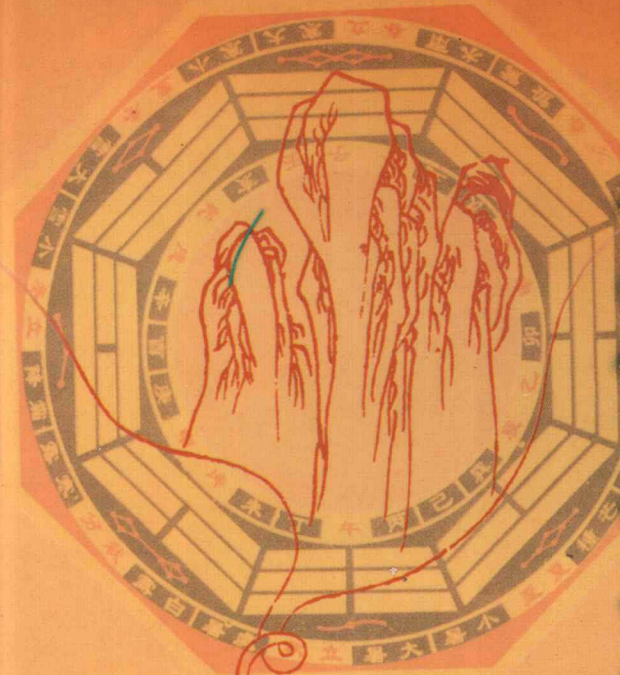


# 风水与巫术

邢春如 刘心莲 李穆南 主编



## —— 社会民俗卷 ——

《商业贸易》

《婚育习俗》

《社会经济》

《服饰文化》

《农业制度》

《饮食文化》

《古代教育》

《信仰文化》

《古代民族史》

《诞辰与丧葬习俗》

《思想文化》

《民居民俗》

《千秋教化》

《游艺文化》

《典章制度》

《中华武术》

《传统节日》

《风水与巫术》

责任编辑：孙德军 郭 醒

封面设计：山西双源设计

• 中国文化知识大观园·社会民俗卷 •

# 风水与巫术

## (下)

邢春如 刘心莲 李穆南 主编

辽海出版社

用是极为一般的情形。

彝族，在祭水的活动中也多用此法。昆明西山区谷律一带的彝村，便有祭水之俗。凡立夏前不下雨，村人便要备1对鸡和2只羊，去泉水最旺盛的地方祭水。祭法，先用烧红的木炭放入冷水中，以浸入时发生的热气驱除鸡、羊身上的邪秽，然后才能宰杀，煮祭。更重要的是，与此同时要砍一枝松枝，要三杈形的，将杀鸡的鸡血沾抹于其上，再捆一撮鸡毛、羊毛，将这松枝插在水边，磕头，以求降雨，解除灾旱。

这里的鸡，也有两种功能，鸡血是一种功能，鸡肉又是一种功能。鸡毛、鸡血呈现出巫术的神秘性，鸡血可以除秽避邪，可以作血酒盟誓，有的还可以降神伏法，都与这种巫术的作用有关。只要一用鸡血，似乎人鬼都要受它约束，这显然是中国巫术信仰中一个特色。

在丧祭中，彝族的葬仪也贯穿着对付鬼灵的巫术观念。他们把死者的鬼灵区分为凶鬼和善鬼。暴死、凶死或生前作恶的人是产生凶鬼的根源。凶鬼最为人们厌恶和惧怕，也是巫术要对付的主要对象。一切蛮干鬼、情死鬼、疟疾鬼、头痛鬼、痢疾鬼、腰痛鬼、出血鬼，均为恶鬼。要对付这些恶鬼，唯一的手段是请毕摩作法。在葬仪中，为了保护家宅，为了死者不受阴间鬼怪的搅扰，净宅、守灵都要特别以各种法术进行防御。

在滇黔彝族中，守灵时是要进行跳脚舞的。即由4人手持八卦铃在尸旁跳，边跳边唱孝歌，名曰“跳脚”。这种舞蹈实为巫舞，表面看来它似乎是为死者跳，像是取悦死者，但实际上恐为巫术活动。一方面用“跳脚”的方式和八卦铃声使野鬼、凶鬼远避；一方面为死者魂灵震踏开路。云南澄江彝族送葬时，毕摩走在前头，引导扮演鬼怪的人，一男一女涂怪脸、穿怪装的善鬼及其他鬼怪的扮演者，一边前行，一边击鼓跳舞，称为“送阴灯”，其目的与上相同。



这种丧葬祭仪中巫术的伴随，使丧葬的进行具有充实的内容，也使生者产生极大的安全感，便于慰藉生灵，也便于生者今后平安康健地生活。

马学良先生在他解放前所写的《宣威彝族白夷丧葬制度》一文中曾从礼俗的角度调查了白夷的丧葬习俗。按其所述，白夷老人死后有一系列的巫术作法。死后停尸于“凉床”上，平直仰面，用1面犁头，压在死人的胸上，再拿1张白布，照着死者的面孔，剪成眼、耳、口、鼻蒙在脸上，然后用1把长矛，在死者的左方，把屋顶的瓦戳开1片，口中念着“红煞黑煞出出，凶煞出，生魂进，亡魂出”一类的咒语。这时凉床下点起1盏菜油灯，焚着香纸，由子辈痛哭一场，然后再由1人拿着1个鸡蛋在尸体上绕了数圈，便拿着鸡蛋去毕摩家里。由毕摩打开鸡蛋，查验死者的吉凶，并择定装敛殡葬的吉日。这种验蛋的风俗，夷人名曰“倒鸡蛋”。倒蛋是把1个碗放在1部夷文经典上，再将1碗水、1块烧热的火炭放在桌下，把水洒在热炭上，这时热气蒸发，名曰“打醋炭”，表示除秽洁净的意思。然后毕摩喃喃地念着咒语，拿着鸡蛋，便向来人问明死者之生卒年月日时，及年龄，接着把鸡蛋磕开，放在经书上面的碗中，细验蛋黄蛋白。据毕摩说，蛋黄上的一个个的小泡，代表天地日月夜（神）游神等神位，这些小泡如果正常，则死者的卒时吉利，家中便大小皆吉；如果小泡偏斜，则死者卒时逢凶，便会犯着各种凶事。如“十人坑”之传说，意谓还须继亡9人，凑合10数；而且家属中与死者同属相的要躲避别处，待死者葬后方可回家。毕摩验蛋以后，便从经书上择定殡葬的吉日，并告死者以后转生何物，此多以死者生前言行善恶为准。

报丧，亦有巫术性质，夷人谓之“要冷水”。这是因为丧主遣人到亲族家里报丧时，报丧人每走到亲族的门口，便要喊：“要冷水。”由于这是特定的惯用语，所以一听到这句话，便知

道是报丧来了。于是就拿出1个鸡蛋，放入水瓢中，盛满冷水，送到报丧人的身旁。这时报丧人用手指向水瓢中一触，接了冷水瓢便连蛋和水向着来的路上泼去，这才拿着水瓢走进屋中，说明装殓殡葬的时日。

此外，在殡葬以前的每天晚上，要在灵前举行“蹉蛆”舞蹈的仪式。丧家主人约定几个善作“蹉蛆”舞的儿童。他们头上戴着纸花，身上穿着白衣，腰间系结1条布带，结交点的两端留着约5寸长的飘带，足下穿着布鞋或草鞋，手里拿两个铜铃和用白纸作成的花朵。舞蹈时，一个跟着一个，前面由一大人领导，摆动着铜铃，丁丁作响，纸花也随其飘舞起来，在丧堂的四周跳来跳去，口中还唱着清脆的歌声。这种舞蹈一连要跳几个晚上，同时也要唱几个晚上。所唱歌词，每晚各有不同。

开丧时，在村中固定丧堂举行。赴丧的亲属要准备大量的花费。丧堂有魔鬼游荡，作祟于人（新丧堂尤其如此），因而参加者每人撑1把洋伞，遮在自己身上，目的是为了避邪。所以参观丧堂作祭的时候，但见洋伞飘动，有如荷塘浮叶，甚为可观。

夜间守灵，毕摩穿起法衣，头戴神帽（羽毛帽），手里拿着一本夷文经典，背上背着一把长约5寸的黑漆棒，领孝子及大马郎夫妇（死者长女夫妇）到丧棚前跪拜。毕摩口里喃喃念经，然后牵绵羊绕灵棚几圈，将羊打死祭于灵前。有的还要打死猪和牛。

葬仪的每一步骤都离不开巫师；而巫师（毕摩）所作每一种法事，又都是巫术或带有巫术性质的活动。从停尸开始，“倒鸡蛋”验吉凶，以出凶煞的咒文除凶煞，戳屋顶，送亡魂，到报丧中的“要冷水”泼路，殡葬前的跳“蹉蛆”舞，摇铃唱歌，再到开丧大典中之撑避邪伞，守灵时毕摩的念经作法，开丧的打羊祭等等，这一系列活动都是巫术的表演。其中许多举动，目前尚难于理解其原意，但是都是围绕生者和死者，围绕除祟祛邪、

送魂安魄而展开的。

这样的丧祭，充分表现了巫术的观念。它把人们一切关于死亡、魂灵、邪祟、灾异、占卜等原始思想和意识集中表现出来，而且是立体的序列化的具体表现。巫术的具体使用，在许多情况下，都不是单纯的、孤立的、没有这些实在的与各种原始意识相联系的习俗活动，巫术便失去它存在和活动的基础。

在其他性质的祭祀中也是如此。例如：广西仫佬族的祭祖仪式亦有一些神职巫婆、法师参加。据民族研究者的调查，在仫佬族社会中祭祖有两种形式：一种为联宗祭祖，一种为个体家庭祭祖。联宗祭祖为整个宗族的集体祭祖形式，所祭为仫佬族的共同祖先；家庭祭祖所祭为本家族的祖先。在对于民族共同祖先的祭祀中，最主要的是依饭祭和清明祭。

依饭祭为大祭，每3年举行1次，有时3年举行2次，或10年举行3次。这种大型祭祀，一般在宗祠内举行。每到祭时，全宗祠的男女老少都要参加。整个仪式要请两位梅山法师主持。这种梅山法师，多为仫佬人的法师，受了佛、道等宗教的影响，一般能兼晓茅山、梅山、佛门各种法术，号称“梅山弟子”，主要主持依饭祭祖活动。但梅山法师又不同于道教法师的“姆董”。姆董有自己的经书，有一套法器：法衣、神帽、锣、鼓、剑、印鉴、神像、纸面具。姆董常以歌舞娱神。并多进行跳鬼活动，有正规传授，戒以法规，授以法衣、法器，还要举行“过火炼”、“上刀山”等法术程序。做依饭祭祖活动时由两个法师参加活动，一个是穿一般常服，专门念唱经文，另一个着红色法衣，头戴面具，脚穿草鞋，在祭仪进行中跳跃跪拜，做各种请神、敬神动作。祭祖中，由请祖神到娱祖神及最后的送祖神，全由他来担任。其动作与经文配合，互相为用。

吃牯脏，亦称牯脏节，为苗族最隆重的祭祖活动。一般定期祭。取3、5、7、9数，即每隔3年、5年、7年、9年举行1次。

最大的祭祀每 13 年举行 1 次。吃牯脏，有复杂的仪式过程，其准备异常繁杂。一般先要确定牯脏头，即祭仪主持人，准备牯脏牛（有的用猪），进行中有接鼓、翻鼓、制鼓、斗牛、宰牛、击鼓等仪式。贵州黔东南苗族牯脏节 13 年 1 次。用以祭祀宗族、家族祖先。格西地区牯脏节还和祭龙神联系起来，每祭必先修路、开水塘，水塘为一石池，称为龙池。古旧四月初六、要请龙公下山。牯脏节前半月即开始准备。首先要选出 12 个牯脏头。条件是：必须为一家之主的男人，且三代之中男女双全，祖孙健在，能掌握祭礼程序，会说牯脏语等。祭品的准备，有各家的和公共的两种。公共的要准备 1 头猪祭龙公，准备 12 只白鸡祭村寨外的 6 座山峰。这 6 座山峰称为六虎，另有一最高山峰为龙启。祭祀要取虎年和龙年，称“虎年始，龙年终”。祭品中的牯脏伞，柄有 3 米多高，伞骨为竹篾所制，撑起时直径亦有 3 米。伞面有纸花，伞顶为白纸糊，伞边为色纸枫。还有“香达”，是一种白纸的小人，贴于竹竿之上。此外有 12 根纸幡、鞭炮，酒鱼、蛋、米、鸭等。家庭祭是在村寨公祭后举行。每家准备鸭蛋、糯米、酒、也要杀猪，献猪头。

四月初三祭 6 座虎头山，先祭虎，使虎能保护龙下山。上午举行公祭。12 只鸡杀后，将白鸡毛插在两根木头上，再贴上白纸，挂上纸幡。祭 6 座虎山，放 6 张祭桌，将鸡血洒在桌的周围，桌前还放有 1 升米。然后为龙公供献祭品。

祭龙公的桌上，摆 12 块腰条肉，12 碗甜酒，12 个粘米饭团，2 碗粥，1 碗百家米。桌的正中间，摆上 1 个嘴里衔着猪尾的大猪头。祭桌前有香火，还有 1 个三角架吊着铜鼓。牯脏头皆穿蓝或黑色长袍。

到了午时，派 20 个童男，每人拿着两个香达（贴于竹竿上的白纸小人），跟 4 个中年男子到报名山上接龙公。在山的顶峰上摆上肉、鸡、酒等。主祭人在山峰上用木榔头敲地 3 下，口中

念诵：“干龙、水龙，一起下来，跟我们一起跳芦笙去。”于是引龙下山。另有3人牵着鸭子一路洒水、洒米。鸭子在引龙中起很重要的作用。下山后，先把鸭子拴在供桌腿上，然后在牯脏场洒米一周。待挑担者（即挑水、米者）及最后的童男均到达牯脏场后，燃放鞭炮、烧香、烧纸钱，同时敲奏铜鼓。牯脏师念祭词：请龙公保佑人丁兴旺，五谷丰收。

公祭后，各家举行家庭祭祀，杀白鸡，在崖屋前面洒鸡血。屋内摆祭桌，烧香，中间2炷，两边各3炷。祭桌上摆1只鸡，2碗鱼，12只鸡蛋，1碗糯米饭，1碗粥。粥中洒上鸡血。桌前还有5个酒碗。祭时，把酒洒到屋地上。

第二天，下午，由牯脏头宣布开始跳芦笙舞。晚饭后进行游方，即玩马郎，对歌、对唱。这种活动延续到第三天。所不同的是，祭龙后，龙公自行回山，人们并不再举行送龙仪式。

如此重大的祭龙活动，在汉族地区是见不到的，只有在我国少数民族中才有。它的主要意义，不在于向龙公求雨，而是与祭祖联系起来。在格西苗族看来，祭龙即是祭祖，吃牯脏大典乃是出于敬祭祖先。这里是否有图腾意义，或来源于什么传说，尚待考察，但其观念似乎认为龙公即祖公，祭它的目的是祈求保佑人丁兴旺，五谷丰收，而不是局于具体的天气旱涝。苗族各种其他艺术品也多反映这种观念，编织刺绣、剪纸绘画中决然少不了龙的形象。这有其独特的历史原因，决非偶然。

在这种祭祀中，人们注重请和祭。请，要用童男，且用洒米和鸭子引路，自有其历史和民俗的内涵。修龙池、设牯脏伞、祭腰条肉亦非一般。其中，用鸡血洒于祭桌周围，或用白鸡血洒于屋前，及主祭人用木榔头敲地，口念请龙诀词，儿童手拿香达等一系列巫术作法，也各有其功用。整个祭祀实为各种原始观念、祖先崇拜仪式与民族歌舞的交织，表现出苗族特有的历史文化心态。在这中间，巫术成为人和祖之间沟通的手段，成为祭祖活动



中趋吉避凶的法式，也成为民族民俗文化的基本要素。人们运用它，不是一种消极的屈从，而是一种积极进取。它把人们祭祖求祥的美好追求，熔铸于理想的行为模式之中。

中国的祭祀是最为发达的。从商周开始，丧葬、祭祀便成为重要的礼仪系统。最初的礼俗是紧紧把握丧和祭这两件大事。重丧，所以尽哀；重祭，所以致敬。古代《礼记》所记述之内容，主要的也在于祀典、丧仪、婚仪、冠仪等等，成为古代之礼仪规范。

《周礼》中《春官》、《夏官》、《秋官》等篇，所述已将四时祭礼加以概括，反映了我国祭祀之礼的较早成熟。而其中与巫术结合之传统，也在几千年前就形成了。虽然儒家史者把这些祭仪祭礼归之为人伦正礼，以其教化化民，但却掩饰不了其中由原始时期遗留下来的蒙昧作法。其中贯穿原始巫术的祭法，不仅被视为礼之所备，而且被视为礼之所循。巫术不管本身有何种愚昧之性质，但其用于祭、融于祭，已成为根深蒂固的传统。至于我国各民族，在各自发展中，依据其开化程度的不同，更是不同程度地保留和传承了它的原始形态。巫术经过各种职司巫师的不断创造发展，成为各民族礼俗文化的重要表现。

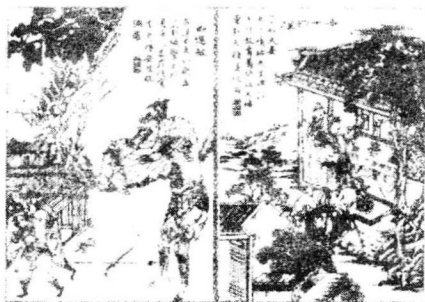
## 驱鬼巫术

驱鬼除邪活动，向来是巫术的主要活动。驱鬼巫术在中国各民族中都有极其充分的表现。

由于灵魂观念的存在，人们在原始思维中创造了鬼灵这种虚幻的超自然的存在。当人们认定世界上有鬼灵存在的时候，便又处处对于鬼灵花费心思。人们把鬼灵世界看做是与人生世界并存的东西，而且鬼灵世界与人生世界是相通着的。任何鬼灵都要不断地和活着的人发生各种联系，不仅由人转化的鬼是如此，自然界转化的各种精灵，也常常要以鬼的形式打入人们的生活之中。

在原始思维的逻辑中，人之所以有各种灾病、不能完全平安的生活，主要原因正是在于鬼灵的作祟，因而驱鬼除邪便成为人类生存和发展的重要的事。

在原始生活中，人们在求得自身的生存方面，做出了两大贡献：一是为维持生命及获得温饱而创造的各种生产活动，二是为使生活平安、人丁兴旺而创造了巫术手段。无论人类在蒙昧时期还是文明时期，都贯穿着这两个方面。在一些未开化或



人们想象出来的鬼真把人吓得够呛

开化较晚的民族中，驱鬼除邪，更成为生活中不可分离的大事。这就产生了对巫术的信赖，而巫术也便始终保持它在人们生活中的地位。在一个民族里，不管巫术发生早晚，它的消亡总是相当的迟缓。这个事实无可辩驳地证明，巫术这种意识形态，在人类的进程中是必不可少的。

驱鬼活动，包括祭鬼和驱鬼两个方面的活动。祭鬼是祈鬼，祈求鬼灵保佑。这是在一般情况下，即鬼没有加害于人，或人认为它是吉鬼的时候，所采取的方法。有些地方，在五谷丰收、人丁兴旺、无天灾病疾的时候，认为是鬼灵保佑的结果，也要进行祭祀。也就是说，人们出于祈求好结果或出于对获得好结果的喜悦和感激，便进行祷祭。这种祭鬼，有时涉及各种神灵。是一种泛鬼祭。它和祭祀活动是连在一起的。

阿昌族每年春耕和秋收前，都要祭3次地鬼，即“土主”。祭时，全寨人都要到田里，洒鸡血。插鸡毛，而且要进行祷告。其祷词完全在于丰收和防止病虫害。如：“早谷栽一箩，打三千；晚谷栽一箩，打八百；荞麦、黑豆根根结；老鼠吃了脱皮

毛，麻雀吃了痾痒痢，蚂蚱吃了冲江死，蛤蟆吃了跳井死？”既是祷词，又是咒向。

广泛意义上的祭鬼，是包括神在内的。在原始宗教观念里，鬼神往往是一个不可分的概念。祭山神和祭山鬼并无原则区别，特别是从自然现象中幻化出的鬼灵，人们往往相信它有神力。因而祭与祈便取得结合，祭的目的在于更好的祈。

祭与驱也并不完全分开，有时祭中有驱，有时又驱中有祭。祭和驱同为对付鬼神的手段，并常常用于同一事物之中。有时家鬼、野鬼、动物鬼、自然鬼合一而祭，均称为祭鬼。

苗族的吃猪习俗，意味着吃猪鬼，同时用以祭祖父母等家鬼及雷鬼。这一习俗连着进行3天，有14个环节。第一天晚上起场，用大桌1张摆在正屋中间。桌上摆酒肉各5碗，酸汤1碗，零碎牛肉1盘，木桶1个，桶上放枯禾1根。巫师举行法事，先放炮，次吹号，及后打锣鼓而终。

