

SHANGHAI
JIAOYU
CHUBANSHE

上海教育出版社

心智的误区

——
巫术与中国巫术文化

詹鄞鑫著





心
智
的
误
区



巫术

与中国巫术文化

责任编辑 朱旗 徐榕

封面设计 郭伟星

0106382

B99

2



201063829

詹鄞鑫著

上海教育出版社

心智的误区

——巫术与中国巫术文化



图书在版编目 (C I P) 数据

心智的误区: 巫术与中国文化 / 詹鄞鑫著. —上海:
上海教育出版社, 2001. 5
ISBN 7-5320-6861-7

I. 心... II. 詹... III. 巫术—研究—中国—古代
IV. B992.5

中国版本图书馆CIP数据核字 (2001) 第14412号

心智的误区

——巫术与中国巫术文化

詹 鄞 鑫 著

上海世纪出版集团 出版发行
上海教育出版社

(上海永福路123号 邮政编码:200031)

各地新华书店经销 商务印书馆上海印刷股份有限公司印刷

开本 850×1156 1/32 印张 28.25 插页 13 字数 610,000

2001年5月第1版 2001年5月第1次印刷

印数 1—5,100本

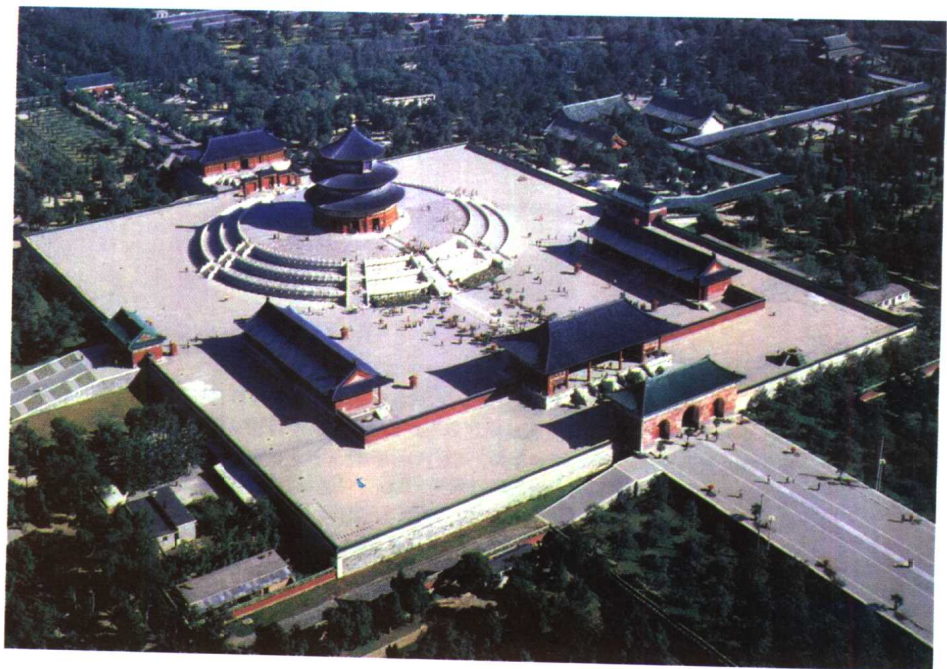
ISBN 7-5320-6861-7/G · 7017 定价:(特精)56.00元



彩图 01 山西龙舞“九龙翻腾”



彩图 02 五台山跳神



彩图 03 祈年殿鸟瞰全景



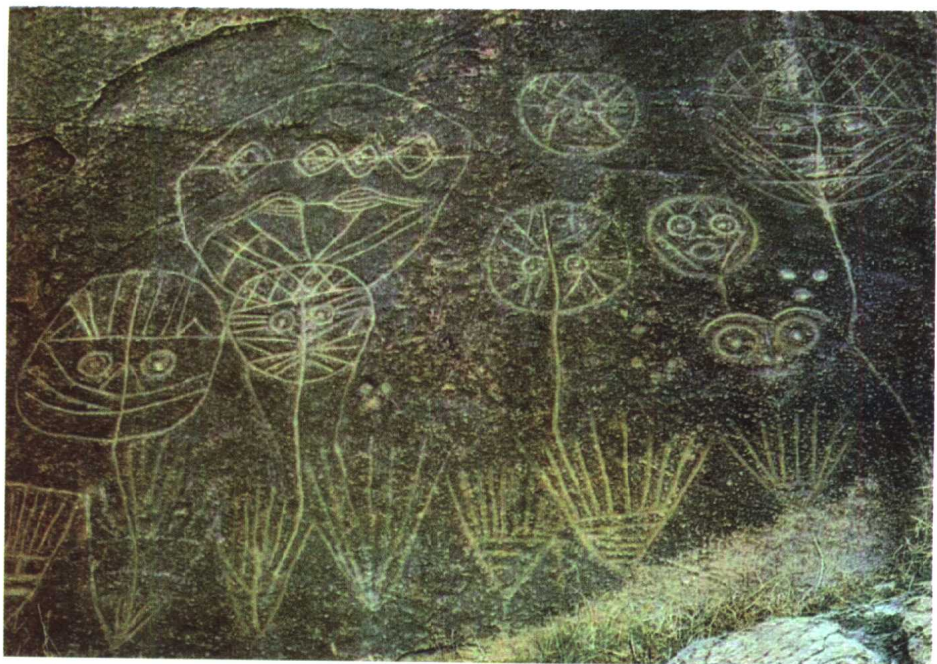
彩图 04 圜丘坛鸟瞰全景



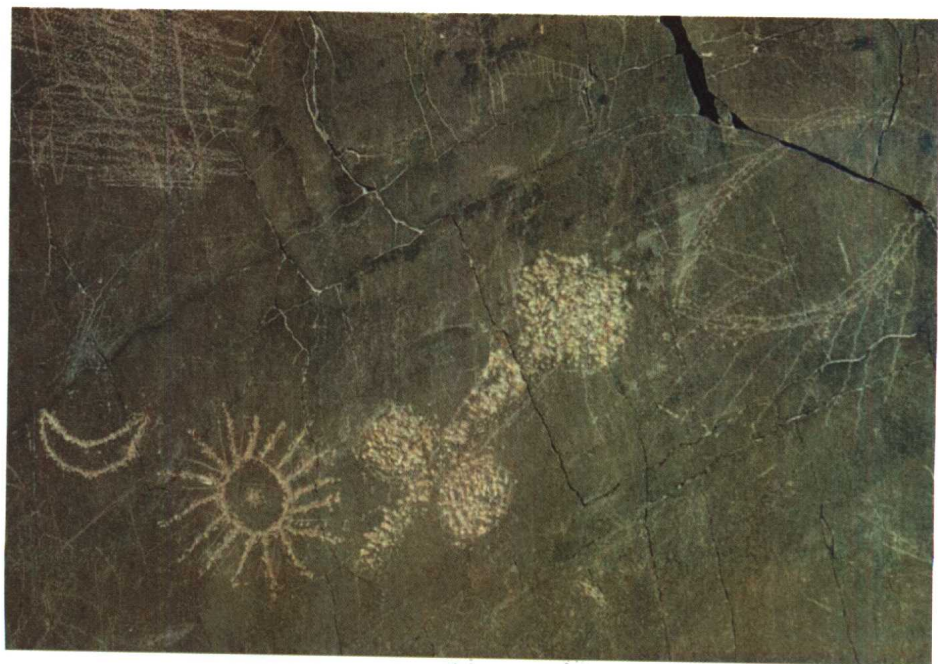
彩图 05 紫禁城全景



彩图 06 明成祖长陵



彩图 07 将军崖岩画天神图



彩图 08 任姆栋岩画生殖图（局部）



彩图 09 仰韶文化生殖陶壶



彩图 10 红山文化生殖偶像陶塑



彩图 11 仰韶文化人头陶瓶



彩图 12 崧泽文化人头陶瓶



彩图 13 捏塑陶俑动物——邓家湾



彩图 14 汉景帝阳陵武士俑群



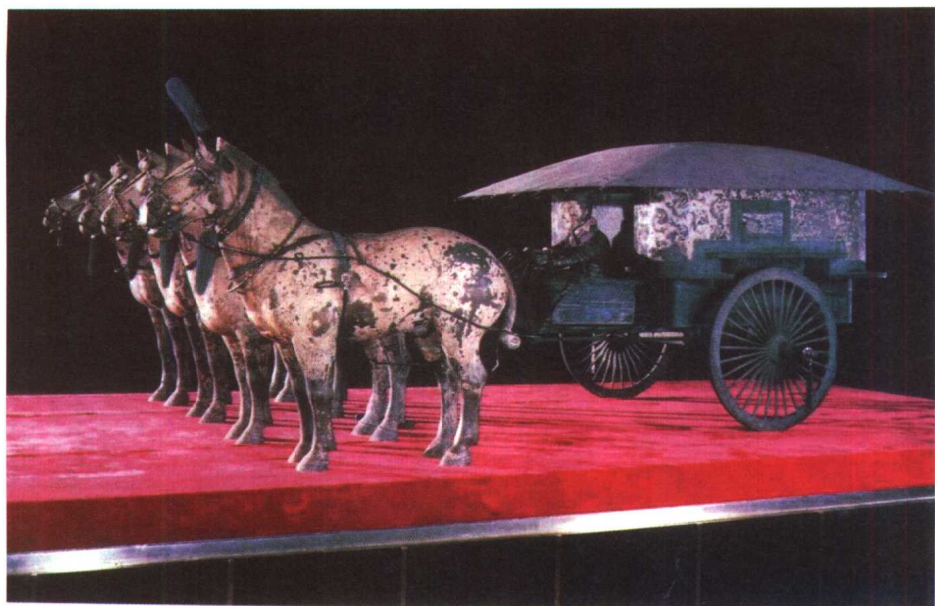
彩图 15 商代象尊



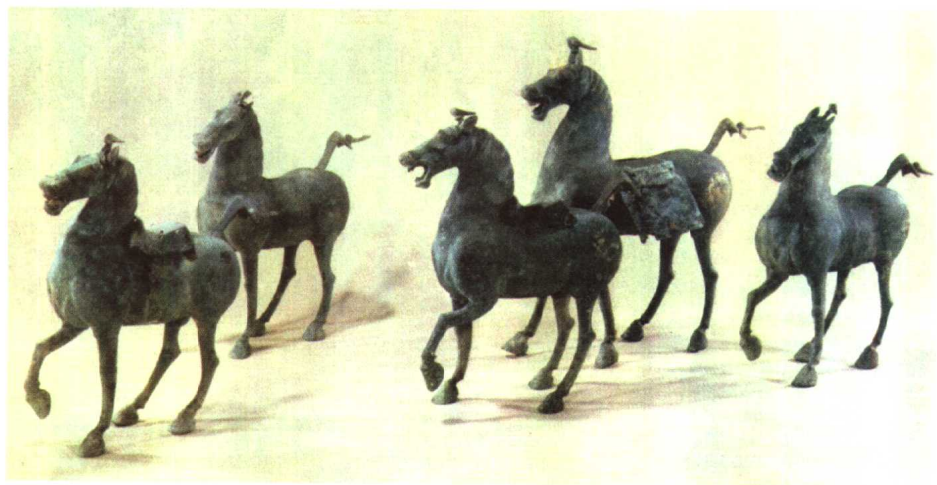
彩图 16 战国犀尊



彩图 17
战国中山王墓镇墓神兽



彩图 18 秦始皇陵铜马车



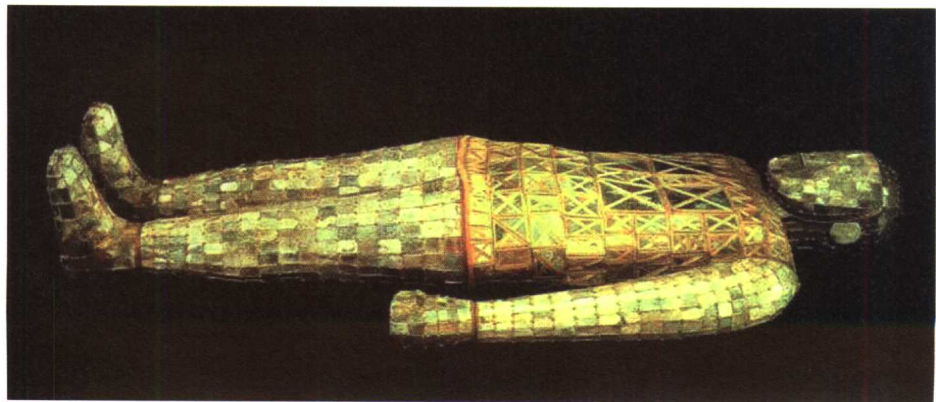
彩图 19 武威汉墓铜马群



彩图 20 战国两头龙玉璜——上岭村虢国墓



彩图 21 南朝辟邪神兽石雕——南京



彩图 22 满城西汉墓金缕玉衣



彩图 23 马王堆西汉墓非衣帛画



彩图 24 东汉画像砖杂技表演图



彩图 25 五代彩绘砖雕乐伎



彩图 26 辽墓壁画寄锦图

祇作其誰聞此不思議所不說无二正真道者於此賢者五皇
 何為永絕其根於此八業已斷種一切弟子聞是說者當以此悲泣曉
 喻一切三千世界其諸菩薩可說勝喜如是說當頂時三萬
 三千天人皆无二正真道意
 維摩詰經八迦葉唯然賢者十方无量无數魔之性賢者
 志於恐怖立不思議門菩薩者帝師度人魔之門為十方无量
 或性菩薩未盡手足可自是頭眼髓腦血內板體妻子男女
 眷屬及未因城望隱野救金銀明月珠玉珊瑚玕寶氣
 也一切天來皆從未盡立不思議門菩薩者能以善
 權為諸菩薩方便示現堅固其性不以善何菩薩者當工及不
 可依凡此通達之廣如地草龍魚起如非魔不怨為善此也
 善菩薩莫能為善菩薩思通由如此立不思議門菩薩
 入權慧乃古也
 麟嘉五年六月廿五王相高寫竟疏拙見者重說之

彩图 27 后凉写经书法

本事品第十一
 持世若諸菩薩摩訶薩能如是善知五陰善
 知十八性善知十二入善知十二因緣善知
 四念處善知五根善知八聖道分善知世間
 出世間法善知有為无為法當得善知諸法
 實相知善知諸法之相不得念力不得善
 分別一切法章句慧不得轉身成就不斷念
 乃至得阿耨多羅三藐三菩提持世過去无
 量阿僧祇劫今時有佛号闍浮檀金須弥山
 王如來應正遍知明行足善逝世間解元上
 士調御大天人師佛世尊持世是闍浮檀
 金須弥山王佛壽命五劫有元量聲聞眾其
 佛國土清淨嚴飾豐樂安隱其諸眾生具足
 快樂少於貪欲瞋恚愚癡易化易度易淨持
 世是闍浮檀金須弥山王佛為諸菩薩說
 是斷眾生疑菩薩藏經持世時有菩薩名曰
 寶光聞是陰界入緣四念五根八聖道分世
 間出世間有為无為法方便即時發於精進
 甘億歲終不生惡心若貪欲若瞋恚若愚癡
 若利養若飲食若衣鉢但為入如是法方便
 故常勤精進持世是寶光菩薩於闍浮檀金
 須弥山王佛所盡其示壽常隨梵行命終之
 後還生其佛國土人中年少元命即復還生
 於其佛所備行梵行於一劫五百生死眾
 後生闍浮檀金須弥山王佛欲涅槃時在弟
 五劫成就如是多聞法得如是諸法實相

彩图 28 隋代写经书法



1



2



3



4



5



6



7



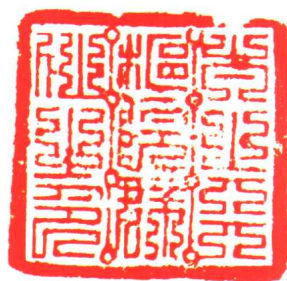
8



9



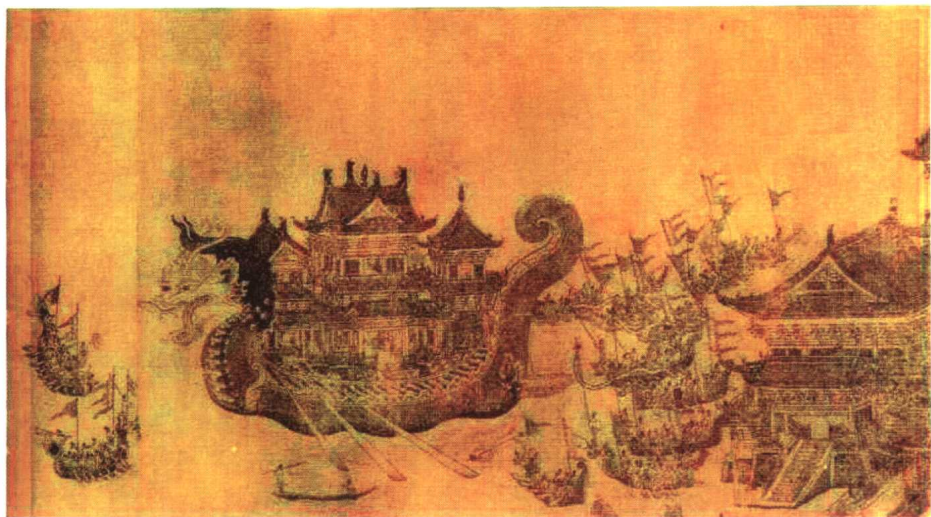
10



11

彩图 29 印章

1 操蛇神 2 珥蛇神 3 仙人御龙 4 赵诩子产印信福祿进日以前乘浮云上华山食玉英饮礼泉服名药就神仙 5、6 黄神越章天帝神之印 7 辟兵龙蛇 8 北斗阴通天承章 9 皇天上帝制万神章 10 北极驱邪院印 11 太上天枢院群仙之印



彩图 30 金明池龙舟夺标图(局部)——元



彩图 31 春联门神风俗画——清

序

华东师范大学詹鄞鑫教授的新著《心智的误区——巫术与中国巫术文化》，我想不但将受到学术界的欢迎，也会引起社会公众的广泛兴趣。

关于巫术及其神秘主义的研究，在国际上是属于文化人类学的范围。詹鄞鑫教授对这一学科研习多年，他在80年代后期撰成的《神灵与祭祀——中国传统宗教综论》，从文化人类学的视角观察中国古代宗教、神话、礼俗，提出了许多富于新意的见解。这部《心智的误区》，乃是在学科前沿的新开拓。

我在为《神灵与祭祀》写的小序里，曾述及著名文化人类学者詹姆斯·弗雷泽(J. G. Frazer)和他的《金枝》。弗雷泽的学说，早在抗日战争前就有学者介绍过，当时颇为风行的江绍原的《发、须、爪》一书，便是根据弗雷泽的交感巫术理论撰作的。近年，《金枝》的一卷缩写本在国内已经有了不止一种译本，但其十二卷的原作，由于卷帙太繁，恐怕还是没有什么人问津的。其实《金枝》一派的文化人类学著作数量不少，也多出版于英国。例如克劳莱(Ernest Crawley)的《神秘的玫瑰》，副标题是《原始婚姻与有关婚姻的原始思维的研究》，初版于1902年，后来又有彼斯特曼(Theodore Besterman)的增补本，这一类作品更少有人知道了。



442/50



欧洲的巫术,英文是 witchcraft,亦有专门论述的书,较早而重要的,有哈利孙女士的《巫术史》。我得知这一书名,是从周作人的作品中读来的。随后在北京图书馆借到的,即周作人旧藏。书有很厚的两册,插印许多图版,奇奇怪怪,迥出现代人的想象。

弗雷泽、克劳莱、哈利孙等人的著作,引证非常宏博,然而他们对于中国,尤其是中国的古代,限于条件,不能有多少认识。因此,他们关于巫术的理论,在视野上总是有所局限。中国的巫术,只能由我们自己来考察、来研究,这种研究,应该会对文化人类学作出新的贡献。

上述江绍原《发、须、爪》之类论著,业已证明中国古代也有巫术,巫术在中国传统文化中有着相当普遍而且深远的作用影响。研究巫术的性质和历史,揭示其在传统文化中的地位和作用,无疑是必要和有益的。

《心智的误区》在国内外已有研究的基础上,对巫术作了新的界说,认为巫术是在原始思维方式指导下产生的旨在控制事物的发生、发展和变化结果的行为,这种行为在大多数情况下是社会性的,而且往往成为传统习俗,使人们产生盲目的信从。由此出发,詹鄞鑫教授征引了大量的文献、考古、古文字和民俗方面的材料,对中国的巫术和巫术文化进行了系统的叙说和分析,既有发人深思的论断,又有需要讨论的问题,表明这部书为中国巫术的研究奠定了良好的基础。

原始思维一般被视为与科学相对立。克劳莱在《神秘的玫瑰》导论中就说:原始的精神习俗的总的特点,从负面说是“不科学的”,从正面说是广义的“宗教的”,也可以说是“迷信的”。詹鄞鑫教授则主张,巫术不属于宗教的范畴,而是人类在认识自然



过程中的负面产物，这一观点是很有启发性的。科学和巫术都要控制和改变自然，但是科学是自理性的、实践的途径去认识与控制，巫术却是由臆想的、主观的方式去影响，因而不能符合，甚或违背了客观规律。有人说，历史上有很多科学的学说，后来被证明是不科学的，今天的科学，将来也一定会有相当一部分被证明为不科学，那么过去的巫术或者类似的方法，是不是也可以划进历史上的科学范围呢？我觉得，这种说法在逻辑上是不妥当的。读詹鄞鑫教授的理论便可知道，巫术与科学的分歧是本质上的，巫术从来不是科学的学说，在历史上也不能称之为科学。想从巫术本身中寻找科学，只能是徒劳无功，将巫术或其他神秘主义混淆于科学，乃是有害的。

这样说，并不是抹杀巫术与科学在历史上有同时并存、鱼龙混杂的事实。比如笔记小说记载，一座小庙里的老道士有一只陶罐，能不加火而煮粥，见者无不惊异，道士即依此为生。后来道士死了，人们偶然打破罐子，发现罐是夹层的，内底写有一个离卦。这看起来似乎是巫术，实际却包含着保温瓶的科学原理。

关于中国历史上的巫术和巫术文化，以及巫术同科学技术的关系，詹鄞鑫教授的这部《心智的误区》有非常丰富细致的介绍和论述，并且提高到理论的高度上，建立了自己的体系。这些，就不是我这篇小序所能列举的了。

“心智”是人类最宝贵的能力，但愿我们都能善于运用自己的“心智”，走向科学，摆脱“误区”。

李学勤

2000年7月23日

前言

前人留下来的精神遗产实在是太多了，然而，即使再怎么有影响的東西，一般而言总是有其一定的范围和局限的。例如宗教，正式教徒和并非教徒而仅仅部分地相信某些鬼神或灵魂的人数总量确实不少，但总还是有许多人声称自己不相信任何鬼神和灵魂。如果一定要找出一种至今还广泛影响全人类的精神性遗产，会是什么呢？我以为恐怕只有巫术和巫术文化堪当其首。这样说当然首先有一个将在正文中先作讨论的前提，那就是巫术不属于宗教，否则立刻就同前面的举例发生了冲突。“巫术的影响真有那么大吗？”恐怕许多人不以为然，心中思忖：甭说别人，起码我就不相信巫术这个早已被现代科学抛到垃圾桶的迷信东西了。

难道真是这样吗？我不知道读者当中是否有人还相信巫术以及相关的禁忌，为了避免不必要的麻烦和不悦，只好在此先作声明：万一您对巫术和相关的禁忌并非真正的满不在乎，而且您阅读到这里的时候恰恰是元旦或大年初一，那就首先祝愿您新年吉祥，然后请您最好跳过下面加了○号标记的一段，不要读或留待其他时间来读。因为其中可能会有一些不太好听的话语。

○这里只是想做一个简单的测试，假如（仅仅是一个假设）大年初一早上所听到的第一句话竟然出于某人的恶毒诅咒，或





收到的“礼物”竟然是诸如棺材模型啦什么很不吉祥的东西，或者正要去看望重病住院的亲属却无意中有人冲着说什么“完了”、“甬看了”一类的话，如此之类，您能够满不在乎毫不介意吗？如果有一丝不快，大概就是多多少少受到了一点巫术文化的影响。

如果真的对那些不吉祥的话语毫不介意，当然是很了不起的人，但仍然免不了要食人间烟火。每逢春节大门上张贴喜庆春联，或者给亲友寄一张贺年卡，或者新年见面说一句“新年好”，诸如此类美好的祝福或吉祥语，难道也满不在乎不屑于此吗？再说，在您的一生当中，是否曾经对着某一幅画像或塑像鞠躬敬礼？当时心中是把肖像当作其人呢，还是觉得不过是图画或石膏而已，干吗要对着这人造之物鞠躬敬礼？如果您认为肖像就代表着其人，对肖像敬礼就是对其人敬礼，这同原始人对偶像的崇敬难道有什么本质区别吗？“非也！我只是为着表达内心的情感罢了。”可是，原始人的巫术，不也常常是一种内心情感的表达或宣泄吗？总而言之，巫术和巫术文化的影响是无所不在的。

“说了这许多，无非是想证明我们都处在巫术的包围之中罢了。”的确如此，不过，如果并非作为一个学术问题来讨论，就没有必要非得使用“巫术”这个不太好听的字眼不可。看来，巫术是一个主要涉及人类心理和思维的东西；但也并不完全如此，因为大众的行为往往会形成一种文化传统，造成某种任何人都无法摆脱的社会氛围。巫术有时候显得很神秘，有时候也并不那么神秘。当它还仅仅处于心理状态时，可能并不神秘；当它成为某种文化传统时，就往往变得神秘起来。不论神秘也罢，寻常也罢，一旦深入到巫术的领域，我们将发现许许多多原先没有想到



的或难以解释的事情。这个课题，就是为着对巫术和中国巫术文化有关的问题作一个系统的探讨和总结。

“洋洋数十万言，究竟想告诉读者什么呢？”说来话长，笔者主要从事古文字研究，多年来研究工作主要以考据为主，而理论方面的积累很有限。十年前写作《神灵与祭祀——中国传统宗教综论》，基本上就是采用考据的方法完成的，对于“宗教”的理论思考却很不够。如果说那部书有什么价值的话，恐怕主要就在于把“传统宗教”这么一个未被注意的话题提了出来，并且理清了一些与传统宗教有关的神灵信仰和古代礼制问题。当时的想法是要把观象占卜等属于预测和判断的文化与宗教区别开来，因为前者对中国文化的影响实在是太广泛了，即使单独讨论也将导致许多关于人类认识世界的话题的思考；但还没有充分意识到巫术问题不仅有别于宗教，而且它对于人类生活可能具有更为深刻的影响。“巫术”问题是因为“宗教”问题而提出来的，但它一经提出，首先就面临一个如何看待它的问题。这方面的现有论述所留下的空白和破绽实在不少，这就迫使我不得不从理论方面加以思考。我的看法并不是事先就考虑好的，而是在对于具体实例的搜集考察和理论著作的阅读过程中逐渐成熟起来的。书中的讨论如果还算是有点新意，也许正由于此：并不是选择实例来证明某种理论，而是在较充分地了解前人理论成果的基础上，从事实出发抽象出我们的理论。这是我们想要说的一个方面。

“巫术”的问题，主要是由民族学、人类学和宗教学研究而提出来的。这种状况造成学术界对巫术实例的认识主要局限在现代民族志方面。实际上，巫术是人类童年时代的产物，并且一直延续至今，所以，人类历史始终未能脱离巫术和巫术文化的影



响。如果我们不能认识历史上的巫术和巫术文化,恐怕就很难认识现在的习俗和文化。由于专业的缘故,笔者对于汉文古籍读得较多,所以,我们对巫术和巫术文化实例的搜集,古籍资料占有突出的比重。就资料的价值而言,古籍文献资料与现代民俗资料既是互证的,也是互补的,由此得以勾勒出人类历史的全貌。同时,一旦确定了“巫术”的定义,我们对巫术的理解就不应该再受到习惯的约束,而应该完全按照科学的定义来衡量,只有符合定义的人类活动才可以归入巫术之列。这样一来,不仅我们把诸如占卜、算卦、观星、相面等许多严格说并不属于巫术的神秘文化排除在外,而且也注意到许多一般著述中未加留意的巫术活动和巫术文化。对于中国古籍资料的比较广泛的搜集、归纳和分析,是我们想要说的另一个方面。

这里再简单地介绍本书行文中较主要的体例:一、本书采用的文献史料,大多数可能较生僻,所以尽量避免零碎截取,保持相对的完整性,并标明出处(包括转引出处)。为了避免歧义,引用古籍文献如果出现与简化字非一一对应的繁体字,如“髮—发”、“穀—谷”、“後—后”之类,通常保留原来的写法,不加更改。凡引用今人和外国人的作品,基本上以脚注形式标明;为了减少脚注,凡古籍资料除非有需要说明的问题,通常在正文中或者以来夹注形式注明。二、引文中圆括号()内的文字为注文,方括号〔 〕内的文字为补文(其中有的是补缺,有的则仅仅为着帮助阅读理解而补);原文中的小标题需要醒目时则用【 】号标注。三、着重号一律用加粗黑体字表示。

詹鄞鑫

1999年10月



詹鄞鑫，华东师范大学
中文系教授。著有《神灵与祭
祀——中国传统宗教综论》、
《汉字说略》等。

8

ISBN 7-5320-6861-7



9 787532 068616 >

ISBN 7-5320-6861-7/G · 7017

定 价：(特精)56.00 元

目 录



序(李学勤)

前言(詹鄞鑫)

上编 巫术理论研究

第一章 导言

- ④ 第一节 巫术研究的意义
 - ④ 一、认识巫术迷信的本质
 - ⑥ 二、思想史研究的新视野
- ⑧ 第二节 关于研究方法的若干问题
 - ⑧ 一、理论与研究与文化考察
 - ⑪ 二、关于史料
 - ⑬ 三、关于原始文化遗存
 - ⑮ 四、理论研究的方法论

第二章 巫术性质

- ⑳ 第一节 巫术定义
- ③① 第二节 巫术与科学
- ④④ 第三节 巫术与宗教





- ④4 一、旧说综述
- ⑤3 二、关于宗教的定义
- ⑤6 三、关于“超自然力”
- ⑥0 四、巫术与宗教的本质区别
- ⑥6 第四节 巫术与其他神秘文化现象
- ⑥7 一、巫术与占卜
- ⑦0 二、巫术与魔术及特异功能
- ⑧0 三、巫术与禁忌
- 第三章 巫术起源
- ⑧7 第一节 关于原始思维
- ⑧7 一、思维与思想
- ⑨1 二、原始思维与进化论
- ⑨4 三、原始思维与社会
- ⑩0 第二节 原始思维与巫术
- ⑩1 一、关于自我意识和对万物本质的认识
- ⑩4 二、关于万物状态的认识
- ⑪2 三、关于环境和状态对万物的影响
- ⑪7 四、关于万物之间的相互联系
- ⑪9 五、关于万物之间的相互转化
- ⑫2 六、关于因果关系的认识
- ⑫5 七、关于符号本质的认识
- ⑫9 第三节 关于巫术起源的若干问题



- ⑫9 一、评天然存在说
- ⑬6 二、评“玛纳”说
- ⑭4 三、评臆症说
- ⑭6 四、评情感说
- ⑮0 五、评生产力低下说
- ⑮4 六、巫术是人类进步的产物和误区

第四章 巫术与巫术文化

- ⑯0 第一节 巫术文化的性质
- ⑯5 第二节 巫术文化的发展和演变
 - ⑯5 一、巫术文化的宗教化
 - ⑯8 二、巫术文化的民俗化和制度化
- ⑰0 第三节 巫术思想的理论化
 - ⑰0 一、理论建设的两种类推原则
 - ⑰4 二、阴阳五行学说
 - ⑱9 三、象数哲学

第五章 巫术原理及其分类

- ⑳4 第一节 巫术分类
 - ⑳4 一、巫术分类的角度
 - ㉑8 二、巫术原理的分析和分类
- ㉒2 第二节 意念控制
- ㉒5 第三节 语言魔力
 - ㉒5 一、以言语实现愿望



②17 二、咒语与敕令

②20 三、谐音巫术

②23 四、名字巫术与禁忌

②27 第四节 文字魔力

②31 第五节 假物寓灵

②31 一、偶像巫术

②34 二、装扮巫术

②38 三、图画法术

②40 第六节 局部与整体

②41 一、身体脱落物

②46 二、衣服之灵

②48 三、脚印之灵

②51 四、禽兽躯体之灵

②54 五、血的魔力

②56 第七节 模拟当真

②56 一、行为模拟

②60 二、物象模拟

②62 三、命运模拟

②65 第八节 象征巫术

②65 一、以实对虚

②69 二、污秽厌胜

②72 三、禽虫替身



②75 第九节 传染转嫁

②75 一、禀性传染

②78 二、沾光染福

②80 三、吞食传染

②83 四、转嫁病痛

②85 五、替罪消灾

②88 第十节 变易魔法

②89 一、转移法术

②91 二、置换与变物术

②93 第十一节 除旧迎新

第六章 巫术的能效与功能

③00 第一节 巫术的能效

③01 一、心理的能效

③12 二、虚假的错觉

③16 第二节 巫术的功能

③16 一、巫术的实用功能

③18 二、巫术的增强信心功能

③21 三、巫术的政治功能

③29 四、巫术的其他功能

第七章 巫术评价

③35 第一节 巫术是科技发展的催化剂

③35 一、巫术是科学的孪生姊妹



下编 中国巫术文化

第一章 专职巫术

- (337) 二、巫术是科学技术诞生的助产婆
- (351) 三、巫师对自然科学发展的贡献
- (355) 第二节 巫术思维与科学思想
- (355) 一、巫术思维与科学幻想
- (357) 二、扁鹊换心——分析例一
- (361) 三、机器人俳優——分析例二
- (363) 四、山中方一日，世上已千年——分析例三
- (366) 五、土地各以其类生——分析例四
- (369) 第三节 巫术造就出丰富多彩的文化生活
- (374) 第四节 巫术的黑暗和落后
- (375) 一、对科技普及发展的阻碍
- (377) 二、对人的摧残
- (379) 三、传播疾病
- (383) 四、巫术指控造成社会动乱

- (394) 第一节 巫覡
- (394) 一、从全民皆巫到专职巫覡
- (401) 二、中国的专职巫覡
- (410) 第二节 巫覡的能力和手段
- (412) 一、显示特殊身份



④17 二、显示超人能力

④20 三、高明的判断术

④26 四、看得见的病因

④33 五、疯疯癫癫的力量

④36 六、掌握真正的科学技术

第二章 巫术礼俗一：养生治病

④45 第一节 治病术

④45 一、物理术

④48 二、招魂术

④50 三、祛邪术

④58 四、移病术

④64 第二节 妇幼保健术

④64 一、求子与宜男

④68 二、胎教

④70 三、产图

④72 四、产育

④77 五、埋胞衣

④81 六、换乳牙

④83 第三节 养生术

④83 一、服食术

④86 二、辟穀术

④88 三、食气法

④93 四、行气术

④97 五、房中术

⑤03 第四节 医学中的巫术思维和方法

⑤03 一、脱胎于巫术和数术的传统医学

⑤05 二、人体小宇宙

⑤13 三、运气学说

⑤17 四、子午流注

⑤21 五、五行药性说

⑤23 六、本草“三品”

第三章 巫术礼俗二：人与自然

⑤28 第一节 辟邪禳灾

⑤28 一、易水改火

⑤31 二、迎送四气

⑤33 三、驱傩逐疫

⑤35 四、镇守大门

⑤38 五、神荼郁壘

⑤42 六、河伯娶妇

⑤47 第二节 生产巫术

⑤47 一、接谷魂

⑤50 二、谷精后稷考

⑤58 三、奠基与奠圻

⑤62 四、献身与衅血





⑤68 第三节 控制天气

⑤68 一、舞雩求雨

⑤72 二、焚烧巫尪

⑤77 三、请龙求雨

⑤82 四、水虫及杂术求雨

⑤86 五、呼风唤雨

⑤92 第四节 出行登涉

⑤92 一、範輶礼

⑤94 二、登山涉水辟邪法

⑤98 三、神行法术

第四章 巫术礼俗三：人与社会

⑥02 第一节 合和与离间

⑥02 一、求爱秘方

⑥06 二、合和草与迷魂药

⑥13 三、秘戏图合和术

⑥16 四、检验贞操术

⑥19 五、发财致富术

⑥21 第二节 人际斗争

⑥21 一、偶像伤害术

⑥29 二、祝福与诅咒

⑥32 三、风谣与谶语

⑥35 四、嫁祸于人



⑥39 第三节 毒蛊术

⑥39 一、关于“蛊”

⑥44 二、“蛊”的种类

⑥54 三、毒蛊术的实质

⑥64 第四节 盟誓取信

⑥64 一、盟誓的巫术性质

⑥68 二、歃血、弹骨与契臂

⑥70 三、铁券丹书

⑥72 第五节 通鬼丧葬

⑥73 一、游园会亲术

⑥78 二、远道送尸术

⑥80 三、金缕玉衣及云母殓尸

⑥84 四、镇墓解殃瓶

⑥88 五、随葬买地券

第五章 巫术与造型艺术

⑥94 第一节 巫术与雕塑艺术

⑥94 一、祖神偶像陶塑

⑥98 二、生殖偶像雕塑

⑦02 三、青铜礼器象物造型

⑦06 四、随葬陶俑雕塑

⑦12 五、秦汉兵马俑群雕塑

⑦17 六、秦汉陵墓铜车马



⑦20 七、随葬玉雕

⑦24 第二节 巫术与绘画艺术

⑦24 一、史前岩画

⑦28 二、青铜礼器纹饰

⑦38 三、飞衣帛画

⑦43 四、墓室画像石

⑦50 五、墓室彩绘壁画

⑦57 第三节 巫术与建筑艺术

⑦57 一、天下之中

⑦61 二、王都气象

⑦65 三、法天象地的圜丘方泽祭坛

⑦69 四、上圆下方的明堂建筑

⑦71 五、帝王陵寝

⑦77 第四节 巫术与书法篆刻艺术

⑦77 一、敦煌写经

⑦79 二、篆刻

第六章 巫术与表演艺术

⑦86 第一节 巫术与文学艺术

⑦86 一、咒辞与古歌

⑦89 二、刚卯、箴言戒书和咏志铭

⑦96 三、南楚巫歌

⑦97 四、乐府郊庙歌



⑧00 第二节 巫术与舞蹈戏剧艺术

⑧00 一、原始巫舞

⑧03 二、雅颂礼乐

⑧07 三、宫廷装扮舞蹈

⑧11 四、戏剧性巫术表演

⑧14 五、地方傩戏

⑧17 六、从木偶到傀儡戏

⑧20 第三节 巫术与娱乐体育活动

⑧20 一、魔法幻术

⑧23 二、巫师功法

⑧28 三、百戏杂技

⑧32 四、火炬接力

⑧35 五、龙舟竞渡

⑧39 六、风筝与拔河

⑧43 七、仿生运动

附录一

⑧48 引用文献版本

⑧59 外国学者一览表

附录二

⑧62 课题鉴定意见

⑧69 后记

插图目录



- ⑤37 图 01 镇宅虎神—清·凤祥
- ⑤40 图 02—1 汉墓墓门守护神武士与虎
- ⑤41 图 02—2 神荼郁壘—汉画像石
- ⑤41 图 02—3 神荼郁壘门神画—清·漳州
- ⑥70 图 03 东周玉石盟书
- ⑥82 图 04—1 缀玉覆面摹本—曲村晋侯墓
- ⑥82 图 04—2 玉面罩—荆州秦家山楚墓
- ⑥86 图 05—1 东汉王氏镇墓瓶
- ⑥86 图 05—2 东汉王氏镇墓瓶摹本
- ⑥87 图 05—3 宝鸡东汉镇墓陶瓶
- ⑥87 图 05—4 宝鸡东汉镇墓陶瓶摹本
- ⑥89 图 06—1 刘元台墓买地砖券摹本
- ⑥90 图 06—2 王当墓买地铅券摹本
- ⑥97 图 07—1 秦安大地湾人头陶瓶
- ⑥97 图 07—2 秦安寺嘴坪人头陶瓶
- ⑥97 图 07—3 商县黄陵人头陶瓶



- ⑥97 图 07—4 青海柳湾人头陶瓶
- ⑥98 图 08—1 滦平生殖偶像石刻 1
- ⑥98 图 08—2 滦平生殖偶像石刻 2
- ⑦00 图 08—3 牛河梁红山文化女神头像
- ⑦02 图 08—4 国外生殖偶像
- ⑦03 图 09—1 商代鬲尊
- ⑦03 图 09—2 商代猪尊
- ⑦03 图 09—3 商代四羊方尊
- ⑦03 图 09—4 商代四方人面鼎
- ⑦08 图 10—1 阳陵牛猪俑
- ⑦09 图 10—2 东汉说唱俑一天迴山
- ⑦09 图 10—3 东汉杂技俑一苗南
- ⑦10 图 10—4 隋代镇墓兽
- ⑦10 图 10—5 北魏武士俑—北陈村
- ⑦11 图 10—6 明代捏塑牵马、骑马俑—团溪杨辉墓
- ⑦11 图 10—7 清代起居俑群—吴六奇墓
- ⑦13 图 11—1 西周车马坑—张家坡
- ⑦13 图 11—2 春秋齐景公墓殉马坑
- ⑦14 图 11—3 秦兵马俑馆局部(东南角)
- ⑦16 图 11—4 阳陵俑头像
- ⑦16 图 11—5 阳陵俑头像
- ⑦19 图 12—1 东汉铜骑群—武威雷台





- ⑦19 图 12-2 东汉铜奔马—武威雷台
- ⑦23 图 13-1 良渚文化兽面琮
- ⑦23 图 13-2 战国玉蚕—上岭村虢国墓
- ⑦24 图 13-3 红山文化玉龙—三星他拉
- ⑦24 图 13-4 战国两头龙玉佩—淮南平粮台
- ⑦25 图 14-1 岩画射盘羊图—乌拉特中旗
- ⑦25 图 14-2 岩画交媾图—加拉什村
- ⑦26 图 14-3 岩画生殖图摹本—任姆栋
- ⑦27 图 14-4 岩画天神图摹本—将军崖
- ⑦27 图 14-5 岩画神面像—白齐沟
- ⑦28 图 14-6 岩画神面像—贺兰山
- ⑦28 图 14-7 岩画神面像—贺兰山
- ⑦30 图 15-1 青铜器兽面纹 1
- ⑦30 图 15-2 青铜器兽面纹 2
- ⑦31 图 15-3 襄汾蟠龙彩陶盘
- ⑦32 图 15-4 青铜器两头龙纹 1
- ⑦32 图 15-5 青铜器两头龙纹 2
- ⑦32 图 15-6 青铜器两头龙纹 3
- ⑦32 图 15-7 青铜器凤纹
- ⑦33 图 15-8 青铜器双凤纹
- ⑦33 图 15-9 青铜器鸂鶒纹
- ⑦34 图 15-10 青铜器间日纹与炅日纹



- ⑦34 图 15—11 青铜器带火焰回日纹
- ⑦35 图 15—12 战国青铜器戈太岁辟兵纹
- ⑦36 图 15—13 战国青铜壶神怪纹 1
- ⑦37 图 15—14 战国青铜壶神怪纹 2
- ⑦38 图 16—1 楚帛画龙凤飞升图
- ⑦38 图 16—2 楚帛画御龙图
- ⑦40 图 16—3 马王堆汉墓非衣帛画摹本
- ⑦42 图 16—4 马王堆汉墓非衣帛画局部一嫦娥与蟾蜍玉兔
- ⑦44 图 17—1 五代房屋形陶棺—乐山
- ⑦44 图 17—2 汉画像石神荼
- ⑦44 图 17—3 汉画像石郁壘
- ⑦44 图 17—4 汉画像石张弩
- ⑦45 图 17—5 汉画像石神牛等
- ⑦46 图 17—6 汉画像石西王母
- ⑦47 图 17—7 汉画像石伏羲女娲
- ⑦47 图 17—8 汉画像石羿射九日
- ⑦47 图 17—9 汉画像石嫦娥奔月
- ⑦48 图 17—10 汉画像石太一紫微天帝云车 1
- ⑦49 图 17—11 汉画像石太一紫微天帝云车 2
- ⑦49 图 17—12 汉画像石紫微天帝云车天河出巡图
- ⑦49 图 17—13 汉画像石太微五帝与风伯雨师
- ⑦50 图 18—1 西汉卜千秋墓壁画后壁镇墓神



- (751) 图 18—2 西汉卜千秋墓壁画摹本
- (752) 图 18—3 安平东汉墓壁画庄园图(局部)
- (752) 图 18—4 安平东汉墓壁画庄园图摹本
- (753) 图 18—5 丁家闸墓壁画东王公—东顶壁
- (753) 图 18—6 丁家闸墓壁画西王母—西顶壁
- (754) 图 18—7 丁家闸墓壁画星象太极图—正顶
- (755) 图 18—8 唐墓壁画花鸟图—八里庄
- (755) 图 18—9 辽墓壁画舞乐图—宣化
- (756) 图 18—10 辽墓降真图(局部)—宝山
- (759) 图 19—1 西汉长安建筑基线示意图
- (760) 图 19—2 西汉长安城平面示意图
- (764) 图 20 紫禁城总平面示意图
- (766) 图 21—1 天坛总平面示意图
- (768) 图 21—2 天坛祈年殿内景
- (769) 图 22—1 西汉明堂复原图
- (769) 图 22—2 西汉明堂复原方案两种
- (770) 图 22—3 天坛祈年殿外景
- (771) 图 22—4 武则天明堂万象神宫复原图
- (773) 图 23—1 战国中山国王陵复原图
- (776) 图 23—2 明十三陵平面示意图
- (780) 图 24—1 肖形印
- (781) 图 24—2 吉语印

- ⑦83 图 24-3 道士印
- ⑦92 图 25-1 春秋鱼鼎匕铭文
- ⑦95 图 25-2 西汉铜镜浮云蔽日兮铭文
- ⑧08 图 26-1 东汉百戏漫衍鱼龙—徐州洪楼汉画像石
- ⑧10 图 26-2 唐代狮子舞—新疆阿斯塔那唐俑
- ⑧10 图 26-3 唐代大面舞—新疆阿斯塔那唐俑
- ⑧29 图 27-1 东汉百戏杂技画像砖
- ⑧30 图 27-2 唐代杂技顶杆表演—新疆阿斯塔那唐俑
- ⑧37 图 28-1 铜鼓龙舟竞渡纹摹本
- ⑧39 图 28-2 清龙舟胜会图(局部)
- ⑧44 图 29 马王堆帛书导引图摹本(局部)



彩图目录



- 彩图 01 山西龙舞“九龙翻腾”
- 彩图 02 五台山跳神
- 彩图 03 祈年殿鸟瞰全景
- 彩图 04 圜丘坛鸟瞰全景
- 彩图 05 紫禁城全景
- 彩图 06 明成祖长陵
- 彩图 07 将军崖岩画天神图
- 彩图 08 任姆栋岩画生殖图(局部)
- 彩图 09 仰韶文化生殖陶壶
- 彩图 10 红山文化生殖偶像陶塑
- 彩图 11 仰韶文化人头陶瓶
- 彩图 12 崧泽文化人头陶瓶
- 彩图 13 捏塑陶俑动物—邓家湾
- 彩图 14 汉景帝阳陵武士俑群
- 彩图 15 商代象尊
- 彩图 16 战国犀尊
- 彩图 17 战国中山王墓镇墓神兽
- 彩图 18 秦始皇陵铜车马
- 彩图 19 武威汉墓铜马群
- 彩图 20 战国两头龙玉璜—上岭村虢国墓

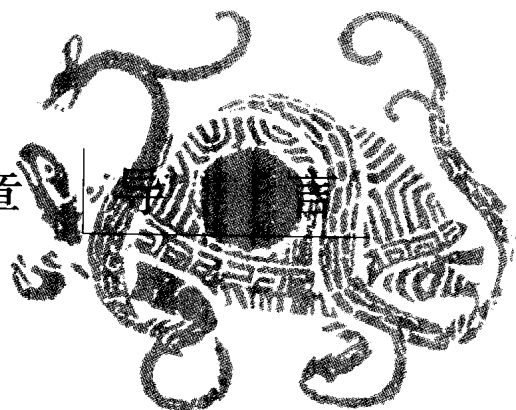


- 彩图 21 南朝辟邪神兽石雕—南京
- 彩图 22 满城西汉墓金缕玉衣
- 彩图 23 马王堆西汉墓非衣帛画
- 彩图 24 东汉画像砖杂技表演图
- 彩图 25 五代彩绘砖雕乐伎
- 彩图 26 辽墓壁画寄锦图
- 彩图 27 后凉写经书法
- 彩图 28 隋代写经书法
- 彩图 29 印章
- 彩图 30 金明池龙舟夺标图(局部)一元
- 彩图 31 春联门神风俗画—清



上编 巫术理论研究

第一章





第一节 巫术研究的意义

一、认识巫术迷信的本质

巫术是人类在认识自然和社会的过程中产生的副产品。尽管它的出现有其历史意义,但在现实社会中,巫术基本上是消极的落后的甚至有害的东西。不要以为像巫术这样的迷信只存在于古代和教育程度很低的下层社会,其实,巫术作为一种民俗和观念形态的东西,它普遍存在于整个社会之中,接受过良好教育的知识分子也未必能完全避免。要克服巫术迷信当然不是一蹴而就的事情,但在理论上和文化传统上对它进行科学的研究,探究其根源,揭露其本质,应有助于端正人们的思想认识,缩小其影响范围,为最终消除巫术中的有害因素建立良好的基础。^①

在现代文明人看来,巫术文化中有许多地方是荒唐的,它之所以仍然受到许多人的信从,很大一个原因是由于它具有悠久的历史承传,一般人不再理性地看待它,只是不愿意违抗自古以

① 我们认为,巫术所以产生的思想根源乃是人类思维方法中的根本方式之一,恐怕永远无法完全肃清。人类所能做到的,大概只能是克服巫术及其观念中的有害部分而已。参看《巫术起源·关于巫术起源的若干问题·巫术是人类进步的产物和误区》。



来的承传而已。我们常常听到这么一种论调：如果是没有道理的东西，它怎么能经过几千年还受到广大民众的信赖呢？正是这种历史承传，盘根错节的思想根源，使得巫术习俗百摧不垮。巫术文化的历史承传，大多可以一直追溯到原始或上古时代，中国文化与其他文化一样，正是这样发展过来的。所以，要克服巫术迷信，不能不追溯巫术文化的源头，弄清它所以产生的历史原因。英国著名人类学家爱德华·泰勒(E. B. Tylor)说得好：“当我们遇到有害的迷信的时候，我们掌握了这样的事实，这事实证明了迷信是蒙昧文化所特有的，是同高级文化不相容的东西，而高级文化是力图消灭它们的，那么，我们就得到了跟这些迷信作斗争的令人信服的论据。任何信仰或习俗的历史本身都能够引起对它的起源的怀疑，而对起源的怀疑就变成对真实性和合理性的怀疑。”^①

现代巫术之所以还有不少信众，不仅由于要认识巫术因果关系的虚假性并不容易，还由于有些古老的巫术经过发展，被有意无意地穿上了科学的外衣，带有极大的迷惑性；尤其是，本质上属于巫师的那些推行巫术的人，为着某种个人的目的，故意制造许多令人感觉不可思议的“本领”，显示出似乎“超人”的能力，更让广大民众从内心相信其歪理邪说。其实，只要考察古今中外的巫术文化，就可以发现他们那一套乃是自古以来巫师们的共同伎俩，其中许多伎俩早已被前人所揭露。系统地阐述相关的文化现象，有助于人们从更深刻的方面来认识形形色色的巫术及巫师伎俩。我们所要做的工作，就是在理论和事实两个方面对巫术及其文化作一个彻底的深究和清算。

^① 爱德华·泰勒《原始文化》，第164—165页。



二、思想史研究的新视野

芝加哥大学人类学家雷德斐尔德(Robert Redfield)曾提出所谓“大传统”(great tradition)与“小传统”(little tradition)的区分,用以说明在比较复杂的文明中存在两个不同层次的文化传统。所谓大传统是指都市文明,小传统是指地方性的乡土文化。更广地看,大传统是社会精英及其所掌握的文字所记载的文化传统,小传统是乡村社区俗民(folk)或乡民(peasant)生活代表的文化传统。因此,前者体现了社会上层生活和知识阶层代表的文化,多半是由思想家、宗教家经深入思考所产生的精英文化或精雅文化,而后者则是一般社会大众的下层文化。^①葛兆光先生也谈起过这个问题,为了切合中国的实际,他分别用“精英与经典思想”和“一般知识与思想”来代替大小传统的提法。他说:

在思想史中却并不能抛开这一部分“一般知识与思想”,一方面,正是这种知识与思想才真正地活生生地支配着人们切实的生活,另一方面,正是这些知识与思想的水准,才是估定一个思想时代人们知识的基准。人们常常过多地把研究的目光投射在精英或经典的思想之中,包括那些历史学家甚至一些人类学家。^②

① 参看李亦园《中国文化中小传统的再认识》,转引自陈来《古代宗教与伦理》,第12页。

② 葛兆光《七世纪前中国的知识、思想与信仰世界》,第220—221页。



陈来先生也有类似的想法：

以往学者的研究和兴趣长久地集中在大传统，成绩也很突出，但相对地这些文化中的小传统易受忽视。雷氏是主张注重小传统的，但他也肯定两者是互补的，对理解一个文化有同等的重要意义。^①

对此我们深有同感。

一部中国思想史，包含了古往今来许许多多的思想家及其思想。然而，各种思想对社会的影响程度是不同的。有的思想只代表思想家个人的认识，有的思想则几乎属于全体民众；有的思想只影响一部分人或某一个时期，有的思想则影响了整个历史时代，延绵至今。那些属于全社会的、延绵了数千年之久的思想往往是比较下层、甚至是比较落后的。这种属于全民全社会的思想，很少有人进行系统的阐述，它只是反映在人民大众日常的琐碎的生活习俗之中。而恰恰是这些民众思想和普通的思维，支配或影响着全社会的意识和日常行为。

但所谓小传统，仍然是一个比较宽泛的概念。其中包含民间的宗教观念、宗族观念、乡土观念、婚姻观念、财产观念、命运观念、预测观念、巫术观念等等。在这种种一般的观念中，有的与社会结构有密切联系，有的则与生产关系有密切联系，如果一定要挑出与人的思维方式关系最为密切的观念，或者说最具有人类共性的观念，我以为当推原始宗教、预测和巫术观念。也就是说，这些方面的观念都是由于民众的普遍的宇宙观、世界观和

① 陈来《古代宗教与伦理——儒家思想的根源》，第13页。



思维方式所决定的。正由于此,这些观念的变化最为困难,持续的时间最为长久,影响的方面最为广泛,也往往最隐蔽地显示出它的“无意识”性。

巫术观念的这种性质,放在开头来谈论也许不易被理解。但无论如何,我们不难凭着已经形成的朦胧的体验,初步感受到巫术是一种最为普通的悠久的带有下层思想意识的文化现象。

除了上述两点外,我们还深深体会到本课题的研究有助于揭示文化发展的规律及中外文化之间的关系。例如,读过《史记》西门豹故事的人,无不痛恨邺县三老巫婆为了敛财狼狈为奸导演出为河伯娶妇的恶剧,但还仅仅把它看作是孤立的事件。然而,当我们从巫术文化的角度对这类现象加以调查和分析之后,就发现它原来是带有世界性的源远流长的古老习俗。类似的情况不胜枚举,读过本书就能有所体会。许多著作热衷于强调中西思维和文化的差异,以我之见,中西文化的差异乃是大同之中的小异,实际上在许多方面都表现出惊人的相似之处(有些所谓差异,其实是不对等比较的结果)。当然,两种相似的文化现象既可以是各自独立形成的,也可能是文化传播的结果。无论如何,这是一个值得研究的课题。在这方面,巫术文化的研究成果可资提供许多有启发价值的线索。

关于巫术研究的意义,这里只是举例性地拣两点来谈谈。

第二节 关于研究方法的若干问题

一、理论研究与文化考察

研究方法的选择主要取决于学科的性质。



巫术研究是属于文化人类学的一个局部课题。在我国目前的学科分类中,人类学似乎没有独立的地位,相关问题分属于考古学、语言学、哲学、心理学、宗教学、社会学、历史学、文艺学、民族学、地理学、遗传学、医药学等等。巫术研究既同这许多学科都多少有点关系,又不能归属于其中任何一门学科。按照习惯,巫术被视为宗教的组成部分,勉强可以“挂靠”在宗教学领域内。这种“挂靠”似乎未能真实反映其学科属性。

从文化人类学的学术史来看,似乎可以简单地分为两大类,姑且称为“田野类”和“书斋类”。“田野类”深入世界各边远地区(如南美洲、南太平洋、非洲、澳大利亚、东南亚等处)从事民族和民俗调查,以获取第一手资料。“书斋类”则利用丰富的民族志材料从事相关问题的理论研究。这两派有时互相轻视:理论派指责对方堆砌材料,流于“自然主义”;调查派则指责对方连事实也没有弄清而空谈理论。西方人类学家有许多是由民族调查再转而进入理论研究的,从事理论研究时又继续阅读丰富的第一手材料,作品比较丰满。前苏联有些宗教学理论家则属于书斋型,对相关事实的掌握比较有限,就如他们所承认的那样:“马克思主义者们关于宗教起源问题的全部争论的弱点,乃是以架空的、‘在空转中’制造出来的假设来代替事实。”^①从那以后,他们也开始注意搜集“资产阶级人种志”资料,但仍属于书斋型的,因为这方面的田野调查成果较少,也可能是我们所知的甚少。从他们的作品来看,仍然不免有时从想象出发来解释马列经典中所阐释的理论。

自本世纪前期西方人类学传入我国后,民族学和民俗学颇

^① 《原始思维》附录《苏联“无神论者”出版社编辑部的话》,第453页。

盛行过一段时期,田野调查和理论探索是并存的。但到了 50 年代归于沉寂,至 80 年代又开始复兴,且出现了比较大型的民族志资料汇编。前人在民族学和民俗学方面的研究成果为中国的巫术研究奠定了基础。

巫术作为一种人类的行为方式,在民间有着极为广泛的遗存。这种遗存也许就在我们身边,习焉不察。认识巫术,实质上就是对人类的某一类普遍的行为方式的认知,如果不加以高度抽象,就难以揭示其本质。这就是巫术理论研究所要解决的问题。我们觉得,比较理想的研究必须兼顾事实调查和理论探讨两方面,缺一不可。如果只有事实调查,呈现在我们面前的就是类似于地方志风俗志中的那些零散资料,的确带有“自然主义”色彩,它的本质和性质都是朦胧不明的。因为它带有一定的神秘色彩,于是就被简单地归属于原始宗教之中。然而,这种简单的归并并不能揭示它的本质和性质,换句话说,有关宗教或原始宗教本质和性质的那些理论认识,如果用来看待巫术则基本上是不能切合的。

理论研究在于深刻地认识事物的本质,但我们见到两种不同的作风。一种多年来成为习惯的作风是,头脑中预先有一个从理论书本中获得的“毋庸置疑”的理论公式,然后再寻找一些有关事实作为理论阐发的点缀性举例。另一种作风也正是我们希望获得发扬的是,一切从实际出发,只有在全面系统调查事实的基础上加以分析讨论,才可能获得有意义的科学的理性认识。

出于这种想法,我们这个课题采取了事实调查与理论探索并重的方法,分为上下两编,分别从事实 and 理论两个方面来讨论巫术问题。下编的全部(及上编的《巫术原理》章)主要讨论事





实,先完成;然后再写作上编的其余部分,主要谈理论。读者不难发现,即使是讨论事实的部分,也已经不是原始材料的简单罗列,而是从巫术原理和巫术文化的角度来排比事实,而且就相关的事实本身也作了一些考证和归纳,既是对中国巫术文化的总结,也可以看作是理论探索的前导工作。

二、关于史料

有关巫术事实和表现的资料可以笼统地称之为史料。关于史料,有几个问题也需要稍加说明。

(一) 本课题史料特色

从形式看,我们可以把史料分为民俗、文献和考古三大类。本课题的史料因个人经历和专业的关系带有明显的特点。首先是民俗材料方面。笔者目前的工作属于书斋型的,没有条件从事野外调查,但比较曲折的个人阅历积累了一定的民俗见闻,对山区小县城、农村和大都市的生活都有切身体验。许多民间传说和习俗当时不以为然而不在意,现在回想起来才意识到它就是源远流长的古老巫术。其次是文献资料,包括古籍和方志中的民俗记载和近代以来的民族民俗调查记录。笔者对中国古籍中的经史诸子及出土的甲骨卜辞、简牍帛书文献相对比较熟悉,而这方面恰恰是一般从事原始宗教研究者所忽略的领域。这点表现出本课题史料的特色,虽然还谈不上全面,但有互补的价值。西方人类学著作中记载或引述的资料,我们只是在进行文化比较时作为参照资料来使用,借以阐明许多全人类共存的巫术文化现象。其三是考古资料,这里主要指中国考古发现的古代实物及陶俑、玉雕、石刻、岩画、帛画、祭坛建筑等艺术作品。这些艺术精品本身往往就是古代巫术活动或巫术思想的产物。

这些资料在本书有关艺术的一章中有较多的涉及。

在有关史料的问题中，有一点需要加以声明。由于特殊的原因，笔者对中国古代医药养生著作有过较多的接触和阅读，而这些方面的文献有着极为丰富的关于巫术和原始思维的资料，引述也较多。所采撷的医药养生著作，其中如《五十二病方》、《养生方》等马王堆汉墓帛书、《神农本草经》、《黄帝内经素问》及《灵枢》、葛洪《抱朴子》、孙思邈《备急千金要方》、日本丹波康赖《医心方》、李时珍《本草纲目》等等，都是我国或源于我国的医药养生宝典，所涉及的巫术及巫术观念实为人类认识的误区，并不足以否定其医药宝库的历史科学价值。当然，我们同样要提醒读者充分认识其中所存在的局限性，爱屋及“乌”是合理的，但不必爱及其“鼠”。

（二）史料真实性问题

文献和民间传说中有关巫师和方士的事迹，尤其是有关法术的记载，历来都受到以儒学为宗的史家的怀疑。正如《晋书·艺术传》所云：

艺术（巫术方技在中国古代统称为“艺术”）之兴，由来尚矣。然而诡托近于妖妄，迂诞难可根源。法术纷以多端，变态谅非一绪。真虽存矣，伪亦凭焉。圣人不语怪力乱神，良有以也。……详观众术，抑惟小道。弃之如或可惜，存之又恐不经。

正史中有关法术的记载相对较少，且基本上集中在专传中，至于野史笔记小说，那就触目皆是了。那么，这些记载是否可信呢？





所谓“真实”，其实包含着不同的含义。就巫术的直接功效而言，如果不包括心理功效，当然都是假的。各种法术和魔术，就其所公开演示的现象而言，也都必然是作伪的。古代史家所谓“伪”，大概都是从这个角度说的。但我们所说的“真实”，并不是从法术行为的功效来说的，而是就这些法术或魔术演示活动本身是否客观存在而言的。从这个角度来看，传说和古籍中的相关记载，应该说基本上都是真实的。我们可以相信所记载的表演活动，未必要相信其结果的显示。退一步说，即使其活动也是假的或经过夸张修饰的，也还有其“真实”之处，那就是该传说或记载本身是客观存在的。只要传说或记载本身是客观的存在，而不是研究者编造出来的，就有其社会思想的认识价值。某种虽经过不计其数的实践却连表面上的成功也未能实现的法术，在民间传说的过程中，仍可能被附会为成功的法术，并且一代代地被流传下来。即使从来没有人实践过的法术魔术，既然它能够在民间形成传说或被记载于文献中，也表明它代表了某些人的愿望和幻想，是某种原始思维的产物，仍具有一定的思想史认识价值。上述两种意义的“真实”，其性质当然是不同的，在采用相关史料时，就要注意这种不同的性质。

三、关于原始文化遗存

在本书的阐述中，经常会出现诸如“原始人”、“原始社会”、“原始民族”、“原始文化”、“原始思维”之类措辞。这类措辞中“原始”的含义有必要预先加以说明，以免产生误解。

在西方人类学著作中，所谓“原始”经常用以指那些近代历史上尚存的未开化状态。对此法国人类学家列维—布留尔在其



《原始思维》的俄文版序言中特别予以说明。这个说明基本上也表达了普遍的习惯,兹移录于此:

“原始”一语纯粹是个有条件的术语,对它不应当从字面上来理解。我们是把澳大利亚土著居民、菲吉人(Fuegians,太平洋菲吉群岛的土著居民)、安达曼群岛(在西太平洋,属印度)的土著居民等等这样一些民族叫做原始民族。当白种人开始和这些民族接触的时候,他们还不知道金属,他们的文明相当于石器时代的社会制度。因此,欧洲人所见到的这些人,与其说是我们同时代的人,还不如说是我们的新石器时代甚或旧石器时代的祖先的同时代人。他们之所以被叫做原始民族,其原因也就在这里。但是,“原始”之意是极为相对的。如果考虑到地球上人类的悠久,那么,石器时代的人就根本不比我们原始多少。严格说来,关于原始人,我们几乎是一无所知的。因此,必须注意,我们之所以仍旧采用“原始”一词,是因为它已经通用,便于使用,而且难于替换。但是,我们使用这个术语,只不过是德国人所说的“自然民族”(Naturvolker)而已。

按照我国的习惯,“原始”一词主要用以指史前时代,在涉及国内一些开化较晚的民族时通常不采用这个词。本书在使用“原始”一词时,在多数场合下与西方人类学的用法含义相似,但有时候也可能还笼统地包括国内某些少数民族未开化时的状态。这里还要加以说明的是,这个词的用法与史学领域的同样措辞也是有区别的。在我国史学领域,人们习惯于按照原始社会、奴隶社会、封建社会、资本主义、社会主义五阶段模式来划分



历史；其依据当然是生产关系的不同，但事实上在有关奴隶社会的问题上还存在较大的分歧，至少我们觉得并不是非常清楚的。在通常的人类学领域，更多地是从文化发展的角度来区分历史或使用概念，本书也是如此，以至“原始”的范围其上限下限都与史学界的说法有出入。我们所说的“原始”，实际上主要是指通过文献记载和民族民俗可以考察的原始状态。

这样处理，其实包含着一种假设：可以考察的近现代未开化民族或转变之中的那些民族的文化状况，与文明社会曾经历过的史前时代的文化状况是大体相似的。现代未开化民族与史前民族肯定会有许多不同之处，因为他们无法完全避免文明社会的文化传播和影响。就以我国西南西北少数民族为例，据史籍记载，最晚在秦汉时期就已经同中央王朝发生了密切的交往。但我们同样注意到，即使像陕西、河南、江苏、浙江这样一些古代帝王之都的所在地，原始性的民俗也保留甚多，触目皆是，更不要说边远四裔之地了。清人陆次云《峒溪纤志》序云：“余谓礼失而求诸野，太古之风，犹然在彼。”我们坚信，不仅边远少数民族，即使是汉族，其民俗中依然保存着极其丰富的原始遗俗。这虽是一个还需要论证的问题，但仅仅通过本书后面所提供的大量资料，特别是中国现存许多风俗与各民族尤其是诸如南太平洋、澳大利亚、印第安人等民族的原始习俗所表现出如此相似的现象，基本上也可以把它看作是一个客观存在的事实。正是从这个意义上，我们有时就笼统地称之为“原始”，尽管其社会早已进入了文明时代。

四、理论研究的方法论



在本书中,我们倾注了极大的热情就有关问题进行理论上的探讨。理论探讨不可能离开作者对于世界的根本看法,毫无疑问,我们所接受的这个带有根本性的出发点乃是辩证唯物主义和历史唯物主义。正因为如此,有些相关的问题还须先作说明。

辩证唯物主义和历史唯物主义是马克思主义的基本哲学思想,既是世界观,也是方法论,是一个已经获得无数实践证明的真理。这个真理指的是马克思主义的思想,而不是经典著作中的每一个具体的句子。就巫术及其相关的问题而言,经典著作中的现成议论是很少的,我们本来就不应该期待马克思主义的创始人在人文社会科学的每个领域都提供具体而微的研究结论。这是一个浅显的道理,但却经过了曲折的认识过程。曾有一些研究者处处引用经典著作的句子,却偏偏背离了马克思主义的思想。例如有人这么说:

我们求助于资产阶级人种志,不是为了要弄清原始宗教是什么东西。对我们来说,恩格斯的下述论点是毋庸置疑的:“一切宗教都不过是支配着人们日常生活的外部力量在人们头脑中的幻想的反映。”(《反杜林论》)恩格斯的另一论断(见1890年10月27日致施米特的信),对我们来说也是毋庸置疑的:“史前时期的低级经济发展有关于自然界的虚假观念作为自己的补充,但有时也作为条件,甚至作为原因。”^①

在作者看来,“原始宗教是什么东西”这个问题,有了恩格斯的两句“毋庸置疑”的论点就足够了,言外之意是,如果谁还想讨论这个问

① 《原始思维》附录《苏联“无神论者”出版社编辑部的话》,第454页。



题,不仅是多余的,恐怕还有点不自量力,难道还能超越“毋庸置疑”的论断吗?我们很怀疑该文作者恐怕没有读过恩格斯的《反杜林论》(尽管他引用了《反杜林论》中的句子),否则就不至于如此明目张胆地违背恩格斯关于人类认识无限性的论断。正是恩格斯所批判的杜林先生才大言不惭地声称“真正的真理是根本不变的……因此,把认识的正确性设想成是受时间和现实变化影响的,那完全是愚蠢”。这里提出了一个带有根本意义的认识论问题:包括经典作家在内的“人的认识的产物究竟能否具有至上的意义和无条件的真理权”?恩格斯恰好对此有个明确的回答:

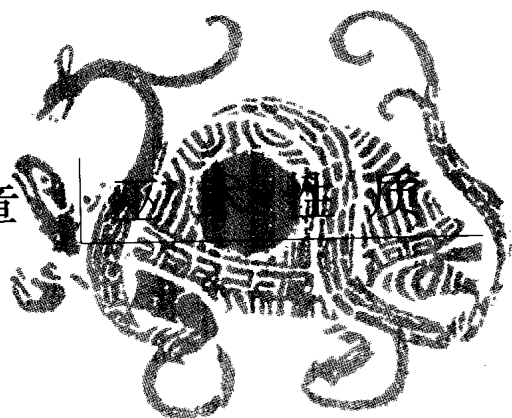
如果我现在说,所有这些人(包括未来的人)的这种概括于我的观念的思维是**至上的**,是能够认识现存世界的,只要人类足够长久地延续下去,只要在认识器官和认识对象中没有给这种认识规定出界限,那么,我只是说了些相当陈腐的而又相当无聊的空话。因为上述思想的最可贵的结论就在于它使得我们对我们现在的认识极不信任,因为就一切可能来看,我们还差不多处在人类历史的开端,而将来会纠正**我们的**错误的后代,大概比我们有可能经常以极为轻视的态度纠正其认识错误的前代要多得多。……至于说到每一个人的思维所达到的认识的至上意义,那么我们大家都知道,它是根本谈不上的,而且根据到目前为止的一切经验来看,这些认识所包含的需要改善的因素,无例外地总是要比不需要改善的或正确的因素多得多。^①

① 恩格斯《反杜林论》,《马克思恩格斯选集》第三卷,第125页。黑体字为原文所有。

这里没有必要就这个问题展开讨论,已足以看出经典作家本人对那种把个人的认识视为极终真理的看法所持的批判态度。



第二章





第一节 巫 术 定 义

人们使用“巫术”这个词时，对它的理解并不完全相同。要讨论巫术，不能不对“巫术”这个概念先作一个明确而科学的定义。

在 19 世纪以前，中国还没有现代意义的人类学、民俗学、宗教学等社会科学，文献中虽然也有“巫术”一词，但不可能对它作科学的定义。本世纪初以来，随着西方科学的传入，学术界才引入文化人类学中的 magic 一词，把它译为“魔术”、“法术”或“巫术”。然而，西方著作对这个词的解释各有不同的表述。至于中国，一般著作对它未作定义，或采用含糊不明的解释；在卷帙浩繁的《中国大百科全书》、《哲学大辞典》这类大型工具书中至今未见“巫术”这个词目，更谈不上对它的科学定义。看来，对“巫术”(magic)概念的科学定义，并非一件轻松的事情。^①

从科学的角度对“巫术”概念进行解释的，就我所知，以 18 世纪的法国启蒙思想家伏尔泰(Voltaire)最早。他说：

所谓巫术，巫术就是能做出自然所做不到之事的秘密，就是不可能之事。在任何时代，都有人相信巫术。巫

^① 下文凡未加说明者，“巫术”大抵指西方的 magic 一词。



术(magic)一词来自迦勒底语的“术士”(mag, magdim, mages)。术士比其他人见识多,他们探索晴雨的原因,不久便被视为能够呼风唤雨。他们是天文学者,其中最无知又最大胆的人就成了占星术士。某一件事发生在两个行星会合之时,这两个行星就是产生此事件的原因,于是,占星术士便成了行星的主人。……他们甚至能支配人的生命,办法是制作一些腊人,或者口念上帝或魔鬼的名字。^①

伏尔泰把凡能够做到“自然做不到之事”的办法都称为“巫术”。他没有指出巫术行为的实施者,显然指的是掌握着“秘密”办法的人,而不是鬼神,因为伏尔泰并不相信鬼神存在的客观性。从原作所举例来看,伏尔泰把属于预测术的占星术也当作巫术。后来的一些学者如泰勒等也是如此,这点我们觉得不妥,姑且不论。就字面上说,“自然做不到之事”大致意思是不能按自然规律获得结果的事。早在18世纪就能作出这种比较概括地反映巫术本质的定义,是值得称许的。

英国人类学派奠基人爱德华·泰勒(E. B. Tylor)对巫术是这样解释的:

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,但是在相当大的程度上,同样也是以人类的愚钝为基础的一种能力。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

① 伏尔泰《风俗论》,第129页。



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，他就力图用这种方法来发现、预言和引出事变，而这种方法，正如我们现在所看到的这种，具有纯粹幻想的性质。根据蒙昧人、野蛮人和文明人生活中广泛众多的事实，可以鲜明地按迹探求魔术的发展：其起因是把想象的联系跟现实的联系错误地混同了起来；从它们兴起的那种低级文化到保留了它们的那种高级文化。^①

泰勒敏锐地认识到巫术行为是人类联想思维的产物，并指出联想虽然出于对事物之间实际联系的理解，但由这种联想而产生的认识却是想象中的联系，而不是现实的联系。泰勒的定义深入到指导行为的思维根源，触及关于巫术的较本质的问题，对巫术的认识作出了重要贡献。泰勒的学说对后来的英国人类学派产生了很大的影响。

英国人类学派的后起之秀詹姆斯·乔治·弗雷泽(J. G. Frazer)在泰勒学说的基础上进一步把巫术所以建立的错误联系思维方式归纳为两个方面：“同类相生”和“物体一经互相接触，在中断实体接触后还会继续远距离的互相作用”。弗雷泽把前者称为“相似律”，后者称为“接触律”。他说：

总之，巫术是一种被歪曲了的自然规律的体系，也是一

① 爱德华·泰勒《早期人类史》，第6和10章。转引自爱德华·泰勒《原始文化》，第121页。



套谬误的指导行动的准则；它是一种伪科学，也是一种没有成效的技艺。巫术作为一种自然法则体系，即关于决定世上各种事件发生顺序的规律的一种陈述，可称之为“理论巫术”；而巫术作为人们为达到其目的所必须遵守的戒律，则可称之为“应用巫术”。^①

弗雷泽的理论，对中国学术界的影响很广。他的贡献在于，他把泰勒提出的巫术联想思维原则具体总结为“相似律”和“接触律”；并且指出这种思想原则虽然是错误的，但它出于原始人对自然规律的认识和思考，所以称之为“伪科学”。这种理解与泰勒所说的“以人类的智慧为基础的能力”和“同样以人类的愚钝为基础的能力”意思是一样的，却更为清楚明确一些。关于这一点，学术界还有不同意见，后边再作讨论。弗雷泽又把巫术分为“理论”与“应用”两个方面，意思是说，巫术既有思想认识的方面，又有具体应用的方面。“理论巫术”和“应用巫术”的提法虽然并不妥当，这种区分却是很有道理的。

在泰勒和弗雷泽之后，德国的刺教授(C. H. Ratschow)提出了另外一种说法。他在所著《法术与宗教》(1947)中对巫术所下的定义为，“法术乃史前与史外民族对于实际(reality)的态度”，而史前与史外的人们以为，人、动植物、星辰彼此互相有一个奥妙生活的联系。^② 这种说法同样把巫术的产生归结为原始

① 弗雷泽《金枝——巫术与宗教之研究》，第19—20页。

② 转引自顾若愚《比较宗教史》汉译本序(1948)，《原始宗教与神话》(原名《比较宗教史》)第4页。



人对于自然关系的认识与思考,但它强调的是原始人的世界观,而不是思维方式,这并不妥当。他的表述概括性不够,而且比较含糊,似乎是不可取的。

以泰勒为首的英国人类学派的理论,在西方理论界受到不少批评。例如奥地利精神分析学创始人弗洛伊德(S. Freud)说:

泰勒在生前对魔法所作的描述,我可以把它的意思简明地标出:魔法的本质即是将理想和真实事物之间作了一种错误的联接。弗雷泽亦几乎用了相同的字眼:人们将自己理想的次序误认为即是自然界的次序,于是幻想着经由他们思想的作用能够或者似乎能够对外在事物作有效的控制。也许,刚开始时我们会很惊奇地听到这些对魔法如是的聪明解释竟然还被人宣称为不满意。可是,只要再细加思考,我们将发现这些批判是公平的。因为,这种魔法的联想理论仅能说明魔法的施术过程,它无法解释魔法的真正本质,也就是说为什么经由心理作用能够将自然定律作错误的了解。所以,一定还有某种起动的因素存在。^①

弗洛伊德对巫术的解释完全是心理分析性的。他并没有对巫术作出新的定义,而且,他的精神分析法同样也是有问题的,这里暂且不论。^② 让我们再看看《不列颠百科全书》关于巫术的

① 弗洛伊德《图腾与禁忌》,第106—107页。

② 弗洛伊德的巫术起源理论,将在上编《巫术起源》章中加以评介。

定义,它也许代表了英国学术界比较晚近的看法:

巫术指据说可以动员非人力所能及的神秘外力以影响人间事物或自然事物的仪式或活动。这些行为由术士进行,包括法器的使用,咒语的念诵,有时只其中一项,有时则两项都有。巫术的性质常被误解,这是因为它的定义,它的社会功能和心理功能,以及它与其他宗教行为、机制之间的关系,在人们的认识中处于不确定的状态。^①

其中第一句是关于巫术的定义。这个表述粗看是不错的,但仔细分析就会发现问题。所谓“非人力所能及的神秘外力”,未必不能理解为神的力量。如果这样理解,那么,“动员神灵之力来影响人间或自然事物的仪式或活动”显然不能排除一般的宗教活动。事实上,该文作者是把“巫术”和“其他宗教现象”分开来的,只是表述还不够严密而已。

前苏联的学者,大多把巫术归入宗教之中,例如约瑟夫·阿罗诺维奇·克雷维列夫(Иосиф . Аронович . Крывелев)说:

宗教观念不光归结于对超自然物的信仰,同时也表现为对非人格的超自然现象的信仰,以及对各种自然现象之间那些超自然联系的信仰。在这方面,人们觉得有可能(当



① The New Encyclopædia Britannica, Macropædia Volumell, Encyclopædia Britannica, Lnc. Helen Hemingway Benton, Publisher, 1973—1974. p. 298.



然是虚幻的可能)通过法术活动来影响超自然界,以促其消灾降福。^①

这里并非对巫术作定义,但它的意思是明白的,就是说,法术是人们由于对非人格的超自然现象的信仰以及对各种自然现象之间那些超自然联系的信仰而产生的意在影响“超自然界”的活动。他把法术的作用看成是为了影响“超自然界”,恐怕是有问题的。

《苏联大百科全书》的说法则更为概括一些:

巫术是一种附有信仰的仪式,即相信人能通过超自然的途径对他人、动物、自然现象,以及想象中的鬼神产生影响。^②

这个说法与《不列颠大百科全书》的说法非常相似,但有几个术语的含义是必须讨论的。首先是“超自然”这个提法,在本世纪以来的西方人类学界中,许多人都小心谨慎地避免使用,因为“超自然”与“自然”的界线有时是很难划分的。有关学者在讨论中也往往表现出对它的理解的混淆。我们认为,“超自然”的提法并不是很合适的。关于这点,且留待下文再议。另一个值得讨论的提法是“信仰”。人们对某一个道理深信不疑,都可以称为“信仰”。然而,人们所深信的道理,有的是合乎客观实际的,有的却不符合客观实际。作为巫术仪式所表现的信仰,自

① 克雷维列夫《宗教史》(上),第3—4页。

② 转引自格里戈连科《形形色色的巫术》,第1页。



然是指后者而言的,然而,对不符合客观实际的道理的相信,可以导致错误行为,却并不一定导致巫术活动的产生,所以,用“附有信仰的仪式”来概括巫术的本质,至少是不严密不明确的。

《苏联百科词典》的解释没有使用“超自然”、“信仰”一类字眼:

巫术,一种虚假的本领,据说能以魔法影响自然力、人和动物等。中世纪曾广泛地相信巫婆和巫术。基督教把施巫术的人看作“魔鬼的仆从”,对之进行残酷迫害(对巫师提起诉讼,烧死巫婆等)。^①

这个解释用“魔法”这个字眼来代替苏联学术界所惯用的“超自然力”的提法,可能是为了更通俗一些,我们觉得反而更恰当一些。巫术所要控制的对象,其实并不限于“自然力、人和动物”,常常还包括观念中的鬼神,这是不应该疏忽的。巫术既然是各民族都具有的文化现象,如果要概括人类历史上的巫术,就不能只限于欧洲中世纪。特举中世纪基督教对巫师的迫害,不仅反映了解释者以欧洲为中心的狭隘历史观,也反映了对巫术概念理解的狭隘性。

在我国,笔者尚未见到对“巫术”概念的详细讨论,有关作品在提到巫术时,大多从中国古籍中的“巫”字入手,或者沿袭某些现成说法。吕大吉先生在《宗教学通论》中专门有一节讨论巫术,文中说:

^① 《苏联百科词典》汉译本,第1390页。

巫术(magic)是一种广泛存在于世界各地和历史各阶段的宗教现象。它的通常形式是通过一定的仪式表演来利用和操纵某种超人的神秘力量影响人类生活或自然界的事件,以满足一定的目的。^①

又张紫晨先生在《中国巫术》一书中说:

巫术,在国际上用 Magic 来表示,在中国则以“做法”或法术相称。国际上已把巫的活动、做法上升为学术术语,并赋予它以科学的概念。巫术是人类企图对环境或外界作可能的控制的一种行为,它是建立在某种信仰或信奉基础上,出于控制事物的企图而采取的行为。也就是说,它是人类为了有效地控制环境(外界自然)与想象的鬼灵世界所使用的手段。^②

上述定义总体而言跟前苏联学者的说法是相似的,都认为巫术是一种建立在某种信仰基础上的宗教现象。90 年代成书的《中国百科大辞典·人类学》对“巫术”的定义是:

原始宗教的形态之一,产生于原始社会。原始人相信巫师的法术具有支配超自然力的能力,并能借此力对客体施加影响或控制。例如通过击法鼓、跳神舞等方法驱使鬼神,并以唱歌的形式传通鬼神的意态,替人治病、占卜、消灾、降福。曾普遍流行于世界的许多民族

① 吕大吉主编《宗教学通论》,第 254 页。

② 张紫晨《中国巫术》,第 37 页。



之中。^①

这个解释把巫术局限在巫师法术的范围内,显得非常狭隘,尤其不妥。

我们觉得,已有的各种关于巫术的定义,在实际所指的对象上区别不是很大(在范围上仍有较大区别),但在理解的角度方面,以及对于巫术的性质的认识,却有较大的差异。这些差异反映了认识深度的不同。其中有几个问题是值得讨论的,例如,巫术是否属于宗教现象?巫术是不是伪科学?巫术是否还包括占卜?巫术除了是一种行为之外,是否也可以是一种纯粹的观念?巫术行为的产生除了思维方面的原因之外,是否还有其他的原因?如此等等。对这些问题的不同认识,势必导致对巫术定义的不同表述。

科学研究中对相关概念的定义,常常是出乎意料的困难。这种困难主要表现在如何撇开各种各样表面现象而从本质上对概念作出最抽象最一般而又最准确的阐述,而这样的阐述不仅必须对它有深刻的理解,还在许多场合下很难避免采用另外一些必须加以解释的概念。对前人定义的批评,并不意味着我们一定能作出比前人好得多的定义,只是意在通过这些批评反映我们对前人定义中的疏漏的提醒。在充分考虑前人所作定义的基础上,我们对巫术概念的科学定义试作如下的阐述(其中涉及到的问题,将在后面作专门的讨论):**巫术是在原始思维方式指导下产生的旨在控制事物的发生、发展和变化结果的人类行为;巫术在大多数情况下是一种社会性**

① 摘自光盘图书《家庭藏书集锦》第7盘,红旗出版社,1998。



的行为，往往成为一种传统习俗，从而使人们对它产生盲目的信从。这种盲目信从的巫术行为有可能不再借助当事人个人的逻辑思维，仅仅是一种习俗或信仰的履行而已。在这段表述中，有几个地方还必须作一些补充说明。首先是关于“原始思维”，这本身就是一个需要加以解释的术语。我们认为，对于巫术而言，原始思维是理解其实质的一个关键。所谓原始思维，指的是有别于文明思维的一种思维方式，它的常见表现形式就是不依赖实验而是凭借从有限经验所产生的联想建立起来的错误的推理，并把这种错误推理当作可靠的经验。关于原始思维，这里只是简单地阐述我们的理解，后面还将作专门的讨论。我们说巫术行为的目的旨在控制事物发生和发展的结果，这就把以判断和预测为目的的各种占卜术、观象术和神判法等行为排除于巫术之外了。在这一点上我们跟大多数旧说都不一样。我们强调巫术是一种社会性的行为，往往成为一种传统习俗。这是我们区别于泰勒和弗雷泽等英国人类学派的重要之处。以上这些问题，将于下文分别讨论。

第二节 巫术与科学

毫无疑问，人类对客观世界的认识，并不是从来就像今天所达到的这种程度和水平的，而是在太古洪荒披荆斩棘的艰难步履之中一步一步地走过来的。在人类发展的旅途中，每一个进步都伴随着无数的错误和挫折。人类总是怀着极大的热情去克服错误拥抱真理，然而，克服错误拥抱真理的前提是已经认识到过去的错误并总结出正确的知识。当人类的发展



水平还不足以发现已有的错误的时候，完全有可能把一些后来被证明是错误的思想当作真理来看待，只有经过不断的挫折和反思，才可能逐渐克服错误而掌握真理。这种曲折的认识过程，过去是如此，现在也是如此，将来必定还是如此。我们认为，从本质上说，科学技术和宗教巫术，正是人类在认识客观世界的过程中所收获的两类果实。凡是正确的认识及其应用就是科学技术，反之则是宗教巫术。^① 在这里，不妨以人类对疾病的认识和治疗技术为例，来分析巫术与科学的产生及其区别。

人总是免不了伤病的。如果是动物遭遇伤病，除了本能地舔舐伤口或由于病理变化而产生的特殊嗜味去寻食某种可能具有治疗作用的物品以外，谈不上任何积极的治疗措施，只能听任伤病自愈或待毙。人类则不同，遇到伤病就会积极主动地采取种种治疗措施。这是人类区别于动物的根本之处，是人类脱离动物界所取得的巨大进步之一。然而，人类的治病措施，总是以人类对伤病病因的认识为基础的。在比较原始或落后的社会中，人们对病因的认识只能出于联想推理，如失魂落魄、遭受巫蛊、邪魅缠身、鬼神降祸，或沾染上他人所转移的疾病等等。与此相应的治病法有招魂续魄、符咒驱攘、赎罪息祸、转嫁移病、祈神消灾等等，这些都具有巫术或宗教的性质。如果人们认为病痛是由于某种能使人病痛的东西进入人体而造成的，那么，治病的办法自然就是设法把那些被认为造成病痛的东西从体内驱除出去。

① 在此姑且把“宗教”与“巫术”混称为“宗教巫术”，两者的区别容下文再谈。



这种想法，从逻辑上说是合理的。问题在于，在原始时代，人们绝无可能像现代医学那样依靠显微镜来寻找病原，不能不把病因归咎于看不见摸不着的恶鬼或邪气之类。于是，原始人便采用了种种驱鬼除邪的办法来治病。不管这种办法是否正确，对原始人而言，驱鬼除邪的治病法应该说是最合情理的。

当然，原始人并不完全按照推理来行事，经过长期的经验积累，原始人也会发现，某些食物食用之后病情往往会减轻，而另一些食物则会使病情加重，于是，就利避害的觅食经验导致了原始药物的出现。在现代人的眼光里，驱鬼除邪的治病法被视为巫术，就利避害的觅食治病法则被视为科学。因为前者出于联想推理，而后者带有经验的性质。其实，联想推理并不必然导致错误，而经验也并不一定导致正确。一般而言，联想推理总是建立在经验基础上的，而且，原始人用驱鬼除邪法治病时，由于心理作用或伤病自愈，也会产生类似于经验的意义。所以，巫术行为也包含了一定的经验因素在内。从经验的方面而言，任何经验都有其一定的前提和条件，离开了其前提条件，便可能导致错误的应用（巫术推理原则，其实就是不顾条件将狭隘经验无限制推理而形成的）。所以，由经验总结出来的法则并不一定是科学的，甚至也可能具有巫术的性质。真正的科学必然包含实践经验和逻辑推理两方面的成果。可见，如果纯粹从思维的角度而言，推理和经验两者并没有哪一方面特别靠近真理一步或特别远离一步。

现代人把驱鬼除邪治病法视为巫术，是因为这种方法是错误的。不错，中国自西周春秋以来，上层的医生有许多已经不再相信鬼魅致病的传统说法，而把病因归结为四时恶气的



侵袭。与此相应,治病法也从驱鬼除疫改变为四时送气雒疫。医史著作多把四时恶气病因论归入“唯物论”的阵营之中,因为恶气病因论纯粹从自然本身来寻找病因。恶气论比起恶鬼论当然前进了一步,但是,恶鬼论实在是很难把它从“自然本身”排除出去的。从思维的角度来说,所谓“恶鬼”或“邪厉”不过是致病因素的人格化名称而已,它跟出于自然力人格化的恶气论并没有什么本质的区别。春秋时晋景公生了病,梦见疾病变成两个小人躲藏在肓之上膏之下,后来,名叫缓的秦国名医也说他的疾病“在肓之上膏之下”,不可救药(《左传·成公八年》)。在这个故事中,人们把疾病的病因看成是某种类似于“人”的东西,这是原始时代很普遍的认识。据说,北美印第安人也认为,“每种疾病都是一个人”,只要把作为一个“人”的疾病的灵魂抓获,作为一个“人”的疾病就会死去,病人也就会康复。^①这种认识跟晋景公时代的认识几乎是完全一样的,虽然把疾病称为“人”而不是“恶鬼”,但意思是一样的。那么,恶气论是不是就有所不同呢?在上古时代,“恶气”或“疫气”被视为流行性疾病的病因,这个概念也带有人格化的性质,所以,为着防御流行疾病的送气驱雒之礼包含了“四门磔禳”和“方相氏”执戈扬盾搜索宫室之类活动细节。这类活动同样具有典型的巫术性质。从现在的认识来看,恶鬼论自然是不符合客观实际的假设,恶气论也同样不符合科学认识。我们承认恶气论比恶鬼论进步,并不意味着它是正确的。与恶气论相似的是“淫气”论。所谓“淫气”就是四时过度之气,传统医

① 弗朗斯·博阿斯《夸魁特尔的宗教》,转引自列维-斯特劳斯《结构人类学》,第188页。



学把它归纳为“六淫”。^①这种学说虽然摒弃了鬼神之类信仰因素，又前进了一大步，但仍然未能揭示病因的本质。由此而產生的“运气”学说及其相应的治病法，本质上仍然属于理论化

- ① “淫”的意思是过度，超出了正常的限度，凡四时之气过甚即称为“淫气”。这种病因理论形成于春秋时代。《左传·昭公元年》记秦国医和对病因的论述，说“天有六气，降生五味，发为五色，徵为五声”；六气指“阴、阳、风、雨、晦、明”，它们按一定的次序分布于“四时五节”，过度就会成灾：“阴淫”（阴气过度，下文类推）产生“寒疾”，“阳淫”产生“热疾”，“风淫”产生“末疾”，“雨淫”产生“腹疾”，“晦淫”产生“惑疾”，“明淫”产生“心疾”。同时代的郑国子产也说过类似的话：“天地”“生其六气，用其五行，气为五味，发为五色，章（彰显）为五声，淫则生乱，民失其性。”子产还把“六志”（六种情感）与“六气”相联系，认为“民有好、恶、喜、怒、哀、乐，生于六气”，所以必须用礼来节制这“六志”（《昭公二十五年》）。医和和子产都强调天有六气，地有五行，它们通过五味、五色、五声等表现形式，按一定的规律出现于一年四季，如果有一气过度不正常，就会导致人民生理失调而产生相应的疾病。《庄子·逍遥游》把人的最高境界称为“乘天地之正，而御六气之辩（变）”。所谓“天地之正”即指六气五行的正常状态，“六气之变”则指不正常（过度）的六气。春秋时代的“六气五行”和“六志生于六气”的观念不仅为战国秦汉时代五行学说的创立奠定了基础，而且成为传统医学病因学说的源头。《素问·六元正纪大论》说的“六气正纪，有化有变”，正是这个意思。传统中医学所总结的病因，最主要的有“六淫”和“七情”。所谓“六淫”，正是“六气”的过甚状态。《素问·至真要大论》以风、热、湿、火、燥、寒为“六气”，具体名目虽与《左传》不同，但都是对四时正常“天气”的归纳。过度则称为“六淫”，与医和所称“〔六气〕淫生六疾”措辞相似。“七情”指“喜怒忧思悲恐惊”，也与子产“六志”和《礼运》“七情”的名目基本上相同。《素问·阴阳应象大论》把“六气”并为“风热湿燥寒”，“六志”并为“忧喜思悲恐”，只是为着便于跟五行和五脏系统相配合的变通处理而已。



