

王贵元 著

女巫与巫术



85672

B992.5

1

DI 21 / 33

女巫与巫术

王贵元 著



200130474

河北人民出版社

女巫与巫术

王贵元 著

河北人民出版社出版（石家庄市城乡街44号）

承德地区印刷厂印刷 河北省新华书店发行

787×960毫米 1/32 9.5印张 155,000字 1991年6月第1版

1991年6月第1次印刷 印数：1—10,000 定价：3.35元

ISBN 7-202-00938-2/B·71

引言

巫术是中国古代文化的重要组成部分，古代社会从里巷到宫廷，由国家大事到个人的举动无不闪现着巫术的威力，可以说巫术是支配整个古代社会的力量之一。古代医学、天文学、音乐、舞蹈、戏剧、歌辞以及道家、墨家、阴阳家等都与巫术有着明显的渊源关系。

巫术与宗教关系密切，但二者又是不同的。从整体上看，巫术的产生早于宗教，最初的巫术完全是直接控制自然力，没有神灵作其中介。宗教是通过祈祷等手段求得神灵的恩惠，它是在神灵观念产生之后，才随之产生的。神灵观念产生并侵入巫术中后，

巫术信仰与宗教信仰往往混杂在一起。但是，神灵始终没有完全占据巫术。从我国古代文献中反映的巫术内容看，大部分渗入了神灵观念，也有不受神灵观念影响而直接控制自然力的部分。显然，巫术是吸收了神灵观念，而宗教则是神灵观念的产物。

中国巫术，内容极为庞杂，包括流行于后代的相术、算命和看风水等。后世社会，虽然在官方章典中巫术失去了重要位置，但在民间却相当盛行，而且巫术已不只是巫者的职事，一般的人也多有从事，它实际上成了一门关于人生的独特学问。

巫术在整个古代社会中，一直不同程度地影响着人们的生活，它虽然毋庸置疑地是一种迷信，但其内容反映了中华民族的社会风貌、思想观念和心理结构。把巫术作为一种历史文化现象来进行分析和探讨，是有意义的。

女巫为中国巫术的主要承担者，这是中国巫术的重要特点。“巫”本来指的就是女巫，小篆的“巫”字，象一个女子挥动两袖，以舞请神。《说文解字·巫部》：“巫，祝也。女能事无形（“无形”指鬼神等），以舞降神者也。象人两袂（袖）舞形。”女巫直称为“巫”，男巫则称作“覡”。《国语·楚语下》：“在男曰覡，在女曰巫。”《汉书·郊祀志上》：“在男曰覡，在女曰巫。”《公羊传·隐公四

年》何休注：“男曰覡，女曰巫。”《荀子·正注》：“出户而巫覡有事。”杨倞注：“女曰巫，男曰覡。”早在春秋时期，由于科学思想的发展，巫术已开始被目为粗鄙之事。古代社会，是男尊女卑的社会，男性一般不屑于从事巫术，这样便使中国巫术的以女巫为主的特点得到了长久的维持。

女巫是中国古代女性的重要组成部分，她作为盛行于整个社会的巫术的主要施行者，反映了关于中国古代女性的众多问题。在整个中国古代社会中，女性的聪明才智在女巫身上得到了充分显示，而女性在社会中的崇高地位、重要作用和深远影响也只有女巫身上得到了全面实现。

目 录

1	引言
1	第一章 神与神的使者
1	一、女巫本身即是神
5	二、神与人的关系
8	三、巫与神的勾通
11	四、天梯的奥秘
16	第二章 盛行于母系氏族的生殖巫术
16	一、生殖巫术
17	二、祖先艳遇神话的原型
23	三、郊禡——生殖巫术的遗制
31	四、禡神、媒婆溯源
37	第三章 女巫的重要职责——祷雨
37	一、祷雨是后期巫术最重要的仪式
47	二、祷雨的雩祀来源于生殖

	巫术
49	三、祷雨必须由女巫主持的原因
51	第四章 女巫的决疑巫术
51	一、占梦
65	二、相术
85	三、算命
101	四、扶乩
113	第五章 女巫的驱邪巫术
113	一、驱邪是心理的解脱
128	二、祓与雩
142	三、妖魔鬼怪
156	第六章 巫术语言
156	一、原始人的语言观
168	二、咒语的魔力
182	三、书面语的物神化——符箓
194	第七章 神秘的巫舞与迷幻的巫乐
194	一、巫术与音乐舞蹈的起源
202	二、巫术舞、乐、辞不分
205	三、神秘与迷幻世界
209	第八章 女巫职势的嬗变
209	一、女巫的职事
214	二、女巫的权势

218	三、专职女巫与世俗巫婆
222	第九章 女巫的危机与应变
222	一、女巫的危机
225	二、女巫以色与幻术取胜
233	第十章 巫术的基础观念
233	一、物我同一与天人感应
251	二、魂魄与鬼神
279	第十一章 巫术的逻辑
279	一、模仿就是实有
286	二、所有联系都是永存的

神与神的使者

.....

女巫本身即是神，有三层含义：

其一，在远古时代，即母系氏族社会时期，人与神的界线不很分明，所谓“神”实质上就是杰出的女性；其二，《说文解字·巫部》：“巫，祝也。女能事无形（指鬼神），以舞降神者也。”女巫是用舞蹈来使神降临的人，神降下之后，或者将意志传达给女巫，或者直接附在女巫身上，女巫身巫而心神或者整体成为神，在这种情况下，女巫即是神；其三，女巫的神通有似于神，后代部分人就把女巫当作神，所以称其为“神婆”、“神娘”、“神母”、“神神”等。

一
即是神 女巫本身

据《国语·楚语下》记载，历史上存在过“民神同位”、“民神杂糅”的阶段，在这一阶段，

神就是杰出的人。学术界一般认为，这是原始社会早期存在的现象。原始社会早期，巫术没有祈求神灵的成分，而只是直接控制自然，这一时期正是母系氏族社会时期，女性的社会地位高于男性，氏族权力掌握在女性手中。直接控制自然的巫术是氏族社会的支柱，它自然是受女性控制的。《国语·楚语下》：“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。”由此可见，女巫是比一般人更为杰出的人，事实上在原始社会，女巫就是社会的领导者，因此，母系氏族社会早期的所谓神实质上就是女巫。

女巫的排忧解难，都是以神的名义做出的，所以女巫遇事时，首先是请神，请来神后，由神来作安排。神是无形无影的，来到之后就附着在女巫身上，这时女巫的表现就成了神的表现，这种现象俗称“跳神”或“跳大神”。跳神的形式是多种多样的，清代杨宾《柳边纪略》记载，满族人很崇信跳神，治病的方法不是服药，而是跳神。富贵人家有的每月举行一次跳神，有的每季举行一次，到年终则无论贫富，都要举行。跳神是女巫施行的，跳时，臀部系上一只铃，摇摆作声，以手击鼓，口中还念着祷词。清蒲松龄《聊斋志异》第六卷有“跳神”一篇，记载了跳神的

部分状况，其文如下：

济俗：民间有病者，闺中以神卜。倩老巫击铁环单面鼓，婆娑作态，名曰“跳神”。而此俗都中尤盛。良家少妇，时自为之。堂中肉于案，酒于盆，甚设几上。烧巨烛，明于昼。妇束短幅裙，屈一足，作“商羊舞”。两人捉臂，左右扶掖之。妇刺刺琐絮，似歌，又似祝；字多寡参差，无律带腔。室数鼓乱挝如雷，蓬蓬聒人耳。妇吻辟翕，杂鼓声，不甚辨了。既而首垂，目斜睨；立全须人，失扶则仆。旋忽伸颈巨跃，离地尺有咫。室中诸女子，凜凜愕顾曰：“祖宗来吃食矣。”便一嘘，吹灯灭，内外冥黑。人懍息立暗中，无敢交一语；语亦不得闻，鼓声乱也。食顷，闻妇厉声呼翁姑及夫嫂小字，始共爇烛，佝偻问休咎。视樽中、盎中、案中，都空。望颜色，察嗔喜。肃肃罗问之，答若响。中有腹诽者，神已知，便指某姍笑我，大不敬，将褫汝裤。诽者自顾，莹然已裸，辄于门外树头觅得之。满洲妇女，奉事尤虔。小有疑，必以决。时严妆，骑假虎、假马，执长兵，舞榻上，名“跳虎神”。马、虎势作威怒，尸者声伦佇。或言关、张、玄坛，不一号。赫气惨凜，尤能畏怖人。有丈夫穴窗来窥，辄

被长兵破窗刺帽，挑入去。一家姬媳姊若妹，森森踣踣，雁行立，无岐念，无懈骨。

蒲氏所记，虽有夸饰，但跳神之状可见一斑。《汉书·广陵厉王胥传》：“昭帝时，胥见上年少无子，有觊欲心，而楚地巫鬼，胥迎女巫李女须，使下神祝诅。女须泣曰：‘孝武帝下我。’左右皆伏。言：‘吾必令胥为天子。’胥多赐女须钱，使祷巫山。”“下神”意为使神降临，这也就是跳神。“孝武帝下我”，表明孝武帝的鬼魂已附在女巫李女须身上。孝武帝是已死去的人，“我”指女巫李女须。“吾必令胥为天子”，这句话虽是女巫李女须说的，但这是孝武帝的话，“吾”指孝武帝。可见此时女巫李女须已成为孝武帝。降神前是女巫，神降后就成了神，一身而二任。女巫与神的关系可见极为密切，正因如此，楚国习俗：巫与神同名，都称为“灵”。巫与神同名“灵”，并不仅仅由于巫者一身二任，更重要的是因为人们认为巫与神根本就属同类。楚国还称巫为“灵子”，《楚辞集注》说：“灵，神所降也。楚人名巫为灵子，若曰神之子也。”既然是神之子，当然也是神了。

后代社会，神灵观念淡化，女巫往往不再进行请神、送神等仪式，而是直接采用各种手段来追索原由，预断吉凶，这是人们索性把女巫当作神的根本原因。

《尚书·周书·吕刑》记载，少皞之世，民与神杂处，及颡项继位后，命令他的两位大臣重和黎断绝了天地相通的道路，使重专管天神，黎专管地民。照这么说，在此之前难道人可以上天？春秋战国时的楚昭王就向他的大臣观射父提出了这个问题，他说：“《周书》所说的重和黎使天地隔绝，意思是什么呢？若没有这种断路的事，难道老百姓能够登天？”地民可以登天，古注疏正是这样解释的，《吕刑》孔颖达疏：“三苗乱德，民神杂扰，帝尧既诛苗民，乃命重黎二氏，使绝天地相通，令民神不杂，于是天神无有下至地，地民无有上至天，言天神地民不相杂也。”

神灵观念产生的初期，社会分工还没有完成，社会所有人的地位处于原始共产主义式的平等阶段，所以，神灵社会的所有神灵地位也是平等的，没有上下高低之分。人按自己的形象创造了神，特别在早期，神与人是差不多的，神灵与人相比，只是更聪明，能力更强而已，相对来说，早期神人之间的界线并不十分严格，这就是文献所说的“民神杂糅”。此时，由于全社会人人平等，没有分工，所以社会中每个人都可直接与神接触，向神祷告，求神保佑。同时，由于神人之间隔膜感不强，人神杂处，所以在人的心灵上没有对神的

胆颤的敬畏和纷繁的禁忌，因而在当时，不仅人人可以直接求神，而且随时能够求神，在地点、时间、祭品、仪式等方面没有严格的规矩。《国语·楚语下》：“及少皞之衰也，九黎乱德，民神杂糅，不可方物（韦昭注：方，犹别也。物，名也）。夫人作享，家为巫史（韦昭注：夫人，人人也。享，祀也。巫，主接神。史，次位序，言人人自为之）。无有要质，民匮于祀，而不知其福（言民困匮于祭祀，而不获其福），烝享无度，民神同位，民读齐盟，无有严威（韦昭注：齐，同也，严，敬也。威，畏也），神狎民则，不蠲其为（蠲，絜也），嘉生不降，无物以享，祸灾荐臻，莫尽其气。”《国语》所述，虽饱含着浓重的贬斥情绪，但大体上反映了这一阶段在独特的人神关系中的祀神状况。

直到原始社会中期，社会生产力水平仍相当低下，人类集体艰苦劳动所得，只能满足最低的生存需要。没有剩余财富，当然也不会有私有财产和私有观念，随着生产力的发展，劳动产品有了一定剩余，这才为私有制的出现奠定了物质基础。在我国，私有制是在父系氏族时期形成的。一般认为，我国大汶口文化中期出现了私有财产，有了贫富等级的差别。大汶口文化早期属于母系氏族公社时期，中期和晚期属于父系氏族公社时期，这两个不同时期的公共墓地都已经有所发掘，

以随葬品看，前者只有几件日常所用的粗糙陶器和少量装饰品，而后者的随葬品中出现了劳动工具、猪头和猪下颚骨，同时，墓坑的大小、有无葬品及葬品多少也相差悬殊。

贫富的分化，造成了人的社会地位的差别，在万事依神的时代，人的社会地位的差别也必然会渗透到尊神、事神这样的大事中，人人都可随时直接与神交接，这有损于统治者的尊严，所以在一定条件下，统治者必然会剥夺一般劳动者的这种权力，而统之于一身，所以，古代的帝王往往就是大巫，并常亲自施行巫术，事奉鬼神，如商汤亲自焚身祷雨，更有楚灵王事神误国的事，《全后汉文·桓子新论》：“昔楚灵王骄逸轻下，简贤务鬼，信巫祝之道，斋戒洁鲜以事上帝，礼群神，躬执羽袂，起舞坛前，吴人来攻，其国人告急，而灵王鼓舞自若，顾应之曰：‘寡人方祭上帝，礼明神，当蒙福祐焉，不敢赴救。’而吴兵遂至，俘获其太子及后姬。”古代最重要的事情是祭祀与战斗，所以《左传》说“国之大事，在祀与戎”。祭祀事神是日常之事，而且祭祀的礼仪纷繁复杂，不可能帝王事事亲自主持，于是帝王便设置专管事鬼神的官，《国语·楚语下》：“颛顼受之，乃命南正重司天以属神，命火正黎司地以属民，使复旧常，无相侵渎，是谓绝地天通。”这正是帝王剥夺人民群众祀神权的具体说法。有了专管事神的

官，具体办事者巫覡也便随之产生了。

三 的 巫 勾 与 通 神

颛顼王隔绝天地的说法，实质上反映了人类对神与人的严格划分，人是在地上生活的，于是便把神安排到天上，这是在一定的社会背景下对早期人神杂居现象的宗教改革，这种改革更有利于维护统治者的尊严和管理社会，隔绝天地的通道，使神不能随便混迹人间，人也不可轻易打卦求神，巫成了神与人的唯一联系者。那么巫是怎样与神勾通的呢？在人与神初始划分阶段，一般的人与神的区别还不太明显，对神的能力还没有夸大到不可企及的地步，在固有观念的作用下，往往以人为标准衡量神，所以，在当时神的行动并没有神奇到后来的无影无踪、一唤即至的地步，甚至连腾云驾雾的本领也没有，人若要上天，需有阶梯步步登升，所以，神以及巫来往于天地之间，也需有登天之梯辅佐，这样在人与神截然分居两处之后，就出现了“天梯”。巫者上天告神，神灵应邀下地，都需缘天梯而上下。古籍中记载的“天梯”有两种，一种是树，一种是山。作为天梯的树，古籍中可考者唯有“建木”一种，建木是一种高及天庭的大树，中间没有枝杈，顶端则有无数弯弯曲曲的枝条，粗大的底部盘根错节，花黑红色，果实金黄，形如麻子，树叶青色，似

于芒木之叶，茎杆为紫色，位于天地中央，中午太阳当顶时，阴影全无，大声呼喊，也没有回音。传说为黄帝所栽。《山海经》中有三处提到建木，两处较详，其文如下：

“有木，其状如牛，引之有皮，若纓、黄蛇。其叶如罗，其实如栲，其木若齿，其名曰建木，在窳窳西弱水上。”（海内南经）

“有木，青叶紫茎，玄华黄实，名曰建木，百仞无枝，上有九橧，下有九枸，其实如麻，其叶如芒，大皞爰过，黄帝所为。”（海内经）

《淮南子·坠形训》也有关于建木的记述，“建木在都广，众帝所自上下，日中无影，呼而无响，盖天地之中也。”

“太皞爰过”一句，袁珂《山海经校注》解释最确，他说：“‘过’者非普通于树下经过之‘过’，如仅系普通于树下经过，亦不值如此大书特书，此‘过’者，实‘众帝所自上下’之‘上下’，盖此‘为百王先’之大皞庖羲，亦首缘此建木以登天也，于是乃有记叙书写之价值。”

作为天梯的山有昆仑、肇山、登葆山、灵山等。《山海经·大荒西经》：“有灵山，巫咸、巫即、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。”古“灵”与“巫”同义，《说文解字·玉部》：“灵，巫。以玉事神。”《广雅·释诂四》。“灵，巫也。”古人名与字往往取义相通，春秋时楚国的屈巫，字子灵。《楚辞·九歌·云中君》：“灵连蜷兮既留。”王逸注：“灵，巫也。”“灵山”实即巫山，这可能是众巫居住之处，也是巫者上下于天的专道，古代巫者兼管治病，因为古代认为疾病不是纯粹的自然现象，而是与人的行为、鬼神的意志有关的，所以有“巫医”之称，灵山存有百药，也与巫者常以药治病有关。

《山海经·海内经》：“华山青水之东，有山名曰肇山，有人名曰柏高，柏高上下于此，至于天。”“柏高”是黄帝之臣，黄帝乘龙飞行而柏高可以跟随，可见也是有神力者，郭璞注以为是仙者。仙是后世的产物，既是黄帝之时，把他当作巫可能更恰当些，柏高上天，路经肇山，可见肇山也是天梯。

《山海经·海外西经》：“巫咸国，在女丑北，右手操青蛇，左手操赤蛇，在登葆山，群巫所从上下也。”“上下”指上下于天地。由此可知巫者上天之天梯，又有登葆山，或以为登葆山即灵山。

神的居处和来往人间之路是昆仑山，《淮南子·坠形训》：“昆仑之丘，或上倍之，是谓凉风之山，登之而不死；或上倍之，是谓悬圃，登之

乃灵，能使风雨；或上倍之，乃维上天，登之乃神，是谓太帝之居。”从《淮南子》这段较为详尽的叙述看，昆仑山从地面直达至天，其间分凉风山、悬圃、上天三个层次，三个层次间高度成倍增长，不同层次上的神具有不同的神力，到达凉风之山的神可长生不死，到达悬圃的神则能呼风唤雨。“太帝”即天帝（依汉代高诱注），天帝自然是居于至高点的，神力无穷。三个层次的配列，体现了神的体系。就同人间有天子、大夫、士的等级一样。综合文献记述看，神与巫虽都可沿天梯而上下于天地间，但神与巫路经的天梯似乎是不同的，以神而言，有些神只能升至凉风之山，有的只能升至悬圃，只有天帝可至天的至高点。

巫师可沿天梯上天，由此类推，在更古的时候，即人人皆巫的时期，一定是人人都可上天的，所以，人人可以上天可以说是巫师可以升天引发的思想，现今看来，巫师登天梯升天，只能是一种想象，但是，为什么能形成这种想象，又能使人深信不疑呢？

食用毒蘑菇，可以引起希奇古怪的幻觉，并狂歌乱舞，这是已被科学所证明了的，毒蘑菇品类繁多，不同的种类，食用后引起的失态虽各有不同，但大抵不出迷幻、痴狂的氛围。

四 奥 天 梯 的 秘 的

我国南方生长着一种花褶伞，食后会使人狂歌乱舞，故俗称“笑菌”、“舞菌”。一种叫角鳞伞的毒蘑，食后会使人看到细长的怪人。在我国新疆等地生长的大孢花褶伞，食后的幻觉最为奇特。“中毒初期，思想不能集中，说话感到困难，同时丧失了距离和时间的概念，跑了很短的路，以为无限远，过了相当长的时间，却以为很短暂，一闭上眼睛，很快就出现各种彩色幻视。一会儿眼前展现出茫茫的绿色浓雾弥漫的一片绿色草原，一会儿又看到两个手指端变成蛇头。一小时后，患者又不由自主地跑跳，动作显得机械失调，表现非常可笑，过一会儿又看到地上的东西都在活动，墙壁也象要倒塌下来，忽然眼前又出现一层层红色花圈。间断一阵后，又看到许许多多面容可怕的‘鬼脸’，面色变换无常，有的黄绿，有的蓝紫，有的红似火焰。稍后患者又觉得自己的身体突然长高，达到屋顶。这些荒唐离奇、杂乱无章的彩色幻视，往往使患者处于精神紧张状态。大约经过6小时后才逐渐清醒过来。”^①

早在3000多年前，生活在美洲的古印第安人就已认识到了食用毒蘑菇的异常反应，不过他们认为这是鬼神借此以显灵。生长在苏联西伯利亚的通古斯人和雅库特人以及墨西哥的印第安人，

① 卯晓岚：《致幻的毒蘑菇》，《现代化》1981年第8期。

更把这种食毒蘑菇后的幻觉同神的意志联系起来，因此食用毒蘑菇成了全族人与神交际的必要仪式，通古斯人和雅库特人有传统的吃蘑菇仪式，届时，妇女们用毒蝇菌制做腊肠，男人们集体食用，而后便如醉如痴地狂歌乱舞，墨西哥的印第安人则在宗教显灵仪式上食用毒蘑菇，并把毒蘑菇称作“神之肉”。我国古代也有食用毒蘑菇的记述，《神农本草经》：“蓂若子，使人健行见鬼，多食令人狂走。”又“云实，华主见鬼精物，多食令人狂走。”《抱朴子·仙药》：“柠木实芝赤者，饵之一年，老者还少，令人彻祝见鬼。”《博物志》卷三：“江南诸山郡中，大树断倒者，经春夏生菌，谓之榘。食之有味，而忽毒杀。人云此物往往自有毒者，或云蛇所著之。枫树生者啖之，令人笑不得止。”

古人在早期不可能科学地认识到食用毒蘑菇所造成的种种幻觉，是由于毒蘑菇中含有的毒素作用的自然结果，他们只能把这种神奇的现象与同样神奇莫测的神联系起来，往往把这种迷狂归之于神的作用，是神在显灵，或者说是神借着蘑菇钻入人体，支配人的言行。在专职巫师未出现之时，人人皆巫，所以人人都可通过食用蘑菇而请神附身，而专职巫师出现以后，这种活动便只有巫师施行了。同时巫师也便充分利用这一特权，作法求神。印度的巫师获得神谕的方法，就

是食用毒蘑菇，它如巴西的印第安人，每遇大事，巫师就吞食有毒树脂，求见神灵，请其指示。我国壮族的巫师所食的见神药是经曼陀罗泡过的酒，藏族巫师食用的则是薰烤过的杜松嫩枝和果实。《说郛》：“五岭之间多枫木，岁久则生瘤瘿，一夕遇暴骤雨，其树赘暗长三五尺，谓之枫人。越巫取之作术，有通神之验。”由此可见，各地的巫师，多食用含毒植物以达到与神勾通的目的。在这众多的有毒植物中，大麻是常用品之一。大麻脂中含有麻醉作用的成分，这些成分主要存在于开花的顶部，特别是雌株的顶部，毒量最大。《神农本草经》：“麻蕒，多食令人见鬼，狂走。”这说的即是大麻，《抱朴子·仙药》也把大麻雌株列为仙药，称作“麻母芝”。

如前所述，“建木”是传说中巫神上下于天的天梯，而这建木不是别物，正是大麻，虽然在传说中不免添枝加叶地神化起来，但从《山海经》和《淮南子》对建木的描述中，仍可窥见其本貌。其一，《海内经》说“建木”“其实如麻”，建木的果实与麻一样，这是最明显的表白；其二，《海内南经》言建木“引之有皮，若纓、黄蛇”，郭璞注：“言牵之皮剥如人冠纓及黄蛇状也。”这也是麻的特征；其三，《淮南子·坠形训》言建木“日中无景，呼而无响”，而《山海经·大荒西经》记寿麻国，“寿麻正立无景，疾呼无响”，疑寿麻即令人长寿

之麻，也即作为仙药的大麻。《荀子·劝学》：“蓬生麻中，不扶而直。”此因麻“正立”所致，因麻是正立的，所以太阳当头时，麻下没有阴影，即所谓“日中无景”，可知建木在“正立”一点上，也与麻相同。《艺文类聚》卷九十八引《抱朴子》：“青云芝生于名山之阴，大青石间，青盖三重，上有云气覆之，味辛甘，以阴干食之，令人寿千岁不老，能乘云通天，见鬼神。”可见古代确实有食用有毒植物以登天见神的观念。所谓登天，不过是幻觉中的神游而已。我国南方少数民族神话中有以马寻树为天梯的，他们称马寻树为“上天梯”，其实马寻树只是1.5——2.5米高的矮灌木，把它当作天梯，是因为它的果实中含有致幻毒素，由此也可旁证《山海经》中所谓天梯建木，其原型即是大麻。

盛行于母系氏族的生殖巫术

在原始人的心目中，世上的万事万物都象人一样，是有灵魂、有思想的，而且既然人有男女之分，动物有牝牡之别，那么在他们的想象中，植物也会有男女牝牡的划分，而植物的生长繁衍也同人和动物一样必须经由男女交媾这一环。植物交媾的成败决定着植物生长中的丰盛与衰弱。根据巫术的模仿就是实有的逻辑，为了获得植物果实的丰收，古人便施行生殖巫术。所谓生殖巫术，即通过人类两性的交媾来促进植物生长，这种巫术盛行于母系氏族时期。这是在固定的时间（春天万物萌生之时）和固定的地点（林木茂密之地），全氏族所有男性和所有女性集体交媾，盛况空前的活动。

一 巫 生 术 殖

后稷是传说中周人的祖先，在尧舜时主管农业，庄稼的耕种是他最先传授给人们的。“稷”本是谷物名，位居五谷之首，后来就成了谷神的名称。蔡邕《独断上》：“以稷五谷之长也，因以稷名其神也。”后稷以稷为名，也可见他与农业的关系。传说

夏朝以前祭祀的谷神名柱，商汤灭夏以后，便改用后稷为谷神。《左传·昭公二十九年》：“有烈山氏（人名）之子曰柱，为稷，自夏以上祀之；周弃（后稷又名弃）亦为稷，自商以来祀之。”这样一位农业始祖，其出生却颇为奇特。《诗经·大雅·生民》：“厥初生民，时维姜嫄。生民如何？克禋克祀，以弗无子。履帝武敏，歆，攸介攸止，载震载夙，载生载育，时维后稷。”（厥，其。时，此。克，这里指实行。弗，祓的假借字，祭祀以除灾。履，踏。武敏，脚印。歆，欣喜。攸，连词，于是。介和止都指止息。载，则。震，与媾通，怀孕。夙，孕的形误字。）《诗经》此段，讲了后稷的出生过程。言称其母姜嫄踩了天帝的脚印而怀孕，这显然已是后世经过文饰的说法，闻一多先生就此说过：“《诗》所纪既为祭时所奏之象征舞，则其间情节，去其本事之真相已远。自不待言。以意逆之，当时实情，只是耕时与人野合而有身，后人讳言野合，则曰履大

人之迹，更欲神异其事，乃曰履帝迹耳。”^① 闻先生所言耕时野合即是，但“耕时”应理解为耕作的时节，不应指耕作过程，后稷出生故事的原型实即生殖巫术。姜嫄，正如高亨所说，“她可能是原始时代母系社会一个氏族的女酋长。”^② 生殖巫术的仪式，大约是先进行舞蹈，而后野合。“履帝武敏，歆”，反映的即是这种舞蹈形式，它的作用就是调情。“歆”，古今注家多读为“欣”，训喜悦，闻一多更以为其字本应作“喜”。“履帝武敏”，闻一多已意识到它是一个“象征的舞蹈”，但他说：“所谓‘帝’，实即代表上帝之神尸，神尸舞于前，姜嫄尾随其后，践神尸之迹而舞，其事可乐，故曰‘履帝武敏，歆’，犹言与尸伴舞而心甚悦喜也。”^③ 神尸是古代祭祀时代表死者受祭的人。我们知道，所谓“帝”、“大人”都是作为一个掩饰而强加其中的。至于与神尸相舞的现象，即使有也是后来的事情。况且，祭祀谋神是在求子心切的情况下进行的一种非常严肃的宗教仪式，怎么会产生那种游戏式的悦喜呢？“履帝武敏，歆”实质上是通过舞蹈来取得男女之间的欢情，以便顺其自然地进入野合阶段。下句“攸介攸止”的“介”，林义光以为是“惕”的借字，义为止息，得到了后人的公认。“介”与“止”意义都是止息。

①③ 《神话与诗》第76、73页。

② 《诗经今注》第402页。

这描述的即是男女共寝的野合阶段。王充《论衡·吉验》：“后稷之时，履大人迹，或言衣帝馨衣，坐息帝馨之处，有妊。”由此可见，所谓止息，即男女共处，同衣共枕。因而有孕。《诗》中未明言地点，而《太平御览》一百三十五卷引《春秋元命苞》：“周本姜嫄，游阌宫，其地扶桑，履大人迹，生后稷。”“扶桑”正是生殖巫术的著名场地。而阌宫即谋宫，是生殖巫术遗制的场所。

前面说过，后稷是农业的始传人，有了后稷传授农业耕种方法，才有农业的收获。而后稷又是在舞蹈取悦而后野合的情况下受孕的。这决不是巧合，这种现象实即是巫术逻辑的反映，人的交媾可以促进植物生长，所以姜嫄和“大人”在盛欢野合之下创造了后稷，而在其促使下，致使植物丰盛的一套耕作方法也便应运而生了。“攸介攸止”的后两句“载震载夙，载生载育”，具有双重意义，它既指后稷的出生，也指作物的生长，因为后稷本身就是兼二者为一的创制品。《生民》的第五章描写自后稷从事农业，农作物枝叶茂盛，颗粒饱满丰大，依生殖巫术的思想，这实非后稷之功，而是姜嫄与大人野合的结果。

商的始祖契，传说是有娥氏简狄吞食了燕子的卵而生下的。《诗经·商颂·长发》：“有娥方将，帝立子生商。”郑玄笺：“禹敷下土之时，有娥氏之国亦始扩大，有女简狄吞虬卵而生契。”

《诗经·商颂·玄鸟》：“天命玄鸟，降而生商。”《毛传》：“玄鸟，𪚩也。春分玄鸟降，汤之先祖有娥氏女简狄配高辛氏帝，常率与之祈于郊禖而生契。”“玄”义为黑色，“玄鸟”即黑色的鸟，燕是黑色鸟，故名为玄鸟，燕又名“𪚩”。郑玄的说法符合神话原义，而毛传的与高辛帝相配之说却显然增加了更多的掩饰。但毛传提出的两点却是值得注意的：第一是时间，“春分玄鸟降”，说明简狄吞燕卵的事发生在春天；第二是地点，“郊禖”是主男女之合与生育的禖神的住所，它是原始生殖巫术场所的余脉。

玄鸟是季鸟，冬天飞往南方，春天万物萌生时又飞回北方。因此，在北方，人们往往把燕子飞来作为春天来临和庶物新生的征候。《礼记·月令·仲春之月》：“是月也，玄鸟至，至之日，以大牢祠于高禖。”郑玄注：“玄鸟，燕也。燕以施生时来，巢人堂宇而孚乳，嫁娶之象也。谋氏之官以为侯，高辛氏之出（疑“出”为“时”之误），玄鸟遗卵，娥简吞之而生契。后王以为媒官嘉祥而立其祠焉。”“施生”指万物萌生，万物萌生、玄鸟至与祀高禖是在同一时间。设立祠庙，祭祀禖神是后来的事，不过它的起因就是简狄吞燕卵而生契。这就说明了简狄吞燕卵的时间是玄鸟刚至，万物萌生时，而后来设立禖宫的地点也就是以前生殖巫术活动的地点。简狄吞燕卵而孕当然是不

可信的，恰如郭沫若所说：“契之生乃吞卵而孕，即知母不知父之文饰，亦即欢合于野之文饰。”^①说透了，那就是生殖巫术的文饰。

《墨子·明鬼》：“燕之有祖，当齐之社稷，宋之有桑林，楚之有云梦也。此男女之所属（相随）而观也。”所谓“男女之所属而观”，即指《周礼·地官·媒氏》所记载的“中春之月，令会男女”。这个时间男女可以无拘无束地交往，并可私定终身，自由结合。这就是祀高禘的状况。《墨子·明鬼》所言，指出了燕、齐、宋、楚四国都存在这种相同的现象。“祖”、“社稷”、“桑林”、“云梦”，其名不同，而内容却是相同的，都指春日男女的自由结合。“云梦”是楚国林草茂密之处，也是楚国祀高禘的地点，这种祀高禘的活动在楚国称作“游云梦”，这不是无缘而起的活动，追索其鼻祖，即楚民族祖先的生殖巫术活动。到了宋玉的《高唐赋》和《神女赋》中，这种活动演化成了帝王与神女的艳遇故事。

《高唐赋》：

“昔者楚襄王与宋玉游于云梦之台，望高唐之观，其上独有云气，崑兮直上，忽兮改容，须臾之间，变化无穷。王问玉曰：‘此何

^① 《郭沫若全集》考古编第1卷，第58页。

气也?’玉对曰：‘所谓朝云者也。’王曰：‘何谓朝云?’玉曰：‘昔者先王尝游高唐，怠而昼寝，梦见一妇人，曰：‘妾，巫山之女也，为高唐之客，闻君游高唐，愿荐枕席。’王因幸之。去而辞曰：‘妾在巫山之阴，高丘之阻，旦为朝云，暮为行雨，朝朝暮暮，阳台之下。’旦朝视之，如言。故为立庙，号曰朝云……”

《神女赋》：

“楚襄王与宋玉游于云梦之浦，使玉赋高唐之事，其夜王寝，果梦与神女遇。……”

神话是在现实生活基础上产生的，包含着一定的历史事实。希腊神话和特洛伊城考古发现的印证即是有力的说明，荷马史诗《伊利亚特》记述了关于特洛伊的神话，特洛伊国王的儿子帕里斯抢走了人间最美丽的女人海伦，而海伦本是斯巴达国王墨涅拉俄斯的妻子，这一抢劫自然使墨涅拉俄斯及其兄弟阿加门农大为震怒。阿加门农是迈锡尼的国王，他们召集所属各个部落的统帅和国王，组成强大的军队航行到特洛伊城下，于是开始了长达十年之久的希腊人攻城、特洛伊人防御的特洛伊战争，最后，奥德赛献计，希腊人终于攻克特洛伊，使这座坚固的城池在火海中成为废墟。

德国考古学家谢里曼在父亲的影响下自小就

熟读荷马史诗《伊利亚特》和《奥德赛》，并坚信荷马所述，并非子虚乌有。19世纪60年代，谢里曼开始了挖掘特洛伊的准备工作，之后，在许多考古学家的共同努力下，终于找到了史诗所描写的特洛伊遗址。

宋玉《高唐赋》和《神女赋》的中心是楚王与神女的交欢，可以认为这种交欢的活动并不是宋玉凭空想出的，它是原始的生殖巫术及其遗制“游云梦”活动的写照。宋玉只不过是把众多的女子综合为神女，与楚王联系在一起而已。这也是神话造神的常见方式。值得注意的是，《高唐赋》和《神女赋》不仅写了楚襄王梦遇神女，而且还提到了“先王”同样的境遇，这种延续和每年一次的生殖巫术以及后来的每年一次的祀高媒，不能说没有联系。

原始人早期过着群居生活，男女之间处于杂交阶段，没有夫妇、父子之类的观念，其制与禽兽相类。《吕氏春秋·恃君》：“昔太古尝无君矣，其民聚生群处，知母不知父，无亲戚、兄弟、夫妻、男女之别，无上下长幼之道，无进退揖让之礼。”这指的就是原始人早期的生活。这种血缘集团的内婚制，极不利于人类的繁衍生长，大量的发育不

三 郊媒——生殖巫术的遗制

良、早夭、痴呆聋哑现象的反复出现，不能不引起原始人的注意，并促使他们思索问题的征结。不同血缘集团的男女之间，也会在集团之间的偶然交会、相遇中，发生性关系，而其后代智力发达，身强力壮，这种对比会促使原始人逐渐地认识到人类生长中不良现象的根源，使他们自觉地限制血缘集团内部的杂交，逐步过渡到一个集团的女子和另一个集团的男子集体通婚的阶段，一般认为，在这种情况下，人类便发展到了母系氏族时期。

生殖巫术是神灵观念未产生之前的一种活动，是在事物间存在着神秘的关系、各种事物、运动可以相互影响的概念支配下，通过人的交媾来直接促进植物生长的活动，它也许产生于氏族制之前，但在母系氏族时期是非常盛行的。灵魂观念产生于母系氏族时期，我国所发现的距今170万年左右的“元谋猿人”，五六十万年前的“蓝田猿人”以及四五十万年前的“北京猿人”，都没有发现“灵魂”的痕迹。到了距今一万八千年的山顶洞人才首次发现“灵魂”的踪影。山顶洞被人为地分为上室和下室，上室住活人，下室放死人，在尸体上和周围撒有赤铁矿粉末，这被认为是“灵魂”观念的反映。种种的神，都是在灵魂观念产生的基础上形成的，灵魂观念的产生，给一直延续着的生殖巫术注入一个媒介，即“神

灵”，这一媒介一经注入，生殖巫术在大多情况下便失去了直接支配能力，而需要借助神灵、通过神灵来施行支配力量。这一神灵就是后来的高媒氏。由此，原始人由原来显赫的主宰者一变而成为卑下的乞求者，拜倒在高媒氏的脚下。生殖巫术的主要指向也随之发生变化，由原来的促进植物生长，演变为促进人的繁衍。

生殖巫术演化到春秋时期，成了祀高媒的活动。“高媒”又称“郊媒”，因为这种活动是在郊外举行的，《吕氏春秋·仲春纪》高诱注：“《周礼·媒氏》：以仲春之月合男女，于时也，奔则不禁，因祭其神于郊，谓之郊媒。”“高”是“郊”的假借字，上古音高、郊同属见母宵韵，“j”是中古由“g”中分化出的辅音。^①祀高媒在郊外举行，继承了生殖巫术野林茂丛的地理特征。高媒是媒神，主男子婚配和生子，“媒”本作“媒”，因为是被祭祀的神，所以改“媒”为“媒”，《礼记·月令·仲春之月》郑玄注：“变媒为媒，神之也。”祀高媒就是男女求偶和夫妻求子的活动。时间是仲春，地点在郊外，这与生殖巫术无异，唯一变化了的是活动的目的，因为生殖巫术本意是促进植物生长。虽然目的变了，但其形式基本仍旧，除时间和地点外，祀高媒与今天民间仍流行的求媒神不

① 参见王引之《经义述闻·礼记上》“高媒”条。

同，因为祀高禘仍保留了生殖巫术男女实地交媾的环节，并建筑了专供男女燕私的寝室。《礼记·月令·仲春之月》：“是月也，玄鸟至，至之日，以太牢祠于高禘，天子亲往，后妃率九嫔御，乃礼天子所御，带以弓鞶，授以弓矢于高禘之前。”《周礼·地官·媒氏》：“仲春之月，令会男女，于是时也，奔者不禁，若无故而不用令者，罚之，司男女之无夫家者而会之。”可见祀高禘是包括天子、庶民在内的全社会的活动，它的目的是增进人类的繁衍。天子与后妃九嫔亲临而御，庶民则“奔者不禁”，无故不到的还要受处罚，这在春秋战国时，如果不是传统遗习的话，那是不可想象的。春秋战国时期，诸侯并立，但各诸侯国都有形制相当的祀高禘活动。之所以存在这种现象，是因为祀高禘是在生殖巫术的基础上演化而成的，即本属一源，只不过后来依据国别地域分散施行罢了。

齐国的祀高禘活动，称作“观社”，《谷梁传·庄公二十三年》：“公如齐观社。常事曰视，非常曰观。观，无事之辞也，以是为尸女也。无事不出竟（境）。”尸，《说文解字·尸部》：“尸，陈也。象卧之形。”郭沫若据此以为“尸女当即通淫之意”，①这一见解得到闻一多的赞同。由此可见“观社”

① 郭沫若：《释祖妣》。

与“通淫”实即一回事。只不过这种“通淫”是在祭典的神圣盾牌下进行的，联系《礼记》的天子御后妃九嫔，《周礼》的“奔者不禁”，这一点更确信无疑。《公羊传》和《左传》同样记载了此事，《公羊传·庄公二十三年》：“公如齐观社，何以书？讥。何讥尔？诸侯越竟（境）观社，非礼也。”徐彦疏：“谓实以淫泆大恶不可言，因其有事于观社，故以观社讥耳。”从徐疏看，鲁庄公去齐观社，实即去齐通淫，但徐疏似乎把观社与通淫分为二事，这是不了解观社的真实内涵而造成的。那么既然观社是正当的祭祀活动，而观社的实施过程即是通淫，为什么《春秋》要把此事书写出来，暗中讥讽呢？《公羊传》明言“诸侯越竟（境）观社，非礼也。”可见讥讽的是越境。各诸侯国都有自己的祀高谋活动，这种活动只应在自己国家中参加，而鲁庄公居然跑到齐国去观社，这当然是非礼之举。

《左传·庄公二十三年》：“公如齐观社，非礼也。曹刿谏曰：‘不可，夫礼，所以整民也，故会以训上下之序，制财用之节；朝以正班爵之义，帅长幼之席；征伐以讨其不然。诸侯有王，王有巡守，以大习之，非是君不举矣。君举必书，书而不法，后嗣何观？’”从曹刿谏语内容看，礼法规定：诸侯只有在会、朝、征伐三种情况下才可出国。而观社之事，非会、非朝，也非征伐，出国

固属非礼。《谷梁传》：“观，无事之辞也（范宁注：言无朝会之事）。以是为尸女也，无事不出竟。”这正好与曹刿之说相互印证。鲁庄公不该出国而出国，是为了通淫，选择观社的时期，是因为更加方便，又略可掩饰。

宋的高谋称“桑林”，桑林即桑山之林。“桑林”为何成为高谋呢？人类在狩猎采集时期，对于大自然万物的生长丰茂抱有无数的敬仰和欲求，而大自然的丰茂就集中体现在丛林上，树林茂密葱茏，生机勃勃，有些树木甚至冬日常青。树林丛密之处，野兽出入，百草聚生，春兰秋菊，无奇不有，是为原始人提供食物的主要场所。原始人对丛林极强的生命力赞叹不已的同时，也便在无意中给它蒙上神秘面纱。在他们看来，树林不仅可以行云降雨，而且可以繁衍动物和百草。人与动物、植物在早期原始人的心目中，具有浓重的相互影响力。因此，树也有使妇女多子的能力。灵魂观念出现后，树神也随之产生。树神是生命之神，它能行云降雨，使植物繁茂，使动物兴旺，使妇女多子，桑林本是桑山之林，神灵观念出现后，桑林遂成为树林之神，桑山之林的一切能力也便归属于桑林神，所以桑林也就成了生殖之神。以树神为生殖之神，这种现象不限于中国，外国也大量存在着。毛利人的图霍部族认为，不孕的妇女只要拥抱神树，就会怀孕，拥抱

树的东侧怀的是男孩，拥抱树的西侧，怀的则是女孩。“南部斯拉夫人的不孕妇女如想怀孩子，就在圣·乔治日前夕把一件新内衣放到果实累累的树上，第二天早上日出之前，去验看这内衣，如果发现有某种生物在上面爬过，她们怀子愿望就可能在年内实现，她便穿上这件内衣，满心相信她也会象那棵树一样子息繁衍。卡拉吉尔吉斯人的不孕妇女竟在幽独的苹果树下打滚，为了求得子嗣。”①

《诗经·邶风·桑中》对祀桑林活动作了生动的描写，其诗是：

“爰采唐矣？沫之乡矣。云谁之思？美孟姜矣。期我乎桑中，要我乎上宫，送我乎淇之上矣。

“爰采麦矣？沫之北矣。云谁之思？美孟弋矣。期我乎桑中，要我乎上宫，送我乎淇之上矣。

“爰采葑矣？沫之东矣。云谁之思？美孟庸矣。期我乎桑中，要我乎上宫，送我乎淇之上矣。”

“桑中”即桑林之中，上宫是桑林祠，先聚会

① 詹·乔·弗雷泽：《金枝》上册，第181页。

于桑林，而后到祠内合欢。“要”，郭沫若认为“交也，抱也”。《鄘风》就是《卫风》，是卫国的诗，两者在春秋时是混在一起的，今本《诗经》的区别是汉代人随意分的。《左传·襄公二十九年》：“为之歌《邶》、《鄘》、《卫》，曰：‘美哉，渊乎。忧而不困者也。吾闻卫康叔武公之德如是，是其卫风乎。’”可见《鄘风》也是卫国的诗。卫国本是殷商的王都所在地。周武王灭商后，商朝贵族微子户作为商人的后裔受封为宋国。卫、宋都是殷商旧地。在各方面继承了共同的传统。都奉行殷商遗传的祀桑林之制，尊桑林神为生殖神。传说商王汤的阿衡（宰相）伊尹，其母就是一株空心的桑树。《吕氏春秋·本味》：“有企氏女子采桑，得婴儿于空桑之中，献之其君，其君令嫫人养之，察其所以然。曰：其母居伊水之上，孕，梦有神告之曰：‘臼出水而东走，毋顾。’明日，视臼出水，告其邻。东走十里，而顾其邑，尽为水，身因化为空桑。故命之曰伊尹。”依着神话的使英雄、祖先的诞生神圣化的逻辑，伊尹之母化为空桑，意在把伊尹神化为生殖女神的儿子。

我国许多少数民族直到解放前夕仍保留类似于祀高禘的活动。云南永宁纳西族有每年一次的祭女神活动。活动分两个阶段：第一阶段，在歌舞中进行指向女神的祭祀和娱乐；第二阶段，人群分散，男青年首先向女青年发出“呵嘿嘿”的

招惹声，女方一答应，便是建立了婚姻关系，而后男女青年一起吃喝玩乐，晚上便住在一起。

广东部分瑶族人，每年阴历除夕至正月初二，要进行称作“放牛出栏”的活动，凡是成年人，不论结婚与否，都可到深山树林中，男女“互相酬唱民歌，自朝至暮，唱至情意相投，互相偎依，发生性关系。”^①

今天，我国的大部分山区和偏远地区，仍然存在着媒神和媒婆，媒神是无形的女神灵，她有自己的庙宇，主要职责是为人送子，是求子的祈求对象。媒婆的主要作用则是牵合男女婚姻，媒婆大多是中年或老年妇女。她们过着常人的生活，对社会、家庭及人情世故有着深邃的认识，且灵牙利齿，能言善道。在现代社会，媒婆主要在以下三种情况中发挥作用：第一，受男子或女子，或者男方家庭或女方家庭的请求，寻找或勾通另一方；第二，主动说合双方；第三，男女双方已约定好，请媒婆出面，以求名正言顺和处理订婚、结婚、完婚过程中双方的一系列问题。媒婆在整个过程中排忧解难，居于重要地位，是婚

四 媒神、媒婆溯源

^① 全国人民代表大会民族委员会广东省少数民族社会历史情况调查组：《广东省连南瑶族自治县南岗、内田、大掌瑶族社会调查》1958年。

礼上的嘉宾。按着各地不同的习俗，婚成之后，男方送媒婆一定的礼物。

在知其母，不知其父的母系氏族社会，婚姻与生殖不加区别，在盛大的生殖巫术中，男女为生殖而交媾，这种交媾可以说即是当时的婚姻形式。生殖巫术选择林木茂密的地方进行，是崇拜树木生殖能力的拜物教作用的结果，待发展到万物有灵阶段，神树便成了生殖神，或者说生殖神寄居于树林之中，这就是高禘的前身，生殖巫术中，女性居于主导地位，且只知其母，所以生殖神也是女性，到后来受祖先崇拜的影响，往往把生殖神附会为祖先，但其女性这一点没有改变。《礼记·月令·仲春之月》：“以大牢祠于高禘。”郑玄注：“高辛氏之出，玄鸟遗卵，娥简吞之而生契。后王以为媒官嘉祥而立其祠焉。”孔颖达疏：“《郑志》：焦乔答王权云：……娥简狄吞凤子之后，后王为媒官嘉祥，祀之以配帝，谓之高禘。”简狄是契的母亲，契建立了商朝，可见简狄是商人的祖先，她成了商人的高禘。《诗经·鲁颂·閟宫》：“閟宫有恤，实实枚枚。”《毛传》：“閟，闭也。先妣姜嫄之庙，在周常闭而无事，孟仲子曰：是禘宫也。”孔颖达疏：“盖以姜嫄祈郊禘而生后稷，故名姜嫄之庙为禘宫。”姜嫄是后稷的母亲，后稷是周人的祖先，可见周人又以姜嫄为其高禘。禹的妻子是涂山氏之女，名女媧，启是他们的儿子。《史

记·夏本纪》：“禹曰：予娶涂山，辛壬癸甲，生启，予不子，以故能成水土功。”司马贞索隐：“《系本》曰：‘涂山氏女名女媧。’是禹娶涂山氏，号女媧也。”张守节正义：“《帝系》云：禹娶涂山氏之子，谓之女媧，是生启也。”启创立了夏朝，因而女媧就是夏人的祖先。《路史·余论》：“皋禖，^①古祀女媧。”《路史后记》卷二说女媧“少佐大昊禱于神祇，而为女妇正姓氏，职昏姻，通行媒，以重万民之则，是曰神禖。”又说：“以其（女媧）载媒，是以后世有国，是祀为皋禖之神，因典祠焉。”《绎史》卷三引《风俗通义》：“女媧禱祠神，祈而为女媒，因置昏姻。”由此可见，夏人是以其先妣女媧为高禖的。闻一多先生说这位女媧就是炼五色石以补苍天，用黄土制造人类的女媧。^②《太平御览》卷七十八引《风俗通义》：“俗说天地开辟，未有人民，女媧抔黄土作人，务剧，力不暇借，乃引绳于泥中，举以为人。”《风俗通义》是后汉人应劭写的，女媧创造人类的具体传说虽然到后汉才有记载，但可以肯定，这种传说具有古老的根源。屈原《天问》：“女媧有体，孰制匠之？”这就是说，传说人的身体是女媧创制出来的，但女媧也有身体，她的身体又是谁创制的呢？这可

① 皋禖即高禖。皋，上古音见母幽韵，高，见母宵韵，幽宵旁转。

② 见《神话与诗》第111页。

以说明，女娲创造人类的传说已经流行于战国之前，联系简狄吞鸟卵而生商，成为商的高谋，姜嫄履大人迹而生后稷，成为周的高谋，可以推测，女娲造人的传说根源于母系氏族时代。简狄、姜嫄、女娲应当是母系社会中不同氏族的女酋长，同后代神话中把简狄附会为帝嚳次妃，姜嫄附会为帝嚳元妃一样，女娲成为禹的妻子，也是后代神话的创造。

