

LIUCHAOWUSHUYUSHEHUIYANJIU

研究

吴成国 著

六朝巫术与社会

武汉出版社





责任编辑：吕植壮
封面设计：雨下田

ISBN 978-7-5430-3765-6



9 787543 037656 >

定价：26.00元

本书获『湖北大学人才专项经费』资助

LIUCHAOWUSHUYUSHEHUIYANJIU

六朝巫术与社会研究

吴成国 著



武汉出版社

(鄂)新登字 08 号

图书在版编目(CIP)数据

六朝巫术与社会研究/吴成国著. —武汉:武汉出版社,
2007. 10

ISBN 978 - 7 - 5430 - 3765 - 6

I. 六… II. 吴… III. 巫术 - 研究 - 中国 - 六朝时代
IV. B992. 5

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2007)第 155188 号

书 名:六朝巫术与社会研究

著 者:吴成国

责任编辑:吕植壮

封面设计:雨下田

出 版:武汉出版社

社 址:武汉市江汉区新华下路 103 号 邮 编:430015

电 话:(027)85606403 85600625

<http://www.whcbs.com> E-mail: wuhanpress@126.com

印 刷:湖北大学印刷厂 经 销:新华书店

开 本:880mm × 1230mm 1/32

印 张:10.875 字 数:263 千字 插 页:3

版 次:2007 年 10 月第 1 版 2007 年 10 月第 1 次印刷

定 价:26.00 元

版权所有·翻印必究

如有质量问题,由承印厂负责调换。

序 言

经过近两年的沉淀和再思考,吴成国博士对其博士学位论文《六朝巫术若干问题研究》进行了修改、充实与拓展,这便是呈现在我们面前的《六朝巫术与社会研究》一书。

按常理,成国本书的序言应由他的博士指导老师、我的师兄朱雷教授来作,才是圆满的事情。但朱雷教授却认为,老师为学生的书写序,在外人看来不免有回护之嫌,坚持这序言不能由他来写。常言道“书如其人”,好在我对成国的为人和为学均称熟悉,他邀我写个序言,我欣然应允。

先说作者其人。成国1982年考入武汉大学历史系就读本科,这期间我正好担任系副主任,主管教学,他作为系学生会的学习部长,经常与我有教与学方面的联系。他来自于湖北大悟农村,为人正直,学习刻苦,成绩优秀,做事踏实,给我很深的印象。在那个时代,本科毕业就会有很好的工作分配,但成国选择了报考我的研究生,这样,我成了他的硕士导师。我们又有了更深一层的师生关系,成国

也从此走上学习和研究魏晋南北朝隋唐史的道路。1988年12月,成国以优秀研究生获准提前半年毕业,到湖北大学历史系工作。不久,他碰上了很特殊的事情,人生的道路受到极大的冲击,我们师生虽同在江城,近在咫尺,但我却不能给他任何帮助和照顾,只有在心中为他默默地担忧和深深地祝福。暴风雨后终有风平浪静的时候,成国挺过了一个又一个难关,却一直未曾离开过湖北大学,只是于1996年12月从历史系到了由文化史专家冯天瑜教授(1994年调入武汉大学历史系)创办的文化研究所工作,并于1999年晋升为副教授。2001年,成国报考母校博士研究生并顺利考上,导师是牟发松教授,牟发松教授于2003年调至上海华东师范大学工作后,改由朱雷教授指导。2005年11月,成国顺利答辩,取得博士学位,并于2006年6月从文化所回到历史系中国古代史教研室工作。

次说作者为学。成国自尊自重,淡泊名利,勤于思考,刻苦钻研,树立起了朴素务实的良好学风。这种学风的形成,除了成国个人的品性之外,与他学习和研究中国历史、接受了良好的教育有关。成国从学士到博士均毕业于武汉大学历史系,武汉大学历史系在培养人的问题上十分注重学风的建设,而说到底学风就是做人。汉·孔鲋《孔丛子》卷上记子思言曰“不取于人谓之富,不辱于人谓之贵”。不屈为至贵,所以才有陈寅恪先生评价王国维先生的那句名言“独立之精神,自由之思想”,学人的自尊自重在今社会尤其需要。因为学习与研究魏晋南北朝隋唐

史的缘故,成国把诸葛亮《诫子书》中的“非淡泊无以明志,非宁静无以致远”句作为座右铭。而成国的硕士、博士学位,是先后在武汉大学历史系三至九世纪研究所攻读并取得的。这个研究所是在我的导师唐长孺先生的领导下建立并发展起来的。受唐先生的影响,研究所注重对中国三至九世纪历史各侧面进行深入探究,充分重视传世文献与出土文献及文物资料的综合运用,探析历史现象与历史发展的有机联系;注重从上起秦汉、下至两宋长时段的历史考察,探索魏晋隋唐历史演变的趋向或规律;在汉晋至隋唐政治、经济、人口与社会结构、劳动者身份、兵制、民族、宗教、文化等领域取得一系列成果。因而成国深受研究所朴素务实学风的影响。

再来说说本书。成国的博士学位论文从选题、写作提纲到论文撰写、答辩,或是他与我有及时地沟通,或是我有幸参与某些过程。论文答辩时,得知三位外审评阅专家给予他的论文成绩均为优秀,答辩委员会亦给予很好的评价,作为他的硕士导师,我自然为他感到高兴。具体说来,本书有如下特点:

一是选题新颖。本书选题新颖,处于学科前沿,而且交叉历史学、宗教学、社会学、文化民俗学等多种学科。有关巫术的专题研究,历史学者涉及不多,宗教学者偏重道派史、人物、经典方面的探讨。本选题从巫术与社会的视角,对六朝史及社会作出新的解读,对推进魏晋南北朝隋唐史研究,形成新的问题意识,具有重要的意义。其选题新颖还表现在现实意义上,作者虽论说的是六朝巫术与社

会,但对今天国家宗教管理部门正确区分宗教与迷信,亦有一定的借鉴价值。

二是创新研究。现在经常听到人们说:“科学研究,贵在创新。”本书即是一项对六朝巫术与社会具有创新研究、十分可喜的成果。例如,本书讨论六朝巫术盛行之本原时,强调与地方文化的渊源关系;论述六朝统治者崇信巫术,以致影响国势,关乎兴替,构成六朝政权更迭频繁的一个重要原因,此即为前人未多措意者;对六朝巫术与道教关系的论述,“天师道回归巫术”的观点,均有创意。又如,本书对六朝祈求巫术、厌胜巫术、蛊道巫术的研究,建立在作者精读六朝史籍基础上,其对此三类巫术问题的研究,在学界已有研究基础上,实为将巫术问题研究向前推进了:通过“祈求巫术”理论观点的提出与建构,借以剖析六朝祭祀与巫术之间的内在联系;通过对六朝蛊道巫术的探讨,确认“太初之难”事件是一次巫蛊之祸,而不宜以“道教信仰”视之。这些均在前人研究的基础上作出了显著的创新。

三是立论可信。作者较全面地阅读、钻研了各类相关文献、考古资料,对所征引的资料进行了缜密的辨析考证,证明和推论也较严谨,得出的观点和结论是可信的。书中以六朝巫术与社会为中心,围绕学术界尚待深入研究的几个问题,既溯源,又注重在六朝的演变;既考察巫术与政治演进的关联,又注意巫术与道教及地方文化的关系;既分析巫术在上层社会的运作,又留意其在下层民间的渗透盛行。这样的论述重点突出,结构合理,归纳清晰,逻辑性

强,论证有力,观点鲜明,结论成立,显示出作者掌握了本学科及相关领域宽广的基础理论与系统深入的专门知识,具有从微观上洞察、宏观上把握繁杂历史问题的能力和分析问题、解决问题的能力。

四是资料翔实。大凡治中国史者多认为,魏晋南北朝是中国历史上一个最为混乱和动荡的时期,而研究魏晋南北朝史,面临的一个最大问题是资料少,因而被不少研究者视为畏途。然而本书作者不畏繁难,从“前四史”到“南、北史”,从《晋书》到宋、齐、梁、陈书到《隋书》、《资治通鉴》等均有涉猎,同时还注意运用魏晋南北朝笔记小说的资料、《道藏》等道教资料和《太平御览》等大型类书的资料。更为难能可贵的是,不少考古资料亦成为书中论点的重要支撑,特别在第一章、第二章、第六章中,考古资料的运用尤为突出。作者采取社会史的研究方法,研究内容涉及多学科领域,除原始资料外,参考文献中胪列相关论著达350余种。

五是符合规范。当前,学术规范愈来愈受到学界重视,作者十分注重遵守学术规范。对于本课题研究已取得的成果,尚存在的问题,将要突破的难点、疑点,作者均有准确的把握和得当的评述。更重要的是在研究中,凡涉前人成果,引证不惮其烦,注释不厌其详,符合学术规范。本书不贪大求全,对于已有定论而又无新材料亦难出新见的问题(如六朝交感巫术、符箓巫术),略而不赘;自度一时无力研究的问题(如六朝巫术与佛教的关系)则不冒发议论,暂付阙如。这些同样是作者学术规范意识的体现,也

显示了作者不浮躁、严谨朴实的科学态度和良好的学术素养。

看到成国已取得的成绩,我忽然有了如唐代诗人李商隐“雏凤清于老凤声”诗句所言的那种感觉。当然,同任何其他著作一样,成国书中不可避免地存在某些瑕疵和不足。好在他的学术道路还很长,热切地期望他锲而不舍,继续钻研,取得更大更新的成绩。

卢开万

2007年7月25日

于武昌珞珈山南麓

目 录

序 言	卢开万(1)
-----------	--------

导 论	(1)
一、也谈狭义的“六朝”与广义的“六朝”	(1)
二、巫术的定义与种类	(3)
三、学术史回顾	(8)
四、六朝巫术的社会史研究	(18)

第一章 论六朝巫风盛行之本原	(25)
第一节 原始巫术：六朝巫风盛行的源起	(25)
一、巫术的产生与专职巫覡的出现	(25)
二、巫、巫术与中华文明的起源	(32)
第二节 楚文化和吴越文化：六朝南方地区深厚的 巫术文化传统	(41)
一、“信巫鬼，重淫祀”——楚国的巫学传统	(41)
二、“信鬼神与机祥”——吴越巫文化传统	(47)
第三节 两汉时期：六朝大畅巫风的前夜	(53)
一、西汉的建立：“楚文化的胜利”	(53)
二、两汉南方地区的巫风	(61)

第二章 巫术与六朝社会综论	(68)
第一节 考古材料所见六朝社会巫风盛行	(68)

一、六朝青瓷、画像砖、瓦当中的巫术信仰	(68)
二、买地券所见六朝巫术信仰	(74)
第二节 六朝社会巫术盛行的表现	(86)
一、“宫殿之内,户牖之间,无不沃醑” ——六朝统治者笃信巫术	(86)
二、“百姓奔趣,水陆辐辏,从之如云” ——六朝民间社会的巫术活动	(127)
第三节 巫术信仰与六朝的兴替	(137)
一、崇巫信巫与孙吴灭国	(137)
二、孙恩之乱与东晋的灭亡	(140)
三、巫蛊之祸与刘宋的灭亡	(144)
四、陈后主信巫与亡国	(147)
第三章 六朝祈求巫术述论	(153)
第一节 祭祀与祈求巫术	(154)
一、祭祀与祭祀的种类	(154)
二、祭祀与巫术的关系	(157)
第二节 六朝自然神祭祀与祈求巫术	(159)
一、六朝的自然神祭祀	(159)
二、六朝自然神祭祀为祈求巫术论	(166)
第三节 六朝人神祭祀与祈求巫术	(172)
一、六朝的人神祭祀	(172)
二、六朝人神祭祀为祈求巫术论 ——以蒋神祭祀为中心	(177)
第四节 六朝淫祀与祈求巫术	(186)
一、淫祀与六朝淫祀	(186)
二、六朝淫祀即巫术论	(193)

第四章 六朝厌胜巫术考述	(196)
第一节 “厌胜”释解与“厌胜”的源起	(196)
一、“厌胜”释解	(196)
二、“厌胜”的源起	(201)
第二节 厌胜巫术在六朝的运用	(205)
一、政治斗争中的厌胜巫术手段	(205)
二、战争中的厌胜法宝	(209)
三、厌胜治病	(214)
四、日常生活中的厌胜杂用	(218)
第三节 六朝厌胜巫术的文化分析	(224)
一、心理工具层面上的“福己”与“祸人”	(224)
二、厌胜物——“巫术信仰的物化”	(225)
三、“禁断”与“不断”	(228)
第五章 六朝蛊道巫术的历史考察	(230)
第一节 “蛊”的释解与“蛊术”溯源	(230)
一、“蛊”的释解	(230)
二、“蛊术”溯源	(235)
第二节 六朝的毒蛊术与治蛊术	(243)
一、六朝的毒蛊术	(243)
二、六朝的治蛊术	(251)
第三节 六朝的巫蛊术与诬人巫蛊之风	(258)
一、六朝的巫蛊术	(258)
二、六朝诬人巫蛊之风	(264)
第六章 六朝巫道关系论	
——以三吴天师道为中心	(268)
第一节 “鬼道”与“仙道”	(270)

一、巫术与道教的源起	(270)
二、“鬼道”与“仙道”的分流	(273)
第二节 论巫术与东晋南朝三吴天师道的传播	(278)
一、天师道初传三吴时的宗教环境	(278)
二、钱塘杜治与鬼道传教	(281)
三、葛氏道和上清派对巫术态度之分析	(287)
四、回归巫术：杜子恭身后江东天师道的演变	(292)
 结 语	 (300)
 主要参考文献	 (304)
 后 记	 (332)

导 论

本书研讨的主题是“六朝巫术与社会”，是在笔者武汉大学博士学位论文《六朝巫术若干问题研究》的基础上修改、扩展、充实而完成的。如所有前贤先进的著述一样，我们的研究同样是从对相关概念的界定、研究方法、学术史的回顾及本书的研究构想等方面开始，是为《导论》。

一、也谈狭义的“六朝”与广义的“六朝”

本书采取断代社会史研究的方法，以“六朝巫术与社会”为研究对象，“六朝”首先不仅仅是一个时间概念，也是一个地域概念。

作为时间概念，六朝是指先后建都于建业（后称建康，今江苏南京市）的孙吴、东晋、宋、齐、梁、陈六个朝代。六朝从时间上说，起自孙吴，止于陈朝。东汉建安十六年（211年），孙权由京口（今江苏镇江市）“徙治秣陵，明年，城石头，改秣陵为建业”^①；建业者，取建立帝王大业之意。后至公元229年，孙权果其称帝，定都

^①〔晋〕陈寿《三国志·吴书·吴主传》，北京：中华书局，1982年版，页1118。以下凡正史所引均据中华书局标点本，不再注明作者、出版社、出版年代等，只注书名和页码。

建业。589年,隋灭陈,六朝存续的时间大体上是三个半世纪。作为地理概念,六朝是指从孙吴到南朝陈的实际统治区域,即南方地区。六朝的地理范围,基本上包括了淮河秦岭以南的广大南方地区,只是六朝的首、尾两个王朝小于这个地理范围。孙吴时,云、贵、川西南地区为蜀汉。南朝陈时,长江以北入于北齐,江陵以西为北周所有,故陈时疆域,“其地又小于孙吴时”^①。六朝就存续于这样的时空范围内,吴泽先生在为张承宗等主编的《六朝史》所作《序言》中开宗明义指出:

六朝史,即东吴、东晋、宋、齐、梁、陈的历史,是魏晋南北朝史的一部分。从中国通史的角度来说,魏晋南北朝史是一部断代史;而对于魏晋南北朝史言,六朝史则是一部专注于南方地区的区域性断代史。

吴先生进一步写道:

传统史学,尤其是封建史学所谓的六朝史,事实上还包括着北朝史,如司马光的《资治通鉴》,都是以东晋、南朝为正统,将十六国政权和北朝的历史都包括其中,相当于我们今天所谓的两晋南北朝史。^②

吴泽先生的这两段文字,实际上为我们指明了六朝史研究中存在一个狭义的“六朝”和广义的“六朝”,这是治六朝史者所必须注意的。10余年后,《六朝史》的作者和主编之一的张承宗先生在《六朝民俗》的《绪论》中特别写道:

十余年来,我反复领会吴老的教诲,意识到魏晋南北朝史

① [清]赵翼撰、王树民校证《廿二史札记》,卷12“南朝陈地最小”条,北京:中华书局,1982年版,页261。

② 张承宗、田泽滨、何荣昌主编《六朝史》,南京:江苏古籍出版社,1991年版,《序言》页1、页9。

研究,必须把狭义的“六朝”与广义的“六朝”这两种研究相结合,才能不断深化,推陈出新。

正如张先生所叙述与列举的,唐代史家许嵩撰《建康实录》,是第一部侧重于南方地区的狭义的六朝史,20世纪80年代以来,随着区域史研究的深入,涌现出了一批专注于狭义的“六朝”研究专著;与此相对应,当代学者继承由司马光《资治通鉴》开创的广义的“六朝”研究类成果亦较丰硕。“今后,这种南北交差、局部与全局互有侧重的研究方式可能还将继续进行下去”^①。

我们关于“六朝巫术与社会”的研究即是在对“六朝”这样的把握上展开的,但基本上应归入狭义的“六朝”研究。

二、巫术的定义与种类

中国古代楚国大巫观射夫给“巫”下过定义:“民之精爽不携贰者,而又能齐肃衷正,其智能上下比义,其圣能光远宣朗,其明能光照之,其聪能听彻之,如是则明神降之,在男曰覡,在女曰巫”^②;至迟在《后汉书》里,就有“巫术”一词的使用^③;18世纪法国启蒙思想家伏尔泰最早从科学的角度对“巫术”概念进行了解释:“何谓巫术,巫术就是能做出自然所做不到之事的秘密,就是不可能之事。在任何时代,都有人相信巫术。巫术(magic)一词来自迦勒底语的‘术士’(mag,

① 张承宗《六朝民俗》,南京出版社,2002年版,《绪论》页2、页4。

② 上海师范大学古籍整理组校点《国语·楚语下》,上海古籍出版社,1978年版,页559。

③ 《后汉书·方术传下·徐登传》载,徐登“善为巫术”,页2741。

magdim, mages)”^①。通过对国际学术界关于巫术研究的考察,我们会发现,给“巫术”概念进行科学定义,并非一件轻松的事情。正因为这种“不轻松”,以至于卷帙浩繁的《中国大百科全书》、《哲学大辞典》这类大型工具书中至今未见“巫术”这个词目,更谈不上对它的科学定义。本书对与“巫术”相关的多个概念定义的介绍,不作深入的讨论,只援引几种中国学者有代表性的说法。

巫术,在国际上用 Magic(魔法、魔力、巫术)来表示,英文中多称为 witchcraft(巫术、魔法、魔力),在中国人们习惯上则以“作法”或“法术”相称。民俗学家对“巫术”的定义是:“巫术是人类企图对环境或外界作可能的控制的一种行为,它是建立在某种信仰或信奉基础上,出于控制事物的企图而采取的行为。也就是说,它是人类为了有效地控制环境(外界自然)与想像的鬼灵世界所使用的手段。”^②文化学者则说:“所谓巫术,作为原始性宗教的仪式行为或技术方面,它企图用妄想性而又可操作的手段影响常规人力所无法改变的现实进程,是人类生产和生活斗争的歪曲反映和补充,也可以说是一种人与自然、人与人之间的幻想性能量交换。”^③但也有学者主张“法术”和“巫术”严格说来是有区别的:“根据现代人类学家的分类,法术是通过机械或行动去动用外力以影响他人,而巫术则是靠巫师固有条件去达到同样的目的”^④;而巫师固

① [法]伏尔泰著、梁守锵译《风俗论》,北京:商务印书馆,1997年版,页129。

② 张紫晨《中国巫术》,上海三联书店,1990年版,页37。

③ 萧兵《原始巫术》,载刘东主编《中华文明》,北京:社会科学文献出版社,1994年版,页1。

④ 《简明不列颠百科全书》卷2,中国大百科全书出版社,1985年版,页845“法术”条。

有条件无非指在人们观念中公认的通神异能,故严格意义的巫术是法术与超自然观念相结合的产物。^①

不难看出,巫术世界的人们相信巫术的神秘性正在于它的魔法、魔力。在原始时代,人类对于大自然的认识和改造能力极为低下,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)。原始人类为了生存,便凭借着对大自然的一些神秘与虚幻的认识,创造了各种法术,以期能够寄托和实现某些愿望,这种法术就是巫术。^②

巫术文化研究者詹鄞鑫先生在考察了国内外学者对“巫术”的多种定义后,提出了自己对巫术概念的定义:“巫术是在原始思维方式指导下产生的旨在控制事物的发生、发展和变化结果的人类行为;巫术在大多数情况下是一种社会性的行为,往往成为一种传统习俗,从而使人们对它产生盲目的信从。这种盲目信从的巫术行为有可能不再借助当事人个人的逻辑思维,仅仅是一种习俗或信仰的履行而已。”^③

我们在本书中采取广义的定义方法,所谓巫术既包括巫师进行的所有活动,也包括没有巫师情况下人们自己进行的巫术性活动,乃至崇信巫鬼、进行占卜、讲究禁忌等各种避免厄运影响自身

① 参阅任继愈等《宗教辞典》,上海辞书出版社,1981年版,页486“巫术”条,页725“法术”条。

② 高国藩《中国巫术史》,上海三联书店,1999年版,页1。

③ 詹鄞鑫《心智的误区——巫术与中国巫术文化》,上海教育出版社,2001年版,页29-30。

的行为。

与“巫术”概念相关的是巫、巫师、巫觋，或称巫者。林富士先生曾给汉代的“巫者”下过定义，所谓“巫者”，若指人而言，“凡具有事神之技能者，都可谓为巫，然除此外，别可专指任巫官之巫、或专指以遂行‘巫术’为业者而言。汉人所言之巫者亦有此三义，即除指巫官和以‘巫’为职业者外，汉人所言之巫，系指具有某种精神特质和特殊知能，而能交通鬼神以祈福解祸者”^①，并视这些内容为“巫者”的基本释义。六朝的“巫者”亦如是，具有与林先生所言汉代“巫者”相同的释义。

巫术的种类很多，国际学术界关于巫术类型的划分方法也就众说纷纭^②，说明了巫术分类问题的复杂性。不同学者对巫术种类的不同划分，给我们研究六朝巫术提供了不同的角度或路径。

从巫术原理的角度来分类，具开创之功且影响较大的是英国人类学家弗雷泽(J. G. Fraser)。他把巫术分为“模拟巫术”(imitative magic, 或称“顺势巫术”)和“接触巫术”(contagious magic)两大类：模拟巫术，即以相似的代用品求致事物本身；接触巫术是利用事物的一部分或与该事物相关的物品，来影响这种事物；合称为“交感巫术”(sympathetic magic)^③。实际上，弗雷泽还有其他几种分类方法。他认为，交感巫术的体系不仅包含积极的规则，也包含了大量消极的规则，“积极性规则是法

① 林富士《汉代的巫者》，台北：稻乡出版社，1988年版，页23。

② 参阅詹鄞鑫《心智的误区——巫术与中国巫术文化》，上海教育出版社，2001年版，页204-208。

③ [英]詹姆斯·乔治·弗雷泽著、徐育新、汪培基、张泽石译《金枝》，北京：大众文艺出版社，1998年版，页19-21。

术,而消极性规则是禁忌”,把巫术分为法术和禁忌两类。他还根据巫术所服务的对象之多寡来把巫术分为个体巫术和公众巫术,说“巫术既可用于为个人也可为全社会服务,根据这两个不同的服务目标,可分别称之为个体巫术和公众巫术”^①。苏格兰女学者克里斯蒂娜·拉娜将巫术分为“咒人的巫术”、“契约巫术”、“半夜拜鬼仪式巫术”三种类型^②。

我国旧时把巫术分为“白巫术”(white magic,出于善意的控制行为)和“黑巫术”(black magic,出于恶念的邪术)两种。我国也有学者从巫术的功能和目的的角度对巫术进行分类,说巫术有祈求、比拟巫术,接触、驱赶巫术,诅咒、灵符巫术,占卜、禁忌巫术等^③;据此分类方法,有的学者把中国巫术分为八类:祈禳巫术、镇逐巫术、恋爱巫术、伤害巫术、疗治巫术、审断巫术、占卜巫术、招引巫术^④。有的民俗学者,干脆立足于人类生存实践活动,将巫术分为渔猎巫术、农耕巫术、建造巫术、求子巫术、治病巫术、战争巫术、害人巫术、婚姻巫术、丧葬巫术等^⑤。高国藩先生在撰著《中国巫术史》时,综合上述巫术分类理论并结合我国巫术的实际形态,认为贯穿中国巫术史的四大类巫术可以总结为“交感巫术”、“模仿巫术”、“反抗巫术”和“蛊道巫术”^⑥。

① [英]詹姆斯·乔治·弗雷泽著、徐育新、汪培基、张泽石译《金枝》,北京:大众文艺出版社,1998年版,页31、页93。

② [英]克里斯蒂娜·拉娜著、刘靖华、周晓慧译《巫术与宗教》,今日中国出版社,1992年版,页92-93。

③ 陶立璠《民俗学概论》,中央民族学院出版社,1987年版,页257。

④ 萧兵《原始巫术》,收入刘东主编《中华文明》,社会科学文献出版社,1994年版,页1-9。

⑤ 张紫晨《中国巫术》,上海三联书店,1990年版。

⑥ 高国藩《中国巫术史》,上海三联书店,1999年版,页57-63。

三、学术史回顾

本选题国内研究现状的回顾,首先得从中国巫术研究的开端说起。

20 世纪初叶至新中国成立,中国学术界可以说得上与巫术问题研究沾边的著述和工作,根据笔者的考察,大体分为 3 类。

第一类是巫术研究的开端。近代中国学者对中国巫术引起关注最早可以追溯到 1918 年开始活动的北京大学歌谣研究会和 1923 年成立的北京大学风俗调查会。此间,北京大学的一些学者,在科学与民主的浪潮中,接受了“五四”新文化运动的影响,把民间文学作为一门学问来看待,把歌谣学与民俗学联系起来研究,研究范围涉及风俗、语言、历史和教育等方面。“风俗调查会”所制定的“风俗调查表”把“调查种类”分为“环境”、“思想”、“习惯”3 类共 54 项,其“思想”类第 7 项调查内容即为“宗教和信仰。耶(稣)教、佛教、回教,及本地神明巫祝等”^①。可以说,这是近代中国学者把巫祝作为民俗现象予以调查的肇始,也成了近现代历史学、民俗学关注并研究巫祝的肇始。之所以这样说,是因为《歌谣》周刊反复宣传研究歌谣的两个方面是:“民歌是原始社会的诗,但我们的研究却有两个方面。一是文艺的,一是历史的。……历史的研究一方面,大抵是属于民俗学的,便是从民歌里去考见国民的思想、风俗与迷信等”^②。而一批后来成为知名史家的学人如顾颉刚、容庚、容肇祖、孙伏园等,即为当时风俗调查的主力,正是

① 参见张紫晨《中国民俗与民俗学》,杭州:浙江人民出版社,1985 年版,页 318。

② 参见张紫晨《中国民俗与民俗学》,杭州:浙江人民出版社,1985 年版,页 309。

由于他们的工作,使得巫术问题进入近代中国民俗学、历史学的研究视野。

第二类是译介西方人类学、民俗学、宗教学著作并运用这些理论所产生出的一批研究成果。1926年中山大学成立“民俗学会”,创办《民俗》周刊,出版民俗学会丛书等,标志着中国现代民俗学研究的重大进展。从《民俗》周刊先后刊发的何思敬《民俗学的问题》、杨成志《民俗学问题格》、姜子匡《民俗学的分类》等文来看,当时的学者在接受国外民俗学、人类学影响下,已将对巫术的认识向纵深发展,他们已把西方的 magic 译为“魔术”;他们试图将包括巫术在内的中国咒术技法、预兆和占卜分为“魔术、妖术、迷术、预言、占卜、拔除、咒诅”等,这大体是中国学者对巫术最早的分类。直到 30 年代初,中国民俗学会在杭州成立,使中国民俗学的研究局面更为可观。大体在 1931 至 1937 年间,对中国社会学研究具开创之功的李安宅先生首次将英国人类学家弗雷泽和马林诺夫斯基研究巫术理论的名著《金枝》(李译书名为《交感巫术的心理学》)和《巫术科学宗教与神话》翻译介绍到国内;李安宅先生还从社会学角度研究分析原始信仰和民俗撰著了《巫术的分析》一书;他研讨语言的意义和作用,写出了《语言的魔力》一书^①。该书称得上是中国近现代学者第一部研究语言与巫术关系及语言民俗的著作。李安宅先生的这些著述多属编译,虽然其研究涉及中国巫术内容的并不多,但仍然不失为我们今天学习和研究社会学、中国巫术文化的重要参考书。以江绍原、顾颉刚、郑振铎、容肇祖、钟敬文等先生为代表的学

^① 参见冯元蔚为《李安宅社会学遗著选》所作《序》,载李安宅著译《巫术的分析》,成都:四川人民出版社,1991年版。

者,出版了《发、须、爪》、《血与天癸》、《汤祷篇》、《迷信与传说》、《〈楚辞〉中的神话与传说》等力作。江绍原《发、须、爪》一书,便是根据弗雷泽的交感巫术理论撰作的,业已证明中国古代也有巫术,并且巫术在中国传统文化中有着相当普遍而且深远的作用影响。在接受西方人类学、宗教学理论基础上,对中国巫术的系统研究成果,以梁钊韬先生完成于1940年的《中国古代巫术——宗教的起源和发展》作为中国学者在新中国成立前系统研究中国古代巫术的唯一代表作。梁氏这部早期著作由中山大学出版社1989年出版,1999年再版。在1999年再版本中,庄益群为该书所作序明言该著作完成于1940年。今天研读该书,我们会发现梁著接受和利用英人弗雷泽巫术理论的痕迹。虽然我们把它视为首部系统研究中国巫术的著述,且书名虽名《中国古代巫术》,但全书着墨的中心仍在汉代以前,汉以后的巫术历史几乎完全没有涉及。

第三类属于史学家采取旧史学考据方法所取得的成果。著名史家陈寅恪先生、许地山先生等在对道教史的研究中论及到了道教与巫术的关系,吕思勉先生在断代史的研究中也关注历史上的巫术问题。陈寅恪发表了《天师道与滨海地域之关系》(原载《中央研究院历史语言研究所集刊》,第3本第4分,1933年;后收入氏著《金明馆丛稿初编》中)。许地山先生于1934年完成《道教史》的撰著,该书所述实为“道家及预备道教底种种法术”^①,1940年他又完成了《扶箕迷信的研究》一书的撰著。吕思勉先生先后写成的《先秦史》(1941年开明版)、《秦汉史》(1947年开明版)、《两晋南北朝史》(1948年开明版)这三部断代史中,虽未有专章专

^① 许地山《道教史》,上海:华东师范大学出版社,1996年,页1。

节谈三个历史时期的巫术,但从他采用清代朴学家治学方法所写成的读史札记来看,他还是关注过这三个历史时期的巫术问题的。因为他“每钻研一个时期的历史,每探索一个历史问题,每读一本历史书籍,都要仔细排比资料,谋求探索事实真象,提出自己的看法,写成一条条札记”,而他的“许多历史著作,特别是四部断代史的著作,就是在札记的基础上写成的”^①。在这部1982年才得以出版的《吕思勉读史札记》中,可以发现当年吕先生在秦汉部分写下了“禁巫祠道中”(页768)、在魏晋南北朝部分写下了“畜蛊”(页981)、“淫祀之盛”(页982)、“巫能视鬼”(页988)等条札记。

中国古代的巫术,正如李零先生所指出的:“汉以来的律令都是禁之唯恐不及”,“后世的巫术是屈从于礼仪、方术,受贬斥和压制,善的一面(类似西方‘白巫术’的一面)被取而代,恶的一面(类似西方‘黑巫术’的一面)被渲染突出,整个形象被‘恶魔化’”^②,以至于汉以后的正史记载巫术越来越隐晦,也越来越少。正是这一原因带来的影响,我们不得不遗憾地说:20世纪前半叶,当时的学者面对偌大一片中国古代巫术研究的处女地,还无力进行全面的开发。

新中国成立以后,由于众所周知的原因,大陆学术界受“左”的思想的影响,学术研究有了许多禁区,中国巫术研究被冷落了几十年。这种状况直到1980年代以后才得以改观,包括港台在内的两岸三地学者,纷纷对中国巫术进行了多方面、多角度的研究,产生了一大批论著、论文。

专著方面。分4类加以介绍:

^① 参见吕思勉《吕思勉读史札记》之“出版说明”,上海古籍出版社,1982年。

^② 李零《绝地天通——研究中国早期宗教的三个视角》,载《法国汉学》第六辑,北京:中华书局,2002年,页568。

第一类为跨民族的田野考察研究和少数民族巫术研究。如宋兆麟《巫与巫术》(成都:四川民族出版社,1989年)、《巫与民间信仰》(北京:中国华侨出版公司,1990年)和《巫觋——人与鬼神之间》(北京:学苑出版社,2001年),张紫晨《中国巫术》(上海三联书店,1990年)等等。这类著作对汉民族巫术的研究以及对古代相关文献的研究稍显薄弱,不是重点,其重点是进行跨民族的田野考察研究,涉及中国的数十个民族。具体研究某个少数民族巫术的有:罗义群《中国苗族巫术透视》(北京:中央民族学院出版社,1993年)。

第二类是巫术通史、断代史和巫术文化史的专门研究。高国藩《中国巫术史》(上海三联书店,1999年)是第一部真正的中国巫术通史。全书以“交感巫术”、“模仿巫术”、“反抗巫术”、“蛊道巫术”四大类巫术历述自原始时代至现代社会中国巫术的历史,资料宏富,主要研究的是古代文献中汉民族的巫术信仰。该书以“魏晋时代巫术”、“南北朝时代巫术”分述魏晋南北朝时期巫术,其论述对本论题极具参考价值。胡新生《中国古代巫术》(济南:山东人民出版社,1998年)分“导论”、“古代巫术灵物与一般辟邪法”、“控制自然与禁治疾病的巫术”、“控制人类行为和情感的巫术”等论述中国古代巫术,以巫术类别而非朝代顺序来论说中国古代巫术。关于断代巫术史研究,主要成果有:台湾学者林富士《汉代的巫者》(台北:稻乡出版社,1988年)和其普林斯顿大学博士学位论文《六朝时期中国江南地区的巫者与巫觋信仰》[Fu - shih Lin, “Chinese Shamans and Shamanism in the chiang - nan Area During the Six Dynasties Period (3rd - 6th Century A. D.)”, Ph. D. dissertation, Princeton University (Princeton, 1994)]^①、[韩国]文

^① 因属于学位论文,本人无缘得读,对该文的了解、参考是通过林富士先生先后发表的其他论文而获得的。特此说明!

镛盛《中国古代社会的巫觋》(北京:华文出版社,1999年)、刘黎明《宋代民间巫术研究》(成都:巴蜀书社,2004年)等。林富士、文镛盛的著作研究了秦汉的巫觋社会;在对汉代巫者的研究基础上,林富士的博士论文又深入研讨了六朝的巫者和巫觋信仰,因研究重点在巫者,于六朝巫术则着墨不多;刘黎明的著作则是对宋代民间巫术的研究。高国藩、胡新生、林富士、文镛盛、刘黎明等学者的已有成果及他们的研究方法、理论乃至体例都对笔者的研究具有重要参考作用。而可归入巫术文化史范畴的著述就笔者所见接近20种,如胡健国《巫雠与巫术》(海口:海南出版社,1993年)、黄伦生《东方天国的神秘之门——中国巫术文化探秘》(桂林:广西师范大学,1993年)、臧振《蒙昧中的智慧:中国巫术》(北京:华夏出版社,1994年)、郑晓江主编《中国辟邪文化大观》(广州:花城出版社,1994年)、刘晓明《中国符咒文化大观》(南昌:百花洲文艺出版社,1995年)、王振复《“倒错”的世界:中国巫术文化》(沈阳出版社,1997年)、林河《中国巫雠史》(广州:花城出版社,2001年)等,或作文化史的描述,或就巫术的某一方面深入挖掘。

第三类为巫术与方术、道教、医学、风俗等关系的研究及相关著述。国内研究古代方术,以李零《中国方术考》(修订本)(北京:东方出版社,2001年)和《中国方术续考》(北京:东方出版社,2001年)极见功力。李先生把“巫术”、“礼仪”和“方术”作为他讨论中国早期宗教的“三个不同视角”,认为巫术“对研究早期宗教确实有用”,指出“我们应当注意的是,巫术在礼仪、方术发达起来之后仍然存在,即使对研究晚期,它也非常重要”^①。国内研究道教的学者,他们的著述几乎都一致认为巫术是道教的思想渊源之一,这

^① 李零《绝地天通——研究中国早期宗教的三个视角》,载《法国汉学》第六辑,北京:中华书局,2002年,页566、页569。

从许多学者对道教的定义即可看出^①。这方面的著述也相当多,或为方术研究,或研究巫术与道教、医学的关系,或将巫术置于六朝风俗文化中予以述论,各具特色。

第四类是对中国巫术与巫术理论研究颇具新见的一类著述。以詹鄞鑫《心智的误区——巫术与中国巫术文化》(上海教育出版社,2001年)和钟国发《神圣的突破——从世界文明视野看儒释道三元一体格局的由来》(成都:四川人民出版社,2003年)为代表,综合了中外学者巫术理论成果,新见迭出,有助于中国学者突破西方学者的理论框架,有助于笔者在本选题研究中对巫术定义、类别、已有理论等的把握。

国外虽不见有专门研究六朝巫术的著作出版,但在道教史、民间宗教的研究著述中都或多或少地涉及到了对巫术的论述。日本学者酒井忠夫、福井文雅在回答“什么是道教”(福井康顺等监修、朱越利译《道教》第一卷,上海古籍出版社,1990年)时,即辨析了“道术”、“方术”、“巫术”、“艺术”、“方士”、“道士”等概念的联系、差别。宫川尚志的《六朝史研究? 宗教编》(京都:平乐寺书店,1964年)、《六朝宗教史》(东京:国书刊行会,1974年)、小林正美《六朝道教史研究》(东京:创文社,1990年;李庆中译本,四川人民出版社,2001年)等著作都曾言及巫与道的关系。西方学者中,主要有法国的一些汉学家在研究中国道教和民间宗教问题,对中古史研究贡献了他们的智慧。他们的主要成果见刘屹《近年来道教研究对中古史研究的贡献》一文的介绍(《中国史研究动态》,2004年8期)。荷兰汉学家德格鲁特(Groot J. J. M. de,又见译作哥罗特

^① 胡孚琛等著《中华文化通志·道教志》,上海人民出版社,1998年版,导言页2。

或格如特)1910年所著《中国的宗教体系》(《The Religious System of China》),其第六卷第五篇中的第一章专论古代中国之巫术信仰(原标题为“Wu_ism before and during the Han Period”),第二章则论汉代以后巫术信仰(原标题为“Wu_ism After the Han Period”)①,这当是笔者能够见到的西方学者最早也是最集中论述古代中国巫术的著述。

以上对巫术研究专著的综述,可以说是面向整个中国巫术研究的回顾,并未把目光仅限于是对六朝时期的简单综述与回顾。

论文方面。国内外学界直接以六朝巫术为题或与六朝巫术相关的论文,以目前笔者所见归纳涉及到的问题大体分布在以下方面:

(一)直接以魏晋南北朝巫术为题进行研究的论文并不多。〔日〕宫川尚志《民间の巫祝道と祠庙の信仰》,收入氏著《六朝宗教史》(1948;东京:国书刊行社,1974 修订增补)和《六朝時代の巫俗》(《史林》第44卷第1号,1961年1月),此两文显示了现代日本学者的学术敏锐,比中国学者较早关注六朝巫术。谷川道雄先《六朝士族与方术》(载北京大学中国传统文化研究中心编《文化的馈赠——汉学研究国际会议论文集之哲学卷》,北京大学出版社,2000年)一文认为方术是六朝士族知识体系中的组成部分,被士族用于多个方面。刘长旭《巫筮图讖与北魏前期的政治斗争》(《许昌师专学报》,2001年4期)一文探讨了巫筮图讖与北魏前期一系列政治斗争的关系。金霞《魏晋时期的尚巫之风》(《许昌学

①〔荷兰〕德格鲁特著、庞政梁译《论古代中国之巫术信仰》,《淮北煤炭师范学院学报》,1997年第2期。〔荷兰〕德格鲁特著、庞政梁译《汉代以后巫术信仰述考》,《阜阳师院学报》,1997年第2期。

院学报》,2003年6期)一文认为“魏晋时期的巫术出现了巫术民俗化、礼仪化和宗教化的趋势,成为魏晋时期社会文化的重要组成部分”。刘春香《魏晋南北朝时期的巫觋与淫祀》一文(《许昌学院学报》,2006年第6期)讨论到魏晋南北朝时期的巫觋与淫祀。

(二)关于六朝民间信仰和巫觋信仰的研究。梁满仓《论六朝时期的民间祭祀》(《中国史研究》,1991年3期)、《论蒋神在六朝地位的巩固与提高》(《世界宗教研究》,1991年3期),其后文认为道教是蒋神地位的宗教基础。孙开萍《六朝时期的民间信仰》(《扬州大学学报》,1997年第4期)对六朝时期的民间信仰的类型、特点等的研究。林富士《六朝时期民间社会所祀“女性人鬼”初探》(《新史学》7卷4期,1996年12月)、《中国六朝时期的蒋子文信仰》(载[法]傅飞岚(Franciscus Verellen)、林富士主编《遗迹崇拜与圣者崇拜》,台北:允晨文化公司,2000年),后文指出六朝时期的蒋子文信仰基本上不属于道教信仰,而应该是一种巫觋信仰,提出了与前引梁文不同的看法。文章强调,巫者在六朝时期蒋子文信仰的形成与发展过程中扮演了非常重要的角色。

(三)关于巫术与道教关系的研究。道教与巫术的关系纠缠不清,需要梳理。唐长孺先生在《魏晋期间北方天师道的传播》(载唐长孺《魏晋南北朝史论拾遗》,北京:中华书局,1983年)一文中,就曾专节论述曹魏时期对于祠祀巫祝的政策。羊华荣《道教与巫教之争》(《宗教学研究》第1期,1985年11月)、王承文《东晋南北朝之际道教对民间巫道的批判——以天师道和古灵宝经为中心》(《中山大学学报》,2001年4期)、林富士《试论六朝时期的道巫之别》(载周质平、Willard J. Peterson 编《国史浮海开新录——余英时教授荣退论文集》,台北:联经出版公司,2002年)等文均深入研究道、巫的联系与区别。而利用考古材料研究道教与巫术的多篇

论文尤显可贵,参考价值大,如吴荣曾《镇墓文中所见到的东汉道巫关系》(《文物》,1981年3期)、王育成《武昌南齐刘覬地券刻符初释》(《江汉考古》,1991年2期)、孙长初《六朝青瓷中的宗教信仰》(《东南文化》,2004年1期)、刘昭瑞《“老鬼”与南北朝时期老子的神化》(《历史研究》,2005年第2期)等。

(四)对巫术与疾病、医疗及道教医学的研究。台湾学者林富士、李贞德、萧瑤等在此方面的研究成果丰厚,尤以林富士的研究突出。林富士《中国六朝时期的巫觋与医疗》(《中央研究院历史语言研究所集刊》第70本第1分,1999年3月)、《头发、疾病与医疗——以中国汉唐之间的医学文献为主的初步探讨》(《中央研究院历史语言研究所集刊》第71本第1分,2000年3月)、《中国早期道士的医疗活动及其医术考释:以汉魏晋南北朝时期的〈传记〉资料为主的初步探讨》(《中央研究院历史语言研究所集刊》第73本第1分,2002年3月),可见台湾学者对此问题研究之深,于本论题研究巫医关系大有裨益。

(五)关于巫术理论和中国古代巫术、方术的研究。如童恩正《中国古代的巫》(《中国社会科学》,1995年第5期,此文后经作者修改、补充以《中国古代的巫、巫术、巫术崇拜及其相关问题》为题收入《童恩正学术文集·人类与文化》,重庆出版社,2004年)、饶宗颐《历史家对萨满主义应重新作反思与检讨——“巫”的新认识》(载胡晓明、傅杰主编《释中国》第三卷,上海文艺出版社,1998年)、武乾《中国古代对巫术邪教的法律惩禁》(《法学》,1999年9期)、陶思炎《中国镇物文化略论》(《中国社会科学》,1996年2期)、台湾学者李建民《“妇人媚道”考——传统家庭的冲突与化解方术》(《新史学》7卷4期,1996年12月)和《中国古代“禁方”考论》(《中央研究院历史语言研究所集刊》第68本第1分,1997年3

月)等,对本书把握巫术理论深入研究六朝巫术具理论和范式的参考价值。

四、六朝巫术的社会史研究

在前人研究的基础上,本书主要以社会史的研究方法来研究“六朝巫术与社会”。

六朝巫术说到底文化,即巫术文化;文化研究的方法是社会史研究方法之一。由于“文化”定义的众说纷纭,不同的学者对它的定义据说不下 200 种之多,以至于连辞典类的工具书也不得不无奈地说:“文化成为一门专门学科之后,学者曾下过二百多个定义,但没有一个定义足以囊括文化实有内容。故至今对‘文化’还没有一个准确的定义。”^①文化人类学创始人、英国著名人类学家 E·B·泰勒关于文化的定义被认为是经典性的:“文化是一个复合的整体,包括知识、信仰、艺术、道德、法律、风俗,以及人作为社会成员而获得的一切技能和习性。”^②国内外关于文化的定义和解释主要还有:(1)人类或人民群众在社会历史实践过程中所创造的物质财富和精神财富的总和。即“广义文化”。(2)社会意识形态,或社会意识形态及其物化的各种制度和组织。即“狭义文化”。(3)人生的同义语。即生活(或生活方式、或典型生活方式、或生存方式)的总体。(4)等同于社会。通常指整个社会结构或社会系统。(5)民族精神及其表现。(6)知识。指社会传承下来的全部知识;或社会对其成员进行的全部教育培训的总和。在这

① 施宜圆等主编《中国文化辞典》,上海社会科学出版社,1987 年版,页 4。

② [英]E·B·泰勒著、连树声译《原始文化》,上海文艺出版社,1992 年版,页 1。

个意义上,又称“小文化”。(7)中国古代旧指文治与教化。(8)在常识中的非学术状态下,常与“文明”通用,如物质文化、精神文化亦可称为物质文明、精神文明。^①

“文化”定义的这种不确定性,给学者们对“巫术文化”下定义带来困难。张紫晨先生使用“巫术文化”的概念,说:“巫术文化,有时被简称为巫文化,并将它与佛教文化、道教文化等并列”^②,却并不揭示其内涵,重点着墨于巫术文化在中国文化中占有的重要位置和它对中国文化各个方面产生的深远影响。詹鄞鑫先生在其巫术文化研究的著述中,给“巫术文化”下了具体的定义:“所谓巫术文化,简单地说,就是由巫术思维及其活动所产生的或包含了巫术思维及其活动的文化。”他认为,“巫术”和“巫术文化”的含义是不相同的,“巫术”是就法术或技艺而言的,而“巫术文化”是就“文化”而言的^③。他把巫术文化看作是“一种至今还广泛影响全人类的精神性遗产”:“如果一定要找出一种至今还广泛影响全人类的精神性遗产,会是什么呢?我以为恐怕只有巫术和巫术文化堪当其首”,并指出:“如果我们不能认识历史上的巫术和巫术文化,恐怕就很难认识现在的习俗和文化。”^④

国内外不论是人类学、民俗学、民族学,还是宗教学、哲学、历史学等学科的学者们几乎一致认为,巫术不仅仅是一种行为观念,而且是一种认识形式和文化现象。巫术是一种以精神为武器的战斗,对巫术的信仰虽然基于人类对世界的错误认识之上,但它却是

① 参考冯天瑜主编《中华文化辞典》,范正宇撰“文化”词条,武汉大学出版社,2001年版,页1。

② 张紫晨《中国巫术》,上海三联书店,1990年版,页264。

③ 詹鄞鑫《心智的误区——巫术与中国巫术文化》,上海教育出版社,2001年版,页160、页161。

④ 前揭詹鄞鑫书,前言页1、页4。

人类试图直接控制超自然神秘力量的尝试,是人的觉醒中自我信赖的最早、最鲜明的表现之一,是一种文化现象。我们认为,巫术是一种文化现象,是一种有着深远历史并现实地存在着的文化现象,六朝巫术是六朝存在过的文化现象;巫术文化与中国的其他文化有着千丝万缕的联系,共同构成了中国文化的复杂整体,六朝巫术文化则是六朝文化的重要组成部分,而“六朝文化是以六朝京都建康为中心而形成的具有时代特色的一种地域文化”^①。

虽然文化研究中文化可以等同于社会,虽然人类学家所谓的“文化化”就是社会学家所谓的“社会化”^②,但把巫术只是停留在作为文化来研究,又是不够的。1956年,美国芝加哥大学人类学家雷德斐尔德(Robert Redfield)在其所著《乡民社会与文化》一书中提出了“大传统”(great tradition)与“小传统”(little tradition)的区分,用以说明在比较复杂的文明中存在两个不同层次的文化传统。所谓大传统是指都市文明,小传统是指地方性的乡土文化即社会大众的下层文化。^③葛兆光先生、陈来先生等有类似的看法,葛兆光是用“精英与经典思想”和“一般知识与思想”来代替大、小传统的提法^④。用这一不同层次文化传统的划分理论与方法来认识六朝巫术文化,问题随之产生:六朝社会上至帝王百官,下至庶民百姓,普遍崇信巫术,整个社会巫风弥漫。那么,六朝巫术文化

① 许辉、邱敏、胡阿祥主编《六朝文化》,南京:江苏古籍出版社,2001年版,页16。

② [美]E·齐格勒等著、李凌译《社会化与个性发展》,北京航空航天大学出版社,1988年版,页9。

③ 参见李亦园《中国文化中小传统的再认识》,转引自陈来《古代宗教与伦理》,北京:三联书店,1996年版,页12。

④ 葛兆光《七世纪前中国的知识、思想与信仰世界》,上海:复旦大学出版社,1998年版,页220-221;陈来的看法,见前揭书页13。

是归入“大传统”还是“小传统”呢？是作为“都市文明”还是“乡土文化”或称“下层文化”呢？它是属于“精英与经典思想”还是“一般知识与思想”呢？这种归类的困难正显现出文化研究中“非此即彼”思维的症结所在。

这启示我们，应当把六朝巫术置于六朝社会之中，去拓宽断代史研究思路，升华对魏晋南北朝历史的认识。西方史学思潮中，20世纪30年代开始兴起的年鉴学派，反对把历史的研究局限在狭隘的政治领域，主张研究历史的全貌，包括经济、社会、思想、文化、宗教等社会生活的各个方面，提倡所谓“全面的历史”。20世纪80年代，中国史学界兴起了对中国社会史的研究，中国社会史是研究历史上人们社会生活的运动体系，以人们的群体生活与生活方式为研究对象^①，而巫术与历史上人们的群体生活和生活方式紧密相关，通过研究六朝巫术更能帮助我们认识六朝社会。

这是我们的期望，但首先碰到的问题是“社会”又是什么？“当我们运用社会这个术语时，它的确切含义并非是指一种独特的社会结构，而是指生活在某一特定地区的所有居民，或是指受某种政权管辖的全体国民”^②。其次，传统中国的“社会”在哪里？这一有趣的问题，是牟发松师提出来的：“在传统中国，这种作为政治国家对立面的‘社会’是否存在，如果存在，它在哪里”^③。

的确，如史学家们所认识到的，从西方近代民主政治的立场看，传统中国的“家”与“国”之间缺少一个公民社会。“正是在这

① 冯尔康等编著《中国社会史研究概述》，天津教育出版社，1988年版，页2。

② [英]J·布雷维里《何谓社会史》，载蔡少卿主编《再现过去：社会史的理论视野》，杭州：浙江人民出版社，1988年版，页146。

③ 牟发松《传统中国的“社会”在哪里》，《史林》，2006年第1期。该文是作者为华东师范大学出版社2006年1月版《社会与国家关系视野下的汉唐历史变迁》一书撰写的代前言。

一意义上,我们才说,中国传统的社会治理体制,仅有‘国家’而无‘社会’”^①。对此,钱穆先生、梁漱溟先生作了另外的表述,即中国古代的国家和社会处于胶合、同构状态,国家覆盖了社会:“唯中国传统,政府与社会为一体”,二者“常是融合为一的,上下之间,并无大隔阂”;“中国人本不言社会,家国天下皆即社会”^②。传统中国“政治之根本法则与伦理相结合,二者一致而不分”,“国家消融在社会里面,社会与国家相浑融”^③。

恰恰是长达数百年动乱分裂的魏晋南北朝时期的社会力量,引起了史家的特别注意。“似乎没有任何社会势力可以与国家抗衡,国家的触角试图深入到社会生活的所有领域”的秦王朝二世而亡,但“它留给后世的专制主义中央集权体制却传诸久远,同时也留下了试图全面干预社会、导致国家与社会关系紧张的惨痛教训”^④。钱穆先生指出:“在魏晋南北朝时期,中国社会力量之贡献,乃远过于政治力量。换言之,中国历史文化大传统,寄存于下层社会,实更大于上层政府。”^⑤许倬云先生则指出:“中国历史上,政治体系十分微弱的南北朝,即有比较强大的社会体系填补政治体系功能的缺陷。”^⑥

“从汉唐历史演进来看,社会是一只看不见的手,它在历史重大转折之际往往左右着国家的选择;社会是一江外表波澜不惊而

① 王家范《中国历史通论》,华东师范大学出版社,2000年版,页289。

② 钱穆《晚学盲言》,桂林:广西师范大学出版社,2004年版,页167、页284;钱穆《中国历史研究法》,北京:三联书店,2001年版,页44。

③ 梁漱溟《中国文化要义》,上海:学林出版社,1987年版,页17、页168。

④ 同前揭牟发松文。

⑤ 同前揭钱穆《晚学盲言》,页178。

⑥ 许倬云《中国文化与世界文化》,贵阳:贵州人民出版社,1991年版,“试论网络——代序”之页5。

底流深沉、潜力强劲的水,它托载着,有时又试图颠覆航行其上的国家之舟。”^①我们需要从中国帝制时代社会与国家胶合浑融的状态中将社会“剥离”出来,寻找出魏晋南北朝时期的“社会力量”和“比较强大的社会体系”,探求巫术在六朝“社会”、“社会力量”、“社会体系”中有何种表现与影响,研析各类型的巫术在六朝社会处于何种状态及巫道的关系,对于认识“在传统中国社会史上具有独特意义”的魏晋南北朝社会史有着重要意义。正如牟发松师所指出的:

如果从社会与国家关系的视野重新审视汉唐间的历史变迁和门阀士族的演生史,对于深入理解中国中古历史发展的特色,构建有中国特色的中国中古史阐释体系,应该不无意义。^②

需要说明的是,本书最初设计应该写作的部分内容,因故未能完成,其原因自有不同。如六朝符篆巫术,因文献记载缺略和考古资料太少,只好放弃;再如,根据弗雷泽巫术分类的理论,有关六朝的交感巫术(模拟巫术和接触巫术),因已有学者对此作过较全面的叙述^③,笔者也无新的材料发现和新的见解贡献,也只有不论;还有六朝巫术与佛教的关系很值得探讨,但因笔者学识的不够,尚无力顾及,只有留待以后着力。

李学勤先生在为詹鄞鑫先生著《心智的误区——巫术与中国巫术文化》一书所作《序》中指出:“中国古代也有巫术,巫术在中国传统文化中有着相当普遍而且深远的作用影响。研究巫术的性

① 同前揭牟发松文。

② 同前揭牟发松文。

③ 高国藩《中国巫术史》,上海三联书店,1999年版,页214-230、页242-250。

质和历史,揭示其在传统文化中的地位和作用,无疑是必要和有益的”;弗雷泽等人的著作“对于中国,尤其是中国的古代,限于条件,不能有多少认识”,因此,“中国的巫术,只能由我们自己来考察、来研究,这种研究,应该会对文化人类学作出新的贡献”^①。学术事业有赖薪火相传,在充分接受前人的研究成果基础上,笔者关于六朝巫术与社会的研究,若能如李学勤先生所希望的做出自己的点滴贡献,则幸甚。

^① 见詹鄞鑫《心智的误区——巫术与中国巫术文化》,上海教育出版社,2001年,李学勤《序》,页2。

第一章 论六朝巫风盛行之本原

本论题将要讨论的是六朝的巫与巫术,六朝巫风的盛行及其巫觋社会,可以比较清楚地让我们感觉到生活在这种社会氛围中的六朝人的基本心态。首先,我们需要探讨造成六朝巫风流行的诸种原因,普遍的看法会想到,固然是由于社会发展阶段的限制,科学技术的初始所致,等等。但我国自原始时代以来的巫术历史和六朝南方地区的巫术文化传统,便是六朝巫风盛行之本原。

第一节 原始巫术:六朝巫风盛行的源起

一、巫术的产生与专职巫觋的出现

世界宗教学家大多把巫术视作前宗教或原始宗教行为,认为巫术产生于原始社会。

巫术产生于人类的童年时期,是人类最初认识自然和社会所形成的各种思想观念和技能的复合体,渗透到了生活的众多角落和领域。英国人类学家马林诺夫斯基说:“无论怎样原始的民族,

都有宗教与巫术,科学态度与科学。……一切原始社会……都很显然地具有两种领域:一种是神圣的领域或巫术与宗教的领域,一种是世俗的领域或科学的领域”。他进而认为巫术和宗教无所谓起源,而是与天地共长久的东西,“巫术永远没有‘起源’,永远不是发明的,编造的。一切巫术简单地说都是‘存在’,古已有之的存在。”^①

‘英国另一人类学家弗雷泽在其名著《金枝》中认为,原始人最早是相信宇宙为无人格的力量所统治,由此而产生企图控制它的巫术;这种相信人可以利用外在力量为自己造福的巫术信仰和巫术活动,早于宗教。所谓巫术,就是原始人根据自己对自然界之联系的认识,采取某种并不直接施加于自然事物本身的手段来达到控制自然力(如呼风唤雨、招致猎物、加害敌人、引诱异性之类)的目的。由此弗雷泽提出了巫术→宗教→科学三阶段进化论系统。他认为,巫术是宗教的前身,但不是宗教。但弗雷泽试图把宗教和巫术分为截然不同的两种活动,事实上宗教与巫术之间并不存在截然分明的界限,即使弗雷泽本人也无法严格地把二者区分开来。可以反映弗雷泽这种矛盾的研究心理的是,他把《金枝》第二版的副标题由原来的《宗教的比较研究》改为《巫术与宗教之研究》;他也曾援引过黑格尔《宗教哲学讲义》中关于巫术和宗教的阐述,并称他与黑格尔的观点是一致的,而黑格尔恰恰没有把巫术和宗教隔裂开来,倒是把巫术包括在宗教之中了。^② 文化人类学家的研

^① [英]马林诺夫斯基著,李安宅译《巫术科学宗教与神话》,中国民间文艺出版社,1986年版,页3、页57。

^② 参阅[英]詹姆斯·乔治·弗雷泽著,徐育新、汪培基、张泽石译《金枝》,北京:大众文艺出版社,1998年版,页75-91。另,请参阅刘魁立《金枝·中译本序》页19-20。

究一再肯定“原始人的世界是一个巫术的世界”^①，因此，在文化人类学家眼里，巫术便成为解剖人类原始文化和心灵的重要环节。

世界宗教学的研究者，运用人类学的分析及其对原始文化的观念，把巫和巫术放在世界宗教的环境中，说明巫和巫术的存在根源，并在此基础上考察了其宗教性质，把巫术称作前宗教或原始宗教行为。

英国宗教学家 A·罗伯逊在论述基督教的起源时论及巫与巫术，他说：“最原始的社会都有巫术，但是并没有宗教”；“在文明社会中有证据证明了：宗教起源于像今日原始人仍然实行的那样的部落巫术”；“从巫术过渡到宗教，是和从原始共产制度中阶级社会萌芽的出现有联系的”^②。苏联宗教学家约·阿·克雷维列夫指出：“最早的宗教信仰形式也伴有宗教行为。在原始宗教崇拜中表现得最为明显的，就是通常称之为‘法术’或‘巫术’的宗教行为”。他认为“巫术是由于相信鬼怪、相信人们通过萨满确实可以与鬼怪交往而产生的一种崇拜活动。”^③我国宗教学者朱天顺先生认为，“原始人群的幻想和人格化的结果，自然现象被附加超自然的成分，从而被想象为几种类型的神灵……所有这些对于神灵的祈求方式，就构成为各种宗教仪式——祷告、礼拜、献祭、巫术等等”^④。

吕大吉先生在主编的《宗教学通论》中专节讨论巫术：“巫术(magic)是一种广泛存在于世界各地区和历史各阶段的宗教现象。

① [德]利普斯著、汪宁生译《事物的起源》，四川民族出版社，1982年版，页17。

② [英]A·罗伯逊《基督教的起源》，三联书店，1958年版，页2-4。

③ [苏]约·阿·克雷维列夫著，王先睿等译《宗教史》(上)，中国社会科学出版社，1984年版，页31、32。

④ 朱天顺《原始宗教》，上海人民出版社，1978年版，页13。

它的通常形式是通过一定的仪式表演来利用和操纵某种超人的神秘力量影响人类生活或自然界的事件,以满足一定的目的。”^①李零先生把巫术视作“低级宗教”,说巫术“以‘高级宗教’看,当然不算宗教,或者只能算‘低级宗教’。但它对研究早期宗教确实有用,特别是对研究礼仪、方术的起源很有用”^②。因此,巫术与宗教并无绝对界限。如英国宗教学家夏普说:“要在巫术与宗教这样两种抽象出来的东西之间划一条适当的分界线,常常是过于困难了。……在宗教史上,二者总是密切相关”^③。美国宗教学家英格也承认:“当人们从定义转向经验系统时就会发现,巫术与宗教总是非常紧密地联系在一起。”^④

关于中国原始的巫与巫术产生的准确时间,今天已无法确定,但中国学者大多同意巫术的产生早于巫觋。原始蒙昧时代,人们在面对大自然和自己的生活状况时头脑里可能存在着许多疑问:头顶这个青蒙蒙的大东西是何物?为什么一时日暖风和、天朗气清,一时又雷烈风迅、雨雪载途?有什么来主宰眼前的一切?人是从哪里来的?为什么过一段时间,活蹦乱跳的人怎么也不动了?这些生命力哪里去了,会不会再来?原始社会人们对这些疑问的答案,当然是文献无证,弄不清楚。但原始社会考古成果可以帮助今人看出些许苗头。譬如北京周口店发现的距今两万五千年至五万年前的山顶洞人,遗骸周围撒有红色粉末,并有死者生前的饰物作

① 吕大吉主编《宗教学通论》,中国社会科学出版社,1989年版,页254。

② 李零《绝地天通——研究中国早期宗教的三个视角》,载《法国汉学》(第六辑),中华书局,2002年版,页567。

③ [英]埃里克·J·夏普著、吕大吉译《比较宗教学史》,上海人民出版社,1988年版,页121。

④ [美]J·M·英格著《宗教的科学研究》,纽约,1970年版,页71。转引自吕大吉主编《宗教学通论》,中国社会科学出版社,1989年版,页262。

随葬品。随葬品反映了灵魂不死的观念,而在尸体周围撒红色粉末,则被认为是最原始的巫术宗教仪式。实际上,原始巫术和宗教的出现是人们神灵观念产生的必然结果,在蒙昧时代,人类首先是根据自身的体会(例如做梦),相信人除了身躯形骸,还有一个可以游离于形体之外的精神。这种精神,就是人的灵,也就是神。原始人相信,不仅人有灵,动物也有灵,于是,万物有灵的观念就此产生。故许慎《说文解字》释“神”时竟然与“天”、“天神”联系在一起:“天,颠也,至高无上”;“神,天神引出万物者也”。鬼又是什么?近人沈兼士《鬼字原始意义之试探》指出:原始鬼是一种丑恶的类人动物,如山魃之类,与后世不同^①。蒙昧时代,先民相信惟依赖超自然、超人的方法,才能解决由自然所引起的灾害及人们招致的灾难。

远古神话传说时代是处于原始社会的历史阶段,当时也是巫术盛行的时期。如一则关于盘古氏开天神话说:“当盘古临死的时候,他的身体各部分,化成了种种不同的形状,使得天地之间具有了万物。盘古死后呼出的气息就变成了风和云,声音变成了雷声,左边的眼睛变成了太阳,右边的眼睛变成了月亮。他的手脚和躯干形成了山岳,流出来的血液,形成了河流……”^②。它表明原始时代中国人“所执行的实用性的行为具有了巫术的性质,便成为初步具有巫术心理的巫术行为”^③。再如,“所谓‘女娲抟土造人’,实际就是模仿巫术之范例;而所谓‘华胥履迹生伏羲’,又是足迹

① 沈兼士《鬼字原始意义之试探》,载北京大学《国学季刊》1935年第五卷第三号。

② 《中国古代神话》,台南:世一书局,1988年版,页4-5。转引自〔韩国〕文盛镛《中国古代社会的巫觋》,北京:华文出版社,1999年版,页8。

③ 〔韩国〕文盛镛《中国古代社会的巫觋》,北京:华文出版社,1999年版,页9。

巫术——交感巫术中重要的一种”^①。“在人类的巫术活动初期，每个人都有自己的巫术行为”；“在没有专业巫覡出现的这时期，人人都是巫术的执行者，同时也是巫术的创造者”^②。

从《国语·楚语下》所载楚国大夫观射父答楚昭王可知，中国历史上就有一个“民神杂糅，不可方物，夫人作享，家为巫史”的时期——也就是“没有明确的社会分工，人人都可以祭祀鬼神，家家都可以充当巫史”的社会状况。这种“全民皆巫”的情形，与弗雷泽对澳大利亚原始部落的考察相吻合，“在那些我们已经掌握有准确资料的最原始的野蛮人中间，巫术是普遍流行的”，“可以粗略地说，在澳大利亚所有人都是巫师”^③。所以，张紫晨先生说：“巫术发展的最初阶段是在不同感知基础上的个体巫术。经过诸多个体巫术的积累，为着整个部落共同利益的目的而集中了这种积累中有普遍意义或被公认为可以广泛使用者，才上升到所谓公众巫术（即普遍巫术）的地位。这种从个体巫术到普遍巫术的发展过程，扩大了巫术的功能，发展了巫术仪式和手段，因而需要某些专门执行者来作。也就在这时，部落群体中才产生了巫和巫师”^④。更有研究者认为“巫师是在鬼魂观念的发展达到一定程度之后才产生的”^⑤。

同原始文明的发展进步相联系，巫覡专职是“民神不杂”时代的产物^⑥。这种专职巫师按观射父所言“在男曰覡，在女曰巫”。

① 高国藩《中国巫术史》，上海三联书店，1999年版，页65。

② [韩国]文盛镛《中国古代社会的巫覡》，北京：华文出版社，1999年版，页10-11。

③ [英]詹姆斯·乔治·弗雷泽著，徐育新等译《金枝》，北京：大众文艺出版社，1998年版，页84。

④ 张紫晨《中国巫术》，上海三联书店，1990年版，页4。

⑤ 赖亚生《神秘的鬼魂世界》，北京：人民中国出版社，1993年版，页205。

⑥ 詹鄞鑫《心智的误区——巫术与中国巫术文化》，上海教育出版社，2001年版，页400。

关于中国原始巫觋的具体情况,不仅可以从神话传说中得到印证,还可以从考古成果得到证明。如神话人物伏羲就是一个男巫,他于巫师最有功劳之处,莫过是为巫留下占卜之法,传“卦”乃伏羲所造。伏羲对巫的另一大贡献,即是他首登“天梯”。先民认为巫之所以能“下宣神旨,上达民情”,是因为天地间有一道天梯,乃巫、神交感之桥梁;天梯传为建木所造,伏羲是第一个缘着建木“天梯”上下之“巫”,他也就是神^①。而远古神话时代的巫师们是群居在一起的,他们居住的地方叫“巫山”,也叫“灵山”,《山海经·大荒西经》云:“大荒之中,有山名曰丰沮玉门,日月所入。有灵山,巫咸、巫郎、巫盼、巫彭、巫姑、巫真、巫礼、巫抵、巫谢、巫罗十巫,从此升降,百药爰在。”记载了群巫的《山海经》,“鲁迅先生谓为‘古之巫书’,诚为巨眼卓识”^②。

据研究,黄帝时代是新石器中晚期,从大量上古艺术和考古文物中,可以发现黄帝时代便有了女巫戴假面具逐鬼之雺行为。有研究者考察黄帝时期的音乐和凤鸟崇拜后指出,“黄帝之乐就是‘雺歌雺舞’,再一次证明了黄帝氏族的意识形态,主要的仍然是雺文化”;而古书中黄帝与凤鸟崇拜的记载很多,“以鸟舞娱神是雺文化的特征之一”^③。所谓“雺”,是“驱逐疫鬼”。由《周礼》方相氏戴“黄金四目”面具逐“疫”知,“‘雺’的内涵最初应是‘巫+面具+驱疫’”^④。说到底,雺文化就是巫文化。

许多考古成果也证实了巫觋产生在巫术之后。中国史学工作

① 胡健国《巫雺与巫术》,海南出版社,1993年版,页42-43。

② 袁珂《〈山海经〉“盖古之巫书”试探》,收入中国《山海经》学术讨论会编辑《山海经新探》,四川省社会科学院出版社,1986年版,页240。

③ 林河《中国巫雺史》,广州:花城出版社,2001年版,页330-331。

④ 胡健国《巫雺与巫术》,海南出版社,1993年版,页16。

者把龙山文化、大汶口文化出土的有关器物,如玉琮、獠牙钩形器等作为巫师的法具来解释^①,在母系氏族社会半坡仰韶文化遗址所出彩盆上也显露出巫师的端倪^②,通过半山文化出土的彩陶盆人形画像和大汶口文化出土的獠牙钩形器、陶缸等随葬品^③,可知在原始巫术产生之后,巫觋也随后产生。

二、巫、巫术与中华文明的起源

巫术几乎与人类智慧同时出现,但“巫”的文字记载却已经晚了数万年,而对“巫”字较早作出解释的则是《说文解字》的作者东汉学者许慎。

《说文·巫部》曰:“巫,祝也。女能事无形,以舞降神者也。象人两袖舞形,与工同意。古者巫咸初作巫”。紧接着又释“觋”:“能斋肃事神明也。在男曰觋,在女曰巫”。从这些解释可以看出,巫是“事无形”(即人眼看不见的鬼神)的人,其降神的方式是舞蹈。古时巫、觋常合称,如《荀子·正论》:“出户而巫觋有事”。关于“觋”字的写法,《说文》称“从巫从见”,东吴韦昭即以“见鬼者”释“巫觋”^④,南唐徐锴对“觋”字的“见”旁的解释是“能见神也”^⑤。故巫觋本是人,却又与常人不同,乃在于他们能见到神明。

① 参宋兆麟《巫与巫术》,四川民族出版社,页2-3。

② 张光直《中国古代仪式生活的若干资料》,《中央研究院民族学研究所集刊》,第9期(1960年)。

③ 甘肃省博物馆文物工作队《广河地巴坪半山类型墓地》,《考古学报》,1978年第9期。山东文化管理处、济南市博物馆《大汶口》,文物出版社,1974年版,页34-105。

④ 《国语·楚语下》韦昭注。

⑤ 以上所引《说文》,见许慎撰、段玉裁注《说文解字注》,台北:黎明文化事业股份有限公司,1964年版,页203-204。

但于许慎《说文》的解释,当今学者亦有不赞同者,陈来指出:“以‘祝’释巫,是在祭祀文化的体系中说明巫……在这种解释中,巫是已经或已被祭祀化了的”,因而已不是巫的本意^①。值得注意的是,许慎自己又释巫“与工同意”,这给后人理解“巫”及其形象提供了另一条路径,《说文·工部》云:“工,巧饰也,象人有规矩也,与巫同意”。近人杨树达《积微居小学述林·释工》云:

《工部》巨下云:“规巨也,从工,象手持之”。按:工为器物,故人能以手持之,若工第为巧饰,安能手持乎?……以字形考之,工象曲尺之形,盖工即曲尺也。

张光直先生认为,矩是掌握天地的象征工具,“卜辞金文的巫字可能象征两个矩,而矩用作巫的象征是因为矩是画方画圆的基本工具,而由此可见巫的职务是通天(圆)地(方)的”;他进一步指出,通天地就是通神界,具体地说,巫之通神,是两个方向的:一方面是“降”,即可使神鬼降至人间;另一方面是“陟”,即巫师可以升到天界与神(或祖先)相会^②。钟国发先生也认为:“杨说甚有道理。所以巫之名应出于工,即矩尺。古人以规矩象征天圆地方,遂成为巫师的象征性道具,表示巫师是能通天地四方的异人。”^③

巫师的这样一种形象,在敦煌壁画中也得到了反映。“从《史记》到《通典》,史家都把礼的创始人的桂冠给了三皇之一的人皇伏羲氏,无怪乎在敦煌壁画的形象中,伏羲和女娲人首蛇身交缠在一起,伏羲持矩,女娲持规,意味深长地要为世人立规矩”^④。进入

① 陈来《古代宗教与伦理》,北京:三联书店,1996年版,页46。

② 张光直《中国青铜时代》(二集),三联书店,1990年版,页46、页47-52。

③ 钟国发《神圣的突破——从世界文明视野看儒释道三元一体格局的由来》,四川人民出版社,2003年版,页145。

④ 吴成国《中国人的礼仪生活》,湖北教育出版社,1999年版,页33。

文明时代,儒家经典《周礼》记载,国家事务中,春官大宗伯是专司宗教礼仪的中央职官,大宗伯下就设立有国家巫覡的最高长官——祝巫之官,有祝、卜、史、师、巫等多种名称,有的学者把这几类人都看作是巫^①。而祝巫之官下属有“司巫”、“男巫”、“女巫”等职,负责禳灾活动中的降神、舞雩、拔楔等职事。把上古华夏宗教的主要神职人员认定为巫,因而这些学者也就将上古华夏宗教统称为“巫教”^②。

不管对巫或巫教的认识分歧有多大,但学者们普遍认为巫是上古文化的创造者和承传者,是最早的知识分子,更是人文知识分子的原型^③。如古巫筮奇书《易经》“巽”字条载:“九二,巽在床

① 例如陈梦家认为“祝即是巫”,“史亦巫也”,卜、史“其事皆巫事”,见其《商代的神话与巫术》,《燕京学报》,第20期,页534-535。但近10年来的研究中,有学者不同意陈梦家的观点,如童恩正《中国古代的巫、巫术、巫术崇拜及其相关问题》一文指出:“活动于中国早期王朝中的一部分神职人员,尽管在文字记载中仍习惯地称之为‘巫’,但实际上他们与原始宗教中的巫已有本质的区别。不论从身份、地位、信仰、职能诸方面来看,他们都应该属于祭司的范畴,而非传统的巫了”(收入氏著《童恩正学术文集·人类与文化》,重庆出版社,1998年版,页328-329;另,此文的主要内容曾以《中国古代的巫》为题发表于《中国社会科学》1995年第5期)。李零《秦汉礼仪中的宗教》一文也认为:“商周时期的‘巫’地位都不是很高;他们只是祝宗卜史的属官或民间杂祠的神媒,并不具有代表神权统治类似印度‘第一种姓’婆罗门(Brahman)的地位”(收入氏著《中国方术续考》,东方出版社,2001年版,页132)。

② 例如宋兆麟认为中国巫教从原始社会到近代长期存在,而奴隶社会是巫教的黄金时代,巫教活动是当时的国家大事(见氏著《巫与巫术》,四川民族出版社,1989年版,“前言”及正文页1-26)。但也有学者不同意这一观点,饶宗颐认为中国早期国家的立国之本是“礼”而不是“巫”,因而他不同意用“巫术宗教”来涵盖中国古代文化(参阅饶宗颐《历史家对萨满主义应重新作反思与检讨——“巫”的新认识》,收入《中华文化的过去现在与未来》,中华书局,1992年版,页396-412)。钟国发认为“屡见有学者将夏、商、周民族宗教称作巫教,这无论从人类学的角度看,还是从汉文文献学的角度看,都是不妥当的”(见氏著《神圣的突破——从世界文明视野看儒释道三元一体格局的由来》,四川人民出版社,2003年版,页148)。

③ 沈怀灵《巫:上古文化的创造者和承传者》,《云南民族学院学报》,1998年第4期;尤西林《巫:人文知识分子的原型及其衍变》,《文史哲》,1996年第4期。

下,用史巫纷若,吉无咎”。《易》为周代之作,它当视为三代巫书之集成。这“说明古巫是率先探索人生与自然内在联系的学者”;“从母系氏族社会到父系氏族社会,巫是氏族酋长、先知、神医、神人。在人类的童年期,巫为人类的生存和繁衍作出了贡献”^①。

但不可否认,“巫”在实际运作中和古代的祭祀仪典密切相关,自然与乐舞祭祀紧密相连,故许慎又以舞形释巫。“巫”除了有“巫师”、“巫覡”之义外,还是一种“祭名”,类似“方祀”、“望祀”^②,这也就说明“巫”字具有“事神”的巫术行为之义。甲骨文中即有“巫”字,诸多学者对“巫”字进行了众说纷纭的解释,这些解释有学者归纳不外六义,有的归纳不外七义^③,多少反映了巫与祭祀仪典及乐舞祭祀的关系。

巫舞亦历史久远。相传禹步是禹所发明的一种巫舞,禹步见《抱朴子·仙药篇》,其步骤是先举左足,三步九迹。“《五十二病方》中言禹步使用于治病不止一见,……所有治病行巫术,必用禹步。《竹书纪年》说夏启“十年,帝巡狩,舞九韶于大穆之野”,《墨子·非乐篇》说启“渝食于野,万舞翼翼,章闻于天,天用弗式”,《山海经·海外西经》描述夏启:“大乐之野,夏后启于此舞九代,乘两龙,云盖三层,左手操翳,右手操环,佩玉璜”。因而后人推定:一、夏启时代的乐舞和祭祀相关;二、夏启时代的乐舞祭祀,可能通过巫进行。潘世宪先生认为夏启可能就是手持翳环、身佩玉璜的巫覡,可以与神交通^④。张光直先生更明确认为九代即巫舞,“夏

① 胡键国《巫觋与巫术》,海南出版社,1993年版,页3-4。

② 陈梦家《殷墟卜辞综述》,北京:科学出版社,1956年版,页578-579。

③ 林富士《汉代的巫者》,台北:稻乡出版社,1988年版,页14。〔韩国〕文盛镛《中国古代社会的巫覡》,北京:华文出版社,1999年版,页17。

④ 潘世宪《再探群巫》,《周易研究》,1991年第1期。

后启无疑为巫,且善歌乐”^①。

何以将巫与乐舞祭祀捆绑在一起呢?看来,许慎以舞形释巫并非全无道理,且还可在典籍中找到许多例证。汤时亦有巫舞、巫风,《墨子·明鬼》言“先王之书,汤之官刑有之曰,其恒舞于宫,是谓巫风”。《尚书·伊训》:“敢有恒舞于宫,酣歌于室,时谓巫风”。疏云:“巫以歌舞事神,故歌舞为巫覡之风俗也”。“照这个说法,商代的巫似乎主要不是明神附体,而是以歌舞事奉神灵”^②;“可见‘巫’不仅能歌善舞,而且唱起来跳起来一定非常疯狂,简直没完没了”^③。《诗经·陈风·宛丘》云:“坎其击鼓,宛丘之下。无冬无夏,值其鹭羽。坎其击缶,宛丘之道。无冬无夏,值其鹭翻”。所谓“鹭羽”、“鹭翻”,就是巫祭祀鬼神时手持或头戴的饰物,程俊英《诗经译注》认为此诗中的巫是一个女巫^④。《汉书·地理志》记陈国风俗言“陈国,今淮阳之地。……妇人尊贵,好祭祀,用巫,故其俗巫鬼”;并引《陈风·宛丘》和《东门之枌》诗句以证陈地歌舞以娱神的巫鬼之风。^⑤ 巫覡歌舞事神在楚国亦较为突出,楚人“信巫鬼,重淫祀”,详见后论。《地理志》虽然只记载了陈、楚两地,但应该承认,以乐舞祭祀神鬼的活动是普遍的,而且是长时期存在的,并不是一时一地的风俗人情。因此,古代人通过音乐、舞蹈来祭祀神鬼,而乐舞祭祀的中介人物便是男巫与女巫。

① 张光直《中国青铜时代》(二集),三联书店,1990年版,页64。

② 陈来《古代宗教与伦理——儒家思想的根源》,三联书店,1996年版,页28。

③ 李零《先秦两汉文字史料中的“巫”(上)》,收入氏著《中国方术续考》,东方出版社,2001年版,页43。

④ 程俊英《诗经译注》,上海古籍出版社,1985年版,页237。有的注译者将该诗主题释为“讽刺游荡、荒淫无度者”,如袁愈荃译诗、唐莫尧注释《诗经全译》,贵州人民出版社,1981年版,页167。

⑤ 《汉书·地理志下》,页1653。

所以,后世学者进一步发展了许慎以舞形释巫的看法,指出巫字本来是舞字。日本学者中岛竦说:“最古巫、舞恐一字。无、巫同音。……古着巫戚初作巫,巫善舞,以降无形之神。是巫舞无关纽出于一元,分而为三。”^①陈梦家说:“舞巫既同出一形,故古音亦相同,义亦相合,金文舞无一字,说文舞无巫三字分隶三部,其于卜辞则一也”^②。杨向奎则说:“巫当然不仅是女人,而舞的确是巫的专长,在甲骨文中‘无’(舞)字本来就是巫,也是一种舞蹈的姿态。”^③上述观点均强调“巫”在字源上与“舞”密切相关。当然,也有学者持不同的看法,认为许慎以舞形释巫,“乃以今形析字,殊为不当”^④。

中国巫、巫术的起源与流变,还突出表现在与中医的不解之缘上。中国传统医学“与巫术不仅有着源流关系,而且较之近代西方医学,其与巫术更有着割不断的情愫”^⑤,中医发源于巫术丛林,最早的医师是巫师,最早的医技是巫技,与之相对应,最早的医药是巫药。^⑥前引《山海经·大荒西经》所列“十巫”即是巫医。《山海经·海内西经》:“开明东有巫彭、巫抵、巫阳、巫履、巫凡、巫相,夹窾窾之尸,皆操不死之药以距之”,晋郭璞注曰“皆神医也”。《吕

① [日]中岛竦《书契渊源》(第1册),东京:文求堂,1928年版,页30-31。

② 陈梦家《商代的神话与巫术》,《燕京学报》,第20期,页537。

③ 杨向奎《中国古代社会与古代思想研究》,上海人民出版社,1962年版,页163。

④ 黄金贵《古代文化词义集类辨考》,上海教育出版社,1995年版,页209。

⑤ 何裕民、张晔《走出巫术丛林的中医》,文汇出版社,1994年版,页418-419。

⑥ 详见陈邦贤《中国医学史》,上海:商务印书馆,1937年版,页6-11;何裕民、张晔《走出巫术丛林的中医》,文汇出版社,1994年版;马伯英《中国医学文化史》,上海人民出版社,1994年版,页138-215;林富士《中国六朝时期的巫觋与医疗》“引言”及注1,《中央研究院历史语言研究所集刊》,1999年3月,第70本第1分。也有学者不赞同“医源于巫”的说法,但又对上古时期巫者(或巫医)与医药的关系也不得不有所交待,关于这类著述见前引林富士文“引言”及注2。

氏春秋·勿躬》说：“巫彭作医，巫咸作筮。”可能巫彭更专医一些。但《世本》说：“巫咸，帝尧时医，以鸿术为尧之医，能祝，延人之福、愈人之病，祝树树枯，祝鸟鸟坠。”可见巫咸亦医。《春秋公羊传·隐公四年》何休注曰：“巫者，事鬼神祷解，以治病、请福者也。”《周礼·春官》所载司巫、女巫、男巫等，驱疫除病是他们的一大职责。至于汉字的“医”，本来从“巫”，写作“𠩺”，“但更重要的，许慎说医字上半之‘毌’是‘恶姿’。巫医要装出凶恶的音容，态度越恶劣越好，但这不是对付病人，而是像方相氏戴着可怕的‘魃头’那样，旨在恐吓，毆逐那带来疾病的鬼魅”^①。

祝由即是上古以来的一种利用巫术心理和巫术手段的治病方法。《黄帝内经·素问·移精变气论篇》云：“往古人居禽兽之间，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，邪不能深入也。故毒药不能治其内，针石不能治其外，故可移精祝由而已。”祝术更具中国巫术特色，是以语言施行的顺势（或称“模拟”）巫术。《灵枢经·贼风》亦云：“先巫者，因知百病之胜，先知其病之所从生者，可祝而已也。”施行祝术大约还要配以其他物品，例如一位叫苗父的巫医，用菅草铺地，用稻草扎出狗的形状，用以模拟致病的鬼神形状，然后用语言咒祝。《韩诗外传》和《说苑》都提到他：