第二天为祭祖父母及家鬼，用小桌子1张，放在大门外，桌上放磨盖1片，反摆。磨上置木桶1个，桶上放刀1把，枯禾2根，牛草数根及途头芭叶1束。还有托盘1只，内摆酒5杯，碎牛肉若干片。不烧黄蜡，巫师仅念咒而已。这是头两个环节。

第三个环节是祭雷鬼，亦为第二天的事。祭雷鬼最要忌用食盐。因苗人迷信，雷鬼最怕食盐。用大桌1张，亦摆在大门外，桌下摆锄头1柄，蓑衣1件，犁头1张，又用瓦片1块，中放小火炭数块，上烧黄蜡，放在桌上，再摆酒、饭、水、牛肉各7碗，酸汤、茶各1碗，共计30碗。另摆水牛肉两大盆，桌子旁边放活猪1只，四足捆住。屋外墙壁上挂红毡子1床，又梭标1支，标尖插木板1块，倒立毡旁地上。巫师坐在正面，右手执宝剑1把，左手拿途头芭叶1束，手镯1只。口中念咒，在场陪神人等执壶把酒、吹号、打锣鼓、燃放鞭炮，先献水牛肉7串，一次献1串，献至7次方毕。巫师又将猪1只献给鬼，然后即送厨

房宰杀煮熟，再割取猪的各部分肉和心、肝、脏、肺，分作7盆献给鬼。

其他诸节程序，亦均为祭的具体内容，时间依此延续。前文在第二天下午将晚的时候作：用小桌1张，放在门外，上摆香、米、利市（纸马）青烛1对，并酒5杯。第五节则在刚进入第三天起更后作：用大桌子两张相连，横摆在堂屋内。桌之四面围摆长凳若干张。桌上摆酒12碗，内外各6碗；饭12碗，摆成一长排，每碗之上放猪肉1块，插筷子1双，肉12碗，亦照饭碗摆成一长排。肉碗之前又摆酸汤、茶各1碗。桌子的一角放1木桶，桶上放禾秸2根，宝剑1把。巫师与后辈及最亲近的亲族围桌而坐。巫师举行法事，余人放炮、吹打，喧闹一堂。第六节在第三天二更后作：用长门板1块搁起，放在地楼外方，上摆酒9碗，肉9碗，甜酒9碗，另酸汤1碗、茶1碗。右方摆磨盖1片，上置1桶，桶上摆枯禾1束，宝剑1把。巫师及后辈3人坐成一排，背后悬红毡子1床。巫师做法事，由三尊三献，五尊五献，七尊七献，做至九尊九献。后辈3人恭坐陪鬼，坐到有人外出小便后，主妇拿出雄鸡1只，由巫师献牲，而后宰杀煮熟献鬼。

前文在第三天早晨作：亦用长门板一块搁起，上摆酒、肉各9碗，酸汤1碗，茶1碗，及香米利市，上插弓箭1副，银手鐲1只，箴片1条，又磨盖1片，盖上置木桶，桶上摆枯禾2根及宝剑1把。磨柄上插竹柄箩，中横穿木板1块，一端削成鱼尾形，上穿1小孔，系红头绳1根，上刻X形。铺设就绪，巫师即举行法事。

前文用酒、饭、茶各7碗摆在地楼正屋中间柱子脚下。巫师行法事，念咒祭祖先。苗人以为中柱脚下是家堂，是他们列祖列宗所在之地。

前文在正屋的左面一间，用大肥猪1只，四足捆着，中穿1

木棍，棍的两端，结在两根木桩上。先由巫师交牲与鬼，再宰杀煮熟，用小箴箩7只装肉，又以碗装肉7碗，与酒饭各7碗摆在一起。另切肉片，7片串成一串，共7串放在盘内。巫师念咒卜筮送鬼，此系祭五谷鬼。

前文在第三天中午的时候做。在场上竖五花柱（长3丈余的杉木，上刻花纹，涂以红白颜色）两根，每柱系猪1只，用麻绳捆住后脚。此绳须由后辈搓成。又雄鸡1只，用细麻线穿着鼻子，系在五花柱旁的小木柱上。巫师戴帽穿袍，手执树枝1根，站在屋檐下。主人头戴礼帽，身披红毯子1条。先以长凳1张，靠在五花柱上，左手执宝剑1把，箴条1根，扬箴条作赶猪状。巫师念咒送猪，焚香烧纸毕，诸后辈手持兵器出，向内三鞠躬，再向外三鞠躬，乃宰猪杀鸡。

前文在正屋中间前面做。地铺箴席一床，上摆各后辈的衣帽，席后放1条长凳，上摆酒1碗，水牛肉1块。巫师立在门外，头戴斗笠，身背箴笼，笼内装衣服等物，手撑木棍1根，口中念咒，说猪鬼的根源。念毕，直进屋内，吃凳上的酒肉。

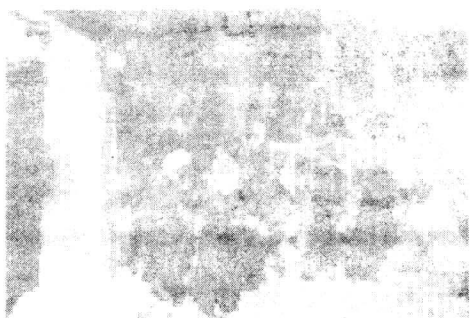
前文在第三天深夜或第四天的四五更时做。用长门板搁起为桌，将花柱上已宰杀的两只猪割洗干净，放在桌上，猪头向内，桌上又摆酒、肉、甜酒各9碗，酸汤1碗，茶1碗。还有饭12碗，每碗上摆夹花肉串1串。并有磨盖及香米利市等物。不吹打，由巫师静悄悄地通呈。

前文在第四天五更鸡啼时做。一后辈身披毛毯子，头戴草帽，左手执牛角1个，内装水酒。右手执刀1把，并拿猪肉1串，计有肉7片。去至河边或井边，将牛角中之酒倒去，换装清水，转至途中，将肉7片吃了，来到门外，学鸡叫之声，进屋即坐下。桌上摆1只托盘，盘内放酒3杯，肉3片，盘下放钵头1个，牛角所装之水即倒在钵内。巫师击鼓念咒，念毕，取水之人跑至门外，主人以柴灰撒在他的身上。



前文为送鬼，在第四天早晨做。将猪头煮熟，切成小片或小块，分装在3只托盘内，每盘内放酒3杯。1盘摆在正屋的中柱下，1盘放在前半间的地上，1盘放在门边。由巫师念咒送鬼。

这一整套祭鬼程序是凌纯声、芮逸夫在《湘西苗族调查报告》中提供给我们的。在这份难得的资料中，我们看到作为驱鬼活动的一个侧面的祭鬼的全过程。在这场大祭中，所祭的有几种鬼，其程序是那么多，做法是那么繁杂，



朝山进香的香客们

而情节又是那么细微。所用祭具，除桌、凳、碗筷、木桶、门板之外，还有石磨、锄头、蓑衣、犁头、瓦片、黄蜡、梭标、宝剑、鼓、途头琶叶、手镯、禾枯、红毯子、弓箭、香米利市、篾条、篾席、牛角、托盘、钵头、五花柱、麻绳、刀、长矛等，均为巫师做法所用。至于祭物中的酸汤、水牛肉等，尤有特点。这种祭鬼实为飨鬼，并无驱赶之意。这些都是祭善鬼的作法。人们祭祀善鬼，不惜耗费人力物力。

贵州黔东南舟溪地区的苗族，祭“嘎兑”也是一种祭善鬼的作法。“嘎兑”是一群善鬼的总称，共有19个鬼，均为男性。人们在祭这些善鬼时，要请寨中19个男子穿上干净的衣服到场陪祭，而祭品都要分成19份。其祭物为大水母牛1只、大公鸡1只、白纸幡两首。祭时先要迎鬼，在祭主的大门外举行请鬼仪式。鬼师唱巫词，唱这些鬼们从天而降所经过的路线，意味着这些鬼走完全部路程，降临寨中。然后19名陪祭人及鬼师携带祭物到村外，杀牛，把肉煮熟，分成19份摆在桌上。中间的1份

摆心脏，心脏的左右两侧边各摆腰子1份，另以胸脯和肝等平均分配在19份上，并摆酒饭各19份，桌下还要摆19份生肉。还有1份即公鸡，宰杀煮熟，给土地神的，也摆在桌下。一切就绪，由鬼师唱巫词，请诸鬼饮宴。陪祭人每人1份，陪诸鬼吃喝。牛肉由主家再行煮过后，宴请亲属、客人。这种祭鬼并非公祭，而是家祭。但无论谁家主祭，均要惊动全村寨，客人之多是可想而知的。

祭鬼，就祭祀场合而论，有家祭和野祭两种。家祭，在除鬼祟的主人家中进行；野祭是在离居宅较远的野外进行。

下面我们看看马学良先生在黑彝地区对这两种祭法的具体观察：

### 家祭

呷耄（彝人的巫师，专司祭鬼除祸祟者）先到除祸祟的主人家中，用稻草扎成1匹马，上面骑着1个草人，又用红绿布披在草人身上作为衣服。彝人称这草人为“纪祖”。另外，在柏栎枝干一端的两旁划开两片，如同1个人头的两片耳朵，在耳朵下面扎1节丝线。这枝干就代表纪祖的兵将，彝人名他为“卜祖”。

草人扎好后，“呷耄”便在主人家的正门里，把1升谷子放在门坎旁边。谷子上一边放1碗米，米上搁1个鸡蛋、1块盐；一边还放1杯酒、将两片柏栎叶烧焦，泡在1碗冰水中，代替茶水。在屋里门坎前插3棵柏栎枝，旁边分插纪祖和卜祖，插时要把草人及马头面向屋内。

陈列完毕，呷耄便开始念除祟经。先用泡马桑叶的水泼在一块烧红的净石上，趁白气蒸腾，把所献之活牲（猪羊或鸡，以家之贫富而定）在蒸气上绕一转，同时呷耄向牲身喷一口酒。此为打醋炭，表示净除牲身污邪。打醋炭是彝人举行任何法术之前必须举行的一道重要仪式。然后呷耄手持1根柏栎棍，喃喃诵

念，驱除各种祸祟。

除祟经中，彝人认为凶兆的祸祟约有以下数种：

狗无故狂吠或咒吠；

母猪产4仔；

牲母吃乳仔；

夜半马嘶；

马鞍惊摇响；

鸡乱鸣，即天未明鸡啼；

鸡栖时忽惊起；

母鸡产小卵；

乌鸦叫；

鸠栖屋顶；

牛尾绕树；

蛇交尾；

蛙重叠；

瓜自裂；

种出不匀；

瓜蔓扁；

梦兆：

不合辈份之嫁娶；

男穿衣服，女脱衣服；

出兵，日暮穷途；

饮食宴会；

骑马；

男人枕边起火，脚下成灰烬；

女子戒指手镯断裂；

前齿脱落。

这些凶兆，都是彝人所忌讳的。作除祟仪式时，不管这凶兆

对主人是已然的或未然的，唎耄必须一一诵出解除。念到一个阶段时，便将最上的1杯酒泼向门外，意为献给那些鬼祟。这时另由1人抱1只雏鸡及几棵秧草，从主人所供的神堂扫起，扫遍各处，直至牲畜圈栏。此为扫除各处所附的祸祟。接着再由唎耄念解除厌恶经，将纪祖及卜祖之面转向外方，表示所念出的罪恶，全由纪祖负去。唎耄取1块木炭，用秧草缠起，泼上所献之酒茶及盐，用力向门外掷去，意为一切祸祟皆总括而去矣。然后唎耄一手抱雏鸡，一手以柏栎棍敲打屋内墙壁及家门，盖犹恐有未退避之祸祟附于门壁，故以杖吓之。

家祭仪式至此即毕，唎耄即持纪祖、卜祖去野外举行野祭仪式。

### 野祭

马学良先生说：“敬鬼神而远之”，正是一般迷信鬼神者的心理写实。怕鬼神作祟的人，惟恐得罪鬼神，招致祸祟，因此毕恭毕敬地祭献鬼神；但又恐怕鬼神常常弥留于居宅中作祟，所以才想出种种方法，使鬼神远游。如在门上贴门神，及印一排排的白手印。此外，姜太公在彝区中是最受崇敬的一位神，几乎在每个彝人的门上，都可见到“太公在此，众诸邪回避”的门联。据说太公是一切邪鬼恶神的总管。彝人谓在封神时太公封为醋炭神，打醋炭净除邪祟，正是太公分内之务。不过，这全是防未然的办法。遇到已然的祸祟，只有找送鬼的唎耄。先在家中把所有的邪祟一齐逐出门外，但又恐其返转为害，就不得不把这些祸祟诱引到野外，杀牲野祭，让这些馋鬼分肥远遁。

野祭是根据上述的心理而产生的。野祭最好的地点，莫如近河的两岸，或许是取鬼神随流而下的意思；但我这次所见的野祭地点，虽是河边，无奈在久旱的夏季，河水涸竭，河底上只剩下一些乱砂砾。

唎耄在干硬的地面上，用长约1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。柏栌枝是根据一段神话来的。传说古代天昏地暗，人民疾苦，天宫便先后派下3个唎耄，把经书系在柏栌叶上曝晒，结果被树叶粘破了一半（或谓被老鹰抓去了一半，故今时有些唎耄，当念经时，必须戴起一顶系着一对鹰爪的箴帽，就是用鹰爪代替被抓的经书）。所以现存的经书，仅得原数之半。现在唎耄插柏栌枝的意义，就在于弥补损失的另一半经书。

柏栌叶及神座插好后，唎耄先念祭山神经，请山神来享祭，保佑主家清吉。山神等于汉人各地的土地神，因为它是各地的主管官吏，所以凡在野外举行的各种祭仪，必先祭供山神（多用雄鸡），这是最得实惠的一位神。

祭毕山神，就要卜卦，以占吉凶。卜卦是各种祭仪不可缺之法术。彝人的卦最为简单，选取长3寸粗5分的一段马桑枝，将一端削成楔形，并剖成两半，这就是卦板。卜时先蘸点鸡血或清酒，唎耄一面念着经，一面在地上掷卦，卦落地时，若所剖之卦板，一面向上，一面向下，表示阴阳吉卦，否则不祥，即须重卜，必待阴阳吉卦出现方止。

吉卦出现后方念献牲经。献牲的次序：

领生：将所用之牺牲先活祭。

还生：将所杀之牲尸来献。

回熟：牲尸煮熟后祭献。

以上三步次序，为彝人祭牲所必经的仪式。

熟祭以后，大家就在祭场上吃晚餐，主人邀我同他们野餐，大家努力地把献祭鬼神的一只小猪吃光了。因为野祭的饮食不能带回家中，以防带回祸祟，所以我们大嚼一顿猪肉。

饭后黑幕已经笼罩了大地，于是燃起火把，准备作饭后的法术。不多时，唎耄又抱起他的柏栌杖，站在所插的叶丛中，放声朗诵经文，手中拿着几个用秧草编成的草圈。先用一个草圈在主



人身上自首至脚地抚摸一周，同时口中还呼着主人的姓名，为其解除不祥。然后便把草圈挂在纪祖身上，表示该人身上的祸祟，全取下束在圈中，由纪祖负去。这种仪式，要一一给主人全家人施行，作完为止。其次，唛毫拿了一把饭勺，又依次要主人全家人向勺中吐一口唾沫，表示把内心的祸祟疾病全吐出来了，依然把这些唾沫倒在纪祖身上。然后唛毫便把纪祖及卜祖取下，以纪祖向各神座祭毕，由所插的叶丛中送出焚化。一旦送出，立刻用3根柏栎枝从叶丛中横插过去，表示封锁的意思，防止纪祖再把祸祟背转来。这时唛毫拿着1根用秧草编好的小索子，与主人各持一端。唛毫一面念断殃经，一面将索子割成3段，表示一切祸祟从此断绝。

最后，又在醋炭门中用3块醋炭石打3次醋炭。承主人的好意，偏要我也随在她的后面，在蒸气醋炭门中出入3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。这场仪式至此才算完结。

这场祭鬼活动，由家祭进而野祭全部完成，是由一位彝族文化专家在1944年亲自观察的一种实况，而且活动中还有调查者在内。这篇报告名为《黑彝风俗之一——除祸祟》，初载于《边政公论》第3卷第9期。这里所述，家祭与野祭是相联系的，先家祭后野祭。由家祭到野祭是这场祭鬼活动的两个步骤。家祭是其前期阶段，野祭是其后期阶段。这是黑彝的一种祭鬼的作法。这种祭鬼，自始至终贯穿着除祸祟的观念。“打醋炭”作得十分严肃认真。醋炭的蒸气，有巫术的效力。扎草人，是一种替代物，所披红绿布的衣服及稻草作成的马，均有替代意义。草人可以代替真人将一切祸祟背负而去。其与打醋炭的活动是相辅相成，互相为用的。因而这种家祭、野祭，实际上均在于驱除各种祸祟。人们用“祭”，而不用“驱”，也表现着一种民俗心理。这是在对付鬼祟上的一种策略的做法。因此，民间的祭鬼，绝不

意味着单纯的祭，祭鬼和驱鬼在许多情况下都是一回事。它往往是以祭为名，而以驱为实；或以祭为手段，以驱为目的。

湘西苗族的“打家先”，是对家先诸鬼灵的一种巫术活动。它以祭家先，还神愿的形式，与家先诸鬼进行讨价还价，使家鬼能让族人平安。其仪式是将家先鬼神请来，祭祷，祭品主要是猪。仪式进行1天，分4个步骤，所请之鬼有家先普通鬼和家先老鬼，地点在屋内火塘旁，属于家祭。

巫师坐在屋内火塘后面低凳上，面向门外，前横放竹筒1只，蜡碗1个。火塘前摆1方桌（地桌），桌上置方花纸10块，分作两排，每排5块。后排5块纸上，各放1碗酒。酒碗的后排，插纸鬼4个。两旁桌角各插纸旗1面。桌腿系两只鸡，均用细绳穿鼻。两只猪缚住四足，放在鸡前。头向灶头。巫师身右有箴垫，垫上置1饭桶，桶、盖分开。垫上还有1个小罐。罐内垫1花纸，纸上放1碗酒。火塘右边置1簸箕。簸箕上用箴条3条扎成半圆顶形，外用纸糊，上覆以布，内插纸鬼3位，中放花纸4张，后两纸上各置酒1碗。

仪式开始，先请神，即召鬼来享。

巫师坐矮凳上，不用法器，口念咒词。咒词说明请神来由。其大意为：



地狱中的鬼神让中国  
老百姓又惧怕又膜拜

主人的上下行的亲戚们，主人近来交了坏运，行路时遇见草木作怪，吃饭时有破锅碎片在饭碗里作怪。主人眼快，才见此怪。鬼要食吃，先来作怪，使主人生病。主人生病不愈，才来口头许愿。许愿以后，病就好了。许了愿，脱了鬼锁，病不再发，并且永远断根。主人积到了钱财，就去赶场，买肥猪、买纸钱，过了忌日，才来祭鬼。世上巫师很少，才到我家来请我。我来了，再请诸鬼来到此地。烧起一碗黄蜡，竹筒与铃铛都放在火塘之旁，装肉的两个簸箕，金银的罐头，金银的垫子，也都摆好在火塘的旁边。祭鬼的桌子，用来赎魂的钱纸，盛酒的花碗，大小肥猪，两只大鸡，亦都摆在桌旁，请鬼来收领，领了请快快的吃。

在这咒语中，还要念家先的鬼名，指名道姓，直接与家先诸鬼说话。

咒词念完，巫师打竹筒，同时又念咒。咒的内容为列数各种作怪之鬼。如 12 棵大树作怪；吃了鱼、肉、笋、烟作怪；用水洗澡，坐船遇到了水怪；衣服作怪；蚂蚁、田螺作怪；木棍、竹杆作怪等等。念毕，稍事休息，巫师将竹筒收起，将黄蜡碗移至桌上，然后请舅家 7 个客人中的一男一女对面而坐。男客在里，靠簸箕而坐，面向外；女客在外，靠簸箕而坐，面向内。另有男客 5 人，坐在桌子靠火塘一边的长板凳上，其余都不动巫师右手执答，左手摇铃，又开始念咒：

打家先的酒预备好了，共有七个空酒碗，两个在火塘的旁边，五个在门的旁边，请来领收。领了不要就喝。说到猪鸡，不送不到，要送就到。要请祖师的兵马，要命我的千军万马，帮交大猪，帮送小猪，帮送两鸡。鸡送我窝里，小猪送到圈里，大猪送到楼里。

至此，巫师作手势送猪。送猪有口诀 3 句，声甚低，旁人只见其嘴动而不闻其声。据苗巫言：昔日师父传授此诀时，曾再三

嘱咐，日后非有真正徒弟不可传授，万不可乱传于人，否则本人要丧失生命，或做法事不灵。

这3句低声送猪词念完，便又高声念道：

帮忙的人，手拿木棍，当猪胸一棍，打死，扛去火烧，用水来洗！快点，快点，鬼等在此，已有半日。

念毕，主人与帮忙的人，将猪用棍打死，扛至屋内，用火熏烧，熟后用水洗净，破肚，开成两爿：一爿主人收起，但须砍下一腿，送与巫师。余一爿，为7位客人所得（他们代表7名家鬼）。另一猪亦照此分派。唯主人的1份收起，客人的1份则切成小块，盛入7只碗内，2碗放在簸箕的花纸上，5碗放在桌子的花纸上，再以肉数块放在箴垫的铁罐里，肉摆好后，各人仍回到原位。

