

中国古代文学研究丛书

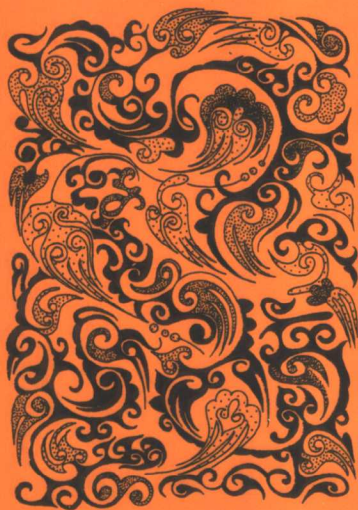
巫文化视野中的 中国古代小说



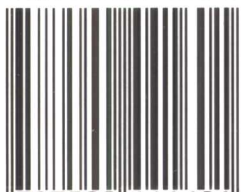
万晴川 著

中国社会科学出版社





ISBN 7-5004-4160-6

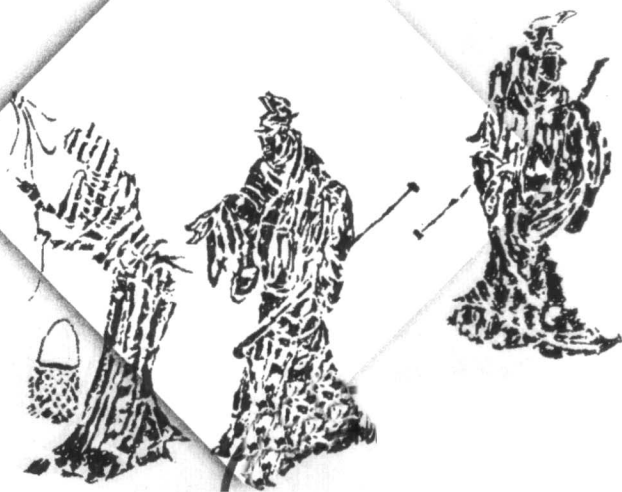


9 787500 441601 >

ISBN 7-5004-4160-6/1 · 659 定价: 23.00元

中国古代文学研究丛书

巫文化视野中的 中国古代小说



万晴川 著

中国社会科学出版社



图书在版编目 (CIP) 数据

巫文化视野中的中国古代小说/万晴川著. —北京:
中国社会科学出版社, 2003.10
ISBN 7-5004-4160-6

I. 巫… II. 万… III. 巫术—影响—小说—研究
—中国—古代 IV. 1207.41

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2003)第 094957 号

责任编辑 史慕鸿
责任校对 石春梅
封面设计 王 华
版式设计 李 建

出版发行 中国社会科学出版社

社 址 北京鼓楼西大街甲 158 号

邮 编 100720

电 话 010—84029453

传 真 010—84017153

网 址 <http://www.csspw.cn>

经 销 新华书店

印 刷 北京新魏印刷厂

装 订 丰华装订厂

版 次 2003 年 11 月第 1 版

印 次 2003 年 11 月第 1 次印刷

开 本 850×1168 毫米 1/32

印 张 9.875

插 页 2

字 数 233 千字

印 数 1—2000 册

定 价 23.00 元

凡购买中国社会科学出版社图书, 如有质量问题请与本社发行部联系调换

版权所有 侵权必究

序

黄 霖

这是晴川的第三部专著。他的第一部专著是在博士论文基础上扩展而成的《命相、占卜、谶应与中国古代小说》，第二部是《房中文化与中国古代小说》，如今第三部《巫文化视野中的中国古代小说》是博士后流动站工作的成果，接着从事的是《民间秘密宗教与中国古代小说》的研究。很清楚，他一路搞来，是偏重于“秘密文化”与中国古代小说关系的研究。为此，他曾写信给我说：“几年来，我所做的课题都非学界主流，自己常以‘野狐禅’自嘲。”但我深以为他“野”得好。做学问最容易得名与取利的是趋炎附势与媚俗于时。所谓“主流”也者，大半是这类货色。但学问的真价值不在于重复，而在于创新；不在于逐大流，而在于有自我。假如能“独上高楼，望尽天涯路”，尽管自己走的是“独木桥”，就让人家去挤“阳关道”吧！

我之所以欣赏他的这类研究，或许与我自己对这方面的兴趣也有关系。五年前在东京，有朋友曾半带玩笑地介绍我说：“他是搞最正经的学问，也搞最不正经的学问。”他所指的“正经”与“不正经”究竟指什么？我没有追问，但我确实向往能有一种“两耳不问校内事，一心只读奇异书”的境界。在我问学的道路

上，就曾经为一个怪杰金圣叹和一部奇书《金瓶梅》颠倒过。这一奇一怪，现在看来也没有什么不正经，但曾经也被列入“不正经”之列的。至于命相卜巫之类，自幼耳闻目睹，颇感好奇。早在我十三四岁读初中的时候，就与小朋友一起争论过面相这玩意儿究竟当唯物地去审察，还是以唯心的心态去看？并好不容易从一个同学的家中弄到一本相书来偷偷地琢磨了一阵子。直到1986年，在日本群馬的一次小说讨论会上，听到东北大学小川阳一教授真的将命相卜巫之类同《金瓶梅》等小说联系起来的讲演时，使我茅塞大开。但回到国内，当时要在图书馆找一本《玉匣记》、《麻衣相法》之类的书还十分困难，好在不久在地摊上到处摆满了这类书籍，并零星地读到了如陈东有先生写的《〈金瓶梅词话〉相面断语考辨》一类文章了。不过，一时间还鲜有人真正认真、全面地来研究这类问题，所以当2000年读到晴川的博士论文《中国古代小说与命相学研究》时，感到十分惊奇。他的这篇论文，详细、系统地论述了中国古代命相术的发展过程及命相学对古代小说创作思想、艺术构思的影响，并对两者关系之所以成立的思想基础与社会原因作了探讨，使我大开眼界。因此，当他申请来复旦博士后流动站工作时，我举双手赞成。

目下这本《巫文化视野中的中国古代小说》就是他在半教学、半研究的情况下完成的出站报告的基础上修改而成的。关于巫文化，海内外已有若干专著；巫文化与戏剧、诗歌、绘画、雕塑的关系，时人也有一些研究；就是对巫文化与中国古代小说的关系，学界还未充分重视。晴川他不畏艰难，披荆斩棘，从形成基本的理念，到搜集浩瀚的材料，一步一个脚印地开拓前进。从本书中可以看到，他对中国古代的巫、巫术和巫文化的本质有深刻的认识，对于中国古代小说中的巫文化的材料收罗得十分丰富，在分析过程中又能较好地运用人类学、民俗学、主题学及原

型分析的方法，从而在论述巫术思维对古代小说创作思维的影响、巫术小说的结构类型和解读古代小说中的巫术内容时，不能不使人感到有论有据，且论多原创，据极丰赡，精完神足，血肉饱满。这就不难理解他的这份博士后出站报告一下子就被专家组评定为优秀之作了。这也坚定了我对他的这类“野狐禅”研究的总体看法：很有特色，很有开拓，很有价值，很有成绩。

当然，凡事起步难。他的这几部著作中，有的功夫深一些，成绩也显著；有的功夫少一点，显得略肤浅。如《房中文化与中国古代小说》一书就写得较简略，倒是所附的几篇论文还有不少真知灼见。此书《后记》所述晴川面对不公平的现实所走的痛苦的人生道路，读后使人歆歆不已。这条路，曾经使他失去了许多，但同时也使他具有了一种最为可贵的坚忍不拔的精神。到现在，虽然“青衫依旧”，虽然还要“为稻粱谋”，但我更希望他发扬那种压不垮、摧不烂、不屈不挠的精神，把他为之“不悔”的事业做深做透，更上一层楼，在中国古代小说及中国文化领域内他所开垦的这块处女地上，开出更鲜艳的花，结出更丰硕的果。是为序。

2003年3月3日

内 容 提 要

第一章：简述本课题研究的国内外研究现状及课题研究的重要性、可行性，厘清一些与本论题有重要关系的概念。

戏剧、诗歌、绘画、雕塑等与巫文化的关系，国内外学者都做较较为深入的研究，但巫文化与中国古代小说关系的研究却被学术界忽视了，还几乎是一块处女地，这与巫文化对古代小说影响的力度无疑是极不相称的。本课题试图填补这一研究领域的空白，为古代小说的研究和解读提供新视角，同时也为巫文化研究者提供一些参考。

第二章：以中国古代小说中的有关描写为主，参考一些其他材料，揭开蒙在巫师面上的神秘面纱。

可以看出，家传或经历一段异常事变后是巫师产生的重要方式，他们的人格一般异于常人，要求掌握舞蹈、通神、“上刀山、下火海”等特殊技能。巫师的地位随着祭政分离、理性意识的觉醒、宗教发展的冲击等，经历了一个由尊而卑的变化过程。

第三章：论述巫术思维对古代小说家创作思维的影响。

古小说的作者或是巫师，或是与巫师之间有着紧密的血脉脐带，巫术是古小说的重要内容，《汉书·艺文志》中著录的小说也多与巫有关，因此，古代小说主要起源于巫。

巫术思维与浪漫思维之间，同中有异，异中有同，巫术思维

促进了古代小说中的浪漫主义艺术的产生和发展。

古代小说家多以龙凤虎豹、日月星辰、松竹等来描写人物的形貌，存在着类型化的倾向，这既是古代图腾崇拜的遗留，也是交感巫术观念的体现。古代小说中的军师形象，有着强烈的巫师色彩。神怪小说中的人物神变也受到巫术的影响。

古代小说尤其是神怪小说中故事情节，不少是由巫术生成或置换而来。

第四章：借用主题学、原型分析和弗雷泽的巫术理论，对古代巫术小说的结构类型进行归纳和分析。

古代巫术小说的结构类型大致可分为巫术灵物驱邪功能主题和巫术仪式功能主题两种。所谓巫术灵物驱邪功能主题，就是以驱邪灵物为中心进行描叙，表现灵物避邪驱厉功能的巫术小说。巫术仪式功能主题小说则以展现巫术施法者行为功能为主。一般是遵循模拟巫术原理和接触律而构建的。

第五章：对古代小说中的巫术内容进行文化解读。

“桑、桃”为主的植物类巫术灵物小说，折射出远古时期的农耕文化。

以猪、牛、狗等为代表的动物类巫术灵物小说，反映了先民发展畜牧业的深层命意。

秽物类巫术灵物小说反映了古人对于不洁的禁忌。

以镜子和印章为代表的制品类巫术灵物小说，表现了古人崇拜权势和追求真相的心理。

控制自然现象巫术小说，充分暴露了古人面对自然灾害时，既自信而又无奈。

控制人的情感和行为类巫术小说体现了古人对于生命的理解方式。无头巫术小说反映了中原文化对异域外邦的误读。在这些小说中，潜藏着中国传统文化意识中那种以我为中心，惟我独尊

的一统天下观，也暴露出小农文化安土重迁，视异方为畏途的自我封闭及对异邦的同化心理和大一统观念。祈寿巫术小说反映了人们要求超越生死的美好愿望。移祸转移巫术小说体现了人类的一种生存智慧和损人利己的阴暗心理。对姓名的禁忌体现了古人保护个人隐私和追求真实的两难困境。灵魂巫术小说反映着人类乐生恶死以及突破生死两途，实现人鬼交往的共同愿望。术士又通过控制鬼和他人的魂魄，以满足其对权势的潜在欲求。隐身、神行、避兵巫术小说，是由人的弱点和自我能力的匮乏而产生的梦想，它反映了人类追求完善、超越自我，以应付来自外界的威胁和自身需要的愿望。

从工匠魔魅母题小说中可以看出，中华古人对自己的居室环境是非常重视的。它曲折地、真实地、形象地反映了工匠与客户之间的矛盾冲突和斗争过程。工匠和客户之间攻防和反击所采用的方法都离不开巫术，由此可见，巫术的影响在当时是如何地深入人心。对工匠魔魅巫术的破解巫术，不过是古人在生活中设置的无数自我保护屏障中的一道风景而已。

青蚨致富巫术、风水致富巫术和巫蛊致富术，都是既荒谬也是不道德和违反法律的。如果拂去遮盖在这些小说之上的神秘的历史尘埃，我们就可以剥落出古代部分人的隐微心态，即他们渴望梦想得到财富，崇拜财富艳羡财富，然而，他们不知道如何去获取财富或者说压根儿就没想过靠勤劳致富，他们妄想通过秘密而又简单的办法去实现富裕的梦想；同时他们又歧视财富，他们把某些已发家致富者想象为靠蛊术得来的。而且，据现存记载，蛊术一般盛行于偏僻少数民族区域，其中多想象不实之词，因此，它还表现了中原文化对边远民族的疏离和误解。

婚姻情感巫术小说是封建婚姻制度下男权话语的表述，反映了封建社会中男女婚姻不自主的无奈心态。

第六章：揭示巫术文化的本质，论述巫术故事与民俗之间的互动关系。

巫文化的本质主要体现在“错误的联想和推理”、天地人的虚幻合一和心理暗示的魔方三个方面。

一些民俗活动，其起源常常被附会于某一巫术故事，神话思维虚幻的话语形式转而成为相应的事实。一种情形是先有故事后有民俗，神话、传说、小说等文本成为某些民俗事象的“寄生体”；另一种情形是，一些巫术民俗产生之初只是纯粹的日常话语，但一旦这种话语附丽于某一事件，便自然置换为故事话语。巫术小说成为解释民俗事象的工具。

关键词：巫文化 中国古代小说 创作思维 文化解读

Abstract

Chapter One: This part introduces the present situation at home and abroad and the importance and the feasibility of the research in this subject. Collate and stipulate some important conceptions relevant to this subject.

Many Chinese and foreign scholars have done a deep research for the relationship Between drama , poem, poem, painting, sculpture, etc. and wizard culture. But they have neglected the relationship of wizard culture and Chinese ancient novels which is a virgin land that almost nobody had set foot in. Such a situation doesn' t match with the influence of the wizard culture on the ancient novels. This thesis tries to fill in the gaps in this field and provides the study and explanation to the ancient novels with a new viewpoint. It also provides the witch culture researchers with some reference.

Chapter two: This chapter takes the depictions relevant to Chinese ancient novels as the dominant factor to reveal the wizards of the witch with some other materials.

It can be seen that wizard is the outcome left over by the family or from some accidents. Wizard has a personality distinguished from the orderly person. He is required to master some particular skills,

such as dance, the ability to speak to ghost and to climb a mountain of swords or plunge into a sea of flames etc. The status of wizard experiences a debasement from nobility to humility as the separation of sacrifice and politics, the awakening of the rational consciousness and the shock of the development of religious.

Chapter three: This chapter discusses the influence of the wizardry thought on the creation thought in the ancient novelists.

The writers of the ancient novels may be wizard or someone else who has close connection with wizard. wizardry is the important content of the ancient novels. most novels in *Han Shu*, *Yi Wen Zhi* are relevant to wizard. Therefore, we say the ancient novels originate from wizard.

There are similarities and differences between wizardry thoughts and romantic thoughts. Wizardry thoughts promote the emergence and development of the romanticism of the ancient novels.

The ancient novelists portray the characters as dragon, phoenix, tiger, the sun, the moon, the stars, pine, and bamboo etc. which have a typical inclination. It is left over by the ancient totem cult and embodies the sympathetic magic. The image of the army advisor in the ancient novels is very similar to wizard. Wizardry also influence the character's magic change in the myth.

The plots of the ancient novels, esp. of the myth come from or permute by wizardry.

Chapter Four: This Chapter induces and analyzes the categories of the ancient wizardry novels through thematology, prototype analysis and Frazer's Wizardry Theory. There are two branches in the categories. They are exorcising function of wizardry and ritual func-

tion of wizardry. The former takes the exorcising as the central task to represent the function of eliminating evil through spiritual object. The latter takes the behavior function of wizard as the central task. Generally they follow the imitation wizardry principle and Touch principle.

Chapter Five: This Chapter explains the wizardry content of the ancient novel.

The plant wizardry novels reflect the agriculture culture in the ancient times. They are represented by mulberry and peach.

The animal wizard novels—which are represented by pig, ox, dog etc. —reflect the ancients' developing the animal husbandry.

The filth wizardry novels show the taboo on un purity.

The common objects wizardry novels—represented by mirror and seal—express the ancients power cult and the pursuit of truth.

The novels of controlling the natural phenomena express the self-confidence and choiceless when facing the calamities.

The novels of controlling human emotion and behavior wizardry embody the way of ancients' understanding of the lives. Headless wizardry reflect the misunderstanding of the Central Plains' culture on the foreign lands. These novels underline a unifying view, that is, taking oneself as the central and extremely conceited in China traditional culture consciousness. They also expose the selfclosure of the small peasant culture to be dislike transferring the population to a new place as well as assimilation to the foreign land and the unifying idea. longevity wizardry novels reflect the hope to exceed the life and death. Trans-disaster wizardry novels embody the human's intelligence of survival and the dark side of benefit oneself at other people's

cost. The taboo on name embody the dilemma of the ancients to protect individual secrets and seek the truth. truth. The soul wizardry novel reflect the human's common wish to like living and hate death and to break down the resistance to communicate with ghost. Wizard satisfied himself with the lurking lust for power through controlling ghost and other's soul. Novels of unsealing oneself, moving magically and keeping off violence wizardry are dreams engendered by human's weakness and deficiency of ability. They also reflect the wish to pursue after perfectness and surpass oneself to escape the menace and meet one's requirements.

From the craftsman phantom novels, we know that the ancient Chinese pay much attention to their inhabitant environment. This indicates the conflict and struggle between craftsmen and their customer in a crisscrossed, true and vivid way. The offence, defence and counterattack ways they have taken are relevant to wizardry. It is thus obvious that the wizardry's influence has been deeply rooted among the people at that time. The elimination wizardry to the craftsman phantom wizardry is nothing but one of the numerous self-protection set by the ancients in their lives.

Wizards of obtaining wealth by Qing Fu (a kind of ancient insects), Feng shui (a geographic omen) and Wu Gu (a legendary venomous insect) are both absurd and immoral and illegal. After revealing the secrets of these novels, we can expose the subtle feelings of some ancients, that is, their thirst for wealth, worship of wealth and admiration for wealth. However they have no idea about how to obtain wealth. and never think of getting rich by industrious labor. They try in vain to realize their dream of wealth in secret and simple

way. Meanwhile they discriminate against wealth and consider the rich get their wealth by wizardry. And according to recent records, wizardry is very popular in remote minority area. Many imaginary and fake accounts exist. Therefore, wizardry indicates the alienation and misunderstanding of the central plains to the outlying minority nationality.

The nuptial and emotional wizardry novels reflect the man-doe-main discourse under the feudal marital system and express the helpless feelings toward the obliged marriage in feudal society.

Chapter Six: The sequential talks.

This chapter reveals the essence of wizardry culture and expounds the interactive relations between wizardry stories and folk custom.

The essence of wizard culture is mainly embodied in these three aspects, the wrong association and inference, the illusory combination of the heaven, the earth and human and the magical psychological hint.

The source of some folk custom activities is often attached to some wizardry story and some illusory discourses of fairytale so as to turn into the relevant reality. One situation is that stories appear before folk custom. The fairytales legends and novels become the "reflections" of some folk custom. The other situation is that the initial stage of wizardry folk custom is no more than daily talks, once they attach to certain accident, they become story naturally. Wizardry novels become the tool of explaining the folk custom.



万晴川 原名万润保，江西南昌人，1963年生。文学博士，浙江工业大学人文学院教授。主要从事中国古代小说戏曲研究。2000年9月至2002年6月，在复旦大学文学院博士后流动站从事研究工作。先后师从著名的学者郭晋稀、孙逊、黄霖先生。曾出版专著《命相、占卜、谶应与中国古代小说研究》（中国文联出版社2000年版）、《房中文化与中国古代小说》（作家出版社2001年版），发表学术论文五十余篇。



目 录

序.....	(1)
内容提要.....	(4)
第一章 绪论.....	(1)
一、论题的确立.....	(1)
二、“巫”、“巫术”释义	(7)
三、本书基本思路和方法	(13)
第二章 古代小说家笔下的巫师	(15)
一、巫师的选择	(15)
二、巫师的命运	(33)
第三章 巫术观念与古代小说创作思维	(49)
一、巫术与小说起源	(49)
二、巫术思维与浪漫思维	(68)
三、巫术与小说题材	(74)
四、巫术观念与古代小说艺术	(78)

第四章 古代小说中的巫术主题结构形态的类型

.....	(107)
一、巫术灵物驱邪功能主题.....	(109)
二、巫术仪式功能主题.....	(116)
1. 模拟巫术功能主题	(117)
2. 接触巫术功能主题	(121)

第五章 古代小说中巫术内容的文化解读..... (124)

一、植物类巫术灵物小说	(124)
农桑文化的折射	
二、动物类巫术灵物小说.....	(139)
六畜兴旺的隐喻	
三、秽物类巫术灵物小说.....	(150)
关于不洁的禁忌	
四、制品类巫术灵物小说.....	(159)
崇拜权势和追求真相	
五、控制自然现象的巫术小说.....	(174)
自信还是无奈?	
六、控制人类自身的巫术小说.....	(194)
1. 无头、祈寿、祸移、姓名、灵魂巫术内容小说 ...	(194)
对生命的理解	
2. 隐身、避兵、神行巫术内容小说	(235)
超越自我的幻想	
3. 工匠魔魅术内容小说	(243)
对人居环境的关注	
4. 致富巫术内容小说	(250)
对于财富的扭曲心态	

5. 婚姻情感巫术内容小说	(256)
封建婚姻制度和男权话语的表述	

第六章 余论	(268)
--------------	-------

一、巫文化的真谛	(268)
----------------	-------

1. “错误的联想和推理”	(268)
---------------------	-------

2. 天地人的虚幻合一	(272)
-------------------	-------

3. 心理暗示的魔方	(274)
------------------	-------

二、巫术小说与民俗的互动	(276)
--------------------	-------

三、关于巫文化与中国古代小说关系研究的思考	(283)
-----------------------------	-------

参考文献	(288)
------------	-------

后记	(293)
----------	-------

第一章

绪论

一、论题的确立

巫术，是一种普遍存在于世界各地的人类文化现象，它几乎伴随着人类社会发展的各个历史发展阶段，并且其文化遗韵还将留存于未来的社会生活之中。百余年来，有关巫术的研究，一直是热门话题，而且成果令人瞩目。在国外，有通过巫术探讨原始思维的，如法国学者列维-布留尔的《原始思维》、列维-斯特劳斯的《野性的思维》；有通过巫术来探讨宗教问题的，如德国学者恩斯特·卡西尔的《人论》；有通过巫术来探讨人类的心理结构和集体无意识的，如弗洛伊德和荣格的心理学；有把巫术直接当做一种人类文化现象来加以研究，探讨其内在心理机制和社会作用的，如弗雷泽的《金枝》、马林诺夫斯基的《文化论》等。在国内，江绍原、郑振铎等老一辈民俗学者在本世纪二三十年代已开始了有关中国巫术的研究。近年来，高国藩、胡新生、詹鄞鑫、邓启耀诸先生，对中国巫术进行了更为深入的研究，尤为难能可贵的是，他们尝试着摆脱弗雷泽等国外学者所建构的巫术理论的束缚，更注重中国古代巫术的民族特性，为中国巫术研究走向本土化做出了贡献。

巫术对中国古代的政治、军事、法律、文化乃至中国人的思维方式和价值观念，都产生过非常深刻的影响。它与中国古代文学艺术也有着十分密切的关系。叶舒宪先生认为，“法术”“为神话、民间故事等后世文学提供着无数的神秘母题和原型，甚至以‘愿望思维’（wishful thinking）的形式成为创作的一个内在动力因素”^①。实际上，巫术对后世文学的影响也同样如此。张紫晨先生曾指出：“人类早期的文艺，带有原始意识的综合性，单纯为着文艺的目的而进行的文学创作活动是极为少见的。”^② 这里所指称的“法术”、“原始意识的综合性”，是以巫文化为主体的神秘文化。由此可见，巫术与文学艺术的起源、创作密切相关。


戏剧、诗歌、小说、绘画、雕塑等，都与巫文化有着这样或那样的关系。王国维先生早在其《宋元戏曲考》中就指出：“戏剧当自巫、优二者出。”近年来，关于巫傩与戏曲关系的研究也是胜义迭出。巫术与诗歌关系的研究，更是硕果累累。据美国学者理查德·考德威尔的研究报告指出，古希腊社会中的盲诗人传统与原始社会中的巫医传统一脉相承^③。古代中国也不例外，《左传·襄公十四年》云：“史为书，瞽为诗，工诵箴谏。”《国语·周语》谓“故天子听政，使公卿至于列士献诗，瞽献曲，史献书，师箴，瞽赋，矇诵……瞽史教诲，耆艾修之，而后王斟酌焉，是以事行而不悖”。《国语·鲁语》云：“工史书世。”韦注云：“工诵其德，史书其言”，“彼工即谓乐工，明与史官为官联也。”乐工、瞽矇、史皆源于巫师、祭司。阮元《文言说》中指出，三代之前的作品皆为有韵之文。叶舒宪先生认为这与瞽矇文化有

① 叶舒宪：《诗经的文化阐释》，湖北人民出版社1994年版，第29页。

② 张紫晨：《中国巫术》，三联书店上海分店1990年版，第287页。

③ 同注①，第419页。

关。“能解释预兆和神谕中的天神奥义的古希腊诗人们就叫做 *mystae* (通奥义者)”^①。这段论述可谓诗与占卜同源于巫的最早论证,其最重要的发现乃是诗人与先知(预言家、卜师的相互认同关系,作为诸神的传译者,他们本无区别。

咒语对诗歌的产生起着重要作用,《礼记·郊特牲》中的《蜡辞》其实就是咒语,咒发展为宗教颂赞祝祷,颂赞祝祷之辞又演化为诗歌,楚辞即脱胎于巫歌。日本人白川静从语源上推考中国歌谣的起源,认为“歌的本义为可,古体即书作诃。可从,即祝告之器。可者,呵责也,用大声呵叱督责,其声谓之呵。咒诵时加韵律于其声即是诃,亦即歌”。“歌,本来是在于咒诅的目的而歌颂,谓之咒歌,因此《诗经》作歌时,多赞颂其咒能”。“‘歌谣’连用之谣系歌曲,此原来亦具咒能”^②。巫是以鬼神为对象的古代咒术,而祝则以灵魂为对象。二者并列则成为咒,是表示激烈的祈祷之后转为咒诅之意。祝与咒可互通,只是到了法术有了黑白之分后,祝与咒才在功能和目的上有了逐渐明确的区分。一般说来,祝用于表达积极的、肯定的意愿,属于白巫术(white magic);而咒用来表达消极的、否定的意愿,属于黑巫术(black magic)。

诗起源于巫术的咒文,歌自发地产生于无意识心理深层,并具有其独特的形式、节律以及各种感性意象^③。陈子展先生认为,《诗经》中的“颂”部分乃是“史巫尸祝之词”^④。周策纵先生的《古

① 维柯:《新科学》,朱光潜译,人民文学出版社1987年版,第166页。

② 白川静:《中国古代文化》,加地伸行、范月娇合译,台湾文津出版社1983年版,第152页。叶舒宪:《诗经的文化阐释》第93页引。

③ 埃利希·诺伊曼:《大母神——原型分析》,李以洪译,东方出版社1998年版,第307页。

④ 陈子展:《诗经直解》,复旦大学出版社1983年版,第1065页。

巫医与六诗考》对《诗经》与巫医的关系进行了全面的研究。他指出,《诗经》中“风”部分与巫有关,“风”与“气”是一而二、二而一的东西,所以与诗歌相关的风概念与巫术世界观中生命之气的观念息息相通。周先生又通过对古文字材料的再检讨,提出巫字本义与玉有关,乃是持玉而舞的意思,玉在这里作为伴奏乐器(我认为还应是通神灵物)。礼书中舞“箛”、舞“箏”盖均源于舞玉^①。巫彭、巫相中“彭”、“相”二字似取义于击鼓而舞^②。叶舒宪先生的《诗经的文化阐释》认为咒歌《周南·螽斯》体现了前宗教阶段的法术思维特征,用类比联想催生咒力,而不用祈告神灵之助或上天保佑。祈祷就是请求,而施展巫术就很可能是强迫。从巫咒行为到祈祷行为的转化是法术思维自我中心性解体的结果。《关雎》、《卷耳》、《采芣》都为爱情咒诗^③。

有些学者还从巫术的视角入手,对《诗经》的艺术特征进行分析,如《诗经》中双声叠韵问题。大卫·马森曾说过:“语音的重叠模式似乎是人类的一种本能。这种叠音自发地出现在各种场合:婴儿学语、某些自然语言、情感强烈的时候、咒词、谚语、誓言、祷告,甚至是广告之中。现存原始部落的歌曲也显示出某种重叠的结构:叠句、叠词、叠音,不过这些特征已经风格化了。”^④叶舒宪说,这也许正当看作是重言叠字的历史发生强化

① 周策纵:《古巫医与六诗考》,台北联经出版公司1986年版,第78—79页。

② 同上书,第181—182页。

③ 叶舒宪:《诗经的文化阐释》,第74页。

④ 大卫·马森(David·Masson):《诗中的声音》(Sound in Poetry)第56页,《普林斯顿诗与诗学百科全书》(Princeton Encyclopedia of Poetry and Poetics),普林斯顿大学出版社1974年增订版,第784页。叶舒宪:《诗经的文化阐释》第372页引。

因素之一。人类早期语言的法术用法——咒词，就这样促进和催生着语言的诗歌功能的生命力。祝咒文学最大限度地强化和扩展了人类早期语言中的摹声和叠音能力，为诗歌脱离宗教功利而独立向艺术化方向发展准备了条件。

《诗经》中的比兴也与巫术思维有关。李宗桂先生说，中国传统思维方式中的类比、比喻、象征等思维形式，从本质上看属于同一形态。比喻是类比的表现形式，象征即是隐喻，是一种特殊的比喻。三者都建立在经验的、具象的基础上，都是主体借助一定的物象或原理，以阐明特定的情感意志的一种方法，它们的基本功能在于通过由此及彼的类别联系和意象涵摄，沟通人与人、人与物、人与社会，达到协同效应。它们都是通过具体的形而下的器，阐释主体对形而上的道的向往。这与巫术思维的特征有着惊人的相似^①。

绘画、舞蹈与巫术的关系，孙景深、周冰、曾岚等学人也在各自的论著中做过精彩的描述。

然而，巫术与中国古代小说关系的研究却被学术界忽略了，还几乎是一块无人涉足的处女地，据我所知，只有一部《巫与古小说》（赵振祥著，14万字，北方文艺出版社2000年版）和一二篇论文，赵著开拓之功虽不可抹杀，但论述毕竟嫌于简略。作为能广泛反映社会生活的小说这种文学样式，其实与巫术的关系较之诗歌、戏剧等更为密切，巫术不但为古代小说提供了丰富的素材、题材、词语等，还对古代小说的情节、叙事的方式以及奇特的想象等方面产生了深刻的影响，为中国文学拓展了更为广阔的思维空间。然而，长期以来，由于学术界忽视了巫术对小说的

^① 李宗桂：《比喻、象征及对形而上的向往》，张岱年等著《中国思维偏向》，中国社会科学出版社1991年版，第100页。

影响,造成了对不少古代小说的理解存在偏差^①,更为严重的失误是,我们往往喜欢滥用浪漫主义之类的词语去套量中国古代志怪和神魔小说,对巫术和浪漫主义的特质不加区分,这样势必会导致掩盖乃至否定中国古代志怪和神魔小说所固有的民族特征。巫术思维不等同于浪漫思想,但巫术思维肯定促进了浪漫思想的发展,两者之间究竟是什么样的关系?我们必须做出正确的评估。

实际上,在西方现当代文学中,巫术思维的影响也是隐约可见。超现实主义就以摆脱理性控制、批判文明为幌子,消解逻辑思维为特色,旨在通过艺术方式返回原始的心灵状态,即神秘的原始思维状态^②。它受到巫术或称法术(magic)的强烈影响。从美洲印第安的巫术思维与神话幻觉中汲取灵感的拉美现代文学,干脆把巫术思维作为创作想象的基本特质,用来命名20世纪最有成就的跨国文学流派——魔幻现实主义。……而打破理性与非理性、幻觉与现实、生前与死后、自然与超自然、人与物的种种界线的法宝不是别的,就是重新进入巫术或法术思维的境界之中^③。近年来,一批历史、哲学家对巫文化的影响又重新做了诂评。如张光直先生关于中国是“连续性的文明”,即文明时代与野蛮时代有很强的连续性的假说。

① 如林辰先生(《神怪小说史》,浙江古籍出版社1998年版,第121页)把《搜神记》中“周南”说成是“蕴含着正不信邪、邪不压正的深刻寓意”。其实这不过是我们后代人的理解,作者的本意不过是讲述一个姓名巫术故事而已。

② 参见戈德沃特(R. Goldwaten):《现代艺术中的原始主义》,殷泓译,江苏美术出版社1994年版,第190—197页。

③ 叶舒宪:《论20世纪文学与人类学的同构与互动》,《东方丛刊》2001年第2期。

李泽厚认为巫的思维形式是贯穿始终的，通过原生性社会发展道路延续至今，是人类文化丰富性的表征。虽说巫的角色在不断地下降，但巫的特质，在延伸的时候，就起了代替宗教的功能。中国古代政教合一，政治、伦理、宗教三结合的特点，实际上就来源于巫术。所谓“内圣外王”，就是它既能通神，这就是圣；又能够治民，就是王。这些东西都与巫有关系，而儒家把它理性化了。儒家所谓“德”，也有巫术的残迹，德最早就是一种神灵附体的那种状态，它可以支配万物，它是一种巫术，后来就变成一种内在品质，所以能够超出别人，这就是不断地理性化的结果。中国讲的诚则灵，更是巫术的精神。李零先生则认为中国的礼仪、占卜是从巫里面出来的^①。

因此，我认为本课题的研究是必要的、有益的。它将从另一个视角把中国古代小说的研究导入更为广阔的天地，对重新认识中国古代小说（尤其是志怪小说和神魔小说）和中国社会发展中的一些特点都有着重要的学术意义。

二、“巫”、“巫术”释义

原始时代，人类随时都可能遭受种种天灾人祸。野蛮人相信，只有依赖超自然的威力，凭借神灵的力量，才能避免这些天灾人祸。他们把精灵的咒力认定为超自然的威力，崇拜精灵。随着智能的提高及经验的累积后，再加上偶然性的体验，就渐渐产生了对崇拜对象的控制意识与追求。这种心态以某种具体行为来体现，其中有效的行为经不断累积、反复实行后便成为一种规范的做法。这种原始心态及智能水准就导致了巫术和巫觋的产生。

^① 摘自网上《巫史传统细分疏》一文。

马林诺夫斯基概括道：“凡是有偶然性的地方，凡是希望与恐惧之间的情感作用范围很广的地方，我们就见到巫术。凡是事业一定、可靠，且为理智的方法与技术的过程所支配的地方，我们就见不到巫术。危险性大的地方就有巫术，绝对安全没有任何征兆的余地的就没有巫术。”^①

现在多数学者都认为，巫术的产生早于巫觋。如张紫晨就认为：“巫术发展的最初阶段是在不同感知上的个体巫术，经过诸多个体巫术的积累，为着整个部落共同利益的目的而集中了这种积累中有普遍意义或被公认为可以广泛使用者，才上升到所谓公众巫术（即普遍巫术）的地位。这种从个体巫术到普遍巫术的发展过程，扩大了巫术的功能，发展了巫术仪式和手段，因而需要某些专门执行者来做。也就在这时，部落群体中才产生了巫或巫师。”^②

通过考古资料和各种文献记载，我国至少在殷商时代已有巫觋存在。专职巫师的出现，大概可溯源到新石器晚期，据《国语·楚语》记载，少皞氏之前，“民神不杂”，“民神异业”，就是说，有专人负责同神灵打交道，地面上的事和通天降神的事各有明确分工。但到了少皞氏衰世，九黎乱德，破坏了正常的秩序，人人都可祭神，家家都有巫史，出现了“民神杂糅”的局面。后来颛顼兴起，“乃命南正重司天以属神，命火正黎司地以属民”，重新恢复了过去的传统，天事与民事有官员各司其职，互不相越，这就叫“绝地天通”。这次宗教改革对古代巫史的形成产生了重要影响，“夫人作享，家为巫史”意味着部落氏族内还没有出现专职的巫师和祭司，这种状况必会导致宗教巫术领域的混

① 马林诺夫斯基：《巫术、科学、宗教与神话》，李安宅译，中国民间文艺出版社1986年版，第60页。

② 张紫晨：《中国巫术》，第4页。

乱，并且不利于社会政治的稳定。因此，部落联盟便挑选出一些擅长巫术的专门人才，让他们全权负责通神降神事宜，这些人便成了最早的专职巫师，进而发展为一种特殊职业。

但是，最早出现的巫师其职能不可能像后来的巫师那样单一和固定，那时的巫师大都是一种综合性的技术人才或文化人才。他们是祭师、预言家、医生、天文学家、史学家、政治首领，在社会生活中占有特殊重要的地位。

后来，巫师从史医等职责中分离出来，成了一种专门的职业。巫师异名很多，单就吴地而言，就五花八门。明人徐复祚《花当阁丛谈》卷七中说，“巫覡之名不一，若道婆、若尼姑、若尸娘，有香娘、看水蛇娘、卦婆、卜婆，皆覡之别名也。巫则有童子者，每一木居士、居士辄有一童子，凡疾病或失脱人家，请得一居士则童子随之，而往代居士以言祸福。”^①清人毛祥麟《对山余墨》“巫覡”条也说：“其称女巫则曰‘师娘’。最著名者非重聘不能致。出必肩舆，随多仆妇。次者曰‘紫仙’，曰‘关亡’，曰‘游仙梦’。最下则终日走街头，托捉牙虫，看水碗，扒龟算命为活者，要其诡诈百出，殊难殚述。”^②

在《周礼》中，祝巫之官从属于春官大宗伯，负责祝祷、告神、丧葬、献获、盟誓、禳灾等活动。发展到汉代，又从巫中分化出了以养生和追求长寿为目标的方士，他们除炼丹制药、辟谷行气、房中导引外，还从事占卜、观星、望气等预测术；役使鬼神、画符诵咒、点石成金等巫术活动。方术文化是哲学、自然科学、巫术杂糅并陈的产物。道士又从方士中发展而来，在追求长生不死的同时，也举行祈神降福、驱鬼避祸等巫术仪式。所以詹

① 《花当阁丛谈》，《借月山房汇钞》本。

② 《对山余墨》，《香艳丛书》第十六集，上海：国学扶轮社1914年。

鄯鑫先生说：“巫师（或巫医）、方士、道士这三者乃是同一种身份在不同历史时期的不同名称而已，对原始社会或民间的巫觋可谓之巫师，战国秦汉时代偏重于养生修炼的谓之方士，形成道教之后的即是道士，在本质上是毫无两样的。”^①“佛教的法术传入中国后，也与古代中国的方术渐渐结合，成了佛教在民间解除困厄的手段。”^②所以，无论是在现实生活还是古代小说中，巫师的情况都是很复杂的。在本论题中，巫觋即是广义的，泛指那些主要或经常从事巫术活动的相关职业者，同时还包括从事宗教活动而又兼及巫术活动的宗教人士，如一些方士、道士、和尚，还包括一些从事占卜、相宅、算命、祭祀等神秘职业的人或其他职业但偶尔兼事治病、驱邪等巫术的人，还包括那些施行了巫术的普通人，我们称之为临时性的巫师。

最早给巫明确下定义的是《说文解字》，它说：“巫，巫祝也，女能事无形，以舞降神者也。……觋，能齐肃事神明者，在男曰觋，在女曰巫。”因此古人通称巫师为巫觋，泛指男女巫师。它与工同意，表示掌握天数、上下通神、规天矩地之人。但《说文解字》的解释显然已不能适应于后世巫师发展的实际。《辞海》对巫师的解释是：

各种行使巫术的人的泛称。皆被视为具有“超自然力”，并能借以行巫术。鬼魂和精灵观念出现后，更被视为能与鬼神交往，并驱使为之服役。

① 詹鄯鑫：《心智的误区——巫术与中国巫术文化》，上海教育出版社 2000 年版，第 408 页。

② 葛兆光：《道教与中国文化》，上海人民出版社 1987 年版，第 156—160 页。

所谓“超自然力”，西方叫曼纳（mana），19世纪末，英国人类学家科德林顿到中太平洋诸岛美拉尼西亚去考察，发现当地土人中信仰一种无名的超自然的神秘力量，它们通过客观物体而起作用。这种力量一旦被人们通过附着的物体而获得，它就能转移、丢失，甚至可以遗传。巫师即是借助于这种力量施法。本论题中对巫的论述范围即取《辞海》中的解释。

巫术（magic）一词，是本世纪初随着西方的传入而带来的，最初译为“魔术”、“法术”或“巫术”。西方学者对这一词的表述不尽相同，最早做出解释的是伏尔泰，他说：“巫术就是能做出自然所做不到之事的秘密，就是不可能之事。”^①但伏尔泰把占星术也划入巫术范围，这对后世是有影响的，张紫晨先生就仍把占卜当作巫术。

后来，英国人类学派奠基人爱德华·泰勒认为，“巫术是建立在联想之上而以人类的智慧为基础的一种能力”^②。弗雷泽则进一步把巫术的联想原则具体总结为“相似律”和“接触律”，而均以交感为基础。

美国学者C. 恩伯、M. 恩伯的解释更为明确，他说：“当人们认为其行为能够强迫超自然以某种特定的而且是预期的方式行动时，人类学家通常就把这种信念及其相关的行为称为巫术。”^③

我们对巫术的解释大致沿袭西方学者的说法，如《辞海》中的解释是：

① 《风俗论》，梁守锵译，商务印书馆1995年版，第129页。

② 爱德华·泰勒：《原始文化》，第121页。

③ C. 恩伯、M. 恩伯：《文化的变异》，杜杉杉译，辽宁人民出版社1988年版，第495—496页。

幻想依靠“超自然力”对客体加强影响或控制的活动，是原始社会的信仰和后世天文、历算、医术、宗教的起源。产生于原始社会前期，可能略迟于“法术”。与法术不同之处在于巫术已具有模糊的“超自然力”观念，并认为行巫术者具备这种能力。巫术与宗教的不同之处在于巫术尚不涉及神灵观念，并且不是将客体神化，向其敬拜求告，而是影响或控制客体。各种宗教产生后，巫术仍在某些宗教中流行。

《辞海》的解释基本正确，但谓巫术不涉及神灵观念，则是错误的，因为它无法解释巫师的通神视鬼行为。起初，作为一种很低级的准宗教现象，巫术与鬼神无关。但是，随着鬼神观念的不断强化和巫术形式的嬗变，民间巫术便掺入了鬼神观念。

1981年版《宗教词典》：

“法术”：

幻想以特定动作来影响或控制客观对象。这类动作最多为模仿。……举行方式与原始的宗教仪式颇近似，但尚无依靠神力行事的观念。

“巫术”：

幻想依靠“超自然力”对客体强加影响或控制，与法术之不同在于已具有模糊的“超自然力”观念；行巫术者被认为具备此力。……

巫术、法术和道术、魔术是四个很容易混淆的概念。一般认为，巫晚于巫术的产生，而法术又较巫术早出。巫术早期虽译为

“法术”、“魔术”，其实它们之间是有区别的。关于巫术和法术的差异，《辞海》和《宗教词典》已明确指出是否具有超自然力观念是区别两者的关键所在。道术乃是一种治道的方法，其中有与巫术重叠之处，但并不等于巫术。魔术则是一种采用障眼法施使的特殊技巧，表演者心知它是假的，却要尽量骗得观众的信任。而且巫术的操作有一定的程序和规范，遵循一定原理；魔术却似乎千变万化，因人而异，无章可循。

影响和控制事物发生、发展和变化结果的行为，是在原始思维的指导下进行的，因此，在本论题中，我们取《辞海》中的巫术概念，而把各种以判断、预测为目的的占卜术、观象术、神判法排除在巫术概念之外。

三、本书的基本思路和方法

以中国古代小说中的有关描写为资证，描述和揭示中国古代巫文化发展中的某些特点，尽量把立论建立在文本的具体分析之上，以唯物的、历史的、辩证的眼光去审视巫文化现象。古代小说中大量的巫术内容，是研究巫文化现象的珍贵史料。目前学术界对这方面的资料尚挖掘不够，使得其研究视野受到了一定的限制。本部分的内容力图为巫文化研究者提供一些参考。

研究巫文化对古代小说的产生、发展、创作思维、故事情节的生成、人物形象的塑造等方面所产生的影响，并对这种影响的正、负面进行评估。巫术思维对古代小说创作思维的渗透是全面的，本部分内容无意也无法对这种渗透作历史的、全面的还原，只选择其中荦荦大者做一些描述，以借此而窥全豹。

借用主题学、原型分析和弗雷泽的巫术理论，对古代巫术小说的结构类型进行归纳。分类的目的在于弄清小说家是如何构建

这些小说的，神秘逻辑思维与创作思维是如何互渗的。

对古代小说中的巫术内容进行文化解读，力图揭橥其中蕴含的人类学、民俗学等方面的文化意义。综合运用宗教学、人类学、神话学、考古学、训诂学、民俗学、心理学、美学等学科的研究成果和理论。采用纵横交错，文、史和田野调查材料比照互证的描叙方法，导出自己的论断。

第二章

古代小说家笔下的巫师

一、巫师的选择

在《国语·楚语》中，观射父对巫的特点作了较为全面的界定：“古者民神不杂，民之精爽不携贰者，而又能齐素衷正，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，在男曰觋，在女曰巫。”观射父以“智”、“圣”、“明”、“聪”四字概括巫觋的特点，可见要成为巫并非易事。维柯说过，“智慧是从缪斯女诗神开始的。……缪斯最初的特性一定就是凭天神预兆来占卜的一门学问。……再后来‘智慧’一词是指对自然界神圣事物的知识；……因此也叫神的学问……保存人类就要靠人们普遍信仰一种有预见的神道。”^① 缪斯最初的特性也可以说就是关于巫术的学问。因此，对巫师的个人素质要求很高。而且，除此之外，还有不少附加的近乎苛刻的条件。现在让我们走近古代小说家笔下的巫师，揭开蒙在他们脸上的神秘面纱。

^① 维柯：《新科学》，朱光潜译，商务印务馆1989年版，第174页。

1. 受授源流和反常人格

巫一般认为是母系制社会的象征，由于女性感性比男性敏锐，因而在需要与神交通的性格上，女性在接神、降神过程当中就更容易成为巫覡。所以《说文解字》谓巫是“女能事无形，以舞降神者也”。《说卦传》谓兑卦“为泽。为少女。为巫……”^①以致后来男女巫师都统称为“巫”。在现实生活中，巫师也以女性为多。萨满教中，原始人甚至没有男性萨满，在所有西伯利亚部落中，萨满常由女性担任。而且，不论男女，萨满所穿法衣都是女装，头发梳理成女性，按照女性的习惯特征而动作。若一个男性要成为萨满，必须经历性别改变，成为所谓“柔男”（Soft manbeing）或“女性化的”（wonman-like），他们不仅在装束打扮上完全女性化，而且连步态、身姿和声音也毫无男子气了。变成女人的男性不能同女性结婚，人们确信他们已有了女性生殖器^②。马林诺夫斯基也说：“巫术亦是妇女的特权，尤其是那些特殊状态中的妇女，如丑婆、处女、孕妇等，所举行的巫术效力更大。”^③所以，我们在古代小说中见到的巫师一般是女性，男性巫师则多以方士、道士的面目出现。

为什么巫师多由女性充任呢？蔡家琪先生解释道：这并非偶

① 马振彪遗著，张善文整理：《周易学说》，花城出版社2002年版，第756页。

② 杜塞（Charles Ducey）：《萨满的生活史与创造心理：人种精神分析透视》（*The Life History and Creative Psychopathology: Ethnopschoanalytic Persoective*），见《社会的精神分析研究》，美国耶鲁大学出版社1976年版，第183—184页。见叶舒宪：《诗经的文化阐释》，第348页。

③ 马林诺夫斯基：《文化论》，费孝通等译，中国民间文艺出版社1987年版，第63页。

然，说明巫师和萨满的出现和母系氏族社会有密切的联系^①。考德威尔则认为此事与先知的变性情节密切相关，“因为由男变女乃是获致某些性方面知识的必要前提。在性体验过程中，女性得到的快乐超过男性。改变性别乃是获得某种新知的必要条件。萨满、巫师之所以常由女性担任，谜底也在这里”^②。埃利希·诺伊曼则试图从母权意识的角度寻找答案：

从心理学角度看，这是很容易理解的，因为男性世界的特殊成就，在于男性意识和理性心智的发展，而女性心理在更大程度上依赖于无意识的生产力，这种生产力与我们所命名的母权意识紧密地联系在一起。

母权意识主要基于人与其环境的“神秘参与”。在母权意识中，人的心理与外在世界尚未分化，正是这种母权意识形成了人格中巫术——占卜能力的基础。^③

因为人类的意识越少发展，就越有必要通过无意识。即通过超个人的力量来确定自身与环境的关系。即使在后一时期，男巫师或男预言家也只是更高层面上的“女”，因为他依赖于自身的阿尼玛方面，因而他才常穿着女人的服装出现。^④

① 秋浦主编：《萨满教研究》，上海人民出版社1985年版，第141页。

② 考德威尔：《希腊神话中的占卜术心理学》，《20世纪思想与文学中的古典神话》，第47页。

③ 埃利希·诺伊曼：《大母神——原型分析》，李以洪译，东方出版社1998年版，第302—303页。

④ 同上书，第305—306页。

但随着社会的发展，女性从事巫术还有更现实的社会原因，吉迪曾指出：“与男人们不同，妇女对侵略行径没有正当的发泄途径，并指出，无论是被禁止的，还是虚幻的暴力行动，妖术是她们惟一的武器。”^①

巫师身上所具有的超自然力一般出于神圣传统的禀赋，主要表现为世袭祖传，在中国这样一个重视经验传统的民族中，假如巫术来自祖传，也许更能得到世俗的信任，同时也就更具欺骗性。《夷坚志·丁志》卷二十中陈巫女就是出生于一个业巫世家：“南城人于仲德，为子断纳妇陈氏。陈世为巫，女在家时，尝许以事神，既嫁，神日日来感蛊之。每至，必一犬踔跃前导，陈则盛饰入室以待。众皆见犬不见人，逾时始去。于氏以为挠，召道士奏章告天。陈稍苏，自言：‘比苦心志罔罔，不忆人事，惟觉在朱门洞户宫室之中，服饰供帐，华丽焕好。一美男子如贵人，相与燕处。如是良久，其母忽怒，呼谓子曰：‘不合留妇人于此，今上天有命，汝将奈何？盍以平日所积钱为自脱计？’子亦甚惧，遽云‘急遣归’，自尔复常。’于氏父子计，以妇本巫家，故为神所扰，不若及其无恙时善遣之。遂令归父母家，竟复使为巫。”世代业巫之家的女儿，已献身于神，连世俗的婚嫁权利也被剥夺了。

巫术对子女的传承也有限制，传女不传男的情形较为多见。如《子不语》卷二十一《禁魔婆》：“黎女有禁魔婆，能禁咒人致死。……据婆云：‘不禁魔人，则过期己身必死。’婆中有年少者，不及笄，便能作法，盖祖传也。其咒语甚秘，虽杖杀之，不肯告人。有禁魔婆，无禁魔公，其术传女不传男。”祖传的咒语

^① 克里斯蒂纳·拉娜《巫术与宗教》，刘增华、周晓慧译，今日中国出版社1992年版，第74页。

被视为不能公开的秘传，即使付出生命代价，也不肯泄露。

其次表现为异人传授或在某种特殊的经历中由神赋予。有的是吃了异人的特殊食品，如宋·魏泰《东轩笔录》：“永州有何氏女，幼遇异人，与桃食之，遂不饥无漏。自是能逆知祸福，乡人神之。为构楼以居，世谓何仙姑。士大夫之好奇者多谒之以问休咎。”有的是得了神人的天书，如宋佚名《五色线》：“叶千韶辟釜谷服气。忽有白衣人拜千韶，言君道德臻备，仙籍褒升，当在人间役使鬼神；今神人将降，无畏。俄顷，云中有远游朱衣真官一人，神将十余人，皆带剑佩龙虎符，部从鬼神甚众。有二黄衣绿衣吏，各执簿一卷，谓曰：天命授君此簿，神将吏兵幸备役使。千韶拜受天书。后长啸则风生林壑，嚙水则雨流原野，擦地则雷鸣轰烈，书空则电光烁人。”

当然也有通过学习成巫的，如《夜雨秋灯录》“巫仙”中金鼎因无钱读书，辍学回家，向邻居王某学巫，赖此养活母亲。要想最后取得行巫的资格，还要过考试关：“业巫者俗例：年甫冠，即请师过关。其法于村落结坛，遍集同道散神三四日。以利刃仰口横木上，其师禁以符咒，引徒赤足立刃口。两村氓抬之游乡里，然后得专任赛神事。”

总之，巫师常“主为谲诈，依托鬼神”，编造授术时的奇异经历，这无疑是有意为自身蒙上一层神秘的面纱。

还有经历一场大病或非常变故之后成为巫的。如《搜神记》中的戴洋，病死五日而苏后，“妙解占候”。这种经历可理解为巫神入巫之际魂游天上地下的一种形式，通过这种入巫的形式，而得到各自的巫术能力。古人又认为，巫能将人与鬼神的爱憎、好恶、要求、感情等相互沟通起来，传递人与鬼神之间的信息。所以迷信者认为那种大病不死或大难不死的人最有资格成为巫。死里逃生，说明那是鬼神没有收留他，将他放回人间，在他身上注

入了神性，使他充当人与鬼神之间的使者。而且，自经历了一番特殊的经历后，巫师的人格面貌一般会发生重大变化，如《夷坚志·甲志》卷十五“马仙姑”：“果州马仙姑者，以女子得道。尝为一亡赖道人醉以药酒而淫之，后忽忽如狂。靖康元年闰十一月二十五日，衣衰麻杖经，哭于市曰：‘今日天帝死，吾为行服。’市人皆唾骂逐之。后闻京师以是日失守。”马仙姑疯癫后成了预言成真的巫师。

马林诺夫斯基引用许培和莫斯的话说：巫师仪式中的要素之一是法师本身。“巫术的超自然性在这里表现于法师的反性格。残废，半癫，驼背，白痴，双生，神经衰弱，同性恋爱，性欲反常等人物，常是因为他们性格的不健全而获得法师的资格。”^① 乌丙安先生也指出：通灵者主要出自异常人格，“有的自幼就精神异常，说异常的话语，吃常人不吃的东西，做异常的事；有的是突发性神经错乱症，胡言乱语……”^② 还有报告说：“从巫的承袭来看，一般说来，具有下述特征的人都有可能承袭萨满或巫师的职务，即患过重病幸而痊愈的人，包括言行异常的精神病、癫痫病患者；身体或智力不健全、有生理缺陷或畸形体质的人；神经特别敏感而富于幻觉，并能言善道的人。”^③ 而小南一郎先生则否认早期的巫师是歇斯底里患者或性格异常者，“他们是对生存的社会所存在的矛盾和问题感受极为敏锐并想加以解决的具有强烈个性的人。如果说灵媒或巫异常的话，那也是由于他们具有超越通常人日常生活的高度精神性质。古代的神巫们，都是能够

① 马林诺夫斯基：《文化论》，第62—63页。

② 乌丙安：《神秘的萨满世界》，三联书店上海分店1989年版，第201页。

③ 秋浦主编：《萨满教研究》，第141页。

洞见存在于人们共同的日常生活的背后、可以赋予人们的生活的另外意义的特选人物”。当然，“这种精神高度随时代的下降而走向消失，已经成为只去迎合人们现世欲望的人”^①。对照中国古代小说中的有关描写，可以看出小南一郎先生的话并非无的放矢。

2. 步罡踏斗

从巫术的起源发展来看，巫与舞蹈有着不可分割的天然关系。巫术舞蹈的出现与舞蹈最能表现狂热情绪是分不开的。人们被某种欲望折磨时，会产生一种宣泄的冲动，通过诉说、慨叹和歌舞等方式表现出来。古人认为，只要把这种欲望表现出来了，人的欲望就神奇地得到了满足，那么如此产生的舞蹈就与巫术非常接近。当一种舞蹈反复、固定地同某种妄想相联系，当人们有意识地把它当作神秘手段去控制客观事物的时候，这种舞蹈就成了真正的巫术。

因此，舞蹈成为巫师必备的技能之一，巫师通过狂舞达到迷醉，从而与世俗隔离，达到通神的目的。在古汉语的词汇中尚保留着一些因祝咒而进入迷狂醉境的语源学材料，如“愔愔”。周冰、曾岚认为：“巫舞的手势就是在举行祈祷祭祀礼仪时作为人与神、神与鬼、鬼与人相互沟通的媒介，传达信息的外在符号，表达思想感情和意图的图像标志。”^②同时也是巫师装神弄鬼的需要。巫师既是沟通人神两界的特殊人物，就必须充分表现或者伪装其身上的神秘性，显示与正常人不同，这样才能使人信服。

① 小南一郎：《中国的神话传说与古小说》，孙昌武译，中华书局1993年版，第287页。

② 周冰、曾岚：《试析楚巫舞手势》，《舞蹈艺术》1984年第2辑。

而达到迷狂状态的最佳手段就是狂歌劲舞。一些巫师在狂舞中咬牙、翻眼、口吐白沫直至昏厥在地，稍隔片刻后便从地上爬起，代表神灵说话或借助神力实施法术，说明鬼神已经附体。如果实施巫术的过程平淡无奇，必会影响巫术效果。出于这个考虑，巫师们很早就把巫术舞蹈同其他巫术技法结合起来，从而使巫术舞蹈成为巫术活动中最基本的仪式。《说文解字》中说巫是“以舞降神者也”，这个解释揭示了古代巫师以舞降神这一基本职能的事实。因此，“巫”、“舞”两字不但声韵相同，词义也密切相关。伪古文《尚书·伊训》将“恒舞于宫，酣歌于室”称为巫风，即从这一点着眼。

巫舞最基本的舞步，就是古代小说中常写到的步罡踏斗也即禹步，它是由脚有残疾的巫师发明的。道教形成后，禹步又被纳入道教方术体系中，道士同其他巫师一样把禹步视为作法施术的基本步法，并对禹步作了比较系统的总结和整理。晋著名道士葛洪说：“凡作天下百术，皆宜知禹步。”他在《抱朴子》《仙药》和《登涉》两文中分别介绍过两种禹步。第一种是：“前举左，右过左，左就右；次举右，左过右，右就左；次举右（左？），右过左，左就右。如此三步，当满二丈一尺，后有九迹。”第一步与第二步相反，与第三步重复。每一步包括三小步即三跬，三步加起来便留下九个脚印。如此一举三步，每步七尺，共二丈一尺。其后留有九个足迹，计六个停留点，加上出发前立正时一个点，共七个点。这七个点正好组成一北斗星座，所以禹步又称“步罡北斗”。

第二种是：“正立，右足在前，左足在后。次复前右足，以左足从右足并，是一步也；次复前右足，次前左足，以右足从左足并，是第二步也；次复前右足，以左足从右足并，是三步也。如此，禹步之道毕矣。”立正时，两脚相承如丁字形。由此可见，

不管禹步种类有何不同，但完整的禹步必须走完三大步，或者说禹步以三大步为一节，这就是战国以来巫医“禹步三”的传统延续。

最初，术士们还没有运用某种理论对禹步进行解释，后来，也许不少人对此产生了疑问：为什么要采用这样的步伐？它究竟有什么特别的含义？《云笈七签》卷六一解释说，禹步法的“三步九迹”，是“三元九星、三极九宫以应太阳大数”的象征。“其法先举左，一跬一步，一前一后，一阴一阳，初与终同步，置脚横直互相承如丁字形，亦像阴阳之会也。”道士用阴阳学说和星象概念对禹步所作的解释，一方面赋予禹步以神秘的意义，从而证明了它的合理性与必要性，一方面又导致禹步步法本身发生新的变化。葛洪所介绍的禹步法是两脚沿正直线路向前方移动，它还比较质朴，后来一些道士则拿星象比附禹步，认为禹步应采取左右转折的方式向前移动，脚步的反复转折象征着施法者踏在北斗七星之上，所以它们又称禹步为步罡踏斗。它是道士对传统禹步进行加工改造后形成的一种比较特殊的禹步法。

禹步的起源是个很有趣的问题。古代术士认为，禹步是由夏禹首创并由夏禹传授下来的，因此冠之为“禹步”。《洞神八帝元变经·禹步致灵》中说：“禹步者，盖是夏禹所为术，召役神灵之行步，以为万术之根源，玄机之要旨。昔大禹治水……届南海之滨，见鸟禁咒，能令大石翻动。此鸟禁时，常作是步。禹遂模写其行，令之入术。自兹以还，术无不验。因禹制作，故曰禹步。”就是说夏禹模仿鸟步创造了禹步。有人甚至把禹步说成在夏禹之前就已存在，夏禹不过是最早的传授者而已。这些当然是术士高攀古圣先贤的无稽之谈，它的首创者当是那些脚腿有残疾的巫师，是这些巫师所跳的跛舞。

一些跛者因为求生艰难，只好以通神施术作为谋生手段，这

是早期巫师常有的现象。《风俗通义·正失》：“夔一只而用精专，故能调畅于音乐。”《列子·黄帝》：“尧使夔典乐，击石拊石，百兽率舞，箫韶九成，凤凰来仪。”《吕氏春秋·古乐》：“昔葛天氏之乐，三人操牛尾，投足以歌八阕，一曰《载民》，二曰《玄鸟》，三曰《遂草木》，四曰《奋五谷》，五曰《敬天常》，六曰《建帝功》，七曰《依地德》，八曰《总禽兽之极》。”一只脚的夔也许是最早的跛脚巫师，而“葛天氏之乐”或许跳的就是跛舞。商代有一种焚巫求雨的炁祭，从甲骨文“炁”字字形看，“被焚烧者就是两胫绞在一起行走不便的残疾人”^①。春秋以后，随着宗教组织的解体和巫师地位的骤降，由跛者充任巫师的现象更是大量出现，以致东周时人干脆称巫覡尤其是男巫为“炁”。据《说文解字》的解释，炁原意为“跛曲胫也”，也即跛子、瘸子。春秋时，鲁僖公曾想“焚巫炁”以求雨，战国初年鲁穆公也曾打算曝炁和曝巫。孙诒让在《周礼正义》卷三二中指出：这些与巫对举的炁都特指男性巫师。《荀子·王霸》篇提到“贱之如炁”，《正论》篇提到“伛巫跛匡”，《王制》篇提到“伛巫跛击”。“炁”和“匡”都是“炁”的假借字，“击”通“覡”，皆指男性瘸巫。这些都说明了跛者担任巫师成为了春秋战国时的普遍现象。

通神降神时跛脚巫师当然也要舞蹈。“跛，行不正也。”行步不平衡是跛炁步姿的特点。跛者那只有残疾的脚迈出去的步幅较小，而另一只正常的脚走起来步幅较大，他们步行、舞蹈时不能像正常人一样左右脚交替迈过，那只有残疾的脚总是需要有一个并步才能与另一只脚相配合。跛脚巫师走这种一只脚迈步一只脚并步的步法本是因为他们腿脚有残疾，不得不这样走，然而由于跛脚巫师的巫术活动频繁出现，此种瘸子步法反倒被看成巫师步

① 胡新生：《中国古代巫术》，山东人民出版社1998年版，第36页。

法的一种特色，渐渐又被看成巫师施术时必须遵循的典型步伐、正宗步伐，不如此行步反倒不合巫术的要求。再到后来，连那些本来并无残疾、腿脚灵便的巫师也不自觉地模仿起这种步伐。“他们在模仿和继承的同时，一方面根据自身腿脚正常的特点对跛步作了加工，使之更趋规范；一方面又宣称这种步伐来自夏禹，使之无比神圣。于是，一种为所有巫师认同的禹步就形成了。”^① 这里还要补充的是，后来身体正常的巫师之所以连跛脚巫师之步伐也一并继承，是他们将巫师一切神圣化的结果，但又不便说这是跛步，便宣称这种步伐来自夏禹，这是进一步将此步伐神化的行为。其实早在先秦两汉时，已有人发现了这种步法像跛步，因此有些人称这种步伐并非是夏禹模仿鸟类而来，而是禹有腿疾走出的步伐。《吕氏春秋·行论》中说：“夏禹官为司空，以通水潦，颜色黧黑，步不相过。”所谓“步不相过”就是跛脚的并步步法。《尸子》中说得更明白：“禹之劳，十年不窥其家，手不爪，胫不生毛，生偏枯之病，步不相过，人曰禹步。”^② 一些学者更是敏锐地看出了禹步来自夏禹不过是一种假托。如扬雄《法言·重黎》中写道，有人曾向扬雄请教“黄帝终始”的问题，扬雄回答说：黄帝的故事都是假托，“昔姒氏治水土，而巫步多禹；扁鹊，卢人也，而医多卢。夫欲讎伪者必假真。禹乎！卢乎！终始乎！”晋人李轨注道：“姒氏，禹也。治水土涉山川，病足，故行跛也。禹自圣人，是以鬼神猛兽蜂蛰蛇虺莫之螫耳，而俗巫多效禹步。”意思是说，大禹因治水落下蹇跛之疾，他的跛步本与法术无关，后世俗巫却纷纷仿效跛步并把自己丑陋的步姿美其名曰“禹步”；名医扁鹊生于卢邑，后世庸医也都自称泰山

① 胡新生：《中国古代巫术》，第38页。

② 《荀子·非相》杨倞注引《尸子》佚文。

卢人。存心作伪者必要模仿和利用真实。所谓禹步、卢人、黄帝终始之类，都是骗人的幌子。其实，据笔者推测，很可能是巫师把自己丑陋的步伐假托来源于夏禹，根据需要又杜撰出了大禹治水落下腿疾的神话，而这个神话很容易为大众接受，因为它表现了大禹为国劬劳、公而忘私的献身精神，对神化大禹有用。这样禹步便变成了美丽的谎言。

3. 通神视鬼

巫师还应具有通神视鬼的能力。巫与鬼神交往有二种方式，一是请神附身，代鬼神说话；二是过阴，由灵魂去找鬼神。葛洪《抱朴子·论仙》云：“见鬼者在男曰覿，在女曰巫，当须自然，非可学得。”^①那么，一般人要成为具有视鬼能力的巫覿有两种可能性：一是精神过敏、感知能力较强烈的人经过某种异常事故后而成为巫覿。二是出生于巫覿家庭。

有些巫师天生具有视鬼役鬼的能力，如《搜神后记》卷六云：“夏侯综为安西参军，常见鬼骑马满道，与人无异。尝与人载行，忽牵人语，指道上一小儿云：‘此儿正须大病。’须臾，此儿果病，殆死。其母闻之，诘综。综云：‘无他，此儿向于道中掷涂，误中一鬼脚。鬼怒，故病汝儿尔。得以酒饭遣鬼，即差。’母如言而愈。”宋·孙光宪《北梦琐言》记中和年间，有个叫宗千的人，由于能听到神说话，故能料事如神。夏侯综和宗千都是天然地具有与鬼神交通的能力。又欧阳玄《睽车志》记“有女巫识鬼形状”。《夷坚志·支丁》卷第五“潘见鬼理冥”，写潘巫师“善理幽冥间事，俗呼为潘见鬼”。有些巫师在鬼神附体后，才具有

^① 葛洪：《抱朴子·论仙》，内篇，卷二，四部备要本，台北中华书局1984年版，第6页。

预测吉凶的能力，如《夷坚志·甲志》卷十一《五郎鬼》云：“钱塘有女巫曰四娘者，鬼凭之，目为五郎。有问休咎者，鬼作人语酬之。或问先世，验其真伪，虽千里外，酬对如响，莫不谐合。”

古人认为神鬼是最聪明的，能预知过去未来。《淮南子·俶真训》中说：“神者智之渊也。渊性则知明也。”《墨子·耕柱》写巫马子问墨子说：“鬼神孰与圣人明智？”墨子答道：“鬼神之明智于圣人，犹聪耳明目之与聋瞽也。”所以鬼神附体于巫，巫师自然就无所不知。

鬼神附体时，巫师的行为举止与鬼生前十分肖似。如《夷坚志·丙志》卷五《叶议秀才》云：叶议秀才死后，“邑有女巫，能通鬼神事，遣询之。方及门，巫举止言语如叶平生，大恸曰……”又如《夷坚志·丁志》卷六《翁吉师》云：“崇安县有巫翁吉师者，事神著验，村民趋向籍籍。绍兴辛巳九月旦，正为人祈祷，忽作神言曰：‘吾当远出，无得辄与人问事治病。’”巫师驱神役鬼，但稍有不慎，就会反被鬼制。如《夷坚志·乙志》卷十五《临川巫》云：

临川有巫，所事神曰“木平三郎”，专为人逐捕鬼魅，灵验章著，远近趋向之。自以与鬼为仇敌，虑其能害己，日日戒家人云：“如外人访我，不以亲疏长少，但悉以不在家告之，然后白我。”里中人方耕田，见两客负载行支经中。褰裳蹢步，若有碍其前者。耕者曰：“何为乃尔？”曰：“水深路滑，沮洳满径，急欲前进而不可。”耕者笑曰：“平地无水，安得有是言？”两客悟，谢曰：“眼花昏妄，赖君指迷也。”欣然直前，曾不留碍，径至巫门，自称建州某官人，顷为祟所挠，得法师救护，今遣我贲新茶致谢。家人喜，引之入，劳苦慰藉，始以告巫。巫问何在，曰：“已入矣。”大

惊曰：“常戒汝云何？今无及矣。”使出询其人，无所见。巫知必死，正付嘱后事，忽如人击其背，即踣于地，涎凝喉中，顷之死。

尤其是当巫师失去了驱神役鬼的符印后，鬼就会寻来报仇，巫师费长房就是这样被鬼杀死的。

还有通过其他手段通神的，一般包括禹步、祭祀、工具通鬼神三种。禹步即以歌舞娱神，祭祀则以牺牲赂神，工具则以灵物通神。

4. 具有广博的知识

巫师除行巫术外，还会占卜、看相、圆梦、治病等，具有较为博杂的知识。《山海经·海内西经》说：“开明东有巫彭、巫抵、巫阳、巫履、巫凡、巫相，夹窆窆之尸，皆操不死之药以距之。”表明使人不死原是巫覡的本职工作之一，它对道教产生了很大的影响。《神仙传》中的许多神仙（实际上是巫师）如安期生等都曾“卖药”。《列异传》中“费长房”云：有个老翁在市场上卖药，将一壶悬于杖头，卖完药后自己常常跳入壶中。市面上的人都看不见他，只有费长房在楼上看到，觉得非常奇怪，遂向翁求得符劾及巫术治疗之法，无不应验。后以“悬壶”代指行医。可见巫医有不解之缘。《公羊传·隐公四年》：“巫者事鬼神，祷解以治病请福者也。”^①《逸周书·大聚解》：“乡立巫医，具百药，以备疾灾，畜五味，以备百草。”^②《搜神后记》卷六：“李子豫，

① 《公羊传·隐公四年》卷二，《十三经注疏》，何休注，中华书局1980年版，第2205页。

② 《逸周书·大聚解》卷四，四部备要本，台北中华书局1980年版，第8页。

少善医方，当代称其通灵。”

卜人、相士等都应该是从巫中分化出去的。卜、相、工并称。《说文》云：“工，巧饰也。象人有规。”与巫同义。后来卜、工、相常常不分。巫师和相士一样，都具有预测能力，如《太平御览》卷七百三十五《幽明录》云：“太元年中，临海有巫李，不知所由来，能卜相，作水符治病多愈，亦礼佛读经。语人云：‘明年天下当大疫，此境尤剧。又二纪之后，此邦之西北大郡，僵尸横路。’时汝南周叔道罢临海令，权停家。巫云：‘周令今去不宜南行，必当暴死。’便指北山曰：‘后二十日此山应有异，则其事彰也。’后十日余，大石夜颓落百丈，碎磕若雷。庾楷为临海太守，过诣周，设饌作伎。至夜，庾还航中。天晓，庾自披屏风，呼：‘叔道，何痴不起！’左右抚看，气绝已久。到明年，县内病者数千人。”唐代小说《任氏传》中也描写巫预言任氏来岁不利西行。

《太平广记》卷三一八引《稽神录》云：“彭虎子，少壮有膂力，常谓无鬼神。母死，俗巫戒之云：‘某日殃夺当还，重有所杀，宜出避之。’合家细弱，悉出逃隐，虎子独留不去。夜中，有人排门入，至东西屋觅人不得，次入屋，向庐室中。虎子惶遽无计，床头先有一瓮，便入其中，以板盖头。觉母在板上，有人问：‘板下无人邪？’母云：‘无。’相率而去。”殃杀即管神，古时人以为人死后，近日内有殃杀临丧家，故家人需回避。

《岳飞传》中写岳夫人请师婆圆梦。《淮南子·精神训》谓“巫能占骨法吉凶之气”^①，也即看相。

巫师不但具有较为广博的专业及与专业相关的技能，还具有

① 《淮南子·精神训》卷七，《诸子集成》，上海书店，第106页。

丰富的社会甚至科学知识。如《阅微草堂笔记》卷一三揭露了有个游方巫僧利用巫术欺骗患者，骗取钱财的经过：有位游方僧在河间市场上卖药，先将一尊作伸手取物状的铜佛像放在桌上，让买药的人向佛像祈祷，然后僧人手捧盛了药丸的盘子对准佛像，有时药丸自动跳进佛手，有时却安然不动。据僧人解释：“病可治者，则丸跃入佛手；其难治者，则丸不跃。”一时全城轰动。后来有人偶然发现和尚在其寓所闭户研磨铁屑，“乃悟其盘中之丸，必拌有铁屑；其佛手必磁石为之，而装金于外”。一加检验，果然如此。说明这个游方僧懂得利用物理知识。