了的巫术。^①到明代,有些医学家把特定的流行病的病因归结为某种特定的“厉气”,其认识又前进了一大步,已经跟现代医学的认识相当接近。^②我们当然不应该要求古人达到我们时代的认识,但由此可以看出,古代的病因认识虽然是错误的,它毕竟在一步一步地接近真理。我们很不赞成过去习惯的评价方法:把灵魂或邪魅病因论称为“唯心”的,而把“恶气”病因论称为“唯物”的。对古人而言,邪魅也罢,中蛊也罢,恶气也罢,都出于联想或推理,在当时都被认为是客观的存在,然而都得不到现代科学的证实。人类永远在思索,永远需要有某种假说,以待后人的证实或否定。人类的认识逐步接近客观实际,逐渐深入本质,从而逐渐在进步,但总是从“物”出发,而由“心”来思考。

① 参看下编《巫术礼俗一·医学中的巫术思维和方法·运气学说》。

② 造成流行性疾病的气,古人称为“疠”(上古文献写作“厉”或“戾”),或称为“疫”。《诗经·大雅·瞻卬》:“瞻卬(仰)昊天,则不我惠,孔填不宁,降此大厉。”说明厉气观念由来甚古,早在西周时代已成为民间习惯用语。韩愈《黄陵庙碑》记述说:“厉毒所聚,惧不得脱死,过庙而祷之。”这种“厉毒”显然是死亡率很高的恶性流行病。古代盛行的四时送气雩疫之礼,就是为了防御各种季节性流行病而形成的习俗。在先秦时代,还没有见到明确把“厉气”跟四时过甚“淫气”区分开来的论述。《月令》说“孟春行秋令,则民病大疫”,似乎“疫”气还只是违背常规的四时淫气。至明代医家吴又可才把疠气与“六淫”之气明确分开。他在《温疫论》中指出,“温疫之为病,非风非寒,非暑非湿,乃天地间别有一种异气所感”,并指出导致疫病的气有多种多样,某一气特致某一疫病。在现代科学手段尚未产生的条件下,吴又可突破传统的“六淫”学说,把古已有之的“疠气”概念赋予新的理解,事实上可视为病原微生物传染之风的替代性措辞。这种认识比起“六淫”学说无疑又前进了一大步。



原始人还普遍相信疾病是能够“传染”和“转移”的，由此产生了种种把疾病“传染”或“转移”出去的巫术，用以祛病或伤害敌人。以祛病为目的的这类巫术，在我国古代比较正规的医学领域中还有明显的遗留。例如在唐代名医孙思邈的著作中，就有诸如把疣病转移给豆苗之类的医方。这类医方显然属于巫术的范畴。^①从现在的认识来看，有许多疾病的确是会传染或转移的。那么，同样是关于疾病能够传染或转移的认识，为什么有的是“科学”的，有的却导致了“巫术”呢？关键当然在于“疾病传染”观的本身，有的出于错误的联想，而有的则把握了客观规律。科学的“疾病传染”观当然不同于巫术性的“疾病传染”观，但可以说，前者正是在后者的基础上逐渐克服谬误而完善起来的。

我们之所以不厌其烦地对古代的病因论和治病法加以分析，只是想说明一个道理：在人类认识客观世界的过程中，错误是不可避免的。错误的认识导致了巫术的产生，而对于错误的克服则导致了科学的产生。也就是说，巫术和科学都是人类追求真理的产物，其中正确的就是科学，不正确的就成了巫术。巫术和科学虽然有正确与否的不同，但两者都是人类在经验基础上进行联想和推理的结果。这样看来，巫术与科学在某些方面具有相似之处乃是理所当然的事了。

上面所说的道理，早在 19 世纪就已经由人类学家意识到了。泰勒把巫术看成是错误联想的结果，说的就是这个意思。在这个问题上，弗雷泽曾经作过很好的论述。他说：

^① 参看下编《巫术礼俗一·治病术·移病术》。



巫术与科学在认识世界的概念上,两者是相近的。二者都认定事件的演替是完全有规律的和肯定的。并且由于这些演变是由不变的规律所决定的,所以它们是可以准确地预见到和推算出来的。

巫术的严重缺点,不在于它对某种由客观规律决定的事件程序的一般假定,而在于它对控制这种程序的客观规律的性质的完全错误的认识。……它们都是对思维两大基本规律中的这一或那一规律的错误运用。这两种思维的基本规律就是空间或时间中的“相似联想”和“接触联想”。错误的“相似联想”产生了“顺势巫术”或“模拟巫术”,错误的“接触联想”产生的则是“接触巫术”。这种联想的原则,本身是优越的,而且它在人类的思维活动中也确实是极为基本的。运用合理便可结出科学之果;运用不合理,则只能产生科学的假姐妹——巫术。……早在历史初期人们就从事探索那些能扭转自然事件进程为自己利益服务的普遍律。在长期的探索中他们一点一点地积累了大量的这类准则,其中有些是珍贵的,而另一些则只是废物。那些属于真理的或珍贵的规则成了我们称之为技术的应用科学的主体,而那些谬误的规则就是巫术。^①

弗雷泽关于“巫术是假科学”的命题遭到了学术界的一些非议。英国的功能学派人类学家马林诺夫斯基(Malinowski)从科学和巫术的不同功能出发对弗雷泽的说法进行了反驳。他认为,在初民的社会生活实践中,“实用的工作和巫术仪式

^① 弗雷泽《金枝》,第76页。



是分得清楚的。巫术从没有被用来代替工作。掘地及刈草，筑篱及插柱，从来不因有了巫术而略加疏忽的”。所谓实用工作指的是不依靠超自然力的工作，诸如除草，施肥之类。他说，人类的活动，其结果有的是可以依靠经验确凿预计的，这类工作通常不需要巫术的帮助；有的则包含了很多意外的因素，后果难以预料，必须依靠巫术活动才能使人相信能够免受灾祸获得成功。所以：

巫术决不是原始科学。它的发生是出于他们认识到科学有它的限度，及人类的聪明、人类的技术有它没有办法的时候。^①

马氏把“巫术”与“工作”区别开来的观点在我国学术界亦有影响。在其影响下，有不少学者认为，人类对自然的科学认识，首先不是通过巫术，而是通过生产实践活动来体现的。^②我们认为，把巫术活动与生产实践活动对立起来，这完全是现代人的理性分析的结果，既不能反映原始人的认识，也不能反映人类认识能力发展的实际进程。在原始人的观念中，从来不存在脱离了生产或生活实践的纯粹的巫术活动。例如在原始的农业生产活动中，“请谷魂”、“零雨”之类巫术活动跟掘地、播种等活动一样，都是生产实践中不可缺少的环节，请谷魂零雨之类活动固然代替不了掘地播种，掘地播种同样也代替不了请谷魂零雨；即使在掘地播种这类我们以为是纯技术

① 马林诺夫斯基《文化论》，第56页。

② 参看刘魁立先生《金枝》中译本序。



的活动中,其实也包含了许多巫术性因素。原始人在从事这些工作时种种咒语或禁忌(例如作物种子不允许借送给其他家族),都属于巫术的范畴。在原始人看来,所有这些活动都是“工作”的组成部分,不存在哪一种属于“工作”而哪一种不属于“工作”的问题。

医疗卫生领域中也是这样。战争或狩猎难免导致各种伤情,所以原始民族每个手巧的妇女都知道绷带、枷板和泥敷剂的使用方法。但他们会用很奇怪的理论来支持这种习惯的治疗方法,如绷带是以其所系扣结的力量发挥作用,枷板的作用源于其木取材于圣树,而泥敷剂的作用是因为它们用过之后将被放入墓地。总之,它们都要通过一定的符咒或巫术性的处理才被认为是有效的。^①从印第安人获得启发的美国蒸汽浴的产生也许更为典型地否定了马林诺夫斯基关于经验工作不需要巫术帮助的假设。美国威斯康星州的一个印第安人说:“人们常常把自己的胳膊和腿刺破,这是为了打开多种渠道让超常力量进入体内。这种超常力量来自于石头,它受热而活跃,经水泼便离开石头,再借助蒸汽进入人体,然后把自己的一些性能传给人体。”这个理论与“超常力量”有关,其实实践不可避免地“包括那种增加皮肤自然毛孔的不必要而又痛苦的方法”,但确实能给人带来舒服的感觉。^②印第安人的解释属于典型的列维-斯特劳斯所说的“虚构的解释系统”。对于还未曾掌握现代人体科学的原始人而言,难道还有什么更科学的理论可以取而代之?但只要接受这种解释系统,就必

① 马雷特《心理学与民俗学》,第168页。

② 参看马雷特《心理学与民俗学》,第178页。

然伴随着某些在文明人看来是不必要的诸如刺破胳膊和腿之类的巫术性处理程序。人类的行为总是由认识来决定的,当人类对客观世界的认识还处于比较低级的(当然也包含较多错误的)阶段时,即使是正确的做法也总是伴随着在那种认识下的某些不正确的做法。英国牛津大学学者基思·托马斯有一个意思相似的说法:

在这整个领域中(按指医疗卫生领域——引者),自然疗法和超自然疗法或象征性疗法之间往往没有明显的界线。在我们看来,似乎17世纪的许多巫术处方在当时实际上是关于天然物质物理性能的假想为基础的。^①

托马斯还说:“从病人的观点来看,他们所无法理解的一切医学处方有点巫术的意味,因为这都是通过神秘的方式起作用的。”我国的传统医学也有许多方面与此类似。我们难以对一切巫术都作出细致的调查,但就所知的情况来看,固然有些巫术不难从人类的技术性行为中分析出来,同样也有大量的巫术却是难以从一般的行为中分析出来的。例如古代民间相信野猫(古称为“狸”)头可以治疗被老鼠咬的伤口,其出发点是猫能克鼠;鸡头(芡的别名,一种水生植物,可入药)可以治疗颈痈(一种颈部所生的疮),大概是因为鸡能啄食小虫;虻虫能破血化瘀,因为虻虫叮咬处的出血总是难以结疤;啄木鸟的喙可以治疗龋齿,因为啄木鸟善于啄食树洞中的蛀虫(古人以为龋齿是因牙蛀虫引起的)。诚如《淮南子·说山》所云:“狸头

① 基思·托马斯《巫术的兴衰》,第17—20页。



愈鼠，鸡头已痿，虻散积血，斲木愈龋，此类之推者也。”^①明代著名医药学家李时珍在其《本草纲目》中对药性的解释，我们可以很容易地发现许多类似的解释及相应的巫术性操作方法。例如药物的采集和使用都讲究某种特定的时间或方位，而其中许多讲究在我们看来是完全多余的。如许多药物的采集必须在五月五日午时，要东向的枝或根，要东流水之类。大凡这类属于巫术范畴的技艺，多出于类推和联想，把事物的客观之理不恰当地扩大和运用而造成的，完全属于技术性的工作本身，只不过是无效的技艺而已。

马克思指出“宗教没有历史”，意思是说包括巫术在内的宗教没有独立存在的历史，它总是从属于人类社会生产和生活的各种实践活动的。^②关于这一点，在理论上学术界似乎并无异议，正如有的学者所指出的那样：

在现实社会生活中，宗教现象总是与其他社会历史现象紧密联系着的，呈现出“你中有我、我中有你”的纵横交错局面。“纯粹”或“独立自在”的宗教现象是不存在的。^③

-
- ① 高诱注：“鼠啮人疮，狸愈之。痿，颈肿疾。鸡头，水中芡，幽州谓之雁头，亦愈之也。”斲木，即啄木鸟。斲，通啄。这些治病法在《本草纲目》等古代医药著作中也有类似的记载。其中有些治病法也许确实有一定功效（如虻虫的破血化瘀功能，希望能有行家加以证实或否定），如果这样，它就不属于巫术，而具有经验方的性质。
- ② 马克思和恩格斯关于“宗教没有历史”的观点，见《德意志意识形态》，《马克思恩格斯全集》中文版第三卷，第30页；转引自〔苏〕谢·亚·托卡列夫《世界各民族历史上的宗教》中译本，第19—20页。
- ③ 罗竹凤主编《宗教学概论》，第4页。



只要深入到民间对通常包括巫术在内的原始宗教进行调查,就必然能够体会到,“在这一领域中没有抽象的宗教,而只有具体寄生于人们的社会实践活动中的宗教。宗教隐含在他们的社会实践活动中,要了解宗教必先了解他们的社会实践活动,包括他们的衣、食、住、行、婚姻、生育和丧葬等具体活动,这些具体的社会实践活动是紧密相连的,宗教只是社会实践活动的组成部分”。^① 总而言之,把巫术与生产实践活动区分开来,看作是一种不属于生产生活等社会实践活动的纯粹的仪式活动,这种看法在理论上是站不住脚的,在研究实践中是行不通的。事实上,马氏本人也不能不承认:“我们很难说究竟常识到哪里为止和巫术是从哪里起头。”^② 马氏所谓“常识”指的是带有经验性质的纯技术活动。

我们强调巫术与社会实践活动的不可分离,包含了两个意思:一是巫术活动不能脱离社会实践活动而独立存在;二是原始人不可能区分什么是“工作”,什么是非“工作”的巫术,在他们的眼中,除了娱乐休息之外的一切活动无不是“工作”。我们之所以能够把巫术跟带有科学技术性质的生产活动区别开来,根本的标准只有一个,那就是看人们的实践活动所由指导的思想推理方法是否正确,推理方法正确的是科学技术,不正确的便是巫术或带有巫术性质的活动。当然,推理方法的正确与否,完全是由现在的认识来判断的。

列维—斯特劳斯曾经从原始思维的角度讨论巫术与科学的

① 张桥贵 陈麟书《宗教人类学——云南少数民族原始宗教考察研究》,第37页。

② 马林诺夫斯基《文化论》,第52页。



关系。他认为：

巫术思想，即胡伯特和毛斯所说的那种“关于因果律主题的辉煌的变奏曲”，之所以与科学有区别，并不完全是由于对决定论的无知或藐视，而是由于它更执拗、更坚决地要求运用决定论，只不过这种要求按科学观点来看是不可行的和过于草率的。……巫术与科学之间的第一个区别就是，巫术以一种完全彻底的、囊括一切的决定论为前提，另一方面，科学则以层次之间的区分为基础，只有其中某些层次才接受某种形式的决定论，对于其他层次来说，同样形式的决定论就不适用了。^①

因而我们最好不要把巫术和科学对立起来，而应把它们比作获取知识的两种平行的方式，它们在理论的和实用的结果上完全不同（因为根据这一观点科学无疑比巫术要更为成功，虽然巫术形成于科学之前，它有时也是成功的）。然而科学与巫术需要同一种智力操作，与其说二者在性质上不同，不如说它们只是适用于不同种类的现象。^②

① 列维—斯特劳斯《野性的思维》，第15—16页。按，所谓“关于因果律主题的辉煌的变奏曲”，大概是用褒义的字眼来概括巫术思维所遵循的因果律之相对于现代逻辑因果律的原始状态。决定论是哲学中的一类学说，它承认一切事物具有规律性、必然性和因果制约性。但如果因此而否认事物发展过程中的偶然性和人的主观能动性，就导致形而上学的决定论。所谓“完全彻底的、囊括一切的决定论”大概与形而上学的决定论相似而更为原始和朴素。

② 列维—斯特劳斯《野性的思维》，第18—19页。

列维-斯特劳斯把这种属于巫术的思维方式称作“野性的思维”。他从这个角度来看待巫术与科学的关系,比较能够切入问题的本质方面,我们认为是值得借鉴的。

必须指出的是,弗雷泽关于“巫术是伪科学”的命题,首先指出了巫术不是科学。这是关于巫术性质的前提。“伪科学”不等于“科学”,这是不言而喻的。可是,有些学者在反驳“巫术是伪科学”的命题时,却在谈“巫术不是科学”,反复论证科学与巫术的根本区别。我们还没有见到过任何关于“巫术就是科学”的论断,这种批评似乎看错了靶子,转移了话题,没有多少意义。

总而言之,巫术是人类在认识自然过程中的负面产物,巫术与科学都是人类在生产实践过程中所总结出来的带有理性因素的结果,其中符合客观规律的是科学,不符合客观规律的则是巫术或带有巫术性质的东西。这是我们认识巫术性质的基本点。关于巫术的性质,此外还跟巫术的定义以及巫术与宗教的关系等问题相关。这些问题还须进一步加以讨论。

第三节 巫术与宗教

一、旧说综述

巫术是否属于宗教?这是关于巫术性质的重要理论问题,举凡涉及巫术性质的讨论都不能回避它。在这方面,历来都有互相对立的两派,可以概括为“巫术非宗教”说和“巫术属于宗教”说。

巫术是否属于宗教,这是由讨论者对宗教和巫术的认识而决定的。在欧洲中世纪时代,教会对被指控为巫觋的大批“异





端”进行了残酷的迫害,教会从来就没有把巫术当作宗教来看。不过,这种认识完全出于西方正统宗教的门户之见,与科学研究的认识毫无共同之处。西方人类学和社会学家大多把巫术与宗教看作是两类不同性质的社会现象。但具体的区分标准并不完全一样。据《不列颠百科全书》介绍,英国人类学家泰勒及其后继者作过这样的区分:

宗教仪式的对象是一种有意识的、人格化的、永存不灭的精神;巫术中却没有权力(Power),有的只是人们所认为的一种自然界的外在的非人格的强力(Force),马来尼西亚语玛纳(Mana)即是指此。^①

其关键在于所信仰的对象是具有人格的还是非人格的。从这一点切入,涉及到宗教和巫术所以产生的比较根本的问题,是很有道理的。其后弗雷泽又从世界观的不同来区分巫术与宗教的性质。他认为,在认定自然进程是否可变的问题上,巫术与宗教的看法是完全不同的:

如果宗教所包含的首先是对统治世界的神灵的信仰,其次是要取悦于它的企图,那么这种宗教显然是认定自然的进程在某种程度上是可塑的或可变的,可以说服或诱使这些控制自然进程的强有力的神灵们,按照我们的利益改

① The New Encyclopædia Britannica, Macropædia Volume11, Encyclopædia Britannica, Lnc. Helen Hemingway Benton, Publisher, 1973—1974. p. 300.



变事物发展的趋向。现在,这种关于自然具有可塑性或可变性的暗示,恰恰同巫术以及科学的原则相对立。它们二者都认定自然的运转过程是固定不变的,既不可能用说服和哀求,也不可能用威胁和恐吓来稍加改变。这种互相矛盾的宇宙观的差异,取决于它们对这样一个关键性问题的回答:统治世界的力量,究竟是有意识的和具有人格的,还是无意识的、不具人格的?……总之,宗教认定世界是由那些其意志可以被说服的、有意识的行为者加以引导的,就这一点来说,它就基本上是同巫术以及科学相对立的。巫术或科学都当然地认为,自然的进程不取决于个别人物的激情或任性,而是取决于机械进行着的不变的法则。不同的是,这种认识在巫术是暗含的,而在科学却毫无隐晦。尽管巫术也确实经常和神灵打交道,它们正是宗教所假定的具有人格的神灵,但只要它们按其正常的形式进行,它对待神灵的方式实际上是和它对待无生物完全一样,也就是说,是强迫或压制这些神灵,而不是像宗教那样去取悦或讨好它们。因此,巫术断定,一切具有人格的对象,无论是人或神,最终总是从属于那些控制着一切的非人力量。任何人只要懂得用适当的仪式和咒语来巧妙地操纵这种力量,他就能够继续利用它。^①

实质上弗雷泽的看法与泰勒是一致的,同样也很有道理。不过,如果巫术与宗教确实是有区别的,其区别的关键究竟在哪里,却是一个必须讨论的问题。

① 弗雷泽《金枝》,第78—79页。



英国的宗教社会学家德克海姆(Emile Durkheim)认为,宗教职业者的对象是信众,而法师(magician)的对象则是嘱托人。^①这个说法的背景应是就欧洲中世纪以来的宗教和巫术而言的,并不符合原始宗教与巫术的实际情况。

马林诺夫斯基则从功能的角度来区分巫术与宗教的不同。他说:

巫术和宗教是有区别的。宗教创造一套价值,直接的达到目的。巫术是一套动作,具有实用的价值,是达到目的的工具。现代的宗教中有许多仪式,甚至伦理,其实都该归入巫术一类中。^②

仔细体会马氏的意思,宗教是一个价值体系,而巫术则可以是这套体系之中或之外的某些具体性的动作。如果某些宗教仪式应该归入巫术之中,那么,宗教仪式中的巫术只不过是宗教体系之下的某个细节而已。基思·托马斯的看法与此有点相似,他说:

宗教涉及的是人类经验的根本问题,而巫术则始终环绕着具体的细小的问题。^③

托马斯还列举了一些事例来说明有许多巫术“与宗教信仰毫无明显关系”。例如在与巫术治病密切相关的旨在使妇女安全分

① The New Encyclopædia Britannica, Macropædia Volume 11, p. 298.

② 马林诺夫斯基《文化论》,第 51 页。

③ 基思·托马斯《巫术的兴衰》,第 521—522 页。



娩的种种措施中，“有一些法术不包括任何基督教的祈祷”，使用腰带和量器缓解分娩痛苦，打开箱柜和门户；还有些巫术旨在控制怀孕或决定孩子的性别，如1533年汉普郡新阿雷斯福德的伊迪丝·胡克声称，她能够使妇女无须“男性精液（Sine virili semine）”而怀孕，有人说她“给妇女吃药而使之生育，这药是用马的卵制成的”。^①正如我们在上一节所论的，这类巫术竭力从自然本身的因果关系来施展法术，属于弗雷泽所说的“伪科学”，而与宗教有明显的不同。在他们看来，巫术有的可能成为宗教活动中的仪式，而有的则与宗教没有什么关系。我们认为，这种看法比较接近地把握了区别巫术与宗教的关键，有一定的启发意义。

列维-斯特劳斯特则从思维方式的角度来看巫术与宗教的区别。他认为有关巫术与宗教之间关系的争议纷纭的问题可由此得到澄清：

因为在某种意义上虽然可以说，宗教即自然法则的人化，巫术即人类行为的自然化——即把某些人类行为看作是物理决定作用的一个组成部分——，它们与进化中的选择或阶段无关。自然的拟人化（由其组成宗教）和人的拟自然化（我们用其说明巫术）形成两个永远存在着而只有比例上相互变化的组成部分。如我们前面指出的，每个部分都蕴含着另一个部分。无巫术就无宗教；同样，没有一点宗教的因素也就没有巫术。超自然的概念只是对于把超自然之力归于自身，并接着把其超人类之力归于自然的人类来说，

^① 基恩·托马斯《巫术的兴衰》，第15—16页。



才存在。^①

所谓“自然法则的人化”指的是由于自然力的人格化从而将人际关系推广到人与自然的关系之中,而“人类行为的自然化”则指人的行为被当作构成自然因果关系中的组成部分。这个概括跟西方人类学家对宗教和巫术两者的理解大体上是一致的。列维-斯特劳斯还认为这两者是平行的,并不具有人类进化或发展阶段上的高级低级之分,所以它们虽然在性质上可以区分,而在实际上或多或少总是蕴含着对方的成分。

上述人类学家关于巫术与宗教区别的意见在一定程度上揭示了两者的比较接近本质的区别,但并没有引起我国学术界的足够的注意。

也有人认为,巫术与宗教的区别仅仅在于人们对待超自然力的态度的不同。持这种看法的有英国学者哈特兰德(E. S. Hartland)。他认为,巫术和宗教都起源于原始人所信仰的带有人格的“力”(如美拉尼西亚人所称的“玛纳”之类)。“原始人想友好或控制这种非人类的、超自然的人格:假如原始人想只能用恐惧和尊敬来与这超人格接近,那就是宗教的仪式;假如想用控制或处理的态度接近这超人格,那就是法术的仪式”。“依照这个理论,法术和宗教是从同一根源生长出来的。法术与宗教是一个牌子的两面”。^② 这种说法粗看似源于弗雷泽,其实并不符合弗雷泽的原意。弗雷泽曾经明确地指出,巫术和科学“二者

① 列维-斯特劳斯《野性的思维》,第252页。

② 哈特兰德《礼仪与信仰:宗教史的研究》,转引自施密特《比较宗教史》,第172—173页。



都认定自然的运转过程是固定不变的,既不可能用说服和哀求,也不可能用威胁和恐吓来稍加改变”。如果按照哈特兰德的认识,巫术与宗教所信仰的都是有人格的“力”,两者是没有什么本质区别的。

前苏联和我国的学术界,大多把巫术归属于广义的宗教之中。前苏联宗教学家克雷维列夫说:“在原始宗教崇拜中表现得最为明显的,就是通常称之为‘法术’或‘巫术’的宗教行为。”又说:“巫术是由于相信鬼怪、相信人们通过萨满确实可以与鬼怪交往而产生的一种崇拜活动。”^①看来,克雷维列夫好像只是在抽象地进行研究,并没有对原始宗教或巫术的各种具体丰富的表现形式作过哪怕是稍微细致一些的实际调查或了解,否则就不至于对许多显然与鬼怪信仰毫无关系的巫术活动视而不见;或者,他所说的巫术根本上就仅仅指那些包含鬼怪信仰的法术,但这种认识未能从他对于巫术的定义中获得印证。

我国第一代人类学家林惠祥先生在讨论宗教起源问题时说:

魔术说以魔术(按,本文的魔术均指巫术——引者)为早于宗教,而宗教时代之前还有一个魔术时代;把两者硬分为两截,说得太不近事实,因为宗教和魔术是自始即相结合,理论上虽可以区别得出,实际上却混作一团,所以只有用“魔术宗教的”一语来形容这些兼含魔术与宗教两种性质的事物,最为适合原始宗教的情形。但是原始宗教既然是魔术与宗教混合的,那么,弗雷泽的魔术说也还能说明一部分,

① 约·阿·克雷维列夫《宗教史》,第31页,第35—36页。

所以也还是有贡献的。^①

林惠祥先生其实是看到了巫术与宗教的区别,并且也承认两者在理论上可以区别,只是面对着两者常常混作一团的实际情况,不得已才用了“魔术宗教的”这样一个笼统的名称。巫术与宗教混作一团的情况,应该说是很明显的。马林诺夫斯基说某些宗教仪式应归入巫术一类,就是这种混合的反映。实际上,在科学研究的过程中,恐怕很难遇到相关概念营垒分明、毫无纠缠的简单局面。如果仅仅因为混作一团就笼统对待,不再区别,就很难把问题的讨论深入下去。^②

我国学者吕大吉先生是主张“巫术属于宗教说”的。他说:

马克思主义宗教观不能赞同这种把巫术与宗教区别和对立起来作比较的主张。尽管英格等人也承认巫术与宗教的相似性,^③但他们所肯定的相似性都是以二者为不同种类的事物为立论的前提,而这个前提本身是经不起批判分析的。因为巫术并不是宗教之外的另一种社会文化现象,而恰恰正是宗教本身的一种表现形式和现象形态。正如



① 林惠祥《文化人类学》(1934),第293页。

② 我在十年前写作《神灵与祭祀》时,也因此把巫术当作宗教的一个组成部分。

③ 按指美国的宗教学家J·密尔顿·英格。他在所著《宗教的科学研究》(纽约,1970)一书中说:“即使在抽象定义的层次上,宗教与巫术之间也有一些可以辨认的相似性。最为重要的事实是,宗教与巫术都是非经验的,它们都是立足于相信各种过程和力量的功能皆不能单纯地由经验观察予以证实。”(见吕大吉主编《宗教学通论》第259页所引)



恩格斯关于宗教的定义所说,一切宗教都不过是支配着人们日常生活的外部力量在人们头脑中的幻想的反映,在这种反映中,人间的力量采取了超人间的力量的形式。巫术信徒之所以进行巫术活动,正是在于他们在幻想中相信有某种支配人们日常生活的外部力量的存在。只有有了这种信仰,他们才进一步通过巫术去利用这种力量。在这个根本上,巫术和一切宗教一样,没有性质上的不同。

既然如此,我们就不能在把巫术与宗教视为两类社会文化现象的基础上来比较二者的“相似性”。也不能在此基础上比较它们的“差别性”。从弗雷泽到英格的西方宗教学家所强调的那种“差别性”其实并不是巫术不同于宗教的特殊性,而也是宗教本身特性的特殊表现。巫术的“特殊性”不是相对于宗教总体而言,而只能是相对于宗教体系中的其他现象形态而言。^①

吕大吉先生还进一步提出:在宗教体系中,人们对待和处理人—神关系的方法无非是软硬两套手法的宗教化。软的一手表现为宗教的祈祷、忏悔、献祭、礼拜等等行为,而硬的一手则表现为巫术活动。“两套手法都是以信仰神秘的超自然的异己力量为前提,以求助于这种神秘力量实现生活欲求为目的。目的相同,手段各异。同是决定于宗教的内在本质,异是同一本质的不同的外在表现。它们都是宗教信仰的一种方法和手段,因而都是宗教的一种现象形态”。^②

① 吕大吉主编《宗教学通论》,第260—261页。

② 吕大吉主编《宗教学通论》,第261页。



吕先生的论述显得很有逻辑和条理,不过,有两个前提却是不能不先予讨论的:首先,马克思主义的宗教观究竟如何看待巫术与宗教的关系,作者并没有直接引述经典文献说法,我们也没有查到相关的论述,所以,所谓“不能赞同”云云,恐怕只能代表作者个人的意见。其次,作者所理解的“巫术”,从上下文来看,指的是“人们对待人一神关系”的“软硬两套手法”中的“硬的一手”(它是与“软的一手”相对立的)。这种看法源于哈特兰德,然而,巫术的根本特征是否就是如此,却是必须论证的。如果并非如此,那么其议论也就失去了前提条件。

二、关于宗教的定义

要回答“巫术是否属于宗教”这个问题,不仅必须弄清什么叫做“巫术”,还必须弄清什么叫做“宗教”。前人之所以对这个问题众说纷纭,往往因各家各派对“巫术”和“宗教”的理解并不完全一样。所以,要讨论这个问题,还必须谈谈我们对“宗教”的理解。

在中国学术界,一谈起“宗教”总是少不了引述恩格斯在《反杜林论》(1876—1878)中的如下一段叙述:

一切宗教都不过是支配着人们日常生活的外部力量在人们头脑中的幻想的反映,在这种反映中,人间的力量采取了超人间的力量的形式。^①

这段话深刻地概括了宗教在思想认识方面的规定性。不过,恩

① 《马克思恩格斯选集》第三卷,第354页。



格斯并非意在给宗教作定义,假如我们把它当作经典作家对于“宗教”的完整的定义,恩格斯地下有知,也一定不会赞成的。比恩格斯略早几年,英国人类学家泰勒曾对宗教的起源及其相关问题作过较系统的研究。就宗教的定义问题他是这样说的:

在系统地研究原始社会宗教的时候首先提出的就是宗教本身的定义。假如在这个定义中为宗教要求信仰上帝或死后的审判,崇拜偶像,有祭祀的习俗或其他某些或多或少地流传的学说或仪式,那么,无疑会把许多部族从宗教的范畴中排除出去。而且,如此狭窄的定义具有这样的缺点,即它把宗教跟其独特的发展等同起来,而不是跟作为基础的深刻的动机统一起来。看起来最好马上转而依靠这一主要来源,简单地把神灵信仰判定为宗教的基本定义。^①

泰勒为了避免“宗教”定义的狭隘性,有意回避宗教活动中诸如崇拜、祭祀这些仪式行为,只谈属于思想意识方面的“神灵信仰”。这样一来,宗教似乎成了纯粹世界观方面的东西,未能反映宗教作为一种社会活动的本质属性。泰勒的后继者弗雷泽对此提出了修正。他认为:

宗教指的是对被认能够指导和控制自然与人生进程的超人力量的迎合或抚慰。这样说来,宗教包含理论和实践两大部分,就是:对超人力量的信仰,以及讨其欢心、使其息怒的种种企图。这两者中,显然信仰在先,因为必须相信

① 爱德华·泰勒《原始文化》(1871),第412页。



神的存在才会想要取悦于神。但这种信仰如不导致相应的行动,那它仍然不是宗教而只是神学。^①

弗雷泽的定义包括了思想观念和崇拜行为两个方面,揭示了宗教不同于纯观念的本质属性,显然比泰勒的说法更为完整而恰当。不过,宗教活动中的人们对于“超人力量的信仰”是否一定表现为“讨其欢心、使其息怒”,却仍然还有讨论的余地。

前苏联的某些学者,由于不加分析地照搬经典著作的原话,无意中反而倒退到泰勒的认识阶段去了。例如克雷维列夫认为,恩格斯所谓“在人们头脑中的反映”,指的是一种思想现象、一种意识现象,于是断言,“足以规定宗教这一概念的本质特征”的要素是“信仰和观念”,也即“关于超自然的观念,是对超自然现象的实在性的信仰”。^② 克雷维列夫纯粹从“信仰和观念”来认识宗教的本质,而把行为性的宗教崇拜活动排除在本质特征之外,表现出他对于宗教学的唯心主义倾向。

在这方面,我国学者的研究显得比较实事求是。例如《中国大百科全书·宗教卷》(1988)在引述恩格斯的论述之后紧接着指出:

宗教的正确定义要既能集中地如实反映宗教的根本属性和组成要素,又能科学地明确限定宗教学研究范围,分辨宗教与相邻社会现象的界限。完整的定义一般应包括:
(1) 相信超自然体的存在;(2) 认为超自然体的意志和行

① 弗雷泽《金枝》,第77页。

② 约·阿·克雷维列夫《宗教史》(上),第2—3页。

动能够影响现实世界和人生的祸福；(3) 信仰者因而对之礼拜、求告。^①

这个说法跟弗雷泽的定义没有什么根本的不同，但显得更有概括性一些，我们认为还是比较好的。不过，正如有的研究者所指出的：“有人认为宗教是特定社会历史条件下产生的以对超自然力量信仰为核心的意识、行为和社会组织系统。但用超自然力量的信仰作为限定词仍未解决问题。定义的原则要求定义项中不能有意义不明的概念。超自然或超人间等恰恰是本身含义不明的概念。因此，这种定义仍有其不足之处。”^②对此我们也有同感。我们认为，与其用“超自然体”或“超自然力”这类提法，还不如采用带有笼统意味的“神灵”这类提法也许更好一些。我们觉得，带有笼统意味的“神灵”一词可以泛指那些具有人格的或是有意志的“超自然体”或“超自然力”，它是所有宗教信仰中都必然存在的。如果是对于不具人格、没有意志的“超自然力”的信仰，那么就将如下文所讨论的那样，它跟“自然力”的区别恐怕就再也分不清了，不能成为宗教与非宗教的区分因素。

当然，要给宗教概念下一个大家都能接受的定义绝非一件容易的事，我们只能大概地把自己的认识在这里加以阐述。

三、关于“超自然力”

“超自然力”的提法既关系到宗教的性质，也关系到巫术的性质。在讨论这个提法之前，让我们先看看下列一些命题：

① 《中国大百科全书·宗教卷》“宗教学”条（郑建业执笔），第565页。

② 罗竹风主编《宗教学概论》，第8页。



- 在脚掌上涂抹含有赤斑蜘蛛(一种能在水面行走的蜘蛛)的药物就可以在水面上行走。
- * 涂抹含有珍珠粉的脂膏就能使人的皮肤像珍珠一样光洁。
- 在雄鸡头上涂抹狸(野猫)膏就能使雄鸡善于打斗。
- 服食用狸头配制的药物能治疗鼠疫。
- 食用虎胆能使人胆大如虎。
- * 移植人脑可使受植者获得大脑捐献者生前的部分知识和禀性。
- * 接触病人用过的物品会导致沾染上疾病。
- 食用有福人家的食品能够沾染上福气。
- 孕妇食用兔肉会导致婴儿兔唇。
- 孕妇注视美貌的人(包括图画中的人物)能使婴儿长得好看。
- 孕妇常听优美乐曲能使胎儿受到良好的修养熏陶。
- * 孕妇常听优美乐曲能使胎儿健康成长。
- 用烧热的石头按摩创伤患处然后把石头抛弃,可以把疾患转移到石头上而减轻患者的痛苦。
- * 用烧热的石头按摩创伤患处或者用拔火罐的方法可以治疗疾病或减轻患者的痛苦。
- 服食坚强不朽的玉石可以使人的生命力坚强不朽。
- * 服用含有滑石的汤剂能使小便通利。
- * 食用热锅煎炸的食品会使人体“火气”(传统医学术语)炽盛。
- 服用茺菖(车前籽)能使妇女容易怀孕。
- * 服用棉籽能使妇女不易受孕。



- * 用菖蒲、艾草等香草汤沐浴能消毒杀菌使人健康。
- 门户上悬挂菖蒲、艾草等香草能避邪消灾。
- 人的头发、血液等物中含有该人的生命力。
- * 人的头发、血液等物中含有遗传因子,可用以复制该人的生命。
- * 妇女的行经跟月亮的运行周期有关。
- 人的情绪跟某星体的运行活动有关。
- 神山中一日相当于人间的数年。
- ' 在地球上的人看来,高速飞行的宇宙飞船中的时间变得慢了。

上述命题多数来自原始观念(有的经过古代方士或医家的加工整理),也有的是现代人的可能带有科学依据的认识。其中加了*号的说法可能是或在一定条件下是有道理的,为了简便权且把它称为“有理项”;而其余各项则肯定或很可能是错误的,则称之为“无理项”。不论有理与否,这些认识都是联想或推理的产物。富有趣味的是,虽然那些属于“无理项”的认识几乎都是古代巫术的思想认识基础,也可以说是某种迷信,但它所相信的“力”显然是不具人格的,通过比较就可以发现跟那些现代科学已经认可的“有理项”认识所相信的“力”似乎没有什么根本的不同,都带有“自然”的性质。问题只是出在推理方法本身的错误上,但推理方法的错误与否跟“力”的性质似乎并无内在的联系。类似于这样一些“无理项”的“力”在很多场合下很可能被称为“超自然力”,可是,在“超自然力”这个概念还没有作出很严格的界定之前,实在是很难把它与“自然力”相区别的。

人们之所以会把某些“力”称为“超自然力”,通常并没有什么很严格的标准,只是根据其神秘性来判定而已:凡是主观上感



觉神秘的就是“超自然力”，否则便是“自然力”。问题在于，所谓“神秘性”只是按照个人的常识来衡量的，同样没有什么科学的标准，而带有强烈的主观色彩。对于判断者而言，根据其常识衡量，凡是被认为按其自然规律有可能之事便被视为“不神秘”，属于“自然力”，反之则被视为“神秘”，属于“超自然力”。显然，“神秘”或“不神秘”的感觉，完全是由判断者的认识水平来决定的，是因人而异的，是主观性的。正由于此，许多在原始人看来是理所当然的、不神秘的事物（例如把“疾病”从人体赶出到别的地方去），文明人却认为是神秘的；反之，文明人认为是不神秘的事物（如电流、电视、飞机、电脑之类），原始人却以为是神秘的。正如基思·托马斯所说的，“从病人的观点来看，他们所无法理解的一切医学处方有点巫术的意味，因为这都是通过神秘的方式起作用的”。^① 同理，同样属于文明世界的人，对于神秘性的看法也会有很大的区别。当某一现象还处于知其然而不知其所以然的时候，它具有神秘性，待到知其所以然之后，神秘性便不复存在了。例如某些报道所载的“灵鸽”现象（据称是某种“灵物”寄寓在人的腹中，能够在腹中说话的特异现象），大众都觉得非常神秘。其实，这是一种经过特别训练而获得的发音技巧，西方称之为“腹语术”，不少巫师都能操此术以诳骗大众。^② 由此可知，神秘感带有很大的主观性，与此相应，对于“力”是否“超自然”的判定，也同样带有很大的主观色彩。

现代科学完全有能力通过严格的实验把诸如上述的各项命题一一加以检验，对各种错误的或是不确切的说法指出其错误

① 基思·托马斯《巫术的兴衰》，第19页。

② 关于腹语术，参看下文《巫术与特异功能》。



之处。但人类的认识是无止境的,有些今天还以为是正确的认识,很可能若干年之后就会被新的认识所否定,就像我们否定前人的认识一样。可见,认识的正确与否不足以成为判定所相信的“力”是否“超自然力”的依据。既然如此,我们就不宜把“超自然力”这个带有强烈主观色彩的词汇在尚未作出明确的定义之前引入我们的科学讨论之中,当我们给宗教或巫术概念下定义的时候,类似于“超自然”这类含糊措词还是不用为宜,否则我们很可能在无意之中把宗教与非宗教(科学或伪科学)的界线给抹煞掉。

四、巫术与宗教的本质区别

巫术与宗教的区别,主要可以从如下两个方面来看:

(一) 所信奉的“力”的性质不同

为了不使问题的讨论复杂化,这里先不管巫术与宗教相混杂的情况。

宗教所信奉的是有意志的神灵之力(或可叫做“具有人格的超自然力”,我们统称之为“神灵”),而巫术(这里指的是还没有被宗教化的典型的巫术)所信奉的则是不具人格的“力”。后者当它显得很神秘的时候常常也被称为“超自然力”,但在很多场合下却带有“自然”的意味。上文曾引述泰勒的这样一句话:“宗教仪式的对象是一种有意识的、人格化的、永存不灭的精神;巫术中却没有权力(Power),有的只是人们所认为的一种自然界的外在的非人格的强力(Force)。”英国另一位社会人类学家罗伯特·雷纳夫·马雷特(Robert Ranvlph Marett)说:“倘若我想把这种巫术与宗教区别开来,就必须建立在这样一个基础之上:在实施巫术的仪式中,非凡力量是自动地发挥作用;而在宗教仪式中,它似乎是通



过神的介入而发挥作用。”^①他们都注意到巫术与宗教在所信奉的“力”的性质上的区别。所谓“自动地发挥作用”，就是说带有“自然”的“物理”的性质。当然，巫术所信奉的“力”不见得完全等同于“玛纳”。关于这点，下文还会论及。

所信奉的“力”的不同，就意味着所相信的对象性质不同。我们说“迷信鬼神”，也说“迷信书本”或“迷信权威”，同样是“迷信”，其性质是有区别的，前者属于宗教，后者则不是宗教。巫术也是“迷信”，而其性质与后者更为接近一些。可以说，人类活动中所信奉的“力”的性质，是判定“巫术”与“宗教”的根本点。

不过，当巫术与宗教相杂糅的时候，两者的区分就不那么容易。在很严格的情况下，“自然力”与“超自然力”恐怕很难彻底区分，但在一般情况下，大体上还是可分的。凡是人类之外具有人格的，或是有意志的力量，诸如上帝、鬼魂、恶魔之类，称之为“超自然力”总是不会错的。巫术所信奉的“力”，似乎可以称之为“超自然力”，例如咒语、模拟演示、吞食传染等所具有的“力”，但却是不具人格的。信奉巫术的人，几乎也都同时信奉某种宗教（也就是信奉具有人格的“超自然体”或“超自然力”），所以巫术仪式中有“打鬼”、“请神”、“驱傩”之类活动；但也可以信奉非宗教的“力”（即不具人格的“力”），例如通过涂抹某种由于错误推理而被认为可以克制毒蛇猛兽的物品来抵御毒蛇猛兽之类。宗教信奉鬼神或上帝这些具有人格的“力”，但也同样承认客观世界的一般自然规律（这是人的共性，否则就无法生存了）和信奉不具人格的“力”，所以宗教活动中需要塑造偶像，对神像进行语言交流和物质供奉。

^① 马雷特《心理学与民俗学》，第172页。



所以,巫术与宗教常常是混杂在一起的。大凡宗教活动中的偶像塑造、祈祷、献礼等等具体的行为,大多具有巫术的性质;而许多巫术活动中所包含的对神灵的信仰(例如求雨活动中对五帝或龙王的献祭)则属于宗教的范畴。当然,也有的巫术跟宗教没有什么关系,这点已经在上文提到过了。

当两件事物既可以相混,也可以不相混时,这两件事物的区别性实际上便已经揭示出来了。不妨打个比方:例如水和水中所溶解的食盐的关系。当食盐溶解在水中时,两者几乎是不可分析的;但食盐也完全可以脱离水而独立存在。如果从物质分类的角度来看,食盐并不属于水,水也不属于食盐。分类上是否相属跟两者是否密切相混是毫无关系的。巫术与宗教常常相混,并不足以说明两者必然属于同一类事物或彼此相属,恰恰相反,承认其相混正是以两者不同为前提的。

(二) 巫术不是上层建筑

对于所信奉的“力”的不同,固然是区别巫术与宗教的根本点,但还不是理解两者本质区别的关键所在。

习惯上人们把巫术归属于宗教,从而把它看成是上层建筑中的某种东西。这个错误并不是理论界深思熟虑的结论,而是对成说的未加深入思索的承袭。我们认为,从本质上说,巫术是一种技艺,是人类谋求生存的特殊手段,不属于上层建筑,从而也就不可能属于宗教。

从本质属性来看,巫术是对因思维错误导致的虚假技术的泛称,而宗教是由于某种思想意识而产生的社会活动的体系,两者的内涵是不相属的。如果用马克思主义的社会学术语来说,宗教属于上层建筑,而巫术则不属于上层建筑。上层建筑是建立在经济基础之上的各种思想观念和有关制度,包括政治、法律、道德、哲学、文



学、艺术、宗教等等，而巫术不能纳入这其中的任何一类。^①

从道理上说，人类的任何行为都是由行为者的思想或观念所支配的，但并非任何支配行为的思想或观念都可以归入上层建筑的范畴。假如原始人采用使人感觉清凉的薄荷等植物来给发热病人治病，我们说它是技术；如若采用猛虎身上割取的胆囊来治疗人的懦弱的性格，我们就说它是巫术。在狩猎活动中，猎人善于循着野兽的足迹去寻找猎物。这是由一种非常基本的经验或常识所指导的行为。这种想法符合事物的客观规律，所以它成为一种生产技术。在有些民族中，猎人发现野兽的足迹后，为了避免野兽逃逸，便用大钉子把足迹钉住，以为这样做就等于将野兽的脚也钉住了。这种做法也是一种技术，但它并不符合事物的客观规律，所以它属于巫术行为。举凡巫术都是技术，只不过是无效的技术而已。认识的正确与否或结果的有效与否并不成为判定它是否属于技术的条件。类似狩猎这样的技术，不论它是否正确，是否属于巫术，它所由指导的思想基础应该是一种判断和逻辑推理的能力，而不是出于什么理论。这样的判断和推理能力，也就是我们所说的思维方式。

按照我们的理解，巫术是错误的技术，从而也属于技术。它虽然不属于科学，但正如弗雷泽所说的是伪科学，是一种在错误的推理方式下产生的行为方式。从已有的关于巫术表现的资料来看，举凡巫术活动总是目标很具体的技艺活动。巫术在医疗方面的表现，诸如扫帚驱邪、转移疾病、招魂治病之类；在生产方面的表现，诸如衅血造器、交媾祈年、钉迹寻兽等等；在人际方面的表现，诸如木偶害人、狗尾离间、爪甲求偶之类，凡此都属于某

^① 这里暂时不包括宗教，巫术与宗教的关系是我们正在讨论的问题，姑且回避。



种技艺方法,丝毫不具有上层建筑的性质。关于这一点,光从“巫术”的名称上也可以看出来:“巫术”或译为“法术”、“魔法”;其中害人术还称为“邪术”、“妖术”等,古代也称为“左道”、“邪术”。或称“法”,或称“道”,或称“术”,总而言之,指的都是方法或技术的意思。作为某种方法或技术,巫术当然是无效的(这里不包括心理上的效果)、错误的,这是它与科学技术不同的根本点。从这点而言,它与科学技术是相对立的,从而在概念上具有相并列的性质,犹如善与恶、正与负的对立和并列一样。科学技术不是上层建筑,而是属于生产力的一个方面;那么,我们也不妨把巫术看成是生产力的另一个方面(负的方面)。上述关于巫术与生产力关系的说法不一定很地道,这里只是想说明巫术作为一种人类活动的性质,它不属于上层建筑,而是跟“技术”相类的东西,用弗雷泽的话说就是“科学的假姐妹”。在这一点上,宗教却具有完全不同的性质。在马克思主义经典著作中,宗教总是从属于上层建筑的一部分。^① 巫术与宗教的这种不同性质,决定了它们在概念上的不相从属,就如我们不能把钢铁归属于机器,把木材归属于家具一样。

由于巫术与宗教所代表的人类活动的范畴的不同,又决定了它们所指称的人类行为的性质也是不能相并列的。为了说明这个道理,这里不妨打一个比方:我们常说的“读书”这个词儿,有时候指的是“上学”(接受学校教育),有时候则仅仅指阅读图书而言。这两个“读书”所指称的人类活动的性质就是不对等

① 参看恩格斯致约·布格赫(1890年9月21日)和致符·博尔吉乌斯(1894年1月25日)书信等文献,《马克思恩格斯选集》第4卷,第477、506页。



的。在学校读书的学生是必然要阅读图书的，但阅读图书的人则未必正在学校读书。那么，这两个“读书”就不是一个可以互相归属的概念，换言之，表示阅读图书意义的“读书”的行为并不能归入泛指“上学”意义的“读书”概念之中。宗教与巫术的关系也是如此，“宗教”指的是带有系统性的人类生活，而“巫术”的含义则偏重在具体的方法手段方面。宗教活动中几乎免不了巫术或带有巫术意味的行为，犹如在学校读书必然要阅读书籍一样，但巫术并不必然从属于宗教，就如阅读书籍并不必然是在校学生的事一样。由于哈特兰德的影响，有些学者认为，人对于神灵有两种态度：讨其欢心，投其所好，祈求祝愿等软的一手属于宗教（或非巫术的其他宗教）；威胁恐吓，役使操纵等硬的一手则属于巫术。这种说法出于对巫术性质的误解（根据人类学对巫术的普遍定义，不能得出上述区分），客观上抹煞了巫术与宗教的本质区别。

从定义出发，宗教应该是一套包括思想信仰和崇拜活动的系统。在一定的历史环境下，某个宗教系统的实施除了其思想信仰和组织系统之外，必然还包含着一系列相关的具体性行为，例如塑造神灵偶像、修建庙宇、洁身斋戒、降神迎神、歌舞奏乐、贡献牺牲、焚香敬酒、祈祷祝愿、诵读经典之类，总之是一个包含着性质未必相同的多种具体行为的总的系统。现在我们姑且把关注点集中在这些具体的行为方面。在这一系列的行为中，任何某个独立的行为，例如塑造神像，或修建庙宇，或歌舞奏乐，或诵读祝辞，虽然属于宗教活动，但作为人类行为方式，它们自身并不能称作“宗教”，也不能说它“属于宗教”。为了说明这个道理，我们不妨对周代的职官系统作一个分析。在《周礼》所记的周王朝中央职官系统中，负责国家宗教事务的最高长官是春官



大宗伯,其下属有祭祀之官、墓葬之官、乐舞之官、卜筮之官、祝巫之官、史官、车旗之官等七个部门。其中祝巫之官为国家巫观的最高长官,负责祭祀礼仪中有关祝祷、降神、舞雩、祓禊等属于巫术范畴的事务。^①乍看起来,巫术职务似乎隶属于宗教长官大宗伯,但这只是行政管理上的隶属,与人类行为性质的隶属与否是两码事。就好像我们不能因为乐舞职官和史官在《周礼》体系中隶属于春官大宗伯而把乐舞活动和史官活动的性质也归入宗教一样。从行为性质而言,巫术是为着某种具体的目的而采取的行为方式。巫术可能应用于某种宗教活动,也可能应用于非宗教活动。中国古代炼丹术、养生术、祛病术,以及民间有关妇幼安全保健等方面的法术,大抵属于非宗教方面的巫术活动。基思·托马斯说:“宗教涉及的是人类经验的根本问题,而巫术则始终环绕着具体的细小的问题。”^②这个说法不见得恰当,但也包含了跟我们的理解相近的体会。总而言之,“巫术”与“宗教”两者不是相同角度意义上的概念,从逻辑上说它们之间不存在是否相属的问题。

我们把巫术和宗教区别为两类不同性质的社会现象,是基于我们对“巫术”和“宗教”这两个概念的理解。我们认为这样处理是比较客观而严密的。

第四节 巫术与其他神秘文化现象

人类在历史上创造了灿烂多彩的文明,其中也包含极其丰

① 参看下编《专职巫术·中国古代的巫观》。

② 基思·托马斯《巫术的兴衰》,第521—522页。



富的神秘文化。人们习惯于把各种各样的神秘文化统称为“宗教”，其实，神秘文化跟非神秘文化一样，种类繁多，如果不加区别地统称为“宗教”，只能使“宗教”这个概念变得含混不清，从而失去了作为一个科学概念应有的明确性和规范性。最明显的例子就是关于巫术、占卜、神判、观候、望气、禁忌等带有神秘性的文化总是被笼统地归入“宗教”或“原始宗教”之中。占卜、神判、观候、望气等等是否属于宗教的问题不属于本书的讨论范围，姑且不论，这里要讨论的是它们与巫术的关系，即它们是否属于巫术范围的问题。

一、巫术与占卜

大凡讨论巫术的著作，自18世纪的伏尔泰、19世纪的泰勒以来，差不多总是把各种占卜文化归属于巫术之中。占卜活动是否属于巫术，应该由定义出发来讨论。归属问题从来就不是一个纯客观的问题，它是人类按照某种原则来认识客观世界的一种途径。所以，即使面对相同的对象，不同的原则也必然导致不同的分类。

占卜文化是原始文化的一大领域，总体而言，举凡占卜活动必具有如下一些特征：首先，其目的是为了判断或预测，包括判断已发生的事物的真相和预测事物发展的未来趋势。少数民族的巫师经常用鸡卜、蛋卜、骨卜或其他种种占卜法来判断病人的疾病是由什么造成的，是山精还是水怪，是中邪还是受蛊；原始民族普遍盛行的神判法则是为了判明争讼双方的是非曲直。这些都是用于判断已发生事物的所谓“真相”。更多的占卜则是为了预测未来，中国商周时代的龟甲占卜、八卦筮法、风角望气、观候占星等等，大多是为了预测未来事物的发展趋势，也有的是为



着了解现有事物的形势状况。总之,占卜术的目的是为了判断,它并不直接企图改变事物发展的进程(判断之后当然还将采取相应的趋利避害措施,但这些措施已经不再属于占卜的范畴了)。在这一点上,占卜术与巫术是完全不同的。

其二,作为判断或预测本身,它包括两类性质不同的行为:一类是推理方法符合形式逻辑的判断规则,而且推理依据也合乎事物发展的客观规律。例如现代的气象预报、情报分析或疾病诊断等,即属于此。另一类则其推理方法不符合形式逻辑的判断规则,或者其推理依据不合乎事物发展的客观规律,或者两者兼而有之。例如古代和民间的骨卜、鸡卜之类。占卜术所采用的方法,现在看来都属于后一类,要么不符合形式逻辑判断的规则,要么不合乎事物发展的客观规律(这种情况最为主要),或两者兼而有之。换言之,任何占卜术的判断依据跟它的判定结果之间事实上并不存在必然的联系,否则它就不是占卜术,而是科学预测或判断了。占卜术所采用的判断方法并不是毫无规律的,甚至相反,它往往具有非常严格而繁琐的规则,只不过这种规则不同于形式逻辑的规则而已。从思维的角度来看,占卜思维跟巫术思维却是一样或非常接近的。

这样看来,巫术与占卜既有相同的一面,又有不同的一面:思维方式相同,而目的的性质不同。那么,在这两者中,哪一方面决定它的行为属性呢?或者说,占卜是否属于巫术,应该由哪一个方面来决定呢?

占卜等预测术之所以往往被归属于巫术,除了它们都带有神秘性质外,很大一个原因是由于各种占卜活动大多是由巫覡职业者来从事的。不过,这点并不能成为判定占卜性质的依据,这是毋庸置疑的。



如前所述,事物分类归属问题是一个主观性很强的问题,分类归属的依据,归根结底是由人们对它的认识,也即对它的定义所决定的。说到这里,不能不回到巫术的定义上来,看看它究竟能否包容各种占卜术。

占卜与巫术的不同,主要表现在行为目的的性质的不同。诸家关于巫术的定义,毫不例外都涉及到行为的目的。在诸家的定义中,惟有泰勒明确地提到了“预言”。他说,巫术的“联想当然是以实际上的同样联系为前提的。以此为指导,他就力图用这种方法来发现、预言和引出事变”。^① 所以,泰勒在其论著中把占卜归入巫术,是符合他本人的定义的。弗雷泽说“巫术……是一套谬误的指导行动的准则”,说得有点含糊。但他在《金枝》中并没有涉及占卜,那么,他所谓“行动”应该是不包含“预测”或判断在内的。至于其他各家的定义,例如上文曾经引述的《不列颠百科全书》、《苏联大百科全书》、克雷维列夫、吕大吉、张紫晨等等,都明确地表示巫术的目的在于**影响或改变外部自然世界或想象中的鬼神世界。这就明确地把巫术的范围限定在影响或改变世界而不是了解世界的范围之内。**所以,不论诸家在具体的讨论中是否涉及巫术,从理论上说,他们的定义是无法容纳占卜术的。

占卜与巫术的异同,道理上是比较明确的,并不存在非常混淆的地方。应该说,明白了这一点,其性质也就比较清楚了。至于应该如何分类,如果占卜与巫术同属于一类又该叫什么名称,这纯粹是一个技术上的问题。我们觉得,假如给巫术所下的定义允许包括占卜,也是无可厚非的,因为两者在对于客观世界的

^① 着重号(粗体字)为引者所加。



认识根源和思维方法上是相似的。不过,占卜文化在人类文化中所占有的分量极其厚重,宜单独作为一个类别来看待。从这点而言,把占卜文化排除在巫术之外,起码是一种比较合宜的处理方法。正是基于这种考虑,我们也遵照中外学术界的一贯处理方式,在理论上从而也在具体处理上把巫术局限在比较单纯的范围之中。

二、巫术与魔术及特异功能

(一) 巫术与魔术

“巫术”(Magic)一词有时也译为“魔法”或“魔术”,反映了两者的同源关系。在汉语中,“魔术”这个词通常有两种理解。比较通常的理解是指魔术师的戏法表演,这种表演在古今杂技节目中深受观众喜爱,但它公开声明是障眼术。另一种理解指过去的术士魔术,主要表演那些不能通过常规手段来实现其结果的法术行为。表演者意在显示超常能力以获得民众的信任,进而达到兜售医药或者为人驱邪捉鬼的目的。他们从来不承认表演的造假,观众也大抵相信其魔法的真实性。几乎所有的职业巫师,不论社会上称之为巫师还是方士,道士还是和尚,是原始部落的还是文明社会的,都必须具备某些显示超凡能力的表演技术,否则他们就无法生存。关于这点,下编还将作专门的介绍。从文化的发展演变而言,娱乐性的魔术显然起源于职业巫师声称为法术的魔术。这里要讨论的,当然也是被声称为具有真正神秘力量的那些魔术。

魔术的基本目的是为了显示超凡的能力,这就决定了它的表演总是企图完成某种无法通过常规手段来实现乃至除了他之外现实世界永远无法实现其结果的作业。例如表演者不需要开



刀就能够从患者的体内取出被称为疾病根源的外观类似于石头的东西,或者能够在密室中请来神人并为他诊病开方,或者能够招致神物附着在自己体内为患者诊病开方,或者倏而把人变成动物倏而又复变为人,或者把一个活人肢解之后又让他死而复生,或者能够让人跟已经去世的亲人相见,或者能够点石成金,或者能够呼风唤雨,诸如此类。

魔术的特点是变幻多端,神秘莫测,有悖常理,不可思议,以显示表演者驾驭某种神秘力量的能力。这跟巫术有一定的联系和相似之处,但两者有着某些明显的或本质的不同。

首先,操作者和行为目的不尽同,从而其性质也不尽同。巫术是为着某种特定的实用目的而采取的传统认为有效的方法,其操作者可以是职业巫覡(包括服务性质相似的方士、道士、僧人等),也可以是普通人。民间有许多带有巫术性质的风俗方技,如房屋落成后在梁柱上涂抹公鸡血以辟邪,或用污秽物驱除邪魅,以某种方式把病痛转嫁到他处,用扫帚扫除不祥之气等等,通常都不必请专门的人来做。凡当事人自己做的巫术,目标明确,实现即罢。魔术则必然出于职业巫覡方士,其目的在于吸引大众获取信任,此外未必有什么具体的目的。例如表演者能够割下自己的舌头又丝毫无损地接续回去,它并不改变什么,行为本身的实现就是目的。因此,魔术节目中有的虽然神秘,却并不符合我们关于巫术的定义。

其次是规范性不尽同。各种巫术手段大抵有一套传统的规范程序,如巫医治病有一套相对固定的咒语或古歌演唱,大同小异的诊断法和治疗法;巫蛊术总是要制作仇家的偶像,或者还要写上其姓名生辰,然后依时诵咒及用利器扎刺偶像身体。魔术意在表现本事,其手法则因人而异,千变万化。试看诸史方技传



艺术传,那些历史上的高人各有各的本领,如三国左慈在盆中钓取松江鲈鱼,晋代郭璞点豆成人,唐代张果服毒而不死之类。史籍中对于各种魔术的记载,先秦秦汉方士的行骗伎俩往往被揭穿,但东汉以后方士道士的魔术大多被视为真正的法术,其操作技巧未能透露和流传(其中有些故事纯出于传说,未必可以当真),后人也难以继承发扬,所以很难形成规范性的习俗。

其三是两者实现的必然性不同。巫术除了治病术也许具有某种心理功能之外,不论是否能获得结果,其结果与巫术行为之间必然是不存在客观因果关系的。魔术的结果有些可能通过口技、腹语、气功之类实际上做到,如腹语术使人误以为有某个神灵附着在巫师(表演者)的肚子里,还能跟这个“神灵”对话;还有些则除了采用催眠术令人产生幻觉或暗中替换以骗人之外永远不可能实现,如肢解人体死而复生或把人变成畜生之类。

其四是欺骗性不尽同。巫术虽然是无效的,但由于行为和预计的结果之间具有时间上的先后关系,例如巫术求雨请晴、疾病自愈及心理功能之类,往往让人误以为真有效果,连巫师本人也往往相信巫术的功效。魔术却必须采用障眼法,除非当作娱乐节目公开声明其假,否则只能是骗局。换言之,任何魔术的表演者都是在故意弄虚作假,表演者本人是不会相信其真的。

(二) 巫术与特异功能

特异功能指的是人类中可能表现在个别人身上的超越常规的能力。例如,据说有人能够发功运气为数百里之外的病人治病,有人能够不依靠任何常规媒体仅仅凭借心灵感应与相隔数百里外的另一人交流感觉,有人能够凭借耳朵认识密封于信封内的文字或图形,有人能够仅仅凭借意念来控制钟表的走动,或者使金属丝变形,有人能够不破坏密封的药瓶取出药丸或把药



丸放进去,有人能够让电流通过自己的身体使电灯发光而不伤身体,有人能够请来神秘的生命体依附在自己的肚子里并同该生命体交流对话,如此之类,不一而足。

上述种种特异功能,就其表现而言,与魔术是没有什么两样的。两者的区别(如果有区别的话)仅仅在于,魔术都是假的,而特异功能则据说是真的。说到这里,不能不补充一点,古书中记载的那些高人的魔法术,当时都被认为是真的,但我们认为是假的。古书中的记载都很简略,无从验证其真伪,即使记录者声称是亲身所历亲眼所睹,于我而言则仍然是文字上的记载。何况魔术表演即使是亲眼所见,若不是行中之人也很难发现其破绽。我个人的原则是宁信其伪,不信其真。当然,也有人相信古书中所记载的魔法术大多是真的,那就只能把它视为古人的特异功能了。^① 对于特异功能的性质,我们不妨作两种非此即彼的假设:假设它是真的,那么它就是自然科学领域的问题,而不属于巫术研究的范围,非我所能为也;假设是假的,那么它便属于魔术,它与巫术的关系如前所述,无须再作更多的讨论。

问题恐怕并未到此为止。如果特异功能基本上是真的,那么,不仅自然科学必须重写,巫术性质也要重新审视。比如说,关于巫术的功效,原先我们只承认某些针对人的巫术可能具有一定的心理功效,此外都是无效的。但如果特异功能是真的,那么,人们目前认定为虚构的“超自然力”就未必不是客

^① 史良昭《神功奇行——中国特异功能文化》(上海古籍出版社,1994)一书搜集了古书中许多被称为“特异功能”的表现,我们认为基本上都属于魔术的性质。



观存在,于是,巫术的功效同样未必不是客观的存在,甚至连神灵存在的客观性也要再度划上问号。这样一来,巫术与科学、宗教与科学的界线终将荡然无存,不仅巫术,连同科学和宗教的性质都必须重新加以认识。这样看来,特异功能究竟是真是假的问题,怕是难以回避的了。可惜我们对此并没有作什么很深入的研究,但既然问题找上门来,也就不得不勉强地谈一点粗浅的看法。

类似于现在所谓特异功能的魔术表演,早在原始时代就已经出现了。几千年来,它时不时地与古代科学搅在一起,令人难辨真伪。如晋代兼道士和医生于一身的葛洪,在他的著作中声称有隐沦术(能隐能现)、变形术(可变幼儿老翁鸟兽畜生草木等)、解脱术(解脱桎梏)、聪耳明目术、乘蹻术(通过意念可日行千里乃至一昼夜行一万二千里)、辟疫术(以意念辟除瘟疫传染)等法术(《抱朴子·杂应篇》)。古人没有现代意义的科学概念,法术与科学相杂糅在一起是可以理解的。

自从现代科学在西方诞生之后,古老的魔术随之进入了科学的领地。19世纪,各种各样的魔术现象,包括招魂术、降神术、催眠术以及人体特异功能等引起自然科学家的注意和研究。我们从恩格斯的著作中认识了两个在自然科学领域很有成就的科学家:功勋卓著的动物学家兼植物学家阿尔弗勒德·拉塞尔·华莱士和化学元素铀的发现者和辐射计(在德国也叫做Lichtmühle)的发明者威廉·克鲁克斯,他们都被催眠术、降神术表演“完全给迷住”,终于踏进神灵世界中去了。^① 1882年英

^① 恩格斯《神灵世界中的自然科学》,《马克思恩格斯选集》第三册,第472—483页。



国剑桥学派成立一个“灵学研究会”，大约标志着灵学研究正式纳入科学的规范。二战以来，美苏两个大国在“心灵学”或“超心理学”方面的研究进行了激烈的竞争，并投入了大量的人力财力。^① 1969年，美国的“科学促进会”（相当于中国的科协）接纳了美国的“超心理学会”。中国的特异功能现象是从70年代末开始被宣扬的，至80年代曾极盛一时。特异功能协会以“气功研究会”的名义进入中国科协。特异功能研究被称为“人体科学”，成立了“人体科学研究院”。从我所见到的材料来看，特异功能研究是与气功研究相结合的，其理论似乎主要采用传统的阴阳五行学说，同时也采用了一些类似现代自然科学的概念，如“人体场”、“四维空间”之类。“人体科学”的研究既获得一些自然科学家的支持，也遭到不少科学家的否定，称之为“伪科学”。正反双方各持己见，其中比较重要的说法大略如下：^②

正方（肯定、相信特异功能现象的一方）说：首先，特异功能现象经过“严格”的试验，大家已经看见。“当然，受试者是人，我也是人，既然都是人，我不能排除他会骗我。可是反过来讲，你认为他怎么骗我？我怎么被骗？”“我现在并不能发现我在哪儿上了当。”“这样的试验不是不能重复，但确实有困难。那批‘功能人’现在已经都三四十岁了，做疲了。他们能做出来，但是非常痛苦。”同时，科学真理总是有其相对性的，所以在人类未知的领域里，总有目前的科学知识和理论不能解释的现象。既然试验是可以看见的，那就不能用现成的理论来否定事实，而是应该

① 详细情况参看明道《一场伪科学竞争最近划上句号——美苏“心灵战”始末》，《文汇报》1996年11月12日，第9版。

② 各方意见参看黄艾禾《特异功能或是伪科学》（摘自《三思评论》），《中华读书报》1998年12月30日，第13版。



用事实来修正理论。“由于现代科学本身的发展,人们建立在现代科学上的自然观也在变化。随着相对论的产生和量子力学的产生,时空观和物质观都有很大变化,那么现在特异功能出来了,为什么不能在自然观上得到新的进展?其实很容易就想到,我们这个世界是三维的还是多维的?如果世界是四维五维六维的,那‘穿壁’就不成问题了。它从另外一维就可以跑出来。”“思维能不能影响物质?为什么能?为什么一定不能?我们这世界到底是什么模式?我们认识到了哪一部分?这些问题是可以研究的。”

反方(否定、不相信特异功能的一方)说:“他们还拿不出一例严格按科学的判据、科学的方法做出的无懈可击的试验报告。有很多都是特异人自己说的。你说‘眼见为实’,这都不是科学的语言,你说魔术是不是‘眼见’呢?现在魔术发展到什么程度?任何他们说的‘特异功能’现象,什么‘思维传感’、‘意念抖药片’、‘意念烧衣服’,魔术师都可以做得到。在国外真正揭露特异功能作假现象的都是魔术师,没有魔术师的参与,验证特异功能的事情你是很难做到的。”“任何一个科学都必须满足可重复性和可检验性,才能确认是一个科学现象。”

双方各持己见,令人眩惑。

我们认为,“眼见为实”不是科学的语言,而是恩格斯早已批判过的“经验主义”。例如曾经在陕西西安名噪一时的所谓“灵鸽”现象,就是地地道道的口技艺术——也可以归入魔术之列。据报道,有人能够让自然界所存在的某种“生命体”寄寓在身体中,并且还能够与他人交谈对话。1993年春节联欢会陕西电视台还请他们当众作过表演。文章说:



这些用别人的肚子说话的“生命体”，她们自称为“灵鸽”的载体。^①然而人们为说话简便，便直接把“灵鸽”的“载体”称之为“灵鸽”了。当这群“灵鸽”的载体聚集在麒麟实业机构之后，趣闻乐事层出不穷，终于消息不径而走，陕西省电视台风闻西安麒麟大厦内有“灵鸽”，职业的新闻敏感，使他们踏进了麒麟大厦之门，……

电视记者们首次采访的是“二灵鸽”，是一位二十七岁左右的青年妇女。她站在摄像机面前，只见她肚皮大幅度地来回蠕动，同时从里边发出了一个似五六岁的孩子一样的童声。

“灵鸽！”

“嗯！”

“你知道我们是那儿来的吗？”

“知道，陕西省电视台。”

“你刚才在干什么？”

“在玩。”

“在哪儿玩？”

“在天上玩。”

在场的人一下子都乐了。有人又问“她”能干什么，“她”回答说“她”能诊病、治病，还会唱歌等等。于是，十余个记者便七嘴八舌地要“灵鸽”为自己诊病，诊病的准确令记者们无不佩服。

① 按，这句话的语法有点毛病，原文照录，请读者谅解。句中的“她们”并非指“生命体”，而是指肚子会说话的那几位女士。又下文“脰”误作“径”，“哪儿”误作“那儿”，也是原文如此，恕不擅改。



出于记者的职业特点，他们当然也没放弃用审视的眼光，一边和“灵鸽”对话，一边观察具有“灵鸽”现象的这位青年妇女肚子里蠕动的情形：嘴动不动？喉动不动？寻找是否有做假的可能。最后，他们终于肯定了这一生命领域里的奇特现象的真实性，决定将“她”搬上九三年春节联欢晚会的电视屏幕。

文章还报道了另外一位名叫张晓梨的“灵鸽”，据称即所谓“大灵鸽”。无独有偶，这位“大灵鸽”的本事也是“会诊病、唱歌……什么都会”。1992年12月31日这天，陕西省政府某官员会见了张晓梨女士并亲切交谈，还让她预测明年的工作情况。“灵鸽”回答说：“你明年的工作总是顺利的，有点小麻烦，但是我会帮助你的。”最后这位官员还接受了她丈夫的治疗术。^① 我不打算对“灵鸽”的真伪说三道四，只要将“灵鸽”的服务本领与古今中外的巫师腹语术一对照，真相就十分清楚了。^② 可见，巫师的魔术技艺之高超的确是惊人的，一般的观众欲通过自己的耳目感官来“审视”表演者“做假的可能”，实在是很困难的。

轻视辩证法理论的经验主义的结果，就使得“连最清醒的经

① 数年前，笔者偶然地见到两册意在宣传“生命科学”的名叫《麒麟文化荟萃》的刊物，由“重庆市长江生命科技服务公司”编印，无书号，亦未标明出版时间，推测第一册1992年，第二册1993年。两册均报道了所谓“灵鸽”现象。本文有关材料采自第二册中《灵鸽在陕西电视台亮相》和《省政府秘书长与灵鸽》等文。

② 详情参看下编《巫术与表演艺术·巫师功法》有关内容。



验主义者(引者按,指某些自然科学家)也陷入最荒唐的迷信中”。^① 不仅魔术表演都是可见的,即使自然现象也有幻觉的一面,在这些方面,西方一百多年来的灵学试验记录总是不断地通过反戈一击的魔术师的介入而揭穿其中的骗局。^② 假如特异功能确实是一种客观的存在,那么“功能人”绝非只存在于某一代人中,老的“功能人”已经难以试验了,新一代还可以继续做试验,所谓“做疲了”是不能成为试验不可重复的理由的,关键在于试验必须有足够的科学规范。如果真如所云“至今没有一例无懈可击的试验报告”,我们认为所谓“特异功能”现象是难以真正确认的。

自然科学和哲学的理论都必须经受实践的检验,并通过实践而不断发展。但从科学发展史的实际来看,新的发现只能发展和补充科学理论,而从来未曾出现科学理论(请注意这里所说的“科学理论”不是指传统认识和观念)被实践所推翻的先例。相对论的建立克服了牛顿力学和传统时空观的局限,但它不是推翻了经典力学理论,而是使得经典力学理论成为相对论时空观的一种特殊状态(即运动速度相对光速而言显得微不足道的状态,对人类的生活而言是普通的日常的状态)的解释。要区分科学与伪科学,除了看其试验的可重复性和可检验性之外,还要看它与现有整个科学体系内核的兼容性。“科学体系的内核已为无数次实践所检验,即使未来科学有重大进步,也必然将此内核作为特例包含在内,因而科学是向下兼容的。而伪科学常别

① 恩格斯《神灵世界中的自然科学》,《马克思恩格斯选集》第三册,第482页。

② 有关事实参看格里戈连科《形形色色的巫术》第三、四章。



出心裁，自立门户，与科学大厦的逻辑、概念体系根本不相容。”^①我个人认为，到了20世纪末仍然有人用阴阳五行理论来解释自然科学是不可思议的。阴阳五行理论有其值得肯定的地方，但从根本上说乃是理论化了的巫术思维方式。对此后面还将论及。所以，我们是不可能轻易承认“特异功能”现象的真实性的，只能把它当作魔术来看待。^②当然，其中可能有个别现象出于异常的体质状态，如有人身体接通一定电压的电流而不受伤害之类，则另当别论。

三、巫术与禁忌

在中国的民俗学论著中，常常用人类学中的“塔布”(Taboo，汉译或作“塔怖”、“答布”)一词来指称中国人所说的“禁忌”。“塔布”一词源于南太平洋波利尼西亚汤加岛人的土语，据弗洛伊德介绍：

“塔布”，就我们看来，它代表了两种不同方面的意义。首先，是“崇高的”、“神圣的”，另一方面，则是“神秘的”、“危险的”、“禁止的”、“不洁的”。塔布在波利尼西亚的反义词为“noa”，就是“通俗的”或“通常为可接近的”的意思。所以，塔布即意指某种含有被限制或禁止而不可触摸等性质的东西之存在。我们通常所说的“神圣的人或物”在意义上

① 刘华杰《科学争鸣：需要争鸣什么？》，《中华读书报》，1999年1月13日，第12版。

② 全书完成后见到王昌盛所编《虚妄的智慧——破译柯云路与伪科学》（中国社会科学出版社，1998）一书，对此有较详细的讨论，可资参考。



和“塔布”便有些相似。^①

我们不知道弗洛伊德的叙述是否准确表达了“塔布”这个概念的原义,但可知中国人所说的“禁忌”与“塔布”的意思并不完全相同。在汉语中,“禁忌”有广义狭义的不同理解。广义的理解可指任何禁止忌讳的行为,包括法律和道德方面。狭义的理解则带有“迷信”的意味,即那些被认为会神秘地导致灾祸或不祥的种种行为。“禁”字从“示”,就跟“福”、“祸”、“神”、“祇”等字一样,表明它本指那些与神灵忌讳有关的事,但事实上也并非一定与神灵或神圣有关。譬如说闽西长汀民俗称小孩吃了鸡爪子就写不好字,吃红薯剥皮将来会没有衣服穿云云,只是出于某种相似性的联想,未必涉及相关物品的什么神圣意义。我们觉得,还是弗雷泽对禁忌的理解比较切近情理。他说:

我们观察到“交感巫术”的体系不仅包含了积极的规则,也包含了大量消极的规则,即禁忌。它告诉你的不只是应该做什么,也还有不能做什么。积极性规则是法术,而消极性规则是禁忌。事实上全部或绝大部分禁忌的原则似乎仅只是“交感巫术”的相似律与接触律这两大原则的特殊应用。……他以为:如果他按照一定方式行动,那么,根据那些规则之一将必然得到一定的结果。而如果某种特定行为的后果对他将是不愉快的和危险的,他就自然要很小心地不要那样行动,以免承受这种后果。换言之,他不去做那类根据他对因果关系的错误理解而错误地相信会带来灾害的

^① 弗洛伊德《图腾与禁忌》,第31页。



事情。简言之，他使自己服从于禁忌。这样，禁忌就成了应用巫术中的消极的应用。^①

弗雷泽关于巫术原理的“相似律”和“接触律”这“两大原则”的总结在逻辑上是有问题的，这点我们还将论及。但他把禁忌看作是巫术原则的消极应用，也就是说，两者具有完全相同的思维原理，这个看法应该说是很有见地的。

人的行为方式是由人的思维所支配的。人的思维同时包含着正确的和错误的两个方面。如果将明火靠近木材建造的房屋，就会使房屋烧毁，这是由经验所证实了的真理。但如果在房屋上用火红的颜料写一个“火”字，古人同样是很忌讳的，万一后来发生火灾，就会归咎于这个书写在房屋上的“火”字。因为按照原始思维的习惯，符号与符号所指是被看作相互联系在一起。从实际结果看，古代的草木房屋终将被毁，而且差不多总是被焚毁，所以，假使房屋上写“火”字，差不多总是要“兑现”的。可见，即使是出于错误的联想，也会给人造成一种类似于经验的体会。

那么，禁忌是否也算是巫术呢？弗雷泽把禁忌看作是“应用巫术中的消极应用”，我们觉得是有道理的。我们说，巫术是在原始思维方式指导下产生的旨在控制事物的发生、发展和变化结果的人类行为。从目的而言，“控制事物的发生、发展和变化结果”包含着防止事物的发生、发展和变化结果的出现。这一点没有多少疑问。从行为方式而言，广义的行为方式应该包含着拒绝某种行为，犹如物理学中“静止”也被视为一种“运动”状态

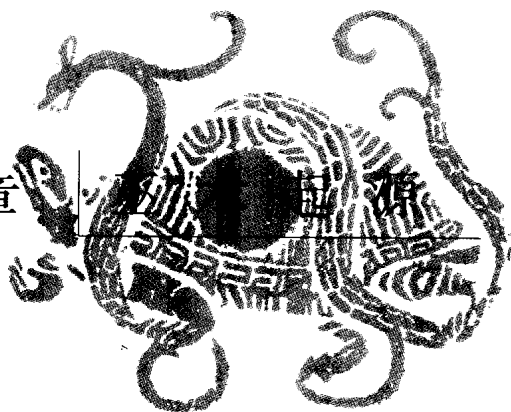
① 弗雷泽《金枝》，第31页。



一样。事实上,禁忌观念不仅仅使人不做某种事,也促使人换一种方式来做事。例如人们忌讳新年第一句听见的是不吉祥的话,于是新年见面就先说吉祥的话,然后再谈论别的事情就不必那么谨慎小心了。有的民俗迎亲时忌讳用驴来拉车(因为驴没有生育能力),遇到只有驴可用时,就在车辕上贴“代马”字样,表示拉车的是马。崇拜熊图腾的鄂伦春人禁止偷袭睡眠中的熊,猎手发现睡着的熊,通常先用木棒把它敲醒。猎杀熊之后有种种掩饰的措施:如率领全体猎人叩拜死熊,说是误杀,请求原谅;处理和食用熊时所有人都发出“嘎—嘎”声以模拟乌鸦叫声,并由长者向熊灵说明这是乌鸦在吃熊肉;打死熊的猎枪称作“呼翁基”,意思是打不死动物的工具。^① 凡此之类,都是由于禁忌而形成的改变性和替代性行为,无不具有巫术的意味。所以,把禁忌当作巫术的一种表现形式应该是合理的。

① 鄂伦春人对熊的禁忌,详见乌丙安《神秘的萨满世界——中国原始文化根基》,第77—88页。

第三章





首先要指出的是,这里所说的是“巫术”而不是“巫术文化”的起源。它们是不同的两个概念,简单地说,“巫术”是就某一类行为方式而言的,而“巫术文化”是就“文化”而言的,从而两者的性质也是根本不同的。“巫术”是对于巫术技艺的统称,属于人类的基本行为方式,其基础是思维方式,这是我们接下来要讨论的问题。至于“巫术文化”,既然是一种“文化”,那么它与任何其他文化一样都是一定社会中的人的物质生活和精神生活的综合的表现,它的基础乃是社会存在;而社会存在的基础不是思维方式,而是在现实基础上的继承和发展。两者的区别我们还将作进一步的讨论,这里之所以特别地强调,是想提醒人们能够注意相关概念之间的微妙关系及其本质区别,以免在议论起源问题时简单地套用某些经典的公式。

其次是关于“起源”还要稍加说明。通常所说的“起源”,可能包含着两重意思:一为“开端”(beginning),在人类学中,它是相对的,用于一切为时间和变化所制约的事物上;另一个意思是“起因”(cause),即事物之所以发生的原因或条件。这本来是两个问题,一个是关于时间的,一个是关于因果关系的,但在实际讨论的时候两者又常常是密切联系在一起的。凡是涉及到史前的事情,如果不是考古发掘可以证明的物质文化,人们无从知道它是从什么时候开始的,可以讨论的惟有其发生所必须的前提条件而已。只有明其起因,才能明其开端,可见起因才是问题的关键。巫术起源问题亦然,我们主要着力于其产生的前提条件或原因。



第一节 关于原始思维

从泰勒开始,人类学家大多把巫术的产生与人类的思维方式联系在一起,但也有一些不同意见。首先是由于原始思维的性质众说纷纭,莫衷一是;而且,一谈到人的思维,就使人感觉在谈论思想或意识,这些都属于哲学上所说的第二性的东西,它们怎么能够被看作是事物起源的原因呢?巫术起源与原始思维关系的问题具有很强的理论性,为着澄清某些似是而非的误解,不得不像教科书那样从一些最基本的概念说起。而首先要讨论的就是贯穿于这本书始终的“思维”和“原始思维”的问题。

一、思维与思想

“思维”和“思想”常常被混为一谈。让我们先看看两者之间的关系及其区别。

“思维”是什么?它首先是人脑的机能,是由动物大脑的机能发展而来的。所有的脊椎动物都有大脑,而大脑的功能是控制生物体的活动。从这点而言,有人说思维“是一种用特殊的方式组织起来的物质的特性”。^①思维的本质乃是一种特殊物质的运动形式,正如恩格斯所指出的:“运动,就最一般的意义来说,就它被理解为存在的方式、被理解为物质的固有属性来说,

^① 高名凯《语言论》(第四章第一节),第75页。



它包括宇宙中发生的一切变化和过程,从单纯的位置移动起直到思维。”^①自然世界不存在离开物质的运动,也不存在离开运动的物质,两者之间不存在谁是第一性谁是第二性的问题。我们说人能够思维(当然指的是人脑的思维),就像说物质在运动、太阳在发光发热、绿色植物能进行光合作用等等一样,都是物质运动的一种形式,都是客观世界的第一性的东西。认识这一点非常重要,因为有许多与巫术相关的理论认识都是从这里开始的。

不同的物质,其运动规律也各有其自身的特点。人的大脑之不同于其他动物的大脑,就在于人类的大脑能够进行抽象思维。思维机能的本质除了在于大脑活动之外,还在于它能够将由人的感官所接受的对于客观世界的感觉加以比较、归类、分析、综合等抽象处理,形成概念,并采用一定的逻辑规则去组织判断推理。据人类学家研究,这种抽象处理的能力惟有人类才能够做到,“人的心智活动的基本特征是推理能力。虽然动物也像人一样能记忆先行动的结果,选择适合某一目的的行动,并以此为基础进行有目的的活动,但是我们没有任何证据能表明动物能够把这种活动所表现的抽象概念分离出来,而所有的人,从最原始的人到发展程度最高的人,都具有这种能力”。^②所以,我们可以进一步地说,人类的思维同样是自然世界的一种特殊状态的运动形式,相对于人的有意识的活动而言,它是第一性的东西。它之所以特殊,是因为它只发生在人的身上,而不像饮食或生殖之类为动物所共有。

① 恩格斯《自然辩证法·运动的基本形式》,《马克思恩格斯选集》第三卷,第491页。着重号为引者所加。

② 弗兰兹·博厄斯《原始人的心智》,第53页。



思维是人脑的一种机能,这种机能的具体应用,就产生了思想。思想的基础是思维,但思想又不同于思维,它的产生除了要通过作为“工具”的大脑的思维,还需要“原料”作思维的内容,而“原料”是由进行思维的人所感觉到的东西。这好比眼睛具有反映客观物体的能力,但要有客观之物进入其视野,才能有看见的物体外观。当我们骑车在路口遇到红灯时,就停了下来,这是由一系列心理活动所支配的:首先是见到红灯,然后想到交通规则红灯表示禁止通行,于是就停车了。在这里,一系列的心理活动过程就是思维的过程,而见到红灯不能通行的这个具体想法则是一个思想。可见,思想是不能离开思维的,但思想又不等于思维,因为它是某种原料经过思维处理的产物,因原料而异,就好像眼睛所见或为人或为物,不论是什么都不等于人的视力一样。

人的思想既受到“原料”的制约,也受到思维方式的制约,但两者的制约性质是不一样的。“原料”所决定的是思维活动中的变项,是思想的具体组织材料,在相同的思维形式下其差异通常并不决定行为方式的性质。山里人赶集用兽皮换取铁器与城市人到商店用信用卡购买大米,古人为死者陪葬舞乐俑与现代人陪葬电视机模型,行为方式没有本质的区别。而思维方式所决定的却是思想的核心内容,从而决定着行为方式的性质。同样面对一只鸽子,或视为信使而珍爱,或视为肉食而杀害;同样面对一个偶像,或视为神灵而顶礼膜拜,或视为古董而盗窃倒卖。由此可见,决定人的行为方式的主要是思维方式而不是具体的物品。当我们撇开行为所涉及的具体物品而关注其行为方式的性质的时候(例如巫术活动),我们就把关注点集中在决定其行为方式的思维方面了。所以我们说思维对于人的行为方式是第一性的,而思想对于社会存在是第二性的。这就是思维与思想

的本质区别。

也有人把思维的过程和思维的结果都称为思维。^① 例如《中国百科大辞典》对“思维”的解释是这样说的：

【思维】人脑对客观事物的概括的和间接的反映。以已有的知识经验为中介，对通过感知所获得的各种信息进行分析、综合、比较、抽象、概括、系统化和具体化，从而达到对事物的本质及其规律的认识的复杂心理过程。是基于感性认识而又高于感性认识的高级的理性认识形式。^②

按我的理解，说“思维”是“对……达到……认识的复杂的心理过程”，说的是思维的过程；说“思维”是“人脑对客观事物的概括的和间接的反映”，“是基于感性认识而又高于感性认识的高级的理性认识形式”，似乎又指通过思维所得到的认识。^③ “思维”是“反映”，是“心理过程”，是“理性认识形式”，这是什么意思呢？假如我们把“看”解释为“眼睛的功能，是客观世界通过视网膜

① 斯大林在《论辩证唯物主义和历史唯物主义》(1938)中曾说：“既然自然界、存在、物质世界是第一性的，而意识、思维是第二性的，是派生的；既然物质世界是不依赖于人们意识而存在的客观实在，而意识是这一客观实在的反映，那么由此应该得出结论……”斯大林并未对“思维是第二性的”这个前提加以论证，而它恰恰是有问题的。从上下文来看，前面说“意识、思维是第二性的”，而后面只提“意识”不提“思维”，看来，这里与“意识”并举的“思维”应是“思想”的意思。如果不是译文的问题（尚未核对俄文版原文），便只能是原作者的疏忽。

② 《中国百科大辞典》第2卷《心理学》，第263页。

③ 在一般的场合下，人们用“反映”作中心语时都理解为名词，用以表示所反映的结果，而不是作为动词表示反映的过程。



在人脑中形成反映的生理过程，是人所感觉到的物体的外观形象、颜色和运动的综合表象”，这样的解释能够成立吗？如果上述理解并非误解，那么引文有关“思维”的三个表述的内涵应该是不同的，如果作为定义似乎有点违背矛盾律的嫌疑。这种混乱大概正是由于把思维 and 思想混为一谈所造成的。

二、原始思维与进化论

人类学所以提出原始思维这个概念，当然意味着它同我们在一般场合下所说的思维是不同的。为便于称述，不妨在必要区分时把后者称为“文明思维”。那么，我们所讨论的“原始思维”与“文明思维”之间的不同，究竟属于什么性质的不同呢？

我们有充分的理由相信人类的思维能力并非从来如此，而是经过从动物到人类的发展进化的过程，换言之，人类的思维能力本身是处于不断发展的过程中的。那么，我们所说的原始思维同现在的思维之间的不同是否代表着人类思维发展进程中的不同阶段呢？

只要一说起“原始”，人们就不由自主地想到猿人，想到人类刚刚脱离动物的状态。当讨论原始思维的时候，有的学者正是从这样的状态开始说起的。所以有人提出：“以心理主体还是以文化主体作为思维的直接依据，是原始思维与文明思维的起始性、基础性区别。”^①在这位作者看来，原始思维似乎是没有“知识”和“文化”的“自然的人”的思维，——用作者的话来说，“与其说他是社会的、文化的人，还不如说是自然的人”。这个非常大

^① 苗启明《原始思维》，第9页。



胆的想象,不知道是通过什么途径获得的,还是仅仅出于推测。恩格斯曾经科学地指出,从动物到人的进化的实现,不可能离开社会的生活。^① 所以,人类从来就是“社会的人”,而不可能有所谓“自然的人”。我们认为,离开了“知识”和“文化”的人的思维是不可能存在的。

当我们一般地谈论“原始思维”的时候,总是面对着现今世界可能见到的哪怕是最原始的人群,或者历史研究有相当资料可以追溯其文化生活的原始人群(大致上早不过人类学所说的蒙昧时代高级阶段)的人类思维。如果讨论巫术的思维,我们很难超越新石器时代往前追溯(19世纪以来世界上可以考察的最原始的民族大约也已经或正在超越旧石器阶段),即使可能追溯,也恐怕不再具有典型的意义。限于这样的范围,其绝对年代大约在万年之内。相对于百万年以上(通常认为是2~3百万年)的人类发展历史,人类大脑在数千年中所发生的生理学意义的变化可以说是微不足道的。总之,我们所说的“原始思维”,一般指的是可以考察的人类的思维,它同“文明思维”的区别与人类大脑机能的进化演变没有什么关系,换言之它们都是生理结构和功能基本相同的人脑的思维。

谈到人类思维的差异,西方人类学家首先是从种族的角度

① 恩格斯原话是:“我们的猿类祖先是一种社会化的动物,人,一切动物中最社会化的动物,显然不可能从一种非社会化的最近的祖先发展而来。”见《劳动在从猿到人转变过程中的作用》,《马克思恩格斯选集》第三卷,第510页。又说:“为了在发展过程中脱离动物状态,实现自然界中的最伟大的进步,还需要一种因素:以群的联合力量和集体行动来弥补个体自卫能力的不足。”见《家庭、私有制和国家的起源》,第31页。



来看待其性质的。西方人类学兴起的 19 世纪,正是西方殖民统治的高潮时代。随着欧洲白人殖民统治者与发展中民族和非洲、澳洲、美洲等当时还处于石器时代的民族的密切接触,西方人产生了一种盲目的种族优越感,认定欧洲白人是智力发展水平最高的人种,而其他的民族则被视为天生的落后人种。这种偏见的产生在很大程度上出于人们把科技成就和工业水平的高低作为衡量种族智力水平的标尺。历史学研究告诉我们,科技和经济水平的发展状况要受到许多客观条件的制约,没有任何无可辩驳的证据足以证明现今世界上各民族科技水平的差异是由于其平均智力水平的差异所造成的。关于这一点,美国德裔人类学家弗兰兹·博厄斯(1858—1942)经过一生的调查和研究以客观公正和科学的态度作出了令人信服的论证。他说:“首先看看人的大脑组织是否存在差别的问题。威茨以对各个人种的一致性进行了详尽的探讨,所以,地球上所有的人总的说来都具有同样的智力特征这一点是毫无疑问的了。”^①这样,我们还应该进一步指出,我们要讨论的原始思维与人种的差异也是没有关系的。

当我们讨论问题时,无形中都是以进化论作为前提的。进化论是 19 世纪人类学的重大贡献,其基本思想是承认人类社会和文化就像生物物种的进化那样,是不断发展和进步的。我们同样承认人类的思维也处在不断地发展和进步之中,不论其进步的性质是什么。不过,这样简单的表述很容易使人产生一个错觉,把阶段性的进步理解为一种不断更替取代的过程:新的出现了,便取代了旧的地位。可以说这个错觉普遍