交牲敬献之后，便是送鬼。

巫师左手摇铃，右手执答，口中念咒，大意是：猪在锅里煮熟了，做好7碗肉，再和7碗酒，都放在火炉旁，还有10碗肉，放在门边。巫师把这些酒肉献给家先鬼，请鬼领受。念毕卜答。全家卜毕，再卜送鬼答。如鬼已去，客人即稍尝猪肉，携了所分得的肉各自回家。此时巫师与主人均不能吃肉。巫师须将各种纸鬼纸旗并纸钱，拿到大路上焚化。主人即宰两只鸡而煮熟，待巫师回来共食之。

这种“打家先”的祭鬼活动，具有还愿性质。以舅家亲友共祭家先诸鬼，主要是出于敬意，使他们领收祭献，享用祭品。祭完后，不送不驱，自行回去。家人亲友与家先诸鬼之间，关系和谐，没有对立。巫师所用咒语，亦多为陈述，表达祭意，劝进祭品，没有使令和威慑。巫师不动法器，更不用剑、刀、鸡血等物。其中的巫术，主要在于请鬼，与鬼通话，以及使鬼领收家人祭意。这种祭鬼实为敬鬼，是敬家先亡灵的一种形式。

在苗族中，椎牛，也是一种大的举动，主要是祭牛鬼。也属

于祭鬼祀典。

在苗人中间，如有人病重，经占卜，确定为牛鬼作祟，则要请巫师，烧黄蜡，打铙鼓，许椎牛愿，举行祭牛鬼。

事先需选合格水牛，霜降后定下吉日开祭。祭鬼之前12日，忌见各种秽物，如死猫、死狗、死人等等。在邀请的亲戚中必有“抬腿亲戚”参加，即舅亲，他们是祭后要分牛腿者。祭仪一般为3日。第一日上客，以抬腿亲戚为首的客人纷纷而至。近主人家时，放炮，主人迎接，尚需向抬腿亲戚焚香烧纸叩头。晚饭后众人唱歌，巫师开始举行法事。用大桌两张摆在正屋中间，拼成一长桌，桌上铺一层米糠，摆酒碗、肉碗，铁制三角架及铁罐、磨扇等物。巫师穿神袍坐中央，还有4位抬腿人陪同就坐。巫师右手摇铃，左手执答，口中念咒，时立时坐，互相献酒。次日，在选好的场地，将祭牛拴在竖好的五花柱上。主人穿新衣，用酒肉祭鬼，烧香纸，向牛三拜九叩。巫师念咒，述说牛鬼根源。舅父手执梭标，做追牛欲刺状。青年子弟接过梭标刺牛。牛被刺倒后，视牛头倒向以定吉凶。头向主人宅主吉，向外则主凶。

椎牛后，分割牛肉，主人得头、心、肝、脏腑，抬腿亲戚得4条腿，其余亲朋分得牛肉。

这种椎牛祭鬼，比打家先要简单，主要程序在于椎牛。牛是献给牛鬼的祭物，多为还愿而祭。这种祭法与牛鬼之间并不发生请送等关系。椎了牛便意味着宿愿完结，是一种酬神的形式。如同民间唱酬神戏一样，戏演神知，便算了事。

与此相近的有“打干铙”祭。由于出于祈愿，无论心境和做法上都与此有很大不同，它不仅需要请4位鬼（2男2女），而且有一系列的巫术作法。请鬼时要燃黄蜡烟，巫师作手势，念咒词，引魂驾。巫师在鬼前要替主家做各种悔罪动作和表述，用刀和梳子等念咒语。巫师举菜刀下砍时，念诵：这刀不砍坏主人的好处，只砍断干铙鬼的锁链。主人跨过这把铁刀，就会平安无



事。巫师拿起剪刀，也念：这剪刀剪祸不剪福，剪主人的孝布，剪缚足之绳，剪绑手之索，剪主人的棺材。主人跨过了剪刀，就平安得福。巫师拿起梳，则念：大梳梳开光明大路，小梳梳开光明小路。

其送鬼词，集中表达了请鬼、祭鬼的目的：

诸鬼都齐在此地，将酒肉祭鬼，十二碗肉，十二堆肉，酒肉都摆在门前。都合干锣鬼的口味，即请领了吃了。领受了请保佑一家大小，平安无事，不输钱漏米，不吃官司。牛不生瘟疫，吃草不落坎，吃水不落水，上山犁地平安。保佑猪狗鸡鸭，放在外面，到晚上自行归来。不饲食料自能生长，一个比得千百个，鹰来抓鸡抓不到。主人行路踹到乱石不跌倒，房子失火烧不着。主人出外做生意，去东也有利，去西也有利。四方都有利……

这里所祭之鬼，是天上最尊之鬼，不是一般的鬼。因此，向他祈求的事特别多。举行这种祭鬼活动，一般都有它的契机，即遇见什么怪异不祥之事。而一经请鬼到家，便要借机祈求多方保佑，使主人百事顺遂。这里有明显的祈祝之意。祭，在于解除不祥，祈求免灾，平安如意。它不在于解决一人一病一事，而在广泛的意义上希望得到美好的一切。

如此众多的祭鬼仪式，都贯穿巫师的活动和巫术的运用，多在趋吉避凶。在这中间，反映了种种关于鬼的观念，但主要都是吉鬼、善鬼。人们从鬼灵世界中区分出吉鬼、凶鬼，从而采取不同的态度。在这些笃信鬼灵的人看来，鬼灵世界中这些吉鬼是可以与人友好相处的；即使他们有了要求和需要时，要作祟于人，使发生疾病，或久病不愈，只要人们通过巫师卜知之后，采取了祭献措施，事情就会缓解，或者还愿之后，即可获得安宁。特别是那些有求必应的鬼，往往还会保佑人们，给予吉祥。所以人们在祭他们时，有很大的自觉性，有时甚至不惜破费钱财，倾家荡产。但同时也可看出，这种鬼灵观念对人们的束缚极大。人们在

艰辛清苦的生活中，总要设法挤出相当的财力进行此事。这是人类给自己造成的一种悲剧。

由此，还可看出，巫术的使用和巫师的活动之前提，主要在这鬼灵观念上。由于鬼灵观念的存在，才使巫术不断发展，才使巫师成为人们不可缺少的依靠。

由此，更使我们明白，人类在智力未开之时，在现实能力稚弱的情况下，是如何走过了自己的道路。巫术可以帮助我们了解人类的走向，了解在这漫长的生活历程中曾有过何等的负担，又是如何企图解除这些负担的。

然而，他们所创造的这些以巫术为主的宗教行为，并没有真正解除他们的任何负担，相反，在其愈演愈烈的过程中，另一种不可摆脱的负担又重重地压在他们的肩上，存于他们的心中。尽管他们不惜各种人力、财力、物力，不计用于这些活动的精力和时间，却不能有任何的解脱。人类在自己的历史上，创造过许多这种愚蠢的事情。没有愚蠢也就没有聪明，人类必须经过愚蠢，方能从中解放出来。但是时至今日，人类的思维，还在使人们不断的创造愚蠢的自食其果的事情。我们在巫术的认识力上，比过去的人们要提高了一大步，但是在我们今后的历史中，不能说不会再留下被后人指为愚蠢的行为。将来的历史还会不断地证明，人类的愚昧，如同人类的聪明一样，在不同的发展阶段上，还会有不同形式的存在。

驱鬼在我国各民族中普遍存在。它是巫术与宗教活动中是最有活力的一部分。驱鬼有单独进行的，也有与其他巫术、宗教仪式一起混合进行的，但多借助巫术的手段加以表现。

驱鬼活动，一般均靠有本事的巫师进行。一般说来，巫师应在祭祀与巫术、祭神与驱鬼方面都能胜任，但是，随着民间仪礼、宗教、民俗等范围的扩大，以及各种有关活动的发展，巫师也逐渐在职司上有所侧重或分工。有的多主司祭，在祭仪上成为

主要角色；有的则在占卜、驱祟逐鬼方面得到发展，专进行以巫术为手段的驱鬼活动。如彝族中的唢耄就主要承担司祭之职，他也行使巫术，但巫术在于辅佐祭事。也就是说，他是为了祭事的需要，或在祭事的范围内施行巫术。而与唢耄同时存在的苏尼，却主要是行巫。他们的活动，不像唢耄在祭仪上所表现的那样正襟危坐，神情肃然，而是往往要进行各种表演，甚至装神弄鬼。在鬼神附体时，更有许多奇异行为。一般称为毕摩者，则职司更为宽泛，似为全能。

基诺族，在农业、狩猎等大的祭祀活动中，多以村社合一的共同体形式进行。其村社行政职能与宗教职能，在这方面是结合在一起的。所以村社头人便同时是祭司。但是在占卜和驱鬼等活动方面，却另外有两种人，一种叫做“白腊泡”，一种叫做牟培，他们均为巫师，在制服鬼魂或鬼魂附身驱除鬼祟等方面为主要人物。这样，巫、祭实际上有了分工，当然在分工中也还有交错，还没有到绝对“一刀切”的程度。

即使同是行巫驱鬼的巫师，有时还有些不同。据宋恩常的调查记述，基诺族白腊泡巫师，宣称自己身上附有白腊泡鬼，故而成为善于识别鬼的白腊泡。他家中要供奉一木制神龛，供祭白腊泡鬼，还有一个酒罐，盖上芭蕉叶制的尖盖，作为他的灵物。这种白腊泡巫师有3件法器：特制的剽杆、刀和黑纸扇。平时，这3件法器要供在白腊泡鬼位的前面。白腊泡巫师做法时，头戴法帽（用海贝穿成，垂挂许多须<sup>①</sup>），腰系织有许多图案的白布垂至小腿，手中执扇。还有助巫，称为抛干，与巫师配合活动。凡白腊泡出门为人作法时，这个抛干必须跟着，他扛着剽杆、大刀并担负护卫任务。

白腊泡的主要职务是为病人占卜。主要方法是利用病者的衣服或米、姜、盐巴和鸡蛋等问卦。他常常把病者的衣物置于桌上（桌上供有白腊泡鬼），手摇黑扇，向白腊泡鬼请神。然后借神

力断定有何鬼作祟。问疾病之法，则用立贝卜，即用1枚贝竖在杯子边上，或竖在大拇指甲上，边立边呼叫鬼神的名字，叫到某鬼名时，恰好贝立住了，于是便断定为此鬼作祟，确定为病因。这时。求卜者便持病人衣服返回家中，再请另一种巫师即牟培来祭鬼。鬼附于牟培之体，借其口提出要杀牲献祭。有时白腊泡则用数米卜。将米、盐巴、姜倒在碗中，掺以贝壳，然后在碗中抓起贝壳及米，呼叫各种鬼神之名，每呼1个，数1次。如抓起的米数与贝壳数皆为双数，即认为已卜获作病之鬼，再由牟培祭鬼。这种白腊泡巫师身分较大，一般不轻易出动，每出动必有较大的装神弄鬼活动。

牟培是沟通人鬼之间的巫师。他自称有“牟培内”附身（牟培内为司掌精灵的神），常以牟培内自居。他家里主要供奉的即是牟培内。基诺人多请他念咒驱鬼。白腊泡多在占卜、卜鬼方面作法，不直接从事驱鬼活动，而牟培却可以直接和鬼打交道，成为调解人鬼之间关系的中介者。白腊泡与牟培均有师承关系。

然而民间驱鬼巫师也有一些极不正规的无师自通者。在壮族地区有些小巫即如此，他们作法时着常服，手拿木卦，呱哒作响，口中不断喃喃有词，顾盼作态，行为俗陋。在他们之中又有“鬼婆”之类，能说善唱，装神弄鬼之事极多。《龙州纪略》载：“龙州，遇有疾病者，延鬼婆至家，永夜弹唱，亲族妇女以饮啖为散福。鬼婆大约青年者多，手拿三弦，脚抖铁链。”这类跳鬼女巫，在广西地区多以讴歌见长。凡作法时，必讴歌达旦。除祈祷鬼神的巫调外，间有叹身世诉情怀的生巫调，还有叙述民间传说故事的叙事巫调。宣称可代人神游阴间，为人寻找死去的亲人，帮人问鬼神等。

壮族中尚有一种大巫，称“师”，多在丧葬、节庆、禳灾等较大规模的活动中出现，壮族尊为师公。作法时头戴红巾，顶插

雉尾，身穿红袍红裤，腿裹纸带，脚蹬草鞋，手执六七尺长的棍子，顶端有矛头铁环。有时还手持刀、剑、戒尺。作法降神多戴面具。扮恶神鬼时戴狰狞面具，从草丛中窜出，狂奔乱跳，甚至侮辱他人，调戏妇女。口唱师公调，边唱边舞。有时间杂以浪荡的道白和动作，姿态粗犷。

巫师由严肃行巫发展到放荡行巫，从义务行巫，发展到勒索行巫，是一种畸形的发展道路。虽然所行之巫均为虚妄，但在行巫的严肃性上却



有很大不同，人品、思想也有高下之别。这种变化是与社会风气相联系的。

驱鬼活动，有个体赶鬼和集体赶鬼之分。

个体赶鬼，主要是为某家庭某人的灾病而举行的赶鬼活动。一般巫公、巫婆受各病家所请，多进行这种驱鬼。所驱之鬼是作祟于病人的具体的鬼，不是一般侵害村寨利益的大鬼或鬼群。个体赶鬼主要表现为送鬼。或以黄表纸相送，或许愿以后送出。也有的以符篆方法，利用“太上老君如律令”的符篆使鬼慑服而去。还有的是弹洒鸡血。以桃木剑东砍西划，或以弓箭射草人，

“武力是和平的保障”，对鬼神同样适用，  
所以家家户户门口都有全副武装的门神

或以鸡代鬼杀而弃之，等等。在我国东北地区，有一种送鬼方法是在水碗中立筷，最后将水泼出门外，当地称“送状头”。具体作法是，家有邪祟病人，或昏迷、或胡说狂笑、或突然抽搐，则在病人卧位的头上置1只水碗，倒入清水，然后用1双筷子，1只横在碗边的中央，1只立于水中紧靠横筷，边立边呼家中亡鬼及野鬼等名，一旦筷子立住，便认定为该鬼作祟。这时，要用祈语请其宽恕，并答应祭献、还愿条件。然后收起筷子，将水碗端出门外，向远方泼洒，表示鬼祟已送出门。

这种送鬼方法比较温和，多在夜间进行，并不惊动各家，亦无大的举动，有时泼出鬼后，烧点香纸，没有巫师，自家也可进行。

在这里，为了赶鬼、送鬼，必先确定是哪位鬼作祟，因而占卜是不可少的，卜后方可有目标地行事。

此外，还有通过鬼师采取“过阴”方式进行探鬼的。在人们的鬼灵观念中，认为一切由人死去而成鬼者均居于阴间（即冥界）。这鬼府阴间与人世阳间是两种世界。一般人只有死后才能到达阴间，活着的人是不能知道阴间事的。为了能知道作祟于病人的为阴间何鬼，除占卜之外，便又有一种方法，即请鬼师过阴去了解。于是又产生一种专门能走“阴间”的巫术人物，即鬼师，如北方之阴阳先生之类。

贵州舟溪苗族就有鬼师，多是男人。在他的身上附有许多“阴崽”，即已死去的许多成年男女的灵魂。据说他所以有走“阴间”的本领，就是靠这些“阴崽”为他跑腿办事。当有人患病，请他判断作祟的阴鬼时，他便实行过阴术。方法是：烧上香，用1块布巾，将脸蒙上，抓几粒米放在嘴里咀嚼，当嗅到烟味时，便认为阴崽们来了。他身边还坐有助手“通事”。这米必须是病人家里的米，一嚼米，阴崽便来了。还要从病人衣服上撕下1条布筋，作法时将布筋放在米上，米用升子盛着。这布筋是

带鬼去与阴崽见面的东西。阴崽到齐，鬼师端起水碗喝1口水，交给通事也喝1口。这时鬼师两足不停地躁地，唱巫词，一一叫过阴崽的名字，通事向他们烧3张纸钱。然后又唱巫词，表示率阴崽们到病人家探查鬼怪，通事从旁催促。进行完毕，回到原来地点，解散阴崽。这时通事把香拔掉，鬼师立即一跳，揭去蒙面巾，回到阳间。经过这番“走阴间”，说出作祟之鬼。

走阴间，或过阴，虽超出巫术范围，却也成为巫师测鬼的一种方式。它作为驱鬼巫术的前奏，经常和驱鬼活动搅在一起，而个体的家庭驱鬼，往往有它的用场。它在总体上与人们相信鬼灵存在的观念是一致的。

驱鬼活动，以集体方式为多。特别是在一些少数民族地区，驱鬼往往是全村寨的举动。一般是为了全村寨人畜请吉平安，而举行全寨性的逐除恶鬼活动。

为了进行顺利，集体驱鬼的布置十分森严。因为要防备其他妖邪破坏，所以多有避邪措施。

崩龙族，每到全寨逐鬼时，必先避邪，即防止一种叫做“格南木巴流”的鬼进入村中。崩龙族各村村口都有一个栅门，这个门被认为是鬼门，即野鬼进村之门。为了驱鬼不受外鬼干扰，在这栅门上要画上刀（斩鬼剑）或写上咒语（避鬼咒），以借助这刀和咒语的魔力抵御“格南木巴流”等鬼进入村寨。

驱鬼时，要选择吉日和适当的时间，一般在农历二三月份的农闲时期，几年就要搞一次。驱鬼活动，由两人化装成面目狰狞可怖的魔王。他们身披棕衣，手持长矛，后面还有背细沙的随者数人，从佛寺奔向村里，两“魔王”持长矛向每户屋前猛烈虚刺数下，随后便向竹楼屋顶抛细沙，同时高喊：“打死恶鬼，打死恶鬼！”经过这种刺长矛，撒细沙，喊打鬼等举动，便意味着将恶鬼逐出屋外，然后继续动作，一直将恶鬼们驱逐到寨门以外，并在寨门两柱顶上各插1把弯弓形木刀，守卫寨门。

佤佬族集体赶鬼活动，称为“遣村”和“遣峒”，也叫“游村”和“游峒”。每一二年要进行一次。特别是在虫灾发作、庄稼受害严重的时候，必定要举行集体赶鬼活动。

驱鬼仪式进行时，要有巫师数人在村前，设坛作法。巫师作法之后，全寨村民参加列队赶鬼。

走在驱鬼队伍最前面的是两个青壮年农民，他们作为驱鬼“先锋”，脸上、手心上都盖有鬼师的法印，头上扎着画有符篆的红纸头巾。其中1人持剑，另1人持铁链。走在这



中国人想象中的地狱景象

两个队头之后的是4个“抬火炬”和“收灾船”的人。“火炬”是在1只铁锅内点上清油，火焰升腾。“收灾船”用竹子编成，内装鸭子1只。接着是鬼师，身着法衣、头戴法帽，手挥法剑，口中念咒，面目冷酷。再后是持符篆的、拿桃枝的、拿五色纸旗的、击鼓奏乐的，一行10余人。村中青年、小孩尾随其后，呼喊呼打。

这个驱鬼队伍由队头引路到各家各户进行“遣村”。每到一家，队头先锋挥剑舞链，鬼师以法剑指画劈刺，作种种驱鬼动作。在这向鬼劈刺的过程中，家人在屋内收撮垃圾放入“收灾船”中，意味着灾祸倾除。最后将桃枝插在门上，贴上符篆，将鬼邪封在大门之外。

如此全村各户依次进行完毕，驱鬼队伍又向峒田进发，进行



“遣峒”。所到之处均表演一番，并摘折草茎树叶，放入“收灾船”内，每隔二三百步插1面五色纸旗。待种有庄稼的峒田都走遍以后，将“收灾船”用火烧掉。

“遣村”、“遣峒”均作完后，还要实行“禁村”。即在村前路口，立拱门1座，上贴对联、符篆，插五色纸旗，作为“禁村”标记。3天之内严禁生人进村，如有违犯，则要处罚。罚的方法是出钱重做一次“遣村”、“遣峒”的驱鬼仪式。

这种驱鬼仪式，带有强力的作法。充分发挥了巫术的威力。有法印、利剑和铁链，有桃枝、符篆，还有熊熊燃烧的清油锅。视鬼如大敌，严阵相待。这些利剑、铁链、烈火、桃枝均为鬼祟所怕之物，而咒词、符篆更为恶鬼所慑。再加鬼师的法衣法帽，严而挥刀，全村人等的列队呼喊，攻势之猛，手段之多，均为少有。

最可贵的是具有一种人间正气，没有半点手软，更无献祭与祈求。人们在这种声势之下，完全相信可以制服鬼邪。它大长了人间志气，灭了鬼邪的威风。最后“收灾船”的投火一烧，也烧出了一个清吉平安的世界。真是魔高一尺，道高一丈。人们战胜邪恶的信心，就在这场赶鬼巫术中大大坚定起来。