巫师还要信息灵通，能随机应变，具有敏锐的观察力和应变能力。巫师通过多条渠道，广泛收集信息情报，争取主动，为行术服务。早在周时，周厉王就利用巫从事间谍活动，他收买卫巫，监视人们。《国语·周语》韦昭解释说：“卫巫，卫国之巫也。巫人有神灵，有谤必知之。”《阅微草堂笔记》卷四就讲述了这样一个故事：

女巫郝媪，村妇之狡黠者也。余幼时，于沧州吕氏姑母家见之。自言狐神附其体，言人休咎，凡人家细务一一周知，故信之者甚众。实则布散徒党，结交婢媪，代为刺探隐事，以售其欺。尝有孕妇，问所生男女，郝许以男。后乃生女，妇诿以神语无验。郝瞋目曰：“汝本应生男，某月某日，汝母家馈饼二十，汝以其六供翁姑，匿其十四自食。冥司责汝不孝，转男为女。汝尚不悟耶？”妇不知此事先为所侦，遂惶骇伏罪。其巧于缘饰皆类此。

可见巫对自己信众的一举一动都了如指掌。

《聊斋志异》卷九《刁姓》又有一个故事：

有刁姓者，家无生产，每出，卖许负之术，实无术也。数月一归，则金帛盈囊。共异之。会里人有出于外者，遥见高门内一人，冠华阳巾，言语囁嚅，众妇丛绕之。近视，则刁也。因微窥所为。见有问者曰：“吾等众人中，有一夫人在，能辨之乎？”盖有一贵妇微服其中，将以验其术也。里人代为刁窘。刁从容望空横指曰：“此何难辨，试观贵人顶上，自有云气环绕。”众目不觉集视一人，视其云气。刁乃指其人曰：“此真贵人。”众惊以为神。里人归述其诈慧。乃知虽小道，亦必有过人之才；不然，乌能欺耳目，赚金钱，无本而殖哉！

该文又附录了另外一个故事：

某甲号称预知，善决人吉凶，高座一廊庙。时大雨如澍，有客执雨具，提筮；筮盛梨二、药裹一，奔如问吉凶。甲起课曰：“问病。”客然之。又曰：“病热渴。”客又然之，而尚未之神也。忽曰：“子姓王。”客始大惊。又谓：“病者当为尔妻。”其人惶恐侧拜，泣问愈否。大呼曰：“归，体愈矣。”客款谢而去。其子异而问之。曰：“筮有药裹，知其问病；置二梨，知病热渴；雨具柄雕‘王记’，则为王姓无疑。”其子曰：“何以知其为妻？”甲笑曰：“冒雨觅药，奔入求卜，恐即父母濒危，亦未必如是急急也。”语虽近刻，而世之重妻孥而轻父母者，夫岂少哉！

刁姓和某甲虽以预测为业，但在古代其实与巫师是同一种类型的人。他们之所以能立于不败之地，靠的就是善于机缘巧变，观

察细微深切。通过对他们的描述,可以加深我们对巫师的了解。

5. 具有特殊技能

巫师还应具有一些特异功能,能“上刀山”,“下火海”。《颜氏家训·归心篇》中就说到“世有祝师及诸幻术,能履火蹈刀”。所谓“上刀山”就是踏着刀刃上梯子,《点石斋画报》上有一幅汉族上刀梯图,其说明文字云:“湖人笃信鬼神,有病不事医药,惟召巫禳灾。巫之术不一,而以上刀梯一事为尤奇。大抵梯用直木两根,各长三丈余,矗立于大木盘内,而以大索系于木杪,四周牵住,使不摇动,旋用利刃百二十柄,横架两木,刀锋向上,次第层级而上,皆以绳缠系,直至其颠。届时巫童披发仗剑,跣足拾级而上,视蹈白刃如履平地然。及至绝顶,垂绠而下,取病者之衣,在梯上焚符念咒,播弄神通,名曰‘赎魂’。……旋在梯上以二竹竿挂红布于上,如旗帜状,两手执旗拈毡而舞。……观时者皆曰:两神灵保护,故无失足颠扑之虞也。”^①据《夜雨秋灯录》中描写,赤脚踏刀刃是巫出师门时的必考科目。“下火海”就是赤足踏煨红的火砖,如《夷坚志·支丁》卷三《李氏红蛇》、卷四《治汤火咒》,写巫师能在火上行走而不被烫伤。《夷坚志·支景》卷第五《圣七娘》写女巫圣七娘者行秽迹法通灵,能预知未来事。建炎初,淄川姜廷言到扬州选官,久不得家人音讯,乃访于圣七娘。“才入门,见巫盖盛年女子,已跣足立于通红火砖之上,首戴热髻。神将方降……姜跪问母与弟消息……”

古代马来巫师借助服用药物,或处于迷狂状态,以达到“不

^① 转引自宋兆麟:《巫与巫术》,四川民族出版社1989年版,第46—47页。

可伤害性”^①。所以，中国古代的巫师能上刀山、下火海，也许不但靠的是技能，也依靠服用药物。除上述异能外，还有其他特殊技能。《聊斋志异》卷二“口技”，写一女子借治病为名以口技行骗。但明伦在评语中，又补叙了一个灵姑以腹语行骗的故事：“有灵姑者，能于人前请仙，问病者应服何剂，所遇何邪，游魂何地，即有从空答之，以服某方可愈，禳何神可瘳，魂在何处可返，言之凿凿，不假于昏夜，不假于暗室，当面捣鬼，群皆敬而信之。细测其声之所自来，则不在空中，不在口中，而乃在其人之胸以上，喉以下也。”这即西方人所说“腹语术”。格里戈连科说：“原始民族的巫师为了证明自己的非凡能力，常常不动嘴唇地说话，模仿各种神灵的声音或任何神秘的音响。”^②这种具有腹语术的灵姑，我小时候曾亲眼见到，几年前也屡见诸报端。

二、巫师的命运

关注个人时人人都是巫术的执行者，也是巫术的创造者。后来重视社会集团的利益，便出现了公众巫术，“原始感知的个体巫术，随着社会构造的变化逐渐变成为以群体为主的巫术”^③。此时巫术有了一定的社会影响，社会集团也需要专门掌握巫术的执行者，于是产生了巫或巫覡。他们占据了与众不同的社会地位，成为人界与神界之间的媒介，同时也是神意的转达者。所以他们的意见，就被看作神的旨意。神意和命令须通过他们的传译

① 埃利希·诺伊曼：《大母神——原型分析》，第313页。

② A. IO. 格里戈连科：《形形色色的巫术》，吴兴勇译，上海人民出版社1992年版，第19页。

③ 文儒盛：《中国古代社会的巫覡》，华文出版社1999年版，第13页。

才能下达于凡人。因此，巫师具有特殊身份，是集团首领、政治领袖和文化的创造者及知识、技能的拥有者和传播者。因此，巫师在早期社会中拥有崇高的地位。

然而，随着社会的发展，巫师的地位却每况愈下。从汉代起，原来神圣崇高的巫术已被视为“贱业”（《汉书·王贡两龚鲍传》卷七十二），巫师甚至不能为官，如《太平御览》七三四引《东观汉记》云，太守欲召高凤为官，高以“本巫家，不应为吏”辞谢。不少巫、方之士都耻以术显名于世，如《后汉书》载，郎宗“耻以占验见知”，华佗“耻以医见业”。巫士多出身贫贱。至封建社会中晚期，巫师更成了罪恶的代名词。造成巫师地位骤降的原因很多，主要有：

第一，祭权与政权的分离。祭祀开始由酋长亲自主持，绝不允许由其他人代替，随着政治军事活动的日益重要，逐渐发展为主管祭祀不再是王的重要活动。从而由三代前的巫具有通神能力发展为部落首领由于获得了政治军事上的权力而控制了神权，概而言之就是由巫师兼王者变成了由王者兼巫师。“殷商后期，政权和祭权已分离，脱离了由巫进而为王的时期，而进入了由王再分化出巫来的时代。”^① 巫、王的主次角色实现了转换。

当初占有首领地位的巫覡，随着祭、政分离的时代推移，转而成为首领的助手。巫从最神圣、最重要、最有势力的统治者的地位，下降为王权的帮手，或仅仅是官府里的官员，其职权方面也出现了较细的分化现象，巫覡从前拥有的一些职能被其他的职官所取代。从前担任祭祀、占卜、巫术等全部活动的巫覡职能，渐次分化而成为独立的官职，其职责一部分被从中分离出来的

① 文耀盛：《中国古代社会的巫覡》，第18页。

祝、宗、史等所替代。巫覡渐渐脱离一般官僚地位，或进入于专职的巫官组织里面，或成为士大夫的家臣，其地位甚至不如祝。弗雷泽也指出：“随着时间的流逝，巫术的谬误愈来愈清楚地被头脑精明的人们所认识，巫术也就逐渐被宗教所取之。换言之，巫师让位给了祭师。”^① 总之，变革时代的变化和巫覡职权的分化现象，导致了巫覡职权的限制和身份的降落。于是从巫覡分化出来的各种群体，随着时代的潮流，学习其他思想或保有各种独特技术之后，渐渐渗透于一般职群里，从而丧失了巫覡原来的面貌。另外，持有原来巫覡功能的群体，脱离官僚组织，渗透于民间里面，在秦汉时对民间文化产生了很大的影响。巫术这时仅被视为一种特殊技术，巫师则被视为一种掌握特殊本领的技术人员，在汉时还必须交纳税赋。据《汉书·食货志下》记载，王莽所制定的贡法中就规定：“工匠医巫卜祝及它方技商贩贾人，坐肆列里区谒舍，皆各自占所为于其在所之县官，除其本，计其利，十一分之，而以其一为贡。敢不自占，自占不以实者，尽没入所采取，而作县官一岁。”

第二，理性意识的觉醒。随着社会的发展，人治逐渐取代神治成为主流。不少学者试图对神秘现象加以理性的解释，于是神权思想渐次微弱，巫覡的社会地位受到各种思想流派的激烈冲击。荀子和韩非子等都曾对巫师进行过嘲笑，对巫风进行过批判。王符尖锐地指出：“《诗》刺：不绩其麻，女也婆娑。今多不修中馈，休其蚕织，而起学巫祝，鼓舞事神，以欺诬细民，荧惑百姓。”“妇女羸弱，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，此荧惑细民之甚者

^① 唐·乔·弗雷泽：《金枝》，徐育新、汪培基、张泽石译，中国民间文艺出版社1987年版，第138页。

也。”^① 桓宽则抨击说，“古者德行求福，故祭祀而宽，仁义求吉，故卜筮而希……今世俗饰伪行诈，为民巫祝，以取厘谢，坚额健舌，或以成业致富。故悼事之人，释本相学，是以街巷有巫，闾里有祝”^②。

古代小说中所反映的情形与思想界有所不同。宋以前，小说家对巫术要么是神化，要么是不加置评；宋以后，不少小说对巫师害人、欺诈、虚伪的恶劣行径进行了无情的批判、揭露或嘲笑，我们只要翻阅一下《夷坚志》就明白了。这也许与宋明理学的提倡有关。

第三，宗教的冲击。关于宗教与巫术的产生先后问题，学术界有争论。弗雷泽认为，在宗教产生之前有一个巫术时代；有人则认为宗教与巫术同时产生。不管怎样，巫术与宗教有许多相同之处，巫术又被称为准宗教。马林诺夫斯基指出：“巫术和宗教都起源于情绪紧张的种种情境，并在其中发生作用。例如生命危机、事业挫折、死亡、部落神秘启蒙、情场失意、积恨难消等……在此一领域内，宗教部分所包括的是太古的巫术力量和效能。巫术和宗教都是谨遵神话传统，同时都存在于奇迹气氛和惊人事故的持续启示之中。”^③ 两者起源相同，又都常以神话为典故，证明其自身存在的合理性。民间鬼神信仰和民间巫术是道教形成的重要思想来源。在其后的发展过程中，道教与民间巫道一直处在既相依存又相矛盾和冲突的境地。一方面，道教几乎每一个时期的发展往往都借鉴了民间鬼神、祭祀和巫术的形式和内

① 王符：《潜夫论·浮侈》，四部备要本，台北中华书局1981年版，第9—10页。

② 桓宽：《盐铁论·散不足》，吉林文史出版社1995年版，第274—277页。

③ 马林诺夫斯基：《巫术、科学、宗教与神话》，第65页。

容，以致在相当程度上两者之间的分界实际上是很难厘定的。道士其实是巫觋、方士的转型，道士所拥有的风角、遁甲、胎息、巫蛊等道术，都从巫术和方术继承而来。道士以符水治病、驱妖捉鬼、祈福禳罪、求福除灾等咒术行为都具有浓厚的巫术色彩。早期道教派别太平道、五斗米道均为巫，五斗米道徒被人称为“米巫”。道经《太平经》的前身《太平清领书》，也多杂巫觋之语。道教追求长生久视，早期巫觋也把长生不死作为奋斗目标。“和世界上的其他大教相比，道教所激发起的情感主要不是追求出世或追求灵魂永恒的宗教狂热，而是一种技术热情、巫术热情。这一点对中国人的心理状态影响极大。”^①因此道教与巫教有着惊人的相似。但在另一方面，道教作为一种正规而影响深远的宗教，在其发展中又必然有一个祛除原始巫术，努力使自己具有正规宗教的普遍性意义和特征的过程，从而使自己与一般的世俗迷信区别开来^②。如明李中馥《原李耳载》“正术诛邪”就记载了一个道士镇压巫师的故事：“蜀有妖巫，展裙坐江，飞渡不濡，而稳于舟。行人惑之，晓夜环集，投教者日以百数。薛真人知之，曰：‘日月之下，可容青磷鬼焰，簧鼓人心。’乃颂咒律已，将一纸裙分裂，其巫正坐江欲渡，即时两股劈开，浮江而毙，妖遂息。”巫师以“术”获得了众人的崇拜，引起了薛真人的不满和嫉妒，指为妖巫，其实薛真人除掉巫师的手段与所谓“妖巫”的行为并没有本质区别，关于这个问题，我们后文还要谈到。

巫术为早期的基督教和佛教经典所排斥。《圣经》中《申命

① 胡新生：《中国古代巫术》，第82页。

② 参见王承文：《东晋南朝之际道教对民间巫道的批判》，《中山大学学报》2001年第4期。

记》第18章10—12节曰：“你们中间不可使儿女经火，也不可有占卜的、观兆的、用法术的、行邪术的，使迷术的、交鬼的、施巫术的、过事的，都为耶和华所憎恶。”^①佛在灭度时也告诫弟子道：“合和汤药、占相吉凶、仰观星宿、推步盈虚、历数算计，在所不应。”此时，不仅出家比丘，而且在俗信徒，都禁止实施这类迷信仪式^②。但佛教传入中土之初，方士也曾挤压过它的生存空间，《冥祥记》中就记载了巫师魏匠师徒，“披发禹步，执持刀索”，驱逐胡神佛陀的故事。佛教徒最初靠掌握巫术技能而传教。中国佛教鬼神受到民间巫术鬼神像的浸渍同化，而带有不可磨灭的民族印痕。但在汉传佛教羽翼丰满后，为了与巫师争夺信众，便开始攻击巫术。

清周恩仁《万善先资集》卷一《师巫偿报》云，“江陵吕师巫断事必言杀生”。但巫祭用牲与祭祀用牲是不同的，陈梦家指出：巫术性用牲有拔禳的意义，它重视鲜血的巫术力量；而祭祀用牲旨在供享，重在牲肉方面^③。佛教和道教都反对杀牲血食。《太平广记》卷二百八十三《师舒礼》引《幽明记》讲述了巫师舒礼因杀生淫祀在阴间遭到严惩的故事：

巴丘县有巫师舒礼，晋永昌元年病死，土地神将送诣太山。俗常谓巫师为道人，初过冥司福舍前，土地神问门吏：“此云何所？”门吏曰：“道人舍也。”土地神曰：“舒礼即道人。”便以相付。礼入门，见千百间屋，皆悬帘置榻，男女

① 《圣经》，中国基督教协会2001年版，第184页。但从《圣经》中耶稣治病驱鬼、变水为酒、平息海上风浪、用五个饼两条鱼喂饱五千人、在海上行走等神迹来看，其同巫师几无差别。

② 《佛道教经》，《中国佛教思想资料选编》，中华书局1992年版。

③ 陈梦家：《商代的神话与巫术》，《燕京学报》第20期，第573页。

异处，有念诵者，呗唱者，自然饮食，快乐不可言。礼名已送太山，而身不至。忽见一人，八手四眼，提金杵逐礼，礼怖走出，神已在门外，遂执礼送太山。太山府君问礼：“卿在世间何所为？”礼曰：“事三万六千神，为人解除祠祀。”府君曰：“汝佞神杀生，其罪应重。”付吏牵去，礼见一物，牛头人身，持铁叉，捉礼投铁床上，身体焦烂，求死不得。经累宿，备极冤楚。府君问主者，知礼寿未尽，命放归。仍诫曰：“勿复杀生淫祀。”礼既活，不复作巫师。

佛、道两教都认为，得道者超过任何巫师的神力，宗教经典《金刚经》、《易经》本身就是威力无比的驱邪灵物，因此，巫师的存在就是多余的了。

但更重要更深刻的原因是信众方面的，为何巫术影响力会逐渐减弱，宗教影响力会逐渐扩大？弗雷泽解释道：巫师“发现好多事情他不能做到：他无法获得欢乐，即使最有力的巫师也无法免除痛苦。于是，无法招致的吉和无可避免的凶，便被他解释为神灵之所为，神灵恩宠，便有生命和欢乐，神灵发怒，则有死亡和苦难。由此，巫术趋向于被宗教所代替，巫师为祭司所代替”^①。基思·托马斯也说：巫术“从未提供对世界的全面看法，对人类存在的解释或者对来世生活的前景。它是驳杂纷繁的秘方集合体，而不是全面综合的学说体系”^②。这些都是非常精辟的见解。

第四，淫祭。巫师地位的下降还与其祭祀的神不为统治阶层

① 弗雷泽：《金枝》，第245—246页。

② 基思·托马斯：《巫术的兴衰》，芮传明译，上海人民出版社1992年版，第521页。

认同有关。巫术的兴盛直接影响到大众对神灵的态度，巫师祭祀的神往往以它能否帮助人解决具体问题为标准，他们对神灵的态度与其说是崇敬，不如说是利用。所以，巫师所祭祀的神五花八门，多为狐鼠等为人所厌恶鄙弃的动物、人格神，被统治集团中的正统人士称为“淫祭”，《礼记》解释道：“非其所祭而祭之，名曰淫祭，淫祀无福。”《明律》甚至规定“凡供奉所禁邪神淫祠者，杖八十”。

巫师普遍供奉五大仙等人格化动物神，共有七种：狐狸、黄鼠狼、蛇、鼠、刺猬、蟒、兔，前二种较为普遍，不同地区，巫师所奉动物名目不同，这些动物皆冠以人的姓氏或以小说人物命名，且被仙化和人形化。如狐狸称为“胡门”、“胡仙”、“胡不显”、“胡二仙姑”、“胡三太爷”；黄鼠狼称为“黄门”、“黄仙”、“黄少奶奶”、“黄三太”等。俞樾《右台仙馆笔记》卷十三：“天津有所谓姑娘子者，女巫也。乡间妇女有病，辄使治之。巫至，炷香于炉，口咽咽不知何语，遂称神降其身，是谓顶神。所顶之神，有曰‘白老太太’者，猬也；有曰‘黄少奶奶’者，鼠狼也；有曰‘姑娘’者，狐也。又有蛇、鼠二物，津人合而称之为‘五家之神’。”《清稗类钞·方伎类》“巫顶神”中所记除同此相似的内容外，又谓“更有‘柳氏’者，蛇也；‘灰氏’者，鼠也。胡、煮、白、柳、灰，京津人呼为五大家”。民国二十年《义县志》：“狐仙……有因病为之立小庙，如祀土地者，而巫者奉之为主神。”《安东县志》：“至若狐仙，俗作胡仙……巫者多奉之，列神堂，供香火。乡民亦有崇奉者。”民国十年《凤城县志》：“跳神，巫类也。托是业者，名‘荣马’，自称香童，奉胡、黄等仙与人疗邪病。据云神迫为之，否则祟。如病家，邀至，先悬神像，像布画数幅，合成可遮半壁，其间男者、女者、骑者、步者，各执旗枪刀剑，烘染云雾层层，上列坐一佛，二菩萨为其祖

师，总名神案。”（以上见《地方志·东北卷》）民国二十九年《武安县志》：“狐仙，俗称狐神。……每岁二、三月，师婆群集，击鼓下神，婆娑跳舞，男女聚观，俗称‘师婆会’。”（《地方志·华北卷》）

除动物神外，还有生前地位低下死后为神的普通百姓。如广东人祭的产神金花娘娘原来就是巫女。清梁绍壬《两般秋雨庵随笔》卷二《金花夫人》条云：“广东金花夫人庙最多，其说不一。或曰：‘金花者，神之讳也。本巫女，五月观竞渡，溺于湖。尸旁有香木偶，宛肖神像，因祀之月泉侧，名其湖曰‘仙湖’。或曰：‘神本处女，有巡按夫人方婉，数月不下，几殆，梦神告曰：请金花女至则产矣。密访得之，甫至署，果诞子，由此无敢婚神者。神羞之，遂投湖死。粤人肖像以祀，呼金花小娘娘，后以其能佑人生子，不当在处女之列，故改称夫人云。’……或言神系南汉女巫。”

清钱泳《履园丛话·鬼神》“马公宋相”：“吾乡凡完愿酬神，俱有马公、宋相，别设下筵，必先祀之，匆匆送出，然后歌乐荐登上筵。实不知其为何神也。后见《土风录》，相传马公是苏州葑门人，名福，以卖菱为业，每晨担出阊门，过宋相公庙，必敬礼之。后与人争，角不胜，投水死。适宋公神舟至，因收作帐前驱使。巫祝家信之，私相尊奉。或云马公、宋相俱五通神部下伤官。”

第五，巫师的不良品行。巫觋常借行巫为名，从事诈骗钱财甚至偷盗的勾当，极大地败坏了他们的行业声誉，特别是延误患者的治病良机。因此，人们常以“妖巫”并称，巫成了丑恶的代名词。

葛兆光先生在分析道教时曾指出：道的妖邪之别，在于“那学了与民间却除妖害的，便是正法，若是去为非作歹的，便是妖

术。”葛先生这里所说的“为非作歹”，是指假如道教中的知识和技术用于“妖”、“邪”、“淫”、“乱”等活动。

葛先生又进一步说：“这里区分正道、妖道的标准是价值判断，并不是法术有妖邪，而是用的‘道’有正邪，这是小说中的看法。由此我们可以发现，在对道教的批判中，其实常常不是出自教义和教理的批判，而往往是以社会秩序为基础的道德和伦理的批判以及政治的批判。”^①

把葛先生论述道教的话套用来区分巫术中的黑白两道是再适合不过的了。不少白巫术为全体民众所习用，并发展为民俗，如节日、婚庆等中的巫俗，辟邪灵物的运用等；而黑巫术却深为官方和民间所痛恨。但他们反对的不是巫术本身，而是巫术用来损人利己的做法。这样，古代的反巫斗争就呈现出一派奇特的现象。

巫术已形成一种公认的话语，代表着一切负价值的反文化、非道德的非常现象。巫师的行为，无论是自觉的还是被动的，受无意识的传统暗示还是被有意识地误导罗织，都显示出强烈的反文化反伦常倾向。这些都在古代小说中有出色的反映。

首先，巫术的盛行使老百姓宁信巫而不信医，延误了治病良机。《夷坚志补》卷第二《陈俞治巫》就讲述了这样一个故事：

陈俞，字信仲，临川人。豪侠好义，自京师下第归，过谒伯姊，值其家病疫，闭门待尽，不许人来，人亦无肯至者。俞欲入，妇止之曰：“吾家不幸，罹此大疫，付之于命，

^① 鲍涛：《妖道与妖术——清华大学葛兆光教授谈小说、历史与现实中的道教批判》，《中国国情国力》，1999年12月31日。

无可奈何，何为甘心召祸！”俞不听，推户径前，见门内所奉神像，香火甚肃，乃巫者所设。俞为姊言：“凡疫病所起，本以蒸郁熏染而得之，安可复加闭塞，不通内外！”即取所携苏合香丸十枚，煎汤一大锅，先自饮一杯，然后请姊及一家，长少各饮之。以余汤遍洒房壁，撤去巫具，端坐以俟之。巫入，讶门开而具撤，作色甚怒。俞奋身出，掀髯瞪视，叱之曰：“汝何物人，敢至此！此家子弟皆幼，病者满屋，汝以邪术诳惑，使之弥旬弗愈，用意安在？是直欲为盗尔！”顾仆缚之，巫犹哓哓辩析，将致之官，始引伏请罪。俞释其缚，使自状其过，乞从私责，于是鞭之三十，尽焚其器具而逐之。邻里骇慑，争前非诮，俞笑不答。翌日，姊一家脱然，诮者乃服。……

从“邻里骇慑，争前非诮”可以看出，老百姓迷信巫到了何种程度。

元人揭傒斯在《赠医氏汤伯高序》中说：“楚俗信巫不信医……凡疾，不计久近深浅，药一入口，不效，即屏去。至于巫，反复十数不效，不悔，且引咎痛自责，殫其财竭其力，卒不效，且死，乃交责之曰：是医之误而用巫之晚也。终不一语咎巫。故功恒归于巫，败恒归于医。效不效，巫恒受上赏，而医辄后焉。”^①

清王济宏《箴廊琐记》也云：“屯邑俗信巫，吾邑为甚。凡男女大小辈有疾病者，延巫祷神，亲族辄先以为劝。其法迎神挂壁，巫来伐鼓鸣钲，诵祝词，词多不解，约市井习谈耳。忽面壁祷神，忽牒灶，忽咒房中，忽送瘟大门外，掷竹弓筊者视兆卦吉

① 《揭文安公文集》，胡恩敬辑：《豫章丛书》。

凶也，引桃枝击病人身首，喷盂水者呵疫鬼使退避也，焚香净坛也，焚楮赂绅也。及终，童子抱雄鸡执罗牵帚杓上下随巫旋转，呼病魂归来，俗谓降神。”

《搜神记》卷十九《李寄》记载东越地区出现一条大蛇，伤害了很多，人们听信巫祝之言，每年八月把一名童女送到蛇穴朝祭，活活地让蛇吞吃，如此九载。这种残忍的行为在民间甚至形成了风俗，在古代小说中有许多关于送童男童女给妖怪吃的描写，就是这一陋习的变异。这种恶习延续了很多年。

在谋生行为中，役魂盗财、挟术取利、损人利己是巫术涉嫌被控以非正当方式牟取财富的主要罪行。如巫蛊致富、青蚨还钱巫术就是一种不劳而获损人利己的致富巫术。

明人陆粲《庚巳编》卷八云：“楚俗好鬼，最多妖巫，变幻不一，人称曰‘师公’，敬畏之甚。……于时诸巫大抵皆自恣横，人家有少酒食，巫经其门，必留享之，或不肯往，便持送其家，不然辄得祸。如出而求利，遇巫于道，恳乞一善言，所获必丰，否则多亏败。反唇举目间，皆能为祸福。其党类亦自多仇疾，互以术相轧。”巫覡依仗法术恣横不法，祸害乡里；同业之间又相互倾轧，品性恶劣。

清人毛祥麟《对山余墨》“巫覡”条，则揭露了巫与患者家仆相互勾结骗财的勾当：

吴俗尚鬼，病必延巫，谓之“看香头”，其人男女皆有之，或谬论双瞳，或捏称鬼附，妄论休咎，武断死生，而于富室婢媼必预勾结，藉之熟私亲，采琐事，名曰“买春”。设偶有病，或家宅不安，婢媼辄捏造见闻，以耸主妇之听。延巫入门，必发其阴，病家倘求禳解，则又揣其肥瘠以索酬劳。其术如赴庙招魂，名曰“叫喜”，所招必在冷僻处。又

预通庙祝，多方勒索。必令其家礼拜太母忏，谓即“五通母”。而又非僧道所能，惟若辈之伙党能之。问需费若干，则过僧道十倍也。其所最盛行者曰“宣卷”。有《观音卷》、《十王卷》、《灶王卷》诸名目。俚语悉如盲词。若和卷，则并女巫挽入。又凡宣卷，必俟深更天明方散。真是鬼域行径。其称女巫则曰“师娘”。最著名者非重聘不能致。出必肩舆，随多仆妇。次者曰“紫仙”，曰“关亡”，曰“游仙梦”。最下则终日走街头，托捉牙虫，看水碗，扒龟算命为活者，要其诡诈百出，殊难殚述。在富家贵宅，即或浪费金钱，亦尚无害，而平等病家，医药已属不资，乃又质衣典产，供此妖巫……

因此，不劳而获造成巫师队伍在民间膨胀。据《续资治通鉴长编》卷一〇一中说，宋仁宗时，江西洪州巫多达一千九百余户。神宗时，江西虔州的巫师更多至三千七百家（《宋史》卷三三四《刘彝传》）。

在性行为中，非明媒正娶而以迷咒恋符惑乱别人情志，以足淫欲，是巫术涉嫌人被控行为失端的一种恶行。如古代小说中常描写到的巫师通过收摄生魂召美女交媾，反映了某些人极其卑劣的心态，是对封建伦理道德的无情颠覆。

采生魂入偶像巫术更是无视法律，杀人夺命。这种巫术“拣性格聪明的童男童女，用符命、法水、咒语迷惑，活割鼻、口、唇、舌尖、耳朵、眼睛，咒取活气；剖腹，掏割心肝各小块，晒干捣罗为末，收裹。及用五色彩帛同生魂头发相结，用纸作人形样，（以）符水咒遣往人家作怪”，以达到“广得钱财”的目的。有些巫师还谋杀孕妇，剖腹取胎，制作巫术灵物，手段极其残忍。

由于受裸妇驱邪巫术的影响，在战争中，统治者或巫师还驱使妇女充当御敌炮灰，甚至残忍加以杀害。《杨家府演义》第五卷写吕洞宾帮助辽军布下七十二座天门阵。每阵下面都倒埋孕妇，以此镇阵。这决非仅是小说家言，乾隆年间，官兵与八卦军作战，面对激烈的炮火，官兵下令用裸体妇人，“以阴对之”。义和团和清兵抗击八国联军时，竟以“赤体孕妇骑炮镇之。”义和团“以钩搭三妇人下，破其腹，血喷涌”，妄图以此法使敌炮不响。真是怵目惊心，令人发指，妇女成了战争的牺牲品。

可见巫术对社会的危害是巨大的，巫师品行的江河日下是造成其社会地位由尊而卑的重要原因之一。

然而，生存在巫术文化语境中的巫师，不但令人可恨也令人可怜。在过去，巫师的命运正如米什莱在《女巫》中针对中世纪教会大肆迫害巫师情况时所说：“请注意，在某些年代，每当因仇恨而欲置某人于死地时，巫婆这一罪名便足矣。”

他们被控以阴邪秘术杀魂害命、传播疾病、制造灾害。但由于巫术实际上的无效性，这样，巫师便背负了许多莫须有的罪名。巫师成了可不经审判而任意宰杀的悲剧人物。以意想为罪证，先杀人再侦案且为人所称赞，执法弹性很大不免制造了许多冤案。巫师行为失范，执法者也同样如此，正统和异端都处在同一个性质层面上，都在用不可验证或只能用幻化方式感应的行为，去犯罪或者执法。终于造成了法的失范和道德伦常的失范。《夷坚志》中有不少惩治巫师的故事，我们只要稍加分析，就知道大多是冤假错案。如《夷坚志补》卷第二十三《黄谷蛊毒》记淳熙二年，古田人林绍先母黄氏遭毒垂死，随意指认是黄谷妻施蛊所致，向官府告发，主簿余靖便砺刃断黄谷之首。他的行为不但得到了上司赞同，也赢得了社会舆论的支持，“士大夫作诗歌者甚众”。《夷坚丙志》卷第二十《荆南妖巫》又记江陵宰高某，

觉面微肿，归罪于巫师施术，将他“毆掠无完肤”。报告府帅后，府帅不但“壮其决”，而且命将巫师投入江中。《夷坚三志壬》卷第四《化州妖凶巫》记石龙县宰逮捕一巫师，巫死于狱，“一邑之人，更相喜贺云”。

巫师因为求雨不验遭到杖杀更是司空见惯的事。如《剧谈录》记狄惟谦因求雨不验，杖杀女巫郭天师。晋阳百姓、州官、皇帝都对狄惟谦的行为大加称赏。

由此我们可以得到这样的启示：一个国家或民族仅有法制是远远不够的，还应大力倡扬科学理念。

不少地方官员都大力禁巫，并请求政府制定相应法律。《续资治通鉴长编》卷一〇一谓夏竦曾“徙寿安洪三州，勒巫为农”，并上《洪州请断妖巫奏》，“言巫师民病，则门施符咒，禁绝往还，斥远至亲，屏去便物。家人营药，则曰神不许服；病者欲饭，即云神未听餐；率令疫人死于饥渴。……若幸而获免，家之所资，假神而言，无求不可。其间有孤子单族，首面幼妻，或绝户以图财，或害夫而纳妇”。《宋史·陈希亮传》记“希亮毁淫祀，勒巫为农者七十余家”。《宋会要辑稿》中《刑法》二之五云：宋太宗淳化三年颁布法律，“两浙诸州先有衣绯裙、巾单、执刀吹角称治病巫者，并严加禁断，吏谨捕之。犯者以造妖惑众论，置于法”。《历代名臣奏议》卷二一四载，南宋孝宗时，知长沙县王师愈上《乞禁巫师疏》：“臣窃闻荆楚之俗自古信师巫，然而近世尤为甚。其最为害者，有所谓把门师也（言一家之事皆由其掌握是也）。有嫁娶，不暇问媒妁，专信其勘婚；稍奉之不至，则离间两家，致嫁娶失时者多矣。有疾病，不敢求医药，专信其下禁；稍奉之不至，则恐动其亲属，不令侍奉，至有疾渴而死者多矣。……愚民无知，信其邪说，甘受此害而不悟，惟恐奉之不厚。以是师巫家无非温户，甚可切齿。”

然而，如上所述，统治者反对的只是黑巫术，并不否定巫术本身。因此，统治者对巫师进行镇压的同时，又加以利用。

历史上，从皇帝到平民，都有信奉巫术的。汉高祖和汉武帝尤其相信巫力，刘邦即位后，“置祠祀，则有秦晋梁荆之巫”。汉巫觋还可以方术科进入仕途。唐高宗、武后等都信巫。据《开天传信记》说，“玄宗封东岳，以老巫阿马婆以礼岳神”。《国史补》记“肃宗时宰相王玙，分遣女巫于各州县，恶少数十人随之，所到横索财帛”。

有关官职升降、婚嫁丧庆、生死寿夭等重要事件，不少士人都要咨询巫师。范摅《云溪友议》说：“石州巫言石雄升迁之事悉验。太仆韦觐，使巫祷求节度使，而卒贬潘州司马。”《隋唐嘉话》也记赵彦昭以巫力得任宰相。军中也常以巫师为参谋。《太平广记》卷二百八十三引《述异记》记宋武帝刘裕的军中便带着巫。《隋书》卷六十五《李景传》记代州总管李景军中，巫师常参预军事决策。生病时求巫更是司空见惯的事，《隋书》卷四十四记卫昭王爽病，文帝杨坚命巫者薛荣宗视之，荣宗云众鬼为厉。

对于巫术存在的这种奇特现象，马凌诺斯基解释道：“它（巫术）总是一种保守的力量、吓人的手段，常常用来推动习惯法的施行和保障统治者的利益。由‘正义’这个名词的抽象的道德观念来看，虽不能认为邪术为实行正义的工具，但它却始终是既得权益和既成秩序的保障物。就大体而言，它是站在习惯法及秩序这一方面，而反对骚动和叛乱的。这种联系又告诉我们：巫术信仰如何和它的社会功能不能分开。”^①

① 马林诺斯基：《文化论》，第78页。

第三章

巫术观念与古代小说创作思维

一、巫术与小说起源

1. 巫术与神话

关于古代小说的起源问题，学术界说法颇多，到目前为止，最权威也是最省事的说法是小说起源于生产劳动。如鲁迅先生在《中国小说的历史的变迁》一文中说：“至于小说，我以为倒是起于休息的。人在劳动时，既用歌咏以自娱，借它忘却辛苦了，则到休息时，亦必要寻一种事情以消遣闲暇。这种事情，就是彼此讲论故事，正就是小说的起源。”^① 根据唯物主义的基本原理，物质是第一性的，精神是第二性的。那么，我们也可以说，包括文化艺术在内的人类的任何思想和精神生活，归根结底都是由物质生产所决定、所产生的。这个抽象的原理可以套用来一劳永逸地解决有关任何文学艺术的起源问题。由此推论出的小说起源于生产劳动说就成为一句毫无意义的空话。但是，探究文学艺术的起源，主要不在于找出抽象的原则，而在于找出它之所以生成的具体原因。因此，对这个问题的讨论，应该着眼于对生动丰富的

^① 鲁迅：《中国小说史略》，人民文学出版社1973年版，第270页。

具体的原始文学艺术形式的调查和研究，而不应仅仅从概念出发空发议论。我们所讨论的小说的起源应该限定在作为文字作品的小说的最初出现这一特殊意义上，否则我们很难得出有实际意义的结论。

巫术作为一门技艺，它包含在生产劳动之中，但比起一般意义的生产劳动来，巫术活动又表现出更多的精神活动因素，因此，对艺术的起源就有着更为直接的影响。黑格尔说过：“从客体或对象方面来看，艺术的起源与宗教的联系最为密切”，并认为“只有艺术才是最早的对宗教观念的形象翻译”^①。而巫术可视为最早的原始宗教。从初期的小说状况来考察，它的起源主要与巫术有关。

我们先来考察神话。神话与巫术有着内在的联系，它既是巫术中所信奉的自然力和超自然力的形象描述，同时也是对各类巫术发生过程的解释，并随着巫术的演变，不断地产生出新的神话来。神话中所叙述的整个神祇的谱系，几乎都是巫术所信奉的对象。因此，神话作为一种独特的文学样式，是巫文化的产物。虽然不能把它等同于小说，但却视为原始形态的小说，有人称之为次小说。黄惠焜先生认为“神话就是巫话”^②。“由于巫术和神话是原始宗教、原始哲学、原始科技、原始道德、原始艺术等社会意识的共同萌生之地，巫术和神话的功能结构也就混合了各种可能的因素，成为萌芽状态的各种功能合一的原生体、混沌体，与之相应，巫术和神话的思维模式也便成了一种原生性混一性的综合性思维模式”^③。巫术思维与神话思维之间有着惊人的相似

① 黑格尔：《美学》第2卷，商务印书馆1979年版，第24页。

② 黄惠焜：《神话就是巫话》，《云南民族学院学报》1994年第2期。

③ 邓启耀：《中国巫蛊考察》，上海文艺出版社1999年版，第343页。

重叠性，有人甚至径直把巫术思维称为神话思维。而巫正是神话的保存、传承和发展者。因此，在中国原始神话中，淋漓尽致地表现了原始人的巫术思维方式。

如关于创世神话，《太平御览》卷七八引《风俗通义》云：“俗说天地开辟，未有人民，女娲抟黄土作人，剧务力不暇供，乃引绳于泥中，举以为人。”

《淮南子·览冥篇》：“往古之时，四极废，九州裂，天不兼覆，地不周载，火燧炎而不灭，水浩洋而不息，猛兽食颛民，鸷鸟攫老弱。于是女娲炼五色石以补苍天，断鳌足以立四极，杀黑龙以济冀州，积芦灰以止淫水。”

前一则神话是回答人类的起源问题，后一则解释了天地的形成过程。共工怒触不周山，擎天之柱折断，天体破裂，同时还引发了森林大火和洪水泛滥。在人类面临毁灭之际，人类始祖女娲炼制出一种五色石来修补苍天，斩断一只大龟的四脚以代替天柱，用芦灰阻住滔天洪水，杀死作恶多端的黑龙。女娲抟泥造人和补天行为实际上都是模拟巫术。天空常变幻着五彩缤纷的色彩，大龟能承受着巨大的压力，芦生于水中，又是巫术灵物，故其灰能止淫水，因此，这种模拟巫术都是从原始人的生产劳动实践中观察来的。黄惠焜认为：“共工触天大概根源于人类执著的通天愿望，根源于人类执著的通神愿望。”^①

又如原始战争神话。《山海经·大荒北经》描述黄帝与蚩尤大战，黄帝请来水神应龙蓄水，想进行水战，不料正中蚩尤下怀，他请来风伯雨师乘势刮起狂风暴雨，于是黄帝只得又请来天女旱魃，止住风雨，终于战胜了蚩尤。但旱魃却无法重回天上，而且所到之地总给人们带去旱灾。这则神话成了后世打旱魃求雨风俗

^① 黄惠焜：《神话就是巫话》，《云南民族学院学报》1994年第2期。

的典据。

其他如夸父之杖化为桃林、鲧窃息壤阻挡大水,《山海经·海内经》郭璞注:“息壤者,言土自长息无限,故可以塞洪水也。”都是模拟巫术。刑天舞干戚神话则启发了后世无头巫术的发展。

2. 巫与古小说

先秦时期产生的几部小说也是巫书或以巫术内容为主。

《山海经》被称为“古今语怪之祖”。由于侧重点不同,后人对其归类各异。西汉刘秀在《上〈山海经〉表》中说《山海经》“内别五方之山,外分八方之海,纪其珍宝奇物,异方之所生,水土草木禽兽昆虫麟凤之所止,祯祥之所隐,及四海之外,绝域之国,殊类之人”。《汉书·艺文志》承继刘秀的观点,把它归入“形法类”,同归入形法类的还有《国朝》七卷、《宫宅地形》二十卷、《相人》二十四卷、《相宝剑刀》二十卷、《相六畜》三十八卷。班固解析“形法”道:“形法者,大举九州之势,以立城郭室舍。形人及六畜骨法之度数,器物之形容,以求其声气贵贱吉凶。犹律有长短,而各征其声,非有鬼神,数自然也。”这几句话其实就是对上述著作的解析。第一句话应是针对《山海经》、《国朝》、《宫宅地形》三书而言。由此可知三书的内容是“相地”,与“相器”、“相人”、“相畜”相举列,是相术的一种。后来发展成风水堪舆学。如《江西通志·方术》称袁州南唐河溥“习形家言”,贵溪葛天申,生平嗜“形家言”。所谓“形家言”即风水地理书^①。因此,《汉书·艺文志》认为《山海经》是一部关于讲述相地,以辨吉凶妖祥的书。《隋书·经籍志》把《山海

^① 有时也以形家称呼相士,参见明人罗洪先:《相论》,《明文海》卷一〇五。

经》归入史部地理类；而《四库总目提要》又把它归入小说家，理由是其“体杂小说”，“序叙山水，多参以神怪……核实定名，实则小说之最古者尔”。鲁迅则认为，《山海经》今所传本十八卷，“记海内外山川神祇异物及祭祀所宜。以为禹益作者固非，而谓因《楚辞》而造者亦未是；所载祠神之物多用糈（精米），与巫术合，盖古之巫书也，然秦汉人亦有增益”^①。它出自巫师方士之手。

鲁迅先生的话是有一定道理的，《山海经》中有不少关于祠祭的内容。所谓祠礼是氏族举行大型集会时的祠神礼仪，祠仪多由部落领袖或其他威望高的人主持，也可能是巫覡。在《中次十经》中记有用巫覡和祭品的特殊规定，祭祠要用雄鸡、糈、羞、酒、璧等，“合巫祝二人儻”。《西次三经》直接引用了巫覡的祝词。但仅此一点，还不足以证明《山海经》就是巫书。实际上，《山海经》由于出自巫师方士之手，含有大量的巫术内容，反映了夏代巫术的概貌。

如前所说，《山海经》是一座神话宝库，这些神话都体现了原始人的巫术思维方式，除此之外，《山海经》的巫术内容还表现在以下几个方面：

第一，《山海经》中对巫师形象进行了描绘。

早期的巫师多是生理缺陷或形体异常者，这更增添了他的神秘性。如交胫国：“其为人交胫”；三首国：“其为人一身三首”；三身国：“其为人一首而三身”；一臂国：“一臂、一目、一鼻孔”。据现今多数论者判断，这些人都是巫师^②。巫师还常以图腾形象装饰自己，如奢比之尸：“兽身人面大耳，珥两青蛇”；雨师妾：“其为人黑，两手各操

① 鲁迅：《中国小说史略》，第9页。

② 可参见高国藩：《中国巫术》，上海三联书店1999年版。

一蛇,左耳有青蛇,右耳有赤蛇”。据张光直先生研究,这是上古巫师借以通神,或即重返创世情境的巫术手段^①。

此外还记载了一些著名的巫师及其聚集地,如《海内北经》中的“蛇巫之山”,《海外西经》谓“巫咸国在登葆山,群巫所从上下也”,登葆山就是巫师上达民情,下宣神旨的天梯。《大荒西经》谓“炎帝之孙名曰灵偁,灵偁生互人,是能上下于民”。“上下于民”就是能够乘着风雨,上天下地。又“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”。《海内西经》谓“开明东有巫彭、巫抵、巫阳、巫履、巫凡、巫相,皆操不死之药”。这些巫师都能上天下地,还采集了许多能使人长生不老的仙药。

第二,介绍了许多巫术常识。最多的是巫占内容,共有物卜六十一次,内容主要是自然界的鸟兽虫鱼等动物。所祭祀的神则是半人半动物的混合体,如龙身人面、牛身人面、羊身人面等等。其占式一般是如下格式:

太华之山……有蛇焉,名曰肥遗,六足四翼,见则天下大旱。

槐江之山……有天神焉,其状如牛,而八足、二首、马尾,其音如鞞皇,见则其邑有兵。

女床之山……有鸟焉,其状如翟而五采,名曰鸾鸟,见则天下安宁。

《山海经·西山经》

^① 张光直:《中国青铜时代》,生活·读书·新知三联书店1983年版,第324—326页。

这是古代最简单的占式，仅把某一动物与某一社会现象简单联系起来，中间没有任何推理，有吉象也有凶兆。《山海经》中其余预占格式都与上举相同，所占的内容都与人们现实生活密切相关，主要有战争、和平、收成、气候、疾病、灾害等内容。它应是人类认识处在低级形态时，对外部世界的反映，是忠实的记录。

还有许多饮食巫术内容。如《中次七经》谓帝女死后化为瑶草，“服之媚于人。”还有一种鱼，吃了就可以躲避兵灾。此外《大荒南经》的不死之国，《海内经》的不死之山，《海外南经》的不死民等。对后来的方士、道教文化产生了很大的影响。

第三，记载了巫师的事迹，还记录下了一些珍贵的巫歌片断。巫师的活动包括祭祀、参与战争、治病、乞雨等。《中山经》记述巫师祭祀首阳山之神。《大荒北经》讲黄帝与蚩尤之战，巫师应龙和旱魃参战。还有巫师因求雨被杀的事，如《海外西经》中被“炙杀”的女丑，袁珂认为可能是女巫，因为她“衣青衣”，而旱魃也衣青衣^①。

此外，《山海经·大荒西经》中的“夏耕之尸”“无首，操戈盾立”。《海外西经》中，“形天与帝至此争神，帝断其首，葬之常羊之山。乃以乳为目，以脐为口，操干戚以舞”。是最早的无头巫术故事。

另一部是被称为“古今纪异之祖”的《汲冢琐语》，出土于战国魏襄王墓，作者可能是春秋时的史官。现留下遗文凡二十余事，较完整者十五六则。《晋书》卷五十一《束皙传》称其为“诸国卜梦妖怪相书”，是一部记录古代占卜、占梦、妖异

① 袁珂：《中国古代神话》，中华书局1960年版，第178页。

和看相活动的巫书。陈梦家认为：“《琐语》实为小说之滥觞也。”^①

至汉晋时朝，巫风仍然很盛。鲁迅先生说：“中国本信巫，秦汉以来，神仙之说盛行，汉末又大畅巫风，而鬼道愈炽；会小乘教亦入中土，渐见流传。凡此，皆张皇鬼神，称道灵异，故自晋迄隋，特多鬼神志怪之说。”^② 这时期的小说绝大部分为当时方士、道士所作，流传至今的尚有三十余种。王瑶《小说与方术》中说：“无论方士或道士都是出身民间而以方术知名的人，他们为得到皇帝贵族们的信心，为了干禄，自然就会不择手段地夸大自己方术的效异和价值。这些人是有较高的知识的，因此志向也就相对地提高了；于是利用了那些知识，借着时间空间的隔膜和一些固有的传说，援引荒漠之世，称道绝域之外，以吉凶休咎来感召人；而且把这些依托古人的名字写下来，算是获得的奇书秘籍，这便是小说家言。”^③ 《文选》卷二张衡《西京赋》云：“匪为玩好，乃有秘术，小说九百，本自虞初，从容之求，实俟实储。”薛综注云：“小说，医巫厌祝之术，凡有九百四十三篇，言九百，举大数也。持此秘术，储以自随，待上所求问，皆常具也。”《虞初周说》占了当时小说总量的百分之七十，由于其内容多为巫术内容，以致当时人把小说理解为“医巫厌祝之术”。巫术故事的特点是怪诞，志怪小说就是作家搜奇猎怪的产物。马林诺夫斯基在《巫术、科学与宗教》中说过：“巫术和宗教都是谨

① 陈梦家：《六国纪年·汲冢竹书考》，《尚书通论》，河北教育出版社1963年版，第224—225页。

② 鲁迅：《中国小说史略》，第29页。

③ 王瑶：《中古文学史论集》，北京大学出版社1998年版，第108页。

遵神话传统，同时都存在于奇迹气氛和惊人事故的持续启示之中。”^① 这时期的巫术就是寄存于“惊人事故的持续启示”，也即志怪小说之中。

《搜神记》卷十二《刀劳鬼》云：“天地鬼神，与我并生者也。”这种鬼神不死的宗教观念和人物随意互化的巫术思想，对魏晋志怪小说的形成发挥了很大的作用，基本上成为后世志怪小说创作的一种模式。

志怪小说的一种是由《山海经》发展而来的地理博物类志怪小说。《后汉书·方术传》小序云：“汉自武帝，颇好方术，天下怀协道艺之士，莫不负策抵掌，顺风而屈焉。后王莽矫用符命，及光武尤信谶言，士之赴趋时宜者，皆驰骋穿凿争谈之也。故王梁、孙咸，名应图录，越登槐鼎之任；郑兴、贾逵，以附同称显；桓谭、尹敏，以乖忤沦败。自是习为内学，尚奇文，贵异数，不乏于时矣。”方士之所以能取得武帝的信任，固然是他们抓住了汉武帝迷恋富贵、贪生怕死的心理，但另一方面，也确有一些方士掌握了诸如医药、天文、航海、建筑、民俗、博物等较为专门化的知识。方士虽出于古巫，但汉代的方士已不限于巫师的“鼓舞祠醮”之术，除了“定祸福，决嫌疑，幽赞于神明，遂知未来”外（《后汉书·方术传序》），还熟谙朝廷典章制度，知识渊博，成为皇帝的顾问弄臣。他们宣称自己的方术能“兴国广嗣”和使人长生不死。具有丰富博物知识的东方朔、张华等人，都得到了皇帝的青睞和士人的尊重。因此，当时形成了一股炫博之风。但由于当时人们认识水平的限制和宗教神秘观点的（掌握地理的目的是去外面求仙和寻找仙药等，托名东方朔的《十洲

^① 马林诺夫斯基：《巫术、科学、宗教与神话》，李安宅译，中国民间文艺出版社1986年版，第65页。

记》就载有大量的仙草灵药。)影响,不可能科学地解释地理方面的现象,一些巫觋方士之流又有意利用地理博物知识自神其术和传播迷信,因此,当时的地理博物知识都被披上一层神秘的色彩而虚诞化了,成为地理博物传说,同神话传说、宗教迷信一起,成为志怪小说的另一源头。较为著名的有《穆天子传》、《王会解》、《山海经》、《神异经》、《洞冥记》、《十洲记》、《括地图》等,内容多为描述远国异民、神山灵水、奇花异木、珍禽怪兽等。

志怪小说的另一种是野史杂传体志怪,如《汉武故事》、《列仙传》、《蜀王本纪》。野史杂传是历史向小说发展的一个过渡阶段,它对历史事件进行神秘主义的解释,或把一些虚妄的传说附会到历史人物身上。其中也有不少巫方内容,如《吴越春秋》中关于铸造干将、莫邪神剑的描写:“干将,吴人,与欧冶子同师,阖闾使造剑二枚,一曰干将,二曰莫邪。莫邪者,干将之妻名。干将作剑,金铁之精未肯流,干将夫妻乃断发剪指,投之炉中,金铁乃濡,遂以成剑。阳曰干将,而作龟文;阴曰莫邪,而作漫理。干将匿其阳而出其阴,献之阖闾。”又如关于铸造金钩的故事:“阖闾既宝莫耶,复命于国中作金钩。令曰:‘能为善钩者,赏之百金。’吴作钩者甚众,而有人贪王之重赏也,杀其二子,以血衅金,遂成二钩,献于阖闾,诣宫门而求赏。王曰:‘为钩者众,而子独求赏,何以异于众夫人之钩乎?’作钩者曰:‘吾之作钩也,贪王之赏而杀二子,衅成二钩。’王乃举众钩以示之:‘何者是也?’王钩甚多,体形相类,不知其所在,于是钩师向钩而呼二子之名:‘吴鸿、扈稽,我在于此,王不知汝之神也。’声绝于口,两钩俱飞,着父之胸。吴王大惊,曰:‘嗟乎!寡人诚负于子。’乃赏百金,遂服而不离身。”古人认为,将人的头发和指甲或鲜血与金铁一起熔铸,就是把人的灵魂也融入了兵器中,

如此锻造出来的剑就变成了神剑。这是用接触巫术来神化、解释历史上著名的兵器锻造过程^①。而在《汉武内传》中，在神女降临的故事里，我们很容易见到萨满教的影子，小南一郎指出：“七夕场面的文章，是以灵媒降神记录的文体（虽然这种文体是否纯为神凭依时记录的尚有疑问）为基础的。”^②还有记载历史琐闻的《西京杂记》，其卷三“东海黄公”讲述了巫师东汉黄公的故事。据说禹步也是黄公们发明的，《西京赋》薛综注云：“东海有能赤刀禹步。以越人祝法厌虎者，号黄公。”小说中又说，淮南门下的方士皆能“画地成山河，撮土为山岩，嘘吸为寒暑，喷嗽为雨雾”。

志人小说也不能摆脱志怪的影响，如《世说新语》中的《术解篇》就是有关方术的内容。

志怪小说比较著名的有《搜神记》，乃干宝“集古今神奇灵异人物变化”而成。部分内容是历史和现实怪异新闻的实录，是一部典型的巫书。其内容卷一至卷五主要是记载关于神仙、方士、术士、鬼神的奇术异迹；卷六至十四主要是关于占候、占星、占梦、蛊术以及异国怪迹；卷十五至二十主要是写因果报应、还魂复生、蛇虫狐怪等。其中含有丰富的关于巫俗、巫术灵物、巫术形式的内容。此外尚有关于蛊术、姓名巫术、接触巫术、模仿巫术的内容，本书在其他章节中都作了大量征引，在此毋须赘述。

① 京剧《造刀投军》，也利用这种巫术来神化关公的青龙偃月刀。它写工匠们为关羽造刀，造好后，忽然刮起一阵大风，有一条小青蛇，爬到刀头之上，口内吐出鲜血，喷在刀上。这时，众义士贺道：“青龙钻踪冷艳刀头之上，口现红光，冷艳锯堪称青龙偃月刀，此乃大吉之兆也！”

② 小南一郎：《中国的神话传说与古小说》，孙昌武译，中华书局1993年版，第298页。

《幽明录》记载东晋俗巫安开的故事：“安开者，安城之俗巫也。善于幻术，每至祠神时，击鼓宰三牲，积薪然火盛炽，束带入火中。章纸烧尽，而开体衣服犹如初。”

还有大量的描写人神相恋的小说，典型的有《搜神记》卷四和祖台之《志怪》等六朝小说都记载了的建康小吏曹著被庐山神招为驸马，与其女婉相交及杜兰香降临张硕（《太平御览》卷五〇〇所引《杜兰香》）的传说等，在这些故事中，当事人具有神的代言人的巫覡品格，小南一郎认为，“大概巫覡特别是男巫，为了使神附身，与神女结成假定的夫妇关系，曾是一种基本的祭祀方式。在这种方式崩溃的过程中，神女与保留巫覡性格的年轻人交往的故事（主要内容是终于离异的婚姻故事）就作为传说发展起来了”。也就是说，随着时代的发展变化，神性淡化而世俗味加强：

巫覡们不再执著于单纯作为巫覡或者不能只作为巫覡而生存，同时在知识分子阶层内部，也建立起接受他们及其幻想的灵的体制。通过这种社会的变化，在关于神女的幻想中，古代巫师的传承所具有的附身与被附身者之间的尖锐矛盾消失了，演变为快乐地共同寝食的关系。神女与巫覡间为了宗教礼仪而假设的婚姻关系，文艺化而为两者的恋爱关系。而且，作为两者会合场所的被宗教的神圣性所支持的神圣的时间与空间（那是通过祭祀在现实中实现的神圣的时空）消失了，而形成极力超越现实的梦幻的传说的时间与空间。^①

后世大量的人神相恋的小说就是在灵媒降神的传说基础上发

① 小南一郎：《中国的神话传说与古小说》，第277—278页。

展而来的。小南一郎上文所说的“附身与被附身者之间的尖锐矛盾”，是指有时神女与男巫之间的婚姻关系带有强迫的性质，小南一郎又指出：“这种强嫁为妻的神女，应是起源于对萨满教巫神取得施行巫术的神力起媒介作用的守护灵（tutelary spirit）。”他引劳德森（H. Findeisen）的话说：“天上的精灵爱上了被确定为担任巫神的人物，在它的凭依之下由结下神秘情交而入巫的类型。”^①

汉志著录小说一千三百八篇，今已散佚。但从书名和其他典籍留下的一些蛛丝马迹，仍可大致揣测出其中的某些内容，如《黄帝说》四十篇，《风俗通义·祀典》引《黄帝书》记神荼与郁垒故事，是后世桃、鸡、神荼、郁垒成为巫术灵物的神话典故。《虞初周说》九百四十三篇，内容多为“医巫厌祝之术”。《伊尹说》二十七篇，所谓伊尹乃汤相，《史记·殷本纪》载：“伊尹名阿衡，阿衡欲奸汤而无由，乃为有莘氏媵臣，负鼎俎，以滋味说汤，致于王道。”伊尹说汤的故事又分别见于《孟子》、《吕氏春秋》中《本味篇》、《先己篇》等书，严可均、梁玉绳、余嘉锡等学者都认为《本味篇》出于《伊尹说》。《本味篇》叙述伊尹生于空桑，长大后，他曾以饭菜之滋味向汤引说治国的道理。《荀子·非相篇》谓“伊尹之状，面无须麋”。王先谦《集解》：“‘麋’与‘眉’同。”因此，伊尹可能是阉人，当时有阉人为祭司的传统。白川静说：“《说文》训为握事者也。尹字，余意乃握持神之所凭之木杖之意。与巫字如左右字所示持工、父字持斧、叟字持神火等相同，持有神圣之物之意也。”^② 尹、寺、君、巫、史、儒

① 小南一郎：《中国的神话传说与古小说》，第270页。

② 白川静：《说文新义》卷二上，林洁明译文，见《金文诂林补》卷二，中央研究院历史语言所专刊之七十七，第411页。叶舒宪：《诗经的文化阐释》，第180页。

等均源于祭政未分之时的神权政治。尹与师可同训^①。尹作为王官之长，起源很早，其原始身份盖为祭司长。上古巫、尹、史、寺、君不分。《鬻子说》十九篇，胡应麟认为“其书概举修身治国之术，实杂家言也，与柱下、漆园宗旨迥异”。《师旷》六篇，据现存古籍中有关师旷的记载推测，内容似记述盲人师旷辨音以知吉凶的故事。巫、史、瞽、矇之间关系密切。顾颉刚认为当时瞽史不分^②。《礼记·礼运》云：“故宗祝在庙，三公在朝，三老在学。王前巫而后史，卜筮瞽侑，皆在左右。”《礼记·玉藻》“御瞽”孔疏曰：“瞽人审音查乐声上下哀乐。若政和，则乐声乐；政酷则乐声哀。察其哀乐，防君之失。”师旷为了专志通神，曾故意弄瞎双眼，而失明又象征阉割，盲、巫、尹、史、寺、君，早期皆为一体。由此可以推知，汉志著录的小说其作者其内容大部分似都与巫有关。

总之，在汉魏六朝志怪小说中，有关巫师事迹的记载和巫术故事的叙述占了很大的比重，这一特点在后世的志怪小说中基本得到了保持和发展。不过巫术内容更丰富、故事情节更完整罢了。

巫术对神怪小说的影响产生质的飞跃，主要体现在巫术观念对古代小说的影响上。明代志怪小说虽不甚发达，但出现了以《西游记》为代表的神魔小说的繁兴。神魔小说与志怪小说血脉相连，“是以志怪法演史”，林辰先生甚至泯灭两者界限，把它们统称为“神怪小说”。神魔小说集中体现着巫术对白话小说的影响。从篇幅上讲，它不再是志怪小说的短篇小制，而多是长篇大

① 孙诒让：《周礼正义》卷四十五，中华书局，第112页。

② 顾颉刚：《左丘失明》，《史林杂识》，中华书局1963年版，第224—225页。

作；从创作目的角度而言，也不再是志怪小说的简单搜奇志怪。这就决定了巫术对神魔小说与对志怪小说的影响在方式上出现了根本性的变化。巫术不但成了神魔小说的重要内容，而且成了情节构建甚至整部作品构思的原发点，成了塑造人物形象的手段。如《西游记》、《封神演义》、《女仙外史》、《镜花缘》、《绿野仙踪》、《草木春秋演义》、《锋剑春秋》、《走马春秋》、《平金川》等小说中的许多故事情节就是根据巫术灵物和巫术原理而生成的。有的神魔小说甚至整体构思都是借用了巫术观念，长篇小说如《平妖传》、《封神演义》等；短篇小说更多，较为突出的有《贪欣娱》中《云来姐巧破梅花阵》等等。在历史演义、英雄传奇、世情小说中，也或多或少有关于巫术的内容。

由于中国早期小说以神怪内容为主，所以我们说古代小说的起源与巫有关。

3. 巫与古小说家

《庄子·逍遥游》中说：“齐谐者，志怪者也。”《五杂俎》又云：“夷坚、齐谐，小说之祖也。”冯梦龙在《古今小说序》中也认为，“韩非、列御寇诸人，小说之祖也”。这里所谓齐谐、夷坚、列御寇等人，都是诸子文集中虚构的讲说志怪的高手。由此看来，人们认为“小说之祖”多与“志怪”有关。汉晋时期，小说的作者一般是方士、道士或精通巫术之人。汉志著录的小说中，有一类即为方士书，其中《封禅方说》十八篇，内容为关于封禅的方术，作者为武帝时方士。《待诏臣安成未央术》一篇，应劭注云其内容为谈长生之术。《虞初周说》九百四十三篇，《史记·封禅书》云：“太初元年，西伐大宛，蝗大起，丁夫人、雒阳虞初等，以方祠诅匈奴大宛焉。”班固注谓虞初为“河南人，以方士侍郎，号黄车使者”。汉志著录的近于子书的小说，也可能

出自方士之手。《宋子》十八篇，班固注谓“孙卿道宋子，其言黄老意”。宋子即宋钐，战国时宋国人，在齐为稷下学士，为道家学派先驱。《待诏臣饶心术》二十五篇，颜师古引刘向《别录》谓饶为武帝时待诏。所谓“心术”，内容大概为教人清心寡欲、宠辱不惊、侵侮不辱之术，与道家意旨相近。

另外，现知的汉魏小说家中，干宝“好阴阳术数”。张华“图纬方技之学，莫不详览”，并善易卜。其《博物志》“陈山川位象，吉凶有征”，中多图纬方伎之谈。郭璞则妙于阴阳历算，“洞五行、天文、卜筮之术”，后以巫术为王敦所杀。《洞冥记》内容“皆怪诞不根之谈”，作者郭宪为方士。托名魏文帝的《列异传》，其内容“序鬼物奇怪之事”，作者可能也是方士。《拾遗记》“记事多诡怪”。所记人物事件多是神话化和方术化了的历史传说，“多涉祲祥之书，博采神仙之事”。作者王嘉为道徒，“言未然之事，辞如谶记”。总之都与巫师有着这样或那样的血脉脐带。

远古时代，巫史不分，《史记·日者列传》引徐广的话说：“古人占候卜筮，通谓之曰者。”《周礼·春官》郑玄注又曰：“太史，日官也。”唐张守节正义：司马彪序云：“南正黎，后世为司马氏。”司马迁曾抱怨：“文史星历，近乎卜祝之间。”其实在汉时是如此，在其之前之后也一样。《周官》史官“分在保章、冯相、卜师、筮人、占梦、眡祲，而太史之职，实司总之”。如周史官苒弘，《淮南子·泛论》云：“昔者苒弘，周室之执数者也。天地之气，日月之行，风雨之变，律历之数，无所不通。”据说周灵王即位后，王权旁落，诸侯都不来朝觐。大夫苒弘便把不来朝觐的诸侯画成狸首，作为参加射礼的人的靶子。狸又名“不来”，在这里他不是象征某个人，而是代表那些不来朝觐的一伙诸侯。后来有人根据这件事写成一首诗，叫做《狸首》，并被配

上乐曲，成为射礼的伴奏曲目之一。苾弘虽为史官，但他运用模拟巫术帮助周灵王镇伏了跋扈不朝的诸侯，又俨然是巫师。所以《史记·封禅书》说，“周人之言方怪者自苾弘”。《隋书·经籍志》五行类小序称史官的任务是：“为卜筮以考其吉凶，占百事以观于未来，观形法以辨其贵贱。”《容斋随笔》卷十三又曰：“今太史局正星历卜祝辈所聚。”说明史官的职责非常繁杂。史官负有卜筮、星历、看相等责，所以“古今国史，闻异则书”^①。史官的任务之一就是“旌怪异……幽明感应，祸福萌兆则书之”^②。明白了这些，我们对载入古史中的大量怪异故事就不会感到奇怪了。

如此一样，小说家就与史官结下了不解之缘，尤其是志怪小说。小说被称为稗史、史余。志怪小说从孕育到产生都与史籍有着密切的关系。志怪小说由口耳相传的志怪故事到被零星分散地载入史书，再从史书中分化出来，以书面的形式独自记异语怪，这一形成过程清楚地表明：志怪小说是史传的支流。特别是早期的志怪小说，刚从史书脱胎，在内容和形式上都有明显的历史特征。所以历来有小说为“史之余”之说，志怪也长期隶于史部，直到《新唐书·艺文志》才退为子部小说家类。

《汉志》著录小说十五家，也有一种近于史书的，包括《周考》七十六篇，班固注云“考周事也”。当出于史官之手。《青史子》五十七篇，班注云“古史官纪事也”。《通志·氏族略》引贾执《姓氏英贤录》云：“晋太史董狐之子，受封青史之田，因氏

① 刘知几：《史通》第八《书志篇》，第二十九《书事篇》，贵州人民出版社1985年版，第71页。

② 同上书，第305页。

焉。”现存佚文三条，分别讲巾车教、胎教、鸡祀。《天乙》三篇，班注云“天乙谓汤，其言殷时者，皆依托也”。《臣寿周纪》七篇，姚振宗《汉书·艺文志条理》谓《周纪》“大抵亦纪周代琐事，同为街谈巷议之流欤？”后来《搜神记》的作者干宝和《续齐谐记》的作者吴均、《述异记》的作者任昉也皆为史官。袁行霈先生说：

从神话到小说的发展过程中，逸史实在是关键的一步。我们甚至可以说，中国小说是直接由逸史演化而来的。其实，《周考》、《青史子》、《臣寿周纪》，乃至《穆天子传》、《燕丹子》、《吴越春秋》、《越绝书》等，都是介乎逸史与小说之间的作品。《史通·杂说篇》：“刘敬叔《异苑》称：晋武库失火，汉高祖斩蛇剑穿屋而飞，其言不经，梁武帝令殷芸编为《小说》。”姚振宗《隋书经籍志考证》：“案此殆是梁武作通史时事。凡此不经之说，为通史所不取者，皆令殷芸别集为《小说》。是此小说因通史而作，犹通史之外乘也。”殷芸《小说》的编撰过程是有代表性的，中国古代许多小说都可以说是史书的外乘。^①

《汉志》谓“小说家流，盖出于稗官，街谈巷语道听途说者之所造也”。有人说这是班固“受‘学必出于王官’的正统思想的束缚，想方设法与周官攀缘比附”。其实这是误解。从《汉志》所录小说十五家来看，作者除方士外，皆为史官，内容也为史事，不过这些史事并非历史大事，而是为正史所不录的“浅薄不

^① 袁行霈：《〈汉书艺文志〉小说家考辨》，《文史》第七辑，1994。本文中凡论到汉志著录小说的内容和作者都借用了袁先生的某些观点。

中义理之事”罢了。况且除此之外，叙奇录怪也是史家的传统。因此，实际上早期的小说无不与史有关，小说出于稗官实是当时小说创作情况的准确概括，而不是有意与史官攀缘比附。《汉志》颜师古注云：“稗官，小官。”如淳注云：“细米为稗。街说巷语，其细碎之言也。王者欲知闾巷风俗，故立稗官使称说之。”所谓“称说之”也并非意味着全为口头转述，应该也有记录文字，就好像《诗经》来自采诗一样。这种有关闾巷风俗的内容，也是历史存在的一种形式，不过正统史家认为它来自道听途说，琐屑不入高文典册罢了。志怪小说为搜奇猎怪集腋成裘的成书过程，完全符合小说为所谓道听途说者所造的说法。所以李剑国先生说“志怪小说乃史乘之支流”^①。

小说出于稗官说一直影响到后世的小说观念和创作。刘知几《史通杂述》说：“偏记小说，自成一家，而能与正史参行，其所由来尚矣。”《新唐书·艺文志》序云：“传记、小说，外暨方言、地理、职官、氏族，皆出于史官之流也。”张尚德《三国志通俗演义引》认为历史小说应“羽翼信史”。林瀚《隋唐志传通俗演义序》说历史小说应为“正史之补”。蔡元放《东周列国志读法》谓小说为“史之支流”，“读《列国志》，全要把作正史看，莫作小说一例看了”。因此，有些即使很严谨的史家，修史时也要参考小说，如司马光编撰《资治通鉴》时，就“遍阅旧史，旁采小说”。

还有一种情况，就是在古小说中，巫觋在传说中出现的同时，他又成为这些传说的讲说者，如《西京杂记》卷三中巫师东海黄公的故事就是由幻者（实际上是巫师）讲述出来的，黄公能

^① 李剑国：《唐前志怪小说史》，南开大学出版社1984年版，第75页。

制蛇御虎，佩赤金刀，以绶束发，“立兴云雾，坐成山河”。有虎见于东海，黄公刀以“赤刀往厌之”。但因年老纵酒，体衰不济，被虎吃了。采用这种故事叙述方式的古小说不在少数。

由此可见，早期小说创作一般与巫史有关，而且一直影响着古人的小说观念。

二、巫术思维与浪漫思维

在中国古代小说中，许多具有浪漫主义色彩的情节生成都与巫术思维有关。

巫术思维的特征就是心与物不分，物象和观念合一，呈现为神秘的一体感和混沌性。它总是借用某些具体的物象来暗示某些特征上相似或相联系的观念，即使表述较为复杂的内容也是依靠“象”的组合，从中产生超出象外之“意”。它不仅使物象和观念融为一体，而且使想象和事实融为一体。因此，人的行为意愿、感情能力和整个生命都被投射到了客体世界中，并通过想象和幻想，幻化出种种超现实和超自然的神奇事物。浪漫主义在反映现实上具有主观色彩，善于抒发对理想世界的热烈追求，常用热情奔放的语言、瑰丽的想象和夸张手法塑造形象。

因此，巫术思维始终离不开形象，这就使得巫术思维的过程和结果都很像浪漫思维。巫术思维既然主要靠形象来思维，用类比、隐喻、象征等方式来表达，所以必然也含有审美——艺术思维的萌芽，特别是它带有较多的想象和幻想色彩，与浪漫思维有时难分彼此。巫术世界和艺术世界的深层秩序同描述此类秩序的思维程序，二者互渗协作还可以互相转化。

然而，巫术思维和浪漫思维尽管都用形象来思维，但两者之间却有着本质的不同。前者不是个体的产物，而是原始人类群体

在生产劳动实践中长期形成的，后者则具有浓厚的个人主观色彩；前者是因思维不成熟而用不自觉的艺术方式，无意识地点染着巫术幻想的色彩，后者则是自觉地运用业已从原始思维中分化出的艺术思维方式，有意识地进行想象创作活动；前者尚未从浑然一体的意识原质中分离出来，它以认知为目的，并非全具审美的性质，后者则有一定的美学规范，具有明确的审美性质；前者是通过幻想的因果关联，由“已知”推知未知，不自觉地让自然现象和他们心目中的超自然力量神秘互渗，后者则有意识地运用经过选择的对象，人和心具有的情感表现在天和物显示出的“景”中，使已经分化的观察事实与体验事实重新合而为一，运用想象、移情和寄托、象征等艺术手法，创造一种心物合一的境界和审美形象。因而，巫术思维有更多不可捉摸的神秘性，而浪漫思维相对来说有更多的人工的和可把握的规律性^①。