吾闻上古之为医者，曰苗父。苗父（一作“茅父”）之为医也，以菅为席，以刍为狗，北面而祝，发十言耳，请扶而来者，举而来者，皆平复如故。^②

① 萧兵《原始巫术》，见刘东主编《中华文明》第一章，社会科学文献出版社，1994年版，页7。

② 《说苑·辨物》。

传说的黄帝时代,就有一种属于顺势(或称“模拟”)巫术的治病方法,叫做“俞跗”(“踰跗”、“俞拊”)。相传俞跗是黄帝的大臣,宋·张杲《医说》卷一将俞跗置于“三皇历代名医”下,曰“俞跗者,黄帝臣也,善医术”。这种以俞跗名所称的治病术,《韩诗外传》卷十云:“吾闻中古之为医者,曰踰跗。踰跗之为医也,赽木为脑,芷草为躯,吹竅定脑,死者复生”。《说苑·辨物》亦载:“吾闻中古之为医者,曰俞拊。俞拊之为医也,赽脑髓,束育莫,炊灼九竅而定经络。死人复为生人,故曰俞拊”。具体方法是先制造一个模拟的草偶人,对着草偶治病,真正的病人也会同时治好。明乎此,我们对《史记》中的一段记载才会不致有误:

中庶子曰:“……臣闻上古之时,医有俞跗,治病不以汤液醴酒,鑱石挢引,案扞毒熨,一拨见病之应,因五脏之输,乃割皮解肌,诀脉结筋,搦髓脑,揲荒爪幕,湔浣肠胃,漱涤五藏,练精易形。^①

过去有的医学史学者的解释,是说在病人身上进行操作,甚至手术,似乎解剖很高明。^② 这种理解显然有偏差。实际上,俞跗作为巫医,以模拟巫术治病,他是在一个模拟的草偶上进行一切操作,将草偶的“五脏”、“六腑”全部清理一番,达致使病人“练精易形”从而治愈的目的。

英国人类学家弗雷泽把用于防治病痛作为顺势巫术“另一个良善的用途”,他收集了诸多与中国原始时代“俞跗”类同的利用顺势巫术治病的例证。如婆罗洲达雅克人妇女难产时,就叫一名男巫在门外假装孕妇,抱一块大石头假装胎儿,然后,移动他身上

① 《史记·扁鹊仓公列传》,页2788。

② 孔健民《中国医学史纲》,人民卫生出版社,1989年版,页26。

的假胎儿,模拟着母腹内真婴儿的躁动,直到孩子生出来。弗雷泽说:“顺势巫术的一个很大的优点在于:治病过程可以……不必在病人身上进行和完成。”^①

这里,我们以巫、巫术与中国古代宗教、乐舞、医药学的关系,试图论述巫、巫术文化是中华文明起源的重要内容。受弗雷泽巫术→宗教→科学三阶段进化论系统思想的影响,我国有学者主张“巫术文化作为人类文化史上漫长而重要的一个阶段,至少是三者之母:制度化之母、宗教之母、科学之母”^②。有研究者指出,巫文化“曾为中华文化、文明的起源和形成,作出了重大的贡献,并为后世的史官文化、文书与档案文化、天文历法、宗教文化等的形成和发展,为音乐、舞蹈、绘画、戏剧、雕塑等艺术事业的形成和发展,为哲学、史学、医学、天文学等科学的形成和发展,奠定了最初的基础”^③。还有研究者指出,“‘巫雉文化’不仅是人类文化的‘基因库’,也是人类文明的‘原始推动力’、人类文明的‘催生剂’和‘助长剂’”^④。张紫晨先生在《中国巫术》中写道:“巫术不仅仅是一种行为观念,而且是一种认识形式和文化现象。巫术文化在中国文化中占有重要位置,同时也对中国文化各个方面产生深远的影响”^⑤。唯其如此,原始社会产生的巫与巫术,自然成为六朝巫风盛行的源起。

① [英]詹姆斯·乔治·弗雷泽著,徐育新、汪培基、张泽石译《金枝》,北京:大众文艺出版社,1998年版,页24-27。

② 马伯英《中国医学文化史》,上海人民出版社,1994年版,页147。

③ 冯子直《在探索中华文明的起源中寻找档案的起源》,《档案学研究》,2004年第1期。

④ 林河《中国巫雉史》,广州:花城出版社,2001年版,页35。

⑤ 张紫晨《中国巫术》,上海三联书店,1990年版,页264。

第二节 楚文化和吴越文化： 六朝南方地区深厚的巫术文化传统

一、“信巫鬼，重淫祀”——楚国的巫学传统

六朝南方地区更是有着深厚的巫术文化传统。“六朝疆域时有消长。这种时有消长，不仅表现在孙吴、东晋、宋、齐、梁、陈六个朝代之间，而且表现在各朝代的内部”；“在六朝中，大体吴、陈两朝疆域最小，约在一百万至一百三十万平方公里；晋末宋初疆域最大，约在二百六十万至二百九十万平方公里”^①。六朝实际统治的南方地区，地当古代吴国、越国和楚国的大部分地区，崇巫这一人文现象在一衣带水的长江中下游楚国、吴国、越国极为普遍。

先看楚国浓郁的巫鬼祭祀之风。楚人好鬼，见于记载甚多。《吕氏春秋·异宝》言：“荆人畏鬼，而越人信机。”而《淮南子·人间训》和《列子·说符》则言“荆人鬼，越人机”，“楚人鬼而越人机”。从史料记载来看，当初熊绎立国之时，他们对周朝的义务就是“唯是桃弧、棘矢，以共御王事”^②，注曰：“桃弧、棘矢，以御不祥。”桃弧、棘矢用来抵御不祥外，还可禳除灾害，

① 胡阿祥《六朝疆域与政区述论》，《南京理工大学学报》，2003年第1期。并参氏著《六朝疆域与政区研究》，西安地图出版社，2001年版。

② 《左传·昭公十二年》。

《左传·昭公四年》载“桃弧、棘矢，以除其灾”，注曰：“桃弓棘箭，所以禳除凶邪。”《国语·晋语八》载叔向的话云：“昔成王盟诸侯于岐阳，楚为荆蛮，置茅蕝，设望表，与鲜卑守燎，故不与盟。”^①据韦昭注知，望表即望祭山川，立木以为表；蕝，谓束茅而立之，所以缩酒；燎，庭燎也，当是一种祭天的仪式。

张正明先生指出，熊绎对周天子应尽的职分有三：其一是守燎以祭天，其二是苞茅以缩酒，其三是贡桃弧、棘矢以禳灾，所以“熊绎这位国君实为首长兼大巫”^②。由此可见，楚国起初确实是把执行巫术祭祀活动当作自己对周天子的职责或义务，到后来，楚与周天子的关系疏远，虽不再参加周朝的祭祀，但似乎仍要向周天子贡献祭祀物品，《左传·僖公四年》载齐侯伐楚的一条重要理由就是楚国没有及时向周廷供应苞茅，耽误了周王的祭祀活动。巫术祭祀称得上是楚国最有代表性的文化，“它是夏商文化和土著文化相结合的产物，也是楚文化区别于中原文化的一个重要特征”^③。

曾经有一个名叫微的楚巫，游于齐国，由裔欬引见齐景公。《晏子春秋·内篇·谏上》记巫微建议齐景公“请致五帝，以明君德”。晏子入谏，规劝景公不可“弃贤而用巫”，要求“东楚巫而拘裔欬”。景公听从了晏子的规劝，把巫微放逐到齐国的东部，把裔欬拘禁起来。这件事表明北方不像楚地那么尊巫。故《汉书·地理志下》说：“楚有江汉川泽山林之饶……信巫鬼，

① [春秋]左丘明撰《国语》，见上海师范大学古籍整理组校点《国语》，上海古籍出版社，1978年版，页466。

② 张正明《楚文化》，上海人民出版社，1987年版，页20。

③ 过常宝《楚辞与原始宗教》，北京：东方出版社，1997年版，页16。

重淫祀。”^①

甚至楚国国力的衰落,某些统治者成了亡国之君,也与“务鬼神,信巫祝之道”有关。楚君有亲自主持巫术活动者,《国语·楚语上》的“君则曰:‘余左执鬼中,右执殇宫’”就是一证。《史记·孟子荀卿列传》记荀卿曾在楚为兰陵令:“嫉浊世之政,亡国乱君相属,不遂大道而营于巫祝,信谰祥。”^②《吕氏春秋·侈乐》云:“宋之衰也,作为千钟;齐之衰也,作为大吕;楚之衰也,作为巫音。”独把“巫音”作为楚国政治衰败、国势衰亡的原因。《太平御览》卷526、卷735均引桓谭《新论》说,楚灵王在外敌(吴人)入侵时,居然专心事巫,鼓舞自若,以为鬼神会护佑赐福,可怜成了亡国之君。楚怀王兵败地削,不思自励,也将希望寄托在鬼神身上,与其先祖楚灵王没什么两样,《汉书·郊祀志》载曰:“楚怀王隆祭祀,事鬼神,欲以获福助,却秦师。”^③董说《七国考·杂祀》引陆机《要览》云:“楚怀王于国东起白马祠,岁沉白马,名飨楚邦河神,欲崇祭祀,拒秦师,卒破其国,天不佑之。”楚人以“淫祀”著称,从宫廷到民间,淫祀之风盛行。《白虎通义·五祀篇》云:“非所当祭而祭之,名曰淫祀,淫祀无福。”这是后人的看法,楚人可不这样认为。

现代出土的“卜筮记录”竹简向我们展示了楚人风行巫祭活动,祭祀的名目繁多,祭祀的对象广泛。由荆门包山楚墓和江陵望山楚墓所见,就祭祀对象看,十分广泛,包括山川天地之神及先王先公,如圣王、昭王、柬大王、卓公、惠公、大水、句土、司命、司祸、地

① 《汉书·地理志下》,页1666。

② 《史记·孟子荀卿列传》,页2348。

③ 《汉书·郊祀志下》页1260。

字、云君、东城夫人,等等。^①“楚人祭祀的对象包括山川、神灵和祖先三维体系,其中存在着明显的重川轻山倾向”,而楚人祭祀的主持者——巫覡的地位“在并世各族中罕有其匹”^②;“这许多名目,说明了楚人迷信活动中的繁文缛节,也反映了当时楚国统治阶层畏天命,信鬼神,重淫祀的迷信思想和生活习俗。”^③

楚国巫术祭祀之风成就了楚国的巫学传统。最早给巫做了确切界说的学者,是一位名叫观射夫的楚人,《国语·楚语下》记观射夫说:“民之精爽不携贰者,而能齐肃衷正,其智能上下比义,其圣能光远宣朗,其明能光照之,其聪能听彻之,如是则明神降之,在男曰覡,在女曰巫”。在楚人心目中,大巫是社会的精英,《国语·楚语下》记楚昭王时王孙圉论“国之宝”,首推观射夫,次推倚相,而这两人都是大巫。

今天,有研究者认为诗人屈原即是一名楚巫,而屈赋为巫祝之诗。^④至于楚国民间信巫的情况,在屈原的《楚辞》中有很形象的描

① 见湖北省荆沙铁路考古队《包山楚简》,文物出版社,1991年版;湖北省文物考古研究所、北京大学中文系《望山楚简》,中华书局,1995年版。另参阅王从礼《试论楚人信鬼重祀的习俗》,《江汉考古》,1989年第4期;陈国生、周跃云《试论先秦荆楚地区尚武崇巫风气的形成》,《湖南师范大学学报》,1992年第5期;陈伟《包山楚简初探》,第六章“卜筮与祷祠”,武汉大学出版社,1996年版;陈伟《试论包山楚简所见的卜筮制度》和《望山楚简所见的卜筮与祷祠——与包山楚简相对照》(分载《江汉考古》1996年第1期和1997年第2期);胡雅丽《楚人宗教信仰刍议》和《楚人宗教信仰刍议》(续)(分载《江汉考古》2001年第3期、第4期)。中山大学中文系古文字研究室楚简整理小组《战国楚竹简概述》,《中山大学学报》,1978年第4期。

② 刘玉堂、贾继东《楚人祭祀礼俗简论》,《民族研究》,1997年第3期。

③ 中山大学中文系古文字研究室楚简整理小组《战国楚竹简概述》,《中山大学学报》,1978年第4期。

④ 高扬《楚巫与巫祝之诗——从屈赋推论屈原为楚巫及屈赋为巫祝之诗》,载方培元主编《楚俗研究》(第1辑),湖北美术出版社,1993年版,页69-79。另参萧兵《楚辞文化》,中国社会科学出版社,1990年版,页226-269;过常宝《楚辞与原始宗教》,北京:东方出版社,1997年版,页24-27。

写,楚地巫男巫女的容貌装饰、舞姿身态在屈原诗句中表现得栩栩如生、活灵活现:《东皇太一》写巫饰太一神,“灵偃蹇兮姣服,芳菲菲兮满堂,五音纷兮繁会,君欣欣兮乐康”;《云中君》一开始也是巫人穿彩衣、缀杜若,扮演云神,“浴兰汤兮沐芳,华采衣兮若英。灵连蜷兮既留,烂昭昭兮未央”,还努力表现出“驾龙”、“遨游”的形象,尔后云神才真的降于其身;《大司命》中的巫,扮饰主管人们生死的司命神,“灵衣兮披披,玉佩兮陆离”,不一而足。因此,“我们完全可以想像,在楚人的淫祀中,巫术仪式本身就有艺术的性质”^①。

东汉王逸《楚辞章句》云:“《九歌》者,屈原之所作也。昔楚国南郢之邑,沅湘之间,其俗信鬼而好祀。其祠必作歌乐鼓舞以乐诸神。屈原放逐,窜伏其域,怀忧苦毒,愁思怫郁。出见俗人祭祀之礼,歌舞之乐,其辞鄙陋。因为作九歌之曲,上陈事神之敬,下以见己之冤结,托之以讽谏。故其文义不同,章句杂错而广异义焉”。南宋朱熹在《楚辞集注·楚辞辩证》卷上也曾经指出:“楚俗祠祭之歌,今不可得而闻矣。然计其间,或以阴巫下阳神,以阳主接阴鬼,则其辞之褻慢淫荒,当有不可道者。”^②元代吴澄《吴文正集》卷57《题李伯时九歌图后并歌诗一篇》云:“九歌者何?楚巫之歌也。巫以歌舞事神,手舞而口歌之”。美国学者戴维·霍金斯(David Hawkes)曾将《楚辞》分成两部分:其中《九歌》、《招魂》、《大招》纯粹为巫师祈祷之词,而《离骚》、《九章》、《九辩》、《远游》等则为诗人抒发自己胸怀的诗篇,但仍然受了巫歌的影响。^③楚人名巫为灵,王逸注曰:“灵,巫也。楚人名巫为灵”,《说文》“灵”

① 康正果《风骚与艳情》,上海文艺出版社,2001年版,页62。

② 朱熹《楚辞集注》,上海古籍出版社,1974年版,页185。

③ David Hawkes. The Songs of the South. New York: Penguin Books, 1985, p44.

字条列出“灵”的异体作“靈”，字从巫，可见“灵”与“巫”着实关系密切^①，因而也有研究者把楚国以“灵”为主要宗教职能者的宗教命名为“灵教”^②。

楚人“信巫不信医”在并世各族中尤为突出。楚国的巫往往也就是医，相传“巫彭作医，巫咸作筮”^③，巫彭和巫咸正是楚人崇奉的两位神巫，在屈原所作赋中连称为“彭、咸”。孔子曾说：“南人有言曰：‘人而无恒，不可以作巫医’。善夫！”^④“所谓‘南人’，实即楚人，一如所谓‘南风’实即楚风。”^⑤一身而二任的巫医，作为北人的孔子并未批评他们，相反称赞他们有恒心。楚国的医药学水平从马王堆出土帛书得到了证明，李学勤先生说：

马王堆帛书有不少是楚国人的著作，具有鲜明的楚文化的特点。试举《五十二病方》为例，这是一部有很高科学价值的医药方书，书分五十二章，每章用一种疾病作为标题。……很明显，这部珍贵的方书是楚人辑集的，它代表了楚国的医药学水平。

《五十二病方》和其他帛书医书经常用“知”字表示病的痊愈，这是楚人的方言。中医最重要的经典《内经》也常用这个词。现在我们知道，《五十二病方》卷前的医学理论文字是《内经》的来源之一。由此可见，《内经》可能有相当大的部分是楚国的作品。^⑥

① 臧克和《说文解字的文化说解》，湖北人民出版社，1994年版，页325。

② 徐文武《楚国宗教概论》，武汉出版社，2002年版，页5。

③ 《吕氏春秋·勿躬》。

④ 《论语·子路篇》。

⑤ 张正明、刘玉堂《湖北通史·先秦卷》，华中师范大学出版社，1999年版，页421。

⑥ 李学勤《简帛佚籍与学术史》，江西教育出版社，2001年版，页18。

巫舞禹步也被楚人用于治病。饶宗颐先生《道教与楚俗关系新证》一文对《五十二病方》中禹步使用于治病的例证多有列举,并指出:“《五十二病方》中言禹步使用于治病不止一见,……所有治病行巫术,必用禹步。……故扬雄《法言》云:‘巫步多禹’。《云梦秦简日书》中亦载禹符、禹步”^①。

唐人元稹有诗云:“楚俗不事事,巫风事妖神。”^②范文澜先生在《中国通史简编》中说:“楚国传统文化是巫官文化,民间盛行巫风,祭祀鬼神必用巫歌,《九歌》就是巫师祭神的歌曲。”^③楚人如此崇巫,楚史专家张正明先生谓为“巫学”。“所谓巫学,当然不限于巫术、巫法、巫技、巫风。也就是说,它不全是原始的宗教,其中也荟萃着早期的科学和早期的艺术。”^④饶宗颐先生则说:

楚文化一名词,所以能够成立,因为楚可说是南方文化的综合体。它吞并许多小国,“汉阳诸姬,楚实尽之”。吸收北方中原华夏文化,和南方若干地区土著民族独特的崇祀鬼神的巫文化融合、升华,构成楚文化的特色。^⑤

二、“信鬼神与祲祥”——吴越巫文化传统

吴即句吴,越即于(于)越。句吴祖先生活在今苏南、皖南、浙

① 饶宗颐《道教与楚俗关系新证》,收入《饶宗颐史学论著选》,上海古籍出版社,1993年版,页134-135。

② 《全唐诗》卷398,元稹《赛神》。

③ 范文澜《中国通史简编》(第1册),人民出版社,1955年版,页288。

④ 张正明《巫、道、骚与艺术》,载湖北省文联、湖南省文联、中国艺术研究院文艺研究编辑部编《楚文艺论集》,湖北美术出版社,1991年版,页2。

⑤ 饶宗颐《道教与楚俗关系新证》,收入《饶宗颐史学论著选》,上海古籍出版社,1993年版,页126。

江北部一带,于越的最早活动地区在今浙江北部以及太湖一带。这片地区,也就是人们常说的吴越地区。

句吴与于越同属于古越族——“百越”,是“百越”的分支。百越是中国的—个古老的民族,分布于我国的东南及南部,甚至今天越南北部的广大地区也有百越的足迹。“自交趾至会稽七八千里,百越杂处,各有种姓”^①,道出了百越所属地域之广,分支之多。百越之名,首见于《吕氏春秋·恃君篇》:“扬汉之南,百越之际,敝凯诸夫风余靡之地,缚娄、阳禺、驩兜之国,多无君”。高诱注曰:“越有百种”,其中,于越、句吴、扬越、闽越、南越、东越、山越、骆越、瓯越都是越族中著名的分支。经考古证实,百越虽然支系繁多,但有许多相同之处,印证了史籍所言句吴与于越“同气共俗”^②、“同俗并土”^③的记载。春秋战国时,吴国为越国所灭,越国又被楚国所灭。在秦灭六国前,楚国灭国最多,疆域广阔,事实上已统一了东南半壁,影响最为深远,灭越以后的楚文化范围,已从长江中游扩展到下游以至淮泗地区,甚至影响到南海。

吴越人早在遥远的原始部落时代,就已经有了原始的图腾崇拜。这种图腾崇拜,实际上是祖先崇拜与鬼神、自然崇拜的一种结合形式。正如朱天顺在《原始宗教》一书中指出的:“图腾崇拜,就其崇拜直接对象来说,是自然物或动植物,而就其崇拜的观念来说,却具有鬼魂崇拜或祖先崇拜的内容。”^④

吴越的图腾崇拜首先是龙崇拜(或言蛇崇拜)。地处三江五湖的吴越,水给吴越人带来了秀丽的山川、肥沃的土地、便利的交

① 《汉书·地理志》颜师古注引臣瓚,页1669。

② 《越绝书·越绝外传纪范伯》。

③ 《越绝书·越绝外传纪策考》。

④ 朱天顺《原始宗教》,上海人民出版社,1978年版,页57。

通、丰富的水产,使南方成为鱼米之乡。水也给吴越人带来了灾难,水灾、水患增加了吴越人对水的神秘感与恐惧感。出于对水的敬畏,至迟在春秋战国的吴国、越国时期,吴越人就有了“春祭三江,秋祭五湖”^①的祭祀传统。水崇拜这样一种自然崇拜的结果,产生出吴越人对龙(蛇)的图腾崇拜。《说文·虫部》“蛮”条释曰:“南蛮,蛇种。”古代,南方少数民族被称为南蛮,吴、越即属南蛮之列,他们尊奉蛇为他们的祖先,自称是蛇的后裔,蛇是他们崇拜的图腾。《吴越春秋》卷5记载,越王勾践曾派大夫文种送给吴王一双刻绘着“状类龙蛇”的“神木”,以示将越国奉献给吴国之意。吴越素来为敌,吴国修建阖闾城时,史载即立有“蛇门”:

欲东并大越,越在东南,故立蛇门,以制敌国。吴在辰,其位龙也;故小城南门上反羽为两觭,以象龙角;越在巳地,其位蛇也,故南大门上有木蛇,北向首内,示越属于吴也。^②

与龙蛇崇拜相联系,吴越同是“断发文身”^③的蛮夷之地,人们文身的图案多是龙、蛇之形,“吴越人的文身习俗就是图腾崇拜的一种表现形式”^④。

吴越人崇拜水中的龙外,还崇拜天上的鸟。越人对鸟的崇拜,可以追溯到新石器时代的河姆渡文化。从河姆渡遗址中发掘出的动物遗骨,有不少是野生鸟类遗骨,主要有雁、鸦、鹰、野鸭、鹤、鸬

① 《越绝书·德序外传记》。

② 《吴越春秋·阖闾内传》。

③ 《史记·吴太伯世家》,页1445云:“太伯、仲雍二人乃奔荆蛮,文身断发,示不可用。……太伯之奔荆蛮,自号句吴”。《集解》应劭曰:“常在水中,故断其发,文其身,以象龙子,故不见伤害”。有关越人断发文身的记载亦不少:《庄子·逍遥游》:“宋人资章甫而适诸越,越人短发文身,无所用之”;《战国策·赵策》:“披发文身,错臂左衽,瓯越之民”;《论衡·四讳篇》记泰伯语曰:“吾之吴越,吴越之俗,断发文身”。

④ 张荷《吴越文化》,辽宁教育出版社,1998年版,页36。

鸕、鹭、鸛、鵙等,遗址中还出土了不少绘有鸟形图案的陶、骨、象牙制品,“而象牙雕刻中经常出现鸟的图形,可能含有某种图腾崇拜的意思”^①。大量的鸟形、鸟纹器物说明古越人对鸟的偏好与尊崇,也是图腾崇拜的一种表现。“鸟篆”是春秋战国时期盛行于吴越等地区的一种主要镌刻于青铜器上的特殊篆书体^②。《吴越春秋》称越人为“大越鸟语之人”^③,《史记·越王勾践世家》把越王勾践描述成“长颈鸟喙”^④。在中原人的眼里,当时的吴越之民,与鸟结下了不解之缘,不但操鸟语,连国君也有鸟相。

与鸟图腾相联系的是越人多以鸡占卜,不像中原地区的人们以龟甲占卜。这种鸡卜在西汉时期仍然在越地流行,《资治通鉴》记武帝元封二年(前109年):“初令越巫祠上帝、百鬼,而用鸡卜”。胡三省注引范成大《桂海虞衡志》让今人得知鸡卜的具体做法:

鸡卜,南人占法。以雄鸡雏执其两足,焚香祷所占,扑鸡杀之,拔两股骨,净洗,线束之,以竹筴插束处,使两骨相背于筴端,执竹再祝。左骨为依,依,我也。右骨为人,人,所占事也。视两骨之侧所有细窍,以细竹筴长寸余偏插之,斜直偏正,各随窍之自然,以定吉凶。法有十八变,大抵直而正或近骨者多,吉;曲而斜或远骨者多,凶。亦有用鸡卵卜者,握卵以卜,书墨于壳,记其四维;煮熟横截,视当墨处,辨壳中白之厚

① 牟永抗《试论河姆渡文化》,载中国考古学会编《中国考古学会第一次年会论文集(1979)》,文物出版社,1980年版,页103。

② 陈克伦《吴越风俗考》,载王懿之、李景煜主编《百越史论集》,云南民族出版社,1988年版,页408。

③ 《太平寰宇记》卷93引《吴越春秋》言“秦徙大越鸟语之人置替(潜)”。

④ 《史记·越王勾践世家》,页1746。

薄以定依、人吉凶。^①

图腾崇拜和祭祀神灵发达的结果,使吴越地区巫觋活动在距今六七千年的河姆渡文化和距今四五千年的良渚文化当中就可发现痕迹。吴越人依据候鸟定时迁徙来安排农时,创造出“鸟田”这一古代东南沿海地区特有的农耕经济方式,甚至把鸟类善于飞翔的自然属性,神化为巫师借之与上天沟通的使者,故河姆渡文化便有以飞鸟为题材的原始艺术品——著名的双鸟朝阳纹象牙蝶形器。^②江苏吴县澄湖所出的良渚文化黑陶罐的四个符号可释为“巫成五俞”;符号的形状是两个梭形作十字交叉,过去多以为是八角星纹,但1987年在安徽含山凌家滩四号墓出土刻纹木板^③发现同样符号以后,学者们多认为该符号和古代数术有关,还有着同方位有关的意义,且这符号和商周时写作的“巫”字具有渊源关系,因当时的巫觋职司数术,所以“巫”字就采用了这样的构成。^④

吴、越两国山水毗邻,风俗、语言大体相同,巫术文化的盛行不逊色于同时的其他诸侯国。《山海经》中列出的千巫之首的巫咸,便出生在吴国都城(今江苏苏州)附近的虞山(今江苏常熟境内),《越绝书·外传记吴地传》说:“虞山者,巫咸所出也,虞故神出奇怪,去县百五里”。《史记·殷本纪》提到巫咸,唐人张守节《正义》云:“巫咸及其子贤冢皆在苏州常熟县西海虞山上,盖二子本吴人也”。可见,吴地是大巫巫咸的发祥地。作为巫咸发祥地的吴地,尚有其他史实见诸史册,《越绝书》多处提到吴国都城有“巫门”、

① 《资治通鉴》，卷21，汉纪13，武帝元封二年（前109年），页683。

② 刘军、姚仲源《中国河姆渡文化》，浙江人民出版社，1993年版。

③ 安徽省文物考古研究所《安徽含山凌家滩新石器时代墓地发掘简报》，《文物》，1989年第4期。

④ 李学勤《良渚文化的多字陶文——吴文化历史背景的一项探索》，收入潘力行、邹志一主编《吴地文化一万年》，中华书局，1994年版，页8-9。

“巫櫪城”，说明这些地方曾经是巫师的住处。

越地也有许多巫师活动的遗址。《越绝书·外传记越地传》载有“巫里”、“巫山”、“越神巫无杜”之类的称谓：“巫里，句践所徙巫为一里，去县二十五里，其亭祠今为和公郡社稷墟”；“巫山者，越魅，神巫之宫也，死葬其上，去县十三里”；“江东中巫葬者，越神巫无杜子孙也。死，句践于中江而葬之。巫神，欲使覆祸吴人船，去县三十里。”^①上述记载中的“县”，均指越都会稽，即今浙江绍兴。吴、越作为邻国，其都城相距不足三百里，巫咸发祥于吴地，越地的巫风和巫咸有着直接关系，应是吴地风气的蔓延所致。有研究者指出，“吴、越或是巫咸发祥地，或是巫风盛行之处，巫咸是一位双手操蛇的神巫”，巫咸的这种形象“乃求雨巫师的象征，致蛇祈雨的巫术为巫咸所开创”^②。越国大夫文种给越王勾践所提的“伐吴九术”中，第一条便是“尊天地，事鬼神”^③，《列子·说符篇》明确提出了“楚人鬼而越人禴”的论断，张湛注曰：“信鬼神与禴祥”，“禴”就是祭鬼神以求福。《史记·封禅书》言：“是时既灭两越，越人勇之乃言‘越人俗鬼，而其祠皆见鬼，数有效’”^④。这位越人还引东甌王敬鬼为例证。

“信鬼神与禴祥。”按照现代宗教学的理论，宗教活动是宗教的四大要素之一，宗教活动的核心是祭祀，前苏联宗教学者约·阿·克雷维列夫更将祭祀仪式独立出来作为宗教的五大要素之一。^⑤宗教祭祀是人与神交通的重要方式，是向神灵的祷告和祈

① 《越绝书·越绝外传记越地传》。

② 李炳海《巫咸探源》，《世界宗教研究》，1993年第2期。

③ 《越绝书·越绝内经九术》。

④ 《史记·封禅书》，页1399。

⑤ [苏]约·阿·克雷维列夫著、王先蓉等译《宗教史》，中国社会科学出版社，1984年版，页2。

求,而人类宗教的历程大致经历了自发的原始宗教和人为的宗教两大阶段,不管是原始宗教还是人为宗教都有祭祀仪式,这种祭祀仪式往往脱胎于巫术活动并带有浓郁的巫术色彩,越国把巫术祭祀活动提升到了立国之根本的地位。

第三节 两汉时期:六朝大畅巫风的前夜

一、西汉的建立:“楚文化的胜利”

西汉时期,“以事鬼神为底蕴,高扬英雄本色的楚风”^①成为构成西汉世风的主要部分。有人说,西汉王朝的胜利是“楚文化的胜利”^②,“在反秦起义队伍中有两支以楚人为主体的队伍,一是项羽的,一是刘邦的,他们的存在客观地把楚文化传播到全国。相比之下,刘邦传播楚文化的作用要比项羽大。……刘邦起兵于沛地,在他的身边形成了一个以沛人为主体的楚人政治集团,西汉开国名臣如萧何、曹参、樊哙、王陵、周勃等都是沛人,后来脱离项羽投奔刘邦的韩信、陈平等亦是楚人。……这样,楚文化在西汉王朝中就占有了重要的一席之地。”^③这些观点都强调了楚文化对西汉世风、文化的影响,在此基础上有研究者更进而认为西汉文化的源头在与古代巫术密切相关的民间文化,“近年,有人强调西汉文化源

① 张强《汉高祖刘邦与西汉世风》,《陕西师范大学学报》,1997年第3期。

② 李长之《司马迁之人格与风格》,开明书店,1948年版,页2。

③ 张强《汉高祖刘邦与西汉世风》,《陕西师范大学学报》,1997年第3期。

于楚文化,其实,倒不如说它是源之于民间更为妥当。因为……堪称巫术文化渊藪的地区则不仅有楚,而且有‘言与行谬,虚诈不情’的齐,好‘为方仙道’、‘依于鬼神之事’的燕,和‘其俗巫鬼’的陈地等等(《史记·封禅书》、《汉书·地理志》)。过于强调某一地区文化的影响力,西汉文化的民间性就被抹杀了。”^①文献记载和考古材料的印证,说西汉的建立是“楚文化的胜利”也大致不差。

汉高祖时的“巫”,见诸史册的比较多。“高祖即位,置祠祀官,则有秦、晋、梁、荆之巫”^②,高祖六年(前201年),刘邦还下诏鼓励巫祠与巫祭,说“吾甚重祠而敬祭”,为此在长安“置祠祝官、女巫”,包括“梁巫”、“晋巫”、“秦巫”、“荆巫”、“九天巫”、“河巫”、“南山巫”七巫:

1. 梁巫。“祠天、地、天社、天水、房中、堂上之属”。

2. 晋巫。“祠五帝、东君、云中君、司命、巫社、巫祠、族人、先炊之属”。

3. 秦巫。“祠社主、巫保、族累之属”。

4. 荆巫。“祠堂下、巫先、司命、施糜之属”。

5. 九天巫。“祠九天”。

6. 河巫。“祠河于临晋”。

7. 南山巫。“祠南山、秦中”。^③

李零先生指出:“这些巫祠多用六国之旧。原书叙‘巫’于‘祠祝官’后,并且注明为‘女巫’,可见当时的‘巫’仍多是女巫,多是

① 赵世超《巫术盛衰与西汉文化》,《北京师范大学学报》,1997年第5期。

② 《汉书·高帝纪下》“赞曰”,中华书局标点本,页81。

③ 《史记·封禅书》,页1378-1379。“九天巫”是胡巫祠,《索隐》引《孝武本纪》云“立九天庙于甘泉”,《三辅故事》云“胡巫事神明于神明台”。

‘祝’的属官。”^①其所祠对象有“巫祠”、“巫保”、“巫先”^②,当是保存祭巫之俗。

汉武帝时的“巫”有两点值得注意:一是数量大,既有官巫,也有民巫;二是“巫”的影响大,以至于武帝对“巫”既信又怕,对宫闱和民间的巫蛊都严加禁止^③。就后者来说,武帝元封二年(前109年)还增设“越巫”^④,武帝患病,“巫医无所不至”^⑤,但武帝对宫闱和民间的巫蛊都不曾手软,均严加禁止,如元光五年(前130年),诛女巫楚服,废陈皇后^⑥;天汉二年(前99年),“止禁巫祠道中,大搜”^⑦;征和元年至三年(前92—前90年),有史称“巫蛊之祸”的公孙贺案、戾太子案和贰师案等等,当时帝子争位,后妃争宠,往往畜巫覡,埋偶人,施祝诅,以图加害于其嫉恨者。武帝疑神疑鬼,到处搜捕,以为左右皆为巫蛊。朱安世、江充利用武帝的心理和当时的环境,行诬蔑构陷之能事,制造冤假错案,株连甚广。^⑧

东汉巫、巫术,从《后汉书·方术列传》即可窥见一斑。该传

① 李零《先秦两汉文字史料中的“巫”(下)》,收入氏著《中国方术续考》,东方出版社,2001年版,页66。

② “巫祠”见《周礼·春官·筮人》之“九筮”。“巫保”,楚人呼“巫”为“灵”,《楚辞·九歌·少司命》有“灵保”。“巫先”,《史记·封禅书》《集解》引应劭语曰:“先人所在之国,及有灵施化民人,又贵,悉置祠巫祝,博求神灵之意”。又《索隐》云:“巫先谓古巫之先有灵者,盖巫咸之类也”。

③ 李零《先秦两汉文字史料中的“巫”(下)》,收入氏著《中国方术续考》,东方出版社,2001年版,页66。

④ 《史记·孝武本纪》页478和《封禅书》页1400均记:元封二年,“乃令越巫立越祝祠,安台无坛,亦祠天神上帝、百鬼,而以鸡卜”。

⑤ 《史记·孝武本纪》,页459。

⑥ 分见《汉书》之《武帝纪》、《孝武陈皇后传》,页164,页3948。

⑦ 《汉书·武帝纪》,页203。

⑧ 参《辞海·历史分册·中国古代史》“巫蛊之祸”条,上海辞书出版社,1984年版,页110。有关汉代巫蛊之祸,还可参阅李瑶《巫蛊方术之祸》,广西民族出版社,1995年版,页3—39。

所载方士人物,个个身怀“秘术”,此类“秘术”或称为“法术”,或称为“方术”,甚至有“左道”、“秘学”之称。到《晋书·艺术传》里,统谓之“艺术”,当时人心目中的艺术,有卜筮、占验推步等术数,还有厌胜、治鬼、捉妖等方术,也做些解除、符祝治病一类小术,这些均为中国所固有,但与巫术素有渊源。

关于汉代的巫者与巫覡社会,已出研究成果较为丰硕^①。林富士先生对汉代巫者作了全面而精深的研究,他在所撰《汉代的巫者》一书第八章《结论》中指出:“虽然汉代的巫者已丧失其崇高的政治社会地位,但是其在社会中的影响力却仍未消失。因为巫者仍拥有其传统的技能,于交通鬼神之事,解除之事,疾疫、战争、水旱之事,生育与丧葬之事,甚至祝诅之事,巫者莫不以其特殊之精神智能和巫术,交通鬼神以替人祈福解祸,或祸祟他人,而此恰能满足汉代社会中个体或群体对于‘祈福避祸’的需求”;汉代巫者“其影响力所及却不局限于某一阶层或某一地区。因为贵如皇帝、后妃、王侯将相,次如大官小吏,贱如庶民奴隶,于各种行事上都有可能求助于巫者,故其活动范围事实上是通贯各个社会阶层的。而在空间分布上,从汉代各地的‘巫俗’和‘祭祀所’的分布情形来看,汉人所谓‘街巷有巫,闾里有祝’的情形也许并不夸张。故而,从巫者活动范围的广布性来看,其社会影响力所及的范围也应该

① 关于两汉巫覡社会研究的专著和论文主要可参:林富士《汉代的巫者》,台北:稻香出版社,1988年版;〔韩国〕文镛盛《中国古代社会的巫覡》,北京:华文出版社,1999年版;罗文、陈国生《西汉诸帝崇神尚巫及其影响》,《衡阳师专学报》,1993年第2期;陈国生《试论地理环境在西汉崇奢尚巫风俗形成中的作用》,《中国历史地理论丛》,1993年第2期;孙家洲《汉代民俗与巫风初探》,《世界宗教研究》,1994年第1期;孙家洲《汉代巫术巫风探幽》,《社会科学战线》,1994年5期;〔日〕东晋次《后汉初期的巫者の反乱について》,《名古屋大学东洋史研究报告》,第25号,2001年3月;马新《论两汉民间的巫与巫术》,《文史哲》,2001年第3期。

是相当广泛的。”^①

《盐铁论·散不足》所言“街巷有巫，闾里有祝”的情形，或许就是两汉巫者的实际写照，在此巫风下的巫术也就可想而知。李零先生将先秦至两汉的“巫术”归纳为 16 种：（一）方向之祭。（二）乞雨止雨。（三）请风止风。（四）见鬼视鬼。（五）祈禳厌劾。（六）转移灾祸。（七）毒蛊。（八）巫蛊。（九）媚道。（十）星算。（十一）卜筮。（十二）占梦。（十三）相术。（十四）医术。（十五）祝由。（十六）房中。上述 16 种巫术，在以楚人为主体的建立起来的汉王朝风行不衰，传之后世。李零先生总结指出：

以上十六项，其中（一）至（六）项主要与“祝宗卜史”中的“祝宗”有关。它们是以祠祭祝祷为特点。（七）至（九）项，很多也是“祝”，可以看作前者的延伸。但它们的“祝”都是“祝诅”，其实是伤害术。按西方的说法，前者是“白巫术”（white magic），后者是“黑巫术”（black magic）。而（十）至（十六）项，则主要与“祝宗卜史”中的“卜史”，以及从“卜史”派生的“方术”（数术方技）关系更大（《汉书·诸子略·数术略》小序说数术家是出于“明堂羲和史卜之职”）。^②

汉代的巫风，以楚地为最盛，这在汉赋中得到了反映。文学作品是社会生活的反映，先秦巫风以楚国为最盛，楚人的巫风在《楚辞》中留下了丰富的记录，同样汉人把在日常生活中占有重要地位的巫术写进《汉赋》，使汉赋与楚辞一样充满了浓郁的巫风。祭祀神灵和祖先是巫风的组成部分，《南都赋》言“纠宗绥族”，“纠”是

^① 林富士《汉代的巫者》，台北：稻香出版社，1988 年版，页 210～211。

^② 李零《先秦两汉文字史料中的“巫”（下）》，收入氏著《中国方术续考》，东方出版社，2001 年版，页 75。李文关于“巫术十六种”的分析，见该书页 69～75。

合,“绥”是安;祭祖不一定在吉日良辰,《东京赋》云:“春秋改节,四时迭代,蒸蒸之心感物增思,躬追养于庙,奉蒸尝与禴祠”;祭祀的地点在祠庙灵坛,《东京赋》、《东都赋》、《南都赋》、《甘泉赋》、《长杨赋》等篇中所出现“明堂”、“灵台”、“祖庙”、“庙祧”、“圆丘”、“清庙”的频数多达20余次。汉赋描写祭品的句子也不少,《东京赋》“荐三牺,效五牲”,《甘泉赋》:“秬鬯泔淡,膾蜜丰融,懿懿芬芬”,巫师们在燃烧着的香草上烤着香喷喷的牲肉,献上香酒香汤,如《南都赋》所谓“珍馐琅玕,充溢四方”。

楚地的祀神歌舞,在汉代宫廷中延续下来,《东京赋》:“撞洪钟,伐灵鼓,旁震八鄙……若疾霆转雷而激迅风也”;《长杨赋》描写更为生动:“陈钟鼓之乐,鸣鼗磬之和,建碣磬之虞,拊隔鸣球,掉八列之舞”,“听庙中之雍雍,受神人之福祐,歌投颂,吹合雅”。在香烟弥漫的祭祀场上,巫师们“酌允铄,肴乐胥”,酣歌醉舞,令人心动神摇^①。在一定程度上,可以说楚辞、汉赋是巫文学的作品。

从两汉雩祭的盛况可见楚文化巫学传统在汉代的巨大影响。胡健国先生指出:“楚巫乃雩祭之源,雩文化的开山始祖”^②。汉代崇巫之风,为雩祭的发展创造了条件。上古雩祭至汉时,“驱雩”作为国家祭礼和民间习俗,其内容和形式均呈现出新的面貌。《汉旧仪》记汉初雩祭:“方相帅百隶及童子,以桃弧、棘矢、土鼓,鼓且射之,以赤丸、五谷播洒之”。桃弧、棘矢、赤丸皆楚地辟邪物,方相氏以苇秆作矢射向四隅,皆以巫术镇疫鬼。开始有童子参加雩仪,颇为值得注意,而用以逐疫鬼的童男童女,古代特别称作“傩”,傩

① 李佑《人神合一的文化表征——楚辞汉赋中的巫风》,《江汉论坛》,1994年第4期。

② 胡健国《巫雩与巫术》,海口:海南出版社,1993年版,页65。

子自此便扮演了历代宫廷雩仪的重要角色。从《后汉书·礼仪志中·大雩条》所载东汉初年的“大雩”，可以一睹汉宫雩的壮观：

先腊一日，大雩，谓之逐疫。其仪：选中黄门子弟年十岁以上，十二以下，百二十人为侺子。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，冗从仆射将之，以逐恶鬼于禁中。夜漏上水，朝臣会，侍中、尚书、御史、谒者、虎贲、羽林郎将执事，皆赤帻陛卫。乘舆御前殿。黄门令奏曰：“侺子备，请逐疫”。于是中黄门倡，侺子和，曰：“甲作食凶，腓胃食虎，雄伯食魅，腾简食不祥，揽诸食咎，伯奇食梦，强梁、祖明共食磔死寄生，委随食观，错断食巨，穷奇、腾根共食蛊。凡使十二神追恶凶，赫（借为“抹”，音 huò；意为“撕裂”）女（汝）軀，拉女干，节解女肉，抽女肺肠。女不急去，后者为粮！”因作方相与十二兽舞。欢呼，周遍前后省三过，持炬火，送疫出端门。门外驺骑传炬出宫，司马阙门门外五营骑士传火弃洛水中。百官官府各以木面兽能为雩人师乞，设桃梗、郁儡、苇茭毕，执事陛者罢。苇戟、桃杖以赐公、卿、将军、特侯、诸侯云。^①

侺子选中黄门子弟，关于“中黄门”，《后汉书·百官志三》说他“掌给事禁中”^②。安帝永初三年（109年），太后（窦太后）曾以“阴阳不和，军旅数兴”为由，“减逐疫侺子之半”，“丰年复故”^③。胡健国先生论证后汉宫雩较之周制具有三大特点：一、方相氏与十二兽巫舞，为古雩祭增添露面新意。二、中黄门与侺子的“倡”与

① 《后汉书·礼仪志中·大雩条》，页3127-3128。

② 《后汉书·百官志三》，页3594。

③ 《后汉书·皇后纪中·和熹邓皇后纪》，页424。

“和”改变了周雉只舞不唱的格调。三、扩展了巫术的应用范围，将周雉索室驱疫延伸到了宫外逐疫。而这些变化都有楚巫的痕迹。^①

从考古出土材料亦可看到汉代的巫与巫术活动许多就是楚俗的延续。出土简策记有汉代的巫所祷告的神鬼名。西汉文字，“巫”字见于马王堆帛书《要》，“筮”字见于马王堆帛书《老子》、《要》^②。香港中文大学文物馆入藏了一批近年由大陆散出的竹简，其中有一种是东汉建初四年（79年）的巫祠简，简文是记田氏家族的一对夫妇，为其重病的母亲（或说“序宁”即其名）延巫祝祷。他们请的巫叫“巫夏”，祷告的神鬼有“司命”、“殇君”、“男殇”、“女殇”、“水上”、“黄君”、“獺（腊）君”、“郭贵人”、“大父母”、“丈人”、“官社”、“田社”、“东北官保社”、“炊休”、“外家西南”15种^③。这些神鬼，有些见于包山楚简卜筮简中，如“司命”、“殇”、“水上”、“王父”、“父母”、“社”等，亦有见于江苏邳江胡场五号汉墓出土木牍，如“中外王父母”、“神杜（社）”、“水上”等。^④在南阳汉画像石中，鼓舞画像就是祀神巫舞的写照，鼓舞娱神的巫风正源于楚地；熊画像数量最多，汉代方相氏蒙熊皮当与我国古代的熊图腾崇拜有关，而不少学者认为楚王多以熊名的现象表明楚文化中曾存在过熊图腾崇拜。^⑤熊在南阳汉画中成为方相氏的形

① 胡健国《巫雉与巫术》，海南出版社，1993年版，页95。

② 据李零《先秦两汉文字史料中的“巫”（下）》文后之【补记】，见氏著《中国方术续考》，东方出版社，2001年版，页79。

③ 饶宗颐《中文大学文物馆建初四年“序宁病简”与“包山简”》，中国海南省第一届国际汉学会议论文。饶文释“獺”为“腊”。另，连劭名《东汉建初四年巫祷卷书与古代的册祝》，《传统文化与现代化》，1996年第6期。

④ 湖北省荆沙铁路考古队《包山楚简》，文物出版社，1991年版，页32-37；扬州博物馆、邳县图书馆《江苏邳江胡场五号汉墓》，《文物》，1981年第11期。

⑤ 萧兵《楚辞文化》，北京：中国社会科学出版社，1990年版，页21。

象并具有驱鬼的功能,显然与楚的熊崇拜和好巫信鬼的风俗有着直接的渊源关系。南阳汉画中有一种独角兽的形象,大多被命名为犀兕画像,而它当是楚文化中冥神土伯的形象;画像中众多的大力士蹶张的形象是双脚踏桃木弓、口衔棘矢,这是楚国“桃弧棘矢”辟鬼之巫俗在汉代的承传;“捆彗(彗即扫帚)”的画像,从其所在的墓门位置看,所谓“捆彗门吏”应是“巫覡操茷”的形象。

《左传·襄公二十九年》记楚人丧葬用“茷”,孔疏云:“茷是帚,桃木为棒也”。从形状看,茷与帚的形状完全相同。所不同的是,茷柄用桃木制成,是巫术中的用具。《礼记·檀弓下》云:“君临臣丧,以巫祝桃茷执戈”,注云:“茷,苕帚也,所以除秽,巫执桃,祝执茷,小臣执戈。盖为其有凶邪之气可恶,故以此物辟被之也”。汉代不仅在丧葬中用桃茷辟鬼,且在宫廷大雩活动中亦使用“茷”作为巫覡的法器之一。梁·萧统《文选》卷3和梁·宗懔《荆楚岁时记》“十二月八日腊祭”条均录张衡《东京赋》云:“卒岁大雩,驱除群厉。方相秉钺,巫覡操茷(liè,扫帚)。侖子万童,丹首玄制;桃弧棘矢,所发无臬(niè,箭靶)”。 “巫覡操茷”、“桃弧棘矢”均是楚地巫风的遗存。从汉画所见楚俗在汉代的延续及其影响是十分明显的。^①

二、两汉南方地区的巫风

这里,我们还需关注的是两汉时期巫风在南方地域的情形。

西汉时期,江南几个诸侯国的宫廷俨然成了巫师荟萃的另一

^① 参阅王玉金《从汉画看楚俗在汉代的延续及其影响》,《江汉考古》,2004年第2期;王峰、曾艳《南阳汉画像石中的巫文化现象》,《南都学坛》,2005年第5期。

中心,以淮南、江都和广陵又最具巫师人气。淮南王安曾“招致宾客方术之士数千人,作为《内书》二十一篇,《外书》甚众,又有中篇八卷,言神仙黄白之术”^①。据考,《内书》即今本《淮南子》,《外书》应包括《史记·龟册列传》所记的《万毕·石朱方》,《隋书·经籍志》所记的《淮南万毕术》、《淮南变化术》等,中篇八卷或者就是宣帝时由刘向所献的《枕中鸿宝苑秘书》,“书言神仙使鬼物为金之术,及邹衍重道延命方”^②,很像一部记录巫术活动的专书,很明显,集于淮南的方术之士有不少属于巫师。关于《淮南子》的编著者,李学勤先生认为多数应是楚人:

参加《淮南子》编著的学者多不可详考,其中三人都名为“被”,也是很奇怪的。只有伍被一人《汉书》有传,称:“伍被,楚人也。或言其先伍子胥后也。被以材能称,为淮南中郎。是时淮南王刘安好术学,折节下士,招致英俊以百数,被为冠首”。估计其他人多数也是楚人。所以,由人和地域来考察,《淮南子》为江南之学殊无疑义。^③

淮南、江都和广陵最具巫师人气外,三王均死于巫蛊事。江都王建,治吴故地,国近淮南,“又信巫祝,使人祷祠妄言”^④。淮南王安、江都王建都于武帝时因谋反等罪名自刭。昭帝时,广陵(治今江苏扬州市)王胥见上年少无子,有觊觎心,“迎女巫李女须,使下神祝诅”。会昭帝崩,胥曰:“女须良巫也”,公开杀牛塞祷(颜师古注曰:“以为因祷祝诅而崩也”)。及昌邑王征,复使巫祝诅之;

① 《汉书·淮南厉王刘长传》,页2145。

② 《汉书·楚元王刘交传附刘向传》,页1928。

③ 李学勤《简帛佚籍与学术史》,江西教育出版社,2001年版,页25。

④ 《史记·五宗世家》,页2096。

宣帝即位，祝诅如前，直至篡位阴谋败露而弃市。^①

司马迁在《史记·太史公自序》中说：“齐、楚、秦、赵为日者，各有俗所用。”^②古代所谓“日者”，是指“占候卜筮”即以神秘方式和语言预测吉凶祸福的人。《墨子·贵义》即有“日者”之名，李零先生认为古代の日者之说最初是来源于官学，《左传》桓公十七年所言“日官”、“日御”应即“日者”的前身；但战国秦汉以来，日者之说却在民间流行。^③《史记·日者列传》的主角是一位“卜于长安东市”的楚贤大夫司马季主，他向“游于卜肆中”的宋忠、贾谊“辩天地之道，日月之运，阴阳吉凶之本”、“分别天地之终始，日月星辰之纪，差次仁义之际，列吉凶之符”，“语数千言，莫不顺理”，可见司马季主是汉初楚地黄老道家兼阴阳数术类人物。用贾谊的话说“吾闻古之圣人，不居朝廷，必在卜、医之中”^④，而卜和医都是巫的专长，因此说司马季主这位楚人是汉初的大巫，似乎也不为过。由《日者列传》知，有的日者已经以此赢利、谋生，成为社会上的一宗职业，“卜肆”也出现了。

汉代，荆楚地区的巫风盛行情况在《史记》、《汉书》中所载较少，但可从荆楚大地出土竹简《日书》以见其貌。《日书》就是日者据以决凶择吉的专用工具书，也就是日者根据时日来预测未来。近30年来，荆楚大地发掘的战国至秦汉时期墓葬中，各种“版本”的《日书》多有发现。如1975年在云梦睡虎地秦墓中出土的秦简

① 关于广陵王胥信巫事迹，见《汉书·武五子传·广陵厉王刘胥传》，页2760-2761。

② 《史记·太史公自序》，页3318。

③ 见李零《中国方术考》，“第三章 楚帛书与日书：古日者之说”，东方出版社，2001年版，页178。

④ 《史记·日者列传》，页3215-3216。

中有《日书》甲、乙两种^①，内容十分丰富。《日书》甲种记日者进行“建除”、“丛辰”、“选择和杂忌”类的活动，而“选择和杂忌”类下，又有“占病”、“占死”、“占梦”、“禁除鬼怪妖祥”等47项之多的内容。而“禁除鬼怪妖祥”，除涉及各种鬼怪，如哀鬼、暴鬼、饿鬼、夭鬼、不辜鬼等等，还包括飘风、雷电、哀思、忧愁，以及造成不祥的鸟兽虫豸等；《日书》乙种“选择和杂忌”类中还有“祷祠”^②。上述“建除”、“占病”、“占死”、“占梦”、“禁除鬼怪妖祥”、“祷祠”等活动，在上古均是巫者的职事和专长。战国秦汉以来，日者之说流行民间后，是否日者已承担了巫者的这些职事？还是巫者又行日者职事，抑或巫者、日者已合二为一？这些问题仍需进一步研究。有学者主张睡虎地秦墓的主人可能都是秦人，但睡虎地竹简却反映了楚人尊尚巫鬼的习俗：

应当指出，即使是占领楚地的秦人，也不能不受楚文化的浸润影响。睡虎地竹简的主人是秦人官吏。有证据表明，睡虎地的秦墓埋葬的可能都是秦人而不是楚地的土著。但是，竹简中的《日书》实际集中体现的是楚国的传统信仰，反映了楚人尊尚巫鬼的习俗。为了使秦人能按照楚人的方法选择吉利的时日，在《日书》里还专门附有一份秦、楚两国月名的对照表。^③

睡虎地秦简和马王堆帛书中可确定属于秦代的写本，证实了《史记》关于秦始皇焚书坑儒时“所不去者，医药、卜筮、种树之书”

① 睡虎地秦墓竹简整理小组编《睡虎地秦墓竹简》，文物出版社，1990年版；饶宗颐、曾宪通《云梦秦简日书研究》，香港中文大学出版社，1982年版。

② 参阅李零《中国方术考》，“第三章 楚帛书与日书：古日者之说”，东方出版社，2001年版，页200-216。

③ 李学勤《简帛佚籍与学术史》，江西教育出版社，2001年版，页17-18。

记载的可信。在简帛佚籍于学术研究意义重大的今天,我们若将睡虎地秦简《日书》与江陵九店楚简^①、湖南长沙“子弹库楚帛书”^②、江陵张家山汉墓竹简^③相对照,当知汉代巫、巫术自楚国、秦朝继承了多少内容。

东汉时期,荆楚和吴越地区巫觋的活动依然非常活跃,以至于有地方官员着力禁巫。《后汉书》卷41《宋均传》载,宋均任九江(郡名,治所在寿县即今安徽寿县)太守时,中元元年(56年),因蝗虫飞临九江界,众巫选取百姓青年男女作山公、山姬以祭山,“浚遒县(在今安徽肥东东)有唐、后二山,民共祠之,众巫遂取百姓男女以为公姬,岁岁改易,既而不敢嫁娶,前后守令莫敢禁。均乃下书曰:‘自今以后,为山娶者皆娶巫家,勿扰良民。’于是遂绝”。这位宋均是名禁绝巫术的官员,九江郡治巫之前,20岁出头的宋均出任楚地辰阳(今湖南辰溪县)长时,因该地“其俗少学者而信巫鬼,均为立学校,禁绝淫祀,人皆安之”。

《后汉书》卷41《第五伦传》载,第五伦于光武帝建武二十九年(53年)任会稽太守,然“会稽俗多淫祀,好卜筮。民常以牛祭神,百姓财产以之困匮,其自食牛肉而不以荐祠者,发病且死先为牛鸣,前后郡将莫敢禁。伦到官,移书属县,晓告百姓。其巫祝有依托鬼神诈怖愚民,皆案论之。有妄屠牛者,吏辄行罚。民初颇恐

① 湖北省文物考古研究所、北京大学中文系编《九店楚简》,中华书局,2000年版;李零《读九店楚简〈日书〉》,收入氏著《中国方术续考》,附录二,东方出版社,2001年版,页416-432。

② 湖南省博物馆《长沙子弹库战国木椁墓》,《文物》,1974年第7期;李零《长沙子弹库战国楚帛书研究》,中华书局,1985年版。

③ 张家山汉墓竹简整理小组《江陵张家山汉简概述》,《文物》,1985年第1期;张家山247号汉墓竹简整理小组编著《张家山汉墓竹简:247号墓》,文物出版社,2001年版。

惧，或祝诅妄言，伦案之愈急，后遂断绝，百姓以安”。足见东汉时期会稽郡巫觋活动的猖獗。

《后汉书》卷57《栾巴传》载，顺帝末，栾巴自同为吴地的徐州迁任豫章（治所在南昌即今南昌市）太守，“巴使徐州还，再迁豫章太守。郡土多山川鬼怪，小人常破资产以祈祷。巴素有道术，能役鬼神，乃悉毁坏房祀，剪理奸巫，于是妖异自消。百姓始颇为惧，终皆安之”。由此可知吴地巫觋的活跃情形，而栾巴本人“素有道术，能役鬼神”，他使用巫术手段来“剪理奸巫”。

东汉宋均于辰阳、九江郡治巫，第五伦于会稽治巫，栾巴于豫章郡治巫，这些区域正是“山越”聚集较多的地域，上述区域官吏治巫的史实，多少能够说明“山越”依然延续着吴越文化甚至楚文化的巫文化传统，或者说聚集“山越”的这些地域依然巫风浓厚。西汉建立后，百越民族中的一些分支先后被融入中原文化，只有少数散居于两广、福建、江西、湖南以及浙江等地山区，被称为“山越”。唐长孺先生指出：

从山越的名称及其分布地区看来，大概相当于秦汉时期的越人。建安（福建、建瓯）的山越自然是古代闽越之遗。江西鄱阳一带的山越则是西汉时豫章的越人。浙江东部的山越乃西汉时东瓯遗众。江苏、安徽一带虽然并非古代越人的居地，但汉武帝曾经将东瓯、闽越之民徙居江淮间，丹阳等地有越人的存在也是可以理解的。

而就“江西鄱阳一带的山越则是西汉时豫章的越人”，唐先生注曰：

《史记》卷一一八《淮南衡山传》：“南海民处庐江界中者反，淮南吏卒击之”，南海民即越人。又云：“庐江王边越，数使使相交，故徙为衡山王，王江北”。西汉初期的庐江跨

有长江南北,《水经注·江水》称豫章为庐南方部。《史记》中的庐江国并不等于《汉书·地理志》在江北的庐江郡。所以与庐江相邻的南海民或越人也即是三国时豫章、鄱阳山越的祖先。^①

当然,要深入研析汉魏时期山越的巫术信仰,尚有待各类材料的进一步发现与挖掘。

汉魏时期,整个社会弥漫着浓重的巫鬼气氛,正如鲁迅先生所言,当时“大畅巫风,而鬼道愈炽”^②,尤其在南方地区更为突出。而就六朝南方巫者与巫术盛行言,这是我国自原始时代以来的巫术历史和六朝南方地区的巫术文化传统所必然出现的结果。因此,“东汉末年以至魏晋,社会发生了深刻的变化,这一变化表现了奴隶制社会开始转变为封建社会”^③,而作为中国封建社会开端和早期的魏晋时期,“巫文化并没有淡化、销蚀,而是经过移花接木,被消化、吸收,转化为封建文化的有机组成部分”^④。

① 唐长孺《孙吴建国及汉末南方的宗部与山越》,收入氏著《魏晋南北朝史论丛》,三联书店,1955年版,页8-9及页9注〇一。

② 鲁迅《中国小说史略》,济南:齐鲁书社,1997年版,页39。

③ 唐长孺《魏晋南北朝隋唐史三论》,武汉大学出版社,1992年版,页475。

④ 史继忠《巫文化对中国社会的影响》,《贵州民族研究》,1997年第2期。

第二章 巫术与六朝社会综论

在中国大陆传统的魏晋南北朝史学研究中,前辈史家鲜有直面此一时期巫术问题的论著。这一方面是因为在新中国成立以后的长达30几年中,巫术研究被视为学术研究的禁区;另一方面,由于魏晋南北朝时期是道教日益兴盛的时期,一些史家特别是道教史研究的学者已不再注意巫术信仰在汉代以后的发展,而把六朝巫术信仰看作是道教信仰的一部分。^①

本章在对六朝巫与巫术已有研究成果的基础上,讨论的是巫术与六朝社会:考古材料所见六朝社会巫风盛行,六朝社会巫术盛行的表现,巫术信仰与六朝的兴替等。

第一节 考古材料所见六朝社会巫风盛行

一、六朝青瓷、画像砖、瓦当中的巫术信仰

罗宗真先生在所著《魏晋南北朝考古》中指出:“魏晋南北朝

^① 如陈国符《天师道与巫觋有关》,收入氏著《道藏源流考》,中华书局,1963年版,页260-261;卿希泰《中国道教思想史纲》(第一卷),四川人民出版社,1980年版,页32-34;吴荣曾《镇墓文中所见到的东汉道巫关系》,《文物》1981年第3期;葛兆光《道教与中国文化》,上海人民出版社,1987年版,页78-132。此看法尚见于大陆学者、港台学者及日本学者的其他著述中,恕不一一列举。

的考古发现,基本上反映了这个时期的历史特点,即地方特色比较浓厚;过渡性较显著;……这些文物考古资料所反映的情况,证实这一时期政治、经济、军事、文化各方面都有巨大的变化,不能将其说成是没有成就的黑暗时代。”^①文物考古资料也是我们研究巫术与六朝社会不可或缺的资料,以期达到“取地下之实物与纸上的遗文互相释证”的效果。

中国是世界上最早发明并使用瓷器的国家。“魏晋南北朝时期,南方手工业最大的贡献是青瓷器的烧造”,“浙江上虞曹娥江及其支流两岸窑址遍布,从汉晋到宋共有四百余处,仅吴晋时期作坊已发现四十多处,窑址六七十处”;“主要产品有罐、壶、盆、钵、盒、槁、樽、碗、盘、耳杯、砚、水盂、香熏、唾壶、虎子等日用品,以及簠斗、火盆、炉灶、鸡笼、狗圈、谷仓、碓、磨、米筛等明器”^②。制瓷工艺有了很大进步,“以浙江越窑的青瓷质量最高,胎呈灰白色,质地致密,釉色均匀。江苏宜兴的均山窑、浙江温州的瓯窑和浙江金华的婺州窑所产青瓷,也各有特色”^③。“装饰纹样有弦纹、水波纹、斜方格纹、联珠纹、莲瓣纹等,贴饰铺首、鸡首、鹰头、羊头等,并把有些器物塑成熊、狮子、虎、羊、鸟、蛙、兔等立体形象,特别是青瓷谷仓罐,上塑亭台楼阁、佛像、各色人物和禽兽等”^④。

追溯六朝青瓷上的许多动物象形和动物装饰,就会发现它与巫术文化的传承有着千丝万缕的联系。

六朝青瓷,有仅捏塑出鸟首和鸟尾的鸟形杯、双鸟相对交啄为

① 罗宗真《魏晋南北朝考古》,北京:文物出版社,2001年版,《前言》页3。

② 前揭罗宗真书,页39。

③ 中国大百科全书总编辑委员会《考古学》编辑委员会、中国大百科全书出版社编辑部编《中国大百科全书·考古学》,北京:中国大百科全书出版社,1988年版,页658“魏晋南北朝时期的瓷器”条。

④ 孙长初《六朝青瓷中的宗教信仰》,《东南文化》,2004年第1期。

纽的鸟形水盂,谷仓罐则更是群鸟毕集于仓顶。这正是鸟崇拜的表现,而东南沿海的早期先民很早就创造出了“鸟田”的农耕经济方式,甚至把鸟类善于飞翔的自然属性,神化为巫师借之与上天沟通的使者,这有河姆渡文化遗址出土的双鸟朝阳纹象牙蝶形器为证。^①鸡、鸟同源,“野生为鸟,家养为鸡”,古越先民曾用“鸡卜鸟占”的巫术手法,来预知未来,辨别吉凶。吴、晋青瓷鸡首壶、鸡首罐以鸡头作流,短颈,流不通,器体较小,似为专作陪葬用的明器,只是到东晋以下,鸡首壶的日用性趋于明显。

六朝青瓷上的蛙形水盂则是水生动物被神化的例证。研究者大多认为,鸟崇拜是太阳崇拜的结果,而蛙是上古月亮崇拜的产物。蛙在古越大地曾是被崇拜的战神,见于《吴越春秋·勾践伐吴外传》的记载:

(勾践)道见蛙张腹而怒,将有战争之气,即为之轼。其士卒有问于王曰:“君何为敬蛙虫而为之轼?”勾践曰:“吾思士卒之怒久矣,而未有称吾意者,今蛙虫无知之物,见敌而有怒气,故为之轼。”于是,军士闻之,莫不怀心乐死,人致其命。^②

而青瓷中的羊、虎、熊崇拜都能在楚文化中找到源头。吴、晋青瓷器或以羊头作器饰,或瓷塑羊形,现藏南京博物院的西晋青瓷羊,作跪卧状,昂首,张口,双目圆睁,外形酷肖现实生活中的山羊,而别具一格的羽翼、卷云,则喻意它是能够飞翔的神羊^③。羊在楚

① 刘军、姚仲源《中国河姆渡文化》,杭州:浙江人民出版社,1993年版。

② [汉]赵晔《吴越春秋》,见《二十五别史》(6),济南:齐鲁书社,2000年版,页97。

③ 徐朔平主编《南京博物院珍藏系列·六朝青瓷》,上海古籍出版社,1999年版,页28。

地颇受尊崇,史籍中把楚姓与神羊联系起来,《淮南子》卷9《主术训》云:“楚文王好服獬冠,楚国效之”,《后汉书》卷120《舆服志下》释“獬”曰:“獬豸,神羊,能别曲直。”^①虎子是男子使用的洩便器。六朝青瓷中的虎子,口部堆贴虎头作为装饰,两侧刻画羽翼,喻意能飞的神虎,有的虎子干脆塑成一只伏卧的猛虎。楚人有虎崇拜,连楚国的史书《梼杌》也与虎崇拜有关。梼杌是图腾神兽,《太平御览》卷913《兽部》“梼杌”条引东方朔《神异经》曰:“西方荒中有兽焉,状如虎而身大,虎尾毛长一尺,人面虎足,口有猪牙,尾长一丈八尺,名曰‘梼杌’。”在汉代,也视虎为驱逐邪祟的神兽,《风俗通义》卷8云:“虎者阳物,百兽之长也,能执搏挫锐,噬食鬼魅。”南阳汉画像石中的“虎吃女魅”画像就是蕴含除旱求雨的巫术意义,有学者曾把这种画像称为“巫画”^②。至于楚人对熊的崇拜,我们在前面已有论及。

正如我们在第一章中所论述的,六朝吴越地区和荆楚地区是有着深厚巫术文化传统的地区,而“六朝青瓷的产地主要集中在深受楚汉文化影响的吴越大地”,“楚、吴、越三地炽盛的巫风,影响着这一地区的民间风俗习惯和传统信仰”^③。

与青瓷相关的是魂瓶,魂瓶作为一种综合性的丧葬明器,源于东汉中期出现于浙江会稽地区的五联罐或五管瓶^④,流行于三国孙吴和西晋时期,主要分布在浙江、江苏两省,安徽、福建和江西也有少量的发现。已出土的百余件魂瓶,以往的研究多偏重于对

① 《后汉书·舆服志下》,页3667。

② 孙作云《洛阳西汉壁画墓考释》,《中原文物》,1987年特刊。

③ 孙长初《六朝青瓷中的宗教信仰》,《东南文化》,2004年第1期。以上论述对该文多有参考。

④ 全涛《五联罐和魂瓶的形态学分析》,《考古与文物》,2004年第3期。

魂瓶所反映的佛教初传状况的研究。^① 由于巫觋可迎神伺灵,在丧葬活动中不可或缺,《三国志》、《搜神记》等均记墓冢之间,葬埋发表,常常成为孙吴巫觋施展法力的重要场所(见下论),故魂瓶所反映的巫觋信仰开始为人们所关注。如,全涛就认为“巫觋可迎神伺灵,在丧葬活动中不可或缺。魂瓶上发现的大量的拱手跪坐俑,应该就是此类巫觋”,他还进一步认为:

需要指出的是,汉晋时期的佛教被认为是神仙方术之一种,因此佛教的传播同时借助了中国固有的神仙思想以及巫术手段的蛊惑性,魂瓶上的持节仙人和各种祥瑞动物,连同有明显特征的佛像,组成了当时的神仙体系,而大量拱手跪坐的胡俑,应该是将亡魂与神仙世界联系的纽带,通过他们的祈祷亡魂得以安息并名列仙班,他们应该不是所谓的供佛者,因为魂瓶是为丧葬服务的,其上所有内容应该离不开这一主题。跪坐胡俑的大量出现,应该是吴晋时期巫觋参与丧葬礼仪的明证,也是以孙吴政权为核心的江东世家大族宠信巫觋的一个缩影。^②

六朝青瓷上的许多动物象形和动物装饰与巫术文化的传承所存在的千丝万缕联系,在六朝画像砖和瓦当中同样得到反映。

江苏地区墓葬出土的六朝画像砖,较多见于作为六朝都城的今南京周围,六朝都城的豪华之风,使墓葬中大量用画像砖装饰。有研究者依据画像砖题材、制作技术及所属墓葬形制等分期标准,从江苏六朝有画像砖的近百座墓葬中,选取了断代明确、有典型纹

^① 这方面比较集中的讨论见于《东南文化》自1990年起的“早期佛教造像南传系统”专栏。

^② 全涛《从魂瓶看吴晋时期的庄园生活和丧葬礼俗》,《四川大学学报》,2004年第2期。

饰的63座画像砖墓进行分类排比后,将六朝时期的画像砖分为五期,即东吴时期,西晋统一时期,东晋早中期,东晋晚期至南朝宋、齐年间,南朝梁、陈时期。在这五期中,每期都有动物象形和动物纹饰,如东吴时期的画像砖上动物纹有形象简括的“三足乌”、粗犷稚嫩的龙纹;西晋统一时期的画像砖中,动物纹写真动物形象多起来,有虎纹、鸟纹、鱼纹等。神怪动物在本期大为增加,有玄武、朱雀、龙、凤等;东晋早中期墓中出现了一幅“虎啸山丘”模印在三块砖的端面、竖立并联而成的画像砖;梁、陈时期,动物纹则全为祥瑞异兽,有“四神”、人神鸟身、“方相氏”、“千秋万岁”等。^①

“瓦当是我国传统土木结构建筑屋顶上最接近屋檐的那个筒瓦头部所接的下垂部分,它能保护木质椽头免遭风雨侵蚀,还具有装饰美化建筑的功能。小小的瓦当,不仅仅有着变化多端的精美图案,还有着内涵丰富的文字铭记,其艺术之美可供人们闲暇时把玩珍赏,其图案文字还是人们研究考订古代社会习俗、宗教信仰、历史地理、审美意趣等的重要实物资料。”^②

六朝已发现的瓦当,最为学者们关注的是兽面纹瓦当。兽面纹瓦当图案复杂多样,当面主体是一狰狞的兽面,刻画有兽的眼、鼻、耳、口、舌、齿及毛发等。考古学者根据造型及细部特征的不同,一般将兽面纹瓦当分为六类。第一类具人面向兽面过渡的特点,表现为两颊仍见椭圆形腮帮,方口周围及上鼻梁两侧毛发粗壮;第二类线刻较浅,兽面的虎形之貌比较明显,多有对称的一对小耳,个别当面边缘有一周锯齿纹带;第三类兽面周围有一周封闭完整的轮廓线,兽首上亦有两个对称小耳;第四类兽面下部有半封闭的轮廓线,未

① 武翔《江苏六朝画像砖研究》,《东南文化》,1997年第1期。

② 王志高、贾继勇《六朝瓦当的发现及初步研究》,《东南文化》,2004年第4期。

见双耳,露齿,上下齿刻画比较形象;第五类数量最多,制作规范,兽面无轮廓线,亦无双耳,兽齿比较抽象,仅具象形意味。

上述五类兽面纹瓦当除兽眼、鼻、耳为浮雕类块状突起外,其余细部纹饰具用阳线条来构图,简练粗犷。第六类较为罕见,兽面眼、鼻、耳、口、舌、齿、均用凸浮雕来表现,立体感极强,制作技术难度大^①。兽面纹瓦当在六朝使用的时间较长,“目前基本可以认为,早在东吴时期,风格新颖的兽面纹瓦当已经于孙吴势力早期起家重地之一的京口和吴都建业得到使用”^②,并从东晋延续到南朝中晚期。

关于六朝瓦当,学者们也开始注意到它在巫术信仰层面上的意义。虽然从镇江及南京出土的不同时期的兽面纹瓦当来看,其兽面图案是有时代差异的,东吴时期的兽面造型目前还很难指认是哪一种动物,但东晋时期的兽面明显为虎面形。虎为猛兽,可以逐疫,以虎面装饰瓦当或取其意。因此,“人们用兽面纹瓦当装饰屋檐,其意可能与‘辟邪’观念有关,正如《颜氏家训·风操》所说:‘画瓦书符,作诸厌胜’。”^③厌胜即为了辟邪,六朝瓦当在巫术信仰层面上的意义是不容忽视的。

二、买地券所见六朝巫术信仰

从汉代以来,买地券在墓葬中就不断出土。何谓“买地券”?《中国大百科全书·考古学》吴荣曾所书“买地券”条云:“中国古代

① 参见贺云翱《南京出土六朝瓦当初探》,《东南文化》,2003年第1期;《南京出土的六朝人面纹与兽面纹瓦当》,《文物》,2003年第7期;前揭王志高、贾继勇文。

② 贺云翱《南京出土六朝兽面纹瓦当再探》,《考古与文物》,2004年第4期。

③ 贺云翱《南京出土六朝兽面纹瓦当再探》,《考古与文物》,2004年第4期。

以地契形式置于墓中的一种迷信物品。又称‘墓别’、‘地券’。系由买地契约演变而来。从东汉到明清,历代皆有。买地券的用材因时代不同而有变化,东汉时地券仿简策之形,多刻于长条形铅板上,也有用玉板或陶柱者。三国、西晋开始,多刻于砖上。从南朝到明清,除砖外还常用石,形制、大小和墓志相像,有的甚至还带盖。”^①

因买地券由买地契约演变而来,故后世治史者对其实质、渊源与意义的认识可谓仁智互见。

有把买地券区别为“买地券”和“镇墓券”者,把前者视为真实的土地买卖文书,用以研究汉代土地关系,把后者看作是“幽契”或“冥契”,并非实际发生的土地买卖文书,而是向鬼神买地、供亡人执掌的契约形式。出土的买地券在清末才受到金石学家们的注意,1918年罗振玉先生将他所收集到的19种地券,汇编成《地券徵存》。

罗振玉最初将他收集到的东汉建初、建宁、光和间诸买地券别为两类:买地券和镇墓券。他在《蒿里遗珍》中指出:“以传世诸券考之,殆有二种:一为买之于人,如建初、建宁二券是也;一为买之于鬼神,则术家假托之词。”罗氏即在《贞松堂集古遗文》卷15中将所录铅券7种分为买地券和镇墓券两类:将“买之于人”者视为土地买卖文书,称为“地券”;而把“买之于鬼神”的明器,称为“镇墓券”。这种看法得到后来不少学者的认同。

史树青先生说:“我国各地出土过不少的汉代以来的‘地券’,其内容可分两种:一种是实在用的地券,多铸铅为之,上面刻上某人向某人买地,钱地两清的券文,例如洛阳出土的房桃枝买地券。一种是迷信用物,俗称‘买地山券’,或称‘地菑’,最初是把券文用

^① 中国大百科全书总编辑委员会《考古学》编辑委员会、中国大百科全书出版社编辑部编《中国大百科全书·考古学》,北京:中国大百科全书出版社,1988年版,页312。

朱砂写在陶罐上或砖上,后来渐渐的刻在砖上或石板上,例如会稽出土的杨绍买地券。”^①方诗铭先生更明确地指出,东汉买地券属于土地买卖文书,而镇墓券则是“宣扬封建迷信的”;“东汉以后,真正属于土地买卖的‘地券’几乎绝迹,所谓‘地券’都是属于‘镇墓券’性质”^②。基于上述认识,有学者把六朝地券用来观察六朝土地制度,“地券实际上就是墓主人所执的‘证券’,也可以说是一种‘所有权证明书’”;“从出土的六朝地券内容看,它反映了当时重要的土地制度——地主庄园经济的一部分情况”^③。

日本学者仁井田陞先生把传世的汉魏六朝买地券全部看作是现实生活中的土地买卖文书^④。

另有不少学者则视所有买地券均为明器。李寿冈先生首先提出所有汉代地券(包括买地券和镇墓券)均属明器的看法,认为“一般土地买卖契约决不会埋在土里,也不一定是铅制的”^⑤。吴天颖先生《汉代买地券考》一文,对所有汉代地券均属明器之说作了全面申论,并把买地券分为甲、乙两型。他指出,由于现实生活中实用的土地契约也叫“地券”,“地券”之称还不能突出这类材料用于墓葬的特点。相比之下,称之为“墓券”可能更合适一些,不仅可以涵盖“买地”与“镇墓”两层意义,而且也不受时代变迁的影响,更能凸显出此类券书与现实生活所用的土地契约在性质上的不同。出土于墓葬的“买地墓券”,不论如何接近实在的土地买卖

① 史树青《晋周芳命妻潘氏衣物券考释》,《考古通讯》,1956年第2期。

② 方诗铭《从徐胜买地券论汉代“地券”的鉴别》,《文物》1975年第3期;《再论“地券”的鉴别》,《文物》,1979年第8期。

③ 罗宗真《魏晋南北朝考古》,北京:文物出版社,2001年版,页164-165。

④ [日]仁井田陞《中国法制史研究(土地法·取引法)》,第一部分第二章《汉魏六朝的土地买卖文书》,东京大学出版会,1980年版,页400-461。

⑤ 李寿冈《也谈“地券”的鉴别》,《文物》,1973年第7期。

文书,墓券本质上都是随葬的明器,而非土地契约本身。^①

美国学者韩森先生(Valerie Hansen)在《古代中国的日常生活:老百姓怎样用契约,600-1400》一书中提示了三个原因,使我们不能再相信这些墓券上所记土地买卖的真实性。^②刘屹先生在其所著《敬天与崇道——中古经教道教形成的思想史背景》上篇第一章论汉魏六朝墓券源流及其意义甚悉:“墓券中所有的买地契约都应该是虚构的,都不足以用来作为真实土地买卖的参考资料。”^③鲁西奇也主张汉魏六朝买地券均属明器,是“实在的冥世土地买卖契约”,“买地券所涉及的买卖双方、见证人均均为亡人,所买卖的对象——墓地使用权是冥世使用权,其田亩面积、所用之钱亦仅具冥世意义,而没有现世意义,也就无须亦不可能与现世实际墓地亩数及现世土地价格相对应”^④。我们赞同前述各位学人把所有买地券看作明器的这一研究结论。^⑤

我们不厌其烦地介绍买地券的实质,是为了讨论六朝买地券所反映的基本信仰。关于已见报道的六朝买地券的具体数字,王志高、董庐《六朝买地券综述》一文记有30余件,分布在江南七省,

① 吴天颖《汉代买地券考》,《考古学报》,1982年第1期。

② [美]韩森(Valerie Hansen),*Negotiating Daily Life in Traditional China - How Ordinary People Used Contracts, 600-1400*, Yale University Press, 1995, pp149-153。韩森以中文发表的论文《宋代的买地券》(见邓广铭、漆侠主编《国际宋史研讨会论文集》,石家庄:河北大学出版社,1992年版,页133-149)、《为什么将契约埋在坟墓里》(见朱雷主编《唐代的历史与社会》,武汉大学出版社,1997年版,页540-547)亦可参考。

③ 刘屹《敬天与崇道——中古经教道教形成的思想史背景》,北京:中华书局,2005年版,页46。

④ 鲁西奇《汉代买地券的实质、渊源与意义》,《中国史研究》,2006年第1期。

⑤ 据卢开万师对我讲,大约是1983年的上半年,他曾陪唐长孺先生参访南京博物院。唐先生在参观了该院所藏六朝买地券后对卢师及南京博物院当时陪同的领导和专家说,买地券是哄亡人的东西,不能用来作为真实的土地买卖研究资料。惜未见唐先生就买地券问题著文专论。此记。

计浙江1件、江苏14件、安徽2件、湖北3件、湖南4件、广西4件、广东2件。^①前引鲁西奇文中则认为,今见魏晋南北朝买地券可确考者共27件,其中出于南方者共22件,出于北方者仅5件(其中1件出江苏徐州)。至今,收录六朝买地券最完整者当属前揭刘屹先生的著作,其书中《汉魏六朝告墓、买地、镇墓材料一览表》录有六朝买地券计42件。^②这里,笔者为了方便对六朝买地券所反映的基本信仰应是巫术信仰的分析,从刘屹先生著作原表中辑成《六朝买地、镇墓材料一览表》。

六朝买地、镇墓材料一览表

序号	年代	年号	出土地	主人	神名	性质与器形	资料来源	参考出处	备注
1	225	黄武四年	江西南昌	稽宗	东王公 西王母	买地砖券	《蒿里遗珍》	池田,224; 张104-105	
2	227	黄武六年	湖北武汉	郑丑	东王公 西王母	买地铅券	《考古》 1965/10,529	池田,225; 张105-106	白彬作元年
3	245	赤乌八年	安徽南陵	萧整	土主 叶敦	买地铅券	《考古》1984/11, 978张,107	从真人买地	

① 王志高、董庐《六朝买地券综述》,《东南文化》,1996年第2期。

② 刘屹原表见前揭书页17-42,原表力求尽可能多地反映每一件墓券类材料上所承载的历史信息。除时间、地点、人名和神名等基本信息外,表中“性质”一项情况比较复杂,详见刘著的论述;“资料来源”一般指此材料最初或较早刊布之处;“参考出处”则指制作该表时主要参照的;池田温(简称“池田”)《中国历代墓券略考》,见《アジアの社会と文化》1,东京大学出版会,1982年版,页193-278;张传玺(简称“张”)主编《中国历代契约汇编考释》,北京大学出版社,1995年版;刘昭瑞(简称“刘”)《汉魏石刻文字系年》,台北:新文丰,2001年版;白彬《吴晋南朝买地券、名刺和衣物疏的道教考古研究》(四川大学博士学位论文,2001年7月)等集中收录之书和一些仅见于零散公布或个案研究之出处,并尽可能提供其出处页码,以便读者查核;“备注”则是指示此材料值得注意的信息。

序号	年代	年号	出土地	主人	神名	性质与器形	资料来源	参考出处	备注
4	252	神凤元年	浙江杭县	孙鼎	土公	买地砖券	黄立献《石刻名汇》—四	池田, 225 张, 128-129	张, 疑似
5	254	五凤元年	江苏南京	黄甫	天帝、 土伯	买地砖券	《文物资料丛刊》8, 1983	《南京六朝墓葬的发现与研究》, 49	从天买地、 从地买宅
6	254	五凤元年	江苏南京	黄甫	天帝、 土伯	买地砖券	《文物资料丛刊》8, 1983	《南京六朝墓葬的发现与研究》, 49	从天买地、 从地买宅
7	257	太平二年	江苏南京	张氏	天帝、 土伯	买地砖券	《南京六朝墓葬的发现与研究》, 50	白彬, 2001, 15	从天买地、 从地买宅
8	259	永安二年	江苏南京	陈重	天帝、 土伯	买地砖券	《考古》, 1998/8, 25	白彬, 2001, 15	从天买地、 从地买宅
9	261	永安四年	江苏南京	佚名 大女	天帝、 土伯	买地砖券	《考古》, 1998/8, 24	白彬, 2001, 16	从天买地、 从地买宅
10	262	永安五年	湖北武汉	彭卢	东王公 西王母	买地铅券	《考古》, 1965/10, 529-530	池田, 225-226; 张, 107-109	
11	270	建衡二年	江苏南京	徐林		买地铅券	《考古》, 1976/5, 322	白彬, 2001, 18	地三顷, 钱三百万
12	273	凤凰二年	江苏南京			买地铅券	《南京六朝墓葬的发现与研究》		无释文、 图版发表
13	274	凤凰三年	安徽当涂	孟贲		买地锡券	《文物》1987/4, 92	张, 109-110	
14	275	天册元年	江苏南京			买地铜 锡券	《东南文化》, 1996/2, 53	《中国文物报》 1996年5月5日	从天买土、 从地买宅
15	284	太康五年	浙江会稽	杨绍	土公	买地砖券	《徐文长文集》、 《潜研堂金石文跋尾》	池田, 226	张, 110-111 钱大昕疑似
16	285	太康六年	江苏南京	曹望		买地铅券	《江苏省出土文物选集》, 图132	池田, 226-227 张, 111-112	
17	285	太康六年	江苏南京	王母		买地铅券	《考古》, 1992/8, 738-739	白彬, 2001, 20	
18	293	元康三年	江苏南京			买地铅券	《六朝考古》, 174		无释文、 图版发表