赶鬼活动，是一场与鬼邪凶杀搏斗的活动，它需建立在不怕鬼，相信人可以战胜鬼的观念之上。

人们对于鬼的态度，向来有怕与不怕两种倾向。怕，发自内心的内心；不怕，也发自内心的内心。人们经常在怕与不怕之间进行抉择。有时，怕占了上风，于是便进行祈祭；有时不怕占了上风，便进行格斗和驱赶。在全村寨人战胜鬼邪的心气高昂的时候，动员起来与鬼邪交锋的举动便不可避免。集体的意识和它所表现出的力量，一般总要强过个体的意识与力量。因此集体驱鬼不仅声势大，而且往往是人们所最情愿的。人们从中看到了作为集体的人的力量和价值，看到了他们无坚不摧的威力。

与佤族赶鬼活动相近似的是水族的撵寨鬼活动。

水族的撵寨鬼，称为“黑板反”，一般在春夏季举行，而在瘟疫、传染病流行的季节特别要举行撵寨鬼。

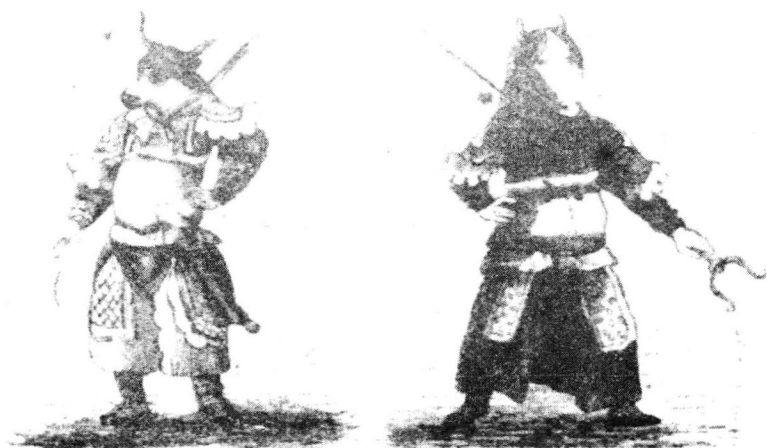
每到此时，水族以村寨为单位，集体购买狗、白鸡、鸭、牛头和刀头肉等9种肉类，还有鲜小鱼、干鱼、糯米饭、酒、香纸等，并从山上砍来若干枣刺、五倍子、泡桐树叶和竹竿等，均放在村寨门口。

准备齐全后，便请巫师水书先生念经，挨家挨户地进行扫寨驱鬼，直到把全寨恶鬼赶出村外，才全寨喝酒聚餐庆祝。撵寨鬼后，用枣刺把村寨的四周全围起来，或用五倍子树削成的木刀用草绳拉起围上村寨。在村寨的大门口用两把大木刀搭成“鬼架子”，以防鬼人。各家各户的大门上也都挂上木刀。在架子上放有狗、猪、牛的下颚骨，用土碗盖上。这一切都是为了防止被赶出的寨鬼再进村或进家。撵鬼仪式完毕后同样也要在寨门口插上标记，不让生人进入，禁3天到7天。冒然进入者则必予以处罚。

这种撵寨鬼虽然没有佤族驱鬼那么凶猛，但也进行得非常认真，全村寨一起参加，一家一户地撵。它的突出特点是用各种木刀对付寨鬼。刀可以伤人，更可以伤鬼，这是一种相似律的思考。人怕枣刺、荆棘，鬼也不能逾越。这是人们总结出的对付鬼邪的经验。刀虽为木质，但在巫术观念中，它与铁刀相似，因而功能相等。鬼之行动也与人相似，人所怕之物也必为鬼所怕，所以驱鬼舞蹈或驱鬼动作中均有挥刀动作。景颇族在驱鬼时，边跳舞，边打锣，同时挥动长刀。为死者跳的驱邪赶鬼舞蹈，女持芭蕉叶，男持长刀，舞时伴以钹鼓，刀影闪动，伴以呼喊，其势森严。

独龙族的巫师称为南木萨。南木萨的职能有占卜医病等，还有一个重要职能，便是经常举行砍鬼仪式。

砍鬼比驱鬼还要更胜一筹。它的目的不是赶走鬼邪，而是要把它砍杀而置于死地。



牛头、马面是阴间的干将，位居阴间鬼神中名气最大排行榜中

砍鬼仪式的目标，在于砍“德格拉”鬼。这是一种恶鬼，而且善于变成姑娘出现在男子的梦中，形成鬼交。如被这种鬼缠住，这男人便精神恍惚，病弱不支。每遇此事，则由南木萨举行砍鬼仪式。

砍鬼，有在室内砍和室外砍两种，即家砍和野砍。

家砍时，被“德格拉”缠住的青年坐在一群姑娘当中，与姑娘们互相亲昵戏谑，以诱使恶鬼在妒忌之中出场。巫师南木萨和助手身藏砍刀，埋伏在屋顶上。待鬼从屋外飘降时，则挥刀砍去。有时一次不成，再择日重砍。

野砍，是在离家较远的野地进行。方法是被缠的青年和一群衣着漂亮的男女青年相伴出游，一路亲昵欢笑，唱歌，使“德格拉”鬼追随。并采取疲劳战术，沿江上下奔走不息，使恶鬼疲惫。巫师南木萨和助手持刀事先埋伏在预定地点。到相遇时，

被缠者将行路时手柱的竹竿插于地上，以使鬼在竹竿上休息。这是巫师迅即举刀向竹竿顶端砍去，助手亦挥刀相帮，直至竹竿砍碎，才安然回寨。

这种砍鬼活动，是刀的威力的一种扩大，而且举动非凡，非将鬼祟彻底消灭而后止。这里，巫师不是把希望寄托于用法器作法，也不诵念咒文，而是以挥刀砍杀的直接行动对付鬼祟，以刀砍劈杀为最奏效的手段。

由砍鬼活动可以看出，巫术手段本身也是虚实结合，既务虚，也务实。虚有虚的手段，实有实的做法。尽管鬼魅多能，但人也手段齐备，如此多方面施展，天下之鬼岂能不除。

在驱鬼活动中，除对付单个鬼祟外，还有祛群鬼的活动。

苗族认为鬼各有来历，有些鬼是成群的：“法瓮”鬼，就是群鬼，共19个，是一群男女都有的恶鬼；“告手”鬼则为17个，都是男性；“告晚”鬼为12个，均为男性鬼；最多的是“西”鬼，有3群，一群3个，一群7个，最大的一群是17个；还有“耸嘴”鬼9个。对付这些鬼，所采取的是祛鬼的方法，即请求供献牺牲。或用鹅鸭，或用牛猪，或用鲤鱼、鸡蛋、甜酒，要求他们不要再作弄人，然后置草船和鸭子于溪水中，祛除飘去。有的先在家内举行仪式，只杀猪，把肉吃掉。留下猪头、猪脚，连同狗鸡一起携到村外祛鬼场所，杀掉狗、鸡和鸭，煮熟奉献，然后祛而去之。

其所以敬而远之，或许因为对方是群鬼，不好下手砍杀。这里手段虽然温和，目的却十分鲜明。在软硬兼施中，它属于软的一种。

总观驱鬼活动，有赶，有撵，有驱，有砍，亦有奉献后再请其走出，形式确实很多。人们为了摆脱鬼邪缠绕，想出这么多的办法，实在不是一日之功。它是各地区各民族在长期的与外界、鬼灵界斗争中发明创造出来的。而在这中间，巫术则是这诸

多创造中最主要的智慧。一切手段都因为有了巫术作基础而不断丰富。巫术治鬼，不仅是普遍运用的巫术一大功能，而且是人们根深蒂固的不可动摇的观念。人类在长期的人鬼之战中，依靠这些手段，与鬼魅之间进行作祟与反作祟的斗争。这一斗争此起彼伏，一个高潮接着一个高潮，耗费了人们的心血，也培养了人们的自信。巫术的价值，正在于立足于人的自身手段，始终企图控制和影响外界，如果抛去它的愚昧成份，正可看出人类奋争之魂。

此外，普米族的驱鬼也有其特色。

普米族认为，有一种叫“由三格塞呀”的鬼最为凶恶，害人也最厉害。它的头像葫芦，脖子像草根一样细。肚皮像茶桶一样圆，脚杆像树干一样长。它坑害于人的各个方面：使黑人头上长白发，眼睛里面进泥渣，脖子里边杀竹梢，肚肠里面生蛔虫，脚板底下成病壳，粮米酒食不够吃，衣服裤子不得穿。人们在驱赶这个凶鬼时，先用面做一个和它的形象一样的鬼型，放在一块木盘上，然后对着它唱驱逐词。这个驱逐词带有勒令性质：

这里不是你在的地方，  
去找你的归宿去吧；  
这里不是你生长的地方，  
去找你的黑屋基去吧；  
你这没良心的东西，  
你这黑心肝的魔鬼，  
让你永远不得复活，  
让你永远不能行凶。

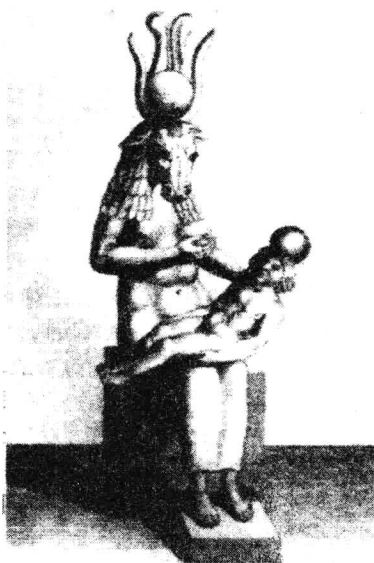
驱逐词念完，每人向这恶鬼吐一口痰。最后由巫师把它丢在半山间的松树脚下，人们齐声说：“永别啦！”然后回到村里。

这里，用面做鬼型，念驱词，众人吐痰，丢至山间，都是与众不同的。其中体现了巫术中出于模拟原理的塑制替代物及唾痰

制敌等重要的做法。

还有，在彝族中间，不仅驱鬼，还有捉鬼的举动，成为巫师苏尼的一项主要的法术。

方法是用泥巴做的罐子来捉收。施术时，在夜晚苏尼到病人家中，坐在锅庄客位上，把羊、猪等牵到他的面前。用准备好的树枝插在他坐近的墙下，泥土罐子放在面前。然后开始祷念，请山神，一面旋转，一面击羊皮鼓，进入捉鬼。由屋内赶到山坡，再赶回来，把泥罐的盖子打开，巫师大吼一声：“盖住！”这时将罐子拿到人们面前念道：“害人鬼，今天要打死你烧死你！”念毕将一铲火灰倒在罐子里，这样，这鬼害便算除掉了。



马面化为女身，更为诡异恐怖

这种捉鬼方法，比锺馗捉鬼还要实际。鬼怪被装入罐中用火灰烫死，是一种非常实际的手段。如果真的有鬼的话，这鬼断然是活不了的。

民间对付鬼邪的做法实在是太丰富了。在这举不胜举的事例中，巫术的手段与生活中的实际智慧和谐地结合在一起。人们的生活智慧与技能越高，就越使巫术的表现得心应手，巫术中的各项法术也就越加丰富。在这里巫术的法术与生活中的实际技能并不是绝对矛盾的，两者之间，不仅互相依存，而且互相启发，互为运用。这恐怕也是巫术发展中的一个规律。

## 招魂巫术

招魂与驱鬼是相联系的。人类相信人死后魂灵存在，并转化为鬼灵，同时也相信人在活着的时候也有魂魄，认为这种魂魄在人死之前也会由于某种原因而离开人体。于是招魂活动便成为人们时常进行的活动。

人类对于自身血肉之躯的理解，在很长时期内都带有奇异的色彩。人体躯壳包含着一个活的灵魂，而这灵魂又支配着这躯壳，两者结合便成为一个有生命的人——这是多年来人们对活着的人的一种认识。因此，人们在注意躯体的同时，也时刻注意保护人的灵魂。

哈尼族叶车人的原始观念认为，人从降生之日起，就有 12 个魂，这 12 个魂以其对人体安危祸福的不同作用，分别被排列为第一“魂”、第二“魂”、第三“魂”……直至最后的第十二魂。第一魂，为主魂，紧紧依附于人体，第二魂为次魂，依此类推，第十二魂为末魂，则是极微小的魂。

这 12 个魂，依其排位的先后次序，对人体的安康起不同的作用。一般说来，离人体越近，次序越前，护卫人体的作用就越大；反之，离人体重要部位越远，次序越末，起的作用就越小。但是这 12 个魂一个也不可少，为使人体永远安福康宁，12 魂务必 1 个不差地时时在人体之内，倘若有魂离散人体，人就会生病。主魂最为重要，如果紧附于人体的主魂离散，那就是人的死亡。人死时，魂之离散，从最末尾第十二魂开始，依照 12、11、10……的次序逐一离去。

这种观念如汉族古代认为人有三魂六魄一样，都是原始灵魂观的一种遗留。

人因为有魂魄，所以才能生存于世。我们在前边已经说过，死亡被认为是肉体存在的终结，却又是灵魂存在的继续。所以人

死以后，人们还要想到这灵魂的生存问题、一切墓葬、殉葬、陪葬、厚葬，都由此而生。但是，对于活着的人，附于其体的灵魂就更为重要。按人们对灵魂的理解，是决不能轻易让它离开人们的肉体的，这就发生护魂、保魂的问题。

灵魂既然可以离开人体而独立存在，因此尽管精心保护也会有失魂的时候。如受到某种惊吓，就可以失魂；梦游不醒也可以失魂；特别是为鬼祟做怪，或为恶鬼捉弄也会失魂；一些敌对者施行黑巫术，进行捉弄，自己的魂也会被摄去；冥间地府的旧鬼也会时时来牵魂；甚至跌个跟斗，也会将魂跌出体外。以上种种都是人们难以事先预料的。

既有如此众多的机会可以失魂，就要创造各种招魂的办法，将失去的魂随时招回体内。这也是保护人类自身、控制外界影响的一种措施。这个思维过程，便是招魂信念和行为的思想基础。

由于存在这个思想基础，人们发生了病情，便自然会与魂魄失落相联系，或从这个视角来看待疾病。如小孩夜间吵闹不安，或精神萎靡，以致迷路不归，都认为是灵魂有失。这里要说明的一点是，儿童掉魂失魂的事特别多见。这是因为在人们的观念里，儿童的身体和心魄都处于未成熟期，其魂最易出窍，而一些邪祟也多打儿童的主意。因此失魂、招魂的事多集中在儿童身上。

对于儿童失魂、招魂，各民族各地区不尽相同。有的在夜间，由母亲拿着失魂儿童的贴身衣服，如兜肚、坎肩之类，到空旷的田野地里去呼叫，叫着失魂儿童的名字。呼魂词大多为：“××，回来吧，跟妈回家啦。妈妈在等你，回来吧！”然后以灯笼引路，一路叫，一路往回走。到家后，把兜肚等即刻给儿童穿上，裹住他（她）的身子，再将门窗上锁，不使魂灵再走。侗族中，如有小儿失魂，则由老人抱着大公鸡，在傍晚时分到野外叫魂。



如果是重病或久病者被认为是魂魄被鬼怪摄去，则要请鬼师追魂。追魂时，鬼师面罩红布，手舞“师刀”，带领四五个随从，紧锣密鼓，爬山涉水，快速追踪。在这追魂的过程中，一旦抓到一种小动物，如蛇或小蜘蛛等，则认为是病人的魂魄找到了，回来交还给病者。在门上挂一柚子树枝或扎一草标，防止外人进入，以便安魂。

这种追魂，首先要经过巫术占卜手段确定为魂被某鬼怪偷走，并要预计出魂走失的方位和鬼怪的去向。魂虽无影，但窃者有踪，这样魂才有可能被迫回。这种追魂，鬼师一行五六人，还有锣鼓相助，似乎是寻觅，而不是召唤呼叫。追回之魂不是无形的，而是以一个实体的小动物为象征的，似乎魂就附在它们身上。至于抓到什么动物为算，只好听从鬼师。经过鬼师追魂之后，病人和家人都得到一种精神上的寄托，会有助于病情的好转。一旦病愈，则对于追魂之效果倍加崇信，鬼师的法力也就从此更加宏大。

这种追魂之举，目标是放在窃魂者身上。这里的鬼怪是属于偷魂者，行窃者，心虚理亏。这样，只要鬼师穿上法衣，带上随人，敲锣打鼓去追，它便会弃魂而走，如同人间之行窃者一样。因而，追魂举动要大，要有声势，而且要追得猛，追得快。这种民间的想象，运用了生活中的道理，使追魂成为一种令人信服的举动。它和“叫魂”、“招魂”是有很大的不同的。

叫魂，有的地区称“叫儿魂”，贵州水族即如此。其水语发音为“借夜”，“借”是吃，“夜”是酉，直译为“吃酉”。在荔波县的水尧、瑶庆、永康等地，已具有节日性质。据陈安国《水族的宗教信仰》一文中所说，这个“吃酉”日是在水历十二月酉日进行，有供祭仪式。然而当初开始时仪式很简单，仅由儿童的母亲在自己家门口的阶梯上喊魂就完事。后来发展成十分隆重的仪式。举行喊儿魂仪式时，不仅母亲参加，儿童也参加。最

后发展到在酉日前几天就要开始准备，有鱼、豆腐、南瓜、甜酒等，还要将桌子、碗柜和炊具都擦洗干净，准备齐全。到酉日傍晚，将准备好的供品摆在一个簸箕里，再放到大门外的阶梯上，由自家的年老妇女喊儿孙的灵魂。

这个记述很有价值，可惜的是如何喊魂未有具体记述。值得注意的是，水族之喊儿魂是在傍晚以后进行，并不在白天。这和有的地区的作法是一样的。魂灵属于阴性，往往在黑夜飘荡，喊魂往往也必须在夜间，白天喊魂是不会有效的。其次，虽有供祭仪式，但不用巫师，喊魂者或是儿童的母亲或是祖母等。这表现了喊儿魂的又一特点。

在人们的生活中，孩子总是跟着母亲。由于长时间的哺乳，母亲的声音，孩子最熟，也最亲切，这对孩子的魂灵也是如此。凭着人们这种日常生活经验，儿童一旦失魂，自然认为母亲出场呼魂是最容易奏效的。这时，母亲的作用是巫师所无法代替的。

在浙江风俗中，叫魂也是由母亲担任的。不过要由小孩的母亲在夜里抱着孩子，沿着河边或街巷去叫魂。除母亲外，还有一个随行者。母亲在前面边走边叫：“××，你的魂儿回家吧！”后面跟随的人即随声应着：“噢，回来了。”如此反复呼叫，反复应答。

在这里，喊魂要有人答应，亦是巫术之模拟手法。人的名字，在巫术的理解中与其人是连在一起的，名即其人，其人即其名，由此引申，其名即其魂，其魂即其名，因此，喊魂则要喊名，而喊名有应，才算喊着了魂。如无应，则魂是否听见无法断定，因此应声的环节在喊魂中便很要紧。有呼有应，魂灵应了，则必为喊者所牵回。这里固然有交感之原理，但也是对生活的一种模拟。因此，既是喊魂，必要应答，只有喊了，应了，方能起到效验。所以浙江之俗是喊魂的一种重要表现，它在魂灵的来去上似乎考虑得更深一些。虽然整个过程都出于模拟，却更能增加



中国人相信人死之后是一个新的生活过程的开始，因此在七七四十九天之内要延请僧道做道场，以让亡灵投生到一个好去处。其逼真性，使人们能更为自然地接受。

在我国，招魂活动最为丰富的是苗族和彝族。他们在长期崇信巫鬼的环境中；不仅有很强的鬼灵观念，而且对于人体之魂也颇为重视，这就使招魂成为具有一系列巫术作法的活动。

长期以来，贵州苗族社会里招魂的遗风不断。不论是男是女，是老是少，或因跌倒，或因受到意外的惊吓，一旦生病，便认为是“魂”落所致。

魂落了，便要招魂。人们始终相信：只要把魂招回，附在原体上，病就会逐渐好转，人也会逐渐康复。

在这个地区的苗族中有一个观念，即魂落之后，其归宿的方向是祖先曾经居住过的“东方”。因此，所落之魂总是沿着这祖先居住地的方向向前走。要进行招魂，得在魂没有到达归宿地之前的过程中方能招回。一旦时间过长，魂已经走到祖先的原居地，便有上天的可能，再想召回也十分困难了。因此，在招魂活动中把握时机是十分重要的。

苗族的招魂是一个大的举动，要请鬼师来进行。鬼师的主要手段用鸭，而且是公鸭。因鸭能凫水，所以用来载魂是万无一失的。

在招魂之前，鬼师要先在地上撒一层火坑灰，量下落魂者脚印的长短，把尺寸交给身旁的助手。鬼师招魂时，如祭鬼时一样坐矮凳上。苗族生活中也以坐矮凳为多。鬼师用布帕将脸盖起，不停地抖动双脚，口中唱着悠扬婉转的招魂歌，催促他的“呆胚”（所谓的阴间向导）跟着所追之魂的踪迹前进。呆胚发现所落之魂的脚印，即报告鬼师。鬼师马上取稻草左比右比，前量后量，然后递给助手印证。如果长短相符，便认定跟踪对了。再命呆胚急速前进。如果量了几次，长短不符，再找新的脚印，再行比量。就这样，十分认真，仿佛呆胚在追逐中与落魂赛跑，而且随时辨认其踪，维肖维妙。