首先，巫术对象可以转化为审美对象。王振复先生指出：“在巫术对象与实用、认知或审美对象之间，并没有一条不可逾越的智慧鸿沟。”“在一定条件下，巫术对象可以转化为审美对象。在巫术中原本呈现为吉兆的对象，相应地可能转化为美；原本呈现为凶兆的对象，相应地可以转化为丑。”^②因为吉凶能使人产生喜悦、痛苦的情感。比如桃、艾等巫术灵物的小说，读者除从中认识到它们的驱邪功能外，还能体验到一种美的享受。所以在民间，挂桃符、贴对联已不仅仅是一种巫术行为，还审美化了，是美化生活的艺术方式之一。

① 此处借用了邓启耀先生大著《中国神话的思维结构》（重庆出版社1992年版）中的一些观点。

② 王振复：《巫术——周易的文化智慧》，浙江古籍出版社1990年版，第191页。

巫术试图“摇撼”与转变自然宇宙与社会人生的“秩序”，反映了古人要求改造这个世界的美好愿望、欲求与情感的宣泄，这本身就具有强烈的浪漫色彩。如《酉阳杂俎》记唐长庆初年山人杨隐之拜谒唐居士，留宿于其家。到晚上，唐居士对其女说：“可将一个弦月子来。”其女遂贴月于壁上，如片纸而已。唐即起来祝道：“今夕有客，可赐光明。”说完，纸月变成了真月亮，满洒清光，屋内明亮如点灯烛。《西湖二集》第二十三卷《救金鲤海龙王报德》中，写张羽煮海，用银锅、金钱、铁勺三样法宝，“将铁勺取海水舀在锅儿里，放金钱在水内，煎一分海水去十丈，煎二分去二十丈，若煎干了锅儿”，海水就会干枯见底。卷二十五“吴山顶上神仙”写道士张金箓能使瓶中蒸发出的汽水结成五彩缤纷的彩云。“又将莲子撒于金水河中，霎时荷花竞发，复剪纸为舟放于水面，变成采莲舟。”第三十卷《马神仙骑龙升天》中写马自然在酒席上盛土种瓜，顷刻间引蔓生花结实，众宾取而食之，其香美异常。《西洋记》中金碧峰长老将散发国装进凤凰蛋中。这些带有奇异幻想的模拟巫术，表达了人们企图控制和改变自然规律的美好愿望。

竹杖、凳子可变成坐骑，纸鸢可变成真鸢，手帕可变成彩云，这些东西都可成为载人工具；人的腿上画上符，就可像骏马那样奔驰，日行千里；从人的身上拔下一根毫毛，就可克隆出另一个自我；王母娘娘蟠桃园的仙桃，有三千年一熟的，人吃了成仙得道，体健身轻。有六千年一熟的，人吃了霞举飞升，长生不老。有九千年一熟的，人吃了与天地齐寿，日月同庚。此外还有剪纸为马，撒豆成兵之术，神魔妖怪所用的种种奇妙法宝等等，古代小说中的这些巫术描写表现了人类渴求超越时空和自我的愿望，充满浪漫主义的色彩。

《太平广记》卷二百八十六引《河东记》云：许州客赵季和

宿于板桥店，夜“即见三娘子向覆器下，取烛挑明之。后于巾箱中，取一副木耜，并一木牛，一木偶人，各大六七寸，置于灶前，含水喂之，二物便行走。小人则牵牛驾耜，遂耕床前一席地，来去数出。又于厢中，取出一裹荞麦子，受于小人种之。须臾生，花发麦熟，令小人收割持践，可得七八升。又安置小磨子，碾成面讫，却收木人子于厢中，即取面做烧饼数枚。”诸客人吃了烧饼后，“忽一时踣地，作驴鸣，须臾皆变驴矣。三娘子尽驱入店后，而尽没其货财。”

这是一篇充满浪漫神秘色彩的小说。板桥三娘子对一副木耜、一只木牛和一个木偶人，含水喂之，木牛和木偶便有了生命，会行走。木偶人用这些工具在床前一席地耕作播种，须臾荞麦发芽，花发麦熟，收割磨面。三娘子用这种面做成烧饼，旅客吃了后便变成了毛驴。三娘子就运用这种模拟巫术发财致富。不意秘密泄露，许州客赵季和以其治人之道，还治其人之身，把她也变成了毛驴。这篇小说无疑是在人们对大量存在于现实生活中的黑店产生恐惧的基础上虚构而成的，有着浓厚的想象、幻想色彩，而它的寓意也是深刻的。

还有一些古代巫术小说，当后世读者实现了与作者在巫术认识上的隔离而只存在审美上的接受时，其蕴含的积极浪漫情愫就更能发挥审美效应。人们的文化智慧一旦超越了巫术层次，就有可能进入审美领域。

如唐代小说《纂异记》写陈季卿家在江南，为考进士滞留京城十年。一日访僧于青龙寺，不巧僧出未归，暂息于暖阁，遇高人终南山翁。季卿望着东壁上的“寰瀛图”寻找江南路，并感慨说：“若能够自渭至河洛，泳于淮水，济于长江，到达于家，即使功名未就，也满足了。”南山翁笑道：“不难不难。”于是让僧童折取阶前一竹叶，做成叶舟，置于图中渭水之上，对季卿说：

“您只要注目此舟，就能如愿，但到家后切勿久留。”季卿凝视小舟，恍然若登舟，自渭及河，沿途而下，一路上访游寺庙，作诗题词。旬余至家，见妻子兄弟，题诗于书斋，然后仍登竹叶舟而返。待回到青龙寺，仿佛如梦，僧尚未归。后来归家，见当时所题诗词犹在，始知非梦。

这实际上是一篇按照模拟巫术观念而构思的小说，陈季卿幻入“寰瀛图”中，实现了回归故乡的愿望。但是，巫术观念对后世读者的文本阅读接受并不会产生多大的影响。陈季卿回乡的过程充满着神奇的浪漫色彩，而僧人把人生简化、浪漫化的意图，就是向陈季卿传达人生如梦的信息。

《太平广记》卷二百八十六《画工》引《闻奇录》云：“唐进士赵颜，于画工处得一软障，图一妇人甚丽，颜谓画工曰：‘世无其人也，如何令生？某愿纳为妻。’画工曰：‘余神画也，此亦有名，曰真真。呼其名百日，昼夜不歇，即必应之，应则以百家彩灰酒灌之，必活。’颜如其言，遂呼之百日，昼夜不止，乃应曰：‘诺。’急以百家彩灰酒灌，遂活，下步言笑，饮食如常，曰：‘谢君召妾，妾愿事箕帚。’终岁生一儿，儿年两岁，友人曰：‘此妖也，必与君为患，余有神剑，可斩之。’其夕，乃遗颜剑，剑才及颜室，真真乃泣曰：‘妾南岳地仙也，无何为人画妾之形，君又呼妾名，既不夺君愿，君今疑妾，妾不可住。’言訖，携其子却上软障，呕出先所饮百家彩灰酒，睹其障，唯添一孩子，皆是画焉。”

这是一个关于图画巫术、姓名巫术的浪漫故事，但巫术色彩无疑已被小说所蕴含的深刻意义掩盖了。它的浅层意义是表现画工的巧夺天工，画技通神。而深层意义则是表现人与异类矛盾冲突的永恒，赵颜与画中美女尽管已同居生子，但人与异类的结合就决定了他们之间不会有美满的结局，悲剧是注定的。赵颜起疑

违反了他们的婚姻禁忌，导致了美女重回画图中，终于结束了这次浪漫而又悲情的人间造访。如果我们阅读这篇小说时再想起“画饼充饥”这个典故，我们也许还能从中解读到另外一层文化信息，即小说家以幻想、浪漫的手法，使自己也使某些读者的性饥渴得到虚幻的满足。

《封神演义》第四回写哪吒剔骨割肉归还父母后，其师太乙真人用荷梗、荷叶制成哪吒，“童子忙忙取了荷叶、莲花，放于地下。真人将花勒下瓣儿，铺成三层，又将荷叶梗儿折成三百骨节，三个荷叶，按上、中、下，按天、地、人。真人将一粒金丹放于居中，法用先天，气运九转，分离龙、坎虎，绶住哪吒魂魄，望荷、莲里一推，喝声：‘哪吒不成人形，更待何时！’只听得响一声，跳起一个人来，面如傅粉，唇似涂砂，眼运精光，身长一丈六尺，此乃哪吒莲花化身”。

荷梗、荷叶竟可代替人的骨肉，这就是古人在灵魂不死的观念基础上，受到模拟巫术原理的启发而形成的奇思妙想。后文所描写到的关于哪吒的许多故事情节，尤其是魂魄巫术，都与这个模拟巫术有关，如张桂芳擅长呼名落马之术，但因哪吒是荷梗荷叶制成，所以无法伤害他。

巫术思维还能启发小说家的想象力，如《太平寰宇记》卷一三六引古本《搜神记》云：“焦湖庙有一玉枕，枕有小坼。时单父县人杨林为贾客，至庙祈求。庙巫谓曰：‘君欲好婚否？’林曰：‘幸甚。’巫即遣林近枕边，因入坼中。遂见朱门琼室，有赵太尉在其中，即嫁女与林。生六子，皆为秘书郎。历数十年，并无思乡之志。忽如梦觉，犹在枕傍。林怵然久之。”这个催眠巫术对后来的小说戏剧产生了很大的影响，如唐沈既济的《枕中记》、李公佐的《南柯太守传》、明汤显祖的《邯郸梦》等。这些作品不再停留在记述催眠巫术故事的层面上，或揭露社会的黑

暗，或表现人生如幻如梦的消极思想，实现了文学、美学、哲学意义上的彻底超越。

类似描写在古代小说中可谓举不胜举。

总之，对古代作家而言，巫术思维提升了他们的想象力，激发了他们的浪漫主义、理想主义情愫，增加了我国古代文学中奇谲诙诡、虚幻荒诞的一面。对古代小说而言，它增强了作品的悠远感和超越感、神秘感和神秘美。对读者而言，它刺激了人们的进一步幻想，加深了哲理思考。极度的夸张，奇妙的幻想，怪奇的内容，能让读者产生怡心悦目的美感，读者会随着故事中的人物走进一个个幻想的世界，得到一种奇异而令人兴奋的体验。因此，巫术思维的文学和美学意义都是十分明显的。

三、巫术与小说题材

巫术还丰富了小说艺术的题材。奇奇幻幻的天国，林林总总的神灵，形形色色的妖魔，都与巫术思维有着或多或少的关系。而千姿百态的术士，丰富多彩的巫术灵物和巫术形式，更在中国古代小说尤其是神怪小说中占据着相当数量的篇幅。因此，我们完全可以这样说，如果剔除掉巫术及巫术思维的影响，中国古代志怪和神魔小说就失去了存在的根基。

巫术及巫术思维对古代小说题材的影响主要有以下几种形式：

有的是关于巫俗的记载。如《搜神记》卷二《贾佩兰》：“十月十五日，共入灵女庙，以豚黍乐神，歌上灵之曲。既而相与连臂，踏地为节，歌《赤凤皇来》，乃巫俗也。至七月七日，临百子池，作于阗乐。乐毕，以五色缕相羁，谓之连绥。八月四日，

出雕房北户，竹下围棋，胜者终年有福，负者终年疾病。取丝缕，就北辰星求长命，乃免。九月，佩茱萸，食蓬饵，饮菊花酒，令人长命。菊花舒时，并采茎叶，杂黍米酿之，至来年九月九日始熟，就饮焉，故谓之菊花酒。正月上辰，出池边盥濯，食蓬饵，以祓妖邪。三月上巳，张乐于流水。如此终岁焉。”

《西京杂记》卷三也有《贾佩兰》一条，较干宝所记稍详，戚夫人侍儿贾佩兰对人讲述前汉时代的宫廷故事，其中包括一年之中重要的巫俗。还有《续齐谐记》中关于上巳节起源的解说等。

李调元《南粤笔记》卷一《俗尚师巫》云：“永安俗尚师巫，人有病，辄将八字问巫，巫始至，破一鸡卵，视其中黄白若何以知其病之轻重。轻则以酒饌饗之，重则画神像于堂。巫作姣好女子吹牛角鸣锣而舞，以花芊荷一鸡而歌。其舞曰魑魂之舞，曰破胎之舞；歌曰鸡歌，曰煖花歌。煖花者，凡男婴儿有病，巫则以五彩团结群花环之，使京串各指一花以祝，祝已而歌，是曰煖花，巫自刳其臂血以涂符，是曰显阳。”

李调元详细记录了永安巫师治病的经过，包括歌舞形式，具有重要的民俗学价值。清代《夜雨秋灯录》卷六《巫仙》则记载了巫师跳神的风俗：“古之巫也，仅仅逐疫疠，御旱潦。近则愈幻愈奇，击腰鼓，吹画角，口吐秦腔，弟子鸣钲相和，跳舞若狂。更有搭台演戏若优伶，瞋目过阴若亡者。乡愚不知其谬，每秋万宝告成后，辄斩豕炷羊，延若辈来跳神，数昼夜不为倦。丁男子妇环坐，听唱九郎官、水母娘娘各故事。”由此可见，巫师的歌舞内容形式是随着时代的发展而变化的，清代的巫师还要唱秦腔，演巫戏，唱弹词等。

有的是关于巫术灵物神奇功能的叙说。如《太平广记》卷一〇七《于李回》写于李回举进士下第归，遇一僧人，劝其念

《金刚经》，遂日念数十遍。后宿于王桥，夜出赏月，遇一艳妇，诱其到一地，见有如艳妇者数十辈。李回疑其为妖，默念《金刚经》不已，群妇立即现出原形，原来都是妖狐所化。

《金刚经》成了战胜妖狐的杀手锏。这篇小说完全是通过叙说《金刚经》的巫术功能，来达到神化经典的目的。其他如《子不语》卷二三《夜星子》、卷八《鬼闻鸡则缩》、卷九《吕道人驱龙》就是叙述桃、鸡、印章的避邪功能。《续子不语》卷五《山魃怕桑刀》讲述桑的驱妖作用等等。

有的是巫术形式的演绎。如《酉阳杂俎》记贞元末年开州军将冉从长坐客中有秀才柳城。一日柳城看着宁采所绘“竹林七贤图”，对冉从长说：“我可以不施颜色，使图画变得更为精彩。”从长问他如何操作，柳说：“我当出入画中治之。”旁人不信，于是柳腾身入图中而消失，坐客大惊。画图贴在墙壁上，众人百般摸索，不能找到。过了一会儿，忽然从画中传来柳城的声音：“还不相信吗？”又过了一顿饭工夫，众人看见柳城从画图中出来，并指着阮籍的画像说：“我的功夫仅在于此。”众人一看，才发现阮籍的图像已经改变，嘴唇像是作长啸的模样，连图画作者宁采也不认识了。

柳城竟可幻入画图中修改画作，这篇小说完全是图画巫术的演绎。

《聊斋志异》卷四《白莲教》：

白莲教某者，山西人，大约徐鸿儒之徒。左道惑众，堕其术者甚众。一日将他往，堂中置一盆，又一盆覆之，囑门人坐守，戒勿启视。去后门人启之，见盆贮清水，水上编草为舟，帆樯具焉。异而拔以指，随手倾侧；忽扶如故，仍覆之。俄而师来，怒责曰：“何违吾命？”门人立白其无。师

曰：“适海中舟覆，何得欺我？”又一夕，燃巨烛于堂上，戒恪守，勿以风灭。漏二滴，师不至，僇而殆，就床暂寐，及醒烛已竟灭，急起燃之。既而师入，又责之。门人曰：“我固不曾睡，烛何得息？”师怒曰：“适使我暗行十余里，尚复云云耶？”门人大骇。奇行种种，不可胜书。

后有爱妾与门人通，觉之隐而不言。遣门人饲豕，门人入圈，立地化为豕，某即呼屠人杀之，货其肉，人无知者。门人父以子不归，过问之，辞以久弗至。门人家各处探访，杳无消息。有同师者隐知其事，泄诸门人之父，父告之邑宰。宰恐其遁，不敢捕治，详请官兵千人围其第，妻子皆就执。闭置樊笼，将以解都。途经太行山，山中出一巨人，高与树等，目如奩，牙长尺许。兵士愕立不敢行。某曰：“此妖也，吾妻可以却之。”甲士脱妻缚，妻荷戈往，巨人怒，吸吞之。众相觑，莫知所为。某泣且怒曰：“既杀吾妻，又杀吾子，情何以甘！非某自往不可也。”众果出诸笼，授之刃而遣之。巨人盛气而逆。格斗移时，巨人抓攫入口，伸颈咽下，从容竟去。

这是个讲述白莲教巫术的故事。白莲教徒某渡海和夜行采用了行为模拟巫术，模拟物——盆水上草舟侧倾，导致了某远在外地渡海之舟的倾覆；模拟物——堂上的烛被风吹灭，导致了某在外地夜行时看不见。某又施展巫术把门人变成猪，又采用同样的方法从官兵手中逃逸而去。

此类小说还有很多，如《搜神记》卷二《白头鹅》、卷一《樊英》，《太平广记》卷一一《栾巴》，《子不语》卷一三《飞星入南斗》，《搜神记》卷一八《王周南》，《夷坚志补卷》第二三《黄谷蛊毒》，《续子不语》卷八《勒勒》，《闻异录》、《河东记》

和《录异传》等等。

有的则是对于巫师的歌颂与揭露。如《夷坚志》中《张妖巫》、《荆南妖巫》、《潘见鬼理冥》、《五郎鬼》、《顾端仁》以及《夜雨秋灯录》中《巫仙》等等，都是或叙述巫师的高超巫技，或展示巫师的斑斑劣迹。

四、巫术观念与古代小说艺术

1. 巫术灵物做为小说故事情节发展线索

古代小说家为了小说艺术结构的需要，常利用巫术灵物或巫师作小说的结构线索或伏线，使小说结构完整，脉络清晰，委曲婉转。古代小说中的这一特色从唐人始有意为小说时已经开始形成了。

初唐传奇《古镜记》和《梁四公记》中《震泽洞》就是这方面的典型之作。《古镜记》写王度从隋汾阳侯生那里得到一面能使“百邪远人”的古镜。接着以纪年体形式叙述王度和其弟王绩用古镜为人降妖伏怪、治病驱邪的故事，包括除狐妖、蛇龟怪、猿怪、蛟妖、鸡妖、鼠妖；为张龙驹全家及河北道百姓治病；古镜与日月、神剑同辉映等神迹。它是由若干个有关镜子的巫术故事缀合而成，而辟邪灵物古镜就成为了小说的叙述线索，在小说中起着串联的作用。

《震泽洞》叙杰公为梁武帝获得东海宝物的经过，其中驱龙灵物在故事情节的发展中起了关键作用。当梁武帝听杰公说“东海龙王第七女，掌龙王珠藏”，“若遣使可得宝珠”时，“乃诏有能使者”到龙宫去。第一位应召者叫毗罗，杰公说，你祖宗杀过龙，你家和龙族有仇，去不得。第二位应召者叫罗子春，自称他家不仅曾和陵水、罗水的龙族通过婚姻，他的远祖和祖父曾驯化

过恶龙、毒龙，而且他本人和东海、南天台、湘川等地的龙也认识，应该说是个理想的人选。但杰公还是不放心的，问子春道：“你家制龙石还在吗？”子春回答道：“在。”杰公请他拿来看一看。杰公看完制龙石后说：“你的制龙石只能制微风雨召戎虏之龙，不能制海王珠藏之龙。”又问他：“你有西海龙脑香吗？”子春说没有。杰公便说：“那怎么能制伏龙呢？”

就在武帝感到绝望时，杰公又提出了新的制龙方案，他派人乘大船到西海去找龙脑香，去茅山弄来两片制龙石，又取来阆舒河的美玉和宣州的空青，制成精美的玉函和空青缶；备好制龙的宝物和赠给龙女的礼物。一切筹划完毕后，便开始行动。

“杰公曰：‘以蜡涂子春等身及衣佩，又乃贡烧燕五百枚入洞穴。’至龙宫，守宫小蛟闻蜡气，俯伏不敢动，乃以烧燕百事赂之，令其通闻。以其上上者献龙女。龙女食之大嘉，又上玉函、青缶，具陈帝旨。”龙女得了礼品后，终于以大珠三、小珠七、杂珠一石以报帝，命子春乘龙载珠还国。

在这篇小说中，作者写杰公为梁武帝策划去东海龙宫处寻珠宝，主要是围绕着龙惧龙喜的两种巫术灵物而进行的。罗子春的制龙石被否决后，杰公命人找来龙脑香和两片制龙石，临行前，又以蜡涂在子春等人身上及衣佩上，并带了烧燕五百枚，因为据说龙畏蜡和嗜食烧燕。通过采用软硬兼施的办法，子春终于从龙王那里取来了宝珠。

《封神演义》更把历史上的武王伐纣写成了道教阐、截两派的斗法史。由于两派道士在小说中实际上被写成了巫师，因此，也就是巫师斗法过程。两派巫师在斗法过程中，运用了许许多多的巫术灵物，施展了各种各样的巫术，巫术灵物中最多的是法宝，这样，巫术斗法又更多地体现在斗宝。小说中的人物几乎都

拥有一件或数件法宝，这些法宝都有奇异的制敌防身巫术功能。关于斗宝的情节占据了全书的大部分篇幅：

回目	使用者	法宝	功能
1	女娲	招妖幡	
3	崇黑虎	红葫芦	葫芦内黑烟冒出，大小如网罗，又变为铁嘴神鹰。
5	云中子	枯松木剑	
12	哪吒	乾坤圈、混天绫	
13	石矶娘娘	八卦龙须帕	
13	太乙真人	九龙神火罩	
14	李靖	金塔	可祭起烧人
32	余化	戮魂幡	望空中一举，数道黑气，把人罩住。
38	文殊	遁龙桩	可套住人颈、腰、脚。
40	魔休青	青云剑	上有符印，中分四字：“地水火风。”风乃黑风，风内有万千戈矛。火起黑烟。
40	魔礼红	混元伞	撑开时天昏地暗，日月无光。
40	魔礼海	琵琶	拨动时风火齐至。
42	闻太师	雌雄鞭	
42	姜子牙	打神鞭	
44	秦完	宝镜	秦完摆下十阵，金光阵中有二十一面宝镜，金光射出，照住其身，立刻化为脓血。
46	广成子	翻天印	打人。
47	赵公明	缚龙索、定海珠、神鞭、金蛟剪	
47	萧宝	落宝金线	

续表

回目	使用者	法宝	功能
49	道德真君	火七成扇	可扇人成灰。
49	碧霞	混元金斗	
50	金吒	捆龙桩	
51	南极仙翁	五火七翎扇、菡芝仙用风袋	
51	慈航道人	定风珠	
52	赤精子	阴阳镜	
58	用信	头痛髻	
58	李寄	发躁幡	
58	朱天麟	昏迷剑	
58	杨文辉	散瘟鞭	
59	殷洪	阴阳镜	对著人一晃，人便倒下。
63	姜子牙	太极图	
64	罗宣	照天印	
76	韩升兄弟	万刃车	一辆纸做的车，车中一转盘，一只手执定中间一竿，周围推转，如飞转盘，上有四首幡，幡上有符印，又有“地水风火”四字。
78	老子	风火蒲团	拿人。
80	吕岳	列瘟印	
80	杨任	五火神焰扇	
85	卜吉		将幡杆竖起，杆上挂一些白骨，俱有朱砂符印，人在下面走过则昏倒。
91	杨戬	照妖镜	照出蛇、羊等精及七怪原形。
92	女娲	山河社稷图	

至清末神魔小说，巫师的法宝因为受到时代潮流的影响，产生了很多的变化。一是小说家把一些新名词幻化成法宝，如《也是西游记》中，“运动”、“联合”、“方针”之类的名词就成了孙悟空在文明世界中战无不胜的法宝。二是把一些科技产品夸诞为法宝，如《平金川全传》第八回写班禅大师去世界各地寻师访道，“到欧罗州遇着一位瑞典国的奇人，传他一件法宝，名曰‘电气鞭’，祭练起来迅如雷，捷如电，遇着些小便能丧命。”还有把气球、自行车、电扇、火车、汽车等幻化为法宝和妖魔的。

《封神演义》中的人物除有法宝外，不少人还具有奇特的巫术本领，如郑伦鼻窍中有二气，能吸人魂魄。李靖学成五行遁术。姜子牙会水遁、土遁和呼风唤雨。风林打仗时，口中喷出黑烟，化为一网，里边现一粒红珠，朝敌手打去。闻太师也会五行遁法，并能移山倒海。土行孙土遁日行千里。季康念动咒语时，顶上就会现出一块黑云，云中跳出一只恶犬咬人。洪锦将善于旗门遁，隐去踪迹，使敌人无处寻觅。陈奇能将腹内黄气喷出伤人。丘引顶上长出一道白光，光中分开，里面现出一颗红珠，人看了不觉神魂飘荡。马忠口内喷出黑烟，连人带马都隐形不见。惧留孙则具有指地成钢之能，如此等等。而小说中的一些故事情节就是由他们的某些异能生发出的，如土行孙因为有土遁巫术，便有了到敌营中去盗神驼、刺杀敌酋、探听消息等情节。

利用巫术灵物为小说的结构服务，在清代长篇小说中仍有尝试，如《红楼梦》中的通灵宝玉就在小说结构中起着重要作用。玉成为避邪灵物由来已久，近年来，人们在江苏、浙江等地新石器时代晚期墓葬中，发现了不少精美的玉器，如南京北阴阳营遗址，上海青浦崧泽遗址的玉璜，良渚文化常见的玉琮、玉璧等。用玉随葬可防御企图危害尸体的鬼魅，防止尸体腐烂。《抱朴子》就说“金玉在九窍则死者为之不朽”。至商，玉成为祭祀上帝的

礼物，这礼物放在盛食品的豆里。据王国维考证，礼字本是豆里放着两块玉之义。《左传·襄公十八年》载晋国郤献子伐齐，渡河前，禱于河，诅咒齐灵公，请河神为仲裁，以朱丝系二双玉沉于河。昭公十七年，郑国裨灶要求子产用玉祭祀，以为可免火灾。《礼记》指出：“古之君子必佩玉。”夏商周三代，玉成了镇国之宝。后来道家认为玉可延年益寿，发明了“餐玉法”。

宝玉佩带的通灵宝玉原是女娲补天时弃置不用的一块顽石，自锻炼后，“灵性已通”，癞头和尚符念咒，大展幻术，把它变成一块鲜明晶莹的宝玉，让贾宝玉衔此玉而诞，它成了宝玉的“命根子”。这块玉具有“一除邪祟；二疗冤疾；三和祸福”的巫术功能。小说第二十五回描写了其奇异的避邪驱鬼功能。宝玉、凤姐被魔将死时，癞头和尚和跛脚道人（从二人行迹看来，他们其实就是巫师）及时出现，嘱贾政将宝玉“悬于卧室上槛，将他二人安在一室之内，除亲身妻母外，不可使阴人冲犯。三十三日之后，包管身安病退，复旧如初”。又如第九十四回写宝玉失玉后，神志不清，成了任人摆布的木偶，接着元妃薨逝、宝玉成亲、贾家急剧衰落。后来和尚又送回失玉，宝玉复神智清爽，考中举人。这就是第一百二十回甄士隐说的“钗黛分离之日，此玉早已离世。一为避祸，二为撮合，从此夙缘一了，形质归一。又复稍示神灵，高魁贵子，方显得此玉那天奇地灵锻炼之宝，非凡间可比”。

小说以女娲补天这个巫术故事开头，一块女娲氏补天时弃置不用的石头，因无材补天，怨愤悲叹，从而幻形入世，被茫茫大士、渺渺真人施展巫术，携入红尘，历经悲欢离合后，又被两人携归青埂峰。在小说中，石头既指顽石（或通灵玉），又指贾宝玉，有时也指作者，三者是统一不可分的，这一点早在脂砚斋批点《石头记》时就注意到了。指作者，是因为它在主人公贾宝玉身上寄托着作者的愿望和感情，贾宝玉实际上是作者的心灵投

影。因而，在小说中，有三个叙述者，三个叙述视角。其一是石头。如第十八回写宝为大观园题匾额：“按此四字并‘有凤来仪’等处，皆系上回贾政偶然一试宝玉之课艺才情耳，何今日认真用此匾联？况贾政世代诗书，来往诸客屏侍座陪者，悉皆才技之流，岂无一名手题撰，竟用小儿一戏之辞苟且搪塞？……岂《石头记》中通部所表之宁荣贾府所为哉！据此论之，竟大相矛盾了。诸公不知，待蠢物将原委说明，大家方知。”在第一回中，顽石曾对癞头和尚和跛脚道人自称“蠢物”，第八回也称通灵玉为“狼狽蠢大之物”。可见“蠢物”即是顽石或通灵玉。“诸公不知，待蠢物将原委说明，大家方知”，便是以顽石作为叙述者。其二是贾宝玉。如第一回“作者自云：因曾历过一番梦幻之后，故将真事隐去，而借通灵之说，撰此石头记一书也”。后面自又云：“今风尘碌碌”云云，这里又像是把宝玉作为叙述者。其三是作为抄录者或编辑者的空空道人或曹雪芹。如第一回写见了石头上的文字后，空空道人“从头至尾抄录回来，问世传奇”。第八回宝玉给宝钗看玉，“这就是大荒山中青埂峰下的那块顽石的幻相”，“那顽石亦曾记下他这幻相并癞僧所镌的篆文，今亦按图画于后”。第一百二十回写空空道人再抄录一遍，托曹雪芹传世，可见作者也把抄编者作为叙述者。

从石头的叙事视角看，小说可名之为《石头记》；从宝玉的叙事视角看，小说可名之为《红楼梦》；从空空道人编撰角度看，则可名之为《情僧录》或《风月宝鉴》。

从通灵玉幻形入世到失玉再到玉失而复得，最后又回归青埂峰，实际上就是贾宝玉离合悲欢、贾家盛衰变迁的过程，体现了宝玉知运败的灵性特点。

《红楼梦》中的虚构世界也有三个，一个是模仿真实世界的“红尘世界”，由故事中的芸芸众生组成；另一个是凌驾于前者之

上并决定前者命运的神仙世界——“太虚幻境”，它由警幻仙子等组成；还有一个更为古远的“大荒世界”，由一僧一道等组成。作者通过通灵宝玉和僧道穿越于这三个世界之中，打破了这三个世界的界限，并把它们串联起来。

此外《红楼梦》中还写到了金锁、金麒麟、宝镜等避邪灵物，对小说的情节构造和主题深化都起到了不可替代的作用。如《红楼梦》第十二回写贾瑞思念凤姐成疾，“合上眼还只梦魂颠倒，满口胡话，惊怖异常”，百般医治无效。这时跛脚道人送来一面正反皆可照的风月宝镜。道士叮嘱他“千万不可照正面，只照背面”。贾瑞用背面一照，“只见一个骷髅儿，立在里面”。便将正面一照，“只见凤姐站在里面点手儿招他”。贾瑞只顾正照，结果不治而亡。这段描写是作者“假作真时真亦假，无为有处有还无”色空思想的点睛之笔，表现了作者关于真假、色空命题的辩证思想。《红楼梦》又名《风月宝鉴》，可见这段描写在全书中的位置之重要。第三十一回写宝玉遗失金麒麟，为后来史湘云与卫若兰的婚姻埋下了伏线。宝玉与同是避邪灵物金锁的结合，则成了世俗婚姻的象征。

清末小说《何典》则是以巫术灵物子母钱为线索而构思的长篇小说。小说写时伯济带着祖传子母钱出游，走到海边，子母钱飞了，他流落到小人国。小人国由柴主、钱士命统治，子母钱落到他家中，从此人人都想得到子母钱。万笏诈骗得到了子母钱，但路过赌场时又飞了。化僧拾到子母钱，钱刚到手，满身虚火顿起，急往陷人坑洗澡，子母钱却不见了。大肚子邛詭拾到子母钱，钱到手中又变成了普通铜钱。时伯济在小人国受尽屈辱，逃到大人国，钱士命派兵追赶，被大人一脚踏平了他千军万马。时伯济受到大人礼遇，改名时运来，子母钱又重回到了他身边。作者以致富巫术中的子母钱为叙述线索，把金钱势力与道德文明形

象化。子母钱丢失时，主人叫时伯济，子母钱回来后又叫时运来。暗寓财富应掌握在道德高尚者手中，而不应为小人所拥有。

2. 巫术观念与古代小说中的故事情节生成

巫术观念对古代小说的整体构思和故事情节生成的影响更为显著，尤其是长篇神魔小说，其中很多故事情节是按照巫术观念构建的。

如《西游记》第三十三至第三十五回就是根据姓名巫术而设置的。它写妖魔有二件宝贝叫紫金红葫芦和羊脂玉净瓶，“拿着这宝贝，径至高山绝顶，将底儿朝天，口儿朝地，叫一声孙行者！他若答应了，就已装在里面，随即贴上太上老君急急如律令奉敕的帖儿，他就一时三刻化为脓了”。孙悟空变成老道士，用假葫芦从精细鬼、伶俐虫手中骗来二宝。后二宝又被妖怪夺回。悟空再假扮成悟空的哥哥“者行孙”前来讨战，因应了妖魔的叫声，被装进葫芦中。悟空因曾在八卦炉中锻炼过，葫芦化不了他。悟空又设计从葫芦中逃出，变成小妖模样，又夺得葫芦，前去讨战，终把银角大王反装入葫芦中、金角大王装进净瓶中。

在这个故事情节中，姓名禁忌构成了全部故事的内核。孙悟空由于违禁而导致了被装进葫芦中的后果；反过来，他又利用姓名禁忌战胜了妖魔。围绕着姓名禁忌，“孙行者”三字的随意组合，孙悟空的以其治人之道反治其人之身，构成了故事的波澜曲折和喜剧特色。

第四十六回“外道弄强欺正法 心猿显圣灭诸邪”写孙悟空与虎力大仙、羊力大仙、鹿力大仙斗法，则是根据求雨巫术和无头巫术观念而设置的。孙悟空砍下头来仍能说话，“那大圣径至杀场里面，被刽子手挝住了，捆做一团。按在那土墩高处，只听喊一声开刀，魔的把个头砍将下来。又被刽子手一脚踢了去，好似滚西瓜一

般，滚有三四十步远近。行者腔子中更不出血。只听得肚里叫声：‘头来！’慌得鹿力大仙见有这般手段，即念咒语，教本坊土地神祇：‘将人头扯住，待我赢了和尚，奏了国王，与你把小祠堂盖作大庙宇，泥塑像改作正金身。’原来那些土地神祇因他有五步金法，也服他使唤，暗中真个把行者头按住了。行者又叫声：‘头来！’那头一似生根，莫想得动。行者心焦，捻着拳，挣了一挣，将捆的绳子就皆挣断，喝声：‘长！’颺的腔子内长出一个头来”。

虎力大仙被砍下头后，却被悟空拔下一根毫毛，变做一条黄犬，将虎力大仙的头衔走，使虎力大仙倒地而亡。

悟空和虎、羊、鹿三仙的赌试，实际上是由民间巫师斗法蜕化而来，而按照民俗的传统，总是由代表着白巫术的一方取胜告终。

《西游记》第七十回写到孙悟空灭火，“那皇帝即至酒席前，自己拿壶把盏，满斟金杯，奉与行者道：‘神僧，权谢！权谢！’这行者接杯在手，还未回言，只听得朝门外有官来报：‘西门上火起了！’行者闻说，将金杯连酒望空一撇，当的一声响亮，那个金杯落地。君王着了忙，躬身施礼道：‘神僧，恕罪，恕罪！是寡人不是了！礼当请上殿拜谢，只因有这方便酒在此，故就奉耳。神僧却把杯子撇了，却不是有见怪之意？’行者笑道：‘不是这话，不是这话。’少顷间，又有官来报：‘好雨呀！才西门上起火，被一场大雨，把火灭了，满街上流水，尽都是酒气。’行者笑道：‘陛下，你见我撇杯，疑有见怪之意，非也。那妖败走西方，我不曾赶他，他就放起火来。这一杯酒，却是我灭了妖火，救了西城里外人家，岂有他意！’”

如果我们对上述故事的本事略加追溯，就知道孙悟空的本领其实没有什么新意，不过是栾巴的故伎重演而已。《巫山艳史》中写李公子执杯水灭大火，也是由这一巫术演变而来。关于无头、灭火、姓名等巫术，我们在后文还将详加讨论。

《封神演义》第三十六回和三十七回也是姓名巫术的演绎。三十七回《姜子牙一上昆仑》写子牙学成下山，临行元始叮嘱道：“此一去，但凡有叫你的，不可应他。若是应他，有三十六路征伐你。”子牙忘了此嘱，应了申公豹。作者说，后来子牙助周伐纣，引起商纣王的三十六路大军征讨，其根源就在于子牙违反了元始天尊反复叮嘱的姓名禁忌。因此，子牙违禁对小说故事情节的形成具有重要作用。作者把商周之间的斗争定性为子牙违反了姓名禁忌，这对小说的思想意义无疑造成了巨大的损伤。在第三十六回“张桂芳奉诏西征”中，呼名落马巫术则成了张桂芳阵前克敌的一个法宝。张桂芳率军征讨西岐时，黄飞虎告诉姜子牙，“张桂芳乃左道旁门术士，有幻术伤人。但凡与人交兵会战，必先通名报姓。如末将叫黄某，正战之间，他就叫：‘黄飞虎不下马更待何时！’末将自然下马。……丞相须分付众将军，但遇桂芳交战，切不可通名。如有通名者，无不获去之理”。后桂芳依仗呼名落马巫术，连胜飞虎和周纪二将，迫使子牙挂起免战牌。

《封神演义》第四十八回《陆压献计射公明》，子牙表演的则是偶像咒诅术：

且说陆压回篷，与诸道友相见。燃灯问：“会公明一事如何？”陆压曰：“衲子自有处治，此事请子牙公自行。”子牙欠身。陆压揭开花篮，取出一幅书，书写明白，上有符印口诀……依此而用，可往岐山立一营；营内筑一台。扎一草人，人身上书“赵公明”三字，头上一盏灯，足下一盏灯。自步罡斗，书符结印焚化，一日三次拜礼，至二十一日之时，贫道午时自来助你，公明自然绝也。

至时，子牙“披发仗剑，脚步罡斗，书符结印，连拜五日，

把赵公明只拜的心如火发，意似油煎，走投无路，帐前走到帐后，抓耳挠腮”。

子牙拜了六七日，赵公明元神散而不归，“不觉昏沉，只是要睡”。半月后，“赵公明越觉昏沉，睡而不醒人事”。

闻太师取金钱一卦，知有人暗算，派人去抢“钉头七箭书”，但失败了。公明神志开始清楚，浑身冷汗，知必死无疑，嘱咐闻太师道：“但我死之后，你将金蛟剪连吾袍服包住，用丝绦缚定。我死必定云霄诸妹来看吾之尸骸。你把金蛟剪连袍服递与他。吾三位妹妹见我袍服，如见亲兄！”说罢不觉哽咽，不能言语。

此钉头七箭书巫术，以最后三箭最为关键，射草人能使被模拟之人感应，前两箭射草人目随即模拟对象两眼瞎，后一箭射草人心，模拟对象便心痛而死。第四十九回“武王失陷红沙阵”，作者继续描绘道：子牙拜了二十日，七篇书已拜完；明日二十一日要绝公明。大家正在议论，陆压来拜，“陆压笑吟吟揭开花篮，取出小小一张桑枝弓，三只桃枝箭，递与子牙，‘今日午时初刻，用此箭射之。’子牙曰：‘领命。’二人在帐中等至午时，不时阴阳官来报：‘午时牌！’子牙净手，拈弓，搭箭。陆压曰：‘先中左目。’子牙依命，先中左目。这西岐山发箭射草人，成汤营里赵公明大叫一声，把左眼闭了。闻太师心如刀割，一把抱住公明，泪流满面，哭声甚惨。子牙在岐山，二箭射右目，三箭劈心一箭，三箭射了草人。公明死于成汤营里”。“三位娘娘见了棺木，揭开一看，见公明二目血水流津，心窝里流血”。

无名氏《杨文广平南传》第十五回《放淫鼠军师献计，射草人小将归天》，描写金精娘娘魔服杨怀恩和《平金川全传》中云谷子暗算安庆子，都用的是子牙的咒射草人模拟巫术。

尽管子牙以偶像祝诅巫术除掉赵公明，今天看来既荒唐又可笑，但在当时却是有现实根据的。在中国封建社会，统治者试图

以巫蛊祝诅巫术魔服政敌的例子史不绝书。

元代小说《三遂平妖传》更是一部完全以模仿巫术为主线进行艺术构思的小说。第一回写胡员外得到仙画，画中人投胎院君张氏，张氏生下永儿。第二回写永儿从圣姑姑处得到九天秘籍如意册，学得九天玄女法。第三回写永儿演练变钱法、变米法。第四回写永儿演练剪草为马、撒豆成兵法。胡员外想除掉永儿，永儿以符帛变尸首法代刑。第五回写永儿把凳子变成老虎，与丈夫憨哥骑虎腾飞到安上大门楼乘凉，又剪纸为月亮。第六回永儿在客店变异相惊吓调戏者。第七回卜吉探井遇圣姑。第八回张鸾以丸药变鲤鱼，剪纸为月。第九回左癩吹气坏馒头。第十回左癩以巫术引诱卖炊饼的任迁、屠夫张屠、卖素面的吴三郎来参见圣姑。梦中授张屠水火葫芦、三郎纸马变真马、任迁板凳变老虎巫术。第十一回弹子和尚以术摄善王钱，杜七圣法术剥孩儿。第十二回弹子和尚以术戏公人及举报者。包大尹发现枷窟里不见了和尚，却缚着一把符帛。第十三回弹子和尚窜于幡竿顶上调戏包大尹，包大尹命将猪羊二血，马尿及大蒜，蘸在箭头上向和尚射去，和尚跌将下来。待抓住和尚时，和尚噀风成雨，脱身而去。又写永儿卖泥烛诱王则。第十四回左癩以搬运术运来官仓中钱米，散给官军。第十五回左癩以禁法禁住狱卒，救出王则。第十六回左癩以巫术破刘彦威。第十七回左癩以巫术破文彦博，曹招讨血筒破妖法。第十八回左癩飞磨打文彦博，左癩喷马血兴起乌风猛雨，飞沙走石，霹雳交加。第十九回王则与诸葛遂智斗法。第二十回官兵以猪羊二血、马尿、蒜破妖法，抓住王则等人。左癩变成石碓，诸葛遂智命将猪羊二血、马尿、大蒜浇石碓，使左癩现形。

总之，《三遂平妖传》中几乎每一回中都有巫术内容，故事情节也几乎都是由巫术观念构筑而成的。它将诸多的模仿巫术搜罗而来，衍化成各种情节，均标榜为“九天玄女法”。小说中写

到表演过的九天玄女巫术主要有：

(1)以米变米法：“寻个空桶，安在地上，将十数粒米安在空桶内，把件衣服盖了，念了咒，喷一口水，喝声道：‘疾！’只见米从桶里涌将出来。”

(2)以钱变钱术：“画着一条索子，穿着一文铜钱。——要打个胳膊放在地上，用面桶盖着。舀一碗水在手，依咒语念七遍，含口水望下一喷，喝声：‘疾！’揭起面桶，就变成一贯铜钱。”

(3)以纸糊的假金银锭变真金、真银术：“永儿接那（纸糊的）金银锭安在地上，腰里解下裙子来盖了，口中念念有词，喷上一口水，喝声道：‘疾！’揭起裙子看时，只见一堆金、一堆银在地上。”

(4)剪草为马，撒豆成兵术：“只见那永儿把葫芦儿拔去了塞的，打一倾，倾出二百来颗赤豆并寸寸剪的稻草在地下，口中念念有词，哈口水一喷，喝声道：‘疾！’都变做三尺长的人马，都是红盔、红甲、红袍、红缨、红旗、红号、赤马；在地上团团的转，摆一个阵势。”

(5)笊帚变尸首术：“胡员外含糊过了一夜，次日早起，先生开柴门看时，唬得员外呆了，只见刀在一边，剁的尸首却是一把竹笊帚。”

(6)剪纸月亮变真月亮术：“先生就怀中取出一张纸来，将剪刀在手，把纸剪了一个圆圆月儿，用酒滴在月上，喝声：‘起！’只见那纸月望空吹将起去。三个人齐喝采道：‘好！’只见两轮月在天上。”

(7)摸死猪头变活猪头术：“痲师不想看着挂在案子上的猪头，摸一摸，口里动动地不知说些甚的，摇着法环自去了。翟二郎定下这个猪头，却交他娘来取，我除下猪头与他，这猪头扎眉扎眼，张开口把婆婆一口咬住，惊死那婆婆在地。”

(8) 剪纸马变成活马术：“癩师道：‘我再有一件剧术交你们看。’取出一张纸来，剪出一匹马，安在地上，喝声道：‘疾！’那纸马通身雪白，如绵做的一般，摇一摇，立起地上，能行快走。癩师骑上那马，喝一声，只见曳曳地从空而起。良久，那马渐渐下地，癩师歇下马来，依然是匹纸马。”

(9) 长板凳变大老虎术：“胡永儿人去掇一条板凳出来，安在草厅前地上，永儿骑在凳上，口中念念有词，喝声：‘疾！’只见那凳子变做一只吊睛白额大虫。胡永儿骑着大虫，叫声：‘起！’那大虫便腾空而起；喝声：‘住！’那大虫渐渐地下来。喝声：‘疾！’只见那大虫依旧是条板凳。”

(10) 接头巫术：“杜七圣道：‘我这家法术，是祖师留下，焰火炖油，热锅虾碗，唤做续头法。把我孩儿卧在凳上，用刀割下头来，把这布袱来盖了，依先接上这孩儿的头。’”

“只见那（失头）和尚慌忙放下碗和箸，起身去那楼板上摸一摸，摸着了头，双手捉住两只耳朵，掇那头安在腔子上，安得端正，把手去摸一摸”。

《三遂平妖传》是以发生于北宋年间的白莲教徒王则起义为原型而创作的。历史上，白莲教本身就具有浓厚的巫术色彩，加上朝野上下对秘密宗教的疏离，这样，以之为题材而创作的小说，就很自然地成了巫术小说，而白莲教起义的真相就轻易地被掩盖了。

清代小说《阴阳斗传》也是完全按照巫术观念构思而成的小说。周公既代表官方法术又代表着黑巫术，任桃花则代表着民间巫术及白巫术。周公设忌，任桃花禳解，因此，小说的故事情节就是围绕着设忌——禳解而展开的。小说主要写了俩人斗法的三个大回合，分别有招魂巫术、祈寿巫术和婚礼巫术。

小说开头写周公辞官家居，设一卦摊，“阴阳有准，祸福无差”。

有个石寡妇，其子外出经商，久无音讯。石寡妇心中牵挂，便去周公卦摊算卦。周公算其子当夜三更前后，三尺土底下，板僵而死。石寡妇得凶卦后，回家痛哭，惊动邻居任太公，任太公夫妇把她请到家中劝解。当任太公之女任桃花得知此事后，便教她解禳之法：

买一张土地星君的纸马，一张火德星君的纸马来，供在房内，点蜡烛二支，放在房中；只要一碗净水与一个鸡子，放桌子底下；要反扣一个筛箕，底下要添一盏灯，名曰添寿灯，千万不可吹灭。……可寻了一只旧鞋，一件旧衣折里，用一面镜子压在上面，旁边放水碗中；又要你手拿着旧鞋坐在房中，必要走出大门外，把鞋打着门域，打一下，叫一句你令郎名字，忙回来。一个更鼓叫一遍，若叫过三更，你老人家只管放心去睡。

石寡妇依嘱而为，使石宗辅幸免于难。此是招魂巫术^①。

① 这个巫术有异文，在马学良先生的《傩族的招魂与放蛊》一文中，就记载了一个流传于傩族中但又与《阴阳斗传》中一样的招魂故事：古代有一个人，同两个伙伴离开家乡，到外地去做工，三个人每天帮人家在铜矿里挖铜，一连十几年未曾回家，他母亲想念他，一天天盼着不见回来，思念不已，便跑到卜卦先生那里占卜。卜者说：“你的儿子，下土里去了，凶多吉少！”她又跑到另一个卜卦先生那里占卜，卜者说：“你的儿子下土里去了，不过现在还有办法。你如果回家去，待到鸡鸣时，喊他的名字，抖撒你的床头，喊三声，你的儿子在外边便可以听到你的呼声，就可以回转来。”老嫗听后回家，便依卜者的指示去做。当鸡鸣时，她先喊第一句，她儿子不曾听见。继喊第二句，她儿子仅听到余音。最后喊到第三句，她儿子在铜矿里听得很清楚，急忙从铜矿里跑出来。刚好出来，那铜矿便崩塌了。他的两个伙伴陷在铜矿里窒死了。他跑回家来，将这事说给他母亲听，母子得庆生聚。从此便有了喊魂的习俗。

小说接着又写周公为其佣工彭翦算卦，卜其三日内夜丑时五刻正三分，必先头痛，然后吐血而死。桃花女又教他解禳之法：“你速办好片香，另要净水七杯，斗灯七盏，沐浴更衣，日落时摆设在三官庙内，心虔秉现，念‘大圣北斗元君’宝号，不可住口。到了二更，你可在供桌下等候……等星君下降，不必害怕。只听他们叫到你名字，就从供桌下念咒，敲起金系子出来，向星君讨寿，星君必然准的。”彭翦依所教而行，终得八百五十岁阳寿。这是祈寿巫术。

周公因桃花女使其二次预言失准，恼羞成怒，设下一计，欲假借娶桃花为媳，诓她过门，乘机制死她。周公召来黑煞大帅，欲用钢鞭将任桃花打死；拘来丧门正神，遣来吊客尊神，欲将任桃花冲死；调来白虎大帅，欲将任桃花咬死。任桃花身穿大红蟒袍，头盖三尺红绫，红煞神显露法体，用金鞭把钢鞭架住；用柏叶、芸香熏轿，灭绝哭丧等邪神；命彭翦取出柳弓一张，桃箭一枝，照定门上正中射一箭，丧、吊二神归位；进前门，在红毡上缓缓而行，用线箩把头罩住；进二门，又命彭翦把方斗里装的草，向四下乱撒，自己跨过马鞍，又取宝瓶内五谷，往地一倒，这样就骑住了星日马，鬼金羊忙于吃草，昴日鸡忙于吃谷，也无暇作害。总之，各路凶神恶煞，都被任桃花一一化解。

周公更加愤怒，使出最后一手毒招。他买来一只黑母犬，“将一枝桃枝折断，蘸了朱砂，将任桃花的生辰八字写在上面，又套在黑母犬身上；再拿桃枝画灵符七道，亲自拿去挂在母犬身上的桃圈儿上；手中掐诀，口中念咒，念了七遍，揭下灵符用火化了，写八字的枝儿圈也都除下，一共烧化”。又将黑犬打死埋在后园正南方，终使桃花女气绝。在最后周公焚烧桃花女尸首时，彭翦遵桃花女遗言，用三根木杖向大门连打三下，高叫一声

“桃花女”，右脚一起，哗的踢开大门，桃花女随即复活。周公仗剑来砍，桃花女忙念拘煞反制神咒，凶煞反冲向周公，周公倒地身亡。桃花女又依彭翦跪求，救活周公。这里运用了偶像诅咒术。

关于招魂巫术、祈寿巫术、偶像诅咒术，我们在后文还将分析到，在此不用置喙，只分析一下婚礼巫俗。

马林诺夫斯基将受孕、出生、成年、结婚、死亡称为“人类生活上的重要危机”，而原始宗教的一大部分，就是将这些危机神圣化^①。神圣的时间是时间序列中各种不同的关节点：越是重要的时间关节点禁忌越多，禁忌的功能之一就是要强化自觉遵循神圣秩序的意识。刘宁波又说，“新娘为何惧怕邪魔呢？这只能有一种解释：婚礼中的新娘正处于过渡，即‘不死不活’的状态，这一状态中的人并非常人，当然也没有常人的抵抗力，也更易受到邪魔的侵扰，因此对新人加以严密的保护至关重要”^②。另一方面，新娘自身也具有侵害他人的巫力，属于“禁忌人”，要人们竭力加以防范。民间婚礼巫俗就是在这种巫术观念下产生的。

在周公与任桃花斗法中，包含了许多民间巫俗，如新娘戴花冠、兜大红绶，普遍存在于民间婚姻礼俗中。新娘至夫家后，由新郎亲自揭开，俗称“掀盖头”。用柏叶芸香熏大花轿，也与民间认为二种东西有驱邪功用观念有关。崔寔《四民月令》云：“柏是仙药，能驻年却病。”古人常用柏叶浸茶、酒饮之，《荆楚

① 马林诺夫斯基：《文化论》，费孝通译，中国民间文艺出版社1987年版，第77—78页。

② 刘宁波：《生死转换与角色论证——中国传统婚礼的民俗意象》，《民间文学论坛》1994年第1期。

岁时记》云正旦日，“长幼悉正衣冠，以次拜贺，进椒、柏酒，饮桃汤”。应劭《汉官仪》中也说：“正旦饮柏叶酒上寿。”用净席或红毡铺地而行叫“转毡”，唐宋时又有用席者，故又称“转席”。此俗始见于北朝胡俗，后影响至汉地。孟元老《东京梦华录》：“新人下车檐，踏青布条，或毡席，不得踏地。”吴自牧《梦粱录》：“新人下车，……踏青锦褥，或青毡花席上行。”陶宗仪《辍耕录》：“今人家娶妇，舆轿迎至大门，则传席而入，弗令履地。”为什么要坐轿、转席呢？弗雷泽指出：“神性人或禁忌人不能触地，亦不能见天”，这“一方面是恐惧接触了天地之后神性的毁灭力量将发泄于天地，另一方面又怕神人具有的微妙神性一泻无余”。至清又演变为以布袋铺地，谓之“转袋”，取传种接代之意。如《皇朝琐屑录》：“嘉州，新妇至门，多以毡袋藉地，谓之传袋，……取吉语耳。”但还有用毡的。新娘跨马鞍之俗也为“北朝余风”，后传入汉地。据欧阳修《归田录》记载，宋时是让婿先乘鞍，再让新妇跨过。《梦粱录》：“新人下车，……先跨马鞍。”至明代又加上宝瓶。徐咸《西园杂纪》：“今人家娶妇皆用鞍与宝瓶，取平安之意。”《宛署杂记》“民俗”：“新妇及门，初出舆时，婿以鞍马置地，令妇跨过其上，号曰平安。”撒草、谷、铜钱之俗起于汉代，据高承《事物纪原》载：汉京房之女嫁翼奉子，翼奉择日迎之，京房以为其日不吉，有青羊、乌鸡、青牛三煞在门。奉以谷豆与草禳之，三煞退避，以后渐成风俗。《梦粱录》云：新人至男家门首时，“盛五谷、豆、钱、彩果望门而撒，小儿争拾之，谓撒谷豆，以压青阳煞耳”。后来撒谷豆变为撒喜果。射箭之俗当也起源于剽悍民族，今内蒙、河北一带仍流行，新郎、新娘入洞房后，新郎象征性地朝新房四角各射一箭，或持刀向墙角四方虚砍一刀，以赶逐凶神。《东京梦华录》云“凡娶妇，男女对拜毕，就床，男左女右，留少头发，二家出

匹缎、钗子、木梳、头须之类，谓之合髻”，即把两人头发各剪下一绺结在一起。结发、牵手、牵巾、结同心、饮交杯酒，都体现了模拟巫术原理。

要而言之，神魔小说大致不出如下格式：故事情节多是巫术形式和巫术灵物的演绎，或受巫术观念的影响构思而成；人物则多是巫师化的，他们具有奇能异行，又炼制出五花八门的克敌法宝。

另外，民间逐疫巫术——傩戏，如黔湘鄂边区土家族的傩戏《周仓莽将》、《五郎押兵》、《牛皋卖药》、《二郎斩鬼》、《钟馗戏判》、《柳毅传书》等，江西临川傩戏《武吉打柴》、《关索战赵云》、《周公桃花女》等，都是根据古代小说中的故事情节改编而来。

3. 巫术观念与小说中人物形象塑造

巫术在古代是作为一种特殊的实用技能而存在的。谁掌握了巫术技能，就意味着谁拥有了知识和智慧。因此，在古代小说中，军师身上巫师的影子依稀可见。托名姜尚的战国兵书《六韬·王翼》，认为一个军队统帅应配备七十二名“股肱羽翼”，其中有“术士”三人，任务是“主为谲诈，依托鬼神，以惑众心”。《三国演义》中的孔明说过，“为将而不通天文，不识地理，不知奇门，不晓阴阳，不看阵图，不明兵势，是庸才也”。奇门遁甲不用说，就是所谓“天文”、“地理”也混杂着大量的巫术内容。因此，这话也可以这样说：“为将必须精通巫术。”军师将帅主要是从两个途径获得智慧的，一是名师传授，二是获得天书秘籍。所谓天书秘籍在很大程度上又可以说就是巫书。如《三国志平话》写孔明自得天书后，掌握了剪草为马，撒豆成兵之术。《平妖传》中蛋子和尚盗得九天秘籍如意册，在圣姑姑主持下，和胡永儿、左黼儿一起，炼成七十二般道术。《水浒传》中宋江从九天玄女娘娘那里得到三卷天书，其内容也无非是一些破敌的“咒

语秘诀”。《杨家府演义》第四卷吕洞宾对椿木精说：“吾今付你六甲天书，上、中二卷不必看之，惟下一卷乃行兵列阵、迷魂妖魅之事。”《说岳全传》第六十四回诸葛锦梦中受孔明三卷天书，上卷占风望气，中卷行兵布阵，下卷卜算祈祷。《女仙外史》中唐赛儿也得到三卷天书，“一卷内追逐日月，二卷内倒海移山，三卷内伏虎降龙”。可见巫术是天书的重要内容。

《三国演义》中孔明，其行迹与巫师有着惊人的相似，他作法时总是披发仗剑，皂衣跣足。如九十一回祭泸水，本应用四十九颗人头祭奠狂魂冤鬼，孔明不愿杀人，“唤行厨宰杀牛马，和面为剂，塑造人来，内以牛羊等肉代之，名曰‘馒头’。当夜于泸水岸上，设香案，铺祭物，列灯四十九盏，扬幡招魂”。据说我们今天食用的馒头即由这个模仿巫术发展而来。一百零四回写孔明遗言“吾死之后，不可发丧。可作一大瓮，将吾尸坐于瓮中；以米七粒，放吾口中；脚下用明灯一盏；军中安静如常，切勿举哀；则将星不坠。吾阴魂更自起镇之”。魏兵见孔明在前，但总追赶不上。司马懿说，孔明“善会八门遁甲，能驱六丁六甲之神，此乃六甲天书内缩地法也”。还有前面提及的第四十九回祭风巫术，一百零三回祈寿巫术。由此可见孔明精通巫术，是体现其智慧化身的重要内容。孔明骂死王朗也具有语言巫术的痕迹，“在言灵信仰的时代，由于人们普遍相信语言的法术应用具有攻击和反击的战斗力，所以咒词、谣谚和歌诗等较早的言语形式都可以被直接类比为法术性的武器，现代语汇中诸如唇枪舌剑、口诛笔伐、讽刺、舌战一类的词便都是这种原始类比的遗留物”^①。

^① 叶舒宪：《诗经的文化阐释》，湖北人民出版社1994年版，第124页。

传说中的庞统也迹近巫师，元杂剧《走凤雏庞掠四郡》中谓庞统“六丁靖灾驱神”，会压星。

西周以来，偶像术进一步发展。《北堂书钞》一四四引《太公金匱》说，武王伐纣时，四海海神和雨师风伯来见。《太平御览》卷七三九也引《太公金匱》说，周武王灭商后，丁侯不来朝见。周大臣师尚父画了一幅丁侯像，朝画像连射三十天，致使丁侯大病一场。丁侯让人卜问得病由来，卜人说来自周朝。丁侯听后非常恐惧，赶忙派使者朝见武王，表示臣服。于是师尚父于甲乙日拔去画像头部之箭，丙丁日拔去目中之箭，戊己日拔去腹中之箭，庚辛日拔去股上之箭，壬癸日拔去足上之箭，结果丁侯不治而愈。师尚父就是姜子牙。《封神演义》的作者大概就是根据这些传说，再加上巫术等于智慧的固有观念，把姜子牙塑造成了一个能驱神役鬼的巫师形象。

《水浒传》中梁山副军师公孙胜也是“善能呼风唤雨，驾雾腾云”。总之，由于《三国演义》和《封神演义》的巨大影响，在古代小说中的军师一类智慧性人物都像巫师。

远古人类战争形式为二种，一是真刀真枪的血肉拼搏，另一种则是唇枪舌剑的咒术之战，二者相辅相成，缺一不可。所以古代小说中的战争成败，完全取决于巫师斗法。斗法的内容包括斗法宝、斗法术、斗阵法。关于斗法宝我们上文已谈到；斗法术包括法师的呼风唤雨、移山倒海、剪纸为马、撒豆成兵、遁形变化等巫术。如《明珠缘》中写平定徐鸿儒白莲教之乱，其中空空儿与元元子、真真子、跛李斗法是关乎战争胜败的重要情节。《岳飞全传》写岳飞征讨杨么，杨么军中有巫师余尚文，驱令值日功曹丁甲神将去取岳飞首级，并用诅咒制魂术对付岳飞。《水浒传》中的公孙胜与高廉、乔道清等斗法。总之，斗法是古代小说中的重要情节，也是塑造人物形象的主要手段。

更为荒唐的是排兵布阵，实际上是施展黑巫术。如《走马春秋》中写玉面真人摆下胭脂阵，正中搭一座法台，竖一杆落魂黑幡，书写“摄魂旗”三字，傍写一行小字：“乐毅到此，化为飞灰。”摄魂台前挖一个大坑，坑沿上用桃木桩一十二。将年少客妻绑在柱上，用弓弦勒死，死尸背后各立招魂旗一面，各写客妻姓名，下赘着“乐毅杀生在此坑内”。三更，真人复遣了飞天魍魉镇守陷魂坑，将黑豆抓起一把往阵内乱撒一遍，用黑碗打起狗血望四路八方连洒几遍，霎时阴风惨惨，黑雾腾腾，有一群穿红着绿的美女往来。乐毅打进胭脂阵，正欲刀劈台上摄魂幡，忽见一班美女手拿扇子，叫着乐毅的名字，叫一声摇一下扇，乐毅真魂就出了窍。

这种带有巫术色彩的阵法在古代小说中不胜枚举，如天门阵、十绝阵、九宫八卦阵、五方阵、强水阵、六合阵、冰结阵等等，真是无奇不有，无阵不巫。

古代小说中还常运用黑巫术塑造反面人物，白巫术歌颂正面人物，如《林兰香》童氏和香儿使用了偶像祝诅术离间燕梦卿和丈夫的关系。《红楼梦》中马道婆和赵姨娘运用祝诅术暗害贾宝玉和王熙凤。《女仙外史》中的奎道人用咒生肖巫术暗害唐赛儿军将。《野叟曝言》中番僧领占竹运用巫术暗害文素臣等，总之，这些反面形象都是通过他（她）们以黑巫术害人来表现的。而《绿野仙踪》中的冷于冰、《飞剑记》中的吕洞宾、《咒枣记》中的萨真人、《铁树记》中的许真君、《野叟曝言》中的文素臣等正面形象，则是通过描述他们除妖伏魔的白巫术行为来表现的。

巫术观念还影响了中国古代小说中的人物形貌描写。古代小说中的外貌描写一般采取两种方式，一是以动物比拟人物的形貌举止，二是以天地自然比拟人物形体特征。以动物作比喻的，如帝王用龙眉凤目、虎目龙眉、龙行虎步、龙凤之姿、龙腰虎背、

虎体龙腰、虎体龙腮、凤眼朝天；将相用豹头环眼、燕颌虎须、狼背熊腰、燕颌虎头、虎背熊腰；奸险小人用蜜蜂眼、豺声蜂目、蛇头鼠眼、獐头鼠耳；僧道隐士用鹤顶猿背、松形鹤背、鹤骨松姿。以自然之物比喻的词语有：天日之表、五岳朝拱、四渎分明、头圆如日、脸如满月、目若朗星、面如冠玉、松柏之姿等。

明《五杂俎》的作者曾质问道：“相人之书凡人得鸟兽之一形者皆贵，大如龙凤则大贵，小如龟鹤猿马之类亦莫不异于常人。夫人为万物之灵者也，今乃以似物为贵耶？此理之所必无也。”那么究竟为什么要用龙、虎、豹、熊、日、月等比拟帝王将相呢？我认为与古老的图腾和动物崇拜有关。

费尔巴哈说过，“动物是人不可缺少的、必要的东西，人之所以为人要依靠动物；而人的生命和存在所依靠的东西，对于人来说就是神”。在原始时代，只有那些与自己生命攸关的对象，才能成为崇拜对象^①。原始人生存在极端落后的条件下，一些凶猛的动物无论在体质上、力量上还是生存和繁殖能力上，都远远超过人类本身。于是人类基于求安的心理，便认一些动物为亲，以为自己与这些动物有亲属关系。这样，它们不但不会伤害自己，而且还会保护自己，这样就产生了动物图腾崇拜。原始图腾动物包括龙、凤、虎、熊等。原始人类在与自然做斗争的过程，对变化莫测的自然现象也产生了恐惧和崇拜心理，这些自然图腾物包括日月、山河、星宿等，这样就产生了自然崇拜。

正因为有如此多的动物和自然图腾崇拜，所以人类的祖先在

^① 《费尔巴哈哲学著作选集》，生活·读书·新知三联书店1962年版，第438—439页。

早期的典籍记载中，几乎都是人兽同体的。“这种现象是从原始人类图腾崇拜脱胎而来的。随着历史的进步，图腾崇拜本身逐渐衰落了，图腾观念逐步消亡了，最后仅仅作为一些并不引人注目的残迹存留下来。这些残迹的一个重要表现方面，就是这类神奇动物或人兽同体的神祇观念”^①。其实不仅人兽同体的神祇是图腾崇拜的残迹，古代小说中以龙、虎、豹、日、月、星、江、河等比拟帝王将相也是图腾崇拜的遗痕。这种崇拜是建立在巫术理念之上的，原始人认为，人既然与动物图腾之间有血缘亲属关系，那么，他们之间在各方面都是互相渗透、互相感应、互相转化的。人如果在形体或举止上像动物图腾，那么人与其之间就有了某种神秘的“同质”关系或“交感”联系。二者之间休戚与共，一损俱损，一荣俱荣。动物图腾就会把自己超人的力量、勇气和独特的技能传到他身上。因此，他就会像动物图腾那样勇猛和灵巧。因为这样，在激烈的人类生存竞争中，他就能取得成功。所以，具有这种相貌特征的人，就是大富大贵之相。由此观念而衍化出其他的表现形式，具有残忍奸诈动物特征或与天地自然特征不相符的人则是凶相，如鼠、蜂、豺等，因为他们也传染了其残忍奸诈的特性，而这些动物都是人类所厌恶并必欲灭之而后快的，所以这种人也就不会有好下场。明清小说中还有一种观念，即认为某个重要人物是动物图腾转世，如《樊梨花全传》中写薛仁贵是白虎转世，有一次在战斗中现出原形，结果被其子误射而死。《飞龙全传》中赵匡胤和柴荣在未发迹前，与人打斗，情急之时，曾“把天门迸开”，“透出一条赤须火龙”，“现出一条五爪的黄龙”。一些重要人物睡觉时元神出窍，会显露原形，如

① 谢选骏：《神话与民族精神》，山东文艺出版社1986年版，第99页。

安禄山睡时显出猪婆龙原形，韩世忠睡时现出白虎原形。如此之类的描写在古代小说中很多，都是图腾崇拜巫术观念的体现。所以恩特斯·卡西尔在谈到原始人与动物的关系时说：“在原始思维中，人与动物的最初关系既不是纯粹实践上的，也不是经验——因果性的，它纯粹是一种巫术关系。”^①

另一表现形式是变形巫术。关于变形的观念起源甚早，在古代神话中已有鲧化为黄熊，禹化为猪治水，禹妻化为石头的记载。《山海经》中谓女娲一日七十化。三国时徐整《三五历纪》（《艺文类聚》卷一）说盘古“一日九变”。清马肃《绎史》引徐整《五运历年记》谓自然界风雨、雷霆、日月、星辰、土地、山河、草木、雨泽皆为盘古“垂死化身”，而盘古又为“道”所生。《国语·晋语》九中赵简子慨叹“雀入海为蛤，雉入于淮为蜃，龟鼈、鱼鳖，莫不能化”。《淮南子·坠形训》：“鸟鱼皆生于阴，阴属于阳，故鸟鱼皆卵生。鱼游于水，鸟飞于云，故立冬雁雀入海化为蛤。”无生命与有生命物之间可互化。

由此可见，人与动植物之间是可以互化的。这种观念植根于万物有灵，万物同源共生的信仰。老子认为：道可以为天下母，一生二，二生三，三生万物。有了这个哲学前提，人神物之间就可产生精神沟通，实现形体转换。而这种转变一旦变成人可以主观控制操作的能力，则道变便发展为神变。

巫术观念认为，人与物之间可以互渗。动物崇拜与图腾崇拜不同，他们所崇拜的实际上不是动物本身，而是认为神的力量体现在该动物身上，所以原始人狩猎之前，一般都要举行带有巫术色彩的某种仪式。尽管图腾崇拜带有社会种姓分类系统的意义，而动物崇拜重在与神的联系，但两者的崇拜方式是一样的，即都

① 恩特斯·卡西尔：《象征形式的哲学》第2卷，第182页。

是模仿动物的形象、动作、声音，以亲近和取悦图腾对象，或迫使动物出现和安抚被打死的动物。这表明，在原始人的观念中，人和动物相通，是可以互渗可以互变的，这样就出现了人兽变形的故事。人与宇宙万物融为一体，同出一源，无论是动植物还是无生物，都可以相互化变，物种的限制被打破了。

卡西尔在《人论》“神话与宗教”一章中说：

初民心灵的生命观是一个综合的观点……生命不被分为类和次类，它被感受为一个不断的连续的全体。不同领域之间的限制并非不能超越，它们是流动和波荡的，没有任何事物具有一定不变的和固定的形状。由一种突然的变形，一切事物可以转化一切事物。^①

如此一样，生命形成就不是由生殖而是变化而来，通过变形来解释和逃避死亡。变形作为摆脱困境，解决危机的主要手段。

墨家的变形思想、道家道术和佛家神变也与巫术之间有着深层关联，它们又反过来影响了小说的创作。晋代流传的《墨子五行记》谈到“移形易貌”和“坐在立亡”之术。“其法用药用符，乃能令人飞行上下，隐沦无方，含笑即为妇人，蹙面即为老翁，踞地即为小儿……”“坐在立亡”是使自己的形体突然从众人面前消失，据说这时的隐身者或仍在众人之中，或已升于云霄之上、入于九地之下。“移形易貌”是指术士突然改变本来形象，以草木、动物、水火或老人、小孩的形象出现。还有一卷《玉女隐微》，也讲“化形为飞禽走兽及金木玉石”的魔法。

《秘要诀法·修真旨要》称：“道者，虚无之至真也；术者，

① 恩特斯·卡西尔：《人论》，上海译文出版社1985年版，第104页。

变化之玄伎也。道无形，因术以济人；人有灵，因修而会道。人能学道，则变化自然。”道与术之间是一种体用关系，道为法之体，法为道之用。

神通乃是佛自具的能力，佛祖形质无碍能化身为三十二相、八十种好，“一佛三身”。观世音有六身、七身，甚至三十三身。《弘明集》卷一谓“佛乃道德之元祖，神明之宗绪。佛之言觉也，恍惚变化，分身散体，或存或亡，能大能小，能圆能方，能老能少，能隐能彰，蹈火不烧，履刀不伤，在污不染，在祸无殃，欲行则飞，坐则扬光，故号佛也。”

我无定我，物无定物，可随意变化，千变万化来去无碍。变形又分为自变和他变两种。所谓自变就是自身的变化，他变即是巫师将甲物变为乙物。

受巫术人物互变观念的影响，志怪和神魔小说的幻想空间被大大拓展了。《唐宋传奇集》中佚名《东阳夜怪录》写秀才成自虚风雪之夜宿于一古庙，听见囊驼、乏驴、瘠牛、鞍馱等幻化为人，咏诗论道。《太平广记》卷三六八至三七三所收，都是器物成精化人的故事。鼓槌、扫帚、枕头、塑像、木偶、车辐、丹桂树、笔管、铁鼎、酒瓮等，都能作人形、人语、人事。《剪灯余话》卷三《武平灵怪录》写齐仲和夜宿于归全庵中，与幻化为人形的棺材、砚笔、铍甌、破被、木鱼、旧扇等咏诗作赋。《西游记》之奇主要体现为孙悟空的七十二变化和猪八戒的三十六变化。如第六回写悟空与杨戬斗法。悟空先后变化成法天像地模样、麻雀、大鹞、鱼、水蛇、花鸨、土地庙；二郎神杨戬先后变成身高万丈像、饿鹰、大海鹤、鱼鹰、灰鹤，由此生发出许多奇诡怪谲的描写。孙悟空可以变作二郎神、牛魔王、黄袍怪、猪八戒的妻子、金角、银角大王的母亲等，也可以变成各种动物和植物。孙悟空拔下一根毫毛就能克隆出一个同样的自己，是由道家的分身

