，故世上所流行的“交感巫术”说法，实应称为感应巫术，方合中国古人之意。感应之词，最初出现于周代的易经中，《易·咸》云：“柔上而刚下，三气感应以相与。”

可见古占卜巫师透过《易经》认为人的性格刚柔可以互相感应。《汉书·礼仪志》云：“书云：‘击石拊石，百兽率舞’，鸟兽且犹感应，而况于人乎？”《尚书·舜典》记载古乐神夔神通，他敲击着石磬^①跳起巫舞，各种鸟兽都依着他的音乐跳起舞来，所以古人认为，连鸟兽都有受巫舞互相感应的特点，难道人不能够受巫舞的感应吗？随着佛教在东汉传入中国，感应一词也就被运用于翻译佛经当中，《三藏法数》卷三十七便说佛教徒的精诚能感动神明，而神也应之。道教甚至还有《太上感应经》，那似是唐宋道家所创作，直至《宋史·艺文志》才有著录。所以感应经，感应志出现在宋代以后，不是没有道理的。四库全书收有《感应类从志》一卷为清代浙江巡抚采进本，《四库全书总目》也不能断定它的出现时代，竟然说：

“旧本题晋张华撰，隋唐以来经籍艺文诸志皆所不载，诸家书目亦不著录，书中语多俚陋，且妖妄魔制之法。其为依托无疑也。”^①

这是模糊说法。自然，说它不是晋张华撰是对的，因为隋唐书均不载。但是，《宋史·艺文志》有《太上感应经》可证，《宋史》撰于元代，《感应类从志》出现于元明之际便是有可能的；明代陶宗仪《说郛》一百二十号，在号一百九中，收入了《感应经》、《感应类从志》，便可说明它出于此时代。《说郛》本《感应从志》署名为“吴僧赞宁”撰，一共有十八条，现摘录如下以作参考之用。

1. 芦灰投地，苍云自灭。

《史记》有苍云围轸，轸楚之分野是不善之征，楚大史

^① 磬(qīng, 庆)，一种上古时代的乐器。

^① 《四库全书总目》卷一三〇，中华书局版，上册。

唐勒乃夜以蔑灰遗于地乃更灭拂之，其苍云为之半天。

2. 积灰知风，悬炭识雨。

以榆化灰，聚置幽室中，天若将风，则灰皆飞扬也。和土炭二物，使轻重等，悬室中，天时雨则炭重，天晴则炭轻。又云：以此验二，至不雨之时，夏至一阴生即炭重，冬至一阳生即炭轻，二气变也。

3. 僵蚕拭唇，马不咬人。狼皮在槽，马不食谷。

以僵蚕拭马唇内外，即不咬人，亦不吃草。取桑作末涂口，即不吃草也。以鼠狼皮挂马上，或云置谷上，马不咬谷也。（按僵蚕条同见《淮南万毕术》。）

4. 胡桃之券，令鸡夜鸣，甌瓦之契，投梟自止。

以胡桃树东南枝劈之书“券”字，讎绕于鸡栖下，则夜鸣不止。以故瓦书“契”字，置于墙上，忽闻梟鸣，取以投之，即不敢更鸣也。（按《淮南万毕术》有“甌瓦止梟鸣”。）

5. 口诵仪方，登山不见虎。心念仪方，入泽不逢蛇。

此二句目验也。

6. 藉草三垂，鬼魅收迹。金乘一振，游光欽色。

夜卧以所眠土，抽草一茎，出长三寸许，鬼魅不敢来魇人。田野中见游光者，火也，其名曰“燐”，鬼火也。或人死，血久积地为野火游光，不常或出或没来逼人夺人精气，以鞍两轡相叩作声，火即灭也。

7. 货宅之财，不买生口。估乘之物，不以聘妇。

卖宅之财，不买生口、奴婢及生物，並不利于人。卖驴马之财不聘妇。

8. 牛马度栏，出手即售。衣服运井，入市争酬。

欲买牛马驴畜，宿以木栏障之，明乃度过，令寡妇系其尾作十字，则其物易售也。欲出卖衣服，运绕乡井三匝将入市争酬也。

9. 月布在户，妇人留连。守宫涂臂，自有文章。

取妇人月水布烧作灰，妇人来即取少许置门闾^①、门限妇人即留连不能去。五月五日取蝇虎虫以刺血，用硃砂和牛羊脂食之，令其腹赤，乃取为水，少许涂人臂，即有文章，揩拭不去，男女合归即灭，此东方朔法，汉武帝以验官人，故曰守宫也^②。

10. 高悬大镜，坐见四邻。回风之草，目覩四户。

以大镜，长竿上悬之向下，便照耀四邻，当镜下以盆水坐见四邻出入也，取回风草插头上，令人顾见四户之事回风，即旋风也。（按回风草条同《淮南万毕术》）

11. 群毛止风，孤槌息滂。

取黑犬皮毛，并白鹅左翼，剪烧之，扬鹅即风生，扬犬（毛），即风止也。三寡娣七孤儿，各令持研米槌，孤儿仰天号，寡妇向地哭，即雨止，有大验也。（按《淮南万毕东》有“黑犬皮毛止天风。”）

12. 井衣独运，逃亡自归。甌缕缝裳，竖奴无去。

①（kūn，捆），旧时指妇女所居住的地方。

② 此两条均为《淮南万毕术》条目的衍化。

取逃人衣服，井中垂运之，则逃人自思归也。以甑带麻作线，缝奴婢衣，脊缝一尺六寸，即无逃走之心也^①。

13. 木瓜翻鱼，秦椒伏雀。

以木瓜灰和麦饭糠及米，投水中，鱼乃食之，鱼皆翻目矣。秦椒为末，和稻饭，雀食之而休伏地也。

14. 桔见尸而实繁，榴得骸而叶茂。

桔见死尸即多子，以骸骨埋榴树根下，绕之其树，滋（而叶茂）。

15. 龟骸环裳，子孙聪明。狗肝泥灶，妇妾孝顺。

取龟左骸骨，环而带之，子孙聪明智慧。以狗肝和净土泥灶，令妇妾孝顺也。（按狗肝条同见《本草纲目》引《博物志》）

16. 沃穴难盈，虚遗门户。勾芒在灶，家常耗毫。

有六容指，以水沃之，不可满者，此名虚耗之宅，有此令人虚损不滋息，灶前或左右有湿，如水浇处不干者，若不去之，令人家多耗毫也。

17. 蛙布在厕妇不妒，草发在灶妇安夫。

以妇月水布喂虾于厕前，入地一尺五寸许，即令妇人不妒。又埋妇人发于灶前，令妇人安夫家。又取他人发埋灶前，令人不怒恒喜。（按蛙布条同见《淮南万毕术》）

^① 逃人条原见《淮南万毕术》：“取亡人衣带裹磁石，悬井中，亡人自归。”（御览卷九八八引）。

18. 居三徙鬼逐人，邻三穴家必破。

家三移徙，耗鬼逐人。三穴为空，亡故家破。

由以上十八条可见，《感应类从志》中的交感巫术，多半从《淮南万毕术》与魏晋交感巫术中衍化来的，但是显然已为后世民间巫师的再发展与再创造。例如，“埋妇人发于灶前，令妇人安夫家”，显然来自《淮南万毕术》：“理（埋）发灶前，妇安夫家。”（御览三七三引）又如，“僵蚕拭唇，马不咬人。”也显然来自《淮南万毕术》：“马啮人，取僵蚕涂上唇即止，不复啮人。”（御览卷七三六引）可是《感应类从志》中已加入了一些新的巫术试验的内容。例如，黑犬皮走止天风条，又加了剪烧白鹅左翼的新情节，便增加了这一交感巫术的新韵与奇趣。再如迷人原作亡人，修改后，增加了巫术的现实探讨性。所以我们有理由相信，这所有新的成份，都是后代民间巫师的集体再创造发明。它并不是一个时代的产品。

第五节 鱼占与水上行走的巫术

——历代鱼的交感巫术

我国古代巫师对鱼巫术也有奇特的创造，鱼巫术多半是根据鱼的特性来构思的。

鱼 占

鱼占，这是古代占卜巫师所创造。远在周代就有梦见鱼占卜为丰年之说，《诗经·小雅·无羊》云：“牧人乃梦，众维鱼矣。众维鱼矣，大人占之。众维鱼矣，实为丰年。”这是由于鱼的特性是与水相连，有水牧草便繁茂，牧业便丰收，故牧人梦见鱼便预示丰收。

在魏晋南北朝时代，出现了“鱼皮测潮”的巫术。

1. 晋张华《博物志》卷三云：“东海有半体鱼，其形状如牛，剥其皮悬之，潮水至则毛起，潮去则毛伏。”

2. 南朝梁任昉《述异记》卷下云：“东海有牛鱼，其形如牛，海人采捕，剥其皮悬之，潮水至，则尾起，潮落则尾伏。”

3. 《图经衍义本草》卷二十七兽部上品海獭下云：“海中鱼獭、海牛、海马、海驴等皮毛在陆地皆候风潮犹能毛起，《博物志》有此说也。”

此种巫术构思似来源于牛鱼有尾特性。屈大均《广东新语》卷二十一云：“西江有潜牛，牛身鱼尾，能上岸与牛相斗，角软入水，既坚复出。牧者歌云：‘毋饮江流，恐遇潜牛。’”牛鱼史载确曾存在。《太平御览》卷九百三十九引《临海异物志》云“牛鱼，形如犊子，毛色青黄，好眠卧，人临上，及觉，声如大牛，闻一里。”牛鱼皮毛可以作饰物，故古人乃大量捕杀之。《太平御览》九百三十九卷引《魏武四时食制》云：“海牛鱼，皮生毛，可以饰物，出扬州。”可能由于捕杀过量，牛鱼绝迹，现在只剩下牛鱼测潮的巫术回忆了。由于牛鱼皮毛对海水有魔力，故能测潮水涨落。

明代有江豚占风之巫术。杨慎《异鱼图赞笺》卷一云：“江豚，生江中，状如海豚而小，出没水中，舟人候之风占。”这是根据江豚有在风潮中出没的特性而制定的鱼占原理。有科学的因素。

明代还有槐豆花与石首鱼巫术。杨慎《异鱼赞笺》卷二引《雨航杂录》云：“鰕，即石首鱼也。小者曰鰕，又名鲮鱼，最小者名梅首，又名梅童，其次名春来。土人以槐豆花卜其多寡，槐豆花繁，则鱼盛。”此术似来自唐宋，据《太平御览》卷九三八“石首鱼”引《临海异物志》云：“石首小者名鰕水，其次名春来。”其说法与《雨航杂录》叙述一致。石首鱼，即黄花鱼，又称黄鱼，其形状特征，正如《本草纲目》鳞部四十四卷“石首鱼”引《志日》所说：“石首鱼，初出水能鸣，夜视有光，头中有石如棋子。”煮食黄鱼可见，头额前有小洞十几个，宛如槐豆

花大小，由此引起巫师的联想，认为槐豆花对于黄鱼有魔力。当然这是巫师荒唐的联想而已。

明代还有一种捕石鳞鱼不可说话的巫术。明何乔远《闽书·闽产诸鱼》云：

“石鳞鱼，一名石峇鱼，蛙属，皮斑、肉白、味美。是生高山深涧，昼伏窠中，夜居山头、石顶。捕者不可预相告语，密摘黄历首一叶纳灶中，即抱松明火照之，鱼光不敌，遂不能动。泉州、德化县为多。”

这是古代姓名巫术的衍化。在捕鱼时不能说出捕鱼的鱼名，不然便捕不到了。这如同东北挖人参不能说人参名一个样子。参见本书“姓名巫术”。

丹鱼血巫术

在晋代与南北朝时，有一种颇为有名的丹鱼血巫术，这是当时交感巫术中十分奇特的一种巫术。这种巫术基本内容是：用丹鱼的血来涂在人的脚上，由于丹鱼会游水，它的血对人有交感巫术力，使人能在水上行走，甚至像鱼一样长久的居住于水中。

《抱朴子·内篇》卷四“金丹篇”云：“丹水出京兆上洛县西北冢岭山，入于均水。中出丹鱼。先春至十日，夜伺之。鱼浮水侧，必有赤光上照，赫然若火。割血涂足，则可步行水上，长居渊中矣。”

以上记载说明，此巫术主要出在晋代葛洪著的道书《抱朴子》中，故为道教的巫术传闻。人足涂鱼血以后，达到：1.步行水上，2.长居水中的巫术效果。

在南北朝时代，南朝梁任昉《述异记》卷下也有所记述：

“龙巢山下有丹水，水中有丹鱼，欲捕其鱼，伺鱼之浮

出水，有赤光如火，网取割其血涂足，可涉水如履平地。”

主要强调人足涂了鱼血涉水如履平地。这一说法也见《水经注·丹水》，其文简略。

在唐代，人民也幻想人在水上走“若履平地”，却不再是足涂鱼血，而是丢弃“履水珠”的法宝了。唐苏鹗《杜阳杂编》卷下云：

“顺宗皇帝即位岁，拘弥国贡履水珠，色黑类铁，大于鸡卵，其上鳞波。其中有窍，云持入江海之内，可行于洪波之上。上遂命善浮者以五色丝贯之，系于左臂，遣入龙池，其人则步骤波上。

还须指出，捕鱼巫术也有利用符咒反抗巫术的。书符瓦上捕鱼巫术，便是宋代民间巫师的作法，宋洪迈《夷坚志》支丁卷三《廖氏鱼圻》云：

“有亲弟少四，与兄所居有两圻，各广袤二十亩，田畴素薄，只仰鱼利以资生。弟忽起分析之议，勉从之。至取鱼之时，弟请村巫书符瓦上，沉于吾得东圻，兄举网，不获一鳞。兄知其然，亦召此巫，如前法，于是西圻亦然。其后巫来相告曰：‘汝两人亲兄弟，自不相容，而使我以巫术干正。虑貽谴罚，各宜悔约心，复同居共业。吾当为尔解救之，切勿再起狂念。’兄弟皆奉其戒，巫乃别画二符投之，鱼遂如故。今每岁获直不下数百缗。巫能不为利诱，警人使和协，为可嘉尚。”

以上书符瓦上投水捕鱼巫术，并非交感巫术，则说明捕鱼巫术的多样化。

第八章 头发巫术

头发巫术是交感巫术中重要的组成部分。头发在中国民间传统观念里，把它摆在与身体生命同等重要的地位来看待，并且认为爱头发，简直正如同是爱自己的父母一样，是孝心的突出表现。所以《孝经》中表述过儒家的下列观点：“身体发肤，受之父母。不敢毁伤，孝之始也。”^①这种看法是从巫术中把头发的魔力视为极其重要所引起的。由此也可见头发巫术在交感巫术当中的重要性了。巫术认为，子女与父母头发有交感魔力，河北民间有一种巫术：“父母的坟墓被人践踏隐没了，就将自己的头发剪下来，在附近的地方拖着走，遇着拖不动的地方，便是父母的葬地。”^②这便是《孝经》观念的民俗依据。

头发巫术以其采集巫术材料之容易而普及，可将它归之于顺势巫法中，它包括头发、眉毛、眼毛、腋毛、各种动物毛，这种巫术显得格外的奇妙。在古代巫师和笃信巫术的人看来，一个人或一个动物身上的毛发等物，就是一个人或一只动物生命的一部分；而损害了这一部分，也就损害了一个人或一只动物的生命；一个人如舍弃自己的毛发，也就等于舍弃自己的生命。于是，众多令人奇怪或令人吃惊的毛发巫术设计出来了。

① 见《孝经注疏》卷一“开宗明义章第一”，载《十三经注疏》下册，中华书局版，2545页。

② 见江绍原著《发须爪——关于它们的风俗》，上海文艺出版社，1987年12月影印本，172页。

第一节 断发求雨与剪发表情的巫术

——先秦两汉头发巫术

我国最早见到的头发巫术，起源于公元前十六世纪的商代。商代的始祖，开国之君成汤，就曾经使用过一种除去他的头发和指甲来求雨的巫术。

《吕氏春秋·顺民篇》云：“昔者汤克夏而正天下。天大旱，五年不收。汤乃以身祷于桑林曰：，余一人有罪，无及万夫。万夫有罪，有余一人。无以一人之不敏，使上帝鬼神伤民之命。”于是剪其发、磨其手，以身为牺牲、用祈福于上帝。民乃甚说，雨乃大至。”

《帝王世纪》云：“汤自伐桀后，大旱七年，洛川竭使人持三足鼎祝于山川曰：欲不节耶，使民疾耶，苞苴行耶，谗夫昌耶，汤室营耶，女谒行耶。何不雨之极也。殷史卜曰：当以人祷。官曰：吾所为请雨者，民也。若必以人祷，吾请自当。遂斋戒，剪发、断爪，以己为牲，祷于桑林之社。曰：唯予小子，履敢用玄，牲告于上天后土曰：万方有罪，罪在朕躬。朕躬有罪，无及万方。无以一人之不敏，使上帝鬼神伤民之命。言未已而大雨至方数千里。”（《太平御览》卷八三“殷帝成汤”）

《淮南子·主术训》亦云：“汤之时七年旱，以身祷于桑林之际，而四海之云凑，千里之雨至。”

照发爪巫术看来。头发和指甲（爪）代表一个人的生命，所以成汤剪断他的头发和指甲拿去祭祀天，就等于于是将一个人的生命牺牲了去祭祀一样。显然，这种发爪巫术比烧活人求雨巫术进步了许多，虽然它仍然是迷信的。

俗话说，“男不树笔，女不树身。”男树笔，白纸写黑字，便再也不能反悔了；女树身，一位姑娘献身于一个男人，也是再不能反悔的。这是中国传统民俗观。那么，如果一位姑娘剪断她

的头发为了一个男子，也就说明她永生不变的忠贞，这种民俗却是头发巫术所衍生出来的。以下几条汉代古文献记载，说明了这种头发巫术衍化的风俗存在。汉代刘向《列女传》即有记载。

《列女传》云：“吴伯阳妻顾昭君早寡，剪发以明志。”

《列女传》又云：“乐羊学书，其妻贞义，截发以供其费。

《列女传》又云：“广汉冯季辛妻者，李氏之女，名珥，字进。早寡无嗣，奉养继姑，守心纯固，以义自防，珥母愍其孤苦，阴有所许，珥断发自明，乡人称之。”（以上记载均见《太平御览》卷三七三）

断发与树身是同一的民俗意义。这种巫术衍化出来的民俗发展到极端时，女子为了要表达忠贞，还不仅是“断发”，还有外加割耳朵者，例如晋陈寿《益部耆旧传》即云：“蜀郡公乘会妻，同县张氏女也，会早卒，后欲问者，女乃断发割耳，以明不嫁。”

由此可见，古时的贞洁烈女的产生，一方面由于封建贞操观念的极端化，另方面也有头发巫术的影响。总之是愚昧与人性的压抑演变成不断的悲剧。

在汉代，曾流行过一个《狸鬣》故事，它是一个头发巫术的故事，也是后世这类故事的源头。东汉应劭《风俗通义》卷九“世间多有精物妖怪百端”云：

汝南汝阳西门习武亭有鬼魅，宾客宿止多死亡，其厉状者皆亡发失精。寻问其故，云先，时颇已有怪物。其后郡侍奉掾宜禄郑奇来，去亭六七里，有一端正妇人，乞得寄载。奇初难之，然后上车，入亭，趋至楼下，吏卒檄白：“楼不可上。”奇云：“我不恶也。”时亦昏冥，遂上楼，与妇人栖宿。未明，发去，亭卒上楼扫除，见死妇，大惊，走白亭长。亭长击鼓会诸庐吏，共集诊之，乃亭西北八里吴氏妇。新亡，以夜临殓，火灭；火至，家即持去。奇发行数里，腹痛，到南顿利阳亭加剧物故，楼遂无敢复上。

谨按北部督邮西平郅伯夷年三十所，大有才决，长沙太守郅君章孙也。日晡时到亭，敕前导入。录事掾白：“今尚早，可至前亭。”曰：“欲作文书。”便留，吏卒惶怖，言当解去。传云：“督邮欲于楼上观望，亟扫除。”须臾便上。未冥，楼檐阶下复有火。敕：“我思道，不可见火，灭去。”吏知必有变，当用赴照，但藏置壶中耳。既冥，整服坐诵《六甲》、《孝经》、《易本》讫，卧。有顷，更转东首，以挈巾结两足幘冠之，密拔剑解带。夜时，有正黑者四五尺，稍高，走至柱屋，因覆伯夷。伯夷持被掩，足蹠脱，几失再三，徐以剑带击魅脚，呼下火上照视，老狸正赤，略无衣毛，持下烧杀。明旦发楼屋，得所亡发人髻百馀，因从此绝。伯夷举孝廉，益阳长。”①

这个故事从“亡发失精”始，至“得所亡发人髻百馀”终。前因后果虽仍不甚明白，然“亡发”而导之死亡却很明确。这个故事在魏晋年间传说得更明确（见下节），说“狸髯千人得为神”，形成了民俗观。

在汉代人的观念看来，妇女只应整天围着锅台转，灶对妇女有魔力，也与头发有关。《淮南万毕术》云：“理发灶前，妇安夫家。”②这也是头发巫术，妇女必须不断在灶前理发，便会具有在夫家安心的魔力。

以下先秦两汉以狗皮毛烧灰止风的巫术，也是属于这一类型的。

商代与汉代杀狗止风巫术

远在商代 有一种杀狗止风的巫术，这在甲骨文中确实有记载：

1. 于帝史风二犬（《上通》398）
2. 𠄎于风（《燕》558）

① 吴树平校释《风俗通义校释》353—354页，天津人民出版社，1980年9月第1版。

② 见《太平御览》卷三七三“人事部十四”。

3. 𤝵巫，风（《下》42.4）

4. 𤝵风，北巫犬（《明续》45）

5. 𤝵风，巫九犬（《库》992）

6. 其𤝵风三羊三犬三豸（《续》2.15.3）

7. 𤝵干四方其五犬（《明续》487）

“帝”即“禘”，即禘祭风要用犬，即杀狗。“𤝵”即“宁”，即息风，要由巫来止风，而巫则用杀狗的办法来止风，有时多到杀三只狗，五只狗，甚至于九只狗。

陈梦家先生曾在《殷虚卜辞综述·风雨诸神》中精辟地指出：

“汉世磔狗止风之法，和卜辞以犬𤝵风的记录是相符合的”。（576页）

此说也有着确实的汉代文献的记载。何谓“磔”？古时分裂祭牲以祭神叫磔。《吕氏春秋·季春纪》：“九门磔禳，以毕春气。”故《月令》注云：“磔，禳也。”《尔雅·释天》云：“祭星日布，祭风日磔。”郭璞注云：“今俗当大道中磔狗云以止风。”杀狗止风的目的自然是辟除天灾，所以《说文》云：“磔禳，祀除厉殃也。”

汉代有杀狗止风的巫术是毫无问题的。第一，《周礼·大宗伯》郑玄注云：“披磔牲以祭，若今时润狗祭以止风。”第二，《封禅书》索隐引《风俗通》云：“杀犬磔禳也。”

但由商至汉，这种杀狗止风巫术究竟属于何种类别的巫术呢？这在以下古典文献中已经有所揭示：

1. 《淮南子万毕术》云：“黑犬皮毛烧灰扬之，以止风。”

2. 《羊公传》僖公三十一年《正义》引李巡云：“祭风以牲头蹄及皮，破之以祭。”

这就是说，杀狗止风巫术是属于交感巫术中的毛发巫术项的。因为黑犬皮毛显然有挡风的作用，因而巫师便认为黑犬皮毛烧灰便有止风的魔力了。

第二节 头发梦兆与狸髡巫术的泛滥

——魏晋南北朝头发巫术

魏晋年间，毛发巫术流变最显著的特征，是与梦兆的结合。

1. 《列子·周穆王篇》云：“飞鸟衔发则梦飞。”晋张湛注云：“此以物类致感。”

2. 晋张华《博物志》卷十云：“鸟衔人之发，梦飞。”

这是一种奇特的毛发巫术想像。由于鸟衔着人的头发飞，因而此人在夜里做梦也梦见自己在飞。

在魏晋南北朝时代，有一些动物作怪而喜欢咬走人的发髻的传说故事，实际是从汉代《狸髡》故事衍化而来也是从巫术观念出发所引出的故事。因为从一个人的头发代表一个人的生命之巫术观念而言，头发便是生命之象征，奇异情节由此而出。以下便是当时的头发巫术故事。试举两则。

1. 魏时的《狸髡^①》故事。曹丕的《列异传》云：“汝南北部督邮西平刘伯夷，有大才略。案行到惧武亭夜宿。或曰：‘此亭不可宿。’伯夷乃独住宿，去火，诵《诗》、《书》五经讫，卧。有顷，转东首，以絮巾结两足，以帻冠之，拔剑解带。夜时有异物稍稍转近，忽来覆伯夷。伯夷屈起，以袂掩之，以带系魅。呼火照视之，得一老狸，色赤无毛，持火烧杀之。明日，发视楼屋间，见魅所杀人发髻数百枚，于是亭遂清静。旧说：狸髡千人，得为神也。”^②当时人如若让狐狸咬去发髻真如丧妣，于是纷纷“惧武亭夜宿。”为什么咬去发髻便引起“杀人”惨祸，似由于头发巫术观所引起精神崩溃。

2. 南北朝时的蝙蝠取人头髻故事。南朝宋刘义庆撰《幽明

① 髡(kūn, 音昆)。

② 见郑学稼校注《列异传等五种》32页，文化艺术出版社，1988年12月北京等1版。

录》云：“宋初，淮南郡有物取人头髻。太守朱诞曰：‘吾知之矣。’多买黏（音¹，即黏汁）以涂壁。夕有一蝙蝠，大如鸡，集其上、不得去。杀之乃绝。观之，钩帘下已有数百人头髻。”^①此故事与上相仿佛，只是未提取髻死人事，并有“蝙蝠，善服人神，更髻人发”^②之谓。

南北朝时由于狸髻巫术故事的流传，而导致狸髻迷信的泛滥。北齐魏收《魏书》卷一百一十二上“灵征志上”云：“高祖太和元年（477）五月辛亥，有狐魅截人发。时文明太后临朝，行多不正之征也。肃宗熙平二年（517），自春，京师有狐魅截人发，人相惊恐。六月壬辰、灵太后召诸截发者，使崇训卫尉刘腾鞭之于千秋门外，事同太和也。”^③竟将所谓“狐魅截人发”归咎于女子临朝治国，或将每个受害者都鞭笞一顿，荒谬之极。这是北魏时代的故事。

另外，《北齐书》卷八“后主高纬”云：“（武平）四年（573）春正月戊寅，以并省尚书令高阿那肱为录尚书事；庚辰，诏兼散骑常侍崔象使于陈；是月，邺都、并州並有狐媚，多截人发。”^④这则是北齐时代的怪事。

当时的头发巫术也贯穿于生产风俗之中，据《十六国春秋》卷七十五《前凉录》六“祈雨”条之记载，魏晋年间敦煌名将张植的求雨巫术便是头发巫术，即“植乃剪发肉袒，徒跣升坛，恸泣祈雨。”这里的“剪发”仪式正是成汤祷雨剪发的模式。（参见《敦煌民俗学》48页）

另外，魏晋时代的《发妖》故事，也是从头发巫术中衍化出来的，原文云：“晋安帝义熙年，琅邪费县王家恒失物，谓是人偷。每以扇钥为意，而零落不已。见宅后篱一孔穿，可容人臂，滑泽，试作绳置，施于穴口。夜中闻有摆扑声，往掩得大发，长

① 见郑晓晴撰注《幽明录》78页，文化艺术出版社，1988年12月北京第1版。

② 《事类统编》卷八十五。

③ 见《魏书》，中华书局，1974年6月第1版，2923页。

④ 见《北齐书》，中华书局，1972年11月第1版，106页。

三尺许，而变为蟾，从此无虑。”（《太平广记》卷四百七十三引《广古今五行记》）这样将头发神怪化，乃产生于古人对头发的巫术神秘感。

至晋代，头发巫术与丧葬风习结合，人死以后只将指甲与头发埋进墓中来代替真身。大文学家兼占卜巫师郭璞的墓就是如此的。据乾隆时的书清凉道人《听雨轩笔记》续记《郭璞墓》云：

“金山在镇江城外大江中，山势亭亭，直上僧寺，裹之山下，后有善才石，前有郭公景纯墓。……相传为郭公葬爪发处，然墓不可见也。”

这是较早见的以爪发代尸身埋葬之风俗。

第三节 敦煌恋爱头发巫术与中 外头发巫术之比较

敦煌恋爱头发巫术格外引人注目。这一类恋爱巫术是属于顺势巫法的。男女的头发、眉毛、眼毛、腋下毛等，莫不对异性具有奇异的魔力。伯二六一〇《攘女子婚人述秘法》中的巫术就是这一类。其中条文有：

1. “凡欲令夫爱敬，妇人自取目下毛二七枚，烧作灰，和酒服之，验。”这是指，妻子的眼下毛有感应的魔力。奇在妻子拔下眼毛竟能感应到丈夫心上来爱妻子，这是一种神秘爱情的魔力。又奇在非拔下“二七枚”，即十四枚才有魔力，此“二七”之数与伯二六六一卷中“二七”之数似有某种联系：“五月五日以未嫁女子发二七物作绳系脚，必有时人爱敬。”（伯二六六一）关于此条之解释，请参见拙著《敦煌民俗学》（291页）。这个数字是成双的，为吉利的象征，它又暗示少女未嫁之时刻，即已爱上其夫，这是促其男人回想初恋之时刻，于是能使其夫回心转意。

以上一条是女子求男子爱的条文。

2. “凡男子欲令妇爱，取女头发二十茎，烧作灰，以酒和和成服之，验。”这是指把所爱的女子的头发烧作灰，和酒饮之，这酒便有了爱情的魔力，而且这“二十”的数字也是成双的，也有魔力，合起来便加强了爱情顺势的魔力，使女子主动来接受这男子之爱了。

3. “凡男子欲求妇人私通，以庚子日，取自右腋下毛，和指甲，烧作灰，涅胥自口（验）。”这是指男子右腋下毛和指甲也有爱情的魔力。特别注意这个“右”，指中国传统观念：男左女右，因此右臂腋下毛对所爱的女子有魔力。

4. “凡欲令妇人爱，取苦杨和目下毛，烧作灰，和酒自服，即得验。”这是指男人的眼下毛，由于他的眼睛看上了一位女郎，认她作情人，于是他的眼下毛烧成灰，便对这位女郎有了爱情的魔力。

以上三条是男子求女子爱的条文。

这种恋爱头发巫术的奇思异想，自然是自我幻想的仙灵，事实是否能如愿以偿，只有天知道。巫师们玩的魔术游戏，尽管不能兑现，在中古时代的敦煌，也会受到民众的信奉，因为自古以来男女爱情都具有神秘性，俗话说：“病急乱投医”，当男女双方一旦爱得发狂时，任何恋爱巫术都会被认为是天赐仙方与万灵妙药，而不管它到底能不能实现。

就敦煌恋爱巫术来看，它是唐代民俗的反映，但从巫术本身来看，它是並不完全的。一条唐代完整的恋爱巫术，必须在头发指甲等施术后，再配合以相思咒和和合符，还要在神坛上加以祭祀，它才会达到男女催情而结合的目的。唐代李淳风著、袁天罡补的《增补秘传万法归宗》卷五“令妇想思章第十”云：

“想思（豆）五个，妇人头发五钱，乳汁五钱，和成剂，作四十九丸，瓷器盛之；祭六甲坛下，脚踏‘魁罡’二字，左手雷印，右手剑诀，取东方气一口，念‘想思咒’七遍，焚符一道，剪药丸日尽服止为度。如遇交姤（媾），服之，

如在自己腰中寄放相似（思），如前作用，从丹田中运药一粒在舌，令妇人啞舌吞药，从此爱恋浓密，千思万想，时刻不能下也。”

“相思咒”紧接上条：

想思咒曰：精乘太阳，气乘太阴，汝受一粒，挂意系心。吾奉三九侯先生律令摄。”



“相思符”书中记载如左：

咒中提到“三山九侯先生”，三山指三神山，《拾遗记》指方壶、蓬壶、瀛壶为三山，是神仙之世界；九侯先生为神仙名，《增补秘传万法归宗》卷五之前序中，称他为“九老仙都府九侯先生。”而九老仙都乃是神仙居处，《海内十洲记》云：“沧海岛有紫石宫室，九老仙都所治，仙宫数万人居焉。”

由上可见，发爪施术后，一定要有一祭坛二念咒三焚符的一系列法术，真正让人有所感触而迷糊，恋爱巫术方能有效。这是对已认识的但不亲密的女子之催

促相思法，但是，如若是在别处的女子，素不相识，唐代道士施出的恋爱巫术，也能将她唤来，召到男子的面前，这就讲得更神乎了。《增补秘传万法归宗》卷二“和合法”中有更为复杂的巫术仪式之描述：

“要自己（女子）生辰，头发，姓名。先念‘和合咒’后念‘阴阳和合诀’。步罡看后生辰在何方，且如‘寅’生辰，就‘寅’上用，书‘和合符’，将头安符上，左脚踏

之，忽起‘催神咒’，生神自然不安。三催不来，不可再催也，即念‘退神咒’矣，今无退神咒。”

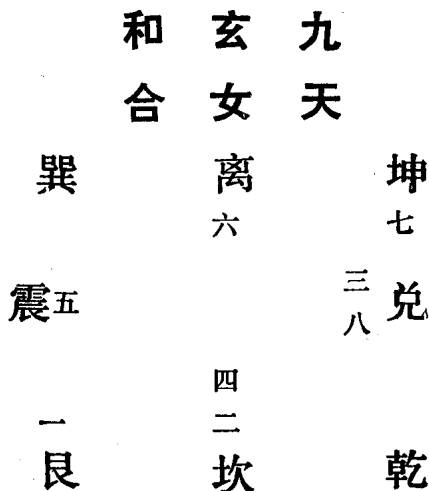
当然，施行以上恋爱巫术並不是那么轻而易举的，还有四项繁杂仪式。

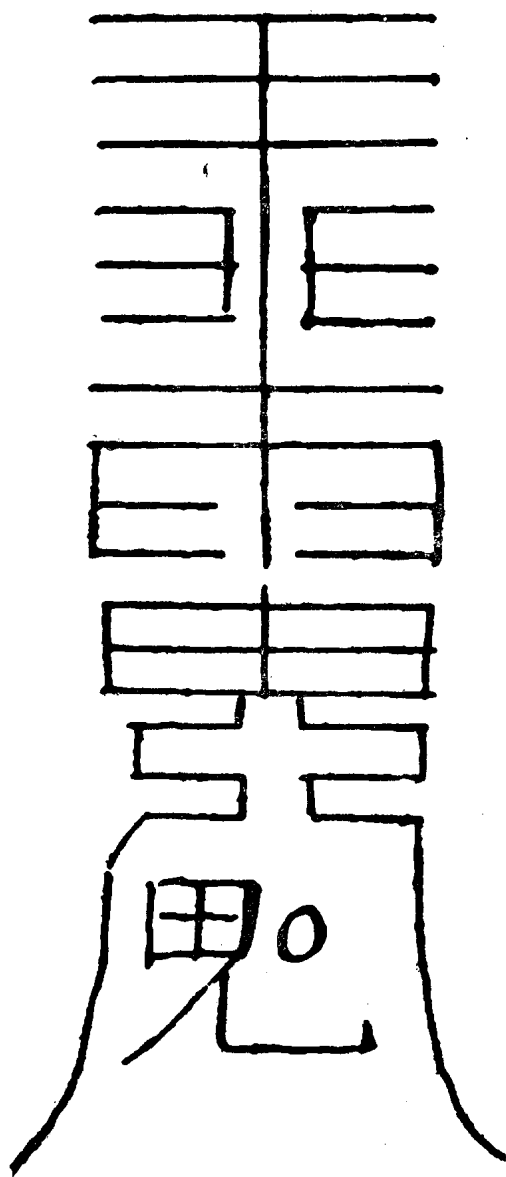
第一，念“和合咒”。《增补秘传万法归宗》卷二载“和合咒”云：“天精地精，日月之精。天地合其精，日月合其明，神鬼合其形。你心合我心，我心合你心，千心万心，万万心意合我心，太上老君，急急如律令，敕。（此咒先念，立在乾上念之，念毕方步罡。）”这是通过语言呼唤和合。

第二，施行“步罡”。所谓“步罡”是道士遣神召灵的神秘而复杂之巫术，属交感巫术与施符反抗巫术之列。《增补秘传万法归宗》卷二载“步罡秘诀”云：

“千和万合，与我心合。前秘诀念九遍，一口气念之，念一句步一句，不可乱走。且看○○生辰，书符用摄魂石书，念诀九遍，步正九步，不可大中声。”这是通过步法表示和合。

罡为一种神秘的巫术步法：





“此罡仔细步之，念秘诀，结阴阳和合诀，印步毕，且看○○生辰，书符处，将头发左脚踏，书符地上，念催神咒，书和合符地上。”

第三，再念“催神咒”。《增补秘传万法归宗》卷二载“催神咒”，这是带有威逼性的咒语：

“吾有玄女真言诀，敕令某氏合，若来顺吾神鬼可停诀；如造不顺，吾山石皆崩裂，念动真言诀，天罡速现形破军，闻吾鬼摄电形玄女，急急如律令。（此罡焚六甲符后方可念之）。”

第四，书“和合符”于地上。见左图：

“此符（书地上，用摄魔

(魂)石书之○鬼字，丙书○○年月生辰，摄电形在内。”

如果施行了以上四项头发巫术仪式再不来的话，对此不相识的女子，(1)就要念一种更特殊的“急催咒”了：

“天精元元，地广用川；雷公击杖，电母制延；地精神女，天精赅然；风伯混跃，雨师沉研；早呼星宿，暮引神仙；神龟合德，使鬼万千；左辅右弼，立在坛前；随吾驱使禁闭魔绿神龟，急急如律令，敕。(不来再念)”

这种急催咒与其说是咒语，不如说它是用鬼神吓唬弱女子的一种表现，其目的是在精神上摧残，达到驱使禁闭弱女子之目的。这是带点硬性的。

(2)还要念一种别致民谣《和合咒秘法》：

“贞观元年五月五，万回圣僧生下士。

不信佛法不信仙，专管人间和合事。

和合来时利市来，眼观梨园舞三台。

拍手呵呵常要笑，整整金鼓滚地来。

男女相逢心相爱，营谋买卖大招财。

时时刻刻心常恋，万合千和万事谐。

吾奉万回歌，歌张圣僧律令敕。”

以上与其说是咒语，不用说是民谣。句中有“贞观元年”即公元627年，这是此民谣产生之时代，可见此恋爱巫术流行于初唐。它记载了唐俗，龙女可至梨园看舞台上的戏，以至自由相逢，自由相爱。这种巫术显然带有“买卖”“利市”之市民阶层恋爱巫术之特色，这种和合咒秘法又是带有自由恋爱鼓励性之味道。这里“张圣僧”又显然是指道教领袖张道陵(天师)。

(3)还要书以上的“和合符”。不同处在于：一要书张天师的姓名，二要书四位古代喜淫的美女的名字，故云：“此圈内书 𪚩 𪚩 𪚩 (此三字乃天师讳)，𪚩 (夏妹喜)，𪚩 (商妃女) 𪚩 (周褒姒) 𪚩 (唐贵妃) 有和合诀。”

妹喜，为夏桀妃。据《国语·晋一》载，妹喜为有施氏女，

他为夏桀打败，因进妹喜于桀，受到宠爱，最后助商汤灭夏。

妲己，即“商妃女”（商王纣之妃）。据《国语·晋一》载，妲己为有苏氏之女，他为商纣打败，因进妲己于纣受宠爱，后周武王灭商纣。《封神演义》对纣与妲己淫乱有绘声绘色描述。

褒姒，为周幽王妃。据《国语·晋一》载，周幽王伐褒，褒侯进褒姒，为幽王宠爱。性不好笑，幽王悦之万方不得，乃举烽火以召诸侯，诸侯急至，而无外敌入侵事，褒姒却大笑。幽王遂数举烽火，以博褒姒一笑。后申侯与犬戎攻周，幽王又举烽火，诸侯以为戏，不驰救，被杀而亡国。

贵妃，即唐玄宗的爱妃杨玉环，玄宗宠爱她而不理朝政，导之安史之乱暴发。

其所以书这四位美女的名字，并不是取其历史的鉴戒，而是作为姓名巫术之材料，书其名而使不相识女子受其喜淫的魔力感染，以增加头发巫术之效果。由此可见此巫术有较深的中国文化之因素。

总之，这种恋爱巫术分为两阶段进行的，一为四项繁杂仪式，二为三项增加的急催仪式，我们不必追究它是否真的灵验，这种神秘信仰的探索本身，乃是一种人性追求的试验，已成过去。

召唤不相识的女子时，除了她的头发，还有姓名、生辰八字，都需先了解到的，然后才能念咒催神，还要将发安在符上，左脚踏住符，据说就能将女子催来了。这种恋爱巫术自然也是极为荒唐可笑的，只有那些因相思而患神经病者可能会相信如此之鬼话，我们找不出来男女相爱能用符咒的中介之合理与可能性。

奇怪的是唐代头发恋爱巫术据传还能有制止女子因爱情而不妒之巫法。《增补秘传万法归宗》卷四“止妒法”：

“用薏苡仁七枚，作索雌雄像，以妇人发贯，纳衣领中，即不妒。”

“薏苡”是一种中草药又称薏米、薏珠子，《本草纲目》卷二十三说“久服，轻身益气”，道士们却借此药来施以交感和模仿巫术，作“雌雄像”以女人长发挂衣领中，但是与嫉妒又有何关系呢？这仍是神秘巫术的探索。

另外，在唐代头发巫术试验中，还包括求子的巫术。在《增补秘传万法归宗》卷四中，有一条《求子方》，记云：

五月五日，散发向北方交合，其娠必生男子也。”

散发是这种头发巫术主要的标志。但是，究竟是女子散发还是男子散发却无明确之记载。而为什么一定要“散发”，其原因也无交待。巫术只要求人们虔诚的信奉与绝对的服从，而不需要任何一点点怀疑，更不容许提出一点点疑问。巫术将人的奴性推至极端，叫任何人只听从巫师的摆布。巫术与觉醒永远是对立物，神秘而不可知是其主要的本质。一句话，巫术是巫师头脑中幻想的产物。

以上这些敦煌恋爱头发巫术，均属交感巫术，世界各国都曾有过。日本国青年得到他所单恋的少女的头发，并用它来与自己的头发连接在一起，被认为可得到该女子的顺从，而且认为，不出一周之内，他所单恋的少女便会俯首帖耳地来了。在马来西亚沙捞越班丁地方的“沿海达雅克人”中，还有一种奇事，男人们外出作战，女人们不得油头发，否则男人在外将滑倒，这也是基于顺势巫法原则。古代墨西哥有种庆典是专门为祭祀玉蜀黍女神举行的。当地的人称玉蜀黍的女神为“长发妈妈”，当这种庄稼已长大，花须从绿色的穗头露出来，向人们表明它的籽粒已经饱满。在这个节日里，女人们放开了长发，让它在舞蹈中摇曳飘荡，于是女人的长发顺势感应了玉米、好使来年玉蜀黍的穗子也能长得同女人的长发一样丰盛茂密，并且使玉米也相应地长得硕大饱满，使大家都能获得丰收。（参见〔英〕詹·乔·弗雷泽《金枝》第四版第三章顺势巫术）可见关于人可以用他的行动或状况来顺势地影响客观世界（气候、植物等等）之观念，中外都

是一致的。以上是人发感应气候与植物的，相反植物等也可感应人发。《金枝》里曾经指出：（北美）切罗基印第安人是应用植物顺势法的老手，他们那里有一种野甜豌豆，它的根茎是如此坚韧，几乎可以在犁沟中阻止犁头前进。于是切罗基女人们就用这种植物根的煎汁来洗头，以使其头发坚韧。

这一例证之性质与顺势巫法一致，而其作用则相反，说明头发也可与客观世界互感。

唐代自然不仅敦煌有头发巫术，其他地区也有。古人在田间驱鸟，往往用类似模仿巫术法：扎草人驱鸟，但是在唐代有些地方，却异想天开用交感巫术的头发巫术来驱鸟。唐段成式《酉阳杂俎》前集卷十一“广知”云：“《隐诀》言太清外术：生人发挂果树，鸟鸟不敢食其实。”^①唐陈藏器，《本草拾遗》亦云：“生人发挂果树上，鸟鸟不敢来食其实。”^②可见唐代有些地方在果园里是在树枝上挂头发来驱鸟的。

第四节 唐代头发巫术与信奉 道教“壶天”仙境

唐代有一种使人信奉道教的头发巫术。如果一个人心里不信奉道教，怎样令人信于道教呢？道士们也发明了一种巫术，据说施行这种巫术后，使你心中不得不信教。这种巫术包括四项内容，记载于《增补秘传万法归宗》卷五“随形五破章第五”。

第一，施术过程。以发爪为主要施术材料。

“用大磁罍一个，以唾并硃，罍之周围书“心肝脾肺肾（肾）”五字于上，用脚手二指甲，并梳下乱头发，不拘多少，画人像一个，俱烧灰，用水一并装于罍内，以纸书符封口，祭六甲坛下，

① 见方南生点校《酉阳杂俎》，中华书局，1981年12月第1版，105页。

② 见明李时珍《本草纲目》人部第五十二卷，人民卫生出版社，1985年9月第1版第2次印刷校点本，2928页。

脚踏壺天二字，左手如意，右手劍訣。取東方炁一口，念，五破咒’七遍，焚‘（五破）符’一道，四十九日畢。將前水沐浴沿身，凡遇險處不能逃躲，但遇磁器而入，名曰小洞天。又令久守道懼法，只譚河破，其破隨人以出，化前令五鬼者，心肝脾肺腎入于瓶之中，听之每块俱应声矣。令人心信于吾教矣。”（《新刻万法归宗·底襟集》卷五，十九页）

很显然，这种巫术是交感巫术（发爪）、模仿巫术（画人像一个）与反抗巫术（书五破符）的混合巫术。

第二，念“五破咒”。咒语为：

“一块两块三四五，心肝脾肺肾随蚊。

身中壺（壺）天与外天，尔随破瓦破应声。

敷吾奉 三山九侯先生律令摄。”

第三，焚“五破符”。“五破符”载于《增补秘传万法归宗》卷五“符像式”之中，异常清楚，见下图：

第四，画人像一个。画什么样的人像也有具体规定，见下图



画的是典型的中国本土道士模样。

所谓“心信于道教”，当然是信奉道教的宇宙观，即相信道教所说，整个宇宙是一个壶形的天地，叫做“壶天”。所以要“脚踏壶天二字”施术，在咒语中也相信有一个“身中壶天”。道教信奉的壶形宇宙观来源已久，它发端于我国远古的原始宗教并有漫长的流变史。

在我国，最早见到的古人信仰的壶形宇宙观是在《山海经》中。《山海经·海外北经》云：“钟山之神，名曰烛阴。视为昼，瞑为夜，吹为冬，呼为夏，不饮，不食，不息，息为风，身长千里。在无晷之东。其为物，人面，蛇身，赤色，居钟山下”。《山海经·西次三经》云：“西北四百二十里，曰钟山，其子曰鼓，其状如人面而龙身，是与钦杳杀葆江于昆仑之阳，帝乃戮之钟山之东曰嵎崖。”《山海经·西次三次》又云：“黄帝乃取崆峒山之玉荣，而投之钟山之阳。”按钟山，即为壶形仙境之山，汉墓出土的古酒器，即为壶形，而名为“钟”，故钟者，壶也。《孙丛子·儒服》云：“尧舜千钟。”此“千钟”酒器，后来称为酒杯，酒杯即酒钟，“钟”与“盅”通。见左图：



钟

所以《海内十洲记》描述的钟山仙境：“钟山在北海之子地，隔弱水之北一万九千里，高一万三千里，上千七千里，周旋三万里，自生玉芝及神草四十余种，上有金台玉阙，亦元气之所舍，天帝居治处也。钟山之南有平邪山，北有蛟龙山，西有劲草山，东有束木山，四山立钟山之枝干也。四山高钟山三万里，宫城五所如一，登四面上下望，乃见钟山尔。四面山乃天帝君之城域也。仙真之人出入道经，自一路从平邪山东南入穴中，乃到钟山北阿门外也，天帝君总九天之维，贵无比焉。”实体也是一个钟山壶形的仙境，是道家宇宙之体现。当然《玄中记》所描述的钟山。

“北方有钟山焉，山上有石首如人首，左目为日，右目为月，开

左目为昼，闭右目为夜，开口为春夏，闭口为秋冬。”也是缘《山海经》中原始宗教的钟山壶形宇宙观而来。

汉代也信仰壶形的仙境。例如《史记·孝武本纪》云：“其北治大池渐台，高二十余丈，名曰泰液，池中有蓬莱，方丈、瀛洲、壶梁、象海中神山龟鱼之属。”其中的“壶梁”便是壶形宇宙观之表露。这时已有了壶中天地故事之构思，《后汉书》卷八十二《费长房传》云：费长房曾为市掾。市中有老翁卖药，悬一壶于座，市罢，辄跳入壶内，市人莫见之，唯长房于楼上睹之，知为非常人，因向学道。

魏晋南北朝之时代，壶形宇宙曾经在中国大为盛行，道教的推崇使它得以大发展，因而有不少之记载：

1. 《列子·汤问篇》云：“（终北）当国之中有山，山名壶领，状若甌甑（注：瓦罐也）。顶有口，状若圆环，名曰滋穴。有水涌出，名曰神潢（注：山顶之泉）。臭过兰椒，味过醪醴（注：水为慧用），盖神所潢（渍）出者。”意为饮了壶领山之泉水，令人智慧。

2. 晋代葛洪《神仙传》卷五发明了一个名为“壶公”的仙人，云：“壶公者，不知其姓名也。时汝南有费长房者，为市掾，忽见公从远方来，入市卖药，人莫识之。卖药口不二价，治病皆愈。常悬一空壶于屋上，日入之后，公跳入壶中，人莫能见，唯长房楼上见之，知非常人也。长房乃日日自扫公座前地，及供饌物，公受而不辞。如此积久，长房尤不懈，亦不敢有所求，公知长房笃信，谓房曰：至暮无人时更来。长房如其言即往，公语房曰：‘见我跳入壶中时，卿便可效我跳，自当得入’。长房依言，果不觉已入，入后不复是壶，唯见仙宫世界，楼观重门阁道，公左右侍者数十人。公语房曰：‘我仙人也。卿可教，故得见我，审尔大佳，勿语人也。’公后询长房于楼上曰：‘我有少酒，相就饮之。’酒在楼下，长房使人取之，不能举盃，至数十人莫能得上，乃白公，公乃下，以一指提上，与房共饮之，

酒器如拳许大，饮之至暮不竭。”

3. 晋王嘉撰《拾遗记》卷一云：“三壶，则海中三山也。一曰方壶，则方丈也；二曰蓬壶，则蓬莱也；三曰瀛壶，则瀛洲也；形如壶器。此三山上广，中狭。下方，皆如工制，犹华山之似削成。”道教三山都离不开一个“壶”字。

4. 后魏酈道元《水经注》卷二十一“汝水”谓壶公姓王，云：费长房为市吏，见王壶公悬壶都市，求师事之。

5. 南朝人信仰的壶形仙境是瓠瓢（即葫芦）。《南史》列传第二十二《徐文伯传》云：“（徐）熙好黄志，隐于秦望山，有道士过求饮，留一瓠瓢与之，曰：‘君子孙宜以道术救世，当得二千石。’熙开之，乃《扇鹊镜经一卷》，因精心学之，遂名震海内。

可见到了魏晋南北朝，壶形宇宙观已经有了很大的发展，从壶形的山演变到以壶来命名神仙，再演变到葫芦的故事，壶对天地万物意无所不包了，正如杜甫《寄司马山人》诗云：“家家迎蓟子，处处识壶公。”

再到唐代，从王壶公又衍化为谢壶公，而且更进一步地提出“壶天”之说，是唐人的一种创新的说法，即相信壶中别有天地。《道藏》太平部收入唐道士王悬河《三洞珠囊》，云：壶公谢元，历阳人，卖药于市，不二价，治病皆愈。语人曰：服此药必吐某物，某日当愈。事无不效，日收钱数万，均施与市中贫乏饥饿者。另外，唐诗有“壶天”说。

李白《下途归石门旧居》云：“余尝学道穷冥筌，梦中往往游仙山。何当脱屣谢时去，壶中别有日月天。”

李白《赠饶阳张司户燧》云：“蹉跎人世间，寥落壶中天。独见游物祖，探玄穷化先。”

李商隐《赠白道者》云：“十二楼前再拜辞，灵风正满碧桃枝。壶中若有天地，又向壶中伤别离。”

“壶天”也就是“壶中天”，在唐代已经成为固定的说：

张乔《题古观》云：“洞水流花早，壶天闭春雪。其如为名利，归踏五陵尘。”

白居易《酬吴七见寄》云：“竹药闭深院，琴罇开小轩。谁知市南地，转作壶中天。”

由上可见至唐代李淳风《万法归宗》中提出壶天说，实为发展之必然。唐人信仰壶形之仙境，甚至造出巴邛人有桔中仙境之说，因为桔形与壶形相似，唐牛僧孺《玄怪录》卷三记有桔中仙境精彩的故事：

“有巴邛人，家有桔园。因霜后，诸桔尽收，余有两大桔，如三斗盎，巴人异之，即令攀摘。轻重亦如常桔。剖开，每桔有二老叟，鬓眉皓然，肌体红润，皆相对象戏（即下象棋）。身长尺余，谈笑自若。剖开后，亦不惊怖，皆相与决赌。决赌讫，一叟曰：‘君输我海上龙王第七女发（bì，毕，假发）发十两，后日于王先生青城草堂还我耳。’又一叟曰：‘王先生许来，竟待不得！桔中之乐，不减商山。但不得深根固蒂，为愚人摘下耳。’又一叟曰：‘仆饥矣，须龙根脯食之。’即于袖中抽出一草根，方圆径寸，形状宛转如龙，毫厘罔不周悉。因削食之，随削随满。食讫，以水噉之，化为一龙，四叟共乘之。足下泄泄云起。须臾，风雨晦冥，不知所在。巴人相传云：百五十年来如此似在陈隋之间，但不知其年号耳。”

桔形宇宙观也是道教的宇宙观，以上故事也是道教故事的遗留。

至宋代，晋代创造的“壶公”与唐代创造的“壶天”竟然合二为一了。《云笈七签》卷二十八“二十八治”云：“（施存）学大丹之道……后遇张申为云台治官，常悬一壶，如五升器大，变化为天地，中有日月，如世间。夜宿其内，自号‘壶天’人谓曰‘壶公’。”这种综合，显露了宋代道家博采前世众说的特点，而集各种道家壶形宇宙观为一体。

至明清时代衍化成信仰壶形世界里的妖怪，即葫芦妖的故

事。同治十年（1871）授经常新镌无名氏撰《混元盒五毒全传》第三回云，有谢公子“海边滩遇怪物”，由葫芦中跳出，欲食谢公子。幸遇金奶奶前来，与怪物道：“我不信这怪物身驱甚大，这葫芦多少，如何藏得下！我叫相公与你吃了，你要钻进葫芦我看看。”结果仍将怪物骗入葫芦。

清代民间信仰的八仙之一——李铁拐，他手上便拿着一个葫芦，天地会员画像供奉，並题诗一首：“拐李葫芦果是真，金箍头上有缘因；披发赤足街上过，一心掌定彪乾坤。”此诗既提到头发（披发）又提到壶天仙境——葫芦中的乾坤。



实际上，清代天地会员尊奉的八仙之一——蓝采和也如此，他们画像供奉，见下图：

藍采和
詩曰
當時保駕
藍采和
花滿地
仙歌天下
橫枝生五
座榜楊起
義陽收科



藍采和——長發，手扶一個壺形花藍也正是壺天仙境的表現。

綜上所述，本节所述頭髮巫術皆圍繞道教“壺天”宇宙觀為其核心，而“壺天”宇宙觀卻來自我國原始宗教觀，在我國有漫長的流變史。顯然它被道士施行頭髮巫術時所利用。

① 以上兩圖均采自《近代秘密社會史料》卷一。

第五节 唐代发爪巫术与隐身术

在我国道教施行的发爪巫术中，与隐身术的幻梦产生了密切的关系。伯三八一〇敦煌写本中，有一篇唐人的《湘祖白鹤紫芝遁法》，就说将头发和指甲烧成灰，和入面中，经过系列施魔力的过程，取用后就能隐身了。这是中古时代对头发巫术别出心裁的设计。原文云：

“凡炼此法者，用白毛七根，自己头发七根，手足指甲共剪三分，用阴阳瓦焙焦，存性，为末，入飞罗，面打糊，表蛤蚌纸如钱厚，剪成一牌，长三寸三分，宽二寸二分，五色绒绳系之。待鹤神下界之日，一面以鹤涎（涎）调硃砂书符，一面以人乳汁魔墨，画鹤一只听用。又采兰花七朵，已发七根，手足指甲共三分，照前焙干为末，入飞罗，面打糊，表蛤蚌纸如钱厚，剪成一牌，长三寸三分，阔二寸二分，五色绒绳系之。一面以兰草花捣汁，调雄黄书符，一面以人乳汁研墨，画紫芝一枚。制毕，但缝衣盛之，就于本月日起，净室之中，设位供奉祖师，物（务）要虔诚洁净，勿令产孝、鸡犬，犯秽污，投词母练草上，（案）放一明亮新镜，念咒各七遍，焚符各一道，斫水吞服，叩礼七拜，将二牌悬于项下衣内掩之。一日三次，忌戒五荤三厌。炼至七日，念咒吞符拜毕，将牌出囊，挂在胸前，对镜照之，如见鹤草，不见人形，是真验也。如不见鹤草，仍见人形，再咒炼一七日，务要照见鹤草，不见人形为止。若右（有）缘者，道心坚固，诚意合志，不过三七日，照之，鹤草但见，速辨（办）三牲祭礼送神。以后逢凶遇难，先出鹤牌而化鹤，欲出草牌而化草，任意而行。”

以上道教的隐身术，实际以发爪巫术作为它的基础並创新设计而成。有关这种隐身术的问题，请参见拙著《敦煌古俗与民俗流变》一书第三章《符咒风俗》的第十一节《道士隐形的奇妙幻

梦——〈湘祖白鹤紫芝遁法〉》此书中已论述过的问题，本书即不再加以赘述了。本节补充论述以下问题。

以上所引伯三八一〇《湘祖白鹤紫芝遁法》，显然出自唐代李淳风著袁天纲补的《增补秘传万法归宗》卷二《湘祖白鹤紫芝道（遁）》^①两者字句完全一样。在“凡炼此法者”之前，和“任意而行”还有敦煌卷也有之两段。

前面是一段说明：“夫白鹤紫芝遁法，乃汉名将中离翁传唐秀士吕纯阳，纯阳传韩湘子，

参见清代民间所绘吕纯阳（即吕洞宾）、韩湘子像：

洞賓空劍不差疑
洪范亭上踏萬花
甲寅五祖開行日
哈竹扶明在此時

詩曰

呂洞賓



^① 按清末坊刻本《增补秘传万法归宗》卷二标题，在目录中缺“湘”字，在卷二“遁”又误刻为“道”。清末坊刻本中错讹之字较多。

韓湘子
詩曰
湘子陳玉篇
新丁過洪橋
吹笛唐世界
保三案道遠



阐扬天教、广发慈悲，处后之进道，虽得住世延年，功行不完，未超三界，和光混俗^①，仍在尘寰，如值天劫，兵荒马乱，遍挠天下，无日逃^②避。噫，惜哉，今以仙俗^③留传于世，夙有道缘。有道缘者，起得是诀、虔心恳告，万法教主，历代仙师，其通诵意，某设之祖师牌位、茶果香灯，鹿脯白鸭，供献虔诚，持炼功成，行藏之无能，脱凶灾大难，永不遭刀兵之手。故立老君，无世不出先尘，却而行化后，无极而长存，隐显莫测，变化无穷，普度天下人，不可具述矣。”

这段是白鹤紫芝遁法的序文，点明修此巫术是为了“脱凶灾

①、③ 伯三八一〇此字为“术”。

② 伯三八一〇同。

大难”和“普度天下人”的。

后面还有一段补充段：“此乃助坟保命之仙术也，实为性命有德之士，宜当誓授，以为护身之宝，拜人切不可轻传，若无德行禄薄之辈，侥幸一时炼成，辄起乎盗之心，上天谴罪，殃祸及身也，乃万金不传之秘，并之慎之。”

这段是白鹤紫芝遁法的传术要点，点明必须传授“有德之士”，不得传授“无德行禄薄之辈”。以上秘法还联系到《白鹤灵彰咒》、《紫芝灵舍咒诀》、《鹤神所在日期》、三角形印篆、还有《鹤符式》、《草符式》、《鹤牌符》、《草牌符》，《万法归宗》里全有。

鹤神的民间信仰。鹤神是南方流传已久的民俗信仰当无问题，四库全书本的清乾隆六年间刊本《钦定协纪辨方书》^①共有三十六卷，其中第三卷末云：“今按日游神载于时宪书，明代承元《授时历》即有之，其前则莫可考矣。历例曰，其义未明，自来未为之说者，然俗所遵信。南方民俗，又有所谓‘鹤神方’者，出行忌抵问之。甲子、乙丑日在东南方之巳，丙寅转丙午丁方，五日而转未坤申方，六日而转庚酉辛方，五日而转戌乾亥方，六日而转壬子癸方，尽五日则为壬辰矣。癸巳日起至戊申日止，此十六日谓之‘鹤神上天’。至己酉日又出至丑艮寅方，六日而转甲卯乙方，五日而转辰巽巳方。凡四日为癸亥矣，辰二日巽二日，而甲子、乙丑又从巳起，凡居四维则六日而去、居四正则五日而去。”

以上所述，是完全按照古代民间道家设计的“鹤神图”来立论的。不看以下这幅“鹤神图”就难区分其中的八方和四十四日，其中意思也难以理解了。此八方为：

丙午丁方

未坤申方

庚酉辛方

^① 清允禄、梅穀成等编。（811-109）

戌乾亥方

壬子癸方

丑艮寅方

甲卯乙方

辰巽巳方

每一方又制约五至六日，八方共制约四十四日。这八方制约的日名是：

1. 丙午丁方，共五日：

丙寅

丁卯

戊辰

己巳

庚午

2. 未坤申方，共六日：

辛未

壬申

癸酉

甲戌

乙亥

丙子

3. 庚酉辛方，共五日：

丁丑

戊寅

己卯

庚辰

辛巳

4. 戌乾亥方，共六日：

壬午

癸未

甲申

乙酉

丙戌

丁亥

5. 壬子癸方，共五日：

戊子

巳丑

庚寅

辛卯

壬辰

6. 丑艮寅方，共六日：

巳酉

庚戌

辛亥

壬子

癸丑

甲寅

7. 甲卯乙方，共五日：

乙卯

丙辰

丁巳

戊午

巳未

8. 辰巽巳方，共六日：

庚申

辛酉

壬戌

癸亥

甲子

乙丑

附鹤神图



以上“图”采自《协纪辨方书》卷三。它与伯三八一〇敦煌写卷中《鹤神所在日期》的十句诗体咒语的内容是互相吻合的① 请读下列诗句：

鹤神癸巳上天堂，
巳酉还居东北方。
乙卯正东居五日，
庚申却入巽内② 藏。
丙寅午磨金甲子③。
辛未西南往遇乡，
丁丑南是奇白兽，
壬午尊④ 乾金放光。

① 此诗同见《万法归宗》卷（以下简称《万》）。

② 《万》为“宫”。

③ 《万》为“午地磨金甲”。

④ 《万》为“尊”。

戊子北方居五日，

鹤神依旧到天堂。

这种吻合只是在干支日期上，其余“往遇乡”、“奇白兽”、“巽内藏”等则依然不可解。神秘的圆圈排列的神秘数字包容的依然是神秘的内容，究其原因在于道士不可能实现“隐身”的幻梦；而以上的鹤神图，从现有资料来看，似为了配合唐代的这首诗体咒语而作，是《协纪辨方书》的作者采集明代以前的民俗鹤神观念实录，因为在此书中卷三已引到娄元礼所作《田家五行》中的如上的前两句咒语。

以上所谓的“鹤神图”中，内圈所标明的十六日，即：癸巳、甲午、乙未、丙申、丁酉、戊戌、癸卯、壬寅、辛丑、己亥、庚子、甲辰、乙巳、丙午、丁未、戊申，为“鹤神上天”之日。所以说“癸巳日起，至戊申日止，此十六日谓之鹤神上天。”这当然是道士们设计发爪巫术隐身法时故弄的虚旅，鹤为什么一定要在这十六日上天而不在其他日上天？没有答案，而文中所制定的每一名词都有它特殊的不可解的含义。连《协纪辨方书》卷三也说：“唯鹤神之名，则从俗之称而莫可解。”道士实际上是利用了民俗的“鹤神”名称来实施了发爪巫术隐身术，也运用了天干地支的纪日知识造作了一个神秘的鹤神上天的周期而已。不可解论就形成了它的非科学的迷信。

但是，伯三八一〇写卷的内容原文，则肯定辗转流传下来了，我们如果对照李淳风著、袁天罡补的《增补秘传万法归宗》一书，就会发现伯三八一〇写卷内容与其相合，并可互校，由此也可以肯定《增补秘传万法归宗》决不是一本后世杜撰的伪书，但《万法归宗》是否李淳风著尚有问题，特别是既以经过了后世民间无名氏的“增补”，内容就似会加入了后世民俗的成份，而对原来的唐俗有所增加，不过肯定它基本上保持了原貌，应当是没有问题的，伯三八一〇写卷内容与其互相一致就是明证。在《增补秘传万法归宗》卷三“格天规模”，有“嘉靖丙辰春三月

壬申天师张序”，嘉靖丙辰时当公元1556年，即明代嘉靖三十五年，可见明代巫师假托张天师之名以作序，是为明代人增补《万法归宗》之明证。另外，卷五附录的《天师心传口诀》有“昔正德二年三月初九日主事张灵当空拜受”字样，正德二年为明武帝朱厚照年号，时当公元1507年，也为明代人增补此书之明证。卷三《九天玄女耳报》中还有“刘佰温得此传也”，也是明人修改的痕迹。甚至卷三《告神祭文跪读》一篇，有“维大清国某省某府”字样，则显然是清代巫师之加添。以上例证充分说明《增补秘传万法归宗》其主体部分是唐人著述，而加添处则有后人以各时署名来说明。

总观这项隐身发爪巫术，其结构除以上巫术概述外，还包括三咒三符组成三套巫术，这在《万法归宗》卷二有详细记载。可见这种巫术结构复杂。

第一套，为《白鹤灵彰咒》与《鹤符式》。

白鹤灵影咒

白鹤林禽白鹤神，金丹一点得延龄。
大化白鹤升天去，人跨白鹤驾祥云。
太上玉旨亲垂教，留传助道遁真形。
走逢天涯人莫见，飞灾横祸不能侵。
弟子受持神仙法，遍凶遇难避刀兵。
慧眼遥观来害者，须臾变态隐吾身。
一化白鹤，二化紫芝。

隐显莫测，众神护持。

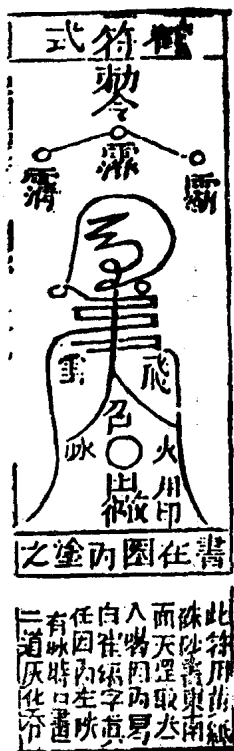
吾奉太上老君，急急如律令，敕。

北岳帝君速降摄。真言曰：

奄齿临多利多种摄。一气念七遍

（此诗伯三八一〇，《万法归宗》同见）

右图是配合咒语的《鹤符式》：



《鹤符式》采自《万法归宗》卷二，与伯三八一〇所载不大相同，符下说明讹字多，难以卒读。此诗重点渲染了道家“人跨白鹤驾祥云”的幻想，人能飞天避开人间的灾难，战乱是产生这种幻想的土壤。

第二套，为《紫芝灵舍咒诀》与《草符式》。

紫芝灵舍咒诀

（左手斗诀，右手剑诀，步前罡法。）

万化丛中一颗草，其色青青香更好。
神仙采取在花篮，千般变化用不了。
吾令法炼隐吾身，纵横世界无烦恼。
行亦无人知，坐亦无人见。
遇兵不受惊，逢贼不受拷。
护道保长生，相随白鹤草。
吾奉太上老君，急急如律令，赦。
东岳帝君速降援。真言曰：
奄齿临奄多利奄多利摄。跟前咒念之。
（此诗伯三八一〇，《万法归宗》同见）

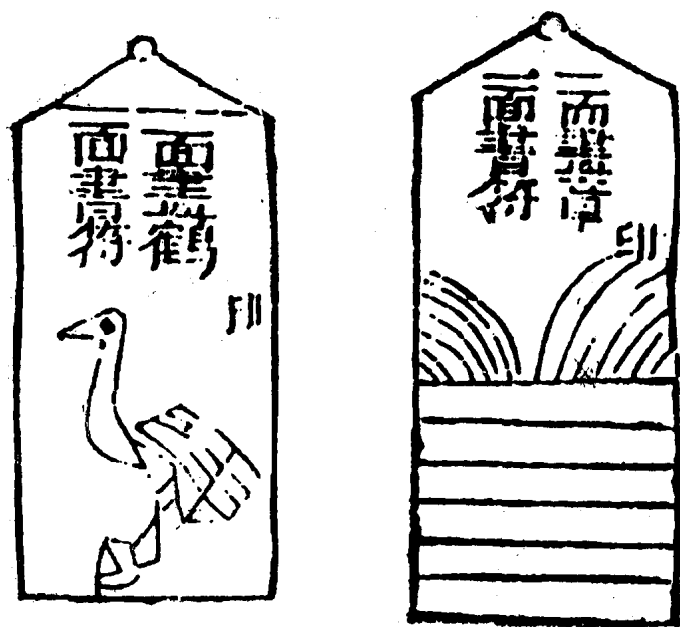
以下则是配合咒语的《草符式》。

《草符式》亦采自《万法归宗》卷二，与伯三八一〇所载也不大相同。道士其所以要选用百鹤与紫芝草来作为书符的内容，一来与爱大自然有关，二来也与恋故土一禽一草有关，以增添这种隐身发爪巫术的本土性。

第三套，为《鹤神所在日期》与鹤牌草牌。

《鹤神所在日期》之十句诗已见上引，兹略。以下则是配合这首诗的鹤草二符印，



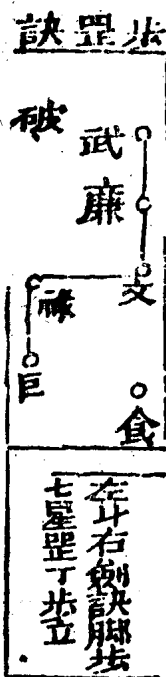


鹤草二符印采自《万法归宗》卷二，与伯三八一〇所载也不甚相同，特别是《万法归宗》卷二对这二符印有一段说明与伯三八一〇所载并不相同，敦煌卷内没有以下一段：

“此二牌书鹤草真形，总盛绢绛袋内。如欲用时，将左袖一展，先取出鹤牌，千百万军中则见鹤不见人形。如作戏取乐，口谈诗词，任意舞蹈，如俗人见鹤追赶，急得右翅（袖）一拂，取出草牌，即化草矣。鹤牌入囊，只见碧兰一颗（棵）真乃湘祖之妙诀也。其中变易多端，难以尽言，当誓授之，珍重珍重，秘之秘之。”

这段神秘语，一来说明鹤牌的神妙，而且以鹤牌为主，二来禁止“作戏取乐”，否则以草牌化草来禁止施术。此外，“造鹤神二牌须择吉日，二牌以五色绒绳系之，盛绛囊内，悬之衣领内掩之。”书卷相同。但是，通过《万法归宗》卷二来看，伯三八

一〇卷中的三角形印篆，是隶属于鹤草二牌之后的，印下的注语中间几句讹字多，难以卒读，余皆较顺：



印下注语云：

“此印用雷惊枣木一断（段），择甲子戌开吉日，于净室内，焚香雕刻已成，甲寅祭，甲辰（早晨）焚香，羊肉田午日洪汪上甲魁日燿渍边甲戌日收厘（？），若欲试验，放置鸡罩上，众鸡不敢鸣也，俱埋三日，但持此印硃砂符上，祛邪，召星立至。夫方印者，阳印也；角印者，阴印也，诸符用之，无不灵验矣。”

从最末句可见，此角印是为了配合以上三套符咒中的各个符的，最后还需指出，道士在施此发爪巫术前，还需念《步罡诀》，

也是《万法归宗》卷二所记：

综上所述，这是一个庞大系统的隐身发爪巫术。它是民间书法、美术，民谣、工艺的综合体。我们简直不知道道士的这种法术，怎样能使他们梦幻成真。但是，中古时代就能幻想人驾鹤上天，却是人类发明飞机的幻化的前奏，常人是绝不会开始就料及巫术催开了科学幻想之花的；不过人类终究还是认定头发和人的隐身无关，巫术的幻想只是被扭曲的折光镜而已。

第六节 唐代吹毛为虎的巫术

古代由于老虎危害民众，民众迫切需要治虎并利用老虎为人类服务，唐代民间巫师们为了顺应民心，由头发巫术中得到了创造的灵感，于是设计出了拨一根虎毛来变一只老虎的离奇古怪的巫术。这项巫术的施术原则，也是与头发巫术同样，认为一根动物身上的毛，便是这只动物生命的一部分，如果施术于毛，这根毛便具有了变为一只老虎的魔力。

《增补秘传万法归宗》卷五《吹毛为虎章第二》记载了这种道教巫术的详情。整个巫术包括三个部分：施术原则、咒、符。现在分别叙述如下：

第一，施术原则。原文云：

“于寅日，取虎毛一撮，午时死者亡人盖面纸一张，剪成纸虎一个，将虎手（爪）两面枯糊之于上余毛，放纸虎一处，祭六甲坛下，脚踏‘寅牛’二字，双手虎诀，取东方炁一口，念化虎咒七遍，焚符一道，四十二日毕，将前纸虎焚之，用祭水一钟吞服，余剩虎毛，每一根化虎一个。恰虎诀，念咒吹之，即化猛虎一只，欲收其虎，恰‘寅’字，吸气一口，自入袖内，甚妙。凡郊外，登山涉水，独行之险，以此假虎为伴，诸凶皆避，大吉。”

第二，《化虎咒》：

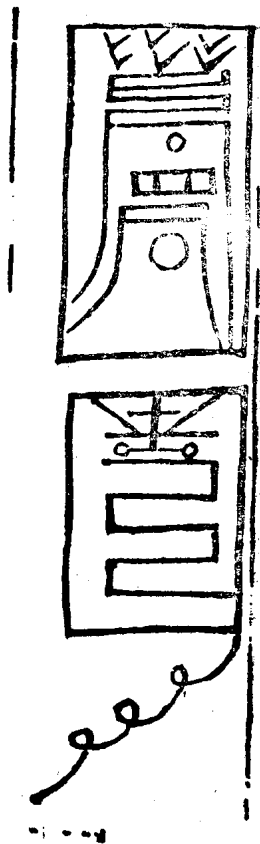
脱胎换骨，
改祸为祥，
随吾应缠，
在吾之傍，
放之威烈，
收之即藏。

吾奉三山九侯先生律令摄。

第三，《化虎符》：

这是唐代道士教人运用的一种“精神壮胆法”。你如果独自到郊外夜行，或独自登山涉水于险恶之途，很怕遇到饿狼猛虎乃至歹徒强盗的袭击，便事先拔一撮虎毛和剪一个纸老虎来施以巫术，但你必须先抓一张死人的盖面纸来剪纸老虎，否则无效，也就是说，你必须首先经过一个可怖的锻炼过程，接受那张死人面孔的恶梦般的恐吓，于是便看穿了人生浮云如梦，顿悟了一切只不过如此，然后再念咒焚符，于是一只活老虎便在你眼前，自那根虎毛里幻化成功。然后你再和以祭水吞服那些剩余的虎毛，于是你便具有了夜行的虎胆。当你进入巫术境界后，一只只老虎便从虎毛中变出来，不用时你可以把它们一只只纳入袖内，于是一切便能化凶为吉了。

总之，整个吹毛为虎的施术过程，是一种精神幻化的过程。从这个意义上说，毛发巫术实际是道士施用的一种精神催眠术，也就是精神战术。因为实际上，他们未必能将一根虎毛变为一只老虎，但是，人一旦进入巫术境界，沉浸于有魔术力的梦一般的幻境中，人便能感受到一撮虎毛变成了一群老虎，而要获得这一




切幻觉，必须使一个纤弱的人，看一看死人的面孔，亲自揭下死人脸上的盖面纸才行，不然，便不能有此幻觉。唯有经过巫术把一个人“脱胎换骨”的改造以后，你才能够有虎胆穿越险山恶水，看过死的人，才能够对死无所畏惧。

第七节 头发巫术与丧俗流变


由于《孝经》说“身体发肤，受之父母。”因此中国人在父母逝世后，对于头发就要进行一些巫术式的处理，这使头发巫术与丧俗发生了密切的关系。

在古代，人逝世后，要将其头发与指甲埋入墓中。《仪礼·士丧礼》云：“巾衾髻蚤埋于坎。”^①《释文》云：“髻音舜，刘（道拔）又音旬，乱发也。”蚤即爪（指甲）。《礼记·丧服大记》亦云：“君大夫髻爪，实于绿中，士埋之。”郑玄注云：“绿当为角声之误也，角中谓棺内四隅也。髻，乱发也。将实爪发棺中，必为小囊盛之，此绿或为簠。”孔颖达疏云：“正义曰：此一节明髻爪之异。实于绿中者，绿即棺角也，其死者乱发及手足之爪，盛于小囊，实于棺角之中。士埋之者，士贱亦有物盛发爪而埋之。”掩埋发爪于墓中，自然也是发爪巫术之表现。由上可知此俗在先秦就已经颇为流行了。

中古以后，继续流行这种头发巫术衍化出的丧俗，在吐鲁番出土文书中，我们发现该地区在东晋到唐代漫长的岁月里，有一种头发随葬的奇特风俗，它可以说是头发巫术衍化的新形态。见于《吐鲁番出土文书》第一至六册。

阿斯塔那三〇五号墓是前秦建元二十年（384）所造，时当东晋孝武帝司马曜太元九年，此墓出土的《缺名随葬衣物疏一》中就有“绛结发两枚”的记载。所谓“绛结发”是扎着绛色彩线的发结。同墓出土的《缺名随葬衣物疏二》中，也有：“

^① 《十三经注疏》，中华书局影印本，1135页。

结发一枚”的记载，这是最早见到的吐鲁番头发随葬的记载。时当四世纪八十年代。

进入五世纪，头发随葬也历有所见、阿斯塔那一号墓出土的《西凉建初十四年（418）韩渠妻随葬衣物疏》中，就有“故紫结发”之记载。加“故”就表示人死后剪下的紫线扎的发结。以上不加“故”，则表示在生前已剪下的发结。

阿斯塔那五九号墓是北凉神玺三年（399）此玄始十二年（423）之墓，此墓出土的《北凉缺名随葬衣物疏》中，有“影清（靖）结发一枚、紫结发一枚”之记载。

哈拉和卓九六号墓是北凉真兴七年（425）时建，此墓出土的《龙兴某年宋潘妻翟氏随葬衣物疏》中，就有“故绯碧绀绀结发六枚”。

哈拉和卓九九号墓出土的《建平六年（403）张世容随葬衣物疏》中，有“故绯结发一枚、故绀绀结发一枚”之记载。

阿斯塔那二号墓出土的《北凉缘禾六年（437）翟万随葬衣物疏》，也有“故路绯结发两枚”的记载。


哈拉和卓九〇号墓是柔然永康十七年（482）之墓，其中出土的《高昌阿苟母随葬衣物疏》中，也有“故排（绯）绝（结）发一枚”的记载。

五世纪头发随葬见有以上六例，是各世纪最多见者，对比四世纪，只见两例，六世纪只见一例、七世纪只见三例，可知五世纪头发随葬在吐鲁番最盛行。

六世纪一例，见于阿斯塔那五一七号墓出土的《高昌延昌三十一年（591）缺名随葬衣物疏》中，有“头结一枚”之记载。

七世纪隋唐时代见有三例。

1. 阿斯塔那四八号墓出土的《高昌义和四年（617）六月缺名随葬衣物疏》中，有“钗髻”随葬的记载。

2. 阿斯塔那一一三号墓出土的《高昌义和四年（617）缺名随葬衣物疏》中，也有“钗髻一具并具”的记载。

8. 阿斯塔那二一〇号墓是唐贞观二十三年(649)至广德元年(763)所建,在其出土的《唐唐太夫人随葬衣物疏》中,还有“头发五十两”的记载。^①

综上所述,由四世纪至七世纪吐鲁番头发随葬记载可见。东晋至南北朝隋朝时所见均为“结发”随葬,“结发”当为“髻发”之俗写,即“发髻”也。这些发髻有死者生前剪下的,所以不加“故”,有死后剪下的,就加“故”。另外,这些发髻有扎各种颜色彩绳的,所以有“绛”、“紫”、“影绀”等色记载。甚至有插上装饰品“钗”的,故称“钗结”。这个时期的人,男的的女的都扎绳梳髻。如《龙兴某年宋潘妻翟氏随葬衣物疏》所记结发,显然是女人的发髻,而且多数是女人髻,但是也有男人的发髻,如《北凉绿禾六年翟万随葬衣物疏》中的“故路绀结发两枚”便是男人的发髻。“路绀”的“路”,作大与正解,绀是红色,《说文》曰:“帛赤色。”当时男人戴正红色的髻是为了配合官服的需要,如韩愈《送区弘南归》诗云:“佩服上色紫与绀。”当时的四、五品官均服绀色官制服装。当然也不排除有的男人戴假发髻,这是为了着官服需要,特别是年老的官吏。他们死后,这些假发髻便作为真发髻一样随葬。唐代的头发随葬特别引人注目,“头发五十两”,是唐代一位太夫人的随葬品,这可能是她一生剪下的头发的总和,由此也可说明,唐代人平时剪下的头发是不能轻易丢弃的,它们被细心地保存起来,到死时随葬,因为头发代表一个人的生命。

在唐代统治者中发爪随葬也大行其道。《新唐书·礼乐志十》云:“(诸臣之丧)浴者举尸,易床,设枕,翦鬓断爪如生,盛以小囊,大敛内于棺中。”^②宋以后各代统治者中亦如此。宋政和《五礼新仪》云:品官与士庶人丧,“剪须断爪,盛以小囊,大敛纳于棺。”《明会典》云:品官,庶人丧,“子孙妇女

^① 关于指甲随葬,请参阅《指甲巫术》一章。

^② 见《新唐书》卷二十,中华书局点校本,447页。

俱盟手，掩首结绞，共举尸纳于棺中，实生时所落发齿及所剪爪于棺角。”《大清通礼》卷五十二亦云：品官丧，“三日大殓，奉尸入棺，实生时所落齿发，卷衣以塞空处，令充实。庶士丧同，庶人丧亦同，沐浴后，彻中帛及余水而埋之，大殓时实生时所落齿发，以衣实其空处。”以上是官书记载。但是民间埋发丧俗是与之同样的。

我国民间在古时候，父母逝世以后，是必须将他们的头发以及指甲，埋入坟墓里去的。正如宋张君房《云笈七签》所云：“凡梳头发及爪，皆埋之，勿投水火，正尔抛掷，以敬父母之遗体。”可见在古代，孝子埋头发是为尊敬父母的遗体之表现。这种丧俗结果被道教吸收为头发巫术了。

挽发丧俗。据《中华全国风俗志》载，清代至民国年间江苏省高邮县曾流行过一种叫“挽发”的丧俗，其中《高邮的丧俗》云：

“高邮人民，凡为幸而遭父母大故，棺殓之时，孝子必须执杖跪请族长，（指父丧而言，若母丧，则请舅父，或表伯叔兄弟。）执掌斧柄，连敲三下，然后次第实行。富者仍须赠贻执柄者以采帛，执柄者若贫寒，且视为发财机会，预定封钉礼金，始允代敲。若不满意，或不延期到场，则惹起交涉，谴责频加，甚且打扰不休，噫，执柄职权，何关轻重，而为此跪请之虚文，敲击之表式，无厌之诛求，毋乃过当乎。封钉之时，必以孝子孝妇发丝，缠绕钉尖，谓之‘挽发’。说鬼者流，且谓之亮钉，恒以傲凌伯道，争嗣之人，尤以挽发为重大问题。盖发既挽后，继承确有铁证，虽不当继，而亦必强为容纳。夫挽发之制，不知创于何年，俑于何人。闻江南及其他省分，并无此制，揣其用意，大抵发肤受于父母，仍还之父母，藉以维系幽明，联络心性耳。今则垂辮不合时宜，趋重剪发制度，有人因无发可挽，刺血以代，其或血液贯注钉隙，以衅灵柩（棺材），庶无罅漏乎。又或血统绵延，世世传真，子孙永垂弗替乎，孝子仁人之用心，亦云

苦矣。”^①

这种孝子孝妇以发丝缠绕棺材钉的“挽发”丧俗，显然具有头发巫术意味，颇为奇特。清代人都垂长辫，至民国则人人都除辫剃“西装头”，故此俗恐系产生于清代，那是一个垂辫子的时代。“挽发”丧俗说明对头发极度的重视，决定了对遗产的分配与继承权，即使不是亲子女，一当“挽发”，虽不当继也必强为容纳而分遗产。

云南白族中还有一种“削发为孝”的古老丧俗，可见古人对身体上的毛发是极度重视的。清代《云南通志》便说“白族以削发为孝”。又据冬菁《削发为孝》一文载称：

“（白族）父亲或母亲死的当天，做了孝子的儿孙，必须将头发、须髻全部剃除干净，并且脱去脚上的鞋袜，穿上稻草编织成的草鞋，守坐于灵柩两边，吃睡都不能离开。”

“在父母死后的一月内（有的地方是二十一天），剃除了头发的孝子孝孙，服丧期过了，才能蓄发留须。”^②这种丧俗也是重发叔术的衍化形态。

在南京也有“父母丧，不理发”的风俗规定，并且要留“七七头”，即四十九天不剃头理发。维吾尔族也有类似风俗，“死者子女，在死者后四十天内不准剃头和洗发。”^③这一风俗与汉族同样。巫术就在民间重视毛发的风俗中继续衍化，而重视毛发的风俗又是更古的头发巫术的遗留。

在元代甚至传说，人死后骷髅必须埋好，不然，骷髅上一旦有一束头发，也会飞出来作怪。元无名氏《湖海新闻夷坚续志》后集卷二“怪异门”《骷髅为怪》云：“奉天县国盛村百姓姓刘，病狂发时，乱走不避井堦，其家为迎禁咒人侯公敏治之，公

① 见胡朴安编《中华全国风俗志》下篇卷三（江苏），113—114页，上海文艺出版社，1988年3月影印本。

② 见《民族文化》1983、5。

③ 见刘锡淦编著《新疆兄弟民族习俗简志》，新疆青年出版社，1963年第1版第12页。

敏才至，刘忽起曰：‘我暂出，不假尔活。’因杖薪担至田中，袒而运担，状若击物。良久而返，乃曰：‘我病已矣，适打一鬼头落，埋于田中。’兄弟及咒者犹以为狂，遂同往观之，刘掘于一骷髅，戴发十余茎，其病顿愈。”骷髅所以作怪，由于“戴发十余茎”原故，这显见为头发具有魔力的表征，是从头发巫术观衍化出来的故事。

第八节 头发巫术与婴儿 剃胎毛、黑白巫术

在中国广大的农村地区，头发巫术已经衍化成为重视头发的习俗了，民间谚语中就有“老爱胡子少爱发”之说，对于婴儿剃胎毛，更是重大的人生礼仪，也是头发巫术的残留形态。

现在，且让我们来看看由中国各地搜集来的婴儿剃胎毛的习俗吧！显然尚有巫术迷信之意味。

在山东省，“婴儿在月子里第一次理发，俗称铰头。胶县婴儿在出满月那天铰头，从下到上铰三圈。胎毛铰下后，用一张面箩接住，再用红布包好，缝在小孩的枕头上。铰头时，小孩要怀抱一棵葱，意味着长大后聪明。”

“沂水、费县等地，生男孩第十二天，生女孩第九天，姥姥、舅舅、姨姨来送粥时铰头，头发用葫芦接住，还得给孩子铰头钱。郯城在小孩出生后第二十四天铰头，届时在家备上香案，请邻居三个年轻姑娘，手持剪刀在小孩头上比划着铰三下，接着小孩的母亲再铰，口中念道：‘七铰伶俐八铰乖，二十四天铰秀才。’蒙阴县铰头必须有舅舅在场，剪下的胎毛放到小孩的鞋里。”^①

这当然是顺势巫法在风俗中之遗留。风俗仪式较复杂：时间、铰头圈数、藏胎毛、抱葱、烧香、舅舅在场、给铰头钱、念

^① 见李万鹏等著《山东民俗》167—168页，山东友谊书社，1988年版。

咒等。也有很简单的，如“孩子被意外事物或声音吓一跳，立时摸弄孩子的脑袋，‘扑拉扑拉毛儿，吓不着’。”^①

特别的是我国的裕固族人给婴儿剃胎毛。

据范玉梅撰写的《裕固族小孩剃头仪式》一文云：裕固族的娃娃在一至三岁的时候，第一次剃头发，要举行剃头仪式，同时还要为娃娃取上一个喇嘛教的经名，为婴儿剃头和取经名是家庭中的喜庆之日。举行仪式以前，首先要请喇嘛来念财神经，并且把剃头的吉日和时辰选定下来。这时辰按照十二属相计算，一般都选在初一、十五的午时进行。到了剃头的那一天，父母要设宴款待客人，亲友们要给孩子送些礼物，例如送一匹小骡马、一头小乳牛，也有送钱和其他东西的，以此表示祝贺。舅舅一般要送马或牛等贵重的物品。凡是送的幼畜都做上标记，说明为娃娃所有，直到娃娃长大成人。

剃头的仪式是这样开始的，先给娃娃戴上一个用酥油糍粑做的圆头箍，头顶要露在外面，一个人抱着婴儿，另一个人端一个盘子，盘中放一把剪刀和一小碗奶子，碗边放些酥。盘子最先端到舅舅的跟前，由他第一个开剪，他剪下一小撮头发放在盘里，然后用手指蘸一些酥油点在孩子的额头上，再抹到孩子的嘴里，并念祝词，许给娃娃一头小牲畜作为礼物。随后每个亲友一边剪点头发放在盘子里，一边还要说起吉祥语，同时送给娃娃的父母亲一条哈达，以示祝贺。如果当时有应到而暂时未到的亲友还要留下一小撮头发，待他们到来以后由他们来剪去。客人依次剪完之后，由舅舅除去娃娃头上的酥油糍粑头箍，给娃娃最后剃成光头。剪发时，依男左女右之古俗，男娃从左边开始，然后依次剪到右边、中间、后边；女娃从右边开始，然后依次剪左边、中间、后边。在给娃娃剪发的同时，宾客们还要为娃娃唱祝福歌，祝福娃娃长命百岁。祝福歌先由舅舅唱，歌词的最后一句由大家合唱，唱词云：