于是，鬼师催促他的呆胚赶完一程又一程，一直要找到病者的魂为止。魂找到之后，将其抓住，方才返回。这时，鬼师向身边的助手说：“魂在这里呀，魂在这里呀！”助手立即把鸭子递过去。

这时，只见鬼师左手猛地把鸭抓住，右手拇指和食指往鸭肚一戳，眨眼间鸭的心被挖了出来。助手立即用病者的衣物包住，意味着魂已招回。

然后，鬼师唱返程歌，送回呆胚。呆胚走山过水，直至到家为止。这时鬼师双手在膝上一拍，轻轻一跳，取下盖脸布帕，揉揉眼皮，恢复本来面目。

如果病者之魂已经上天，招魂的过程要延长，鬼师的招魂活动往往要熬到半夜，要唱完苗族“开天辟地”、“十二个蛋”等古歌。这种古歌是歌唱苗族传说中人类始祖姜央的。鬼师用这种歌感动姜央，请他出来帮忙，这上天之魂才有可能招回。

苗族的招魂与阴魂观念紧密相联系着。祖先的住地为阴魂的

去处，而呆胚又是通向阴间的向导，鬼师要依靠他来追魂之踪。这个观念和举动，冲淡了巫术的气氛。但是整个追魂活动却是巫术的，而不是宗教的，其中的鸭子，尤有深思的必要。

黔东南苗族吃牯脏活动中，曾用鸭子去引路接“龙”（祖），其地苗族的刺绣中曾喜欢用鸭子组成图案。这里招魂中又用鸭子载魂，以鸭心为追回之魂的附着物，这一系列的现象恐不是偶然的，在鸭子身上定有一种巫术的讲究。我们现在只是了解了一种现象，还不能发掘其根据和道理。在平时有关鸭子的知识里，我们知道，它是认窠的，无论跑出多远，游出水塘多宽，只要无外力干扰，他自会找回原窝。有时村中养鸭的人家多，鸭被关错了窝栏，第二日一出栏，仍会跑回原处。而且鸭子的眼睛与鸡不同，不是夜盲的，而是夜明的。它在黑夜中能看见东西，再加旱路、水路都能适应无阻。是否在这个意义上，鸭子被提到有关魂灵的巫术活动中。如果这个判断有一些道理的话，那么鸭子的巫术功能也就显现出来了。

彝族招魂习俗很为盛行，而且还有神话传说为根据。我们现在从马学良先生《傩族的招魂与放蛊》一文中加以引述：

古代有一个人，同两个伙伴离开家乡到外边去做工，三个人每天帮人家在铜矿里挖铜，一连十几年未曾回家，他母亲想念他，一天天地盼着不见回来，思念不已，便跑到卜卦先生那里占卜。卜者说：“你的儿子，下土里去了，凶多吉少！”她又跑到另一个卜卦先生那里占卜，卜者说：“你的儿子下土里去了，不过现在还有办法。你如果回家去，待到鸡鸣时，喊他的名字，抖撒你的床头，喊三声，你的儿子在外边便可以听到你的呼声，就可以回转来。”老嫗听后回家，便依卜者的指示去作。当鸡鸣时，她先喊第一句，她儿子不曾听见。继喊第二句，她儿子仅听到余音。最后喊到第三句，她儿子在铜矿里听得很清楚，急忙从铜矿里跑出来。刚好出来，那铜矿便崩塌了。他的两个伙伴陷在

铜矿里室死了。他跑回家来，将这事说给他的母亲听，母子得庆生聚，从此便有了喊魂的习俗。

这是一段关于喊魂来历的口头传说，自然不能解决喊魂习俗真正发生的问题。但是母亲呼喊儿子的名字，即使在很远的地方，甚至地下矿窑中也能听见，却反映出人们对呼魂有效的观念。而且招魂可以逢凶化吉，避免恶运，就更有积极意义了。

基于对魂之可招的理解，则有叫魂仪式之举。不仅罹灾病者如此，就是“其平居无疾病之人，每年或间数月，亦必常常举行叫魂仪式，由巫师或家人手捧1碗米，米上置鸡蛋1枚，至村外之山神庙跪伏祷告，然后口呼被叫魂者之姓名，‘某某归来，某某归来’，沿途叫喊至其家方止，以为如此，方可复其精神延其年寿。”

彝族的招魂有时受到汉族的影响，到野外城隍树下进行招魂，如云南巍山西部山区彝族就是这样。但这种城隍已经彝族化了，能听懂彝族的祝告，并为彝族办事。城隍树前有常年设立的坛，威严阴森。上坛为官府，下坛为监审。巫师阿毕（即毕摩）在坛上布置了若于正面削整过的三杈树枝，纸裱的旗、伞冠、香火、灯、烛、纸钱，陈列祭献的酒、米、腊肉、盐、茶。

招魂开始，巫师抱着公鸡，率众家属亲友扑倒在地，念招魂经。其内容大体如下：

哦，行善积德的人家，  
向毕属本土阴府恳求，  
请许×氏人家招回一个魂。  
哦，人生在世上，  
需要有健全的魂魄，  
人有三魄七魂，  
七十二个分魂，  
当魂魄健全时，

出力不畏艰难，  
劳动不肯释手，  
生财致富欲比天高，  
理家治户永不停息。  
魂随生命而产生，  
生命潜伏于人体。  
人种源自葫芦，  
神种来自松树。  
自从人和神分了界限之后，  
魂总是随生命而稳定，  
生命附人体很难移易。  
哦，×氏门中××人，  
有一天曾受了惊恐，  
也许走路时脚尖撞碰了石子，  
心怦地跳了一下，  
也许是路下飞出一只野鸡，  
也可能是路边上看见了蛇，  
魂儿就掉落在背后了。  
他忘了向后盼顾一眼，  
五天内没有什么感觉，  
十天内也与往常一样，感觉无异。  
过了二十一天之后，  
健康失常了，  
据说食不甘味，  
夜间睡着出冷汗，  
手脚感到无力，  
大白天也瞌睡起来。  
哦，阿毕先生，

曾观察了香火烟子的神秘，  
甚至向神卜卦查了原因，  
从毕属本土阴府那里查明了详细情况。  
原来是魂儿掉落的那天，  
日子有点犯了凶，  
地府里的勾魂校官上路巡视，  
毕属本土阴府里的扑魂差役也跟随着，  
从天空的路线，  
看见了地下的情形，  
看见了那孤苦的魂儿，  
生了冷悯的心，  
来不及回明来历，  
就把它带走了。  
那司令判官，  
那掌户籍的红笔司令们都说：  
“你的食禄在人间，  
你阳寿未终，  
你来这里干什么？  
魂怎能随便脱身游离！”  
把它收容在看管司。  
哦，今天是×年×月×日，  
是个吉日，  
行善积德的人家，  
以三岁的雄鸡，  
为招回你来感谢神。  
肥厚的猪脊背肉，  
为招回你来谢恩。  
向毕属本土阴府请求，



向上坛城隍请求，  
向下坛城隍请求，  
向司令判官请求，  
向司户籍的红笔司令恳求，  
向勾魂官佐恳求，  
积德的祖宗英灵为你来保释，  
父兄叔伯辈们都来为你保释。  
天空有路线，  
你应从白云缝间返回来，  
地上有道路，  
你从蚂蚁道路上走过来，  
听见狗吠你不必害怕，  
听见鸡鸣你不必害怕，  
不要在沿途逗留，  
不要在河谷贪玩。  
来呀！来呀！

阿毕念完了这个长篇的招魂词后，众答：“来了，来了！”然后阿毕开始宰鸡，煮熟，再次进行献祭。然后众人按照阿毕指点的地点搜索，取回一种小蝗虫，将它包于纸内。接着席地撒上松毛，开始饮宴。酒后评议鸡骨卦意。议毕，收拾东西回失魂者家。

回来路上，阿毕捧着1碗米饭，内放1个剥皮熟鸡蛋，插上穿有红丝线的绣花钢针。一路上阿毕不断地在路旁点香，插上小旗，前呼后应。老人吹着树叶，声音幽怨含情。壮者吹着芦笙，节拍悠扬。儿童扛着大彩旗，失魂者骑上大马，红毯褥垫。其余挑担背篮，扶老携幼。这支人行队伍，犹如仪仗队伍，一路上浩浩荡荡，满怀希望而归。

至家，阿毕谢过几道门神，把招回的小生物藏在祖宗灵内。

招魂仪式，至此结束。

这个彝族招魂仪式，汉化程度很大，阴府城隍的一套，全被套用过来。且有阳寿不到，阴府只监管并不收留之意。这是将灵魂观念纳入于阴冥地府，阎罗城隍的系统之中。其招魂词也完全渗透了这种意识。但是将这些分出之后，彝族自身的一些做法还能看得出来。如用公鸡献祭，进行鸡骨占卜，用米饭、剥皮鸡蛋插上穿红线的钢针，以小蝗虫为藏魂载体等，均为彝族巫术本色。失魂者招回魂后骑上有红毯褥垫的大马，亦有其鲜明特色。

值得注意的是，这个深受汉族影响的民族招魂活动，却告诉我们一个事实，即巫术招魂活动在民族杂处的过程中，也会有互相影响和渗透的现象。它将不同观念层次或不同巫术文化和宗教意识层次的东西糅和在了一起，呈现出更为复杂的形态。这对我们考察巫术是一个很好的材料。

彝族招魂中，不只是招小儿魂，其召魂的面很广。就生人魂方面来说，有“姑娘魂”、“伙子魂”、“孙魂”、“重孙魂”等等。

在具体招魂中，运用招魂词之处非常之多，并且有许多被收到彝族经典之中。

彝族招魂词或招魂经有多种。据有人研究，凉山彝族的呗毫就有4种招魂经：一为“赎魂经”，认为人的灵魂被鬼弄到天上，要用牲畜赎回，失魂人才能得救；二为“招魂经”，系超度祖先灵魂归祖时，惧怕生人生魂随祖灵而去，为此，为死者超度之后，需诵此招魂经，以把生人之魂从途中招回；三为“找魂经”，是人魂因受惊或其他原因离去，四处游荡，需用此经将其游魂找回；四为“唤魂经”，是生人之魂到了祖先处，但还尚未被留下，则需诵念此经，将其魂从祖先处唤回。

这些招魂词，巴莫曲布嫫在硕士学位论文《彝族经籍中的祭祀诗研究》中零散引用过，我们大体可以看出一点面貌。

如招魂词中唢耄向东南西北招魂：

东方百关道，在东也回来。

南方两百关，在南也归来。

西方三百关，在西也回来。

北方四百关，在北也归来。

还有如下的词句：

唢耄走来了，哦哦，来喊魂。

天上相林子，鬼魂快回来！

天地中间处，鬼魂快回来！

四处鬼魂归来。

在那阴间里，活魂无法生。

沙石当饭吃，毛刺当菜用，

最美是人间，鬼魂快回来。

在那山寨中，青年吐情语。

竹笛声悠悠，口弦声阵阵，

月琴声铮铮，二胡声沉沉。

再如：

归来魂归来，孤儿魂快回。

家中庄稼地，今后归你盘。

归来魂归来，工匠魂不归，

阳间工匠活，没有人会做。

归来魂归来，苍苍白发翁，

人老气色好，回来教儿孙。

其他如：

筛子能盛水，死魂也可来。

草灰能搓绳，死魂也能归。

线能拴鸡蛋，死魂也可来。

蚊肠若可理，死魂也可归。

归来魂归来，日无魂不亮，  
月无魂不明，人无魂难活。

彝族是一个爱唱歌的民族，因此，在各种活动中，多运用歌唱来贯穿。彝文经典也多用韵文诗体来归纳，颇有文学意味。但是这些用于各种活动的韵文经，并不都付诸于歌唱，在大多数情况下，是以诵念的形式出现的。这些招魂词和一般经典不同，不是肃穆难解的东西，而是富有生活气息和人情味的一种通俗易懂的东西，很近于日常生活中的歌诗。在这些招魂诗中，从游魂的境遇进行多方面的劝说，对比人间的欢乐与阴间的冷漠，陈述人间对它的需要，指出各种回归人间的道理，动之以情。在充分表达对其归来的殷切心情的前提下，使其能作出回归人间的选择。这种处理方法，是把脱落之魂看作是过惯人间生活的亲切的朋友，而不是看作与人们相对立的凶煞。这种灵魂观，以生人之魂为主要思考点，因此，招魂词呈现出亲切感，如同对朋友进行劝说一样，亲切自然。人们诚挚地相信，这种方式的招魂一定会感化那些脱落无着的游魂。

与此同时，在彝族中间，还有一种送魂的活动，在送魂仪式上要诵念“送魂经”。这种送魂经在于送死者亡灵之魂，为它指路，让它归赴故土，不要返回人间。在这种送魂词中，一方面悼念亡灵，一方面为其归复祖地指路。与招魂词恰恰相反，送魂词中热情描绘的是亡魂的鬼域新居，突出与远宗远祖相聚、跨人新的乐土的思想。它与招魂具有完全不同的情调。

招魂活动，主要是为活着的人，招生者之魂。我国一些少数民族，如傣族、纳西族、藏族、壮族，都有各种各样的招魂举动。然而，招魂活动不仅局限于为人招魂，而且发展为招动物魂和植物魂。

招动植物魂，来源于原始的万物有灵观。一些不甚开化的民族认为动植物与人一样具有灵魂，牛有牛魂，马有马魂，稻有稻魂、麦有麦魂。当然，召动植物魂主要是对与人们生活、生产直接有关

的动植物进行的，通常是招六畜魂与招五谷魂。招六畜魂，以招牛魂为多，招五谷魂则多为荞、麦、稻等。为了这些动植物能健壮生长，也要不断地为它们招魂。彝族《祈福经》中，有许多是招动植物魂的。

如招牛魂：

无牛难耕耘，无牛难致富，  
祈求唢耄呵，又来迎牛魂。

牛魂请回来，牛魂迎回来，  
犁地也有牛，耙田也有牛。

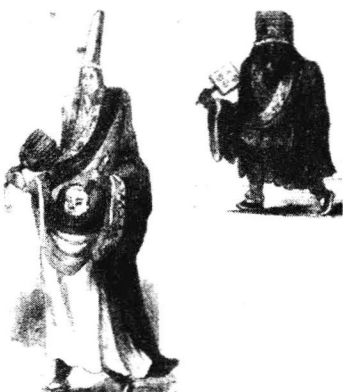
招五谷魂亦如此，“庄稼没有魂，颗粒不能收”是他们所信奉的哲理。因此，每当五谷不丰、六畜不旺时，便要由唢耄等诵念这些招魂词。

在湘西苗族，有祭五谷鬼俗。祭时，巫师除摆上祭献、焚烧纸钱、燃烧黄蜡外，还要念咒词。主要意思是请五谷鬼保佑五谷丰收，穗实饱满，不受虫灾。值得注意的是，这里体现的观念与五谷有魂的观念是不同的，它是认为五谷有鬼，五谷鬼掌握着庄稼的命运，如同汉族祭五谷神一样，因而要祭这种鬼。它从另外一面说明人们在鬼魂与鬼灵方面的心理积淀。

在各项招魂活动中，招魂词都是重要的东西。招各种动植物魂的词早已被人们搜录起来。被当代人翻译出来的《傣族古歌谣》中，就有极为珍贵的资料。我们且引几例：

叫谷魂

冬天太阳红，  
天空很明朗。  
星星也来了，  
月亮也来了。



黑白无常专门负责人死之后的头道工序——带魂进地府

谷魂啊，  
你是王，  
谷魂呵，  
你是主。  
千亩黄谷已归仓，  
千亩稻草已堆齐。  
谷魂啊，  
快回家，  
谷魂啊，  
快归仓！  
一粒谷，胜过千两金，  
一粒谷，胜过万挑银。  
生命靠着你，  
人类靠着你。  
你不要抛撒在大地，  
大地蚂蚁多，  
蚂蚁会吃魂。  
还有贪吃的麻雀和野鸟，  
天天在田边寻食，  
见谷就张嘴，  
专找谷魂吃。  
今天主人来，  
声声把你叫，  
带来鸡蛋黄，  
带来竹扁担，  
还有提箩和背筐，  
把你挑回寨，  
把你带回仓。

新仓库，  
篱笆围得严，  
风不透，  
雨不淋，  
蚂蚁钻不进，  
老鼠进不来，  
你在仓库里，  
舒服又平安。  
待到明年新月时，  
你再到田里，  
打包扬花，  
吐香争艳。  
回来吧，  
回来吧！  
别在野外淋风雨，  
谷是王，谷是主，  
回来了，回来了，  
撒！撒！撒！

### 叫鸡魂

咕咕咕，  
咕咕咕，  
拿起竹筒敲，  
敲着鸡圈叫，  
月食那一天，  
我来叫鸡魂。  
鸡魂啊鸡魂，  
人从小养你，

喂你米，  
喂你谷，  
让你住在竹圈里，  
生蛋在箩中。  
公鸡魂，  
母鸡魂，  
别逃慌，  
别逃散！  
鸡圈有狗守，  
家中有主人。  
主人有弓弩，  
主人有长刀。  
披哈不敢来，  
披钻不敢挨。  
月食过去了，  
天下就太平。  
别跑进菜园，  
别钻进草棵，  
草棵有野猫，  
会把你吃掉。  
回来吧，  
鸡圈门已开，  
回来吧，  
蛋在箩中哭。  
咕咕咕，  
咕咕咕，  
主人把你叫，  
鸡魂回来了。



## 拴牛魂

九月来到了，  
田犁尽，  
秧插完，  
谷棵绿油油，  
破竹篾，  
架田坝，  
家家楼下拴牛魂。  
用白线，  
用黄线，  
红黄绿线都可以。  
还有犁耙和弯担。  
摆到牛厩旁。  
绳子当镰刀，  
绕在牛脖子上，  
敲响犁头和弯担，  
主人叫牛魂。  
公牛魂，  
母牛魂，  
大大小小牛魂你听着：  
雨已停，  
田犁完，  
秧插好，  
今天解下牛铃铛，  
今天解下穿鼻绳，  
为你拴金线。  
金线银线系双角，

保住你的魂。  
让你肥又胖，  
恢复体力更健康。  
青草在远方，  
主人去割来，  
让你吃得饱，  
每天牵你到野外，  
去放牧，  
与饮水，  
不让蚊子咬，  
不让蚂蝗叮。  
冷天让你住楼下，  
黑天为你熏蚊子。  
你受伤，  
人难过，  
你身亡，  
主人哭。  
牛啊牛，  
田坝是你犁，  
木料是你拉。  
今天吉日里，  
来为你拴魂。  
待到明年八月时，  
你再显本领。  
为人立功劳。

傣族这些招动植物魂的招魂词，所陈述的道理，是人和这些动植物的亲切关系。无论谷物还是鸡牛，人们都以对它们的亲切护理与关怀来打动它们。让人感到，这些五谷六畜似乎是他们的

家庭成员，无不关怀备至。其浓厚的人情味已淹没了巫术的威慑力。

傣族对招生人之魂，亦表现出这种温良的民族性格。它没有如彝族那样将阴世与阳世相比，也没有苗族那种以追魂为手段的做法，完全是一片真诚的思念和急切的呼唤。

如：

今天是吉祥的日子，

吉祥的日子，

我来把魂招。

叫声情切切，

声声把魂招。

白米撒朝东，

白米撒朝西，

白米撒向南和北。

镰刀阵阵挥，

声声把魂叫。

魂啊魂，

儿子的魂，

女儿的魂，

侄子侄女们的魂，

太阳落山了，

天就要黑定，

牛马已回寨，

鸡鸭已进圈，

知了蜻蜓已睡觉，

你们快回家！

父母亲，

给你们准备好饭菜。

桌面上，  
摆着酒，  
摆着大肉团，  
摆着大块鱼，  
还有水果和甘蔗，  
菠萝和香蕉。  
新衣服，  
缝好了，  
新裤子，  
蓝布做。  
还有蚊帐、枕头和被子，  
它们一齐把你叫。  
银手镯，  
叮咣响，  
金项圈，  
泪汪汪，  
它们同声把你招。  
魂啊魂，  
你听着，  
楼梯叫哑了喉，  
门窗哭着想念你，  
爹妈和亲戚，  
更把你怀念。  
饭要凉，  
菜要冷，  
家人围在饭桌旁，  
正在把你等。  
雀有窝，

鸟有巢，  
土狗还有栖身洞，  
何况寨里有房屋。  
屋内有火塘，  
火塘盼着你。  
森林里，  
大树密，  
刺棵多，  
你不要住在那里，  
荒野外，  
茅草深，  
野兽多，  
毒蛇猛，  
冷风大，  
你不要歇身在山野。  
野外有野鬼，  
林中有大象，  
它们会吃人，  
它们会吞魂。  
魂啊魂，  
你不要迷失在大树角，  
藏身在树洞里。  
大火会烧山，  
火焰扑过来，  
烧伤你身体。  
森林阴暗处，  
云黑雾又浓，  
天雷劈大树，