术启发而来，也是一种接触巫术。《增补秘传万法归宗》卷五《吹毛为虎》章第二详细记载了这种巫术：“于寅日，取虎毛一撮，午时死者，亡人盖面纸一张，剪成纸虎一个，将虎手两面枯糊之于上余毛，放纸虎一处，祭六甲坛下，脚踏‘寅牛’二字，双手虎诀，取东方炁一口，念化虎咒七遍，焚符一道，四十二日毕，将前纸虎焚之，用祭水一钟吞服，余剩虎毛，每一根化虎一个。恰虎诀，念咒吹之，即化猛虎一只，欲收其虎，恰‘寅’字，吸气一口，自入袖内，甚妙。”

这项巫术原则与头发巫术相同，认为一根动物身上的毛，便是这只动物生命的一部分，如果施术于毛，这根毛便具有了变为一只动物的魔力。

第 四 章

古代小说中的巫术主题 结构形态的类型

弗雷泽从交感原理出发，把巫术分为接触和模拟二种类型。后来域外的学者虽有补充和发展，但大致不出弗氏樊篱。可以说，弗雷泽等西方学者对中国古代巫术的了解是很粗浅的。中国古代巫术有自己独特的特色，如驱邪灵物观念、巫蛊术等，这些都是中国古代巫术所特有的，有些内容无法纳入到弗氏的分类系统中。近年来，中国古代巫术的研究者注意到了这种现象，因此他们的分类在大致遵循弗氏分类原则的基础上，做了一些修改，使之更切合中国古代巫术发展的实际。然而，给中国古代小说中的巫术主题进行分类，目前还没有人做。考虑到中国古代有关巫术内容的小说的复杂性，我们在这里也许做了一个大胆而又危险的尝试。

然而，巫术内容在中国古代小说中占了不小的比重，因此，这就有必要也有可能对其主题结构形态进行分类。做这项工作，可以帮助我们进一步深入地了解巫术观念是如何影响小说家的创作思维的。但是，我们不能完全照搬弗雷泽或某些中国学者的分类法，否则就失去了本论题的题中应有之义。因为我们的分类原则与他们不同，他们是从巫术原理的角度对其进行分类，我们是

从小说的主题和结构形态出发进行分类。但需声明的是，任何分类法都无法把所有的对象揽入自己的怀抱。

对中国古代的巫小说进行分类，我们以为应从两个视角切入，一是这篇小说主要是围绕着一个什么主题展开的，着重表现的是什么？二是这篇小说的结构序列逻辑是什么？从这两条原则出发，我们把古代巫小说分为以表现巫术灵物的功能为主和表现巫师的行为功能为主的两种类型。它的结构序列基本形态为：凶象出现—使用驱邪灵物（或进行巫术表演）—凶象消除，成为一种具有稳定结构的类型化故事，该故事讲述的都是巫术灵物驱邪辟鬼的种种故事。当然，实际情形并非如此简单，它的结构形式是动态发展的，有时序列中某一项可能被省略了；有时又以隐性形态存在；有时序列顺序打乱了；有时序列项又会重复。总之，要具体问题具体分析。

把古代巫小说分为两大类，是受到了前苏联学者弗拉基米尔·普罗普（Vladimir Jakovlevic Peopp）故事形态理论的启示。他说，民间故事常常安排各种角色来实践同一行动，通过各种具体方式来实现同一功能，这就使得我们根据角色的功能（function）来研究民间故事成为可能。角色的功能是构成故事不变的也是基本的因素。故事的功能又是由角色的行动构成的。普罗普给功能的定义是：“功能可被理解为人物的行动。其界定需视其在行动过程中的意义而定。”^① 普罗普的理论虽是针对民间文学而言，但可借用于分析巫术小说。凶象出现—使用驱邪灵物（或进行巫术表演）—凶象消除，凶象的出现是由于触犯了禁忌而产生的，运用驱邪灵物或施巫法，其功能又导致了凶象的消除。整个故事

^① 参见李扬：《中国民间故事形态研究》，汕头大学出版社1996年版，第23—33页。

都是由角色的功能构筑的。我们之所以把它分为两类，是考虑到以巫术灵物为主题内容的小说稍有不同，其中角色的行为功能与灵物的驱邪功能纠结在一起，但小说更强调的是灵物功能，而行为巫术功能主题的小说一般着重表现的是巫师，重视的是技法、程序的作用。

然而，在巫术实践和古代小说中，运用灵物的超自然力功能巫术和交感行为功能巫术，甚至交感巫术功能中的模拟巫术功能和接触巫术功能，常常是混杂在一起的。有些巫术既借助神灵威力，又运用交感原理；既使用模拟偶像，又在偶像上粘附仇敌的头发、指甲等物，研究者很难把这些巫术简单地划入巫术范畴中的那一类，而只能说是一种综合巫术。因此，本论题的分类不具有绝对的普遍意义。

最后还要声明的是，纳入到本分类系统中的小说，是全篇完整讲述巫术故事的小说，我们称之为“巫小说”。而完整地叙述巫术故事的小说一般又以短篇小说为主，长篇小说除《阴阳斗传》等外，较为罕见。所以，本章的分析对象以短篇小说为主。

一、巫术灵物驱邪功能主题

所谓巫术灵物驱邪功能主题，它是以驱邪灵物为中心进行描叙，表现灵物辟邪驱厉功能的巫术小说。巫术灵物是指与巫术活动直接关联、被认为具有超自然力量或起某种巫术作用的物品。它涉及植物、动物、人体及包括人工制品在内的各种无机物品，一般是人们日常生活中常见的。各地风俗的差异和民族习惯的不同会形成不同的巫术灵物；随着时代的发展会不断出现新的巫术灵物；一种巫术灵物也会派生出许多性质相近的灵物。因此，中国古代巫术灵物的品种形形色色、蔚为大观。

许多物品被作为巫术灵物，是由于人们认为它蕴含着许多超自然力量，因而受到人们的敬畏膜拜。巫师用之驱鬼避邪，不是因为它们与施术对象有某种相似或有过接触，而是因为从巫师看来，它们天然地具有震慑和压伏邪祟的功能。这种功能的产生有时是来源于神话传说，有的则体现了五行生克原理。这种超自然力在西方又叫所谓“曼纳”（mana），它是一种无形的超自然的而非人格的力量，它虽不具人格，但可以附着在物件、鬼魂和人体上，可以通过自然物和自然力而起作用，可以被人获得、遗传、转移或丢失。巫术灵物和巫师都具有这种超自然的力量，并借助曼纳的力量对人和物进行控制。

从一种原始的巫术灵物中可以派生、演化出一系列性质相近的灵物。如从桃枝、桃杖中演化出桃弓、桃俑、桃板、桃符、桃印、桃爿、桃刚卯、桃汤、桃胶等。血液崇拜导致了尚赤观念，由此形成了朱丝、朱带、朱衣、朱笔、朱符等灵物。

同一种灵物在不同的巫术实践中功能各异，如鸡，既可用于驱鬼避邪，也可用来招风。这是由于施术者从不同的巫术观念和巫术原理出发造成的。而且，从同一种观念和原理出发，巫术灵物的用途也可以不断延伸和扩大。在巫术实践中，施术者往往同时使用多种巫术灵物。有的组合是固定不变的，有的则是随意即时的。

由于上述原因，使得在古代小说创作实践中，衍生出系列的故事群。

我们先举一例进行分析，《里乘》卷三“溧阳史仲皋言三事”中有一个故事云：

一书生读书寺中，间壁停一枯柩，夜间见一老者自柩内出门而去，书生遂合其棺，而伏于梁上观之。老者归而不能复入，怒而跳跃欲击书生。生大恐，袖携《易经》，急俯以掷其首，老者

仆地，顿僵。天明人来，生始敢下。历述异事，共视其尸，已化为棺盖，焚之，臭闻数里。

这篇小说就是演绎巫术灵物——《易经》的驱邪辟鬼功能。它的叙述序列就是按照“妖象出现—使用驱邪灵物—妖象消失”的逻辑结撰的。妖象有时是自然出现的，有时是由于当事人触犯了某种禁忌而带来的，总之，它对人而言是致命的，使用驱邪灵物实际上就是一种禳解行为；灵物对妖魅而言又是禁忌，是危险的，因此，驱邪灵物运用的结果，便是妖魅的逃逸或死亡。

有时这种结构又是复式的。如《阅微草堂笔记》卷一四写道：作者纪昀十七岁因故经过河北文安县，住在孙氏开的一家旅店里。旅店客房是新房，奇怪的是屋内土炕下钉着一个大桃木橛子。纪昀嫌桃橛碍事，让店主赶快拔去，孙氏摇手不肯道：“此不可去，去则怪作矣。”孙氏又介绍说，该店开张后，住宿的人夜间常见炕前有一女子，十分骇人。最后店主请来道士施法灭怪，道士手持桃橛念了一段咒语，又将桃橛钉在炕下，鬼影才不复出现。

在这篇小说中，驱邪灵物——桃木橛子使用过两次。第一次是纪昀来店之前，旅店客房中曾出现过凶象，后来在屋内炕上钉着一个大桃木橛子，凶象才消失。这里已包含了一个凶象出现——禳解的过程；纪昀来后，将桃橛拔去，违禁导致了凶象的重新出现，店主又请来道士将桃橛再次钉上，鬼影才不复出现。实际上这里又包含了一个凶象出现—禳解的过程。唐传奇《古镜记》写多次使用驱邪灵物——古镜驱邪的故事，更是这种结构的多重叠架。

因此，小说家常采用巫术灵物的撤除导致妖象出现的叙述方法，从反面彰显灵物的驱邪功能。如唐薛用弱《集异记》写苏州百姓汪风所住的宅院怪异迭起，十几年内妻子仆人死丧殆尽。汪

氏将怪宅卖与同乡盛忠，盛家住进后也连死数人。附近的富豪张励发现院内常有两股青气直冲云天，认为地下必有宝玉，便用低价从盛忠手里买下此宅，并迫不及待地带人前去掘宝。掘地六七尺深，碰上一块磐石；挖出磐石，看到一个制作精巧的石柜。石柜外缚铁索，缝隙之间灌以铁汁，每面各有七个朱印，印文古怪难识。张励见状，便认定其中藏有宝物，于是钳锤齐下，用力砸开石柜。柜中有具大铜釜，釜上盖着铜盘。拆下铜盘，发现釜口还蒙着好几层绸布。等张励揭开最后一层绸纱，忽有只巨猴跃出，转眼已无踪影。张励定神去看铜釜，只见里面有块石碑，上刻“贞明元年七月十五日，茅山道士鲍知远囚猴神于此，其有发者，发后十二年胡兵大扰，六合烟尘，而发者俄亦族灭”字样。“贞明”是南唐皇帝陈叔宝年号，距此时已逾百年。果然，十二年后安禄山起兵反唐，天下大乱，张励家族也在战乱中全部灭绝（《太平广记》卷一四〇《汪凤》）。

宅院地下镇有妖猴，其地就成了禁忌，任何形式的居住都是对禁忌的触犯。石磐、石柜、铁索、朱印等本为镇妖灵物，张励将其破坏，结果导致了更大灾难的产生——张家的族灭和安史之乱。表面上张励触忌虽是无意的，实际上故事的内核却表现了作者对宿命和必然的认同和无奈。《水浒传》中的楔子大概就是受到这个故事的启发而虚构的。

通过民俗事象和大量故事的合力作用，一些巫术灵物的驱邪作用在社会上形成了共识，几乎家喻户晓，人人皆知。如九月九日插茱萸，五月五日门前插艾和挂桃板等。有些灵物的使用方法则是由巫师传授和亲自实施的，并伴有咒语和符印，以加强灵物的威力。如《阅微草堂笔记》中店主人请道士安放桃木橛即是。还有一些巫术灵物则是通过妖魅之口泄露出来的，我们且看《搜神记》卷十六“宋定伯”的故事：

南阳宋定伯，年少时，夜行逢鬼。问之，鬼言：“我是鬼。”鬼问：“汝复谁？”定伯诳之，言：“我亦鬼。”鬼问：“汝至何所？”答曰：“欲至宛市。”鬼言：“我亦欲至宛市。”

遂行数里。鬼言：“步行太迟，可共递相担，何如？”定伯曰：“大善。”鬼便先担定伯数里。鬼言：“卿太重，将非鬼也？”定伯言：“我新鬼，故身重耳。”定伯因复担鬼，鬼略无重。如是再三。定伯复言：“我新鬼，不知有何所畏忌？”鬼答言：“惟不喜人唾。”于是共行。

道遇水，定伯令鬼先渡，听之，了然无声音。定伯自渡，漕漕作声。鬼复言：“何以有声？”定伯曰：“新死，不习渡水故耳。勿怪吾也。”

行欲至宛市，定伯便担鬼着肩上，急执之。鬼大呼，声咋咋然，索下。不复听之，径至宛市中，下着地，化为一羊，便卖之。恐其变化，唾之，得钱千五百乃去。当时石崇有言：“定伯卖鬼，得钱千五。”^①

在这个故事中，定伯两次露出了破绽，引起了鬼的怀疑，但都被定伯谎言瞒过。鬼由于过分地信任宋定伯，泄露出了“鬼畏唾”的致命弱点，结果为宋定伯所制，导致了严重的后果。

南朝刘宋时期刘敬叔的《异苑》卷三中有一篇“老桑烹龟”的故事：

吴孙权时，永康有人入山遇一大龟，即逐之。龟便言曰：“游不良时，为君所得！”人甚怪之。载出，欲上吴王。

^① 鬼嫌行迟，而又提议共递相担而行，岂不矛盾？传言编造痕迹，斑斑可寻。

夜泊越里，缆船于大桑树。宵中，树呼龟曰：“劳乎元绪，奚事尔耶？”龟曰：“我被拘禁，方见烹月霍。虽尽南山之樵，不能溃我。”桑曰：“诸葛元逊博识，必致相苦，令求如我之徒，计从安出？”龟曰：“子明无多辞，祸将及尔！”树寂而止。既至，权令煮之，焚柴百车，语犹如故。诸葛恪曰：“然以老桑方熟。”献之人仍说龟树共言。权登使伐取，煮龟立烂。今烹龟犹多用桑薪，野人故呼龟为元绪也。

这就是明代话本小说中常提到的套语“老龟煮不烂，遗祸在柴桑”。古人认为龟是灵性动物，尤其是千年之龟，更是成精成妖了，所以，老龟须用大桑方能煮烂的故事，其真正的隐喻是告诉人们：食用千年之龟是危险的，用大桑为柴烹煮，方能驱邪辟厉，保证安全。

在这个故事中，老龟惧桑的致命弱点也是由它自己无意中泄露给捕龟者的。用老桑煮龟是由诸葛恪提出的，诸葛恪以聪明和知识渊博著称，因此，这个故事实际上体现了汉魏六朝时普遍存在的一种对于博学也即对于经验的信仰。

“人老则仙，物老则精”，它和老龟须用老桑方能煮烂的观念一起，反映了古人对于经验和历史的崇拜，也是祖先崇拜的变形。《搜神记》卷一八“张茂先”的故事也是如此：

西晋惠帝时，燕昭王墓前有一只千年斑狐，变成一个年轻的书生前去拜访张华。张华见来人风流儒雅，面如冠玉，不敢怠慢。于是与他谈论文章学问，发现访客虽是少年，才学却举世罕见。张华不免心生疑窦：“天下岂有此年少！若非鬼魅，则是狐狸。”于是一面盛情款待，一面派人暗中监视。书生察觉后请求离去，张华坚决不允。不久，号称博学的雷焕来访，听到这种情况后建议道：“若疑之，何不呼猎犬试之？”张华马上派人牵来猎

犬扑咬书生，不料书生毫无惧色。张华见状说：“闻鬼魅忌狗，所别者数百年物耳。千年老精，不能复别。惟得千年枯木照之，则形立见。”于是派人砍来燕昭王墓前的千年木柱，点火一照，书生立即现出斑狐原形。

萧兵先生曾指出，“民俗学上所谓‘生命线’（the line of life）或‘生命点’（the point of line），指特定个人某个秘密的、幻想的，生命、灵魂，或 Mana 所寄托的致命部位——它通常黏附着某种巫术，某种仪典以及这种巫术或仪典在语言层次上的再组织，表现为神话、传说或故事”。如所谓“阿喀琉斯之踵”^①。所谓由“生命点”而结构成的巫术故事，在古代小说中形成了一种母题。人们无意中得悉了妖魅害怕某种灵物的秘密，禁忌暴露为知情者信口说出，造成泄漏，从而导致了自我的覆灭。当然，有时泄露并不会对妖魅产生伤害，而只是帮助人们消除凶象，如晋代小说《志怪录》中有这样一个故事：术士夏侯弘有次在江陵看到一个手提矛戟的大鬼领着几个小鬼从大路走过，来势凶猛。夏侯弘避过大鬼，捉住一名小鬼审问道：“大鬼手提矛戟干什么？”小鬼回答说：“用来杀人。人若被矛戟刺中心腹，立时毙命。”“有何法解救？”“将黑鸡贴近心腹，即可痊愈。”夏侯弘听后，急忙向人传授“鬼法”，结里十之八九的病人保住了性命。小说最后写道，后人遇到中恶中邪者，“辄用乌鸡薄之”。

在这个故事中，治愈中恶中邪之法，就是鬼自己说出的，但它并未对鬼本身造成伤害。

小说家为了突出巫术灵物的神奇功能，常常把巫术灵物的使用置于紧要关头，也是最危险的时刻，清人袁枚可谓是编织这类

① 萧兵：《中国文化的精英——太阳英雄神话的比较研究》，上海文艺出版社 1989 年版，第 993 页。

故事的高手。如《子不语》卷八《鬼闻鸡鸣则缩》：司马穰有次燃烛夜读，忽听门外啾啾有声，继之阴风扑面而来，烛光渐弱，一个矮鬼和一个老鬼先后进门。老鬼先大模大样坐在凳子上阅读诗文，后来又携矮鬼到床前，司马穰赶紧坐起来与两鬼对视。正在对峙之时，“忽鸡叫一声，两鬼渐缩一尺，灯光为之一亮；鸡三四声，鬼三四缩，愈缩愈短，渐渐纱帽两翅擦地而没……”卷十六《棺盖飞》载钱塘李甲素勇，夜宿一鬼屋，与一厉鬼相搏，鬼化作一棺盖飞压其身，众人尽力将他救出，后面棺盖仍穷追不舍。李愈喊愈追，后“鸡叫一声，盖忽不见”。卷十七《白骨精》，记一骷髅夜里作怪，咬撞主人栅门，“少顷，鸡鸣，见其物倒地，只白骨一堆，天明亦不复见”。《续子不语》卷二十四《鬼拜风》写钱塘孙学田与鬼激烈搏斗时，“忽闻楼外鸡鸣，遂化黑气一团滚楼而下”。

在故事情节发展到高潮时，让巫术灵物出现，既神化了灵物又增强了故事情节扣人心弦的力量。

二、巫术仪式功能主题

这类小说是以展现巫术施法者行为功能为主题的。当事人欲达到某种目的，便请来巫师施法，或巫师本人欲实现自己的目的而作法。作法按一定的程序进行，行为功能并不一定能实现，有时会因为遭受到来自对方的阻截或破解而失败。因此，这类小说的叙述序列一般是：产生某种愿望—施法—达到目的或失败。其中施法行为是中心。

按照体现巫术原理的不同，巫术行为功能主题又可分为两种，一种是遵循接触原理的，另一种则是遵循模拟原理的。

1. 模拟巫术功能主题

弗雷泽将那些认为物体通过神秘感应可以超时间超距离地互相作用的巫术统称为“交感巫术”。“交感巫术”又有两大分支，分别基于两种原理：第一个原理是“相似律”，即凡是相似的事物都能互相感应，凡是相似的行为都能产生同样的效果。从相似律出发，巫师认为仅仅通过模仿就能实现任何目的，由此产生的巫术叫做“顺势巫术”或“模拟巫术”^①。

顺势巫术的真谛在于结构上的交感。两种物体或两种行为，不论它们是不是同质的，只要在结构上类似，就具有交感的作用，弗雷泽称为“模仿巫术”，即认为通过模仿或模拟行为就能达到任何预期的效果，达到改变客观事物的目的。它以相似的事物为替代品，如画像、雕像、塑像等，甚至名字、生辰八字也可代表本人。布留尔在分析了原始人的画像或肖像的巫术后又指出：“为什么一张画像或肖像对原始人来说和对我们来说是完全不同的东西呢？如在上面见到的那样，他们给这些画像和肖像添上神秘属性，这又作何解释呢？显然，任何画像，任何再现都是与其原型的本性、属性、生命‘互渗’的。这种‘互渗’不应当理解成一个部分，好比说肖像包含了原型所拥有的属性的总和或生命的一部分。由于原型和肖像之间的神秘结合，肖像就是原型，如同波罗罗人就是金钢鹦哥一样。这意味着，从肖像那里可以得到如同从原型那里得到的一样的东西；可以通过对肖像的影响来影响原型。”^②

① 弗雷泽：《金枝》，徐育新、汪培基、张泽石译，中国民间文艺出版社1987年版，第19—20页。

② 列维-布留尔：《原始思维》，丁由译，商务印书馆1985年版，第73页。

我们先来看一篇小说,《夷坚志补》卷二十《梁仆毛公》:

福唐梁缙,居城中。尝往其乡永福县视田,一仆毛公操舟,半途值暮,望远岸民家男女杂沓,若有所管。毛语梁曰:“彼方赛神,当往求酒肉来献。”即菹茅抛之,微作叱咤,良久,寂无应者。毛窘怖失措,亟入舟中,举一盆覆其首。俄,风云晦冥,异响嘈囂,小舟摇撼如舞,一物铿然有声,坠盆上,若刀剑之临。已而响止风息,盆碎为四五片,但有半破芦管在焉。毛喜而出曰:“彼伎俩极矣,本只是寄个消息去,戏覓祭余酒食,不料他便起恶意,反要相害。今杀之不难,不欲为官人作业,且当小报之。”乃拈乱秆一把,置熅火焉。其居应时烟起焰合,转盼间,焚室庐几半。主人率徒侣十余辈,携酒一壶,豚蹄一只,奔造水次,见毛逊谢曰:“若早知是毛公,自当祇奉,何意却成激触,愿恕其罪,纳此微物。”毛为扑灭秆烟,彼家炎炎方炽,随手顿息,但已焚者不可救耳。永福人大约好奉妖术,而毛技最高,故胜之也。两下皆洞晓,若外人遇之,危矣,缙乃吾族外孙婿,为大儿说。

这篇小说讲述了一个巫师斗法的故事,毛公技高一筹。为了报复对手,毛公运用了行为模拟感应巫术,在自家船上点燃苇秆,使对岸敌手的房屋着火燃烧起来。待对手输诚后,毛公把船上的苇秆扑灭,那家烧得炎炎正旺的大火也熄灭了。

《夜雨秋灯录》卷四《铁簪子》写郑玗为阻止其兄璠逃走,模拟激流阻船动作,“索碗水,抽铁簪画水再四,旋碗口,须臾,泼于庭”。结果使其兄渡船时,“至中流忽回旋,无定向”,竟糊里糊涂回到了家中。和邦额《夜谭随录》卷五《潘烂头》与上述

类似，它写道士潘烂头阻止张天师渡江，“乃注水于盆，取竹篾，编小舟如掌大，系以线而引之，至东复西，往来不已。时张之舟已挂帆，乘风破浪而渡，甫能近岸，辄为逆风所薄，仍还故处。如是十余次，竟不得渡”。

毛公、郑珣和潘烂头的模拟行为都能产生真实的效果，郑珣与张天师渡江为实际行为，模拟与实际行为之间只是在结构上相似，就能相互感应，实现巫师欲达到的目的。在这里，我们可借用金泽先生分析模拟巫术和接触巫术时所使用的公式，来分析这些小说^①。假如我们把虚拟行为标为 A，实际行为标为 B，巫术行为标为 C，那么这类小说的叙述逻辑就是：

A 与 B 在结构上相似

对 A 实行 C

B 同时也出现 C

如《夜雨秋灯录》卷二《捆仙索》就完全是根据模拟巫术而建构的。它写妓女陈阿转以捆仙索蛊法迷周木斋，“潜于床后辟一笏干净地，搦笔画木斋小像，略得神似。访其生辰甲子，同粘于壁，以绣针七根钉之。困荧荧点孤檠，夜静披发禹步，对之拜呼其名。六七日，先生家居即神摇魄荡，淫念缠心”。每日梦到陈阿转处。后娶陈阿转，且伉俪甚笃。陈阿转对周木斋的画像施以致爱巫术，使周木斋真的爱上了自己，且至死不渝。

这几乎可以用来概括所有的模拟功能主题类小说的结构形态。但有时作者对这种叙述的逻辑顺序作了颠倒，即不是先叙述模拟巫术行为，后交待模拟巫术结果；而是先叙述模拟巫术结果，再揭出模拟巫术行为。如《太平御览》卷八八八引《续搜神记》云：

① 金泽：《宗教禁忌》，社会科学文献出版社 1998 年版。

魏时，寻阳县北山中蛮人有术，能使人化作虎。毛色爪牙，悉真虎。乡人周陈有一奴，使入山伐薪。奴有妇及妹，亦与俱行。既至，奴语二人曰：“汝且上高树，视我所为。”如其言，既而入草，须臾，见一黄斑虎从草出，奋迅吼唤，甚为可畏。二人大骇。良久还草中，少时复还为人，语二人曰：“归家慎勿道。”后遂向等辈说之。周得知，乃以醇酒饮之，令熟醉。使人解其衣服及身体，事事详视，了无所异。唯于髻中得一纸，画作大虎，虎边有符，周密取录之。奴既醒，唤问之，见事已露，遂具说本末云：“先尝于蛮中告余，有一蛮师云有此术，乃以三尺布，数升米面，一赤雄鸡，一升酒，授此法。”

在这个故事中，周奴变虎模拟巫术就是在小说结尾交待的。

又如清包用中《翼翊稗编》云：蔡某家中三代人死于吐血，一天，其母忽吐血数斗，请通晓法术的亲戚刘同教前来察看，刘说后院楼梯下埋有妖物。“就地掘之，得一竹片，画一人，口中红点累累。盖匠人所为压镇者”。

在这类结构形态的小说中，模拟巫术一般是黑巫术，是秘密进行的。因此在暴露后，结尾往往补叙模拟巫术被破解，模拟行为功能接着停止。如孙光宪《北梦琐言》卷九写唐僖宗文德年间，少年张某常到官吏陆某家走动，在此被一美人迷惑，日久生病。道士吴守元送给少年一道灵符，未见有效。后来人们发现陆家一间空屋的柱洞里藏着一个女俑，女俑背后书有“红英”二字。焚烧女俑后，美人消失，妖祟灭绝。

与巫术灵物驱邪功能主题的结构形态一样，有时模拟功能主题类小说的结构形态由上述两种相反结构形态组成，如张彦远

《历代名画记》引古本《搜神记》：“顾恺之字长康，常悦一邻女。乃画女于壁，当心钉之。女患心痛，告于长康，拔去钉，乃愈。”

这篇小说就是由“当心钉之，女患心痛”和“拔去钉，乃愈”两部分的简单组合，可以置换成模拟行为——结果和停止模拟行为——模拟行为功能停止两个叙述层面。

还有一种模拟功能主题类小说实现了叙述转移，即以描叙模拟物为主。如关于樟柳神的故事。所谓樟柳神的制作与采生妖术十分相近，就是咒杀活人或招来鬼魂后，把灵魂灌注到偶像上去，以木偶用作预测未知之事。

如宣鼎《夜雨秋灯录续录》卷四《樟柳神》云：催租隶张大眼在去县城纳赋途中，于某家豆花棚上得一木雕婴孩。小木人长二寸许，颈上系一辮头发，“粉面朱唇，目清眉秀”，能唱能跳，预言如神。张大眼进城后被县令无故抓起毒打，小木人被县令要去。从此，“县官审案必将木人置帽中，果然明察秋毫，曲直无误，满城人无不称其神明，而不知公帽中有樟柳神也”。这个故事描叙的焦点就是模拟物——樟柳神。

2. 接触巫术功能主题

这是按照巫术接触律构建的小说。“接触律”认为，物体一经接触将永远保持联系，即使在切断实际接触后，它们仍然能远距离地相互作用。从接触律出发，巫师认为只要某个物体同某人接触过，他就可以通过这个物体对某人施加影响，由此产生的巫术叫接触巫术。弗雷泽将这种巫术统称为“接触巫术”，“即认为两件事物相接触时，彼此都能对对方施加一种影响，当它们脱离关系以后依然可以继续相互作用”^①。

^① 弗雷泽：《金枝》，第136—137页。

接触巫术的根基在于部分与整体的交感，而且往往是超时空的交感。如《酉阳杂俎》卷五记荆州有位叫张士政的民间术士善于治病。一次某军士胫骨受伤请他治疗，他让伤员饮药酒，然后切开伤口，取出一片大小如两指的碎骨，把它涂上药膏后封存起来。数月后伤员的腿就恢复正常了。两年多之后，那位军士的脚胫忽然又痛了起来，再去找张士政。张说，过去为你取出来的骨片如果受寒气侵袭，旧伤就会疼痛，赶紧把它找出来。军士在床底下找出了封存多年的碎骨，按张的吩咐用热水洗净，小心储存在棉絮中，脚胫病痛就痊愈了。

因为骨片曾是从伤者脚上取下的，所以只要对骨片施医，就能使伤者随即痊愈。

如果我们把骨片标为 A，军士标为 B，给骨片保暖行为标为 C，那么军士的脚胫病痛痊愈也就是 C。

由此，我们可以归纳出接触巫术主题小说的结构逻辑：

A 曾是 B 的一部分

对 A 施以 C

那么 B 也必然 C

卡西尔指出：“任何人，只要他把整体的一部分置于自己的力量范围之内，在魔法的意义上，就会由此获得控制整体本身的力量。至于这部分在整体的结构和统一中具有什么意蕴，它完成的是什么功能，相对而言并不重要。它现在是或一直是一个部分，一直与整体（不论多么偶然）联系着，仅这一点就足够了，就足以使它沾染上那个较大的同一体的全部意蕴和力量了。譬如，要控制（魔法意义上的）另一个人的躯体，只需占有他剪下来的指甲或理下来的头发，占有他的唾沫或他的粪便就可以。甚至他的身影，他的投影或他的足迹也可以用来为这一目的

服务。”^① 利普斯也曾说过：“有力的巫术从一个人身上取来物件，然后对他进行邪恶的诅咒。这样的物件有指甲、头发、唾液，甚至还有衣服碎片、武器零件等等，都被当作人的一部分——他灵魂或精神的一部分，可以像人本身一样来对待。”^②

所以古人特别注意保护自己头上脱落的头发、掉下的牙齿和剪下的指甲等，以免坏人拿去行黑巫术，祸害自己。而接触巫术主题小说就常常是围绕着人的头发、牙齿、指甲、帽子和衣服等而构思的。如《庚巳编》卷八记武冈州有一巫师姜聪，居所与渭南王府相近。一日，渭南王的裹脚布被风吹至姜聪所，姜聪大喜，“谓其妻曰：‘衣食至矣。’杀鸦取其首，裹以足缠，铁钉钉之，置神座下，禁咒之，王登时足痛，至废寝食”。姜聪屡次以此勒索财物，后为渭南王识破，下狱至死。

一块极微不足道的裹脚布丢了，竟也会给自己带来祸患，在今天看来真是匪夷所思的天方夜谭，但在巫术语境中却是很自然的事。这个故事对那些不注意保护自己头上脱落的头发、掉下的牙齿和剪下的指甲等物件的人，无疑是个严肃而又认真的警告，它与身体发肤，受之父母，不敢毁伤的儒家文化训诂一起，对个体的身体形成了一道严密的保护网。

概而言之，由于古代小说中的巫术故事带有传言的性质，受其束缚，作者往往只是直录其事，在小说的结构和美感方面经营较少，造成了这些小说在总体上而言都较为简略的特点，因此难见杰构。

① 卡西尔：《人论》，上海译文出版社1985年版，第109页。

② 利普斯：《事物的起源》，汪宁生译，四川民族出版社1982年版，第331页。

第 五 章

古代小说中巫术内容的文化解读

一、植物类巫术灵物小说

农桑文化的折射

在巫术灵物中，有一类是植物，巫师认为这些植物中蕴含着驱鬼避邪的超自然力。这类植物包括桃树、桑木、茱萸、芦苇、荆棘、白茅、兰草、艾蒿等等。

那么，这类植物为何能变成驱邪灵物呢？我们认为，主要有二个原因。

一是这些植物的药用价值。

神农是将中华漫长历史进程中集体创造的原始农业文明成果浓缩为其身的一个公认的符号，是一位文化英雄。传说他用木制作耒、耜，教民农耕；他发现药材，教人治病。《搜神记》卷一《神农》云：“神农以赭鞭鞭百草，尽知其平毒寒温之性，臭味所主，以播百谷，故天下号神农也。”《神农本草经》即是依托神农氏而作。因此，植物类驱邪灵物都与神农有关，是农桑文化的曲折反映。成为驱邪灵物的植物一般都有神奇的药物疗效，而先民又认为患病与妖魅作祟有关。于是先民对这些植物的药效大肆夸大，神化为可驱邪辟厉的灵物，如中国传统针灸法中的灸法就一

直以干艾叶搓成的艾绒为基本材料。早在先秦时期，艾灸法已被广泛使用。《孟子·离娄上》曾提到“三年之艾”可治“七年之疾”。茺萸的药用价值也很早就引起了医家的注意，晋人孙楚《茺萸赋》云：“攀紫房于纤柯，缀朱实之酷烈，应神农之本草，疗生民之疹疾。”《淮南万毕术》认为，“井上宜种茺萸，叶落井，人饮其水无瘟疫”。《神农本草经》说：“夏至之日，豕首、茺萸先生，为牡蛎乌喙，使主四肢二十三节。”^①

古人认为驱邪植物有药用价值，其中有一定的科学性。但有的药用价值是这些植物成为了巫术灵物之后增殖的，具有浓厚的巫术色彩，所以造成了中医科学与迷信杂糅的特点。如李时珍的《本草纲目》卷二九、三八中在“桃”字条下提及桃符、桃核的药用价值，又在“木”部专列桃符、桃核，详细说明两味药材的特殊功效。他还认为，钉在地里三年的镇宅桃核药效最佳，煮成汤可治疗“风虫牙痛”。医家甚至认为生长在桃树上蛀食桃木的虫子也染上了灵性，连蠹屎也有药用价值。《本草纲目》卷四一引《伤寒类要》说，将桃蠹屎研成粉末，用水冲服一小匙，就可辟除瘟疫或防止瘟疫的传染。古代医家还用桑根、桑枝治疗疾病；甚至煎药也要用桑枝。晋代以前，道士中就流传着“一切仙药，不得桑煎不服”的秘诀。《千金方》卷九说，正月初一早上，找来一根东向伸展的桑树根，削成七寸长、手指粗细的木条，涂上丹砂，无论挂于门户还是随身佩带，都可辟除瘟疫之气和伤寒热病。《医心方》卷一六引《救急单验方》说，用桑树东南根下面的土，加水和成泥饼，按在患者肿胀之处，然后施以艾灸之法，可以治疗毒肿；将东引桑枝烧成灰末，加在水中煮赤小豆，

① 茺萸和藟等，以其气味浓烈刺鼻，成了驱邪灵物。故古人大凡祭祀前，须斋戒，不能吃有刺鼻气味的东西。

感到饥饿时食用，可治身面水肿。

二是植物神话，这些神话又变成了植物之所以成为巫术灵物的典据。

在“夸父逐日”神话中，桃树（邓林）被说成是夸父逐日时弃下的手杖所化。周秦之际有一则神话说：东海之中有一座“度朔之山”，山上生长着一棵巨大的桃树，其枝叶覆盖三千里。在朝东北延伸的桃枝之间有一条众鬼出入的通道，号称“鬼门”，把持鬼门，检阅百鬼的神人是神荼、郁垒两兄弟，他们一旦发现有害人之鬼，则用芦苇绳索将恶鬼缚住，交给老虎吃掉。后来黄帝效法此制，创造了“立大桃人”等一系列驱逐鬼魅的魔术^①。署名郭璞的《玄中记》记载与之略有不同：“东南有桃都山，上有大树，名曰桃都，枝相去三千里。上有一天鸡，日初出，光照此木，天鸡则鸣，群鸡皆随之鸣。下有二神，左名隆，右名爱，并执苇索，伺不祥之鬼，得而杀之。今人正朝作两桃人立门旁，以雄鸡毛置索中，盖遗象也。”

以上记载有几点值得注意，一是桃在“东南度朔山”或在东海之中，东在五行中配木，南斗注生，阳气之象^②。东海又是传说中的仙山，生在如此环境中的桃树便自然被人们视作“五木之精”，是可以用来压伏邪气、制御百鬼的“仙木”，果实也成了仙桃。

据《淮南子·诠言训》许慎注云，汉代又流传着一则神话：夏朝初期东夷族有穷氏的首领羿是被人用桃木杖杀死的。羿以善射勇武著称，曾射落九个太阳，是族众心目中的英雄。但却死于外

① 王充：《论衡·订鬼》引《山海经》佚文。

② 古代巫医在施行桃木、桑木避邪术时，都强调必须使用“东引”、“东向”、“东行”即朝东方伸展的桃枝、桃根、桑枝、桑根。

族凡人塞涩的桃杖之下。人们无法接受也无法解释这个事实，于是，他们认为不是塞涩有什么特别的本领，而是其使用的桃杖具有非凡的神力。人们会想：既然连羿这样的英雄都受制于桃木，那么桃木制伏鬼魅邪祟当然不在话下。

由于上述关于桃的神话，便形成了“由是以来，鬼畏桃”的观念^①。秦简《日书》中告诉人们：若遭到“刺鬼”袭扰，可用桃木制成弓，用牡棘制作箭，用鸡毛作箭羽，射向鬼，鬼就会停止对人的攻击。也可用桃木柄敲打走哀鬼，用桃木杖打会说话的野兽或六畜。人若无缘无故忧愁，就制作一个桃梗，不停地抚摩它，在癸日下午太阳落西时，把桃梗丢在道路中，这样忧愁就会消失。在后世文学作品中，桃常被拟人化，如元杂剧中，《东坡梦》中的桃精是花间四友之一，《张天师》中有桃花仙，《桃花女》中桃花变成了术士桃花女，《碧桃花》中写一个惨死的女子死后变成碧桃精和一个曾有过婚约的男子相恋等。明代杂剧《张天师断辰钩月》中也有桃花精。

桃神话中述及的鸡、芦苇、神荼、郁垒也都成了避邪灵物。后来有关这些避邪灵物的小说故事都是上述神话原型的传承和变异。

生在东南度朔山的桃树，最早享受到阳光的照耀，是光明的意象之一，因此，它有时会显露出龙象。《朝野僉载》卷三载：唐初著名的术士明崇俨法术高超。高宗不信，为检验他的本领，有次暗中安排乐妓去地窖中奏乐，然后与崇俨走到附近地面，假装问道：“此地常闻管弦之声，不知是何怪异？有无法术制止它？”明崇俨听罢，马上制作了两个桃符钉在地面，音乐果然戛

① 《西游记》中蟠桃会、《三国演义》中“桃园结义”，非仅指结义之地之背景，而具有巫术意义。

然而止。事后，高宗叫来乐妓询问中断奏乐的原因，乐伎们回答说，当时突然看见有两个龙头张口向上，“遂怖惧，不敢奏乐也……”

在这个故事中，桃符显形为龙头，龙和日都是阳物君象。羿曾射落九个太阳，后却死于桃杖之下，由于桃与太阳的特殊关系，所以这个神话也许可视为是太阳神对他的复仇。

穿衣吃饭是维持人类生存的两种重要因素，原始人最初用树叶树皮遮体，后来发现桑叶可以用来养蚕缫丝，织衣取暖。浙江吴兴钱山漾新石器时代遗址中，就出土了4700年前的绢片、丝线、丝带、麻片和细麻绳，绢片是缫丝后织的家蚕丝织物。因此中国古代很早就存在桑树崇拜。《山海经·中山经》等篇写道：宣山上生有“帝女之桑”，树围五丈，叶阔一尺；涇山上生有“三桑”，有干无枝，其高百仞；汤暘谷中生有“扶桑”，与十个太阳相伴，“九日居下枝，一日居上枝”。《拾遗记》云：“西海之滨，有孤桑之树，直上千寻。”东方暘谷是太阳初升之地，其中生长着一株巨大的桑树，名叫扶桑，或若木，太阳就是攀着这株桑树慢慢升到天空的。“扶”即大之意，扶桑即大桑。到后来，扶桑又被说成高八十尺，叶长一丈，桑葢长三尺五寸；有人说它高数千丈，粗二千围，桑葢九千年一生，而且通体金光灿烂；还有人说它高与天齐，下与泉通^①（《太平御览》卷九五五引《神异经》、《十洲记》、《玄中记》）。总之，扶桑神话得到了社会的认同，并被后人不断加以扩充和发展，以满足人们的桑树崇拜心理，证明桑木为神木。桑之所以与太阳联系在一起，大概是因为人类衣裳来自桑树，桑便成了温暖的代名词。桑与太阳相伴，日

^① 黄惠焜认为，原始人心目中的天柱就是扶桑。见《神话就是巫话》，《云南民族学院学报》，1994年第2期。

被喻为君象，是生机旺盛的象征，是生命的源泉。因此，桑就便视为仙木。《说文》谓“桑，神木；日出所也”。日出东方扶桑，最后栖息于“若木”枝头。《淮南子·地形篇》谓“扶木在阳州，日之所晖；建木在都广，众帝所自上下，日中无景，呼而无响，盖天地之中也……若木在建木西，末有十日，其华照下地”。所谓建木、若木也是桑木，是“众帝”（也即群巫）通天入地的神梯，是宇宙之树，是“地心”之所在。三星堆出土的三株青铜神树，据专家考证，即为《山海经》和《淮南子》中提到的矗立于“都广之野”的“建木”，“建木”大概也是后世摇钱树的原型^①。

桑树丛生之地被视为圣地。《尸子》（辑本）卷上说：“汤之救旱也，乘素车白马，著布衣，身婴白茅，以身为牲，祷于桑林之野。”所谓“桑林”，也就是当时的圣地。先民不但在桑林祈雨，也在桑林祭祀。《吕氏春秋》载：“武王胜殷……立成汤之后于宋，以奉桑林。”《墨子·明鬼下》：“宋之有桑林。”《左传》谓宋国祭社即是桑林。《左传·昭公二十八年》也说“宋以桑林享君”。“宋”、“桑”、“商”同义。在《淮南子·说林篇》中，有一个神人叫“桑林”。道教中有扶桑大帝君。《三国演义》第一回写玄德家住楼桑村，“其家之东南，有一大桑树，高五丈余，遥望之，童童如车盖。相者云：‘此家必出贵人’”。相士之所以预言此家必出贵人，就是从童童如车盖的大桑树身上得到了暗示。《女仙外史》第二十七回写月君用桑树汁酿造成了一种仙液叫“扶桑露”。

因此，桑很早就变成了驱邪灵物，秦简《日书》中已述及可用桑木树心制成木杖，攻击诱鬼。用桑树皮做成食物，经过烧烤

^① 胡太玉：《众神之国三星堆》，中国言实出版社2002年版，第74页。

后喂变成鬼来作祟的神狗吃，神狗以后就再也不敢来了^①。

《搜神记》卷十四《女化蚕》是一则讲述有关蚕形成的神话传说：

旧说太古之时，有大人远征，家无余人，唯有一女。牡马一匹，女亲养之。穷居幽处，思念其父，乃戏马曰：‘尔能为我迎得父还，吾将嫁汝。’马既承此言，乃绝缰而去，径至父所。父见马惊喜，因取而乘之。马望所自来，悲鸣不已。父曰：‘此马无事如此，我家得无有故乎？’亟乘以归。为畜生有非常之情，故厚加刍养。马不肯食。每见女出入，辄喜怒奋击。如此非一。父怪之，密以问女。女具以告父，必为是故。父曰：‘勿言，恐辱家门。且莫出入。’于是伏弩射杀之，暴皮于庭。

父行，女与邻女于皮所戏，以足蹙之曰：‘汝是畜生，而欲取人为妇耶？招此屠剥，如何自苦？’言未及竟，马蹶然而起，卷女以行。邻女忙怕，不敢救之。走告其父。父还，求索，已出失之。

后经数日，得于大树枝间，女及马皮尽化为蚕，而绩于树上。其茧纹理厚大，异于常蚕。邻妇取而养之，其收数倍。因名其树曰‘桑’。‘桑’者，丧也。由斯百姓竞种之，今世所养是也。言桑蚕者，是古蚕之余类也。”^②（《太平御览》卷八二五）

① 吴小强：《秦简日书集释》，岳麓书社2000年版。

② 所以《淮南万毕术》云：“僵蚕使马不食欲愈之，以桑塞口鼻，即食矣马喜啮人，亦以僵蚕屑试唇，即不啮也。”

蚕神有西陵氏（嫫祖）、马头圣母、寓氏公主、天驷星君、菀麻夫人、蚕花娘娘等之名，但因蚕头似马头，故以称“马头娘娘”者居多，上述神话传说即由“马头娘娘”之名而衍生。蚕乃牡马皮卷女以化，因此蚕乃是阴阳化合的结果。

“蜀”字专家释为虫形，《说文》谓蜀为“葵（桑）中蚕”，蚕又可写作“𧈧”。古蜀国以产蜀锦著名，存在着蚕图腾崇拜，据传第一代蜀王为“蚕丛”，《华阳国志·蜀志》载：“有蜀傍蚕丛，其目纵，始称王。”胡太玉先生说：“蜀，其实就是《山海经》中提到的‘都广之野……素女出焉’中的素女。蜀、素同音。素女，就是为黄帝弹二十五弦琴的那个蜀中美女。”^①《山海经·海外北经》又曰：“欧丝之野在大踵东，一女子跪据树欧丝。三桑无枝，在欧丝东，其木长百仞，无枝。”“欧”即为呕。在杭嘉湖蚕乡，拜堂毕闹房前，喜娘要手拿红烛照新娘，称为“照蚕花”。因此，根据这些背景资料，我们再来考察牡马卷女化蚕的传说，可以得出结论，桑与女性有关，后世成为女性的隐喻。上述神话传说，即是传统小农经济社会男耕女织的生活图景在民间信仰习俗上的反映。所以袁珂先生指出：“吾国蚕丝发明甚早，妇女又专其职任，宜在人群想象中，以蚕之性态与养蚕妇女之形象相结合。”^②

因此，古代养蚕有很隆重严明的礼俗，《礼记·祭义》云：“古者地诸侯必有公侯桑蚕室，近川而为之。筑宫仞有三尺，棘墙而外闲之。及大昕之朝，君皮弁素积，卜三宫之夫人。世妇之吉者，使人蚕于蚕室。”《博物志》云“周之正月，受社牲之首，以出种子；帝籍蚕；又受社雍，及祭，以沐蚕种。上辛，乃射黑

① 胡太玉：《众神之国三星堆》，第60页。

② 袁珂：《山海经校注》，上海古籍出版社1980年版，第244页。

牲于帝郊，以祈来年之丰。”

桑树被称为“帝女之桑”，乃女性的象征。《吕氏春秋·孝行览·本味》记载了一则传说：

有佚氏好采桑，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：‘白出水而东走，毋顾！’明日，视白出水，告其邻。东走十里，而顾其邑尽为水。身化为空桑，故命之曰伊尹。此伊尹生空桑之故也。”

这则传说见于多种古代典籍中。“有佚氏”即“有莘氏”，《吴越春秋·越王夫余外传》中云：“鲧取于有莘氏之女。”《太平寰宇记》中也说：“莘国，妣姓，夏禹之后，（周）武王母太妣即此国之女。”可见“有莘氏”是个女儿国。伊尹母由于违背了禁忌而遭到惩罚，身化为空桑。伊尹既从“空桑”中所出，所以龚维英指出：“桑树既然是伊母所化，桑树的空洞即等于女性生殖器。”^①而蚕茧的形状和衣物的功能也与女性的子宫很相似。因此，古人把桑等同于女性。佛教戒律要求“僧不三宿于桑下，免生爱恋之心”^②。在四川西昌高原出土的汉代摇钱树图中，西王母坐于建木之上，其下有弱水^③。《山海经·大荒西经》郭注云，弱水不胜鸿毛，因此弱水即为创世原初之水，也可能是孕妇胎体

① 龚维英：《原始人“植物生人”观念初探》，《民间文学论坛》1985年第1期。

② 王学泰：《游民文化与中国社会》，学苑出版社1999年版，第355页。又见于《后汉书·楷襄传》。

③ 刘世旭：《四川西昌高原出土汉代“摇钱树”》，《考古》1987年第3期。

中之水的原型。后世有一种名贵的瑟也以“空桑”命名。

“空桑”又可指称宇宙,《归藏》曾描绘过它的浩渺无极:“空桑之苍苍,八极既张,乃有夫羲和,是日月出入,以为晦明。”“空桑”又作“穷桑”,是神灵居住之地,《吕氏春秋》说,“帝颛顼生自若水,实处空桑”。“蚩尤伐空桑,帝所居也”。传说少皞、颛顼、孔子,都曾居于空桑。明白莲教宝卷《古佛天真考证龙华宝经》中说天真佛圣,“下生在中元地燕南赵北桑园里”^①。“空桑”也是灵魂和生命寄寓的地方,所以《楚辞·大招》中云:“魂兮归来,定空桑只。”

《墨子·明鬼篇》又云:“燕之有祖,当齐之社稷,宋之有桑林,楚之有云梦也。此男女之所属而观也。”孙作云称《桑中》“是春天祓禊于水滨,男女欢聚的诗”^②。所以后世便把男女偷欢淫佚之事称为“桑中之约”。而之所以选择在桑中野合,其目的在于通过人的交配生殖行为,去影响农作物或大地女神的生长繁殖,这也是一种巫术行为。《易》否卦九五爻辞云:“其亡,其亡!系于苞桑。”这里的苞桑就是指生命力旺盛的桑树,桑树在中华古人的文化意识中是生殖、爱情的象征。这条爻辞,表达了一种通过巫术祈求生儿育女的危机感和急迫心情,大意是说,他要断子绝孙了,他要断子绝孙了!让人的生育能力像苞桑一样吧!让人的命运与苞桑联系在一起吧!^③

另外,桑者,丧也。《礼记·士丧礼》郑注:“桑之言丧也。”因为桑与丧谐音而成为语言禁忌。如《搜神记》卷三《淳于智》

① 喻松青:《明清白莲教研究》,四川人民出版社1987年版,第257页。

② 孙作云:《诗经恋歌发微》,《文学遗产增刊》第5辑。

③ 王振复:《巫术——〈周易〉的文化智慧》第247页。

云：“上党鲍瑗，家多丧病，贫苦。淳于智卜之，曰：‘君居宅不利，故令君困尔。君舍东北有大桑树。君径至市，入门数十步，当有一人卖新鞭者，便就买还，以悬此树，三年，当暴得财。’瑗承言诣市，果得马鞭。悬之三年，浚井，得钱数十万，铜铁器复二万余。于是业用既展，病者亦无恙。”在这里，淳于智所施行的就是“鞭桑除丧”巫术。

《异苑》记王戎“梦有人以七枚榘子与之，著衣襟中。既觉得之。占曰：‘榘，桑子也。’自后男女大小凡七丧”。《朝野金载》卷一云：贞观年中，定州鼓城县人魏某之母忽然双目失明，于是便去王子贞那里占卜。王子贞道：明年三月一日，有个身穿青衣从东面而来的人，请他治疗一定会痊愈。“至时，候见一人着青绣襦，遂邀为设饮食。其人曰：‘仆不解医，但解作犁耳，为主人作之。’持斧绕舍求犁轘，见桑曲枝临井上，遂斫下。其母两眼焕然见物。此曲桑盖井之所致也。”在这里，“井”暗喻着“睛”，桑枝遮住了井，“桑井”便意味着“丧睛”——失明。

桃在远古时期可能是人类赖以充饥的主要果实之一。在《桃花源记》中，陶渊明理想中的社会“桃花源”里桃树成林，落英缤纷，桑竹茂盛。桑桃茂盛和鸡犬之声组合在一起，成了村落共同体安定生活的美好象征。因此，《桃花源记》中的动植物描写，就不是陶渊明的随意点缀，而是别有寓意。

综上所述，我们可以得出结论说，桑、桃巫术小说隐含着原始农耕文化。桃、桑成为巫术灵物，有利于它的繁殖生长，是古代劝农的一种曲折表现形式；对促进生态平衡和农业发展有不可忽视的潜在的作用，体现了先民发展农桑的深刻智慧。马林诺夫斯基考察特罗布里恩德岛时指出，对于巫术的信仰是导致这个岛经济活动组织化和系统化的主要心理活动。我认为，中国古代的动、植物巫术崇拜也应作如是观。

古代小说进一步对这些植物的避邪功能进行解释、证实和渲染。

晋代小说《甄异记》云：夏侯文规亡后，常现形还家。有次文规对着庭中桃树感慨地说：“这株桃树是我亲手栽种，现已果实满枝！”文规妻子向丈夫的鬼魂问道：“都说死人害怕桃木，你为何不怕？”鬼魂回答道：“鬼最怕的是朝东南延伸、向着日光、长度二尺八寸的桃枝，对别的桃枝倒不怎么害怕。”见地上有蒜，忙令人拾走。看他的样子，不但畏桃也畏蒜（《太平广记》卷三二五《夏侯文规》）^①。

南朝刘敬叔《异苑》卷六写道：晋朝庾绍与宋协是表兄弟，两人性情相投，十分亲密。但庾绍不幸早死。有一天，庾绍忽然重现人形来访宋协，两人说过家长里短之后，庾绍提议饮酒长谈，宋协便把刚泡好的茱萸酒拿来招待。庾绍端起酒杯，眉头紧皱，称“此酒有茱萸气”，置杯不饮。宋协问道：“表兄怕这种酒吗？”庾绍高声说：“岂但我怕，连鬼中的高官都怕！”如果不是大众有茱萸制鬼的观念，作者不可能杜撰出这样的故事。

夏侯文规死后现形还家，与未亡人拉家常一如生前。宋协也像往常那样招待死后现形来访的表兄弟。由于两组人物关系密切，言者似乎凿凿有据，听者也不免将信将疑，因此为故事的真实性涂抹上了一层浓厚的伪装色彩。借鬼之口说出桃树、茱萸的驱邪功能，小说家为宣传桃、茱萸的避邪功能可谓费尽心机。

驱邪灵物的使用方法可由巫师传授或请来巫师亲自施行。

① 由鬼畏蒜的观念，大蒜后来发展为端午节上常用的避邪灵物，人们尤重不分瓣的独头蒜。蒜在先秦时即被列入避邪灵物，当时臣属向国王进献美食时，必须同时附上葷和桃，葷中即包含蒜。《清嘉录》卷五说，清长江沿岸居民有在端午节日，以“蒜本之不分瓣者，结线网，系之以以为饰”的风俗。

《朝野金载》卷五载：隋人树提新建一栋住宅，正打算搬家，新宅内突然涌出无数条蛇，密密麻麻布满庭院。有个过路人自称懂得“符镇”之术，他要来四条桃枝，分别在上面画了符篆，继之一把桃符钉在新宅四周。不久，众蛇开始退走，桃符则跟踪而行。最后所有的蛇都钻入庭堂中心的一个地洞里，过路人便让树提烧了一百斛开水灌进洞口。第二天，人们用铁锹掘开蛇洞，发现一尺来深的洞底堆着二十万贯古铜钱。树提因为得到这批古钱，一下子成了大富翁。

宅基地下偶有蛇穴，同时又埋藏着被旧主人遗掘的金银铜钱，在古代，这些本来都是很正常的事，不足为奇。古人却误认为“蛇乃是古铜之精”，因而有蛇的地方很可能就藏有金银钱币。明人《庚巳编》、《古今异闻》和清人《续金瓶梅》第八回等处都有关于蛇变铜钱的描写。这种观念也许是由铜钱以串数形似蛇的意象演化而来。据吕微先生说，清代以来，江南一些地区特别祀奉“蛇通”，即以蛇为五通财神。浙江浦江民间读“蛇”为 xia，读“财”为 sa，两者极易弄混。宁波地区有“青龙管谷仓，黄龙管水、管米缸”之说。在杭州地区，房屋内发现蛇，被认为是祖宗回家，或财神到家，要烧香祭拜。若梦见被蛇追赶或被咬伤咬死，近日必有财宝进门^①。其实蛇作为财神崇拜的观念出现很早，《搜神记》卷一二《蛇蛊》说：荭阳郡廖某，累世为蛊，以此致富。后廖家新妇不知内情，“遇家人咸出，唯此妇守舍。忽见屋中有大缸，妇试发之，见有大蛇。妇乃作汤，灌杀之。及家人归，妇具白其事，举家惊惋”。干宝称廖家所奉之蛇为“蛊”，其实是一种误解，后人也跟着一误再误。对此，杨学政先

^① 吕微：《隐喻世界的来访者——中国民间财神信仰》，学苑出版社2001年版，第100—101页。

生指出，这里的蛇不是蛊，而是个人图腾：“当地汉族人称之为‘放蛊’，我原初也认为是一种黑巫术，但经过多年的深入调查后，我才发现这种现象不是黑巫术，而是原始社会前期个人图腾的遗俗。”个人图腾能保佑主人，帮助主人聚敛财富。其命运与主人息息相关，假若图腾死主人也必亡^①。我认为杨说为是。

在这篇小说中，桃符便发挥了镇伏蛇妖的功能，使用桃符驱除新宅内突然涌出的蛇妖，其实也是一种解禳行为。

唐薛渔思《河东记》写道，士人韦浦在赴选途中误收了一个客鬼变成的男子为仆，两人走到潼关，住到一家旅店。仆人见店主的孩子正在门边玩耍，上前轻拍其背，小孩马上昏死过去。店主认为孩子是中邪而死，赶紧派人去请名叫二娘的女巫前来救治。二娘来到旅店，先弹琵琶迎接神灵，接着又打了一串喷嚏和呵欠，折腾了很久才以神灵的口气说：“金天神三郎来了！替我传语店主，这是客鬼为祟，我金天神就要拘传这名客鬼。”随即把客鬼的相貌服饰描述一遍。站在旁边的韦浦听后，才恍悟自己的仆人原是客鬼。最后二娘说道：“用兰汤洗浴小儿，可除此患。”店主依法治疗，小儿很快苏醒。韦浦等回头再找仆人，客鬼却早已不知逃到哪里去了（见《太平广记》卷三四—《韦浦》）。

在这个故事中，巫师是以降神附体的方式，指出凶象的根源和对付办法。其实，只要稍具常识的人都能明白，韦浦的仆人不过是用力过重或拍到了小孩某个特殊部位，才致其昏迷。后来仆人惧祸逃逸。小说家却要把这件再普通不过的事神秘化，但还是给后人留下了不少疑案。

^① 杨学政：《原始宗教论》，云南人民出版社1991年版，第138—139页。

植物类灵物还能发挥类似镇妖石的功能。《警世通言》第二十七卷写魏生被雌雄二龟妖弄得“形神摇乱，全无清爽之期”。请来裴法师治龟妖。摆下三牲福物，烧起香来后，法师“戴上法冠，穿领法衣，仗着剑，步起罡来，念动咒诀，把朱砂书起符来”，结果道力不济，被龟妖戏弄。后魏父去求五显灵官，灵官告诉他“那雄龟精的腹壳，被吾神劈来，埋于后园碧桃树下。你若儿子速愈，可取此壳煎膏，用酒服之，便愈也”。龟妖被埋于碧桃树下，便永无翻身再作祟之日。

若把这些植物避邪灵物制成刀剑弓矢之类的模拟武器，就更具威力。《本草纲目》卷三八引《博物志》佚文说：“桃根为印，可以召鬼。”《子不语》卷二三《夜星子》叙述了一个用桑桃制作弓箭射杀妖魅的故事：京师一带把导致小儿夜啼的恶鬼称作“夜星子”，某些巫师自称能用桑弧桃矢捉拿这种鬼怪。有个侍郎家小儿夜啼不止，便请专捉夜星子的巫师前来医治。这位巫师手拿小桑弓桃箭，还在箭杆上缚了一条数丈长的素丝线。等到半夜，窗纸上隐隐闪现出一个手执长矛骑马而行的妇人影子，巫师低声说：“夜星子来矣！”随即弯弓向鬼影射击。人们顺着箭杆上的丝线搜寻中箭者，发现被桃箭射中的夜星子原来是家中一位九十多岁的老妇。此老妇原是主人曾祖父之妾。侍郎在巫师的指点下断了老妇的饮食，把这个所谓“夜星子”给活活饿死了。此后，小儿不再夜啼了^①。

小儿夜啼也许是缺钙所致，生活在巫术文化背景下的古人却

① 此文在《夜谭随录》卷二中有异文。又据礼书云：“男子生，以桑蓬矢射天地四方。”李时珍说这是“示男子事也”（《本草纲目》，人民卫生出版社1982年版，下册，第2200页）。但为何用桑弧，而不用其他材料制成的弧呢？所以我认为除此之外，还有在战斗时避邪护身的意思。

认为是所谓“夜星子”在作祟。这样，被怀疑为“夜星子”的一个九十多岁的老妇，就被自己的子孙给活活饿死了。作为当时社会的文化精英，袁枚竟把如此荒谬如此令人发指之事用小说的形式合理化，巫术反伦理的特性由此可见一斑。

《续子不语》卷五《山魈怕桑刀》写道：常山山中时有山魈出没，当地人习见不怪，称其为“独脚鬼”。独脚鬼习惯用倒行的方式走路，每次出现总会有大风相随。当地人说，这种山鬼最怕桑刀：用老桑树削成桑刀，可以轻而易举地将山魈砍死；将桑刀挂在门上，魈也远远遁去……

清代常山土著人所用的桑刀与战国时代秦国术士所用的桑杖是一样的。可笑的是，老桑制成的桑刀当然韧性更强，与其避邪功能何干？

其实早在春秋战国和秦汉时，桑树已被用来制作弓箭和巫师施法用的道具，《国语·郑语》中载周宣王时，有童谣“孺弧箕服，实亡周国”。意思是说一对卖山桑做的木弓和箕箭袋的夫妇会使周亡国。《汉书·息夫躬传》载息夫躬晚上披头散发，手持桑木杖对着北斗诅咒盗贼。

二、动物类巫术灵物小说

六畜兴旺的隐喻

动物类的避邪灵物包括鸡、犬、马、牛等。早在秦简《日书》中，就为鸡、犬、马、牛、羊、猪列有良忌吉凶之日。

两晋南北朝时，人们把青牛髻奴当作一种特殊灵物的最佳组合形式之一，认为这种组合具有御鬼避邪的神秘威力：拥有青牛髻奴，鬼魅就不敢入门作祟；让髻奴赶着青牛引道开路，鬼魅就会自动退避三舍。所谓青牛髻奴就是青色（或白色也行）的牛和

长着大胡子的奴仆。这种观念在志怪小说中得到充分的表露。

晋《杂语》写道：宗岱为青州刺史时，“禁淫祀，著《无鬼论》，甚精，无能曲者，邻近咸化之。后有一书生葛巾修刺诣岱，与之谈甚久。岱理未屈，辞或未畅，书生辄为申之。次及无鬼论，便苦难岱。岱理欲屈，书生乃振衣而起曰：‘君绝我辈血食二十余年。君有青牛髯奴，未得相困耳。今奴已叛，牛已死，今日得相制矣。’言绝遂失书生。明日而岱亡。”鬼对宗岱倡言无鬼论恨之入骨，但因宗岱拥有青牛髯奴，所以无可奈何。一旦宗岱奴逃牛死，鬼便开始实施报复计划。

晋时，正是道教盛行而且佛教也已开始兴起的时代，鬼神观念大昌，至南北朝时，更是登峰造极。志怪小说正是在这一社会背景下产生的。齐梁人范缜，力主“神灭论”，结果遭到了门阀士族的痛恨和大肆围攻，竟陵王萧子良组织大批僧侣和他辩论，又百般利诱和威胁，要范缜改弦易张。萧衍做皇帝后，亲撰《敕答臣下神灭论》一文，驳斥范缜。可见无神论者要承受来自社会的巨大压力，这种人在当时可谓凤毛麟角。所以，上述故事可能就是鬼神论者编造的用以攻击宗岱的。

《续搜神记》载：西晋“安丰侯王戎尝赴人家殡斂，主人治棺未竟者悉在厅事上。安丰车中卧，忽见空中有一异物如鸟，熟视转大，渐近见一乘赤马车，一人在中，著帻赤衣，手持一斧，至地下车，径入王车中，迴几容之，谓王曰：‘君神明清照，物无隐情，亦有身，故来相从，然当赠君一言：‘凡人家殡斂葬送，苟非至亲，不可急往。良不获已，可乘青牛，令髯奴御之及白马，则可褻之。’’谓戎：‘君当致位三公。’语良久，主人纳棺当斂，众客悉入，此鬼亦入。既入户，鬼便持斧行棺墙上。有一亲趣棺欲与亡人诀，鬼便以斧正打其额，即倒地，左右扶出。鬼于棺上视戎而笑。众悉见鬼亦持斧而出”（《太平广记》卷三一九

《王戎》引)。

王戎因为“有身”，所以鬼魅不敢加害。古人认为，鬼怪不但不敢加害贵人，而且还惧怕贵人，暗中保护贵人。据说命中注定有难的人，傍上了贵人，就会逢凶化吉，遇难呈祥。

上述两个故事，都是通过鬼之口说出青牛髻奴的避邪功能。宗岱因为拥有青牛髻奴，得以畅谈无鬼论；因为失去了青牛髻奴，被鬼夺去了身家性命。第二个故事，则讲述了有身和无身两种人送葬时的不同遭遇及青牛髻奴禳解之法。

在古代小说中，有不少鬼怕犬的故事。如桓谭《新论》说，占仲子的婢女死了，留下一个四岁的幼儿放心不下，安葬后其鬼还常常回来抚摸孩子，而且还为孩子洗头。仲子家人对此事很厌恶，经向方士请教，用狗来禁劾，婢女才不敢再来。《庚巳编》卷三《鬼还家》云：吴地富某在死去一年之后，其鬼魂常来帮助儿子料理家事。每日晨来暮归，不辞辛苦。鬼最怕狗，所以富某每晚返回坟墓，都让家中一仆人护送。有天傍晚偶然无人送行，一群恶狗上来撕咬，富某鬼魂尖叫着窜上树顶，瞬间无影无踪，以后鬼魂再也没来过。这两个故事都是讲述狗的凶狠，使鬼惟恐避之不及。

动物的血液也有避邪功能。在这里，“血只具有巫术意义，并不具有献祭品后来所具有的精神意义；它容纳灵魂，就如《圣经》还在教导的那样。使用血的必要性在于母权社会的信仰，以为即使在子宫里，没有血就不能产生任何生命”^①。古代关于血液的崇拜即导源于这一观念。元代白莲教徒即用血盆驱邪。

《太平广记》卷七三《郑君》说，唐代贞元末年，郑某在信

^① 埃利希·诺伊曼：《大母神——原型分析》，东方出版社1998年版，第298页。

州管理盐铁，一个行踪诡秘的“莽夫”前来捣乱，此人不怕笞背，也不怕杀头。最后郑某派人把莽夫捉住，“先折脚笞死，沃以豕血，埋狱中”。这里的“沃以豕血”就是一种破解妖术的方法。清宋荦《筠廊偶笔》卷上、《聊斋志异》卷二《莲香》和卷九《云萝公主》等小说中，都写到小儿生而能言，家人以为不祥，以犬血饮之，才不说话。《聊斋志异》卷一《妖术》又写卖卜者以术害人和普通人用狗血破解妖术的故事：胆壮气豪的于公在得到别人提示后，准备了很多破解卜者害人妖术的犬血。当卜者再次用隐形术前来害人时，于公马上将犬血浇在卜者刚才站立的地方，使他立即现了原形，“但见人头面，皆为犬血模糊，目灼灼如鬼立”。

这些避邪动物因为它具有的驱邪功能，也附加上了药用价值。

青牛是医家治疗梦魇不醒的医方之一。《医心方》卷一四引《葛氏方》云：若人被鬼所魅，可“以牛若马临魔人上二百息，青牛尤佳”。颜之推《冤魂志》中就写了这样一个故事：晋富阳县令王范误杀了都督孙元弼，不久孙元弼的冤魂前来报仇。有天夜里王范刚睡着，“忽然大魔，连呼不醒。家人牵青牛临范上，并加桃人、左索，向明小苏，十许日而死”。《搜神记》卷三《郭璞》中则把青牛换成了白牛：“义兴方叔保得伤寒，垂死，令璞占之，不吉。令求白牛厌之。求之不得。唯羊子元有一白牛，不肯借。璞为致之，即日有大白牛从西来，径往临。叔保惊惶，病即愈。”

鸡能使中鬼魅而濒于死亡的人死而复生。《风俗通义·祀典》中说：“今人卒得鬼刺瘵，悟，杀雄鸡以傅其心上。”晋葛洪《肘后方》中认为，“食用雄鸡可辟羸瘟疫；冬至日取赤雄鸡作腊，至立春日煮食至尽，勿分他人”。《本草纲目》卷四八“鸡”条中

专列鸡头一项，认为鸡头可用于杀鬼、治蛊、禳恶、辟瘟。直至现代，仍有人认为处于成长期的青少年食用雄鸡，可加快发育生长，增强阳刚之气。鸡血尤其是鸡冠血有特殊的疗效。《肘后方》中记有多种鸡血治猝死的方子，包括鬼击猝死、中恶寝死、缢死甚至包括一些妇科病等。鸡毛也有神奇的妙用，《医心方》卷一四引《灵奇方》说：“庚辰日取鸡犬毛于门外微烧烟之，避瘟疫。”《本草纲目》卷四八中说，鸡翅毛烧灰可治阴肿，“左肿取左翅，右肿取右翅，双肿并用”。又引《五行志》说：“雄鸡毛烧着酒中饮之，所求必得。”《续子不语》卷八记述了一个“鸡毛烟死蛇”的故事，写用鸡毛烧烟，毒蛇闻之即死。作者解释道：“凡蛟蜃与蛇类皆属阴，鸡本南方积阳之象，性属火，为至阳，故至阴之气，触至阳之气，无不立毙。”鸡可谓全身都是宝。

飘风意为大狂风，飘字音也作飏（飏），从三犬，意为狂暴。初民以为暴风之起与风鸟发狂有关。《尔雅》：“扶摇谓之猋。”郭注：“暴风……从下而上曰扶摇。”《庄子·逍遥游》中描绘了大鹏扶摇而上的气势。飏由犬和风组成。在甲骨文中，风风同字；在神话传说中，风鸟同一。鸟与鸡同为羽类，鸡常视为风的反义，意为凡鸟。由此可见，风与狗、鸡都有关。

所以，鸡毛被当作召唤疾风的灵物。《淮南万毕术》中就说：“欲致疾风焚鸡羽。”《本草纲目》卷四八引《感应志》说：“五酉日，以白鸡左翅烧灰扬之，风立至。”《三国演义》第四十九回写孙权、刘备联手抗曹，周瑜欲以火攻曹军战船，但欠东风。于是孔明负责祭东风。令军士取东南方赤土筑坛；坛下一层插二十八宿旗：东方青旗，北方皂旗，西方白旗，南方红旗，各七面。第二层黄旗六十四面。上一面用四人，各人戴束发冠，穿皂罗袍，风衣博带，朱履方裾。前左立一人，手执长竿，竿尖上用鸡羽为葆，以招风信；前右立一人，手执长竿，竿上系七星号带，以表

风色；后右立一人，捧香炉。孔明沐浴斋戒，身披道衣，跣足散发，来到坛前，焚香于炉，注水于盂，仰天暗祝。这里是将鸡羽置于长竿尖上，以招风信。

狗与鸡相反，用来止风。甲骨文卜辞中已把风与犬联系在一起了，如“于帝史风（风），二犬？”（《遗》九三五）“甲戌贞：其孚风？三羊、三犬、三豕？”（《续》一·一五·三）《说文》训孚为定息。《周礼·大宗伯》郑玄注说：汉代“磔狗以禳风”。《本草纲目》卷四八引《感应志》说：“黑犬皮毛烧灰扬之，风立止也。”

鸡、狗被用作召风和止风灵物还与五行理论有关。《周易》中说，巽在八卦中代表风，也代表鸡，鸡和风属同类，鸡风两字可互借，故能相互感应。而狗在五行中属金，风属木，金克木，故能止风。唐人贾公彦就在《周礼·大宗伯》疏中解释说：“磔狗止风者，狗属西方金，金制东方之木、风，故用狗止风也。”《风俗通义·祀典》也说“犬者，金畜”。

那么，为什么这些动物会成为避邪灵物呢？我认为主要有以下几种原因。

第一，这些畜牲不仅具有巨大的生活实用价值，而且是殷商之民祭献神灵的牺牲品。自先秦以来，鸡一直是禳除活动中常用祭牲之一。甲骨文、金文中的“彝”字，“像一只鸡被缚住双翅，人手举持奉祭之形，本义与祭献、禳祝有关，后来成为青铜祭器的通称”^①。《周礼》中的“鸡人”除报时外，还有一项重要的职责就是为祭祀、禳祝和衅礼提供鸡牲。周代礼制规定，宗庙、居室建成后，必须用鸡血涂洒大门和夹室，这是当时衅礼仪式中的一种。据汉应劭《风俗通义·祀典》中“雄鸡”条说，祭祀所用

^① 胡新生：《中国古代巫术》，山东人民出版社1998年版，第148页。

的鸡是有选择性的,“《山海经》曰,祠鬼神,皆以雄鸡。鲁郊祀常以丹鸡,祀日,以其翰声赤羽,去鲁侯之咎”。就是说祭祀鬼神都以雄鸡,鲁国则用红色的雄鸡,这种鸡报晓的声音高亢嘹亮,可以为国君驱除灾祸。说明当时鸡除有祭祀功能外,还有驱邪辟祟的作用。《风俗通义·祀典》中“雄鸡”条引《青史子》书说,“鸡者东方之牲也,岁终更始,辨秩东作,万物触户而出,故以鸡祀祭也”。春天万物更始,是生命萌动勃长的季节。