① 弗兰兹·博厄斯《原始人的心智》,第 57 页。



地存在于学术界。我们想强调的是：“进化”并不意味着高级的东西必然代替低级的东西，在更加普遍的情况下，毋宁说是当高级的东西出现之后便与原先处于低级状态的东西并驾齐驱。现存的生物界，从最简单最原始的单细胞生物到最复杂最高级的人类正是共存于世界的。与此相似，人类的文化和思维，不管人类学家把它们分为多少个发展阶段，每个发展阶段上的状态几乎也是共存于现今世界的。回到思维的问题上来，我们相信，再怎么原始的思维形式，只要是出自生理结构相同的人脑，也都可以在现今的人类中存在。列维·布留尔曾特别地提醒读者：“在人类中间，不存在为铜墙铁壁所隔开的两种思维形式——一种是原逻辑的思维（引者按，即原始思维），另一种是逻辑思维。但是，在同一社会中，常常（也可能是始终）在同一意识中存在着不同的思维结构。”^①说的也是这个意思。我们谈论进步，仅仅是以其中的先进者的出现作为标志的。惟其如此，我们才能够理解现今社会包括宗教和巫术活动在内的无限丰富多样的行为和文化。所以，我们还必须指出，我们所说的“原始思维”并不就指原始人的思维，它不仅存在于现今尚存的某些原始的或落后的民族之中，也同样存在于文明社会的文明人之中；反之，我们所说的“文明思维”，也并非指现今文明社会所有人的思维，仅仅指那些合乎现代逻辑法则的思维方式。

三、原始思维与社会

人的思维是由什么来决定的？首先当然是大脑。动物的脑

① 列维·布留尔《原始思维·作者给俄文版的序》，第3页。



不能进行人类的思维,人类的思维只能出自正常发育的人脑。但在大脑生理结构基本相同的前提下,人的思维也并非都一样的。

根据心理学的研究,在所有的因素中,对人的思维能力影响最大的是社会环境。历史上曾多次发现由于被人以外的动物抚养长大而脱离人类社会的孩子,他们即使后来回到人类社会,也很难学习语言并发展智力。例如1920年在印度加尔各答附近发现的两个狼孩中,取名为卡玛拉的女孩约七八岁,后来经过7年的教育,只掌握了45个词,勉强地学了几句话。她死时估计约16岁左右,其智力只相当于三四岁孩子的水平。^①美国发现一个取名亚维隆的野孩子,经过教育也恢复了一些人性,但直到40岁死时也不会讲话。^②由此可知,长期脱离人类社会的幼童不会产生人类所具有的脑的功能,也不能产生与语言相联系的抽象思维和人的意识。这样,我们就可以相信,可以考察的原始人的思维之不同于文明思维,人脑发展阶段的差别、种族差别以及个体遗传方面的差别是可以忽略的。两者之间的差别,完全是由于环境和文化传统的不同所造成的。

人的思维方式无疑还跟个人的经历和见识有关。面对相同的事物,不同的人可能会有不同的想法,即表现出思维方式或思维取向的不同。例如同样谈论水,有的人说它可以解渴,可以灌溉等等,而有人却说它是分子结构为 H_2O 的一种无机物。某老太把一个旧瓷碗用作喂养鸡鸭的饲料盆,有一天偶然

① 《中国大百科全书》心理学卷,第181页。

② 萨杜克(美国弗吉尼亚州大学法国文学系教授)《困难的试验:亚维隆野孩子的故事》,转引自《关于野孩子的研究》,《参考消息》1980年7月1日。



被一个认识古董的人发现，以数元钱骗取后几经转手，竟值数万元。一般人只注意它作为器物的使用价值，而有人却注意到它作为文物的精神价值。这就表现出思维取向的不同。

原始思维与文明思维的区别，在很大程度上并非逻辑方面的问题，而是抽象程度、思维取向和业已形成的知识系统等方面的差异所造成的。

如果面对一个昏迷不醒的病人，现代的医生首先想到打针或人工呼吸之类处理昏迷的治疗措施，其思维过程在于判断昏迷的病理学原因，然后选取前人所总结的相应的疗法。这种思路无疑是符合逻辑法则的。面对同样的病人，原始巫医大抵采用叫魂的方法来唤醒病人。在他看来，病人昏迷“瞳孔无神”是由于灵魂离开了躯体，首先要判断病人的灵魂逃逸到哪儿去了；如果通过占卜法判断灵魂往西部而去，接着就赶往西部边走边喊“某某归来”，然后可能遇到一只形色慌张的蚂蚱；于是判断病人的灵魂正躲藏在该蚂蚱的身上，便小心翼翼地逮住它，一边喊叫“某某回家”，一边带回病人的住所；然后他就将蚂蚱往病人身上推送，同时向病人口中灌下被称为“定魂汤”的生姜汤——生姜的模样颇有点像人的形象，当地人一直把它看成具有安定灵魂的作用，一边对着病人高声喊叫“归来啦归来啦”，一边使劲地掐病人的头面手脚。假如病人正好开始苏醒过来，于是治疗就获得了成功，又一次证明了传统治疗法的“有效”；如果失败了呢，巫医说肯定有某个人在用法术从中作梗，使得灵魂难以回归了。

现在，我们最好暂时抛开在文明世界所接受的医学知识，用原始人有可能理解的知识来分析这一系列治疗活动的思维逻辑。这一系列的治疗活动包含着一系列的思维活动，我们先看看“招魂”这个涉及到治病的根本方法的思维过程：



大前提：人的知觉是由灵魂来决定的，如果灵魂离开躯体，人就会处于失去知觉的状态。

小前提：病人失去了知觉。

推理结论：要让病人恢复知觉，就必须找回已经离开躯体的灵魂。

从形式上说，这种推理逻辑是无可指责的，问题仅仅在于大前提是否真实。这个大前提并不是巫医临时提出来的，而是当时社会现成的常识，是前人认识成果的总结。当人们面临所遇到的问题进行思维的时候，必然要有对已有的认识成果的联想和运用，并作为解决眼前问题的出发点。这一点在文明思维中也是相似的。现在的医生让患者使用各种各样的药物，都有一个无须思索不问真假的前提：这种药物是能够治疗这种疾病的，医药教科书上是这么说的，广告上是这样宣传的，大家一直是这样用的……当然是不必怀疑的了。事实上，正如美国人类学家弗兰兹·博厄斯所断言的：“科学的逻辑是一种永远达不到的理想——它的目的是找出原因和效果之间纯粹的关系，而不受任何感情因素和未经证实的观点的影响。”^①大前提认识的真实性，不能不受到社会发展水平的制约，对于原始人类来说，难道还有什么在那时可能提出的理论能够比灵魂观念更为合理呢？我们甚至可以这样说，灵魂观念乃是原始时代唯一可以算得上“持之有故言之成理”从而被人们普遍接受的“科学假说”。假如没有这样那样的假说，面对疾病只能任其自生自灭了。

对于原始思维与文明思维同样以已知知识作为大前提的认

① 弗朗兹·博厄斯《原始艺术·前言》，第6页。



识规律，弗兰兹·博厄斯曾在许多著作中反复强调。他说：

原始人与文明人思维方式的差别很大程度上在于与新的知觉发生联想的传统材料的性质不同。……在原始人和文明人中，一般人都不把解释现象起因的尝试进行到底，而在把它合并到先前已知的事实之后就中止了。当我们认识到这一点时，我们就会认识到，整个这一精神过程的结果完全取决于传统观念的性质。这里，传统的信仰和传说在决定思维方式上具有重大意义。

在科学研究中，我们应该永远清楚这一事实，即我们所作的解释中总是含有相当的假设和现成理论，而我们对任一特定现象的分析过程都不完整。……在这一过程（引者按，指推理过程）中，我们所犯的错误与所有文明程度较低的人所犯的和所曾经犯过的错误一样。他们比我们现代人更加容易满足于所作出的推论。但是，他们也把所得解释中的传统因素当作真实的，从而把以其为基础得出的结论当作完全真实的。^①

列维·布留尔把原始思维称为“原逻辑思维”。他说：

原逻辑思维也要求一种预先完成的工作，要求一种世代相传的遗产。但是，这些概念与我们的不同，因而这些智力运算也与我们的不同。^②

① 弗兰兹·博厄斯《原始人的心智》，第110—112页。引文有删节。

② 维·布留尔《原始思维》，第101页。



所谓“世代相传的遗产”，即指每个人在其生活环境中所接受的被作为思维前提的以往的认识。这种“遗产”乃是社会的集体的业已存在的种种意识的总和，列维·布留尔把它称为“集体表象”。^①列维·斯特劳斯也有一个相似的说法：

野性的思维在与我们的思维相同的意义与方式上是合乎逻辑的，即使它像我们自己的思维一样，只有当它用于这样一个世界的知识时才是合乎逻辑的，在这个世界中它同时辨认出物理的和语义的特性。^②

当然，原始思维的推理并非总是在逻辑形式上没有问题的（这点就是文明人也不容易做到），但在很多场合下并非逻辑形式的问题，而是大前提或小前提真实与否的问题，或者是由于生活环境的差异所造成的思维取向的不同。

人们在思维过程中所依据的知识，除了从事科学研究的人理应尽力排除各种偏见或未经证实的认识的影响之外，就一般人而言，他的知识都是一种以往所接受的、社会上公认的、不假思索的认识。现代社会如此，原始社会更是如此。这些认识虽然未必是全人类的，但起码是所生活的社会环境中的，所以列维·布留尔才称之为“集体表象”。在同一个社会中，每个人的个人经历和知识都不尽同，这表现出个体思维的差异，甚至在同

① 说详列维·布留尔《原始思维·绪论》。列维·布留尔认为，在对于原始文化的分析方面，他们同以泰勒、弗雷泽为代表的英国人类学派的根本分歧正在于此。不过，我们并不认为他对英国人类学派的批评是非常中肯的。关于这点，姑且不作深究。

② 列维·斯特劳斯《野性的思维》，第307页。



一人身上也可能表现出不同场合的不同思维方式,其差异之大也可能足以分属于原始思维和文明思维两大阵营,这正是我们所指出的文明思维与原始思维并存的现象。但这种现象并不否定人类思维的社会性,因为在全民的思维中,原始思维是必然要以某种形式遗留下来的,而所有属于个人的比较特异的思维也必然是他所处的社会所能提供的。这就是我们所要强调的思维的社会性。在这方面,列维·布留尔、列维·斯特劳斯等法国社会学派比较强调,但我们并不完全赞同他们对泰勒、弗雷泽等英国人类学派的批评,似乎英国人类学派在对巫术作心理分析时就完全忽视了思维的社会性。讲穿了,心理分析只要是以对以往知识的联想为前提的,都在不言中表明了思维的社会性质。

谈到这里,我们可以比较清楚地认识到,原始思维与文明思维之间的差异主要是由社会发展所决定的环境所制约的。在一定的环境下,人们只能按照一定的知识系统和习惯来进行思维。两者虽然其所依据的知识系统有深刻和肤浅、先进和落后的不同,但思维本身并没有非常根本的区别。我们相信,人类的思维方式虽然总是处于不断发展和完善的过程,但人类思维的基本方面,应该说始终是积极的合理的,有助于人类克服困难健康成长的。我们很难设想人类曾有过这样的阶段,其思维逻辑完全不同于今日,极其荒唐不可思议,否则,原始的科学技术就不可能产生和发展,人类就无法生存和进步。

第二节 原始思维与巫术

探索原始思维的特点,对于认识巫术的产生具有直接的意义。

原始思维的特点,主要是由业已形成的思维定式和认识系统所



决定的,在这里,我们很难对原始思维的所有特点作穷尽性的总结,只能就其中与巫术关系较密切的方面举例性地谈谈我们的体会。

一、关于自我意识和对万物本质的认识

人类对世界的认识,首先表现在自我意识的出现,然后是关于自然万物的本质的认识。从思维的角度来看,自我意识的产生是值得推究的。英国学者珍妮·古多尔通过对黑猩猩的观察,认为黑猩猩已经具有原始的自我意识。她说:“黑猩猩存在着原始的自我意识,学者们早就认识了这一点,这可以看作是被科学证明了的事实。”当然,珍妮也指出了人类的自我意识与黑猩猩对自身的了解是完全不同的。^①人的自我意识,首先是由于“我”与“他”的区别而产生的。旧题春秋关尹所撰《关尹子》卷六云:“世之人,以我思异彼思,彼思异我思,分人我。”又云:“以我痛异彼痛,彼痛异我痛,分人我。”^②关尹子所批评的“世之人”的想法,其实正代表着原始人的初始意识。这种意识需要一定的抽象能力,是动物所无法达到的,已经不容易了。我不知道人类的自我意识是否自脱离动物开始就具有了,但可以肯定我们所说的原始思维乃是以自我意识的存在为前提的。

当人类具有了自我意识之后,很容易用对于自我的认识推

① 珍妮·古多尔《黑猩猩在召唤》,第291—293页。

② 关尹子又称尹喜,为春秋末思想家,与老子同时。《关尹子》旧题关尹子作,但原书久佚,今本出于后人伪托,作者为五代杜光庭(见《伪书通考》)。然此书涉及许多道家思想及原始观念,颇有价值。所引据上海古籍出版社《诸子百家》丛书本《阴符经、关尹子、亢仓子》,第109—110页。为免烦琐,下文所引此书页码不一标注。

及于万物，于是把万物都看成是有意识有人格的对象。这就是人格化，也叫做拟人意识。《关尹子》卷六云：

枯龟无我，能见大知。磁石无我，能见大力。钟鼓无我，能见大音。舟车无我，能见远行。故我一身，虽有知有力有音有行，未尝有我。

牛道淳《直解》解释说：

无我者，无心也。枯干龟壳而无心，人以诚钻之，则兆知未来之吉凶，非大知而何？磁石无心，稍近于针，则吸针相著，非大力而何？

在作者看来，万物“无心”而能够有预知、有力量、有声音、能行走，那么，人之能够有预知、有力量、有声音、能行走，跟万物就没有什么区别了，这样看来，并非“我”能够“有知有力有音有行”。作者是一个哲学家，所以能够从万物“无我”的角度来看万物的运动。但从他的心理活动来看，他是想说明人类的“我”（自我意识）只是人的感觉而已，本质上与万物无异。所以他接着又说：

蜮射影能毙我，知夫无知者亦我。则普天之下，我无不在。

蜮是一种水生昆虫，传说人靠近水边，它就会对着人的影子射击，从而使人死亡。这说明无知的影子也同样就是“我”。所谓“普天之下，我无不在”，正是“万物皆有我”的意思。所以他还



说：“人无以无知为无我；虽有知有为，不害其为无我。”设若为原始蒙昧之人，则其认识与此正相似，以为万物皆有“我”，也就是万物都是有自我意识的。

这种思维方式，在已经具有自我意识的儿童中表现得比较明显。有个三四岁的孩子走路时被石头绊脚摔了一跤，母亲把他扶起来后，一边使劲地砸石头，一边哄孩子说：“都是石头不好，害宝宝跌倒。”孩子内心在想，石头真坏。这是大人无意中把拟人的意识灌输给了孩子，因为这种思想孩子容易理解。幼儿启蒙读物中诸如“太阳公公”、“月亮奶奶”、“狼外婆”之类童话或寓言，也都在灌输这种拟人意识。如果没有大人的灌输，孩子也可能自发地产生拟人意识。最近我注意到一件小事情：一个未满二周岁的小女孩第一次由大人携带到广场晒太阳。女孩已经能独立步行玩耍，她突然发现自己的影子在动，感到惊讶，似乎还略感害怕。她退了数步，依偎在奶奶身边，指着影子表示她的疑惑（她的简单的言语中没有关于影子的词汇，还不能用话语准确地表达内心世界，以致大人还以为她指的是虫子什么的，但她所关注的偏偏是大人所不留意的会动的影子）。我很留意这个孩子首次发现影子时的表情反应，推测她已经把那个会动的人影当作独立存在的带有某种生命力的东西。类似的意识同样也出现在早期的人类身上。博厄斯提出：“拟人说的观念看来是构成原始人思维基础的重要范畴之一。看起来，人自身的动能和一件物体的动能使原始人把人和可运动的物体划为同一范畴，从而把人的特质注入了运动中的客观世界。”^①万物有灵

① 弗兰兹·博厄斯《原始人的心智》，第109页。



观正是从这样的心理中逐渐产生的。这种观念是宗教信仰的基础，但也由此产生相应的巫术。例如有了灵魂的观念，于是有招魂治病的巫术，以及给睡着的人涂脸使他的灵魂不认识本体而不能回归的害人巫术；有了人格性质的“恶气”的观念，于是有四时傩疫的巫术；有了神灵的观念，于是有制作偶像当作神灵的巫术；有了鬼的观念，于是有了引导活人与祖先相会的巫术；等等。为了避免可能引起的误解，这里还要说明一点，我们很不赞成哈特兰德关于“法术与宗教是一块牌子的两面”的说法。^①巫术是一种错误的行为方式，灵魂或神灵观念只是思维过程中当作“常识”而其实是错误的大前提，是巫术思维和行为常常可能涉及的世界观，而不是巫术行为方式产生的前提。

二、关于万物状态的认识

自然万物的状态，有些是无须经过感官（指五官手脚和皮肤）而直接感受的，如自我的头痛耳鸣、身痒腿痹、疲乏困顿之类；有些是人的感官可以直接感知的，如火热水凉、草绿土黄、石硬肉软、雷震风吹等等；有些不能直接由感官感知，还必须经过分析比较归纳，如牛大鼠小、竹长禾短、星众日独、天高地低等等。前两者我们称为感性认识，后者为理性认识。只要是人类，有了感性认识之后，一定会加以思考上升为抽象的理性认识，但理性认识不是天然正确的，有一个由浅至深由表及

① 转引自施密特《比较宗教史》，第173页。哈特兰德认为，巫术和宗教的不同在于人们对待所信仰的“马那”之类“超人格”的态度之不同而分野的：对它尊敬的是宗教，想支配它的是法术。这种理论模糊了巫术同宗教的本质区别，参看《巫术的性质》章中的相关讨论。



里的深入过程。原始人对物质状态的认识,在文明人看来,常常是抽象程度不够,或抽象发生错误,由此形成原始思维的重要特征。

对自己身体的直接感受,大多属于异常疾病伤痛。原始人不可能像我们一样认识疾病的原因,理所当然地把病痛的表现形式看作是进入人体的某种独立存在的东西。这种观念一直持续到文明时代,仅从“祛疾”、“除病”这些表述及“霍去病”、“辛弃疾”这些人名中也可以大致被体会出来。春秋晋景公生病之后,梦见疾病是两个小人,躲藏在肓之上膏之下。医生诊断疾病时说,疾病在肓之上,膏之下,针药的力量不能达到那里,无法医治了(《左传·成公十年》)。博厄斯总结说:

我们把生病作为有机体的一种状态,而原始人(甚至我们社会中的很多人)相信它是一个可以进入身体的物体,也可以从身体中移出去。很多这样的情况也说明了这一点:人们通过吸吮和其他方式把疾病从身体中分离出来,相信它可以被赶到其他人身上,或者可以被关在木头中以防它复返。因此,一些原始部族把饥饿、疲倦和类似的身体感觉看作影响身体的独立物体。就是生命也被当作能从身体中分开的物质客体。太阳的照射被当作太阳本人能够穿上或脱掉的一件东西。^①

可以说,只要没有真正认识疾病的原因,古代的各种治病法或多或少总是带有巫术的性质。即使原始人通过某种“药物”来治疗疾病,也不是根据它的药性,而是根据其联想形成的象征意义来

① 弗兰兹·博厄斯《原始人的心智》,第108—109页。



治病的。

博厄斯也有误解。他说“原始人的观念清楚地表明：被我们视为属性的概念常被当作独立存在的客体”，这个归纳其实只适用于自我感觉的疾病；对于病痛之外的万物属性的认识，似乎恰恰相反，事物的属性不仅不能独立地被认识，反而很难与事物本身相分离而被抽象出来。假如面对一群牛（或其他畜生），我们说有雄的雌的，老的幼的，黑的白的花色的，大的小的中等的，诸如此类，它们统统是牛。如果要称述，就说公牛母牛，黑牛白牛，大牛小牛之类。然而，原始人很难把“雌雄”、“大小”、“黑白”之类概念脱离所关注的具体物体而抽象出来。这种思维特征我们不难从远古时代流传下来的词汇中获得了解。在上古汉语中，单音节语词占有突出的统治地位，奇怪的是，古人的单音节语词往往包含了我们认为应该分离出来的抽象概念。例如公牛叫“牡”，母牛叫“牝”，公鸟叫“雄”，母鸟叫“雌”，成年男子叫“夫”，成年女子叫“妇”等等。在《说文解字》、《尔雅》、《广韵》等古代字书中可以发现许多古代单音节词汇暗含着非常丰富的属性成分，这里仅举与牛羊豕马有关的名称：

牯，公牛。

牝，母牛。

犢，初生牛子。

牯，二岁牛。

牯，三岁牛。

牯，四岁牛。

牯，阉割的牛。

牯，毛色纯一的牛。

犴，黑色牛。



梓，赤色牛。

榘，白色牛。

桴，黑白杂色的牛。

犗，白色背脊的牛。

犖，毛色斑驳的牛。

牦，毛色斑点如星的牛。

犛，毛色黄中偏白的牛。

牒，黄色黑唇的牛。

羔，初生羊子。

羴，五个月的羊。

羖，小羊。

羝，公羊。又叫羝。

羴，白色的公羊。

羵，母羊。

羶，黑色的母羊。

羸，阉割的黑羊。

羸，阉割的白羊。

羴，腹部黄色的羊。

豨，公猪。

豨，母猪。

豨，初生猪子。

豨，小猪。

豨，三个月的小猪。

豨，六个月的小猪。

豨，三岁的猪。

骍，公马。



骝，母马。又叫驄。

驥，千里马。

骏，好马。

驽，劣马。

骀，劣马。

骄，马高六尺。

臧，马高八尺。

驹，二岁小马。

骍，三岁的马。

騊，三四岁的马。

骅，赤色的马。

骊，深黑色的马。

骠，青黑色的马。又叫騊。

骢，赤黑色的马。

骙，紫色的马。

驳，毛色斑驳的马。

骍，毛色黄白相杂的马。

骃，毛色青白相杂的马。

骍，黄白相间的马。

骍，赤白相间的马。

骍，黑白相杂的马。

驳，白色赤鬣的马。

骍，赤色黑鬣的马。

骍，黄脊的騊。

骍，黄中发白的马。

骍，浅黑色的马。



駟，浅黑杂白的马。

骐，有青黑纹的马。

骝，青色（一说杂色）马。

驹，白额的马。

骧，后右足白色的马。

骀，后左足白色的马。

骠，黄脊黑马。

骹，黑脊白马。

骹，黑唇白马。

骹，黑嘴黄马。

骹，白臀的马。

骹，阉割的马。

等等。光是牛羊猪马为着区分其公母大小颜色特征的各种名称已经让我们晕头转向了。这种语言现象颇令人迷惘，古人为什么要作出如此烦琐的区分呢？后来我们终于明白，这是原始时代遗留下来的词汇，它反映了原始人的思维特点，那就是未能把物体的属性从该物体抽象出来。当他们观察客观事物的时候，总是把物体连同它的各种属性一起来认识。这样，当他们在生活中必须对它们加以区分时，例如牧养牛羊的人要记忆或表述每一头牛羊时，就不能不分别给它们不同的名称。这种思维特征，列维·布留尔曾有过很好的阐述。他说：

所与社会集体的思维愈接近原逻辑的形式，心象一概念在它里面的统治地位就愈强。语言说明了这一点：在这些社会集体的语言中几乎完全没有符合一般概念的属名；同时，表示人或物的专门用语又非常丰富，而且只要说话人



一提到他(它)们,则关于他(它)们的清晰准确的心象就在他的意识中显现出来。埃尔在澳大利亚土著居民方面已经指出过这一点。他说,他们没有树、鱼、鸟等等的属名,尽管他们有用于每种树、鱼、鸟等的专门用语。……

一切都以“心象—概念”的形式呈现出来,亦即以某种画出了最细微特点的画面呈现出来,——这不仅在整个生物界的自然种方面是如此,而且在一切客体、不论什么客体方面,由语言所表现的一切运动或动作、一切状态或性质方面也是如此。因此,这些“原始”语言拥有极大量的为我们的语言所没有的词汇。词汇如此丰富引起了许多研究者的惊异。“澳大利亚土人几乎对人体的任何细小部位都有名称;例如,一个外国人间,臂用土人的话应该怎样说,他得到的回答,一个词是表示上臂,另一个词是表示下臂,第三个词是表示右臂,第四个词是表示左臂,等等。”“毛利人对新西兰的植物有非常完整的名称系统。他们能够分出树的性别,对某些树的雄性和雌性有不同的名称。他们对那些在各个生长阶段改变叶子形状的树也有各种各样的名称。在许多场合下,他们对树或灌木的花都有专门的名称……对于尚未长大的嫩叶和对于浆果也有不同的名称……koko 鸟或者 tui 鸟根据一年四季的不同而有四种名称(雄的两种,雌的两种)。他们对鸟、动物、鱼的尾有各种名称;对 kaka 鸮鹉的叫声有三种名称(愤怒的、受惊的和普通的)。^①

① 列维·布留尔《原始思维》,第 163、165—166 页。



《说文》、《尔雅》等字书中之所以保留下这些名称,说明原始思维在文明时代还有相当的遗留,不过,在流传下来的先秦文献中,除了《诗经》、《周易》等外,这类词汇已经消失得很有限了。

词汇是概念的体现,每个词的产生,都意味着该词所具有的内涵外延的大致确定。随着人类抽象思维水平的提高,那些原始时代所产生的包容着许多属性意义的词汇也将随着概念的转变而逐渐被淘汰。例如对于“幼小”的认识从具体的马牛羊猪等各种动物中分离出来之后,人们就不再对每种幼小的动物都采用“驹”、“犊”、“羔”、“豚”之类专用的名称,而代之以“小马”、“小牛”、“小羊”、“小猪”之类普遍的称呼。不过,名称的改变只是标志着人类抽象思维的进步,并不意味着原始思维方式的消亡。当人类的抽象思维水平提高之后,原有的思维方式以新的形式继续保留下来,原始时代因思维方式的原始而产生的巫术也同样以文化存在的形式继续保留下来。

由于这种物体属性与物体不可分离的思维方式,原始人对于万物的认识,都不能离开它的具体的感知属性,从而,万物的种种在我们看来属于非本质的无关紧要的属性,在原始人的观念中却往往成为该物的不可分离的重要组成部分。例如,作为食物的鱼肉蔬菜,我们所关心的是营养和滋味,而原始人所关心的还包括它的外观色泽等外在属性,因为在他们看来,这些我们称之为“属性”的东西乃是该物的组成部分,将随着饮食一起进入人体中。出于这样的思维,古人对于用物的选择,往往具有巫术的性质。例如原始人不食兔子,因为兔子胆小,以为吃了兔子就连同其胆小的属性也一起接受了,从而会使人胆小。孕妇忌食兔子,则因为兔子裂唇,担心胎儿接受这种属性而产生裂唇。孕妇佩带弓箭或雄黄,希望将弓箭的阳刚之气或雄黄的“雄”性

一起传染给胎儿而转化为男胎。道家服食玉屑，因为玉石不朽，以为能令人不朽。民间请长寿老人为自己祝福，向多子女妇女乞讨小儿衣服给自己的小孩穿，忌讳夭折或横死者使用过的东西。如此之类，都是出于相似的思维原理。古代贵族用于祭祀神灵的牺牲，对其品种、牝牡、大小、颜色等都有严格的讲究。《礼记·郊特牲》云：“郊特牲，而社稷太牢。”意思说天子郊祀昊天用一头公牛，祭祀社稷则用圈养的一牛一羊一豕。又云：“郊之祭也，牲用騂，尚赤也；用犊，贵诚也。”意思是说，郊祀所用的牺牲为赤牛，是由于崇尚赤色；用牛犊，是为了表示诚意。不同的时代所崇尚的颜色也不同，所以《礼记·檀弓上》说：“夏后氏尚黑，牲用玄；殷人尚白，牲用白；周人尚赤，牲用騂。”那么，为什么用小牛反而表示诚意呢？原来古代习俗燕飨宾客的牛羊以大为贵，而祭祀神灵的牺牲则以小为贵。此即《礼记·王制》所谓“祭天地之牛，角茧栗；宗庙之牛，角握；〔飨〕宾客之牛，角尺”。^①祭祀天地属于宗教活动，但器用牺牲的选择，则表现为巫术的思想。



三、关于环境和状态对万物的影响

自然环境和季节对于生物的生长是有一定影响的，古人也在一定程度上认识到这种相互影响的关系，于是有“一方水土一方人”的谚语，有“春生夏长秋收冬藏”的总结。但原始人的认识不仅比较表面，而且还产生许多误区。误区之一，是把时空环境的影响推广到一切物质身上，包括各种我

^① 角茧栗，牛角刚刚长出如“茧栗”（大概即蚕茧），指牛犊。角握，牛角长一握，指中牛。角尺，牛角长一尺（古以一拃为“尺”），指大牛。



们所说的非生物，如土石水火之类；误区之二，是认为物质将具有所处环境的一切属性，即使后来脱离了原来的环境。这种思维方式，同物质属性不能分离的特点是联系在一起的。

比方问水有什么性质和作用？在原始人看来这问题有点抽象，在他们的思维中大概还没有完全抽象的“水”的概念，只有具体的水，如雨水、雪水、井水、河水、春水、秋水、白昼水、夜半水、口水、泪水、汗水、尿水等等。按照原始思维逻辑，万物的性质总是同具体的环境和状态联系在一起的，只要是不同环境和状态的水，就被认为带有不同的性质。例如降落的雨水带有沉降的性质，流动的河水带有流动的性质，静止的井水带有静止的性质，黎明时的水带有黎明的性质，陶壶所盛的水带有陶壶的性质等等。性质不同，那么，不同的水对于人的作用当然也是有区别的，就可能为着某种特定的目的而采用特定的水。就以水火为例，据《周礼》记载，祭礼所用的水火规定必须是“明水”“明火”。夜中用青铜鉴盘在月光下获得的露水叫“明水”，于祭礼中作为“玄酒”或配酒等使用；白昼用青铜凹镜在日光下获得的火叫“明火”，作为祭礼陈饌照明使用。^① 郑玄解释说：“取日之火，月之水，欲得阴阳之洁气也。”不难体会这种规定体现了古人对日月的崇拜意识。按照原始思维，通过日光得到的火就具有太阳的性质，在月光下得到的水就具有月亮的性质，从而使得它们带有了

① 《周礼·秋官》：“司烜氏掌以夫遂取明火於日，以釜取明水於月，以共（供）祭祀之明盥明烛，共明水。”夫遂又叫阳燧，即铜凹镜，在日光下能聚光，将艾炷置于其焦点即能点燃生火。



不同寻常的意义。从现在的认识来看，“明水”接近蒸馏水，比较纯净，的确具有不同的物理性质，但“明火”与其他任何方式（如钻燧取火）获得的火是没有区别的。这反映了古今思维方式的重要区别。

从获取途径来理解物质性质的思维方式，在古代本草书中比较有集中的反映。例如明李时珍《本草纲目》卷五把水划分为“天水类”和“地水类”。“天水”包括“雨水”、“潦水”、“霜水”、“甘露”、“明水”、“冬霜”、“腊雪”、“雹”、“夏冰”、“屋漏水”等 13 种；“地水”包括“流水”、“井泉水”、“节气水”、“醴泉”、“玉井水”、“乳穴水”、“温汤”、“碧海水”、“阿井水”、“山岩泉水”、“古冢中水”、“铜壶滴漏水”、“洗手足水”等 30 种。在古人看来，各种水的药用价值是不同的。例如同是雨水，立春雨水、梅雨雨水和立冬后的雨水就各有不同的功能，请读者特别留意李时珍在〔集解〕和〔发明〕中对药性和药理的解释：

【雨水】气味咸平无毒。

【立春雨水】〔主治〕夫妻各饮一杯，还房当应时有子，神效。（藏器——引者按，指陈藏器《本草拾遗》，下同。）〔发明〕时珍曰：余尝按虞搏《医学正传》云：逢立春节雨水，其性始是春升生发之气，故可以此水煮中气不足、清气不升之药。古方，妇人无子，是日夫妇各饮雨水一杯，还房有孕。盖亦取其资始发育万物之义也。

【梅雨水】〔主治〕洗疮疥，灭瘢痕，入酱易熟。〔发明〕藏器曰：梅雨沾衣便腐黑，浣垢如灰汁，有异他水。但以梅叶汤洗之乃脱，余并不脱。时珍曰：梅雨或作霉雨，言其沾衣



及物皆生黑霉也。芒种後逢壬为入梅，小暑後逢壬为出梅；又以三月为迎梅雨，五月为送梅雨。此皆湿热之气郁遏熏蒸，酿为霏雨。人受其气则生病，物受其气则生霉，故此水不可造酒醋。

【液雨水】〔主治〕杀百虫。宜煎杀虫消积之药。〔发明〕时珍曰：立冬後十日为入液，至小雪为出液，得雨谓之液雨，亦曰药雨。百虫饮此皆伏蛰，至来春雷鸣起蛰乃出也。

【神水】

〔集解〕时珍曰：《金门记》云：五月五日午时有雨，急伐竹竿，中必有神水，沥取为药。〔气味〕甘寒无毒。〔主治〕心腹积聚及虫病。

【流水】〔释名〕千里水、东流水、甘澜水

〔集解〕时珍曰：流水者，大而江河，小而溪涧，皆流水也。其外动而性静，其质柔而气刚，与湖泽陂塘之止水不同。然江河之水浊，而溪涧之水清，复有不同焉。观浊水流水之鱼与清水止水之鱼，性色迥别；淬剑染帛，色各不同；煮粥烹茶，味亦有异；则其入药岂可无辨乎？〔主治〕病後虚弱，扬之万遍，煮药禁神最验。（藏器）〔发明〕藏器曰：千里水、东流水，二水皆堪荡涤邪秽，煎煮汤药。禁咒神鬼，潢污行潦尚可荐之王公，况其灵长者哉？……思邈曰：江水，流泉远涉，顺势归海，不逆上流，用以治头，必归于下。故治五劳七伤、羸弱之病。……虞搏《医学正传》云：……顺流水性，性顺而下流，故治下焦



腰膝之证及通利大小便之药用之。急流水，湍上峻急之水。其性急速而下达，故通二便、风痹之药用之。逆流水，洄澜之水，其性逆而倒上，故发吐痰饮之药用之也。宗奭曰：东流水，取其性顺急速，通膈下关也。倒流水，取其回旋流止，上而不下也。张从正曰：昔有患小便闭者，众工不能治，令取长川急流之水煎前药，一饮立溲。则水可不择乎？

【节气水】

〔集解〕时珍曰：一年二十四节气，一节主半月，水之气味随之变迁。此乃天地之气候相感，又非疆域之限也。《月令通纂》云：正月初一至十二日，至一日主一月（引者按，意思说这十二天每天早上的状况可反映一个月的情况，如二日反映二月等等）。每旦以瓦瓶秤水，视其轻重，重则雨多，轻则雨小。观此，虽一日之内尚且不同，况一月乎？

【立春清明二节贮水谓之神水】〔主治〕宜浸造诸风、脾胃虚损诸丹丸散及药酒，久留不坏。

【寒露冬至小寒大寒四节及腊日水】〔主治〕宜浸造滋补五脏，及痰火积聚虫毒诸丹丸，并煮酿药酒，与雪水同功。

【立秋日五更井华水】〔主治〕长幼各饮一杯，能却疟痢百病。

【重午日（引者按，即端午日）午时水】〔主治〕宜造疟痢、疮疡、金疮、百虫蛊毒诸丹丸。

【小满芒种白露三节内水】〔主治〕并有毒，造药、酿酒

醋，一应食物皆易败坏，人饮之亦生脾胃疾。（并时珍）

在古代医药书中，类似的解释多不胜数。在古人看来，水的性质不仅与季节或时辰有关，与贮存的环境有关，还与水流的顺逆之类动态也有关。我们并不一概否定时空环境的影响，例如海水河水湖水的成分的确是有区别的，也可能由此导致药用效果的区别。但从古人的解释来看，其中相当一些认识乃是出于原始思维的联系方式，从而造成相应的药用原则带有浓厚的巫术色彩。

四、关于万物之间的相互联系

从奔腾不息的江河中取得的水，其实已经不再流动，但它仍然被视为具有流动的性质。在这种思维方式中，似乎还包含着相关的另一种思维原理：物质即使脱离了原来的环境或母体，也依旧保留着原先所具有的属性。例如，从一棵树上砍取一段树枝，这树枝还是原来的那棵树的一部分，那么，这树枝也就还具有原来那棵树的性质。假如原来那棵树是可以食用的，或者被认为具有辟邪的功能，那么，从它身上取得的树枝也就被认为具有相同的种种功能。应该说这种认识首先是合理的，否则人类就会陷入逻辑混乱之中，无法生存；但这种认识也不完全正确，所以导致相应的错误行为方式即种种巫术的产生。

分体与母体相同的思维原则，可能还包含着如下的意识成分在内：自然万物的自我意识（当然是想象中的自我意识）经过形体的脱离后依然是互相连通的。《关尹子》卷六云：





世之人，以我思异彼思，彼思异我思，分人我……以我痛异彼痛，彼痛异我痛，分人我……爪髮不痛，手足不思，亦我也，岂可以思痛异之。

关尹子认为，一般人是由于有意识有痛感才产生了自己不同于他人的自我意识，但人身上的毛发并无痛感，手脚并不思维，同样属于“我”。“世之人”的体验在某种程度上也反映了原始人的意识，即认为人身上的一切都是“我”；再将这种自我意识推及于万物，那么，万物身上所有局部体当然也都被认为是属于“它”的“我”。

在原始人的生活中，这样的意识似乎是非常彻底的。在原始人看来，“我”之肉身固然是“我”，从“我”身上脱落的一切，例如诞生时的胞衣、脐带，脱落的乳牙，剪下的毛发、指甲，吐出的唾液，流出的血液，洒出的汗液，乃至踩出的脚印，脱下的衣服，投射的影子，属于自己的名字以及梦中的“我”等等无不是“我”。以此类推，“他”之肉身固然是“他”，从“他”身上脱落的一切，诞生时的胞衣、脐带，脱落的乳牙，剪下的毛发、指甲，吐出的唾液，流出的血液，洒出的汗液，乃至踩出的脚印，脱下的衣服，投射的影子，属于他的名字等等无不是“他”。这样一来，原始人在日常生活中就平添了无穷的烦恼忧虑。为了保护自己免遭他人伤害，不仅要保护自己的肉身，还要保护从自己身上脱落的胞衣、脐带、牙齿、毛发、指甲、唾液、血液、汗液、脚印、衣服等等，以及防止自己的真名被他人知道，避免自己的影子被他人踩到。反之，如果要伤害他人，并不一定要直接伤害其身，只要能采集到他人的毛发、指甲、脚印之类脱落物，伤及其物也就能害及其身，毁灭其物也就能消灭其身。这种思维原理进一步推广扩大，要



引诱异性就只要暗中获取对方身上的某些脱落物加以特殊处理,要猎获野兽同样只要针对野兽踩出的脚印、排泄的粪便等物加以特殊的处理,都被认为可以达到目的。按照这样的原理所产生的种种巫术,在原始民族和文明社会的民间中触目皆是。西方和某些未开化民族的相关习俗,弗雷泽搜集了极其丰富的有关资料,而中国古今的类似巫术,我们将在后面介绍,此不赘述。

五、关于万物之间的相互转化

月圆则亏,昼尽为夜,水凝成冰,燃木则烬,蚕变成蛹,蛹化为蛾,宇宙万物本来就是处于不断变化之中的。原始人当然也注意到各种各样的变化,但他们对于万物变化的原因和规律的认识总是浮于表面的。如《荀子·劝学篇》引谚语“肉腐出虫,鱼枯生蠹”,鱼肉腐烂生蛆,原始人只能认为鱼肉上的蛆乃是由鱼肉变成的;树洞中飞出虫子,那么虫子便是由树木所生的。《月令》说,仲春“鹰化为鸠”,季春“田鼠化为鴽”,季夏“腐草化为萤”,季秋“爵(雀)入大水(指大海)为蛤,雉入大水(指淮河)为蜃”,这些说法是古人有关物候的谚语,也见于《夏小正》、《淮南子》、《国语》等古书,大约有着十分古老的承传。它既反映了原始人对自然观察的细致入微,也反映了相对于今日认识的局限性。

《关尹子》卷六云:

我之一身,内变蜥蜴,外蒸虱蚤,痕则龟鱼,痿则鼠螳(蚂蚁)。我可为万物。



牛道淳《直解》云：

蛲者，腹中细虫也。蛔者，腹中大虫也。因所食相感阴阳之气，变生蛲蛔虫也。虱子垢蚤，因身外衣暖，游汗薰蒸而生也。痂者，疮也。昔人生疮于背，徐生一龟，引首啖肉，苦痛而死也。昔人生疮于腰，徐生一鱼，每动则不胜其痛也。痂者，亦疮也。人生疮于项，有肉鼠也。

可见人变万物的观念，亦有自然之理（当然只是表面现象）而可征之于眼见者也。古人认识由此及彼，虽然有其局限性，应该说是合乎人情，不无道理的。

对于万物之间的相互转化的变化类型，古人有一个从表面到深层，从感性到理性的提高过程。古代汉语“变”“化”二字的含义，在某种程度上正反映了古人对事物变化类型的认识。事物发生变化，由一种新事物逐渐代替另一种旧事物叫做“变”，如四时之变更；由旧事物内部发生变化改变为新事物叫做“化”，如蚕化为蛾之类。^①《易·彖上传》“乾道变化”孔颖达《正义》云：“变谓后来改前，以渐移改，谓之变也；化谓一有一无，忽然而改，谓之化。”孔颖达《礼记正义》对“田鼠化为鴽”的解释说得更明白：“谓先有旧形渐渐改者谓之变，虽有旧形忽改者谓之化。及本无旧形，非类而改亦谓之化。”所谓“非类而改”，指的就是“鹰

① 《说文》：“变，更也。”“更”有更改替代的意思。《荀子·正名篇》云：“状变而实无别而为异者，谓之化。”意思是说，形状改变而实体并未改易的变化叫做化，如蚕变为蛾，形状发生了变化，但实体还是原来的那只蚕。



化为鸠”这种由一类生物变为另一类生物的变化。在古人看来，四时轮回、昼夜交替是一种循环往复的渐变，叫做“变”；“蚕化为蛾”、“鹰化为鸠”是一种单向自动的突变，叫做“化”。这种区分可能出于战国哲人的理性思考，但可以想见，原始人也应该能够大致地作出这样的区分，因为前者给人感觉比较正常，而后者则比较神秘。

值得特别注意的是对于“非类而改”的变化的认识。古人不可能从生物学或物理学的角度来看待万物的各种变化，他们从一物化为另一物的经验出发，以为世界万物既可以是同类相生，也可以是异类相生，总之，任何一种物质都可能转化为另外一种物质。这是一种绝对的彻底的“辩证法”，由此出发，便产生了原始的经验、科学和技术，同时也产生了原始的神话、巫术和宗教。古人把一年分为七十二候，每候五日，以大自然的规律性变化作为物候的标志，于是有“惊蛰之日，桃始华；又五日，仓庚鸣；又五日，鹰化为鸠……”的系统知识。（《逸周书·时训解》）这便是以“变”为经以“化”为纬的原始经验和科学的结晶。原始人传说，开天辟地的盘古死后“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，筋脉为地理，肌肤为田土，髮髭为星辰，皮毛为草木，齿骨为金石，精髓为珠玉，汗流为雨泽，身之诸虫因风所感化为黎甿”。（《绎史》卷一引《五运历年纪》）这便是充满“非类相生”观念的原始神话。盘瓠民族（今苗瑶等族的祖先）传说昔高辛氏有畜狗，其毛五彩，与高辛氏之女相配，经三年，生子一十二人，六男六女，自相结为夫妻，其后滋蔓，号曰蛮夷。（《後汉书·南蛮列传》）这便是原始人的图腾传说，同样充满着“非类相生”的观念。至于原始巫术，几乎鸟兽禽虫都可能



是人的化身,更充满着“非类相生”的观念。这种观念至很晚还在民间流传,甚至还有把正常人变成畜生的妖术。如《聊斋志异》卷二有一篇记述称为“造畜”的巫术:

又有变人为畜者,名曰“造畜”。此术江北犹少,河以南辄有之。扬州旅店中,有一人牵驴五头,暂繫棚下,云:“我少选(一会儿)即返。”兼嘱:“勿令饮啖。”遂去。驴暴日中,蹄啮殊喧。主人牵着凉处。驴见水,奔之;遂纵饮之。一滚尘,化为妇人。怪之,诘其所由,舌强而不能答。乃匿诸室中。既而驴主至,驱五羊于院中,惊问驴之所在。主人曳客坐,便进餐饮,且云:“客姑饭,驴即至矣。”主人出,悉饮五羊,辗转皆为童子。阴报郡,遣役捕获,遂械杀之。

这是典型的原始巫术。据清人陆次云《峒谿纤志》所记南方少数民族的风俗,居住在云南元谋的“獯”人能用法术把人变成犬马诸物;又有“木邦”人“能置污秽于途,人触之者变为羊豕,以钱赠之,复变为人”。至于狐狸精魅转变为人之类故事,那就更是多不胜数了。

六、关于因果关系的认识

俗话说“光打雷,不下雨”,言外之意是打雷就要下雨。这是一种对因果关系的认识。有因必有果,这是自然和社会的客观规律,但我们也知道并非所有先后相承的现象之间都必然具有因果关系。问题在于,先后相承的两件事情之间是否具有因果关系,并不总是很容易作出判断的。举个例子说,某人不慎扭



伤,贴了膏药之后,数日伤痛就消失了,可以认为是膏药治愈了伤痛,但也不能排除伤痛自愈的可能性。据说有个真实的故事,某运动员为了明日的比赛,头天入睡前服了一片安眠药,一觉睡到天亮;次日清晨又服了一片兴奋药,比赛状态特佳。不久他才发现,由于药瓶被人无意中调换了位置,入睡前所服的其实是兴奋药,而次日清晨所服的才是安眠药。对于故事中的因果关系,应该如何来评价呢?首先恐怕应该肯定,运动员的睡眠效果和竞技状态与服药行为是有关系的;同时还应该指出,这种效果是心理因素造成的,跟药物本身的药理功能无关。也就是说,要不是发现了吃错药的事实,就很可能对因果关系的判断发生错误。今人尚且如此,何况古人?

要正确地判断前后发生的两件事情是否具有因果关系,对原始人来说无疑是很困难的。原始人在判断因果关系时,经验、直觉、知识、情感等因素都在不同程度上参与思维活动。如果某甲与某乙接触之后突然生了病,某乙就可能被视为疾病的原因。某妇生孩子时突然见到一只燕子飞过,那只燕子就可能被认为是它送来了孩子的精魂,从而被尊为孩子所由生的图腾神圣物。几乎所有的图腾传说都有类似的细节。许多病人的疾病都被某巫医治愈,人们就会相信他的医术。经过求雨的巫术之后,三五日或更长久之后下了雨,法术的功效也就获得了证实。一种叫声可怕的鸟出现之后,那年村里死了人,反之,另一种叫声悦耳的鸟出现之后,那年村里有人诞生,那么,叫声可怕的那种鸟便蒙上了凶灾的恶名,而叫声悦耳的那种鸟则获得了吉祥的美名。所有这些判断一旦被认可,就转化为种种世代相传的知识,从而成为判断因果关系的定律,更加强了它们的合理性和权威性。



事物的发生有直接原因，也有间接原因，直接原因易知，而间接原因难明。据说清末有个名叫马敬六的进士精通数术，喜好占卜。某日无聊，他试为家中一件收藏多年的旧瓷器占卜，结果称该瓷器应在当天午时破碎，但原因不明。于是马敬六把这件瓷器放在案台上，亲自守候，要看个究竟。到了中午，由于他全神贯注，夫人叫他吃午饭也没有听见，再三催促置若罔闻。夫人一时恼火发作，不容分说把瓷器摔到地上，以至粉碎。马敬六这才恍然大悟，笑道“验矣”。^① 占卜固然不可信，但在这件事情上，占卜预言的确成为瓷器破碎的原因，尽管不是直接原因。

原始人也善于区分直接原因和间接原因，而且，原始人似乎更注重对间接原因的追究。某次战斗之后，有人负伤，有人战死，也有人无恙。死伤是因为刀枪弓箭，这是谁都看得见的，然而，为什么死的是这个人而不是那个人呢？在原始人看来，这里头必有原因。按照他们的传统知识，某些戒律在战前是人人都必须恪守的，例如忌讳说不吉利的话语，忌讳吃某种食物，禁止与女人接触之类。于是，不论是谁战死，就难免不被指责犯了什么禁忌，甚至可能连累其妻子。这是有口也说不清的事情，因为在那个时代许多事情是无法证实的。这方面的事例列维·布留尔举了很多，不必在此复述。^②

必须指出的是，在上述例子中，我们所举的都是今天认为属于错误的判断和认识，但这并不意味着原始人的因果判断总是错误的。原始人对因果关系的判断出现了很多错误，由此导致

① 《古今怪异集成》中编下《占卜类》，第120页。

② 参看列维·布留尔《原始思维》第九章《原始人对自然原因的不关心》。



了占卜预测术和巫术的盛行；另一方面，原始人也有许多正确的因果判断，由此造就出原始的科学技术。当然，这两者不是截然分明的，也许在更多的情况下是互相杂糅在一起的。我们没有列举正面的例子，是因为我们所讨论的是巫术起源的问题，而不是科技的产生。对于因果关系的判断，需要严密的逻辑思维。原始人的判断失误，有的是逻辑不严密造成的，有的是传统知识不真实造成的，但绝不能认为是没有逻辑的。正由于此，列维·布留尔把它称为“原逻辑”思维。这种提法容易使人误以为原始思维所遵循的是一种同文明思维不同的什么逻辑，其实并非如此。我们觉得，与其采用“原逻辑”这个提法，毋宁从逻辑形式不严密或大前提不真实的角度来认识它。这些情况即使现代也不难见到，不足为奇。

七、关于符号本质的认识

语言中的词汇是表达各种概念的听觉声音符号，而文字则是记录语言的视觉形象符号。广义的“符号”可以指任何具有“所指”意义的“能指”（即信号或标志性替代事物），例如旗语、手语、红绿灯、战鼓声、上下课铃声、车喇叭声、音乐指挥棒的挥动以及各类特殊约定的暗号等都是语言的符号，姓氏是氏族部落的称谓符号，名字是个人的称谓符号，肖像和塑像是所像者的图像符号，徽章袖章是职务的符号，肩章领章是军衔的符号，国徽国旗是国家实体的象征符号，等等。符号的象征意义，有的是直观形象的，如人物肖像一眼就知其所指；有的是约定俗成的，如红灯表示禁行，绿灯表示放行之类。

人和动物对待符号的反应是不同的。极其逼真的形象符号如镜像或照片，高等动物有可能误以为真。除了这种情况，动物



对任何符号的反应都与所指无关。经过训练的动物虽然能够根据声音或手势进行某种行为,但只能是通过第一信号系统形成的条件反射,而无法理解信号的含义。人类与动物的本质区别,就在于人类除第一信号系统外还具有惟人所独有的第二信号系统。例如人在听讲或阅读幽默故事时会情不自禁地发笑,这是因为人能够理解语言文字所表达的事情,但人以外哪怕是最高级的动物也没有这种能力。

约定的而非形象直观的符号比较抽象,其产生有赖于较高的抽象思维水平。语言的产生非常遥远,但其成熟恐怕不过数万年左右。最为抽象的符号大概就是作为符号之符号的文字,其产生的历史不过数千年之久。抽象符号的出现,对人类具有不可估量的重大意义,不仅人际交流变得简单容易,复杂的概念还可以用简单的词来表述,这对思维的发展具有关键意义。然而,人类对于符号本质的认识恐怕比对于非符号事物的认识更为艰难,因为它必须以对于后者的认识为基础。对于原始人而言,对于符号本质的认识至少存在着两个误区:首先,既然自然万物都被认为是具有自我意识的,那么,能够理解符号意义的就不仅仅是人类自身,还应该包括自然万物。于是,作为符号的语言,以及后来终于出现的文字,就不仅仅是人际交流的工具,必然还被运用于人同万物的交际。作为巫术最主要表现形式的咒语,以及后来随文字产生而产生的符篆,就其功能的出发点而言,正是被用于人类与万物交际的工具。其次,正如原始人未能把事物的状态从事物中抽象出来一样,他们同样很难把符号跟符号所指的事物区分开来。当某个原始人在说张三李四的时候,他并没有也不可能意识到所说的“张三”“李四”仅仅是咽喉里发出来的声音,只不过是符号而已,在原始人看来,“张三”



“李四”就是张三李四其人。当原始人为着某种目的用泥土草木塑造了某人或某神的肖像的时候,他同样没有也不可能意识到这个偶像仅仅是个形象符号,而是把这个被称为某人或某神的塑像就当作是某人或某神。世界各民族涉及姓氏名称谓、图腾族徽和偶像的巫术之所以如此之多且广,正表明了原始人对各种符号本质的一种普遍的认识误区。

也有人从言语被认为具有生命力的角度来解释巫术咒语所以产生的思维原理。美国学者 D·吉尔·萨姆(Sam D. Gill)认为,原始人以为“语言和言语的力量与生命力融为一体。言语不可能是没有生命力的。话从胸腔中冒出,来自心脏和肺脏部位,这本身就是有活力和生命力的体现。言语动作本身是有生命力的。词或语音,从口中或乐器的演奏中诞生时,他们是活的和走动的,只不过是他们的生命短暂,总是死去了也没有留下遗迹。”^①白族学者张桥贵把这种思维意识称为“语言有灵信仰”。这种解释我们觉得是很难接受的。首先,这种说法不能解释其他类型的符号(如文字、图像等)在巫术中的神秘作用;而且,要原始人从“从胸腔中冒出,来自心脏和肺脏部位”的角度来认识言语的本质,无异于让原始人从大气流动的角度来认识风之类,未免以今律古,完全出于文明人的思维习惯和知识系统,是不可信的。从那些涉及到语言、文字、名称、偶像等符号的神秘意义的各种巫术的具体表现来分析,种种符号总是被当作符号所指称的对象,例如原始人之所以忌讳公开自己的名字,乃是因为害

① Sam D. Gill, "THE PRIMITIVE": the religions of nonliterate peoples. New Jersey 1982. P. 33. 转引自张桥贵、陈麟书《宗教人类学——云南少数民族原始宗教考察研究》,第 77—78 页。



怕仇人利用自己的名字来伤害自己的肉体,这同言语本身是否具有“生命力”是两码事。可以相信,在原始人的思维中,我们所说的符号与符号所指的确是很难被区分开来的。也只有从这个角度才能了解原始人对于符号本质的认识。

在原始思维中,符号不仅仅是人与人之间或人类对于自然万物所发出的表达意志的信号,既然万物都被视为具有各自自我意识的本体,那么,自然万物当然也同样能够对人发出某种信号以表达其意志,如雷霆是老天对人的发怒,日食是老天对人的警告等等。各种各样占星望气现象占卜之类活动,讲穿了就是为着获知自然万物对人类所发出的信号。在古代的各种预测术中,符号被广泛地运用。最典型者,莫过于龟兆和八卦。中国古代的龟甲兽骨之卜,占卜者先在整治过的甲骨反面进行钻凿(不穿透),待占卜时用炭火条在钻凿近处烘烤,甲骨正面就会出现“卜”字形裂纹,即所谓“兆”。占卜者通过对兆体的形象、色泽等不同特征的观察来判断所预测的事情,即所谓“占”。判断吉凶的依据是由前人所总结的占书。据东汉经学家郑玄对《周礼》的解释,古代的占书将兆征区分为 120 体。^①从本质上说,这 120 种不同特征的兆纹,代表着各种各样的判断结局,便具有符号的性质。与此相似,古代的筮法将演算蓍草茎所得数字的排列形式区分为 64 种可能性状态,用卦符的形式来表示,每卦都规定了相应的判断结果,那么,这 64 卦也同样具有符号的性质。易卦和兆象都具有符号的性质,它们同文字符号的区别在于,文字

① 《周礼·卜师》:“掌开龟之四兆。”郑玄注:“开,出其占书也。经兆(即常兆,经常出现的兆)百二十体。今言‘四兆’者,分之四部,若《易》之二篇。”可见“占书”是与《周易》性质相似的占卜书。



符号是人与人之间或人类向被视为具有自我意识的自然万物发出的信号,而易卦和兆象则被视为自然万物向人发出的信号。由于这种思维方式,各种各样的占卜预测术构成了原始人的重要生活。当然,我们已经指出,占卜预测术的目的在于了解世界,它本身并不改变世界,所以它并不属于我们所说的巫术的范畴,但其思维原理却是与巫术相通的。

第三节 关于巫术起源的若干问题

通过前面的讨论,我们相信原始思维乃是巫术起因的最根本的因素。除了原始思维之外,巫术起源还被认为与其他一些因素有关,其中有些说法是与原始思维理论相补充的,但也有些说法是相抵触的。我们打算就各种说法都展开讨论,由此才能导出我们的科学认识。

一、评天然存在说

巫术无起源说似乎出于普拉斯(K. Th. Preuss)。据施密特介绍,普拉斯想把先万物有灵崇拜(preamimism)推到最早的时代,即是普氏所假定的人从禽兽的状态中初次出现的时候。“当此时一旦到来,本能亦立即停止作人类的唯一领导,原始人便必须经过循环无穷的错误;然而这种错误并没有毁灭处在生存竞争中的人类,其唯一的原因是——本能与模仿倾向——两种最主要的东西还仍然存在。人类这种‘原始愚蠢’(Urdummheit,这是普拉斯常爱用的一个名词)是宗教和艺术的最初根源,因为两者都是直接从法术产生的。而法术又是超越本能力图自存的直接结果。……在原始人看来,法术与实际有效的、有目的之动



作，是混合在一起的”。^①施密特反对关于“原始愚蠢”的论调，认为，假如它是人类的“天赋”，不管是否有本能，都免不了要灭亡。我们很赞成施密特的如下论断：“人类为了生存，必须有一种积极的力量，即构成普遍概念的，与联合因果关系的能力。这种力量无疑地应当是强于法术的思想，而法术的思想，也不过是误入歧途的理智的判断而已。”不过，这个观点用来批评普拉斯似乎并不恰当，因为从施密特的引文来看，普拉斯好像并没有完全否定人类的积极力量。普拉斯的问题在于他并没有很好地说明法术所以产生的根本原因——所谓“前万物有灵崇拜”并不能说明什么问题。从我们通过施密特对普氏的间接了解来看，由于他未能阐明“超越本能”的法术所以产生的原因，或者阐明被当作法术产生原因的“前万物有灵崇拜”的产生原因，所以也就不可能证明或否定人类的“原始愚蠢”或法术是否在刚刚脱离禽兽状态时就已经天然地存在了。这个问题姑且留待下文再讨论。

英国人类学家马林诺夫斯基也不谋而合地提出了类似的命题。为了避免断章取义之嫌，这里尽量完整地引述原话：

巫术永远没有“起源”，永远不是发明的，编造的。一切巫术简单地说都是“存在”，古已有之的存在，一切人生重要趣意而不为正常的理性努力所控制者，则在一切事物一切过程上，都自开天辟地以来便以巫术为主要的伴随物了。咒、仪式，与被咒及仪式所支配的事物，乃是并存的。

在中澳，一切巫术都与一切旁的东西一样，都是存于

① 普拉斯《宗教与艺术的起源》(1904)，转引自施密特《比较宗教史》，第158—159页。



“阿尔切灵加”(alcheringa)时代,而流传到后代。在梅兰内西亚,一切巫术都是来自人类祖先活在地内的时候;而在那时,巫术乃是他们底天然知识。高一等的社会,巫术常是得自灵与怪,然而灵与怪之于巫术也是得来的,不是自行创作的。所以相信巫术是远在荒古便已天然存在的,乃是普遍的信仰。与这种信仰相当的信条,便是只有在传授的过程中绝对没有改篡,才会保留巫术底效能;差一点原样,便算完了。所以巫术与巫术所用的东西之间,有个实质上的联系。巫术是这东西底德能,或者更好说是人与东西之间的关系;因为巫术虽然不是人创的,可是为人而创的。一切巫术一切传统之中巫术都只是在人类手里,在人类底知识范围;这范围所在,即不是人类,也是类乎人的东西。巫术不但要有加上巫力的东西与表现巫术的方法,更要有执行巫术的术士。巫术乃是荒古人类底天然禀赋,不管这荒古人类是澳洲的“木拉木拉”(mura-mura)或“阿尔切灵加”,是梅兰内西亚的地内始祖,还是全世界巫术的“黄金时代”所有的人物。^①

按我的理解,马林诺夫斯基的意思是说,巫术并不是由人类所创造的,而是人类的天然禀赋,所以,自从有了人类便有了巫术。如果没有误解,由马林诺夫斯基提出这个看法是令人感到奇怪的。他在大约十年后所作的《文化论》中没有类似的言论,也许已改变了看法。现在我们只能就马氏的上述假设来

① 马林诺夫斯基《巫术科学宗教与神话》上编,第57—58页。文中的“底”相当于“的”。



作讨论。

人类是由动物进化而来的。假如大家都承认动物没有巫术,那么,按马氏的看法就得到一个必然的推论:是否有巫术,乃是人类区分于动物的一个基本点;而且,既然巫术出于人类的天然禀赋,巫术就是随人类永存的现象。这是一个很难证实也难以证伪的棘手问题。对于巫术是否随人类永存的问题,我们将在本节最末讨论。

讨论动物的行为性质是很有意义的,可惜我们对此知之甚少,只能非常粗浅地谈一点看法。

我们把巫术看作是由于错误联想而导致无效(不含心理功效)的意在影响或改变客观事物发展进程的行为方式。动物是否也有类似的行为方式呢?要说类似,大概可以很勉强举出一些可以讨论的事例来。例如,鸡群每当听见敲盆子的声音就有人送来食物,于是只要听到敲盆声就会奔向指定的送食物地点,结果有一次听到敲盆声奔向指定地点时才发现并没有食物送来。鸡群按照与喂养食物并无必然联系的敲盆声音来行事,发生了错误,这虽然有点像巫术,但它与巫术有着本质的不同,除非鸡群会主动地设法敲响盆子来获得食物,但是这不可能。动物只能凭借第一信号系统形成条件反射,而不能去创造引起这种反应的条件。因为这样做不能离开抽象思维和推理,即使最接近人类的黑猩猩也还未能突破这个界线。根据心理学和语言学研究的共同认识,人类的抽象思维不能脱离抽象概念的运用,而抽象概念只能借助于语言中的词汇才能获得理解和表达,所以,抽象思维必须以语言的运用为前提。而恰恰语言是人类所独有的,如果我们并不把任何形式的情感和信息交流手段都一概当作“语言”的话。英国



学者珍妮·古多尔(Jane van Lawick—Goodall, 60年代初她中学毕业后只身进入非洲丛林中与黑猩猩为伍十余年)说：“人和其现存最近的亲属之间的一个基本区别是，黑猩猩不会说话。人们以最大的毅力力图教会黑猩猩掌握语言，然而都不可避免地遭到了失败。用词汇进行交流的方式，即语言，是人在进化发展中的一个巨大成就。”又说：“尽管黑猩猩的叫声中包含着与其生活极关重要的情报，然而毕竟不能与人类的语言相比拟。借助于词汇，人类可以表达出抽象思维和概念；构成周密的计划；知晓他未能直接经历的那些事件。”^①不能进行抽象思维，就不具备产生巫术的思想条件。我想，大概没有人会同意动物也有巫术行为的假设。

那么，巫术之于人类是否就像语言之于人类，乃是随着人类的诞生而天然存在的呢？举个例子说，假如刚刚脱离动物的人类发现每当摇动树干就会使成熟的果实掉落下来，他们是否可能形成这样一种“经验”：只要摇动树干就能获得果子，而不管所摇动的那棵树是否有果子，或者通过摇动这棵树以使不受摇动影响的那棵树上的果子落下来？只要有这种可能性，就足以证明巫术存在的可能性。我们无从了解最原始人类的具体生活，只能通过对现代猿或猩猩的观察或思维分析来推测。我们不知道是否有人作过类似的试验，如果从思维角度来分析，要实现这样的行为，必须具有一定的抽象思维能力：他已经形成了不再依附于具体的果树的关于“摇动”的概念，并且把摇动果树造成果实下落的因果关系扩大推广到一般的“摇动”与果实下落的关系之中。这是一种并非最原始的思维活动过程，我想，即使早期人

^① 珍妮·古多尔《黑猩猩在召唤》，第290页。



类已经实现了这样的进步,距离从动物脱离出来也已经有相当漫长的时间了。

如果可以把从婴儿到成人的思维水平的发展看作是人类思维水平发展过程的缩影,也许可以从幼儿的思维中观察巫术产生的影子。^① 试看下面一则资料:

厄休拉(3岁4个月)说:“我肚子痛。”母亲说:“你躺下睡着了,痛就会消失了。”厄休拉说:“痛会上哪儿去呢?”……她也许真的为此感到困惑,甚至有些担心。(“会不会跑到壁橱里去?”“它会跑到我的床下去吗?”“假如它跑到壁橱里,会不会等我睡着时再跑出来?”)当然,像这种事,儿童是会担心的。^②

我们知道,把人的病痛看作是独立于人体而可以驱除或转移的一种东西,正是原始思维的重要特点之一。由于这种思维方法,产生了许多关于转移病痛的巫术。假如厄休拉这么想:“当我躺下之后,疼痛就会跑掉。”此后每遇到哪里疼痛,就企图用躺下的

① 恩格斯说:“正如母腹内的人的胚胎发展史,仅仅是我们的动物祖先从虫豸开始的几百万年的肉体发展史的一个缩影一样,孩童的精神发展史是我们的动物祖先、至少是比较近的动物祖先的智力发展的一个缩影,只是这个缩影更加简略一些罢了。”(《马克思恩格斯选集》第三卷,第517页。)这种“缩影”研究法是很有科学道理的,不过恩格斯的具体说法也许要稍加修正。心理学研究成果表明,即使是二三岁的婴儿的智力也是其他动物所无法比拟的。但如果把人从婴儿到成人的智力发展看作人类智力发展的缩影,却的确是非常合适的。

② 马休斯《哲学与幼童》(三联书店),转摘自《幼童也会作哲学思考》,《解放日报》1996年6月30日。



方式来驱除这讨厌的疼痛,那就是地地道道的巫术了。三岁多的厄休拉已经开始会说话,学会了最简单的概念,于是有可能通过简单的概念来思考问题。据心理学对于思维发展的研究,三岁之前的思维属于婴儿期的思维,三至六七岁为幼儿期的思维。三岁之前的思维主要是知觉行动思维,其基本特点是儿童只能在感知行动中思维,与此同时,由于词、言语的产生和发展,逐渐加强了这种思维的概括性和间接性。四岁之后,随着某些基本概念的模糊认识,开始出现具有一定抽象程度的推理。^①假如按照“缩影”所代表的发展模式,那么,与三岁之前的“婴儿期”相当的古人类是不太可能产生巫术的。

从考古发现的远古遗迹来看,可能被视为巫术证据的资料,其年代还只能以万年计。据说:“考古遗迹证明在旧石器时代中期已经产生猎人魔术,法国列古尔都洞莫斯特期地层发现有意埋葬的棕熊骨骼。法国拉斯科洞发现的旧石器时代晚期洞画,画面上的野兽身上插着七根或十二根长矛;尼奥洞的壁画画着中箭负伤的野兽,画中的野兽还有被打击过的痕迹。这些两万年前洞穴壁画往往绘在很难供人观赏的危险角落里,甚至可以说是有意把它们隐藏在神秘处所的。因此,有些学者认为克鲁马农人的画不仅是原始人的艺术创作,同时也是狩猎的感应性魔法。人们相信,把动物画出来,会产生一种魔力作用,增加猎杀那种动物的机会。”^②对于数千年的文明史而言,数万年的确是非常遥远的,但对于以百万年计的人类发展史,数万年也还算不上什么。从人类文明进步的历程来看,文明的进步是以加

① 《中国大百科全书》心理学卷,第358—360页。

② 林耀华主编《原始社会史》,第402—403页。



速度进行的,换言之,越是到后来进步的速度就越快。约略地说,蒙昧时代早期可以百万年或十万年计,晚期以万年计,野蛮时代陶器和铜器的进步以千年计,封建社会文化的发展“五百年必有王者兴”,以百年计,而现代社会科学技术的发展就要以十年计了。如此说来,相当于婴儿期的思维发展历程恐怕应该用百万年来计算。

从上面所举的一些迹象来推测,人类历史上应该有过漫长的无巫术的时代,其时间跨度也许要以百万年计。我们在后面的讨论中,都是以人类经过一定的发展才具有了这种巫术思维能力作为假设的。如果这种假设被推翻,有些相应的说法就需要修改,但我们相信被推翻的可能性是近乎不存在的。

二、评“玛纳”说

西方人类学家大多把巫术和宗教看作是两类不同的人类活动,但在讨论它们的起源问题时,有的认为它们之间可能有某种联系;也有的不以为然,但也不能不就两者的关系加以讨论。

英国人类学创始人泰勒是从思维的角度来看待巫术起因的。他认为:“巫术的起因是把想象的联系跟现实的联系错误地混同了起来;从它们兴起的那种低级文化到保留了它们的那种高级文化。”对此他有一个具体的分析:

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,他就力求用这种方法来发现、预言和引出事变,而这种方法,正如我们现在所看



到的这种,具有纯粹幻想的性质。^①

这种从思维角度的解释,应该说是很有见地的,获得了弗雷泽、列维·布留尔、列维·斯特劳斯等许多学者的继承,尽管具体的说法并不完全相同。对于宗教的起源,泰勒从信仰出发,在继承前人学说的基础上建立了著名的万物有灵论。他在所著的《原始文化》中,用了非常大的篇幅来阐释这个理论。简单地说,他认为,原始人从人类自身的体验,例如清醒与睡着、做梦、失神、疾病、死亡等等意识到人除了肉体之外还有一个隐藏其中的灵魂。这种观念的扩大,就形成关于植物、动物和自然万物都具有精灵的观念。“按照这种早期童年的哲学,蒙昧人的宇宙机械论把自然现象归之于深入自然内部的各个精灵的任意活动。”“正如灵魂被认为是人的通常的生命和活动的原因一样,和人的灵魂相似的东西——精灵是一切使人类幸福和不幸的事件及外在世界形形色色的物理现象的原因。”^②泰勒认为,各种各样的宗教都是在万物有灵观的基础上发展起来的。

泰勒的继承者弗雷泽把巫术与宗教的起源联系在一起来认识。他认为,“在人类历史上巫术的出现要早于宗教”,这是因为“巫术仅只是错误地应用了人类最简单、最基本的思维过程,即:类似联想或接触联想”,而“宗教却假定在大自然的可见的屏幕后面有一种超人的有意识的具有人格的神的存在”。“很明显,具有人格的神的概念要比那种类似或接触概念的简单认识要复杂得多,认定自然进程是决定于有意识的力量,这种理论比起那种认为事物的相继发生只是简单地由于它们互相接触或彼此相

① 泰勒《早期人类史》第6、10章,转引自泰勒《原始文化》,第121页。

② 泰勒《原始文化》,第574页。



似之故的观点要深奥得多,理解它要求有一种更高的智力和思考”。那么,“是什么原因使得人类,更确切地说是人类的一部分,放弃了那作为一种信仰和实践根源的巫术而投身于宗教呢”?弗雷泽提出这样一个假说:

日久天长,对于巫术所固有的谬误和无效的认识促使人类之中更富于思想的人们去寻求一种关于自然的更为真切的理论和一种更为有效地利用其资源的方法。较为精明的人们到一定时候就觉察出了:巫术的仪式和咒语并不能真正获得如他们所期望产生的结果,而头脑比较简单的大多数人们还仍然相信。这种对于巫术无效的重大发现,必然会在那些精明的发明者的思想上引起一种可能是缓慢的但却是带根本性质的革命。这个发现的意义是:人们第一次认识到了他们是无力随意左右某些自然力的。而迄今为止他们曾相信这些自然力是完全处在他们的控制之中。这是一种对人类的无知和无力的反思。……他现在知道了无论是朋友还是敌人都得屈从于一种力量,这个力量比任何他所能支配的都更为强大,因而大家都得服从于一种他无力控制的命运。^①

于是,宗教就这样地产生了。弗雷泽的假说是建立在这样的认识上的,即巫术的思想基础比宗教的思想基础更为简单,更容易产生,但他并没有对此作出充分的论证。弗雷泽认为,随着“人

^① 弗雷泽《金枝》,第83—88页。



是无力去影响自然进程”的认识的建立,宗教逐渐取代了巫术。^①然而,“人可以影响自然进程”的认识本来就不是完全错误的,从而永远不可能消除,巫术也不可能被完全克服。更为明显的事实是,从人类历史来看,宗教从来没有取代巫术,且不说欧洲中世纪正统宗教对巫师的残酷迫害及现代还残遗的民间巫术,即是宗教仪式本身,也有许多属于巫术性质的行为。所以,弗雷泽的解释是难以成立的。

关于巫术和宗教起源的问题,自上个世纪末人类学家从原始民族的意识中发现了所谓“玛纳”观念,讨论就变得更加热烈起来了。

“玛纳”(Mana)也译为“马那”,我国人类学家林惠祥先生有一个较详细的介绍,兹摘要如下:

“马那”这个名词原是美拉尼西亚(Melanesia)的土语,民族学家科德林顿(R. H. Codrington)在其 1891 年所初版之《美拉尼西亚人》(The Melanesians)一书内最先介绍过。后来复有琼斯(William Jones)、休伊特(J. N. B. Hewitt)等人都发现与马那相似的观念于其他民族中。到了 1908 年马雷特(R. R. Marett)乃正式定“生气遍在主义”(Animatism)一名词为其学说之名。……到现在新派人类学家如哥登卫塞(A. A. Goldenweiser)、罗维(R. H. Lowie)等人大都采用此说并再加以修改。

科德林顿最先发现在美拉尼西亚各蛮族所通行的“马那”一名词显然与其他宗教概念迥不相同。马那是一种超

^① 见《金枝》第 89 页。

自然的而且非人格的“力”(impersonal supernatural power),不是动物,不是人,也不是鬼魂与精灵,他不过是一种力,不可思议的魔力。它的本身虽不是具有人格的,它却能由自然物、人类精灵或鬼魂而表现自己。

由此观之,此说与生气主义(引者按,即 Animism,林氏用以指万物有灵论)不同之点便在“力”与精灵的分别,生气主义以精灵为原人最初崇拜的对象,以为万物的活动是因为万物都各有其精灵,而这种精灵又是像人一样的有独立的人格。至于这新说是以“力”为最初崇拜的对象,以为万物的活动都是由于这种魔力注入其中,即精灵的本身也是因为这种魔力附于其上方能灵动。这种魔力像一种浑浑沌沌的气,弥漫于宇宙之间,无论何物,得之便能灵动,不得便不能;它只能凭附于万物以自表现,自己本身是非人格的。由这样比较起来可见魔力的观念较之精灵的观念,尤为简单而低下,所以说生气遍在主义是更为原始的,这种理由显而易见。^①

关于“玛那”,施密特的理解并不完全一致。他说:

前几年出版了两本关于“玛那”的专刊,即是雷曼的《玛那:从民族学的立场考察一种概念的历史》和勒尔的《玛那的性质》。……我指出“玛那”是由 manang 或 menang 演变而来,这两个字存于印度尼西亚语言中,其

① 林惠祥《文化人类学》,第285—286页。接着林氏还编译引用科德林顿《美拉尼西亚人》原话,可资参考,兹不赘引。

本意只是“优越的或胜利的力量”。这名字的意义不变，不问这力量或者是有宗教性或者是非宗教性的，或者是属于人的或物的。

无论如何，这两位学者关于玛那的研究，均以为“玛那”并不仅是一个含有宗教意思的字。它的意思更不是充满任何东西的普遍的魔力；也不能以为每一件东西都有它自己的“玛那”，好像每一件东西的心灵力量一样。实际上玛那是一个优越的力量，是一个伟大而有效的力量，也可能是超自然的，神秘的，但也可以是自然的或凡俗的。^①

林氏仅仅从科德林顿的介绍中了解“马那”的意义，而施密特还从语源上加以考察。这似乎显示出后者的理解可能相对较接近原意一些。“玛那”说被提出来之后，立即引起人类学界的注意。此后，马雷特等一些人类学家提出“力”的信仰早于万物有灵观，前者是巫术的认识论来源，而后者则是宗教的认识论来源。英国学者哈特兰德却认为，“法术和宗教是从同一根源生长出来的”，“他以为原始人把种种现象认为是一位人格的表示，并且以为这人格与他自己具有同样的需要与潜力。原始人便竭尽自己的力量与这种人格或发生友好的关系或想控制它。这种自己的力量，伊罗夸人称为‘俄楞达’，达克他印第安人称为‘瓦康’，阿尔贡钦人称为‘马尼图威’，美拉尼西亚人称为‘玛那’。……假如原始人想只能用恐惧与尊敬来与这‘超人格’接近，那就是宗教的仪式；假如想用控制或处理的态度接近这‘超人格’，那就是

① 施密特《比较宗教史》，第201—202页。



法术的仪式”。^①哈特兰德的这种和稀泥的假说，乃是通过用含糊其辞的“超人格”概念来模糊人格和无人格的界线而实现的。其实，据所有谈论“马那”的学者介绍，它是不具人格的“力”，这决定了相关行为的性质。

美国批评派人类学家哥登卫塞(A. A. Goldenweiser)则主张“马那”说与万物有灵崇拜不是互相冲突的，而是互补的。他说：“平心论之，马那观念应该被欢迎以说明原始宗教。但马那〔观〕与精灵〔观〕先后的问题并不就是两者冲突的意思，因为精灵的观念是原始宗教的根本观念的一部分，其余一部分则为马那，即‘力’的观念。马那是动的原素，精灵的本身却是一种型体。要说明宗教，便应当把这种非人格的无形的超自然的‘力’的观念和精灵的观念联合起来方可。”^②

美国人类学家金(J. H. King)的假设也涉及到“力”的观念，值得我们注意。据施密特介绍：“金认为世界上有两种‘力’：一为有魂魄的力(为人与兽所具有)，另一种为无魂魄的力(即物理的、化学的等等)。神灵论是根据前者推演出来的，而法术论(幸运与恶运等)是由后者引申出来的。二者往往联在一起，但法术比较古旧。当自然或个人意识的常规为一种非常情况所推翻时，法术的思想与行为因此才形成。”“金氏反复地坚持在一切法术的媒介物内，找不到神或神的力的痕迹；‘力’是直接存在于物质的本身，并没有神的媒介，所以物质的法术是先于万物有灵崇拜的。”^③金的理论虽然也涉及到“力”，但与“玛那”观似乎有别。

① 哈特兰德《礼仪与信仰：宗教史的研究》(1914)，转引自施密特《比较宗教史》，第172—173页。

② 哥登卫塞《初期文明》，转引自林惠祥《文化人类学》，第294页。

③ 施密特《比较宗教史》，第154页。



“玛那”是一种带有普遍意义的适用于各种(或许多)法术的“力”,而金氏所说的“力”却带有事物自然之理的性质。

我们认为,从作为原始人思想观念的“玛那”观来解释巫术的起源,这种与唯物史观相抵触的说法是我们无法接受的,因为它颠倒了事物的因果关系。首先,“玛那”说本身就非常可疑。“这种魔力像一种浑浑沌沌的气,弥漫于宇宙之间,无论何物,得之便能灵动,不得便不能;它只能凭附于万物以自表现,自己本身是非人格的”。“玛那”这种概念看起来具有非常精微的哲学意义,它所需要具备的思维水平绝非原始人所能及,如果说它出于战国哲人也许还能让人相信。所以,我们对有关的阐述抱有怀疑。思维方式不同的人要互相沟通,本来就是非常困难的。“玛那”观出于对原始观念难以理解的白人对原始民族的间接采访(其间往往经多重翻译的转述),究竟包含了多少采访者本人的想象和描述成分?各家对“玛那”的阐述并不完全一样,这本身就证实了怀疑的合理性。即使某种阐述比较接近其原有的含义,恐怕离开最初的观念已经相当遥远了。在中国的民间,似乎找不出类似于“玛那”的观念或残遗,而事实上中国的巫术与世界其他民族大同小异,应该有着相似的起因。

我们觉得,与其把“玛那”看成是巫术的起因,不如把它看成是对于魔法的后起的解释系统。马林诺夫斯基说得好:

一件事是清楚的,即巫术非因普遍势力底抽象概念而产生,然后再用到具体例子上去的。无疑地,巫术乃是在一切实际的情势之下独立发生的。根据自己底情势与这情势所有的情感紧张的状态之下而产生的每类巫术,都是由于

思想底自然流露与对于境地的自然反应。^①

也就是说,原始人并不是先从世界万物的联系中抽象出一种可以概括其共同性质的概念,然后再应用这种认识来产生巫术;恰恰相反,原始人起初是对每一种具体的工作因联想错误而形成我们称之为巫术的处理办法,逐渐又转化为巫术或魔法。当人类思想发展到一定阶段,才产生了一种可以解释其原理的概念。如果确是这样,“玛那”观就不是一种普遍的观念,它可以有,也可以没有,不同民族的类似观念也可以不完全一样,而丝毫不影响巫术和原始宗教的存在状态。至于巫术,本有其客观的起因,但不必在“玛那”之类观念中寻找。

巫术作为一种歪曲了因果关系的行为方式,就其直接原因而言,只能是出于具体目的的思维方式上的问题。对于思维水平还相当落后的蒙昧人而言,因果关系的错误认定是容易发生的,但要他们认识带有普遍哲学意味的相当抽象的概念,就不太可能了。^②

三、评臆症说

精神分析学鼻祖弗洛伊德认为,泰勒的“错误联想”理论仅能说明巫术的施术过程,“它无法解释魔法的真正本质,也就是说为什么经由心理作用能够将自然定律作错误的了解。所以一定还有某种起动的因素存在”。既然巫术的动机都源出于人类的欲望,“我们所需要假设的只是这些原始民族对他们的期望带

① 马林诺夫斯基《巫术、科学、宗教与神话》,第65—66页。

② 关于原始思维中抽象能力之低下,参看上文《原始思维与巫术·关于万物状态的认识》。



有绝对的相信”。所以,要把研究的重心放在对这些期望的解释开始。他说:

幼儿常用幻想方式来满足他们的期望,换句话说他们会利用感官上的激动来为自己创造一个满意的情境。一个成年的原始人亦可能采取这种方式。他的期望伴随着一种运动冲动(即指意志)把整个周遭环境的面目完全改变以适合他的理想。这种运动冲动提供了一个满足的情境,亦即经由我们所称为运动幻想的方式使他们所期望得到的满足变为一种可能达到的经验。……随着时间的改变,这些心理作用的重心渐渐地由实行魔法行为的“动机”而转移到它被施行时的“手段”上——亦即着重到行动本身。(也许我们可更精确地说,即这些附在心理作用上的手段本身得到了施术者更高的评价)久而久之,由于魔法行为和期望的结果之间连带着极大的相似性,因此,魔法行为的本身被认为是产生结果的唯一因素。^①

弗洛伊德还用强迫性精神症患者的臆症心理状态来解释原始人的心态,即过分地注重思想的真实性而不是经验的真实性;并把这种思想意识与“性欲”和所谓“自恋”心理联系在一起。^②

也许我对于弗洛伊德的精神分析法并未充分认识,但觉得用精神病患者的心理障碍来解释原始人的心态是无法令人信服的。以幻想的方式来满足期望并非儿童的专利,任何成人都可

① 弗洛伊德《图腾与禁忌》,第107—108页。

② 弗洛伊德《图腾与禁忌》,第110—111页、第114—115页。



能出现类似的心态,但没有人会因此而“逐渐地”、“久而久之地”把期望当作结果,除非某种特殊的精神病患者。假如原始人都像现代精神病患者的心理状态,就不能指望他们对于客观世界进行正常的认识活动,人类不要说进步,恐怕连生存也会成为问题。我们认为,文明思维与原始思维的区别决不在于正常与错乱的不同,从而,原始巫术的产生决不是精神错乱的结果,而是思维方式和认识水平的限制。正如弗兰兹·博厄斯所指出的,任何人只要和原始部落在一起生活,“他就会认识到,根本不存在什么‘原始的大脑’、什么‘不可思议的’或‘没有逻辑的’思维方式,就会承认,在‘原始’社会中,所有的人都和我们当今社会中的男女老少一样,有着与我们同样的思想感情和行为”。^① 如果人类对自然和社会的认识出现了什么普遍性的错觉,必定有类似于经验的某种客观现象作为依据,用精神病患者的思维错乱来解释是难以令人信服的。

四、评情感说

有的人类学家意识到,巫术的产生可能与人的情绪之激动或情感之发泄有关。如弗兰兹·博厄斯说:

巫术又是什么?我相信,如果一个男孩看到有人向他的照片上吐唾沫并将其剪碎,那他是有理由生气的。在我学生时代,如果遇到这种事情,其结果必然是一场斗殴,而我会竭尽全力给予对方**实际的**打击,作为他对我象征性打击的报复。如果打赢了,我会认为这是我遭到损害以后

^① 弗朗兹·博厄斯《原始艺术·前言》,第6页。



的报偿，而这一切并没有任何心理分析的含义。我相信，我的感情和其他青年不会有什么两样，在这种情况下我们的态度就成了“巫术的”了。^①

所谓“没有任何心理分析的含义”，大概指的是非理性分析的情感发泄。马林诺夫斯基更为明确地认为：“我们不能不说巫术是情感及理智的联合作用。”^②这个看法是值得重视的。

人类情感在巫术中的作用，大概可以从巫术的诱因和巫术的手段两个方面来看。情感诱发巫术的事情，即使在现代社会也非常普遍。马林诺夫斯基的举例与弗兰兹·博厄斯非常相似：“人之常情是能爱也能憎的，幸而这种爱憎喜怒本身，往往亦无何办法。……你难道全不曾撕破过你最好的朋友的像片，烧毁过他或她的信札，抛掷过过去友谊的纪念物么？你不曾诚心地诅咒过不在跟前的人们么？……或者，举一个不限于个人的例子来说：当战争爆发的时候，每个国家对于与敌国有关的物品，都大批地破坏，……愤恨的诗歌，破坏的祈祷，无情的咒骂，故意和恶意的虚伪，这一切，我们几乎可以说，都可使交战国为一种巫术毒气所围绕。这些举动不是传统的，而是自然而然地如此，它们是人类对于无办法的和无从发泄的愤恨的一种反应。在这一切的行动中，我们就发现了邪恶巫术的基本原料。”^③我们可以总结说，由于爱憎情绪的发作，人就往往通过某种带有象征意义的行为活动把爱憎的情感注入其中，而并不很在乎这种行为是否导致对于爱憎对

① 弗朗兹·博厄斯《原始艺术·前言》，第7页。着重号为原文所加。

② 马林诺夫斯基《文化论》，第61页。

③ 马林诺夫斯基《文化论》，第66—67页。



象的实际影响。这样的情感发泄形式,在“文革”之初的三四年间表现得最为淋漓尽致。铺天盖地的标语、口号、塑像、祝辞、徽章、歌声、舞蹈(忠字舞)、颜色(红海洋)、早晚功课(对画像请示汇报),以及大批判、将反面人物的名字歪歪斜斜地书写并打叉、漫画丑化、还书写“踏上一只脚,叫他永不翻身”等等各种各样充满象征性的行为活动,无不带有浓厚的巫术色彩。

我们知道,举凡言语、文字、图画、雕塑、音乐、舞蹈等等,本质上说都具有符号的性质,它们的象征性含义虽然是有理由的,但不是天然的,换言之都带有规定或联想的性质。它们一旦赋予了情感的象征性意义,便具有了与情感一样的等同性。而这些联想和象征恰恰与巫术观念的思维原则是一致的。人们在一般情况下是很难把情感与理智区分开来的,这正是巫术产生的一个不可忽视的原因。

巫术的实施过程本身,也往往表现出情感的专注或发泄。马林诺夫斯基以特罗布利翁岛上的巫蛊术为例来说明这种现象:

他向作法的对象念着咒语,怒气冲冲,好象发狂了一般,然后用针直刺,刺入之后更左右摇摆,好象要扩大对象的伤害,再后突然抽出。在这过程中,他不但表演了刺害的动作,而且表演了和这行为相联的情感。我们在这里见到了一种模仿举动,但是模仿并不是目的而是手段。他不只是模仿而已,而是藉此发泄举动中所含有的情感及生理状态。当他在向对象念咒语的时候,他更模仿着对象的状态,他声音愈来愈低,好象对象愈来愈弱,念到要命的口诀时,他声音也沉下,好象对象已死了一般。整个仪式是在死亡及愤恨的空气中举行,这种活跃的表情,本身是目的,而亦



是达到目的的手段。^①

马氏所举的例子是颇有典型性的。这种发自内心情感的巫术表演,即使是现代的戏剧演员也未必能够如此传神。由此我们还可以解开艺术起源问题中的一个谜团,戏剧艺术乃是直接由远古的情感巫术手段发展来的。关于这一点,在下编有关戏剧艺术的阐述中还会具体谈及。

用模拟的方式来表演预期目的实现(发生)时的状态,同样包含着一个思维方面的问题:此时此地所作的表演,能够使目标中的对象在彼时彼地真实地发生同样的状态。这样的联系是怎样构成的呢?这就回到有关巫术原理的一般问题上去了。由此可知,人类的情感对于巫术的诱发和实施的的确有很大的关系,但最终使巫术得以建立的原因,还是要从人类对因果关系认识的思维方式上来寻求答案。

如果并不把思维限制在抽象思维的范围内,思维就可以包括情感思维、具体思维(不是形象思维)和抽象思维等若干方面。经过扩大之后,我们似乎可以说,高等动物也都有思维。我们很容易在驯养动物的身上感觉到它们所表现出来的某些情感活动和带有智力因素的活动。例如狗会因喜怒哀乐而出现各种相应的行为,甚至能够千方百计奋不顾身地营救受难的主人。但至今还没有足以证明动物进行抽象思维的证据。由此可知,情感表现带有更多的本能性质。人的思维中有情感因素,也有逻辑因素,越是认识世界的低级阶段,情感因素就越是强烈地支配着思维和行为。即使在今日,情感因素仍然在很大程度上支配着

^① 马林诺夫斯基《文化论》,第61页。



或者与理性思维共同支配着人的思想和行为。当人类的思维发展到比较能够理性地认识世界的时候,情感的方面却依然停留在与动物或原始人没有多大差别的地方。这一点正是现代社会巫术之所以仍然存在的很重要的一个原因。

五、评生产力低下说

巫术既然被某些人归入宗教的范畴,就成了上层建筑的组成部分,不能不从经济基础的原因来说明其起源。于是,有人根据列宁关于“被剥削阶级在与剥削阶级的斗争中的软弱无力必然孕育出一种对于阴间的较好的生活的信仰,正如野蛮人与自然的斗争的软弱无力孕育了对鬼、神、奇迹等的信仰一样”的言论,用原始人对于大自然斗争的软弱无力来解释巫术的产生。^①这种看法主要出于前苏联学者。如托卡列夫说:“无论是原始社会,抑或阶级社会,无不具有对于超自然世界的信仰赖以存在的共同条件,这便是人们的软弱无力。正是这种软弱无力,必然导致社会和自然界在人们意识中的歪曲反映;而这种歪曲反映,则是诉诸这种或那种形态的宗教信仰。”^②格里戈连科则批评“某些西方学者过去和现在一直从原始人的‘特殊的’巫术意识中去寻找巫术信仰的真正根源”,断言“这种原始思维理论扬言上古人都是神秘论者,说他们的意识主要是趋向神秘的。这种理论是荒诞的”。他认为,“原始的巫术信仰的真正根源不应该从人们意识的特殊性中去寻找,而应该从他们生存的物质条件和社

① 格里戈连科《形形色色的巫术》第7页。

② 托卡列夫《世界各民族历史上的宗教》,第22页。按,托卡列夫所说的“宗教”包括巫术在内。



会条件中去寻找”。他的结论是：

缺乏确保生产活动取得持续可靠的成果的现实可行的手段，乃是石器时代的人寻求能够对自然界产生实际影响的、虚幻的、非理性的手段的主要原因。巫术舞蹈和仪式就是这样的虚幻的、非理性的假想的手段。原始人类在经济上如此的不发达和软弱，表现出人在自然界面前的实际上的无能。这就是产生巫术信仰的社会背景。^①

这种解释显然是为了把巫术起源的问题纳入经济基础决定论的理论模式之中。然而，只要稍微加以推敲，就未免产生许多疑惑。

首先，这种说法既不能解释比野蛮人更加落后、更加软弱无力的动物、猿人或早期人类为什么没有巫术和宗教，也不能解释经济发达的西方现代社会巫术和宗教依然盛行的事实。^②也许有人会反驳说，那是因为还有其他因素在起作用。不错，关键正在于这起作用的其他什么因素。如果我们要说明某种现象的起因时感觉有多个因素在起作用，最好先考察一下哪个因素是问题的提出本身就已经存在的前提，哪个因素才是在这个前提下起决定作用的原因，显然，只有后者才是关键性的因素。例如我们说“存在决定意识”，就有一个不言自明的前提——人类的存在，假如连人类都尚未出现，还有什么“意识”

① 格里戈连科《形形色色的巫术》，第4—7页。

② 关于现代资本主义社会巫术盛行的事实，可参看格里戈连科《形形色色的巫术》中《二十世纪的中世纪迷信》一章。



可言呢？对于巫术的起源问题，人类社会的存在当然也是不言自明的，除非动物也有巫术。既然人类社会的存在乃是一个不必说的前提，经济生活的存在自然也是不必说的了。只有在生产力或经济基础一旦发生变化的条件下才导致其必然变化的现象，用生产力或经济基础来解释才是有意义的。而现在的情况却是，如果单独考虑生产力或经济基础的变化并不能说明巫术的产生，这就意味着根本不应该从这个角度来考虑起因。那么，这起作用的经济因素之外的因素究竟会是什么呢？这才是值得留意的问题。

其次，所谓“在自然面前的软弱无力”究竟是什么意思呢？指的是客观的状况，还是主体的意识呢？如果指的是客观的状况，那么，任何生物都有一个在大自然面前如何适应生存的问题，什么才是衡量在自然面前表现得坚强有力还是软弱无力的标准呢？例如，百兽之王的老虎和人人喊打的老鼠，哪个更坚强哪个更软弱呢？现代科技下的文明人似乎比原始人聪明能干，可是，当工业文明把海洋山林和天空破坏得难以和谐生存而且不可逆转时，当人类制造出足以毁灭自身的武器而且随时可能被某个网络“黑客”所操纵时，是否还算是坚强有力呢？正如不久前一位美国高级军官所说的：“科学技术的进步既使我们强大，同时也使我们比以往任何时候都更加弱小。”^①假如指的是主体的意识，那么我们要问，尽管原始人类在大自然面前遇到许许多多的困难，但他们究竟是如何认识到自己的软弱无力的？原始人和文明人相比较，究竟谁更加缺乏自信心？我们说古代

① 小寒、小阳《Yes克林顿 No 航空母舰》，黑龙江科技出版社，1999。转引自《黑客导演的反击》，《中华读书报》1999年3月10日。



社会的生产力水平低下,那是我们对过去的回顾,丝毫不能代替当时人的自我认识。今人自以为比古人高明很多,因此非常自豪,古人当时难道不也是这样想的吗?秦始皇翦灭六国,号称“自上古以来未尝有,五帝所不及”(《史记·秦始皇本纪》),他只能把自己跟“上古以来”和“五帝”相比,怎么可能意识到很快就被刘汉所灭?我们常常喜欢说“从来没有像今天这样的如何如何振奋人心”,这句话难道不是对任何时代的当时都是适用的吗?可见,用今天的眼光来衡量古人的生产力水平之低下是可以的,但如果用来衡量古人自以为是弱者则是毫无道理的。我们已经反复论证,原始时代的巫术与技术是融合在一体的,他们从来不认为我们所指称的那些巫术是无效的,而且压根儿就没有关于“巫术”的概念,当然也就谈不上由于软弱无力只能凭借“虚幻的”巫术来获得慰藉的问题了。所谓“软弱无力”导致原始人不得不“寻求能够对自然界产生实际影响的、虚幻的、非理性的手段”,这种完全从人的主观意识来寻求起因的论调,本来想套用现成的公式,一不小心偏偏陷入了精神决定论的泥沼。说得难听一点,其实与弗洛伊德的精神幻觉说没有什么两样或者还不如。“寻求虚幻手段”的说法并没有提出任何关于经济的、意识的、心理的或其他方面的理论分析和论证,不要说它是否正确,恐怕连它是否算是一种“理论”也成为问题。

历史唯物主义不是一个可以把各种变项任意代入的公式,而是一种指导我们认识世界的思想方法。我们否认巫术的起源与原始人的“软弱无力”或“经济落后”有关,这不等于我们否认物质生活和社会存在的作用,问题在于如何来认识它。当我们说某种事物的起因时,总是相对于原先尚未出现的状态而言的。



就发展中的事物而言,它的出现首先是一种进步,那么,我们首先就应该从促成这种进步的因素来阐释其起因,这样才可能解释为什么原先不存在而后来出现了。显然,就巫术的起源问题来说,“软弱无力”论和“经济落后”论在这里根本上就是用错了地方。如果这种解释可以成立,岂不意味着人类自脱离动物到巫术的产生乃是一种倒退?同样,如果反过来从“坚强有力”的角度来解释也同样是荒谬的。这样,我们就不能不主要从主导人类行为方式的思维的角度来解释巫术的产生。足以产生巫术的思维和认识水平,乃是人类思维和认识能力发展到一定阶段的必然,如果一定要找出最终的原因,也只能归结为人类的劳动,因为只有劳动才是推动人脑和思维发展的最根本的动力。但这里必须指出,“劳动”不是“生产力”,也不是“经济基础”,不可再度套错了公式。

六、巫术是人类进步的产物和误区

(一) 辩证的巫术起源论

我们衡量事物的进步与否,不是将它与现在相比,而是跟它出现之前相比。动物没有巫术,人类脱离动物之后在非常漫长的历史阶段也没有巫术,毫无疑问,巫术的产生乃是人类历史进入一个新时代的重要标志。这是怎样一个新时代?那就是人类的抽象思维能力足以产生原始科学技术和巫术的时代。我们认为,如果人类思维的抽象程度还没有达到产生巫术的地步,那么,其科学认识水平也同样不可能达到相应的地步。^① 惟有在

① 参看《巫术评价·巫术是科技发展的催化剂·巫术是科学的孪生姊妹》。



这个意义上谈论巫术的起源,才可能做到最大限度地排除传统偏见和个人情感因素的左右,以完全客观和冷静的态度来对待它,真正从本质上认识巫术的起因。当人类的科学技术和不可避免的巫术产生之后,也惟有从思维和认识能力继续发展的角度,才可能认识人类不断克服巫术的继续进步。

所以,马克思主义同样非常重视作为思维器官的人脑的发展对人类进步的巨大意义。恩格斯曾经科学地指出:

首先是劳动,然后是语言和劳动一起,成了两个最主要的推动力,在它们的影响下,猿的脑髓就逐渐地变成人的脑髓;后者和前者虽然十分相似,但是就大小和完善的程度来说,远远超过前者。^①

恩格斯为什么要谈论脑髓,因为正是由人类的大脑所具有的思维能力决定了人类的智慧,使人类不同于动物并得以继续发展。就客观的“存在”而言,思维是大脑的机能,有人就有思维;但就思维能力和水平的发展而言,它又是随着人类的发展而发展的,是人类为着不断追求的物质需要而进行的劳动所决定的。也正是在这个意义上,劳动是最根本的推动力。人类为着满足物质需要而进行的劳动是思维发展的最终动力,但这一点乃是巫术起源问题的提出本身就已经暗含的大前提。任何生物都有其生存的 necessary 物质条件和环境条件,都处于生存竞争的状态之中,而且也都是在生存竞争的过程中获得进化,所以,只要涉及生物的

^① 恩格斯《劳动在从猿到人转变过程中的作用》,《马克思恩格斯选集》第三卷,第512页。



发展,最终的动力都是物质条件的变化和生存竞争的淘汰。这大概是一个没有例外的大前提,在一般场合下是可以不特别提起的。恩格斯为什么要提到劳动的最终动力,因为他要谈论的正是人类社会发展的根本动力是物质生活而不是精神生活。

由于劳动,作为动物的猿的大脑转变为人类的大脑,然后在劳动和语言的共同推动下,早期人类的大脑逐渐发展其抽象思维的能力。恩格斯为什么还要特别提及本来就是因劳动而产生的“语言”?这一点非常关键。我们知道,只有通过语言,人类才可能进行包含抽象概念的思维活动。恩格斯提出语言的动力作用,恰恰表明抽象思维能力在人类进化过程中的不同寻常的意义。我们可以理直气壮地宣称,只有当人类发展到具有了一定程度的抽象思维能力之后,才有可能出现由于错误联想而导致的巫术。然后,随着人类思维能力和认识水平的继续发展,人类不断提高抽象思维的能力,提高对客观世界的认识水平,提高对因果关系的鉴别能力,于是才能够逐渐摒弃那些已经证明无效的我们称之为巫术的技艺。可见,巫术既是人类进步过程中的产物,又是人类进步过程中必须不断克服的误区。只有思维本身的发展变化才是解释巫术产生和逐渐克服的直接原因。人类思维能力之所以发展,当然归根结底是由于人类的物质生产活动,但决不是简单地用生产力水平的高低就可以说明的。这就是巫术起源问题的辩证法,也是我们所坚持的不同于任何教条主义的历史唯物主义。

(二) 巫术会消亡吗?