大雨冲树根。  
山崩会地裂，  
重石会压身。  
来呀来，  
快快快，  
从树叶缝来，  
从小路中归，  
爹妈叫着你。  
快来进魂箩，  
快来穿新衣。  
三十二魂要来，  
九十二魂要到。  
脚魂别乱走，  
手魂别贪玩。  
肩魂别忘背筒帕，  
头魂时时要想归。  
互相叫，  
一齐来，  
吃饭才香甜，  
睡觉才安心。  
大魂小魂听我说，  
野鬼的话不要听，  
瘟神的话别相信。  
它们是恶鬼，  
它们会吃魂。  
野外不如寨子好，  
别家不如自家亲。  
家中有父母，

家中有亲戚。  
家中有妻室儿女，  
亲人们早晚在你身旁。  
我们不愁吃，  
我们不愁穿，  
牛马满厩，  
鸡鸭满圈。  
黄谷堆满仓，  
布匹压满箩，  
大象拴满每棵柱。  
魂啊魂，  
爹妈爱的魂，  
别去躲在山洞独自悲哀，  
别去躲在河边眼泪汪汪。  
别钻进树林草棵，  
别去钻进牛马身上。  
别去惹祸生非，  
别恐慌意乱，  
天下道路很多，  
要走回家的路。  
过河要小心，  
过河要走稳。  
魂啊魂，  
你不要胡思乱想，  
乱想会迷失方向。  
向水去的路，  
你不要去走。  
那里通向海底龙国。

龙国有怪鹰，  
海底有红冠龙，  
它们都是捉拿人魂的鬼。  
走时是好魂，  
回来也要做好魂。  
别乱穿乱跑，  
别违背“寨神勐神”。  
在哪里生，  
就回到哪里住。  
别羡慕金钱，  
别去做小偷，  
别去乱谈情说爱，  
败坏了祖宗的家规，  
叭桑木底知道了，  
他不会饶恕。  
别留恋着奢侈，  
跑到阿腊麻哥亚；  
别羡慕豪华，  
窜到梯利吾峦柯；  
别中美人圈套，  
跑去玩布八里蒂哈。  
那里啊，  
不是幸福地，  
没有自己家乡好，  
外乡亲，  
不如家乡人；  
他人爱，  
不如父母亲。



回来吧，  
三十二魂，  
回来吧，  
九十二魂。  
快快踏上回家的路，  
别三心二意，  
别自受自苦。  
亲戚们，  
天天把你召唤，  
伙伴们，  
盼望着你回来玩。  
你不要随水漂游，  
不要随云上天空。  
也不要随风到海洋，  
或乱窜乱玩到勐金纳丽。  
你走千度，不要离开衣服，  
你走万步，不要离开楼梯。  
头魂要回到头里住，  
牙魂要回到牙里居。  
耳魂眼魂要回到头上住，  
皮魂要回到人身上，  
脚魂不要往远处奔走，  
手魂不要贪摘水果和野菜。  
三十二魂，  
九十二魂，  
快快回家乡。  
今天是吉祥的日子，  
吉祥的日子，

我来把魂叫，  
三十二魂要今天来，  
九十二魂要今天归。  
所有的魂啊，  
今天要集中，  
父母亲要给你们拴线。  
左手要给你们拴银线，  
右手要给你们系金丝。  
让你们安心住新房，  
继承父母的家产，  
千年不受苦，  
万年不遭难。  
幸福过日子，  
永远附在人体上。  
来了，三十二魂，  
来了，九十二魂，  
撒！撒！撒！  
魂回来了。

这首非常完整而又篇幅很长的招魂词，是傣族赞哈们传承下来的。由于年年要招魂，辈辈要招魂，通过年年念，辈辈传，才使我们今日能看到它的全貌。在这首招魂词中所展开的各种想象，使人们感到这些傣家之生魂仿佛就在眼前。它们承受着这些切切思情和谆谆嘱托，飞回到亲人的身旁。招魂词所指示的，是魂归之路，也是人生之路。傣家人的人生准则在这里似乎是全盘托出了。民俗和巫术，在这个意义上，正是各民族对人生的思考与追求的一面最好的镜子。真正受到它的教益的并不是鬼魂，而是在现实中活着的人。

各民族的巫师都在招魂词中投进了他们的智慧，他们创造各

式各样说服魂灵的办法，也描绘了本民族的居住环境。居住于山区的四川白马藏族，在招魂词中总有这样的词句：“魂啊！雨下起来了，雪下起来了，要冻坏你，快回来吧！魂啊，山上有老虎，还有豹子，要咬你的，快回来吧。”这是平原或临海区的招魂词中所见不到的。浙江临海地区，招魂时多有“大海太冷了，海水太凉了，请快回家吧”等词句。人是现实的存在，失落的魂灵也被想象为和他们是一样的现实的存在，因而人用自身的生活和体验，去揣摩所失之魂，如同迷路、失家人一样，所可能遇到的各种情景。

这种情景不只是招魂词一个环节，其他各种祭词以至某些巫术的作法，也都与人类基本生活这个大的社会环境相关。人类的一切想象，都不同程度地受到这种现实的制约。

### 求子巫术

求子巫术，多在求子习俗活动中加以表现。

在人类生活中，祈求子嗣，繁衍后代，一直作为人类延续的重要课题不断得到重视，因而，在民间的习俗活动中，求子习俗便多方面的展开。

人类对生育子女的认识，经历了一个漫长的发展过程。在原始时代，原始氏族和部落，只有对人类由来及女子生育的蒙昧的认识，因而用幻想的神话之类进行解释，或者归结到对女性的生殖器官的崇拜上。母系氏族的子孙繁衍，始终处于“只知有母，不知有父”的阶段中。这只是对于生育一方（女方）的表面了解。由此产生出一种母性崇拜习俗。女性不仅是物质生产的负担者，而且是人类产生的主要方面。这个概念影响了上古人民不知多少世纪。后来人们渐渐产生感孕之说，这是对女性生育发生怀疑的开始。企图在女性本身之外寻找生育子女的原因。虽然后来感孕说被一些具有王权思想的统治者所运用，借此说明杰出人物

诞生之不凡，但究其实质是在生育问题上有了新的思考。对偶婚的出现，父系氏族的确立，人类在生育问题上逐渐认识到男性的作用，这是人类在生育问题上的一个关键性的转折。人们日益清晰地认识到，只有两性的结合，才有新的生命的开始。并由这点出发类推到其他生物与植物，认为凡有生命的东西都会有性的交合，而且只有性的交合才能取得繁衍。这种观念又上升为一种认识论，被以阴阳、天地等概念概括出新的理论。其最低层次，是把两性交合看成有交感威力的事项加以崇拜，并运用到各类生产和生活中去，以致成为巫术性的模拟。例如，希望种下的种子能够繁生更多的果实，或一粒下地，万石归仓，便以人的两性交合加以交感。世界上有些民族就是这样做的。他们在祭青苗时，要以裸女仰卧祭桌上，全村寨人对她进行膜拜，头人还要去亲吻她的阴户，然后各家男女分别到田头地垅进行野合。以为经过对女体女人的膜拜，及各男女的野地性交，就可以使田苗发旺，也如人的“下种”一样，经过地土之母体很快繁衍。这便走上了巫术的道路。其最高层次则被发展为哲学体系，以阴、阳之谐与不谐的道理，解释一切现象。我国的易卦，就是这种哲学思想的较早表现，并有其进化过程。《归藏易》取阴性，以坤卦为主，意味母性之归藏，土地之博大，反映女性（阴性）的重要作用。而《周易》则以乾卦为主，为阳，为天。代表女性的坤卦为三，取开、断、张之意；乾卦以三为代表，取直、通、刚之意，都与男女之性器官有关。而且以此阴阳之交合组成各种卦爻之变易。人类的这个思考，使男女阴阳之合上升为分析一切事物的方法。

后世在生子问题上，取此阴阳仰合的作法很多。如新婚男女初夜入账后，有从帐内向外抛鞋之举，鞋落地，呈仰则为生女兆，呈覆则为生男兆。结婚礼物中必有盒，盒与合音相谐，且有盖，有仰，盖仰相合，则必夫妻生活顺遂，多子多孙。这种民俗

意识包含着巫术的因素，用事物之间的相似取兆，使其发生交感作用。

然而人们在意识到女子的生育离不开男性之后，又时时有新的情况发生。那就是结婚夫妇虽长期同居，却有的生子，有的无子；有的生男，有的生女；甚至有的只生男，不生女，或只生女，不生男。在这种情况下，人们又产生极大的迷惑：或认为，子女财帛皆为命中注定，不可强求；或认为均出于天赐，神赐。因而出现外界赐子的观念，想象有超自然物在掌握人间生育，因而要加以祭祀和祈求。这便是产生求子心理的一种根源之一。在一些民间神祇发展的民族或社会中，则把这种生育之神，归结为送生娘娘或送子娘娘，因而各种娘娘庙和求子活动便应运而生。

在这里，凡生育之神、赐子之神，基本上均为女性（只有极少男神，如中国的天仙送子等），说明人们还是相信，生子事宜不能脱离女性，只有女性神才能司管天下生育之事。在这时，人们的信仰里完全摆脱开封建社会所造成的男尊女卑的规条。在民间神祇里，把女神摆在突出的地位，其体现的民俗思想，与社会上的世俗观念形成了对立，增加了文化心态的复杂性。

到庙中祈神求子，在广大汉族地区成为一个传统。在这个活动中，与巫术有关者，一是“拴娃娃”，一是“偷娃娃”。

拴娃娃，一般为需求子的女性参加。备好香纸，到娘娘庙里烧香祭祷后，在娘娘神像所抱的小孩身上拴上一条红线，说明姓氏、住处，祈求生子之意，然后叩头而归。路上不能回头，不许说话。回家后如有孕生育，则再去谢神酬祭。

这拴娃娃之举，在前面已经说过，是基于模仿律而产生的。它将庙中神像手上的娃娃与自己祈求的所需要的娃娃放在同等地位，以为两者相似，便可互相等同。用红线去拴他，是一种巫术手段，红线拴住了娃娃，便意味着可以属于自己。这红线的作用，是在巫术意义上的作用。在人们的心理中，任何活动的不易

抓住的东西，只要用一条红线拴在其身上，这东西便要受你的控制，服从你的意志，跟着你走。我国东北长白山地区，把人参想象为可以跑来跑去，可以遁形的光身小娃娃。因此，人们要抓住它，便多方设法在它身上拴上一根红线或红布条，以为这样可以控制了它。

这种巫术作法在求子活动中的运用，很能说明人们对巫术手段的信服。它在中国的历史文化环境中，被运用得十分巧妙。

偷娃娃的做法，现在我国天津还存在着。天津是一个靠海城市，过去漕运十分发达，曾有天后宫，供奉海神天后娘娘。她的本职职司是保佑海上生涯的漕运人等的平安。但后来职司发生变异，增加了掌管人间生育之职，与子孙娘娘被视为同一事物。这样，求子活动便多在天后宫里进行了。

偷娃娃，是求子者到天后娘娘宫里去偷一个娃娃，拿回家里。由于求子活动的发展，天津过去曾有许多塑制泥娃娃的手艺人。人们生子后，往往送一个泥娃娃摆在天后娘娘的脚下。求子者在没人时，偷偷地拿一个回来，摆在家堂上，作为“娃娃大哥”加以对待。这意味着儿子已经到家。一旦生下第一胎，便要回送天后娘娘 100 个娃娃，以供其他求子者去偷。但已经偷来的这个娃娃，还要摆在家里，而且要年年“洗”一次，称为“洗娃娃”。洗，是重塑。这个泥娃娃，称为“娃娃大哥”，在孩子辈里，永居“大哥”地位。所生第一胎，均居老二地位。洗娃娃是随着这个所生娃娃的成长，而不断改换“娃娃大哥”的形象。孩子长到 10 岁，“娃娃大哥”也要重塑成 10 岁的模样。孩子长大成人，有了胡须，这“娃娃大哥”也要重塑成有胡须的成人模样。

在这里，偷来的泥娃娃和自己亲生的娃娃，不仅互相同等，而且完全成为一体，并可互相代表。如果施行黑巫术，有恶意加害对方的话，只要将法术用到“娃娃大哥”身上，其本人也将

会有凶病等结果。

由此可见，拴娃娃也好，偷娃娃也好，都是源于很实在的巫术。

在求子活动中，还有一些虚的巫术，即象征性的巫术。如一对新人，结婚合卺时吃子孙饺子，煮饺子的人只须煮到三四成熟便端给他们。两个新人吃时感到不熟，一定会说“生”，或者专门有人问：“饺子生不生啊？”答“生！”这就达到了目的。生熟的生，与生子的生，不仅同音，而且同字，所以生、生相连，在事物的同一点上得到了统一，其效用也便会由此发生了。

再如，由人的祈求多子，联想到多籽的事物，或由多籽的事物联系到人的多子，也是常见的。在人们的生活中，多籽的事物很多，如葫芦、瓜、鱼、蛙等。在民族神话中崇拜葫芦，认为葫芦是世界洪水后再造人类的唯一的神圣物，是它留下了一对兄妹，从而重新有了世界和人类。由这种葫芦观念，发展成为一支庞大的葫芦文化系统。例如彝族的一切历法、天文、民间工艺以致有关文化的审美观念，都以葫芦为核心。在求子习俗中，这种多籽之物便特别引起人们的兴趣。瓜也是如此，西瓜之多子，被用于年画作为题材，再加上芙蓉花或胖娃娃，便构成“多子富贵”的形象。人们在吃瓜时也总要讨个吉语，“有籽（子）没有？”“有！”“多不多？”“多！”它成为过去人们祈求多子观念中的“吉祥物”。在有的地区，女儿出嫁，怀孕，娘家必有送瓜之举。这里所取的是“籽”、“子”同音。

在巫术原理中，同音的事物都可以发生联系，甚至可以互指或互代。这是中国语言被赋予巫术意义的特殊的现象。为此，在人名问题上有“讳”的问题，如避官讳、避王讳、避父讳等。臣民或晚辈，不能用皇帝、命官、父辈的名字中的字，有时同音也不可以。这在我国长期封建社会中是一个奇特的存在。如东汉有一个皇帝显宗名“庄”，于是其他人连姓庄都不可以。所以庄

子陵，必须改为严子陵。汉宣帝名洵，连先秦的荀卿也要改为孙卿。秦始皇名“政”，所以连月令的“正月”亦要改为“端”月。钱元瑾统治浙江，连钱的计量亦不能称贯，改为一千文。这种例子举不胜举。

如果说在原始人中，由于智力的低下，把名字看做是人身的一部分尚情有可原，那么在封建社会里，文化已得到极大的繁荣，而那些学富五车的先生们却仍信崇这点，殊属奇怪之事。当然，从巫术角度看，这种事情的发生也并不纯出偶然，说明人们仍没有摆脱名字即人身的一部分的观念，至少他们还相信，名即其人，或名与人有着不可分离的关系。因此清代一个考官出的考题中有“维”、“止”二字（维民所止），便认为是砍杀“雍正”皇帝之头。这种悲剧的造成，除了政治的因素以外，不能说在心理上没有民俗传统的根据。

但这不过是一种相信名字的作用，利用权职而造成的畸形发展，它并不属于我们讨论的范畴。

值得注意的是，民间由这种语言、语音现象而衍化出许多心理上的追求，甚至禁忌。有吉语，便会有忌语。坐在船上，不管吃肉还是找东西，均禁说“翻”字，就是这种禁忌语的最明显的表现。在人们的心理上，这个翻东西的“翻”、鱼吃过半边翻过来吃的“翻”与所乘之船翻沉之“翻”是一样的。因此，为了避免翻船的恶果，便对此“翻”字严加禁用。有时连翻的动作都不能出现。如一条鱼平放着便要一直吃到底，不能中途翻过。

在求子活动中，人们也时常运用这种语言的力量来达到自己的愿望。

如给孩子起乳名，先生了女孩，但心中欲要个男孩，便将这女孩呼为“带弟”，或“招弟”。希望再生第二胎的便将第一胎婴儿称为“连生”、“生子”、“连生（育）”等等。具有多生、



连生欲望的人，很喜欢这“连”字，喜欢贴有莲花、莲子、莲藕的年画，使这个“莲”和连生之“连”，发生交感关系。

再如，为保住子嗣，使其健康生长，往往起名为“拴柱”、“锁柱”，并用特制的银锁套在他的脖子上，使他永远锁在自己的膝下。这种日常巫术的应用是不可胜计的。

但求子目的的达到，必须通过生育的过程。因此，象征性巫术的另外一面，便是进行与生育相联系的举动。如崇拜男性生殖器，即所谓近似其形的石祖、陶祖、木祖等。无论是天然的，还是人造的，只要其形相似，便会吸引求子的妇女。如是天然石祖，她们或者在它附近聚会，或者去抚摸，或者去望一望。有的还坐在它的形体上，或掬一点其石窝中所积的水喝下去。如是陶祖、木祖则方式更多，奉祭、珍藏、摸弄、祈祷等等，不一而足。但在多数情况下，出于神圣心理，只进行膜拜，并没有其他动作。在日本南方的一个县的神社里，摆着大小不等各种木雕阴茎，大多是人们奉献的。其中最大型者有数丈之长，光滑粗大。节日里由众人抬起它游街，观众蜂拥而至。求子者每每要与它接触一下，或靠或摸，或亲。神社里有很大的展室，展示这种节日的盛况。这是求子习俗中崇拜生殖器的最富实感的记录。女子虽在夫妻性生活中必须接触男性阳物，但当迟迟不能生育时，便要求助于这种模拟物体，似乎这样便可达到生育之目的。

我国一些少数民族求子中取信于石祖者很多，即使在汉族也仍有它的遗留。

北京过去的正月习俗中，有“走桥”、“摸钉”之举。走桥是为了走百病、去百病。正月十五或十六，城中妇女多离家上街，过几座桥，同时进行摸钉。摸钉是用手抚摸城门上的铜钉。钉的形状颇似男性生殖器，而且“钉”与“丁”同音，丁即为男子。这是过去京城妇女们最有兴趣的活动。一般的妇女是出于游乐，取个吉利，如摸不刊则感到遗憾。但求子者是非要摸到不

可的，其原始意义正在于求子中的生殖崇拜。为此城门钉不仅被摸得溜亮，而且肥了守城卒，他们往往借机讨索外快，甚至为难妇女。

这种摸钉，在长期的习俗活动中，其本意已被淡化，突出了游艺的一面，但是其巫术的根源却依然存在着。

我国少数民族的求子活动更为多样。有的在“跳鬼”中举行，借跳鬼活动插入求子，如土家族。有的在祭仪中，如祭龙等活动中插入，如哈尼族。在祭龙时，不育夫妇经过主持仪式的“龙头”的允许，可以来到祭坛，献上一桌酒席，此外还要特别献上一只猪腿，这是祈求生育的特殊祭献。献后，“龙头”将这猪腿放入求子女人的衣襟里，让其抱在怀中。这时“龙头”学婴儿啼哭之声，求子女人如拍婴儿一样，拍着怀中的猪腿回家，表示接到了寨神赐给的孩子。

这里，有求神的宗教意味，但是以猪腿当婴儿，并抱在怀里拍它，还要学婴儿啼哭之声，已属巫术。它以抱婴拟声的举动与得子的情况相照应，使婴儿的实体得以抱回家中，无论从象征手法还是模拟原理来说，都是巫术的一种表现。这和汉族地区的一些做法大不相同。汉族多祀送子观音之类，实际上将希望寄托于偷上。江苏黄渡镇的求子，在向送子观音祭祷之后，要偷取送子观音绣花鞋一只。生子后，此子须给送子观音当干儿子，似乎送子观音也需要儿子一样。至于绣花鞋，一个观音只有两只，怎能经得起偷呢？大约偷了鞋，总要另作一只鞋给她补上，不然此俗无论如何也进行不下去的。与此相类似的，还有偷生子人家献祭给天生婆婆的红蛋的。这种红蛋，偷回来必须吃掉，方能生子。蛋为鸡生，娃为人生，比附近理。但为何立足于“偷”，尚是一个谜。

毛难族求子，则祭“圣母”，吃“仙桃”。“圣母”为一天然石象，位于下南圩对面马山峰之间，身高丈余，状如妇女后背

小孩，昂首挺立，被视为“圣母”之化身。圣母石体的中部有一个洞，像人的肚脐或阴部。洞里长出桃树一颗，连年结果，被视为“仙桃”。

求子时，毛难妇女选择桃树结果成熟的时刻，带上红鸡蛋、粽子等，登峰攀崖，到圣母石脚下拜祭，然后摘吃“仙桃”。以桃为果，以桃为生子之因，寓圣母赐子之意。此活动多为不孕妇女进行。

毛难族还有一个大的举动，就是设戏筵求子，亦称“求花”或“架红桥”，是带有宗教性的全村行动，未婚男女亦要参加。它不是具体的某不孕者的求子，而是在广泛意义上祈求全村寨子嗣兴旺。请道公念经，请神。道公戴上木制面具，扮神跳舞，演唱节目。最后，有“陆桥”，即临时架起的一座小桥，称“架红桥”，使祈求下的子嗣可以通过这种红桥顺利至各家中。其中有些道教的因素，巫术则难于考察，只能说是一种大的宗教仪式。

不过，毛难族把这种求子称为“求花”，倒是很值得注意。求花，花为果之前，有花才能结果，这里有一种非同一般的思考。但是这里的花，似乎很虚，不够具体。而在安溪地区，倒有一种取具体之花的习俗，也是求子活动的一种。