早在商周时期,狗已是祭牲之一。但至秦时,它不但用作祭祀品,也发展成了避邪灵物。《史记·封禅书》司马贞索隐引:春秋时,秦德公曾“作伏祠,磔狗(于)邑四门以御蛊灾”。东汉服虔说“周时无伏,磔犬以御灾,秦始皇作之”。说明秦人已认为狗可起到御蛊的目的。至汉时,狗血也成了辟邪灵物,据《风俗通义·祀典篇》记载,“今人杀白犬以血题门户,正月用白犬血以辟除不祥,取法于此也”。医家认为白狗血可治伤寒、鬼击之病、小儿癫痫、疔疮恶肿等,这些疗法都与巫术中的犬禳法有关。明清时期,人们对犬特别是犬血的迷信有增无减。《本草纲目》卷五十曾总结道:“术家以犬为‘地厌’,能禳辟一切邪魅妖术。”

用巫术灵物作为祭祀鬼神之物,岂非自相矛盾?其实先民的用牲祭祀与后世宗教性的祭祀有别。前文已引述陈梦家先生的观点,先民祭祀用牲乃是重视牲血的巫术力量,而宗教性祭祀则重在牲肉,以供鬼神享用。所以先民把鸡、犬、牛作为祭祀之牲,已有视其为巫术灵物的观念。

第二,也与这些巫术动物被神化有关。鸡被神化,大概最早与雄鸡有知时报晓的特性、是光明的使者有关。鸡的别名又叫“时夜”、“烛夜”、“知时畜”。周时把负责报时的官员叫“鸡人”。《荆楚岁时记》杜公瞻注引《括地图》说:“桃都山有大桃树,盘屈三千里,上有金鸡,日照则鸣。”《重修纬书集成》卷六《河图

括地象》中说：“将旦，日照金鸡，鸡则大鸣，于是天下众鸡，悉从而鸣。金鸡飞下，食诸恶鬼。鬼畏金鸡，皆走之矣。”金鸡为报晓动物，也是预示着一天生机的开始，而且金鸡会在天亮之前食鬼。所以雄鸡被认为是“纯阳之畜”，有“阳鸟”的美称。《神异经》云：“正月一日三元之日也，鸡鸣而起，案周书《纬通卦》云：‘鸡，阳鸟也，以为人候四时，人得以翘首结带正衣常也。先于庭前爆竹、帖画鸡或断缕五彩及土鸡于户上。’”《艺文类聚》卷九十一引《春秋说题辞》：“鸡为积阳，南方之象。火阳精物，炎上，故阳出鸡鸣，以类相感也。”“阳出鸡鸣，以类感也。日将出预喜于类，见而鸣也。”鸡属阳，而鬼魅是纯阴之物，只在夜间活动，因此，鬼魅怕鸡，鸡可制鬼，尤其是白色的鸡。著名道士陶宏景就在《真诰》中说：“学道山中，宜养白鸡白犬，能避邪灵。”鸡头更是纯阳聚萃的精华部分，可以用来治蛊。鸡鸣就成为给宇宙间带来阳性力和光明的象征。《太平御览》卷三十引《谈薮》注中一句谓：“一说，天地初开，以一日作鸡，七日作人。”《荆楚岁时记》载，“新春正月一日（鸡日），鸡鸣而起，先于庭前爆竹、燃草，以辟山臊恶鬼。”同书注引周处《风土记》云：“正旦，当生吞鸡子一枚，谓之炼形。”鸡日乃新年第一天的开始，这天人人吞鸡子一枚，意味着一年中会身体健康，百病去身。

又有神话说，鸡乃是太阳神所化。《初学记》卷三十引《风俗通义》说，“呼鸡曰朱朱。俗云，相传鸡本朱氏翁化为之，今呼鸡皆朱朱也”。叶舒宪先生认为朱氏翁即南天太阳神朱明，也即祝融^①。

^① 叶舒宪：《中国神话哲学》，中国社会科学出版社1992年版，第268页。

古纬书《春秋运斗枢》又说，鸡是上天玉衡星的化身（《艺文类聚》卷九十一引）。所谓玉衡星，一说北斗星，斗星主管人的生死寿夭。

由于牛是农耕文化的重要组成部分，也是祭物之一。《礼记·郊特牲》：“郊之祭也，迎长日之至也……于郊，故谓之郊……郊所以明天道也。帝牛不吉，以为稷牛。帝牛必在涤三月，稷牛惟具，所以别事天神与人鬼也。”郊祭是在都城郊外祭天帝的礼仪，因此郊牛又被称为“帝牛”。立春那天要鞭春牛，鞭是为了激起春天的活力，以土牛泥涂灶可使家畜肥壮，把碎片带回家可祈一年的平安。春牛的行事，也是杀牛以疏通天与地，把天上的生命力导入地上以求得农作物丰收的礼仪。所以我国古代很早就存在着牛崇拜。史前时代的许多部落首领多是人与牛的组合体，如蚩尤“人身牛蹄”。原始人歌舞时，要“操牛尾”。在周人观念中，大概牛尾有一种神圣的巫术力量和权威，故施于军旗之首，用以指挥三军。后来，道教又与牛扯上了关系。据刘向《列仙传》中说，“老子西游，关令尹喜望见有紫气浮关，而老子果乘青牛而过也。”葛洪《神仙传》中谓封君达常骑青牛，号为“青牛道士”。后来“牛鼻子老道”便成了道士的外号，道士骑着青牛也成了古代小说家笔下得道神仙的固定形象。在古代文学中，有关青牛的小说、神话、传说很多，大家耳熟能详的牛郎织女故事即是。早在《山海经》中，已有关于神牛的记载。《太平御览》卷八八二引《风俗通》谓李冰曾化身为神牛与江神搏斗：“秦昭王伐蜀，令李冰为守，江水有神，岁取童女二人为妇，主者自出钱百万以行聘。冰曰：‘不须，吾自有女。’到时装饰其女，当以沈江，冰径上神坐，举酒酹曰：‘今得傅九族，江君大神，当见尊颜，相为敬酒。’冰先投杯，但澹淡不耗，厉声曰：‘江君相轻，当相伐耳。’拔剑忽然不见。良久，有两苍牛斗于岸。有顷，冰

还谓官属令相助曰：‘南向要中正白是我绶也。’还复斗。主簿刺杀其北面者，江神死，后复无患。”南唐徐铉《稽神录》说：“京口居人晚出江上，见石公山下有二青牛，腹嘴皆红，戏于水际。一白衣老翁长可三丈，执鞭于其旁。久之，翁回顾见人，即鞭二牛入水，翁即跳跃而上，倏忽渐长。一举足，径上石公山顶，遂不复见。”（《太平广记》卷四三四《青牛》）又如《渚宫旧事》说，东晋桓玄曾从一老翁那里换取一条形色奇异的青牛，某次桓玄“息驾饮车，牛走入水不出”，“当时以为神迹”。

古代小说中还有关于青牛是木精的传说。《水经·渭水注》引《列异传》云：武都故道有怒特祠云，“神本南山大梓也。昔秦文公二十七年，伐之，树疮随合。文公乃遣四十人持斧斫之，犹不断。疲士一人伤足不能去，卧树下。闻鬼相与言曰：‘劳攻战乎？’其一曰：‘足为劳矣。’又曰：‘秦公必持不休。’答曰：‘其如我何！’哑曰：‘赤灰跋于子，何如？’乃默无言。卧者以告。令士皆赤衣，随所斫以灰跋。树断，化为牛，入水。故秦为立祠。”此后，帝王便以披发之士为前驱，号称“髦头”。之所以用红丝缠绕树干，大概与五行观念有关，因为红属火，火克木。笔者在云南昆明金殿道观中，见一铜牛缠满红丝，据说游人若为铜牛缠上红丝，就可避邪增祥。

《太平御览》卷九〇〇、卷八八六记，传说汉桓帝时，出游河上，忽有一青牛从河中出，直走到桓帝边，“人皆惊走。太尉何公……以右手持斧斫牛头而杀之。此青牛是万年木精也。”《嵩高记》说：“（嵩）山有大松，或千岁，其精为青牛。”《述异记》说：“千年木精为青牛。”《玄中记》则说：“千岁树精为青羊，万岁木精为青牛，多出游人间。”牛既为木精，当然怕斧。

第三，巫术动物多半凶猛好斗，如狗、青牛等，使人退避三舍。古人便根据人所害怕的鬼魅必害怕的推测，把这些动物发展

为了避邪灵物。

但是，我们认为上述都是表层的原因。从以上巫术故事中可看出，作为避邪的动物有鸡犬牛马猪等，都是人们日常生活中常见的动物。为什么驱邪动物是鸡犬牛马猪，而不是虎狼熊豹呢？（当然，也有以虎做驱邪灵物的，但是特例）我们认为深层的原因是，这些动物都是人们日常生活中常见的动物，极容易找到。而熊豹之类的动物，古人无法驯服它，当然也就无法用为驱邪灵物，所以，若以之为驱邪灵物，是毫无意义的。而且猪鸡等动物都是人们豢养的牲畜，有巨大的实用价值，与人民的生活息息相关。古人神化这些动物，在它们身上灌注一种“超自然的神秘力量”，将它们与一般的动物区别开来，成为与日常生活相对立的存在。这一目的一旦达到，鸡狗等动物便秉承了一种强大的力量。《说郛》卷二引陈师道《后山谈丛》中的一个故事形象地说明了这个道理：宋神宗某日来到后苑，见有人正在放牧一群公猪，便问原因，牧人说：“这是太祖留下的规矩。从小猪养成肥猪，宰掉以后再养猪仔，历朝如此，我们也不知用意何在。”神宗沉思良久，总觉得禁中养猪没有必要，便下令废除旧制。一个多月后，忽有“妖人”直入皇宫，从大庆殿登上房顶，一时宫中大乱。禁中卫士抓获妖人后，急需用猪血浇之以破其妖术，但因禁中已不许养猪，仓猝之间竟无处获取猪血，这时神宗才悟出太祖命苑中养猪大有深意。

质而言之，猪狗牛等牲畜，既是食用动物，也能为人们的农耕活动和日常生活服务，即使没有上述功用，也不影响这些牲畜的养殖，因为它们都是巫术灵物，具有驱邪辟厉的功能，在人们生活中，发挥着佑助生命安全的作用。因此，把猪狗牛等牲畜视为巫术灵物，无疑会促进古代牲畜业的兴旺发达，这也许是动物类巫术灵物文化的深层命意，神秘的故事中渗透着理性的内容。

因此，在秦简《日书》中，才为六畜和蚕专列良忌吉凶之日。

三、秽物类巫术灵物小说

关于不洁的禁忌

秽物成为避邪灵物，也是从人所厌恶恐怕鬼也必同样如此的相似律推理而来。

成为避邪灵物的秽物主要有人和动物的排泄物和唾沫，尤其是与女人有关的污秽之物。秽物不但可驱妖魅、破妖法，甚至连神仙都害怕，是一切术技的克星。所以古人求神祭神之前，总要焚香沐浴，怕不洁会导致求神失败。这一巫俗起源很早，《韩非子·内储说下》记燕国有这样的风俗，人若见鬼就要立即“取五牲之矢浴之”。楚辞《天问》中屈子有“舜服厥弟，终然为害，何肆犬豕而厥身不危败”之问。“肆犬豕”即浴狗屎，就是说舜的弟弟到处害人，为什么只消拿狗屎洗个澡，竟安然无恙，一点也没有遭到灾祸？《列女传》《有虞二妃》又云：“瞽叟又速舜饮酒，醉，将杀之。二女乃与舜药浴注豕，往，舜终日饮酒不醉。舜之女弟系怜之，与二嫂谐。”舜的父亲和继母想借请舜喝酒为名，准备趁舜醉时杀掉他。舜的二个妃子便用药和上狗屎先给舜洗了个澡，再去赴宴。结果舜饮千杯不醉。此后，舜的妹妹很同情哥哥，与二嫂和好如初。从这两个故事看来，用狗屎洗澡，有预防危害的神奇作用。

古代医家把唾液视为“灵液”、“神泉”、“金浆”、“醴泉”，为人体精气酝酿而成。李时珍谓“唾津乃唾之精气所化”。人舌下有四窍，两窍通心气，两窍通肾液，心气流入舌下为“神水”，肾液流入舌下为“灵液”，道家谓之“金浆”、“玉醴”。“人有病则心肾不交，肾水不上，故津液干而真气耗也。”唾液成了医家

的灵丹妙药。马王堆汉墓帛书《五十二病方》中记载了不少唾咒并施、治疗小儿发热抽筋、毒疮、漆疮等病的巫方。在大名鼎鼎的医学家孙思邈和李时珍的医著中也俯拾皆是。《千金方》卷五记治客忤法说，将一刀横放灶上，解开小儿衣服，露出心脏部位，边咒边唾，同时作挥刀刺向心脏状。卷二五记治金疮法说，若对着伤口唾咒，伤痛即止。《千金翼方》卷三〇中，更是把唾的作用夸大到荒谬绝伦的地步：“唾天须转，唾地地穿，唾石碎裂，唾火灭烟，唾鬼即死，唾水竭渊。”《本草纲目》卷五二则认为用唾液擦眼可明目，甚至唾向被魔死人面，可使他起死回生。唾能治愈伤口病痛的观念至今在民间犹有余风，笔者小时候曾屡次见过。后来咽液叩齿还成了道家的主要修炼方法之一。在现实生活中，被人唾面是奇耻大辱的事，像娄师道那样唾面自干的人实属罕见。不但生人如此，死鬼也一样。如洪迈《夷坚志》中写一恶鬼千方百计要害某人，鬼的兄弟问，七哥必欲置之死地而后快，莫非他曾冒犯过你？被称为七哥的鬼回答说，有次在庆善桥上他朝我呵斥、唾唾，所以现在定要复仇。

在中国古代小说中，秽物的驱邪作用被夸大得可谓无边无际。

唾不但可驱鬼，也可治狐。《太平广记》卷二四二《萧颖士》引《辨疑志》，记唐天宝初年，萧颖士夜里赶路时，遇一妇人，“着红衫绿裙，骑驴”。说夜里独行害怕，请求同行。萧颖士听她自称姓胡，联想起狐狸会变作女人或男人在黄昏之际出来媚惑人的传说，便怀疑她是野狐所变，于是一口唾沫啐到她脸上，高声呵斥道：“死野狐，敢媚萧颖士！”说完鞭马向南奔驰。结果一场误会，闹了个笑话。由此可见唾能治狐的观念在唐人心目中是如何地根深蒂固。

根据模拟巫术原理，唾还可用来扑灭妖火。如《野史曝言》

第九十一回，写广西峒元深通妖法，夸说能移天换日，倒海翻江，呼风唤雨，撒豆成兵。把半条狗腿变成一只斑斓猛虎扑向文素臣，又把一条黄色丝绦变成一条金龙向文素臣抓来，还用火烧文素臣。“素臣咯一口痰涎，远远的吐向火里去，那火登时灭熄。”又抛进一个火球，素臣复吐出唾沫，火皆立熄，被烧之物不损分毫。文素臣接着又撒尿，“不特球上之火无影无踪，并把满房烟焰全消，遍屋火光尽灭”。

秽物驱邪的观念在民间有着广泛的信仰。如《搜神后记》卷三：“昔有一人，与奴同时得腹癰病，治不能愈。奴既死，乃剖腹视之，得一白鳖，赤眼，甚鲜明。乃试以诸毒药浇灌之，并内药于鳖口，悉无损动。乃系鳖于床脚。忽有一客来看之，乘一白马。既而马溺溅鳖，鳖乃惶骇，欲疾走避溺，因系之不得去，乃缩藏头颈足焉。病者察之，谓其子曰：‘吾病或可以救矣。’乃试取白马溺以灌鳖上，须臾便消成数升水。病者乃顿服升余白马溺，病豁然愈。”鳖怪溅到马尿后，“乃惶骇”；病人服马尿后，“病豁然愈。”这就是秽物的神奇作用。

《水浒传》第五十二回写蓟州知府马士弘及公吏见李逵从半天里掉下来，认作是个妖人，命众人将他捆翻，“驱下厅前草地里，一个虞候掇一盆狗血，没头一淋；又一个提一桶尿粪来，望李逵头上直浇到脚底下。”清李王逋《蚓庵琐语》中写有个木炭精变成少年，天天来找一位貌美的农妇鬼混，从此农妇家怪迹不绝。后来农妇道出真情，有经验的婆婆说，我听说“妖邪惧秽”，改天他若再来，你将他推入尿桶。我和族人在外埋伏，听到动静就来救应。不久，精怪又来纠缠，妇人依计而行。被推入尿桶满身臊污的少年连呼“垃圾！垃圾！”形象渐渐缩小。等待已久的族丁一拥而上，盖牢桶盖。等到桶里没有声音，众人将它移到屋外倒出一看，发现妖怪不过是一块烧焦的朽木而已。

《子不语》卷一五《白莲教》：“京山富人许翁，世居桑湖畔，娶新妇某，妆奁颇厚。有偷儿杨三者，羨之年余，闻翁送其子入京，新妇有孕，相伴惟二婢，乃夜入其室，伏暗处伺之。至三更后，灯光下见有一人，深目虬须，负黄布囊，爬窗而入。杨念吾道中无此人，屏息窥之。其人袖出香一枝，烧之于灯，置二婢所，随向妇人寝处喃喃念咒，妇忽跃起，向其人赤身长跪。其人开囊，出一小刀，剖腹取胎，放入小磁罐中，背负而出，妇尸仆于床下。杨大惊，出户尾之。至村口一旅店，抱持之大呼曰：‘主人速来，吾捉得一妖贼！’众邻齐至，视布囊小儿胎，血犹涔涔也。众大怒，持铁锄击之，了无所伤。乃沃以粪，始不能动……”

《蚓庵琐语》中的故事，不过是农妇奸情败露后施使的脱身之计。《子不语》中的故事也有明显的破绽——偷儿在妖贼行凶时为什么不喊叫，却要待贼走到村口时才大呼？但小说家却不会注意这些，他被秽物能驱邪的观念帷幕遮住了审察真相的视线，对荒谬传说不是去辨伪，而是踵事增华。

妖魅一着秽物，妖术即不能施展，最终妖人原形毕露，妖象消失。《博物志》云：“扶南国有奇术，能令刀斫不入，惟以月水涂刀，便死。”陈其元《庸闲斋笔记》卷五“棍徒陷害浴堂主”说：“咸丰癸丑，上海县东门外民家，地忽涌血，扫除不尽，邑令袁君亲往视之，浇以粪秽，乃止，乃筑土填之。”《清稗类钞·方伎类》载：“道光壬辰，义宁居民之育鸡者，夜半，有物翦其翅，视之，无异常鸡，捉而观之，翅中必有数翎截去寸许者，亦不全翦也。比户哗噪，不知所云。有一妇置罽床下，备秽物以待。一更，罽中作声。掷击之，应而寂。移灯视之，地有纸人长数寸，执纸翦刀。焚之，无他异，月余乃安。”又“某氏有妯娌三人，方刺绣，闻叩门声甚急。启示之，寂无人，以为行道者之

相戏也。闾而入，忽门中吱咯作叫声，似欲挣扎未能而不堪其窘者。紫之，见一纸人闾闭门隙中，蠕蠕动。三人惊哗，返身急遁，各相争前奔，跌而入，呼其夫出视。夫取妇溺浇之，遂不动，手衬秽布捉之，乃五寸许纸人也……”其实，只要读者稍加分析，就明白即使按照巫术原理，这个故事也难以自圆其说，鸡本身即为避邪之物，又何怕妖术？

古代小说描写到战争时，秽物便被视作破敌制胜的法宝，如《封神演义》第九十回写神荼、郁垒化名高明、高觉前去帮助纣王军队。子牙布阵，“命李靖领柬帖：‘你在八卦阵正东上，按震方，书有符印，用桃桩，上用犬血……如此而行。’又命雷震子领柬帖：‘你在正南上，按离方，亦有符印，也用桃桩，上用犬血……’命那吒领柬帖：‘在正西上，按兑方，也用桃桩，上用犬血……如此而行。’又命杨任：‘在正北上，按坎方，也用桃桩，上用犬血……如此而行。杨戩，你可引战，用五雷之法，望桃桩上打下来。韦护，你用瓶盛乌鸡、黑狗血、女人屎尿和匀，装在瓶内，见高明、高觉赶入我阵中，你可将瓶打下，此污秽浊物压住他妖气，自然不能逃走，此一阵可以擒二竖子也。’”四方都用桃桩和狗血，又加上乌鸡血、女人屎尿等，如此多的秽物，高明、高觉自然难逃厄运^①。《平妖传》、《林兰香》、《野叟曝言》等小说中都有类似的描写，千篇一律，殊觉可厌。

用裸体女人压伏妖邪是一种起源更早、影响更大的巫术。《国语·郑语》记夏代末期有两条神龙在王庭交配，夏人将龙口吐出的涎沫收藏在一个匣子里，历经商朝、周初没人敢开此匣。后周厉王让人打开此匣，想看个究竟，结果不小心掉在地下，龙沫

^① 在古代神话中，神荼、郁垒为桃精，本身就是驱邪灵物，又何怕桃桩？

四溢，扫之不尽。“厉王使妇人裸而噪之”。可见以裸女驱除妖邪的法术至迟在春秋时期已出现。后来，裸女厌胜一直被广泛运用到军事战争中，古代小说中也是屡见不鲜，如《杨家府演义》第五卷写吕洞宾帮助辽军布下七十二座天门阵。“左边黑旗下阴雾沉沉，乃吞迷人魂之所，下面倒埋孕妇，能为祸害惟此一”。“又令西夏国黄琼女，引军俱执宝剑，立于旗下右傍，号为太阴星，凡遇交兵，赤身出阵，手执骷髅，放声大哭，变作月孛凶星”。钟离叫宗保之母去破青龙阵，宗保说吾母有孕在身，如何去得，钟离曰：“但去无妨。今正要以孕气厌胜此阵之妖孽也。”结果在战斗中产下一婴孩，铁头太岁被郡主生产腥气所冲，忽拍马而走。五郎领僧兵打入迷魂阵，耶律咄在台上望见宋兵势锐，急将红旗麾动。忽阴风习习，雾气漫漫，一阵妖鬼号哭而出。头陀僧兵尽皆昏闷，头疼脚软，不能前进。五郎大惊，急令神呪解之。报之宗保，宗保遂遣人于附近乡村，寻得四十九个小儿来到，尽皆戎装，令他各执杨柳枝条几根。叮嘱众小儿，若遇妖鬼出来，将杨枝迎风打近前去，其妖鬼三魂七魄尽皆散去。敌我双方都以孕妇作为战争利器。危急关头，阵前产儿致使反败为胜之类的描写，在其他小说中也屡屡见到。春画厌胜也由秽物驱邪演化而来，如《夜雨秋灯录》卷四《滨海古铁》记海滨葬俗，墓“中既遍堆牡蛎壳，上画春工，更多积大铁板。注云所以防蛟龙也”。凶猛的蛟龙见了春画竟也害怕。

裸女厌胜决不是小说家言，在现实中，至明清时代，战争中仍在使用的这一荒谬绝伦的巫法。方以智《物理小识》卷一二记道：“李霖寰大司马征番，杨应龙败逃囤上。李公以大炮攻之，杨裸诸妇向炮，炮竟不然（燃），此受厌也。崇祯乙亥，流贼围桐，城上架炮，贼亦逼人裸阴向城，时乃泼狗血、烧羊角烟以解之，炮竟发矣。故铸剑铸镜，合制丹药，皆忌裙钗之厌。”方以

智乃明末著名的科学思想家，竟也对秽物厌胜之说坚信不疑。乾隆三十九年，八卦教义军攻打临清新城。守城官兵听说八卦教徒都身怀妖术，能用咒语躲避枪弹。于是某些“有见识”的官兵头目下令用裸体妇人、鸡犬粪、狗血等秽物破解教徒的妖术。亲眼目睹了这场战役的俞蛟在其《临清寇略》中活灵活现地描写道：当官兵枪炮不能击中教徒的时候，“忽一老弁急呼妓女上城，解其褻衣，以阴对之，而令燃炮，群见铅丸已堕地，忽跃起，中其（教徒）腹，时兵民欢声雷动，贼为之夺气。知其术可破，益令老弱妓女裸而凭城，兼以鸡犬粪汁，缚帚洒之，由是炮无不发，发无不中……”大学士舒赫德在给乾隆帝的奏折中也描述道：“临清西南二门俱有关圣帝君神像，纵有邪术不能胜正。然起初施放枪炮，贼竟敢向前，叶信因想起俗言黑狗血可以破邪，又闻女人是阴人，亦可以破邪，是以用女人在垛口向他，复将黑狗血撒在城上……”^①后来清军、义和团和洋人的战争也同样上演过类似的奇特闹剧。义和团教徒相信枪弹不入，但“最怕妇人冲”。若一旦失败了，则以“此被秽物所污也”自解。如与虎神营联合攻打西什库，久攻不下，便“诡云镇物太多有光腚女人无数在楼上者云云”^②。官府也同样相信这一巫术，如艾声《拳匪纪略》说：“昨张登开仗时，教堂置炮七尊于屋上，各以赤体孕妇骑炮镇之。拳民以钩搭三妇人下，破其腹，血喷涌，而炮然，击毙拳民数十……”^③

秽物也可颠覆法宝的神圣。如《博物志》记交洲夷名曰“俚

① 马西沙、韩秉方：《中国民间宗教史》，上海人民出版社1992年版，第1043页。

② 袁昶：《乱中日记残稿》，见《义和团》第1册，第346、348页，神州国光社1951年版。

③ 《义和团》第1册第450页。

子”，用一种毒箭射人，中者立死。“治之，饮妇人月水，及粪汁，时有差者，惟射猪犬者无他，以其食粪故也。”猪犬因常食粪便，这种可怕的毒箭竟也奈何它不得。《明珠缘》第二十七回元元子的飞刀被傅应星的飞箭射落后，“就如顽铁一般，绝无光彩”。元元子说：“他不知用甚秽物魔来的，可恨之至！”《雪月梅》第四十六回写金钟道人有个金钟，摇动时便有风沙烈火鬼脸神头之兵，平空杀至，十分厉害。岑御史笑道：“从来邪不胜正，此等依草附木之徒，不足为虑。”因令军中预备乌鸡黑狗血，凡遇妖法，箭弩渍筒悉蘸此血，一齐喷射，便可立破。

法宝忌秽物，秽物又可用来炼制法宝，如《女仙外史》第五十一回写奎道人制成一种灭阳伞，“上书毒魔恶煞名讳。仙人误入伞下，则五炁全消，一真尽丧；神人则堕落尘埃，轮回凡世”。做这顶伞不过用的是绸子，但是这匹绸却要孕妇织成，其颜色尤为怪异，看来似红非红，似紫非紫，又带着些绀碧玄黄的光景。它用十种污秽的东西和染而成，即“男子精、娼女月经、龙阳粪清、牝牛胎血、雌羊胎血、母狗胎血、骡马胎血、骡驴胎血、猪婆胎血、狼尾草汁”。染成之后，又用“海洋内美人鱼煎取油汁，涂在外面，倾水在上，就如荷叶一般，绝无沾渍的。其柄以大茅竹，打通上半节，满贮妇人产后恶血，将黑锡熔固其口，铸金莲花一顶为预，花内坐着一尊魔女”。秽物越多其物越毒，奎道人代表妖魔一方，他制灭阳伞的目的是用来压伏帮助唐赛儿一方的正神正仙们。

所以，不但妖魔鬼怪害怕秽物，神仙正士也一样。如《聊斋志异》卷六《雷公》记雷神被人粪尿制伏：亳州百姓王从简之母正在家中闲坐，外面下起小雨，忽见雷公手持大锤，破门而入。王母急中生智，马上操起粪桶，向雷公身上泼去。雷公身上沾上污物，如同被刀斧斫中，虽极力想逃，却已无力飞升，跌跌撞撞

倒在院墙旁边，嗥声如牛。这时云层渐低，高与檐齐。云中似有马鸣之声，与雷公的哀嗥相应。未过多久，大雨倾盆而下，雷公被雨水冲洗干净后，才霹雳一声，腾空而去。《子不语》卷二三“雷公被污”是这一故事的异文。

因此，某些邪教组织采取钻马桶的方法压伏雷神，以逃避天谴。如《续子不语》卷四《学竹山老祖教头钻马桶》：湖广竹山县有老祖邪教，单传一人，专窃取客商财物。其教分两派，破头老祖即竹山师弟。学此法者，必遭雷击。学法者必先于老祖前发誓，情愿七世不得人身，方肯授法。避雷霆，须用产妇马桶七个，于除夕日穿重孝麻衣，将三年内所搬运之银，排设于几。叩头毕，遂钻马桶数遍，所以压天神也……

为什么秽物会成为禁忌物呢？E. H. 利奇认为：“人体的排泄物或分泌物普遍地构成严格禁忌的对象，尤其是粪便、尿、精液、经血、剪刀剪下的头发、指甲屑、体垢、唾液、母乳等。这是符合这一禁忌理论的。这些物质在最根本的方面是模棱两可的。……既是自己的又不是自己的。由此形成的禁忌极为强烈。”^①尤其是处在月经、怀孕和分娩期间的妇女，是最危险的禁忌人，“那些被月经期中妇女触摸过的东西也会致人死亡”^②。所以月经和分娩期的妇女必须隔离居住，待干净后，才能回到家中。布里富尔特曾经指出，所有的禁忌都源于女人强加于她们自己和男人们的经期禁忌^③。因此，有时妇女是不洁的代名词。《红楼梦》第二十五回描写道人嘱咐贾政说：将通灵玉悬于卧室

① E. H. 利奇：《语言的人类学：动物范畴和骂人话》，《20世纪西方宗教人类学文选》（上卷），上海三联书店1995年版，第343页。

② 弗雷泽：《金枝》第31页。

③ 埃利希·诺伊曼：《大母神——原型分析》，第300页。

上槛，把忽发狂病的宝玉、凤姐二人安在一室之内，“除亲身妻母外，不可使阴人冲犯。三十三日之后，包管身安病退，复旧如初”。所谓“阴人”就是妇人。据说某非洲落后小国至今犹有此风，建筑皇陵时，建筑师们必须远离女色，妇女更是不能接近建筑物一步，否则室内将常年漏雨^①。这些边缘性的、模棱两可的东西都无法归类，混淆了人类采取分类体系或与之矛盾的结果，所以引起了人们极大的关注。而分类活动又是使社会秩序合法化的重要途径，它不仅加强了社会实在的结构，而且也加强了道德情感的结构，而不洁是反秩序的。在洁净与不洁之间有条不可逾越的鸿沟，所以它是神圣的，它与神魔妖怪、日食月晕等一样，都是异于常规的，都成了禁忌。

四、制品类巫术灵物小说

崇拜权势和追求真相

1. 符印

对于权势的崇拜

中国古代的巫师尤其是道士常画些神秘怪诞的图形来驱邪治病，这些图形统称为“符”或“符篆”。

和咒语一样，巫术上的符这一名称也是来自巫师对政治军事行为的模仿。“符”，原指发兵、过关用的凭证。《说文》说：“符，信也。汉制以竹，长六寸，分而相合。”《释名·释书契》说：“符，付也。书所敕命于上，付使传行之也。亦言赴也，执以赴君命也。”符的形制是将写有文字的竹片、木板或其他物品一分为二，国君与臣属、官府与个人各持一半。将领调动军队，

^① 《守灵王妃，一代接一代》，《环球时报》2001年6月1日。

一般人通过关卡，只有在自己所持的符与国君、官府保存的另一片符相合时才会得到批准，这就是《说文解字》中所说的“分而相合”的验符方法。战国以后，历代统治者都把使用兵符、关符作为控制官僚和人民的重要手段。符成了救命、威严和力量的象征，对术士产生了很大的影响。术士们通过文字、图像对鬼神发号施令时，希望这些驱鬼武器具有与符同样强大的威力，所以他们将这些文字、图像也称作符。

符的产生还与先民神化文字有关，《汉学堂丛书》辑《春秋元命苞》云：仓颉造字时，“天为雨粟，鬼为夜哭，龙乃潜藏”。可见文字有惊天地泣鬼神的作用。目前发现的最早对符的记载是秦简《日书》，叫“禹符”，也许是代表大禹救命的符，所以这种符可能就是以文字组成的。符至汉趋于成熟，巫师不再满足于用一般的文字写符，他们开始使用各种象征性的图像符号并逐渐创造出一种奇形怪状的专用字体。巫师专用的秘密文字的出现进一步推动了巫术灵符的发展。正如卡西尔所曾指出的那样，文字一产生，即具有了征服人的神秘力量：

所有文字开始时都被视为一种模仿符号、一种想象，并且起初这种想象不具有指示的、联系的性质。相反它取代和“代表”着客体。在文字开端时期，它也属于巫术范围。文字是一种巫术工具，通过这种工具获得占有某个事物和击退敌方的力量。^①

符是对于文字形式的精致化、形象化、符号化的结果。

^① 卡西尔：《神话思维》，黄龙保等译，中国社会科学出版社1992年版，第261页。

起初，人们将道教经文特别是记录“天曹官属佐吏之名”的经文称为篆，将夹杂在经文中的“文章诡怪，世所不识”的图形符号称为符。后来符和篆的意思渐趋混同，所有召神役鬼治病延年的符都被统称为“符篆”。

符和咒密切相关，一道符就是一句咒语或一篇咒语，所以后人常以符咒联称。符有的用象征符号表示，有的用文字表达。要求用朱砂书写，这是古老的尚血尚赤观念的体现，而且从医学的角度说，朱砂具有镇定作用。

古代术士之所以相信符篆的作用，主要基于两种观念，即认为符篆是“神明所授”，或认为符形上凝聚着书符者超常的法力，而这种法力又源自神明。《云笈七签》卷七云：“一切万物，莫不以精气为用……以道之精气，布之简墨，会物之精气，以却邪伪，辅助正真，召会群灵，制御生死，保持劫运，安镇四方……”《抱朴子·遐览》云：“符出于老君，皆天文也。老君能通于神明，符皆神明所授。”

在古代，符篆的使用方式很多，包括佩带、悬挂、张贴、焚烧、内服和沉埋等，有时则同时使用多种方式。

关于使用符驱邪镇妖的故事，洪迈的《夷坚志》中讲述了很多。如《夷坚志·支乙》卷第一《顾端仁》，写黄法师帮助顾端仁用符诛绝猫精。卷第八《南陵美妇人》写道人以符帮助某生驱走鬼妇。《夷坚志·乙志》卷五《刘子昂》写道士用符帮助刘子昂驱逐恶鬼。

上述故事大概都有相似的模式：当事人与来路不明的妇人鬼混，不久神色枯槁黧黑，面呈妖气。这时正好遇见一位道士，道士揭出真相，教给当事人或其家人用符之法，终于驱走了妖魅。刘子昂的故事稍异，道士问他时，刘子昂“初讳不答”，再三言之，“乃以买妾对”。这实际上暗示了他的悲剧的不可避免。果

然，在驱走了鬼妇人后，他不能割爱，“亟起取符坏之”，与鬼妇绸缪如初。重新违忌，终于自蹈死地。最后道士掘出了鬼妇的原形尸体，以证明其言不谬。其实这些故事不过是作者为好色者编织的一个个令人战栗的道德话语。作者利用巫术禁忌，以达到对群体实行自内心到外在行为绝对控制的目的，从而促成人格的完善。将伦理道德的话语用禁忌传说故事的形式表达出来，这样既省却了许多说教的麻烦，又能让伦理道德真正深入人心。

符还可压伏凶猛的动物。《太平广记》卷二十六引《集异记》写法善以符诛鱼怪。元无名氏《湖海新闻夷坚续志补遗》“治道门”讲述了一个以符治虎的故事。《型世言》第三十九回《蚌珠巧乞护身符 妖蛟竟死诛邪檄》则写夏原吉以诗作符驱逐蛟龙，韩愈以文作符驱逐鳄鱼。

符可用来驱鬼召神。《太平广记》二百八十五引《通幽记》写飞符召神。但失去了符，反会被鬼物所制。如《四游记》中《东游记》第十回：铁拐李化身为一老寿翁，施药于汝南市中，传道于费长房，长房“自后遂能医疗百病，鞭笞百鬼，驱使社公”。后自失其符，“竟为众鬼所杀”。

符还可以书写某些具有针对性的特定的内容形式而存在，假如在被魔者身体上写上某些克伏妖魅的文句，其人便就具有了镇压鬼魅的力量。《子不语》卷一《阿龙》写阿龙“痴迷不食”，女巫取县官堂上米笔，在其心上书一“正”字，颈上书一“刀”字，两手书两“火”字，妖魅便逃逸而去，自此怪遂绝。县官堂上米笔是判笔，乃权势的象征。“正”表示“邪不胜正”，“刀”、“火”表示进攻鬼魅的武器。《野叟曝言》第二十二回写一道士善魔法，闭着眼睛，牵着嘴唇，像念着什么，使歌女立即脚步散乱，口里发起喘来。后昏迷不醒，躺在床炕上，口吐白沫。文素臣取来笔，蘸饱朱砂，在女子心窝里，叠写“邪不胜正”四字，

又在字四围，浓浓的圈将进去，把字迹圈没了，就如一轮红日一般。第六十九回写邵家大姑娘被五通神拷打得厉害，请文素臣救治。素臣饱蘸朱墨，在其酥胸前，大书“邪神远避”四字。又写一纸道：“吴江文白饬知五侯：尔恃封敕，罪积山邱，王子犯法，庶民同纠！淑贞何辜，拷逼无休；强奸未成，律应满流！滴洗淫心，荡涤邪谋；从宽驱逐，远避他州。将火尔居，慎勿迟留！”写毕，令人贴五通庙内。结果全村的人都请他到家镇压，从此杜绝了五圣再来之路。村内除了老年、幼稚及丑黑如鬼的，其余妇女，都请素臣在其胸前写一“正”字。“有许多生这邪病的，苦求苦告，要多写几字，只得又添写‘诸邪远避’四字。又求写‘素臣在此’一朱帖，帖于房门之上。”在小说中，素臣虽被塑造成一个文武全才的忠臣，但其身上却具有浓厚的巫师色彩。此类描写，实是堕入恶趣。

一些忠正不阿的人物，其自身就具有符的驱邪作用，如《型世言》第三十九回《蚌珠巧乞护身符 妖蛟竟死诛邪檄》入话中写“昔有一妇人，遭一鬼日逐缠扰，妇人拒绝他说：‘前村羊氏女极美，何不往淫之。’曰：‘彼心甚正。’妇人大怒道：‘我心独不正么。’其鬼遂去不来”。《西游记》第十回写唐太宗为鬼所扰，十分害怕。秦叔宝请求同尉迟公一同把守宫门，结果自“二将军侍立门旁，一夜天晚，更不曾见一点邪祟”。后太宗怕二人辛苦，命画家为二将绘像，贴在门上，夜间也即无祟。后来二人便成了门神。可见正直忠诚的人本身就是一道驱逐鬼魅的符，作者利用巫术故事进行道德说教的意图昭然若揭。

符不但可驱鬼逐动物，也可魇魅生人。如《明珠缘》第三十七回写一个平日靠符咒与人家禳解的术士方景阳，嫌妻王氏无子且丑陋，娶妾郭氏。王氏与郭氏常争宠，一日景阳道：“等这淫妇再作怪时，我便一道符压死他。”方景阳不过是句戏话，哪知

郭氏听了，便恃宠撒娇定要这符。景阳被他缠不过，便随手画了一遭符与她。郭氏便当真藏在梳盒内。后王氏气病，临死时告诉兄弟王六郭氏将符厌魔她之事。王六去东厂状告方景阳和妾郭氏将他姐姐咒死了。魏忠贤奸党便把此事牵入迫害忠臣案中。

另外，《夷坚志·甲志》卷十二《京师道流》还写道士以符治伤。《夷坚志·丙志》卷十四《水月大师符》写以符止雨。《西游记》中写悟空以金箍棒画一个圈把唐僧等圈住，使妖魔不能进圈内，这也是符。《杨家府演义》第七卷写八臂鬼王布阵，将四门书着绝路符，迷昏呪，但遇兵出，狂风大作，飞沙走石。符甚至可以改变植物生长规律，如《女仙外史》第十回写“月君将荔枝核仁吹口气，又将杯武夷茶，用指来虚画个灵符，叫人将核仁栽到庭下，用茶浇灌，口内默念‘太阴娘娘有旨，火速生芽者。’不一会儿，忽长一尺有余，霎时枝叶布满庭除，结着累累果实”。如果食物上画上了符，便成了禁忌之物，不可食用，如《夷坚志·乙志》卷第六《猪足符》写屠夫一家食用了爪间有书符的猪蹄后，“一家四人皆死”。

总之，符和咒语一样，是巫术中使用最广的两种驱邪灵物。

与符连称的还有印。在古代小说中，避邪用的印章可分为两种：一种是实用的官印，它们本是官吏身份和政府权威的标志，后被巫师转用来厌胜鬼神和妖人；另一种可称为神印或法印，是巫师、道士特意为实施法术制作的印章。

印章成为避邪灵物基于人们对官印以及与之相关联的权势的崇拜。从春秋后期出现玺印以来，这个小小的物件就与权力、命令联系在一起了。国家的文书必须带有玺印方能生效，官吏的任免要以玺印的授收为凭。掌握了印把子就意味着有了当家作主颐指气使的威严。玉玺成为传国之宝，得之才能名正言顺坐江山。皇权的争夺在某种程度上就是玉玺的争夺。如《三国演义》中写

众诸侯联盟抗董卓，但却因为孙坚与袁术兄弟争夺玉玺而解体。在话本小说中，常写到官吏遗失印章，成为最严重最头疼的问题。

朱象贤《印典》卷四引《春渚纪闻》说，福建侯官农夫耕田时耕出一枚铁铸的“文信国印”，一个老学究得到铁印后拿它镇压妖邪，屡收奇效。“凡人家有疫祟或疟者，持此镇之，辄愈”。路途遥远不能借用铁印的，把盖有印章的白纸贴在大门或疟疾患者的额头，也能驱除病鬼。民族英雄文天祥的官印竟有如此神力！王士禛《陇蜀余闻》中写成都府衙内立着一块龟蛇碑，碑上的龟蛇系唐代大画家吴道子的手笔。每到端午节，就有龟蛇聚集碑下，以致“屋瓦庭树皆满”。麻城人梅氏出任郡守，对此极为厌恶，派人凿去碑上图像，从此龟蛇不聚，不过此碑上方所刻的“成都府印”仍有神力，将印章拓下来，“可以镇避邪祟，治疟亦验”。

上述两篇记载还没有附丽上官印驱邪的故事。《续子不语》卷十《人化鼠行窃》写了一个人化鼠行窃，最终被官印制伏的故事：观察王某出差到长沙，在公馆内休息，“展侧至三更，忽梁上仰尘中有物作啮木声甚厉。悬帐视之，见顶板洞裂大如碗，一物自上堕地。视之，鼠也，长二尺许，人立而行。王骇甚，遍索床枕间，思得一物击之，仓猝不可得。枕畔有印匣，举以掷之。匣破，印出击鼠，鼠倒地皮脱，乃一裸人……”

官印可以避邪的观念，有时使得古代司法判案也染上了浓厚的巫术色彩。据说术士炼就一种“辟杖”、“寄杖”之术，能避开杖击或在接受杖击时把疼痛转移到别人身上。古人对付此种妖术的武器之一就是官印，这在笔记小说中常有反映。周亮工《书影》卷九说，如“妖人之能遁形者，厌以犬豕血，不复遁；能辟杖寄杖者，官印击之。或问之，伏事”。获妖人及能寄杖者，若

官不能刑，“取印印其背及持印向之，或浴以狗豕血，则妖术不得行”。如褚人获《坚瓠广集》卷四：“吾郡尤定中，康熙乙卯孝廉，选神水县令。一日，审一道士奸状，极其刑讯，了不知痛，一吏教以清水貯前，喷道士身，出县印照之，一讯吐实。”

官印还可镇伏毒龙，如《子不语》卷九《吕道人驱龙》，写河南归德府吕道人法术颇高，年已百余岁。雍正年间，王朝恩奉命淦河，本计划在张家口筑一石碑，费了很多钱财仍未筑成。恰好吕道人路过此地，对王说，坝不成是因为水下有毒龙作祟。又说，此龙已修炼两千年，魄力甚大。当年梁武帝修建的浮山堰崩塌，伤害数万生灵，就是此龙作孽。要想筑坝，须由贫道亲自下河与它斗法。吕道人提出的要求是将皇帝授予的“王命牌”用油纸裹起，缚在他背上，再在油纸上钤封“河道总督印”，并由王朝恩亲手上自己的姓名。吕道士仰仗王命牌、河道总督印和总督手书的威力，下水与毒龙大战了一天，终于将毒龙赶回了东海。毒龙竟也屈服于人间权势！

专门为驱除邪祟制作的神印或法印是所有印章中巫术性质最为突出的一种。先秦时代已出现刻有龙凤虎兕等图案的肖形印和刻有“宜官内财”、“出入大吉”、“利出入”等字样的吉语印，这类印章大部分被当作护身符来使用，我们可以将它看作神印的先导。在传统吉语印的基础上制造出更有威力的避邪印章，是由汉代术士完成的。汉代传说中已有神仙用印章实施法术的故事。刘向《列仙传》说，唐尧时代出生的隐士方回，夏朝初年被人劫持到一间茅屋中禁闭起来，劫持者胁迫他传授道术。方回略施手段，脱身而去，临行前在屋门上加盖“方回”印章，结果以后再也没有人能进入这间茅屋。道教祖师印更是威力无穷，《型世言》第四十回《陈御史错认仙姑 张真人立辨猴奸》中写陈御史之母为邪魔所祟，去向龙虎山张真人求玉印伏魔。

神印比神剑的威力还大，可以用来“驱策百神”。如《太平广记》卷三八三《贺瑀》引唐杜光庭《录异记》云：“会稽山阴贺瑀，字彦瑜，曾得疾，不知人，惟心下尚温，居三日乃苏，云：吏将上天，见官府，府君居处甚严，使人将瑀入曲房，房中有层架，其上有印及剑，使瑀取之。及虽意所好，短不及上层，取剑以出。问之：‘子何得也？’瑀曰：‘得剑。’吏曰：‘恨不得印，可以驱策百神，今得剑，惟使社公耳。’疾既愈，每行，即社公拜谒道下，瑀深恶之。”

在神怪小说中，法师还专门将印制作成攻击敌人的武器，如《封神演义》中广成子用的翻天印、罗宣用的照天印、吕岳用的列瘟印等。

概而言之，符印的原型来自官府的关符和印信，代表救命和权力，是威严和力量的象征。术士和民俗事象中将其作为避邪灵物，反映了民间对权势的崇拜、艳羡、迷信和惧怕的隐微心态。古代小说中关于符印驱邪功能的演绎，是这种隐微心态的曲折反映，是认识封建权力社会的一面镜子。

2. 镜子

追求真相的潜意识流露

中国是世界上最早铸造铜镜的国家。甘肃、青海齐家文化遗址出土的两枚铜镜，制作年代都在公元前两千年左右。对照这个年代，古书中“黄帝铸大镜十二面，随月用之”，“黄帝铸十五镜……法月满之数”等传说（镜与日、月有关）似有可能。从齐家文化到西周时期，铜镜的制作还比较原始，镜体较小，工艺粗陋，数量有限。春秋战国以后，铜镜制作工艺大大提高，铸造量也迅速增多，后又有铁镜出现。尽管如此，在整个先秦两汉时代，铜镜的使用远未普及。对于无力置办铜镜而只能以水自鉴的

老百姓来说，还是一种神秘的奢侈品，它的功用和效力往往会被无限地夸大。以为它不但可照出人形，也可照出肺腑；不但可照人，也可照妖驱邪。人们认为镜中之象才是最真实的物象，而现实中的物我却是一种不真实的假象。因此，任何东西在镜面前都将无所遁形。由此推衍出一切明镜都有法术功能的观念。

铜镜被灵化还有两个原因。第一，它可以聚焦引火。《周礼》规定，祭祀中点燃火炬必须用“夫遂取明火于日”。“夫遂”汉以后又叫“阳遂”，是一种特制的取火凹镜。它所取的火来自太阳，故称“明火”。频繁地使用阳燧取火，人们便注意到：铜镜的焦点对准某人某物，足可将其灼伤或燃烧。巫师以镜驱邪可能受到此类事实的启发。第二，镜面的凹凸不平能使铜镜映照出怪异的形象。

在古代小说中，写到许多神奇的宝镜，如《龙城录》中《任中宣梦水神持镜》写长安任中宣家藏有一面“飞镜”，此镜后来在洞庭湖畔不翼而飞。《坚瓠续集》卷三《异镜》中说：“王度有镜照见妖魅。徐铉得一镜，照人只见一眼。宗寿有古铁镜，照见青衣小儿坐酒楼上。谢在杭之彭城，逢市上鬻一镜，面照如常，背照人影倒见，颐颊向上，当时传观惊骇……”《聊斋志异》卷九《安期岛》写朝鲜国王赠中国使节刘鸿训一面宝镜，此镜若在近海开看，潮水就会陡涨。同卷《凤仙》写凤仙赠刘生一镜，刘生读书时，凤仙在镜中正面对着；荒废学业时，镜中的凤仙则背着他。概而言之，许多有关镜的神奇描写是由于人们不了解镜的物理性能而产生的。

许多宝镜的来历和铸造过程都有一个神奇的传说。如唐人李玫的小说《异闻录》写唐天宝三载（744）五月十五，扬州向皇宫进贡水心镜一面。此镜精光耀日，背铸蟠龙，唐玄宗一见深感奇异。据进镜官扬州参军李守泰介绍说，铸此镜时，有位须发皓白、身着白衫、自名“龙护”的老人，带领一个身穿黑衣、名叫

“玄冥”的小童，突然来到铸镜现场，表示愿助一臂之力。接着便去炼炉旁边，关门闭户，不让他人进入。过了三天三夜，大门洞开。工匠吕晖等人只在炼炉前发现一张白纸，上写“镜龙长三尺四寸五分，法三才，象四气，禀五行也。纵横九寸，类九州分野。镜鼻如明月珠焉。开元皇帝通神灵，吾遂降祉。斯镜可以避邪，鉴万物，秦始皇之镜，无以加焉……”吕晖等看罢仙书，便将镜炉移到船内，决定五月五日午时在扬子江江心正式铸镜。开铸之前，天地静谧；兴造之际，江水忽然高涌三十余尺，就像雪山浮出江面，又听到龙吟之声，笙簧之音，声传数十里外。当地老年人说，自铸镜以来，没见过如此奇魄壮观的景观……唐玄宗听过介绍，下令让收藏官格外留意，善加保存。天宝七载，关中大旱，唐玄宗亲去祠龙堂求雨，却毫无灵验。著名道士叶法善说：“听说龙形道具有一处类似真龙，就能感应真龙，求得雨水。现在祈雨无验，可能是祈雨之龙不像龙的缘故。”于是唐玄宗让人带叶法善去皇宫宝库寻找类龙之物，叶氏一眼就发现了这面扬州古镜，回奏说：“此镜龙，真龙也。”第二天，叶氏用此镜求雨，顷刻之间，镜背的蟠龙喷出两道白气，与大殿栋梁处冲出的两道白气相接。白气很快充满宫殿，遍布全城，随即甘霖普降，七日方止。赖有这场及时雨，关中获得丰收。事后，唐玄宗特意让大画家吴道子比照铜镜上的蟠龙画了一幅龙图，赏赐给叶法善。（《太平广记》卷二三一《李守泰》）后来洪迈在《容斋随笔五笔》卷九《端午帖子词》中写道：“何时又进江心鉴，试与君王却众邪！”叶法善根据模拟巫术的原理，使这面龙镜发挥了求雨的神奇作用。

因此，战阵中官兵使用护身镜就不仅仅是用以抵挡刀箭，还有巫术作用。

《西京杂记》卷三说，汉武帝处决戾太子后，将戾太子的孙

子刘询关进监狱。尚在襁褓中的刘询胳膊上系着五彩丝绳和一面从身毒国传来的“大如八铢钱”的宝镜。“旧传此镜见妖魅，得佩之者为天神所福”。这面传自异域的宝镜居然有如此神奇的护身功能，能使刘询在政治斗争中逃脱杀身之祸，转危为安，最后还做了皇帝。

妖魅鬼怪害怕镜，因为镜能使它们显露原形，而妖魅鬼怪最怕人知悉他的底细，如果人能知道鬼的名字，揭出其来历和隐私，就能破解他的法术，使他望风而逃。所以铜镜成了道教的重要法器。《抱朴子·登涉》述入山之法，就讲到这种明镜的作用：“万物之老者，其精悉能假托人形，以眩惑人目而常试人，唯不能于镜中易其真形耳。是以古之入山道士，皆以明镜径九寸以上悬于背后，则老魅不敢近人。”《太平御览》卷七一七引《洞冥记》曰：“望蟾阁上有青金镜，广四尺，元光年中祗国献，此镜照见魑魅，百鬼不能隐形。”又引《续搜神记》言林虑山下有一亭，常有十许男女为妖害人，有邳伯夷宿于亭，“密以镜照之，乃是一群犬”。遂杀其一而余悉逃去。《酉阳杂俎》卷一〇写济南方山山南有块镜石，能照鬼魅，山神怕它乱照，涂之以漆。《阅微草堂笔记》卷一三还叙述过僧人用小镜照狐精的故事。

李隐《潇湘录》写有群鼠精变成少年在长安劫道杀人，某道士手持古镜照之，这群少年便弃甲丢盔而逃。该书又说，马举镇守淮南时，一副镶有珠玉的棋盘奇怪地丢失，不久有老人上门求见，与马举大谈用兵之道。当天夜里马举再找他谈时，却发现客馆内只剩一副棋盘，正是前几天丢失的那副。马举猜想老人和棋盘都是妖怪所变，便让左右拿古镜来照，结果“棋局忽跃起，坠地而碎”（《太平广记》卷四四〇《逆旅道士》、卷三七一《马举》引）。这个故事显然是受到了下棋与排兵布阵原理相似的观念启发。

《封神演义》中写杨戩用照妖镜照出蛇、羊等精及七怪原形，

抓住了它们。鬼也怕镜照，如《红楼梦》第一百一十六回叙宝玉梦游幻境，被一群鬼怪追逐，“宝玉正在情急，只见那送玉来的和尚手里拿着一面镜子一照，说道：‘我奉元妃娘娘旨意，特来救你。’登时鬼怪全无，仍是一片荒郊”。《聊斋志异》卷六《宦娘》中写用古镜照出女鬼。

镜还有治病的功能。《西京杂记》卷三又说，秦朝咸阳宫中有一面大方镜，能照见人的五脏和病源。“又女子有邪心则胆张心动，秦始皇常以照宫人，胆张心动者则杀之。”《太平广记》卷二三二引《松窗录》云：渔民某从秦淮河中得到一面能照见腑脏的古镜。因此不少术士或医家用宝镜代替望闻问切的功能，为人治病。如《开元天宝遗事》中《照病镜》写叶法善有面照病镜，能照见腑脏和病源所在。《太平广记》卷二三一引《原化记》，唐德宗贞元年间，有渔人在太湖捞出一面照脏古镜，照镜者即时昏厥呕吐，事后顽疾不治而愈。

镜还具有了预言功能，能照出人的过去未来，《二刻拍案惊奇》卷十六《迟取券毛烈赖还钱 失还魂牙僧索剩命》写判官利用镜能照出过去的功能断案。毛烈欺心赖陈祈账，后两人对质于阴曹地府，毛烈仍不认账。“判官叫取业镜过来，旁边一个吏就拿着铜盆大一面镜子来，照着毛烈，毛烈、陈祈与高公三人，一齐看那镜子里面，只见里面照出陈祈交银，毛烈接受过去递与妻子张氏，张氏收藏，是那日光景，宛然见在”。遂判毛烈入地狱。《夜雨秋灯录》卷一《红玉册》写阴间审判以照胆镜照之，可知其前生之所为。《云仙杂记·六鼻镜生云烟》引《纂异记》云：南唐王氏有一面六鼻镜，能照见千里之外的物象。《异苑》卷四：“晋安帝义熙三年，殷仲文为东阳太守，尝照镜不见其面，俄而难及。”“丹阳甘卓，自照镜不见其头。”《尚书故实》言裴岳有面古镜，镜中出现朱衣官吏的形象，预示裴氏日后做官。《坚瓠九

集》卷四《镜中形》云宋璟年轻时在镜中看到“相”字，后来果然做到宰相。《明珠缘》第二十五回写玉支和尚有一宝镜，“能照人三世：初照前生之善恶，次照今世之果报，三照来世之善果”。“揭开锦袱，跛李手持法水，口中念了咒，将柳枝蘸水洒于镜上。少顷，那镜子就放出光来，约有三尺高。叫男女们分班来照，果然各照出前生善恶，人畜一一皆见。到初六日，又照今生贫富寿夭。初九日又来照后世，或神人鬼畜一一不同”。

由镜的预言功能又衍生出了一种使用镜寻找失物的巫术功能，如《续子不语》卷四《李秀才捕亡术》写李秀才为人寻找失窃物，“秀才诵咒毕，置镜水面，命王视踪迹，教以某时刻到东门外，见有白须而跛者擒之，则失物必得”。

水因为也有鉴容的功能，所以是一种特殊的镜。《水浒传》第一百一十回写方腊原是山间一樵夫，因去溪边净水，“水中照见自己头戴平天冠，身穿袞龙袍，以此向人说自家有天子福分”，遂起事。还有一种圆光巫术也是这样的。圆光又称卦影，术士焚符招神厉，使纸中、镜中或水中出现未来、未知的景象。《阅微草堂笔记》卷九：“张素纸于壁，焚符招神，使五六岁童子视之，童子必见纸上突现大圆镜，镜中人物历历示未来事。”《子不语》卷二十《镜水》写湘潭有镜水，可照出人三生。

还有一种镜听巫术，也离不开镜子。镜听又叫响卜、倩语、耳卜等。《聊斋志异》卷七《镜听》，它写郑氏兄弟二人，因郑大知名早，为父母所偏爱，并及其妇。而二郑落拓，不为父母所欢，遂恶次妇。“次妇望夫慕切，是岁大比，窃于除夜以镜听卜。有二人初起，相推为戏，云：‘汝也凉凉去！’妇归，凶吉不解，亦置之。”“阍后，兄弟皆归。时暑气犹盛，两妇在厨下炊饭餽耕，其热正苦。忽有报骑登门，报大郑捷。母入厨唤大妇曰：‘大男中式矣！汝可凉凉去。’次妇忿恚，且泣且炊。俄有报二郑

捷者。次妇力掷饼杖而起，曰：‘依也凉凉去！’此时中情所激，不觉出之于口；既而思之，始知镜听之验也。”作者虽以镜听为名，但毫无迷信色彩，倒非常生动地表现了次妇渴望丈夫成名，及对科举功名疏离亲情的不正常社会的愤慨。

后来大概嫌其过于繁琐，镜听不用斗杓只用镜，或干脆连镜也不要了。

此外，民间招魂、婚礼、居室布置、葬礼、占卜等风俗都用到明镜，以“避邪祟，远恶召祥”。

总之，镜子的驱邪治病和预言等巫术功能，都是由其能鉴容的特点引申夸诞而来。而综观上述小说中的描写，我们会发现，其实小说家所强调的无非是妖魅及种种人类难以预见的事，在宝镜面前都将无所遁形，一清二楚。民间认为，一切坏的东西或异类都是以伪装的面目出现的，都是一种假象。而对付敌人、解决难题的最好办法就是看清对手的真面目，了解事情的真相，做到知己知彼，才能百战不殆。如《西游记》中写到真假美猴王，唐僧、八戒、沙僧、观音、玉帝都无法辨别，甚至玉帝的照妖宝镜也不能照出真相，最后，如来揭出假猴王的老底，假猴王才自动消失。在巫术咒语中，就有很多利用揭穿妖魅老底对付妖魅的驱邪法。

刘守华先生指出：“在所有异类婚故事中，都有不得窥视女主人公原形的古老禁忌。民间故事中的异类，不论是动植物精灵也好，鬼魅或仙女也好，本来生活于另一个完全不同于人间的世界里，只有在他们幻变为人而且不为人所察觉的情况下，才能平安和谐地生活于普通人之中。一旦被人窥视而识破本相，他们就只得离开人间而返回老家了。”^① 这种关于异类婚的故事，与

① 刘守华：《中国民间故事史》，湖北教育出版社1999年版，第156页。

上述关于镜的巫术故事，体现的是同一种文化现象。

因此，关于镜的巫术，实际上表现了人类渴望了解事物真相、崇拜真实、把握未来的一种心态。这种心态和道家返璞归真的思想是一脉相承的。在中国古代文化中，追求纯真、率直、天真可谓是一种始终不衰的呐喊。

五、控制自然现象的巫术小说

自信还是无奈？

自然界的风风雨雨都与人的生存息息相关，是人类最关心的问题。天灾常常威胁着人类的生存，因此，有没有办法控制自然变化？这是先民不断思考的问题。然而，他们为智能为科学水准所限，幻想依靠超自然的力量来控制诸如干旱、洪灾、蝗灾等自然现象。

作为一个靠天吃饭的农业国家，中国人对自然倾注了太多的心力，历史上，水灾旱灾蝗灾频仍，为官一任能修一条水渠就是后世史家大书特书的惠政，足以使其青史留名，为后人感念。然而，面对残酷的自然，他们不是去斗争，去发展科学，而企图靠意愿幼稚地以为这样就可控制它。这样就产生了求雨、灭火等有关控制自然力的巫术。

1. 求雨

祈雨类巫术内容很丰富，有祈晴、祈雪、祈风、祈雷、祈寒等等，但以祈雨最多，而且古代小说中也多是描写祈雨巫术，所以本节就论述祈雨巫术所展示的文化内涵。

先秦时期流传的有关应龙和旱魃的神话传说为求雨巫术提供了观念基础。《山海经·大荒东经》曰：“北隅中，有山名曰凶犁

土丘。应龙处南极，杀蚩尤与夸父，不得复上。故下数旱。旱而为应龙之状，乃得大雨。”

应龙因不得返回天廷，致使下界屡遭旱灾。于是人们想出了一个办法：发生旱灾时，做条假应龙，就能招致大雨。郭璞认为，后世土龙求雨巫术即本源于这个传说。这种求雨巫术主要围绕着龙及与其相似的东西而进行。

《山海经·大荒北经》又曰：“有系昆之山者，有共工之台，射者不敢北乡。有人衣青衣，名曰黄帝女魃。蚩尤作兵伐黄帝，黄帝乃令应龙攻之冀州之野。应龙蓄水，蚩尤请风伯雨师，纵大风雨。黄帝乃下天女曰魃，雨止，遂杀蚩尤。魃不得复上，所居不雨。叔均言之帝，后置之赤水之北。叔均乃为田祖。魃时亡之。所欲逐之者，令曰：‘神北行！’先除水道，决通沟渎。”

黄帝命令应龙率军攻打蚩尤，应龙准备用水攻。不料蚩尤不怕大水，反而请来风伯雨师，刮起狂风暴雨。于是黄帝又命旱魃止雨，最终打败蚩尤。可是旱魃再也无法返回天上，其所居之地长年不雨。叔均便建议黄帝把他安置到赤水之北。但旱魃不安所居，常常逃亡别处，给那里带去旱灾。于是，人们便想出了驱逐旱魃的办法，只要祝诅道：“神呀，回到北方你的故居去吧！”事先还要清除水道，疏通沟渎，这样就能求得大雨。

从上述两段文字可以看出，应龙和旱魃都是黄帝的部下。这是人们根据现实生活而编撰出来的神话传说。北方多发旱灾，于是人们便想象旱魃居住在那里。南方雨季长，古人便认为是应龙杀蚩尤和夸父后，“乃去南方处之，故南方多雨”。但“魃时亡之”，所以又偶发旱灾。

但在现存的早期文献中，很少提到人们求雨时用到龙形道具。在甲骨文的记载中，多是歌舞求雨。如“乎舞，有从雨？”“今日奏舞，有从雨？”这种舞蹈一般是集体舞蹈活动，地点常在

宗庙或山岳、河川边举行。周代的雩礼规模更大，由巫师领舞。《周礼·司巫》说：“若国大旱，则帅巫而舞雩。”周代的祈雨舞叫“皇舞”、“旄舞”，旄舞是用牛尾挥洒水珠，以模拟下雨的状态，皇舞则是装扮成水鸟的模样，舞蹈者必须头戴羽毛特别是鹳鸟的羽毛，传说这种鸟有“知天将雨”的能力，求雨者在狂舞的同时要发出呼号、悲叹、痛哭和祷祝，以感动上天。

商周时期的求雨仪式中是否使用到龙形道具，因无明确记载，后人只能靠推测。裘锡圭先生认为：卜辞中有“龙田有雨”之类龙与雨相连在一起的卜辞，联系当时社会风尚，所以当时可能已有造龙请雨的仪式^①。龙崇拜早在新石器时代已存在。先民认为，龙为水虫，大凡海河川泾甚至深潭中都有龙在活动。因此，殷人在河旁边舞雨，大概就与龙有关。《淮南子·地形训》中说：“土龙致雨”。高诱注云：“汤遭旱，作土龙以象龙。云从龙，故致雨也。”高说可能是对的。龙能致雨的观念由汉代董仲舒对雩礼的进一步完善而深入人心。古代小说中描写到的求雨大多是这类方式。

围绕着龙类的求雨巫术，古代小说中主要描写到下列几种：

一是针对真龙的，其中又包括媚龙和惩龙两种方式。所谓媚龙就是讨好龙，满足龙的嗜好。包括在古人想象中与下雨有关的玉帝、龙、雷神、风伯、雨师等，或伴随巫师自残、焚巫等方式，企图感动玉帝等。给神送供品大概是受了宗教祭祀的影响，当然也不排除贿赂风气的熏染。如《搜神记》卷十八《树神黄祖》：“龙舒陵亭，有一大村，高数十丈，黄鸟数十巢其上，时久旱，长老共相谓曰：彼树常有黄气，或有神灵，可以祈雨，因以

^① 裘锡圭：《说卜辞的焚巫尪与作土龙》，载《甲骨文与殷商史》，上海古籍出版社1983年版。

酒脯往亭中。”树上常有黄鸟栖息、黄气冲起，意味着树中隐藏着龙，所以可用来求雨。《夷坚志·支乙》卷第三《周狗师》云：“岳州崇阳县村巫周狗师者，能行禁祷小术。……最工于致雨，其法以纸钱十数束，猪头鸡鸭之供，乘昏夜诣湫洞有水源处，而用大竹插纸钱入水，谓之‘刺泉’。凡以旱来请者，命列姓名及田畴亩步，具于疏内，不移日，雨必降。”周狗师送给龙的供物有纸钱、猪头、鸡鸭等，这种巫术明显是从民间祭祀鬼神的经验发展而来。“刺”就是施巫法使泉变成雨。古人以为泉与龙有关，《淮南子·地形训》中说：“黄龙入藏，生黄泉”，“青龙入藏，生青泉”，“赤龙入藏，生赤泉”，“白龙入藏，生白泉”，“玄龙入藏，生玄泉”。可见泉中有龙，刺泉即是把纸钱送给龙。《金枝》第五章第二节“巫术控制雨水”谈到古希腊阿卡亚人祈雨也用到一种与周狗师类似的求雨之法，“宙斯的祭司便将一根橡树枝浸入莱西埃斯山上的一条特定的泉水里，只要一搅动，泉水就上升为雾蒙蒙的云块，从那儿雨水很快就降落大地”^①。

《辍耕录》卷二七写明初某年，松江一带大旱，地方官听说方士沈雷伯道术高妙，派人携带厚礼请沈氏作法驱旱。沈自以为雨可立致，态度十分傲慢。其实他的方法并无特别之处，除了结坛、下书外，就是在湖畔井边“日取蛇、燕焚之”。结果了无应验，沈只好趁夜间偷偷逃走。为什么沈雷伯要日取蛇燕焚之呢？据《若虚岛居随录》云：“龙嗜燕肉，故食燕者忌渡水，祈雨者用燕。龙畏铁及茜草、楝叶、五色丝，故镇水患者用铁，激龙者用茜。”而蛇乃是龙的原型，所以，沈雷伯的求雨方法其实是一种对龙威胁利诱兼施的方法。

所谓惩龙就是惩罚龙、激怒龙、惊吓龙。如《女仙外史》第

^① 弗雷泽：《金枝》，第117页。

十一回奎道士运用咒术求雨：“把个最恶毒的咒龙法施将出来，喃喃呐呐的，咒得东洋内大小龙子龙孙、水族灵怪，个个头疼身灼，翻波涌浪的要向那咒的所在行雨。”这则巫术就是用毒咒诅咒龙，使海水发热，龙族无法安身，于是翻波涌浪去行雨，以求安宁。

用威吓的办法强迫龙行雨，古代小说中还有不少地方描写到，如《太平广记》卷九十《释宝志》写宝志求雨，用“一盆水，加刀其上”，“俄而天雨大降”。杜光庭《录异记》卷七写天旱时，将猪羊粪掷于龙潭中，即有洪雨大水。

唐《尚书故实》又说：唐代南中地区，每逢大旱，就以长绳拴一块虎头骨，抛入人们认为藏有神龙的深潭之中。据说虎骨入水后即剧烈动荡，岸上好几个牵绳的壮汉被扯得来回摇晃，不久就有大股云气从潭中升起，雨水也随之而降。又引张延赏的话说，舒州某地遇到干旱，“即杀一犬投其中，大雨必降，犬亦流出”。民间认为，龙虎不相容，龙虎、龙犬相遇时，必会有一番恶斗，龙虎相斗时“雨水也随之而降”。另外，龙虎乃男女性交事象，按董仲舒的说法，天雨天旱都与阴阳失调有关，若要止雨，男女就要节制房事，分床而睡；若要求雨，则须男女狂欢，以感应天下雨。“在庚子日都必须夫妇交合，两地分居的夫妻，政府还规定官吏的妻子必须探亲同房，以人间的阴阳交合诱使自然界的阴阳和合，从而达到求雨的目的”^①。另外《尚书故实》还记载一种驱龙求雨法：牛僧孺在襄州做官时救旱无效，只好请一位号称“攀龙者”的处士施法求雨。处士说，江汉间无龙，只有某处小泊有条黑龙，一旦动它将难以控制，造成灾难。牛氏坚

^① 陈建宪：《神祇与英雄——中国古代神话的主题》，生活·读书·新知三联书店1994年版，第153页。

请，处士不得已而为之，果然汉水暴涨，冲毁民房无数。处士怕被治罪，逃亡他乡，十多年没敢回来。

《太平广记》卷三九六引《北梦琐言》谈到一种奇特的发气惊龙求雨法：五代时蜀国梁州曾遭大旱，外地来的和尚子朗声称可以致雨。他让人准备一口灌满水的大瓮，自己坐在瓮里，水没头顶。三日之后，大雨充足。后来另一位和尚在兴州遇见子朗，问起上次求雨的事。子朗说：“那是种闭气之术，一个月即可练成。此法本要求直接在湖潭中建造楼台，使之与龙相接，人若在其中发力，龙受惊就会下雨。但这样做容易被龙伤害，不如在瓮中施术更为保险。”这种求雨法其实就是道士气功求雨法的支脉。

《酉阳杂俎·诺皋记上》还叙述了一种更恶毒的求雨巫法：“太原郡东有崖山，天旱，土人常烧此山以求雨。俗传崖山神娶河伯女，故河伯见火必降雨救之……”这是采用伤害龙族亲族法求雨，龙见到自己女儿的生命受到威胁，会“降雨救之”。

古人认为，下雨是个系统工程，龙要行雨，必要得到玉帝的批准，雷公、风伯、雨师等神的配合，才能完成。所以求雨巫术中，也有针对雷公、风伯、雨师的。如《西湖二集》卷二十五《吴山顶上神仙》中冷启敬求雨：“登坛作法，踏罡步斗，敲起令牌，念了木郎、雷神二咒数遍，大呼风伯方道彰、雷公江赫冲，速速行云降雨，救吾百姓。”《西游记》第四十五回写孙悟空与虎力大仙比登坛求雨时，也是“令布婆婆、巽二郎、推云童子、布雾郎君、雷公电母、四海龙王……”《神仙感遇传》记载唐叶迁韶因为救了雷公，后只要呼叫雷公兄弟名字，就会招致风雨。雷公在人类社会初期即为龙的原型。

二是针对模拟龙而进行的，也就是使用与龙形相类的东西或模拟物。如《酉阳杂俎》卷三《贝编》写玄宗让道士罗公远和尚不空同时求雨以比试法术高低。不空用的就是将白檀香木雕

成的龙烧毁的办法迫使龙行雨。《朝野僉载》卷三记作者在德州平昌做县令时，当地大旱，郡府下令让“师婆”、“师僧”以土龙求雨，二十多天仍不见效，作者索性派人推倒土龙，结果当天夜里就下起了大雨。这同样是采用惩龙法。

与龙相似的动物蜥蜴等也被用来求雨。根据考古学发现，龙的最早形象基本为蜥蜴形。蜥蜴俗称“马蛇”，马首蛇尾。在甘肃甘谷县西坪曾出土过一个彩陶瓶，上面绘有龙纹，像蜥蜴，那是母系氏族社会晚期的文化遗存。西汉长沙马王堆中出土的帛画“龙凤导引升天图”中的龙，也是蜥蜴即马蛇形的。为什么中华古人要将龙首想象成蜥蜴形呢？看来有两个原因，一是因为《周易》的易即指蜥易（蜥蜴），它是中华远古巫术的一种对象，因此，从龙被想象为蜥蜴形这一点看，龙，显然是中华古人心目中的一种巫术兆象；二是由于蜥蜴的头部可状人体男根之形，由此可见，在关于龙的巫术兆象中，寄托着中华先祖对男性生殖的崇拜。因此人祖多是人首蛇身，而男女性行为也以云雨为喻。