序号	年代	年号	出土地	主人	神名	性质与器形	资料来源	参考出处	备注
19	295	元康五年	江苏南京			买地铅券	《文物参考资料》,1959/4	《东南文化》,1996/2,54	无释文、图版发表
20	300	永康元年	江苏句容	李达	东王公、西王母	买地砖券	《考古》1984/6	张,112;白彬,2001,21	从天买地,从地买宅
21	302	永宁二年	江苏南京	侯氏	河伯	买地铅券	《文物》1965/6,44	池田,227张,113	
22	338	咸康四年	浙江平阳	朱曼妻	天帝、东王公、西王母	买地石券	《地券征存》、《艺术丛编》册二	池田,227-228张,114-115	从天买地,从地买宅
23	366	泰和元年	江苏镇江	冯庆	东王公、西王母、天帝、土伯	买地砖券	《东南文化》,1989/2,158,134		从天买地,从地买宅
24	390	太元十五年	江苏苏州	陆陋		买地砖券	《文物》1959/2	白彬,2001,24-25	醉酒命终
25	424	元嘉元年		袁孝刘		镇墓铅券	《贞松堂集古遗文》卷一五	池田,229	符刻符篆,白彬认作东汉年号
26	432	元嘉九年	江苏徐州	王佛女	东皇公、西王母	买地砖券	《贞松老人遗稿》甲四	池田,229张,115-117	王子侨、女青律令
27	433	元嘉十年	湖南长沙	徐副	新出太上老君	买地镇墓石券	《湖南考古学辑刊》第一辑	《考古》1993/6,572	新出太上老君最早出现
28	442	元嘉十九年	广东始兴	姝女	黄神、墓中神灵	买地镇墓石券	《考古》1989/6,566	张,118-119	“黄神”见于同墓残券
29	442	元嘉十九年	广东始兴		黄神、后土	买地镇墓石券	《考古》1989/6		地下女青律令
30	442	元嘉十九年	广东始兴			砖券	《广东出土晋至唐文物》,1985,25	白彬,2001,32	仅存纪年
31	444	元嘉廿一年	广东仁化		新出太上老君、墓中神灵	镇墓砖券	《广东出土晋至唐文物》,25-26	刘昭瑞 1996,《华学》2,311	醉酒命终,神归三天,身归三泉
32	470	泰始六年	广西桂林	欧阳景照	王侨、赤松子	买地石券	林半觉旧藏拓片	张,119-120	道民

序号	年代	年号	出土地	主人	神名	性质与器形	资料来源	参考出处	备注
33	473	元徽元年	江苏扬州	高镇	五帝使者、墓中神灵	镇墓买地	《陶斋藏石记》五	池田, 269	吴天颖判定为伪, 从之。
34	481	建元三年	广东广州	张氏	天地、五行	买地砖券	《艺术丛编》册五	池田, 230 张, 59-60	张认作玄武, 池田认作南齐
35	485	永明三年	湖北武昌	刘璽	新出老鬼、太上老君	镇墓买地陶券	《考古》1965/4, 182-183	池田, 230-231 张, 122-125	
36	487	永明五年	广西桂林	秦僧猛		买地石券	《广西出土文物》, 155	池田, 231-232 张, 125-126	
37	506	天监四年	湖南资兴		泰清三天, 无极大道	镇墓买地砖券	《考古学报》1984/3, 355	白彬, 2001, 41	
38	519	天监十八年	广西融安	覃华		买地石券	蒋廷瑜旧藏拓片	张, 127-128	
39	520	普通元年	湖南资兴	何靖	泰清三天, 无极大道	镇墓买地砖券	《考古学报》, 1984/3, 354-5	白彬, 2001, 42	
40	520	普通元年	湖南资兴	何靖	泰清三天, 无极大道	镇墓买地砖券	《考古学报》, 1984/3, 355	白彬, 2001, 42-43	女民, 尊奉太上诸君教法
41	521	普通二年	江苏南京	糖国将军		买地石券	《东南文化》, 1996/2, 44-45		原作墓志, 一误为买地券
42	533	中大通五年	广西鹿寨	周氏	太上老君, 墓中神灵	镇墓石券	《广西文物》, 1987/3, 4, 77	白彬, 2001, 45	道民

六朝买地券所反映的基本信仰当是巫术信仰, 这从买地券的意义与源流等方面即可得到证明。

刘屹认为, 这些从墓葬出土的买地券根本的意义有两个: 第一, 表明死者入地后像生前一样继续保有对土地(墓地)的所有权。“为了防止包括死去的先人在内的所有地下鬼魂危害生人, 于是有第二个方面的意义: 借用某种神灵的权威来震慑邪鬼, 为死人或生人解除注病和罪过。此即‘镇墓、解除’墓券。”围绕买地券的

这两大意义,刘屹的论述甚具卓识:

买地券的使用主要是为了防止来自两方面的对死者土地所有权的质疑乃至侵害。首先是神灵,因为人们相信:为死者建造地下墓穴,事先要向地下神明‘买地’,要用买地券来证明死者对这块墓地的使用权,已经正式获得地下神灵的许可。而埋入地下的买地券,就是这一桩与神灵交易的凭证……所谓“买地”,从本质上说,不是人与人之间的交易,而是人与神之间的交易。没有这样的买地券,不仅墓地得不到地下神灵的认可,死者本人也会在地府遭遇麻烦。其次,墓地也许会占用先死之人已有的墓地,或者被后死者侵占,乃至会有邪神恶鬼如在人世间常发生的那种无理侵夺。

所以,使用买地券,既是出于尊重死者、保证死者在地下生活富足,同时也不排除有对死者故意安抚,使其安于地下生活的目的。因为如果死者不能安心的话,就要出来为害世间活着的人。在汉魏六朝时期,大概地上生人所要提防的是包括自家死去的先人在内的所有邪鬼恶神。到唐宋时代以降,才只要想办法防备自家先人之外的地下诸种邪鬼。这可能也是死后世界在中古与近世所发生的一个重要变化。^①

不可否认,刘屹这些精辟见解只是为了得出其研究中古经道教形成的思想史背景,我们认为,值得注意的是买地券(刘屹书中主张用“墓券”一词)两方面根本意义中“邪神恶鬼的信仰”和“解除”就是巫术,虽然六朝道教对巫术有所吸收,但巫术信仰仍是不同于道教的信仰系统,六朝买地券反映的基本信仰就是巫术信仰。

^① 刘屹《敬天与崇道——中古经道教形成的思想史背景》,北京:中华书局,2005年版,页53-55。

首先,邪神恶鬼信仰或谓“厉鬼崇拜”是巫觋信仰的核心,而这些“邪神”、“恶鬼”、“厉鬼”恰恰是道教所排斥的。买地券的使用,是让死者保有对墓地的所有权,不致会有邪神恶鬼来无理侵夺,并借用某种神灵的权威来震慑邪鬼,为死人或生人解除注病和罪过。从表中 42 件买地券所见神名看,“土伯”、“土公”、“土主”地府厉鬼的有 9 件,《楚辞·招魂》中的“土伯”,即在战国楚人观念中的死后世界“幽都”中主司执事的厉鬼,以“土伯”辟鬼的巫术意义显而易见;“天帝”有 7 件,到汉代,“天帝信仰的基础是来自人们对于俗世政治权威的理性的服从”,这个以天帝为最高信仰的神灵系统“囊括了天上、地上和地下的所有神灵鬼怪”^①。表中第 5、第 6 件墓券是出土于江苏南京、年代属五凤元年(254 年)的 2 块墓券,上有“若有争地,当诣天帝,若有争宅,当诣土伯,如天帝律令”句,表明“此时天帝和土伯要充当仲裁的,是地下邪鬼对死者所有土地的侵害”^②。表中有 4 件神名是“太上老君”,虽可看出老子在南朝道教对其神化的轨迹,但有 2 件把“太上老君”与“墓中神灵”并列,而出土于湖北武昌的永明三年(485 年)刘覬券更有“新出老鬼太上老君”之谓。在“鬼道惑众,妖巫破俗”^③的社会大背景下,南朝地券中的“老鬼”一词和“如律令”一类的语言巫术,都反映了巫术与天师道交织的现实。应当说,42 件六朝买地券给人以浓厚的“邪神恶鬼信仰”印象。

在六朝祈求巫术中,自然崇拜也包含有许多厉鬼崇拜的成分,不少人化的自然神由所谓“败军死将”、“乱军死兵”、“巫鬼”、“邪神”充任,如蒋山神蒋子文、卞山神项羽等,故有论者指出“崇拜厉鬼正是从

① 同前揭刘屹书,页 85。

② 同前揭刘屹书,页 113。

③ 《宋书·周朗传》,页 2100。

汉末以至六朝时期,江南地区民间信仰和巫觋信仰的核心”^①。而对“败军死将”、“乱军死兵”、“巫鬼”、“邪神”的祭祀,却是被六朝道教徒所鄙视、拒斥的^②,也从一个方面证明了“邪神恶鬼信仰”或称“厉鬼崇拜”是巫觋信仰的内容。

其次,买地券的另一要旨是“解除”或称“解谪(谪)”,即通过对鬼神的祭祀而解除罪谪、除去凶灾,这本身就是一项巫术活动。有研究者认为,镇墓文所解之“谪”应当是指丧葬动土之谪^③,这一看法是正确的,有《论衡·解除篇》的记载佐证。《解除篇》云:“世信祭祀,谓祭祀必有福;又然解除,谓解除必去凶。”而“解除之法众多非一”,其中与丧葬有关者即“解土”:“世间缮治宅舍,凿地掘土,功成作毕,解谢土神,名曰‘解土’。为土偶人以像鬼形,令巫祝延以解土。神已祭之后,心快意喜,谓鬼神解谢,殃祸除去”。“偶人”即是巫术替身。传说周代吕望撰写过一本《六韬》,其中《垒虚第四十二》言:“太公曰:‘听其鼓无声,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。’”其中的“偶人”

① 林富士《中国六朝时期的蒋子文信仰》,载林富士、傅飞岚主编《遗迹崇拜与圣者崇拜》,台北:允晨文化实业股份有限公司,2000年版,页199。另,可参[日]宫川尚志《民间の巫祝道と祠庙の信仰》、《水经注に見えた祠庙》、《项羽神の研究》,收入氏著《六朝史研究·宗教篇》,京都:平乐寺书店,1964年版,页191-235、366-390、391-417;林富士《六朝时期民间社会所祀“女性人鬼”初探》,《新史学》第7卷第4期,1996年12月;Fu-shih Lin, “Chinese Shamans and Shamanism in the Chiang-nan Area During the Six Dynasties Period (3rd-6th Century A. D.)”, Ph. D. dissertation, Princeton University (Princeton, 1994),第四章,讨论“厉鬼”(Malicious Spirits)的部分。

② 参陈国符《道藏源流考》,“附录四”《南北朝天师道长编》,页311-330;宫川尚志《晋代道教の考察——太上洞渊神咒经をめぐりて》,见氏著《中国宗教史研究·第一》,京都:同朋舍,1983年版,页166-169;李丰楙《〈洞渊神咒经〉的神魔观及其划治说》,《东方宗教研究》,1991年第2期。转引自前揭林富士《中国六朝时期的蒋子文信仰》一文。

③ 鲁西奇《汉代买地券的实质、渊源与意义》,《中国史研究》,2006年第1期。

亦即巫术替身。^①

解除是巫覡的专职,则买地券(或称“镇墓券”、“镇墓文”)的书写者也应当大都是巫覡。吴荣曾说“镇墓文中的‘迷信’内容是属于‘巫’的范畴,还不是‘道教’,执行这些法术的是方士或巫覡”^②;林富士更直接把镇墓文看作是汉代巫者所为^③;詹鄞鑫则将镇墓解殃瓶和随葬买地券都之谓通鬼丧葬巫术^④。东汉买地券如此,六朝买地券也是如此,是巫术的范畴,是巫者所为,尽管南朝买地券有券文出现“道民”(表中第42件买地券)字样,尽管南朝买地券中有6块的券尾有符并被人视作“道符”^⑤,但道符源自巫符,巫术是道教的起源之一。在六朝巫道的复杂关系中,这6块买地券券尾的符又何尝不能说是“巫符”呢?故而南宋人周密《癸辛杂识·别集》卷下,不仅作为传世文献首次记录下“买地券”之称,而且视买地券为“村巫风俗”：“今人造墓,必用买地券,以梓木为之,朱书云:‘用钱九万九千九百九十九文,买到某地若干’,云云。此村巫风俗如此,殊为可笑……然则此事由来久矣”。也因此,鲁西奇寻求买地券的起源所得结论是可信的:

自罗振玉以来,论者多见镇墓券、买地券与汉季崇尚道术及“米巫之祸”相联系,……显然,镇墓文、买地券中的告地、解除、泰山治鬼等观念与方式在后来的道教中都能见到,东汉后期,“道中人”确曾利用这些观念与方式以施法,但买地

① 宋兆麟《原始巫术的物化形态》,《民俗研究》,1999年第1期。

② 吴荣曾《镇墓文中所见到的东汉道巫关系》,《文物》,1981年第3期。

③ 林富士《汉代的巫者》,台北:稻香出版社,1988年版,页83-85。

④ 詹鄞鑫《心智的误区——巫术与中国巫术文化》,上海教育出版社,2001年版,页684-692。

⑤ 参见王志高、董庐《六朝买地券综述》文后《六朝买地券一览表》,《东南文化》,1996年第2期。

券、镇墓文之源头既可上溯至汉初告地策乃至更早,则其起源非因于道教之兴,实本于民间巫术。^①

第二节 六朝社会巫术盛行的表现

一、“宫殿之内,户牖之间,无不沃醑”——六朝统治者笃信巫术

中国巫术传承久远,六朝时期巫风盛行,巫术广泛地存在于六朝社会各阶层尤其是民间社会之中,对人们的生活产生着相当的影响。但由于古代史书主要是帝王及其统治阶层的活动记录,包括巫术活动,有关六朝的正史也是统治者巫术活动的记载居绝大多数,故而对六朝巫术盛行诸种表现的考察首先从统治者说起。

(一) 孙吴四帝的巫觋信仰

六朝孙吴基业,开创于孙坚、孙策,而奠定于孙权。从史料记载来看,孙吴每一位统治者无不好巫信巫。

孙吴统治者崇信巫史的史实,最早亦可追溯到孙权父亲孙坚那里。孙氏是吴郡富春人,孙坚出身卑下,年少为县吏,后得以发迹,实在是在时逢汉末大乱,他乘机招募“诸商旅及淮、泗精兵”^②,并且参与了中原地区的军阀战争,扩大了影响。中平四年(187),孙坚以武功迁转长沙太守,受封乌程侯。孙策平定江东时与之为敌的吴郡太守

① 同前揭鲁西奇文。

② 《三国志·吴志·孙坚传》,页1094。

许贡曾把孙策比拟为项羽,说“孙策骁雄,与项籍相似”^①,张纮亦说孙策“有骁武之名”^②,无疑富春孙氏有吴楚文化的特质。

具有巫术文化传统的“吴会”地区是孙氏发迹和立足之地。《三国志·吴志·孙静传》载:“孙静字幼台,坚季弟也。坚始举事,静纠合乡曲及宗室五六百人以为保障,众咸附焉。策破刘繇,定诸县,进攻会稽,遣人请静,静将家属与策会于钱唐。”^③关于孙坚信巫,史籍记载了这样一件事:东汉灵帝崩,董卓擅权朝政,孙坚举兵征讨董卓,兵至南阳后,首先得拿下南阳太守张咨,“坚欲进兵,恐有后患,乃诈得急疾,举军震惶,迎呼巫医,祷祀山川。”孙坚得病是假,请来巫医是真,结果用计将送上门的张咨“执斩之”^④。在这里,“巫医”成了孙坚执杀张咨的“帮凶”。

孙权一生好巫信巫,从他起事之初到他的晚年,可以说痴迷于巫术。孙权一生崇信巫术最突出的表现是,起事之初就将后来鼎盛于整个六朝的祈求巫术——蒋子文信仰推上了历史舞台。晋·干宝《搜神记》卷5载:

蒋子文者,广陵人也。嗜酒,好色,佻达无度。常自谓:“己骨清,死当为神”。汉末,为秣陵尉,逐贼至钟山下,贼击伤额,因解绶缚之,有顷遂死。及吴先主之初,其故吏见文于道,乘白马,执白羽,侍从如平生。见者惊走。文追之谓曰:“我当为此土地神,以福尔下民。尔可宣告百姓,为我立祠。不尔,将有大咎”。是岁夏,大疫,百姓窃相恐动,颇有窃祠之者矣。文又下巫祝:“吾将大启佑孙氏,宜为我立祠;不尔,将使虫入人耳为

① 《三国志·吴志·孙策传》注引《江表传》,页1111。

② 《三国志·吴志·孙策传》注引《吴历》,页1103。

③ 《三国志·吴志·宗室传·孙静传》,页1205。

④ 《三国志·吴志·孙坚传》注引《吴历》,页1098。

灾”。俄而小虫如尘虻，入耳，皆死，医不能治。百姓愈恐。孙主未之信也。又下巫祝：“若不祀我，将又以大火为灾”。是岁，火灾大发，一日数十处，火及公宫。议者以为鬼有所归，乃不为厉，宜有以抚之。于是使使者封子文为中都侯，次弟子绪为长水校尉，皆加印绶。为立庙堂。转号钟山为蒋山，今建康东北蒋山是也。自是灾厉止息，百姓遂大事之。^①

根据这段记载，可知：蒋子文是广陵（今江苏扬州）人，“嗜酒，好色，佻达无度”，东汉末年，任职秣陵（今南京一带）县尉，一次在逐捕盗贼的行动中，被盗贼所伤，因公殉职于钟山之下。“及吴先主之初”且有“大疫”的东汉献帝建安十六年（211年），也就是孙权起事之初选择建业（后改称建康，今南京市）作为都城且吴国境内流行疾疫的建安十六年（211年）。^② 蒋子文随之显灵现身，以威胁利诱的方式，迫使孙权接受其要求，封他为“中都侯”，并为他立庙，改钟山为蒋山，自此以后，“百姓遂大事之”，蒋子文信仰逐

① 晋·干宝撰、曹光甫校点《搜神记》，见王根林、黄益元、曹光甫校点《汉魏六朝笔记小说大观》，上海古籍出版社，1999年版，页311。

② 关于这段记载中蒋子文显灵的时间，这里从林富士的观点。宫川尚志认为是在孙权于黄龙六年（229年）称帝，并由武昌迁至建业，二度以建业为都城之后所发生的事，详见宫川尚志《民间の巫祝道と祠庙の信仰》，收人民著《六朝宗教史》（1948；东京：国书刊行社，1974修订增补，页213～215）。而林富士考证认为蒋子文首度显灵的时间应订在献帝建安十六年（211年），理由是该段材料还提到当年建原有“大疫”之事，对照其他资料的记载，公元229年中国南方并无疫灾，相反的，在孙权首度以建业为都城的那年（献帝建安十六年，211年），根据曹操《与孙权书》透露，当时吴国境内确实流行疾疫，故此确定蒋子文首度显灵的时间是在211年而不是229年，详见林富士《中国六朝时期的蒋子文信仰》，载林富士、傅飞岚主编《遗迹崇拜与圣者崇拜》，台北：允晨文化实业股份有限公司，2000年版，页169～170及注14。另，关于建安十六年吴国境内疾疫的研究，可参林富士《东汉晚期的疾疫与宗教》，载《中央研究院历史语言研究所集刊》第66本第3分，1995年9月。

渐在百姓中流传开来。蒋子文不过小小的一名县尉^①，何以被孙权立为神？实际上，蒋神即孙权之父孙坚的化身，“蒋子文崇拜得以成立的关键，则在于蒋子文的身份与行事同孙权之父孙坚何其一致”；而孙权“转号钟山为蒋山”的原因则在于孙坚之祖名钟（《宋书·符瑞志》言“孙坚之祖名钟，家在吴郡富春”，这是孙钟首见于史书，《三国志》未载），钟山之名触其祖讳，势在必改，“最合理的选择便是因中都侯、土地神蒋子文而改称蒋山”^②。

孙权起事之初出现和登场的蒋子文信仰，属于何种性质的信仰？有学者认为是一种巫覡信仰^③，也有学者归之为道教信仰，把蒋子文作为道教诸神之一。^④我们认为，蒋子文信仰应该属于巫覡信仰而非道教信仰，蒋神祭祀即是祈求巫术（详后第三章专论），这既符合对《搜神记》记载的正确把握，更符合当时崇巫的社会现实。

从前引《搜神记》所载蒋子文显灵的故事看，蒋子文信仰最初的出现就有巫祝的身影相伴，他的登场是由巫祝和蒋子文的故吏所推动的结果；蒋子文虽被孙权奉为神，但当时人基本上还是把他视为一名死于非命的“厉鬼”，立祠和上封号都是为了平息他的怨戾之气和他所带来的灾祸。而蒋子文宣示“启佑孙氏”，这当是孙权顺应众人的要求，尊崇蒋子文的更直接的原因。因此，林富士先生指出：“蒋子文信仰的性质，由于在形成和发展过程中，巫者一直

① 汉制：县有令、长，掌一县政事。万户以上称令，万户以下称长。令、长佐属有县尉，主管军事，缉捕盗贼，案察奸宄。

② 胡阿祥《蒋山、蒋州、蒋王庙与蒋子文崇拜》，《南京师范专科学校学报》，1996年第6期。

③ 1948年，宫川尚志在《民间の巫祝道と祠庙の信仰》一文中指出蒋子文信仰是一种“巫祝道”（shamanism）的祠庙信仰。林富士在《中国六朝时期的蒋子文信仰》一文中进一步研究认为，六朝时期的蒋子文信仰基本上应该是典型的巫覡信仰。二文出处同前。

④ [日]窪德忠著、冀坤华译《道教诸神》，四川人民出版社，1989年版，页203-205；梁满仓《论蒋神在六朝地位的巩固与提高》，《世界宗教研究》，1991年第3期。

扮演着非常重要的角色,而且,其信仰和仪式的主要内涵,如厉鬼崇拜、设立祠庙、塑造神像和以动物为牺牲等,都是当时巫觋文化的基本特质,因此,基本上应该是典型的巫觋信仰。”^①由孙权推上历史舞台的蒋子文信仰,可以说是孙权“听于神”的典型事例,而蒋子文信仰的巫觋信仰性质,又决定了它属于祈求巫术的类别。

孙权病中有巫者相伴并为其治病。“孙权病,巫启云:‘有鬼着绢巾,似是故将相,呵叱初不顾,径进入宫。’其夜,权见鲁肃来,衣巾悉如其言。”^②这则出自刘义庆《幽明录》的巫者旁侍孙权视疾的事例,“由文中提及鲁肃的鬼魂,可知道这件事应该发生在鲁肃(公元172-217年)死亡之后,甚至可能就是孙权(公元182-252年)病死之年(公元252年)。”^③

孙权曾使用术士类人物为自己进行预测活动。孙权起事初年,吴范就是这样的术士:“吴范字文则,会稽上虞人也。以治历数,知风气,闻于郡中。举有道,诣京都,世乱不行。会孙权起于东南,范委身服事,每有灾祥,辄推数言状,其术多效,遂以显名。”吴范还是一名望气术的高人,一次,孙权去征讨黄祖,“军出,行及寻阳,范见风气,因诣船贺,催兵急行,至即破(黄)祖”^④。吴范通过望气,知道可以击败黄祖,故催促加紧行军,最后果然生擒黄祖。此外,吴范还断言江南有王气以及孙权在哪一年可以独立建国称王。《三国志·吴志·吴范传》载:“初,权为将军时,范尝白言江

① 林富士《中国六朝时期的蒋子文信仰》,收入林富士、傅飞岚主编《遗迹崇拜与圣者崇拜》,台北允晨文化实业股份有限公司,2000年版,页202。

② 〔南朝宋〕刘义庆撰、王根林校点《幽明录》,见上海古籍出版社编,王根林、黄益元、曹光甫校点《汉魏六朝笔记小说大观》,上海古籍出版社,1999年版,页701。

③ 林富士《中国六朝时期的巫觋与医疗》,《中央研究院历史语言研究所集刊》第70本第1分,1999年3月。

④ 《三国志·吴志·吴范传》,页1421。

南有王气，亥子之间有大福庆。权曰：‘若终如言，以君为侯。’及立为吴王，范时侍宴，曰：‘昔在吴中，尝言此事，大王识之邪？’权曰：‘有之。’因呼左右，以侯绶带范。”而孙权在称王之前确实向方术之士作过一番咨询，不知这名方术之士是否就是吴范：“权闻魏文帝受禅而刘备称帝，乃呼问知星者，己分野中星气何如，遂有僭意。”^①这里的“星气”，即包括星占术及望气术的合并运用。“只有当这些方术作出的判断有利于称王时，孙权才付诸实行。”^②

赵达和刘惔也是孙权身边的术士。赵达原先是河南人，“谓东南有王者气，可以避难，故脱身渡江。治九宫一算之术，究其微旨，是以能应机立成，对问若神，至计飞蝗，射隐伏，无不中效”。赵达擅长“九宫一算之术”，无论是算空中的飞蝗，还是主人隐藏的东西，皆能计算若神，一一说出具体的数目，故“初，孙权行师征伐，每令达有所推步，皆如其言”^③。根据《三国志》赵达本传的记载，他还是一个信望气术（“谓东南有王者气，可以避难，故脱身渡江”）但又看不起望气之士的人：“达常笑谓诸星气风术者曰：‘当回算帷幕，不出户牖以知天道，而反昼夜暴露以望气祥，不亦难乎！’”赵达自恃其术高明，嘲笑起观星望气之士不分白昼黑夜要登高观察天空，实在太累，远不如他自己呆在屋内算算，不出门户即可了解天道。而《三国志》同卷记刘惔“于诸术皆善，尤明太乙，皆能推演其事，穷尽要妙”。

陈寿将吴范、刘惔、赵达三人置于一卷立传，并评曰：“三子各于其术精矣，其用思妙矣。”从裴松之在该卷末注引葛洪《神仙传》

① 《三国志·吴志·吴主传》，页1123。

② 张荣明《方术与中国传统文化》，上海：学林出版社，2000年版，页319。

③ 《三国志·吴志·赵达传》，页1424-1425。

来看,孙权身边的术士尚不止这三人,如介象就是“有诸方术”的“仙人”:

葛洪《神仙传》曰:仙人介象,字符则,会稽人,有诸方术。吴主闻之,征象到武昌,甚敬贵之,称为介君,为起宅,以御帐给之,赐遗前后累千金,从象学蔽形之术。试还后宫,及出殿门,莫有见者。又使象作变化,种瓜菜百果,皆立生可食。吴主共论鲙鱼何者最美,象曰:“鲙鱼为上。”吴主曰:“论近道鱼耳,此出海中,安可得邪?”象曰:“可得耳。”乃令人于殿庭中作方埒,汲水满之,并求钩。象起饵之,垂纶于埒中。须臾,果得鲙鱼。吴主惊喜,问象曰:“可食不?”象曰:“故为陛下取以作生鲙,安敢取不可食之物。”乃使厨下切之。吴主曰:“闻蜀使来,得蜀姜作齋甚好,恨尔时无此。”象曰:“蜀姜岂不易得,愿差所使者,并付直。”吴主指左右一人,以钱五十付之。象书一符,以着青竹杖中,使行人闭目骑杖,杖止,便买姜訖,复闭目。此人承其言骑杖,须臾止,已至成都,不知是何处,问人,人言是蜀市中,乃买姜。于时吴使张温先在蜀,既于市中相识,甚惊,便作书寄其家。此人买姜毕,捉书负姜,骑杖闭目,须臾已还到吴,厨下切鲙适了。

裴松之注引葛洪《神仙传》记载下来这些有关介象的事例,但松之不是简单的记录,而是有自己的评说:“臣松之以为葛洪所记,近为惑众,其书文颇行世,故撮取数事,载之篇末也。神仙之术,诂可测量,臣之臆断,以为惑众,所谓夏虫不知冷冰耳。”^①他把这些带有巫术色彩的“神仙之术”视作“惑众”。

其实,孙权的大臣中,周瑜也通数术。史载,孙策死后,鲁肃曾

^① 《三国志·吴志·吴范刘惔赵达传》,页1427-1428。

有意返乡,瑜劝之曰:“今主人亲贤贵士,纳奇录异,且吾闻先哲秘论,承运代刘氏者,必兴于东南,推步事势,当其历数,终构帝基,以协天符,是烈士攀龙附凤驰骛之秋。”^①

孙权晚年的太元元年(251年),依然相信所谓“神人”王表。《三国志·吴志·吴主传》载:“临海罗阳县(今浙江临海市境内)有神,自称王表。周旋民间,语言饮食,与人无异,然不见其形”。孙权派官员以“辅国将军罗阳王印绶”将“王表”和他的一名叫“纺绩”的婢女迎进国都。一路上,“王表”叫“纺绩”与一路上的神通话。到达国都后,孙权“于苍龙门外为立第舍,数使近臣赍酒食往。表说水旱小事,往往有验”。这段记载予人以诸多疑问:

这个“王表”既然是没有形状的,他究竟是怎样说话的呢?是“下神”于巫由巫传言还是由他的婢女“纺绩”代言的呢?这个“纺绩”有没有形状?“王表”还会吃东西,他是怎样吃的呢?是供祭给他,还是由别人代替他吃?这个“王表”有没有接受了孙权封给他的“辅国将军罗阳王”的爵位?他是怎样当他的将军的呢?这些都史无明文。^②

史无明文大概也能说明孙权行事实属荒唐。对此,裴松之注引孙盛言曰:“盛闻国将兴,听于民;国将亡,听于神。权年老志衰,谗臣在侧,废嫡立庶,以妾为妻,可谓多凉德矣。而伪设符命,求福妖邪,将亡之兆,不亦显乎!”^③孙盛指出了东吴在孙权晚年就已有“将亡之兆”,并把孙权“听于神”、“伪设符命”、“求福妖邪”同其他原因一起作为“国将亡”的原因。孙盛当是历史上第一个认识

① 《三国志·吴志·鲁肃传》,页1268。

② 李瑶《巫蛊方术之祸》,南宁:广西民族出版社,1995年版,页42。

③ 《三国志·吴志·吴主传》,页1148。

到孙权“听于神”、“伪设符命”、“求福妖邪”对于东吴造成危害直至亡国的人。

蒋子文也好,“王表”也好,都不能真正给人赐福延寿。就在“王表”被接到京城第二年即公元252年,孙权病死,9岁少子孙亮即位。孙权晚年,统治集团内部围绕太子的废立斗争日渐激化,这场斗争可以说一直延续至末帝孙皓在位期间。由于太子孙登先于孙权病死,权又立登弟和(孙皓父亲)为太子,封和弟霸为鲁王。孙权宠爱孙霸,霸想夺取太子地位,于是朝臣就分为两大派:“丞相陆逊、大将军诸葛恪、太常顾谭、骠骑将军朱据、会稽太守滕胤、大都督施绩、尚书丁密等拥护太子和;骠骑将军步骧、镇南将军吕岱、大司马全琮、左将军吕据、中书令孙弘等支持鲁王霸。”^①孙权为免自己身后酿成大乱,就废太子和,又命孙霸自杀,立少子孙亮为太子。《三国志·吴志·妃嫔传·孙休朱夫人传》注引《搜神记》曰:

孙峻杀朱主,埋于石子冈。归命(孙皓)即位,将欲改葬之。冢墓相亚,不可识别,而官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,上着青锦束头,紫白袷裳,丹縠丝履,从石子冈上半冈,而以手抑膝长太息,小住须臾,进一冢上便住,徘徊良久,奄然不见。二人之言,不谋而同,于是开冢,衣服如之。^②

这起用巫“伺灵”事件虽发生在孙皓即位后,但“孙峻杀朱主”却发生在孙亮五凤中(254-255年),而其背后还是牵涉到孙权晚年的宫廷斗争。孙权步夫人虽无子,但她生有二女:“长曰鲁班,字

① 王仲荦《魏晋南北朝史》,上海人民出版社1979年版,页110。

② 《三国志·吴志·妃嫔传·孙休朱夫人传》注引《搜神记》,页1201。

大虎,前配周瑜子循,后配全琮。少曰鲁育,字小虎,前配朱据,后配刘纂。”^①故长者有“全公主”或“全主”之称;少者有“朱主”之称。由于二位公主之母步氏长期为孙权宠信,二位公主也成为特殊人物,其影响甚至超过了孙权的儿子,特别是全公主颇多心计,权力欲旺盛,积极参与为其母争夺皇后地位的宫廷斗争。《三国志·吴书·孙休朱夫人传》载,朱公主反对全公主废太子和的图谋,全主恨之,孙亮五凤中(254-255年),“孙仪谋杀峻,事觉被诛。全主因言朱主与仪同谋,峻枉杀朱主”。之所以要杀朱主,不仅在对待太子和问题上双方的态度存在分歧,而且朱主也受到孙权的特别照顾,在某些方面可以与全主对抗,故全主必诛之而后快。所谓“孙峻杀朱主”,背后的主谋是全公主无疑。“石子冈”是当时的乱坟区,将朱主葬于此,是一种严厉的惩罚。^②等到孙皓即位后,因反对废孙和的朱主才得到从石子冈改葬的待遇,孙皓并以巫“伺灵”。

孙亮的死最后也与巫蛊事件相关。258年,孙綝废黜了孙亮,拥立孙权的第六个儿子孙休(孙亮兄)为帝。同年,孙休杀孙綝,从孙綝手中夺回统治权。孙休永安三年(260年),会稽郡谣传已被废黜为会稽王的孙亮“当还为天子,而亮宫人告亮使巫祷祠,有恶言”,结果孙亮因此而“黜为候官侯”并自杀于路上,丢了性命。^③

景帝孙休,还曾想办法测试过巫覡的“本事”。《三国志》卷63注引《抱朴子》曰:

吴景帝有疾,求覡视者,得一人。景帝欲试之,乃杀鹄而

① 《三国志·吴志·妃嫔传·吴主权步夫人传》,页1198。

② 请参王永平《全公主对孙吴政局变化的影响》,见六朝网(www.6ch.com.cn) 2004年12月8日首刊。

③ 《三国志·吴志·三嗣主传·孙休传》,页1158。

埋于苑中，架小屋，施床几，以妇人屐履服物着其上，乃使覛视之。告曰：“若能说此冢中鬼妇人形状者，当加赏而即信矣。”竟日尽夕无言，帝推问之急，乃曰：“实不见有鬼，但见一头白鹅立墓上，所以不即白之，疑是鬼神变化作此相，当候其真形而定。无复移易，不知何故，不敢不以实上闻。”景帝乃厚赐之。然则鹅死亦有鬼也。^①

林富士先生在研究汉代巫者的职事时，认为“视鬼”即“见鬼之术”是汉代巫者的职事之一^②，六朝亦然，孙休也想测试一下巫覛“视鬼”的能力，时大臣、学者韦昭即以“见鬼者”释“巫覛”^③，不过，孙休召来“覛视者”却是为他诊视病情。

孙皓崇信巫史的事例较多。除前引以巫为朱主“伺灵”外，还曾利用巫覛“视鬼”的能力为其父孙和“伺灵”。“休薨，皓即阼，其年追谥父和曰文皇帝，改葬明陵，置园邑二百家，令、丞奉守。后年正月，又分吴郡、丹杨九县为吴兴郡，治乌程，置太守，四时奉祠。有司奏言，宜立庙京邑。宝鼎二年七月，使守大匠薛珣营立寝堂，号曰清庙。十二月，遣守丞相孟仁、太常姚信等备官僚中军步骑二千人，以灵輿法驾，东迎神于明陵。”孙皓对其父亲大小祭祀不断，直到有司奏言“祭不欲数，数则黷，宜以礼断情”才停下来。^④《三国志》孙和本传注引《吴书》曰：“比（孟）仁还，中使手诏，日夜相继，奉问神灵起居动止。巫覛言见和被服，颜色如平日，皓悲喜涕泪，悉召公卿尚书诣阙门下受赐。”孙皓身边的巫覛，以“见鬼之

① 《三国志·吴志·吴范刘惔赵达传》注引《抱朴子》，页1427。此段材料又见载于干宝《搜神记》卷2，见上海古籍出版社编，王根林、黄益元、曹光甫校点《汉魏六朝笔记小说大观》，上海古籍出版社，1999年版，页293。

② 林富士《汉代的巫者》，台北：稻乡出版社，1988年版，页57-59。

③ 《国语·楚语下》韦昭注。

④ 《三国志·吴志·吴主五子传·孙和传》，页1371。

术”为孙皓服务，一番“见和被服，颜色如平日”的骗人话语，就弄得孙皓“悲喜涕泪，悉召公卿尚书诣阙门下受赐”。

孙皓曾听信巫觋之言而没有废黜皇后。“孙皓滕夫人，故太常胤之族女也。胤夷灭，夫人父牧，以疏远徙边郡。孙休即位，大赦，得还，以牧为五官中郎。皓既封乌程侯，聘牧女为妃。皓即位，立为皇后，……而夫人宠渐衰，皓滋不悦，皓母何恒左右之。又太史言，于运历，后不可易，皓信巫觋，故得不废，常供养升平官。”^①

孙皓还听信巫史之言，从建业迁都武昌（今湖北鄂州）。《三国志·吴志·王蕃传》注引《江表传》载，“皓用巫史之言，谓建业宫不利，乃西巡武昌，仍有迁都之意，恐群臣不从，乃大请会，赐将吏”^②。关于孙皓徙武昌事，《三国志·吴志·三嗣主传·孙皓传》注引《汉晋春秋》曰：“初望气者云荆州有王气破扬州而建业宫不利，故皓徙武昌，遣使者发民掘荆州界大臣名家冢与山冈连者以厌之。”^③看来，孙皓身边不仅有巫觋，也有“望气者”，为了破荆州“王气”，孙皓使用厌胜之术“发民掘荆州界大臣名家冢与山冈连者”。

武昌曾两度作为孙吴的首都，《三国志·吴志·吴主传》载，魏黄初二年（221年）四月，刘备称帝于蜀，“（孙）权自公安都鄂，改名武昌，以武昌、下雎、寻阳、阳新、柴桑、沙羡六县为武昌郡”^④。孙权取“都武而昌”之意，改鄂名武昌，从魏黄初二年到吴黄武八年（229年），武昌作为孙权的王都历时达8年多。229年（吴黄龙元年）四月，孙权在此称帝，武昌从而又成为孙权的第一个帝都。

① 《三国志·吴志·妃嫔传·孙皓滕夫人传》，页1202。

② 《三国志·吴志·王蕃传》注引《江表传》，页1453。

③ 《三国志·吴志·三嗣主传·孙皓传》注引《汉晋春秋》，页1166。

④ 《三国志·吴志·吴主传》，页1121。

是年九月,孙权才东迁建业(今江苏南京)为都。甘露元年(265年)九月,孙皓复徙都武昌。十一月,孙皓至武昌,武昌再度成为孙吴的首都,结果致使“扬土百姓溯流供给,以为患苦,又政事多谬,黎元穷匮”。当时还出现了“宁饮建业水,不食武昌鱼;宁还建业死,不止武昌居”的民谣^①,表现了人心思东的强烈愿望。266年(宝鼎元年)十二月,孙皓又还都建业,其在武昌建都一年有余。

孙皓天玺元年(276年),正当西晋武帝咸宁二年,羊祜不失时机地在荆州上疏武帝,请求伐吴。在分析了蜀亡以来的南北关系、灭吴的条件等因素之后,羊祜提出了自己的灭吴战略计划。^②可是,面对西晋即将发动的灭吴统一战争,在“吴国既无良将,内政又极昏乱,其灭亡只是时间问题了”^③的严峻形势下,作为三国时期著名的暴君,孙皓依然听信巫觋之言,不知自己国之将亡,却做着黄粱美梦,以为吴楚将为九州岛的都、渚,而天下的“太平之主”将非他莫属。《三国志》孙皓本传载:“鄱阳言历阳(今安徽和县)山石文理成字,凡二十,云‘楚九州岛渚,吴九州岛都,扬州土,作天子,四世治,太平始。’”同传注引《江表传》又言:

历阳县有石山临水,高百丈,其三十丈所,有七穿骈罗,穿中色黄赤,不与本体相似,俗相传谓之石印。又云,石印封发,天下当太平。下有祠屋,巫祝言石印神有三郎。时历阳长表上言石印发,皓遣使以太牢祭历山。巫言,石印三郎说“天下方太平”。使者作高梯,上看印文,诈以朱书石作二十字,还以启皓,皓大喜曰:“吴当为九州岛作都、渚乎。从大皇帝逮孤四

① 《三国志·吴志·陆凯传》,页1400-1401。

② 《晋书·羊祜传》,页1018。

③ 马植杰《三国史》,人民出版社,1993年版,页201。

世矣，太平之主，非孤复谁？”重遣使，以印绶拜三郎为王，又刻石立铭，褒赞灵德，以答休祥。^①

（二）东晋统治者对魏晋巫风的继承

东晋作为北来偏安江南的政权，其崇信巫史之风亦来自他的前辈。

史实表明，与东吴统治者信奉巫史的同时，曹魏统治者虽曾对祠祀巫祝下过禁令^②，但很快又让禁令成为一纸空文，纷纷加入到崇信巫史的队伍。

魏文帝黄初五年(224年)十二月，诏曰：“先王制礼，所以昭孝事祖，大则郊社，其次宗庙，三辰五行，名山大川，非此族也，不在祀典。叔世衰乱，崇信巫史，至乃宫殿之内，户牖之间，无不沃醑，甚矣其惑也。自今，其敢设非祀之祭，巫祝之言，皆以执左道论，着于令典。”^③魏明帝曹叡青龙元年(233年)也曾“诏诸郡国山川不在祠典者勿祠”^④。

这种情况很快又在明帝时出现松动，明帝在青龙三年(235年)做了一件纳巫又杀巫的事情。《三国志·明帝纪》云：“青龙三年(235年)中，寿春农民妻自言为天神所下，命为登女，当营卫帝室，蠲邪纳福。饮人以水，及以洗疮，或多愈者。于是立馆后宫，下诏称扬，甚见优宠。及帝疾，饮水无验，于是杀焉。”^⑤到了景初二年(238年)秋八月癸丑，彗星见张宿，有史官对明帝言“此周之分

① 《三国志·吴志·三嗣主传·孙皓传》注引《江表传》，页1171。

② 参唐长孺《魏晋期间北方天师道的传播》一文中“一曹魏时期对于祠祀巫祝的禁令”，收入氏著《魏晋南北朝史论拾遗》，中华书局，1983年版，页218-224。

③ 《三国志·魏志·文帝纪》，页84。

④ 《三国志·魏志·明帝纪》，页99。

⑤ 《三国志·魏志·明帝纪》，页114。

野也,洛邑恶之”,明帝于是“大修禳祷之术以厌焉”^①。

晋武帝初期,亦曾禁淫祀,但也是没能坚持。泰始二年(266年)春正月丙戌,“遣兼侍中侯史光等持节四方,循省风俗,除禳祝之不在祀典者”^②。同月,“有司奏春分祠及禳祠,诏曰:‘不在祀典,除之’”^③。“咸宁二年(276年),春久旱。四月丁巳,诏曰‘诸旱处广加祈请’。五月庚午,始祈雨于社稷山川。六月戊子,获澍雨。此等之旧典也。太康三年四月,十年二月,又如之。其雨多则崇祭,赤帻朱衣,闭诸阴,朱索紫社,伐朱鼓焉。”^④

晋惠帝贾后延纳了一些巫者在其宫中。《晋书·后妃传上·武悼杨皇后传》载:“贾后又信妖巫,谓太后必诉冤先帝,乃覆而殡之,施诸厌劾符书药物。”贾后不仅信妖巫,还在杨皇后的葬礼上对其施行厌胜、符篆巫术。同卷《惠贾皇后传》记,贾后“荒淫放恣”,曾派一老嫗以“家有疾病,师卜云宜得城南少年厌之”为名,将一“端丽美容止”的“盗尉部小吏”接进宫里,与自己“共寝欢宴”,供自己享乐。又记,“及河东公主有疾,师巫以为宜施宽令,乃称诏大赦天下”。可见,贾南风不仅利用巫术来满足自己的淫欲,为自己和女儿治病,而且施行巫术打击政敌,甚至国家的大赦也听信巫覡之言。

西晋赵王司马伦及其部下孙秀特别迷信巫术,并利用巫术谋逆。孙秀即为孙恩的同族前辈,《晋书》虽没有为他专门立传,但其事迹散见于《晋书》中。《晋书》卷100《孙恩传》有孙恩为“琅邪人,孙秀之族也,世奉五斗米道”的记载,点明了孙恩与孙秀之间的

① 《三国志·魏志·明帝纪》注引《汉晋春秋》,页112。

② 《晋书·武帝纪》,页53。

③ 《晋书·礼仪志》,页601。

④ 《晋书·礼仪志》,页597。

关系。《晋书》卷59《赵王伦传》则记载了孙秀与赵王伦“惑巫鬼，听妖邪之说”的多种作为：

伦、秀并惑巫鬼，听妖邪之说。秀使牙门赵奉诈为宣帝（司马懿）神语，命伦早入西宫。又言宣帝于北芒为赵王佐助，于是别立宣帝庙于芒山。谓逆谋可成。……

及三王起兵讨伦檄至，伦、秀始大惧，……使杨珍昼夜诣宣帝别庙祈请，辄言宣帝谢陛下，某日当破贼。拜道士胡沃为太平将军，以招福佑。秀家日为淫祀，作厌胜之文，使巫祝选择战日。又令近亲于嵩山着羽衣，诈称仙人王乔，作神仙书，述伦祚长久以惑众。^①

这种利用巫术来鼓舞士气，克敌诟军的手段，曾被人用于西晋末年的抵制胡族入主中原上。《晋书》卷63《李矩传》载：

后刘聪遣从弟畅步骑三万讨矩，……矩谋夜袭之，兵士以贼众，皆有惧色。矩令郭诵祷郑子产祠曰：“君昔相郑，恶鸟不鸣。凶胡臭羗，何得过庭。”使巫扬言：“东里有教，当遣神兵相助。”将士闻之，皆踊跃争进。^②

东晋一朝，统治者在巫术上的迷信状况虽然史载不如西晋时期那样丰富，但我们还是看到东晋元帝、明帝、成帝对祈求巫术的重视程度。《晋书·礼仪志》云：

元帝渡江，太兴二年始议立郊祀仪。……三月辛卯，帝亲郊祀，飨配之礼一依武帝始郊故事。是时尚未立北坛，地祇众神共在天郊。

明帝太宁三年七月，始诏立北郊，未及建而帝崩。及成帝

① 《晋书·赵王伦传》，页1601、1603。

② 《晋书·李矩传》，页1707。

咸和八年正月，追述前旨，于覆舟山南立之。天郊则五帝之佐、日月、五星、二十八宿、文昌、北斗、三台、司命、轩辕、后土、太一、天一、太微、句陈、北极、雨师、雷电、司空、风伯、老人，凡六十二神也。地郊则五岳、四望、四海、四渎、五湖、五帝之佐、沂山、岳山、白山、霍山、医无闾山、蒋山、松江、会稽山、钱塘江、先农，凡四十四神也。^①

这里所言“蒋山”即钟山，蒋山神即是地郊44神中的一种，据林富士研究，在他搜集的20件有关六朝蒋子文信仰的故事中，有8件发生在东晋^②。但笔者认为，六朝蒋子文信仰的故事应该是21件，这多出来的一件即发生在东晋，《晋书·苻坚载记》记晋秦淝水之战云：

坚与苻融登城而望王师，见部阵齐整，将士精锐，又北望八公山上草木，皆类人形，顾谓融曰：“此亦勍敌也，何谓少乎。”恍然有惧色。初，朝廷闻坚入寇，会稽王道子以威仪鼓吹求助于钟山之神，奉以相国之号。及坚之见草木状人，若有力焉。^③

“钟山之神”原无特指，但自孙吴起即定位于蒋子文，故这里司马道子“以威仪鼓吹求助”的“钟山之神”即蒋子文，而后来的孙恩之乱中，同样是司马道子“唯日祷蒋侯庙为厌胜之术”。东晋一朝与蒋子文信仰相关的故事达9件之多，可见其祈求巫术的盛行。这正好与朱偁1933-35年查考金陵（今南京）古迹时所得出

① 《晋书·礼仪志》，页584-585。

② 林富士《中国六朝时期的蒋子文信仰》，载林富士、傅飞岚主编《遗迹崇拜与圣者崇拜》，台北：允晨文化实业股份有限公司，2000年版，页170-179。

③ 《晋书·苻坚载记》，页2918。

的结论“蒋子文之庙，始兴于吴，崇于晋”^①相一致。及穆帝升平中，何琦论修五岳祠还有如此之论：“计今非典之祠，可谓非一。考其正名，则淫昏之鬼。推其糜费，则百姓之蠹。而山川大神更为简缺，礼俗颓紊，人神杂扰，公私奔蹙，渐以繁滋。”^②官川尚志说“这是晋南渡后儒教国家权威失堕而江南巫风弥漫的结果”^③。

东晋末年义熙(405-418年)年间，朝政实际掌握在刘裕手中，四处征战中的刘裕曾利用巫覡预测战事进展。《太平广记》卷283引《述异记》云：“义熙五年，宋武帝北讨鲜卑，大胜，进围广固(今山东益都一带)，军中将佐乃遣使奉牲荐币，谒岱岳庙。有女巫秦氏，奉高(今山东泰安东)人，同县索氏之寡妻也。能降灵宣教，言无虚唱。使使者设祷，因访克捷之期，秦氏乃称神教曰：‘天授英辅，神魔所拟，有征无战，蕞尔小虏，不足制也。到来年二月五日，当克。’如期而三齐定焉。”

(三)“太初之难”所见刘宋巫风

元嘉三十年(453年)二月，南朝宋文帝刘义隆因在自己的太子刘劭、二儿子刘浚和女儿东阳公主、女巫严道育等导演的一场“巫蛊之祸”中被杀。“巫蛊”之事发生于前一年。《宋书》载曰：

上时务在本业，劝课耕桑，使宫内皆蚕，欲以讽励天下。有女巫严道育，本吴兴人，自言通灵，能役使鬼物。夫为劫，坐没入奚官。劭姊东阳公主应合婢王鸚鹄白公主云：“道育通灵有异术”。主乃白上，托云善蚕，求召入，见许。道育既入，自言服食，主及劭并信惑之。始兴王浚素佞事劭，与劭并多过失

① 朱俊《金陵古迹图考》，上海：商务印书馆，1936年版，页87。

② 《晋书·礼仪志》，页598。

③ [日]官川尚志《六朝の巫俗》，《史林》第44卷第1号，1961年1月。

虑上知，使道育祈请，欲令过不上闻。道育辄云：“自上天陈请，必不泄露”。劭等敬事，号曰天师。后遂为巫蛊，以玉人为上形象，埋于含章殿前。^①

这场巫蛊之祸，因参与者之一的黄门庆国向文帝告发而被揭露。宋文帝得悉之后既震惊又为子女惋惜，在收捕王鸚鵡的过程中，搜出了刘劭、刘浚所书几百章字纸，都是祝诅巫蛊的话，又掘出了所埋的玉人。《宋书》云：

上惊惋，即遣收鸚鵡，封籍其家，得劭、浚书数百纸，皆祝诅巫蛊之言，得所埋上形像于宫内。道育叛亡，讨捕不得，上大怒，穷治其事，分遣中使入东诸郡搜讨，遂不获。上诘责劭、浚，劭、浚惶惧无辞，唯陈谢而已。道育变服为尼，逃匿东宫，浚往京口，又载以自随。^②

文帝听说太子等人仍和逃匿中的严道育有所交结，便决定废太子、杀刘浚，但因消息外泄，刘劭等人先下手发动武装政变，杀了宋文帝，刘劭即位，改元嘉三十年为太初元年。劭、浚二人以巫蛊之祸杀父篡位终于得逞，史称“太初之难”。

文帝第三子刘骏（即世祖宋孝武帝）联合南谯王刘义宣、随王刘诞等人举义兵讨伐二凶。而当刘劭屡屡战败，被困京城时，他“以辇迎蒋侯神像于宫内，启颡乞恩，拜为大司马，封钟山郡王，食邑万户，加节钺。苏侯为骠骑将军。使南平王铄为祝文，罪状世祖”^③。对此，《宋书》卷72《文九王传·南平穆王铄传》又载：“劭迎蒋侯神于宫内，疏世祖年讳，厌祝祈请，假授位号，使

① 《宋书·二凶传·元凶劭传》，页2424。

② 《宋书·二凶传·元凶劭传》，页2425。

③ 《宋书·二凶传·元凶劭传》，页2433。

铄造策文。”^①面对被讨伐灭亡的境地,刘劭却在弄巫术的那一套。刘骏传檄京邑的檄文即言劭、浚罪行有“肇乱巫蛊,终行弑逆”,从而导致“圣躬离荼毒之痛,社稷有翦坠之哀,四海崩心,人神泣血”,说这场人祸是“生民以来,未闻斯祸”^②。最终,祝祷不灵,厌胜无效,二凶伏诛,“投劭、浚尸首于江”,“道育、鸚鵡并都街鞭杀,于石头四望山下焚其尸,扬灰于江”^③。

从现今所见史料来看,严道育无疑是名女巫,她所从事的活动与其说是道教信仰,不如说是巫觋信仰。所有史籍都明确记载严道育为“女巫”。《南史》卷14《宋宗室及诸王下》云:女巫严道育为使刘劭、东阳公主迷信自己,采取了一定的手段:“道育云:‘所奉天神,当赐符应。’时主夕卧,见流光相随,状若萤火,遂入巾箱化为双珠,圆青可爱。于是主及劭并信惑之。”^④她鼓吹自己奉有“天神”,天神会赐“符应”给她;她吹嘘可以“上天陈请”,显示她有常人不具备的“陟”即升到天界与神相会的能力。^⑤道育帮刘劭等“祈请”外,《南史》卷14还说她“歌舞咒诅,不舍昼夜”,以玉人为宋文帝形象埋于含章殿前,这些动作均使用了巫术手段,相关的巫术有祈求巫术、咒诅巫术、巫蛊之术等。

有学者说这场巫蛊之事“几乎与汉武帝时‘巫蛊之狱’所行巫术完全一样,是蛊道巫术与模仿巫术的结合形态”^⑥。这一看法是

① 《宋书·文九王传·南平穆王铄传》,页1857。

② 《宋书·二凶传·元凶劭传》,页2429。

③ 《宋书·二凶传·始兴王浚传》,页2439。

④ 《南史·宋宗室及诸王下·始兴王浚传》,页386。

⑤ 张光直先生指出,巫之通神,是两个方向的:一方面是“降”,即可使神鬼降至人间;另一方面是“陟”,即巫师可以升到天界与神(或祖先)相会(见氏著《中国青铜时代》(二集),三联书店,1990年版,页47-52)。

⑥ 高国藩《中国巫术史》,上海三联书店,1999年版,页236。

正确的。汉代巫蛊之祸属于巫蛊术,是一种使用偶像象征仇敌并通过破坏、销毁偶像来达到伤害、消灭对方为目的的巫术,“这是一种在各民族中广泛流行的典型的模仿巫术”^①。如此典型的巫蛊之事,陈寅恪先生仅以“严道育以道字命名,生地为吴兴,号为‘天师’”为由,断言“南朝元嘉太初之际宫廷之惨变,实天师道传入皇族中心所致”^②,钟国发先生说这是陈寅恪先生“智者之千虑一失”。正如钟先生所言:

严道育之身份为女巫应该是没有疑问的,她的号为‘天师’、名带‘道’字,充其量是在仿名牌、赶时髦,不等于她真的是天师道,更不能说明天师道传入了皇族中心。^③

其实,这场由巫蛊导致的“太初之难”,非“天师道传入皇族中心所致”,亦可从道教中人对此事的评价看出。陆修静是南朝道教的主要缔造者,他曾在宋文帝时期进行过宗教改革的初步尝试^④,并亲眼目睹了“太初之难”的全过程。《道藏》现存《洞玄灵宝五感文》,题作“陆修静集”,文中有云“上危神器,下倾百姓,灭身破国”。这是陆修静对宋文帝的严厉评判,陆修静把文帝遭“灭身破国”悲惨结局归咎于他放任社会“竟高流淫,信用妖妄,倚附邪魅”,而在南朝刘宋以下的道教人物眼中的“流淫”、“妖妄”、“邪魅”,只会是淫祀、巫覡、巫术。文中又云“浊乱正炁,点染清真,毁

^① 胡新生《中国古代巫术》,济南:山东人民出版社,1998年版,页412。

^② 陈寅恪《天师道与滨海地域之关系》,收入《陈寅恪集·金明馆丛稿初编》,三联书店,2001年版,页13-14。

^③ 钟国发《民间黄老道派末世论与陆修静宗教改革的初步尝试》,载武汉大学中国三至九世纪研究所编《魏晋南北朝隋唐史资料》,第21辑,唐长孺教授逝世十周年纪念专辑,武汉大学文科学报编辑部编辑出版,2004年12月,页222注⑥。

^④ 参阅钟国发《试论南朝道教缔造者陆修静》,载武汉大学历史系魏晋南北朝隋唐史研究室编《魏晋南北朝隋唐史资料》,第11期,唐长孺教授八十大寿纪念专辑,武汉大学出版社,1991年版,页78-89。亦参同前注所引钟国发文,页212-222。

辱大道”^①。这显然是对刘劭、严道育之徒的痛斥。可见，“太初之难”是由巫蛊之祸所致，而“太初之难”也肇始了刘宋朝的巫蛊之祸。

以讨伐“肇乱巫蛊”的二凶为名取得皇位的孝武帝，自己一样的信巫。《宋书》卷82《沈怀文传》：“时荧惑守南斗，上（孝武帝）乃废西州旧馆，使（西阳王）子尚移居东城以厌之。”这是使用厌胜巫术。《南史》卷11《后妃上》载，孝武帝的宠妃殷淑仪死了，他便召来巫师，“时有巫者能见鬼，说帝言贵妃可致。帝大喜，令召之。有少顷，果于帷中见形如平生。帝欲与之言，默然不对。将执手，奄然便歇，帝尤哽恨，于是拟《李夫人赋》以寄意焉”。看来，孝武帝的兄弟们信巫的不在少数，除了二凶劭、浚及孝武帝本人外，大明三年（459年），豫章人陈谈之向孝武帝告发同为文帝儿子（第六子）的竟陵王诞与左右等“潜图奸逆，常疏陛下年纪姓讳，往巫郑师怜家咒诅”^②。这一诬人以祝诅巫蛊之事的告发导致刘诞反叛。宋孝武帝以沈庆之为大将军，率军讨伐刘诞。经过几个月的残酷战争，沈庆之的军队攻进了广陵城（今扬州市），刘诞被杀，其母和妻子自杀。宋孝武帝还下诏把广陵城的人民不论大小统统杀死，经沈庆之的再三请求，才答应不杀五尺以下的儿童，五尺以上的男子全部杀光，妇女赏给官军，就是这样，被杀的也有三千余人。据说那些被杀者的首级送到建康后，宋孝武帝还把他们聚起来筑成“京观”以炫耀自己的武功。^③

① 南朝宋·陆修静《洞玄灵宝五感文》，见《道藏》笈字号。

② 《南史·宋宗室及诸王下·竟陵王诞传》，页398。

③ 关于“竟陵王之叛”，可参《宋书·文五王传·竟陵王诞传》和《南史·宋宗室及诸王传下·文帝诸子传·竟陵王诞传》；另参李瑶《巫蛊方术之祸》，南宁：广西民族出版社，1995年版，页54-57。

孝武帝诛竟陵王刘诞事,在刘宋骨肉相图的事件中,至于屠城的只有这样一例,屠城之后,孝武帝还大赦天下,普赐粟帛^①,以为庆事。孝武帝残酷若此,庆幸若此,原因绝不是竟陵王被人告发信巫那么简单,这只是一个幌子而已。《宋书·竟陵王诞传》云:

初讨元凶,与上同举兵,有奔牛之捷,至是(平定叔父刘义宣之叛)又有殊勋,上性多猜,颇相疑惮。而诞造立第舍,穷极工巧,园池之美,冠于一时。多聚才力之士,实之第内,精甲利器,莫非上品,上意愈不平。……诞既见猜,亦潜为之备,至广陵,因索虏寇边,修治城隍,聚粮治仗。嫌隙既着,道路常云诞反。^②

说到底,孝武帝是怕刘诞重演自己借雍州(治襄阳,今湖北襄樊市)地方势力上台的故事。“宋孝武帝与竟陵王诞曾先后出镇雍州,与雍州地方势力有着密切的联系。孝武帝依靠雍州势力上台后,竟陵王无疑对孝武帝的统治构成了威胁,所以孝武帝必欲诛之而后快。经历此事,孝武帝意识到由宗王镇边会造成尾大不掉之势,于是对方镇格局进行了调整。但是,这一措施却在一定程度上导致了居边异性势力的兴起和刘宋政权的灭亡。”^③的确,后来萧道成能起于淮阴并取代刘宋,就是孝武帝以来限制宗王镇边的直接后果,所以,王夫之认为刘宋灭亡“不可谓非孝武之师先也”^④,但不可否认,孝武帝的上台以及方镇格局的调整有着巫蛊事件作起因或幌子。

① 《宋书·孝武帝纪》,页123。

② 《宋书·文五王传·竟陵王诞传》,页2026-2027。

③ 鲁力《孝武帝诛竟陵王事与刘宋宗王镇边问题》,《武汉大学学报》(人文社会科学版),2000年第5期。

④ 王夫之《读通鉴论》,中华书局,1975年版,页1161。

孝武帝 35 岁死,16 岁的皇太子刘子业即位。《南史·宋本纪中》记这位前废帝:“时帝凶悖日甚,诛杀相继,内外百官,不保首领。先是,讹言湘中出天子,帝将南巡荆、湘以厌之,期旦诛除四叔,然后发引”。《史记·高祖本纪》载:“秦始皇帝常曰:‘东南有天子气’,于是因东游以厌之”。这里刘子业亦效法秦始皇的做法,想借自己巡游荆、湘来厌胜湘中的“天子气”。这位废帝刘子业不但施行厌胜巫术,还笃信鬼神。其母病情转危唤他去,他却说:“病人间多鬼,可畏,那可往。”^①更为无道的是他利用巫术及巫师为其荒淫无耻的勾当服务,《南史》卷 2《宋本纪中》云:

帝好游华林园竹林堂,使妇人保身相逐,有一妇人不从命,斩之。经少时,夜梦游后堂,有一女子骂曰:“帝悖虐不道,明年不及熟矣。”帝怒,于宫中求得似所梦者一人戮之。其夕复梦所戮女骂曰:“汝枉杀我,已诉上帝。”至是,巫覡云“此堂有鬼”。帝与山阴公主及六官彩女数百人随群巫捕鬼,屏除侍卫,帝亲自射之。^②

称得上是“群巫”的话,废帝刘子业的宫中巫覡肯定不在少数。就在刘子业亲率群巫捕鬼之事上演完毕、“将奏靡靡之声”时,“是夜湘东王彧(即后来的宋明帝刘彧)与左右阮佃夫、王道隆、李道儿密结帝左右寿寂之、姜产之等十一人,谋共废帝”;“寿寂之怀刀直入,姜产之为副”^③,将其刺死于华光殿,时年 17。这称得上是刘宋朝的第三起因巫、巫术所导致的流血事件。

宋明帝刘彧是文帝第 11 子,孝武帝的弟弟,在位期间清算太

① 《宋书·前废帝纪》,页 147。

② 《南史·宋本纪中·前废帝纪》,页 70。

③ 《南史·宋本纪中·前废帝纪》,页 70。

初巫蛊事,以信巫之名逼死、赐死兄弟,可他骨子堆里照样信奉巫术,依然演绎着他们兄弟信巫的特点。王俭“幼有神彩,事心笃学,手不释卷。丹阳尹袁粲闻其名,言之于明帝,尚阳羨公主,拜骠马都尉。帝以俭嫡母武康公主同太初巫蛊事,不可以为妇姑,欲开冢离葬,俭因人自陈,密以死请,故事不行”。^①王俭母因参与太初巫蛊事,差点被明帝“开冢离葬”。《宋书》卷79《文五王传·庐江王祎传》云:祎是文帝第八子,时祎住西州,故人称“西方公”。明帝泰始五年(469年),“河东柳欣慰谋反,欲立祎,祎与相酬和”,因此庐江王祎遭到明帝下诏斥责,诏书曰:“而公容气更沮,下帷晦迹,每覩天察宿,怀协左道,咒诅祷请,谨事邪巫,常被发跣足,稽首北极,遂图画朕躬,勒以名字,或加之矢刃,或烹之鼎镬。公在江州,得一汉女,云知吉凶,能行厌咒,大设供养,朝夕拜伏,衣装严整,敬事如神,令其祝诅孝武,并及崇宪,祈皇室危弱,统天称己,巫称神旨,必得如愿。”

明帝对庐江王祎的斥责,多是与巫术相关,“怀协左道,咒诅祷请,谨事邪巫”,乃至在江州“得一汉女,云知吉凶,能行厌咒,大设供养,朝夕拜伏,衣装严整,敬事如神,令其祝诅孝武,并及崇宪,祈皇室危弱,统天称己,巫称神旨,必得如愿”云云,这些恐怕是“名”。问题的实质不在于庐江王祎曾指使女巫祝诅孝武,而在于“图画朕躬,勒以名字,或加之矢刃,或烹之鼎镬”,庐江王祎以偶像祝诅术对待明帝,这才是让明帝不高兴的事。第二年,庐江王祎“逼令自杀”^②。泰始七年(471年),明帝杀死兄弟晋平王休佑、建

① 《南齐书·王俭传》,页433。参与“太初巫蛊之祸”的公主,诸多史籍记为“东阳公主”,此处却记为“武康公主”。据标点本《南齐书》“校勘记”知:“盖始封武康,进封东阳耳”。见页442注⑨。

② 《宋书·文五王传·庐江王祎传》,页2040-2042。

安王休仁，给休佑的罪名是“更怀不逞，巫蛊祝诅”^①。针对“京邑讹言（巴陵王）休若有至贵之表”^②，明帝又赐死休若，并在与骠骑大将军桂阳王休范书中给休若的死安上一个罪名——“挟异端”：

外间有一师，姓徐名绍之，状如狂病，自云为涂步郎所使。去三月中，忽云：“神语道巴陵王应作天子，汝使巴陵王密知之。”于是师便访觅休若左右人，不能得。东官典书姓何者相识，数去来，师解神语，东官典书具道神语，东官典书答云：“我识巴陵间一左右，当为汝向道。”数日，东官典书复来语师云：“我已为汝语巴陵左右，道因达巴陵，巴陵具知，云莫声但听。”又顷者史官奏天文占候，颇云休若应挟异端。^③

这名叫徐绍之的“师”当属巫师，一方面从他的言语来看，能交通神灵的自然是巫覡，另一方面，在明帝的史官眼里，巴陵王休若“挟异端”，这异端也只能是巫术。明帝的禁忌巫术很多，史载：

末年好鬼神，多忌讳，言语文书，有祸败凶丧及疑似之官应回避者，数百千品，有犯必加罪戮。改“驪”为边瓜，亦以“驪”字似“祸”字故也。……宣阳门，民间谓之白门，上以白门之名不祥，甚讳之。尚书右丞江淹尝误犯，上变色曰：“白汝家门。”淹稽顙谢，久之方释。太后停尸漆床先出东宫，上尝幸官，见之怒甚，免中庶子官，取局以之坐者数十人。内外常虑犯触，人不自保。宫内禁忌尤甚，移床治壁，必先祭土神，使文士为文词祝策，如大祭飨。^④

① 《宋书·文九王传·始安王休仁传》，页1875。

② 《宋书·文九王传·巴陵哀王休若传》，页1883。

③ 《宋书·文九王传·巴陵哀王休若传》，页1884。

④ 《宋书·明帝纪》，页170。

明帝对威胁其刘家天下的萧道成多有防范,其防范措施中少不了巫术手段。《南史》卷4《齐本纪上》曰:

始帝(齐高帝萧道成)年十七时,尝梦乘青龙上天,西行逐日。帝(齐高帝)旧茔在武进彭山,冈阜相属,数百里不绝,其上常有五色云,又有龙出焉。上(萧道成)时已贵矣,宋明帝甚恶之,遣善占墓者高灵文往墓所占相。灵文先给事太祖(齐高帝萧道成),还,诡答曰:“不过出方伯耳。”密白太祖曰:“贵不可言。”明帝意犹不已,遣人践藉,以左道厌之。^①

(萧道成)所居武进县有一道,相传云“天子路”。或谓秦皇所游,或云孙氏旧迹。时讹言东城天子出。其后建安王休仁镇东府,宋明帝惧,杀休仁,而常闭东府不居。明帝又屡幸,改“代”作“伐”,以厌王气。又使子安成王代之。及苍梧王败,安成王代立,时咸言为验。术数者推之,上(齐高帝萧道成)旧居武进东城村,“东城”之言,其在此也。^②

宋明帝对萧道成的祖坟地的风水如此计较,“以左道厌之”,具体采用何种“左道”?《南齐书》卷18《祥瑞志》载曰:“帝意不已,遣人于墓左右校猎,以大铁钉长五六尺钉墓四维,以为厌胜”^③。这种通过对别人“祖坟”实施厌胜巫术的手法,在六朝东吴即已盛行,宋明帝将此法不仅用于萧道成,还用到自己的政敌身上。宋明帝的这一思想应当受到其身边巫师的影响,因为《宋书》卷41《后妃传》和《南史》卷11《后妃传上》均载,明帝泰始初,晋安王子勋(孝武帝子)谋逆未平,就有巫者向明帝建议“宜开昭太后

① 《南史·齐本纪上·高帝纪》,页113。

② 《南史·齐本纪上·高帝纪》,页114。

③ 《南齐书·祥瑞志》,页352。

(宋文帝路淑媛,孝武帝母亲)陵,毁去梓宫以厌胜”。明帝身边无疑是有巫者。宋明帝为了厌胜“东城”的天子气,竟然杀了自己居住在“东府”的弟弟建安王休仁,未曾想到这“东城”却是旧居在武进东城村的萧道成。

(四) 齐梁统治者的巫术活动

齐武帝即位之初,就以厌胜巫术防止帝位旁落。永明元年(483年)春正月,“望气者云:新林、娄湖、东府西有天子气。甲子,筑青溪旧宫,作新林、娄湖苑以厌之”^①。这件事《南史·和帝纪》亦有记载:“又永明中,望气者云新林、娄湖、青溪并有天子气,于其处大起楼苑宫观,武帝屡游幸以应之。又起旧宫于青溪,以弭其气。”^②齐武帝萧赜欲“起楼苑宫观”来压服“新林、娄湖、青溪”一带的天子气。武陵昭王萧晔是萧赜的弟弟,“晔无宠于世祖,未尝处方岳,数以语言忤旨”^③,而《南史·武陵昭王晔传》则提供了真实原因:“巫覡或言晔有非常之相,以此自负,武帝闻之,故无宠,未尝处方岳”^④。这是齐武帝萧赜听信巫言对自己弟弟的防范,不让武陵昭王萧晔出镇方镇。

齐废帝郁林王萧昭业,在他还未登基之前,曾相当宠信杨氏女巫^⑤,呼为“杨婆”,屡屡要求她祷求神明使其父亲(文惠太子)和祖父齐武帝早日逝世,以便自己早登“天位”。“(萧昭业)又在西

① 《南史·齐本纪上·武帝纪》,页119。

② 《南史·齐本纪下·和帝纪》,页160。

③ 《南齐书·高祖十二王传·武陵昭王传》,页625。

④ 《南史·齐高帝诸子传下·武陵昭王晔传》,页1081。

⑤ 有关女巫杨氏的研究,可参 Fu-shih Lin, “Chinese Shamans and Shamanism in the chiang-nan Area During the Six Dynasties Period (3rd - 6th Century A. D.)”, Ph. D. dissertation, Princeton University (Princeton, 1994), 第二章, “例证”13。转引自林富士《中国六朝时期的蒋子文信仰》,载林富士、傅飞岚主编《遗迹崇拜与圣者崇拜》,台北:允晨文化实业股份有限公司,2000年版,页185注⑨。

州令女巫杨氏祷祀，速求天位。及文惠（即文惠太子）薨，谓由杨氏之力，倍加敬信，呼杨婆。宋氏以来，人间有《杨婆儿哥》，盖此征也。武帝有疾，又令杨氏日夜祷祈，令宫车早晏驾。”^①本来，萧昭业是个“矫情饰诈，阴怀鄙慝”的小人，“文惠太子自疾及薨，帝侍疾及居丧，哀容号毁，旁人见者，莫不呜咽”，可是，“裁还私室，即欢笑酣饮，备食甘滋”，由此骗取了祖父齐武帝的信任。

文惠太子葬毕，萧昭业立为皇太孙。等到“侍武帝疾，忧容惨戚，言发泪下。武帝每言及存亡，帝辄哽咽不自胜”，以致武帝以为他的这位皇太孙“必能负荷大业”。实际上，巴望武帝早死的萧昭业，不仅利用自己宠信的女巫“杨婆”日夜祷祈他早死，还与他的妃子何氏“武帝未崩数日，疾稍危，与何氏书，纸中央作一大‘喜’字，而作三十六小‘喜’字绕之”；武帝崩，“大敛始毕，乃悉呼武帝诸伎，备奏众乐”，“诸伎虽畏威从事，莫不哽咽流涕”^②。就是这名何妃，还是皇太孙妃时也养有女巫，“禀性淫乱”的何妃竟然与女巫的儿子宛如伉俪：“又有女巫子杨珉之，亦有美貌，妃尤爱悦之，与同寝处，如伉俪。”^③只是，何妃所养女巫是否就是萧昭业所宠爱的杨婆，杨珉之是否即为杨婆之子，史无明文，不得而知。

齐明帝萧鸾连穿衣、出行、行事都听信巫师的指导。《南齐书》卷6《明帝纪》云：

性猜忌多虑，故亟行诛戮。潜信道术，用计数，出行幸，先占利害，南出则唱云西行，东游则唱云北幸。简于出入，竟不南郊。上初有疾，无辍听览，秘而不传。及寝疾甚久，敕台省

① 《南史·齐本纪下·废帝郁林王纪》，页136。

② 《南史·齐本纪下·废帝郁林王纪》，页135-136。

③ 《南史·后纪上·郁林王何妃传》，页331。

府署文簿求白鱼以为治，外始知之。身衣绛衣，服饰皆赤，以为厌胜。巫覡云：“后湖水头经过宫内，致帝有疾。”帝乃自至太官行水沟，左右启：“太官若无此水则不立。”帝决意塞之，欲南引淮流。会崩，事寝。^①

从这段史料可以看出：齐明帝信道术，用计数，出行先行占卜；生病“求白鱼以为治”，何以要“求白鱼以为治”？有论者认为这是“因为当时巫术尚白，白为吉”，并以《魏书》卷112下《灵征志下》“专门立出白龟、白狐、白鹿、白狼、白鼠、白獐、白鸟、白雀、白鸠、白马、白玉、白雉等为吉祥的灵物”^②为证。笔者认为，《魏书·灵征志下》所录诸多白色灵物只是灵物而已，不能用来说明“当时巫术尚白，白为吉”，因为同是《魏书·灵征志下》又记载有北魏各地所献黑狐、黑兔、赤乌、赤雀等作为吉祥灵物。因此，齐明帝“求白鱼以为治”的“白鱼”，既是灵物，也是厌胜物；明帝服饰皆赤色，目的亦为了“厌胜”；当时首都建康的后湖（即玄武湖）是经过宫廷的活水，明帝相信巫师之言（“后湖水头经过宫内，致帝有疾”），阻塞了原有的活水道，想从南面引秦淮河的水进后湖，恰逢明帝崩而此事才得以停下来。

齐明帝还听信左右所上巫覡之言，杀掉大臣王晏，给王晏的罪名中却有“视天画地，遂怀异图。广求卜相，取信巫覡”^③。《南史》卷24《王镇之传附晏从弟思远传》说“晏既不能谦退，位处朝端，事多专断，内外要职，并用门生，帝（明帝）外迹甚美，内相疑异”。同卷《王镇之传附弘之孙晏传》说王晏自己“数呼相工自视，云当大

① 《南齐书·明帝纪》，页92。《南史·齐本纪下·高宗明皇帝纪》页146有相同的记载。

② 高国藩《中国巫术史》，上海三联书店，1999年版，第238页。

③ 《南齐书·王晏传》，页744。

贵。与客语，好屏人”；“上闻，疑晏欲反，遂有诛晏意。有鲜于文粲与晏子德元往来，密探朝旨，告晏有异志。又左右单景儒、陈世范等采巫覡言启上，云晏怀异图”，结果王晏被诛杀。

齐明帝子废帝东昏侯萧宝卷信巫崇巫比乃父更有过之，突出表现在身边有“大巫”朱光尚和对蒋子文的虔诚信仰上。《南齐书》卷7《东昏侯本纪》载：

又信鬼神，崔慧景事时，拜蒋子文神为假黄钺、使持节、相国、太宰、大将军、录尚书、扬州牧、钟山王。至是又尊为皇帝。迎神像及诸庙杂神皆入后堂，使所亲巫朱光尚祷祀祈福。^①

文中所提到的“崔慧景事”，指的是崔慧景于东昏侯永元二年（500年）三月于广陵举兵袭京师反叛一事。萧宝卷面临反叛者的压力时，就会祈求于蒋子文，蒋子文的封号也就不断提升。《南史》载：

（东昏侯）又偏信蒋侯神，迎来入宫，昼夜祈祷。左右朱光尚诈云见神，动辄谕启，并云降福。始安之平，遂加位相国，未又号为“灵帝”，车服羽仪，一依王者。又曲信小祠，日有十数，师巫魔媼，迎送纷纭。光尚辄托云神意。^②

光尚挟左道以惑东昏，因谓东昏曰：“昨见蒋王，云巴陵王在外结党欲反，须官出行，仍从万春门入，事不可量。”时东昏日游走，闻此说大惧，不复出四十余日。^③

说明东昏侯对蒋神和巫师的迷信。作为东昏侯的左右，朱光

① 《南齐书·东昏侯本纪》，页105。

② 《南史·齐本纪下·废帝东昏侯纪》，页155—156。

③ 《南史·齐武帝诸子传·竟陵文宣王子良传附子昭胄传》，页1106。

尚无疑是一名“大巫”^①，而且是一名能通神的巫师（特别是通蒋神），朱光尚打着通蒋神的幌子说事，吓得喜欢“日游走”的东昏侯“闻此说大惧，不复出四十余日”。从这几则记载可知，“萧宝卷的宗教信仰基本上是与巫覡有关的祠庙信仰，他最信赖的巫者朱光尚似乎就是蒋子文的灵媒。这名巫者最主要的技能就是能‘见神’，并替人祷祀祈福”^②。

就在齐东昏侯时，萧顺之诸子中，萧衍和其长兄萧懿即被巫覡看作是都有可能登上皇位的人，这说明东昏侯宫廷中的巫覡不只朱光尚一人。《南史》卷7《梁本纪中》云：

初，齐高帝（萧道成）梦展而登殿，顾见武（萧贲）、明（萧鸾）二帝后一人手张天地图而不识，问之，答曰：“顺子后。”及崔慧景之逼，长沙宣武王（萧懿）入援，至越城，梦乘马飞半天而坠，帝（梁武帝）所驭化为赤龙，腾虚独上。时台内有宿卫士为覡，常见太极殿有六龙各守一柱，末忽失其二，后见在宣武王宅。时宣武为益州，覡乃往蜀伏事。及宣武在郢，此覡还都，乃见六龙俱在帝（梁武帝）所寝斋，遂去郢之雍。中途遇疾且死，谓同侣曰：“萧雍州（梁武帝）必作天子。”具以前事语之，推此而言，盖天命也。^③

这则颇多神秘色彩的记载，自不足信，但它反映了在当时人心

① 《南史·恩幸传·茹法珍传附王暕之传》中视朱光尚为“大巫”，且为“佐成”东昏侯“昏乱”的31人中的唯一“大巫”，页1935。

② 林富士《中国六朝时期的蒋子文信仰》，载林富士、傅飞岚主编《遗迹崇拜与圣者崇拜》，台北：允晨文化实业股份有限公司，2000年版，页188。另，有关巫者朱光尚的研究，可参Fu-shih Lin, “Chinese Shamans and Shamanism in the chiang-nan Area During the Six Dynasties Period (3rd-6th Century A. D.)”，第二章，“例证”15。转引自本注前文，页188之注⑤。

③ 《南史·梁本纪中·武帝纪下》，页224。

目中,萧衍和萧懿都是有可能登上皇位的,虽然这看法是出自巫觋之口,且这名巫觋是东昏侯宫廷内的“宿卫士”。但事实的发展却决定了萧懿不可能成为帝王,而成为帝王的是其弟萧衍。

原来萧懿在东昏侯萧宝卷永元二年(500年)由益州刺史迁为“督豫州诸军事、豫州刺史,领历阳南譙二郡太守”,益州和豫州在南朝并非军事要地,历来很少驻扎重兵,对都城建康的影响也较小,比起当时天下精兵汇聚的雍州(襄阳)就逊色很多。这一年,萧宝卷曾利用萧懿讨伐裴叔业和崔慧景,期间,萧衍亦曾两度派人劝说萧懿举兵废黜萧宝卷。萧懿不从,被萧宝卷赐死^①。萧衍一再派人去建康劝说兄长举兵造反,客观上促使萧宝卷对他早有猜忌的萧懿下手,萧衍崇敬兄长萧懿,登基后即“褒崇”萧懿:“懿名望功业素重,武帝本所崇敬。帝以天监元年四月丙寅即位,是日即见褒崇”;“追崇丞相,封长沙郡王,谥曰宣武”^②。

东昏侯还曾施行偶像祝诅术、模拟巫术和厌胜巫术。《南史·齐本纪下》载:

后东入乐游,人马忽惊,以问光尚,光尚曰:“向见先帝大瞋,不许数出。”帝大怒,拔刀与光尚等寻觅,既不见处,乃缚菰为明帝形,北向斩之,悬首苑门。^③

东昏侯用菰草扎成模拟之明帝偶人,斩其首挂于苑门。他竟然对其死去的父王施行如此巫蛊祝诅之术和模拟巫术。在萧衍兵围城下之时,东昏侯不是想着如何奋起抵抗,而是在宫廷内施行起厌胜巫术来:

^① 萧懿史实,见《南史·梁宗室传上·长沙宣武王懿传》,页1265-1267。亦见《梁书·武帝纪》,页1-4;《梁书·长沙嗣王业传》,页359-360。

^② 《南史·梁宗室传上·长沙宣武王懿传》,页1266-1267。

^③ 《南史·齐本纪下·废帝东昏侯纪》,页156。

帝着乌帽袴褶，备羽仪，登南掖门临望。又虚设铠马斋仗千人，皆张弓拔白，出东掖门，称蒋王出荡。又受刀敕等教着五音儿衣，登城望战。还与御刀左右及六官于华光殿立军垒，以金玉为铠仗，亲自临阵，诈被创势，以板扛将去，以此厌胜。^①

有意思的是，东昏侯采取了法术中常用的“替代法”（或移祸法），不过，他使用的并不是“替身”，而是用“预演”的手法，将可能发生的灾祸预先演示，以便移除真正的灾祸。“这是企图以‘演示性的受伤’替代真正的败战，可以说颇具创意”^②。

但是，就像刘宋明帝、苍梧王等用巫术手段压服萧道成不成一样，南齐东昏侯等又怎能是萧衍的对手。502年4月，萧衍在建康自为皇帝，代齐建梁。南齐只存在24年，可巫觋和巫术之盛行毫不逊色于刘宋，崇信巫觋和巫术的皇帝就有武帝萧赜（482—493年在位）、郁林王萧昭业（494年在位）、明帝萧鸾（494—498年在位）、东昏侯萧宝卷（499—501年在位）。

梁武帝萧衍天监五年（506年），因天旱祈雨，武帝对属于巫觋信仰的蒋子文信仰自此“畏信遂深”，还“备法驾将朝臣修谒”。《南史》卷55《曹景宗传》载：

先是旱甚，诏祈蒋帝神求雨，十旬不降。帝怒，命载获欲焚蒋庙并神影。尔日开朗，欲起火，当神上忽有云如伞，倏忽骤雨如写，台中宫殿皆自振动。帝惧，驰诏追停，少时还静。自此帝畏信遂深。自践阼以来，未尝躬自到庙，于是备法驾将朝臣修谒。是时，魏军攻围钟离，蒋帝神报敕，必许扶助。既