在安溪，久不妊娠的妇女被人笑为“肫母”，为了祈求尽快生育，这种不孕妇女常有取花之举。方法有两种：一是到东岳庙注胎娘娘面前去取花；一是请女巫看花宫，栽花丛。

向注胎娘娘取花，事先要预备3个牲菜碗，还有金银纸钱，冥镪镲子、灯料仔等，由一老妇携同求子者挑到东岳庙去。到庙里之后，便摆在注胎娘娘像前孝敬。祷告来意，然后拔答，即抽签，看是否要取花。一次卜签不成，再行祈祷，再拔答，一直得到可以取花的结果。求育子者跪下去，两手把衣襟牵着拱起。老妇把注胎娘娘头上插的花，或是神座前别人插的花，拿来放在她的衣襟里说：

“此去可以给你多生子。”

“生了后，再来拜注胎娘娘做干母。”

说完，求育者把花插在头上，高兴而归。认为有了花，当然就能结子。取花以后，如果得子，于几个月后要去还花。

看花宫，是产完头胎后长久不育，认为花宫损坏，这时要请女巫（“狮母”）来家，在家中男子不在时举行。

预备的物品有：米1升，蛋1只，肉1块，豆干数片，水1碗，镜子1面，尺子1把，还有金银纸钱、糖果等。

巫婆先洗面，然后点起12柱清香，口里念着求育妇女的八字，把香插在米升上，用1块手巾把脸罩起来，坐下哼咒，两手不停地拍打腿股，全身颤动起来。这时，陪同的老妇人说：

“看去清，看去明，看清看明来报阮。”

再问：

“花一共有几朵？花的花蕊有要开的时候没有？花丛有无损坏之弊？”

女巫听了一一作答。答完，念催回咒，老妇向女巫身上喷水。女巫醒来，即告结束。

这里通过“女巫”问花宫，实为占卜，但是问花宫却与生子有直接联系。花有几朵，便意味着能生几个儿子。如果有要开放的花蕊，便说明可生子了。如果经过女巫的看花宫，得出的结果是花宫的花丛已枯萎或损坏，那就不能再生育。这时，补救的办法就是请女巫来重栽花丛。

栽花丛，除前面所说的看花宫时的一套用品以外，还必须准备一个花枝。女巫一人去做法术，作出种种补栽花丛的动作。栽完后，求子妇女7日不能出门，不能见生人，不能回答人们问及此事的话语。

这里的举动，把花宫与妇女生子相联系，花宫与妇女之子宫似有相同意义，而花宫中花朵的多少又直接关系到生子的多少

花丛枯萎，则意味着子宫破损，不能生育，因而要补栽。这种思路，这种举动，虽经过巫师的手来进行，甚至跳神做法等，但却反映出人们对妇女生子的理解。花宫结子，子宫孕子此等相似律的运用，亦算十分独特。由此，更可以理解毛难族何以将求子称为“求花”的道理。只不过这种求花只解决了一个方面的问题，即妇女之可孕。即花宫的完好，有花蕊，有花丛，但是花蕊再好，雌蕊尚须雄蕊授粉才能结果，而这点在求子习俗中却多有忽略。求子风俗中的巫术活动均围绕女性进行，似与男性无关，由此可见其不如那些膜拜男性生殖器更为切实些。

摩梭人的求育巫术，就和石祖崇拜相联系，它比求花的做法更能体现在生育上的性功能观念。

摩梭人居住于我国四川省冲天河的西岸，他们一方面崇拜“吉泽乍马”女神，一方面又崇拜一个天然的钟乳石柱，认为是男性生殖器官，称它为“久木鲁”，即石祖。每有妇女不育便到这里进行求育活动。先是烧香敬神，向女神和石祖崇拜。然后妇女到水池中洗身去邪，浴后，再去喝石祖附近的水受孕。最后还要排除障碍，把阻碍生殖的邪鬼“乔”赶走。这种求育作法，既看到女性（女神）的作用，也看到石祖的作用，将男女之间的性象征结合起来崇拜求育，这就全面地估计到生育的要素。各地发现之陶祖、木祖，以及云南剑川的阿夹白的女阴石，四川广元县东门的女阴石等，都是人们生殖崇拜及求育中重要的象征物。

这种作法与人类实际生育过程较为接近。由此可看出，越是原始的举动，越直接与性相联系，越是文明的习俗，反而将其虚化，这大约也是个规律。

由以上事例可以看出，求子习俗活动包含着许多巫术的作法：有的是巫术心理的日常运用；有的与祭仪结合；有的受到宗教的影响；有的依靠巫婆作法事。情况十分复杂，并没有形成完

整的一套。但是，求子活动都离不开巫术，并且多借助巫术（包括观念与行为）进行表现，以满足人们的心理要求。

按理说，人类自有生儿育女的本能，何必外求？但在不能正确认识生育的生理过程时，便只好求助于外界，外界掌管生育之神及各种崇拜物，本是人类的创造，但在创造之后，人类反而将主动权交给了它们，反而要向它们进行祈求。即使不去求助于它们，也总要寻找一些与自身生理无关的因素，以解决自身的问题。巫师的活动，正因为适应了这种心理而愈演愈烈。他们把人们的精神与精力吸引到神与巫术上去，这种互相助长恶性循环的过程，在长期的历史中几乎成为不可改变的定律。

我们从求子活动这个侧面来观察巫术，是企图对巫术的使用范围作出充分的估计。我们感到，在中国这个古老民族中，在中国这个具体环境里，巫术的使用范围是异常宽广的。只有以广阔的视角，具体的分析，寻出其各方面的表现，方能深刻地感受它，理解它。我们一再讲过，巫术决不是一个孤立的存在，在习俗观念和宗教意识普遍存在的情况下，要想使巫术独立存在，只能是一种痴心妄想。我们不赞成把原始宗教、古老习俗都看成是巫术，但是我们也不赞成把巫术的存在与原始宗教、古老习俗截然分开。巫术的存在，巫术的发展演变，是与人们的习俗心理、原始崇拜等各种意识形态交织在一起、互相影响、相辅相成的。问题在于我们如何从各种带有原始意识的活动中，分离出巫术的独特性，从而梳理出其自身的形态与表现。

## 医疗巫术

医疗活动是人类向疾病作斗争的一种表现。从原始时期起，人们就在经受各种疾病的苦恼中寻求各种医病的方法。

人们一方面把疾病的来源认作是瘟鬼、病鬼的缠扰，是它们造成了疾病；另一方面也寻求各种办法，进行医疗实践。医药习

俗和各种医疗活动，就在这两个不同而又互相联系的思想推动下，不断进行和发展。

药物医疗发生较早，这与氏族社会采集经济有密切关系。我国中原地区用动植物为药物开始最早，西北和临海地区，在各种草本木本药物之外，还发明了各种兽骨、金玉、鳞介等药物。它们都在上古时期便得到应用。

采集经济使人们广泛接触和了解各种野生植物，渔猎经济更扩大了人们关于动物食物的天地。在这广泛的生存和生产的领域里，人们凭着自身的直觉，积累了日益丰富的经验。何者能食，何者有毒，何者除患，何者遭疫，均一一有所了解，成为我国最早的饮食、医药知识。但是这种知识从它产生时起就带有某些非科学性和神秘性，人们将实际体验与愚昧观念全部融于其中，从而使它呈现出许多复杂的状态。

先秦古籍《山海经》中记述许多草木鳞介和各种奇异的动物，有的从解决饥饿着眼，述其可食，如招摇之山。“有草焉，其状如韭而青华，其名曰祝余，食之不饥”。有的从医疗功能着眼，指出其药物作用，如柢山之鲑鱼，“冬死而复生，食之无肿疾”；青丘山之鱮，“食之不疥”等，这都是比较实际的体会。但是同时也有许多虚妄的与服佩、禁忌和巫术等相联系的说法。如南山经首鹄山条石：

其首日招摇之山……有木焉，其状如谷而黑理，其华四照，其名曰迷谷，佩之不迷。有兽焉，其状如禺而白耳，其名曰狴狴，食之善走。丽膺之水出焉，其西流注入海，其中有育沛，佩之无暇疾。

这里的论断，显然带上了巫术的理解和虚妄的色彩。

再如：柢阳之山，有一种兽，名曰鹿蜀，“佩之宜子孙”，宪翼之水，多玄龟，“佩之不聋”，以及基山有兽如羊，“佩之不畏”等。这些记述就更具有浓厚的巫术意识了。佩物在新石器

时期便有发现，当时多为骨佩和玉佩，骨佩比玉佩还要早些。佩物习俗之流行，反映出人们对佩物的一种巫术的信力，相信作为佩物的东西对人身是有作用的。这个基本观念，发展到巫术里，便有各种避邪物的产生，并成为巫术中经常用的手段。后世的桃符、饕餮、虎爪、贝珠、桃木棍、神剑、八卦境、串铃等，都被当做避邪的镇物。镇物的作用，也在医疗中加以发挥，突出了它的神奇。

由此，一些事物又被赋予禁忌的意义，认为某些事物不吉不祥，会给人们带来不利的因素。如鸡山之鰲，令丘山之禹鸟，太华山之肥遗，等等，均属忌见之物，它们“见则天下大旱”。还有法狱山的山挥，见之则大风，章莪之山的毕方鸟，见之则有怪火等等。

《山海经》中的这些事例说明，人类在对食物、动植物等的同一观察中，并不是都得出同一的结论。这是因为在他们的原始意识中本来就存在着各种意识，而由于各种不同意识的存在，对于事物就往往会作出多角度和多层次的反映。有的反映了事物的本来属性和正常用途，有的则蒙上了虚妄的想象的成份，作了曲折的甚至是歪曲的反映。另外，在古人观念里，尽管实际感受的因素在不断积累，但是对世界万物的神秘观念也在不断地发展，于是他们对动植物界的认识便不能排除某些神秘观念。古人把人和动植物区分开来，又从人的需要的角度把二者联系在一起的时候，便产生了多维的看法。

在这种多维的思考与认识中，动植物对于人类也就有多种不同的功用，或食、或医、或吉、或凶、或佩、或禁，形成多种复杂概念的交织。

基于此，医和巫，医疗和巫术密切结合，药物心理与巫术心理取得了自然的结合，求药和求巫都统一于医疗活动中。因此，巫药结合，药巫互用，信药之中有信巫之成份，信巫之中亦有求



药之要求。医疗活动中离不开巫术，其基本原因也在这里。

医疗活动遍于各地区各民族，在巫术盛行的地区，或以崇信巫鬼为风的地区，医疗活动往往以巫为主，而且药也服从于巫，药力是通过巫力而显现的，巫师同时也是医师。巫师的重要职能之一，便是为人们治病。

我们前面说到的独龙族巫师“南木萨”，即有一套治病的法术，常替人们“治病”、“消灾”。每当有病人找到他。他身上披一块专用的麻布毯，在地上摆上几碗酒，然后在病人屋内点燃青松枝，用其烟雾，各处熏熏。然后用燃着的青松枝在患者周身绕上一圈，消除污秽，求得洁净。继而摇铃，击鼓，口中念念有词。表演完毕、漱口，洗手，双手向上，从空中接下“天药”，滴洒在病人身上。病人感到一阵轻松，则意味着药到病除。

这种治病方法，充满了巫术表演，所使用的“药物”，也被弄成做法后来自神赐的“天药”。这样，巫和药便结合得浑然一体，药也就带有巫药的性质了。巫的活动，在这里不只是治病的形式，而且是治病的全部活动。

有的民族的巫师，为人治病运用“添粮”方式。此种方式多用于老人，认为老人生病是因为天上给他带来的粮食，已被他吃尽了，如果添了粮，病就会好。广西罗城仫佬族的医疗活动就是这样进行的。

“添粮”的办法是请来巫师，杀1只公鸡，买2斤猪肉，供神。由病者已出嫁的女儿带回1筒米和两根线。巫师作法后，用纸盖住米筒口，用女儿带来的两根线把它缠住，然后将米筒放在有祖先神位的神楼上。到第四天早上，将米筒拿下，打开纸盖，用这米给病人煮饭吃下。病家认为，经过这一“添粮”办法，老人的病就会康复。

由此，还发展成“添六马”。在仫佬族看来，老人生病，不是天粮已绝，便是“六马”已倒。“六马”即是命中的6匹马，

这马一倒掉，则必生病，所以要为病人添补6匹马。办法是由巫师用纸剪成6匹纸马，在室外摆一方桌，供上纸马，烧香祷祝，向上天请六马。经过这个请马过程，纸马便成为性命中之六马。然后，以4匹马垫在老人睡席的四角，每角1匹，另外2匹，分别放在病人的枕头下和脚端。“六马”既添，人便好转。

“添浪”，虽有神秘表现，但以粮代药，亦不啻为食物疗法。以此经过祖先神位认可的粮米，做成饭食，希求康愈的病人当然不能不吃，实际则促进了病人的饮食，增添了活力，不无生活道理。而“添六马”则全系巫师的一种不着边际的作为，对于病人并无实际作用。只是根据巫师的道理，使病人笃信，也可看作是心理疗法。

在医疗活动中，不同病症，有不同的巫术手段，而且不同的病症，往往与不同的鬼祟联系在一起。如病人骨瘦如柴，则认为得了干病，必有干病鬼为祟。这时巫师治病则以送干病鬼为主。治病时要用一只猴子代表干病鬼，经过法事以后，把猴子带在山上，扎一稻草人捆在猴子的身上，然后将它放走。此举意味着干病鬼将病带走了。在这巫术疗法中，草人和猴子均被视作病疾或病鬼的代表，将它驱走，便意味着鬼走病除，实为一种聪明的想象。这样去病的例子，并不仅仅在少数民族，只不过方式不同罢了。

例如放风筝，究其源也是一种去病的方式。某人有病，将其病写画在风筝上，用线放在空中，然后，让它飞升，突然剪断拉线，那么这病便脱离病人飞走了。后来，对于风筝已取其游艺之功用，人们不再想到这一点了。但在其最初，巫术的作法却与放走背草人的猴子道理是一样的，都以放走的举动，突出疾病离身、恢复健康之意。

但有些治病巫术却比这要复杂，巫师往往要使出他们的全部解数，进行充分的表演。

有些地区的彝族巫师，多用念经、杀五病邪神来治病。经文很多，根据不同病情念不同的经文。然后杀一只花公鸡，作一草人，将鸡冠上的血涂在草人头部。草人身上佩有锡纸作的小刀，象征刀兵五鬼。继而将草人焚烧，称为开冠。然后念《五瘟经》、《五雷经》、《仇恩息火经》。念毕，将一只熟鸡撕碎，四处乱抛，解除五鬼邪神的饥饿，然后命令它们吃饱后迅速远离，不准再找麻烦。如病情严重，巫师还要上山找“仙水”，即雨后土坑中的积水，取回后，使病人喝下。这种方法多用于发烧、发炎、霍乱等症。如系脑科病症，则念观音经，然后用桃枝、柳枝、青刺、光刀（一种灌木）、秧草等捆起来打扫房屋四周。

这套巫术作法，系各种方法的综合运用。除念经咒外，还有点鸡血、烧草人、喂饿鬼、寻“仙水”、扫房围等多种，凡巫术中常用的方法，大多用上了，比较充分地体现了民间医疗巫术的原貌。

在湘西苗族，有一种治病巫术，称为“画水巫术”。它有仪式、有咒语，靠巫师实行这种法术治疗疾病。关于这种治病巫术，《湘西苗族调查报告》为我们进行了详细的记述，且引在下面：

画水的巫士都有师传授。其传授之法，于夜晚三更，用一长板凳，上摆香、烛、纸钱、茶、公鸡、一支朱砂笔，另外青布三丈，鞋一双，钱袋一封。师父口授咒语，传演种种仪式。最后师父用刀，划破徒弟的头皮，使之出血。以人血和鸡血，再以朱砂笔蘸之，画符图书。传授以后的四十五日中，须天天练习。过此时期，只在初一、月半，烧香复习。据云，如十分勤习，能得阴传。巫士学习画水巫术，须一生禁食天上的斑鸠，地下的犬、马、猴，水中的鳝、鳖、鳅。犯之，术则不灵。

画水的仪式，用烛一对，香三支，碗一只，内装米，肉一块。另用一杯，盛清水。纸钱若干。巫术在开始作仪式时，脑中

须想象师父传授时的情形。先燃烛，再点香，将香插在米碗内。米上须放利市钱，多少不定。然后再将水杯、酒杯及肉一一放好。巫士乃向香案行三叩首礼。礼毕，焚化纸钱，将水碗取下，左手以大、食、小三指叉杯（中指无名指曲于掌心），右手以食、中二指相并，对水杯画符三道。画符时默诵请师父口诀。同时想象师父传授时的状态。请师口诀念毕，即念画水口诀，念至某段某句时，即喝水一口，向病者喷去，或将杯水使病者饮之。如遇急病，或在野外山上受伤，不及摆设香案，只须烧香纸，念咒画符，用唾沫唾病人伤处。

画水的咒语，可分为两部份，一为请师父的口诀；二为水的口诀。各种画水的咒语内容，请师的口诀，大同小异。水的口诀则各不相同。兹略举数例如下：

（1）将军水：治忽然昏倒的急症。请师口诀是：“奉请肉口传度师父某某。抬头望青天，师父在中间，一叫自到，一喊就来。在我身前、身后、身左、身右，跟前拥后，跟左拥右，藏我身，变我身，不见我身在哪里，左讲正水，话（右）讲正水，画起铜刀铁刀。铜刀杀鬼，铁刀杀鬼。”

念完了请师父口诀，再念水的口诀：

“动一脚，喊一声，喊到上元大将军。第一将军本姓唐，一时做了李国王，脚踏推车八百轨，如在老君点内房。老君殿前十军厂，受走一张文武件，受起天上振妖真。招得龙，服得虎，斩得羊毛授邪真。二月新灾买活羊，一刀砍断送长江（至此，巫士喝水一口，声带虎威，喷在病人身上，同时顿起一脚，再念下去）。退不退，将军等你下地来；走不走，将军等你来上手。如今不退等好些，百鸟退山退美人。

动一脚，喊一声，喊到上元大将军。第二将军本姓葛，鼻子出烟口出河，住在天堂都未宫，脚踏推车八百轨，如在老君点内房。老君殿前十军厂，受走一张文武件，受起天上振妖真。招得

龙，服得虎，斩得羊毛救邪真。二月新灾买活羊。一刀砍断送长江（如前，喷一口水，顿起一脚）。退不退，将军等你下地来；走不走，将军等你来上手。如今不退等好些，开鬼肠，破鬼肚，破了鬼肚吃鬼心。

“动一脚，喊一声，喊到上元大将军。第三将军本姓朱，能把黄河水倒流。脚踏推车八百轨，如在老君点内房。老君殿前十军厂，受走一张文武件，受起天上振妖真。招得龙，服得虎，斩得羊毛救邪真。二月新灾买活羊，一刀砍断送长江（亦如前喷水顿脚）。退不退，将军等你下地来；走不走，将军等你来上手。如今不退等好些，大的拿来吃半边，小的拿来刮吊干。个个有网赶快受，不受打乱你的网。”（最后两句低声默念）。

（2）鹭鹭水：治饮食不慎，骨梗在喉。喝了这杯水，骨自能吐出或咽下。请师的口诀同上。

水的口诀：

“月出四柱起，切尽肮脏鬼，愿吾变猴生，正正变吃水。叫变就变，若有不变，弟子画起六月太阳晒变；叫融就融，若有不融，弟子画起六月太阳晒融。若再不融，弟子画起五百蛮雷打融。抬头望四方，九龙下天堂，龙来龙脱爪，虎来虎脱皮，山中百鸟脱毛衣，步步成钢，动手成划。”（反覆念三次）

（3）雪山水：治灼伤皮肤，如轻伤可用口沫唾之，伤重须用水碗喷三口水，并以手蘸水，抹于伤处。

水的口诀是：

“一请一里路，二请二里路。大将军请到大雪山，小军刀请到小雪山，奉请师父龙胜发，深潭弟子麻老桥。烧军折军，烧皮折皮，血莫流，水莫流，拿口水作药。”

（4）隔山水：治隔一山跌伤或砍伤者。如闻有呼救之声，即可念咒就治。但预先要告诉受伤者：“若我问你好不好，你可答：好。否则不灵验。”

水的口诀是：

“隔山按山，隔水按水，画鬼担，砍鬼山，老龙深到深龙滩。请得木山李老格，不怕杂鬼并远鬼。左手画天雷，右手画地雷，画起五百蛮雷。”

(5) 担血水：治人受伤，出血不止。先令其人捏着伤口，念咒语，喷水一口即可止血。

水的口诀：

“动一脚，喊一声，喊得师父吴化星，隔山喊三星，隔水喊水叉，大军刀担到大洪沙，小军刀担到小洪沙，担了长江水，海的流，脚踩龙头，担血不流；脚踩龙腰，担血不飘。子儿子儿，化在乱泥之田，儿童而相连。总师教我四处匀，弟子交我指四方。

(6) 封刀口水：治刀伤。念了此咒三次，不独可使刀伤封口，而且可以刀砍手指不断。

其口诀：

“太阳出来一点红，手执金鞭倒骑龙，一口喝断长江水，弟子接脉血不出。”