宋人李石《续博物志》卷五云：“蜥蜴求雨法：以土实巨瓮，做木蜥蜴，小童操青竹，衣青衣以舞，歌曰：蜥蜴蜥蜴，兴云吐雾。雨若滂沱，放汝归兹。”蜥蜴因为形似龙，所以也可与真龙产生交感，葛洪早在《抱朴子》中说过：“蜥蜴为神龙。”《酉阳杂俎·广知》写唐宪宗时，王彦威在汴州做官。有一次袁王李绅的老师季玘打此经过，王彦威设宴招待，席间王氏谈到当地大旱，无计可施。喝得醉醺醺的季玘说，要想下雨，十分容易！捉四只蜥蜴，准备两口能容十石的大瓮，朝瓮里灌满水后朝里面各放两只蜥蜴，用木盖盖严，涂泥密封。将两口大瓮放在吵闹嘈杂之处，瓮前瓮后摆席、烧香，再找十来个十岁以下的男孩，让他们手持小青竹昼夜轮班敲击大瓮，一刻不停，包能降雨！王彦威照法尝试，一天两夜后大雨如注。

壁虎也与龙形似。《子不语》卷一七《铁匣壁虎》说：“云南昆明池旁，农民掘得铁匣……中有壁虎寸许，蠕蠕然似死非死。童子以水沃之，顷刻寸许者渐伸渐长，鳞甲怒生，腾空而去，暴风烈雨，天地昏暗，见一角黑蛟与两黄龙空中攫斗，冰雹齐下，所损田禾民屋无算。”

蛇因为早就是龙的原型，所以常被当作求雨灵物。《山海经·大荒东经》云“东海之渚中，有神，人面鸟身，珥两黄蛇，名曰禺虺。黄帝生禺虺，禺虺生禺京，禺京处北海，禺虺处东海，是为海神。”海神“珥两黄蛇”，可见蛇可用来求雨。《墨子·余土》中曰：“灵龟近灼，神蛇近暴。”孙诒让《闲诂》云：“暴蛇盖以求雨。”《淮南子·齐俗训》：“牺牛粹毛，宜于庙牲，其于以致雨，不若墨虫戾。”高诱注：“墨虫戾，神蛇也，潜于神渊，能兴云雨。”包汝楫《南中纪闻》写清代绥邑地区，每逢干旱，巫师便应村民之请，披头散发，口诵咒语，深入深山洞壑，看到蛇虫之类，就取回供奉起来，并不断向它祈祷。等到蛇显灵，大雨降下，乡民便集资打造银圈等饰物，系在蛇身上，然后敲锣打鼓把蛇送回原处。有一年，岳溪某人为求雨上山求蛇，发现一条蛇身上套着六件银圈，恍悟此蛇已被人供奉多次，每次都能显灵致雨，所以得到如此多的奖赏。

蟹因常年生活在水中，也可用来求雨。《夷坚志·支丁》卷二《龙溪巨蟹》云：“福州长溪之东二百里，有湫渊曰龙溪，与温州平阳接境，上为龙井山，其下有大井，相传神龙居之。淳熙初年七八月之交，不雨五十日，民间焦熬不聊生。罄祈祷请皆莫应。士人刘盈之者，一乡称善良，急义好施予。倡率道士僧巫，具旗鼓幡铙，农俗三百辈，用鸡鸣初时诣井投牒请水。到彼处，天已晓。僧道四方环诵经咒，将掬水于潭。见一巨蟹，游泳水面，一钳绝大，背上七星，状如斗，大如丸弹，光彩殊灿烂。遽涤净器

迎拒之，蟹随之以异者，才动足，云雾潏然乱兴，未达龙溪，雨已倾注。”

牛也可用来祷雨。在殷商时代，牛已可能成为了祷雨的主要祭牲，人们又观察到水牛喜欢伏于水中，咒牛生活在水中，由此联想到牛也可用来祷雨。《山海经·大荒东经》写到了神牛：“东海中有流波山，入海七千里。其上有兽，状如牛，苍身而无角，一足，出入水则必风雨，其光如日月，其声如雷，其名曰夔。黄帝得之，以其皮为鼓，橛以雷兽之骨，声闻五百里，以威天下。”《祷雨杂记》第五十：“部林郡山东南有池，池有石牛，岁旱，百姓杀牛祈雨，以牛血和泥，泥石牛背，祠毕，天雨洪注，石牛背泥尽，雨即止。”因为“血被认为可代表雨，而羽毛则代表云”^①。苗族、傈僳族和壮族人，为求雨屠狗，“他们屠狗剥皮，并以花色狗为贵，剥狗皮悬挂在树枝上，取其鲜血掺以水，用树枝沾血水洒向四面八方。他们认为血水可代表雨，花狗皮代表云雾，经此求雨法术，倾盆大雨即会从天而降”^②。

甚至绒丝、绳等条状物也可以用来祈雨。《夷坚志·支丁》卷第九《窦致远》载，村巫窦志远善祈雨，其法是到井旁，“取桶绳浸于中，叩齿抛掷，俄化为龙，雷声震轰，甘霖倾泻，周匝二十里，田苗勃兴”。《女仙外史》第十回写唐赛儿求雨：月君叫取碗清水来，手内放入赤白绒丝，各二寸许。太守观看碗内，绒丝生出两角二睛，金鳞五爪，舒卷盘攫，跃跃欲飞。月君连碗抛向空中，乌云黑雾蔽天而起，鲍、曼二师摄取神庙大鼓，半空播动，骤雨如倾。

可见，古人为对付龙采用了现实社会中人与人之间勾心斗角

① 弗雷泽：《金枝》，第98页。

② 杨学政：《原始宗教论》，云南人民出版社1991年版，第8页。

所运用的种种伎俩。龙的原型是古人心目中变幻莫测的自然现象,在远古的文化智慧中,龙是一种巫术意象,它不是确实存在的现实性生物,而是中华古人在云气雨雷这些巫术兆象基础上综合虚构而成的。古人面对变幻莫测的自然天象,由于这种自然天象与人的生存息息相关,这样就促使他们试图以种种巫术方式去把握天象的变化和人的命运,以云及与云有关的雨、雷、电等自然现象为巫术对象去判断吉凶,于是,渐渐地在这些天象因素基础上,融合古人的希望、恐惧、惊喜、祈求等心理因素,虚构成功一种有生命的灵物,这便是龙。

简而言之,如果没有水利化农业相适应、以集权为特点的亚细亚型生产方式和社会结构,没有那众所周知的蛇图腾族团的优势地位,蛇是绝对不能腾越起来的。它居之于水,又起之于水,靠水实现了自己的升华,以至到了后来,在人们的观念里,说到龙蛇便暗喻着水,它的神性已和水的不可理解的力量融合在一起了。

围绕着巫师的求雨巫术也有不少。

一是焚巫、曝巫或采取其他方式惩罚巫。古人这样做,或许认为巫作为通神媒介工作不力,是造成干旱的罪魁祸首;或以惩罚巫感动负责行雨的上帝、龙神等。“因为人们既笃信巫师拥有使甘霖降临、阳光普照、万物生长的力量,因而也就很自然地会把干旱和死亡归咎于他的罪恶的玩忽职守和存心固执己见,并相应地给他以惩罚”^①。郑玄的解释不同,他说,巫作为残疾人,“俗谓天哀其病,恐雨入其鼻,故为之旱”^②。总之,天旱都与巫有关。

焚巫求雨法最为古老,《吕氏春秋·顺民篇》记汤推翻夏后,遭逢七年大旱,最后商汤决定自焚求雨。汤剪去头发和指甲,沐

① 弗雷泽:《金枝》,第132页。

② 《周礼》郑玄注,转引自胡新生《中国古代巫术》,第298—299页。

浴更衣，修饰一新，坐在柴堆上等待自焚。正当臣下把火点着，大雨突降，旱情解除。当商汤决定自焚时，“民乃其说”。在人类社会早期，部落首领就是巫。商汤自焚求雨，“民乃其说”，说明老百姓赞同汤的行为，并认为大旱确是汤的过错。

这种焚巫求雨之法后世一直没有停止，不过形式有所变化而已，但性质是相同的。古代小说中有许多有关这方面的记载，如《搜神记》卷一《于吉》记东汉末年，孙策准备渡江袭击许昌，与道士于吉同行。当时正值大旱，孙策不断催促将士加速行船，却发现将士们都在那里听于吉讲道术。孙策大怒，说：“我为不如吉耶？而先趋之！”以于吉蛊惑军心为由，命令把他捆起曝晒，要他施术求雨：若能于正午得雨，尚可赦罪；否则立即斩首。未过多久，云气上蒸，微云聚合，恰到日中时分，大雨滂沱，溪涧盈满。崇拜于吉的将士非常高兴，以为这下于吉必被赦免。可是孙策自食其言，还是把于吉处死了。道士于吉实际上就是巫师。

《太平广记》卷三九六《狄惟谦》引《剧谈录》说：唐武宗会昌年间，晋阳县令狄惟谦下令将祈雨无验的女巫郭某按在晋祠神像前痛抽二十皮鞭，然后投入河中淹死。因为郭某曾被皇帝赐予天师称号，狄惟谦的行动冒了很大的风险。幸运的是，惩治女巫后，大雨如注，旱情解除。于是晋阳百姓、州官、皇帝甚至狄惟谦本人都认为是惩治女巫所致。狄惟谦不但没有被治罪，反而大受嘉奖。

《北梦琐言》卷一九云：五代时，五台山和尚诚惠号称降龙大师，自谓能呼风唤雨。后唐皇帝李存勖很推崇他，亲率后妃皇子以礼拜见。同光三年（925），京师大旱，李存勖派人将诚惠迎至洛阳，请其祈雨。百姓听说高僧施雨，莫不翘首仰望，企盼云气早日出现。可是几十天过去，丝毫没有下雨的迹象。有人

告诫诚惠说，大师祈雨无验，皇帝要烧死大师。诚惠听了吓得连夜逃走，回到寺中，羞惧交加，不久病死。诚惠真的相信了要烧死他的传言，说明当时焚巫求雨的观念已深入人心。

《夜雨秋灯录》卷六《邓龙君》写秦媪与龙交生子仲，因求雨不验，太守把她母子俩缚住，“置露顶台，晒烈日中”。

以上都是惩治巫以求雨的，当然，也有不少模仿汤，主动自焚或自残的。如《搜神记》卷十一《谅辅》写后汉从事谅辅誓积薪自焚求雨，太守也自曝中庭。《夷坚志·乙志》卷十三《法慧燃目》云：“绍兴五年，夏大旱，朝廷遍祷山川祠庙，不应。遣临安守往上天竺迎灵感观音于法惠寺，建道场，满三七日，又弗应，时六月过半矣。苦行头陀潘法慧者，默祷于佛，乞焚右目以施，即取铁弹投诸水，煅令通红，置眼中，燃香其上。香焰才起，行云满空，大雨倾注，阖境霑足。”《古今谭概·怪诞部》《暴城隍》写万历己丑苏郡大旱时，以太守石楚阳为首“暴烈日中”以求雨。《清稗类钞·迷信类》《曾忠襄祈雨》：记曾国荃抚山西时大旱，曾命“阖门积薪草火药于庭”，与同僚跪于薪上，谓三日不下雨，则自焚。

《夜雨秋灯续录》中《鞭石祈雨》说兖郡之东青莲阁下有石人，“其首被雷霆震去。郡偶苦旱，石人即自浮出波。太守遣役曳登岸，暴炎炎烈日中，水浸淫如汗下。少顷即有纤云起于天末，雷震震雨丝丝矣。若逾日不至，即又遣御者执鞭骂而笞之，一日不雨笞一日，三日不雨笞三日，越五日无不雨”。石人因曾被雷震去头部，所以就与下雨牵缠上了关系。在这里它已不是一般意义的雕像，而是巫师象征^①。

① 万建中认为，“鞭石求雨”中“鞭石”是性行为的“隐语”。见《解读禁忌》，商务印书馆2001年版，第209页。

总之，这类求雨巫法都是先民曝巫焚巫的遗存。更为奇特的是，小说家所记下的总是在巫师（包括官员）性命攸关时，天从人愿，下起了大雨。其中情况颇为复杂，可能是巫师精通气象学，预测到届时将会下雨，故敢自蹈险地，沽名钓誉；也可能是巫师自焚求雨失败的悲剧书间有阙。

围绕焚击旱魃的求雨巫术产生年代也很早。宋周密《癸辛杂识·别集下》写金朝贞祐初年，洛阳大旱，传言登封吉成村有旱魃作祟。百一居士《壶天录》卷下写光绪七年七月，光福山人彼此喧传旱魃出世。不少小说还活灵活现地描写到了旱魃的形象。如《神异经》写“南方有人，长二三尺，裸形，而目在顶上，走行如风，名曰魃，所见之国大旱，赤地千里。一曰旱母，一曰貉。遇者得之，投溷中乃死，旱灾销也”。《子不语》卷一八《旱魃》说它“獠形披发，一足行”。《续子不语》卷三《旱魃》说旱魃有三种，“一种似兽，一种乃僵尸所变，皆能为旱，止风雨。惟山上旱魃名格，为害尤甚。似人而长，头顶有一目，能吃龙，雨师皆畏之。见云起，仰首吹嘘，云即散，而日愈烈，人不能制。或云，天应旱，则山川之气，融结而成，忽然不见则雨”。《女仙外史》第四十五回写鲍师擒旱魃：不多时，一阵风响，掷下两个似鬼非鬼、似怪非怪的东西：“一只脚，圆如鼉壳，忽跳忽跃；两个手，黑似干姜，或伸或缩。头上非块非角，宛然小夜叉精；胯下不阴不阳，好似真二尾子。”

后来民间附会说，旱魃是产妇生下的一种鬼物。如宋朱或《麟州可谈》说：“世传妇人有产鬼形者，不能执而杀之则飞去，夜复归就乳，多瘁其母。俗呼为‘旱魃’。”这个传说导致了后来迫害妇女的狂热，只要有旱，便有人谣传某家妇女生了旱魃，召集众人揪出她，将她押在社坛上暴晒或朝她泼水。

民间又传说，旱魃是由僵尸蜕变而来的，由此形成了焚僵尸

求雨法。有种旱魃是“缢死尸僵出迷人者”，号“鬼魃”，“获而焚之，足以致雨”。《阅微草堂笔记》卷七谓“近世所云旱魃，则皆僵尸，掘而焚之，亦往往致雨”。这种风俗在世界上某些国家也曾存在过，如新喀里多尼亚和俄罗斯等国，“有时，求雨巫术是用死尸来进行的”^①。“西非奇多姆人或琼巴人的摩尼死后，人们总是成群地跑到他的尸体旁边去拔他的头发、牙齿和指甲，留作求雨的符咒”^②。

为什么僵尸可致雨呢？日本学者吉野裕子有一段话足可用来破解这一谜底。她指出，“像尸体、废物、废材等属于土气的垃圾，由于象征了土气，就被用来作为抑制洪水的咒物”^③。因此，僵尸无疑就是导致干旱的祸端，将其焚之，就能致雨。

这种求雨法对恶劣的世风起了推波助澜的作用。据明《蓬轩别记》说：“河南山东愚民，遭亢旱，辄指新葬尸骸为旱魃，必聚众发掘，磔烂以祷，名曰‘打旱骨桩’。沿习已久，奸诈往往藉以报私仇，孝子慈孙莫能御。以禳旱为名，愚民相煽而起，蚁集瓦合，固难禁也。”弘治四年（1491），有人上疏请禁此俗，政府才下令严禁“打旱骨桩”。

除上述求雨法之外，还有书符、咒语等求雨法。

古人求雨是个很长的过程，可能运用多种求雨法，《绎史》卷四引《神农求雨法》说：巫师们先组织儿童、青壮年、老人一起跳舞；“如此不雨，潜处阖南门，置水其外，开北门取人骨埋之；如此不雨，命巫祝而暴之；为此不雨，神仙积薪击鼓而焚

① 弗雷泽：《金枝》，第107页。

② 同上书，第348页。

③ 吉野裕子：《阴阳五行与日本民俗》，雷群明等译，学林出版社1989年版，第95页。

之”。进行时间长，采用方式多。《夜雨秋灯续录》卷二《泥和尚》也讲述了求雨的经过：天旱时，“邑有神巫张四喜者，筑高台，环柴薪，自则摇铃击鼓，歌神歌，舞神舞，百端媚神，誓于众曰：‘三日不雨，请燃薪焚巫，巫不悔。’”但天还未下雨，一老儒又说，天不下雨是龙病了，“乃结坛抔泥沙为龙形而空洞其腹，编蚘壳为鳞，嵌雀卵为睛，削柳枝为尺木。煮药盈巨瓮，皆荆防发散之剂，灌之一日夜”^①。天仍不雨，“一西贾游山获一圆沙石，如气球，曰：‘此鲊答也，龙交驴所产者。西域法：以之祈雨，无不雨’”^②。但求雨还是失败了，于是有人说应披发斩旱魃，咒水迎蛇医，“法未施而嘲谑至焉”。最后请来呆和尚，“和尚左握蛇，右牵犬，口中喃喃不知何语。吃酒肉，并以之饲蛇犬。且吃且唱山歌。旋以片纸书符置蛇颊，又以尺帛涂篆系犬颈，吐曰：虬子升天关，山儿裂地轴。阳气升，阴气覆，阴阳施舍，雷霆急迫。敢有违者，断汝首，穿汝腹。急急如律令！”蛇飞犬去，随即雨下。在如此长时间的求雨过程中，由于天气发生变化，总会恰巧碰到下雨。但古人不明白这是自然变化所致，而是认定心诚则灵，总算祈到了雨。可见古人为自欺欺人，总是绞尽了脑汁。

① 何星亮说，“为什么祈雨用柳？柳性喜水，多长于河边、池边，或湖边，可能被认为是与龙神亲近的树，以柳枝祈雨，更能打动龙神，及早降雨”（《中国自然神与自然崇拜》，上海三联1992年版，第281页）。我认为非是，杨柳崇拜具有两种原始文化涵义，即雨神和驱邪灵物。它应与观音左手持杨柳，右手持净瓶的意象有关。久旱之雨谓甘霖，与观音净瓶中之水功能相同。

② “鲊答”，据陶九成《南村辍耕录》卷四云：蒙古人以石求雨，“石子名鲊答，乃走兽腹中所产，独牛马者最妙，恐亦是牛黄狗宝之属耳”。实即胆结石。

2. 灭火

失火也是现实生活中经常遇到的事，于是，古人又发明了灭火巫术，具体形式有拔禳、嚔水、嚔酒、吐唾沫、埋火殃、设鹳尾、画水于壁等多种。

《搜神记》卷一《樊英》，写樊英隐于壶山，有一天吹起一阵西南狂风，樊英对徒弟说，成都失火了。说完含水朝西南方喷去。后来从四川来的人都说，那天成都发起大火，忽然从东面飘来乌云，下起大雨，于是大火就灭了。这个故事后来出现了不少异文，如《太平广记》卷一一《栾巴》和卷八十八《佛图澄》记方士栾巴和僧人佛图澄都曾以同样的方法灭火，不同的是失火地和灭火人不同，含水喷变成了嚔酒灭火。《西游记》第七十回写到孙悟空灭火，就是由栾巴灭火的故事置换而来。史书上也有类似的记载，《后汉书》载郭宪“从驾南郭，宪在位，忽回向东北，含酒嚔之。执法奏为不敬，诏问其故，宪对曰：‘齐国失火，故以此厌之。’后齐果上火灾，与郭同日”。

唾不但可驱鬼，还可用来灭火。如前面提到的《野叟曝言》第九十一回文素臣用唾沫灭妖火，可惜文先生的灭火法已经失传，否则，今天的灭火工具都是多余的了。

古人又认为，发生火灾，是因为火殃在作怪。如《朝野僉载》中说：“唐开元二年，衡州五月频有火灾。其时人尽皆见物，大如瓮，亦如灯笼，所指之处，寻而火起。百姓咸谓之‘火殃’。”因此防火手段之一就是石镇火殃。

明冯斐桢《快雪堂漫录》《埋火殃》就讲述了一个石镇火殃的故事：传说某年夏季，一村民看见斗大的火殃自天而降，从庭院滚到屋内，便急用石臼将火殃扣住，又堆土把石臼掩埋起来。此人死后，子孙忘记了他“永勿发掘土堆”的告诫，掘土发臼，焚烧土中黄蚁，结果有团烈火直冲屋顶，把房屋和全部家当烧成

灰烬。火殃从天而降开始并未造成灾难，人们用石臼把它压住就是设置了一个禁忌，后人掘土发臼则触犯了禁忌，终于导致了灾难的后果。作者怕人们不相信“永勿发掘土堆”禁忌的作用，所以在后面设计了一个违禁的故事。

根据模拟巫术原理，又产生了画水等防火厌胜法。如周亮工《书影》卷四云：“相传人家粘画水，多能厌火，故古刹壁上多画水。常州太平寺佛殿后壁上，有徐友画水，兵火间，寺屋尽焚，而此殿岿然独存。吾梁人家无贵贱，好粘赵州印板水；照墙上无一家不画水者。汴梁滔天后，人又以画水为恶兆。”这是画水厌胜法。寺庙免遭火灾被认为是画水发挥了防火厌胜的功能，而发生了水灾又归咎于画水所致。

《太平广记》卷四七引王子年《拾遗记》说，三国时糜竺藏有很多珠玉宝物，某日库内起火，把财物烧去十分之九。“火盛之时，见数十青衣童子来扑火，有青气如云，覆火上即灭。童子又云：‘多聚鸛鸟之类以禳灾，鸛能聚水巢上也。’家人乃收集鸛数千头，养于池渠之中厌火灾也。”这是鸛鸟厌火法。所谓鸛鸛，据陈藏器说是一种水鸟，“出南方池泽，似鸭，绿衣。人家养之，驯扰不去，可厌火灾”（《本草纲目》卷四七引）。鸛鸛又与蛟精谐音，蛟精即是传说中的一种水怪，可引发水灾。除鸛鸛外，传说中的水精还有蚩尾。“蚩尾”又写作鸛尾，或称鸛吻、螭吻。一般塑于堂殿和屋顶之上以厌火灾。螭吻的特性是好吞，所以发生火灾时它会吞灭火（见《坚瓠十集》卷一）。

3. 灭鼠禁虫

毒虫攻击人类，老鼠与人争粮，因此鼠害也危及到人类的生存。历史上，人们曾采取过种种捕鼠法，但至今仍鼠丁兴旺，鼠患仍使国人束手无策。在人类对付老鼠的智力受到限制时，古人

发明了巫术驱鼠法。

在古代小说中描写到了各种各样的灭鼠巫术，如符箓镇鼠法，《搜神记》卷三《淳于智》写晋时淳于智，年轻时就擅长厌胜之术。有次高平人刘柔夜间被老鼠咬伤左手中指，跑到淳于智那里去寻求帮助。淳于智在刘柔的手腕横纹后面三寸处，用朱砂写了一个一寸二分大小的“田”字，嘱咐刘柔睡觉时露出手腕。当天夜里，果然有只大鼠趴在刘柔床前死掉了。据胡新生先生说，鬼字的鬼头部分常写作“田”，淳于智所写的田可能代表鬼头^①。日人池田末利也认为，鬼之上半部之田形正出于鬼大头的观念，代表异于常人的大头颅和大骷髅^②。可见不但人怕鬼，鼠也同样怕鬼。

又如《穷怪录》写齐世祖永明十年，丹阳郡百姓茅崇丘家里出了怪事：每到夜间厨房内灯火通明，传出饮食说笑声；开门查看，复归寂然；刚关上门，里面又发出声音。正当大家疲于应付的时候，有个神秘的道士前来除妖。道士从怀中取出一符交给茅氏，嘱咐道，把符钉在与灶相连的北墙上，明天早上就有结果了。茅崇丘依嘱办理，第二天起来一看，厨房中有五六只二尺多长的无毛红鼠死于北墙之下，从此怪迹再未出现（《太平广记》卷四四〇《茅崇丘》）。唐冯翊《桂苑丛谈》写唐僖宗末年，广陵杜可均为报答酒馆主人的厚待，把自己小时学过的一道灭鼠符写出相赠。结果此符出奇灵验，此后酒馆内鼠迹灭绝。可见常人也可使用灭鼠符。

宗懔《荆楚岁时记》记录了咒语驱鼠法：“今世人正月半作

① 胡新生：《中国古代巫术》，第362页。

② 池田末利：《中国祖神崇拜的原初形态——“鬼”的本义》，《中国宗教研究》第155—198页，东海大学出版社，昭和五十六年版。

粥祷之，加肉覆其上，登屋食之。咒曰：‘登高糜，挟鼠脑，欲来不来，待我三蚕老。’”把一碗上面放着肉片的稀饭端到屋顶上吃，吃完后祝诅，请老鼠不要来吃蚕。我们暂时还不清楚这样做是依据什么巫术原理。《岁时广记》卷五引《杂术》云：“腊月捕鼠，断其尾。正月一日日未出时，家长于蚕室祝曰：‘制断鼠虫，切不得行。’三祝而置之壁上，永无鼠暴。”古人的这种巫俗或许含有某种智慧——把杀死的老鼠挂在壁上，可能会起到杀一儆百的效果。咒语可驱鼠灭鼠，这种观念由来已久。《诗经》中《硕鼠》篇可能就是一首咒鼠诗。据记载，汉代就有“被发向北，咒杀巫鼠”的术士。“被发向北”，大概与五行中北斗神掌管死生职责有关，北面代表阴司地府，象征死亡。术士施展法术控制老鼠，呼之即来，挥之即去。据说古代术士的这种特异功能，如今仍在发扬光大，数年前屡见诸报端的邱氏灭鼠法神话就是其中之一。

《异苑》卷九描述了晋代术士赵侯（一作赵度）制鼠的神奇故事。赵侯相貌丑陋猥琐，从小喜欢钻研法术，能“闭目吹气作禁”，使一盆清水中出现鱼龙。有天晚上，老鼠把他家仅存的一点白米吃掉了。赵侯非常恼怒，于是披发持刀，在地上画一牢狱，牢狱四周各有门户；继之向东长啸，群鼠应声而至。赵侯发令，未曾盗吃白米者走开，盗食者留下！结果剩下十余只鼠趴在“牢狱”里不敢动弹。赵侯将它们一一杀死，“剖腹看脏，有米在焉”。如此高明的术士，生活依然穷困，不能不使人疑窦丛生。这种气禁制鼠法源于道士的气功。

《酉阳杂俎·怪术》中还提到了其他厌鼠法：某月七日，将九只老鼠分别关进九个笼子里，挖九个二尺五寸深的土坑，秤好九百斤土，一一把鼠笼埋在坑内，把土夯实，就能厌伏鼠害。“九”在这里具有巫术意义，象征“多”。这种厌鼠法大概也是与老鼠

打心理战，杀一儆百，威吓其他老鼠不要再来。古人又认为，鼠为盗类，所以捕盗官员对老鼠也有特殊的威慑力。如古方术书《杂五行书》说：“亭部地上土涂灶，水火盗贼不经；涂屋四角，鼠不食蚕；涂仓，鼠不食稻；以塞坎（指鼠穴），百鼠种绝”。战国时曾在国家边境处设亭，置亭长，以防御敌人。西汉时在乡村每十里设一亭，亭长负责地方治安事宜，兼管接待、治理民事等。因此“亭部”似指负责缉捕盗贼的亭长的办公处所，连亭部地上的土都有如此巨大的威力，可谓神土。

此外还有选择老鼠的忌日灭鼠法等。总之，从古代灭鼠巫术看来，灭鼠似乎是一件很容易的事。

另外还有一种治蛇缠咒。如果有人腰生红疮，呈蛇形，若患处首尾相接，就会有生命危险。笔者小时也曾患此疾，用榆树枝汁涂在患处才痊愈。古人却认为，这是患者的影子受到了蛇的攻击。《冷庐杂识》卷七介绍了一种祝由治疗蛇缠法：右手拿一根与腰围同长的稻秆，以模拟蛇形，向患处连念七遍咒语：“天蛇蛇，地蛇蛇，螭青地扁乌稍蛇，三十六蛇，七十二蛇，蛇进蛇出。太上老君急急如律令！”咒毕，将稻秆放在门槛上，用刀砍成七段后点火焚烧，象征将蛇赶走、杀死了。

从上述控制自然现象的巫术小说内容看来，小说家把自然界中的许多现象都人格化了，求雨有应龙，致早有旱魃，失火有火殃。求雨巫术形式是如此的繁多，所用巫术灵物也是多种多样。表面看来，求雨、止雨、灭火、禁虫都有许多的巫法可供选择，似乎控制自然现象是一件再简单不过的事了。但若我们从深层次去探究，控制自然的巫法越是多而简单，越是表现了古人在自然灾害面前的软弱和无助。因此，与其说控制自然的巫术表现了人类在自然面前的自信，毋宁说是无奈。

六、控制人类自身的巫术小说

1. 无头、祈寿、祸移、姓名、灵魂巫术内容小说

对生命的理解

(1) 无头巫术

在董仲舒“天人合一”理论中，人的头部是对应着天的，由此可见，在古人看来，人体的各部位中，脑袋最为重要。那么，如果有人没有了脑袋，还能不能继续生存？对此，古人的回答是肯定的：只要进行一种无头模拟巫术，就可以与正常人一样生息劳作。

最早记载无头巫术的是《山海经·海外西经》：“形天与帝至此争神，帝断其首，葬之常羊之山。乃以乳为目，以脐为口，操干戚以舞。”刑天被黄帝砍了头后，以两乳为眼睛，以肚脐为嘴巴，挥舞着板斧，想与黄帝再决战。刑天又名刑夭，即形体天残，刑又有断头之义。《说文》：“刑，剏也。”段注：“刑者，剏颈也，横绝之也。”

这段记载和后来的一些描写无头民族的小说，看似荒诞不经，其实可能是对野蛮民族猎头巫俗的曲折反映。野蛮民族（如我国古代佉族）为促进谷物生长，常猎头祭祀谷神。叶舒宪先生针对《山海经》中的描写指出：“如果不是用后人过于政治化的眼光，而是用神话思维的眼光去看的话，我们自然不必过于拘泥关于刑天与帝争神的表层叙述，却能透过这种政治化的表层叙述窥见谷神断首的原始农耕礼仪真相。”^①“刑天与帝争位的情节当为后人增饰，刑天的原始身份应是与农耕祭祀密切相关的谷神或

^① 叶舒宪：《诗经的文化阐释》，第511页。

谷物精灵，是以割谷神之头的农耕礼仪为原型的。所以不管刑天与不与黄帝争位，其名字已注定了其断头之必然。”^① 常羊之山，据《宋书·符瑞志》所说，乃炎帝神农降生之处，可见刑天与谷神为祭的农耕礼仪有关。谷物之头与人头一样，是种子所在、繁殖之源。无头巫术就起源于初民观察到谷物之头同枝干分离才能开始复生的生命旅程之循环，初民把谷物天性类比到人身上，于是有了飞头人的天性。由此置换出种种变体故事和母题^②。

最早描述无头民族的小说是《搜神记》卷十二《落头民》，它说秦时南方有个奇怪的落头民族：“其头能飞。其种人部有祭祀，号曰‘虫落’，故因取名焉。吴时，将军朱桓得一婢，每夜卧后，头辄飞去，或从狗窦，或从天窗出入，以耳为翼。将晓复还，数数如此。傍人怪之，夜中照视，唯有身无头。身体微冷，气息裁属。乃蒙之以被。至晓头还，碍被，不得安，两三度堕地，噫咤甚愁，体气甚急，状若将死。乃去被，头复起，傅颈。有顷和平。桓以为大怪，畏不敢畜，乃放遣之。既而详之。乃知天性也。时南征大将，亦往往得之。又尝有覆以铜盘者，头不得进，遂死。”

自刑天神话和《搜神记》故事之后，便复制了不少此类故事的异文，如《西阳杂俎·前集》卷四《境异》描写道：“岭南溪洞中，往往有飞头者，故有飞头獠子之号。头将飞一日前，颈有痕，匝项如红缕，妻子遂看守之。其人及夜状如病，头忽生翼，脱身而去，乃于岸泥寻蟹蚓之类食之，将晓飞还，如梦觉，其腹实矣。梵僧菩萨胜又言，閩婆国中有飞头者，其人目无瞳子，聚落时有一人据。于氏《志怪》：南方落民，其头能飞，其俗所祠，

① 叶舒宪：《诗经的文化阐释》，第513页。

② 同上书，第509页。

名曰虫落，因号落民。晋朱桓有一婢，其头夜飞。”

于氏《志怪》中的记载其实就见于《搜神记》，作者将其与自己的记载放在一起，互相印证，以强化当下故事的新闻性和可信度。

《续子不语》之《刑天国》又云：（王谦光）曾飘至一岛，“男女千人，皆肥短无头，以两乳作眼，闪闪欲动，以脐作口，取食物至前，吸而啖之。声啾啾不可辨，见谦光有头，群相惊诧，男女逼而视之，脐中各伸一舌，长三寸许，争舔谦光。谦光奔至山顶，与其众抛石子击之，其人始散”。

据《阅微草堂笔记》中《滦阳续录》记载，北方也有这样的民族：“昔科尔沁台吉达尔玛达都，尝猎于漠北深山，遇一鹿负箭而奔，因引弧殪之。方欲收取，忽一骑驰而至，鞍上人有身无首，其目在两乳，其口在脐，语啾啾自脐出。……据其形状，岂非形天之遗类欤。”

既然人无头都可生存，那么头似乎成了一件可有可无之物。因此由无头巫术又发展为易头巫术，如《五杂俎》卷六《人部》云：“相传嘉、隆间，有幻戏者，将小儿断头作法讫，呼之即起。有游僧过，见而哂之。俄而儿呼不起，如是再三。其人即四方礼拜，恳求高手放儿重生，便当踵门求教，数四不应，儿已僵矣。其人乃撮土为坎，种葫芦子其中，少顷生蔓，结小葫芦，又仍前礼拜哀鸣，终不应。其人长吁曰：‘不免动手也！’将刀砍下葫芦，众中有僧，头欻然落地，其小儿便起如常。”此事最早见于唐尉迟偓的《中朝故事》，宋《西湖老人繁盛录》和《武林旧事》称这种法术为“七圣法”，传自杜七圣。后来这个故事又被演绎成元末小说《平妖传》和《西游记》第四十六回中的一段故事情节。

以上故事明显带有幻术的色彩。有些易头巫术不是由巫师施

行，而是由鬼神冥冥之中完成的，如《幽明录》云：“河东贾弼之，义熙中，为琅琊参军。夜梦有一人，面晬甚，多须，大鼻瞠目，请之曰：‘爱君之貌，欲易头，可乎？’弼曰：‘人各有头面，岂有此理！’明昼又梦，意甚恶与，乃于梦中许易。明朝起，自不觉，而人悉惊走藏，云：‘那汉何处来？’弼取镜自看，方知怪异。因还家，家人悉惊入内，妇女走藏，云：‘那得异男子！’后能半面啼，半面笑。两足、手、口各捉一笔，俱书，辞意皆美，此为异也。余并如先。”又如唐李冗《独异志》卷上“狗头新妇”云：“贾耽为滑州节度，酸枣县有俚妇事妇不敬，姑年甚老，无双目，旦食，妇以食裹纳犬粪授姑。姑食之，觉有异气。其子出远还，姑问其子：‘此何物？向者妇与吾食。’其子仰天大哭。有顷，雷电发，若有人截妇首，以犬续之。耽令牵行于境内，以告不孝者。时人谓之‘狗头新妇’。”

由贾弼之和“狗头新妇”的故事，明显可以看出无头巫术是如何置换成道德话语的。作者充分发挥巫术故事的社会整合功能，它一方面维护和加强了道德与法律的神圣与神秘，另一方面又在道德与法律没有或难以顾及的领域独自履行调整和规范人们言行的职责，从而强化社会秩序。

从上述故事我们可以发现，被描绘成无头民族的是先秦时的海外、秦时南方、唐时岭南、清时海岛和北方偏僻地域民族，也就是说都是边远少数民族。因此无头巫术便反映了一种以中原为中心的文化对所谓四夷民族的一种看法。这种看法包括误读、偏见和加工渲染。王立师兄在研究“滨海俗闻与古代小说海岛巨人食人母题”时指出：

因为滨海地区俗间非理性思维发展流布，而外来思潮往往挟宗教因子在此进入内地，以海市、海的无穷奥秘为核心

的风物景观又极易于引发起古人神秘朦胧的畅想。于是海外世界也随之更加显得新奇莫测。

这一无头传说之所以从《山海经·海外西经》起至清产生了一系列的异文，就不能把它视为一个简单的偶然的传说，而是一种文化现象，体现了一种较为恒久稳定的心态和叙事模式。^①

在中原民族之观念中，海外乃是神仙栖息之地，海外之民多具幻术，因此无头巫术也可能是对少数民族的缘饰附会现象之一，无头巫术小说反映了中原文化对异域外邦的误读。在这些小说中，潜藏着中国传统文化意识中那种以我为中心，惟我独尊的一统天下观，也暴露出小农文化安土重迁，视殊方异域为畏途的自我封闭及对异邦的同化心理和大一统观念。

(2) 祈寿巫术

古人认为，人们可以通过施行祈寿巫术达到延长寿命的目的。这种祈寿巫术是建立在古代星占思想基础上的。《搜神记》中谓“南斗注生，北斗注死”。“凡人受胎皆从南斗过北斗，所有祈求皆人向北斗”。纬书《老子中经》谓北斗“持人命籍”。所以在汉时，形形色色的阴间冥吏，司掌阴间事务、维持阴间秩序的鬼官，统归“鬼官北斗君差遣”。其原型即为天文体系中的北斗星。“南斗注生，北斗注死”的观念大概与五行理论有关。南方于五色为红色，主喜；北方于五色为黑色，主丧^②。

① 王立：《宗教民俗文献与小说母题》，吉林人民出版社2001年版，第357页。

② 关于占星术与古代小说的关系，请参见拙著《命相、占卜、谶应与中国古代小说研究》第三章第二节，中国文联出版社2000年版。

祭星求寿在民间形成了一种风俗，据清潘荣陛《帝京岁时纪胜》云：“（正月）初八日，传为诸星下凡，燃灯为祭。灯数以百有八盏为率，有四十九盏者，有按《玉匣记》本命星灯之数者。于更初设香楮，陈汤点，燃而祭之。观寺释道亦将施主檀越年命星庚记注，于是夕受香仪，代具纸疏云马，为坛而祭，习以为常。”

有关祈寿的描写也多见于古代小说中，如《三国演义》第六十九回叙述了一个向北斗祈寿的故事。术士管辂相少年赵颜年寿不永，赵颜与其父向管辂求救。管辂教赵颜道：“汝可备净酒一瓶，鹿脯一块，来日赍往南山之中，大树之下，看盘石上有二人弈棋，一人向南坐，穿白袍，其貌甚恶；一人向北坐，穿红袍，其貌甚美。汝可乘其弈兴浓时，将酒及鹿脯跪进之，待其饮食毕，汝乃哭拜求寿，必得益矣。”赵颜依言而行，果添寿八十年。那穿红袍的便是南斗，穿白袍的是北斗。第一百零三回又写了孔明为延长寿命，向北斗祈禳，不意被魏延将本命灯踏灭而失败。

清代小说《阴阳斗异传》中写彭翦祈寿便是对《三国演义》中祈寿情节的模仿。周公为其佣工彭翦算卦，卜其三日内夜丑时五刻正三分，必先头痛，然后吐血而死。后桃花女教彭翦解禳之法：“你速办好片香，另要净水七杯，斗灯七盏，沐浴更衣，日落时摆设在三官庙内，心虔秉现，念‘大圣北斗元君’宝号，不可住口。到了二更，你可在供桌下等候……等星君下降，不必害怕。只听他们叫到你名字，就从供桌下念咒，敲起金系子出来，向星君讨寿，星君必然准的。”彭翦依所教而行，终得八百五十岁阳寿。

古人认为，向文昌星也可祈得禄命。如《续子不语》卷八《灵符》云：“万近蓬言，闻胡中丞宝琮病剧时，忽语家人曰：‘明日慎闭吾户，勿唤勿入也。’如其教。明日日将暮，亦不唤启

钥。夫人疑之，自往从穴隙窥，见房内列二桌，南北相向。南向桌上，有一人头大如十石瓮，金目巨口，灼灼翕动。北向桌上，中丞坐与相对，桌上列纸笔，方握笔，似与问答，欲作书状，第见口动，亦不闻声。遂大惊，排闥入。中丞掷笔而起曰：‘汝败吾事矣！不然，可得尚延岁月，然此亦天数也。速备我身后事，三日内当死。’已而果然，究不知此大头属何神怪。时张六乾在座，乃曰：‘此名灵符，文昌宫宿也。凡有文名才德者，喜往依护。昔朱紫阳注《四书》，每见之，而文思日进，后能招之来，麾之去，遇疑义辄与剖析。中丞盖欲召之来，以祈禄命，不意为妇女所败。’予因询其出何书？云朱子集中序上载其事，因记之，暇日尚当检集，以究其端末也。”

这是与孔明一样祈寿失败的巫术故事。两者都是由于外人触犯了禁忌，孔明在祈寿活动中叮咛姜维道：“若七日内主灯不灭，吾寿可增一纪；如灯灭，吾必死矣。闲杂人等，休教放入。”不意魏延闯入，无意中将主灯踏灭。胡中丞祈寿也叮嘱家人“慎闭吾户，勿唤勿入”，其夫人因为疑之而违禁，使祈寿未能成功。在这里妇人又代表着不洁之物，对法术有很强的破解作用。

(3) 灾祸转移巫术

在原始观念中，举凡灾害病痛都是可转移的。《史记·封禅书》谓秦制“祝官有秘祝，即有灾祥，辄祝祠移过于下”。张守节解释说：“谓有灾祥，辄令祝官祠祭，移其咎恶于众官及百姓也。”也就是说，祝官的任务就是将本该皇帝承受的灾祸转移给天下臣民。汉文帝十三年，文帝下诏废止这种不道德的行为，但这种巫术观念仍然存在，《抱朴子·遐览》列举的道经中就有《移灾经》一卷。

原始宗教中替罪物的种类极为繁多，而运用也极为广泛。举

凡发生自然灾害、瘟疫、人畜患病等等，都要举行仪式和巫术，把灾难和疾病转移给替罪物，达到禳灾避难的目的。替罪物从种类上分，有人、动物、器物、衣物等等；从功能上分，有为个人利益的替罪物，有为公众利益的替罪物。这种巫术广泛存在于世界各民族中。据说傣人治牙痛，用几枚兽牙，在牙痛的面颊上摩擦几遍，然后把兽牙敲碎丢进火塘里烧焚。他们认为这样牙痛就会消失。彝族人患痲病，巫师治疗的方法是挖一栗树根，雕凿一具象征患者的木偶，用患者的旧衣包裹，患者吐口痰在其木偶上。巫师念经咒，然后把木偶深埋在路中心。他们认为只要有人踩着木偶或经过木偶旁，即会染上这病，而患者即会病愈。东印度群岛上的人治痲病病的方法是用种树的叶子打病人的脸，然后把树叶扔掉。认为这样就把疾病转移给了叶子。澳大利亚黑人治牙痛，拿个烤热的投矛器放在脸上，然后扔掉投矛器，他们认为牙痛也会随之而去。在帝汶岛的西部地区，当人们长途跋涉十分疲倦时，就用一根带叶的树枝拍自己，然后把树枝扔掉，于是他们的疲劳算是传给了树枝。

从道德的角度来评判，许元仲认为，疾病转嫁给无生命的土木，是这种法术中最高超者，其次为转给有生气的草木禽兽，最下等的是转移到患者自身的其他部位或他人。

《世说新语·术解》第二十：“王丞相令郭璞试作一卦。卦成，郭意色甚恶，云：‘公有震厄。’王问：‘有可消伏理不？’郭曰：‘命驾西出数里，得一柏树，截断如公长，置床上常寝处，灾可消矣。’王从其语。数日中，果震，柏粉碎。子弟皆称庆。大将军云：‘君乃复委罪于树木。’”这是把震厄转移给柏树。

许元仲《三异笔谈》《咒水》接着介绍了一种治疗痲疽的转移巫术：诵咒后在病人患处一撮，空掷于柱上或墙上，“翌日则患者病顿消，而土木无端溃烂矣”。这是把痲疽转移给墙柱。

《酉阳杂俎》记唐时蜀人费鸡师，目赤无睛。为人解灾，“必用一鸡，设祭于庭。又取鸡蛋大小的江石，令病者握之。乃踏禹步，作气嘘叱，鸡旋转而死，石亦四破”。这是把疾病转嫁给有生命的鸡和无生命的石头。

古代小说中描写最多的是代刑和尸解法，大致是说皇帝命令将某位得道之士杀死，但若干年后掘开其坟墓，发现墓中不过是一根竹竿而已。《水浒传》第五十二回写李逵去杀罗真人，罗真人就用两个葫芦代替脑袋受斧。《封神演义》第八十六回写张奎捉住杨戩，将其砍头。杨施展替换法，使张奎的宝驹乌烟兽死于刀下。张奎第二次抓住杨戩时，命人将乌鸡黑犬的血、尿和粪浇在他身上，然后行刑，但还是不管用，杨戩又施展替换法，使张奎母亲人头落地，而杨戩则毫发无损。

把灾祸转移给别人是巫师最为人诟病的行为，如民间有把病人喝完剩下的药渣倒在马路上，让行人践踏，从而把病转移给行人的巫法。《野叟曝言》第五回写祝由科治病，其中就有一种转移法，“譬如病在何人身上受来，就要移到那人身上去”。还有一种通过禳除灾星妖云，达到把灾祸转嫁给他人或其他事物的巫术。如《子不语》卷一三《飞星入南斗》写苏松道长官韩青严通晓天文，他在宝山做官时，因组织捕蝗露宿田野，四鼓时分看到客星飞入南斗。韩想起占验书上说“见此灾者，一月内当暴亡，（禳）法宜剪发寸许，东西禹步三匝，便可移祸他人”。于是挥退仆人，按书中要求实施法术，几天后，县署中一位姓李的文书无故以小刀割腹自杀，韩则平安无事。韩青严不道德的移祸巫术当时就遭到了袁枚的质疑。

灾祸、疾病转移巫术，是古人生存应变能力和生存方式智慧的折射。

古代小说中还写到一种更荒谬绝伦的转移法术，即代人饮食

洩溺巫术，也是移祸巫术的进一步发展。《逸史》载唐道士周隐克就有这种术数。有次宰相段文昌与宾客博戏饮茶，周隐克连饮茶数碗，而段文昌则时时要小便。过了很久，才恍悟受到了周隐克的作弄。“周笑道：‘与相公为戏也。’盖饮茶慵起，遣段公代之。”也就是说周隐克把尿转移到段文昌的膀胱中，让段文昌代为排尿。又有故事说：“顺治时，新城王李木吏部家有一方士，能代人饮食，其人自饱。亦往往令人代食，即洩溺亦如之。”即别人不吃饭，方士代他吃，但方士不会吃饱，而是所代的对象肚子自然饱了。

据说术士还炼就了一种“辟杖”、“寄杖”巫术，能避开杖击或在接受杖击时把疼痛转移到别人身上。周亮工《书影》卷九和褚人获《坚瓠广集》卷四中都介绍了破解这种巫术的巫术。我们在前文中已介绍过。

自然万物本来是不停运动和变化的，但先民尚未认识到万物运动和变化的客观条件，以为还可通过意念或法术来加以控制和支配。把东西神不知鬼不觉地从甲地搬往乙地，而不费吹灰之力。如《朝野僉载》记道士罗公远曾向皇太子求赐金银器物，太子不肯。公远说，过一会我自己去取。太子亲自封署房门，须臾开视，则器物一无所见。东房先封闭，往视，则器物均在其中。

《聊斋志异》卷六《跳神》记山东济南民俗：民间有病者，请老巫击铁环单面鼓，婆娑作态，名曰跳神。跳神有时也由良家少妇自己进行：先于堂上摆设酒肉，点燃巨烛。少妇束短幅裙，作商羊舞，由旁人捉臂扶持。口中念念有词，似歌又似祝，胡乱击鼓，须臾处于昏迷状态，若失去扶持就会昏倒。只见她突然伸颈跳跃，离地尺许，室中诸女子顿时惊呼“祖宗来吃食了”，便吹灭灯火，不敢交语。其中若有不信者，祖神附体的那位妇女便指出其不敬，将褫除其衣裤。不信者自视，才发现自己光溜溜的

一丝不挂，要到门外树头才能觅得衣裤。女巫神奇地将不信者的衣服转移到了门外树上。

卷三《戏术》记术士李见田在颜镇闲逛陶场，欲购巨瓮而议价不成。至夜，陶人视察其窑，发现尚未出窑的六十多个瓮不翼而飞了，大吃一惊，怀疑是术士李见田所为，于是登门求之。李见田开始不承认，经陶人反复哀求，才说：“我代你出窑，丝毫不损，在魁星楼下的那些瓮不就是吗？”陶人赶忙去魁星楼，果然一一俱在。魁星楼在颜镇之南山，雇工搬了整整三天才运完。这意味着术士能在顷刻之间做常人须三天才能完成的工作。《五虎平南后传》中写段红玉用妖法施挪营绝虎计，奇迹般地用巫术将敌军南营搬至夹山之中，使敌人无路可出。

《阅微草堂笔记》卷一认为这种法术是“皆手法捷耳，然亦实有般运术（宋人书搬运皆作般）”。卷六写白以忠买得役鬼符咒一册，“冀借此演搬运法，或可谋生”。

搬运巫术在今天依然阴魂不散，几年前，媒体就曾喋喋不休，说某某气功大师可以通过意念远距离发功治病，两者之间距离甚至可长达数千里。有的气功大师还可通过意念从严封的瓶中取出药丸，从银行搬出钱币。

（4）姓名巫术及咒语

原始人不但把曾经从人身上脱落的头发、指甲、穿过的衣服、用过的物品等与本人混为一体，而且认为人的姓名、生辰八字也可代表其本人。《聊斋志异》卷五《伍秋月》写女鬼伍秋月叮嘱王鼎说：“当速发瘞处，载妾同归，日频唤妾名，三日可活。”民间在木牌上写上死者的姓名作为供奉的神主，就是这种巫俗。

如果鬼魅、巫师掌握了谁的名字，就可以制服谁。在敦煌姓名巫术中，就有“取法骨一把，抄此恶人姓名，同哀诵咒一遍，

并此姓名脚踏一下，满八百遍，此恶人即困病”（伯三八七四）和“凡男欲求女妇私通，以庚子日，书女姓名，封腹，不经旬日，必得”（伯二六〇）之类姓名巫术。《西游记》第四十回写妖怪变成婴儿喊救人。唐僧欲前去搭救，行者阻止道：“过去凶多吉少。你知道那依草附木之说，是物可以成精。诸般还可，只有一般蟒蛇，但修得年远日深，成了精魅，善能知人小名儿。他若草科里，或山凹中，叫人一声，人不答应还可；若答应一声，他就把人元神绰去，当夜跟来，断然伤人性命。”

对此，弗雷泽解释道：“在原始氏族的观念里，人名是一个人最重要的部分之一，所以当一个人获知某一个人或某一个灵魂的名字时，他同时也将得到它的一部分力量。”^①“如果敌人知道了自己名字就会运用巫术加害自己”，“原始人把自己的名字看作是自身极重要的部分，因而非常注意保护它”^②。古人对自己的姓名很重视，取名很慎重，名字不轻易示人，这样就产生了古人避讳和以字号行的名字禁忌。乡下人多以猫狗之类动物命名，意在表示如此就会沾染猫狗贱而安康的特性。

《搜神记》卷十八《王周南》就是讲述保护自己名字从而战胜鬼魅避免了灾祸的故事：“魏齐王芳正始中，中山王周南为襄邑长。忽有鼠从穴出，在厅事上语曰：‘王周南，尔以某月某日当死。’周南急往，不应。鼠还穴。后至期复出，更冠幘皂衣而语曰：‘周南，尔日中当死。’亦不应。鼠复入穴。须臾复出，出复入，转行数语如前。日适中，鼠复曰：‘周南，尔不应，我复何道。’言讫，颠蹶而死，即失衣冠所在。就视之，与常鼠无异。”

① 弗雷泽：《金枝》，第104页。

② 同上书，第362页。

《搜神后记》卷七又说：“宋元嘉初，富阳人姓王，于穷溪中作蟹断。旦往观之，见一材长二尺许，在断中。而断裂开，蟹出都尽。乃修治断，出材岸上。明往视之，材复在断中，断败如前。王又治断出材。明晨视，所见如初。王疑此材妖异，乃取内蟹笼中，牵头担归，云：‘至家，当斧斫燃之。’未至家二三里，闻笼中倅倅动。转头顾视，见向材头变成一物，人面猴身，一身一足。语王曰：‘我性嗜蟹，比日实入水破君蟹断，入断食蟹。相负已尔，望君见恕，开笼出我。我是山神，当相佑助，并令断得大蟹。’王曰：‘如此暴人，前后非人，罪自当死。此物种类，专请包放。’王回顾不应。物曰：‘君何姓名，我欲知之。’频问不已，王遂不答。去家转近，物曰：‘既不放我，又不告我姓名，当复何计，但应就死耳。’王至家，炽火焚之，后寂然无复声。土俗谓之山魃，云知人姓名，则能中伤人。所以勤勤问王，欲害人自免。”

这个故事在祖冲之的《述异记》中也有记载。所谓山魃又叫夔、山鬼、独脚鬼等，《国语·鲁语》中孔子对它作过解释：“木石之怪曰夔魃。”从《楚辞》看来，春秋战国时在南方（尤以吴楚之地为甚）已普遍有了关于山魃的信仰。

同卷又讲述了一个相反的故事：“晋中兴后，谯郡周子文，家在晋陵。少时喜射猎，常入山，忽山岫间有一人，长五六丈，手捉弓箭，箭镞头广二尺许，白如霜雪，忽出声唤曰：‘阿鼠。’子文小字。子文不觉应曰：‘诺。’此人便牵弓满镞向子文，子文便失魂压伏。”

周南和富阳王某因为抵住了妖魅的诱惑，没有进入禁忌场内，始终是禁忌的场域外人，所以战胜了妖魅；周子文因为违反了姓名禁忌，进入了禁忌场域内，结果被山妖所压伏。

巫师利用姓名巫术制伏敌手的招式，常被明清小说演绎成重

要关节。如《封神演义》第三十七回《姜子牙一上昆仑》写子牙学成下山，临行元始叮嘱道：“此一去，但凡有叫你的，不可应他。若是应他，有三十六路征伐你。”子牙忘了此嘱，应了申公豹，后来助周灭纣，真的引来三十六路大军征伐。又如第三十六回《张桂芳奉诏西征》写张桂芳以呼名落马巫术连胜黄飞虎和周纪二将，迫使子牙挂起免战牌。接着哪吒出战，张桂芳呼名三次，哪吒都未落马。作者解释道：张桂芳呼名落马巫术之所以失灵，是因为“但凡精血成胎者，有三魂七魄，被桂芳叫一声，魂魄不居一体，散在各方，自然落马；哪吒乃莲花化身，浑身俱是莲花，哪里有三魂七魄，故此不得叫下轮来。”《西游记》第三十三回至第三十五回也是根据姓名巫术而演绎设置的情节。由此我们得知，所谓姓名巫术就是通过呼叫对方姓名的办法达到控制其灵魂的目的。

人怕鬼魅知道自己的名字，鬼魅也同样怕人知道它的名字。“无论神、魔鬼或人，假如别人知道了他的名字，他的魔力就会消失，落入知道他名字的人的掌握之中，并可能被伤害或毁灭。”^①《风俗通》载，有一种叫游光的厉鬼，知其名就可避免染上热病。《抱朴子》亦云：山中有一种叫岐的精怪，若山行遇到它，只要大喊一声它的名字，它就不敢来加害于人。如宋吴淑《江淮异人录》卷下记歙州江处士能制鬼魅。尝有人入山伐木，为鬼物所祟而病，江处士让患者寻觅一间空屋，然后将一张方寸大小的纸书写鬼物名字后交给患者，让他到空屋弃之。疾病就痊愈了。

对姓名的保护其实体现了古人保护个人隐私和追求真实的两

^① 转引自(美)丁乃通《得道者与美女蛇——欧亚文学中的拉弥亚故事研究》，陈建宪、黄永林译，《民间文学季刊》1987年第3期，第214页。

难困境^①。

姓名巫术与咒语一样，都是语言巫术的支系。李安宅说：“语言所代表的东西与所要达到的目的，根据原始信仰，都相信语言本身是一个东西，或与语言保有交感的作用，因为这样，所以一些表示欲望的词句，一经说出，便算达到目的。”^②这样，“（灵物化了的语言）不再是交际工具，不再是思想的直接现实，而是思想本身……变革社会不是靠革命实践，而是靠语言力量。人可与人、动物、植物、鬼神对话。这样，人不是语言的主人，而变成了语言的奴隶”^③。“社会成员竟以为语言本身能够给人带来幸福和灾难，竟以为语言是祸福的根源。谁要是得罪这个根源，谁就得到加倍的惩罚，反之，谁要讨好这个根源，谁就得到庇护和保佑”^④。原始观念相信，不仅有意识的话语能发生作用，即使无意识的话语，也同样会发生作用。由此产生种种有关语言的禁忌^⑤。

咒语是巫师和其他施术者用来驱除鬼魅邪祟、消灭各种危害的巫术语言。马林诺夫斯基说，咒语是一切巫术仪式中的巫力，

① 万建中认为姓名巫术产生的终极原因是“来源于原始人类的性禁忌，是对乱伦行为的防范”。“可以想见，人类在由血亲交配向族外婚过渡时期，如果没有限制同族同辈男女亲近的一系列禁忌（禁忌他们互唤其名自然是平常的禁制），族外婚便得不到巩固”。“由此便知，由于对死亡的恐惧，性禁忌出现了，最初的名讳习俗也随之产生，避讳习俗当在原始社会母系氏族时期就产生了。名讳最初为亲族内的男女间的禁规，后附会上巫术，成为一种普遍的禁制”。《解读禁忌》，第343—344页。

② 李安宅：《巫术与语言》，上海文艺出版社1987年版。

③ 陈原：《社会语言学》，吉林出版社1983年版，第343页。

④ 同上书，第337页。

⑤ 关于语言巫术与古代小说的关系，请参见拙著《命相、占卜、藏应与中国古代小说研究》第四章。

“在土人看来，所谓知道巫术，便是知道咒，咒语永远是巫术行为的核心”^①。因此对巫师来说最为重要。在现今保存的早期文献中，已有咒语形式，如“断竹、续竹，飞土、逐肉”。《礼记》中《蜡辞》：“土反其宅，水归其壑，昆虫毋作，草木归其泽。”

据说咒语最早在越地形成，“咒术盖传自越人”^②。《西京赋》云：“东海黄公，赤刀粤祝，冀厌白虎，卒不能救。”李善注云：“东海有能赤刀禹步，以越人祝法厌虎者，号黄公。”所谓祝，其实就是咒。但咒语形成的根本原因与古人无限夸大语言的功效有关。人类的语言本是一种能动性的符号语言，它除了反映外部世界、表达情感、传递和交流各种信息等功能外，还可直接引起外部世界的变化。用语言恫吓震慑畜禽或他人，往往能收到一定的效果，巫术意识强烈的人由此产生联想，认为某些攻击性的语言具有特殊威力，可以随时随地地贯彻自己的意志，控制和改变事物的面貌。尤其是当他们针对某件事说了某句话，而凑巧事件的发展结局正如其所言时，他们就将这些说过的语言视为客体变化的原因，视为控制事物变化程序的秘诀。陈原说：“符，这是书写的语言——看上去似懂非懂的图形文字，咒，这是口头的语言——听起来似懂非懂的神秘语言……他有仇人，他想让他的仇人气绝身亡或猝然暴死，那么，他只须念一套适当的咒语。但是，假如他在念咒时念错了一个字，那么，在很多场合，这咒语就完全失灵。”^③

专职巫师出现之后，巫师经常以降神者的身份实施巫术，这

① 马林诺夫斯基：《巫术、科学、宗教与神话》，李安宅译，中国民间文艺出版社1987年版，第56页。

② 见瞿宣颖辑：《中国社会史料丛钞》第八，上海书店1995年版。

③ 陈原：《社会语言学》，第341页。

时他们使用攻击性、役使性的语言已不再是基于对诅咒语句的简单迷信，而是基于某种原始的宗教信仰。他们代表神灵发号施令，通过号令将神灵赋予的超自然力量施加到客体身上，从而使咒语成为一种更具威力的巫术手段。随着巫术实践的发展，巫师不断对这些攻击性、役使性的言辞加以总结和整理，使咒语的形式也日趋规范。这种被巫师和社会认同的规范化的咒语是更成熟的咒语，它的出现排除了咒语使用过程中的随意性，使滥创咒语、滥用咒语的混乱状态得到整治，使咒语的运用成为一种专业化的巫术技巧，同时也使巫术咒语与日常生活中的诅咒语言在性质上有了更严格的区别。一般的诅咒和恐吓并不具有巫术性质，只有当这些语言被看成一种超自然力的载体，被看成一种与鬼有关的进攻武器，被当作一种特殊的避邪灵物来使用的时候，它们才会转化成巫术咒语。

先秦秦汉时代，诅咒行为一般用“祝”字表示。《释名·释言语》说：“祝，属也，以善恶之词相属著也。”“求福和驱邪，祝愿和诅咒，本是同一件事的两个方面，从善的方面说是祝福，从恶的方面说就是诅咒，它们在宗教、巫术实践中往往混在一起，所以古人用同一个祝字来表达这两层含义。”^①

中国古代的巫术咒语大致经历了两个发展阶段。先秦至西汉时期的咒语比较简单和质朴，咒语开头往往只有一声呼号或有一个感叹词。如《山海经·大荒北经》说，驱逐旱神女魃时，需要高喊：“神北行！”这是先秦时期比较典型的咒语。《新序·杂事》记“汤见祝网者置四面，其祝曰：‘从天坠者，从地出者，从四方来者，皆罹吾网。’汤曰：‘嘻，尽之矣，非桀其孰为此？’汤乃解其三面，置其一面，更教之祝曰：‘昔蛛蝥作网，今之人循

^① 高国藩：《中国巫术史》，第46页。

序。欲左者左，欲右者右，欲高者高，欲下者下；吾取其犯命者。’汉南之国闻之，曰：‘汤之德及禽兽矣！’四十国归之。”这些咒语都不复杂。但从东汉开始，巫师创制咒语时有意模仿公文格式，咒语趋于繁复、华丽和规整，突出的特点是咒语结束时加一句比较固定的催促语。

东汉时代咒语趋于定型。道教创立之前，民间巫师已开始致力于咒语的规范化，像“急急如律令”等公文语言就是首先由普通巫觋引入咒语的，道教创立后，在吸收民间巫术咒语的同时，又对它作了进一步的加工和整理。道士使用的咒语规范严整，使得他们的宗教巫术活动更有吸引力，更易为人所仿效，从而反过来推动了规范化巫术咒语的传播。

东汉以后，一套完整的咒语主要由示威语、惩戒语和催促语三方面内容所构成。

示威语最常见的形式是向施术对象宣布神灵已经降临或巫师具有神灵所赋予的超常法力。为了向鬼魅显示威力，诵咒者还常常自称神人或宣称自己在神仙那里学过制鬼法术。列举恶鬼恶虫的名字，揭示其亲属关系并对其父母兄弟实施攻击，是示威语的另一常见形式。汉代以后的示威语往往提及五方神灵，制造一种“神灵无处不在，邪祟无处可逃”的声势以加强咒语的威慑力。

所谓“惩戒语”是指咒语中表示如何惩罚鬼怪的那部分内容。最能反映咒语格式化的是加在咒语末尾的催促语——“急急如律令”。东汉以后绝大多数咒语后面都缀有这句话，所以它事实上已成为整套咒语的固定结束语，是要求鬼魅邪祟赶紧按神灵和巫师的法令办理，不得拖延。

“如律令”和“急急如律令”本是汉代政府文告中常用的术语。律令在汉代官吏心目中具有极高的权威。官府文告的强大威力给汉代巫师留下了十分深刻的印象，他们非常羡慕这种威力，

非常希望自己对鬼魅发布的号令也能像官府文告和朝廷律令那样具有不可抗拒的力量。对公文威力的崇拜驱使巫师去模仿这些文告的格式和语言,于是,最能体现公文威力、具有强烈役使色彩的“如律令”、“急急如律令”等公文用语就很自然地被巫师们移植到咒语和咒文之中。

当然,并非所有的咒语都要遵循示威、惩戒、催促三结合的格式,有的只有前两项或其中一项,如《水浒传》第六回写众泼皮听到老鸦哇哇的叫,“众人有扣齿的,齐道:‘赤口上天,白舌入地。’”听到老鸦叫是有口舌之祸的预兆,叩齿和念咒语则是禳解之法,古人认为这样就可保平安无事。第九十五回写道士乔道清也是“叩齿作法,捏诀念咒”。

咒语的意思往往是模糊的,有的甚至不知所云。洛德说,“法术咒辞(有韵咒辞当属于口头诗歌的范畴)为达到法术效力,常常必然要求精确无误地加以表达。不过应该注意的是,需要背诵出来的只是某些头韵和谐音(alliterations or assonances)而已,并不是词汇和短语。当无文字的民族告诉我们一篇歌词必须逐字记诵的时候,我们可从他们的演示中得知,所谓‘逐字’其实指的是再现原作的基本语音特征,因为他们字词概念与我们根本不同”^①。

列维-布留尔说:“在原始社会中有这样一种奇特的与语词的神秘性质相关的风俗,这就是在巫术的甚至宗教的仪式中使用的为听众所不懂得,有时连念诵的人也不懂得的歌曲和经咒。为了使这些歌曲和经咒能被认为是有效的,只要它们是按照传统用祭

^① 洛德(Albert B. Lord):《口头诗歌》(Oral Poetry),普雷明格(A. Preming)编《普林斯顿诗与诗学百科全书》,普林斯顿大学出版社1974年版,第591页。叶舒宪:《诗经的文化阐释》,第294页。

神的语言口传下来就够了。”^①由此可见，源于宗教活动的诗歌原本也是一种特权和专利。

也就是说咒语不重在意思的解说，而重在其声调情态的运作。所以咒语往往是意义含糊，体现了咒语的神秘性原则。如古代小说中的“姑苏啄，磨耶啄，吾知蛊毒生四角，父是穹隆穷，母是舍耶女，眷属百千万，吾令悉知汝，摩诃”等。

在民间传说和古代小说中，咒法的威力往往被夸大得不着边际，它可以压制镇压鬼神，可以转移灾祸，可以随心所欲。如沈括在其《梦溪笔谈》卷二一记自己在朝任职期间，读过雷州奏牍中记录的一件奇闻：有位乡间巫师本领非凡，他对着切碎的熟肉念咒，能使杂碎的熟肉变成完整的熟肉；再念咒，熟肉变成生肉；继续念咒，生肉就活动起来，并根据肉质的不同恢复成小型的牛或羊。重新念咒，牛羊渐渐变大，再后来又还原成熟肉。人们吃过被他咒过的熟肉，就觉得腹内有物蠕动，只好带上财物前来请他解咒，否则食肉者就会腹裂而死，而且死时会有小牛或小羊从裂缝中窜出。后来这位巫师咒人致死，被村民告发。官府提审巫师，发现他的咒语不过是“东方王母桃，西方王母桃”两句简单的话。《夷坚三志壬》卷第四《化州妖凶巫》：“化州之俗，妖民善咒生，逢人食肉而咒之，则满腹皆成肉；食果菜而咒之，则皆生果菜，徐徐腹塞必死，虽守贰或不免。……及咒妇人生，则无法可防。倘食牛肉而就蓐，则生牛儿。”咒语竟有如此神奇的威力，可以超越自然规律。连知识渊博的沈括和洪迈竟也相信如此荒唐透顶的故事，这是生存在巫术语境中的悲哀。

以上是诅咒语，还有祝愿语。如中医治疗学中的祝由就是通

^① 列维-布留尔：《原始思维》，丁由译，商务印书馆1981年版，第173页。

过咒语治病，主要起禳解作用。所谓禳解，就是用巫术手段消除灾难（包括人的疾病）的一种方法，它起源很早，相传在原始时代就有这种巫术存在。清代小说《里乘》说黄帝有二臣，曰岐伯氏，曰祝由氏，皆善医。“祝由氏书符治病。为湖南辰州府人，故辰州人多擅此术。”“由”有两种意思，一般释为“病由”，如王冰注曰：“祝说病由，不劳针石而已。”张介宾注曰：“由，病所从生也。”此说本于《黄帝内经·灵枢》“贼风”：“先巫因知百病之胜，先知其病所从生者，可祝而已也。”张隐庵集注解法又不同：“由，从也。言通祝于神明，病从而可愈已。”我国自唐太医署的医学分科到清太医院的科目设置均立“祝由科”。张介宾在《类经》中明确指出：“祝由者，即符咒禁禳之法”，有精神情志疗法之含义，它用祝说病由之法，“求其致病之由，而释去其心中之鬼也”。

咒语为何有如此大的威力，古人也试图作出过解释。清人李王逵在《蚓庵琐语》中说：“意想所注，物即成焉。无暇远论，世有最平易而甚验者，如民间畜养母鸡，生卵无雄，取卵向灶内咒之云：‘与牡鸡打雄！’即与抱伏，日满出雏，羽毛必黑。此非意向所成耶！”他还继续发挥说：“是知纸钱衣帛，可作冥资；画马鹤龙，可供骑御；木桶殉葬，可为奴婢；水火祭炼，可使绝食而上升。意想所化，理固然也。”就是说，意念有巨大的作用，它可以导致所专注的事物的本来面目发生变化。纪昀也在《阅微草堂笔记》卷一二《槐西杂志》二中分析道：“《酉阳杂俎》载骰子咒曰：‘伊帝弥帝弥揭罗帝’，诵至十万遍，则六子皆随呼而转。试之或验或不验。余诵此犹诵‘驴’字治病耳。大抵精神所聚，气机应之；气机所感，鬼神通之。所谓至诚则金石为开也。笃信之则诚，诚则必动；姑试之则不诚，不诚则不动。凡持炼之术，莫不如是，非独此咒为然矣。”骰子随呼而转，本有

概率性，故试之或验或不验；诚则灵不诚则不灵，为不验找到了进退自如的解释借口。纪昀进一步强调了意念的神秘力量来自鬼神。

谶言也是语言巫术的一种^①。

(5) 灵魂巫术

灵魂巫术源于古老的灵魂崇拜，古人认为，人是由肉体 and 魂魄两部分组成的，人死后，肉体会腐烂，但灵魂不死，它脱离躯壳，在外面游荡，一个人没有了魂魄，就意味着死亡的来临。《左传·昭公二十五年》：“心之精爽，是谓魂魄。魂魄去之，（人）何以能久？”《抱朴子·论仙》：“魂魄分去则人病，尽去则人死。”《说文解字》又认为魂是“阳气”，魄为“阴神”。人死后，魂魄便以鬼的形式而存在，或通过进入他人的身体而托生，但都保留着它最初所寄居的那个人的思想感情和性格特征。《四游记》中《东游记》写老君邀铁拐李神游西域诸国。至期，铁拐李嘱其徒曰“吾将出神，赴老君之约于华山，留魄在此。倘游魂七日而不返，方可得吾魄化之。若七日未滿，当好为吾守此魄，勿使倾坏，以违吾言也”。后其徒不遵师嘱，提前将其魄焚化。铁拐李游魂归来，无所归依，日夜凭空叫号。适值有具饿莩之尸倒在身边，于是乃附饿莩之尸而起。铁拐李虽由一个英俊小生变成了一个瘸子，但原来的思想性格并未改变。《神仙通鉴》卷四十九写张伯端魂魄离开肉体，与一僧同往扬州欣赏琼花。

所以，古人认为，攻击他人有两种方式，一是直面的肉体攻击，二是通过控制对方的灵魂来实施攻击，它不需要直面进行，可以超越时空。这些观念在古代小说中都有反映。

^① 关于谶言巫术与古代小说的关系，请参见拙著《命相、占卜、谶应与中国古代小说研究》第四章，中国文联出版社2000年版。

招魂巫术便是灵魂巫术的形式之一。古人认为，死者灵魂未灭，病者魂魄暂时离开，所以都可招回。因此招魂巫术分为招生者与死者之魂两种，都由巫祝之类被认为能交接于鬼神的人担任。招魂巫术在古代小说常能见到，关于灵魂的神秘观念对古代小说家的创作思维影响很大，体现了古代神秘观念与古代小说创作的互渗。

为病者招魂的形式更多，至今民间犹存。日本平安朝名医丹波康赖辑录中国晋唐医籍而成的《医心方》一书，卷十四有“治魔不寤方”：“令一人坐头首，一人于户外呼病者姓名，坐人应曰：‘人诺在。’便即得苏也。”这是呼名招魂法。《聊斋志异》卷二《阿宝》写孙子楚迷恋同邑富商之女阿宝，魂随其而去，人虽归家，直上床卧，终日不起，冥冥如醉，唤之不醒。家人疑其失魂，招于旷野，莫能效。强拍问之，则朦胧应曰：“我在阿宝家。”连卧三日，气息奄奄似将渐灭。家人大恐，托人婉转告阿宝家，欲往其家招魂。巫师拿着孙子楚穿过的衣服和草荐前往，从阿宝卧室招呼其魂，引至自己家里，才苏醒过来。卷三《鲁公女》则说的是鲁公女昏死二日后，招魂使其复苏的故事。