女娲的儿子启，作为夏的首领，建立了夏朝，简狄之子契成为商人的首领，姜嫄的儿子后稷成为周人的首领，从这一点看，女娲、简狄、姜嫄都是母系氏族社会向父系氏族社会过渡阶段的人物，她们是母系氏族的最后一代首领，从她们的下一辈开始，便进入父系氏族社会。领导权由女性转到了男性手中。因此，女娲、简狄、姜嫄不可能是最早的生殖神，所谓“娥简狄吞凤子之后，后王为媒官嘉祥，祀之以配帝，谓之高谋”，即以为高谋由简狄、姜嫄、女娲始创的说法纯属后人的推测。《诗经·商颂·玄鸟》《毛传》：“有娥氏女简狄配高辛氏帝，帝率与之祈于郊禖而生契。”又《诗经·大雅·生民》郑玄笺：“祀郊禖之时，时则有大人，姜嫄履之。”孔颖达疏：“乃由姜嫄能禋敬，能恭祀于郊禖之神，以除去天子之疾。”前面说过，郊禖即高谋，上属所引，就可证明高谋在简狄、姜嫄以前就已存在。由于在母系氏族时期，

男女交媾就是男女婚姻，所以，高媒神兼管着生殖与婚姻。因而在祀高媒活动中，既有偕同求子的夫妇，又有初次结合的少男少女。

原始社会早期的男女杂交，以及随后的弟兄姊妹之间的集体通婚，在婚姻关系上极为自由，在建立婚姻关系中，不需要特设的组织力量。随着生产的发展和人口的增加，氏族集团持续扩大，婚姻关系的限制和禁忌越来越多，待发展到一夫一妻制时期，由于受财产私有制的制约，婚姻关系具有了不可离异性和单一性，促使人们在选择婚姻对象上更加慎重，这样也就增加了建立婚姻关系的困难。但是，在生产水平发展水平低下的社会，人员的增加就是社会繁荣的标志，这既是社会的需要，也是私有制家庭的迫切愿望。因而在男女婚姻的建立上起组织和联系作用的专门人员必然应运而生。有意思的是，媒神是女性，而接替其职务的媒官也是女性，所以称“媒氏”，这其中不能不认为有一定的承袭性。《说文解字·女部》：“媒，谋也。谋合二姓者也。从女，某声。”“媒”以“女”为义符，也体现了女性主导的特点。《周礼·地官》有“媒氏”之官，是国家设立的专管男女婚配的职官，据《周礼》记载，男女出生三个月的时候，父母为其取名，然后写好出生的年月日和姓名，交给媒氏之官，媒氏掌管着这些材料，到一定时候牵合男女婚姻。在中国长期的

封建社会中，媒人成了男女婚姻的必要媒介。没有媒妁之言，男女的结合几乎是不可能的，早在《诗经》时代就已形成这种礼俗。《诗经·齐风·南山》：“取（娶）妾如之何？匪媒不得。”又《邶风·伐柯》：“伐柯如何？匪斧不克。取妾如何？匪媒不得。”又《卫风·氓》：“匪我愆期，子无良媒。”即使屈原在其《离骚》的神化般想象中，也没有摆脱这种习俗，所以他说：“吾令鸩为媒兮，鸩告余以不好。”自从设立媒氏之官主管男女婚姻，祀高媒活动虽仍是男女婚配的最重要时机，但高媒神的作用实际上已有所侧重，即生殖成了其主要职能。人口的增加，地域的扩大，国家统一，致使官设的媒人很难全面而细致地顾及每个成员的婚事，于是民间牵合婚姻的女性纷纷出现，由于她们多是年高妇女，所以称其为媒婆。从母系氏族社会女首领主持的生殖巫术，到女性祖先的高媒神，再到媒官、媒婆，延续几万年，女性在人类发展过程中的杰出贡献可见一斑。

女巫的重要职责——祷雨

水是生命之源，水又是靠下雨提供的，多雨的年月，绿茵遍地，树木繁茂，花草竞生，而少雨的年月，满目荒凉，树木枯瘦，花草萎黄，雨与植物生长的对当关系非常明显，这使原始人极早地认识到了雨的重要作用，在采集和狩猎时期，伴随着对植物食料丰足的欲望和动物赖以生存的草木茂盛的欲望，产生了多雨的欲望，促进下雨和祈求下雨的巫术仪式也便应运而生。到了农业经济时代，雨的需求更为迫切，求雨仪式也趋于隆重。

一 祷雨是后期巫术最重要的仪式

求雨是从生殖巫术中分化出的巫术（详见后），它的早期形式是通过降雨的模拟来促进降

雨，如用洒水或制造蒸气假云等。弗雷泽在《金枝》中叙述了各民族这一阶段的情形，他说：“在俄罗斯德尔善特附近一个村子里，当人们渴望雨水时，三个男人便爬到古圣墓地里的一棵枞树上。一个拿着榔头敲打水桶或水壶以模仿雷鸣，另一个撞击两个燃着的火把使火星飞进以模拟闪电。而被称做祈雨师的第三人则手执一束细树枝从一个容器中沾出水来撒向四面八方。”^①这可以说是直接支配降雨的典型情形。神灵观念产生之后，雨神也随之产生。后来又产生了统领众神的天帝，于是原来的耀武扬威，以主人翁姿态迫使降雨的巫术形式，一变而为哀怜嚎求，自残自虐的苦肉计式的祈求。中国是以农业经济为主的国家，早在殷商时期，农业在社会经济中就占了主导地位，因而求雨的巫术虽形式不尽相同，但从殷商时期到清代，一直没有间断，而且占有重要的地位。在殷墟出土的甲骨文中，求雨的卜辞相当多。

以后历代史籍中，都有关于祈雨的记载。

清代的大祀中有雩祀一种，每年阴历四月在天坛圜丘上举行的称“常雩”。除常祀外，如遇天旱，还可以在三坛及社稷坛举行雩祭。另外还有“大雩”，遇特大旱灾时举行，是雩祀中最重的典礼。

^① 詹·乔·弗雷泽：《金枝》上册，第95、96页。

商周时期，祭祀的对象主要有两个：一是天帝，一是祖先。天帝是一切的主宰，祖先死后，即来到天帝身旁，侍候天帝，当着介绍人间情况，并为天帝出谋划策的角色。所以从殷墟卜辞看，求雨时所求对象，除雨神外，还有天帝和祖先。

舞河旱雩。(粹 51)

舞雩。(前 6.20.2)

直兜鬲、酺，[又]雨。(甲 713)

上属卜辞中的河、雩、鬲，就是祖先名。表明天帝决定降雨的卜辞如：

帝其令雨，帝不令雨。(乙 1312)

帝令多雨，帝不其令多雨。(乙 5329)

春秋战国时，求雨的对象有了一定规定，天子求雨，所降之神是上帝，而诸侯求雨，所降之神是祖先，所以《周礼》郑玄注：“雩，旱祭也。天子于上帝，诸侯于上公之神。”

在世界其他国家中，求雨的仪式多是由男巫主持的。中国则不同，是由女巫主持的。《周礼·春官·女巫》：“女巫掌岁时祓除衅浴，旱暵则舞雩。”《礼记·檀弓下》：“岁旱，……然则吾欲暴巫而奚若？曰：‘天则不雨，而望之愚妇人，于以

求之，毋乃已疏乎？”可见“暴巫”之巫指女巫。《左传·僖公二十一年》：“夏，大旱，公欲焚巫尪。”杜预注：“巫尪，女巫也。”甲骨文中求雨的巫，其名字多有女旁，如：

宙妣炆，出雨。（乙 1228.6319）

炆妣出雨，炆妣亡其雨。（佚 1000）

其中的妣、妣等以女为字的义符，指女巫是明确的。其他不从女旁的巫名，虽不能确定是男巫还是女巫，但女巫的可能性较大。同时，卜辞的雨种，甲骨学家也已考明是女性神。

求雨之祭称作“雩”。《说文解字·雨部》：“雩，夏祭乐于赤帝以祈甘雨也。从雨，亏声。雩，雩或从羽，雩舞羽也。”《公羊传·桓公五年》：“大雩者何？旱祭也。”雩分常雩和非常雩两种，常雩是每年在固定时间无论旱与不旱都要举行的。非常雩则是无论何时，只要旱情严重便举行。雩祀仪式的主角是女巫，雩祭时，女巫在狂舞的过程中，时而默咏，时而歌嚎。旁边还有童子伴舞，这时往往帝王也要听从女巫的支派。从帝王到庶民，其希望无不寄托在女巫身上，雩祀成功，则女巫倍受尊崇，若不成功，则被认为是没有认真尽职。

甲骨文中，求雨没有固定的名称，只有现象

的描写。在原始的生殖巫术时期，即神灵观念未产生时，巫术活动就具有了舞蹈的雏形，神灵观念产生之后，舞蹈就成了降神、求神的必备的主要环节。求雨也属于祈求神灵的活动，与其他目的的求神活动一样，也以舞为核心，所以在殷商早期卜辞中，描写求雨活动也突出了“舞”字。如：

甲午奏舞，雨。(甲 3069)

乎舞出雨——乎舞亡雨。(卜金 638)

兹舞，出从雨。(粹 813)

舞，出雨。(前 7.32.2)

今日奏舞，出从雨。(粹 744)

乎毚舞，从雨。(前 6.26.2)

上属都是武丁时卜辞，到了康丁和廪康时期卜辞中，求雨描写中出现了“雩”和“簋”字。如：

翏翏日庚其乘，乃雩邛，至来庚又大雨。

粹 (845)

于翏日雨雩，又大雨。(粹 848)

弔乎雩，亡大雨。(粹 846)

虺免雩，酹。〔2〕雨。(甲 713)

方雩，幸年。又大雨。(甲 885)

于方罍占，辛年。(明续 425)

卜辞中“舞”和“無”是一个字，写作“𠂔”或“𠂔”，“𩇛”是在“無”上加了一个义符“雨”，殷商早期是农牧并重时期，到后期，农业渐居主要地位，因而对雨情的依赖更加突出，求雨之祀也倍受重视。字的孳乳，其原因之一就是某一义项特别重要。当求雨之祀倍受重视时，就产生了为其单独造字的需要，所以产生了“𩇛”字，“𩇛”，郭沫若认为就是“雩”字。可以认为“雩”是“𩇛”的后出字。“無”、“亏”上古音同在鱼韵，音近。“無”在“𩇛”字中是带义声符，“亏”在“雩”字中也是带义声符。《说文解字·亏部》：“亏，於也。象气之舒亏，从亏，从一。一者，其气平也。”“于(亏)”是“於”的古字。段玉裁《说文解字注》“亏”下：于、於二字在周时为古今字。“於”，依《说文解字》是“乌”的异体字。《说文解字·乌部》“乌”下：“孔子曰：乌，于呼也。”“于”、“於”都有嗟叹呼嚎之义。《尚书·大禹谟》：“禹曰：於，帝念哉？”“於”为叹词。《庄子·齐物论》：“前者唱于而随者唱喁。”陆德明《经典释文》引李注：“于喁，声之相和也。”“于”与“唱”联用，与“喁”相对，是呼嚎之义。“吁”字可能就是“于”的后出字。雩祀过程中，与舞蹈并行的，就是歌嚎吁叹，所以，《论语·先进》：“风乎舞雩。”邢昺疏引郑玄：“雩

者，吁也。吁嗟而请雨也。”《尔雅·释训》：“舞号，雩也。”郭璞注：“雩之祭，舞者吁嗟而请雨。”邢昺疏：“孙炎云：雩之祭，有舞有号。”雩祀中的呼嚎，目的在于表现人的痛苦不堪，以求神的怜恤。《周礼·春官·女巫》：“凡邦之大灾，歌哭而请。”郑玄注：“有歌者，有哭者，冀以悲哀感神灵也。”孔颖达疏：“大灾言歌哭而请，则大灾谓旱暵者。”从孔疏可以看出，在各种祭祀中，求雨是以歌哭为特征的。“亏”既是“雩”的声符，又表示嗟叹呼嚎之义，由“雩”到“雩”，即由表示舞蹈的“無”变为表示嗟叹的“亏”，可能是由嗟叹在求雨中的突出地位造成的。



原始宗教认为，福禄与灾难都是上帝或各种神灵降给人类的，所以，庄稼丰收，要感谢上帝，而灾难来临，又要祈求上帝为之解除。灾难来临时，人们便会思忖自我误失，寻求上帝及诸神发怒的原因，进而以苦肉计似的痛苦和自我惩罚的行为来取得神灵的宽恕和同情。雩祀而不能得

雨，有时会以为是女巫没有敬奉神灵。所以正常的雩祀之后仍不降雨，便采取更加严厉的形式，即“暴巫”或“焚巫”。

“焚巫”就是燃烧柴薪，焚烧女巫。“暴巫”是迫使女巫在烈日下暴晒。《周礼·春官·司巫》郑玄注：“郑司农云：鲁僖公欲焚巫尪，以其舞雩不得雨。”《周礼·春官·女巫》孔颖达疏：“欲暴巫者，以其舞雩不得。”《左传·僖公二十一年》记载，夏天大旱，鲁僖公想焚烧女巫。可见“焚巫”、“暴巫”都是在雩祀不得雨的情况下才进行的。甲骨文中已有焚女巫以求雨的记载。如：

亩尪炆，出雨。（乙 1228.6319）

炆嫫出雨——炆尪亡其雨。（佚 1000）

炆嫫——勿炆嫫亡其从雨。（前 6.27.1）

甲骨文“炆”字或作𤇗、𤇘，字形象人立在火上。尪、嫫是女巫名。

《山海经》中有“女丑之尸”，其事见《海外西经》、《大荒东经》和《大荒西经》，其中《海外西经》记载最详，“女丑之尸，生而十日炙杀之，在丈夫北，以右手障其面，十日居上，女丑居山之上。”据袁珂先生考证，女丑是女巫。^①传说尧时天

^① 《山海经校注》，上海古籍出版社1980年7月版第218页。

空出现十个太阳，给大地带来了严重的干旱，这个名叫“女丑”的女巫，就是当时主持求雨的女巫，在求雨不得的情况下，她便在“暴巫”的过程中被当场晒死。死时的状态：以手掩面，遮蔽烈日，甚是凄惨。《礼记·檀弓下》：“岁旱，穆公召县子而问然。曰：‘天久不雨，吾欲暴尪而奚若？’曰：‘天久不雨，而暴人之疾子，虐。毋乃不可与？’然则吾欲暴巫而奚若？’曰：‘天则不雨，而望之愚妇人，于以求之，毋乃已疏乎？’”“暴巫”之举是在旱情极其严重的情况下才进行的，到了春秋战国之际，暴巫的情况已经罕见，所以穆公在大旱时想到了“暴巫”，但又不敢冒然施行，向县子征求意见，一经县子规劝，也便不再暴巫。

求雨过程中，君王也要亲临现场参加祭典，直到清代还是如此。《公羊传·桓公五年》何休注：“雩，旱请雨祭名。君亲之（到）南郊，以六事谢过（过错），自责曰：政不一与？民失职与？宫室荣与？妇谒盛与？苞苴行与？谗夫倡与？使童男女各八人舞而呼雩，故谓之雩。”更有甚者，有时以君王亲自自焚或自暴的形式来求雨。传说商的祖先汤就进行过。《吕氏春秋·顺民》：“昔者汤克夏而正天下，天大旱，五年不收，汤乃以身祷于桑林。曰：‘余一人有罪，无及万夫。万夫有罪，在余一人，无以一人之不敏，使上帝鬼神伤民之命。’于是剪其发，磨其手，以身为牺牲，用祈福

于上帝，民乃甚悦，雨乃大至。”《文选·思玄赋》注引《淮南子》对此事也有记述，“汤时，大旱七年，卜，用人祀天。汤曰：‘我本卜祭为民，岂乎自当之。’乃使人积薪，剪发及爪，自洁，居柴上，将自焚以祭天。火将燃，即降大雨。”

以上两段译成白话是：过去商汤推翻了夏朝而使天下恢复了常规，但遇到大的旱灾，五年之间颗粒不收。商汤于是到求雨处桑林亲自求雨，并祝告说：“如果我一个人有罪，请不要祸及万民。如果万民有罪，请都让我一个人来承担罪责吧。不要因为我一个人的糊涂，而使上帝及众鬼神伤害大众的性命。”于是剪掉自己的头发，用木器将自己十个指头箍起来，把自己的身体作为祭品，来向上帝请求福佑，于是民众大喜，大雨也倾盆而降。

汤的时候连续七年大旱，巫师占卜后说，应当用人来祭天，商汤说：“我向神卜问，本来就是为了人民，那么就让我来承担吧！”于是他让人堆积柴禾，修剪了自己的头发和指甲，沐浴洁身，站立柴禾上，准备自焚来祭祀天帝。大火将要燃烧起来时，忽然降下了大雨。

上述记载虽有溢美之嫌，但君王亲自以焚或暴的形式来求雨，这是可能的。在严重干旱而采用一般形式不能得雨的情况下，只有采用更进一步的君王自焚自暴的形式。本来干旱被认为是上

帝发怒，降灾于人类，是人类在某些地方有过错，触怒了上帝。在奴隶社会，君王是最大的奴隶主，国内的土地植物和人民都是自己的财产，上帝降灾于此，在一些较为圣明的君王看来，自然是针对自己的，而且自己亲自祷雨，也更能触动上帝。至于君王是否真的焚暴至死，文献没有记载，可能只是达到一定程度，装装样子而已。

在以促进植物生长为目的的生殖巫术时代，人们没有把植物生长的必要因素分析清楚，他们只知道通过生殖巫术，便能促使植物丰盛。生殖巫术成了植物丰盛所需一切条件的促进者。因而获取植物丰盛所必需的雨量充足，也包含在生殖巫术的作用中，

随着人类思维能力的逐步提高，对自然现象的种种客观联系的认识也更加清楚，由此对生殖巫术处于朦胧状态下的那种神秘博大的伟力渐渐产生了怀疑。降雨量与植物的盛衰有着极为明显的对当关系。所以获得降雨在以促进植物生长为目的的生殖巫术中，会渐次占据一定的位置，并最终从失去原有尊崇伟力的生殖巫术中分化出来，成为单独的希求对象。由于求雨是从生殖巫术中分化出的巫术，所以求雨巫术与生殖巫术有一定相似性。

二 祷雨的零祀来 源于生殖巫术

前面说过，桑林是生殖巫术的施行地，也是生殖神的名称，而桑林后来又成了求雨的处所，也是雨神的名称。这表现了求雨巫术与生殖巫术的承袭关系。商汤时七年大旱（一说五年），汤自焚以求雨，其地点就是桑林。《淮南子·主术训》：“汤之时，七年旱，以身祷于桑林之际，而四海之云凑，千里之雨至。”《尸子》（辑本）上卷：“汤之救旱也，乘素车白马，著布衣，身婴白茅，以身为牲，祷于桑山之野。”商汤求雨，选地桑林之中，这可以认为是生殖巫术的继承。求雨巫术虽然已从生殖巫术中分离出来，但在地点上并没有变。这是因为在古人心目中，桑林既有生殖能力，也有降雨能力。这两种能力原本是一种能力，不加区别的。求雨巫术单独出来后，降雨能力才从生殖能力中分化出来，成为桑林的又一种独特能力。《左传·昭公十六年》：“郑大旱，使屠击、祝款、竖柎有事于桑山。斩其木，不雨。子产曰：‘有事于山，艺山林也。而斩其木，其罪大矣。’夺之官邑。”桑林即桑山之林。郑国大旱，子产归罪于使屠击、祝款和竖柎这三个人斩伐了桑山上的树木，也就是斩伐了桑山之林。从中反映了当时人们的观念，即认为桑林是管雨之神，所以触伤了它，便不给人类降雨。

生殖巫术是以男女交媾来促进植物生长的巫术。据董仲舒《春秋繁露·求雨》，求雨仪式规

定：求雨过程中，不论官吏还是庶民，夫妇必须同居（“令吏民夫妇皆偶处”）。这也不能不说是生殖巫术的继承。

求雨的祭祀为何由女巫主持？汉代的郑玄认为是崇尚阴。^① 阴阳学说把男性归为阳，女性归为阴，雨属阴，所以用女巫求雨。这显然是阴阳学说形成之后的认识。但是，甲骨文时代已用女巫求雨，可见女巫主持求雨在阴阳学说形成之前即已定形，郑玄的

三 祷雨必须由女巫主持的原因

说法只是反映了后起的观念。前文说过，祷雨仪式是从生殖巫术中分化出的，分化的出现根源于原始人认识能力的提高。当他们认识到雨才是能够促进植物丰茂的根本因素之后，自然会把雨抬高到重要位置，使之成为单独的祈求对象。这一过程是一个渐进的演化过程，可以想见，在初期，虽仍只施行生殖巫术，但施行者的注意力渐渐地由朦胧向清澈转化，即渐渐地集中到雨这一目标上，向后发展，就把祷雨分化成了单列仪式。由于这是一个渐进的过程，所以求雨仪式不可能以崭新的面貌出现，也没有必要以崭新的面貌出现。这是祷雨同生殖巫术一样，仍由女巫

^① 《周礼·春官·女巫》注。

主持的根基原因。阴阳观念产生并在社会上盛行起来后，由于在这种观念中女性和雨都属阴类，所以女巫在祷雨仪式中的主持地位得到了进一步巩固。

女巫的决疑巫术

.....

一
占
梦

梦是人人都有体验的内容离奇复杂的现象，我国古代非常重视梦的分析，甲骨文中已有占梦的记载。到周代，设立了占梦之官，而且形成了系统的梦的分析理论，那时把梦分为六种：第一种是“正梦”，指心情平和、无所感动而自生的梦；第二种是“噩梦”，指因惊吓所得的梦；第三种是“思梦”，指因醒时思念而导致的梦；第四种是“寤梦”，指醒时诉说而致的梦；第五种是“喜梦”，指睡前高兴所造成的梦；第六种是“惧梦”，指因恐惧而产生的梦。据《周礼》记载，大卜官依据三种书来占梦，第一部书是《致梦》，传说为夏后氏所作，是我国最早的占梦书。第二部是《觭梦》，为商代人创作。第三部是《咸陟》，是周代人的作

品。周代的占梦，不是仅就梦的内容判断，而是结合岁时、天地、阴阳、日月星辰的变化综合分析。比如梦产生的时间、当时星辰的位置等都是重要依据，同样的梦，时间不同便有不同意义。其中仅作为判定梦的意义依据的太阳旁的云气，就分为十种，每种又有九项变异，共九十种图象，可惜具体内容没有留传下来。

梦是有意义的，这是西方精神分析学家们经过大量的科学分析得出的结论，梦虽然并不如原始时代的人所认为的那样，是天使、恶魔、鬼魂的显灵或附体，但也不象现代一般人认为的那样不值一提。同西方学者梦的解析重在辨析做梦者的身心不同，中国古代更多地把梦看作一种预兆和鬼神与人交流的手段。据《尚书》、《国语》等记载，殷高宗武丁夜梦天帝赐给他一个良臣，醒来后他按照梦中所见良臣的相貌命人画了图，让人带着图到各地去寻找，结果在北方修筑河堤的地方找到了傅说，让其当了宰相，使天下大治。这个梦事的记载，典型地反映了古人对梦的认识。同类的记载有周文王梦得姜太公。周文王早有寻找大贤做其辅佐的念头，一天，梦见天帝穿着黑袍站在令狐津上对他说：“昌（文王），赐给你一个名叫望的老师。”文王梦醒之后，便有意四出打猎，希望能找到大贤。有一次出猎之前，他让太史占卜，太史说：“在渭水的南面打猎，将有特

大收获，这收获不是龙也不是蟠，不是虎也不是熊，而是公侯之人，是天赐给你的老师。”按太史所示，文王果然在渭水之上，找到了正在垂钓的姜太公，坐谈良久，知其果为大贤。

《左传》一书记载了二十六个梦，其中大部分属于鬼神借梦示人之类。僖公二十七年晋楚城濮之战，楚国以子玉为帅围攻宋国，战前，子玉做了一个梦，梦见黄河之神对他说：“给我你自己制作的那顶以美玉装饰，纓上缀着玉石的精美的弁，我赐给你宋国的孟诸之地。”醒后子玉没有以此弁祭祀河神，结果打了败仗。魏颗是魏武子的儿子，魏武子有一个妾，武子病的时候对儿子说：“我死后，一定要让这个妾改嫁。”等到病危时又说：“一定要让此妾殉葬。”武子死后，魏颗让妾改嫁，并说：“人病危时，头脑昏乱，我还是听他清醒时的话为好。”宣公十五年，魏国与秦国在辅氏这个地方发生战斗，战斗中，魏颗见一个老人把草结起来绊倒了秦国的大力士杜回，他便俘获了杜回。晚上梦见那个结草使绊的老人说：“我是你嫁出去的那个妾的父亲，你听从你父亲清醒时的命令，所以我报答你。”成公二年齐晋鞍之战，战争的前一天晚上，晋国大将韩厥梦见父亲子舆对他说：“明天早晨躲开左边和右边的位置。按古代车战规则，除主帅外，尊者应在车上左边的位置，驾车的人在中间，韩厥不是主帅，但他听信父亲

之言，战斗中与驾车者交换了位置，站在车的中央驾车追赶齐侯。齐侯的驾车人邴夏说：“射那个驾车的人（指韩厥），他是君子。”齐侯说：“因为他是君子而射他，于礼不合。”于是射韩厥左边的人，这人倒在车下，又射韩厥右边的人，这人仆倒在车上。晋国大夫綦毋张丢了车，对韩厥说：“请允许我搭乘你的车。”站在车的左边和右边，韩厥都用肘制止，让他站在自己身后。韩厥的父亲子舆是已死的人，这是鬼在梦中告诫儿子，使他免除了丧身之祸。成公十年，晋侯梦见一个大厉鬼，这厉鬼头发披散着，一直拖到地上，两手捶打着前胸，一跳一跳地前进着说：“杀死我的孙子是不义的，我已请示过天帝（晋侯害死赵同、赵括二人，此厉鬼是赵同、赵括的祖先）。 ”厉鬼冲坏大门，又穿过了二门，晋侯恐惧，逃到了室中，厉鬼又冲开了室的门，这时晋侯惊醒，醒后，他招来女巫，寻问怎么办，女巫说：“你吃不到新的粮食了。”意思是晋侯在庄稼收割前必死无疑。于是晋侯大病不起，派人到秦国请高明的医生，秦伯派了一个叫缓的名医去治疗，缓还未到晋国，晋侯又做了一个梦，梦见病变成了两个小孩，一个说：“那是个高明的医生，恐怕会伤害我们，赶快逃跑吧。”另一个说：“藏在育的上边，膏的下边，他能把我们怎么样？”医生缓来到晋国，诊断病情后说：“这病不能治，病在育的上边，膏的下边，

药力既达不到，又不能开刀，难以治疗。”由于符合所梦，晋侯深信不疑，并用厚礼把缓送归秦国。到六月，晋侯想吃用麦做的饭，让人找来麦子做好饭，然后叫来先前那个女巫，让她看后把她杀掉了，意思是能够吃上新打的粮食，但正要吃的时候，肚胀起来，赶快到了厕所，却一去不返，死在了厕所中。同时，有一个小臣做梦，梦见背着晋侯升到天上，到中午，他在厕所中发现了死去的晋侯，并把他背出厕所。

哀公七年载，曹国有一个人梦见一群人站在曹国社坛，商议消灭曹国，曹的始祖振铎请求等待一个叫公孙强的人，得到众人允许。梦醒的第二天，这个曹人在曹国寻找公孙强，没有找到，于是告诫他的儿子说：“我死后，你听到公孙强执政的话，一定要逃离曹国。”后来曹伯阳继位，他喜好打猎，有一个贱人公孙强也喜好打猎，一次公孙强打到一只白色大雁，献给了曹伯阳，并且陈述了打猎的道理，获得了曹伯阳的好感，于是曹伯阳又问他国政大事，公孙强投其所好，更加获得了曹伯阳的宠信，于是曹伯阳让公孙强当了司城大官，做梦人的儿子赶紧逃出了曹国。敌国攻曹，盟国不救，曹国果然灭亡。

昭公十七年，晋国攻打陆渾，执政者宣子梦见晋的前国君文公拉着荀吴给了他陆渾之地，于是宣子命荀吴为主帅攻打陆渾，结果获得成功，

并以俘获祭典文公之庙。昭公七年，郑国有人梦见被害死的伯有穿着铠甲边走边说：“三月三日，我将杀死驷带，明年，我还要杀死公孙段。”到三月三日，驷带果然死去，第二年公孙段也死。昭公元年，晋武王之妻邑姜怀孕，梦见天帝对她说：“我命名你的儿子叫虞，将赐给他唐这块土地。”待生下时，手上有纹象虞字，便取名虞，后来成王消灭了唐国，便依梦把唐封给了虞。

从以上史书记载的梦例看，梦境与现实世界几乎没有两样，只不过梦境是鬼神与人交流的世界，现实是人与人交流的世界，而且梦境中鬼神与人的交流方式同现实中人与人的交流方式是相同的，古人对于梦境出现的一切深信不疑，而且往往一丝不苟地按着梦中鬼神的启示来指导现实中的行为，这种现象是与鬼神崇拜的社会状况相联系的，正因为崇拜鬼神，所以鬼神也就更容易出现在梦中，当一个人感到前途未卜的时候，遇到难以决断的问题犹豫不决的时候，心怀恐惧想求鬼神救助的时候，神鬼便常会在梦中出谋划策，其实神鬼的主意也许正是自己思考的结论，这种情形下的梦境对于事由事理的显现必然是清楚明白的，没有象征性符号需占梦者破译，时代越早，即鬼神与人的距离越近，鬼神与人的隔阂越小的时代，这种梦境相信是越多的。但是后代的梦，在大多数情况下并不是意义的直接显现，而

是以某种象征物和象征性事件的形式出现的，这样，象征与被象征关系的分析成了占梦家的首要工作。其实象征性的梦应该是梦的主体，是梦产生的初始就大量存在的。现存的我国典籍中，最早记载象征梦及其解释的是《诗经》的《斯干》和《无羊》。

《诗经·小雅·斯干》第六章：

下莞上簟，乃安斯寝。乃寝乃兴，乃占我梦。吉梦维何？维熊维罴，维虺维蛇。

大人占之：维熊维罴，男子之祥；维虺维蛇，女子之祥。

莞指草席，簟指竹席，古代一般铺席有两层，下铺竹席，上铺草席，“兴”与“寝”相对，寝义为睡下去，兴指起床。罴是熊的一种，比熊略大，虺是一种毒蛇。“大人”是对占梦官的称呼。上诗第一段讲的是做梦，第二段讲的是占梦。梦中出现了熊罴和虺蛇，占梦者认为熊罴是男子的象征（“祥”义为征兆），虺蛇是女子的象征。熊罴属刚劲勇力之动物，所以象征男子，虺蛇属柔弱隐伏之物，所以象征女子。

《诗经·小雅·无羊》第四章：

牧人乃梦，众维鱼矣，旒维旆矣。大人

占之；众维鱼矣，实维丰年；旒维旆矣，室家溱溱。

“众”，据丁希曾注，是“蚩”的借字，义为蝗虫，“维”是连词，与“与”同。旒是画有龟蛇的旗，旆是画有鹰隼的旗。溱溱即蓁蓁，茂盛众多的样子，这里指家族人丁兴旺。牧人梦见蝗虫和鱼、旒与旆，占梦官认为蝗虫与鱼是丰年的象征，即预示着年景的丰收，旒与旆是家族兴旺的象征，是家族人丁发展的前兆。占梦者这种象征物与被象征事的分析是有依据的，蝗虫一般都成群结队，遮天蔽日地行动，具有丰盛众多的特点。鱼的丰产是无与伦比的，世界各地凡与鱼为伴的民族，大多把鱼作为丰收和繁衍的象征。西伯利亚、北高加索等地的丰收之神就是一条石鱼。我国的动物崇拜也以鱼为最盛，到中古以后，鱼为丰收征兆的观念仍普遍存在着，清姚觐元《涪州石鱼文字所见录》：“涪州大江有石梁，长数十丈，上刻双鱼，一鱼三十六鳞。一衔蓂叶，一衔荷花。或三五年，或十余年一出，出必丰年，名曰石鱼。”又《太平寰宇记》：“开宝四年，黔南上言，大江中石梁上有古刻云：广德元年二月江水退，石鱼见。部民相传丰稔之兆。”旒与旆都是古代聚集民众的工具，故成为人员众多的象征。

英国当代著名精神分析学家查尔斯·莱格夫

特说：“一般说来，梦中出现的意象都是虚构的，和真正看见的东西没有实在的联系，而且如果真的要梦中的意象加以实实在在的解释，往往是荒唐的，毫无意义的。因此，梦中的意象都是象征，或者说是作为其它事物的代表或符号。总之，如果我们相信梦是有意义的，是可以诠释的，那么我们必须承认，梦中的意象具有象征意义，暗示着某个非本意的事物或思想。”^①至于为什么梦总是以象征、比喻的方式出现，专家们众说纷纭，较为可信的说法是：人类本原的心理活动是象征性的，当人类暂时丧失了使用语言的能力时（比如睡眠），这种思想活动方式便会出现。

梦以象征为特点，我国古代虽无理论上的详尽阐述，但对这一重要现象是早已认识到的，这从前引的《斯干》和《无羊》就可以看出。王符《潜夫论·梦列》把梦分为十类，第二类他称作“象”，指的就是以象征的形式出现的梦。既然象征是梦的主要特点，大多数的梦都是象征性的，那么分析象征与被象征之间的联系及规律就成了占梦者的首要任务。古人认为人本身与天地等自然万物都是相通的，存在着种种的联系和交流，这是造成象征关系的基础。《列子·周穆王》：“一体之盈虚消息皆通于天地，应于物类。故阴气壮

^① 《梦的真谛》学林出版社1987年第1版第73页。

则梦涉大水而恐惧，阳气壮则梦大火而燔爇，阴阳俱壮则梦生杀。”《诗经·小雅·斯干》朱熹注：“人之精神与天地阴阳流通，故昼之所为，夜之所梦，其善恶吉凶各以类至，是以先王建官设属，使之观天地之会，辨阴阳之气，以日月星辰占六梦之吉凶。献吉梦，赠恶梦，其于天人相与之际，察之详而敬之至矣。”《列子》的“一体之盈虚消息”指的是人的吉凶祸福，“通于天地，应于物类”是说人的吉凶祸福是与天地物类相通的，即人的吉凶祸福在天地物类中都有相对应的部分，可以从天地物类中反映出来。做梦时梦见发大水，说明人的阴气太盛，那么属于天地物类的“大水”和属于人的“阴气”是一对对应物，从发大水可以分析出阴气盛的现象。同样道理，阳气与大火也是互有联系的对应物，而梦到战斗杀伐之事，则说明阴阳俱盛，相持不下。朱熹注实际上已经开了梦象分类的先河，即天地阴阳日月星辰及其变化与吉凶祸福是相通的，可以排比分类。我国后代的占梦家都把注意力集中到了一个问题上，即透过梦中出现的事物和现象来揭示其背后的真实意图。并且把梦中现象和它所代表的本意作出详尽的分类排列。下面引用《玉匣记》中“周公解梦全书”的部分语句，从中可以看出我国古代占梦的大体意向。

天光烙身疾病除
日光入屋官位至
日月初出家道昌
云忽遮日有阴私
狂风大雨人死亡
雪下及时大吉利
雪落家庭主丧事
行路逢雨有酒食
修平田地大吉昌
松生屋上位三公
与人分花主分散
登大树名利显扬
折笋到家女有子
扫地除粪家欲破
自身白衣人所谋
身上汗出主凶恶
枷锁临身病欲来
妇人披头有私情
头生两角有争竞
破镜照人主分散
齿自落者父母凶
与人共衣妻私情

天晴雨散百忧去^①
云开日出凶事散
日月照身得重位
星入怀主生贵子
风吹人衣主疾病
雪落身上万事成
阴雨晦暗主凶事
雷霆作声官位至
地高下不平主病
家中生柏大吉利
枯木开花兴子孙
上树忽折有死伤
见笋者主添子孙
粪土堆者钱财聚
梳头洗面百忧去
身病虫出得重职
身或肥瘦皆为凶
露体无衣大吉利
头秃发落皆凶事
手足脓血出大吉
齿落更生子孙兴
失却衣服妻难产

① 每句的前部分指梦中出现的图象，后部分指本图象所预示的事情，梦见天光洒身，预示做梦者的疾病会马上痊愈。梦见天晴雨散，预示做梦者会消除一切烦恼。

钟鼓大鸣福祿至	打鼓有声远人来
上屋破坏家道凶	堂上有棺身安乐
覆盖屋宇长命吉	屋宅更新主大吉
门户忽开主大吉	门户大开大吉利
门更新主生贵子	门自开妻有私情
门户裂开主大吉	门户破碎有凶事
门前坑沟事不成	天火烧门主凶事
井自损坏家大败	井中沸溢主得财
得他人镜有贵子	他人弄己镜妻凶
镜破主夫妇离别	人与梳篦得美妾
得胭脂粉主生女	见脂粉主大财利
手帕者主口舌事	得针线者百事就
新安床帐远人来	床帐出门者妻亡
床上有蚁主不祥	床帐破损妻欲亡
开帐幔主有酒食	帐幔坏者妻子病
得篦子者美女至	刷牙者病患不住

从上面所引可以看出释梦的关键是要找出事物之间的连带关系，即找到两物、两事之间的相似点。做梦的时候，因为是一种睡眠状态下的思想活动方式，所以一般不直接显示本意，而是把本意转换成具有连带关系的另一种图象。这种思想活动离不开联想，整个活动可以说是比喻的活动，是整体性修辞式的描写。比如生孩子之前预示男孩还是女孩，不是直接在梦中显示男女，而

是运用修辞手段，把男子转换成熊羆，女子转换成虺蛇，梦中出现的是熊羆和虺蛇，而本意却是男子与女子。这种比喻并不是随意的联系，而是在寻找到相似点的基础上形成的，男子与熊羆都具有刚劲勇武的特点，女子与虺蛇都具有柔弱避隐的特点，就是形成替代的基础。做梦是先有本意而后转换为比喻式图象，而占梦则是依据梦中图象来推求本意。所以古希腊哲学家亚里斯多德说，最好的释梦家就是能把握住事物相似之处的人，也就是比喻的专家。

梦有本意与象征物的表里层次，但是象《玉匣记》那样一一地给各种事物标出固定含义，显然是不科学的，因为事物之间具有复杂的多样的联系，各种事物都不只有一种天生属性，而梦是个人的事，包含着个人对事物的理解，即使是同一个人，有时在不同的情景中对部分事物也会有不同认识和理解，因此，同样的梦象，在不同人的梦中，在不同的时间和场合中会有不同的意义，占梦者需要依据更丰富的现象来断定最为可能的含义。事实上我国古代的占梦家也并不是如此简单地释梦的，依据各方面现象来综合释梦是他们的的基本方法，有些梦的理论也提到了梦象的多意义现象，所以王符《潜夫论·梦列》注：“今事，贵人梦之即为祥，贱人梦之即为妖，君子梦之即为荣，小人梦之即为辱，此谓人位之梦也；

晋文公于城濮之战，梦楚子伏己而盥其脑，^①是大恶也，及战，乃大胜，此谓相反之梦也。”《左传·成公十六年》载，晋国与楚国在鄢陵这个地方发生战斗，战前，晋国大夫吕锜梦见用箭射中了月亮，自己却后退时陷入泥中。请人占梦，占梦者说：姬姓是太阳，异姓是月亮，晋国是姬姓，楚国是异姓，你所射中的月亮必定是楚王，自己陷入泥中，等于入土，也一定会死亡的。战斗开始后，吕锜射中楚王的眼睛，楚王召来神射手养由基，给了他两支箭，让射吕锜，养由基只一箭便射中吕锜的脖子，吕锜倒在弓袋上死去。太阳与月亮在我国古代一直被认为是君象，具有崇高地位，所以周公解梦全书中往往把日月同高官厚禄，富贵荣华联系起来，如“日月照身得重位”，“日月初出家道昌”，“日月欲出有官职”，“负抱日月贵侯王”，“日光入屋官位至”，“吞日月当生贵子”等等，但这只是一种大体观念，具体到一个梦中的日月又需具体确定所指，吕锜梦中的日月，占梦者作了具体分析，因为当时面临的是即将进行的与楚国的战斗，所以占梦者把晋国吕锜梦中

① 《左传·僖公二十八年》载晋国与楚国在城濮这个地方发生大战，战前，晋文公梦见与楚国国君搏斗，楚国君压在他的身上并吃他的脑浆，于是非常恐惧，他的大臣子犯知道后说：这是吉兆，你面向上躺着，表示我们获得了天，楚国君面向地，表示他终将伏罪。脑是柔服别物的东西，表示楚国被我柔服。

的月亮当作楚王的象征。

梦的意义是复杂的，是在多种条件下形成的，总观中国古代的释梦状况，有一种明显的倾向，就是往往把梦当作吉凶的预兆，我们并不否认存在预兆梦，即梦见某件事、某种情况，后来果然应验。其实出现这种梦是很正常的，它反映了人的担忧和推测，人睡觉时仍然和醒着时一样，有分析思考的能力，正象我们在醒时常常要推断将来情况一样，睡着时也会作出此类推断。但是预兆梦在梦的整体中毕竟是一少部分，把它夸大来总括所有的梦，必然会给梦蒙上一层神秘色彩，成为神使鬼差似的东西。占梦也便走到迷信的深渊中。

善于或喜好观察人的人们，都会有这种感觉：即对于部分人，一看其形貌和行为就可对他的内心世界有个大体的或某一方面的了解。中国相	二 相 术
术就根源于人类的这种生活经验，可以说早期相术是人类生活经验的积累。《孟子·离娄上》：“孟子曰：存乎人者，莫良于眸子。眸子不能掩其恶，胸中正，则眸子瞭焉；胸中不正，则眸子眊焉。听其言也，观其眸子，人焉廋哉？”这段话的意思是：孟子说：观察一个人，再没有比观察他的眼睛更好了。因为眼睛不能遮盖一个人的丑	

恶。心正，眼睛就明亮；心不正，眼睛就昏暗。听一个人说话的时候，注意观察他的眼睛，这人的善恶又能往哪里隐藏呢？孟子的话是中国相术理论的先导，是总结生活经验而形成的精辟论述。我国最早的文献之一《左传》，就记载了许多依据生活经验相人的事例，从中显示出了早期相术的特点，即点滴地从部分明显的标志上断定一个人。《左传·文公元年》载，周王派内史叔服到鲁国会葬，鲁国的公孙敖听说他会相人，就让他相自己的两个儿子，他的长子名叫谷，次子名叫难。叔服见到两个儿子后说：长子谷将来是祭祀供养你的人，次子难将来是埋葬你的人，谷的面部下半部分丰满宽大，他的子孙必定会在鲁国延续下去。相术把人的面部分为上中下三部分，最下一部分反映人的晚年和子孙后代的状况，所以叔服依据谷的丰满宽大的下面部，看出了谷的子孙的延续不绝。《文公元年》还载，楚王想立儿子商臣为太子，问令尹子上的意见，子上说：商臣这个人，长着一双蜂眼，声音如豺狼一般，是一个凶狠惨酷的人，不能立他为太子。楚王不听，商臣被立为太子，后商臣果然逼迫楚王上吊自杀。《宣公四年》载，楚国的司马子良生了一个儿子，起名为越椒。子良的哥哥子文说：必须把越椒杀掉，这个人长得象熊虎一样，声音又象豺狼，不杀掉他，将来一定会让我们家族灭亡。常

官说：狼子野心。他就是狼，难道可以养育吗？子良不听，子文忧虑异常，临死的时候，他把全家族的人聚在一起说：如果越椒掌握了国政大权，你们就赶快逃跑，免遭灾难。后越椒执政，成为楚国的令尹，率领全族与楚王争斗，终被楚王消灭。

到司马迁的《史记》，相术的记载就更多更全面了。如赵国的平原君曾说秦国武安君白起，头小而上部很尖，眼睛黑白分明，看东西时坚定而不转动。又说头小而顶尖，这是有决断、敢冒险的标志，眼睛黑白分明，表明其能很清楚明了地认识事情，眼珠不转动，表明信念坚定，有主见。所以，对待这样的人，可以与他长期对峙，不能与他争斗以决定胜负。大梁人尉繚曾给秦始皇出计，以财帛贿赂各国豪臣，破坏他们的联合，秦始皇听从其计，并以彼此平等的礼节对待尉繚，穿衣吃饭都与尉繚相同。但尉繚说：秦王这个人长着很高的鼻子，眼睛很长，胸部又同鸛鸟一样，声音象豺狼，是一个少有情义而有虎狼之心的人，困难时容易谦卑，得志之后会以人命为草菅。

从人的言辞谈吐来观察人，《周易·系辞下》中已有较详尽的论述。其文说：如果一个人说话带有惭愧的成分，那么这个人就将有背叛行为；如果一个人说话支支吾吾，或左或右，那么这个

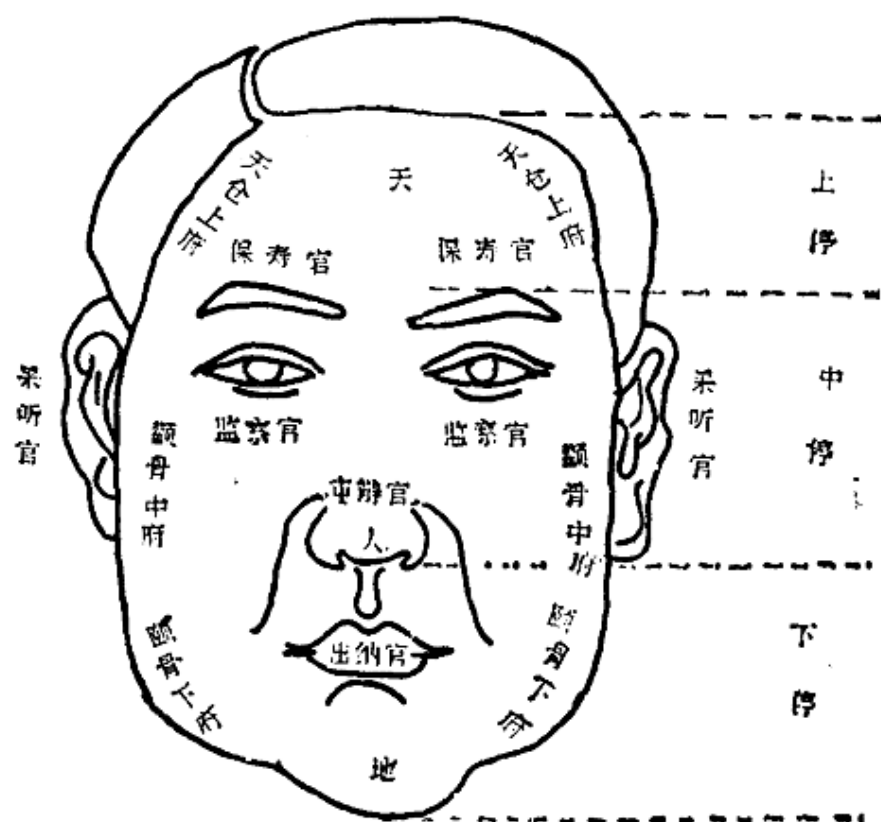
人必定多疑；忠直善良的人，其言谈必简捷明了；浮躁的人，其言谈必繁乱杂沓；诬陷善人的人，其言谈必定游移不定；毫无操守的人，其言谈必定柔弱。

相术发展到汉代，已形成了基本的雏形，并在社会上有了广泛影响。汉代著名哲学家王充的《论衡》和王符的《潜夫论》中，都辟有专章讨论相术。《淮南子》中也较全面地谈到了相术。我国第一部相术专著《人物志》也是汉代写成的。秦汉期间出现了许负、朱建平、管辂等著名相术家。相术发展到后来，越来越纷繁复杂，人身的各个细小部分都成了吉凶祸福的标志，使本来是反映一般生活经验的相术走进了绝对化和神秘化的泥潭。

就成熟期相术的总体看，是从五个方面来观察的，这五个方面是：形、神、气、色、声。形又包括动态的和静态的两部分，动态部分指坐卧、行走、饮食、哭笑等动作，静态部分包括身体的各个细节，如形状、位置、纹痕、痣点等。五个方面中，以相形的一方面最为丰富复杂，它是相术的主要成分。

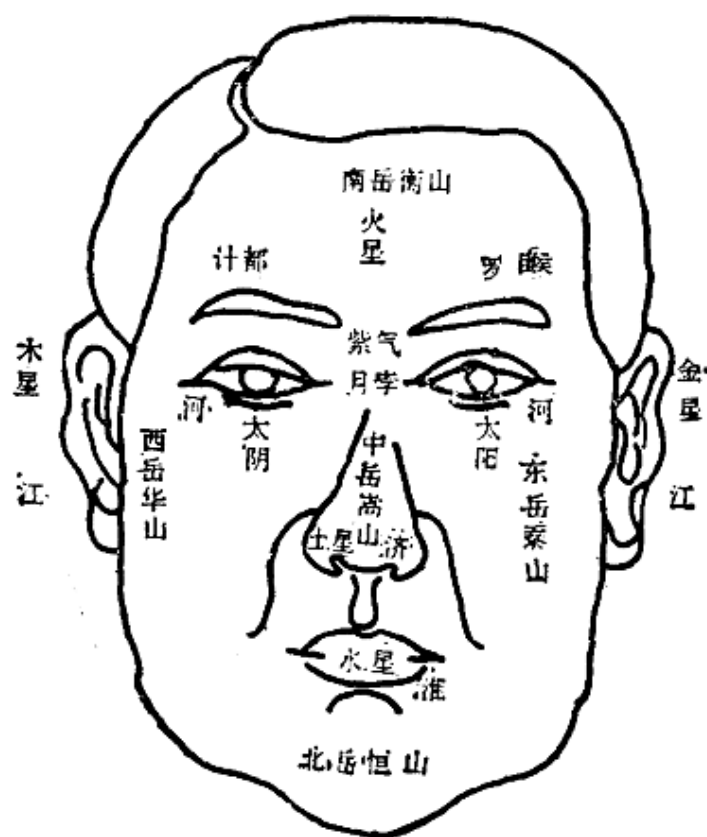
形的静态部分的相法，一般是以各个细节为独立观察对象的。分为面部形状、头的形状、头发、眉、眼、鼻、耳、口、唇、齿、舌、胡须、脖子、背、腰、腹、胸乳、下部、手、脚、四肢