这种画水巫术并不甚复杂。一是画水动作，一是咒语。咒语也是比较固定的东西，且同一咒语反覆3遍。但是，它的巫术性质十分突出。它虽用香烛纸钱，但却为请师之用，并非祈神祝祷。它靠的是巫师创造的法术、咒术和朱砂笔的符篆。相信用这些发源于人的手段可以把各种病治好。它很少把希望寄托于求神的宗教意识，可以说是比较单纯的巫术行为。这种巫术的咒词虽然简明，但还是有些不好理解，甚至超出一般人的思维逻辑程序，然而其中杀鬼镇妖的气氛和治病信心却是反复强调的，大有力重千钧不可阻挡的气魄，使人感到一种莫大的力量。这正是巫术所表现的人对自身控制外界力量的一种精髓。一切真正的巫术，莫不以这个特点为其主要标志。

有人说，巫术只治内病，不治外伤，而内病主要也是驱鬼祟。那么，看到上面的巫术，便会感到事实并非如此。这里的画水巫术所治的，除昏厥急症外，大部分是跌伤、砍伤、刀伤和流血不止等外伤，这恰是中国巫术的又一特色。

巫术这种医治外伤的作用，在民间有广泛的应用。如在江西、湖南有些地区，铡草时铡断手指，猎夹夹断腿脚，以至猪惊栏划破肚皮，均请巫师画水。经过法术仪式，将水抹于伤口上，不仅不化脓发炎，而且很快痊愈，其神奇的效用被乡间群众到处传诵着。从现代观点看，它是否能如此奏效，当然会有许多疑问，但是巫术的医疗，不止是内病，而且兼及外伤，这点却是毫无疑问的。

对于骨便于喉，鱼刺人嗓，也莫不用巫术手段处理。东北地区，每有儿童鱼刺人嗓，便准备一碗清水和多年陈墨研汁，用毛笔或手指蘸上墨汁，在水面上画个龙字，然后令儿童将水喝下便愈，其情其景，完全与此近似。这也可以说是一种画水巫术，只不过不用巫师举行仪式而已。可见人们对画水巫术的信念是很深的。

不仅如此，在一些民间故事里，水也经常可以接复断手。民间流传的后母故事中，被后母虐待的前儿，往往有被断手遗弃者。但在偶然的会中，这受害的儿女的断处接触了水面，立刻双手复生。这里的奇特想象，究其来源，恐与这种画水巫术的观念也是不无关系的。由此可看出巫术对人们思想影响之深。

有的医疗巫术中，有些巫师要做各种惊险的表演，表现他的法术。如以铁针穿腮、披挂铡草刀、衔咬滚烫的犁头铁块、上刀杆、爬刀梯等，一般认为是邪术。

铁针穿腮，是以如筷子一样粗、半尺多长的铁针，从左腮穿入，右腮出来，然后在露出的两端挂上法刀。作法后，将法刀拿下，铁针抽出，两腮如故，无伤无痕。

披挂铡草刀，是巫师上法或神附体后，赤膊用铁针穿肩，挂上利刃草刀，作舞，刀刃向肉。法事完毕后解除。

衔咬犁头铁块，是用烧红的犁头或铁块摆在面前，做法时，术者以口衔咬，或叼住爬上刀梯。亦有赤脚蹬踩滚烫犁铧铁块者。

上刀杆、爬刀梯，则是赤脚蹬踏刀杆。将一丈余高秆插牢于地，杆上左右插刀如梯，刀刃向上，术者赤脚踏蹬。其惊险如某些杂技表演，令人惊服。

杨铠在《鹤庆县白族巫教调查》中，为我们记述了如下情景：

鹤庆城郊北部和辛屯等地的白族，直到解放时还保存着白族固有的巫教。“朵兮”就是这种教门的教士，有男有女。老百姓把男的叫做“朵兮子”，把女的叫做“朵兮婆”。

朵兮的训练，或在坛场上，或在月下，或在农闲季节，学跳神，学唱神歌，学祈祷，全是口口相传。从小朵兮到老朵兮，和所有的行业一样，有学艺3年，谢师1年的过程，才能单独应教事。

朵兮的活动，有每年春节前后迎神赛会时，迎本主的跳神，唱调子；有代人占卜祈祷，除此之外，还有在“上刀杆”、“烧白牒”盛大活动中表演。

“上刀杆”、“绕白牒”是两种大体相同的法事，每每是富裕



据说爬刀梯可以驱邪治病，  
吸收了杂技的巫术在中国  
有着不小的影响力



之家的人有了重病，治愈之后，或打赢了官司以后，请一大堆朵兮婆到本主庙里举行。

及期，朵兮在庙的正殿上扯红挂绿，设立3个坛场。上坛挂天上神佛木刻像。中坛挂各地本主的木刻画像。这上中两坛均在供桌之上。供桌下另设香灯，把些裸体的、人首蛇身的、男女交媾状态的木刻画叠成条形，用条香夹住，插在“升斗”里，不使人随便看见，这是下坛。这些画像称为“甲马”。

殿外设刀杆，那是把三五公尺高的两根木杆竖起，相距约一二尺，中间以钝刀交插，从上而下呈阶梯。木杆顶上各插三角旗两面，浑身贴满黄钱纸。

至日，由主要的朵兮婆跳神（如跳烧白牒还要擦粉），其他小朵兮，或敲锣，或伴唱。他们所唱的调子，据说有一二百调。有些属于赞歌，有些属于生产歌，有些讲神与神或神与人的恋爱故事。上刀杆前唱的神歌叫《雪山娘娘》：

三步当作两步走，  
一步跳到雪山娘娘你门前，  
双手把你们挪开。  
热来就是热似火，  
冷来就是冷似霜。  
一更天气下冷雨，  
二更天气下冷霜，  
三更天气下大雪，  
四更天气雪上加霜。  
五更天气金鸡来报晓，  
六更天气山中树木挂铃铛。

歌一结束。朵兮婆披头散发，赤着脚板，用一叠黄钱纸垫着，一口咬住一个烧得发烫的犁头，一步一蹬，爬上刀杆。围观者大为惊叹，啧啧称赞“师傅的法力”。小朵兮们猛敲铜锣，向

朵兮婆鞠躬。

高潮过去后，朵兮婆唱神歌。唱完，再以平缓庄重的态度重上刀杆，在一个彩线拴好的提篮里，放上1只雄鸡，1壶烧酒，几个馍馍，分别在祝福声中吊下给主人。接着又撒些钱币和馍馍。最后拆了刀杆，焚烧一切甲马、纸锭，仪式宣告结束。

表面看来，这种“上刀杆”的表演与治病似乎没有直接关系，只是巫师展示法术和法技的表演，但是，它与巫术本身一样，在增加人们对人的自身能力的信念上是有明显作用的。从巫师本人来说，这种表演可使人们对他的巫法、巫技增加信力；对广大群众来说，人们从中看到了人自身的法力完全可以治服鬼魅妖邪。它对巫术的威力起了形象的直观的宣传作用。

当然，这种巫技是怎样形成的，有何奥秘，人们还不能弄个明白。其超人之点，正如特异功能一样，也还不能做出科学的说明，往往以“骗术”称之，不再深究。现在我们在一些气功表演中时常可看到沸水中取物、赤脚踏玻璃碴、光身卧钉板、赤腹压刀尖等等，可以证明巫士的技法并非不可能。因此，不一定是虚假的。

除此之外，还有其他种种情况。如看病医病之前，需要问病，通过巫师作法探寻病源即是。

门巴族，问病时要请觉母（巫师）作法。作法时，双肩披红，头上带一种称为“冗浪”的圆形银饰物。病人屋内地上要铺竹席，竹席上面架一横木，横木上挂有长刀和弓箭。紧靠横木，等距离的直立9根木棍，每根木棍的上端挂有1个由彩线连结的丝球。横木下放摆9个竹盒、9口小锅，盒内盛着大米、香蕉、甘蔗、桃和野花等物。旁边的酒器需装满酒备用。以此仪式来判断问病者所问之晴。

另外有“巴莫”（亦为女巫师），作法时头缠红白二色布，在外面套上一种叫做“仁安”的纸帽，从耳边至双肩为一纸质

装饰物，叫做“勒日仁安”，实为法帽或神帽。作法开始，病人被安坐在一张铺在地上、撒有大米的布上，将1只手的5个指头，各缠1根不同颜色的彩线。彩线的另一端分别与东、南、西、北、中五方的彩色小旗相连。彩线与彩色旗的颜色相对应。这里，每根彩线代表1个坎主神。巫师巴莫将5根彩线集结在一起用火烧断，然后视线断后是否齐整，进行判断。

巫师的看病，和医生的诊病不同，不是根据脉象辨证施治，而多是采取问病卜灾等占卜形式来决断。其中，兆象十分重要。这是它与一般就医不同之处。所以巫术仪式、占卜手段必不可少。当然，卜病的方式是多种多样的。

由上述医疗活动中巫术的种种表现，我们可以看到，在中国巫术中，运用于解除灾病的巫术也是十分普遍的。它有时与各种宗教仪式结合，与神鬼观念结合，形态比较复杂；有时又单独有一套巫技和巫法，呈现出巫术在运用上的独特性。有时又是群众个人凭着对巫术的知识而自己进行的。它们在缺医少药的过左社会中，体现了人们与疾病作斗争的各种积极愿望，有的也获得一定的功效。当然，由于它的不科学及含有鬼神观念、愚昧成份，贻误病情、甚至造成死亡的事，也每有发生。它毕竟不能代替医药的治疗。唯其如此，我国民间在不断研究，不断发明创造中，形成具有中国特色的中医学。这一伟大的文化创造，在解除人们的病苦，维护人们的安康健寿上，作出了巨大的贡献。祖国医学的发展，使巫术的疗法渐渐消失，并为药物治疗所代替。

因此，尽管巫术曾有过多方面的功能，在历史上起过一定作用，但作为一个历史的范畴，它只能成为学术研究的对象，而不能成为实用的科学，这是巫术不可避免的历史命运。

水的口诀是：

“隔山按山，隔水按水，画鬼担，砍鬼山，老龙深到深龙滩。请得木山李老格，不怕杂鬼并远鬼。左手画天雷，右手画地雷，画起五百蛮雷。”

(5) 担血水：治人受伤，出血不止。先令其人捏着伤口，念咒语，喷水一口即可止血。

水的口诀：

“动一脚，喊一声，喊得师父吴化星，隔山喊三星，隔水喊水叉，大军刀担到大洪沙，小军刀担到小洪沙，担了长江水，海的流，脚踩龙头，担血不流；脚踩龙腰，担血不飘。子儿子儿，化在乱泥之田，儿童而相连。总师教我四处匀，弟子交我指四方。

(6) 封刀口水：治刀伤。念了此咒三次，不独可使刀伤封口，而且可以刀砍手指不断。

其口诀：

“太阳出来一点红，手执金鞭倒骑龙，一口喝断长江水，弟子接脉血不出。”

这种画水巫术并不甚复杂。一是画水动作，一是咒语。咒语也是比较固定的东西，且同一咒语反覆3遍。但是，它的巫术性质十分突出。它虽用香烛纸钱，但却为请师之用，并非祈神祝祷。它靠的是巫师创造的法术、咒术和朱砂笔的符篆。相信用这些发至于人的手段可以把各种病治好。它很少把希望寄托于求神的宗教意识，可以说是比较单纯的巫术行为。这种巫术的咒词虽然简明，但还是有些不好理解，甚至超出一般人的思维逻辑程序，然而其中杀鬼镇妖的气氛和治病信心却是反复强调的，大有力重千钧不可阻挡的气魄，使人感到一种莫大的力量。这正是巫术所表现的人对自身控制外界力量的一种精髓。一切真正的巫术，莫不以这个特点为其主要标志。

有人说，巫术只治内病，不治外伤，而内病主要也是驱鬼祟。那么，看到上面的巫术，便会感到事实并非如此。这里的画水巫术所治的，除昏厥急症外，大部分是跌伤、砍伤、刀伤和流血不止等外伤，这恰是中国巫术的又一特色。

巫术这种医治外伤的作用，在民间有广泛的应用。如在江西、湖南有些地区，铡草时铡断手指，猎夹夹断腿脚，以至猪惊栏划破肚皮，均请巫师画水。经过法术仪式，将水抹于伤口上，不仅不化脓发炎，而且很快痊愈，其神奇的效用被乡间群众到处传诵着。从现代观点看，它是否能如此奏效，当然会有许多疑问，但是巫术的医疗，不止是内病，而且兼及外伤，这点却是毫无疑问的。

对于骨便于喉，鱼刺人嗓，也莫不用巫术手段处理。东北地区，每有儿童鱼刺人嗓，便准备一碗清水和多年陈墨研汁，用毛笔或手指蘸上墨汁，在水面上画个龙字，然后令儿童将水喝下便愈，其情其景，完全与此近似。这也可以说是一种画水巫术，只不过不用巫师举行仪式而已。可见人们对画水巫术的信念是很深的。

不仅如此，在一些民间故事里，水也经常可以接复断手。民间流传的后母故事中，被后母虐待的前儿，往往有被断手遗弃者。但在偶然的机会中，这受害的儿女的断处接触了水面，立刻双手复生。这里的奇特想象，究其来源，恐与这种画水巫术的观念也是不无关系的。由此可看出巫术对人们思想影响之深。

有的医疗巫术中，有些巫师要做各种惊险的表演，表现他的法术。如以铁针穿腮、披挂铡草刀、衔咬滚烫的犁头铁块、上刀杆、爬刀梯等，一般认为是邪术。

铁针穿腮，是以如筷子一样粗、半尺多长的铁针，从左腮穿入，右腮出来，然后在露出的两端挂上法刀。作法后，将法刀拿下，铁针抽出，两腮如故，无伤无痕。

披挂铡草刀，是巫师上法或神附体后，赤膊用铁针穿肩，挂上利刃草刀，作舞，刀刃向肉。法事完毕后解除。

衔咬犁头铁块，是用烧红的犁头或铁块摆在面前，做法时，术者以口衔咬，或叼住爬上刀梯。亦有赤脚蹬踩滚烫犁铧铁块者。

上刀杆、爬刀梯，则是赤脚蹬踏刀杆。将一丈余高秆插牢于地，杆上左右插刀如梯，刀刃向上，术者赤脚踏蹬。其惊险如某些杂技表演，令人惊服。

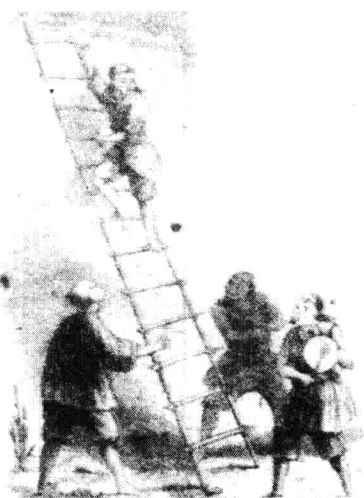
杨铠在《鹤庆县白族巫教调查》中，为我们记述了如下情景：

鹤庆城郊北部和辛屯等地的白族，直到解放时还保存着白族固有的巫教。“朵兮”就是这种教门的教士，有男有女。老百姓把男的叫做“朵兮子”，把女的叫做“朵兮婆”。

朵兮的训练，或在坛场上，或在月下，或在农闲季节，学跳神，学唱神歌，学祈祷，全是口口相传。从小朵兮到老朵兮，和所有的行业一样，有学艺3年，谢师1年的过程，才能单独应教事。

朵兮的活动，有每年春节前后迎神赛会时，迎本主的跳神，唱调子；有代人占卜祈祷，除此之外，还有在“上刀杆”、“烧白牒”盛大活动中表演。

“上刀杆”、“绕白牒”是两种大体相同的法事，每每是富裕



据说爬刀梯可以驱邪治病，  
吸收了杂技的巫术在中国  
有着不小的影响力

之家的人有了重病，治愈之后，或打赢了官司以后，请一大堆朵兮婆到本主庙里举行。

及期，朵兮在庙的正殿上扯红挂绿，设立3个坛场。上坛挂天上神佛木刻像。中坛挂各地本主的木刻画像。这上中两坛均在供桌之上。供桌下另设香灯，把些裸体的、人首蛇身的、男女交媾状态的木刻画叠成条形，用条香夹住，插在“升斗”里，不使人随便看见，这是下坛。这些画像称为“甲马”。

殿外设刀杆，那是把三五公尺高的两根木杆竖起，相距约一二尺，中间以钝刀交插，从上而下呈阶梯。木杆顶上各插三角旗两面，浑身贴满黄钱纸。

至日，由主要的朵兮婆跳神（如跳烧白牒还要擦粉），其他小朵兮，或敲锣，或伴唱。他们所唱的调子，据说有一二百调。有些属于赞歌，有些属于生产歌，有些讲神与神或神与人的恋爱故事。上刀杆前唱的神歌叫《雪山娘娘》：

三步当作两步走，  
一步跳到雪山娘娘你门前，  
双手把你们挪开。  
热来就是热似火，  
冷来就是冷似霜。  
一更天气下冷雨，  
二更天气下冷霜，  
三更天气下大雪，  
四更天气雪上加霜。  
五更天气金鸡来报晓，  
六更天气山中树木挂铃铛。

歌一结束。朵兮婆披头散发，赤着脚板，用一叠黄钱纸垫着，一口咬住一个烧得发烫的犁头，一步一蹬，爬上刀杆。围观者大为惊叹，啧啧称赞“师傅的法力”。小朵兮们猛敲铜锣，向

朵兮婆鞠躬。

高潮过去后，朵兮婆唱神歌。唱完，再以平缓庄重的态度重上刀杆，在一个彩线拴好的提篮里，放上1只雄鸡，1壶烧酒，几个馍馍，分别在祝福声中吊下给主人。接着又撒些钱币和馍馍。最后拆了刀杆，焚烧一切甲马、纸锭，仪式宣告结束。

表面看来，这种“上刀杆”的表演与治病似乎没有直接关系，只是巫师展示法术和法技的表演，但是，它与巫术本身一样，在增加人们对人的自身能力的信念上是有明显作用的。从巫师本人来说，这种表演可使人们对他的巫法、巫技增加信力；对广大群众来说，人们从中看到了人自身的法力完全可以治服鬼魅妖邪。它对巫术的威力起了形象的直观的宣传作用。

当然，这种巫技是怎样形成的，有何奥秘，人们还不能弄个明白。其超人之点，正如特异功能一样，也还不能做出科学的说明，往往以“骗术”称之，不再深究。现在我们在一些气功表演中时常可看到沸水中取物、赤脚踏玻璃碴、光身卧钉板、赤腹压刀尖等等，可以证明巫士的技法并非不可能。因此，不一定是虚假的。

除此之外，还有其他种种情况。如看病医病之前，需要问病，通过巫师作法探寻病源即是。

门巴族，问病时要请觉母（巫师）作法。作法时，双肩披红，头上带一种称为“冗浪”的圆形银饰物。病人屋内地上要铺竹席，竹席上面架一横木，横木上挂有长刀和弓箭。紧靠横木，等距离的直立9根木棍，每根木棍的上端挂有1个由彩线连结的丝球。横木下放摆9个竹盒、9口小锅，盒内盛着大米、香蕉、甘蔗、桃和野花等物。旁边的酒器需装满酒备用。以此仪式来判断问病者所问之晴。

另外有“巴莫”（亦为女巫师），作法时头缠红白二色布，在外面套上一种叫做“仁安”的纸帽，从耳边至双肩为一纸质



装饰物，叫做“勒日仁安”，实为法帽或神帽。作法开始，病人被安坐在一张铺在地上、撒有大米的布上，将1只手的5个指头，各缠1根不同颜色的彩线。彩线的另一端分别与东、南、西、北、中五方的彩色小旗相连。彩线与彩色旗的颜色相对应。这里，每根彩线代表1个坎主神。巫师巴莫将5根彩线集结在一起用火烧断，然后视线断后是否齐整，进行判断。

巫师的看病，和医生的诊病不同，不是根据脉象辨症施治，而多是采取问病卜灾等占卜形式来决断。其中，兆象十分重要。这是它与一般就医不同之处。所以巫术仪式、占卜手段必不可少。当然，卜病的方式是多种多样的。

由上述医疗活动中巫术的种种表现，我们可以看到，在中国巫术中，运用于解除灾病的巫术也是十分普遍的。它有时与各种宗教仪式结合，与神鬼观念结合，形态比较复杂；有时又单独有一套巫技和巫法，呈现出巫术在运用上的独特性。有时又是群众个人凭着对巫术的知识而自己进行的。它们在缺医少药的过左社会中，体现了人们与疾病作斗争的各种积极愿望，有的也获得一定的功效。当然，由于它的不科学及含有鬼神观念、愚昧成份，贻误病情、甚至造成死亡的事，也每有发生。它毕竟不能代替医药的治疗。唯其如此，我国民间在不断研究，不断发明创造中，形成具有中国特色的中医学。这一伟大的文化创造，在解除人们的病苦，维护人们的安康健寿上，作出了巨大的贡献。祖国医学的发展，使巫术的疗法渐渐消失，并为药物治疗所代替。

因此，尽管巫术曾有过多方面的功能，在历史上起过一定作用，但作为一个历史的范畴，它只能成为学术研究的对象，而不能成为实用的科学，这是巫术不可避免的历史命运。