鬼魂也可招致而来。《搜神记》卷二《营陵道人》说汉北海营陵有个道人，“能令人与已死人相见”，采用的就是招魂之术。汉武帝招来死去的宠妃李夫人之魂魄相见的故事更是脍炙人口。此事最早见于《汉书》中《李夫人传》，后秦王嘉《拾遗记》则敷衍成一篇小说，并在多处出现了异文：

汉武帝嬖李夫人，及夫人死后，帝欲见之。乃诏董仲君与之语曰：“朕思李氏，其可得见乎？”仲君曰：“可远见而不可同于帷席。”帝曰：“一见足矣，可致之。”仲君曰：“黑河之北、暗海之都也，出潜莫之石。其色青质，轻如羽毛，

寒盛则石温，夏盛则石冷。刻之为人像，神语不异真人。使此石像往，则夫人至矣。此石人能译人语，有声无气，故知神异传也。”帝曰：“此石可得乎？”仲君曰：“愿得楼船百艘，巨力千人，能浮水登木者，皆使明于道术，赍不死之药。”乃至閩海，经十年而还，昔之去人或升云不归，或托形假死，获反者四五人。得此石即令工人依先图刻作李夫人形。俄而成，置于轻纱幕中，宛若生时。帝大悦，问仲君曰：“可得近乎？”仲君曰：“譬如中宵忽梦而昼可得亲近乎？此石毒特，宜远望不可迫也。勿轻万乘之尊惑此精魅也。”帝乃从其谏。见李夫人毕，仲君使人舂此石人为九段，不复思梦，乃筑梦灵台常祀之。（《太平广记》卷七一《董仲君》）

葛洪《神仙传》卷七说董仲君“服气炼形，二百余岁不老”，是有名的神仙；而少翁却因作伪败露被武帝处死，所以王嘉把少翁替换成了仲君，以增强故事的真实性。“潜英之石”在这里是作为招魂巫术灵物使用的。此外，《二刻拍案惊奇》卷二十三《大姊魂游完宿愿 小姨病起续前缘》写李十一郎思念病故的王夫人，请方士施术，使其与亡妻见面。《石点头》卷九《玉箫女再世玉环缘》写韦皋未发达前与婢女玉箫有婚约。韦皋赴考七年不归，玉箫思念而死。后韦皋请方士祖山人为他拘来玉箫之魂相见。

玄宗自失去杨贵妃后，退居太上皇，年老寂寞，思念贵妃不已，于是妄图通过方士的招魂巫术以慰寂寥。《太平广记》卷二〇《杨通幽》引《仙传拾遗》写巫师杨什伍（一说姓陈），从小跟一个道士学习“微召之术，受三皇天文，役命鬼神，无不立应。驱毒厉，翦氛邪，禳水旱，致风雨，是皆能之”。“远近称之”。自马嵬杨贵妃自缢后，玄宗思念不已，致废寝食，“悠悠生

死别经年，魂魄不曾来入梦”。于是近侍召杨什伍进宫，唐玄宗问起招魂返形之事，什伍肯定地说：“虽天上地下，冥冥之中，鬼神之内，皆可历而求之。”可是接连施法三天，“上穷碧落下黄泉，两处茫茫皆不见”。玄宗很不高兴，什伍觉得也许再找不到亡灵就无法交待。最后终于说在东海之上蓬莱之顶南宫西庑的群仙居处遇到了杨贵妃，她对什伍说，贵妃前生是太上侍女，隶上元宫，玄宗原是太阳朱宫真人，两人有宿缘，同谪降于世为夫妻。此后一纪自当相见，希望玄宗保重圣体。并托什伍带回几件开元年间赐给贵妃的金钗钿盒各一半、玉龟子一只当作信物，送给玄宗做纪念。老迈的玄宗看到所谓信物后似乎忘记了当初拟定的重见贵妃的计划，夸奖说：“大师升天入地，通幽达冥，真得道神仙之士也。”遂亲笔赐名什伍为“通幽”，赐帛千段、金银各千两、良田五千亩及紫霞帔、白玉简等大量财物。

这篇小说是根据唐陈鸿《长恨歌传》和白居易的《长恨歌》敷衍而成的，都是失败的招魂巫术，也许是因为当时的社会舆论对李杨两人的情感故事过分关注而出炉的传说。然而，由于社会上普遍迷信招魂术，因此，即使巫师造假骗术拙劣也容易得逞。少翁招魂虽显系骗术，后世巫师却还要将招魂巫术称为少翁追魂之术。

《蜺庵琐语》记明崇祯年间，吴江人薛君亮来到嘉兴，为人演示“少翁追魂之术”。他的方法是：将死者的生辰忌日写在纸上，在密闭的房屋内设坛，靠坛设一案，案南悬一面大镜，案下放张交椅，用白纸糊起来。念咒焚符四十九天之后，就能看到大镜里冒出烟雾，亡魂从案下冉冉升起，容貌如生。薛君亮对着亡魂画像，画完后亡魂即缓缓降下。此事在当时哄传一时，有人说某某受刑而死，现形时手里提着脑袋；有人说一妇女死于生育，招来时满身血污；如此等等。薛君亮的招魂巫术中，用到了死者

的生辰、忌日、镜子、念咒、焚符等，运用了交感巫术原理及巫术灵物。而实际上不过是用道具制造出的一种幻术。

古代小说中描写的招魂巫术，保留了不少先秦复礼的遗留。

唐参寥子《阙史》卷下写长安韦进士请擅长“返魂之术”的嵩山任处士为其死去的爱妾招魂，任处士选好吉日良辰，洒扫房屋，焚香斋戒，依墙设好帷帐，最后还找来一件“导魂”用的韦氏爱妾遗留下来的金丝边裙子。任处士看后说：“此事成矣！今日招魂须屏绝闲杂人等，勿做杂事，勿接近亡灵，勿悲泣。”当天夜里，任处士在香火前点起蜡烛，突然发出长啸，随即手执香裙朝帷帐挥舞起来。三啸三挥之后，帐中传出嗟叹之声，一个红衣女子轻轻走出，目光微斜，一副幽怨之态。韦进士惊起施拜，被任处士拉住。韦进士与亡魂说话，红衣女子闻而不答，只以点头摇头示意，眼看就到了任处士规定的离别时间，韦进士不顾一切奋身扑去，结果烛灭人空，惟剩下红衣女子的香气缭绕不绝。

《太平广记》卷二百八十三《许至雍》引《灵异记》云：

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

明日早，诣赵十四，具陈恳切之意。赵生曰：“某之所致者，生魂耳，今召死魂，又令生人见之，某久不为，不知召得否？知郎君有重念之意，又神理已有所白，某安得不为召之？”乃计其所费之直，果三贯六百耳。遂择良日，于其内，洒扫焚香，施床几于西壁下，于檐外结坛场，致酒脯，呼嘯舞拜，弹胡琴。至夕，令许君处于堂内东隅，赵生乃于檐下垂帘卧，不语，至三更，忽闻庭际有人行声。赵生乃问曰：“莫是许秀才夫人否？”闻吁嗟数四，应云：“是。”赵生曰：“以秀才诚意恳切，故敢相迎，夫人无怪也，请夫人入堂中。”逡巡，似有人揭帘，见许生之妻，淡服薄装，拜赵生，徐入堂内，西向而坐。许生涕泗呜咽：“君行若此，无枉横否？”妻曰：“此皆命也，安有枉横？”……良久，赵生曰：“夫人可去矣，恐多时即有谴谪。”妻乃出，许生相随泣涕曰：“愿惠一物，可以为记。”妻泣曰：“幽冥唯有泪可以传于人代，君有衣服，可投一事于地。”许生脱一汗衫，置之于地。其妻取之，于庭树前悬一树枝，以汗衫蔽其面，大哭。良久，挥手却许生，挂汗衫树枝间，若乘空而去。许生取汗衫视之，泪痕皆血也，许生痛悼，数日不食。

上述两篇小说以招魂巫术的形式，把生者与亡妻之间的感情写得凄婉动人。它详细地叙述了招魂的仪式，包括选择吉日良辰、洒扫焚香、檐外结坛或设置帷帐、祭祀酒脯、呼嘯舞拜、死者衣服、巫师弹琴、垂帘静卧、巫魂对答。值得注意的是，都有呼嘯舞拜挥衣动作，先秦复礼的遗留非常明显。据《仪礼·士丧礼》等文献记载，周代士级贵族死后，要举行复礼。先将死者生前穿过的最好的上衣和下裳缝到一起，招魂者将这件衣服搭在左肩上，并将衣领插在自己的衣带中，然后从房屋东南登上屋顶，

站在屋顶中央，面朝北方，左手执死者衣领，右手执衣腰，挥衣而呼：“皋——某复！”“皋”是一声长啸，“某”是指死者乳名，“复”意为归来。连喊三遍后，招魂者向左转身，面朝南方，把死者衣服抛向屋前，屋下有人手捧衣匣接住，从东侧台阶登堂入室，把这件衣服覆在尸体上面。招魂者然后从房屋西北角下来，随手拆坏这里的房檐，使房屋西北角露出一个洞口。至此，复礼宣告完成。复礼因为仅存形式，秦汉以后便被淘汰，但招魂巫术仍然在其基础上继续发展。

由此看来，上古为死者招魂的复礼与后世小说中描写的为死者招魂是有区别的。上古的复礼只是一种丧礼的形式，更多带有仪式的味道，体现的是一种现实中的人伦关系。而小说中描写的为死者招魂更多带有迷信和巫术色彩，实现的是生者与死者见面的实用功能。复礼的举行是在死者埋葬之前，小说中的为死者招魂是在死者埋葬之后。复礼的招魂者是死者的下属或亲族成员，小说中为死者招魂的则是巫师。由此可见上古复礼向巫术发展的轨迹。综合起来，无论是为生者招魂还是为死者招魂，都基于灵魂不死这一共同观念。表达着对招魂对象的共同爱怜情感，反映着人类乐生恶死的共同愿望。

从上述所引小说中的描写看来，其结构模式大多类同。生者与死者靠近接触是招魂巫术的大忌。仲君叮嘱武帝“只宜观望，不能接近”。任处士要韦进士“招魂须屏绝闲杂人等，勿做杂事，勿接近亡灵”。我们不难看出，招魂巫术实实在在是一种骗人的把戏。其手法不外乎两种：一是以形貌相似之人假扮亡魂，因此只能在视线朦胧的夜间施行，不能有旁观者。亡魂不能开口说话，现形时间很短，严禁生者接触亡魂。一旦犯禁，灯烛立灭。二是利用某种装置制造假象。如薛君亮招魂之术，“南悬一面大镜，案下放张交椅，用白纸糊起来。念咒焚符四十九天之后，就

能看到大镜里冒出烟雾，亡魂从案下冉冉升起，容貌如生。薛君亮对着亡魂画像，画完后亡魂即缓缓降下。”这实际上是运用了类似于今天的投影技术。这是骗术高明者，骗术拙劣者则干脆说没有成功，如杨什伍找了几件开元遗物交差，竟也蒙混过关。更下等者全凭自己吹嘘，连伪证也拿不出。如孔平仲《孔氏谈苑》卷四写术士姜识听说神宗对祖母太皇太后曹氏的死深为悲悼，就自称有使死者复生的神术，入宫效劳。姜识在宫中施术几十天，毫无成就，只好说：“我见太皇太后正和仁宗倚着白玉栏杆饮酒赏花，她已无意复来人间了。”神宗知其妄诞，将他赶出京城。钱锺《钱氏私志》又说：徽宗时，“通真达灵”先生林灵素说他在徽宗的宠妃刘贵妃临终前闻到一股异香，听到阵阵音乐声；次年有位青坡术士声称他在巫山见过刘贵妃。

《续子不语》卷一〇《妖术二则》更详细地揭穿了道士骗人的把戏：娄县某道士自称“善致天女”，请他施术者必须备好极其华丽珍贵的衣裙和饰物。道士招致天女都在夜间初更时分，“先扫净室，屏绝人迹，道人入，书符步咒，则天女始至。色果殊丽，异香袭体。与人交合，与世人无异。亦不言笑。天未明，道士来，又屏人，书符送天女去”。天女临走时必将服装饰物悉数带走，道士对此早就有一番令人信服的解释。与天女共眠的人未见有何异常，因此一些富豪纷纷请道士施法，倾家荡产在所不惜。后来人们才知道所谓“天女”不过是与道士长期私通的娼妓。道士身材颇长，每次施术，“将女裸缚于怀，以袍袭之，昏黑人莫能辨，屏人而出诸怀，服其衣饰”，然后就宣告天女降临；天亮前，再诡称送女上天，屏绝人迹，将妓女束于怀内而去。法术完成后，妓道共分衣物——以上秘密是其徒泄露出来的。

揭露巫师招魂术的诈伪，这在古代小说中是少见的。但这并不等于说袁枚否定招魂术本身，小说家揭露的只是个别利用招魂

术诈骗者或技术拙劣者。从上引小说看来,巫师的把戏破绽百出,但小说家却抱着宁可信其有的态度。这些神怪故事传说不仅仅是建立在人们追奇猎怪的心理上,更重要的是招魂巫术是一种效果颇佳的心理疗法,对病者可以舒缓其紧张惊悸的心情,招死者之魂则对生者是一种极大的心理安慰,体现出人类的一种生存智慧。

当然,古代小说家在其作品中描写到招魂巫术,有时主观上并非是要追奇猎怪或宣扬迷信,而是为了艺术表现的需要。不可否认,招魂巫术有时启发了作家的想象力,增添了作品中的浪漫主义色彩。白居易的诗《长恨歌》和洪昇的戏剧《长生殿》就是很好的例子。

招魂巫术的形式之二是控制灵魂巫术,其表现形式更夥,概而言之有控制自己和控制他人的灵魂两种。运用超自然力量控制鬼魂、生魂,最终达到控制他人操纵他人的目的,是这些巫术的共同特点。

控制他人的魂魄又有收摄生魂和鬼魂两种形式,《太平广记》卷七五《杨居士》写杨居士从太守酒席上召来乐妓魂魄演奏佐酒。《阅微草堂笔记》卷一八写运用摄魂术惩治妒妇。《禅真逸史》中还写到一种巫术,可摄取美女魂魄来,供其淫乐,驱来送去,无不如意。《续子不语》、《夷坚志》、《阅微草堂笔记》、《野叟曝言》、《夜谭随录》等小说中都写到这种巫术。据说在金沙江畔的傈僳族怒族和彝族中也有勾摄所恋女人的灵魂巫术,目的是想与朝思暮想的美女交欢。傈僳族巫师勾摄女魂同时运用了模仿和接触巫术:巫师砍削一截长杈的树枝,在树杈中间夹一具男女搂抱交欢的木偶,女性木偶要黏附一点所要勾摄女人的头发或指甲,巫师再在夜晚念咒语,那女人便会主动送上门来^①。

^① 杨学政:《原始宗教论》,第45页。

收摄鬼魂又叫走阴、关亡，通过控制鬼魂来役使鬼为自己服务。如《太平广记》卷三百二十八《明崇俨》写唐正谏大夫明崇俨的父亲做县令时，县里一个门卒会视鬼和役鬼术。明崇俨向他求教，他送给明崇俨两卷书，皆鬼名，“俨于野外独处，按而呼之”，皆应而立至。《明珠缘》中写术士驱鬼打仗。

采生魂入偶像的法术大概在宋代已形成，元明人称之为采生妖术。施术者将某一物变成有生命的人或动物，或将活人杀死后割取死者的五官、手足指甲以及心脏肝腑等，晒干研末，收藏起来；再将死者的头发用五色彩帛、五色绒线黏附在偶像（多为纸人）上，利用符咒遥控偶像攻击他人。这是将收生魂法、役鬼法和偶像祝诅术融为一体后形成的综合性巫术。它与偶像祝咒术的不同在于，它使用的偶像只是供任意驱使的工具，而不是代表要害的那个人，是进攻武器而不是攻击目标。

在《辍耕录》卷一三《中书鬼案》和长谷真逸《农田余话》卷下及《续子不语》中，都记载了元末术士王万里用采生妖术害人一案。至正三年九月，陕西省察罕脑儿南街礼敬坊百姓王弼，到同街义利坊平易店与新来的算命先生王万里闲聊，其间王先生说“此地水浅，留龙不住”，王弼很不服气，两人争吵起来。九月二十九日夜，王弼在卧室听到窗下发出可怕的风吹葫芦声，此后怪声不时出现，王弼便请法师李江前来驱邪。施术过程中，听见半空有鬼连称“冤枉”，又哭诉说是算卦先生让她来的。王弼叫来社长、邻里多人，向鬼祝告：“你是神鬼，对我说明。”鬼说，我是丰州黑河村周大之女周月惜，母姓张，兄名那海，母舅叫张大，老家西邻叫董，北邻姓吴。至元二年九月十七日夜在后院被王先生杀害，当作奴婢，现今他让我在你家作怪哭之声，索要衣服。王弼让人录下鬼话，随即到官府告发。官府的卢捕盗等人，由当地社长吴信甫指引，搜查了王万里的住处。获木印一

枚；黑丝绳二条，上有铁针四枚；厌镇用的女身小纸人八个，上缠五色彩帛、五色绒线和头发；小葫芦一个，上拴红头绳一条，内盛琥珀珠二颗，外包五色绒；朱书符一沓。时隔不久，王弼又告发说，腊月初三听到空中鬼言，我是奉元路南坊开织机房的耿大之子耿顽驴，被这先生改名耿顽童。十八岁那年被一老先生和其三名随从杀害。腊月二十二，又有鬼在空中说，我是察罕脑儿李帖之子李延奴，又名李抱灰，被一老贼杀害后改名买买，死时十一岁。官府接到王弼状纸，将王万里逮捕，又派人去怨鬼家乡调查，实情竟与鬼所言相符。

王万里对其罪状供认不讳。据王供称，王现年五十二岁，江西省吉安路人。在襄阳周先生处学会阴阳算命术，从此浪迹江湖。至顺二年三月，王来到兴元府，遇术士刘先生，彼此投契。刘先生说：“我有一法，容易觅钱。收采生魂，遣去人家作怪，人家必来请我等禳镇，即可广得钱财。”又说：“我有收下的生魂卖与你一个。”当即从身边取出一块五色采帛，内包头发一团，介绍道：“这个小名‘延奴’。我课算（后）拣性格聪明的童男童女，用符命、法水、咒语迷惑，活割鼻、口、唇、舌尖、耳朵、眼睛，咒取活气；剖腹，掏割心肝各小块，晒干捣罗为末，收裹。及用五色彩帛同生魂头发相结，用纸作人形样，（以）符水咒遣往人家作怪。”王万里听后随刘先生去住处验收生魂。入夜，刘焚香、念咒、烧符，不久听到黑暗中发出声音：“师父，你教我谁家索什么？”刘吩咐道：“李延奴，你与这先生做伴去。”王遂以七十五贯钱买下五色帛和头发，为生魂改名“买买”。刘向王传授了采取、驱使和收禁生魂的符咒，告诫道：“牛狗肉破法，休吃。”至顺三年，王万里来到房州，在此遇见以前在广州认识的术士旷先生。旷先生说：“我亦会遣使鬼魂，我有收下的卖与你。”王又拿钱从旷先生手里买进一个用五彩帛和头发缠结的纸

人，取名“耿顽童”，与李买买一同驱使。后来王万里到大同路丰州算命谋生。至正二年八月，王在丰州黑河村周大家算命，见周月惜生性聪慧，遂起杀人采魂之念。九月十七日夜，王潜伏在周家后院，密念咒语把偶去后院的周月惜拖走，又施术将月惜禁止端立，脱下沿身衣服，用元带、鱼刀将其额皮割开扯下，悬盖眼胆，及将头发割下一缕，用纸人并五色彩帛、绒线结成一块，如人形样，然后割下鼻、口、唇、舌、耳尖、眼睛、手十指稍、脚十指稍，却剖开胸腹，方才倒地气绝。又将心肝肺各割一块，晒干捣末，装于小葫芦内。次年九月，来到察罕脑儿平易店开一卦铺，因与王弼争执生仇，便派周月惜等三名生魂去王弼家制造灾祸。其间王万里到肉店买马肉食用，店家用牛肉充马肉卖给他，王误食后不能再收纸人，于是罪情败露。察罕脑儿宣慰司将本案状书呈送陕西行省，陕西行省又上报中书省并请示处理意见。后经中书省和刑部批准，王万里被处以凌迟之刑，家属流放海南（《续子不语》卷三《王弼》引述此案细节与之稍异）。

《聊斋志异》卷五《长治女子》中一道士也使用了采生魂人偶像术。当道士打听到陈女生辰八字后，用拘魂之术，将陈女召来，然后以利刃剖女心，以心血点木人上，又复叠指诅咒，陈女便觉得木人与自己合为一体了。接着道士嘱曰：“自兹当听差遣，勿得有误。”道士先驱使她去侦察官府审理陈女被杀案的情况，并说“倘见官宰用印，即当趋避，切记切记！限汝辰去已来。迟一刻，则以一针刺汝心中，令作急痛；二刻，刺二针；至三针，则使汝魂魄销灭矣。”木偶来到官府，躲避不及，被官印击中，“女觉身躯重软，纸格似不能胜……三举，翻坠地下。令讯女魂，得冤状”。终于抓住了凶手。陶九成的记载也许是有历史根据的，而蒲松龄这篇小说显然是根据盛传于当时的采生妖术再结合官印驱邪的观念虚构而成，由此可见神秘观念与小说创作是如何

互渗的。

樟柳神的制作与采生妖术相近，也是咒杀活人或招来鬼魂后，把灵魂灌注到偶像上去，以木偶用作预测未知之事。此术始于汉代。《论衡·乱龙》中说，汉代李子长为政，“欲知囚情，以梧桐为人，象囚之形。凿地为坎，以卢为椁，卧木囚其中。囚罪正则木囚不动；囚冤侵夺，木囚动出”。

明《说听》卷上说，官宦子弟文奎结识了一位术士，此人“能令鬼报事，即俗所呼樟柳神者”。文奎有意学术，术士先让他禁欲四旬，之后与其去野外设食招鬼。经术士询问，一鬼愿随文公子，于是术士“出小木偶人，书鬼姓名及生年月日于其上，以授文，缝著衣领间”。清钱泳《履园丛话》卷二四写“今吴越间有所谓沿街算命者，每用幼孩八字，咒而毙之，名曰‘樟柳神’。星卜家争相售卖，得之者，为人推算，灵应异常。然不过推已往之事，未来者则不验也。乾隆甲辰七月，有邻人行荒野中，闻有小儿声，似言‘奈何’；倾听之，又言‘奈何’，乃在草间拾得一小木人，即星卜家所谓樟柳神也。先兄柏溪见之，持归戏玩，留家两三日，诸小儿皆不安，或作寒热，或啼哭不止。先君子曰：‘此不祥物也。’速还之，安然如故。”樟柳神只能推已往之事，“未来者则不验也”，显系骗术。

《续子不语》卷二《子不语娘娘》写固安人刘瑞，贩鸭为生。与一仙女同居，三年后缘尽仙去，临行前赠刘瑞一木偶，说：“此人姓子，名不语，服事我之婢也，能知过去未来之事。打扫一楼供养之，诸生意事，可请教而行。”后刘瑞“供子不语三年，有问必答，有谋必利”。这里所谓“子不语娘娘”其实就是樟柳神。这篇小说的创作似乎受到了民间求如愿风俗的启发。

如果巫师害人失败反害了自己，他的魂魄就会变成樟柳神，为欲害对象服役。《子不语》卷八《道士作祟自毙》就讲述了一

个这样的故事：“杭州赵清尧好弈，闻落子声，必与对枰。偶游二圣庵，见道人貌陋，与客方弈，而棋甚劣，自称炼师。赵意薄之，不与交言，随即辞出。是夕上床就寝，有鬼火二团，绕其帐上。赵不为动。俄有青面锯齿鬼持刀揭帐，赵厉声呵之，旋即消灭。次夕，满床作啾啾声，如童子学语。初不甚分明，细听之，乃云：‘我棋劣自称炼师，与汝何干？而敢轻我。’赵方知是道士为祟，愈加不恐。旋又闻低声云：‘汝大胆，刀剑不畏。我将以勾魂法取汝性命。’遂咒云：‘天灵灵，地灵灵，当门顶心下一针。’赵闻之，觉满身肉跃跃然，如欲颤者。乃强制其心，总不动，兼以手自塞耳。然临臣，则咒声出于枕中。赵坚忍月余，忽见道士涕泣跪于床前，曰：‘我以一念之嗔，来行法怖汝，要汝央求，好取些财帛。不料汝总不动心，我悔之无及。我法不行于人者，反映其身。故我昨日已死，魂无所归，愿来服役，作君家樟柳神，以赎前愆。’赵卒不答。明日，遣人往二圣庵视之，道士果自刭。嗣后，赵君一日前之事必知之，或云道士为服役也。”

妖魅与赵某进行的其实是一场心理战，在这场生死较量中，赵某坚忍其心，不理不睬，终使妖魅无可奈何，自甘失败，其实就蕴含着对鬼神信则有，不信则无的寓意。从道士作法自毙这篇小说看来，巫师可以将自己的魂魄附丽于偶像中为害。

《聊斋志异·妖术》也是讲述巫师将自己的灵魂附于木偶之上害人的故事：一算命先生预测于公三日当死，为使预言应验，第三天夜间驱使偶人前来作祟。于公先砍倒一纸人，又击碎一土偶，最后与一巨鬼展开激战。于公猛砍巨鬼肋下，“铿然有声，鬼仆而僵。公乱击之，声硬如柝。烛之，则一木偶，高大如人，弓矢尚缠腰际，刻画狰狞；剑击处，皆有血出……”夜半，其妇号泣叩门曰：‘妾夫张某，昨日遭二子作祟，不料俱为先生所擒。’

未知有何神术，乞放归性命。’吴曰：‘来者三纸人，并非汝子。’妇曰：‘妾夫及两儿，皆附纸人来，此刻现有三尸在家，过鸡鸣则不能复生矣。’哀告再三。吴曰：‘汝害人不少，当有此报。今吾怜汝，还汝一子可也。’妇持一纸人，泣而去。”明日访之，奇神及长子皆死，惟少子尚存。这就是术士把灵魂附丽于纸人中为害。

《子不语》卷八又写道：“湖南张奇神者，能以术摄人魂，崇奉者甚众。江陵书生吴某独不信，于众辱之。知其夜必为祟，持《易经》坐灯下。闻瓦上飒飒作声，有金甲神排门入，持枪来刺。生以《易经》掷之，金甲神倒地，视之，一纸人耳，拾置书卷内夹之。有顷，有青面二鬼持斧齐来，亦以《易经》掷之，倒如初。又夹于书卷内。”吴某依靠《易经》强大的驱邪功能，终于战胜了将魂魄附着于纸人之前来为害的巫师。

《子不语》卷五《老嫗为妖》写了一个巫师灵魂变成飞鸟为害的故事：“乾隆二十年，京师人家生儿，辄患惊风，不周岁便亡。儿病时，有一黑物如鸛鹑，盘旋灯下。飞愈疾，则小儿喘声愈急。待儿气绝，黑物乃去。未几，某家儿又惊风。有侍卫鄂某者，素勇，闻之怒，挟弓矢相待。见黑物至，射之，中弦而飞，有呼痛声，血涔涔洒地。追之，逾两重墙，至李大司马家之灶下乃灭。鄂挟矢之灶下，李府惊，争来问讯。鄂与李素有戚，道其故。大司马命往灶下觅之，见旁屋内一绿眼嫗，插箭于腰；血犹淋漓，形若猕猴，乃大司马官云南时带归苗女，最笃老，自云不记年岁。疑其为妖，拷问之，云有咒语念之，便能身化异鸟，专待二更后出食小儿脑，所伤者不下数百矣。李公大怒，捆缚置薪活焚之。嗣后长安小儿病惊风者竟绝。”

把小儿惊风归罪于苗女为妖，如此荒唐的事，作者言来却凿凿有据。由此可见巫术反人类性质的一面。

更为荒谬奇特的是，古代小说中还有关于巫师把灵魂和肉体分开，将灵魂藏起来，让躯壳去为害的记载。如《子不语》卷五《藏魂坛》：“云贵妖符、邪术最盛。贵州臬使费元龙赴滇，家奴张姓骑马上，忽大呼坠马，左腿失矣。费知妖人所为，张示云：‘能补张某腿者，赏若干。’随有老人至，曰：‘是某所为。张姓昔时倚主人势，威逼太过，故与为恶戏。’张亦哀求。老人解荷包出一腿，小若是蟆，呵气持咒，向张掷之，而足如初，竟领赏去。或问费公：‘何不威以法？’曰：‘无益也。在黔时，有恶棍某，案如山积。官杖杀之，投尸于河。三日还魂，五日作恶，如是者数次。诉之抚军，抚军怒，请王命斩之，身首异处。三日后又活，身首交合，颈边隐隐然红丝一条，作恶如初。后殴其母，母来控官，手一坛曰：‘此逆子藏魂坛也。逆子自知罪大恶极，故居家先将魂提出炼藏坛内。官府所刑杀者，其血肉之体，非其魂也。以久炼之魂，治新伤之体，三日即能平复。今恶贯满盈，殴及老妇，老妇不能容。求官府先毁其坛，取风轮扇扇散其魂，再加刑于其体，庶几恶子乃真死矣。’官如其言，杖毙之，而验其尸，不浹旬已臭腐”。

恶棍某丧身于生命点的被泄露。巫师竟然可以将自己的灵魂藏于坛内，而让无灵魂的肉体去犯罪，屡次被杀而又屡屡复生。我认为，这个荒唐故事的真正内核，不过是无能官员对于混乱的社会治安推责诿过的妙法。然而，关于将生命或灵魂藏在某个安全秘密处，灵魂寄存于体外的观念，的确不是孤立存在于中原文化中，弗雷泽说过“一篇鞑靼叙事诗说，英雄高客潭把一半力量储在一只金戒指里给某个少女保存，多年后他与人搏斗，一妇人把那戒指放他嘴里，他力气大增，当即杀死对手”^①。

① 弗雷泽：《金枝》，第672—692页。

控制灵魂的巫术盛行于明清时代，一些浪迹江湖的术士和流民尤热衷于此道，这种人生活在社会的最底层，一生遭人白眼和欺压，因此对权力有着特殊的欲求。然而，他们发迹变泰获得权势的希望几乎为零，这样，他们便妄想通过掌握控制灵魂的巫术，以实现自己的梦想。美国汉学家孔飞力先生曾在其力作《叫魂：1768年中国妖术大恐慌》中，描述了乾隆三十三年（1768）春秋之间，叫魂巫术如何席卷了大半个中国，引发了一场全国性的大恐慌和除妖运动。对此，他尖锐地指出：“施行妖术和提出妖术指控所折射反映出来的是人们的无权无势状态。”术士通过控制鬼和他人的魂魄，从而满足其对权势的潜在欲求；而指控者则通过这个途径实现其报复、排斥他人的目的。所以，“妖术既是一种权力的幻觉，又是对每个人的一种潜在的权力补偿”^①。

降神附体也是灵魂巫术的形式之一，包括鬼怪附体和神道附体。按照施术后神灵寄附对象的不同，又可将降神术分为或将神灵降附于巫师身体，或降附于他人身体，或附降到某种器具上面三种表现形式。

鬼神附体，古代破案多采用此种方式，也常见于古代小说的描写中。如《子不语》卷一《山西王二》，互见于当时的多种载记中：熊翰林洙斋康熙年间游京师，与陈参政仪、计副宪某在报国寺饮酒。席间遣人召女巫某唱秧歌劝酒。

女巫唱，终半席，腹胀，将溲焉。出至墙下，少顷返，则两目瞪视，跪三人前，呼曰：“我山西王二也，某年月日，为店主赵三谋财杀死，埋骨于此寺之墙下。求三长官代为

^① （美）孔飞力：《叫魂：1768年中国妖术大恐慌》，陈兼、刘旭译，上海三联书店1999年版，第301页。

伸冤。”

三人相顾大骇，莫敢发声。熊晓之曰：“此司坊官事，非我辈所能主张。”女巫曰：“现任司坊官俞公，与熊爷有交，但求熊爷转请俞公到此掘验足矣。”熊曰：“此事重大，空言无信，如何可行？”巫曰：“论理某当自陈，但某形质朽烂，须附生人而言，诸位老爷替我筹之。”言毕，女巫仆地，良久，醒。问之，茫然无知。三公谋曰：“我辈何能替鬼诉冤，诉亦不信。明日，盍请俞司坊兵共饮此处，召女巫质之，则冤白矣。”

次日，招俞司坊至寺饮，告之故，召女巫。巫大惧，不肯复来。司坊官遣役拘之，巫始至。既入寺门，言状悉如昨日。司坊官启巡城御史，发掘墙下，得白骨一具，颈下有伤。询之士人，云从前此墙系山东济南府赵三安歇之所，某年卷店逃归山东。乃移文专差关提至济南，果有此人。文到之日，赵三一叫而绝。

以上鬼怪附体不外乎两种情况：一是凶手杀人后，由于长期精神紧张，一旦崩溃，便自泄所为。如《野叟曝言》六十七回写一道士忽然冤鬼附体，自暴己罪：“我是小成哥，被这道士骗进庙来，把我奸了，还把我的心挖掉了，把我埋在石台下，把符咒禁着，不许我出头！”又变作女人声口道：“我是马成天媳妇，我被这道士骗进庙来奸污了，还把我胎取了去，把我尸首埋在这石台下，用符咒禁往，不是打碎了石台，永世不得出头。”而山西王二中女巫代鬼伸冤，则可能是他对店主赵三杀人一案早就知情，内心不平，趁机利用人们关于冤鬼会附体的观念，为死者报仇。在巫术文化昌盛的落后社会，采取正当的法律行为，可能不但不能为死者伸冤，甚至会断送控者的性命。因此，装神弄鬼也

许是最明智的办法。

巫师的本职是以舞降神，他（她）们通过狂舞进入迷狂状态来显示神灵附体，代神说话，从而成为神的化身。五代谭峭《化书》卷三说：“魍魎附巫祭，言祸福事，每来刚饮食言语皆神，每去则饮食言语皆人，不知魍魎之附巫祭也，不知巫祭之附魍魎也。”巫师有时把神灵降附到他人身上，使之代神发言。不由自主地啼笑舞蹈或演练拳棒。《夷坚志·甲集》卷一九：“漳泉间人好持‘秘迹金刚法’治病禳禳，神降则凭童子言。”降神于他人的法术主要以儿童为对象，所以明清人称之为“降僮”或“舞仙童”。有的既舞又借助酒力。《醒世姻缘传》第八十六回写薛素姐追赶狄希陈，路过济宁，遇上有人唱戏还愿。“河神金龙四大王和左右杨、柳二将军，都在队里附在那或是看戏的人，或是戏子，或是本庙的住持，或是还愿的祭主身上，拿了根杠子，沿场舞弄，不歇口用白碗呷那烧酒。问他甚么休咎，随口答应，都不不爽。直至戏罢送神，那被附的人倒在地上，出一通身冷汗，昏去许久，方才省转。问他所以，他一些也不能省说。”素姐也在其中看戏，正看到包龙图审蟹精的时节，“素姐就像着了疯的一般，腾身一跃，跳上戏台，手绰了一根大棍，左旋右转，口里呷着烧酒。人有问什么事件，随口就应。自己说是柳将军，数说素姐平生的过恶，人人切齿。说金龙四大王与杨将军都替他说份上，央柳将军别要与妇人一般见识。柳将军说他设心太毒，咒骂亲夫，不肯轻恕。这话都从素姐口中说出。后来烧纸送神，素姐方才退神歇手。别人告诉她的行为，她一些不曾记得”。

降神于器物的法术如扶箕、圆光、降庙等，主要用于预测吉凶。扶乩和求签是求神决疑的两种方式，所获得的签词也可视为谶应的一种。《说文》：“谶，验也。”又云“签，验也。”因此“谶”与“签”可互训，凡神的示言或征验之书，可谓之为

“讖”，也可称之为“筮”。讖语变为乩语的痕迹也是斑斑可寻。钟肇鹏在《讖纬论略》中说：“上古的符瑞出于河图、洛书，其文字先由灵龟或龙马负出，以后改为龟行沙上，用时文书写，讖纬可能就是用这种方式制造。再加改进就直接请神降临，用沙盘书写，这就是后世的扶乩降笔。”^①

扶乩和求筮在各种古书载记中可谓不胜枚举，人们事无巨细，都要扶乩求筮，请神指示。扶乩又叫扶箕、扶鸾、降笔等。卢可封《中国催眠术》中以为乩即稽，用以决疑。他认为此术“其来甚古”，《洪范七稽》即为其萌芽^②。许地山则认为近代意义上的扶箕可以追溯到唐时的紫姑神^③。扶乩降笔所请的神，先是紫姑厕神，后又有老子、老君、观音、佛祖、大圣先贤、帝王仙佛、文臣武将等种种。讖词一般以诗词的形式表现。

圆光又称卦影，就是术士焚符招神后，使纸上、镜中或水中出现未来、未知的景象。《阅微草堂笔记》卷九所谓“张素纸于壁，焚符招神，使五六岁童子视之，童子必见纸上突现大圆镜，镜中人物历历示未来事”。即是圆光术的一种。宋欧阳玄《睽车志》“纸上鬼”写陈增之妻请巫祝李恒施术，李恒将一张白纸放入水盆，纸上立即出现一个妇女被二鬼撕扯的画面，陈妻看后惊恐万状。陈增听过老婆的诉说，决定还以颜色。第二天，陈把李恒叫来，也在水中放张白纸，结果纸上出现十鬼撕扯一人的图像，那人头上还题了姓名：“此李恒也。”李恒看罢羞惭而去。

《子不语》卷二二《降庙》，详细叙述了粤西降庙之法：先去庙中卜卦降神，降神成功后将八仙桌倒置在一个盛满水的水碗

① 钟肇鹏：《讖纬论略》，辽宁教育出版社1991年版，第232页。

② 卢可封：《中国催眠术》，《东方杂志》14卷3号。

③ 许地山：《扶乩底迷信研究》，商务印书馆1999年版，第10页。

土，派四个童子以指抬桌。降神者念咒后木桌即旋转起来。“然后请药方，无不验者”。在这里，降神者先把神灵降附于己身，然后再通过符咒把灵力传导给童子和木桌。

以上我们讨论了古代小说中的无头巫术、祈寿巫术、灾祸转移巫术、姓名巫术和灵魂巫术，其实这些巫术都反映了人类对于自身生命的一些思考。头是人最为重要的生命点，人没有头是否还能生存？人的寿命是否有办法延长？人的疾病灾祸是否有法避免？人死之后难道就永远消失？是否还有其他生命存在、延续的方式？无头巫术等就是对这些问题的回答。其实，这些巫术产生、存在和流行的背后，反映了人类对个体生命异常脆弱的忧惧及由此产生的幻想，它为了保护自我的生命构筑了一道严密的神秘之网，与长生成仙之术有异曲同工之妙。

2. 隐身、避兵、神行巫术内容小说

超越自我的幻想

(1) 隐身巫术

隐身术是适应防御兵灾、解救危急的需要而产生的。古代隐身术包括“坐在立亡”和“移形易貌”两种形式。“坐在立亡”是使自己的形体突然从众人面前消失，据说这时隐身者或仍在众人之中，或已升于云霄之上、人于九地之下。“移形易貌”是指术士突然改变本来形象，以草木、动物、水火或老人、小儿、妇人等变幻莫测的面貌出现。

与其他巫术不同，隐身术要借助神力或隐形灵物的力量才能完成，它追求的是土行孙的土遁效果，其本质仍属巫术。

隐形变化术在西汉已出现。《淮南万毕术》说：“得螳螂伺蝉自鄆叶可以隐形。”（《太平御览》卷九四六引）邯郸淳《笑林》

中讽刺过一个手持“螳螂自障叶”，当面行窃的蠢人，就是由此启发而来。《太平御览》卷八九九有“牛胆涂目，莫知其谁”。唐《增补秘传万法归宗》卷二《执草隐形避难法》专门介绍这种巫术。这种隐形术在后来已成了梦呓、蠢话。但在数码时代的今天，据说又有梦想成真的可能，据2000年《环球时报》的一篇报道说：美国印第安纳州的波尔丘斯大学的科研人员，向美国科学委员会提交了一份科研报告。报告称，到2025年美国科学家将研制成一种神奇的巧克力，如美军士兵大量食用这种巧克力，他们就会成为敌方无法发现的隐身士兵。这种巧克力成分来自科学家在火星上种植的某些植物，这些植物由于其所生长的土壤与地球不同，因此成分也必然与普通植物不一样。若从这些植物中提取一些特殊物质，并将其制成巧克力食品或黑面包。士兵食用这种食品后，就可达到隐身的效果。地球上生长的某些植物，通过生物技术添加某种成分，也可制成隐身食品^①。这是隐身食品。《抱朴子·内篇·杂应》中介绍了一种隐身符：“服大隐符十日，欲隐则左转，欲见则右回也。或以玉粉丸涂人身中，或以蛇足散；或怀离母之草，或折青龙之草，以伏六丁之下；或入竹田之中，而执天枢之壤；或造河龙石室，而隐云盖之阴；或伏清冷之渊，以过幽阙之径。”《登涉篇》又提到一种隐身草：只要“以左手取青龙上草，折半置逢星下，历明堂而入太阴中，然后禹步而行，三咒，再折所持之草置地上”，“左手取土以傅鼻人中，右手持草自蔽，左手著前，禹步而行。到六癸下，闭气而往，人鬼不能见也。”

葛洪列举了“坐在立亡”的五种法术，包括用符、用药、用其他灵物和居于特殊方位等。他还指出，晋代流传的论述移形易

① 肖遥：《神奇巧克力让士兵隐身》，《环球时报》2001年7月6日。

貌术的著作，篇幅最长的是《墨子五行记》，其次有《玉女隐微》一卷。《云笈七签》卷五三所录《太上丹景道精隐地八术》记有八种隐形方法。

在古代小说中，有关隐身术的内容颇多。最早身怀隐身绝技的是一些神仙，并且不必借助隐身灵物。如《列仙传》卷下云：“阴生者，长安中渭桥下乞儿也，常止于市中乞。市人厌苦，以粪洒之，旋复在里中，衣不见污如故。长吏知之，械收系，著桎梏，而续在市中乞。”

《神仙传·介象》说，三国时道士介象“能隐形变化为草木鸟兽”。孙权把他请到武昌，向他学避兵及隐身术，结果“试还后宫及出入殿门，莫有见者”。

后来演绎隐身故事的则多是道士，隐形、神行等成为古代小说中塑造奇行异能之士或神仙高僧的主要手段。《太平广记》卷七八《茅安道》写唐庐山道士茅安道的两个弟子跟老师学“隐形洞视”之术，下山后来到平生最恨术士的润州长官韩滉的府上故意捣乱，结果隐形术不起作用，被韩抓了起来。茅安道来到韩府，喝一口砚台中的剩水，朝两个戴着枷锁的弟子喷去，两人立即“化为双黑鼠，乱走于庭前。安道奋迅，忽变为巨鸢，每足攫一鼠，冲飞而去”。清代小说《走马春秋》中写闵王、邹妃命将小主斩首，孙膑也是用水把闵王儿子身体隐住。闵王亲去搜寻，孙膑又用障眼法，使闵王空手而归。

《酉阳杂俎·壶史》、郑棨《开天传信录》及《唐语林》卷五都写到唐玄宗曾向著名道士罗公远学习隐形之术，无奈总是学不到家，隐形时不是露出衣带，就是露出巾角。玄宗十分恼怒，责怪罗公远没有悉数传授，罗则隐形于宫殿的柱子里数说玄宗失德之事。玄宗让人击破柱子，却听到罗公远在柱础内大声说话。搬下柱础，发现它已变得锃明透亮，其内有个一寸多长的罗公远在

活动。把柱础打碎，几十块碎石中全有罗公远的形象。等唐玄宗表示道歉，碎石中的罗公远突然消失。后来有个宦官在四川遇见罗公远，罗有说有笑，并让宦官传话给唐玄宗：以后勿再开那样过分的玩笑。宋曾慥《类说》卷二十七引《逸史》：“明皇欲传隐形之术，公远秘之。恐其游幸放恣，上怒，选善射者伏于壁，召公远与语，众矢俱发。上今瘞于宫中。月余，中使自蜀回，云臣今至洛谷，见公远，令臣附起居，专于城都望车马驾。上惊，令开棺。唯见一草鞋，有箭孔数十。后上幸蜀，有称维公延来谒，召之不见。维公延即罗公远，上悔久之。”

明代的冷谦可谓是唐罗公远的隐身传人。《三刻拍案惊奇》第十八回《奇颠清俗累 仙术动朝廷》写圣旨拘拿冷谦，“冷一脚插入水瓶中，后边和身隐在瓶里，拿的人只得拿这瓶去见圣上，问时，他在瓶里应，不肯出来。圣上大怒，击碎此瓶，问时片片应，究竟寻不出”。冷谦的隐身术与罗公远很相似。

《续子不语》卷二《撮土避贼》又介绍了一种撮土障身法：流寇猖獗时，“道人令君漠取土斗许咒之，命藏于功德堂中，晨夕焚香。猝有贼至，取升许土，撒前后门，闭户不出，只吃炒米，不举火食，度贼退后乃出。贼入城数次，及官兵至，俱用此法，绝无所损。邻人有回视者，云但见云雾而已”。这种土通过咒语处理后，恐怕有点像鲧治水用过的息土，可长起一堵墙障人眼目。

（2）御敌避兵巫术

我国古代，战乱频仍，战争是攫取政权的主要手段。因此，人们希望通过最简单最快捷的办法在战争中取胜。这样巫术就很自然地进入了军事思想中。

从原始社会直到现代战争，都有巫师参与。古代小说中的两军对垒变成了巫师斗法或正邪两教的较量。军师等智囊参谋人物

也被描写成了十足的巫师，古代兵书也具有浓厚的巫术色彩。在关于黄帝与蚩尤的部落战争传说中，有的说是“天遣玄女下授黄帝兵信神符”，才将蚩尤打败。又说在战斗时，蚩尤令风伯雨师纵大风雨，黄帝请来旱魃止雨，终于杀死蚩尤。

至春秋战国，墨家学派已形成了系统的巫术御敌避兵军事思想，包括按五行理论、祭祀方神、布阵、巫师祷告、预演各种胜敌仪式等，对后世军事思想产生了很大的影响。1960年湖北荆门市漳河车桥战国墓出土的“兵避太岁”戈，上面有一大字形戎装神物，头戴分竖双羽的冠冕，身披铠甲，双手和胯下各有一龙。左足踏月，右足踏日。铭文作“兵避太岁”^①。1973年湖南长沙马王堆汉墓3号墓出土的“避兵图”，是以太一循行方位来避兵。“大”字形神物也是头戴鸱冠，身体为赤色。图下部有三龙。大字形神物左肩一侧有雨师，右肩一侧有雷公，下身两侧有四个武弟子^②。《史记·封禅书》载公元前112年，“为伐南越，告祷太一。以牡荆画幡日月、北斗、登龙，以象太一三星，为太一锋，命曰‘灵旗’，为兵祷，则太史奉以指所伐国”。“摄护汉军”。

从避兵图可以看出，依照北斗的方位就可躲避兵戎，使自己丝毫不损。之所以要按北斗方位，是因为按占星理论，北斗职掌人类的生死寿夭。所以《抱朴子·杂应》中说：“但知书北斗及日月字，便不畏兵刃。”

但古代小说中写到的多是避兵灵物。如《搜神记》卷十八《树神黄祖》写树神赠给寡妇李宪一只玉环，曰“持此可以避难”。后袁术刘表相攻，“龙舒之民皆流去，唯宪里不被兵”。《西

① 王毓彤：《荆门出土一件铜戈》，《文物》1963年第1期。

② 周世荣：《马王堆汉墓的神祇帛画》，《考古》1990年第10期。

阳杂俎》卷一写代宗即位时，楚州献来国宝十二，各有神奇功能，其中一玉名玄璜，形如笏，长八寸，“避人间兵疫”。《旧小说》甲集一记南方大荒有一种神树，其核“食之者地仙，不畏水火，不畏白刃”。

邹弢《三借庐笔谈》卷二说，作者遇见一位大愚和尚能用遁甲术，“反炮伤敌”或使敌人“枪炮不灵”。他对此术失传备觉惋惜。

《阅微草堂笔记》卷八对人们相信避兵灵物的行为进行了委婉的讽刺。作者见到一位客商，以数百金的高价兜售一块柴窑瓷片，声称将这块瓷片嵌于甲冑之中，“临阵可避火器”。围观者无从断定瓷片有神效，纪昀说：“何不绳悬此物，以铕发铅丸击之？如果避火，必不碎，价数百金不为多；如碎，则避火之说不确，理不能索价数百金也。”客商坚决不肯试验，并说纪昀“于赏鉴非当行，殊杀风景”。说完揣起瓷片走了。不过，在巫术环境中，骗子总会有市场的，这块瓷片最终还是被一宦宦之家以百金买去了。

御敌主要是依靠诅咒和剪纸为马、撒豆成兵的模拟巫术。据《汉书·西域传》和《史记·封禅书》记载，在西汉与匈奴人的战争中，双方都运用了祝诅御敌巫术。匈奴人用的是缚马术和祝诅术；汉武帝在征伐匈奴前，令巫师诅咒匈奴各国。昭梈《啸亭杂录》卷二八：“喇嘛有诅咒之术，凡蒙古有所争斗，必令其徒诵之，时有验者，名曰《黑经》，然其掌坛番僧，往往自毙，盖邪术也。”

不少古代小说和正史典籍中都写到术士有“剪纸为马，布豆成兵”之能。据《辍耕录》卷二记载，元末至正十一年，元朝派大军围捕方国珍，此时盛传方国珍军中有人能呼风唤雨，所以元大臣也先等举荐松江术士谢景暘随军助战。元总兵官在写给松江

知府的公文中说：“恭裁军事，必访异人。既达天时，当为世用。”要求地方官务必请谢景暘出山。谢景暘来到前线，“其术一无验”，结果元军大败。所谓剪纸为马、撒豆成兵几乎成了古代小说中形容能人的套语。

《聊斋志异》卷十《素秋》写素秋传授给韩夫人一种剪帛自障避兵术，李自成攻战顺天时，“韩夫人剪帛置门内，寇至，见云绕韦驮高丈余，遂骇走，以是得保无恙”。

御敌法术的诱惑力主要来自它的安全省力，这样做可以最简单的办法增强兵势，无需招募兵力，而且没有伤亡，不会付出战争代价。

（3）神行巫术

“千里江陵一日还”，既不费时又不费力。这个梦想推动人类发明了飞机、火车之类的交通工具，也催产了神行巫术。神行巫术成为古代小说家凸显异人的重要手段之一。《抱朴子内篇·登涉》称：

以葱涕和桂，服如梧桐子大七丸，日三服，服三年，则能行水上也。……得真通天犀角三寸以上，刻以为鱼，而衔之以入水，水常为人开……

或食六戊符千日，或以赤斑蜘蛛及七重水马，以合冯夷水仙丸服之，则亦可以居水中。足以涂足底下，则可以步行水上也。

神行法之一是在脚上画上符，如《水浒传》第五十二回写戴宗行神行法时，“把甲马拴在他腿上”。甲马大约是一种模拟马蹄形做成的符，因为马善奔驰，所以古人想象如果人的腿脚也变成马蹄，那么行走起来肯定很快。《聊斋》中《鸦头》写青楼少女

鸦头带王生和他的仆人逃走，“女以符系仆股并驴耳上，纵轡极驰，目不容启；耳后但闻风鸣，平明至汉江口，已行百里之远”。《明珠缘》第三十八回空空子将“指头在傅应星腿上画一道符，在他腿上一拍，喝声道：‘起！’两人腾空飞起”。《女仙外史》第七十回写曼师在柳烟小脚上画符，走路不费力。

或者穿上一种神奇的鞋。如《说岳全传》第五十回牛皋离开时，鲍方赠给他破浪鞋，踏水如履平地。或者脚上涂上或系上某种巫术灵物。《述异记》卷下说龙巢山下有丹水，水中有丹鱼，“网取割其血涂足，可涉水如履平地”。唐苏鹗《杜阳杂编》卷下云：“顺宗皇帝即位岁，拘弭国贡履水珠，色黑类铁，大于鸡卵，其上麟波。其中有窍，云持入江海之内，可行于洪波之上。上遂命善浮者以五色丝贯之，系于左臂，遣入龙池，其人则步骤波上，若履平地。”《虞初新志》卷三《顾玉川传》述顾玉川“少遇异人授神行术，三日夜达京师，六日而返。常乘骆驼，渡河未尝假舟楫，跨葫芦，以杖导水，望之如游云气中云”。在这里，丹鱼血、履水珠、葫芦都是渡江时的神行灵物。

有一种手帕化云法，可作为载人的交通工具。《水浒传》第五十二回写罗真人把手帕化作红云，让公孙胜等坐在上面。或施术将凳子、竹竿、扫帚变成坐骑，腾空而起，此类描写在古代小说中多不胜数。

还有一种缩地法。《西湖二集》第二十五卷《吴山顶上神仙》写丁野鹤有缩地之法，千万里如在目前。又有化鹤之法，“丁野鹤就将剪刀剪成数十只纸鹤，口中念念有词，吹口仙气，叫声‘变’，都变成真鹤”。可以作为坐骑。又有所谓伸地术，如《太平广记》卷七十九《朱悦》，言陈士明与朱悦为邻，两家仅距二百步，朱让陈回家取鸡相斗，陈“自辰而还，至酉不达家，度其所行，逾五十里，及顾视，不越百步”。

人类在现实生活中遇到困难和不便时，人类自身的缺陷就会暴露无遗。隐身、避兵、神行巫术就是在自我能力匮乏时而产生的梦想，它反映了人类追求完善、超越自我，以应付来自外界的威胁和自身需要的愿望。

3. 工匠魔魅术内容小说

对人居环境的关注

人类对自己居住的环境是非常重视的，古代中国人尤甚，因此形成了风水堪輿学。古人以为，人分生死两途，死后的居室是坟墓，生时的住所是房屋。他们对葬地和房屋的建筑都很关注，由一系列的关于坟墓和住宅的禁忌，形成了人类生死居所的神圣空间。他们认为，房屋的风水状况与居住者生活中的吉凶祸福密切相关，因此，建房的时间选择，房屋的结构走向，以及建房时所遵循的礼仪程式等，都甚有讲究。在秦简《日书》中，已有严密的建房禁忌，清代有一本很流行的木工手本，就为木工和房主提供了多种可供选择的魔魅术和解魅术。关于民间为求富贵而施用的建房巫术仪式，吕微先生已有详细的论述^①，我们在这里只谈谈古代小说中反映的工匠魔魅术。

唐代以后特别是明清时代，木工、泥瓦匠时常借用职业之便将偶像或其他厌胜物品秘密置放于新造的房屋、家具、船只之中，或者对建筑用的木石材料采用特殊的加工、安装方式，以使房屋居住者和器具的使用者身染怪病，家破人亡。方以智《物理小识》卷一二就指出：“梓人造屋，必为魔镇。”据说这还是家传，若不造厌镇，必会祸害到自己。《说郛》引《西墅杂记》中

^① 请参阅吕微著《隐喻世界的来访者——中国民间财神信仰》，第305—318页。

有人说：“凡梓人家传未有不造厌镇者，苟不施于人必至自弊。”这种风俗江南至今犹存，笔者幼时见大人拆毁老屋时，必加倍小心，以防中“煞”。若拆屋后生了病，则谓中了煞，要对着老屋，斩断一只公鸡的头冲煞。所谓“煞”，也就是工匠造屋时安置的魔魅。古代小说中有不小关于工匠魔魅术的记载。

工匠魔魅术采用的是模拟交感巫术原理，工匠在屋中安上了什么，屋主人随后就会感应什么。如清杨式傅《果报闻见录》之《工匠魔魅》云：

明都给事中陆茂龙，鄞县人，两世单传，至孙无嗣，以远族继焉。有江西术士至其家，称善解魔，命主人备福物香烛，书符念咒，次第焚之。一符飞着正梁，即于此处凿之，得木刻太监一个，故单传之后无嗣。

又寒族布政房，自明弘治造屋以来，时多褴褛，常闻锣鼓之声，后遭洪水破壁，见有摇鼓一具。

又余家有店房三间，每以赁人，不出三年，贫乏而去，甚至行乞，后有赁者，以灶坏拆修，灶内拆出破碗一只，竹棒一条，故来赁者，多致乞丐也。修后赁者平安顺遂，竟成吉宅矣。此皆主人造屋薄待工匠，或克减工食之故，貽祸不浅，可不慎哉。

清东轩主人《述异记》写昆山李左君请工匠修理墙门，粗食相待，被工匠暗中放了厌镇之物。后曹某迁居此宅，家人多病。康熙三十五年，墙门偶然倒塌，家人发现墙内木头上“画一绿衣判官，旁有小鬼持铁索，一足跪，一手指内，傍写‘妙诀’二字，字甚端楷”。将画刮去，始得平安。

但多数情况下是安放偶人。安放偶人一法来自偶像祝诅术，

但工匠对偶像的使用与传统的巫蛊术和明清时期的驱使偶像法都有区别。工匠将偶人藏于房屋、器具之中，意在把整座房屋或整个器物变成凶宅凶物，通过凶宅凶物来对居住者、使用者施加影响；此种偶人不代表攻击对象，而是一种扩散凶恶之气、毒化生活环境的人造的鬼魅。

孙光宪《北梦琐言》卷九写唐僖宗文德年间，少年张某常到官吏陆某家走动，在此被一美人迷惑，日久生病。道士吴守元送给少年一道灵符，未见有效。后来人们发现陆家一间空屋的柱洞里藏着一个女俑，女俑背后书有“红英”二字。焚烧女俑后，美人消失，妖祟灭绝。

长谷真逸《农田余话》卷上说：山东某地有一富豪，一向不信巫覡。巫师乘富豪建房之机唆使木工制作木人放在房柱、斗拱里面。几年后富豪家人全得重病，最后才知是巫师背后捣鬼。高濂《遵生八笺》卷七说：有些木工刻成人像，写上咒语，用钉子钉在屋上，钉子钉在人像的哪一位置，房主的哪一部位就会受伤：“钉眼令瞎，钉耳令聋，钉口令哑，钉心令有心疾，钉门使房主不得在家。”

还有在木人上面加画符的，以此增强模拟巫术的效力。《阅微草堂笔记》卷一四记作者堂弟纪东白一家常病不安，住宅里每夜发出可怕的叩门之声，某日大门旁边的院墙突然倒塌，“出一木人，作张手叩门状，上有符篆”。

以上是木人，也有用纸人的。如《夷坚志·丙志》卷十《常熟圻者》云：“中大夫吴温彦，德州人，累为郡守，后居平江之常熟县。建第方成，每夕必梦七人，衣白衣，自屋脊而下。以告家人，莫晓何祥也。未几，得疾不起。其子欲验物怪，命役夫升屋，撤瓦遍观，得纸人七枚于其中，乃圻者以佣直不满志，故为厌胜之术，以祸主人。时王显道唤为郡守，闻之，尽捕群匠送

狱，皆杖脊配远州。吴人之俗，每覆瓦时，虽盛暑，亦遣子弟亲登其上临视，盖惧此也。吴君北人，不知此，故堕此邪计。”从这则故事可以看出，工匠往往是因为对佣金不满，才做魔魅手脚。吴地以致形成了“每覆瓦时，虽盛暑，亦遣子弟亲登其上临视”的习俗。吴温彦是北方人，不解此俗，由此推测北方工匠魔魅巫术也许并不多见。

《坚瓠余集》卷一中说：“木工厌胜者，例以初安时一言为准，祸福皆由之。”并举例说，娄门人李鹏建造高楼，木工萌发恶念，做了个带着刑具的木人埋在门槛下，恰巧被李鹏撞见。上前呵斥质问，木工惶惧之中胡乱应付说：“翁不解此耶？‘走进娄门第一家’也。”李听到这句话后不再阻止。从此李家骤然发迹，富甲乡里。这里是运用语言巫术破解工匠的厌胜行为。说明工匠虽放置了偶人，但木工安放木偶时说的第一句话才能决定此物的性质和作用。咒语固可制造灾祸，好话也能反祸为福。

王用臣《斯陶说林》引《便民图纂》说，苏州某富翁请工匠造船，自觉怠慢，害怕工匠心怀不轨，便在即将完工之夜潜伏在船尾偷听动静。只听工匠用斧头敲着船体念道：“木龙木龙，听我祝词：第一年船行，得利倍之；次年得利十之三；三年人财俱失。”此后前两年经商情况与工匠祝词相合，第三年富翁不敢再用此船。“一日，破其舟，得木龙长尺许，沸油煎之。工在邻家疾作，知事败，来乞命，复煎之，工仆地而绝”（《坚瓠余集》卷一）。

也有安放草人的。江都《焦循忆书》记庚申年间焦循为儿子办婚事，让江南籍木工谢某做一木床。数年内，两个孙子相继夭折。“一日，此床忽裂，于中得草人二，颠倒舛卧。乃悟向来小儿不存者，此为祟也。焚而去之，此后遂存小口”。又记焦的堂伯父与木工殷某素有交情，建房时“待之益恭，丰其膳饮，防其

厌也”。但终究还是被殷某算计，安了魔物。此后七年，焦氏亡故；又过六年，焦决定拆屋，拆到屋脊，“得一瓶，瓶内一针，一雍正钱”。

工匠魔镇术的第二种形式是从古老的镇宅术发展而来，工匠在建筑、器物中放置偶像以外的其他厌镇物品，不像埋青石、桃木、水精之类镇宅术是为了抵御鬼魅邪气的侵袭，而是为了给居住者制造灾祸，作用正好相反。这种厌镇术可能出现较早，如《异苑》卷九记管辂曾让人在盗鹿者的屋椽下塞入一块瓦片，致使盗鹿者的父亲头痛发热。

《说郛》引《西塾杂记》说，明代“皋桥韩氏，从事营造，丧服不绝者四十余年。后以风雨败其垣，壁中藏一孝巾，以砖弃之，其意以为‘砖戴孝’也”。

俞樾《右台仙馆笔记》卷一四写湖北人习称上吊为“吃油面”，油面是在面粉内加少许油做成的长面条。咸宁章某建房时待匠苛刻，工匠愤恨，有次偶吃油面，就把吃剩的埋在门槛下。不久，章妻自缢而死，章某也不时拿着带子对人说：“我宜于何处自缢？”家人经阴阳先生指教，从门槛下挖出油面若干，章某的疯病才见好转。工匠无意中将血液滴在房梁上也会使居住者发病。所谓“砖戴孝”和“吃油面”在这里既是模拟巫术又是谐音巫术。

《阅微草堂笔记》卷六记作者堂兄纪旭升家，上三代皆死于心悸失眠之症。旭升之子汝允又患此疾。后一工匠看出楼角藏有异物，结果从砖瓮中搜出一副旧灯架。该工匠说：“此物能使人寐，当时圻者之魔术也。”

三是采用反常的建筑方式给主人带来灾祸。如工程用料也有吉凶讲究。孔平仲《孔氏谈苑》卷一说，船头高于船身，称为“望路”，可以致凶；船底板设计成六板、八板等偶数为吉，为五

板、七板等奇数为凶。“造屋主人不恤匠者，则匠者以法魔人”。木头本来上细下粗，木匠削粗为细，倒置使用，即可致凶；用皂角木作门栓，也可致凶。高濂《遵生八笺》中也说，建房之家最忌木工倒用木桩：“植必取生气，根上而稍下，其魔者倒用之，使人不能长进，作事颠倒。”又说，有的工匠临上梁时把前梁调为后梁，咒道：“前梁调后梁，必定先死娘。”有的工匠在卯孔内放入竹楔，咒道：“木旬放竹，不动自哭。”有人“钉床以竹钉十字钉之，或画人形、纸符于内，使卧床之人疾病不安”。有些泥瓦匠砌灶时拿泥瓦刀对着卧室或厅堂，使这家“刀兵相杀”。这类巫术都带有禁忌反拨的性质。

工匠魔术是一把双刃剑，如果工匠设置的魔术被房屋主人发现破解了，没有害到房主，就会反误了卿卿性命。如《续子不语》卷七《勒勒》写高明经结婚后突然倒地不省人事，“数日后耳边渐作声，如曰‘勒勒’。又数日复见形，依稀若尺许小儿，自是日羸瘦不能起床。……病寤时，每见小儿由榻前疾趋木几下即灭。遂以铜盘盛水置几下。一日午寝方觉，见童子至，以剑挥之，蹶然堕水中。家人于铜盘内，得一木偶小儿，穿红衣，头缠红丝，两手拽之作自勒状。乃毁之，妖遂绝。后相传里中某匠，即于是日死，盖明经入赘时，其岳家修葺房宇，匠有求而不遂，故为是厌魅术。术破，故匠即死。”

《听雨轩笔记续纪》中《工匠魔术》又云：“予姑夫邱云逵先生，向居新市镇之横街，父苍珮翁读而兼估，性素明敏，于事无弗精当者。后慕村居之乐，造别业于东栅中台衙内，移家其中，而翁自造屋后，心渐昏沉，惟事鼾睡，询以事则所答非问，人以为造屋用心太甚，血减神疲故也。投以药饵不效，其妻弟王学曾云：‘此为工匠所魔也。’令手明镜，偏索室中，于中门上横枋内，觅得片纸，中书一‘心’字，而四周以浓墨涂之如月晕

然，王曰：‘是矣！若炼以沸油，造魔者当立死，然处之未免太甚。’因焚纸于原所，翁疾日以瘳，而造魔之匠，方居肆挥斤，忽一黑圈自空而下，直套其身，即病颠狂，终身不愈。计其时，即焚纸之候也。”又云余杭章某新建住宅每到夜间便出现官吏审案的怪象，从此章家不断同人打官司。后来一位擅长袖弩的亲戚夜宿于此，用涂猪羊血的箭射倒一个从房梁坠下的小官模样的鬼，拾起一看竟是头戴纱帽身穿蓝袍的小木偶。事后章某让人抬起房柱，发现下面早已镂空，其中藏有很多小木人。叫来建房木工质询，木工拒不承认。章家当下把木偶烧掉，木匠回家后心痛数日而死。

高濂在《遵生八笺》中还详细介绍了破解魔魅法。他说：“建造之初，必先祭告方隅土木等神，其祭文曰：‘兹者建造屋宇，其木、泥、石、绘画之人，所有魔镇咒诅，不出百日，乃使自受其殃。’预先盟于群灵，则灾祸无干于我，使彼自受，而我家宅宁矣。造船者亦如此例。”发现木工倒用木柱，可持斧敲击木柱，念“倒好倒好，住此宅内，世世温饱”。房屋建成后，全家人手持柳枝蘸水遍洒房屋四周，边洒边咒：“木郎木郎，远去他方，作者自受，为者自当，所有魔镇，与我无妨。急急一如太上律令敕！”还有“说破不妨”法，或在用具和锯落物上打主意，“凡木匠魔人，必插木签在首，不令插之，即不灵矣”。“木工造械必首领插墨签。禁之当取初锯木脑藏识之，落成刀劈万片，即有械机，不灵”。或将墨斗、墨线、墨签相留，“帛裹封藏于栋所，不特令匠魔无权，亦镇房屋不震，可获吉”。

《听雨轩笔记》记销毁物品法，“若炼以沸油，造魔者当立死”。“凡取厌胜者，必以油煎”。

清《香草谈荟》又记载了一个相克破解法：“相传人家造屋，每为工匠魔害，谓由待之刻薄，挟怨隙而为之也。中州某姓筑一

室，有小儿见匠人以木片结成房屋就火焚之，纸裹其灰藏诸梁间，奔告其父；其父默然不语，上梁日，匠方梯而升，其父以盆水泼之，大声曰：‘救火！’匠即跌踣不省人事。魔之由人，解之亦由人，信乎否乎？”

从上述分析可以看出，关于工匠魔魅术的小说结构序列一般是这样的：先是房屋内或房屋完工后出现凶象，接着引起房屋主人疑心，开始寻找原因。有时是当下就查出了真相，有时是在若干年后房屋倒塌或拆房时发现了魔魅巫术。接着主人设法破解魔魅巫术，凶象随即消除或工匠作法自毙，自食其果。它的叙述逻辑是：工匠设置的魔魅术是对房屋风水的破坏也是触忌，但导致的后果不是由违禁者——工匠而是由房屋主人承担；然而，工匠在设置魔魅术的同时，也为自己设置了一个禁忌，房屋主人破解魔魅巫术则是对这个禁忌的破坏，所导致的结果是魔魅术的解除和工匠的死亡，与前一逻辑层正好相反。

从工匠魔魅母题小说中可以看出，中华古人对自己的居室环境是非常重视的。它曲折地、真实地、形象地反映了工匠与客户之间的矛盾冲突和斗争过程。工匠和客户之间攻防和反击所采用的方法都离不开巫术，由此可见，巫术的影响在当时是如何地深入人心。对工匠魔魅巫术的破解巫术，不过是古人在生活中设置的无数自我保护屏障中的一道而已。

4. 致富巫术内容小说

对于财富的扭曲心态

发财致富是绝大多数人的梦想，但在封建权力社会，富裕起来尤非易事；而且，许多人都不愿意通过付出艰辛的劳动去获取财富。于是古人创造了一种简捷迅速的巫术致富法。

汉代术士发明了青蚨还钱法。古人称钱为青蚨，即由此而

来。《淮南万毕术》中已提到青蚨还钱法。《说文解字》也说“青蚨，水虫，可还钱。”《搜神记》卷一三“青蚨”对其习性和形状描写最详：“南方有虫，名蠲蛸，一名蜎蛸，又名青蚨。形似蝉而稍大。味辛美，可食。生子必依草叶，大如蚕子。取其子，母即飞来，不以远近。虽潜取其子，母必知处。以母血涂钱八十一文，以子血涂钱八十一文，每市物，或先用母钱，或先用子钱，皆复飞归，轮转无已。故《淮南子》以之还钱，名曰‘青蚨’。”青蚨的母虫和子虫之间有一种天然的感应关系，无论是先抓住子还是母，不论多远，都会自动飞归子或母身边。因为这种虫有这种特异功能，因此，用这种虫子血涂钱，把钱分成子、母钱，那么这种子母钱也就具有了青蚨的特异功能，可相互吸引，飞回主人身边，使钱用之不竭，一本万利。

魏晋南北朝时期，又流传着蜻蜓能变真珠的传说。如《博物志》中《戏术》：“五月五日埋蜻蜓头于西向户下，埋至三日不食则化成青真珠。又云，埋于正门。”《太平广记》卷四七三《青蜓》又说：“一个童子把蜻蜓头埋下，不食而舞，且舞且呼：‘此将为珠！’见者无不发笑。”两篇小说中都写到埋蜻蜓者不能吃饭，这大概一是表明自己的虔诚，二是表明自己贫穷，以此感动神灵，使之尽快把蜻蜓变成珠。这是由蜻蜓眼形似青珠而形成的模拟巫术。

又有一种抢占富人风水发家术。如《子不语》卷十《张大帝》：

安溪相公坟，在闽之某山。有道士李姓者，利其风水。其女病瘵将危，道士谓曰：“汝为我所生，而病已无全理。今将取汝身一物，以利吾门。”女愕然曰：“惟翁命。”曰：“我欲占李氏风水久矣，必得亲生儿女之骨埋之，方能有应。但死者不甚灵，生者不忍杀，惟汝将死未死之人，才有用

耳。”女未及答，道士即以刀划其指骨，置羊角中，私埋李氏坟旁。

自后，李氏门中死一科甲，则道士族中增一科甲；李氏田中减收十斛，则道士田中增收十斛。人疑之，亦不解其故。

值清明节，村人迎张大帝像，为赛神会，彩旗导从甚盛。行至李家坟，神像忽止，数十人舁之不可动。中一男子大呼曰：“速归庙，速归庙！”众从之。舁至庙中，男子上坐曰：“我张大帝神也，李家坟有妖，须往擒治之。”命其徒某执锹，某执锄，某执绳索。部署定，又大呼曰：“速至李家坟，速至李家坟！”

众如其言。神像疾趋如风。至坟所，命执锹锄者搜坟旁。良久，得一羊角金色，中有小赤蛇，蜿蜒奋动。其角旁有字，皆道人合族姓名也。乃命持绳索者往缚道士，鸣之官。讯得其情，置之法。李氏自此大盛，而奉张大帝甚虔。

道士为了抢占别人家好风水，竟利令智昏，丧心疯狂地残杀自己的亲生女儿；官府凭着在李家坟旁挖出的一只金色羊角，就可逮捕道士，将其置之于法。这些都显示了巫术的反人类本质。

有不少小说还写到一种聚宝镜，得之也可致富。《二刻拍案惊奇》卷三十六《王渔翁舍镜崇三宝 白水僧盗物丧双生》叙述了一面聚宝古镜的神奇经历：宋隆兴年间，嘉州地方渔翁王甲，打渔时网得一古镜，乃是轩辕黄帝所造，名为聚宝之镜，自此王甲家中横财累至。后宝镜被峨眉山住持法轮攫取，从此寺院开始兴旺富足，同时王甲家却开始衰落。后来提点刑狱史又欲夺镜，索而不得，将住持拷掠至死。而宝镜亦被金甲神人收归天界。并

告知王甲“你不必痴心，此镜乃神天之宝，因你夫妻好善，故使暂入人间，作成你一段富贵”。

除上述致富法外，古代小说中写得最多的是点石成金术。如《述异记》卷上：“南康樗都县西沿江有石室，名梦口穴。尝有船人遇一人，通身黄衣，担两笼黄瓜，求寄载。过至岸下，此人唾盘上，径下崖，直入石穴中。船主初甚忿之，见其人人石，始知异。视盘上唾，悉是金矣。”《聊斋志异》卷十《真生》：高人真生能点石成金，“出黑石一块，吹咒其上，以磨瓦砾，立刻化为白金”。《江淮异人录》卷下述女道士耿先生能变水银为银锭，变白雪为白银。