等，其中面部形状、头形、眉、眼、鼻、耳、口、手、脚是主要观察对象。



六府三才三停五官图

相术往往给人体的各个部位，特别是面部各部位一定的名称，这本来是为了分析和叙述的方便而采取的必要措施，但后来却名目繁多，并有意在名称上显示玄奥，使本来简单的现象神秘复杂起来，如面部的名称就有六府、三才、三停、五官、五星、六曜、五岳、四渎、十二宫、十三部等十多套。分析一下这些名称所指的部位，就可以看出，名称虽多，部位却仍是那么几个，只不过是一个部位同时兼有几个名称而已。



五星六曜五岳四渎图

三停包括上停、中停、下停。上停指发际到眉的额部，中停指眉到鼻尖的中脸部，下停指鼻尖到下颏的下脸部。

三才包括天、人和地，天即指额，人指鼻子，地指颏。

五官包括保寿官、监察官、出纳官、审辨官、采听官。保寿官指双眉，监察官指双眼，出纳官指口，审辨官指鼻，采听官指双耳。

六府包括天仓二上府、颧骨二中府、颐骨二下府。天仓二上府指左右额，颧骨二中府指左右

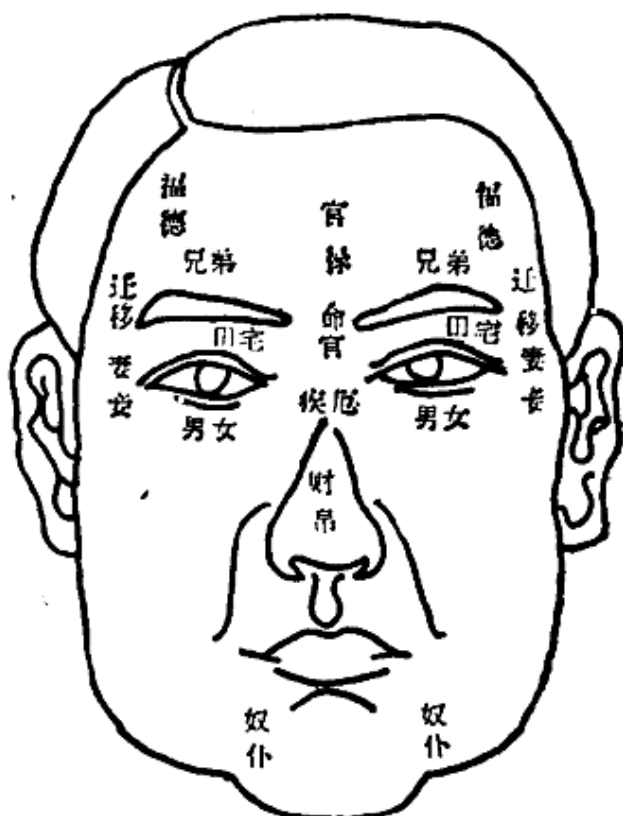
颧骨部，颧骨二下府指左右腮。

五星包括火星、土星、木星、金星、水星。
火星指额，土星指鼻，木星指右耳，金星指左耳，水星指口。

六曜包括计都、罗喉、紫气、月孛、太阴、太阳。计都指右眉，罗喉指左眉，紫气指印堂，月孛指鼻根，太阴指右眼，太阳指左眼。

五岳包括南岳衡山、西岳华山、东岳泰山、中岳嵩山、北岳恒山。衡山指额，华山指右颧骨部，泰山指左颧骨部，嵩山指鼻，恒山指颊。

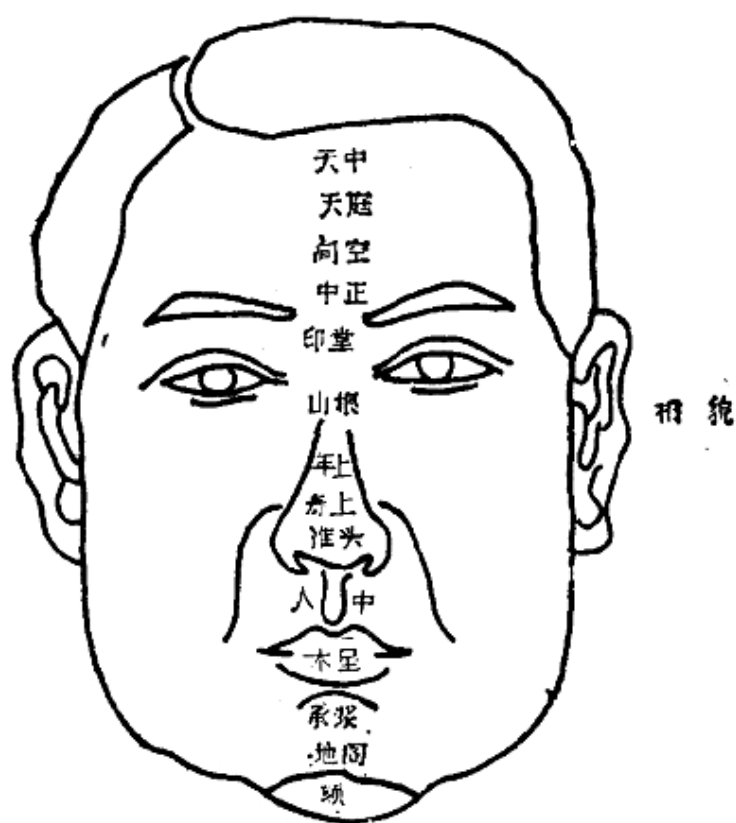
四渎包括江、河、淮、济，江指双耳，河指双目，淮指口，济指鼻。



十二宫图

十二官包括命官、财帛、兄弟、田宅、男女、奴仆、妻妾、疾厄、迁移、官禄、福德、相貌。命官在两眉之间，财帛指鼻，兄弟指双眉，田宅指双眼，男女在双眼下，即泪堂，奴仆指下颏，妻妾在双眼外角，疾厄在鼻根，迁移在双眉外角，官禄在印堂上面，福德在左右额，相貌指整体，包括五岳三停。

十三部包括天中、天庭、司空、中正、印堂、山根、年上、寿上、准头、人中、木星、承浆、地阁。十三部分从脸的中部纵向由上向下排列，其中山根指鼻根，准头指鼻尖，木星指口。



十三部总图

如前所述，什么审辨官、三才中的人、中岳嵩山、土星、济、财帛等实际上都指一个部位，即鼻，采听官、木星、江等都指耳，如此等等，显然相术家有故弄玄虚，把简单问题神秘化复杂化的倾向。

前面说过，相术一般对身体的各个部分，是单独观察的，各个部分分出后，再就每个部分生成的不同形状和特点进行分类，而后确定不同类别所标志的贫富、贵贱、吉凶、祸福、寿夭等。如面部分甲字面、申字面、田字面、同字面、王字面、园字面、风字面、用字面、目字面等。某字面表示面部形状象某个字形，甲字面即面部形状象甲字字形，即脸的上部宽广，下部狭窄。申字面即脸的中间宽大，上部和下部狭窄。简单地说，甲字面的人，少年富足，老年贫寒。申字面的人，少年生活多艰，中年功名随愿，老年孤苦。

眉毛一般分二十四种，有：

鬼眉	疏散眉	黄薄眉
扫帚眉	尖刀眉	八字眉
罗汉眉	龙眉	柳叶眉
剑眉	狮子眉	前清后疏眉
轻清眉	短促秀眉	旋螺眉
一字眉	卧蚕眉	新月眉

虎眉	小扫帚眉	大短促眉
清秀眉	间断眉	交加眉

依相术理论，知道某种眉形，便可知道长有这种眉毛的人是什么样的人，如长有鬼眉的人，是“粗杂鬼眉压眼波，假施仁义毒心多，百般生活无沾染，窃得人财着（穿）绮罗”。长有柳叶眉的人，是“眉粗似叶浊中清，骨肉情疏子晚成，信友忠君多义士，终须发达播贤声”。①

眼睛共分三十九类，有：

龙眼	凤眼	猴眼
象眼	龟眼	鹊眼
狮眼	虎眼	牛眼
孔雀眼	鸳鸯眼	鸣凤眼
睡凤眼	瑞凤眼	雁眼
阴阳眼	鹤形眼	鹅眼
桃花眼	醉眼	鹤眼
羊眼	鱼眼	马眼
猪眼	蛇眼	鸽眼
鸾眼	狼眼	伏犀眼
鹭鸶眼	猿眼	鹿眼
熊眼	虾眼	蟹眼

① 《相理衡真》。

燕眼 鸱鸢眼 猫眼

相术理论认为，天地靠日月而闪光，日月是照临万物者。眼睛好比是人身的日月，左眼是太阳，右眼是月亮。人闭眼睡觉时，神归于心，人醒时，神依留于眼睛，眼睛是神游息的场所，观察眼睛的善恶，就可以知道神的清浊。龙眼之人，“黑白分明精神彩，波长眼大气神藏，如此富贵非小可，竟能受禄辅明皇”。凤眼之人，“凤眼波长贵自成，影光秀气又神清，聪明智慧功名遂，拔萃超群压众英”^①。

鼻共有二十四类：

龙鼻	虎鼻	胡羊鼻
狮鼻	悬胆鼻	伏犀鼻
牛鼻	截筒鼻	蒜鼻
盛囊鼻	猴鼻	鹰嘴鼻
狗鼻	鲫鱼鼻	三弯三曲鼻
剑锋鼻	偏凹鼻	孤峰鼻
露脊鼻	露灶鼻 ^②	獐鼻
猩鼻	猿鼻	鹿鼻

鼻是权衡面部各部的基准，是职官高低的标志，

① 《神相全编》卷四。

② 灶，指鼻孔，露灶即鼻孔外露。

又可以显示人的一生状况，如露灶鼻：“孔大鼻高竅又长，须知家下少衣粮，艰辛受苦多劳碌，末丧他乡实可伤。”猿鼻：“鼻竅小而口颇尖，猖狂轻躁不尊严，性灵嗔怒多忧虑，花果常时手好拈。”①

耳分十六种：

土耳	棋子耳	虎耳
箭羽耳	金耳	木耳
水耳	火耳	猪耳
低反耳	重肩耳	贴脑耳
开花耳	扇风耳	鼠耳
驴耳		

耳的表征如：扇风耳：“两耳向前且兜风，破尽家财及祖宗，少年享福中年败，末岁贫苦受孤穷。”虎耳：“耳小轮廓又缺破，对面不见始为奇，此耳此人多好险，亦能有贵有威仪。”②

口分十六种：

四字口	方口	仰月口
弯弓口	牛口	龙口
虎口	羊口	猪口
吹火口	皱纹口	樱桃口

①② 《神相全编》卷四。

猴口 鲇鱼口 鲫鱼口
露船口

口的表征如：牛口：“牛口双唇厚且丰，平生衣禄更昌隆，浊中带清心灵巧，富贵康宁福若松。”
樱桃口：“樱桃口大唇胭脂，齿似榴牙密且宜，笑如含莲情和畅，聪明拔萃紫袍衣。”^①

各类的名称多是采用修辞手法确定的，其中多以动物的形状来加以形容，这是为了增强名称的形象性，使人易于理解，便于体会。相术中多以动物的形状、动作、神态来比喻人，这确实是一种好方法，不如此，则需多费言辞，且不易让人理解。相术理论对这种做法也作出了解释，认为世上万物都是由五行（五种元素）生成的，所以万物会有种种相似。《人相篇》：“人禀五行以生，顺天地之和，食天地之禄，未尝不由乎五行之所取。须辨五行之形，须识五行之性，若以飞走（禽兽）取形，须议得理。如《易》取象天地风雷水火山泽八物以象八卦，取其类也。而有鸾凤龙虎狮象牛马蛇雀鹤鸭鸡猪猿猴鼠狗之类，各有相似。”

形的动态方面的相术，主要是以道德礼教为标准来判断吉凶的，具有浓厚的封建性。行走如

① 《神相全编》卷四。

同流水一样，不左右摇晃，不弯腰，不低头，周旋进退都不失节度，这就是富贵相，反之则是贫贱相。坐如钉石，凝然不动是富贵相，坐时双膝摇动，身体不端正，又常转身转头，不恭不谨，是贫贱贪薄相。睡时安然不动，是福寿相。张着嘴睡，梦中咬牙，睡中睁着眼，睡中乱语，都是凶相。仰面睡的人贫苦短命。侧卧的多寿。睡觉少的人是贵人，睡觉多的人是贱人。睡时容易醒的人聪明敏捷，难以醒的人愚蠢。吃饭时坐端庄，头平正，急而不暴，迟而不缓，含食时不说话，嚼食时不发怒，是富贵相，反之则贱。封建礼教的标准在妇女的判断上表现最为突出，妇女未言先笑，笑时弯腰，斜视，行坐不定，行如雀步，坐时摇膝，回头顾视，掩口偷笑，低头含笑，剔牙啄齿等都是邪相。似乎富贵的妇女都不笑，一笑就成了邪人。

形貌的观察虽是相术的主要部分，但相形是最基础的入门性的相法，高层次的相术乃是相神、相气色、相声等，相术有言：“善相者，无相。”就是说最善相术的人是不依据有形的形貌来判断的。赵廷礼《垦耕堂集》：“相家相人，以形相为主者，下工（低等的相术家）。故以兽喻人之形相，乃入行之学也。高明者必弃之不顾。”王充《论衡》也说：“下工相形，中工相神，上工相声。”这是说，低等的相术家是依据形貌来判断祸福吉

凶的，中等的相术家是依据神来判断的，高等的相术家则是依据声音来判断的。有人则认为相神、相气色比相声更为高明。形貌是明确而不变的，所以对它的观察比较容易，而神与气色是屡变不一的，所以判断比较难。据说古代著名相术家唐举，相人时就是只看气色，不看形貌和不听声音，即所谓“不好言形而好言色，不好言声而好言气”。这即是高明的相术家的表现，所以《照胆经》说唐举是“欲精其难能者也”。《神相全编》：“妙相之法在何方？观其神气在学堂。①若人认得神与气，富贵贫贱当审量。一点真（这里指神与气）一点真，悟了（了解、领会）方为善相人，不悟真如梦魂里，徒劳两眼去观人。”重神与气色的观察而不重形貌的观察，不仅是因为前者难而后者容易，还因为神与气色比形貌更有观察价值。相术理论认为，神和气色如果与形貌发生矛盾，就只能依据神与气色来判断，不能依据形貌。一个人形貌很好，是个富贵相，但如果无神无气，就是“空有其貌”，仍然是个贫贱之人。一

① 学堂有四学堂和八学堂之说。四学堂包括官学堂、禄学堂、内学堂、外学堂。官学堂指双眼，禄学堂指额，内学堂指两个门齿，外学堂指双耳前的面部。八学堂包括高明学堂、高广学堂、光大学堂、明秀学堂、聪明学堂、忠信学堂、广德学堂、班笄学堂。高明学堂指额的上部，高广学堂指额的下部，光大学堂指双眉之间，明秀学堂指双眼，忠信学堂指口，广德学堂指下颏，聪明学堂指双耳，班笄学堂指双眉。

个人形貌不好，是个贫贱相，但如果有神有气，那他也是富贵人。只要有神有气，便是贵人，只要无神无气，便一生贫穷。相术中的这种理论是比较接近实际的，它与中医学的理论相沟通，有一定的科学道理。人的内脏和心理变化都会以神志、气色、声音等方式反映到体表，所以依据体表的这些表现可以断定出内脏和心理的健康或危机来。中医学的四大诊断方法是望诊、闻诊、问诊和切诊。望诊就是观察病人的神志、气色等，闻诊是听病人的语音、呼吸等声音变化，嗅病人身上分泌物的气味。中医学同样把望诊看作是最高境界，《伤寒论》：“上工望而知之。”就是说，高明的医生，一看就能知道病情。《难经》也说：“望见其五色，以知其病。”中医藏象学说的核心就是“藏居于内，形见于外”。中医论针灸的医典《灵枢经》说：“鼻者，肺之官也；目者，肝之官也；口唇者，脾之官也；舌者，心之官也；耳者，肾之官也。……故肺病者，喘息鼻张；肝病者，眦（眼角）青；脾病者，唇黄；心病者，舌卷短、颧赤；肾病者，颧与颜黑。”相术专著《神相全编》同样说：“鼻，……为一面之表，肺之灵苗也。故肺虚则鼻通，肺实则鼻塞，故鼻之通塞以见肺之虚实也。”“耳，……肾之候也。故肾气旺则清而聪，肾气虚则昏而浊。”相术书《照胆经上》引著名相术家唐举《论气色》：“夫人之气色皆内发于

心，营于肺，触于肝，散于肾，畅于脾。故气色光则心静血通，饮食流畅，喜之候也；气色昏则心乱血滞，饮食胀逆，忧之候也。忧喜之候外见，则浮如薄气蔽日；内见，则隐如圭玉有瑕。或盈溢惨舒，或发露倏忽。长者如丝，细者如发，圆如栗，长如麦，斜如倚竿，皆气色之现也。能切致目力，彻旦视之，忧喜足验矣。”

相术把人的神分为十四种类型，这十四种是：神藏、神静、神和、神锐、神驰、神露、神耽、神惊、神慢、神疑、神醉、神昏、神急、神脱。下面分别说明。

神藏：目光平正，开始时好象无神，坐久了神便显现出来，眼睛如美玉明珠，蕴蓄着光彩，清淳的目光恒久不变，虽不发怒，自会使人敬畏。

神静：恬淡自若，不为任何事物所动。相书上说，这是“至人之相，不与世俱者也”，似乎指的是神仙类人物的表现。

神和：温和恬纯，不喜的时候也象有喜，喜悦常存于身，且一看就能看出。

神锐：锋芒外露，自我吹嘘，毫不谦虚，相书说“志锐则气锐，气锐则神锐”，但神锐不减，必将自丧其志。

神驰：一坐下来，神情恍惚，不说话，不动作，神知好象已离开身体去了什么地方。

神露：眼睛突出，即使不发怒的时候，也象

怒的样子。

神耽：往下看叫耽。就象老虎看到猎物一样，看时白眼珠毕现。这是恶毒贪婪之相。

神惊：如站在深谷边上，踩着薄冰一样，常惊慌不知所措，脸上显着青气，睡不安，坐不稳，口常动，眼常转。

神慢：行动作事都很慢，眼睛不转动，虽有急事，其慢不变。这种人不能成大器。

神醉：坐立不正，如醉人一般。

神昏：脸上如烟云四起，毫无分明，两眼无光，言语混乱。这是贫贱相。

神急：闪闪不定，洋洋自得，满面光华。

神脱：常时本有，忽然不见，人如木偶一般，虽能行坐、饮食、言语，但无生气。这种人就死到临头了。

气与色常是相提并论的，相术理论认为，天道一年有二十四节气，人脸上的气色也有二十四变，半个月换一次。洁白如玉，而且有润泽的，为正色、吉色；白如粉如雪而干枯的，为邪色、凶色。黑色如漆，而且有润泽的，为正色、吉色；黑如烟煤而暗淡的，为邪色、凶色。红色就象从缝隙中射入的阳光，而且有润泽的，为正色、吉色；红如伤痕之色，而且焦枯的，为邪色、凶色。相术中的“色”，范围很广，清代刘学诚所编《神相挈要全编》中，有《论色》一节，其文说：“盖

色有气色，有血色，有骨色，有肉色，有须眉毛发之色，有皮内之色，有皮外之色，有膜内之色，有膜外之色，有五藏发为五行之色，不分类而观，色不足凭矣。”

不同的地理环境和文化背景，对人的相貌和性格会产生不同的影响。中国古代大部分地区属于乡土社会，人们牢牢地扎在乡土里，过着自给自足的生活，不同地域间的人的交往很少存在，所以古代人口地域性特点表现得非常突出。相术也早已注意到了这一现象。《照胆经》中有《论风土刻应篇》，其文说：山水的粗劣秀丽，相距一百里便有不同，这就是人们的形貌和性情有厚薄、重轻和清浊之不同的原因。福建一带的山岳清秀高耸，生活在这里的人便骨骼清秀，如果出生在这里的人骨骼粗浊，那就不是好相。浙江一带，河流平缓，土质薄削，生活在这里的人眉清目秀，气质轻丽。如果生在这里的人眉目粗浊，气质钝厚，就不是好相。关外地区泥土厚重，黄沙滚滚。生活在这里的人鼻子较扁，如果鼻子高大，就不是好相。淮河流域的河水常泛滥，生活在这里的人比较轻浮，如果有人过分厚重，就不是好相。河南一带的人，口形长得好，若口形不好，便不是好相。四川一带的人，眼睛长得好，如眼睛不好，便不是好相。山东一带的人相貌魁伟，如不魁伟，就不是好相。江西一带的人肤色生得好，

若肤色不好，即不是好相。象这样各地人有各地人的特点，都是风土差异所造成的，研究相术的人，如能注意到这些，那他的相术就出神入化了。《神相全编·论形俗》也说：“蜀人相眼，闽人相骨，浙人相清，淮人相重，宋人相口，江西人相色，鲁人相轩昂，胡人相鼻，太原人相重厚。”

相术理论中有一句著名的话，据传是相术理论的鼻祖麻衣说的，几乎所有的相书都要引它，这句话是：“有心无相，相随心生；有相无心，相逐心灭。”依据《相理衡真》的解释，“有心无相，相随心生”是说，一个人生就一副贫穷的相貌，这人本来是属于恶类的，但如果他痛改前非，立心从善，广布功德，那么贫穷的相貌就会变为富贵的相貌。“有相无心，相逐心灭”是说，一个人生有富贵的相貌，但如果他穷奢极欲，无恶不作，那么富贵的相貌就会变为贫穷的相貌。这种解释是认为相貌及所表示的贵贱贫富是先天造就的，但不是永久不变，后天心的善恶发生了变化，相貌也会发生变化，凶恶之心变为善良之心，则贫贱之貌也会随之变为富贵之貌，反之也然。《神相全编》卷一引《秘诀》则认为：心的善恶发生了变化，相貌的贫富贵贱不会发生任何变化，只是人的贫富贵贱的生活状况会随心的善恶发生变化。这种解释认为“心生相貌”的话，只是从道

理上说的，相貌在实际中并不会发生变化。收在《神相全编》中的“十观”也说：“纵相貌不如其心田好，终有富贵；若相貌堂堂，心事奸险，纵然富贵，不日贫穷。”两种解释都是把心的善恶放到了决定的地位，所不同的是，前者认为相貌会随善恶变化，后者认为相貌不会变化。后一种解释更为圆通一些。

由此可见，古代相术并不完全是宿命论的。既宣扬人命的先天注定，又宣扬后天的作为可以改变这种先天的命运，这种诡辩一方面可以对相术的虚伪作出解释，另一方面，也是更主要的一方面是可以为封建教化服务，促使人们遵循封建伦理道德。《神相全编·论妇女贵贱格》中就非常明白地表现了这种目的，“形骨虽奇安可恃？亦须修身与立义。心形相称福有根，不在天机在人事。梦中若与公卿合，稳上青云万丈梯。休说形粗必招祸，但行忠孝福相随。”只要行忠行孝，凶相竟能变为福相。《人伦赋》也说：“借使（假使）修德于心，吉凶可易（改变）。”这里所谓的“德”，无非也是指忠孝节义等封建伦理道德罢了。

“命”指一个人一生的生活状况（包括寿命长短）。这样一种现象为什么称作“命”呢？我国殷商时期，奴隶王国逐步形成，人间的统一管理，

三
算
命

相应地要求神界也出现一个高居于一切神灵之上的最高神，由此便出现了统领自然和人事的具有无限权威的天帝。从殷墟卜辞中可以看出，商代已经完成了最高权威神天帝的创造。但殷商的天帝还处在比较初始的阶段，它只是一个消极的、被动的被求对象，而不是一种主动支配社会一切的中心力量。天帝成为按自己的意志支配社会的主动者，大约是在商末周初开始的。当时的统治者把自己的重大言行都拟为天帝的意志和命令，一般老百姓也把自己的重大遭遇归之于天帝的意志和指命。天命具有绝对权威性，是不以任何个人的意志为转移的，一切人必须照天命行事。在商末，天命是比较民主化的，天命的决断是依据人行为的善恶作出的，所以人还可以通过自身的修养来改变天命。但同时人的命运先天决定，无法改变的思想也已经萌芽。由此可知，历代算命先生的所谓“命”，人们常说的命好命坏，命中注定、长命短命，富贵命贫贱命的“命”，都源起于商周时代天帝的意志和命令这一意义，是天命论思想的延续。当然虽同样运用“命”这个词，但前代与后代所赋予的意义是不同的，早期的“命”是名副其实的，指的就是上帝的指命，是上帝的规定。而后代的“命”实际上只指一种先天的规定，未必都会想到那个规定者，这与人们宗教观念的淡化有关。

算命是了解一个人生活状况的方法，是人们在相信人生的自然规定性的前提下，希望把握自己命运的措施。中国探测命运的尝试是起源很早的，不过最初只是探测有关命运的个别事件和过程。算命的根始可以追溯到前兆迷信时期。原始社会时期，人类在一定的客观认识基础上，建立了普遍联系的认识事物的方法，并特别注意事物发展过程中的前期表现即前兆，总想依据这些前兆及早预知以后的发展状况。这种行为在一定情况下是能如愿的，但这种认识是相当复杂的，人类无论如何不可能在所有事情上都预知到未来。尤其是人类低级阶段，科学的认识水平不高，正确地预知未来是很难办到的，但是人的这种预知未来欲望非常强烈，这就致使人们会把本来毫无联系的现象人为地联系起来。所以我国古代的征兆迷信非常盛行。举凡一切现象都可成为人的命运的征兆。《太平御览》列举的古代的征兆物，包括天、地、风雨、星辰、云、雾、雷、电、气、光、色、河、海、草、木、动物、雪、虹、旱、热、寒、疫等等。历代典籍中有着大量的前兆事例的记载，《尚书·周书·牧誓》：“古人有言曰：牝鸡无晨，牝鸡之晨，惟家之索。”可见周代已有这样的前兆迷信，即认为母鸡鸣叫报晨，是家境衰败的前兆。《墨子·非攻》记载，三苗作乱之前，曾出现了庙宇生龙，狗在大街上嚎哭的前兆。《左

传·庄公十四年》载，在郑国的南门，门内的一条蛇和门外的一条蛇相斗，最后门内的蛇死去。这被认为是郑厉公出奔六年之后，返回郑国夺得王位的前兆。《列子·说符》讲过一个故事，宋国有一个喜好施行仁义的人，他家三代行仁不懈，有一天他的黑色牛生下一个白色的牛犊，他感到奇怪，就去问孔子，孔子说，这是吉祥的征兆，应用作祭祀的牺牲。过了一年，父亲无缘无故地眼睛瞎了。那黑牛又生了一个白牛犊，父亲又让儿子去问孔子，孔子说，这也是吉祥的征兆，并让他还用来祭祀上帝。过了一年，儿子的眼睛也无缘无故地瞎了。后来楚国攻打宋国，包围了宋国都城，城中健壮的男子都上城征战，死了一大半。而这一对父子因是盲人，没有参加战斗，保住了性命，战争结束后，眼睛也不瞎了。明代的刘伯温写过一本较有影响的书，就是《推背图》，此书实际上就是前兆迷信的集大成者。下面引用几段以见其貌。

地涌出佛像占：朱文公曰：“地涌佛像，兵起于四野。”《宋志》曰：“地忽有神佛见，像涌出者，天下易主，人民流亡，五谷微收，虫蝗为害。”

天红占：朱文公曰：“天红乃兵戈动起，国削民流。”《宋志》曰：“天红乃有大兵起，国

中君恶，兆民离散。”

地燃占：朱文公曰：“地燃则贤人出现，臣强君弱。”《宋志》曰：“地燃则贤人出现，大臣专政，兵起中原。”

在所有前兆迷信的兆象中，星体兆象是最早全面而固定地和人的命运结合在一起的，最初的时候，人们只是把超常的、明显的星体现象，如彗星、流星、新星等当作兆象，随着人们对整个星体的全面细致的了解，各星的位置、变动、颜色、明暗等都成了人事的一种预示，由此便产生了占星术。占星术把星象体系和运行与人事联系起来，造出了一套复杂的天人感应图。可以认为这便是中国算命术的前身。占星的起源是很早的，周代已设立专门观察星象变化，以确定人间祸福的官，称作“保章氏”，《周礼·春官·保章氏》：“保章氏掌天星。以志（记录）星辰日月之变动，以观天下之迁，辨其吉凶。以星土辨九州之地，所封封域，皆有分星，以观妖祥。以十有二岁之相，观天下之妖祥。”到《史记·天官书》，大量记载了星象与人事的关系。如：

亢（星名）为疏庙，主疾。其南北两大星，曰南门。氐（星名）为天根，主疫。

火（星名）犯守角（星名），则有战。

若五星入轸（星名）中，兵大起。

毕曰罕车（星名）、为边兵，主弋猎。其大星旁小星为附耳。附耳（星名）摇动，有谗乱臣在侧。昴（星名）、毕（星名）间为天街。其阴，阴国；阳，阳国。

矢（星名）黄则吉；青、白、黑，凶。

狼比地有大星，曰南极老人。老人见，治安；不见，兵起。

岁星赢缩，以其舍命国。所在国不可伐，可以罚人。其趋舍而前曰赢，退舍曰缩。赢，其国有兵不复；缩，其国有忧，将亡，国倾败。其所在，五星皆从而聚于一舍，其下之国可以义致天下。

古人是以天上满布的星星和地上满布的人相类比的，他们相信星星和人互相影响。因此早在春秋时期，依据地上各诸侯国的地域，人们也在天上划分出相应的不同区域，以依据天象观察各国状况。甚至说某某星是地上的人上天所变，某某人又是某星的入凡等。《三国演义》中，诸葛亮是精于天象的人物，一次他见一颗东方大星坠落，便知是关羽去世。后汉时汉王派两位使者去蜀国，馆驿吏李郃预先已知，因为他看到两颗使星移向相应分野。古人相信星象可以决定人的命运，人出生时，遇上天上某星闪现，那么此人一

生便会受此星的影响。王充《论衡》：“国命系于众星。列宿（众星）吉凶，国有祸福。众星推移，人有盛衰。”王充还认为，天和天上的众星常常施放着精气，人出生时，遇到哪些星，就会禀受哪些星的精气，并且这种精气会一直贯穿人的一生。星的精气有高低贵贱吉凶的区别，人出生时，得到贵象则一生富贵，得到贱象则一生贫贱。所以人的贫富贵贱，是一出生就决定了的，是来源于众星的尊卑大小的。清俞樾《论衡注》：“《抱朴子·辨问篇》云：人之吉凶修（长）短，于结胎受气之日，皆上得列宿（众星）之精。其值（遇到）圣宿（星）则圣，值贤宿则贤，值文宿则文，值武宿则武，值贵宿则贵，值富宿则富，值贱宿则贱，值贫宿则贫，值寿宿则寿，值仙宿则仙。”

以星象来观察人事，由于地上人眼看到的星象，毕竟过于简单，无法满足人们详细了解自己命运的愿望。特别是一般民众更是无缘见测。事实上星命术所显示的只是大人物和大事件，是极为简陋的。到汉代五行观念发达之后，才给算命术注入丰富复杂的内容。

古希腊的唯物哲学家认为，水和火这两种物质是世界的本质，古印度哲学家则认为世界的本原是水、火、风、地。我国古代的哲学家则造创了五行学说，认为世界的本原是金、木、水、火、

土五种物质。认为金木水火土五种物质是构成世界万物的基本要素。五行观念在周末已经产生，《尚书·周书·洪范》：“五行：一曰水，二曰火，三曰木，四曰金，五曰土。水曰润下，火曰炎上，木曰曲直，金曰从革，土曰稼穡。”这里，《尚书》不仅提出了五行的名称，而且简单切要地说明了各自的性质。把五行观念联系到算命术中是很自然的。以前认为人的一生受天上众星施放的精气影响。现在有了五行观念，既然世界万物都由五行构成，那么当然星也是由五行构成的，由此众星所施放的精气实际上成了五行之气。人也是由五行构成的，不同的人由五行的成分和份量的不同而定，人的五行来源于星所施放的五行之气。这样只要测定人身所含的五行，便可知道命的好坏。用五行算命是在众星算命的基础上更深化了一步。汉代五行学说正式形成。班固的《白虎通》，王充的《论衡》都详细地阐述了五行的性质功用和互变原理。王充《论衡》：“天生万物，以万物含五行之气，五行之气更相损害。”“且一人之身含五行之气，故一人之行有五常之操。”“世上男女早死者，夫贼妻，妻害夫。”这些都为以后五行算命术的建立起了先导作用。

算命术的系统建立是在唐代，唐代产生了许多著名的算命家。其中以李虚中最为著名。李虚中是与唐宋八大家之一的韩愈同时的人，韩愈曾著

《李虚中墓志》一文，说李虚中“年少长，喜学，无所不通。最深于五行书，以人之始生年月日所值日辰枝干，相生胜衰死相王斟酌，推人寿夭、贵贱利不利，辄先起其年时，百不失一二。其说汪洋奥义，关节开解，万端千绪，参错重山，学者就传其法。初若可取，卒然失之。星官史翁莫能与之校得失。”李虚中的算命法是以人出生的年月日三项为基点，从其相应的五行四时的相生相克来推算，可以说他是传统算命法的开创者。到五代时，徐子平在李虚中年月日三项的基础上，增加一项“时”，即出生的时辰，以四项立论，使算命术更加复杂和完善，并基本定型。古以干支记时，年月日时各有两个干支，共八字，因此算命又称“看八字”。因徐子平是算命术的改进和完善者，所以算命术又称“子平术”。

为一个人算命，第一步是确定他出生年月日时的干支，干支又作干枝。实质上是古人的数目字，也是古代的记历系统。“干”指十天干，即甲乙丙丁戊己庚辛壬癸。“支”指十二地支，即子丑寅卯辰巳午未申酉戌亥。“十干”最早称“十日”，是记日的数目字。《淮南子·本经》：“尧之时，十日并出，焦禾稼，杀草木，而民无所食。”《楚辞·招魂》：“十日代出，流金砾石些。”《山海经·海外东经》：“汤谷上有扶桑，十日所浴，在黑齿北，居水中，有大木。九日居下枝，一日居上

枝。”综合文献记载，可知古人认为天上的太阳共有十个，他们都住在东方海外的扶桑树上，一般情况下是只有一个太阳处在顶枝上，照临人间，其他九个太阳则藏在树的底枝中，十个太阳轮流着值班。但是尧的时候，不知为什么十个太阳同时出现在太空，造成严重灾害，最后天帝派英雄羿射落九个太阳。十日的传说在殷商之前就有了，说明当时已有用十计算日的历法。在原始人看来，十是最大数，因为他们常以手指计数，而手指只有十个。十天干是十个数目字，一日称甲日，二日称乙日，三日称丙日。甲骨文中已经有了甲乙丙丁戊己庚辛壬癸的十日名称。

十二地支最早称十二辰，本来是划分天位，命名天体的。甲骨文中已全部出现。《周礼·春官·冯相氏》：“冯相氏掌十有二岁，十有二月，十有二辰，十日，二十有八星之位。”孔颖达疏：“岁谓太岁（星名），左行于地，行有十二辰，一岁移一辰者也。”相传十日与十二辰相配是黄帝命令大挠氏所作，这种搭配最初称作“母子”，大约是取母子相生之义。《淮南子·天文训》：“数以甲子始，子母相求。”大约在汉末，“母子”才改称“干枝”，取旁枝与主干之义。班固《白虎通》：“甲乙者，干也；子丑者，枝也。”干支相配在我国古代历法上最早只用来记日，甲骨文中已有记日的干支表。古代早期不用甲子记年，据清顾炎武《日知

录》的考证，用干支纪年始于王莽当政时，但当时的诏奏符檄中还没有正式使用，正式在公文中使用干支纪年是三国时候。用干支纪时是更晚的事。经传中的纪时词语都是描写太阳状态的词语，可见古时是以太阳的状态来作时间标志的，如日中、昼日、日昃、东方未明、昏、夕、宵、旦、日入等。夜间则以星为时间标志，如三星在天、参中而旦等。《左传》把一天分为十时，《淮南子》将一天分为十五时。杜预注《左传》又把一天分为夜半、鸡鸣、平旦、日出、食时、隅中、日中、日昃、晡时、日入、黄昏、人定”十二时。由此可见汉代以前并没有固定的计时制度。约在魏晋以后，以十二支纪时才渐渐普遍起来。

算命的第二步是干支化五行，即标出八字干支所含的五行。干支与五行对应关系如下表。

五行	天干	地支
木	甲 乙	寅 卯 辰
火	丙 丁	巳 午 未
土	戊 己	辰 戌 丑 未
金	庚 辛	申 酉 戌
水	壬 癸	亥 子 丑

各干支所含五行的程度是不同的，天干的五行强，地支的五行弱。同是天干，甲和乙所含的

木质也不同，甲木是阳性的，是大木，乙木是阴性的，是小木，丙火是太阳，丁火则是灯火。

与干支、五行相联系的还有阴阳和四时。阴阳观念是自然界对立统一规律的反映。在我国起源很早，《周易》中就以阴阳交变为事物运动的总则。八卦的两个基本要素是阴阳，它以“--”代表阴，以“—”代表阳，“--”和“—”交错成卦，认为阴阳的不同组合和变化是造成事物差别和运动的根源。十天干和十二地支中，奇数是阳性，偶数是阴性。阳性者壮，阴性者弱，如甲乙代表的五行都是木，但因甲是阳性，乙是阴性，所以甲木是大树，乙木是小树。干支与阴阳分配如下表。

阴 阳	天 干	地 支
阳	甲丙戊庚壬	子寅辰午申戌
阴	乙丁己辛癸	丑卯巳未酉亥

四时指四季，这也是较晚的观念，古时一年只分两季，所以“春秋”便是一年的意思。五行与四时相配，其处境各有不同，即五行在不同时季中，有盛衰消长之别。如木在春季则旺盛，在秋季则死亡。五行在不同时季中的盛衰状况如下表：

四 季	王	相	休	囚	死
春	木	火	水	金	土
夏	火	土	木	水	金
秋	金	水	土	火	木
冬	水	木	金	土	火
四 季	土	金	火	木	水

表中的王指君王，是在五行中最适时得利者。相指宰相，是五行中仅次于王的适时者。休指退休。囚是被囚禁。死即灭亡。表中第一季春季，木是五行中的得时者，生命力最为旺盛，故木为王。火是木所生的，木旺盛则火也必旺盛，所以火是仅次于木的适时者，相当于宰相之位。水是生木的，木已旺盛则水的作用已失去意义，所以处于退休状态。金是伤害木的，但春季木生命力旺盛，极为强大，所以金反被囚禁起来。土是被木伤害者，在如此强大的木面前，土自然被伤害而死亡。其他各季可类推。

八字中各干支确定后，把日的天干当作己身，看其所含五行，再看出生月属于哪一季。在这一季中，八字中五行的强弱得失，还要看八字五行之间的关系。五行之间的相互关系是有定则的。五行的相生关系是：木生火，火生土，土生金，金生水，水生木。这种规定的原理是，木是火原，

钻木可以取火，所以木生火。火能焚烧草木等成灰，灰就是土，所以火生土。土聚成山，从而化炼金子，所以土生金。金是寒凉之物，销金即为水，所以金生水。树木无水不生，有水滋润才能成长，所以水生木。五行的相克（伤害）关系是：木克土，土克水，水克火，火克金，金克木。班固《白虎通》叙其原理说：“五行所以相害者，天地之性，众胜寡，故水胜火也。精胜坚，故火胜金。刚胜柔，故金胜木。专胜散，故木胜土。实胜虚，故土胜水也。”

算命中还要看生肖状况。“生肖”指人出生年是何种动物的年，某人是龙年生的，他即肖龙。生肖中是动物名与标年的地支组合成的。列表如下。

生	年	子	丑	寅	卯	辰	巳	午	未	申	酉	戌	亥
生	肖	鼠	牛	虎	兔	龙	蛇	马	羊	猴	鸡	狗	猪

生肖的说法春秋时期已经产生，到汉代开始流行开来。生肖观念是远古动物崇拜、图腾制的遗留。在原始社会每个氏族都有自己崇拜的动物，他们选取自己最崇拜的一种动物作为本氏族的代表。算命中的生肖也类似于此。认为肖什么动物的人便会具有什么动物的秉性，肖虎的人一定凶狠勇猛，只有肖龙的人才能制服他。十二生肖被分为相互敌对的六对，称“相冲”，这六对是：

鼠羊、牛马、鸡犬、虎蛇、龙兔、猴猪。这种生肖相害的观念被特别重视地运用到男女婚姻问题上，具有相害生肖的男女一定不能结婚，这在我国封建社会中造成无数的悲剧。

算命术自唐代建立后，在整个社会中盛行起来，上至皇帝，下至庶民，贵贱贫富，男女老少，人人都要算命。这种现象不是偶然的，算命术之所以如此盛行，主要有以下四方面原因。

其一，算命有着深厚的历史根源。算命术的实质反映了远古时期人类对自然，包括星象、动物等的无限崇拜心理，这种崇拜心理虽然随着社会的进步被逐渐淡化，但它的影响却作为一种文化积淀有意无意地干涉着人们的心灵。

其二，封建统治者为了维护自己的统治，使人民甘心于被奴役的地位，大力提倡命运的先天性。算命术建立的基础是人一生的命运在出生的那一天就已规定好，这种观点极有利于封建统治者，统治者、富贵人生就此命，统治剥削是命中注定，贫苦人生就是贫苦命，反抗是毫无作用的。一直是封建正统思想的儒家思想就是信命的，孔子就说过，“死生有命，富贵在天。”又说：“不知命，无以为君子也。”又说：“君子居易以俟命，小人行险以侥幸。”又说：“遇不遇者时也，死生者命也。”

其三，人的能力在整个宇宙间是相对渺小

的，尤其是在科学不发达的时代。地震、干旱、洪涝、大火等灾难常出其不意地降临人间，人类对此毫无办法，本来长势良好的庄稼，一时之间，荡然无存。个人的生活及诸事也是这样，常常向与自己意愿的相反方向发展，有些发展甚至是人们难以想象到的。在人们常常不能主动掌握自己命运的情况下，极易相信命的先天性，想象和相信冥冥中有一种神秘的力量控制着世界万物和人类，这种神秘力量常有意地跟人开玩笑，戏弄人，坑害人。人类根本无能力抗拒。这种状况容易驱使人们自觉地相信命，相信算命术。

其四，算命术虽然大前提是错误的，但其内容的种种逻辑和推理并不都毫无道理。再加上算命者察言观色，随机应变，也具有很强的蒙蔽力，欺骗性。

从前面的介绍可以看出，算命术的一套理论都是在想象中构成的，它只不过是原始人自然崇拜的演化，而这种前提本是人类对自然界的误解。在长期的封建社会中，宣扬命的先天性的人，实质上也未必都真的信命，有些统治者仅是把它当作一种统治工具而已。早在春秋战国时期，墨家学派就极力反对信命，墨子著《非命》篇，从功利的角度对信命论作了严厉驳斥。宋代黄滚在《梁溪漫志》中说：“一时生一人，一日只生十二人，以一岁计之，只生四千三百二十人，以一甲子计

之，止有五十一万八千四百八人，亦只有五十一万八千四百八命而已，今一郡户口不下数百万，则同年同月同日同时多矣，又何贵贱贫富之不同哉？”这是对算命术非常有力的驳难。算命术是一套唯心的宿命论方法，它对人的主动性和创造性具有扼杀作用，是人类社会发展的反动力。

扶乩是一种占卜迷信活动，是借用鬼神的名义来卜问吉凶的方法，最早称作“扶箕”，后又有“扶鸾”、“飞鸾”、“扶鸾”、“扶柰”、“神卜”等

四 扶 乩

名。它最初只是妇女运用日常生活用品进行的活动，即下面摆上一个盘子，内铺细沙，上面用筷子插在簸箕上，人扶着簸箕活动，让筷子在沙盘上写字，由写出的字或线纹图形来推断吉凶。后来改换簸箕和筷子为丁字形木架，或不用笔，或者在丁字架垂直的一端绑上一支笔，不绑笔时，仍在沙盘上写，绑上笔时，多用纸取代沙盘，写时是用两手或者两个人执着丁字架横的两端，由此来写字。写字的过程称“降箕”或“降笔”，写出的字即是神灵的旨意。“鸾”、“柰”本字都应作“鸾”，称“扶鸾”、“飞鸾”是因为神仙来降笔时是乘坐鸾的。

扶乩活动起源于唐代，当时信奉的是紫姑神，唐代诗人李商隐有“羞逐（追随）乡人赛紫

姑”的诗句，可见当时还只是一般老百姓的活动，文人还没有参与进去。现存最早记载紫姑神信仰活动的是南朝人赵敬叔的《异苑》，其文说：相传紫姑神原是一个叫子胥的人的妾，由于正妻嫉妒她，所以常让她干脏活，正月十五这一天，她因悲痛而死，所以人们往往在这一天，做一个她的偶像，在厕所里或者猪栏旁边（古厕所与猪圈相通）召唤她，说：“子胥（丈夫名）不在，曹姑（正妻）亦归，小姑可出戏。”拿偶像的人觉得沉重，就是紫姑已到，便摆上酒果等供品，偶像便跳动起来，这时便可占问蚕桑等各种事。偶像若是高兴，就大跳不止，若不高兴，就仰面躺倒不动。从这则记载来看，当时的扶箕已不限用箕或木架，只是做一个偶像，从其跳跃来推断众事。这种偶像似乎也不是一般地剪纸人或木人，而是能够在某种情况下自己跳动的，并且能跳到茅屋上去，失去所在。偶像一定很小，躺下不动即跳跃的机关不灵或失去风等条件所致。

到宋代沈括的《梦溪笔谈》，紫姑的记载已有文人习气，能写诗作文。当时称紫姑为厕神，一般是正月十五日迎请，但也不一定非要这天，平时也可召请，而且小孩子们闲来无事，还常以召紫姑来嬉笑，更有紫姑被召而不肯离去的事。紫姑神曾附在太常博士王纶女儿的身上，借其口说自己上帝后宫之女，美丽而能做文章，现在作

为女仙而来到人间。写的字有各种笔体，但都不是人间字体，有“藻戕篆”、“茁金篆”等十几种。并且能够弹筝。从这里的记载看，紫姑事有点象后世巫婆的降僮。紫姑不是偶像，更不是无形地在箕笔中显示，而是附在一个人身上，这种情况可能是王纶之女精神失常所致，受盛行的紫姑活动的影响，她自然会胡说起紫姑事来，所谓各种字体，不过是乱写而已，弹筝也应是女子在弹，而非紫姑。从这段记载可以看出，紫姑已被称作仙，而且开始了文人酬唱式的诗文棋艺活动。

宋苏轼《东坡集·子姑神记》也记载了紫姑附身活动，这位被神附身的人是男性，他穿着草木做的衣服，打扮成妇人的样子，手拿筷子，有两个小孩两边扶着，用筷子来书写所要表达的内容。作诗数十篇。据苏东坡说，构思奇妙，诗中杂以嘲笑，又应节跳舞，以讨苏东坡的欢心。还自吹世上紫姑神很多，都不如自己，并要苏东坡为其撰文宣扬。苏东坡问其神仙鬼佛的变化道理，回答皆出人意料。看来这位有神附身的巫是头脑清醒的，他极尽巴结逢迎之能事，自我抬高身价，对苏轼如此尽情，无非是想让苏为他做宣扬。

紫姑据说是姓何，名媚，字丽卿，山东莱阳人（一说寿阳人），自幼读书作文，后嫁给一个伶

人为妻，武则天时，寿阳刺史李景害死其夫，纳她为妾，刺史正妻嫉妒凶狠，在厕所里把她害死，时间是正月十五日，所以她成为厕神，一般于每年正月“显灵”，信奉者每年元宵节夜晚在自己家厕所中迎请，卜问吉凶，或嬉闹。唐代扶乩所请的神仙一般都是紫姑，到宋代所请的仙已不限于紫姑，或者是别的仙，或者仙仍是紫姑，但不一定是紫姑直接显灵，而由紫姑的侍臣来显迹，同时骗人骗钱为目的的有意的伪饰也多了起来。宋代洪迈在其《夷坚志》（卷四十二）中说：“紫姑仙之名，古所未有，至唐乃稍见之也。世但以箕插笔，使两人扶之，或书字于沙中，不过如是。有以木手作黑字者，固已甚异。”接着，洪迈介绍了当时更加奇异的一个扶乩者。其方法是求占者把自己所求之事写在纸上，然后密封，到了扶乩处，在门口焚烧纸钱，进行祷告。巫者所在的屋非常窄小，仅能站立，供奉着九位神，有玉虚真人，太乙真人，南华真人等，都是侍臣。求占者祷告完后，烧毁密封的求帖，而后进屋内，把笔和墨准备好，把纸摆在砚旁，而后巫和求占者一起出屋，在外边等候，过一会，听到里面有放笔声，一起进去看，已写下了神的名称。又出去等候，又听到放笔声。再进去看，纸上已写满字，且墨迹未干。凡所求问的，没有不回答者，每次问事不能超过三件，要收钱三百五十文。这位巫

者完全是故弄玄虚，以此来骗钱，他竟把道教中的真人参杂进来。表面看，墨字是玉虚、太乙、南华等真人写的，实际上屋内一定另藏着一个写字的人，屋子弄得如此窄小，写字时不让人看，都是便于隐瞒人的手段。

宋代由于大量文人参与到扶箕中来，从前的厕神紫姑已不能满足文人学士斗诗比文的要求，别的仙人也嫌虚无缥缈，无切近之感，而且文人们所要卜问的事，多属功名前程，国事政事，不同于以前妇女求问的蚕桑家务之事，所以要求所请的神仙也需有一定学问，巫者即便顺应这种意愿，改变所请神仙，所以到宋后期，历代死亡的名人学者，都可成为扶箕所请的神仙。宋代张世南《游宦纪闻》卷三：“世南少时，尝见亲朋间有请紫姑仙，以箸（筷子）插筲箕（淘米洗菜等用的竹器，形同簸箕）间，布（洒）灰棹（桌子）上画之。有能作诗词者，初间必先书姓名，皆近世文人，如于湖、石湖、止斋者。亦有能作诗赋、时论、记跋之类，往往敏而工。言祸福却多不验。”于湖即张孝祥，石湖即范成大，止斋即徐珣或陈傅良（二人称号同），都是已死的著名能诗善文的文人。明代陶宗仪《辍耕录》卷二十：“悬箕扶鸾召仙，往往皆古名人高士来格（降临），所作诗文，间有绝佳者，意（料想）必英爽不昧之鬼，依凭精魂以阐扬其灵性耳。友人携李（地

名)顾元凯舜举亦善此术,尝招一仙至,大书曰:‘独乐园主也,可命题。’众以咏诗请,鸾不停留,作成长篇,自非熟于史学者弗能焉。”随着明清科举的盛行,扶箕也在文人中盛行起来,赴试的举子既想通过扶箕而知道试题,又想通过扶箕知道自己应试的成败,若是不利,又要问为什么和补救的办法。平时作为一种娱乐形式,也要请仙来唱和和猜谜,或讲一些生活之事。明清时代,几乎每府每县的都市都有箕坛。