① 见山东大学《民俗研究》1985年试刊号，黄地丁《从‘卤毛’说起》。

铁剪子，剪头发，
娃娃长成铁疙瘩。
金银剪子剪头发，
金银财金都来啦。①

由上可见，巫师已变成喇嘛了，咒语也变成亲友的祝福歌了。凡是从巫术演变为风俗之巫术，都是由黑巫术变为白巫术，有益于身心的健康，也有利于沉淀优美的民俗文化，成为民俗实体的组成部分。

给婴儿剃胎毛，在我国有悠久的历史。在唐代，给婴儿剃胎毛最讲究选择良辰吉日。唐代王焘《外台秘要》卷三十五云：“初剃儿头良日，寅丑日吉，丁未日凶。”明代所出《许真君玉匣记通书》卷上云：“小儿剃头吉日，初三权，初四富贵，初五饮食，初七大吉，初八长命，初九吉，初十职禄，十一聪明，十三大吉，十四得财，十五大吉，十六利益，十九吉庆，二十二吉，二十三大吉，二十五财富，二十六祥瑞，二十九吉祥。”由上可见在一个月中，有半个月以上是剃胎毛吉日。另外此书还记载了剃胎毛忌日：

1. “忌丁火日初五日剃胎头——主儿黑。”

2. “三十日剃胎头——主儿夭。”②

在我国少数民族中，旧时的头发巫术存在着白巫术与黑巫术两种不同的形态。

白巫术是非害人巫术，毛发巫术用来促进生产的发展。在东北地区的达斡尔族人中，毛发巫术演变成了促进养马的风俗。达斡尔族人卖马时，要留下鬃毛一撮，意味着留下福气，牲畜兴旺③。新疆省的巴里坤地区哈萨克族人也有这种同样的风俗，

① 见《民族文化》1983、3。

② 以上见《道藏》。

③ 见娜日新《达斡尔族禁忌》，载于《黑龙江民间文学》第九集。

“卖了牲畜,剪下马鬃和一撮羊毛,就能留下好运和‘洪福’”。^①

黑巫术则是害人巫术,从前就较为流行。例如旧时在云南省的西双版纳傣族自治州流行一种叫头发诅咒”的巫术。施术者设法弄来一根被诅咒者的头发和他的脚印,再用纸剪一个人形,放在被咒者的楼下,据说就能令人心绞痛或致死,这是交感巫术与模仿巫术相结合的巫术,是整人的黑巫术。另外,旧时西藏珞瑜地区珞巴族中流行一种叫“略太”的巫术,这种巫术专门收集仇人的头发、指甲、衣服碎片,脚印尘土、饰物等等,请巫师装入小竹筒内,一边念咒,一边涂上鸡血,再用树叶包起来,然后派人悄悄把竹筒投入仇人的灶塘内烧毁,据说这就能产生巫术的魔力,使被咒者渐渐地痴呆下去,以至死去。这也是整人的黑巫术。

清代,粤东黎族也有这种须发黑巫术,据清代袁枚《子不语》卷二十一《禁魔婆》云:

“粤东崖州,居民半属黎人,有生黎,熟黎之分。生黎居五指山中,不服王化。熟黎尊官长,来见则膝行而入。

黎女有禁魔婆,能禁咒人致死。其术:取所咒之人,或须发,或吐余槟榔,纳竹筒中。夜间赤身仰卧山顶,对星月施符诵咒。至七日,其人必死,遍体无伤,而其软如绵。但能魔黎人,不能害汉人。

受其害者,擒之鸣官,必先用长竹筒索扣其颈项下,曳之而行。否则近其身,必为所禁魔矣。

据婆云,‘不禁魔人,则过期己身必死。’婆中有年少者,不及笄,便能作法,盖祖传也。其咒语甚秘,虽杖杀之,不肯告人。有禁魔婆,无禁魔公,其术传女不传男。”

^① 见新疆维吾尔自治区丛刊编辑组《巴里坤哈萨克族风俗习惯》(中国少数民族社会历史调查资料丛刊)“宗教信仰禁忌与卫生习惯”,新疆人民出版社1986年第1版,18页。

如此说来，五指山下黎族的女巫“禁魔婆”是生性要害人並治人于死地的，如果不害死别人，“则过期己身必死”，所以必得找一个替死鬼。这是一个多么可怕的女巫的法规。

第九章 指甲巫术

第一节 检测忠诚与母子交感的巫术 ——先秦汉魏指甲巫术

在交感巫术中指甲巫术也颇重要。在古代的巫师看来，指甲与头发一样简直就是一个人的化身，如果要伤害一个人，首先弄到他的指甲，于是施巫术于指甲，念咒语，埋指甲在土中，这个人便会有痛苦的感觉。因此在古代，指甲重要得简直就忌讳送给别人的，也忌讳遗失的。它也用来祭祀、请神、治病、随葬。

指甲，在古代又称爪，或称蚤（写有皂）。爪是手脚指甲的通称，如《列子·天瑞》：“皮肤爪发，随世随落。”《礼记·丧大记》：“小臣爪足。”郑玄注云：“爪足，断足爪也。”而“蚤”，在秦汉时读为“爪”音，如《仪礼·士丧礼》：“蚤揃如他日。”注云：“蚤读为爪，断爪揃（剪）须也。”所以那时指甲又称蚤甲，如《荀子·大略》：“争利如蚤甲，而丧其掌，君人者不可以不慎。”注：“蚤与爪同。”在古时，如果一个人生了病，就必须剪指甲祭祀求神保佑，故《史记·鲁周公世家》云：“初，成王少时，病，周公乃自剪其蚤沈之河，以祝于神曰：王少未有识，奸神命者乃旦也。”剪指甲祭祀便是施行指甲巫术。所以《礼·曲礼下》云：“不蚤鬻，不祭食”疏“蚤，治手足爪也。”

在先秦的人们，指甲就是不能轻易亡失的。《韩非子·内储说上》云：“韩昭侯握爪而佯亡之一爪，求之甚急，左右因割其爪而效之。昭侯以此察左右之不诚。”韩昭侯居然假装掉了指甲，看左右惊愕，以察他们对自己诚心不诚心，可见指甲对于一个人的重要。

在那时，将军在出征之时，要开一个面向北方的门，由此出发，以表示必死战斗的决心，这一扇门叫“凶门”，在出凶门以前，就必须先剪掉指甲，象征必死献身精神。故《淮南子·兵略》云：“将自受斧钺，辞而行，乃剪指爪，设明衣，凿凶门而出。”许慎注云：“明衣，遗终衣也。剪手足指爪者，是必死也。”可见古人一贯认为指甲能代表一个人的生命，剪指甲就表示必死。

在汉代甚至传说，不仅指甲有交感巫术之魔力，而且手指也有，特别是母亲与儿子的手指，彼此间有天然的交感巫术力。母亲如果咬自己的手指，那么儿子在外必有所感；如果儿子在外，母亲要他回家，就咬自己手指，儿子便知道母亲叫他回家。《后汉书·蔡顺传》云：“蔡顺少孤养母，尝出求薪，有客卒至，母望顺不还，乃噬其指，顺即心动弃薪归。跪问其故，母曰：有年客来，吾噬指以悟汝耳。”《搜神记》卷十一“周畅”亦云：“周畅，性仁慈。少至孝，独与母居。每出入，母欲呼之，常自啖其手，畅即觉手痛而至。治中从事朱之信，候畅在田，使母啖手，而畅即归。元初二年（115），为河南尹，时夏大旱，久祷无应。畅收葬洛阳城旁客死骸骨万余，为立义冢，应时澍雨。”

汉魏年间曾有传说，神仙都留有长指甲，著名的神仙麻姑手指甲有四寸长，是超记录的。魏曹丕《列异传》云：“神仙麻姑降东阳蔡经家，手爪长四寸，经意曰：‘此女子实好佳手，愿得以搔背。’麻姑大怒，忽见经顿地，两目流血。”^①神仙手指甲长可能是用来施巫术的，道家看来很重要，冒犯了神仙的指甲，也等于污辱了神仙本人，麻姑指甲四寸长，蔡经想请她给他抓痒，他还未说出，只是头脑中有这个意思，就被打倒在地，“两目流血”，指甲之重要于此可见。

^① 见郑学稼校注：《列异传等五种》第18页，文化艺术出版社，1988年12月北京第1版，

第二节 指甲随葬——吐鲁番风俗

在东晋十六国时及以后，吐鲁番地区流行了一种手指甲与脚指甲随葬的风俗，是古代指甲巫术重要的发展形态。

阿斯塔那三〇五号墓是前秦建元二十年（公元384年）的墓，此墓出土的《缺名随葬衣物疏一》，其中就有“手脚爪囊各一枚”的记载。这说明，老人辞世前后，人们剪下他的手脚指甲装入小囊中一起随葬，手脚指甲可合装一囊。

从此墓《缺名随葬衣物疏二》又可见，有“帛绲（练）脚爪囊”的记载，这又说明装死者指甲的小袋异常尊贵而看重，于是用质地最好的丝制品来制作。

阿斯塔那五十九号墓，是北凉神玺三年（公元399年）止玄始十二年（公元423年）之墓，此墓出土的《北凉缺名随葬衣物疏》中，也有“手爪囊一枚”、“脚爪囊一枚”，这就说明死者手指甲与脚指甲最好还是分别装入两个小袋中。

阿斯塔那六二号墓是北魏太延二年（公元436年）之墓，此墓《北凉缘禾五年（436）随葬衣物疏》中，也有“手爪囊一枚”的记载，说明手指甲与脚指甲是分别装袋的，没有脚指甲，光盛手指甲亦可。

哈拉和卓九一号墓是西凉建初四年（408）止缘禾年（436）之墓，此墓出土的《北凉缺名随葬衣物疏》中，也有“手抓（爪）囊各一枚，脚抓（爪）囊各一枚”的记载，也说明手指甲与脚指甲最好分别装袋。

阿斯塔那二号墓是北凉缘禾六年（437）年之墓，此墓出土的《北凉缘禾六年翟方随葬衣物疏》中，也有“故手爪囊一枚”之记载。手脚前加“故”与不加“故”，可能是加“故”者是死后为死者的指甲，而不加“故”者，可能是死者生前剪下的指甲。

哈拉和卓九九号墓是建平六年之墓，其公元准确年代难以确定，因西汉哀帝刘欣，十六国后赵石勒、晋代慕容瑶、十六国后燕慕容盛、十六国南燕慕容德，白亚栗斯、刘虎（北朝）、刘义宣（南朝）、元愉（北朝）等人都使用过建平年号，今取东晋后燕慕容盛公元398年称“建平”为准，建平六年当是公元403年。此墓出土的《建平六年张世容随葬衣物疏》中，也有“指抓（爪）囊一枚”记载，这大约是在死者生前剪下的手指甲，所以不加“故”字。可是此墓出土的《苻长资父母墟墓随葬衣物疏》中写到“故手爪囊各一枚”，即为死者在死后剪下的手指甲了。所上文书均见《吐鲁番出土文书》等一册。

进入南北朝时代，指甲随葬风俗仍然在吐鲁番地区延续，但是称呼已有了绝大的变化。

1.造尖。哈拉和卓九〇号墓是柔然永康十七年（482）之墓，在此墓出土的《高昌阿苟母随葬衣物疏》中，有“故造尖一枚”之记载。“造”谐音“爪”（皂），爪尖即指指甲，这是音同而致讹。

2.脚靡（mǐ）。在阿斯塔那一七〇号墓中，（此墓是高昌延昌二年（562），章和十三年（543）、十八年（548）之墓，此墓出土的《高昌章和十三（543）孝姿随葬衣物疏》中，就有“故脚靡一枚”之记载。“靡”有“边”之意，如司马相如《上林赋》云：“明月珠子，的砾江靡。”江靡即江边，故脚靡即为脚边，也就是脚指甲之意。“靡”也有靡碎（散碎）之意，如《汉书·王莽传》云：“大司空隆新公宗室戚属，前以虎牙将军东指则反虏破坏，西击则逆贼靡碎，此乃新室威宝之臣也。”此“靡碎”即散碎，故脚靡即指散碎的脚指甲。

在以上同墓《高昌章和十八年（548）光妃随葬衣物疏》中也有“脚靡一枚”记载。同疏中前有“故”字，当有死者逝世后剪下的脚指甲，而此疏“脚靡”前无“故”，当是死者逝世前剪下的脚指甲。

在阿斯塔那一六九号墓出土的《高昌建昌四年（558）张孝章随葬衣物疏》中有“脚靡一双”的记载，说明是死者在生前剪下的双脚的指甲，与以上“一枚”又有显然之区别。

3.手杞。同上墓衣物疏中还有“故手杞二枚”之记载，“手杞”即“手抓”，又即“手爪”，以前有的文书中将“手杞”写作“手爪”。进入南北朝后，吐鲁番的指甲随葬风俗，有了讳“爪”名的特点，脚爪用脚靡来代替，手爪就用“手杞”来代替。

4.脚躔。在阿斯塔那一六九号墓《高昌延昌十六年（576）信女某甲随葬衣物疏》中，又有“脚躔一两”的记载，“躔”是“靡”的衍化字。“一两”则表示当时当地有平时蓄收脚指甲的习俗。以上文书均见《吐鲁番出土文书》第二册。

进入隋唐时代，指甲随葬风俗也仍然在吐鲁番地区流行，在称呼上、同样的有两种：

1.脚靡。阿斯塔那三七〇号墓《高昌延和十二年（613）缺名随葬衣物疏》中有“脚靡一两”的记载。阿斯塔那三〇二号墓是唐永徽四年（653）之墓，其中《高昌缺名（女）随葬衣物疏》中也有“脚靡一具”之记载。阿斯塔那四二号墓是唐永徽二年（651）之墓，在《唐缺名随葬衣物疏》中也有“脚靡一具”记载。“具”字当作量词中，古来历有将具作量词者，如《史记·货殖列传》云：“旗席千具”，故“脚靡一具”似为“脚靡一枚”解。

2 脚躔。隋唐时将脚指甲写为“脚躔”者较为多见。现举以下六例：

①阿斯塔那五二〇号墓出土的《高昌延和六年（607）碑儿随葬衣物疏》有“脚躔一两”之记载。

②阿斯塔那一一三号墓出土的《高昌义和四年（617）缺名随葬衣物疏》中，有“脚躔一两”记载。

③阿斯塔那四八号墓出土的《高昌延昌三十六年（596）某

甲随葬衣物疏》中，有“脚躡一两”记载。

④阿斯塔那二〇五号墓出土的《高昌重光元年（620）缺名随葬衣物疏》中，有“脚躡一具”之记载。

⑤阿斯塔那一五一号墓出土的《高昌重光元年（620）汜法济随葬衣物疏》中，有“脚躡具”之记载。

⑥阿斯塔那一五七号墓出土的《高昌延昌三十七年（597）武德随葬衣物疏》中，也有“脚躡一两”的记载。

写法不同的有三种：

3.脚躡。阿斯塔那二三号墓出土的《高昌延和四年（605）某甲随葬衣物疏》中，有“脚躡一两”，“躡”是“指”的俗写。当是“脚指甲”的俗写。

4.脚米。阿斯塔那九一号墓是唐贞观十七年（643）建，在此墓出土的《唐缺名随葬衣物疏》中，有“脚米壹量”，“米”即“靡”，同音致讹，而“量”即“两”，亦同音致讹。

5.脚靡。阿斯塔那一一六号墓出土。《高昌重光二年（621）张头子随葬衣物疏》中，就有“脚靡一具”记载，“靡”即“靡”。

由上可见，隋唐时期的吐鲁番文书中，已不见“手指甲”随葬之记载，只是脚指甲随葬，这是最大的变化。

第三节 指甲治病与道教斩三尸的巫术 ——唐代至清代指甲巫术

在唐代的敦煌，有一种奇怪的恋爱巫术，即指甲巫术。伯二六二〇《攘女子婚人述秘法》云：“凡欲令夫爱敬，取夫大母指甲，烧作灰，和酒服之。”这是指丈夫的大母指甲对妻子来说有感应的魔力，是治相思病的良药。

在唐代，有个传说言曾经出现过一种专门食人指甲的怪鸟，也是指甲巫术派生出来的故事。唐人刘恂《岭表录异》云：“鸺

鵩，即鵩也。为鵩，可以聚诸鸟。昼日目无所见，夜则飞噉蚊蚋。乃鬼车之属也。皆夜飞昼藏，或好食人指甲。则知吉凶，凶者辄鸣于屋上，其将有咎耳。故人除指甲，埋之户内，盖忌此也。亦名‘夜行游女’。与婴儿作祟，故婴孩之衣不可置屋露下，畏其祟耳。”

“鵩鵩”即猫头鹰，晋张华《博物志·逸文》云：“鵩鵩鸟一名鵩鵩，昼日目无所见，夜则至明。”此写出了猫头鹰的特征，与《岭表录异》描述的“昼日目无所见”一致。古人传说它专门吃人指甲，以卜吉凶。所谓“为鵩、可以聚诸鸟。”意思是：“鵩”（è 音鹅），同“囹”字，鸟媒，用经过训练的活鸟引诱别的鸟前来，伺机捕捉而食之。看来古人认为猫头鹰是与巫术有关的鸟，特别是与交感巫术颇有关系。

在明代，用指甲烧灰来治病，运用交感巫术的原理：（一）妻子妊娠尿血，必得用丈夫的指甲来治病。《本草纲目》人部第五十二卷“爪甲”云：“妊娠尿血。取夫爪甲烧灰，酒服。（《千金方》）”（二）儿子腹胀，必得用自己父母指甲来治病。《本草纲目》人部第五十二卷“爪甲”云：“小儿腹胀。父母指爪甲烧灰，傅上饮之。（《千金（方）》）”（三）男得病，必得女子指甲来治其病，反之，女得病，必得男子指甲来治其病。《本草纲目》人部第五十二卷“爪甲”云：“阴阳易病。用手足爪甲二十片，中衣裆一片，烧灰，分三服，温酒下。男用女，女用男。”（四）孩子胞衣不下，必得用母亲本人的指甲来治病。《本草纲目》人部第五十二卷“爪甲”云：“胞衣不下。取本妇手足爪甲，烧灰酒服。即令有力妇人抱起，将竹筒子胸前赶下。”以上四条民间偏方显然都是从指甲巫术中衍化出来的。其特征是：这种顺势巫法是采取亲人互感与男女互感的法则。

道教的指甲巫术则是采取它们所规定的庚申日为特征的。道家有一种“三尸”理论十分怪诞而奇异，也颇为引人注意，与指甲巫术也有关系。道家认为人身中有三尸神在体内作祟，这三尸

神有多种叫法，第一种叫三尸虫。《中黄经》即云：“三尸虫：一者上虫居脑中，二者中虫居明堂，三者下虫居腹胃，能为人害。”

第二种又叫“三姑”。《玉枢经注》云：“上尸名青姑，中尸名白姑，下尸名血姑。”

第三种又叫“三彭”。《太上三尸中经》云：“上尸名彭倨，在人头中；中尸名彭质，在人腹中；下尸名彭矫，在人足中。”

第四种又叫“三灵”。或谓上尸名灵台，住脑海，中尸名种灵爽住绛宫，下尸名灵精住腹下，故三名三灵。

在唐代，道教传说认为三尸虫，每逢庚申的日子，向天帝去诉说人的过与恶，对人加以惩罚，说得活灵活现的。《酉阳杂俎》前集卷二“玉格”云：

“庚申日，伏尸言人过；本命日，天曹计人行。三尸一日三朝：上尸青姑，伐人眼；中尸白姑，伐人五脏；下尸血姑，伐人胃。”

到宋代，张君房在《云笈七签》中说得更具体可怕，云：“人身有三尸神即三虫；上尸名彭倨，又号青姑，好宝物，令人陷昏危。中尸名彭质又号白姑，好五味，增喜怒，轻良善，惑人意识。下尸名彭矫又号血姑，好性欲而迷人。三尸欲人速死，是谓邪魔，常以庚申日上白天曹，下讼地府，述人过误，故宜守之勿使出。”（卷八十二“庚申部”）

庚申日既然是三尸虫告状之日，对道士而言，最好的办法是这天在家里什么地方也别去，这就叫“宜守之勿使出”也。按《酉阳杂俎》的说法，叫“守庚申”。前集卷二“玉格”云：“七守庚申三尸灭，三守庚申三尸伏。”这便是道家的修养之术，即于庚申之日，通过斋戒静坐不眠，排除杂念，安定魂魄，

来克服三尸之灾，谓之“守庚申”。《真诰》卷十云：“凡庚申之日，是尸鬼竞乱，精神躁秽之日也。当清斋不寐，警备其日，遗诸可欲。”

“守庚申”在唐代衍化为民间风俗。不仅道士守庚申，平常人也有守庚申者。唐许浑《赠三山人》诗云：“年长每劳推甲子。夜寒初共守庚申。”白居易《不睡》诗云：“年衰自无睡，不是守三尸。”所以，守庚申又叫守三尸，多半老年人参加，成为老年人的习俗。

同时，在守庚申时，还要配合进行指甲巫术，叫“斩三尸法”。《本草纲目》人部第五十二“爪甲”一节述“斩三尸法”云：

1. “《太上玄科》云：常以庚辰日去手爪，甲午日去足爪。每年七月十六日将爪甲烧灰。和水服之。三尸九虫皆灭，名曰斩三尸。”

2. “一云：甲寅日三尸游两手，剪去手爪甲，甲午日三尸游两足，剪去足爪甲。”

守庚申的目的既是对待三尸虫的，故凡是克服三尸虫的行为，都是守庚申风习的反映。

另外，由于指甲巫术的流行，指甲在医学上的价值就被认识，从而导致指甲疗病偏方的产生，直到清代还继续有指甲疗病实验在进行。清梁章钜《归田琐记》卷一载有《治喉鹅方》云：

“黄霁青曰：‘族兄秋坪室钱氏素患喉鹅。喉鹅者，喉间起疱，肿痛甚者，两两胀塞，名为双鹅，勺水不能下咽。治稍稍缓，呼吸气闭，往往致死。钱所患类是，屡治屡发，恒苦之。秋坪尝自粤东归，于江山舟次，闻同舟人有谭奇证及治喉鹅方者云：断灯草数茎，缠指甲，就火薰灼，俟黄燥，将二物研细，更用火逼壁虱（即臭虫）十个，一并捣入为末，以银管向所患处吹之，极有神效，因关心而默记焉。及归，钱恙复发，较前尤剧，医者束手。忆及舟次所闻之方，亟依法制治，数吹后，则双疱忽溃，呕

吐脓痰杯许，旋即平复。嗣是遂不复发，秋坪叹为神效，真不啻仙方云。’指指甲灯草，本喉症应用之品，至合壁虱为三味，则古方所未有，不知所述者从何处得来耳。”象以上这些指甲偏方，均为烧灰治疗，乃是指甲巫术烧灰衍化而来。

第十章 敦煌唐人妇女巫术

属于接触巫法的交感巫术在敦煌比较普遍，并不单是石头巫术一种。伯二六六六背面《奇方》、伯二六三五背面《王宗无忌单方》中记载的有关妇女巫术，是以巫医形式出现的，同样值得重视，它有强烈的风俗性与神秘性，也是世所罕见的。这部分妇女巫术所概括的生活内容，有治疗月经、避孕、妊娠、少乳、婚外恋、不育、纯生女、夫憎妇、妇憎夫、无子等方面。这十余个方面是影响妇女命运的主要因素，此类巫术展示了奇异的样式。现在以其医疗内容为标准来定名，并对其内容略作剖析：

第一节 月经巫术与扶箕

“妇女月水不正，取簸箕舌烧作灰，和酒服即正。”（伯二六六六背面）

这是以交感巫术和生育风俗结合之奇方。“簸箕舌烧作灰”为何有如此大的魔力？这是因为与“扶箕”这种巫术活动有关。也说明扶箕巫术在敦煌唐人中已经比较流行。

所谓“扶箕”，即巫师假借神鬼的名义，巫师及其助手两人合作，以簸箕插笔，在沙盘上划字，以卜吉凶。据唐代李淳风的《增补秘传万法归宗》卷五“扶箕降笔章第四”云，进行扶箕有一系列巫术活动的内容。具体来说，包括：一、烧香，二、念咒，三、书符等三项。现逐一道及：

（一）烧香。“用降真香一枝作成箕子，上书蓬菜二字，祭于六甲坛下，脚踏‘魁罡’二字，左手雷印，右手剑诀，取东方炁一口，念追箕咒七遍，焚符一道，投词一张，弟子某人系某府

县人，奉三山九侯先生法旨，为某事所求，四十九毕，焚香作用而至。”

这可以说是一种求神的巫术仪式。

（二）念咒，有两种咒语。

一种是：“奉请 六丁六甲神，天上地下神，蓬莱三岛神，直候游魂鬼神。有呼则至，有应来临，有吉判吉，有凶判凶。敢有私意，上霆发雨，九幽永无出身。吾奉 三山九侯先生律令摄。”

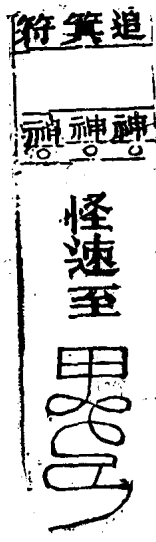
一种是：“速灵速灵，应变无停。先书名目，后判吉凶。敢有违者，罪而重刑。吾奉 三山九侯先生律令摄。”

这两种咒语，作用各不相同。先一种是请神来为自己办事的咒语。“有呼则至，有应来临”，巫师秉公办理，不得有私，否则将受到神的惩罚。后一种则是命令神迅速显灵，如有违反，仙人（三山九侯先生）便要判他们“重刑”，以惩罚神的失职。

由此可见，巫师是按照唐代现实社会的法制来构想人与神的关系。但是，令人惊异的是巫师那不可捉摸的“灵活性”。在前一种咒语中完全叫从神的摆布，神是统治者，自己是奴隶，随便他们舍施；而在后一种咒语中，则变不至高无上的统治者，叫神俯先贴耳，一切照办，要求立竿见影之效，神反倒变为奴性十足了。这样看来，扶箕巫术只不过是巫师手中的魔方。可以作随心所欲之处置，且不管它巫术到底灵不灵，不灵也是神的罪过，与己无干，而灵，当然便是巫师的功劳了。

（三）书符。见右图：

《万法归宗》卷五指出：“凡欲扶箕，依前作用，掐诀焚香，其箕赴判周旋，一定字草不真。及不书是何姓名，是



仙，是鬼，是妖魅，即书符一道焚之。”这就是说，扶箕时一定要焚符（追箕符），符上一定要写上神的姓名，这就成了神得到了巫师的令牌（符）。不然扶箕时“一定字草不真”。

总之，唐代的扶箕巫术也是比较复杂的，也许正是由于形式新颖而赢得人们的好奇心。

宋人著作中对唐代扶箕巫术具体做法有所描述，洪迈《夷坚志》三志壬卷三《沈承务紫姑》云：

“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。”

洪迈所说“古所未有，至唐乃稍见之”，证以《元法归宗》和敦煌本此条，说明所言不虚，由于用簸箕来从事扶箕巫术，故而认簸箕灰也有感应之魔力，並有治妇女病之疗效。宋徐鉉《稽神录》，宋岳珂《愧刻录》卷六《仙释异教之禁》、清俞樾《曲园杂纂》卷三六《小繁露扶箕》，对扶箕巫术均有所论述。但详考古籍，紫姑信奉自南北朝已开始。南朝刘敬叔《异苑》中已有记载：“紫姑本人家妾，为大妇所妒，正月十五日感激而死。故世人作其形迎之，咒云：‘子胥不在（云是其婿），曹夫人已行（云是其姑），小姑可出。’于厕边或猪栏边迎之，捉之觉重，是神来也。平原孟氏恒不信，尝以此日迎之，遂穿屋而去。自尔厕中著以败衣，盖为此也。”梁宗懷《荆楚岁时记》亦云：“其夕，迎紫姑，以卜将来蚕桑，并占众事。”可见南北朝时紫姑还与扶箕无关，她只是占卜女巫占卜时尊奉之神。扶箕与紫姑合璧是在唐宋之间。

扶箕巫术大盛于南宋，陆游写有《箕卜》一诗专门加以描述：

孟春百草灵，古俗迎紫姑。

厨中取竹箕，冒以妇裙襦。

竖子夹相持，插笔祝其书。
俄若有物凭，对奩不须臾。
岂必考中否，一笑聊相娱。
诗章亦间作，酒食随所需。
兴阑忽辞去，谁能执其祛。
持箕畀宠婢，弃笔卧墙隅。
几席亦已物，狼藉果与疏。
纷纷竟何益，人鬼均一愚。

陆游并不相信扶箕，认为“人鬼均一愚”，不过是“一笑聊相娱”而已。

第二节 避孕巫术与埋钱

“妇女不用男女产，衣中安一钱，埋却，更不生，有验。”
(伯二六六六背面)

钱被认为具有感应魔力，能避孕，故此为交感巫术和生育风俗之结合。似因钱已被作为生殖崇拜物，钱孔被视为女阴之象征，故为仿其形而称泉，取泉水流行周遍之义。今既埋却，泉孔堵塞，故象征不能感应而生。以上巫术中的钱，并不是为经济目的服务的，而是象征完成某生殖的职能，似能认为此种巫术中的钱，突破了原有普遍的概念，而具有了巫术性。反之，如不埋却，而是求诸钱中孔者，即象征求子矣。

明代《帝京景物略》中曾记有一种“悬钱求子”的北京风俗，即为此种埋钱避孕巫术的风俗化：“东岳庙帝妃前悬一金钱，道士赞中者得子，入者辄投以钱，不中不止，中者喜，篮不止，罄所携以出占”。

由此可见，敦煌埋钱避孕巫术在后世却从其对面衍化为悬钱求子风俗了。

《旧都文物略·名迹》亦云：“白云观供邱真人，相传（正月）十九日生辰，亦求赛之会也。桥下悬一铜钱，其大愈盅，凡人祀神毕，皆于桥栏杆与掷钱，如中其孔，则大利市。”

《奉天通志》引《沈阳百咏》亦云：“焚香拜起倩花扶，阿嫂轻轻问阿姑：一个金钱凭乱掷，不知能保子孙无。注云：‘娘娘会日，庙祝骗财，于神座前悬一大金钱，上书‘子孙保重’四字，谓能用钱掷过此钱孔者，其人当生子，村妇辄中计焉。’（二百六十卷，民国二十三年〔1934〕铅印本）

综上所述，钱既已被认为定作为生殖机能的作用，钱孔就被视作是女阴的象征。而前一例则有所不同。它只是求“利市”，被作为吉庆的象征。

第三节 产后偏方与制松脂巫药之巫法

“妇人产后腹中痛、取松脂乘许大服之，即差。”（伯二六六六背面）

这是夹在巫术条目中的民间医疗偏方。有疗效，见《本草纲目》本部第三十四卷“松脂”。

道家将松脂看成有魔力的仙药。葛洪《抱朴子》云：

“上党赵瞿病癰历年，垂死，其家弃之，送置山穴中。瞿怨泣经月，有仙人见而哀之，以一囊药与之，瞿服百余日，其疮都愈，颜色丰悦，肌肤玉泽。仙人再过之，瞿谢活命之恩，乞求其方。仙人曰：此是松脂，山中便多。此物汝炼服之，可以长生不死。瞿乃归家长服，身体转轻，气力百倍，登危涉险，终日不困。年百余岁，齿不坠，发不白，夜卧忽见屋间有光，大如镜，久而一室尽明如昼。又见面上有采女一人，戏于口鼻之间。后入抱犊山成地仙，于时人闻瞿服此脂，皆竞服之，车运驴负，积之盈室。不过一月，未觉大益，皆辄止焉。志之不坚如此。”

这种仙药要真正炼服之，必须要真正采取巫术法则：“勿令

妇人鸡犬见之。”《四圣不老丹》云：

“用明松脂一斤，以无灰酒沙锅内桑柴火煮数沸，竹枝搅稠，乃住火，倾入水内结块，复以酒煮九遍，其脂如玉，不苦不涩乃止，为细末。用十二两，入白茯苓末半斤，黄菊花末半斤，柏子仁去油取霜半斤，炼蜜丸如梧子火。每空心好酒送下七十二丸。须择吉日修合，勿令妇人，鸡犬见之。”

看来炼松脂丸所谓的“仙药”，实际仍是巫药，仙人方实际就是巫方，施行巫药的炼制关键的一点，仍是施巫术必须避女人鸡犬的法则。

第四节 催产巫术与死鼠

“妇人两三日产不出，取死鼠头，烧作灰，和井水服，即差。”（伯二六六六背面）

中国古代巫术中有所谓“厌盗法”。即以埋老鼠的办法以施行巫术，怯邪趋吉。《太平广记》卷二百八十三引《酉阳杂俎》云：“厌盗法，七日以鼠九枚，置笼中，埋于地，秤九百斤土覆次，深各二寸，筑之令坚固，杂五行书曰：亭部地上土涂灶，水火盗贼不经。涂屋四角，鼠不食蚕。涂仓廩，鼠不食稻。以塞埒，百鼠种绝。”可见用巫术灭鼠后，均能为人类带来各种吉庆，解决各项问题。以上催产巫术即仿此厌盗法进行，所不同者，一为埋，一为烧，但所达巫术目的同样。另外，老鼠爱打洞，故巫师认为鼠头具有钻洞的魔力，井水可传答此魔力。

第五节 妊娠巫术与拜太阳

“妇人妊娠，经三日觉，即向南方礼三拜，令子端正，

其足蒙古。”（伯二六六六背面）

这也是以交感巫术和生育风俗结合之奇方。为什么“经三日觉”、“礼三拜”？“三”者代表吉庆^①。又为什么“向南方”礼拜呢？

《淮南子·天文训》云：“南方火也，其帝炎帝，其佐未明，执衡而治夏。”

《淮南子·时则篇》云：“南方之极，自北户孙之外，贯颡项之国，南至委火炎风之野，赤帝（即炎帝），祝融之所司者万二千里。”

《白虎通·五行》云：“炎帝者，太阳也。”

由上可见，向南方礼拜即拜太阳也！敦煌地区天寒，故向南方拜太阳而交感产子。

第六节 产后巫术与灶神

“妇人产后血不正，取灶突中土，和酒服，良正。”

（伯二六六六背面）

灶突中是灶神所在之处。宋祝穆《事文类聚续集》云：“灶君名禪，字子郭，衣黄衣，披发，从灶中出，知其名呼也，可得除凶恶。”可见灶君正是“从灶中出”，灶神在古代又称为“灶君”。灶神加祸于人的民俗观，在孔子时代即已流行，故灶神是千万不能得罪的，敦煌民间就出现了许多有关灶的禁忌。（请参见《敦煌古俗与民俗流变——中国民俗探微》第八章民间禁忌，青海大学出版社，1990年6月第二版，298—301页）但是，为什么灶神又与巫术有关，并且管起妇女生孩子的事情来呢？似与以下三点原因有关，因为：

^① 参见《敦煌民俗学》第十六章第五节。

第一。灶君是一位女神。她那女性的性别特征十分明确，《敬灶全书·灶王经》甚至说她是“昆仑”之“老母”：

“昆仑之山，有一老母，独处其中，莫知其由。是时有妙行真人，上白天尊曰：‘此之老母，未审复是何人，独住此山，殊无畏惧。’天尊曰：‘唯此老母，是各种火之母，能上通天界，下统五行，达于神明，观乎二气，在天则为天帝，在人间乃为司命，又为北斗七元使者，主人寿命长短，富贵贫贱，掌人职禄。又为五帝灶君，管人住宅十二时辰，普知人间之事，每月朔旦，记人造诸善恶，及其功德，录其轻重，夜半奏上天尊，定其簿书，悉是此母也。凡人家灶，皆有禁忌，若不忍之，此母能致祸殃，弗可免也。’”

既是女神，管理妇女生孩子事，也就不足为怪了。由《灶王经》看，这种说法是属于道家的，是道士编撰之神话。灶君原为男性神，《淮南子·汜应训》云：“炎帝作火官，死为灶”，这是汉初之说法，到唐代，《酉阳杂俎》便说他是女神了^①，故敦煌唐人便说灶君管妇女生孩子的事情。《灶王经》说法还要晚些。

第二。灶君又是一位多子之女神。所以她管生育之事情，便更加顺理成章了。《酉阳杂俎》说她“状如美女”，她还生过六个女儿，“六女皆名察治”，这就难怪灶神在敦煌民间居然管起妇女生孩子的事情来。《道藏·太清部·感应篇》注引传云：“灶神视如美人，有六女，即六祭玉女。”故这种说法，也为道士所发明。

第三。灶君的秘密为女巫所知晓。《古今图书集成·神异典》卷四十三引《通幽录》云：

“（唐）永泰中，牛爽授卢州别驾。将之任，有乳母乘驴，为蹬研破股，岁余不痊愈。一旦苦疮痒，抑搔之，苦虫

① 《酉阳杂俎》前集卷十四“诺皋记上”云：“灶神名隗，状如美女。”

行状，忽有数虫从疮中飞出，集庭树，悲鸣竟夕。家人命巫卜之，有女巫颇通神鬼，答见一鬼黑衣冠据技间，以手指蟬，以导其词。黑衣者灶神也。”（中华书局1934年影印本）

这是一个唐代民间传说故事。大意说在唐代永泰中（766）有个女人由于骑驴子磨破了屁股，害起疮来，从疮里爬出虫子来，飞到树上悲鸣，家人找来女巫，女巫施术后发现这些黑虫子，正是灶神。这样，灶神便与巫术发生了某些联系。灶神的鬼祟行为只有女巫才能识破。

由上三点可见，产后巫术与灶神神关系密切，那是理所当然的。多半应归结于道士们发明的巫术。

灶突中既然是灶王爷所在之处，其中土也就具是了感应的魔力，故认为可以治疗妇人产后血不正。这也是交感巫术与生育风俗结合之奇方。按照汉代巫师的说法，认为灶之土也有使妇女出嫁后不思故乡而光恋小家之巫术力，《太平御览》卷三七“土”引《淮南万毕术》云：

“灶之土不思故乡，取灶前三寸方半寸，取中土持之远出，令人不思故乡。”

这可能是由于妇女成天围着锅台转所造成的灶土使人恋家而不思故乡的思想，从侧面显示了当时妇女的生活。

第七节 治婚外恋巫术与牛足印泥

“知妇人造事，有外夫者，取牛足下土，著饮食中，与妇人吃；时令夜间唤外夫名字，又道期会处，勿使人传之。”（伯二六六六背面）

牛足印有魔力。周代牛本为祭神之灵物。《周礼·地官封人》云：“凡祭祀饰其牛牲，设其福衡，置其缘，供其水蓐。”东夷之人还把牛骨作为占卜命运的灵骨，杨方《五经钩沉》云：

“东夷之人以牛骨占事，呈吉示凶，无往不中，牛非含智之物，骨有若此之效。”故在敦煌唐人中将牛足下土顺势地认定有巫术力便不足为其了。而唤人之名字，又是模仿巫术之表现。牛心向主，妇人吃牛足土受到感应，使妻心也向其夫。牛也是最听主人使唤的，吃牛足土也受到感应，使妻子也最听丈夫的使唤，心安理得地甘心情愿地围着锅台转，奉待公婆和丈夫儿女，而唤其外夫名字，又逾期会处，她外夫也受到感应，不敢再到“期会处”来书见，这种巫术真是一箭双雕，不费一句口舌便解决了偷情，故这是以交感巫术与模仿巫术之综合法，来治妇人的“婚外恋”。但鬼才能知道灵不灵？

第八节 治无子巫术与白狗乳汁

“治妇人无子，多年不产，取白狗乳，与著产门中，以往房之得。”（伯二六六六背面）

敦煌唐人认为：白母狗之乳汁乃多子之灵物。将白母狗之乳汁加以采集，并把这种有魔力之液体，滴于女子阴道中，然后与丈夫做爱，便会令结婚不孕的女子怀孕，使多年不产子的女子产子。这显然也是以交感巫术，来治妇女的不育症。因狗类为一胎多子之动物，故其乳汁也具有多子之魔力。

但是，为什么一定要用“白狗乳”，而不用黄狗或黑狗乳？却导源于白狗至富贵的民俗观。《杂五行书》云：

“犬生四子，取黄子养之；犬生五子，取青子养之；六子，取赤子养之；七子，取黑养之；八子，取白养之。白犬

乌头，令人得财。白犬黑尾，令人世世乘车。黑犬白耳，犬主畜之，令人富贵。黑犬白前两足，宜子孙。黄犬白尾，令人世世衣冠。”^①

由上可见，白狗产子最多，“八子”。其他颜色的狗，黄狗四子，青狗五子，赤狗六子，黑狗七子，都没有白狗八子多。另外，此民俗观还认为，凡养狗得富贵，全沾了白毛狗的光，例如，乌头狗其所以令人得财，因为它的全身是白的；黑尾巴狗如果它全身白毛，也令人世世乘车；即使是黑狗或黄狗，只要它的耳朵、尾巴、脚是白毛，也都令人富贵了。所以敦煌的治无子巫术便必得利用白狗乳汁来加强巫术的魔力了。

第九节 治纯生女巫术与武士之弓弦

“凡人纯生女，隐始六十日，取弓弦，烧作灰，取清酒服之，回女为男。”（伯二六六六背面）

弓弦者，为勇猛武士所执也。《东观汉记》曰：“盖延，字巨卿，身長八尺，弯弓三百斤。”张璠《汉记》云：“陈球为零陵太守，州兵朱盖等反，球守城，弦大木为弓，羽矛为矢，机发之，远射千余人，斩朱盖等。”盖延与陈球均以执大弓获战功而闻名，故《易》曰：“弧矢之利，以威天下。”武士之弓弦便具典型的雄性之特征，正如高山族巫术所示，这些“携带的武器，无论弓箭、枪矛，都一一经巫师念咒祈祷而具有神力。”^②烧其弓弦为灰，加入清酒，使纯生女的夫妇服之，即可回女为男，这是交感巫术与生育风俗结合之奇方。

我国满族的男孩生育风俗，件件与武士的弓箭有关，可与敦

① 见《艺文类聚》卷九十四兽部中“狗”。

② 见《高山族风俗志》87页，中央民族学院出版社，1988年第1版。



此为清代民间武士弯弓射箭之形象。录自《近代秘密社会史料》第一卷。

煌生男孩必饮弓弦酒之巫术对照研究。据傅其仁《满族生育子女的风俗》一文载称：

1. “小儿生下以后，如果是男孩，就在门口挂上小弓小箭。如果是女孩挂上红布条。”
2. “在八岁前，男孩玩具以弓箭为主，也开展比箭法游戏，谁射的准就受到重视。”

3.孩子在襁褓期唱的摇篮曲，如果是男孩，唱的也是与弓箭有关的《愿望词》，“悠悠嗟，巴不嗟，小阿哥睡觉罢。你阿玛出兵发马啦，骑着大红马，挎上大腰刀，拉弓射箭武艺高。大花翎子啊，亮红顶子啊，挣下的功劳是你的啊。”^①

可见，男孩与弓箭的尚武民俗观是这种巫术产生的基础。在后世，民间求子必拜手执弓箭的神祇，便成为风习。民国二十六年《海城县志》云：

“居民生子不育，率皆供奉张仙，其像手张弓以射犬，群儿绕其下，谓能驱除天狗，则婴儿可保也。其神位概设于寝室门后，簏向外射，有子之妇女，或朔望，或朝夕焚香叩拜，年节致祭，纯用素品。”

这种挂弓弦促生男的交通巫术与生育风俗，来源颇为久远。由西汉人戴圣编定的《礼记》，其资料多采自先秦旧籍，此书对挂弓弦促生男巫术已有记载，说明此俗乃是秦汉古俗也。

1.《礼记·内则》云：“子生，男子设弧手门左，女子设悦于门右。”郑玄注云：“表男女也，弧者，示有事于武也；悦，事人之佩巾也。”

2.《礼记·月令》云：“（仲春之月）是月也，玄鸟至，至之日，以太牢祠于高禘。天子亲往，后妃帅九嫔御，乃礼天子所御，带以弓鞬，授以弓矢，于高禘之前。”郑玄注云：“天子所御，谓今有娠者，于祠大祝酌饮于高禘之庭，以神惠显之也，带以弓鞬，授以弓矢求男之祥也。王居明堂礼曰：带以弓鞬，礼之禘下，其子必得天材。”

高禘神是我国古代著名的主宰生育之神。谁是高禘神我们尽可不必去深究。古代说法纷纭：《礼记·月令》郑玄注以简狄为高禘神；《世本》和譙周《古史考》以伏羲为高禘神；蔡邕《月令章句》认为是“人之先”，即祖先为高禘神；罗泌《路史·余论》又以女媧为高禘神，《通典》卷五十五则云：“高禘者，人

^① 见《黑龙江民间文学》第九集。

之先也。故立石为主，祀以太牢也。”简狄，伏羲，女娲都是神话而已，並不具体，古人认为具体的是“立石”，即如连云港博物馆里立着的那一根大的石头阴茎，是古人崇拜的高禪神了。

故挂弓箭求男的生育巫术，必得在高禪神下祀拜，连古天子也如此，后妃有娠者在高禪之庭挂上弓矢，是“求男之祥”，而且“其子必得天材。”

有趣的是这种生育巫术印度与我国西藏也有，但是远没有敦煌此俗那么古老。美国人S·南达著《文化人类学》载，印度南部托达人（Todas），女人在怀孕后七个月时要举行“授弓”仪式^①；林惠祥著《文化人类学》也指出：“在西藏的兄弟共妻制，一个人结了婚，他的兄弟也同时有了妻。他们很和睦地住在一起，生小孩时诸兄弟都是父亲，但最大的哥哥行了一种仪式叫做‘弓箭的给与’（giving the bow and arrow），于是他便成为法律上的父亲。”^②

第十节 治婚外恋巫术与白马蹄中土

“妇人别意，取白马蹄中土，安妇人枕下，物（勿）使人知，睡中召道姓名。”（伯二六六六背面）

首先，古代巫师认为马蹄中土有令人“卧不起”的巫术力。《太平御览》卷三七“土”引《淮南万毕术》云：

“东行马蹄中土令人卧不起。取东行白马蹄下土，三家井中混合土和之，置卧人脐上，即不能起。”

可见，马蹄中土，对不恋家的妇人，可能起着一种固定的作用。其主要特征是卧不起。

其次一点，白马，古人视之作为一种灵物。葛洪的《抱朴子》

① 见陕西人民教育出版社，1987年版，第226—227页。

② 见上海文艺出版社，1991年1月影印本，185页。

一书曾经讲到一匹白马神灵的故事，说明古人认为白马是非比平常的神奇动物：

“李南乘赤马行道，逢他人乘白马者，白马先鸣而南，赤马鸣应之。南谓从者曰：彼马言汝今当见一黄马左目盲者是吾子，可为告使，驶行相及。从者不信，行二里所，果逢黄而左目盲。南之马先鸣，而盲马应之。问其主，果向白马子也。”

故事中的白马，在它的儿子还未来时，便已知道其子必来，其神灵令人惊异。

白马既为灵物，其蹄中土自然具有灵验之效力，将蹄中土安枕下，便使人有了魔术般的感应力，使婚外恋的妇人，在睡梦的不知不觉之中，感染其身，讲出恋人的姓名，婚外恋的秘密便会被戳穿。这也是以交感巫术模仿巫术之综合法，来治妇人之别意。

在唐代的交感巫术中，一贯认为马蹄下之泥土，具有巫术之魔力。如果按巫术法设计之马蹄下土制丸服，就会使人具有抵抗别人巫术魔力的特异功能。《增补秘传万法归宗》卷四“陶朱公催花十锦术”中有一条巫术方子，云：

“取东方马蹄踏迹下土，二家井中清泥，贮合和十丸，相摩如粉，置卧人头上，一丸服下，传之不魔。”

可见以上敦煌马蹄中土巫术，并不是孤立存在，唐代其它地方也流行过诸如此类的巫术方子。

第十一节 令夫爱妻巫术与鼠尾烧灰

“夫憎妇，取鼠尾烧作灰，和酒与夫服之，即怜服。”

（伯二六六六背面）

古人一贯认为鼠尾有聚合之魔力。出南北朝时代之《神异经》云：“北方有层冰万里，厚百丈，有鼠在土中焉，食冰下草木，肉重千斤，可以作脯食之，已热（注：除热病也），其皮可以蒙鼓，其闻千里，有美尾，可以来鼠（注：此尾所在，鼠即聚。”

由上观之，鼠尾既有“聚”之神力，故施以巫术，可以使夫妇之间产生“聚合”力。这也是以交感巫术来治丈夫憎恨其妻。此巫术看来是从神话故事的推理而设计成功。神话通常作为巫术产生的基础，因为神话与巫术是姊妹。是互为影响的。

第十二节 令女爱男巫术与男子鞋底土

“男子欲得妇人爱，取男子鞋底土，和酒与妇人服，即相爱。”（伯二六六六背面）

正如弗雷泽所指出的那样：“对人发挥巫术交感作用。……也可通过他的身体在沙子上或地上留下的印迹来实现。”^①因此，在南斯拉夫人那里，一个女孩把印有他恋人脚印的土掘出来放在一个花盆中种上金盏花（这是一种被人认为永不凋谢的花），而由于它的金色蓓蕾长大开花，并且永不凋谢，她的情人对她的爱情也将与日俱增，永远永远不会衰退。弗雷泽指出：“显然这种爱的符咒是通过这个男人踩过的泥土而作用于他的。”^②对比以上敦煌民间取男子鞋底土，和酒与妇人饮服，使妇人与这男士相爱，与南斯拉夫姑娘的做法，可说异曲同工。

这种足迹巫术是交感接触巫术的爱情上的运用。不独足印泥有魔力，对原始人来说，足印水也有魔力。例如我国云南独龙族民间传说《马蒿棒》，叙说一个妮泰姑娘，由于采笋子口渴，找水解渴，“最后找到象的脚印中有一窝水，清亮亮的，能

① 《金枝》中译本67页。

② 《金枝》中译本68页。

照见人的影子。妮泰高兴极了，急忙用身上披的独龙毯擦了擦手。捧来象脚印中的水，渴了个痛快”，这以后，“身子感到一天比一天不舒服”，肚子大起来，最后生下来一个大象的儿子，叫马葛捧。^①这个马葛捧故事正是交感巫术的衍生物，足印水具有了接触的巫术力。

因为在原始人的巫术意义当中，第一，足迹被视为人的有意识的标记。普列汉诺夫说原始人：“当人们彼此从远方交往的词语，踪迹（足迹）可以用来作为使用有意识的标记的范型（维·伊·约赫尔说）。”^②足迹既然是有意识之物，那么，恋人的足迹便具有了爱情的魔力，足印土也都是爱情的粒子。第二，足迹也被视为是性器之象征。“澳洲土人认为足迹代表男子性器，因此，‘履迹’便代表交合。此外，足迹还可以代表神灵的降临；‘履迹’便代表神灵降临在崇拜者身上。”^③这是陈炳良教授在《神话·礼仪·文学》一书《生民新解》中对足迹之解释，是颇有见地的。于是，饮足泥之酒，便能受到性爱意识之感染。

总之，古人认为，一个男人爱一个女人，他的鞋底的土也是其爱情分出的一部分，可使对方得到相互感应，故此法是以交感巫术之法来问女子求爱。

第十三节 治妇人无子巫术与树孔草灰

“治妇人无子，取□，树孔中草，烧作灰，取井□水，服之验。”（伯二六六六背面）

自远古起，未开化之人便认为树孔中能生出人来，这可能象征，树孔像模拟的女阴。树生儿之传闻，在我国古典文献中历有

① 见《中国少数民族神话选》（谷德明编），西北民族学院研究所，1983年印行，第591页。

② 见《论艺术》（普列汉诺夫、曹葆华译），三联版，1972年，第137页。

③ 见陈炳良著《神话·礼仪·文学》，台北联经出版公司，1985年版，116页。

所述：

(1)《尚书大传》云：“伊尹母行汲，化为空桑。父寻至水滨，见桑穴中有儿，取归养之。”（清蒋驥《山带阁注楚辞》引）

(2)《吕氏春秋·本味篇》云：“有侏氏女子采桑，得婴儿于空桑之中，献之其君，其君令嫫人养之。察其所以然，曰：其母居伊水之上，孕，梦有神告之曰：‘臼出水而东走，母顾。’明日，祝臼出水，告其邻，东走十里，而顾其邑，尽为水，身因化为空桑。故命之日伊尹。”

(3)冯翊子子休《桂苑丛谈》云：“王梵志，卫州黎阳人也，黎阳城东十五里有王德祖者，当隋之时，家有林檎树、生瘿、大如斗。经三年，其瘿朽烂。德祖见之，乃撤其皮，遂见一孩儿，抱胎而出，因收养之。至七岁，能语。问曰：‘谁人育我？复何姓名？’德祖具以实告。因曰：‘林木而生，日梵天。’后改曰‘志’，‘我家长育，可姓王也’。作诗讽人，甚有义旨。盖菩萨示化也。”（《说郛》卷三十六引）

以上说的“桑穴”、“空桑”，即指桑树孔伊尹生其中。林檎树即花红树，树瘿，即树孔，因瘿原指树木外部隆起如瘤之处，“其瘿朽烂”乃化为孔，故王梵志生于其中。可见古代之奇男子多有生于树孔中者，故认为树孔中的草，也有感应的魔力，烧作灰和井水服即可治女子不孕症。这是交感巫术与生育风俗结合之奇方。

第十四节 催乳巫术与衣带烧灰

伯二六三五背面《王宗无忌单方》中有关生育风俗，也有巫术之成份：“治妇人少乳，取母衣带，烧成灰，三指撮，和酒及水服之。”这可称之为“催乳巫术”。是从衣带巫术衍化而来。

此巫术显然说明，敦煌唐人认为可以通过衣带，对人发挥巫术

交感之作用。运用“衣带”来施行巫术，在唐代並不鲜见。唐代李朝威记的《柳毅》故事，就说柳毅欲救龙女，龙女给他一条衣带，因这衣带龙女接触过，对洞庭湖底的龙王便有交感巫术之作用；柳毅用衣带束以他物，来叩击大桔树，树根通湖底，产生感应魔力，使龙王得知龙女的不幸信息，便来搭救她出困境。由此可知衣带传播巫术力之强烈。那么，与此同理，按单方所述，由于母亲将孩子哺育长大，连同衣服和母亲的衣带，自然都具有感应的魔力，故其衣带烧作灰能发乳。这也是以交感巫术与生育风俗结合之奇方。

运用“衣带”来施行恋爱巫术，明清时代见于贵州，在少数民族中有流行。

1.明张宗昉《黔记》云：“（夷人）未婚男女，剪衣换带为凭。”

2.清陆次云《峒溪纤志》云：“苗人之婚礼，曰跳月。男则椎髻当前，袿袄之际，锦带束焉。女反裙不裤，裙衫之际，亦锦带束焉。渡涧越溪，选幽而合，解锦带而互系焉。相携以还于跳月之所，各随父母以还。”

这根衣带，正如希腊神话中的爱神阿弗罗狄特(Aphrodite)那一条神奇的腰带中隐藏着诱异性的魔术力。故即使将它烧成灰和酒服也可助女子“催乳”之用，唐代催乳巫术由此而出焉。

第十一章 神判巫术

神判(Ordeal)是世界各民族都曾流行的原始巫术。它是以生物的或人的身体某一部分来测验与判断一个人有罪或无罪的特殊方法。它是一种神秘而荒唐的审判法。是巫师来主持神判的荒唐在于：第一，以兽性、物性代替人性，即以动物或物品的无知性来认作人的智慧结晶。第二，又以真实性来代表罪恶的一切，以幻想性来代表真理。为此建立的法律，是以颠倒黑白为特征，因此它标志了巫师智慧的终结。在原始社会，人类是以迷信为传统的，最初的法律，也是以迷信为准则的，巫师要求法律顺乎天神的意志，于是搞出了神判的把戏。

第一节 一角羊判案

神判巫术在我国原始时代开始盛行。相传尧的手下有一个刑罚神。《说苑·君道》云：“当尧之时，皋陶为大理。”大理，也就是掌管刑罚的官名，故皋陶就是刑罚神。皋陶神的样子很特别，《白虎通·圣人》云：“皋陶鸟喙，是谓至信；决狱明白，察于人情。”他有一个鸟的尖嘴；《荀子·非相》说他：“皋陶之状，色如削瓜。”（杨倞注：“如削皮之瓜，青绿色。”）全身呈青绿色。样子虽奇特，但有“至信”（出言必信）之特点。

皋陶利用一只圣兽“触虎”（xīhǔ, zhī, 泻志）来办案。《论衡·是应篇》描述触虎审定罪行说：“触虎者，一角之羊也，性知有罪。皋陶治狱，其罪疑者，令羊触之；有罪则触，无罪则不触。斯盖天生一角圣兽，助狱为验，故皋陶敬羊，起坐事之。”由此可见触虎神判的特征是以兽性为判案根据，取消对事

实的思考。“一角羊”遂成为原始法律的象征。

麒麟，在汉朝漫长的时代还有以下四种称呼与说法：

第一，解廌。《说文》卷十上云：“廌（zhì），解廌兽也似山牛，一角。古者决讼，令触不直。”“廌、兽之所食草，从廌，从草。古者神人以廌遗黄帝，帝曰：‘何食何处？’曰：‘食廌，夏处水泽，冬处松柏。’”这是汉代说法，这种圣兽又象牛，食草兽，而且是黄帝神的遗留物，它在法堂上专用角触不正直的人。

第二，解廌。《路史·余论四》引古本王充《论衡》云：“皋陶之时，有解廌者如羊而一角，青色四足，性知曲直，识有罪，能触不直。皋陶跪事之，治狱罪疑者，令羊触之，故天下无冤。”今本不载。这也是汉代说法，是神羊，皋陶跪在它面前等它兽性发作。

第三，獬廌。《神异经》云：“獬廌性忠，见邪则触之，困则未止，东荒之兽，故立狱阶东北，依所在也。”这也是汉代说法。开门立于狱阶东北判案。《神异经》传为汉东方朔撰。关于獬廌还有一说法，说它是一角鹿。《文选》晋张协《七命》云：“挫獬廌。”注云：“张揖《汉书》注曰：‘獬廌似鹿而一角也。’”

第四，獬豸。汉杨孚《异物志》云：“北荒之中有兽，名獬豸，一角，性别曲直。见人斗，触不直者。闻人争，咋不正者。楚王尝获此兽，因象其形，以制衣冠。”

《述异记》卷上云：“獬豸者，一角之羊也。性知人有罪。皋陶治狱，其罪疑者，令羊触之。”豸又作𧈧。

由上可见，独角圣兽神判巫术的核心故事（羊判），虽产生原始时代，但由汉代巫师说明的。巫师们施行巫术之前，往往先要造作出一个故事来代表天神的意志，以概括巫术特定的内容。这个神判巫术在我国周代春秋、汉代已有传说，例如：

1.《诗经·兽级·泮水》：“淑问如皋陶，在泮献囚。”

2.《左传》文公五年：“皋陶、庭坚不祀，忽诸？德之不建，民之无援，哀哉！”

3.《论语·颜渊》：舜“有天下，选于众，举皋陶，不仁者远矣。”

周代与春秋的传说，只提皋陶而不提圣兽。战国以后的传说，皋陶开始与刑法挂勾，例如：

1.《管子·法法》：“舜之有天下也，……皋陶为李。原注：‘古治狱之官，此作李官’。”

2.《尸子》卷下：“皋陶择羝之裘以御之。”

3.《荀子·非相》：“皋陶之状，色如削瓜。”

4.《世本·作篇》皋陶作五刑。”

5.《淮南子·主术篇》：“皋陶暗而为大理，天下无虐刑。”

6.《北堂书钞》卷十七引《（竹书）纪年》：“命咎陶作刑。”

显见，周代、战国、乃至汉初之传说均不具体，圣兽神判巫术始终处于萌芽状态，直至汉代才有了巫术的具体内容，算是填补了原始神判巫术的空白点。所以在汉代以及以后各朝的刑法部门，法官戴的法冠便叫獬豸冠，《后汉书·舆服志下》云：“法冠，一曰柱后，……或谓之獬豸冠。獬豸神羊，能别曲直，楚王尝获之，故以为冠。”獬豸也成了古代法官的标志。在晋代，法官舆服有此标志，《晋书·舆服志》出：“或说獬豸，神羊，能触邪佞。”在北周，庾信《正旦上司宪府》诗云：“苍鹰下狱吏，獬豸饰刑法。”在元代，关汉卿《玉镜台》一折云：“生前不惧獬豸冠，死来图画麒麟像。”直至清代，御史及按察使补服前后均绣有獬豸图案。见下图：



以獬豸为标志的神判巫术，在中国法律史上打上了不可磨灭的印记。瞿同祖著《中国法律与中国社会》即提到“獬字从薦，薦或作豸”，是能识别“有罪者”的“一只有角的神兽。”^①一角神兽标志了中国法律的起源，已被法学界所认可。

应当强调指出的是神判的概念只是一个巫术与法律的问题，而其对象只是涉及嫌疑者（双方）及审判者，而不能扩大到别的不相干的对象。例如，占卜问题，只是指惩罚罪犯有关之占卜才是神判范畴。不能把结婚、丧葬、生育、农时等等一切方面的占卜都拉来硬说它也是“神判”。又例如，《后汉书·南蛮西南夷传》讲的掷剑与浮船来选酉长，算不算“神判”？当然也不能算。神判只能限制在治罪的法律观念范围，才能将问题专门化和探讨得深入。这是从一角羊实例研究所得出的基本观点。

总之，一角羊判案自先秦起便有广泛影响，在那时不一定是靠神羊自由来触有罪者，即可能是以刀刺羊，羊被刺而起来触人。齐庄公时的实例可说明这一问题。“齐讼者”，表现的便是战国时代的这一类民间神判。据唐李冗《独异志》说：“齐庄公时，有里征者，讼三年而狱不决。公乃使二人具一羊，诅于社。二子将羊而刺之，洒其血，羊起触二子，殪于盟所。”这里便是羊被刺而来触人的。因此所谓“神羊性知有罪”者，只不过是古巫头脑中的幻想而已。一角神羊也只是这种巫术现实曲折的反映而已，是将羊神化的结果。

第二节 占卜判、猛兽判、水火判

中国古代神判巫术，也有采取占卜形式的。远在商代，法官们定罪行刑是要由占卜作出决定的。一切由天神之意来决定。甲骨文中记载，是否用刑要占卜问之，“贞：王闻堆辟？”“贞：王闻不堆辟？”“兹人井（刑）不？”等等，其实假借天意不过

^① 该书为北京中华书局出版，1981年初版，252页。

是实现统治者愿望的欺骗手段，因其时是奴隶社会。封建社会又有不同形式。战国时代曾流行“诅祝判”，唐李冗《独异志》云：“齐庄公时，有里微者，讼三年而狱不决。公乃使二人具一羊，诅于社。二子将羊而刺之，洒其血，羊起触二子，殪（死）于盟所。”^①这是一角羊审判的变化形态、用两角羊，讼者与被告者同时刺羊，羊把谁触死谁就是输家。但他们必须先“诅于社”，诅者，请神加殃曰诅，《诗经·小雅·何人斯》云：“出此三物，以诅尔斯。”《左传》隐公十一年载，郑庄公让一百人拿出一头公猪，二十五人拿出一只狗和鸡，来诅咒射颖考叔的人。唐孔颖达疏云：“诅者盟之细，杀牲告神，令加之殃咎。”《尚书·无逸》还说：“民否则厥心违怨，否则厥口诅祝。”唐孔颖达亦疏：“诅祝，谓告神明令加殃咎也。”故诅祝也就是诅咒。先秦我国诅祝判尚未脱离动物判原始性的窠臼，但已有了转变的新形态，相反的是，在少数民族中与外国，却有大量野蛮性神判传闻记录。

晋代有三种神判巫术，这就是虎判、鳄鱼判、沸水判。晋干宝《搜神记》卷二云：

“扶南王范寻养虎于山，有犯罪者，投与虎，不噬，乃宥之。故山名大虫，亦名大灵。

又养鳄鱼十头，若犯罪者、投与鳄鱼，不噬，乃赦之。无罪者皆不噬。故有鳄鱼池。

又尝煮水令沸，以金指环投汤中。然后以手探汤。其直者，手不烂；有罪者，入汤即焦。”

这是以人被虎吃、鳄鱼吞、手烂于沸水等真实性代表一切罪恶，把法律建立于完全唯心的基础上，而且以杀残人体为特征，是扶南野蛮神判。

南北朝时扶南与日本有八种神判巫术，这就是斧判、沸水判、鳄鱼判、猛兽判、锁判、沉水判、嚼米判、毒蛇判。《南史》卷

^① 又见《太平广记》卷四三九引。

七十八夷貊上《扶南国》记载了前四种神判：

“国法，无牢狱，有讼者，先斋三日，乃烧斧极赤，令讼者捧行七步。又以金环、鸡卵投沸汤中，令探取之，若无实者手即烂，有理者则不。又于城沟中养鳄鱼^①，门外圈猛兽，有罪者辄以喂猛兽及鳄鱼，鱼兽不食为无罪，三日乃放之。鳄大者长三丈余，状似鼉，有四足，喙长六七尺，两边有齿利如刀剑，常食鱼，遇得獐鹿及人亦敢之，苍梧以南及外国皆有之。”

《南齐书》卷五十八东南夷《扶南国》，又记有另外两种神判巫术，这就是锁判与沉水判，原文云：

“（扶南人）无牢狱，有讼者，则以金指环若鸡子投沸汤中，令探之；又烧锁令赤，著手上捧行七步，有罪者手皆焦烂，无罪者不伤。又令没水，直者入即不沉，不直者即沉也。”^②

扶南为南海古国，三国时吴国曾遣康泰，朱应出使扶南，其后与我国交往甚密。扶南国行六种神判巫术。其中斧判、烧锁判，类似于西藏珞巴族的火中拾石判（见《关于西藏珞巴族的几个调查材料》第17—45页，中国社科院民族研究所1975刊行）。

嚼米判是扶南的第七种神判。《太平御览》卷七八六“扶南国”引《外国传》云：

“扶南人若户中亡器物者，即以米一升诣神庙乞神见盗者。以米着神足下，明日取米呼户中奴婢分令啮之。盗者口中血出，

① 鳄鱼判同见《梁书》卷五十四列传第四十八。

② 同见唐姚思廉撰《梁书》卷五十四：“以金环、鸡卵投沸汤中，令探取之。若无实者手即焦烂，有理者则不。”

米完不碎。不盗者入口即败。从日南至徼外悉尔。”

这种神判民国年间在猺猺（彝族）中也曾流行。据《中华全国风俗志》下篇卷十“猺猺之迷信”云：

“（彝人）如遗失宝器什物，穷搜不得，师巫则驰四方，召集土人，每人与黑米一握，限以一定时间，令置口中嚼碎吐出，米中现血点者，即指为行窃人。故不幸有血点时，实陷于无实之罪也。”

当代调查凉山彝族、门隅门巴族确有此俗^①

北朝时还有毒蛇判。李延寿《北史·倭国传》记载毒蛇判说，倭国人“置蛇瓮中令取之，云：曲者即螫手。”是当时日本的野蛮神判。

唐代时候也有一些神判信息从西域传来。据玄奘译的《大唐西域记》卷二所述滥波国、那揭罗曷国、健驮罗国的神判，说“凡有四条：水、火、称、毒”者，就是说：

1.水判。“罪人与石盛以连囊，沉之深流，校其真伪。人沉石浮则有犯，人浮石沉则无隐。”这实际是和《南齐书》上写的沉水判一个样。

2.火判。“火乃烧铁，罪人踞上，复使足蹈，既遣掌按，又令舌舐，虚无所损，实有所伤。懦弱之人，不堪炎炽，捧未开华，散之向焰，虚则华发，实则华焦。”这实际是赤铁判。

3.毒判。“以一羖羊，剖其右髀，随被讼人所食之分，杂诸毒药置剖髀中。实则毒发而死，虚则毒歇而苏。”此实为毒药判。

唐代西藏的松赞干布制定《十六法》规定解决是非用捞沸油法解决，是当时吐蕃的野蛮神判。

^① 见1987四川社科出版社《四川省凉山彝族社会调查资料选辑》瓦吉木调查，又见中国社科院民族所1978《西藏门隅地区的若干资料》（陈乃文编）。

宋代流行有煨砖判、沸水判、碎瓦判。第一，在神判前应有盛大驱傩的仪式；第二，当然就关系到巫师必须具有特异功能。《夷坚志》支丁卷第三《李氏红蛇》云：

“福州长溪人潘甲，妻李氏，颜色秀美，年二十三岁方嫁。后二年，偕娣姒众妇出游园，见红蛇蟠结于道上，凝然不动。注目谛观之，还家即得疾。初时语笑无节，杂出怪异不稽之语，然犹与人相应答。已而益甚，尽改变形态。或靓装华服，新洁冠履，簪花满头，或被发裸体，一丝不挂，跣行通衢中，泥涂荆棘皆弗避，路人聚观叠迹，殊不动容。潘生惧其蹈死地，闭诸空室，晓夕谨视之。招村巫马氏子施法考验。巫著绯衣，集邻里仆僮数十辈。如驱傩队结束。绕李向所游处山下，鸣金击鼓，立大旗，书四字曰：‘青阳大展’，齐声叫噪，称‘烧山捉鬼’，遇虫蛇之属，则捕取以归，沃以酒醋而享其神。夜引李氏出唱邪诗，与之对。巫拾碎瓦一器，赤足践踏。李初亦效焉，足破流血。巫又煨方砖通红，而立其上，煎汤百沸，置大镬，用手拈掇，顿于头，旋走三币。李皆不能，遂敛臂屈伏。巫倾沸汤，令李濯足。坐之小椅，勒其供通姓名。具状言不敢再作孽。乃遣一介押出门，行百步许，仆于地。潘生掖起，拥归房，了不省人事，昏昏如醉。经一昼夜，精神稍复而极惭耻，凡两旬始安。扣向来所遇，不能言，盖亦羞之也。”

宋代神判在判前应有“烧山捉鬼”与“虫蛇享神”两种隆重的巫术仪式，最后还有对唱《邪诗》之举，惜邪诗失而无存，最后进入煨砖判、沸水判、碎瓦判，巫师具有特异功能，自然无恙被判者却“足破流血”，乃至“仆于地”。此巫术流行于福建，是少见的汉族神判。

宋代的巫师宣称，他们所以具有特异功能，全来自于神秘的

咒语。洪迈《夷坚志》支丁卷第四《治汤火咒》云：

“里巫多能持咒语而蹈汤火者，元仲弟得其诀，为人拯治，无不立差。其咒但云：‘龙树王如来，授吾行持北方壬癸禁火大法；龙树王如来，吾是北方壬癸水，收斩天下火星辰，千里火星辰必降。急急如律令。’咒毕，平握真武印吹之，即用少许冷水洗。虽火烧手足成疮，亦可疗。”

“龙树如来”即“龙树菩萨”，请参阅《敦煌古俗与民俗流变——中国民俗探微》一书第三章第十七节对《龙树菩萨九天玄女咒》之论述。关于“蹈火”特技自然不能相信，因有作伪手法，宋兆麟先生《巫与巫术》曾介绍所见的伪装。

元代有县官衙门仿效神判而有所谓“摸钟”判。据元代无名氏著《湖海新闻夷坚续志》“补遗治道门”一节《摸钟辨盗》云：

“陈襄述古知浦城县日，有人失物，捕得，莫知谁为盗，述古乃给之曰：‘某庙有一钟，能辨盗，至灵。’使人递置后阁祠之，引群内立钟前，自陈不为盗者摸之则无声，为盗者摸之则有声。述古自率职祷钟甚肃，祭讫，以帷帷之，乃阴使人以墨涂。良久，引内逐一摸之，出乃验其手，皆有墨，惟一囚无墨，计遂定为盗。盖恐有声，不敢摸也。”

这也是少见的汉族神判，但无残人肢体的野蛮性。

元代在南海、扶南一带，民间就已盛行起了捞油判与坐塔判。元周达观撰《真腊风土记·争讼》叙述了这种神判。1.捞油判，形式並不新鲜。

“且如人家失物，疑此人为盗，不肯招认，遂以锅煎油极热，令此人伸手于其中，若果偷物，则手腐烂，否则皮肉

如故。”

2. 坐塔判，形式便比较特别。俗称“天狱判”。

“两家争讼，莫辨曲直。国官之对岸有石塔十二座，令二人各坐一塔中。其外，两家自以亲属互相提防。或坐一二日，或坐三四日。其无理者，必获症候而出，或身上生疮疖，或咳嗽发热之类。有理者略无纤事。以此剖判曲直，谓之‘天狱’。”

这种神判是因环境条件具备而产生。主要有塔。这些都是对神判法的新运用，也可见神判在元代浦城汉族与扶南人也不同，浦城人是摸钟，扶南人却把手伸进沸油。

明代以后，在我国少数民族的巫师中也发现了一些荒唐的神判巫术，值得一提。因为它们对后世也有广泛深远的影响。当时的巫师也用沸腾的热水，燃烧的烈火、滚烫的热油来判定一个人的罪行。这三种形式有确凿的古典文献的记载。

1. 手入沸汤判罪法。明杨慎《南诏野史》下卷“土人”云：“有争者，告天，沸汤投物，以手捉之，曲则糜烂，直者无恙。”康熙《云南通志》卷二十七载武定彝族：“畏官府，无讼。有争者，告天煮沸汤，投物，以手捉之，屈则糜烂、直则无恙。”

清方亨咸《苗俗纪闻》载沅州苗族：“自沅州以西即多苗民，……若小隙争论不已，则彼此期以日以地辨曲直。地必酌道里之中，无偏近。届期，两寨之人及两家戚属以弓刀从左右列，中设一大镬，满贮水。于中置一斧。然以沸沸热不可执。两造各言是非，言竟互鸣金，声震林谷。金尽，彼此仰而呼天。移时，各以手入沸汤中取斧，得斧而手无恙者为直，焦烂者为曲。如直在左，则右者奔，奔不脱者，则群执而杀之。虽死数人者不敢校，死者家亦不敢问怨主偿，云：天所命也。曲者复备多牛马以

请成，右直亦然。”

2.手抓火肉判罪法。清余维远《维西闻见录》云“栗栗（傣傣），……不敬佛而信鬼。借贷刻木为契。负约则延巫祝置膏于釜，烈火熬沸。对誓，置手膏内，不沃烂者为受诬，失物亦以此法明焉。”^①

3.手入油锅判罪法。清陆次云《峒谿纡志》卷中云：

“蛮僚有事，争辩不明，则对神祠热油鼎，谓理直者深入鼎中，其手无恙。愚人不胜愤激，信以为然，往往焦溃其肤，莫能自白其意旨。此习，土著之民亦皆沿之，少抱微冤，动以捞油为说。”

这种种所谓“神判”，实际是巫判。对于一个清白的民众，一旦被巫师指控有罪，便将他的手入于烈火、沸水、滚油中。当然，其手必烂。那么此人就被巫师判为有罪。巫师经常是为了头人的利益或集团的私利，借此巫法以残害良人，致人残废，达到他们不可告之的目的。只此一点即可见巫师手段的残忍，也可见巫师是文明的对立物，所行巫术是谈不上人性的残酷的黑巫术，终必使巫师走向“老鼠过街，人人喊打”的境地。

还要提到一点，梟杙（táo，逃，wù，物）神话在明代转变为梟杙神判巫术，明董说《七国考》引《湘东纪闻》云：“梟杙之兽，能逆知未来。故人有掩捕，辄逃匿。史以示往知来，故名梟杙。”即有“掩捕”作用，便具有了神判之特征。

在清代，汉族江浙一带也有捞油锅神判巫术的流行。清袁枚《续新齐谐》记说，捞油锅中，油里加蜡、石块、铁斧、铜钱等都放在油中煮，使人捞之。巫师他造作出神判巫术故事，宣扬神判是上帝的意志，是不可抗拒的。神判决定人死则必死；神判决定而人不从，人则必死。清袁枚《子不语》卷二十便有此种故事，

^① 见《小方壺斋舆地丛抄》第四函。

叫《代神判能》：

“萧十洲参戎，致政归养，舟泊巫峡。是夜梦有若差官状者，持令箭骑马，沿江问孰是萧大老爷船。跃上船头，喘犹未定，怀中取出公文一角，面书‘金龙四大王封’六字，随押七犯跪旁，请判断字。萧骇曰：‘此地方官之事，余武职，且退归林下之员，不敢越俎。’差官答曰：‘公文上有公銜名，请照例办。’

顷刻间，灯烛辉煌，传呼升堂、开门，阶下仪仗吏卒，排立，俨然坐公堂上，非舟中也。差官先喝绞犯六名毕，后唱斩犯一名，乃六七岁童子。萧问曰：‘渠尚未成丁，何罪遽斩？’吏摇手曰：‘罪名已定，毋烦置议，请速判之。’随送标条，判讫，遂押众犯而去。

公梦觉，心恶之。次晨大雾弥江，公戒勿解缆。已刻，向其母太夫人问话间，述前梦未竟，忽有一只上水货船。触石撞沉，呼救甚惨，乃急命舟子捞救，仅救起三客、巡僵死矣。如法灌救，良久方活。其舵工六名，皆已淹毙。后复捞获无头童男一尸，认其衣服，即舵工之子也。

余按此事与无锡华师道梦中相同。华梦阴官差役，请华到衙门判断字。华以未审罪名，不肯落笔。有披发妇，再四哀求云：‘公若不肯下判，则此案又拖累三年矣。’华终不肯，云：‘我不知其所以应斩之罪，如何忍心落笔？’遂喝拒而醒。隔三年，师道卒。师道字半江，精篆隶之学，在淮上程阮江家处馆，与余交好。”

此故事宣扬了神判决定一切的迷信。从其描述的沿江与淮上可见，也出现于江淮地区，恰好，它配合了以上江浙间捞油锅的神判巫术，足见清代汉族迷信神判之严重性。

清杨炳南《海录》“西南海”咭咭丹国记述了三种有趣的神

判巫术。咭咭丹国为进罗属国。

1. 蜡烛判。“有争讼者，不用呈状，但取蜡烛一对，俯捧而进，王见烛，则问何事，讼者陈诉，王则命景子宣所讼者进使，王以片言决其曲直，无敢不遵者。”

2. 没水判。“或是非难辨，则令没水。没水者，令两造出外，见道路童子，各执一人，至水旁，延番僧诵咒，以一竹竿，令两童各执一端，同没水中，番僧在岸咒之，所执童先浮者则为曲，无敢复争。童子父母习惯，亦不以为异也。”

3. 沸汤判。“又其甚者，则有探油锅法，探油锅者，盛油满锅，火而热之，番僧在旁诵咒。取一铁块，长数寸，宽寸余，厚二三分许，置锅中，令两造探而出之，其理直者，引手入滚油中取出铁块，毫无损伤，否则手始入油锅，即鼎汤伤人，绝不能取，非自反无愧者，始虽强词，鲜不临锅而服罪。国有此法，故讼者无大崛强，而君民俱奉佛甚虔也。”

咭咭丹国的蜡烛判，与我国阿昌族蜡烛判甚为类似（详见下约）但终有不同，咭咭丹国是王说了算，而阿昌人则是蜡烛本身长短决定，相比之下，阿昌人蜡烛判似乎是更古老。

另外，咭咭丹国的沸汤判，没水判都渗透进了佛教的影响，有和尚诵咒的巫术情节，也是一个鲜明的特点。附提一点，国外神判延续时间颇长，即如鳄鱼判、远在晋代已有记载，至元代与明代^①却仍然在流传中即为一例。如明代马观《瀛涯胜览》云：

“（占城国）有一通海天潭，名鳄鱼潭。如人有争讼难明之事，官不能决者，则令争讼二人骑水牛赴过其潭，理亏者鳄鱼出而食之，理直者，虽过十次亦不被食，最可奇也。”

与晋代相距已有千年之久，其俗仍在，与烧油判、沸水判等

^① 元代有占城鳄鱼判，引文见《敦煌巫术与历代巫史》元代巫术。

一样，真可谓是一种顽症，人类可悲，竟是如此之难消。

清代民国多种多样神判在各地流行，还可举出以下五种予以零拾之。

1.蛇判。清屈大均《广东新语》卷六“神语”云：“广东有三界神者，人有斗争，多问三界神乞蛇以决曲直。蛇所向作咬人势则曲，背则直。或以香花钱米迎蛇至家，囊蛇而探之，曲则蛇咬其指，直则已。”

2.杀鸡狗判。清景秦《云南图经志书》卷五云：“（剑川白族）笃信巫鬼。……凡有争讼不告官，必杀鸡狗誓于神，以求平其曲直。”

3.滚经抬神判。清《铜仁府志》卷二云：“（苗族）负屈莫白，诣神前发誓者，曰：‘赌咒’；执雄鸡誓斩其颈者，曰‘砍鸡’；取藏经布地，赤身滚其上，呼冤求报者，曰‘滚经’；以肩舆扛神像至屈者门，晨夕奠酒求报者，曰‘凭神’。彼家或适有死者，曰‘获报’矣，否则迟久始息。”（道光四年刻本）

4.赌咒发誓判。《广西上林县志》卷六云：“若争讼两不相下，则就显赫神灵叩庙设誓，限日求报。有验者讼即得理，众皆直之。”另《邕宁县志·社会类》亦云：“常有两造争执，黑白难分，辄令取香烛向土偶发誓，表明心迹。理曲者，恒惶恐不敢为，事反因此得解。又与人谋事，虽有契约，恐后失其效力，辄于事前当神发誓，则此后信如金石。”

5.吃血判。《湖南府志》云：“（苗人）遇有冤忿，必告府誓神，刺猫血滴酒中饮以盟心，谓之吃血。吃血后三日，必宰牲酬愿，谓之悔罪做鬼；其入庙，则膝行股栗，莫敢仰视，抢救者则逡巡不敢饮，其誓必曰：‘你若冤我，我大发大旺；我若冤你，我九死九绝。’犯云祸及子孙也。远不能赴庙者，建拜亭于路，于亭前明誓，舆骑过亭必下，尊之至也。事无大小，吃血便无反悔，否则官断，亦不能活，盖苗人畏鬼，甚于畏法也。”

第三节 区分两种不同性质的神判

必须区分神判巫术的原始形态与重生形态，这两种形态的性质并不相同。原始形态的神判并不对人体构成直接的威胁，《论衡·是应篇》记载的一角羊，仅是对罪疑者触之，并不残害肢体；《论衡·乱龙篇》记载的木囚判，“囚罪正，则木囚不动”也不直接残害人的肢体。《礼记·曲礼》记载的占卜神判：“卜筮者，先王之所以使民信时日，敬鬼神，畏法令也。所以使民决嫌疑，定犹豫也，故曰疑而筮之。”自然也不是以残害肢体为目标。此类占卜神判至今仍流传在我国许多少数民族中，全国人大民族事务委员会1963年刊行的《阿昌族社会历史调查材料》第63页记载说，阿昌族人如怀疑别人偷东西，使由巫师主持，原告与被告各点大小相同的蜡烛一根，谁蜡烛点的长谁胜，也不是用来烧残肢体的。由以上这些原始性的神判巫术看来，它的目的首先并不在于残害人体本身，用不着偷偷摸摸在大家背后干，还是属于白巫术之类的。

进入阶级社会衍化的重生形态的神判巫术可就不同了。奴隶社会是人类社会最为野蛮残酷的时期，各种奴隶主残害奴隶肢体的酷刑都在这一时期被发明出来。猎头巫术便是此时神判巫术主要形态之一，刑天舞干戚正是奴隶反抗被猎头之表现（参见第十八章第一节）；商代将成群奴隶的头砍掉（参见《敦煌巫术与各代巫史》）来墓葬，也是典型表现。

在外国，现代人类学者根据他们到现代野蛮人的原始部落中调查来的材料证明，猎头习俗产生于原始社会。如巴布亚人的人头架、猎头所得尽列于架上以表示人的勇武。可是根据中国古典文献和现当代从少数民族调查来的材料说明，情况不尽如此。猎头多半代表头人的利益，它更多的是标志着奴隶社会的特征，即它的随意杀人野蛮性。

西藏省直至二十世纪六十年代以前仍然是残酷的奴隶制的社会，也就难怪西藏省在现代仍流行直接伤害人体的神判巫术了。据中国社科院民族研究所1975年刊行的《关于西藏珞巴族的几个调查材料》第17至45页载称，西藏省隆子县珞巴族的奴隶主们，如果怀疑奴隶们有不正当的男女关系，先叫巫师来杀鸡看肝，荒谬地确定嫌疑犯，然后在火塘里烧红石头，叫被怀疑的奴隶去拿，可怜的奴隶被烧残了双手又蒙受了天罚的罪行。这种烧残人肢体的神判巫术，也显然是为奴隶主利益服务的。

总之，奴隶制社会产生的重生形态的神判巫术特征，便是以残害人体为主。此种残酷的神判，实际在原始社会晚期阶级开始时已经流行，例如，我国佤族，前放前尚处于原始社会晚期，他们的巫术仍基本属于原始形态吗？非也！据全国人大民族事务委员会1958年刊行的《云南西盟卡佤族社会经济调查综合报告》第76页载响，卡佤族人还流行一种“打头神判”，当事人双方各持木棍互相对打，以谁先将对方打得头破血流为胜者；还有一种“扎手神判”，由证人来用竹针刺对方手，谁先出血谁有理。这种残害人体的神判仍是属于重生形态的，毫无问题具有阶级性，它不过是迫害与报复的特殊形式，构成了对人身直接的伤害，为现代社会法律所不容。

必须指出，五十年代前后，许多少数民族都曾流行过这种带有野蛮性的残人肢体的神判。

1. 傈僳族。据田家琪等《碧江县五区色德产德一登村傈僳族社会经济调查》载称。傈僳人将石放进沸水让被指控者去拿，有因畏惧而被迫自杀者。（见《傈僳族社会历史调查》^①）

2. 怒族。全国人民代表大会民族委员会调查研究组《怒族社会历史调查·怒族社会概况》载称：怒族由巫师禹谷苏主持被疑偷盗者的沸水中捞石头。^②

^① 云南人民出版社，1981年出版，75—76页。

^② 云南人民出版社，1981年出版，第20页。

3.独龙族。据蔡家麟等《独龙族社会历史综合考察报告》第一集载称：独龙族涉嫌者既要将火中石抓进水锅、又要将沸水中石捞出。^①

4.壮族。据樊登等《天峨县白冠乡壮族政治及生活习俗的调查》载称：广西壮族叫偷盗嫌疑犯以手从沸油锅中捞手镯来神判配合以模拟巫术，在油锅边放稻草人七个。^②

5.四川藏族。据四川民族调查组《四川省阿坝州藏族社会历史调查·卓克基土司统治地区调查》载称：在四川阿坝马尔康藏族中，令涉嫌者将手伸进沸油中捞起一根钢针。^③

6.西藏僜人。据陈景源、张江华《“郭西斗雅”——僜人的神判》载称，僜人涉嫌者在黑白石子各一的沸水中捞出白石子。^④

7.景颇族。据《云南德宏傣族自治州社会概况，1956年11月至1957年6月景颇族五个点调查综合报告》载称：该族涉嫌偷盗者原告被告双方，在巫师董萨监督下，手伸进开水锅底捞钱币。^⑤

8.阿昌族。阿昌族既有以上说的无伤害神判，但也有捞油判。据王叔武等《户腊撒阿昌族社会经济调查》载称，端丽阿昌对通奸、斗殴等涉嫌者双方需伸手在沸油锅中捞物。^⑥

9.佤族。据顾宗振、田继周等《1956年12月至1957年6月云南西盟佤族社会经济调查总结报告》说：涉嫌者双方由一老人见证，伸手进开水中捞一枚鸡蛋或石子。^⑦

10.彝族。据四川民族调查组瓦吉木小组《普维县瓦吉木乡社会调查》说，大凉山彝族解决是非争端。双方先签订“具结

① 云南民族研究所，1983年编印，104—105页。

② 见《广西壮族社会历史调查》第1册，广西民族出版社，1984年版，17页。

③ 1985年，四川省社会科学院出版社出版，269页。

④ 见《中央民族学院学报》，1981 3，36页。

⑤ 见1958年全国人大民族委员会办公室编印本，162页。

⑥ 载《阿昌族社会历史调查》，云南民族出版社，1983年版，37页。

⑦ 见1958年全国人大民族委员会办公室编印本，75—76页。

书”，然后双方“捞开水”，捞不出算输。^①

11. 苗族。据张民等《贵州台江县巫脚公社反挑寨社会历史调查资料》说。当地苗族判别是非，将水先烧沸，迅速倒二三斤米，然后在开水锅中捞出斧头，取出为胜。^②

12. 青海藏族。据张学忠《果洛藏族部落世俗法之研究》说，果洛藏族有世俗法《红本法》，其中“法理内部法”中规定涉嫌者要以“摸石子、滚油锅、烧泥汤”解决。^③

另外云南德昂族、西藏门巴族、广西毛南族都曾有此类神判。

区分两种神判不同形态颇为必要。由于性质不同，对原始形态的不伤害人体的白巫术，一般来说还是教育问题；而对重生形态伤害人体的黑巫术，由于它构成了对人体直接的威胁便是取缔问题，因为这种神判触犯了刑律，不予以打击，国家就不足以保护她的子民。

第四节 高山族的猎头巫术

台湾高山族的猎头巫术，古时已颇著名，许多古籍都对它加以记载，所以，可以说是由来已久了。最早见的是三国沈莹《临海水土志》。

《太平御览》卷七八〇四夷部一引《临海水土志》云：

“得人头、斫去脑、绞其面肉，留置骨，取犬毛染之，以作须、眉、发，编其齿以作口，自临战斗时用之作假面状，此是夷王所服。战得头，著首还，于中庭建一大材，高十余丈，以得头差次挂之，历年不下，彰示其功。”这是唐宋以前所见之记载。清代的记载多处可见：

① 见《四川省凉山彝族社会调查资料选集》，四川社科出版社，87—88页。

② 见贵州省民族研究所1965年编印本，97—101页。

③ 见《青海社会科学》1986年第一期，105页。

1.清林谦光《台湾纪略》三云：“（土番人）性好杀人，截其头洗剔之，粘以铜锡箔，供于家。”

2.清柯培元《（道光）噶玛兰志略》卷十二云：“番尚武勇，性嗜杀。所屠人头携归入社，先灌以酒，令和血淋漓于壶中，俟众至酌而饮之，受众称贺；然后剔去皮肉，煮去膏脂，涂漆以金色，以数多者为英雄。”^①

3.清陈瑛、周元文《康熙台湾府志》卷七“风土”云：“土番风俗。凿穴而居，类太古之民者，性好杀人，取其头，剔骨饰金，悬于家，以示英雄；又有一种见生父年老，将父悬于树，听其杀去，获之者系一豕以易之。”