① 《南史·齐本纪下·废帝东昏侯纪》，页157。

② 嵇童《压抑与安顺——厌胜的传统》，《历史月刊》，1999年第1期。

而无雨水长,遂挫敌人,亦神之力焉。凯旋之后,庙中人马脚尽有泥湿,当时并目睹焉。^①

这里提到魏军攻围钟离(今安徽蚌埠一带)之事,发生在天监五年。由这段记载看,对于蒋子文信仰,梁武帝最初似乎并无好感,差点以干旱不雨,祈求蒋神“十旬不降”为由“焚蒋庙并神影”,只是最终蒋神显灵,“骤雨如写”,梁武帝才“畏信遂深”,本来“自践阼以来,未尝躬自到庙”的梁武帝,“于是备法驾将朝臣修谒”。《艺文类聚》卷100《灾异部·祈雨》收录有梁代陆倕《请雨赛蒋王文》和任孝恭《赛钟山蒋帝文》由于梁武帝早年信奉道教,“武帝弱年好事,先受道法,及即位,犹自上章,朝士受道者众。三吴及边海之际,信之踰甚”^②。这次谒蒋神庙前,他曾把自己尊礼的南岳道士邓郁安置于蒋山暂居。邓郁,荆州建平(今重庆市巫山县)人,梁武帝对邓郁“敬信殊笃,为帝合丹,帝不敢服,起五岳楼贮之供养,道家吉日,躬往礼拜”^③。天监四年(505年),又召邓郁至都城,“权住蒋山,后敕给九转药具,令还山营合”^④。

梁武帝在信仰上发生变化是在天监三年(504年),这一年“他在信仰上来了一个大变化,即舍道事佛,从此成了一个历史上有名的佞佛皇帝”^⑤。这对与道教信仰有着密切关系的蒋子文信仰产生的影响是——天监十六年(517年)武帝下令不得以动物牺牲祭拜蒋子文,他试图将蒋子文转化成佛教的神祇或信徒。《南史·梁本纪》言:“三月丙子,敕太医不得以生类为药;……于是祈告天地

① 《南史·曹景宗传》,页1356。

② 《隋书·经籍志》,页1093。

③ 《南史·隐逸传·邓郁传》,页1896。

④ 贾嵩《华阳陶隐居内传》卷中引《登真隐诀》佚文,《道藏》第5册,页507。

⑤ 卿希泰主编《中国道教史》(第一卷),四川人民出版社,1996年版,页530。

宗庙,以去杀之理,欲被之含识。郊庙牲牷,皆代以面,其山川诸祀则否。时以宗庙去牲,则为不复血食,虽公卿异议,朝野喧嚣,竟不从。冬十月,宗庙荐羞,始用蔬果。”^①据《广弘明集》卷26记载,梁武帝还亲撰《断酒肉文》,文中明确说“北山蒋帝犹且去杀”。

在位48年的梁武帝,是历史上对宗教极为尊崇的君王之一,他精通儒、玄、佛三家学说。在他的倡导下,楚地巫、佛合流达到了一个高潮。为定祭祀等用乐,梁普通(520-527年)中,武帝“敕萧子云制词”,用于南郊、宗庙、青帝、赤帝、黄帝、白帝、黑帝、太祖太夫人庙等天地人鬼之神的祭祀,又“设辟邪伎”^②。他曾制作《上云乐》7首^③，“设寺子导安息孔雀、凤凰、文鹿胡舞登连《上云乐》歌舞伎”^④；而宋·陈旸《乐书》卷183“上云舞”条曰：“梁三朝乐，设寺子遵安息孔雀、凤凰、文鹿胡舞登连《上云乐》歌舞伎。先作文康辞，而后为胡舞。”作为梁武帝自己制作的三朝乐，从七曲的名称已可看出佛、巫、道文化的印记。梁武帝又命周舍为《上云乐》填词，在周舍的词中，多是描述三苗、羌戎的人与物，地与俗，“其内容却是楚巫文化与西域文化的混合，其形式又反映出在载歌载舞的巫风基础上向俳優表演方面的演进”^⑤。明·陆时雍《古诗镜》卷23录周舍《上云乐》词曰：

西方老胡，厥名文康，遨游六合，傲诞三皇。西观蒙泛，东戏扶桑，南泛大蒙之海，北至无通之乡。昔与若士为友，共弄彭祖扶床，往年暂到昆仑，复值瑶池举觞，周帝迎以上席，王母

① 《南史·梁本纪·武帝纪上》，页196。

② 《隋书·音乐志上》，页297-303。

③ 明·冯惟讷《古诗纪》卷74引《古今乐录》曰：“《上云乐》七曲，梁武帝制以代西曲：一曰凤台，二曰桐柏，三曰方丈，四曰方诸，五曰玉龟，六曰金丹，七曰金陵”。

④ 《隋书·音乐志上》，页303。

⑤ 胡健国《巫雠与巫术》，海南出版社，1993年版，页104。

赠以玉浆，故乃寿如南山，志若金刚。青眼贸贸，白发长长，蛾眉临髭，高鼻垂口，非直能俳，又善饮酒。……凤凰是老胡家鸡，狮子是老胡家狗，……

再拿梁代民间特别是荆楚地区的巫傩来说，《荆楚岁时记》曰：

十二月八日为腊日。谚云：“腊鼓鸣，春草生”。村人并击腰鼓，戴胡头，及作金刚力士以逐疫。按《礼记》云：“傩，人所以逐厉鬼也”。

佛家之神“金刚力士”进入荆楚乡傩，而所谓“胡头”即“胡公头”，是荆楚地区驱傩所用的胡人面具，说明荆楚地区已有地方以胡人面具取代方相氏面具。“胡公头”亦是巫、佛合流的产物，今虽无此面具实物，但应与周舍《上云乐》词所描述的胡人形象一致：“西方老胡，厥名文康，……青眼贸贸，白发长长，蛾眉临髭，高鼻垂口，非直能俳，又善饮酒”。

佞佛的梁武帝，依然信巫。天监十二年（513年），沈约死，死前沈约曾梦见鬼魂索命，并召来巫覡，可见梁武帝佞佛后巫覡仍然活动的情况。《梁书·沈约传》云：

（沈约）因病，梦齐和帝以剑断其舌。召巫视之，巫言如梦。乃呼道士奏赤章于天，称禅代之事，不由己出。高祖……及闻赤章事，大怒，中使谴责者数焉，约惧遂卒。^①

齐和帝即萧宝融，据《南史·齐本纪下》载，萧衍登上帝位后，曾考虑把萧宝融封于南海郡（今广州一带），保全其性命。这显然不是出于萧衍的“仁慈”，而是作为十几岁孩子的萧宝融并不是危

① 《梁书·沈约传》，页243。《南史·沈约传》页1413有相同的记载。

害自己的统治。但沈约却力主杀害,梁武帝最后听取了沈约之言^①。沈约临死前“梦齐和帝以剑断其舌”,这自然是他的心理反应,但时人却信以为鬼魂索命。连杀害父皇的刘劭,也深知自己弑父是“天地所不覆载”^②,也常常害怕天神的责罚和鬼魂的报仇。

沈约力主杀害齐和帝,遂有“齐和帝以剑断其舌”之梦,召巫视之,结果“巫言如梦”,不得不又请来道士“奏赤章于天,称禪代之事,不由己出”,想向和帝的鬼魂表白自己的清白,巫覡和道士竟然出现在同一场合。梁武帝知道沈约召来巫覡和道士做法,大怒,屡次派人谴责沈约,以致沈约在惧怕中死去。“其实,萧宝融之死,沈约只是帮凶,梁武帝才是主犯,他听说鬼魂向沈约索命,显然不能不怕。这显然也是梁武帝后来佞佛的一个原因。”^③

梁武帝晚年多忌,昭明太子因施行厌祷而被武帝疏远,“其嗣不立”。《南史》卷53《梁武帝诸子传》曰:

初,丁贵嫔(昭明太子母)薨,太子遣人求得善墓地,将斩草,有卖地者因阍人俞三副求市,若得三百万,许以百万与之。三副密启武帝,言太子所得地不如今所得地于帝吉,帝末年多

① 关于齐和帝之死,《南史·齐本纪下·和帝纪》页160所载吐露了事情的真相:“梁受命,奉帝为巴陵王,宫于姑孰。戊辰,巴陵王殂,年十五。追尊为齐和帝,葬恭安陵。初,梁武帝欲以南海郡为巴陵国邑而迁帝焉,以何范云,云俯首未对。沈约曰:‘今古殊事,魏武所云‘不可慕虚名而受实祸’。梁武领之”。而萧子显《南齐书》对沈约之言却未记载,《南齐书·和帝纪》页114记和帝之死为一个字“薨”:“戊辰,薨,年十五。追尊为齐和帝,葬恭安陵”。萧子显是齐高帝萧道成之孙,齐亡时,他14岁,他卒于梁武帝大同三年(537年),他撰著《南齐书》是在梁武帝的前期,故此他对许多问题由于存在顾忌,所以讳莫如深。有关萧子显事迹,见《梁书·萧子恪传附子范弟子显传》,页511-512。

② 《宋书·二凶传·始兴王浚传》,页2438。

③ 曹道衡《论梁武帝与梁代的兴亡》,《齐鲁学刊》,2001年第1期。

忌，便命市之。葬毕，有道士善图墓，云“地不利长子，若厌伏或可申延”。乃为蜡鹄及诸物埋墓侧长子位。有官监鲍邈之、魏雅者，二人初并为太子所爱，邈之晚见疏于雅，密启武帝云：“雅为太子厌祷。”帝密遣检掘，果得鹄等物。大惊，将穷其事。徐勉固谏得止，于是唯诛道士，由是太子迄终以此惭愧，故其嗣不立。后邵陵王临丹阳郡，因邈之与乡人争婢，议以为诱略之罪牒官，简文追感太子冤，挥泪诛之。^①

梁时，统治者施行厌胜巫术，还有三例。梁武陵王萧纪，武帝第八子，据《梁书·武陵王纪传》知，纪于天监十三年（514年）“封为武陵郡王”、“出为会稽太守”，在会稽太守任上，萧纪曾因为蛙鸣声叫沈僧昭施行厌胜之术，皇室贵族为了个人的安逸无所不用其极，由此可见一斑：

武陵王纪为会稽太守，宴坐池亭，蛙鸣聒耳。王曰：“殊废丝竹之听。”（沈）僧昭咒厌十许口便息。及日晚，王又曰：“欲其复鸣。”僧昭曰：“王欢已阑，今恣汝鸣。”即便喧聒。^②

《南史》沈僧昭本传称：“僧昭别名法朗，少事天师道士，常以甲子及甲午日，夜着黄巾衣褐醮于私室。时记人吉凶，颇有应验”。沈僧昭有其少年学道（天师道）的背景，而六朝时期，天师道与巫术的关系十分密切，所以沈僧昭能为武陵王纪因为蛙鸣声施行厌胜之术也就不足为怪。

梁武帝末年的太清二年（548年），西魏降将侯景与梁宗室萧正德勾结，举兵叛变，攻破建康。次年攻下台城（宫城），武帝愤恨而死。就在侯景举兵攻城之际：

① 《南史·梁武帝诸子传·昭明太子统传附长子欢传》，页1312-1313。

② 《南史·沈庆之传附攸之从孙僧昭传》，页970。

贼之始至，城中才得固守，平荡之事，期望援军。既而中外断绝，有羊车儿献计，作纸鸦系以长绳，藏敕于中。简文出太极殿前，因西北风而放，冀得书达。群贼骇之，谓是厌胜之术，又射下之，其危急如此。^①

献计的羊车儿是否属巫者，史无明载，不得而知，但面对侯景的叛军，“作纸鸦系以长绳，藏敕于中”的厌胜之术，显然是无济于事的。侯景之乱，给富庶的江南和南朝人民带来了巨大的灾难，“百姓流亡，死者涂地。……于是千里绝烟，人迹罕见，白骨成聚，如丘陇焉”^②；富庶的江南“江左遂为丘墟矣”^③。

侯景之乱实际导致了梁朝统治的垮台，但具有讽刺意味的是，被史家称赞为“治定功成，远安迩肃”、“征赋所及之乡，文轨傍通之地，南超万里，西拓五千。其中瑰财重宝，千夫百族，莫不充牣王府，骞角阙庭。三四十年，斯为盛矣。自魏、晋以降，未或有焉”^④的梁武朝，在侯景之乱爆发后，竟然不堪一击，不得不求助于巫术，这不能不引人深思。

梁元帝萧绎曾命人用千万钱来厌胜镇压服蛇。《南史》卷8《梁本纪下》记元帝承圣三年(554年)：

三月，主衣库见黑蛇长丈许，数十小蛇随之，举头高丈余南望，俄失所在。帝又与官人幸玄洲苑，复见大蛇盘屈于前，群小蛇绕之，并黑色。帝恶之，官人曰：“此非怪也，恐是钱龙。”帝敕所司即日取数千万钱镇于蛇处以厌之。^⑤

① 《南史·贼臣传·侯景传》，页2004。

② 《南史·贼臣传·侯景传》，页2009。

③ 《魏书·岛夷萧衍传》，页2187。

④ 《梁书·武帝纪下》卷末“史臣曰”，页97。

⑤ 《南史·梁本纪下·元帝纪》页241。

元帝萧绎即位前也曾听信巫者之言,他还学过多种方术,讲究禁忌巫术。“在寻阳,梦人曰:‘天下将乱,王必维之。’又背生黑子,巫媼见曰:‘此大贵兆,当不可言。’”^①梁元帝“于技术无所不该”,“凡所占决皆然”,并“从刘景受相术”,他还“特多禁忌,墙壁崩倒,屋宇倾颓,年月不便,终不修改”^②。

六朝有许多皇帝是巫覡的信徒,他们是六朝巫风盛行的实际推动者。通过上面的考察,见于文献记载的至少有:吴大帝孙权(222-252年在位)、吴侯官侯孙亮(252-258年在位)、吴景帝孙休(258-264年在位)、吴归命侯孙皓(264-280年在位)、东晋元帝司马睿(317-323年在位)、晋明帝司马绍(323-326年在位)、晋成帝司马衍(326-342年在位)、宋“元凶”刘劭(453年在位)、宋孝武帝刘骏(454-464年在位)、宋前废帝刘子业(465年在位)、宋明帝刘彧(465-472年在位)、齐武帝萧赜(483-493年在位)、齐郁林王萧昭业(494年在位)、齐明帝萧鸾(494-498年在位)、齐东昏侯萧宝卷(499-501年在位)、梁武帝萧衍(502-549年在位)、梁元帝萧绎(552-555年在位)。

从巫术类型来说,统治者多使用祈求巫术、厌胜巫术、蛊道巫术等,这将是本书后面所要讨论的内容。正是由于统治者笃信巫术,才有如《三国志·魏书·文帝纪》所说“至乃宫殿之内,户牖之间,无不沃酹”的结果^③。这种情形终六朝之世亦未见改变,《隋书·地理志》记扬州“俗信鬼神,好淫祀”,说荆州“率敬鬼,尤重祠祀之事”^④。

① 《梁书·元帝纪》,页136。亦见《南史·梁本纪下·元帝纪》,页244。

② 《南史·梁本纪下·元帝纪》,页245-246。

③ 《三国志·魏书·文帝纪》,页84。

④ 《隋书·地理志下》,页886、897。

二、“百姓奔趣，水陆辐辏，从之如云”——六朝民间社会的巫术活动

何谓“民间”？一般词典解释有二义：一是“人民中间”；二是“非官方的”^①。有研究者说：“‘民间’不是一个历史的概念，在任何国家形态的社会环境里都存在着以国家权力为中心来分近疏的社会文化层次，与权力中心相对的一端为民间。”^②这些关于“民间”的界定，我们完全赞同。但在某一历史时段的具体研究中，作为一种非宗教形式的文化形态，巫术在民间社会特别是在下层民众中影响更大，但正史的记载却远远少于对统治者的巫术活动的记载，故而这里我们把一般官吏与公务无关的巫术活动纳入民间社会来考察。

《晋书·艺术传序》里，包括巫术在内的一切秘术被称为“艺术”，这种“艺术”被认为能够用来“决犹豫，定吉凶，审存亡，省祸福”，达到“藏往知来”、“幽赞冥符”、“弼成人事”、“兴利而除害”、“威众以立权”的目的。^③

有官员利用巫术来预测政局形势和仕途命运。《晋书》卷65《王导传附裴子庶传》载：“初，导渡淮，使郭璞筮之，卦成，璞曰：‘吉，无不利。淮水绝，王氏灭。’其后子孙繁衍，竟如璞言。”^④《晋书》卷82《习凿齿传》亦记：“时温有大志，追蜀人知天文者至，夜执

① 中国社会科学院语言研究所词典编辑室编《现代汉语词典》，北京：商务印书馆，1991年版，页790。

② 陈思和《大群集》，上海远东出版社，1996年版，页188。

③ 《晋书·艺术传序》，页2467。

④ 《晋书·王导传附裴子庶传》，页1760。

手问国家祚运修短。”^①

也有官员用巫术来消灾禳祸,预示凶吉。《晋书》卷72《郭璞传》记郭璞为王导作卦,璞言:“‘公有震厄,可命驾西出数十里,得一柏树,截断如身长,置常寝处,灾当可消矣。’导从其言。数日果震,柏树粉碎。”^②《宋书·徐羨之传》称,徐羨之这位刘宋开国元勋,少时曾遇祖先现身指点,说“汝有贵相,而有大厄”,这位祖先让他“以钱二十八文埋宅四角,可以免灾”。不久,徐羨之随亲戚住到县城去,他偶到城外办事,恰在这时,县城被“盗贼”攻破,“县内人无免者,鸡犬亦尽,唯羨之在外获全”^③。这是将钱币放在建筑物中作为镇物的厌胜巫术。

普通百姓更是把得到前代钱币,作为祥瑞之兆来看待,于是衍化出来诸多关于厌胜钱的记载。《晋书》载:“海西太和(366-371年)中,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。至明旦,失钱所在,惟有船存。视其状,悉有钱处。”^④《太平御览》卷836引盛弘之《荆州记》曰:“义熙十二年(416年),有童子群浴南阳淝水,忽岸边有钱出如流沙,因竞取之,手满放地,寻复行去,乃以衫衣裹缚,各有所得。”《南齐书·祥瑞志》载:“(永明)十年(492年),齐安郡民王掇掘地得四文大钱一万二千七百十枚,品制如一。”^⑤

六朝有厌盗之法,为巫者和一般民众所使用。葛洪就曾为人们开列了三种厌盗方法:“常以执日取六癸上土,以和百(柏)叶薰

① 《晋书·习凿齿传》,页2152。

② 《晋书·郭璞传》,页1901。

③ 《宋书·徐羨之传》,页1334-1335。

④ 《晋书·五行志上》,页811。《宋史·五行志二》,页899有相同记载。

⑤ 《南齐书·祥瑞志》,页364。

草，以泥门户方一尺，则盗贼不来。”此法中，“执日”即未日，是术数家用建除法定十二辰之吉凶，按《日书·秦除》的记载，从正月到十二月每月有一“执日”；而“六癸”是方位概念，是术士对付盗贼时常常涉及的一种方位。第二法是：“亦可取市南门土，及岁破土、月建土，合和为人，以着朱鸟地，亦压盗也。”此法中，“破”、“建”都是建除法中的概念，“岁破土”应指当年第一个破日所取的土，“月建土”指当月建日所取的土，“朱鸟地”指南方。此法是用三种土和成泥，塑成土偶，放在南面固定方位上。第三法重点讲避藏：“有急则入生地而止，无患也。天下有生地，一州有生地，一郡有生地，一县有生地，一乡有生地，一里有生地，一宅有生地，一房有生地。”^①巫师幸灵即以巫术手段寻找实物，惩治盗贼。《晋书》卷95《艺术传》载：“幸灵者，豫章建昌（今江西宜丰北）人也。”一次，幸灵为吏作箸，被人偷窃，“俄而窃者心痛欲死，灵谓之曰：‘尔得无窃我箸乎？’窃者不应。有顷，愈急，灵曰：‘若尔不以情告我者，今真死矣。’窃者急遽，乃首出之。灵于是饮之以水，病即立愈。”^②

巫术被一些将领、官员用于军事战争之中，也为民众在抗敌中使用。《晋书》卷34《杜预传》云，在西晋灭吴统一战争中，杜预攻打孙吴之初，孙吴江陵（今湖北江陵）民众以巫术手段对付杜预：“初，攻江陵，吴人知预病癭（癭，中医指生长在脖子上的一种囊状的瘤子），惮其智计，以瓠系狗颈示之。每大树似癭，辄斫使白，题曰‘杜预颈’。”^③江陵百姓企图通过施术给狗和树，来诅咒杜预，希

① 葛洪《抱朴子内篇·微旨》，见王明《抱朴子内篇校释》，中华书局，1985年版，页127。

② 《晋书·艺术传·幸灵传》，页2483。

③ 《晋书·杜预传》，页1030-1031。

望保有东吴的存在。

有人还利用巫术手段制裁不爱他的女子,以求致感情。顾恺之是晋陵(东晋初移治京口即今江苏镇江市,义熙九年移治晋陵即今江苏常州市)无锡人,“尝悦一邻女,挑之弗从,乃图其形于壁,以棘针钉其心,女遂患心痛。恺之因致其情,女从之,遂密去针而愈”^①。顾恺之后成画家,他以针刺画像法惩罚不爱他的邻女,使用的是偶像祝诅术即巫蛊术,亦是一种模拟巫术,其巫术原理按弗雷泽的说法,这种巫术是以象征律原则(Principle of Symbolism)^②建立的,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感受法力的巫术。

巫术对民众生活影响较为突出的是人们利用巫者、巫术祛病消灾、驱鬼辟邪,史籍对于这方面的记载也明显多于其他巫术用途的记载。从《晋书·艺术传》的记载知,晋代医、巫并存,巫祝厌劾之术常被使用。韩友“行京费厌胜之术”,京指西汉的京房,《汉书》有传,费指后汉费长房,《后汉书·方术传下》有传,两人均是方术之士。《艺术传·韩友传》载:

韩友字景先,庐江舒(今安徽舒城)人也。……亦行京费厌胜之术。龙舒长邓林妇病积年,垂死,医巫皆息意。友为筮之,使画作野猪着卧处屏风上,一宿觉佳,于是遂差。舒县廷掾王睦病死,已复魄。友为筮之,令以丹画版作日月置床头,又以豹皮马鄣泥卧上,立愈。刘世则女病魅积年,巫为攻禳,伐空冢故城间,得狸鼯数十,病犹不差。友筮之,命作布囊,依

① 《晋书·文苑传·顾恺之传》,页2405。

② [英]詹姆斯·乔治·弗雷泽著,徐育新等译《金枝》,北京:大众文艺出版社,1998年版,页19-22。

女发时，张囊着窗牖间，友闭户作气，若有所驱。斯须之间，见囊大涨如吹，因决败之，女仍大发。友乃更作皮囊二枚，沓张之，施张如前，囊复胀满，因急缚囊口，悬着树二十许日，渐消，开视有二斤狐毛，女遂差。^①

由这段文字知，龙舒长邓林的妻子病危之时曾求救于“医巫”，刘世则的女儿得了鬼魅之病一开始也求助于巫者，最后两人的病均由韩友治好，说明韩友的法术强于其他巫者。幸灵曾为高悝家驱鬼。《艺术传·幸灵传》载：“时高悝家有鬼怪，言语诃叱，投掷内外，不见人形，或器物自行，再三发火，巫祝厌劾而不能绝。适值灵，乃要之。灵于陌头望其屋，谓悝曰：‘此君之家邪？’悝曰：‘是也。’灵曰：‘知之足矣。’悝固请之，灵不得已，至门，见符索甚多，谓悝曰：‘当以正止邪，而以邪救邪，恶得已乎。’并使焚之，惟据轩小坐而去，其夕鬼怪即绝。”^②

一些佛教徒宣扬佛法的著作，为了强调信奉佛教者必得善神护佑，记载了不少病人一开始求助巫者，后改“作佛事”，甚至说某些巫者也“礼佛读经”，当是佛教中国化过程中与巫觋争夺医疗市场的客观反映。

《法苑珠林》卷62引王琰《冥祥记》：“晋张应者，历阳（今安徽和县）人。本事俗神，鼓舞淫祀。咸和八年（333年），移居芜湖（今安徽芜湖），妻得病。应请祷备至，财产略尽。妻，法家弟子也，谓曰：‘今病日困，求鬼无益，乞作佛事。’应许之。”^③张应家乡历阳在当时也是巫

① 《晋书·艺术传·韩友传》，页2476。

② 《晋书·艺术传·幸灵传》，页2484。

③ [唐]道世《法苑珠林》，上海古籍出版社，1991年版，页453。

风鼎盛之地^①，张应又“本事俗神，鼓舞淫祀”，在妻子病后遵循巫覡的传统，有“请祷”、“求鬼”即祈求巫术的举动就非常自然。《法苑珠林》卷95引荀氏《灵鬼志》有言：“晋南郡议曹掾姓欧，得病经年，骨肉消尽，巫医备至，无复方计”，“往诣佛图，见诸沙门”后“病渐渐得差”^②。这位东晋南郡（郡治江陵，今湖北江陵）欧姓议曹掾最初的治疗病方法依然采取的是“巫医备至”。刘义庆《幽明录》载：“大元（东晋太元，376—396年）中，临海有巫李，不知所由来，能卜相，作水符，治病多愈，亦礼佛读经。”又载：“宋高祖永初（420—422年）中，张春为武昌（今湖北鄂州）太守时，人有嫁女，未及升车，忽便失性。出外，殴击人乘云：‘已不乐嫁俗人。’”有巫者说这是中了“邪魅”，该巫者成功捕获“妖魅”，治愈为“妖魅”所惑而失性的少女，并赢得武昌太守张春的信服^③。

南朝萧齐诸暨（今浙江诸暨）一名屠氏女“以巫道为人治疾，无不愈”，并因而致富，原本不容于她的乡里都想娶她为妻，最终可能因拥有令人眼红的财富，加之独居山林，以致落得被山贼杀害的结局。屠氏女能以巫医为业，并由此致富，说明诸暨一带民间社会巫医的被接受程度之高。《南齐书》载其事云：

又诸暨东洧里屠氏女，父失明，母痼疾，亲戚相弃，乡里不容。女移父母远住苕罗，昼樵采，夜纺绩，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。”女谓是妖魅，弗敢从，遂得病。积时，邻舍人有中溪蜮毒者，女试治之，自觉病便差，遂

① 如《三国志·吴志·三嗣主传·孙皓传》注引《江表传》载，历阳有巫者掌控的“石印三郎祠”。

② [唐]道世《法苑珠林》，上海古籍出版社，1991年版，页664。

③ [南朝宋]刘义庆撰、王根林校点《幽明录》，见上海古籍出版社编《汉魏六朝笔记小说大观》，上海古籍出版社，1999年版，页716、页737。

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。^①

六朝一些节日的巫术形态十分明显,使得这些节日具有厌胜辟邪之功能,节日文化和风俗也最为民众所喜闻乐见。《初学记》卷4引晋代周处《风土记》云:“仲夏端午,烹鹗角黍。……造百索系臂,一名长命缕,一名续命缕,一名辟兵缢,一名五色缕,一名五色丝,一名朱索。又有条达等织组杂物,以相赠遗。采艾悬于户上,踢百草,竞渡。”再如宗懔《荆楚岁时记》所记十二月八日腊祭即傩祭,特别盛行于六朝荆楚地区。^②

源自巫、巫术的傩祭,又称“驱傩”、“逐疫”、“逐除”,从两汉的宫傩逐渐走向民间,成为六朝民间社会最有代表性的群众巫术活动。“巫术,特别是中国的巫术,巫师的活动只是一个方面,还有一个重要的方面,便是群众巫术。这种群众巫术并不是如西方学者所说,只是巫师巫术形成之前的‘公众巫师’,而是在巫师巫术存在的同时,自始至终地存在着。特别是巫师巫术发生广泛影响之后,民间群众更是处处以某些巫术原理、巫术观念和手段,处理各种问题。”^③

对三国两晋南方民间的驱傩活动,我们所据的资料主要见载于梁·宗懔所撰《荆楚岁时记》。

《荆楚岁时记》引《宣城记》云:“洪矩,吴时作庐陵郡(太守),载土船头。逐除人就矩乞,矩指船头云:无所载,土耳。”对孙吴时的这件史实,唐·虞世南《北堂书钞》卷137引《吴书》曰:

洪矩罢郡会稽,归无资粮,又不欲令人知,乃载土而反。

① 《南齐书·孝义传·韩灵敏传》,页960。

② 参阅萧放《楚地节日巫术形态》,《湖北大学学报》,1998年第2期。

③ 张紫晨《中国巫术》,上海三联书店,1990年版,页66。

《太平御览》卷530“礼仪部九”之“傩”条云：

《宣城记》曰：吴时洪臣，为庐陵太守，有清称。征还，船车皆载土。时岁暮，除逐人就乞，见土而去。

《太平御览》卷37“地部二”之“土”条云：

《宣城记》曰：江矩，吴时为庐江太守，以清称。征还，船轻皆载土。时岁暮，逐除者就乞，所获甚少，江乃语之，逐除人见而去。

上述内容当是《北堂书钞》、《太平御览》抄自《荆楚岁时记》。《宣城记》，纪义撰，成书具体时间不详。宣城郡，晋太康二年（281年），一说始置于东汉顺帝时而不久即废^①。宣城郡，晋太康二年（281年），一说始置于东汉顺帝时而不久即废^①。《宣城记》所记吴时的庐江太守洪矩，又名洪巨或说江矩，在征还的途中，遇到了岁暮逐除者上船向其乞讨。它反映了吴时今安徽宣城一带的岁暮逐除的风俗。

《荆楚岁时记》所载第二条史实关涉西晋荆州地区民间的逐除风习。《荆楚岁时记》引《晋阳秋》云：“王平子在荆州，以军围逐除，以斗故也。”《晋阳秋》，晋·孙盛撰，《隋书·经籍志二》说其为32卷。王平子，是晋王澄的字，王澄在《晋书》卷43有传：惠帝末，王澄任荆州刺史，“澄既至镇，日夜纵酒，不亲庶事，虽寇戎急务，亦不以在怀”^②。这样一个游戏官场的王澄，《晋阳秋》说他在荆州时以军卒来举行大傩是完全可能的。

《荆楚岁时记》所载第三条“逐除”史实发生在东晋时期。《荆楚岁时记》引《小说》云：“孙兴公常着戏头，与逐除人共至桓宣武（温）家，宣武觉其应对不凡，推问乃验也。”《小说》，《隋书·经籍志三》载有两种：一为10卷，由梁武帝敕安右长史殷芸撰，今称《殷

① 《辞海·地理分册·历史地理》，上海辞书出版社，1982年版，页205。

② 《晋书·王戎传附弟澄传》，页1240。

芸小说》；一为5卷。^①孙兴公，即孙绰，东晋文士，《晋书》卷56有传。《小说》所录此条史实，《太平御览》卷530“礼仪部九”之“傩”条引《建康实录》言：

《建康实录》曰：孙兴公常看戏，为傩。至桓宣武家，宣武觉其应对不凡，推问之，乃兴公。

关于《建康实录》所载孙兴公看戏事，今本《实录》不见有载。元张铉撰《至大金陵新志》卷14和明陈耀文撰《天中记》卷5均引《建康实录》，比《御览》所引详细，云：“京师每岁除夕行傩，今所谓逐除也。结党连群，通夜达晓，家至门到，责其送迎。孙兴公尝着戏为傩，至桓宣武家。宣武觉其应对不凡，推问之，乃兴公。”

孙绰看戏当是看傩戏，“为傩”即是“着戏头”，就是戴上驱傩中方相氏的面具，与逐除人一起前往恒温家。以孙绰“性通率，好讥调”^②的性格及与恒温的交往看，《小说》所记应是可信的。东晋京城建康每年腊月除夕日举行傩礼，驱疫者“结党连群，通夜达晓，家至门到，责其送迎”。这些说明东晋江南民间傩祭之盛况。

《荆楚岁时记》所引《宣城记》、《晋阳秋》、《小说》3条逐除史实，基本能够说明三国两晋南方民间的驱傩情况。故《五礼通考》的作者秦蕙田在卷57中录下《荆楚岁时记》所记上述3条逐除史实后说：“蕙田案：自唐以后，傩之礼不见于正史。以上三条虽出于小说，而语稍近实，附载之。”

南朝民间社会特别是荆楚地区巫傩风行。《荆楚岁时记》曰：

十二月八日为腊日。谚云：“腊鼓鸣，春草生”。村人并击腰鼓，戴胡头，及作金刚力士以逐疫。按：《礼记》云：“傩，

① 《隋书·经籍志三》，页1011。

② 《晋书·孙楚传附子绰传》，页1544。

人所以逐厉鬼也。”^①

梁天监初，任郢州（治所夏口，今武汉市武昌）刺史的曹景宗，在自己家中进行逐除活动。这或许是地方官员“入乡随俗”吧：

（曹景宗）为人嗜酒好乐，腊月于宅中，使作野庖逐除，遍往人家乞酒食。本以为戏，而部下多剽轻，因弄人妇女，夺人财货。高祖颇知之，景宗乃止。^②

景宗在自家宅中让部下扮成傩人“野庖逐除”，《南史》曹景宗本传记为“腊月于宅中使人作邪呼逐除”^③，结果发生了其部下乘机侮辱妇女，掠夺财物之举。“野庖”当即“邪呼”，南宋吴仁杰《两汉刊误补遗》卷九“傩呼”条云：

大傩，选百二十人为傩子欢呼。仁杰按：《淮南书》：举大木者，前呼“邪许”，后者应之，盖众声和呼之义。故汉制大傩欢呼，而后世谓之“邪呼”。《南史》：曹景宗腊月于宅中使人作邪呼逐除，遍往人家是也。近时小说乃作“打夜狐”，不知“邪呼”自有本字，许嵩谓俗呼“野雩”及“野胡”亦误也。

从巫术的类型看，六朝民众对祈求巫术、厌胜巫术使用较多。从巫者的角度看^④，六朝既有活跃于宫廷的巫覡，也有显身与民间的巫

① 本节所引《荆楚岁时记》，均见〔梁〕宗懔撰、〔隋〕杜公瞻注、黄益元校点《荆楚岁时记》，上海古籍出版社编《汉魏六朝笔记小说大观》，上海古籍出版社，1999年版，页1060。亦参阅〔梁〕宗懔撰、〔日〕守屋美都雄译注、布目潮风他补订《荆楚岁时记》，东京：平凡社，1978年版，页232-247。本节对守屋美都雄译注部分多有参考。

② 《梁书·曹景宗传》，页181。

③ 《南史·曹景宗传》，页1357。

④ 关于六朝的巫者，林富士先生有很好的叙述与研究，详见Fu-shih Lin, “Chinese Shamans and Shamanism in the chiang-nan Area During the Six Dynasties Period (3rd-6th Century A.D.)”第二章，“六朝巫者的故事”（Accounts of Chinese Shamans of the Six Dynasties）此据林富士《中国六朝时期的巫覡与医疗》之注〔36〕，《中央研究院历史语言研究所集刊》第70本第1分，1999年3月。

者,至迟在孙吴时期“小巫见大巫”的俚语即已流行^①,是六朝专业巫觋“小巫”、“大巫”活跃的表现。庾信《哀江南赋》也有“问诸淫昏之鬼,求诸厌劾之巫”的句子^②,这些都是社会上巫风的写照。史书称,当时人们对巫者的追崇是“百姓奔趣,水陆辐辏,从之如云”^③,这句话拿来说明六朝民众对巫术的崇信、对巫术活动的痴迷也是合适的。

第三节 巫术信仰与六朝的兴替

一、崇巫信巫与孙吴灭国

历来史家把东吴的灭亡多归结于末帝孙皓的残暴。关于孙皓的残暴,正如《资治通鉴》胡三省注曰“史详言吴主之昏虐”^④:

皓每宴会群臣,无不咸令沉醉。置黄门郎十人,特不与酒,侍立终日,为司过之吏。宴罢之后,各奏其阙失,迁视之咎,谬言之愆,罔有不举。大者即加威刑,小者辄以为罪。后

① 《三国志·张纮传》注引《吴书》,陈琳答张纮书云:“今景兴(王朗)在此,足下与子布(张昭)在彼,所谓小巫见大巫,神气尽矣”。陈琳引此语表谦虚,比喻二者一比较,优劣高下相差很远。裴松之注引的《吴书》有二:1、《三国志·吴志·薛综传附子瑁、子莹传》:孙权末年,“命太史令丁孚、郎中项峻始撰《吴书》。孚、峻俱非史才,其所撰作,不足纪录”(页1256)。2、《三国志·吴志·韦曜传》:“孙亮即位,诸葛恪辅政,表曜为太史令,撰《吴书》,华核、薛莹等皆与参同”(页1461)。韦曜即韦昭,史为晋讳改之。但后世如《太平御览》卷996说“小巫见大巫”句出自《庄子》:“《庄子》曰小巫见大巫,拔茅而弃,此其所以终身弗如”。清人杭世骏《三国志补注》卷6说出自《庄子》逸篇。

② 《周书·庾信传》。

③ 《晋书·艺术传·幸灵传》,页2484。

④ 《资治通鉴》卷80 晋武帝咸宁二年(276年),页2543。

官数千,而采择无已。又激水入宫,官人有不合意者,辄杀流之。或剥人之面,或凿人之眼……是以上下离心,莫为皓尽力,盖积恶已极,不复堪命故也。^①

湘东太守张咏不出算缗,吴主就在所斩之,徇首诸郡。会稽太守车浚公清有政绩,值郡旱饥,表求振贷,吴主以为收私恩,遣使梟首。尚书熊睦微有所谏,吴主以刀环撞杀之,身无完肌。^②

(西晋)武帝从容问(薛)莹曰:“孙皓之所以亡者何也?”莹对曰:“归命侯臣皓之君吴也,昵近小人,刑罚妄加,大臣大将,无所亲信,人人忧恐,各不自保,危亡之衅,实由于此。”^③

皓之淫刑所滥,陨毙流黜者,盖不可胜数。是以群下人人惴恐,皆日日以冀,朝不谋夕。其荧惑、巫祝,交致祥瑞,以为至急。……况皓凶顽,肆行残暴,忠谏者诛,谗谀者进,虐用其民,穷淫极侈,宜腰首分离,以谢百姓。^④

的确,孙皓的残暴加速了东吴的灭亡,但这仅仅是东吴灭亡的原因之一。后世史家往往只注意到了陈寿对孙皓残暴的记载和评说,却忽略了他对孙皓“其荧惑、巫祝,交致祥瑞,以为至急”——崇信巫史也是东吴衰亡和灭亡的一大原因^⑤。

① 《三国志·吴志·三嗣主传·孙皓传》,页1173。

② 《资治通鉴》卷80 晋武帝咸宁二年(276年),页2542-2543。亦见《三国志·吴志·三嗣主传·孙皓传》,页1171。

③ 《三国志·吴志·薛综传附子莹传》注引干宝《晋纪》,页1256-1257。

④ 《三国志·吴志·三嗣主传·孙皓传》陈寿“评曰”,页1178。

⑤ 如王仲荦《魏晋南北朝史》在讲到“东吴的衰亡”时论及孙皓“是三国时期著名的暴君……单凭薛莹的这几句话,就知道东吴是非亡不可的了”,见氏著《魏晋南北朝史》,上海人民出版社,1979年版,页112-113;再如,有人在论及东吴灭亡原因时说“孙皓凶顽骄盈,穷淫极侈,虐用其民,最终导致亡国”,见李海宁《吴国灭亡的原因分析》,《青海民族学院学报》,1997年第3期。他们在讨论东吴灭亡原因时,都忽视统治者崇信巫史的这一原因。

其实,东吴衰亡的原因,应从孙权的晚年找起,并与孙权崇信巫史有很大的关系。陈寿在《吴主传》末评说孙权:“孙权屈身忍辱,任才尚计,有勾践之奇,英人之杰矣。故能自擅江表,成鼎峙之业。然性多嫌忌,果于杀戮,暨臻末年,弥以滋甚。至于谗说殄行,胤嗣废毙,岂所谓貽厥孙谋以燕翼子者哉?其后叶陵迟,遂致覆国,未必不由此也。”陈寿评说孙皓有“其荧惑、巫祝,交致祥瑞,以为至急”之语,却对崇信巫史的孙权无只言片语的批判。裴注所引孙盛言孙权“听于神”、“伪设符命”、“求福妖邪”,孙盛生年晚于陈寿,生活在东晋时期,据清·赵翼《廿二史札记》卷六“裴松之三国志注”条知,裴注注引过孙盛《魏氏春秋》、《杂语》、《杂记》近10部著述^①,但后世史家多继承陈寿对孙权的评价,而忽视了孙盛对孙权的批判。^②

实际上,在孙权的晚年,东吴就如孙盛所言,已显现出“国将亡”的迹象,《三国志》裴注注引孙盛之言所见其对孙权的认识,连《三国志》作者陈寿都未具备这样的识见。孙权死后,东吴未被曹魏马上灭亡,政权能够延续至孙皓,实赖握有大量部曲佃客的江东世家豪族实力的存在,连身为敌国的曹魏也不敢轻视,所以魏大将邓艾要说:“孙权已歿,大臣未附,吴名宗大族,皆有部曲,阻兵仗势,足以建命。”^③陈寅恪先生指出:“孙吴政权是由汉末江东地区的强宗大族

① 清·赵翼著、王树民校证《廿二史札记校证》,中华书局,1984年版,页132-134。

② 如王仲荦《魏晋南北朝史》在讲到“东吴的衰亡”时论及孙权的缺点有“沉湎于酒”、“刚愎自用”等,对孙权迷信巫史的事完全没有涉及。见氏著《魏晋南北朝史》,上海人民出版社,1979年版,页109-110。前引李海宁《吴国灭亡的原因分析》一文,虽然把吴国灭亡的原因索至孙权,说“孙权刑罚微重,赋调繁重,愎谏违众,穷兵黩武,听信谗言,任意废立,使朝臣分裂,国力削弱;孙权之后,统治集团内部争权夺利,相互残杀,国力更趋衰弱”,对孙权迷信巫史也毫不提及。

③ 《三国志·魏志·邓艾传》,页777。

拥戴江东地区具有战斗力之豪族,即当时不以文化见称的次等士族孙氏,借其武力,以求保全,从而组织起来的政权。”^①

二、孙恩之乱与东晋的灭亡

东晋安帝隆安三年(399年),浙东天师道领袖孙恩,因其叔父孙泰以天师道结聚徒众被东晋政府所杀,流亡海岛,继续组织群众,策划起兵。

孙恩之乱的性质,传统上均看作是农民起义,近年有研究者认为是一次统治集团的内讧。^②笔者认为,这种对起兵性质认识上存在的分歧,并不影响我们对孙恩之乱所带有的巫术色彩的

① 万绳楠整理《陈寅恪魏晋南北朝史讲演录》,合肥:黄山书社,1987年版,页26。

② 王仲华先生说这是“孙恩领导的浙东农民起义”(见氏著《魏晋南北朝史》,上海人民出版社,1979年版,页360);《辞海·历史分册·中国古代史》将“孙恩起义”条置于“历代人民起义”下,并解释说这是“东晋末年的农民大起义”(见《辞海·历史分册·中国古代史》,上海辞书出版社,1981年版,页61);韩秉方认为“开始起义时确曾卷入相当一批世奉天师道而又不满司马氏的士族,但是数十万起义军的基本成员却属于贫苦道民,因而本质上仍是一次反对东晋腐败统治的农民起义”(见马西沙、韩秉方著《中国民间宗教史》,上海人民出版社,1992年版,页24);简修炜等认为孙恩、卢循起义“是陈胜、吴广起义以来在江南从未有过的大规模农民起义”(见简修炜、庄辉明、章义和著《六朝史稿》,上海:华东师范大学出版社,1994年版,页270);唐长孺先生说“本质上这是一次以天师道为组织形式的农民起义”(《钱塘社治与三吴天师道的演变》,收入氏著《唐长孺社会文化史论丛》,武汉大学出版社,2001年版,页158)。受范文澜先生《中国通史简编》不承认孙恩起兵是正义的农民战争的影响,田余庆先生把孙恩起兵视为“是次等士族对门阀士族的一种反抗”(氏著《东晋门阀政治》,北京大学出版社,1989年版,页316);赖红卫先生说:“东晋末年的孙恩、卢循起兵,在强调阶级斗争的年代里被定性为农民起义而被大加歌颂,到现在仍未改变,实际上,不论从其起兵的历史背景还是从其原因、后果等各方面加以分析,这次起兵都不可能是一次农民起义,而是一场由士族地主领导的反晋武装叛乱,是一次后果严重、影响极坏的统治集团的内讧”(见赖红卫《重论孙恩、卢循起兵的性质》,《东岳论丛》,1997年第1期)。

把握。

孙恩之乱所具有的巫术色彩首先表现在其极大的破坏性上。关于孙恩之乱的破坏性，史载：

恩逃于海。众闻泰死，惑之，皆谓蝉蜕登仙，故就海中资给。恩聚合亡命得百余人，志欲复仇。及元显纵暴吴会，百姓不安，恩因其骚动，自海攻上虞，杀县令，因袭会稽，害内史王凝之，有众数万，于是会稽谢针、吴郡陆瓌、吴兴丘庭、义兴许允之、临海周胄、永嘉张永及东阳、新安等凡八郡，一时俱起，杀长史以应之，旬日之中，众数十万。……于是恩据会稽，自号征东将军，号其党曰“长生人”，宣语令诛杀异己，有不同者戮及婴孩，由是死者十七八。畿内诸县处处蜂起，朝廷震惧，内外戒严。遣卫将军谢琰、镇北将军刘牢之讨之，并转斗而前。吴会承平日久，人不习战，又无器械，故所在多被破亡。诸贼皆烧仓廩，焚邑屋，刊木堙井，虏掠财货，相率聚于会稽。其妇女有婴累不能去者，囊箠盛婴儿投于水，而告之曰：“贺汝先登仙堂，我寻后就汝。”^①

元兴元年(402年)，孙恩被临海太守辛景击败。“恩穷蹙，乃赴海自沉，妖党及妓妾谓之水仙，投水从死者百数。余众复推恩妹夫卢循为主。自恩初入海，所掳男女之口，其后战死及自溺并流离被传卖者，至恩死时裁数千人存。”^②元兴三年，卢循率众转战广州，“卢循寇南海，攻番禺，广州刺史濮阳吴隐之拒守百余日，冬，十月，壬戌，循夜袭城而陷之，烧府舍，民室俱尽，执吴隐之。循自称平南将军，摄广州事，聚烧骨为共冢，葬

① 《晋书·孙恩传》，页2632-2633。

② 《晋书·孙恩传》，页2634。

于洲上,得骷髏三万余枚。”^①

如何认识孙恩、卢循起兵的破坏性?韩秉方指出,“由于此时的五斗米道尚未剔除原始巫教血族复仇,狂热痴拗,诛除异己以及自相残虐等遗俗,而起义规模又十分浩大,所到之处,掠掳烧杀,破坏性大”;“以前,见到史书中涉及起义军残酷杀掠文字,皆认为是正统史家对起义军的诬蔑。殊不知孙恩卢循起义中的破坏性,恰恰反映了江南民间宗教和社会习俗的特点。”^②可见,三吴地区普遍兴盛的民间血牲祭祀与原始巫教血族复仇、尚武嗜杀、狂热剽悍等民风成为孙恩聚众举事的基础,对此,有学者指出,“正是由于当地有着长久的民间巫术等‘淫祀’传统,遂使孙恩具备了聚众举事的基础”^③,“孙恩、卢循起义从根本上动摇了东晋王朝的统治。而孙恩、卢循起义则表现了十分浓厚的江南民间巫道特征,体现了‘五斗米道’与江南巫鬼道的结合。”^④

其次,孙恩起兵的基本群众大致为天师道信徒,也有参加义军以后才入道的。由于天师道与巫术的亲缘关系,天师道亦被称作“三张鬼法”、“巫鬼道”、“巫觋道”、“鬼道”,而东晋王朝抵御和镇压孙恩之乱的官僚多为天师道徒,他们多用巫术的手段来应对孙恩起兵。这也平添了孙恩之乱的巫术色彩。

道教在六朝上层社会广泛流行,陈寅恪先生在《天师道与滨海地域之关系》一文中有过详细的考辨,文中列举了六朝时期天师道世家,有琅琊王氏、高平郗氏、吴郡杜氏、会稽孔氏、义兴周氏、陈郡

① 《资治通鉴》卷113,晋纪35,安帝元兴三年(404年),页3575。

② 马西沙、韩秉方《中国民间宗教史》,上海人民出版社,1992年版,页24-25。

③ 芮传明《淫祀与迷信——中国古代迷信群体研究》,广东人民出版社,2005年版,页129。

④ 王承文《东晋南朝之际道教对民间巫道的批判——以天师道和古灵宝经为中心》,《中山大学学报》,2001年第4期。

殷氏、丹阳葛氏、许氏、陶氏、东海鲍氏、吴兴沈氏等^①，而这些高门及东晋司马皇室中就有不少人成为天师道钱塘杜治杜子恭和其道徒孙泰以法术结交的对象。因而这些天师道徒也多未脱巫鬼道的影响，有的甚至称得上是迷恋巫术。

以王羲之为代表的琅琊王氏“世事张氏五斗米道”^②，其子凝之、献之更是虔诚的天师道徒。《晋书·王羲之传附子凝之传》载：“孙恩之攻会稽，僚佐请为之备。凝之不从，方入靖室请祷，出语诸将佐曰：‘吾已请大道，许鬼兵相助，贼自破矣。’既不设备，遂为孙恩所害。”身为会稽内史的王凝之，面对孙恩起义军，不是积极备战应战，而是在那里请祷，希冀鬼兵相助。《世说新语·德行篇》记王子敬（献之）病重危笃之际，用首过、上章治病；而《术解篇》记另一天师道徒郗愔用符水治病，结果饮用符水过度，符积于腹中而患腹痛，僧侣于法开调和汤药使饮之，排出有拳头大的符纸的结块。这与三张之鬼法没有什么差别。

孙恩的叔父孙泰曾师事于钱塘杜子恭，而杜子恭则“有秘术”，并且出身于信奉五斗米道的世家。杜子恭死，孙泰传其术，《晋书·孙恩传》说司马道子曾委任孙泰为徐州主簿，听凭他“以道术眩惑士庶”；而道子之子元显“亦数诣泰求其秘术”，并且与孙泰的关系十分密切，以至朝士虽然惧怕孙泰作乱，但慑于孙氏与元显的深厚交情，“咸莫敢言”^③。而据陈寅恪先生考证，东晋简文帝司马昱（字道万）及其子司马曜（字昌明、即晋孝武帝）、会稽王司马道子及道子世子元显。从他们的名字即看出与宗教信仰有

① 陈寅恪《天师道与滨海地域之关系》，收入《陈寅恪集·金明馆丛稿初编》，三联书店，2001年版，页1-46。

② 《晋书·王羲之传附子凝之传》，页2103。

③ 《晋书·孙恩传》，页2632。

关,都是天师道的忠实信徒。^①《晋书》卷64《武十三王传·会稽文孝王道子传附子元显传》云:“会孙恩至京口,元显栅断石头,率兵距战,频不利。道子无他谋略,唯日祷蒋侯庙为厌胜之术。”^②同样是面对孙恩起义军,司马道子却整天在蒋侯庙里施行祈求巫术与厌胜巫术。

这种“巫鬼道”的信仰,使孙恩之乱具有较浓烈的巫术色彩。孙泰死后,其徒众仍认定他是“蝉蜕登仙”;而孙恩最终投海自尽后,其徒党及妻妾从死者多达百人,并认为将会成为“水仙”。“是知在孙恩的暴动过程中,‘仙’、‘巫’、‘神’、‘鬼’之类的信仰贯穿始终,对他的政治和军事行动显然有着相当大的影响。是为迷信群体的动乱与民间‘淫祀’之密切关系的又一例。”^③

三、巫蛊之祸与刘宋的灭亡

不难看出,刘宋朝的崇巫事,除废帝刘子业外,多围绕在宋文帝的儿子身上展开。如谋逆的刘劭、刘浚、孝武帝刘骏、竟陵王刘诞、明帝刘彧、庐江王刘祎、巴陵王休若等都是宋文帝的儿子,他们是兄弟。这些十分明显的崇巫信巫史实,因受陈寅恪先生观点的影响,有研究者将前述刘宋自“太初之难”以下的巫蛊事均视为道教信仰,说“文帝诸子信道教,并用它来进行夺权斗争,深受明帝刘彧谴责。但刘彧指责的是其兄弟以道谋位的行径,对于道教本身

^① 陈寅恪《天师道与滨海地域之关系》,收入《陈寅恪集·金明馆丛稿初编》,三联书店,2001年版,页9-11。

^② 《晋书·武十三王传·会稽文孝王道子传附子元显传》,页1738。

^③ 芮传明《淫祀与迷信——中国古代迷信群体研究》,广东人民出版社,2005年版,页130。

他是深信不疑的”。宋文帝诸子是否信道教另当别论,就前述巫术事例看,与其说他们“以道谋位”,不如说他们以巫谋位;与其说他们对道教深信不疑,不如说他们对巫术深信不疑^①。

刘宋肇始于“太初之难”的巫蛊流血事件不下5起,它结束了宋文帝创造的“元嘉中兴”局面,刘宋由此走向衰亡。“自义熙十一年(415年)司马休之外奔,至于元嘉末,三十有九载,兵车无用,民不外劳,役宽务简,氓庶繁息,至余粮栖亩,户不夜扃,盖东西之极盛也。”^②“虽没世不徙,未及曩时,而民有所系,吏无苟得。家给人足,即事虽难,转死沟渠,于时可免。凡百户之乡,有市之邑,謠谣舞蹈,触处成群,盖宋世之极盛也。”^③“江左风俗,于斯为美,后之言政治者,皆称元嘉焉。”^④史书所称赞的“元嘉中兴”局面虽难免有溢美之处,但也基本反映了这三四十年间的一个难得的安定富裕局面,却因“太初之难”肇始的巫蛊流血事件而葬送,王室间子杀父、兄弟相残的丑剧不断上演:

因太初巫祸,刘劭、刘浚被史家称作“二凶”。刘劭弑父自立,杀宰相江湛、徐湛之、王僧绰外,杀江夏王刘义恭12子及有旧恨的宗室长沙嗣王刘瑾、临川嗣王刘晔等多人。刘浚举兵,杀刘劭及其四子和刘浚及其三子。当时民间有一首歌谣唱道:“遥望建康城,小江逆流萦,前见子杀父,后见弟杀兄。”^⑤

以伐巫蛊二凶即位的孝武帝,登位后也曾有做中兴之主的愿望,但还是毁在崇巫上。登位后,他改新亭为中兴亭。^⑥新亭旁的

① 梁满仓《论蒋神在六朝地位的巩固与提高》,《世界宗教研究》,1991年第3期。

② 《宋书·孔季恭传》末“史臣曰”,页1540。

③ 《宋书·良吏传》序,页2261。

④ 《资治通鉴》卷123,宋纪5,文帝元嘉十五年(438年),页3869。

⑤ 《魏书·岛夷刘裕传附劭弟浚传》,页2142。

⑥ 《宋书·孝武帝纪》,页110。

佛寺名中兴寺,表达的愿望是很强烈的。为此,孝武帝实行了一系列新的政策和措施:调整山泽政策;立钱署铸“孝建四铢”;免除兵户和奴婢;罢侨户免税特权,实行土断;亲临审讯,整顿刑律;进一步提高皇帝对地方的威权;建立僧官制度,制沙门尽敬人主;收掌铨选大权。^① 这些集权政策的结果就是“寒人掌机要”局面的形成,但“寒人虽取得了权势,却并未给南朝政治带来什么起色”^②。最终,孝武帝自己信巫,但又以严厉手段制止兄弟们以巫谋位,从而抵消其中兴之举。

两汉以降,图讖充斥一时,《隋书·经籍志》云:“至宋大明中,始禁图讖”。这说明宋孝武帝对宫廷内外宗教意识形态的敏感,防止其危害政权的手段也是很严厉的。他在位的10年中,除了五叔江夏王刘义恭替他杀了合谋弑父的两个哥哥刘劭、刘浚以外,他又先后杀了六叔南郡王刘义宣、十弟武昌王刘浑、六弟竟陵王刘诞、十四弟海陵王刘休茂、四弟南平王刘铄。尤其是以巫蛊祝诅之名杀了竟陵王刘诞。实际上,刘诞忠心为孝武帝作羽翼,屡建功勋,最终仍受他诬陷打击,被迫据广陵城(今江苏扬州市)起兵,酿成屠城惨祸,遭殃的是广陵人民。刘骏“孝建以来,抑黜诸弟,广陵平后,复欲更峻其科”^③,因侍中沈怀文固谏,才勉强罢手。沈约评价孝武帝“尽民命以自养,桀、纣之行也”^④,但孝武帝的这些暴行往往是借打击“巫蛊”的旗号进行的。

孝武帝死后,其子刘子业搞得“举朝遑遑,人人危怖”^⑤,自己

① 严耀中《评宋孝武帝及其政策》,《上海师范大学学报》,1987年第1期。

② 何德章《宋孝武帝上台与南朝寒人之得势》,《西南师范大学学报》,1990年第3期。

③ 《宋书·沈怀文传》,页2104。

④ 《宋书·孝武帝纪》“史臣曰”,页135。

⑤ 《宋书·蔡廓传附子兴宗传》,页1579。

最后死于与群巫捕鬼时拥立刘彧的宿卫将士的刀下。

至宋明帝刘彧时,先后杀死孝武帝 14 子,还把自己仅存的五个弟弟杀了四个,庐江王刘祎、晋平王休佑、巴陵王休若就是以信巫、行巫蛊祝诅之术为名被逼死或赐死的,“宋氏之业,自此衰矣”^①。明帝死(472 年),子刘昱(被杀后追封苍梧王)继位,朝政大权落入中领军将军萧道成手中,这位刘宋的后废帝刘昱也曾对萧道成施行模拟巫术,“帝(齐高帝萧道成)威名既重,苍梧深相猜忌,刻木为帝形,画腹为射棚,自射之,又命左右,射中者加赏,皆莫能中”^②。477 年,道成杀刘昱,立昱弟刘准为帝(顺帝),在次第消灭了政敌尚书令袁粲、荆州刺史沈攸之等后,宋明帝曾严加防范的萧道成像刘裕一样,登位称帝,代宋建齐。刘准旋即被杀,“宋之王侯无少长皆幽死矣”^③。

由上可知,刘宋崇信巫觋的皇帝就有“元凶”刘劭(453 年在位)、孝武帝刘骏(454—464 年在位)、前废帝刘子业(465 年在位)、明帝刘彧(465—472 年)。宋王朝就这样在巫蛊之祸引起的太初之难以下的内乱中灭亡。

四、陈后主信巫与亡国

陈霸先 557 年代梁建陈,他在登基柴燎告天之后,紧接着“舆驾幸钟山祠蒋帝庙”^④。柴燎告天和蒋神信仰均属巫觋信仰。其后,永定三年(559 年)夏闰四月,陈霸先又二度前往钟山蒋帝祠祭拜。《陈书·高祖本纪下》云:

① 《宋书·明帝纪》,页 170。

② 《南史·齐本纪上·高帝纪》,页 101。

③ 《南史·宋本纪下·顺帝纪》,页 93。

④ 《陈书·高祖本纪下》,页 33。

是时久不雨，景午，舆驾幸钟山祠蒋帝庙，是日降雨，迄于月晦。^①

陈武帝这次去蒋帝庙的目的是为了祈雨，同前述梁武帝天监五年(506年)“祈蒋帝神求雨”一样，人们赋予蒋神可以掌控晴雨水旱之事，并且这种向蒋神的祈求似乎十分应验。久旱不雨，陈武帝祠蒋帝庙的当日降雨，“迄于月晦”，即下雨到当月的末一天。

长沙王陈叔坚是高宗陈顼第四子，《陈书》本传说他从小“尤好算术、卜筮、祝禁，镕金琢玉，并究其妙”。高宗陈顼死后，丧事小敛之日，“阴有异志”的始兴王陈叔陵以刀伤后主叔宝，叔坚擒住叔陵，保护了后主。叔坚因护主有功，加之后主颈项有伤，后主将朝政委于叔坚，叔坚由此“骄纵”、“不法”：

是时后主患创，不能视事，政无小大，悉委叔坚决之，于是势倾朝廷。叔坚因肆骄纵，事多不法，后主由是疏而忌之。……至德元年，乃诏令即本号用三司之仪，出为江州刺史。未发，寻有诏又以为驃骑将军，重为司空，实欲去其权势。叔坚不自安，稍怨望，乃为左道厌魅以求福助，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。^②

后主对叔坚“疏而忌之”、“欲去其权势”，叔坚于不安和怨望中只有求助巫术，所行巫术之事被人告发，且朝廷“案验并实”，“将杀之”，幸而“后主感其前功，乃赦之”，才保住了性命。陈叔坚是六朝中因行

① 《陈书·高祖本纪下》，页39。

② 《陈书·高宗二十九王·长沙王叔坚传》，页367。

巫术之事而被朝廷“案验并实”后，仍有幸保全性命的人。

实际上，南朝陈的皇帝中，荒淫和信巫者，莫过于陈后主叔宝了。至德元年（583年），后主登基，将美人张丽华封为“张贵妃”，张丽华好多种巫术之道，与女巫关系密切。《陈书·后主沈皇后传附张贵妃传》云：

又好厌魅之术，假鬼道以惑后主，置淫祀于宫中，聚诸妖巫使之鼓舞，因参访外事，人间有一言一事，妃必先知之，以白后主，由是益重妃，内外宗族，多被引用。^①

可见，张丽华“好厌魅之术”，“假鬼道以惑后主”，“置淫祀于宫中”，“聚诸妖巫使之鼓舞”，件件与巫术或巫者相关。《南史·后妃传下》记张丽华：

张贵妃发长七尺，鬓黑如漆，其光可鉴。特聪慧，有神采，进止闲华，容色端丽。每瞻视眄睐，光彩溢目，照映左右。尝于阁上靓妆，临于轩槛，宫中遥望，飘若神仙。才辩强记，善候人主颜色。荐诸宫女，后宫咸德之，竟言其善。^②

这种对张丽华容貌的描写，让我们记起了《晋书·夏统传》中对女巫章丹、陈珠二人姿色的记述：“女巫章丹、陈珠二人，并有国色，庄服甚丽，善歌舞。”^③张丽华的容色也当堪称“国色”，她工于多种巫术，加之她“参访外事，人间有一言一事，妃必先知之”，当她在结绮阁上靓妆，“临于轩槛，宫中遥望，飘若神仙”，因此张丽华本人既是美人，又是女巫。由于后主陈叔宝与女巫厮混在一起，整天昏昏然，无心政事：

是时，后主怠于政事，百司启奏，并因宦者蔡脱儿、李善度

① 《陈书·后主沈皇后传附张贵妃传》，页131。

② 《南史·后妃传下·后主沈皇后传附张贵妃传》，页348。

③ 《晋书·隐逸传·夏统传》，页2428。

进请，后主置张贵妃于膝上共决之。^①

风流后主陈叔宝竟把女巫美人张丽华抱在膝上主持朝政，将整个六朝皇帝崇信巫史推向极致，腐化堕落做了亡国君。《陈书·后主本纪》卷末录有唐代史臣侍中郑国公魏征对陈朝前后5任皇帝的评说，魏征论后主：

后主生深宫之中，长妇人之手，既属邦国殄瘁，不知稼穡艰难。……政刑日紊，尸素盈朝，耽荒为长夜之饮，嬖宠同艳妻之孽，危亡弗恤，上下相蒙，众叛亲离，临机不寤，自投于井，冀以苟生，视其以此求全，抑亦民斯下矣。^②

陈后主“耽荒为长夜之饮，嬖宠同艳妻之孽”，落到一个“自投于井”的下场：隋开皇九年（589年）韩擒虎等征陈，破建康，率军攻宫城，后主闻兵至，与张丽华等妃子出后堂景阳殿，自投于鸡鸣山下的枯井中，被隋军搜到，悉皆被捉。

何德章先生在《论梁陈之际的江南土豪》一文中指出：“江南土豪势力虽于梁末兴起，取代已经腐朽的高门士族，建立了陈朝，但各地土豪只关心自己的既得利益，‘顾恋巢窟’，因而并没有给南朝政治带来转机，形成关陇集团那样有勃勃生机的集团势力。相互残杀，争战不息，遂使陈成为南朝国力最弱的一代，最终被隋攻灭，归于统一。”^③“相互残杀，争战不息，遂使陈成为南朝国力最弱的一代”，但陈成为南朝国力最弱的一代的原因又绝不仅仅只是“相互残杀，争战不息”，统治者特别是陈后主的信巫亡国不可小视。

至今，南京鸡鸣山上枯井仍在，宋代即有“罍井”之称，后世俗

① 后主张贵妃事迹，见《陈书·后主沈皇后传附张贵妃传》，页131-132。亦见《南史·后主沈皇后传附张贵妃传》，页347-348。

② 《陈书·后主本纪》，页119。

③ 何德章《论梁陈之际的江南土豪》，《中国史研究》，1991年第1期。

称“胭脂井”。北宋王安石《次韵王微之登高斋》诗云“台殿荒墟辱井堙,豪华不复见临春。”南宋程大昌《演繁露》卷5“辱井”条云:“陈后主入景阳井,隋军出之,因号其井为‘辱井’。”正如史家所言:“这辱井似乎仍然在叙述美人张丽华与女巫勾结使陈朝亡国的故事。”^①当我们考察了六朝皇室崇信巫史、笃信巫术与六朝兴替后,我们不得不信哉斯言!

史家在论及魏晋南北朝时期的历史特点时,无不把“朝代更迭频繁”作为此一时期的突出历史特点之一,有研究者说“在这比两汉还要略短的历史时期里,朝代的兴衰替换是十分频繁的”^②,“伴随着分裂割据局面的是走马灯式的政权更迭”^③,还有学者指出:“战乱频仍,分裂割据,朝代更迭频繁,统治中心多元化,是魏晋南北朝时期的一个突出特点。”^④

当我们进一步追问魏晋南北朝特别是六朝何以“朝代更迭频繁”时,我们会发现以往从经济、政治、军事、文化各方面所给出的答案虽然必要但又不尽令人信服。^⑤这需要我们打破固有的思维

① 高国藩《胭脂井:陈叔宝与张丽华》,《南京史志》,1995年第1、2期合刊。

② 罗宏曾《魏晋南北朝文化史》,四川人民出版社,1988年版,页2。

③ 熊铁基《魏晋南北朝时期的历史特点》,载华中师范大学历史系中国古代史教研室编《中国古代史论集》,华中师范大学出版社,2001年版,页193。

④ 牟发松《湖北通史·魏晋南北朝卷》,华中师范大学出版社,1999年版,页1。

⑤ 例如唐长孺先生《魏晋南北朝隋唐史三论》一书便是从经济、政治、军事、文化各方面探究魏晋南北朝的时代特征及其变化的典范之作(武汉大学出版社,1992年版)。又如《陈寅恪魏晋南北朝史讲演录》指出:南朝特别是梁陈时期是士族没落、蛮族兴起的时期,“此为江左三百年政治社会的大变动”(万绳楠整理《陈寅恪魏晋南北朝史讲演录》,合肥:黄山书社,1987年版,页214)。山余庆先生《东晋门阀政治》一书即是研究东晋门阀士族的兴替和门阀政治的发展以至消亡的著作(北京大学出版社,1989年版)。再如从军事战争方面研究三国争战、西晋灭吴统一战争、八王之乱、孙恩、卢循起义、侯景之乱、隋灭陈统一战争等,都或多或少地涉及相关朝代的兴替,这方面的著述很多,恕不一一举例。

定式,寻找新的视角。其实,与前述时代特征相随的是,此一时期民族矛盾、阶级矛盾、统治阶级内部矛盾的相互交织,导致干戈扰攘,社会动荡,人民生活痛苦不堪,加之玄风大倡,佛、道并行,汉武帝以来儒学独尊地位被撼动,是儒玄道佛交互激荡、融会的时代。正是由于六朝社会的动荡和思想的混乱,人们难以找到一个统一的精神上、心理上的安身立命之所,巫术作为一种与宗教信仰有关的世界观,一种原始的预防性实用手段,得以广泛地存在于社会各阶层尤其是在民间社会中,这样的情形一直延续到六朝末年(6世纪末)。而六朝统治者崇信巫史,或使国势衰微,或成亡国之君,更直接关乎王朝的兴替。

六朝虽是朝代更迭频繁的一个时期,但正如论者所言:“改朝换代,对政治的冲击最强,对经济和学术的冲击次之,对巫术的冲击最弱。”^①若此看法不误的话,我们是否应当反过来想一想,巫术对六朝兴替有何冲击呢?《晋书·艺术传》末“史臣曰”把包括幸灵在内的不少巫术人物说成是:“或假灵道诀,或受教神方,遂能厌胜禳灾”,“赞曰”:“怪力乱神,诡时惑世。崇尚弗已,必致流弊。”^②这虽是唐初房玄龄等《晋书》的撰修史臣对两晋时代巫风的一个总体评价——“崇尚弗已,必致流弊”,用来认识巫术与整个六朝兴替关系也是恰当的。

① 张正明、刘玉堂《荆楚文化志》,上海人民出版社,1998年版,页375。

② 《晋书·艺术传》,页2504。

第三章 六朝祈求巫术述论

詹鄞鑫先生说：“巫术分类角度的选择，是由巫术研究的目的所决定的。巫术本身乃是一种非科学的技艺，它之所以值得研究，首先在于巫术反映了人类的某些基本的思维方式。”^①六朝时期，无论是在上层社会还是在民间阶层，巫术广泛地存在于社会各阶层尤其是民间社会之中，巫术已在不知不觉中渗人民众意识之中，对人们的生活产生着相当的影响，成为一种重要的社会生活和文化现象。六朝那些史料记载较为充分、且具典型意义的巫术类型之所以值得研究，也正是在于它是六朝人某些基本的思维方式乃至心理的反映。

巫术的种类很多，但不管如何对巫术进行分类，祭祀与巫术的关系都应当是研究者们不能回避的问题。鉴于此，我国有学者从巫术的功能和目的的角度对巫术进行分类，说巫术有祈求、比拟巫术，接触、驱赶巫术，诅咒、灵符巫术，占卜、禁忌巫术等。^②根据这一分类角度，另有学者把中国巫术分为八类：祈禳巫术、镇逐巫术、

^① 詹鄞鑫《心智的误区——巫术与中国巫术文化》，上海教育出版社，2001年版，页207-208。

^② 陶立璠《民俗学概论》，中央民族学院出版社，1987年版，页257。

恋爱巫术、伤害巫术、疗治巫术、审断巫术、占卜巫术、招引巫术。^①有趣的是,吉礼(祭祀礼仪)在古代居五礼之首,我国学者或许受此影响,自觉与不自觉地将“祈求巫术”或“祈禳巫术”置于自己对巫术分类的首位。这也许隐约透露出如下信息:中国古代的祈求巫术在中国巫术中占有相当的比重,因而值得研究者们重视和探寻。

第一节 祭祀与祈求巫术

一、祭祀与祭祀的种类

中国自古以来是一个祭祀活动十分盛行的国度,祭祀是古代国之大事,在古代社会占有重要地位。故此,我们对六朝巫术类型的研究即从祈求巫术开始。

何谓“祭祀”?据《说文》,“祭”之字义从月(同肉),从又(同手),从示(祀神)。意思是说,用手拿着肉(祭品)献给神享用。《孝经·士章》宋·邢昺疏曰:“祭者际也,人神相接,故曰际也”。比较这两种解释,精神上基本一致:供献牺牲,与神打交道,把人间事物(自己所要达到的目的)禀告神灵,冀求神灵赐福,表现了人对神的依赖感和敬畏感。詹鄞鑫先生说:“祭祀活动从本质上说,就是古人把人与人之间的求索酬报关系,推广到人与神之间而产

^① 萧兵《原始巫术》,收入刘东主编《中华文明》,社会科学文献出版社,1994年版,页1-9。

生的活动。所以祭祀的具体表现就是用礼物向神灵祈祷(求福曰祈,除灾叫祷)或致敬。祈祷是目的,献礼是代价,致敬是手段。”^①说到底,祭祀就是按着一定的仪式,向神灵致敬和献礼,以恭敬的动作膜拜它,以动听的语言颂扬它,以丰厚的祭品收买它,请它帮助人们达成靠人力难以实现的愿望。

祭祀是古代国之大事,在古代社会占有重要地位。《左传·成公十三年》曰“国之大事,在祀与戎”,而《礼记·祭统》言:“凡治人之道,莫急于礼;礼有五经,莫重于祭。”《晋书·礼志上》曰:“《周官》五礼,吉凶军宾嘉,而吉礼之大,莫过祭祀,故《洪范》八政,三曰祀。祀者,所以昭孝事祖,通于神明者也。”^②因此,以祭祀为核心的宗教活动就成为古人观念中的头等大事,在“治人之道”即政治中,祭祀也成为无与伦比的重要大事。关于祭祀的意义,湖北荆门郭店楚墓竹简所出《唐虞之道》有很好的论述:

故圣人上事天,教民有尊也;下事地,教民有亲也;时事山川,教民有敬也;亲事祖庙,教民孝也;大教(太学)之中,天子亲齿,教民悌也。^③

古人很早就对祭祀作了多种分类。如《礼记·郊特牲》云:“祭有祈焉,有报焉,有由辟焉”,这是把祭祀种类按祭祀目的来分,“祈”之祈福,“报”之酬报,“由辟”指消弭灾祸。求福与弭灾是一个事情的两个方面,虽侧重不同,实际上并无严格的界限。再如,《礼记·王制》的规定是:

天子祭天地,诸侯祭社稷,大夫祭五祀,天子祭天下名山大

① 詹鄞鑫《神灵与祭祀——中国传统宗教综论》,南京:江苏古籍出版社,1992年版,页172。

② 《晋书·礼志上》,页580-581。

③ 荆门市博物馆《郭店楚墓竹简》,文物出版社,1998年版,页157-160。

川，五岳视三公，四渎视诸侯，诸侯祭名山大川之在其地者。^①

《礼记·祭法》规定更具体一些：

王为群姓立七祀：曰司命，曰中霤，曰国门，曰国行，曰泰厉，曰户，曰灶。王自为立七祀。诸侯为国立五祀：曰司命，曰中霤，曰国门，曰国行，曰公厉。诸侯自为立五祀。大夫立三祀：曰族厉，曰门，曰行。适士立二祀：曰门，曰行。庶士庶人立一祀：或立户，或立灶。

实际上，我国传统宗教的核心是尊天、敬祖、拜鬼神，相信天神干预人事；鬼神掌管日月风雨，治理山川；祖宗父母为生命之本，死后灵魂不灭。为此，必须向天地、鬼神、祖宗表示敬拜之情，借以求福，免灾，报本，于是乃有祭祀之礼。据此，祭祀最为人们所接受的分类是，大别为祭天地、祭鬼神、祭祖宗三类，这就是《礼记·礼运》所言：“夫礼必本于天，殽（效）于地，列于鬼神（人鬼）”，因此人们按祭祀对象把祭祀分为“祀天神、祭地示（祇）、享人鬼”三类。按照《周礼·春官·大宗伯》的说法，吉礼用以“事邦国之鬼神示（祇）”，祭祀礼仪是祝祈福祥之礼，故称为吉礼；吉礼是五礼之冠。《国语·鲁语上》记载鲁国大夫展禽所言作为古代国家祀典的天、地、人诸神：

夫圣王之制祀也，法施于民则祀之，以死勤事则祀之，以劳定国则祀之，能御大灾则祀之，能扞大患则祀之。非是族也，不在祀典。

社稷山川之神，皆有功烈于民者也；及前哲令德之人，所

^① 五岳是：泰山、衡山、华山、恒山、嵩山。四渎是：长江、黄河、淮河、济水。所谓“视”，“谓其礼物之数也”，此系颜师古注《汉书·郊祀志》的说法，见《汉书·郊祀志上》，页1194。清人孙希旦则曰：“愚谓视，谓用其献数，及其俎、簋、笾、豆之数也”。见《礼记集解》，中华书局，1989年版，页347。

以为明质也；及天之三辰，民所以瞻仰也；及地之五行，所以生殖也；及九州名山川泽，所以出财用也。非是不在祀典。^①

二、祭祀与巫术的关系

巫术与祭祀是建立在不同基础上的两种行为方式。巫术作为一种准宗教现象，它的产生不涉及神灵观念，它信仰的是人所具备的“超自然力”^②，巫师是交通神灵的，神灵通过巫师起作用，并不是膜拜的对象，其行为方式是通过交感控制和压迫客体（甚至包括神灵观念产生之后的神灵）。而祭祀作为一种常见的宗教行为，它的产生首先涉及的就是神灵观念，它信仰的是神灵世界的“超人力量”，其行为方式是通过献祭向神讨好并祈求福佑，神灵是礼拜、求告的对象^③。因此，从理论上讲，巫术行为和祭祀行为是不可能同时进行的，因为行为的主持者对待客体不可能同时采取既压迫控制而又献媚讨好的两种态度。

但是，实际上，巫术与祭祀又有内在联系，二者常常交汇在一起。中国古代的巫术与祭祀就是相互渗透、互不可分的。祭祀过程中，巫师往往是祭祀的主持人，祭祀场所大多都变成了巫术表演的场地；祭祀中的牺牲、祭品以及祭祀的禁忌，充满大量的巫术行为和观念；祭祀者对神的态度往往带有明显的行使巫术的倾向。

① 春秋·左丘明撰《国语》，见上海师范大学古籍整理组校点《国语》，上海古籍出版社，1978年版，页166、页170。

② 参见〔英〕詹姆斯·乔治·弗雷泽著、徐育新、汪培基、张泽石译《金枝》，北京：大众文艺出版社，1998年版，第六章“巫师兼国王”，页128-139；任继愈主编《宗教辞典》，“巫术”、“曼纳”诸条，上海辞书出版社，1981年版。

③ 此处讨论巫术与祭祀的关系，主要参考了弗雷泽《金枝》第四章“巫术与宗教”，页75-91。

祭祀中有巫术,而巫术行为中也存在着若干的献祭内容,二者的结合是常见的而且这种结合是自然而然进行,毫无牵强的成分。

祭祀是用祈祷献祭等活动取悦于神灵,巫术则是用“硬”的手段凌驾于神灵之上,用臆想的、虚幻的技术手段(即巫术仪式)来战胜和控制自然,直接为一定的实际需要服务。正所谓“攻击性的巫术与祈求性的祭祀行为在古代往往融为一体,施术者并不认为将这两者结合起来有什么不妥。……巫术行为总是依据特殊的原则,受巫术意识支配的人绝对不会承认形式逻辑中的矛盾律”^①。

民俗学家张紫晨先生在《中国巫术》中专节讨论“祭祀中的巫术”。他指出:

祭祀活动,是一种宗教性的活动。由于祭祀中多与天(自然)、神、祖、灵等打交道,因而祭祀场所也大多是巫术表现的场所。各种祭礼,特别是比较原始的祭礼,在祭的进行过程中,总要带上种种巫术的讲究或巫术的举动。祭祀中的牺牲以及祭具、禁忌等更多带有巫术的渗透。因此,祭礼中巫术的表现,实为巫术的一大方面。

我国祭祀活动中,除祭祀本身的崇拜观念和宗教意识之外,很重要的一个方面便是巫术。可以说离开巫术的渗入,许多祭仪、祭礼都淡然失色。^②

有的民俗学者将“祭祀中的巫术”称作“祈求巫术”。“祈求自然力或神灵的保护,获得丰收和人生安全,是原始巫术的本来目的。这种巫术寄托着人们美好的理想和愿望,也是普遍实行的仪式之一”^③。

① 胡新生《中国古代巫术》,济南:山东人民出版社,1998年版,页148。

② 张紫晨《中国巫术》,上海三联书店,1990年版,页78。

③ 陶立璠《民俗学概论》,中央民族学院出版社,1987年版,页257。

第二节 六朝自然神祭祀与祈求巫术

一、六朝的自然神祭祀

何星亮先生在其所著《中国自然神与自然崇拜》中指出：“自然崇拜是世界各民族历史上普遍存在过的宗教形式之一。它始自原始时代，而延续至今，是人类历史上流传时间最长的宗教形式之一。”“自然神是自然崇拜的主要对象，而自然神形成的基础则是自然精灵。”“所谓自然神，即自然物、自然现象和自然力的神灵化。”^①“魏晋南北朝时期因国家多难，民生痛苦，人们对自然的崇拜热情依然不减，并有所发展，其主要表现是对天地、日月星辰、气象、山川水火、动植物的崇拜，这种广泛的自然崇拜，反映了当时的民间风俗与社会信仰。”^②

古代中国，对天地的崇拜源远流长。从考古资料看，泰山在史前时期便是原始部落举行祭天活动的重要圣地，分布于泰山周围的原始部落举行过燎祭祭天之礼。如泰山以东近海地带诸城前寨，莒县陵阳河以及大朱村等大汶口文化遗址均出土过刻有图形文字的大口陶缸。这种陶制祭器形体硕大，口大腹深，口沿稍下处刻有反映燎祭的图形文字，有学者将此字释为“烜”字祖型，认为

① 何星亮《中国自然神与自然崇拜》，上海三联书店，1992年版，页11、页15。

② 张承宗、魏向东《魏晋南北朝时期的自然崇拜》，《襄樊学院学报》，2000年第4期。

“应是大汶口人用火或即‘燔燎’祭天这一事实的摹写”，有学者认为这类陶器都与祭天有关^①，更有学者考证认为燎祭起源于东部沿海地区。^②这种燎祭祭天之礼发展成为在泰山及其周围小山所举行的祭祀天地神的封禅大典。《管子·封禅篇》云：“古者封泰山、禅梁父者，七十二家。”《史记·封禅书》张守节“正义”云：“此泰山上筑土为坛以祭天，报天之功，故曰封。此泰山下小山上除地，报地之功，故曰禅。”^③“封禅”，是中国古代民族或国家最高祭典，因为它是人间“帝王”与天、地通话的仪式，帝王通过祭天以证实自己天子的身份，证实自己代天行使统治万民的权力；通过祭地以求万物丰盛，五谷丰登，从而实现国泰民安。

分裂割据、朝代更迭频繁的魏晋南北朝时期，虽未见有君王行泰山封禅大典，但各政权总是以举行祭天大典来昭示自己的正统。曹丕代汉称帝，即举行燎祭之礼。《三国志》载：“乃为坛于繁阳。庚午，王升坛即阼，百官陪位。事讫，降坛，视燎成礼而反。改延康为黄初，大赦。”^④对此，裴松之注引《献帝传》曰：“辛未，魏王登坛受禅，公卿、列侯、诸将、匈奴单于、四夷朝者数万人陪位，燎祭天地、五岳、四渎。”^⑤曹丕并为自己代汉建魏找了借口。孙权在魏蜀吴三国中称帝最晚，他是在公元229年在当时的都城武昌（今湖北鄂州）即皇帝位的。史载，“黄龙元年春，公卿百司皆劝权正尊号。

① 王树明《谈陵阳河与大朱村出土的陶尊“文字”》，邵望平《远古文明的火花——陶尊上的文字》，《山东史前文化论文集》，济南：齐鲁书社，1986年版。

② 李锦山《燎祭起源于东部沿海地区》，《中国文化研究》，1995年第1期（春之卷）。

③ 《史记·封禅书》，页1355。

④ 《三国志·魏志·文帝纪》，页62。

⑤ 《三国志·魏志·文帝纪》注引《献帝传》，页63。

夏四月，夏口、武昌并言黄龙、凤凰见。丙申，南郊即皇帝位”^①。由裴注注引《吴录》知，孙权的告天文抨击的对象是曹丕（魏文帝）、曹叡（魏明帝）：

《吴录》载权告天文曰：皇帝臣权敢用玄牡昭告于皇皇后帝：汉享国二十有四世，历年四百三十有四，行气数终，禄祚运尽，普天弛绝，率土分崩。孽臣曹丕遂夺神器，丕子叡继世作慝，淫名乱制。权生于东南，遭值期运，承乾秉戎，志在平世，奉辞行罚，举足为民。群臣将相，州郡百城，执事之人，咸以为天意已去于汉，汉氏已绝祀于天，皇帝位虚，郊祀无主。休征嘉瑞，前后杂沓，历数在躬，不得不受。权畏天命，不敢不从，谨择元日，登坛燎祭，即皇帝位。惟尔有神飨之，左右有吴，永终天禄。^②

除燎祭告天外，六朝仍有郊祀天地之制。上古“圜丘祀天”与“方丘祭地”在国都郊外进行，所以也称为“郊祀”，正祭是冬至南郊祭天，夏至北郊祭地。曹魏明帝郊祀一分为二（指祭天分为“圜丘”与“天郊”，祭地分为“方丘”与“地郊”），号圜丘曰皇皇帝天，天郊所祭曰皇天之神；方丘所祭曰皇皇后地，地郊所祭曰皇地之祇^③。孙权即采用“南郊即皇帝位”；嘉禾元年（232年）冬，群臣以权未郊祀，奏议“宜修郊祀，以承天意”，被孙权以“郊祀当于土中，今非其所，于何施此？”为由拒绝^④；太元元年（251年）冬十一月，“权祭南郊还，寝疾。”^⑤两晋南朝继承汉魏旧制，于隔年正月上辛（第