有关科举的扶乩,其回答多似隐语或谜语,这也是巫者随机应变的常用方式。清代袁枚《子不语》卷二十一:“康熙戊辰会试,举子求乩仙示题。乩仙书‘不知’二字。举子再拜,求曰:‘岂有神仙而不知之理?’乩仙乃大书曰:‘不知,不知,又不知。’众人大笑,以仙为无知也,而科题乃‘不知命,无以为君子也,三节。’”又“秀才求乩仙示题。仙书‘不可语’三字。众秀才若求不已,乃书曰:‘正在不可语上。’众愈不解,再求仙明示之,仙书一‘署’字。再叩之,则不应矣。已而题是‘知之者,不如好之者,一章。’”这是问科举题目的。问功名的多是问以后的前景,回答也多笼统。明董谷《碧里杂存下》:“成化中,杭郡庠生陈璟、陈珂,以功名事扶柁召仙,仙至,题诗曰:‘天风吹我上湖山,回首中原只惨颜。一纸灵符来野垄,又骑黄鹤到人间。’二生问‘前程如

何？’书曰：‘二子皆有成，但令弟更显达耳。’二生请问大仙姓名，书曰：‘吾，宋岳飞也，吾有心事，为子白之。’……二生曰：‘他日功名有成，即以此歌立石于庙。’又书曰：‘自颂功德，非臣子所宜，汝若立石，吾以雷霆碎之。’后璟中会试，为蜀府长史，珂中进士，至大理卿，果如其言。”

问科举、功名、生死、国事等问题，神仙的回答多似谶语，所以在当时一般都不知所云，后来发生了什么事之后，才往往从字形、谐音、比喻、象征、地域等各个方面去联系，在这种多方联系的情况下，很容易获得偶然的相符或相似，由此便惊叹神仙的灵验。清代纪昀《阅微草堂笔记》卷二十二记载，一个人问自己的寿数，回答是“甲子年华有二秋”，当时以为是六十二岁，因为一甲子是六十年，过了两年这人死了，人们才知道“二秋”是二年。清代袁枚《子不语》卷九记载，一个人年问寿，仙写下四句话，“气概文饶似，勋名卫国同，欣然还一笑，掷笔在秋红。”旁边注：“秋红，草名。”当时没有一个人知道是什么意思，后来这个人因弹劾一个叫朱藻的人而死，后人才知道“朱”以“红”来代替，“藻”以“草”来代替。“掷笔”指死，红和草可以附会为朱藻，但“秋”字怎么解？清代吴芾《客窗闲话初集》卷一记载，父子俩同时参加科举，因同时问鸾仙得失，仙写了四句话，告诉他们向南行，可

以遇到一个疯僧，问他即可。父子俩赶紧向南跑去，儿子年少跑得快，先追上一个疯僧，问这个僧人科举事，僧不回答，后拉住僧人的衣袖纠缠不休，僧瞪起眼大骂说：“入你娘的！中！”，儿子大怒，想打疯僧，经人劝阻方罢。科举结束，父亲登科，方才知道了疯僧话的意思。疯僧的这句话可以作种种理解，断句不同，意义也不同。其实本来别无用意，只是一句骂人的话，却被当成了玄言妙理。鸾仙不过也是刚看到一个疯僧向南走去，才让父子去追的。

科举时代，举子们多在祠庙寺观中预习功课，因此这些地方往往成为文人结社论诗的場所，其中多设有箕坛，举子们常与箕仙唱和，扶乩成了他们消遣和锻炼诗文的活动。所以箕仙被请来之后，不是解疑答难，而是即兴赋诗论文。《夷坚志》卷八载，吉州一个人邀请紫姑神作诗，正好他的妻子女儿在旁边，便请紫姑神以妻子女儿的手为题来赋诗，紫姑神不加思索，信笔写来，还颇有雅致，其诗是：“笑折樱桃力不禁，时攀杨柳弄春阴。管弦曲里歌声慢，星月楼前礼拜深。绣幕偷回双舞袖，绿衣闲整小眉心。秋来几度桃花褥，为忆相思，却针。”《阅微草堂笔记》卷十四载，一群预备课艺的举子在佟氏园扶乩，先问仙的姓名，回答是一首诗，“偶携女伴偶闲行，词客何劳问姓名？记否瑶台明月夜，有人嗔

唤许飞琼？”这算是登坛诗，众生又请求下坛诗词，又写道：“三面纱窗对水开，佟园还是旧楼台，东风吹绿池塘草，我到人间又一回。”众人私下议论：看诗的情调，较为凄惋，恐怕这仙是一个才女的香魂。忽然箕仙又写一首诗：“哀翁憔悴雪盈颠，傅粉薰香看少年，偶遣诸郎作痴梦，可怜真拜小婵娟。”

扶乩中还有相互猜谜和对对的，明代朱国桢《涌幢小品》卷二十三载，箕仙出了一个谜，让众人猜，“长十八，短十八，八个女儿低处立。混沌看来一个字，四面看来四个不。”让猜两个字。后来才知道是“楼米”二字。《客窗闲话初集》卷一载，有一个人不信箕仙，他到密室中写了点什么封书放在坛上，让箕仙猜里面写的是什麼，箕仙写了四句话作答，“立似沙弥合掌，坐如莲瓣微开，无知小子休弄乖，是你出身所在。”这人一看，大惊失色，众人打开封书一看，是一个‘戾’字。清代褚人获《坚瓠首集》卷二载，唐伯虎召乩仙，让其对“雪消狮子瘦”，乩仙写“月满兔儿肥”。又让对“七里山塘，行到半塘三里半”，对为“五溪蛮洞，经过中洞两溪中”。又有一个叫黄晔的人以“羊脂白玉天”为上句，让乩仙对下句，仙说下句当出在丁家巷的农夫口中，第二天黄晔去到了家巷，见一农夫正锄地，问说这是什么土，农夫回答：“鳝血黄泥土”。正好和“羊脂白玉

天”相对。

扶乩是鬼神信仰的产物，是很有中国特色的一种巫术。它是建立在精魂不灭，且无所不能，无所不知观念基础上的，扶乩所谓的神仙大多不是正统的鬼神，如日月山川和祖先等，它所求的神仙有着浓厚的民间性，甚至包括了狐狸精等动植物精怪。扶乩显然受到了道教的很大影响。

扶乩的初期形式，即借筷子或丁字木架在沙盘上写画，是有一定的客观道理的，在人们不理解这种现象的形成原因的情况下，自然会附会成那是鬼神的活动。筷子和丁字木架是用人手扶着的，我们这里姑且不论那后期的有意的、主动的移动，即使无意主动，如果人的思想及意念全部集中到手上，过一定的时间，两手便会在不知不觉中微动起来，自然手扶着的筷子或木架便会写画出什么来。我们可以做一个简单的实验。把食指放在桌上，再在食指上均衡地放一支铅笔，意念集中于铅笔上，过一段时间，铅笔便会上下摆动起来或干脆掉落。如果双手扶一支笔，笔尖悬空，过一段时间，笔也会自动写画起来。当然若要凭着意念去成文成字，是需要一定的修炼功夫的。后期扶乩中的专业巫者有些是经过修炼的。前期的一些临时扶乩者，写出的字人人不识，竟称为“天篆”，无非是抖动所致，不成字而已。清代庸讷居士的《咫闻录》中有一个学扶乩的故

事：一个著名画家马振，绘画瞎了眼。后来他设坛静坐，也学起扶乩来，每天修炼，坐到第四十九天时，眼睛能看到人影了，这时他悬手拿笔，笔能自动，开始时是“满纸画花”，又静坐了一个多月，再悬手拿笔，见笔“滚滚飞舞作圈”，连写了十八天，睁眼一看，所画的是“天神天将之像”，“眉目头面，手足身体，尽是圈成，而且一笔到底，并无粗细”。由此也可见，再进行修炼，也不会写出真正的字，画出真正的画来，不过是稍备形体而已。

后期的扶乩虽形式上没有大的变化，但已多是自动的写，其中的花样不能否认有现在所说的“特异功能”现象，但大多是附会和骗局。《庸闲斋笔记》卷十一载，新泾镇有一个刘猛将军庙，每当赛会时，四乡的乡民都要会聚在这里，人数达数万，喧哗拥挤。庙的左面有一桥，多年未修，快要倒坍了，为官者害怕赛会时人多拥挤，桥坏死人，便下令镇上的巡检禁开赛会，但乡民们不听劝阻，硬行禁止则有闹事的可能。后来一个姓陆的小吏设坛扶乩，借用猛将军的话，很容易地禁止了赛会。明世宗是个非常崇信扶乩的皇帝，曾下旨修建承天阁以事奉箕仙，吏部尚书熊端肃上言皇帝，说扶乩不足崇信，应该禁止，世宗大怒，竟使熊端肃削职为民。《明外史·陶仲文传》记载，蓝道行以扶乩术见世宗皇帝，皇帝

有什么疑问，总是把问题密封起来，让中官拿到箕坛上焚烧，然后让蓝道行回答，开始时的回答都牛头不对马嘴。皇帝责骂中官，说他们亵渎了神明，故而不灵。中官们害怕皇帝问罪，每次送去密封时，就先拆开让蓝道行看看，然后再焚烧，如此以来，蓝道行的回答便皆中旨意了。皇帝更加信任蓝道行，问蓝道行：“现在天下为什么久乱不治？”蓝道行借着箕仙的笔说：“是好人不用到底，坏人却不退却所致。”皇帝又问：“谁是好人，谁是坏人呢？”回答说：“好人如徐阶、杨傅等，坏人就是严嵩。”皇帝又说：“真是如此，那上仙为什么不治死他呢？”回答说：“要等皇帝自己去治他。”正好这时御史邹应龙上疏弹劾严嵩，皇帝便罢免了严嵩。由以上两例可以看出，从事扶乩的人也未必崇信扶乩，扶乩在多数情况下成了封建统治阶级和一些权谋家的权术工具。

女巫的驱邪巫术

人类不能完全掌握自己的命运，生活艰难坎坷，许多不顺心的事乃至有形无形的灾难从天而降，造成了人类的不安、烦恼、痛苦和悲哀。种种灾难的力量实在太太，而且无所不在，来去不定，别说古代，即使生活在科学化时代的现代人，仍有时不免疑虑，是否有种无形的力量在有意困扰、欺骗、愚弄和折磨自己？现在我们还常常可以听到或看到反映这种疑虑的言行，当一些人遇事不妙时，便会说：“碰到鬼啦。”“真悔气”，命运不佳，便会想到改变环境，改换工作，到国外去等等，以求躲开邪魔。现代人的疑虑在古人看来是毫无疑问的。古人把世界想象成充满邪魔，

一
理驱
的邪
解是
脱心

受险恶势力控制的世界。他们是在邪魔的眼皮底下生活，一举一动都有可能遭到邪魔的暗算。他们生活中的一切灾难、坎坷、不顺都是由邪魔造成的。他们完全把客观现象主观化了，把自然规律当作一种有预谋的人为现象。这样，古代人人为地在心理上造成了巨大压力，他们并不知道这是自己给自己凭空增加的负担，而只相信那是事实。

古人认识到人有灵魂之后，随之便生出了万物有灵的观念，日月山川、土石林木、草泽虫鱼、风雨雷电、旱涝病危，甚至过错、不祥、气体、恶梦等都是有思想能行动的自主物。这些东西都能或都常与人为难。人们不与它们做交易，简直就无法生存。古人主要通过两种途径来对待它们，一种是讨好请求式的，这就是奉供祭祀；另一种是驱赶命令式的，这就是驱邪。

古代祭祀的对象大体分为三类：天神、地祇和人鬼。天神指在天上的所有神灵，包括日月星辰等。地祇指在地上的神灵，包括山川林土等。人鬼指祖先英雄等。《周礼·春官·大宗伯》：“大宗伯之职，掌（掌管）建邦之天神、人鬼、地祇之礼。以吉礼事邦国之鬼神祇。以禋祀祀昊上帝，以实柴祀日月星辰，以槩燎祀司中（星名。文昌宫的第五星，主管人的寿命）、司命（星名。文昌宫的第四星，主管灾咎）、觋师（即箕星。主

管风)、雨师(即毕星。主管雨),以血祭祭社稷、五祀(树木之神句芒、西方司秋神蓐收、水神玄冥、火神祝融、土神后土)、五岳(中岳嵩山、东岳泰山、西岳华山、南岳衡山、北岳恒山),以豕沈祭山林川泽,以副辜祭四方百物,以肆裸享先王,以馈食享先王,……”上面提到的祭祀对象都属于国祭的对象,下层需要祭祀的对象更多,有门神、道路之神“行”、户神、灶神、中霭(堂室中央的烟道)、奥(室内西南隅)等。另外还有岁终合祭百神的“八蜡”等。树立众多的鬼神,以丰厚的供品恭敬地祭祀,完全是为了讨好这些鬼神,祈求他们降福于人而不要降灾于人。古人认为,不祭祀他们,他们便会给人以灾难。《左传·昭公七年》载,晋侯得了病,以为是鬼神作怪,便对晋国所应祭祀的鬼神都祭祀了一遍,结果三个月过去了,病情有增无减,有一天梦见一只黄熊进入他的二门。晋大夫韩子悄悄问郑国来的子产这是什么鬼作怪。子产同样认为是祭祀不周所致,他说:“过去尧在羽山杀死鲧,鲧变作一只黄熊进入羽渊之中,成为夏后氏郊祭天时的配祀对象,夏商周三代都祭祀他,现在晋国是盟主,可能没有祭祀他吧。”于是韩子祭祀鲧,晋侯的病便好了。郑国的伯有是早年死去的,后来郑国人突然相传看见了伯有之鬼,杀害伯有的两个人也相继死去,于是子产便立伯有的儿子为大夫,使他

建立宗庙来祭祀伯有，子产说：“鬼有了归处（指得到祭祀），就不会与人为害，我这种做法就是让他有归处”。^①

祭祀与驱邪的对象大致上是有区别的，天神只是祭祀对象，驱邪不针对它们，地祇的大部也只是祭祀对象，如社稷、五岳等，山林川泽等既是祭祀对象，又是驱邪对象，但两者并非一体，祭祀针对的是神，而驱邪针对的是怪。树木之神是句芒，而树木之怪是毕方，句芒是就树木有利于人的特点确立的，因而成为祭祀对象，而毕方是就树木能造成灾害（火灾）的特点确立的，因而是驱邪的对象。又如水神称玄冥，是祭祀对象，水怪或称水精是罔象，是驱邪对象。国祭的山神有五岳，各地也都有山神庙，祭祀本地之山神。而山精、山怪又有魍魉、夔、梟阳等，是驱邪对象。人鬼的区分不严格，没有固定界线，对于人鬼的作害，有时祭祀，有时采用驱邪的方式。定期祭祀和定期驱邪的对象中，都有人鬼。其他如恶梦、不祥、咎（过错）等灾害性对象，则只是驱邪的对象。

在我国古代，祭祀是由祝来主持的，而驱邪则是巫覡的事。《周礼·天官·女祝》：“女祝掌（掌管）王后之内祭祀。”这是说王后宫内的小的私家

^① 参见《左传·昭公七年》。

祭祀是由女祝主持的。《周礼·春官·大祝》：“大祝掌（掌管）六祝之辞，以事鬼、神、示（祇），祈福祥，求永贞。……掌六祈以同鬼、神、示。……辨九祭。一曰命祭，二曰衍祭，三曰炮祭，四曰周祭，五曰振祭，六曰擯祭，七曰绝祭，八曰缭祭，九曰共祭。”《周礼·春官·小祝》：“小祝掌小祭祀。……凡外内小祭祀，小丧纪，小会同，小军旅，掌事焉。”据《周礼》，男巫的职责有四项，一是在望祀、望衍这两种祭祀中担任招神任务；二是驱逐疫厉；三是驱逐疾病；四是王吊时，走在前面以驱除不祥。^①女巫的职责是掌管驱除邪魔不祥的“祓”，消除旱灾，王后吊时，走在前以驱除不祥，凡国家有大灾，都由她来驱除。^②由此可见，巫的主要任务是驱邪除灾的，而且大的驱邪除灾活动都是由女巫掌管的。

驱邪依据时间关系可以分为定期的和不定期的两种。不定期驱邪是不管什么时候，只要出现灾难，如旱灾、涝灾、疾病、歉收、火灾等时，就进行驱邪。定期驱邪是一年中规定固定的时间，如年终、季节转换时期等进行驱邪，而不管这时有没有明显的灾难。即使生活很平安也要进行。

① 参见《周礼·春官·男巫》。

② 参见《周礼·春官·女巫》。

驱邪的前提是认为人们的所有或者绝大部分灾难、苦恼、不幸是由邪魔造成的。在新几内亚和新不列颠之间的鲁克岛上，人们认为灾难都是由魔鬼制造的，灾难来到时，岛上所有的人都集中到一起，又骂又喊，并用棍子在空中乱舞，以求赶走魔鬼，他们就这样边喊边打地一步步把魔鬼赶到海边，到了海边，就更加劲地喊，加劲地打，把魔鬼赶下海中。新不列颠的土人把疾病、旱灾、歉收，总之，一切灾祸，都看作是妖精作怪。当许多人生病、死亡时，所有人都拿着树枝木棍，趁着月光走到地里，一边狂喊，一边打地踩地，一直到第二天早晨。他们认为这样就可以赶走妖精，保住人的生命。住在西南太平洋上新喀里多尼亚岛的土人们，认为一切邪恶都由一个力量强大的恶魔造成，所以，他们常常挖一个大坑，全族聚在坑的周围咒骂恶魔，之后立即用土把坑填平，并一面踩坑顶，一面大喊，他们称此为“埋妖精”。西里伯斯的米纳哈萨居民，遇到某个村子出现一连串灾害或严重瘟疫时，他们认为是魔鬼入侵村子，必须进行驱逐魔鬼的战斗。所以，在某一天早晨，所有的人都把家里的东西带上离开家，到村外临时建造小屋居住，在这里居住好几天，献祭品，准备进行最后决斗，到时，所有男子，都戴上假面具或涂黑脸，带上剑、枪、矛、笄帚等武器，偷偷地摸入无人居住的村子，

然后发一声信号，大家一起怒气冲冲地到处乱窜，在街上，在屋里，一边喊，一边敲打墙壁、门窗，驱赶魔鬼。祭司和一些人带着圣火，围着每家的屋子转几遍，围着进房的楼梯走三遍，然后把火拿到厨房里，在这里燃烧三天，这样就把魔鬼赶走了，大家一致高兴，重新搬回村子居住。^①

古代人相信邪魔无所不在，相信一切灾难都由邪魔造成，同时也相信邪魔能被赶走，对于驱邪的作用毫无疑议。在没有驱邪的时候，他们生活得战战兢兢，唯恐落入邪魔的圈套，而在驱邪之后，则确信身边已无邪魔，生活得轻松而坦然。可以看出，从开始的有邪魔到驱邪后的无邪魔，从开始的惶恐不安到最后的心底坦然，事实上自始至终都是一种心理活动过程。邪魔的存在与作乱是人为地为自己增加的一种心理压力，而驱邪便使这种心理压力得到了解脱。《晏子春秋》记载，齐景公因水而得病，卧床十几日，一天晚上梦见与两个太阳争斗，自己失败。晏子早朝时，齐景公对他说：“昨晚梦见与两个太阳争斗而失败，我是不是快要死了？”晏子说：“请允许我召来占梦的人解释。”晏子出到二门外召来占梦者。告诉他景公做梦情况，占梦者说：“回去拿来释梦书为其解释。”晏子说：“不必回去拿书，景公的病属于阴，

① 詹·乔·弗雷泽：《金枝》下册，第784—785页。

而太阳属于阳，一阴没有战胜二阳，所以，景公的病将要好了。你就以此来回答。”占梦者进去后，如晏子所言而回答，过了三天景公的病就好了。景公要赐赏占梦者，占梦者说：“这是晏子教我说的。”后来晏子对景公说：“用占梦者的话来解解，才有益，若是我说，你不会相信”。这个故事中，齐景公以一个梦来怀疑自己将死，心理上产生了极大压力，晏子通过一定方式（占梦者解释）处理之后，齐景公立即解脱了压力，病也好了。驱邪的道理有似于此。《管子》记载，齐公到野外草泽中打猎，看到一个怪物，穿着紫色衣裳，大如车毂，长如车辕，拱手而站在那里。回去后，惊吓成病，几个月不能出朝，有一个叫“皇子”的人对齐公说：“物那里能伤害你，是你自己伤害自己，你所看到的是泽神委蛇，只有霸主才能看到它。”于是齐公高兴地大笑不止，不到一天，他的病全好了。可以想见，齐公之病，也是因为幻觉之类而人为造成的，实质上是一种心理病。皇子投其所好，说只有霸主才能看见。因而使齐公完全解除了心理压力，病自然也随之而愈。《风俗通义》载，应劭祖父郴，一天请主簿杜宣喝酒，当时北面墙壁上挂着红色弩弓，正好照在杜宣的酒杯中，就同杯中有蛇一样，杜宣既害怕又恶心，但不敢不喝。当天，便觉胸腹疼痛，饮食难咽，百般攻治，不能痊愈。后来郴到杜宣家，问其病

因，说：“酒杯中的蛇到了我肚子里。”柳回家后看到悬弩，心想必定是这造成的，于是让人用车把杜宣接来，在上次饮酒的地方设酒，酒杯中又出现蛇，因对杜宣说：“这是壁上的弩的影子，并非怪物。”于是杜宣的心病消除，病也好了。^①

英属东非的阿基库尤人认为，刚刚被杀害的人的灵魂会非常痛恨地追逐凶手而且折磨他，杀人者以及其整个群体都必须提防这一鬼魂的侵扰。如果某个杀人犯到村里居住，在某个家庭同一家人吃饭，那么同凶手在一起的这家人就会蒙受灾难。如果没有巫师及时来驱除鬼魂，全家人都会死掉。凶手睡过的兽皮，如果再有人睡上去，就会被害。所以，巫医被请来为这间屋及其主人驱邪。驱邪之后就毫无危险了。在卡尔尼科巴，人们用猪血涂满被认为有魔鬼缠身的人的全身，并且用树枝来抽打，将魔鬼除掉，他们认为，魔鬼会象苍蝇一样从这人身上被赶到树叶上，然后，他们把树叶叠起来再用某种绳子绑住，由一个专职祓除妖魔的人来施行抽打，随着树叶的每次抽击，被妖魔缠身的人脸贴地趴下，用刺耳的尖叫声喊道：“这里有个魔鬼！”这是夜间进行的，黎明之前，他们把装着附有魔鬼的树叶的袋子都扔进大海。而后人们（包括被魔鬼缠过身的人）都轻

① 参见《风俗通义·怪神》。

松愉快地生活，免除了驱邪前的一切恐惧和担忧。在新几内亚瓦尼盖拉河河口的部落中，在驱逐鬼魂的仪式以前，杀过人的人被认为是不纯洁的，他们对被杀人的灵魂怀有极大的恐惧。杀人后，杀人者马上要将自己的武器清洗干净，之后才允许回到村里。他坐在截短了的献祭圆木上，谁也不会接近他，人们专门为他准备一间房子，让两三个小孩来侍候他。他只能吃烤香蕉的中段，在隔离的第三天，朋友们为他准备一个小型宴会，给他做一些新的兜裆布。第二天，杀人者配戴上他全部做好的饰物以及杀人的标记，全副武装出发到村里去游街夸耀。再后一天，组织一次狩猎，从猎物中挑出一只大袋鼠，将它剖开，用脾和肝擦洗杀人者的背。然后，他郑重其事地走近水里，叉开腿站在水里洗涤自己。而后一天的拂晓前，他全副武装，冲出自己的房子，大声喊着被杀者的名字，直到满意地认为已经完全吓住了死者的灵魂之后，他才回到自己的房里去，抽打地板并点火，以免灵魂藏在房里。到此，他的驱邪活动宣告完成，毫无危险了，这样他就能进妻子的房子了。^①

定期驱邪是由随时驱邪演变来的，最古的驱邪形式只有随时驱邪，即人得病、发生火灾等等

① J·C·弗雷泽：《魔鬼的律师》第111—113、121—122页。

情况，人们认为是邪魔作乱，故而驱逐邪魔。但是这样驱邪的缺陷是灾难已经发生，损失已经形成，驱邪的作用只能是制止邪魔继续作乱，而不能挽回所造成的损失。而且这种针对性很强的驱邪，在古人邪魔无所不在，无时不有的心理上，实在影响太小。在一时一事上驱走了邪魔，并不能给他们增加多少安全感。他们在出行的时候，在晚上的时候，在野外的时候，都时时有一种遭受邪魔袭击的恐惧感。他们的庄稼，他们的房屋；他们的财产，都随时可能遭到损害。所以他们迫切需要一种有长期效果的措施来使他们获得长期的安全。这是一种着眼于未来的企望。而且经过长时间的与邪魔的混存，他们自觉无论是人还是房屋等都积累了一定的邪魔的影响，到一定时期，需要进行一下总清除。于是便产生了定期驱邪的巫术。定期驱邪巫术突出地表现了驱邪巫术的实质，即它是古人的一种心理解脱方式。

我国古代有两大定期驱邪巫术，即祓与雩，祓在春季进行，全体人员到河流中用香草洗浴，清除积累于身上的凶邪，以崭新的姿态，轻松地迎接新的生活。雩是每季都要举行，主要驱逐房屋等处的邪魔，雩之后，人们便可放心地居住了。

综观世界各民族的定期驱邪巫术，都有一个附带的特点，就是或者在驱邪之前，或者在驱邪

之后，有一个普遍的开放时期，在这个时期内，人们抛弃一切社会约束，无所顾忌地尽情欢乐，个人的一切烦恼、痛苦似乎一下子得到了完全清除。人们不算大罪的过错一律不予追究，不加处分。几内亚的黑人每年专门划出一个时间，举行隆重的驱除他们城镇魔鬼的驱邪仪式。在黄金海岸的阿克姆城，先有八天的节日，随后才举行这种每年一次的驱邪，在节日里，人人跳跃、舞蹈、歌唱，尽情欢乐，无所顾忌，胆大包天，他们完全可以自由讽刺，说坏话全无限制，可以随意地说出长辈和下辈的缺点、丑行和作伪，而不受处罚，甚至毫无阻拦。第八天到了时，他们才带着悲戚的喊声，用棍子、石头和其他顺手的东西来驱邪。他们把邪魔赶出城外相当远之后才回来。在日本东京，一般一年举行一次定期驱邪，尤其是遇到大量的或人或家畜死亡时。他们认为死亡的原因是某些人的邪气作祟，如因叛国、反叛、企图谋害国王、将军、公侯而被判处死刑的人，他们为了报复所受到的处分，立意毁坏一切东西，为此，人们制定了定期驱邪巫术。仪式一般在二月二十五日举行。即新年开始后一个月。“这当中一个月是各种宴会作乐、普遍解禁的时候。整整一个月中，官府大印印面朝下地封在箱子里，法律也好象是睡觉去了。所有的法庭都关了门，欠债人也不许逮捕，象小偷小摸、打架闹事之类的

小罪，也不加处分，只有叛国谋杀的罪行才予以追究，犯事人暂且拘留，等到大印启封时再说。”^①易洛魁人在新年开始时要举行一个“梦节”，即定期驱邪仪式，全部仪式要举行好几天，甚至好几个星期。“男人妇女，各种各样的打扮，走家串户，遇见什么都摔掉扔掉。这是人们可以放任不羁的时候；这些人都算是疯子，对他们的所做所为可以不负任何责任。因此，许多人都乘着这个机会报复旧仇，痛打所恨的人，用冰水浇透他们。把垃圾和热灰撒在他们身上。有些人抓起点燃的火把或炭，把它们扔到他们遇见的第一个人身上。唯一逃避迫害者的办法是要猜到他们想干什么。节日中有一天举行把妖精从屋里赶出去的仪式。男人都披着野兽皮，脸上戴着相貌凶恶的假面具，手上拿着乌龟壳，他们挨家挨户闹得惊人；他们在每家屋里从火里拿一些柴火，用手把炭灰撒在地上。节日前有一个普遍的忏悔，也许是为公众驱除邪气作准备的；是解除人们道德负担的方法。这些负担可以收集起来扔掉。”^②印度东北部的荷族人在一年收谷入仓时举行驱邪仪式，为了除妖，男女老少列队走遍全村，一边唱粗野的歌，大声喊叫，一边拿着大棒，直到他们觉得妖精已肯定被赶走为止。“然后，他们大摆宴席，痛饮米酒，

① 《金枝》下册，第797页。

② 同上书，第791页。

直至纵情放荡，相闹一通。这时，节日成了狂欢节，仆人忘了对主人应尽的职责，孩子忘了对父母的孝敬，男子忘了对妇女的尊重，妇女全然忘了谦逊、娇柔与和淑的观念，大家都成了狂热酗酒之徒。在平常，荷人举止都是安静沉默的，对妇女恭敬温和。但是在这个节日上，他们的性情好象一下子都变了。儿子、女儿用粗话骂父母，父母对孩子也是一样；男女之间放纵情欲几乎成了禽兽。”^①我国许多少数民族每年三月要举行一次盛会，以驱除过去十二个月积累的一切邪魔。驱邪时，在一陶制大缸里装满火药、石块和碎铁块，埋在地下，接上导火线，然后点燃导火线，缸内火药立即爆炸。石子、铁片乱飞，表示一年的疾病和灾害被炸飞裂。而后是长时间的狂欢和醉酒。我国古代每年三月的第一个巳日，即上巳日要举行驱邪仪式，称作“祓”、“禊”或“祓禊”。这一仪式也是和狂欢饮酒结合在一起的。《论语·先进》：“暮春者，春服既成，冠者（成年人）五六人，童子六七人，浴乎沂，风乎舞雩，咏而归。”这就是描写禊事的，一派欢乐愉快的景象。在沐浴祓除之后，人们宴饮游玩，而且还要赋诗行令，达官贵人、文人骚客们把酒杯放在弯曲环绕的小水渠里，让它随波泛流，流到谁的面前，

^① 《金枝》下册，第795页。

谁就取来喝掉杯中的酒，这就是有名的“曲水流觞”。我国著名书法家王羲之的《兰亭集序》记述的就是他和朋友们禊事节的宴饮盛况。《西京杂记》：“三月上巳，九月重阳，士女游戏，就此祓禊登高。”《荆楚岁时记》：“三月三日，士民并出江渚池沼间，为流杯曲水之饮。”杜甫《丽人行》：“三月三日天气新，长安水边多丽人。”元白朴杂剧《墙头马上》：“今日乃三月初八日，上巳节令，洛阳王孙士女，倾城玩赏。”从这些描写看，历代的禊事活动中，人们都是要尽情欢乐的。


这种或者在驱邪之前，或者在驱邪之后，或者与驱邪并行的放荡不羁，尽情欢乐的活动，都是人们长期的心理压力得到解脱的表现。在驱邪的前几天欢乐的，他们为即将能驱走邪魔而兴奋，同时相信邪魔马上就能驱走，此时它已来不及纠缠人的过错，即将举行的仪式会使一切危险一笔勾销。在驱邪后放肆欢乐的，他们认为邪魔已被驱走，可以从长期的惊恐压抑中解脱出来，再没有什么可以给自己以危害，而且正因为他们长期被充满妖魔的气氛苦恼，受着无尽的约束，现在一经驱除，便会在冲动中超越习俗和道德所规定的界线。如此看来，驱邪对于古人来说是意义重大的，它的作用就是使人们从长期的沉重的精神负担和心理压力中解脱出来，轻松愉快地以崭新的面貌迎接新的生活。

祓是我国古代驱除凶恶秽邪的巫术仪式。《说文解字·示部》：“祓，除恶祭也。”凡是凶邪灾异之事都可用祓的仪式驱除。《左传·昭公十八年》记载，郑国发生大火，郑子产“祓禳于四方，振除火灾”。这是以祓的仪式来驱除火灾。

《左传·僖公六年》载，许国国君投降楚武王，并送给楚武王玉璧，武王“受（接受）其璧而祓之”。杜预注：“祓，除凶之礼。”这是为许君驱除凶邪。《左传·襄公二十九年》载，鲁襄公在楚国，楚国让襄公亲自为死者送衣被，襄公“乃使巫以桃茆先祓殡”。巫指女巫，桃茆，桃木柄的扫帚。茆指苕帚。殡，待葬之柩。这是以祓的仪式驱除柩的凶邪。

祓后来又发展出定期仪式，《周礼·春官·女巫》：“女巫掌（掌管）岁时祓除蠶浴。”岁时指一定的时节，“蠶浴”即用香草、草药洗浴，是祓的主要内容。这种除邪仪式是由女巫主持的。定期的祓的巫术仪式最著名而延续最久的是三月上巳日（后演变为三月三日）的祓节。前面说过，这个节又称“禊”，或称“祓禊”。届时，男女老少都要在住地附近的河流中用香草洗浴，以为这样便可洗去积累的所有凶邪。洗浴完毕，是狂欢和饮酒。三月上巳节，或叫三月三，历代延续，至今一些地区仍在施行。古代文献也多有记载，《后汉

书·礼仪志上》：“是月（三月）上巳，官民皆絜于东流水上。曰洗濯祓除。去宿垢疾，为大絜。”《宋书·礼仪志》：“郑国之俗，三月上巳，之（到）溱洧两水之上，招魂续魄，秉兰草，拂不祥。”

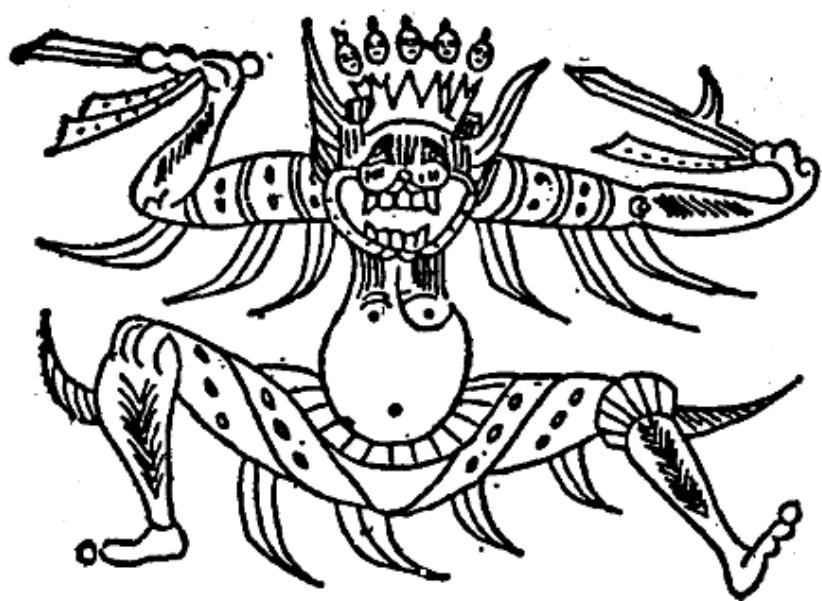
雉是驱除疫鬼的巫术仪式，它起源很早，在殷墟卜辞中已有记载，卜辞中写作“寢”，从记载看，内容是以人牲或物牲，搜索宅室，以驱逐疫鬼。“寢”字由三部分组成，宀、九和殳，“宀”是古“宅”字，①《说文解字·宀部》：“宀，交覆深屋也。象形。”篆文作，象屋正面形。九与鬼古代声近通用，《礼记·明堂位》的“鬼侯”，《史记·殷本纪》作“九侯”，“轨”字以“九”为声符，读音却同于鬼，说明古代九字读音同鬼。《说文解字·殳部》：“殳，以杖殊人也。”②段玉裁注：“殊，断也。‘以杖殊人’者，谓以杖隔远之。”殳的本义是用杖向远处驱赶。“寢”字从殳，谓用杖把鬼（九即鬼字）驱赶到远处，上加“宀”，表示在宅室之内。又，周代的雉是由方相氏主持的，雉时，方相氏头上蒙着熊皮。汉代人郑玄注《周礼·夏官·方相氏》说：“方相氏头蒙熊皮就象今天（汉代）的魃头。”清孙诒让正义说：“云如今魃头也者，《御览·礼仪部》（《太平御览·礼仪部》）引《风俗通》云：‘俗说，亡人（死亡的人）魂气飞扬，故

① 详见于省吾《甲骨文字释林·释宀》。

② “杖”字依段注改。

作魑头以存之；言头体魑魑然盛大也。或谓魑头为“触圻”，殊方语也。’案：魑正字当作颠。《说文·页部》云：‘颠，丑也。今逐疫有颠头。’《淮南子·精神训》：‘祝毛嫱西施犹颠丑也。’高注（高诱注）云：‘颠，头也。方相氏黄金四目，衣赭，稀世之颠貌，非生人也。但具像耳目。’字又作俱。《荀子·非相篇》：‘仲尼之状，面如蒙俱。’杨注（杨倞注）云：‘俱，方相也。’又引韩侍郎云：‘四目为方相，两目为俱。《慎子》曰：“毛嫱西施，天下之至姣也，衣之以衣俱，则见之者皆走也。”’盖周时谓方相所蒙熊皮，黄金四目，为皮俱，汉魑头，即周之皮俱，故郑援以为证也。”卜辞中有一个字，写作𠩺，郭沫若说：此字“象人戴面具之形，当是魑之初文。此字，正头体魑魑然盛大，但具像耳目，而与韩侍郎两目为俱之说尤合。得此字，可知魑头之俗，实自殷代以来矣。”①𠩺又写作𠩺，《论语·乡党》：“乡人𠩺，朝服而立于阼阶。”《礼记·郊特牲》作“乡人𠩺，孔子朝服立于阼阶”。郑玄注：“𠩺，强鬼也。谓时𠩺，索室驱疫逐强鬼也。𠩺，或为献，或为𠩺。”《太平御览》卷529引《世本》：“微作𠩺。”注：“微者，殷王八世孙也。𠩺者，强死鬼也。谓时𠩺，索室驱疫，逐强死鬼也。”由此可见，𠩺的巫术仪式，在殷商时已有，是毫无疑问的。

① 详见《通纂考释》第108页。



沂南汉墓画像石刻驱鬼神兽

据《礼记·月令》，在周代，一年要进行三次雩。第一次在季春举行，称“国雩”，是天子和诸侯代表国家举行的。第二次是在仲秋举行，是只有天子举行，诸侯以下不举行。第三次是在季冬，即年终，是全国上下一起举行的，称“大雩”。

周代的雩，有一个领导者和主角，称作“方相氏”，举行雩的时候，方相氏身上蒙着熊皮，带着有四只金黄色眼睛的面具，穿着黑色的上衣和红色的裤子。一手拿着戈，一手拿着盾，带领大队人马在房室的各个角落，一边挥舞戈和盾，一边狂喊，以此来驱逐疫鬼。方相氏打扮的如此奇特，目的是惊走疫鬼。周代方相氏还有一个职责也是驱邪，即丧葬时，走在丧葬队伍的前面，驱逐凶邪，为丧葬队伍开道，到了墓地后，方相氏

先跳入墓圻中，挥舞戈以击打四个角落，以驱逐木石之怪方良。^①

周代在季春、仲秋、季冬三个季节举行雩，为什么要在这三个季节举行呢？汉郑玄在《礼记》注中讲了其中的道理。季春是春季三个月中的最后一个月，到这个月，夏季即将来临，阴冷寒凉之气应该退却，让位于阳热之气，如果到此月阴气还不退却，即阴气还很盛，那就会给人带来灾害。郑玄又具体说，所谓给人带来灾害是指：这个月，太阳向右行（天体为阳，日月和五个行星相对于天体来说，是阴，所以太阳向右行，也即阴气向右行^②）。要经过昴星，而昴星有大陵积尸之气，即有埋积尸体的大坟墓所形成的那种凶气，这种凶气受太阳所代表的阴气的诱引，如果泄漏出来，那么厉鬼也会随之而出，所以要进行雩，这时的雩，是制止阴气的。^③

仲秋是秋季三个月中的第二个月，这个月正好与季春相反，是阳热暑炎之气应该衰退，因为已接近冬季了。如果暑热之气不衰退，那么也将给人带来灾难。郑玄又具体地说，这个月阳气左行，也即天体左旋，北斗星是行星，随天体而左旋，北斗星的斗柄停留在昴星和毕星之处，昴

① 参见《周礼·夏官·方相氏》。

② 参见《礼记·月令·季春之月》孔颖达疏。

③ 同上书，郑玄注。

星的大陵积尸之气受阳气诱引，如果泄漏出来，厉鬼也会随之而出，给人带来灾难，所以仲秋也要举行雩。此雩只天子举行，据孔颖达疏说，是因为阳气是君的象征。

季冬是冬季三个月中的最后一个月，在这个月，阴气向右行，也即太阳向右行，要经历虚星和危星两颗星，而虚危两星有坟墓凶气，而且虚危两星附近的司命、司禄、司危、司中等星是鬼官之长，这些凶气会变成厉鬼，随着季冬强盛的阴气出来，给人以灾害，所以要举行大雩，以此来阻止阴气。

郑玄所述的雩在时间确定上的原因可以说一半正确，一半虚妄。雩选择在气候转换的季节举行，人们担心阴气和阳气的交替不能正常进行，该退不退，该进不进，所以举行雩，以此来促使气候正常转换，阴气该退时阻止它增长，阳气该衰落时促使它消亡，这应该是科学的合理的解释。气候的转换容易增加死亡率，尤其是在吃、穿、住等条件都很差的原始人及古代人中。可以想象，原始人每逢季节转换时，都会大量死亡，特别是气候转换不正常时，更会如此。当然，原始人不会认识到这是自然现象，他们认为这是妖魔纷涌而出，与人为害的结果，所以必须驱除妖魔，因而就产生了定期的驱邪仪式。世界各民族的定期驱邪仪式的举行一般与季节的明显转换一致，就

说明了这一道理。阿拉斯加最北部巴罗角的爱斯基摩人，选择在冬季即将结束，太阳重新出现时进行驱邪。纽芬·兰的爱斯基摩人认为，深秋时分，海上的冰将要封死而还没有封死的时候，无数妖精会全部出笼，他们在这时举行驱邪仪式。秘鲁的印加印第安人，选择雨季即将开始的九月举行驱邪，因为下头几场雨，常常有很多疾病产生。卡尔尼科巴岛上的居民每年旱季开始时，用一只船的模型装载妖魔，他们走遍所有村庄，把妖魔从小屋里赶出，赶上这个船，然后把船放入水中飘走。由于农业季节与自然节令的变化是相应的，所以进入农业时代的民族多以农业季节如播种、收获等为标志，举行驱邪。新几内亚东南部的基里威纳，是在新山药收获后进行驱邪。印度东北部的荷族人是在谷物入仓后驱邪。有些兴都库什氏族是在收割大秋作物后驱邪。

对于季节转换时期特别多的疾病、死亡等灾难，原始人以及古人总要以自己的观念出发来作出解释，我国古代很早就认为星象决定着人的命运，由此产生了所谓“命”、“天命”等概念，在疾病大量生发，死亡大量出现时，他们自然会想到决定一切的天，决定一切的星象，一看天象，这一灾难深重的季节，正是太阳经历昴星的时期，因此，便想象是昴星有凶气，这凶气乘太阳经过时散发出来，魔鬼随之而出，造成了人类无数的

灾难。灾难重重的时节，一看天象，北斗斗柄正指向昴星和毕星，便认为昴毕两星也有凶气散发。灾难倍生之时，太阳正好经过虚危两星，便认为是虚危两星放出了厉鬼，造成了灾难。这就是郑玄在具体解说时所说现象形成的原因。

发展到汉代，一般只在年终举行大雩，在继承周代体制的基础上，发展得更加隆重盛大了。汉代之雩，仍以方相氏为主帅，又称作“逐疫”。方相氏还是身披熊皮，穿着黑色上衣和红色裤子，一手拿戈，一手拿盾，戴的面具仍有金黄色的四只眼，不过更加庞大，丑恶无比，称作“颠头”。《说文解字·页部》：“颠，丑也。从页，其声。今逐疫有颠头。”作者许慎是东汉人，这里说的今，即指汉代。对于方相氏面具丑恶恐惧的程度，《慎子》作过一个比喻，说毛嫱和西施是天下最美的女子，但是让她们戴上方相面具，那么看见的人都会逃跑掉。汉代的雩有了完整系统的《方相舞》和《十二兽舞》，都是很凶猛激烈的舞蹈。除方相氏外，参加雩仪的有十二兽，即由人装扮的有毛有角的十二个野兽。还有一百二十个十岁至十二岁的宫内太监的子弟，称作“侏子”，他们头上包着红色头巾，身穿黑色衣裤，手里拿着鼗鼓。又有男巫女巫手拿辟邪器具。有桃木作的苕帚，还有桃木弓和用荆棘作的箭。仪式一开始，由宫内

太监领唱，偃子和唱：

甲作吃殂（“吃”前是神兽的名字，后是被驱逐的厉鬼的名字。下同），腓胃吃虎，雄伯吃魅，腾简吃不祥，揽诸吃咎，伯奇吃梦，强梁、祖明共吃磔死寄生，委随吃观，错断吃巨，穷奇、腾根共吃蛊。让十二个神追逐凶恶，撕裂你（厉鬼）的身躯，折断你的肢体，粉碎你的肉，抽出你的肺和肠！你不赶快走，留下当口粮。

唱完之后，跳《方相舞》和《十二兽舞》，向四处高声喊叫，拿着火光迸裂的火把在宫庭各角落搜索三遍，然后把疫鬼送出端门，端门外有骑快马的人接火把，再传给骑兵，骑兵带火把扔到洛水中。表明疫鬼被彻底赶走。

汉代张衡在《东京赋》中，对汉代大傩作过形象的描述，译文如下：

至于那年终举行大傩，驱除众厉鬼。方相氏拿着钱，女巫、男巫操着桃木荝帚。一万个偃子，头裹红巾，身穿黑衣。桃木做的弓，荆棘做的箭，毫无目标地射击，箭头象飞沙，似细雨，刚硬顽强之鬼尽皆死亡。象火光飞驰，似行星坠流，驱逐恶鬼到四荒

之地。然后飞升天池，直渡飞梁，斩魑魅，^①击獠狂。杀蜺蛇，戮方良。把耕父囚禁到清冷，把女魃溺死在神潢。杀死夔魃与罔像，消灭野仲和游光。八方神灵都被震撼，更无论魃螭与毕方。以度朔山为防塞，让郁垒、神荼二神守卫，二神手操苇做的绳索，审察各个角落，以便捉拿逃跑遗漏之鬼。^② 京城 的房室寂静而清洁。毫无疫厉。

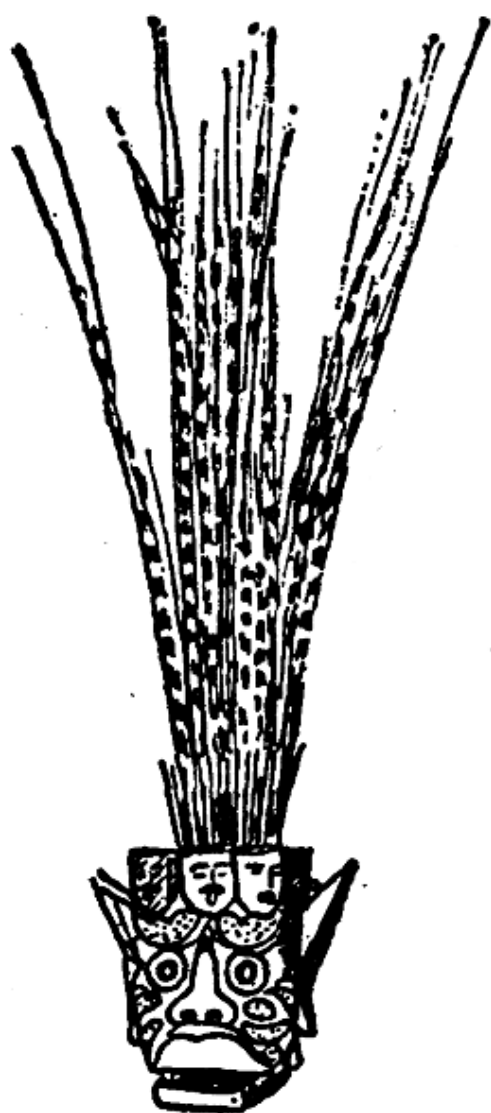
张衡的描述有一定夸张成分，但表现出了大傩时气势宏壮，紧张激烈的气氛。

傩发展到宋代，有了很大变化。宫廷里的傩，没有了方相氏、十二兽及侏子等人员，而换上了“将军”、“判官”、“钟馗”、“小妹”、“土地”、“灶神”等，共有一千多人参加。增加了艺术表演的色彩，内容有了一定情节。民间傩的内容也丰富起来，北宋政和年间举行大傩时，下桂府（今桂林一带）进贡了一套面具，一共八百件，有老、幼、姘、媼等各种形象，没有一个相同的。

驱邪巫术要使用许多驱邪的器具，有些器具

① 魑魅、鬼怪。下文中獠狂、蜺蛇、方良、耕父、女魃、夔魃、罔像、野仲、游光、魃螭、毕方，都是被驱逐的鬼怪名。

② 传说上古时，有荼与郁垒兄弟二人，专能捉鬼，住在度朔山，审察百鬼，有与人为害者，用苇绳绑住喂虎。见《风俗通义·礼典》。



江西傩面具

本身便具有驱邪辟凶的神秘力量，其中运用最广泛，渊源久远的是桃木，古人认为桃木本身有驱邪除厉的作用。古代君王到臣下处为臣下吊丧，为了免受魔鬼邪气袭击，要使巫和祝拿着桃木柄苕帚在前面驱邪。《礼记·檀弓下》：“君临臣丧，以巫祝桃茢执戈，（鬼）恶之也。”郑玄注：“桃，鬼所恶。茢，萑苕。可扫不祥。”这是丧事中用桃木驱邪。古代有藏冰制，即在寒冬凿出冰块，藏在深山幽谷

中，到夏天时，拿出来用于祭祀、食用和丧葬中洗尸。往出拿冰的时候，要把桃木做的弓和荆棘做的箭放在藏冰室的门口，以驱除冰块的邪气。古代会盟时，割牛耳朵，滴血于盘中，在嘴含之前，先要用以桃木为柄的苕帚拂扫血，这是驱除血的邪气。《周礼·夏官·戎右》：“盟则以玉

敦辟盟，遂役之。赞牛耳，桃茢。”郑玄注：“尸盟者，割牛耳取血助为之，及血在敦中，以桃茢拂之，又助之也。……桃，鬼所畏也。茢，苕帚。所以扫不祥。”