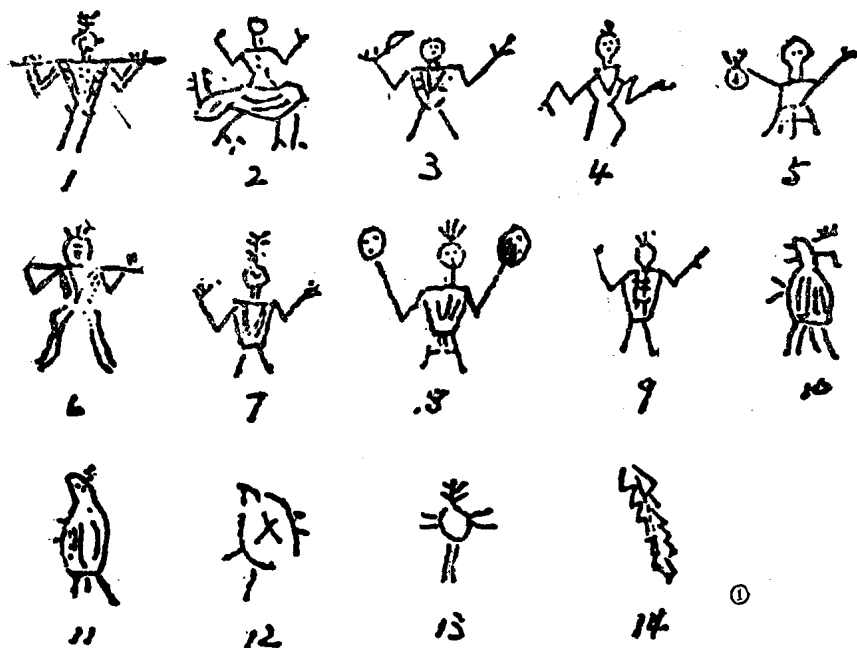
4.清范咸《（乾隆）重修台湾府志》“番社风俗”风山县（二）附考引《使槎录》云：“傀儡生番，动辄杀人割首以去，骷髅用金饰以为宝。被杀之番，其子嗣于四个月释服后，必出杀人，取首级以祭。”

台湾高山族排湾人齐库湾部落的大酋长家内，有一块高五尺，幅宽4.5尺的木板，有五十多个雕刻画，大都是人与动物，多数是同形绘画的重复。但细加区分，只有十四种不同的图形，见下页图：

这十四个木板刻画的意思是：1.土人盛装持刺枪，头戴羽饰，穿上衣。2.小孩骑鹿。3.土人盛装，右手持刀。4.土人戴羽直立。5.土人猎获敌首，抓发提首。6.土人饰鸟羽，横枪于肩。7.土人戴羽饰盛装。8.土人两手持敌首。9.土人左手持木棒。10.牡鹿。11.小鹿。12.鹿之牡仔。13.儿童戴羽饰。14.帽。以上据陈、田两先生之意。

从第五例和第八例，两见土人手抓人头之图形，这便是猎头巫术之反映。从明代的《东番记》可见，明代称台湾为东番，说那时的高山族，有一种将斩下的人的首级，剔肉存骨高悬于门上

^① 见清道光十七年（1837）修抄本。



的神判；又以上《康熙台湾府志》说东番其时尚在“凿穴而居，类太古之民”，说明明末清初高山族还处于“野蛮时代低级阶段”，这十四幅木刻画恐系清代产生。另外，这种猎头巫术，它却也形象的证明奴隶制时代以杀人为荣的野蛮意识，与西藏奴隶制盛行残人肢体的神判如出一辙。事实说明，高山族的猎头巫术正是以残人肢体为特征的神判形态。林惠祥《台湾高山族之原始文化》第20页记载，高山族在现代仍流行一种猎头或称“馘首”的神判，当族内对一个问题双方争执互不相让之时，酋长就会他们出外杀人，“先成功者谓有神佑，其理必直。”很显然，奴隶主随意杀人的思想与行为，就这样渗透进了神判巫术，此种巫术

① 此图录自陈国强、田富达《高山族》第8页，民族出版社，1988年4月第1版。

自然首先代表的是奴隶主的利益。

高山族的猎头巫术是从神判衍化而来，但是，猎头巫术之起因并非只一种，而是多种多样的，其在他族中则非来自神判。

1.有求福利的。例如，《魏书》卷一百一“獠”云：“獠者，盖南蛮之别种。……其俗畏鬼神，尤尚淫祀。所杀之人，美鬓髯者必剥其面皮，笼之于竹，及燥，号之曰‘鬼’，鼓舞祀之，以求福利。”

2.有求丰收的。例如，田继周、罗之基《西盟佤族社会形态》132页云：“（佤族）他们用人头血滴在谷种或土上，把土撒在地里，认为这样会使谷子长得好。他们喜欢胡须多的人，认为胡须多象征谷子长得好。”^①

总之，应当承认猎头巫术的成因不是单一的，至少，有来自神判，也有来自求丰收等其他之原因，亦可能与族性相关，像明杨慎在其《南诏野史》下卷“卡瓦”就说该族“性恶，猎人以祭。”可为一说。

^① 此书由云南人民出版社，1980年初版。

第十二章 模仿巫术表现的多种形态与流变

模仿巫术原理：模仿巫术是以象征律 (principle of Symbolism) 原则确立的，即施术给一种象征的人 (纸人、泥人、蜡人等)，而同样的这个人本身却感受到了魔力。这种我们称之谓模仿巫术 (Imitable magic)。

这种模仿巫术也分为两种形式，一种是同类生死巫法，如仿照某人形状作一木偶，此木偶便与某人同类，假如治此木偶于死地，便象征某人也已死亡。另一种是同类相疗巫法，这是最早的巫术医学产生的原则，即吃动物的某一部分，便能补救人的某一部分，或者生产了什么颜色的病，便用什么颜色的药来治疗。

第一节 原始求子的模仿巫术

模仿巫术有漫长的流变史，从现有材料看，它产生于原始社会早期。就古典文献所见，它在远古神话时代就已经产生。那时还是人类产生的初期，生产水平极低，难以维持衣食温饱之时，还没有体力与脑力劳动之区别，智识水平极低，还不知道科学。人类对于天上的阴晴日月，地上的旱涝灾害，人们的生老病死，采集的丰盛减少等一切事情，尚找不出原因来，只有把宇宙归之于神鬼主宰，而勾通人类与神鬼之交通者，先是女巫，后才扩充到男巫，因为人类是从母系制度开始的。

在原始社会早期那种历史的条件之下，女巫具有绝对的权威性。她们在愚昧的原始人中开始了对于世界万物因果关系的探讨。她们探讨的第一个问题便是人类是如何诞生的。女娲正是中

国巫术史上第一个女巫。她的最为精彩的巫术，便是用黄土造人的模仿巫术。这种巫术被炎黄子孙从远古以来都笃信不疑的，我国原始社会早期正是从模仿巫术开始那巫术史之漫长历程的。因此，乞今所见，模仿巫术在中国巫术中有最为丰富的内容，可总称原始求子巫术。

《太平御览》卷七十八引《风俗通》云：“俗说天地开辟，未有人民。女娲抟黄土作人，剧务，力不暇供，乃引绳于絙泥中，举以为人，故富贵者，黄土人也；贵贱凡庸者，絙人也。”

李白《上云乐》诗亦云：“女娲戏黄土，团作愚下人；散在六合间，蒙蒙如沙尘。”

这实际是古代女巫幻想化巫术的反映。女巫用黄泥作了一个一个小泥人，然后施巫术于这些小泥人，于是被认作最初的人就是这么产生的。这又添加上后世的女巫之想像，所谓“富贵者”

“贫贱者”，是后来贫富社会出现后才产生的生活现象。如此看来，所谓“女娲抟土作人”。女娲便是最古的女巫了。“抟土作人”之巫术，可称之为“泥人模仿巫术”，是人类孩童时代之产物。这种泥人模仿巫术在世界上其他国家也仍然存在。希伯来神话里有，耶和华“神用地上的尘土造了一个人的身体，把生气吹进他的鼻孔，使他成为有灵的活人，起名亚当。”^①，“神使他沉睡后，就在他身上取出一条肋骨，再把肉合起来；然后用那条肋骨造了一个女人，带她到亚当跟前。亚当看见后高兴得欢呼起来：‘叫！她是我骨中的骨，肉中的肉！她要称为女人，她是从男人身上出来的。’”^②以上是基督教《圣经》上的说法，亚当是泥土作成。仙气吹进他的鼻孔，于是变为活人，而女人（夏娃）是这泥人肋骨作成，实际也是泥土作成。泥人模仿巫术之神话断言，黄土作成的人（如女娲用黄土作人）自然是黄种人，而暗红土作成的人，自然便是黑种人了，故北美洲迈都族印第安人神话说：地开创者用暗红色的泥土掺和了水，便做成了男女两个

①② 见《当代圣经》“旧约”创世纪，中国圣经出版社，香港，1979年版。

泥人，再用脂木烧锻使他们都活了起来，男名古克苏，女名晨星女人，从此世界上便有了人类。请看，世界各国泥人神话何其相似：可见泥人模仿巫术在原始社会曾风行全世界；引绳、烧锻脂木都是施行巫术方法。

至于《淮南子·说林篇》云：“黄帝生阴阳，上骈生耳目，桑林生臂手，此女娲所以七十化也。高诱注：黄帝，古天神也，始造人之时，化生阴阳。上骈，桑林，皆神名。女娲，王天下者也。七十变造化，此言造化治世非一人之功也。”这也是女娲黄土作人神话之衍化。泥人模仿巫术之承传，导致女娲终究成为中国人之婚姻女神，故《路史·后纪二》云：“女娲祷祠神、祈而为女媒，因置昏婚。”“以其载媒，是以后世有国，是祀为皋谋之神。”可见远古男女相配。得由女巫任婚姻之神，施以泥人模仿巫术之后，进行诸如这般的巫法仪式，男女才能相配。最早的人类的婚姻，即使是在原始杂婚的情态下，也是受到巫术的控制、泥人模仿巫术，便是这种巫术控制的反映。这是人类婚姻与野兽发情交配相区别的最初的分水岭。人类的交配与野兽的交配之不同，最初就在于有这种婚姻巫术作为男女之间的媒介。女巫实际是人类婚配第一个媒婆。泥人模仿巫术之发现能说明，巫术在人类婚姻中之意义巨中，施术的目的在于求子，使部落人口得以增殖，生产得以发展。

女娲在后世终于成了民众“求嗣之神”，人们纷纷设立女娲庙加以祭祀。清代凌扬藻撰《蠡勺编》卷二十九云，祭祀女娲已有漫长的历史，在《女娲庙》中载称：

“阳湖赵氏曰：三皇本纪，女娲氏亦风姓，有神圣之德，代宓戏立，号曰女希氏，以木德王，是女娲古帝王之圣者。《风俗通》云：女娲祷祀神祇，为女婚姻，置行媒，自此始，《路史》因之，谓女娲佐太昊，祷于神祇，而为女妇，正姓氏，职婚姻，是曰神媒，则女娲亦创置婚姻媒妁之

人，而非女身也。自王充《论衡》引董仲舒之说，雨不霁，祭女娲，谓仲舒之意，盖以女娲古妇人为帝王者，男阳女阴，二气为害，故祭女娲以求祐也。于是《北史·祖珽》谓陆令萱实妇人之英杰者，女娲以来，未见其比，即《伊川易传》于坤六五亦云：妇居尊位，女娲，武氏，是也，则俗讹女娲为妇人久矣。按唐熙壬申，太常卿金德瑛，奉命祭历代帝王陵寝，使还，上疏曰：臣见女娲氏陵前寝宫中，塑女像，旁侍嬪御，乡愚奉为求嗣之神，等诸淫祀，窃思断整炼石，虽圣人所不言，和乐诛凶，岂当阳为女德，推其命氏，盖如姚姒姬姜之伦，远在洪荒，难求日角龙颜之肖，理宜毁去旧像，设立牌位，黜褻私祈，概行禁绝，仰符圣主尊崇古圣之心，永饬守臣蠲洁烝尝之典，事下礼部议，从之。”

凌扬藻颇不以女娲为妇人为意、硬说女娲是男人，是“古帝王之圣者”，但所举历史实证，俱认为女娲是“神媒”，即“求嗣之神”，“古妇人为帝王者”，实际是从一位作泥人在女巫衍变成成为婚姻之女神。

原始社会是母系制度之社会，这种社会自然是由女巫施行人类与天神之沟通，女巫施行了泥人模仿巫术，她们也施行石人模仿巫术。夏民族始祖神，即启的母亲涂山氏，实际也是女巫，她擅长的却是石人模仿巫术，她宣称启是从石头中生出来的，还造出了这样一种神话来，说自己曾变为石人，启便是从石人的肚子里蹦出来的，古典文献中对启母化石有诸多记载，有的说是由于禹化为熊，涂山害怕而变石，生启。《绎史》卷十二引《随巢子》云：“禹娶涂山，治鸿水，通轘辕山，化为熊，涂山氏见之，渐而去，至嵩高山下化为石。禹曰：‘归我子！’石破北方而生启。”下面一条说得更妙，还有鼓声事。《楚辞·天问》洪兴祖补注引古本《淮南子》云：“禹治鸿水，通轘辕山，化为熊，谓涂山氏曰：‘欲饷，闻鼓声乃来。’禹跳石，误中鼓。涂

山氏往，见禹方作熊，渐而去。至嵩高山下，化为石，方生启。禹曰：‘归我子！’石破北方而启生。”这显系女巫施石人巫术造作之神话，汉代已化为传说，《穆天子传》卷五云：“丙辰，天子南游于黄□室之丘，以观夏后启之所居。”（原注云：嵩高山，启母在此山化为石，而子启亦登仙，故其上有启母石也。皆见《归藏》及《淮南子》）由传说再衍化为启母庙而有启母之石像，《路史·余论九·启母石》云：“按元封元年，武帝幸缑氏，制曰：‘朕用事华山，至中岳，见夏后启母石。’伏云：启母化为石，启生其中。地在嵩北，有少室姨神庙。登封北十二里，云启母之姨，而偃师西二十五里复有启母小姨行庙。”至清代则又有一个“启母”之说了。例如，清景日珍《说嵩》卷四“石阙”条云：“《汉书·郊祀志》曰：孝武时，立夏后启母石等庙，元帝罢之，候神使者七十余人，皆遣归家。当元狩礼嵩时，启母已立庙矣。少室石阙，亦汉镌，则少姨庙当与同时，乃罗泌《路史》载。偃师西二里，复有启母小姨行庙，何欤？古传涂山氏，饬夫闻鼓，何与广德所祀，张勃疏圣河，饬至鸣鼓事，酷相类耶，岂恢奇动听，传闻者剽附为之欤？而《名胜志》所载：怀远县古涂山有禹会村，石板下，巨石危立，俨然姬立，人呼启母石，居人每判血以祭。至以粉黛妆饰石首，则有两启母，更诧异也。”怀远县民众每年血祭启母之习俗，应为求子习俗，是为石人模仿巫术之遗留。

总之，模仿巫术就孕育在泥人与石人模仿巫术的神话之中。

泥人模仿巫术之神话在今云南省贡山地区独龙族中仍见其残留形态。独龙族信仰至上神，独龙语音译为“格蒙”神，（又译为嘎姆朋）据当地传说，格蒙神居住在“木代”——天的最高处，他用泥土创造了一对兄妹，在洪水以后，成婚繁衍出独龙族这个传说与女娲用泥土造人相似。原文云：

“在荒远的古代，世上没有人。后来，嘎姆和嘎莎两个天神来到了姆泰义，陇嘎地方，在一块巨大的岩石上用双手搓出泥土，又用泥土揉成了泥巴团，然后再用泥巴团捏成了人。嘎姆和嘎莎

刚捏出的人既不会呼吸，又没有血液，于是，他俩就在人身上吹了口气，让人会呼吸，有血液，有教会人如何繁殖后代。那时，女人更聪明能干一些，这是因为嘎姆和嘎莎在捏她们的时候，在肋巴骨上多放了一些泥巴的缘故。”^①

第二节 模仿巫术渗入岁时、军事、政治、 祭祀、医疗、神判等领域

——先秦两汉模仿巫术

先秦两汉模仿巫术继续盛行，而且渗透到岁时、军事、政治祭祀、医疗、神判各个方面。有些模仿巫术是从先秦已流行起，一直延续到汉代乃至后世。春节贴桃符于大门，此俗就是起源于先秦的桃人、桃符之御凶巫术。《风俗通义》第八“祀典”之《桃梗 苇茭 画虎》已说得相当清楚了：

“谨按《黄帝书》：‘上古之时，有神荼与郁垒昆弟二人，性能执鬼。度朔山上有桃树，二人于树下简阅白鬼，无道理妄为人祸害，神荼与郁垒缚以苇索，执以食虎。’于是县官常以腊除夕饰桃人，垂苇茭，画虎于门，皆追效予前事冀以御凶也。

桃梗，梗者，更也，岁终更始，受介祉也。战国策：‘齐孟尝君将西入秦，谏者千数而弗听。苏秦欲止之，曰：‘臣之来也，过于淄上，有土偶人焉，与桃梗相与语，谓土偶人曰：子西岸之土也，埏子以为人，至岁八月，天霖雨，淄水至，则子残矣。曰：不然。吾西岸之土也，残则复西岸耳。今子东国桃木也，削子以为人，降雨下，淄水至，汰子而汎汎将何如矣。夫秦四塞之国，譬若虎口而入之，则不知

^① 引自中国社科院文学所编《中国少数民族文学》（下）557页，湖南人民出版社，1983年版。

其可。’孟尝君乃止。”

按应劭在《风俗通义》中的说法，立桃人的模仿巫术产生在原始时代黄帝之时。汉代王充也是如此说的，他在《论衡·订鬼篇》引古本《山海经》云：“沧海之中，有度朔之山，上有大桃木，其屈蟠三千里，其枝间东北曰鬼门，万鬼所出入也，上有二神人，一曰神荼，一曰郁垒，主阅领万鬼。恶害之鬼，执以苇索，而以食虎。于是黄帝乃作礼，以时驱之。立大桃人，门中画神荼，郁垒与虎，悬苇索以御凶。”如此看来，桃人模仿巫术实产生于黄帝时代。说明先秦之时人们即以认为鬼畏桃木，遂以桃木制成桃人，用来驱鬼辟邪。汉代人常在除夕、饰桃人立于门侧以御凶辟邪。《后汉书·礼仪志》即云：“讫设桃梗，郁垒苇茭。”至魏晋的时代，如《晋书·礼志上》云：“岁旦、常设苇茭，桃梗，磔鸡于宫及百寺之门，以攘恶气。”依然如此。南北朝后，桃人多衍行为绘门神。《荆楚岁时记》云：“帖画鸡，或斫饌五采及土鸡于户上，悬苇索于其上，插桃符其傍，百鬼畏之。岁旦，绘二神披甲持钺，贴于户之左右，左神荼，右郁垒，谓之门神。”这仍源于汉代。

很显然，绘门神于户，是桃人模仿巫术之传承。蔡邕《独断》云：“十二月岁意，常以先腊之夜除之也，乃画荼垒并悬苇索于门户，以御凶也。”故绘门神仍源于汉。桃人与绘神之俗同时流行于后世。《西阳杂俎》续集卷之四记载唐代桃人模仿巫术说：

“俗好于门上画虎头，书𪔐字，谓阴刀鬼名，可息瘴疠也。予读《汉旧仪》，说傩逐疫鬼，又立桃人，苇索、沧耳虎等。𪔐为合沧耳也。”

汉唐风俗十分近似，此即一例。

另外，周代打仗的时候，也使用过模拟战术，这实际仍是导源于模仿之巫术。托名周代吕望撰之《六韬》云：

“武王向太公曰：何以知敌垒之虚实，自来自去？”

太公曰：将必上知天道，下知地理，中知人事。登高下望，以观敌之变动，望其垒，则知其虚实，望其士卒，则知其来去。武王曰：何以知之？太公曰：听其鼓无音，铎无声，望其垒上多飞鸟而不惊，上无氛气，必知敌诈，而为偶人也。”（《垒虚第四十二》）上古时代打战，尚未摆脱巫术作战之法，以为制象徵性的偶人便能吓退敌人，结果被姜太公看出了破绽。

西汉传闻有埋桐木人致使汉武帝生病之事。桐人与生病本无联系，但当时桐人却是一种模仿巫术。在战国时代桐人已与丧葬风习结合，故汉袁康《越绝书》云：“桐不为器，但用为俑。”意为在阴间供养死者，故在汉武帝宫中挖着桐人，便意味施巫术咒汉武帝早死。《汉书·武帝五子传》云：“（江）充遂至太子宫，掘蛊得桐木人，时上疾，辟暑甘泉宫。”《汉书·江充传》亦云：“上以充为使者，治巫蛊，充将胡巫掘地求偶人，捕蛊及夜祠祝鬼染汗令有处（张晏注：充捕巫蛊及夜祭祠祝诅者，令胡巫视鬼并以酒赍地，令有处也。）”汉代喧闹一时的巫蛊之狱，便是在模仿巫术之背景下进行的，此巫术成为政治斗争的工具。参见蛊道巫术一章。

在汉代，民间祭祀小神司命是以模仿巫术形式进行。汉应劭《风俗通义》第八“祀典”之《司命》云：

谨按《诗》云：‘芄芃棫朴，薪之櫛之。’《周礼》：‘以櫛燎祀司中、司命。’司命，文昌也。司中，文昌下六星也。櫛者，积薪燔柴也。今民间独祀司命耳，刻木长尺二寸为人像，行者檐篋中，居者别作小屋。齐地大尊重之，汝南诸郡亦多有，皆祠以猪，率以春秋之月。”

这里明确指出是“刻木长尺二寸为人像”祭祀。一尺二寸的木人为其主要模拟物。还有“积薪燔柴”等仪式。

汉代也流行原始神话时代涂山女巫发明的那种石人模仿巫术。《风俗通义》第九“怪神”之《石贤士神》云：

“谨指汝南汝阳彭氏墓路头立一石人，在石碣后。田家老母到市买数片饵，暑热行疲，顿息石人下，小瞑，遗一片饵，去，忽不自觉，行道人有见者。时客适会，问因有是饵，客聊调之：‘石人能治病，愈者来谢之。’转语头痛者摩石人头，腹痛者摩其腹，亦还自摩，他处于此。凡人病自愈者，因言得其福力，号曰贤士。輜輶轂击，帷帐绛天，丝竹之音，闻数十里。尉部常往护视，数年亦自歇沫，复其故矣。”

这实际是模仿巫术与交感巫术的合璧巫物，它以模仿巫术为主，头脑痛者，摸石人头受到接触感染而痛止，肚子痛者，摸石人肚亦受到接触感染而痛消。当时博得民间的尊奉之虔诚，一时“丝竹之音，闻数十里”，真是盛况空前。

汉代还有“木囚巫术”。所谓“木囚”，即木头制成的囚犯，施以巫术，来探听囚犯之案情是有罪还是冤屈。《酉阳杂俎》前集卷之十“木囚”条云：

“木囚，《论衡》言，李子长为政，欲知囚情，以梧桐为人，象囚之形，凿地为臼，以芦苇为郭，藉卧木囚于其中。囚当罪，木囚不动；囚或冤，木囚乃奋起。”

此条原文见《论衡·乱龙》，云：“李子长为政，欲知囚情，以梧桐为人，象囚之形，凿地为臼，以卢（芦）为椁、卧木囚其中，囚罪正，则木囚不动，囚冤侵夺木，囚动出，不知囚之

精神，着木人乎？将精神之气，动木囚也，夫精神感动木囚，何为独不应从？”

这种木囚巫术原理，是巫师将神性注于木囚。认为木囚的动与不动，决定于天命，决定于天命。正如《列子·力命》所说：

“可以生而生，天福也；可以死而死，天福也。可以生而不生，天罚也；可以死而不死，天罚也。可以生，可以死，得生得死有矣；不可以生，不可以死，或死或生，有矣。然而生生死死，非物非我，皆命也。”这种原理的基础既决定于命，木囚一动，囚犯即使有罪也判处无罪，可见事实上这是一种为囚犯开脱罪行的判术。所谓神判实为人判

木囚巫术施术目的虽则无稽，但却新奇，是罕见的巫术种类。可见古代法律与巫术有关，直至汉代法律还未能完全摆脱巫术的影响，还要根据巫术来判定罪行。

丁兰模仿巫术在敦煌民间颇为流行。伯二六二一《孝子传》云：

丁兰刻木作慈亲，
孝养之心感动神，
图舍忽然偷斩如，
血流洒地真如人。

这四句意思语焉不清，只是说丁兰刻木为“慈亲”，父焉母焉来说明。但是，日本中村不析藏敦煌写本《搜神记》却有了新说法：

“昔有丁兰者，河内人也。早失二亲，遂乃刻木为母，供养过于所生之母。其妻曰：‘木母有何所知之，今我辛勤，日夜侍奉。’见夫不在，以火烧之。兰即夜中梦见亡母语兰曰：‘新妇烧我面痛。’寢寐心惶，往走来归家，至木

母前，倒卧在地，面被火烧之处。兰即泣泪悲啼，究问不知事由。妻当巨讳，抵死不招。其时妻面上疮出，状如火烧，疼痛非常，后抵求哀伏首，始得差也。”

就以上敦煌民间传说的丁兰巫术看，是一个模仿巫术与交感巫术相结合的故事。刻木为母来膜拜，显然是模拟的；新妇烧木偶脸而自己的脸生疮，则显然是交感的，可见敦煌民间传说的巫术内容，並沒有涉及丁兰及其妻子以外的人物，也没有涉及到当时的统治阶级，更没有交待出这个巫术故事的时代背景，它只是一个纯粹的民间巫术传说故事而已。

丁兰巫术故事之始，是在汉代。首见汉刘向的《孝子传》：

“丁兰，河内野王人也。年十五丧母，刻木母作事之，供养如生。兰妻夜火，灼母面，母面发疮。经二日，妻头发自落，如刀锯截，然后谢之。兰移母大道，使妻从服，三年拜伏。一夜念如风雨，而母自还。邻人所假借，母颜和即与，不和到不与。”

这可能就是这一巫术故事的原型，而敦煌民间只是根据这故事的前半部分、木母面发疮与兰妻灼母面情节加以发展而成。另外值得注意的是，汉代山东嘉祥县武氏汉墓画像上，刻的不是木母而是木父，上题十八字：“丁兰二亲终歿，立木为父。邻人假物，报乃借与。”这却是根据刘向《孝子传》故事后半部分发展而来，特征是改木母为木父，但最初显然是未母，三国魏曹植《灵芝篇》亦云：“丁兰少失母，自伤早孤载。刻木当严亲、朝夕致三牲。”（见《宋书·乐志》引）汉墓主重父轻母遂改。

在汉代所有的模仿巫术中，除汉武帝“巫蛊之狱”著名外，对后世有较大影响和感应深远的，就要数这丁兰模仿巫术了。丁兰以造木偶模拟死去的母亲而出名，成为后世所谓的“孝子”的

楷模。但晋代后丁兰故事有了重大改变：

1.《初学记》卷十七“孝第四”晋孙盛《逸人传》云：“丁兰者，河内人也。少丧考妣，不及供养，乃刻木为人，仿佛亲形。事之若生，朝夕定省。其后邻人张叔妻从兰妻有所借，兰妻跪报木人，木人不悦，不以借之，叔醉疾来谇骂木人，以杖敲其头。兰还，见木人色不怿，乃问其妻，其妻具以告之，即奋剑杀张叔。吏捕兰，兰辞木人去，木人见兰，为之垂泪。郡县嘉其至孝，通于神明，图其形像于云台也。”

2.《太平御览》卷四八二“人事部一二三”引《搜神记》云：“丁兰，河内野王人。年十五，丧母。乃刻木作母事之，供养如生。邻人有所借，木母颜和则与，不和不与。后邻人忿兰，盗砍木母，应刀血出。兰乃殒殓，报仇。汉宣帝嘉之，拜中大夫。”^①

这已指明是东汉时代顺帝刘保时候的事情，顺帝永建元年（126）至汉安三年（144）在位。山东省嘉祥县武氏汉墓石室画像上刻有《丁兰侍木人》图可应证。此事由于有皇帝的推崇而有广泛影响。

孝顺母亲，是我国民间十分重要的礼仪风俗。丁兰造个木偶，以模仿巫术的方式来膜拜和祭祷母亲，由于前所未见，十分新奇，赢得了当时民众的称赞，本无可厚非。

但是，这件事情本身並不是一般的孝子故事。我国古代民众讲究孝顺父母，重点是在生前，所以二十四孝中有王祥卧冰、吴猛饲蚊、虞舜事亲、蔡顺献桑、老莱子悦母、董永养父、郭巨养母等等，都是重在父母在世时尽孝心，丁兰却相反，是父母死后尽孝心的，这本身並無意义。邻居张叔的妻子向丁兰妻借东西用，丁兰妻小气，借口“木人不悦”而拒绝，这本身说明丁兰与妻私心重。张叔吃醉酒，耍酒疯，骂木人又打木人，这表明了张叔为了私利而损人的极其错误的行为。但是，丁兰不管三七三十

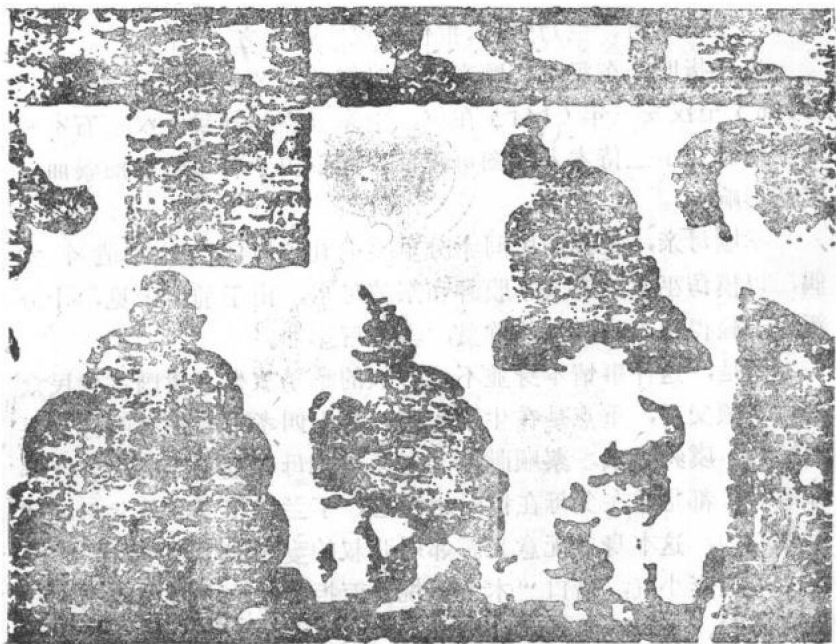
^① 另又见《法苑珠林》卷六二引刘向《孝子传》及郑缉之《孝子传》，与上同，並略。

一，抓起宝剑便直奔张叔家，一剑杀死了张叔，成了杀人犯，就更为错误了。

奇怪的是，丁兰杀人以后被官府逮捕法办，非但没有判罪，反而倒行逆施嘉奖丁兰至孝，说他“通于神明”，显然是站在巫师的立场为其开脱罪行，还把丁兰像悬于云台上作为范例。

丁兰以模仿巫术方式“孝敬”父母，已极虚幻和愚蠢，东汉王朝居然在孝道旗帜的遮掩下助纣为虐，纵容巫术杀人，并使杀人犯逍遥法外，此为东汉模仿巫术颠倒黑白之奇观，丁兰竟成孝子。

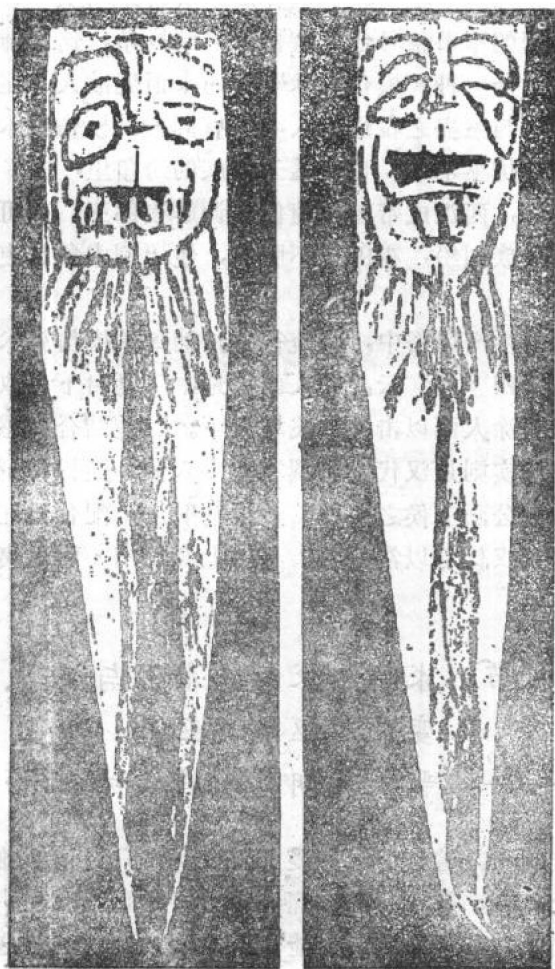
以下是山东省嘉祥县武氏汉墓石室画像“丁兰侍木人”^①：



丁兰侍木人，山东嘉祥武氏祠

^① 见骆承烈等《嘉祥武氏墓群石刻》，载《文物》1979年第7期。

在汉代模仿巫术不仅渗透于孝的风俗中，也渗透于军事中。斯坦因曾在敦煌燧（烽）火台旧地，发掘出土中埋着的所谓“木雕神像”，见下图。



以上两个木雕偶人，采自英国大英博物馆所编《大英博物馆所藏西域美术目录》一书。为该书的一百四十七图。它的年代被断定为公元前一世纪之汉代。标题为《木雕神像》。实际上，它不是神像，而且面目狰狞的敌人。这本书的198页汉文目录上並标明“木雕神像”是在“敦煌烽（烽）火台址出土”，烽火台是古代边防报警的军事信号台，直接关系到战争，这木雕偶人被埋入土中，显然是一种“模仿巫术”，用来诅咒敌人一定会被埋葬，会死亡，与巫蛊之役埋桐人，具有同一的模仿巫术性。

在汉代模仿巫术中，也渗透于民族的纷争里，据《汉书·西南夷传》载称，西汉成帝曾派遣使节调解夜郎王、朐町王云南漏卧侯之间的民族纠纷，夜郎王不服气，便“刻木象汉吏，立道旁射之。”

在汉代的生风民俗中，也流行一种捕鸟的模仿巫术。《太平御览》卷九一四“鸟”云：“人面击地，飞鸟自下。取藁木为人形似鸟，而血涂人面以击地，飞鸟自下。”並结合交感巫术。

托名吕望实则是汉代人所撰写的《六韬》还描写到一种模仿巫术，即姜太公画丁侯之图像，並用箭射之，配合以咒语，使丁侯生病，也是汉代习以常见者，与以上《汉书·西南夷传》所载一样。

第三节 求爱、求雨、求医与制药、 变虎、驱鼠的巫术

——魏晋南北朝时代的模仿巫术

魏晋年间巫师曾认为，如爱上某少女，只要画下她的像，在她心口钉上一钉，就可使其心痛，每当这时给她治病，拔去钉子，她心痛便又好了，从而可能获此少女之爱。按照这种模仿巫术原理，便造出一个顾恺之爱上邻女的故事。张彦远《历代名画记》卷五引古本《搜神记》云：“顾恺之字长康，常悦一邻女。

乃画女于壁，当心钉之。女患心痛，告于长康，拔去钉，乃愈。

（彦远）自注云：‘思江陵美女，画像簪之于壁玩之，亦出《搜神记》也。’

葛玄作土偶求雨之模仿巫术，也十分著名。《搜神记》卷一云：“葛玄字孝先，从左元放受《九丹液仙经》。……尝与吴主坐楼上，见作请雨土人。帝曰：‘百姓思雨，宁可得乎？’玄曰：‘雨易得耳。’乃书符著社中，顷刻间，天地晦冥，大雨流淹。帝曰：‘水中有鱼乎？’玄复书符掷水中，须臾，有大鱼数百头，使人治之。”此术以土偶供奉，加以书符，据说可以立刻召来“天地晦冥，大雨流淹”。

魏晋时还有人拜石偶求医者，也颇为流行。《搜神记》卷四云：“豫章有戴氏女，久病不差。见一小石，形像偶人。女谓曰：‘尔有人形，岂神？能差（瘥）我宿疾者，吾将重汝。’其夜，梦有人告之：‘吾将祐汝。’自后疾渐差。遂为立祠山下。戴氏为巫，故名戴侯祠。”这显然为巫师（戴氏为巫）造作出来的模仿巫术。

魏晋年间的“黄白术”，实际是道士发明的模仿巫术。《三洞群仙录》卷十七云：“许懋，吴人，好黄白术。一日，遇一道人，将一画扇簇挂于壁。上有药炉，童子在上，道人呼童子，而童子跪于炉前。画扇频动，炉火光炎，少顷药成。道人曰：‘黄白之术，役天地之数，非积功累行，不可求之。’遂告懋曰：‘五十年后，当于茅山相寻。’遂不知所在。”此术主要特征，是以画扇上的童子制仙药为模拟物，非“积功累行”者不得得此药，系道家之幻想。

魏晋时还有画虎施术，使人变为虎的模拟巫术。《太平御览》卷八八八引《续搜神记》云：“魏时，寻阳县北山中蛮人有术，能使人化作虎。毛色爪牙，悉如真虎。乡人周盼有一奴，使入山伐薪。奴有妇及妹，亦与俱行。既至山，奴语二人云：‘汝且上高树，视我所为。’如其言，既而入草，须臾，见一黄斑虎

从草中出，奋迅吼唤，甚可畏怖。二人大骇。良久还草中，少时复还为人，语二人云：‘归家慎无道。’后遂问等辈说之。周寻得知，乃以醇酒饮之，令熟醉。使人解其衣服及身体，事事详悉，了无他异。唯于髻发中得一纸，画作大虎，虎边有符，周密取录之。奴既醒，唤问之。见事已露，遂具说本云：‘先尝于蛮中告余，有蛮师云有此术，乃以三尺布，数升米糗，一赤雄鸡，一升酒，授得此法。’此术特征为从髻发中藏虎画，然后施符作法，于是髻发受到感应便使人头变为虎头然后变为虎身，这是模仿巫术与交感巫术的合璧巫术。

魏晋时也有埋铜人的模仿巫术。《太平御览》卷六〇六引南朝宋刘义庆《幽明录》云：“一士人姓王，坐斋中，有一人通刺（名帖）诣之，题曰：‘舒甌仲’。既去，疑非人，寻刺，曰：‘是予舍西土瓦中人。’令掘之，果于瓦器中得一铜人，长尺许。”据《晋书》卷九十二“文苑传”载称，邹湛改葬死人，其人自称舒甌中，葬毕，梦此人来谢。可见此为晋代之事情。这则巫术颇奇特，它是模仿巫术与离合谶语相结合的特殊形态。离合字说来话长，汉字在秦统一中国后改为小篆，以后简化为隶，汉字笔划分析，棱角波磷，为以文学增损拆拼的离合字谜或离合诗的出现创造了条件。离合字谜离合诗，都是利用汉字的方块形可以变化的特点来进行的。如袁康《越绝书》离合诗云：“以古为姓，得衣乃我。”明杨用修注云：“吉合衣为袁”，此诗便为“袁”字。又如孔融《郡姓名字诗》：“渔父屈节，水潜匿方。《石林诗话》解云：“渔离水，鱼字。”在后汉，离合诗竟与巫卜相结合，产生了谶语，当时有著名的咒董卓的童谣：“千里草，何青青；十日卜，不得生。”一、三句为董卓二字的离合，二、四为对他的诅咒。此为与卜相合之范例。而以巫术相结合之范例，则数以上“舒甌仲”了。这个模仿巫术运用了离合体，“舒甌仲”三个字分离开，即为“予舍（舒）西瓦土（甌）中人（仲）”，而把“予舍西瓦土中人”合起来，就是舒甌仲、晋代

荀氏《灵鬼志》也载入此巫术，铜人作“桐人”，似更具有巫术人。桐人埋入门，门内要死人，是为汉代巫术观。故此故事中的士人王某意味要遭厄运。

进入南北朝时，有木工驱鼠的模仿巫术。《搜神后记》云：“太兴中（431—436）衡阳郡纯作鼠市，四方丈余，开四门，门有一木人。纵四五鼠于中，欲出门，木人辄以手推之。”

南北朝时人认为，模仿巫术中的模拟人（木人）是不能破坏的、不然要遭死亡。《太平广记》卷三百六十引《广古今五行记》云：

“武平末（580），广平都省主事王惠烈，息休为郡学生，刻木作一小鬼，盛衣带里，每食必食之。告云奴瞰，方自食，自此后迷，为魍魎著之。时餽不饲，则病发垂死。渐不向菜蔬，要索酒肉，休兄窃取，以火焚之，休病转困。其家事急，顾工匠刻木，妙写形状，为置灵床之处。下语云：‘烧毁我如此，重刻何益？’岁余，休成狂病卒。”

此故事转答了巫师的“警告”，烧去神物木人，即使再重作，也要受到神的惩罚。

南北朝时凡是搞模仿巫术之贵族，一旦被统治者发现，和汉代一样，都会遭到怀疑和惩罚，也都没有什么好的下场。姚思廉《陈书》卷二十八述及长沙王叔坚喜好这一种巫术，云：“叔坚不自安，稍怨望，乃为左道魔魅以求福助，刻木为偶人，衣以道士之服，施机关，能拜跪，昼夜于日月下醮之，祝诅于上。其年冬，有人上书告其事，案验并实，后主召叔坚囚于西省，将杀之。……后主感其前功，乃赦之。”此巫术仍然成为政治斗争工具。

南北朝时，巫医也将模仿巫术用之于医疗中。《南史》卷三十二“徐文伯”传曾记述过以下一件事情：“文伯字德秀，濮阳

太守熙曾孙也。熙好黄老，隐于秦望山，有道士过求饮，留一葫芦与之，曰：‘君子孙宜以道术救世，当得二千石。’熙开之，乃《扁鹊镜经》一卷，因精心学之，遂名震海内。生子秋夫，弥工其术，仕至射阳令。尝夜有鬼呻吟，声甚凄怆，秋夫问何须，答言姓某，家在东阳，患腰痛死。虽为鬼痛犹难忍，请疗之。秋夫曰：‘云何厝法？’鬼请为刍人（草人），案孔穴针之。秋夫如言，为灸四处，又针肩并三处，设祭埋之。明日见一人谢恩，忽然不见。当世伏其通。”针刺草人，为鬼治病，自然是巫师传说的造作，但这是当时以模仿巫术运用医术的反映。

南北朝时，模仿巫术甚至仍有运用于军事战争，据《梁书》记载：“萧纪举岷蜀之众，由外水而下湘东。王命方士伯人于长州苑板上，画纪形像，亲下铁符，钉于支体以厌之。”可见模仿巫术用于军事花样又有翻新，将魔术钉钉在画像上以打击敌人，成为战争中“新”的巫术武器。

在南北朝时代，“画人令生”巫术已开始萌芽。即画中女复活与人交配。《太平御览》卷七三七“禁”引《北齐书》云：“崔子武，秀舒之族孙也。幼时宿于外祖扬州刺史赵郡李宪家，一夜，梦一女姿色甚丽，自云封龙王女，愿与崔郎私通。子武悦之，牵其衣裙，微有裂绽。未晓告辞，结带而别。至明访问，乃是山神，遂往祠中观之，傍画女容，状即梦中见者，裂裙尚存，结带犹在，子武自是通梦，忽恍成疾，后逢医禁之乃绝。”此事今本《北齐书》不载。此画中女复活之巫术，是晋代画像求爱术的发展，尚不知如何施术，至唐代画人令生巫术便具体化，参见以下《唐代的模仿巫术》。並衍化出明代的画中女投胎之巫术。

第四节 巫术一再沦为政治的工具 ——隋代的模仿巫术

在隋代，可以说整个杨氏皇族都卷入了巫术带来的空前灾难

中，从未有任何朝代像隋朝如此之甚。隋高祖五个儿子，隋炀帝是老二，老三杨俊因巫蛊垮台，老五杨谅因谋反垮台，老大杨勇和老四杨秀都是因搞模仿巫术垮台。模仿巫术仍然成为隋代统治者手中政治斗争的工具，皇帝和两位皇太子都有精彩的表演。

老大杨勇做为皇太子，一心想早日当皇帝。首先生活腐化，原配元家女不宠，却专宠宫女阿云，用毒药害死元家女，显露了残忍本性。其母献皇后痛苦地说：“覲地伐（杨勇的字）渐不可耐，我为伊索得元家女，望隆基业，竟不闻作夫妻，专宠阿云，使有如许豚犬。前新妇本无病痛，忽尔暴亡，遣人投药，致此夭逝。”

自此之后，杨勇知道皇后意移，便开始构造夺宗之计。《隋书》卷四十五《房陵王勇》指出：“勇颇知其谋，忧俱，计无所出。闻新丰人王辅贤能占候，召而问之。辅贤曰：‘白虹贯东宫门，太白袭月，皇太子废退之象也。’以铜铁五兵造诸厌胜。”此如“铜铁五兵”模仿巫术，自然旨在搞垮隋高祖而取而代之。杨勇居住东宫，巫术过后，防备甚严。隋高祖说：“仁寿宫去此不远，而令我每还京师，严备仗卫，如入敌国。”结果皇帝晚上睡觉不敢脱衣裳，也不敢到宫外上厕所，恐怕杨勇兵变。事情发展到不得不废掉杨勇皇太子的地步。杨勇继续搞巫术：“尝令师姥（女巫）卜吉凶，语臣曰：‘至尊忌在十八年，此期促矣。’高祖泫然曰：‘谁非父母生，乃至于此！’”（《隋书》卷四十五）高祖在忍无可忍情况下，命薛道衡宣废勇之诏，又斩了七个人，其中有“典膳监元淹，谬陈爱憎，开示怨隙，恶起讪谤，潜行离阻，进行妖巫，营事厌祲。”（《隋书》卷四十五）故斩之。“前主玺下士何竦，假托玄象，妄说妖怪，志图祸乱，心在速发。”（《隋书》卷四十五）也斩之。至此杨勇模仿巫术彻底垮台。

杨秀，据《隋书》卷四十五“庶人秀”载，“秀有胆气，容貌瓌伟，美须髯，多武艺，甚为朝臣所惮。”但隋高祖与献皇后作

为他的父母，非常担心他造反，如隋高祖对皇后所说：“秀必以恶终。我在当无虑，至兄弟必反。”但是高祖还是估计太轻，杨秀却是在其父杨坚在位时就搞起模仿巫术来害自己父亲。《隋书卷四十五记载道：

“太子阴作偶人，书上及汉王姓字，缚手钉心，令人埋之华山下，令杨素发之。又作檄文曰：‘逆臣贼子，专弄威柄，陛下唯守虚器，一无所知。’陈甲兵之盛，云：‘指期问罪。’置秀集中，因以闻奏。上曰：‘天下宁有是耶！’于是废为庶人，幽内侍省，不得与妻子相见，令给獠婢二人驱使。与相连坐者百余人。”

杨秀搞害人的模仿巫术主要是想夺王位。废为庶人后他上表给父亲隋高祖，也承认“轻恣愚心，陷兹刑网”，“方知愚心不可纵，国法不可犯”，只要求与其爱子叫“瓜子”者相见，得到同意，看来杨秀搞这黑巫术是罪证确凿的。

杨坚特别为其逆子杨秀搞害人巫术，发表了一份《诏书》，历数其罪恶，是历史上著名的也是罕见的一份有关模仿巫术之诏书，兹全文征引如下：

“汝地居臣子，情兼家国，庸、蜀要重，委以镇之。汝乃干纪乱常，怀恶乐祸，睥睨二宫，倖迟灾冀，容纳不逞，结构异端。我有不和，汝便觐候，望我不起，便有异心。皇太子，汝兄也。次当建立，汝假托妖言，乃云不终其位。妄称鬼怪，又道不得入宫，自言骨相非人臣，德业堪承重器。妄道清城出圣，欲以已当之，诈称益州龙见，托言吉兆。重述木易之姓，更治成都之官，妄说禾乃之名，以当八千之运。横生京师妖异，以证父兄之灾，妄造蜀地征祥，以符已身之策。汝岂不欲得国家恶也。天下乱也？辄造白玉之珥，

又为白羽之箭，文物服饰，岂似有君？鸩集左道，符书厌镇。汉王于汝，亲则弟也，乃画其形象，书其姓名，缚手钉心，枷锁桎械。仍云请西岳华山慈父圣母神兵九亿万骑，收杨谅魂神，闭在华山下，勿令散荡。我之于汝，亲则父也，复云请西岳华山慈父圣母，赐为开化杨坚夫妻，回心欢喜。又画我形像，缚手撮头，仍云请西岳神兵收杨坚魂神。如此形状，我今不知杨谅、杨坚是汝何亲也？

苞藏凶慝，图谋不轨，逆臣之迹也。希父之灾，以为身幸，贼子之心也。怀非分之望，肆毒心于兄，悖弟之行也。嫉妒于弟，无恶不为，无孔怀之情也。违犯制度，坏乱之极也。多杀不辜，豺狼之暴也。剥削民庶，酷虐之甚也。唯求财货，市井之业也。事事妖邪，玩器之性也。弗克负荷，不材之器也。凡此十者，灭天理，逆人伦，汝皆为之，不祥之甚也，欲免祸患，长守富贵，其可得乎！”

杨坚在这篇诏内揭露了其子杨秀利用姓名巫术与画像巫术等，企图谋害皇帝，搞宫廷政变的阴谋。杨秀被废掉以后被关了起来，“炀帝即位，禁锢如初。”

综上所述，隋高祖五子，其中四子都被废除，登上皇帝的炀帝又荒淫无道，结果三十七年就结束了短促的隋代，而促使其垮台的因素，巫术占有相当重要的原因。史家慨叹说：“本根既绝，枝叶毕剪，十有余年，宗社沦陷。自古废嫡立庶，覆族倾宗者多矣，考其乱亡之祸，未若有隋之酷。诗曰：‘殷鉴不远，在夏后之世。’后之有国有家者，可不深戒哉！”（魏征《隋书》卷四十五“史臣曰”）魏征之言发人深省。

第十三章 唐五代婚姻、生育及 多种模仿巫术

第一节 造反、游乐、求偶、盗财、除祸的巫术 ——唐代的模仿巫术

在唐代铜人模仿巫术更为盛行。有的巫师觉得木人泥人纸人等不合口味，而造起铜人来施术了。例如，《新唐书》卷二百二十四下“叛臣”高骈传云：“用之始诈行密曰：‘庀下有瘞金五千斤，事平愿备一日乏。’行密掘地无埋金，但得铜人三尺，身桎梏，钉刺其口，刻骈名于背，盖用蛊厌骈也。”《太平广记》卷二百八十三“高骈”亦有类似说法，云：

“唐高骈尝诲诸子曰：汝曹善自为谋，吾必不学俗物，死入四板片中，以累于汝矣。及遭毕师铎之难，与诸甥侄同坎而瘞焉。唯骈以旧毡苞之，果符所言。后吕用之伏诛，军人发其中堂，得一石函，内有桐人一枚，长三尺许，身披桎，口贯长钉，背上疏骈乡贯甲子官品姓名，为厌胜之事。以是骈每为用之所制，如有助焉。”（出《妖乱志》）

此“桐人”恐为“铜人”之误。从以上所述可知，当时人相信高骈之所以总是不得志，就是由于被人暗地里施行了模仿巫术，在模拟人上被口贯长钉，所以就形成了“骈每为用之所制，如有助焉。”此术之在模拟人上钉长钉历代均为常见。上行而下效之，贵族如此相信民间更为相信，甚至传说铜人吃人的事情来。《太平广记》卷三百六十引《闻奇录》云：

“处士张缙，多能善琴，其妻早亡于江陵，纳妾甚丽。未旬日，主庖小青衣于灶下得一铜人，长可一寸，色如火。须臾渐大，长丈余，形状极异，走入缙室，取其妾食之，毛发皆尽。食讫渐小，复如旧形，入灶下而失。”

这样就更加使唐人笃信铜人的巫术力，于是便有人“左道惑众”，故意埋上铜人，以假铜人模仿巫术来骗民众钱财。唐张鹭《朝野僉载》卷三记载说：

“白铁余者，延州稽胡也，左道惑众。先于深山中埋一金铜像于柏树之下，经数年，草生其上。给乡人曰‘吾昨夜山下过，每见佛光。’大设斋，卜吉日以出圣佛。及期，集数百人，命于非所藏处断，不得，乃劝曰：‘诸公不至诚布施，佛不可见。’由是男女争布施者百余万。更于埋处断之，得金铜像。乡人以为圣，远近传之，莫不欲见，乃宣言曰：‘见圣佛者，百病即愈。’左侧数百里，老小士女皆就之。乃以绀紫红黄绫为袋数十重盛像，人聚观者，去一重一迴布施，收千端乃见像。如此矫伪一二年，乡人归伏，遂作乱，自号光王，署置官职，杀长吏，数为患。命将军程务挺斩之。”

司马光《资治通鉴》弘道元年“考异”载有此事。这是唐代喧闹一时的铜人巫术之乱。被一个坏和尚，利用铜人模仿巫术骗取人们的钱财，最后发展到企图推翻唐王朝自己当皇帝。

初唐的铜人巫术之乱，並沒有被唐代皇帝引为鉴戒和教训，相反，他们仍然喜好模仿巫术。唐郑处海《明皇杂录》云：“唐天宝中，有孙甌生者，深於道术，玄宗召至京师，甌生善铸石累卵，折草为人马，乘之东西驰走。太真妃特乐其术，数召入宫试

之，及禄山之乱，不知所之。”看来杨贵妃特乐这种折草人草马乘之驰走的模仿巫术，使之更好的游戏与享受。

唐代盛传有种能将竹子变为女郎的巫术。《太平广记》卷七十二“陆生”云：“唐开元中，有吴人陆生，至终南山下，见一老人，开门，延生入。生拜谢曰：敬授教。老人曰：授学师贤之礼，合献一女，度君无因而得，今授君一术求之。遂令取一青竹，度如人长，授之曰：君持此入城，三品以下家人，见之，投竹于彼，而取其女来，然慎勿入权贵家。生遂持杖入城，误入户部王侍郎宅，正见一女临镜晨妆，生投杖於床，携女而去，比下阶顾，见竹已化作女形，疆卧在床。一家惊呼云：小娘子卒亡。叶天师至，诊视之曰：乃道术为之尔，遂取水喷咒死女，立变为竹。生既被擒，就南山同取老人。见老人杖策而下，老人曰：吾去日语汝，勿入权贵家，故违我命。老人取水一口喂之，黑雾数里，白昼如暝。人不相见，食顷而散，已失陆所在，而枷锁委地。”

（出《原化记》）此巫术乃道教巫术，能将竹变为竹子姑娘，又能反转把姑娘变为竹子，以此推度《华阳国志》、《后汉书·西南夷传》、《太平寰宇记》，乃至日本《竹取物语》中之竹子变人传说故事，都是模仿巫术之神话化。

唐代还盛传有种能将画上美人变为活美人的巫术，称为画人令生的求偶巫术。《太平广记》卷二百八十六引《闻奇录》云：

“唐进士赵颜，于画工处得一软障，图一妇人甚丽，颜谓画工曰：‘世无其人也，如何令生？某愿纳为妻。’画工曰：‘余神画也，此亦有名，曰真真。呼其名百日，昼夜不歇，即必应之，应则以百家彩灰酒灌之，必活。’颜如其言，遂呼之百日，昼夜不止，乃应曰：‘诺。’急以百家彩灰酒灌，遂活，下步言笑，饮食如常，曰：‘谢君召妾，妾愿事箕帚。’终岁生一儿，几年两岁，友人曰：‘此妖也，必与君为患，余有神剑，可斩之。’其夕，乃遗颜剑，剑才及颜室，真真乃泣曰：‘妾南岳地仙也，无何为人画妾之形，君又呼妾名，既不夺君愿，君今疑妾，妾不

可住。’言讫，携其子却上软障，呕出先所饮百家彩灰酒，睹其障，唯添一孩子，皆是画焉。”

如上所说，此图画巫术先由画工画画，然后施术：一、百日呼名，昼夜不歇；二、等有应声，以百家彩灰酒灌美人，必活。这自然是巫师之幻梦，胡诌罢了。此巫术虽荒唐，但却对民间故事有深远影响，后世的《画中女》民间故事之母题，便是由此种巫术衍化而来。丁乃通《中国民间故事类型索引》将此种故事母题列入“一般的民间故事”400 B类，母题为“英雄爱上肖像中的女子，或她已应允许配给他。她和他在一起住了些时，是真人的样子。但由于各种原因后来离开了。有时他忧伤而死。有时他去寻找她，终于把她找回。”^①

唐代有一个《板桥三娘子》的故事，表现了唐代非常精彩的模仿巫术，情节曲折多变，世所罕见。《太平广记》卷二百八十六引《河东记》留有全文，现分以下七段，以明其内容。

一、三娘子其人简介：

“唐汴州西有板桥店，店娃三娘子者，不知从何来，寡居，年三十余，无男女，亦无亲属。有舍数间，以鬻餐为业，然而家甚富贵，多有驴畜，往来公私有乘，有不逮者，辄贱其估以济之人皆谓之有道，故远近行旅多归之。”

二、旅客赵季和的发现：

“元和中（808—818），许州客赵季和，将诣东都，过是宿焉。客有先至者六七人，皆据便榻，季和后至，最得深处一榻，榻邻比主人房壁。既而三娘子供给诸客甚厚，夜深致酒，与诸客会饮极欢，季和素不饮酒，亦预言笑。至二更许，诸客醉倦，各就寝。三娘子归室，闭关息烛，人皆熟睡，独季和转展不寐，隔壁闻三娘子悉窣，若动物之声，偶于隙

^① 见《中国民间故事类型索引》109页，中国民间文艺出版社1986年7月第一版。

中窥之。”

三、三娘子暗施模仿巫术，利用木人木马做事。

“即见三娘子向覆器下，取烛挑明之。后于巾箱中，取一副耒耜，並一木牛，一木偶人，各大六七寸，置于灶前，含水喷之，二物便行走。小人则牵牛驾耒耜，遂耕床前一席地，来去数出。又于箱中，取出一裹荞麦子，受于小人种之。须臾生，花发麦熟，令小人收割持献，可得六七升。又安置小磨子，硃我面讫，却收木人子于匣中，即取面作烧饼数。”

四、三娘子再施模仿巫术，将旅客俱变为驴。

“有顷鸡鸣，诸客欲发。三娘子先起点灯，置新作烧饼于食床上，与客点心。季和心动遽辞，开门而去，即潜于户外窥之。乃见诸客围床，食烧饼未尽，忽一时踣地，作驴鸣，须臾皆变驴矣。三娘子尽驱入店后，而尽没其货财。”

五、赵季和再次发现三娘子施巫术。

“季和亦不告于人，私有慕其术者，后月余日，季和自东都回，将至板桥店，预作荞麦烧饼，大小如前。既至，复寓宿焉。三娘子欢悦如初，其夕更无他客，主人供待愈厚。夜深，殷勤问所欲。季和曰：‘明晨发，请随事点心。’三娘子曰：‘此事无疑，但请稳睡。’半夜后，季和窥见之，一依前所为。”

六、赵季和设计，把三娘子变成驴子乘策。

“天明，三娘子具盘食，果实烧饼数枚于盘中讫，更取他物。季和乘间走下，以光有者易其一枚，彼不知觉也。季和将发，就食，谓三娘子曰：‘适会某自有烧饼，请撤去主人者，留待他宾，即取己者食之。方饮次，三娘子送茶出来季和曰：‘请主人尝客一片烧饼。’乃拣所易者与啖之，才入口，三娘子据地作驴声，即立变为驴，甚壮健。季和即乘之发，兼尽收木人木牛子等，然不得其术，试之不成，季和乘策所变驴，周游他处，未尝阻失，日行百里。”

七、华岳庙东，老人救出三娘子。

“后四年，（赵季和）乘（驴）入关，至华岳庙东五六里，路傍忽见一老人，拍手大笑曰：‘板桥三娘子，何得作此形骸？’因捉驴谓季和曰：‘彼虽有过的，然遭君亦甚矣，可怜许请从此放之。’老人乃从驴口鼻边，以两手擘开，三娘子自皮中跳出，宛复旧身，向老人拜讫，走去，更不知所之。”

这虽然是一个中古时代盗财的模仿巫术故事，但是，它代表了巫师们的巫术幻想。以木人木马来代替人类的劳动之幻想；缩短粮食作物生长期于须臾间的幻想，都表现了巫术企图以魔力来控制自然，达到为人类服务之目的。单就这一点来说，这一故事为我们研究中古时代之模仿巫术提供了有益的佐证。

在唐代，以模仿巫术来消除灾祸而不是害人，表现了唐人巫术的创新性。《却补秘传万法归宗》卷二“辟灾祸法”等云：

1. “五月五日取梧桐西南枝，长五寸，刻成人形，用彩色（纸）作衣裹系左臂，千灾万祸，不能为害。”（辟灾祸法）

2. “取梧桐木，刻作二人形，一人赤帽黑衣，立门左；一

人黑帽赤受（衣），立门右，穿地使衣深向外，以七覆之，以酒洒之，各一（以）左足踏二七次，则反凶为吉矣。”（反凶变吉法）

综上所述，唐代由于物产的丰富，物资品种的增多，它的模仿巫术的材料也相应地加多了，因此才出现了铜人、草人、竹人、画人、面人、木人等等模仿的巫术，显得多姿多态起来。当然唐人巫术决不止此，加入敦煌的巫术内容是更为丰富了，本书将在以下几节次第谈及。

第二节 唐代化生巫术与摩侯罗

在唐代，又以模仿巫术来求子，衍为专门的“化生”巫术，并且融入祈子的风俗之中。薛能《吴姬》诗十首之十云：“身是三千第一名，内家丛里独分明。芙蓉殿上中元日，水拍银台弄化生。”薛能是唐武宗会昌六年（846）进士，故化生巫术是晚唐巫术。化生巫术据《唐岁时记事》云：“七夕，俗以蜡作婴儿形，浮水中以为戏，为妇人宜子之祥，谓之化生。本出西域，谓之摩睺罗。”所以这种巫术采取了活泼的游戏形式，七夕用蜡作成婴儿像，叫做化生，浮水中为戏，祝妇女生子。说它是从西域传来，可能它是佛教模仿巫术之衍化，因为“化生”为佛教的提法，《俱舍论》卷八云：“有情类，生无所托，是各化生。”又因为摩睺罗也是佛教神名，《大毗卢遮那成佛神变加持经》卷一云：“若有众生应佛度者，即现佛身，或现身闻声……乃至摩睺罗伽人非人等身。”化生巫术在宋代之际转变为七夕节市场上专卖的土偶与木偶，象征祈子。叫“摩睺罗”。又写作摩侯罗、摩喝乐、摩喉罗、摩猴罗儿等。

1. 宋孟元老《东京梦华录》卷八《七夕》云：“七月七夕，潘楼街东宋门外瓦子，州西梁门外瓦子，北门外，南朱雀门外街，及马行街内，皆卖磨喝乐，乃小塑土偶耳。悉以雕木彩装

栏座，或用红纱碧笼，或饰以金珠牙翠，有一对直数千者。……七夕前三五日，车马盈市，罗绮满街，旋折未开荷花，都人善假做双头莲，取玩一时，提携而归，路人往往嗟爱，又小儿须买新荷叶执之，盖效磨喝乐，儿童辈特地新妆，竞夸鲜丽。至初六日七日晚，贵家多结采楼于庭，谓之乞巧楼，铺陈磨喝乐、花、瓜、酒、炙、笔、砚、针、线、或儿童裁诗，女郎呈巧，焚香列拜，谓之乞巧。妇女望月穿针。或以小蜘蛛安合子内，次日看之若网圆正，谓之得巧，里巷与妓馆，往往列之门首，争以侈靡相同。磨喝乐本佛经摩睺罗，今通俗而书之。”

在北宋的京城，摩睺罗的偶像是七夕节幸福与和平的象征，代表民众祈子的愿望，可以说它贯穿在繁盛的节日的欢乐中，伴随祖先度过一年又一年梦一般的美好岁月，而且连孟元光也认为这种风俗来自佛教。

2. 宋陈元靓《岁时广记》卷二十六云：“磨喝乐南人目为巧儿，今行在中瓦子后市街众安桥，卖磨喝乐最为旺盛，惟苏州极巧，为天下第一，进入内庭者，以金银为之，谑词云：‘天上佳期，九衢灯月光辉。摩睺孩儿，斗巧争奇。戴短檐珠子帽，披小缕金衣，嗔眉笑眼，百般地敛手相宜，转睛底工夫不少，引得人爱后如痴。快输钱，须要扑，不问归迟，归来猛醒，争如我活底孩儿。’”

3. 宋金盈之《醉翁谈录》卷四云：“京师是日多博泥孩儿端正细腻，京语谓之摩睺罗，小大甚不一，价亦不廉，或加饰以男女衣服，有及于华侈，南人目为巧儿。”

4. 宋周密《武林旧事》卷三《乞巧》云：“七夕节物，多尚果食，茜鸡，及泥孩儿号‘摩睺罗’，有极精巧，饰以金珠者，其直不赀。”《武林旧事》又说摩睺罗还有用于宫内进贡之珍品，为象牙雕刻，云：“七夕前，修内司例进摩睺罗十卓，每卓三十枚，大者至高三尺，或用象牙雕镂，或用龙涎佛手香制造，悉用镂金珠翠。”

5. 宋吴自牧《梦粱录》卷四《七夕》云：“七夕内庭与贵宅皆塑卖磨喝乐，又叫摩睺罗，孩儿悉以土木雕瘠，更以造彩装褙座，用碧纱罩笼之，下以桌面架之，用青绿销金桌衣围护，或以金玉珠翠装饰尤佳。……市井儿童，手执新荷叶，效摩睺罗之状。此东都流传，至今不改，不知出何文记也。”

6. 宋西湖老人《西湖繁胜录》云：“御街扑卖摩侯罗，多著乾红背心，系青纱裙儿，亦有著背儿，戴帽儿者。”

7. 宋周密《乾淳岁时记》“乞巧”云：“立秋日都人戴楸叶、饮秋水、赤小豆。七夕节物，多尚果食茜鸡及泥孩儿，号摩睺罗，有极精巧饰金珠者，其直不赀，并以蜡印鳧雁水禽之类，浮之水上，妇人女子夜对月，穿针短汀杯盘饮酒为乐，谓之乞巧。及以小蜘蛛贮合内，以候结绸之疏密，为得巧之多少。小儿女多衣荷叶半臂，手持荷叶效网摩疏罗，大抵皆原旧俗也。”（见《说郛》一百二十弓，弓六十九，上海古籍出版社影印本3215页）

8. 《杭州府志》“岁时”云：“七月七日织女当渡河，诸仙悉还宫，盖暂诣牵牛，世人谓织女嫁牵牛也。……市中以土木雕塑孤儿，衣以采服而卖之，号为摩睺罗。”

9. 《西湖游览志》云：“七夕，市中以土木雕塑孤儿，衣以采服，号为摩睺罗。”

综上所述，这种化生巫术是唐代自西域传至中原，在宋代，又由中原传至江浙。由于它是安民祈子的白巫术，获得了广大民众之爱好，终于融合于七夕风俗之中。这些形状可爱的泥娃娃，由于众人的喜好制成了木娃娃，象牙娃娃、银娃娃、金娃娃，甚至有小孩手执一根荷叶，仿效成活娃娃，它进入宫庭，为皇帝祈子，它也进入普通人家，为民众祈子。化生巫术与民众乞求和平与幸福的心理相结合，获得了广泛的发展，用各种文化形态表现出来，最常见的是各种艺术品。其次在诗中讴歌它，不仅薛能的诗唱到它，元代袁桶也写有《无题次伯庸韵》诗云，“蜡燃化生

秋又赐，翠标叠胜岁华移。”（元苏天爵《元文类》卷七）古典小说中也写到它，《京本通俗小说》中有一篇《碾玉观音》，写到宋代玉制品的摩侯罗儿：

“又个个道：‘这块玉上尖下圆，好做一个摩侯罗儿。郡王道：‘摩侯罗儿只是七月七日乞巧使得，寻常间又无用处。’数中一个后生，年纪二十五岁，姓崔名宁，趋事郡王数年，是昇州建康府人；当时叉手向前，对着郡王道：告恩王，这块玉上尖下圆，甚是不好，只好碾一个南海观音。郡王道：‘好，正合我意。’”

摩侯罗儿娃娃，按宋代风俗，只是在七夕乞巧时才施行的模仿巫术，供买卖之用，一过七夕便过时而无人问津，而玉观音则可常年买卖而无时间性。此种玉制品在南宋杭州甚为流行。

化生巫术除了在河南与江浙流行外，也流行于西北山西诸地。清张尔岐《蒿庵闻话》卷一云：“大同风俗，七夕以蜡制为女子形，送婚姻家，名摩侯罗。”清代在山西大同却流行蜡制女摩侯罗，而且这种模仿巫术又衍化为婚俗中的祝子习俗了。

第三节 唐代的月老配偶巫术

唐代李淳风著、袁天纲补的《增补秘传万法归宗》（五卷）一书，是一本道教巫术集大成之作。现在所见清末坊刻本，虽然有明清道士所作的某些修改，但是由于其基本内容，在敦煌唐人写本中多卷有映证之处，故可断定清末坊刻本是从唐代传下来的，基本内容是中古时代巫师的杰作，则是可信的。

在《万法归宗》一书中模仿巫术多种多样，表现内容与形式也较完整，通常施术、咒语与符篆齐备，构思也千奇百怪，融汇有诸多中国文化之因素。本节将摘其要者，论述一种颇为有趣的

——月老配偶巫术。

顾名思义，它是唐代奇特恋爱巫术中之一。主要是靠剪纸人施术，所以它是模仿巫术无疑。《万法归宗》卷五《月老配偶章第八》记云：

“凡取大丹，审时女子，真正洁白，及无疾病，年庚月日時生人的确，剪成纸女子一个，书女子姓名，亦剪男子一个，书自己年庚姓名，用桃符一块，刻成方圆五寸二分纸人，上用印一颗，仰合抱定，以絨系之，祭六甲坛下，脚踏‘烟绿和合’四字，左手雷文，右手和合剑诀，取东方炁一口，念咒七遍，焚符道，四十九日毕，将前纸人焚六甲坛下但凡作用剪纸男女人，书年庚月日姓名，用印于上，左手雷文，右手五炁合珠诀，将二纸人用印系之，其女自来成就，系印自缓，忽一女子来了露圭角。”

这一恋爱巫术围绕纸做的模拟男女展开，认为活人的姓名与年庚，对于模拟纸人有魔力，一旦施术于写了活人姓名与年庚的纸人，此两位活的男女便像中了丘比特的箭一样，互相心中便充满了爱；而且女子便会“自来成就”好事，而且“露圭角”，即迫不及待。

这项巫术里提到《和合咒》，咒语为四言韵文：

乾男坤女，

前世姻缘。

月老配偶，

百岁美全。

吾奉三山九侯先生律令摄

以上《和合咒》倒没有什么特别的地方，那是民间婚礼中的喜

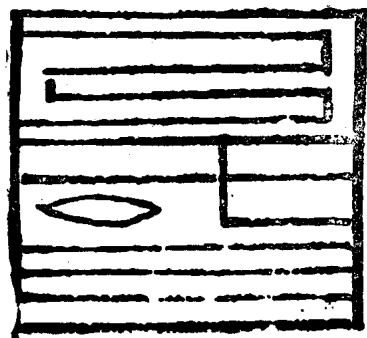
话之再现,所以民俗味浓郁。

这项巫术里还提到
《和合符》和印, 见下图:

1. 和合符:



2. 印式:



以上便是月老配偶巫术原貌。月老巫术充满唐人味。因为唯有在唐代，在宋明理学还没有兴起之前在汉唐时代男女自由交往的风尚制约下，才导致了月老配偶巫术的产生。男女姻缘有月下老人来约定，这样的风俗观，起源于唐代的民间。唐李复言《续玄怪录》卷四《定婚店》，记有第一个月老故事。现移录如下：

“杜陵韦固，少孤，思早娶妇，多歧求婚，必无成而罢。元和二年，将游清河，旅次宋城南店。客有以前清河司马潘昉女见议者。来日先明期于店西尤兴寺门。固以求之意切，且往焉，斜月尚明。有老人倚布囊，坐于阶上，问月检书。固步覘之，不识其字，既非虫篆八分科斗之势，又非梵书，因问曰：‘老父所寻者何书？固少小苦学，世间之字，自谓无不识者。西国梵字，亦能读之，唯此书目所未睹，如何？’老人笑曰：‘此非世间书，君因何得见？’固曰：‘非世间书则何也？’曰：‘幽冥之书。’固曰：‘幽冥之人，何以到此？’曰：‘君行自早，非某不当来也。凡幽吏皆掌生人之事，掌人可不行冥中乎？今道途之行，人鬼各半自不辨尔。’固喜曰：‘固少孤，常愿早娶，以广胤嗣。尔来十年，多方求之，竟不遂意。今者，人有期此，与议潘司马女，可以成乎？’曰：‘未也。命苟未合，虽降衣纓而求屠博，尚不可得，况郡佐乎？君之妇，适三岁矣。年十七，当入君门。’因问：‘囊中何物？’曰：‘赤绳子耳。以系夫妻之足。及其生，则潜用相系，虽仇敌之家，贵贱悬隔，天涯从宦，吴楚异乡，此绳一系，终不可逴。君之脚已系于彼矣。他求何益？’曰：‘固妻安在？其家何为？’曰：‘此店北卖菜陈婆女耳。’固曰：‘可见乎？’曰：‘陈尝抱来，鬻菜于市。能随我行，当即示君。’

及明，所期不至。老人卷书揭囊而行。固逐之，入菜市。有眇姬，抱三岁女来，弊陋亦甚。老人指曰：‘此君之

妻也。’固怒曰：‘煞之可乎？’老人曰：‘此人命当食天禄，因子而食邑，庸可煞乎？’老人遂隐。固骂曰：‘老鬼妖妄如此！吾士大夫之家，娶妇必致。苟不能娶，即声伎之美者，或援立之，奈何婚眇姬之陋女？’磨一小刀子，付其奴曰：‘汝素干事，能为我煞彼女，赐汝万钱。’奴曰：‘诺。’明日，袖刀入菜行中，于众中刺之而走。一市纷扰。固与奴奔走获免。问奴曰：‘所刺中否？’曰：‘初刺其心，不幸才中眉间。’尔后固屡求婚，终无所遂。

又十四年，以父荫参相州车。刺史王泰俾摄司户掾，专鞠词狱，以为能，因妻以其女，可年十六七，容色华丽。固称惬之极。然其眉间，常帖一花子，虽沐浴寝处，未尝暂去。岁余，固讶之，忽忆昔日奴刀中眉间之说，因逼问之。妻潸然曰：‘妾郡守之犹子也，非其女也。畴昔父曾宰宋城，终其官。时妾在襁褓，母兄次没，唯一庄在宋城南，与乳母陈氏居，去店近，鬻蔬以给朝夕。陈氏怜小，不忍暂弃。三岁时，抱行市中，为狂贼所刺，刀痕尚在，故以花子覆之。七八年前，叔从事卢龙，遂得在左右，仁念以为女嫁君耳。’固曰：‘陈氏眇乎？’曰：‘然。何以知之？’固曰：‘所刺者固也。’乃曰：‘奇也！命也！’因尽言之，相敬愈极，后生男鯤，为雁门太守，封太原郡太夫人。乃知阴鹭之定，不可变也。宋城宰闻之，题其店曰：‘定婚店。’”^①

观月老配偶巫术，就是这一民间月老故事之衍化。巫术与故事，均将命中注定之姻缘说作为观念的基础。故巫术特别强调“姻缘和合”四字，而故事则早强调姻缘乃“阴鹭之定，不可变也。”另外，故事强调赤绳系夫妻之足的风俗，一经月老系上，终不可变；巫术中便特地设立了男女纸人，“仰合抱定，以绒系

^① 见《玄怪录续玄怪录》，姜云、宋平校注，上海古籍出版社，1985年版，195—197页。

之”，于是互感爱情，永远和合。总之，这一巫术与唐代民间文化紧密交织在一起而使其价值不可忽视。也证明月老风俗对后世有广泛影响，不仅影响到“月老配偶巫术”的产生与流传，而且影响到古代戏剧，明传奇明紧四维《双烈记·就婚》就说：“岂不闻月下老人之事乎？千里姻缘着线牵。”也影响到小说，《红楼梦》五十七回也说：“若是月下老人不用红线拴的，再不能到一处。”可见这种巫术性的风俗观流变之长久，从中古时代已经流传到今天。

第四节 画龙求雨、巫术选臣、 活男配女神的巫术 ——五代时期的模仿巫术

五代时期的模仿巫术，首先是从朝廷兴起来的。后唐庄宗的时候，为了求雨，乃施以模仿巫术。《旧五代史》卷三十二“庄宗纪第六”云：“辛巳，以旱甚，诏河南府徙市，造五方龙，集巫祷祭。”“戊申，幸龙门广化寺祈雨。”“幸玄元庙祷。”古人认为下雨是归龙王爷管的，于是制一些模型五方龙便来求雨了。又据《册府元龟》庄宗三年云：“（四月）令河南府于府门造五方龙，集巫祷祭徙市。五月壬子勒时雨尚未沾足，宜令河南府徙市闭坊门，依法画龙，置水祈请。”画龙是模仿巫术，置水引雨则是交感巫术，以此二术求雨是五代官方祈雨的特征。当时求雨甚至“徙市闭坊”，妨碍市民正常生活。

在中古时期，还有在人们认为是有龙的地方、投放虎头骨以求雨的模仿巫术。《太平广记》卷四百二十三《虎头骨》云：

“南中旱，即以长绳系虎头骨，投有龙处，入水，即数人牵制不定。俄顷，云起潭中，雨亦随降。”

此条原出《尚书故实》。虎头骨求雨是奇异形态的求雨模仿巫术。应劭《风俗通义》云：“虎者，阳物，百兽之长也，能执搏挫锐、噬食鬼魅。今人卒得恶遇，烧悟虎皮饮之，系其爪，亦能避恶，此其验也。”虎皮、爪、头均有辟邪作用，尤以虎头骨最盛，故伯二六六一敦煌卷云：“小儿初生时，煮虎头骨，取汤洗，至老无病，吉。”又云：“建日，悬虎头骨门户上，令子孙长寿、吉。”可见虎头祈雨乃顺理成章之事，来源于龙畏虎的常理。

到了后周末帝又搞起以姓名巫术选大臣的把戏了。姓名巫术用于朝政，在古代还是首次见到。《旧五代史》卷一百二十七“周书列传第七”卢文纪云：“清泰中，中书阙辅相，末帝访之于朝，左右曰：‘臣见班行中所誉，当大拜者，姚顗、卢文纪、崔居俭耳。’或品藻三人才行，其心愈惑。末帝乃俱书当时清望达官数人姓名，投琉璃缸中，月夜焚香，祷请于天，旭旦以箭挟之，首得文纪之名，次即姚顗。末帝素已期待，欢然命之，即授中书侍郎、同平章事，与姚顗同升相位。”

这种姓名巫术是把多人姓名投于玻璃缸中，“月夜焚香，祷请于天”，过一夜，至天明用筷子挟出，谁比谁先便当大官。如此任命朝廷大官已够荒唐了。

在战乱的五代时期，社会上模仿巫术盛行的结果，竟有活人娶庙中土塑女神的奇怪的模仿巫术产生，五代何光远《鉴戒录》卷十云：

“传言鬼神所凭，有时而信，故黄能入梦，不为无神，人入立啼，显彰有鬼。蜀有曹孝廉第十九，名晦，因游彭州导江县灌口，谒李冰相公庙，睹土塑三女，俨然而绝，遂指第三者祝曰：‘愿与小娘子为冥婚，某终身不媾凡庶矣。遂呵卦子掷之，相交而立良久。巫者度语曰：‘相公请曹郎留着体衣一事，以为言定。曹遂解汗衫留与女座。巫者复取女

红披衫与之曰：‘书曹郎保惜此衣，后二纪当就姻好。’曹亦深信，竟不婚姻，纵遇国色，视之如粪土也。果自天祐甲子终于癸未二十年，曹稍觉气微，又疑与神盟约数，乃自沐浴，俨然衣冠，俟神之迎也。是日至暝，车马甚盛，骈塞曹门，同街居人，竟来观瞩。至二更，见曹升车而去，莫知其由。及晓视之，曹已奄然矣。议者以华岳灵姻，咸疑谬说，芒梦所遇，亦恐妖称。今曹公冥婚，目验其异。呜呼！自投鬼趣，不亦卑乎。”

曹孝廉睹庙中美艳的土塑女神而想入非非竟想与之“冥婚”度他与这土偶人结合的是“巫者”，这巫者叫他先掷卦子，然后叫他与“她”互换“汗衫”与“披衫”，这显然是顺势巫法；于是这曹某就陷入了女神的魔力中终身不娶了，纪录此事的何光远，最后发出了鄙视的语言，说：“自投鬼趣，不亦卑乎。”可见即使在五代，此事也是受社会舆论否定的。虽为“冥婚”，实际是活男娶泥美人。

第十四章 敦煌奇异的模仿巫术

第一节 敦煌佛教模仿巫术

——兼谈敦煌恋爱模仿巫术

在唐代敦煌佛教巫术中，有一类是属于同类生死巫法的。伯三八七四《观世音及世尊符印十二通及神咒》中，便有这种形态的模仿巫术，而且还是双重的巫术，文云：

“又法，若有恶人怨（怨）仇欺凌者，画此人形状，用细柴着火，诵咒一遍，取此形像，拍（剥）取一片，此中烧满八百遍，其恶人即因病。若解法：用乳蜜，着乾柴火同前满八百遍即损。又取法骨灰一把，抄此恶人姓名，同哀诵咒一遍，并此姓名脚踏一下，满八百遍，此恶人即困病。若不解，终不得损。若欲得作上种种事者，须阌结界，结界咒曰：世姪他 閼瑟宅 盛线助 无他江伽喇 悉底莎诃 已上此咒诵七遍，即组成结界。”

这是佛教密宗派搞的模仿巫术，方法新奇。他们画恶人的形状，制成图片，以细柴着火来烧，诵一遍咒，撕一片烧，烧满八百遍，甚至於把人的姓名放在脚下踩，踩八百遍，还配上咒语和法骨灰之类。作此巫法必须先念结界咒，诵满七遍组成结界才能施术。何谓“结界”？即建立伽蓝（寺庙）或作戒坛、行一种作法，而定成为一种区域的境界，叫做“结界”，也就是说先必须立法坛，造成一种区域境界，才能施成巫术。

这种利用人的像片、人的姓名、甚至制木偶来施巫术害人，

当然不是佛教密宗独有，外国也有，例如，英国曾有女人把情敌的照片放在油锅里炸，用以伤害情敌本人，这也是模仿巫术的变异形态。北美印第安人也有一种类似的做法：他们把某个人的像画在沙子上，灰烬上、泥土上、或任何其它被认为可以代替其真身的东西上，然后用尖棍刺它或给予其他形式的损伤。他们相信这样一来，画像所代表的那个人就会受到相应的伤害。另外，在我国云南西双版纳傣族中，有一种所谓“铜片刻名”的巫术，用一块铜片，刻上仇人的名字，将它拴在一尾活鱼身上，然后放生，据说这条鱼被拴死于水中，被咒者也会死于地上。

敦煌恋爱巫术也有采取此法者。伯二六—〇《攘女子婚人述秘法》就有类似的模仿巫术：

1. “凡男欲求女妇私通，以庚子日，书女姓名、封腹，不经旬日，必得。”此条在顺势巫法已提及，就男方封腹而言，它是顺势的交感巫术，但就使用女方姓名而言，它又是模仿巫术，是以上两种巫术结合的形态，内容並不复杂。

2. “凡欲令妇人爱敬，子日取东西引桃枝则作木人、书（姓）名，安厕上，验。“这是指模仿所爱女人的模样作一个木人，木人上写此女子姓名，安置在厕所里，便有模仿魔力，摄女子魂，並且能得到她。

3. “凡欲令女爱，以庚子日，书女姓名，方圓□□，无主即得。”这是指施术给女人姓名，也有模仿魔力，如果她仍然是无主的话，就可勾去她的魂。

佛教密宗封模仿巫术之创造当然不止一种，还有一种更为有趣的追求龙女的巫术，将龙女追求来是令其出家？还是与其恋爱？由您去想。

所谓龙女是指神话中那位美丽的龙王女儿，中古时代流传有许多有关龙女的故事：

1. 唐代梁载言《四公记》记载过一个梁武帝遇龙女的故事，云：“震泽中洞庭山南有洞穴，深百余尺，旁行五十余里至龙

宫，杰公谓是东海龙王第七女，掌龙王珠藏，小龙千户卫护此珠，龙畏蜡，爱美王，及空青，而嗜烧燕，使通信可得宝珠。帝闻大喜，乃诏有能使者，厚赏之，于是罗子春兄弟三人应募，帝敕百工以于阗舒河中，美王造小函二，以桐木灰发其光，求宣州空青泐取其精者，用海鱼胶调之成二函，火坚之，龙脑香寻亦继之。杰公曰：以蜡涂子春等身，及衣佩石，乃烧燕五百枚，入洞穴至龙宫。守门小蛟闻蜡气俯伏不敢动，乃以烧燕百事赂之，令其通以其上。上者献龙女，龙女食之大喜；又上玉函青缶。具陈帝：百洞中有龙五千餘岁，能变化出入人间，善译时俗之言。龙女知帝礼之，以大珠三小珠七杂珠一石，以报帝命，子春等乘龙载珠还国。^①

2. 唐代李时威《柳毅》写有龙女报恩的传说故事。云：“唐仪凤中（676—679），有儒生柳毅者应举下第，将还湘滨，见有妇人，牧羊於道畔，蛾脸不舒，巾袖无光。毅诘之，妇终泣而对曰：妾洞庭龙君小女也，父母配嫁泾川次子，而夫婿乐逸，日以厌薄，毁黜以至此。毅曰：吾义夫也。闻子之说，气血俱动，恨无毛羽，不能奋飞。然而洞庭深水也，子有何术，可导我邪？女曰：洞庭之阴，有大桔树焉，乡人谓之社桔，君当解去菰带，束以他物，然后叩树三发，当有应者，因而随之，无有碍矣。毅到乡还家，乃访於洞庭，因取书进之，洞庭君览毕，掩面而泣，左右皆流涕。时为钱塘赤龙所知，俄长千余尺，千雷万霆，乃臂青天而去。俄而祥风庆云，红妆千万而至，后有一人乃前寄辞者，香风环旋，入於宫中。明日，毅辞归，泾阳女当席拜毅以致谢。宴罢辞别，满宫凄然，赠遗珍宝，怪不可述。至家财以盈兆。有媒氏告之曰：有卢氏女，欲择德以配，不识何如？毅乃卜日就礼，入户视其妻，妻曰：余即洞庭君之女也，衔君之恩，誓心求报。今日获君，死无恨矣，因呜咽泣涕交下。乃相与觐洞庭，后居南海为神仙。”^②

① 《太平御览》八〇三卷。

② 《太平广记》419卷引《异闻集》。

3. 宋乐史《杨太真外传》卷上写有唐玄宗梦见龙女的传说故事：“玄宗在东都，梦一女，百貌艳异，梳交心髻，大袖宽衣，拜于床前。上问：‘汝何人？’曰：‘妾是陛下凌波池中龙女，卫宫护驾，妾实有功，今陛下洞晓钧天之音，乞赐一曲以光族类。’上于梦中为鼓胡琴，拾新旧之曲声，为《凌波曲》。龙女再拜而去。及觉，尽记之，会禁乐，自御琵琶，习而翻之。与文武臣僚，于凌波宫临池奏新曲，池中波涛涌起，复有神女出池心，乃所梦之女也。上大悦，语于宰相，因于池上置庙，每岁命祀之。”^①

由上观之，唐人中盛传龙女故事，不仅唐玄宗在宫里设龙女庙，民间也设龙女祠。唐岑参《龙女祠》云：“龙女何处来，来时乘风雨。祠堂青林下，宛宛如相语。蜀人意祈思，捧酒乃击鼓。”说明唐代民间已有捧酒击鼓祭龙女之习俗。当然，佛教经典中也有龙女成佛之故事，《法苑珠林》卷十八“千佛出家”云“时菩萨受被乳糜，持至尼连禅河，有一龙女名尼连綦耶，从地涌出。”结果随菩萨出家。佛教的龙女故事更加强了唐人祭祀龙女之热潮，在如此的民俗背景下，佛教密宗推出了追求龙女的奇异的巫术。下面请看这种巫术的详细内容吧！

伯三八七四《观世音及世尊符印十二通及神咒》云：

“又法，若欲追龙女者，先须吃水及面食，用蜂巢泥作龙女形，用香花供养，取牛乳诵八百遍，一切六道洒面形像，更取一白赤色花，一诵一遍彼形像，即令龙女速疾而来。”

与《柳毅》比较。柳毅遇见的龙女显然使用了巫术，她给柳毅一根腰带，这腰带由于龙女接触过，故而束之于枯树，发出感应魔力而使龙宫知道来人之信息，这是感应巫术在龙女故事中之

^① 见《开元天宝遗事十种》135页，上海古籍出版社，1985年版。

再现。但追龙女巫术却不同，它是用蜂巢泥作了龙女像，口中还要念龙女名字，龙女中了这种模仿魔术，便会速跟施术人回家了。如果说《柳毅》所说还是一个虚幻故事的话，那么中国佛教密宗的追求龙女之巫术，简直就是一个追求美女的神奇秘方了。这样佛教密宗自然能获得众多情窦初开的少男少女的拥戴，因为密宗手头有神奇的召异性恋人之魂的巫术。

第二节 敦煌民俗中的模仿巫术

——兼与国外巫术比较

模仿巫术渗透于敦煌民俗各个方面：

1. 在居家风俗中，召燕入室要施用巫术。伯二六八二《白泽精怪图》云：“燕不来入堂室，百井之虚也，取梧桐（刻）为人，男女各置井中，必来。”

男女木头人各具有模仿魔力，被认为能召燕入室做巢。此巫术来自唐代民间，《酉阳杂俎》前集卷十六羽篇就搜集了一条唐代民间同样的巫术：

“旧说燕不入室，是井之虚也。取桐为男女各一投井中，燕必来。”

崔豹《古今注》云：“燕，一名天女。”既然是天女下凡，人间家家盼燕入室做巢，以求吉祥，故有此巫术产生。

2. 在生产风俗中，消灭田间老鼠也要施用巫术。伯二六八二《白泽精怪图》云：“凡鼠为怪，名阴贼，□□（以水）和黄土涂室内，近床下地三方尺；以黄土为犬，长六寸，宜土二日，取犬捐交道间，殃除已（矣）。”