① 《三国志·吴志·吴主传》，页1134。

② 《三国志·吴志·吴主传》注引《吴录》，页1134。

③ 《三国志·魏志·明帝纪》裴注注引《魏书》，页110。

④ 《三国志·吴志·吴主传》注引《江表传》，页1136-1137。

⑤ 《三国志·吴志·吴主传》，页1148。

一个辛日)①,在国都南郊圜丘祭天上帝及五帝(刘宋明帝泰始六年改为每隔两年一祭南郊②),但朝代更替、新君继位、求雨止雨、祈求五谷丰登,也都要拜求上天,行祭天之礼。如宋武帝永初元年(420年)夏六月丁卯,“设坛于南郊,即皇帝位,柴燎告天”③,即是改朝换代时的祭天。

六朝祭地也是两年一次,其时间与祭天正好错开,今年祭天,明年则祭地。晋武帝时,将圜丘方丘合于南北二郊④,将魏明帝一分为二的郊祀又合二为一。两晋南朝郊祀制度有一些变化。首先,较早记录“五礼”内容的是《周礼·春官·大宗伯》,但这个较早见于文献记载的五礼体系,不仅在内容上与后来的五礼有很大的不同,更重要的是它在当时仅是一种儒家根据先秦的礼制提出的理想,并没有成为国家制礼作乐的实践。魏晋南北朝是中国礼仪制度的重要发展阶段,五礼成为国家的礼仪制度就发生在此时,五礼体系被用于国家制礼实践中始于魏晋⑤,如晋代把天郊地郊享神称为吉礼。当时的《地郊飨神歌》有词曰:“整泰折,俟皇祇。众神感,群灵仪。阴祀设,吉礼施。”⑥其次,从齐武帝永明元年(483年)开始,圜丘坛外建造屋宇,作为更衣、憩息之所,取代了此前临时性的帷帐。⑦再

① 《宋书·礼志三》载,曹卽朱膺之议曰:“江左以来,皆用正月,当以传云三王之郊,各以其正,晋不改正朔,行夏之时,故因以首岁,不以冬日,皆用上辛,近代成典也”。页429。

② 《宋书·明帝纪》,页166。

③ 《宋书·武帝纪下》,页51。

④ 《晋书·礼志上》,页584。

⑤ 关于魏晋南北朝时期的五礼制度化问题,请参梁满仓《论魏晋南北朝时期的五礼制度化》,《中国史研究》,2001年第4期。

⑥ 《晋书·乐志上》,页681。亦见《宋书·乐志二》,页567。

⑦ 《南齐书·礼志上》云:“建武二年,通直散骑常侍庾县隆启:‘伏见南郊坛员兆外内,永明中起瓦屋,形制宏壮’”。页125。《通典》卷42:“永明元年,立春前郊祀,郊坛圆兆外内起瓦屋,形制宏壮”,中华书局,1984年版,典244中。

次,梁代南北郊、社稷、宗庙祭祀,都不再用牺牲,从天监十一年(512年)起“改用素俎”^①。《南史·梁本纪》言:天监十六年(517年),“三月丙子,敕太医不得以生类为药;……于是祈告天地宗庙,以去杀之理,欲被之含识。郊庙牲牷,皆代以面,其山川诸祀则否。时以宗庙去牲,则为不复血食,虽公卿异议,朝野喧嚣,竟不从。冬十月,宗庙荐羞,始用蔬果。”^②这当是梁武帝佞佛事佛的结果。

六朝的天地祭祀中,得到祭祀的天地神很多。天神有天皇上帝、五帝(即东方青帝、南方赤帝、后土黄帝、西方白帝、北方黑帝),从祀有太一、日月星辰、风伯雨师等。地祇有皇皇后地、皇地之祇、五官之神、五岳、四望、四海、四渎等。如东晋成帝咸和八年(333年)正月立天地二郊祀,天郊祭神62位,地郊祭神44位:

天郊则五帝之佐、日月、五星、二十八宿、文昌、北斗、三台、司命、轩辕、后土、太一、天一、太微、句陈、北极、雨师、雷电、司空、风伯、老人,凡六十二神也。地郊则五岳、四望、四海、四渎、五湖、五帝之佐、沂山、岳山、白山、霍山、医无闾山、蒋山、松江、会稽山、钱塘江、先农,凡四十四神也。^③

在天神系列中,六朝人对星象、天象气候的崇拜,使得占星术、望气、风角之术在六朝流传广,影响大。术士们用观察星象、天象气候附会人事,以星象、天象气候变化预卜人间吉凶。^④《三国志·吴志·孙亮传》云孙亮太平元年(256年)九月壬辰“太白犯南斗”^⑤。

① 《隋书·礼仪志一》,页110。

② 《南史·梁本纪·武帝纪上》,页196。

③ 《晋书·礼志上》,页584-585。

④ 参阅张承宗、魏向东《魏晋南北朝时期的自然崇拜》,《襄樊学院学报》,2000年第4期;张承宗《六朝民俗》,第十章信仰第一节自然崇拜,南京出版社,2002年版,页370-378。

⑤ 《三国志·吴志·三嗣主传·孙亮传》,页1153。

《晋书·天文志》则详细加以记载：“太白犯南斗，《吴志》所书也。占曰：‘太白犯斗，国有兵，大臣有反者。’其明年，诸葛诞反。”^①西晋武帝咸宁四年（278年）九月，“太白当见不见。占曰：‘是谓失舍，不有破军，必有亡国。’是时羊祜表求伐吴，上许之。五年十一月，兵出，太白始夕见西方。太康元年三月，大破吴军，孙皓面缚请罪，吴国遂亡。”^②东晋荆州刺史桓温，手握兵权，久有篡位之心，曾夜执手问占星之人，卜晋之国运长短，占星之人回答：“世祀方永”。桓温疑其有顾忌，不敢直言，乃饰辞云：“如君言，岂独吾福，乃苍生之幸。然今日之语自可令尽，必有小小厄运，亦宜说之。”星人曰：“太微、紫微、文昌三宫气候如此，决无忧虞。至五十年外不论耳”。桓温不悦，谈话就此作罢。^③《搜神记》卷4载风伯雨师：“风伯雨师，星也。风伯者，箕星也；雨师者，毕星也。”卷1又载：“赤松子者，神农时雨师也。”《太平御览》卷13引《抱朴子》曰：“雷，天之鼓也。”天象气候在古人看来通天意，人们通过观察它的形状变化，来预卜人世间的吉凶休咎，这就是望气和风角之术。自孙权以下，六朝社会活跃着如吴范、赵达、刘惔、戴洋一类的术士。

在地神系列中，六朝人的山川水火崇拜和动植物崇拜亦较突出。先就山崇拜来说，魏晋以来，源自巫术、鬼神崇拜、神仙方术、黄老道家等思想的道教，流布日广，其追求长生不老，希冀得道成仙的观念影响巨大；而众神毕集的灵山遂得到人们的狂热崇拜。魏晋南北朝时期，这种灵山数目众多，如昆仑山、三神山、泰山、嵩山、华山、恒山、衡山、钟山（蒋山）、慈姥山、茅山、白山、石印三郎、会稽山、茅

① 《晋书·天文志下》，页365。

② 《晋书·天文志下》，页366。

③ 见《晋书·习凿齿传》，页2152。

罗山、卞山、天姥山、天台山、瀑布山、白石山、天柱山、霍山、雨母山、岳山、荆山、石岩山、云梦山、鲁山、武当山、佷山、庐山、长寿山、罗霄山、罗浮山、青城山、官谿山、王屋山、寒山、韩信山、石鹿山、崂山、沂山、医无闾山等,为各地人们所崇祀,形成灵山崇拜。^①正如葛洪《抱朴子》所言:“山无大小,皆有神灵。山大则神大,山小即神小也。”^②其中,就六朝统治区域里的灵山来说,前述灵山自衡山至罗浮山即属六朝统治区域内的灵山,遍布今江浙、安徽、江西、湖北、湖南、广东等地。如慈姥山,位于建康(今南京市)附近,此山之神掌送子,相当于后世人所祭的送子娘娘,《南齐书》载张敬儿曾到该山上的慈姥庙为其妾向慈姥乞儿^③;湘东有个雨母山,《太平御览》卷11引盛宏之《荆州记》曰“湘东有雨母山,山有祠坛,每祈祷无不降泽,以是名之”;扬州庐江郡天柱山,山上有庙供此山神。^④

六朝时期,各地信仰的江湖神灵甚多,凡江河湖海,人们都信其有神灵。如巢湖神、宫亭湖神、赤山湖神、东海神、南海神等。《搜神记》卷11载:“吴时,葛祚为衡阳太守。郡境有大槎横水,能为妖怪。百姓为立庙,行旅祷祀,槎乃沉没,不者槎浮,则船为之破壊。”^⑤卷4言:“庐陵欧明从贾客道经彭泽湖,每以舟中所有多少

① 参阅吴成国、陆静卿《魏晋南北朝时期道教灵山崇拜论析》,《宗教学研究》,2005年第2期;梁满仓《论六朝时期的民间祭祀》,《中国史研究》,1991年第3期;张承宗、魏向东《魏晋南北朝时期的自然崇拜》,《襄樊学院学报》,2000年第4期;张承宗《六朝民俗》,第十章信仰第一节自然崇拜,南京出版社,2002年版,页370-378。

② 葛洪《抱朴子内篇·登涉》,见王明《抱朴子内篇校释》,中华书局,1985年版,页299。

③ 《南齐书·张敬儿传》,页474。又见《南史·张敬儿传》,页1139。

④ 《晋书·地理志下》,页460。

⑤ 晋·干宝撰、曹光甫校点《搜神记》,见王根林、黄益元、曹光甫校点《汉魏六朝笔记小说大观》,上海古籍出版社,1999年版,页360-361。下引《搜神记》均见此书,不另注。

投湖中,云以为礼。积数年后复过,忽见湖中有大道,上多风尘,有数吏乘车马来候明,云是‘青洪君’。”衡阳百姓信水中大槎为妖而立庙,欧明道经彭泽湖而礼祭,这些小说家笔下的描述,无疑都是当时民间信仰江湖神灵的实际写照。在六朝人们所信仰的自然神灵中,江湖川泽神灵占相当比重,“这显然是受到六朝政权统治地区水系交错,水患严重的影响”^①。

山水有灵,以至山上的石、井等都沾有灵气。如《太平御览》卷11引盛宏之《荆州记》言荆州假山县(今湖北长阳县东)有一山,山中有两大石,俗名阴阳石,遇旱,鞭打阳石则降雨;遇涝,鞭打阴石则天晴。《初学记》卷8《州郡部·江南道第十》引《安成记》载:“罗霄山(今江西萍乡境内)有石井,天旱祠之,以木投井中,即雨。至井溢木出,乃雨止。”

六朝动植物有灵的观念在南方也很普及。蚕有蚕神,树有树神。如《搜神记》卷4载:“吴县张成夜起,忽见一妇人立于宅南角,举手招成曰:‘此是君家之蚕室,我即此地之神。明年正月十五,宜作白粥,泛膏于上,以后年年大得蚕。’今之作膏糜像此。”卷18记“庐江龙舒县陆亭”有“树神黄祖”。《太平广记》卷318引《幽明录》言:“颍川陈庆孙家后有神树,多就求福,遂起庙名‘天神庙’。”

二、六朝自然神祭祀为祈求巫术论

对自然的崇拜,对自然神的祭祀,说到底是对神灵的祈求。西汉伏生(胜)在其所撰《尚书大传·略说》中称:“山,草木生焉,禽

^① 孙开萍《六朝时期的民间信仰》,《扬州大学学报》,1997年第4期。

兽畜焉,财用殖焉,生财用而无私焉,四方皆伐,无私与焉;出云雨以通乎天地之间,阴阳和合,雨露之泽,万物以成,百姓以飨。”《礼记·祭法》云:“山林川谷丘陵,能出云,为风雨,见怪物,皆曰神。”董仲舒《春秋繁露·山川颂》亦云:“山川神祇,立宝藏,殖器用,资曲直”。古人的这些论说,也正道出了人们祭祀山神的理由和目的。六朝人向自然神祈求的目的十分广泛,有求子的、求财的、求雨的、求晴的、求健康的、求长寿的、求功名的、求申冤的、求避祸的,等等。各项祭祀目的与普通大众的日常生活息息相关,体现出山与人们物质生活和精神生活的密切相关。这或许可看做是自然神祭祀的“实用性”。

例如,在生育方面祈求神灵。敦煌文书伯 2661 号上说,唐代产妇在分娩之际呼念天公、日神、月神、北斗、太白、东方朔六位神名,以求顺产。^① 这里,除东方朔为人神外,其他均属自然神,北斗、太白为星辰神,太白即金星,后被人神化,有“太白金星”之称。“最古老的崇拜对象是自然力,是那些经常与人类日常生活有着利害关系的自然现象。”^②加之自然崇拜“它始自原始时代,而延续至今,是人类历史上流传时间最长的宗教形式之一”^③。因此,“完全可以肯定的是,不只是唐代产妇在分娩之际呼念天公、日神、月神等自然神名,而且是早从原始时代开始,祈求某些对人类最有影响力的自然神以保佑妇女生产顺利的习俗就已存在。”^④

再如,面对水患,在缺乏有效防御办法的六朝,人们最直接的办法就是祈求于江湖神灵。如梁武帝天监六年(507年),荆州大

① 见《法藏敦煌西域文献》,第17册,上海古籍出版社,2001年版,页132。

② 宋兆麟《中国原始社会史》,文物出版社,1983年版,页461。

③ 何星亮《中国自然神与自然崇拜》,上海三联书店,1992年版,页11。

④ 吴成国《中国古代催生巫术的历史考察》,《江汉论坛》,1999年第9期。

水,“江溢堤坏,愬亲率将吏,冒雨赋丈尺筑之,而雨甚水壮,众皆恐,或请避焉。愬曰:‘王尊尚欲身塞河堤,我独何心以免。’乃登堤叹息,终日辍膳,刑白马祭江神。酹酒于流,以身为百姓请命,言终而水退堤立。”^①这种在水患面前对江河湖海神灵的祈求,以及祭拜之时巧遇的大水退却,更加深了人们对江河湖海神灵的信仰。

自然神祭祀的“实用性”之外,当属其“民间性”或称“巫术性”。六朝自然崇拜和自然神的祭祀中,除天地神受统治者重视,纳入国家祀典外,其他天神、地神系列的自然神,其信奉者更多的为普通百姓或者比较下层的阶级,这类信仰通常多无“标准的”书面经文,甚至也无统一的比较“正规”的祀奉仪式,乃至随着地区的不同而显得五花八门,即所谓的“民间性”。因此,它总的说来属于“民间信仰”或“大众信仰”,甚至直接称之为“巫覡信仰”^②。由于“六朝时期,民间信仰的多样与广泛,与吴楚地区历来盛行的巫鬼风习密切相关”,“六朝时期的民间信仰有着深深的吴楚地域的痕迹”^③,使得六朝民间自然神祭祀具有强烈的巫术色彩。对此,我们可从巫者主持祭祀、设立祠庙、塑造神像、以动物为牺牲和厉鬼崇拜等方面进一步予以考察^④。

① 《南史·梁宗室传下·始兴忠武王愬传》,页1301。《梁书·太祖五王传·始兴王愬传》的记载稍显简略,页354。

② 如六朝的蒋神即是钟山(后改名蒋山)神,它首先是六朝自然神人化的产物。林富士先生论六朝蒋子文信仰时,即视其为基本上具备“民间信仰”(popular belief)和“巫覡信仰”(shamanism)的主要特性,结论是蒋子文信仰是典型的巫覡信仰。详见林富士《中国六朝时期的蒋子文信仰》,载林富士、傅飞岚主编《遗迹崇拜与圣者崇拜》,台北:允晨文化实业股份有限公司,2000年版,页163-204。

③ 孙开萍《六朝时期的民间信仰》,《扬州大学学报》,1997年第4期。

④ 这5个方面是林富士先生论证蒋子文信仰是典型的巫覡信仰而提出的,对于笔者论证六朝自然神崇拜属祈求巫术具有范式借鉴意义。

巫师主持祭祀活动。大者如六朝蒋神信仰的推动和发展全赖巫者,雉祭即巫雉,小者有如灵石的崇祀亦与巫者相关,《搜神记》卷4载:“豫章有戴氏女,久病不差(同“瘥”,痊愈)。见一小石,形像偶人。女谓曰:‘尔有人形,岂神?能差我宿疾者,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。”

设立祠庙。这是自然神祭祀的场所问题,除祭天、祭地有专门的天地坛外,六朝其余自然神祭祀多建有祠庙。天坛,古称圜丘或圆丘,是历代帝王举行祀天典礼的场所;地坛,原称后土坛或方泽坛,是古代帝王祭祀地母的场所。《礼记·祭法》谓祭于泰坛,“泰坛,即圆丘”^①,说明秦汉之前已有帝王固定祀天的场所,但建立方形地坛祭地始于何时史无明载。汉代天坛称上帝坛,方丘坛称后土坛。^② 三国魏明帝景初元年(237年)在洛阳南委粟山营建圆丘为祭天之所。^③《隋书·礼仪志》载有梁代及陈永定元年(557年)所修圆坛和方丘形制。^④

六朝山神庙最为普遍。历阳(今江苏和县)石山有石印三郎祠^⑤,蒋山是蒋王庙(又叫蒋庙、蒋侯庙、蒋帝庙)^⑥,卞山是项羽庙^⑦。慈姥山、雨母山、天柱山均有祠庙,已见前述,地处青州、冀州东北的石庞山

① 《礼记·祭法》陈澧注。

② 《后汉书·祭祀志上》,页3158-3159。

③ 《晋书·礼志上》,页580、页583。

④ 《隋书·礼仪志一》,页108-111。

⑤ 《三国志·吴志·三嗣主传·孙皓传》,页1171。

⑥ 蒋王庙,见《南史·恩倖传·茹法亮传附蔡母珍之传》,页1929。蒋庙,见《南史·曹景宗传》,页1356。蒋侯庙,见《晋书·会稽文孝王道子传附子元显传》,页1738。蒋帝庙,见《陈书·高祖纪下》,页33、39;亦见《南史·陈本纪上·武帝纪》,页272、274。

⑦ 《梁书·萧琛传》,页397。亦见《南史·萧思话传附思开从子琛传》,页506。

上的神庙曾吸引“远近祈祷”^①。

此外,还有为树神、神石、湖水等所立神庙。《搜神记》卷18记庐江龙舒县陆亭为“树神黄祖”立祠,《太平广记》卷318引《幽明录》记颍川陈庆孙家神树“天神庙”。孤石庙、官亭庙、焦湖(巢湖)庙、梅姑庙、青溪庙等见于史籍。豫章郡为一人形小石都立祠供人祭祀祈祷,只不过所奉祀的灵石祠庙之名成了“戴侯祠”——推动这一灵石崇拜得以成立的是戴氏女巫。这一祠庙以女巫之名名世,多少反映了戴氏女巫与它得以成立的关系。尚有一些所奉神祇的名字与祠庙名更被以讹传讹,或者想当然地改成了毫不相干的另一名称,《搜神记》卷4就记载有类似的情况,如“官亭湖孤石庙”与“二女鬼”扯上了关系,益州之西、云南之东一灵洞与教导过张良的“黄石公”附会上就成了“黄石公祠”,前引陈庆孙家树神庙竟然取了“天神庙”之名。诸如此类,令人啼笑皆非,只有慨叹民间信仰的想像力了。^②

塑造神像。自然神祠庙里多有塑像,林富士先生研究六朝蒋子文信仰时发现,六朝蒋子文祠庙中,不仅有蒋神的画像、刻像或塑像,还有他女儿和部属、兵马的塑像^③,须知蒋神即是人化的自然神。当时巫者所崇信的鬼神中,还有如青溪小姑(蒋姑)、庐山

① 《梁书·王神念传》,页556。亦见《南史·王神念传》,页1535;《南史·阴子春传》,页1555。

② 关于祠庙名的以讹传讹现象,北宋欧阳修即有发现,其《归田录》卷下云:“世俗传讹,惟祠庙之名为甚。……江南有大、小孤山,在江水中巖然独立。而世俗转‘孤’为‘姑’。江侧有一石矶,谓之‘澎浪矶’,遂转为‘彭郎矶’,云彭郎者,小姑婿也。余尝过小孤山,庙像乃一妇人,而敕额乃‘圣母庙’。岂止俚俗之谬哉。西京龙门山夹伊水上,白端门望之,如双阙,故谓之‘阙塞’。而山口有庙,曰‘阙口庙’。余尝见其庙像,甚勇,手持一屠刀,尖锐,按膝而坐。问之,云:‘此乃豁口大王也’。此尤可笑者尔”。

③ 林富士《中国六朝时期的蒋子文信仰》,载林富士、傅飞岚主编《遗迹崇拜与圣者崇拜》,台北:允晨文化实业股份有限公司,2000年版,页197。

君、宫亭湖神也都有神像。^①南朝顾欢在所著《夷夏论》中即指出“若以立像为异,则俗巫立像矣”^②,顾欢以“立像”作为巫觋信仰同于佛教的主要特点,提醒人们“立像”不是当时道教的主要特色。

祭祀中的动物牺牲。“祈求自然神的仪式也不是一成不变的,而是不断变化的。从繁简来看,早期的仪式较为简单,后来的则十分繁杂。从性质来看,巫术仪式最早,巫术与祭祀相结合的仪式较晚,最晚的是纯粹的祭祀仪式。从祭品来看,人祭、血祭、火祭是较早的,牲祭、禽祭则稍晚,最晚的是以一般的食物祭祀。”^③六朝时期,祈求自然神的仪式从繁简来看处在较为繁杂的时期、从性质来看处在巫术与祭祀相结合的时期,从祭品来看处在牲祭、禽祭的阶段。

从仪式上说,天地神祭祀的仪式,一为燔燎,一为瘞埋。行燔燎告天的仪式,将牺牲放在柴垛上燃烧,使烟气升腾于天,供天帝享用。祭地用瘞埋之仪,即祭后挖坎穴将祭品埋入土中,共神灵享用。在吴兴郡,项羽被奉为卞山王,在项羽庙里,祭品以动物牺牲为主,直至梁武帝天监九年(510年),萧琛任吴兴太守才“禁杀牛解祀,以脯代肉”^④,说明此前在项羽庙里以动物牺牲祭祀的普遍。天监十六年(517年),梁武帝下诏宗庙祭祀去“血食”^⑤,据《广弘明集》卷26记载,梁武帝还亲撰《断酒肉文》,文中明确“去血食”之祀的范围广及“诸庙祀及以百姓凡诸群祀”,可见梁武帝佞佛以前祭祀中动物牺牲的普遍情况。六朝以动物牺牲为祭品,曾遭到

① 林富士《试论六朝时期的道巫之别》,载周质平、Willard J. Peterson 编《国史浮海开新录——余英时教授荣退论文集》,台北:联经出版公司,2002年版,页27。

② 《南齐书·高逸传·顾欢传》,页934。

③ 何星亮《中国自然神与自然崇拜》,上海三联书店,1992年版,页23。

④ 《梁书·萧琛传》,页397。亦见《南史·萧思话传附惠开从子琛传》,页506。

⑤ 《南史·梁本纪·武帝纪上》,页196。

南朝刘宋以下的道教作品的批判,如刘宋成书的《三天内解经》即指出巫鬼之道的主要特点是“絃歌鼓舞”、“烹杀六畜”、“酒肉是求”^①。

厉鬼崇拜。六朝自然崇拜中包含有许多厉鬼崇拜的成分,不少人化的自然神由所谓“败军死将”、“乱军死兵”、“巫鬼”、“邪神”充任,如蒋山神蒋子文、卞山神项羽等,故有论者指出“崇拜厉鬼正是从汉末以至六朝时期,江南地区民间信仰和巫觋信仰的核心”^②。

综合以上五个方面看,六朝自然神祭祀中的巫术十分明显。从性质来看,属于何星亮先生所说的“巫术与祭祀相结合的仪式”。因此,六朝自然神的祭祀是典型的祈求巫术。

第三节 六朝人神祭祀与祈求巫术

一、六朝的人神祭祀

人神与人们的日常生活联系紧密,人们对人界诸神少有畏惧,

① 类似的观点亦见于陆修静《陆先生道门科略》。

② 林富士《中国六朝时期的蒋子文信仰》,载林富士、傅飞岚主编《遗迹崇拜与圣者崇拜》,台北:允晨文化实业股份有限公司,2000年版,页199。另,可参[日]宫川尚志《民间的巫祝道と祠庙の信仰》、《水经注に見えた祠庙》、《项羽神の研究》,收入氏著《六朝史研究·宗教篇》,京都:平乐寺书店,1964年版,页191-235、366-390、391-417;林富士《六朝时期民间社会所祀“女性人鬼”初探》,《新史学》第7卷第4期,1996年12月;Fu-shih Lin, “Chinese Shamans and Shamanism in the Chiang-nan Area During the Six Dynasties Period (3rd-6th Century A. D.)”, Ph. D. dissertation, Princeton University (Princeton, 1994), 第四章,讨论“厉鬼”(Malicious Spirits)的部分。

更多地是对它们的敬仰与崇拜。中国古代,人神除祖先神列为三大祭礼之一外,其他人神多属小神。六朝时期,对人的祭祀分三类:一是被神化的先人,二是被神化了的当时的官吏,三是被神化了的民间普通之人。^①

六朝时期,一些著名历史人物和传说中的人物有的已被神化,人们把他们请进神庙得享人间香火。被神化的先人而受到崇祀,尤以楚国、吴国时期的历史人物为多,如伍子胥、春申君、屈原、楚怀王等。

伍子胥,春秋时期吴国大夫,本楚人,其父伍奢被楚平王杀后,他经历宋、郑等国入吴。《三国志》载吴国京城建业有伍子胥庙^②,《魏书》载兖州博平(今山东泰安东南)有伍子胥庙^③,《北史》载北周时期,杨坚任丞相总揽朝政时,以高劼任楚州刺史,楚州“城北有伍子胥庙,其俗敬鬼,祈者必以牛酒,至破产业”^④。《晋书·地理志》记扬州无锡有春申君祠^⑤,春申君即楚人黄歇,战国时楚国贵族。南朝宋刘敬叔《异苑》卷1云:“湘州长沙郡罗县屈原投江处,民为之立庙。”《初学记》卷8载,秦末,项羽尊楚怀王为义帝,后将其害死。六朝时,湘州郴县南仍有义帝庙,百姓祭之。还有赤松子、孔子、秦始皇、项羽等先人在六朝为人们所祭祀。如赤松子相传为神农时的雨师,晋代扬州东阳郡长山

① 梁满仓《论六朝时期的民间祭祀》,《中国史研究》,1991年第3期。

② 《三国志·吴志·孙琳传》言:“琳意弥溢,侮慢民神,遂烧大桥头伍子胥庙,又坏浮屠祠,斩道人”。页1449。

③ 《魏书·地形志中·兖州》,页2519。

④ 《北史·清河王岳传附子劼传》,页1849。亦见《隋书·高劼传》,页1373。楚州,州名。东魏武定七年(549年)改北徐州置,治所在燕县(今安徽凤阳东北)。辖境相当今安徽淮河以南,瓦埠湖以东,女山湖以西和池河以北地区。北齐改西楚州。请参《辞海·地理分册·历史地理》,上海辞书出版社,1982年版,页271。

⑤ 《晋书·地理志下·扬州》,页460。

有赤松子庙^①。项羽神的祭祀在六朝较为突出,刘敬叔《异苑》卷1又载:“乌程卞山,本名土山。有项籍庙,自号卞王,因改名山。山足有一石柜,高数尺。陈郡殷康常往开之,风雨晦冥乃止。”^②《宋书·孔季恭传》云:“先是,吴兴频丧太守,云项羽神为卞山王,居郡听事,二千石至,常避之,季恭居听事,竟无害也。”^③《南史·萧思话传附子惠明传》:“泰始初,为吴兴太守,郡界有卞山,山下有项羽庙。相承云羽多居郡听事,前后太守不敢上。”^④萧齐时,吴兴郡仍有项羽神护佑郡厅事的说法,新任太守不但不能上郡厅事,还要用轭下牛祭祀项羽神。^⑤萧惠休于永元元年(499年)任吴兴太守,对项羽神侍奉甚谨,后来他被提升为右仆射,人们都说:“惠休事神谨,故得美迁。”^⑥梁朝萧琛迁吴兴太守,郡仍有项羽庙,当地人名项羽为“愤王”,认为此神“甚有灵验”,郡守遂于郡厅事安施床幕为项羽神座,“公私请祷,前后二千石皆于厅拜祠,而避居他室”;“琛至,徙神还庙,处之不疑。又禁杀牛解祀,以脯代肉。”^⑦

六朝时期,一些当时的官吏亦渐渐被人们神化,为人所祭祀。梁满仓先生考察被神化了的当时官吏分别有孙坚、蒋子文、周瑜、

① 《晋书·地理志下·扬州》,页461。赤松子,见干宝《搜神记》卷1云:“赤松子者,神農時雨師也”。《史记·留侯世家》司马贞《索隐》引《列仙传》云:“神農时雨師也”,页2048。

② 南朝宋·刘敬叔撰,黄益元校点《异苑》,见王根林、黄益元、曹光甫校点《汉魏六朝笔记小说大观》,上海古籍出版社,1999年版,页597。

③ 《宋书·孔季恭传》,页1532。亦见《南史·孔靖传》,页726。

④ 《南史·萧思话传附子惠明传》,页499。

⑤ 《南齐书·李安民传》,页508。亦见《南史·李安人传》,页1149。

⑥ 《南齐书·萧惠基传附弟惠休传》,页812。亦见《南史·萧思话传附惠基弟惠休传》,页501。

⑦ 《梁书·萧琛传》,页397。亦见《南史·萧思话传附惠开从子琛传》,页506。

苏峻、袁双、萧承之、邓县令等。^①实际上,据文献记载,六朝还有一些为官一方而治政有方、为政清廉的官吏,为民众所追思感念,或信其神灵长存,或立祠祭祀。

如夏口地区祭祀鲁肃,鲁肃成为夏口鲁山(今武汉市汉阳龟山)神。建安十三年(208年),曹操率军南下,严重威胁孙氏政权,鲁肃与周瑜坚决主战,并建议联结刘备共拒曹操,助周瑜大破曹军于赤壁,期间鲁肃曾在夏口为官、战斗和生活。《元和郡县图志》记载,六朝时,鲁山上“有吴将鲁肃神祠”,这鲁肃就是鲁山神,是神化了的官吏。人们认为,鲁山神护一方人,使当地连年丰收,“滞穗有年”,所以受人尊敬,祠祀不断。《艺文类聚》卷79《灵异部下》载有梁邵陵王萧纶《祀鲁山神文》,便是“敬奠鲁(肃)君之灵”。祀文描写鲁山:“金坛玉宇,是众妙之游遨;丹崖翠幄,信灵人之响像。霓裳孔盖,转日车而竟前;驾象乘豹,载灵旗而总集。江妃汉女,含睇来趋;湘娥洛嫫,宣言在侧。”描绘出了一派以人神为中心的诸神世界。

《晋书》载,志在恢复中州的祖逖卒于雍丘(治所今河南杞县),“豫州士女若丧考妣,谯梁百姓为之立祠”^②。

齐永明九年(491年),雍州刺史、安陆昭王萧缅卒,“丧还,百姓缘沔水悲泣设祭,于岷山(今湖北襄樊市内)为立祠”^③。梁武帝天监六年(507年),任昉“出为新安太守,……为政清省,吏人便之。卒于官,唯有桃花米二十石,无以为敛。遗言不许以新安一物还都,杂木为棺,浣衣为敛。阖境痛惜,百姓共立祠堂于城南,岁

① 梁满仓《论六朝时期的民间祭祀》,《中国史研究》,1991年第3期。

② 《晋书·祖逖传》,页1697。

③ 《南齐书·宗室传·安陆昭王缅传》,页795。亦见《南史·齐宗室传·安陆昭王传》,页1044。

时祠之”^①。梁简文帝大宝二年(551年),梁邵陵王纶被西魏大将杨忠所擒,纶不为所屈,遂被杀害,投尸江岸,时年三十三,“百姓怜之,为立祠庙”^②。

六朝百姓还有为在世贤明官吏立生祠的。《三国志·陆逊传附子抗传》注引《机云别传》曰:“(陆)云为吴王郎中令,出宰浚仪,甚有惠政,吏民怀之,生为立祠。”^③《梁书·良吏传》载,梁初,伏暉任新安(治所在今浙江淳安西)太守,“属县始新、遂安、海宁,并同时生为立祠”^④。同传又载,何远为官“所至皆生为立祠”^⑤。

六朝时期,还有民间普通之人被神化,位列当时人神之中。据梁满仓先生考察,这类人主要有:紫姑、丁姑、圣姑、于吉、赵炳等。^⑥

林富士先生更对六朝时期民间社会所祀“女性人鬼”进行过探讨,他说,在六朝时期,仅从志怪材料中,至少便可发现4名女性人鬼受到奉祀,她们是丁姑、梅姑、紫姑和蒋姑。当时奉祀这4位女性人鬼的地区,主要是在江南,俱属于荆楚、吴越文化圈的范围;其信徒虽然可能包括若干官吏,但基本上仍以庶民为主,至少她们不曾成为官方“祀典”的崇祀对象。林先生进一步认为,根据4位女鬼死亡的原因:丁姑系自杀而死,梅姑被其丈夫杀害,紫姑是“感激而死”(指愤恨而死或激愤自尽而亡),蒋姑则未嫁即死、魂神无所依归,她们

① 《南史·任昉传》,页1454。

② 《梁书·高祖三王传·邵陵王纶传》,页436。亦见《南史·梁武帝诸子传·邵陵王纶传》,页1325。

③ 《三国志·吴志·陆逊传附子抗传》注引《机云别传》,页1361。

④ 《梁书·良吏传·伏暉传》,页775。亦见《南史·儒林传·伏曼容传附子暉传》,页1732。

⑤ 《梁书·良吏传·何远传》,页778。亦见《南史·循吏传·何远传》,页1719。

⑥ 梁满仓《论六朝时期的民间祭祀》,《中国史研究》,1991年第3期。

在鬼神世界都算是一种“厉鬼”。“自汉末以至六朝时期，江南地区的‘厉鬼信仰’却几乎蔚为民间信仰（巫觋信仰）的主流。”^①

将林富士先生的观点推而广之，实际上，六朝民间社会所祀前述所有自然神和人鬼，才是民间信仰或谓巫觋信仰的主流。

二、六朝人神祭祀为祈求巫术论——以蒋神祭祀为中心

六朝人神祭祀中，最为崇盛的当属蒋神祭祀。

蒋神，在中国古代尤其是六朝时期的宗教世界里，曾经盛行一时，延续达千年之久。梁启超先生于1926至1927年在清华大学授课时，便以蒋子文和关羽为例，指出研究中国宗教史应注意历代所崇拜的神灵的变迁。^②近人朱偰1933—35年查考金陵（今南京）古迹后，关于蒋子文信仰的兴衰脉络，他说：

蒋子文之庙，始兴于吴，崇于晋，大于南齐，而衰于明。子文功业，虽无足道，然其神话势力之大，直足以风靡六朝，甚至追崇帝号，亦犹关羽之于后世也。故言金陵古迹，不可以不一述蒋庙。^③

蒋神，原名蒋子文，广陵（今江苏扬州）人，东汉末年曾任秣陵（今南京市）县尉。在一次与反政府武装的战斗中，头部受了重伤，死于钟山之下。蒋子文死后，民间盛传他有神灵，能治病驱邪，

^① 林富士《六朝时期民间社会所祀“女性人鬼”初探》，《新史学》第7卷第4期，1996年12月。

^② 梁启超《中国历史研究法补编》，收入氏著《中国历史研究法》，上海古籍出版社，1987年版，页285—286。

^③ 朱偰《金陵古迹图考》，上海：商务印书馆，1936年版，页87。

其故吏也说他能捕盗逐贼,能帮助孙氏巩固政权。于是在孙权起事之初的公元211年^①,孙权派使者封蒋子文为中都侯,并为蒋神立庙,改钟山为蒋山。^②从此,蒋子文从人变成了神,逐步由民间祭祀中的官民共奉变为官方独祭,由曾经被刘裕视为“淫祀”而最终到达其地位的极点,尊奉为皇帝。

蒋神在六朝时期所具有的特殊地位首先表现在其封号的不断高升上。

蒋子文信仰由孙权起事之初登场时,蒋子文封号仅为“中都侯”。东晋成帝时,立天、地二郊祭神,天郊有神62位,地郊有神44位,蒋山神即是这44地郊神之一。^③“蒋山”即钟山,“钟山之神”原无特指,但自孙吴起即定位于蒋子文。东晋朝廷得知前秦苻坚将大举南伐,派会稽王司马道子求助钟山蒋神,并封他为相国。^④蒋神的地位提高了一步。

刘宋时期,蒋子文信仰经历了从“淫祀”到“钟山王”的地位变化。宋武帝刘裕永初二年(421年)四月,刘裕下令“普禁淫祀”,“蒋子文祠以下,普皆毁绝”^⑤,蒋子文祠亦在被毁之列。刘裕废淫祀诏书说:“淫祠惑民费财,前典所绝,可并下在所除诸房庙。”^⑥刘裕废神庙的理由,一是出于经济原因,一是说“前典所绝”。刘劭“太初之难”篡位后,马上又抬出蒋神,“以辇迎蒋侯神像于宫内,启颡乞恩,拜为大司马,封钟

① 蒋子文首次显灵的时间,从林富士的观点。详见林富士《中国六朝时期的蒋子文信仰》,载林富士、傅飞岚主编《遗迹崇拜与圣者崇拜》,台北:允晨文化实业股份有限公司,2000年版,页169-170及注14。

② 晋·干宝撰、曹光甫校点《搜神记》,见王根林、黄益元、曹光甫校点《汉魏六朝笔记小说大观》,上海古籍出版社,1999年版,页311。

③ 《晋书·礼仪志》,页585。

④ 《晋书·苻坚载记》,页2918。

⑤ 《宋书·礼志四》,页488。

⑥ 《宋书·武帝纪下》,页57。

山郡王,食邑万户,加节钺”^①。孝武帝刘骏时,又将蒋子文庙重新修复。^②明帝刘彧时,“立九州庙于鸡笼山,大聚群神”;蒋侯加殊礼,神位升至“相国、大都督、中外诸军事,钟山王”^③。

南齐时,蒋神的地位被提高到极点,东昏侯萧宝卷“又信鬼神,……拜蒋子文神为假黄钺、使持节、相国、太宰、大将军、录尚书、扬州牧、钟山王。至是又尊为皇帝。迎神像及诸庙杂神皆入后堂,使所亲巫朱光尚祷祀祈福”^④。蒋子文的封号达到了人世间帝王所能得到的称号,在当时鬼神世界中达致至高无上的地位,如朱偁先生所言“亦犹关羽之于后世也”。

梁陈时期,梁武帝萧衍亲自率朝臣到蒋帝庙“修谒”^⑤,陈武帝霸先永定元年(557年)、三年(559年)前后两次亲临钟山祠蒋帝庙。^⑥说明六朝后期蒋神依然受到统治者的尊奉祭祀。

蒋神在六朝时期所具有的特殊地位其次表现在信奉的地域上。

蒋子文信仰虽然起源于建康,但并不仅局限于建康,而是影响到六朝统治区域的大部地区。陶潜《搜神后记》卷5载:“孙恩作逆时,吴兴分乱,一男子忽急突入蒋侯庙。始入门,木像弯弓射之,即卒。行人及守庙者,无不皆见。”^⑦这说明在东晋吴兴(治所乌程,今浙江湖州)

① 《宋书·二凶传·元凶劭传》,页2432。

② 《宋书·礼志四》,页488。

③ 《宋书·礼志四》,页488。

④ 《南齐书·东昏侯纪》,页105。

⑤ 《南史·曹景宗传》,页1356。

⑥ 《陈书·高祖纪下》,页33、页39。

⑦ 晋·陶潜撰、王根林校点《搜神后记》,见王根林、黄益元、曹光甫校点《汉魏六朝笔记小说大观》,上海古籍出版社,1999年版,页462。此事《法苑珠林》卷6《感应缘·杂明俗中鬼神》引《幽明录》曰:“孙恩作逆时,吴兴纷乱,一男子避急,突入蒋侯庙。始入门,木像弯弓射之,即死。行人及守庙者无不皆见”。见唐·道世撰集《法苑珠林》,上海古籍出版社,1991年版,页45。

也有蒋侯庙,庙中蒋侯神像还是手中拿着弓箭的神像。也在东晋末年,桓玄反叛,蒋子文现身“南州”,刘义庆《幽明录》曰:

桓玄既肆无君之心,使御史害太傅道子于安城(即安成郡^①,郡治平都,今江西安福)。玄在南州坐,忽见一平上幘人持马鞭通云:“蒋侯来”。玄惊愕然,便见阶下奴子御轳车,见一士大夫自云是蒋子文:“君何以害太傅?与为伯仲”。顾视之间,便不复见。^②

反叛东晋的桓玄杀害司马道子的时间是在安帝元兴二年(403年),司马道子笃信蒋神,在秦晋淝水之战和平定孙恩之乱中,就曾求助蒋神;蒋子文现身南州^③,似乎是为了替他的信徒司马道子

① 《晋书·桓玄传》:“玄表列太傅道子及元显之恶,徙道子于安成郡,害元显于市”(页2591)。《晋书·武十三王传·公稽文孝王道子传附子元显传》:“(桓)玄又奏:‘道子酣纵不孝,当弃市。’诏徙安成郡,使御史杜竹林防卫,竟承玄旨鸩杀之,时年三十九”(页1740)。

② [南朝宋]刘义庆撰,王根林校点《幽明录》,见王根林、黄益元、曹光甫校点《汉魏六朝笔记小说大观》,上海古籍出版社,1999年版,页713-714。

③ 林富士先生认为“南州”应为桓玄当时驻地“南郡”(治所在今湖北江陵),见林富士《中国六朝时期的蒋子文信仰》,载林富士、傅飞岚主编《遗迹崇拜与圣者崇拜》,台北:允晨文化实业股份有限公司,2000年版,页178。林先生此说恐误,“南州”即当时桓玄任豫州刺史时的“豫州”(治所在姑孰或作姑熟,今安徽当涂),这有很多史料为证。《晋书·桓玄传》载:在杀害司马道子后,“玄让丞相,自署太尉、领平西将军、豫州刺史。……玄将出居姑孰,访之于众,……遂大筑城府,台馆山池莫不壮丽,乃出镇焉”(页2591)。关于桓玄在姑孰大筑城府事,又见《晋书·刘毅传》:“诏以毅为都督豫州扬州之淮南历阳庐江安丰堂邑五郡诸军事、豫州刺史,持节、将军、常侍如故,……兼都督宣城军事,给鼓吹一部。……初,桓玄于南州起斋,悉画盘龙于其上,号为盘龙斋。毅小字盘龙,至是,遂居之”(页2207)。对此,唐·崔思远撰《开元占经》卷114和唐·许嵩撰《建康实录》卷10均有记载,如《开元占经》卷114引《续阳秋》曰:“桓玄在姑孰起斋,画为龙,名曰盘龙斋。及败,刘毅居之。毅,小字盘龙”。《太平御览》卷185《居处部》引晋《征祥说》曰:“桓玄镇姑熟,屋壁先画作黄龙,号为盘龙斋。俄而玄败,将军刘毅居之。毅,小名盘龙。”至于“豫州”何以被称为“南州”?《太平御览》卷170《州郡部》“宣州”条引《桓玄传》曰:“玄居南州,大筑斋第,以郡在国南,故曰南州”。《太平御览》又何以将“南州”记入“宣州”条下?据《辞海》知,宣州,州名,治所在宣城(今安徽宣城),隋开皇九年(589年)改南豫州置(见《辞海·历史地理分册》,上海辞书出版社,1982年版,页205)。因此,林先生言《幽明录》这段文字中的“南州”即“南郡”不能成立,则林先生以此说明蒋子文信仰到达“南郡”(今湖北江陵)的判断亦难成立。

复仇。

南齐末年,给予蒋子文至高无上尊号的东昏侯萧宝卷的帝位受到来自皇室成员之一的萧宝融(即齐和帝,501-502年在位)的挑战。萧宝融起兵后以萧衍(即梁武帝,502-549年在位)为盟军统帅。双方在夏口(郢州治所,今湖北武汉)的战事相持不下,永元三年(501年)东昏侯的郢州守将张冲于三月病死,东昏侯以薛元嗣假节,与张冲子张孜及江夏内史程茂等固守郢城。薛元嗣他们被围困在郢城时,《南史》载他们的因应之道是求助蒋神和苏侯(苏峻)神:

元嗣等处围城之中,无他经略,唯迎蒋子文及苏侯神,日禺中于州听上祀以求福,铃铎声昼夜不止。又使子文导从登陴巡行,旦日辄复如之。识者知其将亡。^①

薛元嗣他们在夏口跟他们效忠的东昏侯如出一辙,被围困在京城东昏侯也是迎来蒋子文的神像,派女巫朱光尚祷祀祈福。

有史实表明,齐梁之际,在今安徽境内亦存在有蒋子文庙。寿春(今安徽寿县)本是南齐的领土,东昏侯永元二年(500年)被北魏吞并^②,次年(北魏世宗景明二年,501年),北魏扬州刺史王肃死于任上。^③北魏政府便遣拓跋(元)澄接任扬州刺史,时北魏扬州治所在寿春,拓跋澄到任之初,即毁了作为南朝国家守护神的蒋帝庙,《魏书》云:“除都督淮南诸军事、镇南大将军、开府、扬州刺史。下车封孙叔敖之墓,毁蒋子文之庙。”^④梁武帝天监五年(506年),北魏军队围攻钟离(今安徽蚌埠),梁城中守将曾祈求蒋神

① 《南史·张邵传附孙冲传》,页828。

② 《魏书·世宗纪》,页192。

③ 《魏书·王肃传》,页1411。

④ 《魏书·景穆十二王传中·任城王云传附子澄传》,页470。

扶助。^①

可见,在建康以外的吴兴、姑熟、寿春、钟离、郢州等地或有蒋神庙,或有神像,或发生过与蒋神相关的神奇故事,说明从长江中游到下游,从长江南岸到北岸,即在六朝政治版图的大部分地区,都有蒋子文信仰的踪迹。

再次,蒋神在六朝时期所具有的特殊地位还表现在信奉者相当广泛上。分析史实,可以发现,蒋子文的信徒中,有皇帝、皇室成员、世家大族、官吏、将领、士兵和普通百姓。蒋子文在六朝的崇盛境况,真正如干宝《搜神记》记载其登场时所言“百姓遂大事之”^②。

在六朝宗教世界里占有特殊地位的蒋神,到底属于何种性质的信仰?对此问题,国内外史学界存有不同的看法。日本学者宫川尚志先生是较早研究蒋子文信仰并得出富于启发性结论的学者。他在《民间の巫祝道と祠庙の信仰》一文中认为,蒋子文信仰首先是由建康地区低下层的民众和巫者所推动,后来由于战乱频繁,蒋子文一直受到政府和将领的信奉,并成为战神和首都的守护神。他进一步认为,蒋子文信仰是一种“巫祝道”(shamanism)的祠庙信仰,基本上被南方低下阶层的民众用来对抗来自北方的统治阶层。^③

1989年,李文澜先生发文提出了新的看法,认为蒋子文信仰的出现,代表了六朝时期“地域人神”的萌芽与发展,蒋子文就是

① 《南史·曹景宗传》,页1356。

② 晋·干宝撰、曹光甫校点《搜神记》,见王根林、黄益元、曹光甫校点《汉魏六朝笔记小说大观》,上海古籍出版社,1999年版,页311。

③ 详见宫川尚志《民间の巫祝道と祠庙の信仰》,收入氏著《六朝宗教史》(1948年;东京:国书刊行会,1974年修订增补),页213-231。转引自林富士《中国六朝时期的蒋子文信仰》,载林富士、傅飞岚主编《遗迹崇拜与圣者崇拜》,台北:允晨文化实业股份有限公司,2000年版,页166-167。

这种“地域人神”的第一位。他指出,在六朝以前及六朝时代,地域性的自然神崇拜相当普遍,而“土地神”基本上是指“自然物”,但从六朝开始,土地神开始人神化,变成一种“职位”,并且可以由生前曾为地方官吏的人鬼充任,而蒋子文就是这种“地域人神”的第一位。他还指出,这种信仰基本上是由世家大族和高官显宦所推动,其信仰成分复杂,包括了儒、佛、道和民间信仰。^① 1991年,梁满仓先生发文认为蒋子文信仰是一种道教信仰,是君主用来强化统治并赢取战争的工具;并主张蒋子文在当时并不是一名“地方神”,而是南方的国家守护神。^② 1999年,胡阿祥先生发文视蒋子文信仰为地方民间信仰,认为蒋子文崇拜得以成立的关键则在于蒋子文的身份与行事同孙权之父孙坚何其一致。^③

我们主张蒋神祭祀实际上就是祈求巫术。其理由如下:

首先,蒋子文信仰的本质实际是巫觋信仰。关于蒋子文信仰的巫觋信仰属性,台湾学者林富士先生已作过很精到的研究。林先生于2000年发表的《中国六朝时期的蒋子文信仰》一文,以年代顺序,分析了有关蒋子文的20个(笔者补充东晋时期1例,见本书第二章)故事,指出它基本上不属于道教信仰,而应该是一种典型的巫觋信仰。

为论证蒋子文信仰的巫觋信仰性质,林先生从下列5大方面着墨:第一,在蒋子文信仰的形成和发展过程中,巫者几乎一直扮演着重要的角色;第二,从蒋子文的祠庙看,基本上可以说是中国

① 李文澜《六朝地域人神的形成及其政治文化背景》,收入谷川道雄编《日中国际共同研究:地域社会在六朝政治文化上所起的作用》,东京:玄文社,1989年版,页195-203。

② 梁满仓《论蒋神在六朝地位的巩固与提高》,《世界宗教研究》,1991年第3期。

③ 胡阿祥《蒋山、蒋州、蒋王庙与蒋子文崇拜》,《南京师范专科学校学报》,1999年第2期。

传统“民间信仰”(popular belief)和巫觋信仰(shamanism)的主要特色之一;第三,巫觋信仰的另一个特质是崇拜“偶像”,六朝蒋子文祠庙中,不仅有蒋神的画像、刻像或塑像,还有他女儿和部属、兵马的塑像;第四,在祭祀蒋子文的仪礼中,动物牺牲似乎是祭祀中不可缺少的;第五,蒋子文基本上是一种厉鬼,而崇拜厉鬼正是从汉末以至六朝时期,江南地区民间信仰和巫觋信仰的核心,同时也是道教徒所鄙视、拒斥的“败军死将”、“乱军死兵”、“巫鬼”、“邪神”之祀。^①综合以上特点,林富士先生认为,蒋子文信仰基本上应该是典型的巫觋信仰,而不是道教信仰。而蒋子文信仰的巫觋信仰特性,正是我们视其为祈求巫术的首要理由。

其次,六朝蒋神祭祀中往往多伴随有巫术的各项活动和仪式。本来,巫者所进行的活动就是巫术,因此,六朝巫者在蒋子文信仰的形成和发展中一直都有介入,扮演着重要角色,而且当时祭祀蒋子文的仪式即由巫者掌握。

《艺文类聚》卷79《灵异部下》录梁·沈约《赛蒋山庙文》云:“仰惟大王,年踰二百,世兼四代。扬玉桴,布瑶席。秦梁楚赵之巫,把琼茅而延伫;燕卫宋郑之音,结流风而成曲。九疑之乘蔽日,三山之驾若云”。可见,巫者掌握蒋神祭祀仪式,且对南方巫术文化传统多有继承。《晋书》云:“会孙恩至京口,元显栅断石头,率

^① 林富士《中国六朝时期的蒋子文信仰》,载林富士、傅飞岚主编《遗迹崇拜与圣者崇拜》,台北:允晨文化实业股份有限公司,2000年版,页163-204。由该文注(49)、注(56)、注(58)、注(69)、注(72)、注(75)、注(79)知,该文关于巫者对蒋子文信仰的形成和发展、巫者“乐器”、祠庙、偶像、牺牲、厉鬼等内容,均见作者普林斯顿大学1994年博士学位论文: Fu-shih Lin, “Chinese Shamans and Shamanism in the chiang-nan Area During the Six Dynasties Period (3rd-6th Century A. D.)”, Ph. D. dissertation, Princeton University (Princeton, 1994), 第二章,“例证”;第三章,讨论巫者“乐器”(musical instruments)的部分、讨论巫觋“祠庙”(Shrines)的部分、讨论“神像”(Images of Spirits)的部分、讨论巫觋“祭品”(Offerings)的部分;第四章,讨论“厉鬼”(Malicious Spirits)的部分。

兵距战,颇不利。道子无他谋略,唯日祷蒋侯庙为厌胜之术。”^①这是司马道子面对孙恩之乱时在蒋侯庙施行厌胜巫术。

再次,从六朝蒋神祭祀的目的看,其祈求巫术特点明显。蒋子文被奉为神后,直至封为“灵帝”,蒋神信仰在六朝达到鼎盛,一方面是由于巫者的推动和君王的政治需要,另一方面则是六朝频繁的战乱、疾疫流行和激烈的政治斗争所造成的社会现实,使得人们在向蒋神等神灵的祈祷中格外渴求趋吉避凶、祈福去祸。

在六朝有关蒋子文的 21 件故事中,有蒋子文拯救病危者,如《搜神记》、《幽明录》载蒋子文拯救东晋丞相王导之子王长豫^②;有祈求蒋神解祸的,如《法苑珠林》卷 67 引《志怪传》载刘赤斧以“母老子弱”为由祈请蒋神解除其死亡之祸^③;有危急时刻呼请蒋神相助的,如《太平广记》引《搜神记》、《幽明录》、《志怪》等书载,任琅琊(应为会稽)内史的陈郡谢玉(应为谢琰)遇到虎害时呼请蒋神相助;有向蒋神求官的,如《南史》记蔡母珍之“乃就蒋王庙乞愿得三公,封郡王”^④;有祈福的,连贵为皇帝的萧昭业也曾派蔡母珍之“往蒋王庙祈福”^⑤;有向蒋神求雨的,如梁武帝、陈武帝^⑥;有祈求蒋神相助在战争中战胜对手的,如东晋王朝平定苏峻之乱、与前秦的淝水之战、司马道子平孙恩之乱,刘宋以巫蛊之祸篡位的刘劭与刘骏的战争、南齐东昏侯萧宝卷永元二年(500 年)平崔慧景

① 《晋书·武十三王传·会稽文孝王道子传附子元显传》,页 1738。

② 宋·李昉《太平广记》卷 293 引《搜神记》、《幽明录》,人民文学出版社,1959 年版,页 2331。同样的故事亦见于《晋书·王导传》,页 1754。

③ 正史上不见有刘赤斧此人,林富士先生考证认为,南齐皇族中的萧赤斧死前的情形同于《志怪传》所载魏刘赤斧,故刘赤斧其实是萧赤斧之误,见氏著《中国六朝时期的蒋子文信仰》,页 183-184。

④ 《南史·恩倖传·茹法亮传附蔡母珍之传》,页 1929。

⑤ 《南史·恩倖传·茹法亮传附杜文谦传》,页 1930。

⑥ 《南史·曹景宗传》,页 1356。《陈书·高祖纪下》,页 39。

反叛、萧宝卷夏口守将薛元嗣与萧衍盟军的战争、梁与北魏军在钟离(今安徽蚌埠)的争夺等^①,前者无不向蒋神求助。蒋子文是捍卫乡土与国家的神明,成为六朝时期的社稷保护神,以至北魏宣武帝时,元澄为扬州刺史,一到任,即“毁蒋子文之庙”^②。可见,连北朝也对蒋神祭祀所具有的祈求功能的惧怕。六朝人神祭祀作为祈求巫术,由蒋神祭祀可见一斑。

第四节 六朝淫祀与祈求巫术

一、淫祀与六朝淫祀

所谓“淫祀”,按圣人所言,当作如此定义:“非其所祭而祭之,名曰淫祀。淫祀无福。”^③后人对于此语有许多疏解,例如,清代的《钦定礼记义疏》引诸说云:

《正义》郑氏康成曰:“……‘淫祀无福’,谓妄祭神不飨”。……《通论》方氏懋曰:“……故也孔子曰:非其鬼而祭之,谄也;在人则为谄,于礼则为淫”。……吕氏祖谦曰:“淫祀不止丛祠及祀典非正者,凡非所当祀,如诸侯祭天、季氏旅泰山之类,皆淫祀也”。……吕氏大临曰:“……非其所祭而祭之,如

① 分见许嵩《建康实录》,卷7,中华书局,1986年版,页174;《晋书·苻坚载记》,页2918;《晋书·武十三王传·会稽文孝王道子传附子元显传》,页1738;《宋书·二凶列传·元凶劭传》,页2433;《南齐书·东昏侯本纪》,页105;《南史·张邵传附孙冲传》,页828;《南史·曹景宗传》,页1356。

② 《魏书·景穆十二王传中·任城王云传附子澄传》,页470。

③ 《礼记·曲礼下》。

法不得祭与不当祭而祭之者也。……鲁之郊禘与祀文王、祀爰居，祭非其所祭也。淫，过也。以过事神，神弗享也，故无福。”^①

由上述古人所论看来，“淫祀”有两大含义：一是祭祀不应该崇拜的神祇，谓之淫祀。至于“应该”与“不应该”的标准，便是“合法”与否；而决定该祭祀是否“合法”则多是以统治者的标准来判断。二是虽然某种神祇可以祭祀，但若祭祀者的身份地位不够（如诸侯祭天，吕祖谦所举“季氏旅泰山”，《论语·八佾》记孔子目为“僭礼”），亦被视为淫祀。可见，判断是否“淫祀”的标准，不仅在乎某神是否该祀，还在乎祭祀某神的人是否具备一定的资格。据此定义，绝大部分大众信仰及其相关的崇拜仪式，都被统治者视为“淫祀”^②。

六朝时期的民间祭祀活动在统治者看来是否“淫祀”，可以由六朝时期发生的多起反抗斗争来观察，从反抗者被统治者斥为“妖贼”、“妖寇”、“妖党”、“妖道”看，这些反抗斗争均与“淫祀”相关，是在“淫祀”的宗教外衣下进行的。

“妖贼”之谓有：《三国志》载，还在孙坚时期，“会稽妖贼许昌起于句章，自称阳明皇帝”^③；东晋孝武帝太元十四年（389年），“彭城妖贼刘黎僭称皇帝于皇丘”；十八年（393年）闰月，“妖贼司马徽聚党于马头山”^④；安帝隆安三年（399年）十一月，“妖贼孙恩陷会稽”^⑤；刘宋文帝元嘉九年（432）九月，“妖贼赵广寇益州，陷

① 清·乾隆十三年敕撰《钦定礼记义疏》，卷8《曲礼下第二之三》。

② 参芮传明《淫祀与迷信——中国古代迷信群体研究》，广东人民出版社，2005年版，页124。

③ 《三国志·吴志·孙坚传》，页1093。

④ 《晋书·孝武帝纪》，页237、240。

⑤ 《晋书·安帝纪》，页252。

没郡县”^①；宋明帝泰始四年（468年），“妖贼攻广州，杀刺史羊希”^②；齐永明三年（485年），“妖贼唐寓之起，言唐来劳也”^③；梁武帝大同十年（544年），“妖贼王勤宗起于巴山郡”^④。“妖寇”之谓：《晋书》言“吴人赵睢，屡作妖寇”^⑤；“妖寇构乱，侵扰邦畿”^⑥；泰始七年（471年），“妖寇宋逸攻合肥，杀汝阴太守王穆之，郡县讨平之”^⑦；梁末，“豫章妖寇，依凭山泽”^⑧。

“妖党”之谓有：“（孙）恩穷戚，乃赴海自沈，妖党及妓妾谓之水仙，投水从死者百数”^⑨；《宋书》载，“孙恩之乱，妖党攻破村邑，（潘）综与父骠共走避贼”^⑩；梁武帝大同八年（542年）春正月，“安成郡民刘敬躬挟左道以反，内史萧说委郡东奔，敬躬据郡，进攻庐陵，取豫章，妖党遂至数万，前逼新淦、柴桑”^⑪。

“妖道”之谓有：“天监九年，宣城郡吏吴承伯挟妖道聚众攻宣城，杀太守朱僧勇，转寇吴兴，吏人并请避之”^⑫。

这些“妖贼”、“妖寇”、“妖党”、“妖道”之谓虽为统治者对反抗者的斥骂，但多少反映了人民反抗斗争与民间祭祀以及和巫术的关系。

六朝统治者禁止淫祀的理由不外乎是淫祀惑众、乱政、违礼、

① 《宋书·文帝纪》，页81。

② 《宋书·明帝纪》，页163。

③ 《南齐书·五行志》，页381。

④ 《梁书·陈庆之传附子昕传》，页465。

⑤ 《晋书·华谭传》，页1450。

⑥ 《晋书·何无忌传》，页2216。

⑦ 《宋书·明帝纪》，页167。

⑧ 《南史·陈本纪上·武帝纪》，页267。

⑨ 《晋书·孙恩传》，页2634。

⑩ 《宋书·孝义传·潘综传》，页2248。

⑪ 《梁书·武帝纪下》，页87。

⑫ 《南史·蔡廓传附孙搏传》，页775。

破俗。一方面,对那些利用淫祀惑众,进行反抗斗争,危害其统治的,他们会极力加以禁止,并迅速予以平灭。曹魏时期对于祠祀巫祝即以“欺众”、“惑民”^①为名加以禁止,并“以执左道论”把“常禁”推广到一切“非祀之祭,巫祝之言”^②。孙恩及其徒众曾被斥为“妖贼”、“妖党”,有论者指出:“正是由于当地有着长久的民间巫术等‘淫祀’传统,遂使孙恩具备了聚众举事的基础”;“是知在孙恩的暴动过程中,‘仙’、‘巫’、‘神’、‘鬼’之类的信仰贯穿始终,对他的政治和军事行动显然有着相当大的影响。是为迷信群体的动乱与民间‘淫祀’之密切关系的又一例。”^③

包括孙恩之乱在内的前述“妖贼”、“妖寇”、“妖党”、“妖道”,最终都被统治者残酷镇压,一些将领和官吏靠平定“妖贼”、“妖寇”、“妖党”、“妖道”而声名大噪,如刘裕在平定孙恩之乱中,“累破妖贼,功名日盛”^④,蒯恩跟随刘裕,“自征妖贼,常为先登,多斩首级”^⑤。六朝最严厉的一次禁止淫祀发生在刘宋武帝刘裕永初二年(421年),刘裕下诏毁除民间“房庙”^⑥,“淫祠惑民费财,前

① 《三国志·魏志·华佗传》注引曹植《辨道论》,页806。

② 《三国志·魏志·文帝纪》,页84。参阅唐长孺先生《魏晋期间北方天师道的传播》,收入氏著《魏晋南北朝史论拾遗》,中华书局,1983年版,页218-220。

③ 芮传明《淫祀与迷信——中国古代迷信群体研究》,广东人民出版社,2005年版,页129、130。

④ 《宋书·刘敬宣传》,页1410。

⑤ 《宋书·蒯恩传》,页1436。

⑥ 《宋书》、《南史》所谓“房庙”,应即《后汉书》所谓“房祀”。《后汉书·孝桓帝纪》载,延熹八年(165年)夏四月,“丁巳,坏郡国诸房祀”。注曰:“房谓祠堂也”,页314。此事另见载于同书《循吏传·王涣传》:“延熹中,桓帝事黄老道,悉毁诸房祀,唯特诏密县存故太傅卓茂庙,洛阳留王涣祠焉”。页2470。同书《栾巴传》言:“再迁豫章太守。郡土多山川鬼怪,小人常破资产以祈祷。巴素有道术,能役鬼神,乃悉毁坏房祀,剪理奸巫,于是妖异自消”。注云:“房谓为房堂而祀者”,页1841。关于“房祀”的解释,宋代任广《书叙指南》卷19曰:“私室淫祀曰房祀”。

典所绝,可并下在所除诸房庙。其先贤及以勋德立祠者,不在此例。”^①这次拆除房庙的借口是“惑民”和“费财”,有论者认为,“刘裕此举,与他的俭朴生活作风有关”;“这次毁神庙,主要的还是出于经济原因。”^②笔者认为,这是过度强调了刘裕诏书中“费财”的理由,而忽视了刘裕“普禁淫祀”^③的真正原因且是主要原因的还在于淫祀“惑民”,因为目睹过与民间“淫祀”有密切关系的孙恩之乱并平定孙恩之乱的刘裕,即位后的第二年决不会主要出于经济原因来下令毁除神庙的。梁代,王神念性刚正,“所更州郡必禁止淫祠”,他拆除石鹿山神庙,理由就是“妖巫欺惑百姓”^④。同在梁代,武帝大同八年(542年)春正月,安成郡民刘敬躬的反抗被视为“挟左道以反”^⑤。

另一方面,六朝统治者也以“乱政”、“违礼”、“破俗”为名对一些淫祀加以禁止。本来,统治者对祭祀之礼十分看重,称为吉礼,列五礼之首;对什么神可祭,什么神不可祭,以及祭祀的时间、仪式、祭品和祭祀者等都有严格的规定。在统治者的眼里,民间的许多祭祀活动荒诞不经,不合礼仪。在孙策渡江略地前,王朗作为汉吏,任会稽太守,会稽民间将秦始皇的木像放到夏禹庙里与夏禹一起供奉,王朗到官后,认为秦始皇是无德之君,不应被祭祀,“于是除之”^⑥。刘宋末年,崔祖思任刘宋冀州主簿,与刺史刘怀珍于尧庙祠神,见庙里同时供奉有苏侯(峻)像。刘怀珍说:“尧圣人,而与杂神为列,欲去之,何如?”祖思回答说:“苏峻今日可谓四凶之

① 《宋书·武帝纪下》,页57。亦见《南史·宋本纪上·武帝纪》,页26。

② 梁满仓《论蒋神在六朝地位的巩固与提高》,《世界宗教研究》,1991年第3期。

③ 《宋书·礼志四》,页488。

④ 《梁书·王神念传》,页556。

⑤ 《梁书·武帝纪下》,页87。

⑥ 《三国志·魏志·王朗传》注引《朗家传》,页407。

五也。”刺史刘怀珍“遂令除诸杂神”^①。

认为淫祀败坏民俗,最为典型的言论是刘宋周朗所言,他在给宋孝武帝的上书中写道:“凡鬼道惑众,妖巫破俗,触木而言怪者不可数,寓采而称神者非可算。其原本是乱男女,合饮食,因之而以祈祝,从之而以报请,是乱不诛,为害未息。凡一苑始立,一神初兴,淫风辄以之而甚,……民因是益征于鬼,遂弃于医,重令耗惑不反,死天复半。”^②南朝梁武帝时,豫章内史袁君正即曾以“乱政”之名焚神治巫。《南史》载:“君正美风仪,善自居处,以贵公子早得时誉。为豫章内史。性不信巫邪,有师万世荣称道术,为一郡巫长。君正在郡小疾,主簿熊岳荐之。师云:‘须疾者衣为信命。’君正以所著襦与之,事竟取襦,云‘神将送与北斗君’。君正使检诸身,于衣里获之,以为乱政,即刑于市而焚神,一郡无敢行巫。”^③

史实表明,六朝统治者对淫祀并不是一味禁止的,对有的民间宗教和祭祀,他们会利用其精神麻醉作用,并使其由民间转化为官方,让其发挥更大的精神麻醉作用,最具代表性的就是蒋神祭祀。

蒋神一开始就是典型的淫祀,自孙权把蒋子文推上信仰的舞台后,其地位只在晋末宋初有所冲击。晋末,毛修之“不信鬼神,所至必焚除房庙。时蒋山庙中有佳牛好马,修之并夺取之”^④。永初二年的“普禁淫祀”包括蒋神,“蒋子文祠以下,普皆毁绝”;但很快又在孝武帝时得到“修起”^⑤。蒋子文在六朝的地位总的是不断提升,直至高升为“灵帝”。蒋子文虽然最终成为南朝的国家守护

① 《南齐书·崔祖思传》,页517。

② 《宋书·周朗传》,页2100。

③ 《南史·袁湛传附昂子君正传》,页716。

④ 《宋书·毛修之传》,页1428。

⑤ 《宋书·礼志四》,页488。

神,但是它是统治者根据自己的“标准”和“需要”,由“淫祀”中转化为国家祀典的。

关于蒋神的“淫祀”性质,有学者论曰:

蒋子文在世时不过是个“嗜酒好色,佻达无度”的小官吏,即使不算恶人,也并非善者,世人对他绝无敬意。而此后之所以被人们祀奉为“神”,亦只是人们将所发生的瘟疫和火灾与他联系在一起,视作了他的“示警”,从而屈服于其恫吓,被迫作此淫祀。这一现象暗示的社会现实是:下层百姓面对日常生活中经常遇到的种种灾殃,陷于极其无助的境地,因此即使向不受人尊敬的恶神求助,也在所不惜了。^①

由于六朝统治者对巫术的崇信,对祈求巫术的迷信,对某些淫祀的利用,必然决定了六朝禁止淫祀的效果大打折扣。这可以从以下两点看出:一是《隋书·地理志》的记载。说扬州“俗信鬼神,好淫祀”,又说荆州“率敬鬼,尤重祠祀之事”^②。这说明以荆州、扬州为中心的六朝统治下的广大地区民间的鬼神崇拜之俗依然如故。二是唐武则天垂拱四年(688年)狄仁杰在江南巡抚使任上的禁止淫祠举动。《新唐书·狄仁杰传》载,“持节江南巡抚使……吴、楚俗多淫祠,仁杰一禁止,凡毁千七百房,止留夏禹、吴太伯、季札、伍员四祠而已”^③。在六朝南陈灭亡百年后的武则天即位初年,狄仁杰在江南焚毁淫祠就达一千七百房,这个数字也说明六朝禁止淫祀的法令和官吏治巫的行动所取得的效果还是非常有限的。

① 芮传明《淫祀与迷信——中国古代迷信群体研究》,广东人民出版社,2005年版,页164。

② 《隋书·地理志下》,页886、897。

③ 《新唐书·狄仁杰传》,页4208。亦见《资治通鉴》卷204、唐纪20、则天后垂拱四年(688年),页6448-6449。

二、六朝淫祀即巫术论

德国社会学家马克斯·韦伯(Max Weber)曾认为:“中国官方的国家祭典,就像其他地方一样,只服务于公共的利益;而祭祖则是为了氏族的利益。二者都与个人的利益无关。自然的巨灵日益被非人格化,对它们的祭祀被简化为官方的仪式,而此种仪式逐渐地排空了所有的感情要素,最后变成了纯粹的社会习俗。这是有教养的知识分子阶层所完成的工作,他们完全漠视大众的典型的宗教需求。”^①针对韦伯的这一认识,雷闻先生指出:“韦伯此论实际上代表着学界长期以来对中国古代国家祭祀认识上的一个典型倾向,即将国家祭祀完全视作与民间社会相隔绝、与民众个人宗教信仰相脱节的纯粹官方仪式”。雷闻先生通过考察隋唐国家祭祀认为:“汉代国家祭祀的一个主要趋势是逐步清除充满巫风的神祠,使之走向礼制化和儒家化,但直到隋唐时期,国家祭祀依然有着相当浓厚的神祠色彩,而正是这种特征将国家礼制与民间社会联系起来。”^②这揭示了汉唐之间国家祭祀方面依然充满浓厚巫风的神祠色彩。

但是,古代国家祭祀之外,民间自发性的献祭活动很多,并不受国家祀典的限制,遂有“淫祀”之谓。我们前面所论述的六朝自然神祭祀和人神祭祀均为祈求巫术,它说明其中六朝国家祭祀部

① [德]马克斯·韦伯著,洪天富译《儒教与道教》,南京:江苏人民出版社,1997年版,页199。

② 雷闻《论隋唐国家祭祀的神祠色彩》,《汉学研究》,第21卷第2期,2003年12月。该文中,作者给“国家祭祀”的定义是:“系指由各级政府主持举行的一切祭祀活动,其中既包括由皇帝在京城举行的一系列中央级祭祀礼仪,也包括地方政府举行的各种祭祀活动”。

分依然存在相当浓厚的神祠色彩,而其民间祭祀部分则更是巫术与祭祀的结合,被统治者斥为“淫祀”。

一切“淫祀”,更显巫术的特点;而一切“淫祀”更是下层民众对“败军死将”、“乱军死兵”、“巫鬼”、“邪神”、“厉鬼”、“小神”等的祈求。法国道教学者石泰安(Rolf A. Stein)在研究二至七世纪的道教和民间宗教时,总结一切“淫祀”的特点有:“1. 过度的和倾家荡产的花销;2. 祷告,杀生献祭,歌舞;3. 用巫现宣示神谕;4. 治病的赎罪仪式;5. 不入典的诸地方小神。”^①以此5个特点来看六朝国家祭祀和民间祭祀活动,我们视祭祀中的巫术为“祈求巫术”是符合六朝社会生活的实际的。

有前面的论述和研究结论,我们也无需再罗列史实来论证淫祀即巫术的道理。倒是南朝宋刘义庆撰《幽明录》所载的一则故事,似乎为我们本章的研究作了注脚。“故事”不长,全文录下:

有新死鬼,形疲瘦顿。忽见生时友人,死及二十年,肥健,相问讯。曰:“卿那尔?”曰:“吾饥饿殆不自任,卿知诸方便,故当以法见教”。友鬼云:“此甚易耳。但为人作怪,人必大怖,当与卿食”。新鬼往入大墟东头,有一家奉佛精进,屋西厢有磨,鬼就捱此磨,如人推法。此家主语子弟曰:“佛怜我家贫,令鬼推磨”。乃糲麦与之。至夕,磨数斛,疲顿乃去。遂骂友鬼:“卿那诳我?”又曰:“但复去,自当得也”。复从墟西头入一家,家奉道,门旁有碓,此鬼便上碓如人舂状。此人言:“昨日鬼助某甲,今复来助吾,可糲谷与之”。又给婢簸筛,至

① [法]石泰安(Rolf A. Stein)著、刘屹译《二至七世纪的道教和民间宗教》,载《法国汉学》第七辑,中华书局,2002年版,页42。原文原载:Facets of Taoism: Essays in Chinese Religion edited by H. Welch and A. Seidel, New Haven and London, 1979, p 53-81.