桃木为什么会有驱邪逐鬼的神力？古代有几种说法。一种认为“桃”与“逃”谐音，故有了可以使凶邪逃离的神力。《左传·昭公四年》：“其出之（指冰）也，桃弧（以桃木为弓）棘矢（用荆棘做的箭），以除其灾。”孔颖达疏引服虔：“桃，所以逃凶也。”另一种认为古代英雄羿是被桃木棍打死的，因此，所有的鬼都害怕桃木。《淮南子·诠言训》：“羿死于桃棗。”高诱注：“棗，大杖，以桃木为之，以（用它）击杀羿，由是以来鬼畏桃也。”为什么桃木棍打击羿，众鬼怪便都害怕桃木呢？这是因为羿是一个比任何鬼怪都厉害的天神，有着赫赫战绩。尧时十个太阳一起出现在太空，土地烧焦，庄稼百草枯死，各种鬼怪也趁机出来作乱。于是尧在毫无办法的情况下祈求天帝，天帝俊命神射手羿下到人间，羿首先射死了九个太阳，而后再杀死了猼狵、凿齿、九婴、大风、修蛇、封豨等怪兽。猼狵是人脸，马脚，牛身的怪兽，专以吃人为生。凿齿是兽头人身的怪物，常残害人民。九婴是长着九个头的水火之怪，能喷水喷火来造成火灾水灾。大风是危害人的鸠鸟。修蛇是吞食鱼船的巨蟒。封豨是毁坏禾稼，吞食家畜

和人的大野猪。羿还射瞎了河伯的一只眼睛。后来羿被自己的徒弟逢蒙用桃木大棍打死。既然如此英武无敌的羿都被桃木棍打死，自然那些鬼怪会害怕桃木了。还有一说认为，桃木是五木之精，桃精又生长在鬼门，管理百鬼，所以桃木有驱邪辟鬼作用。《太平御览》卷九六七引《典术》：“桃者，五木之精也，故厌伏邪气者也。桃之精生在鬼门，制百鬼，故今作桃人梗，著门以压邪，此仙木也。”传说东海中有一座名叫度朔的山，山上有一棵大桃树，其枝叶延伸达三千里，东北方的枝树间是鬼门，这里有二个神，一个叫神荼，一个叫郁垒，二神为兄弟，每天站在这里检阅百鬼，如发现有不讲道理，与人为害的鬼，就拿苇做的绳索绑起来喂虎。因此人们过年时，做两个桃木人神荼和郁垒，以辟凶邪。

由于时代久远，又无更多的材料，很难确考桃木具有驱邪神力的原因。从逢蒙用桃木棍打羿的故事看，或许桃木是远古人常用的工具和武器，桃木是最坚硬的木材之一，又很光滑，现在木工用的器具和一些制器模子仍常用桃木制作，而且桃木有弹性，可以作弓。习用已久之后才生出桃木驱邪的许多故事来。所谓三千里的桃树，树间为鬼门之类，都应后起的故事。说因为神荼与郁垒兄弟俩用苇做的绳在桃树下捉鬼，因此人们才在门上装桃人以驱邪。事实可能正好相反，即

神荼与郁垒两个人物，是依据门上放桃木以驱邪的事实演化出的。门上插桃木以驱邪的事起源很早，但开始时，只是在门上插桃枝，并不是用桃木雕刻成神荼、郁垒的形象摆在门两旁。戴埴《鼠璞》引《庄子》：“插桃枝于户，童子不畏而鬼畏之。”《玉烛宝典》引《庄子》：“斲鸡于户，县（悬）苇灰于其上，插桃其旁，连灰其下，而鬼畏之。”由此可见，战国时仍是插桃枝于门上，刻桃人或在桃木板上画神荼、郁垒像是汉代人的记载中才有的。后来出现的能捉鬼的钟馗，其原型也是桃木棍。钟馗捉鬼的故事见于宋代沈括的《补笔谈》，唐开元年间，唐明皇去骊山检阅军队，回到宫中时得了疟疾，快过一个月时，梦见一大一小两个鬼，小鬼穿绛色上衣，短裤，一只脚穿鞋，一只脚赤裸，偷了杨贵妃的紫香囊和唐明皇的玉笛，被大鬼追赶着绕殿奔跑。大鬼头戴帽子，身穿蓝袍，脚穿短统皮靴，裸露着双臂。后来大鬼抓住小鬼，挖出其两眼珠，然后吃掉了。唐明皇问那大鬼：“你是什么人？”回答说：“我是武举没有考取的钟馗，发誓替陛下除尽天下的妖孽。”唐明皇梦醒，疟疾已愈并且身体更加强健了。于是他召来当时著名画家吴道子，告了梦中情景并让他画一幅“钟馗捉鬼图”。吴道子便画出了生动形象，如同亲见的钟馗捉鬼图，唐明皇告示天下，让人们年终画钟馗像，以此来除妖辟邪。

《说文解字·玉部》：“琕，大圭。长三尺，上，终葵首。”段玉裁注：“终葵，椎也。……方如椎头是也。”《周礼·考工记·玉人》：“大圭长三尺，上，终葵首，天子服（带）之。”郑玄注：“终葵，椎也。”汉扬雄《方言》说，齐地人称椎为终葵。椎是方形平底的木棍。“终葵首”指这种玉器的顶部（首）象木棍一样，是方形平底的。“终葵”是“椎”的缓读。“钟馗”有时又写作“钟葵”，换“终”为“钟”，只为标姓而已。钟馗捉鬼故事是在椎人物化之后的进一步发展。《神异经》中还记载一个吃鬼的人，叫“尺郭”，住在东南方，周游于天下，身高七尺，腰围的粗度和身高相等，头上戴着雄鸡魃头的面具，穿着红衣服，腰围白带，头上有一条红色的蛇缠绕着，蛇的头尾相结。尺郭不喝水也不吃别的东西，只拿鬼当饭，以露水解渴，早晨吃恶鬼三千，晚上吃三百。“尺郭”当是“终葵”的音转，其原型也应是那桃木棍的椎。

驱邪巫术所针对的对象是众多的，有人转化来的，有神转化来的，有有形的，又有无形的，举凡世上万物皆可生怪，宇宙众象都能成妖。汉张衡在《东京赋》中描写大雉，其所逐对象就有赤疫、魃魅、獯狂、蜺蛇、方良、耕

三妖魔鬼怪

父、女魃、夔魃、罔像、野仲、游光等十一种。《后汉书·社仪志》所言逐疫之仪，其对象又有魃、虎、魅、不祥、咎、梦、磔死寄生、观、巨、蛊等。

尧舜放逐四凶于边荒的传说在先秦文献中多有记载。《庄子·在宥》：“尧于是放讙兜于崇山，投三苗于三危，流共工于幽都。”《孟子·万章上》：“舜流共工于幽州，放讙兜于崇山，杀三苗于三危，殛鲧于羽山，四罪而天下咸服，诛不仁也。”《尚书·舜典》：“流共工于幽州，放讙兜于崇山，窜三苗于三危，殛鲧于羽山，四罪而天下咸服。”以上“放”、“流”、“殛”、“窜”都是流放的意思，“杀”是“窜”的假借字。《左传·文公十八年》对此也有记述，只是名称不同。“舜臣尧（舜为尧作臣），宾于四门，流（流放）四凶族。浑敦、穷奇、檮杌、饕餮，投诸四裔，以御魑魅。”孔颖达疏：“此《传》所言，说《虞书》（尚书）之事。彼云四罪，谓共工、讙兜、三苗、鲧也。此《传》四凶，乃谓之浑敦、穷奇、檮杌、饕餮。检其事以识其人，《尧典》帝言共工之行云，‘靖言庸违’，《传》说穷奇之恶云，‘靖谮庸回’，二文正同，知穷奇是共工也。《尧典》帝求贤人，讙兜举共工应帝，是与共工相比，《传》说浑敦之恶云，‘丑类恶物，是与比周’，知浑敦是讙兜也。《尧典》帝言鲧行云，‘咈哉，方命圯族’，《传》说檮杌之罪云，‘告顽舍鬻’，

傲狠明德’，即是呋戾圯族之状，且鯀是颛顼之后，知桡杙是鯀也。《尚书》无三苗罪状，既甄去三凶，自然饕餮是三苗矣。先儒尽然，更无异说，皆以行状验而知之也。”由此可知，穷奇即共工，浑敦即驩兜，桡杙即鯀，饕餮即三苗。下面分别介绍。

穷奇 共工

据《左传》，穷奇是古帝王少皞氏的不孝子，他弃毁忠信，崇饰恶语，安于谗谄，信用邪逆，服谗隐恶，诬陷美德，因此天下人民，称其为穷奇。对穷奇的描述，见于古代文献的还有：

又西二百六十里，曰邽山。其上有兽焉，其状如牛，猬毛，名曰穷奇，音如獐狗，是食人。（《山海经·西山经》）

穷奇状如虎，有翼。食人从首始，所食被发，在蜺犬北。一曰从足。（《山海经·海内北经》）

饕餮穷奇之地，叔逆之所。僇耳之居。多无君。（《吕氏春秋·恃君》）

西北有兽焉，状似虎，有翼能飞，便黝食人。知人言语。闻人斗，辄食直者；闻人忠信，辄食其鼻，闻人恶逆不善，辄杀兽往馈之，名曰穷奇。亦食诸禽兽也。（《神异经·西北荒经》）注引别本：“穷奇似牛而狸尾。尾

长曳地，其声似狗，狗头人形，钩爪锯牙。
逢忠信之人，齧而食之；逢奸邪则擒禽兽而伺之。

穷奇，广莫风之所生也。（淮南子·坠形训）

总括起来看，穷奇是一个人兽合体的怪物，或说象牛，或说象虎。长着翅膀并能飞行，还长着刺猬一样的毛和狐狸一样的尾巴，叫声象狗，能够听懂人的话，遇上人打架时，专吃有理的人，还专咬忠信的人的鼻子，对于恶人则杀死禽兽来馈赠他。吃人的时候是从头开始吃的。关于共工，文献中记载极多。传说尧欲传帝位于舜，共工极力劝阻，说为什么要把天下传给一个平常人呢？尧不听，又发兵把共工流放到了幽州。^①一说共工与颛顼争帝位，失败后恼羞成怒，一头向不周山撞去，自己没撞死，却把不周山撞倒了，那不周山本是撑天的大柱，这一断，便天塌地陷，引出了女娲炼五色石以补天的故事。到舜当帝王时，共工又把洪水振荡起来，一直淹到空桑，中原成为一片水泽，舜命禹治水，禹首先会聚天下众神，赶走了共工。

浑敦 驩兜

据《左传》，浑敦是帝鸿氏（一说即黄帝）的

^① 参见《韩非子·外储说右》。

不孝子，他破坏仁义之事，暗中坑害别人，行为凶险，与丑类恶物、冥顽不可为友的人相比附，天下人民称其为浑敦。因其浑敦不开通而名也。“浑敦”又写作“浑沌”，《庄子》中有一个寓言，说南海的天帝叫儵，北海的天帝叫忽，中央的天帝叫浑沌。儵与忽常常结伴到浑沌那里做客，浑沌招待他们殷勤而周到。于是儵与忽商量报答浑沌的恩德，他们说：“每个人都有眼耳口鼻等七窍，用来看、听、吃和呼吸，偏那浑沌一窍也没有，我们试着给凿出七窍来。”他们一天给浑沌凿一窍，七天凿了七窍。浑沌就这样被凿死了。在《神异经》中，浑沌已丑化为一种怪物，他既象狗又象无爪的熊黑，毛很长，四只脚，有眼睛但看不见，有脚却不能行走，有耳朵但不能听，但有人去哪里他却知道。有肚子但没有五脏，肚内的肠直直的没有弯曲，食物径直流过。人如果有德行，他便跑去抵触他，而如果是横行霸道的恶人，他便会伏伏贴贴、摇头摆尾地跑去依靠他。平常无事的时候，他常自己咬着自己的尾巴，回旋着，脸朝着天大笑。“驩兜”又写作“讙头”、“讙朱”、“讙头”、“鵽兜”等。《山海经·海外南经》：“讙头国在其南，其为人，人面，有翼，鸟喙，方（正在）捕鱼。一曰在毕方东。或曰讙朱国。”《山海经·大荒南经》：“有人焉，鸟喙，有翼，方捕鱼于海。大荒之中，有人名曰讙头。鲛（人名）妻

士敬（人名），士敬子曰炎融，生驩头。驩头人面鸟喙，有翼，食海中鱼，杖翼（倚仗翅脖）而行。维宜芑苳，穆杨是食。有驩头之国。”《神异经·南荒经》：“南方有人，人而鸟喙而有翼，手足扶翼而行，食海中鱼，有翼不足以飞，一名鵸𪊑。《书》（尚书）曰：‘放鵸𪊑于崇山。’一名驩𪊑，为人狠恶，不畏风雨禽兽，犯死乃休耳。”从这些文献记载看，驩𪊑是人脸，但却长着鸟嘴，有翅脖但不能飞行，喜欢吃鱼的怪物。

梼杌 𪊑

据《左传》，梼杌是颛顼的恶子，他不知善言，冥顽不可教化，傲狠美德，惑乱天常。梼杌长得象一只虎，浑身長满二尺长的毫毛，有一条一丈八尺长的尾巴，有人一样的面，虎一样的脚，猪一样的牙。争斗起来从不退让。𪊑据传是黄帝的孙子，禹的父亲。尧的时候，洪水泛滥，尧派𪊑去治理洪水，由于𪊑治理洪水的方法是用泥土填塞，洪水反而愈涨愈高，治水九年，毫无成效，最终被尧杀死在羽山。

饕餮 三苗

据《左传》，饕餮是缙云氏的凶子，是一个贪得无厌的人，饮食货贿无所不贪，穷奢极侈，永无满足，搜括民财，不畏法度，对孤寡贫穷毫无怜悯之心。纯粹是一个吃人不吐骨头的贪官污吏形象。《神异经》以饕餮为兽，说身躯象牛，脸象

人，眼睛长在腋下，喜吃人。这大约是骂那帮贪官污吏为衣冠禽兽的最早依据。周代钟鼎上饕餮的形象是：有头没有身躯，嘴上含着人，象吃人时被人体哽住喉咙的样子。据说饕餮因哽而死，这是对他贪婪本性的报答。饕餮被流放到三危之后，本性不变，在这个地方，年少的支派使用年老的，年老的害怕壮年的，以凶武有力者为贤人，以残暴傲慢的人为尊者，相互之间日夜残害，无一刻休止。《山海经》中有三苗国。《淮南子》中有三苗氏。关于三苗的故事有二，一是黄帝与蚩尤大战时，曾助蚩尤与黄帝抗争。二是与丹朱（即豷兜）联盟共同抗尧。

“四凶”大体是神或人化来的凶物，《左传·文公十八年》说把四凶流放到四荒之外，用他们来抵御螭魅等鬼怪。后代有时也以他们为镇除凶邪的吉神。这大约是出于以毒攻毒的目的。古代认为死于非命的人及妖怪等的威力是极大的，非一般人所能抵御。用四凶来抵抗别的妖怪自然会轻而易举。古代修桥或建设大的建筑物时，为使建筑坚固，往往要杀人以奠基，这就是相信强死者的鬼魂有极大威力，可以保护建筑物不受损害。历来军队里的保护神也都是为军事而死于非命的人，如蚩尤、项羽、张巡、关羽、岳飞等，也无非是因为他们的威力更大而已。

“四凶”是来源于远古的驱邪对象，后来随

着时代的积累，驱邪对象逐渐增多，下面介绍的是文献中常见而又能考见的魔怪。

《国语·鲁语下》记载，季桓子打井时，挖出一个土缶，土缶中有一只土羊。季桓子派人问孔子说：“我穿井时挖到一只狗，这是什么？”孔子回答说：“从我听到的来看，那是羊而不是狗。”“丘闻之：木石之怪曰夔、罔两，水之怪曰龙、罔象，土之怪曰坟羊。”因为是土中挖到的，所以孔子依据他所知的土怪为坟羊之说，猜中了是羊而不是狗。《庄子·达生》记载，齐桓公问齐国的皇子告敖说：“有鬼吗？”皇子告敖说：“有。水下污泥中，有鬼叫履；灶中有鬼叫髻；门户内的粪壤中，有鬼名叫雷霆；人居宅的东北方墙下有鬼叫倍阿鲑蜃；西北方墙下有鬼叫洑阳；水中有鬼叫罔象；土丘有鬼叫峯；山鬼叫夔；田野有鬼叫彷徨；草泽中有鬼叫委蛇。”《淮南子·汜论训》：“山出梟阳，水生罔象、木生毕方、井生坟羊。人怪之，闻见鲜而识物浅也。”

魍魉

魍魉是山中的精怪，一说也是水怪。又写作罔两、罔两、罔两、方良等。长得象三岁的小孩，浑身红黑色，红眼睛，长耳朵，头发很漂亮。喜好仿效人的声音来迷惑人。传说颛顼氏有三个儿子，死后一个成为疟鬼，一个成为喜好惊吓小孩的小鬼，另一个成了魍魉鬼，它是住在若

水上的，可见是一个水鬼。

夔

夔是木石之怪，也是山中的精怪。《国语·鲁语下》韦昭注：“木石，谓山也。”《庄子·达生》：“山有夔。”传说夔形状象牛，浑身苍色，没有角，只生一只脚，目光如同日月，声音如同响雷，出水入水时能引起风雨。一说夔形如龙，有角，脸象人。^①一说夔人面猴身，能说话。^②这山精的夔也就是那位中国音乐始祖的夔。黄帝与蚩尤大战时，久战不能获胜，最后黄帝用夔的皮做了一面大鼓，用雷神的一根骨撞鼓，鼓声可传至五百里。鼓响九下，蚩尤便无能飞走，终于被黄帝杀死。^③

梟阳

梟阳也是山精，又写作梟羊、梟阳等。基本上是人的形象。人脸，嘴很大，臂很长，浑身黑色，有毛。两只脚是向后长的。披散着很长的头发，行走飞快。梟阳喜好吃人，看见人就笑，抓住人时，嘴唇便翻上去盖住眼睛和脸，大笑不止，过一会儿才吃。人往往做一个筒，套在胳膊上，当梟阳抓住筒时，人便从筒中抽出手来，凿击梟阳的唇以至于额，因而擒获梟阳。雌梟阳有汁，

① 《说文解字·夂部》：“夔，神魃也。如龙，一足。从夂，象有角手人面之形。”

② 《国语·鲁语下》韦昭注：“夔，一足，……富阳有之，人面猴身，能言。或云‘独足’。”

③ 参见《山海经·大荒东经》。

洒到人身上，人即得病。^① 梟阳又名髡髡（狒狒、费费）、禺禺、山都、土蝼等。《说文解字》则作𪔐𪔐，《内部》：“周成王时，靡国献𪔐𪔐，人身反踵，自笑，笑即上臂弇其目，食人。北方谓之土蝼。《尔雅》曰：𪔐𪔐如人，被发。读若费。一名梟阳。”《山海经》中有“𪔐巨人”，也梟阳之异名。《海内经》：“南方有𪔐巨人，人面长臂，黑身有毛：反踵，见人笑亦笑，臂蔽其面，因即逃也。”郭璞注：“即梟阳也。”梟阳的原型可能是猿猴之类。或以为梟阳是饕餮的初形，详见丁山《中国古代宗教与神话考》。

山臊

山臊也是山精。形同人。“臊”又写作“𪔐”，异名很多，唐段成式《酉阳杂俎·诺皋记下》：“山萧，一名山臊，《神异经》作𪔐，《永嘉郡记》作山魅。一名山骆，一名蛟，一名濯肉，一名熟肉，一名晖，一名飞龙。如鸱。青色。一名治鸟。巢大如五斗器，饰以土堊，赤白相见，状如射侯。犯者能役虎害人，烧人庐舍。俗言山魅。”山臊多见于南方，常捕捉虾蟹而食，如果有人晚上烧起篝火留宿野外，山臊便会坦然地走近火堆，炙烧虾蟹而食，并且乘人不注意，偷盗人所带的盐放入虾蟹中吃。猎人常把绿竹放入火中，火爆声响，

^① 参见《山海经·海内南经》。

以此来惊吓山臊。若人触犯山臊，人便会得寒热病。楚国部分地区的人正月初一那天，鸡鸣起床，在院前爆竹，以此来辟山臊。^①《楚辞》中，屈原所描写的那位披戴香花香草、多情地等待着情人到来的山鬼，就是山臊。《国语·鲁语下》韦昭注：“夔，一足，越人谓之山猨。”这是认为山臊就是夔。也有认为山臊即梟阳者，但从各自的特征看，应是不同的山怪。

罔象

罔象是水精。“象”也作“像”。《淮南子·汜论训》：“水生罔象。”高诱注：“水之精也。”罔象形状象小儿，浑身黑色，只有爪是红色，耳朵很大，臂很长，穿着红衣服。能吃人。

毕方

毕方是木精。《淮南子·汜论训》：“木生毕方。”高诱注：“木之精也。”毕方形状象鹤，脸象人，身上呈青色，上有红色纹。喙白色。一说只有一只足，一说两只。毕方在哪里出现，哪里就会发生妖火，毕方还常衔着火窜入人家酿灾。^②毕方的原型是竹木被烧时的声音。《神异经·西荒经》：“人尝以竹著火中，爆𤇗而出。”“爆𤇗”即是竹木被烧声音的象声词。又作“𤇗爆”、“𤇗𤇗”等。

① 《荆楚岁时记》：“正月一日，鸡鸣而起，先于庭前爆竹，以辟山臊恶鬼。”

② 参见《山海经·西山经》。

《集韵》：“焮焮，竹火声。”“毕方”即“焮焮”的音变。毕方出现则有火灾，毕方能带火到人家中，火由竹木而生，毕方自然是木精了。

女魃

女魃是旱鬼，也称旱魃，或称魃，字也作妭。女魃本是黄帝的女儿，黄帝与蚩尤大战，蚩尤发出弥天大雾，黄帝让能蓄水行雨的应龙以大雨驱逐迷雾，正当应龙蓄水时，蚩尤却先下手为强，请来风伯雨师，兴起狂风暴雨。于是黄帝让自己的女儿魃来到战场，女魃一到，便风停雨止，蚩尤被杀，黄帝取得了胜利，但是女魃却从此再也上不了天了，她所在的地方，总是旱云千里，颧雨全无。后来周氏族始祖后稷的孙子叔均向黄帝报告了这种情况，黄帝便把她安置到赤水以北的地方，但女魃常常逃离此地，到处游荡，人们为免除旱灾而驱逐她时，总是先开通水道沟渠，然后说：“神啊，到北方去！”^①女魃身長二三尺，头上没有头发，两只眼长在头顶，常穿青色衣服（一说袒身无衣），行走迅疾如风。女魃出现在哪里，那里便会大旱，如人遇见而捕获之，扔进厕所里淹死，旱灾即可消除。史书曾记载捕获女魃和得死魃之事。但这种女魃已不是《山海经》所言黄帝女魃，而是她的变形了。《诗经》时代是把旱灾归

^① 参见《山海经·大荒北经》。

罪于女魃的，如《大雅·云汉》：“旱既大甚，深滌（光秃无草木的样子）山川，旱魃为虐，如暎（火烧）如焚。我心悼暑，忧心如熏。”

委蛇

委蛇是泥泽中的怪物。又写作“委蛇”。《文选·东京赋》描写驱邪的大雉时，有“斩委蛇，脑方良”之语。《庄子·达生》记载，齐桓公有一次到野外打猎，看到一个鬼，回家后忧恐成病。齐国一个叫皇子告敖的人对桓公说：“病都是由自己引起的，鬼物哪里能伤害你？”桓公说：“那么到底有没有鬼？”回答说有，泥泽中的鬼叫委蛇。桓公问委蛇什么样子，回答说，委蛇有车毂那么粗，有车辕那么长，穿着紫色衣服，戴着红色的冠。委蛇讨厌听雷车的声音，听到的时候就捧着自己的头站立起来，看到这种现象的人就可以称霸。^①桓公听到这些，高兴地大笑起来，说：这正是我所看到的。桓公的病也马上好了。

魑

魑是山林中的精怪，又写作“螭”，是由山林邪气产生的，形状象虎，但常以虎为食，又常与人为害。《说文解字》写作“离”，段玉裁注以为“螭”、“魑”都是后出俗字。

^① 《庄子·达生》：“皇子曰：‘委蛇，其大如毂，其长如辕，紫衣而朱冠。其为物也，恶闻雷车之声，则捧其首而立。见之者殆乎霸。’”

魅

凡百物年长，修炼成精，都可称作“魅”，所以汉郑玄《周礼·春官·家宗人》注说：“百物之神曰魑。”“魑”是“魅”的本字，《说文解字·鬼部》：“魑，老物精也。从鬼彡，彡，鬼毛。魅，或从未。”《山海经》中写作“祿”。一说魅的身躯象人，黑头，眼是竖着长的。一说身躯象兽，脸象人，并且长着四只脚。常迷惑人、伤害人。

魑

魑是恶鬼。字又写作“𩇑”、“𩇒”，头象人，身躯象兽，只有一只脚和一只手，能发出吟吟的叫声。

彷徨

荒野中的怪物，又作“方皇”。形状象蛇，身躯有五采文，两个头。

耕父

耕父是旱鬼。住在丰山，常到清冷渊中游泳。出现在哪里，哪里就会衰败。《文选·东京赋》描写驱邪的大雉时有“囚耕父于清冷”之语，意思是把耕父囚禁在清冷渊中，让其永不得出。

巫术语言

在原始信仰中，语言同大地、天空、山川、丛林一样，是一种客观的物质存在。语言就是它所代表的客观事物本身，或者说语言是它所代表的事物的不可分割的部分。恩斯特·卡西尔说：“在神话思维中，甚至一个人的自我，即他的自身和人格，也是与其名称不可分割地联系着的。这里，名称从来就不单单是一个符号，而是名称的负载者个人属性的一部分；这一属性必须小心翼翼地加以保护，它的使用必须排他地、审慎地仅只归属于名称负载者本人。有时，它不单单只是他的名称，并且还是其他某种东西的言语指称，因此被看作是某种物质财产，是有可能被他人获

一 原始人的
语言观

得或攫取的东西。”^①原始人的这种对语言与事物不能明确区别的特点，在人的名字上表现得最为突出。害人的巫术中，只要在一件模拟物上写上所要害的人的名字，便会象真人在此一样地施行手段。在未开化的民族中，个人的名字一般情况下从不透露于他人，因为它们认为巫术可以通过名字加害于人。一个人的名字被仇敌获取，就象自己的筋髓被人获取一样。北美的印第安人把自己的名字看作自己身体的一部分，就同自己的眼睛、牙齿和四肢一样。他们相信对自己名字的损害就会象损害自己身体一样造成同样损伤。所以他们有一套隐瞒和替代名字的奇怪规定。爱斯基摩人认为新的名字可以带来新的生命，因此他们年老时都要为自己起一个新的名字，以求获得新的生命。西里伯斯的托兰波人绝对不允许任何人书写他们的名字，因为他们相信带走他们的名字，就会把他们的灵魂也一块带走。在登特勒长斯塔群岛中多布岛上居住的多布人，他们崇信的超自然物不是神灵，而是几个神秘的巫术名称，掌握了这种名称的人也就具有了无穷的支配力量，而这种名称大多数人是不知道的。它的流传主要通过祖传的方法实现，但这种祖传也是在同辈人中只一个人能获得。偶然的情况下，可以花大价钱买来名称。澳大利亚的某些部落，人人都有一个秘密

^① 《语言与神话》三联书店 1988 年 6 月版，第 73 页。

而神圣的名字，这一名字只有极亲近的人知道，是出生后不久请有尊望的老人起的，这一秘密名字只有在极庄严的场合使用。在一般场合则使用可以公开用的名字。婆罗门的小孩每人都有两个名字，一个是公开的，一个是秘密的，秘密的名字唯有自己和父母知道，只在结婚等仪式上使用。有些民族虽然没有定两个不同作用的名字的习惯，但不愿让他人知道自己的名字是相同的，智利和阿根廷平原上的印第安人阿劳坎部族，从来不把自己的名字告诉陌生人，以免别人窃取自己的名字而在名字上损害自己，如果有人问他们名字，他们便回答“我没有名字”。有些民族的人虽自己不说自己的名字，但喜欢让知道自己名字的人代为回答。马达加斯加一些地方的人自己不说自己的名字，有必要说名字时，就请自己的奴仆或侍从代为回答。“美洲印第安人的名字是神圣的东西，本人不能不加小心地随便说出来。你可以请任何部落的武士说出他自己的名字，然而得到的回答要么是直率的拒绝，要么是委婉地回避说他不懂你问的是什么。当时如果有一个熟识的朋友来了，这个武士就会向来的朋友耳语说明情况，这位朋友就代他说出他的名字，武士则向这位朋友深表感谢。”^①这种自己的名字自己不能说而可以让别人说的习惯有点不可理解，也许他们认为在自己

① 詹·乔·弗雷泽：《金枝》上册，第365页。

说自己的名字时会把灵体透露给别人，而让熟悉的人说出时就不会这样。

这种种对于名字的忌讳，都是由于把名字视为一种真实的存在实体，视为人的不可分割的一个部分而造成的，而且显然名字作为人的一部分，它的重要性远远高于人的其他部分以及人的所有私有财产，名字实际上同灵魂和肉体是混同的。布林顿在《原始民族的宗教》中说过，爱斯基摩人认为，人是由肉体、灵魂和名字三个部分组成的。古埃及神话中，也持类似的观点，认为人的肉体一方面由灵魂陪伴着，另一方面由作为精神护卫灵魂的名称伴随着。并且肉体、灵魂和名称三者中。名称是“自我”和“人格”的标志。在亚尔噶阡印第安人部落里，一个人的名字如果和另一个人的名字相同，他们相互之间就会看成是“另一个我”。在亚尔噶阡语中，一个有相同名字的人的说法就是“他是另一个我”。按那里的风俗，若一个小孩取了他祖父的名字，人们就会认为那是他祖父复活了，是祖父的转生。

我国古代对于君王及尊者不得直称其名，这就是所谓的“名讳”，后代的名讳主要出于尊敬的目的，但是与原始时代的对名的忌讳相比较，有许多相似之处，而且为什么对于人的代号名字规定如此严厉的避讳制度？这不能不认为是一种原始信仰的遗制。我国早在周代，对于人名的命名

就有着许多的说教。《左传·桓公六年》记载，鲁桓公给太子命名前，征求大臣申繻的意见，申繻说：取名有五种方法，一是信，二是义，三是象，四是假，五是类。以出生时的迹象取名，叫以信取名。以德瑞取名，称作义。以物类取名，称作象。借用吉物取名，称假。与父亲相类取名，称类。取名的忌讳是：不以本国国名取名，不以职官名称取名，不以山川名称取名，不以疾患名取名，不以牲畜名取名，不以器皿玉币名取名。这是因为名字与国家名称相同，因不能直称太子名字，所以也便不能直称国家名称，但国家名称是不能改的，只好太子改名。如太子名与职官名相同，就须废除职官的名称。若与山川名相同，那么就要废除山川原名，而山川是主祭之处，不易轻易改名。若与牲畜名相同，则不利于祭祀，若与器皿玉币名同，则不利于礼节。晋僖公取名为司徒，因此晋国曾废除司徒官名，改称中军。宋国的武公名司空，因此宋国废司空，改称司城。鲁的先君献公名具，武公名敖，因此具山与敖山改名。

从申繻的话可以看出，周代的名讳制已相当严格，古代规定已死的君王和祖先，七世以外的可以直称其名，但七世以内的必须避称其名。若是本朝开国君王，则历代都要避讳。秦始皇的父亲名子楚，秦统一全国后，改“楚”为“荆”。《史记·秦始皇本纪》就把凡是该用“楚”字的地方

都改称为“荆”。二十四节气之一的“惊蛰”，在《左传》中本作“启蛰”，汉代刘安在他著《淮南子》中改“启”为“惊”，这是为了避讳汉景帝刘启之名。后一直延用了刘安的改称。班固著《汉书》，为避汉高帝刘邦讳，在《食货志上》引用《尚书·虞书·益稷》“万邦作乂”时，改作“万国作乂”。陈寿在《三国志·蜀书·刘二牧传》中，把《后汉书·灵帝纪》中的并州刺史张懿改作“张壹”。这是为避晋宣帝司马懿之讳。东晋人的著作，为讳晋文帝司马昭讳，居然把生活在二百多年前的王昭君改名为“王明君”，把汉人所作《昭君曲》改为《明君曲》。汉文帝名桓，桓山因避讳改为常山。唐太宗李世民，讳世民二字，唐把“三世”称作“三代”，书名《世本》被改为《系本》，柳宗元在《捕蛇者说》中把“民风”写成“人风”。淮南王刘安的父亲名长，他著《淮南子》引《老子》“长短相形”改作“短修相形”。苏轼的祖父名序，其兄苏洵在文章中改“序”为“引”，苏轼为别人作序又改用“叙”字。

我国古代特别是上层人物中间，在名字上有着复杂的规定，古人有名，还有字，如屈原，名平，字原。孔子，名丘，字仲尼。除名与字外，古人还有别号，又称“别字”，如苏轼号东坡居士，陶渊明号五柳先生，陆游号放翁。若是帝王、诸侯、卿大夫和高官大臣，死后还要取个谥号。

如诸葛亮，谥忠武侯，汉代大将军霍光，谥宣成侯。应当说我国古代对名字的重视和规定与原始人在名字上的种种禁忌意义是不同的，原始人的名字禁忌是在认为名字是人体的一部分的前提下，害怕别人知道名字后施行巫术来伤害自己而产生的，而我国古代的名字避讳则是“尊祖敬宗”，维护封建统治。但是古人唯独在名字上如此大做文章，说这与原始信仰有承继关系，并不过分。

按《周礼》，上古婴儿出生三个月时，父亲握住其手为其取名，男子长到二十岁时，举行冠礼，表明已为成人，这时又要为他取字。女子长到十五岁时举行笄礼，也要取字。这种习俗就是原始信仰的遗留。澳大利亚土著部落有魔法式的成年仪式，男子到了成人年龄，便施行成人礼，同时会获得一个新的名字。据恩斯特·卡西尔分析，这种现象所反映的原始意识是：不把人格看作是某种固定不变的东西，相反，把人一生中的每个阶段都视为一个新的人格，一个新的自我，而人格的这种变化首先就是在其名称经历的变化中表现出来的。在原始人看来，名字就是自我，就是人格，所以改名就等于换成了新的自我。卡西尔并认为，男子成年仪式取名之后，不仅标志他已再生为男子汉，而且说明某位祖先在他身上再生了。

生活在婆罗洲腹地的游牧种族皮南人，有独特的命名体制，一个皮南人按年龄和家庭情况采

用三种方式命名，一种是专门为自己取的名，一种是从子名，如某某的父亲，某某的母亲。还有一种是从死者名，如“死父”、“死甥女”等。一个孩子在他的长辈死去以前用自己的名字，如果其祖父死去，孩子便废除自己的名字，改叫“图波”(Tupou)，若再有叔伯死了，他就又改称“艾仑”(Liun)，以后又有另一位亲戚死了，他就再改一个新名字。所以一个皮南人往往在结婚生子之前要改用六、七个或者更多的从死者名。夫妇第一个孩子出生后，父母便取从子名，如“阿温的父”、“阿温的母”等。如果孩子不幸死去，从子名就改为从死者名，即改为“长子死了”，直到下一个孩子出生后，才用一个新的从子名替换从死者名。据人类学家分析，这种名字上的变化反映的是：“就从子名而言，这个推断是显然的：孩子出生时就不能再以父母名字称呼父母，这是因为他们‘死了’，增殖不被设想为增添，而是被设想为用一个新东西来替代那些旧东西。”^①由于皮南人认为名字即是生命，所以他们的观念就用一套有规则的名字系统作出反映。从子名意味着自己原有生命的失去和新的生命进入肌体，而从死者名意味着另一个自己进入死亡，都是一种转生现象。一个女人，在丈夫活着的时候称“某某之妻”，而丈夫

^① 列维-斯特劳斯：《野性的思维》商务印书馆1987年版，第221页。

死了之后则称“某某寡妇”。列维—斯特劳斯在《野性的思维》中介绍这一现象后说：“提维人在行入族礼和妇女临产期间禁用专有名称的风俗也应这样来理解：‘对于土著来说，生孩子是最神秘的事情，孕妇被看作与鬼魂世界息息相通。所以作为她本身一个部分的名字，具有某种灵性，这一点表现在部族对待其夫时，把她看作不存在，看作实际上已死去，而且看作暂时不再是他的妻子。她与鬼魂交往，结果为其夫带来一个孩子。’尼得海姆的研究也对皮南人的风俗作了类似的解释。他说从子名不是示敬之意，而且没有孩子也不是耻辱：‘情况报告人说，如果你没有孩子，那不是你的过错。你难过，因为无人来接续你，无人记住你的名字。但你没什么可害羞的，难道不是吗？’”显然皮南人认为孩子的出生即是父母的转生，而这转生是通过名字来实现的。

我国古代规定，对平辈或尊辈只能称字，不准称名。对君王则名字都不准称，有些甚至与君王名字同音的字都不准用，凡是与君王同名的名称，一律要改称，发展到极点时除君王名字外，其他称谓也不准一般人用，“朕”字本来在秦以前是一个一般人通用的第一人称代词，但秦始皇统一全国后，这一代词便成了皇帝的专用词，只皇帝能用，别人不准用。这与詹·乔·弗雷泽在《金枝》中所述的未开化民族的习俗非常相似，“譬

如，达荷美国王的名字总是保密的，以防被不怀善意的人知道后加害于他。欧洲人听到的达荷美历代国王的名字都非他们的真名。不过是他们的称号，或者为本国人所谓的“坚强的名字”。当地土人似乎以为这些称号说出去没有什么危害，因为他们不象乳名，跟所表示的本人并无生命的关联。在杰尔拉的加勒王国，臣民不得冒死说国王的乳名，凡与国王名字同音的词都得另换新词。中非巴希玛人的国王逝世后，他的名字便从本族语言中废弃不再使用，如果他的名字也是其他动物的名字，则立即给那动物另找一个新的词。譬如，国王的名字常常叫‘狮子’，因此，国王一死，就得给一般的狮子另外定一个新的词。在暹罗，通常很难探知国王的真实名字，因为害怕巫术，国王名字特别保密。任何人说了国王的真名，就立即被投入监狱。说到国王，只能用一些响亮的头衔、称号如‘威严的’、‘完美无缺的’、‘至高无上的’、‘大帝’、‘天子’等等。在缅甸，直呼当今皇上的名字是大逆不道的罪行，即使远在外国的缅甸臣民，也不得如此。国王即位以后只能以王号称呼。”^①其他如杜望德威部落一位酋长，其名字与太阳的名称一样，叫兰伽，因此部落的人便把太阳兰伽改叫伽那。马达加斯加西部的萨卡拉

^① 《金枝》上册，第 379、380 页。

瓦人，其国王死后，贵族及全体臣民会聚在国王的遗体周围共商给国王确定谥号。

我国古代的许多小说笔记中，描写过对名字的崇拜。《封神演义》中有“呼名落马”的描写，只要知道对方的名字，大叫一声，对方便会应声而坠落马下。这显然也是以名字为人体一部分的观念为基础的，叫出名字，就同抓住别人的筋骨一样，立时即能把他拉下马来。《西游记》中也有大量此类的描写，第三十四回和第三十五回写妖魔用一件法宝（葫芦），只要叫一声别人的名字，对方一出声，便会被吸进葫芦中。最典型地反映名字是人体一部分的观念的，是埃及的一个神话故事。神是人按自己的形象创造的，古希腊哲学家色诺芬尼早就指出：黑人的神，其肤色都是黑的，鼻子扁平，色雷斯人的神，都是肤色红润，眼珠是蓝色的。如果马、牛、狮子也要创造神，那么它们的神的形象也一定是马牛狮子。既然人的名字是人的一部分，那么神的名字当然也就是神的一部分了。伊希斯是个鬼计多端的女巫，她厌倦了世俗世界，渴望成为神，在神的世界生活。于是她想窃取太阳神拉的名字，象太阳神一样统治天地。但是太阳神拉虽然有许多名字，而给予他统治诸神和人的力量的名字却一直隐藏着，无人知晓。伊希斯想出一计，她把太阳神流到地上的口涎连同周围的土一起收集起来，捏成了一条毒蛇，然后把这

条蛇放在太阳神每天经过的路上。当太阳神路过的时候，带着神性的毒蛇扑上来咬了他一口，中毒的太阳神浑身颤抖，立刻就不能说话了。过了一阵之后，太阳神对他的随从说：“我是王子，是神的后裔，我父母共同为我命名，从我诞生之后，那名字就藏在了我的体内，所以任何巫术都不能在我身上发生作用。现在居然被什么东西击伤，我的心如受火煎，我的血肉在颤动，我的四肢在发抖。快把诸神中能医治的子女带来。”诸神儿女都来到了太阳神面前，但他们却毫无办法，只有哀伤。伊希斯这时也来了，她默念咒语，驱除了太阳神的痛苦，并说自己可以起死回生。她说：“请告诉我您的名字，神圣的父。因为只有被称呼其名字的人才能活着。”太阳神回答说：“我的名字早晨叫克赫普拉，中午叫拉，晚上叫吞姆。”但是那毒性愈加深入，太阳神甚至不能走动了。伊希斯又说：“您告诉我的并不是您的真实名字。告诉我吧，只要您说出您的名字，那毒性就能离开您的身体。”这时毒性在太阳神的体内比火焰还要炽热地燃烧着。太阳神说：“我同意伊希斯在我体内搜索，让我的名字从我胸中传到她的胸中。”于是太阳神的名字被伊希斯从他的体内取了出来。伊希斯说：“这位伟大的神的名字已经从他身上取了出来，让拉活着吧，叫毒性死亡。”这样伊希斯知道了太阳神的真名，成了诸神的皇后。

从这个神话故事可以看出，神的真实名字是他体内的组成部分，而且实际上那真名就是神的伟大力量，所以真名被人移走，他也就失去了伟大的神力，而得到他真名的人便也同时得到了伟大的神力。

在原始时代，语言被认为是一种神奇的超人力量，它可以轻易地为人类带来幸福或灾难。应当说，语言对人类社会的贡献是不可估量的，没有语言，人类社会的建立和发展将缓慢得多。原始人把它看作一种实际的伟大力量，不是没有道理的。

二 魔咒 语的 力的

在世界许多民族的神话中，语言是先于世界万事万物并且在创世过程中起过决定性作用的力量。尤多多印第安人的文献中，就有这样的话，“天之初，语词给予天父以其初。”^① 卡西尔说：“那些本质上以某种基本的伦理冲突即善恶二元论为其世界图景和宇宙起源说之基础的宗教，都把口说的语词尊奉为首要的力量。唯有凭借它的媒介，‘混沌’才得以转变为一个伦理—宗教的‘宇宙’。”^② 波西人是七世纪阿拉伯人征服波斯（伊朗）后，因不愿改信伊斯兰教而迁居印度的伊

^① 普罗斯，《尤多多人的宗教和神话》卷一第25页。

^② 《语言与神话》第71页。

朗人，他们崇信祆教，在其《波斯古经·神歌》中介绍了创世过程。他们认为宇宙是光明、主宰之神阿胡拉·玛兹达和黑暗、邪恶之神安格拉·曼纽进行战斗，而以光明之神的胜利造就的。而光明之神阿胡达·玛兹达胜利的法宝是他念诵的《祷文》。“他念诵了二十一字祷文。结局、他的胜利、安格拉·曼纽的无能、魔窟的陷落、复活及来世、反对永恒善世的结束——他向安格拉·曼纽宣示了这一切。……这段祷文念到三分之一，安格拉·曼纽蜷缩一团，惊恐不已；念到三分之二，安格拉·曼纽跪伏于地；全部念完，安格拉·曼纽已魂不附体，无力诅咒阿胡拉·玛兹达所造之物。此后逾三千余年，安格拉·曼纽竟魂不守舍，一直处于此等境地。”

印度的《百道梵书》说：“众神皆依凭口说的语词，万兽和人也无一例外。世间造物皆存于语词之中，……语词乃不灭之物，天道之长子，《吠陀》之母，神界之脐。”在这里语词简直成了万物之源，唯一万能的力量，成了比神更高一级的东西。

对语言的敬畏和崇拜，在后来的发展过程中，集中体现在咒语上。咒语是作用于特定目的的、有着不可抵御的神秘力量的言语。咒语有些是公开的，人人都可使用的，但多数是秘密的，只允许个别人掌握，它只在精心选定的接班人中口头传授。巫术的力量是神奇的，无所不达的，它

可以远在千里之外，依据蛛丝马迹达到自己的目的。巫术力量是通过一套仪式而发出的，目的不同，仪式也便不同，但在这千差万别的仪式中有一项共同的东西，那就是咒语，这可以说明咒语在巫术中的核心地位。而且巫术仪式中，其他成分和程序一般都是公开的，明显地体现出前期的准备阶段的特点，一切准备就绪，才开始念诵咒语，咒语念诵完毕，目的也便达到，念诵咒语的时刻，是最神秘、最危险的时刻，旁观者往往只能看到施术者嘴唇的微动和听到断续的声音。无形中增加了咒语的威力。所以，从某种意义上说，巫术的力量实际就是咒语的力量。

咒语是一种法宝，在古代各民族的“圣书”中，都存有大量的咒语，埃及的《亡灵书》就是这样。正因为《亡灵书》中记有大量诗体咒语和咒文，所以《亡灵书》成了人死后到达天国的艰难漫长旅程中的奇异工具。在新王国时代，家家墓葬里几乎都埋着《亡灵书》。

在与东新几内亚南岸相对的多布岛上，疾病咒文是人人可以自由使用的，疾病咒文有驱除疾病的，也有导致疾病的。对于驱除疾病的咒文的效果，他们深信不疑，而对于致病咒文则惊恐万状。他们认为致病咒文一般应放在村外的树中，若把咒语放入村内树中，将会把全村人置于死地。因此，如发现村内树的周围绑有存放咒语的椰

子树叶，每户都会搬家。此地还有一种最为恐怖的称作“瓦达”的咒语。这种咒语是巫师亲自面对受害人念诵的。事前，巫师咀嚼大量生姜，让身体发热以增加咒语的魔力，并且喝下大量海水，使喉咙干枯，目的是不会随唾液咽下自己恶毒的咒文。然后巫师带上一位可信的亲属，来到受害人的园子附近，让亲属侦察，巫师秘密地匍匐前行，尽量接近受害人。近前后立即念诵咒文。受害人便会惊恐、痛苦地翻滚扭转，如失去理智的狂人一般，小便失禁，内脏受伤，精力耗尽，最后渐渐死去。现在看来，造成如此惨痛的恶果，与受害人坚信咒语的魔力有着重要关系。

咒语的无穷魔力使它的重要性和神圣地位空前突出。这从以下几方面表现出来。

其一，咒语的应用极其广泛。咒语成了整个社会一切现象和事件的主宰。大洋洲的一些部落，人们认为一切事情的结果都是由念诵咒语的好坏来决定的。他们上层成员的教育，主要就是学习适用于一生中所要进行的事情的种种咒语。收成的好坏是播种咒语念得好坏的结果。若要变了心的情人回心转意，只需念诵一套适当的咒语，若要仇人气绝身亡，也只念念咒语即可达到目的。在多布人那里，山药的生长，性欲的勃发，疾痛的解除，珍贵物的交易，树木的防窃等都有相应的咒语。在我国，咒语也无所不能，连小孩玩耍

中皮肉出血，也有相应的止血咒语。《玉匣记》：“小儿幼年，举步未稳，多好嬉戏，最易倾跌，或至肉破血流，无法止之。爰访有符咒止血者，极为神效，愿其传以济世。……咒曰：

太阳出来一滴油，
手执金鞭倒骑牛，
三声喝令长流水，
一指红门血不流。”

其二，咒语有些是公开的，人人都可学习使用的，但多数是秘传的。露丝·本尼迪克说：“巫术咒文具有着无与伦比的重要性。垂涎成功的狂热，在为巫术公式的剧烈竞争之中得到了忠实的反映。这些咒文从来不会共同占有。任何秘密结社都不具备享有这些咒文的特权。任何兄弟群体中也不可能每个人都继承这些咒文。即便是苏苏（亲族）内部的协作，也从未能使其成员在咒文神力方面得到共同的好处。”^①本尼迪克这段话是在讲多布人时讲到的，实际上它适用于所有民族。多布人的咒文秘传渠道颇为奇特，咒文是向舅父申请继承的，咒文只能允许一个人继承。我国古代这种咒文的秘传往往是在师徒之间进行的，所以

① 《文化模式》华夏出版社1987年版，第111页。

许多古代笔记、小说只讲施法的人“口中念念有词”，而念的是什么意思却不得而知。

其三，念诵咒语必须心诚、熟练。咒语是一种神秘的、威力无穷的力量，对它不能有丝毫的玩笑意图。我国古书中对念咒常有“心要诚，念要熟”，“宜正心诚意，一气呵成”等语。若忘记或念错咒语中的某些字句，不仅达不到目的，而且还会伤害人身。新西兰的一个神话故事，就讲一位天神，因他父亲在为他做洗儿礼时，忘记了所用咒语的一句，因而导致了他的死亡。天神都如此，可见一般人了。有些公众咒语，几千年流传下来，丝毫不变，尽管念诵的人已一点不懂这些字句的意思，但他们照念不误。在澳大利亚中部各部族那里，“在祭神仪式的场合中，土人们通常都不知道词的意义，这些词是以不变的形式从阿尔捷林加时代的祖先那里传下来的。”^①“奥基伯威人的仪式的大部分用语都是一种废弃的古语，普通的印第安人不懂这种语言，秘密团体的许多成员也不懂它。这种古语自然会使部族的普通成员产生深刻印象并认为它有重要意义，而巫师们也乐于拖声延气地念这些句子。”^②

咒语的魔力是由语言崇拜造成的，是一种人

① 列维-布留尔：《原始思维》商务印书馆1981年版，第173页。

② 《原始思维》第174页。

为的现象。咒语从一般语言中分化出来，成为一种具有无穷力量的神圣物，实际上并不在语言本身的差异上，而在于人们在一个神圣的框架中填入了语言，决定的因素是这一神圣框架。从语言角度分析，咒语的语言是极为通俗化的，它与一般语言没有丝毫的不同。从形式上看，咒语的语言风格是儿歌、顺口溜式的。如古时盖房，安放大梁时，要念诵咒语，此咒语称“殃狼神咒”，其文是：

殃神明镜照，
狼神筛子中，
灾神用箭射，
喜神红绢迪（导引），
凶神皆回避，
福禄保平安。
急急如律令！①

凡人家有因得恶病如瘫痪等而死的人，为避免以后流传，要施行巫术，方法是在鬼门方向斩取一条长一尺三寸的桑树枝，出丧前放在大门眼中。而后师人一边拿刀斩三下，一边念诵“斩桑咒”。其文是：

② 《三元总录·宅元卷上》。

闻天圆地方，
律令九章，
吾今斩除，
除去百殃。
一斩去天殃，
大蓬道路昌，
斩却诸魔鬼，
永远离家乡；
二斩去地殃，
地户逢吉祥，
男邪女归正，
斩灭自消亡；
三斩去鬼殃，
百怪远皆藏，
断除诸恶三，
家眷自安康。
吾奉：