做六寸小土狗，被认为能辟鼠，这显然是模仿巫术。为什么要用模拟的黄土犬来除鼠害呢？这是因为，自战国时起，民间就流行

有用狗捉老鼠的风俗。《太平御览》卷九〇五引《吕氏春秋》云：

“齐有善相狗者，其邻藉之买鼠狗，期年而得，曰：是良狗也。其邻畜之数年不瞰鼠，以告相者，曰：‘此良狗也。志在獐麋豕鹿，不在鼠，欲取其鼠也，则桎之。’其邻桎其后足，则狗取鼠。”

由上可见，生活中狗捉老鼠的风俗衍化出来了敦煌以黄土狗除鼠怪的模仿巫术。由此可以得出结论，巫术原理的运用在相当大的程度上取决于风俗，即巫术以风俗为基础。风俗是什么模式巫术也采取相应的模式。

这种狗捉鼠的风俗，直至魏晋南北朝仍盛行不衰，故《魏志》曰：“太祖云：我有丁斐犹人家有盗狗。盖捕鼠，虽小损而完囊橐。”敦煌唐人以黄土狗模拟捉鼠巫术正是魏晋风俗承传。

3. 在建筑风俗中也有。伯四五二二背面《宅经》中，记有一条宅舍建筑物遇到街巷的镇宅法，便是施以模仿巫术，原文云：

“宅舍寅卯地，有直街巷及开门冲吉，厌（魇）之法：钺（剪）女七人，各长七寸，白石七两，虎（虎）头一具，用埴（砖）屋盛之，用厌（熬）埋於寅卯间，入土七尺，大吉。”

这是模仿巫术（剪女七人）与交感巫术（白石、虎头）结合型的巫术。

3. 在生育风俗中也有。伯二六六六背面《奇方》中有一条模仿巫术，云：“妇人多失子，取产血作泥人，埋着产处，更不失子。”这是以模仿巫术与生育风俗结合之奇例。

4. 在人生交往风俗中也有。伯三九二〇《千臂千眼陀罗尼神咒经》（卅六页）云：“若为人怨恶，横相谲（谋）害者，取

净土或面或蜡，捻作被人形状，於千眼像前咒，宾刀子一百八遍，一截一称彼名，烧尽一百八隻（香），彼人即得欢喜，终身以厚重而相爱敬。”这种模仿巫术是为佛教密宗所设计。

5. 在医乐风俗中也有。伯三九二〇《千臂千眼陀罗尼神咒经》（卅六页）云：“若人患鬼虐病者，取虎皮、豺狼皮，咒三七遍，披著身上，即差，若师（狮）子皮最上。”“鬼虐病”似为虐疾（俗称打摆子），佛教密宗发明了用披兽皮的模仿巫术的办法来治疗。“咒三七遍”之“咒”，即指千臂千眼陀罗尼神咒。治肿疾。伯三九一四《金刚童子心咒》云：“取灰作人形，并作肿处，以刀夹口，言帝帝吒吒将将将，刀刺灰人肿上，以脚踏之，脚踏称过去不回顾，须臾失其肿处，甚验。”取灰作人自然也是模仿巫术。

6. 在求雨风俗中也要运用模仿巫术。《酉阳杂俎》续集卷四引《朝野僉载》（今本不载）曾记载到一个鲁般与木鸢的故事，但此故事是模仿巫术之衍化，原文云：

“鲁般者，肃州敦煌人，草创年代，巧侔造化。于凉山造浮图，作木鸢，每击楔三下，乘之以归。无何，其妻有妊，父母诘之，妻具说其故。父后伺得鸢，击楔十余下，遂至吴会。吴人以为妖，遂杀之。般又为木鸢乘之，遂获父尸。怨吴人杀其父，于肃州城南作一木仙人，举手指东南，吴地大旱三年。卜曰般所为也，贡物具千数谢之，般为断一手，其日吴中大雨。国初，土人尚祈祷木仙。六国时，公输般亦为木鸢以窥宋城。”

鲁般作的木仙人，便是模拟巫法，木仙手指东南，吴地便大旱，断其一手，便大雨滂沱。按唐时模仿巫术，凡断模拟人手臂者，均为天雨雷电之巫法。《太平广记》卷二百九十三引《豫章古今记》云：

“石人神，在丰城县南，其石状似人形，先在罗山下水中，流潦不没，后有人于水边浣衣，挂著左臂，天忽大雨，雷电霹雳。石人臂折，走入山畔，时人异之，共立为祠，每有灵验，号曰石人神。”

由此倒可见，石人臂折，也引起了大雨与雷电霹雳，与以上木人断手引起大雨之巫法为同样之内容。此种模仿巫术似来自断手臂滴血而带来犹如天上落雨之联想所致。

综上所述，由模拟物形成的巫术，在唐代敦煌所表现的不可谓不丰富。模拟物贯穿了模仿巫术之始终。构成了这种巫术原理的特征。为了明瞭起见，现列表于下：

敦煌模仿巫术原理表

卷 号	模 仿 品	方 式	目 的
伯三八七四	画 人	烧、 踩	致 死
伯二六一〇	姓 名	封 腹	恋 爱
伯二六一〇	桃 木 人	安 厕 内	恋 爱
伯二六一〇	蜂巢作龙女	香花供养	恋 爱
伯二六八二	梧桐刻人	置 井 中	召燕来
伯二六八二	黄土作犬	抛交道口	治鼠害
伯四五二二背	剪纸女人虎头一具	埋入土挂屋内	建筑求吉
伯二六六六	产血作泥人	埋 入 土	不失子
朝野金载	木 仙 人	断 一 手	大 雨

卷 号	模 仿 品	方 式	目 的
伯三九二〇	面人、蜡人	砍一〇八刀 燃一〇八只香	由怨变爱
伯三九二〇	披虎皮豺狼皮	咒三七遍	治疟病
伯三九一四	取灰作人	脚 踏 上	治肿病

由上表可见：第一，所有模仿品都用动植物、泥土、纸、画、蜡、人血等作成，均为民间常见物，故可知取材方便。第二，施术方式采用烧、踩、咒、埋、挂、贴肚腹、抛路口、香花供、置井中、砍刀、燃香等，也均为常用简易之法，没有什么复杂之技巧。总的说来，反映了施术者头脑的简单，反过来，也可见信术者愚昧之深。第三，其所达之目的，均为一种纯粹之想像，与模仿品与方式之间，並無事物内在的因果关系。

从宏观着眼来看，世界各国都有这类同类生死巫法的模仿巫术。英国，狄文协（Devonshire）农民，烟筒里挂一个猪心象征人心，插满刺，以为能使仇人吃苦受罪。英法、作蜡像、念咒语巫术，玛格利约丹（Margery Jordane）所造亨利第六蜡像，苏逊（Soissons）伯爵夫人所造路易十四蜡像，历史上很著名。在秘鲁，用破布做偶人，以手指戮穿，据说可以伤仇人。在印度，用泥土渗入仇人的头发指甲之类，做成泥人，把仇人的名字写在上面，然后念咒语，把泥人刺穿，据说可以伤仇人。即使在现代，象征律形成的模仿巫术之思想意识，也未必能消除和自觉的加以认识。〔美〕弗朗兹·博厄斯（Franz Boas, 1858—1942）在其名著《原始艺术》一书中说到一件事，“巫术又是什么？我相信，如果一个男孩看到有人向他的照片上吐唾沫并将其剪碎，那他是有理由生气的。在我学生时代，如果遇到这种事情，其结果必然是一场斗殴，而我会竭尽全力给予对方实际的打

击，作为他对我的象征打击的报复。如果打赢了，我会认为这是我遭到损害以后的报偿，而这一切没有任何心理分析的含义。我相信，我的感情和其他青年不会有什么两样，在这种情况下，我们的态度就成了‘巫术的’了，这又是标准化和教条化的结果。”^①

第三节 同类相疗巫法的模仿运用

——敦煌模仿巫术

至于同类相疗的模仿巫术，我国也颇流行。以我国中草药治疗法最为典型。甚么颜色的药治甚么颜色的病。红色象征的是血色，红花便是补血的或是治血液病的，而红曲饭据《本草纲目》二十五卷记载就也有“治脾胃管血之功”。肝有病脸色就发黄，故黄色中草药就治肝病，据《本草纲目》十三卷云，胡黄连便是补肝胆的，黄芩也是主治诸热黄疸的。可见强调服用各种不同颜色的药实际就是强调对症下药。

敦煌民间也是强调病人服用带有颜色的药的，这是巫医施行的同类相疗巫法的遗留。伯三三九八《推十二时人命相属法第三十五》是一篇算命书，是专门给病人算命的，算一算命中注定的病能不能好，请看敦煌民间的算命先生是怎样为病人算命的？看来他十分注意病人的脸色，说出以下的话来：

1. 子生鼠，相人命属北方黑帝……宜著黑衣，有病宜服黑药……不得吊死。”

2. “丑生牛，相人命属北方黄帝……宜著黄衣，有病宜服黄药……不得吊死。”

3. “寅生虎，相人命属东方青帝……宜著青衣，有病宜服青药……不得吊死。”

^① 见金辉译，刘乃元校《原始艺术》第七页，上海文艺出版社，1989年8月版。

4. “卯生兔，相人命属北方青帝……宜著青衣，有病宜服青药……不得吊死。”

5. “辰生龙，相人命属东方黄帝……宜著黄衣，有病宜服黄药。”

6. “巳生蛇，相人命属南北赤帝……宜著赤衣，有病宜服赤药……不得吊死。”

7. “午生马，相人命属南方赤帝。……宜著赤衣，有病宜服赤药……不得吊死。”

8. “未生羊，相人命属武曲星西南方黄帝。……宜著黄衣，有病宜服黄药……忌吊死。”

9. “申生猴，相人命属廉贞星西南方白帝，宜著白衣，有病宜服白药……寿命七十八。”

10. “酉生鸡，相人命属文曲星西方白帝。……宜著白衣，有病宜服白药……忌吊死。”

11. “戌生狗，相人命属禄存星西北方白帝，……宜著白衣，有病宜服白药……忌吊死。”

12. “亥生猪，相人命属巨门星北方黑帝。……宜著黑衣，有病宜服黑药……忌吊死。”

由上可见，算命先生由於首先施行望诊，看见病人脸上是什么颜色，所以说出服用各种不同颜色的药来，模仿巫术的性质颇为明显。

另外，服用什么颜色的药，也要穿什么颜色的衣服，这是加强模仿巫术的功能。

还有，服用什么颜色的药，而命又是属于什么颜色的天帝，这又把模仿巫术的功能更加强。算命者成了实际的巫医治病，既有合理性，又有对人的生命之激励性。我们还必须注意到，伯三三九八卷中十二支（子、丑、寅、卯……）所配十二生肖，与唐墓出土的十二生肖纹饰铜镜上之十二支配十二生肖，竟然是完全一致的，见下图：



这说明同类相疗巫法结合了唐代十分流行的十二支配十二生肖，使巫医之法术加上了命定的因素，成为这种模仿巫术重要之特点。

另外，同类相疗巫法还有吃什么补什么的医术疗法，也是带有巫术性质的。（1）一个人贫血，便要吃鸭血、猪血来滋补；一个人肾有病，要吃猪腰来滋补；甚至于男子的阴茎出了毛病，还要吃“阴茎”来滋补。李时珍曾说“人阴茎，非药物也。陶九成《辍耕录》载：杭州沈生犯奸事露，引刀自割其势，流血经月不合。或令寻所割势，捣粉酒服，不数日而愈。观此则下蚕室者（创口不合），不可不知此法也。故附于此云。”（《本草纲目》人部第五十二卷“人势”）以上医术疗法便是巫术带来的成果。

（2）这种同类相疗的巫法，在少数民族的医药巫师中，现

在仍在延用着。彝族巫师用带膻味的羊腰子治孤臭，也是采用这种原理。卢央著《彝族星占学·彝族的祭祀》指出：“有一个人患有孤臭的毛病，请求毕摩为之治疗，毕摩用羊腰子和莽巴巴塞在此人腋下，又将患者放在甑子里蒸一下，同时毕摩念经念咒等做一场法事。这样果然会将那人的孤臭治好，塞在他腋下的莽巴巴和羊腰子取出后扔给狗吃，狗理也不理。”^①这似为以膻味治臭味的同类联想而发明的巫术吧！

（3）一个人痰迷了心，要吃猪心来补，也是同类相疗。治痰迷谵语方，便是清代民间以猪心治人心病的药方，具有模仿巫术因素。清梁章钜撰《归田琐记》卷一云：“李葛峰太守景峰曰：‘凡谵语者，皆心为痰所摇，应用鲜猪心一具，将辰砂一钱，甘遂二钱，合研为末，藏猪心中，外用牛粪煨热，取出药末，和作两丸，再将猪心煮汁，和和丸吞下即愈。’时苏州有人患痰迷病，服此方而愈。李所自击，故转以告余。”

^① 见《彝族星占学》，云南人民出版社，1989年3月第1版、10页。

第十五章 宋元明各代的模仿巫术

第一节 宋代模拟冥婚与治遗精模仿巫术

在宋代，模仿巫术金合进了冥婚风俗，“迎茅娘”是其典型表现，它是以模仿巫术的方式来为死人婚配。宋周去非《岭外代答》云：

“钦廉，子未娶而死，则束茅为妇于郊，备鼓乐而迎归而以合葬，谓之‘迎茅娘’。昔魏武爱子苍舒卒，聘甄氏之亡女合葬。明帝爱女淑卒，娶甄后亡孙合葬。钦之‘迎茅娘’，夷风也。曹氏父子，直为冥婚，岂足尚。”（卷十“迎茅娘”）

周去非否定了曹氏父子（曹操和曹睿）实行的冥婚陋俗。他所指的“钦廉”是今广东省之南部地区。所谓“迎茅娘”，即为殍男所娶的新娘，这新娘是用稻草束扎成的草人，而后遵守迎娶之礼仪，与殍男一齐合葬。这葬时所念之词，是咒语之衍化。这种风俗显然是从模仿巫术中衍化出来的。

宋康与之《昨梦录》记载的北方冥婚亦如此，谓“北俗男女年当嫁娶，未婚而死者，两家命媒互求之”，“设二座相并，各立小幡长尺余者于座后”，谓之“鬼媒人”，这也是巫术的模拟人。

到了清代，这种冥婚的模仿巫术，竟然发展到活女子抱着模拟的神主牌位来“结婚”的奇怪事情了，梁绍壬《两般秋雨庵随笔》卷八云：“今俗（即清代）男女，已聘未婚而死者，女或抱主成亲，男或迎柩归葬。”此俗至今台湾还有，何联奎，卫惠林《台湾风土志》云：未婚妻之故，男家再议婚娶，以一黑轿接“孤娘”牌位，安置男家桌上，又以一红轿接新妇。

宋代有一种土偶巫术，是用来治疗男子遗精等病的，它以故事形态表述出来。宋洪迈《夷坚志》甲志卷十七《土偶胎》云：

“仙井监超觉寺九子母堂在山颠。一行者姓黄，主给香火，顾土偶中乳婢乳垂于外，悦之，每至，必摩拊咨惜。一旦，偶人目动，遂起行，携手入屏后狎昵。自是日以为常，累月矣。积以卧病，犹自力登山不已。主僧阴伺之，至半山，即有妇人迎笑。明日，尾其后，妇人复至。以拄杖击之，铿然仆地。于碎土中得一儿胎，如数月孕者。令行者取归，暴为屑，和药以食，遂愈。”

监超觉寺的九子母堂，显然是宋代民间一所求子的庙宇，这种庙内和尚伴以巫术治病，便用以上泥菩萨屑和以中草药治病，故为模仿巫术无疑，以上故事即为巫师所编造。

以上巫术可谓活男与庙中女神相配，反之，宋代由于庙宇多，民众迷信，也有活女与庙中男神相配的巫术，与以上巫术形成了鲜明的对比。宋洪迈《夷坚志》支丁卷第二《张承事女》云：

“湖州张承事女，容色美丽，以乾道癸巳岁生，至绍熙庚戌，十有八年矣。事父母孝谨，不妄出户庭。是春，忽得感疾，常切切与人昵语。医巫不能治。时有道流，善摄制鬼魅，行立孤高，呼为煞先生。郡人延誉于张，邀至家。方仗剑嚙水，此女出侮困之，殊不少慑。生深自愧闷，起行外间，假寐桥侧。魂气萦绕而上，若出神然。逢九天采访使者巡游，仪卫甚肃。因诣车下，再拜，告以张氏女为妖所缠，不容遣逐，愿赐指示。使者曰：‘可用金桥诀治之。’旋即梦觉。再登张门行法，女抑首屈服。问其姓名，曰：‘某乃其邻庙神。张承事昔贫时来祷于某，愿以此女为妻，缘加意

是拥护。今几成富翁，而顿负盟约，所以作祟。盖其父母素心相许如此，非敢擅殃之。法师赐鉴可也。’生曰：‘欲命工塑女像于神位之左，尽可从容。而令舍其精魂，复还故干，如何？’神谢曰：‘敬诸。’后遂帖然。今已纳婿。”

这是据当时媒约婚衍化出的怪事。父母穷时去庙中拜杂神，许愿富时以女相配庙神，成富翁后，又不认帐，于是“神”提出抗议，摄制女魂作人质。巫师想出了一个模仿巫术妙法，“塑女像于神位之左”，于是此女“精魂”也就“复还”如故。“绍熙”为南宋光宗赵惇年号，“庚戌”为绍熙元年（1190）。湖州为江苏省丹阳。

正如林惠祥《文化人类学》第十一章《巫覡》所指出，巫师为“人类所行的各种宗教仪式和典礼，都是为要和解神灵的忿怒或引起其欢心。”^①以上巫师将张承事女之塑像列于庙中男神之左，就是为了要和解神灵的忿怒的实例。以下还可举出巫师为了取得神的欢心而所施巫术的实例。《夷坚志》支丁卷第二《石城庙神》云：

“赣州石城县城隍祠，在邑治之侧，水旱祈祷多应，土人敬事之，绍熙辛亥（1191）五月十七日，大雨倾注，溪流溢涌，浸通衢丈余。祠门颓败，士民合力一新之。门之左右元塑两马，是时忘设置。踰月后，知县吕大年梦紫袍吏立庭下声诺云：‘大王令传语长官，出入乏马乘，欲暂假骏驷两匹。’吕许之。觉而思之，山邑元未尝养马，安能遣借？悟其事，乃自捐俸钱，即东西塑饰，用锦衣四健卒控馭。至七月，兼旬不雨，致祷祠下。香火才收，阴云正昼四合，随得膏泽，岁以大稔。县人或梦神导从甚伟，正乘所塑东边马云。”

① 林惠祥《文化人类学》三二七页，上海商务印书馆，1934年版。

这种求雨塑马娱神的模仿巫术，便是为了引起神灵的欢心。此为江西赣州宋代之巫术，巫师以说梦的形式反映出来。

宋代民间的泥瓦匠，也流传着一种可名之为“瓦覆纸人”的模仿巫术，远较明清时代泥瓦匠中流行的魇镇巫术历史久远。宋洪迈《夷坚志》丙志卷十《常熟圻者》云：

“中大夫吴温彦，德州人，累为郡守，后居平江之堂熟县。建第方成，每夕必梦七八，衣白衣，自屋脊而下。以告家人，莫晓何祥也。未几，得疾不起。其子欲验物怪，命役夫升屋，撤瓦遍观，得纸人七枚于其中，乃圻者（泥瓦匠）以佣直不满志，故为厌胜之术，以祸主人。时王显道唤为郡守，闻之，尽捕群匠送狱，皆杖脊配远州。吴人之俗，每覆瓦时，虽盛暑，亦遣子弟亲登其上临视，盖惧此也。吴君北人，不知此，故堕此邪计。”

主要由于主人盖房时，对泥瓦匠招待不周，或未满足他们额外的非份要求，他们便会瓦覆纸人，用巫术来“以祸主人”。这种陋习在宋代是严格禁止的，逮捕法办、杖脊发配远地，因为它被人们痛恨的黑巫术。

宋代尽管禁止黑巫术，但治病求吉的白巫术，不仅在民间，就是在宫廷中，也仍然被为流行的模仿巫术亦然。宋代道教的“斩草人”治病的模仿巫术，就在宫廷中大行其道。宋洪迈《夷坚志》甲志卷十二《宣和宫人》云：

“宣和中（1123），有宫人得病，谗语，持刃纵横，不可制。诏宝篆官法师治之，不效。尽访京师道术者，皆莫能措手，于是闭之空室，不给食，如是数年。有程道士者，从龙虎山来，或以其名闻，命召之。上曰：‘切未可启户，彼挟刃将伤人。’道士请以禁卫数百，执兵仗围其室三匝，隔

门与之语，且投符使服。遂缚草为人，书牒奏天讫，斩之。
官人即苏。”

道士居然能调禁卫数百，声势浩大地施行巫术，大搞投符与缚草人之迷信，可见北宋宫廷受模仿巫术感染之深。

第二节 元代婚姻、生产、生育模仿巫术

在元代，有个女人看中庙内男神，竟然想与之成婚，与五代《鉴戒录》写的，有个男人看中庙内女神，竟然也想与之成婚，两者恰是一个正反之对照，其共同点都是模仿巫术意识之衍化。元代无名氏撰之《湖海新闻夷坚续志》后集卷一《法诛土偶》云：

“周大三婆因往寺中，见土偶像美丽，自言曰：‘得一丈夫如此，足矣。’自是每夜必至。久焉，白昼亦至。其夫投巫治之莫验，遂投环法师。与之一符，令此妇佩之。一日，祟语之曰：‘汝疑我。’夺其符为二，各人一半。法师怒曰：‘自与你讨分晓。’每遇与人行持，必附奏。一日，阴雨大作，其妇人已寝，闻雷声顿悟，具言其祟为神捉去。自是怪绝。逾月，此妇人因在园中，见此祟在隔墙，恹惶垂泪，与语，曰：‘久在囹圄，近方得归。’妇人曰：‘因何得归。’答曰：‘郊天赦耳。’”

周大三婆去庙中见男偶美丽，模拟物产生了魔力，遂使之迷恋男偶。其夫请巫师来治未治好，结果道教法师用书符法（即反抗巫术）来治，看来也未成功。周大三婆似已精神分裂，竟然隔墙与其祟互相对起话来。这是元代宗教信仰大于模仿巫术的表现，可谓世人重神不重巫。此种巫术并非孤立存在，《湖海新闻

夷坚续志》后集卷二还有类似的一种活女配庙神的模仿巫术存在其《庙神娶妇》云：

“浦城有护国庙大王极灵，神像雄美。邑人刘氏有两女，一日谒庙，长女有愿与王为偶之意。夜归，女梦神遣其二直符赉金帛授刘氏，并轿从来迎，请归庙。梦觉，以告其父，方怪其事，女忽无病而卒。次早谒庙，见宫中王者本泥塑中坐，已移于左。厥父以女梦祈筊于神，遂塑其女于右作夫人。”

看来女死后配神，首先“祈筊”，筊同琰，即施行杯珓卜，杯珓卜通过后才可为女塑像以成为神的夫人。这自然是占卜巫师搞出的模仿巫术的把戏。

在元代，模仿巫术也渗透进生产风俗之中。流行于北京、陕西、江苏等地的著名的“扫晴娘”风俗，也是模仿巫术衍化而成的风俗。据清赵翼《陔余丛考》卷三三所记，此俗在元代已有流行，元李俊民《扫晴娘》诗云：“卷袖褰裳手持帚，挂向阴空便摇手。”明代也流行，明刘侗、于奕正《帝京景物略》卷二云：“凡岁时……雨久，以白纸作妇人首，剪红绿纸衣之，以苕帚苗缚小帚令携之，竿悬檐际，曰‘扫晴娘’。”清代当然也流行，《陔余丛考》卷三三亦云：“吴俗，久雨后，闺阁中有剪纸为女形，手持一帚扫悬檐下以祈晴，谓之‘扫晴娘’。”这种模仿巫术，当时必有咒语之配合。直至民国年间仍流行，胡朴安《中华全国风俗志》下篇卷三《吴县之扫晴娘》云：“吴县如遇久雨，则用纸剪为女子之状，名曰‘扫晴娘’。手执扫帚，纸人须颠倒，足朝天，头朝地，其意盖谓足朝天，可扫去雨点也，用线穿之，挂于廊下或檐下，俟天已晴，然后将扫晴娘焚去。”《山东民俗·巫术信仰》亦云：“（山东）天阴雨不晴，人们剪彩作扫晴娘挂于门前，求得它把云彩扫去。”（379页）

元代也有敬“纳赤该”神的模仿巫术。据《马可波罗行纪》云：

“（鞑靼）有神，名称纳赤该（Nacigay），谓是地神而保佑其子女牲畜田麦者，大受礼敬。各置一神于家，用毡同布制作神像。并制神妻、神子之象。”^①

这种“地神”祭祀巫术带有集体性，礼敬地神，还有神妻、神子。祭众神是鞑靼人的家神特征，汉族家神通常只祭灶神。而偶像也因陋就简用布与毡制作，带有粗俗特征。

元代，南海诸蕃皆以圆石来模拟佛身，认为它是佛的化身，实际也是模仿巫术的表现。《湖海新闻夷坚续志》后集卷二怪异门《圣佛生子》记载说：

“南海诸蕃国皆敬圣佛，其圣佛出世在真腊国古里婆城，有佛者，女子也，有夫，渡海而化，为龙王所荡，乃谓龙王曰：‘使我登岸，当岁生一子以奉龙王。’暨海神送其舟于古里婆城，乃显神异，人有轻慢，必降祸焉；人有祈求，必赴感焉；人有自欺于前，必报验焉；前蕃皆敬事之。凡相争者，必诣庙使于圣佛前，曲者不敢往也。南蕃所居皆茅庐，惟圣佛庙貌甚严，黄金饰像四躯，为四殿，盖一佛而三夫也。女巫最多，皆谓之夷婆。庙多鼓乐，血食无虚日。每岁正月十三日，解庐于庙前，积禾于中，请圣佛出庙，而焚禾以祭。十四日圣佛生子，乃忽有一圆石自圣佛身跃出。二十日夜，举国人民不寝，以听佛之生子。明日国人皆奉珍宝犀象献佛，而迎其所生子，舟载而投诸海以奉龙王云。德祐乙亥乃双生二石，六合以外，妖祥怪诞愈多如此。”

^① 见冯承钧译《马可波罗行纪》，中华书局，1954年版，264页。

文中所指“德祐”当指元代大德与延祐之间（公元1297至1329年之间），此时无“乙亥”。此时南海诸蕃奉行佛为女神，一女神而配三夫其俗已够奇妙，更奇的是女神每岁生一子丢进海里献龙王，而献的“儿子”并非活人，乃是施以模仿巫术，以圆石代人，“投诸海以奉龙王”。圆石象征乌蛋，象征生殖。

在本章的第六节曾谈到宋代的摩侯罗泥娃娃，这种模仿巫术产品在元代民间竟然作起怪来，向民家女求起爱来。《湖海新闻夷坚续志》后集卷二怪异门《泥孩儿怪》云：

“临安风俗，嬉游湖上者，相尚多买平江泥孩儿，仍与邻家，谓之土宜像。院西有一民家女，因得压被孩儿，归置于床屏彩桥之上，玩弄爱惜无厌。一日午睡，忽闻有人歌诗云：‘绣被长年劳转展，香帏还许暂偃随。’及觉，不见有人。是夕，中夜睡微醒，复闻有歌前诗句。惊觉，月影朦胧，见一少年侵步帐西，女子惊起。进而抚之曰：‘毋恐，我所居去此不远，慕子之久，神魂到此，不待启关而入。’起视扁钥如故。女知其神，不得已与之合焉。正当风清月白之时，此子时复而来，因遗金环。女容投箱篋中，数日见金环实土为之，女心大惊。忽见压被孩儿左臂上金环不存，知此为怪，遂碎而投诸河，其怪遂绝。”

宋元之际临安（杭州）风俗，在女孩子的绣床被子上，要放置泥娃娃摩侯罗压风俗，叫‘压被孩儿’，这本身便是模仿巫术衍化出来的风俗，在这种巫术背景上，便又衍化出来以上故事。封建社会女孩子被封闭在闺房内，不能与男子接触，一些精美艺术品——少男的模拟品，也有巫术效果，至使受压抑的女孩子想入非非而到神魂颠倒。

模拟的生育巫术也在元代民间盛行，祈求男嗣或妇人难产便要去拜求庙中的神灵，在所拜求的模拟神中，有一位陈夫人颇为

有名。《潮海新闻夷坚续志》“后集卷二神明门”的《神救难产》记载云：

“建宁府徐渭叟子妇怀孕，十有七月不产，举家忧惧。忽一妇人踵门，自言姓陈，专医难产。徐喜，留之，以事告陈妇，曰：‘此易耳。’令徐别治有楼之室，楼中心凿一窍，楼下周围用板钉壁，置产妇于楼，陈妇同居焉。陈令备数仆持杖楼下，候有物堕地箠死之。陈妇以产妇吹呵按摩。但见产一小蛇，长尺余，自窍而下，群仆箠杀之。产妇平安，全家举手相庆，重以礼物谢之，俱不受。但需帕一事，令其亲书‘徐某赠救产陈氏’数字。陈曰：‘某居福州古田县某处，左右邻某人，异日若蒙青目，万幸。’辞别出门，忽已不见。心常疑异之。后徐知福州，忆其事，遣人寻访所居邻舍，云：‘此间止有陈夫人庙，常化身于世救治难产。’细视之，则徐所题之手帕具于像前。人归以报，徐为请于朝，增加封号，宏其庙宇。凡有祈求男嗣及妇人难产，祷之立应，至今香火尤盛。”

陈夫人便是求治难产的模拟神。属于祈子神之列。可见模仿巫术造神都是为了实用的目的。

第三节 元末画中女投胎及其他巫术

关于画上美女的巫术，在历代模仿巫术中有一条发展的脉络可寻。从晋代的画像求爱术到南北朝的画人令生术，再到唐代的娶画美人为妻、与中外的烧画像念咒治人巫术，组成了一个特有的模仿巫术系统。这种巫术发展到元明之间，居然演变出来一个画中女投胎的巫术故事。元末明初时人罗贯中著的巫术章回小说《三遂平妖传》第一回《胡员外典当得仙画，张院君焚画产永

儿》，就是叙述这样一个故事。这一个巫术故事分为以下几段：

第一：胡员外烧香求子。

“其中有一员外，家中巨富，真个是钱过壁斗，米烂陈仓。家中开三个解库：左边这个解库专当绫罗段匹；右边这个解库专当金银珠翠；中间这个解库专当琴棋书画，古玩之物。每个解库内用一个掌事、三个主管。这个员外姓胡名浩，字大洪，止有院君妈妈张氏，嫡亲两口儿，别无儿女。正是眼睛有一对，儿女无一人。”

“过数日，恰遇吉日良时，叫当直的买办香纸，安排轿马，伴当个鬻跟随了，径到宝篆官门首，歇下轿马，走入官里来，到正殿上烧香，少不得各殿两廊都烧遍了。来到真武殿上，胡员外虔诚祷祝：生年月日，拜求一男半女，也作胡氏门中后代。”

第二：典当得仙画。

“主管道：‘此位师父有这幅小画，要当伍拾两银子，小人不敢当，今我师定要当。’员外把眼一觑，道：‘我师这画虽好，不值许多，如何当得伍拾两？’那先生道：‘员外！你只知其一，不知其二。这幅画儿虽小，却有一件奇妙处。’员外道：‘有甚奇妙处？’先生道：‘此非说话处，请借一步方好细言。’员外与先生将着手经进与院内，四顾无人，员外道：‘这画果有何奇妙？’先生道：‘这画于夜静更深之时，不可交一人看见，将画在密室挂起，烧一炉好香，点两枝烛，咳嗽一声，去桌子上弹三弹，礼请仙女下来吃茶。一阵风过处，这画上仙女便下来。’那员外听得，思忖道：‘恁地是仙画了！’即同先生出来，交主管：‘当与师父去罢。’”

第三：请下画美人。

“回身把风窗门关上，点得灯明了，壁炉上汤罐内汤沸沸地滚了。员外烧一炉香，点起两枝烛来，取过画叉，把画挂起，真个是摘得落的妖烧美人。员外咳嗽一声，就桌子上弹三弹，只见就桌子边微微地起一阵风。风过处，只见那画上美人历历地一跳，跳在桌子上，桌子上一跳，跳在地上。这女子脚到头五尺三寸身才，生得如花似玉，白的是皮肉，黑的是头发。只见那女子觑着员外，深深地道个万福。那员外急忙还礼，去壁炉上汤罐内倾一盞茶递与那女子，自又倾一盞茶陪奉着。吃茶罢，盞托归台，不曾道个甚么，那女子一阵风过处，依然又上画去了。员外不胜之喜，即时自收了画，叫当直的来收拾了，员外自回寝室歇息。不在话下。自此夜为始，每日至晚便去弄帐。”

第四：妻子怒烧画。

“妈妈轻轻地走到风窗边，将小姆指头蘸些口唾，去纸窗上轻轻地印一个眼儿，偷眼一张，见一个女子与员外对坐了说话。这妈妈两条忿气从脚板底直灌到顶门上，心中一把无明火高了三千丈，按纳不下，舒着手，推开风窗门，打入书院里来。员外吃了一惊，起身道：‘妈妈做作么？’那妈妈气借一团，道：‘做甚么？老乞丐？老无知！做得好事！你这老没廉耻，每夜只推弄帐，到今半月有余，却在这里为这等不仁不义的勾当！’正闹里，只见那女子一阵风过处，已自上画去了。那妈妈气喷喷的唤：‘梅香！来与我寻将出来！交你不要慌！’员外口中不道，心下思量，自道：‘你便把这书院颠倒番将转来，也没寻处。’那妈妈寻不见这个女子，气做一堆，猛抬头起来，周围一看，看见壁上挂着这

幅美女，妈妈用手一扯，扯将下来，便去灯上一烧，烧着，放在地上。”

第五：画灰入妇口投胎。

“员外见妈妈气，又不敢来夺。那画烘烘地烧着，纸灰在地上团团地转，看看旋来妈妈脚边来，妈妈怕烧了衣服，退后两步，只见那纸灰看着妈妈口里只一涌，那妈妈大叫一声，匹然倒地。胡员外荒了手脚，交迎儿、梅香相帮扶起来，坐在地上，去汤罐内倾些汤，将妈妈灌醒，扶将起来，交椅上坐地。自此之后，只见妈妈眉低眼慢，乳胀腹高，身中有孕。胡员外甚是欢喜。”

第六：吃仙丸画中女分娩。

“时光似箭，日月如梭。经一年光景，妈妈将及分娩，员外去家堂面前烧香许愿，只听得门首有人热闹，当直的来报员外道：‘前番当画的先生在门前。胡员外听得说，吃了一个蹬心拳，只得出来迎接道：‘我师，又得一年光景不会，不敢告诉，今日我房下正在坐草之际，有缘得我师到来。’只见那先生呵呵大笑道：‘妈妈今日有难，贫道有些药在此。’就于荆筐篮内取出一个葫芦儿来，倾出一丸红药，递与员外，交将去用净水吞下，即时便分娩。员外收了药，留先生斋了，先生自去，亦不提起赎画之事。且不说先生，却说员外将药与妈妈吃了，无移时生下一个女儿来，员外甚是欢喜。老娘婆收了，不免做三朝、满月、百岁、一周，取个小名：因是纸灰涌起腹怀有孕，因此取名叫做永儿。”

以上摘录的画中女投胎巫术故事，具有道教性质。模仿巫术手法，产下的胡永儿乃是通神女巫。据说被圣姑传授了“九天玄女法”。

这部《三遂平妖传》将诸多明代的模仿巫术收罗来衍化为各种情节。均标榜为《九天玄女法》。

1. 以米变米术。

“寻个空桶，安在地上，将十数粒米安在空桶内，把件衣服盖了，念了咒，喷一口水，喝声道：‘疾！’只见米从桶里涌将出来。”

2. 以钱变钱术。

“变钱法——画着一条索子，穿着一文钢钱。——要打个疙瘩放在地上，用面桶盖着。舀一碗水在手，依咒语念七遍，含口水望下一喷，喝声：‘疾！’揭起面桶，就变成一贯铜钱。”

3. 以纸糊的金银锭变真金真银术。

“永儿接那（纸糊的）金银锭安在地上，腰里解下裙子来盖了，口中念念有词，喷上一口水，喝声道：‘疾！’揭起裙子看时，只见一堆金、一堆银在地上。”

4. 剪草为马，撒豆成兵术。

“只见那永儿把那葫芦儿拔去了塞的，打一倾，倾出二百来颗赤豆并寸寸剪的稻草在地下，口中念念有词，哈口水一喷，喝声道：‘疾！’都变做三尺长的人马，都是红盔、

红甲、红袍。红缨、红旗、红号、赤马；在地上团团的转，摆一个阵势。”

5. 苕帚变尸首术。

“胡员外含糊过了一夜，次日早起，先去开柴房门看时，唬得员外呆了，只见刀在一边，剁的尸首却是一把苕帚。

6. 剪纸月亮变真月亮术。

“先生就怀中取出一张纸来，将剪刀在手，把纸剪了一个圆圆月儿，用酒滴在月上，喝声：‘起！’只见那纸月亮空吹将起去。三个人齐采道：‘好！’只见两轮月在天上。”

7. 摸死猪头变活猪头术。

“痾师不想看着挂在案子上的猪头，摸一摸，口里动地不知说些甚的，摇着法环自去了。翟二郎定下这个猪头，却交他娘来取，我除下猪头与他，这猪头扎眉扎眼，张开口把婆婆一口咬住，惊死那婆婆在地。”

8. 剪纸马变活马术。

“痾师道：‘我再有一件剧术交你们看。’取出一张纸来，剪出一匹马，安在地上，喝声道：‘疾！’那纸马通身雪白，如绵做的一般，摇一摇，立起地上，能行快走。痾师骑上那马，喝一声，只见曳曳地从空而起。良久，那马渐渐下地、痾师歇下马来，依然是匹纸马。”

9. 长板凳变大老虎术。

“胡永儿入去掇一条板凳出来，安在草厅前地上，永儿骑在凳上：口中念念有词，喝声道：‘疾！’只见那凳子变做一只吊睛白额大虫。胡永儿骑着大虫，叫声：‘起！’那大虎便腾空而起。喝声：‘住！’那大虫渐渐地下来。喝声：‘疾！’只见那大虫依旧是条板凳。”

10. 接头巫术。

“杜七圣道：我这家法术，是祖师留下，焰火炖油，热锅煨碗，唤做续头法。把我孩儿卧在凳上，用刀割下头来，把这布袱来盖了，依先接上这孩儿的头。”

“只见那（失头）和尚慌忙放下碗和箸，起身去那楼板上摸摸一，摸着了头，双手捉住两只耳朵，掇那头安在腔子上，安得端正，把手去摸一摸。”

由上十种元明之际的模仿巫术来看，《三遂平妖传》正是一本用模仿巫术为主线进行艺术构思的章回小说。以上十种巫术都是属于“九天玄女法”的^①。“九天玄女”是道教徒对“玄女”所作的尊号，又称“九天玄女娘娘”，是道教的神仙。唐罗隐《后土庙》诗云：“九天玄女犹无圣，后土夫人岂有灵。”大约唐代还未称她“圣姑”，而元明之际的此书却称她为“圣姑”了。在宋代，还传说浙江金华有她的“九天玄女炼丹之所”，还传说有以下奇妙的九天玄女炼丹故事。《夷坚志》志补卷十二《赤松观丹》云：

^① 关于九天玄女法，请参阅《敦煌古俗与民俗流变——中国民俗探微》第三章第十七节《佛教的九天玄女咒》。

“婺州金华赤松观，相传为九天玄女炼丹之所。云丹始成时，凡三粒，以一祭天，一祭地，皆瘞于隐所，一以自饵，盖不知几何世矣！宣和间（1119—1125），某道士独坐竹轩，见所养善鸣鸡，啄龙眼于竹根下，甚大而有光彩，急起夺得之，香气袭人，重于铁石，意其所谓神丹也，未敢服。密贮以器，置三清殿前，愿见者则焚香启钥以示之，既期年矣！后为游士攫取，以像前供水吞之，夺不可得，亟呼众擒之，已飘飘然行池水上，运步如飞。明日，或见其坐水底，水皆涌沸，旬日方去，莫知为何人，何所之也！道士怅然自悔，犹汲水涤盛丹器饮之，自是面如童颜，唇赤如丹，右手软如绵，年九十，尚强健无恙。鸡亦活三十年。”

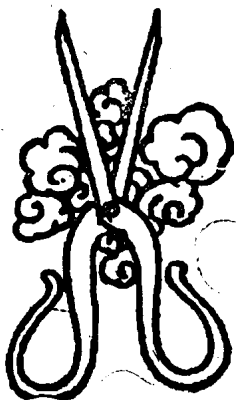
这是以长生为探索核心的道教练丹术。可见九天玄女术，包括的范围很广泛，不仅是“龙树菩萨九天玄女咒”，也不仅是模仿变化的巫术，还有炼丹术，它为道教与佛教各种不同流派所利用

第四节 明代的扎草人勾人魂与妓女巫术

在明代，文坛上出现了一部著名的巫术小说，那就是“钟山逸叟许仲琳”著的《封神演义》。第四十八回“陆压献计谢公明”，便是扎草人模仿巫术的故事。故事编得曲折而有趣味，当然是荒诞不经，却是茶余饭后引人一笑的谈话资料，巫术味道极浓。

故事说有个陆压道士来帮助姜子牙作战，战胜本领高强的赵公明，公明有一把神剪，只要抛向空中，它就能飞下，将人或动物剪成两段，谁人也不敌赵公明这件宝物。陆压却有一套能制服赵公明，并能治他于死地的巫术，这就是扎茅人来勾人魂的模仿

金剪同心兩日間
利離千步也行難
古今傳來天下有
名開桃李統江山



巫术。（见左图“神剪”）

左图是清代秘密社会天地会崇拜的神剪，特地画出来加以膜拜，並附有一诗供会员背诵：

“金剪同心两日间，别离半步也行难。古今传来天下有，名开桃李统江山。”这首诗实际相当于咒语。此图录自《近代秘密社会史料》第一卷。

陆压道士来见姜子牙和燃灯道士，书中描述说：

“且说陆压回篷，与诸道友相见。燃灯问：‘会公明一事如何？’陆压曰：

‘衲子自有处治，此事请子牙公自行。’子牙欠身。陆压

揭开花篮，取出一幅书，书写明白，上有符印口诀，“……依此而用，可往岐山立一营；营内筑一台。扎一草人；人身上书‘赵公明’三字，头上一盏灯，足下一盏灯。自步罡斗，书符结印焚化，一日三次拜礼，至二十一日之时，贫道自来午时助你，公明自然绝也。”

这是对此种巫术总的概括。从“衲子自有处治”一句看来，陆压道士多少带一点“洋”味，因为衲子一词原来是佛教僧徒的自称，如宋黄庭坚《送密老住五峰》诗云：“水边林下逢衲子，南北东西古道场。”宋楼钥《经山兴圣万寺禅寺记》云：“绍兴七年，大慧禅师来主法席，衲子云集，至千七百众。”土道士洋自称，说明其佛教的影响。他所施行的巫术，扎草人外加书人的

姓名，然后施法术，这又是模拟与顺势巫术力的结合形态。而“头上一盏灯、足下一盏灯”，这种施术时点长明灯的作法，显然也是来自佛教燃灯习俗的影响，连燃灯一名也是佛教化的。按照陆压巫术的安排，这种巫术的效应，分五阶段加以显现，五阶段的特征都各有不同，总名“钉头七箭书”巫术。

第一，主方披发施术，施术对象就感到“心如火发”，作出“抓耳挠腮”的动作。书中描述道：“子牙领命，前往岐山，暗出三千人马，又令南宫适、武吉前去安置。子牙后随军至岐出，南宫适筑起将台，安排停当，扎一草人，依方制度。子牙披发仗剑，脚步罡斗，书符结印，连拜三五日，把赵公明只拜的心如火发，意似油煎，走投无路，帐前走到帐后，抓耳挠腮。闻太师见公明如此不安，心中甚是不乐，亦无心理论军情。”以上描写，此种巫术“连拜三五日”才能显出效应，而且开始时被施术者只是感到不安，走来走去，心神不安。

第二，六七日以后，被施术者开始进入昏睡过程，因为元神散而不归。书中描述道：“又见赵公明昏乱，不知军务，只是睡卧，尝闻鼻息之声。古云‘神仙不寝’，乃是清静六根，如何今日六七日只是昏睡！且不说汤营乱纷纷计议不一。且说子牙拜掉了赵公明神散而不归——但神仙以元神为主，游八极，任逍遥，今一旦被子牙拜去，不觉昏沉，只是要睡。闻太师心下甚是着忙。自思：‘赵道兄为何只是睡而不醒，必有凶兆！’闻太师愈觉郁郁不乐。且说子牙在岐山拜了半月，赵公明越觉昏沉，睡而不醒人事。”

第三，散魂昏睡以后，还能被人推醒谈话。然后还能再昏睡过去。书中写道：“太师入内帐，见公明鼻息如雷，用手推而问曰：‘道兄，你乃仙体，为何只是酣睡？’公明答曰：‘我並不曾睡。’二陈主见公明颠倒，谓太师曰：‘闻兄，据我等观赵道兄光景，不是好事，想有人暗算他的，取金钱一卦，便知何故。’看来，醒来后讲话也有些颠倒。

第四，继而神致清楚，浑身冷汗，猛然大叫渐悔。书中描述闻太师派人去抢“钉头七箭书”失败，赵公明必死无疑。书中继续写道：

“太师把前事（指抢巫书失败）说了一遍，二天君不语，同进后营，来见赵公明。公明鼻息之声如雷。三位来至榻前，太师垂泪叫曰：‘赵道兄。’公明睁目见闻太师来至，就问抢书一事。太师实对公明说曰：‘陈九公，姚少司俱死。’赵公明将身坐起，二目圆睁，大呼曰：‘罢了！悔吾早不听吾妹之言，果有丧身之祸！’公明只吓的浑身汗出，无计可施。公明叹曰：‘想吾在天皇时得道，修成玉肌仙体，岂知今日遭殃，反被陆压而死。真是可怜！闻见，料吾不能再生，今追悔无及！但我死之后，你将金蛟剪连吾袍服包住，用丝绦缚定。我死，必定云霄诸妹来看吾之尸骸。你把金蛟剪连袍服递与他。吾三位妹妹见吾袍服，如见亲兄！’道罢，泪流满面，猛然一声大叫曰：‘云霄妹子！悔不用你之言，致有今日之祸！’言罢，不觉哽咽，不能言语。”

第五，此钉头七箭书巫术，以最后三箭最为关键，射草人其感应却在活人，两箭射草人目而活人两眼瞎，一箭射草心，而活人心痛而死。《封神演义》在第四十九回《武王失陷红沙阵》继续描述道：

“且说子牙在岐山拜了二十日，七篇书已拜完；明日二十一日，要绝公明，心下甚欢喜。再说赵公明卧于后营，闻太师坐于榻前看守。公明曰：‘闻兄，吾与你止会今日。明日午时，吾命已休！’太师听罢，泣而言曰：‘吾累道兄遭此不测之殃，使我心如刀割！’张天君进营来看赵公明，正

是有力无处使，只恨钉头七箭书，把一个大罗神仙只拜得如俗子病夫一般，可怜讲甚么五行道术，说不起倒海移山，只落得一场虚话！大家相看流泪。且说子牙至二十一日巳牌时分，武吉来报：‘陆压老爷来了。’子牙出营迎接，入帐行礼。序坐毕，陆压曰：‘恭喜！恭喜！赵公明定绝今日！且又破了‘红水阵’，可谓十分之喜！’子牙深谢陆压：‘若非道兄法力无边，焉得公明绝命。’陆压笑吟吟揭开花篮，取出小小一张桑枝弓，三只桃枝箭，递与子牙，‘今日午时初刻，用此箭射之。’子牙曰：‘领命。’二人在帐中等至午时，不阴阳官来报：‘午时牌！’子牙净手，拈弓，搭箭。陆压曰：‘先中左目。’子牙依命，先中左目。——这西岐山发箭射草人，成汤营里赵公明大叫一声，把左眼闭了。闻太师心如刀割，一把抱住公明，泪流满面，哭声甚惨。——子牙在岐山，二箭射右目，三箭劈心一箭，三箭射了草人。——公明死于成汤营里。”

从以上五点来总观钉头七箭书巫术，它是我国明代，即十四世纪中叶，中国道士以幻想的方式安排的当时最为现代化的巫术战争模式。按照这种巫术设计：只需先知道敌人的模样，例如陆压为了治死赵公明，就是先假意来与他打战，“此非是会公明战，实看公明形容”，知道了对方的容貌形态，然后制模型，做替身，定姓名。模仿品一经制成，便将对方的身心框住了。然后施巫法，画符、念咒、披发、舞剑、步罡，使对方昏迷、二十一日后，向模仿品连射三箭使之身亡。按照道士的理解，对方死时一定很惨，赵公明死时的形象，依据《封神演义》第四十九回所述：“三位娘娘见了棺木，揭开一看，见公明二目血水流津，心窝里流血”；可见道士无疑认为战争对于他们来说是操纵者，要你活就活，要你死就死，他们可以运用最简单的物资：茅草与弓箭，避开对方的长茅大刀，便能治对方于死地。战争如果真是如

此简单，道士真成了科学的幻想家。只是可惜，它与飞天与隐形一样，都是道士们奇异的无法实现的幻梦。小说中描写到重要一点：

元神。道士将此巫术建立在“元神”基础上。子牙拜掉了赵公明“元神散而不归”，又说“神仙以元神为主”。道家以为有一个独立于体外的灵魂，它就叫“元神”。南唐谭峭《化书·术化珠玉》云：“得灏气之门，所以收其根；知元神之囊，所以韬其光。”《丹经》云：“万物生复死，元神死复生，以神入气穴，丹道自然成。”这种元神自然是看不见、摸不着、嗅不到、感觉不到的抽象的理念而已，它只可意会而不可言传。只存在于自我的心中而已。道士将元神作为基础，便意味着它的虚无缥缈而一切都不可知，它是神发明的，只有神知道。赵公明的死也是命中意定、神安排的“天数已定”，这就更增加了它的神秘感。

姜子牙选在岐山施行巫术，看来也是有所考虑的。因为岐山，《史记·封禅书》把它列为华山以西七大名山之一。它在陕西岐山县东北，山状如柱，故又称天柱山。《太平御览》卷四十引《图经》云：“岐山亦名天柱山。”《水经注》云：“天柱山有凤凰祠，或云其峰高峻，迥出诸山，状若柱，因为名焉。”相传周古公亶父自豳（陕西旬邑）迁到这里建邑，《国语·周语上》云：“周之兴也，鸛鷥鸣于岐山。”故《河图·括地象》云：“周之兴也，鸛鷥鸣于岐山，时人亦谓岐山为凤凰堆”。所以山上便有“凤凰祠”。《封神演义》描写的是周武王伐纣的故事，故选在岐山为武王伐纣的战场，也是合乎情理的，也是符合历史真实与艺术真实的。

最后，还应了解一点，明代拜草人勾人魂的模仿巫术并不是金立存在的。在无名氏《杨文广平南全传》（四卷二十二回本）草，其中第十五回《放淫鼠军师献计，射草人小将归天》描写到金精娘娘射草人的故事，草人巫术的设计和《封神演义》子牙将草人当做赵公明一模一样。金精娘娘八月十五日见杨怀恩背约，

便在飞鹅洞中暗施巫术，也将草人当做杨怀恩，把草人拜了七昼夜，最后的一夜用三枝箭来射他，第一箭也是射左目，同时在远处的杨怀恩的左眼便瞎了，第二箭也是射右目，同时在远处的杨怀恩的右眼也瞎了。第三箭也是直射草人的心部，而杨怀恩这活的人也大叫一声痛死了。这部小说虽不著撰人，首冠序一篇，署有“上元季节斋题于海上”，这可能就是编著者。论其时代，由于这本书与明人《杨家将演义》卷八“文广领兵征李王”一回情节相似，只是略加润色，改头换面，故知此书当沿袭于明人的著作，其巫术也是明人巫术无疑^①。

天下事无奇不有，妓女中居然有施行白眉神巫术者。《清稗类钞》云：“娼家魔术，在在有之，北方妓家，必供白眉神，又名袄神，朝夕祷之。至朔望则用手帕蒙神首，刺神面，视子弟奸猾者佯怒之，撤帕着子弟面，将坠地，令拾之，则悦而无他意矣。”

从刺神面来看，这是一种模仿巫术。确切一点说，这是妓女们为了减轻自己所受的蹂躏，而施行的制服嫖客的巫术。可悲的是，时至明清时代，世界文明已向前演进，如此巫术迷信，如何能救助妓女悲惨的命运。

可以确定这种白眉神巫术信仰，在明代已经流行。明沈德符《野获编》云：

“近来狹邪家多供关壮缪像，予窃以为褻渎正神，后乃知其不然，是名白眉神，长髯伟貌，骑马持刀，与关象略肖，但眉白而眼赤。京师相詈，指其人曰：‘白眉赤眼儿’者，必大恨，其猥贱可知。狹邪讳之，乃嫁名于关侯。坊曲娼女，初荐枕于人，必与艾叟同拜此神，然后定情，南北两京皆然也。”

^① 此书现藏东北师大图书馆。

所谓“艾豕（jiǎ 家）”，老公猪也，明代民间对嫖客的蔑称。

值得怀疑的是，白眉神又称“袄神”，它是否是从外国进口的呢？袄教即从波斯传入的琐罗亚斯德教（参见拙著《敦煌民俗学》第十六章第一节《民间宗教信仰》“袄教”），又称拜火教而袄神又是“白眉赤眼”有火神的特征，故可能它是袄教的遗留品。

第十六章 清代近现代的模仿巫术

第一节 清代的求子术，魇魔法与保福巫术

清代模仿巫术在小说与笔记中都有所反映。在清代，北方有一种“拴娃娃”的求子风俗就使用的是模仿巫术。清纪昀撰《阅微草堂笔记》云：

“余二三岁时，尝见四五小儿彩衣金钏，随余嬉戏，皆呼余为弟，意似甚相爱，稍长时，乃皆不见，后以告先姚安公，公沈思久之，爽然曰：‘汝前母恨无子，每令尼媪以彩丝系神庙泥孩归，置于卧内，各命以乳名，日饲果饵，舆哺子无异。歿后，吾命人瘞楼后空院中，必是物也。’恐后来为妖，拟掘出之，然岁久已迷其处矣。”

以上模仿巫术是把彩丝系在神庙的泥孩身上带回家，家中孩子便获得此种模仿巫术之感应，得到神的保护，”康成长。

《红楼梦》第二十五回“魇魔法姊弟逢五鬼”描述的则是清代的又一种模仿巫术。马道婆施行同类相生死的巫术害贾宝玉和王熙凤。所谓“五鬼”，据《协纪辨方书·五鬼》云，是巫师所说的恶煞，取像在鬼宿的第五颗星。“庙魔法”即巫师施行的模仿巫术，先做一个人的替身，纸人布娃娃之类，然后施术害人。只见马道婆“向裤腰里掏了半晌，掏出十个纸铰的青面白发的鬼来，并两个纸人，递与赵姨娘，又悄悄教他道：‘把他两个的庚辰八字写在这两个纸人身上，一并五个鬼都掖在他们各人的床上

就完了，我只在家作法，自有效验。’……宝玉忽然 噤 哟 了一声，说好头疼！离地跳有三四尺高，口内乱嚷乱叫，说起胡话来了，林黛玉并丫头们都唬慌了……只见凤姐手持一把明晃晃钢刀砍进园来，见鸡杀鸡，见狗杀狗，见人就要杀人，众人越发慌了……”

《红楼梦》对同类生死法的模仿巫术，从法术本身到巫术效果，都作了绘声绘色的描写，真实地反映了这种巫术的详情。

清代在四川的川西川中一带流行的“保福”巫术，也是属于此类的。家人有病便请来端公跳神，端公取一木偶人头像，插一长棍，将病人衣服挂下头像下施巫术，《中江县志·风俗》载称：“至人有疾，医未中病，好事者辄相率为首，召师巫于家，鼓乐喧阗，歌舞酣饮。并联名具保于神，名曰保福。”《酉阳直隶总志·风俗志》云：其保法为“病人濒危，坐为乞冥王，以十生人十死人”保之。

女巫在通神时，神鬼附体，模披鬼神现状，也是显然的模仿巫术。袁枚《子不语》卷一有《山西王二》，叙通神女巫控冤情的奇事：

“熊翰林涤斋先生为余言：康熙年间游京师，与陈参政仪、计副宪某饮报国寺。三人俱早贵，喜繁华，以席间不得声妓为帐，遣人召女巫某唱秧歌劝酒。女巫唱，终半席，腹胀、将溲焉。出至墙下，少顷返，则两目瞪视，跪三人前，呼曰：‘我山西王二也，某年月日，为店主赵三谋财杀死，埋骨于此寺之墙下。求三长官代为伸冤。’

三人相顾大骇，莫敢发声。熊晓之曰：‘此司坊官事，非我辈所能主张。’女巫曰：‘现任司坊官俞公，与熊爷有交，但求熊爷转请俞公到此掘验足矣。’熊曰：‘此事重大，空言无信，如何可行？’巫曰：‘论理某当自陈，但某形质朽烂，须附生人而言，诸位老爷替我筹之。’言毕，女

巫仆地，良久，醒。问之，茫然无知。三公谋曰：我辈何能替鬼诉冤，诉亦不信。明日，盍请俞司坊兵共饮此处，召女巫质之，则冤白矣。

次日，招俞司坊至寺饮，告之故，召女巫。巫大惧，不肯复来。司坊官遣役拘之，巫始至。既入寺门，言状悉如昨日。司坊官启巡城御史，发掘墙下，得白骨一具，颈下有伤。询之士人，云从前此墙系山东济南府赵三安歇客寓之所，某年卷店逃归山东。乃移文专差关提至济南，果有其文文到之日，赵三一叫而绝。”

这件案子居然是女巫模披神判之法，搞成功的或许女巫早知内情，乃借“通神”模拟死者声态以伸冤，从此记载还可见清代女巫，也有兼作卖唱歌女者。女巫做“唱秧歌劝酒”之事，实在少见。

第二节 诅咒仇人、猴子治病、祈求丰年 ——现代发现的模仿巫术

民国年间，云南农村有所谓“退鬼”术。巫师剪成几个纸鬼，将柏枝点燃置于稻草扎成的筛盘内，左手执筛盘，右手抓桃枝柳条，口念驱鬼咒，在屋内到处烟熏，用以驱鬼。其特征是剪纸为模仿之鬼形。

民国年间，江西农村有所谓“拽神检药”术。巫婆把尺许木偶象置于大药盒上，两人拽（zhuài）偶像之手，偶像（神）头碰到什么药上，就吃什么药。此巫术误人病情。青海河湟地区农村有所谓“草人送魔”术，巫师扎一草人作病人替身，备钢刀一把，先将草人放在病人身上，一手握刀，一手点燃火把，在周身燎三次，然后将草人头向外置门坎上，用刀砍三下，连同火把一起送到十字路口投掷，以此驱鬼辟邪。四川云南大小凉山彝族地

区有所谓“撮日”术，将一牲畜腿骨，捆在一个草人身上，指明冤家的姓名，念“咒人经”，同时跑马打枪（鸟枪）。完毕后，将草人及腿骨偷偷放进冤家室内、宅边、村旁，据说就能使冤家得病而亡。

据《凉山彝族奴隶社会》一书载称：“用来攻击或诅咒仇敌的巫术，即民族学中所称的黑色巫术，在彝族中也普遍存在。比如有一种称为‘子克觉’的诅咒仇敌的巫术，即是请毕摩^①或苏业^②将一支病死的牲畜腿骨和用麦秆或草扎成的草人一起，指明仇敌的姓名，集合全家来进行诅咒，然后将此骨与草人抛弃在仇敌附近的路上或田野，他们相信仇敌即将患病慢慢死去。另一诅咒的巫术是扎一草人或一狗，施术后乘夜吊挂在仇敌附近的树上，让仇敌见到。以为这样，对方必遭死亡。凉山彝族在进行冤家械斗期间，除用武力方式外，往往也辅以巫术手法来攻击对方。”

另外，凉山彝族在祭祀活动中，也仍然夹杂着模拟巫术的使用，该书又称：

“祈丰年的祭祀，彝语称‘芝固！’，也有祈求吉祥的意义。每逢耕种和收获时，各户均要举行，富有要在3、7、10月各举行一次。届时请毕摩主持，先请山神，再请毕摩的护法神，以及专管五谷丰收、财源茂盛的精灵‘吉尔尼荷’。此后毕摩即扎一些象征饥鬼的草人形象，接着打鸡，并以鸡血淋洒草人。继之打羊、取羊肉数块敬山神，再取煮熟的羊心、肝、腰敬毕摩的护法神，然后向四方洒羊肉汤，以示分享四方神鬼。此时主人又划一木刻代表鬼，毕摩将其甩出门外，表示鬼已除去。此后毕摩念招魂经，招唤主人家中已死去的亡灵来享供献。最后毕摩将作法所用的一枝树枝送到门

① 毕摩是凉山彝族的男性巫师。

② 苏业也是凉山彝族的巫师，但男女都有。

外，表示丰收，祈丰年的仪式告一段落。第二、三次仪式基本相同，只不过没有招魂的内容。”^①

以上两例，前面一例为黑巫术已很明确，而后一例则为自身谋利益的白巫术，不仅有象征鬼的草人，还有象征鬼的木刻人，鬼形为人形样。

而且，凉山地区彝族的“牛力母”巫术也与此同类。“牛力母”意为“送干病鬼”。如果病人病得骨瘦如柴，当地百姓以为这是干病鬼在作祟，而病因则为猴子传染，于是便请毕摩来送鬼。只见毕摩在病人家中念经八天，并由家里人捉来一只猴子，然后就扎一个草人，第九天带猴子上山，在地上插树枝作为神座，并把草人捆在猴子身上，最后把猴子放走，据说就把病带走了。

综上所述，我国历代都有这种同类生死法的模仿巫术，模拟人一般为草人、木偶、纸人等，从其巫术性质来看，大多是害人之黑巫术，而去怯邪祈福者为少见。

从现代调查材料可见，模拟巫术在实际施巫时情形是较为复杂的，这表现在以下几点上。

第一，模拟巫术既包括白巫术也包括黑巫术，而白巫术的模拟品，一般不采用草人木偶等，而采用具有象征意义的代用品。例如，《凉山彝族奴隶社会》一书指出：“用以为自身谋利益的巫术，即是民族学中所称的白色巫术，在彝族中是比较普遍的。毕摩经常为人作的一种叫‘尔查苏’的解污术即属此类。此种巫术，每户每年至少要请毕摩施行一次。是时毕摩先将一块烧红的石头淬入有艾蒿的瓢内，然后将此瓢在屋内四周转一圈，边转边念咒语，表示已经除了秽气，并用或折断一根木棍，表示已济折断了魔鬼的腰驱，再将水泼在灰上，当升起一片尘埃时，表示魔鬼已经逃窜或已经将疾病驱赶到了魔鬼身上。另一种保护自身的

^① 以上两段原文均见《凉山彝族奴隶社会》第六章第三节“巫术、祭祀和禁忌”，人民出版社，1982年版，176—177页。

巫术叫‘写俄布’，汉语称‘挡口嘴’，每户每年也要施行数次。届时由毕摩念经，然后打一只公鸡。抛掷出去，以示特别人的恶言中伤或咒语抵挡回去。此外，还有召魂、捉鬼、送麻疯病、防雹灾等巫术。”（176页）看来，以上凡是象征性的巫术动作都具有模拟性，如折断一根木棍，表示折断了魔鬼的腰驱；水泼在灰上引起尘埃，表示魔鬼已经逃窜；赶走一只公鸡，表示将别人恶语也打走了等等，这种模拟性是模拟巫术的延伸。

第二，模拟巫术的施行，通常不是单纯一种巫术的施行，而是至少两种巫术同时交织着施行之。弗雷泽在《金枝》中曾指出：“马来人有类似的法术：你如想使某人死掉，首先你就得收集他身上每个部分的代表物，如指甲屑、头发、眉毛、唾液等等。然后，从蜜蜂的空巢中取来蜂蜡，将它们粘在一起做成此人的蜡像，连续七个晚上将此蜡像放在灯焰上慢慢烤死。烤时还要反复说：‘我烧的不是蜡啊，烧的是某某人的脾脏、心肝！’在第七个晚上烧完蜡像以后，你要谋害的人就将死去。”^①这种巫术显然是顺势巫术和模拟巫术的合璧物。

第三，烧替身治病的白巫术在民间很流行。肖红《呼兰河传》就写到东北流行的烧替身治病巫术：“到彩铺去，扎了一个纸人，然后给纸人缝起布衣服穿上，——穿布衣服的是绝对像真人——擦脂抹粉，手里提着花手巾，很是好看，穿了满身花洋布的衣裳，打扮成一个十七、八岁的大姑娘。用人抬着，抬到南河沿旁边那大豆坑去燃了。”替身上往往要写上病孩的姓名，由巫婆来主持这种巫术。

第四，狩猎活动时，制模拟动物，举行巫术仪式，用于增加生产。这种巫术流行于云南独龙族中，独龙族在狩猎前，即以荞麦、稗子磨成粉、和以水、捏成各种动物形象，陈列于大树下，或以石灰在大树上画各种动物图形，先举行祭祀，祭毕以弩射

^① 《金枝》，[英]弗雷泽著、徐育新、汪培基、张泽石译，中国民间文艺出版社，1987年版，22页。

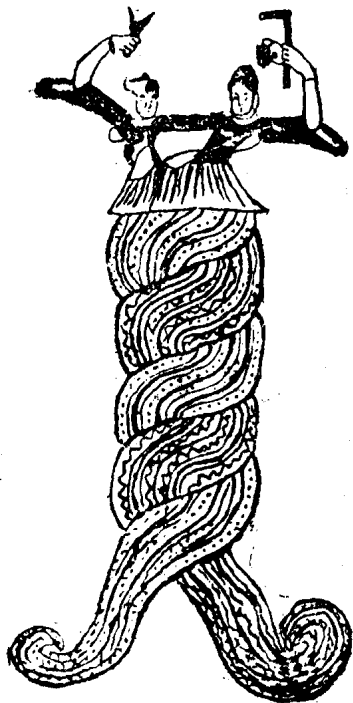
之。（见云南民族调查组编写《独龙族调查材料之二》，1964年刊印，257页）这种巫术对生产有刺激作用，也是狩猎前武艺的操练，有积极的一面。

第五，施行模仿巫术时强调其象征上的意义。严汝娴与宋兆麟先生介绍见到的云南永宁纳西族信奉的那蒂女神说：

“（纳西族）虔诚地信仰‘那蹄’——生育女神。

那蹄为女人形象，主寿妇女生育，保佑婴儿健康。祭祀时，由达巴用树枝或麻杆编制一个方形框框，中央插一根竹竿，上边挂若干彩色布条。此器称‘那蹄底基’，即那蹄的房子。然后用糌粑塑成一个女人，腹部放一个鸡蛋，大腹便

便，象征多产；蛋能孵鸡、又标志生育。‘那蹄’的特点是乳房大、肚子大，阴部划为妇女特征。这是一个典型多产妇女形象。”（见《宁蒗县纳西族调查材料》之一，76—78页）。

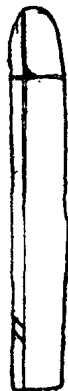
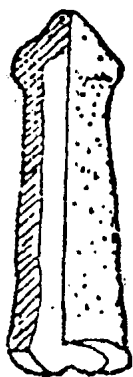


这一生殖模仿巫术祭祀时，始终充满象征意义。那蒂底基象征竹竿（男阴）插入植物方形框框（女阴），即模拟交配象征性。然后，糌粑塑的女神，大腹象征多产，而腹旁鸡蛋，又象征生育。模仿巫术的象征意义在生殖巫术中表现得特别明显。中外考古学界发现的诸多实物都可证明这一点，参见以下五图：

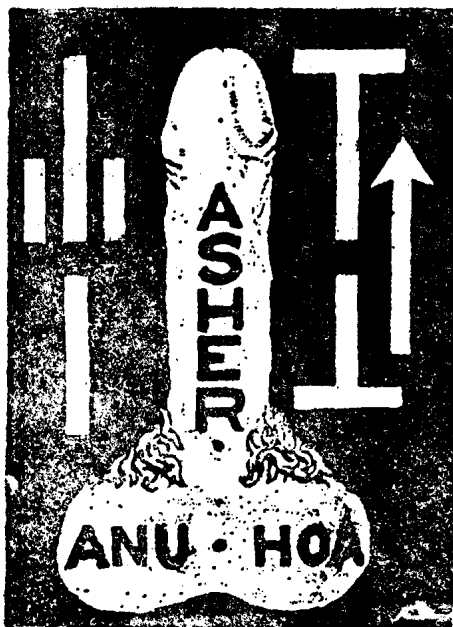
①新疆阿斯塔那墓出土隋代彩色绢画伏羲女娲图，交配象征。

②河南二里岗商代遗址发现的
馆的陶祖(阴茎)。生殖象征。

③江苏连云港市赣榆徐福博物馆
“始祖石”(阴茎)。生殖象征①。

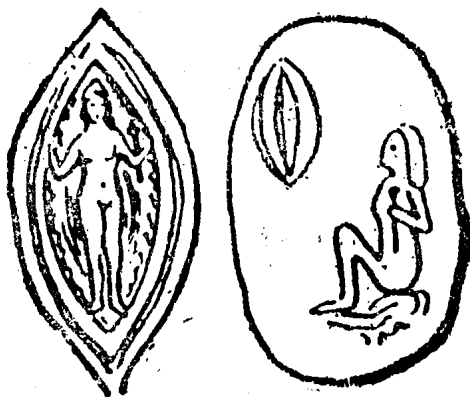


④不丹王宫房角悬挂的巨型阴茎，生殖象征。(木制)



① 关于石祖产生的时代背景，请参阅拙文《海州石头文化》，载于台北《故宫学术季刊》第九卷第三期，1992年4月出版。

⑤古希腊墓穴“子宫门”，生殖象征。



台湾挑湾高山族的石刻祖灵像。

实际上也是石人模仿巫术之再现。（图略）

第三节 治理环境卫生

——打醋弹巫术

清代敦煌流行有一种“打醋弹”的风俗，看来应当归于模仿巫术之中的。道光《敦煌县志》说：“十二月二十三日，各家祭灶，除夕各家祭祖，先用木勺盛酒醋，取石块烧红，放在酒醋

内，扫除邪秽，谓之打醋弹。”我在《敦煌民俗学》一书中曾指出这种风俗：“敦煌民间的‘打醋弹’正是‘跨熏’的另一种表现形式，实际都是为了达到‘去一年灾毒之气’的目的，烧醋有利于预防感冒。”（470页）这种“去一年灾毒之气”的打醋弹，是驱除崇巫术的反映，这种巫术最初的表现形式，是以模仿巫术开始的。

马学良先生在1943年曾深入云南省武定茂莲乡黑夷地区考察黑夷语言文字，就曾亲眼见到“打醋弹”巫术施行的全过程。后来他在1944年9月《边政公论》第三卷九期上公布了《黑夷风俗之一——除祸祟》一文，论及这种巫术的详细情况。根据马先生实地考察所述，这种“打醋弹（炭）模仿巫术分为下述三个阶段施行。

第一阶段：事前的准备。

“喂毫（mào，冒）先到除祸祟的主人家中，用秧草扎成一匹马，上面骑着一个草人，又用红线布披在草人身上，作为衣服。这草人夷人名他为‘纪祖’，另外用柏栎枝干在一端的两旁划开两片，如同一个人的两片耳朵，在耳朵下面扎一节丝线，这枝干就代表纪祖的兵将，夷人名他为‘卜祖’。①

第二阶段：家祭的仪式。

草人扎成以后，喂毫就在主人家的正门中，用一升谷子，放于门坎边。谷上一边放一碗米，米上搁一个鸡蛋，一块盐；一边放一杯酒，又用两个柏栎叶烧焦，泡在一碗冷水中，代替荣水，在屋里门坎前插三棵柏栎枝，旁边分插纪祖和卜祖，插时要把草

① 引自马学良《云南民族礼俗研究文集》56—57页。下同。四川民族出版社，1983年11月版。

人及马头面向屋内。

陈列完毕，唛耄便开始念除祟经，先用一块烧红的净石，以泡马桑叶的水泼上，趁白气蒸腾把所献之活性（猪羊或鸡，以家之贫富而定，）在蒸气上绕一转，同时唛耄向牲身喷一口酒，“此为打醋炭”表示净除牲身污邪。打醋炭是夷人举行任何法术之前，必须举行的一道重要仪式。然后唛耄手持一根柏栎棍，喃喃诵念，驱除各种祸祟。

第三阶段：野祭。

唛耄在干硬的地面上，用长约一尺的柏栎枝及白柴，插成几丛行列，据说白柴是代表各种鬼神的灵位，然后先念祭山神经，请山神来享祭，并用牲畜或雄鸡供山神。祭后大家在祭场上吃晚餐。夜幕笼罩大地后燃起火把，作饭后法术，唛耄念经并把草圈拿在手上，用它的主人身上从头到脚抚摩一遍，表示该人祸祟，全束在圈中；并拿一把饭勺、主人全家人向勺中吐一口唾沫，这叫吐祟；又拿小草绳，与主人各持一端，念断殃经，表示一切祸祟断绝。最后在醋炭门中用三个醋炭石打了三次醋炭。在蒸气醋炭门中出入三匝，表示恐尚有冥顽的祸祟，依然附在身上，再由醋炭气来一个最后的大扫荡，交给太公收去处罚他，这场仪式才算完结。

如上所摘录，马先生绘声绘色的描写了他的打醋炭模仿巫术之见闻。根据实地调查才再现了“打𦰩弹”风俗之全貌。

又根据孙考先生在《青海乡俗》一书中《欢天喜地除夕夜》说：

“（青海）有些人家，除夕夜还用食醋浇在烧红的印石上，用蒸发的气体，熏染大小住房，叫‘熏醋蛋石’，以示驱邪消瘟，除灾灭病。”

可见打醋弹，在甘肃、青海、云南都有流传，不过在汉族中，表现的是除夕驱傩的岁时风俗形式，而在云南夷族中则体现

的是模仿巫术之形式，夷族中的打醋炭形式最古老，故疑为此俗的原始形态。

1986年11月上旬，我带领大学生和留学生，到长江下游北岸古瓜州渡区域去调查民俗与采风，对当地的民间建筑上梁风俗做了细致的调查研究。在瓜州农村，上梁时要挑选好的木材做为正梁，上梁时，鞭炮齐鸣，芝麻秸子烧得呼呼响，木匠师傅提着在芝麻秸里烧得灼红的秤砣或铁饼，并向上面泼醋，让醋气熏到新房各处与四周环境，然后提着冒气的醋物绕着新房子跑一圈，意为洁净。这正是古敦煌民间“打醋弹”巫术在扬州瓜州渡地区形象地体现，但是这种原来是古敦煌带有巫术性的岁时风俗，已移植到现代民间建筑的上梁风俗中。泼醋后，在正梁上还需要张贴对联。

上联：竖玉柱，喜逢黄道日

下联：上金梁，巧遇紫微星

横批：文昌化吉

这显然又是巫术咒语的衍化物，已衍变得颇为文雅和文学味十足了。还有人家在柱子上头，写上“日进斗金”、“万年如意”、“财源茂盛”等句，都是为了取个吉利。

总之，打醋弹巫术由于对人民身体健康和治理环境卫生有利，而在民间具有生命力，得以在中国各地绵延不断地发展。

第十七章 改火巫术

在原始人类心目中，火是神秘的，万物有灵，火自然也是有灵的。火焰由于燃料的不同而不断地变换着颜色，不断地跳动，也意味着它具有神性和具有强大的生命力，人们必得向它膜拜，用它来禳灾，用它来去毒，也用它来求吉，于是便产生了有关火的巫术，以及改火巫术，它施行的最大特征是产生后即被统治者掌握。

第一节 改火巫术的产生与历史演变

我国远古时代人们是靠钻木取火的。钻木取火是改火巫术的基础，它也标志着古人智慧的一次飞跃。《太平御览》卷八六九引《王子拾遗记》云：

“申弥国去都万里，有燧明国，不识四时昼夜。其人不死，厌世则升天。国有大树，名燧木，屈盘万顷，云雾出于中间，折枝相钻，则火出矣。后世圣人，变腥臊之味，游日月之外，以食救万物，乃至南垂。目此树表有鸟若鸛，以口啄树，槩之然火出。圣人感焉，因取小枝以钻火，号燧人氏，在庖羲之前，则火食起乎兹矣。”

由上可见，燧人氏钻木取火古来有名。古人肯定了他的发明火种的巨大功绩，这乃是改生食为熟食的关键的进步，是区别动物与人类的分水岭。因此古人反复强调这一点：

1.《韩非子·五蠹》云：“上古之世，……民食果瓜蚌蛤，腥臊

恶臭，而伤害肠胃，民多疾病。有圣人作，钻燧取火以化腥臊，而民悦之，使王天下，号曰燧人氏。”

2.《太平御览》卷七八引《礼含文嘉》云：“燧人始钻木取火，炮生为熟，令人无腹疾，有异于禽兽，燧天之意，改为燧人。”

3.《古史考》（辑本）云：“古者茹毛饮血，燧人初作燧火，人始燔炙。”

燧人氏是原始时代发明火的巫师。他发明火，靠的是他过人的智慧、他自称是通神的“圣人”，一天，他来到燧明国的一棵大树下，看见“有鸟喙树，粲然火出，圣人感焉，因用小枝钻火”^①，居然将树枝点燃，从此发明了火。他也发明了改火巫术，他的改火巫术：第一，必须先观察星辰，然后才下察五木，《太平御览》卷八六九《尸子》云：“燧人上观星辰，下察五木，以为火也。”这就意味着他能勾通天上神和地上的人，明显是巫师特征。第二，必须根据季节与树木的不同而改变火种，《艺文类聚》卷八七引《九川论》云：“燧人夏取枣杏之火。”又《艺文类聚》卷八十八引《淮南子》云：“燧人秋取槐檀之火。”^②由此可见，因季节的不同而改用不同的木材钻木取火，正是燧人氏巫师设计出来的改火巫术。

改火巫术就这样流行出来了。在商代，改火巫术又有了重要的新内容，这就是钻火时必先“祭燿”。燿（音权）是点燃的火炬，又称“燿火”，古人以为它有神性、故点火时要祭祀这点燃的火炬。《吕氏春秋·本味》云：

“汤得伊尹，祓之于庙，爇以燿火。”

商汤得到伊尹这重要的扶佐臣，感到兴国有望，便来点燃新火

^① 引自《太平御览》卷七八引《王子年拾遗记》。

^② 此条亦见《太平御览》卷九五四木部三引《淮南子》说。

种，只见他束草为火炬（叫火燭），燭火在庙里被除不祥。可见改火实则辟邪。

改火巫术到了周代又有了变化。周代对火种有严格的管理制度，推其根本原因，它是建立在改火巫术基础上的。《周礼·夏官·司燭》云：

“司燭掌行火之政令，四时变国火，以救时疾。季春出火，民咸从之，季秋内火，民亦如之。时则施火令，祭祀则祭燭。凡国失火，野焚菜，则有刑罚焉。”

由于周民视火为神物，设司燭来专门管理火种，他四时不断地变换木头来取火，以造成一种公用的“国火”的火种，然后传给民众烧食取暖之用。可见周代由于改火巫术的关系，火种是国有化的，民众不得私有火种。司燭一年“四时”给民众火种，重点是春与秋出火，民咸从之。

周代还有“明火”的火种，即取自太阳之火。《周礼·秋官·司烜氏》云：“司烜氏掌以夫遂取明火于日，以鉴取明水于月，以共祭祀之。”可见远在周代已开始用太阳能。正如《日知录》卷五《用火》指出：

“有明火，有国火。明火以阳燧取之于日（原注：司烜氏）近于天也，故卜与祭用之。（原注：华氏大祝，大司寇）国火取之五行之木（原注：司燭），近于人也，故烹饪用之。

古人用火必取之于木，而复有四时五行之变，素问黄帝言，壮火散气，少火生气，季春出火，贵其新者，少火之义也。今人一切取之于石，其性猛烈而不宜人，疾灾之多，年寿之减，有自来矣（原注！详见第二十五介子推条）。

《邵氏学史》曰：古有火正之官，语曰：钻燧改火，此政之火者也。所谓光融天下者，于是乎在（原注：史记楚世

家重黎为帝啻火止，能光融天下，命曰祝融。）周礼司烜氏所掌及春秋宋卫陈郑所纪者政，皆在焉。今治水之官犹夫古也，而火独缺焉，饮知择水而亨，不择火以祭以养，谓之备物可乎？或曰庭燎，则有司矣，虽然此火之未也。

《杨氏日》^①晋之东也，携中原之火迄陈末阅，三百年而色转青，此必有官主之矣。

《雷氏日》^②自水正夫官，商多河患，周礼亡司空之藉，小正亡杼井之文，于是左氏内外传，每以天象言火，而言水者，恒略周秦以后不修水政，吕览十二纪删周书改火之文。故汉儒解小正，左传之出火内火，不复陈述古义，坎离之未济，此民生之所以多患也。”

以上是《日知录》提出的说法。顾炎武正确指出了周代有明火与国火的区分，也正确指出了周代已知改火的“五行之木”。这个说法新颖大胆，但却是有根据的。因为《尚书·洪范》记载周文王十三年，武王向箕子咨询治国常理，箕子就提出了“五行”云：“五行”一曰水，二曰火，三曰木，四曰金，五曰土。”可见五行是周代对地上五种物质的区分，是否与改火相连，虽无明确记载，但也是可能的。另外顾说“明火”只“卜与祭用之”，“国火”才是烹飪用之却与文献不符，因《周礼·司烜》已明确指出，国火“祭祀则祭燿”明明包括“卜与祭用之”的，故知两者全包括。还有雷氏云周代改火或汉改火造成民生多患，惜未具体论证。

在春秋时代，改火巫术仍承周代。《论语·阳货》云：

“宰我问三年之丧，期已久矣，君子三年不为礼，礼必坏，三年不乐，乐必崩。旧谷既没，新谷既升，钻燧改火，

① 《日知录》黄汝成叙录云：“杨氏名宇字简在；江阴人，拔员生官知县，元校本。”

② 黄叙录云：“雷氏学洪字介庵，直隶通州人进士。”

期可已矣。”

这段话意思是：宰我问孔子，父母死后要守三年的丧期，其实过一年之期已经很长久了，君子三年的丧期中不去讲礼，礼节就要荒疏，三年不去讲乐，乐制也一定要败坏。如只守丧一年，旧谷子既吃完，新谷子已经登场，春夏秋冬四季钻取火种的木头，也已挨次换过，这一年之期的守丧也就可以终止了。可见春秋时代改火与收割季节改火无关，那时同周代一样，仍是四时改火。

战国时代的改火巫术似能说是既复杂又混乱的。按照《管子》的说法，似乎是在春季改火。管仲是战国齐人，《管子》反映的当然是战国说法。

1.《管子·禁藏》云：

“当春三月……钻燧易火，抒井易水，所以去兹毒也。”

2.《管子·轻重》亦云：

“冬尽而春始，……教民樵室，钻燧，瑾灶，泄井，所以寿民也。”

但不可理解为什么由周代的四次改火而变为仅一次改火？改火的目的倒是一致的，周代是“救时疾”，而战国时是“去兹毒”、“寿民”。

按照《邹子》的说法，一年又变为五次改火了。《周礼》郑玄注提出来一本《聚子》之书。据《龙龕手鏡》入声卷第四邑部第十一载“邹”、“𪛗”同字^①，故为《邹子》。《汉书·艺文志》记有《邹子》四十九篇、《邹子终始》五十六篇，邹衍是战国齐人，《邹子》反映的当然也是战国说法。

^① 见《龙龕手鏡》中华书局印本455页。1985年5月第一版。

《周礼·夏官·司燿》云：“司燿掌行火之政令，四时变国火、以救时疾。”郑玄注云：“《鄠子》曰：春取榆柳之火，夏取枣杏之火，季夏取桑柘之火，秋取柞櫟之火，冬取槐檀之火。”

《论语·阳货》云：“钻燧改火、期可已矣。”何晏注引马融云：“《周书·月令》有更火之文，春取榆柳之火，夏取枣杏之火，季夏取桑柘之火，秋取柞櫟之火，冬取槐檀之火。一年之中，钻火各异木，故曰改火也。”

马融是东汉人，他五次改火说法，应当说是来自《邹子》之说的。《邹子》说法是郑玄转引，也继当说是可信的。因为《邹子》之说已见于《太平御览》之引述：

1.《太平御览》卷九五五木部四引《邹子》曰：季夏取桑柘之火。”

2.《太平御览》卷九五六木部五行引《邹子》曰：“春取榆柳之火。”

3.《太平御览》卷九六五果部二行《邹子》曰：“夏取枣杏之火。”

可见、正是在邹衍的战国时代，将燧人氏的四次改火，增加了“季夏”改火、而成为五次，但必须指出，因不同季节用不同树木来钻火，並不是邹衍的发明，而是采自燧人氏改火巫术的作法，但是此时明显附会了五行之变，而且规定了每年改火需要用十种树木。

战国时改火巫术不仅明确与五行相结合，而且此时五行学有两项发展，並最后也推动了改火巫术在民间的衍化。这两项发展是：

第一、战国中期在天文界，观察到了木星色青、火星色赤、土星色黄、金星色白、水星色黑。五行终于结合上五色，为汉代改火配合五色奠定了基础。

第二、在秦汉之间，医学界又将五行学运用于医疗中，取得

了重大的突破。这在《黄帝内经》中有着明确地记载，《素问·阴阳应象大论》云：

“东方生风，风生木，木生酸，酸生肝，肝生筋，筋生心，肝主目。其在天为玄，在人为道，在地为化；化生五味，道生智，玄生神。神在天风，在场为木，在体为筋，在藏为肝，在色为苍，在音为角，在声为呼，在变动为握，在窍为目，在味为酸，在志为怒。”

“南方生热，热生火，火生苦，苦生心，心生血。血生脾，心主舌。其在天为热，在地为火，在体为脉，在藏为心；在色为赤，在音为征，在声为笑，在变动为忧，在窍为舌，在味为苦，在志为喜。”

“中央生湿，湿生土，土生甘，甘生脾，脾生肉，肉生肺。其在天为湿，在地为土，在体为肉，在藏为脾，在色为黄，在音为宫，在声为歌，在变动为哕^①，在窍为口。在味为甘，在志为思。”

“西方生燥，燥生金，金生辛，辛生肺，肺生皮毛，皮毛生肾。肺生鼻。其在天为燥，在地为金，在体为皮毛，在藏为肺，在色为白，在音为商，在声为哭，在变动为咳，在窍为鼻，在味为辛，在志为忧。”

“北方生寒，寒生水，水生咸，咸生肾，肾生骨髓，髓生肝。肾主耳。其在天为寒，在地为水，在体为骨，在藏为肾，在色为黑，在音为羽，在声为呻，在变动为慄，在窍为耳，在味为咸，在志为恐。”

《黄帝内经》主要成书于秦汉之间，至西汉前期^②。此时古医将五行学在医疗诊断上综合加以运用，取得了重大成就。由以

① 哕：即“呃逆”。

② 见张灿理《〈黄帝内经〉概述》（载于《内经选读》）。

上引述的原文即可知道，古医们通过望、闻、问、切各个方面来运用五行学，他们以五行学为轴心，从病人的面色、音声、口味、脉象诸方面，来判断一个人的内脏是否正常，而这一切则都是以五行学为据，正如《难经·六十一难》所说：

“望而知之者，见其五色，以知其病。

闻而知之者，问其五音，以别其病。

问而知之者，问其所欲五味，以知其病所起所在也。

切而知之者，诊其寸口，视其虚实，以知其病、病在何脏腑也。”

这一切都是根据五行生克的规律来判断一个人的病情的。特别是观察一个病人五色的变化，青赤黄白黑，也为汉代将改火配合五色奠定了基础。五行学中的五色观，可以说就在秦汉之间完成了，五色观，既能适用于天文，也能适用于医疗，那么，它事实上也应当能适用于风俗各方面，特别是也一定能适用于改火。

改火巫术发展到汉代，可以说已经到达了高潮，花样翻新而又具有了创造性，次数不仅大为增加，而钻火的木头也减少并且加以更换，而且也新产生出来一个崇尚不同颜色的特点，并且对后世有广泛而深远的影响。

西汉所出《淮南子·时则训》对改火巫术有详述，为了明瞭起见，现列表于下：

汉代改火巫术要项表

次数	时 间	钻火木名	崇尚的颜色
1	孟春之月	爨其燧火	东宫御女青色衣
2	仲春之月	爨其燧火	东宫御女青色衣
3	季春之月	爨其燧火	东宫御女青色衣

续表

次数	时 间	钻火木名	崇尚的颜色
4	孟夏之月	爨柘燧火	南宮御女赤色衣
5	仲夏之月	爨柘燧火	南宮御女赤色衣
6	季夏之月	爨柘燧火	中宮御女黃色衣
7	孟秋之月	爨柘燧火	西宮御女白色衣
8	仲秋之月	爨柘燧火	西宮御女白色衣
9	季秋之月	爨柘燧火	西宮御女白色衣
10	孟冬之月	爨松燧火	北宮御女黑色衣
11	仲冬之月	爨松燧火	北宮御女黑色衣
12	季冬之月	爨松燧火	北宮御女黑色衣

由上表可见，汉代改火巫术已空前复杂化了，次数从战国时的五次，增加到十二次，每月一次。汉初可能是出于保卫树木的考虑，钻火的木头，从战国时的十种：榆、柳、枣、杏、桑、柘、柞、檣、槐、檀，减少到三种：其、柘、松，而且其与松两种，其他朝代从未用过。然而也说明，改火巫术的发展，定出统一的木头来钻火，便对这几种树木，而且是常见的树木，带来了灾难性的后果，这些树木便遭到了大量的无节制的砍伐，以致到汉初已砍伐不到这多种木头，只有减少与改换。例如居延汉简82.2条便记载：“第十二隧长张宣乃十月庚戌擅去署私中辟买榆木壹宿。”此为砍伐明证。我们绝不能低估改火巫术对自然环境破坏，因为凡是巫术都是不可能照顾到客观环境的，巫术都是自我幻想的绝对化的产物。再就是汉代的改火巫术规定的崇尚颜色的原则，以后转化为风俗，对后世有深远的影响，至此五火之木

随五行之色而变。

结合其他古典文献看来，汉代的改火巫术还有几个要点值得注意：

第一，汉朝设立了专门的官来管理改火。把改火巫术正式纳入了官方渠道。《汉书·百官公卿表上》设有“别火三令丞”。如淳注引《汉仪注》云：“别火，狱令官主治改火之事。”

第二，汉代对“燿火”巫术仪式，赋予了深一层的象征意义。《史记·封禅书》上有“通权火，拜于咸阳之旁”的记载，但是，《集解》引张晏曰：“权火，烽火也。……欲令光明远照，通祀所也。汉祠五畴于雍，五里一烽火。”可见至汉代燿火巫术仪式被赋予了象征意，具有光明远照之吉祥，是商代“祓除不祥”的变换与发展，並又被用于烽火报警。