还有一种更恶劣的致富法是运用蛊术致富法。蛊在原始社会就存在，甲骨文和《易经》中已有蛊字并描写到了蛊事。八卦之中有蛊卦。《春秋传》解释云：“皿虫为蛊。”蛊字由“皿”“虫”组成，本指生于器皿的虫，引申为从一切物体变质中生出的飞虫。蛊与风皆可通训为“诱惑”，因为风又可写作風，《说文》训“风”曰“风动虫生”，故虫八日而化。从虫，凡声。《周易·蛊卦》中《彖》辞曰：“蛊，刚上而柔下，巽而止蛊。蛊，元亨而天下治也。”《左传·僖公十五年》记卜徒父对晋侯问蛊卦时说：“蛊之贞，风也。”风可用于牝牡相诱，蛊似专指男女相诱惑^①。从古代有关蛊的文献记载及解毒多用五倍子、硫黄末、甘草、丁香、木香、麝香等中草药来看，蛊不仅仅指人体寄生虫，有时也指吸血诸虫及有毒诸虫，寄生性意义应为蛊的初始含义，而伤害性意义应是由前者引申发展而来的^②。传说中制造毒蛊的一般方

① 叶舒宪：《诗经的文化阐释》，第569页。

② 詹鄞鑫：《心智的误区——巫术与中国巫术文化》，上海教育出版社2000年版，第644页。

法是，将多种带有剧毒的毒虫如蛇蝎、蜥蜴等置于同一器皿中，使其互相啮食残杀，最后惟一存活的那只便是蛊。这种虫毒性非常，凡中其毒者，都迷惑不醒，称为蛊疾。

蛊术致富有两条渠道，一是中蛊者的财产会神不知鬼不觉地转移到造蛊者家中；二是造蛊者把人害死后可役使他们的鬼魂。《述异记》卷中介绍道：“闽有虾蟆蛊，与金蚕蛊大略相同，事之者辄富。其来也，人或于路侧见金帛甚多，知是送蛊。贪昧者遂奉以归，其蛊亦随至。”送蛊者附送小书一册，书中介绍事蛊之法和行蛊之术。养蛊者家中必须洒扫清洁，不信外教，只奉蛊神。“每至金日，则蛊神下粪如白鸟矢，刮取以毒人。非庚辛申酉日则不下蛊。中其毒者，必先一嚏，则虫入百节五脏矣。”每至除夕，事蛊之家以鸡子祭祀蛊神，蛊主夫妇裸体向蛊神施拜。他们还根据中蛊者的数量和身份同蛊神清算账目；每蛊一衙役，算银五钱；秀才算银四两；官长算银五十两。蛊多者获利必厚，少则薄。若蛊主对畜蛊感到厌倦，可用加倍财物将蛊送出，于是“又有贫昧者奉之而去”。可见每毒一人，都会或多或少会给主人带来财富。又说“凡畜蛊之家，必盟于神曰：愿此生得富，甘世世勿复为人。其用蛊也，其人既死，死者之家货器物，悉运来蛊家；其受蛊之鬼，即为蛊家役使，凡男耕女织，起居伏侍，有命即赴，无不如意，若虎之役俵然”。故畜蛊者“不用人力而粟满仓，帛盈箱”。

清张泓《滇南新语》又说主人畜蛊的目的是摄其魂而役以盗财帛：“蜀中多畜蛊，以金蚕为最，能戕人之生，摄其魂而役以盗财帛。富则遣之，故有嫁金蚕之说。《赤雅》卷上记明壮族妇女使用一种蛊法：“蛊成，先置食中，味增百倍。归或数月或经年，心腹绞痛而死。家中之物，或潜移去；魂至其家，为之力役，犹虎之为俵也。”所谓蛊能役使被毒死之人的说法，大概从

蛊的引申义想象而来。孔颖达《周易正义》卷三引诸氏云：“蛊者，惑也。”《赤雅》中又说：“《国语》云：宵静女德以伏蛊。若谓女惑男如蛊，使人形神双丧，精魂为其所役也。张衡《思立赋》：咸姣丽以蛊媚兮，增嫫眉而蛾眉。则房中亦有蛊矣。何必鸩舌雕题骚人羁旅始为惑哉。”所谓形神双丧就是失去了理智，可任人摆布。这种蛊毒大概与现今某些罪犯使用的迷魂药相像。

《子不语》卷一四《蛊》中又有另种说法：“云南人家畜蛊，蛊能粪金银以获利……养蛊者，别为密室，命妇人喂之；一见男子便败，盖纯阴所聚也。食男子者粪金，食女子者粪银。”就是说蛊以人为食，吃了男子则排泄出金子，吃了女子则排泄出银子。在一些民间传说中，神粪常被置换成金银财宝，可见在这里蛊被视为神性动物。

从这里可以看出，民间是把蛊作为偏财神来侍奉的。按民间的说法，所谓“偏财神”就是专司横财的财神，是引导人们走歪门邪道致富的财神。

从古代小说及有关记载看来，蛊术多盛行于落后偏远的山区或少数民族聚居之地，说法歧异不一，传说的色彩很浓。

无论是青蚨致富巫术还是占用风水致富巫和巫蛊致富术，都是既荒谬也是不道德和违反法律的。如青蚨致富巫术，只要稍加分析，我们就知道所谓青蚨还钱法其实是一种包含着致富和破产双重可能性的法术。古人没有考虑到，自己付出的钱可吸引回来，但也可能被吸引到对方手中，因为付给对方无论是母钱还是子钱都有同等的吸引力。但是，如果拂去遮盖在这些小说之上的神秘的历史尘埃，我们就可以剥落出古代部分人的隐微心态，即他们渴望、梦想得到财富，崇拜财富、艳羡财富，然而，他们不知道如何去获取财富或者说压根儿就没想过靠勤劳致富，他们妄想通过秘密而又简单的办法去实现富裕的梦想；同时他们又歧视

财富，他们把某些已发家致富者想象为靠蛊术得来的。而且，据现存记载，蛊术一般盛行于偏僻少数民族区域，其中多想象不实之辞，因此，它还表现了中原文化对边远民族的疏离和误解。

5. 婚姻情感巫术内容小说

封建婚姻制度和男权话语的表述

马林诺夫斯基在考察了南太平洋中特罗布里恩德岛民社会后说，在原始社区，“巫术可以赋予魅力、触发爱情；巫术可以使伉俪情侣感到疏远；巫术可以产生和增加个人美”^①。因此，巫术广泛运用于古人的婚姻情感领域，它包括致爱巫术和一般婚嫁巫术。

男女之爱是人类永恒的话题，但在古代男女婚姻取决于父母之命、媒妁之言的情形下，男女双方获得真正爱情的例子毕竟罕见。婚姻巫术就是在这种背景下产生的。

《夷坚志补》卷第二十《董氏子学法》写龙虎山后山巫祝，“能使平地成川，瓦石飞击，败坏酒稼，鼓扇疾疫，其余小技作戏，更多有之”。董氏“往求悔惑妇女之术，得一咒诀，能使妇人自脱衣裳”。归来以妻试之，果然如此。但忘了学“反服之法”，其妻衣服“不复可著体”，致使其“妻不胜羞愧，自缢而死”。《林兰香》中写恶少茅大刚请妖道叶渊施术，为其拘来美女与之交合。《太平御览》卷七三五《厌蛊》引《两京记》：“杨素有美妾，姿色绝伦，时有千牛桑和有妖蛊异术，常云一见妇人便能致，炀帝尝密使人窃之，素宅深邃，和朝奉诏，其夜便窃以匿。炀帝奇其能，便招素赐之。”堂堂帝王竟用巫术手段抢夺大

^① 马林诺夫斯基：《野蛮人的性生活》，刘文远译，团结出版社1989年版，第246页。

臣的美妾！类似的还有上文提到的顾长康夺取邻女的故事。

上述和合巫术是男性以满足自己的情欲为目的，也体现了男权社会中，男子最大限度地占有女性、满足贪婪的色情占有欲的卑劣心理。

在封建社会中，一名男子想占有多名女性，而又要使她们之间不纷不争，各安生理、老老实实在地遵循封建礼教。而封建礼教和法律又不能完全杜绝甚至会助长妇女淫妒，因此，他们便想出了止淫妒的巫术，以弥补道德和法律防线的不足，以清除阻挡男子纵欲的障碍。

在古代，淫被视为女性大恶，是七出之一，它会影响女性作为男性财产的神圣性，淆乱血统，影响财产继承制，止淫巫术就是为此而发明的。秦汉时发明了一种“守宫术”，可保持女性的贞节。《博物志》卷四云：“蜥蜴或名蜃蜒。以器养之以朱砂，体尽赤。所食满七斤，治捣万杵。点女人支体，终年不灭。唯房室事则灭，故号守宫。东方朔语汉武帝，试之有验。”蜥蜴状似阳根，在性崇拜的时代它自然被视为包含着超常雄性力量的灵物。而且制作过程也有严格的规定，朱砂要食满七斤，治捣要万杵。《子不语》卷二三《牛卑山》：“广西柳州有牛卑山，形如女阴，粤人呼阴为卑，因号牛卑山。每除夕，必男妇十人守之达旦，或懈于防范，被人戏以竹木梢抵之，则是年邑中妇无不淫奔。有邑令某恶之，命里保持土块填塞，是年其邑妇女小便梗塞，不能前后溲，致有伤命者……”这是一个典型的交感模拟防淫巫术，以“牛卑山”象征女阴，竹木梢象征男根。

妒妇是封建社会中一夫多妻制的产物，《坚瓠秘集》卷五《缝婢阴》、《埋尤集》卷五《锁阴》等记载许多妒妇被社会扭曲成杀子为肴，或缝锁婢阴的极端残忍、极可畏怖的悍妇。它是封建社会一夫多妻婚姻制中最让男人头疼的事，它影响到男性多子

的愿望的实现，影响封建大家庭的安宁，影响男子占有多名女性欲望的达到。所以封建礼教对妒妇大加挞伐，《虚谷闲抄》、《两般秋雨斋随笔》卷八制订了《妒律》。《红楼梦》第八十回写宝玉同情香菱的遭遇，问王道士可有治女人妒病的方子。宝玉号称杂学旁收，却忘了《山海经·中山经》中早就提供了这一秘方，它说泰室之山，“其上有木焉，叶状如梨而赤理，其名曰侑木，服者不妒”。《博物志》：“令妇不妒，取妇人月水布裹蛤蟆，于厕前一尺，入地五寸埋之。”蛤蟆是生殖崇拜的象征，用妒妇月布裹蛤蟆埋于厕前，也许是借此巫术使妒妇明白男子多妻妾是为了广嗣的道理。《坚瓠十集》卷四中说有本《化妒神经》，唐统之妻荀氏妒悍异常，一天唐统梦见神人告诉他，天上有本《化妒神经》一卷，自孔丘、孔鲤、孔伋三代休妻之后，此经在人间失传。现在我把它传授给你，你当认真听受。说罢打开经书朗诵。唐统俯首谛听，默记于心。从此每天清晨念诵经文，三天后觉得荀氏渐转温柔。念到第四十九天，荀氏大病一场，口吐一物。此物色如黑漆，两头似蛇，两尾似蝎。唐统夜里又梦见神人指点道：“此是汝妻妒根，今为佛力拔去，永无妒心矣。”

要实现和合的目的，首先应增加施术者自身的魅力。古人发现了许多用以达到这一目的的灵物，常用的有草和虫类。如《山海经·中山经》说天帝之女女尸死后变成瑶草，“服之媚于人”。《博物志》中《异草木》说帝女化为詹草，“服者媚于人”。《太平广记》卷四七九引《北梦琐言》佚文：“武陵山出媚草，无赖者以银换之，有因其术而男女发狂，罹祸非细也。”这种草大概是天然的春药。有些媚草媚力无边，《续子不语》卷八记滇南少数民族妇女“善为媚药以悦男，其药成，必试验乃用。试法以二巨石各置房东西两头，相隔寻丈，以药涂之，至夜则自能相合。其药亦以各草合成”。

汉魏《洞冥记》写汉武帝元封五年，勒毕国贡来细鸟，用一尺见方的玉笼盛了数百只。细鸟大小像大蝇，形状像鹦鹉，鸣声则像黄鹂之音，声震数里。不料十天内这些鸟全部飞走，多方搜求不能复得。第二年细鸟忽又飞回宫中，或集于帷幕，或落于宫人衣袖上，宫内嫔妃无不喜悦，都称之为“蝉”。凡是衣服上落有细鸟的宫女，总是得到武帝的宠幸。武帝末年，细鸟相继死掉，而死细鸟的皮仍为人所珍视，“服其皮者，多为丈夫所媚”。《异苑》卷三说：“叩头虫，形色如大豆，咒令叩头，又令吐血，皆从所教。杀之不祥，佩之令人媚爱。”

在古代，结婚和离婚的愿望都无法自由表达也无法通过正常程序进行，男女心灵沟通的渠道也不畅通，于是只有依靠巫术。

致爱巫术形式之一是采用接触巫术，对施术对象用过的物件或食用的东西等施行巫术，以达到制伏对方灵魂的目的。它具有攻击性。如果夫妻关系面临破裂，也可通过巫术来挽救，如《聊斋》卷六《孙生》中写孙生婚后夫妻不和，四五年互相不说话，而且绝了床第之欢。有一位老尼知道此事后，私下教孙母一法。他让孙母买来一幅春宫图，剪下春宫图中裸体男女交欢的图像，连同针三枚，艾一撮，用白纸包好，暗中把它缝入已发生感情危机的孙生夫妇枕头内，以促使夫妻和睦^①。

《金瓶梅》第十二回写由于妓女桂姐的调唆，潘金莲受到了西门庆的冷落。刘婆子向潘金莲推荐她丈夫刘理星，称他“第一，善会阳讲命，与人家禳保；第二，会针灸收疮；第三……单管与人家回背”。所谓“回背”，据刘婆子解释说：“如有父子不和，兄弟不睦，大妻小妻争吵，教了俺这老公去说了，替他用信

① 不过，老尼的和合巫术也许含有一定的科学道理：孙生夫妻不和也可能是房事不和谐，春宫图在这里起到了传授性知识的作用。

物安镇镇书符水与他吃了，不消三日，教他父子亲热，兄弟和睦，妻妾不争。”潘金莲便请来刘理星回背，以使“小人离退，夫主爱敬”。刘理星道：“既要小人回背，用柳木一块，刻两个男女人形象，书着娘子与夫主生时八字。用七七四十九根红线，扎在一边，上用红纱一片，蒙在男子眼中，用艾塞其心，用针钉其手，下用胶粘其足，暗暗埋在睡的枕头内，又朱砂书符一道，烧火灰，暗暗搅在浓茶内，若得夫主吃了茶，到晚夕睡了枕头，不过三日，自然有验。”潘金莲不解，刘理星又解释道：“好教娘子得知：用纱蒙眼，使夫主见你一似西施一般娇体；用艾塞心，使他心爱到你；用针钉手，随你怎的不是，使他再不敢动手打你，着紧还跪着你；用胶粘足者，使他再不往那里胡走。”潘金莲听了有这等事，满心欢喜，如法炮制，果然从此与西门庆“似水如鱼，欢会异常”。“艾”与爱谐音，刘理星这里采用的是模拟巫术。

这种巫术也被娼妓用为生意经营。《坚瓠广集》卷一《娼家魔术》引祝枝山《志怪录》说：“一少年狎一娼，娼以其年少，又美且富也，趋奉甚谨。少年感之，留其家已经岁。一日，偶倚楼闲望，见娼自携一鱼以入，私念何不使婢仆而必自持？因密察之。娼持鱼径入厕中，少年益怪焉。谛窥之，见娼置鱼于空尿器中，顷之，又将一器物注尿器中，若水而色赤。亟前视之，乃月水也。乃大恨而别。”将鱼放入娼妓溺器中，并灌注月水，嫖客吃过这种鱼后，就会恋娼不去。这也是一种接触巫术。《坚瓠八集》转述了一种妓女使用的巫术，与上述有点相似：“《客座新闻》载，妓家必供白眉神，又名袄神，朝夕祷之，至朔望向，用手帕蒙神首刺神目，视子弟奸猾者，佯怒之，撒帕着子弟面，将坠于地，令拾之，则悦而无他意矣。”这同样是一种模拟巫术。白眉神模拟为嫖客，用手帕蒙住白眉神并刺其目，是使其昏愤不

辨是非之意，妓家以手帕撒于嫖客面上，那么，就会使嫖客迷恋不去。《坚瓠广集》卷一说：“娼不欲接人，则撒盐入水投火中，其人便焦急而去矣。”火中撒盐，更能加速火势，盐入水后再投入火中，意为水火不容，这是模拟“焦急”之意，用以影响嫖客与娼家的感情。《坚瓠补集》卷四又谓狎客知道娼家好用魅术，事先佩带雄黄，口念咒语“婆珊婆演底”，则不为所魔。预防娼家魅术的灵物是佩带雄黄并念咒语，这是把善于媚道的女人视为蛇精，故用雄黄防身。

婚姻情感巫术反映了封建社会中男女婚姻不自主的无奈心态，这就是致爱巫术产生的社会基础。这种心情突出地表现在李复言的《续玄怪录》（《太平广记》卷一百五十九引）中：

杜陵韦固，少孤，思早娶妇，多歧求婚不成。贞观二年，将游清河，旅次宋城南店。客有以前清河司马潘昉女为议者。来且期于店西龙兴寺门。固以求之意切，且往焉，斜月尚明。有老人倚巾囊坐于阶上，向月检书。覩之不识其字，固问曰：“老父所寻者何书？固少小苦学，字书无不识者。西国梵字，亦能读之，唯此书目所未覩，如何？”曰：“幽冥之书。”固曰：“幽冥之人，何以到此？”曰：“君行自早，非某不当来也。凡幽吏皆掌人生之事，生人可不行其中乎？今道途之行，人鬼各半，自不辨尔。”固曰：“然则君何主？”曰：“天下之婚牍耳。”固喜曰：“固少孤，常愿早娶，以广胤嗣。尔来十年，多方求之，竟不遂意。今者，人有期此，与议潘司马女，可以成乎？”曰：“未也。君之妇，适三岁矣。年十七，当入君门。”因问：“囊中何物？”曰：“赤绳子耳。以系夫妻之足。及其生，则潜用相系，虽仇敌之家，贵贱悬隔，天涯从宦，吴楚异乡，此绳一系，终不可道。君

之脚，已系于彼矣。他求何益？”曰：“固妻安在？其家何为？”曰：“此店北卖菜家姬女耳。”固曰：“可见乎？”曰：“陈尝抱来，鬻菜于是。能随我行，当示君。”

后韦固去寻找卖菜姬，并派奴仆去杀死其女，但只杀伤了她，后来卖菜姬女真的成了他的妻子。

小说家常以巫术观念来演绎姻缘和合自有天定的观念。婚姻之所以早已命定，是因为人一生下来，月下老人就已暗中将两个有宿缘的男女之足用红绳子绑住，这样一来，“虽仇敌之家，贵贱悬隔，天涯从宦，吴楚异乡，此绳一系，终不可遣征”。月下老人的巫术后来传入人间，如唐李淳风著、袁天纲补的《增补秘传万法归宗》卷五《月老配偶章第五》云：“剪成纸女子一个，书女子姓名，亦剪男子一个，书自己年庚姓名，用桃符一块，刻成方圆五寸二分纸人，上用印一颗，仰合抱定，以绒系之，祭六甲坛下，脚踏‘姻缘和合’四字，左手雷文，右手和合剑诀，取东方炁一口，念咒七遍，焚符一道，四十九日毕，将前纸人焚六甲坛下，但凡作用剪纸男女人，书年庚月日姓名，用印于上，左手雷文，右手五龙合珠诀，将二纸人用印系之，其女自来成就，系印自缓，忽然女子来露圭角；……”

唐朱揆《钗小志》中《谢郎衣》讲述了苏紫与谢耽的爱情故事，但两人最终结合却是得力于巫术：“苏紫爱谢耽，咫尺万里，靡由得亲。遣侍儿假耽恒著小衫，昼则服于内，夜则拥之而寝。……谢亦取女帕腹裹之，后为夫妇。”苏紫和谢耽相爱，但无法相亲，于是谢耽取苏紫常用过的手帕兜在肚子上，苏紫则把谢耽穿过的衬衫当作内衣常穿在身上，两人通过这种巫术方式，后终于结为夫妇。

张华《博物志》：“以月布埋户限下，妇人入户则自淹留不

去。”（《坚瓠广集》卷一引《博物志》佚文）月布在这里就成为妇人的象征，将月布埋于门槛下，就可镇固她的灵魂。这是典型的接触巫术。

还有一种婚姻巫术形式是人与神之间的婚姻。与神结婚的风俗很古老，在甲骨卜辞中已有“丁巳卜，其燎于河牢，沉妾？”“辛丑卜，于河妾？”（《甲骨文合集》32161、658）的记载。西门豹治巫和《搜神记》中李寄斩蛇的故事，用弗雷泽的话说，“这些故事反映了一个真实的风俗，就是，把姑娘或妇女献给常常被人们想象为蛇或龙的水中精灵为妻”^①。这种风俗在古希腊和埃及也存在。弗雷泽又说：巴比伦天地之神伯尔、埃及的太阳神阿蒙、雅典酒神狄俄尼索斯等都以生人为配偶，“生人或与雕像结婚”^②。

所以，古人为了讨好神灵，常为神灵举行嫁娶仪式。在古代小说中常写到献童男童女于神或妖，即为这一巫俗的遗存。元无名氏《湖海新闻夷坚续志后集》卷二《圣佛生子》说，南海诸国甚至形成了人神结婚的风俗，“南海诸蕃国皆敬圣佛，其圣佛出世在真腊国古里婆城，有佛者，女子也，有夫，渡海而化，为龙王所荡，乃谓龙王曰：‘使我登岸，当岁生一子以奉龙王。’暨海神送其舟于古里婆城，乃显神异，人有轻慢，必降祸焉；人有祈求，必赴感焉；人有自欺于前，必报验焉；南蕃皆敬事之。凡相争者，必诣庙质于圣佛前，曲者不敢往也。南蕃所居皆茅庐，惟圣佛庙貌甚严，黄金饰像四躯，为四殿，盖一佛而三夫也。女巫最多，皆谓之夷婆。庙多鼓乐，血食无虚日。每岁正月十三日，设庐于庙前，积禾于中，请圣佛出庙，而焚禾以祭。十四日圣佛

① 弗雷泽：《金枝》，第221页。

② 同上书，第215页。

生子，乃忽有一圆石自圣佛身跃出。二十日夜，举国人民不寝，以听佛之生子。明日国人皆奉珍宝犀象献佛，而迎其所生子，舟载而投诸海以奉龙王云。德祐乙亥乃双生二石。六合以外，妖怪诞愈多如此。”

有人自愿献身于神灵，或出于宗教献祭，或出于爱恋神像。如《湖海新闻夷坚续志后集》卷二《庙神娶妇》云：“浦城有护国庙大王极灵，神像雄美。邑人刘氏有两女。一日谒庙，长女有愿与王为偶之意。夜归，女梦神遣二直符赍金帛授刘氏，并轿从来迎，请归庙。梦觉，以告其父，方怪其事，女忽无病而卒。次早谒庙，见宫中王者本泥塑中坐，已移于左。厥父以女梦祈筊于神，遂塑其女于右作夫人。”

五代何光远《鉴戒录》卷十：“传言鬼神所凭，有时而信，故黄熊入梦，不为无神，豕人立啼，显彰有鬼。蜀有曹孝廉第十九，名晦，因游彭州导江县灌口，谒李冰相公庙，睹土塑三女，俨然而绝，遂指第三者祝曰：‘愿与小娘子为冥婚，某终身不孀凡庶矣。’遂呵卦子掷之，相交而立良久。巫者度语曰：‘相公请曹郎留着体衣一事，以为言定。’曹遂解汗衫留与女座。巫者复取女红披衫与之曰：‘书曹郎保惜此衣，后二纪当就姻好。’曹亦深信，竟不婚姻，纵遇国色，视之如粪土也。果自天祐甲子终于癸未二十年，曹稍觉气微，又疑与神盟约数，乃自沐浴，俨然衣冠，俟神之迎也。是日至暝，车马甚盛，骈塞曹门，同街居人，竞来观瞩。至二更，见曹升车而去，莫知其由。及晓视之，曹已奄然矣。议者以华岳灵姻，咸疑谬说，苾梦所遇，亦恐妖称。今曹公冥婚，目验其异。呜呼！自投鬼趣，不亦卑乎。”

《夷坚志·甲志》卷十七《土偶胎》云：“仙井监超觉寺九子母堂在山巅。一行者姓黄，主给香火，顾土偶中乳婢乳垂于外，悦之，每至，必摩拊咨惜。一旦，偶人目动，遂起行，携手入屏

后狎昵。自是日以为常，累月矣。积以卧病，犹自力登山不已。主僧阴伺之，至半山，即有妇人迎笑。明日，尾其后，妇人复至。以拄杖击之，铿然仆地。于碎土中得一儿胎，如数月孕者。令行者取归，暴为屑，和药以食，遂愈。”

这是人间男性与女神相悦相恋的故事。从今天的心理学角度分析，曹某和黄某实际上都具有心理残障，黄行者更是一个性变态者。如果没有关于鬼神存在的观念，没有人神婚姻巫术，也许曹某的悲剧就压根儿不会发生。

因为神无所不知，所以在神像前应该慎言，不可轻诺，不可戏言，否则就会自食其果。如《搜神记》卷四《张璞》写张璞女婢指着庐江君神像对张女说：“以此配汝。”当夜张妻便梦见庐君送来聘礼。卷五《蒋山祠三》写咸宁中，太常卿韩伯子某、会稽内史王蕴子某、光禄大夫刘耽子某，同游蒋山庙。庙中有数妇人像，甚端正。“某等醉，各指像以戏，自相配匹”。其夜三人梦见蒋侯遣人传语，说某日某时来迎三人，三人始惊惧，诣庙谢罪乞哀。蒋侯不允，三人不久便同时死去。

《夷坚志·支丁》卷第二《张承事女》云：“湖州张承事女，容色美丽，以乾道癸巳岁生，至绍熙庚戌，十有八年矣。事父母孝谨，不妄出户庭。是春，忽得感疾，常切切与人昵语，医巫不能治。时有道流，善摄制鬼魅，行业孤高，呼为煞先生。郡人延誉于张，邀至家。方仗剑嚙水，此女出侮困之，殊不少慑。生深自愧闷，起行外间，假寐桥侧。魂气萦绕而上，若出神然。逢九天采访使者巡游，仪卫甚肃。因诣车下，再拜，告以张氏女为妖所缠，不容遣逐，愿赐指示。使者曰：‘可用金桥诀治之。’旋即梦觉。再登张门行法，女仰首屈服。问其姓名，曰：‘某乃其邻庙神。张承事昔贫时来祷于某，愿以此女为妻，缘是加意拥护。今几成富翁，而顿负盟约，所以作祟。盖其父母素心相许如此，

非敢擅殃之。法师赐鉴可也。’生曰：‘欲命工塑女像于神位之左，尽可从容。而令舍其精魂，复还故干，如何？’神谢曰：‘敬诺。’后逐帖然。今已纳婿。”这也是人神婚约。张承事祷于神庙的许愿，想不到竟然成真。

小说家编织这些巫术故事的目的，意在宣扬神道之不诬；同时，对那些虚言妄语不讲诚信的人们也是无声的警告，强化了自觉遵循神圣秩序的意识。

《湖海新闻夷坚续志后集》卷一《法诛土偶》：“周大三婆因往寺中，见土偶像美丽，自言曰：‘得一丈夫如此，足矣。’自是每夜必至。久焉，白昼亦至。其夫投巫治之莫验，遂投环法师。与之一符，令此妇佩之。一日，祟语之曰：‘汝疑我！’夺其符为二，各人一半。法师怒曰：‘自与你讨分晓。’每遇与人行持，必附奏。一日，阴雨大作，其妇人已寝，闻雷声顿悟，具言其祟为神捉去。自是怪绝。逾月，此妇人因在园中，见此祟在隔墙恹恹垂泪，与语，曰：‘久在囹圄，近方得归。’妇人曰：‘因何得归？’答曰：‘郊天赦耳。’”周大三婆因一句戏言而吃尽了苦头。

也有神或偶像主动爱上凡人的。如南朝梁任昉《述异记》云：“河间郡有圣姑祠，姓郝字女君。魏青龙二年四月十日，（郝女君）与邻女樵采于滹、深二水处。忽有数妇人从水而出，若今之青衣，至女君前，曰：‘东海使聘为妇，故遣相迎。’因敷茵于水上，请女君于上坐，青衣者侍侧，顺流而下。其家大小奔到岸侧，惟泣望而已。女君怡然曰：‘今幸得为水仙，愿勿忧忆。’语讫，风起而没于水。乡人因为立祠，又置东海公像于圣姑侧，呼为姑夫。”郝女君与西门豹治巫中女子不同，她不是被强迫的，而颇有点自愿的味道。

《湖海新闻夷坚续志后集》卷二《泥孩儿怪》云：“临安风俗，嬉游湖上者，相尚多买平江泥孩儿，仍与邻家，谓之土宜

像。院西有一民家女，因得压被孩儿，归置于床屏彩轿之上，玩弄爱惜无厌。一日午睡，忽闻有人歌诗云：‘绣被长年劳转展，香帏还许暂假随。’及觉，不见有人。是夕，中夜睡微醒，复闻有歌前诗句。惊觉，月影朦胧，见一少年侵步帐西，女子惊起。进而抚之曰：‘毋恐，我所居去此不远，慕子之久，神魂到此，不待启关而入。’起视扁钥如故。女知其神，不得已与之合焉。正当风清月白之时，此子时复而来，因遗金环。女密投箱篋中，数日见金环实土为之，女心大惊。忽见压被孩儿左臂上金环不存，知此为怪，遂碎而投诸河，其怪遂绝。”

还有一种冥婚形式的模拟巫术，表现的是人鬼之间的婚姻。如宋康与之《昨梦录》：“北俗男女年当嫁娶，未婚而死者，两家命媒互求之。”宋周去非《岭外代答》云：“钦廉，子未娶而死，则束茅为妇于郊，备鼓乐而迎归而以合葬，谓之‘迎茅娘’。”梁绍壬《两般秋雨盦随笔》卷八：“今俗男女，已聘未婚而死者，女或抱主成亲，男或迎柩归葬。”这种冥婚巫术在民间形成了风俗。对于冥婚风习的形成，日人小南一郎认为，“大概也是以幼年夭折的男女死后假婚可以得到再生的观念为背景的”^①。但到后来，与封建伦理纲常的影响也不与关系。

① 小南一郎：《中国的神话传说与古小说》，第256页。

第 六 章

余 论

一、巫文化的真谛

1. “错误的联想和推理”

从古代小说中描写到的有关巫术内容，我们可以看出，巫术所关心的都是人们日常生活中常遇到的、与人们的生活息息相关的一些问题，诸如避险就安、生老病死、天灾人祸、发财致富等等。正如马林诺夫斯基所言：“巫术属于人类，不但是因为巫术为人类所有，而且因为巫术的题材主要是人事的题材，如渔猎、园艺、贸易、调情、疾病、死亡之类。巫术用于自然界，不如用于人与自然界的关系或足以影响自然界的人事活动上为多。”^①人们试图运用一种技术、同时借助神灵的力量，以最快捷最简易的方法，处理和解决人在社会及与自然打交道时遇到的难题。巫术这种有关捷径意识、速成意识在社会下层民众中有着深厚的信仰基础。但这种技术事实上并不能解决任何问题，因而是“伪技艺”。

^① 马林诺夫斯基：《巫术、科学、宗教与神话》，李安宅译，中国民间文艺出版社，第61页。

王振复在论述到《周易》中的巫术时指出：“站在今人的智慧高度，巫术，是一种被歪曲了的智慧体系，是被颠倒的意识，也是一套没有实效的‘谬误的指导行动的准则’，从这一意义上说，它是一种‘伪科学’。然而，巫术试图‘摇撼’与转变自然宇宙与社会人生的‘秩序’。反映了古人要求改造这个世界的愿望、欲求与情感的宣泄，它是中华古人在虔诚、认真、严肃地寻求一种解决方法，以对付人的知识及技能所暂时无力解决的难题。因此，从这个意义上说，从人类文化智慧的发展历程看，也不妨可以将《周易》原始智慧的文化品位看成是一种‘前科学’。所谓‘前科学’，是说这是一种尚未真正成熟的科学形态，它没有比较完备的负载着真理的理论系统，总体上具有比较明显的经验烙印，但它又无疑包含一定的科学的胚胎与萌芽，它的文化智慧的某些因素与科学只差一步之遥，是人类思维的成果。”^① 这里虽是指《周易》中的巫术而言，但也可用来评价整个巫文化体系。古人的不少巫术，包含着奇妙的幻想，许多以前被视为天方夜谭的东西，如神行巫术等，随着科学的飞速发展如今都已变成了现实。

巫术最重要的是体现了原始人的巫术思维模式。

《易》认为，世界的万事万物都起源于太极，《系辞》中说：“易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦。”八卦再化生万物。世间万物既然有一个共同之母，那么彼此之间就“血脉”相连，存在着神秘的互渗（participation）。所谓“互渗”，就是在原始思维的集体表象中，客体存在物现象等，都能够以我们不可思议的方式，同时是它们自身，又是其他什么东西。它们也以

^① 王振复：《巫术——〈周易〉的文化智慧》，浙江古籍出版社1990年版，第191页。

差不多同样不可思议的方式，放出和接受那些在它们之外被感觉的继续留存在它们里面的神秘力量、能力、性质、作用等等。这种互渗的方式是多样的，如接触、转移、感应、远距离作用等等。因此，《系辞》又说：“古者庖牺氏之王天下也，仰则观象于天，俯则观法于地，观鸟兽之文，与地之宜，近取诸身，远取诸物，于是始作八卦，以通神明之德，以类万物之情。”所谓“象也者，像也”。在取象的原则中，“诸身”，是指人身体各部位；“诸物”，指马、牛、狗等动物和天地、日月等自然现象。这些事物之间皆有统一联系，可以相互感应，可以由此及彼。这样就产生了中国人整体观照、以象喻理、以象观意的象数思维模式，所谓“圣人立象以尽意”，就是借助已知的同类事物的生态形式进行类比，从而达到对未知事物的整体观照和把握，“见一以知万”。

李宗桂先生说，“中国传统思维方式中的类比、比喻、象征等思维形式，从本质上看属于同一形态。比喻是类比的表现形式，象征即是隐喻，是一种特殊的比喻。三者都建立在经验的、具象的基础上，都是主体借助一定的物象或原理，以阐明特定的情感意志的一种方法。它们的基本功能在于通过由此及彼的类别联系和意象涵摄，沟通人与人、人与物、人与社会，达到协同效应。它们都是通过具体的形而下的器，阐释主体对形而上的道的向往。”^① 我认为，与其说类比、比喻、象征等思维形式是建立在经验的、具象的基础上，毋宁说是建立在巫术观念上更为准确。

泰勒早就精辟地指出：“巫术是建立在联想之上而以人类的

^① 李宗桂：《比喻、象征及对形而上的向往》，张岱年等著《中国思维偏向》，中国社会科学出版社1991年版，第100页。

智慧为基础的一种能力，但是在相当大的程度上，同样也是以人类的愚蠢为基础的一种能力。这是我们理解魔法的关键。人早在低级智力状态中就学会了在思想中把那些他发现了彼此之间的实际联系的事物结合起来。但是，以后他就曲解了这种联系，得出了错误的结论；联想当然是以实际上的同样联系为前提的。以此为指导，他就力求用这种方式来发现、预言和引出事变。而这种方法，正如我们现在所看到的这种，只有纯粹幻想的性质。”^①就是说，巫术思维的类比只能在现象事物的表面上进行，或者说仅仅是一种外在特征的类比。事物之间的“神似”，是一种假想的性质相似，即将各不相同的事物置于一种幻想的同构关系之中。这种“神似”或“同构”，主要通过思维主体的幻化投射和直觉感悟获得。只要两类事物在形态或属性上有某种类似或局部的可比性，就可以归入一个整体关系的类比之中。两者之间只要形似，便可神合；只要有一项类似，便各项及整体皆可等同。而科学思维中的类比必须依据能在一定程度上反映事物本质属性的相似特征，还要依据被比现象中相似属性的数量，力求得出客观的认识。其次，它尽管考虑到对象相似特征的质的方面和量的方面，所得的结论仍是或然性的，有待进一步验证。而巫术思维的类比以自我为中心，把类比结果固定化、绝对化，无须提供实际的证明^②。在这种巫术逻辑结构中，“‘取象喻意’造成的‘想象性类概念’，普遍存在着外延无限扩大，内涵逐渐减少的问题，类概念（还是‘想象性的’）不是真正逻辑意义的、有表达的明

① 泰勒：《原始文化》，连树声译，上海文艺出版社1992年版，第117页。

② 邓启耀：《中国巫蛊考察》，上海文艺出版社1999年版，第409页。

晰性和精密性的概念，而是相当含混模糊的接近类化意象的东西。‘观象于天，取法于地’而产生的‘类的逻辑’，也只是一种意向性的，直观的象征性的类比。由此而产生出来的巫术——神话的类比推理的逻辑，它是建立在对事物的形态或属性作一般类比，以类度类，以己度物，用已知推测未知等模糊推理之上的，类与类之间，主体与对象之间，已知和未知之间，并没有必然的联系，而是随意的、偶然的，只在某一点上有部分相似的，其间并无严密对应的逻辑关联，这当然也造成了巫术——神话逻辑的‘无序’和‘无律’之感”^①。他们凭着表面的联系而把两件未必有内在必然联系的事物联系在一起，甚至彼此不分。把在一定条件下发生的现象或形成的经验不适当地甚至是无条件地扩大和推广，从而导致完全脱离客观实际的认识，这就是泰勒所说的“错误的联想和推理”。如龙与蜥蜴、壁虎之间本无任何联系，不过与古人想象中的龙形体有点相似而已，古人便从这一点出发，推衍出凡是与龙相似的东西，甚至绳子、绒线都可以用来求雨。而且，不仅将形态和属性作同构性类比推理，还将人的感觉、情感、意欲等类比到巫术灵物上去。

2. 天地人的虚幻合一

原始人还认为，不但同类甚至异类也可相生。《关尹子》卷六云：“我之一身，内变蛭蚓，外蒸虱蚤，瘕则龟鱼，痿则鼠蛇。我可为万物。”“普天之下，我无不在。”《说文解字》十二下《女部》“媧”字注云：“古之神圣女，化万物者也。”《淮南子·说林训》说女媧“一日七十化。”《山海经·大荒东经》说：“羲和者，帝俊之妻，是生十日。”三国时徐整《五运历年纪》云：“首生盘

^① 邓启耀：《中国巫蛊考察》，第409页。

古，垂死化身，气成风云，声为雷霆，左眼为日，右眼为月，四肢五体为四极五岳，血液为江河，筋脉为地里，肌肉为田土，发髭为星辰，皮毛为草木，齿骨为金石，精髓为珠玉，汗流为雨露。身之诸公，因风所感，化为黎甿。”^①人与动物、自然之间都可互相化生，天人相生，物我相生，万物为我，我为万物。万物皆有灵气，天地自然、生命形态、社会人事三位一体，三者之间的结构模式存在着对应性和相似性，可互相感应。邓启耀先生高度概括道：“和神话一样，在巫术的思维结构中，思维的主体与思维的对象在一种虚幻的关系中合为一体，人与万物交感，万物与人同灵，思维主体与对象处于含混不分的心理状态。这种思维未能区分物象本身与象征意义二者的不同，而是将物理的和心理的，有生命、意志、情感和无生命、意志感情的混为一体，物和我，客观映象和主观幻象，记忆表象和想象混为一体，依此进入一种非常态的意识状态，主导其非常规的操作行为，并企望由此获得一种非常态的预设结果。”“从这种‘野性思维’的思维规律看，则表现为主观与客观的同一、原因与结果的同一、偶然与必然的同一、现象与本质的同一、局部与整体的同一、可能与现实同一以及质与量的同一等等，一句话，‘野性思维’的思维运动只是在‘同一律’这个思维轨道中奔行，在‘野性思维’中，世界是完整的、混沌的、未及分化的、没有矛盾对立的。”^②主观随意地指因为果，实际上是对因果律的滥用。人们相信因果之间存在着一种神秘的联系，是以神灵为中介的因果同一、主客同一、天人同一的境界。在思维方式上，是“天”与“人”所达到的一种神秘的“默契”。或者说，是神与人的“对接”与相互接

① 清马嘯：《绎史》卷一引，上海古籍出版社1993年版。

② 邓启耀：《中国巫蛊考察》，第209页。

近。这样，原始人就很难把事物的状态从事物中抽象出来，也很难把符号的所指与能指区别开来。这就造成了古代小说中不少有关物化为人，人变为物的巫术描写。画像、名字、生辰八字等本来不过是代表某具体人的特定符号而已，古人却把两者混为一体，名字就等同于某人，某人就等同于名字，两者没有区别。

原始人还以机械保守的思想看待不断发展变化的事物，如一个人的头发、指甲等，本是人的一部分，从全息理论来说，这一部分的确存储了整个人的信息，有时能反映整个人的本质，对其中的某一部分细加分析，有时可测知整体的信息。但是，尽管如此，它仍不能等同于本体，尤其是当它从身体上脱落以后。

从现象发现本质，从局部认识整体（有点类似于今天的信息全息论），这一理论产生伊始不失为一种伟大的创造，但“假如概念凝结、僵化了，使自己形成一个趋向于自足的体系，则应用这些概念的智力活动便会无限期地运用这个体系，而与概念所要求自现的那些实在不发生任何接触，这些概念会变成捕风捉影、空洞无物的议论的主因，变成抱残守缺的根源”^①。他们无意在此理论之外寻找说明世界结构及其变化的新概念新方法，只想通过对一个现成原理的无限引申和发挥去驾驭整个世界。他们更关心的是如何执简驭繁、避难就易，而不考虑这种便于操作的世界模式是否真能反映客观事物的内在联系^②。

3. 心理暗示的魔方

大多数巫术灵物、禁忌等，实际上已形成了集体无意识。所

^① 列维-布留尔：《原始思维》，丁由译，商务印书馆1981年版，第447页。

^② 胡新生：《中国古代巫术》，第18页。

以，如果人们置身（实际上是置心）于这种特定的巫术文化处境中，对其千百年传承的集体意识和文化暗示进行认同，巫术的危害就会显露无遗。而对于不在其文化语境中的异文化介入者或改变了信仰的当地人，传统的“暗示”便不再起作用。如《子不语》卷二十一《禁魔婆》：“黎女有禁魔婆，能禁咒人致死。……但能魔黎人，不能害汉人。”为什么只能“魔黎人，不能害汉人”，就是因为汉人没有进入到黎族的文化情景中去。又如《风俗通义》中讲述了一个故事：“武帝时迷于鬼神，尤信越巫。董仲舒以为言，武帝欲验其道，令巫咒仲舒，仲舒朝服南面，咏诵经论，不能伤害，而巫者忽死。”《南部新书》中有个故事与之相似：“西域胡僧咒人能生死，太宗令壮勇者试之，如言而死，如言而苏。傅奕曰：‘此邪法也，邪不犯正，若咒臣，必不行。’召僧咒奕，初无所觉，胡僧自倒，更不复苏。”董仲舒、傅奕因为不相信咒术，所以巫咒对他们毫无影响。而巫师因为存有巫术不能害人便会自害的观念，所以在见到傅、董两人对咒术毫无反应后，便倒地自死。因此，我们不排除现实中确有巫师咒人致死的事例存在，只要被咒者进入了这种巫术文化语境中，就会自动接受巫师的心理暗示，从而导致心理过度恐惧而猝死。我们常说的生人怕水，熟人怕鬼，就是对这一文化现象的生动诠释。

当然，我们不能说这种暗示一无是处，尤其是在治病时，巫术暗示就发挥出有时连药物也不能产生的效力，《坚瓠七集》中就有这样一个故事：作者曾患疟疾，十多天未见好转。其族兄李君前来探视，见状用朱砂在纸上写了数字，折叠起来系在褚人获的胳膊上，并叮嘱不可开看。此后疟疾便自然痊愈。褚氏好奇心切，病一好就把纸团打开看。满以为上面一定写有符咒，不料看后让他大失所望，因为纸条上写的是“江西人讨木头钱，要紧要

紧!”显然,褚人获病愈是一种传统文化心理及自我心理暗示作用的结果。李君不画符咒,而只胡乱写了几个字,说明他深知心理治疗的作用。古代中医的“祝由科”就是建立在巫术暗示的观念基础之上的。

二、巫术小说与民俗的互动

中华民俗大部分都具有浓厚的巫术色彩,在现实生活中,几乎所有的民俗都或多或少地都受到巫术的制约和影响。因此,巫术小说与民俗就有着非常紧密的关系。巫术不仅影响到民俗的产生,而且成为民俗的重要内容和表现形式,甚至巫术本身就是一种精神民俗现象。

一些民俗活动,其起源常常被附会于某一巫术故事,神话思维虚幻的话语形式转而成为相应的事实。因此,巫术小说与民俗之间存在着互相影响互相生成的关系。

一种情形是先有故事后有民俗,神话、传说、小说等文本成为某些民俗事象的“寄生体”。神话传说作为原始社会的重要法典,对人们的生活习俗起着重要的规范作用。马林诺夫斯基指出:有些巫术确实要“由荒古到现代相传一点损失一点掺杂也没有,才会生效。所以巫术在时间上的传递,需要一个谱系,需要一种传统的护照,这便是巫术神话”^①。他又说,“巫术公式充满了神话的典据,而在宣讲了以后,便发动了古来的职能,应用到现在的事物”^②。“巫术神话要比旁的蛮野神话是给施术者找社会权利上的依据,制定仪式,保障信仰,相信所希

① 马林诺夫斯基:《巫术、科学、宗教与神话》,第123—124页。

② 同上书,第103页。

冀的事物可用行术以后的奇迹而如愿以偿”^①。巫术神话不管是巫术还是神话，它们的产生，都出于一种非逻辑、非理性的目的，把两者联系起来，也是为着内心真诚的信念，而后来的解释故事，则更多地出自正常的理性的目的，即明确地意识到以这样一个故事来维护一种信仰和“时间上的传递”。但这种区别也只是具有理论上的意义。因为随着时间的推移，这些解释在后来的巫术信仰者那里，已实际上是同一种东西。如果一个巫术类型只有一种解释，那么，只要该类巫术还在流传，这种解释就会被人接受；在多种解释的情况下，人们可能会有所选择，但这种选择不会以历史的先后为转移。从某种意义上说，这种选择是非理性的，一旦人们选择了一种解释，就会相信这种解释，这种解释也就会随着巫术行为流传而为更多的人所接受。没有被选择的那部分也就自然消亡而失去与该巫术的联系。因而，无论是从原始巫术神话还是从后人对巫术的解释来看，巫术的观念世界在实质上就是一个神话世界，都以共同的“神化”观念为基础。

某一巫术偶然凑巧成功所获得的声誉，社区间的争相夸大，以及幸运归功于巫术的信仰，都形成一种活着的传说。这种传说又与某某著名的巫师或某种巫术体系相关联，而获得一种超自然的荣誉。这种流行的传说又常常回过头来与原始神话相结合，而那些神话原就是给予整个巫术体系以有力的凭证。巫术中的神话便是巫术真实性的证据，表现其有久远的来历，并证明其为可靠，使得它易于为生活于特定神话文化氛围中的人们承认、接受和运用。如《山海经》中关于桃木的神话，其中描写到桃木、神人、苇索、虎等，早期的小说《玄中记》等又对这

① 马林诺夫斯基：《巫术、科学、宗教与神话》，第123—124页。

一故事踵事增华，把度朔之山改为桃都山，神荼、郁垒二神之名变为隆和爰，并增加了天鸡，进一步加固了人们桃木、神荼、郁垒等作为驱邪灵物的观念，并被广泛地运用于民俗事象之中。

战国时代，民间已有“挂鸡于户，悬苇索其上”以逐百鬼的习俗。西汉人认为，将杀死的雄鸡悬挂于门、雌鸡悬挂于户，就能调和阴阳，节制风雨。三国时，魏人常在正月初一和腊祭之日的早晨“杀鸡著门户”。至晋代，“岁旦常设苇茭、桃梗，磔鸡于官及百寺门，以禳恶气”。说明民间、官府和寺院道观都有以鸡驱邪的惯例。但至晋末期之后，磔鸡逐渐被画鸡所代替。因此，每年第一日，古人都要画鸡于牖上。王嘉《拾遗记》卷一说：唐尧时祇支国献来一种明鸟，此鸟似凤而小，能禳妖灾。以后明鸟“或一岁数来，或数岁一来，国人每扫户以望其集”。有人还用金玉刻成明鸟形状，置于门窗之间，以求镇伏鬼魅。“今人元旦刻为画鸡于户上，盖其遗像也。重明之鸟，状如鸡，使妖灾群恶不能为害。今人每岁元日，或图画为鸡于牖上，此之遗像也”。

虎也渗入于民俗之中，《河图》中说，“悬虎鼻门上，宦家子孙得印绶；悬虎鼻门中，一年取烧作屑，与妇饮之，二月中可得子且贵。”《风俗通》云：“虎者阳物，百兽之长也，能噬食鬼魅，今人卒得病，烧皮饮之，系其衣服亦辟恶。”《酉阳杂俎》曰：“虎有骨如乙字……谓之虎威，佩之临官气雄。又虎夜视一目放光，猎人候而射之，弩箭才及，光随堕地，成白石入地尺余，记其处掘得之，能止小儿啼。”端午节小孩头上用雄黄酒写一“王”字，据说这样就百虫、鬼魅不敢侵。虎又因具纯阳之性，能回垂绝之阳。于是人们把艾叶制成虎形，“或剪彩为虎，粘艾叶以戴之”。因为在神话传说中，虎能食鬼，所以人们服用虎皮灰或佩

带虎状物，就能驱鬼辟恶。又因为虎为兽中之王，是阳性动物，所以妇人服用就会早生贵子。此外，端午节悬苇索、画桃符、贴门神等风俗，都起源于《山海经》中的神话故事。

尤其是后来大量出现的关于桃、鸡避邪的巫术小说的介入，为这些习俗的存在灌注了强大的生命力，并使习俗形象化，达到艺术的真实。使民俗相继流传而不致受阻，甚至消亡。

有些巫术故事似乎是某一民俗的直接起因，假若失传了，其所反映的民俗事象就得不到合理的解释。尽管我们不知道这故事到底是真还是假，但惟一能把我们从无法阐释的绝境中解救出来却非它莫属。如秦叔宝、尉迟恭、钟馗替代神荼、郁垒为门神，就源于唐太宗梦入地府和唐明皇梦见钟馗捉鬼并请吴道子画钟馗捉鬼图的故事。

有的民俗无所依傍，而是建立在某个偶发巫术故事的浮萍之上，一旦这个故事被民众遗忘，民俗便成了无根之木，无源之水，陷入了不可解说的困境之中。如民间门上书渐耳之俗，就来源于一个误会。唐张读《宣室志》、宋陈元靓《岁时广记》卷五说：大概在武则天时，有个叫斐渐的修道之士，隐居于伊水之畔。能洞视鬼物，驱鬼役鬼。有个道士李某到伊水拜访了斐渐，回来后写信给当道大官博陵崔公，向他推荐斐渐。信中道“当今制鬼，无如渐耳”。这话传出后，许多士大夫都知道了，但没弄清事情的原委，不知渐是斐渐之名，耳是语气词，也不知渐耳是什么，只知道渐耳最能制鬼，便在门上大书渐耳，以驱鬼避邪。人们纷纷效仿，相沿成俗。因古代汉语书写是竖行的，故渐耳两字又误成了蜚字（又见《梦溪笔谈·补笔谈》卷三）。

在民俗传播的旅程中，携带着太多的事件或联想是不堪重负的。民俗的流传，实际上是其直接和间接的肇因一层层脱落的过

程，最后只剩下我们所能见到的简单的仪式，无怪乎我们对现实生活中的绝大部分民俗事象是知其然而不知其所以然。然而，也正是民俗本身显得不完整，才为阅读者留下了“意义空白”，才为民俗巫术小说主题的酝酿和创造腾出了充足的空间。巫术小说便把脱落的部分细心拾起，展开幻想艺术的翅膀，孕育出一个个生动而又形象的民俗主题。如年节燃放爆竹之俗，始于宋代，起初大概源于先民用火烧毛竹爆裂的声音以驱赶山魃而得来的经验，后来随着火药技术的发展，毛竹被火药所取代。如果细加查考，我们就会惊奇地发现，其实有不少关于爆竹驱邪的巫术故事，成为年节燃放鞭炮之俗产生的典据，如东方朔《神异经》有个故事：“西方山中有人焉，其长尺余，一足，性不畏人，犯之则令人寒热，名曰山臊。人以竹著火中，焮焮有声，而山臊惊惮远去。”由此可见，最初燃放鞭炮不是为了渲染节日的喜庆热闹气氛，而是为了驱邪辟厉，保佑平安，爆竹实际上是避邪灵物之一；也不仅仅使用于年节，平时也燃放，全视需要而定。如《岁时广记》卷四〇引李旼《该闻集》说，山魃常去李旼的邻居仲叟家作怪，投石掷瓦，破门毁窗，仲叟惶惶不可终日，去求菩萨保佑，但没有任何效果，山魃反而变本加厉。李旼为他出主意说，像除夕那样，晚上在院子里爆它几十竿竹子，看看如何。仲叟认为有道理，当夜爆竹数十竿，山魃果然从此不敢再来。又如《阅微草堂笔记》卷二十三写僧舍墙壁上挂着的一幅美女画轴为妖怪，一士人将它烧毁，烟尘散发出浓厚的血腥之气，充溢室内，夜晚又听见嘤嘤泣声。于是士人从市面上买来十几串爆竹，将各自信线绾结在一起，听到泣声时突然燃放，爆竹声如雷霆砰磕，窗扉皆震，自此遂寂然无声。

孕育年节燃放鞭炮之俗的直接和间接的原因也许很多，不过在传播过程中逐渐湮没罢了，以致今天绝大部分人都不知年节为

何要燃鞭炮，若要勉强解说，也决不会是燃鞭炮的本意。这样，就为好事者留下了创作巫术故事的动力和空间，后来不断产生的爆竹驱邪的故事就是这样产生的。

一些巫术民俗产生之初只是纯粹的日常话语，但一旦这种话语附丽于某一事件，便自然置换为故事话语。如祈求如愿发家巫术，据《如意方》解释，如愿术是一种“欲得某物即自得”的致富巫术。《三农纪》卷二一引《图纂》云：“五月戊辰日记（灶）以猪骨，所求如意。”葛洪说，在甲子日或本月的开日、除日，进入名山，将各长五寸、分别染成五种颜色的绶条悬挂在大石上，也能“所求必得”。至南北朝时，民间已形成了元旦之日将穿钱的绳子系在木杖头上，手持木杖绕垃圾走几圈，然后把木杖投在垃圾堆上以此求如愿的风俗。

《录异传》中的一个故事就是由如愿巫术置换而来的：商人区明遇见神仙青洪君。青洪君邀区明到他家作客，临别时问他需要什么。区明说别无他求，只求如愿一物即可。青洪君忙叫出如愿，一看原来是个年轻的侍女。区明得到如愿后，果然有求必应，不几年就成了富翁。可是区明不知怜惜如愿，动辄打骂。有年元旦早晨，如愿起床稍晚，区明手持木杖来打，吓得如愿一头钻进垃圾中，从此再也没出来。区明自此又沦为贫民（《荆楚岁时记》及杜公瞻注）。这个故事明显是后人用来附会新年杖击垃圾之俗的。今天，杖击垃圾求如愿的民俗已基本消亡了，但区明的故事仍然在流传，因为它除了具备巫术民俗的传播功能外，同样具有一般故事的所有功能。商人对美好的事物不知珍惜，最终“如愿”离去，再也无法唤回，留下的只有自怨自艾、自伤自痛的无穷懊悔，这是由贪婪所遭受的无情惩罚。因此，这个故事就具有了普遍的意义，它展现了由人性弱点所造成的悲剧。另外，这个故事也体现了古人歧视商人的心态，所以，其文化内涵是很

丰富的^①。

又如《续齐谐记》写屈原五月五日自投汨罗江而死后，楚人就在这天用竹筒盛米，投在水中祭奠他。东汉建武年间，长沙人区回遇见一个自称屈原的人对他说：“闻君当见祭，甚善。但常年所遗，每为蛟龙所窃。今若有惠，可以楝树叶塞其筒，上以彩丝缠之。此二物，蛟龙所惮也。”区回遵嘱而行，事后屈原曾向他表示感谢。吴均最后总结说：“今世人以五月五日作粽并带五色丝及楝叶，皆汨罗水之遗风也。”把屈原的故事与端午节巫俗连在一起，也是后人的附会。

无疑，上述小说之产生得力于巫术民俗，但反过来又成了民俗文化的载体，它一方面诠释民俗事象的内涵，另一方面又影响和促进民俗事象的传袭，有效地延续扩展了巫术民俗。

《西京杂记》卷三记：西汉宫廷贵族惯于九月九日“佩茱萸，食蓬饵茱萸避邪，饮菊花酒”。皇帝要在这一天向百官颁赐茱萸以避邪气。各地对茱萸的使用方式有所不同。三国时期，有些人习惯把茱萸插在头上。《岁时广记》卷三四引周处《风土记》说：“俗尚九月九日，谓之‘上九’。茱萸到此日成熟，气烈色赤，（人）争折其华以插头，云辟除恶气而御初寒。”后世流行的九月九日登高插茱萸的做法即由此演变而来。由此可见，人们认为茱萸能避邪是因为它具有浓烈刺鼻的气味，然而，梁吴均《续齐谐

① 吕微先生认为，青洪君和如愿本为粪壤或水底淤泥的化身，是为鲧、禹父子创世所用“患壤”的典型置换形式。而区明即“区荫”也即句芒。所以，“如愿故事的表层叙事解释的是民间‘打粪堆’或‘打灰堆’新年习俗的近期起源，但其深层象征则是一段典型的新年创世的故事。……所谓‘送穷’、‘迎富’、‘乞如愿’都不过是诸多新年习俗中被不断重复的主题，即世界的不断更新”。见吕微：《神话何为——神圣叙事的传承与阐释》，社会科学文献出版社2001年版，第177页。

记》却对重阳节日插茱萸另有一番解说：汝南郡的桓景跟随费长房学习法术，有一次长房告诉桓景，九月九日你家将有灾厄。让家人缝制袋子，里面装满茱萸，再将茱萸袋系在胳膊上，初九这天登山饮菊花酒，可消灾祸。桓景按老师的嘱咐作好准备，九月九日全家在山上待了一天。傍晚下山回家，发现家中饲养的鸡犬牛羊已全部病死。长房解释道，正是这些牲畜代人接受了灾祸。从此，九月初九登高饮酒、妇女佩带茱萸袋的做法便为各地所仿效。吴均认为茱萸避邪法由费长房首倡，自系小说家言，但是故事中有两点却大致可信：九月九日佩带茱萸至汉时期已成为节日习俗之一；佩带茱萸囊起初是巫师抵御邪气的一种法术，经巫师提倡后才在民间广泛传播开来。这篇小说显然是为重阳节日插茱萸的民俗起源编造理由。因为关于重阳节日插茱萸的风俗记载是很乏味的，假若没有故事惠顾，也许它很快就会被人们遗忘。

但更普遍的情况是，民俗与小说孰先孰后很难考证，两者一直是交互存在。某一民俗事象的存在促使了某一或者一系列有关其事象的小说产生，从而又为这些活着的民俗推波助澜，提供事实上的证据。当然，民俗不仅依靠故事，还靠诸多早已程式化了的民俗活动。或者某些民俗产生于某一神话传说；民俗出现后，反过来又促使了某些故事小说的增殖出现，由于神话、巫医小说的合力作用，便形成了社会风俗。

三、关于巫文化与中国古代小说关系 研究的思考

近年来，本人一直致力于中国古代小说与古代神秘文化关系的研究，内容涉及相术、谶纬、占星术、占梦、占卦、占候、道

家房中术和藏传密宗等神秘文化形式与中国古代小说的关系。有些学者径直把这些神秘文化形式称之为巫术，另一些学者则持反对意见。我倾向于后者，但认为它们与巫术非常密切。这里，我们集中讨论巫文化与古代小说的关系。

巫术这种文化现象与文化行为，其之所以伴随着人类社会的各个发展历程，其文化智慧之所以死死纠缠、盘桓于人们的头脑之中而挥之不去，是因为，人类总是面临着一种原在的无法彻底克服、无法永远解决的矛盾，这就是人与自然的矛盾以及这一矛盾的变衍——人与社会的矛盾。这种人对自然、社会的种种无可奈何，一般成了产生并需要以巫术抚慰人之心灵的条件。马林诺夫斯基曾经指出：“当人类遇到难关，一方面知识与实际控制的力量都告无效，而同时又必须继续向前追求的时候，我们普遍便会发现巫术的存在。须知人类一旦为知识所摒弃、经验所不能援助、一切有效的专门技术都不能应用之时，便会体认自己的无能，但是，这时他的欲望只是更紧迫着他，他的恐惧、希望、焦虑，在他的躯体中产生一种不稳定的平衡，而使他不得不追寻一种替代的行为。”^① 马林诺夫斯基的分析非常透辟，巫术产生的前提是人类遇到难题时，其自身知识和实际控制的能力不足，更重要的是此时人类又不甘心放弃，解决难题的欲望一直焦灼着他，使他不得不找到一种“替代行为”，这种“替代行为”即为巫术。因此，与其说巫术是一种落后愚昧的副产品，不如说它是一种心理产物更为恰当，这样，任何时代都无法摆脱巫术观念的纠缠。因此，我们必须承认，任何立即把巫术观念从民众的意识中祛除出去的企图都是幼稚的，无法做到的；巫术意识既已渗透

^① 马林诺夫斯基：《文化论》，费孝通译，中国民间文艺出版社1987年版，第66页。

到民众社会生活的方方面面，置若罔闻决非明智之举。因此，这一课题的研究既是必要的，也应是长期的。

科学的发展虽不能阻绝巫术的产生，但绝对会冲淡巫术观念。中国人的巫术观念一直强于西方，王振复先生认为，“中国人淡于宗教的原因”，是因为中华古人的思维和情感运动一般地“固置在巫术文化智慧阶段的缘故，也许可以这样说，中华古代的文化智慧，实际上并没有真正实现从巫术向宗教的文化转换”^①。鲁迅先生甚至认为“中国人至今未脱原始思想”^②。这种意识一旦遇到了气候，就会大量泛起，使人沉溺于其中而不自知，“文革”时期中国人的种种表演和几年前的神化气功现象就是明证。中华民族的科技水平和创新能力滞后于西方与这些大有干系。

弗洛姆在《逃避自由》、《精神健全的社会》等著作中，表达了这样一种观点：在现代社会，如果科学技术高度发展不伴随着社会的成熟，将会使人类倒退到低级的崇拜，如自我崇拜或偶像崇拜。健全的社会只有建立在健全的人格之上，建立在能够不断摆脱各种新形式的束缚或自我限制的文化之中。但是，我认为，成熟的社会若不伴随着科学技术的发达，同样也会倒退到愚昧和野蛮之中，坠入以巫反巫的悖谬逻辑之中，而从不觉得有什么不妥。例如，在落后民族看来，神判是至公至正的裁决方法，而实际上却是草菅人命。

一些学者对古代小说的研究偏向民俗学颇有微词，这似乎有点杞人忧天。接受古代文学的目的不仅仅是为了艺术享受，还为了认识过去，这是常识。作为人文学科的文学研究固然重要，作

① 王振复：《巫术——〈周易〉的文化智慧》，第234—235页。

② 鲁迅：《中国小说史略》，人民文学出版社1973年版，第275页。

为社会科学的文学研究也不容忽视。我认为，真正透彻地把握古代小说的文化蕴含，将是整体上把握中国古代小说特色的一个有效基点。

借用相关学科的技术和视野，有助于我们更深入地认识文学的本质和运行规律。王小盾先生在其《中国早期艺术与宗教》一书的《后记》中说：

文学是什么？从音乐学角度看，可以说是一种语言艺术；从民族学角度看，可以说是一定文化共同体的生活技巧和交际手段；从考古学角度看，可以说是以器物为载体的思想和感情；从科技史角度看，可以说是随记录手段、传播手段而变化的审美过程；而从交通史的角度看，则可以说是依赖文化交流而得以更新的娱乐风尚。每一个角度都可以展现一组关系，暴露文学的本质，从而启发一种研究方法。^①

这可谓是至理之言。本课题把中国古代小说置于巫文化的视野中进行考察，对中国古代小说发展中的某些重要问题，提出了不同的答案，如古代小说的起源、人物形象类型化等问题。另外，本课题通过对古代小说中的巫术内容进行文化解读，对一些巫术形式存在的本质特征进行了全新的解说。

但是，由于我的学养有限，本课题也许作了些“破坏性的阐释”，而且还有不少本该探讨而未涉及或虽涉及了但犹浅尝辄止的地方，如巫文化对不同的历史时期或古代小说发展的各个不同阶段的影响有何不同？各有什么特点？本课题所论述的对象主要

^① 王小盾：《中国早期艺术与宗教》，东方出版中心1998年版，第548页。

以神怪小说为主，那么，巫文化对不同形式的古代小说影响度又有哪些区别？这些都是很有趣也很重要的论题。

如果有人对这些问题感兴趣，并愿意进行更为深入的探讨，本课题的目的就达到了大半。

参考文献

- 《二十二子》，上海古籍出版社，1986
- 《诸子集成》，上海书店出版社，1986
- 《太平广记》，上海古籍出版社，1990
- 《全唐五代小说》，李时人编，陕西人民出版社，1998
- 《笔记小说大观》三，江苏广陵古籍刻印社，1984
- 《笔记小说大观》，新兴书局，1984
- 《历代笔记小说集成》，周光培编，河北教育出版社，1990—1996
- 《历代笔记小说精华》，刘真伦、岳珍选编，四川人民出版社，1999
- 《女仙外史》，百花文艺出版社，1985
- 《封神榜》，四川文艺出版社，1990
- 《埋忧集》，岳麓书社，1985
- 《红楼梦》，人民文学出版社，1982
- 《山海经校译》，袁珂校译，上海古籍出版社，1985
- 《飞龙全传》，宝文堂书店，1982
- 《唐宋传奇集 搜神记》，鲁迅编录，上海古籍出版社，1998
- 《西湖二集》，浙江人民出版社，1981
- 《聊斋志异》，岳麓书社，1988

- 《三国演义》，内蒙古人民出版社，1981
- 《水浒传会评本》，北京大学出版社，1981
- 《杨家府演义》，上海古籍出版社，1980
- 《阅微草堂笔记》，中国文联出版公司，1996
- 《明珠缘》，上海古籍出版社，1996
- 《野叟曝言》，人民中国出版社，1993
- 《西游记》，上海画报出版社，2001
- 《夜雨秋灯录》，上海古籍出版社，1995
- 《夷坚志》，中华书局，1981
- 《子不语》，上海古籍出版社，1996
- 《续子不语》，陕西人民出版社，1998
- 乌丙安：《神秘的萨满世界》，三联书店上海分店，1989
- 秋浦主编：《萨满教研究》，上海人民出版社，1985
- 叶舒宪：《中国神话哲学》，中国社会科学出版社，1982
- 《诗经的文化阐释》，湖北人民出版社，1994
- 闻一多：《歌与诗》，《闻一多全集》，三联书店，1982
- 陈梦家：《殷墟卜辞综述》，科学出版社，1956
- 周策纵：《古巫医与六诗考》，台北联经出版公司，1986
- 张紫晨：《中国巫术》，三联书店上海分店，1990
- 文辅盛：《中国古代社会的巫覡》，华文出版社，1999
- 詹鄞鑫：《心智的误区——巫术与中国巫术文化》，上海教育出版社，2000
- 胡新生：《中国古代巫术》，山东人民出版社，1998
- 宋兆麟：《巫与巫术》，四川民族出版社，1989
- 葛兆光：《道教与中国文化》，上海人民出版社，1987
- 高国藩：《中国巫术史》，上海三联书店，1999
- 林辰：《神怪小说史》，浙江古籍出版社，1998

鲁迅：《中国小说史略》，人民文学出版社，1973

袁珂：《中国古代神话》，中华书局，1960

李剑国：《唐前志怪小说史》，南开大学出版社，1984

王立：《宗教民俗文献与小说母题》，吉林人民出版社，2001

唐善纯：《中国的神秘文化》，河海大学出版社，1992

王振复：《巫术——〈周易〉的文化智慧》，浙江古籍出版社，1990

邓启耀：《中国神话的思维结构》，重庆出版社，1992

《中国巫蛊考察》，上海文艺出版社，1999

金泽：《宗教禁忌》，社会科学文献出版社，1998

臧振：《蒙昧中的智慧——中国巫术》，华夏出版社，1994

姜彬主编：《吴越民间信仰民俗——吴越地区民间信仰与民间文艺关系的考察和研究》，上海文艺出版社，1992

万建中：《解读禁忌》，商务印书馆，2001

毛峰：《神秘主义诗学》，北京：生活·读书·新知三联书店，1998

谢选骏：《神话与民族精神》，山东文艺出版社，1986

李零：《中国方术考》、《方术考续考》，东方出版社，2000

吕微：《神话何为——神圣叙事的传承与阐释》，社会科学文献出版社，2001

李安宅编译：《巫术与语言》，商务印书馆，1936

〔日〕白川静：《中国古代文化》，加地伸行、范月娇合译，台湾文津出版社，1983

《中国古代民俗》中译本，陕西人民美术出版社，1988

〔日〕小南一郎：《中国的神话传说与古小说》，孙昌武译，中华书局，1993

〔日〕吉野裕子：《阴阳五行与日本民俗》，雷群明等译，学林出版社，1989

〔法〕列维·布留尔：《原始思维》，丁由译，商务印书馆，1981

〔英〕马林诺夫斯基：《文化论》，费孝通等译，中国民间文艺出版社，1987

《野蛮人的性生活》，刘文远译，团结出版社，1989

《巫术、科学、宗教与神话》，李安宅译，中国民间文艺出版社，1986

《西太平洋的航海者》，梁永佳、李绍明译，华夏出版社，2002

〔德〕利普斯：《事物的起源》，汪宁生译，四川民族出版社，1982

〔美〕C. 恩伯、M. 恩伯：《文化的变异》，杜杉杉译，辽宁人民出版社，1988

〔德〕恩特斯·卡西尔：《人论》，上海译文出版社，1985

《语言与神话》，于晓等译，三联书店，1988

〔德〕格罗塞：《艺术的起源》，蔡慕晖译，商务印书馆，1984

〔意〕维柯：《新科学》，朱光潜译，北京：商务印书馆，1989

〔英〕詹·乔·弗雷泽：《金枝》，徐育新、汪培基、张泽石译，中国民间文艺出版社，1987

〔英〕基思·托马斯《巫术的兴衰》，芮传明译，上海人民出版社，1992

〔苏〕A. IO. 格里戈连科：《形形色色的巫术》，吴兴勇译，

上海人民出版社，1992

〔苏〕斯托洛维奇：《审美价值的本质》，中国社会科学出版社，1984

〔德〕埃利希·诺伊曼：《大母神——原型分析》，东方出版社，1998

〔美〕孔飞力：《叫魂：1768年中国妖术大恐慌》，陈兼、刘旭译，上海三联书店，1999

后 记

近几年来，我主要在从事神秘文化与中国古代小说的研究，没想到把自己也弄得神秘兮兮的了。在亲朋好友之间，我忽然无端地变成了“江湖术士”。每当他们要我预测吉凶时，我总是苦笑以对。更为尴尬的是，有时我将有关此类内容的论文投给学术刊物时，编辑大人一听题目，不容我申辩，就对稿件下了死刑判决。

我沮丧不已，屡次都想放弃，改“邪”归“正”。赖恩师孙逊先生不断鼓励，才硬着头皮做下来。遗憾的是做得不甚理想，辜负了先生的期望。不料又蒙黄霖师不弃，以为孺子可教，收归门下，接着把这一课题继续做下去。

这本书是在我所做的博士后课题基础上修改而成的。关于巫术与古代小说关系的研究，赵振祥师兄已有珠玉在前，本人读后感触颇多，故踵其武继续做下去。读者对阅，当不会有旧絮翻新之感吧！

本书在写作过程中，吾师黄霖先生于百忙之中，不厌其烦，耐心细读，蝇头细批，丹黄烂然。先生乃忠厚长者，为人谦虚，对学生从不假以词色，使人如沐春风，可谓德业双馨。为人作文，学生受益良多。拙稿能成篇，完全得力于先生的指导，在此致以衷心的谢意！

另外，我还要感谢复旦大学文学院博士后指导小组的先生们，他们在我做开题报告和中期汇报时，对本课题提出了许多宝贵的意见，使我获益匪浅。

最后，我还要感谢叶舒宪、胡新生、詹鄞鑫、高国藩等先生，本课题借用了他们大作中的不少原始材料和观点，虽然我一一重新做了校对，但还是得了不少便利。站在巨人的肩膀上不一定就比巨人高大，如我辈渺小者即是如此——站在巨人的肩膀上仍须仰视才能见到巨人神性的面孔。

本书获得浙江工业大学专著和研究生教材出版基金资助，江西省教育厅 2001 年人文社科项目立项，在此一并致谢！

万晴川

2002 年 6 月 6 日于杭州