问题已经讨论到这一步,自然就提出同起源问题相关的另外一面:是否有这样一天,当人类的思维和认识水平达到足够的高度,由于原始思维所造就的巫术就将彻底地消亡了呢?这是



一个纯粹推理的问题,但也并非毫无意义。现在看来,还没有什么迹象可以有力地支持这种假设。依我之见,恐怕巫术不可能彻底消亡。

首先,我们已经说过,“原始思维”并不必然是原始社会的思维,而是与文明思维并存的各种思维方式之中的一种,虽然两者的比重是会随时代的不同而不同的。当我们说人类社会和科学技术发展到某种高度的时候,总是就其中的优秀代表的出现而言的。我们说青铜器时代的到来并不意味着不再使用石器,电脑时代也不意味着掐手指推算和机械操作的结束;钟表普及之后人们照样说“午前饭后”和“日出日落”,公尺通行之后人们也照样说“百步路程”和“手指头粗细”。我们很难设想,世界有一天所有人的思维都遵循着同样严密的逻辑思维,所有人的推理都不再依托尚未证实的大前提。那样的一天永远不可能到来,巫术存在的思维和认识根源也就将永远地存在下去。

何况,巫术并不仅仅是思维因素的产物,如前所述还包含着浓重的情感因素。例如,某人由于愤怒对他人当面骂娘或背后诅咒,或者撕毁其照片还对之吐唾沫,或者用漫画将他丑化,还踏上一只脚高呼永世不得翻身,或者出于尊崇在卧室内悬挂他的画像,或者新春之后首次见面恭祝新年如意,或者喜庆之日张贴福禄寿喜红色字样,或者生日晚会上吹灭蜡烛默念心愿,或者对于某种具有象征性意义的符号标识,因爱而敬礼因恨而捣毁,如此之类,哪一样不具有巫术的性质呢?如果把禁忌也算进去,那么,不吉祥的话语和受忌讳的行为,有谁愿意说愿意做呢?——附带提醒一点,对于手段与目的之间并无直接因果关系的行为,例如用咒语来为病人治病之类,心理上可能产生的作用并不能成为否定其巫术性质的理由。我们是否可以断言,巫

术与情感同在呢？

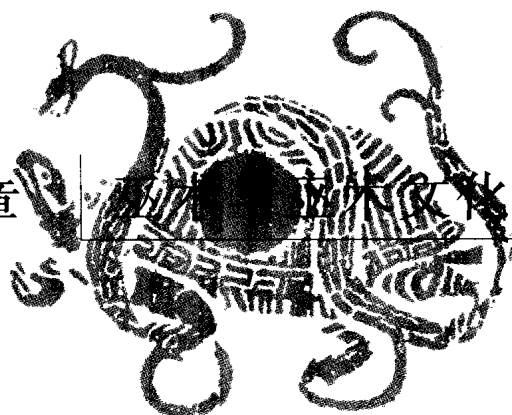
而且，巫术一旦形成巫术文化，就不再仅仅是人类的行为方式，而成为一种习俗，成为文化的组成部分，它就不再完全由人类的科学和思维方式来决定了。例如除夕大扫除、新春放鞭炮、元宵挂灯笼、端午包粽子、清明扫墓、重阳登高等节日活动，以及已故名人的纪念凭吊和婚丧喜庆等礼节仪式之类，不管迷信不迷信，除了某种程度的移风易俗（例如用录音代替实物鞭炮声）之外，又有谁会执意抵制或禁止呢？文化习俗有其自身的发展规律，我们还可以断言，巫术与源远流长的传统习俗同在。

总而言之，依我看来，不能指望有朝一日巫术习俗被彻底根除。如果能够把对人有害的迷信陋俗加以改造或基本消除，大概就是值得高兴的了。

辩证法认为，有生即有灭，巫术永存论岂不是与之相抵触吗？我们讨论问题，有时候从大处着眼，但有时也未免短浅。我们只说可以预见的未来，过此以往，就非我所知了。



第四章





第一节 巫术文化的性质

在以往关于巫术的讨论中,有些问题之所以纠缠不清,很重要的一个原因在于相关概念的含糊与混同。巫术与巫术文化概念的混同,便是颇具代表性的一例。关于“巫术”的概念,我们已经作了讨论,这里着重讨论“巫术文化”的概念。

所谓巫术文化,简单地说,就是由巫术思维及其活动所产生的或包含了巫术思维及其活动的文化。那么,“文化”又是什么呢?

作为人类学或民族学意义上的“文化”概念,有关的定义据说不下一二百种之多。我国学术界通常所理解的“文化”有广义和狭义两种意义:从广义来说,指人类社会历史实践过程中所创造的物质财富和精神财富的总和。从狭义来说,指社会的意识形态,以及与之相适应的制度和组织机构。^① 我们觉得,所谓“总和”的提法似乎不够明确,容易被误解为只有“总和”才能被称为“文化”。其实,不仅不同时期不同地区不同民族的人的“文化”是各不相同的,即使同一时期同一地区同一民族的“文化”,也有不同的表现方面,如服饰、饮食、住宅等文化以物质性为主,而节日、信仰、伦理等文化则以精神性为主,并不是只有物质财富和精神财富的总和才能称之为“文化”。泰勒说:“文化,或文

^① 见《辞海》(1979年版),缩印本第1533页。



明,就其广泛的民族学意义来说,是包括全部的知识、信仰、艺术、道德、法律、风俗以及作为社会成员的人所掌握和接受的任何其他的才能和习惯的复合体。”^①在这个定义中,“复合体”指的是“融合”而不是“相加”,这种提法也许更恰当一些。我们所理解的“文化”,指的就是在一定社会中的人群所创造的物质性的和精神性的生活的复合体。

这样,我们就知道“巫术”和“巫术文化”的含义是不相同的。“巫术”是就法术或技艺而言的,而“巫术文化”是就“文化”而言的,从而两者的性质也是根本不同的。如果立足于技艺,巫术是伪科学,其对立面是科学技术。同样是改造自然控制自然的手段,所由建立的联想推理如果是正确的便是科技,不正确的便是巫术,巫术的基础乃是思维方式。如果立足于文化,包括巫术文化在内的任何文化都是一定社会中的人的物质生活和精神生活的综合的表现,它的基础乃是社会存在;而社会存在的基础不是思维方式,而是在现实基础上的继承和发展。某种法术,例如在家中点燃蜡烛来为行走夜路照明,或者在墙上画饼用来充饥之类,都可以称之为“巫术”,但如果这种法术并没有成为社会性的现实,或者说形成风俗或传统,就不能构成某种“文化”。任何巫术文化,既然它是“复合体”,是一种文化现象,那么它便不再是一种单纯的法术或技艺,不能不遵循一般文化现象所具有的规律,具备一般文化所具有的性质。巫术文化的性质,主要表现在如下几个方面:

首先,既然是包含了巫术思维及其活动的文化,当然它在开始时包含了非科学的因素,这是不言而喻的。然而,由于文化的

^① 泰勒《原始文化》,第1页。



发展性质,并非所有的巫术文化都是以非科学因素为主体的。有许多巫术文化,其产生与原始时代的巫术习俗是分不开的,但经过长期的历史演变,其神秘性和巫术性可能逐渐淡化了,而其中的非巫术因素则逐渐上升为主体。如除夕、春节、端午等起源于原始巫术的节日,在现代社会中其神秘性已经相当淡化了,而成为以庆祝和娱乐为主的民间节日。

其二,任何一种文化都具有民族性、地域性,巫术文化也不例外。例如改火巫术在欧洲演变为篝火节,在中国却演变为寒食节。世界上许多原始民族都有过迎请谷(穀)魂的巫术习俗,但只有中国上古时代的周民族才由这样的习俗演变为部落或国家的社稷祭礼。凡此都反映了由相同思维方式产生的巫术在不同民族不同文化背景下所形成的不同文化。

其三,巫术文化与其他文化一样具有继承性和时代性。继承性表现为习俗的承传并形成某种文化传统,而时代性则表现为不同时代文化的变异和时尚。例如用桃木辟邪的巫术,在汉代已形成岁除在大门上悬挂桃梗桃符的风俗,宋代以来人们开始在桃符上书写对联,后来又演变为用红纸来书写门联。为死者烧纸钱的巫术在现代已发展为焚烧仿制的冥国银行存折和信用卡,陪葬品则出现了电视机的模型,这些也具有鲜明的时代烙印。巫术文化时代性的根本表现就是它的历史性。巫术文化在一定历史条件下产生,从而也必将在一定的历史条件下消亡。由于民族发展的不平衡性,某种巫术文化的消亡当然是就一定的民族而言的。就汉民族而言,历史上有许多巫术文化,如上古时代用以求雨的焚巫尪之法,春秋时代已改变为暴(曝晒)巫尪。这种惨无人道的求雨手段,在魏晋以后就未见记载了。通过对某人穿着过的衣服施加鞭打来伤害他人的作法,弗雷泽在《金



枝》中有所记载,但在中国,我们仅在《史记》旧注的引文中见到古本《战国策》有类似的故事,在此后的文献中迄未发现。封建王朝代代沿袭的一些巫术礼俗,如大傩除疫、大雩求雨等礼,随着封建时代的结束,早在本世纪初就已经消亡了。

其四,巫术文化作为一种文化还具有文化的综合性,即不再是某种单纯的巫术技艺。例如春节包含了岁除和迎春两方面的意义,其中岁除活动又包含了除旧、辟邪、庆祝种种意味,迎春活动则包含了迎新、纳吉、开张种种意味。各种活动有的具有巫术性质,有的则不属于巫术,如休息、观赏、团聚、宴会等都出于人的本能需求。即使带有巫术性质的活动,原先都有其独立的象征意义,如做年糕表示庆丰收,大扫除表示除旧岁,放爆竹用以驱鬼魅,画门神用以镇邪恶,挂桃符用以辟邪厉,新年贺喜为了求吉祥等等,经过一代代的承传和演变,这些方面现在大多已成为春节的组成部分,融为一个复合体了。

巫术文化是人类文化的具体方面,从而,巫术文化的性质其实就是人类文化的性质的具体表现。我们讨论巫术文化的性质,只是为了说明巫术文化与巫术的本质区别。其中最值得我们注意的一点,就是巫术文化中巫术与非巫术的合一。有些活动,如果就其巫术的方面而言,可以把它看成是巫术文化;如果就其非巫术的方面而言,则可以把它看成非巫术文化。就以大扫除而言,它本来是人类生活中不可缺少的具有实际意义的活动,并不是什么巫术,然而,当人们把大扫除与驱邪除旧观念联系在一起之后,原先的非巫术活动也就带有了巫术的意味。这种非巫术活动之所以具有巫术性意味,是因为它不再是一种可以按正常逻辑任意进行的行为,而必须讲究一定的时间、地点和方式。例如按照古老的文化传统,除夕的大扫除活动必须在新



年来到之前完成,大年初一就不能扫地了;扫除的方式也是有讲究的,必须自里往外扫,而且必须扫遍所有的角落,然后再采取悬挂桃符、苇索、磔狗、洒鸡血之类手段以防止邪气的侵入。显然,这种种讲究与纯粹的打扫卫生活动是无关的,它之所以必须遵循,完全是出于某种巫术性的观念;而这种观念一旦成为民族传统,大扫除活动便不再是一般意义上的卫生活动,而成为某个民族的文化的组成部分了。

这种巫术与非巫术融为一体的现象,在巫术文化中具有普遍的意义,在古代医药和养生文化中表现得尤为突出。例如古代神仙家的辟穀、行气、导引诸养生术,其出发点和具体的阴阳五行原则带有浓厚的巫术意味,但在实践中这些方术也具有对人体有益的一面,历史上的确有许多长寿者得益于这类养生之法。三国华佗的五禽戏就是一种由“古之仙者”所创造的导引术发展而成的健身术,华佗弟子吴普坚持练习五禽戏,年九十余尚能“耳目聪明,齿牙完坚”。现代的气功术也是由古代的行气术发展而来的。在下编中,我们把有些养生治病术当作巫术文化来看待,只是就其中的巫术方面而言的,并不意味着我们认为这些养生治病术都是非科学的。与此相似,中国医学史著作把马王堆帛书《五十二病方》以及道士葛洪、孙思邈等的著作当作古代科技作品,同样并不意味着承认他们著作中的所有内容都是科学的。他们著作中诸如符咒治病法之类随处可见,今天看来都属于明显的巫术。其实,巫术与非巫术相合一的现象,不仅表现在巫术与具有实际意义的生产、生活或医疗治病活动的相合一,还普遍地表现为巫术与宗教、艺术或其他精神活动的相合一,其道理是相似的。

我们曾经指出,巫术活动不能脱离社会实践活动而独立存



在,今天所以能够把巫术跟带有科学技术性质的生产活动区别开来,根本的标准只有一个,那就是看指导人们实践活动的思想推理方法是否正确:推理方法正确的是科学技术,不正确的便可能是巫术或带有巫术性质的活动。^① 所以,所谓巫术与非巫术的互相融合,其实也是今天的认识,是建立在分析基础上的认识,而在古人的眼光中,两者本来是没有什么界限的。当我们立足于“文化”而不是“技艺”的角度来看待古代的种种带有巫术性的习俗或活动时,就只能把它作为一个整体来看待,而不能将其中的科学技艺和巫术技艺一一区分开来。如果是分析,那就巫术归巫术,科技归科技,谈不上什么“文化”。这是我们把“巫术文化”与“巫术”概念相区分的根本点。

第二节 巫术文化的发展和演变

作为一种社会存在,巫术文化有其发生、发展和演变的过程。从比较典型的方面来看,可以把巫术文化的发展和演变规律归纳为宗教化、民俗化和制度化几点。

一、巫术文化的宗教化

自从人类有了神灵信仰,就产生了宗教。巫术与宗教的根本区别,在于巫术是一种技艺;而宗教在本质上是人们将处理人际关系的各种手段运用于人神关系之中而形成的观念和行为系统,其中既包含精神性的信仰,也包含求告、献礼、答谢、威胁等多方面的行为活动,甚至还可能包含宗教组织、宗教宣传、祭祀

^① 参看《巫术的性质·巫术与科学》。



品生产等辅助性的活动。作为一种技艺,巫术的目标是利用所认定的自然规律直接控制和支配自然、社会或鬼神;而宗教活动的目标则是通过想象中的神灵的意志和力量来达到目的。这两类活动所表现的世界观是不同的,正如弗雷泽所分析的,巫术的前提在于认定世界的变化服从于某种规律,而宗教的前提是相信世界的变化可以由神灵的意志来加以改变。不过,人在从事某种活动时,并非总是由理智和分析来支配的,而且,人的活动有许多仅仅出于对传统习俗的继承沿袭,并不总是对沿袭已久的做法去作理性的思考和取舍,所以,互相矛盾的世界观完全有可能统一在一起。当某种巫术活动形成一种习俗文化,它发展过程中就有可能与当时的神灵信仰相结合,从而转化为带有宗教性质的活动。这便是巫术文化的宗教化。

史籍所载巫术礼俗,大都有宗教化倾向或已经宗教化。试以求雨巫术为例。原始的求雨法原本多属于巫术活动。如女巫们手持树枝或牛尾,一边手舞足蹈,一边将树枝或牛尾上所沾的水向四周挥舞,象征下雨,由此形成舞雩求雨礼俗。有时巫师们头戴鹬冠,身披羽毛,装扮成“知天将雨”的水鸟,期望以此引来甘雨,于是形成皇舞求雨礼俗。或者用布帛扎成大大小小的龙,在特定的日期中由特定年龄的人举着龙飞舞,象征龙的出现,希望能引发雨水,于是形成龙舞求雨礼俗。或者在干旱期间限制火的使用,邑民夫妇偶处,试图通过阴阳交媾的感应获得霖雨,于是产生“云雨”交媾求雨礼俗。至秦汉时代,求雨巫术活动十分明显地与宗教活动结合在一起,主要表现在舞雩活动与社稷祭祀和四方五帝祭祀的紧密结合。如西汉时的求雨之礼,除了四时舞雩、舞龙、暴巫尪、取水虾蟆置社池中、闭南门开北门的抑阳助阴等巫术活动之外,春季祭祀共工、夏季祭祀蚩尤,季夏祭



祀后稷，秋季祭祀少昊，冬季祭祀玄冥，并供献生鱼玄酒清酒脯脯等品（《春秋繁露·求雨》）。这表现出对于神灵的祈祷请求，属于宗教性的活动。东汉时的求雨之礼：“自立春至立夏尽立秋，郡国上雨泽若少，府、郡、县各扫除社稷。其旱也，公卿官长以次行雩礼求雨，闭诸阳，衣皂，兴土龙，立土人舞僮二佾，七日一变，如故事；反拘朱索社，伐朱鼓，祷赛以少牢如礼。”（《后汉书·礼仪志》）所述多为巫术，但涉及社稷，及以少牢祷赛报神，也属于宗教礼仪。

又如古代的迎四气巫术，于四“立”日天子率群臣到郊外迎接“新气”的降临，并祭祀当方之神：立春日迎春气于东郊，祭祀东方帝太昊和东方神句芒；立夏日迎夏气于南郊，祭祀南方帝炎帝和南方神祝融；立秋日迎秋气于西郊，祭祀西方帝少昊和西方神蓐收；立冬日迎冬气于北郊，祭祀北方帝颛顼和北方神玄冥；季夏祭祀中央帝黄帝和中央神后土（《礼记·月令》）。祭祀五帝的活动也同样属于宗教性的。古代宗教礼俗中颇为重要的社稷祭祀，其中的后稷祭祀源于民间至今尚有遗存的迎谷魂巫术。

民间巫术有的也搀和了宗教的意味。如医书所载产妇生产咒辞有“东王公（原文讹为左王后），西王母，前朱雀，后玄武，仙人玉女来此护我。诸恶魍魉莫近来触。急急如律令”之语（《医心方》卷二十三引《产经》）。产妇于草席上生产而乞求神灵助佑，便具有宗教的性质。又如意在促使夫妇和好的巫术：“如有夫妇不合如水火者，取鸳鸯尾於大悲像前咒一千八十遍，身上带彼，是终身欢喜相爱敬。”（《医心方》卷二十六引《千手观音治病合药经》）按，此方中“取鸳鸯尾带身上”的做法无疑出自原始巫术，但“于大悲像（即观音像）前咒一千八十遍”显然是搀和了佛教的观念。现在西南少数民族的许多巫术，也或多或少糅合了佛教的观念和仪式。



二、巫术文化的民俗化和制度化

通常所说的礼俗,包括“礼”和“俗”两个方面。“俗”即民俗——民众的习俗。有些民俗在上层社会——贵族、皇室或官府中也照样通行,但被加以改造,更加规范和隆重,于是形成“礼”,也就是制度。可见,礼和俗的性质原本是相近的。不过,两者的功能和意义也有明显的区别。民俗是文化的无意识的继承和发展,比较多地保留了初始的意义;而礼制是为着适应政治统治的需要而诞生的,充满着强烈的宗法精神和象征意义,往往具有突变性,带有明显的人为性质。

巫术的产生是人类理性思维的结果,但巫术习俗的形成却不应该从理性思维的角度来看待。在很大程度上,习俗的形成与人类的情感因素有着重要的联系,是在一种“无意识”的状态下形成的。对此,美国人类学家弗兰兹·博厄斯有一个很好的总结。他说:

总结起来,我们可以说:每一种习俗都是历史原因造成的,但随着时间的推移,它可以引起很多不同的观念联想。一旦我们意识到一种习惯与某些观念的联想关系,我们就倾向于用现有的观念联想来解释这一习惯,而这些观念联想很可能不同于习惯形成之初所引起的普遍联想。

一个民族越原始,受支配日常生活所有行为的习惯的约束就越严格。我认为,我们有理由从我们自己的经验中得出结论:像我们自己的社会中一样,原始人对背离已有的固定习惯行为所进行的抵制是出于感情反应,而不是理智的推理。这并不排除这种可能,即第一次的特定行为——



这一行为随着时间的推移变成了习惯行为——是出于有意识的理性活动的结果。但在我看来,很多习俗的形成并非是有意识地造成的。

这一研究所得出的基本结论是,我们不应该从大脑的理性过程中寻找原始人习俗的起源。力图澄清习俗和禁忌的历史的研究者中,大部分人认为它们起源于对人与自然关系的思索。对原始人来说,世界上普遍具有超人神力的东西,人们稍有触犯便会受到伤害,为了力图避免与这些东西发生冲突,人们便制定了数不清的迷信条规。这种看法给人的印象是,原始人的习俗和看法是通过有意识的推理形成的。然而,看起来很明显,如果我们假定这些思维过程都是在潜意识中发生的,整个这一思路就会统一起来。^①

习俗的无意识性质,即使对于现代社会也是一样的。在现代生活中,许多传统的带有巫术因素的文化——例如许多传统节日——即使我们已经认识到这一点,而且并不相信巫术的实际效力,也不见得会刻意加以反对,除非它已经严重地危害社会;相反的,任何对传统的背离则将受到普遍的抵制。例如春节和新年的烟花爆竹,起初是为了辟邪驱恶,后来逐渐演变为喜庆的表达。尽管燃放烟花爆竹已经造成了数不清的灾害和悲剧,而且有人提议以录音替代爆竹的燃放,但响应甚微。正由于巫术文化的情感性质和无意识性质,使得它具有顽强的生命力。

巫术文化的制度化主要表现在由巫术演变而成的贵族礼仪方面。仍以迎四气之礼为例,《礼记·月令》所记迎气礼,有着死

① 弗兰兹·博厄斯《原始人的心智》,第119—120,123—124页。



板的程序和与之相配套的政治和观象措施。如孟春之月是这样说的：“是月也，以立春。先立春三日，大史谒之天子曰：‘某日立春，盛德在木。’天子乃齐（斋）。立春之日，天子亲帅三公、九卿、诸侯、大夫，以迎春於东郊。还反，赏公卿、诸侯、大夫於朝。命相布德和令，行庆施惠，下及兆民。乃命大史，守典奉法，司天日月星辰之行，宿离不贷，毋失经纪，以初为常。”其他季节的迎气礼也都有类似的规范制度。原始时代的迎气礼可能也有其他方面的相应措施，但不太可能是严格规范的。贵族的礼仪一经儒家经典的规范整理，就成为后代的礼制依据，即使加以改变，也必须是国家制度的行为，而不再是纯粹的巫术仪式了。

第三节 巫术思想的理论化

一、理论建设的两种类推原则

在这里我们提出了“巫术思想”这么一个概念，指的是指导巫术行为的思想观念，这种观念是由原始思维方式而产生的。

人的思想是因思维而产生的，但广义的思想未必是一种理论。理论的产生有赖于比较高的抽象思维能力。当社会进入文明时代之后，人的抽象思维能力获得了显著的进步，由此产生了各种各样带有理论性的思想，用以指导各种针对自然的或社会的活动。春秋战国时代诸子百家的出现，便是中国古代思想理论大发展的明显标志。然而，思想理论的出现和发展并不意味着原始思维的结束。当社会上的思想理论蓬勃发展的时候，思想理论本身所依赖的逻辑方式既可以是非原始思维的，也可以同样是属于原始思维的，或两者兼而有之。战国秦汉以来盛行



的各种数术,例如星占术、相地术、相人术、择日法、医术、兵法等等所赖以建立的天人合一观和阴阳五行学说,便是包含了浓重原始思维色彩的思想理论体系。

原始思维的基本特征之一,就是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,也就是泰勒所说的“错误的联想和推理”。以原始思维为指导的行为大抵具有比较明显的巫术性质。如果思想理论的建立包含了原始思维的因素,那么,由这种思想理论所指导的行为活动也同样带有巫术的性质。^① 不过,这种包含了原始思维因素的思想理论,由于它富有理论色彩,充满了文明社会的气息,使得它所包含的巫术思想性质显得非常隐蔽,以至人们在提到巫术思想时,几乎没有想到还应该把它也包括在内。

自战国秦汉以来,我国的思想理论界极其活跃,包含了比较浓厚的原始思维色彩的思想理论层出不穷。然而,万变不离其宗,我们认为,其中最根本的思想理论便是天人合一观、象数观,以及在此基础上形成的阴阳学说和五行学说。这些理论学说的思维方式在最根本的方面是属于原始思维性质的,是原始思维成果理论化的结晶;但其中也包含了许多正确的合理的因素,同时也是理性思维的结晶,是社会进步的必然产物。凡是建立在天人合一观和阴阳五行观基础上的各种学说,由它所指导的各种行为一方面或多或少带有巫术的性质,同时也或多或少带有科学技术的性质。

① 建立在原始思维基础上的行为除了巫术之外,还有原始预测术和判断法(如各种占卜法和神判法),我们暂且把它排除在巫术的范畴之外。



我们之所以给阴阳五行学说戴上原始思维的帽子，是因为通过对这些学说的基本原理的分析，不能不承认它们出自不顾一定前提和条件的对个别自然现象和局部社会经验的无限制的推广和扩大。而这点正是原始思维的最基本的特征之一。司马迁在《史记·孟子荀卿列传》中对阴阳五行学说奠基者驺衍的理论创建方法有一个十分恰当而且很有启发意义的概括：

驺衍……乃深观阴阳消息而作怪迂之变，《终始》、《大圣》之篇十馀万言。其语闳大不经，必先验小物，推而大之，至于无垠。

“阴阳消息”是古人对四季气候变化规律的一个概括。^① 驺衍首先将这类对自然规律的认识构造为阴阳五行学说，又进一步推广于关于社会发展规律的理论中，构成其“终始五德”学说。他的理论“闳大不经”（“经”义为“常”），字面意思是宏大而不合乎日常的理解或体会，换言之就是高度抽象。但这种高度抽象的理论并不是完全凭空建立的，而是在对于“小物”也即某些具体的自然或社会现象的认识的基础上“推而大之”而得出来的。这种方法本来还是不错的，问题出在驺衍的推理“至于无垠”，即不顾一定限制条件的任意推广，违背了逻辑推理所应遵守的原则，从而在本质上必然是属于原始思维的推理联想原则。它与原始观念的根本不同之处在于，它不再是一种直观的感性认识，而是一种经过高度概括的具有理性精神的认识，是一种理论或学说，所

① 古人认为，四季寒暑的周期变化是自然界阴阳二气有规律地消长变化造成的。这个意思习惯上称为“阴阳消息”。消息，即消长。



以他不可能在原始时代产生，只能在人类思想水平相当发达的时代，具体说就是像春秋战国这样的思想大发展的时代，才可能诞生。这就是我们所说的巫术思想的理论化。

必须说明的是，我们给战国秦汉时代的某些思想家戴上“原始思维”的帽子，并不意味着我们认为这些思想家的思维方式还完全停留在原始人的水平上。实际上，人类的思维水平是在不断进步的，而思想家的思维水平则恰恰代表着人类思维水平的最高层次。我们注意到，战国时期的思想家已经非常注意指导日常生活的理性认识中的两种根本不同的类推原则，古人把它称为“类之推者”和“类之不推者”。《淮南子·说山训》说：

狸头愈鼠，鸡头已痿，虻散积血，斲木愈龋，此类之推者也。膏之杀鳖，鹄矢中蝟，烂灰生蝇，漆见蟹而不干，此类之不推者也。推与不推，若非而是，若是而非，孰能通其微？

意思是说，因为狸（野猫）能克鼠，所以野猫可以治疗鼠疮；鸡能啄食小虫，所以鸡头（芡）可以治疗颈痿；虻虫叮咬处的血不易凝结，所以虻虫能破血化瘀；啄木鸟善于啄食蛀虫，所以啄木鸟的喙可以治疗龋齿；这些都是合理的类推。用杀虫的药膏来杀龟鳖，用射天上鸟雀的箭来射洞中的刺猬，认为烂灰也会像腐肉那样生蛆，油漆被螃蟹靠近也会像螃蟹身上的水一样不能干燥，这些都出于错误的推理。哪些可以类推，哪些不能类推，往往似是而非，似非而是，谁能完全搞得清察得明呢？的确如此，具体运用中事物的可以类推与否，本来是一个实践性很强的问题，不过也包含着类推方法和逻辑的问题。《淮南子》所举那些不能类推的事理并非空穴来风，它很可能是对民间某些业已存在的错误



观念和巫术方法的指摘。但从今天的认识来看,即使那些被认为可以类推的事理,实际上大多数同样出于错误的推理,从而,诸如用野猫头治疗鼠疮,用啄木鸟喙治疗龋齿之类方法,同样充满着浓厚的巫术意味。但我们还认为,尽管《淮南子》的作者还未能很好地把握可以类推和不能类推的关键所在,他毕竟已经认识到类推法不是毫无限制的。这足以反映战国秦汉理论家的失误主要在于认识水平的限制,至于其思维方式和能力应该说比起原始时代已经前进了一大步了。所以,即使我们把某些古代哲学思想说成是原始巫术思想的理论化,也并不表明我们把两者等同起来。无论如何,理论的产生是文明进步的一个重要的标志。

下面让我们对阴阳五行学说和象数哲学中的原始思维作一个比较具体的阐释和分析。

二、阴阳五行学说

阴阳学说和五行学说是战国秦汉哲学家对宇宙万物的性质和运动规律作出理性归纳总结、并在继承前人思想的基础上建立起来的两套理论体系。从此之后,就成为中国古代认识世界和改造世界的最根本的理论,对中国文化的影响极为深远。究其实质,阴阳五行学说都是原始巫术思想的理论化结晶。

(一) 阴阳学说中的原始思维

阴阳学说的基本内容包括两个要素:一是将万事万物的各种对立概念联系在一起,统一为最根本的两个对立面,并用“阴”、“阳”两个字作为这两个对立面的总名称;二是用“阴阳”这一对基本对立面的相互关系来解释万事万物的构成和变化运动。



前者的认识早在原始时代就初步形成了。原始人很容易从日常活动中感觉到许许多多相反相成的对立面的存在。例如天在上地在下,于是有“天地”、“上下”的对立意识;日出为白昼,月出为黑夜,于是有日月、昼夜、明暗、圆缺(日圆月缺)、朝夕等对立意识;人有男女,禽兽有雌雄牝牡,于是有两性对立意识;此外,诸如高山低谷、夏暑冬寒、水清火热,以及大小、长短、远近、快慢、缓急、往来、分合、饱饥、起卧等等,也都是原始时代就已经产生的对立概念。

原始思维的一个重要特点就是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。这种思维特点列维·布留尔称之为“互渗”。按照这种思维方式,某个对立概念与另一个对立概念之间也可能构成一种比较稳定的联系,例如日月是一对对立概念,暖寒又是一对对立概念,因为太阳总是温暖的,月亮却并不温暖,于是,太阳就与温暖相联系,而月亮则跟寒凉相联系。这种联系一旦形成,那么,凡是温暖的事物,就被认为具有太阳的属性,而凡是寒凉的事物则被认为具有月亮的属性。同理,太阳只能跟明亮、刚强、男性等相联系,月亮只能跟黑夜、温柔、女性等相联系,而不能反过来联系。到战国时代,阴阳家把几乎所有当时所注意的对立面都联系在一个系统之中,大凡明亮、刚强、热烈、运动、轻清的方面总是属于“阳”,而阴暗、柔弱、冷清、静止,重浊的方面则属于“阴”。如:

阳:天动刚火暑日圆明昼伸南赤男父君头德生奇一独

阴:地静柔水寒月缺暗夜屈北黑女母臣足刑杀偶二众

为什么用“阴阳”这两个字呢?就本来的意义而言,“阳”的意思



是明亮，“阴”的意思是阴暗。它们原先只是众多对立面中的一对而已。然而，由于这一对概念在天文气象学中具有重要的意义，被用来解释很多自然现象产生的原因，因而它们的涵义逐渐扩大。大约在春秋初叶，“阴阳”已被作为一种“气”来看待。《国语·周语》记载，周幽王二年（前780），周地渭水流域发生地震，周王室伯阳父解释说：“天地的‘气’的变化，通常是有规律秩序的。如果这种变化不遵循正常秩序，是人类的过失行为造成的。阳气藏伏在下，受到阴气的逼迫而不能上升出来，阴阳两气的激烈冲突就会造成大地震。现在渭水流域地震，就是由于阳气受到阴气压迫而不能正常运行。”^①

至战国时代，阴阳二气的盛衰消长成为人们解释四季十二个月气候变化的原因；天地本身的物质基础也被归结为阴阳两类物质。人体既然被认为是由天地之气的精华所组成的，于是，大约在西汉初，阴阳学说还被用于解释人体的经脉（主干血脉）的性质，并进一步用于解释人体的生理和病理。

用对立统一理论来解释世界的构成及其变化原因，实源于由原始思维形成的哲学观。这好像并不是中国文化的特产。据说在许多原始民族中，“一”与“二”是互相对立的，“凡在‘一’是善、秩序、完美、幸福的本原的地方，‘二’就是恶，混乱、缺陷的本

① 原文如下：幽王二年，西周三川皆震。伯阳父曰：“周将亡矣。夫天地之气，不失其序。若过其序，民乱之也。（韦昭注：过，失也。言民者，不敢斥王也。）阳伏而不能出，阴迫而不能蒸，（韦注：蒸，升也。阳气在下，阴气迫之，使不能升也。）于是有地震。（注：阴阳相迫，气动于下，故地震也。）今三川实震，是阳失其所而镇阴也。（注：镇，为阴所镇竿也。）阳失而在阴，（注：在阴，在阴下也。）川源必塞，（注：地动则泉源塞。）源塞国必亡。”



原”。^①北美洲土著在各种各样仪式中使用的艾属植物(sage 或 sage-brush)被认为“有女性、月亮、黑夜等含义”,而它的变种(在土著术语中都仔细地作了区别,每一变种在仪式中都有不同的功用)被认为“具有男性、太阳、白天的含义”。^②古希腊毕达哥拉斯学派的宇宙论认为,“一”为万物的本原,由“一”产生“多”,“一”和“多”互相作用,就生万物。“一”和“多”的相对,也就是干和湿、暖和寒、明和暗、男和女、善和恶、有限和无限、奇数和偶数的相对。^③这些观念与中国的道宇宙观和阴阳学说非常相似。看来阴阳学说的产生并非出于偶然,它是原始思想理论化的必然产物。

(二) 五行学说中的原始思维

五行学说的基本内容也包括两个方面:一是把客观世界的物质归结为水、火、木、金、土五类,称之为“五行”,然后用五行的多样性来解释万事万物的多样性;二是把五行之间的相互关系归纳为循环相生和相胜的模式,然后用五行的相互作用来解释或预测万事万物的运动变化。作为一种完整的哲学理论,五行学说的产生不会太早,大约萌芽于春秋,建成于战国,成熟于西汉时代,但就其中涉及到的某些观念(包括“五行”观念),以及这种学说的基本思维方式,则可以追溯到原始时代。

“五行”的名称最早见于《尚书·洪范》。五行指水、火、木、金、土。水性往下湿润,产生咸味;火性向上燃烧,产生苦味;木性能曲能直,产生酸味;金性能够按需要改变形状,产生

① 列维·布留尔《原始思维》,第204页。

② 列维·斯特劳斯《野性的思维》,第56—58页。

③ 转引自陈遵妣《中国天文学史》第一册,第37页。



辛(辛辣)味;土能种植粮食,产生甘(甜)味。^①《国语·郑语》记西周末史伯对郑桓公说:先王把“土”跟“金、木、水、火”相配合,来制造百物。^②这里说的是手工工艺。那时候所说的“金木水火土”虽然已具备相当的抽象性,但还是就物质的具体形态而言的。

把客观世界的物质抽象为几种元素的理性思考,也许是文明发展到一定阶段的必然产物。因为古印度和古希腊也有类似于五行的观念。例如古希腊亚里斯多德(Aristoteles,前384—前322,相当于中国战国中期)认为土、水、气、火是构成世界物质的元素,还有一种比火更热的元素叫“以太”,是构成天体的元素。“土水气火”和“以太”,合起来也是五种。中国的“五行”与古希腊的五种元素,看起来仅仅是元素具体说法的不同,中国的五行有“金”而古希腊和古印度都没有,不过,我们以为这种不同正反映了两者在观念上的本质不同。“金”在中国上古时代是手工业的一个部门,这就透露出中国的“五行”观念起源于人类活动的分工,而不是像古希腊哲学那样起源于对物质构成的分解的认识。在《左传》中,“五行”称为“五行之官”,也叫“五官”或“五工正”,分别掌管木、火、金、水、土五个方面的职责。《洪范》和《国语》所说的五行,也很明显地指五个方面的人事活动。这样看来,“五行”的“行”大约本来是指“行业”的意思。关于这一点,还是一个学术上待讨论的问题,一时还难以展开讨论。

在战国时代的五行学说中,“五行”不仅已经脱离了原始的

① 原文如下:五行:一曰水,二曰火,三曰木,四曰金,五曰土。水曰润下,火曰炎上,木曰曲直,金曰从革,土爰稼穡。润下作咸,炎上作苦,曲直作酸,从革作辛,稼穡作甘。

② 原文如下:先王以土与金、木、水、火杂,以成百物。



“五官”意义,而且也脱离了物质的具体形态,它已抽象为包括精神活动、空间、时间、抽象数字等在内的一切事物方面。让我们先看下面的五行相配表:^①

五行	木	火	土	金	水
五方	东	南	中	西	北
五时	春	夏	季夏	秋	冬
五色	青	赤	黄	白	黑
五味	酸	苦	甘	辛	咸
五臭	膻	焦	香	腥	朽
五律	太簇	中吕	黄钟	夷则	应钟
五声	角	徵	宫	商	羽
十数	三、八	二、七	五、十	四、九	一、六
五星	岁星	荧惑	填星	太白	辰星
五帝	太昊	炎帝	黄帝	少昊	颛顼
五方神	句芒	祝融	后土	蓐收	玄冥
五官(工正)	重	黎	句龙	该	修、熙
五官(周官)	宗伯	司马	司徒	司寇	司空
五代	夏	周	汉	商	秦
五虫	鳞虫	羽虫	倮虫	毛虫	介虫
四灵	龙	凤	圣人	麟(或虎)	龟
五脏	肝	心	脾	肺	肾
五常	仁	礼	信	义	智
十日	甲、乙	丙、丁	戊、己	庚、辛	壬、癸

五行系统所反映的思维方式,从根本上说就是上文谈到的原始思维的“互渗论”。例如五行与数的联系:东方木配三、八,南方火配二、七,中央土配五、十,西方金配四、九,北方水配一、六。这种联系,本出于原始时代的纪数手段。要说明这点,还须稍加分析论证。

^① 这个表主要是根据战国时代文献《月令》编成的,并参考了一些汉代文献。



东汉经学家郑玄注《周易·系辞》云：

天一生水于北，地二生火于南，天三生木于东，地四生金于西，天五生土于中。阳无偶，阴无配，未得相成。地六成水于北，与天一并；天七成火于南，与地二并；地八成木于东，与天三并；天九成金于西，与地四并；地十成土于中，与天五并也。

郑玄把十个数与五行和五方相配，暂且不论。值得注意的是，凡五以内的数都用“生”字来联系五行，五以上十以内的数则用“成”字来联系五行。“生”表示生成，“成”表示完成，反映了远古数观念发展的两个阶段。原来，远古人借助手指数，先用一只手数，所以把五以内的数都称为“生数”，即可以生成万物之数；接着又用另一只手，仍从一数到五，加上原先一只手的五，即可得到： $5+1=6$ ， $5+2=7$ ， $5+3=8$ ， $5+4=9$ ， $5+5=10$ 。于是，六七八九十被视为完成的数，称为“成数”。从手指的指头部位来看，六和一相当，七和二相当，八和三相当，九和四相当，十和五相当。于是，生数与成数两两相配，再与五行相联系，形成了上文五行相配表所示的联系模式。

生数成数跟四时五方五行的配合，充分显示了数的神秘性。然而，这种神秘性的根源，过去一直是一个谜。通过对原始思维的研究，现在我们终于能够揭开这个千古之谜了。原来，把生数成数与五方相联系观念，正是原始人利用方位计数的一种古俗的反映。

据列维·布留尔介绍，世界上有许多原始民族都习惯于用东南西北四方代替四以内的次序。例如“几乎在一切红种印第



安人部族那里,4 及其倍数都具有神圣的意义,因为它们专门涉及东南西北四方和从这四方吹来的风”;在苏兹人中间,四方的风则是由四方神派遣下来的,其中“一个神是黑色的,另一个是黄色的,第三个是紫色的,第四个是蓝色的。”^①在有些原始民族中,除了四方代表四个数以外,上方、下方和中央又代表“五”、“六”、“七”这三个数。例如“契洛基人的两个神圣的数是 4 和 7,4 这个神圣的数是与四个方位直接有关的,而 7 除了四个方位以外,还包括‘在下’、‘在上’和‘这里,在中间’”。^②又如“在北美各部族那里,这个数(引者注,指表示方位的数)有时也是 5(包括天顶)、6(再加上天底),甚至 7(还包括中心,及数数的那个人所占的位置)”。^③又如在爪哇,“土人的一个星期包括五天,爪哇人相信这五天的名称与颜色和地平面的划分有神秘的联系。第一天的名称表示白色和东方,第二天——红色和南方,第三天——黄色和西方,第四天——黑色和北方,第五天——杂色和中心”。^④从以上大量的原始民俗现象的对照可以知道,中国远古时代也曾经盛行过类似的风俗,即通过五方方位来表示五以内的生数。其法如下:数数的人按正位背北面南站立,数数时先指背面(北)为开始,表示第一;再指前面(南)为其次,表示第二;再指左边(东)为第三;再指右边(西)为第四;最后指着自己站立的位置(中央),表示第五。如果超过五的数,又按原来的顺序重复一遍,后北为六,前南为七,左东为八,右西为九,中央为十。

① 列维·布留尔《原始思维》,第 205 页。

② 列维·布留尔《原始思维》,第 207 页。

③ 列维·布留尔《原始思维》,第 211 页。

④ 列维·布留尔《原始思维》,第 212 页。



由于原始人没有抽象的数观念,总是把数跟具体的代表物相联系,久而久之,支配五方的神灵的神秘性也就渗合在生数和成数之中了。这就是数字与五方、五色、五方神、四方风和五行等等相联系的模式所反映的原始信仰的真正含义。^①

五行系统一旦构成,那么,任何一事物只要具有了方位、颜色、五行、季节、数字、气味等等不论哪个方面的属性,也就同时具有了与之对应的任何其他方面的属性。例如:木色为青,火色为赤,土色为黄,金(金属)色为白,水色为玄(黑,深水呈玄黑色),那么,其他任何与五行相应的项目也都被认为具有相应的颜色。假设有个病人脸色青,就被认为是“肝”有病,因为肝属东方木,其色青;脸色赤,则被认为是“心”有病,因为心属南方火,其色赤;如此等等。在中国古代,五行系统成为解释世界和预测未来的理论依据。例如古人用它来解释一年四季的气候变化,以及人体生理,病理及其与气候变化之间的关系。^② 在预测方面,不论是占星、望气、算卦、看相、算命、相地等等,各种理论也都是在五行学说的基础上建立起来的。

五行系统只解决了万事万物的属性问题,还没有解决五行之间的相互关系问题。在五行学说中,最关键的是五行“相生”和“相胜”的模式。这些模式正是为了阐明各种同类事物之间的相互关系而建立起来的。所谓“相生”,指一种物质可以衍生培育出另一种物质。其规律为:木生火,火生土,土生金,金生水,

① 参看詹鄞鑫《原始数观念与中国传统文化》,《华东师范大学学报》1991年第3期。

② 关于阴阳五行学说在人体学和医学上的应用,参看下编《巫术礼俗——医学中的巫术思维和方法·人体小宇宙》。



水生木。所谓“相胜”也叫“相克”，指一种物质可以抑制战胜另一种物质。其规律为：木克土，土克水，水克火，火克金，金克木。

五行生克关系，原是从客观世界常见的具体现象中归纳出来的。就相生而言，草木可燃烧，故木生火；火烧成灰土，故火生土；土中矿石可以提炼出金属，故土生金；金属熔化成液，故金生水（也可能由于金属器物露天能凝结出水珠）；草木赖水而生，故水生木。就相克而言，草木覆盖大地，故木克土；古人以土堵防水患，故土克水；水能灭火，故水克火；火能销熔金属，故火克金；金属利器可以砍削草木，故金克木。不过，五行学说把五行之间的生克关系绝对化，而且还将五行生克关系推广到一切与五行相配的其他方面，这显然是出于错误的联想，与巫术思维的逻辑毫无二致，不可能反映客观世界互相运动的实际规律。战国秦汉时代，也有一些哲学家比较客观地看待五行生克关系。《墨子·经说下》说：炭火销熔金属，是因为炭火很旺盛；金器磨灭炭火，是由于金的量比炭火多。^① 这种思想在汉代得到进一步发扬。但在一般的方术著作中，五行生克关系几乎成为无条件的公式教条而被处处套用。

既然五行之间有相生相克的制约关系，于是五行家认为五行不可能同时兴旺或同时衰灭。例如，在五行家看来，春季是“木”旺盛的季节，这时作为生“木”之母的“水”已经衰老，作为“木”所生之子的“火”则刚刚诞生；能够克“木”的“金”已经被囚禁关闭（否则“木”不可能兴旺强壮）；为“木”所克的“土”则被强壮的“木”所克制而死亡。随着事物的发展变化，待到夏季“火”旺季节，生“火”之“木”已老，“火”所生之“土”刚孕生，“火”所克

① 原文如下：火烁金，火多也；金靡破，金多也。



之“金”则死，能克“火”之“水”被囚。如此等等。《淮南子·地形训》把这种循环关系归纳为：

木壮，水老，火生，金囚，土死；

火壮，木老，土生，水囚，金死；

土壮，火老，金生，木囚，水死；

金壮，土老，水生，火囚，木死；

水壮，金老，木生，土囚，火死。

这种规律，是受到四时代谢、草木荣枯的客观规律的启发而总结出来的。这种理论前人称之为“五行旺相”。五行旺相理论，从逻辑上说是顺理成章的；从哲学上说是富有辩证思想的；但它把自然界无限丰富生动的变化归纳成死板的公式，同样出于“互渗”思维，是一种虚假的规律。

评价古代的哲学思想，理应从哲学的高度来进行整体的衡量。阴阳学说和五行学说在哲学上揭示了宇宙万物的两条最基本的法则：客观世界是由矛盾对立的双方所构成的；万物在互相依存、互相制约的动态中获得平衡。这可以说是自然和社会存在的最根本的辩证法，至今还没有发现有什么现象能超越或违背这种法则。从这点而言，阴阳学说和五行学说都可以称得上是非常深刻的哲学体系。然而，如果把五行学说作为一种关于事物属性和运动规律的具体的原理，则是错误的；如果用它来指导具体的工作或活动，就带有明显的巫术性质。让我们试对汉代求雨活动中的阴阳五行原则来加以分析。

（三）阴阳五行学说的巫术思想性质

秦汉时代的求雨活动，除了对原始求雨巫术的承传之外，还



充满着遵循阴阳五行学说原则的种种举措。董仲舒《春秋繁露·求雨》所记西汉时代的求雨法颇有代表性：

春旱求雨，令县邑以水日祷社稷山川，家人祀户；无伐名水，无斩山林；暴巫尪，聚蛇八日；于邑东门之外为四通之坛，方八尺，植苍缯八，其神共工，祭之以生鱼八，玄酒具膊脯；择巫之洁清辩利者以为祝，祝斋三日，服苍衣；先再拜，乃跪陈，陈已，复再拜，乃起祝曰：……（祝词略）以甲乙日为大苍龙一，长八丈，居中央，为小龙七，各长四丈，于东方，皆东向，其间相去八尺；小童八人，皆斋三日，服青衣而舞之；田啬夫亦斋三日，服青衣而立之。凿社，通之于闾外之沟，取五虾蟆错置社之中池，方八尺，深一尺，置水虾蟆焉；具清酒膊脯，祝斋三日，皆服苍衣，拜跪陈祝如初。取三岁雄鸡与三岁羆猪，皆燔之于神宇。令民阖邑里南门，置水其外；开邑里北门，具老羆猪一，置于里北门之外；市中亦置羆猪一。闻鼓声，皆烧羆猪尾；取死人骨埋之。开山渊，积薪而燔之；通道桥之壅塞，不行者决渎之。幸而得雨，报以豚一，酒盐黍财足，以茅为席，毋断。

夏求雨，令县邑以水日家人祀灶；无举土功，更火浚井；暴釜于坛，〔暴〕白杵于衡七日；为四通之坛于邑南门之外，方七尺，植赤缯；其神蚩尤，祭之以赤雄鸡七，玄酒具清酒膊脯；祝斋三日，服赤衣，拜跪陈祝如春辞。以丙丁日为大赤龙一，长七丈，居中央，又为小龙六，各长三丈五尺，于南方，皆南乡（向），其间相去七尺；壮者七人，皆斋三日，服赤衣而舞之；司空啬夫亦斋三日，服赤衣而立之。凿社而通之闾外之沟，取五虾蟆错置里社之中池，方七尺，深一尺；具酒脯，



祝斋，衣赤衣，拜跪陈祝如初。取三岁雄鸡豕猪，燔之四通神宇，开阴闭阳如春也。

季夏祷山陵以助之，令县邑十日壹徙市于邑南门之外五日，禁男子无得行入市，家人祠中霤，无举土功，聚巫市傍，为之结盖；为四通之坛于中央，植黄缯五，其神后稷，祭之以母鮪^①五，玄酒具清酒膊脯，令各为祝斋三日，衣黄衣，皆如春祠。以戊己日为大黄龙一，长五丈，居中央，又为小龙四，各长二丈五尺，于南方，皆南乡，其间相去五尺；丈夫五人，皆斋三日，服黄衣而舞之；老者五人，亦斋三日，衣黄衣而立之。亦通社中于阡外之沟，虾蟆池方五尺，深一尺。他皆如前。

秋暴巫尪至九日，无举火事，无煎金器；家人祠门；为四通之坛于邑西门之外，方九尺，植白缯九；其神少昊，祭之以桐木鱼九；玄酒具清酒膊脯，衣白衣；他如春。以庚辛日为大白龙一，长九丈，居中央，为小龙八，各各长四丈五尺，于西方，皆西乡，其间相去九尺。鰥者九人，皆斋三日，服白衣而舞之；司马亦斋三日，衣白衣而立之。虾蟆池方九尺，深一尺，他皆如前。

冬舞龙六日，祷于名山以助之；家人祠井，无壅水；为四通之坛于邑北门之外，方六尺，植黑缯六；其神玄冥，祭之以黑狗子六，玄酒具清酒膊脯，祝斋三日，衣黑衣；祝礼如春。以壬癸日为大黑龙一，长六丈，居中央，又为小龙五，各长三丈，于北方，皆北乡，其间相去六尺；老者六人，皆斋三日，衣黑衣而舞之；尉亦斋三日，服黑衣而立之。虾蟆池〔方六尺，

① 鮪音 yǐ，为某种稻米制品的名称，这里用作祭品，且分公母，疑假借为豚。

深一尺，他门皆如春。

四时皆以水日，为龙必取洁土为之结盖，龙成而发之。

四时皆以庚子之日令民夫妇皆偶处。凡求雨之大体，丈夫欲藏匿，女子欲和而乐。

《求雨》篇所述的求雨仪式，主要包括山川、五祀和五方帝的祭祀，舞龙，取虾蟆置于社池，等等。四时求雨仪式大同小异，所异者主要表现在数量、颜色、方位等方面。如果将这些不同之处加以罗列，就可以清楚地看出阴阳五行方面的规范性：

四时	春	夏	季夏	秋	冬
五祀	户	灶	中	门	井
行事日数	暴巫聚蛇 八日	暴釜、白 杵七日	徙市十日， 禁男子入市五日	暴巫尪九 日	毋壅水
坛位	东门外	南门外	南门外	西门外	北门外
祭坛尺寸	方八尺	方七尺	方五尺	方九尺	方六尺
缙色	苍缙	赤缙	黄缙	白缙	黑缙
缙数	八	七	五	九	六
五方神	共工	蚩尤	后稷	少昊	玄冥
祭礼牲数	生鱼八	赤雄鸡七	母雉五	桐木鱼九	黑狗子六
作龙日期	甲乙日	丙丁日	戊己日	庚辛日	壬癸日
龙数	八	七	五	九	六
龙色	苍龙	赤龙	黄龙	白龙	黑龙
大龙长度	八丈	七丈	五丈	九丈	六丈
小龙长度	四丈	三丈五尺	二丈五尺	四丈五尺	三丈
小龙位置	东方	南方	南方	西方	北方
龙头方向	东向	南向	南向	西向	北向
小龙间距	八尺	七尺	五尺	九尺	六尺
舞龙者长幼	小童	壮者	丈夫	鰥者	老者
舞龙者人数	八人	七人	五人	九人	六人





立者身份	田啬夫	司空啬夫	老者	司马	尉
服色	青衣	赤衣	黄衣	白衣	黑衣
虾蟆池尺寸	方八尺	方七尺	方五尺	方九尺	方六尺

春季的求雨仪式,仅仅因为其时间在春季,于是处处都按照五行中跟春季东方木的搭配项目来作为规范要求,其他季节亦同。这里值得注意的是舞龙者的年龄也随着季节的变化而变化,由少年(即“小童”)至青年(即“壮者”)至壮年(即“丈夫”)至鰥夫至老年。这种将人的年龄长幼与相关事物的发展阶段相联系的思维方式具有一定的普遍性。据说:“古时墨西哥人在玉米生长的各个阶段都以活人献祭,人牺的年龄与谷物生长的阶段相应,播种时献祭新生的婴儿,谷物发芽时献祭较大的孩子,依此类推,到谷物完全成熟时则献祭老人。毫无疑问,他们认为作人牺者的年龄与谷物生长期吻合会加强祭祀的效果。”^①这种求雨礼所表现的巫术性质是非常显著的。在阴阳学说方面,古代的求雨和请晴礼同样充满着巫术性质。古人以为天旱不雨为阳盛,淫雨连绵为阴盛,按照董仲舒的理论,“求雨闭诸阳,纵诸阴,其止雨反是”(《汉书·董仲舒传》)。所谓闭阳纵阴,就是抑制一切被认为属于阳性的事物,而放纵一切被认为属于阴性的事物。例如四时求雨仪式皆以水日举行,水日即每旬中的壬癸二日,五行配水,属于阴性;“男子欲藏匿,女子欲和而乐”也是抑阳助阴的措施之一,男子属于阳性,所以求雨时男子不许入市,而女子则属于阴性,不受限制。这种抑阳助阴的原则,在古代求雨礼中是一贯的。如汉昭帝“始元六年夏旱,大雩不得举火”(《汉书·昭帝纪》),这是由于火属阳,故臣瓚解释说,“抑阳助阴也”。颜师

① 弗雷泽《金枝》,第625页。



古注《董仲舒传》所举“若闭南门，禁举火，及开北门，水洒人之类”，也都是抑阳助阴的举措。本来，天气的雨或晴是由大气的变化造成的，如果说有什么阴阳，那也是大气的阴阳，与人的性别或城门的南北之类是毫无关系的。古人通过联想，把一切事物的“阴阳”性质都看成是影响晴雨的因素，显然是违背客观实际的，从而使得求雨或请晴礼仪带有强烈的巫术色彩。

不仅求雨或请晴仪式，也许可以说，大凡建立在阴阳五行学说基础上的活动，也都难免或多或少带上巫术的性质。必须特别指出的是，中国古代的医学理论，也是在阴阳五行学说的基础上建立起来的，但由于医学旨在治病救人，不能不非常重视对临床实践经验的总结，在世世代代的医疗活动中积累了非常丰富的有价值的医方和治疗手段，最大限度地克服了医药理论中的非科学因素。尽管如此，历史上还是有一些医家偏重于联想推理而不太顾及对具体疾病的分析研究，从而产生了诸如“运气”学说、“子午流注”学说之类较明显带有巫术色彩的诊断或治病方法。关于这些方面，在下编中还将作进一步的分析。

三、象数哲学

（一）关于象数哲学

“象数”这个名称在学术史领域使用颇广，但作为一个哲学史上的概念，笔者尚未找到现代学术对它的完整而严密的定义。《左传·僖公十五年》：“龟，象也。筮，数也。物生而後有象，象而後有滋，滋而後有数。”这是有关“象”“数”的最早的提出。不过，在这段话中，“龟象”、“筮数”的“象”、“数”和“物而有象”、“滋而有数”的“象”、“数”，其含义是有区别的。前者的“象”指龟兆的外形特征，“数”指蓍策的揲算之数，都是卜筮过



程中随机获得的被认为寓有天机可断吉凶的微妙表现,具有符号的性质;而后的“象”则指客观物的表象,“数”指客观物的数量,皆为事物的客观属性。这种区别的意义在于:前者的“象数”意在分析某种预测术的符号所寓含的对于客观事物的象征。我们知道,任何符号的象征意义都是人为的,所以它具有明显的主观性。后者的“象数”则意在探索客观事物本身(而不是某种符号)的物质属性,具有明显的客观性(对于客观属性的抽象认识)。如果不作出这种区分,恐怕就很难对“象数”这个名称作出确切的理解。

学术史上所称的“象数之学”,通常是与“义理之学”对举的一个概念。这两者用以指称古代易学研究中由于目的和方法的不同而形成的两类学术:偏重于解释经义道理的称为“义理之学”,偏重于通过对八卦符号所寓含的数和象的分析来解释客观事物变化趋势的称为“象数之学”。如果这样,“象数之学”仅仅是古代易学研究中的一类学问而已,这个“象数”就具有数术的意味了。但如果把象数之学对客观世界的认识方式从他们的具体的易学研究中分析出来,它便成为一种可以上升到哲学高度的思想方法。这种思想方法的特点就是以“象”或“数”作为中介将两种本来未必具有内在联系的事物牵扯在一起。当我们如此加以概括的时候,所谓“象数”的内涵其实已经改变了,从原先的符号的“象”和“数”扩大到包括符号在内的一切事物的“象”和“数”。从这个意义上,我们不妨把“象数”作为一种思想方法或哲学。这种借用,不仅在词源上并不违背《左传》原意(取“物而有象”、“滋而有数”的“象”、“数”意义),而且在思想方法上也是对象数之学的一种高度抽象的概括。只是,如果作为一种思想方法,就不宜再称为“学”,所以称之为“象数哲学”,以别于通常



所说的“象数之学”。

按照我们的理解，象数哲学可以指称这样一种思想方式，它通过对两种事物之间“象”和“数”的联系（形象的相似或数量的相当）来解释客观世界此事物与彼事物的联系。“天有日月，人有两目”，这是以形象之相似把人的两目与天的日月联系在一起；“天有十日，人有十等”，这是以数量之相当把社会的等级现象与天道联系在一起。在“象”和“数”两者中，“象”比较直观，形象的联系早在原始时代就已成为“互渗”思维的重要中介因素；而“数”比较抽象，数量的联系一直到春秋战国时代才成为“互渗”思维的流行的中介因素。对于哲学家而言，数量的联系更加抽象，更具有神秘性，从而也更为重要。《周易·系辞上》云：

大衍之数五十，其用四十有九。分而为二，以象两（按，两谓天地）；挂一，以象三（按，三指天地人）；揲之以四，以象四时；归奇于扚，以象闰；五岁再闰，故再扚而後挂。

这段阐述的用意在于把卜卦揲蓍的方法跟古人对宇宙的认识联系在一起。在这里，“数”本身就有“象”：一分为二象征天地，再挂上一就象征天地人，除数四象征四时，余数象征历法中的置闰，如此等等。“数”中有“象”，应是对原始观念的一种承传。在原始时代，人类还不能把数从所数的事物中抽象出来；在文明时代之初的相当长的一段时期中，抽象的数的观念虽然已经形成，但人们往往还是习惯于把数跟与这些数相关的事物联系在一起理解它的意义；对于那些形成了古老的“集体表象”的一部分常数如“一”、“二”、“三”、“四”、“五”之类尤其如



此。^①一直到春秋时代，数中寓象似乎仍是一种很正常的理解模式。《老子》云：

道生一，一生二，二生三，三生万物。

在这里，“一”指混沌，“二”指天地，“三”指天地人，整句话是对宇宙生成和发展过程的概括。对于当时的读者来说，“一”、“二”、“三”的这些含义不必特别注释就可以凭着常识加以理解。可以说，数中有象乃是象数哲学的一种更有普遍意义的表现形式。

象数哲学是战国两汉哲学家喜闻乐道的思想方法。在这种哲学中，客观世界似乎都是由一些基本的常数所构成的；即使提到与数相关的具体事物，相关的具体事物似乎并不重要，重要的是它的数。在人们的观念中，这些基本的常数既是数本身，同时又代表着相关的物质世界——这些物质世界大多数被赋予了已经形成传统的神秘性质。这正如列维·布留尔所说的：“每当他想到作为数的数时，他就必然把它与那些属于这些数的，而且由于同样神秘的互渗而正是属于这一个数的什么神秘的性质和意义一起来想象。”^②在他们看来，物质世界必然表现为某种数，从而物与数的配合并不是任意的，而是具有内在联系的；从而，只要是相同的数，其“象”也同，其所代表的物质也必然具有内在的联系。

在战国秦汉时代的哲学中，基本的数与基本的物质之间的联系模式已形成一种共识（即所谓“集体表象”），也就是说，常

① 关于原始数观念，我们主要根据列维·布留尔《原始思维》的阐述。中国文化中所体现的原始数观念，参看詹鄞鑫《原始数观念与中国传统文化》，《华东师范大学学报》1991年第3期。

② 列维·布留尔《原始思维》，第201页。



“数”有常“象”。例如：

- 一，代表天，或被认为生成天地的“太一”；
- 二，象征天地（或阴阳、乾坤），或以序数代表地（天为一地为二）；
- 三，象征天地人，或代表人（天一地二人三）；
- 四，象征四时（春夏秋冬）；
- 五，象征五音（宫商角徵羽），或五行（木火土金水）；
- 六，象征六律（黄钟、太簇等）；
- 七，象征七曜（日月和五星），或七星（北斗）；
- 八，代表八风（八方之风）；
- 九，代表九土（九州、九野），或九天；
- 十，代表十日（十天干）；
- 十一，代表六气五行（天六地五）；
- 十二，代表十二辰（十二地支），或十二月；
- 十九，为一“章”之数；^①
- 三十，为朞月之数；
- 六十，为甲子之数；
- 三百六十（或三百六十五），为朞年之数。^②

① 十九年七闰，为古代历法常数，十九年称为一“章”。

② 上举各常数的意义，主要根据战国两汉文献中有关提法归纳出来的。这类材料随处可见，不赘述。晋皇甫谧《针灸甲乙经》卷五《九针九变》云：“九针者，天地之数也。天地之数始于一终于九，故一以法天，二以法地，三以法人，四以法四时，五以法五音，六以法六律，七以法七星，八以法八风，九以法九野。”这是一个比较集中而典型的概括，可供参考。



其他的数,也可以通过分解转化为这些常数,从而被赋予与常数相关的意义。例如十四为七之倍,十六为八之倍,二十五为五数自乘,等等。

数中有象的观念虽然来源于原始思维的互渗原则,但它已经过哲学化,反映了一种理性精神,所以,这种观念并不是时代越古老越浓厚。从先秦文献来看,象数哲学大约兴起于春秋战国之际,与古希腊毕达哥拉斯学派(Pythagorean)以数为本原的哲学非常相似。在来自春秋史料的《左传》和《国语》中,可以发现不少带有浓郁象数哲学意味的议论。这些议论大多出于春秋时代的史官。例如:

吉也闻诸先大夫子产曰:夫礼,天之经也,地之义也,民之行也。天地之经,而民实则之。则天之明,因地之性,生其六气,用其五行;气为五味,发为五色,章为五声。淫则混乱,民失其性。是故为礼以奉之,为六畜、五牲、三牺,以奉五味;为九文、六采、五章,以奉五色;为九歌、八风、七音、六律,以奉五声。《《昭公二十五年》》

引文的下文还提及“二物”、“四时”、“六气”、“六志”等,不备录。这里涉及一连串的数,其用意全在于说明“天之六气,地之五行”,也就是“天经地义”。这就是《国语·周语下》所说的“天六地五,数之常也”。又如:

故先王以土与金木水火杂,以成百物。是以和五味以调口,刚四支以卫体,和六律以聪目,正七体以役心,平八索以成人,建九纪以立纯德,合十数以训百体,出千品,具万



方，计亿事，材兆物，收经入，行姦极。（《郑语》）

这段文字以数为纲，从四五六七八九十以至百千万亿兆姦（十万曰亿，万亿曰兆，万万兆曰姦），看来好像有点文字游戏的意味，其本旨则是用基本的数单位来该备万事万物。上举各例的数字后面犹带有所修饰的名词，此外还有一些议论则以纯粹的数来代表笼统的事物。例如：

物生有两，有三，有五，有陪贰，故天有三辰，地有五行，体有左右，各有妃耦。（《昭公三十二年》）

古之神瞽，考中声而量之以制，度律均钟，百官轨仪，纪之以三，平之以六，成于十二，天之道也。（《周语下》）

《国语》韦昭注云：“三，天地人也。六，六律也。十二，十二律吕也。”看来，汉代盛行的象数哲学，正是由春秋时代的这类思想方法发展而来的。

当这些基本常数的象征意义形成传统认识之后，天人合一哲学就可以很方便地通过数字的联系把任何两件本来未必有内在联系的事物联系在一个系统中。这种联系的思维模式从本质上说跟列维·布留尔所总结的“互渗律”毫无二致。它所反映的其实是一种哲学化了的原始逻辑，但它一旦成为一种思维模式，就对古代的各种有关自然和社会的学说产生极大的影响。这种影响突出地表现在古代有关天文、历法、医学等学科的理论中。本文仅就古代医学中与人体结构和生理有关的人体学理论试作一些分析。



(二) 人体学中的象数哲学

在古代人体学说中,最早同时也是最表面的是关于人体结构方面的认识。《淮南子·精神训》云:

夫精神者,所受于天也,而形体者,所禀于地也。故曰一生二,二生三,三生万物。……故头之圆也象天,足之方也象地。天有四时、五行、九解(引者按,指九天)、三百六十六日,人亦有四支、五藏、九窍、三百六十六节。天有风雨寒暑,人亦有取与喜怒。故胆为云,肺为气,肝为风,肾为雨,脾为雷,以与天地相参也,而心为之主。是故耳目者,日月也;血气者,风雨也。

其中提到四肢五脏九窍三百六十六节,就是通过“数”而与天之四时五行九解三百六十六日相联系的,其余的天人联系则纯粹根据“象”而不涉及“数”。董仲舒《春秋繁露·人副天数》进一步发挥了这种关于人体的天人相类观:

身犹天也,数与之相参,故命与之相连也。天以终岁之数成人之身,故小节三百六十六,副日数也;大节十二分,副月数也;内有五藏,副五行数也;外有四肢,副四时数也;乍视乍瞑,副昼夜也;乍刚乍柔,副冬夏也;乍哀乍乐,副阴阳也;心有计虑,副度数也;行有伦理,副天地也。

董氏最后还把“象”“数”两方面的相应总结为“于其可数也副数,不可数者副类,皆当同而副天,一也”。由此可见,只要以“象”和“数”作为中介,就可以很方便地把人体与天地相比附。可以说,



象数哲学是古代天人哲学得以阐发的重要支柱和桥梁。

西汉时代人体与天地相参的学说带有非常浓厚的原始思维色彩，^①但它同样对中国理论医学的影响非常深刻。如《灵枢·邪客》云：

天圆地方，人头圆足方以应之。天有日月，人有两目。地有九州，人有九窍。天有风雨，人有喜怒。天有雷电，人有声音。天有四时，人有四肢。天有五音，人有五藏。天有六律，人有六府。天有冬夏，人有寒热。天有十日，人有手十指。辰有十二，人有足十指，茎垂以应之；女子不足二节，以抱人形。^②天有阴阳，人有夫妻。岁有三百六十五日，人有三百六十节。地有高山，人有肩膝。地有深谷，人有腋膕。地有泉脉，人有卫气。地有草蓂，人有毫毛。天有昼夜，人有卧起。天有列星，人有牙齿。地有小山，人有小节。地有山石，人有高骨。地有林木，人有募(膜)筋。地有聚邑，人有腠肉。地有十二经水，人有十二经脉。……岁有十二月，人有十二节。地有四时不生草，人有无子。此人与天地相应者也。

《灵枢》的说法与《淮南子》、《春秋繁露》有关说法非常相似，是一

-
- ① 人体与大自然相比附的模式在许多少数民族的创世神话中都可以见到，比较典型的如彝族史诗《梅葛》、白族史诗《创世纪》、三国吴徐整《五运历年纪》所载盘古神话等。参看詹鄞鑫《从创世神话看天人相副观的形成》，《文艺理论研究》1996年第4期。
- ② 这句意思说，脚指数不足十二，男子另有“茎垂”以足十二；女子无“茎垂”，则以“抱人形”凑足其数。“茎垂”当指下垂的阴茎和阴囊，“抱人形”义不明，疑指双乳。



脉相承的，所异者在于增加了五脏六腑、十二经脉、卫气、筋膜等医学术语。其中颇有意味的是把人的十二经脉与地的十二经水相比。《灵枢·经水》说，十二经水指清、渭、汝、滢、淮、漯、江、济、漳九水外加海、湖二水，与十二经脉一一对应相配。^① 这就是“人之所以参天地而应阴阳也”。

上述比附无论是“其可数者副数”还是“不可数者副类”，都还显得比较表面，而在生理学、发育学、病理学等方面通过象数哲学来阐发的天人合一观，则更加显现出学科（包含伪科学）理论色彩，因而对医药实践具有更广泛的指导意义。

人类胚胎发育约十个月左右，与十日之数相符。《淮南子·地形训》对此有一个颇为神秘而玄奥的解释：

天一地二人三，三三而九。九九八十一，一主日，日数十，日主人，人故十月而生。九八七十二，二主偶，偶以承奇，奇主辰，辰主月，月主马，马故十二月而生。七九六十三，三主斗，斗主犬，犬故三月而生。六九五十四，四主时，时主彘，彘故四月而生。五九四十五，五主音，音主猿，猿故五月而生。四九三十六，六主律，律主麋鹿，麋鹿故六月而生。三九二十七，七主星，星主虎，虎故七月而生。二九十八，八主风，风主虫，虫故八月而化。^②

① 文中称“十二经”，实际所举仅十一经脉和十一水。这透露出十二经脉学说源于马王堆帛书十一经脉说的痕迹。

② 主，义为主宰、主管、代表、象征，随文释义。奇主辰，辰指子丑等十二辰。辰主月，月指十二月。三主斗，斗指斗柄三星。四主时，时指四时。五主音，音指五音。六主律，律指六律。七主星，星指七星，二十八宿星座名，简称星。八主风，风指八风。虫故八月而化，指虫卵经八个月而孵化。



类似的说法也见于《大戴礼记·易本命》，说明它在汉初就已经流行。它通过一连串的联系，把各种动物的孕育期与“九”之数联系起来，而“九”之数又是由“天一地二人三”之“三”的自乘获得的。这样一来，各种动物的孕育期似乎都与“天地人”联系在一起了。这种说法的目的是想通过数的变化来说明各种动物胚胎的孕育周期是由数所象征的大自然的联系感应来决定的，归根结底是为着说明人类十月而生规律跟天地万物的同一，是天人合一观的另一种体现。由于这些联系是依赖数的联系来实现的，所以格外显得神秘。英国的中国科学史家李约瑟说这种理论富有浓厚的毕达哥拉斯学派的气味，也许可以称之为“象数学”的发展。^①

《大戴礼记·本命》篇有一段关于人体发育规律的阐述。它指出，人类诞生时还未具备的功能有五项：“目无见，不能食，不能行，不能言，不能化（化指生殖能力）。”指出人出生后经历三个月才能看视，八个月生齿才能嚼食，期年（十二个月）生腋骨然后能行走，三年之后“嘻合”然后能言语，十六年“情通”然后能生育。这里所说的“三月”、“八月”、“期”、“三年”等等都有其所寓的天道涵义，正如北周卢辩注所说的：

三年万物一成，期年天道一备，三年而天道大成，故因之以变化也。

《本命》篇接着又阐述男女两性成长发育的阶段变化跟阴阳之数的关系：

^① 李约瑟《中国科学技术史》第二卷《科学思想史》，第293页。



阴穷反阳，阳穷反阴，辰故阴以阳化，阳以阴变。故男以八月而生齿，八岁而毁齿；一阴一阳，然後成道，二八十六，然後情通，然後其施行。女七月生齿，七岁而毁；二七十四，然後其化成。合于三也，小节也。中古男三十而娶，女二十而嫁，合于五也，中节也。太古男五十而室，女三十而嫁，备于三五，合于八十也。八者，维刚也，天地以发明，故圣人以合阴阳之数也。

在古代哲学中，八为偶数属阴，七为奇数属阳。男性阳，却按阴数的节律发育；女性阴，却按阳数的节律发育。此即所谓“阴穷（尽）反阳，阳穷反阴，阴以阳化，阳以阴变”。男女年龄相加，男十六加女十四为三十，男三十加女二十为五十，男五十加女三十为八十，故云“合于三”、“合于五”、“合于八十”，分别代表“小节”、“中节”、“大节”（节谓节律）。文中提到的“毁齿”指小儿脱乳牙换恒牙，古称为“龋”。《说文解字》云：“龋，毁齿也。男八月生齿，八岁而龋；女七月生齿，七岁而龋。”小儿生齿换齿，被视为人生发育阶段的一个标志。

《内经》有关人体发育规律的理论，就是在西汉人体发育学说的基础上建立起来的。《素问·上古天真论》云：

女子七岁肾气盛，齿更髮长。二七而天癸至，任脉通，太冲脉盛，月事以时下，故有子。三七，肾气平均，故真牙生而长极。四七，筋骨坚，髮长极，身体盛壮。五七，阳明脉衰，面始焦，髮始堕。六七，三阳脉衰于上，面皆焦，髮始白。七七，任脉虚，太冲脉衰少，天癸竭，地道不通，故形坏而无子也。丈夫八岁肾气实，髮长齿更。二八，肾气盛，天癸至，



精气溢写，阴阳和，故能有子。三八，肾气平均，筋骨劲强，故真牙生而长极。四八，筋骨隆盛，肌肉满壮。五八，肾气衰，髮堕齿槁。六八，阳气衰竭于上，面焦，髮鬓颁白。七八，肝气衰，筋不能动，天癸竭，精少，肾藏衰，形体皆极。八八，则齿髮去。……五藏皆衰，筋骨解堕，天癸尽矣，故髮鬓白，身体重，行步不正而无子耳。男不过尽八八，女不过尽七七，而天地之精气皆竭矣。^①

《内经》以女七男八作为人生发育阶段的基数，从一七一八到七七八八，以说明“天癸”、“肾气”之盛衰对人体发育和生殖能力的重要影响。这种说法虽然带有浓厚的象数哲学意味，但它是以人体内部的物质性变化来解释人生各阶段体征的变化，比起《淮南子》和《大戴礼记》，显得更富有科学性。

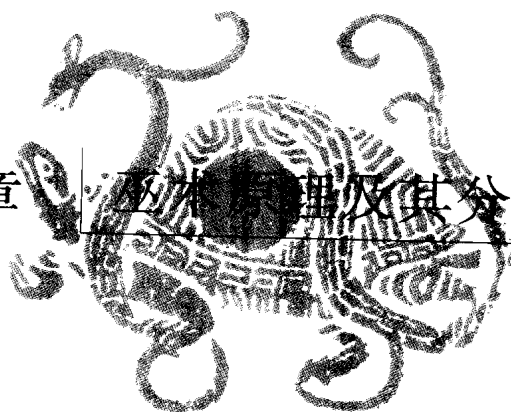
汉代的人体发育学说在把握人生各阶段体征标志时，除了注意到牙齿和髮鬓的变化，还特别抓住了生育这一重要机能。二七二八开始“有子”，七七八八则“无子”，“无子”以后的变化就不再列入话题。在解释内因时，贯穿始终的是“肾气”，与“有子”“无子”相应的是“天癸”，这两者也都是传统医学认为影响性功能和生殖机能的最关键的物质。由此可以认为，象数说的人体

① 齿更，换乳牙。二七，指十四岁。因为以七岁为一个计算单位，所以用“二七”、“三七”之类措辞。有子，指具有生殖能力。地道，指生育之通道。溢写，写读为泻。天癸，义为先天之水，指维持男女性机能的某种体内物质。阳明脉，三阳脉，均为十二经脉。任脉、太冲脉，都是奇经八脉中的经脉名称。《素问》这段论述显然是由《本命》的说法发展而成的。这可作为《内经》成书晚于《大戴礼记》的佐证之一。旧说《内经》成书于战国时代，或说西汉时代，均不可信。



发育学说意在揭示人类性成熟期在整个盛衰过程中的一定比例关系。这跟现代生物学通过对各种动物的性成熟期与衰老周期的比例关系来探索生命的本质和规律的研究法是多么的相似。由此看来,尽管象数学说拘泥地看显得非常牵强,但它在人体发育学说中所体现的通过寻求事物发展的最基本节律来认识全过程的思想方法蕴含着古代哲人的真知灼见。在这方面,古代人体发育学说不仅对此后的传统医学和养生学具有重要的指导意义,而且显示出它在科学思想史上的光辉。这是原始思维与科学思想相结合的一个较典型的例证。

第五章 巫术原理及其分类





第一节 巫术分类

一、巫术分类的角度

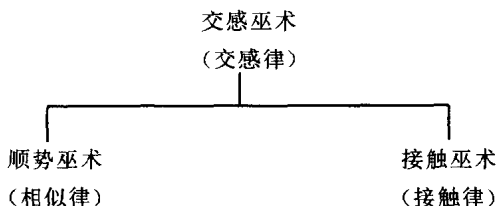
分类法的不同,或与认识角度有关,或与认识深度有关。前人对于巫术的分类,大体上说,有巫术原理、巫术作用、巫术文化三种角度。

从巫术原理的角度来分类的,弗雷泽具有开创之功。弗雷泽把巫术区分为“顺势巫术”和“接触巫术”两大类。他说:

如果我们分析巫术赖以建立的思想原则,便会发现它们可归结为两个方面:第一是“同类相生”或果必同因;第二是“物体一经互相接触,在中断实体接触后还会继续远距离的互相作用”。前者可称之为“相似律”,后者可称作“接触律”或“触染律”。巫术根据第一原则即“相似律”引申出,他能够仅仅通过模仿就实现任何他想做的事;从第二个原则出发,他断定,他能通过一个物体来对一个人施加影响,只要该物体曾被那个人接触过,不论该物体是否为该人身体的一部分。基于相似律的魔术叫做“顺势巫术”或“模拟巫术”。基于接触律或触染律的巫术叫做“接触巫术”。



根据各类巫术所由产生的思想原则，弗雷泽将巫术分类列表如下：^①



菲尔坎特 (Vierkandt A.) 则把法术分为“接触法术” (Nahzauder) 和“距离法术” (Fernzauder) 两种，又在两者之间加了一个所谓“创始法术” (Anfangszauder)。^②关于“接触法术”、“距离法术”和“创始法术”的确切涵义，我们还不很清楚。从字面上看，“接触法术”和“距离法术”似乎与弗雷泽的“接触巫术”和“顺势巫术”相当，可能是在弗雷泽理论的基础上加以阐述的。

按照巫术的作用来分类，也可能有不同的看问题的角度。按照巫术的目的之不同，菲尔坎特把法术区分为“防御法术” (Abwehr-) 和“希求法术” (Strebezaunder) 两种。^③这种分类角度为许多研究者所采用，但它未能反映巫术的本质，而且分类的逻辑并不严密，以至很难概括所有的巫术。如托卡列夫 (Токарев С. А.) 的分类法与此相似，他“根据巫术动作的总的倾向，把巫术分为两类：一类是侵犯性的，或危害性的，一类是自卫性的，或防御性的。如果前一类抱有通过各种手段把巫术力量转加给客体的目的，那么，后一类抱有相反的目的：逃避、祛除

① 弗雷泽《金枝》，第 19—21 页。

② 菲尔坎特《宗教与法术的起源》，转引自施密特《比较宗教史》，第 160 页。

③ 菲尔坎特《宗教与法术的起源》，转引自施密特《比较宗教史》，第 160 页。



有害的巫术的影响,免受其害”。^①托卡列夫的分类据说是“巫术仪式的最完善的分类法之一”,然而,在我们看来是大有问题的。托卡列夫的所谓巫术如果只从名称上看似乎仅指那些加害巫术及反加害巫术,^②而这类巫术在整个人类的巫术中其实只是极小的一部分。至于“前一类抱有通过各种手段把巫术力量转加给客体”的说法则是违背逻辑的,因为任何一种巫术都是为了“把力量转加给客体”,即使是防御性的巫术也不例外。苏格兰女学者克里斯蒂纳·拉娜将巫术的类型分为“咒人的巫术”、“契约巫术”和“半夜拜鬼仪式巫术”三种类型。^③拉娜的著作主要讨论16—17世纪欧洲(特别是英格兰和苏格兰)盛行的巫术

① 托卡列夫《巫术的本质和起源》,转引自格里戈连科《形形色色的巫术》第8页。

② 既然“防御”是与“侵犯”相对立的,那么,作为符合逻辑的理解,所谓“防御巫术”似乎只能指那些对害人巫术的防御手段,而不是对于大自然侵害的防御。实际上,托卡列夫的“防御巫术”还包括对于自然侵害的抵御,然而,世界上并不存在由大自然对人加害的巫术,由此反映了其分类法的逻辑混乱。

③ 克里斯蒂纳·拉娜把巫术分为三种类型:“类型A:咒人的巫术。这是最简单和最基本的巫术形式。它可以包括两种形式,一种是妖术——控制对方的肉体或念动咒语;另一种是巫术——通过由于憎恨而释放出来的力量造成伤害。类型B:契约巫术。这里,巫术在本质上存在于同撒旦——基督教魔鬼达成的魔鬼盟约之中。它对这种通过魔鬼盟约而实现的力量是用来医病还是害人则毫不介意。因此,契约巫术将黑白巫术之间、咒人巫术和医病巫术之间的世俗区分弄得模糊不清。类型C:半夜拜鬼仪式巫术。可以把这种巫术看作是契约巫术的延伸。但是,实际上半夜拜鬼仪式这个称号,已用来指同魔鬼达成盟约的巫士同其他巫士联合起来向魔鬼致以敬意这一情景,这种观念在欧洲要比魔鬼盟约本身更为普遍。巫士的半夜拜鬼或聚会也发生在非基督教的原始文化地区。在那里,巫士同人形化的魔鬼达成盟约之事尚不为人所知。”见所著《巫术与宗教》,第92—93页。



诉讼和巫师迫害所涉及的巫术,局限性很大,并不具有一般的性质。我国旧时把巫术区分为“黑巫术”和“白巫术”,黑巫术主要指各种违背道德和法律的害人巫术,而白巫术则主要指各种不受舆论谴责的旨在治病救人的民间巫术。这种分类法没有包括礼制化了的巫术(如舞雩之类),虽然比托卡列夫和拉娜的分类法为好,但同样不能概括所有的巫术。

对于巫术的分类,弗雷泽还有两种看问题的角度:一种是根据人类行为的积极或消极情况来分类,把巫术分为法术和禁忌两类。他认为,交感巫术的体系不仅包含积极的规则,也包含了大量消极的规则,即禁忌。“积极性规则是法术,而消极性规则是禁忌。”^①另一种分类法是根据巫术所服务的对象之众寡来区分的。他说,“巫术既可用于为个人也可为全社会服务,根据这两个不同的服务目标,可分别称之为个体巫术和公众巫术”。^②前一种分类法涉及到巫术的基本原理,而后一种分类法在于巫术服务对象的范围,似乎仍与巫术的作用有关。弗雷泽的几种分类法对我们认识巫术的本质较有启发意义。

从文化或行业的角度来分类,有人将巫术分为渔猎巫术、农耕巫术、建造巫术、求子巫术、治病巫术、战争巫术、害人巫术、婚姻巫术、丧葬巫术等。这种立足于人类生存实践活动的区分,本质上乃是对于人类活动的分类,与巫术本身的性质没有什么内在联系,可以说是一种比较表面的分类法。但这种分类便于巫术文化的阐述,在民俗学中较常见。

巫术分类角度的选择,是由巫术研究的目的所决定的。巫

① 弗雷泽《金枝》,第31页。

② 弗雷泽《金枝》,第93页。



术本身乃是一种非科学的技艺,它之所以值得研究,首先在于巫术反映了人类的某些基本的思维方式。在农业生产活动中,人们播种作物的种子,是因为发现埋入土中的种子能够重新长出作物来;人们还发现有些作物如红薯、蕷薯之类并不播种种子,只要埋入枝条或局部根块,也同样会长出幼芽来。这些作物繁殖的规律在一般情况下是可以类推的。但类推必须受到条件的限制,如果播种煮过的种子,它就不会再发芽生长。可以想象,在我们看来非常简单的这个道理,对于原始人而言,也必定经受过多次的挫折和教训才得以认识。据说南太平洋土著人第一次从白人旅行者那里得到铁钉的时候,就把铁钉埋入土中,期望它长出新的铁钉出来。这种作法乃是基于他们对已有经验的错误推理,从而带有明显的巫术性质。可以说,任何巫术都是基于对某种认识的错误推理而产生的。巫术所由产生的对某种规律的错误推理,便是巫术的原理。当我们认识了巫术的原理,也就把握了巫术的思想原则和思维方式。在对于巫术的各种分类角度中,最能反映巫术本质特征的,恐怕正是对于巫术思维和巫术原理的分类。

二、巫术原理的分析和分类

要认识巫术原理的各种类型,首先必须对巫术活动进行思维分析。

大凡巫术行为,通常总是综合了多种思维原理和思想因素,其中既有历史遗留的因素,也有后人增加或改变的因素。在讨论巫术文化时,不宜按各种思维原理将各个细节割裂开来,以至琐碎零散;但从思维原理的角度来分析,就不能不仅仅就其某个局部的方面来加以讨论。这便是我们所说的巫术的思维分析。



下面试对“除日画虎于门以御恶鬼”的民间习俗作分析来说明巫术思维分析的方法。

“除日画虎于门以御恶鬼”的民间习俗活动，可以分解为如下几个带有逻辑性(包括原始逻辑)的细节：

一、虎御恶鬼 虎是百兽之王，人和禽兽都害怕虎，恶鬼当然也怕虎。

二、画虎即虎 图画之虎与真虎具有相同的威力，也可以镇恶鬼。

三、画虎于门 外物对居住者的侵害总是由住宅大门侵入的，镇恶的关卡应该设在大门，所以将老虎画在大门上。

四、岁除画虎 年终是扫除各种鬼魅和不祥的日子，将鬼魅除净之后，画虎于门，以保障新的一年免受鬼魅侵害。

经过分解，我们不难看出每个细节都有其思维逻辑。第一项“虎御恶鬼”的推理，在相信恶鬼真实存在的前提下大体上是可以成立的。至于恶鬼存在的大前提是否真实，则是另外一个问题。由于大前提的问题，这个推理便带上了原始思维色彩。第二项“画虎即虎”，其原理在于相信模拟的事物与真实的事物具有相似的功能，属于典型的巫术思维。第三项“画虎于门”，乃是由养狗守门的生活经验推理而来的。如果图画的老虎真能御鬼，那么这项判断是可以成立的。但这个前提显然有问题，导致它成为巫术活动的一个环节。第四项“岁除画虎”，逻辑法则也是成立的，问题同样出在大前提上。经过分解，我们就可以按照不同的逻辑将各个细节分别归入巫术原理的不同类型之中。这便是我们归纳和总结巫术原理的基本方法。