第三，西汉与东汉改火不一样。据居延汉简所载，有一条如此写道：

官先夏至一日以除隧（隧）取火，授中二千石，二千石官。在长安云阳者，其民皆受，以日至易故火，庚戌寝兵不听事尽，甲寅五日，臣请布，臣昧死以闻。 5·10^①

这一件改火事，当同以下一条汉简有关：

御史大夫吉昧死言丞相，相上大常昌书言大史，丞定言元康五年五月二日壬子日夏至，宜寝兵大官抒。

井更水，火进鸣鸡，谒以闻布当用者，臣谨案，比原泉御者水衡抒，大宫御井中二千石，二千石令官各抒别火。 10.27^②

5.10条与10.27看来一样，均言夏至改火事，后者“别火”，即别火三令丞，主治改火之事。吉即丙吉，元康五年即公元前61年，时当汉宣帝刘询之时，显见西汉此时是丙吉提议在夏至改火。丙吉，《汉书》有传。可是东汉看来並不一样，《后汉书·礼仪中》云：“日冬至，钻燧改火云。”可见东汉改火却在冬至之时。

①、② 均见《居延汉简释文合校》，文物出版社，1987年版，8页，16页。

魏晋南北朝时代，民间仍然盛行的是钻木取火的老方法，这从魏时邯郸淳《笑林》一书《某甲》笑话可以看出来：

“某甲夜暴疾，命门人钻火。其夜阴暝，不得火，催之急。门人忿然曰：‘君责人亦太无理，今暗如漆，何以不把火照我！我当得觅钻火具，然后易得耳。’孔文举闻之，曰‘责人当以其方也。’”^①

邯郸淳，一名竺，字子叔，颖川人。曹操平荆州时召见他，魏文帝时任博士给事中。这则笑话反映了魏晋民间仍沿用钻火取火法。文中孔文举即孔融，后被曹操所杀。文中还反映出当时有专门的钻火工具。

南朝梁皇侃总结了汉代以来改火之木与五行之色的重要关系，明确指出以不同树木来钻火的原因，是随五行之色的变化而来的。《论语·阳货》皇侃疏云：

五火之木，随五行之色而变也。榆柳色青，春是木，木色青，故春用榆柳。枣杏色赤，夏是火，火色赤，故夏用枣杏也。桑柘色黄，季夏是土，土色黄，故季夏用桑柘也。柞櫟色白，秋是金，金色白，故秋用柞櫟也。槐檀色黑，冬是水，水色黑，故冬用槐檀也。”

皇侃，《南史》卷七十一有传，说：“皇侃，吴郡人，青州刺史皇家九世孙也。少好学，师事贺场，精力专门，尽通其业，尤明三礼，孝经、论语。”并说他“所撰论语义，礼记义，见重于世，学者传焉。”

北朝时，统治阶级提出恢复改火之俗，其势已微。《北史》卷三十五《王勋传》云：

^① 见郭云龙校订《中国历代短篇小说选·笑林》23页，宏业书局印行，1978年。

“竊以上古有钻燧改火之义，近代废绝，于是上表请变火曰：‘臣谨案《周官》：“四时变火，以救时疾。”明火不数变，时疾必兴。圣人作法，岂然徒也？在晋时，有人以洛阳火度江者，世世事之，相续不灭，火色变青。昔师旷食饭，云是劳薪所爨，晋平公使视之，果然车辍。今温酒及炙肉，用石炭、木炭火、竹火、草火、麻菱火，气味各不同。以此推之，新火旧火，理应有异。伏愿远尊先圣，于五时取五木以变火。用功甚少，救益方丈。纵使百姓习久，未能顿同，尚食内厨及东宫诸王食厨，不可不依古法。’上从之。”

唐代的改火，据钱易著《南部新书》卷二云：“长安每岁诸陵至清明尚食，内园宫小儿于毁前钻火，先得火者进上，赐绢三匹，金碗一口。”以下是唐代诗人歌颂改火之俗^①：

杜甫《清明》诗云：“旅雁上云归紫塞，家人钻火用青枫。”

韩愈《枯树》诗云：“犹堪持改火，未肯但空心。”

史延《清明日赐百僚新火》诗云：“九天初改火，万井属良辰。”

王濯《清明日赐百僚新火》：“御火传香殿，华光及侍臣。”

窦叔向《寒食日恩赐火》：“幸因榆柳暖，一照草茅贫。”

郑辕《清明赐百僚新火》：“改火清明后，优惠赐近臣。”^②

到宋代的改火，苏东坡《徐使君分新火》有诗云：“临臯亭中一危坐，三月清明改新火。沟中枯木应笑人，钻灼不然谁似我。”宋敏求《春明退朝录》云：“唐时惟清明取榆柳火，以赐

^① 见《古今图书集成·乾象典》卷九十六。

^② 唐王起还写有《取榆火赋》。

近臣戚里，本朝因之。惟赐辅臣、戚里、帅臣、节察三司使知、开封府枢密直学士、中使、皆得厚赠，非赐例也。”

宋代以后，改火巫术转变为颜色的巫术并完全风俗化，“改火”便不再被人提起了。只有钻木取法在民间继续流传。

1. 宋代的云南积薪钻木。宋杨佐《云南买马记》叙述北宋熙宁间旅滇生活：“未暮即相地架起桐材，上下周匝数索而缠之……必积薪于其侧，钻燧火待以夜事。”（续资治通鉴长编卷267引）

2. 元代民间仍钻松木取火。元陶宗仪《辍耕录》卷五云：“杭人剥松木为小片，其薄如纸，熔硫黄涂于片顶分解，名曰发烛，又名粹儿，盖以发火及代灯烛用之。”加配硫黄易燃而钻松木。可见元代民间以松木取火已有易燃物配合而见重大改进。

3. 清代民间钻木取火改用车钻。清揭宣《璇玑遗述》云：“如榆则取心一段为钻，柳则取心方尺为盘，中凿眼，钻头大，旁开寸许。用绳力牵如车钻，则火星飞爆出窠，薄煤成火矣。”

宋代以后，改火巫术统治阶级的不再提倡而终止了它的活动，它自始至终都是被统治者所利用的一种象征巫术工具，从商周的国火到唐宋皇帝的赐火，莫不如此。生活迫使它面向现实。

必须强调指出，汉代改火巫术以颜色来象征。是改火的重要转折。与那种生了什么颜色的病，使用什么颜色的巫药来治疗相仿佛，以颜色来象征事物的本质。四季采用不是颜色的巫术行为与观念由此衍化而来。关于四时改火变换不同的颜色来象征，主要采用的是象征律（Principle of Symbolism）巫术原则。

《十三经注疏》中《论语·阳货》邢昺疏，发挥了汉代四季钻火各异木並以颜色制约之说法：

“释者云：榆柳青，故春用之；枣杏赤，故夏用之；桑柘黄，故季夏用之；柞櫟白，故秋用之；槐檀黑，故冬用之。”

可见这是颜色的象征巫术。春日榆柳青青，故用榆柳木钻火，象征生命常青；夏日枣杏火红，故用枣杏钻火，象征生命之

火炎赤；秋日柞橧白色，故用柞橧木钻火，象征万物之萧瑟；冬日槐檀坚黑，故用槐檀木钻火，象征生命之水黑沉。这是改火巫术附会颜色的基本特征。

四季不同颜色的巫术与观念，便是由此改火巫术衍化而来。也就是《尔雅》说的：“春为青阳，夏为朱明，秋为白藏，冬为玄英。”《瑞应图》亦云：“生春、夏紫、秋白、冬黑。”这可说是四季不同颜色巫术之总观。

于是颜色巫术被运用到居家风俗中。古人为家宅看风水，首先便要区分赤、白、黑、青四色气。《太平御览》卷一八〇“宅”引《地镜图》云：

“人望百家宅法，中有赤气者，家有汛财；白气入人家，有财不保；黑气有五，其伏在宅中；青气者，有银，地宝也。”

颜色巫术既已被运用于生动中，这就造成颜色在四季生活中都被运用，并且分化，在民俗中有大量表现：

第二节 春日改火巫术与青色

改火巫术衍化到颜色巫术的阶段，扩大了范围，充实了内容，巫文化的特色显得空前地丰富多彩起来。

春日改火巫术主要表现是崇尚青色。《易通统图》云：“日春行东方，青道曰东陆。”《尚书》亦云：“东方春龙……其帝青，表圣明。”《楚辞》亦云：“青春受谢白日昭”。这是先秦产生的颜色巫术观，言春必言青，道是青道，龙是青龙。至汉代，春日必穿青衣了，《淮南子》云：“孟春之月，东宫御女，青色衣、青采鼓琴瑟。”《风俗通》引《月令》亦云：“（春日）衣青衣，服仓玉。”春葵也冠以青字，古乐府诗云：“青青园中葵，朝露待日

睇。阳春布德泽，万物生光辉。”汉唐以降，春日必行盛大的青色之俗。《汉书》说“立春之日皆青幡饗迎春于东郭外，令一童男，冒青衣先在东郭外野中迎春。”又说：“（元始中）立春于东郊祭东帝勾芒，车旗服饰皆青，歌《青阳八佾》，舞云翘之舞”。到了东汉也如此，《续汉书·礼仪志》云：“立春之日，夜漏未尽五刻，京都百官皆衣青，郡国县官下至令史皆服青帻，立青幡，施土牛耕人于门外，以示兆民。”真是汉代的立春日，简直成了一片青色的海洋。到唐宋，立春必祀青帝，《开元礼》云：“立春祀青帝于东郊。”《玉海》云：“绍兴十七年二月十三日，上亲祠青帝于东郊。”汉唐宋人为什么要祭青帝呢？照古人看来，春分时天上要出来一股“青气”，造成人民得时疾，故必得穿青戴青祭青，青帝才不会发怒而放出青气害人。《易通卦验》曰：“震，东方也，主春。春分日，青气出，直震此正气也。气出右，物半死；气出左，蛟龙出，震气不出，则岁中少雷，万物不实，人民疾热。”（见《太平御览》卷二十“春分”）故必得于春日大祭青色，青色已贯穿于春日的民俗中，①春日挂青缙帟。《西阳杂俎》前集卷一“礼异”云：“北朝妇人，立春进春书，以青缙为帟，刻龙象衔之，或为蛤蟆。”此是挂青求吉之俗。②春日祭祀榆树。《史记·封禅书》云：“高祖初起祷丰粉榆社，天下已定，诏御史，令丰谨，诏粉榆社，常以四时春，以羊彘祠之。”此是祭粉榆求丰收之俗。③春鸠化青鹤。《嘉祐本草》云：“斑鸠是处有之，春分化为黄褐侯、黄褐侯，青鹤也。”春日青色神化而幻化了禽鸟。④春日把白饭染成青色来食。青精饭，《零陵总记》云：“杨桐叶，细冬青，居人遇寒食采其叶染饭色青而有光，食之资阳气，道家谓之青精乾石饭。”这是春日青色巫术的食俗化。⑤春日也有“挑青”之俗。《石门县志》云：“清明日晚食青螺，谓之挑青。”这又是一项由青色巫术衍化出的食俗。⑥春日踏青风俗。《帝京景物略》云：“高粱桥水从玉泉来三十里，至桥下，夹岸高，柳丝垂到水，绿树绀宇，洒旗

亭台，广亩小池，荫爽交匝，岁清明日，都人踏青，舆者骑者步者，游人以万计。”《燕都游览志》云“大佛寺在西直门北三里，寺后有高阜，积土瓦石为之，广袤几二里，山上有真武祠，踏青士女，正月必先至其地。”《壶中餐录》云：“蜀中风俗以二月二日为踏青节。”“踏青”，一方面是春游，另一方面，也要践踏青草，表示祛除青气以求吉，又叶“踏青履”，《秦中岁时记》云：“上巳，赐宴曲江，都人于江头禊饮，践踏青草，谓之曰‘踏青履’。”⑦春日又有食青艾饼之俗。《宋史·高丽国传》云：“上巳日，以青艾染饼为盘羞之冠。”这又是青色巫术衍化的食俗。⑧春日既以柳木钻火，便衍化出一系列春柳民俗，这里略举三项：第一项，采柳治病。《四民月令》云：“三月三日以及上除，采柳絮可以愈疮。”第二项，祭祀柳泉，《征齐道里记》云：“城北十五里有柳泉，符朗常以为解禊处。”第三项，带柳免毒。《景龙文馆记》云：“唐制上巳被禊赐侍臣细柳圈，云带之免蚤毒瘟疫，中宗四年上巳，被禊于渭滨，赋七言诗赐细柳圈。”⑨春日由青衣者治病必愈。这是唐俗。《朝野金载》卷一云：“贞观年中，定州鼓城县人魏全家富，母忽然失明，问卜者王子贞，子贞为卜之，曰：‘明年有人从东来青衣者，三月一日来，疗必愈。’至时，侯见一人着青绌襦，遂邀为设饮食。其人曰：‘仆不解医，但解作犁耳，为主人作之。’持斧绕舍求犁辕，见桑曲枝临井上，遂斫下。其母两眼焕然见物。此曲桑盖井之所致也。”凡此种种，都是春日改火巫术的衍化。

第三节 夏日改火巫术与赤色

夏日改火巫术主要表现是崇尚赤色。在天上“夏日月行东南赤道，曰南陆。”（《易通统图》）地上有夏气，《尔雅》云：“夏为朱明。”（孙炎云“夏气赤而光明。”）夏气又叫赤气，古人认为是对人有害的，《易通卦验》云：“夏日中赤气出，直

离此正气也。气出右，万物半死，气出左，赤地千里。”但是却适于万物生长。蔡邕《独断》云：“夏至之日，离卦用事日中时，南方有赤云如马者，离气至也，宜黍，离气不至，日月无光，五谷不成，人病目疼。”这样看来，夏日出赤云，有“离气”，使万物生长。对植物有利，《太平御览》卷二三引《竺法真罗山疏》云：“荔枝，夏至日子始赤。”对鱼类也有利，郦道元《水经注》云：“丹水出丹鱼，先夏至前十夜伺之，鱼浮水，侧赤光上照如火。”

人们敬畏赤色，神化赤色。在汉代，夏日要穿赤衣，《淮南子》云：“孟夏之日，南宫御女赤色衣，赤采吹竽笙。”也要祭祀“夏赤帝祝融之所司者万二千里。”《淮南子》还说：“南方之极自北户孙之外，贯颡项之国，南至委火炎风之野夏赤。”故必欲祭之。此时天子必欲自赤色以求立德，《礼记·月令》云：“太史以先立夏三日谒于天子，曰某日立夏，盛德在火，天子乃斋。立夏之日，天子亲率三公九卿大夫迎夏于南郊。”因为“盛德在火”，天子举行斋戒祭祀，才能完成取德于火的巫术转变。

在东汉，夏日朝廷要干四件有关赤色的大事。

第一件，穿赤衣。《续汉书·礼仪志》云：“立夏之月，夜漏未尽五刻，京师百官，皆衣赤衣，还夏于南郊。”

第二件，饰朱索。《续汉书·礼仪志》云：“五月五日朱索五色桃印为门户饰，以止恶气，”

第三件，饰朱索。《续汉书·礼仪志》云：“仲夏之月，阴气萌作，恐物不茂其礼，以朱索连苇以施门户。”

第四件、乘赤车。《皇帝逸礼》云：“夏则乘赤辂，驾赤骝，载赤旗，以迎夏于南郊，其祭先黍与鸡，居明堂正庙，启南户。”

南北朝时代仍保留着改火巫术之传统。《周书·时训》云：“夏取枣杏之火”。

唐代在夏日崇尚赤色也是出了名的，兹举出以下事实。

第一件，见赤龙。《唐会要》云：“明皇初临潞州，景龙二年（708）四月二十五日厅事据案假寐，白鹤观道士见赤龙在案。”这是道士把唐玄宗比作赤龙。

第二件，拜赤雀。《唐会要》云：“武德八年（625）五月三日，赤雀巢于殿门，宴五品以上，上颌者千余人。”

第三件、赐紫服。《新唐书·李元纁传》：“五月五日（明皇）宴武成殿，赐群臣裘衣，特以紫服、金鱼锡元纁及萧嵩，群臣无与比。”

赤色已贯穿于夏日的民俗中。

1.夏日以枣饭待客。《四民月令》云：“四月可以作枣糒，以待宾客。”“糒”（bài，倍）干乾，枣糒即枣饭。

2.夏日佩带赤色灵符。《抱朴子》云：“夏时午日，朱书赤灵符，箬心前以辟兵疫百病。”

3.夏日采摘赤芝紫芝。《五芝经》云：“赤芝生霍山，紫芝生高夏山谷，皆六月八日采之。”

4.夏日浴赤色枸杞汤。《云笈七签》云：“六月二十七日取枸杞子煮作汤沐浴，令人光泽不病不老。”

5.夏日举行火节。《雪涛谭丛》云：“滇中风俗，每岁六月二十八日，各家俱束苇为蕤，高七八尺，凡两树，置门首，遇夜炳燎，其光烛天，是日各家俱用生肉切为脍，调以醢蒜，不加烹饪，名曰吃生，总称曰火节。”

6.夏月栽紫藤于庭。《本草拾遗》云：“紫藤四月生紫花可爱，长安人亦种之庭也。”

7.夏日赤花瑞桐环绕于城。《舆地纪胜》云：“泉州城初筑时，环郡皆植刺桐，号桐城。初秋开花，极鲜红，如叶先萌芽后发，则其年五谷丰登，故谓之瑞桐。”

8.产荔枝之山命名为火山。《岭表录异》云：“梧州西有火山，产荔枝，四月子丹，其地热，故曰火山。”

9.赤枣命名为天枣。《名胜志》云：“萧县东南二十五里有

庙桥，桥北一里有天枣树，枝干蟠屈数百年，物正二月之交，开小花，结实如酸枣，可食，四月七日全树皆熟，初八日遂空。”

10. 赤乌被喻为火德繁昌之征兆，这是宋俗。《玉海》云：“至道元年（995）四月二十九日知通利军钱昭序表，献部内所产赤乌白兔各一，表云：乌稟阳精，兔昭阴瑞，报火德繁昌之兆，示金方柔服之符，念兹希世之珍，罕有同时而见望，宣付史馆从之，上谓侍臣曰：乌色正如渥丹，传火德之应也。”赤乌成为传达火德的巫术媒介。

凡此种种，也都是夏日改火巫术的衍。

第四节 秋日改火巫术与白色

秋月改火巫术主要表现是崇尚白色。在天上，“日行西方白道，曰西陆。”（《易通统图》）在地上，《尔雅》云：“秋为白藏。”在先秦即有“秋取柞橧之火”（《邹子》）的改火巫术。柞橧之火白色，故秋日一切尚白。

在汉代，《淮南子》云：“孟秋之月，西宫御女白衣色，白采橧、白钟。”穿白衣不仅是宫女，百官立秋日也穿白衣，《续汉书》云“立秋之日，夜漏未尽五刻，京祀都百官皆衣白，绋卑领，绿中衣，迎气于西郊。”当然在秋时也祭祀白帝。《续汉书·祠令》云：“立秋祀白帝于西郊，帝少昊配蓐收从祠。”每到立秋日，天子要行白色的大礼，骑白马，打白旗，穿的不仅是白的，吃的也要是白的，《礼记》云：立秋之日凉风至，后五日白露降，后五日寒蝉鸣，天子居总章左个，乘白辂，驾白骆，载白补，衣白衣，服白玉，食稻（白色）与鱼（鱼肉白色）。”总之秋日到，一切要从秋色，即白色。《礼记》又云：“太史以先立秋三日谒于天子，曰某日立秋，盛德在金，天子乃斋，立秋之日天子亲率诸侯大夫以迎秋于西郊。”注云：“迎秋为祖白帝白招拒于西郊，以少皞配坐，以蓐收太白三辰七宿从祀。”皇帝进行

的这一切白色仪式都具有改火巫术的性质。统治阶级由于改火巫术观的作祟，遂将秋天一切白色的动物都认为是吉祥物或灵验的征兆，《后汉书》云：“建武十三年（37）九月日南缴外献白雉、白兔。”白雉与白兔便被视为具有吉祥魔力的神物。

在南北朝时代，这种秋日白色巫术性动物，作为吉祥物被大量记入史书，标志此巫术达到了高潮。现在兹将北齐魏收《魏书·灵征志》记载的白色吉祥动物按秋季月份摘引如下：

永兴三年（411）八月，御府民张安获白鼠一。

神瑞二年（415）八月，豫章王夔获白鼠一。

太延元年（435）八月，雁门献白鼠。

太和二十三年（499）八月，京师获白鼠。

始光三年（426）八月，相州魏郡获白鼠。

神麴三年（430）七月，冀州献白龟。王者不私人以官，尊耆任旧，无偏党之应。

延昌四年（515）九月，相州献白狐。

武定元年（543）七月，幽州获白狐，以献上。

三年（545）七月，瀛州献白狐，二牡一牝。九月，西兖州献白狐。

永兴四年（535）九月，建兴郡献白鹿。

太和十九年（495）七月，司州获白鹿、麀以献。

永平四年（511）八月，平州献白鹿。

神龟二年（519）七月，徐州献白獐。

武定七年（549）七月，瀛州献白獐。

太和二年（478）七月，白鸟见于州凉。王者宗庙肃敬则至。九月白鸟见于京师。

正始三年（506）九月，颍川郡献白鸟。

正始四年（507）七月，颍川又献白鸟。

延昌二年（517）八月，平阳郛献白鸟。

天平二年（535）七月，齐献武王获白鸟以献。

兴和四年（542）七月，北豫州献白鸟。

武定四年（546）八月，阳夏郛献白鸟。

延兴四年（474）九月，白鹊见于中山。

武定二年（544）七月，林虑献白鹊。

天兴二年（399）七月，并州献白兔一。王者敬者则见。

神䴥元年（428）九月，章武郛献白兔。

承明元年（476）八月，白兔见于云中。

天兴五年（402）八月，上曜军览谷见白燕一。

太和二十三年（499）八月，荊州献白燕。

元象元年（538）西中府献白燕。

神䴥元年（428）沧水郛献白雀。

延昌四年（515）八月秦州献白雀。是月，青州献白雀。是月，恒州献白雀。是月，洛阳获白雀。

太和二十三年（499）七月瀛州献白鸠。八月荊阳白鸠。

兴和四年（542）七月，邳县民献白玉一璞。

天兴二年（399）七月，并州献白雉。周成王时越裳来献。

封建统治者把白鼠、白龟、白狐、白鹿、白獐、白鸟、白兔、白兔、白燕、白雀、白鸠、白雉乃至白玉，都视为带有巫术的灵物。不仅北齐魏收《魏书》如此记载，南朝梁萧子显《南齐书·祥瑞志》也这么记载：

建元元年八月甲王约获白雀一头。

九月，秣陵县获白雀一头，。

永明三年七月安成王皓第获白雀一头。

四年七月白雀见临汝县。

九年七月吴郢钱圻县获白雀一头。

十年九月义阳郢获白鼠一头。……

统治阶级的巫术爱好，给这些白色的野生动物带来了巨大的灾难，灭顶之灾，它们有的已十分罕见，有的已经被消灭干净。对这种巫术造成对人们生态环境的破坏性，应有充分认识。

这种大抓白色动物的巫术风潮直到唐五代依然在继续进行。兹举两例以明之：

1. 白鹿。《唐会要》云：“天宝四载（745）八月戊子，有斑鹿产白鹿于苑中献之，上曰：“缟质霜毛，变林虞之兽族殊姿，驯性实云驾之龙媒。”

2. 白龟。《录异记》：“蜀乾德元年（919）七月十五日庚辰降诞广圣节口镇将王彦微于罗真人宫内，得白龟以进。”

这样白色动物在唐五代继续遭到搜捕。这些后果都与秋日改火巫术有关。敦煌《沙州图经》也有记载。

第五节 冬日改火巫术与黑色

冬日改火巫术主要表现是崇尚黑色。在天上，《易通统图》云：“日冬行北方黑道曰北陆。”太阳冬行黑道，于是大寒时有“黑阳云”出现，《易通卦验》云：“小寒合冻，苍阳云出氐；大寒降雪，黑阳云出心。”冬天也要出“黑气”，《尔雅》云：“冬为玄英。注：气黑而清英。”玄者，黑也，冬季也称“玄英”，冬月也称“玄阴”，如《艺文类聚》卷五十七引三国魏王粲《七释》云：“农功既登，玄阴戒寒。”

冬日改火巫术规定，孟冬时要祭黑帝颛顼。汉王符《潜夫论·五德志》云：“黑帝颛顼，身号高阳，世号共工，……以水纪。”这里指黑帝是颛顼。所以《礼记·月令》云：“孟冬之

月，……八日壬癸，其帝颛顼，其神玄冥。”按郑玄注，“其日壬癸”意思是：“壬之言任，癸之言揆也。”一切导之于“黑道”，“日之行东北从黑道，闭藏万物，月为之佐，时万物怀任于下，揆然萌芽。”为什么要祭祀黑帝颛顼？按郑玄的话来说，因为“此黑精之君，水官之臣，自古以来著德立功者也，颛顼高阳氏也。”祭祀黑精，国君也就受感应魔力而“著德立功。”

每届孟冬与仲冬，《礼记·月令》云：“天子居玄堂左个，乘玄路（辂）、驾铁骊、载玄旂、衣黑衣，服玄玉、食黍与藭，其器鬲以奄。”天子要住玄堂、乘玄车、衣黑衣、服饰以玄玉，打玄旂，一切都是黑色。《艺文类聚》卷三“冬”引《逸礼》云：“冬则衣黑衣，佩玄玉，乘玄辂，驾铁骊，载玄旂，以迎冬于北郊，其祭先豕，居明堂后庙，启北户。”以黑色迎冬于北郊成为古代重要的礼俗。

在汉代，1.冬至时宫女们都要穿黑衣。《淮南子》云：“冬至之日，北宫御女黑色衣，黑采击磬石。”2.百官都要穿黑衣，“迎气黑郊”，《续汉书·礼仪志》云：“立冬之日，夜漏未尽五刻，京都百官，皆衣皂，迎气黑郊。”“皂”即黑色，也就是汉代百官在立冬之日都要穿黑衣迎冬于黑郊。3.用黑公畜祭司寒之神。《太平御览》，卷二七“冬下”引《祠令》云：“季冬藏冰，仲春开冰，并用黑牡秬黍祭司寒之神于冰室。”穿玄制（黑衣）进行声势浩大的驱傩，是冬日改火巫术的典型表现，其黑衣有诸多写法：

1.玄衣。《周礼·夏官·方相氏》云：“方相氏，掌蒙熊皮，黄金四目，玄衣朱裳，执戈扬盾，帅百隶而时傩，以索室殴疫。大丧，先匱。及墓，入圻，以戈击四隅，殴方良。”

2.皂制。《后汉书·礼仪志》云：“先腊一日，大傩，谓之逐疫。其仪，选中黄门子弟年十岁以上，十二以下百二十人为侲子，皆赤帻皂制，执大鼗。方相氏黄金四目，蒙熊皮，玄衣朱裳，执戈扬盾。十二兽有衣毛角，中黄门行之，凡从仆射将之，以逐

恶鬼于禁中”“皂”是“卓”的俗写，卓制即黑衣。

3.玄制。汉张衡《东京赋》云：“卒岁大雉，毆除群厉，方子相秉钺，巫覡操茆，侖子万童，丹首玄制，桃弧棘矢，所发无臬，飞砾雨散，刚瘡必毙，煌火驰而星流，逐赤疫于四裔，然后凌天池，绝飞梁，捎魑魅，斲獯狂，斩矮蛇，脑方良。囚耕父于清冷，溺女魃于神潢。”“玄”即黑，玄制即黑衣。

总之，冬日改火后必须驱雉，崇尚黑色，穿黑色衣雉；从《东京赋》可见，驱雉时必有男巫与女巫参加，益到唐代，冬日大雉之礼，也还有此两个特点，一必须穿“黑衣朱裳”驱鬼，二须有“巫师二人”参加，见《新唐书·礼乐志》。

第六节 改火巫术的性质与遗留形态

改火巫术是一种以季节配合不同颜色的象征巫术。关于改火巫术的性质，汪宁先生曾精辟指出：“禳解仪式目的在于消弭灾祸于无形，是原始巫术的一种，或称为‘预防性巫术’（Preventive magic）。改火都是为了预防火的灾祸的。如景颇族，佤族改火为了顶防失火。古代内地改火为了‘去兹毒’（《管子·禁藏》）‘以救时疾’（《周礼·司燿》）即为了顶防生病，烹煮食物要用火，故因食致病亦被认为火的‘作祟’，要举行针对火的巫术仪式。”^①

可以认为最初改火巫术实际是一种顶防灾害的巫术。随着改火巫术分化出四季颜色的崇拜，改火巫术的目的随之扩大，治病、游乐、健身、食疗，求吉等等，与四季风俗相结合。宋代以后，改火名词虽然消失而无人提起，但名亡而实存，扩大化为四季颜色的巫术，并完全演变为风俗。

改火巫术现在在我国少数民族中还有剩下的遗留形态。

^① 见《改火的由来》，载于汪宁生著《民族考古学论集》，文物出版社，1989年初版，174页。

布朗族新房取火种。在云南勐海布朗山地区，新房造好以后，主人就要从头人召曼的家里取火种，点燃自己房中的火坛，还要家中的小男孩滚动起一个大南瓜，在屋里绕几圈，以示赶走了鬼邪，祝贺家庭幸福，祈求家神的保佑、火种的永存。

布朗族消灾送火神。在云南双江地区，布朗族在四月干旱时便要送火神。由正副祭师（召暗）取公鸡两只，酒一罐，村民出公鸡一只，各家凑米一碗，盐巴一团，在村头杀鸡祭祀，并烧稀饭。召暗祷告说：“现在是干旱季节，草干、叶干，大家要注意防止火灾，不要造成灾害，现在我们要把火神送走，请火神不要回来危害我们，不要烧我们的房子，保佑我们寨内吉祥平安。”召暗并当场将稀饭给大家分而食之，每碗放一块鸡肉，表示吃后可以消除火灾。

景颇族消灾送火鬼。在云南盈江地区，景颇族为了防止失火，要由巫师董萨进行“送火鬼”巫术活动，先把各家火塘里的火弄熄灭，保留一根燃烧的木柴，由一人取走朝前奔走，另一人持刀追赶，追到村外把木柴丢进水坑，就表示送走了“火鬼”，然后再来锯竹取新火种。

佤族消灾送火鬼。在云南西盟地区，佤族有送火鬼（艾荣）的巫术活动。由巫师魔巴背着口袋和盛水竹筒到全寨挨户作法，先取火塘中一块火炭放入口袋，用水灭去火塘旧火，魔巴背走盛有各家火柴之口袋，另有老妇赶一头猪到寨外，将猪杀之，以口袋内火炭和泥涂猪身，投入水坑，就表示送走了“火鬼”艾荣。然后各家再来以原始方法钻木取火。^①

高山族丧俗中“改火换水”。在台湾东部纵谷平原生活的高山族卑南人中，还保留改火遗俗。《高山族》十“卑南人”载称：

“人死后，由家人及近亲装殓。长者为主丧人，先以一个槟榔

^① 请参阅汪宁生《云南少数民族的原始取火方法》载于中国人类学会编《人类学研究》264—274页、中国社科出版社，1984年1月初版。

放在死者的右手中，移尸至中柱下，将上下肢屈曲于胸前，以布色裹后背靠中柱，接受亲友告别吊祭。在室内挖墓穴，置尸入穴内，头朝西，面朝上，死者衣服饰物都放在墓内，男性放腰刀，女性放锄头，然后覆盖严实。死者配偶移床在墓上，与尸体相反的方向睡觉。翌日，请女巫“改火换水”（即重新生火装水），表示开始新生活。第三天，凡参加葬礼的亲属，以茅草浸水，洒在各人身上除秽，当夜请女巫做驱灵祭。”^①由女巫执行改火巫术，是高山族改火保留原始性的特点。

综上所述，现代各少数民族送火鬼等巫术活动主要目的是消灾求福，与古代改火巫术的“去兹毒”、“救时疾”目的相同，故知各少数民族改火巫术是古代的延续与遗留。高山族改火巫术融入葬俗，却是改火巫术中十分特殊的形态。

^①见陈国强、田富达著《高山族》92页。（北京）民族出版社，1998年4月第1版。

第十八章 无头模仿巫术

第一节 先秦汉魏时的无头人与无头鬼

所谓“无头模仿巫术”，是说这种巫术的奇怪处，是认为人被砍去了脑袋也仍然能活下去并且继续战斗。这虽然是古代巫师的虚妄的幻想，但是似已被古人所接受，故传说得神秘异常、认为人世有活着的无头人，这是它的特征。但是，无头模仿巫术产生于奴隶社会时代。那位与黄帝大战的蚩尤，可能就变成了一个无头人了。古典文献先是说，“黄帝……讨蚩尤氏，擒之于涿鹿之野，使应尤杀之于凶黎之丘。”（《太平御览》卷七十九引《帝王世纪》）后来又说：“黄帝得蚩尤而明乎天道遂置以为六相之首。”（《管子·四时》），既然杀了他，怎么又任命他为六相之首？合乎常理的推测，他可能无头或又装上了头而复活了，于是古人在《山海经图》中，就将蚩尤画成了无头人，或接头人。（见右图）^①

蚩尤既是“六相之首”，就成为无头的“巫相”了。可能就是那《山海经·海内西经》中的巫相。这种巫术实际产生于奴隶制社会。

另外，最为著名的原始时代无头模仿巫术，当然就是那个被天神砍去了头的刑天，他



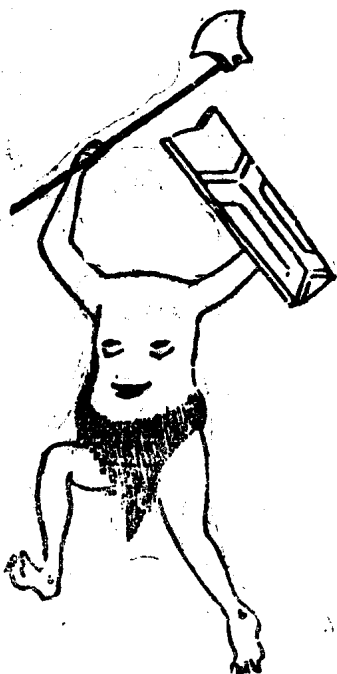
蚩尤

^① 本书所选之《山海经图》，皆出自清乾隆五十一年刻本《山海经广注》（吴任臣著）和清光绪二十一年石印本《山海经存》（汪绶著）。

虽失去了头，但他仍然战斗不息，似也是奴隶社会产品。

“刑天与帝至此争神，帝断其首，葬之常羊之山。乃以乳为目，以脐为口，操干戚以舞。”（《山海经·海外西经》）

他的斗志比以上说的蚩尤还要顽强。蚩尤被黄帝砍去了头，只有听从黄帝神的召令，作了他的无头相。刑天被天帝砍去了头，又将他的头葬于常羊山，刑天还是以两个奶头当眼睛，用肚脐做嘴巴，左手拿盾，右手拿斧，继续战斗不息。（见下图）



刑
天

刑天顽强的反抗精神，赢得了古人的赞颂。晋代陶渊明的《读山海经》诗云：“形天舞干戚，猛志故常在。同物既无虑，化去不复悔。徒设在昔心，良晨讵可诗。”^①

理解以上《山海经》的说法，有以下几点值得注意。一、常羊之山，又称“常阳之山”。《山海经·大荒西经》云：“大荒之中，有山名日常阳之山，日月所入。”可见它在偏西“日月所入”之处。正如《山海经·大荒西经》说：“西南大荒之中隅，有偏句常羊之山。”二、“刑天”又称“形残之尸”。《淮南子·

地形篇》云：“西方有形残之尸。高诱注：形残之尸，于是以

^① 见《陶渊明集》卷四，中华书局，1979年第1版。

两乳为目，腹脐为口，操干戚以舞。天神断其手后，天帝断其首也。”故知以上文中之“帝”为“天帝”。三、“刑天”又称“邢天”，原来是神农氏手下的音乐之神。宋罗泌《路史·后纪三》云：“（神农）乃命邢天作扶犁之乐，制丰年之咏，以荐厘来，是曰《下谋》（罗苹注：扶犁一作扶来，即伏羲之风来，来犁古音同尔。）”刑与邢古通。故刑天即邢天。由上可见，以现代眼光看，这纯粹是奴隶时代巫师设计的一种模仿巫术罢了，不过把它编成了神话传说。商代人似乎已确信无头巫术，将这种巫术运用于丧葬与军事中。（参见《敦煌巫术与历代巫史·商代巫术》）确实如此，“轰轰烈烈的奴隶起义，构成了一些神话。刑天反帝是其中之一。”^①他对上帝欲取而代之，“意味着，奴隶不是跟个别的奴隶主算帐了，而是跟整个奴隶主阶级斗争了。”^②但是，在奴隶社会中，人们的军事知识还很低，奴隶们虽然是起来反抗了，但施行的却是“夏耕之尸”之类的无头巫术，这就注定导致斗争失败。

先秦南方有落头民，曾轰动一时，所谓落头民也就是无头巫术的衍行。它在三国时仍存在。《搜神记》卷十三记载说：

“秦时，南方有落头民，其头能飞。其种人部有祭祀，号曰‘虫落’，故因取名焉。吴时，将军朱桓得一婢，每夜卧后，头辄飞去，或从狗窦，或从天窗中出入，以耳为翼。将晓复还数数如此，傍人怪之。夜中照视，唯有身无头。甚体微冷，气息裁属。乃蒙之以被。至晓头还，碍被，不得安，两三度堕地，噫咤甚愁，体气甚急，状若将死。乃去被，头复地，傅颈。有顷和平。桓以为大怪，畏不敢畜，乃放遣之。既而详之，乃知天性也。时南征大将，亦往往得之。又尝有覆以铜盘者，头不得进，遂死。”

①、② 见刘淮城《中国上古神话》，上海文艺出版社，1988年第1版，778页。

朱桓字休穆，吴郡吴人，《三国志》卷五十六有传。这里记述的是有关其婢的传说，主要说他的婢女每夜睡觉，头都从天窗中飞出，到天亮再回来。这个落头人直接关系到秦代南方的落头民的，都是无头巫术，反映头能飞的巫术幻想。

又有传说言，汉代南方之地也有飞头民。《酉阳杂俎》前集卷之四引《王子年拾遗记》云：“汉武时，因罽国使言，南方有解形之民，能先使头飞南海，左手飞东海，右手飞西泽，至暮，头还肩上，两手遇疾风，飘于海水外。”这种无头巫术更特殊，头飞南海，双手分别飞入东海与西泽。难度似乎更大，巫术幻想别出心裁。

在汉代，无头鬼猖狂似也是无头巫术的曲折反映。《汉书·扬雄传》云：“捎夔魑而挟猖狂。”王光谦补注引《萧该音义》云：“猖狂无头鬼也，见《字林》。”无头鬼是无头人的联想。大约无头人死后变为无头鬼。

魏晋南北朝时，换头巫术一时又甚为流行。这也是无头巫术的反映。《艺文类聚》卷十七引南朝宋刘义庆《幽明录》云：

“河东贾弼之，义熙中，为琅牙府参军。夜梦有一人，面疱甚，多须，大鼻眊目，请之曰：‘爱君之貌，欲易头，可乎？’弼曰：‘人各有头面，岂容此理！’明昼又梦，意甚恶之，乃于梦中许易，明朝起，自不觉，而人悉惊走藏，云：‘那汉何处来？’弼取镜自看，方知怪异。因还家，家人悉惊入内，妇女走藏，云：‘那得异男子！’后能半面啼，半面笑。两足、手、口各捉一笔，俱书，辞意皆美，此为异也。余并如先。”

河东，郡名，今山西省安邑县，东晋时侨立河东郡于上明（湖北省松滋县西），换头巫术似即流传于此一地区。又按，贾弼之，东晋太元中官员外散骑侍郎，《南史》卷五十九“王僧

儒”传有著录。此术说明，女巫从无头人之幻想，又发展到能换头的幻想。

第二节 唐代至清代的无头巫术

唐代也有换头故事。唐李冗《独异志》卷上云：“贾耽为滑州（今河南滑县）节度，酸枣县有俚妇事姑不敬，姑年甚老，无双目，旦食，妇以食裹纳犬粪授姑。姑食之，觉有异气。其子出远还，姑问其子：‘此何物？向者妇与吾食。’其子仰天大哭。有顷，雷电发，若有人截妇首，以犬续之。耽令牵行于境内，以告不孝者。时人谓之‘狗头新妇’。”这一换头故事正是根据换头巫术之幻想为基础衍化出来的。不孝妇变为狗头新妇，表现了民间舆论对虐待老人强烈的谴责，並以神判“天罚”为形式。

在唐代，还传说岭南地方又出现了飞头人。《酉阳杂俎》前集卷之四云：“岭南溪洞中，往往有飞头者，故有飞头獠子之号。头将飞一日前，颈有痕，匝项如红缕，妻子遂看守之。其人及夜状如病，头忽生翼，脱身而去，乃于岸泥寻蟹蚓之类食之，将晓飞还，如梦觉，其腹实矣。梵僧菩萨胜又言，闍婆国中有飞头者，其目无瞳子，聚落有一人据。于氏《志怪》，南方落民，其头能飞，其俗所祠，名曰虫落，因号落民。晋朱桓有一婢，其头夜飞。”

“头忽生翼”，大约也是像《搜神记》所说“以耳为翼”罢。而且飞出的头还能自动到河岸去寻找螃蟹吃，而且一觉醒来，受巫术感染肚子已经吃饱了。这显然是巫师的又一创新。

金元之际曾出现了断头的巫师。元代碧山精舍刻本无名氏的《湖海新闻夷坚续志》前集卷二《妖巫断首》云：

“太和袁文煊，调湖南宪干，待次于家。有谒士来访，告之曰：‘宪司有一疑狱不能决者三年，闻君将赴宪幕，愿

献小忠。衡有妖巫李生，能以术断人之头。里有刘氏嫁女于张，去之日，中途而遇妖巫，女意失首，刘氏不知也。至张，亲戚族党及环聚扶新人下车，忽见无首之女子，大骇，扭拽媒妁仆从，求白于官。刘诉张则云：张杀其女。张诉则云：刘以无首之人欺骗。系狱者数人，前后囚死者十余人，州郡皆不得其情。君能平反，亦是阴德。’袁闻之喜。及任，果有是狱未断，乃以是言密告之提刑刘希仁，希仁委之县尉王君。尉告病假，月余不出，携仆至其地算卜。尉精于五行，祸福如神，里人皆敬之，与之言曰：‘吾里李巫，有术甚奇，何若更学之为佳！’尉欣然托其人求之于李，许以厚资李喜，与之敛。先以其仆试之。李曰：‘请回头一觑。’则其仆无首矣。尉恐，李曰：‘无恐，且饮。’又与尉言：‘更一见。’则其仆复存。盖其法过三日，断者不可复全矣。尉退去，约以某日携钱楮来尽其术。及期领卒同行，尉先过其家，饮酒极欢。中夜令领卒围屋就缚，搜籍其家，有髑髅百五十个，並其妻子，悉以付官，狱遂解。宪司将妖巫一家弃刑于市。”

这是一个骇人听闻的妖巫以无头巫术杀人的民间传说。元代入已经完全确认无头巫术是“妖巫”之所为，所以我们认为刑天神话为无头巫术，而且是巫师之所为当无问题，它们是一脉相传的。从《妖巫断首》可见，无头巫术也是黑巫术。妖巫竟以此杀了百人以上，“有髑髅百五十个”，结果引起公愤，受到应有惩罚，“弃刑于市”。

明代的无头巫术莫过于《西游记》第四十六回《外道弄强欺正法，心猿显圣灭诸邪》中孙悟空“砍下头来能说话”之巫术了，写得很生动：

“八戒沙僧闻言，呵呵大笔。行者上前道：‘陛下，小

和尚会砍头。’国王道：‘你怎么会砍头！’行者道：‘我当年在寺里修行，曾遇着一个方上禅和子，教我一个砍头法，不知好不好，如今且试试新。’国王笑道：‘那和尚年幼不知事。砍头那里好试新！头乃六阳之首，砍下即便死矣。’虎力道：‘陛下，正要他如此，方才出得我们之气’那昏君信他言语，即传旨，教设杀场。

一声传旨，即有羽林军三千摆列朝门之外。国王教：“和尚先去砍头。”行者欣然应道：‘我先去！我先去！’拱着手，高呼：‘国师，恕大胆，占先了。’拽因头，往外就走。唐僧一把扯住道：‘徒弟呀，仔细些。那里不是耍处。’行者道：‘怕他怎的！撒了手，等我去来。’

那大圣径至杀场里面，被刽子手挝住了，捆做一团。按在那土墩高处，只听喊一声‘开刀！’。嗖的把头砍将下来。又被刽子手一脚踢了去，好似滚西瓜一般，滚有三四十步运近。行者腔子中更不出血。只听得肚里叫声：‘头来！’慌得鹿力大仙见有这般手段，即念咒语。教本坊地神祇：‘将人头扯住，待我赢了和尚，奏了国王，与你把小祠堂盖作大庙宇，泥塑象改作正金身。’原来那些土地神祇因他有五金法，也服他使唤，暗中真个把行者按住了。行者又叫声：‘头来！’那头一似生根，莫想得动。行者心焦，捻着岸，持了一挣，将捆的绳子就皆挣断，喝声：‘长！’嗖的腔子内长出一个头来。唬得那刽子手，个个心惊；羽林军，人人胆战。那监斩官急走入朝奏道：‘万岁，那小和尚砍了头，又长出一颗来了。’八戒冷笑道：‘沙僧，那知哥哥还有这般手段。’沙僧道：‘他有七十二般变化，就有七十二个头哩。’

说不了，行者走来，叫声‘师父。’三藏大喜道：‘徒弟，辛苦么？’行者道：‘不辛苦，倒好耍子。’八戒道：

‘哥哥，可用刀疮药么？’行者道：‘你是摸摸看，可有刀

痕?’那呆子伸手一摸，就笑得呆呆睁睁道：‘妙哉！妙哉！却也长得完全，截疤儿也没些儿！’

兄弟们正都欢喜，又听得国王叫领关文：‘赦你无罪。快去！快去！’行者道：‘关文虽领，必须国师也赴曹砍砍头，也当试新出来。’国王道：‘大国师，那和尚也不肯放你哩。你与他赌胜，且莫诌了寡人。’虎力也只得去，被几个刽子手，也捆翻在地，幌一晃，把头砍下，一脚也踢将去滚了有三十余步，他腔子里也不出血，也叫一声：‘头来！行者即忙拔下一根毫毛，吹口仙气，叫‘变！’变作一条黄犬，跑入场中，把那道士头，一口衔，径跑到御水河边丢下不题。

却说那道士连叫三声，人头不到，怎似行者的手段，长不出头来，腔子中，骨都都红光进出。可怜空有唤雨呼风法，怎比长生果正仙？须臾，倒在尘埃。众人观看，乃是一只无头的黄毛虎。”^①

明代的无头巫术虽然经过了明代文学家吴承恩的修订，但是它仍显示出了当时民间巫师对无头巫术有创造性的想像。试图证明，一人失去了头颅，还能像树一样，再长出一个头来，进行这种尝试与探讨，也是创新的巫术幻想。

到清代，民间巫师对无头巫术又加以再幻想，再创造，又有一些未见于古代的无头巫术出现，清袁枚《续子不语·刑天国》有较细之叙述，包括下述几点巫术内容，重点以刑天的无头舞干戚的巫术幻想之再设计为主。

1. 无头人刑天已形成了一个国度，他们都有奇异的长像和习俗。故事说当时温州有一个王谦光，客于通洋经纪，由于触礁沉舟，飘到了一个人迹绝至之处：

^① 见《西游记》，644—644页，人民文学出版社，1955年版。

“（王谦光）曾飘至一岛，男女千人，皆肥短无头，以两乳作眼，闪闪欲动，以脐作口，取食物至前。吸而啖之。声啾啾不可辨，见谦光有头，群相惊诧，男女逼而视之，脐中各伸一舌，长三寸许，争舐谦光。谦光奔至山顶，与其众抛石子击之，其人始散。”

有头人会见无头人之故事，以往绝无描写如此细赋与精彩者这是一个罕见的巫术幻想之奇闻。

2. 刑天国与大禹。“识者曰：‘此《山海经》所载“刑天氏”也，为禹所诛，其尸不坏，能持干戚而舞。’这又是一个新的巫术说法。

3. 刑天国与《等慈寺碑》。“余按颜师古《等慈寺碑》作‘形天氏’，则今所称‘刑天’者，恐是传写之讹。”此原见于唐颜师古《大业拾遗记》（一名《南部烟花录》），见四库全书本。恐唐人继续有形天传闻之巫术，此能作证。

4. 刑天国与《谈荟》。“徐应秋《谈荟》，载无头人织草履，盖戍亡之卒，归而如生，妻子以饮食纳其喉管中，如欲食则书一饥字，不食则书一饱字，如此二十年才死。”此《谈荟》即《玉芝堂谈荟》三十六卷，为明代徐应秋所编撰，亦研讨无头巫术必谈之资料。其所述之巫术幻想亦闻所未闻也，有四库全书本。

5. 无头人说话。“又将军贾雍被斩，持头而归，立营帐外，问：‘有头住乎？无头住乎？’帐中人应曰：‘有头住。’雍曰：‘不然，无头亦住。’”^①

此外，尚有清纪昀《阅微草堂笔记·溧阳续录一》有刑天后代之无头巫术幻想之设计：

^① 以上均见清袁枚著《续子不语》，卷一“刑天国”，岳麓书社，1986年5月第1版，16—17页。

“昔科尔沁台吉达尔玛达都，尝猎于漠北深山，遇一鹿负箭而奔，因引弧殪之。方欲收取，忽一骑驰而至，鞍上人有一身无首，其目在两乳，其口在脐，语喑嘶自脐出。……据其形状，岂非形天之遗类欤。”

综上所述，所有无头巫术之神话传说故事都是巫师们编造用以宣传无头人存在于世的所谓“见证”。他们认为所有无头人，第一，以乳为目，以脐为口（或以喉管为口）。第二，住在日月降落的西方常羊（阳）之山。第三，刑天曾经是神农的一个乐神，作过《扶犁之乐》，专门供农民丰收之咏唱。第四，刑天能手操戈盾打仗，曾为暴君打过仗，失败而住在巫师集中之处——巫山。第五，刑天们的头也可白天装上，晚上从天窗中出入，以耳为翅的飞翔。第六，无头人头手都是可以脱下的，“头飞南海，左手飞东海，右手飞西泽”。第七，无头人死后成为无头鬼。第八，无头人的头是活动的，能和别人的头互换，引出了东晋义熙（405—418）年间贾弼之换头事。第九，无头人的头还能飞到河边找螃蟹吃，其肚子又受到感应巫术力，在梦中可以填饱肚子。第十，金元之际有个巫师作无头人巫术试验，弄死了一百五十多个人。第十一、无头人如需要可以喉腔中长出另一个头来，像孙悟空那样。第十二、无头人有一个“刑天国”。第十三、无头人的脐嘴里舌头有三寸长。第十四，无头人会编织草鞋。第十五、无头人以脐为嘴，饮液体食品，“吸而啖之。”第十六、无头人被禹砍了脑袋、其尸不坏而变成了无头人。第十七、人的头被割去（如古代有个将军贾雍），还能与其身有交感巫术力，可以按身子的意志，由被割去的头来说话。所有这一切都是古代巫师们欲探讨延缓人的生命的一种奇异的巫术想像。无头人生命的探讨，古代巫师们是注定命败了，似它能给以现代无头机器人以最新的遐想。

无头模仿巫术的性质，在中国表现的是神判“天罚”巫术的

延伸。它虽然采取的是象征律原理，但是无头人的头颅，都是神决定它离开所属的身体，无论是刑天，或者是狗头新妇都是上天惩罚的结果。而这当然是巫师造作的产物。我国无头神判漫长的流变史，说明这种巫师的造作，决非一时之举，而有固定的巫术的传统，在古代，当巫师用此术杀人，均被绳之以法，也绝不可能受到宽恕。用文明观点来看，以杀死此人的生命来探讨延缓另一人的生命，无异是野蛮犯罪行为，而其探讨无论是自觉或不自觉的，更没有任何肯定之必要。但无头模仿巫术与猎头神判巫术之间究竟有何密切关系，目前学术界尚未见探讨，亦或无头巫术即是如同高山族的猎头巫术焉？

第十九章 《淮南万毕术》与模仿 交感等巫术

第一节 《淮南万毕术》概述

《淮南万毕术》是一本记载汉代巫术简明条目之巫书，相传为淮南王刘安撰。《史记》卷一二八《龟策传》云：“诸（少孙）先生曰：臣为郎时，见《万毕·石朱方》，传曰：‘有神龟在江南嘉林中。’”《索隐》云：“《万毕术》中有《石朱方》。”由此可见，《淮南万毕术》当成书于西汉。《汉书·刘向传》云：“淮南有枕中鸿宝苑秘书，书中言神仙使鬼神为金之术。”可见汉代仅将此书称为“鸿宝苑秘书”，所以唐世《白帖》云：“淮南王有鸿宝万毕术。”但是，鸿宝与万毕挂勾，却起自魏晋之时。葛洪《神仙传》云：“汉淮南王笃好儒学，兼占候方术，作内书二十二篇，又中篇八章，言神仙黄白之事，名为《鸿宝万毕》三章，论变化之道，凡十万言。”汉代的《淮南万毕术》原书应当是有十万字的规模。

“万毕”是一个人名，而他即为西汉时的巫师无异。《拾遗记》萧绮录云：“《淮南子》云，含雷吐火之术，出于万毕之家，方纛羽于洪炉，炎烟火于冰水，漏海螺船之属，飞珠沈霞之类，千途万品，书籍之所未详。自神化以来，神奇莫与为例，岂末代浮诬所能窥仰天龄修短之所效哉。”所谓“出于万毕之家”，即指万毕巫师其人，其惜生平事迹无存，从其万毕巫术来看，他有十分机灵的头脑，也具有发明家的眼光，和创新的精神，真是千途万品，“神奇莫与为例”。正如清代菲洋林《淮南万毕术序》所说，此书“环奇诡异，足以动人耳目者，往往森然罗列其间。”

对于汉代文献何以未著万毕之名，茆泮林提出一个说法，云：“汉书淮南王传，载刘安著内书二十一篇，外书甚众，其中篇八篇，多言黄白变幻之事。艺文志有淮南内篇外篇，而不言中篇，意神仙之术，说多隐秘，故当时未著万毕之名。”（淮南万毕术序）可备一说。

《隋书·经籍志》中著录有《淮南万毕经》、《淮南变化术》两书之名，可见此书在隋代还未散失，而且是分成两本书的。但是唐志中仅著录有《淮南王万毕术》一卷，故此书在唐代已合为一卷了，而且唐代的《初学记》，《艺文类聚》、《法苑珠林》也加以征引，足见在唐代此书有广泛影响。到宋代此书已失而不存，《太平御览》中见有大量征引之条目。

《淮南万毕术》中的巫术影响，自然是一步一步发展来的。应当说，晋代古人首传其盛，故葛洪《抱朴子·遐览篇》中著有《万毕符》，还有《万毕高邱先生法》，是其巫术影响之明证。

《淮南万毕术》中保存了大量汉代的巫术，十分离奇古怪，也颇为有趣，应当说，它出自当时一些方士巫师之手，后万毕加以总结。《西京杂记》卷三曾记载说：

“淮南王好方士，方士皆以术见，遂有画地成江河，掇土为山岩，嘘吸为寒暑，喷嗽为雨露。王亦卒与诸方士俱去。”^①

以上说淮南王好方士，“皆以术见”，这里“术”正好表现于《淮南万毕术》中，故万毕其人乃掇拾各方士巫师之巫术以成书。

淮南王手中，还有大量更精彩的巫术，比《淮南万毕术》还要高妙。清人曾作过一番推测，清人茆泮林之弟茆上林《淮南万毕术补遗》后记云：“《抱朴子·遐览篇》又云：刘君安未仙去

^① 《西京杂记》（晋葛洪撰）中华书局点校本，1985年1月初版，16页。

时，尝因墨子五行记，钞取其要，以为一卷，其法用药用符，最变化之术之大者。其次有《玉女隐微》一卷，亦大术也。尤为淮南鸿宝方术之所不及，然其所钞，当时已少能谱之，术遂不传，惟万毕时时见于他说。”惜此“最变化之术之大者”未能流传下来。

据茆泮林《淮南万毕术补遗》云：“泮林编是书成，复闻沈阳孙氏旧有辑本，因于友人处得借观焉。其中为余所未备者，开元占经法苑珠林二事，亟为补入。”此书即指孙冯翼辑本。

乞今所见，《淮南万毕术》共有七种辑本，现列举如下，均标为汉刘安撰：

1.《淮南万毕术》一卷，阙名辑，《说郛》（宛委山堂本）身五。只有二十五条极不完全。

2.《淮南万毕术》一卷，（清）孙冯翼辑，问经堂丛书·逸子书；丛书集成初编·哲学类。

3.《淮南万毕术》一卷，（清）丁晏辑，南菁书院丛书第三集。

4.《淮南万毕术》一卷，补遗一卷，再补遗一卷（清）茆泮林辑，十种古逸书；龙谿精舍丛书·子部。丛书集成初编·哲学类。

5.《淮南万毕术》一卷，（清）黄奭辑，汉学堂丛书·子史钩沈·子部艺术类；黄氏丛书考（民国修补本、民国补刊本）·子史钩沈。

6.《淮南万毕术》一卷，补遗一卷，附录一卷，（清）王仁俊辑 玉涵山房辑佚书续编·子编艺术类。

7.《淮南万毕术》二卷（民国）叶德辉辑，观古堂所著书（光绪本、民国重编本）第二集 郎园先生全书。

最后，谈一谈《淮南万毕术》巫术条项的文字结构，有本文与注文的区别。比较典型的完整条项，均为“本文——注曰——注文”之样式。例如，《太平御览》卷八〇八“云母”引《淮南万毕术》云：“云母入地，千岁不朽；云母在足，无践棘。注

曰：取大云母涂足，下践棘，不能刺。”“注曰”前面为本文，后面为注文。但是，出现在古典文献中的条项情况远不至这么简单，第一、有的仅采本文而未引注文。第二，有的仅采注文而未及本文。第三，又有的虽采本文与注文，但略去“注曰”二字，造成本文与注文难以区分。第四、又有的或采本文，而采注文不完全。凡此种原因便造成了我们校勘与理解上的困难，有的条项由于搜集不到注文，就对其巫术原理解不了。在下即将能理解的巫术条项写入次节，而将不能理解者，或巫术味不浓者，列入三节以存考。

第二节 《淮南万毕术》实用巫术剖析

《淮南万毕术》中的巫术，大多以实用为目的，故可谓“实用巫术”，与人们的现实生活联系十分紧密，下面举出其中巫术简加剖析。

1. 驯羊巫术。《太平御览》卷七三六“术”云：“狼皮在户，羊不出牢，羊畏狼故也。”^①由于狼是吃羊的，故狼皮对羊有巫术力，这是由交感巫术的原理衍化而来。

2. 去咸巫术。《说郛》本《淮南万毕术》云：“弊箕止咸，取箕以内酱中，咸著箕矣。”此巫术有关古代饮食风俗，是古巫师教给厨师的做酱去咸之巫法。

3. 人聚巫术。《太平御览》卷七三六“术”云：“烧木卖酒，人民自聚。取失火家木，刻作人形，朝朝祭之，人聚也。”这却是根据模仿巫术原理衍化而来。

4. 亲朋相憎巫术。《太平御览》卷七三六“术”云：“取马尾^②犬尾，置朋友、夫妻衣中，自相憎。”这是毛发巫术的衍

^① 《太平御览》卷九〇七有异文云：“取狼皮，以当（挡）空户，则羊畏不敢出矣。”此文似为注语。

^② 《太平御览》卷九〇五“狗下”，此字为“毛”，“憎”后加“矣”。

化，马尾犬尾之鬃毛取“散”意而有接触巫法的交感巫术之魔力。

5. 鹊脑相思巫术。《太平御览》卷七三六“术”云：“鹊脑令人相思。取雌雄鹊各一，燔之四通道，丙寅日，与人共饮酒，置脑酒中则相思也。”另《太平御览》卷九二一异文云：“鹊脑令人相思，取鹊一雌一雄，头中脑烧之，于道中以与人酒中饮，则相思。”这是以模拟与交感两种巫术原理设计而成的混合巫术。取雌雄鹊一对，自然是模仿夫妻的成双成对；“叵耐灵鹊多满语，送喜何曾有凭据。”（敦煌曲子词《鹊踏枝》）古俗认为鹊报喜是天性，故鹊脑只想着相思，使人食鹊脑必交感而具魔力。

6. 妇人恋家巫术。《太平御览》卷七三六“术”云：“赤布在户，妇人留连。取妇人月事布，七月七日烧为灰，置楣上，即不复去。勿令妇人知。取苓皮置瓮中，自沸如雨也^①。”此巫术也是根据交感巫术原理设计而成。月事布上有血，最使妇人留意，故赤布在户，不便做事而必留室内，烧成灰而具有不复外出之巫术力。此条在魏晋被采入《博物志》，参见本书交感巫术魏晋一节。

7. 拉弓省力巫术。古代打仗与生产都要使用弓箭远射之，需要大臂力才能射远中的，那些力小之人便不能使用弓箭，于是巫师发明了一种以弓引力的交感巫术，强弓经过施术后，据说拉起来就省了一半力。“牛翁十四，可以强弩。取牛翁十四枚，曲蟾白颈者二七，以三尺新布裹之，活涂布着之，毋令人见，用之拭弩，令温。引之校半力也。”（御览卷三四八引）牛翁即牛螭，一种飞箭，《东观汉记》卷二三《赤眉》记汉光武作飞虺箭以攻赤眉，飞虺箭即飞矛、标枪、袖箭之类，也称“牛螭”。牛螭在魏晋南北朝与隋唐的流行使用，梁简文帝《艳歌行》云：“控弦因鹊血，挽疆用牛螭。”^②唐皇甫松《大隐赋》亦云：“书抽虎

① “取苓”二句，似别是一事，恐原文误合。

② 见《乐府诗集》卷三十九。

仆，射用牛螭。”^①这种巫术以飞箭牛螭作为交感巫术媒介，用善缩的曲螭活活地涂在新布上裹起来，以取得引弓的缩拉魔力，巫术认为经过擦试与磨擦弓箭令其温热，便获得了事半功倍的效果。

8. 方诸取水巫术。“方诸取水。方诸形若杯，无耳，以五石合治。以十二月壬子夜半作之以承，水即来。”（御览卷五十八引）方诸是古代巫师于月下承露取水的器皿。这种巫术法器，远古时用蛤壳，后来用陶器，再后用铜铸。故《淮南子·天文训》云：“方诸见月，则津而为水。”注：“方诸，阴燧，大蛤也。熟摩令热，月盛时以向月下，则水生；以铜盘受之，下水数漏，先师说然也。”可见最初用大蛤壳，后又用铜盘。方诸取水是向月承露，一切均强调天然二字，故《论衡·乱龙》又说：“今伎道之家，铸阳燧取飞火于日，作方诸取水于月，非自然也，而天然之也。”既然是承露，便要问取水目的何在？在我国原始宗教看来，《山海经》云：“仙丘降甘露，人常饮之。”^②甘露来自仙丘，饮之能成仙。道家也认为，《老子》：“天地相合，以降甘露。”所以《庄子》云：“姑射之山，有神人焉，不食五谷，吸风饮露。”但此巫术为什么要“以五石合治”呢？照巫师看来，五石将感应出五色仙露，在西汉便流传着五色露饮之可以治病的传闻，《洞冥记》云：

“东方朔游吉云之地，汉武帝问朔曰：‘何名吉云？’曰：‘其国俗常以云气占吉凶，若吉乐之事，则满室云起五色，照著于草树，皆成五色露，露味甘。’帝曰：‘吉云五色露、可得以尝不？’朔乃东走至夕而还，得玄黄青露，盛之琉璃器，以授帝，帝遍赐群臣，得露尝者，老者皆少，疾病皆愈。”

① 见《通雅》卷三十五《器用戎器具》。

② 《太平御览》卷十二引。

可见从天上接来的甘露，饮之，可以返老还童，去病疗疾，具有长寿的功能，《述仙记》还说：“八月一日作五明囊，盛取百草头露，以之洗眼，眼明也。”五明囊承露，也要沾上一个“五”字，仙露洗眼，眼也明亮。

9.蹄炭破罌巫术。“马蹄破罌。取马蹄烧如炭，置罌中。有顷，破矣。”（御览卷七五八引）这是交感巫术。马蹄坚实、能踏破陶器，故而巫师设计将马蹄烧成炭，也具有踏破陶器的魔力。罌（yīng，英），是一种小口大腹的盛酒器，字亦作“甕”“甕”。

10.虬脂燃灯巫术。“取虬脂为灯，置水中，即见诸物。”（《初学记》卷二十五，御览卷八七〇、《白贴》十四）御览虬作虬，水作火、据《初学记》改。“虬”（yuán，园）即蜥蜴，《国语·郊》云：“化为玄鼯”三国吴韦昭注云：“鼯或为虬，虬，蜥蜴也，象龙。”以上说的“虬脂”，即虬膏，古代为点灯之用，北周庾信《灯赋》云：“烬长宵久，光青夜寒，秀华掩映，虬膏照灼。”故古有虬脂作灯之说。蜥蜴俗名叫四脚蛇，古来它与巫医有关，故它被称作“蛇鼈”。扬雄《方言》云：“秦晋西夏谓之守宫，其在泽谓之蜥蜴，南楚谓之蛇鼈、或谓之蝮蝮。”许慎《说文》亦云：“荣虬，蛇鼈，以注鸣者也。”崔豹《古今注》云：“蜥蜴，其短大者，名为蝮蝮，一曰蛇鼈。”故其脂液用于巫术亦必然也。

11.削冰取火巫术。“削冰令圆，举以向日，以艾承其影，则火生。”（御览卷七三六引）此条采用聚光取火原理，是从巫术中产生的科学因素。

12.令鸡早鸣巫术。“孤桃枝之券，令鸡夜鸣。取孤桃，南北行，枝长三尺，折以为券，涂以三岁雄鸡血，夜居栖下，则鸣。”（御览卷九一八引、《艺文类聚》卷八十六引）桃枝有驱鬼魔力，《岁时记》云：“桃者五行之精，压伏邪气，制百鬼。”《典术》云：“桃者五木之精也，今之作桃符著门上，压邪气，

此仙木也。”券者，即契据、古券常分为两半，各执其一作为凭证。桃券者即为驱鬼的凭证，上涂雄鸡血即对鸡产生交感魔力，促其提早啼鸣，百鬼闻鸡鸣，因天将亮，便及早逃归。

13. 灭鼠巫术。“烧蟹致鼠。”（御览卷九四二）按《搜神记》云：“晋太康年中，会稽郡蟛蜞及蟹皆化为鼠甚众，覆野为灾食稻。”古人以为鼠为蟹所化，故要灭鼠保护稻子，由于蟹对于鼠有魔力，烧蟹便能将鼠引来，此为灭鼠巫术。《淮南子·原道训》云：“使蟹捕鼠。”高诱注云：“以艾灼蟹匡上，内置鼠穴中，乃熟走穷穴，适能捕一鼠也。”是为明证。

14. 水上行走巫术（二法）。一法《太平御览》卷九四八引文云：“取蜘蛛与水狗及猪肪（油），置瓮中，密以新缣，仍悬室后，百日视之，蜘蛛肥，杀之以涂足，涉水不没矣。”按：此巫术与丹鱼血交感巫术相似，均为使人能在水上行走而设计。参见本书第七章第五节。

另一法亦为水上行走巫术。《太平御览》卷九四八引文云：“取蜘蛛二七枚，内瓮中，合肪百日，以涂足，得行水上，故曰：蜘蛛涂足，不用桥梁。”

按：此也是人在水上行走之交感巫术，因蜘蛛能在水上行走，故涂人足，人足便具有了水上行走的魔力。

15. 诚实巫术。《太平御览》卷九四八之引文云：“竹虫饮之，自言其诚。竹虫三枚，竹黄十枚，治之，欲得人情，取药如大豆烧酒中饮之，不令醉，以问其事，必得其实也。”竹者，实也，俗语云：“竹筒倒豆子——爽快”，故饮竹虫酒，便感染了爽快，此为使人诚实之交感巫术。

16. 钱回买主巫术。《太平御览》卷九五〇之引文云：“青蚨还钱。青蚨一名鱼或曰蒲，以其子母各等置瓮中，埋东行阴垣下，三日后开之，即相从，以母血涂八十一钱，亦以子血涂八十一钱，以其钱更买市，置子用母，置母用子，钱皆自还。”按：此为巫师设计的用钱买物，买后钱又自动飞回的交感巫术。青蚨

是昆虫，其母子因极有互相感知的作用而著称。晋干宝《搜神记》卷十二云：“南方有虫，名蠹螭，一名蜎螭，又名青蚨。形似蝉而稍大，味辛美可食。生子必依草叶，大如蚕子。取其子，母即飞来，不以远近。虽潜取其子，母必知处。以母血涂钱八十一文，以子血涂钱八十一文，每市物、或先用母钱、或先用子钱，皆复飞归，轮转无已。”青蚨互相感知的魔力能使古铜钱“轮转无已”而自动飞回。

此巫术在古代有颇大之影响，至唐宋，称钱即为青蚨，如唐释寒山《子诗》一三〇云：“囊里无青蚨，篋中有黄绢。”宋华岳《秋宵有感》诗云：“木耳有才持紫囊，楮皮无计换青蚨。”

17. 造云巫术。汉代巫师对如何造天上云，也作了巫术试验。《太平御览》卷九五六之引文云：“桐木成云。取十石瓦罍满中水，置桐罍中，盖之三四日，气如云作。”这是以水造云引用的交感巫术。人造云幻想出现于西汉，引人思考。

18. 令人微笑巫术。《太平御览》卷九五九之引文云：“藁令面悦。取藁叶三寸，土菰三枚，大枣七枚，膏和涂面，不得四五日，立悦矣。先以汤洗面，乃傅药。”此为汉代巫师设计的使人微笑的巫术，因为藁为仙草。《抱朴子》云：“黄藁，芝草也，千岁，黄藁根下有如三斛器，去本株三丈，细根相连，大如缕末，服之尽一丈，则地仙。”故此草有令人面悦之魔力。

19. 下棋制胜巫术。《太平御览》卷九八八之引文云：“磁石拒棋。取鸡血与作针，磨铁捣之，以和磁石，日涂棋头曝干之，置局上，即相拒不休。”^①此为下棋使用的制胜巫术。

20. 死尸自归巫术。《太平御览》卷九八八之引文云：“磁石悬入井，亡人自归。取亡人衣带裹磁石，悬井中，亡人自归。”因亡人衣带对亡人有交感魔力。

21. 长寿巫术。《太平御览》卷九八八之引文云：“取曾青

① 异文：“磁石提棋。取鸡磨铁针，以相和磁石，置棋头局上，自相投也。”（御览卷七三六）

十斤烧之，以水灌其地，云起如云山矣。曾青为药，令人不老。”此巫术中曾青是一种矿产——铜矿。《本草经》云：“曾青生蜀郡名山，其山有铜者，曾青出其阳。青者，铜之精，能化金铜。”道士经常用它来炼制仙丹，故《衡山记》云：“衡山有曾青岗，曾青可合仙药。”在先秦，南海已产曾青，《荀子·玉制》云：“南海则有羽翻，齿革、曾青、丹干焉。”注云：“曾青，铜之神，可绘画及化黄金者，出蜀山、越西。”明李时珍《本草纲目》石部第十卷有详载，也认为它“久服轻身不老”，是一种良药。此巫术为烧曾青闻其味，可令人不老，显为长寿之巫术。

22. 眼观八方巫术。《太平御览》卷九九四引文云：“回风之草见八方。取回风草三寸三枚，五寸五枚，以城西面土，三家不汲井中青泥，南鸡欲上栖不上者，并治合为丸，磨其面目出户，视八方矣。”由于回风草有见八方之魔力，故将此巫草制为丸，磨于人的脸孔与眼睛上，便受到魔力感染而有眼观八方之特技功能。

23. 查验奸情巫术。御览卷九四六引文云：“守宫饰女臂，有文章。取七月七日采守宫阴干之，治合以井花水，和涂女人身，有文章，即以丹涂之，不去者，不淫，去者，有奸。”^①守宫即壁虎，因为它经常守伏的屋壁宫墙内，捕食虫蛾，故名守宫。于是汉代巫师便推断它具有守伏屋内以知奸情之魔力，用它来查验女子是否有奸情，便具有交感巫术作用。

24. 避孕巫术。《说郛》本《淮南万毕术》云：“守宫涂脐，妇人无子。取守宫一枚，置瓮中，及蛇衣以新布密裹之，悬于阴处百日，治守宫、蛇衣，分等以唾，和之涂妇人脐，磨令温，即无子矣。”守宫象征虎，蛇衣象征龙，龙虎斗，两败俱伤故本巫术以两者涂妇人脐即象征无子矣！

25. 埋石驱鬼巫术。“埋石四隅，家无鬼。”（《太平御览》卷

^① 又一法：“取守宫新合阴阳者牝牡各一，藏之瓮中，阴干百日，以饰女臂，则生文章，与男子合阴阳，辄灭去。”

五十一)“注曰:岁暮腊,埋圆石于宅隅,杂以桃弧七枚,则无鬼疫。”(御览卷三十三)“取苍石四枚,及桃枝七枚,以桃弧射之,乃取,并埋弓矢四隅,故无鬼殃。”(御览卷五十一)这在埋石巫术中是较早见到的西汉巫术,比敦煌埋石巫术早约八个世纪。

26. 长发巫术。《艺文类聚》卷十七之引文云:“用麻子中人、桐叶、乳汁、煮之,沐二十日,发长。”古人爱发如命,故施巫术以长发。李时珍《本草纲目》主治第四卷“须发”条采取了类似的巫方,云:“桐叶同麻子煮米泔,沐发则长;连子蒸取汁,沐发则黑。”^①可见西汉此长发巫术已经试验成功,以致被古代医学家所肯定。

27. 践棘巫术。《太平御览》卷八〇八“云母”引文云:“云母入地,千岁不朽;云母在足,无践棘。注曰:取大云母涂足,下践棘,不能刺。”云母是一种矿石,古人认为它是从天上来,《春秋运斗枢》云“枢星散云母。”故认为它是一种仙药,唐书说是王杜伏威好左道,因合金丹求长生之术,常服云母散。即是仙药故巫师认为涂于足,足成仙足,便可以践荆棘而不刺足矣。

28. 渡江巫术。“鸿毛囊之,可以渡江。盛鸿毛满囊,可渡江不溺也。”(御览卷七〇四)“鸿毛之囊,可以渡江,盛鸿毛于缣囊,可以渡江不溺也。”(御览卷九一六)缣为双丝织黄色细绢。

29. 杀鼠巫术。一为涂法,“狐目狸脑,鼠去其穴。以涂穴,即去。”(御览卷九一一)

按:后魏贾思勰著《齐民要术》第五对这一种巫术作法有如下记载:

“狐目狸脑,鼠去其穴。取狐两目,狸脑大如狐目三枚,持之三千杵,涂鼠穴则去矣。”

^① 《本草纲目》(上册),人民卫生出版社,1985年版,305页。

此条更将涂鼠穴的巫法具体化了。

二为咒法，“被发向北，咒杀巫鼠。夜有巫，被发北向禹步，咒曰：老鼠不祥，过者受其殃。”（御览卷九一一）按：禹步法为：前举左，右过左，左就右；次举右，左过右，右就左；次举左，右过左，左就右。

30. 捕鸟巫术。“人面击地，飞鸟自下。取藁木为人形似鸟，而血涂人面，以击地，飞鸟自下。”（御览卷九一四）制似鸟的模拟木人，以血涂木偶脸，用于叩地，吓得飞鸟都自动飞下就擒。此模仿巫术，类似于霹雳木捕鸟巫术。清茆泮林辑《淮南万毕术》引《博物志》周日用注云：“物类皆有所感，以霹雳木击鸟影，其鸟应时落地，则霹雳木可下飞鸟也。”按藁木，藁（bó），《集韵》云：与“薜”通，藁木即薜荔与霹雳木相似之木也。

31. 驱虎巫术。“烧角入山，虎豹自远。”（御览卷七六六）；“烧角入山，则虎豹自远，恶其臭也。”（御览卷七三六）

32. 日行千里巫术。“天雄鸛胎，日行千里。取鸛鸟胎，于月中暴，一日一增天雄，一月用三十天雄，而并治为丸，大如梧子，欲行、吞一丸，同腾蛇胆和大良，去天雄，乃独膳，即行千里。”（御览卷九百二十五）由于鸛鸟与腾蛇都有日行千里的本领，故和以为丸吞之，便具有了日行千里的交感魔力。天雄为药名，《淮南子·缪称》云：“天雄鸟喙，药之凶毒也，良医以活人。”梧子即梧桐子。

33. 守卫黄金巫术。“伯劳守金，人不敢取。取伯劳血以涂金，人不敢取。”（御览卷九二三）；“伯劳血涂金，令人不取，化为石也。”（御览卷七三六）

伯劳，鸟名，这种鸟在古代一贯见恶于人。《楚辞·离骚》云：“恐鸛鹍之先鸣兮，使夫百草为之不芳。”洪兴祖补注云：“服虔曰：鸛鹍一名鸛，伯劳也。”可见先秦就有伯劳鸣而使百

草不香的传闻，伯劳为人所厌恶。古人做梦，梦见伯劳，便认为有忧愁之事来临。故《梦书》云：“伯劳为忧口舌，声可恶也，梦见伯劳忧口舌也。”伯劳也为人们所厌恶。

伯劳如果聚集于人宅，古人便认为不得了，要发大水了，故《京房易妖占》云：“伯劳聚邑，中岁大水。”这里伯劳也是恶兆。

更有甚者，认为伯劳至此家要死人。《太平御览》卷九二三引《陈思王植贪恶鸟论》云：“昔尹吉甫信后妻之谗而杀孝子伯奇，其弟伯封求而不得，作《黍离》之诗。俗传云，吉甫后悟，追伤伯奇，出游于田，见异鸟鸣于桑，其声噉然。吉甫心动，曰：‘无乃伯奇乎？’鸟乃搦翼，其声尤切。吉甫曰：‘果吾子也。’乃顾曰：‘伯奇劳乎！是吾子，栖吾舆，非吾子，飞勿居。’言未卒，鸟寻声而栖其盖。归入门，集于井干之上，向室而号。吉甫命后妻载弩射之，遂射杀后妻以谢之。故俗恶伯劳鸣，言所鸣之家，必有尸也。”

伯劳既为凶兆之鸟，人遇之而见尸，故其血涂金，小偷便不敢偷窃，以免变石头，和有杀身之祸。伯劳血显然具有防偷的魔力。

34. 灭蝇巫术。“午日取蝇虎，杵碎伴豆，豆自踊跃，可以击蝇。”（《韵府群玉》“十蒸蝇韵”引）“蝇虎”者，蜘蛛之一种，不结网，常在壁角捕食蝇等小虫，故晋崔豹《古今注》中“鱼虫”云：“蝇虎，蝇狐也。形似蜘蛛，而色灰白，善捕蝇。一名蝇蝗，一名蝇豹。”故其粉末也具捕蝇的交感魔力，得以拌豆击蝇而灭蝇，此为别致之交感巫术与模仿巫术结合的巫术。

35. 鸱鸢捉鸟巫术。“鸱鸢致鸟，取鸱鸢，折其大羽，绊其两足，以为媒，张罗其旁，鸟自聚矣。”（御览卷九二七引）“鸱鸢”，猫头鹰，专食小鸟，鸟惧之，故捉之张罗其旁，鸟摄其威而聚之不敢飞也。

36. 驱狐巫术。“犀角骇狐。犀角置狐穴，狐去不敢复居也。”

（御览卷八九〇引）“犀角置狐穴中，狐不归。”（御览卷九〇九引）古人认为犀角有制怪物之魔力。昔《晋书》记“温峤还武昌至牛渚矶，云其水多怪物，遂毁犀角而照之，见奇形异状，或朱衣，乘车马；峤梦人曰：与君幽明道别，何苦相照？”犀角有神力，一切飞禽走兽见皆避之。万震《南州异物志》云：“犀有特神者，角有光曜，白日视之如角，夜暗之中，理皆灿然，光由中出，望如火炬，欲知此角神异，置之草野，飞鸟走兽过皆惊。昔行野中，见一死人，鸢鸟欲往啄之，每至其头，辄惊走飞去，怪而视之，其头中有犀簪近此角也。”甚至于用犀角来骇鸡，用犀角来分水，《抱朴子》云：“通天犀角有白理如缁（音线）者，以盛米置群鸡，欲啄米至辄惊却，故南人名为骇鸡也。得直角一尺以上，刻以为鱼，而衔以入水，水常为开。”犀角既有如此之神力，故亦具有驱狐的魔力。

37. 勿忘故乡巫术。“灶之土，不思故乡。取灶前三寸，方半寸，取中土，持之远出，令人不思故乡。”（御览卷三十七引）古人认为土是不可动的，它是安稳的象征。裴玄《新言》云“俗间有土公之神，云土不可动。”灶土自然更是不能动的，因为《淮南万毕术》又云：“灶神晦日归天，白人罪。”（御览卷一八六引）因此而有“不敢在太岁头上动土”的俗谚。土不可动的原因，是由于古人认为土是食之本，五谷万物都是土中生长，故《申子》曰：“贵土，土，食之本也。”这样在出远门之前，带故乡的一撮灶土持之远行、心中便有一种安稳与踏实的感受，巫师遂将这种感受视为魔力的表现，实则带故乡的灶土或泥土远行，是绵延古今的中国传统风习。原句中持土远行“令人不思故乡”，是指心中安稳不再为故乡不安定发愁之意、实际是勿忘故乡的表现。另外一条《淮南万毕术》中的条项：“理发灶前，妇安夫家。”（御览卷三七三）也是同意，灶是安稳的象征，也是食之本，有灶女人才过日子，故有此术。综上所述，以上两种巫术，都是根据安稳感应原理而发。苏轼物类相感志也已提及。

38. 勿忘亲娘巫术。“取家祠黍以啖儿，儿不思母。”（御览卷七三六引）“取冢墓黍啖儿，不恩母。取新冢前祠黍用啖儿，则不思母也。”（御览卷八五〇引）以上两术也是根据安稳感应原理而发。汉代家祠一般连着祖先的墓地，祠前有地必种庄稼，以象征祖德泽被后世，子孙承受安乐生活。虽父亡而母存，也能取祠前所生粮食以维持生计，故儿在远行前、吃祠前种的粮食，便不会为慈母生计担心，故云“不思母”，实则勿忘亲娘也。

39. 蛤蟆变鹌巫术。“蛤蟆得瓜，平时为鹌。注云：取瓜去瓣，置生蛤蟆其中，杀鹌，以血涂瓜，坚塞之，埋东垣北角，深三尺，其平日发出之，以为鹌矣。”（御览卷九二四引）蛤蟆为有毒物，《南史·孝义传》曾提到“噉生菜，遇蛤蟆毒”事，故蛤蟆由于身上有“癩”是不能食用的，但是“鹌”即鹌鹑，却不仅鹌鹑蛋为美食，鹌鹑肉也是美食，故巫师便异想天开想把蛤蟆变为鹌鹑，岂不是能为民解决一美食吗？如此这般，蛤蟆变鹌巫术便这样设计出来了。此设计根据蛤蟆能变化的风俗观为基因，恰好，先秦《庄子》即云“鼠化为鹌”，鼠既能化为鹌，当然蛤蟆也就能化为鹌。此设计又根据交感巫术与模仿巫术的原因，而使鹌鹑血能起巫术反映而变为鹌鹑。当然，巫师的用心不坏，可就是进行的这个巫术实验注定变成了失败的回忆。最后，《法苑珠林》卷十一引文为“蟾蜍得瓜，卒时为鹌。”故“平”恐为“卒”之误。

40. 戒马咬人巫术。“僵蚕使马不食。欲愈之，以桑塞口鼻，即食矣。马喜啮人，亦以僵蚕屑拭唇，即不啮也。”（御览卷八二五引）“马啮人，取僵蚕涂上唇即止，不复啮人。”（御览卷七三六引）蚕与马在古代有密切之关系。《搜神记》卷十四曾记载到一个蚕与马的神话，云：“旧说，太古之时，有大人远征，家无余人，还有一女。牡马一匹，女亲养之。穷居幽处，思念其父，乃戏马曰：‘尔能为我迎得父还，吾将嫁汝。’马即承此

言，乃绝缰而去，径至父所，父见马惊喜，因取而乘之。马望所自来，悲鸣不已。父曰：‘此马无事如此，我家得无有故乎？’亟乘以归。为畜生有非常之情，故厚加刍养。马不肯食。每见女出入，辄喜怒奋击。如此非一。父怪之，密以问女。女具以告父，必为是故。父曰：‘勿言，恐辱家门。且莫出入。’于是伏弩射杀之，暴皮于庭。父行，女与邻女于皮所戏，以足蹙之曰：

‘汝是畜生，而欲取人为妇耶？招此屠剥，如何自苦？’言未及竟，马皮蹶然而起，卷女以行。邻女忙怕，不敢救之。走告其父。父还，求索，已出失之。后经数日，得于大树枝间，女及马皮，尽化为蚕，而织于树上，其茧纶理厚大，异于常蚕。邻妇取而养之。其收数倍。因各其树曰‘桑’。桑者，丧也。由斯百姓竞种之，今世所养是也。”^①此巫术设计根据，当系此神话也。马咬人，以僵蚕涂其上唇，即使其不忍心再咬人，因蚕者是其亲人，人对马都有交感的魔力。

本节重点叙述了《淮南万毕术》中各种各样巫术，总观之，可以下述诸要点概括其实用巫术的多样性。以上巫术，集中在四项风俗中，首先是生产风俗、范围广泛，涉及驯羊、灭鼠、捕鸟驱虎、驱狐、驯马、造云、拉弓、取火等等方面。西汉巫师为了发展农业生产、战胜干旱，竟大胆地提出人造云的巫术幻想，尽管巫术试验是不成功的，但是这种超前的意识却是科学的前奏与萌芽。另外，为了生产，西汉巫师对家畜与野兽也投以注目，着重在以巫术驯化与驱赶两个方面，也表现了创新。其次是生育婚丧风俗，范围亦广泛，涉及恋爱、恋家、长寿、行尸、查奸、避孕、长发、勿忘故乡、勿忘亲娘、驱鬼等等方面。西汉巫师显然接受了儒家的爱国爱乡爱娘的传统，以及坚持忠贞、诚实、相亲等儒家推崇的传统道德，正如葛洪《神仙传》指出的：“汉淮南王笃好儒学。”趋附于他的万毕巫师便也在巫术中贯彻了儒家的思想。再次是行旅与饮食风俗，也占有巫术，民间旅途的艰辛、

^① 《搜神记》中华书局点校本172—173页。

饮食的重要，迫使巫师也将巫术视角投向了这两方面。涉及到水上行走，践棘、渡江、日行千里、蛤蟆变鹌鹑，去咸、卖酒等等。无舟渡河，促成了水上行走巫术的发明；无车代步，也促成了日行千里巫术的设计；无鞋行走，也促成了蹊踏荆棘巫术的产生，总之，缺什么补什么，巫术乃是实用主义产物。这就可以明白，巫师之所以受人欢迎与崇拜，正由于他们为解决人民的需要而作了诸多的努力，极少数巫术是成功的，例如去咸巫术，为做酱去咸法，但绝大多数是失败的，可是他们赢得了人民的尊敬，这正是巫术不断流行的一部分重要的原因。最有趣是巫师异想天开想把蛤蟆变鹌鹑，解决当时贵族爱吃鹌鹑的食品，必须指出一点，爱吃鹌鹑肉，是自西周以来最流行的食俗之一，当时每到冬天古人便将鹌鹑猎来挂在院子里，形成著名的“悬鹑”风俗，《诗经·魏风·伐檀》便有：“不狩不猎，胡瞻尔庭有县鹑兮？”（那不狩不猎的人，为什么看到你院子里挂着鹌鹑啊？）正由于大家爱吃鹌鹑，所以才造成了蛤蟆变鹌鹑巫术的发明。虽然是失败的试验，但是却应当肯定它具有创新的精神。因为荒谬往往是科学的前奏，它为科学提供了失败的教训。再其次是做人，道德与游乐风俗，也占有巫术，涉及到诚实，令人微笑，下棋、回钱、令人相憎等等方面。可以理解的是，西汉的巫师可能是营利性质的，所以他们接触各种各样的人，为各种各样的人提供巫术服务，好人与坏人是不分的，所以白巫术与黑巫术都有。例如亲朋相憎巫术，显然是为拆散朋友与他人夫妻关系的目的而孕育出来的巫术，它立足于害人，是黑巫术。再例如，钱回买主巫术，显然是为在市上买东西，最后玩巫术把戏又把钱弄回自己的腰色的人服务的，它立足于骗人，也是黑巫术。可见，西汉巫师也为那些行为不端、心怀鬼胎、损人利己的人提供巫术。不过黑巫术终必是少数，大量的还是稀奇古怪的白巫术，天底下必竟好人多于坏人。

总之，以上四方面大致也概括了《淮南万毕术》巫术的总体面貌。

第三节 《淮南万毕术》中的巫术试验

《淮南万毕术》从多方面表现了西汉巫师所进行的巫术试验，为研究中国古代巫术，提供了极有价值的资料。下面便是从各古籍中钩沉的《淮南万毕术》中的巫术试验，兹逐条列举如下。

1. 八月榆橘（音而），令人不饥。注曰：以美酒渍榆橘，曝干，以清梁米，紫菀实，蒸令相合，欲不食者，三指撮酒以服之，即不饥耳。（御览卷九五六引）

2. 青泥杀鳖，得菟复生。（艺文类聚卷九六、御览卷九三二引）

3. 欲致疾风，焚鸡羽。（御览卷九引）

4. 虎啸则谷风生。（御览卷八九一引，吴淑《事类赋》引）

5. 铜瓮雷鸣。取沸汤置瓮中，沉之井里，则鸣数十里。取沸汤著铜瓶、瓮中、坚密塞、内之井中，则雷鸣闻数十里。（御览卷七三六、七五八引）

6. 岑皮致水。（御览卷九九二引）

7. 取麦门冬、赤黍，薏苡为丸，令妇人不妒。（御览卷七六、八四二引）

8. 取麦门冬，赤黍，渍以狐血，阴干之，欲饮酒，取一丸置舌下，酒吞之，令人不醉。”（御览卷七三六、八四二引）

9. 拔剑倚户，儿不夜惊。（御览卷三四四、七三六引）

10. 东行马蹄中土，令人卧不起。取东行白马蹄下土，三家井中泥，合土和之，置卧人脐上，即不能起。（御览卷三七引）

11. 鸟喙蛇肝，病作不苦。取鸟喙蛇肝各等治，和丸，如梧桐实，病欲作，吞一丸，人不倦矣。（御览卷九三三引）

12. 南山牡荆，指病自愈，节不相当，有月晕时克之。（御

览卷九五九引)