玉帝律令敕！^①

古代造屋，木瓦泥石都有一定的规矩，若家主得罪了泥瓦匠，泥瓦匠就有可能在建造中故意捣鬼，造成家主的灾难。如木材的放置，一般是

① 《三元总录·莹元卷下》。

根向下稍向上，如若捣鬼，则根上稍下，这样会使人家不能长进，做事颠倒。家主得知之后，又有解法，其法是一边用斧头敲击此木，一边念诵咒语，咒文是：

倒好倒好，
住此宅内，
世世温饱。①

整个房屋完成后，家主为防有人作孽，便用一盆水，全家人一起拿上柳条，蘸上水绕屋泼洒。一边走一边念咒，咒文是：

木郎木郎，
远去他方，
作者自受，
为者自常，
所有魑魅，
与我无干。
急急如太上律令敕！②

人若有病，念诵祛病咒语，即可解除，咒文是：

① 《玉匣记通书》。

② 同上。

叱出！
赫赫阳阳，
日出东方，
吾敕此符（祛病符），
普扫不祥。
口吐三昧之火，
服飞门邑之光，
捉怪使天蓬力士，
破疾用秽迹金刚，
降伏妖怪，
化为吉祥。
急急如律令敕！①

多布人在山药生长早期念诵的咒文，是在大蜘蛛卡帕里的结网幻象之下，描绘孪生的藤蔓，其语言也似于儿歌。

卡帕里，卡帕里，
四周盘绕，
狂欢大笑。
我有绿叶成荫的田园，
我有我的枝叶。

① 《增玉匣记》卷四。

卡帕里，卡帕里，
四周盘绕，
狂欢大笑。①

从内容上看，咒语都是表示念咒人的一种愿望，这种愿望的表达有时是用自我解脱式的语气，有时则是用强制命令式语言。如我国古代有所谓“安门咒”，是针对大门念诵的，其文是：

天有三奇，
地有六仪。
玉女守门，
凶煞远避。
进喜进财，
大吉大利，
金玉满堂，
长命富贵。
急急如律令！②

古代信命的人，出远门的时候，都要计算选择吉祥日期，但由于出行紧急，来不及择日时，便需运用应急法，称作“纵横法”，方法是站正身，两脚等齐站在门内，叩齿三十六次，用右手

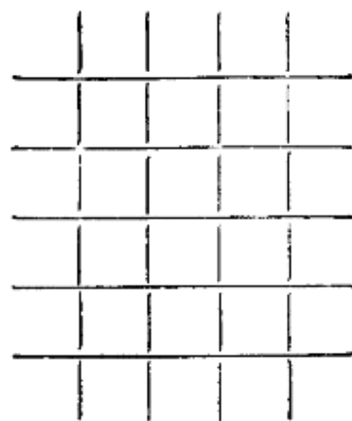
① 《文化模式》第113页。

② 《三元总录·宅元卷上》。

大拇指先画四纵，后画五横，画完后念诵咒语，连念七遍。咒文是：

四纵五横，
吾今出行。
禹王卫道，
出无避兵。
盗贼不得起，
虎狼不得侵，
远行归故乡。
当吾者死，
背吾者亡。

急急如九天玄女律令！①



(纵横法)

祭典明堂时，孝子拿着弓箭和镰刀，向东北鬼路射一箭，然后斩草，三射三斩，同时念诵咒文。

一箭射天殃，
二箭射地殃，
三箭射鬼殃。
射断凶恶鬼，
不远离家乡。

① 《玉匣记通书》。

一斩去天殃，
妖鬼尽损伤，
星辰来护卫，
日月陌三光；
二斩去地殃，
戊巳坐中方，
伏尸皆化散，
魍魉总消亡；
三斩去鬼殃，
鬼魅尽潜藏，
亡鬼超仙界，
穴内永贞祥。①

如一家人中连续死亡，称作“重丧”，制止重丧连绵，要念诵“压镇神咒”。

天圆地方，
律令九章，
吾今下镇，
诸殃皆退，
万鬼潜藏，
家宅平安，
人口永康，

① 《三元总录·莹元卷下》。

出入皆遂，

人口永康。

吾奉：

太上老君急急如律令。^①

其他民族咒语的内容意向也是相同的。多布人在山药长到一定阶段时，要用咒文来保卫收成。

卡西亚拉棕榈在哪？

挺立在

我田园的腹心，

房前平台的底基。

毫不动摇，永不低头，

巍然而立。

树木枝碎干毁，

石头遍地纷飞，

它们仍岿然屹立。

大地震碎，

它们也岿然不动。

保持，保持，

毫不动摇，决不低头。

山荡，库里亚

① 《三元总录·莹元卷下》。

纹丝不动，决不低头，
永远坚持，
坚挺屹立在我田园腹心。^①

卡西亚拉棕榈是一种坚硬灌木。用来象征山药茎。库里亚是山药的变种。

咒语是放入神圣框架的口语，符篆则是神化了的书面语。咒语与符篆的不同，不仅有口语书面语的区别，而且在性质上也有差异，咒语没有改变一般性语言，而符篆是在文字的基础上或改造了的文字的基础上增加了图形和线条，所以说符篆是神化了的文字，神化了的书面语。

三
神化——符篆
书面语的物

符篆和咒语的神力是一样的，二者常伴随使用。比起咒语来，符篆在两方面明显优越，一是时间上的衡持性，一是空间上的自定性。符篆佩带在身上和贴在物上，能给人以威力常在的感觉。

符篆的运用同咒语一样，也是非常广泛的，在我国古代，有祛病符、镇邪符、建宅神符、救宅神符、镇梦符、治骨哽符等等，可以说一切事件

^① 《文化模式》第114、115页。

都有相应的符篆。符篆的一大作用是防险护卫，而人间的艰难险阻，不顺心的事无时无所不在，因此符篆就成了人最重要的工具之一。新西兰一些部落的人们认为，到处都有邪魔势力潜伏，所以必须有千百种符篆来避除。他们每家都有无数符篆，若是一个人没有种种符篆在身边，那他会心惊肉跳，坐立不安，时时感觉到自身和家族的危险。在那里“农民身上佩带使酋长息怒的符篆，行路的人佩带避野兽防疾病的符篆，妇女的腰中佩带防止不育的符篆，战士身上佩带几种避兵器的符篆，还佩带几种令敌人丧胆的符篆。”^①



截疟符



止血神符

画符有种种规矩。“截疟符”是治疟疾的，符要画在云片糕上，在疟疾没有发作时用开水吃下云片糕，并要连吃三次。“止血神符”是小儿玩耍

^① 罗伯特·路威：《文明与野蛮》三联书店1984年版，第219页。

不慎皮破出血时用来止血的。画符时右手无名指加在中指上，食指加在无名指上并要紧紧向下捺住，大指和小指弯在掌心中，中指挺直书写。画符的同时念诵咒语，咒语共四句。念第一句“太阳出来一滴油”时写“土”，念第二句“手执金鞭倒骑牛”时写下边一个“土”，念第三句“三声喝令长流水”时写“十”，念第四句“一指红门血不流”时写“⊙”。念与写一起完成，最后中指迅速按住血出处。

“截疟符”实际上有四部分组成：上边的三钩、山字、雷字和鬼字的变形。“田”与“𩺰”是鬼字的变形。也许古人认为疟疾是山鬼附身所致，所以一个雷字插入鬼字中间，表示五雷把山鬼粉碎或赶走。“止血神符”由一个封字外加一圈形成。“封”意为封闭、封锁，表示止住流血，也许由于符面简单，所以其画作过程变得神秘复杂起来。由此也可以看出，符箓的神力有些是包含在画符过程中的，画符过程和符本身作为一个整体共同施放神力。画符过程决定着符的有效性，要求画符者心正意诚，精力集中，动作熟练，否则符箓毫无作用。这种要求事实上为符箓的无效找到了借口。

符箓有些并不要写画到什么物上，而是凭空虚写虚画，前面的止血神符就是这样。这种符箓的中心实际上就是画符动作，所以在动作要求上

极为复杂严格。这种符篆的目的不是长期的御防性的，而是在紧急情况中要求立即见效的，所以符体的重要性远不如画符动作。符体没有长期存在的必要，所以只向空比划即可。这种符篆的典型是治鲛符。骨头等卡在喉咙里，在这种危急情况下，不可能把符写出贴在那里等候治疗，神力只能在画符动作中施放出来，动作一经完成，治疗也便结束，效果显出。



治草木竹石鲛符



治诸鱼骨鲛符

治犬兽骨鲛符

治诸禽骨鲛符

这四个符的画法是：用半碗净水，左手无名指和小指屈于掌心，托起水碗。右手大指压无名指和小指屈于掌心，只伸直中指和食指，向东面吸一口气，再吹入碗中，然后用右手中指和食指在碗中水面写符。一边写一边念咒语：“此碗水化如东洋大海，喉咙化如万丈深潭，九龙入洞。吾奉：太上老君急急如律令敕。”写完后将半碗水一

口气喝下。

去
龍
虎
化
骨
神
護
身

化骨符

骨鯁吞下之后，还需用化骨符消化骨头，画法是：左手屈无名指和小指，托水碗，右手拿筷子向碗中水面虚画此符，然后面对太阳喝下。骨头便会消化。

雷 雷 雷 雷 雷 雷 雷

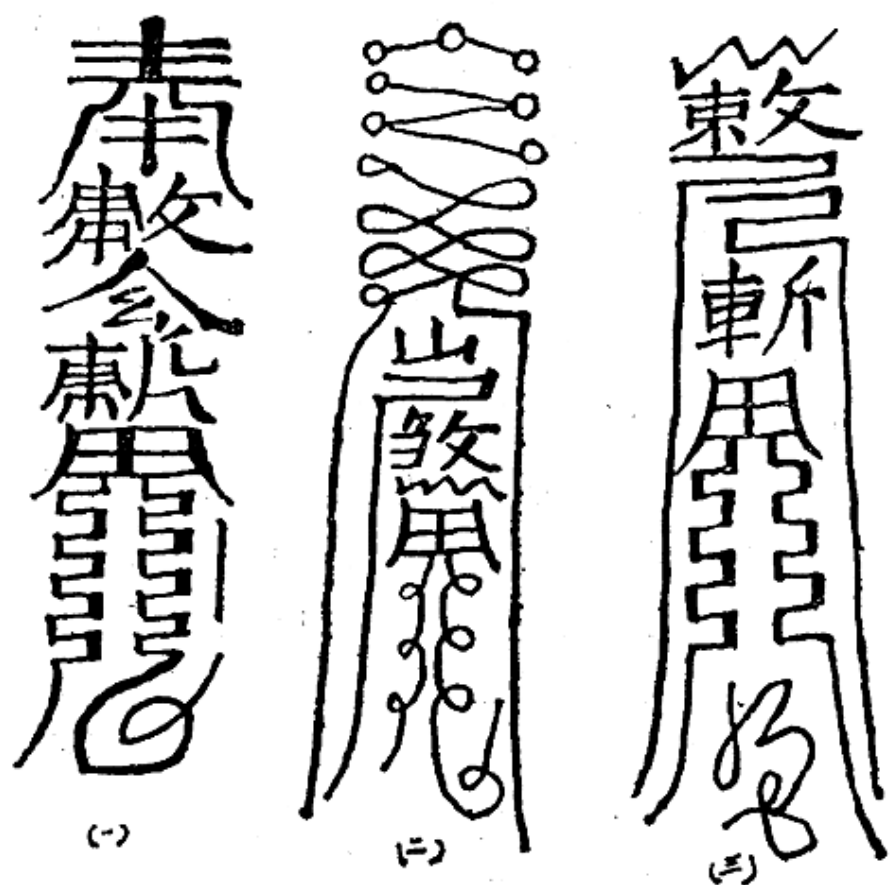
消稻麦芒及稻 麦鯁符

此符画法是：右手在地下写“轟”，用左脚踩住，再写“犇”，用右脚踩住。左手屈中指和无名指托水碗，右手向水面写符，边写边念咒语“雷

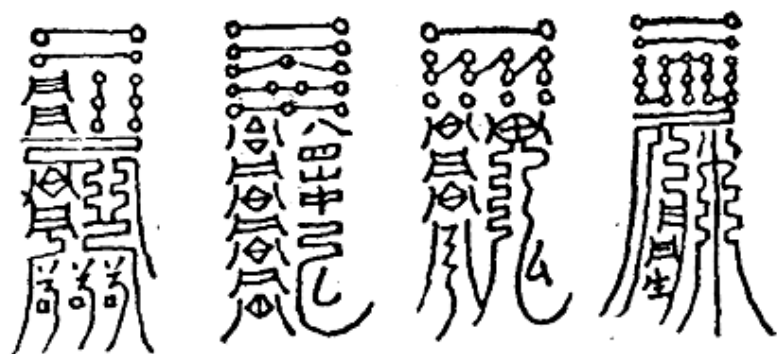
击水”。写完后把水一口气喝下。

从以上符篆可以看出，符不过是表达愿望的一些字句，对符的信仰实际上仍是语言崇拜的反映，很可能最初的符只是咒语的书面化，后来为了同一般的字句相区别，反映符的神秘性和无穷威力，才用变形文字和在符面增加线条，使符面成为一种似文字非文字、似语句非语句的图形。既然符篆仍是对语言的崇拜，是认为语言具有神秘力量的误解所致，那么依靠符篆达到目的只能是一种幻想。但是符篆并不是毫无意义的，最起码它能给人一种心理上的安全感和精神上的胜利感，在某种情况下它确实能产生一定的效果。前面介绍的治鲛符的施符过程是包含着实际治疗成分的，托起半碗水，特别强调一口气喝下，这便是治疗鲛喉的土俗办法，画符不过是在这土办法上蒙上一层神秘色彩罢了，但它也不是毫无作用。这种秘密的比划可以增加治疗者的必胜信心和勇气。在精神上作好充分准备，对喝水时鲛骨的下咽有一定的促进作用。

下面三符都是镇死符，（一）由五个字组成，“奉敕令斩鬼”，实际上就是一句咒语。（二）有山、煞、鬼三字，“煞”的字义是凶恶之神。山字和圆圈线条位于上，是镇压围困之物，煞鬼被困于内。这一道符已大大图画化了。（三）有三个字敕、斩、鬼，意为奉敕斩鬼。显示出了符的字句



不全的特点。尸弓是围困鬼的神气或神物。下面的弯曲线条只是填补空白的装饰。算命术最早起源于星象崇拜，认为人间万事都与星象有关，星象决定着人的命运。前符第(二)上部的圆圈及联线就是星象，是镇鬼的有力神物。说明符篆思想中仍有星象崇拜的遗迹。许多符篆中都有镇物星象。如：

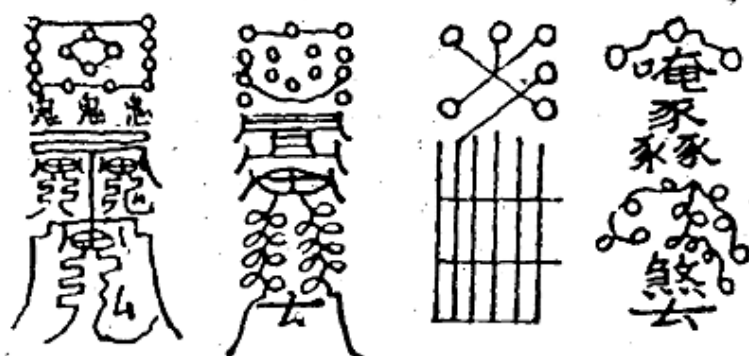


镇盗贼不
入之符

治产妇不
下之符

镇金银入
宅之符

镇利经营
昌盛之符



治夜梦不
祥之符

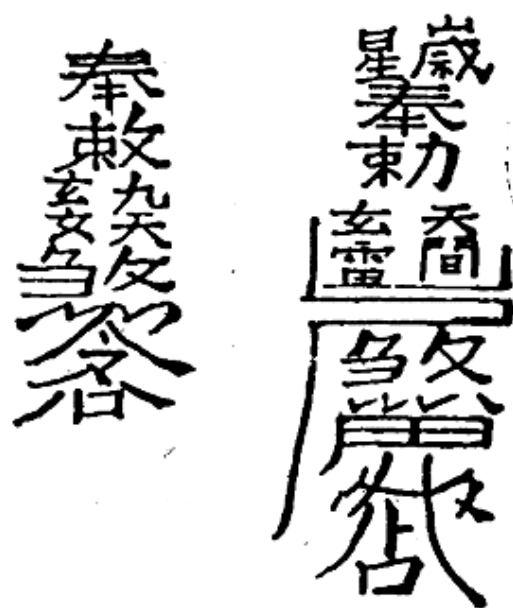
镇除凶祸
化吉之符

镇安葬
之符

治救猪
瘟之符

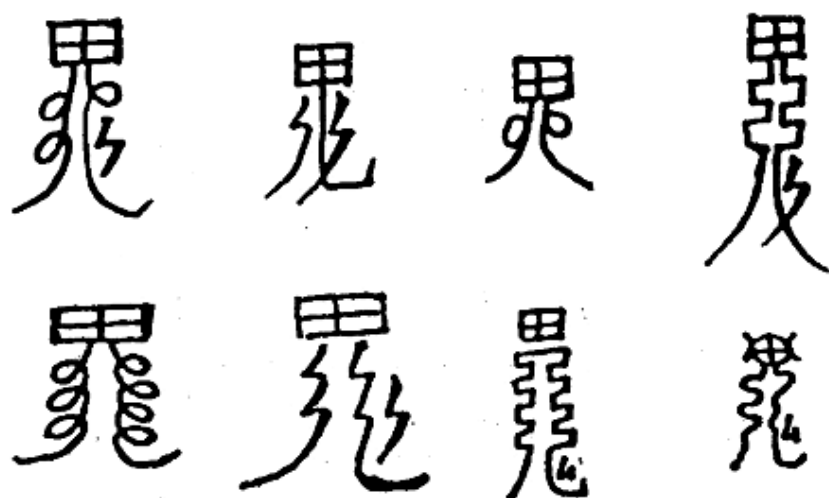
有些符甚至直接写明星名。如下符：

符的语言特点是简单明了，大抵都是奉令惩治煞鬼。多数的符仅文字是不成语句的，这是由符的特点决定的。符是诉诸视觉而不是诉诸听觉的，是以一种图形来说话，所以不需要文字语义的完整。符总体来看，大同小异，所用字并不



命星护身符

多，常用的有鬼、煞、敕、山、日、月、火、水、吉、昌、斩、龙、虎、冲、福、祸、关、治、雷、令、充、星、奉、噯、亚、地等，其中鬼煞二字运用最多，特别是鬼字。可见古人是以鬼来代表所有邪魔的。鬼字在符面上一般都居于下方，表示被镇压。鬼字由于常用，各符之间又不能雷同，所以鬼字的变形最多。如：





画符的材料一般都有规定。画符一定要用朱笔（蘸红色的毛笔），这是因为红汁由朱砂治成，而朱砂古人以为有镇邪作用，中医用以作镇静剂。符料最多用的是桃木板，桃木古代认为有驱赶魔鬼邪气的神力。其次有柏木板、枣木板、石块、砖和黄纸等。符料所用木都属坚硬之木。

符的用法也有不同，木料符一般是挂和钉于某处，或烧成灰和水吞食；石料和砖料的一般是埋于地下；纸料的有的佩带，有的烧成灰吞食，有的顶在头上，有的贴于某处。有的符要书两份，既要吞食，又须张贴。如：

此符是初一日得病者用的祛病符。用朱笔黄纸书写。书时叩齿三次，含一口净水向东方喷出。边念祛病咒语①边写。写两份，烧成灰吞食一份，在门上贴一份。

张天师祛病符

此符是辰日得恶梦者用的镇恶梦符，用朱笔黄纸书写。

写时含一口净水，右手拿刀挥动六七下，向东面喷出口中水。边念咒语边写，咒语是“赫赫阳阳，日出东方，此符断却恶梦，拔除不祥。急急如律令敕。”符贴门上。

此符是三教救宅神符之一的坎方符。因房屋修造失误，使家中灾害不止，又无力改修，宜用此符。朱笔书于桃木板上，钉在坎所应方向。

镇恶梦符

符篆的思想根源是语言崇拜，纯粹是一种迷信。它把人间的一切灾难，乃至微小的不如人意之事都假想作魔鬼邪气的作乱，所以想出种种手法，运用幻想中具有无穷威力的书面语来镇压邪魔。符以书面语为基础，构拟出种种图形，目的

① 祛病咒语见前节“咒语的魔力”。

是强化语言的神秘性，满足人与鬼的敬畏心理，实在是一种自欺欺人的勾当。符篆的盛行反映了在生产力不发达的社会中，人们的生命生活极难保障的社会状况，反映了人们希求生活安定、万事如意的善良愿望。符篆后来被佛教、道教等宗教利用，成了宗教的组成部分。



三教救宅神符

神秘的巫舞与迷幻的巫乐

一般认为音乐舞蹈起源于劳动，笼统地说，这一结论是正确的，因为人类，特别是早期人类的一切行为无不与为求生存而进行的劳动相关，也就是说，早期人类的所有行为都可与劳动挂起勾来，但显然这样的结论是肤浅的，没有切中要害，所以，用源于劳动说来解释原始音乐舞蹈，对它的种种环节和现象是无法说明的。

一 巫术与音乐的起源

恩格斯说过：“宗教是在最原始的时代从人们关于自己本身的自然和周围的外部自然的错误的、最原始的观念中产生的。”^①巫术是原始宗

^① 《马克思恩格斯选集》第4卷，第250页。

教，它产生于任何艺术形式之前，艺术是一定的观念支配下的产物，考查原始艺术，特别是原始的音乐舞蹈，其主导明显地透露着巫术意味，这表明音乐舞蹈来源于巫术，是巫术支配下的产物。《吕氏春秋·古乐》：“昔古朱襄氏之治天下也，多风而阴气蓄积，万物散解，果实不成，故士达作为五弦瑟，以来阴气，以定群生。”朱襄氏是传说时代炎帝的别号，士达是炎帝的大臣，在这一传说中，士达创造五弦瑟，标志着音乐的诞生，而他创造乐器的动机，是为了解除干旱，招唤阴气，安定民众，这正是巫术的方法，在巫术观念支配下，音乐被赋予招唤阴气的功能，就同用洒水模仿下雨，上天果真就会下雨一样，都是一种巫术手段，只不过形式和道具不同而已。《古乐》又载，昔陶唐氏之始，阴多滞伏而湛积，水道壅塞，不行其原，民气郁阏而滞著，筋骨瑟缩不达，故作为舞以宣导之。就民气郁滞，筋骨瑟缩不达，于是创制舞蹈来看，极易认为舞蹈是为了锻炼身体，但是跳跳舞，就能解决水道壅塞、洪水泛滥的灾难，这不能不认为是赋予了舞蹈以神秘的巫术力量，人只是灾难扩及的一个方面，即使舞蹈真能锻炼身体，去除人的疾病，但当时的人们注意力显然不在于此，而是认为舞蹈的神秘力量能去除疾病，就同解决洪水泛滥一样。早期的音乐舞蹈无不具有巨大的巫术力量，《尚书·虞

书·舜典》记载，舜命其大臣夔治理音乐，要求做到“八音克谐，无相夺伦，神人以和”。由此可见，在古人心目中。音乐的优劣决定着神和人的关系。《吕氏春秋·古乐》：“帝尧立，乃命质为乐，质乃效山林溪谷之音以歌，乃以麋鞀置缶而鼓之。乃拊石击石，以象上帝玉磬之音，以鼓舞百兽。”这应是狩猎时代化装成百兽的原始乐舞。那么为什么要化装成动物而舞蹈呢？普列汉诺夫说：“大家知道，野蛮人在自己的舞蹈中往往表现各种动物的动作，这怎样来解释呢？只能解释为想再度体验一种快乐和冲动，这种快乐是由于狩猎时使用力气的结果，请看一看爱斯基摩人是怎样猎取海豹的：他伏在地上向它爬去，他竭力象海豹那样地昂起头来，他模仿它的一切动作，等到悄悄地接近它之后，最后才向它射击，因此，模仿动物的动作，是狩猎的极其重要的一个部分。所以，毫不足怪，当狩猎者有了想把由于狩猎时使用力气所引起的快乐再度体验一番的冲动，他就再度从事模仿动物的动作，创造自己独特的狩猎的舞蹈。”^①这种再度体验快乐和冲动的观点一直为大多数人推崇，但是这一观点只是一种想象，并没有其它的证明材料，在原始时代，人的举动无不含有宗教的意义，模仿动物的动作

① 普列汉诺夫：《没有地址的信》。

更是不可随意进行的，并不象现代人那样毫无顾忌。普列汉诺夫对爱斯基摩人猎豹的详细描述，恰恰表现了原始人对模仿力量的崇信，它与其它巫术形式的状态是相同的。英属哥伦比亚印第安人主要以鱼产为生，如果鱼群没有应时而来，他们就请一位叫努特卡里的男巫做出鱼的模型，使模型漂浮在鱼群通常会来的水域。他们认为这样鱼群便很快会到来。弗雷泽在《金枝》中大量叙述了这种通过模仿来获取动物的巫术。“当一个柬埔寨人已经下了网而毫无所获时，他就脱光衣服走出一段距离去，然后蹣跚到网前，假装没看见它而让自己被网住，并大声喊：唉呀，这是怎么回事？我大概是被捉住了！在那以后，这张网就被认定可以捕获猎物了。在我们苏格兰高地，一种类似的哑剧至今还保留在人们的记忆中。现今尚在凯思内斯的雷伊地方任职的詹姆士·麦克唐纳牧师告诉我们：他在童年时代曾和同伴们到洛克·阿林一带去钓鱼，如果好长时间没有鱼上钩，他们就常常从船上把一个同伴扔到水里，然后再将他拽出水面，好象他就是一条鱼，这样一来，鲢鱼或‘煤鱼’就会咬饵了。究竟是哪种鱼来咬饵，要看当时船是在淡水还是咸水中行驶。卡利尔印第安人在外出用陷井捕杀貂鼠之前，他用一根小棍压在自己脖子上，并睡在火旁大约十个晚上，他认为这就会自然地导致它那陷井里的

‘套棍’会落在貂鼠的脖子上。新几内亚西面有一个大岛，叫哈尔马赫拉岛，在它的北部地区居住着加勒拉里人。他们有一种规矩：当持枪外出打猎时，子弹上膛前必须把子弹含在嘴里。这样一来就等于你在吃那颗子弹所击中的猎物，因此你将弹无虚发。马来人在用诱饵设好套，等候捕捉鳄鱼的结果时，都十分细心地吃咖喱饭食，一般是在开始用餐时连续吞下三个米饭团。他们认为这样可以帮助诱饵顺利通过鳄鱼的咽喉。他们还同样细心地防止吐出咖喱饭中的骨头，因为，如果他这么做了，那就等于说，那根串着诱饵的尖棍会被摆脱掉，这样鳄鱼也就捉不住了。因而在这种情况下，猎人在开饭之前是很谨慎的，他要先请别人替他把饭中的骨头挑出去，否则他就可能或者吞下骨头或者失去鳄鱼，二者必居其一。”^①这种通过模仿来达到目的的巫术在原始人的生活中非常盛行，几乎存在于他们从事的任何事情中，但这并不是舞蹈，它只是形成舞蹈的基础，虽然它们的性质是相同的。个体的、临时性的动作巫术都不足以形成舞蹈。在原始社会还有许多集体巫术，即在一定的时间和地点，全氏族集体共同施行或专职巫师率众进行，如春天的促进动植物繁殖、干旱或雨涝时的控制巫术等

① 《金枝》中译本上册，第30、31页。

等，在这种集体巫术中，场面宏大，人员众多，需经一定的组织和编排。这种活动在不断反复过程中更加完善和固定化，于是就产生了称作史前艺术的舞蹈。所以，原始的音乐舞蹈既是艺术，又是巫术，而且在这一时期，音乐舞蹈的神秘的巫术作用远远胜过它的审美价值，音乐舞蹈的审美价值是在它脱去了巫术目的之后才得以上升的。

舞蹈之于平面的壁画和立体的雕塑，区别只在于一动一静，在舞蹈中一些人化装成动物，开始狂奔乱跳，最后受伤挣扎，在壁画和雕塑上则凝固为带伤口或身上扎有武器的动物。直接证明原始壁画和间接证明音乐舞蹈就是巫术的强有力依据是（如图）。

其一，原始壁画和雕塑不是出现在显眼的、广阔的或原始人的生活地，而是出现在最黑暗、最凶险的地方。人要到达这些地方，非冒很大风险不可。“有些岩画经常画在峭壁的凹处，人只有冒极大危险才能去到这块岩石的平面，画上岩画。那些地方不容许作画者有自由站立的余地，而且往往会迫使他以最不合适作画的姿势去作画。他或者要蹲下，或者要斜着身体，或者要用背紧贴地面，或者要完全弯腰，总之，都要花费极大的力气才能支持自己身体的重量，更重要的是在这种恶劣的条件下，他还要想方设法腾出手



冯·特·高姆洞穴平面图(上): 1 为主要入口; 2 为侧面入口; 3 被喻为“卢比孔河”, 意即要冒极大危险才能通过的地段; 4 为主要画廊; 5 为侧面画廊; 6 为有小野牛的石室。莱斯·科巴里尔斯洞穴平面图(中): 1 为入口; 2 为瀑布; 3 为石级; 4 为石室; 5 为留有足迹处; 6 为岩雕壁画; 7 为有熊形象的石室; 8 为坑道; 9 为主要画廊; 10 为石笋区; 11 为瀑布; 12 为内室画廊; 13 为洞穴与湖接连处。尼沃洞穴平面图(下): 1 为入口; 2 为画廊; 3 为主要岩画画廊; 4 为有人脚印之处。

来一只拿稳灯光微弱的油脂灯, 另一只手用来作画, 而要看见自己作画的效果则更难, 因为作画

的角度使他们常常看不见画面的整体效果。有些岩画连观众也同处于非常有限的空间位置。如加里叶·特·舒韦特斯洞穴以及有着六只公牛雕像的拉·洛哈洞穴，都地处角锥形的石笋林立的岩顶上，到那里的参观者都不得不把自己的脸紧贴在画有装饰纹样的峭壁上。而到达埃尔·培多洞穴则要奋力穿过狭窄的岩石之间的孔隙，碰到一个个此路不通的死巷才能到达一个并没有艺术品的石室。”^①

其二，壁画和岩雕中的动物形象常常不是单一的，而是重叠出现，显然是在不同时间多次地且通过不同视角画成。这恰好符合巫术不能一劳永逸的特点，巫术是根据现实情况的需要而不断进行的。同时因为画与雕的动作本身就是巫术的组成部分，所以图象的清晰明显反倒不被重视，而雕绘时的动作却必须是一丝不苟的。

其三，有些动物形象是不完整的，有的无眼睛，有的缺四肢，这也是一种巫术表现，就同得到几根头发，几片指甲就可治服一个人一样，动物失去四肢就意味着不能奔跑，没有眼睛和耳朵人便可随意接近。

乐舞由巫术目的而产生，其后虽然与巫术分化，成为纯以娱乐和审美为目的的艺术，但巫术

① 朱狄：《原始文化研究》三联书店，1988年第1版，第310、311页。

始终没有把乐舞完全抛弃，因而形成了后代的巫乐和巫舞。

原始人信仰巫术，其巫术活动，并不是冷静的思考和干瘪的活动，而是饱含着浓烈的感情色彩的发泄，所以马林诺夫斯基说：“巫术行为的核心乃是情绪的表演。”^①可以想见，当禾稼枯死，水源断绝的严酷干旱之时，在原始人深信巫术的力量足以帮助他们排除艰难，达到欲望的情况下，他们必然把全部的心智和感情倾注到巫术活动中，甚至不惜狂热到自我摧残的地步。《诗大序》：“诗者，志之所之也。在心为志，发言为诗。情动于中而形于言，言之不足，故嗟叹之；嗟叹之不足，故永歌之；永歌之不足，不知手之舞之，足之蹈之也。”《诗大序》的这些话非常恰当地写出了人在内心激荡时的必然表现，歌哭呼嚎，再加上手舞足蹈，方觉淋漓尽致。歌嚎舞蹈成了人类内心世界的最有力表现形式，同时也被人类认为是达到外在目的的强有力手段，早期音乐舞蹈成为巫术的附属品，成为巫术的重要手段之一，是必然的。

二 巫术舞、
乐、辞不分

正如《诗大序》所说，由于歌舞并行才能达

^① 《巫术科学宗教与神话》第78页。

到完美的效果，所以在歌舞没有成为独立的娱乐对象时，他们不可能分化，而往往交织在一起。因此早期艺术中，音乐（包括乐曲、歌曲和歌词）和舞蹈不分，统称“乐舞”。即使到了后代，音乐舞蹈成为独立的鉴赏对象而产生分化后，在巫术世界，因其仍是一种手段，所以一直是交融一体的。

《吕氏春秋·古乐》：“昔葛天氏之乐，三人操牛尾，投足以歌八阙：一曰载民，二曰玄鸟，三曰遂草木，四曰奋五谷，五曰敬天常，六曰建帝功，七曰依地德，八曰总鸟兽之极。”葛天氏是我国远古氏族之一，《吕氏春秋》所称葛天氏之乐，虽只称“乐”，但实是歌舞的混合体。“投足以歌八阙”便是边歌边舞的情景。牛尾可能是具有巫术意味的舞蹈道具。葛天氏之乐只分八段，八段各表达一种欲望，八段的歌辞如果记录下来，实际就是共八章的诗歌，类似于《诗经》的样子。

《吕氏春秋·古乐》还记载，五帝之一的帝颡曾命其大臣咸黑创作了《九招》、《六列》、《六英》三种乐舞，又命一个叫倕的人制造了鼗鼓、钟、磬、吹竽、管、埙、篪、篥、椎钟等乐器，而后令乐人按曲演奏，并使凤凰和锦鸡随乐而舞。《吕氏春秋》称之为“声歌”，实际上也是歌舞混合体。

蜡祭是最原始的祭礼之一，蜡又称作“蜡”，传

说始于伊耆氏时代。夏朝称作“清祀”，商朝称作“嘉平”，一说夏称“嘉平”，商称“清祀”，周朝称“大祺”，秦以后称“腊”。在每年十二月举行。是年终收获之后，对于各种神灵的综合祭祀，目的是感谢各种神灵的帮助，并促使其更好地为自己服务。蜡祭的神有八个：一是农业的始祖神农氏，称“先啬”；二是管理耕种的神后稷，称“司啬”；三是掌管农夫的神田峻，称“农”；四是茅舍神、地头神和井神，称“邮”、“表”、“畷”；五是猫神和虎神，称“猫”、“虎”，猫能食鼠，虎吃野猪，所以祭他们；六是河堤神，称“坊”；七是河塘神，称“水庸”；八是昆虫神，称“昆虫”。蜡祭乐舞的乐器是土鼓和翕。歌辞是：

土返回你的居处！
水回到你的河道！
昆虫不要兴盛！
草木长到水洼地去！①

这是乐舞中的唱词，蜡祭乐舞也是乐曲、舞蹈、歌辞的混合体。

① 见《礼记·郊特牲》。

黄帝本是北方某民族的祖先，号轩辕氏，由于他统一了北方各民族，后被尊为华夏民族的祖神，据《路史后纪》，黄帝命一个叫“大容”的人创作了一部乐舞，叫《云门大卷》，又叫《承云》和《咸池》，具体内容今已难考查，但《庄子·天运》里以观赏者感觉的角度作了形象的描述。黄帝在洞庭之野举行了《咸池》的演奏，他的大臣北门成对黄帝说了他观赏时的感觉，他说，一开始，非常恐惧，接着听下去又觉得空虚懈怠，最后觉得心神恍惚，迷迷瞪瞪，不能自持。^①庄子的描叙确切地反映了巫乐巫舞的特征，显然《咸池》乐舞具有浓烈的神秘和迷幻色彩，这是音乐舞蹈成为巫术强有力手段的根源。巫术多是对远距离的对象发出神秘力量，从施法到获得结果（有时根本没有结果），也即施法与真正对象之间的斗争，是无影无踪，无色无臭的，这本身就包含着无限的神秘莫测的特性。神灵观念出现后，虽然有了实在的依赖对象，但这一对象同样的无影无踪，而且通过神灵而间接达到目的，便需在巫术行为中增加超常因素，以便感动或威慑神灵。阿比西尼亚爱格霍地区的原始民族，当天旱而渴望雨水时，村落之间便进行一场为期一周

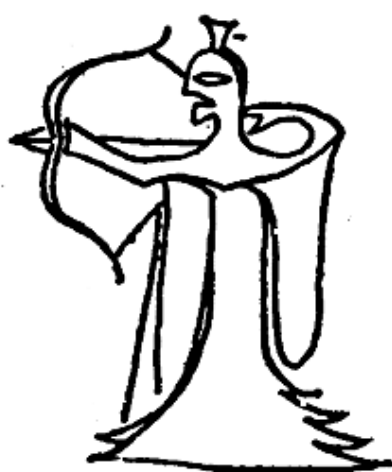
① 见《庄子·天运》。

的械斗，直到鲜血淋漓为止，这种巫术活动有使神灵震惊的作用。这种情景的极至就是以人为牺牲的仪式。从人人皆巫到出现以帝王为首领的专职巫师，这是巩固专制统治，维护统治者政治权威的必要改革。早期人类坚信他们生活的各个方面都受着种种神灵的控制和帮助，所以他们需不断地与神灵勾通，通过祈求、祷告和强迫等方法获得帮助，如今能够直接招致神灵，与神灵接触的权力专属于最高统治者及其臣僚巫师手中，广大民众便不得不臣服于他们，听从他们的随意摆布。古代特别是春秋战国时期，统治者每下一道指令，都要首先说明这是天的旨意，帝王称“天子（天帝之子）”用意就在于此。帝王与巫师的这种掌握众生命运的巫术权力，要得到民众的信任以至长期维持下去，并非易事，他们采取的手段之一便是使这种巫术活动在原有的基础上更加神秘化，更具威慑力，使一般人望而生威。巫乐巫舞是招神事鬼的必要装备，于是统治者（包括巫师）们便于此大作文章，造成了巫乐巫舞浓重的神秘色彩和强烈的威慑力量。《桑林》是商王汤在火上自焚以求雨时所用的乐舞，春秋时，可能各国已很少演奏，只有宋国因为是殷商后代，所以仍保留此乐。宋平公在楚丘这个地方宴请晋悼公时，宋平公欲显示“国宝”，便请晋悼公欣赏《桑林》乐舞，乐舞一开始，晋悼公就吓得逃到了房里，

但他最终还是被迫看完了《桑林》，当他回到晋国的著雍时，便大病不起，请人卜问病因，才知是受《桑林》惊吓所致。防风氏之乐是防风氏后代祭祀祖先的乐舞。防风氏是与舜禹同时代的部落首领，当年共工作乱，致使洪水滔天，舜命令禹去治理洪水，禹首先在会稽山召集众部落长，共同商讨消灭共工的事，防风氏因晚到而被禹杀死。防风氏之乐的乐器是三尺长的竹筒，发出的是狼嚎鬼哭般的声音。由三个披头散发的人疯狂地随乐而舞。可以想见，这一乐舞是非常阴森恐怖的。女娲不仅有用泥创造人的神力，而且还深通音律，传说“笙簧（今天的葫芦笙）”就是她创造的，她还创作了一部乐舞，称作《充乐》，是与天交接，劝神享供时用的。开始时用的是五十根弦的瑟，当奏出阴声调时，使人心胆摧裂，悲痛欲绝。后来才不得不去掉二十五根弦，保留一半而演奏。① 音乐舞蹈的神秘性和威慑力除通过乐曲和动作本身显示外，还通过奇异超常的化装和道具来增强。正如鲁迅先生所说，《山海经》是一部古代巫书，展示了千奇百怪的巫术世界，其中有许多涉及歌舞的记录，《西山经》中描述了精于歌舞的帝江的形貌，整体象一个黄色的大口袋，闪现着红色的精光，有六只脚四个翅膀，浑身浑

① 见《路史后记》。

沌圆一，没有头也看不清面目。^①这一形象疑是巫术歌舞中的神灵扮相。《北山经》记载了一个善于盘旋而舞的怪兽，叫“驩”，壮如灵羊，但长着四只角，尾巴象马尾，脚又同于鸡爪。云南晋宁石寨山出土文物中，有一个上为四人乐舞的圆形铜质装饰品，舞者化装奇特，专家称之为“巫舞”，四个舞者耳上都戴着很大的环，头戴高约三尺的尖帽，帽上还有不同的枝杈和圆形装饰，帽后两条长而宽的飘带从身后一直拖到地上，身穿无袖长袍，裸露着臂和腿，赤脚，腰间有带围束，前有很大的铜盘扣饰，右手拿着一个铜铃似的的东西。四人臂靠臂，动作一致和谐，腿向左进



步，上身偏右。石寨山还出土一个石鼓，上画装扮奇异的巫师，头上发式呈山字形，后背插着鸟羽，穿着方格的红纹铠甲，手执弓箭，象驱邪时的情景。

① 见《山海经·西山经》。

女巫职势的嬗变

.....

女巫的职事纷繁众多，随着时代的不同，略有差异。总括起来，主要有以下几项：（一）医疗疾病；（二）占梦；（三）决疑预卜；（四）驱邪；（五）祈雨。

一
职 女
巫
事 的

古代社会，人们没有认识到疾病是人机体自身的自然现象。对于致病的原因，有的认为疾病是独立的人格化的物，它可以随意地攻击人；有的认为疾病是因犯了某种禁忌而导致的神的惩罚；有的则认为是鬼魂妖怪进入人体，在其内作乱，或者认为是巫者或仇人、恶人施法所致。因此，治疗疾病，不是针对机体，而是针对鬼神妖怪，所谓医术在当时不过是一种巫术而已，自然治病也成了巫者的职事。

后代纯粹的医术是从巫术中分化出的，古代巫者就是医生。甲骨文中“医”字或从“巫”。传说巫者巫彭是医术的创造者，《说文解字·酉部》“医”下：“古者巫彭初作医。”《吕氏春秋·勿躬》也说：“巫彭作医。”《山海经》中所述众巫，多与医药有关。《山海经·大荒西经》：“有灵山，巫咸、巫即、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。”又《海内西经》：“开明东有巫彭、巫抵、巫阳、巫履、巫凡、巫相、夹窳窳之尸，皆操不死之药以距之。窳窳者，蛇身人面，贰负臣所杀也。”《公羊传·隐公四年》：“于钟巫之祭焉，杀隐公也。”何休注：“巫者，事鬼神祷解，以治病请福者也。”

正因为古代巫本行医，所以古代文献中常有“巫医”之称，如《论语·子路》：“南人有言曰：‘人而无恒，不可以作巫医。’善夫！”《吕氏春秋·尽数》：“故巫医毒药，逐除治之。”《说苑·修文》：“以巫医匍匐救之。”《逸周书·大聚》：“乡立巫医，具百药以备疾灾。”《太玄经·常》：“疾其疾，巫医不失。”《后汉书·许杨传》：“及莽篡位，杨乃变姓名为巫医，逃匿它界。”巫医的治病方法，虽也用药，但以祈祷、咒诅为主，这是与对致病原因的认识相联系的。《素问·移精变气论》：“余闻古之治病，唯其移精受气，可祝由而已。”注：“祝说病由，不劳针石而已。”上古时，祈

祷治病的风气很盛，《尚书·金縢》记载，武王得病，周公曾为之祈祷而病愈。《论语·子路》记载，孔子病，子路也曾想为之祈祷。巫之祈祷，常在一套仪式中进行，汉代以前，仪式中常用“刍狗”，“刍狗”是用草扎成狗的形状、画上文彩、裹上绮绣、缠上朱丝的祈祷用具。《说苑》：“吾闻上古之为医者，曰苗文。苗文之为医也，以管为席，以刍为狗，北面而祝，发十言耳。诸挟而来者，輿而来者（指病人），皆平复如故。”因运用普遍，所以文献中常提到“刍狗”，《老子》：“天地不仁，以万物为刍狗；圣人不仁，以百姓为刍狗。”《庄子·天运》：“夫刍狗之未陈也，盛以篋衍（竹器），巾以文绣，尸祝齐戒以将（送）之。及其已陈也，行者践其首脊，苏者（割草的人）取而爨（烧火）之而已。”注：“尸祝，巫师也。”《淮南子·齐俗训》：“譬若刍狗土龙（土制的龙，用于求雨）之始成，文以青黄，绢以绮绣，缠以朱丝，尸祝衿袵（纯黑色的祭服），大夫瑞冕，以送迎之，及其已用之后，则壤土草薶而已。”后代除祈祷之外，咒诅之法也盛行起来。《抱朴子》：“吴越有禁咒之法，能以炁禳灾祛鬼，蚊虫虎豹不伤，刀刃箭簇不入。又能禁水使逆流，禁疮使血止，禁钉使自出。”《千金翼方·禁经·禁唾恶疮》：“百药之长，不如吾之膏唾。吾仰天唾杀飞鸟。唾南山之木，木为之折；唾北山之石，石为

之裂；唾北方之水，水为之竭；唾百虫之毒，毒自消灭；唾百疮之毒，生肌断血，连筋续骨，肌充肉实。”唐代太医署医分四科，有“咒禁科”，据《旧唐书·职官志》，咒禁科有“咒禁博士”二人，“咒禁师”二人，“咒禁工”八人，“咒禁生”一人，以“除邪魅之为厉者”。唐韩愈在《谴疟鬼》中，列举有“医师”、“灸师”、“诅师”和“符师”，以不同方法治病，可见后代医学发达后，巫医并未消失，而是兼收并蓄的。元代和明代太医院分十三科，其中都有“祝由科”，专管以符咒治病。鬼神信仰浓厚的地方，即使到后代，巫医仍占着绝对的优势。王符《潜夫论·浮侈》：“疾病之家，……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。”《抱朴子·道意》：“不务药石之救，唯专祭祝之谬，偶有自差（病愈），便谓受神之赐；如其死亡，便谓鬼不见舍。”陆龟蒙《奉酬袭美先辈吴中苦雨百韵》：“江南多事鬼，巫覡连瓯粤，可口是妖讹，恣情专赏罚，良医只备位，药肆（药店）或虚设。”龚鼎臣《述医》：“巴楚之地，俗信巫鬼，……或致疠疫之苦，率以谓……非医药所能攻，故请祷鬼神无少暇。”萧立之《赠医士》：“桂山药石不入市，土风割牲谄非鬼，巫师怀肉饫妻孥，医师衙门冷如水。”《岳阳风土记》：“荆湖民俗，……疾病不事医药，惟灼龟打瓦，或以鸡子占卜，求神所在，使俚巫治

之，皆古焚俗也。”阮元《广东通志》引《粤东笔记》：“永安俗尚师巫，人有病重，则画神像于堂，巫作姣好女子，吹牛角，鸣锣而舞，以花竿荷一鸡而歌。”

《左传·成公十年》：“晋侯梦大厉，被发及地，搏膺而踊。曰：‘杀余孙不义，余得请于帝矣。’坏大门，及寝门，而入。公惧，入于室，又坏户，公觉。召桑田巫，巫言如梦。公曰：‘何如？’曰：‘不食新矣。’”《左传·襄公十八年》：“中行献子将伐齐，梦与厉公讼，弗胜。以戈击之，首坠于前，跪而戴之，奉之以走。见梗阳之巫皋。他日，见诸道，与之言同。巫曰：‘今兹主必死，若有事于东方，则可以逞。’献子许诺。”由此可见，占梦也是女巫的重要职事。

《庄子·应帝王》：“郑有神巫曰季咸，知人之死生存亡，祸福寿夭，期（界定时间）以岁、月、旬、日，若神。”巫的决疑预卜，形式众多，其中也有相术，《淮南子·精神训》：“郑之神巫相壶子林（壶子林，人名），见其征（征兆）。”高诱注：“巫能占骨法吉凶之气，故见其兆征。”

驱邪与祈雨详见第三章和第五章，此不赘述。

天帝是一切的主宰，天帝之下有众多鬼神。《墨子·耕柱》说：“鬼神之明智于圣人，犹聪耳明目之与聋瞽也。”人类的命运完全操纵在天帝和众鬼神手中。所以人类不得不常常与天帝鬼神勾通，通过请示、汇报等方式来确立自己的言行，祈求降福除灾。因此掌握了与天帝鬼神勾通的手段。实质上就有了控制人类的权力。自从与天帝鬼神勾通的权力专属于巫者，巫者就成了人类行为的指导者和人类祸福的决定者，其地位是相当显赫的。事实上，在原始社会，巫即是民族的行政首领，神权与政权统于一身。社会分工出现后，虽帝王与巫者并存，但帝王仍可行使巫的职事，或者说帝王就是群巫之长，巫仍是帝王最重要的辅佐。

占卜是与天帝鬼神勾通的重要方式，商代虽有众巫存在，但帝王也常亲自占卜，举凡风雨、祭祀、征伐、田游，都有帝王亲自卜问的记载。卜辞“今日王祝”，是帝王亲自祝。“壬子卜，何贞，王舞，又雨。”是帝王亲舞以求雨。“丁未，王贞，多畏梦，亡来郢。”是帝王亲自占梦。帝王兼行巫事，由此可见，帝王也是巫的一员。而且卜辞有“王固曰吉”、“王固曰弘吉”等语，“固”即“卜”，卜辞中惟有帝王才有“固”，似乎只有帝王才是卜事的最后决定者。可以想见，帝王不仅是

巫，而且是巫的首领。正因为帝王是巫，所以夏代帝王禹创立的“禹步”，成了巫术的专门步伐。巫咸是古之神巫，又为唐尧之臣，巫咸的儿子巫贤，也为巫，又是殷祖乙的宰相。

巫的形成始于母系氏族社会时期，所以“巫”本指女巫，由母系氏族转入父系氏族社会后，男性不仅掌握了政治武力的实权，也部分地掠夺了原属女性的通神之权。从商代卜辞看，到商代，宗教巫术的权力已多由男性掌握。卜辞中，女性名字多有“女”旁，或称“妇某”，但现存所有卜辞中，没有一个占卜者的名字有“女”旁，或称“妇某”。商代巫术，主要成分是占卜，巫与卜、史、祝混同，都属巫者之事。到《周礼》，巫事分工，占卜之官有大卜、卜师、龟人、占人、菴氏等；史官有大史、小史、内史、外史等；祝官有大祝、小祝、丧祝、甸祝、诅祝等；巫官有司巫、男巫、女巫等。占卜之事在周代以后，其势大减，而史官则彻底与巫事分离。祝与巫略有差别，祝是主管祭祀的，负责祭祀对象尊卑先后的排列，祭牲的毛色大小，祭器、祭服的规格，祭祀礼仪等。春秋时期，祝仍是彬彬有文的尊严职业，是国家政治的重要组成部分，而巫则较为猥鄙，贤人君子羞于言巫。在男尊女卑的社会，这种认识就发展为巫者多为女巫的现象。巫术被轻视，是社会发展的必然结果，社会生产的发展，