对巫术原理的讨论不能脱离巫术文化。巫术总是在一定的文化背景下形成和发展的,所以,巫术的现实只能寓含在一定的巫术文化之中,不能不遵循文化发展的规律,并不是完全按照思维逻辑的发展规律而发展的。换言之,具有相同思维逻辑的行为,并不总是具有相同的文化意义。例如原始人相信局部体或脱落物具有与其整体相同或相通的性质,由此而产生有关头发、指甲、血液、胞衣、脐带、牙齿等物以及利用禽兽局部体来实现某种目的的种种巫术。其中有关头发、指甲的认识常用于害人巫术,但也用于合和巫术或治病巫术;有关血液的认识常用于盟誓和建造衅血巫术;而有关胞衣、脐带和牙齿的认识则常见于幼儿保安巫术。

根据目前所掌握的有关巫术的资料,我们把较有代表意义的巫术原理归结为如下十个方面:

1. 用意念直接支配客观世界;
2. 用语言直接支配客观世界;
3. 用文字直接支配客观世界;
4. 用模仿或装扮的假物替代真物;
5. 用局部体或脱落物替代其整体;
6. 用模拟的行为或过程替代实际的行为或过程;
7. 用象征性行为对付想象中的灵魂或鬼魅;
8. 通过某种媒体来获取他物的禀性,或移除疾病、罪恶和灾祸;
9. 利用新旧更替的关节点来消除凶咎迎接吉祥;
10. 超经验地改变或移动物体。

这十个原理未必能概括所有的巫术,但它已经包含了一些弗雷泽所概括的“接触巫术”和“顺势巫术”都难以包容的原理。在巫



术原理的总结方面,我们跟弗雷泽的不同之处并非在于增加了多少说法,而在于逻辑上的区别。弗雷泽的立足点非常抽象,这是他的深刻之处,但是用“相似律”和“接触律”来给巫术分类并不很合理。首先,“相似”和“接触”并非互相排斥非此即彼的,所以它既无法包容所有的巫术,又在许多场合下两者是兼容的,有许多巫术可以归结为相似律和接触律的共同作用。这种情形是任何分类法都力图避免的。其次,弗雷泽的两分法是封闭性的,即使再发现未能包容的新的巫术原理,也难以补充到这个分类系统之中。弗雷泽分类理论的致命弱点,便在于此。我们的分类法主要立足于对原始思维逻辑的归纳,是一种开放性的系统。这个系统尽管可能还有遗漏,但只要能够发现某种被遗漏的巫术原理,就可以补充进去,所以它是可以逐渐完善的。我们还没有见到比这种方法更能反映巫术本质、同时又比较严密的分类法。

巫术原理是由人类的思维方式所决定的,而人类的思维方式不论种族和民族大体上是相同的,所以,世界各民族的巫术表现形式大体上也是相似的,乃至有许多表现形式简直如出一辙(既不能排除其中有文化传播的结果,也不能排除其中有不谋而合的现象)。在讨论巫术原理时,将涉及许许多多的巫术表现形式。这些表现形式按理不应该局限于某个民族或国家,但考虑到国外的巫术表现形式在西方有关民族志和人类学著作中已经作了大量的介绍,这里再重复引述意义不大,所以,下文着重以中国各民族的巫术表现形式为例,只是在中外巫术表现极其相似的情况下,才适当列举外国的相关巫术文化以资对照。这样处理可能会在无意中造成一种感觉,似乎中国古代的巫术风气特别浓厚。如果这样,当然是一种误解。不仅跟美洲、非洲和澳



大利亚的土著人相比,即使跟欧洲白种人相比,中国人也丝毫不特别地显得迷信。只要稍微阅读西方作家的有关著作,就不至于怀疑这个论断。着重讨论中国的巫术表现形式,不仅在于归纳出种种巫术原理,还有助于认识下编所阐述的中国巫术文化,这也是本章的一个重要目的。

第二节 意念控制

意识与存在两者哪个为第一性的问题,乃是哲学中的一个大问题。这个问题数千年来争论不休,表明它不是一个简单的问题。事实上,相信意识可以影响存在,恐怕是人类思维发展到一定程度的很自然的结果。哲学家对此尚存疑惑,更不用说一般人了。在这种思想的指导下,便自然而然地产生了意念巫术。

所谓意念巫术,也就是企图通过思想或意念来影响实际存在以达到某种目的的法术。葛洪《抱朴子·登涉》说,入山之前,为了防止虎狼毒蛇的伤害,应事先在家中学习“禁法”。其法如下:

思日月及朱雀、玄武、青龙、白虎以卫其身,乃行到山林草木中,左取三口气闭之,以吹山草中。意思令此气赤色如云雾弥漫数十里中,若有从人,无〔论〕多少皆令罗列,以气吹之,虽践蛇,蛇不敢动,亦略不逢见蛇也。若或见蛇,因向日左取三气闭之,以舌柱天,以手捻都关,又闭天门,塞地户,因以物抑蛇头,而手萦之,画地作狱以盛之,亦可作弄也;虽绕头颈,不敢啗人也。自不解禁、吐气以吹之,亦终不得出狱去也。若他人为蛇所中,左取三口气以吹之即愈,不



复痛。若相去十数里，亦可遥为作气，呼彼姓字，男祝我左手，女祝我右手，彼亦愈也。^①

这里所说的“禁法”是一种将意念与行气相结合的法术，先要想象有日月和朱雀玄武青龙白虎护卫在自己的身旁，然后再吹气，并想象吹出的气像云雾一般弥漫于数十里中，这样进入山林中就不会遭遇毒蛇；即使遭遇，蛇也不敢动，还能够随心所欲地作弄毒蛇。更为离奇的是，这种方法不仅可以治愈蛇伤，甚至还可以相隔十数里之遥救治他人的创伤，只要呼唤对方的姓名，并对着自己的左手或右手诵咒语即可以令对方解除伤痛。葛氏还说，如果在山中偶然逢虎，可以用“三五禁”之法令老虎退却。三五禁法只能口授，笔录不能详尽，其中一个方法是，“直思吾身为朱鸟，令长三丈而立来虎头上，因即闭气，虎即去”。这是通过想象自己成为长三丈的朱鸟立于虎的头上来使老虎离开。

意念之法在古代气功中具有非常重要的地位。气功中的意念活动旧称为“存思”和“内视”。所谓“存思”，就是将意念集中于体内的某一部位或外部的某一事物上。“内视”在存思的基础上，还进一步想象所思内脏或外物的颜色状态，本质上仍属于“存思”。《抱朴子·杂应》中讲到一种称为“仙人入瘟疫秘禁法”的奇妙存思之法：

思其身有五玉，五玉者，随四时之色，春为青，夏赤，四季月黄，秋白，冬黑；又思冠金巾，思心如炎火，大如斗；则无

^① 气原文均写作炁。古人习惯用异体字“炁”表示行气之“气”。



所谓也。

意思是说,练功者想象自己的身体成为玉石,玉石的颜色随四季的不同而异,春为青玉,夏为赤玉,秋为白玉,冬为黑玉,四季末月则为黄玉;又想象自己头戴黄金头巾,心脏犹如斗大的一团热火;这样就可以进入瘟疫地区而不受传染。还有一法,是想象自己散发(髮)披身,头发的一端缀着一颗大星;又想象北斗七星的斗魁(斗勺)覆盖在自己头上,斗罡(斗柄)指着前方;又想象自己五脏之气从两目溢出,肝脏的青气、肺脏的白气、脾脏的黄气、肾脏的黑气、心脏的赤气五色纷纭杂错,如云雾弥漫于身体四周;那么,即使跟疫病患者同寝于一床也不会受到传染。在葛洪看来,人如果想象自己的身体是玉石,那么他的身体就能像玉石那样纯洁坚强而不受邪气侵袭;如果想象自己的心脏像一团火,就可以将入侵的邪气烧掉;如果想象自己的头顶前方缀连着北斗七星,四周弥漫着五色云气,就能通过北斗天罡之神的力量来抵御邪气的侵袭;于是就不会感染瘟疫疾病了。这种法术称得上是地地道道的唯“心”之论。存思内视也许有某些心理或生理方面的功能,但用于防疫却尚未获得证实,用以禁虎狼虫蛇则更为离奇荒诞,其巫术意味是相当明显的。

在古代行气法中,意念法还突出地表现在“丹田”的存思法中。这种方法的原理在于意念对人体自身的影响,可能包含了一定的道理,似不宜一概以巫术视之。人类作为一种有思维的高级生物,意念活动对于人体的生理病理必然有一定的影响。至于意念对外物的影响,虽然有过某些报道,但未能目睹,不敢轻信。我们认为,有关意念对外物起作用的各种法术,恐怕都是属于巫术性质的。



第三节 语言魔力

语言在本质上是表达思想的声音符号,由于语言可以记录任何已发生的事实或想象中的事情,于是,在原始观念中,言语跟言语所指的实际事物差不多是等值的,光凭着话语也能使客观现实发生相应的变化。文字是记录语言的视觉符号,也具有相似的观念。这就是语言文字在原始观念中所具有的神秘魔力。^①由语言文字魔力而产生的巫术姑且称之为“语言文字巫术”。

语言巫术中对于言语的运用方式还可以分为数种类型:愿望用言语表达而实现、用言语操纵自然万物和想象中的鬼神、用言语代替言语所指的事物、对言语别解意义的运用等等。

一、以言语实现愿望

原始人相信愿望或承诺通过言语的表达就能够实现,但在某种条件下言语所表达的愿望或承诺更容易实现。

愿望的言语表达古人称为“祝”。《说文》:“巫,祝也。”把“巫”解释为“祝”,表明“祝”是巫术中最典型的一种形式。人的愿望有善恶之分,由此“祝”这个词又分化为“祝”和“咒”。两者古音相近,起初没有什么区别,都表示凭借语言来使某种

^① 在语言学中,“语言”和“言语”是两个概念,“语言”是对以语音为形式的交际工具的统称,而具体的话语则称为“言语”。原始思维关于语言文字的观念,参看《巫术起源·原始思维与巫术·关于符号本质的认识》。



愿望变成事实,后来才逐渐分工,善意的叫“祝”,恶意的叫“咒”。如果同一个人既受到祝福又遭受诅咒,两者的力量互相抵消,最终看力量较强者取胜。春秋鲁昭公二十年,齐景公患疟疾而不愈,有人说是祝官和史官敬神不称职造成的后果,要诛杀他们。晏子说,如果国君淫佚放荡,人人诅咒,“祝有益也,诅亦有损”,“虽其善祝,岂能胜亿兆人之诅?”意思是说,祝官再怎么善于祝福,也抵挡不住亿万人民的诅咒。晏子是历史上著名的唯物主义者,他的议论可能包含了为祝官史官开脱罪责的用意。

在原始时代,祝或咒是最简单因而也是最普遍的巫术。《晏子春秋·内篇谏上第一》记载,齐景公游猎至麦丘,遇见一位85岁的老人。景公说:“真长寿啊!请您为我祝福。”老人说:“让您的年岁比胡公还长久,有利于国家!”景公要求再祝一句,老人说:“让您的继承人寿命都如鄙人的年岁!”老人有长寿之福,所以人们认为老人的祝福更具有神力。

在原始时代,如果遭受或认为遭受他人的诅咒,还可能酿成讼事乃至战争。古代法律对诅咒巫术的惩治也很严厉。汉武帝之子广陵王刘胥未能嗣位,对在位者怀恨在心,请来女巫暗施“祝诅”术。最终事发暴露,药杀女巫及宫人二十多人以灭口,最后自己也自杀。对诅咒术的严厉惩治,反映了对语言魔力深信不疑的观念。

传统观念认为,一年中的元旦和每天的早晨这些时候,话语的神力最显著,尤其是第一句话语。所以新年见面时先说祝福的话,然后再说其他的事情。拜年和贺年的习俗就是因此而形成的。



二、咒语与敕令

语言的魔力,常常表现在通过言语或呼声来役使万物,呼风唤雨。语言本来是人际交流的信息传达工具,但在原始的观念中,人与鬼神、人与自然万物之间也同样可以通过语言来进行交流。这种交流的表现形式很多,古人大抵也称之为“祝”或“咒”,但它跟上文所说的祝福或诅咒法术有所区别,属于语言巫术的另一种形式。

这里有一个问题还必须稍加分辨。人与鬼神或自然万物进行言语交流,其前提是把自然万物看作是有意志有人格的对象。举凡人与鬼神或具有人格的自然万物之间的交流活动都应属于宗教的范畴。那么,为什么这里又说它是巫术呢?我们已经讨论过,宗教和巫术是从不同的角度来认识的。就人与鬼神之间交往活动的整体而言是宗教活动;而巫术则是就实现某种具体结果的行为方式而言的。人与鬼神之间的言语交流,有请求和报谢,也有威胁和命令,凡此都称为“祝”或“咒”。从人类学的眼光来看待这类行为,则不论其态度是谦卑还是强硬,都不能改变其行为性质,从而也都属于巫术的范畴。或把态度强硬的视为巫术,谦卑的当作宗教,是不合适的。

役使性的咒语在巫术中最为常见。如《医心方》卷二十三引《产经》云:“产难时祝曰:上天苍苍,下地鬱鬱,为帝王臣,何故不出?速出速出。天帝在户,为汝著名,速出速出。”过去青海河湟地区,凡有人生病,家人以为是鬼怪作祟,即请巫师作法驱鬼。巫师左手执刀,作出斩杀鬼魅的动作,口中念念有词:“是神入庙去,是鬼入墓去,哪儿来的哪儿去!倘若不去,左有麻鞭,右有黑碗,打入十八层地狱,永世不得翻身!”同时还配合其他一些象征



性手法,将鬼魅送到远处。金华地区的义乌、东阳、江山各县,端午日用符咒驱蚊虫娘之俗。义乌老年妇女用火把照墙角,口念:“蚊虫娘,送你到东洋;到东洋,吃得胖,回来过重阳。”或念:“蚊虫娘,不要在家叮婆娘,快到田里叮稻娘。”念毕送火把出郊。^①

咒语或采用对话形式,在招魂和农业活动中较普遍。弗雷泽在《金枝》中介绍说,马来亚人为了果树能获得丰收,就在特定的日子来到果树下,一位当地男巫拿起一把手斧向果实结得最少的树上使劲砍上几斧,口中说道:“你还结不结果实了?若再不结,我就把你砍倒!”另一位爬到旁边山林果树上的人代表被砍的那树答道:“是,我一定结果。求你不要砍我了。”日本的风俗也是这样。无独有偶,这种威胁果树的做法在中国也有。浙江衢州、常山一带的橘园主人,于除夕夜手持柴刀,对不生果实的橘树挥刀威胁说:“生不生?不生砍了!”苗族人则于除夕下午由年轻人手持刀斧来到果树下,自问自答道:“结不结?结!落不落?不落!结多结少?四个五个做一朵!结好结差?六个七个共一桤!”问答毕,用刀斧在果树拦腰连砍三刀,把米饭顺着刀缝塞进去。^②

咒语还可以代表实际行为用于禳除灾祸。闽西客家人相信污秽物可以驱除邪祟。于是,如果偶然遇到不祥,男人便对着四方撒尿一周;若是妇女不便撒尿,便咒一声“呸!尿淋尿泼”,认为这样便能解祟免灾。《千金要方》卷五十三记“治鱼骨哽方”说,只要口称“鸬鹚—鸬鹚”,卡在喉咙的鱼骨就会下去。因为鸬

① 姜彬主编《吴越民间信仰民俗》,第84页。

② 《中华民族风俗辞典》“喂年饭”条,第584页。



鸬能食鱼,被认为能使鱼骨化解。在这里,语言中的“鸬鹚”便代替了实际的鸬鹚。

专职的巫师或道士,咒语经过代代相传,成为程式化的言辞,音节和协,而且押韵,便于记诵,辞末常有“急急如律令”或“如律令”之语。这是仿效汉代以来的律令告示用语,意谓必须依照法律命令立即执行,否则便要镇压消灭。南宋江西鄱阳县一带的巫师流传用于治疗烧伤烫伤的《治汤火咒》,其辞云:

龙树王如来,授吾行持北方壬癸禁火大法。龙树王如来,吾是北方壬癸水,收斩天下火星辰,千里火星辰必降。急急如律令!

咒辞中涉及五行相克学说,以北方壬癸之水克制所谓“火星辰”,专治诸“火”疾病(《夷坚志》丁卷第四)。元杂剧《窦娥冤》第四折述窦娥冤魂现形,真凶张驴儿见到鬼魂时急忙念诵道:“有鬼有鬼,撮盐入水。太上老君急急如律令敕!”辞中的“撮盐入水”是用言语代替道士作法驱鬼时撒盐水的法术行为。在浙南地区,小儿哭闹不安认为是受到惊吓,要请师公“收吓”,较通行的咒语有“雷公咒”和“夫人咒”。师公念雷公咒时要点燃一束香,用香在孩子头上距约十厘米处画符,反复画三次,边画边念咒:“头上青云盖,左边三点金,车动龙身转,斤字斩妖精,耳听雷声响,万吓化灰尘。我奉太上老君急急如律令。”^①

① 吴真《大山里的鬼神世界》手抄稿。转引自姜彬主编《吴越民间信仰民俗》,第82页。

三、谐音巫术

言语别解的天然方式就是谐音理解法。《聊斋志异·鸟语》附有一则故事：山东方言把蝉叫作“稍迁”，另一种色绿而较小的蝉叫作“都了”。^① 故事说有父子俩赴科举岁试，忽然有一只蝉飞停在他的衣襟上。其父大喜，说“稍迁”表示能逐渐升迁，是吉兆。随从的童仆一看，纠正道：“什么‘稍迁’，不过是‘都了’罢了。”听了这话，父子俩都不悦。考试的结果，父子俩都没有中，果真“都了”了。本来，蝉的来到跟考试的结果是毫不相干的两件事，两者之所以被联系在一起，仅仅因为蝉的名称在读音上正巧与考试的结果吻合。这种由于谐音而产生歧义的现象，导致了言语巫术的一条重要原则——与吉祥语或不吉祥语同音的事物也被视为吉祥或不吉祥事物。

由于谐音宜忌而产生的习俗，在原始时代曾十分盛行。据弗雷泽所引的材料介绍，“马达加斯加的士兵必须避免吃动物的肾脏。因为在马达加斯加语中，‘肾’和‘射死’是同一个字，他要是吃了一个肾，那他就肯定会被射死”。^② 类似这样的禁忌，在中国的民间非常普遍。例如恋人或亲人忌讳分吃梨，因为“分梨”与“分离”同音。大凡船家都忌讳“翻”、“沉”这类语音，因“盛”与“沉”在南方话中读音相近，盛饭不能说“盛饭”，而要改称为“添饭”。又如在许多地区，猪舌只能叫“猪利”（闽西长汀），或叫“猪转头”（四川西部），而不能

① 今语叫“知了”，方音与“都了”相似。

② 弗雷泽《金枝》，第35页。按，所谓“同一个字”，意指词的读音相同。



直称为“舌”，因为在方言中“舌”与“蚀”音近，有生意蚀本的意思。这本来是生意人的用语，后来转化为民间的习惯。在浙江养蚕地区，“亮蚕”表示病蚕，“僵”、“伸”表示蚕儿僵死伸直。为了避免这些读音，天亮要说“天开眼了”，酱油（“酱”与“僵”同音）要说成“颜色”，竹笋（“笋”与“伸”同音）要说成“萝卜”。在陕西华县一带，房前房后不栽桑树，因为“桑”与“丧”同音，俗称栽桑要死人。类似的禁忌民间很多。稽之于古籍，有些忌讳已有数千年的承传。以“桑”的忌讳为例，早在商代的甲骨卜辞中，丧亡之“丧”就已写作“桑”，这可能是当时人把“桑”和“丧”当作一回事的观念在文字上的反映。据晋干宝《搜神记》记载，传说有一位姑娘被马皮卷住变成了蚕而吐丝于树上，于是当地人把那种树称为“桑”，“桑者，丧也”。又明代小说家冯梦龙所辑《智囊》载有一则占梦的故事，说有个叫王戎的人梦见有人给他七枚榧子，榧即“桑子”（桑树所结的果实），与“丧子”同音，此后他家中男女老少死了七人。凡此都与对“桑”的忌讳有关。又古代帝王陵园的门叫“罍罍”，古音与“复思”相同。王莽篡汉后对“复思”这个词很忌讳，曾派人毁坏渭陵、延陵的罍罍门，说“毋令民复思汉也”，颇有点掩耳盗铃的意味。言语的禁忌，往往都是因谐音而引起的。

反之，跟吉祥语同音的事物，则往往成为人们刻意追求和崇尚的东西。例如“羊”与“祥”古音相同，因此羊向来都是吉祥的象征。在战国秦汉玺印中，“吉祥”径写作“吉羊”。中国历史博物馆收藏的一个商周时代的四羊方尊，其四角分别铸有四羊，明显地寓有四方吉祥的寓意。“羊”又与“阳”同音，用于代表阳气。明清陶瓷图案屡见三羊图，题为“三羊开



泰”，取义于三阳开春。^①又“鱼”与“余”（馥）同音，所以民间过年必有鱼，而且有头有尾，还必须留一点到新春吃，以表示“年年有余”。东汉铜洗有鱼纹，旁书“吉羊（祥）”二字。东汉画像石还屡见三鱼共头图案，俗称“三世有余”。^②由此可见用鱼来象征吉祥的风俗由来已久。现代中国人不太喜欢的龟，在古代却是吉祥的象征，这不仅由于乌龟的寿命很长，而且在语音上“龟”与“久”古音相近。此外，用蝙蝠代表“福”，鹿代表“禄”，桃代表“寿”（“桃”与“寿”古音相近）等等，也都是常见的谐音吉祥物。闽西长汀客家人过年的配菜必用芹菜葱蒜，认为吃了芹菜一年勤快，吃葱能聪明，吃蒜能划算，这是因为“勤”与“芹”、“聪”与“葱”、“算”与“蒜”的读音相同。又于结婚时必备红枣、柚子，点红灯，枣子表示“早生贵子”，柚子表示“有子”，添灯表示“添丁增口”，均由谐音而得义。古代铜镜、陶瓷等器物上的图案，大抵寓有吉祥辟邪的用意，其中有些也是由谐音而得义。如唐代铜镜有的铸有梅竹图案，据考梅花寓“红梅结子”义，绿竹寓“绿竹生笋（孙）”义^③。《史记·孝文本纪》载文帝二年九月初与郡国守相为铜虎符，张晏解释说：“铜取其同心也。”这是用铜质象征君臣“同心”。凡此之类，不胜枚举。

古代还有运用谐音原理进行军事斗争的巫术。《晋书·佛图澄传》载：

时石葱将叛，澄诫〔石〕勒曰：“今年葱中有虫，食必害人，

① 古人认为春季三阳始生。孔颖达注《尚书·洪范》云：“正月为春，木位也，三阳已生，故三为木数。”

② 谢昌一《三鱼争头》，《文物天地》1993年第3期。

③ 见《文物》1993年第2期，第62页。



可令百姓无食葱也。”勒班告境内慎无食葱，俄而石葱果走。

因为石葱名“葱”，于是让百姓不要吃葱，以导致石葱逃走。类似的巫术我们尚未发现第二例，颇为稀奇。

四、名字巫术与禁忌

名字是人的称号，按照原始思维逻辑，人的名字也就跟其人相等同。正如弗雷泽所指出的：

未开化的民族对于语言和事物不能明确区分，常以为名字和它们所代表的人或物之间不仅是人的思想概念上的联系，而且是实在的物质的联系，从而巫术容易通过名字，犹如通过头发指甲及人身其他任何部分一样，来为害于人。事实上，原始人把自己的名字看作自身极重要的部分，因而非常注意保护它。譬如，北美印第安人“把自己的名字看作不仅是一种标记，而且是自己的一部分，正如自己的眼睛和牙齿一样，并且相信对自己名字的恶意对待就会像损害自己机体一样造成同样的损害。从大西洋到太平洋的许多部落中都有这种信念，由此还产生了许多隐瞒和更改名字的奇怪规定。”^①

弗洛伊德也有类似的说法：“在原始民族的观念里，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种灵魂的名字时，他同时也将得到了他的一部分力量。”^②这是一

① 弗雷泽《金枝》，第362页。

② 弗洛伊德《图腾与禁忌》，第104页。



种世界性的原始观念，其表现便是流行于世界各地的关于名字的巫术和禁忌。

与名字有关的巫术，首先表现在巫术中对他人名字的利用。例如马王堆帛书《杂禁方》：“与人讼，书其名置履中。”把书写有对方名字的布片之类放在鞋子里，就等于是将敌人踩在脚底下。《医心方》卷二三治难产方引《录验方》云：“破大豆，以夫名字书豆中，合吞之，即生。”又引《集验方》云：“逆生横生不出、手足先见方：其父名书儿足下，即顺。”产妇将丈夫名字写在豆瓣上吞下去，胎儿就容易生出，大概是因为获得了丈夫的力量；把父亲的名字写在逆生胎儿先伸出的脚底上，就使胎儿获得其父亲的力量，从而容易生出。敦煌遗书《攘女子妇人述秘法》（伯2610）有数条利用女人名字求爱或勾引妇女的巫术方：

凡欲令女爱，以庚子日书女姓名，方圆□□无主即得。

凡男欲求女妇私通，以庚子日书女姓名封腹，不经旬日必得之。

凡男子欲求女私通，以庚子日书女姓名，烧作灰和酒服之，立即效验。

凡欲令妇人自来爱，取东南引桃枝书女姓名安厕上，立即效验。

《医心方》卷二六引《龙树方》云：“心中爱女，无得由者，书其姓名二七（一十四）枚，以井华水，东向正视，日出时服之，必验。”大意相同。这些巫术的原理，应该是通过这些方法获得了所爱女子的魂魄。

由此可知，原始人害怕遭人暗算而不敢公开自己的名字是



有理由的。名字不仅害怕被他人知道,也害怕被禽兽草木等自然物听到。古代道士在作法时,忌讳他人呼其名,也是出于这类观念。明王稚登《虎苑·神摄》记述了这样一个故事:

上官昶有神术,能捕虎。长乐谢士元守建昌,虎近郭噬人,士元自往捕之,卫兵甚盛。昶过见之,笑曰:“捕一虎,何辘张耶?”守知其神,召问之。曰:“第令众人毋呼我姓名,听我指使,虎易制耳。”乃令束刍燃火先行,毋伐金鼓。既至虎所,虎踞竹林中,昶披髮而进,以袖拂虎头,虎不动,遂乘之以行。观者塞道及郭门,一人呼曰:“官先生骑虎来矣。”虎遂回首啗昶足,昶亟呼,猎徒丛稍刺杀虎。

《西游记》第三十四回话说孙行者与二魔斗法,二魔有一个宝贝葫芦瓶,他叫出某人的名字,只要其人答应一声,就会被吸入瓶中。又浙江嘉兴安吉县风俗,山民结伴上山劳动时,互相之间联系不能直呼姓名,只能用“哦—哦—哦”或“哦嚯—哦嚯”的习惯用语打招呼,回答也只能用同样的叫声。如果喊人名字,据说山林中妖魔鬼怪就会冒充某人答应你,这样某人的魂就会被妖怪勾了去。^① 类似的禁忌,在闽西长汀县和其他许多地区都有。

原始人的名字观念在中国所造成的最广泛而长久的影响,大概就是避讳制度的产生。《左传·桓公六年》记鲁桓公给太子命名,向大夫申繻请教,申繻说:“〔取名〕不以国,不以官,不以山川,不以隐疾,不以畜生,不以器币。周人以讳事神。名,终将讳

① 姜彬主编《吴越民间信仰民俗》,第91页。



之。”意思是说,因为要对已故者的名字避讳,所以包括国君在内的任何人的名字终将成为必须避讳的字眼,所以在给孩子起名时就要预先考虑将来避讳的事,国名、官名、山川名、疾病名、畜生名、器用名等常用的字都不要作为人的名字,否则就会由于避讳而终于被取消不敢使用。君主和贵族死后名字也要避讳,为了能够对死者称说,于是产生了人死命谥的制度。这种文化现象并非中国所特有。据弗雷泽总结,原始民族普遍忌讳称呼死者的名字,这种风俗几乎遍布全世界。“不过,对死者名字的禁用则并不是永远的(虽然有时也长达好多年)。”“如果死者的名字也是某种东西的名字,如动物、植物的名字以及水火之类,那些人们认为在日常话语中也应该避而不用,另换他词。很明显,这一类风俗很容易成为语言变迁的有力动力。因为这种风俗影响所至,许多旧词不断被淘汰,许多新词相继出现。”酋长和国王的名字当然也不能说和使用,例如“祖鲁族人从来不说自己酋长或自己所记得的酋长祖辈的名字,也不说与那忌讳名字相同或谐音的字”。“在马达加斯加,不仅活着的,而且已死的国王和酋长的名字,都需要避讳,至少在该岛某些地区是这样。萨卡拉瓦(马达加斯加西部)人的国王死后,贵族和臣民聚集在国王遗体周围庄严地共同商议给国王确定谥号,然后国王生前所用的名字便成为神圣,任何人不得冒死说出那名字。日常语言里与避讳名字相象的词也都成了神圣的词,必须以其他词代替使用”。^①弗洛伊德和列维·斯特劳斯也有类似的叙述。^② 人类学家的这

① 弗雷泽《金枝》,第372—383页。

② 参看弗洛伊德《图腾与禁忌》,第74—75页;列维·斯特劳斯《野性的思维》,第208页。



类叙述简直就像是对中国古代的避讳和命谥现象而言的。因此可知,中国的避讳和谥号制度必然是原始时代巫术和相关禁忌的产物。谥号制度的产生,史学界过去大抵以为始于周代,或以为始于商末,现在看来,其认识是靠不住的。

第四节 文字魔力

自从产生文字,语言不仅发之于口,也由于文字的记载而书之于简牍金石缣帛纸张,于是,语言的魔力自然地也转化为文字的魔力,乃至作为文字载体的简牍金石的魔力。古代凡书写了祝辞咒语的载体称为“符”,也称为“籙”,统称之为“符籙”或“符咒”。凡神灵所示记有谶语的符籙则称为“符谶”或“符命”,已详于上文。

符籙的记写形式,大别之约有三类。一类是直接将表述愿望的言辞书写在载体上。这也许是最为朴素直观的符籙形式。每逢春节,人们写“福”字贴于门上或堂中,表示招来福气。这种贴在门户上求吉辟邪的文字,旧称为“符”。据南朝梁宗懔《荆楚岁时记》所载,南楚地区每到正月初一,人们画鸡贴在户上,又悬挂苇索(苇草编的绳索)于门上,并“插桃符其旁,百鬼畏之”。所谓“桃符”,就是书写了文字的桃木板。《说郛》引《玉烛宝典》说,桃符所书为“神荼”“鬱壘”二神名;传说此二神能食鬼,故百鬼畏之。在桃木板上书写对联的作法,据说始于五代后蜀君主孟昶,其文“新年纳馀庆,嘉节号长春”,有吉祥的意义,是为春联之始。各地风俗凡遇家中小儿夜哭不止,便用红纸书写诵辞贴在街路上。其辞云:“天皇皇,地皇皇,我家有个夜哭郎;过往君子念三遍,一觉睡到大天光。”或



书：“天黄地绿，小儿夜哭；君子念过，睡到日出。”以为这样小儿就能安眠不闹了。这类朴素的咒符，其起源大约在文字已经成熟的商周时代。周代青铜器铭文常有“子子孙孙永宝用享”或“眉寿无疆”之类用语，这本是一种祝福之辞。如《诗经》的“万寿无疆”就是贵族祝福祝寿之辞。可见，周代青铜器铭文中的吉祥语，虽不是专门的符咒，但它通过铭辞寄寓美好的愿望，也带有一定程度的符咒性质。

第二类符咒的用语包含了浓厚的天人感应和阴阳五行思想。这类符咒始于战国秦汉之际，大抵出于方术之士。《周礼·秋官》有“柝蓂氏”之职，其职责是“掌覆夭(妖)鸟之巢”。“夭鸟”指那些被视为不祥的鸟类，如鸱鸢(猫头鹰)之类。其法“以方书十日之号、十有二辰之号、十有二月之号、十有二岁之号、二十有八星之号，县(悬)其巢上，则去之”。就是说，在方版上书写“甲乙丙丁”等“十日”名，“子丑寅卯”等“十二辰”名，“泰月”、“如月”等“十二月”名，“摄提格”、“单閼”等“十二岁”名，以及二十八宿名称，悬挂在鸟巢上，就能将“夭鸟”赶走。这大约是有关符籙的最早文献记载。

汉代贵族又盛行用金属、玉石或桃木书写咒辞佩带在身上，作为辟邪之符。东汉时流行一种称为“刚卯”的东西，用金石或桃木于正月卯日制成，长三寸，宽一寸，铭文为四言韵文：“正月，刚卯既央，灵殳四方；青赤白黄，四色是当；帝令祝融，以教夔龙；庶疫刚瘳，莫我敢当。”用以抵御疾疫。^① 后世道士在符籙中常画太极八卦图形，八卦习惯上代表八方方位，表示八方御邪的意

① 关于刚卯，参看下编《巫术与表演艺术·巫术与文学艺术·刚卯、箴言戒书和咏志铭》。



思,跟八卦固有的占卜作用已经无关了。

第三类符咒不一定成句成文,而是将变体变形的文字以及日月、星辰、八卦等符号掺杂在一起,构成一种难以认识的神秘符号。这类符号起初多附在成句成篇文辞的后面,有点像画押的意味,很可能是道士在书写了咒辞之后附加的带有隐秘寓意的符号。从东汉中期到南北朝时期的墓葬中常发现陶瓶或铅版上书写解殃解谪内容的咒劾文书,其文大抵以“急急如律令”结尾,其末则附有这类神秘的符号。根据文辞的纪年可知,这种符号的起源不迟于汉顺帝阳嘉二年(133)。这个时代正是道教开始形成的时代。

符籙上的神秘符号,很可能是由天文星相符号演变而成的。70年代湖北随县发掘的春秋战国之际的曾侯乙墓中发现一个漆箱,箱盖上写了一个“斗”字代表北斗七星神,其周围写着二十八宿星座名,并在两旁分别绘有青龙白虎形象。据《周礼·秋官·哲族氏》的记载可知,二十八宿具有驱妖除恶的神秘力量;从汉墓画像石还可知,青龙白虎也具有辟邪的魔力;又据东汉墓陶瓶镇墓咒文有“黄神北斗主为葬者阿丘,镇解诸咎殃”的文辞可知,北斗神被视为葬地冥司主管,能解除咎殃。由此看来,曾侯乙墓漆箱盖上的文字和星相图,必然是为着辟邪除恶的目的而书写绘制的。这可以视为目前已知的最早的神秘符咒。东汉时代的神秘符咒也有比较朴素直观画法。如陕西户县医院东汉墓出土的一个陶瓶,上书:“太阳之精,随日为德。利以丹沙,百福得。如律令!”其上端用朱砂绘了一个红日。这个红日代表“太阳之精”,能带来“百福”。但在户县朱家堡东汉墓发现的镇墓陶瓶,咒刻文书之末附有两组神秘符号,就较难索解了。其中一组符号上有“出、月、尾、鬼”和五个“日”字,另一组符号上有



“主逐敬意”等字和二十八宿星座(似为毕宿)图像。^①晋代葛洪《抱朴子·杂应篇》记云:

或问辟(避)五兵之道。抱朴子曰:吾闻吴大皇帝曾从介先生受要道,云,但知书北斗字,及日月字,便不畏白刃。帝以试左右数十人,常为先登锋陷阵,皆终身不伤也。郑君云,但诵五兵名,亦有验,刀名大房,虚星主之;弓名曲张,氐星主之;矢名彷徨,荧惑星主之;剑名失伤,角星主之;弩名远望,张星主之;戟名大将军,参星主之也。临战时,当细祝之。^②

从这些解释来看,古人认为天上日月众星各有所司,所以可用日月星辰作为镇邪压胜的符号。《抱朴子·登涉篇》还收录了13种所谓“入山符”,符文初看似九叠篆文,细审则文中寓有许多“日”字和星座形象。据称用丹砂书于桃木板上,悬挂于门户或携带于身上,入山居山可以避百鬼及虎狼蛇虺的伤害,并称“甚有神效”。

民间除了有目标的治病驱邪外,每于节日张贴符咒。如北京旧俗“每至端阳,市肆间用尺幅黄纸,盖以朱印,或绘画天师钟馗之像,或绘画五毒符咒之形,悬而售之。都人士争相购买,粘之中门,以避祟恶”。^③如今相信符咒的人虽已大为减少,但在民间仍普遍存在。

① 见《考古与文物》创刊号,第47页。

② 引文中的虚、氐、荧惑、角、张、参等都是星名,其中“荧惑”为五星(行星)中的火星,其余均为二十八宿星座名称。

③ 富蔡敦崇《燕京岁时记》,第65页。



第五节 假物寓灵

一、偶像巫术

司马迁《报任安书》引述了一句当时流传的谚语：“画地为牢，势不可入；削木为吏，议不可对。”意思说，即使是地上画出的牢狱，也一定不能进入；用木头削成的狱吏，也万万不可跟他对质。这句谚语表达了这样一种大众心态：即使是刻画成的虚假的东西，只要它是可怕事物的象征，就必须断然避开；潜台词是：面临假的东西跟面临真的东西，其后果是一样的。

巫术的根本法则，一言以蔽之，就是“以假作真”。正如语言符号被等同于它所表示的实际内容，虚假的图画、模拟的形象和模拟的行为同样被等同于它所象征的实际事物。在原始思维逻辑中，这是理所当然，无可置疑的。要体会“以假作真”法则的魅力，不妨从偶像法术说起。

所谓偶像，就是模拟实际物体而制作的形象。原始的偶像，其制作大抵非常简便，材料极其随便，如岩石刻画、竹木雕刻、草木结扎、泥土捏塑、陶瓷塑造、玉石雕刻、金属浇铸、面粉捏造、剪纸彩绘等等，没有一样不能用以代替实际真物。要论艺术水平，造型逼真生动的固然有之，更多的却仅是象征性地相似而已。对于巫术活动而言，造型的精粗及其肖像的程度似乎并不很重要，在比较原始的社会中尤其如此。这种种模拟的形象，古人统称之为“偶”，或依其材料的不同而别之为“木偶”、“草偶”、“土偶”之类。偶像的意义在于它被认为是真物的替身。凡利用偶像代替本体而进行的法术，不妨称之为“偶像巫术”。



偶像在巫术魔法中几乎可以充当任何一种被当作目标的角色，大别之可以分为两类，一类是作为现实的人或物的替身，一类是作为神灵的替身。不过，在原始的观念中，万物都是有“灵”的，包括现实世界的人和草木禽兽，所以，这种区分对于原始人而言并没有多少意义。

从法术的目的来看，偶像被运用得最广泛的方面也许是用作敌人的替身。这种巫术我们姑且称之为偶像伤害术，它在几乎所有的古老民族中都曾经盛行过，而且持续很长时间。正如弗雷泽所说的那样：

在各种不同的时代，许多人都曾企图通过破坏或毁掉敌人的偶像来伤害或消灭他的敌人。他们相信，敌人将在其偶像受创伤的同时，本人也受到伤害，在偶像被毁掉的同时，本人也会死去。这可能是“同类相生”这个原则的最常见的应用了。只要从大量事实中列举少数例证，即可说明这种习俗在全世界流传之广和持续年代之久。数千年前的古代印度、巴比伦、埃及以及希腊、罗马的巫师们都深知这一习俗，今天澳大利亚、非洲和苏格兰的狡诈的，心怀歹意的人仍然采用这种做法：他们把某个人像画在沙子上、灰烬上、泥土上，或任何其他被认为可以代替其真身的东西上，然后用尖棍刺它或给予其他形式的损伤。他们相信，这样一来，画像所代表的那个人就会受到相应的伤害。例如，当一个奥吉布威印第安人企图加害于某人时，他就按照那仇人的模样制作一个小木偶，然后将一根针刺入其头部或心部，或把箭头射进去。他相信就在他刺入或射穿偶像的时，仇人身体上相应部位也立即感到剧痛，如他想马上杀死



这个人，便一面念咒语，一面将这个木偶焚烧或埋葬；秘鲁的印第安人用脂肪和谷粉捏制出他所讨厌或惧怕的人的塑像，并在那位受害者将要经过的路上把它烧毁，他们将此称为“烧掉那人的灵魂”。^①

弗洛伊德也注意到这种现象。他说：

通常，最普通用来伤害敌人的一种魔法即是以简易的材料塑成敌人偶像。塑像是否像他并不重要，只要能将它塑造成像即可。其后，对塑像的任何破坏都将连带地发生在敌人身上（对塑像身体任何部位的损害即将使敌人在相同部位产生疾痛）。类似的魔法不仅可用于私人仇恨的报复，同时，也可施用于帮助神明来对抗魔鬼。^②

这类害人巫术在中国也有着非常丰富的表现，且留待下编再叙。

弗洛伊德还注意到，偶像除了作为活人的替身之外，还往往作为鬼神的替身。《史记·殷本纪》记载说殷王武乙无道，制作偶人，称之为“天神”，与代表天神的偶人博弈，让人代天神行棋。天神输了，就侮辱之，还用革囊盛血而射之，叫做“射天”。在文明时代，偶像的普遍使用主要表现为庙宇中的神像和陪葬的陶俑。前者代表神灵，而后者是供给死人在地下役使享用的替代品。不论是神是鬼，人们与它的交往活动都属于宗教活动，但仅仅就人类对待万物和鬼神的手法而言，用土木偶像代替想象中

① 弗雷泽《金枝》，第21—22页。

② 弗洛伊德《图腾与禁忌》，第101页。



的鬼神属于方式方法的范畴,从而都属于巫术手段。我们正是从这个角度来谈的。

在民间的合和巫术中,偶像也被广泛地使用。如敦煌遗书《攘女子妇人述秘法》有一方:“凡欲令妇人爱,庚子日取东南引桃枝,刻作木人形,书女姓名,即得。”《医心方》卷二十六引《灵奇方》:“庚子日取梧桐木东南行根,长三寸,刻作男人,以五色彩衣之著身,令亲疏相爱。”凡夫妇不和,则雕刻男女裸体偶像暗藏于夫妇的枕头内,可令夫妻和睦。^① 古代的治病巫术,也有使用偶像的。如《千金要方》卷四十五治疗健忘之方:“以五月五日取东向桃枝,日未出时作三寸木人,著衣带中,令人不忘。”这种种巫术,其目的各不相同,而制作偶像的思维原则是一样的。

二、装扮巫术

在戏剧舞台上,每个演员都按其角色而化妆,有时还装扮成虎豹牛马之类。然而,不论演员还是观众,都知道这只是化妆而已,没有人会把演员扮成的老虎当作真虎来看。然而,在原始思维的逻辑中,装扮却具有真实的意义。列维·布留尔指出,原始人每当他们披上虎、狼、熊等兽皮时,他就自认为与虎、狼、熊没有什么两样了,“对原始人来说,这样的观念是彻头彻尾的。他们对于人变成老虎时是否不再是人或者老虎重新变成了人是否就不再是老虎这个问题是不感兴趣的”。^② 我们很难相信原始人真的会分不清真假,否则他们就很难生存下来。但有一点大

① 参看下编《巫术礼俗三·合和与离间》中《求爱秘方》和《秘戏图合和术》。

② 列维·布留尔《原始思维》,第93页。



概是不容置疑的,那就是:原始人相信,人一旦披上了虎皮,那么人就能够获得老虎的精神和力量;不仅虎如此,其他野兽的装扮也是如此。从思维的角度来看,装扮与木偶具有相似的意义,都是对客观事物的形象摹仿,而且,为了获得所摹仿的客观物的精神,两者都希望获得客观物的某些局部物。例如,在巫术中,象征敌人的木偶往往要搀和从敌人身上取得的头发、指甲、衣服碎片等物。与此相似,装扮则需要从野兽身上取得的毛皮羽翎之类。这样看来,原始人之所以普遍地盛行装扮,主要应从巫术应用的方面来加以理解,而不是出于美的考虑。

原始人运用装扮所具有的魔力以达到某种目的,这类行为可以统称为“装扮巫术”。装扮巫术在原始时代最普遍的应用,也许是图腾装扮。所谓图腾,乃是各民族普遍曾经盛行的一种信仰。原始人坚信,本氏族成员就是某种被作为图腾的动物或植物的子孙。大量中外民俗表明,未开化土人有的甚至把自身等同于图腾动物,从而竭力把自己装扮成图腾动物的模样,在各种巫术活动或仪式中尤其如此。尽管他们在视觉上完全能够把人和动物区分开来,但在观念上,他们丝毫不怀疑,装扮之后人与动物就没有什么区别了。

图腾装扮的手段,除了披上禽兽毛羽,还表现为文身和服饰,《淮南子·原道》描述湖南九嶷山南部的民族“陆事寡而水事众,于是民人断髮文身,以象鳞虫”。这里鳞虫指龙鱼或蛟龙。高诱注:“为蛟龙之状以入水,蛟龙不害也。”这说明九嶷之人之所以断发文身,为的是装扮成蛟龙,使自己在水中不受到蛟龙的侵害。《通典》卷二八六载有“文身国”,“在倭国东北七千馀里,人体有文如兽”。这里也明确表明文身是为了装扮成野兽。又《後汉书·南蛮列传》记盘瓠的子孙“好五色衣服,制裁皆有尾形”。盘瓠



是传说中高辛帝所养的一只五色狗，毛色五彩，因为帮助高辛帝击败犬戎，与高辛帝之女相配，生儿育女，繁衍成一个民族。他们认为自己就是盘瓠的后裔。他们的衣服“制裁皆有尾形”以及“五色”都是为了模仿狗图腾的模样。“尾”字甲骨文写作𠂔，像人有饰尾之形，所以《说文》解释说：“古人或饰系尾，西南夷亦然。”与此相似，以羊为图腾的古羌族，则在头上饰羊角。甲骨文的“羌”字写作𦍋，正是人头戴羊角的形象。

人装扮成猛兽，就可以获得猛兽的威慑力，这种观念在精神上给原始人带来的最大益处，就是可以借此驱除鬼魅。古代称为“方相氏”的驱鬼巫术，就是根据这种原理而产生的。据《周礼》所载，方相氏是一种装扮为猛兽的法师，他身披熊皮，头戴四目面具，身着黑衣红裙，一手执戈，一手扬盾，率领百吏在宫室中搜寻并驱除恶鬼病魔。东汉的大傩逐疫仪式，由十二人装扮成十二兽，互相配合成驱鬼队伍。云南哀牢山南涧县的彝族，三年一度举行大祭时，由十二个男女巫师举行十二兽舞。为首的是女祭师，头戴虎面具，腰系虎尾（或豹尾），其余十一人则只系虎尾（或豹尾）。舞时女祭师表演虎神降临，并模仿虎啸。^① 这情景跟东汉逐疫礼的十二兽舞颇相似，大约有着共同的渊源。凡用于驱鬼的面具，总是面目狰狞，类似于兽面，俗称为“鬼面”，古则称为“魃”或“魃头”。用兽面面具来驱鬼的习俗，在北美印第安人中也非常盛行，可见这是比较普遍的一种巫术。

在原始习俗中，用兽皮鸟羽进行装扮不仅是为了驱鬼逐疫，还常常企图以此获得禽兽的某些特征。例如，“回乔尔人头上插鹰羽，目的不仅是打扮自己，而且这也不是主要的。他是相信他

^① 刘尧汉《中国文明源头初探》，第103页。



能够借助这些羽毛来使自己附上这种鸟的敏锐的视力、强健和机灵”。^① 在中国古代文化中,有许多现象都可以归之于这类目的的装扮巫术,其中尤以鷩冠、鹖冠和解豸冠最为典型。

鷩是一种雉类鸟名,据说这种鸟勇敢好斗,打斗时至死不退却。古人把鷩鸟尾羽插在武士的冠帽上,称为鷩冠,认为武士戴上它就可以获得跟鷩鸟一样的勇敢、刚强、视死如归的性格。在汉代,保卫皇宫的“虎贲武骑”一律头戴鷩冠,看上去羽毛如林,所以又称为“羽林”。东汉应劭《汉官仪》云:“虎贲冠插鷩尾。鷩,鸛鸟中之果劲者也,每所攫撮,应爪摧碎。〔其〕尾上党所贡。”董巴《汉輿服志》云:“武冠加双鷩尾为鷩冠,羽林虎贲冠之。鷩鸡勇斗,死乃止,故赵武灵王以表武士,秦施用之。”汉代作为輿服制度的鷩冠,至迟在战国赵武灵王时代(前325—前298)就已经在上党一带(今山西沁水流域以东地区)盛行了。这种传统可能来源于古代狄族习俗。由这种习俗我们还可以悟出,考古发现的古代武士头盔上之所以都有猛兽形象作为装饰,其本意也在于获得猛兽的威慑力量。

汉代法官所戴的冠帽,是模仿神兽獬豸的独角形象而制成的,叫“獬豸冠”,又叫作“法冠”。獬豸是传说中能判别是非曲直的独角神兽,具有公正无私的性格,人们希望通过獬豸冠的佩戴而使法官也具有判别是非和公正无私的性格。应劭《汉官仪》云:“古有獬豸兽,主触不直,故执宪者以其角形为冠耳。”根据同样的道理,古人相信,如果装扮成一位历史上著名的勇士,就可能获得那位勇士的胆量魄力。据《後汉书·輿服志》介绍,汉初大将樊哙曾经在鸿门宴上威镇楚霸王项羽,保护了高祖刘邦的

① 列维·布留尔《原始思维》,第93—94页。



安全，所以汉代专门按樊哙的装饰制作“樊哙冠”，供守护司马殿门(宫廷门)的大傩卫士妆戴，借以震慑邪魅，防止疫鬼再潜入宫中。

古人还通过水鸟装扮来进行求雨活动。有一种古书中称为“鹩”的水鸟，又称为“翡翠”鸟，传说它能预知下雨，《说文》称之为“知天将雨鸟”。古代大旱时举行的各种求雨仪式中，有一种《周礼》称之为“皇舞”。郑司农解释说：“皇舞者，以羽冒覆头上，衣饰翡翠之羽。”“翡翠之羽”即指鹩鸟的羽毛。用鹩鸟羽毛制成的冠帽则称为“鹩冠”。看来，在求雨仪式中巫师的装饰就是为了要装扮成鹩鸟的模样。古人认为鹩鸟能招致雨水，那么，女巫在舞蹈时装扮成鹩鸟，同样也能招致雨水。这就是用鹩冠来求雨的思维原理。

战国秦汉时代，大凡方士仙人都喜好穿“羽衣”。《汉书·郊祀志》记方士五利将军穿羽衣，注云：“羽衣，以鸟羽为衣，取其神仙飞翔之意也。”屈原在《楚辞·远游》中还提到“羽人”，王逸注引《山海经》云：“人得道，身生毛羽也。”人体生毛羽是不可能的事，“羽人”就是身披羽衣之人。神仙方士家认为，人穿上羽衣之后就能够飞翔升天，长生不死。这种观念所以形成并流传，显然根源于与上述情况相似的原始思维方式。

三、图画法术

图画不仅可作为偶像，还被用以代替真实的场景。有一则关于唐代名画家吴道子的故事：

〔应〕唐太宗诏，吴道子於官壁以墨水泼之，以幕幪之。良久，彻去幪幕，请太宗观画。其山水、草木、人烟、鸟兽悉



具。俄顷，见岩下一洞门，道子指洞曰：“此中神仙。”遂以手击之，洞门忽开。道子踊身入洞，以手招帝，帝不敢入。洞须臾复合而不见。^①

吴道子绘画有神韵，然而他所画的山水，竟然山洞能开，外人可入，就超越了通常所说“绘画有神”的境界了。这当然仅仅是传说，但也反映了以假为真的一种奇特思维方式。

类似的情节在有关道士的事迹中时有所闻。唐段成式《酉阳杂俎》记贞元末年开州军将冉从长坐客有秀才柳城。一日柳城看着宁采所绘竹林七贤图对冉从长说：“我可以不施五色，令画图更为精采。”问如何操作，柳说：“我当出入画中治之。”旁人不信，于是柳腾身赴图而消失，坐客大惊。画图表在墙壁上，众人摸索不能找到。久之，柳忽然出言说：“还不相信吗？”声音像是出自画中。食顷，众人看见柳从画图中跳出来，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。文章末尾称“宋存涛处士在冉家时目击其事”。

《纂异记》有一则故事更为离奇：陈季卿家在江南，为求进士辞家十年，滞留京都。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（大致相当于全国地图，但古人所画地图，山川城邑都是写实的画法）寻找江南路，并感叹说：“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

^① 《关尹子》卷七牛道淳注，第129页。



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，一路上游访寺庙，作诗题辞。旬馀至家，见妻子兄弟，还题诗于书斋，然后仍登叶舟而返。待回到青龙寺，仿佛如梦，僧尚未归。其中许多细节，不必一一道来。后来归家，见当时所题诗词，始知非梦。^①

类似上述的故事，颇似催眠幻术。当然，如果真是催眠法术，其中许多细节都是经过夸张的。道士事迹中还屡见有关剪纸为月照明的细节，具有较明显的巫术色彩。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，唐呼其女：“可将一个弦月子来。”其女遂贴月于壁上，如纸片而已。唐即起来，祝道：“今夕有客，可赐光明。”言讫，满室明亮如点灯烛。也有剪纸帛变人或变蟒蛇的法术，详见《聊斋志异》卷十《素秋》故事。这类法术已具有偶像巫术的性质了。

第六节 局部与整体

《酉阳杂俎》卷五记述了这样一个故事：荆州有一位叫张士政的民间术士善于治病。一次某军人胫骨受伤请他治疗，他让伤员饮药酒（大概是麻醉药之类），然后切开伤口，取出一片大小如同两指的碎骨，把它涂上膏药后封存起来。数日后伤员的腿就恢复正常了。两年多之后，那位军人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。军人在床底下找出了封存多年的骨片，按张的吩咐用热水洗净，小心储存在棉絮中，脚胫病

^① 《古今怪异集成》中编下方伎类，第15—16页。



痛就痊愈了。^①

张士政治伤,不是在伤口上用药,而是把功夫放在从伤口取出的骨片上。这种做法现在看来是非常荒唐滑稽的,然而,对于原始思维而言,却是合乎逻辑的,从而也是很普遍的。弗雷泽在《金枝》中所举的大量实例表明,原始人受伤之后,对伤口的处理并不在意,却务必找到造成伤害的刀箭或针刺,小心翼翼地在刀口或箭头上涂抹油膏;如果伤口发炎,就将刀箭放在阴凉的水中。反之,如果把武器上的油膏擦掉,就认为会造成伤口化脓;把武器放到火上去烤,伤口就会烧灼疼痛。这种做法是基于这样一种逻辑:“留在武器上的血仍然和他身体里的血保持有共同感觉。”^②把身体上脱离或脱落的某一局部物继续看作是其身体的有机组成部分,通过对其局部物的处理来影响其原来的身体的想法,乃是原始思维中极其重要的一个原则。这种原则在各种巫术活动中具有非常广泛的表现。凡是把局部体等同于其原来所属的全体,从而形成的巫术,不妨称之为附属体巫术或局部体巫术。

一、身体脱落物

局部体巫术的表现很多,例如民间处理胞衣、脐带和牙齿的风俗,就是典型的一例。据弗雷泽说,世界上许多地方都非常重视对胞衣、脐带或牙齿的处理。人们认为,孩子诞生后,他的生命仍然与胞衣或脐带保持有密切的联系,一旦胞衣或脐带受到

① 术士名原文作“张七政”,“七”盖“士”之讹字。此据《太平广记》卷八十所引校改。

② 弗雷泽《金枝》,第63—66页。



伤害,孩子也将多灾多难,所以当孩子诞生之后,总是要非常小心地将胞衣或脐带保存在被认为是洁净安全的地方。这种观念在中国也有悠久的承传,由此形成埋藏胞衣的风俗。日本平安朝名医丹波康赖辑录中国晋唐古医书而成的《医心方》卷二十三有《藏胞衣断理法》、《藏胞衣择日法》、《藏胞衣恶处法》、《藏胞衣吉地法》等数篇,就是系统阐述这种风俗的文献。文中所引《生经》论及藏胞衣对于孩子的至关重要的意义:

黄帝曰,人生寿命长短吉凶者,皆在其母初生向天一八神产乳,为藏胎胞常避之大凶。若不避而犯者,或伤母子,或伤其父。或子虽长,终不全命。或子虽大,必有多病:或子贫贱,或子氏(抵)罪,或子分离,或子不孝,或子孤独,或子顽愚。不可不慎。

马王堆汉墓帛书《胎产书》和《杂疗方》也有《禹藏埋胞图法》等相关文献,表明这种风俗在秦汉时期就已在医学领域形成影响。出于同样的逻辑,人们还普遍相信,对儿童脱落下来的乳牙的处理直接关系到孩子新牙的生长,由此产生种种有关换乳牙的习俗。^①

按照原始思维的逻辑,凡是从人体分离出来的东西,不仅胞衣和牙齿,还有头发、指甲、血液等,都被认为寓含着其人之“灵”,从而产生种种有关的巫术。各式各样大同小异的害人巫术,大抵离不开这种原理。弗雷泽曾例举大量这方面的例子,其基本方法都是从目标人身上取得头发、指甲、牙齿、血液、胞衣

① 关于胞衣和乳牙的习俗,参看下编《巫术礼俗一·妇幼保安术》中《埋胞衣》、《换乳牙》。



等,以及目标人穿过的衣服,或衣服上的碎片、钮扣等,然后施以法术,以达到伤害其人的目的。例如,“毛利人的巫师企图谋害某人时,总是想法弄到某人的一些头发、吐沫,或衣服上扯下的布条,一旦得到这些东西中的任何一样,就拿捏着假嗓子对它高声念诵咒语,然后埋进地下。随着这些东西的朽烂,某人的生命也就耗尽而亡”。^① 在中国南方和西南地区的许多少数民族中,过去也遗存着跟弗雷泽所述相似的害人巫术。如西藏珞渝地区的部分珞巴族人旧时流传一种暗害巫术,其法是搜集仇人的毛发、指甲、衣服碎片或饰物、脚印泥土等,将它盛入小竹筒内,边念咒语边涂上鸡血(涂抹鸡血是为了防止其灵逃逸出来),然后用树叶包裹,俗称之为“略太”。将“略太”偷偷投入仇家火塘内,俗信受术者将逐渐痴呆乃至死亡。也有的将仇人的头发、指甲、衣服碎片、脚印泥土等盛入小竹筐内,涂以鸡血,然后压在木臼或石块下,随着念咒,俗信可使仇人生病死亡。这种法术旧称为“打霸”。在云南西双版纳地区,傣族旧时也有一种巫术,将搜集得到的仇人的头发和脚印泥与纸剪的木偶人放在一起,置于仇家楼下,通过咒语使仇人心如针刺乃至死亡。^② 明代小说《金瓶梅》也记述了一则相似的害人巫术。该书第十二回说到妓女李桂姐故意激西门庆说:“你若有本事,到家里剪下一柳子〔潘金莲的〕頭髮拿来我瞧,我方信你是本司三院有名的子弟。”西门庆为了表现自己的能耐,回家后便让潘氏剪下一络头发给他。潘氏起初死而不从,待听说只是用于编织网巾时才勉强答允,但千叮万嘱不能把头发交给别的女人,“教他好压镇

① 弗雷泽《金枝》,第347页。

② 参看《中国风俗辞典》“打霸”、“略太”、“头发诅咒”等辞目。



我”。这里说的“压镇”，指的就是民间盛行的各种厌劾巫术。谁知李桂姐骗得潘氏头发以后，果然“背地里把妇人头发早絮在鞋底下，每日踩踏”，从此，潘氏“觉得心中不快，每日房门不出，茶饭慵餐”，“头痛恶心，饮食不进”。按照原始人的逻辑，头发同它的主人之间是灵魂相通的，把某人的头发踩在脚底下，就等于把那个人也踩在了脚底下，所以那个人就会得病，乃至折磨致死。

既然头发之类被认为寓有本人的灵，那么，保护头发不受到伤害理所当然地成为保护生命的重要措施。儒家经典《孝经》的《开宗明义》章云：“身体髮肤，受之父母，不敢毁伤，孝之始也。”儒家把保护发肤不受伤害的古老传统解释为“孝道”的表现，只不过是原始观念的人伦化的新解释而已。在民间，保护头发的出发点以潘金莲的想法最具有代表性，怕的是被别有用心的人用于厌劾之术。更为普遍的观念还认为，婴儿幼儿的头发即使是无意中受到伤害，也会导致儿童多病早夭。在江南许多地区，婴儿满月要剃胎发，为了保护头发免受伤害，有的将胎发藏于金银制成的小盒内，用色线结络起来；有的将胎发和一小绺狗毛、猫毛合在一起^①，喷上茶水，搓成一团，然后用红丝线结络起来，并串上桂圆枣子，挂在孩子床上；台湾等地的一些汉族人把胎发与石头一起用红纸包裹，置于屋顶上。在青海化隆、循化等藏族聚居区，幼儿周岁礼仪要剃头发，揉成圆球，连在幼儿衣服背后；西藏墨脱地区门巴族则将小儿头发收集在一起，揉成一团盛于布包挂在孩子胸前。北方许多地区风俗，孩子剃头不能剃

① 俗以为猫狗命大，把胎发跟猫狗毛合在一起，盖以藉猫狗之命，使孩子容易养育。



净,要留下一寸多见方的头发,俗信这样孩子才好养活。^①各地风俗有异,而有关胎发寓含幼儿灵魂的观念则基本相同。类似的风俗早在古代就已盛行,并成为儒家的一种“礼”。《礼记·内则》云:

〔生子後〕三月之末,择日翦髮为髻,男角女羈,否则男左女右。^②

据注疏可知,周代贵族婴儿出生三个月之后,就要择日为孩子剃头,并且要留出一块头发不剪掉。男孩子在头囟两旁各留一块,叫“角”;女孩子则在当中留一块,叫“羈”(同奇)。留发不剪的道理经典未明言,但既然成为一种“礼”,必然有着古老的承传,无疑是原始风俗的遗留。

在上古时代,毛发和指甲被看成跟本人的生命具有相等的意义。《帝王世纪》记载:“汤伐桀後,大旱七年,〔商汤〕遂斋戒,剪髮断爪,以己为牺牲,祷于桑林之社。”(《太平御览》卷三七〇引)古语所谓“爪”,说的就是指甲。按照上古时代的一般风俗,当干旱严重时要用人作为牺牲来祷求甘雨。^③商汤作为一国

① 参看《中国风俗辞典》“挂胎发团”、“移窠”、“理胎发”、“过洛果”、“社马”、“打光光”、“百岁毛”、“留胎髻”等辞目。

② 郑玄注:“髻,所遺髮也。夹囟曰角,午达曰羈也。”孔颖达《正义》解释说:“三月翦(同剪,下同)髮,所留不翦者谓之髻。谓‘夹囟曰角’者,囟是首脑之上缝,夹囟两旁当角之处留髮不翦。云‘午达曰羈也’者,按《仪礼》注云:‘一从(同纵)一横曰午。’今女翦髮留其顶上纵横各一,相交通达,故云‘午达’。不如两角相对,但纵横各一在顶上,故曰羈。羈者,隻也(按,义为单)。”见《十三经注疏》,第1469页下栏。

③ 参看下编《巫术礼俗二·控制天气·焚烧巫尪》。



之君，割下头发剪下指甲作为自己的替身来祷雨，在那个时代中的确表现了舍身救世的莫大勇气。

有趣的是，有关头发指甲的观念还普遍用于求爱法术中。如马王堆汉简《杂禁方》录有使夫妇关系和好的法术：“取雄雉左爪四，小女子左爪四，以熬熬，并冶，傅人，得矣。”《医心方》卷二六也载有类似的法律：“取雄鸡左足爪，未嫁女右手中指爪，烧作灰，傅彼人衣上。”敦煌遗书《攘女子妇人述秘法》的求爱巫术方也有类似的内容，如：“凡欲令夫爱敬，取夫大母（拇）指甲，烧作灰，和酒服之，验。”“凡男子欲令妇爱，取女头髮廿茎，烧作灰，以酒禾（和），且服之，验。”（《伯》2610）在这些巫术中，把丈夫的指甲或妻子的头髮烧成灰吞服，就能使丈夫或妻子的灵也一同攫取，从而爱恋自己。

在古代医方中，头发和指甲还被作为最常见的“药物”。其中许多也具有明显的巫术意味。例如《医心方》卷二三所载治产妇逆生难产之法引《小品方》：“烧儿父手足十指爪甲，冶末，服之。”此方的道理在于，产妇分娩难产时通过服食丈夫的十指爪甲以获取其力量。在《医心方》、《千金要方》、《本草纲目》等医药书中，头发指甲的出现率相当高，所反映的显然是古老的观念。求爱巫术、治病巫术与暗害巫术虽然其目的有善恶之别，思维逻辑却是一样的。

二、衣服之灵

头发和指甲之类都是人体所生长的东西，但在原始观念中，人穿着过的衣服也同样寓含着灵魂。由于这种观念，民间流行的暗害术中屡屡使用所搜集的仇家衣服碎片来施术，这点在上文中已经涉及到一些。出于同样的原理，有些民族用抽打



衣服的方式来惩治罪人。这种习俗,弗雷泽在《金枝》中曾举了一些例子。例如,“在伯伦德附近,有一个男子打算偷蜂蜜而被人发觉,在逃走时,丢下了他的外衣。他听说那蜂蜜的主人正在愤怒地狠打他丢掉的衣服,吓得很厉害,竟然躺在床上死去了”。^① 那位男子之死,当然不是由于衣服被抽打而导致的必然结果,毋宁认为他是由于某种观念的支配恐惧而死。然而,这种观念却是一种世界性的普遍观念,中国在战国时代尚有遗存。据《史记·刺客列传》记载,晋国的智伯被赵襄子消灭后,智伯手下的豫让发誓要报仇。后来,豫让在一次偷袭赵襄子的行动中被擒,便请求赵襄子把衣服脱下来让他打击,以示报仇,就死而无憾了。赵襄子被他的忠义所感动,竟答允了这个要求。豫让对着赵襄子脱下来的衣服,拔出剑来,“三跃而击之”,然后自刎而死。据古本《战国策》的记述,赵襄子的衣服被击后,“衣尽出血”,赵襄子也随之死去。^② 这类传说虽然荒诞不经,未被司马迁所采用,但它所反映的古老观念却是真实而有价值的原始思维资料。

用衣服碎片治疗病痛的巫术方法,在古医方中也屡有所闻。例如《医心方》卷二三治难产方引《产经》:“取夫袴带,烧末酒服。良。”又引《小品方》:“取其父衣以灌井,即出,神良。”又引《僧深方》:“取夫单衣若巾覆井,立出。”卷二四“治妇人欲得转女为男法”引《枕中方》:“任(妊)身三月求男,取夫衣带三寸,烧作灰,并华水二升,东南向服,大良。”凡此之类,与古医方中头发、指甲的

① 弗雷泽《金枝》,第67页。

② 此据司马贞《史记索隐》所引。今本《战国策·赵策一》所载与《史记》相同,这个情节已被删除。



使用十分相似，反映了相同的观念和思维方式。

三、脚印之灵

跟衣服的情况相似，脚印虽然不是人体的组成部分，但它是由人所践踏出来的，所以也跟头发指甲之类具有相似的功能。在原始观念中，脚印跟它的主体之间保持着某种神秘的联系，从而在原始巫术中充当着颇显著的角色。在这方面，弗雷泽《金枝》提供了相当丰富的民俗资料。据说，居住在澳大利亚东南部地区的土人认为，只要把石英石、玻璃碎、骨刺之类放入一个人的脚印中，就可以使他跛足。在德国北部地区的梅克伦堡，据称如果将一根钉子插入一个人的脚印里，那人便将变成跛子。这种巫术在其他地方也有所闻，例如法国某些地区。脚印土也被用于求爱巫术。例如在南斯拉夫，女孩把印有她恋人脚印的土掘出来放在花盆中，然后种上被认为不会凋谢的金盏花，随着金色蓓蕾长大开花，她的情人对她的爱情也将与日俱增。这种对于脚印的观念，在更多的地方还被用于狩猎巫术。比如，德国猎手发现猎物的新鲜脚迹后，为了防止猎物逃跑，便将一根取自棺材的钉子插入猎物的足迹中；西非埃维地方的猎人们，则用一根尖棍刺入猎物的足迹；维多利亚土著居民，则将尚有余热的灰烬放在他所要追捕的动物的足迹上。如此等等，不一而足。^① 可惜弗雷泽对中国的情况几乎毫无所知，否则他的著作将充实更为丰富的新资料。在中国西南地区的许多少数民族中，敌人或仇家的脚印泥土常常被当作致害巫术中的用品。这点上文已经谈到。这里再

^① 弗雷泽《金枝》，第67—69页。



补充一些求爱巫术方面的例子。


利用脚印泥土求爱,中国的古俗似乎与南斯拉夫不同。如《医心方》卷二十六所引《如意方》云:“令人相爱术,取履下土作三丸,密著席下,佳。”又引《延龄经》云:“疗奴(引者按,奴指妾)恶妒方,取夫(按指丈夫)脚下土,烧,安酒中,与服之,取(娶)百女亦无言。”这些法术的具体做法各有区别,但它的思维逻辑却是相同的,那就是都认为接触或服食了对方的脚印土之后,就能获得对方的心意,从而达到两方相好的目的。

明白了脚印在原始思维中的神秘功能,无意中还解决了史籍中关于周人女始祖姜嫄“履大人迹(脚印)而生子”的古老神话所产生的思想原理。

传说姜嫄有一次到野外见到“巨人”的脚印,不禁萌生出要去踩一踩的愿望;不料踩了脚印之后身上产生一种莫名的感应,由此便怀孕了,十月之后生下一个孩子——就是历史上著名的周民族始祖后稷。此事载于《史记·周本纪》,《诗经·生民》和《论衡·奇怪篇》的记载大同小异,姜嫄所踩的“巨人迹”,《论衡》称为“大人迹”,《诗经》称为“帝武”。“武”义为“迹”,也是脚印的意思;“帝”指天帝,实即指“天”。在上古时代,自然万物都被视为“天”,所以,把“巨人”或“大人”称为“帝”或“天”并不矛盾。我们知道,世界各民族普遍有过图腾信仰。在那个时代,人们相信氏族的祖先是由于感受到某种动物或其他什么的精灵而孕生的,于是把那些被认为是始祖所由生的动物或其他什么物当作本氏族的感生祖神,并按该物的形象创造出作为本氏族标志的族徽,而该物的名称自然也就是本氏族的族名。这种族名,通常总是转化为远古的姓氏之称。中国古代也有过图腾信仰,但不叫图腾,而是称为



“姓”。《说文解字》：“姓，人所生也。古之神圣，母感天而生子，故称天子。”所谓“感天而生子”，指的就是感受大自然某种动物什么的精灵而孕生。姜嫄履大人迹而孕生后稷的传说，无疑是感生神话的典型表现。

那么，“大人迹”究竟是什么的脚印呢？它与周民族的“姬”姓又有什么联系呢？在古史传说中，周人与黄帝都是姬姓民族，而黄帝又号“有熊氏”。孙作云以此为线索，论证所谓“大人”乃是先民对熊的讳称，姬姓民族就是以熊为图腾的民族；孙先生还进一步认为，“姬”字初文作“”，正是熊脚印的形象。^① 这个说法很有道理。^② 《论衡》说“后稷母履大人迹而生后稷，故周姓曰姬”，两者的联系正在于此。

至此问题尚未解决，诚然姬姓的周人以熊为图腾，可是姜嫄并没有直接跟熊打交道，只不过是踩了熊的脚印而已，凭什么就会怀孕呢？问题的关键正在于此。按原始逻辑来推理，脚印是人或动物踩出来的，那么，它也就带上了踩者的精灵；当有人再去踩这个脚印时，该脚印所寓的精灵又转到了后来踩的人的身上，如果是妇女，就会在她身上成胎。这便是姜嫄踩大人迹而孕的传说所包含的全部思维逻辑过程。即使在今天，这种思维逻辑也并非不可思议的。在云南某些汉族人中，小孩得病被认为是孩子的灵魂出窍投了猪牛之胎，要通过招魂术把孩子的灵魂找回来。假如经占卜认定孩子之魂投了牛

① 孙作云《周先祖以熊为图腾考》，《开封师院学报》1957年第2期。

② 从读音看，“姬”与“基”古音相同，“基”也有迹义。《周易·系辞下》：“履，德之基也。”注：“基，所蹈也。”“履”、“蹈”都是踩的意思。《论衡·奇怪篇》亦云：“迹者，基也。”可见，如果不拘泥于字形，“姬”这个音本有脚印之义。



胎,就要找到牛蹄印迹,把印迹泥土挖出来,连同从孩子头上剪下的一绺头发捏成牛形,然后把它放在灶灰里烧。俗信这样就能把牛胎烧死,再倚门叫魂使之归附本体。^① 这种招魂巫术意在通过牛脚印把人的魂从动物身上找回来,与姜嫄感生神话的思路完全一样,只不过灵魂转移的方向一是从动物到人,一是从人到动物,正好相反而已。

明白了原始人关于脚印的神秘观念,还可以使原始岩画中屡屡出现的脚印题材得到理解。在我国内蒙古阴山山脉西段狼山地区发现的大量原始岩画中,已发现有 15 幅是以人或禽兽的足迹印蹄为主题的。^② 我们知道,原始岩画跟其他原始艺术一样,都是为着某种功利性目的而创作的。原始岩画的创作目的,除了原始宗教的需要之外,大抵都与原始巫术有关。狼山岩画出于游牧民族之手,画面内容大多跟放牧和狩猎活动有关,应是为着畜牧和狩猎的需要。其中这些有关兽蹄鸟迹的造型,从审美的角度来看似乎很难发现有什么悦目之处,这类创作无疑跟狩猎巫术有关。尽管这些兽蹄鸟迹图形在巫术中的具体作用我们还很难确切地说清楚,但这些作品本身就已经充分地显示出原始民族对于脚印所寄托的不寻常的幻想和热情。

四、禽兽躯体之灵

按照原始思维逻辑,局部物与整体物寓有相同的灵——它

① 见《中国风俗辞典》“烧胎”条。

② 见盖山林《阴山岩画》,图 92、208—213、447、449、450、457、672、679、1304、1307。



被认为是决定万物各自性质的根本,所以局部与整体的性质和功能是没有什么区别的。在这种认识下,局部与整体的等同就不会只限于人,动物、植物和其他非生物的部分也常常被当作它的整体来使用。例如,狗是能够守御的,那么,狗头、狗身,乃至狗血也被认为具有守御的功能。古代磔狗御灾的礼俗,就是这种观念的产物。

古人认为狗能够阻止种种被认为能导致居民疾病和灾祸的邪魅、恶气、鬼怪之类侵袭居宅。按照局部体跟其本体具有相同功能的原理,古人不仅仅养狗来御凶辟邪,还常常用狗的局部身体以及狗血之类来御除凶邪,并由此形成种种风俗。东汉应劭《风俗通义》卷八云:

俗说狗别宾主,善守御,故著四门以辟盗贼也。今人杀白犬以血题门户,正月〔以〕白犬血辟除不祥,取法于此也。

这段话真实地揭示了古人在门户上悬挂狗身或涂抹狗血以辟除不祥的风俗之所以产生的思想认识根源。

杀狗用狗身辟邪的做法,古书中通常称为“磔狗”。“磔”本来是古代常用的一种杀牲方式,其法是将活牲放血致死从腹部剖开,掏出肚肠内脏,然后把腹腔张开用竹弓撑住,为的是让牲体风干,不至于很快腐败。把经过“磔”法处理的狗身悬挂在四方城门上以防止灾气疫气侵入城中的做法,古书中称为“磔狗邑四门”或“九门磔攘”(“九门”泛指城邑四方各门)。古代在国都举行的“磔攘”之礼通常有两种:一种在年终大雩后举行,以送寒气;一种在六月举行,以除暑气。《礼记·月令》记每年季冬十二月举行的



“大傩旁磔”属于前一种。“大傩”是一年一度在十二月举行的最大规模的驱疫逐鬼仪式，“旁磔”则指把疫鬼驱除出城后在四方城门上张挂磔狗以阻止“恶气”进城的礼节。有些少数民族至今犹存的“扫寨”仪式，跟“大傩旁磔”的性质非常相似。如阿尼族人每年二月属龙日举行的“阿玛施”活动，先由祭师挥舞长刀，将村寨里的火鬼、瘟神赶出寨外，然后各家各户将涂有狗血的木刀、木棍悬挂在村口路上，称为“断路”，表示不让鬼蜮进入。涂抹狗血跟磔狗在形式上虽不相同，所反映的观念却是一致的。《史记·秦本纪》所记从秦德公二年开始在夏季举行的“以狗御蛊灾”之礼则属于后一种。这里所说的“蛊”指的是夏季使人生病的“热毒恶气”。张守节《史记正义》解释说：“蛊者，热毒恶气能伤害人，故磔狗以御之。”《史记·十二诸侯年表》则称为“磔狗〔于〕邑四门”。这种御除暑气的古礼旧称为“伏”，意谓使暑气藏伏。后世把盛夏称为“三伏”，即本于此。“磔狗御蛊灾”与“大傩旁磔”的区别仅仅在于时令的不同，两者的巫术手法并无两样。“磔狗”之法古代除用于防御寒暑疫气之外，民间还用于防止大风。《尔雅·释天》：“祭风曰磔。”晋郭璞注云：“今俗当大道中磔狗，云以止风。”可见磔狗止风之俗至晋代还盛行于民间。《淮南万毕术》还记汉代民俗烧黑狗皮毛扬灰止风。此俗与磔狗之法稍异，是用狗御除恶气的另一种表现花样。古代契丹族还有埋狗御邪的风俗。据《辽史》卷五三记载，辽俗于每年八月八日屠白犬埋于寝帐前七步之处，地面露出狗喙；至七日后中秋时再将寝帐移至埋犬处上方。辽语称之为“捏褐耐”，义为“大首”。又云南丽江县鸣音地区旧时有吊狗镇恶鬼的仪式，用于为死于非命者安魂。^① 凡此之类，都是

^① 见《中国原始宗教资料丛编》纳西族卷，第133页。



用狗的躯体来镇压恶鬼邪魅,反映了各民族相似的信仰。

古人还相信雄鸡、公羊、老虎等动物都有镇邪辟恶的功能,根据同样的原理,还形成了在大门上悬挂磔鸡、鸡毛、羊头、虎皮等等以辟邪的风俗。关于这些风俗,下编中还将涉及。

五、血的魔力

在各种有关局部体的信仰中,有关血的信仰尤其令人瞩目。

人和动物如果失血过多就会死亡,这种现象很容易让人觉得,人和动物的生命就隐藏在它的血中。以此作为前提,既然人和动物的血寓含着它的灵魂,那么,血也就可以等同或代替它的本身了。有关血的巫术,大多是由于这个认识而产生的。中国古代有关血的巫术,除了盟誓歃血之外,大多数都是在各种器物上涂抹鲜血,其原理就是用血来代替它的本身,从而达到辟邪消灾的目的。

在古人看来,任何东西都可能带上邪气而成为“不洁”之物,而某些被认为具有除恶御邪功能的动物,例如公牛、公羊、雄犬、雄鸡之类,它的血同样被认为具有除恶御邪的功能,于是成为最好的“消毒”品,凡是遇到被认为可能遭受邪气污染的东西,都要先举行涂抹鲜血的仪式然后才敢使用。

涂洒鲜血的仪式,古书中通常称为“灋”(字也写作“𩚑”,下文一律用“𩚑”字),有时也称为“刳”,或称为“𩚑”。^① 𩚑血作为一种仪式,主要出现在两类场合中:一类是为了防止新造的宫室

① “𩚑”字从血,本是“灋”的异体字,现在已被规定为简化字。“刳”(音 jī)同“刳”,《说文》写作从血幾声的“𩚑”。“𩚑”在经籍中有时也写作“𩚑”,是假借字。“刳”和“𩚑”原先是刺牲放血的意思,刺羊狗等“毛牲”叫“刳”,刺公鸡等“羽牲”叫“𩚑”,但古书中通常不分,于是凡涂血也叫“刳”或“𩚑”。



器用等物遭受邪气污染,另一类是为了防止邪厉入侵或鬼魅逃逸。据《周礼》、《礼记》等儒家经典记载,大凡宗庙、宫室等建筑物落成,重要器物如祭祀礼器、乐器、军器、卜筮用品等刚刚制造完成,或刚刚获得准备入库,都必须先进行衅血仪式以辟邪。民间的衅血仪式,其用意通常并不在于涂洒牲血的器用本身,而是为了镇守门户以防止邪气精灵的出入。《风俗通义》卷八记汉代民俗“杀白犬以血题门户,正月〔以〕白犬血辟除不祥”,其用意就很明显。此外,不论是招魂、驱鬼、捉妖,道士或巫师捉住“精魂”盛入小瓶、小盒、竹筒之类,总是要立即封住并涂抹上公鸡血,以防止鬼魅逃逸。时至现在,南方某些少数民族的接谷魂之礼也有许多涂血的细节。

综观各种衅血礼俗,可以发现衅血所用的畜牲基本上不出牛、羊、狗、猪和鸡,如果提及雌雄,那一定用雄的,其中尤以牡狗、公羊和雄鸡最为习见。衅血之所以多用牡狗公羊雄鸡,是因为在传统的观念中这几种畜牲都有驱邪镇恶的神力,所以被统称为“阳物”。正如《旧约全书·利未记》所说的,“一切活物的生命,就在血中”,这不仅是古犹太人的信仰,也是一切古老民族共同的观念。

值得注意的是,古代衅礼不仅用畜牲之血,早期还用人血,表现了血腥残忍的一面。在《左传》、《吴越春秋》等文献中屡屡有关于用人血浇灌社坛、刀剑金钩钟鼓之类兵器的记载。按照古人的想法,把人的血浇灌在兵器上,就能使兵器获得人的灵魂,从而具有特别的功能。这是一种非常原始的思想,由此得以揭示出所有衅血礼俗的思想认识根源。关于这点,下编还将述及。^①

① 参看下编《巫术礼俗二·生产巫术·献身与衅血》。



第七节 模拟当真

一、行为模拟

许多地方的渔民都遵循着这样一个风俗：在煎鱼或吃鱼时，不可翻转鱼身，怕导致船只的翻覆。鱼身的翻转与船只的翻覆本来是两码事，但在原始的思维逻辑中，两者具有相似性，从而具有神秘的感应性。这种由于相似而互相影响的逻辑，就是弗雷泽所说的“相似律”。弗雷泽把所有的巫术都归结为接触律和相似律的产物，恐怕是不全面的，然而，这两点无疑是巫术思维中最重要的两个原理。由相似律而产生的行为可以分为多种模式，例如木偶巫术和装扮巫术，都离不开相似的原则。不难看出，木偶巫术和装扮巫术都重在形象的相似；但还有一类巫术则重在行为的模拟，与木偶模式有着明显的差异。例如渔民的忌讳，它并不在于鱼与船只外形的相似，而在于翻转这种行为的情态。我们不妨把这种模仿行为情态的法术称为模拟巫术。其原理就是：此时此地的模拟行为将使彼时彼地的实际活动发生相似的后果。

模拟巫术的原理，反映了人类思维中最为基本的一种方式，根深蒂固，从而在民俗中随处可见。

居住在川滇之间泸沽湖畔的摩梭人，把一个天然形成的钟乳石柱称为“久木鲁”，义为生孩子的石头，与他们称男性生殖器“巴窝”具有同样的意义。“久木鲁”顶部有一个凹坑，因为其上部正对着一个常年滴水的倒垂的钟乳石柱，所以常有积水。当地居民把这种滴水称为“合吉”，与精液“达吉”一词意义相通。摩梭族妇女希望怀孕生育时，便来到“久木鲁”边上，由巫师主持



祈求生育的仪式，并撩起裙子，在象征男性牡器的石笋上坐一下，俗称这样就能怀孕。^①假如把石笋看成是天然的男根偶像，那么，坐石笋的行为就可以看成是对交媾行为的模拟。

反之，两性交媾行为有时又被视为大自然阴阳交合的象征而用于祈雨。《太平御览》卷一〇引《大戴礼》云：“天地之气和即雨。”又引《春秋元命包》云：“阴阳和而为雨。”两性交媾也被视为“阴阳和”，于是“行云作雨”自古以来就被当作男女交合的委婉代称。西汉董仲舒在《春秋繁露·求雨》中阐述请雨礼俗时说到这么一个细节：

四时皆以庚子之日，令吏民夫妇皆偶处。凡求雨之大体，丈夫欲藏匿，女子欲和而乐神。

庚子日这天，全体官吏人民都偶处同房，在古人看来，就能形成一股强大的阴阳交合的感应力，使天地之气和顺而降雨。

模拟巫术在民间催生术中有着非常典型的表现。东北地区的汉族，妇女临产时，接生婆当着产妇的面将箱柜门窗之类凡能开关之物都打开一道缝，认为这样能使妇女产门开放让胎儿顺利生出。《医心方》卷二三引《产经》：“产难时，皆开门户窗瓮瓶釜一切有盖之类。大效。”可见此法由来已古。在陕西长武等地，出嫁了的女儿临产前，母亲带大烙饼两个、红兜肚一件来到女儿家，见人不说话，直奔灶房，将烙饼扣在锅盖上，一拳打破；然后将兜肚从窗口抛进女儿房中，再进屋将兜肚压在席子下，认为这样可使女儿顺利分娩。母亲的一系列动作，其实都是对分

^① 严汝娴、宋兆麟《永宁纳西族的母系制》，第204—207页。



娩过程的模拟：两块烙饼大约代表阴门，打破象征打开；红兜肚代表婴儿，从窗口抛进象征出世，压在席子下代表婴儿落地之处。大凡积极的巫术都不能说破，否则不灵，所以都是默默进行的。

禁忌是巫术的消极表现。《晏子春秋》卷五记载：齐景公游于纪，得到一个金壶。打开一看，内有丹书，上面写着“食鱼无反，勿乘弩马”两句话。^①“食鱼无反”即“食鱼勿翻”，这是当时流传的箴言，表明食鱼不翻身的禁忌起源甚古老。民间于正月初一忌扫地，据说扫地会把一年的钱财也扫掉。有些地区女儿出嫁忌讳随带布娃娃，认为这样意味着将来会随带孩子再嫁人。凡此之类，都是为了避免模拟行为，害怕将由此带来真实的恶果。

模拟手法在专职巫师和道士的法术中同样应用得很普遍。《後汉书·樊英传》记述齐南阳方士樊英的奇术。有一次暴风从西方起，他对弟子说，西部的成都市（市场）正发生大火，于是口含清水向西喷去，并让其弟子记下当时的时辰。后有旅客从蜀地来，说那天成都发生大火，忽有黑云从东方来，下了一场大雨把火灭了。其日辰正是樊英喷水作法的时刻。宋人洪迈在《夷坚志补》卷二十《梁仆毛公》中说，永福县毛公为了报复对手，在自家船上点燃苇秆，结果却是对岸的房屋着火燃烧起来。待焚烧了一阵子，毛公把船上的苇秆扑灭，那家烧得炎炎正炽的大火也随之熄灭了。《聊斋志异》记述了一则白莲教道士的故事：一日道士将外出，在房中放置一盆，上面用另一盆覆盖着，叮嘱门

① 见《内篇杂上》。张纯一案：“反，翻也。今吾乡犹有‘君子不食翻身鱼’之语，盖本此。”



人在旁守护,不许打开。道士走后,门人打开偷看,见盆中贮有清水,水面上浮着一只草编的帆船。出于好奇,门人用手指拨弄,不慎把草船弄翻了,随即又扶正复原,仍旧盖好。道士回家后,怒责门人违背命令。门人否认抵赖,道士说,刚才在海上,乘船忽然翻倒,怎能瞒得了?又一天晚上,道士又要外出,出门前在堂上点燃巨烛,叮嘱门人守护,防止被风吹灭。到下半夜,道士尚未归,门人困倦打了一个盹,醒来发现蜡烛已灭,赶紧再点着。道士返回后又指责门人不尽职,以至刚才让他摸黑行走了十几里路。古籍中有关方技左道的事迹大抵出于传闻,并不可信,但这类记述对我们了解古代法术的思维原理却颇有价值。上述各种法术,都是比较典型的模拟感应巫术。

模拟巫术还被广泛应用于方技中。弗雷泽在《金枝》中曾引述一则有关中国的习俗:

中国人相信,一个城市的命运深受该城廓形状的影响,他们必须根据与该城市形状非常相似的那种东西的特点来对城廓加以适当的改造。比如,据说在很久以前,泉州府的城廓形状很像条鲤鱼,而与之相邻的永春县城的城廓形状则像一个鱼网。因而泉州府就经常成为永春县城掠夺的牺牲品,直到泉州府的居民想出了一个办法:在城市的中心建立起两座宝塔,才结束了这种恶运。这是因为这两座宝塔高耸在城市之上,阻止了想象中的鱼网降下来网住想象中的鲤鱼。^①

① 弗雷泽《金枝》,第55—56页。



过去风水先生最惯用的言语就是“这里像龙头，那里像虎口”之类，这其实反映了一种极为原始的思维方式。袁枚《子不语》卷二十四《牛阜山守岁》载有这样一则奇怪的风俗：广西柳州有牛阜山，形如女阴，每到除夕，必加防守，否则，倘若山洞被人用竹竿木棍之类捅过，当年附近居民就会常发生妇女淫奔事件。地方长官为了防止这种感应，派人用土块把洞口填塞住，结果那一年该地妇女普遍发生了小便梗塞的疾病。这类关于由模拟行为而发生感应的传说故事显得非常滑稽可笑。

二、物象模拟

《聊斋志异》卷六有一则题为《孙生》的故事，其中说到孙生婚后夫妻不和，四五年互相不说话，而且断绝了床第之欢。有一位老尼姑偶然知道了此事，便私下教孙母一个法子。她让孙母去买来一张春宫图——就是画了裸体男女交欢场景的图画，老尼剪下图中的男女人物，连同针三枚，艾草一撮，用白纸包好，外面还画上几笔蚯蚓状的线条，让孙母暗中把它缝入孙生夫妻俩的枕头中。从此以后，孙生夫妻俩琴瑟和好，生儿育女。老尼的法术包含了这样一种想法：图画中男女亲昵的状貌，将会感染到与它相接触的人的身上。图画中所表现的男女交欢状态，也具有模拟的意味，但它跟上文所述的模拟巫术在形式上却有所区别：前面所说的模拟巫术，模拟行为都是由巫师或当事者所进行的；而这里所说的模拟，并不是一种当事人的行为，而是利用现成的与目的具有某种相似性的东西，如图画中作爱的男女，当然也可以是别的什么，如成双成对的鸳鸯鸟之类。这种形式的模拟，姑且称之为物象模拟。物象模拟法术的思维原理就是：物体或图像中的模拟行为或状态将使实际生活发生相似的后果。



物象模拟巫术的起源相当古老,早在史前岩画中就有大量的反映。在世界各地发现的岩画中,常常可以见到诸如猛兽被许多长矛箭射中、大的牝牛肚子内又有一些小牛、男女交媾这类画面,其意义象征着捕获猛兽、牲畜孕育、或者通过男女交媾感应庄稼的丰收之类。这类画面有时笼统地被称为偶像崇拜,其实它们与偶像崇拜是两码事。真正的偶像崇拜,画面中的偶像——无论是日月星辰还是禽兽人物——都是作为被崇拜的神灵而塑造的,而这类画面所表现的乃是事物之间的关系——或者简单地说是“事”而不是“物”,如猛兽被捕获、牲畜怀孕,这些正是人们所期望出现的目的。通过物象塑造的场面来促成目的的实现,就是我们所说的物象巫术。

战国秦汉时代的许多绘画或画像石作品也具有巫术的意义。例如马王堆汉墓非衣帛画的上部为天国景象,而主体部分表现的是墓主轅侯利苍夫人及其仆妾;夫人头顶上展翅奋飞的飞廉(风神)及两旁朝上升腾的飞龙连同璧嫫整个地托载着夫人及其随从,有一种向上升腾的动感,表现出向天国飞腾的意思。^① 这样的画面设计具有促成墓主升天的意义。在汉代画像石作品中还经常可见武士或虎牛驱除邪魅的场景,也可以看成是一种物象巫术的表达形式。

清末富蔡敦崇《燕京岁时记》记北京旧俗,“端阳日用彩纸剪成各样葫芦,倒粘於门阑之上,以洩毒气,至初五午後,则取而弃之”。倒挂葫芦表示将毒气泄除,也可算是一种物象模拟方式。

^① 参看下编《巫术与造型艺术·飞衣帛画》。



三、命运模拟

自从产生了算命术,许多人都从算命术士那儿“预知”了自己的前途命运。人们通常并不关心算命先生危言耸听的预言究竟有什么依据,却特别热衷于寻找解脱厄运的办法。在各种解脱厄运的手段中,模拟法曾被广泛地运用。这种巫术的原则就是“用假灾祸代替真灾祸以绕过厄运”。弗雷泽介绍说,“在马达加斯加,这种欺骗厄运的做法已成为惯常的习俗。在这里每个人的命运都决定于他的生辰时刻,如果他生在一个凶日那他的厄运就被注定了,除非如箴言教导的那样,用代替的办法来排除灾难”。代替的办法是各种各样的。例如,如果一个人注定他的房子将毁于火灾,为了避免这场灾祸,他的亲友为他在野地里搭建一间小棚子并把它烧掉。为了使仪式确有灵验,还必须让他住在棚子里,在不太晚的时候把他从燃烧着的茅屋里拖出来。^①所谓“欺骗命运的做法”就是用人造的虚假灾祸劫难来代替被认为必将发生的灾祸劫难。由这种思维方法而形成的巫术在中国也很常见,其中最典型的也许是男扮女装的风俗。

冯梦龙整理的明代通俗小说《李秀卿义结黄贞女》(《喻世明言》卷二十八),说有个少女黄善聪女扮男装,化名张胜,结识了少年商人李英,两人结拜为兄弟,日则同食,夜则同眠。当李英问“他”为什么耳朵上有个环眼时,为了掩饰自己的性别,张胜编造了一个假话:“幼年间爹娘与我算命,说有关煞难养,为此穿破两耳。”一句话就把李英瞒过了。所谓“关煞”,民间又称为“关口”或“坎儿”,指命中注定的劫难。“穿破两耳”意指戴耳环男扮女