13. 曾青为药，令人不老。（御览卷九八八引）

14. 白青得铁，即化为铜。取矾石，白青分等练治，冶铁即成铜矣。（御览卷九八八引）

15. 朱沙为渍。（御览卷九八八引）

16. 盐能累卵。取戎盐涂卵，取他卵置其上，即累（垒）也。（御览卷八六五引）

17. 寒皋断舌可使语。取寒皋，断其舌，即语。寒皋，一名鸛鹄。（御览卷九二三引）按《异苑》云：“五月五日剪鸛鹄舌令学人语。”

18. 鸱脑令鸡自伏。取鸱脑，以涂鸡，自即伏不能取也。（御览卷九二三引）

19. 首泽浮针。取头中垢，涂针塞其孔，水中则浮针。（御览卷八三〇引）

20. 胶挠水则清。（御览卷七三六引）

21. 烧鼃致鳖。取鼃烧之，鳖自至。（览御卷九三二引、艺文类聚卷九十六引）

22. 甑瓦止泉鸣。取破甑瓦，向抵之，辄自止，物相胜其性也。（御览卷九二七引）

23. 艾火令鸡子飞。取鸡子，去其汁，燃艾火，纳空卵中，疾风因举之飞。（御览卷九二八）取鸡子去汁，燃艾火，内空中，疾风高举，自飞去。（御览卷七三六引）

24. 鼃脂得火，可以燃铁。取鼃杀之，烧铁如炭状，以淬其脂，中铁自燃。（御览卷九三二引）

25. 萤火却马。注云：取萤火，裹以羊皮，置土中，马见之鸣，却不敢行。（御览卷九四五引）

26. 苓皮螾脂，鱼鳖自聚。注曰：取苓皮之渍水斗半，烧石如炭状，以淬螾脂中，已置苓皮水中，七日已，置沼，则鱼鳖自聚矣。（御览卷九四七引）

27. 蜘蛛涂布，而雨自晞。取蜘蛛置瓮中，食以膏百日，煞以涂布，而雨不能濡也。（御览卷九四八引）晞：干，湿之反。濡：沾湿。

28. 黍成蛭蟪。以秋冬获黍，置沟中，即生蛭蟪也。（御览卷九四八引）

29. 沙蠹，一名蓬活，一名地脾。（御览卷九五〇引）

30. 夜烧雄黄，水虫成列。水虫闻烧雄黄臭气，皆趣火。（御览卷九八八引）

31. 莽草浮鱼，取莽草叶，並陈粟米。合捣之，以内水，鱼皆死。（御览卷九九三引）

32. 以牡菊灰散池中，蛙尽死。（御览卷九九六引）

33. 老血为萍。聚血之精，至黄泉也。（御览卷一〇〇〇引初学记卷二十七）

34. 酒薄复厚，渍以莞蒲。断蒲渍酒中，有顷出之，即酒厚也。（御览卷九九九引，齐民要术十引）“万毕术注曰：断蒲渍酒中即厚。”（初学记卷二十六酒第十一）

35. 马柳生腐芽者。取马柳生芽者，可以为药，食煞鳧矣。（御览卷三五九引）鳧（fú，符）野鸭。

36. 阿羊九头更食，国乱乃出。（御览卷九〇二引）

37. 乾鼯一名鸚鵡，断舌，可使言语。（艺文类聚卷九十一鸚鵡）

38. 鸩脰血，涂鸡头，不能起。（御览卷七二三引）

39. 伯劳使蛇蟬蛻，乃天使然也。（御览卷二三引）蛻蟬：盘曲貌。

40. 牛胆鸣。取牛胆以涂热釜，即自鸣矣。（御览卷七五七引）牛胆涂热釜，釜即鸣。（本草纲目兽部第五十卷牛）

41. 牛胆涂目，莫知其谁。注曰：取八岁黄牛胆，桂二寸，著胆中，百日以成，因使巧工刻象人，丈夫着目下，为女子着头上，为小儿着颐下，盛以五彩囊，先宿斋，无令人知也。（御览

卷八九九引)

42. 橐驼之本出泉渠。(初学记卷二十九引)

43. 归终知来，猩猩知径。归终，神兽。(艺文类聚卷九十五引)归终知来，猩猩知往。注曰：归终、猩猩，並神兽。(御览卷九〇八引)

44. 蛇无故斗于君室，后必争立。小死，小不胜大，大死，大不胜小，小大皆死，皆不立也。(开元占经卷一二〇引)

45. 黑犬皮毛烧灰扬之，止天风。(本草纲目兽部第五十卷狗)

46. 麻盐肥豚豕。取麻子三升，捣千余杵，煮以为羹，以盐一升著中和，以三斛饲豕。则肥也。(齐名要术卷六)

47. 烧穰杀瓠，物自然也。(齐名要术卷二)

48. 猬膏涂铁，柔不折。(御览卷九一二引)

49. 鵲令猬反腹者，猬憎其意而心恶之也。(史记集解卷一二八龟策列传)

本节巫术古词语之解说：

1. 樛。即木耳。辽行均《龙龕手鏡》入声卷四木云：“正音而，木耳别名二。”榆樛，即榆上生长之木耳。

2. 青泥。古时封记器物用青色泥。《拾遗记》卷二“夏禹”云：“禹尽力沟洫，导川夷岳，黄龙曳尾于前，玄龟负青泥于后……禹所穿凿之处，皆以青泥封记其所。”《拾遗记》卷三“周灵王”云：“浮提之国献神通善书二人……出肘间金壶四寸，上有五龙之检，封以青泥。”

3. 麦门冬。草名，此草根似麦而有须，凌冬不凋，故称麦门冬。例见《政和本草》卷六“天门冬”。

4. 薏苡。植物名，属禾本科，花生于叶腋，果实椭圆，果仁叫薏米，白色，可食亦可入药，见《本草纲目》卷二十三。

5. 牡荆。荆为灌木名，赤荆或蔓荆称牡荆。《广志》云：“则茎大实者，名曰牡荆。”《广雅》云：“楚荆也，牡荆，蔓

荆也。”荆古时可以为鞭，故《史记·蔺相如传》记有廉颇负荆请罪之事，因此西汉巫师认为赤荆具驱逐病魔的交感巫术力，赤色亦为鬼害怕之色。

6. 曾青。铜矿。《本草经》云：“曾青生蜀郡名山，其山有铜者曾青，出其阳，青者铜之精，能化金铜。”方士认为曾青可合仙药，《衡山记》云：“衡山有曾青岗，曾青可合仙药。”故万毕木认为服皆青能令人不老，显是受秦汉方士影响。曾青为制仙丹主要原料。

7. 朱砂。即朱砂、硃砂。秦汉方士用为炼长生不老仙丹的主要原料。白居易《自谕》诗云：“朱砂贱如土，不解烧为丹。”

8. 湏。《龙龕手鏡》上声卷二水部云：“古送反，水名，出豫章。”

9. 胶。古代用以沾合器物的物质，多以动物的角或皮制成。《周礼·考工记·弓人》云：“六材既聚，巧者和之。……胶也者，以为和也。”

10. 螾。即蚯蚓。鱼鳖有食螾之习性，故巫师用它来聚鱼鳖。

11. 雄黄。为制长生不老仙丹的主要原料。《南史·陶弘景传》云：“弘景既得神符秘诀。以为神丹可成，而苦无药物。帝结黄金、朱砂、曾青、雄黄等。”

12. 马柳。系马柱。《三国志·蜀·先主传》云：“督邮以公事到县，先主（刘备）求谒，不通，直入缚督邮，杖二百，解绶系其颈，着马柳弃官亡命。”

13. 颐。即腮，下颌。颐下，即下巴之下。

14. 穰（ráng，瓤）。黍茎的内包部分。《说文》云：“穰黍梨已治者。”清段玉裁注：已治，谓巴治去其箬皮也，谓之穰者。茎在皮中，如瓜瓤在瓜皮中也。”

15. 牛胆涂目。《本草纲目》兽部第五十卷云：“牛胆，可

丸药，益目精。腊月酿槐子服，明目，酿黑豆，百日后取出，每夜吞二七枚，镇肝明目。”可见牛胆对眼睛之疾病甚有疗效。《本草纲目》在“牛胆”条中以“发明”为标题，引用了《淮南子万毕术》中“牛胆涂目”条，可见李时珍认为它有创新——发明作用。

综上所述，《淮南万毕术》中保存了许多汉代民间的巫术。

一、从其施术物品来看，大多牵涉的是民间习惯常见的东西，有动物（虎、豹、狼、牛、马、羊、犬、猪、蛇、刺猬、猩猩、骆驼等等）；有禽鸟（鸛鸽、乌鸦、鸱、鸡、鸢、鹦鹉、伯劳等等）；有植物（榆橘、紫萁、赤黍、门冬、牡荊、艾、莽草、莞蒲、马柳、萍、牡菊穰等等）；有昆虫（萤、蜘蛛、蛭蟥水虫等）；有矿物（铜、铁、雄黄等等）；有水族（鱼、鼃、鳖、蛙等）；巫师就地取材，用民间喜闻乐见物施术，更能赢得人们的笃信。由于施术物品的加多，遂使巫术内容更丰富，文化因素更增加，巫术味更浓郁。

二、由于解决的大多是生活问题，显然是民间巫术试验的产物。例如，牛胆涂目用桂木二寸刻人象，是模仿巫术的产品，召疾风用焚鸡毛的巫法，又显然是羽毛与风的交感魔力。但是，在《淮南万毕术》中，有些条项并非直接巫术的产品，而杂夹有间接巫术成份。第一，有些纯粹是生活经验的总结，例如麻子羹加盐喂猪增肥快，这显然是养猪经验，所以它被采入了《齐民要术》中。再例如，牛胆有明目的作用，乃古巫医治疗经验，它也被采入了李时珍的《本草纲目》中。第二，又有些完全是预言，例如蛇无故斗于君室，后必争立。它并未介绍巫术的本身，而只是介绍了巫师的答案。不过可以确定一点，间接成份也是与巫术有或远或近的关系，它们最初都来自巫术试验，以后则转变到普遍生活经验了。

三、《淮南万毕术》中的巫术试验，可以说并未受到佛教与道教的影响，因为在西汉，道教还未创立，佛教还未传入，这充

分说明了《淮南万毕术》中巫术的古老。但是，它受到了秦汉之间方士的影响，故有求长寿巫术的表现。这样，它的宗教性并不明显（主要指佛道、并非原始宗教）。受宗教唯心影响小，因此它所表现的巫术试验，常徘徊于科学与谬误之间，不能说《淮南万毕术》中的巫术完全是荒谬唯心的产物，它也有科学的成份，这种科学成份被《齐民要术》，《本草纲目》等书吸收，表明了巫文化也有某些进步的因素，还不能一概的加以否定。

第二十章 反抗巫术表现的多种形态与流变

反抗巫术原理，是以反抗律（Principle of Antipathy）原则确立的，即巫术中使用的物品及其扮演的驱邪者，对巫师欲反对的对象具有明显的反抗性质。例如，我国民间放爆竹、挂避邪物，带护身符、跳驱鬼舞，对鬼邪来说就有反抗的魔力。这种巫术我们就将它称之为反抗巫术（Antipathy magic）。

在我国，汉顺帝时，琅琊宫崇上其师于吉所得神书一百七十卷之《太平经》，号《太平清领书》，乃是一部杂揉了阴阳五行、政治伦理、巫术医方、长生求仙的巫书。这部书实际出自道家巫师之手。其中不仅有“兴国广嗣之术”、“阴阳五行”术等，更重点网罗了反抗巫术之“巫觋杂语”，符咒仪式等。《后汉书·张鲁传》载，汉末张鲁在汉中，首先便是以这种“造作符书”之法来创设“五斗米道”的。反抗巫术中的符咒术，在汉末即已深入人心。这种巫术完全是我国道家与道教推崇而盛行的。其形式表现，首先为符，是汉字的各式各样的美术化与神化，《道藏》中《黄庭遁甲缘身经》就有六甲六乙符（遇鬼用），六壬六癸符（遇火用），六戊六巳符（遇水用），六庚六辛符（诉讼用）等等。其次为配合符用的箴文，如召神令，《河图八海三河要诀保命箴》有召神令如“将军营卫身形，延生度厄，……龙神保迎，风波静息，急急如律令。”^①以下並列入所召神的名单，“玄老玄留大将军，玄老通天大将军，太上冑盖大将军，太上黄盖大将军”等等。再次为符派生出来的四方形或三角形的符印，例如，《太上北极伏魔神咒杀鬼箴》中收入两颗符印，一叫“北极杀鬼

^① 见《正一盟威秘箴》卷四。

印”，一叫“北极酆都召鬼神印”，据说可治一切疾病，可驱一切妖魔缠身。其四便是许多趋吉辟凶的厌胜物了。例如，《艺文类聚》卷七引《地镜》所载：“入名山，必先斋五十日，牵白犬、抱白鸡，以盐一升。山神大喜，芝草、异药、宝玉为出。”白犬、白鸡便为厌胜物。这是入山采宝者施行的反抗巫术。《续博物志》卷七云：“陶隐居云：学道之士居山，宜养白犬、白鸡，可以辟邪。”可见入山养白犬白鸡厌胜由来已久。

第一节 避邪物与厌胜的瓦当

世界各国民间的避邪物或吉祥物，都具有巫术的反抗律作用。英国人以前常用福币、黑猫、吉祥豆蔻、胎膜等为避邪的护身物，伦敦居民以往所用串珠子也是避邪物。这样看来，反抗律的原则一般应以厌胜为其基础；相当于英语的 Charming。所谓“厌胜”，即指古代巫师设计的具有魔力的物品，所以厌胜是以巫术的魔力压制鬼邪的表现。

避邪物这种反抗巫术常用的手段，在原始人的信仰中认为，某种神邪鬼祟，虽然可以作祟于人，但是它们总有一种或几种害怕的东西，因而生活中采用某种东西作镇物，或佩带某物即可避邪。根据这种认识作出的避邪物，是充满古人的生活中的。

砖头瓦块，这种极为寻常的建筑材料，经过巫师的设计，作成了“瓦当”，又叫“瓦头”，在这些瓦头上画上避邪的象，写上避邪的字，它们便具有了反抗巫术的魔力，而使鬼害怕。

瓦当巫术文化的内容丰富多彩。先来看战国画象瓦当。《左传》鲁隐公八年就有“盟于瓦屋”之记载，结果在洛阳王城、侯马晋城、临淄齐城、曲阜鲁城、邯郸赵城、易县燕城、中山王的墓陵等地，不断发现了战国晚期的画象瓦当。这些瓦当花纹各别，都具有吉祥物和避邪物的性质，因此它们都是反抗巫术的表现。

1. 四鹤纹的瓦当，见下图：



四凤纹

鹤，取其有禄位之意。《左传》闵二年云：“狄人伐卫，卫懿公好鹤，鹤有乘轩者。将战，国人受甲者皆曰：使鹤，鹤实有禄位。余焉能战？”四鹤纹瓦当便是保佑禄位的吉祥物。

2. 双凤纹瓦当。见下图：



双凤纹

凤凰为传说中之瑞鸟，《论语·子罕》云：“子曰：凤鸟不至，河不出图，吾已矣乎。”《礼·礼运》云：“麟、凤、龟、龙，谓之四灵。”故双凤纹瓦当也是象征幸福的吉祥物。

3. 双龙纹瓦当，见下图：



双龙纹



双龙纹

龙也是灵物。象征国君，《易·乾》云：“飞龙在天，大人造也。”疏：“飞龙在天，犹圣人之在王位。”亦喻非凡之人，《左传》襄二一年云：“深山大泽，实生龙蛇。”故双龙纹瓦当也为吉祥物。

4. 虎纹瓦当。见下图：



龙虎纹



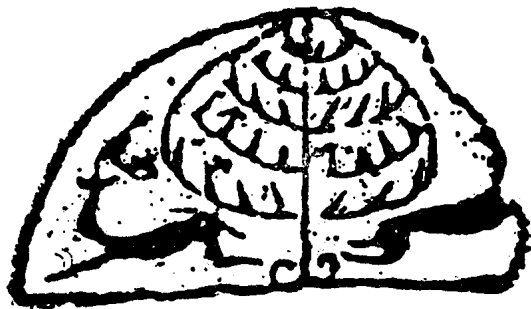
虎纹

画虎于瓦当，是为最佳的避邪物。汉应劭《风俗通义》卷八云：“虎者，阳物，百兽之长也，能执搏挫锐，噬食鬼魅。今人卒得恶遇，烧悟虎皮饮之，系其爪，亦能辟恶，此其验也。”故画鬼避邪是为厌胜，乃反抗巫术之表现。

5. 鹿纹瓦当。见下图：



双鹿—树纹



双鹿—树纹

瓦当上刻画鹿表示什么呢？《抱朴子·玉策篇》云：“鹿寿千岁，满五百岁则色则白。”《瑞应图》云：“天鹿者，能寿之兽，五色光辉，王者孝道则至。”故刻画鹿纹显然有保佑长寿之意，是为吉祥物。以上都是战国瓦当巫术之表现。瓦当在秦汉之际，仍然有反抗巫术之表现，以下诸方面均是。

6. 双鱼瓦当。见下图：



双 鱼 纹

瓦当上刻画双鱼纹显然是把它作为避邪消灾之物。在古代鱼饰是用来作护身物的。远在商周之时就有玉鱼的饰物随身佩带。到唐代金鱼饰纳入了官服，既作辟邪物，又作五品以上之表示。按唐制，五品以上服紫，佩金鱼符，故唐元稹《自责》诗云：“犀带金鱼束紫袍，不能将命报分毫。”这种金鱼符名为“佩鱼”，有时是玉制，是易于破碎的，古时有一个故事，《合璧事类》云：“陈尧咨守荆南，每以弓矢为乐。母冯夫人怒杖之，金鱼坠地碎。”古代以玉比德，故达官贵人以佩玉为饰。

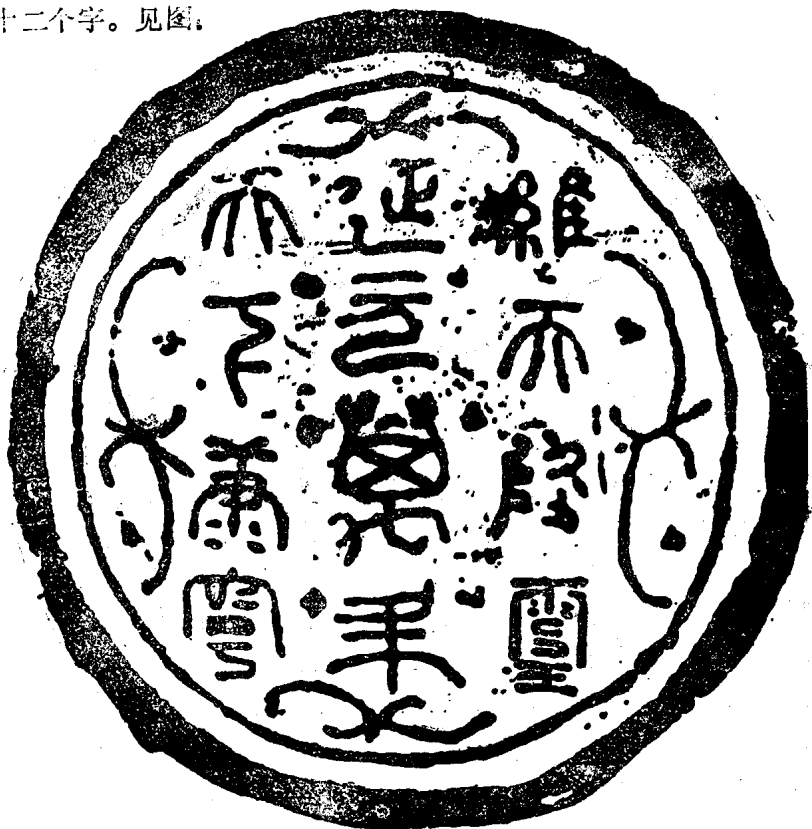
7. 咒语瓦当。在秦汉瓦当中又有咒语融入其中，作为反抗巫术的标志。“盗瓦者死”瓦当就是如此的，见下图：



施术者以为，只要咒语融入其中，谁盗瓦，便会中魔力而死。这咒语瓦当便自然成为避邪之物。

8. 吉语瓦当。在秦汉瓦当中也有诸多吉语瓦当，为显然的厌胜之吉祥物。以下瓦当刻写有“维天降灵延元万年天下康宁”

十二个字。见图。



1 维天降灵延元万年天下康宁

这是祝福天下康宁的。正如《尚书·洪范》云：“五福：一曰寿，二曰富，三曰康宁，四曰攸好德，五曰考终命。”故康宁为五福之一，祝福平安、无疾病患难之意。

以下“飞鸿延年”瓦当也为吉语瓦当：

“延年”，延长寿命也。《荀子·致士》



飞鸿延年

云：“得众动天，美意延年。”《论衡·道虚》亦云：“道家或以服食药物，轻身益气，延年益世”。以瓦当作为反抗巫术的厌胜物用来延年，是秦汉巫师的一大发明。

综上所述，瓦当巫文化与古代民间建筑装饰风俗结合在一起形成的反抗巫术，形式特殊，别具风采。《西京杂记》曾指出：“未央宫有温室，以椒涂壁、香桂为柱”，应当再加上；以厌胜为瓦当。《汉武故事》也曾指出：“其梁则朱，其栋则雕”，也应当再加上；其瓦则巫。瓦当作为厌胜并不是孤立存在的，它是同建筑巫术中其他种类巫术紧密交织在一起的。华非《瓦当艺术简述》曾说：“自清代至现代，不独陕西西安、凤翔、宝鸡、咸阳、茂陵等地秦汉故都之地，时有瓦当出土，此外在山东历城，曲阜、诸城、东莱、掖县、即墨、邹县，河南洛阳、新安、灵宝河北怀柔、邯郸，辽宁沈阳，甘肃省天水，四省市重庆，青海省海安，山西省万家、洪洞，福建省崇安，江苏省赣榆，内蒙包头、呼市等各地区，都有不同数量的瓦当出土。”^①可见，这种瓦当巫术文化流行区域之广大。

^① 见华非编著《中国古代瓦当》54页，人民美术出版社，1983年10月第1版。

第二节 钱币厌胜的历史轨迹

我们已经在敦煌唐人中，发现以埋钱币来给女子避孕的巫术，比这种巫术还要早产生的，是以钱币作厌胜物的反抗巫术。按宋洪遵《泉志序》的传统说法：“泉（钱币）之兴，盖自燧人氏”起，但是由于“秦汉而降，制作相踵，岁益久类多，湮没无传”，现在所能见到的用来厌胜的钱币，只是从汉代开始。

那是一种长方形用之驱邪趋吉之钱。宋王黼《重修宣和博古图》卷二十七收入汉代五枚长方形厌胜钱，记云：“第一钱通长六寸八分，阔二寸一分，重六两有半，无铭。第二钱通长五寸六分，阔一寸七分，重三两有半，无铭。第三钱通长五寸七分，阔一寸七分，重三两有半，无铭。第四钱通长五寸七分，阔一寸八分，重三两有半，无铭。第五钱通长五寸七分，阔一寸八分，重三两有半，无铭。右按封演《钱谱》：‘汉武帝造铜锡白金为三品。一曰其文龙，二曰其文马，三曰其文龟而小楠之，谓其圆而长也。’今此钱一体之间龙马並著，形长而方，意有类于此，然下体蟠屈隐起，粟文似非汉武之制者。又李孝美《图谱》有永安五男钱，体势虽圆，轮郭皆著要文，与此少类，然孝美号之曰‘厌胜钱’，则是钱殆亦用之为厌胜者邪。且钱谓之泉布，则取其流行无穷无义，而此著龙马者，盖行天，莫如龙行，地莫如马，亦泉布流行之谓欤。”^①汉代的厌胜钱，只有花纹，不着文字，只意会而不言传。

魏晋南北朝时的厌胜钱币，有许多着以文字，表明厌胜的目的。第一，百当千千当万钱。宋洪遵《泉志》卷十四引《晋书》云：“《晋书》载记《石勒传》曰：秦始皇中（269）建德校尉王和掘得一鼎，容四丰，中有大钱三十文，曰‘百当千千当万’，



^① 见文渊阁《四库全书》子部谱录类一四六册。

因此令公私行钱。”

第二，丰货钱。宋代又称它为“富钱”。《晋书·石勒传》云：“勒铸丰货钱。”宋洪遵《泉志》卷十五“厌胜品”云：“富钱，旧谱曰：径寸重四铢，文曰‘丰货’，世人谓之‘富钱’，言收此钱令人丰富。余按：此钱径九分，重三铢，轮深好阔，面文有‘丰货’二字篆书。”



第三，归于圣帝钱。又称为“广宗郡钱”。宋洪遵《泉志》卷十五引《三国典略》云：“北齐文宣帝天保元年（550）正月即位，十月广宗郡献瑞钱，文曰：‘归于圣帝’。”



第四，太平百元钱。四字篆书古雅可爱。南朝梁萧子显《南齐书》卷十八《祥瑞志》云：“世祖及治盆城，又得一大钱，文曰‘太平百岁’。”见右图。



由上可见，当时统治者发行厌胜钱币，一是顺应民间求富的心理，二是求政权永远归圣帝掌握。魏晋南北朝时代，将偶然得到一枚钱币，也作为祥瑞之兆来看待，视这些钱币带有祥瑞的魔力，于是衍化出来诸多记载。1. 梁沈约《宋书·五行志》云：

“晋海西太和中（368），会稽山阴县起仓凿地，得两大船满中钱，钱皆轮文大形，时日向暮，凿者驰以告官，官夜遣防守甚严，至明失钱所在，唯有船存，视其状，悉有钱处。”

2. 宋洪遵《泉志》卷十五引《洽闻记》：“晋义熙十二载（416）涪阳县群童子浴于涪水，忽见侧有钱出如流沙，因竞取之，手满放随流去，又以衣盛裹，各有所得。”

3. 南朝梁萧子显《南齐书》卷十八《祥瑞志》云：“泰始中（468），世祖于青溪宅得钱一枚，文有北斗七星双节，又有人形带剑。”唐李延寿《南史》卷四“齐本纪第四”亦云：“世

祖于所住堂内)得异钱,文为‘北斗星’,双刀、双贝及有人形带剑焉。”

4. 南朝梁萧子显《南齐书·祥瑞志》云:“永明七年(489),齐兴太守刘元宝治郡城,于堊中获钱百万,形极大,以献台为瑞,世祖班赐朝臣以下各有差。”

5. 南朝梁萧子显《南齐书·祥瑞志》云:“永明十年(492),齐安郡民王摄掘地得四文大钱一万二千七百十枚,品制如一。”

6. 《洞冥记》卷四云:“帝升望月台时暝,望南端有三青鸭群飞,俄而止于台上,帝悦之。至夕,鸭宿于台端,日色已暗,帝求海肺之膏以为灯焉,取灵濯布为缠,火光甚微,而光色无幽不入。青鸭化为三小童,皆着青绮文缡,各握鲸文大钱五枚,置帝几前,身止影动,因名‘轻影钱’。”(《洞冥记》又称《别国洞冥记》)

由上可见,将偶获钱币作为祥瑞之兆,是当时统治者的钱币厌胜巫术观的具体表现,也表现了魏晋南北朝时期钱币厌胜巫术的特点。

进入唐代以后,钱币厌胜巫术表现得更为繁盛,分别融入了婚俗、佛教之俗、道教之俗等。



1. 融入婚俗。例如撒帐钱。宋洪遵《泉志》卷十五“厌胜品”云:“旧谱曰:径寸重六铢,肉好,背面皆有周郭,其形五出,穿亦随之。文曰:长命守富贵。背面皆为五出文,若角钱状。景龙中(708)中宗出降,睿宗女荆山公主特铸此钱,用以撒帐,敕近臣及修文馆学士拾钱,其银钱则散贮巾中,金钱每十文即系一彩,绦修学士皆作却扇,其最近御坐者,所获居多,有学士考功员外,武平一既出,逢韦巨源、苏味道,各执平一将在烛下云:‘员外事仆射,省主欲有何取,以手探平一怀,尽而后已。’

李孝美曰：顷见此钱于汝海王霖家，形制文字皆如旧谱所说，但差大而铜铸耳。”

2. 保皇运。有应元钱之厌胜。宋沈括《梦溪笔谈》云：“庐山太平观，乃九天采访使者祠，唐开元中（727）创建，元丰二年



（1079）道士发地得一瓶，封饬甚固，破之，有一铜钱，文有‘应元保运’四字，不以为异。元丰四年（1081）忽有诏，进号‘九天采访使’者为应元保运真君，与钱文符同，本观乃以其钱表献之”。

3. 佛教利用钱币来作厌胜，有孙思邈钱。洪遵《泉志》卷十四引《湘山野录》云：“成都高僧诵《法华经》有功，忽一山仆至寺言，先生来晨请师诵经，在药市奉候，至则烟岚中横一跨溪山阁乃其居也。仆曰：先生请师且诵经，至宝塔品，先失野服杖藜，嘿揖热香，听罢遂入，不复出斋，以藤盘竹箸，秣饭一孟杞菊数瓯，食讫，施衬一锺，仆送出口，中途问仆曰：‘先生何姓？’曰：‘姓孙。’曰：‘何名？’仆于僧掌中书‘思邈’二字。僧大骇，欲再往，仆遽失之。视衬资乃金钱一百，皆良金也。中五六金，一半尚铁。”

4. 道教利用钱币来作厌胜，有轩辕钱。宋洪遵《泉志》卷十四引令狐澄《大中遗事》云：“轩辕先生居罗浮山，唐宣宗召入禁中，以桐竹叶满手掇成钱。”晁阳子《宾仙传》云“轩辕先生取榆莢肉于袖，良久写之，皆为小钱，遂治饮之。”

总之，唐代用作撒帐、用作佛教道教的钱币厌胜，都是特殊而罕见的厌胜巫术。

再进入宋代，钱币厌胜巫术又跨入一个新阶段，当时融入生育、七夕、辟兵、丰乐太平诸俗的钱币厌胜，均有鲜明的时代感。

1. 利用钱币厌胜，促进生育，颇为发达。说明统治者利用此种厌胜巫术来促进人口的增长，而有五男二女钱、永安五男



钱、福庆、男钱等。兹列举以下四例：

永安五男钱 宋代厌胜币巫术。宋洪遵《泉志》卷十五“厌胜品”云：“永安五男钱，旧谱曰：径二寸三分，重十八铢，厚一分，上下轮郭之间，皆作粟文，面上四出文，文曰：永安五男背作四神之状。又有日月相对者。李孝美曰：按所见者，径寸二分，背面皆四出有粟文，面文曰：永安五男，篆文与后魏永安五铢相似，唯男字真书耳。”



五男二女钱 宋代钱币厌胜巫术。宋洪遵《泉志》卷十五“厌胜品”云：“五男二女钱，李孝美曰：此钱径七分，厚分半重十铢，背面有字，皆曰：‘五男二女’。”



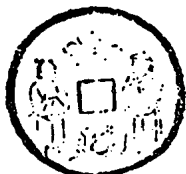
福庆钱 宋代钱币厌胜巫术。宋洪遵《泉志》卷十五“厌胜品”云：“旧谱曰：径寸二分半，重十铢，肉好，背面皆有周郭。亦有径寸四分，重十八铢者，文曰：伍男貳女，叁公玖卿。好郭边作连珠文于外，分为八分，若箕形，其二三五九皆作大字。”



男钱 宋代钱币厌胜巫术。宋洪遵《泉志》卷十五“厌胜品云：“旧谱曰：径寸重四铢，悬针书文曰‘布泉’，世人谓之‘男钱’，言佩之则生男也。敦素曰：径寸一分，形制精巧，字体与货泉略同。疑王莽时铸。后周亦有‘布泉’字，皆玉筋，与此相並殊不侔也。李孝美曰：此钱径九分重五铢，背面肉好，皆有周郭。旧谱列在不知年代品，今移于此。”

以上钱币厌胜，促进人口增长，也助长了民间五男二女生育观，和重男轻女生育观的发展。搞出这么多花色种类，也反映出宋代统治者鼓励人口增长的国策。

2. 利用钱币厌胜，配合七夕。洪遵《泉志》卷十五“厌胜品”云：“旧谱曰：径寸四分，重十三铢，肉好，背面皆有周郭文，为牵牛织女相对形，穿上为花，穿下为草，制甚古质。李孝美曰：据所有者，面无好郭。”



3. 利用钱币厌胜，辟兵除凶。洪遵《泉志》卷十五“厌胜品”云：“旧谱曰：径八分，重三铢，背面皆有周郭。又有两重于方穿之中，复更有小穿，邪正安之疑若八角然。其文一面曰：‘去殃除凶’，一面曰：‘辟兵莫当’，皆篆字，其间有八柱，郭外仍有小柄。”



4. 利用钱币厌胜，祈禳丰乐太平。七例：



长年钱。又叫“长年太宝”。洪遵《泉志》卷十五“厌胜品”云：“长年钱，旧谱曰：径七分，款文曰：‘长年太宝’。”



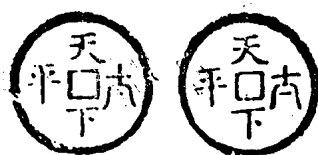
千金钱。又叫“长毋相忘”。洪遵《泉志》卷十五“厌胜品”云：“千金钱，旧谱曰：形制轻重类辟兵钱，其文一面曰：‘长毋相忘’，一面曰‘日入千金’，钱间有八柱。”



天下太平钱。配合五男二女图案。宋洪遵《泉志》卷十五“厌胜品”云：“天下太平钱二品，李孝美曰：此二钱大小不等，面文皆曰：



‘天下太平’，背文並隱起，大者径寸重六铢，为持挺人旁有跃龙之状，而平地作水文，小者径八分，重五铢，为五男二女戏弄之象，而平地作球路文，疑亦厌胜之流也。余按此二钱今世有之。又有二种，其一面文亦曰‘天下太平’，背文为四人持兵象之，象而平地作水文，径八分，重三铢、六参，又有一种面文，



亦曰：‘天下太平’，背为九子母之形，平地作球路文，径八分，重二铢四参。”

君宜侯王钱。配合相应重量篆字。宋洪遵《泉志》卷十五“厌胜品”云：“君宜侯王钱。旧谱曰：此钱径寸重如其文，文有六字，曰：‘君宜侯王五铢’，並篆书，背面但有肉郭而无好郭，形制与汉五铢同而不甚精妙。李孝美曰：汉五铢钱面无好郭，而背有之，此钱既云背面，皆有好郭，安得与汉钱同形制也。”

丰乐钱。又叫“天清丰乐”。宋洪遵《泉志》卷十五“厌胜品”云：

“丰乐钱。旧谱曰：径八分，重二铢，五黍面文，有四字，皆科斗书，其可识者‘丰乐’，肉好，背面皆有周郭。李孝美曰：此钱文曰‘天清丰乐’。”

燕口洞钱。宋代也时兴祥瑞兆。宋乐史《总仙记》云：“皇朝淳化元年（990）昇州奏二月十五日夜，忽有雷声，茅山燕口洞宫石开二尺，里面得铜铁钱三十一文。”

君平掷卦钱 又称“严君平钱”。中古钱币厌胜巫术。宋洪遵《泉志》卷十四云：“赵抃《成都记》云：‘严真观，汉严君平宅也。内有井，名曰“通仙”，《耆旧传》云，此井与汉州绵竹县君平宅中井相通，近岁有人淘井得铜钱三文，径可二寸，因

恍惚不安，投钱井中，立愈，或曰：此君平掷卦钱也。”

总之，以上宋代流行的钱币厌胜巫术，均表现了宋人的意识形态，增加人口，天下太平，显然是重点考虑之所在。

综上所述，驱邪趋吉是贯穿在古代钱币厌胜巫术中的一根主线。它不仅表现了当时统治阶级的思想与国策，而且也反映了民间的风俗观，是我国厌胜巫术特殊的形态。

第三节 厌胜巫术物品的种种装现

“厌胜”——具有巫术魔力的物品，在我国古代乃至今日有着多方面的反映，特别是在我国无以伦比的古典文献中，有着颇为丰富的记载。由于巫师把许多物品都认为具有魔力，我国古代遂广泛流传厌胜的风习。

秦代用“辟恶车”来辟邪。宋马缟著《中华古今注》卷上云：

“辟恶车，秦制也。桃弓、苇矢，所以禳除不祥也。春秋云：桃弓荆矢，以除其灾，所谓辟恶也。”^①

看来宋代的辟恶车上设有桃弓苇矢，这两件东西有驱邪魔力故可以“禳除不祥”。

汉代以“威斗”来壮军威。《汉书·王莽传》云：“莽亲之南郊，铸作威斗。威斗者，以五石铜为之，若北斗，长二尺五寸，欲以厌胜众兵。”这种威斗打战前发给军队，作为吉祥物或辟邪物。汉代此物又用于镇墓，据《南史·何承天传》云：“承天博见古今，为一时所重。张永尝开玄武湖，遇古墓，冢上得一铜斗，有柄。文帝以访朝士。承天曰：‘此亡新威斗。三莽三公亡，皆赐之。一在冢外，一在冢内。时三台居江左者，唯甄邯为大司徒，必邯之墓。’俄而永又启冢内，更得一斗，复有一石铭‘大司徒甄邯之墓’。”何承天由于有渊博的历史知识，一眼就看出

^① 引自《说郛三种》第十二(三)，504页。

南朝时在南京玄武湖中出土的威斗，是汉代的古物。惜此物出土过早，现已失而无存。

东汉时，还曾经以兔子为厌胜物，用以趋吉避凶。《后汉书·清河孝王庆传》云：“因诬言欲作蛊道祝诅，以菟（兔）为厌胜之术。”以兔为厌胜，是专门对付“蛊道祝诅”的。古人认为兔为“瑞兽”，吉祥的象征。《孙氏瑞应图》云：“赤兔者，瑞兽，王者盛德则至。”不仅赤兔，白兔也是瑞兽，故《后汉书》载，南徼外蛮夷献白雉兔。既然兔子为厌胜物，第一，不能使之与犬相遇。《汉献书春秋》曰：“张杨大将睦固，屯于射犬巫戒之曰：‘将军本名白兔，兔见犬必惊，不宜屯此。’固不从，司空曰：‘兔入犬城，但当取。’遂进军击平之。”睦固就是不听巫师之言而失败的。此例说明，古人是忌讳兔与犬相遇的。第二，见白兔也不能射杀。《晋书》曾记一事，说“慕容皇田于南鄙，见父老，曰：‘此非猎所。’言卒不见。既明日又出见白兔，驰射之，坠马于石即死。”慕容皇便是射兔栽死于石上，此例说明，古人是忌讳射杀白兔的，白兔是神物，是长寿的象征，《抱朴子》云：“兔寿千岁，五百岁其色白。”

在晋代，以赤朱色为厌胜则大行其道。一、赤笔辟恶灾，此种厌胜巫术，记于晋干宝《搜神记》卷五：“（通宾者）又曰：‘为卿留赤笔十余支，在荐下，可与人，使簪之。出入辟恶灾，举事皆无恙。’……所道与赤笔人，皆经疾病及兵乱，皆亦无恙。”

二、朱书田字，此种厌胜巫术，亦见于晋干宝《搜神记》卷三：“淳于智字叔平，济北庐人也。性深沉，有思义。少为书生，能《易》筮，善厌胜之术。高平刘柔夜卧，鼠啮其左手中指，意甚恶之。以问智，智为筮之，曰：‘鼠本欲杀君而不能，当为使其反死。’乃以朱书手腕横文后三寸，为田字，可方一寸二分使夜露手以卧，有大鼠伏死于前。”

赤笔辟邪，一直流传于后世，皆缘于赤色驱鬼说。

南北朝时代，又另有新的厌胜物了，常见者有以下数种：

第一，画黑龙厌胜。《南齐书》卷五十七列传第三十八“魏虏”云：“胡俗尚水，又规画黑龙相盘绕，以为厌胜。”

第二，穿赤衣厌胜。《南齐书》卷六载齐明帝萧鸾听巫覡之言：“身衣绛衣，服饰皆赤，以为厌物。”

第三，书符篆厌胜。《颜氏家训·风操》云：“画瓦书符，作诸厌胜。”

在唐代，敦煌民间的厌胜物，通常所见有以下数种，并且颇具特色。

1. 在门上挂桃枝。伯二六六一《诸杂略得要抄子》云：“常五月上卯日，取东南桃枝悬户上，鬼不敢入舍，利。”

2. 在门上悬虎头。伯二六六一《诸杂略得要抄子》又云：“建日悬虎头骨门户上，令子孙长寿。吉。”

3. 在门左右书对联。主要是画宝鸡和瑞燕于门左右，用以辟邪。斯〇六一〇背面：“立春日……宝鸡能僻恶，瑞燕解呈祥立春著户上，富贵子孙昌。……年年多庆，月月无灾；鸡能僻恶，燕复宜财；门神护卫，厉鬼藏埋；书门左右，吾悦康哉。”

4. 画驱鬼的钟馗。伯四六四〇背面《归义军破历》云：“支两作坊司画钟馗细纸两帖。”“支与作坊使造钟馗细纸两帖。”

5. 跳巫舞作厌胜。为了驱鬼邪。原始巫总是与舞蹈相连的。《尚书》云：“敢有恒舞于宫，酣歌于室，时谓‘巫风’。”《说文解字》卷五云：“巫，祝也。女能事无形以舞降神者也。象人两褰舞形，与工同意。”可见巫风就是以巫舞来体现的，巫舞到战国时仍盛行，认为巫舞能驱国之鬼邪，有一个国君相信了居然在敌人攻来时跳巫舞于坛上来驱敌，结果亡了国。《桓子新论》曰：“昔楚灵王骄逸轻下，信巫祝之道，躬舞坛前，吴人来攻，其国人告急，而灵王鼓舞自若。”

巫舞当然与唱歌是不分的。王国维就认为：“歌舞之兴，其

始于古之巫乎？巫之兴也，盖在上古之世。”（《宋元戏曲考》）《楚辞·九歌》就是配合巫舞的唱词，所以王逸《楚辞章句》说：“屈原见俗人祭祀之礼，歌舞之乐，其词鄙俚，因此作《九歌》。”《异苑》更记有曹娥父弦歌为巫，端午于西江迎婆娑神而溺死事。

从敦煌民俗资料来看，巫舞与歌曲是结合进行的，用于驱鬼逐疫。斯二〇五五《除夕钟馗驱傩文》，巫术歌舞特征鲜明，词云：

亲主岁领十万，
熊黑爪硬，钢头银额，
魂（浑）身总着皮豹，
尽使朱砂染赤，
感称我是钟馗，
捉取江游浪鬼。

跳这种巫舞是要披豹皮，戴钢头，套兽爪，装成钟馗驱鬼。

伯四六四〇背面则云：“十四日支与王建锋队舞额子粗纸壹帖。”所谓“额子”，据宋米芾《画史》云：“又其后方见用紫罗为无顶头巾，谓之额子。”“无顶头巾”用粗纸做，大约便是上卷写的“钢头银额”之类的纸壳子了。又《酉阳杂俎》前集卷之四“境异”云：“婆罗遮，並服狗头猴面，男女无昼夜歌舞。”“婆罗遮”（苏莫遮）“无书夜”舞的巫舞，大都戴“狗头”，这“狗头”大约便是“额子”做成狗头形，跳狗头巫舞来驱鬼邪，也显然是反抗巫术。

隋唐时代作厌胜术有以下四个特点。

第一，厌胜物总是由巫师来设计的。《太平御览》卷七三五引《隋书》云：“有沙门惠恩，崛多等，颇善占候，纶每与交通尝令此三人为厌胜法。”^①惠恩、崛多等人实际便是巫师，由他

^① 见中华书局点校本《隋书》卷四十四此为“度星法”，不确，当改。

们设计了厌胜法。

第二，巫师在作厌胜巫术时，首先要披头散发，化装作法。《旧唐书·刘文静传》云：

“家中妖怪数见，文起忧之，遂召巫者，于星月之下，被发衔刀，为厌胜之法。”

第三，巫师作厌胜术，得到了皇帝的推崇。初唐时有个叫明崇俨的巫师，他搞厌胜事就是得到了武则天的支持，但是由于他搞厌胜涉及到皇族，“祸从口出”，被别人暗害而一命呜呼。《新唐书》卷二〇四“方伎”明崇俨传云：“（明崇俨）累迁正谏大夫。帝令入阁供奉，每谒见，陈时政，多托鬼神为言。至为武后作厌胜事，又言章怀太子不德。仪凤四年（679）。为盗所刺于东都，好事者为言：‘崇俨役鬼劳苦，为鬼所杀。’而太后疑太子使客杀之，故赠侍，谥曰庄，擢子珪为秘书郎。命御史中丞崔谧等杂治，诬服者甚众。及太子废，死状乃明。”巫师明崇俨受到武则天宠幸，又升官，又召入内宫供奉，死后其子也被安插当了官，皆由于搞厌胜术有功。又据《旧唐书》载，唐肃宗亦重阴阳鬼神之事，或命巫媪乘驷行郡县为厌胜之术。

第四，反抗巫术以厌胜为主，而厌胜又以辟邪物为其主要标志，这些辟邪物可以是纸做的，如符箓，也可以是木制，也可以是金属制品，它们都是企图在幻想中制服客观世界乃至主观世界之鬼邪和有冤仇之人，它们徒然改变不了客观世界，正如杜甫《石犀行》诗云：“自古虽有厌胜法，天生江水向东流。”但是终究是对人们心邪的慰藉、壮胆的支柱、吉祥的象征。例如，唐人随葬多有铜镜，因镜子也是厌胜物，唐人更有镜卜风俗，怀镜於胸前，出门听人言以占吉凶休咎。叫“镜听”，王建有《镜听词》，故镜子以后被认为有魔力，可驱红煞神，结婚时用作重要的嫁妆物品。

宋代民间曾经认为，通过托梦与解梦的巫术手段，连活的牲畜也能成为厌胜物。宋张邦基《墨庄漫录》卷二云：

“周昕大夫居邓州，父中散卒数十年矣，一夕，昕妻梦中散如平生谓曰、‘我且为羊，今在某氏屠肆，五更即死，当速见赎，乌头者，即我也。觉而语昕，以为梦中语勿信也。斯须复梦于昕，时以四更鼓。亟遣仆推门以至屠家，且问有乌头羊否？屠伯云：适有一头。伯曰：‘幸勿杀，周宅欲售为厌胜之用。’乃倍直牵归视，昕有喜色，遂养之，每昕自外归，径趁怀中得食。已如是者数年，羊乃死。”

因为梦见乌头羊，经过巫师解梦找到这只乌头羊，它也就成为趋吉避凶的厌胜物，对死者与活者都有驱邪的魔力。

宋代更有以“打耗”而驱傩鬼祟者。宋程大昌著《演繁露·腊鼓》云：

“湖州土俗，岁十二月，人家多设鼓而乱挝之，昼夜不停，至来年正月半乃止。问其所本，无能知者，但相传云，此名‘打耗’。‘打耗’云者，言警去鬼祟也。世说称衡作渔阳蹀躞，而前正是正月十五，案时而言，此说近之矣，然其挝击不待正月，又似不相应也。”

这种击鼓驱祟之傩文化形态，与厌胜等反抗巫术，不仅形态相同，而其性质也相同，而且傩文化，究其根本而言，乃是隶属于反抗巫术这一大类别之中的。“打耗”也是“打野狐”（进夜胡）俗的另一衍化形式，而直至现代流行的傩戏中，都缺不了鼓的配合，这便是“打耗”古俗的遗留。

唐宋之时，我国西域地区人民则以天鹿来辟邪。宋程大昌《演繁露》“天鹿辟邪”云：“乌戈有挑拔，孟康曰：挑拔，一

名‘符拔’，似鹿长尾一角者，或为大鹿两角者，或为辟邪，西域传。”这是以活的野生动物为厌胜物，认为他们有驱邪的魔力。

清代仍有“朱笔字辟邪”的厌胜巫术。清袁枚《子不语》卷一《阿龙》云：

“次日，阿龙痴迷不食，韩氏召女巫盼之，巫曰：‘取县官堂上朱笔，在病者心上书一正字，颈上书一刀字，两手书两火字，便可救也。’韩氏如其言，书至左手火字，阿龙张目大叫曰：‘勿烧我，我即去可也。’自此怪遂绝。阿龙至今犹存。”

这种红色辟邪巫术观，今日仍流行，据《扬子晚报》载“江苏盱眙境内各大小商店的红伞十分畅销，几次出现脱销。畅销的原因竟是迷信作祟。原来不知从何人口中传出，有个新生婴儿，落地时说了一句话：‘今年是灾年，小孩死一半。’一些迷信的老人便纷纷买红伞为家中不满10岁的小孩避邪，以致差不多每个小孩都有一把红伞。”这就是巫术现实的反映。

可见这种驱邪的反抗巫术，直到科学昌明的今日，也还不能说已经完全绝迹了。直至现在的香港也仍能见其遗留的形态。有一则新闻，说几年以前有一家公司生意十分不景气，顾客冷淡，门可罗雀。於是老板便找来风水先生请教，风水先生说是因为公司对面新建一幢楼，阻塞了财源，所以他就设计出一种避邪趋吉的妙法，叫老板在写字间裹着几尾‘黑摩利鱼’（黑色金鱼的一种），用来镇慑‘邪气’，风水先生的话，老板照办了。说也巧，从此后公司果然大转鸿运，生意兴隆起来。此事不径而走。公司商行纷纷效法，贩卖黑摩利鱼以及水族箱行业大行其道，大发其财，风水先生也十分吃香，被请去到处看风水。这说明，风水先生是当代巫师，他把黑摩利鱼认作有驱邪的魔力。

综上所述，厌胜是反抗巫术重要表现。正如列维—布留尔所说：“那些用来防御可能的巫术的驱邪符、护身符、咒语，种种风俗之丰富多样，说明了关于巫术的观念怎样强烈地控制着不文明民族的头脑，甚至在比较发达的民族中间也能见到这种观念。”^①情况确实是这样的。

第四节 唐代道教反抗巫术符咒治病解剖

道教在唐朝惯以巫术——符咒来治病，充满了神秘性。在本节中，想着重来解剖一下道教以符咒治病的全过程，以揭示出它的细致的全面的根据。略作评论，让事实说话。

在唐代李淳风撰、袁天纲补的《增补秘传万法归宗》卷一，收入《后汉太极左宫葛仙翁治三部诸病心法灵符》，它全面展示了道教早期巫术治病之详情，由此即可见一般了。

所谓“三部诸病”，是道教接受了中古中医对人体病区所作的分类，巫术符咒也就是针对“三部”人体病区的。“上部符治头目口耳鼻舌喉关等病，中部符治胸膈痰火痞胀咳嗽脏手肘等病，下部符治脐下膀胱渣浊经水不一，难产脚疾等征。”但是，其研究重点不在病源的本身，而是研究符咒如何作用于人。

道教认为他们的“三部诸病心法灵符”原则：第一，“此符菩萨公用”，这里“菩萨”是指所有道士。任何道士都可用这些灵符为人治病。第二，主要药品是枣子加上符咒，而且“此咒枣济人无数，或书竹叶上，或桑叶上，煎汤服之，或纸书烧服，随人用之。”第三，为了灵验，必须做到“须久学祭炼，至诚体道，方可救病，书符自然灵验。”第四，书符治病规则：“凡人有病，先诵诸净咒，次诵宝诰（即葛仙翁宝诰），及《敕纸笔咒》，就辰文巽宫嚙炁，布纸笔上，方可下笔书符。”

诸净咒包括三条咒语，分别为：净口神咒、净心神咒、净身

^① 《原始思维》（丁由译本）379页，商务印书馆，1985年，北京版。

神咒。以下是诸净咒：

1. 净口神咒：

丹朱口唇，吐秽除氛。
舌神正伦，通命养神。
罗于齿神，却邪卫真。
喉神虎竟，充气引津。
口神丹元，令我通真。
鬼神炼液，道气常存。
急急如律令。

2. 净心神咒：

太上台神，应变无停。
驱邪缚魅，保命护身。
通达仙灵，智慧明净。
心神安宁，三魂不固。
魄不丧倾，急急如律令。

3. 净身神咒：

以日洗身，以月炼形。
仙人扶起，玉女随行。
二十八宿，与吾合形。
千邪万秽，逐水而清。
急急如律令。

对诸净咒道教词语的解说：

①太上——道教以最上最高最尊之神为太上。《礼·曲礼》：“太上贵德，其次务施报。”疏云：“太上谓最古之世也。”按道俗，以太上老君简称为太上。

②三魂——道家认为人有三魂七魄。《云笈七签》卷十一云：“夫人身有三魂：一名胎光，太清阳和之气也。一名爽灵，阴

气之变也。一名幽精，阴气之杂也。”《黄庭内景经》：“三魂自宁帝命书。”注：“修道者有摄魂之法，三魂永久，魄无丧倾。”《抱朴子·地真》云：“欲得通神，宜水火分形，形分则自见其身三魂七魂。”

③炼形——道家修炼形体之术。《神仙传》云：“老子所出度世之法，九丹八石，行气炼形法，凡九百三十卷。”

④玉女——指仙女。仙人所使之侍女，也称玉女。《神异经》：“东王公与玉女投壶，脱误不接者，天仙为之笑。”《汉武帝内传》：“帝闲居承华殿，忽见一女子，著青衣。帝愕然问之，女对曰：我墉宫玉女王子登也，为西王母所使。”

⑤二十八宿——古天文学家把黄道（日月所经天区）的恒星分为二十八个星座，称为二十八宿，四方各有七宿。

以下是《葛仙翁宝诰》与《敕纸笔咒》之全文：

葛仙翁宝诰

志心皈命，礼天台得道，闾皂成真，昔受东华，复传西蜀。召命玉京金阙，位登太极仙班。慈怜极受于沉沦，思念普慈于苦海。葛天氏迁风，显著勾漏，令丹砂具存，括苍任，游罗浮，乃止修间玉笥，修理金书。大悲大愿，大圣大慈，太上玉京，东吴太极，左宫仙公，雷霆系省，天机内相，玉虚紫灵，普化玄静，常道冲应孚佑，真君垂恩，广救慈悲，大帝度人无量天尊。”

葛仙翁，即葛玄。《三洞群仙录》云：葛玄字孝先，三国吴丹阳人。慕神仙术，学炼气保形之道，人称葛仙翁，后于闾皂山灵宝法坛上，白日飞升。证位太极左宫，天机内相。宋封常道冲应孚佑真君，流传天台派。

对《葛仙翁宝诰》道教词语之解说：

①天台——中国道教早期盛地。在浙江天台县城北二公里。

陶弘景《真诰》云：“（山）当斗牛之分，上应台宿，故名天台。”由赤城、瀑布、佛陇、香炉、华顶、桐柏诸山组成。最高峰华顶海拔1136米。道教以天台为南岳衡山之佐理，赤城山玉京洞为十大洞天之一，桐柏山为七十二福地之一。西汉茅盈等曾入山修炼。又有东汉刘晨、阮肇入天台遇仙传说。三国吴赤乌二年（239）创建桐柏崇道观。晋代以后遂为佛教势力所侵占，佛教在此创立了天台宗，最终压倒了道教的势力，道观俱废。

②玉京——道家的天阙，为天帝所居。《魏书·释老志》云：“道家之言，出于老子，其自言也，先天地生，以资万类。上处玉京，为神王之宗；下在紫都，在无为之天。”《枕中书》：“玄都玉京七宝山，周围九万里，在大罗天之上。”李白《庐山谣寄卢侍御虚舟》：“遥见仙人彩云里，手把芙蓉朝玉京。”

③金阙——道家谓天上有黄金阙，白玉京，为仙人或天帝居处。旧题汉东方朔《神异经》：“西北荒中有二金阙，高百丈。”晋葛洪《枕中书》：“吾复千年之间，当招子登太上金阙，朝宴玉京也。”

④太极——天地未分之前为“太极”，《易系辞》云：“易有太极，是生两仪。”疏云：太极谓天地未分之前，元气混而为一，即太初、太一也。

⑤葛天氏——中国神话中伏羲氏之前远古时的君号。《吕氏春秋·古乐》云：“昔葛天氏之乐，三人操牛尾，投足以歌八阙。”高诱注：“葛天氏，古帝名。”张揖曰：“葛天氏，三皇时君号。”

⑥罗浮——指罗浮山。道教名山之一。在广东东江北岸，称“第七洞天”。东晋道士葛洪晚年赴穗，止于此山著书与炼丹。谢灵运《初发石首城》云：“游当罗浮行，消必庐霍期。”

《敕纸笔咒》

结空成梵，真炁自生。赤书显字，八威龙文。保制劫运，

便天长存。治病斩邪，万类安宁。急急如高上神霄玉清真王律令！（须下辰文巽宫嘘炁，布纸笔，上方可下笔书符。

对《敕纸笔咒》道教词语之解说：

①赤书——道书经典。《云笈七签》云：“《玉诀经》云：元始赤书，五篇真文，置以五帝，导以阴阳，转轮九天之纽，运明五星之光也。”

②八威——《黄庭内景经》云：“娇女窈窕翳霄晖，重堂焕明八威。”注：“喉咙者津液之路，流通上下，滋荣一体，焕明八方，八卦之神，曰八威也。”

③神霄——道家说的天的最高层。《宋史·林灵素传》云：“（林灵素见徽宗）曰：‘天有九霄，而神霄为最高。’灵素作符书，自名《神霄录》。”

④玉清——三清之一，玉清圣境。《灵宝本元经》云：“四人天之外，曰三清境，玉清、上清，太清，亦名三天。圣登玉清，真登上清，仙登太清。”玉清称为“圣境”，元始天尊所治。

⑤律令——太上老君为万法之祖，故能以令役使鬼神曰律令。律者天律，令者帝令。

道士为人治病，理所当然的是从先诵诸净咒，次诵宝诰，三念敕纸笔咒，以此作为开始阶段。然后书符开始了第二个阶段。书写灵符有三种：

（一）治上部（即头部）诸病灵符。符见下图：

“下圈八祖炁写：唐宏霈。咒曰：

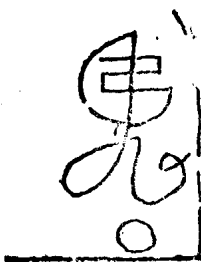
上丹明堂，白帝除凶。

六官明净，道化堂存。

百病速去，使汝长生。

上元赤子，守于黄房。

揖神归命，保子永昌。



急急如律令。(泄气三口)”

写法：写在竹叶、桑叶或黄纸上，必须朱书，下同。

《治上部诸病灵符》道教词语之解说：

①上丹明堂——神仙家以人两眉之间称“明堂”，其上为上丹田，简称“上丹”。为百灵命宅，炼丹基地也。

②白帝——五天帝之一。《晋书·天文志》云：“西方白帝，白招拒之神也。”《拾遗记》云：“白帝之子，即太白之精。”《玉函山房辑佚书》辑《春秋纬元命苞》：“黄帝时，大星如虹，下流华渚，女节梦接，意感而生白帝朱宣。”

③六宫——相传古代天子有六宫。《周礼·天官内宰》云：“上春，诏王后帅六宫之人。”又：“内宰……以阴礼教六宫”。此处泛指皇宫。

④道化——言生成变化乃道之自然法则。《史记·太史公自序》：“易以道化。”《列子·说符》：“故圣人恃道化，而不恃智巧。”

⑤上元——术数家以六十甲子配九宫，一百八十年一周始，第一甲子为上元，第二甲子为中元，第三甲子为下元，合称三元。《晋书·苻坚载记下》：“从上元人皇起，至中元穷于下元，天地一变，尽三元而止。”道家以上元甲子之始，即黄帝纪元之年为道历开始。

⑥赤子——引申意指子民百姓。《汉书》卷八十九《龚遂传》云：“其民困于饥寒，而吏不恤，故使陛下赤子，盗弄陛下之兵于潢池中耳。”

(二) 治中部(即胸部)诸病灵符。
符见下图：

“下圈八祖炁写：葛雍靈。咒曰：
中丹赤子，黄帝元仙。”



预晓吉咎，净肃心元。
 丹晶一液，永命延年。
 中元太乙，坐镇五堂。
 招魂卫身，得见真王。
 急急如律令。（呼气三口）”

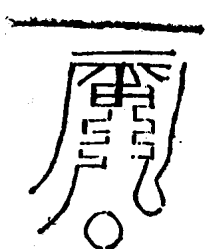
《治中部诸病灵符》道教词语之解说：

①中丹——神仙家以人身正位为中丹田：曰黄庭、黄中、祖窍、玉房、金鼎、又曰绛宫、中宫、戊己门、神明之舍，朱陵火府等，为炼丹之先天鼎也。

②黄帝元仙——道教尊黄帝为始祖，故称黄帝元仙。《史记·黄帝本纪》云：“黄帝姓公孙，少典氏子，母附宝，瞑见电光绕北斗枢星，感之有孕，怀二十四月，生于寿丘，长于姬水，居于轩辕，故又称轩辕氏。年十五受国于有熊，亦曰有熊氏。以土德王，故曰黄帝。蚩尤作乱，战于涿鹿之野，诛之，诸侯尊为天子。问道于广成子，在崆峒山师事之。修封禅事毕，系首山铜、铸鼎于荆山之下。鼎成，于鼎湖之上，乘龙升天。”

（三）治下部（即腹部以下）诸病灵符。

符见下图：



“下圈八祖炁写：周斌霸。咒曰：

下府神君，赤帝黑王。

六腑流液，百病不伤。

金津保命，永符吉昌。

下元元主，列在神庭。

制魂成身，面生五堂。

急急如律令。（呼气二口）”

“身有病三符总用。”当道士书完三部符念完三部咒以后，

还要再念一个《总敕符咒》，算是给第二阶段作一个总结，总敕符咒是这样说的：

“东华元君，韩君降临。

五府真命，保佑生灵。

真炁到处，永保长存。

急急如律令。”

念完《总敕符咒》才算进入第三阶段，开始给病人治病。首先是“面东南念神名”，即“凡人有病，或竹叶、桑叶、黄纸，朱书灵符，面东南，念‘太乙救苦天尊’三百声。”“太乙救苦天尊”即东极青玄上帝，化为太乙救苦天尊。《灵宝济度金书》云：“东极青玄上帝化为太乙救苦天尊，又化号为十方灵宝救苦天尊。”其次是“将符化灭”焚烧。其三，“枣汤服之，每日三道。不过一七，其病自愈。”

从这里可以发现一点，道家将枣子作为包治百病的灵丹妙药。而且认为它会使病好得很快。道教将枣子的功效夸大到如此之极限，自然有它的根据。在道教看来：枣子一贯是为仙人所食故《真人关令尹喜内传》云：“尹喜共老子西游，省太真王母，共食玉门之枣，其食如瓶。”《神仙传》云：“吴郡沈羲为仙人所迎，上天云：天上见老君，老君赐羲枣二枚，大如鸡子。”《汉武帝内传》云：“七月七日，西王母当下为帝设玉门之枣。”道教认为枣子既然是为仙人所食，仙人用于馈赠和招待凡人，当然也为仙人所种，枣子也就命名为“仙枣”。故唐代《大业拾遗记》云：“二年八月信都献仲思枣四百枚。枣长四寸五寸围，紫色细文，文绀，核肥有味，胜于青州枣，北齐时，有仙人仲思，得此枣种之，亦名‘仙枣’。时海内唯有数树。”既然是仙枣，食枣子自然就能成神仙和延年益寿。古代医生也有信奉道教者，故将食枣成仙的观点，也就纳入了医书，《太平御览》卷九六五

引《本草》云：“凡枣九月采日干，补中益气，久服神仙。”《神异经》亦云：“常枣食之，可以安驱体、益气力。”正由于这种种原因，道家便把枣子作为包治百病的灵丹妙药了。

道家既然将食枣看得如此重要，在食枣治病之前，必有隆重的仪式。因此饮枣汤并非那么轻而易举，必须先行《咒枣秘诀》仙法。

《咒枣秘诀》的仙法：“修行者当澄心洁已，寂静端坐，叩齿二遍，存变法身，是天仙想，元辰默朝金阙上帝，严赐仙丹。将枣七枚，敷排面前几案，嘘呵呼四，吹玉炁于枣上，以手引水书符于枣上，每枣书一敕八字，然后诵经。”

以上《咒枣秘诀》在实行时强调了道教的一些法仪与规则。第一，叩齿。这是道家设坛修建祈禳法事时，所行的一种重要法仪。《太清玉册》云：“叩齿者，是集真而集神，击动天门而神气应也。故左叩为鸣天鼓，而右为击天磬。凡制伏驱降用之。至于当门上下八齿相叩，谓之鸣法鼓，所以通真格上帝，朝奏时用之。”这里叩齿的目的，显然是为了通上帝，因为在本文中已明指“朝（奏）”上帝了。按《太清玉册》规定，修行者必须“当门上下八齿相叩”。

第二，修法身。道家认为修仙所现有的是三身：法身、应身化身。道书云：天神真仙，其所显现的自性之真身者，为法身；其所因应他性之报身者，为应身；其所变化别性之分身者，为化身。可见这里所修的仙法是初级的法身。

第三，定吉日。《咒枣秘诀》不是任何时候都能修行的，必须要在“元辰”默朝上帝。所谓“元辰”者，即吉日也。《吕氏春秋·孟春纪》云：“是月也，天子……乃择元辰，天子亲戴耒耜措之，参于保介之御间。”注：“元，善也；辰，十二辰，从子至亥也。”故元辰指吉利的时日。

第四，枣上书符。《咒枣秘诀》中提到要在枣上“以手引水书符”，这种在枣上画的符是一种小型的特殊的符，共有九枚可

供修行者选择来用。

见下图：



第五，念（食枣）咒言。即文中说的“然后诵经”，即“咒言”（注言：或七曜，或二七、三七、或七七、随意行用）。咒

言云：

“天道清明，地道安宁；人道虚宁，三才一体。混合乾坤，百神归命；万将随形，阴阳酒育。水火流通，归根复命；龙虎奔行，必神火帝。逆转无停，炼精炼液；一气成真，万庵拱服。百脉调荣，仙传仙枣；仙化仙丹。脾成仙鼎，温饱仙灵；长生不老，果满飞升。急急如太上老君律令，玉皇上帝律令，长生大帝律令，王林二真人法旨，令我长生，令我神仙，飞升蓬岛，名列上仙。（念完吞服，长生得道无疑矣。）”

所谓“咒枣秘诀”仙法实际也是符咒反抗巫术的再现。包括以上五点复杂的内容。所讲的“吞服”，是否是囫圇吞枣并未详说，如果是囫圇吞枣，对病人身体则肯定无好作用，虽然道士把枣子美化成“仙丹”，所谓“仙丹”自然是仙人的灵丹，《真诰》曾说：“傅先生入焦山，老君与木钻，钻石四十七年，石穿，遂得仙丹，服之升天。”那么，肯定道士也认为食七枚“仙枣”便能升天了。此升天是否是死的代名词呢？

食枣咒言道教词语之解说：

①三才——指天、地、人。《易·系辞》云：“易之为书也广大悉备，有天道焉，有地道焉，有人道焉，兼三才而两之。”故咒中天地人三道源于《易经》。

②乾坤——指天地。《易·说卦》云：“乾，天也，故称乎父；坤，地也，故称乎母。”杜甫《登岳阳楼》云：“吴楚东南坼，乾坤日夜浮。”

③火帝——指炎帝，世以火之祖神为火帝。《汉书·五行志》云：“帝尝则有祝融，尧时有阍伯，民赖其德，以为火祖，配祭火星。”南朝陈徐陵《劝进梁元帝表》云：“云师火帝，非无战阵之风，尧誓汤征，咸用千戈之道。”

④一气——即一炁，指太一混然先天之气。亦即构成天地万物的基本素质。《庄子·知北游》：“臭腐复化为神奇，神奇复化为臭腐，故曰通天下一气耳。”汉王充《论衡·齐世》云：“一天一地，並生万物。万物之生，俱得一气。”

⑤太上老君——道教至尊之神。道家以老子为道祖，称为太上老君。《老子内传》云：“太上老君，姓李名耳，字伯阳，一名重耳，生而白头，故号老子。耳有三漏，又号老。”

⑥玉皇上帝——即玉皇、玉帝，《宋史·礼志》云：“上玉皇上帝圣号曰：太上开天执符御历含真体道是天玉皇上帝。”

⑦长生大帝——即南极星君。道家以南极星主者，称为南极长生大帝，总御万灵。道教的全称为万灵帝主南极长生大帝。

⑧上仙——言离开尘上升为仙，《庄子·天地》云：“千岁厌世，去而上仙。”《墉城集仙录》云：“世之升天之仙，凡有九品，第一日上仙。”

⑨得道——言得成真道。《常清静妙经》：“如此清静，渐入真道，既入真道，名为得道。”《抱朴子》云：“上士得道，成为天仙。中士得道，栖集昆仑。下士得道，长生世间。”

在巫术符咒治病中，针对各种具体病症的疗法十分重要，具有以下诸法：

一为《治诸疮肿痛秘诀》。其内容有以下几点：第一，定时。“太年五更时，持受此法，或端午持受。”第二，念咒，咒曰：“日出东方，苍苍皎皎，杳杳茫茫，金童玉女，委我收疮。一收不要疼与痛，二收不舁脓与血，三收不成疮与癖。急散急消，莫待来朝。急消急散，莫待来旦。神笔到处，万病消污。吾奉太上老君急急如律令敕。”第三，书秘字。即写九个秘字在疮上，“将此九秘字书在疮上，即消退也。”以下是九个秘字，等于是符篆，不用纸，而是由施巫术治病的道士直接写在疮上。

见下页图，与《太平经》复字相似，实为符：

二为水吞法。其内容如以下所述：“若救诸方病患，借书一

尚饑

尚饑

尚饑

尚饑

尚饑

尚饑

尚饑

尚饑

尚饑

敕八字，讳技之桔井、香泉、竹水、诵咒（按指食枣咒言），加
八节蛮王令。”

雨 (太阴) 晒 (太阳) 晒

以上令字亦实为符衍化之形态。

“解除病毒患者，给之以水吞之，退调热，除寒疾，退瘟瘧
止泻痢。信心奉行，万感万应矣。”

以上给水病毒患者退烧之法，实际是用大量饮水来退热、除
寒、去瘟、止泻，使病毒排除体外，故水吞法对病毒患者无疑有
治疗作用。具有一定科学性。故道士巫术治病，对付一般病毒感
冒之类施以实际是水吞法的巫术来治疗，并非什么符咒的灵验，
而是病人饮用的大量白开水起了作用，产生了疗效，加以人体自

身的免疫力和抗病能力，使病痊愈，如此而已。然而，在穷山僻壤，道士之治病巫术却往往受到了民众狂热的崇拜，其根本之因，在于文化水准的限制，低智成为这种狂热的催化剂与火种。解决之根本之途，既不应去谴责与法办道士，也不要规劝与制止民众，与在于发展民间经济与文化，促进民间普遍教育与智育的发达，道士之巫术治病自会成为过去的一页历史，时光的潮水终将涛尽回忆中的沉渣，现代化医术终将完全取代巫术疗病。

三为《治诸寒热疮毒火丹等证》，书秘字！

𪛗 甲	𪛗 乙	𪛗 丙	𪛗 丁
𪛗 戊	𪛗 己	𪛗 庚	𪛗 辛
𪛗 壬	𪛗 癸		

“咒此随天子日神题书一字至验。”

念咒语：“火神火神，三昧真火，火罗火铃，神烧砖化为尘，凡病从风散气，病气除服瘟疫，诸毒气寒热速离身，万病从此散，男女早安宁。奄𪛗诸显贤频哪吒利急急摄救（右存想：取乌鸦口中气吸吹人将孤救）。”

以上之符（秘字）与咒，绝非常人所能作到，因为这种治病巫术，其关键在于“取乌鸦口中气吸吹人”，乌鸦口中气并非人人都可弄到，这似注定巫术非仙人所施而他人莫属矣。

综上所述，以上符咒治病巫术，虽然标明是“后汉太极左宫

葛仙翁”的灵符，但是，它却是地道的唐代的符咒治病巫术。其原因是：“第一、它强调了“丹砂”神效。所以它在《葛仙翁宝诰》中提出“令丹砂具存”等。丹砂神效为唐代道士一贯所强调。如《大洞炼真宝经修伏神砂妙诀》云：“丹砂者，太阳之至精，金火之正体也。通于八石，应二十四气。”还说“丹砂者，万灵之主，造化之根，神明之本。”唐代道士把丹砂作用提到无以复加的高度，故本篇葛仙翁灵符，显然是唐代丹砂派之杰作。第二、它强调崇拜老子为“金阙上帝”。所以它在《咒枣秘诀》中提出“元辰默朝金阙上帝”之说。我们知道，唐高宗乾封元年（666）尊老子为“太上玄元皇帝”的，这以后封号逐步升级，到了玄宗时代，天宝十三年（754），据《新唐书·玄宗纪》载：“二月壬申，朝献于太清宫，功上玄元皇帝号曰大圣祖高上大道金阙玄元天皇大帝。”俗称“金阙上帝”。由此可见，称“金阙上帝”实为盛唐时代明确的改征，后汉时老子尚未加上“金阙上帝”之头衔。由此又可知初唐李淳风著袁天纲补的《万法归宗》一书，也经过了盛唐时代民间无名道士之修改补充。

第二十一章 道教，佛教， 秘密社会的反抗巫术

第一节 道教护身符

道教护身符最为丰富，多姿多态。统言之，道教符篆均以保养自身为主，即使那些请神符，请来的神也仍然是为了给民间消灾和解除困厄。所以我们可以把道教符篆框定在“护身符”的概念当中。至于那些隐身符、飞天符、护物符等等也都是为了保护自己追求幸福之所为。反之，每件护身符都表达了对鬼邪反抗的意志，杂揉迷信。

道教符篆通常包括三个部分，即符名、符形、咒语或说明用法。符篆一般用于带在身上的各部位，或挂在某一特定之处，或焚烧将灰拌入水中吞服，按《本草纲目》服器部第三十八卷云，诸纸甘平无毒，纸灰有止血等医疗作用，故纸灰和水吞服于身体无妨，这是道士早已知道的。以下是具体护身符的原貌：

1. 符名：辟大祸符。

符形：

用法说明：

“此符二道朱书桃板上，悬北堂梁上，並辟灾祸、盗贼及妖怪，所求如意，秘之。”



2. 辟怪符。

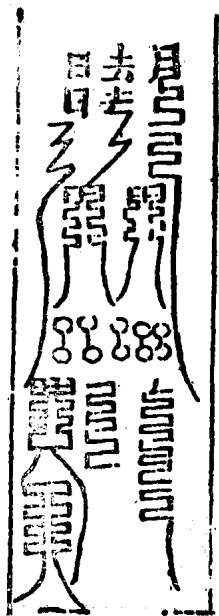
古人认为这种符极为灵验，甚至还造作出灵符驱猫精、打妖鬼、捉老虎的故事。（避怪符见左下图）

1. 符治猫精。宋代民间的反抗巫术。宋洪迈《夷坚志》支乙卷第一《顾端仁》云：“顾端仁恍恍间见一少女，颜貌光丽，从外入。黄法师曰：‘此为妖孽所凭，必猫精也。明日当为诛绝。’先书二符授之。其夕，女不至。迨旦，黄又与三符，使佩其一，焚其一，以一榜于门，遂绝不复来。”

2. 杖打妖鬼。宋代民间的反抗巫术。宋洪迈《夷坚志》甲志卷十二《京师道流》云：“京师有道流，尝骑驴入城，见一村民，急下驴语之曰：‘有妖鬼随汝，不可不除。’命俱至茶肆。市人千百聚观，道流遣神将杖之，民号呼不已。杖毕，饮之以符，即如平常。未还，复梦神人来告曰：‘帝以师妄笞平民，令吾持牒尽索神将。’既寤，法不复行，得大病，几死”。

3. 元代无名氏著《湖海新闻夷坚续志》“补遗治道门”载有“符捉老虎”，是元代民间反抗巫术：

“张符郎守鄂，境多虎害人，公令吏执符追虎，不往见斩吏。吏别其家，痛饮而行。果见巨虎，致符于地，虎乃口衔符，随吏而来。倾城闭户，登木屋舛木望虎蹲伏，公叱虎曰：‘汝异类，敢食吾族？’呼吏治罪，案成，命如法治之，戒三日出境，不然尽杀之。虎乃去，死于其所，化为石虎。”①



① 见中华书局1986年4月点校本，286—287页。

这自然是书符道士造作出来的巫术故事，用于宣扬其辟怪符的灵验，以骗取低智民众的信奉。

辟怪符的说明如下：

“此符辟怪用，朱书桃板上，独行万里，辟盗贼虎狼之灾“害符怪物，可厌万怪。”

辟怪符当然不止以上一种，正如《抱朴子·登涉篇》所说：

“道士常带天水符，及上皇竹使符，老子左契及守真一，思三部将军者，鬼不敢近人也。其次则论百鬼录，知天下鬼之名字，及白泽图，九鼎记，则众鬼自却。”

看来带的辟怪符是多种多样的。另外知天下鬼的名字很重要，因为一喊鬼的名字，因姓名巫术之故，“则众鬼自却”，这样《白泽图》成了宝贝（关于白泽图，请参阅拙著《敦煌民俗学》第二十章《敦煌民间信仰的〈白泽精怪图〉》），因为它上面记载了许多鬼怪的名字，喊而却鬼。这样，《九鼎记》也成了宝贝，《艺文类聚》卷七十三引《史记》云：“禹收九枚之金，铸九鼎今鼎至甘泉，承休无疆。”九鼎是大禹所制，为何制鼎《晋中兴书》解释说：“神鼎者，仁器也。能轻能重，能息能行，不炊而沸，不汲自盈。燠燠之气，自然所生也。乱则藏于深山，文明应运而至，故禹铸鼎以拟之。”可见九鼎者，神鼎也，鬼怪见而怕之与却之，所以《说文》云：“鼎，三足两耳，和五味之彝器也。昔禹贡九枚之金，铸鼎荆山之下，以入山林川泽，魍魎魍魎，莫能逢之。”这样，鬼怪魍魎魍魎见鼎而逃，使人入山林川泽而安然无恙，九鼎成了典型的厌胜物，即使记载九鼎的《九鼎记》也获得了反抗鬼怪的魔力，取《九鼎记》入山川，百鬼也莫敢逢之。

九鼎既如此之宝贵，在战国时代，为了争夺这九鼎国宝，秦国曾兴师动众，兵戈相见，向周国强讨恶索。《战国策》云：

“秦兴师于周求九鼎，颜率谓齐王曰：‘周之君臣内自画计，与秦不若归之大国，愿大王图之。’齐王发师救周。秦兵罢率至齐曰：‘愿献九鼎，不识大国何涂之？从而致之。’齐王曰：‘寡人将寄涂于梁。’对曰：‘不可，梁之君臣欲得九鼎，谋之湫①台之下，少海之上，其日久矣。’而这一切，皆由于九鼎乃反抗巫术的厌胜物而已，因此可以说，正是巫术，促使了争夺九鼎的战争。巫术既影响到政治，也影响到军事。以九鼎为轴心，展现了历史上一幕幕惊心动魄的斗争。九鼎由于最终亡失，而终止了围绕它进行的一切巫术活动，《太平御览》卷七五六引《史记》云：“周末有九鼎，徙秦氏曰：太丘社亡而鼎没于泗水彭城下，其后百一十五年而秦兼天下，始皇二十八年（前219）过彭城斋

戒祷祀，欲出周鼎，使千人没水求之不得。”秦始皇在彭城的斋戒祷祀，可说是为九鼎进行的最后一次巫术活动了。

综上所述，辟怪符有时也结合着厌胜物，如《白泽图》、《九鼎记》等一齐进行的。也显露了符咒的文化因素往往较浓，与中华古文化有时紧密而深刻的交织在一起。

3. 辟兵符。符形如左：

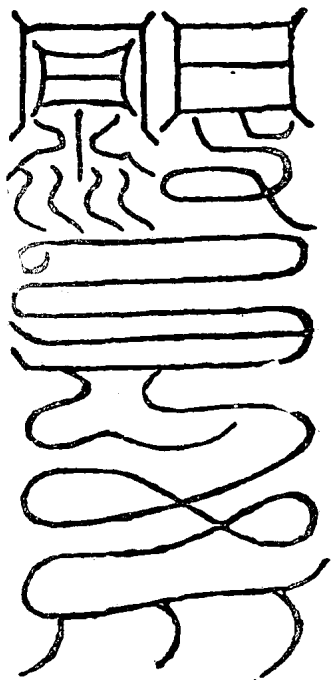
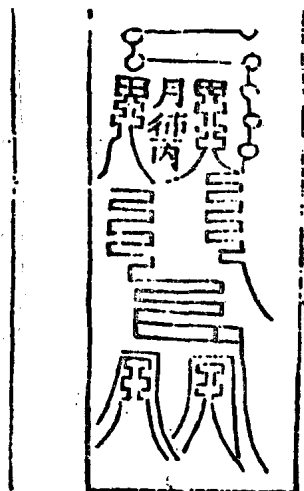
“此符朱书，白素①着裆②前，入军中所能辟刀兵矢石也。”

注：① 白素：白绢。② 裆：指裤腿相连之处。以上符自然也不是孤立存在的。它

① 湫（dān，音蛋）：沙滩。

与书字与姓名巫术交织在一起。正如《抱朴子》卷十五《杂应》云：“吾闻吴文皇帝，曾从介先生受要道，云但知书北斗字，及日月字，便不畏白刃。帝以试左右数十人，常为先登锋陷阵，皆终身不伤也，郑君云：但诵五兵名，亦有验。”先唐时代显然是反抗巫术仍然在军事行动中占有一定的地盘。

4. 辟神怪符。符形如左中：



“凡人起屋、安葬、动土，有伤我，或在刑害上，令人口舌、疫病，如遇起工造作日，朱书门上及中庭，且不为书。”

（以上四符采自唐代李淳风《万法归宗》卷二）

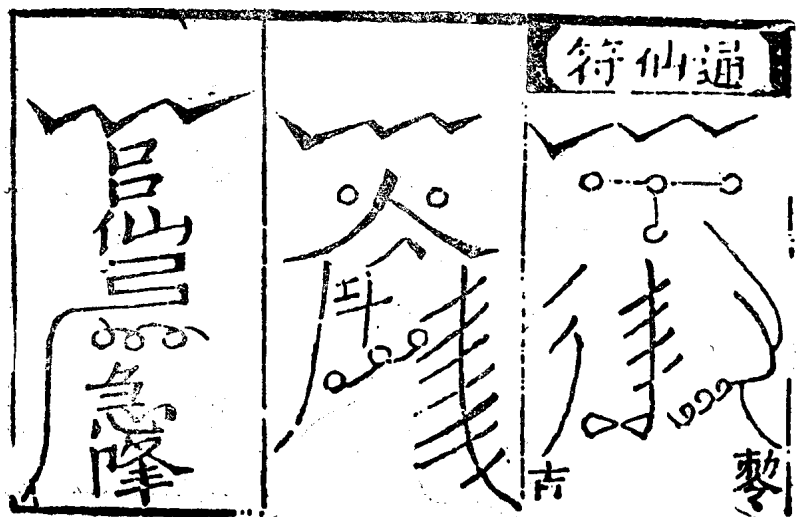
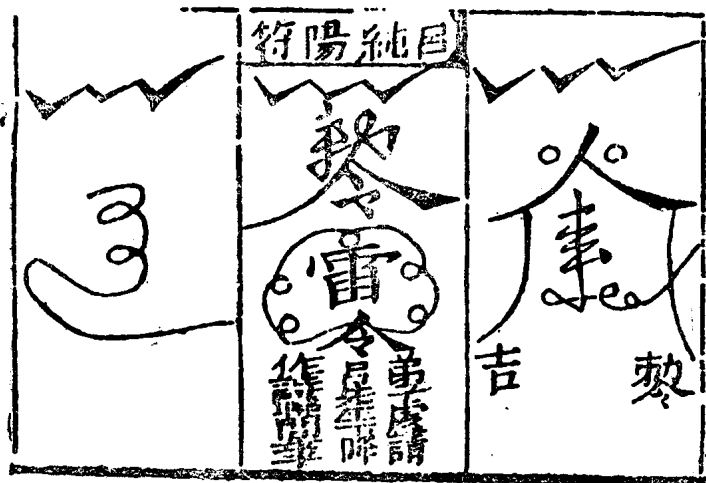
《抱朴子》卷十七《登涉》所附的《老君入山符》，也属于此类。符形如右中：

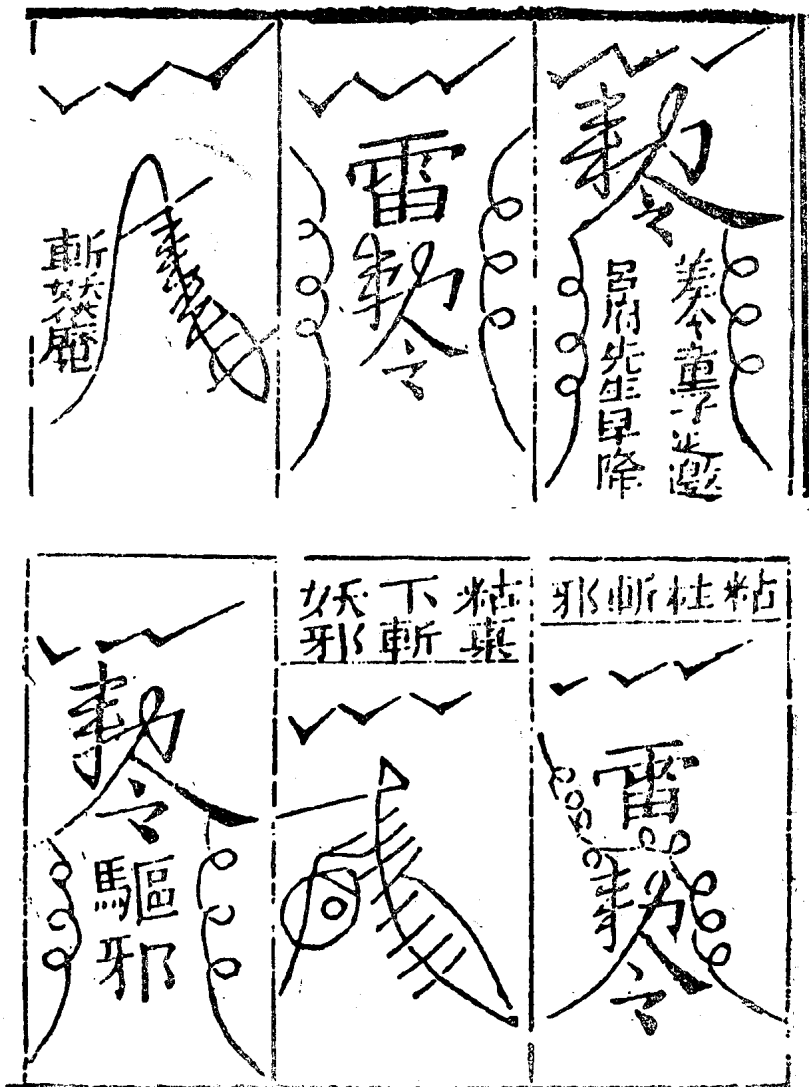
《抱朴子·登涉》说明云：“此符亦是老君入山符。户内梁柱皆可施，凡人居山林，及暂入山，皆宜用之也。”道教需要民众极度尊重符，符的威力包容于山林与屋内，符的灵验一切都

不容虔诚的信徒怀疑。

有些符的第三部分，不是“用法说明”，而是相关的咒语。这些符与咒是道士所施各种巫术的一部分。以下是具体护身符与咒的原貌：

1. 吕纯阳符。





(包括吕纯阳符、通仙符、吕府先生早降符、斩妖驱邪符)。符形如上。

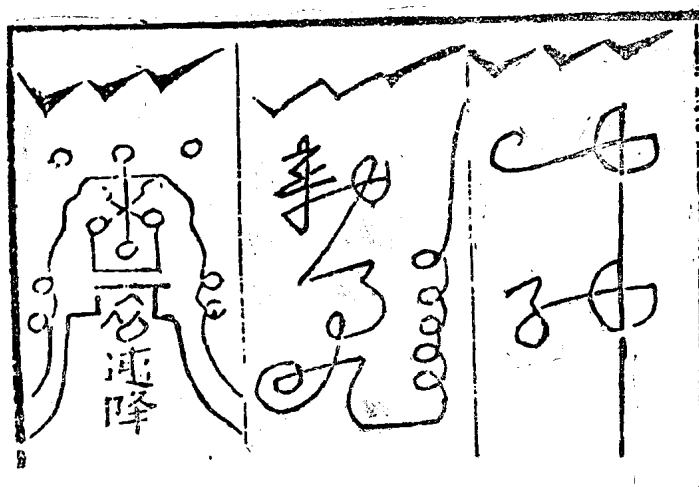
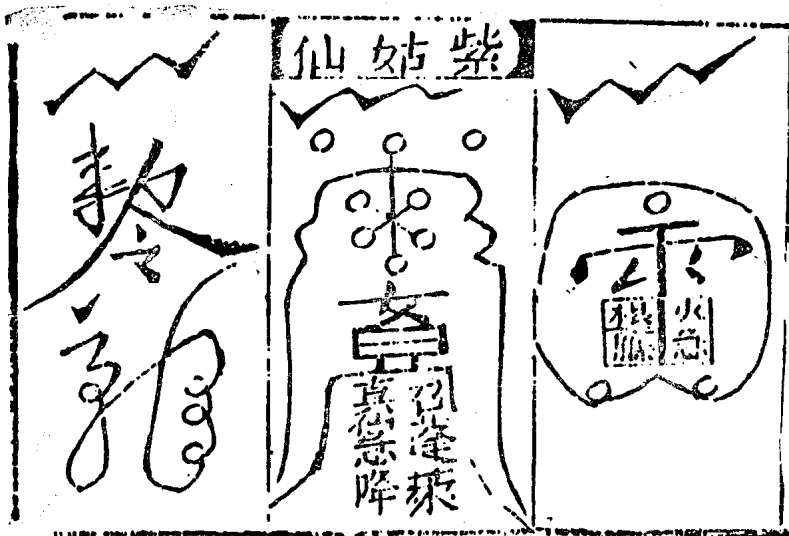
吕纯阳符分为四组十二幅符。书这十二幅符形的目的，也就是请神的目的，也仍然是保护人的身体安全，借吕真人之神力，为民众斩妖驱邪。配合这十二幅符的是《请吕真人咒》，咒语为七言民谣体：《请吕真人咒》

谨故蓬莱仙夫子，
纯心妙道吕真人。
誓佐踢师宣政化，
巡游天下栏武灵。
亲受钟离传秘法，
誓将法力救群生。
九转金丹方外道，
一轮明月照蓬瀛。
朝游苍梧並比海，
时游阊死转昆仑。
收拾乾坤归掌握，
莫教述劫本原精。
大将阴公长拥护，
我今启请望来临。