阶级斗争的推动，自然知识的增长，都是打破巫术迷信的重要因素。我国无神论思想萌芽于商周，从卜辞看，商代已发现了部分星座，风、雨、云、雪、虹、日食、月食的天象记载也很多。周朝建立后，为了论证从商代奴隶主手中夺取政权的合理性，提出了“天命靡（无）常”的命题，并以此来告诫后代统治者谨慎修身，以永保天命。这一命题把人的德行摆到了首要位置，因而天命是否公正的评论也提了出来，这就产生了对天帝权威的怀疑和批判的思想。西周厉王、幽王时代，阶级矛盾激化，战争和自然灾害给人民带来了深重的苦难，人民的不满和怨恨，不仅使统治者的地位发生了动摇，同时也使“天命”的地位发生了动摇。《诗经》西周末年的诗篇中，许多就反映了人民对“天命”怀疑和批判的思想。《诗经·小雅·雨无正》：“浩浩昊天，不骏其德。降丧饥馑，斩伐四国。”意思是：广大的上天，不修养美德。降下丧祸饥灾，残害天下四方。《大雅·板》：“上帝板板，下民卒瘁。”意思是：上帝乖戾不正，民众劳累痛苦。《大雅·荡》：“荡荡上帝，下民之辟。疾威上帝，其命多辟。”意思是：任意恣肆、不守法则的上帝，是民众的统治者。暴虐的上帝，其指令多邪僻不公。

天帝是众鬼神的首领，由对天帝的怀疑和批判自然会发展为对众鬼神的怀疑和批判，由此，

作为天帝和众鬼神使者的巫也就不被重视了。《左传·僖公二十一年》：“夏，大旱，公欲焚巫尪（女巫），臧文仲曰：‘非早备也，修城郭，贬食省用，务穡劝分，此其务也。巫尪何为？天欲杀之，则如勿生，若能为旱，焚之滋甚。’公从之，是岁也，饥而不害。”《吕氏春秋·尽数》：“今世上卜筮祷祠，故疾病愈来。譬若射者射而不中，反修于招（箭靶），何益于中（射中）？夫以汤止沸，沸愈不止，去其火则止矣。故巫医毒药逐除治之，故古之人贱之也，为（因为）其末也。”祝本也属巫，只因其专主祭祀，所以列于邦典，倍受重视。祭祀源起于神灵崇拜和祖先崇拜，在科学思想发展的情况下，祭祀为什么没有象其他巫术形式一样，受到贬斥呢？这是因为后代的祭祀已不纯粹是崇拜和迷信，它有着重要的伦理和政治意义。祭祀既是维系血缘亲族关系的重要手段，也是维护封建统治的重要手段。所以它会得到封建家族和封建统治者的极力推崇，祝也就保持了其正统的地位。后代巫者，由于地位下降，大多向民间发展，只有少数民族和南方一些地区，仍很受崇信。如《宋书·二凶传》和《南史·宋宗室及诸王列传下》都记载，宋文帝长子刘劭和东阳公主，都信惑“自言通灵，能役使鬼物”的女巫严道育，称其为“天师”，让她在宫中“歌舞咒诅，不舍昼夜”。《南史·宋本纪》还记载，废帝

刘子业亲自率领山阳公主和六宫彩女数百人，浩浩荡荡地随女巫在宫中捉鬼。《陈书·张贵妃传》记张贵妃，“好厌魅之术，假（借）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。”

三 世俗巫婆 专职女巫与

原始部落都有一个专职的祭司长，女性者即为最早的专职女巫。以后社会中，国家和地方一般也都有在祭祀和其他巫术中担任某方面事宜的专职女巫。从甲骨文看，商代的专职女巫主要负责两项事务，一是求雨，二是治病。甲骨文中求雨之人有嫫、妣等，陈梦家在《商代的神话与巫术》中说：“嫫、妣等字为女子之名，实乃女巫也。”《殷虚书契前编》1、32、2：“邠帚好于父乙。”据杨树达《卜辞锁记·邠帚好》，“邠”为祛除疾灾的仪式。妇好是女巫名，这条卜辞意思是：妇好为父乙举行仪式以祛除疾灾。《周礼》所记的专职女巫，其职责一是求雨，二是驱邪。春秋时期，不仅各诸侯国有国家级的专职女巫，而且各邑都有专职女巫，如《左传·成公十年》载，晋侯做恶梦后，召来“桑田巫”问吉凶，“桑田”是晋国邑名，“桑田巫”即桑田邑的专职女巫。

《左传·襄公十八年》载，晋大臣中行献子做恶梦，向“梗阳之巫皋”讨教，梗阳也是晋邑名，“梗阳之巫皋”即梗阳邑的专职女巫，名皋。另外，《左传·隐公十一年》还有“钟巫”，是钟邑之专职女巫。到汉代，召集秦与六国的专职女巫，统一分配职责，列为郊祀礼的定制。《史记·封禅书》：“长安置祠祝官女巫。其梁巫，祠天地、天社、天水、房中、堂上之属；晋巫，祠五帝、东君、云中君、司命、巫社、巫族人、先炊之属；秦巫，祠社主、巫保、族累之属；荆巫，祠堂下、巫先、司命、施糜之属；九天巫，祠九天。皆以岁时祠宫中。其河巫，祠河于临晋；而南山巫，祠南山秦中。”后代有的用专职女巫在孔庙祭祀，如《魏书·高祖记》：“二月乙巳诏曰：尼父稟达圣之姿，体生知之量，穷理尽性，道光四海。顷者淮徐未宾，庙隔非所致令，祀典寝顿，礼章殄天，遂使女巫妖覿，淫进非礼，杀牲鼓舞，倡优嫖狎，岂所以尊明神，敬圣道者也。自今以后，有祭孔子庙，制用酒脯而已。”《大金国志·世宗大定二十三年》：“曩者边场多事，南方未宾，致令孔庙颓落，礼典陵迟，女巫杂覿，淫进违礼，自今有祭孔庙，制用酒脯而已，犯者以违制论。”

专职女巫是世袭的，其家人不可做官。《后汉书·逸民列传》记载，一个叫高风的人，操行很好，名声极大，当地太守请他出来做官，他不

愿为官，又不敢违抗太守，便称自己是巫家子，不该做官。巫家的女子还不能外嫁，陈顾远《中国婚姻史》：“关于赘婿，《秦策》谓太公望，齐之逐夫。《史记》谓淳于髡，齐之赘婿。是赘婿之制，或始于齐。其妻当系巫儿也。巫儿为家之祠，嫁者不利其家，唯不嫁云者，不外嫁而已矣。”

巫术流向民间，便大量产生了世俗巫婆，世俗巫婆都是自发产生的。一般妇女，或者一场大病之后，或者做了怪梦之后，或者遇到别的偶然事件，摇身一变，即可成为巫婆，许多是为了骗取钱财而有意为之。世俗巫婆过着同常人一样的生活，巫术一般只是其附带的职业。世俗巫婆从事的巫事，甚为驳杂，相面、算命、治病、驱邪、圆梦无所不为。施法过程稀奇古怪，大多浅薄虚妄。如给病人治病，一般有开启、发符、请神、雷火、冲房、招兵、赏将、抢魂、藏身、扎禁、抛符、断卦十二个程序。开始时，把画有菩萨的纸或布摊开，然后给“天兵天将”发符，让他们去请“黎山法祖”和“二十诸天”，请来之后，用炒过的荞麦粉迎着火在病人房里抛撒，称作“雷火冲房”，这是为了把妖鬼赶走。而后再招来“天兵”，同时赏赐“天将”，下一步是抢夺病人失去的灵魂，抢回后藏到瓦罐中，然后封禁。最后是断卦。全部过程分两个阶段进行，从傍晚到半夜进行前十个程序，第二天早上进行后两个程

序。世俗巫婆的法术虽甚为虚妄，但一直盛行于民间，时至今日，一些偏僻落后地区，仍有存在。

女巫的危机与应变

从某种意义上说，河流是人生存的命脉，所以人类往往滨河而居，我国人民自古即在黄河和长江流域生活，并形成了不同的文化区。人兽饮水，农业灌溉，水产资源无不依赖河水，但是，河流并不时时顺从人意，它有时干涸，有时泛滥，似乎受着存在于背后的某种神秘力量的支配。在万物有灵观作用下，便产生了河神。河神在开始时并不是统治所有河流的一元神，而是一条河流就有一个河神。在早期，人们只祭祀其生活区域的河流。从甲骨文看，我国殷商时代，主要祭祀黄河，另外还有洹水和商水，都在殷人生活区域之内。到周代，由于统治区域的扩大，天子只祭名河大川，只有民间仍仅祭自己居住区域

一 女巫的危机

的河流。

河神由于与人的生活非常密切，所以对它的祭祀相当隆重，甲骨文中就有“沉十牛”、“沉五牛”、“沉三牛”以及“沉三羊”以祭河神的记载，河神是位男神，所以又称“河伯”，于是更有以女子为牺牲以祭祀河神之俗，这在甲骨文中即有记述：

“丁巳卜，其寮于河，牢，沉嬖。”（后，上23,4）

“辛丑卜，于河妾。”（后，上6,30）

“嬖”与“河妾”即为沉于河中祭祀河神之女性，这种祭神活动发展到战国时期，已演变成为河伯娶妇的活动。魏国邺这个地方每年都要举行隆重的祭祀河伯活动，祭祀前，女巫巡视各家，为河伯选妻，看到哪家有适意的女子，便聘为河伯妻，然后让被选女子洗浴，穿上崭新的用有花纹的丝织品和有绉纹的纱制作的衣服，住到斋宫中，整洁身心，称作“斋戒”，等候出嫁。斋宫是在河上搭制的木棚，类似于娶亲时用的轿，四面张挂着丹黄色和深红色的帷幕。同时准备着丰盛的牛肉美酒等祭品。祭祀那天，斋宫修饰一新，让被选女子坐在上面，顺河漂流，一般漂浮十余里后沉没，算是去到了河伯之处。魏文侯时，西

西门豹被任命为邺令，了解到此地人家，有好女者，害怕被娶为河伯妇，多举家远逃，城中空虚无人，钱财多被搜刮用于河伯娶妇，人民贫穷不堪。于是西门豹要求：到河伯娶妇那天，官吏和父老百姓都到河边送女。主持河伯娶妇的是一个七十岁的老女巫，身后还跟随着十几个穿着丝织单衣的小女巫。西门豹有意把被选的女子叫来，看了看说：“这个女子不美，烦请大巫妪入河秉报河伯，更换一个美女，后天送去。”于是让士兵抱着大巫妪投到了河中，随后又把三个小女巫扔到了河里，四人全是一去而不复返。

前文说过，求雨中有“暴巫”、“焚巫”的习俗，这同西门豹一样，虽同是处死女巫，但二者性质不同，求雨的处死女巫实质是信任女巫，是因为认为女巫没有尽责，或者是以为处死神的使者女巫更能感动神。而西门豹的处死女巫，完全是不信女巫，认为女巫的一套全是骗人的把戏。人们反抗女巫，女巫危机的出现，原因之一是思想的解放，原因之二是对劳民伤财的不满。后代巫者多以巫术为骗取钱财的手段，有的甚至只是为了骗财致富才做巫的。《盐铁论·致不足》：“世俗饰伪行诈，为民巫祝以取厘（福），坚额健舌，或以成业致富。故惮事之人释本相学，是以街巷有巫，闾里有祝。”巫的害民敛财，给社会带来极大危害，这促成了官吏对巫事的禁绝。《风俗通

义·怪神》：“会稽俗多淫祀，好卜筮，民一以牛祭，巫祝赋敛受谢，民畏其口，惧被崇，不敢拒逆。是以财尽于鬼神，产匮于祭祀。……谨按：时太守司空第五任到官，先禁绝之。”《后汉书·宋均传》：“浚遒县有唐、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。’”

巫术本是错误观念的产物，随着时代的发展，人类认识能力的提高，对它的崇信程度必然会逐渐降低，而以巫术为业的女巫，其危机的降临是很自然的。后世女巫，往往有意繁化巫术仪式，其本意是维护巫术在社会上的地位，从而保证自己的生存，但由于耗费大量人力物资，增加了人民的负担，反而促进了自己危机的到来。

随着社会的进步、科学思想的发展，那种原始的盲目崇拜鬼神的氛围渐渐被打破，作为鬼神使者的女巫，其生存受到严重威胁。在原有的方式不能满足和取信于人的情况下，女巫不得不采取新的措施来达到蒙蔽、迷惑和吸引人的目的，这种新措施主要就是妖艳的化妆和杂技幻术的表演。《晋书·夏统传》：“祠先人，迎女巫章丹、陈珠，二人并有国色，妆服甚丽，

二 女巫以色 与幻术取胜

善歌舞，又能隐形匿影。甲夜之初，撞钟击鼓，间以丝竹。丹、珠乃拔刀破舌，吞刀吐火，云雾杳冥，流光电发。统诸从兄弟，欲往观之，难统，于是共诒之曰：‘从父间疾病得瘳，大小以为喜庆，欲因其祭祀，并往贺之，卿可俱行乎？’统从之。入门，忽见丹、珠在中庭轻步回舞，灵谈鬼笑，飞触挑桦，酬酢翩翩。统惊愕而走，不由门，破藩直出。归责诸人曰：‘……奈何诸君迎此妖物，夜与游戏，放傲逸之情，纵奢淫之行，乱男女之礼，破贞高之节，何也？’”《幽明录》：“安城人俗巫也，善于幻术，每至祠神时，击鼓宰三牲，积薪燃火盛炽，束带入火中，章纸烧尽而开，形体衣服犹如初时。”南朝时，女巫严道育曾在刘宋朝内搞得天翻地覆，她最初就是运用幻术取得信任的。《南史·宋宗室及诸王列传·文帝诸子》：“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。”

幻术与邪术在汉代即已流行，多来自少数民族，《后汉书》记载，永宁元年，西南夷掸国王供奉的“幻人”，就能变化吐火和割下自己的头改装上牛头或马头。汉代巫者已开始借用幻术与邪术。流行于汉代的著名角抵戏《东海黄公》，讲的是东海人黄公利用邪术“制御蛇虎”，但遇到真正的白虎后，却被虎吃掉的故事。汉张衡《东京

赋》：“吞刀吐火，云雾杳冥。画地成川，流渭通泾。东海黄公，赤刀粤祝，冀厌白虎，卒不能救。挟邪作蛊，于是不售。”薛综注：“东海有能赤刀禹步，以越人祝法厌虎者，号黄公。”这位黄公能吞刀吐火，施放云雾，并能画地成河，据薛综注，其抑制虎的办法只是提着赤刀，走着禹步，念越人祷辞。显然是以一种法术来制虎。“禹步”是大禹常年在外治水，双腿因水而跛，从而形成的一种特殊步伐。后代巫者施法时常效法禹步。汉扬雄《法言·重黎》：“巫步多禹。”古越国是巫风极盛的地区，所以《后汉书·第五伦传》说：“会稽（越国都城）俗多淫祠，好卜巫。”所谓“越人祝法”应是盛行于越地的巫术咒语，由此看来，黄公是一位巫者。

时代越向后发展，巫术在社会上的地位越加降低，于是专职女巫虽减少和受到轻视，但民间世俗巫婆却纷纷出现，在进化了的现实环境中，女巫首要的意愿是获取人们的信任，在原始的鬼神观念淡化的情况下，为了赢得信任，女巫只好利用幻术、邪术等种种欺骗手段。所以后代的女巫，其骗术真是形形色色。如果一家人住进新建房屋后，常有死伤之事，人丁不旺，家境日衰，有的会请女巫挽救。这时，女巫常会说在建造房屋时，工匠没有受到好的待遇，因而心怀不满，为了施行报复，工匠会在建造过程中，把画着青

龙、白虎、蜈蚣等图形的“栓”或者扫帚等放入墙内，所有灾难都是因此造成的。女巫用一只自备的米筛，装上一些水，称其为“仙镜”，只要用此镜照照，就能发现凶物。米筛能够装水而不漏，这是赢得人们信任的关键环节。实际上是女巫事先用青蛙卵和凉粉调成的粘胶糊住了筛上的孔洞，由于粘胶是透明的，所以看不出与一般米筛的不同。

病人病倒在家中，请女巫治病，女巫来到病人家中后，先是请神，点上几枝香，口中念念有词，神情渐由清醒变为恍惚，降神之后，命人拿来一把铡草的铡刀，刀刃竖起，在刀座上铺上几张黄表纸，女巫一边念咒语，一边让病人从刀座上爬过去，病人一经过去，女巫马上大喝一声，迅速把刀刃铡下，刀座上的黄表纸上立即会出现一道道血迹。有些重病者不能起床，女巫就把黄表纸卷成一个筒，然后摆开阵势，满屋跑着大喊大叫，“哪里去！”“哪里逃！”“走不了！”“不许动！”折腾一顿后，大叫“妖魔已被拿住”，顺势抽出法刀来，向黄表纸筒砍去，刀砍处马上会出现一道血痕。有时女巫是在一个事先扎好的稻草人上贴上黄表纸画的“符”，然后折腾一阵，大喊一声，用刀一砍，“符”上出现血痕。血痕一出现就是妖魔被斩，这血痕就是妖魔的血。实际上所谓“血迹”并不是真血，而是一种化学反应现象。女

巫所用的黄表纸是用姜黄染成的，姜黄一遇上硷就会变成棕红色，女巫或者是在刀刃上沾硷水，或者是口含硷水喷到黄表纸上，所谓“血迹”就由此形成。

人得了病，有时女巫会依据得病由来和病情说这是冲撞了鬼神，人与鬼神相撞，鬼神就会附在人身上捣鬼，这时人便会感到浑身不适，或某一部位疼痛。被冲撞的鬼神，女巫称其为“撞客”，治病的办法就是把“撞客”送走，称作“送撞客”。送撞客首先须判明“撞客”是哪路鬼神，判断的过程称作“立撞客”，“立撞客”的方法很多，常用的是拿来一只碗和三支竹筷子，碗里装上水，女巫拿三支筷子浸入水中，蘸点水在上面，然后一边念咒语，一边摆弄筷子，咒语是：“冲着哪家，撞着哪家，是谁，是你吗？要是你，你站住！”这一阵，三支筷子在碗中奇怪地立起来，再过一阵，筷子倒下，它倒向哪方，就是冲撞了哪路“撞客”。还有一种“立撞客”的方法，是在装有水的水盆里扣上几个酒壶，酒壶上面再蒙上几张纸，纸上摆几根香，摆好之后，把香点燃，香和纸快要烧完时，有的酒壶嘴就会咕噜咕噜地冒出许多水泡来，哪边的酒壶嘴冒水泡，就是冲撞了哪边的神，就知道了向哪边送神。还有一种立鸡蛋的方法，即拿一个鸡蛋放在镜子上，一边反复摇晃鸡蛋，一边念鬼神的名字，如果念到哪位

鬼神的名字，鸡蛋正好在镜面上立起来，那么就是冲撞了哪位神。这种种方法都是一般人看来有些奇怪的，这是女巫取得病人和病人亲属信任的关键步骤。

通过“立撞客”的过程取得信任后，女巫就穿上印有八卦图的黑布法衣，点燃三支香，戴上披头散发的假发，手里拿上宝剑，剑尖挑上几张黄表纸，在病人身上抚来抚去，如此三遍，然后目光注视着黄表纸，神情专注地照直走到十字路口，面对“撞客”所在地的方向跪下，一边烧黄表纸，一边念诵咒语：“神归庙，鬼归坟，妖魔鬼怪归山林。”

把筷子立起来实际上并不奇怪，这是一种物理现象。筷子能在碗里立住，一方面是由于水有一种粘合作用，另一方面是由于三支筷子搭成了三角架，两个方面结合，再加上一些机巧，就很容易使筷子立起来。酒壶嘴冒泡也是一种物理现象。酒壶倒扣在水面上，里面有一些空气，香和纸在酒壶上面点燃后，酒壶内发热，壶内的空气遇到热后膨胀，膨胀之后就要向外跑，当壶内空气通过壶嘴向外泄漏时，冲击嘴边的水，盆里的水自然会咕噜咕噜地冒起水泡来。至于水泡在那边冒，这是由酒壶与水接触的缝隙决定的，哪边有缝隙，哪边缝隙大，水泡就会在哪边冒。这完全是火、水、气三种物质共同作用的结果。鸡蛋

在镜面上立起来，是因为鸡蛋在被来回摇晃的过程中，蛋黄沉到大头上，在重心找准的情况下，便会大头朝下立起来。

女巫还有所谓“天书”、“血符”、“佛字符”、“神符显字”等把戏，都是女巫降神之后，表现神的旨意的方法。有人请女巫治病或断定其他事情时，女巫先在香烛前供上一张白纸，然后磕头礼拜，说：“请神降旨”，而后拿起香烛前的白纸在火上烘烤，白纸上随即会显出行行字迹，女巫称此为“天书”，是神写在纸上的，这实际上是一种化学现象。女巫事先用氢氧化钾溶液在白纸上写好字，由于这是一种透明液体，所以未烘烤前看不出来，纸是植物纤维做成的，如果与强硷或浓酸接触，就会脱去水分变为碳，化学上称作“湿燃法”，在火上烘烤时，溶液写过的部位不变，其他部分变化，就会显出字迹来。“血符”是用“清水”在黄表纸上写的，用的是“清水”，写出的都是红字，这里的所谓“清水”实际是硷水，黄表纸是用姜黄浸过的，道理同前说杀鬼见血相同。有时，女巫在降神之后，拿出一张白纸或黄表纸来，放到水里，这时纸上会出现行行字迹。这是事先用明矾水写好的，明矾水在纸上写过之后，会结成一层透明的粘胶，干了之后，表面上看不出痕迹，水中一泡，明矾水写过的部分不变，其他部分变了，就会显出字迹来。女巫往往在纸上

写一些治疗一般头痛发烧等疾病的土方，让病人按方服药。还有一种方法是女巫在一张宣纸的反面涂满墨汁，宣纸正面会显出黑底白字的佛字来。这是事先用明矾水或白芨溶液写在宣纸上，由于宣纸是用纯净的纸浆制成的，用墨汁在反面涂抹，会立即渗透到纸的正面去，用明矾水写的部分干燥后，墨汁渗不进去。在其他部分已经渗黑的情况下，就会显出字体来。

可以看出，后代女巫为了挽救其末日的到来，把主要精力放在了骗取信任上，几乎是不择手段。这时的巫术与前期巫术有了性质上的不同，实际上成了一种纯粹的骗术。

巫术的基础观念

.....

古希腊哲学家德谟克利特认为：人类所感知到的外界事物，是眼睛与对象之间的空气被眼睛和对象的作用压紧之后，在上面印下的一个印子。这可以理解为人类认识到的客观世界，是人和对象相互作用下形成的一个中间物，并不是真实的客观世界本身。客观世界是人眼中的客观世界，而人不是一面镜子，所以人所感知的客观世界中有人创造性的规划成分。列维—布留尔说：“原始人用与我们相同的眼睛来看，但是用与我们不同的意识来感知。”^① 在科学的认识能力不高的原始时代，原始人对于客观

一
物我同一
与天人感应

① 列维—布留尔：《原始思维》商务印书馆1981年版第35页。

世界纷繁复杂、变化无穷的运动不可能有科学的认识,在他们看来,世界是一个不可割别的混沌体,充满了普遍的神秘联系。在我们的意识里,存在物、现象能够以我们不可想象的方式同时是它们自己,又是其他什么东西。而且各种存在物和现象之间,可以通过接触、转换、感应(无时空局限)等形式发出或接受种种神秘的力量和作用。原始人的思想中存在着几种混淆:一是有生命物与无生命物的混淆(包括人与其他事物的混淆)。他们认为不仅人和动物有成长过程和可以自由行动,而且山川、石土、日月等几乎所有事物都是如此。他们有一个固执想法,就是把自己的主观思想加以普遍化;二是思想与物质的混淆。思想被看作一种物质实体,是一种力量。如他们可以把懒惰这种心理特征物质化,认为一个懒人是耗尽了力量的人。总之原始人根本不能认识到自我与外部世界的任何明确界定。从本质上说,这是一种物我同一的意识。事实上这种意识并没有限定在原始时代,它作为一种余脉,在整个古代社会中以不同形式一直延续着。

古代物我同一的思想首先表现为人兽的同一。夏朝的开国者是启,启的父亲是禹,禹的父亲是鲧。鲧和禹都既是人又是熊。鲧为熊,《国语》和《左传》都有记述。《左传·昭公七年》载,晋侯连病三月,一次梦见一只黄熊进入他的

二门。晋大臣韩宣子问郑国来晋访问的子产说，这黄熊是什么鬼。子产说：过去尧在羽山杀死鲧（尧时洪水泛滥，尧命鲧治理洪水，历经九年而没有治理住，于是被杀）。鲧化为黄熊，逃于羽山边的深水中，成为夏代郊祀的对象，三代都祭祀他，晋国现在是盟主，梦见黄熊，恐怕是没有祭祀他的缘故吧。鲧被杀后，舜又举荐鲧的儿子禹治理洪水，禹在通轘辕山时，化为熊，被他的妻子涂山氏看见，她一点也没有想到自己的丈夫竟是一头熊，非常惭愧，便化为一块石头。禹对着石头大叫一声：“还我儿子来！”石头向北裂开，生出启来。商的祖先契，传说是其母简狄吞食了燕卵，因而怀孕生下的。所以《诗经·商颂》有“天命玄鸟，降而生商”之语。这也就是说契是人与鸟结合所生，所以契本人既可以说是人，又可以说是鸟。《山海经》中确实有人鸟同体的神，详见后。据《史记·秦本纪》，秦的祖先也是人鸟的后代。也是人鸟结合体。据文献记载，梁、汉、巴、蜀、武陵、长沙、庐江等地南夷，均为人与犬的后裔，苗族人以“槃瓠”为他们的始祖，而槃瓠本是一只犬。这个传说《风俗通义》、《后汉书·南蛮传》、《水经注》、《搜神记》、《太平御览》引《魏略》里都有记载，内容大同小异。现引《风俗通义·四夷（佚文）》如下：

昔高辛氏，有犬戎之寇，帝患其侵暴，而征伐不克，乃访募天下有能得犬戎之将吴将军头者，购（悬赏）黄金千镒，邑万家，又妻以少女。时帝有畜狗，其毛五采，名曰槃瓠，下令之后，槃瓠遂衔人头，造（来到）阙（宫殿）下。群臣怪而诊之，乃吴将军首也。帝大喜，而计槃瓠不可妻之以女，又无封爵之道，议欲有报，而未知所宜。女闻之，以为帝皇下令，不可违信，因请行。帝不得已，乃以女配槃瓠。槃瓠得女，负而走，入南山，止石室中，所处险绝，人迹不至。于是女解去衣裳，为仆鉴之结，著独力之衣。帝悲思之，遣使寻求，辄（总是）遇风雨震晦，使者不得进。经三年，生子一十二人，六男六女，槃瓠死后，因自相夫妻，织绩木皮，染以草实，好五色衣服，制裁皆有尾形。其母后归，以状白（告）帝，于是使迎诸子，衣裳斑斓，语言侏离，好入山壑，不乐平旷，帝顺其意，赐以名山广泽。其后滋蔓，号曰蛮夷。……

《风俗通义》是汉代人应劭的作品，记述如此详尽，可见这一传说是起源很早的，同时它不是汉人对少数民族的蔑传，因为畬族有内容近似的民间口头传说，称作“狗皇歌”。歌辞如下：

当初出朝高辛王，出来嬉游看田场；
皇后耳痛三年在，医出金虫三寸长。
医出金虫三寸长，便置金盘拿来养；
一日三时望长大，变成龙狗长二丈。
变成龙狗长二丈，五色花斑尽成行；
五色花斑生得好，皇帝圣旨叫金龙。
收服番王是僧人，爱讨皇帝女结亲；
第三官女生情愿，金钟内里去变身。
金钟内里去变身，断定七日变成人；
六日皇后来开看，奈是头未变成人。
头是龙狗身是人，爱讨皇帝女结亲；
皇帝圣旨话难改，开基蓝雷盘祖宗。
亲生三子甚端正，皇帝殿里去讨姓；
长子盘张姓盘字，二子蓝装便姓蓝；
第三小子正一岁，皇帝殿里拿名来；
雷公云头响得好，纸笔记来便姓雷。
当初出朝在广东，亲生三子在一官；
招得军丁为其妇，女婿名字身姓钟。①

由人的或人或兽以及人兽交媾繁衍，自然而然地产生了人兽合体的形象，这仍是物我同一观念的反映。早期的神实际上就是人，这不仅是说人依据自己的形象制造了神，并且是指神就是人中的杰出者。聪明能干的人，包括祖先、英雄等都

① 《古史辨》第七册上编第 172 页。

是当时的神。神在当时是与人共同生活、朝夕相处的。所以《国语·楚语》描绘这种情形说，神与庶民混杂在一起，地位相同，毫无等级尊卑的区别。庶民各行其事，对神没有敬畏之情。神也极不庄重检点，游戏民规，行为污邪。据我国文献，民与神的严格区分是在重、黎二神“绝地天通（割绝天地间的通道）”之后才形成的。反映物我同一观念的人兽同体现象，在我国神话传说中神的世界里表现的非常突出。首先，人的始祖神伏羲和女娲的形象就是人首蛇身。汉代的石刻画像和砖画中，有许多是人首蛇身的伏羲、女娲画像。所画的伏羲、女娲，腰以下是蛇身，腰以上作人形，穿袍，戴帽。历代文献中对此也多有记载。

《山海经》是我国最古的文献之一，自西汉刘歆以来的正统说法，认为是大禹、伯益所记录的，可见其时代已相当久远。《山海经》中记录了大量的人兽合体的神、人和动物。

凡南次三经之首，自天虞之山以至南禺之山，凡一十四山，六千五百三十里。其神皆龙身而人面。（南山经）

凡西次二经之首，自钤山至于莱山，凡十七山，四千一百四十里。其十神者，皆人面而马身。其七神皆人面牛身，四足而一臂，操杖以行，是为飞兽之神。（西山经）

西南四百里，曰昆仑之丘，是实惟帝之下都，神陆吾司之。其神状虎身而九尾，人面而虎爪。（西山经）

又西三百五十里，曰玉山，是西王母所居也。西王母，其状如人，豹尾虎齿而善啸，蓬发戴胜，是司天之厉及五残。（西山经）

东海之渚中，有神，人面鸟身，珥两黄蛇，践两黄蛇，名曰禺虢。（大荒东经）

以上是人兽合体的神。

有羽民之国。其民皆生毛羽。有卵民之国，其民皆生卵。（大荒南经）

有人焉，鸟喙，有翼，方捕鱼于海。（大荒南经）

氐人国在建木西，其为人，人面而鱼身，无足。（海内南经）

以上是人兽合体的人。

有鸟焉，其状如鸛，而白首、三足、人面。其名曰瞿如，其鸣自号也。（南山经）

泉，人面而一足，曰橐蜚，冬见夏蛰，服之不畏雷。（西山经）

开明兽身大类虎而九首，皆人面，东向立昆仑上。（海内西经）

有玄丹之山。有五色之鸟，人面有发。
(大荒西经)

以上是人兽合体的动物。

鲁迅先生说过，《山海经》是一部“古之巫书”，这是非常切要的论断。因为《山海经》是一部巫书，所以它更多的是以人的观念的角度来描写自然的，其所描写的客观现实，实际上是人的精神世界和外部世界的结合物，或有说是人观念中的客观世界。这里观念是全书内容的内在结构，是所写种种现象的设计师。人面鸟身的神、人面鱼身的人以及人面虎身的兽中，人、鸟、鱼、虎是客观存在，但把人首和鸟结合起来形成一个神，把人首和鱼身结合起来形成一种人，把人面和虎身结合起来形成一种兽，这却是古人的观念，这种观念就是神、人和兽的部分同一和相互间的必然影响，它作为一种模式，作为一种深层结构，创造出了一个千奇百怪的世界，在这个世界中，充分体现着那种神秘的互渗力量，神、人、兽之间根本没有严格的等级界线，它给人的印象是三种物堆到一块，然后拿杆杠一搅所形成的状态。如果不是书中名言，你很难知道其是神、是人、还是动物。这正是古人认为的理所当然的事情，是早期人类的通则。“特鲁玛伊人(巴西北部的一个部族)说他们是水生动物。波罗罗人(邻近的

一个部族)自夸是红金钢鹦哥(长尾鹦哥)。这根本不是说,他们死了以后就变成金钢鹦哥,或者金钢鹦哥变成波罗罗人,因此,它们值得同等看待,不是的,根本不是这样。封·登·斯泰年无论如何不愿相信这种无稽之说,但他终于不得不在他们坚定的断言面前让步,他说:‘波罗罗人硬要人相信他们现在就已经是真正的金钢鹦哥了,就象蝴蝶的毛虫声称自己是蝴蝶一样。’这不是他们给自己起的名字,也不是宣布他们与金钢鹦哥有亲族关系。他们这样说,是想要表示他们与金钢鹦哥的实际上的同一。封·登·斯泰年认为不可思议的是他们既可以是人,同时又可以是长着鲜红羽毛的鸟,但是,对于受‘互渗律’支配的思维来说,在这一点上是没有任何困难的。”^①

物我同一除表现在神、人、兽的同一上外,还表现在其他各种事物中,如《吕氏春秋·本味》就记载了商汤的大臣伊尹出生于空心桑树的神话。《博物志·异草木》记有一种草,说尧时生长在王庭,如果有佞人入朝,此草便会弯曲而指向佞人,所以叫“指佞草”。其他如灵芝草可以自动躲避人的追逐,肖像就是本体,纸做的马可以成为真马,年青寡妇可以从他丈夫的泥土塑像那儿受孕生子等等。

^① 列维-布留尔:《原始思维》商务印书馆1981年版第70页。

在中国整个古代史中，天界与人间，天象与人的部分同一和相互影响的思想占着非常突出的地位。从最早的文献甲骨文中就已发现相涉的内容，到汉代便形成了天人感应的完整的学说体系。这种思想对古代巫术的形成和发展有着深远的影响，它是巫术的基础思想之一。

中国是世界上最早进入农耕时代的国家之一，农业生产的需求，增进了古人对天象与人事关系的关心。清代学者顾炎武说：“三代以上，人人皆知天文。‘七月流火’，农夫之辞也。‘三星在户’，妇人之语也。‘月离于毕’，戍卒之作也。‘龙尾伏辰’，儿童之谣也。后世文人学士，有问之而茫然不知者矣。”^① 古代文献《尚书》、《诗经》、《春秋左传》、《国语》、《尔雅》等书中都有大量的天象星宿以及与人事关系的记述。《史记》有《天官书》，《汉书》有《天文志》。可以说到汉代有关的知识已初具规模。

古人丰富的天文知识中，有科学客观的成分，但是他们往往给这些客观现象蒙上神秘的色彩。应当说在古代生产力不发达的情况下，天气

① 《日知录》卷三十“天文”条。“七月流火”是《诗经·邶风·七月》中的一句。“火”是星名，又名“大火”，“流火”指火星流动。“三星在户”见《诗经·唐风·绸缪》。“三星”，星名，又称作“参星”。“月离于毕”见《诗经·小雅·渐渐之石》。意为“月亮经过毕星”。“龙尾伏辰”见《左传·僖公五年》。“龙尾”即尾星，全句意为“龙尾星潜伏于辰。”日月之会曰辰。

的变化对农业生产和人民生活有着极大的影响。天气和人事之间有着一定的对应关系。但在古人的观念中，这种对应关系被扩大化和绝对化了，以至认为天象和人事的所有现象之间都有必然的联系，并且加入了精神因素，这就形成了天象和人间的部分同一和相互感应的状况。

《史记·天官书》：“天则有列宿，地则有州域”。天上布满了星，地上布满了人，在古人看来，它们相互之间的影响是极为自然的。古人观测和叙述日月以及金木水火土五个行星的运行是以恒星为坐标的，因为恒星的位置恒久不变。便于确定日月和行星的运行方向和位置。如《诗经·小雅·渐渐之石》的“月离于毕”，意为“月亮离开了毕星”，毕星是一颗恒星，这运用的就是以恒星毕为坐标来叙述月亮的运行的方法。这种作为坐标的恒星古代定为二十八个，称“二十八宿”，分属东北西南四方，每方七宿。如下表：

方 位	星 宿
东方苍龙七宿	角亢氐房心尾箕
北方玄武七宿	斗牛女虚危室壁
西方白虎七宿	奎娄胃昂毕觜参
南方朱雀七宿	井鬼柳星张翼轸

本来很古的时候，就产生了星象与人、与人

事对应，因而相互影响的概念。到春秋战国之时，更发展为全盘的对应。此时，人们依据地上的区域来比拟天上的星宿（二十八宿），把天上的星宿分配给地上的州国，说某星为某州国的分星，在此基础上确定感应对象。星宿的分野先是按国来分配的，分配状况如下表：

国	二十八宿
郑	角 亢
宋	氏 房 心
燕	尾 箕
越	斗 牛
吴	女
齐	虚 危
卫	室 壁
鲁	奎 娄
魏	胃 昂 毕
赵	觜 参
秦	井 鬼
周	柳 星 张
楚	翼 轸

后来又按州来分配。如下表：

州	二十八宿
兖 州	角 亢 氐
豫 州	房 心
幽 州	尾 箕
江 湖	斗
扬 州	牛 女
青 州	虚 危
并 州	室 壁
徐 州	奎 娄 胃
冀 州	昂 毕
益 州	觜 参
雍 州	井 鬼
三 河	柳 星 张
荆 州	翼 轸

星宿与州国配列，完全是为了依据富有预兆性的天象来确定所配州国的吉凶的。这种行为一方面反映了古人天象与人域同一的观念，另一方面表现了他们天人感应的思想。《左传·襄公二十八年》：“春，无冰。梓慎曰：今兹宋郑其饥乎？岁在星纪，而淫于玄枵。以有时菑，阴不堪阳。蛇乘龙。龙，宋郑之星也，宋郑必饥。玄枵，虚

中也。枵，耗名也。土虚而民耗，不饥何为？”这是梓慎据岁星运行等天象断定出宋郑两国将出现饥荒的论述。“无冰”指没有结冰，这在“春”这一时节是反常的。“岁在星纪，而淫于玄枵”，讲岁星运行的失次。本年岁星本来应该运行到星纪，①

十二次	二十八宿
1. 星纪	斗 牛 女
2. 玄枵	女 虚 危
3. 诹訾	危 室 壁 奎
4. 降娄	奎 娄 胃
5. 大梁	胃 昂 毕
6. 实沈	毕 觜 参 井
7. 鹑首	井 鬼 柳
8. 鹑头	柳 星 张
9. 鹑尾	张 翼 轸
10. 寿星	轸 角 亢 氐
11. 大火	氐 房 心 尾
12. 析木	尾 箕 斗

① “星纪”和“玄枵”都是十二次之一。古人为了说明日月和金木水火土五星的运行和节气的变换。把黄道附近一周天按照由西向东的方向分为星纪、玄枵等十二份，称为“十二次”。每一次中都有二十八宿中的某些星。它们的配列情况如上表。

但却超过星纪而到了玄枵(岁星十二年绕天一周,每年行经十二次中的一次)。“以有时菑,阴不堪阳”,“菑”义为灾。因岁星失次,产生失时之灾(指无冰),标明阴气弱而阳气太盛。“蛇乘龙”也是说岁星失次的。“蛇”指北方玄武七宿,玄武即龟蛇。这里只指女虚危三宿,因在十二次之一的玄枵中只有此三星。“龙”指岁星,因岁星即木星,五行与五方相配中,木位在东方,二十八宿中东方七宿称苍龙,所以岁星也属龙。“蛇乘龙”指蛇星掩盖住了龙星(岁星)。郑宋两国的分星角亢氐房心,都属苍龙之宿,所以郑宋会发生饥荒。“玄枵,虚中也”,说玄枵这一次中有女虚危之宿,而虚宿位于中。“土虚”指阳气太盛,致使地气蒸发过量,所以土也虚弱了。王充《论衡·变虚》:“荧惑(水星),天罚也;心,宋分野也。祸当君。”这也是据“荧惑守心(火星居于心宿)”的天象来断定人事的。基础是分野观念。

古人不仅同化了天域和人域,而且进一步对天和人进行了同一。董仲舒《春秋繁露·人副天数》:“身犹天也,数与之相参,故命与之相连也。”古人认为天和人处处相同,人体有小骨节三百六十六,与一年日数相副;人大骨节十二,与一年月数相副。五藏与五行相副,四肢与四时相副。人眼或开或闭与天的白昼和夜晚相副,人性格或刚或柔与天有冬夏相副,人情或哀或乐与

阴阳相副。人整体象天，头发象星辰，耳目象日月，鼻口呼吸象风气。^①天与人如此相同，所以可以相互感应。

古又有星人同一的观念，即认为天上某星是某人变的，地上某人是天上某星下凡或天上某星同时又是地上某人等等。殷中宗武丁梦得传说之后，以之为相，天下大治。传说后来上天停留在天汉津的东隅，骑着箕星和尾星，成为一颗恒星，与二十八宿相当。传说帝喾高辛氏有两个儿子，大的叫阇伯，小的叫实沈，住在旷野山林中，互不相容，每天争斗，后来帝喾把阇伯迁到东方，成为辰星，把实沈迁到西方，成为商星。使他们一出没，永不相见。

与人变星传说相类的还有嫦娥奔月和吴刚伐桂的神话。嫦娥是那位箭射十日的英雄羿的妻子，有一次羿从西王母那里讨来了长生不死的药，嫦娥偷吃后飞到了月宫里，变作一只癞虾蟆，人称“月精”。吴刚是西河人，因学仙有过错，被罚到月亮中砍桂树，但树身随砍随合，所以吴刚只得永远在那里砍树。

某某人是某某星下凡，在历代小说笔记中有着众多记载，此不赘述。古贤者王良、造父、伯乐等既是人名，又是星名，也是星人同一观念的

① 详见《春秋繁露·人副天数》。

产物。《三国演义》中诸葛亮看到东方一颗大星坠落，便知是关羽死了。可见关羽既是人，又同时是一颗星。后来诸葛亮看到“将星将坠，阳寿将终”，当时他正病，预感到自己即将死亡，便用祈禳法来延长星与自己的寿命。可见他也既是人又是星。

天象的人化中，形象生动者莫过于太阳了。太阳原本有十个，都是帝俊的妻子羲和生的。《山海经·大荒南经》：“东南海之外，甘水之间，有女子名曰羲和，方浴日（给太阳洗澡）于甘渊。羲和者，帝俊之妻，生十日。”十个太阳都住在一棵名叫“扶桑”的大树上，这棵树长在黑齿国北方汤谷里沸腾的海水中，树高数千丈，粗一千余围。十个太阳有九个住在树的下部枝条上，一个住在树的顶部枝条上，他们轮流着出行于天空，所以每天值班的太阳只有一个，这个回来了，那个再出去。①扶桑树的顶部还住着一只玉鸡，每天太阳一出行，它就开始鸣叫，它一鸣叫，住在桃都山上盘曲三千里的大桃树上的金鸡也便鸣叫起来，石鸡也随金鸡鸣叫而鸣叫，石鸡一叫，天下所有的鸡就都开始叫了。②太阳每天都是坐他妈妈羲和驾着的六条龙拉的车出行的。③太阳从汤谷

① 参见《山海经·海外东经》。

② 参见《荆楚岁时记》。

③ 参见《楚辞·离骚》洪兴祖补注。

出来，先在咸池里洗个澡。然后靠近扶桑，这时是晨明。太阳登上扶桑，准备起程，这时叫晨明，即将明的时候。太阳到了曲阿山，是旦明（天刚亮）的时候。到了曾泉，是蚤食之时。到了桑野，称为晏食，到了衡阳，称作隅中。到了昆吾，称作正中。到了鸟次，称作小还，已是返还之时了。到了悲谷，是哺食之时。到了女纪，称作大还。到了渊虞，称作高春。到了连石，称作下春。到了悲泉，运送太阳的羲和和六龙驾的车停下来，叫做悬车。以后太阳单独行走，到了虞渊，是黄昏之时。到了蒙谷，是定昏之时。太阳进入虞渊的水滨，光照于蒙谷之畔。一天共经过九州七舍，行程五十万七千三百零九里。^①后到尧当政之时，十个太阳同时出现在天空，庄稼禾苗被烧焦，草木被晒死，人间发生饥荒。于是尧命令神射手羿射击太阳，羿一连射死了九个太阳。

原始的物我同一观念是早期巫术的基础观念，早期巫术虽目的各异，形式众多，但无不基于物我同一的观念。天人合一与天人感应的思想本是物我同一观念的组成部分，后来由于天的无与伦比的重要地位，使天人感应思想得到了充分的发展，成为后期巫术形成和发展的基础观念之一。

① 原文见《淮南子·天文训》。

对在最低文化水准上进行思考的原始人来说，有两类切身的、常伴随在身边的问題长期困扰着他们，引起他们极大的关注。首先，活的身体和死尸究竟有何区别？这种变化的原因是什么？清醒、睡眠、昏迷、梦、疾病、死亡等现象的根源在那里？其次，那些在梦和幻觉中出现的形象又是什么？经过长时期的原始思维式的思考，原始人得出如下结论：每个人都至少有两种东西属于自己所有，即自己的生命和自己的幻象。这两类现象显然与人的形体有密切关系，生命存留在形体中时，形体便能感觉、思想和行动。幻象则是身体的映象，或者说是第二个自我。生命与幻象都是可以与形体分离的东西，当生命从形体中逃离之后，形体就成了无感觉的死的躯体。幻象可以根本不依靠躯体而向远离这一躯体的人们现形。这种认识的进一步发展，就是认为生命和幻象既然同属于身体，又有相似的性质，所以它们可以归结为一个灵魂的表现。英国著名人类学家、万物有灵论的创建者爱德华·B·泰勒在其《原始文化》中，对原始人的这种灵魂概念作了比较全面的描述，他说：“总之，符合于低级种族中的人的灵魂或精灵的概念可以作如下定义：它是一种稀薄的、虚幻的人的形象，具有象气息、薄

膜或影子那样的性质，个体的生命和思想的本质构成产生它的灵气，它独立地占有它从前或现在肉体拥有者的个人意识和意志力。这种灵魂或精灵能离开肉体很远而又紧紧相随，能迅速从一个地方转移到另一个地方。它是触摸不到并且是不可见的，然而却明显是种物质力量，尤其是它作为一种可以和身体相分离又相似的影子出现在醒时或梦境中，并且在身体死亡后还继续存在，能进入或通过另一些人、动物或其它事物的体内，控制他们，在他们里面行动。”考察古代各民族的灵魂观念，有着惊人的相似之处，但在形态上却各有各的不同。我国古代的灵魂观念中有气、体、魂、魄、鬼、神六个名称。按普通说法，气与魂是同一概念，体与魄是同一概念。气、魂与体、魄相对。气指人身体中起着重大作用而又不見其形的东西，实际上指的就是人唏嘘呼吸时出入于口鼻的那种气。但是在古人心目中，这不是一种单纯的自然之气，这种气代表着人的精神性知，也可以说人的精神性知是依靠这种气而产生的。人有呼吸出入之气，便有高级的精神性知，人无呼吸出入之气，便无高级的精神性知。《礼记·祭义》郑玄注：“气谓嘘吸出入者也。”孔颖达疏：“‘气谓嘘吸出入也’者，谓气在口嘘吸出入，此气之体无性识也，但性识依此气而生，有气则有识，无气则无识，则识从气生。”为使人的

这种呼吸出入之气与其他气区别开来，有时把它称为“魂”，有时又并称为“魂气”。《说文解字·鬼部》：“魂，阳气也。”《太平御览》卷五百四十九引《礼记外传》：“人之精气曰魂。”《周礼·春官·大宗伯》郑玄注：“魂气归于天。”

与魄同义的体并非指僵死的肉体，而是指活人形体的功能，也就是指活着的人与死尸的最基本差别。活人的身体有触觉，眼睛能够看，耳朵能够听，口舌能够尝味，四肢可以自由活动，心灵可以识知事物，这就是魄的表现，是魄在起作用。

《礼记·祭义》郑玄注：“耳目之聪（听）明（看）为魄。”孔颖达疏：“魄，体也。若无耳目形体，不得为聪明，故云耳目聪明为魄。”《左传·昭公七年》孔颖达疏：“附形之灵者，谓初生之时，耳目心识、手足运动、啼呼为声，此则魄之灵也。”魄是身体之灵，这灵指的就是能听能看的这种功能。魂是气之灵，魂魄二者虽都是性灵，但二者有高下之别，魄灵是基本的性灵，其识知是有限的，而魂灵侧是高层次的精神活动，其识知是无限的。

《礼记·郊特牲》：“凡祭慎诸此：魂气归于天，形魄归于地，祭求诸阴阳之义也。”这是讲人死之后魂魄的归属的，人死之后，魂气上升回归于天，形魄下降落入地中。这当然是依据气体上升，尸体入土的现象来的，也与阴阳观念有关。

《淮南子·精神训》：“古未有天地之时，惟像无形。窈窈冥冥，芒芰漠闵，颀濛鸿洞，莫知其门。有二神混生，经天营地，孔乎莫知其所终极，滔手莫知其所止息。于是乃别为阴阳，离为八极，刚柔相成，万物乃形，烦气为虫，精气为人，是故精神，天之有也，而骨骸者，地之有也。精神入其门，而骨骸反其根。”这是说太古没有天地之别，只是一团混沌不分的无形之气，后来生出了阴阳二神，他们经营天地，别为阳天阴地，阴阳交会，才产生了万物形体，万物的精神是属于天的，所以万物死折之后，其精神便进入天门，回归于天中，而万物骨骸是属于地的，所以万物死折之后，其骨骸就会返回到它的本根地中。《礼记·祭义》：“宰我曰：‘吾闻鬼神之名，不知其所谓。’子曰：‘气也者，神之盛也；魄也者，鬼之盛也。合鬼与神，教之至也。众生必死，死必归土，此之谓鬼，骨肉毙于下，阴为野土，其气发扬于上，为昭明，焄蒿凄怆，此百物之精也，神之著也。因物之精，制为之极。明命鬼神，以为黔首则。百众以畏，万民以服。’”这段话的意思是：孔子的学生宰我对孔子说：我听到了鬼神的名称，但不知道鬼神指的是什么。孔子回答说：气是神旺盛的表现。魄是鬼旺盛的表现。汇合鬼与神，是礼教的极至。众生必定会死，死后必定会归于土中，这就是鬼。骨肉在地