^① 弗雷泽《金枝》,第56页。



装。那么,为什么男扮女装能够度过关煞呢?原来,在星命家所编造的命运中,有些人注定只生女儿,即使生了男儿也养不成,除非把男儿当作女儿来养。与此类似,有一则见闻,说蜀人滇谦六富而无子,几次生下儿子都养不成。有个星命家对他说,足下两代人命中注定都是生女儿,即使生了儿子也养不成,唯一可试的办法是把男儿当女儿来养。不久谦六又生了一个儿子名叫绵谷,于是为他穿耳梳头裹足,称他为“小七娘”,并为他娶一位不梳头不裹足不穿耳男儿打扮的女子为妻。后来绵谷也生了儿子,但与谦六命运相似,只要是为儿子取男孩名,儿子就活不成,同样只能把儿子当女儿来装扮和抚养。^① 这种风俗不仅旧时在汉族人中常见,也见于少数民族。贵州紫云地区的布依族,男孩出生后,如果经巫师算命说这男孩“命贵”,就要留长发男扮女装,至12岁才能剃发,俗称是为了躲过“命根”。^② 其实就是以伪装来应承厄运的巫术手段。

星命家所谓“关煞”,有许多凶险跟当事人的性别无关,所以,男扮女装只不过是解脱灾祸诸多手段中的一种而已。尽管如此,大多数解脱劫难的手段同样都属于模拟巫术,即用模拟的假灾祸来充当“关煞”。例如四川各地汉族人,旧时小儿如果经算命先生推算某日月在某地要遭遇凶险,就要按算命先生所指示的方向,通常是桥头或岔路口,带上小儿,备香烛酒菜及竹制的弓箭等候在旁,一发现有人路过,当即拦住请他用竹箭射小孩,射毕还要请他吃点酒菜以示酬谢,并拜此人为小儿的干爹。俗信经过“射箭”,小儿就算度过了厄运,可避免凶灾临身。青海

① 《古今怪异集成》中编上《人异类》,第10页。

② 见《中国风俗辞典》“剃毛头”条。



河湟地区的汉族人，如果小儿久病不愈，也常常被认为犯了“关煞”。为了度过关煞，家长请生肖属龙或属虎者一人，将一把铡刀刃口朝下横悬于门槛上，然后由母亲或父亲怀抱小儿从当中经过。门旁一人问：“青龙关过了吗？”持刀者答：“过了。”接着依次度过朱雀、白虎、玄武诸关，也如上一问一答。最后持刀者祝颂道：“青龙白虎玄武，凤凰勾陈朱雀，六关急闯，驱散鬼魔；关煞已过，百病如脱；健康成长，天真活泼。”^①俗信这样就能消灾除病。在浙江西部地区，旧时小儿多病也有“过关”仪式。其法请一位吃素老人在大门口置一方桌，桌上供香烛素斋之类，并放置椅子两把，用青藤缠结成“关门”，藤上披红布及五色线。小儿沐浴后换上新衣，长跪膜拜，最后由主持者念经诵佛送他过关。^②在这种“过关”仪式中，不论是射箭还是经过刀口，都是一种模拟的凶险，用以代替所称的“关煞”。

过去南方各地乡间盛行“登刀山”、“下火海”的避灾巫术。所谓“刀山”，就是在地上树立一根很高的木杆，杆上一级级地扎上利刀，刃口朝上；如果立两根木杆再扎刀子，形似梯子，则叫“刀梯”。表演者赤脚踩在刀刃上逐级上登，叫“登刀山”。或在地面上铺上一层炽热的炭火，表演者赤脚走过去，则叫“下火海”。这种表演大多演变成民间庙会的一种技艺活动，但有时也作为度关煞的一种手段。例如广东潮州地区，旧时如果有人久病不愈，也请巫师举行“上刀梯”仪式。表演者大多是童子，登上刀梯顶端后，垂绳把病人的衣服牵上去，经过焚符念咒、呼名叫魂等法术

① “勾陈”是中宫北极星附近的星座名；“青龙”“白虎”等等是天上四方神兽。俗信这些神灵主管五方祸福。

② 见《中国风俗辞典》“射将军箭”、“过关煞”、“过关”等词条。



后,又悬绳把衣服放下来,让病人穿上。^①这种做法大约是用病人衣服代表病人上了“刀山”,表示已经历惊险,度过凶灾。

旧时民间传说和尚已脱俗超凡,四大皆空,不受妖邪纠缠,由此又有伪装和尚以避凶灾的风俗。苏州北部农村地区,为了使病儿痊愈,免遭劫难,于腊月初八将孩子送到庙中,穿戴和尚衣帽,经点烛焚香磕头等礼节后,由当家和尚收认为徒弟,祈祷毕即回家。离开庙前必须归还衣帽,而且不必在庙里诵经拜佛,所以称为“挂名和尚”。孩子成年结婚之前,必须“还俗”,仍由其“师傅”举行象征性的“逐出佛门”仪式,才能成亲。^②

用模拟方式来逃避“关煞”“厄运”的做法,花样很多,难以备述,但这些手法的思维方式大多是相似的。

第八节 象征巫术

一、以实对虚

俗话说,眼见为实,耳听是虚。然而,在许多场合下,人们宁可相信耳朵而不相信眼睛。例如病毒和细菌,除了个别专业人员在显微镜下见到过之外,一般人没有见过,但凭着媒体的宣传,大家都相信了。于是,人们吃饭前要洗手,意在把那些看不见的细菌冲洗掉;注射针头要用酒精之类消毒,以杀灭那些可能存在的传染病源。事实正如科学家所说的那样,病毒细菌等肉眼看不见的东西,客观上的确是存在的,不小心沾染上了,就可

① 见《中国风俗辞典》“上刀梯”条,第791页。

② 见《中国风俗辞典》“挂名和尚”条。



能要生病,包括一些严重的疾病。这样看来,人类对于自己的眼睛,通常并不是很有自信心的。当然这不是什么坏事,人眼的功能本来就是很有限的。

跟现代人一样,古人同样相信有许多客观存在而肉眼却看不见的东西。诸如恶气、邪魅、鬼怪、精灵之类,人们感觉到它的存在,并不一定要亲眼见到。既然如此,就必然会针对那些看不见的东西而产生许多相应的行为,例如驱鬼、辟邪之类。在一定的社会条件下,假如人们无法确切地判定那些看不见而又被认为客观存在的东西是否真的客观存在,那么他就不能不依从习俗也参与那些针对看不见的东西而产生的活动。这不是“唯心”“唯物”的问题,而是对客观世界认识水平的问题。

古代的巫术,有许多都是针对那些看不见的东西而产生的。例如古代的傩疫仪式,方相氏执戈扬盾,搜索宫室,把角落旮旯藏匿的疫鬼邪魅驱逐出宫。在这个活动中,所谓疫鬼邪魅其实是看不见摸不着无影无踪的,但人们既然相信它的客观存在,那么,方相氏的驱鬼动作,就必须非常认真,一丝不苟,让人们感觉到疫鬼邪魅的真实存在。这类针对看不见而又相信它客观存在的东西而产生的活动,从今天的眼光来看,必然带有强烈的戏剧表演性质。舞台上的戏剧表演,骑马只挥马鞭,驾舟只摇船橹,并不出现马或舟,但它并不是巫术,而是艺术。艺术表演中的象征性行为是以道具的虚假为前提的,但巫术中的象征性行为则把它当作一种真实的存在,不是演戏,而是当真。凡这类以象征性手法来达到实在目的的巫术,姑且称之为象征巫术。象征巫术是模拟巫术中的一种特殊形式,其特点在于把想象中的目标当作真实的存在。

象征巫术主要用于对付各种精灵鬼怪。精灵鬼怪在古代是



一种朴素而普遍的信仰，因而，象征巫术也就成为普遍的巫术手段。大凡招魂、接谷魂、驱邪逐疫、救日月之类礼俗，多属于这类巫术。

救日月指的是解救日月食的办法。在古人的观念中，日月食尤其是日食乃是预示大凶大灾的不祥之兆。日月食所以称为“食”，是因为俗信日月被天狗之类所吞食。所以，所谓救日月，其目标就是驱逐天狗。古人想象中的天狗居于天上，驱逐天狗的办法通常是对它射箭或用声响来吓唬它。据《春秋》所记，鲁庄公二十五年（前669）六月辛未朔发生日食，于是国君击鼓，并用牺牲祭社。对此《穀梁传》评论说，日食击鼓是符合古礼的，用牲祭社则不符合古礼。又说，天子救日之礼，设置五麾（麾指旌旗），陈列五兵（五种兵器），击鼓五回；诸侯则设置三麾，陈列三兵，击鼓三回；大夫击门，士击柝（柝是打更的梆子）。这样做的目的是“充其阳也”，即让响声充斥整个空间。如果撇开反映宗法制度的等级差别不论，从这个记载可以体会出古代救日之礼的根本方式就是用各种噪声闹声驱吓天狗，击鼓击盆，击门击柝，一阵又一阵，一直到日月复原才敢罢休。《周礼》所载职官也提到击鼓救日月的职事，如“鼓人”之职是“救日月则诏王鼓”（向天子报告击鼓的起讫时刻），“太仆”之职是“赞（协助）王鼓，救日月亦如之”。用于救日月敲击发声的木棍，古书中称为“救日（或月）杖”。《本草纲目》卷三十八把“救月杖”列为治病药品，陈藏器解释说：“即月食时救月击物木也。”这说明至唐代以后，击物救日月的风俗还很盛行。

据弗雷泽介绍，在发生日食的时候，有些民族有射日的风俗，例如秘鲁的森西人，就向太阳射去燃烧着的箭。这种作法“显然主要不是去点燃太阳的灯，而是为了去赶走那只他们想象



中的与太阳搏斗的野兽”。^①中国古代也有这样的习俗，就是用箭去射天狗之类以救日月。《周礼》有“庭氏”之职，其职责是“掌射国中之妖鸟，若不见其鸟兽，则以救日之弓与救月之矢射之”^②。“射妖鸟”而“不见其鸟兽”，实际上就是没有可见目标的对空射击。这种射击之所以要借助救日月之弓矢，正透露出救日月时也是“不见其鸟兽”的，只是对着想象中的目标射击而已。不论是射天狗还是射妖鸟，其目标都是想象的，不可见的，所以都属于象征巫术。

在驱邪、捉鬼、招魂等活动中，象征巫术几乎无所不用。其中颇有代表性的一种巫术就是古代和民间很常见的用扫帚扫除邪气的习俗。扫帚的作用是扫除垃圾秽物，在古人看来，鬼魅邪厉也是秽物，于是，扫帚的作用就扩大到扫除邪气。邪气是看不见摸不着的，所以，用扫帚扫除邪气的行为便具有显著的象征性色彩。扫帚通常用苇荍扎成，叫作笱帚，由于古人还认为桃树具有镇压鬼魅的作用，于是便使用安装了桃木柄的笱帚来扫邪，这样的扫帚古称为“桃茢”。《左传·襄公二十九年》记襄公“乃使巫以桃茢先祓殡”，说的是用桃柄笱帚在殡柩上扫除邪气。^③古人认为，人之所以生病是由于邪气的侵袭而造成的，而邪气可以用扫帚来扫除，于是常常用扫帚来治疗疾病。例如马王堆汉墓帛书《五十二病方》记载了一种祛除疣疾的法术，疣疾患者在月末这天来到还有水的废井旁，用秃帚在生疣的部位扫二七一十四下，并诵咒语：“今日是月晦日，把疣疾扫到北方去。”诵咒毕，立

① 弗雷泽《金枝》，第118页。

② “救日之弓与救月之矢”实际上指的是“救日月之弓与救日月之矢”，此用互文见义措辞法。

③ “祓”古音同“拂”，有扫除的意思。



即将扫帚扔进井中。《千金要方》卷二三记载的去疣目方与此非常相似：“每月十五日月正中时，望月，以秃条（笞）帚扫三七遍，差（瘥）。”类似的风俗至今在民间还颇盛行。^① 少数民族中有除夕“扫寨”之礼，则与傩疫古礼性质相近。浙西地区又有“捉鬼”之法。旧时把神志恍惚时常梦交遗精的病人说成是被野猫精或狐狸精所惑。巫师驱鬼时，先备一坛或瓶，作法完毕，用手望空中一抓，意为捉鬼，随即塞入坛中，把瓶口封住，然后送出门外，扔进深山沟壑。这类巫术，巫师的表演自始自终都把邪气精怪当作真实的存在，看起来有点像现在的哑剧表演。其实，哑剧表演正是起源于象征巫术，这点下编还将述及。

二、污秽厌胜

为了驱除想象中的邪魅，古人除了使用武器，普遍还使用污秽之物，如粪尿、唾痰之类，以及观念中的秽物如妇女经血之类。以秽物驱邪，其对象仍然是看不见摸不着却被认为客观存在的东西，也属于我们所说的象征巫术。

污秽之物莫甚于屎尿。凡人对于屎尿无不远避，推及它物，人们相信凡鬼魅也一定畏惧屎尿，于是，泼尿撒尿就被认为是驱除鬼魅的有效手段。《韩非子·内储说下》记燕人之俗，见鬼则“浴矢”，或“取五牲之矢浴之”。所谓“浴矢（屎）”就是用屎尿浇淋的意思。袁枚《子不语》卷五记有一则故事，说河间府丁某在狐狸的帮助下迷上了李氏女。有一次丁某钻窗欲入李氏女居室幽会，不料窗户不能开而坠于地。女家父母大惊，以为抓获了精怪，于是对着他“先喷狗血，继沃屎尿”，使他狼狈不堪。《聊斋志

① 参看下编《巫术礼俗一·治病术·祛邪术·扫除术》。



异》卷六记亳州民王从简在雨天见到雷公持锤飞入家中，“大孩，急以器中便溺（按即尿尿）倾注之”；雷公沾染秽物，就如被刀斧击中，返身逃跑，但极力展腾不能起飞，辗转折腾，号声如牛，待暴雨倾泻，洗尽污浊，才霹雳一声飞走。这是民间对精怪沾上屎尿污秽后的狼狈情景所作的想象。广西三江县的侗族，旧时遇人家失火，要举行洗寨驱火神仪式，其法用粪便和阴沟污水把失火的房屋淋洒一通，再用棍棒石头敲打四隅角落，以驱火鬼，必须一直赶出寨外风雨桥才能住手。闽西长汀县风俗，如果以为不祥或见鬼，就对着被认为有鬼的方向撒尿，或口诵“尿淋尿泼”咒语，以此祓除不祥。在古代医方中，屡见用人畜屎尿治病方，大抵出于相似的思维原理。^①

咳嗽吐出的痰，向来被视为污浊之物。不过，作为驱邪的手段，吐唾与吐痰具有相似的功能。这也许是由于平时未必有痰，只能以唾代之。《太平广记》卷一三七引《国史异纂》载：“唐卒更吏张文成，杲晨鸣于庭树，其妻以为不祥，连唾之。”听见乌鸦、猫头鹰之类的鸣声，民间多以为不祥，于是用吐唾的方式来禳除。这种习俗似乎各地都有。《搜神记》卷十六记南阳宋定伯年少时夜行遇鬼，他在跟鬼的交谈中得知，鬼最怕的是人吐唾，于是便用吐唾的办法把鬼变成一只羊，卖得钱千五百。由此看来，以唾治鬼的习俗古已有之，其起源也许可以追溯到原始时代。

在民间巫术中，吐痰辟邪法大多是象征性的，通常是以“呸”的声音来象征吐痰或吐唾。如《千金要方》卷八十三云：“清旦常言善事，勿恶言。闻恶事即向所来方三唾之，吉。”《千金要方》卷

^① 参看下编《巫术礼俗一·治病术·祛邪术·污秽辟邪术》。



十一“咒客忤法”云：

取一刀，横著灶上。解儿衣，发其心腹。讫，取刀持向儿咒之，唾则以刀拟向心腹“啡啡”（啡同呸）曰：煌煌日出东方，背阴向阳。葛公葛公，不知何公子。来不视，去不顾，过与生人，忤梁上尘。天之神，户下土，鬼所经，大刀鑕犀对灶君，二七唾客愈儿惊。唾“啡啡”。如此二七“啡啡”，每唾以刀拟之。咒当三遍乃毕。用鼓丸如上法五六遍。讫，取此丸破视，其中有毛。弃丸道中，客忤即愈矣。

几乎所有的古老民族都认为，妇女的经血或生育时所出的血是一种特别厉害的污秽，普通男子害怕受到经血污染，而神灵尤其忌讳这种污染。^① 这种污染古代称为“姦”。《说文解字》：“姦，妇人污也。”段玉裁解释说，“妇人污”指的是“月事及免身及伤孕”，就是月经、分娩及流产的血。《说文解字》又引《汉律》曰：“见姦变不得待祠。”意谓受到“妇人污”者不得参与对鬼神的祭祀。《本草纲目》卷二十五云：“妇人入月，恶液腥秽，故君子远之，为其不洁。”又引《博物志》云：“扶南国有奇术，能令刀斫不入，惟以月水（经血）涂刀，便死。”李时珍认为“此是秽物坏人神气”所致。由于这种观念，民俗普遍出现诸如用妇女贴身内裤，或干脆脱下裙子裸露下体以驱除邪魅的法术。例如闽西长汀民俗，小儿夜惊被认为遭到邪气，母亲便将自己的衬裤置于孩子的枕边，以防邪魅侵袭。四川嘉绒藏族遇到下冰雹时，除了请喇嘛念经，又让青年人在外边对天开枪，吼叫咒骂；同时又让妇女们

^① 参看弗雷泽《金枝》第312—315页。



朝着黑云方向掀起裙子或长袍。^①

类似的法术在上古时代就已经出现了。《国语·郑语》记载了一则非常古老的传说：夏代末年，褒人之神化为二龙，交接于夏王之庭。二龙留下的精液被秘藏在楝中^②，历经商周二代都没有人敢把它打开。至周厉王时把它打开，精液流于庭中，无法清除，于是厉王让妇人脱掉裙子对着它大喊大叫，结果精液化为玄黿，爬入王府，使一个尚未成年的童妾怀孕了。《史记》记载此事时说“厉王使妇人裸而噪之”。由此观之，让妇女脱裙子以驱除邪魅的习俗由来已久，乃是原始时代遗留下来的古风。

妇女经血对于神灵而言是很忌讳的，正由于此，古人又常常用它来祛除疾病。妇女月经布古称为“女子布”、“月经布”或“月水帛”之类，在古代医方中屡见不鲜。这点下编还将述及。

三、禽虫替身

大凡驱鬼招魂这类象征巫术，总是要求巫师具有非常高明的哑剧表演技巧，作法时必须生动逼真，煞有介事，否则就很难被相信是“真”的。为了弥补“不见其鸟兽”而造成的虚假感，原始巫术总是尽量利用某些言之成理的象征性代用物以代替想象中的对象。除了木雕土塑的偶像以外，小动物恐怕是最合适的替身，因为在原始观念中它被视为灵魂的寄寓物。《聊斋志异》卷四记有一则题为“促织”的故事。“促织”就是蟋蟀。故事说华

① 《中华民族风俗辞典》“怪物对怪物”条，第601页。

② 韦昭注云：“精，龙所吐沫，龙之精气也。”按，关于“精”的意义旧说不一，既然它是两龙交接时的生成物，而且寓含着龙的“精气”，可能指的是精液之类。它后来使得褒氏女怀孕，也透露出它的精液性质。



阴成氏之子因误杀促织闯了大祸而投井自杀，他的灵魂便寄托在一只小蟋蟀身中，经过一年多后才回魂苏醒过来。这个情节反映的正是有关禽虫寓灵的观念。

禽虫寓灵观念在民间的招魂术中最为习见。原始观念认为人所以精神萎靡或昏迷是由于失落魂魄，一般的作法是到户外野外叫回魂魄，然后导回躯体。叫魂时往往留意似乎有反应的小虫子，如蜘蛛、蟋蟀、蚂蚱之类，认为是病人魂魄所依，便逮住一起带回家，往患者身上推送，表示魂已归体。^①

禽虫还被用于代替恶鬼或神灵。过去浙江某些地区巫师为病人驱鬼，念咒作法之后，抓起病人家中的某种小动物，狠甩地上，踏上一脚，然后缚住送出野外，挂于树上。俗称恶鬼附在这小动物身上，已经驱除，病就会好。吴越一带过去遇到大旱有请龙求雨之俗。请龙的队伍由族长带领，来到当地传统的龙潭边，选一块净地，由族长点燃香烛后，全体跪拜祈请。道士诵“催神咒”，一直到“龙”浮出水面，或在土中找到“龙”为止。所谓“龙”就是潭中的小动物，如泥鳅、蚯蚓、跳鱼、鳗鱼、黄鳝、乌龟、水蛇之类，得一即可。每次请龙活动所请的“龙”并不固定，带有一定的随机性。当“龙”出现之后，用绿碧樽庖人。这时族长向龙潭鞠躬相谢许愿，然后鸣铙敲锣，喜气洋洋地返村，村人则欢天喜地迎接“龙圣”，经种种祭拜仪式后，将“龙”接入龙王庙或村庙供奉。次日，族长又组织人抬“龙”巡视旱情，祈龙赐雨。^②

用禽虫代替神灵的原始观念和习俗，对我们揭开远古神

① 关于招魂治病法的细节，参看下编《巫术礼俗一·治病术·招魂术》。

② 姜彬主编《吴越民间信仰民俗》，第49—52页。



话中用乌鸦代表太阳，蟾蜍代表月亮的文化史之谜颇有启发。对于用乌鸦和蟾蜍代表日月的文化现象，过去曾有种种解释：有的认为可能源于乌鸦和蟾蜍的图腾崇拜；有的认为可能是对太阳黑子和月亮阴影的附会想象；有的认为乌象征男性生殖力，蛙象征女性生殖力，因此成为日月的象征。我们觉得，乌鸦和蟾蜍很可能是在远古时代与日月有关的巫术活动中充任日月精魂寄寓体的象征性动物。对天射乌代表射日，水中捉蛙象征揽月，这类原始民俗后来以传说的形式转化为原始神话而流传下来。射乌神话见于《淮南子·本经训》、《楚辞·天问》等作品，传说“尧时十日并出，草木焦枯，尧命羿仰射十日，中其九日。日中九乌皆死，堕其羽翼，故留其一日也”。羿所射的九只乌鸦，代表了古人想象中的九个太阳，这乃是一种射日解旱的古老巫术，跟民间招魂捉虫，请龙捉鱼的想法何其相似。月向来被视为水之精。《太平御览》卷四引《淮南子》云，“水之精为月”，又说“蛤蟹珠龟与月盛衰，月毁（月缺）则鱼脑减”；又引《抱朴子》说，《黄帝内经》有《虾蟆图》，言“月生始二日虾蟆始生”。这类说法在汉代颇盛行，都是把水中的虾蟆、蛤蟹、鱼鳖等动物当作月亮的象征。传说禹母女狄夜暮汲水于石纽山下，于“泉水中得月精如鸡子（鸡蛋）”，含口中不觉吞下，于是怀孕生夏禹。^①这可能是汉代人编造的神话，但它所记载的水中捞月的行为却反映了一种原始巫术的普遍原则。这样看来，原始时代以天上的乌鸦代表太阳，以水中的虾蟆代表月亮的巫术习俗是完全有可能成立的。

^① 《太平御览》卷四引《遁甲开山图》荣氏解。



第九节 传 染 转 嫁

一、禀性传染

鱼鳖能居于水中，蜘蛛能行于水面，万物各有其特殊的天性。现在大概不会有人相信，人只要吃了鱼就能在水中生存，把蜘蛛的体液涂抹在脚底下就能在水面上行走。但在原始思维中，这种想法并非天方夜谭。晋代道士葛洪在《抱朴子·登涉》中记载了一种叫作“冯夷水仙丸”的方子，据称是用赤斑蜘蛛及七中水马合成的，人服食后可以居于水中，若涂抹在脚掌下，就可以步行于水上。所称“水马”即海马，是一种海生鱼纲海龙科动物，可以入药。但这种可以“久居水中”和“步行水上”的功能却是出于奇思幻想。古代还有用鱼血涂抹脚掌以行水的传说。《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”。按照这个逻辑，某种物品的特性可以通过饮食或涂抹而传染给另一种物品，使它也具有相同的性能。由这种思维逻辑而形成的法术，弗雷泽称为接触巫术，我们姑且称之为“传染巫术”。

现代科学已经证明，有许多疾病是会传染的。近朱者赤，近墨者黑，在自然万物中，有些物质似乎还会将它的特性也传递给其他的物质，例如颜料会使靠近的东西沾染颜色，香精能使靠近的东西沾染香气，磁铁能使靠近的铁器磁化，毒品会使接触的人畜中毒等等。物质特性的传递，其原理各式各样，但作为一种现象，却是客观存在的。古人也发现许多物质的特性能够传递，并加以归纳总结。这种归纳并没有错，但古人不



可能像现代人一样深入到物理或生理的内部去认识其实质，常常把某些表面上显示的原理无限制地扩大，从而导致错误。有许多古老的法术，其实正是由于错误的推理而造成的。例如古人发现狗在一起总是喜好吵架，于是进一步推理认为，如果把狗尾毛藏在夫妻俩的衣服中，就会使夫妻反目相憎。^① 其原理在于，狗的好斗禀性通过狗尾毛传染给人的身上了。从根本上说，人类对自然现象进行归纳并作出推理，乃是人类认识客观世界使自己发展进步的动力，本身并没有错。即使推理错误，也只是认识水平的问题，待到一定的时候，人类自然会对过去的错误认识加以反省和修正。在这里，我们又一次认识到巫术是伪科学的道理。

性能传染是古代巫术的重要原理。其表现形式大多带有明显的伪科学性质。古代曾流传有关“青蚨钱”的故事，就是这种巫术中饶有趣味的一例。据干宝《搜神记》卷十三记载，南方有一种叫作“青蚨”的虫，形似蝉而稍大，味辛美可食。这种虫生子必依附于草叶上，大如蚕子。如果捕取子虫，其母虫就会飞来，不论距离远近；即使把子虫悄悄地藏起来，母虫也一定能找得到。利用这种母子相从的特性，古人发明了一个奇法：用母虫的血涂抹在八十一文钱币上，又用子虫的血涂抹在另外八十一文钱币上，那么，每当购买用品，不论是先用母钱还是先用子钱，用出去之后都能够再飞回来，这些钱轮番使用永不穷尽。由于这个故事，后人把钱称为“青蚨”。我们不清楚“青蚨”到底是什么虫，也不知道这种虫究竟有没有母子相随的习性，但这无关紧要。重要的是，青蚨涂钱的故事反映

^① 《太平御览》卷九〇五引《淮南万毕术》。



了一种思维逻辑,即认为动物的习性可以通过血液涂抹而传递给另一种物体。《太平御览》卷八三六引《葛仙公别传》记载了一则类似的故事,说葛公取十枚铜钱,使人一一投入井中,葛公在井上拿着盛器呼叫铜钱,只见铜钱一一从井中飞出到葛公的盛器中;投钱的人在铜钱上刻标记,发现葛公收回的钱就是投入井中的钱。这个法术大概就是用涂抹青蚨血来实现的,可以算是葛公发明青蚨涂钱法的一次实验。当然,这个实验只不过出于人们的想象而已。

古代民间盛行斗鸡习俗。为了让自己的斗鸡能够得胜,有人发明把狸膏涂抹在公鸡头上以增强公鸡的力量。《太平御览》卷九一八引《庄子》说,年沟地方有一只鸡当了三年的魁首(斗鸡之王),“相者视之,则非良鸡也,然而数以胜人者,以狸膏涂其头也”。“狸”即山猫,性能杀鸡,所以人们想象把它的脂膏涂抹在公鸡头上,就能将山猫善于杀鸡的禀性传递给斗鸡的身上。这些巫术的目的各不相同,但它们的指导思想则是一致的,即相信一种物质的禀性可以通过接触涂抹而传递给另一种物质。

这种原理在古代还被普遍应用于防身驱邪,《抱朴子·登涉》记述了不少有关的法术。例如,传说“麝及野猪能啖蛇”,根据这个道理,古人认为入山时用野猪耳中垢及麝香丸涂抹在脚指甲上,就能防御蛇咬。又传说“运日鸟”及“蠼龟”亦能啖蛇,所以南方人入山时携带蠼龟之尾和运日鸟之喙以避蛇;万一被蛇所伤,用这二物刮下的粉末涂在伤口上,也能立即痊愈。葛氏所说的“运日鸟”即古书中常常提到的鸛鸟,传说这种鸟因为以毒蛇为食,其血中也有剧毒。“蠼龟”即《本草纲目》所说的“摄龟”,也以蛇为食。这类防蛇法术或药物并非来自实践经



验,而是出于推理和想象,并不符合客观实际,所以都属于巫术的范畴。

二、沾光染福

《晏子春秋·内篇谏上》记齐景公游猎来到麦丘,见到一位老人,自称已八十五岁了。景公羡慕老人的长寿,希望老人能向自己祝福。齐景公之所以请求寿星祝福,其用意是很明显的,即通过老人的语言魔力,把老人的长寿之福也传染给自己。

在民间的观念中,福气是可以“传染”的,而且传染的途径很多。在南方某些地区,例如闽北山区,人们喜欢向老寿星乞讨穿着过的旧衣服,把它改制成小儿衣服,以为孩子穿了就沾染上寿星的长寿健康福气。浙江南部地区,妇女头胎怀孕后向多子女人家乞讨小儿衣服,预备给即将诞生的孩子穿着。^① 人们认为,多子女人家有福气,所以孩子都能健康生存,穿着了有福气的孩子的衣服,也就沾染了福气。婴儿满月后可以开荤,也不用自家的食品,必须到多子女人家做喜事时乞取鱼肉鸡鸭之类给自己的婴儿开荤先尝,表示把多子女人家的福气也沾染了,故称之为“叨光”(即沾光)。如果碰不上机会,有的要隔数月才能开荤。藏族民间在新生儿满月时,母亲要抱着子女上寺庙求菩萨保佑,然后到亲戚家串门,一般总是到被认为有福气的家庭,希望借此能沾染上福气。^② 江浙有些地区,为老寿星祝寿之后,由老人亲自把寿糕(蛋糕)切开大家分吃,家中有小孩的必带一份回家给孩子吃,以图获得寿星的福气。反之,人们对夭殇短命者的遗物

① 见《中国民俗辞典》“讨利市衣”。

② 见《中国民俗辞典》“开荤”、“出门”条。



则尽力躲避,生怕染上不祥晦气。

在民间,生育能力自古以来就被视为是可以传染的福气。原始人用陶土塑成大腹肥臀丰乳的孕妇偶像,让妇女们去触摸,借此以获得生育能力。这种偶像后来演变为生育女神,而它的起源则不过是一种巫术偶像。有些民族的习俗,“一个尚无孩子的妇女经常借用一位多子女母亲的罩袍来穿,希望能获得这件罩袍的主人一样的生育能力”。^① 这跟上文所述乞讨寿星旧衣或多子女家庭的儿童旧衣给孩子穿的想法是完全一样的。这种沾染的媒介并不限于旧衣。在皖南地区,刚生下男孩的妇女,家人用沙锅熬红糖粥给她吃,然后将特意多熬的沙锅粥分送给亲友近邻,尤其是婚后尚未生育的人家。俗传吃了“产母沙锅粥”的妇女也能沾染上生男孩的福气。浙江南部台州一带的妇女,如果婚后未孕,每年立冬桔子成熟时,就到结果最多的桔林中去,举行一场称为“打生”的带有戏剧性的求子活动:一妇女手持桔枝去打另一妇女,边打边问:“会生吗?会生吗?”挨打的妇女则答道:“会生的!会生的!”这是通过桔枝的抽打以图把桔树结硕果的能力传递给尚未生育的妇女。与此相反,天生不能生育的骡子则受到新婚夫妇的忌讳。在甘肃河西走廊地区,娶亲时新郎新娘都忌骑骡或乘坐骡子拉的车,俗信骑骡会染上不育的禀性。倘若万不得已要乘骡,便在车轭上贴一张红纸书写的字符,上书“替马当差”四字,表示所乘的是马不是骡。^②

按照原始思维逻辑,不仅健康长寿、生育能力可以传染,甚至连姻缘情谊也能传染。在国内许多汉族地区,例如河北、浙江

① 弗雷泽《金枝》,第50页。

② 见《中国民俗辞典》“产母沙锅粥”、“打生”、“避骡子”条。



等地,婴儿诞生后,必须先乞讨其他妇女的奶给孩子吃,谓之“开喉奶”,然后才喂养母亲的奶。乞奶所找的妇女要符合两个条件:一是男孩要讨生女孩妇女的奶,女孩要讨生男孩妇女的奶;二是必须不同姓。台湾地区也流行这种风俗,所不同者,双方婴儿都必须满四个月以上,以免“喜冲喜”,这样一来,在乞奶之前就只能先喂养母亲的奶水了。这种风俗称为“乞好缘奶”,俗说经过乞奶,孩子成年后就能获得好姻缘。^① 其思维原理很可能是这样的:婴儿吃了异性孩子母亲的奶,也就染上了与异性结缘的福气,或者说他(或她)的身上已经有了跟异性孩子相同的“气血”,将来与异性能够互相联系沟通。由于汉族传统同姓不婚,所以乞奶所找的妇女必须是不同姓人家的妇女。在江南某些地区,婴儿满月剃头发后,家人用剥壳熟鸡蛋在小儿头上旋转后分给周围邻居的孩子吃,认为这样可使小儿日后和睦相处。^② 这种习俗的思维原理大约也是通过某种情缘的传染而使孩子之间互相沟通。

三、吞食传染

“吃了虎胆”或“吃了豹子胆”历来被用于描述胆大的人。这句习以为常的话语,却包含了一个极其古老的观念,就如弗雷泽所总结的那样,野蛮人大都认为吃了一个动物不仅获得该动物的体质特征,而且获得了它的智力的特征。例如纳马夸人不吃野兔的肉,因为他们觉得野兔肉会使他们胆小如野兔,但他们吃狮子肉,喝豹子或狮子血,以求获得这些野兽的勇气和力量。卡

① 见《中国民俗辞典》“开奶”、“开喉奶”、“乞好缘奶”条。

② 见《中国民俗辞典》“打胎头”条。



拉哈里游牧部落的人不让孩子吃豺狗的心，怕孩子像豺狗一样怯懦，但让孩子吃豹子心，使孩子像豹子一样勇猛。^① 其实，不仅仅吃动物肉，在原始观念中，任何物品被吞食后都将连同它的性格能力或外表特征传染给吞食者。这种巫术原理可以称之为“吞食传染”。

《诗经·周南·芣苢》是一首描写周代妇女采集芣苢的民歌。汉代人解释这首诗歌的主题是“和平则妇人乐有子矣”。为什么采集芣苢就意味着“乐有子”呢？原来这同芣苢草多籽的特性有关，古人以为妇女食用后也能多生子；^②一说“芣苢”古音跟“胚胎”相近，吃了芣苢就能怀胎；^③一说芣苢做菜口感“大滑”，所以服食其叶就能“治难产”，分娩时胎儿容易“滑”出来。^④ 总而言之，通过吞食就可以获得芣苢“多子”或容易生子的性能。在古代药学中，这种认识颇有影响。《本草纲目》所载药物，其中有些药物的“功能”，就是出于类似的想法而被认识的。如卷五十一《鼠》下引刘完素云：“鼠善穿而用以治疮痿者，因其性而用也。”老鼠善于打洞穿孔，所以被用于治疗疮痿。又《豹》下引崔行功《纂要方》说，豹鼻能“治梦与鬼交，及狐狸精魅”。连医家的思维方式尚且如此，更不用说普通民众了。

古人既然相信饮食能使人获得所食物品的特性，自然也就会想到，如果服食黄金玉石便能够像黄金玉石一样坚硬不朽。这

① 弗雷泽《金枝》，第711—713页。

② 《诗经·芣苢》毛传：“芣苢，马舄；马舄，车前也。宜怀妊焉。”芣苢，今称车前草，俗称虾蟆衣，随处有之，叶和籽均可入药，利水清热，但没有治疗不孕的作用。

③ 闻一多说，见《诗经通义甲》，《闻一多全集》，湖北人民出版社，1993。

④ 《诗经》孔颖达疏引陆机《诗草木疏》。



种想法和实践盛行于东汉魏晋时代，是道家冶炼仙丹的最根本的指导思想。晋代道士葛洪在《抱朴子·金丹》中说：

夫五穀犹能活人，又况于上品之神药，其益人岂不万倍于五穀耶？夫丹之为物^①，烧之愈久，变化愈妙；黄金入火，百炼不消，埋之毕天不朽。服此二物，炼入身体，故能令人不老不死。

“丹”即朱砂，是一种含铁的矿石。葛洪认为，丹砂熔炼能产生神奇的变化，而黄金百炼不消，万古不朽，所以用丹砂和黄金炼成的“神药”能令人变化成仙，长生不死。这个“道理”葛洪总结为“假外物以自坚固”。葛洪还认为，草木类药物是等而下之的药物，其理由是，“草木之药，埋之即腐，煮之即烂，烧之即焦，不能自生，何能生人？”在他看来，自身会腐朽焦烂的东西，怎能使人长寿；只有自身不朽的东西，才能令人长生。这种观念不知迷惑了多少世人，而其思维方式，却是从原始人那里一脉相承下来的吞食传染观念。

吞食金石的传统，早在战国时代就已经形成了。《山海经·西山经》说，崆(音密)山多白玉，那里有“玉膏”，过去是黄帝服食的东西。“玉膏”古人又称为“玉脂”或“玉液”，实即产玉之山岩石中渗出的水液。《山海经》郭璞注引《河图玉版》云：“少室山，其上有白玉膏，一服即仙矣。”古人还把山岩“玉膏”凝结而成类似钟乳石那样的东西叫作“玉脂芝”。《抱朴子·仙药》云：“玉脂芝，生于有玉之山，常居悬危之处。玉膏流出万年已(以)上，则凝而成芝。

^① 丹，今本作金丹，“金”为衍文。



以无心草汁和之，须臾成水。服一升，得一千岁也。”如果说饮“玉膏”还算是饮用矿泉水的话，那么，服食玉屑就显得荒唐了。《周礼·天官》有“玉府”之职，负责在周王斋戒时“共(供)食玉”。郑司农注：“王斋当食玉屑。”到秦汉时代，秦始皇汉武帝都追求长生不死，服食玉石的说法便得以流传开来，成为方士们追求仙药的重要法宝。原始人虽然思维方式显得比较表面化简单化，但还不至于把石头当饭吃，方士们居然相信饮食玉石对人的益处“百倍于五谷”，实在是连原始人也不如了。这就是把自然之理无限制扩大应用造成的负面结果。

不仅活人食玉被认为能够延年长生，古人还相信如果死人口中含玉就能令死者遗体不朽不烂，所以古代又有让尸体口含玉石或玉屑的风俗。其思想原理跟前者是一样的。此外，按照原始思维逻辑，饮食不仅能获得所食物品的外表物理特性，甚至还能获得由所食物品的读音所具有的另外含义所表示的性质。例如吃葱被认为能令人聪明，吃蒜被认为能令人会算。关于这点，在上文已经谈到过了。

四、转嫁病痛

清代石成金编辑的《笑得好》中搜集了一则脍炙人口的笑话：

有人腿上患一毒疮，甚是疼痛，叫喊不止。忽在壁上挖一洞，将腿放入穴内。人问其故，患人攒眉曰：“这疮长在我腿上，我自己痛不过了，所以挖个洞伸过去，也等他(它)好往别人家里疼痛去。”



这个笑话描绘了一种自欺欺人的移痛术，看似愚蠢可笑，但它却反映了一种颇有代表性的原始思维方式。弗雷泽指出，“野蛮人用以解脱自己嫁祸邻人的办法是五花八门的”，例如有些澳大利亚黑人治牙痛，拿一个烤热的投矛器（一种黑石头）放在脸上，然后丢掉投矛器，牙痛也随之而去。人们把这种石头细心地收集起来，扔到敌人方面去，让他们得牙痛。又如在帝汶岛的西部地区，当男人或妇女长途跋涉十分疲劳的时候，他们用一根带叶的树枝扇自己，然后把树枝扔到他前辈扔树枝的地方，于是他们的疲劳算是传给了树叶，被扔掉了。^① 类似的作法也见于中国。纳西族人在山顶或人们行路必经之地垒有一堆石头，当人们爬山走长路经过这里时，就顺手折几枝树叶放在石头堆上，并压以小石头，一边说：“我的累寄放给你！”这样就算是消除了旅途疲劳。^② 如果跟这些转移病痛劳累的办法比较起来，凿壁移痛就算不上是什么笑话了。这类凭空想象的转移病痛法，可以称之为转嫁巫术。

转嫁疾病的巫术在中国古代十分普遍。如西周初周公曾向祖神请愿，愿以身替武王生病（《尚书·金縢》）。春秋时周室太史教楚昭王说，假如举行祭祭，可以把灾病转移给令尹或司马。昭王说，解除了腹心之疾却转移到股肱，有什么益处呢？不肯将疾病转移给他人，不久就病死了（《左传·哀公六年》）。《晋书》记护军张劭之母病重，淳于智设法让她的疾病转移到猕猴身上，张母的疾病也痊愈了（《晋书·艺术传·淳于智传》）。

清人许元仲《三异笔谈·咒水》载，有人能治疗痈疽，诵咒后

① 弗雷泽《金枝》，第771—772页。

② 见《中华民族风俗辞典》“嘎你”条，第557页。



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”。这是将疾病转移给木柱土墙。文中还说，把疾病转嫁给“无生气”的土木，是这种法术的最高超者；其次是把疾病转移给“有生气”的草木禽兽，例如把疮痈空掷给犬狗；最下等的只能把病痛转移到患者自身的其他部位，但可以从要害处移至闲散地，例如“痘科有人眼者，可移出著臂上”。法术的“水平”有高低之差，但其思维方式却是毫无两样的。至于民间治病法，转移疾病的方式尤其丰富多彩，将在下编详述。

嫁病术亦用于暗害敌人。大小凉山彝族旧时若发生冤家械斗，毕摩便取病死牲畜的腿骨一根，捆在草人身上，指明冤家姓名而咒，咒毕请人将草人及骨头偷偷送往仇家宅居等必经之地，使之染病而死。

五、替罪消灾

古人普遍相信，疾病和灾难是上天对人类罪恶的惩罚。有些开明的君主在遇到天灾时会采取某些移罪措施，把天下的罪过移给自己一人来承当，以此来禳解灾害。传说商汤灭夏后大旱七年，史官占卜说应当用人作牺牲来祷告才能解除灾殃。商汤说，如果一定要用人，就由自己来充当牺牲吧。于是商汤举行斋戒仪式，剪髮断爪代替自己为牺牲，祷于桑林之社，说：“万方有罪，罪在朕躬（我身），朕躬有罪，无及万方。”话还没有说完，大雨就降下来了，润泽方圆数千里土地。又据《唐书》记载，唐贞观年间终南等数县闹蝗灾。唐太宗至苑中见到蝗虫，捉了几只蝗虫对它诵读说：“百姓有过在予一人，尔其有灵当食我，无害百姓。”说完打算把蝗虫吞下去。近臣想阻止，认为吞下蝗虫会生病。太宗说，我正希望“移灾朕躬”，还避什么疾病呢？于是就生



吞了蝗虫。从此蝗虫没有再造成灾害。^① 商汤和唐太宗移灾给自身的故事是否真实？是否故作姿态？这些问题固然是可以讨论的，但它无疑反映了这样一种观念：罪过是可以转移的，因罪过引起的灾害也就随罪过的转移而转移。罪过的转移跟疾病的转移，在思维方式上没有什么区别，由此而产生的法术，都属于转嫁巫术。

据《圣经》记载，古代犹太人有为全族转移罪孽的典礼，称为“赎罪祭”。一年一度的赎罪祭毕，大祭司奉上一只活的公山羊，两手按在羊头上，承认以色列人的诸般过犯，然后遣人把羊送到无人的旷野中去。在赎罪祭中作献礼的公羊或公牛则要将其皮、肉、粪等用火焚烧。烧羊的人和把羊送到旷野的人都要洗衣和洗身，以免沾染罪过带回营中。这种把全民族罪过移于一身的公羊，便是所谓“替罪羊”。^② 我国羌族也有以羊替罪的类似习俗，用以为人治病。“其法须扎一草人，穿上病者衣冠鞋袜，并牵一头作为牺牲的羊与草人一并送至火葬场地，然后念咒、作法，杀死牺牲羊，表示羊已替人纳命。”^③ 弗雷泽在《金枝》中用了大量的篇幅介绍各民族转嫁灾祸或罪过的民俗，不同民族所用的替罪媒体不尽相同。除了把罪过转嫁给动植物之外，充当替罪羊角色的往往还有巫婆、罪犯或奴隶。替罪者的下场通常是被赶出国境，也有的被处死或焚烧。^④

① 以上二例转引自《太平御览》卷八三和卷九五〇。

② 见《旧约全书·利未记》。

③ 李绍明《羌族以白石为中心的多神崇拜》，《中国少数民族宗教》，云南人民出版社，1985。转引自《中国原始宗教资料丛编·羌族卷》，第507页。

④ 详见弗雷泽《金枝》第五十五至五十八章。



在有关替罪消灾的各种习俗中,特别引起我们注意的是以女巫或残疾人充当替罪羊的现象,这类例子在弗雷泽等人类学著作中多有记载。在商周时代,遇到大旱如果一般的求雨仪式不起作用时,往往出现焚烧女巫或残疾人以禳灾求雨的做法,古书中称为“焚巫尪”。由于这种作法极其残忍,后来便改为曝晒女巫或残疾人,史称为“暴巫”或“暴尪”。^①历史上有些民族还把生怪胎的妇女视为“人妖”,当遇到灾害时将她烧死替罪。如《太平御览》卷一一引高阆《燕志》载,太平十五年(423)连月不雨,有人说右部王旬妻生下一个“妖”(即怪胎),于是将旬妻曝晒于社,居然“大雨普洽”。这种极其残忍的恶俗,至近代在有些民族中还有残余,反映了巫术中黑暗残酷的一面。

也有以动物或草木替罪之法。《晋书·艺术传·严卿传》记云:

魏序欲东行,令〔严〕卿筮之。卿筮曰:“君慎不可东行,必遭暴害之气,而非劫也。”序不之信。卿曰:“既必不停,宜以禳之。可索西郭外独母家白雄狗,系著船前。”求索止得驳狗,无白者。卿曰:“驳者亦足,然犹恨其色不纯,当馐小毒,正及六畜辈耳,无所复忧。”序行半路,狗忽然作声甚急,如有人打之者。比视已死,吐黑血斗馐。其夕,序壁上白鹅数头无故自死,而序家无恙。

这是以狗承当灾难的法术。又《世说新语·术解第二十》

① 参看下编《人与自然·控制天气·焚巫尪》。



记云：

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。”^①

郭璞的法术是将柏木锯成跟当事人一样长，作为替身置于所卧床上，以承当雷震之灾。就思维模式而言，将灾祸转移给草木禽兽跟嫁祸于人是没有什么分别的。

第十节 变易魔法

自然万物本来就是不断运动和变化的，但先民尚未认识万物运动和变化的客观条件，以为可通过意念或法术来加以控制支配。《抱朴子·遐览》说《墨子五行记》所记法术无所不能：“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，执杖即成林木，种物即生瓜果可食，画地成河，撮壤成山，坐致行厨，兴云起火，无所不作也。”这是从法术的结果而言的。这些意在变化的法术以文明时代的道士法术最为典型，具有明显的魔术或幻术表演色彩，但仍属于巫术的范畴。它们所包含的思维原理，可以归结为使万物神秘地转移、置换和变化等几类。

^① 《世说新语》，第184页。注释：意色，脸色。震厄，雷劈之厄。



前面所述的巫术原理,大抵是从手段而言的,而这里却从结果而言,在逻辑上多少有点问题。其实上文所述的“传染转嫁”也是从结果而言的,这些方面的确代表了巫术思维的重要方面,姑且就这样处理吧。

一、转移法术

《聊斋志异》卷六《跳神》说的是山东济俗:民间有病者,请老巫击铁环单面鼓,婆婆作态,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。口中念念有辞,似歌又似祝,胡乱击鼓,须臾处于昏迷状态,若失去扶持就会跌倒。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。其中若有腹诽(内心表示怀疑)者,祖神附体的那位妇女便指出有某人不敬,将褫除其衣裤。腹诽者自视,才发现自身光溜溜的已是裸体,要到门外树头才能觅得衣裤。在这种传说的民俗中,女巫能够神奇地将他人穿在身上的衣服脱光并转移到门外树上,便是我们所说的“转移”法术。

神秘转移术在方士道士的事迹中屡见。《聊斋志异》卷三《戏术》故事说,利津(盖山东地名)术士李见田在颜镇(在山东益都西南百八十里)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瓮无翼而飞,大吃一惊,怀疑是术士李所为,于是登门求之。李起初不认账,经反复哀求,才说:“我代你出窑,丝毫不损,在魁星楼下的那些瓮不就是吗?”陶人如言往视,果然一一俱在。魁星楼位于颜镇之南山,雇工搬运了三天才运完。这意味着术士在顷刻之间,就完成了常人必须花费三日才能完成的搬运工作。《朝野金载》记唐道士罗公远曾向



皇太子求取金银器物，太子不肯给。罗公远说：“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。活物亦可神秘取得，《後汉书》载左慈能在贮水铜盘中钓出活蹦乱跳的松江鲈鱼（《左慈传》），就是典型的一例。

代人饮食洩溺，可以算是转移术的另一种形式。《逸史》载唐道士周隐克有术数，一次宰相段文昌与宾客博戏饮茶，周生连饮茶数碗，而段文昌则时时要小便。良久才醒悟是受到周的作弄。周笑道：“与相公为戏也。”盖饮茶慵起，遣段公代之。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。”^①

在当代“气功大师”的法术中，也有神奇转移物体的报道，例如将密封药瓶中的药丸“抖出”，或者将一桌的菜肴瞬间变到人的肚子里去，如此之类，都被声称是真实的现象。笔者无缘亲见，即使亲见也没有能力将真实的现象跟魔术表演区别开来。就个人的认识而言，在未曾见到正规的科学实验报告之前，是难以相信的，只能以魔术表演视之。^②

① 《古今怪异集成》中编下方伎类，第14、22页。

② 司马南先生说：“抖药片、意念认字，我也曾当着几百位观众表演成功，方法一如柯先生（按指柯云路，是人体特异功能的鼓吹者）所述，什么检验药瓶、什么蜡封，什么唯一性，这根本就不妨碍我表演成功。柯先生总是说，‘有哪个魔术师能——’，我这个非专业的魔术师就能。”见《神功内幕》（中国社会出版社，1998），转引自王昌盛编《虚妄的智慧——破译柯云路与伪科学》，第157页。



二、置换与变物术

《峒谿纤志》卷上记西南原始民族风俗说：

木邦一名孟邦，相传其人多幻术，能以木换人手足。人初不觉，久之行远，痛不能胜。有不信其说者，死之日，剖股视之，则果木也。又能置污秽於途，人触之者，变为羊豕，以钱赎之，复变为人。有知之者，易置秽物於他方，则其人反自变为异类。

将人骨变为木头，是为“置换”；令人变为畜生，则为“变物”。置换术也可视为变物术的另一种形式。置换人骨的法术在西南少数民族中颇盛行。《虞初新志》卷十一说：“贵州番民杂处，多闾术，能以木易人之足。”文章还记述了一则故事，说有郡丞某经过其地，记室二人从游，寓于客邸。其中一人与某妇人淫，其夫怨之，易其一足；另一人不肯与某妇人淫，妇人怨之，也易其一足。次日二人踣躅于庭，都成了瘸子，郡丞获知，逮其人，始邀归作法，而足如故。所谓“易其一足”，就是将他的一只脚换成木脚，具体表现就是成为跛子。从故事所述来看，跛子也可以治愈，应属于某种麻痹症，而被附会为“木足”。许多方言将麻木称为“木”，说明“木”本有麻木的意思，大约正是因此而附会为“木足”的。

变化术是习以为常的方士法术。《史记·孝武本纪》载汉武帝时有方士李少君，声称能役使鬼物，然后“丹沙可化为黄金”。丹砂经冶炼化为黄金虽是虚假的，但毕竟还属于化学实验活动。后来的“吐唾成金”和“点石成金”，便属于十足的魔法了。《述异记》卷上记述的一则故事说：



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，见其人入石，始知异。视盘上唾，悉是金矣。

又《聊斋志异》卷十《真生》故事，说高人真生有点石成金术：“出黑石一块，吹咒其上，以磨瓦砾，立刻化为白金。”其石叫做“点金石”，念咒后凡所磨之物均化为金。宋吴淑《江淮异人录》卷下述女道士耿先生能变水银为银铤，又能变白雪为白银。《聊斋》卷十的《瑞云》故事又有点痣之术。故事说杭州名妓瑞云色艺无双，一日，有秀才投赘，坐语少时便起，以一指按女额曰：“可惜，可惜！”额上留下指印，黑如墨，越洗越黑，数日后印痕逐渐扩展，乃至脸面鼻子黑成一片，“醜（丑）状类鬼”。这其实是高人以术“晦其光而保其璞”，此为后话不论。

令人变为禽兽的法术较为原始。上文所述将人变为羊豕的邪术在原始民族传说中屡见。又《搜神後记》记有一则变虎故事：

魏时，寻阳县北山中蛮人有术，能使人化作虎，皮色爪牙，悉如真虎。乡人周眕有一奴，使入山伐薪。奴有妇及妹，亦与俱行。既至山，奴语二人云：“汝且上高树，视我所为。”如其言。既而入草，须臾，见一大黄斑虎从草中出，奋迅吼唤，甚可畏怖。二人大骇。良久还草中，少时复还为人，语二人云：“归家慎勿道。”後遂向等辈说之。周寻得知，乃以醇酒饮之，令熟醉，使人解其衣服及身体。事事详悉，



了无他异，唯於髻髮中得一纸，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：“先尝於蛮中告余，有蛮师云有此术，乃以三尺布、数十米糲、一赤雄鸡、一升酒，授得此法。”

这是蛮人（即原始民族）巫师所传的以符变虎法术。《集异记》说道士徐佐卿能化为鹤，不慎被唐明皇猎矢所中。又《江淮异人录》卷上《潘宸》条述一老父能诵读密封之书，又能变沼中落叶为鱼。凡此之类，不胜枚举。

隐身术可视为变物术的特殊形式，《抱朴子·杂应》称为“隐沦之术”，其法“服大隐符十日，欲隐则左转，欲见则右回”。《江淮异人录》卷下记润州处士有道术，于战乱时有人以女儿托他庇护，处士令该女子持家中一物来，能让她隐身而逃离危险。这类法术在古代笔记小说中屡见。

幻想是人类的天性，大凡现实生活中做不到之事，便常常寄托于神秘法术，于是种种魔法幻术生焉。这类法术，有的纯出于幻想，有的则属于魔术，虽可表演而不可当真。这里仅从思维的角度说明其原理而已。

第十一节 除旧迎新

当人们从一个环境转换到另一个环境时，总是希望随着环境的更新，也改变自己的命运，一切晦气和不祥从此一去不复返，好运接踵而来。原先处境不佳的人，这种念头尤其强烈。这就是一种朴素的除旧迎新观念。

除旧迎新是人类的普遍观念。这种观念起初也许仅仅出



于对物质生活现象的总结。如斧子用钝了就打制新斧,居宅破损后就搭建新宅,如此之类,久而久之,人们开始把对于未来的希望全部寄托在换旧更新的节骨眼上,似乎任何事物都必须通过除旧更新的转化才得以除去不祥获得新生。每当季节更替,人们雉除旧气迎接新气;年度更替,更要举行除旧岁迎新春的活动。北京旧俗,“岁暮,将一年食馀药饵抛弃门外,并将所集药方拣而焚之,名丢百病”。^①有些地方妇女久婚未孕,为了“更新自我”,腊月末要回娘家过年,正月择吉日重新乘轿子回夫家,谓之“换年”;或将旧的衣裳抛弃,认为此后就能怀孕生子。^②有些民俗如果遇到不幸的事,还要迁出旧宅另建新宅,似乎一切不幸都是因旧宅不洁而造成的。作为人类生活不可须臾离开的水和火,也被赋予了除旧更新的神秘色彩,由此产生了几几乎流行于所有古老民族的改水火风俗。改水火风俗的具体表现多种多样,其基本形式就是在特定的时期中,村寨将水源清理掏尽,家家户户将旧火全部熄灭,然后用原始的钻燧方式取得新火,分发给各家使用。^③

对于现代人而言,改水风俗是比较容易理解的。水井经过一年的使用,难免污泥沉积,满是垃圾,如果是山泉,也往往通道堵塞,必须清理疏通,以保持水源的清洁通畅。这种作法本身并没有神秘意义,不过,在原始人的观念中,疾病或灾祸的原因主要不在于看得见的污染,而在于某种看不见的方面。

① 潘荣陛《帝京岁时纪胜》,第40页。

② 《中国风俗辞典》“换年”条,第221页。

③ 参看下册《巫术礼俗二·辟邪禳灾·易水改火》和《巫术与表演艺术·巫术与娱乐体育活动·火炬接力》。



至于改火之俗，则比较明显地显示了火精信仰的因素。原始人普遍相信，火精的生命是通过火种的使用而延绵连续下去的，如果不经改火措施，火精就有可能作祟成灾。改水和改火的意义，就其直接目的而言，正是为了用新生的水火来替代陈旧的水火，以避免疾病和火灾的隐患。

避免疾病和火灾，大概只是改水和改火的最原始的意义。原始人并不很在意幸福或灾祸的直接原因，直接原因往往带有一定的偶然性，它可以出现，也可以不出现，重要的在于是由谁来支配直接原因的出现与否，于是，人们往往把各种幸福或灾祸的出现归结为最终的一个原因——某种吉祥的或不祥的事物。所以，凡是被视为吉祥的或不吉祥的某种事物，通常总是被视为种种幸福或不幸的总根子。这样的观念，即使在今天也还相当普遍地存在于民间。改水和改火活动中所涉及的水源和火种，正是这种幸福或不幸的总根子之一。于是，随着岁月的积累，人们的观念也随之转变，改水和改火成为谋求幸福的不可缺少的仪式，而其最初的动机，反而越来越淡化了。

在各民族的风俗中，改水（或抢新水）和改火大抵关系到未来一年中的幸福。云南景颇族在每年二三月间第一次祭“龙萨”时，家家都要熄灭旧火，在祭祀中重新求取火种。“他们相信这样取得的火，是人们生产和生活安全幸福的象征”。新水的意义也是如此。云南拉祜族于每年正月初一家家户户赴山泉抢新水，俗信先抢到新水谷子就会先熟。《广东新语》卷四记载，“广州人每以七月七夕鸡初鸣汲江水或井水贮之”，认为七夕的水比平时的水更重，可以治疗热病，谓之“圣水”，也叫“天孙水”，认为如果鸡叫二遍，水就没有灵性了。



新水和新火之所以“新”，总是与一定的时间相联系的。所以，大凡改水和改火活动都有各地特定的节日。欧洲各民族的篝火节跟改火习俗有密切关系，举行时间最普遍的是在夏至。日本民族有“洁净之火”仪式，每年于元旦零点钻木取火，然后举行祭典，并分发新火种，家家户户用新火点燃供灯及炉灶。^① 中国上古时代的改火活动，举行日期各地不一，但总是在某个节日中，如立春、冬至、夏至、端午、冬至后一百零五日等。其中冬至后一百零五日的改火活动流传最广，这就是文人墨客咏诵不已的寒食节。

四时送气迎气是古人在四时交替之际所举行的迎新送旧活动。迎气礼在四季之初即立春、立夏、立秋、立冬日举行，仪式主要为祭祀四方神。送气礼在四季之末举行，仪式主要为驱傩旧气和城门磔禳活动。送气迎气活动的最初动机，在于迎接四季新气的降临和送走残留的旧气，以防止灾害降生，疫病流行。^② 如果说改水改火的立足点在于看得见的物质方面，那么，四时迎送气的立足点则在于季节日期上的更替。这种更替越发易于令人产生这样一种愿望：随着旧时期的过去和新时期的到来，一切不幸都随之而去，而幸福随之而来。这种观念的最典型的表现，就是岁除和新春的除旧迎新活动。“岁除”是年度的更替，这天举行的驱傩仪式是规模最大的送气活动，所以又叫“大傩”。送旧活动一直承传至今，演变为过年除夕风俗。现在，都市过年活动的原始意味已经很淡了，人们主要借此庆祝收获，纵情宴享。但民间的许多习俗，例如打扫卫

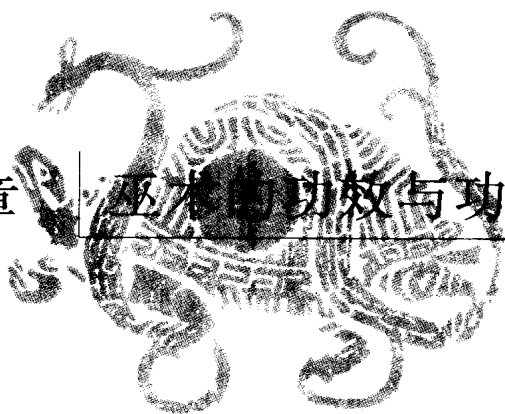
① 柳春《日本民族的祭祀活动》，《文物天地》1986年第4期。

② 参看下编《巫术礼俗二·辟邪禳灾·迎送四气》。

生一定要在除夕完成，新春第一天要穿着新衣裳，说吉祥话，诸如此类，都是为着一年的吉利平安，仍然保留了除旧迎新的原始意义。



第六章 | 巫术的功敎与功能





第一节 巫术的能效

“巫术”概念有时被定义为“无效的技艺”(弗雷泽)、“虚假的本领”(《苏联百科词典》)。这样的表述是有歧义的。如果把巫术活动当作原因,因巫术活动而产生的实际后果算是结果,那么,就不能不承认凡是针对人的巫术常常可能达到预期的目的。果然而如此,就不能说是“无效”或“虚假”。我们理解,所谓“无效”或“虚假”是就物理性质的影响而言的,但真正的唯物主义者判定因果关系时从来不排除心灵影响的因素。假如某甲用恶毒的话语侮辱了某乙,某乙不堪其辱,心脏病发作而死;或者,青年丙为了取悦姑娘丁,每日在她门前歌唱,十天半月或更长的时期之后,丁终于答允了丙的求婚。在这里,起作用的是甲的恶意和丙的诚意,而不是话语或歌声的物理性能,但恶意和诚意是通过说话或唱歌来体现的。巫师如果能通过其仪式或咒语所营造的气氛而影响他人,从而导致事情的某种预期变化,就是有效的真实的,怎么能说是“无效”或“虚假”的呢?

当然,巫术并不都是“有效”的和“真实”的,在更多的场合下确实是“无效”的和“虚假”的。既然如此,那么,巫术之所以盛行,大众之所以当真,究竟是什么缘故呢?解答这个问题似乎并不很困难,前人也有过不少精辟的论述。这个问题的讨论有助于从另一个角度认识巫术的本质,我们不妨结合中国文化的体状况加以阐述。



一、心理的功效

先看看属于“真实”性质的原因。

(一) 暗示的力量

巫术之所以在很多场合下发生实际的作用,譬如巫蛊术使仇家患上严重疾病乃至死亡,巫医则使患者的疾病好转甚至痊愈,其成功都可以通过心理学的原理而获得解释。先看看斯宾塞和吉伦的记述:

毫无疑问,只要一个土著人认为刺伤他伤口的武器曾被在‘阿隆奎尔瑟’(arungquiltha)上用过,因而具有了它的力量,那么即使他只受了很轻的外伤,也会死的。他就会躺倒,绝食,然后慢慢死去。^①

马雷特还引述罗斯(Roth)所创造的一个被称为“对死亡的积极性狂热”(thanatomania)的词汇来概括这种心理现象。大量心理学研究的试验证明,当一个人处于某种虚拟而又让他感到真实的模拟状态下时,其情绪的变化往往导致生理上的相应变化,而这种变化对人体的影响是非常巨大的。

心理学认为,暗示是一种常见的心理活动。它可以通过自我的意念或他人的言语来调节人的情绪和心境。国外有

① 《澳大利亚中部土著部落》(1899)第537页;《横贯澳大利亚》(1912)第2卷326页。转引自马雷特《心理学与民俗学》第182页。按,arungquiltha又译为阿龙基尔塔,是澳大利亚中部土著人所信仰的一种被认为能使巫师产生灵力的物质。



一名心理学家做过这样的试验：有一罪犯被判处死刑后，人们告诉他将用刀切断静脉的方法处决。执行时，向他出示解剖刀，然后给他蒙上眼睛，用刀背在罪犯的静脉处划了一刀，再用一股细细的温水从他手臂上往下流，水不断地发出“滴答”声，死亡的“模式”完全控制了犯人的大脑，最后犯人经过一段挣扎就断了气。通过解剖，发现死亡的原因是由心脏麻痹引起的。暗示的力量是十分巨大的，它既可以致病乃至造成死亡，也可以增进健康，有利于疾病的康复。^①

又如一则关于心理问题引起疾病的报道：

美国洛杉矶体育馆曾发生过这样一件奇怪的事：馆内正在进行一场激动人心的足球比赛，球迷兴高采烈、全神贯注。值班医生突然接受了几个食物中毒的观众，询问结果他们喝过自动售货机的清凉饮料。医生便叫广播员通知，提醒喝过这种饮料的人当心。谁知通知刚播出，体育馆霎时乱成了“一锅粥”，观众中不断出现呕吐者，200多人当场被送进医院。后来鉴定，清凉饮料根本无毒。这个插曲是癔症转化的心理效应的绝妙例证。^②

现在我们终于明白，原始人一旦相信自己受到他人的致命性法术，就往往真的得病乃至死亡。这种看起来是唯心的现象，其实有着实质上的因果关系。

① 姚勤文《暗示的力量》，《解放日报》1996年4月28日。

② 姚勤文《不可忽视情绪的心理效应》，《解放日报》1996年12月15日。



自我暗示有积极的和消极的不同。消极暗示指的是因某种错觉疑神疑鬼而产生心理障碍,导致疾病。这种疾病并非器质性的,难以通过药物来治疗,但采用针对性的心理疗法却有奇效。东汉应劭《风俗通义》卷九搜集了这方面的实例数则,除尽人皆知的“杯弓蛇影”故事外,又如《管子》的一则故事。故事说齐桓公出游至水泽,见到一人身穿紫衣,大如车毂,长如车辕,拱手而立,回家后就生病了,几个月不能出门。有一位叫皇士的人对桓公说:“怪物怎么能伤害您呢?这是您自己造成的伤害。您所见的怪物乃是泽神委蛇,只有霸主才能够见到它。”桓公听说后欣然而笑,当天病就好了。明代焦竑也记述了一些类似的故事,《焦氏笔乘续集》卷二记载:

有僧中夜起,误踏一茄,疑其鼠也。恶伤生类,还坐懊恨不已,诵往生咒度之。须臾,一鬼来,索命甚急。僧曰:“我非有心杀汝。”辩论间,东方已曙,视之,则一茄耳。于是疑心顿尽,鬼亦不见。

又卷六记载:

唐时一妇人,从夫宦南中。误食一虫,常疑之,由是成疾,频疗不愈。京城一医,忘其名,知所患,乃请至姨姪中谨密者一,预诫之:“今以药吐,但以盘盂盛之。当吐之时,只言有一虾蟆走去。勿令娘子知是诳语也。”其姪仆遵之,此疾永除。^①

^① 焦竑《焦氏笔乘》,第247、371页。



言语的心理疗效,言语本身的真假并不重要,重要的是使患者相信是真的。所以,对现代的患者而言,医生的话具有关键的意义;但对于相信法术的古人而言,巫师、相士、占卜师、解梦师的话语尤其有效。春秋时代的晏子就曾经成功地用这个办法治疗齐景公的心病。《晏子春秋内篇·杂下第六》记载:齐景公患“水病”,卧床十几天了。有一天景公梦见与二日(两个太阳)相斗而不胜,以为是不祥之兆,于是对晏子说:“我恐怕就要死了。”晏子说,还是请解梦师来解梦吧。晏子找来解梦师,对他说明了情况。解梦师要回家取解梦书来查看,晏子说:“不必找书了,你就这么对主公说吧:您所患的水病属于阴,而太阳属于阳,一阴不胜二阳,表明您的病就要好了。”解梦师按晏子的吩咐对景公说了之后,至第三天景公的病就好了。景公要赏赐解梦师,解梦师说并非自己的功劳,是晏子教他这么说的。景公又召来晏子,晏子回答说:“我的话由解梦师来对您说,所以能起作用;如果由我来说,您就不会相信了。所以应归功于解梦师。”晏子末了的一句话是发人深省的,它表明晏子的确是一位出色的心理医生。其实,大凡高明的巫师多是出色的心理医生。不仅纯粹的心病可以通过心理疗法来治愈,即使是其他疾病,当巫师充分调动病人的精神积极性之后,也可以转化为肌体和生理上的协调以达到治疗疾病的目的。

积极的自我暗示也可以通过自己的意念或某种并不重要的动作来实现。有一则取材于运动员心理调节法的心理分析说:

在第二十三届奥运会男子体操比赛中,日本运动员具志坚每次出场前,总要紧闭双目,口中默念一些什么。在团体决赛中,我国体操名将李宁、童非,美国体操明星麦克唐



纳、康纳斯等相继有失手，唯独具志坚一路发挥正常，最后夺得全能冠军。比赛结束后，有记者问他，你上场前口中默念的是什么？具志坚却笑而不答。一时间，具志坚的“咒语”成了许多人关心的谜。其实，他默念的内容无甚要紧，即使他祈祷上帝保佑，未见得上帝真会保佑他，重要的是他的这种默念，起了积极的自我暗示作用。这种情况，竞技场并不少见。在1985年神户世界大学生运动会上，以二米四一的高度打破男子跳高世界记录的苏联运动员帕克林，每跳一个新高度前，都要俯下身去扎鞋带，即使当时鞋带扎得很好，他也要松开重新扎过。这是他的习惯动作。这个看来完全多余的习惯动作，恰恰是他自我暗示的进行曲。他说，鞋带一扎，眼前似乎什么都没有了，只看见前面的横竿，我要尽可能跳过去。帕克林的扎鞋带同具志坚的念念有词，可谓异曲同工。^①

这个分析对我们认识巫师的巫术尤有启发意义。大凡巫师在给人治病时，总是口中念念有词暗诵咒语，而且还要作出种种莫名其妙妙的动作来。如果我们认为这些咒语和动作都是毫无意义的，那就大错特错了。巫师对病人的治病过程，如果撇开药物针砭之类不论，可以说就是一个心理治疗的过程。在这个过程中，巫师的所有诵辞和动作都具有强烈的心理暗示功能。对于非常信赖巫师法术的公众和患者来说，巫师的心理暗示，其作用之大是出乎我们意料的。

① 田小戈《自我暗示的妙用》，《解放日报》1985年9月20日。着重号为引者所加。



巫师治病的心理暗示功效,已获得许多研究者的注意。英国学者基思·托马斯说:

科学地研究暗示在治疗中的作用只是最近才开始的事情,但是其惊人的效果,已足以使历史学家不敢小视 17 世纪治疗者仅用符咒而产生的真正神效了。现代医学中称为“心理疗效”的作用早已充分显示出来,尽管其原因还不很清楚,并对此事还有争议。病人和医生都相信药丸会取得惊人的效果,尽管其药理学内容无足轻重。许多试验揭示了宽心药——即假装成真药而给病人服下的无效物质——在解除诸如头痛、晕船或手术后疼痛等方面,有时具有很高的成功率。在某些病例中,宽心药的成功率确实可大到与真正药物的一样。这就使得对疗效的信念显得更为重要了,只有外行人才会有这种信念。他们习惯于把医疗看成只是针对躯体而不是针对心灵的。它对原始医疗的现实意义更大,因为试验表明,宽心药对于按时到教堂作礼拜者的成功率大于不可知论者;付酬患者的成功率大于通过卫生机构接受免费治疗的患者。在伴有一定数量的、令人印象深刻的仪式情况下进行治疗,会更加有效。……他们注意到,术士需要病人自愿的合作,理查德·伯纳德说:“这些女巫声称她们治不好那些不相信她们的人。”^①

基思·托马斯还引述了一则被称为最具有典型性的治疗记载:一个法国医生的病人坚信自己是被魔鬼缠上了,于是这位法国

^① 基思·托马斯《巫术的兴衰》,第 40—41 页。



医生请来了神父和外科医生,同时自己也带了装有一只活蝙蝠的袋子。病人被告知说,要对他施行一次小手术来治愈他。神父举行了祈祷,外科医生则在他胁上割了一道小口子。正值外科医生割切时,法国医生便放开蝙蝠,让它飞入房间,并喊道:“瞧哪,魔鬼跑掉啦!”于是那个人便认为自己被治好了。^① 这种心理疗法与上文所提到的唐代医生教奴婢对病人谎称吐出了一只虾蟆的治疗术何其相似。在这类治疗过程中,蝙蝠或虾蟆充当了极为重要的戏剧性角色,如果离开了它,心理功能就难以得到实现。

(二) 心理功能的实现

诚如列维·斯特劳斯所总结的:

我们没有理由怀疑某些巫术实践的效应。不过我们同时也看到,巫术的效应须以对它的迷信为其条件。后者有三个互补的方面:第一,巫师相信他的技术的效应;第二,病人或受难者相信巫师的威力;最后,共同体的信念和期望,它们始终像一种引力场那样起着作用,而巫师和受术者的关系便存在于和被规定于其中。^②

从上文所引述的事例中,我们可以初步体会要实现心理功能所必须具备的一些前提条件。不论是巫师还是医生,他们在采用本质上属于心理暗示的治疗方法时,首先必须获得患者的信任。一般而言,患者的信任并非出自理性,而是出自信仰和外在的因

① 基恩·托马斯《巫术的兴衰》,第41—42页。

② 列维·斯特劳斯《结构人类学》,第178页。



素。患者相信医生,那么,他首先是相信那些名气大的医生,而不论其医术是偏重哪个方面。假如刚刚派来的医生号称是著名医学院的医学博士,即使他仅仅是眼科疾病专家,也可能招致大批不明真相的内外科患者。假如患者相信他的疾病是由于中邪,那么,他宁可相信巫师的驱邪手段,也不会相信医生的治疗手段。^① 在古代,人们接受的是世代流传的观念,对巫医的相信可能胜于药医,那么,即使是真正懂行的医生也要声称为巫医,才可能获得较好的疗效。可见,公众对巫医或医生的称赞比患者个人对他的了解更为重要。晏子要请解梦师按自己的话给齐景公解梦,法国医生要请牧师来祈祷,都是出于同样的用意。

更为重要的是,不论巫医还是医生,都有一套公众可以理解的包含了对疾病病因和治病原理作出解释的“理论”系统。现代人之所以接受医生对疾病的治疗,其前提是接受了传统医学或现代医学对人体生理、病理、诊断和治疗的一系列学说。不见得每个人都懂得医学,这是无关紧要的,重要的是相信它。现在盛行的疾病疗法和保健方法,未必都在实际上完全符合科学道理,但只要大家相信它,就会接受它。有些治病法和保健法可能是有道理的,但对它的解释可能只是能够自圆其说而已,未必就是那么回事。目前流行的许多保健品的宣传资料常常这样说:人之所以得病,主要是因为“体内垃圾”未能有效地清除,而该种药物或保健品的最大功能,正在于它能够有效地清除“体内垃圾”。实际上,如果从现代医学的角度来看,这种说法不过是一种形象

① 补记:从近来媒体揭露的有关“法轮功”材料获知,至今仍有许多信仰者迷信其“功”而拒绝求医,即是典型的事例。



的比喻而已,未必真是那么回事,因为这种说法既没有对“体内垃圾”的概念作科学的定义,也没有阐明清除“体内垃圾”的生理学和药理学的原理。尽管如此,由于这种解释比较形象生动,也符合人的经验体会,就能获得大众的接受。对于目前盛行的种种治病和保健法,我们不敢妄加议论,但过去曾经风行一时的治病和保健法,有的就已经被新的研究所否定。例如60年代曾一度风行全国的“鸡血疗法”,早已被其他的什么时髦疗法所取代。当时大众之所以相信它,是由于它有一套可以被大众接受的解释系统。巫医的治病法与种种被证实无效的疗法一样,都是由虚构的解释系统所支撑起来的。如果一定要说有什么区别,其区别可能在于:巫医的疗法从来不否定其神秘性质,经数千年流传已形成文化传统,获得了强大的信仰力量;而现代种种时髦疗法打着科学的幌子,无法形成盲目的信仰力量,一旦暴露其疗效的虚假,就必然会很快被淘汰。

巫医对病因和治病原理所作出的一系列解释,就是列维·斯特劳斯所说的“虚构的解释系统”。他说:“从诊断到治疗,构成了疾病的状态。这种其真实性本身就不明的虚构,它是由一些操作程序和表述所组成的虚构。”^①列维·斯特劳斯的这个理论的确是非常深刻的。我们觉得,这个关于“虚构的解释系统”的理论,可以上升到这样一个高度,它不仅可以用来解释巫术的成功,甚至可以用来解释人类历史迄今所有假说对于当时社会所起的影响。所谓“虚构”,其实在一定程度上带有“假说”的性质。现代科学需要假说,古代技艺也需要假说。其区别主要在于,现代科学把凡是未经证实的学说都称为“假说”,而古人则不

^① 列维·斯特劳斯《结构人类学》,第191页。



崇尚严格条件下的重复试验,只要是能够自圆其说的说法,就当作是真实的存在,所以没有类似于“假说”的提法。我们今天既然崇尚科学,于是就把古人那些今天已经不再相信的解释系统称为“虚构”。当然,巫师的解释系统,有许多只是为着使服务对象相信而编造出来的,是做了手脚的。如果不苟求这一点,就不能不承认,古人的许多虚构的解释系统,就其所处的认识背景而言,应该说是合乎情理的。试看晏子教解梦师对景公所作的解释:水病属于阴,而太阳属于阳,景公梦见跟两个太阳相斗而输了,就是一阴不胜二阳,这不是正好表明所患的水病就要被消灭了吗?这个解释虽然出于晏子的临时编造,但确实治愈了景公的疾病。

巫医治病所构建的解释系统,在更多的场合下不是由口头来叙述,而是由治疗疾病的整个操作过程所体现出来的。那位唐代的妇人,因为误食一只虫子,心中疑惑不安而生病。按照当时的认识,这种疾病类似于“蛊”疾,“蛊”疾也是由虫子来传播的。传说“蛊虫”被吞食之后,在肚子里会变成虾蟆、蜈蚣之类东西,根据这样的民间认识,那位聪明的医生巧妙地让奶妈在妇人呕吐时谎称走出一只虾蟆,妇人由此相信蛊虫已经走去,由心病造成的疾病也就消失了。原始民族的巫医尤其善于通过一系列刻意安排的造作程序,让患者感觉到疾病的驱除。如独龙族巫医用一种声称得自鬼神的所谓的“天药”滴在患者头顶上,说是可以通过“药物”在患者体内的流动情况诊断疾病,然后在患者身上的恰当部位取出看起来像是石头之类的被称作是“疾病”的东西(这无疑是出色的障眼魔术),并向观众展示,声称已经把疾病取出来了。有个老妇人的脚瘫痪不能活动,巫医说是被绳子捆住了,于是从她的膝盖处取出一段绳子,



向观众展示后销毁,老妇人的瘫疾病也奇迹般地治愈了。^① 这一系列的治疗过程,正构成了关于病理、诊断和治疗的很有逻辑的解释系统。

心理治疗术的关键当然在于患者对医生或巫医的信任。比较令人不解的事实也许在于基思·托马斯所注意到的另一类情况:有时候魔咒不但可以治疗轻信者,还可以治疗怀疑论者的病。他认为最说得通的解释是:“在一个轻信的时代,即使怀疑论者也有着受压抑的信仰心,这种信仰心在适当的环境中会摆脱束缚迸发出来。”^②这一点颇有启发意义。人的心理之复杂、情感之丰富有时实在难以分析。当人们观看电影或电视故事时,它明明申明“本故事纯属虚构”,观众也非常明白它是编剧编出来的,演员演出来的,但就是常常被感动,为之紧张、为之扼腕、为之悲伤、为之忧愁,或唏嘘流泪,或咬牙切齿,甚至心脏病发作。由此可见,在某种模拟真实的状态下,即使明知其假,人的心境情感也会被唤起,被牵动,于是,其影响客体的功能也就实现了。优秀的巫师,其实就是优秀的导演兼演员,他通过服装、声音、语言、表情、动作和所营造的气氛,以及种种诱导暗示,不仅可以激发信仰者的情绪,也常常可以诱发怀疑者的情绪,从而达到其心理上的功效。

通过上述的分析,似乎不宜再那样简单地断言巫术绝对是非科学的。只要是事实上起了作用的巫术,也许从常规的角度来看是非科学的,而从非常规的角度来看却是科学的。我们似

① 《中国原始宗教资料汇编·独龙族卷》,第659页。参看下编《专职巫术·巫覡的能力和手段·看得见的病根》。

② 基思·托马斯《巫术的兴衰》,第42页。

乎不能不承认,即使从现代科学的意义上来说,优秀的巫师也堪称为出色的医生。他们同现代意义上的医生的区别在于,现代的医生(心理医生除外)基本上是从生理方面来治病,而古代的巫师不论他打着什么幌子实质上却是从心理方面来治病。由于古人动辄怀疑遭到他人的巫蛊之害,或者常常把某些本属正常的生理现象(如做梦、眼皮跳等)当作不祥之兆,或者把某些与人事无关的自然现象(如两头蛇之类)当作害人的怪物,从而导致精神性的甚至转化为生理性的疾病,所以,药物的治病作用有时反而还不如心理治疗来得有效。

二、虚假的错觉

再看看属于“虚假”性质的原因。这里所说的“虚假”,指的是巫术并没有起任何实际的作用,包括心理上的作用。即使这样,人们也仍然会常常感觉巫术的成功。

这是因为,巫术行为与预期结果的先后顺序造成对因果关系的错误认定。就此问题弗雷泽有过很明白的阐述:

巫术的谬误远非易于识破,它的失败也不明显。这是因为在许多情况下甚至是在大多数情况下,随着某种巫术仪式的完成,它想要产生的结果多半会在隔了一段或长或短的时间之后真的产生出来。要想在这种情况下仍能察觉到这些结果之产生并非由于巫术,就需要比一般人具有更为敏锐的头脑才行。在举行了一次或为呼风唤雨或欲致敌人于死地的巫术仪式之后,或迟或早,经常会随之出现它所希望产生的结果。这就可以理解原始人为什么将这些事变





视为仪式的直接后果和对它的效力的最好证明。^①

基思·托马斯也有类似的分析：“巫术疗法的效果还得归功于人体毋需借助外界帮助而自动祛除普通小病的能力。术士奇迹般‘治愈’的许多疾病乃是随着时间推移而会自然康复的那类疾病。”^②人的疾病，例如感冒、牙痛、外伤、骨折之类，有许多本来就会逐渐自愈恢复正常的；有的如疟疾、癫痫、胃痛、头痛等病则有一定的发作期和缓解期，缓解时就处于正常状态，并不依赖于巫师或医生的治疗。比较落后的地区，人们信巫甚于信医，不论是医药的作用还是自身抵抗力的作用，都归结为巫术的作用。这种状况，就使巫术具有了类似于经验的性质。就连竭力想通过把生活中的巫术与技术区分开来认识巫术的马林诺夫斯基也不能不承认，“巫术有一种功能的和经验的真实性”。^③

针对自然现象的巫术，情况亦多如此。比较明显的事例是解救日食、天旱求雨、久雨请晴、迎送四气之类巫术仪式。在中国古代，日食现象被认为是非常恐怖的，于是有种种解救的办法。最常见的办法是敲锣击鼓，人们企图赶走被视为吞食太阳的天狗或恶魔，然后很快地太阳就恢复了它的光辉。假如人们在日食时并不采取那些法术，太阳当然也会恢复其光明。可是在古代，古老的传统代代相传，人们总是要那么做的，即使有人没做，总会有人去做。于是，解救太阳的法术与太阳的恢复光明，就构成了不可辩驳的因果关系。在那种一定有人去从事其

① 弗雷泽《金枝》，第 90 页。

② 基思·托马斯《巫术的兴衰》，第 39 页。

③ 马林诺夫斯基《文化论》，第 70 页。



仪式的时代中,简直没有什么办法可以证明其因果关系的虚假,就如同没有人胆敢用脑袋去试验刀锋以证明利刃不能砍下脑袋一样。

中国是一个农业国,对雨水的依赖性很大,于是产生了种种天旱求雨和淫雨请晴的巫术。求雨请晴的方法很多,在中国延续了数千年,可见人们对这些关系到晴雨的巫术礼仪是不敢怠慢的。可以说,凡是有求雨止雨巫术的地区,一定是有雨有晴的,问题仅在于何时雨何时晴罢了。就以求雨而言,从客观可能性来看,求雨仪式之后不是有雨就是无雨;即使不举行求雨仪式,到一定时候也必然要下雨的。古人不明此理,于是雩而无雨则再雩三雩,总之要待下雨为止。如隋制孟夏龙见(一种星象)而雩,同时祭五方帝;如果不雨,就以七日为一个周期不断举行求雨的升级仪式。初请过七日不雨,祈五岳四渎四海山川;又过七日不雨,就祈社稷及古来卿士有益于民者;又过七日不雨,乃祈宗庙及古帝王有神祠者;又过七日不雨,乃祈神州;又过七日不雨,则回头重新祈祷岳渎诸神,依上述次序轮番举行,至下雨为止。如果是秋分之后不雨,后果不那么严重,作法也稍有两样:初请后二旬内如果无雨,则迁市、禁屠、省刑罚、理冤狱、存恤鰥寡孤独等等,然後斋戒祈于社稷;又七日乃祈国界内能兴云雨的山川。这种反复求雨的作法本身,其实就是对求雨功效的否定。早在春秋战国时代,就有一些思想家意识到“雩”与“雨”之间本来就不存在因果关系。如荀况指出:

雩而雨,何也?曰,无何也,犹不雩而雨也。日月食而救之,天旱而雩,非以为得求也,以文之也。《荀子·天论》



意思是说,老天如果下雨,不零也照样下雨。日食月食而举行解救仪式,天旱而举行零礼,并不是真的有什么作用,只不过用来表达国君对人民的关心,作为文饰手段而已。荀子的议论的确是非常深刻而富有哲理的。

事情的先后发生,与其间因果关系的有无,即使是现代人也很难只凭经验来判别。铺天盖地向公众倾销的补药和保健品,厂家商家总是宣称能使人变得更健康更强壮更聪明。其实,大多数人食用后都没有明显的异常感觉;即使真有什么变化,恐怕也难以断言一定是某种保健品的作用而不是另有原因。不过,广告宣传的确能够对公众的心理发生作用。宣传品只要抓住三五封患者来信,声称治愈了这个病那个病,公众就会相信它可以医治百病。“只要一次明显的疗效,就会抹去人们对于一百次失败的记忆”。^① 一个虚假的道理,只要天天讲,月月讲,年年讲,就会让大众以为是真的,为之大规模地自相残杀。一个普通的招牌,只要在媒体上反反复复地出现,就会引起公众的强迫性接受,久而久之,人人熟知其名,诵其口号。它的知名度愈来愈大,相信者也就愈来愈多,销售额也就成倍上升。也许,它根本就是虚假的,公众仅仅是凭着它的知名度而相信它是真的。可见,因果关系的认定,在很多情况下是由于大众的盲目感觉而造成的。

明白了这个道理,就不难明白另一个道理:巫术的功效在很多情况下都会具有经验的感觉。一旦成为传统,成为大众无需深究的“常识”,就会被大众无条件地接受。你说它是虚假的,为什么自古以来大家都相信它呢? 难道成千上万人所相信的东西,竟然会是假的? 你说某某人的实践是失败的,就算是失败

^① 基思·托马斯《巫术的兴衰》,第35页。

了,那一定是操作者的失误,而不是它本身有问题。于是,假的就成了真的,无效的也成了有效的。

第二节 巫术的功能

一、巫术的实用功能

巫术在本质上属于人类的技艺,是为着各种各样具体的目的而采用的行为手段。要论巫术的功能,首先当然是实用的功能。关于这一点,我们跟已有的说法是存在着分歧的。有的学者认为:“巫术,作为宗教对待和处理人一神(超自然神秘力量)的一种手段,它的功能就是宗教的功能。无论何时何地,它的基本功能都是为处于困境之中的人们,提供一个超自然的避难所,使之在精神上得到某种安慰。”并引述马林诺夫斯基的话说:“因为在理智的经验中没有出路,于是藉着仪式与信仰逃避到超自然的领域中去。”^①对于宗教仪式中的巫术,也许可以从这样的角度来理解宗教的(而不是巫术的)功能。然而,正如我们所反复强调的,巫术并不属于宗教,它不是精神性的东西,甚至也不是当事人可以将它从“理智的经验”即生产或生活实践经验中截然区分出来的东西,那么,也就很难从“避难所”这样的角度来认识其功能。当一位原始人的巫医在为伤员按摩或敷药治疗时,同时又念诵咒语,意在赋予所涂抹的植物或土块(即我们所说的药物)以驱除伤痛的力量,或者敕令伤痛尽早离开躯体。在原始

① 吕大吉主编《宗教学通论》,第271页(吕大吉执笔)。所引马林诺夫斯基语出自《巫术、科学、宗教与神话》。着重号为引者所加。



人看来,按摩或敷药是必要的,诵咒也同样是必要的,甚至认为按摩或敷药之所以起作用,乃是由于施加了咒语的缘故,所以两者不可偏废。如果我们真的理解原始人,就会很难想象,有经验的巫医会像现代社会有些冷酷无情的医生那样只管打针或包扎伤口,而连一句安慰性的话语也不肯说。事实上,安慰性的话语是有力量的,诵咒也同样是有力量的。安慰性的话语直接针对的是患者的心灵,咒语虽然表面上只是针对药物或疾病,但总是当着患者的面来念诵的,实际上也是针对患者心灵的。难道我们可以认为只是在按摩或药物不起作用时才需要通过咒语来安慰患者吗?

如果说,诵咒还是一种精神性的活动,那么,还有许多巫术却是十足的物质性活动。民间采用啄木鸟的喙来治疗龋齿,用树枝作媒介把疲劳寄存给石头,用秃帚来扫除赘疣或其他疾患,用东流水来冲洗喉咙的骨刺,在刀口上涂抹油膏以防止伤口化脓,用某种药物来勾引所钟爱的异性,猎人在野兽踩出的脚印上钉上钉子以防止野兽逃逸,商人在金钱上涂抹青蚨以使得用出去的钱再自动回来,凡此之类都是非常具体的操作技术,绝不是什么“避难所”,只不过是错误的技艺而已。原始人从来没有把这类只有我们才认为无效的技艺看成是非经验的心理安慰,他们实实在在地相信这些技艺的功效,就像相信火可以熟食,箭可以射击一样。至于这些技艺是否借助了“超自然力”的问题,我们已经指出这个提法本身就是有问题的,这里不再赘述。

通过上一节的阐述,我们已经用大量无可辩驳的事实证明,不仅在很多场合下巫术具有类似于经验的真实感觉,而且只要是涉及到人的巫术,无论是治病的还是害人的,往往还发生实际的功效。从这个意义上来看,我们假如还简单地以为原始时代



的巫医完全是多余的累赘,社会的负担,那就大错特错了。原始的巫师不论其真心实意,还是另有所图,他们在为民众解困救难方面,确实作出了应有的贡献,其作用是不可低估的。当然,在科学昌明的今日,巫术必然成为阻碍科学普及的东西,其社会功能就不可同日而语了。

二、巫术的增强信心功能

马林诺夫斯基关于巫术功能的阐述也许多少有点道理。他说:

巫术在劳动组织与有计划的布置上是积极的质素。它也供给打猎行为以主要的控制力量。所以巫术的整个文化功能,乃在填平极重要的业务而未被人类操了左券者所有的缺憾与漏洞。为达到这种目的起见,巫术便给原始人以一种坚信,坚信他有成功的力量,又给他以精神的实用的技术,在普通的方法不中用的时候来应用。巫术就这样使人进行最重要的业务而有自信心,使人在困难清醒之下而保持心理的平衡与完整——就是没有巫术的帮助,便会被失望与焦思,恐怖与愤怒,无从达到目的忍与莫可如何的愁等等弄得一蹶不振的情形。^①

首先要指出的是,马氏把巫术跟“普通的方法”对立起来,当然是不能成立的,因为在原始人看来,并没有什么方法是不属于

① 马林诺夫斯基《巫术、科学、宗教与神话》,转引自《宗教学通论》第271页。



“普通”的。如果用扫帚扫除垃圾的方法是“普通”的,那么用扫帚扫除疾病的方法也同样是“普通”的;用美食请客的方法是“普通”的,那么用美食请神的方法也同样是“普通”的。至于疾病或神灵能否看得见摸得着,只要人们相信它的存在,并不会影响其方法的“普通”与否。原始人也用草药来治疗疾病,我们并不因为疾病的不可见而把它算作非“普通”的方法(附带提醒一点,如果从现代药理学的角度来看,原始人用于治病的草药不见得都是能够治病的)。然而,如果不在乎这个问题,马氏关于“巫术便给原始人以一种坚信,坚信他有成功的力量”的论断却也有一定的道理。

其次,我们还需要破除被理论界千百次重复的似乎已成为一种公式的见解,这种见解认为,由于原始人的生产力水平极低,所以他们对大自然软弱无力,对周围充满了恐惧,缺乏自信心云云。这种似是而非的说法完全出自未加论证的主观想象,然后又被许多作品不假思索地袭用下来。我们认为,科学技术的发展和生产力水平的提高是一回事,人类自信心的增强又是另一回事,两者之间没有必然的联系。任何时代的生产力水平,对于它的过去总是提高了的,如果不是横向的比较,人类根本无从认识从而也不可能认为自己是低下的无力的落后的,从而也就不存在丧失自信心的问题。试问,当原始人在使用弓箭的时候,他们怎么可能想到将来有朝一日会使用很厉害的飞机大炮,从而产生自卑感呢?不论哪个方面,只有今日破昨日记录的现实,而不存在明日破今日记录的现实。对于破记录者而言,今日破了记录,今日就是了不起的,这跟明日是否破今日的记录有什么关系呢?可见,用今天的眼光来衡量古人的生产力水平之低下是可以的,但如果用来衡量古人的自信心之低下则是毫



无根据的。总之,我们丝毫没有理由认为太古蛮荒的野人会比自命为文明人的我们更缺乏自信心。说得难听一点,即使像原始森林中的猴子,只要不被人关进笼子里,它们的自信心也丝毫不比我们差。猴子不过偶然地担心饥饿而已,我们不仅担心饥饿,还担心战争啦水患啦瘟疫啦车祸啦种种灾难,想得远点的还担心人口膨胀生态失衡环境污染资源枯竭等等重大问题,我们何曾比原始人哪怕是稍微地潇洒一点?