2. 紫姑仙符。（包括紫姑仙符、速降符、急降符）符形如下页。

古人认为信奉紫姑仙十分灵验。《夷坚志》支乙卷第二记载了一个《吴虎臣梦卜》传说，实际是一个紫姑卜灵验的故事，因请紫姑得官：

“吴虎臣曾博闻强识，知名江西。为举子日，谒梦于仰山，欲知科第迟速。其夜，梦红袖女子执板而歌，觉而不能省忆，但记一句曰：‘寻春不是探花郎。’是后竟不第，而







紫姑像

〔采自《绘图三教源流搜神大全》〕

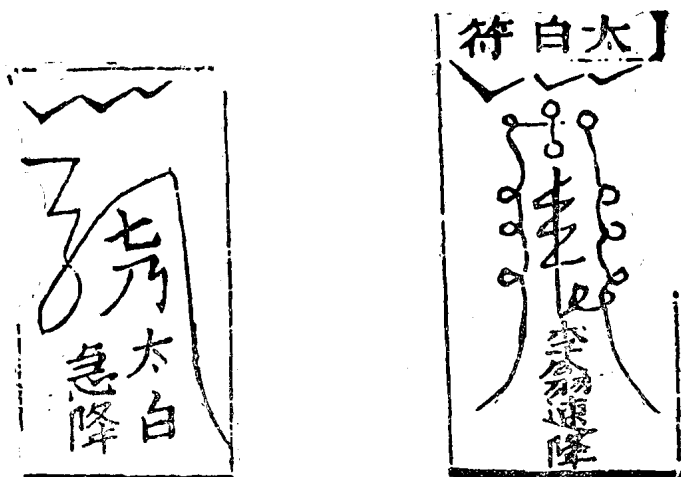
以献书得官。吴奉紫姑神甚谨，每言事多验。邑人吴仲权鉴将调官，请扣所向，箕箒既具，但画龙与羊各数四。虎臣曰：‘龙者，君象；羊者，仕涂禄料也。子必面君登朝矣。’仲权曰：‘猛乃一选人，名位甚卑，安得有此望。’虎臣曰：‘曾以布衣，犹被召对，况于已在簪裳之列乎！神言有证，当不谬矣。’仲权私谓辰未年或可奋发，及赴部，乃注龙阳丞。”

请紫姑仙必须符与咒两者结合，缺一不可。

咒语为七言民谣体：《请紫姑仙咒》

虔请蓬莱紫姑仙，清茶一会临世间。
洞里乾坤时尽醉，空中星斗伴游行。
太平年上王母会，海底龙王献金珠。
弟子寸心恭叩请，神仙急降把事书。

3. 太白符。（包括太白符、太白急降符）符形如下：



咒语为七言民谣体：《请太白仙咒》

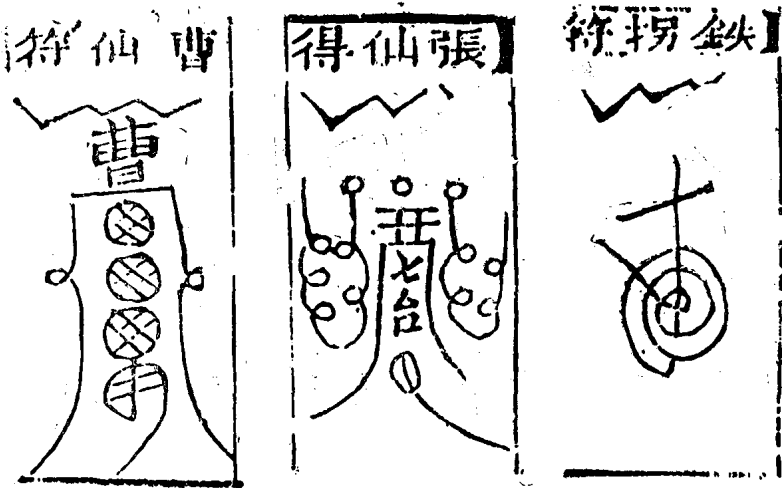
弟子虔诚设花筵，
拜请香仙李谪仙，
伏劳仙童通达意，
早降灵箕作诗联。

4. 八仙符。（包括“曹（国舅）仙符”、“张（果老）仙符”、“铁拐符”、“钟离符”、“韩湘子符”、“吕仙符”、“急降符”等等）

符形如下：

咒语为七言民谣体：《请八仙咒》

谨请仙官桃源洞，东海首郡是真仙。
李公铁拐汉钟离，吕公洞宾韩湘子。
曹公国舅蓝彩和，徐公仙姑张果老。
公明正直显灵通，传梦尚书汜太保。

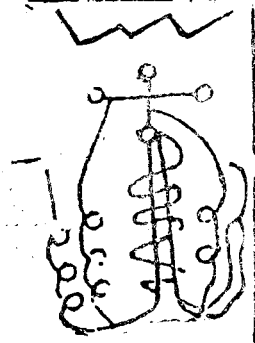


鍾離符

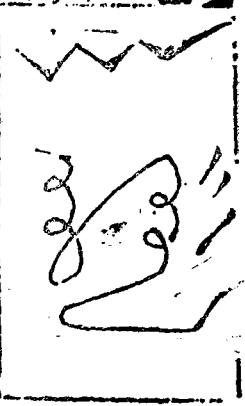
離
子
州

火急降

韓湘子符



呂仙符

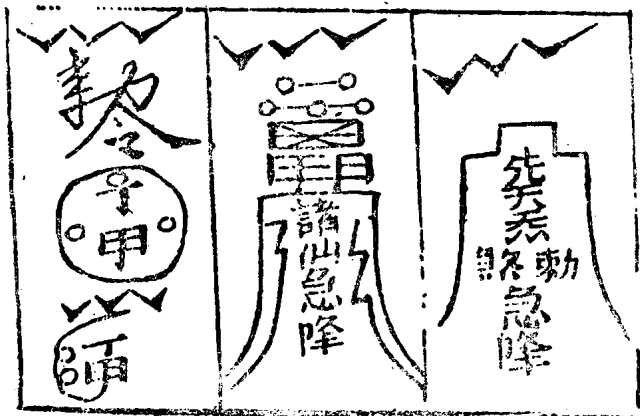


如不用此符即降



急降
不停

急降

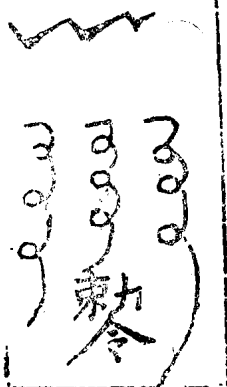


作诗作赋断吉凶，阴阳祸福无私告。
 不分高下贫与贵，一一件件分明报。
 威灵圣迹箕中显，有求皆应无不从。
 回响作急见尘世，先时报兆显名声。
 弟子焚香虔拜请，仙翁亲身齐降临。
 天高高、地遥遥，海天万里来飘飘。
 不为人间酒与肴，有如王母戏蟠桃。
 与汝共作神仙会，相随永结岁寒交。
 敢请洞童达洞府，投拙弟子愿皈依。
 头上插花迎仙侶，急急归来附我箕。

有些符只有第一、第二部分（符名与符形），而无“咒或用法”，但其功效也是用于驱邪求吉。这种道教护身符多半具体化，表现为功效是一人、一物、一地、一事型的反抗巫术形态。

1. 一人型的护身符。

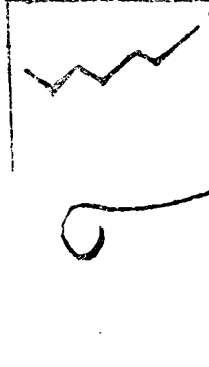
符女少



符邪馬區



符神狂退

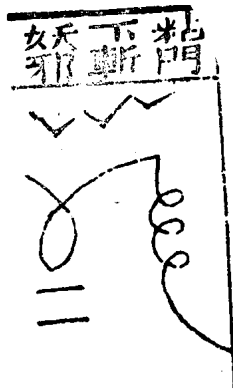
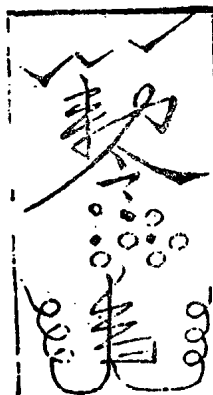


①

2. 一物型的护身符。(种类繁多, 有门符、桌符、床符... 等等)

符形如下:

① 门符: 这类符一般有成双的特征。一上一下。



① 此符为精神病患者准备。

上页下方左图为门上符，右图为门下符：“粘门下斩妖邪。”

古人特别重视门符，认为门符是抵挡鬼邪的法宝。兹举以下两条古典文献以窥一斑。

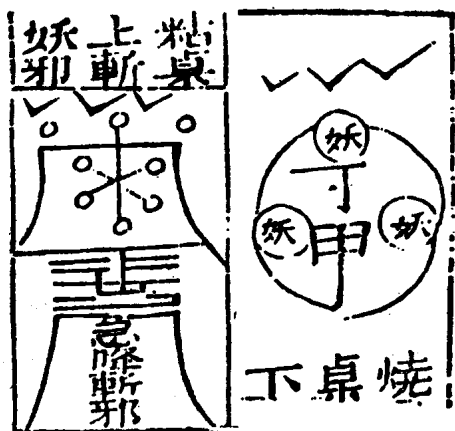
1. 门符驱鬼。宋代民间反抗巫术。《夷坚志》支乙卷第八《司陵美妇人》云：“宣之南陵，在汉为春谷县，古邑也。民某生者，就邑治大门之内开酒店。尝以月夜出户，逢美妇人，若自宅堂而来，见生即与笑语。时东平郭尧高叔为宰，生谓姬妾浪游，不敢应。妇人前执其手，径趋店中。生固市井屠沽儿，迷于色，便留之寝。旦而去，他夕复至。如是数月。每至必有赠饷，初但得钱，久而携银盞，浸浸及于瓶罍，所获不胜多，益疑为窃主家物，然贪财溺爱，不以为虞。偶往郊外行干，遇道人乞钱，见生颜色枯悴，语之曰：‘汝满面是邪气，将死于鬼手。’生惊悟，弗隐，尽以告之。道人就近求纸三寸许，书一符，使贴于房门。是夜闻妇人怒骂曰：‘吾以至诚待汝，汝受吾物亦不为薄，将终身是托，何乃遽起妄心，一旦如是？吾非畏符不敢入，以汝背义忘恩，誓将弃汝。’即怫然而去。经数夜，复扣门言曰：‘汝不义已甚，使人不堪，明日夜当治汝。’又去。生始大怖，坐而须晓，始徙于他坊，由此遂绝。”

2. 符悬门外。宋代民间反抗巫术。《夷坚志》乙志卷五《刘子昂》云：“绍兴三十二年（1162），刘子昂为和州守，方淮上乱定，独身入官。他日，见好妇人出入郡舍，意惑之，招与合。历数月久，因诣天庆观朝谒。有老道士请间，曰：‘使君不挈家，而神色枯顿黧黑，殆有妖气，如何？’刘初讳不答，再三言之，乃对买妾对。道士曰：‘非人也，将不可治。今以二符相与，逮夜宜悬于户外，渠当不敢入。’刘以符归。夜未半，妇人至，怒骂曰：‘相待如夫妇，何物道士乃尔！吾去即去，无忆我。’刘不能割爱，亟起取符坏之。终不悟生人何以畏符，复绸缪如初。又数日，道士入府问讯，望见刘，惊惋曰：‘弗活矣，奈何！奈何！’然当令使君见之。命取水数十担覆于堂，其一隅

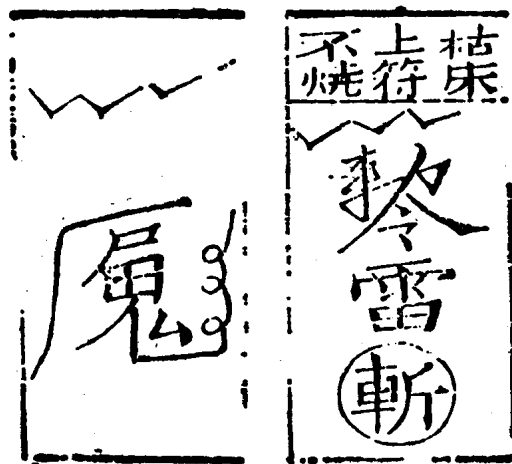
方五六尺许，水至即干。掘之，但巨尸偃然于地，略无棺衾之属，僵而不损。刘审视，盖所偶妇人也。大恶之，不旬日而殂。”

以上两个有关门符的记载，一正一反，前者信奉门符驱鬼，转危为安；后者不悟门符作用，“取符坏之”，结果丧了性命。两者都是道教的道士编造的传说，用以宣扬门符的驱鬼效用者，也足见古人对门符的重视。

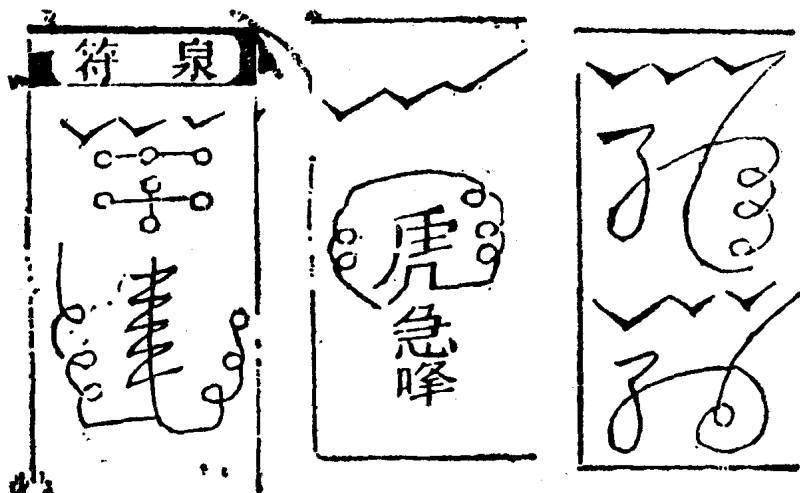
②桌符：



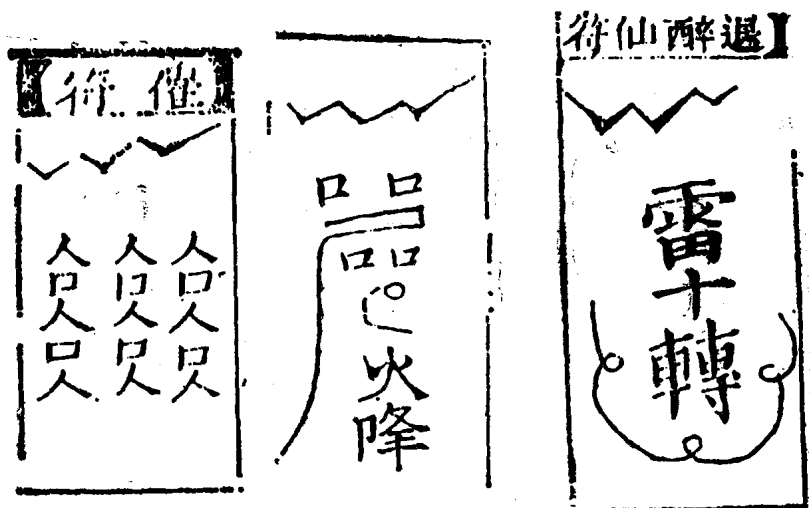
②床符：



3. 一地型的护身符。如泉符是保护泉水清洁饮用的。

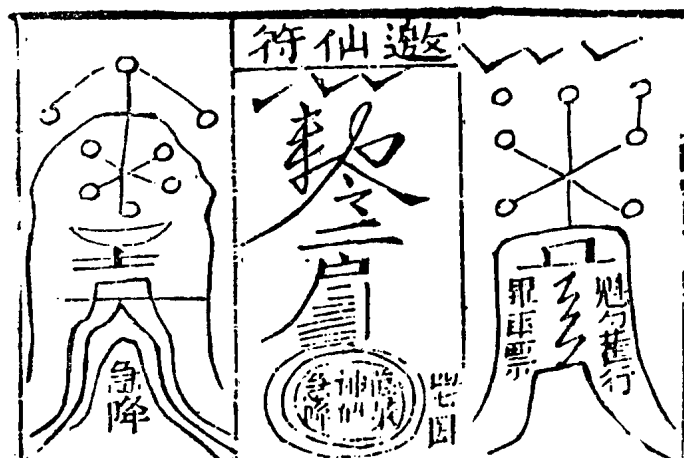


4. 一事型的护身符。如为孕妇准备的“催生符”；
再如为酩者准备的“退醉仙符”；

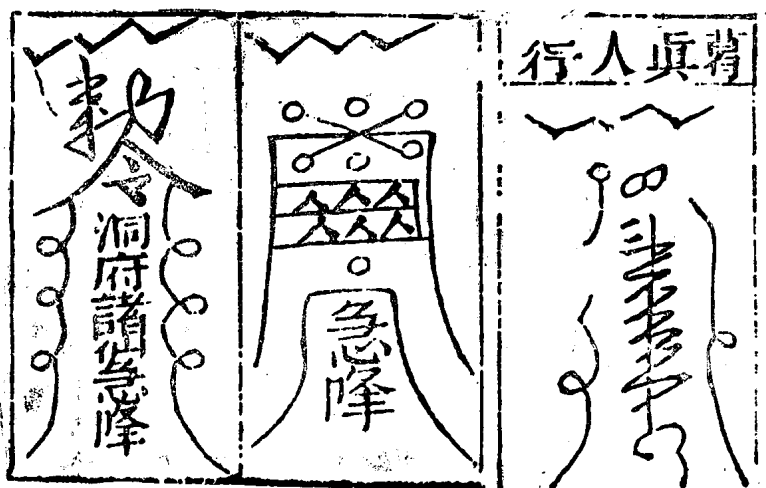


为请神准备的“邀仙符”：

第一组



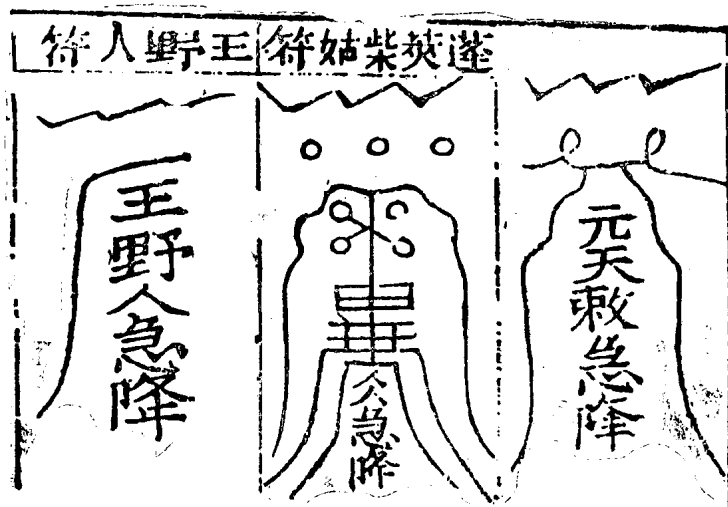
第二组



第三组

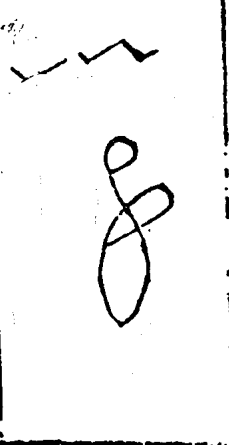
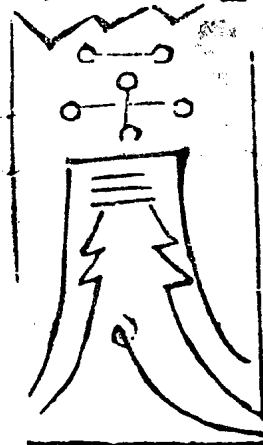


第四组

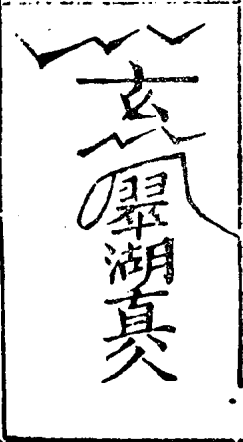


第五组

符星曲文 符保太范



符于胡翠



为扶箕巫术准备的扶箕符：

第一组

符上箕封



符上頭箕粘



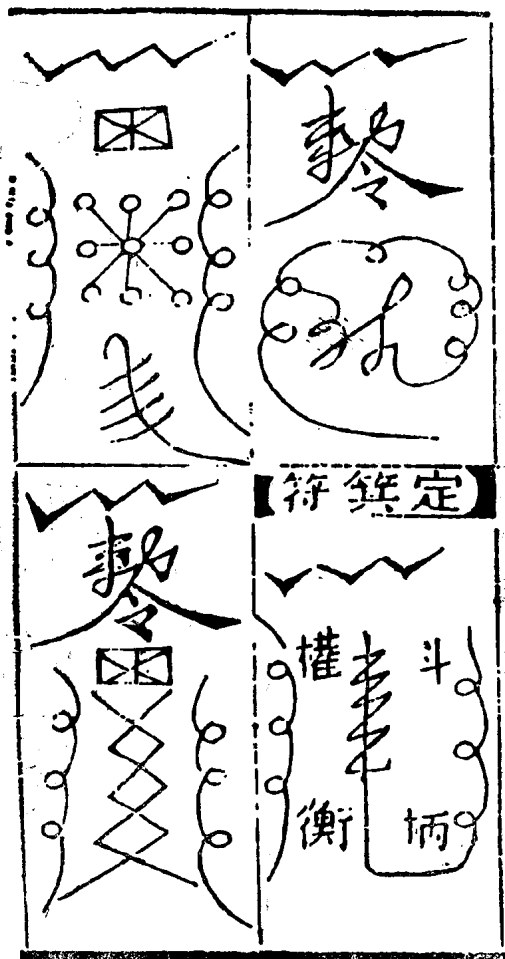
符手箕粘



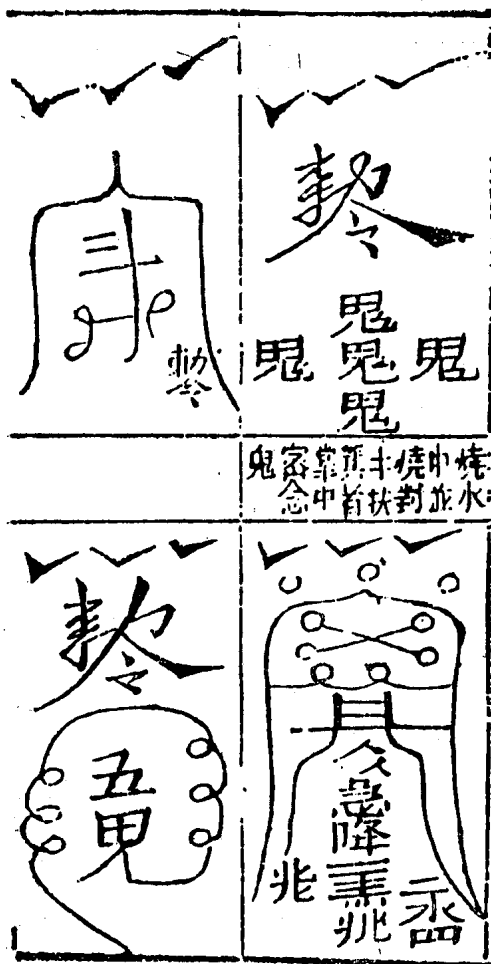
第二组



第三组



第四组:



以上符咒均见唐李淳风《万法归宗》卷一。必须指出：一事符情况比较复杂，甚至参杂有害人的黑巫术在内，“猪足符”，便是宋代民间流行的害人黑巫术。《夷坚志》乙志卷第六《猪足符》云：

“聂景言居衡阳，有细民欲举债，买猪蹄来献，聂受之，付厨作羹。庖婢举刀，破爪间，见小纸书符在其内，亟出告。使呼其人还之。人曰：‘适从屠机买来，方有求于君家，岂敢以符为厌咒？’复持与屠者，责谯之。屠者曰：‘今旦方剖豕，安得有是？’取元直畀民，而自携归煮食之，一家四人皆死。”

屠夫一家四口吃了有猪足符的猪蹄，尽皆死去，但其原因不详，是一个永久的谜。不过道士利用符害人则是事实。这种符是反抗巫术的反面，民间痛恨之。宋代官府也严格查禁符咒黑巫术。如有种“符招生魂”黑巫术。《夷坚志》三志壬卷第四《化州妖凶巫》云：“化州墟落一巫，能禁人生魂，使之即病。适与邻人争田，石龙县宰知其名，将杀之。既严捕入狱，即觉头痛甚，疑而思之。宰固健史，不为沮止，帕首坐狱户自鞫讯，不胜痛，始承伏云：‘囚来时已收系知县生魂于法院，盛之以缶，煮之以汤，申之以符，见在法坐。’宰即押巫出城三十里，抵其居，视之而信。下著姓名、生年月日，因给之曰：‘汝速解之，吾释汝。’巫禹步雷声，俄顷，宰脱然，所患如失。就估其赏货，了不以屑意。毕事将返，吏白言：‘彼处一小室，如人以死守之，意必有物。’宰翻然而入，破其锁，中才容膝，秉烛四照，所画鬼神怪绝，世所未睹，盖所谓法院也。妇人又捐身遮障，争一小篋，吏夺而取之，正其秘法，宰畀诸火。巫死于狱，一邑之人，更相喜贺云。”可见符咒黑巫术与姓名模拟巫术交织，宋代对巫处以极刑。

又唐代“飞符”也颇著名。唐代有位通神巫师许元长，就曾使用过这种飞符来除怪。唐张读《宣室志》卷五云：

“大和中（831），有江夏从事某，其官舍常有怪异，每夕见一巨人，身尽黑，甚光，见之即悸而病死。后有许元长者，善视鬼，从事鬼，从事命元长以符术考召。后一夕，元长坐于堂西轩下，巨人忽至，元长出一符飞之，中其臂，蹶然有声，遂堕于地，巨人即去。元长视其堕臂，乃一枯木枝。至明日，有家僮谓元长曰：‘堂之东北隅有枯树焉。先生符，今在其上。’即往视之。见其树有枝稍折者，果巨人所堕臂也。即伐而焚之。宅遂无怪。”

这种符，由道士投出去，然后它便飞起来去消灭祸害，故又可称为“投符”，以上许元长使用飞符消灭了妖怪。唐代巫师特别擅长飞符。盛唐时，著名道士叶法善也擅长飞符。《太平广记》卷二十六引《集异记》云，他有一种能投掷的黑符：“法善知之而促解缆行舟，发岸咫尺，而暴雨狂浪，天日昏晦，舟中之人，相顾失色。法善徐谓侍者曰：‘取我黑符，投之鹢首。’既投而波流静谧，有顷既济。法善顾舟人曰：‘尔可广召宗侣，沿流十里之间，或芦洲茭渚，有巨鳞在焉，尔可取之，当大获其资矣。’舟人承教，不数里，果有白鱼长百尺许，周三十余围，僵暴沙上，就而视，脑有穴嵌然流膏。舟人因齧割载归，左近村间，食鱼累月。”请看叶法善投符在江中，居然捕到一条百尺长的大鱼，足见其飞符威力之大。盛唐时，又一著名道士崔简，也擅长飞符招神。《太平御览》二百八十五引《通幽记》云，唐天宝二年（743），吕谊失女来找崔简捕捉拐骗者，只见崔简于别室，夜设几席，焚名香以降神灵，並令吕生伏剑于户，然后“书符呵之，符飞出，食顷间，风声拔树发屋，忽闻一甲卒进曰：神兵至，愿王所用。”崔简知道是一和尚（胡僧）招来一位金刚神保

护他，他便利用一个猪头人身怪物将吕誼之女掇来相凌辱，将女关在一小房中。只见崔简“又书符飞之，倏忽有神兵万计，皆奇形异状，执剑戟列庭。”这神兵万计首先制服了佛教的金刚神，继而也制服猪头人身怪，救出吕女，胡僧逃走。整个故事是道佛大战，在唐玄宗尊道抑佛的历史背景下，自然是道教的飞符大显神威，无往而不胜。飞符在宋代仍流行，其中“水月大师符”著名，如止雨，“探怀中符投之，酌酒三祭而归，是夜雨止。”^①

符的用法多种多样，有的带在身上，有的挂在门上，有的贴在物品上，有的烧成灰吞进肚子里，有的让它飞上天空驱邪，更有埋符驱符者，据宋代高邮孙升君孚著《孙公谈圃》卷上云：

“何殿直黥卒也，善行天心正法子由，妇遇祟，二年，何治之。初见四鬼环守，后止见一。何更造天狱，筑坛追捕。鞭笞之声，闻于外。是夜，妇如醉而醒者，家人询二年之病，皆不记，但如梦中耳。公先娶抚州吴氏，因言吴氏有女为祟所苦，得洪州道士治之而愈。道士埋符庙下，一夕庙屋尽圯，至今修而复坏者数四，其术秘不传世。”

这个洪州道士便是埋符驱祟治病的典型例证。

由上可见，道教的符篆，只是为了实行。支持其画符的是对符篆灵验的信仰。而表演这种符的汉字神化的形态又不过是一些单调的不可解的线条。符，通常在道士手中不带咒语，纯粹是一种实用的行为而已，也是为了达到一个具体目的所采用的手段，它并未夹杂在深奥的知识中，这就贬低了它在文化当中的价值，使学者对它不屑一顾。我们可以从以上的道士符里，不费事的便弄清了它在实质上的心理态度，以及画完符所持有的简单的一贴了事的等等仪式。因此可以说，道士的符是极为单调，而不能够引人入胜的。这倒可与原始巫术之极为单调形成为同一的特征。

^① 见《夷坚志》丙志卷十四《水月大师符》条。

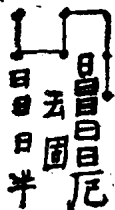
信仰的窄狭，技术的简单，思想的不高明、文化上的浅陋，注定了道士反抗巫术——符的灭亡的命运。

伯三三五八《护宅神历卷》中之道教符篆，总括来说也具有以上几类。它们多半无咒语，说明道教符咒有重符不重咒之特点，但是这些符对于一切致人以灾难的鬼来说，都具有反抗的魔力，当然，这只能在人们的精神上，给以自我慰藉，具有自我主观之疗效。另外，在敦煌道教有限的咒语中，孔夫人、董仲舒已被列入巫术之神，说明道教符咒也有吸收儒家名流的特点，这是本土主体精神之表现，并非拉虎皮作大旗藉以自耀。

道教还有一类“十干符”和“十二辰符”也是具有反抗巫术之魔力的。它是一种日符，即按天干地支为序，甲日符，或庚日符；子日符或丑日符等等，每天换一帖符来驱鬼逐祟。伯四七九三《符咒》便还保留了一些。

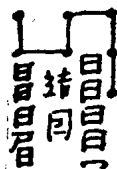
十干符，只剩下三幅符。

1. 甲、乙日符：



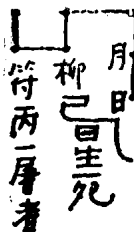
“甲、乙日如上。”

2. 巳日符：



“巳日符如上。”

3. 庚辛日符：

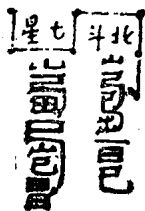


“庚辛日如上。”

又十二辰符，也只剩下三幅符。

1. 子日符：

子



“子日见怪，朝害父，画害□□砂至天文符，奏户上。”此符似于子日贴于门上。

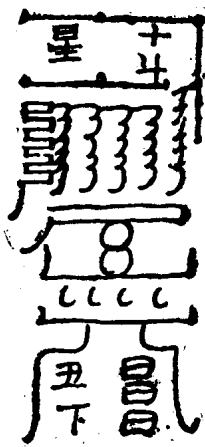
2. 丑日符：

丑



“丑日见怪，朝害女，画害□□至书天文符，奏灶上。”此符似于丑日贴于灶上。

3. 寅日符。



“寅日见怪，朝害……
(下缺)”

由上干支符可见，它仍然是只见符而不见咒的。道教符的效验总的看来是具体的，而绝不存在自吹有排山倒海，颠倒乾坤等巨大巫术力。佛教符咒便与道教符咒截然相反。它爆发有伟大的想象力，那实在是精彩绝伦的。

第二节 道教隐形符

唐代道士发明的反抗邪恶的巫术，其主要形态是护身符。但是，护身符多种多样，其中有一种很特别的隐形护身符。这种隐形仙术的获得，据说要修一种执柳条的巫术。《增补秘传万法归宗》卷二“执草隐形避难法”对这种巫术有详细的描述。

从巫术角度来看，这种施术于柳条而获得隐身的特异功能，

是使用一种接触巫法的原则。其巫术设计仍然是神秘而不可解的，原文云：

“欲隐形时，执柳枝一尺二寸在手，用（向）东南者，可念前《普召咒》四十九篇，用印向柳枝盖印二十四印，嚼信香一饼涂抹柳上，闭目在乾地挖一坑，深三尺埋之，四十九日足，取出用也。凡如不用，以黄绢硃书后，符包裹柳枝，常袋悬藏于身边。不可轻泄天机，实直秘密，保命护身以避难也。”

给柳枝施以巫术是不易的，由上述可见，需要经过以下几个复杂的巫术过程：

第一，念《普召咒》四十九遍。这是一种命令神来给自己隐身的神秘咒语。原文云：

“九天都王君，敕吾方隐身。听吾之法令，遂昏之难行。一切远密意，勿停刹服巡。急救如意法，九天印奉行。指天天推裂，指地地动惊。一摄诸异法，众神急奉行。呼千万亿至，勿阻别滞形。信香诚意祝，遂应付法行。所从如我意，问信九天君。违吾法令者，奉斩你身形。急急如九天皇大帝君律令救援。”

此咒基本是五言诗体，显然采取了古代文学的常见形式，承继中国的传统。命令天神听从人的意志。说什么“违吾法令者，奉斩你身形。”按照道士的见解，神若违反九天都王君的法令，也会像人犯了王法一样被斩首。由此可见，天上神的秩序，是按照地上人的法制来安排的。

第二，盖《六甲六丁印》二十四次。文中盖之印，为《六甲六丁印》^①，书中对此印有一个说明：“此印方圆各二寸四分，用雷震枣木为之，刻时择开除成三日，余日不用，只此三日吉，

^① 关于“六甲六丁”，请参阅拙著《敦煌古俗与民俗流变》第三章第十节《乘云符咒—道士编织的迷人的幻梦》，1990年河海版，122—123页。

六甲用六丁印



遇风云雷雨吉，忌鸡犬、僧尼、产妇、孝妇一切污秽见之，雕刻时切记谨慎忌也。”

从此说明中忌僧尼看来，道教施行巫术时，有排斥佛教之性质，真如俗话所说：“同行是冤家。”印形见下图：

与以上《普召咒》的五言诗体的文学形式相对照，这一符形表现了民间工艺——道教符印的创制与发展。其所以用枣木来刻这种印，其

原因也不难明白，因为道家将枣认为仙枣，枣木也就被认为仙木了。

第三，嚼信香一饼涂沫柳上。信香之说原本来自佛教，佛教说香为信心的使者，宋赞宁《僧史略》中《行香唱导》云：“经中长者讲佛，宿夜登楼，手秉香炉，以达信心。明日食时，佛即来至，故知香为信心之使也。”此外，《象器笺》卷十，《贤愚经》卷六都作如是说，因此总云香为信香。就佛教说，禅僧住持一寺，初说法为开堂，这时和尚们要斋香寄师，而通嗣法之信，这时所斋之香即谓之信香。当道士学来信香之说，看来只是采其名称，此书中创造了“信香方”，内容又有了新的创造，《信香方》云：

“枸杞子一两，柏仁子一两，官桂一两，川椒一两，茅香一两，藿香一两，白芮一两，大黄二两五，玄精、石伍、地黄、伍细辛，伍金精、石伍、银精石伍、安息香（注：如无安息川片代之），外加黄白紫降真香，射香石十五味，为未用。六甲神印硃砂涂印，印黄纸上，二十五道，在香烟上执

印念《普召》九十二遍毕，用火化为灰，入药末内和匀，炼密为丸，作饼子，择日向大门上开坑三尺埋十五日取出，以绢袋盛之，敬六甲六丁，日夜望北斗焚香，七饼自食，五饼念咒四十九遍，望五方取炁五口咽之勿语，到日出之时毋得乱为妄行，天律非轻保而敬之，自此其身通灵。”

“信香方”是一种所谓使自身“通灵”的方法。枸杞子、柏仁子，乃至安息香等等混合成药丸，成为一种食品，到底与人体有害无害？道士们是不管的，这是巫术的需要，也是虔诚信仰的需要。可见，直到我国唐代，医药与巫术仍然交织在一起，被用作人与神“通灵”探索之道，实际也是对医药效用的探索。巫术曾用此法对医药的形成作出过贡献，但它所有的成就都是不自觉的意外之功，至中古、由于人类整个文明的发展，它的探索更显得劳而无功了。我们从《信香方》中看不出来它对人类隐形和虚无飘渺的神“通灵”有什么作用！幻梦依然幻梦！

第四，神符包裹仙木——柳枝。符形如右：

这却是民间书法的衍化物了。

综上所述，隐形护身符的巫术是民间文学、工艺、书法、医药的综合探索与利用。这种巫术贯穿了柳树的崇拜而具有明显的唐代巫术的特征。唐代道家崇尚柳树成精，是为柳精，它是吕祖信仰的反映。《道缘汇录》云：吕祖家僮郭寄儿，因吕祖弃家学道，遂与之失联络，后吕祖道成



返里，始于柳树下遇见，使他脱身于柳精，成为人形，复其本性，世称为柳仙。《吕祖全书》亦载，吕祖得道后，自终南回乡里，于南郊见一人，坐柳树下，性极灵通，知即行童寄儿后身也。因为点化，易其魔相，令守炉执炊，呼曰郭上灶。吕祖即吕洞宾，为唐代之仙人，故这一巫术为唐代创造当无问题。

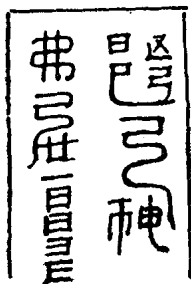
道家的隐形遁迹之术多种多样，简称为隐遁或形遁，其遁法均借物遁形而去。《抱朴子·遐览》云：“服大丹十日，欲隐则左转，欲见则右回；或可为鸟兽六畜，或依木石水火而成，此所谓移形易貌，而隐遁也。”据传，道家的隐遁法一共有十三种：一木遁、二火遁、三土遁、四金遁、五水遁、六人遁、七禽遁、八兽遁、九虫遁、十鱼遁、十一雾遁、十二云遁、十三风遁。这是道家的十三遁法，能依金木水火土等任何一物而隐遁。这当然是道教的神话。本篇隐形护身符即为第一种木遁之术。

第三节 敦煌佛教护身符

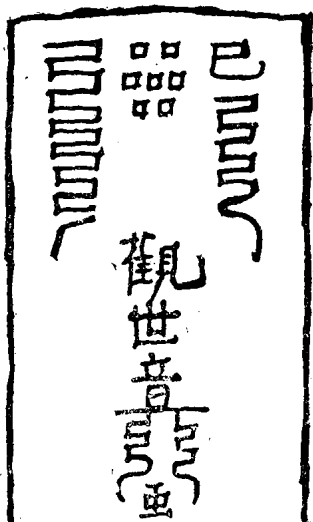
再来看佛教有的多种护身符。伯三八三五背面《佛说大轮金剛总持陀罗尼法》记有多种佛教符印，那便是特殊的护身符。有“旃檀摩兀印”、有“波头摩印”，有“如意摩尼咒”印、有“神足”印、有“如意轮”印、有“爱乐之印”等。这些佛教密宗的符印，是中古时代典型的反抗巫术的表现。佛教密宗认为他们的符印具有伟大的不可战胜的神力，比道教的反抗巫术不知要大到几万倍，例如他们说“波头摩印”，“有大神力，以日坛木剋（刻）印印身，即放大光明，大地六重震动。将印印於大地，变成金玉一切。立之处以印照四方，皆作宝成。若遇见我者，用印印眼上，即见我真身。”（伯三八三五）这种“波头摩印”的符篆样式如下页图：

另“如意摩尼咒”印，能够调动一切神兵天将，驱走一切妖魔鬼怪。云：“世尊（日）：若有善男子善女子，诵持此如意摩

尼咒（印）者，欲使诸善神等，以好木尅印常带，为天龙八部诸善神常当拥护，又遣密迹金刚、摩录首醯、商羯罗为持护。有七十万亿金刚蜜迹，一切为君。”（伯三八三五）请看，何等伟大，一个符印意能调动来“七十万亿”个金刚蜜迹神，比全地球人口总数还要多好几倍：怎么能不使一切妖魔鬼怪胆战心惊和闻风逃脱呢？以下是这种能调来“七十万亿”个神的“如意摩尼咒”印之符篆样式：

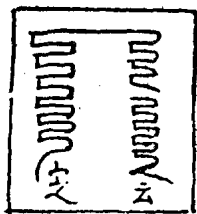


如意摩尼咒印
仿伯三八三五背

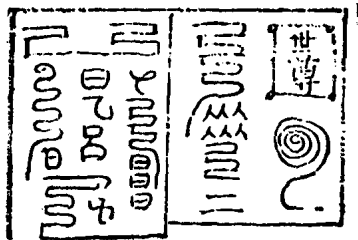


波头摩印
仿伯三八三五背

“旃檀摩兀印”也有伟大的反抗巫术力。用此印印在心口，世间一切事情“即有通达，无有障碍”；如果带在身上“经三个月，即超“十地”，“十地”即佛的十种境界，唐陈陶诗云：“十地严宫礼竺皇，旃檀楼阁半天香。”（《题豫章西山香城寺》）而且带符印后“一切人所有出言令人爱敬（敬）、敬信。”“所有一切论语诸处，常得胜利。”（伯三八三五）这种符形为：

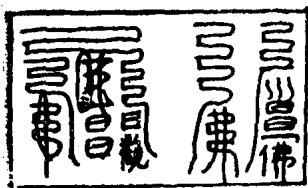


旃檀摩兀印
仿伯三八三五



神足印

仿伯三八三五



如意轮印

仿伯三八三五

神足印似为旅行者准备的反抗巫术，因为用神足印来印足：

“欲进万里不以为难。”而且能够“须臾间即到西方极乐世界。”

这种符形见左图：

如意轮印则似为那些祈求隐身者、或想当“天女”的少女，或想做龙宫皇后或妃子的女人准备的反抗巫术。人一当带上如意轮印，取一束丁香烧之，再取一盆水洗身，“若有众生求隐形者，以好银写‘我随心’”再把如意轮咒念一千零八遍，便突然“隐形，万人不见”，女人便可入龙宫去化为妃后，姑娘也可入天宫变成天女。这种符形见左：

爱乐之印似为一切有罪的人、生病的人、想腾空飞行的人准备。这种符印带在身上，就有奇异魔术力，“若带一日，万罪消灭；若带二日，万病消除；若带三日，功力无比；若带四日，神通自在，若带五日，腾空游戏；若带六日，三千大世界，所有微尘，悉皆知数；若带七日，当得解脱。”

可见佛教密宗之符印是具有非凡能力的奇迹的创造者，由于密宗派的作者们发挥了丰富的想像力，历史上一切不可能出现的奇迹：隐身不见、腾空游戏、入龙宫、上天堂、永生无病、调动几十亿位天神等等最终都在符印中交汇在一起，使佛教符印具有了极大的多功能性。下列神咒仍然如此。

伯三八七四《观世音及世尊符印十二通及神咒》，这个卷子记录了佛教密宗派诸多巫术表现，其中也有符印，有“观世音如意”印、有“受乐之印”、有“宝轮印”、有“如意轮王摩诃”

印、有“摩诃花手之印”、有“摩诃印”、有“四月八日”印、有“陀罗尼别行法印”、有“阿弥陀释加”印、有“诸花印”、有“妙果”印、有“胜力印”、有“管一切诸秘法”印等十三枚符印。这些符印也都是具有巫术魔力的护身符之变种，有无以伦比的反物神力。如带上以下“爱乐之印”，符印见右：



“带一日万罪消灭，若带二日（灾难）消除，若带三日功力无比，若带四日神通自在，若带五日腾空。”又如带上宝轮印，“现一切宝藏之隐”、“所有宝藏自然空中而现”，就是说，如果一个穷光蛋，带上宝轮印，就能发现宝藏，成为亿万富翁。

又如带上了观世音如意印，就可以“隐身，万人不息；若入王宫，化诸妃后。”

又如带上“如意轮王摩诃印”，“诵咒三遍，左手把印向天，右手把水向地，须臾即大地动振，阿鼻地狱，人皆得度。”

又如带上摩诃花手之印，就可以“万劫不食，共同一日”。

又如带上摩诃印，就可以“便服三变、身虚空中，以寿命九十大劫尽”。

又如带上四月八日印，就可以“有五色光照，明耀大地，十方国主悉皆助。”

又如带上陀罗尼别行法印，把手再缚上两手，还要含水喷，“俗有化佛不知边畔，总放光明照行者。”

又如带上阿弥陀释加印，“印在心上便入定”，“化度众生，一切众生总得成佛，身心不动，至于今日。”

又如带上诸花印，“带行之处，诸佛菩萨，常散妙花，行住坐卧，身心安稳，无诸威恶，口眼清静，无诸障碍，生生世世，常得不败。”

又如带上妙果印，“须臾中间天雨宝花，质芬而下，种种香风，持□□养。行者更欲求验，以印印日月，崱（匆）落，印山

河石壁，令如出产，用印印地，地狱罪人，随地踊出。”

又如带上腾力印，“向其母猪影中过之，其母猪便成正觉。”来生此母猪便投胎为人。”若见此印，七日即登正觉，所有微细之法，皆从此出，过去未来，见此印始出利。若不信此印，百千万亿劫不得成佛。”

又如带上管一切诸秘法印，“此印管九十二亿诸佛。”第一“能隐身”，第二“往腾空”，第三“能隐物，令不见”。第四能“破一切恶毒”。第五，能使一切“造罪者，尽得消灭。”第六，能使“所有身上诸病患者，皆悉消灭。”第七，“一切毒害（人）诸鬼神，不得其便。”等等。

伯三八七四、伯三八三五所载密宗各种符印，集中了中古时代反抗巫术所有怪异说法，全面的勾勒了中古时代唐人欲战胜超自然力与超社会力的灿烂的引人入胜的想像，而且这种才华卓绝的想像力为世上所罕见，并为人类想像文化之典型标志。

第四节 清代秘密社会与巫术

历代秘密社会组织都会利用民间巫术来充实其宗教内容，如汉魏五斗米教的“米巫”张鲁，便是靠民间巫术起家的。清代秘密社会组织，如天地会、三合会等，也不例外地利用了巫术。它们运用的符咒，是来自道教的，见下页“净坛符”图^①：

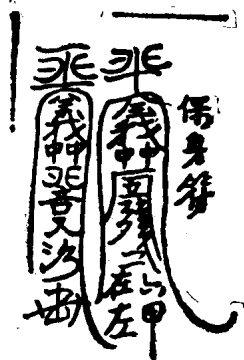
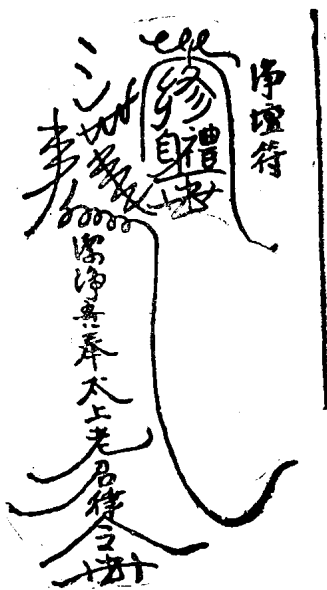
“净坛符”供奉的是道教之主太上老君。《魏书·释老志》云：“道之原，出于老子……称太上老君。”这是首见的称老子为“太上老君”者。老子在历史上实有其人，《史记·老子传》云：“老子者，楚苦县厉乡曲仁里人也，姓李氏，名耳，字聃，周守藏室之史也。”又云：“或曰：老莱子亦楚人也，著书十五篇，言道家之用，与孔子同时云。”在东汉，方士们以老子道家

^① 本图引自《近代秘密社会史料》（萧一山编），第四册六卷二十一页。国立北平研究院史学研究会刊印。1934年7月出版。下同。

学说为基础，吸收了民间巫术，创立了道教，老子便成为道教的祖师爷，《老子》五千言便成为经典。民间秘密宗教便继承了道教的衣钵，也尊崇老子，敬称为“太上老君”。称“太上老君”也有一个过程，晋人葛洪《抱朴子》先称为“老君”，然后在南北朝时才称“太上老君”的。坛为道家祀天拜表、斋醮法事之所，净坛符便是设在坛上驱邪净场的。

“保身符”供奉的是“六甲”神。六甲，道教之神。六甲神在汉代即随道教产生，《后汉书·梁节王传》云：“从官卜忌，自言能使六丁。”注云：“六丁，谓六甲中丁神也。”明代《三才图会》将六甲附会于六位神将：

甲子神将名王文卿，
甲戌神将名展子江，
甲申神将名扈文长，
甲午神将名韦玉卿，
甲辰神将名孟非卿，
甲寅神将名明文章。



我曾在《敦煌古俗与民俗流变——中国民俗探微》一书中指出：1. “这是道教信奉的武将神。”2. 至明便把六甲神变为六甲神将。^①这大约是唐代的区分，以上六甲中的“甲子神”和“甲

^① 见本书123页。

戌神”，有“入水不溺”与“入火不烧”的巫术作用，《酉阳杂俎》前集卷十四“诺泉记上”指出：

“甲子神名弓隆，欲入水内，呼之，河伯九千导引，入水不溺。”

“甲戌神名执明，呼之，入火不烧。”

看来，这就是清代天地会、三合会等秘密社会组织佩带六甲保身符的原因。具体神名由于时代流变而已有所不同，但神的作用当前后不变。

清代秘密社会运用道教符咒，自然是以反抗律原则确立的。他们对符有各种秘密的称呼，这是为了防备统治者清查秘密社会符咒所进行的反抗性措施。在清光绪十年（1884年）刊行的《新刻江湖切要》，此小册子是由八闽卓子亭收录的当时流传于南方秘密会党的江湖切口行话，经过校订出版，其中对符的黑话为：

1. 送符：出火头。
2. 书符：描黄。
3. 求签：抽条子。^①

可见秘密会党对符的重视与保护。

此外，清代秘密社会对巫师的尊奉，也是具有反抗性的，天地会与三合会之妇女大都尊奉何仙姑——八仙之一。画出她的图像来进行膜拜，见下页图：

此图亦采自《近代秘密社会史料》卷一，以上图像现藏英国伦敦不列颠博物院，写本编号Oriental 8207D。下同。

何仙姑，民间女巫也。历代信仰的仙姑何其多，但都有女巫特征。例如：

1. 徐仙姑。“徐仙姑者，北齐仆射徐之才女也，不知其

① 原文见蔡少卿著《中国近代会党史研究》附录，中华书局，1987年10月第一版。

何仙姑



师，已数百岁、状貌常如二十四五岁耳，善禁咒之术。”^①

2. 缢仙姑。“缢仙姑，长沙人也，入道，居衡山，年八十有余，容色甚少，于魏夫人仙坛，精修香火。”^②

3. 马仙姑。“果州马仙姑者，以女子得道。尝为一亡赖道人醉以药酒而淫之，后忽忽如狂。靖康元年（1126）闰十一月二十五日，衣衰麻杖经，哭于市曰：‘今日天帝死，吾为行服。’市人皆唾骂逐之。后闻京师以是日失守。杨朴公全说，时为工曹掾。”^③

由上可见徐仙姑善于禁咒的巫术，缢仙姑善于在仙坛上作祭祀巫术，马仙姑是为通神女巫，善于预言巫术。何仙姑自然也是一女巫，但其传闻复杂而多变。《太平广记》卷六十二记载有广州的何二娘，说她得仙，时在唐开元中，此时巫师身份尚未明确，但到宋代她的女巫身份明确起来：

1. 宋魏泰《东轩笔录》云：“永州有何氏女，幼遇异人，与桃食之，遂不饥无漏。自是能逆知祸福，乡人神之，为构楼以居，世谓之何仙姑。士大夫之好奇者多谒之以问休咎。”

2. 宋李昌龄《乐善录》云：“何仙姑在世间时，一主簿忽得天书，字不可识。以问仙姑，姑曰：‘天书言主簿受金十两，折禄五年。’”

这样，何仙姑预言巫术之精善明矣。《古今图书集成·神异典》卷二四二引《祁阳县志》亦云：“何仙姑年十三……洞知人事休咎。”更可说明明清之际，更说她是女巫了。

但是，话还得说回来，清代秘密社会信奉女巫何仙姑，是敬仰她的神通广大，深具反抗性，见他们绘的何仙姑法器图，见下页图：

秘密会社祭祷何仙姑的“如意”法器的目的，全喻意在以下这首题诗里！

仙姑如意在莲池，

①、②见《太平广记》卷七十，《徐仙姑》条，《缢仙姑》条。

③ 见《夷坚志》甲志卷15，《马仙姑》条。

仙姑如意在蓮池少林錯恨去
 與師幸得各人神廣大
 戰勝回京奏帝時曰王
 寺門把善思
 介里听信奸臣語
 為害僧人四散离
 孰知回心難念
 杜集洪英奪帝基

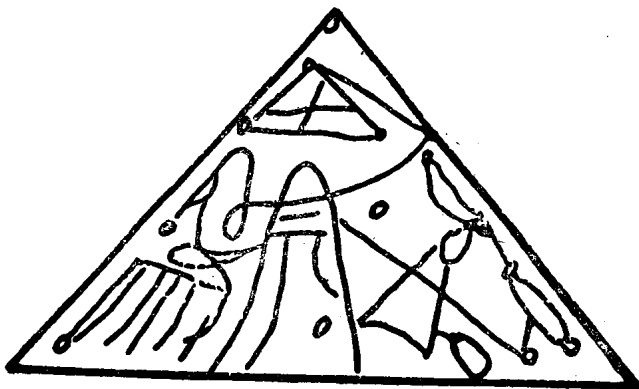


少林错恨去兴师。
幸得各人神广大，
战胜回京奏帝时。
回至夺门把善思，
昏皇听信奸臣语。
为害僧人四散离，
飘飘四海心难忿，
招集洪英夺帝基。

这是为了反抗满清王朝而作。秘密社会祭拜女巫何仙姑的目的正是反抗满清王朝的。

清代秘密社会效法道教的符印，也具有明显的传承性。他们将道教的三角符印利用来进行政治的斗争。以下各举出一枚三角符印来加以对照，以观究竟。

道教的三角符印：



此印出唐代之敦煌。关于此印的说明，请参见《敦煌古俗与民俗流变》127页。

下面则是一个天地会的三角符印，



青气为天，
黑气为地，
山乃为合(会)。

青为天号。
青黑山黑为地号。
山为会号。

此印系清政府从广西东兰州天地会成员姚大羔家中搜获，印于所藏的会簿中。由广西巡抚成林于嘉庆十六年（1811）咨送军机处。原件现藏中国第一历史档案馆。在此印旁有文字：“青气为天，黑气为地，山乃为合，青为天号。青黑山黑为地号，山为会号。”可见这个三角形的符印，是当地天地会的“会号”。为什么要佩带这种三角形的符印？这就牵涉到敦煌原来三角符印的作用，原来它是为隐身术服务的。既然这种三角形符印有隐身魔力（这当然只是巫师设计的幻想！）故天地会也设计佩带，便为秘密活动吉祥物。

综上所述，秘密社会总是要利用民间巫术的，这是规律。直至当代的黑社会，也一样会利用巫术来进行他们反人民的活动。我们不难发现当代台湾商业巫术，是受到黑社会保护的，这就是那些巫术信仰者，在商业巫师那里受到了敲榨勒索而不敢声张也不敢报警的原因。

第二十二章 禳梦巫术

反抗巫术中特殊的类别有禳梦巫术。古人认为，一个人其所以作恶梦，皆由于鬼邪为祟，为了要解除鬼邪的影响，就必需画符篆，念咒语，举行各种巫术仪式，来禳除恶梦，于是就产生了禳梦巫术，展示了奇异的民俗文化形态。

第一节 道教禳梦巫术

唐代《万法归宗》卷五“解禳恶梦章第十一”记载了禳梦巫术完整的形态，包括一仪式二禳咒三禳符，是道教禳梦巫术典型之作。

一、巫术仪式：

“用产生女儿，有烂草七根作一束，铁剑一把长二尺四寸，以纸共挂一处，上书‘混元神剑’四字，祭六甲^①坛下，脚踏‘天蓬’二字。左手雷印，右手剑诀，取东方炁一口，念解禳咒七遍，焚符一道，四十九日毕。将剑草取出，用剑斩草三段，以草节仍擦剑，将草埋东南四十九步，但有恶梦不解之事，醒而言说。待日出，不起身，不可梳头、洗面。自取无根水一碗，二手三山诀，右手捻中文，执剑立步，内先步。‘三台生我来，三台养我来，三台护我来。’念一句，一步移一位。毕，将左脚踏鬼门，右脚立门内，取东方炁一口，念谓咒一遍，金水一喷于门外，用剑将喷下渠处，横画一剑两段。诛恶梦，不祥尽消，百事大吉。其剑斩邪诛妖，

^① 关于六甲，参阅《敦煌古俗与民俗流变》第三章第十节（123页）

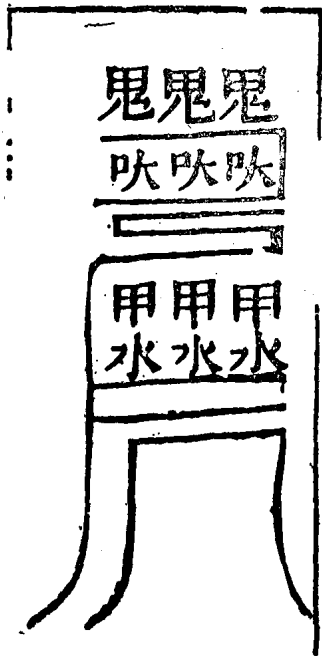
治病如神。”

二、解禳咒：

日出东方，夜梦不祥，
天下力士，在吾身旁，
桃花仙女，周公文王，
三台护我，百事吉昌，
神剑一下，万怪消亡。

吾奉

三山九侯先生律令摄！



三、解禳符：（见左图）

禳（ràng，瓤），去邪除恶之祭也。《周礼·春官·鸡人》：“凡祭祀，面禳衅，共其鸡牲。”疏云：“禳，谓禳去恶祥也。”用于禳梦也就是去除恶梦。以上三部分内容，涉及诸多的问题，计有天蓬、混元神剑、雷神、符印、三台咒、脚踏鬼门等等，这一巫术充满的是道教的文化因素。

第一、所谓“天蓬”二字，显然借“天蓬大元帅”姓名的魔力。伯三八一一敦煌写卷的道教护身符中便有“天蓬大元帅”的字样^①，与此同样。不同处，一是踏着，一是挂着而已。

第二、“神剑”，还加有“混元”二字。所谓“混元”者，乃世界开辟之始也，《云笈七签》云：“混元者，记事于混沌之前，元气之始也。”《宋史》载，宋真宗尊老子号为“太上混元

^① 参见《敦煌古俗与民俗流变》第三章第五节（95页）。

皇帝”，故混元神剑者，乃道教始祖之剑，借其巫术魔力以斩断恶梦，因“神剑”古来已有定说，《太平御览》卷三四二“剑上”引《晋书》云：“神剑服御除众毒。”古人认定神剑能伏魔。

第三、雷印与雷神有关。为何要“左手雷印”也与雷神巫术有关。雷印能招雷神至^①，民间早有“五雷轰顶”之说，招五雷当然雷印配合招五雷咒就能施术。《道藏》载《天上九霄玉清大梵紫微玄都雷霆玉经》即有招五雷咒：“雷大雷二雷三雷四雷五，咩咩三檀那呬嘻唯咄咄咄、吒，急急召汝名天下知，速至速至，急急如律令。”^②五个雷神来后，便会为民做事。民间的这种信仰，就导致巫师设计诸多招雷办事的厌胜物的产生，下面兹举唐代三种雷神厌胜物：

1. 小儿与孕妇的厌胜物。唐刘恂《岭表录异》云：“雷州之西雷公庙，百姓每岁配连鼓雷车，有以鱼鼈肉同食者，立为霆震，皆敬而惮之。每大雷雨后，多于野中得鼈石，谓之‘雷公墨’，叩之枪然，光莹如漆，又如霹雳处，或土木中，得楔如斧者，谓之‘霹雳楔’。小儿佩带，皆辟惊邪；孕妇磨服，为催生药，必验。”霹雳楔如斧头，为厌胜物，小儿挂之辟惊；孕妇服之，催生，来自雷神庙。

2. 讼者与病人的厌胜物。《太平广记》卷三九四引《投荒杂录》云：“有雷火发于野中，每雨霁，得黑石，或圆或方，号雷公墨。凡讼者投牒，必以雷墨杂常墨书之为利。人或有疾，即扫虚室，设酒食，鼓吹幡盖，迎雷于数十里外，既归，屠牛鼈以祭。”雷公墨也是厌胜物，讼者用之写文，打官司必胜；病人也祭雷神治病。

3. 招雨与祛疾的雷神符。《神仙感遇传》云：“唐叶迁韶，

① 关于雷神，请参阅拙文《雷公神话略谈》，载于《民间文学研究》1987年第3—4期合刊。本文分析了雷公形象、雷公与风俗、神性的探索等。

② 见《道藏》洞真部本文类。

信州人也，幼岁樵牧，避雨于大树下，树为雷霹，俄而却合，雷公为树所夹，奋飞不得迁。韶取石楔开枝，然后得去，仍愧谢之，约曰：来日复至此可也。如其言至彼，雷公亦来，以墨篆一卷与之，曰：“依此行之，可以致雷雨，祛疾苦，立功救人。我兄弟五人，要闻雷声，但唤雷大雷二，即相应。然雷五性刚躁，无危急之事，不可唤之。”自是行符致雨，咸有殊效。尝于吉州市大醉，太守擒而责之，欲加楚辱，迁韶在庭下大呼雷五，时郡中方旱，日光猛炽，霹震一声，人皆颠沛。太守下阶礼接之，请为致雨，信宿大雨注，田原遂足，因为远近所传。游滑州，时方久雨，黄河泛溢，官吏备水为劳，忘其寝食。迁韶以铁札，长二尺，立一符于河岸上，水涌溢堆阜之形，而沿河流下，不敢出其符外，人免垫溺。如今传之，或有疾请符，不择笔墨，书而投之，皆得其效，多在江浙间周游，好啗荤腥，不修道行，后不知所之。”显然，陈义其人必为巫师，而且是自称的通神巫师，他的雷神符宛如灵丹妙药，既能招雨，又能解雨，还能治病，均导源于他会招雷。

由上可见，招雷巫术在唐代大有影响，而《万法归宗》中的雷印，也就是招雷巫术中之一，它又被揉合在禳梦的巫术之中，均为反抗巫术。

第四，“左手雷印，右手剑诀”，说明印与剑不可缺。在道教巫术中，印与诀均配合使用。《太平广记》卷三八三“贺瑀”引唐杜光庭《录异记》云：“会稽山阴贺瑀，字彦琚，曾得疾，不知人，惟心下尚温，居三日乃苏，云：吏将上天，见官府，府君居处甚严，使人将瑀入曲房，房中有层架，其上有印及剑，使瑀取之。及虽意所好，短不及上层，取剑以出。问之：‘子何得也？’瑀曰：‘得剑。’吏曰：‘恨不得印，可以驱策百神，今得剑，惟使社公耳。’疾既愈，每行，即社公拜谒道下，瑀深恶之。”剑与印相较，印的神力比剑还要大，剑只能驱策社公（土地神），土地神在神中地位最低，正如《后汉书·费长房传》

云：“遂能医疗众病，鞭笞百鬼，及驱使社公。”古人用它与百鬼并称，供人驱使，可见地位之低。但印就能驱百神。

第五、所谓“三台生我来，三台养我来，三台护我来，”是指接受宿星之尊的护佑，《上清灵宝大法》云：“三台者：上台虚精开德星君，中台六淳司空星君，下台曲生司禄星君，宿星之尊，和阴阳而理万物也。”《晋书·天文志》亦云：“三台六星，两两而居，三公之位也。”可见这咒语是召神保护的咒。

第六，所谓“脚踏鬼门”，为什么一是要踏鬼门？王充《论衡·订鬼》云：“山海经又曰：沧海之中，有度朔之山，上有大桃木，其屈蟠三千里，其枝间东北曰鬼门，万鬼所出入也。”文选注甚至说：“东海有山曰度索，名曰鬼门，万鬼所聚。”既然是万鬼所聚：所出入的关键所在，当然踏住鬼门，便制服了万鬼。

综上所述，以上巫术仪式里综合了道教诸多反抗巫术特征和传统，也是唐代民间心理状态的表现。从中我们也看见了它的内容具有深厚的文化因素。

在道教的禳梦巫术中，还见有一种《吉梦咒》。《说郛》（宛委山堂本）弓三十一引无名氏《致虚杂俎》云：

“梦神曰：‘趾离’。呼之而寝，梦清而吉，有咒曰：‘元州牂管，取竺米题。’临卧诵七遍吉。”

此巫术显出于道教而无异。《广韵》上声卷第三“莫下马第三十五”云：“榼木，宜榼木，善梦神，见《仙经》。”①故“梦神”之说，当首出道教的《仙经》矣。按《仙经》，即道教修仙之经典也。出自西汉之《淮南子》曾云：“淮南王好长生，服食炼气，读仙经。”故此“梦神”之说，似出于西汉。然则梦神之名曰：“趾离”，则不知所出何典，暂存疑，容后考之。

① 见《宋本广韵》（北京市中国书店影印本）1982年6月第1版，288页。

“榼木”（shè，音设）。

第二节 佛教禳梦巫术

不仅道教有禳梦巫术，佛教也有禳梦巫术。敦煌写本中《求梦咒》，便是唐人中佛教禳梦巫术的反映。伯二三二二卷记载了全文。全文分为两段，一为说明，二为咒文。

一、说明：

“此是求梦咒，诵七遍，卧时诵，若无所见，至一七日必有所见。烧香散花佛前，诵一百八遍卧，去（须）臾不共人语，若欲所作，于梦中见。得不，得；成不，成。”

二、咒文：

“那暮勒囊梨蛇蛇，那暮阿梨蛇，波路鞞提舍，婆罗蛇苦提萨谣蛇，摩诃谣蛇，多掷哆，至梨弥至梨勒勒义义，摩诃梨蛇婆路鞞提舍，婆罗蛇，莎呵。”

佛教咒文由于是梵文音译，中国老百姓不可能理解，这就限制了它流传的范围，所以一般人根本不知道佛教有什么“求梦咒”。

这种梵文咒，由于读起汉文音译来不怎么好读，念得结结巴巴的，非常拗口，像读民间文学中的《拗口令》差不多，一直念这乏味的译音，便会枯燥，便会自然而然起一种催眠的作用，使人入梦，可能这就是它的实际作用。

中国道教的禳梦，自然是禳恶梦，而佛教的求梦，自然并不是求恶梦，而是如“说明”所言，是“若欲所作，于梦中见”。是不是一定灵验，只有大慈大悲的佛才能知道，一般凡夫俗子是不可能知道的。所以，佛教的《求梦咒》是神秘的，不可知的。

在唐代，佛教还有《夜神咒》，它的作用是禳恶梦的，更是

积功德的。《酉阳杂俎》前集卷之五《怪术》云：

“雍益坚云：‘主夜神咒，持之有功德，夜行及寐，可已恐怖恶梦。’咒曰：‘婆珊婆演底。’”

咒语只有五个字，也不清楚它说的是什么意思，但是它似乎是字字**玕珠**的，它不仅能攘梦，据说更能增加功德，使人上天堂，故而它充满了宗教的神秘性。此《夜神咒》在宋代仍有影响，宋李石《续博物志》卷六云：“段成式云：主夜神咒，可辟恶梦，咒曰：婆珊婆演帝。”由此可见它对后世有所影响。

佛教的攘梦巫术自然不止以上两种。在唐代，还流传有一种《金轮咒》。所谓“金轮”是佛家语，佛书说，此世界最下层为风轮，其上为水轮，最上为金轮，金轮即地轮，谓大地（见《俱舍论》卷十一）佛书又说：转轮王中，以金轮王为最胜；王出时，诸国咸服（见《俱舍论》卷十二）“金轮”意识在唐代有广泛影响，武则天尊号屡用金轮字，如长寿二年（693）加金轮圣神皇帝号，圣证元年（695）又为天册金轮圣神皇帝（见《旧唐书·则天皇后纪》）。在以上的宗教与政治背景下，在唐代又衍化出来一个求梦的《金轮咒》，便不是偶然的了。

唐冯贽《云仙杂记》卷五《念金轮咒》云：

“敲两耳珰，服桂心丸，念金轮咒，则所思之人，不以存没，是夜必梦见之。事略。”

惜咒文与桂心丸制法，都让冯贽“事略”掉了。这种求梦咒说明佛教巫师也试图主动制造一种对人有极大精神慰安作用的吉梦，摆脱梦的被动承受的心理状态。这纵然具有创造性，但它是唯心主义的“创造性”，因为它脱离了苦难重重的人生，即使梦再吉，也不可能成为现实，梦醒后会使人格外痛苦。

第三节 道教禳梦巫术东传日本

日本在唐代成立一种宗教，称阴阳道。日本学者指出：“大化改新（646）之后设置的‘阴阳寮’的名称初见于《日本书纪》卷二十九、天武天皇四年（765）的章节里。壬申之乱（672）后，‘阴阳寮’设置在中务省，阴阳道被加以官制化了，并被国家权力所垄断。”^①并论定：“一般认为阴阳道摄取了许多道教方面的要素。”^②具体表现在贺茂家荣《阴阳杂书》和贺茂在盛《吉日考秘传》这两本阴阳道的秘书中。

道教的禳梦巫术居然在这两部日本阴阳道的书中发现了。只要看见它们内容中干支日期排列，和标明是黄帝厌恶梦十二符，便知道它们是中国文化形态的反映。

禳梦巫术在古代事实上是在不断地演变着。也就是说，各个朝代都是不相同的。但是总的说是，禳梦巫术因为均涉及符咒，所以它们仍属于反抗巫术的范围。中国禳梦影响到日本禳梦。我们在日本人贺茂家荣（1055？—1136）写的《阴阳杂书》第二十二中，看见如下禳梦十二日咒：

子日见梦，向南五反拜，除二千罪，得十万福。

丑日见梦，向北六反拜，除四百罪，得三百福。

寅日见梦，向南五反拜，除二千罪，得一千福。

卯日见梦，向北六反拜，除一百罪，得一万福。

辰日见梦，向亥方六反拜，除三千罪，得十万福。

巳日见梦，向亥方五反拜，除五千罪，得七千福。

午日见梦，向巳方五反拜，除三千罪，得十万福。

未日见梦，向丑方五反拜，除五千罪，得七千福。

①、② 见中村璋八《道教和日本阴阳道》，载于郑志明编《宗教与文化》，学生书局，1990年12月初版，424、427页。

申日见梦，向东方三反拜，除五千罪，得三千福。

酉日见梦，向亥方三反拜，除一千罪，得三千福。

戌日见梦，向东方三反拜，除四千罪，得十千福。

亥日见梦，向东方六反拜，除二千罪，得三千福。

以上十二条禳梦咒，配合向各方反拜的仪式行为，表现了反抗巫术特征。这些大抵是宋代道教巫术而流传至日本者。《阴阳杂书》反映的是日本阴阳道的宗教要旨，但却是受中国道教影响而形成。

另外，我们又在日本人贺茂在盛（1412—1479）的《吉日考



秘传》（又名《日法杂书》）中看见了黄帝厌恶梦十二符。这些符，虽然相当于我国明代时候的作品，不过，我们仍然相信，它们依旧是中古时代道教开创期的产品。它们和以上禳梦十二日咒一样，也是厌梦十二日符，不过，它们只有一条总的禳梦的咒语，写于符后。见上页图：

以上十二符开宗明义提出：“此日语梦者，即消亡凶，主死。”但是，只要将各日所做梦相应的符，或戴在胸口，或贴于街头、卧处、壁上、门上、房内、屋顶，或白写、黄写、西面写、南面写等，均能逢凶化吉了。显然，道士们总是在一厢情愿的推崇他们设计的符，要人们相信他的符是百分之百能成现实的。

接着以上十二符的是一条说明和咒语，它所相连的：

“昔黄帝画十二符，以厌恶梦，清晨随日至诚，书篆以水，面东嚥之，执符而咒云：赫赫阳阳，日出东方，断绝恶梦，辟拔除不祥，急急如律令，一气七反。”

“面东嚥之”，显然来自我国古代《养生论》。《养生论》云：“有梦不须说，且以净水，东嚥咒之曰：‘恶梦著草木，好梦成珠玉，即无咎矣。’”

从以上日本人的两本书中反映的禳梦巫术可见，道教的禳梦巫术对日本阴阳道的禳梦有深远的影响，居然形成了禳梦出口的奇章，这是中国古代巫师未及预料的吧！

第二十三章 蛊道巫术表现的多种形态与流变

蛊(gǔ, 音古), 是我国古代流传的一种极神秘的蛊道巫术, 它不同于交感巫术、模仿巫术和反抗巫术, 而是一种特殊的毒虫巫术的形态。尤其福建、两广一带, 从古至今, 流传着一种可怕的魔术毒虫——蛊的传闻, 农民论述它的可怖, 真有谈虫色变之感, 它正是民间神秘巫术的反映。

民间传说中谈起来煞有介事, 仿佛真有那么回事。在文人雅士中也相信它, 把它写进了笔记小说之中, 甚至一部分古代医学家的也相信它, 把它写进医药书籍里。这种巫术也有漫长的流变史, 从古至今都在断断续续、时隐时现的发展衍化着, 变出了各种各样的形态。

第一节 原始时代产生的蛊

所谓“蛊道”, 是用咒语唤来令人致残致死的蛊虫, 用此邪术加害别人的一种巫法。这种特殊的蛊虫之巫术, 它产生于原始社会。远在殷墟的甲骨文中, 就已有关于蛊字和蛊事之记载。而在流传下来的原始时代的神话传说里, 也有确实的事情证明了蛊在原始时代之存在。

继女巫之后, 登上巫术史坛的是男巫。伏羲正是中国巫术史上第一个男巫。他的最为精彩的巫术, 便是蛊道巫术。何以见得呢? 那是因为, 蛊道巫术混同在伏羲创制的八卦中, 关于伏羲创八卦, 诸多文献都有记载:

《周易·系辞下传》云: “古者包牺氏王天下也, 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，于是始作八卦，以通神明之德，以类万物之情。作结绳而网罟，以佃以渔，盖取诸离。”

《论衡·齐世篇》云：“宓戏之前，人民至质朴，卧者居居，坐者于于，群居聚处，知其母不识其父。至宓戏时，人民颇文，知欲诈愚，勇欲恐怯，强欲凌弱，众欲暴寡，故宓戏作八卦以治之。”

《太平御览》卷九引《壬子年拾遗记》云：“伏羲坐于方坛之上，听八风之气，乃画八卦。”


《北堂书钞》卷一五三引《尸子》云，“伏羲始画八卦，别八节，而化天下。”

《蜀中名胜记》卷八引《学斋咕哔》云：“伏羲仓稽，初造王业，画卦结绳，以理海内。”

《古今图书集成·职方典》卷三八九云：“上古伏羲时，龙马负图出于河，其图之数，一六居下，二七居上，三八居左，四九居右，五十居中，伏羲则之，以画八卦。”

《录异记》卷八云：“陈州为太昊之墟。东关城内有伏羲女娲庙。庙东南隅，有八卦坛。”

由上可见，伏羲之所以是巫师，因为他具有《周易·系辞》说的“通神”的主要特点。由于他生于“知其母不识其父”之时，显然是在女娲之后。他坐于方坛之上画那神秘之八卦，这八卦坛之古迹，至今仍在陈州（今河南淮阳）。而这八卦之中，正有“蛊”卦，正是蛊道巫术起源于伏羲之时的反映。《周易》上经“蛊”第十八原文云：

 巽下
离上 蛊：元亨，利涉大川。先甲三日，后甲三日。

初六 幹父之蛊，有子，考无咎。厉，终吉。

九二 幹母之蛊，不可贞。

九三 幹父之蛊，小有悔，无大咎。^①

六四 裕父之蛊，往见咎。

六五 干父之蛊，用誉。

上九 不事王侯，高尚其事。

孔颖达《周易正义》卷三引褚氏云：“蛊者，惑也。”^①意为凡是中了蛊毒者，都有迷惑不醒之特征，所以孔颖达认为“惑”字是蛊字应有的意思。由此可见，伏羲八卦中的蛊，是为蛊毒，也即为蛊道巫术的表现，故这蛊道巫术未必就是周代自《易经》才开始的，而蛊道巫术，应产生于伏羲那个原始时代较早的时期。蛊术使人迷惑不醒，恐即是对人类施行麻醉法的最初的探讨，其目的似企图使人能暂时升天求神，然后再返回人间，故必使人蛊惑之。

但是，不管是用泥土造人，还是蛊毒使人昏迷让灵魂上天，都是古巫的一种带有科学性的假想，纵然是没有探讨对，不过，也算是人类的思维能力向前迈了一小步，巫师们显然企图用黄泥土和蛊毒的诸如此类的巫术力量，来强迫自然界服从巫师这类人的意志，达到用土造出人来，用蛊毒将人麻醉的实用之目的。虽然没有成功，但是他们充满信心，历尽困难，百折不回，继续宣传他们的巫术，进行他们的巫术。女娲与伏羲，作为原始巫，在那种没有科学可言的原始社会早期，表明巫术是最早人类科学假想之始。

但是，在那原始神话时代之蛊，似被人们认为是一种异常神秘的食人的兽——蛊雕。《山海经·南山经》云：

“鹿吴之山，上无草木，多金石。泽更之水出焉，而南流注于滂水。水有兽焉，名曰蛊雕，其状如雕而有角，其音如婴儿之音，是食人。”见下页图：

这种可怖的食人的蛊雕，鸡嘴，头有角，兽的身子，叫起来

^① 见《十三经注疏》上册第三十五页，中华书局影印本。



像婴儿一样。这大约是中国人对蛊的形状之最古老的想像吧！

第二节 先秦两汉的蛊道巫术

蛊道巫术在周代继续流行。周代人普遍很害怕蛊虫，但也想出了一些办法来治毒蛊。《周礼·秋官·庶氏》卷三十七云：

“庶氏掌除毒蛊，以攻说衿之，嘉草攻之。（郑玄注云：“毒蛊，虫物而病害人者。贼律曰：敢人蛊及教令者，弃市攻说，折名折其神，求去之也。嘉草，药物，其状未闻，攻之谓熏之。）凡殴，蛊则令之比之。”（贾公彦疏云：释曰云，殴之止谓用嘉草熏之时，并使人殴之，既役人众，故须校比之。）

治蛊，药草熏之，又使人殴打，可见已开始探讨治蛊之法了。

至战国时代，又进一步。《太平御览》卷七四二引《左传》云：“宣二晋里克有蛊疾。”当时人将它作为一种疾病来看待，似乎巫术性已经有所削弱。

但是，《左传》已经指出春秋战国时代已有人专门培养这种剧毒的“蛊”。《左传》昭公元年云：

“赵孟曰：‘何谓蛊？’对曰：‘淫溺惑乱之所生也。于文，皿虫为蛊。谷之飞亦蛊为。在《周易》，女惑男，风落山，谓之蛊。皆同物也。’赵孟曰：‘良医也。’厚其礼而归之。”以上意思是说：赵孟说：“什么叫蛊？”医和回答说：“这是沉迷惑乱所引起的。在文字里，器皿中的毒虫是蛊。稻谷中的飞虫也是蛊。在《周易》里，女人迷惑男人，大风吹落山木叫做蛊䷑。这都是同类事物。”赵孟说：“真是好医生啊。”赠给他很重的礼物而让他回去。

按照孔颖达疏中的意思来说：“人自有无故失志，志性恍惚不自知者，其疾名为蛊。蛊非尽由淫也，以毒药药人，令人不自知者，今律谓之蛊毒。”“皿”，当然是器皿，稻谷蛊当时已经培养出来了，从此器皿中，言有人专门用器皿来培养这种剧毒的虫。这种培养蛊毒之法，在我国两千多年以前已经在广泛地加以流传，并且成为后世培养蛊毒的主要的一种模式。故知战国时代仍极盛行蛊道巫术。所谓“皿虫为蛊”，正如《通志·六书略》所说：

“造蛊之法，以百虫置皿中，俾相啖食，其存者为蛊。

由此可见，百种毒虫置皿中，互相残酷咬食，最后剩下最毒的一种毒虫，施以魔法，就成为蛊。此法在春秋战国时代已流传了。

在秦汉之间，人们试着用食疗法来解除蛊毒，也可说是一种创造。出自秦汉的巫书《山海经·中山经》云：

“休水出焉，而北流注于洛，其中多鯪鱼，状如螯雌而长距，足白而对，食者无蛊疾，可以御兵。”

《山海经·北山经》亦云：“（决决之水）其中多人鱼，其状如鯪鱼，四足，其音如婴儿，食之无痴疾。”（按：痴疾为蛊疾之误）

郝懿行对中山经蛊疾条疏云：“北次三经云：‘人鱼如鯪鱼，四足，食之无痴疾。’此言‘食者无蛊疾’，蛊，疑惑也，痴，不慧也，其义同。”郝氏由于不了解蛊道巫术，曲解了蛊疾，实际上这是先秦至汉代民间以食疗解蛊毒之尝试，并为后世采用，《本草纲目》鳞部第四十四卷即指出：“青鱼，解蛊毒。”便是鯪鱼解蛊疾的衍化。

到汉代，人们相信这种蛊虫巫法是实有其事的，进而流变成了蛊道巫术，被当时汉代的皇亲国戚所利用，成为政治斗争的工具。

《史记·衡山王赐传》云：“厥姬乃恶王后徐于太子曰：‘徐来使婢，蛊道杀太子母。’”

在本书模仿巫术一章已提到，《汉书·王充传》及《汉书·武帝五子传》的“巫蛊之狱”，那是轰动史坛的一件政治性的大事，它便是在模仿巫术结合了蛊道巫术为害的。在《六韬》中已谴责它为“左道”。

至东汉蛊道巫术仍是统治者手中的工具，动不动诬称别人施行蛊道巫术，例如《后汉书·清河王庆传》就有“诬言欲作蛊道祝诅”之言。当时人们由于害怕蛊毒，便将蛊视为鬼魅，把它放在岁末驱傩中来驱逐，并且还造出几种神物来把蛊吞食，于是《后汉书·礼仪志》便记载汉代岁末驱傩的风俗云：“穷奇、腾根共

食蛊。”把它们列入大雠驱疫的十二神之中，可见民间对蛊何其重视。但汉代民间一般来说，按《说文》所说，认为“蛊，腹中虫也。”

第三节 魏晋南北朝时代的蛊道巫术

总的看来，魏晋南北朝时代的蛊道巫术之特点，是从宫廷又返回到了民间。首先，民间已经有了世袭性的造蛊之家庭，专门的用人工来培养。其次，人们已经在探讨解蛊毒之法。再次，传说得更为神乎其神，说蛊这种毒虫，又能妖形变化，又能跳跃逃走，还能在天空中飞，等等。

晋代传播着蛊是一种人工培养的毒虫，谁害了这些毒虫，就要全家死绝。干宝《搜神记》记载了这样一个可怕的故事：

“荣^①阳郡有一家，姓寥，累世为蛊，以此致富。后娶新妇，不以此语之。遇家咸出，唯此妇守舍。忽见屋中有大缸，妇试发之，见有大蛇，妇乃作汤，灌杀之。及家人归，妇具白其事，举家惊惋。未已，其家疫没，死亡略尽。”

（卷十二）

晋代还传说治蛊毒有巫术之方，首先将施有巫术力的藁荷根放在席下，然后大声念咒语来驱蛊。干宝《搜神记》卷十二又云：

“余外妇姊夫蒋士，有佣客，得疾下血。医以中蛊，乃密以藁荷根布席下，不使知。乃狂言曰：‘食我蛊者，乃张小小也。’乃呼小，小亡去。今世攻蛊，多用藁荷根，往往验。藁荷或谓嘉草。”

^① 荣（榮），xTng，音信，今属河南省。

藁（ráng，音瓢），藁荷，又称阳藁、菴藁、覆苴。是一种多年生的药草，叶尖长，类姜。夏月开白花或淡黄色花，花大，结蒴果，由地下茎而生，嫩芽供食用，其根可入药。

藁荷治蛊並不始于晋代，在汉代似已在运用，例如，《史记》卷一百一十七《司马相如传·上林赋》云：“茝姜藁荷。”正义云：“藁，人羊反。柯根旁生笋，若芙蓉，可以为菹，又治蛊毒也。”菹（zǔ，租），酸菜，是汉代人爱吃的菜肴，由上可知，按正义所说，似汉代已有以藁荷治蛊之法。

晋代还传说，鄱阳（汉属豫章郡，今属江西省），有所谓“狗豕”之蛊，还说它能变化，能变为猪、狗、蛇、虫等，大约是将狂犬病与蛊的传闻附会而成。其说法很恐怖，只要中了蛊毒的黄犬向人呼叫，此人必中蛊，而且只有桔梗可救。

干宝《搜神记》卷十二又云：

“鄱阳赵寿，有犬蛊。时陈岑诣寿，忽有六黄犬六七群，出吠岑。后余伯妇与寿妇食，吐血几死，乃屑桔梗以饮之而愈。蛊有怪物，若鬼，其妖形变化，杂类殊种，或为狗豕，或为虫蛇，其人皆自其知形状。行之于百姓，所中皆死。”

晋代传说，若养之毒虫死，全家皆亡之。从蛊可以“妖形变化”来看，只有培养蛊虫者才“知其形状”用以害人，则可知它确是巫术了。晋代又传蛊道可以僧徒咒愿解之。晋陶潜《搜神后记》卷二云：“县游道人，清苦沙门也。剡县有一家事蛊，人噉其食饮，无不吐血死。游尝诣之。主人下食，游依常咒愿。双蜈蚣，长尺余，便于盘中跳走。游便饱食而归，安然无他。”可见在晋代佛教徒（沙门）开始介入破蛊道巫术。

南北朝传说有人专门养蛊，蛊能飞，主人用之杀人。梁顾野王《舆地志》云：“江南数郡有畜蛊者，主人行之以杀人，行食饮中，人不觉也。其家绝灭者，则飞游忌走，中之则毙。”这是

从正面明确指出，这种蛊道巫术是专门“杀人”的黑巫术。

当时形容得极为恐怖，凡中蛊毒者，口吐毒蛊，烂肠碎肚，《太平御览》卷七四二引沈约《宋书》曰：

“沛郡相县唐赐往比村饮酒还，因得病，吐蛊虫十枚，临死语妻张曰：死后割腹出病，张手破之，藏采糜碎。”

凡被毒蛊咬而中毒者，五脏皆烂。

南北朝时，已传说有粟蛊与谷蛊。任昉《述异记》卷下云：

“晋末荆州久雨粟化为蛊，蛊害民。《春秋》云：‘谷之飞为蛊，蛊是也。’中郎王义兴表奏曰：‘臣闻尧生神木而晋有蛊粟，陛下自以圣德何如？’帝有惭色。”

由上观之，当时又有人认为蛊是由自然灾害造成的。

第四节 隋代的蛊道巫术

隋代盛行蛊道巫术是在宫廷内部皇族之间展开，演出了一幕又一幕的政治斗争的惨剧，互相杀戮，互相攻讦，表现了一个短命王朝没有凝聚力的应有特征。

隋高祖杨坚由于用错了一个人——独孤陀，而引发了一系列蛊道巫术事件。《隋书》卷七十九《独孤陀传》云：

“独孤陀字黎邪。仕周胥附上士，坐父徙蜀郡十余年。宇文护被诛，始归长安。高祖受禅，拜上开府、右领左右将军。久之，出为郢州刺史，进位上大将军，累转延州刺史。

好左道。其妻母先事猫鬼，因转入其家。上微闻而不之信也。会献皇帝及杨素妻郑氏俱有疾，召医者视之，皆曰：

‘此猫鬼疾也。’上以陀后之异母弟，陀妻杨素之异母妹，由是意陀所为，阴令其兄穆以情喻之。上又避左右讽陀，陀言无有。上不悦，左迁迁州刺史。出怨言。上令左仆射高颖、纳言苏威、大理正皇甫孝绪、大理丞杨远等杂治之。陀婢徐阿尼言，本从陀母家来，常事猫鬼。每以子日夜祀之。言子者鼠也。其猫鬼每杀人者，所死家财潜移于畜猫鬼家。陀尝从家中索酒，其妻曰：‘无钱可酤。’陀因谓阿尼曰：‘可令猫鬼向越公家，使我足钱也。’阿尼便咒之归。数日，猫鬼向素家。十一年，上初从并州还，陀于园中谓阿尼曰：

‘可令猫鬼向皇后所，使多赐吾物。’阿尼复咒之，进入官中。杨远乃于门下外省遣阿尼呼猫鬼。阿尼于是夜中置香粥一盆，以匙扣而呼之曰：‘猫女可来，无住官中。’久之，阿尼色正青，若被牵曳者，云猫鬼已至。上以其事下公卿，奇章公牛弘曰：‘妖由人兴，杀其人可以绝矣。’上令以牀车载陀夫妻，将赐死于其家。陀弟司勋侍中整诣阙求哀，于是免陀死，除名为民，以其妻杨氏为尼。先是，有人讼其母为人猫鬼所杀者，上以为妖妄，怒而遣之。及此，诏诛被讼行猫鬼家。陀未几而卒。”

说起来，独孤陀还是隋炀帝的舅舅，故这是外戚作乱。高帝的献皇后首先受害，但这位“文献独孤皇后”却反过来为她后异母弟独孤陀保释。《隋书》卷三十六“后妃”指出：“文献独孤皇后，后异母弟陀以猫鬼巫蛊，咒诅于后，坐当死。后三日不食，为之请命曰：‘陀若蠹政害民者，妾不敢言。今坐为妾身，敢请其命。’陀于是减死一等。”《隋书》将此种巫术命案得已很完备，称它为“猫鬼巫蛊”，《独孤陀传》也将阿尼施巫术已描写得十分详尽了。

独孤陀的巫蛊事件引起互相怀疑搞巫蛊的传染病。隋高祖弟弟滕穆王瓚之子纶，也被怀疑搞巫蛊，结果也惨。《隋书》卷四

十四“嗣王纶”传云：“纶以穆王之故，当高祖之世，每不自安。炀帝即位，尤被猜忌。纶忧惧不知所为，呼术者王琛而问之。琛答曰：‘王相禄不凡。’乃因曰：‘滕即腾也，此字足为善应。’有沙门惠恩、崛多等，颇解占候，纶每与交通，常令此三人为度星法。有人告纶怨望咒诅，帝命黄门侍郎王弘穷治之。弘见帝方怒，遂希指奏纶灰蛊恶逆，当坐死。……帝以公族不忍，除名为民，徙始安。”杨纶的被“除名为民”完全是被人诬告的结果。