中腐败，依靠着地成为野泽土壤；其气则飘扬向上成为光明，香气蒸发，凄凄怆怆，这就是百物的精魂，是神的表现，依靠物的精魂，规定

	天	地
生前	气	体(身体功能)
	魂	魄
死后	神	鬼

终极的称谓，即尊命为鬼神，以此为万民的法则，让百众敬畏，让万民信服。据此看来，魂魄与神鬼的区别是：一为生前，一为死后。人死之后，魂气升入天空，即成为神，体魄入于土地，即成为鬼。鬼神之名不过是为使民众敬畏和信服而定的尊称，所以孔颖达说：“鬼神本是人与物之魂魄，若直名魂魄，其名不尊，故尊而名之为鬼神，别加敬畏之也。”^①

值得注意的是，虽说人死之后，魂归于天，魄归于地，但这只是说魂魄的去处，原来是存留于人体的。人死之后，改变了住处，魂改住于天，魄改住于地。魂魄并没有因人死而消亡，而是仍以个体存在于天地的。并且仍能够以原有的人的形象出现。鬼的威力也因人而异，人生前有权有财有势，那么死后其鬼的威力就大。《左传》记载襄公三十年，郑国的伯有被公孙段和酈带杀死，到昭公七年，郑国出现伯有之鬼，人人惊恐，有

^① 《礼记·祭义》疏。

一个人竟梦见穿着铠甲而行走的伯有，并说要在某年某月杀死公孙段与驷带，后来二人果然如期死亡。人们更加恐惧。执政的子产把伯有的儿子立为大夫，使其有宗庙，才把此事平息下去。《左传·昭公七年》：“及子产适（到）晋，赵景子问焉。曰：‘伯有犹能为鬼乎？’子产曰：‘能！人生始化曰魄，既生魄，阳曰魂。用物精多，则魂魄强，是以有精爽，至于神明。匹夫匹妇（贱人）强死（非正常的病死），其魂魄犹能凭依于人，以为淫厉。况良霄（伯有），我先君穆公之胄（后代），子良之孙，子耳之子，敝邑（指郑国）之卿，从政三世矣。郑虽无腆（丰厚，指资财），抑谚曰：‘蕞尔国。’而三世执其政柄，其用物也弘（广多）矣。其取精也多矣。其族（家族）又大，所凭厚矣。而强死，能为鬼，不亦宜乎？’”恩格斯在分析这种灵魂不死观念的产生原因时说：“在远古时代，人们还完全不知道自己身体的构造，并且受梦中景象的影响，于是就产生一种观念：他们的思维和感觉不是他们身体的活动，而是一种独特的、寓于这个身体之中而在人死亡时就离开身体的灵魂活动。从这个时候起，人们不得不思考这种灵魂对外部世界的关系。既然灵魂在人死时离开肉体而继续活着，那末就没有任何理由去设想它本身还会死亡；这样就产生了灵魂不死的观念。”①

① 《马克思恩格斯选集》第4卷，第219—220页。

灵魂不死的观念是原始思维的核心观念。它是构成原始思维的重要特征万物有灵论的前提。英国哲学家休谟在《宗教的自然史》中说过，“人类有一种普遍的倾向就是认为所有存在物都象他们自己一样，于是他们就把自己内心意识到的亲密而又熟悉的特质转嫁到所有的对象上。这种持续不断地支配着人们的思想，并且把以同样方式呈现于他们的不可知的原因被他们理解为是同一种或同一类的东西。不久之前我们还能看到人总是把自己的思想、理性和热情有时甚至把人的肢体和形状赋予这些存在物，以便把它们带到和我们自己的外貌相接近的状态。”^①这种状态就是我们在第一节说的物我同一和天人感应的状态，这种状态是早于灵魂不死观念的，它是由灵魂观念发展为万物有灵的心理根源。

人有灵魂则世上万物皆有灵魂，所以我国古代祭祀的对象非常繁多。《礼记·祭法》中明言的就有天、地、时、寒暑、日、月、星、水旱、四方、山林川谷丘陵、中霤（堂室中央的烟道）、大门、道路、堂室中间之门、灶等，《祭法》说：“山林川谷丘陵能出云，为风雨，见怪物，皆曰神。有天下者祭百神。”《祭法》把云风雨怪物的出现作为山林川谷丘陵的主动能力，就是人化的表现，把

① 转引自朱狄：《原始文化研究》三联书店1988年版，第28页。

这种能力称作“神”，这个“神”实际上就是灵魂。在我国古代观念中，魂是世上万物都具有的，包括有生命的和无生命的，一般称之为神。但魄是人独有的，所以由魄转化的鬼只指人，不指别物。《礼记·祭法》：“大凡生于天地之间者皆曰命。其万物死皆曰折，人死曰鬼。”《说文解字·鬼部》：“鬼，人所归为鬼。从人，象鬼头。鬼，阴气贼害。”甲骨文中的鬼字象一个脸上盖着东西的死人。

魂与魄由于都是与身体具有密切关系而能脱离身体独立存在的东西，所以有时它们不加区别，具有同样意义。表现在文献语言中，就是二者对举时各有各的含义，不对举时则往往魄也指魂。这就是训诂学家常说的“对而言之则别，散而言之则同”，《左传·襄公二十九年》：“天又除之，夺伯有魄。”杜预注：“丧其精神。”这一魄字的含义与魂相同。《左传·昭公二十五年》：“宋公享昭子，赋《新宫》，昭子赋《车辖》。明日宴，饮酒乐，宋公使昭子右坐（右面坐）。①语相泣（小声哭）。乐祁佐（助宴），退而告人曰：‘今兹君与叔孙（昭子），其皆死乎？吾闻之，哀乐（以乐为哀）而乐哀（以哀为乐），皆丧心也。心之精爽，是谓魂魄，魂魄去之，何以能久？’”“魂魄”指心之精

① 按礼，宴享时主人坐东面西，客人坐北面南，昭子为客，却坐在宋公右边，也坐东面西，不合礼法。

爽，义同魂。因为魂魄两个概念混同。所以有时鬼是由魂魄变成的。如前引子产的话“匹夫匹妇强死，其魂魄犹能凭依于人，以为淫厉”。厉是鬼的一种，专指给人灾难的恶鬼。古认为死后没有子孙为其立宗庙进行祭祀的鬼容易成为厉。其鬼游荡于人世，常进行报复性活动。古代帝王、诸侯、大夫死后无子，其鬼分别称作“泰厉”、“公厉”、“族厉”。《礼记·祭法》孔颖达疏：“此鬼无所依归，好为民作祸。”再者就是非正常死亡的，即所谓“强死”者，其鬼易成为厉。

灵魂观念是世界各民族普遍存在的一种观念。我国东北的赫哲族人认为人有三个灵魂。一个是人和动物都有的，叫“干荣”，它是由生命之神创造的，人的生命一结束，“干荣”便离开死体而回到生命之神手中。另一个灵魂叫“哈尼”，是在人睡眠时暂离人体，去与别的灵魂打交道的，人在睡梦中见到的就是这个灵魂。当这个灵魂回归人体时，也就是人睡醒之时。其他如昏迷、疾病等也是失却这一灵魂所致。还有一个灵魂叫“费雅库”，是转生之神创造的，人死后，它离开死尸而转生到另一个新的躯体中，妇女不育或流产是因为这个灵魂没来转生或被人抢走造成的。^①哈萨克族人劝阻死者家属痛哭时，往往说：不要哭

① 凌纯声：《松花江下游的赫哲族》上册1934年版，第102—103页。

了，他的“扎纳”（灵魂）是上天给的，现在上天把“扎纳”又要回去了，有什么办法呢？^① 云南的佤族人认为，婴儿降生前，其灵魂在村外四处游荡，没有附体，因而必须称腹中的婴儿为鬼，否则会生死胎。人病时是自己的灵魂外出时遇到阻拦，不能回归，因而治病的方法便是招魂。^② 云南纳西族人死之后，有送魂仪式，即替死者的灵魂指明寻找祖先所在地的方向。各个民族的送魂路线正是他们迁入云南时所走过的路。向灵魂告别时也有仪式，送骨灰的人手持火镰，假装烧水做饭之态，并向骨灰袋说：“你去拾柴，我去打水，晚上好做饭。”说完，丢掉火镰拔腿就跑。归途不准回顾，以免死者灵魂认出而跟回。^③ 住在苏联的亚库梯人，认为人有三种灵魂，伊西、苏尔和库特。伊西似乎只表示人是一个存在，苏尔是一个生物灵魂。库特是人的模糊化身，是人的影子，有时当人睡觉时离开人体，到很远的地方去漫游，如果在漫游中出了什么事，他的所有者就要得病。当人失去一个灵魂时，身体便感到不舒服，失去三个灵魂时，他就死。西非卡拉巴尔的

① 秋浦：《萨满教研究》上海人民出版社1985年版，第45页。

② 杜耀西等著《中国原始社会史》文物出版社1983年版，第475页。

③ 宋兆麟：《云南永宁纳西族的葬俗——兼谈对仰韶文化葬俗的看法》。见《考古》1964年第4期。

黑人认为，人有四个灵魂，一是死后还活着的灵魂，二是路上的影子，三是梦魂，四是丛林灵魂。丛林灵魂具有林中动物的模样，有时人患病了，必然是因为丛林灵魂发怒了，巫医诊断病因之后，开的药方是给丛林灵魂供奉牺牲。丛林灵魂可能是在一只野猪里面，也可能是在一只豹子里。当丛林灵魂死了，其所有者也会死。^①

灵魂可以随时离开人体，这在各民族的灵魂观念中是相同的。人们睡着的时候，其灵魂便离开身体在外飘荡，进行神奇的游行，去实现灵魂所有者的种种欲望，人梦中出现的种种情况都是灵魂游历的反映。灵魂在人睡觉时出去游历是有危险性的，若是灵魂被阻在半路不得返回体内，则它的所有者将失去灵魂而死亡。灵魂被阻的原因很多，有可能被别的灵魂打伤，有可能被新死者的灵魂带走。在新几内亚西南阿拉富拉海中的阿鲁群岛上，凡是有死人的屋子，任何人都不敢在里面睡觉，害怕睡着时，留在屋里的死者灵魂把自己的灵魂带走，几内亚黑人如果早上起来觉得筋骨酸痛，便以为是自己的灵魂夜里出去时被别的灵魂打了。印度南部科拉尔地方的桑塔尔人中流传着一个故事：一个人睡着后觉得很渴，他的灵魂便离开身体，变作一条蜥蜴进入小罐里喝

^① 列维-布留尔：《原始思维》商务印书馆1985年版，第81—82页。

水。这时恰巧水罐的主人把水罐盖上了，于是灵魂被关在里面不能返回体内，这人便死了。当他的朋友们正准备火化其身体时，偶尔揭开水罐的盖子取水，蜥蜴立即逃出返回体内，那人马上活过来了，他坐起来，问他的朋友们为什么哭，朋友们告诉他说他刚才死去，并正要火化他的身体。他说自己刚才进入一口井里喝水，发现很难出来，所以现在才回来。^①有些民族习惯上不允许叫睡熟的人，即使非叫醒不可，也须慢慢地叫，不然的话，灵魂来不及回来，那人就会死亡。也不允许把熟睡的人挪换地方或改变、蒙盖面部，因为如果这样，灵魂回来后不认识他而不能进入躯体，他便会死亡。

不仅睡着时灵魂离开身体，而且醒时灵魂也会离开，这时的人便表现为休克、昏迷、精神恍惚、害病、死亡等，苏门答腊的巴塔克人甚至认为，人的形容憔悴、惊慌失措也都是灵魂离开人体的表现。

由于认为人的死亡是由于灵魂离开身体所造成的，所以我国古代丧礼中第一项仪式就是招魂，通过招魂来确定灵魂是暂时离开还是永远离开，也就是确定人是假死还是真死，即使是真死有没有挽留的余地。我国上古称招魂为“复”，取

^① 詹·乔·弗雷泽，《金枝》上册，第275—276页。

促使灵魂复还身体之义。^①“招魂”之称是战国以后才有的。上古招魂的过程是：招魂者拿着死者的衣服，搭上梯，从屋的东角上到屋顶，站在屋中央的屋栋上，面向北一边招摇衣服，一边长嚎一声，再说某某复。如死者是男子，则称其名，如是女子则称其字。如此三遍，然后把衣服卷起来，另一个人接住放入篋中，拿回盖在尸体上。屋上的人从西北角下屋。招魂的衣服到为尸体洗浴时即拿开，不准穿在死者身上，也不准入敛。如果是死在路上，就地站在乘车的左轂上，用旌旗的绥来招魂。宾客如死在公馆，则在公馆招魂。《礼记·杂记上》：“诸侯行而死于馆，则其复如于其国，如于道，则升其乘车之左轂，以其绥复。”呼嚎三遍，据孔颖达疏，第一遍向上叫，希望灵魂从天上来；第二遍向下叫，希望灵魂从地上来；第三遍向中间叫，希望灵魂从天地之间来。^②

“复”是既招魂又招魄的，所以孔颖达于《三礼》中的“复”每每注曰“招魂复魄”。升到屋的最高处（屋栋）进行“复”，意在招魂。因为魂气是升于天的，而面朝北，则是为了复魄的。《礼记·檀弓下》：“复，尽爱之道也。有祷祠之心也。望反（返）诸（之于）幽，求诸鬼神之道也。北

① 见《礼记·曲礼下》孔颖达疏。

② 见《礼记·丧大记》疏。

面，求诸幽之义也。”孔颖达疏：“始死，招魂复魄者，尽此孝子爱亲之道也。非直招魂，又分祷五祀，冀（希望）精气之复返。”“望反诸幽”即希望从幽暗处返回，鬼神喜处幽暗之处，所以是“求诸鬼神之道”，古代认为北面是幽暗之地，所以说北面是“求诸幽之义”，《礼记·礼运》：“及其死也，升屋而号，告曰：皋某复。然后饭腥（给死者嘴里含上生米）而苴孰（敛棺时包熟肉作为送礼）。故天望而地藏也。体魄则降，知气在上，故死者北首，生者南乡，皆从其初。”孔颖达疏：“天望谓始死望天而招魂，地藏谓葬地以藏尸也。‘体魄则降，知气在上’者，覆释所以天望地藏之意。所以地藏者，由体魄则降故也；以天望招之于天，由知气在上极也。‘故死者北首，生者南向者，体魄降入于地为阴，故死者北首，归阴之义；死者既归阴，则生者南乡归阳也。”由此可见招魂还是有两方面用意在内的，一方面是向天招魂，一方面是向北面招魄，或者是魂在天，魄在地而都位于北方。“知气在上”的“气”，前面讲过，指的就是魂，人死魂气升天为神，体魄降地为鬼。古代认为北方是阴冷幽暗之处，在阴阳中属阴，南方与北方相对，是温暖生动之处，在阴阳中属阳。北方是鬼居住的地方，南方则是生命盛旺者所在。死者头向北，生者头应向南，就是依这一观念规定的。《礼记·檀弓下》：“葬于北方，

北首（头向北），三代之达礼也，之（到）幽之故也。”这与马家窑文化氏族墓葬的葬法相同，那里多是单人侧身屈肢葬，头朝东，面向北。一个头朝北，一个面朝北，用意相同。古代见于文献的著名的鬼居之地，有黄泉、幽都、有北等，黄泉是着眼地下说的，没指方向，幽都和有北，意义相同，因为北方就是幽阴之所，可称为幽都。“有北”之称见于《诗经·小雅·巷陌》，“有”是语气词，“北”指北方，此诗是诅咒潜人的，说那些潜人，谁愿与我们共事呢？把他们扔给豺虎，豺虎也不吃，把他们扔到有北，有北也不收。孔颖达疏谓“有北”是“太阴之乡”。古代都邑的坟墓大多在城北，到解放前，北方许多城的北门永不开放，或者是城门偏着开，有的甚至没有北门，都是因北方是鬼地，因而禁鬼之意。招魂时，招魂者面向北，丧葬中死者头向北或面向北，都是因鬼居北方的观念而安排的。但是两者用意不同。丧葬中的头面朝北，目的是让死者魂魄（或只指魄）顺利地去到北方鬼居之处，而招魂中的面向北，目的是让已归北方的魂魄便利地认清衣服，听到叫喊，闻到气味，从而从北方再返回到死者体内。

世界各民族都有招魂仪式，而且由于认为昏迷，精神不振，面容憔悴、疾病等都是灵魂离去的表现，所以招魂并不一定只在人死之后举行。

缅甸的卡兰人甚至会无缘无故地害怕自己灵魂离体而进行挽留或招回灵魂的仪式。他们招魂时，全家人都要参加，准备一顿盛餐，包括鸡、米饭和香蕉。家长拿着饭碗盛上饭爬到梯子顶端，敲三下说道：“呼噜——归来吧，灵魂，不要逗留在外边！如果下雨了，你会被打湿；而当太阳升起来了，你会苦热难当。蚊蚋会螫你，水蛭会吸你的血，老虎会吞掉你，雷电会击毙你！呼噜——归来吧，灵魂，在这里，你会觉得舒适而别无他求。归来呵！归来！回到这远离暴风，远离雷雨的遮蔽处，好好享受你的吃食。”^①说完以后，全家一起吃饭，饭后每人右腕上系一根术士念过咒的细绳。仪式便结束。苏门答腊的巴塔克人招魂时，首先象引小鸡似地在路上撒下米粒，接着反复念诵说：“回来吧，魂啊！无论你淹留在树林、山间或幽谷。瞧，我手拿铜鼓、禽蛋和十一片能治百病的树叶，在向你呼唤。莫要羁留了，赶快回来吧。莫要羁留了，莫要羁留在林间、山上或谷中。切莫要那样！啊，魂呀，赶快回来吧！”^②

战国时的楚国是鬼神气氛浓重的国家，《楚辞》中保留了两首招魂歌，即《招魂》和《大招》，从歌的内容看，应是楚国贵族使用的，虽然它已

① 吕正惠：《泽畔的悲歌——楚辞》台湾时报文化出版事业有限公司，第128页。

② 詹·乔·弗雷泽：《金枝》上册，第278页。

经过文人的润色，但其中心观念和格局应是原貌。从招魂歌中，我们可以较为详尽地了解到古人灵魂观念的概貌。灵魂的禀性，灵魂的活动，灵魂与人的关系等在招魂歌中得到了充分的反映。

《招魂》有说是屈原为楚怀王作的，有说是屈原为自己作的，王逸则认为是宋玉为屈原作的。王逸在为《招魂》作的叙文中说：“招者，召也。以手曰招，以言曰召。魂者，身之精也。宋玉怜哀屈原，忠而斥弃，愁懣山泽，魂魄放佚，厥命将落。故作《招魂》，欲以复其精神，延其年寿。”下面是《招魂》正文与译文。

正文

译文

魂兮归来！	魂啊回来！
去君之恒干， ^①	为何离开你的常体，
何为四方些？ ^②	跑到四方去？
舍君之乐处，	为何舍弃你快乐的居处，
而离彼不祥些！ ^③	而遭遇那些不祥！
魂兮归来！	魂啊回来！
东方不可以托些。	东方不可以住啊。
长人千仞， ^④	（那里有）千仞的长人，

① 恒，常。干，身体。

② 些，语气词。

③ 离，通罹，遭遇。

④ 仞，长度单位，七尺为仞。

惟魂是索些。	专门捕捉灵魂啊。
十日代出，	十个太阳轮流出现，
流金铄石些。	把金石都销熔了啊。
彼皆习之，	那里的人都习惯了，
魂往必释些。	你去了一定会烧烂啊。
归来兮！	回来啊！
不可以托些。	不可以住啊。
魂兮归来！	灵魂啊回来！
南方不可以止些。	南方不可以停留啊。
雕题黑齿， ^①	雕画其额，齿牙尽黑，
得人肉以祀，	拿人肉来祭祀，
以其骨为醢些。	拿人骨来做酱啊。
蝮蛇蓁蓁，	大蛇群居，
封狐千里些。	大狐绵延千里啊。
雄虺九首， ^②	雄虺九个头，
往来倏忽，	往来迅疾，
吞人以益其心些。	吞人以助其毒啊。
归来兮！	回来啊！
不可以久淫些。	不可以久留啊。
魂兮归来！	灵魂啊回来！
西方之害，	西方有祸害，
流沙千里些。	流沙千里啊。
旋入雷渊，	人会旋入雷渊，

① 题，额头。

② 虺，蛇的一种。

靡散而不可止些。	碎烂而一直掉下去啊。
幸而得脱，	侥幸逃脱，
其外旷宇些。	外面也是千里旷野啊。
赤蚁若象，	赤蚁如象，
玄蜂若壶些。	黑蜂腹大如瓠啊。
五谷不生，	五谷不生，
藁菅是食些。①	只能吃草茅啊。
其土烂人，	泥土会使人溃烂，
求水无所得些。	水也无处寻找啊。
彷徨无所倚，	渺渺茫茫，没有依靠，
广大无所极些。	广大无边，无穷无尽啊。
归来兮！	回来啊！
恐自遗贼些。②	以免自己造成灾害啊。
魂兮归来！	灵魂啊回来！
北方不可以止些。	北方不可以停留啊。
增冰峨峨，	重重的冰巍巍峨峨，
飞雪千里些。	飞雪千里啊。
归来兮！	回来啊！
不可以久些。	不可以久留啊。
魂兮归来！	灵魂啊回来！
君无上天些。	你不要到天上去啊。
虎豹九关，	(那里)虎豹守着九重关
啄害下人些。	要吃下界的人啊。

① 藁，丛生的草。菅，茅。

② 贼，灾害。

一夫九首，	有个人长着九个头，
拔木九千些。	一天能拔九千棵大树啊。
豺狼从目， ^①	豺狼倒竖两眼，
往来僦僦些 ^② ；	往来声音阴森可怕啊；
悬人以嫉，	把人吊起来嬉戏，
投之深渊些。	再投入深渊啊。
致命于帝，	向天帝报告后，
然后得瞑些。	才能安眠啊。
归来！	回来！
往恐危身些。	去了恐怕危险啊。
魂兮归来！	灵魂啊回来！
君无下此幽都些。 ^③	你不要到幽都去啊。
土伯九约， ^④	土伯九条尾巴，
其角鬻鬻些。	他的角极其锋利啊。
敦肤血拇， ^⑤	厚厚的背，拇指染血，
逐人驱驱些。	疾速地追逐人啊。
参目虎首，	三只眼睛，头象老虎，
其身若牛些。	身躯象牛啊。
此皆甘人，	这些都以人为美食，
归来！	回来！
恐自遗灾些。	以免自己造成灾害啊。

① 从，纵。

② 僦僦，往来的声音。

③ 幽都，地下。地下幽冥，故称幽都。

④ 土伯，管理地下的人。

⑤ 敦，厚。肤，背。

魂兮归来！
入修门些。^①
工祝招君，^②
背行先些。
秦篝齐缕，
郑绵络些。
招具该备，
永啸呼些。
魂兮归来！
反故居些。

天地四方，
多贼奸些。
象设君室，
静闲安些。
高堂邃宇，
栏层轩些。
层台累榭，
临高山些。
网户朱缀，

刻方连些。
冬有突厦，

灵魂啊回来！
进入修门啊。
良巫在招唤你，
后退着引导你。
秦国竹笼，齐国丝线，
郑国人缠缚啊。
招魂的用具齐全，
长声呼唤啊。
灵魂啊回来！
返回故居啊。

天地四方，
多灾恶啊。
为你布置房室，
清静而舒适啊。
高堂深屋，
重栏层板啊。
层台累榭，
面临高山啊。
门上刻镂绮文，边涂红
色，
上面又刻着方格网络啊。
冬有温暖的重屋，

① 修门，楚国都城郢的城门。

② 工，精巧。祝，男巫。

夏室寒些。
川谷经复，
流潺湲些。
光风转惠，
汜崇兰些。

经堂入奥，
朱尘筵些。
砥室翠翘，
挂曲琼些。
翡翠珠被，

烂齐光些。
葛阿拂壁，^①
罗袴张些。
纂组绮縠，^②
结琦璜些。
室中之观，
多珍怪些。
兰膏明烛，^③
华容备些。^④

夏天的居室很清凉啊。
溪水回绕，
流泉潺湲啊。
阳光下微风吹拂着蕙草，
一丛丛兰花散发出幽香
啊。

经过庭堂，来到内室，
上有红顶棚下铺竹席啊。
光滑的墙壁用翠羽装璜，
悬挂着玉钩啊。
那翡翠和珠玑装饰的锦
被，

灿烂光亮啊。
壁上蒙着轻软的丝绸，
罗帐挂在大床上啊。
各色的丝带，
缀着多样的美玉啊。
室里的陈设，
都是珍奇物啊。
明烛散着芳香，
美女全来到啊。

① 弱，柔软。阿，即缙。轻细丝织品。

② 缕带纯赤叫纂，五色叫组。绮，文缙。縠，白缙。

③ 兰膏，加了香料的治烛油脂。

④ 华容，美丽的容颜，指美女。

二八侍宿，
射递代些。^①
九侯淑女，
多迅众些。
盛鬋不同制，
实满官些。
容态好比，
顺弥代些。^②
弱颜固植，
奢其有意些。
姱容修态，
姁洞房些。
蛾眉曼睩，
目腾光些。
靡颜膩理，
遗视矐些。
离榭修幕，
侍君之闲些。

翡翠翠帐，
饰高堂些。
红壁沙版，
玄玉梁些。

佳人陪夜，
厌即更换啊。
各地的淑女，
真是众多啊。
浓发式样各异，
充满了宫室啊。
容貌体态一个胜过一个，
真是美妙盖世啊。
脸面柔嫩品性贞洁，
更有无限情意啊。
容颜美好身态苗条，
绵延于卧房啊。
眉毛弯弯眼睛柔美，
目光闪亮啊。
颜色如玉肌肤如脂，
眼神又多情啊。
别墅大帐，
侍奉你悠闲的光景啊。

翡翠色的帷帐，
装饰着高堂啊。
朱红色的墙板，
墨玉装饰的尾梁啊。

① 射，厌倦。

② 顺，通洵，真正。弥代，犹盖世。

仰观刻楠，
画龙蛇些。
坐堂伏槛，
临曲池些。
芙蓉始发，
杂芰荷些。
紫茎屏风，
文缘波些。
文异豹饰，
侍陂陀些。
轩轳既低，
步骑罗些。
兰薄户树，
琼木篱些。
魂兮归来！
何远为些。

室家遂宗，
食多方些。
稻粱稊麦，
粢黄粱些。^①
大苦咸酸，
辛甘行些。

仰观雕花的椽子，
刻有龙蛇啊。
坐在高堂靠着栏杆，
俯视那弯曲的池塘啊。
荷花刚刚开放，
菱花也争娇亮相啊。
紫茎的水葵，
随波摇曳啊。
卫士的豹皮衣文彩奇异，
守卫在四周山上啊。
舒适的蓬车既到，
步兵骑兵排成行啊。
门前有丛丛兰花，
玉树为樊篱啊。
灵魂啊回来！
为什么要到远方去啊。

家族以你为尊，
食物丰富啊。
大米、小米、麦子，
掺上黄粱米啊。
苦的、咸的还有酸的，
辣的甜的也都有啊。

① 粢，参杂。

肥牛之臄，
臄若芳些。
和酸若苦，
陈吴羹些。
臄鳖炮羔，
有柘浆些。^①
鹄酸臄鳊，
煎鸿鹄些。
露鸡臄鸂，
厉而不爽些。
糒敺蜜餌，
有饴飴些。
瑶浆蜜勺，
实羽觞些。
挫糟冻饮，
酎清凉些。
华酌既陈，
有琼浆些。
归来反故居，
敬而无妨些。

肥牛的蹄筋，
炖烂极芳香啊。
调和酸味和苦味，
摆着吴地的羹汤。
清炖甲鱼火炮羔羊，
还有甜浆啊。
酸溜的天鹅野鸭汤，
还有油煎鸿雁啊。
红烧龟肉卤汁鸡，
味道浓烈不伤胃啊。
油煎蜜制的糕点，
还有饴糖啊。
美酒加蜂蜜，
斟满了鸟形杯啊。
除糟的清冻酒，
香醇又清凉啊。
豪华的筵席已经摆好，
还有如玉的酒浆啊。
回来吧！返回故居，
对你只有尊敬没有损伤
啊。

肴羞未通，

酒菜还没有吃遍，

① 柘浆，甘蔗做的甜浆。

女乐罗些。
陈钟接鼓，
造新歌些。
《涉江》《采菱》，
发《扬荷》些。
美人既醉，
朱颜酡些。①
嬉光眇视，
目曾波些。
被文服纁，
丽而不奇些。
长发曼鬋，
艳陆离些。
二八齐容，
起郑舞些。
衽若交竿，②
抚案下些。
竽瑟狂会，
搥鸣鼓些。
官庭震惊，
发《激楚》些。③
吴歈蔡讴，

舞女就排列啊。
陈设乐钟安放乐鼓，
表演新创作的歌啊。
《涉江》、《采菱》，
还唱《阳阿》啊。
美人已醉，
红光满面啊。
目光逗人视含情，
两眼水汪汪啊。
穿着绣花绸衣，
华丽而舒展啊。
长长的鬓发，
多娇艳啊。
两列女乐仪容齐一，
跳起郑地的舞蹈啊。
舞衣交错回旋，
以手合拍徐徐下场啊。
竽瑟狂奏，
鼓大响啊。
官庭震动，
唱起《激楚》啊。
吴地的歌，蔡地的曲，

① 酡，显现。

② 交竿，竹竿相交。

③ 《激楚》，楚歌名。

奏大吕些。
士女杂坐，
乱而不分些。
放陈组纓，①
班其相纷些。②
郑卫妖玩，
来杂陈些。
《激楚》之结，
独秀先些。
菰蔽象棋，
有六簿些。
分曹并进，
遒相迫些。
成枭而牟，
呼“五白”些。③
晋制犀比，④
费白日些。
铿钟摇簴，
揄梓瑟些。
娱酒不废，
沈日夜些。

都是大吕调啊。
男女杂坐，
忘情依傍啊。
冠带乱扔，
纷然杂乱啊。
郑国卫国的妖艳美女，
也来玩乐啊。
结束时的《激楚》，
超群不凡啊。
玉制的筹码象牙的棋，
还有六簿的游戏啊。
双方运子进攻，
紧紧相逼啊。
得了‘枭’可以赢双位。
呼唤“五白”啊。
晋国的犀比，
消磨余闲啊。
撞钟以至钟架摇撼，
奏起梓木琴瑟啊。
饮酒不停，
日夜沈迷啊。

① 纓，冠的系带，这里指冠。

② 班，同斑。

③ 五白，赌博中最高彩头。

④ 犀比，赌具。

兰膏明烛，	明烛散着芳香，
华铎错些。	华灯交错啊。
结撰至思，	精心创作，
兰芳假些。	词藻华丽啊。
人有所极，	人们欢乐到极点，
同心赋些。	共同诵诗啊。
耐饮尽欢，	痛饮美酒尽情欢娱，
乐先故些。	祖先也安乐啊。
魂兮归来！	灵魂啊回来！
反故居些。	返回故居啊。

就《招魂》的内容看，可以分为两大部分，第一部分是描写东西南北四方和天上地下的险恶，以劝阻灵魂的远离，第二部分是描写家中的幸福快乐，以诱回灵魂。那一声声的“回来啊”，动人心魄，表现了招魂者的惊慌、焦急和满怀的希望。灵魂畏惧强暴险难，贪图享乐，与社会中的人的不同是：没有人的国家、政治、道德伦理感。

巫术的逻辑

《红楼梦》第二十五回“魇魔法叔嫂逢五鬼，通灵玉蒙蔽遇双真”，写女巫马道婆受赵姨娘怂恿，用巫术陷害宝玉和凤姐，他向赵姨娘要了一张纸，拿剪子铰了两个纸人，一个宝玉，一个凤姐，并把他俩的出生年月日时分别写在上面。又找了一张蓝纸，铰了五个青面鬼，把这些纸人纸鬼用针钉在一起。说“回去我再作法，自有效验的”。果然不久宝玉、凤姐先后疯狂，而后“一发糊涂，不省人事，身热如火，在床上乱说，到夜里更甚”。后来来了癞和尚和跛道士，才解除了灾祸。曹雪芹写出马道婆所施巫术的效验，意在揭示封建家族内部惨酷的斗争，不一定是事实。但在古代，人们确实相信巫师只要通过模仿就能实

一
是模
实仿
有就

现他想做的任何事，剪刀铰出两个纸人，只要写上宝玉、凤姐的生辰，那么纸人就和真人没有什么区别了，蓝纸铰出的五鬼也就是真鬼，把他们钉在一起，也就等于把宝玉、凤姐和五鬼聚到了一块。当然，《红楼梦》描写的时代已是后期巫术的时代，所以马道婆还需回去作法，方能有效。在原始时代，根本不需要这一道手续，铰纸人与钉纸人本身就是完整的法术。

这种模仿就是实有的巫术的思维结构，即支配这种逻辑产生的根本原因，是原始人智力活动中的互相渗透的规律，原始人的智力活动本身以及这种活动所运用的材料都是相互渗透的，在他们看来，任何肖像、任何再现都是与原型不可分割的，有着与原型同样的本性。一个生命和它的属性可以同时为原型和肖像所共有，所以肖像、再现也就是原型。这就意味着，从肖像那里可以达到如同从原型那里达到的一样的目的，可以通过对肖像的影响来影响原型。这就形成了模仿就是实有的巫术。

这种巫术最常见的形式，就是用泥、纸或用木头制成人的形象，它可以是仇人，也可以是镇邪的卫士。如果是仇人，就可以通过伤害此肖像来伤害仇人，原始人相信，在仇人的肖像受到损害的同时，本人也会受到损害，比如用针刺木人的眼睛，那么它所指的仇人的眼睛就会瞎，用针

刺木人的心，仇人就会心疼。把木人的胳膊掰断，仇人就会失去双臂，把木人的腿折断，仇人就会成为瘸子。在早期，这种巫术只需要一个泥、木或纸的形象，后期则必须把仇人的姓名和出生年月日時写上。

古代认为人死之后，对于活着的人会有种种妨害，如果一个人是甲子日死的，而且是因病身亡，死后眼不合，口不闭，那么将会妨害家人和住在东北方的邻居，这时只要用白杨木雕刻三个人形，用八寸青绢包裹，埋在东北方向的地中，即可万事大吉。这三个白杨木人就如同三个法力无边的卫士，会把死者的鬼魂挡住，活人便能免遭其害。如果是甲申日死的，将伤害家中的小孩，可铰纸人一个，放入井中，则可免除灾害。这纸人也是真的卫士。如是甲寅日死的，过不了九十天，将会伤害本家内的三口人，若用古城上的土作泥人三个，埋在月空方，则可免除。古城土是土中的坚牢者，用它做泥人，可能更有效力。如果是甲辰日死的，不过九十天，将伤害家内二个人，若用青杨木作两个木人，埋在东南路上，则可免凶。这两个杨木人，会挡住鬼魂的归来。如是庚午日死的，用白杨木人两个，随丧葬埋入坟中，这两个木人就能把鬼魂永远囚禁于墓中。^①

① 材料见《三元总录》。

如果寺观中的僧道不断死亡，那是因为寺观所在的地势不好，或是建殿的年月不吉，应对的办法是：用柏木做一个人，头朝下埋在主持的床下，再用石榴木做人，埋在各房间的床下，便可免死亡之害。古代认为宅院之内有二十四位凶神，若触犯他们，就会给人带来灾害，其中若触犯了乙追午凶神，为制止其为害，要用灶中的土作泥人九个，每个泥人身上都要钉上针或荆棘，然后放到瓮中，把瓮摆在犯神处。若触犯牛斫毒凶神，用白杨木作人三个，每人手里拿着刀，埋在触犯处。若触犯丧门神，会导致人口死亡，用雷惊木作木人二个，埋触犯处则可免灾。^①

《诗经·小雅·何人斯》：“为鬼为蜮，则不可得。”意思是如果是鬼是蜮，就可以不让人看见。蜮是水中的一种怪兽，形状象鳖，有三只脚，多生在江南水中，人走在岸上，人影落在水中，蜮便会含着沙投射人影，射中人影，本人便会死，即使不死，皮肤也会发疮，人也会得病。所以蜮又叫射影、射工、水弩等，江南人想入水，为免蜮灾，必先用瓦石泥块投入水中，使水混浊。这一传说形成了后来的“含沙射影”的成语。毒害人的影子也就等于毒害人本身，这也是模仿巫术之逻辑的反映，只不过这个巫术不是由人施行，

① 材料见《阳宅十书》。

而是动物施行而已，但是在古人心目中，人与动物没有什么两样，动物同样有思想、有计谋，同样可施行巫术。

《吕氏春秋·自知》和《淮南子·说山训》记载，晋国的范吉射被讨伐而逃亡后，有一个人想偷走他的大钟，想背上走，但钟太大，背不动，又想用铁槌敲破拿走，一敲，钟声大响，他害怕别人听到后来抢夺，就急忙掩上自己的耳朵。这一故事后来发展出了“掩耳盗铃”的成语。《三国志·魏王粲传》中还有“掩目捕雀”的说法，意思是堵上自己的眼睛来捕捉麻雀。这类故事虽在后代是当作笑话流传的，但在早期它是一种巫术，并不是偶然的愚人故事，在当时来说，掩住自己的耳朵，要就等于掩住了别人的耳朵，堵上自己的眼睛，也就堵上了麻雀的眼睛。

唐朝杨贵妃收安禄山为养子，曾进行三日洗儿之礼，以为如此一洗，就同安禄山刚刚出生，进行洗儿一样，真就成了自己的亲生儿，就这两个人而言，虽是别有用心，但这样一种形式，却完全是古代巫术的遗风。这种“模拟诞生”的收养子女方式，在其他民族中也同样存在着。正如英国人类学家弗雷泽所说，“如果你扮演一次假装活动，使一个孩子甚至使一个大胡子男人降生人世，那么，即使他的血管中没有你的一滴血，从原始的法律和哲理看来，他实际上就真的是你的

儿子了。”^① 希腊神话中，宙斯外遇而生下大力神赫拉克勒斯，他的妻子赫拉得知后，嫉妒心大发，又哭又闹，宙斯就让赫拉躺在床上，把魁伟的赫拉克勒斯抱在怀中，并推着他穿过自己的衣裙掉到地下，这是模拟降生，如此一做，满天神祇都来庆贺，赫拉也竟破涕为笑。在保加利亚和波斯尼亚的土耳其人，妇女收养儿女时，就把那孩子放在她的衣服里，然后又推又拉地再从衣服里出来，至此，这孩子便是她真正的儿子，可以继承她的全部财产。在马来西亚的比拉万人那里，一个妇女要收养一个成年男人或女人时，要举行一次人数众多的宴会，养母当众坐在用布盖着的高椅子上，两腿叉开，被收养人由椅子后面从她的两腿之间爬出来。从此，就以亲生子女相待。^②

《史记·封禅书》记载，周灵王时，周室已衰，各诸侯多不朝周，周室又无力让诸侯朝拜，于是周灵王之臣苴弘想出了一个让诸侯朝拜的方法，就是以狸首表示不朝拜的诸侯，从而设置射礼，以为如此施行，诸侯便会来朝拜。^③ 狸是野猫，一名“不来”，就这样和不朝拜的诸侯联系到

① 《金枝》上册，第24页。

② 《金枝》上册，第25页。

③ “是时苴弘以方事周灵王，诸侯莫朝周，周力少，苴弘乃明鬼神事，设射狸首。狸首者，诸侯之不来者。依物怪欲以致诸侯。诸侯不从，而晋人执杀苴弘。”

了一起。汉武帝时，宫中盛行巫蛊之祸。女巫往来于宫中，人有危难或想谋害别人时，就把木制偶像埋在地下，认为这样就可以达到目的。当时的丞相公孙贺父子、阳石、诸邑两公主以及长平侯都因巫蛊事受诛。汉武帝在甘泉宫得病，江充与太子有仇，害怕武帝死后，太子治罪于他，就对武帝说：得病的原因是有人用巫蛊来陷害。武帝深信不疑，并命江充清查巫蛊，江充帅领胡巫挖掘地下，寻求木偶人，江充知道武帝怀疑周围人都在施行巫蛊，就大胆地在宫中搜寻，在太子宫中挖出了桐木人，引出了宫内的一场大乱。当时民间也盛传巫蛊事，以巫蛊罪被杀的前后达数万人。可见当时对巫蛊是极为崇信的。

浙江东阳一带，过去人病重时，治病方法不是请医生，而是用巫术。病人家准备好用面做的牛、羊、猪三牲和酒醴，杀一只鸡，把鸡血涂在病人脸上，这样鬼怪就不敢近身了。再做草船一只，照巫师所说的鬼神的模样，做几个草人，用红绿纸做成纸衣穿在草人上。而后唱起巫歌，敲起锣，向神请示，请示完毕，便带着草人草船经卷等起行，后面用枪或叉等押着，有时还用大火炮。把鬼怪送到大路口后，焚烧草人草船等，认为这样病人即可痊愈。

二 所有联系 都是永存的

巫术的另一个逻辑是：所有联系都是至要的、永存的，物与人只要有过联系，就可通过物而对人施加影响，而不管其联系的性质和时间。两种物的联系即使是暂时有过，现在已经相互远离，但这种有过的联系在古人心目中永远不会脱离，不论在什么情况下，针对其中一方做什么事，都必然会对另一方产生同样的后果。反映这种逻辑的最常见巫术，就是任何人只要拿到别人的头发、胡须、指甲等，无论相距多远，都可利用这些东西对其原来的所有者施加影响。

古代巫术认为，若有人逃跑，无论是叛变者，是窃贼，还是仇人，只要拿到逃者留下的头发，便可对其施行惩罚，方法是拿来逃者的头发，放在绞车上旋转，这样那逃走的人就会头脑迷乱，不知所往。^①据传猫头鹰喜好吃人咬下的指甲，吃了之后，有的便站在房屋上鸣叫，这种情况一出现，所食指甲的主人必有灾祸，如果小孩的衣服晚上放在外面，被猫头鹰所咬，小孩即有灾祸，所以古人剪下的指甲要埋在房内，小孩的衣服晚上不放在外面。^②

① 参见〔唐〕陈藏器：《本草拾遗》。

② 参见〔唐〕刘恂：《岭表录异》。

最有意思的是，男子如思念某个女子，可以用巫术把她从遥远的地方催来，其中一个条件，就是要有这个女子的头发。把女子的姓名、生辰写在符上，把头发安在符上，用左脚踏住，而后念“催神咒”，女子即可被催来。^①头发还可以制止妇人的嫉妒，方法是，用七个薏苡仁，拿妇人的头发穿起来，放在衣领之中。这样妇人的妒心即去。^②在这种巫术中的头发，都是已脱离了本人的，用它们施行巫术，无非是基于这样的逻辑，即从本人身上剪下的头发，即使远离本人，也仍然与以前生在人头上一样，与本人有着联系。

小孩的胎衣和脐带，尽管已与小孩分离，但在我国古代，仍认为与小孩的生命及以后的成长密切相关，所以从来不会乱扔，保存好了，对小孩有利，保存不好，则会危及小孩生命，“藏衣（胎衣）不谨，为猪狗所食者，令儿癫狂，虫蚁食者，令儿病恶疮，……近社庙旁者，令儿见鬼，近深水湾池，令儿溺死，弃道路街巷者，令儿绝嗣无子，当门户者，令儿声不出，耳聋。”^③如果被巫师或仇人拿去，则更不堪设想。我国古代（现今有些地方也同），脐带有时放干后用小包

① 参见署名李淳风著，袁天罡补的《万法归宗》卷二。

② 参见《万法归宗》卷四。

③ 《外台秘要》三十五卷。

包住，带在婴儿胸前，有时是交给父亲藏着，脐带不坏，则小孩不病无灾，若偶尔有了病，拿出脐带来，让小孩呶呶，病就能好。小孩将来的职业，也与脐带有关，父亲希望孩子将来干什么，就会相应地处置脐带。若希望孩子善攀援，就把脐带挂在树上，若希望孩子勇武，就把脐带托给战士带到战场上埋葬。

由于头发、指甲、牙齿等与本人脱离后，仍能影响本人，所以古代不只婴儿，上至天子大夫，下至庶民百姓，对已经剪下的头发、指甲，或临时掉落的头发、牙齿等都要进行非常谨慎的处理，他们相信这些东西散落于外，其遭遇同样会重现于本人，如果这些东西落入火中，本人就会被烧，如果落入水中，本人便会被溺，如果到了仇人手中，就会被陷害本人的巫术利用。古代对此的处理，一种是随时埋在适当的地方，“凡梳头发及爪，皆埋之，勿投水火”^①。另一种是精心收藏起来，等到丧葬时埋到适当地方或随棺进入坟墓。据《仪礼·士丧礼》和《礼记·丧大记》，君王和大夫死后，要把生前收藏的落发和指甲及死后沐浴修剪时剪下的，一起装入一个小袋中，放在棺内角上。士则是挖一个长二尺，宽一尺，深三尺的坑，埋在其中。后代丧礼的规定也大致相同。

^① 张君房辑《云笈七签》第四十七卷。

至今山西的某些地方（可能别处也同）仍要把耳垢放入门扭内，认为这样随门不断转动，耳朵便会更加灵敏。若是牙掉了，要扔到老鼠洞中，老鼠的牙是异常坚硬的，自己掉了的牙与老鼠牙接触，自己生长着的牙就会象老鼠牙一样坚硬。类似的习惯在世界各民族中都有，在新南威尔士达林河畔的部落里，举行成年仪式时，要敲掉男孩的一个或几个门牙，把门牙放在生长于河边或水塘边的树的皮下，如果这颗牙掉到水里或被长起来的树皮掩盖，就表明一切平安无事，若是这颗牙被蚂蚁爬过，那么这位男孩必定得口腔病。在德意志，几乎所有人都知道一条箴言：你要是掉了牙，就把它塞进老鼠洞里去。幼儿的乳牙放到老鼠洞中，就可以免除孩子的牙疼。有时，人们走到火炉后面，把掉落的牙齿从头顶向后扔去，并说：“耗子，把你的铁牙给我吧，我将把我的骨牙给你。”这样做以后，自己别的生长着的牙齿就会永远完好无损。太平洋上的拉拉通加岛，一个幼儿的牙齿掉落，就念诵祷文：“大耗子！小耗子！这儿是我的旧牙齿，求你给我一个新牙齿。”然后把这颗牙扔到孩子住的房顶上，因为他们相信那草屋顶上肯定有老鼠窝。^①

姓名和名称本是人和物的代号，与本体是没

^① 《金枝》上册，第58、60页。

有物质联系的，但在古人心目中，名称不仅是本体不可分割的实体部分，而且是包括鬼神在内的人和动物等最重要的部分，其重要性有似于灵魂，所以人们驱除邪魔鬼怪的有效办法之一，就是大喊它们的名字。佛教认为瘟疫是七个鬼造成的，想要驱除瘟疫，并不困难，只要知道了七个鬼的真实姓名，瘟疫即可退却。“瘟疫天灾，非人力可争，佛藏内有佛说秘瘟经，持诵可免。南无佛说秘瘟经，尔时，佛在舍卫城中，与佛俱会，阿难长跪合掌曰：‘佛言世尊，彼南阎浮提世界众生，或遇天行疫气，烈如猛火，横相延及，死亡无数，如何免之？’佛告阿难：‘汝当谛听，吾为汝说之，此病有七鬼，尝吐恶气，戕害人民。初得之时，头疼寒热，百节俱解，苦痛难言，若有善男信女，能知七鬼真名字，当免此难。咒曰：南无佛驮耶，南无达摩耶，南无僧伽耶，南无过去七佛，南无十方诸佛，南无诸菩萨，南无一切众生，闻我金刚密迹：漫多罗鬼，阿伽尸鬼，尼伽尸鬼，阿伽耶鬼，波罗利鬼，波罗尼鬼，阿毗罗鬼。’佛告阿难如是，若有善男信女，能知七鬼真名字，即当远离，不敢侵害。其人物所被毒气，并皆消灭，得我金刚密迹，其身安乐，无诸患难。佛说是经已。天龙八部，一切大众欢喜，信受奉行。真言曰：唵呜唎呢唎吒娑婆诃。”^①传说

^① 《增玉匣记》卷末。

有一种山精形状象小孩，长着一只脚尖向后的脚，喜好袭击人。人进到山谷中时，常能听到它的笑声。名字叫蛟，人若大声喊叫它的名字，它就不敢袭击人。^① 厕所的精怪名叫依倚，穿着青色衣服，拿着白色拐杖，人如果知道它的名字，而且大喊其名，则可驱除它，若不知道它的名字，那么人就会被它害死。水池精怪名叫意，形状象小猪，呼喊它的名字，它就会逃跑。道路精怪名叫作器，形状象男子，善于迷惑人，人见到后大喊其名，它便会惊恐而逃。井中精怪名叫观，形状象美女，象在吹箫，呼喊它的名字，即逃走不为害。生长百年的狼，会变成女人，名叫知女，形如美女，而且常坐在道路边，如遇见男子，就会说：我没有父母兄弟，如果男子娶它为妻，三年之后便会被它吃掉，如果呼喊它的名字，它就会逃走。左右有石头，中间是流水，水流千年而不绝，所生精怪叫喜，形状象小孩，黑色，呼唤它的名字，可以让它拿来饮食。^②

得了眼病的人，用钱或花布等比较吸引人的东西，染上眼里的污物，扔到道路上，如果有拾去，那么眼病就会转给拾者。得了疟疾的人，用

① 《抱朴子》：“山之精，形如小儿而独足，足向后，喜来犯人，人入山谷，夜闻其音声笑语。其名曰蛟，知而呼之，则不敢犯人。”

② 参见《太平御览》卷八八六引《白泽图》。

苕帚在身上扫几下，而后扔在道路上，谁拾起这苕帚，谁就会把疟疾接过去。这些都是我国乡间现在仍有的信仰。

据《诗经·大雅·生民》记载，周的始祖后稷，是其母姜嫄踩了“大人”的脚印，因而受孕生下的。这无疑说明，留在土上或沙上的脚印，仍是本体不可分割的部分，与本体有着密切联系。这种习俗在世界各民族中都普遍存在着。澳大利亚东南地区的土人认为：只要把石英石、玻璃、骨头或木炭等的锋利碎片，放在一个人的脚印中，那个人就会跛足。他们把风湿病痛经常归因于有人施行了这种巫术。在南斯拉夫，一个女孩如有了钟情的恋人，她会挖一些印有恋人脚印的土，放在种有金盏花的花盆中，金盏花是永不凋谢的，她相信她的情人对她的爱也会永不衰退。这种作法是通过情人踩过的泥土来影响情人。猎人常通过动物的足迹来影响动物，德国猎人是用棺材上的钉子插入猎物的足迹，他们认为这样猎物就跑不掉了。维多利亚的土著居民是将尚有余热的灰烬放在猎物的足印上。西南非洲的游牧民族霍吞套特，是抓一把印有猎物足印的土撒向空中，他们相信这样就会抓到动物。西非埃维地方的猎人，是用一根尖棍刺入猎物的足印，他们相信这样猎物就会成为残废。^①

^① 《金枝》上册，第 68、69 页。