夕，力疲甚，不与鬼食。鬼暮归，大怒曰：“吾自与卿为婚姻，非他比，如何见欺？二日助人，不得一瓠饮食”。友鬼曰：“卿自不偶耳！此二家奉佛事道，情自难动。今去可觅百姓家作怪，则无不得”。鬼复去，得一家，门首有竹竿，从门入。见有一群女子，窗前共食。至庭中，有一白狗，便抱令空中行，其家见之大惊，言自来未有此怪。占云：“有客索食，可杀狗并甘果酒饭，于庭中祀之，可得无他”。其家如师言，鬼果得大食。此后恒作怪，友鬼之教也。^①

这个新死的瘦鬼只有在信奉巫术的人家里（这一家相信鬼怪，找巫师占卜，听从巫师之言，举行祭祀，均证明这一家是信奉巫术的）才会得到享祀，大饱一顿；而在奉佛、奉道的人家里，新死瘦鬼即使为其推磨、舂碓，累得筋疲力尽，也“不得一瓠饮食”。

虽是“故事”，但颇能说明问题，即淫祀即巫术。反过来看，只有在民间巫术信仰（“故事”中的“百姓家”）中，包括这个“新死”的“瘦鬼”在内的那些“败军死将”、“乱军死兵”、“巫鬼”、“邪神”、“厉鬼”、“小神”才会得到祭祀，而这些“不入典的小神”在南朝恰恰是佛教和道教所极力排斥和批判的（“故事”本身就有贬抑巫术的味道）。正如论者所言：

魏晋南北朝时期，尚巫之风盛行，巫术已经广泛渗入社会生活的方方面面，社会上尤其是民间存在着大量专业巫现。同时，由于鬼神信仰泛滥成灾，淫祀之风不衰，对当时社会产生了较大影响，成为一种重要的社会生活和文化现象。^②

^① 南朝宋·刘义庆撰、王根林校点《幽明录》，见王根林、黄益元、曹光甫校点《汉魏六朝笔记小说大观》，上海古籍出版社，1999年版，页743-744。

^② 刘春香《魏晋南北朝时期的巫现与淫祀》，《许昌学院学报》，2006年第6期。

第四章 六朝厌胜巫术考述

“厌胜”一词似乎是从汉代才开始使用的,而在有关六朝历史的典籍中,“厌”、“厌胜”、“厌胜之术”一类的词汇出现的频率远远高于在两汉历史典籍中出现的频率。可以说厌胜巫术广泛见之于六朝社会生活。我国学者大多将厌胜巫术归于“驱赶巫术”或“镇逐巫术”一类^①,也有的把它归于“反抗巫术”^②。我们认为,将这类巫术就叫“厌胜巫术”,更能反映其在历史上曾经的辉煌,也更符合中国古代巫术的客观实际,体现中国巫术的特色。

第一节 “厌胜”释解与“厌胜”的源起

一、“厌胜”释解

“厌胜”一词或单字“厌”所表示的“厌胜之术”,从汉代起就频

① 陶立璠《民俗学概论》,中央民族学院出版社,1987年版,页259。萧兵《原始巫术》,收入刘东主编《中华文明》,北京:社会科学文献出版社,1994年版,页3。

② 高国藩《中国巫术史》,上海三联书店,1999年版,页61。

繁在正史、典籍里出现。

在太史公司马迁《史记》里，仅使用一个单字“厌”表示“厌胜”。《史记·高祖本纪》云：“秦始皇帝常曰：‘东南有天子气’，于是因东游以厌之。”^①

《汉书·哀帝纪》载，建平二年（前5年），有名叫夏贺良的方士上书哀帝，说什么“汉家历运中衰，当再受命，宜改元易号”。说穿了，就是哀帝的帝位和刘家天下有危险了。于是，哀帝便“改号为太初元将元年”，称自己为“陈圣刘太平皇帝”^②。哀帝何以要如此？《后汉书·光武帝纪下》史臣“论曰”指出了其目的是“以厌胜之”^③。《汉书·匈奴传》：“元寿二年（前1年），单于来朝，上（哀帝）以太岁厌胜所在，舍之上林苑蒲陶宫。”^④

从史书记载看，王莽极喜厌胜之术。《汉书·王莽传下》载：“是岁八月，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”；“莽见四方盗贼多，复欲厌之”；“莽以王况谶言荆楚当兴，李氏为辅，欲厌之”；“（莽）性好时日小数，及事迫急，擅为厌胜。”^⑤

《论衡》曰：“命，吉凶之主也，自然之道，适偶之数，非有他气旁物厌胜，感动使之然也”（《偶会篇》）；“景公不闻，以素缟哭泣之声能厌胜之”（《感虚篇》）；“五月盛阳，子以生，精炽热烈，厌胜父母。父母不堪，将受其患”（《四讳篇》）；“见食之家，作起厌胜，以五行之物悬金木水火”，“己酉地有厌胜之故”（《调时篇》）。

① 《史记·高祖本纪》，页348。

② 《汉书·哀帝纪》，页340。

③ 《后汉书·光武帝纪下》，页86。

④ 《汉书·匈奴传》，页3817。

⑤ 《汉书·王莽传下》，页4151、页4158、页4168、页4186。

《后汉书·章帝八王传·清河孝王庆传》载：“后(窦皇后)于掖庭门邀遮得贵人(宋贵人)书，云‘病思生菟(兔)，令家求之’，因诬言欲作蛊道祝诅，以菟为厌胜之术，日夜毁谮，贵人母子遂渐见疏。”^①宋贵人因在章帝建初三年(78年)产下皇太子而得宠，但招来窦皇后的妒恨和诬告，被控“欲作蛊道祝诅，以菟为厌胜之术”，以致失去皇帝的宠爱。

《三国志·董卓传附李傕郭汜传》裴注注引《献帝起居注》曰：“傕性喜鬼怪左道之术，常有道人及女巫歌讴击鼓下神，祠祭六丁，符劾厌胜之具，无所不为。”^②《晋书·赵王伦传》：“(孙)秀家日为淫祀，作厌胜之文，使巫祝选择战日。”^③《晋书·武十三王传·会稽文孝王道子传附子元显传》：“会孙恩至京口，元显栅断石头，率兵距战，频不利。道子无他谋略，唯日祷蒋侯庙为厌胜之术。”^④在《晋书·艺术传》中，记韩友“为书生，受《易》于会稽伍振，善占卜，能图宅相冢，亦行京费厌胜之术”^⑤；记淳于智“有思义，能《易》筮，善厌胜之术”；《艺术传》末史臣曰：“鲍、吴、王、幸等或假灵道诀，或受教神方，遂能厌胜禳灾，隐文彰义，虽获讥于妖妄，颇有益于世用者焉。”^⑥

弄清“厌胜”的涵义关键是把握“厌”的意义。根据《广雅》和《集韵·艳韵》对“厌”的解释及《史记》司马贞索隐和《汉书》颜师古注，可以发现古人对“厌”的解释主要集中在两大方面：一与“压”通假，音 yā，有镇压、镇服、压抑、逼迫和禳除的意思。前引

① 《后汉书·章帝八王传·清河孝王庆传》，页1799。

② 《三国志·董卓传附李傕郭汜传》裴注注引《献帝起居注》，页185。

③ 《晋书·赵王伦传》，页1603。

④ 《晋书·武十三王传·会稽文孝王道子传附子元显传》，页1738。

⑤ 《晋书·艺术传》，页2476-2477。

⑥ 《晋书·艺术传》，页2504。

《史记·高祖本纪》所言秦始皇“东游以厌之”，司马贞索隐引《广雅》曰：“厌，镇也。”《汉书·翼奉传》“东厌诸侯之权，西远羌胡之难”^①，颜师古注曰：“厌，抑也。”二音 yàn，有满足、饱足、顺服、合适等意思。《集韵·艳韵》：“厌，足也。”《史记·货殖列传》“原宪不厌糟糠，匿于穷巷”^②，司马贞索隐：“厌，饱也。”《汉书·杜邺传》“愿陛下加致精诚，思承始初，事稽诸古，以厌下心”^③，师古注曰：“厌，满也。”《汉书·景帝纪》“诸狱疑，若虽文致于法而于人心不厌者，辄谫之”^④，师古曰：“厌，服也。”

“厌”字的这两种读音和两大方面的含义^⑤，使得今天的研究者对“厌胜”的理解具有与之相适宜的两层意思，嵇童先生指出：

所谓‘厌胜’，似乎是指强力镇压、逼迫、排除某种东西，使之屈服而取胜……似乎也可以解释为平安地、顺利地克服困难，心满意足，顺遂胜利。……这两层意思并不完全相同，但也不互相矛盾。二者的差异，是因为评判的角度不同而造成的，这从施行厌胜之术的目的和时机便可以知道。^⑥

不难看出，厌胜作为一种巫术行为，古代社会被引用在民间宗教信仰上，转化为对禁忌事物的克制方式，亦即民间通称的“驱邪避煞”的观念与作法。谢宗荣先生指出：

一般而言，“厌胜文化”包含了“厌胜仪式”与“厌胜物”两者，其间有相辅相成的关系。厌胜仪式是指通过特定的“法术”过程，运用以手势为主的肢体动作、音乐、唱腔、咒语、器

① 《汉书·翼奉传》，页3176。

② 《史记·货殖列传》，页3258。

③ 《汉书·杜邺传》，页3478。

④ 《汉书·景帝纪》，页148。

⑤ 参见《汉语大词典》（第一卷），上海辞书出版社，1986年版，页940-941。

⑥ 嵇童《压抑与安顺——厌胜的传统》，《历史月刊》，1999年第1期。

物、水火……等等所发挥的“力量”，来达到“驱邪避煞”的作用；或是加诸“物品”之上，使之能发挥“厌胜”的功能。这些物品即一般通称的“厌胜物”。^①

“厌胜”作为一种“法术”，又叫“厌劾妖祥”，是驱鬼除邪的巫术，古代“禳”也是属于厌胜。在《汉书·艺文志·数术略》杂占类中，厌劾之书是排在占梦一类书的后面，地位仅次于占梦，如“《禳祥变怪》二十一卷、《人鬼精物六畜变怪》二十一卷、《变怪诰咎》十三卷、《执不祥劾鬼物》八卷、《请官除妖祥》十九卷、《禳祀天文》十八卷、《请祷致福》十九卷”等^②。“妖”即“妖”。厌劾妖祥除使用各种巫术，还往往结合着祭祀祈祷，而祷祠祈禳中的“禳”也是属于厌劾，所以二者有密切关系。“厌”和“禳”虽不是占卜，但二者又与占卜有一定的关系，占卜常常继之以祷祠，而祷祠总是有禳除的内容。这有出土材料为证，“出土文献讲厌劾妖祥，典型材料是睡虎地秦简《日书》甲种的《诘》篇”^③。

中国厌胜巫术及其厌胜物，有学者称之为“镇逐巫术”，说“镇逐巫术旨在镇压、禁止、殴逐某种危害性的事物，例如疾病、蛊惑或邪魅、妖鬼等等。相对消极的是禁咒性的巫术(Charm magic)，中国古人叫‘厌胜’。……跟静态的禁厌相对，还有强化的、积极的、动态的驱打巫术。”^④另有学者归之为“反抗巫术”(Antipathetic magic)，所谓反抗巫术“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，对巫师反对的对象

① 谢宗荣《台湾传统空间厌胜物的艺术风貌》，《历史月刊》，1999年第1期。

② 《汉书·艺文志》，页1772。

③ 李零《中国方术考》，东方出版社，2001年版，页72。

④ 萧兵《原始巫术》，收入刘东主编《中华文明》，北京：社会科学文献出版社，1994年版，页3-4。

具有明显的反抗性质”，他并举例说“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。”^①

二、“厌胜”的源起

“厌胜”之名虽出现于汉代文献，但包括厌胜之术在内的所有巫术是从远祖对世界怀有的朦胧的敬畏和神秘的感觉中自然而然地产生的。文化人类学家的研究一再肯定“原始人的世界是一个巫术的世界”^②，而中国古代也曾有过“民神杂糅，不可方物；人人作享，家为巫史”^③的时期。

桃木镇鬼辟邪观念最能代表厌胜巫术源起的久远，这种观念来源于原始时代先民的图腾崇拜。张振犁先生通过对神话和有关记录材料的爬梳、考察与分析，认为夸父族是以桃树为图腾的氏族。^④据考证，桃原产于我国，而夸父氏族的活动范围正好是桃的盛产区河南的北部、河北的南部、山西的东南部和陕西的东部。^⑤有楚史专家考证出夸父氏族不断迁徙、征伐、开疆扩土的路线是经湖北南迁至湖南沅陵、零陵一带^⑥，使桃图腾崇拜的观念也影响到了相应的氏族，如有学者引证大量材料，论证楚人对桃的崇拜，龚维英先生认为“说桃是楚族的次生态图腾，自亦持之有故，言之成理”^⑦，并进而

① 高国藩《中国巫术史》，上海三联书店，1999年版，页61。

② [德]利普斯著、汪宁生译《事物的起源》，四川民族出版社，1982年版，页17。

③ 《国语·楚语下》。

④ 张振犁《中原古典神话流变初议》，《民间文学论坛》，1983年第4期。

⑤ 涂元济《夸父逐日考》，《民间文艺集刊》第六集。

⑥ 何光岳《“夸父逐日”神话的历史学思考》，《民间文艺季刊》，1990年第3期。

⑦ 龚维英《原始崇拜纲要》，中国民间文艺出版社，1989年版，页12；亦参陈贤发《楚人对桃的崇拜源流考略》，《民间文学论坛》，1985年第6期。

传承于汉民族。唐·张鷟《朝野僉载》卷5记夸父到辰州,《太平御览》卷388引盛弘之《荆州记》云零陵县有夸父迹,卷56引《安定图记》云今浙江台州覆釜山为夸父逐日振履之地。王焰安先生指出:

图腾文化法则表明,图腾物负有保护氏族生灵的职能,如柯斯文所言:“氏族的图腾变为本氏族的特殊保护者”。故其能够帮助氏族成员禳灾获福。这种图腾文化法则反映到桃上就衍生为桃能祛除邪恶、禳灾逐鬼的文化观。^①

另有学者主张,这种桃崇拜源自先民的植物崇拜。“在蒙昧的远古时代,人类曾经历了一个植物信仰的阶段。这种信仰是基于物我不分,万物有灵的认识论,对人类关系密切的植物加以崇拜与膜拜,亦即植物崇拜。”^②《山海经·海外北经》中,桃就被列为崇拜的对象:

夸父与日逐走,入日,渴欲得饮,饮于河、渭。河、渭不足,北饮大泽,未至,道渴而死,弃其杖化为邓林。

“邓林”即桃林,桃林为逐日英雄夸父的手杖所变,自然也染上了神圣的色彩。

还有学者认为,桃能驱鬼辟邪还与原始人的语言观有关。原始人认为语言具有魔力,因而常用它来“发动、申述,或命令所要的目的”^③。《礼记·郊特牲》所载一条腊祭的祝辞曰:“土反其宅,水归其壑,昆虫毋作,草木归其泽。”^④这是一条最早记载的原始先民向大自然发出的咒语。桃即有谐音禁忌的意义。据《正字通》

① 王焰安《桃文化略论》,《中国文化研究》,1998年第3期(秋之卷)。

② 蒋明智《桃镇鬼辟邪说》,《广西师院学报》,1997年第2期。

③ [英]马林诺夫斯基著、李安宅译《巫术科学宗教与神话》,中国民间文艺出版社,1986年版,页56-57。

④ 杨天石《礼记译注》,上海古籍出版社,1997年版,页431。

解释：“桃，徒劳切，音陶。逃，徒劳切，音陶。”“桃”与“逃”古音相同，因而在《说文通训·定声》中，“桃”、“逃”是相通的：“桃，所以逃凶也。”故“桃”有使鬼逃跑或使人免除灾祸的含义。

不论图腾崇拜，还是植物崇拜，抑或是原始语言观念，都属于准宗教现象，都为巫术所利用。因此，“桃作为镇鬼辟邪的神物，从来就深深地植根于人们的精神信仰中，并在世俗的生活里得到广泛的运用。”^①于是，《淮南子·论言训》中就有“羿死于桃棗”的记载，许慎注曰：“棗，大杖，以桃木为之，以击杀羿，犹是已来，鬼畏桃也。”桃镇鬼辟邪在春秋时代已经流行，《左传·昭公四年》记开冰之礼，必须在冰室门上挂桃弧棘矢，以除其灾，《襄公二十九年》又记鲁襄公让巫者用“桃茢”（桃木和笤帚）祓除殡柩周围的邪气。也就在先秦时期，出现了立桃人以驱鬼辟邪的习俗，《论衡·订鬼》载：

《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。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，门户画神荼、郁垒与虎，悬苇索以御凶魅。

桃木（桃人、桃梗、桃弧、桃符、桃汤等）厌胜之外，源于遥远的上古的厌胜物品很多。如桑杖、桑弧辟邪，苇索、苇火驱邪，佩兰、草、浴兰汤辟邪，吐唾驱邪，粪便等污秽物驱邪，灰土驱鬼等，都可在远古找到起源或踪迹。

在洛阳王城、侯马晋城、临淄齐城、曲阜鲁城、邯郸赵城、易县燕城等地，考古不断发掘出战国晚期的画像瓦当，这些瓦当花纹各

① 蒋明智《桃镇鬼辟邪说》，《广西师院学报》，1997年第2期。

异,都具有吉祥物和避邪物的性质。李零先生曾经论述过的厌胜物有“‘式图’类铜镜”、“‘兵避太岁’戈和马王堆帛书《避兵图》”、“符书”等。^①

文献记载秦代以“辟恶车”来厌胜,五代马缟《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”。秦代的辟恶车上亦设有桃弓苇矢。

秦汉有以法印厌胜辟邪,王正书先生论述过汉代刚卯的厌劾作用^②,刚卯做成立方体,又刻上格式化的厌胜文辞,遂与印章类同。汉墓中出现了一类“黄神”印章,例如“黄神”、“黄神之印”、“黄神越章”、“黄神使者之印”、“黄神越章天帝神之印”^③。汉代已产生了“厌胜钱”,王莽篡汉后,深怕刘氏复辟,他“忌恶刘氏,以钱文有金刀,故改为货泉。或以货泉字文为‘白水真人’”^④,其手法和“厌胜钱”的用意几无二致。

被考古学家通称为“镇墓文”的文字频现东汉墓葬中,这些文字的语气则多属巫师语气,主题或为“解注”,以防尸病注人,或为“解谪”,以解亡灵罪罚,或为劾鬼以安生人家宅^⑤。东汉墓葬中还流行“买地券”,仿人间契约的形式,声称已出钱若干,从地下神灵买得墓地所有权,似以为可借此镇服其他鬼怪侵扰。^⑥

上述厌胜辟邪的“法术”或“法物”(厌胜物),有的不需要巫师

① 李零《中国方术考》,东方出版社,2001年版,页723-84。

② 王正书《汉代刚卯真伪考述》,《文物》,1991年第11期。

③ 见陈介祺《十钟山房印举》,方清霖《集古官印谱》,罗福颐《待时轩印存》,转引自吴荣曾《镇墓文所见到的道巫关系》,《文物》,1981年第3期。

④ 《后汉书·光武帝纪》,页86。

⑤ 吴荣曾《镇墓文所见到的道巫关系》,《文物》,1981年第3期。

⑥ 吴荣曾《先秦两汉史研究》,“买地券”,中华书局,1985年版,页312-313。

参加,普通民众即可运用。六朝对前代的厌胜辟邪既有继承,也有六朝出现的新的“厌胜仪式”和“厌胜物”。

第二节 厌胜巫术在六朝的运用

一、政治斗争中的厌胜巫术手段

王朝更迭频繁的六朝时期,在权位特别是帝位的争夺战中,以及权位与帝位的保卫战中,厌胜之术是使用得较多且较为重要的一种巫术手段。

为破他人“王气”或“天子气”,六朝统治者有破坏别人祖坟风水以厌胜的。孙皓甘露元年(265年)十一月,从建业迁都武昌(今湖北鄂州),至宝鼎元年(266年)十二月“还都建业”^①。关于孙皓徙武昌事,《三国志·吴志·三嗣主传·孙皓传》注引《汉晋春秋》曰:“初望气者云荆州有王气破扬州而建业宫不利,故皓徙武昌,遣使者发民掘荆州界大臣名家冢与山冈连者以厌之。”^②孙皓为了破荆州“王气”,使用厌胜之术“发民掘荆州界大臣名家冢与山冈连者”。

宋明帝时,对威胁其刘家天下的萧道成多有防范,其防范措施中也少不了对萧道成祖坟的“关注”。《南史》卷4《齐本纪上》曰:

始帝(齐高帝萧道成)年十七时,尝梦乘青龙上天,西行

^① 《三国志·吴志·三嗣主传·孙皓传》,页1164-1166。

^② 《三国志·吴志·三嗣主传·孙皓传》注引《汉晋春秋》,页1166。

逐日。帝(齐高帝)旧茔在武进彭山,冈阜相属,数百里不绝,其上常有五色云,又有龙出焉。上(萧道成)时已贵矣,宋明帝甚恶之,遣善占墓者高灵文往墓所占相。灵文先给事太祖(齐高帝萧道成),还,诡答曰:“不过出方伯耳。”密白太祖曰:“贵不可言。”明帝意犹不已,遣人践藉,以左道厌之。^①

萧道成祖坟所在地彭山“冈阜相属,数百里不绝,其上常有五色云,又有龙出焉”,如此风水令宋明帝格外担心害怕,于是派遣相墓工高灵文前往占视。宋明帝哪里知道,这个高灵文与萧道成之子萧贇(后来的齐武帝)交好,探视之后骗明帝说:“不过出方伯耳”。但是宋明帝并不轻易就信了高灵文所言,派人“以左道厌之”,具体采用何种“左道”?《南齐书》卷18《祥瑞志》载曰:“帝意不已,遣人于墓左右校猎,以大铁钉长五六尺钉墓四维,以为厌胜。”^②在萧道成祖坟地左右进行“校猎”,还以长五六尺的大铁钉钉墓四维。宋明帝如此作为,并未保住他刘家天下。明帝死后7年(479年),萧道成就接受了刘准的禅让,登上帝位,建立齐王朝。宋明帝将此法不仅用于萧道成,还用到自己的政敌身上,泰始初,晋安王子勋(孝武帝子)谋逆未平,就有巫者向明帝建议“宜开昭太后(宋文帝路淑媛,孝武帝母亲)陵,毁去梓宫以厌胜”^③。

为了厌“王气”或“天子气”,有的统治者或派人居住某地,或新建某种建筑物,或巡游当地,企求达到其厌胜的目的。以讨伐“肇乱巫蛊”的二凶为名取得皇位的刘宋孝武帝,自己一样的信

① 《南史·齐本纪上·高帝纪》,页113。

② 《南齐书·祥瑞志》,页352。

③ 《宋书·后妃传·文帝路淑媛传附弟子琬之传》,页1288。《南史·后妃传上·孝武昭路太后传》,页322。

巫。《宋书》卷82《沈怀文传》载：“时荧惑守南斗，上（孝武帝）乃废西州旧馆，使（西阳王）子尚移居东城以厌之。”孝武帝35岁死，16岁的皇太子刘子业即位，《南史·宋本纪中》记这位前废帝：“时帝凶悖日甚，诛杀相继，内外百官，不保首领。先是，讹言湘中出天子，帝将南巡荆、湘以厌之，期旦诛除四叔，然后发引。”《史记·高祖本纪》载：“秦始皇帝常曰：‘东南有天子气’，于是因东游以厌之。”这里刘子业亦效法秦始皇的做法，想借自己巡游荆、湘来厌胜湘中的“天子气”。《南史》卷4《齐本纪上》曰：

（萧道成）所居武进县有一道，相传云“天子路”。或谓秦皇所游，或云孙氏旧迹。时讹言东城天子出。其后建安王休仁镇东府，宋明帝惧，杀休仁，而常闭东府不居。明帝又屡幸，改“代”作“伐”，以厌王气。又使子安成王代之。及苍梧王败，安成王代立，时咸言为验。术数者推之，上（齐高帝萧道成）旧居武进东城村，“东城”之言，其在此也。^①

宋明帝为了厌胜“东城”的天子气，竟然杀了自己居住在“东府”的弟弟建安王休仁，未曾想到这“东城”却是旧居在武进东城村的萧道成。

齐武帝即位之初，就以厌胜巫术防止帝位旁落。永明元年（483年）春正月，“望气者云：新林、娄湖、东府西有天子气。甲子，筑青溪旧宫，作新林、娄湖苑以厌之”^②。这件事《南史·和帝纪》亦有记载：“又永明中，望气者云新林、娄湖、青溪并有天子气，于其处大起楼苑宫观，武帝屡游幸以应之。又起旧宫于青溪，以弭其气。”^③齐

① 《南史·齐本纪上·高帝纪》，页114。

② 《南史·齐本纪上·武帝纪》，页119。

③ 《南史·齐本纪下·和帝纪》，页160。

武帝萧赜欲通过“起楼苑宫观”和屡次游幸来压服“新林、娄湖、青溪”一带的天子气。

在保持权位与帝位所发生的宫廷斗争中,取胜的一方使用巫术手段成为天经地义,却多以潜行厌胜等巫术的名义而置人死地。东吴孙休永安三年(260年),会稽郡谣传已被废黜为会稽王的孙亮“当还为天子,而亮宫人告亮使巫祷祠,有恶言”,祷祠中有“禳”的成分,而“禳”即厌劾。结果孙亮因此而“黜为候官侯”并自杀于路上,丢了性命。^①西晋惠帝贾后对其后宫对头杨皇后,连死后的葬礼也不放过。《晋书·后妃传上·武悼杨皇后传》载:“贾后又信妖巫,谓太后必诉冤先帝,乃覆而殡之,施诸厌劾符书药物。”^②葬礼上对杨皇后施行厌胜、符篆巫术。《宋书》卷79《文五王传·庐江王祗传》云:祗是文帝第八子,时祗住西州,故人称“西方公”。明帝泰始五年(469年),“河东柳欣慰谋反,欲立祗,祗与相酬和”,因此庐江王祗遭到明帝下诏斥责。明帝对庐江王祗的斥责,多是与巫术相关,“怀协左道,咒诅祷请,谨事邪巫”,乃至在江州“得一汉女,云知吉凶,能行厌咒,大设供养,朝夕拜伏,衣装严整,敬事如神,令其祝诅孝武,并及崇宪,祈皇室危弱,统天称己,巫称神旨,必得如愿”云云。这些恐怕是“名”,问题的实质应该是“图画朕躬,勒以名字,或加之矢刃,或烹之鼎镬”。第二年,庐江王祗“逼令自杀”^③。梁昭明太子因被人告发施行厌祷而被武帝疏远,“其嗣不立”^④。陈长沙王叔坚被后主“疏而忌之”、“欲去其权势”时,于不安和怨望中求助巫术,“叔坚不自安,稍怨望,乃为左道厌魅以求福

① 《三国志·吴志·三嗣主传·孙休传》,页1158。

② 《晋书·后妃传上·武悼杨皇后传》,页956。

③ 《宋书·文五王传·庐江王祗传》,页2040-2042。

④ 《南史·梁武帝诸子传·昭明太子统传附长子欢传》,页1313。

助,刻木为偶人,衣以道士之服,施机关,能拜跪,昼夜于日月下醺之,祝诅于上。”^①长沙王叔坚所行巫术之事被人告发,差点丢了性命。

二、战争中的厌胜法宝

战争频仍的六朝时期,战场上无所不用其极,厌胜之术也成为克敌制胜的“法宝”。

中国战争史上,运用厌胜等法术以求战胜敌人,可以说历史久远。《汉书》记载有“兵阴阳”十六家,所著《太壹兵法》、《神农兵法》、《别成子望军气》、《辟兵威胜方》等,讲的是“顺时而发,推刑德,随斗击,因五胜,假鬼神而为助”^②的战争法术。尤其是《辟兵威胜方》,从书名上看,当与李零先生曾经论述过的具厌劾作用的“‘兵避太岁’戈和马王堆帛书《避兵图》”有一定的联系^③。此一传统源自上古,也延续后世,以致在《宋史·艺文志》中著录“兵书类”时还著录有《六十甲子厌胜法》、《军秘攘厌术》、《六十甲子攘敌克应决胜术》等书。^④

六朝以前,汉代王莽把厌胜之术用于战争和战场上,似乎得心应手。史载王莽“性好时日小数,及事迫急,擅为厌胜”^⑤。他篡汉建立新朝之后,天下义兵并起,攻向长安。王莽情急之下,便想用厌胜巫术的手段退兵。天凤四年(17年)八月,“莽亲之南郊,铸

① 《陈书·高宗二十九王·长沙王叔坚传》,页367。

② 《汉书·艺文志》,页1759-1760。

③ 李零《中国方术考》,东方出版社,2001年版,页75-81。

④ 《宋史·艺文志》,页5278、页5281。

⑤ 《汉书·王莽传下》,页4186。

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。”^①到了地皇四年(23年),在他的军队节节败退,众叛亲离之际,王莽所能施展的仍然是他擅长的厌胜之术,诸如破坏、污染汉帝渭陵、延陵;又“哭以厌之”,亲率“群臣至南郊大哭”,还发动天下“诸生小民会旦夕哭”^②,比较会哭者授以“吁嗟郎”^③。王莽自然逃脱不了失败的结局,但他弄出来的厌胜花招实在是怪招百出。

西晋赵王司马伦及其部下孙秀特别迷信巫术,并利用巫术谋逆。“八王之乱”爆发后,《晋书》卷59《赵王伦传》记载了赵王伦与孙秀“惑巫鬼,听妖邪之说”的多种作为:

伦、秀并惑巫鬼,听妖邪之说。秀使牙门赵奉诈为宣帝(司马懿)神语,命伦早入西宫。又言宣帝于北芒为赵王佐助,于是别立宣帝庙于芒山。谓逆谋可成。……

及三王起兵讨伦檄至,伦、秀始大惧,……使杨珍昼夜诣宣帝别庙祈请,辄言宣帝谢陛下,某日当破贼。拜道士胡沃为太平将军,以招福祐。秀家日为淫祀,作厌胜之文,使巫祝选择战日。又令近亲于嵩山著羽衣,诈称仙人王乔,作神仙书,述伦祚长久以惑众。^④

孙秀所作“厌胜之文”究竟是何种东西,今天已无法得知,有研究者认为“‘厌胜之文’可能是作为攻击敌军用的符书”^⑤。符书是起源于对图画、文字魔力的崇拜,在原始巫术中是很重要的一种,符书作为“厌胜之文”是完全可能的。

① 《汉书·王莽传下》,页4151。

② 《汉书·王莽传下》,页4186-4187。

③ 荀悦《前汉纪》,卷30。

④ 《晋书·赵王伦传》,页1601、1603。

⑤ 嵇童《压抑与安顺——厌胜的传统》,《历史月刊》,1999年第1期。

魏晋南北朝时期,符咒之类的东西用于军事之中,作为厌胜之物已是较普遍的事情,这有葛洪《抱朴子内篇·杂应》记载的“辟五兵之道”为证。葛洪所载,主要是讲佩带符咒,可召请鬼神,保护士兵,使他们能够刀枪不入。他还举说了孙权的例子,“吴大皇帝”是孙权的谥号,“介先生”即介象,见《神仙传》,并说“今世之人,亦有得禁辟五兵之道,往往有之”:

或问辟五兵之道。《抱朴子》曰:吾闻吴大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,尝为先登锋陷阵,皆终身不伤也。郑君云,但诵五兵名亦有验。刀名大房,虚星主之;弓名曲张,氐星主之;矢名彷徨,荧惑星主之;剑名失伤,角星主之;弩名远望,张星主之;戟名大将军,参星主之也。临战时,常细祝之。或以五月五日作赤灵符,着心前。或丙午日日中时,作燕君龙虎三囊符。岁符岁易之,月符月易之,日符日易之。或佩西王母兵信之符,或佩荧惑朱雀之符,或佩南极铍金之符,或戴却刃之符,祝融之符。或傅玉札散,或浴禁葱汤,或取牡荆以作六阴神将符,符指敌人。或以月蚀时刻,三千岁蟾蜍喉下有八字者血,以书所持之刃剑。或带武威符荧火丸。或交锋刃之际,乘魁履刚,呼四方之长,亦有明效。今世之人,亦有得禁辟五兵之道,往往有之。^①

《太平御览》卷735《方术部十六》“厌蛊”条引《梁书》曰:

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,画纪形象,亲下铁符,钉于支体以厌之。

^① 葛洪《抱朴子内篇·杂应》,见王明《抱朴子内篇校释》,中华书局,1985年版,页269-270。

此条史料不见于今本《梁书》，所言史实是：侯景之乱后，湘东王、荆州刺史（治所江陵）萧绎（后来的梁元帝）和其八弟镇守梁、益的益州刺史萧纪，非但不东援建康的父兄（梁武帝萧衍和简文帝萧纲），反而为了自己能当上皇帝，兄弟兵戎相向，萧绎还对萧纪用上了其擅长的“技术”^①，画纪形象，亲自以铁符钉于肢体上以厌胜之。

战争中的任何一方，对神灵的祈祷往往会含有厌胜的成分。
《晋书·苻坚载记》记晋秦淝水之战云：

坚与苻融登城而望王师，见部阵齐整，将士精锐，又北望八公山上草木，皆类人形，顾谓融曰：“此亦勍敌也，何谓少乎。”怵然有惧色。初，朝廷闻坚入寇，会稽王道子以威仪鼓吹求助于钟山之神，奉以相国之号。及坚之见草木状人，若有力焉。^②

“钟山之神”原无特指，但自孙吴起即定位于蒋子文，故这里司马道子“以威仪鼓吹求助”的“钟山之神”即蒋子文，而蒋子文信仰基本上属于巫觋信仰。孙恩之乱爆发后，“孙恩之攻会稽，僚佐请为之备。凝之不从，方入靖室请祷，出语诸将佐曰：‘吾已请大道，许鬼兵相助，贼自破矣。’既不设备，遂为孙恩所害。”^③身为会稽内史的王凝之，面对孙恩起义军，不是积极备战应战，而是在那里请祷，希冀鬼兵相助。同样是那位司马道子，同样是面对孙恩起义军，“道子无他谋略，唯日祷蒋侯庙为厌胜之术”^④。

刘宋太初之难后，文帝第三子刘骏（即世祖宋孝武帝）联合南

① 《南史·梁本纪下·元帝纪》，页245言：梁元帝“于技术无所不该”。

② 《晋书·苻坚载记》，页2918。

③ 《晋书·王羲之传附子凝之传》，页2103。

④ 《晋书·武十三王传·会稽文孝王道子传附子元显传》，页1738。

谯王刘义宣、随王刘诞等人举义兵讨伐二凶。而当刘劭屡屡战败，被困京城时，“劭迎蒋侯神于宫内，疏世祖年讳，厌祝祈请，假授位号，使铄造策文”^①，面对被讨伐灭亡的境地，刘劭却在弄巫术的那一套。最终，祝祷不灵，厌胜无效，二凶伏诛，“投劭、濬尸首于江”，“道育、鸚鵡并都街鞭杀，于石头四望山下焚其尸，扬灰于江。”^②

齐东昏侯萧宝卷在城破国亡的危急时刻，创造性地使用了厌胜法术中的“移祸法”。萧衍兵围城下之时，东昏侯不是想着如何奋起抵抗，而是在宫廷内施行起厌胜巫术来：

帝著乌帽袴褶，备羽仪，登南掖门临望。又虚设铠马斋仗千人，皆张弓拔白，出东掖门，称蒋王出荡。又受刀敕等教著五音儿衣，登城望战。还与御刀左右及六官于华光殿立军垒，以金玉为铠仗，亲自临阵，诈被创势，以板扛将去，以此厌胜。^③

有意思的是，东昏侯采取了法术中常用的“替代法”（或曰“移祸法”），不过，他使用的并不是“替身”，而是用“预演”的手法，将可能发生的灾祸预先演示，以便移除真正的灾祸。“这是企图以‘演示性的受伤’替代真正的败战，可以说颇具创意”^④。但是，萧宝卷以厌胜之术并不能移除自己即将到来的灭顶之灾，萧衍代齐建梁。

皇帝的诏令也成了战争中厌胜的法宝。梁武帝末年的太清二年（548年），西魏降将侯景与梁宗室萧正德勾结，举兵叛变，攻破建康。次年攻下台城（宫城），武帝愤恨而死。就在侯景举兵攻城

① 《宋书·文九王传·南平穆王铄传》，页1857。

② 《宋书·二凶传·始兴王濬传》，页2439。

③ 《南史·齐本纪下·废帝东昏侯纪》，页157。

④ 稽寅《压抑与安顺——厌胜的传统》，《历史月刊》，1999年第1期。

之际：

贼之始至，城中才得固守，平荡之事，期望援军。既而中外断绝，有羊车儿献计，作纸鸦系以长绳，藏敕于中。简文出太极殿前，因西北风而放，冀得书达。群贼骇之，谓是厌胜之术，又射下之，其危急如此。^①

这起厌胜事例中，“纸鸦”只是承载“敕”的载体，起厌胜作用的是“敕”，即皇帝的诏令。献计的羊车儿是否属巫者，史无明载，不得而知。但面对侯景的叛军，“作纸鸦系以长绳，藏敕于中”的厌胜之术，显然是无济于事的。侯景之乱实际导致了梁朝统治的垮台，具有讽刺意味的是，被史家称赞为“治定功成，远安迩肃”、“征赋所及之乡，文轨傍通之地，南超万里，西拓五千。其中环财重宝，千夫百族，莫不充牣王府，蹶角阙庭。三四十年，斯为盛矣。自魏、晋以降，未或有焉”^②的梁武朝，在侯景之乱爆发后，竟然不堪一击，无赖求助于巫术。

三、厌胜治病

林富士先生在研究六朝时期的巫觋与医疗时得出了如下结论：“在六朝时期的中国社会中，巫者是主要的医疗者之一”；“在医疗市场上，巫者必须和医者、道士、僧人竞争。在疾病观和医疗法上，巫、医、道、僧都各有其特色和专长，不过，他们之间也有一些共通性，而这些共通性似乎是自先秦、两汉以来即已发展成熟的巫

① 《南史·贼臣传·侯景传》，页2004。

② 《梁书·武帝纪下》卷末“史臣曰”，页97。

现的医疗传统。”^①可见,“巫现的医疗传统”给中国中古社会的巨大影响。巫者、医者等共同占领当时医疗市场的情况,东汉王符、东晋葛洪和刘宋周朗曾先后提出过批评。王符《潜夫论·浮侈》言汉代就有不少人“起学巫祝,鼓舞事神,以欺诬细民,荧惑百姓。……或弃医药,更往事神,故至于死亡。不自知为巫所欺误,乃反恨事巫之晚,此荧惑细民之甚者也!”^②葛洪《抱朴子内篇》中批评当时社会上:

俗所谓道率皆妖伪,转相诳惑,久而弥甚,既不能修疗病之术,又不能返其大迷,不务药石之救,惟专祝祭之谬,祈祷无已,问卜不倦,巫祝小人,妄说祸祟,疾病危急,唯所不闻,闻辄修为,损费不貲,富室竭其财储,贫人假举倍息,田宅割裂以訖尽,筐柜倒装而无余。^③

宋孝武帝(454-464年在位)时期,周朗针对当时社会上“妖巫”活跃、“鬼道”兴盛而民众生病时“弃医”求助于“巫鬼”,在上书给孝武帝的奏章中批评道:

凡鬼道惑众,妖巫破俗,触木而言怪者不可数,寓采而称神者非可算。其原本是乱男女,合饮食,因之而以祈祝,从之而以报请,是乱不诛,为害未息。凡一苑始立,一神初兴,淫风辄以之而甚,今修堤以北,置园百里,峻山以右,居灵十房,糜财败俗,其可称限。又针药之术,世寡复修,诊脉之伎,人鲜能达,民因是益征于鬼,遂弃于医,重令耗惑不反,死夭复半。今

① 林富士《中国六朝时期的巫现与医疗》,《中央研究院历史语言研究所集刊》,1999年3月,第70本第1分。该文以六朝巫现疗病的23个事例展开讨论。

② 汉·王符《潜夫论》,见清·汪继培笺《潜夫论笺校证》,中华书局,1985年版,页125。

③ 葛洪《抱朴子内篇·道意》,见王明《抱朴子内篇校释》,中华书局,1985年版,页172。

太医宜男女习教,在所应遣吏受业,如此故当愈于媚神之愚,低艾腠理之敝矣。^①

但这类批评并未阻止巫覡在医疗市场上的存在。孙权以下的许多六朝统治者在病中时,往往都有巫者侍疾,已见第二章的论述。厌胜巫术也被用于疾病的治疗。

《晋书·后妃传上·惠贾皇后传》记,贾后曾以治病需要厌胜为名行“荒淫放恣”之实。这名历史上有名的荒淫皇后,派一老嫗以“家有疾病,师卜云宜得城南少年厌之”为名,将一“端丽美容止”的“盗尉部小吏”接进宫里,“见留数夕”,与自己“共寝欢宴”^②,供自己享乐。贾后的荒淫姑且不论,该事例所见师卜建议的以“少年厌之”的法术或许更像是房中术。

从《晋书·艺术传》的记载知,晋代医、巫并存,巫祝厌劾之术常被使用。韩友,“庐江舒人(今安徽庐江西南)也”,“善占卜,能图宅相冢,亦行京费厌胜之术”,京指西汉的京房,《汉书》有传,费指后汉费长房,《后汉书·方术传下》有传,两人均是方术之士。所载韩友为人治病的事例,从法术上看,多属厌胜巫术:“龙舒长邓林妇病积年,垂死”,别的医、巫“皆息意”,韩友“使画作野猪著卧处屏风上”,这位邓林妇“一宿觉佳,于是遂差(通)瘥“,病愈)”。还有一位已经被确认“病死”,并已为其举行了丧礼之“复礼”——招魂的舒县廷掾王睦,“友为筮之,令以丹画版作日月置床头,又以豹皮马鄣泥卧上,立愈”。韩友治好了这两位病人,表明他的医术比其他医、巫高明,而这两例的治疗法均为厌胜法。韩友属西晋人,“元康六年(296年)举贤良,元帝渡江,以为广武将军,永嘉末

① 《宋书·周朗传》,第2100-2101页。

② 《晋书·后妃传上·惠贾皇后传》,页964。

(313年)卒。”^①

淳于智则采用“朱书田字”帮人厌胜死一只啮其手指的老鼠。淳于智“能易卜筮，善厌胜之术”，干宝《搜神记》卷3载：“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。”^②这大体是缘于赤色驱邪的观念。《搜神记》卷5还记有赤笔辟恶灾的厌胜术：“（通宾者）又曰：‘为卿留赤笔十余枝，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。”也是以赤朱色为厌胜的例证。淳于智还以符法为人治病，《晋书·艺术传》说：“其消灾转祸，不可胜纪，而卜筮所占，千百皆中。”

齐明帝萧鸾病中，似乎不曾延医治疗，求助的是巫者。《南齐书》载其事云：

性猜忌多虑，故亟行诛戮。潜信道术，用计数，出行幸，先占利害，南出则唱云西行，东游则唱云北幸。简于出入，竟不南郊。上初有疾，无辍听览，秘而不传。及寝疾甚久，敕台省府署文簿求白鱼以为治，外始知之。身衣绛衣，服饰皆赤，以为厌胜。巫覡云：“后湖水头经过宫内，致帝有疾。”帝乃自至太官行水沟，左右启：“太官若无此水则不立。”帝决意塞之，欲南引淮流。会崩，事寝。^③

齐明帝病重时，“求白鱼以为治”，“身衣绛衣，服饰皆赤，以为

① 《晋书·艺术传·韩友传》，页2476-2477。

② 《晋书·艺术传·淳于智传》有相同的记载，页2477。

③ 《南齐书·明帝纪》，页92。

厌胜”，乃至堵塞流经宫廷的后湖水，应都是厌胜疗法的内容。

厌胜之术用于医疗，亦见于妇女生育中。宋·张杲《医说》卷9引陶弘景语曰：“陶隐居云：产难，取弓弩弦以缚腰，及烧弩牙令赤，内酒中饮之。皆取法于快速之义也。”同样的记载也见于明代医书《普济方》卷356。古人这种以巫术的心理和方法催促孕妇生产，叫做“催生巫术”或“催产巫术”^①，厌胜是催生巫术之一种。《北齐书·窦泰传》记载了窦泰诞生的神奇过程：说什么窦泰母是在“梦风雷暴起”，“见电光夺目”的情况下“遂有娠”。窦泰母怀孕足月，却“期而不产”，大感恐惧时，接受巫者的建议，才采用“渡河湔裙”的方法，因而顺利产下窦泰^②。这是以“渡河湔裙”解除难产之厄。

有史实表明，北朝医疗中也有运用厌胜之术。《魏书》载巫者于胡国珍病重之时，劝其“为厌胜之法”^③，却不曾交代其具体做法。《北齐书》载：“大宁二年（562年）春，太后寝疾，衣忽自举，用巫媪言改姓石氏。”^④用巫媪之言改姓石氏，同样是一种厌胜的做法。

四、日常生活中的厌胜杂用

从不少史实记载来看，厌胜之术在六朝日常生活中也多有使用。

日常生活中，桃、鸡作为厌胜辟邪灵物在六朝使用较多，特别

① 吴成国《中国古代催生巫术的历史考察》，《江汉论坛》，1999年第9期。

② 《北齐书·窦泰传》，页193。

③ 《魏书·外戚传下·胡国珍传》，页1834-1835。

④ 《北齐书·神武娄后传》，页124。

成为六朝元旦节日活动中常用的厌胜灵物。正月初一,“长幼悉正衣冠,以次拜贺。进椒柏酒,饮桃汤。……造桃板着户,谓之仙木。”^①以此求得一年中的平安。应劭《风俗通义》卷8“雄鸡”条说:“鸡,主以御死辟恶也。”^②因此,三国魏人常在正月初一和腊祭之日的早晨“杀鸡著门户”,议郎董勋认为这一风俗与先秦“十二月索室逐疫、衅门户磔鸡”的制度一脉相承。魏明帝大修禋礼,以鸡牲“供禋衅之事”^③。晋代“岁旦常设苇茭桃梗,磔鸡于宫及百寺之门,以禳恶气”^④,是官府通用的惯例。刘宋时,罢省正月设桃梗、磔雄鸡的传统后,“而诸郡县此礼往往犹存”^⑤。南朝,磔鸡于门逐渐被贴画鸡等做法所取代,《荆楚岁时记》说,“帖(贴)画鸡或断缕五彩及土鸡于户上”,是当时元旦节庆活动中的重要内容。“这里提到的刻缕而成的五彩鸡就是现代乡村中常见的剪纸鸡的滥觞。”^⑥

南朝道士陶弘景《真诰》教育学道之人:“学道山中,宜养白鸡白犬,能辟邪灵。”白鸡辟邪法应是道士根据民间巫术加工而成的鸡厌胜术。至于以桃、鸡(鸡头、鸡身、鸡血、鸡毛)入药治病,更是利用的是其巫术灵物的一面。

六朝时代,厌胜钱常被用来驱除一般的妖邪,保佑富贵平安,镇宅,治病等等。更有意思的是晋人鲁褒,他作讽刺名文《钱神

① 梁·宗懔撰、隋·杜公瞻注、黄益元校点《荆楚岁时记》,见王根林、黄益元、曹光甫校点《汉魏六朝笔记小说大观》,上海古籍出版社,1999年版,页1051。以下引《荆楚岁时记》,均见此书,不另注。

② 东汉·应劭《风俗通义》,见赵泓译注《风俗通义全译》,贵阳:贵州人民出版社,1998年版,页321。

③ 《晋书·礼志上》,页600。亦见《宋书·礼志一》,页342。

④ 《晋书·礼志上》,页600。

⑤ 《宋书·礼志一》,页342。

⑥ 胡新生《中国古代巫术》,济南:山东人民出版社,1998年版,页149。

论》以讽刺元康(291-299年)之后“纲纪大坏”的社会现实,提到当时的一句谚语“钱无耳,可使神。”^①这句话就是后世民间俗语“有钱能使鬼推磨”的原型。钱币既可通神,就可使鬼;既可使鬼,必有压服鬼怪的威力。因此,钱币成为辟除邪祟的一种厌胜物,就顺理成章了。

人们把得到前代钱币,作为祥瑞之兆来看待,于是衍化出来诸多记载。《晋书》载:“海西太和(366-371年)中,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。至明旦,失钱所在,惟有船存。视其状,悉有钱处。”^②《太平御览》卷836引盛弘之《荆州记》曰:“义熙十二年(416年),有童子群浴南阳渚水,忽岸边有钱出如流沙,因竞取之,手满放地,寻复行去,乃以衫衣裹缚,各有所得。”光《南齐书·祥瑞志》即载有3例:“泰始(465-471年)中,世祖(齐世祖萧赜)于青溪宅得钱一枚,文有北斗七星双节,又有人形带剑。及治盆城,又得一大钱,文曰‘太平百岁’”;“永明七年(489年),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”;“(永明)十年(492年),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”^③。关于齐世祖武帝萧赜所得异形钱,《南史》云:世祖于所住堂内“又得异钱,文为‘北斗星’,双刀、双贝及有人形带剑焉。”^④这种厌胜钱的观念,对人们影响极深。

有人将钱币放在建筑物中作为镇物。《宋书·徐羨之传》称,

① 《晋书·隐逸传·鲁褒传》,页2437-2438。

② 《晋书·五行志上》,页811。《宋史·五行志二》,页899有相同记载。

③ 均见《南齐书·祥瑞志》,页364。

④ 《南史·齐本纪上·武帝纪》,页116。

徐羨之这位刘宋开国元勋，少时曾遇祖先现身指点，说“汝有贵相，而有大厄”，这位祖先让他“以钱二十八文埋宅四角，可以免灾”。不久，徐羨之随亲戚住到县城去，他偶到城外办事，恰在这时，县城被“盗贼”攻破，“县内人无免者，鸡犬亦尽，唯羨之在外获全”^①。这件事应验了徐羨之那位祖先的话，当时人认为这就是徐氏遵嘱埋钱之效。

梁元帝萧绎曾命人用千万钱来厌胜镇服蛇。《南史》卷8《梁本纪下》记元帝承圣三年(554年)：

三月，主衣库见黑蛇长丈许，数十小蛇随之，举头高丈余南望，俄失所在。帝又与官人幸玄洲苑，复见大蛇盘屈于前，群小蛇绕之，并黑色。帝恶之，官人曰：“此非怪也，恐是钱龙。”帝敕所司即日取数千万钱镇于蛇处以厌之。^②

承继两汉，法印辟邪和明镜驱邪在魏晋六朝仍有施行。《抱朴子内篇·登涉》言及多种法印，其中有云：“古之人人山者，皆佩黄神越章之印。其广四寸，其字一百二十。”可见黄神越章之印已成为东汉魏晋巫师与方士的常用法宝了。得到前代印玺更被视为祥瑞，《南史》载齐武帝萧赜“又于所住堂内得玺一枚，文曰‘皇帝行玺’”^③。明镜驱邪观念在魏晋时期更加普及。《抱朴子内篇·登涉》言：“万物之老者，其精悉能假托人形，以眩惑人目而尝试人，唯不能于镜中易其真形耳。是以古之入山道士，皆以明镜九寸已上，悬于背后，则老魅不敢近人。”^④

① 《宋书·徐羨之传》，页1334-1335。

② 《南史·梁本纪下·元帝纪》页241。

③ 《南史·齐本纪上·武帝纪》，页116。

④ 葛洪《抱朴子内篇·道意》，见王明《抱朴子内篇校释》，中华书局，1985年版，页313、页300。

魏晋南朝,一些节日的巫术形态十分明显,使得这些节日具有厌胜辟邪之功能。先秦三月水滨祓除邪祟的习俗,汉代成为固定节日,曹魏将此节期固定在三月三日,不再随每年上巳日的具体日期而变动。^①上古夏至辟邪活动习俗,至汉代已分化出一个固定于五月五日的节日。《后汉书·礼仪志二》云:“以五月五日,朱索五色印为门户饰,以难止恶气”^②。后来称作“端午节”。《初学记》卷4引晋代周处《风土记》云:“仲夏端午,烹鹺角黍。……造百索系臂,一名长命缕,一名续命缕,一名辟兵缯,一名五色缕,一名五色丝,一名朱索。又有条达等织组杂物,以相赠遗。采艾悬于户上,蹋百草,竞渡。”再如宗懔《荆楚岁时记》所记十二月八日腊祭即傩祭,盛行于荆楚地区。^③

六朝有厌盗之法。自财产私有制确立以来,盗窃行为就相伴而生,一系列防盗、厌盗、捕盗的巫术也随之产生。有人问葛洪,既未修成道德,又不能藏身名山,处在当今世情不古、盗贼甚多的社会,将如何防备随时可能出现的灾祸?葛洪在回答中开列了三种厌盗方法:“常以执日取六癸上土,以和百(柏)叶薰草,以泥门户方一尺,则盗贼不来。”此法中,“执日”即未日,是术数家用建除法定十二辰之吉凶,按《日书·秦除》的记载,从正月到十二月每月有一“执日”;而“六癸”是方位概念,是术士对付盗贼时常常涉及的一种方位。第二法是:“亦可取市南门土,及岁破土、月建土,合和为人,以着朱鸟地,亦压盗也。”此法中,“破”、“建”都是建除法中的概念,“岁破土”应指当年第一个破日所取的土,“月建土”指

① 《宋书·礼志二》,页386。

② 《后汉书·礼仪志二》,页3122。

③ 参阅萧放《楚地节日巫术形态》,《湖北大学学报》,1998年第2期。

当月建日所取的土,“朱鸟地”指南方。此法是用三种土和成泥,塑成土偶,放在南面固定方位上。第三法重点讲避藏:“有急则入生地而止,无患也。天下有生地,一州有生地,一郡有生地,一县有生地,一乡有生地,一里有生地,一宅有生地,一房有生地。”^①

史载,贵族在悠闲的生活中也使用厌胜之术。《南齐书·魏虏传》云:“胡俗尚水,又规画黑龙相盘绕,以为厌胜。”这是北魏的风俗。梁武陵王萧纪,武帝第八子,据《梁书·武陵王纪传》知,萧纪于天监十三年(514年)“封为武陵郡王”、“出为会稽太守”。在会稽太守任上,萧纪曾因为蛙鸣声叫沈僧昭施行厌胜之术,皇室贵族为了个人的安逸无所不用其极,由此可见一斑:

武陵王纪为会稽太守,宴坐池亭,蛙鸣聒耳。王曰:“殊废丝竹之听。”(沈)僧昭咒厌十许口便息。及日晚,王又曰:“欲其复鸣。”僧昭曰:“王欢已阑,今恣汝鸣。”即便喧聒。^②

《南史》沈僧昭本传称:“僧昭别名法朗,少事天师道士,常以甲子及甲午日,夜著黄巾衣褐醮于私室。时记人吉凶,颇有应验”。沈僧昭有其少年学道(天师道)的背景,而六朝时期,天师道与巫术的关系十分密切,所以沈僧昭能为武陵王纪因为蛙鸣声施行厌胜之术也就不足为怪。

《陈书》说陈后主宠爱的贵妃张丽华“好厌魅之术”,张丽华所好“厌魅之术”^③,是何种做法,施怎样的法术,史未明载。但处于后宫中的张丽华将厌胜等巫术手段除用于宫廷斗争外,无疑也用于平常生活之中。

① 葛洪《抱朴子内篇·微旨》,见王明《抱朴子内篇校释》,中华书局,1985年版,页127。

② 《南史·沈庆之传附攸之从孙僧昭传》,页970。

③ 《陈书·后主沈皇后传附张贵妃传》,页131。

第三节 六朝厌胜巫术的文化分析

一、心理工具层面上的“福己”与“祸人”

从厌胜的对象来看,六朝厌胜巫术施行的对象是多种多样的。有厌胜鬼神,如桃木辟邪多施于鬼神,见于六朝雩祭和节日活动中,《抱朴子》所载法印厌胜山神等,而妇女难产时厌胜的是难产鬼,北齐孝昭帝高演病重之时曾备设“厌胜术”,厌胜的就是他病中看见的文宣帝的鬼魂^①;有厌胜妖怪,如淳于智朱书田字杀死一只怪鼠,《抱朴子》言明镜驱“老魅”;有厌胜蛇的,如梁元帝以千万钱厌胜镇服宫中出现蛇;有厌胜蛙声的,如梁武陵王萧纪;有厌胜灾厄的,如徐羨之以钱厌胜灾厄;有厌胜亡魂的,如《颜氏家训·风操》所言“画瓦书符,作诸厌胜”^②,即是针对亡魂的厌胜法。但在动荡混乱的魏晋南北朝时期,厌胜之术施行的对象更多的似乎是人,为了权位和帝位厌人“王气”和“天子气”。宫廷斗争的双方,战争中的对手等,无不直接以人为厌胜的对象。

从厌胜的目的来看,基本上是趋吉避祸,所谓“福己”与“祸人”。有研究者指出:“厌胜的目的和其他法术一样,基本上都是为了祈福避祸。但是,由于厌胜主要是用一种强制、逼迫的手段,

^① 《北齐书·废帝纪》,页76。

^② 北齐·颜之推《颜氏家训》,见王利器集解《颜氏家训集解》,上海古籍出版社,1980年版,页103。

所以,通常都用来禳除灾祸、镇压妖邪或消灭敌人。当然,灾祸消除,平安和福祥自然而来。因此,这种类型的法术,通常是以‘祸人’作为‘福己’的手段。”^①正因如此,我们就对六朝为什么厌胜施行的对象除鬼神妖怪外更多的是人就不难理解。

包括厌胜巫术在内的一切巫术,从实际功效上说,是不可能有什么实际功效的。六朝厌胜巫术的“福己”与“祸人”也不会产生任何实际功效的。既然如此,那人们还何以运用厌胜巫术呢?这恐怕主要取决于巫术在文化功能上的心理工具价值。巫术的信仰来自原始人类的生活经验与心理感受,是人类早期选用的一种具体而实用的心理工具。巫术的这种心理工具价值,不用说从原始时代至六朝时期存在,就是科学昌明的今天,也依然存在。马林诺夫斯基在论述巫术的这种功能与价值时指出:

巫术使人能够进行重要的事功而有自信力,使人保持平衡的态度与精神的统一——不管是在盛怒之下,是在怨恨难当,是在情迷颠倒,是在念灰思焦等等状态之下。巫术的功能在使人的乐观仪式化,提高希望胜过恐惧的信仰。巫术表现给人的更大价值,是自信力胜过犹豫的价值,有恒胜过动摇的价值,乐观胜过悲观的价值。^②

二、厌胜物——“巫术信仰的物化”

“厌胜物”即“避邪物”(又称“镇物”、“禳镇物”)。“避邪物这

① 稽童《压抑与安顺——厌胜的传统》,《历史月刊》,1999年第1期。

② [英]马林诺夫斯基著、李安宅译《巫术科学宗教与神话》,北京:中国民间文艺出版社,1986年版,页77。

种反抗巫术常用的手段,在原始人的信仰中认为,某种神祇鬼祟,虽然可以作祟于人,但是它们总有一种或几种害怕的东西,因而在生活中采用某种东西作镇物,或佩带某物即可避邪。”^①

六朝厌胜物丰富多彩,五花八门。如为破萧道成祖坟风水,宋明帝使用大铁钉作厌胜物;齐武帝以“大起楼苑宫观”来厌胜“新林、娄湖、青溪”一带的天子气;赵王伦、孙秀以符书为“厌胜之文”,《抱朴子》所载“辟五兵之道”的符咒;侯景之乱时,梁武帝以诏令厌胜敌军;韩友为人治病画野猪、画日月,淳于智朱书田字;齐明帝病中,“吃白鱼”,“穿红色衣服”;陶弘景所言以“弓弩弦”厌胜难产鬼;改姓治病等;厌胜钱、法印、明镜、桃木、鸡、白犬等,用于日常生活,已见前述。

六朝作为厌胜物的物品,远不止我们前面所提到的一些物品和东西,这需要我们在浩繁的史籍中去挖掘它们。例如,六朝时期,桑木、白茅、茱萸等也曾作为厌胜物来使用。我国上古存在着普遍的桑崇拜观念,桑崇拜产生的根本原因是当时人们物质生产的需要,生产和生殖两种因素的相互结合与促进,形成了中国古代跨越广阔时空的桑崇拜民俗。^② 桑崇拜在六朝依然表现突出,南朝刘敬叔《异苑》卷3“诸葛博识”条记载的是三国时代的一个传说,说的是吴国永康县(今浙江永康市)有人入山遇一大龟,献给孙权,孙权一连烧了上万车柴草也没把龟煮死,遂接受诸葛恪的建议,改烧老桑树,不一会就把大龟煮烂了。^③显然,这是在渲染桑木

① 高国藩《中国巫术史》,上海三联书店,1999年版,页123。

② 钟年《论中国古代的桑崇拜》,《世界宗教研究》,1996年第1期。

③ 南朝宋·刘敬叔撰、黄益元校点《异苑》,见王根林、黄益元、曹光甫校点《汉魏六朝笔记小说大观》,上海古籍出版社,1999年版,页617-618。

辟邪的威力,以致晋代流传着“一切仙药,不得桑煎不服”^①的用药服药秘诀。

白茅成为巫术灵物与古代祭祀相关,楚国贡献给周天子的祭祀物品中即有苞茅——白茅束成的茅草捆。晋代,由白茅辟邪术转换成了白茅击鬼法,葛洪说:“山中见鬼来唤人,求食不止者,以白茅投之即死也。”^②

梁代吴均《续齐谐记》曾记载过汝南郡的桓景跟随费长房学习法术的故事,吴均由此认为茱萸辟邪法由费长房所首倡。^③ 吴均的看法自是小说家言,但其记载的故事中有两点却基本可信:九月九日佩带茱萸最晚至东汉时期已成为固定的节日活动;佩带茱萸囊起初是巫师抵御邪气的一种法术,经巫师提倡后才在民间广泛传播开来。明代徐光启《农政全书》卷40引晋代周处《风土记》云:“俗尚九月九日,谓之‘上九’。茱萸到此日,气烈熟,色赤,可折其房以插头,云辟恶气御冬。”这是说魏晋时期有人习惯把茱萸插在头上,后世流行的九月九日登高插茱萸的做法即由此演变而来。

陶思炎先生曾论所有厌胜物是“文化象征的产物”、“巫术信仰的物化”、“宗教的通神法物”和“风俗探秘的符号”。拿厌胜物是“巫术信仰的物化”来说,他指出:

巫术有突出的实用性质,有一套相应的技术,其应用领域主要在人事方面,在人与自然、人与社会的关系方面。镇物基本沿袭了巫术的传统,亦讲求实用的效果,不过已淡化了仪式

① 唐·王焘撰《外台秘要方》卷18引《抱朴子》。

② 《抱朴子·登涉》,见王明《抱朴子内篇校释》,中华书局,1985年版,页304。

③ 梁·吴均撰、王根林校点《续齐谐记》,见王根林、黄益元、曹光甫校点《汉魏六朝笔记小说大观》,上海古籍出版社,1999年版,页1007。

与技术的成分,多以静物代替活动,用以逸待劳的方式追求防范、护卫的目标。巫术有“白巫术”、“黑巫术”之分,或“吉巫术”、“凶巫术”之别,相应地,巫具又有白、黑或吉、凶之异。^①

三、“禁断”与“不断”

六朝厌胜巫术一直处在“禁断”与“不断”之中。曹魏时期曾对于祠祀巫祝下过禁令。^② 六朝统治者有的禁止别人厌祝祈祷,自己却崇信至迷,如宋孝武帝、宋明帝、齐明帝等即是这样的人物。在当时佛教徒的眼里,厌胜被斥为“奸方”,是不值得记载或讨论的内容,如《弘明集》卷8录刘勰所撰《灭惑论》批判道教法术时云:“消灾淫术,厌胜奸方,理秽辞辱,非可笔传。”

在法律上对于“厌胜”的行为有所规范,则是《唐律疏议》中才有的事情。“诸有所憎恶,而造厌魅及造符书诅咒,欲以杀人者,各以谋杀论减二等。以故致死者,各依本杀法。欲以疾苦人者,又减二等。即于祖父母、父母及主,直求爱媚而厌咒者,流二千里。若涉乘輿者,皆斩。”长孙无忌等人还特别解释了他们眼中的“厌魅”是什么,《疏议》云:“厌事多方,罕能详悉,或图画形象,或刻作人身,刺心钉眼,系手缚足,如此厌胜,事非一绪;魅者,或假托鬼神,或妄行左道之类;或咒或诅。”^③

但这些批判或朝廷禁令,并未禁断厌胜巫术的传统,相反禁而

① 陶思炎《中国镇物文化略论》,《中国社会科学》,1996年第2期。

② 参阅唐长孺《魏晋期间北方天师道的传播》,收入氏著《魏晋南北朝史论拾遗》,中华书局,1983年版,页218。

③ 长孙无忌等《唐律疏议》卷18,见刘俊文撰《唐律疏议笺解》,中华书局,1996年版,页1311-1312。

不断,使用厌胜法术成为延续后世的传统。正如嵇童先生所言:

在中国社会中,无论是帝王后妃、王侯将相,还是编户齐民、奴仆婢妾,在某些特殊的情境之下,都有人会为了特定的目的行使厌胜之术。^①

正因如此,这也就成为我们今天何以要研究包括厌胜巫术在内的古代巫术的原因所在。

^① 嵇童《压抑与安顺——厌胜的传统》,《历史月刊》,1999年第1期。

第五章 六朝蛊道巫术的历史考察

本章所要讨论的“蛊道巫术”，虽在概念上与高国藩先生所言“蛊道巫术”相同，但在内容上既包括了高先生所定义的“蛊道巫术”，即“是巫师用一种特殊的毒虫左右人的一切，服务于某一种目的”的巫术^①（这一类的蛊道巫术，学者们习惯上称作“毒蛊术”，文献中通常称为“畜蛊”、“造蛊”、“下蛊”或“施蛊”^②），又包括通过埋置偶人诅咒仇敌的巫术行为，即“巫蛊术”。故我们讨论的蛊道巫术是“毒蛊术”和“巫蛊术”这两大内容组成的巫术。

第一节 “蛊”的释解与“蛊术”溯源

一、“蛊”的释解

“蛊道”一词，汉代已经开始使用。《史记·淮南衡山列传》：

① 高国藩《中国巫术史》，上海三联书店，1999年版，页62。

② 参阅詹鄞鑫《心智的误区——巫术与中国巫术文化》，上海教育出版社，2001年版，页639。

“王后乘舒死，立徐来为王后。厥姬俱幸。两人相妒，厥姬乃恶王后徐来于太子曰：‘徐来使婢蛊道杀太子母。’太子心怨徐来。”^①《史记·龟策列传》：“至以卜筮射蛊道，巫蛊时或颇中。”^②《汉书·武五子传·戾太子刘据传》：“是时，上春秋高，意多所恶，以为左右皆为蛊道祝诅，穷治其事。”《后汉书·章帝八王传·清河孝王庆传》：“清河孝王庆，母宋贵人。……后（窦皇后）于掖庭门邀遮得贵人书，云‘病思生菟，令家求之’，因诬言欲作蛊道祝诅，以菟为厌胜之术，日夜毁谮，贵人母子遂渐见疏。”^③《后汉书·皇后纪》还见有“巫蛊道”一词：“（永元）十四年（102年）夏，有言后（和帝阴皇后）与（邓）朱共挟巫蛊道”^④不过，这些文献中的“蛊道”是指“毒蛊术”还是“巫蛊术”抑或二者兼而有之，因文献记载的简略，尚需进一步研究确定。

蛊道巫术的两大内容“蛊毒”和“巫蛊”，在《魏书·刑罚志》里才有明确的区分。《魏书·刑罚志》记载，世祖（太武帝拓跋焘）即位，以刑禁重，神中（428—431年），诏司徒崔浩定律令，规定“为蛊毒者，男女皆斩，而焚其家。巫蛊者，负羖羊抱犬沉诸渊”^⑤。

而要认识“毒蛊术”、“巫蛊术”及“蛊道巫术”，首先要弄清什么是“蛊”？

李卉先生《说蛊毒与巫术》一文开宗明义引《辞源》“蛊”字条和“蛊毒”条言：

《辞源》“蛊”字条说“蛊”有四解：“（1）毒害人之物也。

① 《史记·淮南衡山列传》，页3095。

② 《史记·龟策列传》，页3223。

③ 《后汉书·章帝八王传·清河孝王庆传》，页1799。

④ 《后汉书·皇后纪上·和帝阴皇后纪》，页417。

⑤ 《魏书·刑罚志》，页2874。

《左传》：皿虫为蛊，疾如蛊。参看蛊毒条。(2)谷皮也。《尔雅》：糠，谓之蛊。又谷之飞亦曰蛊，见《左传》。谓谷中虫也。(3)事也。《易》：干父之蛊。谓复前人已坏之绪也……。(4)惑也。《左传》：楚令尹子元欲蛊文夫人”。又“蛊毒”条：“《左传》疏：以毒药药人，令不自知者，谓之蛊毒”。^①

紧接着，她又指出：“一般人心目中的‘蛊’，与民族学家有兴趣传道的‘蛊’，都是第一义，亦即蛊毒之蛊。”但《辞源》解“蛊”的“第一义”似乎并不是“蛊”字的原始意义，倒是东汉许慎《说文解字》解“蛊”字为“腹中虫”更接近“蛊”字的原意。“蛊”的“原意是指人身体(尤其腹内)的寄生虫，如蛔、蛲、钩、绦虫之类”。《说文解字》曰：“蛊，腹中虫也。《春秋传》曰：皿虫为蛊，晦淫之所生也，梟磔死之鬼亦为蛊”。对《说文》的释解，詹鄞鑫先生认为：

许氏的解释是从两方面来说的。从本体方面说，“蛊”是“腹中虫”，即指人体寄生虫。另一方面许氏又引《春秋传》(即《左传》)之语转述经典有关“腹中虫”产生原因的传说，意谓男子惑于女色荒淫无度会导致生蛊疾，受梟磔等酷刑强死者的魂魄也会依附于人体而变成蛊。古人对“蛊”之所以产生的说法，反映了认识水平的局限性，但把“蛊”释为人体寄生虫很可能反映了“蛊”的早期意义。^②

为此，詹鄞鑫先生考察了“蛊”字含义的流变，他指出：

古人所说的“蛊”，有时偏重于它的寄生性。这种意义的

① 李卉《说蛊毒与巫术》，《中央研究院民族学研究所集刊》，第9期(1960年)。该文被收入苑利主编《二十世纪中国民俗学经典·信仰民俗卷》，北京：社会科学文献出版社，2002年版，页177-195(页177-178)。

② 詹鄞鑫《心智的误区——巫术与中国巫术文化》，上海教育出版社，2001年版，页639-640。

“蛊”有广义狭义之别：狭义的“蛊”是人体各种寄生虫的通称，广义的“蛊”则还包括草木器具乃至五谷米粟的寄生虫（各种蛀虫）。有时又偏重于它对人体健康的伤害性。这种意义的“蛊”不仅指人体寄生虫，也可能指吸血诸虫及有毒诸虫。在这两种意义中，寄生性意义应为“蛊”的初始含义，而伤害性意义应是由前者引申发展而来的。必须指出的是，古人所谓“虫”的含义也比今人更宽泛一些，不仅昆虫之类小虫叫“虫”，属于脊椎动物的禽兽鱼龟通常也叫“虫”。既然“蛊”不是某种特定的虫类名称，那么，有关“蛊”的巫术也就不是单一的某种巫术，而是利用动物以伤害他人健康的各类巫术的总称，其性质也可能各不相同。^①

实际上，“蛊”字出现很早，殷墟甲骨文中就有，写法作器皿中虫状，指各种疾病。但就其字本义而言，可能是指储存粮食器皿中的蠹虫。

弄清“蛊”字的含义后，我们还应该清楚，春秋以降，“蛊”的含义逐渐出现两条脉络，一则为疾病的蛊，二则为巫术的蛊。即“蛊”字在“毒蛊术”和“巫蛊术”中的意义各不相同。在所谓“畜蛊”、“造蛊”、“下蛊”或“施蛊”即“毒蛊术”中，“蛊”才是毒害人的“虫”。蛊的制法是把许多种虫子放在一个容器里，让它们互相残杀，最后所余下的最强者，即成为蛊。把蛊下在食物中，可以害人，据说，害人不必当时，毒发可在数月或数年之后。隋大业（605—617年）中太医巢元方撰《诸病源候论》，其卷25“蛊吐血候”、“蛊下血候”条言：“蛊，是合聚虫蛇之类，以器皿盛之，任其相噉食，余一存者名为蛊。能害人，食人府藏（腑脏）。其状心切痛，如被物

^① 同前引《詹鄞鑫书》，页644。

啮,或(音 bào,意思为“发硬”)面,目青黄,病变无常。是先伤于鬲(膈)上,则吐血也。不即治之,食藏府尽则死。”又,“蛊,是合聚虫蛇之类,以器皿盛之,令其自相食噉,余留一存者为蛊。能变化为毒害,人有事之,以毒害多因饮食内行之。人中之者,心腹懊痛烦,毒不可忍,食人五藏(脏),下血瘀黑,如烂鸡肝。”这类“蛊道”即是“毒蛊术”。

而“蛊”在“巫蛊术”中,已不是毒虫,而是指用来象征仇敌的偶人。胡新生先生考察了汉代巫蛊术的历史渊源,指出:“‘巫蛊’中的‘蛊’一般不代表‘蛊’字的原始意义即与毒虫有关的法术,而是指用来象征仇敌的偶人,例如《汉书》所谓‘掘蛊’即特指发掘偶人而言。”^①的确,不光《汉书》上有“掘蛊”的记载,《史记》、《后汉书》亦有记载,且均指同一件事:《史记·卫将军骠骑列传》言:“(韩说)为光禄勋,掘蛊太子宫,卫太子杀之。”^②以下选择《汉书》所记为例,《武帝纪》言:征和二年(前91年),“秋七月,按道侯韩说、使者江充等掘蛊太子宫”^③;《五行志上》云:“七月,使者江充掘蛊太子宫,太子与母皇后议,恐不能自明,乃杀充,举兵与丞相刘屈氂战,死者数万人,太子败走,至湖自杀”^④;《韩王信传》云:“(韩说)还为光禄勋,掘蛊太子宫,为太子所杀”^⑤;《江充传》:“充既知上意,因言宫中有蛊气,先治后宫希幸夫人,以次及皇后,遂掘蛊于太子宫,得桐木人”^⑥;《武五子传·戾太子刘据传》言:

① 胡新生《论汉代巫蛊术的历史渊源》,《中国史研究》,1997年第3期。

② 《史记·卫将军骠骑列传》,页2944。

③ 《汉书·武帝纪》,页208。

④ 《汉书·五行志上》,页1334。

⑤ 《汉书·韩王信传》,页1857。

⑥ 《汉书·江充传》,页2179。

“充遂至太子宫掘蛊，得桐木人。”①《后汉书·张皓传》李善注曰：“赵人江充，……遂掘蛊太子宫，得桐木人。”②这后几条记载直言“掘蛊”而“得桐木人”。这类“蛊道”即为“巫蛊术”。

二、“蛊术”溯源

追溯“蛊术”的源起，由于“蛊”在“毒蛊术”和“巫蛊术”中意义的不同，我们亦需分而述之。

毒蛊之巫术，产生于原始社会。相传伏羲是创制八卦的人，八卦之中，正有蛊卦。孔颖达《周易正义》卷三引褚氏云：“蛊者，惑也。”意为凡是中了蛊毒者，都有迷惑不醒之特征，故孔颖达释“惑”字是“蛊”字应有的意思。说八卦“蛊卦”讲的是蛊毒，但并不是说毒蛊术自周代《易经》才开始出现，蛊毒应产生于比伏羲还早的原始时代。③

原始人对“蛊”的印象，也当是“虫病”而已。传为禹作的《山海经》，鲁迅先生谓为“古之巫书”④。其《南山经》载：“丽（音几）之水出焉，而西流注于海，其中多育沛，佩之无瘕疾。”⑤“育沛”为何物，晋郭璞注曰“未详”；“瘕”，郭注曰：“瘕，虫病也。”可见，在原始神话中，不乏寄生虫病的病案。《南山经》又载：“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

① 《汉书·武五子传·戾太子刘据传》，页2742。

② 《后汉书·张皓传》，页1815。

③ 参阅高国藩《中国巫术史》，上海三联书店，1999年版，页91-93。

④ 参袁珂《〈山海经〉“盖古之巫书”试探》，收入中国《山海经》学术讨论会编辑《〈山海经〉新探》，成都：四川省社会科学院出版社，1986年版，页240。

⑤ 参袁珂校注《山海经校注》，上海古籍出版社，1980年版，页1-2。

曰蛊雕,其状如雕而有角,其音如婴儿之音,是食人。”^①这是一种名叫“蛊雕”的食人兽,郭璞注曰:“蛊或作纂”,若此,则“蛊雕”又叫“纂雕”。有学者认为:“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。……这种可怖的食人的蛊雕,鸡嘴,头有角,兽的身子,叫起来像婴儿一样。这大约是中国人对蛊的形状之最古老的想像吧!”^②显然,若将“蛊雕”作为“原始神话时代之蛊”的形象、“中国人对蛊的形状之最古老的想像”,则与“蛊”的“原义是指人身体(尤其腹内)的寄生虫”大相径庭,亦与史实不符,因此,古人“对蛊的形状之最古老的想像”绝不可能是“蛊雕”这种食人兽了。

在历史长河中,“蛊”及“毒蛊术”不断得到丰富和发展。

殷墟甲骨文中屡见有“蛊”为虐作害的卜辞,说明蛊害术在商代之前就已经盛行了。如有则卜辞曰:“有疾齿,唯蛊虐。”^③“这种造成牙齿疾患的‘蛊’,很可能指的是旧所称的‘蛀牙虫’(即龋齿)”^④。大体周人寄生虫病甚多,人们只知祭祀神灵,祈天禳灾。《周礼·秋官》专门设置“庶氏”,“庶氏,掌除毒蛊,以攻说檠之,嘉草攻之。凡殴蛊,则令之、比之。”意思是:“庶氏掌理去除毒蛊,以攻说祈神求去除它,用嘉草熏它。凡驱除毒蛊的事,负责发令与策划”^⑤。看来,周人已经使用祈神和药草熏除的办法来治蛊。不过,庶氏“掌除毒蛊”,这种驱蛊活动所要打击的对象主要是自生

① 同上,页14。

② 高国藩《中国巫术史》,上海三联书店,1999年版,页93-94。

③ 见郭沫若主编、胡厚宣总编辑《甲骨文合集》,中华书局,1978-1982年版,13658正。

④ 詹鄞鑫《心智的误区——巫术与中国巫术文化》,上海教育出版社,2001年版,页641。

⑤ 见林尹注译《周礼今注今译》,北京:书日文献出版社,1985年版,页395-396。

的毒蛊而不是人工畜养的蛊。

由《左传》的记载知,春秋战国已有人用器皿专门来培养“蛊”,从而形成古代造蛊的主要模式。《左传·昭公元年》记载,晋平公求医于秦,秦伯使医和视之,医和诊断后说“疾如蛊,非鬼非食,惑以丧志”。意思是说晋平公的病与蛊疾相似,然而病因与鬼魅和饮食都没关系,而是由惑于女色所致。赵孟问:“何谓蛊?”医和回答说:“淫溺惑乱之所生也。于文,皿虫为蛊。穀之飞亦为蛊。在《周易》,女惑男,风落山,谓之蛊。皆同物也。”(意思是: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)由医和的前后回答看,前一句话反过来理解,就是蛊疾必与鬼魅、饮食有关。后来“蛊”字被用为迷惑之义,一切迷惑人的行为和神志不清的状况均可称为“蛊”,这是由蛊疾进一步引申的结果。后一句话似乎可以证明春秋战国已有人用器皿专门来培养这种剧毒的虫,这就是“蛊”。而且这种培养蛊毒之法,亦成为后世造蛊、畜蛊的主要模式,前引隋巢元方撰《诸病源候论》卷25所载造蛊方法即是如此。再如,《本草纲目》卷42“蛊虫”条引唐陈藏器《本草拾遗》曰:

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,咬人至死者,或从人诸窍中出。

汉代,以“蛊”害人已成为一种流行的邪术,并把“蛊”放在岁末驱傩中来驱逐。郑玄注《周礼·秋官·庶氏》云:“毒蛊,虫物而病害人者。贼律曰:‘敢蛊人及教令者,弃市。’”^①郑玄所引“贼律”当来自汉

^① 汉·郑玄注、唐·贾公彦疏《周礼注疏》,《十三经注疏》之四,上海古籍出版社,1990年版,页556。

律,以蛊害人的处罚就是“弃市”,反映了汉代毒蛊术已成为一种流行的邪术,才会在当时的刑律中列入有关的条款。汉代,人们害怕蛊毒,将蛊视为鬼魅,把它放在岁末驱傩中来驱逐,还造出几种神物来把“蛊”吞食。《后汉书·礼仪志》云:“先腊一日,大傩,谓之逐疫。……穷奇、腾根共食蛊。”^①把吞食“蛊”的“穷奇”、“腾根”列入大傩驱疫的十二神之中,可见人们对驱除“蛊”是何等的重视。

至于“巫蛊术”,是用偶像象征仇敌并通过破坏、销毁偶像来达到伤害、消灭对方为目的的一种巫术,这种巫术活动曾经广泛存在于世界各民族历史上,并非某一民族所特有的风俗。英国人类学家弗雷泽对此类巫术亦曾有过考察,在《金枝》中,他写道:

在各种不同的时代,许多人都曾企图通过破坏或毁掉敌人的偶像来伤害或消灭他的敌人。他们相信,敌人将在其偶像受创伤的同时,本人也受到伤害,在偶像被毁掉的同时,本人也会死去。……数千年前的古代印度、巴比伦、埃及以及希腊、罗马的巫师们都深知这一习俗,今天澳大利亚、非洲和苏格兰的狡诈的、心怀歹意的人们仍然采用这种做法。^②

这种在世界范围内各民族历史上普遍存在过的使用偶像的巫术,其表现形式是多样化的。就偶像来说,有画像、木偶、土偶、草人、纸人、蜡人等。就惩罚偶像的方式来说,有箭射、针刺、劈裂、束缚、焚烧、埋葬,等等。但在偶像和惩罚偶像上的细微差异并不妨碍此类巫术在基本原理和基本手法上的一致^③。我国有学者称这

① 《后汉书·礼仪志中·大傩条》,页3127-3128。

② [英]詹姆斯·乔治·弗雷泽著,徐育新、汪培基、张泽石译《金枝》,北京:大众文艺出版社,1998年版,页21。

③ 根据弗雷泽的分类理论,通过攻击偶像惩治仇敌的巫术属于交感巫术中的模拟巫术,其巫术原理是“相似律”——两个的事物之间存在交感关系,作用于一个就可以使另一个受到同样的影响。参阅《金枝》,页19-23。

类巫术为“偶像祝诅术”，并认为“巫蛊”一语有广狭二义，广义上可统称一切巫术，狭义上是指偶像祝诅术。^①

从性质上言，汉代的巫蛊术显然也是一种偶像祝诅术，但关于巫蛊术的源起却在史学界有了不同的观点。巫蛊术在汉武帝时期表现得尤为突出，巫蛊术的流行引发了汉政府大规模的反巫蛊运动和宫廷内部的激烈斗争，最终酿成一场空前惨剧的“巫蛊之祸”。相反，历史文献中有关汉武帝以前“巫蛊术”的记载却十分少见。以致有的史学家认为，汉武帝时期巫蛊术的盛行可能与匈奴习俗有关，如著名史学家吕思勉先生曾作出巫蛊术“来自外国”的推测。^②田余庆先生对此看法表示赞同，并坚持至今，他说：“中外学人疑巫蛊之术或与匈奴习俗有关，不无道理。”^③

近年，胡新生先生著文不同意这一学术界影响较大的观点。他说：“这种观点或假说是不能成立的。中原地区的巫蛊术和巫蛊活动自有其久远的历史传统和很深的历史渊源，汉代巫蛊术的盛行与匈奴习俗基本上没有关系。”^④该文运用文献和考古材料研究认为，汉代的巫蛊术来自于华夏民族上古的偶像祝诅术，而汉代巫蛊术中的“蛊”，即所埋象征仇敌的桐人，则源自先秦桐棺葬制。因而他指出：

巫术信仰者在传统的偶像祝诅术和葬俑风俗的影响下创造了埋偶人的咒法；又在桐棺葬制的影响下养成了专用桐偶

① 胡新生《中国古代巫术》，济南：山东人民出版社，1998年版，页412、页415。

② 吕思勉《秦汉史》上册，上海古籍出版社，1983年版，页147。

③ 田余庆《论轮台诏》，《历史研究》，1985年第1期。后收入氏著《秦汉魏晋史探微》，中华书局，1993年版，页35（该书重订本由中华书局2004年出版，页38）。

④ 胡新生《论汉代巫蛊术的历史渊源》，《中国史研究》，1997年第3期。

的习惯。所有这些事实,都表明巫蛊术是在中原传统文化背景上自然形成的一种巫术。^①

胡先生的上述看法,我基本赞同。所不同的是,我认为不应该忽视“巫蛊”曾经是汉代妇女相互仇视时发泄私愤的通常方式之一,不过这种“巫蛊”常常在史籍里被称作“媚道”而已。

“媚道”实际内容为何,史书并未明载。所谓“媚道”,或以为即“房中术”^②,但有学者主张“此说恐非”^③。钱钟书先生认为系一种“可以使人失宠遭殃,亦可以使己承恩致富”的妇人厌魅之术^④。也有学者将“祝诅”、“巫蛊”、“媚道”三者视作性质相近的巫术,更有学者将“巫蛊”与“媚道”等同起来。^⑤

综合上述看法知,行巫蛊、媚道时均有“祝诅”行为;“媚道”一语也切合“蛊”字“迷惑”之义;而结合史书载“妇人媚道”时,往往或有“祝诅”,或有“巫蛊”,或有“偶人”等词语交互出现,加之两汉

① 胡新生《论汉代巫蛊术的历史渊源》,《中国史研究》,1997年第3期。

② 李零先生将“媚道”置于“房中术”下介绍,但又承认记载了“媚道”的马王堆房中书《杂禁方》“篇幅很短,主要是讲巫诅禁咒”;“媚道”属巫术,“这类巫术,古代叫‘媚道’”;“所谓‘媚道’,其中既有‘药’也有‘术’,更是常常把二者结合在一起”。参阅李零《中国方术考》(修订本),北京:东方出版社,2001年版,页404-405、页457。李建民先生则视“媚道”为古房中之一支,可以定义为“御男子之术”。见李建民《“妇人媚道考”——传统家庭的冲突与化解方术》,《新史学》,7卷4期,1996年12月,页1-32。

③ 林富士《汉代的巫者》,台北:稻乡出版社,1988年版,页78。

④ 钱钟书《管锥编》,中华书局,1979年版,第1册,页296-299。

⑤ 如Donald Harper, The “Wu Shih Erh Ping Fang”: Translation and Prolegomena (Ann Arbor: University Microfilms International, 页75-76、页141。转引自前引李建民文,页7之注20。另,林富士先生视“媚道”为一种祝诅之术,把“祝诅”、“巫蛊”、“媚道”均置于“祝诅之事”下作为巫者的一类职事,见氏著《汉代的巫者》,台北:稻乡出版社,1988年版,页72-80。胡新生先生在讨论汉代巫蛊术时指出:“巫蛊与祝诅的联系最为密切,所以在《汉书》中‘巫蛊’和‘祝诅’有时被作为同义语交替使用”,见前引胡新生文。童煦将“巫蛊”与“媚道”等同起来,见氏著《中国后妃列传》,北京:工人出版社,1987年版,页47。

“媚道”尽是在宫中妇人与妇人之间施行的史实，我们赞成两汉的“媚道”实际上就是巫蛊术的看法。明乎此，我们不仅可以找到汉武帝以前已经有巫蛊术的证据，而且可以发现宫中女性对武帝时期巫蛊之祸的推动作用。

《史记·外戚世家》载：“景帝长男荣，其母栗姬。栗姬，齐人也。立荣为太子。长公主嫫有女，欲予为妃。栗姬妒，而景帝诸美人皆因长公主见景帝，得贵幸，皆过栗姬，栗姬日怨怒，谢长公主，不许。长公主欲予王夫人，王夫人许之。长公主怒，而日谗栗姬短于景帝曰：‘栗姬与诸贵夫人幸姬会，常使侍者祝唾其背，挟邪媚道。’景帝以故望之。”《索隐》曰：“望犹责望，谓恨之也。”^①这是汉景帝时期景帝姐姐长公主嫫密告栗姬施行媚道，景帝因此恨栗姬。媚道即巫蛊，所以有祝诅行为——“祝唾其背”，“其”当指藉长公主之力得以亲近景帝的“诸美人”。

史书记载的第二件汉代宫中女性之间的媚道事件发生在武帝初期，施术者是陈皇后，仇敌是武帝宠幸的卫子夫。这位陈皇后就是前面所言景帝姐姐长公主嫫的女儿，而武帝的这位姑姑，对武帝的继位还起过较大作用。《史记》曰：“初，上为太子时，娶长公主女为妃。立为帝，妃立为皇后，姓陈氏，无子。上之得为嗣，大长公主有力焉，以故陈皇后骄贵。闻卫子夫大幸，恚，几死者数矣。上愈怒。陈皇后挟妇人媚道，其事颇觉，于是废陈皇后，而立卫子夫为皇后。”《索隐》引《汉武故事》云“‘后名阿娇’，即长公主嫫女也。”《索隐》又引《汉书》云：“女子楚服等坐为皇后咒诅，大逆无道，相连诛者三百人。”^②此事《汉书》的记载较为详细：

① 《史记·外戚世家》，页1976。

② 《史记·外戚世家》，页1979。

初,武帝得立为太子,长主有力,取主女为妃。及帝即位,立为皇后,擅宠骄贵,十余年而无子,闻卫子夫得幸,几死者数焉。上愈怒。后又挟妇人媚道,颇觉。元光五年(公元前130年),上遂穷治之,女子楚服等坐为皇后巫蛊祠祭祝诅,大逆不道,相连及诛者三百余人。楚服梟首于市。使有司赐皇后策曰:“皇后失序,惑于巫祝,不可以承天命。其上玺绶,罢退居长门宫。”^①

《汉书》明确将“妇人媚道”、“巫蛊祠祭祝诅”、“巫祝”作为同义语使用。此事在《武帝纪》里亦有记载:“(元光)五年,……皇后陈氏废。捕为巫蛊者,皆梟首。”^②皆直言陈皇后所挟妇人媚道为“巫蛊”、“巫蛊者”。卫子夫即后来的卫后,太子刘据的母亲,因卷入“太子巫蛊案”而自杀^③。《汉书》所载“女子楚服”,伪托为班固所撰的《汉孝武故事》即明言其为“女巫”^④。可见,文献所载汉代最早的巫蛊是在后宫中发生的,宫廷妇女和贵族妇女中因嫉妒而使用“巫蛊”之术,使得这种巫术迷信意识严重侵入上层社会生活,它直接开启了武帝统治后期的巫蛊之祸。学者们论汉代“巫蛊之祸”,此最先矣。^⑤

《汉书·外戚传》还载有汉成帝许皇后“后姊平安刚侯夫人谒等为媚道祝诅后宫有身者王美人及(王)凤等”。颜师古注曰:“诅,古诅字。”“鸿嘉三年(前18年),赵飞燕潜告许皇后、班婕妤挟媚道,祝诅后宫,詈及主上。许皇后坐废。”^⑥

① 《汉书·外戚传上·孝武陈皇后传》,页3948。

② 《汉书·武帝纪》,页164。

③ 《汉书·外戚传上·孝武卫皇后传》,页3950。

④ 参前引钱钟书《管锥编》,页297。

⑤ 参阅蒲慕洲《巫蛊之祸的政治意义》,《中央研究院历史语言研究所集刊》,第57本第3分,1986年;方诗铭《西汉武帝晚期的“巫蛊之祸”及其前后》,《上海博物馆集刊》,1987年第4期。

⑥ 《汉书·外戚传下·孝成许皇后传》,页3982、页3984。

汉代“妇人媚道”即巫蛊中,有直接用婴孩的臂膝作偶人的事例,可见武帝之后,偶人并非只有木制的桐偶人。《史记·建元以来侯者年表第八》褚少孙补曰:“(将陵侯)史子回,以宣帝大母家封为侯。……子回妻宜君,故成王孙,嫉妒,绞杀侍婢四十余人,盗断妇人初产子臂膝以为媚道。为人所上书言,论弃市。子回以外家故,不失侯。”^①有学者说“至于‘盗断妇人初产子臂膝’,疑为制药”^②,恐难成立,“盗断妇人初产子臂膝”是直接埋婴孩的臂膝作为巫蛊祝诅术中的偶人。

宋洪迈《容斋续笔》卷2云:“汉世巫蛊之祸,虽起于江充,然事会之来,盖有不可晓者”。汉代“媚道”作为“巫蛊”亦是历来人们所“不可晓者”,故关于它到底为何颇多歧见。按清人沈家本考证,媚道为“汉时宫禁”,“亦左道之一端”,被控施行媚道,无异被判死罪;所谓“左道”,如当时巫蛊及俗禁之流。^③

第二节 六朝的毒蛊术与治蛊术

一、六朝的毒蛊术

毒蛊术作为以毒虫攻击他人的巫术,魏晋以来得到了进一步的丰富和发展。从此,蛊术成为中国巫术体系中较大的一支,对古

① 《史记·建元以来侯者年表第八》,页1065。

② 李建民《“妇人媚道考”——传统家庭的冲突与化解方术》,《新史学》,7卷4期,1996年12月,页14。

③ 清·沈家本《历代刑法考》,中华书局,1985年版,页1430-1431。

代医药学、法律和民俗都发生着越来越深刻的影响。

有学者主张毒蛊术“这种巫术主要流行于古代江南地区特别是少数民族地区”^①。若这一结论可信的话,那也是自六朝开始才有的结果。魏晋以来,随着南方地区的开发和民族融合加强,有关毒蛊术和蛊疾的描述逐渐增多,魏晋以下文献中“蛊”的含义更为宽泛。

六朝时期,人体寄生虫依然是众多有关蛊术和蛊疾记载中的主要意义。《三国志》记广陵(治所淮阴,今江苏清江市)太守陈登得病,“胸中烦懣,面赤不食”。华佗诊断说:“府君胃中有虫数升,欲成肉疽,食腥物所为也。”陈登服了华佗为其配制的汤药后,“吐出三升许虫,赤头皆动,半身是生鱼脍也,所苦便愈。”^②陈登,《三国志》里有传,“陈登者,字元龙,在广陵有威名。……年三十九卒”。^③华佗不信怪力乱神,他并未以“蛊”称谓陈登吐出的寄生虫。陈登吐出的赤头“生鱼脍”之虫,却在清代屈大均《广东新语》卷24“蛊”条所载中找到相同的例证:

下蛊皆出于僮,出于僮之妇。蛊有鬼,名曰蛊鬼。药鬼之所附,僮妇恒不得自由,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。

屈大均记载了僮族(壮族)妇女施行蛊术,如果患者得以服食某种驱虫药的话,就会“吐出生鱼”之蛊。可见,陈登吐出的赤头“生鱼脍”之虫正是屈大均所说的“吐出生鱼”之蛊。《宋书·顾凯之传》:“时沛郡相县唐赐往比村朱起母彭家饮酒还,因得病,吐蛊