隋高祖有五个儿子，都是文献皇后所生，长曰房陵王勇，次炀帝，次秦孝王俊，次庶人秀，次庶人谅。杨俊，即隋炀帝的大弟弟，又闹起了巫蛊之事。《太平御览》卷七三五“灰蛊”引《隋书》云：“秦王俊好内，妃崔氏性妒，甚不平之，遂于瓜中进毒。俊由是遇疾，征还京师。笃舍银，银色异为遇蛊，未能白，遣使奉表陈谢。帝责以失德，毙，帝哭之数声而已，曰：‘晋王前送一鹿我，令作脯拟赐秦王，王亡，可置灵坐之前，心已许之，不可亏信。’帝及后往视，见大蜘蛛、大蛭蛄，从柩头出之，不见穷之，知妃所为也。”此段不见今本《隋书》记载，它揭示了妃崔氏搞蜘蛛蛊、蛭蛄蛊某些细节。《隋书》卷四十五“秦孝王俊”指出：“妃崔氏以毒王之故，下诏废绝，赐死于其家。”这就是隋代又一个巫蛊之狱。

隋朝所以盛行巫蛊之术，与隋炀帝爱好巫蛊颇有些关系，隋炀帝为得到别人的美女，便推蛊术以求，衍为丑闻。《太平御览》卷七三五“灰蛊”引《两京记》云：“杨素有美妾，姿色绝伦，时有千牛桑和有妖蛊异术，常云一见妇人便能致，炀帝尝密使人窃之，素宅深邃，和朝奉诏，其夜便窃以匿。炀帝奇其能，便招素赐之。”献一两名美女，对“后庭妓妾曳绮罗者以千数”^①的杨素来说，自是不成问题。然可见隋炀帝之荒淫无道之极矣！

^① 《隋书·杨素传》。

第二十四章 唐代培蛊治蛊与敦煌 治蛊巫术

第一书 唐代培蛊法与治蛊法

唐代也传说了蛊虫的培养之法。唐陈藏器《本草拾遗》云：“古人愚质，造蛊图富，皆取百虫入瓮中，经年开之，必有一虫尽食诸虫，即此名为蛊，能隐形似鬼神，与人作祸，然终是虫鬼。咬人致死者，或从人诸窍中出，信候取之，曝干。有患蛊人，烧灰服之，亦是其类自相伏耳。又云：“凡蛊虫疗蛊，是知蛊名即可治之，如蛇蛊用蜈蚣蛊虫，蜈蚣蛊用蛤蟆蛊虫，蛤蟆蛊用蛇蛊虫之类，是相伏者，乃可治之。”（引自《本草纲目》虫部第四十二卷）藏器认为蛊具有鬼神魔力，名为虫鬼，治法为以蛊治蛊。百虫存一造蛊法与它书说法一致。《通书六书略》云：“造蛊之法，以百虫置皿中，俾相啖食，其存者为蛊。”《岭南卫生方》云：“制蛊之法，将百虫置器密封之，使其自相啖食，经年后，独存者为蛊。”

在唐代，传说有飞蛊之事，与南北朝的说法是一致的。而且其说法还要神乎其神。李昉《太平广记》卷第二百二十载有《飞蛊》条，系转引自唐张鷟《朝野僉载》者，今本不载，全文云：

“江岭之间有飞蛊，其来也有声，不见形。如鸟鸣啾啾唧唧然，中人即为痢，便血，医药多不差，旬日间必不救。”

按照唐人的理解，百里出一的蛊，是来无影去无踪的，它们在江岭的中间飞来飞去，而人的肉眼是看不到它们的形状的，只

可听见它们像鸟鸣一样的可怖的啾啾声，它们能使人肚痛、便血、以致于死。

在唐代，蛊道巫术也一度成为统治者政治斗争之工具，特别在初唐更是如此。张鷟《朝野金载》卷三：“韦庶人之金盛日，好厌禱，并将昏镜以照人，令其速乱，与崇仁坊邪俗师婆阿来专行厌魅，平王诛之，后往往于殿上掘得巫蛊，皆逆韦之辈为之也。”此种巫蛊，先用“昏镜”将人照昏然后施以蛊术，是交感巫术与蛊道巫术结合的形态。当然，这是又一个“巫蛊之狱”，只不过规模不如汉武帝时那么大罢了，但冤狱却因此而发生，《朝野金载》卷三记载了庶人贤二子的不幸遭遇：

“载初年中，来俊臣彥瓘，告故庶人贤二子夜遭巫祈禱星月，咒咀不道。拷楚酸痛，奴婢妄证，二子自诬，並鞭杀之，朝野伤痛。浮休子张鷟曰：‘下里庸人，多信厌禱，小儿妇女，甚重符书。蕴愚崇奸，构虚成实，培土用血，诚伊戾之故为，掘地埋桐，乃江充之擅造也。’”

汉代“掘地埋桐”的巫蛊之狱事件，在唐代上层社会依然记忆犹新。统治者不忘利用它来罗织人的罪名，叫“奴婢妄证”，挑拨亲人之间“二子自诬”，达到“鞭杀之”的目的。而且唐初的巫蛊之术，也是与“埋桐”人偶之模仿巫术相结合的，这就更增加了它的神秘性，並增加了迷信成份和别人对它的憎恨。

初唐已有人开始研究治蛊的医法。《新唐书》卷二百四“方技”记载，甄立言“究习方书，遂为高医”，他善于治头发蛊。

“有道人心腹慙烦弥二岁，诊曰：‘腹有蛊，误食发而然。’令饵雄黄一剂，少选，吐一蛇如拇，无目，烧之有发气，乃愈。”

这是道教治头发蛊的传说故事，是用雄黄来进行驱邪的。因为按巫师说法，雄黄是有使妖魔恢复原形的魔力的。例如著名的白蛇传传说，白娘娘正是吃了雄黄酒才原形毕露的。

但是佛教也有治头发蛊的传说故事。唐代和尚跑出来说，佛教治头发蛊最灵验了。《酉阳杂俎》续集卷之七《金刚经鸠异》云：

“长庆初（821—824），荆州公安僧会宗，姓蔡，尝中蛊，得病骨立，乃发愿念《金刚经》以待尽，至五十遍，昼梦有人令开口，喉中引出发十余茎，夜又梦吐大蜃（蚯蚓）为一肘余，因此遂愈。荆山僧行坚见其事。”

佛教吹牛的本领比道教高明。人证俱在似不容反驳。吐出蚯蚓“一肘（zhǒn，帚）”、《大唐西域记》卷二《印度总述》云：“一肘为二十四指。”大约有两三尺长，这种蚯蚓比黄蟮还长还大，道士真是小巫见大巫了。

《新唐书》说的蛊“吐一蛇如拇”。《酉阳杂俎》说的蛊“大蜃长一肘”，其实在唐代称为蛇蛊，那时的医生采取用铁夹子从口中夹出，然后烧掉的治蛊法。五代范资《玉堂闲话》对唐五代蛇蛊之治疗有详细的描述，现举出以下两件治蛊之事：

1. 颜燧召医治蛇蛊

“京城及诸州郡市肆中，有医人能出蛊毒者，目前之验甚多，人皆惑之，以为一时幻术。膏盲之患，即不可去。郎中颜燧者，家有一女使抱此疾，常觉心肝有物啖食，痛苦不可忍。累年后瘦瘁，皮骨相连，胫如枯木。偶闻有兽医者，于市中聚众甚多，看疗此病，颜试召之。医生见曰：‘此是蛇蛊也，立可出之。’于是先令炽炭一二十斤，然后以药饵之，良久，医工秉小铃子于旁。于时觉咽喉间有物动者，死而复苏，少顷，令开口，铃出一蛇子长五六寸。急投于炽炭中燔之，燔蛇屈曲，移时而成烬，其臭气彻于亲邻。自是疾乎，永无誓心之苦耳，则知活变起虢肉徐甲之骨，信不虚矣。”^①

^① 《太平广记》卷二百一十九引。

这条描写的蛇蛊很可怕，它专门啃吃人的心肝，直到将人变皮包骨的骷髅，但治起来也甚为简单，先用药将它药昏，然后等它复苏时，在口中冒头，就将它夹出来。

2. 于邁找钉铰匠夹蛊蛇。

“近朝中书舍人于邁，尝中蛊毒，医治无门，遂长告，渐欲远适寻医。一日，策杖坐于中门之外，忽有钉铰匠见之，问曰：‘何苦而羸茶（niē）如是？’于即为陈之。匠曰，某亦曾中此，遇良工，为某钤出一蛇而愈，某亦传得其术。邁欣然，且祈之，彼曰：‘此细事耳，来早请勿食，某当至矣。’翊日果至，请邁于舍檐下，向明张口，执钤俟之，及欲夹之，差跌而失。则又约以来日，经宿复至，定意伺之，一夹而中，其蛇已及二寸许，赤色，粗如钗股矣，遽命火焚之。邁遂愈，复累除官，至紫微而卒，其匠亦不受赠遗，但云，某有誓救人，唯引数觴而别。”^①

这条写治蛇蛊又有不同，即事先不必用毒药饵之，而是摸清它的习性，早晨当人空腹时，它必探头喉间欲寻食，此时再“一夹而中”将它拖出喉管。以上蛇蛊都不长，或二三寸，或五七寸似乎无一肘长。

古代民间甚至传说，唐代著名的捉鬼者钟馗，也是由于施蛊道巫术才著名的。据元代无名氏《湖海新闻夷坚续志》“补遗拾遗门”一节《钟馗传》云：

“庐陵沈梅如宋国作《钟馗传》曰：钟馗，终南山人，唐武德中以进士试武功，不得，触殿阶而死。上命有司以七品服葬之。唐《逸史》说，唐开元二十三年（735）年帝病蛊卧禁中，昼梦一绿衣，鞞一足，眇一目，腰一笏巾裹，蓬

^① 同见《太平广记》卷二百一十九引。

发无鬓，左手捉一鬼，以右手第三指刺其目作掐食貌。上问为谁，对曰：‘臣先朝进士钟馗也，为国厚恩，生未有以为报愿为厉以自见。今此官中有蛊气，臣徐伺其旁，仍有二竖子坏穴门及寝门而入，臣得诸于帝，将杀之。’然自是罢朝辄不乐，高力士揣知上意一目言于上曰：‘陛下得无以前梦为意耶？昔李淳风言唐三百年当再造，将见独眼龙以昭天瑞者陛下所梦眇目者，殆此也。’上大喜曰：‘微此家老，朕几惑矣。’馗自是不复见云。郡达尊欧阳巽斋安道批曰：‘此传寓言有味。以文为戏，前贤多有之，此则与人家国，足助规戒也。’《荆楚岁时记杂》曰：‘世除夜画之以恶鬼。’相传授久，亦何从而订其正耶！”

这是一个新说法。说唐玄宗得“病蛊”，钟馗说“宫中有蛊气”，于是便来施术捉鬼，这在以前并未听说（参见拙著《敦煌古俗与民俗流变——中国民俗探微》第十章《钟馗驱傩风俗》）。这是将元代民间的说法，渗入了钟馗传说而造作出来的新说法。

第二节 敦煌治蛊巫术

蛊道巫术若从汉武帝时代算起，流行至唐代，已经相沿七、八百年之久了。在这些巫术背景下，敦煌唐人中便也有蛊道巫术的传播。但是从敦煌资料所见，它是着眼于尽其全力扑感和解除蛊道毒素方面，以造福于民为其治蛊思想的中心点。

以下列举出敦煌蛊道巫术四种方式。先应指出最主要的一点，即敦煌资料反映出，佛教密宗派相当注意运用各种不同的方法反治这种蛊道巫术，其反对之手段，亦以巫术反巫术。而其所涉及的内容，有些也与前代相合。

第一种方式，诵经治蛊。佛教认为治巫蛊完全可以用诵读佛经，产生大神力，来压倒小小的巫蛊。伯三九二〇《千臂千眼陀

罗尼神咒经》云：“若诸人天诵持大悲心神咒者，得十五种善生，不受十五种恶死。……九者不为蛊毒害死。”这是认为诵神咒可以抵制巫蛊违害。下面还有四句诗：

若入野道蛊毒家，
饮食有药欲相害，
至诚称诵大悲咒，
毒药变成甘露浆。

诗句虽言诵经治蛊，但前两句意，虽然与《搜神记》、《搜神后记》、《舆地志》记载一致，民间有人专门搞蛊道巫术害人。

伯三九一五《佛说八阳神咒经》中也记载了诵经治蛊之方：“若在军兵封门中，当读是经；若为蛊毒所中，当读是经。……”认为中了蛊毒，可用诵八阳神咒经来解除，认为诵经以后“诸兵不敢害，蛊道亦不幸（兴），县官及盗贼，终不害是人。”

伯三九一六《不空羼索神咒心经》也强调诵经治蛊。云：“若善男子或善女子，八日受持斋戒，专心诵此大神咒心经，乃至七遍，不杂异语，当知是至现世，定得二十胜利；一者身无众（重）病，安隐（稳）快乐……十六者、厌魅、咒诅、蛊道不著。”

以上伯三九二〇卷之“千臂千眼”指千手千眼观音，是密宗主要供奉的造像之一，他是佛在降魔时显现的特殊形象，故身分与佛相等。莫高窟79、113、148诸窟均有其造像。伯三九一六卷之“不空羼索”指不空羼索观音，也是密宗主要供奉的造像之一，莫高窟148窟有其造像。此神咒经是玄奘所译十部密典之一。

第二种方式：带护身物。伯三九一六《佛部三昧耶印》云：“若复有人或于练上，或于桦皮，或于叶上，书此如来顶髻（髻）白盖，无有能及甚，能调伏陀罗尼，或带身上，或系颈上，及至

寿终，毒不能害，刀不能伤，水不能溺，蛊毒厌蛊，非时横死，亦不能害。”这是密宗以反抗巫术的方式来破除蛊道巫术的表现。但获此效果必先实行三密：“禁部三昧耶印，以二手虚心合掌，开二头指，辅二中指，屈辅二头指下节（结）其印，如来三十二相，八十种好了分明，如对目前，诵真言七遍，当顶散之……”，佛教密宗派以其具有高度精密的咒术，各种礼仪和神格的信仰，形成它的特征。它规定密教徒作法必须口诵真言，即咒、称语密，手结契印，称身密，心作观想，称心密，三密相融合，身即成佛，便能胜一切灾邪。所以以上引文才有手结印，诵真言等之说法，它认为行了如此法术之后，便能战胜蛊道巫术。故有“或厌蛊男，或压蛊女，所有咒术，州皆禁断”之论。结印和诵真言后便能避免“𧈧（魔）蛊女鬼所娆（挠）”，“毒药或蛊毒”所害，“蛊毒𧈧（魔）蛊、非时横死，亦不能害。”此种以练绢、桦皮、树叶制成的护身物，以现代眼光看，它既可做吉祥物，又可为衣饰，有一举两得之效。

第三种方式：佩带药丸。佛教密宗发明了治疗蛊毒的专门药丸。伯三九一六《不空绢索神咒心经》云：“若咒药丸，系在身上，刀毒水火，恶兽怨家，厌魅蛊道，一切灾横，皆不为害。”原来这种药丸不是服用的，而是系在身上的。制作这种解蛊药丸也是奇异的。它说：

“若恐疾疫鬼魅著身，应取社邪药，毗社邪药、那矩梨药、健陀陈矩梨药、婆那尼药，唵践邪波尼药、回达罗波尼药、健陀华利样瞿药，（须）揭蓝药、斫訖罗药、莫诃斫訖罗乐、毗瑟怒訖烂多药、素摩罗时药、苏难陀药、如是诸药，细捣缉（及）筛水，和为丸，形如大枣，咒百八遍，置于（头）顶上或系两臂，疾疫鬼魅，皆不著身。”

十四种药全是梵文译音，似为印度进口货，又似巫药。目前

还不清楚这十四种药的来历。不过由于印度密教早期密咒本用来治病，或从此出。

第四种方式：服药治蛊。密教发明了治疗蛊毒的药品，服用这些药品也要念咒。有一种专门治蛊的药方，十分特别。伯二六三七《出蛊毒方》云：

出蛊毒方，豆豉七粒，黄龙（汤）一分，乌龙肝一分。

右件药细研为末，都为一服，空腹下，若是先吃著药，服药时诵咒，即吐出咒曰：

父是蜣螂虫，

母是耶暗鬼，

眷属百千万，

吾今悉识你。

真言：奄迦吒 同吒萨婆诃

佛说咒蛊毒真言 唵支婆单 毗尼婆单 呜苏摩单 菩提萨诃
贺

以上药方实际似唐代民间的治蛊的中草药方。豆豉即大豆豉，《本草纲目》谷部第二十五卷“大豆豉”云：“治中毒药蛊气”黄龙汤（人粪），梁陶弘景注《神农本草经一种》云：“近城市人以空罍塞口，纳粪中，积年得汁，甚黑而苦，名为黄龙汤，疗温病垂死者皆瘥。”《本草纲目》人部第五十二卷“人屎”条云：附方黄龙汤有疗“蛊毒百毒”之效。乌龙肝：乌龙，《本草纲目》兽部第五十卷“狗”条云：“俗又讳（狗）之以龙，称狗有乌龙、白龙之号。”並云：“白狗、乌狗入药用。”故乌龙肝即乌狗肝，主治“狂犬咬”、“心风发狂”之症。

由以上考察可见，密宗的《出蛊毒方》恐系采撷唐代民间偏方而成。服药时诵咒、念真言，使之具有巫术之特征。敦煌民间

流传的服用治蛊毒偏方秘方，当然不止以上一种，伯二六六二《奇方》中就还有一条：“人蛊水遍身洪（红）肿，取马牛尿，每日服一盞，即差。”据《本草纲目》兽部第五十卷云：牛尿果有治遍身水肿之效，又云白马溺能治肠胃中的白鳖毒虫。民间治蛊偏方流传的多，就为密宗治蛊巫术的产生提供了条件和依据。

另外，在伯三九二〇《千臂千眼陀罗尼神咒经》卅五页），还见到一种治蛊服用药，文云：

“若为蛊毒所害者，取药劫布罗，龙脑香是，和柚具罗香各等分，以井华水一升和煎，取半升于千眼像前咒一百八遍，服之即差。”

龙脑香，据《本草纲目》本部第三十四卷“龙脑香”条云又名“羯婆罗香”，《本草衍义》卷十四、《政和本草》卷十三“龙脑香”条俱作“羯布罗香”，殆即本卷“劫布罗”无异矣！《西域记》载：“西方秣罗矩吒国，在南印度境。有羯布罗香树，干如松珠而叶异，花果亦异，湿时无香，木干之后，循理析之，中有香，状类云母，色如冰雪，即龙脑香也。”据此可知，此药是从印度进口的，似为早期印度密教所宗。证以《本草纲目》此药治心腹邪气等甚有疗效，故密宗移来治蛊毒。卷中提及的“柚具罗香”，疑即《本草纲目》本部第三十四卷的安息香，因此药梵书谓之“柚具罗香”，唐义净译《金光明最胜王经》卷七作“婆具罗”，故知卷中“柚具罗香”，殆即安息香无疑矣！据《本草纲目》云此药亦具有“辟蛊毒”、“邪气魍魉”之功效。密宗服药治蛊巫术，由于吸收了民间治蛊偏方，而具有了医药学之价值，此点已有以上确实之根据。

综上所述，唐代佛教密宗的治蛊巫术，大致有以上四种方式。敦煌资料中也记载了唐王朝治蛊法律，表明唐王朝是反对巫师利用黑巫术来害人的。伯三五九三《唐开元二十五年（737）

律疏——名例律疏残卷》载称：

“注云：造畜蛊毒，厌魅。

议曰：谓造合成蛊，虽非造合乃传畜之，堰以害人者，皆是。即未成者，不入十恶。厌魅者，其事多端，不可具述，皆谓邪俗阴行不规，欲令前人疾苦及死者。”

可见蛊道巫术在唐代已被认为是“阴行不规”的“邪俗”並绳之以法。另方面又大力提倡治疗蛊疾，因此蛊害得到了有效控制。

第二十五章 宋代与元明蛊道巫术流变

第一节 宋代嫁金蚕及其他

宋代的蛊道巫术有些离开了佛教，又变为害人的黑巫术，称为“嫁金蚕”。宋蔡绦(táo‘滔)《铁围山丛谈》云：“金蚕始于蜀中，近及湖广闽粤浸多。状如蚕，金色，日食蜀锦四寸。南人畜之，取其粪置饮食中以毒人，人即死也。蚕得所欲，日置他财，使人暴富。然遣之极难，水火兵刃所不能害。必倍其所致金银锦物，置蚕于中，投之路旁。人偶收入，蚕随以往，谓之‘嫁金蚕’。不然能入人腹，残啮肠胃，完然而出，如尸死也。有人守福清，民讼金蚕毒，治求不得。或令取两刺猬，入其家捕之必获，猬果于榻下墙隙擒出。夫金蚕甚毒，若有鬼神，而猬能制之何耶？”

但是，宋代的佛僧，有些仍坚持反巫蛊的传统，坚持用中草药治疗。宋姚宽《西溪丛语》卷上云：“马监场云：泉州一僧能治金蚕蛊毒。如中毒者，先以白矾末令尝，不涩觉味甘，次食黑豆不腥，乃中毒也。即浓煎石榴根皮汁饮之下，即吐出，有虫皆活，无不愈者。李晦之云：凡中毒以白矾、牙茶捣为末，冷水饮之。”

宋代甚至有吞金蚕而不死的传闻。《幕府燕闲录》云：“池州进士邹闾(lǎng浪)家贫，一日启户，获一小笼，内有银器。持归，觉股上有物，蠕蠕如蚕，金色灿然，遂拔去之，仍复在旧处。践之斫之，投之水火，皆即如故。闾以问友人。友人曰：此金蚕也。备告其故。闾归告妻云：吾事之不可送之家贫，何以为生？遂吞之。家人谓其必死，寂无所苦，竟以寿终，岂至诚之盛，妖不胜正耶？”（《说邪》）

宋代有一种解蛊方更是天下奇闻，在中国巫术中，那是十分少见的内容。宋洪迈《夷坚志》补卷第二十三《解蛊毒咒方》云：

“蔡人李枢，避建炎之难，同数乡人入蜀。绍兴乙卯，自夔之涪，过上岩，买一大鱼，其状如鲤，命仆治其半为羹，以半为鲙。初啖羹，其汁甚苦，意谓胆破，复尝肉脔，则一甘一苦，心疑焉。忆其父所书解毒咒，因急诵之，而屏去羹弗食，后三日，至武宁，市无屠肆，仆欲以鲙进，乃洗涤令净，沸油煎之，至盘校间犹盛热，又诵咒数遍，一小青蜘蛛出鲙上，踉蹌自如，即杀而屑之，尽投鲙于江。枢乃道父书云：顷有朝官，与一高僧西游，道由归峡，程镇荒远，日过午，馁甚。抵小村舍，闻其家畜蛊，而势必就食，去住未剖。僧曰：‘吾有神咒，可无忧也。’食至，僧闭目诵持，俄见小蜘蛛延缘碗吻。僧曰：‘速杀之。杀于是竟食，无所损。其咒曰：‘姑苏啄，磨耶啄，吾知蛊毒生四角，父是穹窿穷，母是舍耶女，眷属百千万，吾今悉知池，摩诃。是时同行者竟传其本，所至皆无恙。别传解毒方，用豆豉七颗，巴豆去皮两粒，入百草霜，一处研细，滴水圆如绿豆大，以茅香汤吞下七圆。又泉州一僧，能治金蚕毒，云：’才觉中毒，先含白矾，味甘而不涩，次嚼黑豆，不腥者是已。但取石榴根皮，煎汁饮之，即吐出活虫，无不立愈。’李晦之云：‘以白矾芽茶捣为末，冷水调服，凡一切毒皆可治。并载于此，以贻后人。’”

可见蛊虫放在油锅中也炸不死，但诵“摩诃”咒却能将它唤出扑杀。“摩诃”为梵语音译，是佛教用语，是大多胜之义，故摩诃咒实为印度进口货。宋代和尚延续唐代和尚作法，也插入蛊道巫术中进行解蛊毒之研究。

宋代蛊道巫术流传的地区是在福建的诸州。《夷坚志》补卷第二十三“黄谷蛊毒”对它叙述甚详，现分别叙述之：

1. 地点与种类。“福建诸州大抵皆有蛊毒，而福之古田、长溪为最。其种有四：一曰蛇蛊，二曰金蚕蛊，三曰蜈蚣蛊，四曰蛤蟆蛊，皆能变化，隐见不常。皆有雌雄，其交合皆有定日，近者数月，远者二年。”

2. 仪式及施术规定。“至期，主家备礼迎降，设盆水于前，雌雄遂出于水中，交则毒浮其上，乃以针眼刺取，必于是日毒一人，盖阴阳化生之气，纳诸入腹，而托以孕育，越宿则不能生。故当日客至，不暇恤亲戚宗党，必施之，凡饮食药饵皆可入，特不置热羹中，过热则消烂。或无外入至，则推本家一人承之。”

3. 中蛊毒之症状：“药初入腹，若无所觉。积久则蛊生，藉人气血以活。益久则滋长，乃食五脏，晓夕病楚不可忍，惟啜百沸汤，可暂息须臾。甚则叫呼宛转，爬刮床席。临绝之日，眼耳鼻口涌出虫数百，形状不一。”

4. 蛊毒再培育之过程。“渍于水暴干，久而得水复活。人魂为虫，祟所拘，不能托化，翻受驱役于家。如虎食侏鬼然。死者之尸虽火化，而心肺独存，殆若蜂窠。”

5. 蛊道巫术实例。“淳熙二年（1175），古田人林绍先母黄氏遭毒，垂尽，其家人曰：‘若是中毒，当烧床簀照之，必能自言。’黄氏遂云：‘某年月日，为黄谷妻赖氏于某物内开厨，得银珂锁子、五色线环交及小本棋子，两面书‘五逆五顺’四字，盛以七孔合，又针两包，各五十枚，而十一枚无眼，率非寻常人家所用物。既告官，捕谷，讯鞠则佯死，释之则苏，类有鬼相助。会稽余靖为主簿，府贴委治此狱，其奸态如在县时。靖无以为计，惧其幸免，不胜愤诃，系于庭下，砺刃断其首，贮以竹篮，持诣府自劾。府帅陈魏公具以状闻，诏提点刑狱谢师稷究实，谢与丞尉亲到谷家，诘之少顷，蜈蚣甚大，出现（从穴中出）。谢曰：‘此明证也，摄赖氏还司自临考之。’三日狱具，亦论死。所谓顺逆棋子者，降蛊之时所用以卜也，得顺者客当之，逆者家当之。针之无眼者，以眼承药，既用则去之，盖所杀十一人矣。五

色线，凡蛊喜食锦，锦不可得，乃以此代。银珂锁者，欲嫁祸移诸他处，置道傍，冀见者取之也。谷之罪恶，上通于天，余靖为民去一凶，士大夫作诗歌者甚众。”

6. 治疗蛊毒的药方。“嘉祐中（约1056年—1063年），范兵部师道为福州守日，揭一方于石云：‘凡中蛊毒，无论年代远近，但煮一鸡卵，插银钗于内，并含之，约一食顷取视，钗卵俱黄，即中毒也。其方用五倍子二两，硫黄末一钱，甘草三寸，一半炮出火毒，一半生，丁香、木香，麝香各十文，轻粉三文，糯米二十粒，共八味，入小沙瓶内，水十分煎，取其七，候药面生皱皮为熟，绢滤去滓，通口服、病人平正仰卧，令头高，觉腹间有物冲心者三，即不得动，若吐出，以桶盛之，如鱼鳔之类，乃是恶物。吐罢饮茶一盏，泻亦无妨，旋煮白粥补。忌生冷油腻酢酱。十月后，复服解毒丸三两丸，又经旬日平复。’予所载黄谷事，孙埏又以此方来示，故并录之。丁、木、麝三香之价，嘉祐时十文，以今言之，须数倍乃可耳。”

《黄谷蛊毒》是蛊道巫术中重要之文献，内容具体而又有典型性，对蛊毒的地区，种类、取毒、放毒、症状、治疗过程、医方等都作了详尽的叙述。

在宋代，不怕蛊的民间传说故事也是十分有趣的，说明当时民间对蛊道巫术进行的抵制，有一些人就是不信蛊，与蛊斗争，战而胜之。宋洪迈《夷坚志》三志壬卷第四《漳士食蛊蟆》记述道：

“漳州一士人，负气壮猛，谓天下无可畏之事，人自怯耳。每恨无鬼神干我以试其勇。尝同数友出次村落，见清帛包物地上，皆莫敢正视，笑曰：‘吾正贫，何得不取！’对众启之，于数匹绢内，贮百金三大笏，更一蛤如蟆，祝之曰：‘汝蛊自去，吾所欲者银绢耳。’既持归，家人皆大哭曰：‘祸至无日矣！’士曰：‘吾自当之，不以累汝。’是夜升榻，有二青蟆，大如周

7

岁儿，先据席上。士正念无以侑酒，连推敲杀之，家人又哭。士欣然割而煮食，乃就寝醉，竟晏然。明夜，又有蟆十余，小于前，复烹之。又明夜，出三十枚，夕夕增多，而益以减小，最后遂满屋充塞，不可胜食。至募工埋于野，胆气益振，一月后乃绝。士笑曰：“蛊毒之灵，此于是乎！”妻请多买刺猬防蟆。出则必搜啄，士曰：“我即刺猬也，尚何求哉！”其家竟亦妥帖，识者美之。”

蟆原作“蠹”，是“蟆”的异体字，即癞蛤蟆，也就是蛤蟆蛊了，竟然大到与周岁婴儿一般，也就够恐怖了。但士人不信巫，不信蛊，杀而食之，居然也安然无恙。虽然家人皆胆小鬼，哭的哭，嚎的嚎，但天下本无事，庸人自扰之。最后还是皆大欢喜，一切无事。值得注意的是，宋代认为刺猬能吃癞蛤蟆蛊，这说明宋代福建漳州一带对蛊道巫术无恐怖感，认为它只是蛤蟆的转化，并不是什么太神秘的黑巫术。

宋人对蛊道蛊术无恐怖感的重要原因，是由于他们十分注意吸收汉唐时代用药物治疗蛊毒的经验。在宋代类书《太平御览》中，就钩沉与辑纳了诸多治疗蛊毒中草药，现略举数例以明之：

1、藜芦。《太平御览》卷九九。引《本草经》云：“藜芦，一名葱苒，味辛寒，生山谷，至治蛊毒，生太山。”

2、野葛。《太平御览》卷九九〇引《本草经》云：“钩吻一名野葛，味辛，生山谷。主治金疮、中恶风，欬（克）逆上气、水肿，杀蛊毒鬼注。”古人认为野葛是剧毒之药，食此巫药，虽神巫巫咸亦莫可救之。《周易参同契》云：“治（野）葛、巴豆一两入喉，虽周文兆著，孔丘占相，扁鹊操鍼，巫咸叩鼓，安能苏之？”但是却可治蛊毒，即为以毒攻毒之巫法。

3、升麻。《太平预览》卷九九〇正《本草经》云：“升麻一名周升麻，味甘，辛，生山谷，治辟百毒，杀百老殃鬼，辟温疾，瘴疠、毒蛊，久服不失，生益州。”

4. 徐长卿。《太平御览》卷九九一行《本草经》云：“徐长卿，一名鬼督垂，味辛温，生山谷，治鬼物、百精、蛊毒疾疫邪气温鬼，久服强悍轻身，生太山。”

5. 卢精。《太平御览》卷九九一引《本草经》云：“卢精治蛊毒，味辛平，生益州。”

由上可见宋人对治蛊毒中草药的重视了，难怪宋人对蛊道巫术不怎么害怕，也没有什么谈虎色变的味道。重视药物治疗本身是唯物主义思想的反映。但宋人对于蛊也有未可解者，如“气蛊”，《夷坚志》三志壬卷第二云：“临川聂伯茂，病腹下气蛊，病块如覆盆，积日不差，仅余年而卒。”对气蛊就未有详解，依然神秘。他们一般认蛊的现象单纯是“蛊病”，而不是蛊巫，如常熟某僧“绍兴三十二年，年七十八，忽得蛊病，水浮肤革间”^①并无蛊虫记述，只是水肿病而已。

第二节 宋元之际的挑生蛊

宋元之际还有一种神秘的蛊道巫术。宋人说是“挑生毒”，元代人认为是“挑生蛊”，实际可能应称为“挑生蛊”。宋人承认这是巫师作巫术造成。用鸡肉挑生，会在身体内长成鸡头、鸡尾、鸡翅，而用鱼肉挑生，则鱼肉会反生于腹中；也可以挑气，将人间的肚皮吹成皮球，薄得能看见心肺，传说得十分恐怖。但宋元时人一致认为可用药物治疗。“挑生蛊”现在可见有以下四种形态。

第一种：肋生植物型。《夷坚志》丁志卷第一《治挑生法》云：“莆田人陈可大知肇庆府，肋下忽肿起，如生瘤疔状，顷刻间大如杯。识者云：‘此中挑生毒也，俟五更以绿豆嚼试，若香甜则是已。’果然。使掏川生麻为细末，取冷熟水调，大钱连服之，遂洞下，泻出生葱数茎，根须皆具，肿即消。续煎平胃散调

^① 见《夷坚志》丙志卷八“顶山回客”。

补，且食白粥，经旬复常。”这种挑生蛊，流行于福建莆田、广东肇庆等地，肋下长痛疔之原因是体内长起生葱来。

第二种：腹生动物型。《夷坚志》丁志卷第一《治挑生法》亦云：“雷州民康财妻，为蛮巫林公荣用鸡肉挑生，值商人杨一者善医疗，与药服之，食顷，吐积肉一块，剖开，筋膜中有生肉存，已成鸡形，头尾嘴翅恶肖似。康诉于州，州捕林置狱，而呼杨生令具疾证及所用药。其略云：‘凡吃鱼肉、瓜果、汤茶，皆可挑。初中毒，觉胸腹稍痛，明日渐加搅刺，满十日则物生能动，腾上则胸痛，沉下则腹痛，积以瘦悴，此其候也。在上膈，则取之，其法用热茶一瓯，投胆矾半钱于中，候矾化尽，通口呷服，良久，以鸡翎探喉中，即吐出毒物。在下膈，则泻之，以米饮下郁金末二钱，毒即泻下，乃碾人参、白术末各半两，同无灰酒半升纳瓶内，慢火熬半日许，度酒熟取出，温服之，日一杯，五日乃止，然后饮食如其故。’”这种挑生蛊流行于广东雷州半岛地区，腹内出鸡嘴与鸡尾来，吃什么生什么，吃鱼生鱼，吃瓜长瓜，而当时官府对蛮巫投蛊毒是要逮捕置狱的。

第三种，挑气胀肚型。《夷坚志》丁志卷第一《挑气法》云：“从事郎陈通力德庆府理官，鞠一巫师狱。巫善挑气，其始与人有仇隙，欲加害，则中夜扣门呼之，俟其在内应答，语言相闻，乃以气挑过。是人腹肚渐胀，日久，腹皮薄如纸，窥见心肺，呼吸喘息，病根牢结，药不可治。狱未成而死。江璆鸣三作守，以事涉诞怪，不敢置于典宪，但枚脊配海南。此妖术盖有数种，或咒人使腹中生鳖者，或削树皮咒之，候树复生皮合而死者，然不得所以治法。”这种挑气蛊流行于广东德庆，抓住投蛊的巫师，关进监狱，又流放海南。这种巫术大约采取“呼名挑气”法术，夜里扣门呼名，你若答应，便被“挑”上了，然后吹气入腹，使人腹皮圆得薄如纸，能看见心肺。

以上三种均为南宋时代的“挑生蛊”，下面则是元代的“挑生蛊”了。

第四种，腹生鱼肉型。元代此术也是以“下蛊杀人”为至，是专门害人的黑巫术。元无名氏撰《湖海新闻夷坚续志》前集卷二《桃生蛊毒》：“广南桃生杀人，以鱼肉延客，对之行厌胜法，鱼肉能反生于人腹中，而人以死。相传人死，阴役于其家中。有一名士，尝为雷州推官，亲勘此事，置肉盘，以死囚作法，以验其术。有顷发视，肉果生毛，何物淫鬼乃能尔也！然解之亦甚易，但觉有物在胸臆间，则急服升麻以吐之，觉在腹，急服郁金以下之。此方雷州印施，盖得之于囚也。”①

这种蛊毒巫术，奇就奇在“鱼肉能反生于人腹中”，其流传之地点也，在雷州一带，也以升麻治之，自“广南”带来，广南包括今广东广西地区。“桃生”当为“挑生”之误写。

由上可见，挑生蛊在宋元之际流行于闽粤，式样之多可见其流传之广和危害之大。

关于元代蛊道巫术流传的范围，据元周致中《异域志》卷下云：“洞蛮，有土官掌之，其人皆与广西人同。食蛇鼠为上等之饌，以猴肉为鲧，其人皆能下蛊杀人。”洞，亦作峒，元代时候贵州、广西一带，部分苗族、侗族、仡族聚居地泛称为“洞蛮”，故知此流行范围，应当扩大到以上各少数民族中。

元代还流行有“蛊毒犀”，言未详，现录于下以俟考。元史浩著《两钞摘腴》云：“伯玘云：今所谓‘骨拙犀’，乃蛇角也。以至毒能解毒，故曰：蛊毒犀。”②

第三节 明代嫁金蚕、攘蛊毒法与稻田蛊等

明代蛊道巫术流传于福建、广西、甘肃广泛之地区，甚至还有传入日本之记载。

① 见《湖海新闻夷坚续志》，元无名氏撰，中华书局，1986年点校本，第87—88页。

② 引自《说郛三种》（三）号十九，九四五页，上海古籍出版社出版。

福建的蓄蛊，此时也有夫妇裸体拜祝之风习，其咒语也显得差别神秘而有趣。曾日瑛修《汀州府志》卷四十五“杂记丛谈”云：

“赖子俊廖高蒲皆上杭人，翁婿也。子俊传其妇翁张德之术，于每年端午探取百虫封贮瓦罐，自相残食，逾年起视，独存一虫，形如蚕色，用金三四片茶叶、枫香养之，择日占断，一年当用几次，依占取出虫类，秘置饮食中，使人腹痛，死后魂魄为之力作，坐是致富。翁婿递相承受，逢朔望日，夫妇赤身拜祝云：‘金蚕公，金蚕娘，我家夫妇没衣裳。’等语。万历三十一年（1603），本乡曾莲峰，廖永祥等连遭毙命，事发到官验尸，黑虫群飞，搜其室，金蚕在罐，用炭火烧绝，二恶并服上刑。大凡蓄蛊之家，久必为祸，须以银物件送密封或置道旁，谓之‘嫁金蚕’。万历四十六年（1618），归化人杨兴，严孝孙冯昆山、温三元、邓苟先等互相传授，乡民罗守仁、罗瑞等遭之惨毙，临葬棺内如水动，及开视，尸皆成血水，骨节皆有虫眼，事发供吐请神咒语，称：‘茅山一郎，茅山二郎，金花小姐，梅香小娘，早到炉前，存留形迹’等语，其被害魂魄，或午后，或夜间，有冷风一阵，即能见形，令其耕田、插秧，无往不可。解法：用茶子壳煎汤饮，泻毒尽愈。

明代蛊道巫术暗中害人，民怨很大，反社会性质颇为明显。

明代永乐至成元年间有一个日本学者叫贺茂在盛（1412——1479）著有《吉日考秘传》（又名《日法杂书》），这是一本属于日本阴阳道的书，书中吸取了道教和佛教的一些要素，其中就有吸取佛教关于如何驱蛊的巫术。其中《攘蛊毒法》是吸取自中国密宗派佛典的：

“凡入蛊毒之家，即念此咒，则不能为害，咒曰：乌苏哩磨耶！啄自知蛊毒之出四角，父名穹窿穷，母名耶蛇女，眷属百千

万，吾至悉知汝，菩提萨诃，一气七返。”

对照伯二六三七《出蛊毒方》的驱蛊咒语：“父是蜣螂虫，母是耶闍鬼，眷属百千万，吾今悉识你。”显然是唐代佛教驱蛊咒语之衍化，再说“菩提萨诃”，正是指佛教的菩萨，可见此驱蛊咒语与巫术，均吸取佛教的要素而无疑，是从中国传来的。

在明代，甘肃庆阳曾流行稻田蛊与树蛊。明王士性著《广志绎》卷三“江北四省”云：

“庆阳缘边人善蛊术，有为稻田蛊者，能使其人腹有土一块，中出稻芒，穿肠而死；树蛊者，则出树枝撑肠，是亦桃生之类。然则是术不独粤中有之。徐南儒分宪延庆、为余言曾阅其牍云。”

稻田蛊与树蛊谈得虽然可怕，但是看不出害人之特别之处，而只是无稽的虚传而已。从《广志绎》“自序”中，知此书完成于明代万历丁酉中秋日，即公元1597年，故此术当流行于十六世纪末之庆阳。

又据《广志绎》卷五“西南诸省”云，当时广西流行蛊道巫术：“蛊术，广右草有断肠，物有蛇、蜘蛛、蜥蜴、蜣螂，食而中之，绞痛吐逆，面目青黄，十指俱黑。又有挑生蛊，食鱼则腹生活鱼，食鸡则腹生活鸡。验蛊法，吐于水，沉不浮，与嚼豆不腥，含硃不苦皆是。治蛊：饮白牛水血立效。王氏《博济方》“归魂散”《必用方》“雄珠丸”皆可。以上广西。”①

从这里可以知道，首先蛊毒是可怖的，吃鱼腹生活鱼，吃鸡腹出活鸡，十指变黑，面目青黄。其次，明代已有验蛊法和治疗的多种方子，而且已经纳入了正式的医书继承唐代蛊医而加以发展。

① 《广志绎》119—120页。中华书局，1981年12月第1版。

另外，在明代还有采取用胞衣来治疗蛊毒的，这是一种特殊疗法。《本草纲目》人部第五十二卷云：“解诸蛊毒，不拘草蛊，蛇蛊，蜣螂蛊，其状入咽刺痛欲死。取胞衣一具洗切，暴干为末，熟水调服一钱七。《梅师方》”此条李时珍采自民间偏方，反映了明代人民重视克服螟道巫术。

第二十六章 清代民国两广 滇川闽湘藏的蛊毒

第一节 清代民国年间的蛊

清代蛊道巫术渗透婚俗与行旅风俗中。《粤东笔记》云：“粤东之贾往赘西粤土州之妇人，寡者曰‘鬼妻’，人弗取也。贾欲归则必与要约。三年返，则其归下三年之蛊；五年，则下五年之蛊，谓之定年药。愆期，则蛊发膨胀而死；如期返，其妇以药解之，辄得无恙。土州之妇盖以得粤东夫婿为荣，故其谚曰：

‘广西有一留人洞，广东有一望夫山。’以蛊留人，人亦以蛊而留。粤东诸山县，人杂瑶蛮，亦往往下蛊。有挑生鬼者，能于权量间出则使轻而少，入则使重而多，以害商旅，蛊主必敬事之。投宿者视其屋宇洁净，无流尘蛛网，斯则挑生鬼所为。饮食先嚼甘草，毒中则吐，复以甘草姜煎水饮之乃无患。入蛮村不可不常携甘草也。挑生鬼亦蛊之属，盖鬼而蛊者也。凡下蛊皆出于壮之妇，若瑶民则不能下蛊，蛊有鬼名曰‘药鬼’。药鬼之所附。壮妇恒不得自由，代代相传，必使其蛊不绝以为神。其中于人得解者，或吐出生鱼、生虾，生鸭子之属，皆药鬼之为之。”

在我国，蛊道巫术传播久远，但始终是神秘的谜。真真假假，虚虚实实，煞有介事，在南方农村，谈蛊色变，甚至影响到风俗的流变。

清代时候，有旅游至广西省者，中了一种叫“虾蟆蛊”的，甚至能从伤口里钻出吓蟆头来。袁枚《子不语》卷十九曾写有一篇《吓蟆蛊》的传闻，云：

“米生依仁，工书，广西庆远府陈太守希芳延为记室。方盛

暑，太守招僚友饮。就席，各去冠。众见米生顶上蹲一大虾蟆，拂之落地，忽失所在。饮至夜分，虾蟆又登朱顶，而朱不知。同人又为拂落，席间看核，尽为所毁，复不见。

朱生归寝，觉顶间作痒。次日顶上发尽脱，当顶坟起如瘤，作红色。皮忽迸裂，一蟆自内伸头，瞪目而望。前二足踞顶，自腰以下，在头皮内。针出不死，引出之，痛不可耐。医不能治。有老门役曰：“此蛊也，以金簪刺之，当死。”试之果验，乃出其蟆。而朱生无他恙，惟顶骨下陷，若仰孟然。”

吓蟆蛊能使人秃头和头颅变成痰盂形状。

清代时候，云南省也有人家畜蛊，夜晚到处飞来食人，人们谈蛊色变。袁枚《子不语》卷十四“蛊”：

“云南人家畜蛊。蛊能粪金银以获利。每晚即放蛊出，火光如电，东西散流。聚众噪之，可令堕地。或蛇或虾蟆，类亦不一。人家争藏小儿，虑为所食。养蛊者，别为密室，命妇人喂之；一见男子便败，盖纯阴所聚也。食男子者粪金，食女子者粪银。——此云南总兵华封为予言之。”

当时云南人家畜毒，主要是为了钱财，不惜谋财而害命，这自然是背着人干的黑巫术。奇怪的是，其所培养出来的蛊蛇与蛊虾蟆，皆能“火光如电”在夜晚飞翔，可能这些蛇与虾蟆都是有翼的怪物，这便透露了传闻的夸张。

清代张泓《滇南新语》蛊条也讲到四川云南之蓄蛊，夜晚飞出闪闪如流星：

“蜀中多蓄蛊，以金蚕为最，所戕人之生，摄其魂而役以盗财帛。富则遣之，故有嫁金蛊之说。滇之东西两迤无金蚕，其鼠、蛇、虾蟆等蛊。害较烈。每夜静云密，有物熠熠如流星，低度掠屋脊而端飞，尾铢修烁，寒焰摇动心目。余甚诧之，询于同

官，始知民家有放蛊事。并述蛊所止，善食小儿脑，为鬼盗如金蚕，然崇蛊之家，其妇女咸为蛊所淫，稍拂欲，即转食蛊家小儿女，千计莫遣，必蛊家贫绝，始自去。人颇畏不敢蓄，且官法日严，亦更无造蛊者，而遗孽未殄，散落民家，犹惧祸养成，踪迹隐秘，比邻莫知。余闻而痛恶之，屢于新兴、剑川设法告捕，愿尽歼其种类。间有首者，往搜无所获，用生猫取之，亦缩缩无效，深以为恨。然缉之愈力，而蛊影流殃，亦随地渐灭。又山中摆夷，剥全牛，能咒其皮如芥子，货客入山，不戒，或为夷女所悦，当货毕言归。即私投饮食以食客，女约来期，如约至，乃得解，逾期，则蛊作腹裂，皮出如新剥者。更闻元郡江外，以木易客腿，索财既足，始复其胫，否则木脱夔立矣。其害亚于蛊，安能得此辈而尽律以大辟，边荒妖毒，庶其息乎，遗孽为害之说，余殊不敢信。”

“张泓号西泽，汉军镶蓝旗人，监生，历官云南，迤西道，有《买桐轩集》。”由于长久生活在当地，故知其地蛊害，描写得真切实在。蛊给当地民众带来了危害，但尽管这样，它还是神秘莫测的，使人摸不透的一个谜。

云南省禄劝县地区，在清代，也曾经流行过蛊道巫术。《续禄劝县志》云：“土俗畜蛊，或蛙鼠之类，夜放晓收，其出入有金光，谓畜之者家顺利。蛊夜游傍檐宇，食蛛蜂网，小儿触之则中毒，善治者咀患处而出之，毒如小弹丸，则愈置丸于木盘，能自动也。蛊非金蚕，不甚为害。”云南首传闻也象两广地区那么可怕。

清代在福建地区也盛行蛊道巫术，那是比两广地区，乃至云贵一带更为厉害。“蛊神”控制了造蛊之家，淫人妻女，为所欲为，衍化出来一系列令人恐怖的传说。

根据清代型籍的记载，福建蛊道巫术的施术者，供奉的是“蛊神”，则又是离奇古怪之一说，清东轩主人辑《述异记》卷

中多有记述蛊者奉蛊神行规。

其中《畜蛊》说：“凡畜蛊之家，必盟于蛊神曰：愿此生得富，甘世世勿复为人其用蛊也，其人既死，死者之家资器物悉运来蛊家，其受蛊之鬼，即为蛊家役使。凡男耕女织，起居伏侍，有命即赴，无不如意，若虎之役，依然中斯毒者，唯自投粪窖中，稍或可解。闽之尤溪、永安、沙县诸邑，皆有蛊。近有尤溪王令，买瓜一担，次日瓜中皆蛊虫，责买办者，以某家所买对，遂拘卖瓜之人问之，云某家从不造蛊。刑讯之，其人云：有造蛊者，与某有仇，必是人也。即拘造蛊者至，其人不讳，遂夹三夹棍，打一百板，并无痛楚，收禁囹圄，半夜失其所在。至其家追捕之，则已举室遁矣。近岁有异人传治法，凡至蛊者之家，须挟一鸡入门，蛊家解意，即付药一服，彼此不交言而退，服之无患矣。”

可见造蛊巫师之神奇，衙门里的肉刑，不管是夹指头，或打屁股，均无痛楚，另外似乎还会隐遁术逃走，还有抱鸡付解蛊药的行规。

其中《飞蛊》又说：“石门沈心涯守开化时，偶坐晚堂，见空中有流光如帚似慧星之状，问之胥役，云此名‘飞蛊’，乃蛇蛊也。畜蛊之家，奉此蛊神能致富，但蛊家妻女，蛇必淫之。蛇每于晚间出游，其光如慧，遇人少处，下食人脑，故开化居民时届黄昏，不敢露坐，恐遭其毒也。”

可见所谓“蛊神”，即造什么蛊，便认什么蛊为神，以上的蛇蛊神，还有淫人妻女、食人头脑的习俗，这种蛇蛊神，夜晚飞之如慧星，越增加了恐怖感，成了人间的上帝。

其中《虾蟆蛊》又说：“闽有虾蟆蛊，与金蚕蛊大略相同，同事之者，辄富其来也。人或于路侧见金帛甚多，知是送蛊，贪昧者遂奉以归，其蛊亦随至。送者遗一册书，事蛊之法及行蛊之术甚备，奉之者，家庭洒扫清洁，止奉蛊神至二氏之教，及一应神祇，俱不复奉。每至金日则蛊神下粪如白鸟矢，刮取以毒人。

非庚辛申酉日则不下蛊，中其毒者，必先一嚏，则虫入百节五脏矣。其始也，昏愤胀满，至虫食骨脏俱尽则死矣。其毒或入饮食中，或弹衣领上，或鸡鹅鱼肉果蔬之中，皆可下蛊。活鸡有蛊则两腿中皆虫；而行止鸣啄，自若肉有蛊，则煮之不熟，凡蛊入食物，隔宿即虫出，故官于此地者，受馈饮食，必宿而用之，无虫者，非蛊也。事蛊之家，蛊死之人，皆为役使，凡耕织之事，鬼皆任之，故不用人力而粟满庾帛盈箱。至除夕，则以鸡子祀之，夫妇裸拜。且与算帐，每蛊一衙役，算银五钱，秀才算银四两，官长算银五十两。蛊多者，获利必厚，少则薄。如或厌恶之者，必倍其来之数以送之，又有贪财者，奉之而去。”

于此可见事蛊巫师行规甚严。除夕有夫妻裸体祭拜之礼以事蛊神，並有路旁遗金，附造蛊法，用来自然传播蛊道巫术；受害者成了蛊鬼，还要受蛊道巫师的终生差遣服役。

民国年间，蛊道巫术在南方各省仍盛行不衰。王世禎先生曾叙述他亲身之经历说：

“大约蛊为古代遗传的神秘巫术，这也许是一种心理作用。民国五年（1916）夏天假期，我因避暑至龙溪，南汉两界之深山旅行。有供服役之潘姓者，数日间，猝血不华色，肌肉消瘦。山中人谓毒。果如《西溪丛话》所言，嚼豆不腥。急延一巫师治之，数日而愈。我因厚赠巫师，其乃言造蛊之法。巫言只知其一种，法以古历五月五日午时，随意取一生毒虫，放于瓦制小香炉内，以辰砂蘸笔，画符于黄纸上，将炉密封，不令透风。乘人不觉，埋于十字路口。至四十九日之后，密挖视之，若封符破，则术不灵；若封符如故，则密取归，置卧床下，晨夕以清茶馨香供奉。取者灰少许，置过客饮料或食品之中。（造此蛊者，皆开旅馆之人）客受其毒，久必病发身死，其魂则依于施术者之家。能使施术者心灵中，预知求利之法。但未施术之先，当自承结果于‘孤’、‘贫’，‘天’三者，必居其一，其术乃验。知其法

者，亦不敢妄用云云。其言是否可信，无从悬决；且其符不肯示人，亦无实物可以根据。”^①

民国年间流行之蛊道巫术仍是专门害人之黑巫术，还有画符之法术，此为巫术之新闻。王世禎先生曾叙述十多种蛊毒是怎么害人的，真是奇文，摘录如下不妨共赏之：

“金蚕的害人是能使人中毒，胸腹搅痛，肿腹如瓮，七孔流血而死。蔑片蛊的害人是将竹蔑一片，长约四五寸，悄悄的把它放在路上，行人过之，蔑跳上脚腿，痛得很厉害。久而久之，蔑又跳入膝盖去，由是脚小如鹤膝，其人不出四五年，便要一命呜呼了。石头蛊的害人而是将石头一块，放在路上，结茅标为记，但不要给他人石道。行人过之，石跳上人身或肚内，初则硬实。三四月后，更能够行动、鸣啼，人渐大便秘结而瘦弱，又能飞入两手两脚，不出三五年，其人必死。泥鳅蛊的害人是在煮泥鳅与客吃，食罢，肚内似有泥鳅三五个在走动，有时冲上喉头，有时走下肛门。如不知治，必死无疑。中害神的害人中蛊后，额焦、口腥、神昏，性躁，目闻邪鬼声，如犯大罪，如遇恶敌，尝思自尽。疳蛊的害人是将蛇虫末放入肉、菜、饭内与人吃；也有放在路上，踏着即入身。入身后，药末粘肠脏之上，弄出肚胀，叫、肚痛，欲泻、上下冲动的症状来。肿蛊的害人在獠俗之放‘肿’，中毒后，腹大，肚鸣，大便结实，甚者，一耳常塞。癩蛊的害人是取菌毒人后，心昏、头眩，笑骂无常。饮酒时，药毒辄发，忿怒凶狠，俨同疯子。阴蛇蛊的害人是予人中毒的，不出三十日，必死。初则吐，泻，继则肚胀、减食、口腥、额热、面红，重的、脸上、耳、鼻、肚……有蛊行动翻转作声，大便秘结。加上癩肿药，更是没有治好的希望。生蛇蛊的害人中毒的情况，与阴蛇蛊害人相似，但也有些异点。即肿起物，长二三寸，能跳动，吃

① 见王世禎编著《中国民情风俗》，台北星光出版社，1981年版，134—135页。

肉则止。入则成形，或为蛇，或为肉鳖，在身内各处乱咬，头也很痛，夜间更甚。又有外蛇随风入毛孔里来咬，内外交攻，真是无法求治。”（《中国民情风俗》140页）

以上带有夸张渲染之说法，自然不足为信，但大致可看出，现代之蛊道巫术多半是病从口入所造成，大都有肠胃病之症状。我国西藏自治区流行的“蛊毒”，也是由于吃坏东西所造成，事情却更为奇特一些，《民族词典》描述说：

“居住在西藏喜马拉雅山区的一些民族中个别妇女的迷信习俗，将自制毒剂暗中置于酒，茶中待客，使饮用者不知不觉中毒身亡。认为死者生前的‘福气’（如健康、长寿、富有等）就可转移到投毒者身上。此俗仅传其女。投毒范围不包括官员、喇嘛等有权势者，除此则不分亲疏。中毒后也可用自制土药及时解神、有的也借此毒害仇人，一般人对有此恶习者深恶痛绝，一旦发现即驱逐出村。民主改革后此俗已基本破除。”^①

此说并无确实的文献根据，全凭口头调查所得，不知事实有否扩大或缩小。而且仅仅认为是一种“迷信习俗”而并不承认是一种巫术。但此术由于前所未见而显出它有一定之价值，是民俗研究者所不可忽视者。

旧时之瑶族也有此蛊道巫术，称为“放蛊”，或又称为“闹巫海”，流行于今日云南省屏边等地区。在过去，村寨之中有的人久病而不愈的时候，便常会怀疑是不是被人放了“巫海”，也就是在不注意的时候，被人施行了致人于死地的蛊毒。得病者由于积虑于心中，便会慢慢地回忆谁对他态度不好，于是再主观地观察一番，并且更牵强附会的加以联想，就认定一定是某人为“巫海”，再就把这意思四处对人一说，以博取村人的同情，这个被怀疑闹别人巫海

① 见《民族词典》（陈永龄主编），上海辞书出版社。1987年版，988页。

之人便轻则被放逐到村外去加以惩罚，重则甚至被人打死，如果病人不幸身亡的话。

过去，我国壮族、布依族、苗族、瑶族等都有蛊道巫术，流行于广东、广西、云南、贵州地区，多半是畜养毒虫以害人，方法与古代相同，都在端午节这天，聚百毒于瓮中，互相啖食，仅留一虫，经年打开，此虫即蛊。多半拿蛊毒来往之外地人，使之生病。有飞蛊、蜥蜴蛊、蜈蚣蛊等。这种黑巫术，今已绝迹。

第二节 苗族的巫蛊

我国苗族在清代和民国年间其蛊道巫术亦颇为流行，有确凿的文献记载。

苗族巫蛊的特征，施术者多为妇女。《乾州厅志》卷七云：

“苗妇能巫蛊杀人，名曰‘放草鬼’。遇有仇怨嫌隙者放之，放于外，则虫蛇食五体，放于内则食五脏。被放之人或痛楚难堪，或形神萧索，或风鸣于皮肤，或气胀于胸膛，皆致人于死之术也。将死前一月，必见放蛊人之生魂，背面米医物，谓之催药。病家如不能治，不一月人即死矣。闻其法不论男妇皆可学。必秘设一坛，以小瓦罐注水，养细虾数枚，或置暗室床下土中，或置山僻径石下。人得其瓦罐焚之，放蛊之人亦必死矣。放蛊时，有能伸一指放者，能戟二指放者，能骈三指、四指放者。一二指尚属易治。三指则难治，四指则不易治矣。苗人畏蛊，不学其母法，唯苗妇暗习之。嘉庆以前，苗得放蛊之妇则杀之。嘉庆以后，苗不敢杀妇，则卖于民间，民间亦渐得其法。黠者遂挟术以取利。”

《乾州厅志》描述的还是施术前后的一般概况。在《永绥厅志》卷六，对施术苗妇的特征更作了重点介绍，云：

“蛊真妇目如朱砂，肚腹臂背均有红绿青黄纹，无者即假。真蛊妇家无有毫厘蛛丝网。每日又须置水一盆于堂屋，将所放之虫蛊吐出，入水盆食水，无者即假。真蛊妇平日又必在山中，或放竹篙在云中为龙斗，或放斗篷在天上作鸟舞，无者即假。真蛊妇害人百日必死，若病经年，即非受蛊。”

可见放蛊苗妇眼为红色，夹以纹身习俗，还有放蛊饮水，放竹篙和斗篷到天上的巫术动作等。最可怕的是将蛊虫吞入她的口中，定期吐出饮水，而苗妇害人亦让受害者吞蛊虫于腹，关于此点在胡朴安编《中华全国风俗志》中亦有描述。《中华全国风俗志》下篇卷十“苗族”项云：

“獯（苗）妇善蓄蛊，天姬能破之，凡中蛊者，颜色反美于常，天姬望之笑，因叩头乞药，咱以一九，立吐怪物，白矾浇之，其物立死，否则复还其家。凡蛊夜出有光，熠如曳彗，是光各飞蛊。积生影，状如生人，是名桃生影，积生形，能与人交，是名金蚕，于是任意所之。流毒乡邑。杀人多者，家益富。”①

苗妇造蛊与白矾解蛊之法，虽类似于唐宋所传言。但又有奇闻。《中华全国风俗志》下篇卷十“苗族”篇又云有甘草、马兜铃藤、烧床席解蛊毒法：

“苗人能为蛊毒，其法五月五日，聚毒虫于一器之中，使相吞噬，并而为一，乃诸毒之尤者也，以之为蛊，中者立毙，然造蛊之法多端，如有所谓‘金蚕蛊’、‘蜈蚣蛊者’，其术不可思议，大约其用蛊，恒在冷茶冷酒中，及菜蔬肉食中，第一块上，

① 见上海文艺出版社《中华风俗志》1988年3月影印本，据上海大达图书供应社1936年第2版影印。

行其地者，慮为所毒。宜帶甘草，嚼而咽汁，中毒即能吐出。仍以炙甘草三兩，生姜四兩，水六升，煮二升，一日三服，或用都淋藤黃酒，煎溫常服，則毒隨大小便去。若含甘草而不吐者，非毒也。又三七末，葶芥皆可解。又白礪、細辛为末，各五錢，新汲水調水，得吐即止。又蠻人解蛊毒藥，有名三百頭牛者，土常山也。有言三百兩銀者，馬兜鈴藤也。皆宜佩帶，有中蛊卧病者，燒病人所卧之簀（床席），則病者能自言下蛊者為何人也。蛊祟有神，夜出攝死者之魂，光如拽雪，流入人家，當知防禦。又下蛊之家，其居必洁，蓋蛊死之鬼，为之拂拭，故窗牖之上，纤尘不染也。覺之者，为女字坐，則其蛊不灵。又蓄蛊之家，鸡輒飞去。彼或蛊我，方食时，窃其少许，密埋十字街心，則蛊神反为彼祟。又蛊神喂猫，取猫入养蛊之家，其蛊立擒，数说皆有征验也。”

胡朴安，即胡怀琛之家兄，此书编成于民国十一年（1922年），资料取自“各地方志书及古今人笔记、游记中”（胡怀琛跋语），故以上资料均为清代史迹无异。

苗妇蓄蛊事，在民国年间仍见流行。凌纯声、芮逸夫著《湘西苗族调查报告》中有翔实的记载：

“蛊术只女子相传。如某蛊妇有女三人，其中必有一女习蛊，但不一定要传亲生之女，普通女子亦得相传。如有一女子向蛊妇学习女红与唱歌，蛊妇见此女可以传授蛊术，即在无意之中问女：‘你得了！’女即生病。如欲病好，非向其学习蛊术不可。传授的仪式与咒语，无从究得其详。蛊妇设有蛊坛，或在家中隐蔽处或在山洞中。闻有一蛊妇设坛在家，一日早饭后，俟寨中人上山工作之时，妇即在家烧温水为神偶沐浴，不意为小儿所见。翌日，妇上山工作，小儿仿效之，烧沸水为神偶沐浴，将蛊偶烫死。中有一偶即为蛊妇自己之魂所附。妇在上山工作，即已

自觉，返家换衣后，即气绝身死。蛊妇眼红，如不放蛊，自己要生病，脸变黄色。放蛊中一人，蛊妇自己可保无病三年，中一牛，可保一年；中一树，可保三个月。猪亦可放，狗则不能。故蛊妇怕狗，不吃狗肉。中蛊者的病象，脸呈黄色，想吃食物，得之又吃不下，大都腹胀。急医亦能痊愈。1928年，凤凰县发生一蛊毒案。有一苗人，二子相继而亡，疑为同寨蛊妇作祟。后告官抄搜其家，在隐蔽处抄出瓦罐，内有蛇、鳖、蛤、蟆等物，并有纸剪的人形。因证据确实，即将蛊妇枪毙。”^①

调查可见，民国年间苗妇施蛊道巫术，多与“神偶”、“纸人”等模仿巫术相结合。同时，蛊妇之眼红，也和《永绥厅志》叙述相合。

另外，又据马学良《云南彝族礼俗研究文集》所述，我国西南苗族地区，在旧时亦流行巫蛊，云：“如放蛊毒人之说，西南苗夷区中，皆有此说，但我历年居苗夷区，何未之见，仅闻某某人中蛊毒因而昏狂，或残废死亡。曾记一傩姬告我彼于某村被仇人置蛊于饭中，食后眇一目。市上亦常见苗人卖解蛊之药，中蛊者服之即愈。且傩树中常明示人某家为放蛊者，称之‘药王’，人皆敬而远之。傩胞议婚，若访明某家为药王，则不与通婚。”^②可见，不独湘西之苗族，即使是云贵川的苗族中，民国年间也流行着蛊道巫术。现今苗族中已经绝迹。

① 见凌纯声、芮逸夫《湘西苗族调查报告》，商务印书馆，1947年初版，第200页。

② 《云南彝族礼俗研究文集》中《傩族的招魂和放蛊》一文，四川民族出版社1983年初版。

主要参考书目

- 《庄子》（中华书局郭庆藩集释本）
《吕氏春秋》（文学古籍刊行社出版许维遹集释本）
《尚书》中华书局出版《十三经注疏》本
《周礼》中华书局出版《十三经注疏》本
《楚辞》（四部丛刊本）
《论语》中华书局出版《十三注疏》本
《荀子》清光绪浙江书局刻本
战国鲁尸佼《尸子》（二十卷）（清孙星衍辑本）
《墨子》（四部丛刊本）
《文选》（中华书局影印本）
《逸周书》（抱经堂校定本）
《左传》中华书局出版《十三经注疏》本
《礼记》中华书局出版《十三经注疏》本
《晏子春秋》（中华书局出版吴则虞集释本）
《战国策》（上海古籍出版社出版）
《列子集释》（中华书局出版）
周吕望《六韬》（四库全书本）
周管仲《管子》（四库全书本）
《国语》（上海古籍出版社出版）
《河图·括地象》（《玉函山房辑佚书》辑录本）
《周易》中华书局出版《十三经注疏》本
《诗经》中华书局出版《十三经注疏》本
《仪礼》中华书局出版《十三经注疏》本
《韩非子》中华书局出版陈奇猷集释本

- 《孝经》中华书局出版《十三经注疏》本
- 孔子八世孙孔鲋《孔丛子》（四库全书本）
- 《重广补注黄帝内经素问》（唐王冰注·宋林亿等校正）
- （1955年商务印书馆据四部丛刊本校勘铅印本）
- 汉司马迁《史记》（中华书局点校本）
- 汉刘安《淮南子》（清光绪浙江书局刻本）
- 汉韩婴《韩诗外传》（汉魏丛书本）
- 汉王充《论衡》（1935年商务印书馆出版黄晖校释本）（汉魏丛书本）
- 汉许慎《说文解字》（中华书局影印本）
- 汉董仲舒《春秋繁露》（古经解汇函本）
- 汉扬雄《法言》（四部丛刊本）
- 汉刘向《说苑》（四部丛刊本）
- 汉刘珍等《本观汉记》（武英殿聚珍丛书本）
- 汉班固《汉书》（中华书局点校本）
- 汉应劭《风俗通义》（吴树平校释）（天津人民出版社出版）
- 汉袁康《越绝书》（四库全书本）
- 汉赵煜《吴越春秋》（十卷）（四库全书本）
- 汉刘向《古列女传》（四库全书本）
- 汉班固《白虎通义》（皇清经解续编，陈立疏证本）
- 汉东方朔《海内十洲记》（四库全书本）
- 汉班固《汉武故事》（四库全书本）
- 汉班固《汉武帝内传》（四库全书本）
- 《太平经》（一百十九卷）（《道藏》本）
- 《逸周本》（四库全书本）
- 汉桓谭《新论》（丛书集成新编·哲学类；四部备要本）
- 晋张璠《汉记一卷》（知足斋丛书；七家后汉书本）
- 南朝梁陶弘景《真诰》（四库全书本）

蜀杜光庭《墉城集仙录》（六卷）（四库全书本）
三国魏曹丕《列异传》（文化艺术出版社郑学骏校注本）
晋干宝《搜神记》（中华书局出版）
南朝梁任昉《述异记》（汉魏丛书本）
晋郭璞传《山海经》（经训堂举书本）
晋郭璞《山海经图赞》（上海古籍出版社）
晋葛洪《神仙传》（汉魏丛书本）
晋常璩《华阳国志》（四部丛刊本）
晋郭璞注《穆天子传》（汉魏丛书本）
南朝宋范曄《后汉书》（中华书局点校本）
南朝梁顾野王《玉篇》（古逸丛书本）
后魏酈道元《水经注》（科学出版社影印清杨守敬注疏本）
南朝梁宗懐《荆楚岁时记》（岳麓书社）
晋陶渊明《陶渊明集》（中华书局点校本）
晋陈寿《三国志》（中华书局点校本）
南朝刘义庆《幽明录》（文化艺术出版社郑晚晴辑注本）
晋陶潜《搜神后记》（四库全书本）
晋崔豹《古今注》（四部丛刊本）
南朝梁顾野王《舆地志》（玉函山房辑佚书补编本）
后魏杨街之《洛阳伽蓝记》（四库全书本）
晋张华《博物志》（中华书局点校本）
晋张华注《神异经》（汉魏丛书本）
南朝梁沈约《宋书》（中华书局点校本）
北齐魏收《魏书》（中华书局点校本）
魏崔鸿《十六国春秋》（四库全书本）
晋葛洪《西京杂记》（中华书局点校本）
南朝梁萧子显《南齐书》（中华书局点校本）
北齐颜之推《颜氏家训》（上海古籍出版社）
唐王焘《外台秘要》（四库全书本）

- 唐牛僧孺《玄怪录》（上海古籍出版社出版）
唐王悬河《三洞珠囊》（《道藏》本）
唐王冰注《素问》（人民卫生出版社）
《全唐诗》（中华书局本）
唐李百药《北齐书》（五十卷）
唐欧阳询等《艺文类聚》（中华书局本）
唐魏征等撰《隋书》（八十五卷）（中华书局点校本）
唐杜宝《大业杂记》（说郛宛委山堂本写一百十）
唐张鷟《朝野僉载》（中华书局出版）
唐刘餗《隋唐嘉话》（中华书局出版）
唐李延寿撰《南史》（八十卷）（中华书局点校本）
《旧唐书》（五代晋刘昫等）（中华书局点校本）
《新唐书》（宋欧阳修·宋祁等）（中华书局点校本）
唐郑絪《开天传信记》（上海古籍出版社出版）
唐房玄龄等《晋书》（中华书局点校本）
唐段成式《酉阳杂俎》（中华书局点校本）
唐徐坚等《初学记》（中华书局点校本）
唐李冗《独异志》（中华书局点校本）
唐颜师古《大业拾遗记》（一名《南部烟花录》）（四库全书本）
唐张彦远《历代名画记》（四库全书本）
唐姚思廉《陈书》（三十六卷）（中华书局点校本）
唐房乔《晋书》（一百三十卷）（中华书局点校本）
唐姚思廉《梁书》（中华书局点校本）
唐令狐德棻《周书》（中华书局点校本）
唐郑处海《明皇杂录》（上海古籍出版社出版）
唐李淳风撰、唐袁天纲补《增补秘传万法归宗》（清坊刻本）
唐李复言《续玄怪录》（上海古籍出版社出版）

五代后蜀何光远《鉴戒录》（四库全书本）

唐梁载言《梁四公记》（《说郛》（宛委山堂本）写一百十

三）

唐王仁裕《开元天宝遗事》（上海古籍出版社出版）

唐释道世《法苑珠林》（四部丛刊本）

唐虞世南《北堂书钞》（清光绪万卷堂刻本）

唐张读《宣室志》（中华书局点校本，1983）

唐杜光庭《录异记》（四库全书本）

唐陈藏器《本草拾遗》

唐释玄奘译、辩机撰《大唐西域记》（十二卷）（四库全书本）

唐李延寿《北史》（中华书局点校本）

唐韩鄂《岁华纪丽》（四库全书本）

唐冯翊子子休《桂苑丛谈》（一卷）（四库全书本）

唐刘恂《岭表录异》（四库全书本）

唐冯贽《云仙杂记》（四库全书本）

宋金盈之《醉翁谈录》（四库全书本）

宋周密《武林旧事》（四库全书本）

宋西湖老人《西湖繁胜录》（四库全书本）

宋周密《乾淳岁时记》（《说郛》一百二十号本）

宋朱熹《诗集传》（上海古籍出版社点校本）

宋李昉、扈蒙、徐鉉、宋白等编《文苑英华》（中华书局影印本）

孰薛居正等《旧五代史》（中华书局点校本）

宋王钦若、杨亿等编《册府元龟》（中华书局影印本）

宋徐道《历代神仙通鉴》（乾隆致和堂刻本）

宋黄岩孙《仙溪志》

宋曾慥《类说》（四库全书本）

《京本通俗小说》（缪荃孙于1915年刊行）上海古籍出版

社，1988年2月新1版

宋苏轼《东坡全集》（四库全书本）

宋宋敏求《春明退期录》（四库全书本）

宋钱易《南部新书》（四库全书本）

宋王应麟《玉海》二百卷（四库全书本）

宋王象之《舆地纪胜》（四库全书本）

宋魏泰《东轩笔录》十五卷（四库全书本）

宋李昌龄《乐善录》二卷（四库全书本）

宋华岳《翠微南征录》（四库全书本）

宋李石《续博物志》（四库全书本）

宋郑樵《通志》（万月文库本）

《宋本广韵》（北京市中国书店根据张氏泽存堂本影印），

1982年6月第1版。

宋王黼《重修宣和博古图》（四库全书本）

宋洪遵《泉志》（万历癸卯[1603]刊刻本）

宋费衮《梁溪漫志》（四库全书本）

宋程大昌《演繁露》（四库全书本）

宋蔡绦《铁围山丛谈》（四库全书本）

宋姚宽《西溪丛语》（四库全书本）

宋孟元老《东京梦华录》（中华书局点校本）

宋吴自牧《梦粱录》（四库全书本）

宋岳珂《愧刻录》（四库全书本）

宋祝穆《事文类聚续集》（四库全书本）

宋张君房《云笈七签》（四库全书本）

宋刘敬叔《异苑》（十卷）（四库全书本）

宋米芾《画史》（四库全书本）

《宋史》中华书局点校本

宋高承《事物纪原》（四库全书本）

宋沈括《梦溪笔谈》（四库全书本）

宋赵彦卫《云麓漫钞》（四库全书本）
 宋张邦基《墨庄漫录》（四库全书本）
 宋陈云靓《岁时广记》（四库全书本）
 宋马端临《中华古今注》（汉魏丛书本）
 宋李昉等撰《太平御览》（中华书局影印本）
 宋李昉等撰《太平广记》（中华书局出版）
 宋罗泌撰、宋罗苹注《路史》（清光绪二年红杏山房刻本）
 宋《西湖老人繁胜录》（涵芬楼秘笈本）
 宋司马光《资治通鉴》（中华书局标点本）
 宋陈葆光《三洞群仙录》（二十卷）（四库全书本）
 宋俞玉《书斋夜话》四卷（四库全书本）
 宋叶梦得《石林诗话》（一卷）（四库全书本）
 宋乐史《太平寰宇记》（金陵书局刻本）
 宋乐史《杨太真外传》（《说郛》商务印书馆本3卷38）
 宋周去非《岭外代答》（四库全书本）
 宋康与之《昨梦录》（四库全书本）
 宋洪迈《夷坚志》（中华书局点校本）
 元无名氏《湖海新闻夷坚续志》（碧山精舍刻本）
 元谭景升《谭子化书》（说郛本）
 元脱脱等撰《辽史》（中华书局点校本）
 宋宇文懋昭《大金国志》（中华书局点校本）
 元脱脱等撰《金史》（中华书局点校本）
 元苏天爵《元文类》（四库全书本）
 元王元恭《至正四明续志》（“宋元四明六志”本）
 元周致中《异域志》（中华书局1981年北京版）
 元周达观《真腊风土记》（四库全书本）
 明阙名《致虚杂俎》（《说郛》宛委山堂本）
 明方以智《通雅》（四库全书本）
 明马欢《瀛涯胜览》（冯承钧校注）1935年商务版）

明董说《七国考》（四库全书本）
明何乔远《闽书》（四库全书本）
明杨慎《异鱼图赞笺》（四库全书本）
明田汝成《西湖游览志》（四库全书本）
明沈德符《野获编》（康熙钱枋重编本）
明董斯张《广博物志》五十卷（四库全书本）
明陶宗仪编《说郛》（一百卷）（涵芬楼排印本）
明谢肇淛《滇略》十卷（四库全书本）
明杨升庵（慎）《升庵集》（四库全书本）
明俞如樾《礼部志稿》（四库全书本）
明吴承恩《西游记》（人民文学出版社出版）
明徐应秋《玉芝堂谈荟》（三十六卷）（四库全书本）
元明罗贯中《三遂平妖传》（北京大学出版社出版）
明张四维《双烈记》（六十种曲西集、古本戏曲丛刊二集）
明许仲琳《封神演义》（人民文学出版社）
明刘侗、于奕正《帝京景物略》（北京出版社）
明无名氏《杨文广平南全传》（四卷二十二回）
明李时珍《本草纲目》（人民卫生出版社点校本）
明曹学佺《蜀中名胜记》（三十卷）（四库全书本）
清李宗昉《黔记四卷》（丛书集成初编·史地类）
明曾日瑛等修《汀州府志》
明高濂《遵生八牋》（四库全书本）
明李东阳等《明会典》（四库全书本）
明王士性《广志绎》（台州丛书本）
明冯梦龙《警世通言》（上海古籍出版社）
明宋濂等撰《元史》（中华书局点校本）
明无名氏《绘图三教源流搜神大全》（上海古籍出版社影印本）
明倪辂集、杨慎标目《南诏野史》（四库全书本）

明郎瑛《七修类稿》（四库全书本）
明杨穆《西墅杂记》（《说郛》本）
清陆次云《洞溪纤志》（丛书集成初编·史地类）
清梁章钜《归田琐记》（中华书局点校本）
清李光庭《乡言解颐》（中华书局点校本）
清王士禛《池北偶谈》（四库全书本）
清唐甄《潜书》（四库全书本）
清孙元衡《赤嵌集》四卷（四库全书本）
清卢文弨《群书拾补》（抡经堂丛书本）
清秦嘉谟等辑《世本》（商务印书馆版）
清马驊《绎史》（一百六十卷）（四库全书本）
清李京《云南志略》（《说郛》[宛委山堂本] 马六十

二)

清景泰《云南图经志》
清鄂尔泰《云南通志》（三十卷）（四库全书本）
清梁绍壬《两般秋雨庵随笔》（笔记小说大观本）
清景日珍《说嵩》（四库全书本）
清吴任臣《山海经广注》（四库全书本）
清汪绂《山海经存》（汪双池先生丛书本）
清袁枚《子不语》（岳麓书社出版）
清纪昀《阅微草堂笔记》（笔记小说大观本）
清袁枚《续子不语》（岳麓书社出版）
清郝懿行《晒书堂笔录》（郝氏遗书本）
清魏禧《魏叔子文集》（清宁都三魏全集本）
清昭槁《嘯亭杂录》（光绪六年刊本）
清姚元之《竹叶亭杂记》（光绪刻本）
徐珂《清稗类钞》（商务印书馆）
清徐宗亮《黑龙江述略》（六卷）（满蒙丛书第五卷）
清方式济《龙沙纪略》（四库全书本）

清吴振臣《宁古塔纪略》（库书集成初编·史地类）

清杨宾《柳边纪略》（库书集成初编·史地类）

清方祺乾《宁古塔志》（昭代库书（道光本）丙集第五帙）

清凌扬藻《蠡勺编》（丛书集成本初编）

清张尔岐《蒿庵闲话》（丛书集成本初编）

清茆泮林辑《玄中记一卷》（丛书集成初编·史地类）

清汪大经等《兴化府莆田县志》（乾隆二十三年刊本）

清姚福均《铸鼎余闻》（光绪二十五年刊本）

清顾炎武《日知录集释》（清黄汝成集释）上海古籍出版社影印本，1985年6月第一版。

近代秘密社会史料（萧一山编），全书六卷，分订出册，国立北平研究院史学研究会刊行，中华民国二十四年七月（1935）出版。

清孙冯翼辑《淮南万毕术》一卷（问经堂丛书本、丛书集成初编本哲学类）。

清茆泮林辑《淮南万毕术》一卷，另补遗一卷，再补遗又一卷（十种古逸书本、丛书集成初编本哲学类）。

清东轩主人辑《述异记》（《说铃》本）

清余庆远《维西见闻纪》（丛书集成初编本）

清张泓《滇南新语》（丛书集成初编本）

清李调元《南越笔记》（清刻本四册）

清柯培元《噶玛兰志略》（清道光抄本）

清杨式傳《果报闻见录》（见清吴震方辑《说铃》，清康熙四四至五一年石门吴氏刊本）。

清俞樾《右台仙馆笔记》（十六卷），春在堂全书本。

清刘廷玑《在园杂志》（四卷）申报馆丛书余集，又见辽海丛书第四集。

清清凉道人《听雨轩笔记》，清嘉庆丙寅年研云楼刊本。

清杨炳南《海录》一卷（丛书集成初编本）

- 清林谦光《台湾纪略》（小方壶斋舆地丛钞第九帙）
- 清曹雪芹《红楼梦》（人民文学出版社出版）
- 清赵翼《陔余丛考》（瓯北全集）〔乾隆嘉庆本、光绪本〕
- 清道光《敦煌县志》（清末抄本）
- 清褚人获《坚瓠集》（笔记小说大观本）
- 清俞樾《曲园杂纂》（春在堂全书本）
- 清无名氏《混元盒五毒全传》
- 清允禄等《钦定协纪辨方书》（四库全书本）
- 方纪生《民俗学概论》（北师大历史系刊本）
- 林惠祥《民俗学》（商务印书馆）
- 宋兆麟《巫与巫术》（四川民族出版社）
- 张紫晨《中国巫术》（上海三联书店）
- 张亮采《中国风俗史》（上海三联书店影印本）
- 高国藩《敦煌民俗学》（上海文艺出版社）
- 高国藩《敦煌古俗与民俗流变——中国民俗探微》（河海大学出版社）
- 《小屯·殷虚文字乙编》（董作宾）
- 《殷契佚存》（商承祚）
- 《殷虚卜辞综述》（陈梦象）科学出版社1956
- 《金璋所藏甲骨卜辞》（方法敏）
- 穆舜英《神秘的古城楼兰》（新疆人民出版社）
- 王广智译《新疆出土佉卢文残卷译文集》
- 郑志明《台湾的宗教与秘密教派》（台原出版社）
- 〔美〕蕾伊·唐娜希尔《人类性爱史话》（李意马译）（中国文联出版公司出版）
- 《当代圣经》（香港中国圣经出版社出版）
- 中国社科院文学所编《中国少数民族文学》（上、中、下）（湖南人民出版社出版）
- 大英博物馆编《大英博物馆所藏西域美术目录》（伦敦版）

刘淮城《中国上古神话》（上海文艺出版社）

中国人类学学会编《人类学研究》（中国社会科学出版社出版）

《云南省德宏傣族景颇族自治州社会概况——景颇族调查材料等之四》

张紫晨编《民俗调查与研究》（河北人民出版社）

《化石》1984年合订本

〔德〕格罗塞《艺术的起源》（蔡慕晖译本）

朱天顺《原始宗教》（上海人民出版社）

《羌族简史》（四川民族出版社版）

《遮帕麻和遮咪麻》（云南人民出版社版）

许良国、曾思奇编著《高山族风俗志》

《昆明民族民俗和宗教调查》（云南民族出版社版）

《殷契粹编》（郭沫若），科学出版社，1965年版

《小屯·殷墟文字甲编》（董作宾）

《殷墟书契前编》（罗振玉）

《殷墟书契续编》（罗振玉）

黄永武编《敦煌宝藏》（新文丰出版公司）

〔美〕弗朗兹·博瓦斯《原始艺术》（金辉译）上海文艺出版社出版

何联奎、卫惠林《台湾风土志》

《凉山彝族奴隶社会》（编写组）（人民出版社出版）

卢央《彝族星占学》（云南人民出版社出版）

〔英〕弗雷泽《金枝》（徐育新、汪培基译）中国民间文艺出版社出版

马学良《云南彝族礼俗研究文集》

孙考《青海乡俗》（青海人民出版社）

王世禎《中国民情风俗》（台湾版）

宗教词典（上海辞书出版社）

中国风俗词典（上海辞书出版社）

胡朴安《中华全国风俗志》（上海大达图书供应社）1936年
凌纯声、芮逸夫《湘西苗族调查报告》

谷德明编《中国少数民族神话选》（西北民族学院民族研究所刊行）新疆戏剧文化（资料汇编）（新疆戏剧史编委会，1988年本）

〔俄〕普列汉诺夫《论艺术》（曹葆华译）（三联版）

〔法〕列维—布留尔《原始思维》（丁由译本）（商务印书馆）

〔英〕马林诺夫斯基《巫术科学宗教与神话》（李安宅译本）（中国民间文艺出版社）

〔英〕R·R·马雷特《心理学与民俗学》（张颖凡、汪宁红译本）（山东人民出版社）

〔法〕列维——斯特劳斯《野性的思维》（李幼燕译本）（商务印书馆）

〔英〕马林诺夫斯基《两性社会学》（母系社会与父系社会比较）李安宅译本（中国民间文艺出版社影印本）

〔印〕雷·辛哈《喜马拉雅山南麓的宗教和文化》（伍昆明、李坚尚译本）（中国社科院民族所刊本）

〔美〕S·南达著《文化人类学》（陕西人民教育出版社）
陈炳良《神话·礼仪·文学》（台北联经出版公司）

江绍原《发须爪——关于它们的风俗》（上海文艺出版社影印本）

刘锡淦《新疆兄弟民族习俗简志》（新疆青年出版社）

李万鹏等《山东民俗》（山东友谊书社）

新疆维吾尔自治区丛刊编辑组编《巴里坤哈萨克族风俗习惯》（新疆人民出版社）

华非编《中国古代瓦当》（人民美术出版社）

王国维《宋元戏曲考》

仇保燕《青海藏族风情丛话》（中国旅游出版社）

高国藩著《中国民间文学基本知识》（南京大学1984年刊行本）

王兆麟《生育神与性巫术研究》（文物出版社1990年11月版）

王健群、陈相伟《库伦辽代壁画墓》（文物出版社1989年6月版）

白滨编《西夏史论文集》（宁夏人民出版社1984年7月版）

白滨《党项史研究》（吉林教育出版社）

白滨《元昊传》（吉林教育出版社）

《马可波罗行纪》（冯承钧译）1954年中华书局出版

云南沧源崖画的发现与研究（汪宁生）文物出版社，1985年3月初版。

民族考古论集（汪宁生著）文物出版社，1989年初版。

蔡少卿《中国近代会党史研究》，中华书局，1987年10月第一版。

陈国强、田富达《高山族》（北京）民族出版社，1988年4月第1版。

《黄帝内经专题研究》（王琦主编）山东科学技术出版社，1985年12月第1版。

《内经讲义》（北京中医学院主编）上海科学技术出版社，1964年2月第1版。

《内经选读》（张灿理审定）《山东中医杂志》增刊，1986年11月刊行。

林惠祥著《文化人类学》，上海商务印书馆，1937年版。

冯承钧译《马可波罗行记》，中华书局，1954年出版。

郑志明编《宗教与文化》，台湾学生书局，1990年12月初版。

郑志明著《台湾的宗教与秘密教派》，台湾台原出版社，1990年2月初版。

后 记

人的一生，总该有点精神，有所追求。主攻“敦煌民俗学”这样一门边缘学科，正可以实现我的报效祖国之心。我们的民族虽然历经苦难，但是却为全世界留下了灿烂的文化，这片广大的国土，留下了我生命的足迹和事业的轨迹。我同它血肉相连，所以我立志弘扬我们伟大民族的文化，无愧于是它的子民。

外国的经济确实比较发达，可以值得我们学习与借鉴的地方很多，但是，外国的文化却未必全都悠久而灿烂，更未必全都优秀而崇高，经济与文化两者绝不能等同。我们只有深刻理解中国文化深邃的内容和恢宏气度之后，认真剖析西方文化现象，并与我们的民族文化加以比较，才能作出较中肯的结论，这是我们中国文化人义不容辞的职责。我们的祖先热心于在理论方面构筑体系可以说比西方更盛，在上古与中古之交，便酝酿出了《十三经注疏》这样惊人的浩大精神工程，在近古之交又酝酿出了李时珍《本草纲目》这样宏伟文化之专著，使我们不能不对这位明代卓越的智者叹为观止。

因此，我国灿烂的文化启示了我，写这部敦煌民俗研究系列著作之三，也仍然以中国文化为主要内容，以中国巫术为核心、西方文化只有作为陪衬，其目的是用来辉映中国文化的璀璨夺目，其西方之“理论”也不为本书所遵循，只不过把它作为打开封闭的精神空间、拓展视野之思考手段。比较文化的目的，并不在于全盘对外吸收，而在于更好地对内融化。这因为全世界的文化现象虽然是多种因素互相制约的聚合体，但是各国文化却都有精华与糟粕之分，我们只有立足在中国文化的高度上，才能鉴别与发觉别国文化中的糟粕，才能对其文化精华加以有限地利用。

若颠倒了位置，把外国文化视为巨人，而把中国文化视为侏儒，则完全与实际情况相悖，不值一提。这就是我撰写这部专著的指导学术思想。

南京大学这优美的学校，是我学术的基地。如果说我获得了一点点成绩的话，都是她哺育我的结果。图书馆藏书很丰富，管理员尽心尽力，距我的书斋很近，这里是我最佳的学术研究场所。校内学术研究风气浓郁而自由，人才荟萃，学术交流活跃，国内外资料齐备，敦煌民俗系列专著能够完成，首先得力于这个学术环境。作者对敦煌民俗系列专著写作的意图是：以敦煌古俗为轴心对中华民俗概貌作出全面的勾勒，并对相关的中国民俗文化学，从横向与纵向上进行比较系统而深入的研究。

这部专著在我原有的讲稿之基础上，终于修改与增订完成了。在本书即将出版之际，我要向曾经帮助过我的诸位教授和朋友们致谢。这里要感谢河海大学出版社的大力支持，以及华东师范大学历史系在审稿中提出的宝贵意见。同时要感谢朱家维、董健、许志英、包忠文、裴显生、周勋初、叶子铭、卞孝萱、关师德栋、张锡厚诸教授与同志、感谢大家在学术上给予我的令人感动的支持。在写作很忙的日子里还要感谢南京大学图书馆、南京大学中文系图书资料室、南京图书馆古籍部，对于我查找阅读古典文献、抄写复制资料提供方便。最后还要感谢我的妻子郑彤彤，深深地理解我，尽其所能，分担家务琐事，使我能够始终潜心于写作，到今天得以改定书稿，顺利付排。修订了好几年的著作，一旦完成，心情无比激动，更增加了继续在学术上自我完善、谨慎求实的决心。本书虽几次易稿，疏漏与错误之处肯定会有，敬请学术上同仁拨冗赐教。

1992年10月16日记于南京大学中文系。