只有撇开自信心古不如今的陈词滥调,讨论人类自信心的问题才是有意义的。为了便于理解,还是从现代人说起吧。应该承认,现代人是富有自信心的,但恐怕自信心有许多是建立在幻想之上的,未必真的掌握了健康发展的客观规律。

自命不凡的现代人号称掌握了科学技术和辩证法,然而,我们真的比古人聪明吗?恐怕不能过高地估计现代人的理智和头脑,有时候看起来极其简单的道理,却极其艰难地才被认识。40年前,几乎所有的人(起码是多数人)居然相信水稻亩产万斤的“事实”,于是提出了“今年有啥吃啥,明年吃啥有啥”的口号。30年前,人们竟然相信不需要高等教育,只要抓“阶级斗争”,社会就能前进,国家就能发展,于是提出了“抓纲治国,纲举目张”的口号,得出了“形势大好,不是小好”的估计。20年前,当人们开始注意经济问题之后,又走向另一个误区。古人尚且知道“数罟不入洿池,鱼鳖不可胜食也;斧斤以时入山林,材木不可胜用也”的道理,而现代人却相信只要有财富就有一切,于是拼命地砍伐森林,竭泽而渔,挖山采矿,排放污浊,20年所消耗的自然资源比过去数百年还多,所破坏的环境比过去数千年还厉害;而且至今还不肯罢休,说什么水能变油,取之不尽用之不竭,地球资源用尽了还有月球,月球用尽了还有星球云云。即使有人提出“可



持续发展”的口号,也并没有引起足够重视。这些显然违背常识的迷信和伪科学竟然曾经或正在使亿万人盲目乐观。旧的幻想刚刚破灭,新的幻想又不断取而代之。总而言之,人类总是在现实与幻想,真科学与伪科学的交融之中“满怀豪情”地度过的。

其实,现实与幻想,真科学与伪科学的交融并非自今日始,大概自有人类以来就是如此。就如现代人难以分清什么是现实,什么是幻想,什么是科学,什么是伪科学一样,古人也同样分不清。由于分不清,于是古人在处理问题时,有效的技艺与无效的技艺总是交融在一起的,换言之,我们所说的技术与巫术就总是杂糅在一起的。我们并不认为现代人的错误认识跟古代的巫术完全是一回事,但两者之间多少是有点相似的,那就是都包含了脱离实际的想象和盲目推理的成分。现代人和原始人都相信人能够有办法支配和控制世界,其中都包含着想象有效而其实无效或看似有益而最终有害的办法,所以,人类从来都是充满信心的。从这点而言,如果说巫术曾经给人类带来力量和信心,大概也是说得过去的。

我们不愿意把学术界所尊敬的马林诺夫斯基的“巫术增强信心论”给予完全否定,只能这样给予有限度的肯定。

三、巫术的政治功能

巫术的直接目的在于实现其目标,如治病、求雨之类。如果仅仅着眼于巫术本身,其功能恐怕也只有实用的功能。但巫术一旦成为一种习俗或制度,由于其固有的象征意义,其间接功能可能具有更为重要的地位,而直接功能有时反而退居其次。正是从这个意义上,我们还可以谈论巫术文化的其他一些功能。其中不太被研究者所注意的是巫术的政治功能。



（一）象征性政治标志

古代社会是由氏族、胞族、部落和部落联盟这些不同层次的组织单位所构成的，商周以后则转换为氏族、大夫家、诸侯国和帝王的王朝。有人群组织必有其首领，有首领必有其社会职责，也即权力。权力不是抽象的东西，它总是由具体的活动来体现的，例如社会矛盾的仲裁权和公众仪式的主持权。在古人的观念中，领袖的权力，尤其是较高层次的权力不仅仅是能力的体现，更主要的是天所授予的，所以它具有强烈的象征性。例如古代对皇天后土的祭祀典礼只能由代表天下的天子及王后来主持，天子代表天，王后代表地。不同级别的贵族所允许的象征性仪式的规格是有严格规定的，假如贵族擅自提高仪式的规格，就会被视为僭越而当作严重的政治问题。春秋时鲁国贵族季氏“八佾舞于庭”，孔子知道后气愤地说：“是可忍也，孰不可忍也？”^①用八佾女乐在庭院演出，居然会如此不能容忍，这是因为按当时的规定只有天子才能采用这种规格，诸侯只能用六佾，而作为大夫的季氏只能用四佾。可见仅仅是形式上的象征意义也是非常重要的。古代的公众巫术如求雨请晴、迎送四气、解救日月、大蜡百神之类，大多被纳入部落或国家的公众宗教之中，成为全社会的重大活动。主持者的身份地位尤其具有强烈的象征性。

与此相似，“改正朔，易服色”则成为新王朝接受天命的重要象征标志。

上古时代，每当改朝换代，新的统治者总是要在制度方面作许多形式上的改革。例如“改正朔”，即重新规定每年的起点月

^① 见《论语·八佾》。古代的女乐由八人组成一列，称为“佾”。



份和每日的起点时辰；“易服色”，即重新规定礼服旌旗所崇尚的颜色。据说夏代历法以寅月为正月，商代以丑月（夏历十二月）为正月，周代以子月（夏历十一月）为正月，秦代以亥月（夏历十月）为岁首，至汉武帝时又改为以寅月（夏历正月）为岁首。^① 汉代以后历代王朝虽然大抵以夏历正月为岁始，但仍然要颁布新历法，仍称为“改正朔”。改正朔之充满政治性，说明它在修改旧历法误差的技术性方面只是顺带目的，根本上说是有关历法的神秘性观念在起作用。

改正朔的思想根源还不很清楚。《史记·封禅书》记秦始皇自以为获水德，“以冬十月为年首，色上（上读为尚，下同）黑，度以六为名，音上大吕，事统上法”，所反映的是以五行生克学说为指导的帝德观念。不过，五行学说建立于战国时代，没有任何资料证明夏商和西周初也有帝德观念，所以，改正朔的思想根源很可能出于比它更原始的观念。《史记·律书》云：“王者易姓受命，必慎初始，改正朔，易服色，推本天元，顺承厥意。”唐司马贞解释说：“言王者易姓而兴，必当推本天之元气行运所在，以承天意。”古人非常重视“初始”的象征意义，改正朔正是为了推算本姓王朝所依赖的“天之元气”的运行起点，以承天意，实际上就是把历法看成是天道的反映。改姓易代既然被视为天道的变化，自然要通过一系列具体的措施来作为天道改变的标志。改变所崇尚的颜色、数字、乐律等等，也具有相似的象征意义。

从今天的认识来看，岁首、崇尚颜色、数字、乐律等等的选择，跟国家或王朝的兴衰命运并没有内在的关系。作为象征意

① 夏商周三代正月起点不同，《左传》中有明确记载，但历史上是否果真如此，学术界尚无定论。



义,新王朝重新制定一套礼仪制度的做法是可以理解的,就像现在的国旗和商标的制定一样,但古人相信五行生克模式是王朝命运更替的反映,为着新王朝的长盛不衰所作的种种形式规定完全是由神秘观念所认定的因果关系所制约的,就不免带有浓厚的巫术色彩。

(二) 缓解社会矛盾

古人相信,政治上的错误将导致自然灾害或异常变化的出现。据《左传》记载,昭公七年(前 535)夏四月朔发生日食。晋侯问士文伯,谁将承当日食之祸?士文伯回答说,鲁、卫二国将受祸,卫祸大而鲁祸小,卫国要死国君,鲁国要死上卿。士文伯还说:“国无政,不用善,则自取谪于日月之灾,故政不可不慎也。”《淮南子·天文训》也说,“人主之情,上通于天”,所以君主残暴就会常发生暴风,不遵守法令就会虫灾泛滥,冤杀无辜就会造成大旱,违背时令就会淫雨不止。这种天人感应思想,后来经过进一步的系统化理论化,终于形成了汉代极盛一时的谶纬灾变学说。系统阐发这种思想的作品可举《礼记·月令》和董仲舒《春秋繁露·五行顺逆》为例。《月令》在每个月份下都记述该月所宜的各种生产活动和国君的政治祭祀等活动;最后还指出,如果从事不合适的活动,就将导致异常气候和天灾。《五行顺逆》的主旨是用五行理论来论证统治者的行为要合乎仁义礼智信的规范。例如,秋季五行属金,杀气从立秋开始;如果君主好战,侵陵诸侯,贪图城邑,轻百姓之命,人民就会普遍生病咳嗽,筋挛鼻塞,殃及于“金”,铸造时金铁凝滞不化,金器不成。所述大抵如此之类。根据这种认识,一旦发生灾变,也应该按照同样的原理来调整政治活动,以制止灾害的发生或减少灾害的损失。所以董仲舒在《举贤良对策》中提出:“国家将有失道之败,而天乃先



生灾害以谴责之；不知自省，又出怪异以警惕之；尚不知变，而伤败乃至。”

假如某种自然界的不正常变化被认为是由于人的过失造成的，那么，为了防止或解除那种令人恐惧的自然变化，就必须采取相应的活动来克服或弥补人类活动中的错误。从原则上说，这个逻辑是正确的，所以并不一定导致巫术的产生。例如现代科学已经证实许多水旱等自然灾害的频繁出现乃是由于自然环境和生态平衡遭受破坏的结果，于是制定了种种防止环境污染和生态破坏的法律。假如某种政治环境不能有效地制止甚至还加剧环境污染和生态破坏（例如大规模地燃烧油料，核污染扩散之类），那么，政治改革也是势在必行的。中国古代的天人哲学认为，人的活动，尤其是君主的政治活动如果出现重大失误，就会导致自然灾变的产生。这种因果关系完全出自想象，不具有客观性，那么，为着防止或制止灾变而举行的相应的政治活动也就具有了巫术的性质。

让我们先看《礼记·月令》所记在迎四气仪式中所采取的政治措施：

立春之日，天子亲帅三公、九卿、诸侯、大夫，以迎春于东郊。还反，赏公卿、诸侯、大夫于朝。命相布德和令，行庆施惠，下及兆民；庆赐遂行，毋有不当。乃命大史守典奉法，司天日月星辰之行，宿离不贷，毋失经纪，以初为常。

立夏之日，天子亲帅三公、九卿、大夫，以迎夏于南郊。还反，行赏，封诸侯，庆赐遂行，无不欣说。乃命乐师习合礼乐，命太尉赞桀俊，遂贤良，举长大。行爵出禄，必当其位。

立秋之日，天子亲帅三公、九卿、诸侯、大夫以迎秋于西



郊。还反，赏军帅武人于朝。天子乃命将帅选士厉兵，简练桀俊，专任有功以征不义；诘诛暴慢，以明好恶，顺彼远方。是月也，命有司修法制，缮囹圄，具桎梏，禁止奸，慎罪邪，务搏执；命理瞻伤、察创、视折、审断，决狱讼，必端平；戮有罪，严断刑。天地始肃，不可以赢。

立冬之日，天子亲帅三公、九卿、大夫，以迎冬于北郊。还反，赏死事，恤孤寡。

古代历法把立春立夏等四个“立”日作为季节的开端。古人认为，这是一个新旧交替的日期，大自然将发生某种规律性的变化，旧的“气”除尽，新的“气”来临；如果这种变化出现异常，就会造成灾害。为了保证气候的正常，于是就有了除旧迎新的仪式。“除旧”仪式古人称为“傩”，意在驱除旧气和邪魅，于每个季节的末日举行，暂且不谈；而“迎新”仪式则在每个季节的首日举行。此前三天，由太史作预报，天子就开始斋戒。到了立日，天子率领公卿大夫到郊外举行迎新之礼，迎春到东郊，迎夏到南郊，迎秋到西郊，迎冬到北郊。其具体仪式不必细述，这里要提起注意的是返回后都有一套赏罚功过、抚恤孤寡的措施。在古人看来，这些政治性的措施乃是四时迎气礼的组成部分，只有凡涉及天地人三者的一切活动都按照“春生夏长秋收冬藏”的四时之道来行事，天地之气才能正常地运行。这就是《月令》所谓“毋变天之道，毋绝地之理，毋乱人之纪”。

四时迎气礼属于常规的国家礼仪，意在预防灾变，带有浓厚的象征意味。至于已经发生的水旱之灾、日月之变，则其相应的政治措施也带有明显的临时应付性质。古人把异常的天象变化如日食、日晕等称为“变”。《史记·天官书》云：



日变修德，月变省刑，星变结和。凡天变，过度乃占。
国君强大，有德者昌；弱小，饰诈者亡。太上修德，其次修
政，其次修教，其次修禳，正下无之。

意思是说，凡遇到日月星辰等异常之变，只有变化超过一定限度才预示着人间将发生感应而需要占测，这时君主就应该修仁德、省刑罚、结交平和。如果国家强大，君主有德，就能昌盛；国家弱小，君主伪饰欺诈，就将衰亡。最好的办法是修仁德，其次是加强管理，再其次是补缺失堵漏洞，再其次才是祭祀厌胜等禳解手段，而最下的办法就没有了。司马迁把政治措施同一般的禳解手段区别开来，在那个时代的观念中是不错的，但在我们看来，这类意在对付天变禳解灾难的政治措施仍然带有巫术的性质。当然，只要统治者能够将这类修德省刑结和的政治措施坚持下去，这是一种治本的办法，对国家对人民的确是有好处的。但这种因果关系的性质就跟巫医的治病实践的确因心理作用而常常有效一样，并不因为这种效果而改变其巫术的性质。

古代统治者一旦面临灾变，通常总是将常规的禳解办法同治本的政治措施相配合举行的。所谓常规的办法，即传统的厌胜法。唐代星占家李淳风在《乙巳占》卷一比较详细地介绍了常规的厌胜法：

凡日蚀者，皆着赤帻，以助阳也。日将蚀，天子素服避正殿，内外严警。太史灵台（按即观象台）伺日有变，便伐鼓。闻鼓音作，侍臣皆着赤帻、带剑以助阳，顺之也。

日食被认为是由于阴气太盛，红色属阳，可以扶持阳气压抑阴



气。显然，厌胜法只是一种传统仪式，很容易办到；而政治措施要减少税收，平反冤狱，释放政治犯，做做样子不难，要长期坚持下去就不那么容易了。历史上的统治者，明智的是少数，昏庸的为多数，而汉文帝正是一位明智的典型。据《史记·文帝本纪》记载，文帝二年（前179）^①十一月晦日食，十二月望日又食^②，由此文帝开始反省自己。他说，“人主不德，布政不均，则天示之以菑（灾），以诫不治”；于是下令说：“令至，其悉思朕之过失，及知见之所不及，句（同丐，义为求，希望）以告朕。及举贤良方正能直言极谏者，以匡朕之不逮。因各飭其任职，务省繇费以便民。……”汉文帝是真心实意想要治理国家的，所以在发生日食之后要求群臣匡正自己的过失，减轻人民的负担。但历史上大多数统治者，只是不得已才采取一些做样子的措施，待日食过后，很快就故态复萌。但无论如何，这种为着解救灾变而宽赋税省刑罚的传统对缓解社会矛盾多少总有些意义，起码朝中的大臣有时也会利用这种观念劝诫帝王。例如北宋时的包拯就曾在《论日蚀》奏章中向皇帝提出告诫：

今正阳之月，晦然日蚀，而又亢阳益甚，火灾继作，害孰大焉！得非上天有以丁宁垂诫于陛下耶？伏望陛下奋乾刚之至德，畏天地之大异，发号施令，审思乎利害；赏德罚罪，无间于疏昵。听断不惑，勤俭为先，抑阴尊阳，防微杜渐。然后日御便殿，博延公卿，询访直言，讲求古道，励精为治，

① 汉代以十月为岁首，二年十一月仍属夏历之头一年，即公元前179年。

② 原文为“十二月望日又食”，月望发生日食是不可能的，大约是月食，因传抄致误。



以答天戒。如此则积异消于上，厉阶绝乎下，足以导引善气，驯致太平。惟陛下留神省察。^①

通过改善政治来止息灾害，其因果关系是不能成立的，但毫无疑问对社会是有积极意义的。我们甚至觉得，像董仲舒这样一些优秀的思想家，他们之所以鼓吹灾变学说，也许并非真的相信它，只不过利用它来达到警戒统治者检点收敛的目的而已。中国古代的帝王权力极大，要不是灾变学说，还不知胡作非为到什么地步了呢？

上文我们是从巫术行为本身所必须的政治措施而言的。至于通过巫术活动来为政治目的服务，那就足以写一部专书来作介绍。从道理上说，只要是人的活动，任何手段都可能用来为政治服务，那就不是我们要讨论的问题了。

四、巫术的其他功能

巫术的社会功能是多方面的，很难作穷尽性的罗列，也没有这个必要。为了节省篇幅，下面仅就我们注意到的方面作一点举例性的提示。还有其他一些方面，对社会和人类文化的发展具有明显积极意义的和明显危害性的方面，将放在有关巫术评价的问题中来讨论。

礼仪规范功能 旧时的礼仪规范，如诞生、满月、命名、生日、成丁、婚姻、丧礼、葬礼等人生礼仪，元旦、迎春、元宵、清明、寒食、被楔、端午、七夕、中秋、重阳、冬至、大雩、岁除等岁时礼俗，贵族的登基、封爵、赐命、朝服、车辂、旌旗、燕飧、迎聘等政治

^① 转引自江晓原《星占学与传统文化》，第83页。



礼仪、郊天、大雩、大蜡、宗庙、社稷、日月、山川、籍田、时享、谏诤等宗教礼仪，凡此之类，都有种种习俗或规范，其中大多与巫术和禁忌有关。其中有些方面下编还将述及。

娱乐功能 节日活动和艺术活动，有许多来源于巫术。春节的喜庆活动和端午的赛龙舟活动就是比较典型的例证。又如古代的大蜡，也是非常欢乐的节日活动。经典文献说大蜡之礼“黄衣黄冠而祭，息田夫也”（《礼记·郊特牲》），“腊先祖五祀，劳（慰劳）农以休息之”（《礼记·月令》），“国祭蜡，……以息老物”（《周礼·籥章》），可见大蜡既是庆功报恩的活动，又是“息老物”（让老朽的农夫退休）、“息田夫”（让辛勤的农民暂时休息）的象征。这是一种自古承传的民俗，尽管每年只有一天，劳动人民仍然很珍惜，当作解放舒发的节日，尽情地欢娱。这种紧张了一年之后的放松，对于平时悠闲安逸的人来说，也许体会不出它的意义。据《礼记·杂记下》记载，有一次孔子弟子子贡参观大蜡典礼，孔子问他是否快乐，子贡说：“一国之人皆若狂，但我却体会不出乐在哪里。”孔子意味深长地指出：“一年到头的辛苦，而有这么一天的放纵，其中之乐不是你所能体会得到的。这好比一张弓，只张而不弛，文王武王都做不到；只弛而不张，文王武王都不肯做；一张一弛，这才是文武之道啊！”由此可以想见古代劳动人民在大蜡节日中的放纵之状。

许多古老的文化艺术活动来源于巫术活动，如原始歌舞、庙会演出、民间傩戏、魔术表演、功夫表演、百戏杂技等等，都是旧时人民群众所喜爱的娱乐活动。关于这些方面，下编还将详述。

学术功能 巫术的学术功能主要表现为巫术活动激发了虚构的解释系统的产生和完善。阴阳五行理论和传统医学理论的产生和发展就是比较典型的例证。关于这方面，本书已有专论。



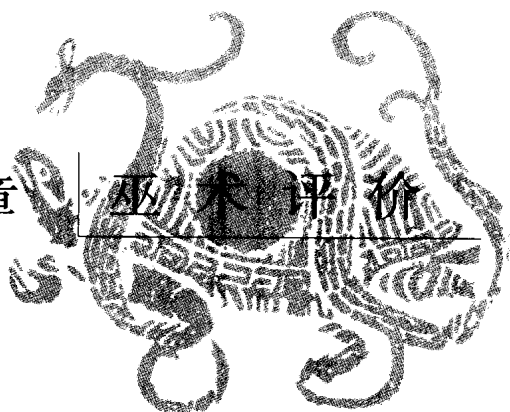
商业功能 历史所淀积的巫术观念根深蒂固，现代社会中最能反映这点的是谐音造成联想的巫术观念。无孔不入的商家很善于揣摩大众顾客在这方面的心理以实现其经济目的。“八”谐音“发”，“九”谐音“久”，都是吉祥之数；于是，商标和零售价中的“八”、“九”等数字的出现率就显得特别地多。即使是国家企业也不例外，如连号为8或9的电话号码（如888888之类），不少地区的邮电部门都以高价出售给商家厂家，其价位之高令人咋舌，而公司企业则可能由此获得更大的利益。反之，如果忽略了大众的巫术观念，就可能带来负面影响。如某市有个企业叫“健民制药集团”，电视广告词称“□□（城市名）健民”，结果某市许多人都反感，他们说：我们最讨厌中央电视台一天到晚骂我们“□□贱民”。^①又如某市房产开发商将住宅大楼或小区命名为“雪雨楼”、“星风苑”，令人联想到“血雨腥风”这样的不祥话语，就怕有的人不敢居住了。书面语可见的是文字，口头语所听的是声音，对大众而言，声音的意义是永远不会被忽略的。

^① 濮阳市社会科学界联合会《濮阳理论与宣传》1999专辑，第19页。



第七章

巫术评价





对于巫术的评价,人类学家通常抱着比较客观的态度,但一般著作大多采取比较简单的全盘否定态度。马克思主义历来主张要全面的、历史的、辩证的看待一切事物,其中也包括对待旧时代的各种文化现象,以及诸如宗教这类与科学世界观不一致的文化现象。对于巫术及其文化的评价,同样应该具有历史的和辩证的眼光。简单粗暴的全盘否定态度,除了表达其朴素的爱憎情感之外,对于我们客观地认识问题一点好处也没有。

从根本上说,巫术是违背客观规律的或是运用虚假规律的技艺,这就决定了巫术作为一种技艺,它对于解决实际问题除了心理方面可能产生的功能以外,从直接的因果关系来看只能是无效的。但从历史的角度来说,巫术的意义远非对它的直接功效的衡量,更在于对它作为一种人类抽象地认识世界的能力之产生在人类发展史上的意义,以及巫术风俗或文化对社会所产生的客观后果的评价。过去对巫术的评价基本上采取全盘否定的态度。这种否定主要基于对巫术直接功效的否定,而往往忽略了从历史文化的角度来看待它。而我们对巫术文化的肯定或否定,则重在把它作为一种社会现象来评判。也只有从这个角度来评判,才可能产生正面的和负面的两方面评价。

我们对巫术的评价,其实就是对巫术的积极的和消极的社会功能的评价。它涉及巫术功能的问题,这里不过是换一个角度,从正面和反面的角度来评价它而已。



第一节 巫术是科技发展的催化剂

一、巫术是科学的孪生姊妹

我们已经论证,巫术的产生必须建立在一定程度的抽象思维的基础上。猿和其他高等动物没有巫术,在人类产生之后非常漫长的一段时期中,也还没有巫术,这说明巫术的出现乃是人类社会发

展进步到一定阶段的产物。

巫术乃是错误的行为方式,出现错误反而是一种“进步”?不妨先打个比方:当您的孩子第一次煮饭烧菜(那次不巧大人下班晚了,孩子便大胆地作了尝试),结果饭烧焦了,菜变味了。您怎么评价?也许会说,不错不错,总算会做事情了。这话说得好!孩子成长到一定阶段,才可能学习做事情,也才可能犯错误。第一次的错误总是同第一次的经验并存的。巫术同科学的确是一对双胞胎,两者需要相同的思维能力——抽象思维的能力。说到这里,还必须先解释一下什么叫科学。

人们所说的“科学”,其含义是不尽相同的。近来某报就“中国古代是否有科学”的问题展开了一场论战。双方所理解的“科学”概念其实是不同的,有人说发源于近代欧洲的自然科学才算是“科学”,而有人把一切接近客观规律的认识都当作“科学”。我们所谈的“科学”,当然是就其广义而言的。但还是有问题。原始人发现禽兽出没的规律、大树能遮荫挡雨、火能燃烧照明,这些是否算“科学”?假如算“科学”,那么,野豹偷袭猎物,燕子衔泥筑巢,黑猩猩捡拾细小树枝往蚁穴中钓取白蚁,这些还算“科学”吗?它与前者有什么本质区别?可见,即使在广义的意



义上,也不是任何带有经验性的认识都称得上是科学的。

人和动物的本质区别在哪里?从外部表现来看,只有人才能够制造哪怕是最简单的工具。但制造简单的工具能否就算是“科学”呢?我们是否可以从人的大脑即思维水平的角度来看广义的“科学”概念:科学是经验和推理相结合形成的接近客观实际的认识。这个定义首先排除了纯粹的感性经验,得以同动物的合理性相区别;其次用“接近客观实际”的提法,否则不用说古代,就是现代科学是否能成立恐怕也会有问题。当原始人路过树丛被前行者推开的树枝反弹到身上感觉疼痛后,他们知道要避开被推开的树枝,这还只是经验,称不上科学;但是,当他们通过比较,认识到各种树枝“里面”所蕴藏的“能使人伤痛的力量”并不都一样“多”,以毛竹最多,于是用毛竹制造出弹弓用来弹射飞禽走兽。将经验分析归纳为一种理性知识,又推广用于彼事情上,包含着一系列抽象推理的过程,就完成了最原始的有待于修正的科学认识。当原始人在进行推理时,往往会忽视经验所产生的条件,无限制地扩大化,从而才可能产生巫术。例如,人饥饿时浑身无力,吃了东西就觉得有力了,于是食物被认为蕴藏着某种“力量”,可以通过饮食注入人的体内。动物尤其是雄性的动物显示出较大的力量,于是,为了增强弓箭长矛等武器的力量,就想到要把富有力量的公牛公羊等动物的血涂抹在新制成的武器上,由此产生了“衅血”的习俗。我们知道,抽象思维不能脱离语言,不论是有声的还是不出声的,既然希望把牛羊的“力量”注入武器中,在给武器衅血时就自然而然地会默默地在心里或微弱地从口中发出表达愿望的言语出来,这就成了可能伴随咒语的巫术。原始的科学和巫术,就是这样彼此不分紧密相随的。

谁能够指望原始科学的产生并不同时伴随着巫术?可以



说,如果人类的思维水平还没有达到产生某种巫术的地步,那么,其科学水平也同样不可能达到相应的地步。我们是应该为最早巫术的诞生叫好呢,还是遗憾?

二、巫术是科学技术诞生的助产婆

弗雷泽曾这样评价巫术:“如果说它是谬误之子,那么它也是自由与真理之母。”^①这是很富有辩证思想的。

我们曾经指出:“巫术是人类在认识自然过程中的负面产物,巫术与科学都是人类在生产实践过程中所总结出来的带有理性因素的认识成果,其中符合客观规律的是科学,不符合客观规律的则是巫术或带有巫术性质的东西。这是我们认识巫术性质的基本点。”凡是不符合客观规律的认识都是错误的,错误的认识就应该抛弃。然而这不等于说错误的认识是毫无意义的。古语说:“前车之覆,后车之鉴。”俗话说:“失败是成功之母。”不论作什么事情,不吸取前人的认识成果,不总结过去的经验教训,不经过反反复复的尝试而一举成功,恐怕是不可能的。失败是因为错误,成功是由于正确,那么也就可以说,错误是正确之母。既然巫术是错误的,科学是正确的,那么,如果说巫术是科学之母,大概也是说得过去的。如果能这样来看待历史上的巫术,我们就不会简单地对巫术作出全盘否定的评价。

当然,错误的认识以及相应的行为并不一定就属于巫术,也就是说,有许多正确的认识并不是来源于对巫术性错误的反思;另外,人类还可以直接从自然和社会的现象中总结出合乎规律的认识。这是毫无疑问的。不过,我们的命题并不在此。我们

^① 弗雷泽《金枝》,第74页。



的意思不是说“科学技术一定是巫术的产物”，而是说“巫术是某些科学技术得以产生的催化剂”。所谓“巫术是科学技术诞生的助产婆”，就是从这点而言的。但愿上述命题不会被误解。

下面仅以化学和医学的产生为例对此试加分析。

（一）炼丹术与化学

中国古代的化学，基本上来源于古代方士道士的炼丹活动，这点已获得许多科学技术史研究者的肯定。^①而炼丹术正是一种比较高级的巫术。炼丹的目的是为了获得益寿延年长生不老的药物，其思维原理在于将金石丹砂永存不朽的性能传递给服食者。古人冶炼金丹的逻辑，正如晋代道士葛洪在《抱朴子·金丹》中所说的：

夫五穀犹能活人，人得之则生，绝之则死，又况于上品之神药，其益人岂不万倍于五穀耶？夫金（金为衍文）丹之为物，烧之愈久，变化愈妙；黄金入火，百炼不消，埋之毕天不朽。服此二物，炼人身体，故能令人不老不死。此盖假求外物以自坚固，有如脂之养火而不可灭，铜青涂脚，入水不腐，此是借铜之劲以扞其肉也。金丹入身中，沾治荣卫，非但铜青之外傳矣。

葛洪认为，丹砂熔炼能产生神奇的变化，而黄金百炼不消，万古不朽，所以用丹砂和黄金炼成的“神药”能令人变化成仙，长生不死。这种“服金者寿如金，服玉者寿如玉”（《抱朴子·仙药》引《玉经》语）的原理，葛洪总结为“假求外物以自坚固”，即借助外物的性能来使人体获得坚固不朽的能力。在他看来，只有自身不朽的东西，才

① 参看胡孚琛《魏晋神仙道教——抱朴子内篇研究》，第229—266页。



能令人长生不朽。这种逻辑源于原始的吞食传染观念,乃是地地道道的巫术思维逻辑。古代的炼丹术不知断送了多少人的性命,但他们万万没有想到,前赴后继的炼丹活动,也造就了中国最早的化学实验,并且意外地获得了一些重大的成就。被誉为世界四大发明之一的火药,据说就是由于炼丹活动而发明的。对此,著名的中国科学史家英国的李约瑟博士曾给予极高的评价,并指出神仙家的“不死思想对科学具有难以估计的重要性”。^① 现代学术对葛洪《抱朴子内篇》的评价,主要也是从金丹术在中国化学史上的贡献来说的。胡孚琛先生指出:

中国的道教文化无疑是传统文化中最接近自然科学的部分。道士们为了长生成仙,从宗教的目的出发,研习了许多神仙方术。这些神仙方术,其中就包含着依附于宗教的古代自然科学。我们把神仙方术中有科学价值的内容称为道教科学,这不仅表明它们出自道教,而且因为它们大多还是一些科学和宗教的结合体,有些仅达到准科学的水平。然而我国古代科技史上的一些有价值的思想,包括一些重大科技发明,却恰恰是从道教的神仙方术中萌发出来的。^②

胡先生立足于从道教的角度来讨论问题,所以说道教文化是传统文化中最接近自然科学的部分。但如果立足于巫术的角度,

① 炼丹术在科学上的价值,参看金正耀《外丹黄白术》,载于牟钟鉴、胡孚琛、王葆玟主编《道教通论——兼论道家学说》。

② 胡孚琛《魏晋神仙道教——抱朴子内篇研究》,第229页。关于《抱朴子内篇》在化学史上的贡献,该书第六章有比较具体的介绍。



也许可以说,带有巫术性质的方术文化又是道教文化中最接近自然科学的部分。即使从养生医药的角度来看,神仙家们对茯苓、地黄、麦门冬、枸杞、黄连等许多植物药以及禹馀粮等矿物药的药性及其功能的实验和研究,也作出了一定的贡献。《神农本草经》这部最经典的药谱本身,也很明显是在神仙道术的影响下而诞生的。

(二) 医药的产生与巫术

医药的产生,则与原始巫术有着极为密切的关系。

中国传统医学把巫医称为“祝由”。《内经》云:“古之治病,祝由而已;今世治病,毒药治其内,金石治其外。”^①药物和针灸,是中国传统医学并驾齐驱的两大治病手段。大凡医药史著作,总是把医药的起源归结为经验的积累。实际上,就起源而论,促使人类采用药物和针砭的最原始的动机,正如《内经》所说的“古之治病,祝由而已”,恐怕只能归结为祝由之类巫术活动。没有巫术就无由产生医药。

先秦时代曾流行“神农尝百草,一日而遇七十毒”的传说(《淮南子·修务训》)。这表明经验总结对医药鉴定的重要意义。然而,经验的价值只在于对那些业已存在的治病方法或药物的择取淘汰,它并不能回答人类为什么会采用药物来治病这个最根本的问题。当人类还不知道草木具有治病功能的时候,用草木治病的经验是不可能产生的。那么,人类怎么会想到通过服食草木来尝试治疗疾病呢?最容易想到的契机就是人的本能和偶然的发现。所谓本能,指的是口渴思饮、怀孕嗜酸这类现象,是一种不自觉的生理现象。这种本能有可能

① 《黄帝内经素问·移精变气论》。毒药,指药物。金石,指针砭。



使人类发现某些可以治病的药物,但不可能在药物发明的过程中起主导作用。偶然发现药物功效的事例,在文献中偶有所闻。如《聊斋志异》卷八载沂州张氏久患痰咳,偶然因渴极无水饮用漉菜汁而病愈,并由此获得医名。《古今怪异集成》载广东流传麻风病,某患者被隔离后,一夕奇渴而无水,于是狂饮贮酒,不料竟从此病愈,视酒瓮中,原来溺一毒蛇,由此发现毒蛇酒可以治疗麻风病。《本草纲目》卷四十载牛虱可预防痘疮(天花),此法也必出于偶然。在漫长的历史长河中,偶然获得的经验其意义不可低估。不过,偶然发现的价值要得到实现必须以人类的觉醒为前提,所以,人类对治病法的探寻绝不是偶然事件能够代替得了的,而应是一个积极主动地摸索和追求的过程。

治疗方法的选择,总是以人类对疾病的认识为前提的。法国人类学家列维·布留尔指出,在原始人的观念中,“疾病从来就没有自然的原因”,他们总是“在那个与看得见的世界并存的看不见的世界里去寻找疾病的原因”;与此相应,“不管是什么样的疗法,只有具有神秘力量的疗法才有价值”。^① 因此,对于原始人而言,占卜、祈祷、逐疫、驱傩、祝咒等种种神秘手段理所当然地是诊断病因和祛除疾病的必然选择。假如原始人为着祛除疾病而服食或涂抹什么东西,也决不可能是在使用今天意义上的药物,它们只能是形形色色的巫术活动中的一种而已。因为最早使用“药物”的原始人不可能先掌握了药物的性能然后采用它来治病,而是按照他们的逻辑,根据动物、植物或其他什么

① 列维·布留尔《原始思维》,第256、259页。关于原始人的疾病观和治病法,作者有精辟的阐述,参看该书第六章V、第七章I、第九章II。



东西的象征意义来治疗疾病的。然而,正是这类直接施加于患者身体或病痛局部的巫术手法,为原始医药的经验积累造就了最有意义的机会,虽然它们大多数可能跟驱傩逐疫等巫术手法今天看来是同样的荒诞可笑毫无价值。惟有这个因素才能解释原始人为什么会主动地去尝试着服食或涂抹某些草木禽虫来治疗疾病。于是,经验就有了发挥作用的场所,真正有效的药物才有可能被发现。正如马雷特所指出的,如果“不是根据药物本身的性能,而是根据它的象征特征,人们也相信这些稀奇古怪的物质掺混终究会使人们有意或无意地选择具有真正疗效的药”。^①

对于医药的诞生较有直接意义的原始观念,主要有厌劾巫术和感染巫术两类。

厌劾术的出发点是将人类所厌恶的东西用以御除被认为给人类带来疾病灾殃的邪气鬼魅。原始人普遍相信,屎尿、妇女经血之类污秽物或受其沾染之物对于鬼神具有显著的克制作用。根据这个原理,原始人常常采用屎尿或经血来驱邪治病。这样的治病方法在民间广为流传,以至古代医方书中仍有大量的记载。马王堆西汉墓出土的帛书《五十二病方》是迄今所知最古老的医方,其中就屡屡涉及以猪屎、羊屎、狗屎、鸡屎、马屎、人尿、女子月经布等污秽物作为祛病药物的医方。例如有一则治疗“颠(癲)疾”的医方说:

先侍(待)白鸡、犬矢(屎)。发,即以刀剗其头,从颠到顶,即以犬矢[湿]之,而中剗鸡[腹],冒其所以犬矢湿者,三

^① 马雷特《心理学与民俗学》,第179页。



日而已。已，即孰(熟)所冒鸡而食之，致已。^①

大意是说，先预备一只白鸡和一些狗屎，癫疾发作时，在患者头部从头顶至后颈用刀割开一道口子(应是浅划不伤骨)，敷上新鲜湿润的狗屎，再将白鸡从腹部剖开(掏空内脏)，然后蒙盖在患者涂敷狗屎的部位上，经三日割口就会愈合。愈合后将覆盖头部的鸡煮食，疗效极佳。这条治癫方意在让狗屎的秽气深入到患者头皮内部，似乎显示着癫疾与人脑有关的认识，包含了某些合理因素，但以秽驱邪的观念却是很明显的。

妇女月经布在帛书方中所治的疾病很多，有“马病”、“颓”、“牝痔”、“火烂”、“中蛊”等等。例如其中治疗“颓”疾的医方云：

渍女子布，以汁亨(烹)肉，食之，啜其汁。^②

意思是用月经布浸泡出的水煮肉，让患者连肉带汤一起服食。又治疗“牝痔”的一方云：

牝痔有空而来、血出者方：取女子布，燔置器中，以熏痔，三〔日〕而止。令。^③

意思说治疗牝痔溃烂出血者，取妇女月经布置器中烧灰熏患处，

① 《马王堆汉墓帛书〔肆〕》，释文注释第40页。注释：侍，假借为恃，储备。

矢，通屎。发，病情发作。冒，蒙头。致已，可止病。

② 《马王堆汉墓帛书〔肆〕》释文注释第49页。

③ 《马王堆汉墓帛书〔肆〕》释文注释第55页。令，义为善，佳。



三日病瘥有效。诸如此类，不必遍举。用尿尿或月经布入药的传统在南北朝至隋唐间的医方书中继续承传，今试以日本平安朝名医丹波康赖(912—955)《医心方》所辑晋唐古医方为例：

【治小儿浸淫疮方】《产经》：取牛矢(屎)绞取汁涂之。又方：以干牛矢烧熏，良。《千金方》：牛屎灰付(傅)之。(卷二五)

【治小儿金创方】《产经》：马矢烧末著创中。(卷二五)

【治小儿恶疮久不差(瘥)方】《范汪方》：烧鸡屎付(傅)之。《本草拾遗》云：厕中泥傅之。(卷二五)

【治小儿霍乱方】《病源论》：热牛矢汁含之。又方：研屎滓乳上服之，三刀圭，日三。(卷二五)

【治蝮蛇螫人方】《葛氏方》：令妇人溺(尿)所螫上。又方：令妇人坐上。(卷十八)

【治虎啮人方】《小品方》：烧妇人月水污衣末，傅创中。(卷十八)

【治阴卵入腹急痛方】《玄女经》：取妇人经月布衣有血者，汤洗取汁服之。(卷七)

诸如此类，不胜枚举。上举诸方，有的纯属于巫术，如《葛氏方》让妇人坐于创口上治疗蛇咬。这些医方源于原始巫术是无疑的。从现在的认识来看，其中许多医方是有害的，如用尿滓涂抹在乳头上让婴儿服食以治疗霍乱方。

另一类影响更为广泛的原始观念是接触感染。这种思维逻辑认为，某种物品被人服食、佩带、涂敷之后，该物品固有的性状、特征、功能，甚至连同其名称的读音所寓含的语义，也将一起



转移或传染到人的身上。这种观念促使原始人借助于外物来增强自己的力量,或借以消除疾病,或禳解被认为将遭受的祸殃。这个原理直接导致了食物禁忌和“药物”采用这两类对医药起源至为关键的人类行为的产生。

食物禁忌属于消极性的卫生手段。原始食禁传统大多在错误的联想下带有巫术的性质。这方面流传的俗说很多。例如关于孕妇忌食生姜兔肉的说法自古以来就很流行。马王堆汉墓帛书《胎产书》说,妇女怀孕三个月胎儿尚未定形,“见物而化”,所以“毋使侏儒,不观沐猴(猕猴),不食葱姜”。这是为了避免孩子将来矮小如侏儒,貌丑如猕猴,或如生姜而歧指,或如兔子而裂唇。这种观念对于不信巫医的医家也有影响。如东汉名医张仲景在《金匱要略》卷二四所胪列的食禁法中提到:

妊妇食姜令子餘指。

妇人妊娠不可食兔肉、山羊肉,及鳖、鸡、鸭,令子无声音。

妇人妊娠食雀肉,令子淫乱无耻。

父母及身本命肉(指生肖动物的肉),食之令人神魂不安。

六甲日勿食鳞甲之物。^①

当然,张仲景所罗列的食禁多数是有一定道理的,如“秽饭馁肉臭鱼食之皆伤人”,“六畜自死皆疫死,则有毒不可食之”之类。可想而知,在比较原始的食禁说法中,属于巫术性的禁忌必然占

① 六甲日,指甲子、甲戌、甲申、甲午、甲辰、甲寅六日。鳞甲之物,指鱼类。五行家认为甲属东方木,鳞虫亦属东方木,所以忌讳。



主导地位,只是太荒唐的说法未被医家所采而已。

保健治病的药物,起初大多是由于积极性巫术而被采用的。例如草药中的车前草,古称为“芡苳”,上古时代被作为能够促使妇女怀孕多产的药物,是因为它的多籽的外表特征。^①正如列维·斯特劳斯所指出的,对于原始人而言,“动植物不是由于有用才被认识的,它们之所以被看作是有用或有益的,正是因为它们首先已经被认识了”。^②古代医方和本草书所载的许多“药物”,正是这样产生的。例如,老鼠善于打洞穿孔,于是被用来治疗疮痿;^③猫能制鼠,于是猫屎被用于治疗“鼠咬成疮”或“鼠痿”(瘰癧);《猫乘》引《得效方》和《本草拾遗》豹能克制狐狸,于是豹鼻被用于治疗“梦与鬼交及狐狸精魅”(古人认为梦交是由于鬼狐所祟);《本草纲目》卷五一引崔行功《纂要方》龟鳖之头和蜗牛之身很容易缩入甲壳中,于是被用来治疗脱肛;《医心方》卷七引《千金方》和《本草拾遗》鸬鹚有时口含幼雏,俗以为“此鸟胎生从口出,如兔吐儿”,因此俗信“产妇执之易生”;《本草纲目》卷四七引《本草拾遗》蛇脱皮的现象跟胎儿从母体中生出来的现象相似,于是人们将首尾完整的蛇蜕盛于绢囊绕在产妇的腰上以防止难产;《医心方》卷二三引《小品方》运日鸟(鸩)及蠼龟能啖蛇,于是南人用此二物避蛇,并刮取粉末傅治蛇伤。《抱朴子·登涉》这种种带有浓厚巫术性质的治病法,反映了原始药物得以被人采用的最基本的动机。

① 参看《巫术原理及其分类·传染转嫁·吞食传染》。

② 列维·斯特劳斯《野性的思维》,第13页。

③ 《本草纲目》卷五一“鼠”下引刘完素云:“鼠善穿而用以治疮痿者,因其性而为用也。”



古代医学关于药物的采集和炮制方法,也往往是因原始思维方式而产生的。列维·布留尔指出,在原始人看来,“药物的疗效通常都决定于许多条件”,药物的采集“必须是一定的人,在一定的时刻,念着一定的咒语,借助一定的工具,逢一定的月相,等等;不如此,药将无效”。^① 在一定的条件下采集加工的药物将赋予跟这些条件相关的功能,这是原始巫术很重要的一个原则,也是中国传统医药学的一个重要原则。例如立春时的雨水被认为含有“春升生发之气”,如果妇女无子,于立春日“夫妇各饮雨水一杯,还房有孕,盖亦取其资始发育万物之义也”;《《本草纲目》卷五引虞搏《医学正传》)“五”和“午”在古代具有特殊的信仰意义,所以“五月五日午时有雨,急伐竹竿,中必有神水,沥取为药”;《《本草纲目》卷五引《金门记》)水流的水势被认为决定了药性的走势,所以唐代名医孙思邈说:“江水流泉远涉,顺势归海,不逆上流,用以治头,必归于下。”(《《本草纲目》卷五《流水》条引)由于同样的认识,植物根块的不同部位也被认为具有不同的药力方向性。金代名医张元素说:

凡药根之在土中者,中半以上,气脉之上行也,以生苗者为根;中半以下,气脉之下行也,以入土者为梢。病在中焦与上焦者用根,在下焦者用梢,根升梢降。人之身,半以上天之阳也,用头;中焦用身;半以下地之阴也,用梢。乃述类象形者也。(《《本草纲目》卷一上引)

这种择药原则,至今还在医方实践中被许多医家所遵循。例如

^① 列维·布留尔《原始思维》,第266页。



甘草用于治疗下焦疾患时采用甘草梢。我们不知道这种区分是否已获得临床实践或药理分析实验的验证,但可以肯定它的提出完全出自原始思维的逻辑。

战国时代,神仙家兴起于燕齐和南楚一带。他们为了追求延年长寿,试探着把金玉矿石冶炼为长生不死之药。这些金石之物,本来都不是食物,但出于巫术观念,反而成为比五谷草木更好的滋补药物。正如道士葛洪的解释:“草木之药,埋之即腐,煮之即烂,烧之即焦,不能自生,何能生人?”这乃是一种不折不扣的巫术思想。金玉矿石当然不可能真的使人长生不老,然而,经过道士们世世代代的摸索实践,的确由此发现了许多矿石和非矿石物品的药用价值。《神农本草经》中列位“上品”的丹砂、云母、玉泉、石钟乳、矾石、硝石、朴硝、滑石、空青、曾青、禹余粮、太一余粮、白石英、紫石英、五色石脂等等金石类药物,几乎都是神仙道家长期摸索的产物。其中有不少矿石类药物经过世世代代医家的临床实践证明的确有治病功能,至今仍列于药谱中,如矾石、硝石、滑石、曾青、禹余粮、密陀僧之类。

(三) 针灸的产生与巫术

针灸的发明,说起来也是一个值得深思的问题。

针灸的前身是砭石、灸炷(蕪)、九针等物理性的治疗手段。原始的砭石,就是用于治病的石器;灸炷指的是用烧热的东西在患处烫灼;九针则泛指各种刺激患处的锋利器物。砭石的出现十分古老。《山海经·东山经》说高氏之山和鳧丽之山“多箴石”,郭璞注认为,“箴石”就是可以治痈肿的砭石。考古发现的用于治病的砭石很多:有的锋利如簞(可作箭头的石片),用于刺泻瘀血;有的有刃如铍如凿,用于切割痈肿;有的磨成圆柱状,用于按摩体表;有的形如棒槌,用于叩击肌体;有的扁圆光滑,用于



加热敷熨(加热法又有火熨和水热两类,水热砭石有穿绳孔)。^①这些砭石似乎已包含了灸焫和微针的功能。《内经》说砭石来源于东方,灸焫来源于北方,九针来源于南方。((《素问·异法方宜论》))这个说法反映了针灸疗法其起源是多元的,大抵是原始民族治病土法的产物。

原始的砭石很可能起源于巫医或纯粹的巫术。用石头移病,在原始时代是一种较为普遍的祛病法。弗雷泽在《金枝》中介绍说,澳大利亚黑人治疗牙痛,用烤热的一种黑石头放在脸上,然后把这种被认为寄存了牙痛病的石头丢掉,牙痛也随之而去。^②这显然是一种转嫁病痛的巫术。问题在于,为什么这种作为移病中介物的石头必须先烤热。看来,烤热的石头在病痛处按摩熨烫之后,很可能的确具有减轻疼痛的功能。究竟是先生移痛巫术,后发现烤石头的除痛作用呢,还是相反,这问题似乎并不重要。重要的是,人们终于认识到用石头按摩具有解痛的功能。通过石头、土块的摩擦来移病除痛的巫术,在中国古代也曾经盛行过,而且被医家当作治病的经验之方。马王堆汉墓帛书《五十二病方》中,记有好几种除疣巫术。其中有一种是用土块来转移疣疾的方法:先取土块如鸡蛋大小,男子七块,女子二七一十四块,按南北向置于居室后面。月末晦日时患者来到陈列土块之处,行禹步三步,自南向北依次取土块,每块都在患处摩擦一下,再放回原处,并诵咒语。患者随即离开,不得回头看。^③其用意在于把病痛转移给土块,与澳大利亚土人的巫术极

① 马继兴、周世荣《考古发掘中所见砭石的初步探讨》,《文物》1978年第11期。

② 弗雷泽《金枝》,第771页。

③ 参看《巫术礼俗·治病术·移病术》。



为相似。帛书还记述了热灼除疣巫术。其法取破蒲草席或床垫上的蒲草,用绳子扎成一束,点燃其一端,然后灼烤疣疾患处,至局部发热,即可拔除疣疾。此外还有用破扫帚扫除疣疾的巫术。后者显然是灸炳疗法的原始形式。类似的巫术,至今民间还有遗存。如闽西长汀风俗,遇人患“麦粒肿”(一种急性眼疾),即用破竹帚选取其枝七段,在患处扎刺;扎刺时患者站在门槛内,扎刺者在门槛外;每根帚枝在患处扎刺七下,边扎边数数,总共扎七七四十九下,随即将帚枝抛弃于门外。这种用于扎刺疾患的竹枝,就是古书中所说的“箴”(“针”的古字),“竹”字头表明了它的材料性质。“箴砭”的原始意义,其实就是一种转嫁疾病的巫术。

古今民俗中流传的巫术性质的治病法,其中有的可能确有效果,有的则显然无效。不论如何,我们可以从中看到扎、刺、摩、熨、灼、灸等多种治疗手法。正是通过这种种原始的疗法,才逐渐发展为传统的针灸疗法。

必须指出的是,原始的物理疗法是巫术观念同经验选择相结合的产物,这样的疗法在世界各民族中都会自发地产生,并不是某个民族的特产。只有当这些疗法与经络和腧穴学说相结合,才产生了中国特有的针灸疗法和针灸学。针灸治疗同原始的砭石、熨烫、灸炳等疗法具有某种本质上的区别。它不再是针对疾患局部的物理性治疗,而是在辨证论治原则的指导下,根据经络脏腑辨证选择相应的腧穴,并按一定的规律和要求进行腧穴的配伍组合,然后才按处方实施刺灸。针灸治疗虽然很注重临床实践经验的总结,但它在起初并不是来源于实践经验,因为它的理论指导充满着天人合一和天人感应的思维模式。这种思维模式在本质上跟原始的思维方式是一脉相承的,从某种意义



上说,是一种理论化了的原始思维。这是一个更为扑朔迷离的医学史疑案,非三言两语能说得明白,此不赘述。

原始思维方式以及由此而产生的巫术,从根本上说是不能真正揭示事物间相互作用的客观规律的,从而,由此而产生的医药手段在其早期必然难以产生除了心理影响以外的真正疗效。然而,就原始时代而言,若不是出于原始思维和巫术,古人根本就不可能尝试采用各种草木禽虫或石头土块来治病,那么,真正有疗效的药物和箴砭疗法也就无由被发现。即使进入了文明社会,只要现代医学理论尚未产生,也无法从本质上认识药物和针灸的治病原理,如果不是出于与原始思维本质上并无区别的联想推理(包括天人感应思想),古代医药学说的发展道路也必然会受到很大的限制。古人通过基本上并不科学的联想推理而尝试采用种种被认为有作用的医疗手段和药物,然后又通过一代代医疗实践的检验而总结出确有疗效的药物和医方,这恐怕是医药起源和发展的最基本的途径。这样看来,巫术治病并不完全是消极有害的,它曾经是人类进步的标志,是认识真理的桥梁,是真正的医学赖以诞生的助产婆。医药的起源是如此,化学实验的起源也是如此,恐怕还有许多其他科学技术的起源也是如此。

三、巫师对自然科学发展的贡献

巫术对科学发展的促进作用不仅表现在巫术本身所具有的技艺性质,还在于古代巫师为着其自身的利益而具备的对科学技术的不懈的探求精神。

在中国古代,巫医方士神仙家其实就是身兼巫师和科学家



两重身份的人物。不过，他们并不认为自己所从事的事业中包含着符合客观规律的科学和违背客观规律的巫术两部分，在他们的眼光中，自己所从事的就是利用自然规律而总结出来的真理（当然，他们为着显示自己的超人的本事，也免不了常常弄虚作假）。所谓科学和巫术的区别，乃是我们按照现在的认识所作的区分。尽管如此，文明时代的史家也已经感觉到术士方技家的事业既有合理的一面，也有荒诞的一面。《宋史·方技传叙》指出：

然而，天有王相孤虚，地有燥湿高下，人事有吉凶悔吝、疾病札瘥。圣人欲斯民趋安而避危，则巫医不可废也。后世占候、测验、厌禳、祭禴（禴），至于兵家遁甲、风角、鸟占，与夫方士脩炼、吐纳、导引、黄白、房中，一切熬蒿（熏馱）妖诞之说，皆以巫医为宗，汉以来司马迁、刘歆又亟称焉。然而历代之君臣，一惑於其言，害於而国，凶於而家，靡不有之，宋景德宣和之世，可鉴乎哉！然则历代方技何脩而可以善其事乎？曰，人而无恒不可以作巫医，汉严君平、唐孙思邈、吕才言皆近道，孰得而少之哉？

史家认为，治病离不开巫医，但方士术士们所行的占候、测验、厌禳、祭禴、遁甲、风角、鸟占、修炼、吐纳、导引、黄白、房中等等一切“妖诞之说”，也都是由巫医发展而来的。虽然汉以来司马迁、刘歆等史家非常称赞这些法术，然而历代之君臣，一旦受其言所蛊惑，便不免害国害家，历史的教训不可不鉴！客观地说，占候、测验、修炼、吐纳、导引、黄白、房中等法术并非全是妖诞妄言，其中也包含了不少古代的科学技术，但其中包含有大量非科学成



分是不容置疑的。古代方技术士职业,确实造就出一批对科学技术的发展作出了重大贡献的人物,如三国华佗、晋代葛洪、南北朝祖冲之、唐代孙思邈等。他们之所以能够在科学事业上作出贡献,首先当然在于他们的实事求是精神,但也同他们所从事的方术职业是分不开的。

从一般的生产工作分离出专门从事法术技术的巫师,乃是原始社会生产力发展到一定阶段的产物;反过来,巫师阶层的出现又有力地促进了原始科学技术的发展。关于这方面,弗雷泽曾作出过很好的论述。弗雷泽指出,“巫术既可以用来为个人也可为全社会服务,根据这两个不同的服务目标,可分别称之为个体巫术和公众巫术”,而公众巫术所形成的巫师阶层推动了自然科学各分支科学的发展。他说:

当巫师们形成一个特殊阶层,换句话说,当为了让一部分人用他们的特技去替整个社会谋利益的明确目的将他们分离出来时,不论他们的特技是用来治病、预告未来、调整气候,还是为了任何其他一般的利益,社会便前进了一大步。尽管大多数从事这一行业的人,为达其目的所采取的手段往往是无力的,却不应因此使我们无视这个制度本身的巨大重要性。在这里,至少是在原始社会的较高阶段有一部分人从谋生需要的艰苦体力劳动中解脱出来了,并且不但是被允许,而且是被期待、被鼓励去从事对大自然奥秘的探索。他们马上担负责任并且要关注的事就是:他们应该知道得比他的同伴更多些;他们应该通晓一切有助于人与自然艰苦斗争所需要的知识,一切可以减轻人们的痛苦并延长其生命的知识。……那个被野蛮[人]的巫师抱住不



放的关于自然因果关系的观点,在我们看来无疑是明显的虚妄和荒唐,然而在他们那个时代却是合情合理的设想,尽管他们尚未受到经验的检验。应当受到嘲笑和责备的不是那些设想出浅薄理论的人们,而应是那些在更好的理论提出之后仍固守那些浅薄理论的人。肯定没有人比野蛮人的巫师们具有更激烈的追求真理的动机,哪怕是仅保持一个有知识的外表也是绝对必要的。如果有一个错误被发现就可能要以付出他们的生命为代价。这无疑会导致他们为了隐藏自己的无知而实行欺诈。然而这些也向他们提供了最为强大的动力,推动他们用真才实学来代替骗人的把戏。因为如果你想要表现自己知道些什么,最好的办法就是真的知道它们。因而,我们尽管可以正当地不接受巫师的过分自负,并谴责他们对人类的欺骗,但作为整体来看,当初出现由这类人组成的阶层,确曾对人类产生过不可估量的好处。他们不仅是内外科医生的直接前辈,也是自然科学各个分支的科学家和发明家的直接前辈。正是他们开始了那在以后时代由其继承者们创造出如此辉煌而有益的工作。如果说这个工作的开端是可怜的和软弱的,那么这一点应归咎于那通往知识之路的无可避免的艰难,而不应归咎于自然力或人们的有意的自我欺骗。^①

在原始人看来,巫师所从事的都是有关认识自然和控制自然的技术。其中既包含了我们所说的迷信,也包含了真正的科学技术。当我们批评原始时代的巫师常常用错误和荒谬来解决实际

① 弗雷泽《金枝》,第93—95页。着重号为引者所加。



问题的时候,也许并没有意识到今天的许多实用性技术也同样
是真理与荒谬并存的。只有当我们撇开具体的是非而从整体上
来看待历史上的巫师阶层对社会所作出的贡献时,才能够比较
客观地对它作出符合历史唯物主义的评价。我们认为,弗雷泽
的分析是中肯而合乎事实的。

第二节 巫术思维与科学思想

一、巫术思维与科学幻想

原始思维或曰巫术思维的基本表现,就是仅凭有限的生活
体验作出无条件的联想和推理。其特征反面言之为荒诞离奇,
正面言之则为天真烂漫。

有个失去母亲还不到四岁的小女孩,在花园里看种花时,园
丁告诉她把花籽埋在泥土里浇水,就会发芽生长开花。于是她
偷偷地把她母亲的照片埋在花园的泥土中,盼望母亲像花草一
样从泥土里长出来。^① 我们爱其童心之天真,也称许其想象力。
19世纪南太平洋岛的土著居民,他们没有任何关于金属的概
念,他们把从英国海员那里获得的铁钉栽种在地里,希望它能像
庄稼那样长出新的铁钉。^② 文明人讥其无知愚昧,把它称为巫
术。其实,两者的联想原理完全一样,行为的性质实在是毫无区
别的。一个人从婴儿到孩童再到成人的思维能力的进步轨迹,
大约正是人类从蒙昧时代到文明时代再到科学昌明时代思维能

① 袁兴建摘编《童心》,《读者》1996年第7期,第32页。

② 泰勒《人类学》,第19页。



力发展进程的缩影。对于原始人的幼稚,我们何尝不能以孩童视之,用天真烂漫来评价其积极的意义呢?

天真烂漫的原始思维,以指导行事便是巫术,以编织故事则为神话。例如有关太阳的巫术和神话,就包含着共同的认识和思维方式。日食的时候,人们为了解救太阳,又是敲锣击鼓,又是对日射箭,要驱赶吞食太阳的天狗。这就是巫术。传说尧的时代“十日并出,草木枯焦,尧命羿仰射十日,中其九日,日中九乌皆死,堕其羽翼,故留其一日也”。这是一则流传久远的神话。^① 羿射十日是要射杀太阳之精乌鸦。驱逐天狗和射杀乌鸦,都出于一种幼稚而合理的联想。之所以说它合理,首先在于它是建立在一定的生活经验基础之上的;而且,在那个时代中,人类对大自然的认识水平也只能作出这样的想象。可以设想,如果不是在现实生活中常常从猛兽的袭击中保卫居民解救畜生,就不可能产生上述一类联想来。

进一步说,羿射九日的神话,很有可能乃是先秦时代人们对上古巫术习俗的一种经过改造和加工的流传。^② 如果确实如此,那么,这类神话也不过是后人对原始巫术故事的某种传说而已。不论是否如此,我们觉得,类似于羿射九日这样的神话,它与现在的科学幻想故事是非常相似的。所谓科幻故事,其前提是非现实的幻想,但这种幻想又是建立在一定的经验或科学认识的基础之上的。问题在于,所谓科学认识,乃是随着文明的发展

① 《楚辞·天问》王逸注引《淮南子》。又《淮南子·本经训》、《山海经》、《庄子》、《论衡》等许多古书均有类似的神话记载。参看刘城淮《中国上古神话》,第486页。

② 参看《巫术原理及其分类·象征巫术·禽虫替身》中的有关讨论。



展而发展的。对于今日而言,天狗食日、乌鸦载日这类说法都是非常幼稚的想象;但对于原始时代而言,却是合理的假说。既然人们相信事实就是如此,就不能算是荒诞无稽。就拿现在的科幻故事来说,谁敢说不会被后人视为荒诞不经呢?

神话也罢,科幻也罢,如果撇开文学性不谈,其意义并不在于它的荒诞离奇,而在于它表达了人类对大自然的理解和想象。人类对大自然的认识,既是一个不断深入的过程,也是科学思想不断发展的过程。只要神话所表达的那种理解是具有认识价值的,那么它就是有意义的。从这点出发,我们不难发现许多神话对于剖析古代世界观所蕴含的科学因素具有特殊的价值。

二、扁鹊换心——分析例一

扁鹊是战国秦汉时代民间传说中的神医,原本是一个巫医。司马迁为他立传的材料主要来自传说,所以有关事迹扑朔迷离。《史记》、《战国策》等文献记载中扁鹊所接触过的若干历史人物,其年代前后相距数百年之久,要说扁鹊活了数百岁是难以置信的。究其可能,要么是春秋战国时期曾先后出现过好几位都号称“扁鹊”的医家,要么是扁鹊编造了自己的身世,就像许多方士自称已有数百岁一样。从《史记》对他身世的记述来看,扁鹊的确是古代的巫医。扁鹊少时遇见一位名叫长桑君的高人,并为他所器重。有一次长桑君私下对扁鹊说:“我有禁方,现在年纪老了,想传授给你,希望你不要外传。”于是从怀中取出神药,教扁鹊用“上池之水”配饮,过三十日就能够看见鬼物。待禁方交给扁鹊,就突然不见了,看来并非常人。扁鹊按吩咐服下神药,经三十日后果然能隔墙见人,用这个办法来给病人看病,能洞见人体五脏六腑,



发现疾病的所在。扁鹊还说自己诊病“不待切脉、望色、听声、写形”，就能说出疾病之所在。^① 如果我们把这些记载跟下编将讨论的专职巫师的事迹相比较，不难发现扁鹊的身世跟原始巫医和方士道士是何等的相似。扁鹊的治病经历，无不充满着神话色彩，是古代巫医治病案例的折射影像。

《列子·汤问》有一则关于扁鹊为人换心的故事，既充满着神话色彩，也富有科学精神，堪称神话与科幻的高度统一。故事说鲁国的公扈和赵国的齐婴二人均有疾病，同时请扁鹊治疗。扁鹊让二人饮服药酒，三日不醒，于是扁鹊为二人开刀动手术，把他们俩的心脏互相替换移植，再用神药使伤口愈合，不露痕迹。二人醒来后各自回家，结果公扈回到齐婴的家里，而齐婴则回到公扈的家里。他们的妻子儿女都不认识，把他们当作了陌生人。两个家庭因此发生纠纷，请扁鹊来辨认。待扁鹊说明原委真相，才消除了一场误会。这个故事当然带有浓厚的神话意味，不可能是真实的，但这个幻想故事的编造确实是很令我们佩服的。

北宋徐铉《稽神录》卷三所记巫师陈寨的换心故事与扁鹊故事颇相似。故事说泉州晋江巫陈寨善于“禁咒之术”，为人治病多有效。漳州旅店苏猛的儿子病狂，没有人能治疗，于是请来陈寨。陈说，疾病已经进入心脏，便在堂中设坛医治，并告诫旁人不得偷看。到夜晚，他把苏氏子劈为两片，悬挂在堂之东壁，将其心脏悬挂在北檐下。陈正在堂中作法，不意悬挂在屋檐下的

① 写形，大概即相面的意思。形指相貌，写与相一声之转。由这句话可以知道，传统医学诊断法的“望闻问切”四诊，早在先秦时代就已经出现了。



心脏被狗吃了。陈无可奈何，急中生智，便持刀出门而去。主人不知，还以为他是在作法。约一顿饭功夫，陈从外拿着一颗心回来，随即纳入患者腹中，披发（髮）连叱，腹腔便合拢起来。待苏氏子醒来后，连呼“递铺”，家人莫名其妙。原来那天十里外地方正好有个驿吏（传递官府文书的公差，类似现在的邮差）手持官文书死在道路旁。南方驿路每隔二十里设置一“递铺”（即驿站），驿吏持符牒依次传递，当靠近前面一个驿站时，就连呼“递铺”发出警报。陈巫见驿吏已死，便取其心来替换被狗吃掉的心脏，把苏氏子救活。苏氏子换上了驿吏的心，所以醒来后不忘履行自己的职责。^①

在比较原始的认识中，人是由躯体和魂魄两者配合构成的，躯体是魂魄的寄托，而魂魄是躯体的主宰。按这种认识，人如果魂魄离开了躯体，躯体便失去精神，所谓“灵魂出窍”、“魂不附体”、“失魂落魄”、“魂飞魄散”这些成语，正是这种认识的反映。所以大凡带有精神症状的疾病，古人基本上都是采取招魂的办法来治疗。大约自西周以来，心脏开始被视为思维之官。这种观念的发展，仅仅从汉字的构形中也可以大体上看出来。商代的甲骨文中已出现“心”和以“心”为偏旁的文字，但数量很少，而且从辞例中看不出这些文字与人的心情心理有什么关系，大约“心”还只是一个纯粹的器官名称。周代以后，以“心”作为表意符号的文字大量出现，至东汉许慎作《说文解字》，心部字已多达263个。这些字的字义基本上都跟人的思维、记忆、心理、心态、情感、意志、感觉、性格等意思有关；表示思维的“思”、“惟”、

^① 此故事又载于《太平广记》卷二百二十。



“意”、“志”等字也都从心。^①当然,从现在的认识来看,心脏思维的认识是错误的,大脑才是真正的思维器官,但不论如何,从魂魄观念转变为心思观念,是古人对人体认识的一大进步。在上述有关巫师换心的故事中,我们感受到的其实就是一则非常出色的科学幻想构思,只要将故事中的“心”理解为大脑,就足以同现代的科幻小说媲美了。

人类的认识水平是不断在提高和深化的。现代科学对自然现象的认识,不论深度广度恐怕都还留有限余地。就以人类思维和记忆的本质这个问题来说,数年前读到的一篇报道文章,似乎正表明心脏跟记忆未必无关,使我们不能不对它重新加以思考。文章报道的事情如果属实,在科学上和哲学上都具有重大意义,不妨摘录如下:

1988年5月,美国康涅狄格州的耶鲁大学纽黑文医院为患严重肺原性高血压病的47岁的女戏剧教师西尔维亚做了该院第一例成功的心肺移植手术。手术进行得很顺利。5天以后,新闻记者就被允许进入她的特别监护病房进行采访。有位记者问:“手术过后,现在你最想得到什么?”“实话告诉你,我现在非常想要一杯啤酒!”话一出口,连她自己都惊奇不已。因为在手术前,她从来就不喜欢喝啤酒。

5个星期以后,西尔维亚出院,并被允许开车。奇怪的事又发生了:她凭直觉马上开车直奔肯德基炸鸡店。而手术前,她是从不光顾炸鸡快餐店的。还有一些性格的改变

^① 《说文》:“惟,凡思也。”这个意义后人多用“维”,为假借字。



也使其无法解释。例如,她现在很喜欢注视妇女,好像自己是男人一样;她本来喜欢的颜色是粉红、大红色等暖色调,但现在她却喜欢起绿色和蓝色来。后来她得知,她得到的器官的捐赠者是一位18岁的青年,名叫蒂姆·拉米兰特,他在骑摩托时因车祸而丧生。西尔维亚去了拉米兰特家,发现蒂姆确实喜欢喝啤酒,也爱吃炸鸡块。他喜欢的颜色就是绿色和蓝色。西尔维亚和她的心理医生一起将她的奇特体验写成了一本书,她坚信,随着心肺移植,她获得了器官原有者的许多本性。

这件事在医学界引起了震动。如果西尔维亚声称的现象成立,那么,目前普遍认为的记忆只能储存在大脑里的看法应该重新加以评价了。著名心理医生、梦分析专家波斯纳克认为,细胞记忆不存在的说法是不对的,有一份研究表明,接受心脏移植的人中,有34%的人觉察有“性格转移”的迹象和体验。^①

这篇报道看样子不像是假造的。如果确有其事,那就意味着心脏移植的确将造成人的性格和记忆的一同转移,至少是部分的转移。这也就意味着扁鹊换心故事所反映的科学意义比前面所给予的评价还要大得多。

三、机器人俳优——分析例二

让我们再欣赏一则有关古代机器人的故事。

① 陈佩珍编译《性格会随器官移植吗》,侯立新摘自《世界之窗》,《读者》1997年第6期。



据《列子·汤问》记载，周穆王西巡守，越昆仑，返国途中，有西域之国献给他一个名叫偃师的巧匠。偃师带着一个他所制造的机器人演员（古人称为俳优），其行止俯仰，简直跟真人一样。偃师点头，俳优的演唱就能配合音律；偃师挥手，俳优的舞蹈就能应和节拍。千变万化，随意所适，哪里像是假人？穆王以为就是真人，于是让宠姬妃嫔一同观赏。不料演出将结束时，机器演员竟对着穆王身边的美人眨眼睛挑逗。这还了得！穆王顿时勃然大怒，要立刻诛杀偃师。偃师吓坏了，当即拆开机器人让穆王看。原来都是些皮革木头之类，用树胶漆脂粘合，再涂上黑白丹青等颜料作成的。穆王仔细察看，发现机器人体内的肝、胆、心、肺、脾、肾、肠、胃，体表的筋骨、关节、皮毛、齿髮等无不毕具，却都是假的。重新安装起来，就又像起初一样活动起来。穆王试着拆卸其心，则机器人不能言；拆卸其肝，则目不能视；拆卸其肾，则足不能走。穆王这才转怒为喜，感叹道：“人的技巧竟然可以跟造物主一样的灵巧吗？”于是用副车载着机器人回国了。

假人的制造起源于原始偶人巫术。先秦时代，巫术偶人的使用常见于随葬陶木俑，制作比较简单，大约到汉代，已出现有机能活动的偶人。山东莱西西汉墓发现的提线木偶，就是其例。魏晋时代，活动木偶的制作水平已达到惊人的地步。三国时扶风人马钧制作的百戏木偶，能利用水力自动表演，“设为歌乐舞象，至令木人击鼓吹箫；作山岳，使木人跳丸掷剑，缘絙倒立，出入自在；百官行署，春磨斗鸡，变巧百端”。（《三国志·魏志·方伎传·杜夔传》）《列子》成书于魏晋时代，那个时候出现能够利用水力自动的机器人是有可能的；不过，像《列子》所描述如此生动逼真的机器人，恐怕只是出于幻想而已。类似这样的鬼斧神工故事，在有关道士或术士的事迹中并不鲜见。这个想象



既大胆又合情理,称之为科幻创作是一点也不过分的。作者用人类的生理功能作为机器人的设计原理,表现出这样一种认识:只要掌握自然万物的内部结构及其原理,再加上高超的制作工艺,就可以人为地进行复制。这种类似于生物工程的想象,人工侔造化的气魄,蕴含着可贵的科学思想,即使在机器人制作已经成为现实的今天,也还是很值得称道的。

四、山中方一日,世上已千年——分析例三

“山中方一日,世上已千年。”这是古人描述仙境与尘世时间差的一句妙联。《聊斋志异》卷十有一则题为《贾奉雉》的故事,说平凉人贾奉雉看透科举考试制度而生遁迹之志。由一个姓郎的人荐引到仙山之后,却因尘念未了,又被逐出洞府,遣返人间。谁料就那么一日功夫,世上已经过百余年。回家时久景全非,村中老幼竟无一人相识,几经周折与家人相认,已是孙辈和曾孙玄孙了。类似情节在有关仙境的故事中屡见不鲜。如南朝梁任昉《述异记》卷上所记故事:

信安郡石室山,晋时王质伐木,至,见童子数人棋而歌,质因听之。童子以一物与质,如枣核。质含之,不觉饥。俄顷,童子谓曰:“何不去?”质起视,斧柯烂尽。既归,无复时人。

又如唐谷神子《博异记》所记《阴隐客》故事,说唐中宗神龙元年(705)房州竹山县阴隐客在庄后打井。挖了一千多尺还不见水,又继续往下挖。到第三年一月,深井下作业的工人突然听见地中有鸡犬鸟雀之声,再挖数尺,见到旁边有一个石洞,于是



工人沿着石穴摸索探行。忽然间豁然开朗,发现地下另有一个天地世界。接下去的见闻不必絮说,总之是琼楼玉宇,地府仙国。工人不久在仙国人的引导下出来,须臾云开,已在房州北三十里孤星山顶洞中。时为贞元七年(791),人间已经过85年。工人寻觅家人,了不知处。从此不乐人间,不食五谷,数年后亦修炼隐居,莫知所往。此外,薛仁贵征东小说中有郭子仪探地穴得宝的情节,郭子仪进入地穴只一会儿功夫,出来后却发现已经过好些日子了。

上述故事都涉及到两处时间流逝不同的假设,带有强烈的幻想色彩。这种幻想的最早提出不知始于何时,但毫无例外地都是对仙界的描述,必与神仙家或道家的思想有密切关系。与“山中方一日,世上已千年”的情境相反,另一种情境是“梦中一辈子,人间一瞬间”。众所熟悉的唐代传奇有“南柯一梦”和“黄粱一梦”,今再录一则类似的故事:

宋世,焦湖庙有一柏枕,或云玉枕。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,遂见朱楼琼室。有赵太尉在其中,即嫁女与林。生六子,皆为秘书郎。历数十年,并无思归之志。忽如梦觉,犹在枕旁。林怆然久之。^①

这种两地时间流逝不一致的假设是极富有想象力的,也是富有科学和哲学意义的。

人类对于时间的认识,有一个不断深化的过程。在20世纪

^① 《太平广记》卷二八三引《幽明录》。



初之前,自然科学对于时空的认识是以牛顿的经典力学为依据的。经典力学认为,存在一个普适的时间,它对不同地方、不同参照系都同样适用。^① 因此,说两事件同时发生就带有绝对性,不论两事件发生在同一地点还是发生在不同地点。经典力学主张同时性的绝对性,不能承认两地时间流逝不一致的现象,而且也不可能在日常的生活中体验到这种状态。本世纪初以来,随着爱因斯坦相对论的诞生,传统的时空观受到强烈的冲击。现代科学对于时间的研究,是与物质运动、空间和宇宙学联系在一起的。物理学家通过试验发现与经典力学的预言相矛盾的事实,即光在真空中的传播速度不因光源的运动速度和观测者的运动速度而发生变化,由此推导出新的学说。这种学说认为,“对一个参照系同时发生的两个事件,一般地说,对另一个参照系就不是同时发生的。”这就是同时性的相对性。它带来了一系列的物理后果,其中最令人不可思议的是“尺缩”(长度收缩)和“钟慢”(时钟变慢)效应。意思是说,对于两个相互运动的参照系来说,处在某参照系的观察者将会发现另一参照系中的物体在运动方向缩短了,其时钟走慢了。这两个效应都只是相对的,在本参照系中的观察者将看不出这种效应。

钟慢效应意味着一切周期现象的节奏都变慢了,包括人的生命周期。这就引出了一个十分有趣的双生子宇航难题。假定有一对孪生兄弟,其中的一个以接近于光速的速度做一次宇宙航行,按照相对论效应,处在地球上的那位就会发现其兄弟生命

① 物理学认为,物体的运动是绝对的,描述运动的情况却是相对的。一个质点在空间的位置及位置的变化,总是相对于其他物体而言的。这个作为参照的其他物体(或物体系)即参照系。对于同一质点的运动,不同参照系中的观察者对其运动状态的描述结论是不同的。



周期放慢,比如,自己活了十年,对方才过了一年。当然,在宇宙飞船上的那位,也会发现处在地球上的兄弟生命周期放慢,因为在他看来,地球以一个与飞船速度相等的速度反向运动。现在假定,宇航结束两兄弟又相遇在一起了,那么他们究竟谁更老,谁更年轻?在狭义相对论的范围内这个难题还未能解决,只有引入广义相对论,才有一个最后的答案:乘坐飞船历经加速度的那位生命周期更慢些。

爱因斯坦将时间、空间与物质运动联系在一起,特别是,从测度的角度看,时间与空间不再是独立不依的两件东西,而是相互不可分割的同一体中的两个方面。明可夫斯基发展了这一思想,将时间与空间结合起来组织成“空一时”(space-time)概念。世界不再像传统所认为的,是三维空间中的物质客体在一维时间之中的演化,相反,世界本身就是一个四维的“空一时流行”(manifold),是一个“整块宇宙”(block universe),在每一时刻我们所经验到的世界,只是四维连续统中某一剖面或者切片。世界就像是一盘电影胶片,只不过它将其图片一幅幅地向我们展示。^①

相对论的创立,只能是20世纪物理学的伟大成果。在此之前,人类很难从一般的体验中感受到不同空间中时间流逝不一样也即所谓“时空弯曲”的现象。我们不难体会到古代传说中所包含的关于时间观念的非凡想象力及其所寓含的科学因素。

五、土地各以其类生——分析例四

巫术思维的另一个显著特点,就是弗雷泽所总结的相似律:当人们经常服食或接触某种物品之后,就会感染上该种物品的

^① 吴国盛《时间的观念》,第143—146页。



某些外在性质。例如古人关于孕妇佩带弓矢就能生男，佩戴珠玕就会生女的观念，就是典型的表现。如果用这样的思维方式来看待生态与环境的关系，我们首先是感到荒唐。试看《淮南子·地形训》中的一段论述：

土地各以其类生。是故山气多男，泽气多女；障气多暗，风气多聋；林气多癰，木气多伛；^①岸下气多肿，石气多力，险阻气多癭；暑气多夭，寒气多寿；谷气多痹，邱气多狂；衍气多仁，陵气多贪；轻土多利，重土多迟；清水音小，浊水音大；湍水人轻，迟水人重；中土多圣人。^②

这段议论说的是居住环境对人的体质和健康状况的影响。在古人看来，山高为阳，泽低属阴，男为阳，女为阴，所以山区多生男，沼泽多生女。林木多诘屈，所以林区多生驼背伛偻之人。崖下潮湿，所以人多水肿；岩石坚强，所以人多有力。土质轻则人民敏捷，土质重则人民迟钝。凡此之类，都具有强烈的联想或象征色彩。显而易见，《淮南子》所总结的这一套说法，基本上出于以简单表面类比为原则的原始思维，与巫术思维毫无二致。这种思维方式以指导行为，即为虚构的技术，也即巫术；以指导认识，则为一种虚构的关于自然的理论，如果称之为伪科学似乎

① 高诱注：自此上至“山气多男”，皆〔谓〕生子多有此病也。

② 注释：暗，哑。癰，驼背。伛，弯腰。岸下气，崖下潮气。肿，指水肿。癭，脖颈上所结囊瘤。谷，山谷。痹，风湿病。邱，山丘。狂，癡病。衍，平原。轻土、重土，义不明，可能指土质的轻重。利，敏捷。迟，迟钝。音小，嗓门小。湍水，水流湍急。迟水，水流缓慢。人轻、人重，指活动轻便或沉重。中土，中原地区。圣人，指特别聪明睿智的人物。



也说得过去。不过,这种理论虽然是不科学的,但它系统地阐述了地理环境对人类体质和健康的影响,表达了古人对这个问题的关注,如果把它视为环境科学的萌芽形式,可能更为客观一些。作为两千多年前的论著,它所包含的科学思想,难道不值得肯定和称道吗?

紧接前面的引文,作者继续写道:

皆象其气,皆应其类。……是故坚土人刚,弱土人肥;垆土人大,沙土人细;息土人美,耗土人醜。食水者善游能(耐)寒,食土者无心而慧,食木者多力而彘,食草者善走而愚,食叶者有丝而蛾,食肉者勇敢而悍,食气者神明而寿,食穀者知(智)慧而夭,不食者不死而神。^①

土质坚硬人也刚强,土地柔和人也柔弱。这还是上文所谈的问题,而接下来则意在说明动物特性的不同乃是由于食物的不同:“食水”的鱼鳖之类善游而耐寒,“食土”的蚯蚓之类无心而有意,“食木”的熊黑之类有力而庞大,“食草”的鹿马之类善跑而温驯,

① 注释:坚土,土质坚硬。弱土,土质柔和。垆土,土质黑而坚实。沙土,土质白而疏松。息土、耗土,可能指土壤肥沃和瘠瘦而言。息义为生长繁殖,耗通耗,义为损耗减少。食水者,据高诱注,指水中生存的鱼鳖水禽之类。能寒,耐寒。能通耐。食土者,高诱注,蚯蚓之属是也。无心而慧,没有心脏却象有智慧,具有趋利避害的能力。食木者,高诱注,熊黑之属是也。彘(bì),身体壮大。食草者,高注,麋鹿之属是也。食叶者,高注,蚕是也。食肉者,高注,虎豹鹰鸇之属是也。食气者,指龟蛇之类动物,古人以为它们靠食气生存,均具有特别的灵性和寿命。食穀者,指依赖五穀为生的人类。夭,相对于龟蛇寿命较短。不食者,不知何指,或以为指占筮用的蓍草。



“食叶”的蚕虫之类吐丝而化为飞蛾，“食肉”的虎豹之类勇猛而凶悍，“食气”的龟蛇之类长寿而有灵，如此等等。这段议论成为秦汉神仙家以“辟穀”“食气”法养生延年的理论基础。如果孤立地看，其因果关系是不能成立的；但如果从物种起源的角度来看，它在无意中揭示了物种因自然选择而适应环境的现象。鹿马等食草动物如果不善于奔走，虎豹等食肉动物如果不凶猛而敏捷，就必然无法生存而被淘汰。从这个意义上的确可以这么说，“善走”乃是食草的结果，“勇敢”乃是食肉的结果，如此等等。《淮南子》关于物种哲学的论断具有一定的深刻意义，同样闪耀着古代科学思想的光辉。

另外，当某种巫术思维上升到哲学的层面之后，如果经过一定的改造，也可能包含某些比较深刻地反映事物发展客观规律的思想，阴阳五行学说和象数学说便是比较典型的例子。关于这方面，可参看本书的专题讨论。

第三节 巫术造就出丰富多彩的文化生活

在上古时代，巫术活动在人类生活中占有重要的地位，几乎没有一事物不受到巫术思维和行为的影响。这种影响既有物质方面的，也有精神方面的；既有正面的，也有负面的；既有历史的，也有现实的。从正面的方面来看，巫术的最大功绩，大概就在于它造就出丰富多彩的文化艺术生活。

就公众而言，精神生活主要表现在节日活动、娱乐和各种具有视听审美价值的艺术欣赏，包括音乐、舞蹈、戏剧、美术、文学、体育、游戏等各个方面。巫术对文化艺术的影响，其性质是各不



相同的。有的仅仅是在文化艺术的某个领域中对巫术的影响有所反映而已，其反映并非必然的。然而，有许多文化艺术领域，如果不是由于巫术的需要，在上古时代根本就不会产生。例如原始的岩画、雕塑，恐怕都是由于偶像在巫术活动中的应用而产生的。这种影响无疑带有决定性的意义。

原始时代的巫术活动，有些是个人性的，有些是全民性的；全民性的巫术活动，其举行时间有的是临时性的，有的则是固定的。以禳灾驱邪为例，临时性巫术总是在灾祸已经出现或被认为已经出现时举行；如果是为了预防灾害的降临，其时间往往在每年的某个日期或节气进行，就自然地带有节日的性质。作为一个民族承传已久的节日，如春节、寒食、上巳、端午、七夕、中秋、重阳、大蜡、除夕等，几乎都跟上古时代全民性的在固定时间举行的巫术活动有关。例如由迎春习俗所形成的春节、由改火习俗所形成的寒食节、由衅浴祓楔习俗所形成的上巳节、由五月祓除毒气习俗而形成的端午节、由年终驱除疫气的大雉习俗所形成的除夕等等。各种由巫术或宗教活动所形成的节日，其功能一开始就不仅仅在于巫术或宗教本身，还包含着它对于社会的强大的精神功能，那就是人们通过节日活动进行情感上的宣泄和寄托，从而在残酷无情的生存斗争中保持着心理的安宁和信心。当社会发展到巫术不再是人们用以对付各种事务的主流法术的时代之后，节日生活依然充满着它固有的魅力，永存不衰。

原始巫术仪式有两个非常显著的特点：一是偶像，二是舞蹈。前者对于雕塑、绘画等造型艺术的起源具有决定性的意义；



后者则造就了原始的音乐和舞蹈。^①

关于艺术的起源,历来众说纷纭,聚讼不决。这种意见分歧,主要不在于抽象的原则,而在于艺术或精神生活所以生成的具体原因。我们认为,对这个问题的讨论,不能离开对生动丰富的具体的原始艺术形式的调查和研究,而不应该仅仅从概念出发空发议论。按照通常的说法,总是认为艺术起源于人类的生产劳动。广义的理解,“生产劳动”应指人类的一切物质生活活动。唯物主义的基本原理认为,物质是第一性的,精神是第二性的。那么,我们也可以说,包括艺术文化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。如果我们仅仅满足于这种最为抽象的原理,那么,它已经包含了任何精神文化的起源问题,有关艺术起源于生产劳动的说法就成为一句毫无意义的套话。既然如此,我们的讨论就不应该停留在这种抽象的认识上停滞不前。

我们认为,人类的文化生活和艺术活动,其起源应该是多元的,某种言之成理的说法不应该排斥另一种同样是言之有理的说法。比如说,巫术和宗教,它同样是艺术起源的重要因素,而且是更为直接的因素。

艺术起源于巫术,这种说法在有些人看来似乎是同艺术起源于生产劳动的说法相矛盾的,其实不然。我们已经反复指出,巫术不是上层建筑,不是独立于物质生活之外的精神生活,而是为着具体目的的技艺,它就包含在生产劳动之中。既然原始人的生产劳动离不开带有巫术性的法则,那么,艺术起源于生产劳动的同时,自然也就有许多方面不能离开巫术。当然,巫术活动

① 关于这些方面,下编《巫术与造型艺术》和《巫术与表演艺术》二章将作较详尽的阐述。



又不同于我们今天所理解的物质生产活动,它更多地表现为愿望和情感的投入,从而,比起一般意义的生产劳动来,巫术活动表现出更多的精神活动因素,正由于此,从而也就对艺术的起源有着更为直接的影响。这里不妨以诗歌和舞蹈的起源为例,来看看它是怎样发生的。

我们很难想象,当原始人在从事狩猎、农牧等活动的紧张时刻,在面对毒蛇猛兽侵袭的危险关头,会放下武器或工具来进行歌舞。在这个时刻,他们只能全神贯注地做好眼前该做的事情,丝毫不敢松懈。只有在紧张劳动之前的准备工作或劳动之后的庆祝集会,才有可能以歌舞的方式尽情地注入自己的愿望或发泄自己的情感。早在秦汉时代,古人已发现音乐歌舞的产生与人类的情感活动有着极为密切的关系。《礼记·乐记》云:

凡音之起,由人心生也。人心之动,物使之然也。

又《毛诗序》云:

情动于中,而形于言;言之不足,故嗟叹之;嗟叹之不足,故永歌之;永歌之不足,不知手之舞之,足之蹈之也。

这些说法真实而生动地阐明了音乐歌舞产生的直接原因是“心”和“情”,是随着情感的升发而逐步升级的;同时也表明,人“心”的活动,又是由“物”所决定的,“物”对于音乐舞蹈的发生是根本的,从而也是间接的。

问题的关键在于,“在不发达社会中,没有什么东西是脱离



开神秘性质和神秘属性来被感知的”。^①为了生存,为了赢得生产、战争的胜利,原始人按照当时对客观世界的认识方式,形成了种种被认为能够实现目标的群众性的宗教或巫术活动。正如恩格斯所指出的那样,“舞蹈尤其是一切宗教祭典的主要组成部分”,^②各种群众性的宗教或巫术仪式总是伴随着情感强烈的歌舞活动。原始巫师之所以称为“巫”,“巫”的语源正是“舞”的意思,所以《说文解字》解释说:“巫,女能以舞降神者也。”用“舞”来解释“巫”,这是古代以声训法解释语源的主要手段。《说文解字》的解释反映了承传已久的认识,表明“巫”是带有目的的“舞”,而“舞”则是赖以实现目的的自发手段。也许,人类的理智和智慧越是处于较低级的阶段,也就越是善于通过歌哭舞蹈等人类本能来发泄或表达内心的情感。这种种强烈的情感通常总是以歌舞的方式出现在群众性的宗教或巫术仪式中。《周礼》所载周官有“鞀鞀氏”,掌管“四夷”之乐,“祭祀则吹而歌之”。《楚辞·九歌序》说:“昔楚国南郢之邑,沅湘之间,其俗信鬼而好祠。其祠,必作歌乐鼓舞以乐诸神。”《史记·封禅书》也说,“民间祠尚有鼓舞乐”,“古者祠天地皆有乐,而神祇可得而礼”。所谓“四夷”、“其俗”、“民间”、“古者”云云,都是指原始土著风俗而言的。

原始歌舞在巫术仪式中的表现,以求雨的舞雩最为典型。舞雩是古代通行的一种大型求雨仪式,其主要形式是由司巫职率领群巫进行歌舞呼号以求甘雨。据《周礼》记载,司巫的职责是,“若国大旱,则帅巫而舞雩”。《尔雅·释训》:“舞,号雩也。”晋郭璞解释说:“雩之祭,舞者吁嗟而求雨。”久旱不雨,禾稼枯焦,人们焦虑悲哀,不能不以最激烈的方式谋求霖雨。为了感天

① 列维·布留尔《原始思维》,第47页。

② 恩格斯《家庭、私有制和国家的起源》。



动地，起初是集体祈祷——是为“言”；“言之不足，故嗟叹之”，于是群起号呼吁嗟以求雨；然后是“手之舞之，足之蹈之”，于是群起而舞。甲骨卜辞中已出现大量的“舞”字，无一例外地都是指求雨的舞雩而言，尚未发现用于表示纯粹歌舞的例子，这绝非出于偶然，同样表明了早期的舞蹈所具有的巫术性质。

歌舞是如此，原始的雕塑、绘画等艺术的产生大体上也是如此。不论是史前考古还是原始民族调查资料，都显示出原始艺术形式的极其丰富。然而，“我们几乎可以说原始部族中不存在纯装饰性艺术”，“对各个大陆上（引者按，指澳大利亚、非洲、南美等土著所居住的大陆）的装饰艺术的广泛研究证明装饰图案在所有地区都与某种象征意义相关联”。^① 所以，原始造型艺术可以说无不打上了巫术的烙印。关于这些方面，我们将在下编中作比较具体的讨论。总而言之，原始艺术形式的产生，大多离不开宗教或巫术的需要。物质生活对艺术的产生具有根本性的决定作用，从而是间接的作用，而巫术活动对于艺术产生则往往具有直接的作用。

第四节 巫术的黑暗和落后

前面各节主要从正面来评价巫术的历史意义，是为了克服简单粗暴的评价方法，纠正长期以来的某些偏见。然而，巫术文化中所包含的黑暗和落后面是触目惊心的，不容忽视。下面从主要的几点来看。

① 弗兰兹·博厄斯《原始人的心智》，第126页。



一、对科技普及发展的阻碍

巫术的负面作用,首先在于它总是违背科学的技艺,那么,当某种巫术活动形成一种传统之后,它就往往成为科学技术进一步推广和发展的阻碍。“且慢!”有人提醒说,前面还大谈特谈巫术是科技诞生的催化剂,怎么突然又变成了绊脚石?这岂非自相矛盾吗?其实一点也不矛盾。所谓“巫术”乃是一个笼统的名称,落实到具体的方面,其表现形式千千万万,各不相同,如果说其中有的积极作用较明显,有的消极作用较明显,这也是理所当然的。从人类认识世界的历史来说,蒙昧时代的巫术和现代社会的巫术,其社会功能之积极消极也是大相径庭的。

蒙昧时代人类本无所谓巫术,凭着生活经验和简单的推理去办事,一步步地开创出文明,那时候的每一个尝试不论其错对都是有意义的。其中凡属错误推理的尝试大多具有我们所谓巫术的性质,正如我们前面所论,其中有许多作法在无意中孕育出原始的科学,如医药学和化学之类。然而,巫术活动的有效与否并非总是一目了然的。例如求雨巫术,任何有求雨巫术的地区,老天总是要下雨的(假如某地从来就没有雨,就不可能产生求雨活动),也许只进行一次巫术就赶上下雨,也许待反复多次才遇到下雨,不论如何,古人都会把下雨的事实与求雨的活动联系在一起,把并没有因果关系的两件事情看成有因果关系。久而久之,这类巫术就会形成一种传统。这样的传统一经形成,它就会转化为一种强制性的社会意识和文化制度,造成民众的盲目信从,从而阻碍人们去探索自然现象的真正奥秘。

仍以治病术为例，在原始时代，驱鬼捉魂等巫术方和针砭敷药等经验方原本是并存的，巫就是医，医就是巫；大约到春秋战国时期两者才开始分道扬镳，于是巫与医的营垒也开始分明起来。按理，方药逐渐发达之后，巫术方就应该逐渐失去市场，但事实上却未必然。由于巫术治病法源远流长，深入人心，许多愚昧民众反而信巫不信医，妨碍了经验医药方的普及和推广。元人揭傒斯说：

楚俗信巫不信医，自三代以来为然，今为甚。凡疾，不计久近浅深，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，且用巫之晚也，终不一语加咎巫。故功恒归于巫，而败恒归于医。……故医之稍欲急其利，信于人，又必假邪魅之候以为容，虽上智鲜不惑。^①

不仅古代如此，当代社会中民众迷信巫医的情况仍相当严重。据李胜先先生对江汉一带四省巫医行为所作的调查，在这些地方的农村，巫医人数占人口总数比例竟达 1.1%，有的甚至达 1.8%、2.7%、4.9%，都高于当地正规医生加护士的人数。70%的病人求过巫医，25%的病人只求巫医。^② 据近来媒体揭露，“法轮功”（按，这是一种带有明显巫术性质的“功法”）的组织

① 《赠医者汤伯高序》，《揭傒斯全集·文集》卷三。

② 转引自龚育之《反对迷信，坚持科学的唯物论和无神论》，《解放日报》1999年7月28日。



者居然要求其信徒有病不要求医,不要打针吃药,造成许多患者贻误治疗而断送性命。

在现代都市中,赤裸裸的巫术已经没有什么市场了,但它善于用一些似是而非的“科学原理”和“科学试验”加以包装,带有更大的蛊惑性和危害性,连许多有一定文化和科学知识的人也难免受到愚弄。19世纪以来,曾经有不少的自然科学家相继被某些打着“灵学”旗帜的巫术魔法所欺骗,例如与达尔文一起创建了进化论的杰出科学家阿尔弗雷德·罗素·华莱士(1823—1913)及化学元素铊的发现者威廉·克鲁克斯爵士(1832—1919),他们都受到巫术表演的迷惑,终于踏进神灵世界中去了。^①巫术本来就是伪科学,但原先的“伪”只是虚假错误而不是伪装,当它用科学的外衣来妆扮自己之后,就不仅是虚假,而且还是伪装了。原始时代的巫术曾经是科学发展的催化剂,而现代社会的巫术就成为科学发展的绊脚石了。

二、对人的摧残

巫术文化的黑暗面和落后面,最显著的表现就是对于人的摧残,这种摧残常常显得极其野蛮和残酷。如人殉、人祭、猎头俗、焚巫尪、水神娶妇,以及杀人衅血和奠基等巫术礼俗,都是残酷野蛮的杀人行径。人祭,就是将活人杀死作为牺牲献给神灵。有些原始民族盛行偷袭行人,割取首级作为牺牲,即猎头俗。商周时代若遇到特别严重的干旱而常规求雨巫术未能起作用时,就要焚烧女巫或有残疾的畸形的人来求雨,古

^① 恩格斯《神灵世界中的自然科学》,《马克思恩格斯选集》第三册,第472—483页。



书中称为焚巫尪。太平洋沿岸许多民族古时还曾流行将少女或童女献给海神河神湖神的恶俗，年年都要断送一批少女的生命。衅血，就是用禽畜或活人的鲜血涂抹在社坛或重要的器物上。世界上许多地区过去还曾流行过用人奠基的恶俗，大凡土木工程建设，就要将若干儿童活生生埋在基础下，尤其令人震惊发指。这些方面在下编有关章节中还将涉及，这里仅就人殉的情况作一点介绍。

人殉，就是在安葬死者时将死者生前役使的奴仆婢女甚至连同死者的妻妾一同陪葬。这种作法的出发点乃是对人类现实生活方式的一种推理，认为人死后仍然像生人一样需要衣食住行以及奴婢的伺候和女色的享受，于是在埋葬死者时不仅要为死者营造尽可能豪华的墓室棺槨，随葬大批宝物、器用、车马、食物，还往往将活生生的人一起殉葬。殉葬之风大约始于原始父系社会晚期，大盛于商周时期，至汉代以后才逐渐废止，但一直到明清时代还有遗风。

殉葬人数之多寡同死者的地位有极大的关系，在通常情况下，死者地位愈高殉葬人数也愈多。根据考古发掘的调查，殷商时代贵族墓的殉葬之风最烈。截止到 70 年代初，仅殷墟地区历年所发掘的 14 座大墓的殉葬人数，总计就达到 3900 人左右，连同中小墓的人殉及人牲，估计总数在五千人以上；西周墓发现的人殉数比商代少得多，据不完全统计，在发掘六百多座西周墓中，有殉人墓 17 座，共殉 25 人，另车马坑 4 个，埋 4 人，总共 29 人。^① 不过，从文献记载来看，一直到春秋时代，人殉现象仍然非常严重。秦武公、秦穆公、齐桓公、宋文

^① 黄展岳《我国古代的人殉和人牲》，《考古》1974 年第 3 期。



公、楚灵王、邾庄公等诸侯王死时，殉葬少则数人，数十人，多至 177 人。^①1986 年在西安附近的秦雍城遗址发掘秦公墓，据考一号大墓的墓主即春秋晚期的秦景公，随葬人数达 182 人。其中 94 人用箱子盛尸，殉葬比较考究，还有贵重的随葬器物如玉璧、玉璜、金串珠等，显示出殉葬者的身份地位较高；另外 82 人用匣子盛尸，则像是劳动奴隶。秦始皇死后活殉的人数也不亚于他的祖先。《秦始皇本纪》载秦始皇死后，二世将所有未生育的后宫妇女和修墓工匠全部活埋于墓中，其人数据《汉书·楚元王传》透露“计以万数”，实在是骇人听闻。秦汉以后，人殉现象虽然不多了，但一直到明清之际仍未绝迹。明洪武二十八年（1395）朱元璋次子秦王朱棣死，以两名王妃殉葬；朱元璋本人死时，殉葬的妃嫔宫女达 46 人。1424 年明成祖死，殉葬宫妃达 30 人；此后仁宗、宣宗死，也各以 5 妃、10 妃殉葬。清朝贵族在入关前也实行人殉制度，入关后才废止。

三、传播疾病

疾病传播与巫术的关系，最典型的事例也许是库鲁病的传播；而对这个问题的揭示，是与诺贝尔科学奖得主美国医学家和病毒学家盖都塞克的事迹分不开的。1950 年，当时年仅 27 岁的波士顿儿童医院医生盖都塞克（Daniel Cardlenton Gajdusek）开始了他在南太平洋的科学考察。在新几内亚西部的

^① 分别见《史记·秦本纪》、《左传》文公六年、《史记·齐太公世家·正义》引《括地志》、《左传》成公二年、昭公十三年、定公三年。转引自黄展岳《我国古代的人殉和人祭》。



库鲁高地，当时正流行的一种奇怪的库鲁病夺去了许多土著人的生命，但始终没有人明白它的发病原因。当盖都塞克踏上这个小岛时，正赶上一次盛大的葬礼。黄昏，在一片开阔的空地上燃起篝火，部落的男女老少都会集在这片空地上。在一阵祈祷之后，几个成年人剖开死者的腹部，而接下来的场面让盖都塞克终生难忘：部落的成年人用死者的血和内脏往自己身上涂抹；然后，女人和孩子就用铁锤敲开死者的脑袋，把这些尸体的脑髓献给成年男子，他们就津津有味地吃起来。好客的当地人还请盖都塞克食脑。这一切令他无法忍受，赶紧逃离了现场。第二天，向导向他解释说，这是部落里的一种丧葬仪式。这时候，村子里传来一阵令人毛骨悚然的笑声，那是一种歇斯底里的持续性的笑。向导悲哀地告诉他，又一个土著人即将因库鲁病而死去，还怜悯地感叹道：“他也会被自己的同族人吃掉的。”当盖都塞克了解到在丧葬仪式中不参与食脑的女人和孩子并不患这种疾病时，职业敏感立即使盖都塞克想到，这种奇怪疾病的流传，极有可能正是由这种野蛮的食脑风俗造成的。从此之后，盖都塞克把自己的全部精力投入到关于库鲁病的研究中，经过极为艰苦的努力，终于揭示了库鲁病的病源及治疗方法，并由此于1976年获得诺贝尔生理学奖。^①

在新几内亚土著人的葬礼中，把死者的血和内脏涂抹在自己的身上，及敲食死者的脑髓等做法，无疑具有巫术的性质，尽

① 杨先碧《拯救食尸部落的人》，《中华读书报》1998年11月25日，选自上海科学普及出版社《科学生活》月刊1998年第11期。



管它所表达的思维原理我们还不能确切地知道。^①由于盖都塞克和新几内亚卫生官员共同努力,当地土著逐渐抛弃了上述的野蛮习俗,神秘的库鲁病也得以根除。这是他们的幸运,但盖都塞克的发现多少有点偶然性。也许还有其他一些困扰全人类的疾病,起初竟与某种原始巫术习俗有关。这方面我们的研究工作还做得非常不够,但有一点我们已获得初步的认识,那就是许多人体寄生虫病及某些流行性疾病的传染,与古代曾经流行的毒蛊巫术有着直接的关系。

毒蛊巫术的实质,就是利用某些生物来传播疾病,以达到伤害仇家或消灭敌人的目的,在许多场合下也为了获取受害者的钱财,或解脱毒蛊之鬼的纠缠。当然,原始人不可能真正认识疾病传播的原理,毒蛊术并不在实际上必定造成疾病的传播;即使造成传播,所传播的疾病也并不一定同放蛊人所理解的蛇蝎蜈蚣之毒有什么内在联系;而且,病毒或寄生虫的传播,实际上是不认人的,受害者既可能是施蛊者的仇家,也完全有可能危害施

① 弗雷泽谈到新几内亚土著的“复活”仪式,也许对了解上述的巫术有些启发意义。据介绍,斐济群岛的维蒂岛上有些地区总是在接受成年礼的青年人面前隆重地演出死亡与复活的戏剧。在一个神圣的围场里陈列着一排死人或似乎要死的人,他们躺在地上,肚腹剖开,内脏外流,浸在血泊里。大祭司一声断喝,那些假死的人都一跃而起跑向河边洗净身上的鲜血和借用的猪内脏,然后精神抖擞地走回神圣围场,真像获得新生似地洁净无瑕、生气勃勃,佩戴着花环,按着庄严的音乐节拍晃动着身躯,来到受礼者面前站住。(见《金枝》第982页)在土著人看来,涂抹死者的鲜血和内脏,就意味着死亡;而洗净它们,就象征着新生。这当然只是我们的推测,并不能排除其他想法的可能性。因为许多原始民族都相信,人的灵魂就藏匿在血液或内脏中,或隐藏在脑中。新几内亚土著的葬礼,也有可能是延续死者灵魂或获取死者力量的巫术仪式,但同样无法证实,除非由当地人告诉我们。



蛊者本家或其他无辜者。如南朝梁顾野王《舆地志》云：

江南数郡有畜蛊者，主人行之以杀人。行饮食中，人不觉也。其家绝灭，则飞游妄走，中之则毙。^①

“飞游妄走，中之则毙”，如果说的是事实，显然就是某种爆发性流行性疾病。毒蛊巫术不论其思维原理是多么的荒唐或错误，它造成了许多种类疾病的传播，这是显而易见的事实。关于毒蛊巫术的实质及相关疾病的分析，下编还将作进一步的讨论。

在原始的观念中，不仅仅疾病，包括罪孽、灾祸等都可以通过某种法术“转嫁”（转移或传染）给仇家，并相信经过转嫁之后，本人的疾病、罪孽、灾祸等就获得消除。跟疾病传播有关的是嫁病术，其思维原理大抵是通过中间媒体再把疾病转嫁给他人，俗信一旦把疾病转嫁给他人，原患者就能祛病痊愈。实际上，疾病转嫁巫术大多仅仅出于观念，未必真的能把疾病传播出去。例如在江浙沪一带，中药渣被视为嫁病媒体，病家常把药渣倒在门外路上，认为若被人踩过，病痛就会转嫁出去。这种陋习至今在有些地方还时常可见，它虽然未必直接传播患者所带有的疾病，但起码造成环境的污染和城市卫生状况的恶化，也算得上是一种恶劣的起码是不文明的行径。

由于疾病转嫁观念，也造成了事实上的疾病传播。最明显的实例是在 80 年代末上海及周边地区发生“甲肝”流行，有些恶劣风气死灰复燃。那次甲肝的流行据查起初是由毛蚶引起的，后来以惊人的速度传播开，波及上百万人口。一时之间谣言蜂

^① 见《文选·苦热行》李善注所引。



起,人心惶惶。在巫术观念的影响下,当时流传一种说法,说是只有把疾病传染出去才能获得痊愈。在这种荒谬逻辑的影响下,出现了一些存心要把疾病传染给他人的事情,例如患者故意到饭店吃饭,故意往剩饭菜中吐唾液,诸如此类。为了最大限度地减少甲肝的传播,当时有些饭店采取了一些措施,例如请顾客配合,希望患有甲肝疾病的顾客吃过之后主动将饭店所提供的带有标志的纸条放在碗里,以便采取特别的消毒处理。但个别存心害人的顾客(人数虽少,影响很坏)并不配合,甚至还恶作剧。可以说,在那场甲肝大流行的过程中,巫术思维及其观念所造成的推波助澜的恶劣作用是不可低估的。假如人们真的相信自古流传下来的观念,为什么不宁可相信“善有善报,恶有恶报”的宗教箴言呢?