① 胡新生《中国古代巫术》,济南:山东人民出版社,1998年版,页435。

② 《三国志·魏志·方技传·华佗传》,页801。

③ 《三国志·魏志·吕布传附陈登传》,页229。

虫十余枚。临死语妻张,死后剖腹出病。后张手自破视,五藏悉糜碎。”^①史无明载,不知唐赐酒后所吐“蛊”虫是何种寄生虫?有研究者说:“从现代医学临床病例来看,大约是蛔虫等寄生虫,因受到酒精刺激,钻破内脏而导致唐赐送了命。”^②总之,古人认识到人体寄生虫变化多端,隋巢元方《诸病源候论》即对此有过论述,《本草纲目》卷42“蛭(蛔)虫”条下引巢元方《病源》说:

按巢元方《病源》云:人腹有九虫……九虫之中,六虫传变为劳瘵,而胃(虫)、蛭(虫)、寸白三虫不传。其虫传变,或如婴儿,如鬼形,如虾蟆,如守宫,如蜈蚣,如蝼蚁,如蛇,如鳖,如猬,如鼠,如蝠,如虾,如猪肝,如血汁,如乱发乱丝等状。

魏晋南朝的人们认识到寄生虫的变化多端,也就是认识到“蛊”的多样变化和神秘莫测。造蛊害人表面看来似是一种非巫术性的投毒法,实则不然。毒蛊术中确有像下毒那样把蛊虫、蛊药“入于饮食中或弹衣领上”的投蛊方式,那只是较为原始低级的蛊术。而在六朝时期人们眼中的蛊,能飞游,能变幻,能发光,它们像鬼怪一样来去无踪,神秘莫测。造蛊者可用法术遥控这些蛊虫飞入酒食之中,给施术的对象带来疾病直至把他害死。故晋干宝《搜神记》卷12说:

蛊有怪物,若鬼,其妖形变化,杂类殊种,或为狗豕,或为虫蛇,其人不自知其形状。行之于百姓,所中皆死。^③

① 《宋书·顾悦之传》,页2080。亦见《南史·顾悦之传》,页920;所不同者,《南史》曰:“吐蛊二十余物”。

② 詹鄞鑫《心智的误区——巫术与中国巫术文化》,上海教育出版社,2001年版,页640。

③ 晋·干宝撰、曹光甫校点《搜神记》,见王根林、黄益元、曹光甫校点《汉魏六朝笔记小说大观》,上海古籍出版社,1999年版,页375。本节凡引《搜神记》均出自该书,不另注。

六朝“毒蛊术”的种类与前代相比,丰富了许多。影响较大的主要有:

犬蛊。《搜神记》卷12记载,鄱阳(今江西波阳)赵寿畜有犬蛊,时陈岑去见赵寿,忽有大黄犬六七群,迎面狂吠。干宝的伯母^①与赵寿的妻子,一块吃了个饭,回家吐血不止,喝过桔梗汤才渐渐平复。此种犬蛊并非今日所言狂犬病,而是一种犬形之蛊或蛊变成的狂犬。

蛇蛊。《搜神记》卷12所载“累世为蛊”的茱阳郡(今河南茱阳)廖氏即畜蛇蛊。后来廖家新妇不知内情,“遇家人咸出,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。未几,其家疾疫,死亡畧尽。”这一蛊例,说明古人相信蛊和蛊主的命运是连在一起的。隋唐医家对中蛇蛊的症状曾有过细致的描述。《诸病源候论》卷25言蛇蛊患者有面色青黄、腹内热闷、胃胁支满、舌本胀强、身体恒痛诸症状,并肝鬲(膈)烂而死。^②唐代孙思邈《千金要方》卷24云,中蛊者死时,蛊虫“皆於九孔中或于肋下肉中出去”^③。照此看来,蛇蛊患者的体内必有蛇在活动,患者死时,蛇即从体内爬出或飞出。古人是这样认为的,且在五代时期的文献中得到证明。《太平广记》卷219引五代后汉王仁裕撰《玉堂闲话》载有蛇蛊患者二例:一个“钉铰匠”从蛇蛊患者“近朝中书

① 亦有译为“余伯的妻子”者,见晋·干宝撰《搜神记》,北京:华龄出版社,2002年版,页181。

② 隋·巢元方《诸病源候论》,见鲁兆麟主校、黄作阵点校《诸病源候论》,沈阳:辽宁科学技术出版社,1997年版,页121。以下凡引该书,均见页121-124,不另注。

③ 唐·孙思邈撰《千金要方》,见《千金方》,北京:华龄出版社,2002年版,页550。以下引《千金要方》均见此书之页550-571,不另注。

舍人于遣”^①口中夹出一蛇；另一个自称“能出蛊毒”的医生，从一中了蛇蛊的女子口中“铃出一蛇子，长五、七寸”。

粟蛊。梁任昉撰《述异记》卷下：“晋末，荆州久雨，粟化为蛊虫害民。《春秋》云：‘谷之飞为蛊’，是也。中郎王义兴表奏曰：‘臣闻尧生神禾，而晋有蛊粟。陛下自以圣德何如？’帝有惭色”。此事，明陈耀文撰《天中记》卷三亦载：“蛊粟。怀帝永嘉中，梁州雨十旬，麦化为飞蛾。又荆州久雨，粟化为蛊虫。中郎王义兴表曰：‘尧生神禾，晋有蛊粟。陛下自以圣德何如？’帝有惭色。”如王义兴言，此是谷虫为蛊，但王义兴《晋书》里却未见立传，刘宋诗人鲍照（414？—466年）有诗《和王义兴七夕》，此王义兴恐即是与晋末中郎王义兴属同一人。

蜂蛊。葛洪《肘后方》下卷载：“又方：羖羊皮方寸匕，蓼荷根四两，苦参、黄连各二两，当归、犀角、升麻各三两。右七物，以水九升，煮取三升，分三服，蛊即出。席云：‘曾与一人服，应时吐蜂儿数升，即差。’此是姚大夫方。”^②

蜈蚣蛊。东晋陶潜《搜神后记》卷2：“昙游道人，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。”^③这里，昙游既是“道人”，又被谓为“沙门”，反映了民间对两者的混同。但不管昙游的真实身份为何，他具有法术是真，他诵

① 查《旧五代史》知，于遣是后晋官员，天福三年（938年）七月，“虞部郎中、知制诰于遣改中书舍人”；见《旧五代史·晋书三·高祖纪第三》，页1016。

② 晋·葛洪撰、梁·陶弘景增补《肘后方》，见尚志钧辑校《补辑肘后方》，合肥：安徽科学技术出版社，1983年版，页317。以下凡引《肘后方》均出此书之页316—319，不另注。

③ 晋·陶潜撰、王根林校点《搜神后记》，见王根林、黄益元、曹光甫校点《汉魏六朝笔记小说大观》，上海古籍出版社，1999年版，页448。

咒使蛊现形走出,自己才免遭蛊害。

蜥蜴蛊、蛤蟆蛊、蛭螂蛊。此3种蛊毒,均见载于隋巢元方《诸病源候论》卷25,表明六朝时期就施行过这类毒蛊:“其面色赤黄者,是蜥蜴蛊。其脉浮滑而短。病发之时,腰背微满,手脚、唇口,悉皆习习(“习习”指“游走如虫行感”)。而喉脉急,舌上生疮。二百日不治,噉人心肝尽乱,下脓血,羸瘦,颜色枯黑而死”;“其面色青白,又云:其脉沉濡。病发时,咽喉塞,不欲闻人语。腹内鸣唤,或下或上,天阴雨转剧,皮内如虫行,手脚烦热,嗜醋食,咳唾脓血,颜色乍白乍青,腹内胀满,状如虾蟆。若成虫,吐出如科斗(即“蝌蚪”)形,是虾蟆蛊。经年不治,噉人脾胃尽,唇口裂而死。”虾蟆蛊即蛤蟆蛊;“其脉缓而散者,病发之时,身体乍冷乍热,手脚烦痛,无时节吐逆,小便赤黄,腹内闷,胸痛,颜色多青,毒或吐出似蛭螂,有足翅,是蛭螂蛊。经年不治,噉人血脉,枯尽而死。”不过,蜥蜴蛊、蛭螂蛊的病例较少见于文献之中。而蛤蟆蛊的病例见于南齐,《南齐书·孝义传·韩灵敏传》记载,诸暨(今浙江诸暨)东湾里有屠氏女,大病后“成为一名合格的巫者,同时也兼具医疗疾病的能力”^①:“邻舍人有中溪蜺毒者,女试治之,自觉病便差,遂以巫道为人治疾,无不愈。”^②所谓“溪蜺毒”,“蜺”即“虾蟆”(蛤蟆),《周礼·秋官·蝱氏》郑玄注云:“蝱,谿为蜺。蜺,虾蟆也。”^③故所谓

① 林富士:《中国六朝时期的巫覡与医疗》,《中央研究院历史语言研究所集刊》,第70本第1分,1999年3月,页13。林富士先生还特别重视这条史料对中国巫覡研究的重要性,他说:“因为屠氏女成为女巫的过程,正是研究萨满(shaman)的学者所称的‘成巫’或‘启悟’(initiation)仪式”。

② 《南齐书·孝义传·韩灵敏传》,页960。亦见《南史·孝义传上·萧娇妻羊氏传附诸暨屠氏女传》,页1817。

③ 汉·郑玄注、唐·贾公彦疏《周礼注疏》,《十三经注疏》之四,上海古籍出版社,1990年版,页513。

“溪蜮毒”，实为蛤蟆蛊毒。这名屠氏女巫也就以专门给人治蛤蟆蛊而出名。

猫鬼。《诸病源候论》卷25云：“猫鬼者，云是老狸野物之精，变为鬼蜮，而依附于人。人畜事之，犹如事蛊，以毒害人。其病状，心腹刺痛。食人府藏（腑脏），吐血利（痢）血而死。”行猫鬼毒蛊最有名的是隋朝的独孤陀以猫鬼移财害人一案。^①这场毒蛊之祸，让隋文帝确信有猫鬼妖术，遂于同年（开皇十八年，598年）五月颁布诏书：“畜猫鬼、蛊毒、厌魅、野道之家，投于四裔。”^②清代四库馆臣指出，见于记载的猫鬼病例“惟周、齐时有之”，猫鬼是“南北朝时鬼病，唐以后绝不复闻”^③。清代学者的这一估计是可信的。

野道。野道是指无主游蛊。因其活动于田野道路之中，故称“野道”。南朝梁顾野王《舆地志》云：“江南数郡有畜蛊者，主人行之以杀人。行饮食中，人不觉也。其家绝灭，则飞游妄走，中之则毙。”^④《诸病源候论》卷25云：“野道者，是无主之蛊也。人有畜事蛊，以毒害人。为恶既积，乃至死灭绝。其蛊则无所依止，浮游田野、道路之间，有犯害人者。其病发，犹是蛊之状。但以其于田野、道路得之，故以谓之野道。”《隋书·地理志》说，梁朝侯景之乱后，蛊主大多灭绝，致使许多无主之蛊“飞游道路之中”^⑤。有研究者把这些能飞游、飞行的“飞蛊”也作为蛊术的一种^⑥，似有不

① 《隋书·外戚传·独孤罗传附弟陀传》，页1790—1791。亦见《隋书·后妃传·文献独孤皇后传》，页1108—1109；《北史·后妃传下·隋文献皇后独孤氏传》，页532；《北史·独孤信传附子陀传》，页2172—2173。

② 《隋书·高祖纪下》，页43。亦见《北史·高祖文帝纪》，页422。

③ 《四库全书总目》卷103《诸病源候论》、《外台秘要方》。

④ 《文选·苦热行》李善注引。

⑤ 《隋书·地理志下》，页887。

⑥ 胡新生《中国古代巫术》，济南：山东人民出版社，1998年版，页442。

妥。因为毒蛊术中使用的蛊绝大多数均可飞行,如蛇蛊、蜥蜴蛊、蜣螂蛊、蜈蚣蛊、猫鬼及无主游蛊所谓“野道”者等都能飞行。古代文献中“飞蛊”一词^①,亦指这些能飞的蛊。若“飞蛊”作为蛊术的种类之一,是否应有“不飞蛊”一类呢。

可以说,六朝毒蛊术的种类极多,后世盛行过的毒蛊术几乎都可在六朝找到源头。唐宋流行过的“金蚕蛊”,唐陈藏器亦谓之为“食锦虫”。据说这种蛊“屈如指环,食故绯帛锦,如蚕之食叶也”;陈藏器说“考之此虫即金蚕也”^②。惜现传世的六朝文献未见有“金蚕蛊”的记载。

六朝毒蛊术的目的,除了政治目的或私人恩怨等外,主要是两大方面:一是谋财,二是害命。^③施蛊者可以将中蛊者的财产神不知鬼不觉地转移到自己家中,《搜神记》卷12记:“茌阳郡有一家,姓廖,累世为蛊,以此致富。”可见最晚在晋代已有人把施蛊作为一种致富法术来使用。南朝时期,豫章、新安、永嘉、建安、遂安、鄱阳、九江、临川、庐陵、南康、宜春数郡“往往畜蛊”,“而宜春偏甚”。

① 晋·葛洪撰《肘后备急方》下卷:“有自然飞蛊,状如鬼气者,难治”。隋·巢元方撰《诸病源候论》卷25:“则有飞蛊,来入人身内,攻噉五脏,便死”。

② 明·李时珍《本草纲目》卷42引陈藏器言。

③ 同门师弟于庚哲《蓄蛊之地:一项文化歧视符号的迁转流移》(《中国社会科学》,2006年第2期)一文提出了颇具新意的看法:“‘蓄蛊’是一种巫术,传说有著养者聚集百虫施加法术借以害人谋财,其实这纯粹是无根据的传说”。认为中国历史上的蓄蛊巫术并未真正存在过,原因是“一种能切实存在的巫术,其手段、仪程必须具备可操作性,其效果可能在其次(例如求雨)。但‘蓄蛊’术并不具备起码的可操作性,因为它所描述的获取蛊虫的方式根本不可行。道理很简单,按照传说,蛊虫是靠把多种昆虫或爬行动物聚集在一起,使其互相吞噬,最后‘优胜者’就是蛊虫,但是这些动物食性不同,岂能互相吞食?另外,蛊虫如何进入人体内?即便进入,虱子之流又岂能毒死人?后世又有所谓金蚕蛊、蜥蜴蛊、蜣螂蛊、蜈蚣蛊、蜘蛛蛊等等,皆是无稽之谈”。并进一步认为,“‘蓄蛊’本身并不是一个简单的巫术问题,它体现了主流文化对非主流文化的地域歧视,其迁转流移反映了主流文化圈的拓展过程”。作为对“毒蛊术”的最新研究观点,可参阅。

“其法以五月五日聚百种虫，大者至蛇，小者至虱，合置器中，令自相啖，余一种存者留之，蛇则曰蛇蛊，虱则曰虱蛊，行以杀人。因食入人腹内，食其五藏，死则其产移入蛊主之家。三年不杀他人，则畜者自钟其弊。累世子孙相传不绝，亦有随女子嫁焉。”^①至于毒蛊术致人残、致人死已见前述，如陈登、唐赐死于虫蛊，干宝的伯母因犬蛊而吐血不止，蛇蛊患者“肝膈烂而死”，蜥蜴蛊患者“心肝尽乱，下脓血，羸瘦，颜色枯黑而死”，蛭螂蛊患者“血脉枯尽而死”，蛤蟆蛊患者“脾胃尽，唇口裂而死”。北朝和隋代流行的猫鬼术也是一种移财兼害命的蛊术，所谓“其猫鬼每杀人者，所死家财物潜移于畜猫鬼家”^②。

六朝有关毒蛊术的记载表明，畜蛊有时并不能如蛊主所愿仅仅伤害他人，将他人财富移至自家，往往也会害了自己。《搜神记》卷12记载的荥阳郡“累世为蛊”并“以此致富”的廖姓人家，后娶新妇，这位不知情的新妇用开水杀死了所畜蛇蛊，结果廖家落得个“未几，其家疾疫，死亡略尽”的下场。若干宝所记是实录的话，它似乎是在告诉人们：蛊者会自踵其害的！

二、六朝的治蛊术

六朝，有施蛊者必有治蛊者。随着毒蛊术在六朝的盛行，除了朝廷将其作为禁止和严厉打击的对象外^③，民间医生和巫覡不断

① 《隋书·地理志下》，页887。

② 《隋书·外戚传·独孤罗传附弟陀传》，页1790。亦见《北史·独孤信传附子陀传》，页2172。

③ 如北魏法律规定：“为蛊毒者，男女皆斩，而焚其家”。见《魏书·刑罚志》，页2874。

摸索治蛊方法,逐渐形成了一整套破解蛊术的巫术。

有学者总结古代大体有“巫术治蛊法”和“经验治蛊法”。“一般而言,巫术治蛊法大抵离不开符篆或咒祝手段,而经验治蛊法大抵离不开杀虫或服药”,但又认识到“有些治蛊方法看似用药,其实仍属于巫术性质,不能不察”^①。实际上,由于毒蛊术本身即是巫术,属于蛊道巫术的一大部分,因此任何治蛊法都或多或少地带有巫术性质,即使药物治疗,往往这些药物就是巫术灵物(厌胜物、辟邪物),或在服用方法、服药时间等方面裹挟着巫术,巫风盛行的六朝更是如此。

从文献记载看,六朝所见治蛊灵物和治蛊法主要有以下几种:

蓼荷。由《周礼·秋官·庶氏》“嘉草攻之”可知,周人就已经学会了利用草药熏除蛀虫和攻除体内寄生虫的方法。至于这种“嘉草”到底是何种草药,郑玄也弄不清楚,其注曰:“嘉草,药物,其状未闻。攻之,谓熏之。”^②这说明,郑玄和其前辈对《周礼》所言“嘉草”还知之甚少,也反映了自汉代以来经验治蛊的方法发展缓慢。晋代,干宝《搜神记》卷12载“蓼荷”为“嘉草”:

余外妇姊夫蒋士,有佣客,得疾下血。医以中蛊,乃密以蓼荷根布席下,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,多用蓼荷根,往往验。“蓼荷”或谓“嘉草”。^③

据《本草纲目》卷15对“蓼荷”的解释知,“蓼荷”,《说文》叫

① 詹鄞鑫《心智的误区——巫术与中国巫术文化》,上海教育出版社,2001年版,页659-660。

② 汉·郑玄注、唐·贾公彦疏《周礼注疏》,《十三经注疏》之四,上海古籍出版社,1990年版,页556。

③ 《太平御览》卷980引《搜神记》亦有相同记载。

“藟苳”，陶弘景《名医别录》里叫“覆藟”、“藟草”、“嘉草”。李时珍引陶弘景言注“嘉草”曰：“本草白藟荷，而今人呼赤者为藟荷，白者为覆藟。盖食以赤者为胜，入药以白者为良”。可见，“藟荷”别名“嘉草”，说明至迟在魏晋时期，人们已用“藟荷”作为《周礼·秋官·庶氏》所言“嘉草”了。也有学者主张“藟荷治蛊并不始于晋代，在汉代似已在运用”，还有学者认为《周礼》里所言“‘嘉草’即特指藟荷”^①。干宝以后，屡见用“藟荷”入药，见之于晋葛洪撰《肘后方》、唐孙思邈撰《千金要方》、唐王焘撰《外台秘要方》、宋唐慎微撰《证类本草》、明朱橚撰《普济方》、明李时珍撰《本草纲目》等，但作为巫术灵物，其是否具有治蛊药效尚需研究。^②

藟荷不同于一般药物，古人认为它能使中蛊者喊出蛊主的姓名，《搜神记》卷12所记蒋士家的雇工在“密以藟荷根布席下”后喊出了蛊主“张小小”。葛洪《肘后方》下卷云：“著饮食中，使人得瘕病。此一种积年乃死。治之各自有药。江南山间人有此，不可不信之。又方：藟荷叶密着病人卧席下，亦能令呼蛊主姓名也”；还记有在“疗蛊毒下血方”、“疗中蛊毒吐血或下血皆如烂肝方”等方中以“藟荷根”直接入药。清代田雯撰《古欢堂集》卷39引陶弘景《神农经》云：“藟荷，治中蛊。中蛊者服其汁并卧其叶，即呼蛊主

① 高国藩《中国巫术史》，上海三联书店，1999年版，页233。胡新生《中国古代巫术》，济南：山东人民出版社，1998年版，页445。

② 《辞海》：“藟荷，亦称‘阳藟’。姜科。多年生草本。根状茎淡黄色，有辛辣味。叶从根状茎生出，两行，披针形。夏季抽生穗状花序，花被淡黄色，花下有鳞片状苞片。生于山野荫蔽处。我国南部和日本都有分布。花穗和嫩芽可供食用；根状茎入药，性温，味辛，功能温中理气、祛风止痛、止咳平喘，主治感冒咳嗽、气管炎、哮喘等症。”见辞海编辑委员会编《辞海》（缩印本），上海辞书出版社，1990年版，页702。该词条应为现代医药学研究对“藟荷”所作的权威性的解释，它并未言及“藟荷”在古代治蛊的作用。因此，作为“嘉草”的“藟荷”是否真正具备治蛊的药效，尚需治中国医药史和现代医药学的专家进一步研究。

姓名。”晋以下，以藁荷治蛊毒的方法被历代医书载于史册，并为历代医家所使用。

败鼓之皮。葛洪视破鼓皮和藁荷一样，可以使中蛊者呼出蛊主姓名，其《肘后方》下卷有“欲知蛊毒主姓名方”：“取鼓皮一片，烧灰末以饮服，病人须臾自当呼蛊主姓名，可语令知，便即去，病愈矣。”孙思邈强调，凡治疗被人为畜造的毒蛊所伤害的蛊疾，必须在服药的同时探知蛊主姓名，让蛊主把毒蛊召唤回去。其《千金要方》卷24言：“凡人中蛊，有人行蛊毒以病人者。若服药知蛊主姓名，当使呼唤将去。若欲知蛊主姓名者，以败鼓皮烧作末，以饮服方寸匕，须臾自呼蛊主姓名，可语令去，则愈。”也是说败鼓之皮具有此一作用。

羖羊皮。“羖”，《外台秘要方》作“羴”。《肘后方》下卷“治蛊毒下血方”：“羖羊皮方三寸，得败鼓亦好；藁荷叶二两；苦参二两；黄连二两；当归二两。右五物，水七升，煮二升，分三服。一方加犀角、升麻各三两。无藁荷根，用茜根四两代之，佳。”并记以“羖羊皮”等治愈过“蜂蛊”：羖羊皮方寸匕，藁荷根四两，苦参、黄连各二两，当归、犀角、升麻各三两。右七物，以水九升，煮取三升，分三服，蛊即出。席云：‘曾与一人服，应时吐蜂儿数升，即差。’此是姚大夫方。”

犀角。在葛洪看来，犀角不但入药治蛊，还是防蛊的灵物。前引《肘后方》下卷治蛊方中，即有犀角入药。《抱朴子内篇·登涉》言：“若行异域有蛊毒之乡，每于他家饮食，则常先以犀搅之也。人有为毒箭所中欲死，以此犀叉刺疮中，其疮即洩出而愈也。”而葛洪认为，“通天犀所以能煞毒者”，是因为“其为兽，专食百草之有毒者，及众木有刺棘者”^①。

^① 晋·葛洪撰《抱朴子内篇》，见王明著《抱朴子内篇校释》，中华书局，1985年版，页312。

鸡。鸡是传统的辟邪厌胜物,鸡又能食虫,鸡治蛊法由此产生。应劭《风俗通义》卷8“雄鸡”条说:“鸡,主以御死辟恶也”,并言“鸡头,可以治蛊”^①。从六朝鸡作为厌胜灵物用于元旦节日活动之中的相关史实看,鸡也必定被人们用于治蛊,葛洪《肘后方》下卷记“疗饮中蛊毒令人腹内坚痛,面目青黄,淋露骨立,病变无常方”说:“炉中取铁精,细研,别捣乌鸡肝和之,丸如梧子大,以酒服三丸,日三服。甚者不过十日愈,微者便愈。”这是用乌鸡肝入药治蛊。在另一“治蛊已食下部,肚尽肠穿者”医方里,葛洪讲到用“鸡骨”入药。《千金要方》卷24载有一方云:猬皮灰、乱发灰、生麻子汁、槲树背阴皮、桃根皮五味,先煮槲皮、桃根取浓汁一升,和猬皮灰、麻子汁、乱发灰等搅匀,让患者清晨空腹饮服一大升,患者不久就会呕吐。朝盛放呕吐物的盆子里投一根鸡翎,各种奇形怪状的蛊虫就会显现出来。果真如此,鸡的驱邪厌胜功能可谓是威力强大,但这种“威力”是不存在的,它只能是巫术观念作怪罢了。

《千金翼方》卷30所记的以鸡禁蛊毒的方法更是巫术观念的产物:准备一只红色雄鸡,巫师左手持鸡,右手持刀,来到病人家门前,站在离屋檐三步远的地方,便高喊三声:“门尉! 尸丞!”然后将鸡头伸入病人口中,同时念咒:“某甲病蛊,当令速出,急急如律令!”念咒三遍毕,刺鸡冠上血滴入苦酒中,让病人喝下鸡血酒,蛊病即可痊愈^②。赤色(红色)、雄鸡、巫师,巫师叫来“门尉”、“尸丞”,念咒语,鸡头伸入患者口中,喝鸡血酒等等,无不彰显巫术的特色。

^① 东汉·应劭《风俗通义》,见赵泓译注《风俗通义全译》,贵阳:贵州人民出版社,1998年版,页320-321。

^② 唐·孙思邈《千金翼方》,见鲁兆麟主校,彭建中、魏富有点校《千金翼方》,沈阳:辽宁科学技术出版社,1997年版,页296。以下所引《千金翼方》,同此注。

粪汁。西晋张华《博物志》卷2曾提到“饮妇人月水及粪汁”可解交州夷人的箭毒。蛊毒与中毒同理,自然也可以粪汁解除蛊毒。《千金要方》卷24说:“治诸热毒或蛊毒,鼻中及口中吐血,医所不治方”。“取人屎尖七枚,烧作火色,置水中研之,顿服即愈。”孙氏还极神秘地强调:“勿轻此方,极神验”。以粪汁治蛊当是古代污秽物驱邪即厌胜巫术中的一种,从张华到孙思邈的记载看,粪汁治蛊的观念由来已久。

由于文献记载的缺略,以上所述六朝治蛊灵物可能只是实际使用过的治蛊灵物的一部分。唐代医书记载的许多治蛊方法,大多应该有六朝及隋唐当时的临床实践,才会被医家记载下来。如葛洪《肘后方》下卷教人们“有自然飞蛊,状如鬼气者,难治”。预防此类“飞蛊”,“得真犀、麝香、雄黄为良药。人带此于身,亦预防之”。《千金要方》卷24记有刺猬治蛊等方外,还提醒人们“所以出门常须带雄黄、麝香、神丹诸大辟恶药,则百蛊、猫鬼、狐狸、老物精魅,永不敢著人”;而卷25所记“治猫鬼方”完全就是破解巫术的巫术:用五味药物“合捣作丸”,让猫鬼患者口含一丸,用灰土围绕患者,再在他面前放一斗柴火。患者吐药于火中,烟气上腾时在火上虚画十字,则其“猫鬼并皆死矣”。“大辟恶药”、“灰土围绕病人”、“柴火”驱邪、“虚画十字”,治蛊法的巫术性昭然若揭。

陈藏器《本草拾遗》记有以蛊治蛊法:将捉到的蛊虫晒干,作为药物给中蛊者服用。但不是随便服用,陈氏说,用作药物的蛊虫必须是足以制服患者体内蛊虫的另一种蛊,为此,他提出了一套蛊虫“相伏”的原理即一蛊降一蛊的原理,就是蛇蛊用蜈蚣蛊虫,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”^①。

① 明·李时珍《本草纲目》卷42引陈藏器《本草拾遗》。

这完全是把五行学说用在治蛊之中。有研究者统计了《本草纲目》卷4所列治蛊药物达160余种,其中不少药物即是巫术灵物。^①本来,相信“虫鬼”即是迷信,因而治蛊医方的巫术性也就不足为怪了。

咒语。“咒语是一种魔法语言,是在巫术与宗教活动中出现的被认为具有超自然力量的神秘套语。”^②汉代,人们害怕蛊毒,将蛊视为鬼魅,把它放在岁末驱傩中来驱逐,还造出几种神物来把“蛊”吞食,同时还咒以惩戒语:“凡使十二神追恶凶,赫(借为“赫”,音 huè;意为“撕裂”)女(汝)躯,拉女干,节解女肉,抽女肺肠。女不急去,后者为粮!”这其中自然包含了对蛊虫的示威与惩戒。六朝,江南民间一直进行着岁末傩祭驱疫活动,承继汉代傩礼,其中也少不了使用咒语治蛊。孙思邈《千金翼方》卷30“禁蛊毒”节记载了多种专用咒语。如“咒蛊毒文”云:“毒父龙盘推,毒母龙盘指,毒孙无度,毒子龙盘牙。若是蛆蛛、蜣螂,还汝本乡;虾蟆、蛇蜥,还汝糟枵。今日甲子,蛊毒须出;今日甲寅,蛊毒不神;今日丙丁,蛊毒不行;今日丙午,还著本主。虽然不死,腰脊倮拒。急急如律令!”据说还有专门用于破解猫鬼等无形的蛊术,例如:“天无梁,地无柱,魔鬼我者,还著本主。一更魔鬼不能行,一午魔鬼不能语。太山昂昂,逐杀魅光。魅翁死,魅母亡。魔鬼大小,驱将入镬汤。急急如律令。”正所谓:“咒是口头语言,但这种语言已不是日常社会交际的工具。它有专门的用途,在实行咒语的人们看来,它具有无比的威力。”^③

① 胡新生《中国古代巫术》,济南:山东人民出版社,1998年版,页447。

② 黄涛《语言民俗与中国文化》,人民出版社,2002年版,页213。

③ 陶立璠《民俗学概论》,中央民族学院出版社,1987年版,页259。

第三节 六朝的巫蛊术与诬人巫蛊之风

一、六朝的巫蛊术

六朝承继两汉,蛊道巫术的另一内容便是“巫蛊术”,亦即“偶像祝诅术”。

西汉的“巫蛊之祸”在中国巫蛊术历史上最为典型,影响巨大,后世的巫蛊术多以汉代为范型。“巫蛊之祸”由公孙贺父子巫蛊案、太子刘据巫蛊案和刘屈氂夫妇巫蛊案三件大案构成。三件大案过后,民间的巫蛊活动并未因统治者的高压而有所消停,用武帝的话说是“余巫颇脱不止,阴贼侵身,远近为蛊”^①。征和四年(前89年),遂专设司隶校尉一官,主掌“捕巫蛊,督大奸猾”^②。昭帝时,广陵(治今江苏扬州市)王胥见上年少无子,有覬觐心,“迎女巫李女须,使下神祝诅”。会昭帝崩,胥曰:“女须良巫也”,公开杀牛塞祷(颜师古注曰:“以为因祷祝诅而崩也”)。及昌邑王征,复使巫祝诅之;宣帝即位,祝诅如前,直至篡位阴谋败露而弃市。^③广陵王胥命女巫所行祝诅,正是巫蛊术的主要内容。东汉时期,和帝阴皇后与其外祖母邓朱共用“巫蛊道”诅咒和帝与邓贵人;和帝死后,有人偷埋木偶诬陷和帝的幸

① 《汉书·车千秋传》,页2885。

② 《汉书·百官公卿表上》,页737。

③ 关于广陵王胥信巫事迹,见《汉书·武五子传·广陵厉王刘胥传》,页2760~2761。

臣吉成。^①

六朝用巫蛊术攻击仇敌或伪造巫蛊证据诬陷他人的事时有发生。孙休永安三年(260年),会稽郡谣传已被废黜为会稽王的孙亮“当还为天子,而亮宫人告亮使巫祷祠,有恶言”,结果孙亮因此而“黜为候官侯”并自杀于路上,丢了性命^②。最为著名的就是刘宋文帝元嘉二十九年(452年)由女巫严道育导演的“巫蛊之祸”,酿成“太初之难”一场血案。《宋书》载曰:

上时务在本业,劝课耕桑,使宫内皆蚕,欲以官僚讽励天下。有女巫严道育,本吴兴人,自言通灵,能使役鬼物。夫为劼,坐没入奚官。劼姊东阳公主应合婢王鸚鵡白公主云:“道育通灵有异术”。主乃白上,托云善蚕,求召入,见许。道育既入,自言服食,主及劼并信惑之。始兴王濬素佞事劼,与劼并多过失虑上知,使道育祈请,欲令过不上闻。道育辄云:“自上天陈请,必不泄露”。劼等敬事,号曰天师。后遂为巫蛊,以玉人为上形像,埋于含章殿前。

上惊惋,即遣收鸚鵡,封籍其家,得劼、濬书数百纸,皆祝诅巫蛊之言,得所埋上形像于宫内。道育叛亡,讨捕不得,上大怒,穷治其事,分遣中使入东诸郡搜讨,遂不获。上诘责劼、濬,劼、濬惶惧无辞,唯陈谢而已。道育变服为尼,逃匿东宫,濬往京口,又载以自随。^③

女巫严道育与“二凶”刘劼、刘濬等人在宫中偷埋玉人诅咒文帝,后来的下场是鞭杀、焚尸,扬灰长江。这场巫蛊之事“几乎与汉

① 《后汉书·皇后纪上·和帝阴皇后纪》,页417。《后汉书·皇后纪上·和熹邓皇后纪》,页422。

② 《三国志·吴志·三嗣主传·孙休传》,页1158。

③ 《宋书·二凶传·元凶劼传》,页2424-2425。

武帝时‘巫蛊之狱’所行巫术完全一样,是蛊道巫术与模仿巫术的结合形态”^①。

如汉代的巫蛊术一样,六朝的巫蛊术也是与“祝诅”和“祠祭”两项活动同时进行。祝诅是在埋偶人的同时对攻击对象实施诅咒,祠祭则是祈求鬼神佑助巫蛊术的成功。有论者在讨论汉代巫者的职事时,把“祝诅”、“巫蛊”、“媚道”均置于“祝诅之事”下作为巫者的一类职事,指出:“所谓巫蛊,其实与前面所言祝诅无异,只是附带有‘埋偶人’之行事。”^②另有论者在讨论汉代巫蛊术时指出:“巫蛊与祝诅的联系最为密切,所以在《汉书》中‘巫蛊’和‘祝诅’有时被作为同义语交替使用。”^③六朝巫蛊亦如是,前引《二凶传》言“得劭、濬书数百纸,皆祝诅巫蛊之言,得所埋上形像于宫内”,“祝诅”、“巫蛊”二词一起出现。再如,《宋书·天文志》记太初巫蛊之祸:“(元嘉)三十年(453年),太子巫蛊咒诅事觉,遂杀害朝臣。”^④与之相对应,凡行祝诅之术者,往往最终以巫蛊坐实。如宋孝武帝时,豫章民陈谈之上书告竟陵王刘诞“常疏陛下年纪姓讳,往巫郑师怜家祝诅”^⑤。宋明帝斥责庐江王祗“祝诅孝武”,实际上明帝在乎的是刘祗对他施行的偶像祝诅术,所谓“图画朕躬,勒以名字,或加之矢刃,或烹之鼎镬”^⑥。

比起两汉,六朝巫蛊术有一些新的发展,如巫蛊术中的“蛊”即偶人的种类越来越多,祝诅的形式也日趋复杂。以画像作为偶人的事例不少,祝诅的方法多样化。东晋画家顾恺之用针刺画像法惩罚

① 高国藩《中国巫术史》,上海三联书店,1999年版,页236。

② 林富士《汉代的巫者》,台北:稻乡出版社,1988年版,页77。

③ 胡新生《论汉代巫蛊术的历史渊源》,《中国史研究》,1997年第3期。

④ 《宋书·天文志四》,页748。

⑤ 《宋书·文五王传·竟陵王诞传》,页2028。

⑥ 《宋书·文五王传·庐江王祗传》,页2040。

不爱他的邻女,求致感情^①,此为针刺画像法。庐江王祗酷信邪巫左道,在宋明帝的画像上题写明帝的名字,祝诅的方法是“或加之矢刃,或烹之鼎镬”。南齐末年,时人徐世檨在东昏侯萧宝卷朝与茹法珍等争权,“帝稍恶其凶强”,“世檨窃欲生心,左右徐僧重密知之,发其事,收得千余人仗及咒诅文,又画帝十余形象,各为刑斩刻射支解之状。”^②刘宋二凶太初巫蛊之祸,与汉代巫蛊不同的是,刘劭、刘浚不是用的桐木偶人,而是用玉人,“遂为巫蛊,以玉人为上形像,埋于含章殿前”。以玉人取代桐人,有何讲究和意图,尚不清楚。南齐东昏侯特别崇信巫现、巫术,身边有大巫朱光尚,他给蒋侯神的封号达到极至——“灵帝”,“又曲信小祠”,每日祭神十余次,以致“师巫魔媪,迎送纷纭”。《南史·齐本纪下》载:

后东入乐游,人马忽惊,以问光尚,光尚曰:“向见先帝大暝,不许数出。”帝大怒,拔刀与光尚等寻觅,既不见处,乃缚菰为明帝形,北向斩之,悬首苑门。^③

游玩中人马受惊,本来算不得什么,却怪到死去的先帝头上,又用菰草扎成模拟之明帝偶人,斩其首悬挂于苑门。东昏侯竟然对其死去的父王施行如此巫蛊祝诅之术和模拟巫术。南陈陈后主的弟弟陈叔坚因在后主刚即位时平定一场叛乱中有功,一度势倾朝廷,后主遂剥夺叔坚的实权。《陈书》云:

叔坚不自安,稍怨望,乃为左道厌魅以求福助,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。^④

① 《晋书·文苑传·顾恺之传》,页2405。

② 《南史·恩幸传·茹法珍传附徐世檨传》,页1934。

③ 《南史·齐本纪下·废帝东昏侯纪》,页155-156。

④ 《陈书·高宗二十九王·长沙王叔坚传》,页367。

由此看来,陈叔坚对偶人作了许多“改进”和“创新”:其一,他给木偶穿上道服,这是以往的偶人所没有的,也是自东汉道教产生以来的第一次——巫蛊祝诅术中的偶人穿上了道服;其二,他又给木偶安上机关,使其能跪拜施礼,这也是以前未曾有过的;其三,与过去的木偶代表仇敌、对手不同,陈叔坚的这个木偶似乎并不代表陈后主。经查究属实,叔坚也承认了,但自陈只是为了祈福,并非想害人;后主“念其前功,乃赦之,特免所居官,以王还第”。陈叔坚成为六朝巫蛊事件中保全性命的唯一之人。可以说,陈叔坚对偶人的“改进”和“创新”,给传统和典型偶像祝诅术带来了变化。

六朝时期,南方巫蛊祝诅术未曾稍衰,北方和北朝的偶像祝诅法亦偶有见诸史册者。石勒统治时期,百姓制造了酷吏沐坚的偶像,用兵器乱刺,似乎还产生了效果,沐坚不久得病痛苦死去。《异苑》卷9载:“河间沐坚,字壁强,石勒时监作水田,御下苛虐。百姓怨毒,乃为坚形,以刃矛斫刺,咒令倒毙。坚寻得病,苦被捶割,于是遂殒。”①《魏书》记载,古弼“高宗即位,与张黎并坐议不合旨,俱免,有怨谤之言。其家人告巫蛊,俱伏法。时人冤之”②;邓宗庆“坐妻韩巫蛊,伏诛”③;孝文帝的皇后冯氏,因有淫乱行为,与其母常氏搞“巫蛊”,以图掩盖,指使女巫行“禱厌”妖术,将白刃插在孝文帝偶像的两肋上④。事发后常氏被杀,冯后被废,后来也被“赐死”;北魏末年,术士刘灵助聚众割据,“遂刻毡为人像,书桃木为符书,作诡道厌祝法,人多信之”⑤。北魏在南北朝政府中,其在

① 南朝宋·刘敬叔撰、黄益元校点《异苑》,见王根林、黄益元、曹光甫校点《汉魏六朝笔记小说大观》,上海古籍出版社,1999年版,页681。

② 《魏书·古弼传》,页692-693。亦见《北史·古弼传》,页907。

③ 《魏书·邓渊传附颖子宗庆传》,页636。

④ 《魏书·皇后传·孝文幽皇后冯氏传》,页333-334。

⑤ 《北史·艺术传上·刘灵助传》,页2928。

法律方面严厉禁止“巫蛊”：“巫蛊者，负羖羊抱犬沉诸渊。”^①

南北朝的巫蛊祝诅之术，毒流后世，在隋朝即有一次大的爆发。《隋书·庶人秀传》载，及太子杨勇以谗毁废，晋王杨广为皇太子，蜀王杨秀意甚不平。皇太子杨广恐杨秀终为后变，阴令心腹杨素求其罪而潜之。仁寿二年（602年），太子杨广阴作缚手钉心、套上枷锁的偶人，写上隋文帝及汉王杨谅的名字，令人埋于华山脚下，再派杨素前去发掘，以此作为蜀王杨秀使用巫蛊、犯上作乱、图谋不轨的罪证，致使隋文帝杨坚黜免杨秀为庶人。^②

和毒蛊术一样，有毒蛊术就会产生治蛊术，有巫蛊术必定会产生巫蛊破解法，尽管后者要在巫蛊术长期流行后才会形成。惜六朝文献中，尚未见有巫蛊破解法的记载，以致有研究者只好作一推想，举出的只是明代的材料。不过，其推想应当是成立的：

汉代巫蛊活动甚嚣尘上之时，朝廷只知搜捕和杀戮，说明那时人还不知破解巫蛊术的方法。道教形成和佛教传入后，这种破解法方告成立。道士和高僧不会把巫蛊这类小术放在眼里，他们自信凭法力和符咒即可消解对方的攻击。^③

巫蛊及巫蛊之祸，是六朝政治史上的一幕丑剧。它带来的是宫廷的斗争甚至战争给社会和经济、人民生活产生灾难性的影响。拿“太初”巫蛊之祸说，其直接后果是葬送了“后之言政治者，皆称元嘉焉”^④的“元嘉中兴”局面，从此刘宋陷于兄弟相争、骨肉相残的境地。《六韬·上贤》说：“伪方异伎，巫蛊左道，不祥

① 《魏书·刑罚志》，页2874。

② 《隋书·庶人秀传》，页1241-1244。

③ 胡新生《中国古代巫术》，济南：山东人民出版社，1998年版，页426。

④ 《资治通鉴》卷123，宋纪5，文帝元嘉十五年（438年），页3869。

之言,幻惑良民,王者必止之。”可见,所谓“巫蛊”,是与“王者”为政的文化原则相抵触的巫术形式。无怪乎论者将巫蛊者和惩治巫蛊者都视作是病态社会的产物,说“实施巫蛊者和惩治巫蛊者都是病态社会造就的病态的人,他们尤其是后者又把社会的病态进一步推向疯狂发作的地步”^①。

二、六朝的诬人巫蛊之风

六朝诬人巫蛊之风主要发生在孙吴和南朝刘宋朝,最主要的有两起——孙亮之死和刘诞反叛。

《三国志·三嗣主传·孙休传》载,孙休永安三年(260年),“会稽郡谣言王亮当还为天子,而亮宫人告亮使巫祷祠,有恶言。有司以闻,黜为候官侯,遣之国。道自杀,卫送者伏罪。”^②此事源自孙权死后东吴宫廷的斗争。258年,孙綝废黜了孙亮,拥立孙权的第六个儿子孙休(孙亮兄)为帝。同年,孙休杀孙綝,从孙綝手中夺回统治权。废黜达2年多的孙亮,呆在会稽郡山阴(今浙江绍兴)并无越轨行为,现在却由他的宫人到官府去告发,说孙亮曾经派了巫到祠庙祝祷,祷祠中有“恶言”。地方官奏报到朝廷,这也算是巫蛊一类的问题了,但孙休却也没有作什么查究,只是下诏贬孙亮为“候官侯”,派人监送去那里。候官(治所在今福建福州市)离山阴很远,孙亮在路上自杀,但后来也有人说是孙休派人将他毒死的。^③同样,对孙亮的死,孙休亦未作什么查究,只是将那些监

① 胡新生《中国古代巫术》,济南:山东人民出版社,1998年版,页420。

② 《三国志·三嗣主传·孙休传》,页1158。

③ 《三国志·三嗣主传·孙休传》注引《吴录》曰:“或云休鸩杀之”。页1159。

送的人处死了事。

这场致孙亮之死的巫蛊案,无疑成为一个疑案。孙亮究竟是如何“使巫祷祠”,有过哪些“恶语”?最终他的死是“自杀”还是“他杀”?这些都是颇有疑义的。有论者论曰:

吴越一带杂祠较多,孙亮幼时在官中受了他父亲孙权祠祭蒋子文、迎接“王表”等行动的影响,可能偶尔也会派人去祭祷一下,但绝不可能搞什么巫蛊祝诅,且不说主观条件如何,只从客观环境来说,他是一个被废的皇帝,从建康到山阴就是有人监送去的,到那里后的行动更免不了被监视,如何能允许他这样做?所谓“官人”的告发,只不过是当时以“巫蛊”之事误人的风气的一种表现而已,其幕后主使者是谁,也就不必深究了。^①

刘宋朝,竟陵王刘诞的反叛和广陵屠城血案亦与巫蛊问题相关。刘诞因曾在讨伐“二凶”及后来平定南郡王刘义宣的叛乱中立下功劳,故孝武帝时刻提防着他。刘诞知道皇帝在忌惮他,也就不能不有所准备。《宋书》载:“大明元年(457年)秋,又出为都督南兖南徐兖青冀幽六州诸军事、南兖州刺史,余如故。诞既见猜,亦潜为之备,至广陵,因索虏寇边,修治城隍,聚粮治仗。嫌隙既著,道路常云诞反。”^②确实,刘诞经过几次战争,身边聚集了一些才智之士外,还储备了一些铠甲和武器,到广陵(今江苏扬州市)后,又以积极防备北魏入侵为名,修治城池,积聚军粮。这些事很难说就一定有什么逆谋的。恰在此时,刘诞藩府中有名叫江智

① 李瑶《巫蛊方术之祸》,南宁:广西民族出版社,1995年版,页42。

② 《宋书·文五王传·竟陵王诞传》,页2027。亦见《南史·宋宗室及诸王传下·文帝诸子传·竟陵王诞传》,页397。

渊的参军,深知皇帝在嫉恨刘诞,而刘诞又在“潜为之备”,担心出了什么事会连累自己,就向刘诞请假回到建康,到了建康就留住不返了,于是人们就纷纷传言刘诞要造反了。刘诞事发后,孝武帝竟然任命江智渊为中书侍郎,这就是史书所说的“诞将为逆,智渊悟其机,请假先反。诞事发,即除中书侍郎”^①。江智渊作为曾在刘诞身边呆过的人,是否曾向孝武帝告发过刘诞的什么罪行,虽史无明载,但从孝武帝对江智渊的任用上,似乎江智渊当与“道路常云诞反”脱不了干系。

过了不久,就有了刘诞谋逆的证据。先是吴郡有一平民刘成,上书告发刘诞,说是以前有个叫息道龙的人,曾在刘诞那里做事,看到刘诞在石头城时制造过皇帝使用的禁物,出门时还叫自己的侍卫学习御前侍卫的样子喝道等。还说,当时息道龙十分忧虑,曾与同伴提及此事,刘诞知道后就把息道龙杀了。接着,豫章又有一个叫陈谈之的人,上书告发刘诞,说是其弟陈詠之曾经跟随刘诞,看到刘诞写了皇帝的年号与姓名,到一个名叫郑师怜的巫师那里命其搞祝诅那一套把戏。陈詠之秘密告发,刘诞就以喝酒骂人的罪名杀掉了陈詠之。^②

这两个告发者所说的都是已经过去的事,所提到的“息道龙”、“陈詠之”都已经死了,真可谓“死无对证”。所告发的事情也闪烁其词,漏洞很多,令人生疑。拿第一件来说,刘诞在其父宋文帝时就封藩在外,虽离京不远但藩府并不在京,如何能在石头城制造什么皇帝才能使用的东西?他最后一次在石头城是在平定刘劭

^① 《宋书·江智渊传》,页1609。

^② 见《宋书·文五王传·竟陵王诞传》,页2027-2028;《南史·宋宗室及诸王传下·文帝诸子传·竟陵王诞传》,页397-398。

之时,兵荒马乱,如何会有告发中的那些事?以第二件来说,在当时,以诅咒巫蛊术以图伤害或消灭敌人的事情固然存在,而诬人以祝诅巫蛊之事的也几乎成为风气,不经过认真查究是很难定案的。沈约在《宋书·文五王传·竟陵王诞传》卷末感叹道:“语有之,投鼠而忌器,信矣。”^①连正统史家也认为刘诞事件确为一冤案,那两个告发者无疑是诬告。孝武帝自然也是不加查究,就把事情坐实,其用心不言可知。这场诬人以巫蛊之事的結果却是惨绝人寰的:刘诞据城称乱,而广陵城遭屠城之祸。

^① 《宋书·文五王传·竟陵王诞传》,页2052。

第六章 六朝巫道关系论——以三吴天师道为中心

巫术和宗教就像一对孪生兄弟形影不离,伴随着人类从远古走到了今天。而巫术与中国道教的关系更为复杂,截止到目前,国内外已出研究中国道教史和道教思想史的著述,都会或多或少地论及到巫术与道教的关系。^①但笔者认为,在某一具体时段和某一特定地域,巫术与道教的关系还有值得探讨的地方。

研究六朝巫术,不可回避要讨论它与道教的关系。关于六朝时期巫觋信仰与道教信仰的关系,研究中国宗教史的学者,大致形成了两种观点:多数已出研究道教史或道教思想史的著述认为,由于六朝时期随着道教日益兴盛,巫觋在中国宗教市场上的势力似

^① 许地山《道教史》,上海:华东师范大学出版社,1996年版,页156-176;傅勤家《中国道教史》,上海书店,1984年版,页43-53、页121-128;陈国符《天师道与巫觋有关》,收入氏著《道藏源流考》,中华书局,1963年版,页260-261;卿希泰《中国道教思想史纲》(第一卷),四川人民出版社,1980年版,页32-34;吴荣曾《镇墓文中所见到的东汉道巫关系》,《文物》1981年第3期;葛兆光《道教与中国文化》,上海人民出版社,1987年版,页78-132;〔日〕福井康顺等著、朱越利译《道教》(第一卷),上海古籍出版社,1990年版,页3-5。

乎也日渐衰微,巫觋信仰已被道教充分吸收,成为道教信仰的一部分,两者在六朝时期已经合二为一。^①少数学者则主张,巫觋及其信仰不曾因为被道教或其他宗教所吸收而从中国社会中消失,并力图找出道巫之别或道教对巫术的批判。^②林富士认为六朝“当时的巫觋信仰仍然和新兴的道教信仰有相当大的差异,很难说两者已经混为一个宗教传统”,但又不得不承认“六朝的巫觋信仰和道教信仰的确有一些交叠之处,彼此的边界也不是可以绝对划分清楚”^③。这种分歧给我们对六朝时期巫术与道教关系的认知带来新的值得探讨的空间。

实际上,硬要给长达三四百年时间的六朝时代这一长时段中的道巫关系找出一种规律性的结论,本身就是十分困难的。它需要我们细分时段,区分地域,审慎分析现有各种相关材料,还原该时段道巫关系的历史图像。本章即以六朝时期江东三吴^④为考察的时段和地域,对天师道与巫术关系试作探讨。

① 持这一看法的著述很多,详见林富士《试论六朝时期的道巫之别》一文之“引言”部分及其注释5,载周质平、Willard J. Peterson 编《国史浮海开新录——余英时教授荣退论文集》,台北:联经出版公司,2002年版,页19-38。

② 如 Holmes Welch, *Taoism: The Parting of the Way*, revised edition (1957; Boston: Beacon Press, 1966), 页100-101; 羊华荣《道教与巫教之争》,《宗教学研究》第1期,1985年11月;黎志添《六朝天师道教与民间宗教祭祀》,收入黎志添主编《道教与民间宗教研究论集》,香港:学峰文化事业公司,1999年版,页11-39;王承文《东晋南朝之际道教对民间巫道的批判——以天师道和古灵宝经为中心》,《中山大学学报》,2001年第4期;及前注所引林富士文等。

③ 林富士《试论六朝时期的道巫之别》,载周质平、Willard J. Peterson 编《国史浮海开新录——余英时教授荣退论文集》,台北:联经出版公司,2002年版,页37、38。

④ 汉唐间常称今芜湖至南京一段大江之东为江东,相当于古吴越之地。而所谓“三吴”,从《三国志》、《晋书》的有关记载看来,当从《水经注》的吴郡(治今江苏苏州)、吴兴(治今浙江湖州)、会稽(治今浙江绍兴)为三吴,亦可称为吴会地区,是东晋南朝人口最密集、发达程度最高的地区。

第一节 “鬼道”与“仙道”

一、巫术与道教的源起

道教是中国土生土长的宗教,它渊源于原始巫教。元马端临《文献通考·经籍考》说:“道家之术,杂而多端。”道教不仅在方术上杂而多端,思想来源上也是杂而多端的,学者们对道教的定义正好说明了道教思想渊源的驳杂:“所谓道教,是中国母系氏族社会自发的原始宗教在演变过程中,将各种巫术、禁忌、方技术数、鬼神祭祀、民俗信仰、神话传说综合起来,以融会道家和神仙家的黄老学说为旗帜和理论支柱,杂取儒家、墨家、阴阳家、五行家、医家、养生家等诸学派的修炼理论、伦理观念和宗教信仰成分,在劝世度人、长生成仙,进而追求与道合一的总目标下,神学化、方术化为多层次的宗教体系。它是以道的信仰为核心,融会传统文化的多种成分,不断汲取佛教的宗教形式,逐步发展而成的具有民众文化特色的宗教。”^①这一定义表明:道教渊源于母系氏族社会的原始巫教。该定义所代表的观点业已成为学界共识,它点明了道教的巫术性质,如日本学者对于“什么是中国文化中的道教”共有13种解答,其中7种认为与巫术有关^②,而葛兆光先生在讨论唐宋文化的

^① 胡孚琛、陈耀庭、王卡、刘仲宇《中华文化通志·道教志》,上海人民出版社,1998年版,导言页2。

^② [日]福井康顺等著、朱越利译《道教》(第一卷),上海古籍出版社,1990年版,页3-5。

嬗变与道教的趋向时,则直言“道教从巫术那里发展起来,现在似乎转了个圈,又要回到巫术那里去了”,巫术“就是道教的‘正宗’,‘嫡系’”^①。

早期原始道教的巫术色彩较为浓厚,二者最密切者有两部分:其一为鬼神,其二为方术。道教学者李养正先生将道教信仰的渊源归纳为三大方面:鬼道、方仙道、黄老道。所谓“鬼道”,即盛行于殷商时期的鬼神崇拜。^②关于道教的鬼神,德国学者韦伯曾经论说:“大多数古老的民间神以及后来增加的整整一大批新神,统统落入了一个受到宽容的祭司等级(道士)的庇护之下。”^③至于方术,民国时期道教史家傅勤家先生认为:“此则古之巫、祝、史,秦汉之方士,今日之巫覡,皆为本等之行业,而今之道士,亦似舍此而外,无谋食之方耳”;“因方士之各种方术,其后悉包容于道教,故后世道教衰集之书,驳杂乃不可伦。”^④而这两大方面均离不开巫覡,巫祝是沟通人神的中介,后代兴起的道教具有典型的上古巫祝遗风,史学家宁可先生在论述早期道教形成时说:

形成于东汉的早期道教,其渊源上承老子的遗教,近受当代阴阳五行之说、图讖、神仙方术及巫术的影响,其肇建与传布者则多为方士和巫覡。方士尚神仙,巫覡交鬼魅。方士主要游结上层,巫覡更多面向平民。^⑤

在道教的完整体系中,几乎继承和发展了中国民间巫术的方

① 葛兆光《道教与中国文化》,上海人民出版社,1987年版,页203。

② 李养正《道教概说》,中华书局,1989年版,页14。

③ [德]马克思·韦伯著、王容芬译《儒教与道教》,北京:商务印书馆,1995年版,页227。

④ 傅勤家《中国道教史》,上海书店,1984年版,页121、197。

⑤ 宁可《五斗米道、张鲁政权和“社”》,载汤一介主编《中国文化与中国哲学:1987》,北京:三联书店,1988年版,页140。

方面面。巫技、巫法、巫舞,巫覡的祀神仪式,巫术中的法器,均为道教所发展和运用。许地山先生于1934年完成《道教史》的撰著,该书所述实为“道家及预备道教底种种法术”^①。由巫术文化发展来的祈祝与符篆,亦为道教所吸收。刘仲宇先生认为,道符来自符篆巫术,其前身“是汉代的巫符”,画符有一定的逻辑规则,“其前提是古代巫术的神秘观念”^②。巫术是道术的一部分,《后汉书·方术列传》载樊英含水扑灭成都市火,实为模拟巫术;费长房等人役使鬼神,左慈的变现鲈鱼,均起于交感巫术。^③张泽洪先生在研究道教斋醮源流时指出:“甚至巫术中的驱鬼避邪,捉妖治蛊,呼风唤雨,招魂送亡,都为道教斋醮所吸收。”^④因此,道教与巫术有其天然的亲缘关系。

道教与巫术的这种紧密关系还可从它们与民间宗教的关系上看出。秦家懿先生认为,“中国原始宗教具有巫术宗教的色彩,……原始宗教并没有因而消失,却通过道教和某些佛教支派吸收以及后来三教合流的民间宗教中保留下来”;而“道教是综合各民间宗教形态的最有影响的一派宗教”,“道教与民间宗教难以分清的另一个原因是那些术士、算命人、相面人、风水先生所起的作用”^⑤。如此一来,道教、巫术与民间宗教同样难解难分。

人类学家马林诺夫斯基虽然认为“巫术和宗教是有分别的”,但也不得不承认“现代的宗教中有许多仪式,甚至伦理,其实都该

① 许地山《道教史》,上海:华东师范大学出版社,页1。

② 刘仲宇《道符溯源》,《世界宗教研究》,1994年第1期。

③ 分见《后汉书·方术列传》之页2722、2744、2747。

④ 张泽洪《道教斋醮源流刍析》,《宗教学研究》,1996年第3期。

⑤ 秦家懿、孔汉思著、吴华译《中国宗教与基督教》,北京:三联书店,1990年版,页11、137。

归入巫术一类中的”^①。中国道教特别是天师道,为马氏此言作了注脚,以至于学者们感到在相当程度上道教和巫术二者之间的分界实际上是难以厘定的。正因为如此,法国道教学者石泰安(Rolf A. Stein)在研究二至七世纪的道教和民间宗教的关系时就曾注意到“四至六世纪的道教作者在给两个领域划界时发现有困难”^②。

二、“鬼道”与“仙道”的分流

道源于巫的这种亲缘关系,使得早期的道派都保留有浓重的巫气,终六朝之世亦如是。

天师道的前身五斗米道形成之初,就被称为“鬼道”。三张的五斗米道被称作“米巫”^③,《后汉书·灵帝纪》称巴郡五斗米道首领张修为“妖巫”或“巫人”。《后汉书·刘焉传》记张鲁的母亲“兼挟鬼道”。《华阳国志》卷2《汉中志》说:张鲁“以鬼道见信于益州牧刘焉”,又“以鬼道教”。《三国志》、《晋书》等史书亦称五斗米道等道派为“鬼道”。初学道者称为“鬼卒”,后称“祭酒”,祭酒为“鬼吏”,主为病者请祷。“请祷之法,书病人姓名,说服罪之意。作三通,其一上之天,著山上,其一埋之地,其一沉之水,谓之三官手书。”^④方诗铭先生说:“所谓‘鬼道’,即巫鬼之道。”^⑤段玉明先生

① [英]马林诺夫斯基著,费孝通译《文化论》,北京:华夏出版社,2002年版,页57。

② [法]石泰安著、吕鹏志译《二至七世纪的道教和民间宗教》,《法国汉学》第七辑,中华书局,2002年版,页44。

③ 据陈垣《道家金石略》第5页知:“建安十年(205)三月上旬造”的《汉故领校巴郡太守樊府君碑》即称五斗米道为“米巫”。

④ 《后汉书·刘焉传》注引《典略》,页2436。亦见《三国志·魏书·张鲁传》裴松之注引《典略》,页263。

⑤ 方诗铭《释“张角李弘毒流汉季”》,《历史研究》,1995年第2期。

则谓“‘鬼道’一称反映了早期道教事巫祀鬼的宗教特色”^①。因此,天师道之被称为“鬼道”、“三张之鬼法”^②,关键是其带有浓厚的巫术色彩。

早期道教的另一支太平道,和五斗米道一样具有较为明显的巫术色彩。其吸引道众的巫术做法与五斗米道多有相似之处。《三国志·魏书·张鲁传》注引《典略》曰:“光和(178-184年)中,东方有张角,汉中有张修。……角为太平道,修为五斗米道。太平道者,师持九节杖为符祝,教病人叩头思过,因以符水饮之,得病或日浅而愈者,则云此人信道,其或不愈,则为不信道。修法略与角同,加施静室,使病者处其中思过。”^③其经典《太平经》(即于吉所得的《太平清领书》),《后汉书》称之为“其言以阴阳五行家,而多巫覡杂语”^④。有论者认为,“史书中将张角兄弟蔑称为‘贼’或‘妖贼’,而不称其为‘鬼’。看来,太平道与五斗米道的区别,关键还在于以‘鬼道’疗病,即以巫术为人们治病的方法不同”^⑤。

著名道教学者王明先生则视民间道教为“鬼道”。他在《〈抱朴子内篇校释〉序言》中曾经正确区分出民间道教(“鬼道”)和贵族道教(“仙道”)的主要特征及其相互关系:

民间道教和贵族道教的主要区别:前者叫做鬼道或巫鬼道;如张鲁据汉中,“以鬼道教民”(《三国志·魏书·张鲁传》),以符水治病。后者叫仙道或方仙道,即服食药物企求

① 段玉明《五斗米道入滇考》,《中国史研究》,1993年第4期。

② 北周·释道安《二教论》。

③ 《三国志·魏书·张鲁传》裴松之注引《典略》,页263。

④ 《后汉书·襄楷传》,页1084。

⑤ 王永平《论唐代“鬼道”》,《首都师范大学学报》,2001年第6期。

长生不死的神仙道。秦时,有宋毋忌、正伯侨、充尚、羨门子高等,皆燕人,“为方仙道”(《史记·封禅书》)。这个方仙道逐渐发展而为神仙道教,都是为社会上层统治者上至帝王旁及豪门贵族所信奉的。天上的神仙是人间贵族虚幻的反映,贵族支配庶民,所以神仙也“役使鬼神”。……无论是巫鬼道还是方仙道,归根到底,还是宗教迷信。^①

被称为“鬼道”、“三张鬼法”的天师道,在江东地区的传播,始于西晋永嘉之乱后。兴于巴蜀的天师道,在张鲁投降曹操以后,大批部众随迁,遂使北方成为天师道活动的中心地区,在孙吴统治的长江中下游地区,尚不见天师道的踪迹。江东士人葛洪于东晋初年撰《抱朴子》,对他所了解的各种民间道派有不少介绍,却从未说到天师道。按唐代玄奘《甄正论》卷上“晋武帝平吴之后,道陵经法始流至江左”的说法,江东之有天师道,当是西晋灭吴统一之后的事。

唐长孺先生则将江南天师道的传播更加明确地定于西晋永嘉之乱后,他认为,江南地区天师道的实质性的宗教活动,始于因西晋八王之乱为契机的北方贵族和流民的南渡,与此同时天师道教徒由北向南的移住^②,可见江南天师道应该来自北方。而除了“江南出身的豪族中的天师道的信奉者,都是东晋以后的归信之人”^③外,我们有理由相信,西晋永嘉乱后江南所传天师道来自北方带有

① 王明《抱朴子内篇校释》(增订本),中华书局,1985年版,“序言”页3~4。

② 唐长孺《魏晋期间北方天师道的传播》、《钱塘社治与三吴天师道的传播》,两文均见于《唐长孺社会文化史论丛》,武汉大学出版社,2001年版,页144~175。前文先收入氏著《魏晋南北朝史论拾遗》,中华书局,1983年版,页218~232。后文曾载于《魏晋南北朝隋唐史资料》第12期,武汉大学出版社,1993年版,页1~11。

③ [日]小林正美著,李庆译《六朝道教史研究》,四川人民出版社,2001年版,页180。

浓厚巫觋色彩的天师道,这是江东地区初传天师道的先天条件。

天师道随南渡士庶传入江东后,对东晋南朝的政治、社会产生了广泛影响,不仅产生了许多奉持天师道的世家^①,而且出现了“鬼道”浸润于上层社会的现象。晋元帝所宠幸的郑贵嫔有疾,“以祈祷颇废万机”,大臣顾荣上疏劝谏,要求“塞鬼道淫祀”^②。陈后主的宠妃张丽华“好厌魅之术,假鬼道以惑后主,置淫祀于宫中,聚诸妖巫使之鼓舞”^③。刘宋时期,周朗上书孝武帝,对当时民间“鬼道”的流播情况大加挞伐,将“鬼道”与“妖巫”并举,视为必诛之害。《宋书》云:

凡鬼道惑众,妖巫破俗,触木而言怪者不可数,寓采而称神者非可算。其原本是乱男女,合饮食,因之而以祈祝,从之而以报请,是乱不诛,为害未息。凡一苑始立,一神初兴,淫风辄以之而甚,今修堤以北,置园百里,峻山以右,居灵十房,糜财败俗,其可称限。又针药之术,世寡复修,诊脉之伎,人鲜能达,民因是益征于鬼,遂弃于医,重令耗惑不反,死夭复半。^④

还有以“鬼道”起事者。宁可先生研究认为,魏晋南北朝时期与宗教有关或被称为“妖人”、“妖贼”的起事约70余次,其中明显地与道教特别是天师道有关的近20次。^⑤像东晋时以“鬼道”起事的李脱事件就十分典型,史称:“时有道士李脱者,妖术惑众,自言八百岁,

① 陈寅恪《天师道与滨海地域之关系》,收入《陈寅恪集·金明馆丛稿初编》,三联书店,2001年版,页1-46。

② 《晋书·顾荣传》,页1813。

③ 《陈书·后主沈皇后传附张贵妃传》,页131。亦见《南史·后妃传下·后主沈皇后传附张贵妃传》,页348。

④ 《宋书·周朗传》,页2100-2101。

⑤ 宁可《五斗米道、张鲁政权和“社”》,载汤一介主编《中国文化与中国哲学:1987》,北京:三联书店,1988年版,页162。

故号李八百。自中州至建邺,以鬼道疗病,又署人官位,时人多信事之。”^①尤其是东晋末年爆发的天师道教主孙恩、卢循领导的起义,因其强烈的巫术色彩,破坏性大,加速了东晋王朝的覆灭。这样,民间道教逐渐难于被统治者所接受,直至北魏道士寇谦之改革道教,推行新道教,而南朝有陆修静发展新道教后,才得到改观。^②

东晋葛洪则是贵族道教——神仙道教的倡导者。葛洪“对战国以来的神仙思想作了系统的总结,使道教的神仙信仰理论化,为上层士族道教奠定了理论基础,并为封建统治阶级镇压民间道教提供了依据”^③。所以王明先生说:“葛洪所鼓吹的道教是封建帝王和贵族官僚信仰的道教,是祈求长生不死的神仙的道教,是反映了门阀士族的利益和愿望。”^④站在封建贵族的立场,葛洪把民间道教斥为“妖道”,把利用道教进行斗争的民众斥为“奸党”、“群愚”,说他们“假托小术,坐在立亡,变形易貌,逛眩黎庶,纠合群愚,进不以延年益寿为务,退不以消灭治病为业,遂以招集奸党,称合逆乱”,应当“犯无轻重,致之大辟”^⑤。葛洪所宣扬的、所批判的,很合统治阶级的口味,因而神仙道教被统治者奉为道教正统,从此道教出现了贵族道教与民间道教分流发展的趋势。

① 《晋书·周处传附兄弟札传》,页1575。

② 参阅任继愈主编《中国道教史》第四章《东晋南北朝道教的变革与发展》,第五章《北朝道教的发展》,上海人民出版社,1990年版,页143-167,页199-218;钟国发《试论南朝道教缔造者陆修静》,载武汉大学历史系魏晋南北朝隋唐史研究室编《魏晋南北朝隋唐史资料》,第11期,唐长儒教授八十大寿纪念专辑,武汉大学出版社,1991年版,页78-89;刘屹《寇谦之与南方道教的关系》,载《中国中古史研究》第二期,台北:兰台出版社,2003年4月,页61-80。

③ 卿希泰主编《中国道教史》(第一卷),四川人民出版社,1996年版,页304。

④ 王明《抱朴子内篇校释》(增订本),中华书局,1985年版,“序言”页3。

⑤ 葛洪《抱朴子内篇·道意》,见王明《抱朴子内篇校释》(增订本),中华书局,1985年版,页172-173。

第二节 论巫术与东晋南朝三吴天师道的传播

一、天师道初传三吴时的宗教环境

卿希泰先生在论述五斗米道为什么发源于四川时,得出了如下认识:“一方面,巴蜀地区少数民族盛行巫术,为方士活动和五斗米道的创立提供了很好的条件;另一方面,五斗米道采取‘鬼道’的某些方式传教,易为广大少数民族群众所接受,从而扩大了教势。”^①这一认识对于我们探讨巫术与东晋三吴天师道的传播亦具指导意义。

由于史载的缺失,我们对东晋杜子恭立钱塘杜治之前的江东天师道的情形所知寥寥,只有从后世道教资料和佛教资料中获知少许蛛丝马迹。

两晋之际的江东天师道人物几乎都有巫术的背景。《道藏》洞真部记传类《紫阳真人周君内传》附录《裴周二真叙》,说到“世奉俗神”的通灵术士华侨为了摆脱“群鬼”的困扰,便“背俗入道,诣祭酒丹阳许治受奉道之法。群鬼各便消散,不复来往”。而梁陶弘景《真诰》卷20说:

华侨者,晋陵冠族,世事俗祷。侨初颇通神鬼,常梦共同飨馔,每尔辄静寐不觉醒,则醉吐狼藉。俗神恒使其举才用人,前后十数,若有稽违,便坐之为谴。侨忿患遂入道,于鬼事

^① 卿希泰《有关道教发源于四川的几个问题》,《世界宗教研究》,2001年第4期。

得息。^①

有道教学者谓“此‘俗祷’即‘俗神祷’，亦系帛家道”^②，我以为“俗祷”、“俗神祷”实际上就是祈求巫术，华侨最初完全称得上是名巫师或灵媒的角色。华侨“诣祭酒丹阳许治受奉道之法”的“丹阳许治”关涉华侨的师承。《真诰》卷 20 说：

有云李东者，许家常所使祭酒，先生亦师之。家在曲阿东，受天师吉阳治左领神祭酒。^③

这一简单记载，需要结合其他材料稍加分析。其一，此处所言“先生”指籍属丹阳郡句容县的大姓名士许迈。《晋书》将《许迈传》附于《王羲之传》之后，而“王氏世事张氏五斗米道”^④，表明他们二人的志同道合——奉事天师道。关于许迈的事迹，《许迈传》说：“许迈字叔玄，一名映，丹阳句容人也。家世士族，而迈少恬静，不慕仕进。……时南海太守鲍靓隐迹潜遁，人莫之知。迈乃往候之，探其至要。”^⑤许迈曾前往拜访并“探其至要”的南海太守鲍靓，《云笈七签》卷 106《鲍靓真人传》称，鲍靓“师左元放，受中部法及三皇五岳劾召之要，行之神验，能役使鬼神，封山制魔”^⑥。可见，许迈的巫术背景其来有自。至于许迈的生年，《真诰》卷 20《真胄世谱》考定其为永康元年（300 年）庚申岁生。^⑦其二，“治”是魏晋天师道的地方组织单位，“左领神祭酒”是一治首领的职号。“吉

① 《道藏》第 20 册，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社，1988 年版，页 610。

② 卿希泰主编《中国道教史》（第一卷），四川人民出版社，1996 年版，页 253。

③ 同前揭《道藏》第 20 册，页 610。

④ 《晋书·王羲之传》，页 2103。

⑤ 《晋书·王羲之传附许迈传》，页 2106。

⑥ 宋·张君房纂辑、蒋力生等校注《云笈七签》，北京：华夏出版社，1996 年版，页 660。

⑦ 同前揭《道藏》第 20 册，页 608。

阳治”是所谓“八游治”之一^①，建于魏郡邺县（今河北临漳）；八游治是张鲁后人在曹魏时期设立的。^②曲阿县即今江苏丹阳。联系魏晋史实观之，永嘉之乱后吉阳治已无法在华北立足，其首脑机构南渡至江东，首领职位也转入江东土著之手，只是江东土著出身的吉阳治首领李东大概没有掌握多少部众，只得托庇于句容土族许家，以致吉阳治被人称为“丹阳许治”。

与江南地区初传天师道的先天条件——“鬼道”相一致，巫术成为天师道在江东传播的宗教环境。“魏晋时期，无论是在上层社会还是在民间阶层，巫术已经广泛渗入人们的生活，成为一种重要的社会生活和文化现象”；“魏晋时期，巫术以其多彩与神秘，波及社会各个阶层，对人们生活的各个方面产生了广泛而深远的影响，巫术已在不知不觉中渗人民众意识之中。”^③通过我们前面数章的论述，以荆楚、吴越地区的巫术文化土壤和魏晋时期江南地区的巫风盛行的实际情况看，这一研究结论是成立的。并且此风俗一直延至六朝末，《隋书·地理志下》还说扬州“俗信鬼神，好淫祀”，荆州“率敬鬼，尤重祠祀之事”。^④江南深厚的巫术文化传统和巫风盛行的现实背景，使巫术成为天师道在江东地区传播的宗教环境。《法苑珠林》卷十三引《高僧传》及《旌异记》所言即是证明：

西晋愍帝建兴元年（313年），吴郡吴县松江沪渎口，渔者

① 《云笈七签》卷28《二十八治部》云：“游治有八者：第一吉阳治，第二平都治，第三河逢治，第四慈母治，第五黄金治，第六太华治，第七青城治（《五符经》作青城山），第八峨嵋治”。见前引《云笈七签》，页161。

② 此据钟国发先生的考证，见氏著《东晋江东天师道首领杜葛考论》，收入《天台山暨浙江区域道教国际学术研讨会论文集汇编》，2005年5月，页257-263。以下所论对钟国发先生该文多有采信，特此致谢！

③ 金霞《魏晋时期的尚巫之风》，《许昌学院学报》，2003年第6期。

④ 《隋书·地理志下》，页886、897。

萃焉，遥见海中有二人现，浮游水上，渔人疑为海神，延巫祝备牲牢以迎之，风涛弥盛，骇惧而返。复有奉五斗米道黄老之徒曰：‘斯天师也’。复共往接，风浪如初。有奉佛居士吴县朱膺闻之叹曰：‘将非大觉之垂降乎！’乃洁斋，共东灵寺帛尼及信佛者数人至渚口，稽首迎之，风波遂静。浮江二人，随潮入浦，渐近渐明，乃知石像。^①

释道世于唐高宗总章元年(668年)完成《法苑珠林》这一被后人称作佛教百科全书的著作，他引《高僧传》及《旌异记》所记录下来的这段史料透露出以下信息：这段史料正好是西晋永嘉乱后江南已有天师道传播的证明，且地当三吴之吴郡吴县。它说明巫、道、佛竞争以吸引信徒的社会现实，而巫祝的活动则从一个侧面反映了天师道在三吴传播初期的宗教环境，与魏晋三吴地区巫风盛行的现实相符合。该材料可能首记于出自沙门的《高僧传》，不免有宣扬佛教之信仰、夸大僧人之作用而贬抑道、巫之嫌。

二、钱塘杜治与鬼道传教

来自北方带有浓厚巫觋色彩的天师道，在三吴这一有着巫术文化传统和巫风依然盛行地区的传播，创立钱塘杜治的杜子恭采取了“鬼道”的某些方式，易为广民众所接受，从而使天师道在东晋时期扩大了“教势”。鬼道传教，说到底就是借助巫术手段传教。这主要表现在以下方面：

杜子恭有“秘术”。吴郡钱塘人杜子恭，名灵，所立钱塘杜治

^① 唐·释道世撰《法苑珠林》，卷13引《高僧传》及《旌异记》，上海古籍出版社，1991年版，页109。

为三吴天师道重镇。与杜子恭事迹相关的是杜叔恭名曷的人,道教史学者主张杜子恭与杜叔恭“并非一人”,“但二人籍贯相同,时代也很相近,从其名字来看,二人似有非常密切的关系,或系昆仲亦未可知,于是文献记载,常将二人的事迹相混”^①,而史家考证认为实为一人,即杜子恭^②,本文从史家之说。《晋书·孙恩传》载,“孙恩字灵秀,琅琊人,孙秀之族也。世奉五斗米道。恩叔父泰,字敬远,师事钱塘杜子恭。而子恭有秘术,尝就人借瓜刀,其主求之,子恭曰:‘当即相还耳’。既而刀主行至嘉兴,有鱼跃入船中,破鱼得瓜刀。其为神效往往如此。子恭死,泰传其术。”孙泰从杜子恭那里应该学到了“秘术”,因为后来“会稽世子元显亦数诣泰求其秘术”^③。但不论是道教史学者还是史家,均对杜子恭身怀“秘术”的史料未予重视,甚至在引用这段史料时将子恭秘术部分多予以省略^④,更遑论分析该史料的意义。

实际上,《晋书》所记杜子恭“秘术”,就是交感巫术。而杜子恭立杜治传天师道远不止自己身怀秘术,《宋书》卷100沈约《自叙》说杜子恭“通灵有道术”,《云笈七签》卷111《洞仙传》记他能见人五六世祸福,以符水治病“应手即验”,《太平御览》卷666引《太平经》载他预知王羲之病不可治及为陆纳治疮事,可见杜子恭亦精通祈求巫术、符箓巫术及占卜之术等。他所奉行的所谓“正一”之法,基本上是自张天师以来以言人祸福、符水祈祷治病为主要活动。

① 卿希泰主编《中国道教史》(第一卷),四川人民出版社,1996年版,页278。

② 见唐长孺《钱塘杜治与三吴天师道的演变》,收入《唐长孺社会文化史论丛》,武汉大学出版社,2001年版,页159。

③ 《晋书·孙恩传》,页2632。

④ 卿希泰主编《中国道教史》(第一卷),四川人民出版社,1996年版,页273;唐长孺《钱塘杜治与三吴天师道的演变》,收入《唐长孺社会文化史论丛》,武汉大学出版社,2001年版,页157。

杜子恭还曾以巫术手段对付其他巫鬼道徒。《道藏》怀一《三洞珠囊》卷1引《道学传》云：

杜炁，字子恭。……为人善治病，人间善恶，皆能预睹。上虞（今浙江上虞市）龙稚，钱塘斯神，并为巫覡，嫉炁道王，常相诱毁。人以告炁。炁曰：‘非毁正法，寻招冥考’。俄而稚妻暴卒，神抱隐疾，并思过归诚。炁为解谢，应时皆愈。神晚更病。炁语曰：汝藏鬼物，故气祟耳。神即首谢曰：‘实藏好衣一箱’。登取于治烧之，豁然都差（通“瘥”，即“病愈”）。

据考，《三洞珠囊》为唐道士王玄明撰，而《道学传》当是南朝人所著，则《道学传》是南朝道教“宗教化历程”中产生的著作，其视龙稚、斯神为“巫覡”，说他俩因“嫉炁道王”而诋毁子恭，这样的记载也就不难理解。尽管这些记载充满了神话迷雾，但“透过这些神话迷雾，便可看出杜子恭亦善于符篆禁祝，跪拜首过之术，并以为人治病为其传教方式，这些都和三张之道极其相似”^①。今天，我们若是忽视《道学传》同时所记杜子恭对付龙稚、斯神是采用役使鬼兵、符咒治病的巫术手段的话，就会产生像“这段记载……有一点似可注意：杜炁在整顿道教时把一般巫覡之术从道教中清除出去，使道教和一般迷信思想区别开来”^②一类的过高评价。实际上，杜子恭以鬼道传教，若不是做了当地地位较高的“道王”的话，他也就是一个巫鬼道徒罢了，因此“这两个（指龙稚、斯神）‘为巫覡’的异端，大概是另一种巫鬼道徒，他们诋毁杜子恭，含有教派之间的矛盾性质”^③，是为确论。

① 卿希泰主编《中国道教史》（第一卷），四川人民出版社，1996年版，页272。

② 汤一介《论早期道教的发展》，《世界宗教研究》，1982年第4期。

③ 唐长孺《钱斯杜治与三吴天师道的演变》，见《唐长孺社会文化史论丛》，武汉大学出版社，2001年版，页162。

杜子恭道友、道徒对巫术的迷恋。道教在六朝上层社会广泛流行,陈寅恪先生在《天师道与滨海地域之关系》一文中列举了六朝时期天师道世家,有琅琊王氏、高平郗氏、吴郡杜氏、会稽孔氏、义兴周氏、陈郡殷氏、丹阳葛氏、许氏、陶氏、东海鲍氏、吴兴沈氏等^①,而这些高门及司马皇室中就有不少人成为杜子恭和其道徒孙泰以法术结交的对象,因而这些天师道徒也多未脱巫鬼道的影响,有的甚至称得上是迷恋巫术。杜子恭曾预知王羲之病不可治,而王氏世事张氏五斗米道,其子王凝之、献之更是虔诚的天师道徒。《晋书·王羲之传附子凝之传》载:“孙恩之攻会稽,僚佐请为之备。凝之不从,方入靖室请祷,出语诸将佐曰:‘吾已请大道,许鬼兵相助,贼自破矣。’既不设备,遂为孙恩所害。”身为会稽内史的王凝之,面对孙恩起义军,不是积极备战应战,而是在那里请祷,希冀“鬼兵”相助。《世说新语·德行篇》记王子敬(献之)病重危笃之际,用首过、上章治病;而《术解篇》记另一天师道徒郗愔用符水治病,结果饮用符水过度,符积于腹中而患腹痛,僧侣于法开调和汤药使饮之,排出有拳头大的符纸的结块。这与三张之鬼法没有什么差别。子恭死,孙泰传其术,《晋书·孙恩传》说“会稽世子元显亦数诣泰求其秘术”。而据陈寅恪先生考证,东晋简文帝司马昱(字道万)及其子司马曜(字昌明、即晋孝武帝)、会稽王司马道子及道子世子元显,他们的名字即看出与宗教信仰有关,都是天师道的忠实信徒^②。《晋书》卷64《武十三王传·会稽文孝王道子传附子元显传》云:

① 陈寅恪《天师道与滨海地域之关系》,收入《陈寅恪集·金明馆丛稿初编》,三联书店,2001年版,页1-46。

② 陈寅恪《天师道与滨海地域之关系》,收入《陈寅恪集·金明馆丛稿初编》,三联书店,2001年版,页9-11。

“会孙恩至京口，元显栅断石头，率兵距战，频不利。道子无他谋略，唯日祷蒋侯庙为厌胜之术。”同样是面对孙恩起义军，司马道子却整天在蒋侯庙里施行祈求巫术与厌胜巫术。

孙恩之乱的巫术性则是钱塘杜治鬼道传教的集中体现。浙东天师道领袖孙恩，其叔父孙泰因以天师道结聚徒众被东晋政府所杀，他于安帝隆安三年（399年）流亡海岛，继续组织群众，策划起义。^① 传称“有众数万，于是会稽谢针、吴郡陆瑰、吴兴丘庭、义兴许允之、临海周胄、永嘉张永及东阳、新安等凡八郡，一时俱起，杀长史以应之，旬日之中，众数十万。”起义基本群众大致为天师道信徒，也有参加义军以后才入道的，所以本质上这是一次以天师道为组织形式的农民起义。但不可否认，三吴地区普遍兴盛的民间血牲祭祀与原始巫教血族复仇、尚武嗜杀、狂热剽悍等民风，使“孙恩、卢循起义则表现了十分浓厚的江南民间巫道特征，体现了‘五斗米道’与江南巫鬼道的结合”^②。

从《晋书·孙恩传》所载来看，此时的五斗米道尚未剔除原始巫教血族复仇，狂热痴拗，诛除异己以及自相残虐等遗俗，而起义规模又十分浩大，所到之处，掠虏烧杀，破坏性大。“殊不知孙恩卢循起义中的破坏性，恰恰反映了江南民间宗教和社会习俗的特点。”^③ 这种“巫鬼道”的信仰，使孙恩之乱具有较浓烈的巫术色彩。孙泰死后，其徒众仍认定他是“蝉蜕登仙”；而孙恩最终投海自尽后，其徒党及妻妾从死者多达百人，并认为将会成为“水仙”。

① 有关孙恩、卢循起义一事，参见王仲荦《魏晋南北朝史》，上海人民出版社，1979年版，页360-376。

② 王承文《东晋南朝之际道教对民间巫道的批判——以天师道和古灵宝经为中心》，《中山大学学报》，2001年第4期。

③ 马西沙、韩秉方《中国民间宗教史》，上海人民出版社，1992年版，页25。

“是知在孙恩的暴动过程中,‘仙’、‘巫’、‘神’、‘鬼’之类的信仰贯穿始终,对他的政治和军事行动显然有着相当大的影响。是为迷信群体的动乱与民间‘淫祀’之密切关系的又一例。”^①

已有的研究成果中,对杜子恭及钱塘杜氏一家的研究仍显不足,正如钟国发先生所言“有关历史画面仍令人有迷雾掩映之感”^②。小林正美先生说:“对江南地区天师道的活动起了很大作用的是吴郡钱塘的杜氏。杜氏作为江南地区天师道教徒的活动,始于东晋初的杜子恭。……杜家起到了江南地区天师道教徒宗教活动的中心作用。”^③钟国发先生则认为:“从现存不多的材料,我们难以对杜曷作深入的描述和评论。大致说来,他是东晋天师道最重要的领袖。他最后一次重建了天师道内的集权主义体制,但也顺应时代需要而愿意对天师道有所改革,只是他对这种改革不够自觉。他带动汉晋民间反叛性的新宗教运动出现了一次新高潮,但也激化了这个运动与主流社会传统秩序的矛盾。天师道因这一矛盾的激化而走向衰败,促使新宗教运动彻底改变方向。杜曷堪称汉晋民间反叛性的新宗教运动终结的象征,他的活动成了与社会相适应的南朝新道教登场的前奏。”^④但在评价杜子恭(杜曷)时,不应忽视其借助巫术、以“鬼道”传教扩大天师道在江南地区“教势”的作用。

① 芮传明《淫祀与迷信——中国古代迷信群体研究》,广东人民出版社,2005年版,页130。

② 钟国发《东晋江东天师道首领杜曷考论》,收入《天台山暨浙江区域道教国际学术研讨会论文汇编》,2005年5月,页257。

③ [日]小林正美著,李庆译《六朝道教史研究》,四川人民出版社,2001年版,页181。

④ 钟国发《东晋江东天师道首领杜曷考论》,收入《天台山暨浙江区域道教国际学术研讨会论文汇编》,2005年5月,页260。

三、葛氏道和上清派对巫术态度之分析

小林正美认为,东晋时期,和天师道并存的主要道流有葛氏道和上清派。^①

葛洪对巫术的态度,集中表现在葛洪所著《抱朴子内篇》中。他对当时的巫鬼道给予了尖锐的批评,常常为研究者所征引:

俗所谓道率皆妖伪,转相诳惑,久而弥甚,既不能修疗病之术,又不能返其大迷,不务药石之救,惟专祝祭之谬,祈祷无已,问卜不倦,巫祝小人,妄说祸祟,疾病危急,唯所不闻,闻辄修为,损费不费,富室竭其财储,贫人假举倍息,田宅割裂以訖尽,篋柜倒装而无余。或偶有自差,便谓受神之赐,如其死亡,便谓鬼不见赦,幸而误活,财产穷罄,遂复饥寒冻饿而死,或起为刳剥,或穿窬斯滥,丧身于锋镝之端,陷已于丑恶之刑,皆此之由也。或什物尽于祭祀之费耗,谷帛沦于贪浊之师巫,既没之日,无复凶器之直,衣衾之周,使尸朽虫流,良可悼也。愚民之蔽,乃至于此哉!淫祀妖邪,礼律所禁。然而凡夫,终不可悟。唯宜王者更峻其法制,犯无轻重,致之大辟,购募巫祝不

① “道流”一词,是日本学者福井康顺博士在《葛氏道的研究》(津田左右吉编辑的《东洋思想研究第五》所收,1953年)中最先开始使用,并为小林正美《六朝道教史研究》一书所接受。《六朝道教史研究·绪言》说:道流“是指共同尊尚特定的道典、共同信仰特定的神格、共同实践特定仙术的人的派别和这些人的思想系脉”。小林正美将“道流”具体指为天师道、葛氏道、上清派这三派(页5)。而“葛氏道”这一道流名,用以指江南葛玄、葛洪的道派。但对小林正美坚持使用“道流”一词,刘屹《评〈六朝道教史研究〉》一文多有批评,理由是“道流”含义的不确定:“道流”或为“道派”;或说是信仰“道”的人的派别;也可说是“信道之辈”和“信道之人”,不必非有“道派”之意。刘屹认为,“‘上清派’要到陶弘景时代才可正式称为道派,而‘葛氏道’则是个含糊和权宜的概念”,见《中国史研究》,2002年第4期,可参阅。

肯止者，刑之无赦，肆之市路，不过少时，必当绝息。

又言：

又诸妖道百余种，皆杀生血食，独有李家道无为为小差。然虽不屠宰，每供福食，无有限剂，市买所具，务于丰泰，精鲜之物，不得不买，或数十人厨，费亦多矣，复未纯为清省也，亦皆宜在禁绝之列。^①

葛洪称民间巫鬼道为“妖道”，其所见“妖道”达百余种，他把信奉巫鬼道的人称为“杂猥道士”（《勤求》，页259）、“杂散道士”，对他们尽情责骂，视同盗贼：

余昔数见杂散道士辈，……或有偶受体自然，见鬼神，颇能内占，知人将来及已过之事，而实不能有祸福之损益也。……或长于符水禁祝之法，治邪有效，而未必晓于不死之道也。或修行杂术，能见鬼怪，无益于年命。……因此细验之，多行欺诳世人，以收财利，无所不为矣。此等与彼穿窬之盗，异途而同归者也。（《祛惑》，页346）

葛洪所反对的“诸妖道”中，是否有天师道尚不能确知。日本道教学者小林正美指出：“在江南地区跋涉寻求仙书的葛洪，于东晋初建武元年（317）所著的《抱朴子》中，一点都没有涉及到天师道，当是由于他没有和天师道教徒接触的机会吧。如果有知道天师道的机会，当会以某种形式记述与之接触的情况。”他进一步考证认为：“《抱朴子》内篇卷十九《遐览篇》中引有《鹤鸣记》和《天师神器经》这样的经名，但是这二经是否与天师道有关尚不明确。只以用了‘鹤鸣山’和‘天师’这样的词语为理由，来证明此二经是

^① 《抱朴子内篇·道意》，见王明《抱朴子内篇校释（增订本）》，中华书局，1985年版，页172-173。本节内以下凡引此书，只著篇名和页码，随文注出。

天师道系的道典,是不够的。因为‘鹤鸣山’和‘天师’未必只是和天师道有关的词语。”^①因此,成书于东晋初年的《抱朴子》没有涉及到对天师道的多少记载,正好反映了西晋末年江南地区天师道初传期间的宗教活动程度;而“‘鹤鸣山’和‘天师’未必只是和天师道有关的词语”,则葛洪所反对的“诸妖道”中是否有天师道尚不能确知。

如何认识葛洪《抱朴子内篇》对巫鬼道的批判?下列两途可资鉴识:

首先,应充分认识到《抱朴子内篇》一书充满了矛盾之处,说明葛洪思想上的包罗万象。

葛洪自己在《抱朴子外篇·自叙》中即言:“《内篇》言神仙方药、鬼怪变化、养生延年、攘邪却祸之事,属道家。”(王明《抱朴子内篇校释·附录一》,页377)王明先生在给《抱朴子内篇校释》作《序言》时指出:“总的来说,《抱朴子内篇》是道教史上一部具有比较完整的理论和有多种方术的包罗万象的重要著作,是研究我国晋以前道教史不可缺少的资料。”(见《序言》,页7-8)其实,从《遐览》记其所集道书名目之众,可知葛洪学术之广泛、思想之庞杂,存在诸多矛盾之处不足为怪。在医学理论方面,葛洪强调相信良医的治病,反对巫祝迷信的害人:“俗人犹为不然也,宁杀生请福,分蓍问祟,不肯信良医之攻病,反用巫史之纷若”(《至理》,页113),但他又对众多方术都有所论述,其中包括“不寒之道”、“不热之道”、“辟五兵之道”、“隐沦之道”(《杂应》,页269-270)、“坚齿之道”、“明目之道”、“乘蹻之道”(《杂应》,页274-275)以及符

^① [日]小林正美著,李庆译《六朝道教史研究》,四川人民出版社,2001年版,页180及页200之注释⑨。

策禁咒,召神劾鬼等等,莫不涉及。他把这些方术看作是得到金丹至要之道以前不可不知的小术(《微旨》,页124),学道之人先修习这些小术,有助于进一步修习金丹至要之道(《微旨》,页125)。

葛洪批判巫祝,但对符咒巫术却又倍加重视,《遐览篇》将《三皇内文》列为首经,该经本系符书之属,葛洪自己也认为该经是“召天神地祇之法”(《金丹》,页70),说“家有《三皇文》,辟邪恶鬼,瘟疫气,横殃飞祸”(《遐览》,页336);《仙药篇》中视符为在采仙药时起拂邪鬼或发现仙芝的作用(页198);《登涉篇》鼓吹“山无大小,皆有神灵,山大则神大,山小即神小也”(页299),登山需佩带“入山符”、“升山符”等,与之相对应,涉水需佩带“制水符”、“东海小童符”等以“却水中之百害也”(页307);他讲“乘蹻之道”即举足高飞之法,却夹杂着什么“服符精思”(《杂应》,页275);他讲服药、行气、导引、房中等长生之术时,却又扯出“吴越有禁咒之法”,承认它“甚有明验”(《至理》,页114)。《抱朴子内篇》的诸多矛盾之处,使葛洪对巫鬼道的批判力大打折扣。

其次,从葛洪以后的葛氏道逐渐向天师道靠拢并被天师道所包摄的遭际看,《抱朴子内篇》对巫祝“妖道”的批判并不被当时的社会现实所接受,也可以说是“不合时宜”吧,这从另一面反映出以鬼道传教的天师道的“教势”的扩大。

葛洪的卒年约有二说,“一云61岁,为晋康帝建元元年(343年),一云81岁,为晋哀帝兴宁元年(363年)”^①。而关于葛洪以后的葛氏道,历来未解明的部分很多。小林正美研究认为,葛洪以后的葛氏道“咒术性的宗教色彩增强了,避开了难以实行的金丹术,……任何人都可实践的携带护符、用符的祭祀、经典的诵读等

① 卿希泰主编《中国道教史》(第一卷),四川人民出版社,1996年版,页307。

等方法,显示了葛氏道由难行之道到易行之道,由自力门向他力门的移动,由神仙术向宗教的转换”,指出包括“和东晋时期南下的天师道这一咒术性祭祀倾向很强的道流的接触”,是“推动葛氏道这样转换的主要外因”^①。

葛洪以后葛氏道“咒术性的宗教色彩增强”的结果,是与天师道的靠拢,并被天师道所包摄,于刘宋末年从世上消失,以致北齐高祖文宣皇帝的诏敕中,称刘宋天师道道士陆修静“祖述三张,弘衍二葛”^②,也就是说刘宋天师道教徒不但尊崇“三张”(张陵、张衡、张鲁),还尊崇“二葛”(葛玄、葛洪),甚至当时的佛教徒把天师道教徒称为“张葛之徒”^③。因此,正如小林正美所言:“葛氏道到了刘宋末期从世上消失的一大原因,可认为是天师道对葛氏道的融合策略。也许葛氏道道士中的某些人,因为自己的经典、教理被天师道所包摄,变为天师道教徒了吧。还有些人则进入了上清派之流。总之,到了刘宋末,葛氏道这一道流似就消失了。”^④曾批评巫鬼道的葛洪,其身后的葛氏道却被以鬼道传教的天师道融合,这恐怕是葛洪所没有想到的。

上清派在开创之初,本与天师道有密切的关系。上清派的早期开创者,有些便是天师道的信徒。梁·陶弘景《真诰》卷19《翼真检第一》认为,《上清经》的出现始于东晋兴宁二年(364年)魏夫人(魏华存)的“降授”,降授乃是扶乩降笔,并非直接传授;陶弘景《登真隐诀》卷下记魏华存曾任天师道祭酒。但上清派在何时、由谁创始尚未形成

① [日]小林正美著,李庆译《六朝道教史研究》,四川人民出版社,2001年版,页19-20。

② 释道宣《广弘明集》卷4《叙齐高帝废道法事》。

③ 梁·释僧祐《弘明集》卷6集南齐明僧绍《正二教论》。

④ [日]小林正美著,李庆译《六朝道教史研究》,四川人民出版社,2001年版,页20-21。

定论,有学者主张上清派这一道流是在华侨、杨羲、许谧(305-376)、许掾(许翊,342-371)四人间兴起的道流^①。按《紫阳真人内传》末的《周裴二真叙》的记载,华侨曾“诣祭酒丹阳许治受奉道之法”,也是天师道的信奉者,杨羲、许谧均与他有过交往,而且华与许氏存在婚姻关系。而从《真诰》卷20的记载看,华侨最早完全称得上是名巫师或灵媒的角色已见前论。丹阳许氏也本是天师道世家,许谧兄迈就是有名的天师道徒,与“世事张氏五斗米道”的王羲之交往甚密,又曾师事天师道祭酒李东。所以,“在一定意义上,也可说上清派是从天师道分化而来的”^②。结合我们前面对天师道初传江东时许迈、华侨等道教人物巫术背景的分析,上清派在东晋创立之时,其对巫术的态度自然与天师道相类。

四、回归巫术:杜子恭身后江东天师道的演变

杜子恭身后的江东天师道,一个明显的走向是回到巫术那里。

杜子恭死后,弟子孙泰似乎并未忠实遵循乃师的既定方针。孙泰凭借乃师积聚的道团实力投入政治斗争,失败被杀;孙恩继续调动这一道团资源,于隆安三年(399年)起兵为叔父孙泰复仇。孙恩、卢循在晋末失败以后,江东天师道元气大伤。“从杜子恭到孙恩,虽然他们与上层士族有千丝万缕的联系,但他们的活动重点是在群众间,他们传播的和取得信仰的基本上还是传统天师道祭祀疗病、驱邪役鬼之术。”^③孙恩之乱的巫术性,我们已在第二章中作过详细论述,此处无需赘

① [日]小林正美著,李庆译《六朝道教史研究》,四川人民出版社,2001年版,页26。

② 卿希泰主编《中国道教史》(第一卷),四川人民出版社,1996年版,页345。

③ 唐长孺《钱塘杜治与三吴天师道的演变》,见《唐长孺社会文化史论丛》,武汉大学出版社,2001年版,页172。

述,这一事件可以视作江东天师道回到巫术那里的第一项例证。

晋末南朝,天师道在上层信徒中出现了与神仙道合流的趋势,这种合流其实质是回归巫术。唐长孺先生认为,孙恩起义失败后,天师道虽然仍在不同阶级中流行,但在上层信徒中却发生了变化,其中一个变化是“本来各行其是的天师道与神仙道逐渐相互结合”,“这一演变的关键人物是宋代陆修静和稍后的顾欢”。如陆修静撰写道经目录,把各宗派所编造信奉诸经在“三洞四辅”名目上统一起来,“尊重神仙道而贬抑巫鬼道之意十分明显”。但唐先生同时指出,陆修静“就这样把神仙道与巫鬼道合为一炉”,“这一演变表明汉代以来神仙家与民间巫术的结合”。

确如唐先生所论,南朝一些天师道分子多已发生了倾向于神仙道的迹象:唐先生引《南齐书》卷54《高逸杜京产传》,说“在他的传中,我们丝毫看不出有什么天师道的特征”,“杜子恭后裔杜道鞠参与了神仙道上清经的流传,杜京产隐居潜修,他的言行也接近于神仙道,但显然已非子恭当年在群众中活动的传统役使鬼兵、符咒治病的天师道法”;又举天师道世家会稽孔灵产的儿子孔稚珪虽然遵守先业,“却已发生了倾向于神仙道的迹象”^①。

钟国发先生继承了唐先生的上述观点,他说“正如唐师所见,有的残余天师道分子即使不肯加入新道教组织,也还是在向仙道路线靠拢”^②,但对唐先生所指出的这种倾向于神仙道的迹象并未脱离“把神仙道与巫鬼道合为一炉”的轨道,“这一演变表明汉代以来神仙家与民间巫术的结合”等有益论述,钟先生似乎未能加以

① 同前注,页172、166、173、164。

② 钟国发《东晋江东天师道首领杜葛考论》,收入《天台山暨浙江区域道教国际学术研讨会论文汇编》,2005年5月,页260。

重视。

葛洪所宣扬的神仙道教,如前所知,日本学者以“葛氏道”称之。和唐长孺先生、钟国发先生看法不同的是,小林正美先生认为,刘宋以来不是天师道分子转向神仙道,而是神仙道被天师道所包摄,以致“到了刘宋末,葛氏道这一道流似就消失了”。如前所引,他还指出,葛洪以后的葛氏道“咒术性的宗教色彩增强了,避开了难以实行的金丹术,……任何人都可实践的携带护符、用符的祭祀、经典的诵读等等方法,显示了葛氏道由难行之道到易行之道,由自力门向他力门的移动,由神仙术向宗教的转换”,包括“和东晋时期南下的天师道这一咒术性祭祀倾向很强的道流的接触”,是“推动葛氏道这样转换的主要外因”。这里,虽然小林氏所言“到了刘宋末,葛氏道这一道流似就消失了”的观点还有商榷之处。葛氏道刘宋末并未消失,只是与天师道合流或如唐先生言“神仙道与巫鬼道合为一炉”,但他却正确地指出了葛洪以后的葛氏道“咒术性的宗教色彩增强了”,即诅咒巫术的成分多了,“携带护符”即符篆巫术,“用符的祭祀”涉及符篆巫术和祈求巫术,而这正好印证了唐先生“这一演变表明汉代以来神仙家与民间巫术的结合”观点的正确。

南朝天师道回归巫术,还可从考古材料中得到证明。1956年,湖北省博物馆在武汉市武昌东郊何家大湾发掘了四座南朝纪年墓,其中 M193 号墓内出土陶质买地券(又称“镇墓文”)一方,券身刻楷书 21 行,满行 19 至 21 字不等,券文开头为“齐永明三年太岁乙丑十一月甲子朔十二月乙亥”,按公历计算该年为公元 485 年。文内称此券系为死者刘凯所立,文字间有漫漶,券后刻斗星符篆一道。在没有新资料发现之前,该地券所录天神地祇名单应是我国最早的道教实用篆文,是不可多得道教重要文物之一,在道

教史的研究中有一定价值。^①

引起人们讨论兴趣的是刘凯券券文中有“新出老鬼太上老君符勅”句,称老子为“老鬼”,在迄今发现的考古文字材料中尚属首次。在江南及岭南发现的同类地券材料,如湖南长沙麻桥的宋元嘉十年(431年)徐副地券、广东始兴的元嘉十九年(442年)残地券,湖南资兴的梁普通元年(520年)朱书地券及天监五年(506年)砖地券^②,它们的共同特点是都和太上老君有关系,称老君“符勅”。但除徐副地券外,此句适多残灭,无从补证。徐副地券此句作“新出老君”,刘昭瑞先生结合南朝刘宋文献,认为或当为“新出老鬼太上老君”之省。^③王育成先生认为徐副地券、范家伟先生认为岭南所出地券均出自南朝天师道之手。^④还有论者指出:“从武汉、长沙、资兴到广东始兴这一相去数百以至千里的范围内,历经宋、齐、梁三朝,买地券中充斥的道教迷信内容竟然没有什么明显的变化。”^⑤

最先注意到考古材料中的“老鬼”问题的是法国学者石泰安(R. A. Stein)博士。他在《道教和民间宗教的关系》一文中^⑥,提

① 见湖北省博物馆《武汉地区四座南朝纪年墓》,《考古》,1965年第4期。另参王育成《武昌南齐刘凯地券刻符初释》,《江汉考古》,1991年第2期;皮明麻,欧阳植梁主编《武汉史稿》,北京:中国文史出版社,1992年,页114。

② 长沙市文物工作队《长沙出土南朝徐副买地券》,《湖南考古辑刊》第1辑,长沙:岳麓书社,1982年版;廖晋雄《广东始兴发现南朝地券》,《考古》,1989年第6期;湖南省博物馆《湖南省资兴晋南北朝墓》,《考古学报》,1984年第3期。

③ 刘昭瑞《“老鬼”与南北朝时期老子的神化》,《历史研究》,2005年第2期。

④ 王育成《徐副地券中天师道史料考释》,《考古》,1993年第6期。范家伟《六朝时代岭南的天师道传播——从出土的镇墓文谈起》,《宗教学研究》,1996年第3期。

⑤ 王志高、董庐《六朝买地券综述》,《东南文化》,1996年第2期。

⑥ [法]石泰安(R. A. Stein)“Religious Taoism and Popular Religion from the Second to Seventh Centuries”(“Facets of Taoism”, 1969, p62-63)。后收入酒井忠夫主编《道教の综合的研究》(第二回国际道教学研究会论文集),东京:国书刊行会,1997年版。

到《考古》1965年第4期所刊武昌出南朝齐永明三年(485年)地券中的“新出老鬼太上老君符勅”句。嗣后日本学者小林正美先生也继有发挥^①。他们主要讨论的是考古材料中的“老鬼”和文献中“新出太上老君”在道教史上的意义。

而刘昭瑞先生研究认为,文献中的“老鬼”材料,一类是南北朝时期佛、道论战中佛教一方的相关文献,主要见于南朝梁僧祐所编《弘明集》及唐释道宣所编《广弘明集》,如《弘明集》卷8载玄光法师《辩惑论》序文中有“老鬼、民等(“等”疑为“辈”字之误),咏嗟盈路”句,《辩惑论·轻作寒暑凶佞之极第六》有“老鬼、民辈,道相不然”句;一类是早期道教文献,如《大道家令戒》、《三天内解经》的“新出老君”由“新出老鬼”所改,这种改作很可能是唐开元、天宝年间的事。他指出:

通过刘赜地券中称老子为“新出老鬼”,从而得以推定道教文献如《大道家令戒》、《三天内解经》的“新出老君”本应作“新出老鬼”,并得以进一步确定佛教方面的文献中称老子为“老鬼”,不过是沿袭了道教方面的自称,并非如后人一般认为的那样,是佛教中人的谩骂之词。

因此,道教中人称老子为“老鬼”“是为了便于教化世人,争取信徒”,“早期天师道既崇‘老鬼’,……同时并自称其教为‘鬼教’或‘鬼道’,可以说是顺理成章的事情”^②。

刘赜券券文中有“老鬼”一词外,券文末有“如太清玄元上三天无极大道太上老君地下女青诏书律令”^③之语,有的则书为“急

① [日]小林正美著,李庆译《六朝道教史研究》,四川人民出版社,2001年版,页314-321。

② 刘昭瑞《“老鬼”与南北朝时期老子的神化》,《历史研究》,2005年第2期。

③ 刘赜券因文字间有漫漶,此为笔者据所缺字数由徐副券补证。

急如律令”，或略言“如律令”，这是现存东汉以来所有镇墓文惯有的结束语。^①如1935年同蒲铁路开工时挖到一个东汉殉葬瓦盆，瓦盆内四周有丹书文字219字，结尾语即为“急急如律令”^②，河南洛阳西郊东汉地层出土的解注瓶上朱书文字简略，曰“解注瓶，百解去，如律令。”^③对“如……律令”或“急急如律令”、“如律令”等符咒之语的解释，最早见之于唐代李匡父（字济翁，唐末人）《资暇集》卷中，后宋人程大昌《演繁露》卷12及王观国《学林》卷3亦有解说。王观国《学林》卷3“令甲”条将此类语言归于“巫覡符咒之语”是正确的：

世之符咒之巫，有“急急如律令”之语。……巫覡符咒之语，其告诫鬼神，亦犹朝廷之告诫臣民也，故符咒亦有“如律令”之称。

冻国栋先生说：“这种符咒之语自汉晋以降已历见于有关地券‘衣物疏’。作为一种约定俗成的格式长期使用，其中究竟蕴含着什么样的信息，值得进一步探究。”^④实际上，将这类“符咒之语”作为语言巫术来看待，则其蕴含着的信息即呈现于我们面前。社会学家李安宅先生早在上个世纪30年代初就对语言巫术素有研究，他认为语言的魔力源于巫术心理，“语言文字的阻障本与极原始的巫术心理相因而来”^⑤。而语言魔力的构成机理是：

① 参阅吴荣曾《镇墓文中所见到的东汉道巫关系》，《文物》，1981年第3期。

② 该出土瓦盆文字见郭沫若《奴隶制时代》，人民出版社，1973年版，页94。

③ 郭宝钧等《1954年春洛阳西郊发掘报告》，《考古学报》，1956年第2期。

④ 冻国栋《跋武昌阅马场五代吴越所出之“买地券”》，载武汉大学中国三至九世纪研究所编《魏晋南北朝隋唐史资料》，第21辑，唐长孺教授逝世十周年纪念专辑，武汉大学文科学报编辑部编辑出版，2004年12月，页261。

⑤ 李安宅编译《巫术与语言》，上海文艺出版社，1988年版（据商务印书馆1934年第2版影印），“编者序”页4。

语言所代表的东西与所要达到的目的,根据原始信仰,都相信与语言本身是一件东西,或与语言保有交感的作用。因为这样,所以一些标示欲望的词句,一经说出,便算达到目的。^①

这就是说,在具有原始信仰的人看来,语言对一切所希望的东西都可以呼唤。那么,镇墓文末的咒语一经念出,所希望的结果便可“急急如律令”地达到。正如刘晓明先生所论:“咒是人们向神明表达的某种语言信息,这种语言信息集中反映了人们的某一愿望,并企图通过神明来实现这一愿望”;“咒起源于人们对神的祈祷”^②。

在“鬼惑众,妖巫破俗”^③的社会大背景下,南朝地券中的“老鬼”一词和“如律令”一类的语言巫术,都反映了巫术与天师道交织的现实。葛兆光先生所言“道教从巫术那里发展起来,现在似乎转了个圈,又要回到巫术那里去了”^④的情形似乎不是到唐代才出现,而是南朝时期已有的迹象。如有的论者所见,东汉以来的镇墓文材料基本上是出自中小型墓中,它更多地反映的是中下层民众的信仰^⑤,而南朝地券不仅在形式上沿自东汉镇墓文,信仰主体亦无大异,即也是中下层民众信仰的遗留。如果说南朝刘宋开始的神仙道与天师道的合流是上层贵族“神仙家与民间巫术的结合”的话,则南朝地券所反映的是中下层民众的信仰,抑或说“鬼

① 李安宅编译《巫术与语言》,上海文艺出版社,1988年版(据商务印书馆1934年第2版影印),页13。

② 刘晓明《中国符咒文化大观》,南昌:百花洲文艺出版社,1995年版,页351。

③ 《宋书·周朗传》,页2100。

④ 葛兆光《道教与中国文化》,上海人民出版社,1987年版,页203。

⑤ 参阅刘昭瑞《谈考古发现的道教“解注文”》,《敦煌研究》,1991年第4期;《〈太平经〉与考古发现的东汉镇墓文》,《世界宗教研究》,1992年第4期。

道”、“鬼教”本就植根于民间。

从三吴天师道的传播来看,巫术与天师道的关系如此的紧密交织,但我们并不同意说二者合二为一了。六朝时期巫术不曾因为被道教吸收或与道教紧密交织、彼此边界难以划分而从当时社会中消失,巫术和道教还是两种互有差异的宗教传统。关于两者的差异,正如有学者从“六朝巫觋的信仰对象(厉鬼和山川之神)、仪式特质(祠庙、神像、血食、乐舞)和通神方式(附身、见鬼)”诸方面所作比较研究所得出的结论:“当时的巫觋信仰仍然和新兴的道教信仰有相当大的差异,很难说两者已经混为一个宗教传统。”^①这一结论是十分正确的。我们赞同这一认识,赞同对道巫之别的探讨,但这类探讨中的某些观点仍然值得商榷,如有的学者为了强调天师道与民间巫鬼道的根本区别,说“天师道创教之始即开始批判和排斥民间巫鬼道”^②的观点就有失偏颇,因为巫术与东晋三吴天师道的传播史实即可证其谬误。

韩秉方先生在《中国民间宗教史》一书中指出:“通观一部道教史,是由原始道教,逐渐发展为初具规模的民间道教(如太平道、五斗米道),尔后再由民间道教演变成具备完整形态的正统道教的漫长发展过程的历史。”^③而东晋南朝时期巫术与三吴天师道的密切关系,正好说明了此时南方道教的“民间道教”特征,认识这种特征需要我们重视并厘清各种宗教信仰与地方文化的关系。

① 林富士《试论六朝时期的道巫之别》,载周质平、Willard J. Peterson 编《国史浮海开新录——余英时教授荣退论文集》,台北:联经出版公司,2002年版,页37。

② 王承文《东晋南朝之际道教对民间巫道的批判——以天师道和古灵宝经为中心》,《中山大学学报》,2001年第4期。

③ 马西沙、韩秉方《中国民间宗教史》,上海人民出版社,1992年版,页1。

结 语

在考察与分析了六朝巫风盛行之本原、巫术与六朝社会、六朝祈求巫术、六朝厌胜巫术、六朝蛊道巫术及六朝巫道关系诸问题之后,我们对“六朝巫术与社会”的认识可以得出如下六点结论。

第一、六朝巫风盛行的源头是原始巫术,巫术产生于人类的原始时代,巫、巫术也成为中华文明的起源之一。六朝实际的统治区域地当古楚国、吴国、越国,楚国有着“信巫鬼,重淫祀”的巫学传统,吴越有着“信鬼神与谿祥”的巫术文化传统。楚文化深刻地影响着两汉的世风,西汉南方的淮南、江都和广陵三个诸侯国成为巫师荟萃的地方,东汉荆楚和吴越地区巫覡的活动依然非常活跃,以至于有地方官员着力禁巫,两汉成为六朝大畅巫风的前夜。就六朝巫者与巫术盛行言,这是我国自原始时代以来的巫术历史和六朝南方地区的巫术文化传统所必然出现的结果。

第二,六朝青瓷、画像砖、瓦当、买地券等考古材料所反映的基本信仰是巫术信仰。六朝社会巫术盛行表现在统治者笃信巫术和民间社会巫术活动盛行。在统治者方面,六朝亲信巫者、运用巫术的皇帝有:孙吴孙权、孙亮、孙休、孙皓、晋成帝、刘宋发动“太初之难”的刘劭及孝武帝刘骏、前废帝刘子业、宋明帝刘彧,南齐武帝萧赜、郁林王萧昭业、明帝萧鸾、东昏侯萧宝卷、梁武帝萧衍、梁元帝

萧绎等。从巫术类型来说,统治者多使用祈求巫术、厌胜巫术、蛊道巫术等。统治者笃信巫术,故《三国志》说:“宫殿之内,户牖之间,无不沃酹。”在民间社会,官员们利用巫术预测政局形势和仕途命运,消灾禳祸,预示吉凶,民众利用巫者、巫术祛病消灾,驱鬼辟邪十分普遍,一些节日的巫术形态明显,使得这些节日具有厌胜辟邪之功能,驱傩活动兴盛于六朝民间即是证明。民间社会盛行祈求巫术、厌胜巫术和毒蛊术等。民间巫术活动的兴盛,犹如《晋书》所言:“百姓奔趣,水陆辐辏,从之如云。”从崇巫信巫与孙吴灭国、孙恩之乱与东晋的灭亡、巫蛊之祸与刘宋的灭亡、陈后主信巫与亡国等来看,六朝统治者崇信巫史,或使国势衰微,或成亡国之君,直接关乎王朝的兴替,成为六朝朝代更迭频繁的重要原因之一。

第三,中国自古以来是一个祭祀活动十分盛行的国度,巫术与祭祀往往交织在一起,相互渗透、互不可分。我们将“祭祀中的巫术”称作“祈求巫术”:祈求自然力或神灵的保护,获得丰收和人身安全,这种巫术寄托着六朝人们美好的理想和愿望,也是六朝普遍实行的仪式之一。六朝时期,人们存在广泛的自然崇拜和自然神祭祀,向天地、日月星辰、山川水火、江河湖海、动植物等自然神祈求;存在多样的人神祭祀,向由著名历史人物、传说人物、当时的官吏、民间普通之人神化而来的人神祈求,特别典型的是自孙权时期登场而走向鼎盛的蒋神信仰,以致有“淫祀”之谓。我们认为,这些自然神祭祀、人神祭祀和一切淫祀,都是对神灵的祈求,六朝的自然神祭祀、人神祭祀和一切淫祀均为祈求巫术。

第四,厌胜巫术是较具有中国巫术特点的一类巫术,它一方面是指强力镇压、逼迫、排除某种东西,使之屈服而取胜,另一方面则是为平安地、顺利地克服困难,心满意足,顺遂胜利。六朝厌胜巫

术的运用主要表现在:政治斗争中的厌胜巫术手段,战争中的厌胜法宝,厌胜治病,日常生活中的厌胜杂用。而厌胜的目的就是“福己”与“祸人”,但“福己”与“祸人”不可能有实际的效用,只是满足心理安慰而已,包括厌胜巫术在内的一切巫术仅有的功能就是作为心理工具的价值。所有厌胜物无非是“巫术信仰的物化”。六朝统治者所下禁令并未禁断厌胜巫术的传统,相反禁而不断,使用厌胜法术依然成为延续后世的传统。

第五,六朝蛊道巫术包含“毒蛊术”和“巫蛊术”两大内容。毒蛊术是用一种特殊的毒虫左右人的一切,服务于某种目的的巫术;巫蛊术是用偶像象征仇敌并通过破坏、销毁偶像来达到伤害、消灭对方为目的的一种巫术。这两类起源久远的巫术,在六朝十分盛行:六朝“毒蛊术”的种类比前代丰富,有犬蛊、蛇蛊、粟蛊、蜂蛊、蜈蚣蛊、蜥蜴蛊、蛤蟆蛊、蛭螂蛊、猫鬼、野道(指无主游蛊)等,六朝的治蛊灵物和治蛊法主要是囊荷、败鼓之皮、羖羊皮、犀角、鸡、粪汁、咒语等。六朝的巫蛊术虽不及汉代有名,但用巫蛊术攻击仇敌或伪造巫蛊证据诬陷他人的事时有发生。“太初之难”巫蛊之祸事件不应视为道教信仰。诬人巫蛊之风主要发生在孙吴和南朝刘宋朝,最主要的有两起——孙亮之死和刘诞反叛,巫蛊术只能是古代病态社会的产物。

第六,巫术是道教的源起之一,以致天师道被称作“鬼道”,六朝道教与巫术的关系交织难分但并未合而为一。以巫术与三吴地区天师道的传播来看,巫术是天师道初传三吴时的宗教环境,钱塘杜治采取鬼道传教,葛氏道和上清派对巫术的态度,都说明以巫术的方法传教,天师道才会在江东扩大了教势,而杜子恭身后的三吴天师道从孙恩之乱事件的巫术性、神仙道与天师道的合流以及南齐永明三年(485年)刘凯墓买地券等考古材料所见“老鬼”史实来

看,表现出天师道回归巫术的迹象。这正好说明了此时南方道教的“民间道教”特征,认识这种特征需要我们重视并厘清各种宗教信仰与地方文化的关系。

主要参考文献

古籍与著作部分：

1. 汉·司马迁撰《史记》，中华书局，1973 年版。
2. 汉·班固撰《汉书》，中华书局，1962 年版。
3. 南朝宋·范晔撰《后汉书》，中华书局，1965 年版。
4. 晋·陈寿撰《三国志》，中华书局，1959 年版。
5. 唐·房玄龄等撰《晋书》，中华书局，1974 年版。
6. 南朝梁·沈约撰《宋书》，中华书局，1974 年版。
7. 南朝梁·萧子显撰《南齐书》，中华书局，1972 年版。
8. 唐·姚思廉撰《梁书》，中华书局，1973 年版。
9. 唐·姚思廉撰《陈书》，中华书局，1972 年版。
10. 唐·李延寿撰，《南史》，中华书局，1975 年版。
11. 北齐·魏收撰，《魏书》，中华书局，1974 年版。
12. 唐·李百药撰《北齐书》，中华书局，1972 年版。
13. 唐·令狐德芬撰《周书》，中华书局，1971 年版。
14. 唐·李延寿撰《北史》，中华书局，1974 年版。
15. 唐·魏征等撰《隋书》，中华书局，1973 年版。
16. 宋·欧阳修、宋祁撰《新唐书》，中华书局，1975 年版。
17. 宋·司马光编著、[元]胡三省音注《资治通鉴》，中华书局，1956 年版。

18. 汉·刘安撰、王洁红译注《淮南子》，广州出版社，2004年版。

19. 汉·王充撰，黄晖校释，《论衡校释》，中华书局，1990年版。

20. 汉·王符撰，清·汪继培笺，彭铎校正《潜夫论笺校正》，中华书局，1985年版。

21. 汉·郑玄注、唐·贾公彦疏《周礼注疏》，《十三经注疏》之四，上海古籍出版社，1990年版。

22. 汉·许慎撰、清·段玉裁注《说文解字注》，台北：黎明文化事业股份有限公司，1964年版。

23. 汉·应劭撰，王利器校注《风俗通义》，中华书局，1981年版。

24. 汉·应劭《风俗通义》，见赵泓译注《风俗通义全译》，贵阳：贵州人民出版社，1998年版。

25. 汉·袁康、吴平撰，薛雅玲整理《越绝书》，济南：山东画报出版社，2004年版。

26. 西晋·张华撰，范宁校正《博物志校正》，中华书局，1980年版。

27. 东晋·葛洪撰，王明校释《抱朴子内篇校释》，中华书局，1985年版。

28. 东晋·常璩撰，刘琳校注《华阳国志校注》，巴蜀书社，1984年版。

29. 东晋·习凿齿撰，黄惠贤校补《校补襄阳耆旧记》，中州古籍出版社，1987年版。

30. 南朝宋·刘义庆著，余嘉锡笺疏《世说新语笺疏》，上海古籍出版社，1993年版。

31. 南朝宋·刘义庆著,徐震堮校笺《世说新语校笺》,中华书局,1984年版。
32. 南朝梁·慧皎撰,汤用彤校注《高僧传》,中华书局,1992年版。
33. 南朝梁·僧祐编《弘明集》,四部丛刊本。
34. 北魏·贾思勰撰,缪启愉校释《齐民要术》,农业出版社,1982年版。
35. 北魏·酈道元撰,陈桥驿点校《水经注》,上海古籍出版社,1990年版。
36. 北魏·杨衔之撰,范祥雍校注《洛阳伽蓝记校注》,上海古籍出版社,1978年版。
37. 南朝梁·宗懔撰,守屋美都雄译注,布目潮讽、中村裕一补订《荆楚岁时记》,东京:平凡社,1978年版。
38. 南朝梁·萧统等编,唐·李善注《文选》,中华书局,1977年版。
39. 北齐·颜之推撰,王利器集解《颜氏家训集解》,上海古籍出版社,1980年版。
40. 隋·巢元方《诸病源候论》,见鲁兆麟主校、黄作阵点校《诸病源候论》,沈阳:辽宁科学技术出版社,1997年版。
41. 唐·孙思邈撰《千金要方》,见《千金方》,北京:华龄出版社,2002年版。
42. 唐·孙思邈《千金翼方》,见鲁兆麟主校,彭建中、魏富有点校《千金翼方》,沈阳:辽宁科学技术出版社,1997年版。
43. 唐·欧阳询等撰,汪绍楹校《艺文类聚》,上海古籍出版社,1982年版。
44. 唐·道世撰集《法苑珠林》,上海古籍出版社,1991年版。

45. 唐·杜佑《通典》，中华书局，1984 年版。
46. 唐·许嵩撰，张忱石点校《建康实录》，中华书局，1986 年版。
47. 唐·李吉甫撰，《元和郡县图志》，中华书局，1983 年版。
48. 宋·张君房纂辑，蒋力生等校注《云笈七签》，华夏出版社，1996 年版。
49. 宋·李昉等辑，《太平广记》，中华书局，1981 年标点本。
50. 宋·李昉等辑，《太平御览》，中华书局，1985 年影印本。
51. 宋·乐史撰，《太平寰宇记》，《丛书集成初编》本。
52. 南宋·朱熹《楚辞集注》，上海古籍出版社，1974 年版。
53. 明·张溥撰，殷孟伦注《汉魏六朝百三家集题辞注》，人民文学出版社，1960 年版。
54. 《道藏》，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社联合出版，1988 年版。
55. 清·赵翼《廿二史札记》，中国书店，1987 年版。
56. 清·赵翼著、王树民校证《廿二史劄记校证》，中华书局，1984 年版。
57. 清·顾炎武撰，清·黄汝成集释，《日知录集释》，上海古籍出版社，1985 年版。
58. 清·顾祖禹撰《读史方輿纪要》，上海书店，1998 年版。
59. 清·王夫之《读通鉴论》，中华书局，1975 年版。
60. 清·严可均辑《全上古三代秦汉三国六朝文》，中华书局，1958 年版。
61. 清·彭定求等编《全唐诗》，中华书局，1960 年版。
62. 逯钦立辑校《先秦汉魏晋南北朝诗》，中华书局，1983 年版。

63. 林尹注译《周礼今注今译》，北京：书目文献出版社，1985年版。
64. 杨天石《礼记译注》，上海古籍出版社，1997年版。
65. 程俊英《诗经译注》，上海古籍出版社，1985年版。
66. 袁愈荃译诗、唐莫尧注释《诗经全译》，贵州人民出版社，1981年版。
67. 杨伯峻译注《论语译注》，中华书局，1980年版。
68. 张燕瑾主编《文白对照全译〈左传〉》（上、下），北京：国际文化出版公司，1993年版
69. 上海师范大学古籍整理组校点《国语》，上海古籍出版社，1978年版。
70. 袁珂校注《山海经校注》，上海古籍出版社，1980年版。
71. 曾敏义《吕氏春秋译注》，银川：宁夏人民出版社，1988年版。
72. 孙彦林等《晏子春秋译注》，济南：齐鲁书社，1991年版。
73. 吕凯编撰《中国历代经典宝库 神仙道家 淮南子》（上、下），海口：中国三环出版社，1992年版。
74. 王根林、黄益元、曹光甫校点《汉魏六朝笔记小说大观》，上海古籍出版社，1999年版。
75. 刘俊文《唐律疏议笺解》，中华书局，1996年版。
76. 国家图书馆善本金石组编《先秦秦汉魏晋南北朝石刻文献全编》（全二册），北京图书馆出版社，2003年版。
77. 郭沫若主编、胡厚宣总编辑《甲骨文合集》，中华书局，1978-1982年版。
78. 睡虎地秦墓竹简整理小组编《睡虎地秦墓竹简》，文物出版社，1990年版。

79. 湖北省文物考古研究所、北京大学中文系编《九店楚简》，中华书局，2000 年版。

80. 荆门市博物馆《郭店楚墓竹简》，文物出版社，1998 年版。

81. 湖北省荆沙铁路考古队《包山楚简》，文物出版社，1991 年版。

82. 湖北省文物考古研究所、北京大学中文系《望山楚简》，中华书局，1995 年版。

83. 赵万里《汉魏南北朝墓志集释》，科学出版社，1956 年版。

84. 罗宗真《六朝考古》，南京大学出版社，1994 年版。

85. 罗宗真《魏晋南北朝考古》，北京：文物出版社，2001 年版。

86. 李蔚然《南京六朝墓葬的发现与研究》，四川大学出版社，1998 年版。

87. 梁白泉、卢海鸣《南京的六朝石刻》，南京出版社，1998 年版。

88. 黄永武主编《敦煌宝藏》，台北：新文丰出版公司，1981 年版。

89. 上海古籍出版社编《法藏敦煌西域文献》，第 17 册，上海古籍出版社，2001 年版。

90. 中国大百科全书总编辑委员会《考古学》编辑委员会、中国大百科全书出版社编辑部编《中国大百科全书·考古学》，北京：中国大百科全书出版社，1988 年版。

91. 王国维《古史新证》，见《古史新证——王国维最后的讲义》，清华大学出版社，1994 年版。

92. 陈寅恪《陈寅恪集》（13 种 14 册），生活·读书·新知三联书店，2001 年版。

93. 陈寅恪著，万绳楠整理《陈寅恪魏晋南北朝史讲演录》，黄

山书社,1987年版。

94. 吕思勉《秦汉史》,上海古籍出版社,1983年版。
95. 吕思勉《两晋南北朝史》,上海古籍出版社,1983年版。
96. 吕思勉《吕思勉读史札记》,上海古籍出版社,1982年版。
97. 范文澜《中国通史简编》,人民出版社,1955年版。
98. 郭沫若《奴隶制时代》,人民出版社,1973年版。
99. 唐长孺《魏晋南北朝史论丛》,三联书店,1955年版。
100. 唐长孺《魏晋南北朝史论丛续编》,三联书店,1959年版。
101. 唐长孺《魏晋南北朝史论拾遗》,中华书局,1983年版。
102. 唐长孺《魏晋南北朝隋唐史三论》,武汉大学出版社,1993年版。
103. 唐长孺《唐长孺社会文化史论丛》,武汉大学出版社,2001年版。
104. 周一良《魏晋南北朝史札记》,中华书局,1985年版。
105. 周一良《魏晋南北朝史论集》,北京大学出版社,1997年版。
106. 田余庆《东晋门阀政治》,北京大学出版社,1989年版。
107. 田余庆《秦汉魏晋史探微》,中华书局,1993年版。
108. 王仲荦《魏晋南北朝史》,上海人民出版社,1980年版。
109. 杨鸿年《汉魏制度丛考》,武汉大学出版社,1985年版。
110. 毛汉光《中国中古政治史论》,台湾联经出版事业公司,1990年版。
111. 张大可《三国史研究》,甘肃人民出版社,1988年版。
112. 朱大渭《六朝史论》,中华书局,1998年版。
113. 简修炜等《六朝史稿》,华东师范大学出版社,1994年版。
114. 许辉等主编《六朝文化》,江苏古籍出版社,2001年版。

115. 吴功正《六朝美学史》，江苏美术出版社，1994 年版。
116. 张承宗等《六朝史》，江苏古籍出版社，1991 年版。
117. 张承宗《六朝民俗》，南京出版社，2002 年版。
118. 张承宗、魏向东《中国风俗通史·魏晋南北朝卷》，上海文艺出版社，2001 年版。
119. [日]谷川道雄主编《地域社会在六朝政治文化上所起的作用》，日本：玄文社，1989 年版。
120. [日]仁井田陞《中国法制史研究（土地法·取引法）》，第一部分第二章《汉魏六朝的土地买卖文书》，东京大学出版会，1980 年版。
121. 黄惠贤、李文澜主编《古代长江中游的经济开发》，武汉出版社，1988 年版。
122. 江苏省六朝史研究会等编《古代长江下游的经济开发》，三秦出版社，1989 年版。
123. 史仲文、胡晓林《新编中国魏晋南北朝史》，人民出版社，1995 年版。
124. 罗宏曾《魏晋南北朝文化史》，四川人民出版社，1989 年版。
125. 李力、杨泓《中华文化通志·魏晋南北朝文化志》，上海人民出版社，1998 年版。
126. 熊铁基《汉唐文化史》，湖南人民出版社，2002 年版。
127. 马植杰《三国史》，人民出版社，1993 年版。
128. 陈长琦《两晋南朝政治史》，河南大学出版社，1992 年版。
129. 胡阿祥《六朝疆域与政区研究》，西安地图出版社，2001 年版。
130. 吴荣曾《先秦两汉史研究》，中华书局，1985 年版。

131. 施宣圆等主编《中国文化辞典》，上海社会科学出版社，1987年版。

132. 冯天瑜主编《中华文化辞典》，武汉大学出版社，2001年版。

133. 王家范《中国历史通论》，华东师范大学出版社，2000年版。

134. 钱穆《晚学盲言》，广西师范大学出版社，2004年版。

135. 钱穆《中国历史研究法》，北京：三联书店，2001年版。

136. 梁漱溟《中国文化要义》，上海：学林出版社，1987年版。

137. 许倬云《中国文化与世界文化》，贵州人民出版社，1991年版。

138. 华中师范大学历史系中国古代史教研室编《中国古代史论集》，华中师范大学出版社，2001年版。

139. 朱大渭等《魏晋南北朝社会生活史》，中国社会科学出版社，1998年版。

140. 梁满仓《中国魏晋南北朝习俗史》，人民出版社，1994年版。

141. 杨鹤皋《魏晋隋唐法律思想研究》，北京大学出版社，1993年版。

142. 刘大杰《魏晋思想论》，上海古籍出版社，1998年版。

143. 章权才《魏晋南北朝隋唐经学史》，广东人民出版社，1996年版。

144. 刘俊文主编《日本学者研究中国史论著选译》（1-10卷），中华书局，1992年版。

145. 蒋赞初《南京史话》，南京出版社，1995年版。

146. 徐湖平主编《南京博物院珍藏系列·六朝青瓷》，上海古

籍出版社,1999 年版。

147. 梁启超《中国历史研究法》,上海古籍出版社,1987 年版。

148. 李学勤《简帛佚籍与学术史》,江西教育出版社,2001 年版。

149. 陈梦家《殷墟卜辞综述》,科学出版社,1956 年版。

150. 张光直《中国青铜时代》(二集),三联书店,1990 年版。

151. 杨向奎《中国古代社会与古代思想研究》,上海人民出版社,1962 年版。

152. 饶宗颐《饶宗颐史学论著选》,上海古籍出版社,1993 年版。

153. 饶宗颐、曾宪通《云梦秦简日书研究》,香港中文大学出版社,1982 年版。

154. 刘东主编《中华文明》,社会科学文献出版社,1994 年版。

155. 张正明《楚文化史》,上海人民出版社,1987 年版,页 20。

156. 张正明、刘玉堂《湖北通史·先秦卷》,华中师范大学出版社,1999 年版。

157. 牟发松《湖北通史·魏晋南北朝卷》,华中师范大学出版社,1999 年版。

158. 皮明麻,欧阳植梁主编《武汉史稿》,中国文史出版社,1992 年。

、159. 陈思和《犬耕集》,上海远东出版社,1996 年版。

160. 谭其骧主编《中国历史地图集》,地图出版社,1982 年版。

161. 辞海编辑委员会编《辞海》(缩印本),上海辞书出版社,1990 年版。

162. 汉语大词典编辑委员会编《汉语大词典》(第一卷),上海辞书出版社,1986 年版。

163. 中国社会科学院语言研究所词典编辑室编《现代汉语词典》，商务印书馆，1991 年版。

164. [英]马林诺夫斯基著，费孝通等译《文化论》，中国民间文艺出版社，1987 年版。

165. [英]马林诺夫斯基著，李安宅译《巫术科学宗教与神话》，中国民间文艺出版社，1986 年版。

166. [英]詹姆斯·乔治·弗雷泽著、徐育新、汪培基、张泽石译《金枝》，北京：大众文艺出版社，1998 年版。

167. [英]E·B·泰勒著、连树声译《原始文化》，上海文艺出版社，1992 年版。

168. [英]埃里克·J·夏普著、吕大吉译《比较宗教学史》，上海人民出版社，1988 年版。

169. [法]让·塞尔韦耶著、管震湖译《巫术》，商务印书馆，1998 年版。

170. [法]列维-布留尔著，丁由译《原始思维》，商务印书馆，1985 年版。

171. [法]克劳德·列维·斯特劳斯著，李幼燕译《野性的思维》，商务印书馆，1987 年版。

172. [苏]约·阿·克雷维列夫著，王先睿等译《宗教史》，中国社会科学出版社，1984 年版。

173. [德]利普斯著、汪宁生译《事物的起源》，四川民族出版社，1982 年版。

174. [德]施密特著，萧师毅、陈祥春译《原始宗教与神话》，上海文艺出版社，1987 年版。

175. [德]恩斯特·卡西尔著，于晓等译《语言与神话》，上海三联书店，1988 年版。

176. [德]恩斯特·卡西尔著,甘阳译《人论》,上海译文出版社,1985年版。
177. [德]马克斯·韦伯著、王容芬译《儒教与道教》,北京:商务印书馆,1995年版。
178. [美]米尔希·埃利亚德著,宋立道、鲁奇译《神秘主义·巫术与文化风尚》,光明日报出版社,1990年版。
179. 秦家懿、孔汉思著、吴华译《中国宗教与基督教》,三联书店,1990年版。
180. 朱天顺《原始宗教》,上海人民出版社,1978年版。
181. 吕大吉主编《宗教学通论》,中国社会科学出版社,1989年版。
182. 史宗主编《20世纪西方宗教人类学文选》(上、下),上海三联书店,1995年版。
183. 李安宅编译《巫术与语言》,上海文艺出版社,1988年版(据商务印书馆1934年第2版影印)。
184. 李安宅著译《巫术的分析》,成都:四川人民出版社,1991年版。
185. 高国藩《中国巫术史》,上海三联书店,1999年版。
186. 高国藩《中国民俗探微——敦煌巫术与巫术流变》,河海大学出版社,1993年版。
187. 梁钊韬《中国古代巫术——宗教的起源和发展》,中山大学出版社,1989年版。
188. 胡新生《中国古代巫术》,山东人民出版社,1998年版。
189. 林富士《汉代的巫者》,台北:稻乡出版社,1988年版。
190. Fu - shih Lin, "Chinese Shamans and Shamanism in the Chiang - nan Area During the Six Dynasties Period(3rd - 6th Century

A. D.)”，Ph. D. dissertation, Princeton University (Princeton, 1994)。

191. [韩国]文镛盛《中国古代社会的巫覡》，华文出版社，1999 年版。

192. 刘黎明《宋代民间巫术研究》，巴蜀书社，2004 年版。

193. 詹鄞鑫《神灵与祭祀——中国传统宗教综论》，江苏古籍出版社，1992 年版。

194. 詹鄞鑫《心智的误区——巫术与中国巫术文化》，上海教育出版社，2001 年版。

195. 钟国发《神圣的突破——从世界文明视野看儒释道三元一体格局的由来》，四川人民出版社，2003 年版。

196. 宋兆麟《中国原始社会史》，文物出版社，1983 年版。

197. 宋兆麟《巫与巫术》，四川民族出版社，1989 年版。

198. 宋兆麟《巫与民间信仰》，中国华侨出版公司，1990 年版。

199. 宋兆麟《生育神与性巫术研究》，文物出版社，1990 年版。

200. 宋兆麟《巫覡——人与鬼神之间》，学苑出版社，2001 年版。

201. 张紫晨《中国巫术》，上海三联书店，1990 年版。

202. 张紫晨《中国民俗与民俗学》，杭州：浙江人民出版社，1985 年版。

203. 蓝荻《古今巫术》，香港：海峰出版社有限公司，1990 年版。

204. 钟肇鹏《谶纬论略》，辽宁教育出版社，1991 年版。

205. 王贵元《女巫与巫术》，河北人民出版社，1991 年版。

206. 胡健国《巫雠与巫术》，海南出版社，1993 年版。

207. 黄伦生《东方天国的神秘之门——中国巫术文化探秘》，

广西师范大学,1993 年版。

208. 臧振《蒙昧中的智慧:中国巫术》,华夏出版社,1994 年版。

209. 王振复《巫术:〈周易〉的文化智慧》,杭州:浙江古籍出版社,1990 年版。

210. 郑晓江主编《中国辟邪文化大观》,花城出版社,1994 年版。

211. 刘晓明《中国符咒文化大观》,百花洲文艺出版社,1995 年版。

212. 诸葛忆兵、张敬梅《巫风弥漫源流观》,济南出版社,1998 年版。

213. 邓启耀《中国巫蛊考察》,上海文艺出版社,1999 年版。

214. 林河《中国巫傩史》,花城出版社,2001 年版。

215. 郭春梅、张庆捷《世俗迷信与中国社会》,宗教文化出版社,2001 年版。

216. 江碧波主编《礼巫盛典》,重庆出版社,2003 年版。

217. 陈永正主编《中国方术大辞典》,中山大学出版社,1991 年版。

218. 李零《长沙子弹库战国楚帛书研究》,中华书局,1985 年版。

219. 李零《中国方术考》(修订本),东方出版社,2001 年版。

220. 李零《中国方术续考》,东方出版社,2001 年版。

221. 郑杰文、陈朝晖《方术迷信与科学》,山东人民出版社,1993 年版。

222. 李瑶《巫蛊方术之祸》,广西民族出版社,1995 年版。

223. 刘汉东《术——攻防与蛊惑》,广东人民出版社,1996

年版。

224. 顾宏义、黄国荣《中国方术史话》，黄山书社，1997 年版。

225. 赵维江《古代方术的现代审视》，济南出版社，1998 年版。

226. 宋会群《中国术数文化史》，河南大学出版社，1999 年版。

227. 张荣明《方术与中国传统文化》，学林出版社，2000 年版。

228. 赖亚生《神秘的鬼魂世界》，北京：人民中国出版社，1993 年版。

229. 冯友兰《中国哲学简史》，北京大学出版社，1985 年版。

230. 任继愈主编《宗教辞典》，上海辞书出版社，1981 年版。

231. 任继愈《中国哲学发展史》，人民出版社，1988 年版。

232. 牟钟鉴、张践主编《中国宗教通史》，社会科学文献出版社，2003 年版。

233. 马西沙、韩秉方《中国民间宗教史》，上海人民出版社，1992 年版。

234. 陈国符《道藏源流考》，中华书局，1963 年版。

235. 《道藏》，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社，1988 年版。

236. 张志哲主编《道教文化大辞典》，江苏古籍出版社，1994 年版。

237. 任继愈主编《中国道教史》，上海人民出版社，1990 年版。

238. 许地山《道教史》，华东师范大学出版社，1996 年版。

239. 傅勤家《中国道教史》，上海书店，1984 年版。

240. 葛兆光《道教与中国文化》，上海人民出版社，1987 年版。

241. 葛兆光《七世纪前中国的知识、思想与信仰世界》，复旦大学出版社，1998 年版。

242. 李养正《道教概说》，中华书局，1989 年版。

243. 卿希泰《中国道教思想史纲》(第一卷),四川人民出版社,1980年版。

244. 卿希泰主编《中国道教史》(1-4卷),四川人民出版社,1996年版。

245. 卿希泰、詹石窗主编《道教文化新典》,上海文艺出版社,1999年版。

246. 胡孚琛等《中华文化通志·道教志》,上海人民出版社,1998年版。

247. 刘仲宇《道教法术》,上海文化出版社,2002年版。

248. [日]福井康顺、山崎宏、木村英一、酒井忠夫监修,朱越利译《道教·第一卷·道教とは何か》,上海古籍出版社,1990年版。

249. [日]窪德忠著、萧坤华译《道教诸神》,四川人民出版社,1989年版。

250. [日]宫川尚志著《六朝史研究·宗教编》,京都:平乐寺书店,1964年版。

251. [日]宫川尚志著《六朝宗教史》,东京:国书刊行会,1974年版。

252. [日]小林正美著,李庆译《六朝道教史研究》,四川人民出版社,2001年版。

253. 刘屹《敬天与崇道——中古经教道教形成的思想史背景》,北京:中华书局,2005年版。

254. 孔健民《中国医学史纲》,人民卫生出版社,1989年版。

255. 傅维康《中国医学史》,上海中医学院出版社,1990年版。

256. 马伯英《中国医学文化史》,上海人民出版社,1994年版。

257. 何裕民、张晔《走出巫术丛林的中医》,文汇出版社,1994年版。

258. 盖建民《道教医学》，宗教文化出版社，2001 年版。

259. 萧登福《道家道教与中土佛教初期经义发展》，上海古籍出版社，2003 年版。

260. 萧登福《先秦两汉冥界及神仙思想探原》，文津出版社，1990 年版。

261. 何星亮《中国自然神与自然崇拜》，上海三联书店，1992 年版。

262. 马书田《中国民间诸神》，团结出版社，1997 年版。

263. 高丙中《中华文化通志·民间文化志》，上海人民出版社，1998 年版。

264. 顾希佳《祭坛古歌与中国文化》，人民出版社，2000 年版。

265. 荣新江主编《唐代宗教信仰与社会》，上海辞书出版社，2003 年版。

266. 汤用彤《汉魏两晋南北朝佛教史》，北京大学出版社，1997 年版。

267. 方立天《魏晋南北朝佛教论丛》，中华书局，1982 年版。

268. 侯旭东《五六世纪北方民众佛教信仰》，中国社会科学出版社，1998 年版。

269. 王青《魏晋南北朝时期的佛教信仰与神话》，中国社会科学出版社，2001 年版。

270. 侯外庐等《中国思想通史》，人民出版社，1957 年版。

271. 陈来《古代宗教与伦理》，北京三联书店，1996 年。

272. 李泽厚《中国古代思想史论》，人民出版社，1985 年版。

273. 李泽厚《美的历程》，安徽文艺出版社，1994 年版。

274. 宗白华《美学散步》，上海人民出版社，1981 年版。

275. 山东文化管理处、济南市博物馆《大汶口》，文物出版社，

1974 年版。

276. 中国《山海经》学术讨论会编辑《山海经新探》，四川省社会科学院出版社，1986 年版。

277. 童恩正《童恩正学术文集·人类与文化》，重庆出版社，1998 年版。

278. 徐文武《楚国宗教概论》，武汉出版社，2002 年版。

279. 过常宝《楚辞与原始宗教》，北京：东方出版社，1997 年版。

280. 陈伟《包山楚简初探》，武汉大学出版社，1996 年版。

281. 萧兵《楚辞文化》，中国社会科学出版社，1990 年版。

282. 康正果《风骚与艳情》，上海文艺出版社，2001 年版。

283. 臧克和《说文解字的文化说解》，湖北人民出版社，1994 年版。

284. 湖北省文联、湖南省文联、中国艺术研究院文艺研究编辑部合编《楚文艺论集》，湖北美术出版社，1991 年版。

285. 方培元主编《楚俗研究》（第 1 辑），湖北美术出版社，1993 年版。

286. 张荷《吴越文化》，辽宁教育出版社，1998 年版。

287. 潘力行、邹志一主编《吴地文化一万年》，中华书局，1994 年版。

288. 王懿之、李景煜主编《百越史论集》，云南民族出版社，1988 年版。

289. 鲁迅《中国小说史略》，济南：齐鲁书社，1997 年版。

290. 芮传明《淫祀与迷信——中国古代迷信群体研究》，广东人民出版社，2005 年版。

291. 陶立璠《民俗学概论》，中央民族学院出版社，1987 年版。

292. 龚维英《原始崇拜纲要》，中国民间文艺出版社，1989年版。

293. 苑利主编《二十世纪中国民俗学经典·信仰民俗卷》，北京：社会科学文献出版社，2002年版。

294. 李剑国《唐前志怪小说史》，南开大学出版社，1984年版。

295. 钱钟书《管锥编》，中华书局，1979年版。

296. 黄金贵《古代文化词义集类辨考》，上海教育出版社，1995年版。

297. 童煦《中国后妃列传》，北京：工人出版社，1987年版。

298. 黄涛《语言民俗与中国文化》，人民出版社，2002年版。

299. 吴成国《中国人的礼仪生活》，武汉：湖北教育出版社，1999年版。

论文部分：

300. 牟发松《传统中国的“社会”在哪里》，《史林》，2006年第1期。

301. [日]宫川尚志《民间の巫祝道と祠庙の信仰》，收入氏著《六朝宗教史》（1948；东京：国书刊行社，1974修订增补）。

302. [日]宫川尚志《六朝时代的巫俗》，《史林》第44卷第1号，1961年1月。

303. 李零《绝地天通——研究中国早期宗教的三个视角》，载《法国汉学》第六辑，中华书局，2002年。

304. 金霞《魏晋时期的尚巫之风》，《许昌学院学报》，2003年6期。

305. 萧放《楚地节日巫术形态》，《湖北大学学报》，1998年2期。

306. 巫瑞书《论楚巫》，《民间文学论坛》，1996年4期。

307. 曹文柱《六朝时期江南社会风气的变迁》,《历史研究》,1988年2期。

308. 梁满仓《魏晋南北朝秘学的文化透视》,《传统文化与现代化》,1995年3期。

309. 梁满仓《论六朝时期的民间祭祀》,《中国史研究》,1991年3期。

310. 梁满仓《论蒋神在六朝地位的巩固与提高》,《世界宗教研究》,1991年3期。

311. 梁满仓《论魏晋南北朝时期的五礼制度化》,《中国史研究》,2001年第4期。

312. 张承宗、孙立《魏晋南北朝社会风气及南北民俗的交流》,《江海学刊》,1995年6期。

313. 张承宗、魏向东《魏晋南北朝时期的自然崇拜》,《襄樊学院学报》,2000年4期。

314. 张承宗《魏晋南北朝风俗观念与风俗特点》,《浙江学刊》,2001年4期。

315. 林富士《东汉晚期的疾疫与宗教》,载《中央研究院历史语言研究所集刊》第66本第3分,1995年9月。

316. 林富士《六朝时期民间社会所祀“女性人鬼”初探》,《新史学》7卷4期,1996年12月。

317. 林富士《中国六朝时期的蒋子文信仰》,载〔法〕傅飞岚(Franciscus Verellen)、林富士主编《遗迹崇拜与圣者崇拜》,台北:允晨文化公司,2000年。

318. 林富士《试论六朝时期的道巫之别》,载周质平、Willard J. Peterson 编《国史浮海开新录——余英时教授荣退论文集》,台北:联经出版公司,2002年。

319. 林富士《中国六朝时期的巫觋与医疗》，《中央研究院历史语言研究所集刊》第70本第1分，1999年3月。

320. 林富士《头发、疾病与医疗——以中国汉唐之间的医学文献为主的初步探讨》，《中央研究院历史语言研究所集刊》第71本第1分，2000年3月。

321. 林富士《中国早期道士的医疗活动及其医术考释：以汉魏晋南北朝时期的〈传记〉资料为主的初步探讨》，《中央研究院历史语言研究所集刊》第73本第1分，2002年3月。

322. 李文澜《汉唐荆楚鬼神文化的时代特征》，载郑学檬、冷敏述主编《唐代文化研究论文集》，上海人民出版社，1994年。

323. 羊华荣《道教与巫教之争》，《宗教学研究》第1期，1985年11月。

324. 黎志添《六朝天师道教与民间宗教祭祀》，载黎志添主编《道教与民间宗教研究论集》，香港：学峰文化事业公司，1999年。

325. 王青《论西域文化对魏晋南北朝道教的影响》，《世界宗教研究》，1999年2期。

326. 刘仲宇《道符溯源》，《世界宗教研究》，1994年1期。

327. 刘仲宇《道教对民间信仰的收容和改造》，《宗教学研究》，2000年4期。

328. 刘仲宇《简论道教法术科仪的表演特征》，《世界宗教研究》，2002年2期。

329. 王承文《东晋南朝之际道教对民间巫道的批判——以天师道和古灵宝经为中心》，《中山大学学报》，2001年4期。

330. [法]乐维(Levi Jean)著、张立方译《官吏与神灵——六朝及唐代小说中官吏与神灵之争》，《法国汉学》第三辑，清华大学出版社，1998年。

331. [法] 索安 (Anna Seidel) 著、刘屹译《国之重宝与道教秘宝——谶纬所见道教的渊源》，《法国汉学》第四辑，中华书局，1999 年。

332. [法] 石泰安 (Rolf A. Stein) 著、吕鹏志译《二至七世纪的道教和民间宗教》，《法国汉学》第七辑，中华书局，2002 年。

333. 全涛《从魂瓶看吴晋时期的庄园生活和丧葬礼俗》，《四川大学学报》，2004 年第 2 期。

334. 武翔《江苏六朝画像砖研究》，《东南文化》，1997 年第 1 期。

335. 湖北省博物馆《武汉地区四座南朝纪年墓》，《考古》，1965 年第 4 期。

336. 吴荣曾《镇墓文中所见到的东汉道巫关系》，《文物》，1981 年第 3 期。

337. 连劭名《考古发现与早期道符》，《考古》，1995 年第 12 期。

338. 王育成《武昌南齐刘凯地券刻符初释》，《江汉考古》，1991 年第 2 期。

339. 王育成《徐副地券中天师道史料考释》，《考古》，1993 年第 6 期。

340. 王育成《东汉道符释例》，《考古学报》，1991 年第 1 期。

341. 王育成《略论考古发现的早期道符》，《考古》，1998 年第 1 期。

342. 范家伟《六朝时代岭南的天师道传播——从出土的镇墓文谈起》，《宗教学研究》，1996 年第 3 期。

343. 王志高、贾继勇《六朝瓦当的发现及初步研究》，《东南文化》，2004 年第 4 期。

344. 王志高、董庐《六朝买地券综述》，《东南文化》，1996年第2期。

345. 贺云翱《南京出土六朝瓦当初探》，《东南文化》，2003年第1期。

346. 方诗铭《西汉武帝晚期的“巫蛊之祸”及其前后》，《上海博物馆集刊》，1987年第4期。

347. 方诗铭《释“张角李弘毒流汉季”》，《历史研究》，1995年第2期。

348. [美]韩森《宋代的买地券》，见邓广铭、漆侠主编《国际宋史研讨会论文选集》，石家庄：河北大学出版社，1992年版。

349. [美]韩森《为什么将契约埋在坟墓里》，见朱雷主编《唐代的历史与社会》，武汉大学出版社，1997年版。

350. 鲁西奇《汉代买地券的实质、渊源与意义》，《中国史研究》，2006年第1期。

351. 宋兆麟《原始巫术的物化形态》，《民俗研究》，1999年第1期。

352. 贺忠香、喻少英《鄂城六朝文物的佛像装饰与南方佛教》，《文物》，1997年第6期。

353. 孙长初《六朝青瓷中的宗教信仰》，《东南文化》，2004年第1期。

354. 盖建民、刘贤昌《魏晋南北朝的道教医家及其医学创获》，《中国道教》，1999年第3期。

355. 盖建民《道教符咒治病术的理性批判》，《世界宗教研究》，1999年第4期。

356. 童恩正《中国古代的巫》，《中国社会科学》，1995年第5期。

357. 史继忠《巫文化对中国社会的影响》,《贵州民族研究》,1997年第2期。

358. 饶宗颐《历史家对萨满主义应重新作反思与检讨——“巫”的新认识》,载胡晓明、傅杰主编《释中国》第三卷,上海文艺出版社,1998年。

359. 武乾《中国古代对巫术邪教的法律惩禁》,《法学》,1999年第9期。

360. 吾敬东《巫术与古代中国宗教精神》,《华东师范大学学报》,2002年第2期。

361. [韩国]赵容俊《中国巫术对思想方面的影响》,《宗教学研究》,2004年第2期。

362. 晁天义《巫术研究的一个误区——弗雷泽“巫术时代论”与中国的巫术研究》,《山西大学学报》,2002年第1期。

363. 袁定基《论放蛊和防蛊治蛊习俗》,《西南民族学院学报》,1995年第2期。

364. 陶思炎《中国镇物文化略论》,《中国社会科学》,1996年第2期。

365. 陈槃《战国秦汉间方士考论》,《中央研究院历史语言研究所集刊》,第17本,1948年。

366. 李建民《“妇人媚道”考——传统家庭的冲突与化解方术》,《新史学》第7卷第4期,1996年12月。

367. 李建民《中国古代“禁方”考论》,《中央研究院历史语言研究所集刊》第68本第1分,1997年3月。

368. 沈怀灵《巫:上古文化的创造者和承传者》,《云南民族学院学报》,1998年第4期。

369. 尤西林《巫:人文知识分子的原型及其衍变》,《文史哲》,

1996年第4期。

370. 冯子直《在探索中华文明的起源中寻找档案的起源》，《档案学研究》，2004年第1期。

371. 胡阿祥《六朝疆域与政区述论》，《南京理工大学学报》，2003年第1期。

372. 胡阿祥《蒋山、蒋州、蒋王庙与蒋子文崇拜》，《南京师范专科学校学报》，1996年第6期。

373. 王从礼《试论楚人信鬼重祀的习俗》，《江汉考古》，1989年第4期。

374. 刘玉堂、贾继东《楚人祭祀礼俗简论》，《民族研究》，1997年第3期。

375. 张强《汉高祖刘邦与西汉世风》，《陕西师范大学学报》，1997年第3期。

376. 赵世超《巫术盛衰与西汉文化》，《北京师范大学学报》，1997年第5期。

377. 孙家洲《汉代民俗与巫风初探》，《世界宗教研究》，1994年第1期。

378. 孙家洲《汉代巫术巫风探幽》，《社会科学战线》，1994年第5期。

379. 马新《论两汉民间的巫与巫术》，《文史哲》，2001年第3期。

380. 李倩《人神合一的文化表征——楚辞汉赋中的巫风》，《江汉论坛》，1994年第4期。

381. 王玉金《从汉画看楚俗在汉代的延续及其影响》，《江汉考古》，2004年第2期。

382. 王峰、曾艳《南阳汉画像石中的巫文化现象》，《南都学

坛》,2005年第5期

383. 李海宁《吴国灭亡的原因分析》,《青海民族学院学报》,1997年第3期。

384. 赖红卫《重论孙恩、卢循起兵的性质》,《东岳论丛》,1997年第1期。

385. 钟国发《试论南朝道教缔造者陆修静》,载武汉大学历史系魏晋南北朝隋唐史研究室编《魏晋南北朝隋唐史资料》,第11期,唐长孺教授八十大寿纪念专辑,武汉大学出版社,1991年版。

386. 钟国发《民间黄老道派末世论与陆修静宗教改革的初步尝试》,载武汉大学中国三至九世纪研究所编《魏晋南北朝隋唐史资料》,第21辑,唐长孺教授逝世十周年纪念专辑,武汉大学文学学报编辑部编辑出版,2004年12月。

387. 严耀中《评宋孝武帝及其政策》,《上海师范大学学报》,1987年第1期。

388. 何德章《宋孝武帝上台与南朝寒人之得势》,《西南师范大学学报》,1990年第3期。

389. 何德章《北魏初年的汉化制度与天赐二年的倒退》,《中国史研究》,2001年第2期。

390. 何德章《论梁陈之际的江南土豪》,《中国史研究》,1991年第1期。

391. 曹道衡《论梁武帝与梁代的兴亡》,《齐鲁学刊》,2001年第1期。

392. 高国藩《胭脂井:陈叔宝与张丽华》,《南京史志》,1995年第1、2期合刊。

393. 孙开萍《六朝时期的民间信仰》,《扬州大学学报》,1997年第4期。

394. 雷闻《论隋唐国家祭祀的神祠色彩》,《汉学研究》,第21卷第2期,2003年12月。

395. 嵇童《压抑与安顺——厌胜的传统》,《历史月刊》,1999年第1期。

396. 谢宗荣《台湾传统空间厌胜物的艺术风貌》,《历史月刊》,1999年第1期。

397. 王焰安《桃文化略论》,《中国文化研究》,1998年第3期(秋之卷)。

398. 蒋明智《桃镇鬼辟邪说》,《广西师院学报》,1997年第2期。

399. 钟年《论中国古代的桑崇拜》,《世界宗教研究》,1996年第1期。

400. 李卉《说蛊毒与巫术》,《中央研究院民族学研究所集刊》,第9期(1960年)。

401. 于赓哲《蓄蛊之地:一项文化歧视符号的迁转流移》,《中国社会科学》,2006年第2期。

402. 胡新生《论汉代巫蛊术的历史渊源》,《中国史研究》,1997年第3期。

403. 蒲慕洲《巫蛊之祸的政治意义》,《中央研究院历史语言研究所集刊》,第57本第3分册,1986年。

404. 宁可《五斗米道、张鲁政权和“社”》,载汤一介主编《中国文化与中国哲学:1987》,三联书店,1988年版。

405. 卿希泰《有关道教发源于四川的几个问题》,《世界宗教研究》,2001年第4期。

406. 张泽洪《道教斋醮源流刍析》,《宗教学研究》,1996年第3期。

407. 段玉明《五斗米道入滇考》,《中国史研究》,1993年第4期。
408. 王永平《论唐代“鬼道”》,《首都师范大学学报》,2001年第6期。
409. 刘屹《评〈六朝道教史研究〉》,《中国史研究》,2002年第4期。
410. 刘屹《近年来道教研究对中古史研究的贡献》,《中国史研究动态》,2004年第8期。
411. 刘昭瑞《“老鬼”与南北朝时期老子的神化》,《历史研究》,2005年第2期。
412. 吴成国《中国古代催生巫术的历史考察》,《江汉论坛》,1999年第9期。
413. 吴成国《中国古代的催生药俗》,《史学月刊》,1999年第4期。
414. 吴成国《论六朝时期夏口城市军事功能的提升》,《江汉论坛》,2003年第11期。
415. 吴成国《刘宋“分荆置郢”与夏口地位的跃升》,《湖北大学学报》,2004年第6期。
416. 吴成国、陆静卿《魏晋南北朝时期道教灵山崇拜论析》,《宗教学研究》,2005年第2期。
417. 吴成国《齐鲁文化与道教起源论略》,载丁鼎主编《崑崙山与全真道——全真道与齐鲁文化国际学术研讨会论文集》,宗教文化出版社,2006年版。
418. 吴成国《汉魏六朝官吏治巫论析》,《光明日报·理论版》,2007年3月23日。

后 记

由博士论文变成书稿,我所做的工作是修改、增删和提高。这些也不是能够轻松完成的。原来论文导论部分中的“研究构想”一节则调整成了本书的“结语”,而改动和增写最大的是第二章。

法国著名作家巴尔扎克曾说:“我也许能够写出一部史学家们忘记写的历史,即风俗史。”(《中国大百科全书·外国文学》页95引,中国大百科全书出版社,1982年版)其《人间喜剧》就是这样一部内容丰赡的历史巨著。“说它是一部历史巨著,主要是这位艺术大师写出了那个特定时期的整体形象,这整体形象包含了这个社会的思想史、情感史、风尚习俗。”(傅璇琮《唐代科举与文学》,陕西人民出版社,2003年版,《序》页1)巴尔扎克的志气与成就,令人敬佩与景仰,借用太史公司马迁对孔子的敬仰之情所说的那句名言,就是“虽不能至,然心向往之”(《史记·孔子世家》)。

然而,放眼世界,静观学界,谁要想在魏晋南北朝隋唐史这一断代史研究领域“写出一部史学家们忘记写的历史”,则恐非易事。社会在飞速地发展,历史研究人才辈出,成果丰硕,研究方式也与时更新,仅就魏晋南北朝隋唐史的研究来说,得益于内藤湖南先生、陈寅恪先生、唐长孺先生、周一良先生、严耕望先生、仁井田陞先生、谷川道雄先生、戴密微(Paul Demieville)先生、崔瑞德(Denis Twitchett)先生等中外一批大师级学者的介入,代表着并提升了整体的学术水平。在大师云集、名作累累的领域找一块研究处女地谈何容易。牟发松师在论及内藤湖南和陈寅恪的“六朝隋

唐论”时,曾把中日史学界的这两位大师视为“后来者无法绕开的丰碑”(牟发松《内藤湖南和陈寅恪的“六朝隋唐论”试析》,《史学理论研究》,2002年第3期)。我这样申说,绝不是为了掩盖自己的愚笨和懒惰,而只是说出一种客观存在的事实而已。

但为了学术研究薪火有传,我们依然还得奋然前行。由此,我选择了“六朝巫术”这一课题作为我的博士学位论文研究方向,这一选题虽不是“史学家们忘记写的历史”,但也绝不是一块易啃的骨头。读饶宗颐先生、李零先生的论著,两位先生都主张,重建早期中国宗教,不能只看到巫术的重要性,还应考虑礼仪和方术的意义。因我的硕士论文作的是《东晋南北朝婚姻文化研究》,到湖北大学工作后,一直学习和研究古代礼仪文化,1999年以一本小书对此做了阶段性总结。也就在此一阶段,发现礼仪与巫术的纠缠关系,巫术对研究礼仪、方术的起源很有用。围绕此题的读书与思考,产生了两篇论文,这便是《中国古代的催生药俗》(《史学月刊》,1999年第4期)和《中国古代催生巫术的历史考察》(《江汉论坛》,1999年第9期)。在确定博士论文选题时,我向导师和指导小组的老师们提出想对“六朝巫术”这一问题进行研究时,竟获得老师们的一致同意。虽然一篇博士论文是在攻读博士期间的心血结晶,但导师和指导小组老师们的“一致同意”,或许是觉得我对巫术问题早有关心,已有“前期成果”吧。

本书出版之际,我首先要感谢的是我的三位老师:卢开万先生、牟发松先生和朱雷先生。三位先生先后引领我走上魏晋南北朝隋唐史的学习和研究道路,在武汉大学历史系三至九世纪研究所这座充满浓厚学术氛围的神圣殿堂里,我不断感受到自强、弘毅、求实、拓新的治学精神和严谨治学,孜孜不倦,崇尚朴素务实的学风,还有先生们为人谦和,淡泊名利,宽容大度的待人风范。牟

师调至上海后,网络指导,点滴在心;朱先生耳提面命,令人感佩;卢师欣然作序,多有溢美。老师教我惠我,终生受益;先生大恩大德,终身难忘。

感谢母校历史系许多老师和同学的鼓励、帮助和指导。他们是:黄惠贤教授、陈国灿教授、杨德炳教授、鲁才全教授、冻国栋教授、何德章教授、张建民教授、杨果教授、陈伟教授、鲁西奇教授、冯天瑜教授、覃启勋教授、杨华教授、石墨林副研究馆员、刘安志副教授、朱海副教授、魏斌副教授。

感谢学界专家学者及朋友的支持和帮助。他们是:四川大学张泽洪教授,上海社会科学院钟国发研究员,华东师范大学刘仲宇教授、浙江大学孔令宏教授,山东师范大学赵卫东教授,北京师范大学萧放教授、中国社会科学院雷闻博士,首都师范大学刘屹博士,湖南师范大学熊伟民教授、柳春新副教授,湖南大学岳麓书院许道胜教授,湖北省社会科学院李文澜研究员、刘玉堂研究员、张艳国研究员、黄长义研究员、徐楚桥研究员,华中师范大学姚伟钧教授、刘固盛教授,武汉大学哲学学院钟年教授、武汉大学信息管理学院周耀林教授。

感谢湖北大学的领导、同事和朋友们的鞭策和鼓励。他们是:历史文化学院周积明教授、何晓明教授、郭莹教授、易洪川教授、宋公文教授、宋瑞芝教授、葛金芳教授、彭忠德教授、覃兆别教授、任汉中教授、万明明书记、何顺进副书记、王勋敏副教授、王勇副教授、周德美副教授、张敏副教授、王扬副教授、何元国副教授、郭娅副教授、邓建华副教授、陈利媛副研究馆员、王艳明副教授、朱建贞副教授、乐胜奎博士、卢文芸博士、沈艳博士、郝洋满博士、刘志玲博士、曾育荣博士、刘彦波博士、李严成博士、张宁博士、宋佳红博士、雷平博士;文学院刘川鄂教授、郭康松教授、鲁毅副教授;政法

与公共管理学院贺祥林教授、杨鲜兰教授、王颖教授、何士青教授、汪前元教授、刘文祥教授、徐方平教授、董立仁副教授；哲学学院江畅教授、陈道德教授；图书馆黄家发馆长、刘建国副馆长、丁美华老师、谢丽芳老师、陈杰老师、姜春芝老师、葛亚历老师、刘明钊老师。

感谢所有被引用和参考文献的作者，我所做的工作是在他们的基础上前进的。

感谢武汉出版社责任编辑吕植壮先生为本书出版所付出的辛劳。

最后，我还要特别感谢博士论文的三位匿名外审评阅专家和由华中师范大学熊铁基教授、湖北省社会科学院李文澜研究员、武汉大学杨果教授、何德章教授等先生组成的答辩委员会。他们所贡献的智慧，改正了我的疏失，提升了我的认识。他们在学术上的严格要求和我这个愚钝者的宽容，是我今后继续前进的基础和动力。

记得一位外国人说过，身处哈佛、耶鲁那样的头等学府，日日领略学术大师们的智慧与风范，你无论是否有意于书斋，都将无法轻视学问。笔者今生已无望“身处哈佛、耶鲁那样的头等学府”，但在自己的求学路上，也曾领略过唐长孺先生、周一良先生、谷川道雄先生等学术大家的“智慧与风范”，现忝列大学教职，虽拿不出骄人成绩以见师友，但“轻视学问”之念却未曾有过。2000年10月，我报考博士研究生时，儿子吴双人读小学一年级。次年4月14日清早前往武汉大学参加笔试，出门时，儿子对我说：“爸爸，坚持就是胜利！”是啊，既然选择了学术这条路，就要坚持走下去！5个年头的坚持，我与儿子一起成长。2005年11月我通过博士论文答辩，2006年9月吴双成为一名中学生。5个年头里，我往返于武大、湖大两校间，辛劳与清贫，内子的简单比较和急迫期望，更有自

己思维枯竭时的焦虑和无奈,几乎要摧毁我对学问的信念,多亏儿子双手弹奏出的一支支优美琴曲化解了我心中的忧苦,激励我去扼住命运的咽喉。

王充《论衡·超奇篇》言:“能说一经者为儒生,博览古今者为通人,采掇传书以上书奏记者为文人,能精思著文联结篇章者为鸿儒。故儒生过俗人,通人胜儒生,文人踰通人,鸿儒超文人。”成国不才,一俗人也。书中不周之处,敬请方家雅裁。

吴成国

2007年7月30日

于沙湖之滨