四、巫术指控造成社会动乱

经历过“文革”的一代人也许永远不会忘记莫须有罪名带来的红色恐怖以及由此造成的残酷迫害。在各种各样的莫须有罪名中,“内心诽谤”和“心怀不满”大约是最容易给人戴上的帽子,也就最具有典型性。大凡“家庭出身”或“社会关系”被认为有问题的人,基本上难逃对于“他是否‘对现实不满’或‘心怀诽谤’”这类问题的审视。即使是孩子也不例外,因为按照当时流行的理论,他天生就带有“无不打上”的“烙印”,虽然是“可以教育好的”子女,但在还没有“教育好”之前,当然是不可能“好”的。如果带着这样的怀疑去抄家,准能发现这样那样的“罪证”:例如垃圾堆发现有焚烧的纸灰,想必是销毁了什么重要的“罪证”;日记中如此这般的话语,肯定是“含沙射影”或“指桑骂槐”;不识字的老太把报纸剪成鞋底或鞋样(请注意,那时的报纸几乎无处没有



肖像或名字或标语或语录之类),居然胆敢将肖像“剪开”而且还准备纳入鞋底“踩在脚下”,那不用说也是“怀恨在心”了;万一被发现不慎损坏的石膏像,那就完全可定性为“现行”什么的帽子而逮捕;诸如此类。那么,根据什么就相信会有那么多“阶级敌人”呢?道理很简单,首先是“烙印”说,大凡出身不好的子女,都无不打上烙印受到影响;而且,既然“大多数是好的和比较好的”,那不就意味着还有“少数”是“坏”的?“少数”是多少?据说百分之九十五是“好”的,那么“坏”的就有百分之五。假设某县有二十万人口,算下来就有一万人是“坏”的。凡此之类推理,要说荒唐,可全国都如此,难道都是疯子?我们实在不愿意回顾那段恶梦般的日子,只是想借此描述一种 20 世纪还真实存在的社会状态:只要罪名的成立不必确凿证据的支持,那么,就必然会产生无穷的冤案假案错案,大众就不得一日安宁,社会就不得一日安定。

上面所描述的社会状态之所以能够成立,首先在于大众思维方式和逻辑推理的原始状态。这大概就是列维·斯特劳斯所称的“巫术思想”,它很突出的一个特点就是无条件的决定论。由于这种特点,原始思维盛行时代的犯罪指控就成为一种荒谬的正常。列维·斯特劳斯引述耶万斯·普里查德的论述是这样说的:

作为一种自然哲学体系,它(巫术)暗含着一种因果理论:这是巫术与自然力结合起来的不幸结果。譬如说,一头水牛顶伤了一个人,或者粮仓支架由于白蚁啃蚀倒塌下来砸到他的头上,或者他传染上了脑脊髓膜炎,这时阿赞德人就会说,水牛、粮仓和疾病都是厄运的原因,它



们与巫术一道把人杀死。巫术与水牛、粮仓和疾病并无关系,因为它们各自独立存在;但巫术要对这种特殊的情境负责,在这种情境里,它使得后三者与某一个人产生一种将其毁灭的关系。粮仓本来什么时候都有可能倒塌,但是因为巫术的存在,它就正好在某个人在它下面休息的特殊时刻倒了下来。这些因素中只有巫术是人们可以干预的,因为巫术来自于人。而人则无从干预水牛和粮仓。尽管它们也被看作是原因,却并不被看作是与社会有关联的原因。^①

简单地说,在原始的逻辑中,任何偶然的自然灾害都被认为是由于人的巫术才使得它恰好是对这个人而不是那个人起了作用。所以,几乎所有关于原始社会的调查都强调说,原始人动辄怀疑遭到他人的巫术陷害。对于这种现象,列维·布留尔也有相似的阐述。人常常因为诸如疾病、不慎落水、遭遇猛兽、弓箭失手等某种意外原因而死亡或受伤,但在原始人看来,“没有也不可能有任何偶然的東西”,“由于神秘力量永远被感到无处不有,所以,我们越觉得偶然的事件,在原始人看来则越重要”。^② 例如有三个卡达族(Cabinda)妇女到河边去打水,突然出现鳄鱼把当中的—个拖入河中吃掉了。结果受难者的家人立即指责另二位妇女施行了巫术。其理由是,为什么鳄鱼偏偏吃当中的妇女,而不是两旁的呢?于是那两个妇女都被迫接受神意裁判而喝下毒

① 耶万斯·普里查德《巫术》,《非洲》第8卷,第4期,伦敦,1955。转引自《野性的思维》第15—16页。

② 列维·布留尔《原始思维》,第359页。



药。^① 新墨西哥州祖尼人的一位十二岁的女孩子,被一位男青年抓住她的手之后马上变得惶惶不安起来。于是这个青年就被指控犯了施行巫术的罪,并被拖到祭司的法庭受审。在开始的一小时内,他矢口否认自己知道什么玄秘的力量,但这种辩解被证明是脆弱的。^② 巫术对人的“伤害”本来就是十分神秘的,既不需要特定的作案时间,也不需要特定的作案地点,完全可以超时空地遥控,例如诅咒术或巫蛊术都是这样。那么,如果要对想当然的施术者进行指控,也就无所谓作案时间空间之类的证据了。反之,如果被告要洗刷罪名证明不是他所为,则简直是毫无办法,除非能通过“神判”考验。原始人有一套我们称之为“神判”的认定办法,只要被当作嫌疑者,就不能不接受种种神判法的考验,诸如捞油锅而两手不被烫伤啦,闷在水下能超过规定的时限啦,跟毒蛇猛兽关在一起而不被伤害啦等等。从道理上说,在神判考验中任何一个清白者都有可能遭到失败而被认定为有罪,而真凶也完全可能被判无罪。与“神判”相辅的办法还有“诅盟”,民间称为“毒誓”或“赌咒”,其法由被告歃血起誓,声称如果真有其事就不得好死云云。被告赌咒之后若三年内出现意外灾祸,就被认定为真凶。总而言之,原始人所讲究的“证据”与事实的认定之间的推理方式不同于现代的逻辑法则。如若不是通过大众心理方面的威慑感,原始的判决法是不可能真正鉴别事实真相的。可见,“证据”与“认定”之间有一个逻辑推理的过程,假如推理的逻辑是成问题的,那么,即使是重“证据”,冤假错案仍然可能成批地制造出来。

① 列维·布留尔《原始思维》,第365页。

② 列维·斯特劳斯《结构人类学》,第182页。



按照原始人的法,对他人施加巫术往往要被处死,或在经受神判考验时被折磨致死。有一天,六个非洲某土著人乘着一只独木舟在刚果河行驶时不慎掉进漩涡里而全部遇难。他们的族人认定引起这起重大事故的巫术不是一般的巫术,1个人的死亡必须以3个巫师来抵命,于是为了这6个人的偶然死亡导致18个人被处死。^①西非奥温比(Ovambi)部族的一个土人在工作中由于偶然的故事被戳瞎了一只眼睛,人们立即声称他是着了魔。经过请教巫师,首领的一个仆人被指控为罪犯,而被判处死刑。仆人闻声逃跑,但还是被首领骑马追上而杀死。^②在旅行家和传教士的见闻记中,这类事件之多令人震惊。^③

在巫师已成为专职的社会中,巫师最容易被怀疑为施妖术的嫌疑者,所以巫师的处境常常是很危险的。试看一则关于独龙族社会的调查记录:

独龙人对巫师的态度是:既相信和需要他们,又害怕甚至反对他们。因为“南木萨”(即巫师——引者按)既能治病,又能制造灾难,这两种功能决定了人们对他们采取两种截然对立的看法和态度。譬如,“南木萨”能预言人畜的死亡或不幸,他们往往不怀好意地暗中崇害对方或仇人,一旦被对方通过占卜发现,认为“南木萨”唆使自己的“南木”(即巫师声称由他所役使的鬼——引者按)来加害自己,遂携带酒或肉找上门来,迫使施术的“南木萨”为他们禳解,有时会

① 列维·布留尔《原始思维》,第362页。

② 列维·布留尔《原始思维》,第363页。

③ 参看列维·布留尔《原始思维》所引用的原始资料,第352—373页。



打骂巫师，甚至杀死巫师。

调查记说，独龙人杀死巫师的传说不少。本世纪 50 年代前有一年当地群众一次杀了九个“南木萨”。熊当地方有个叫南木生的巫师本事高强，群众都惧怕他。有一回当地的阿巴义坚持认为南木生所役使的“南木”害死了自己的亲属，他持刀追撵，南木生逃到江崖上，纵身跳入独龙河。另一个巫师叫南木萨朋，曾经为立木当地方的阿巴荣朋的亲属看病，后来病人死了，阿巴荣朋认定是南木萨朋的“南木”害死的，一气之下把这个巫师杀了。^①

也许的确有些巫师为了私利蓄意危害他人，但调查记提到的认定方式有的是“通过占卜发现”，有的是受害者“坚持认为”或“认定是”如此，这就很说不清了。这种情况在文明时代也不见得好到哪儿去。欧洲中世纪时期，被教会指控为“女巫”或“妖人”而处死的，据估计二百年间多达 75 万人以上。“一个人被告发了之后，要想逃脱是很难的。设若自认有罪，他们立刻被活活焚死；设如不认，他们将被酷刑直到自承为止。”^②

在古代中国，还曾经发生几桩直接由巫术指控引起的大案。据《汉书》载，汉武帝时丞相公孙贺的儿子敬声在甘泉宫驰道埋木偶人，用恶言诅咒皇上。此事被朱安世告发，公孙贺父子皆死于狱中，家族也受牵连被诛灭。（《公孙贺传》）汉武帝到甘泉宫时，得了重病，当时任水衡都尉的江充因为曾得罪戾太子，害怕

① 蔡家麒 1982 年调查，见《中国原始宗教资料丛编》独龙族卷，第 654—655 页。

② 丹丕尔·惠商《科学与科学思想发展史》，第 145 页。



武帝病死戾太子继承皇位后会诛杀自己，于是策划了一场非常恶毒的陷害案。江充利用刚刚处理的公孙贺巫蛊案，谎称皇上之病是由于有人暗中施巫蛊术。汉武帝本来就是一个十分猜忌和迷信的人，相信了江充的鬼话，便委任江充查处巫蛊事。江充带着一班胡巫，用栽赃伪造的手段逮捕了一批人犯，又通过酷刑迫使他们互相检举诬告，牵涉面极广，“坐（牵连）而死者前后数万人”。这样一来，汉武帝便怀疑自己身边的亲信也行巫蛊术。江充看准机会，又说皇宫中也有“蛊气”，便派人从后宫开始挖掘，至太子宫，果然又掘得桐木做的木偶人。太子明白这是江充暗中捣鬼，把江充杀了。后来事态进一步扩大，太子及其家属亲信以及母亲（武帝皇后）等全部遇害，成为历史上一大冤案。（《江充传》、《戾太子传》）从那以后，西汉王朝开始由强盛进入衰败。造成数万人惨死的“巫蛊案”虽由江充一手导演而成，却也是社会风气的深刻反映。

莫须有的巫蛊指控在古代是习以为常的。唐代酷吏来俊臣也采用过江充的伎俩陷害他人：

唐载初年中，来俊臣罗织告故庶人贤二子夜遣巫祈祷星月，咒诅不道。拷楚酸痛，奴婢妄证，二子自诬，並鞭杀之。朝野伤痛。浮休子张鷟曰：“下里庸人，多信厌祷；小儿妇女，甚重符书。蕴慝崇奸，构虚成实。培（坎）土用血，诚伊戾之故为；掘地埋桐，乃江充之擅造也。”^①

巫术的危害不在于巫术本身是否真能对他人构成危害，而

^① 《太平广记》卷二八三引《朝野金载》。

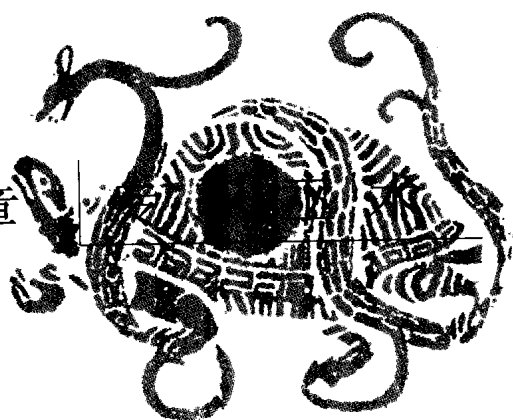
在于它作为一种思维方式、社会意识和民族文化而引起的危害。这种危害是实实在在的，后果也极其严重。历史的沉痛教训是值得深思的。



下编 中国巫术文化



第一章





所谓巫术,许多作品仅指那些由巫师所行的法术。如果从巫术行为的本质出发,就无关乎施术者的身份。然而,由专职人员所操纵的巫术与普通大众日常所行的巫术具有不同的表现特点。对于巫师巫术的探讨,有助于揭示古今各种迷信职业者的伎俩。从这点出发,则不妨把专职巫术单独作为一个议题。

第一节 巫 觋

“巫”和“觋”本是古人对巫师的称谓,女的叫“巫”,男的叫“觋”。后人统言之为“巫觋”,以泛指男女巫师。在这里,我们将“巫觋”的涵义进一步扩大,以泛指种种主要或经常从事巫术活动的相关职业者,除了其原有意义的巫师(包括巫医)之外,还包括从事宗教活动也兼及巫术活动的各种神职,如方士、道士和那些能够作法的和尚之类。

一、从全民皆巫到专职巫觋

如果我们不介意“巫”这个字眼的文献含义,把巫术看成是在原始思维指导下产生的旨在控制事物的发生、发展和变化结果的行为方式,那就不难设想,在原始思维非常浓郁的远古社会,一定曾有过家家都有“巫师”,人人都能“作法”的时代,正如弗雷泽所说的那样,“在那些我们已经掌握有准确资料的最原始的野蛮人中间,巫术是普遍流行的”,“可以粗略地说,在澳大利



巫所有人都是巫师”。^① 那时候,没有什么事物是不神秘的,从而也就没有什么事物是特别神秘的。“每一个人都自以为能够用交感巫术来影响他的同伴或自然的进程”,于是,日常生活中的许多工作总是由有效的经验和被认为有效而其实无效的我们称之为“巫术”的技艺搀和在一起来进行的。每个人都能够把自己的疲劳寄存给树枝或石块,每家人都能够扫除住宅中暗藏的邪气,就像扫除垃圾一样地毫不奇怪。然而,当社会逐渐进步,人类对因果规律的把握逐渐地接近客观实际,逻辑思维也逐渐居于主导地位,这时,原始巫术中特别荒唐的那些部分就会成为一般人不可思议的神秘法术。例如在许多原始民族中,通过对偶像的施法来伤害仇家的法术几乎是人人都会的,但在《红楼梦》所描绘的明清社会中,这样的法术只能暗中雇佣巫婆来进行。传说光绪初年苏州珠明寺有个痴和尚,为人治病的方法是将药方烧成灰让病人用茶水饮下而不必抓药。这种巫术的原理在于把药方的功能与药方所记的药物等同起来,所以痴和尚的药方中常常开列一些诸如“泰山石一片,蟠桃仁二十粒,扶桑木一株,用黄河水煎”一类现实中难以寻觅的“药物”。^② 其实,以书写的东西代表其实物,这在古代曾经是一种普通“常识”。东汉末张角及其弟子,常用“符水咒语以疗病,病者颇愈,百姓信向之”,用的正是此法。古人在一块柏木板上书写“某某之神位”字样,这块牌子就真的被当作某某之神而受到虔诚的供奉;在一块木桩上书写“代人”字样,这块木桩也就真的被当作代替死者受罪罚的替身而随葬于墓中。从思想原理来看,这跟纸上

① 弗雷泽《金枝》,第84页。

② 见《古今怪异集成·医药类》。



书写了药方而被当作真药来治病的想法并没有什么两样。神主牌之所以并不特别显得神秘,是由于它已成为一种普遍的制度或民俗,而痴和尚的治病法之所以特别显得神秘,则是由于它只由个别人所“掌握”。由于观念的延续性,原先曾经盛行的种种巫术并不会一下子消亡殆尽,它往往吸收新的认识成果(如痴和尚所具有的药理知识),转变成只有少数人掌握和垄断的似乎特别高深玄奥的法术手段。这种垄断法术手段的人,也就是史籍中所指的“巫觋”。

必须指出的是,原始时代的巫觋并不像文明社会中的专职巫师那样可以截然分明地区分为属于国家职官的巫职和属于个体职业的巫职两大类。原始时代的社会组织形式不是地域性的,而是血缘性的。在氏族或部落组织中,能够从事宗教或巫术活动的人总是该集团内那些具有特别禀性和异常才智的人物,他们的活动代表着所在集团全体成员的愿望和利益,从而也是全社会的代言人。毫无疑义,原始时代专职巫觋的社会职能并不仅仅从事日常生活所必须的诸如驱邪治病之类活动,他们既然是所在集团出类拔萃的代表人物,往往还必须承担社会所委托的与神灵交通的种种法术手段,换言之,也肩负着该集团宗教仪式中的巫术活动。正由于这种巫术与宗教活动相混合的局面,才造成人们把巫术归属在宗教的范畴之中。在近现代许多比较原始的民族中,巫术活动和宗教活动分别由不同的专职来承担,即使这样,由于巫术的发展与宗教的发展具有大致相似的认识水平,巫术专职同宗教专职的出现也应该有着基本相同的社会条件。

专职巫觋的出现,是以这样一个社会环境的来到为条件的,这时不仅仅人的思维方式发生了某种飞跃,而且对客观世界的



认识水平同样已发展到一个新的阶段，从而在常人观念中人和神已经分离不能直接相通了，只有那些具有特殊本领的人，例如能够役使鬼神暗中为他服务的人才有能力从事各种常人所无法做到的法术。有趣的是，最早将“巫”“覡”这两个词并列称说的历史文献《国语》，恰好也透露出巫覡产生的这种历史背景条件。《国语·楚语下》有一篇关于“绝地天通”的对话，仔细琢磨是颇有意思的：

昭王问於观射父曰：“《周书》所谓重、黎实使天地不通者，何也？若无然，民将能登天乎？”

对曰：“非此之谓也。古者民神不杂。民之精爽不携贰者，而又能齐肃衷正，其智能上下比义，其圣能光远宣朗，其名能光照之，其聪能听彻之，如是则明神降之，在男曰覡，在女曰巫。……於是乎有天地神民类物之官，是为五官，各司其序，不相乱也。民是以能有忠信，神是以能有明德，民神异业，敬而不渎。故神降之嘉生，民以物享，祸灾不至，求用不匮。

“及少昊之衰也，九黎乱德，民神杂糅，不可方物。夫（读阳平声）人作享，家为巫史，无有要质。……颛顼受之，乃命南正重司天以属神，命火正黎司地以属民，使复旧常，无相侵渎，是谓绝地天通。……”

这段记载说的是春秋时楚昭王与很有学问的大夫观射父就一则涉及古老神话的问题所进行的谈话。昭王问道：“《周书》上说，重和黎断绝了天地之间的通道，这是怎么回事呢？若不是天地之间的通道被断绝了，岂不意味着人能够登天吗？”楚昭王的问



题来源于《尚书·周书·吕刑》中所记载的“乃命重黎，绝地天通”的传说。所谓“绝地天通”，字面意思是断绝了地与天之间的通道，但可以有两种不同的理解：一种理解是指物质上的地天通道，设若通道没有断绝，地面上的人当然就可能沿着通道登天了；另一种理解是指精神上的通道，天是属于神的，地是属于人的，天地不再相通，人与神也就不能直接沟通了。就“绝地天通”这句古语的本意而言，恐怕应如楚昭王所理解的那样，指的是物质上的天地通道。这种天地不再相通的认识，首先与古代宇宙观的发展进步有关。^①然而，中国古代的思想家们，很善于利用某些习以为常的古语赋予新的理解，借以表达某种新的认识。观射父正是这样的思想家，他的回答首先否定了昭王所代表的传统的理解，指出天地不通不是指物质上的道路的不通，而是指精神上的人与神的不相通。

建立在这种理解的基础上，观射父将历史区分为“民神不杂”和“民神杂糅”两种状态。“民神”犹言人与神；“杂”的古义是

① 关于这点，为了避免枝蔓横生，不展开讨论。简单地说，原始的宇宙观认为大地是方形的，而天像穹庐一样覆盖在大地之上。后来的发展修正了这个认识，以为穹庐形的天是由擎天柱支撑着的，而四方（或加中央为五方）的大山便是擎天柱。《国语》所载共工怒触不周山造成天柱折地维绝的神话，就是这种宇宙观的生动体现。上述两种宇宙观都包含了天地有连通处的认识。古代传说中也并不乏世人经由高山登天或从天涯海角乘槎进入天河的故事。这跟楚王“民能登天”的想象是一致的。大约在春秋战国时期，随着天文观测和计算术的进步，中国出现了新的宇宙观，认为大地中央高四边低，与天体的中央高四边低相一致，天地之间不再有连接处。这种学说发展为汉代的“盖天说”，在西汉所作的《周髀算经》中有系统的描述。盖天说与浑天说和宣夜说构成了三种各有千秋的宇宙学说，但盖天说和宣夜说的哲学意义似乎还没有受到应有的重视。



会合、相通。^①他说,中国古时候是“民神不杂”的。在那种情况下,只有人类中那些对神灵信仰虔诚专一,而且内心能诚敬中正,头脑能对上下天地各种神祇的情形非常了解,才智能通达英明并对远方产生广泛影响,眼光锐利能见其形,听觉通彻能闻其声的人,这样的特殊人物才能够与神灵相通。具备这种特殊能力的人男的叫觋,女的叫巫。由于巫觋所起的种种作用,社会各个方面都有专门的职官来进行管理,统称为“五官”,各司其职,有条不紊。从此人和神各自发挥其应有的作用,人民能对神灵忠诚,神灵能给予人类幸福。……在少昊氏衰落的时代,由于“九黎”的扰乱,社会处于“民神杂糅”的状态。在那种情况下,没有明确的社会分工,人人都可以祭祀鬼神,家家都可以充当巫史,由此造成灾祸频繁,人民困苦。颛顼氏平定天下接管统治之后,命令重担任“南正”之职主管属于“天”的事务,负责神灵的祭祀礼仪;命令黎担任“火正”之职主管属于“地”的事务,负责人民的生产活动。^②这就叫做“绝地天通”。

按观射父的说法,中国历史上曾经处于比较进步的“民神不杂”状态,才出现专职的巫觋;后来遭到“九黎”之乱,处于“民

① 韦昭注:“杂,会也。”又《郑语》韦注:“杂,合也。”

② 南正、火正,都是原始部落联盟时代的中央职官名称。如果仅仅从名称上看,韦昭注以为“南”属于“阳位”代表天,相当于《周礼》掌管祭祀的天官“宗伯”;“火”当为“北”的讹误,“北”属于“阴位”代表地,相当于《周礼》掌管土地民人的地官“司徒”。不过,把“火”当作“北”字之讹的说法并无文献依据,现代学者已指出所谓“火”指的是作为季节标志星的大火(后来归入二十八宿恒星系统之中),是远古历法活动中的代表性名称。大约南正主管祭祀,火正主管天文历法。昊天上帝、四方五帝及山川社稷等天神地祇的祭祀活动由南正来指导;农牧渔猎等生产活动主要由火正来指导。



神杂糅”的局面，才变成“不可方物，夫人作享，家为巫史”的局面。这个说法很可能是符合历史实际的。华夏民族大约在遥远的炎黄时代就已经进入部落联盟阶段，开始出现国家的雏形，到四千多年前的少昊氏或尧舜时代，已出现类似于《周礼》的中央职官系统。^①春秋战国时期人们所称道的比较理想的古代社会，通常指的正是传说中的尧舜时代，也就是观射父所谓“民神不杂”的时代。“九黎”在史籍中也称为“三苗”，是南方各少数民族的统称，其族属情况虽然并不很明确，但显然是指那些主要活动于南方或西南一带的原始部落和民族，其中有些民族一直到中国近代社会还处于相当原始的状态。由于“九黎”之乱，导致中原地区暂时地倒退到“民神杂糅，不可方物”——也就是“没有明确的社会分工，人人都可以祭祀鬼神，家家都可以充当巫史”的状况，这个说法是合乎情理完全有可能的。

从社会发展史的角度来看，少昊氏末期的“民神杂糅”固然可以看作是“九黎”之乱造成的倒退，但无疑也是华夏民族更为遥远的野蛮时代社会状态的一种写照。由于社会发展的不平衡性，同一时代不同区域展示出人类历史上不同发展阶段的并存，这正是历史学家和人类学家最为留意的现象。如果不明白这种发展的不平衡现象，就有可能对社会的发展阶段产生颠倒的理解。

巫觋专职是“民神不杂”时代的产物，是同原始文明的发展进步相联系的。专职巫师的产生，意味着全民皆巫时代的结束，也标志着人类的思维方式已由原始思维统治的时代进入原始思

① 詹鄞鑫《神灵与祭祀——中国传统宗教综论》，少昊氏职官系统见第157—158页，尧舜职官系统见第266页。



维与文明思维并驾齐驱的新时代。从此,整个趋势是文明思维方式逐渐深入人心。不过,偏重于联想和直观的巫观念既然是一种最自然最朴素的概念,必然长期伴随着文明思维而经久不息,即使社会上不再有专职的巫师了,下意识的巫术和禁忌仍然是一种普遍存在的民俗行为,只不过一般人未必意识到这点而已。

二、中国的专职巫覡

(一) 原始巫覡

在史籍中,专职的巫覡有许多不同的名称。从性别分,女巫叫“巫”,男巫叫“覡”,笼统地叫“巫覡”。从法术的行为特征来分,巫师既称为“巫”,又称为“祝”,笼统地叫“巫祝”。究其语源,“巫”、“祝”、“覡”这些名称各有其原始的涵义。这些涵义从不同的侧面反映出原始巫覡的某些特征。

“巫”和“舞”古音相同,并非出于偶然。《说文解字》:“巫,祝也。女能事无形,以舞降神者也。”许慎还认为字形“象人两袖舞形”。这个解释反映了“巫”得名于女巫之“舞”,其名称强调了巫术活动中手舞足蹈的表演活动。“祝”得名于“咒”,偏重于巫术活动中念诵咒辞的语言活动。仅仅从这两个名称的语源意义,也可以大致体会出古代巫术活动中最重要的两个因素便是手足的表演的口头的咒辞。“覡”字由“巫”和“见”会合表意,强调了巫覡能够见到常人所不能见的特殊能力,正如韦昭注《国语》所解释的:“巫覡,见鬼者。”大凡巫师都声称能够役使鬼神暗中帮助自己实现目的,只不过他所役使的那些鬼神常人看不见只有他本人才能看见云云。“覡”这个名称正反映了巫覡在这方面的特殊能力。



巫覡在古代民间还称为“师巫”，现在则多称“巫师”。这些都是汉民族的名称，中国的各少数民族还有各自不同的说法。例如东北通古斯—满语族的满族、鄂温克族、鄂伦春族、赫哲族和锡伯族称为“萨满”；蒙古语族称男巫为“勃额”(bo)，女巫为“渥得根”(udgan)；彝族称为“么尼”和“苏尼”；丽江纳西族称为“吕波”(leebbuq)或“桑尼”(sainiq 贬称)，女巫为“帕”(paq)；永宁摩梭人称为“达巴”；羌族称“许”或“释比”；独龙族称为“乌”和“南木萨”；傈僳族称为“尼扒”和“端公”；怒族称为“衣苏”(碧江地区)，“尼玛”和“达施”(福贡地区)，“董木沙”(贡山地区)；珞巴族称为“爸目”和“纽布”；等等。^① 几乎在所有的少数民族中，巫师与祭司的名称是分开的，而且由不同的人分别担任，所主管的事务也不同。

在原始社会中，属于氏族、部落或部落联盟等不同层次社会组织的专职巫覡，其地位是不相同的。氏族是社会最小的组织单位，氏族巫覡的主要职能应是从事氏族成员的日常生产、治病或协助氏族内的宗教事务。部落通常都有专职的祭司来负责宗教事务，而巫覡则主要负责部落大事的占卜和诸如战争、求雨等集体活动所必须的巫术，在举行部落宗教活动时则协助祭司承担诸如请神、祷告等属于宗教仪式的巫术活动。部落联盟已带有国家的性质，在其中担任最高神职的长官(例如尧舜时期的秩宗)负责有关祭祀、巫祝和占卜等各方面的总体安排，至于具体的事务则由其下属的各具体部门来承担。原始时代氏族、胞族这些低层次社会组织中的巫覡，其具体情况虽然缺乏古代文献的记载，但从近代现代原始民族所遗存的民俗中还可以见到许

^① 参看《中国原始宗教资料丛编》各民族分卷有关内容。



多古老文化的遗存形式，只要排除其中所受到的外来文明的影响，仍可以将其中的原始状态加以认识。而原始部落联盟中的巫职，在上古神话传说和文献中尚有不少可资研究的线索。其中最系统的资料，就是战国儒家经典《周礼》。

（二）国家巫职

《周礼》记载的中央职官将国家事务分为六大系统，称为天官冢宰、地官大司徒、春官大宗伯、夏官大司马、秋官大司寇、冬官大司空。其中春官大宗伯是专司宗教礼仪的国家系统。其长官为大宗伯，地位为卿；副长官为小宗伯，由中大夫二人担任。春官大宗伯下属分为七个部门，根据其具体职责，可归纳如下：

一、祭祀之官 长官称“肆师”（由下大夫四人担任），负责祭祀有关事务，佐助宗伯主持五礼。下属有十五个分职。

二、墓葬之官 长官称“冢人”（下大夫二人），负责丧葬之事。共有三个部门。

三、乐舞之官 长官称“大司乐”（中大夫二人），负责宗教仪式中的乐舞。下属有二十个分职。

四、卜筮之官 长官称“太卜”（下大夫二人），负责卜筮诸事。下属有八个分职。

五、祝巫之官 负责祭祀礼仪中的祝祷降神之事（具体情况见下文）。

六、史官 长官称“太史”（下大夫二人），负责各种文书法令条约历法等事。下属有七个分职。

七、车旗之官 长官称“巾车”（下大夫二人），负责祭礼的车旗之事。下属有四个分职。

在上述七个部门中，祝巫之官为国家巫覡的最高长官，而隶属于大宗伯。祝巫之官下属有八个分职。长官称“太祝”（下大



夫二人),负责作大祭祀所需的祝祷辞及诰命辞令。副职称“小祝”,负责作小祭祀祝祷辞。所属有“丧祝”、“甸祝”、“诅祝”等职,分别负责丧事、亳社、献获、盟誓、驱灾殃等各场合中的祝祷致辞;又有“司巫”、“男巫”、“女巫”等职,负责禳灾活动中的降神、舞雩、被楔等事。不难看出,国家祝巫之官所承担的事务大抵是重大宗教仪式中跟巫术相关的那部分工作,如祝祷、告神、丧葬、献获、盟誓、禳灾等。这里重申,这些巫术活动虽然服务于宗教活动,但并不意味着在人类学的意义上巫术从属于宗教。

《周礼》的巫祝之官,反映了西周时期中央职官中的巫职。但从这个系统中不难体会出原始氏族社会属于部落联盟层次的高级巫职的某些影子。从社会结构而言,周代的社会组织形态仍处于以氏族血缘组织为主的阶段,在这方面跟原始氏族社会是非常相近的。

考古史料中可以见到的巫覡,最早的大约是山西侯马晋国墓出土的贵族盟誓玉石文书。如其中“盩章自质于君所”的委质盟誓辞中有这样一句:“既质之後,而敢不巫覡祝史敲(薦)紕(綏)绎之皇君之所,则永亟眚(视)之,麻(灭)夷非(彼)是(氏)。”意思是说,委质之后,如果不遣巫覡祝史将盟书献陈于皇君晋公宗庙,则神明监督,必受灭族之祸。^①类似的文辞在侯马盟书中多次出现。在这里,“巫、覡、祝、史”并称,都是属于卿大夫家臣性质的巫祝之官,他们共同参与盟誓仪式。

(三) 方士、道士及和尚

大约从战国早期开始,今渤海和黄海沿岸的燕国和齐国出

^① 《侯马盟书》摹本第267页,释义参考第39页。注释:质,作人质。皇君之所,指晋公宗庙。麻夷非(彼)是(氏),灭夷其氏族。



现了一种主要以养生和追求长寿为目标的特殊身份的人，史书中称之为“方士”。当时流传说，凡人经过某种养生修炼手段，就可以益寿延年乃至长生不老；还说东方海上有蓬莱、方丈、瀛洲三座神山，山上居住着永生不死的仙人，只要能寻访到海上仙人，就能获得不死之药。大约在同时，南楚地区还流传说黄帝、王子乔、赤松子这些人因修炼得道而成为仙人，于是出现了一批类似的方士，其特点是更加注重通过养生活动来益寿延年。由于他们都相信普通人经修炼得道能够升天或居住在神山上成为长生不死的神仙，所以历史上也把他们称为“神仙家”。神仙方士的活动在秦汉时期非常活跃，更由于秦皇汉武对他们的迷恋，对政治的影响也很大。

方士的修炼方法很多，大概言之，主要有配制长寿药饵、冶炼不死金丹、辟谷食气、行气导引、房中采补等等；作为辅助手段，他们也从事占卜、观星、望气等预测术，以及役使鬼神、画符诵咒、变幻魔术、点石成金之类原本是巫师的法术。从今天的眼光来看，方士并不是纯粹的迷信活动家，他们的养生术既有巫术的成分，也有科学的因素。方士阶层的形成，因史书记载缺少相关的内容，目前还不很清楚，但从他们活动的特征来看，我们觉得很可能来源于巫医。巫医其实就是巫师，对民间的职业巫师而言，为人治病本来就是他们的主要服务项目，就其法术而言可谓之巫，就其治病而言则可谓之医。

在一般情况下，巫医是一种特殊的服务行业，如果脱离了对民众的服务，他们就失去了收入来源，无法生存。然而，战国时期的情况似乎有点两样，当时社会开始从血缘结构向地域结构转化，人的活动范围逐渐从血缘集团内部转向全社会。许多贵族到其他国家担任职官，就是这种状况的明显写照。在这种情



况下,人的谋生机会更多了,手段也丰富了。有些具有较高文化知识的巫医,原来以治病为主,在获得其他的谋生手段之后,为他人服务的医药知识就转化来为自己的养生长寿服务,并努力钻研各种养生长寿的办法。当然,他们的新的谋生手段是在巫医固有技艺的基础上发展起来的,主要的变化在于看准了新的“市场”,更加带有政治投机和行骗的意味。如赵人吕不韦本来是一个商人,一旦看准了机会就把赌注下在政治上,从一本十利变成一本万利。这个故事对我们了解巫医“服务项目”的改变是有一定启发意义的。战国时代齐国和燕国一连好几位君主都崇尚神仙方术,从一个侧面反映了这种服务项目的改变。服务项目改变之后,他们对社会政治产生了重大的影响,于是才出现了“方士”这个新的名称。

我们说方士的活动具有行骗的意味,主要是就他们为了获得高层统治者的信任而设计的种种圈套和骗局而言的(关于这点下文还会作专题阐述),至于在养生方面,虽然在后人看来包含着许多没有实际效果的巫术成分在内,但他们自己是认真的,并不属于行骗。方士大多出身于下层贵族,通常既通经史又晓数术,有的还能“作法”。他们用阴阳五行,天文历算等哲学和自然科学知识改造传统的巫医、占卜、观星、望气等数术,创造了中国特有的糅哲学、自然科学与巫术为一体的方术文化,对中国传统文化产生了深远的作用和影响。

战国秦汉时代燕齐和南楚两处的神仙方士可能具有不同特点的文化渊源,这方面我们还缺乏足够的研究,但有一个事实是不能不引起注意的,那就是南楚的大思想家老子和庄子都对养生和长寿问题非常关注。南楚地区杂居着许多开化较晚的民族,原始宗教和巫术活动非常盛行,是巫医的主要策源地。如果



不是从现在的认识出发,我们实在很难把老子庄子的养生和巫医的治病看成是本质不同的事情。对于健康和长寿的追求,乃是人类与生俱来的愿望。经过数千年孜孜不倦的探索,人类终于积累了许多有效的和被认为有效而其实无效的方法。马王堆汉墓出土的《五十二病方》和《养生方》等文献,正是战国秦汉之际南楚人对当时被认为有效而实际上也包含了不少并无实效的各种医方的总结。战国秦汉之际南楚一带对养生治病术抱有热情的一批知识分子或较有知识的巫医,他们在探索医术的过程中,不能不以当时的宇宙观和哲学观作为他们的基础理论,也不能不继承传统巫医的那一套被认为有助于诊断疾病的占卜法和被认为有助于驱除疾病的法术和祭祀,从而形成了一批我们现在只能评价为“科学与迷信杂糅于一身”的方术家。这样的方术家应该叫什么名称并不重要,重要的是他们终于开创了中国历史上影响深远的道家 and 道教。我非常同意老友兆光先生关于道教起源于南方巫医的判断。葛兆光说:

正因为迷信与科学——巫与医——这种奇妙的糅合,所以,从南方巫医中衍生的道教在承袭了巫术的同时,也承袭了许多中国古代医学科学的因素,尤其是健身术与药理学。而特别应该记住的是,道教的追求目标,是神仙与不死,换句话说生存与享受,为了这种生存与享受,它对于人的健康表现了极大的热情,对人的寿命表现了最大的关注。道教创始人之一葛洪《抱朴子》卷三《对俗》中的这段话是最能说明道教这种人生理想的:“人道,当食甘旨,服轻软,通阴阳,处官秩。耳目聪明,骨节坚强,颜色悦怿,延年久视,出处任意,寒温风湿不能伤,鬼神众精不能犯,五兵百



毒不能中，忧喜毁誉不为累，乃为贵耳。”因此，道教在形成了祈神降福、驱鬼避祸的仪式的同时，也在寻求增强人的抵抗力以避免病疫侵害的方法及长生不死的途径。很自然，同样来源于巫医的健身术、药物学也伴随着斋醮禁咒符篆一道成了道教的内容，他们服气导引、采药炼丹，无意中继承了我国早期人民在这方面的智慧，只不过，这种智慧往往被宗教的神秘主义所扭曲，变得面目全非罢了。^①

这段议论相当准确地概括了道教的产生渊源及其根本目标。这样看来，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。

历史上能够作法治病的专职并不仅限于巫师和方士道士，还有和尚。例如《晋书·艺术传》记载了一个叫佛图澄的印度籍法师，其事迹与道士极为相似：“佛图澄，天竺人也，本姓帛氏。少学道，妙通玄术。永嘉四年来适洛阳，自云百有余岁。常服气自养，能积日不食。善诵神咒，能役使鬼神。”佛图澄还善于种种神奇的魔法变化。如说他肚腹边上有一孔，平时用棉絮塞住，每夜读书时把棉絮拔掉，孔中出光，照亮一室。又说他能够把体内的五脏六腑从孔中拉出来，清洗干净后再塞回腹中云云。有一次佛图澄与季龙在一起，他突然惊呼幽州发生大火，于是含酒向幽州方向喷去，良久才笑着说大火已经被他扑灭。季龙派人到幽州去检验，使者回复说，那天大火从城四门发起，忽然出现黑

^① 葛兆光《道教与中国文化》，第109页。



云从西南方向飘来，一场大雨将火扑灭，雨水还颇有酒的气味。这类法术原本都是巫师惯用的伎俩。《艺术传》所记僧涉和昙霍也都是和尚。“僧涉者，西域人也，不知何姓。少为沙门，苻坚时入长安。虚静服气，不食五穀，日能行五百里，言未然之事，验若指掌。能以秘祝下神龙。每旱，坚（苻坚）常使之祝龙请雨。俄而龙下钵中，天辄大雨。”其事迹性质与道士毫无两样。史籍中有时直称和尚为道人。如晋陶潜《搜神後记》卷二记：“昙游道人，清苦沙门也。剡县有一家事蛊，人啖其食饮，无不吐血死。游尝诣之，主人下食。游依常咒愿，双蜈蚣长丈馀便于盘中跳走。游便饱食而归，安然无他。”昙游既是“沙门”，又称为“道人”，反映了民间对两者的混同。在唐宋以来的志怪笔记中，有关和尚作法变化的故事俯拾皆是，大抵如此之类。

从文化的角度而言，佛教与道教有不同的来源，两者的信仰系统也完全两样，甚至还互相攻讦，^①但佛教自西土传入中国之后，便逐渐与中国文化相融合。就法术而言，诚如葛兆光近作所言：“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。”^②两者的社会职能是相似的。小说《红楼梦》中屡屡出现的疯和尚和跛道人，虽出于作家的虚构，却正是释道两家殊途而同归的生动写照。宗教活动不能不顾及广大民众的日常需求，其中总是有一些本事高强的成员在一般意义的宗教活动之外还运用自己的法术为大众服务。就这点而言，两者并没有太大的区别。

① 参看葛兆光《道教与中国文化》，第156—160页。

② 葛兆光《征服与转化——五至七世纪中国思想史中的佛教》，《华学》第三辑，第77页，紫禁城出版社，1998。

除此之外,还有一些从事诸如占卜、相宅、算命等神秘职业或其他职业的人也兼事治病驱邪等巫术,诸史方技传艺术传的记述很多,不必赘述。

第二节 巫覡的能力和手段

列维·斯特劳斯关于巫术结构的“三种体验”说,是颇有启发意义的。他说,任何一种巫术治病活动的实现,都必须建立在三种体验的基础之上:巫师本人的体验、病人的体验和公众的体验。这三者不可割裂,而它们又聚集在两端,一端由巫师的内心体验组成,另一端由共同体的一致赞同组成。^①通俗地解释列维·斯特劳斯的意思,就是说巫术治病的作用必须以大众对巫术的完全信赖为基础。这是因为,巫术仪式本身是不能起实质作用的,能够起作用的是包括患者在内的大众的心理功能,而心理功能必须在完全信任的前提下才可能实现。在这三者之中,患者的体验反而在其次,而公众的体验最为重要。如果不是已经形成了公众的集体体验,也就不可能形成患者的个人体验。明白了这个道理,我们就能够注意到一个常常被忽视而又十分普遍的事实:任何巫师的法术,都非常注意对当事人之外的观众的显示。例如,当巫师从患者体内取出了一个被称为病根的小石子之类东西之后,巫师总是要先让所有在场者看过,然后再加以销毁(具体例证下文还将详述)。这种显示的目的就是为了获得公众对其法术的深信。

巫师为了达到公众体验的最大调动,首先要做到的事情倒

① 列维·斯特劳斯《结构人类学》,第191页。

并不在巫术本身,而在于神奇本事的宣传。只要对有关巫师的事迹稍加留意,就不难发现如前苏学者格里戈连科所归纳的现象:

巫师是“拥有”超自然能力的强人。他的威名不是偶然获得的,要对本族人的精神状态有敏锐的观察力和深刻的理解;在用巫术治病时善于使用“暗示”、授意等心理手段,使患者接受某种信念;往往还有特技表演的技巧。有了以上这些,才能保证他们受到普遍欢迎和信赖。^①

《国语》把专职巫师的素质要求和基本条件总结为“民之精爽不携贰者,而又能齐肃衷正,其智能上下比义,其圣能光远宣朗,其明能光照之,其聪能听彻之,如是则明神降之,在男曰觋,在女曰巫”。这表明要具备作为巫师的条件是很不容易的。巫师作为一种社会重要职能的承担者,首先必须获得民众或他的服务对象的信任,否则他连作法的资格都没有,更不用说他的法术是否有灵验了。巫师要获得他人的信任,就必须显示与常人不同的能力和身份。从今天的立场来看,要成为一个优秀的巫师,他必须对周围的人和事了解得非常深入,不仅必须是一个非常高明的魔术表演师,而且还必须掌握许多确实能够解决问题的能力。在本节中,我们着重讨论专职巫师的种种能力和手段。这些能力和手段归根结底是为巫师开展巫术活动服务的,但它本身却未必属于巫术的范畴,这是需要特别加以说明的。

^① 格里戈连科《形形色色的巫术》,第16页。



一、显示特殊身份

自从巫覡职业从普通大众中分离出来,巫覡便不再是普通人能够随便担任的角色。从历史上看,巫覡专职的担任大约有三种情况:代代相袭的巫覡世家,非世袭的师徒传授,普通人因某种特殊经历或机遇被推上巫覡位置。

不管通过什么途径成为巫师或道士,他们为了进一步获得信任,总是要寻求机会宣传或不露声色地显示自己与众不同的身世或奇特遭遇。带有原始色彩的民间巫师往往声称自己的能力是神授鬼助。据调查,独龙族的巫师主要有“乌”和“南木萨”,他们往往自称是崖鬼“几卜郎”附在自己的身上,或者得到所宗之鬼“南木”的帮助,然后才“不得已”做巫师的。如80年代初期独龙族中年岁最大、资格最老的南木萨木然当木廷回忆说,他成为南木萨,是年轻时在山里曾先后三次见到南木。第三次见到时,南木们对他说:“我们是格孟派来交给你的,来找你做朋友。”他听说是天上的格孟派来的,就同意了,跟他们交朋友,为众人服务。另一位南木萨肖拉子住在公社所在地邦剥,他曾担任过第四乡乡长和生产大队党支部书记,十年动乱中就曾带人批斗过巫师木然当木廷并抄了他的家,然而文革后他却摇身一变也成为南木萨。他说1979年7月31日傍晚见到了南木,接受其要求,才成为南木萨的。肖对调查者说:“南木找来了,我没有办法。我对不起公社卫生院的医生,对不起科学。我确实没有办法。”他还讲述了见到南木的具体情节以及同南木的对话,有声有色。不过,南木说的“这些话,我听见了,屋里其他的人都看不见听不见”,这就隐藏着无法证实的幻觉或谎言。他一再强调“我确实没有办法”,其真正用意无非是为了向公众宣称“南木



找来了”而已。不过他的说法是有悠久传统的，古人把“见鬼者”称为“覺”，确实很有概括性。南木萨为人治病之后，病人总是会送点东西，有时也送钱。肖称自己收下这些东西，都是南木的意思。独龙族其他巫师的故事各不相同，但大抵离不开与南木或乌的交往，而且都有一个与鬼神交往的有声有色的故事。^①看来，从事巫师活动，大概是为了获得一定的物质利益，所谓与南木的交往，不过是个幌子而已。史籍所记与少数民族的情况颇相似。如《三国志·魏志·明帝纪》景初二年记：

青龙三年中，寿春农民妻自言为天神所下，命为登女，当营卫帝室，蠲邪纳福。饮人以水，及以洗疮，或多愈者。于是立馆後宫，下诏称扬，甚见优宠。及帝疾，饮水无验，于是杀焉。

这位无名的女巫是个没有文化的农家女，其治病术具有浓厚的原始色彩。但她居然能得以入宫为皇家所用，无疑跟她号称“为天神所下”有关。

巫师不是声称自己能役使鬼神，而是反过来说自己被鬼神所役使，同样具有很大的迷惑性。试分析《三国志·吴志·孙权传》所载的一则故事：

临海罗阳县有神，自称王表，周旋民间，语言饮食与人无异，然不见其形。又有一婢名纺绩。是月，遣中书郎李崇齎（携带）辅国将军罗阳王印绶迎表。表随崇俱出，与崇及

^① 《中国原始宗教资料丛编·独龙族卷》，第645—647页。



所在郡守令长谈论。崇等无以易所历山川，辄遣婢与其神相闻。秋七月，崇与表至，权于苍龙门外为立第舍，数使近臣齎酒食往。表说水旱小事，往往有验。……权寝疾，诸将吏数诣王表请福，表亡去。^①

在这个故事中，如果把神王表看作是一个实体，那就大错特错了。在这里，主人公应是名叫纺绩的“婢”。“周旋民间，语言饮食与人无异”的其实是婢纺绩，她当然要饮食；而“不见其形”的才是她所声称的“王表”。所谓“辄遣婢与其神相闻”，实质上就是“婢”总是假托请示神王表来表达自己的意思。孙权在东门外为王表所盖的第舍房屋，真正的居住者是“婢”，而屡屡派人送去酒食，真正的享受者也是“婢”。最后，孙权病重，要请神王表来治疗，“婢”显然无能为力，于是就连同其“神”一起逃跑了。

古代有文化的方士，其编造故事的本领大多很出色。如《史记·孝武本纪》记西汉方士李少君在人前总是隐瞒自己的年岁和籍贯（“匿其年及所生长”），声称自己年七十时就能够役使鬼神和返老还童（“使物”和“却老”）。有一次在武安侯田蚡的宴会上见到一位九十多岁的老人，李少君声称自己曾经跟老人的伯父一起在某某地方游猎。老人为孩童时曾跟从伯父出行，认识那个地方，与李少君的说法吻合，以至“一座皆惊”。因为这等于说少君比九十多岁的老人起码还要大几十岁，而现在还只像是中年人，一定有什么延年益寿的魔术。其实，谈话中的某些细节肯定是事先就已经打探到的，这番看似不经意的谈话其实正是一个精心设计的骗局。李少君攀附上汉武帝之后，又声称自己

^① 《二十五史》第二册，第1205页。



曾游于海上，遇见安期生送给他大枣，有瓜那么大。说安期生是仙者，通于蓬莱，“合则见人，不合则隐”。骗得汉武帝按照他的话去祠灶炼丹，并派人到海上寻求蓬莱安期生之类仙人。不久少君病死，武帝还认为他是化为仙人离开而制造的假象，并不是真死，于是派人按少君的方技去做。汉武帝寻求蓬莱安期生未得，而海上燕齐一班方士竞相仿效，声称自己具有长生不老法术。^①其后有齐人公孙卿，声称怀有一篇由申公所授的札书，通过汉武帝嬖人奏献给武帝。他对武帝说，申公是齐人，与安期生往来，得到黄帝之言，就记录在这篇所谓“鼎书”中。书中提到“汉之圣者在高祖之孙且（或者）曾孙也”（引者按，正应在汉武帝身上），经过封禅之后就能与神相通；又说黄帝一边作战一边学仙，终于得道升天。武帝信以为真，于是拜他为郎。有一次武帝派他到东海寻求蓬莱仙人，他又谎称在东莱夜见一人长数丈，靠近就不见了，只留下一个很大的脚迹，有点类似禽兽脚印。这回的谎言编造得不太严密，所谓脚印并不像，武帝见到后不相信他说的是真话。

这类伪造身世和遭遇的伎俩大概用得太滥了，连笃信神仙术的葛洪对此也加以揭露。《抱朴子·祛惑》篇云：

浅薄之徒，率多夸诞自称，说以厉色希声，饰其虚妄，足以眩惑晚学。而敢为大言，乃云已登名山，见仙人。仓卒闻之，不能清澄检校之者，鲜觉其伪也。余昔数见杂散道士辈

① 见《史记·孝武本纪》，亦见《史记·封禅书》。安期生是汉代传说中的仙人，据《索隐》引《列仙传》云，安期生为琅琊人，卖药于东海边，时人都说他已有千岁。看来，安期生也是靠卖仙药为生的方士。



走贵人之门，专令从者作为空名，云其已四五百岁矣。人适问之年纪，佯不闻也，含笑俯仰云，八九十。须臾自云，我曾于华阴山断穀五十年，复于嵩山少室四十年，复在泰山六十年，复与某人在箕山五十年，为同人遍说所历，正尔欲人计合之已数百岁人也。于是彼好之家，莫不烟起雾合，辐辏其门矣。

葛洪所揭露的伎俩，被斥之为“浅薄”，但也颇有些迷惑性。事实上，任何巫师都具有类似的迷惑手段，否则他们就很难获得信任，失去了存在的本钱。

补记：据近日媒体揭露，“法轮大法”总头目李洪志也很善于编造自己的履历。例如他在1994年将出生日期1952年7月7日更改为1951年5月13日（农历四月八日），据载农历四月八日是佛祖释迦牟尼诞辰，以便声称自己与佛祖生日相同，是佛祖转世。此前于1992年“法轮功”创立大会上他曾声称“我就是佛，我的功能超过释迦牟尼几十万倍，我的法身遍地都是”云云，大话已经吹出，生日这个破绽就非得弥补不可。^①他还声称“八岁得上乘大法。具大神通，有搬运、定物、思维控制、隐身等功能”，并编造了关于自己同明代的妖蛇斗法的神奇故事。说明朝有个修道的人，被蛇占有了身体，蛇就有了人形。李到贵州去办班传功，那蛇妖来捣乱不已，李忍无可忍，把它抓到手里，用化功把它的下半身化掉了，上半身跑回去了。一天，法轮大法贵州总辅导站长被人请了去，一进洞，只看见一个人影坐在那里，眼放绿光，站不起来，表示认错，说大师是来度人的，自己再也不跟大

① 《李洪志其人其事》，1999年7月23日各大报多有转载。



师捣乱了。这站不起来的，就是那被化了下身的蛇妖云云。^①不难看出，李洪志编造身世的手段跟历代巫师的伎俩如出一辙。

二、显示超人能力

巫师总是被视为拥有超人能力的强人，这方面能力的体现主要依靠其非凡的特技表演技巧。就如格里戈连科所总结的那样：

无数民俗观察记录都谈到原始的巫师特别注意使用特技表演的艺术手段。比如，著名的俄国民俗学家 Б. Г. 博戈拉兹·塔恩指出，一切原始社会民族的巫师都能把“引人入胜的手段与最冷酷的欺骗非凡地结合在一起”。巫医的现代研究家 Б. Н. 巴西洛夫在《神的选民》一书中强调说，巫师治病的时候，总要表演一些特技。“巫师这么做的目的是想向在场者表明他能够获得神助”。^②

中国古籍有关术士的事迹，其奇特的身世总是与奇异的能力联系在一起的。如宋佚名《五色线》记载一个叫叶千韶的道士的事迹：

叶千韶辟釜穀服气。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

① 参看龚育之《反对迷信，坚持科学的唯物论和无神论》，《解放日报》1999年7月28日。

② 格里戈连科《形形色色的巫术》，第16—17页。



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。後长啸则风生林壑，嚔水则雨流原野，擦地则雷鸣轰烈，书空则电光烁人。

接着又记叙他用符为人治病的事迹，暂且不表。叶千韶长啸则生风，喷水则下雨，用手擦地则雷鸣，对空书写则闪电。他这套本事据说由神人所授，无疑出自编造；至于呼风唤雨的法术，当然也是言过其实的。《六韬·龙韬》说王者股肱七十二人，其中有“术士”二人，“主为谲诈，依托鬼神”。这个评价大概对各种巫觋都是适用的。巫觋术士以常人所不能的手段为人服务，首先必须获得公众的信任，证明他具有常人所不能的能力。大凡聪明的巫师并不是直截了当地宣扬什么，而是善于把握机会在看似不经意中显露一手，表演各种看起来有悖常理，不可思议的法术。魔术和杂技便是由此而诞生的。

巫师的魔术，早期史籍往往揭露其弄虚作假的伎俩。如《晏子春秋》卷六载春秋末年齐国有个叫柏常骞的术士，他对齐景公吹牛说，自己有法子用白茅作法来除祟（猫头鹰）禳灾。第二天祟鸟果然横死在台阶下，史书揭露说，这是他在夜中偷偷地把祟杀死的。柏常骞又称能为齐景公增寿，其征验就是在祭祀之后大地将发生震动。晏子知道这事后，揭穿了他的把戏，指出地震之前本来就会有预兆，柏常骞只不过是根据地震预兆来蒙骗景公而已。

汉代的方术极为盛行。汉文帝时有个叫新垣平的赵人凭着望气术投靠文帝。有一次新垣平向皇帝报告说宫阙下出现了宝



玉之气，说过之后果然有人来献玉杯，杯上还刻着“人主延寿”字样。其实，宫阙献宝的人就是他事先安排好的，但文帝信以为真，于是将当年的十七年改为元年。不久有人告发新垣平“所言气神事皆诈也”，下令追究，才将他治罪诛杀（《史记·文帝纪》）。汉武帝尤其酷信方术，由此招引来一大批方士，弄神弄鬼。最早的投机者是方士李少君，他隐瞒籍贯年龄，伪造履历，谎称自己曾游海上遇见仙人安期生，自称能祭灶神获得鬼神的帮助，把丹砂变为黄金。这其实是利用化学反应原理所做的戏法，是古代炼丹术的小小手段，但在西汉时却很有迷惑性。李少君病死后，又有齐地方士少翁来欺骗武帝。当时武帝宠爱的王夫人刚刚病逝，少翁声称有法子让武帝再见到王夫人。但现场表演时武帝只能隔着帷幕望见王夫人的影子。不过，即使这种简单的把戏也骗得武帝信以为真，拜少翁为文成将军，赏赐甚丰。经过年余，少翁黔驴技穷，无法可使了，有一次偷偷地把帛书让牛吞下，然后谎称牛肚子里有天书，可惜露出破绽，被武帝识破，由此被诛。接着又有胶东方士栾大来投靠武帝。他用于取信的魔术是斗棋，表演时棋子会自个儿互相碰击。这在当时算得上是“科技”游戏。据《淮南子》高诱注透露，这是将磁石粉用胶涂在棋子上产生的物理作用。武帝又一次上当受骗，拜栾大为五利将军。当然，栾大的骗术最终还是被揭穿，落得跟少翁一样的下场（《史记·武帝纪》）。

东汉以后，方术道士的魔术更为高明，连史家也信以为真，视为真正的法术。如唐代张果能够敲落满口黑齿，敷药之后顷刻又长出一口白齿，由此深受唐玄宗的信任（《旧唐书·方技传·张果传》）。类似的故事在古代笔记小说中触目皆是，其中有许多出于传闻夸张，并非事实，也有些属于魔术。现在的魔术虽然技



术是保密的,但并不否认其虚假性质;古代由巫师道士所表演的魔术旨在显示自己的特殊本领,对外人绝不透露真情,于是就被当作真法术而记载下来了。

巫师的法术也有些是可以通过训练而做到的。例如“上刀山”、“下火海”就是民间巫师最常见的功夫,前者要赤脚踩在刀刃上一级级登至刀梯顶端,后者必须赤脚在火场上踩着火炭行走或跳舞。这种技艺算是行业基本功,不过关就不能出师。

三、高明的判断术

治疗疾病的前提是诊断病因。在这一点上,古今颇有点不同。现在的门诊医生,很少能独立为患者诊断疾病的,通常总是要求患者先到其他科室作种种化验和检查,而且往往采用排除法,把几乎所有可能性一一排除之后才能诊断。有时一个小小的毛病甚至没有毛病,可能检查费用就已高达数百元。要是在过去,医生不能独自为患者诊断疾病,那是不可想象的;即使能够诊断,经过一番“望闻问切”才说出疾病之所在,患者似乎还不满意。在大众看来,高明的医生应能一眼就看出疾病的病根,就像扁鹊对蔡桓侯的判断那样,来者尚未开口,就已知道来意,什么都不要说,处方就已经开好,才堪称神医。那时的医生也真难做,面对那些存心要考查医生水平的患者,只好一点一滴地从患者口中套出话来,一边观颜察色,暗中作出尽可能准确的判断。这种情况,在五六十年的中医那里还相当普遍。现在想来,那种风气正是由数千年的巫医所形成的。大众的道理很简单,必先有高明的判断能力,才可能有高明的治病能力。



高明的判断能力，总是跟占卜、看相之类神秘的判断术相联系的。尽管占卜术和巫术的性质是有区别的，但两者都具有神秘的意味，换言之都是常人所不能的。本来，病人求医，巫师必须先判断疾病的原因在于何种鬼怪的作祟，或魂魄出走到何方，然后才采取相应的驱邪或招魂措施。然而，神秘的判断能力不仅是施展巫术的前提，更重要的还在于它是获取民众信任的前提，于是，大凡巫师似乎没有不声称自己料事如神的。这便是魔法师和占卜师集于一身的根本原因。

通常，巫师的判断方法总是非常神秘的。原始巫师的占卜法主要有鸟占、鸡卜、骨卜、蛋卜、家禽家畜内脏卜等等；文明时代方士道士的判断术则有占卜、算卦、看相、解梦、观象、望气这些比较复杂的甚至还需要较多自然知识的判断术。但也有一些巫师的诊断术看起来似乎带有“唯物论”的“科学”味道，尤其是在科学知识日益普及的今天。据调查报告，独龙族有一个名叫肖拉子的巫医，他在为患者看病时采用一种据称是由他所役使的鬼（他们称为“南木”）所提供的“天药”来诊断疾病。他先将“天药”滴进患者的头顶，再“察看”天药在病人身体里运行的情况。他说人体内的各个部分都能看得见，病根在开始阶段多是像灰黑色的石头一类的东西，可以一次性取出；若是已经化成粉末扩散开来，说明病情转重，要经过多次吮吸才能全部清除。^①这种带有“唯物论”色彩的诊断术，早在上古时期就已经出现了。据说古代名医扁鹊的医术是由一个神秘的高人所传授的。他服了神药之后，经过三十日就能隔墙见人，用此法看

^① 《中国原始宗教资料汇编·独龙族卷》，第659页。参看下文《看得见的病根》。

病，能“尽见五脏症结”。^①这反映了原始巫医的某些共同的方面。

我们知道，各种神秘判断术从实质上说是不可能真正对事物作出客观判断的。实际上巫师也并不是真的靠这些装神弄鬼的法术来进行判断，否则，只要某个巫师经常地判断失误，就难免威信扫地，身败名裂。所以，成功的巫师总是具有非常杰出的观测、分析和判断能力，笔者曾经指出：

历史上有些著名的占筮家(或星占家等)，他们常常能够作出比较正确的判断和预言。对于这些占筮家，与其把他们当作神的使者，毋宁把他们看作是卓越的政治家、军事家、思想家。他们通过对现实状况、矛盾双方力量的消长状况及大量信息的综合分析，对于需要决断和预测的事情，其实早就心中有数了。所以，他们的判断和预言有较大的命中率，并不是很奇怪的。可是，史书的记载往往没有叙述他们对客观现实的分析，而是他们对易象或星象、气象、人相的分析。这是为什么呢？如果不考虑史家曲笔的因素，我们觉得，这一招正是这些占筮家的高明之处。……古代统治者和一般官僚乃至平民百姓大多相信卜筮所反映的神力，因此，占筮官有可能通过卜筮手段来反映他们的内心意见，而且，卜筮官既然是作为神灵意志的沟通者，他们借卜筮表达的意见也就具有一定的权威性。^②

① 《史记·扁鹊仓公列传》。按，司马迁将有关扁鹊的事迹搜集作《扁鹊列传》，但所记扁鹊并非同一个人。说详拙著《神灵与祭祀》第87页。这里所说的扁鹊，显然是民间传说中的巫医扁鹊。

② 詹鄠鑫《八卦与占筮破解》，第224—225页。



这里所谈的虽然是占筮家星象家,但这个道理对于从事神秘预测术的巫师同样是适用的。

巫师除了具有出色的观察和分析能力之外,往往还建立了一套有效的情报信息网络来为他服务。史载西周厉王为政暴虐,引起了国人的强烈不满,人们纷纷议论,对厉王加以抨击。厉王对此非常恼火,收买了卫巫(卫国巫师),让他监视人民,只要发现有人议论,就向他报告。被检举的人都遭到杀害,于是国人不敢再议论政治,路上见面时只能通过交换眼光来表达自己的怨恨。厉王变本加厉,通过白色恐怖来维持统治,最终还是被国人推翻(《国语·周语》)。问题在于,难道卫巫真有那么大的本事能发现人民大众在私下里的议论吗?这个记载很容易让人联想到明代以来统治者所惯用的特务监视手段。可以相信,投靠厉王的卫巫实际上就是一个特务头子,他通过在长期的巫术活动中建立起来的耳目网络,可以很方便地对人民进行监视。当然,卫巫绝不会公开他的耳目系统,而是声称获得了鬼神的帮助。韦昭解释说:“卫巫,卫国之巫也。巫人有神灵,有谤(即私下议论)必知之。”正反映了这一点。

我们把巫覡说成是特务间谍,并非毫无根据的瞎猜。有一篇关于加拿大温哥华地区一个夸魁特尔印第安人巫师的文献,提供了非常有力的佐证。这篇文献之所以特别有价值,是因为它所记述的这位名叫奎萨立德的巫师,起初是出自想戳穿巫师的各种把戏的动机才去做巫师的,所以他的叙述就不至于有意地隐瞒某些关键性的内幕。奎萨立德在跟随老萨满接受训练时,其中有一个课程就是对“做梦的人”的利用,“而所谓‘做梦的人’,就是窃听别人私下谈话的间

谍”。^①在中国古代，利用巫觋来从事间谍活动的政客并不罕见。例如汉武帝时的江充，也曾经利用“胡巫”即北方胡人巫觋来监视戾太子的举动，并偷偷地在戾太子的住所周围埋藏针对武帝的桐木偶像，布置了嫁祸于太子的伪证。

清代纪昀《阅微草堂笔记》卷四记述了一则关于巫觋的真人真事，颇有助于对巫觋刺探他人隐事的伎俩的认识：

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。後乃生女，妇诘以神语无验。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。其巧於缘饰皆类此。

当然，情报再多，也有其疏漏之处。所以，优秀的术士还必须善于观察和分析事理，然后假占卜相命之类以惑众。这方面的故事非常丰富，兹移录二则，既以明其理，且图一笑，让头脑放松放松。《聊斋志异》卷九有一则题为《刁姓》的故事：

有刁姓者，家无生产，每出，卖许负之术（按，即相面术），

① 列维·斯特劳斯《结构人类学》，第188页。源文献为弗朗斯·博阿斯《夸魁特尔的宗教》，《哥伦比亚大学人类学论文集》第10卷（纽约，1930）。



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，言语啁噓，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，覩其云气。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！^①

该文附记所录一则故事，同样很显示术士的智慧：

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，提筭；筭盛梨二、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：“筭有药裹，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！

① 明冯梦龙编辑《智囊》卷二十九《江西日者》所记故事与此相似，但稍简略。



《国语》说,只有那些才智超群能辨其理,眼光锐利能见其形,听觉通彻能闻其声的人,才能够与神灵相通,成为巫覡。看来是一点也不虚假的。

四、看得见的病因

列维·斯特劳斯把巫医的治病功能归结为“虚构的解释系统”:“从诊断到治疗,构成了疾病的状态”,“它是由一些操作程序和表述所组成的虚构。”^①进一步的分析表明,这种“虚构的解释系统”包含着“理论”的和“实践”的两个方面。巫师对疾病病因的合理解释(请注意,“合理”不等于“科学”),构成了解释系统的理论方面;为了证实这种“理论”而从患者体内取出公众可见的“病根”或驱除公众可见的“邪魅”,则构成了解释系统的实践方面。有了如此完美的解释系统,就得以造就非常神奇的治疗效果。可以说,现代医学的解释系统也是由理论和实践两个方面所构成的。其区别在于,巫术治病的解释系统,其“理论”完全是想象出来的,其“实践”大多是造假表演的,所以称之为“虚构的”。巫术的虚构解释系统,当然并不限于巫术治病,但在巫术治病方面的表现,却显得如此的典型,足以让我们由此认识所有其他的方面。

人之所以得病,总是由于某种东西在作怪。如果外科医生从病人体内取出肿瘤或结石什么的,并告诉患者这就是病因,那么患者就会相信疾病已经除去。这种情况合乎情理,没有什么神秘可言。问题只在于医生是否真的从病人体内取出了异物,或者那个异物是否真的就是致病因素。从人类认识水平的发展

^① 列维·斯特劳斯《结构人类学》,第191页。



来看,被视为疾病原因的东西,由最初的纯粹的想象,逐渐地向客观实际接近。对于原始人的认识而言,疾病的原因主要可归纳为神秘性的和物质性的两个方面。神秘性主要表现在巫蛊伤害、相似事物的感应之类,可推理而不可见。而物质性的最主要表现则在于病因的可视性。我们注意到许多有关原始巫医的记载,他们的治疗成果往往以代表疾病的某种可见的东西被捉住作为证据。这类被视为病因的可见的东西,起初可能是某种石头或物件,后来又发展为狐狸精或其他什么精怪。

上文提到的印第安人巫师奎萨立德,他在接受巫师培训时,最重要课程的就是学会了西北沿海地区一个萨满教派的阿斯·马格纳术:萨满把一小束绒毛藏匿在嘴中,在适当的时候——等他咬破舌尖或使牙龈出血以后——便把这束沾了血的绒毛再吐出来,一本正经地展示给他的病人和旁观者看,当作是他通过吮取和种种手法所取出的引起疾病的异物。^① 能够给病人提供看得见摸得着的致病物体,这一招极其有用,使他获得了所有请他治病的患者和旁观者的信任,而且确实有许多患者接受他的治疗之后疾病就减轻或消失了——当然,主要靠的是心理的作用。

奎萨立德学到的招数颇有代表性。苏联学者格里戈连科曾搜集许多类似的巫医治病手段。例如东南亚的移民和土著长期从事不用手术刀的外科治疗。这一类的巫医似乎能徒手完成最复杂的手术,既不会给病人造成痛苦,也不会流血。巫医的双手似乎具有切割、分离活生生的组织,然后又使裂口弥合,不留任何伤疤和痕迹的本领。这些外科医生表示愿意把身体内取出的患病组织或器官交给自己的病人观看,这是一种外表像一块肌

① 列维-斯特劳斯《结构人类学》,第186页。



肉的东西。^①澳大利亚土著专职巫医的治病手段,也是诉诸种种障眼法,诸如佯从病人体内取出石块或“结晶体”等等。^②

无独有偶,中国某些少数民族巫师,也有非常相似的手段。有一份关于独龙族巫师治病术的考察报告,提供了非常典型的实例。^③报告说,独龙族有一个名叫肖拉子的巫医,当他为一个三岁的孩子治病时,声称他所役使的“南木”(巫师所役使的鬼)告诉他,孩子所患的是肺炎(克尔马)加上拉肚子,让他为孩子吸吮。

据讲,他隔着肌肤从这个病儿身上吸出些黑色的水液来,吐在手掌心里,经在场者看见后,扔进了火塘。

据曾被肖拉子治过病的或亲眼目睹他治病的人讲,凡是患有胸肺疾病者,就诊前要脱光上衣;肖拉子先漱口和洗手,用握成拳头的手朝病人头顶上滴天药。(肖说,这种天药多是非常宝贵的“生登底”,像水银一样,但别人看不见。)在天药滴下的时候,病人似觉有像水样的东西滴向头顶,略有凉意,但伸手摸一摸自己的头顶,头发却是干的,没发现什么东西。之后,肖拉子边看边用手触摸病人身体,当摸到胸部的病根之后,一手轻轻敲击病人背部,另一手放在病人胸下接着,并轻轻地朝着病根部位吹几口气,于是隔着病人的肌肤,一块像黑炭般的小石子,落在肖的手上;有的时候,

① 格里戈连科《形形色色的巫术》,第194页。

② 见托卡列夫《世界各民族历史上的宗教》,第55页。

③ 蔡家麒《独龙族社会历史综合考察报告》,《民族调查研究》专刊第1集,中国西南民族研究学会、云南省民族研究所编印,1983。见《中国原始宗教资料汇编·独龙族卷》,第658—660页。



肖用他的大拇指和食指从病人身上捏挤出黑石头来。整个过程,病人丝毫没有有什么异样或不适的感觉。取出来的石头,肖拉子展示给在场者观看,随即抛进火塘中烧焚,有人闻着一股稍臭的气味。人们认为,被“南木萨”(按即巫师)从病人身上取出的任何东西,不能保留,要赶紧火化,否则,谁留下或沾上一点都有生命的危险。

肖拉子取出的“病根”是因人因病而异的,而且跟他的诊断术和“病理学”解释是相应的:

他先在自己家里熏烟、摇铃叫来他的“南木”,然后再一同前往病人的家中。他用手接过“南木”带来的天药,滴进患者的头顶,再察看天药在病人身体里运行的情况。他说,人体内的各个部分他此时都能看得见,重要的是要找到病根。又讲,病根在开始的时候,多是像灰黑色的石头一类的东西,这种石头若在病人身体里还没有化开扩散,“南木萨”(按,即巫医)可以一次拿出来;若是已经化成粉末扩散开来,说明病情转重,则需要多次用嘴隔着病人的皮肉吸出来,一直到吸干净为止,病人方能回复。

肖所取出的“病根”,除了黑色水液或黑石头之外,还可能是一段绳子。1981年,他为一个瘫痪了二年的老妇人治病。他诊断说,老妇人的瘫痪是由于被鬼(卜郎)用绳索捆住了身子,所以不能动弹。于是,

肖通过他的“南木”替她解开身上的绳索,还从病人



的一个膝关节上，取出了一根细小绳子。肖将绳索拿给在场的众人看过之后，扔进了火塘。后来，这个老女人居然不再瘫痪在床，而且也能如常人一样地参加劳动了。

我们不知道肖拉子是否真治好了那位老女人的瘫疾病，但可以肯定，那根从患者膝盖关节上取出的一段绳子无疑出自他的出色的魔术表演。我们假设，由于老女人坚信肖从她的膝盖关节取出了造成瘫疾病的绳索，瘫疾病也奇迹般地消除了，那么，肖确实是一位出色的心理治疗医生。当然，这种治疗术的效果必须建立在患者对巫医的绝对信赖的基础之上。

类似的做法，在走江湖的卖药师傅中也相当流行。70年代初，那时笔者还在闽北建瓯县上屯村插队，有一天村里来了一个卖膏药的江湖艺人——姑且称之为术士吧。到了晚上，术士父子俩在空坪上摆开架式，经过一阵锣鼓吆喝，一大群村民在其四周围成一圈观看。术士先表演了几个可能必须运用气功才能做到的“功夫”，例如用手掌从上方把一擦瓷碗提起来，用额头敲断一块花岗岩石块之类。接着就开始鼓吹他的“祖传秘方”如何如何有神效，并从围观者中请出一位患有疾病的男村民，声称可以免费为他治病。该男子说患的是腰痛病，愿意接受治疗。为了证实药物的疗效，术士先请他服药，然后让他脱光上衣（当时正值夏季），伸出手掌对着他的腰背运气作法。当中隔着大约一尺左右的一段距离，手掌并不触及皮肤，然后含一口水或酒往他背上喷去，背上似乎出现一道道红印迹。随后术士使用嘴对着男子的腰部使劲吮吸，少许功夫之后，就看见术士将一口像瘀血一样的紫黑色液体吐在



白色手绢(也可能是小盘子,已记不清)里,兜了一圈向围观者展示,并声称该男子的腰病是瘀血所致,已经清除,只要再服药数帖就能根治。经过当场询问,该男子也回答说腰痛有所缓解。接下来的场面可想而知,围观的村民纷纷掏钱买药,术士则满载而归。大约呆了两日,术士父子就转到别的乡村去了。当时我虽然对术士的医术半信半疑,但对于他的气功表演是颇为惊叹的。现在需要讨论的是,他从患者的腰背部吮吸出的大约有一汤匙分量的所谓瘀血究竟是真还是假。村民被吮吸出如许多的“瘀血”之后,皮肤上并没有留下任何口子;而且,从解剖学的角度来看,腰脊外表似乎并没有大的静脉可供吮血。现在看来,所谓“瘀血”只能是假的,就跟肖拉子或奎萨立德所吮取的东西没有什么两样。在现代社会中,普通大众多少都有点粗浅的科学常识,如果术士仍然像原始部落的巫师那样用石头之类来代替疾病,立刻就会被人识破;但如果用瘀血来代替疾病,就很有些迷惑性了。

通过比较,我们可以体会到专职巫医的某些共同的手法,它体现了人类某种共同的思维方式。然而,巫术手法的具体方式总是同一定的社会环境相适应的,从而表现为一定的文化背景。看得见的病因可以是一块石头,一摊脓血,也可以是别的什么,只要人们相信它就是疾病的病根。在中国古代,民间把许多表现为神志症状的疾病归结为狐狸精魅的作祟,于是,作为道士或巫医治病成果的物证,原先带有自然性质的“石块”之类一变而成为充满鬼怪意味的狐狸精魅的毛血。《晋书》记载了这么一个故事,说庐江舒人韩友善于占卜相宅及厌胜之术。刘世则之女“病魅”(大概类似于民间所说的“中邪”之类带有精神症状的疾病)多年,曾请普通巫师为她作法治病,在老城古冢中挖出“狸

鼯”数十只，^①疾病仍然未愈。韩友为她算了一卦，让她家做了一个布袋子。待她病情发作时，韩友把布袋子张设在窗户上，关起门来运气，像是在驱赶什么。一会儿就见布袋子鼓囊囊地胀满起来，好像吹了气一样，韩立即向布袋子捅刺，连布袋一起捅个希巴烂。但患者的病情还是没有得到控制。于是韩友又做了两个皮袋子，叠套在一起，如前张设在窗户上。待皮囊又胀满起来，韩立即将袋口扎住，把它悬挂在树上。过了二十多天，胀满的袋子渐渐瘪小，打开一看，里面只留下二斤狐狸毛了。从此女子的病也好了。^② 这类故事大抵出自传闻，但透过表面文章，仍可看出其中某些真相：皮囊所以鼓胀，应是韩友运气所致，而二十多天后打开才发现的狐狸毛，则肯定是做了手脚放进去的。经过这么一来，患者深信导致疾病的邪魅已经捉住，于是病也好了（或者只是暂时的不再发作了）。

类似韩友的法术在有关术士的治病事迹中屡见不鲜，民间至今还有稍加变化的遗存形式。如浙江部分地区旧时流传叫做“缚煞”的巫术治病风俗。巫婆在病人床前念咒，作法后，即抓起病人家里的某种小动物狠甩地下，踏上一脚，然后用麻绳把它缚住，送出悬挂在野外树上。俗以为这样一来造成疾病的恶鬼便

① 野猫古称为“狸”（通常写作狸），也叫“狸头”。“狸鼯”疑即“狸头”，指野猫精。江浙一带民间至今还把某些精神性的病因归结为野猫精作祟。

② 《晋书·艺术·韩友传》，原文如下：韩友字景先，庐江舒人也。为书生，受《易》於会稽伍振。善占卜，能图宅相冢，亦行京、费氏胜之术。刘世则女病魅积年，巫为攻祷，伐空冢故城间，得狸鼯数十，病犹不差。友筮之，命作布袋，依女发时张囊著窗牖间。友闭户作气，若有所驱。斯须之间，见囊大胀如吹，因决败之。女仍大发。友乃更作皮囊二枚，沓张之，施张如前。囊复胀满，因急缚囊口，悬著树。二十许日渐消，开视有二斤狐毛。女遂差。



附在此小动物身上而驱除,可使病人痊愈。^①用某种动物来代替疾病的作法具有强烈的象征性,在没有接受新文化教育的人群中很容易获得相信。

五、疯疯癫癫的力量

列维·斯特劳斯所谓“虚构的解释系统”实即我们通常所说的“自圆其说”或“假说”性质的理论,它未必就是真理,但在特定的认识背景下是可以成立的。它一旦获得社会的认可,就可能产生真正的效果。但对于巫术社会而言,每个虚构的解释系统都是因人而异各自独立的,很难出现像现代社会一样全社会公认的假说。所以,每个巫师都必须为着争取信任以使得他的解释系统显得不容置疑。“看得见的疾病”当然是很有心理功能价值的,但从现有的关于职业巫觋的资料来看,他们所具有的本事远远超出文明人的想象。例如他们有着非常高明的迫使自己进入精神错乱状态的本领,而这种本领的心理功能却往往被研究者所忽视。马雷特说:

医生和病人在同一个自发经验的层次上相遇,他们互受暗示影响,通过自动暗示来获得传递暗示的能力。在医生的多功能行为的每一阶段——在对预兆的诊断中,在驱除或削弱魔鬼力量的过程中,在使病人恢复或转移生命力的过程中——我们可以看到只依靠所相信的意志是如何使理想变得犹如现实一般。然而,最好的例子还是由一种叫做“佯装”的特殊方法提供的。这时我们看到的医生仿佛已

^① 见《中国风俗辞典》“缚煞”条,第810页。



不再是他自己了。目前他暂时处于一种超常力量附体的状态中。这样,他从一般的性格来看,他完全像他的病人一样蒙受着被“控制”的痛苦。那些把所谓的巫师描述成完全装腔作势地说“我的意志就会实现”的人,看来完全忽视了他的心理状况,在这种情况下,他的意志力量或者人们所认为的任何力量,正被挖掘到了发挥功效的程度。……那些采用这种舞蹈疗法的医生正在以自我隔离、着迷和对那种超常力量的意识的潜心研究,进入了接近精神错乱的状态。^①

由此可以体会到,巫医在治病过程中所出现的神志错乱状态乃是得以与患者神志沟通互相暗示的一种最高境界。这样一来,我们便可以理解为什么许多巫医在为人治病时常常出现一种在他人看来是暂时的神志不清的状态。有个名叫易三的巫医对人说:“吾治病,吾不能知,有主之者,假吾手耳。求者诚则验,不则不验。”^②这几乎是所有巫医的共同声明:并不是我在为人治病,而是有神灵假借我的手在为人治病。既然是神灵在为人治病,哪有不灵的道理呢?但要实现这一点,就必须具有卓越的控制自我精神状态的本领。

在一些原始民族中,精神病患者甚至被视为充当巫师或萨满的必要条件。例如我国东北民族的巫师萨满,据说这种职业所必须具备的最主要的素质就是能够与神通“灵”,所以萨满的接班人必须具备这种灵性。人们主要是从患病的青少年中物色具备这种禀性的人。“患者有的是自幼就精神异常,说异常超常

① 马雷特《心理学与民俗学》,第182—183页。

② 《古今怪异集成》中编下《医药类》,第101页。



的话语,吃常人不吃的东西,做异常的事;有的是突发性的神经错乱症,胡言乱语,苦笑唱闹,异常不安的;有的是患各种时疫或地方病的;有的是受红伤骨折的,种种不一。人们把各种异常的病患都看作是各界诸灵的作祟。其中大部分人的病都被看作是各种精灵、鬼灵作祟的结果。但是,其中也有极少数人患的病被萨满或老年人认做是祖灵附体或神灵附体,这样就可以确认这些病人有通神灵和祖灵的‘灵’,或叫做‘被神灵选中’、‘祖先相中的’、‘死去的大萨满指定的’萨满”。“辽北一名领蟒神的神灵跳大神的满族萨满,少年时代初患癫痫病时口吐白沫、身体抽搐变形,被认作是有与蟒神相通之‘灵’的征兆”。“那些属于精神病症的症状和异常外伤、疑难怪病的表现,都是选中萨满候选人的重要条件”。^①为什么老萨满要将具有这样一些特征的人选中为萨满的接班人,按照民间一般的解释,是因为只有这样的人才具有与神灵沟通的灵性;但我们的理解则是,只有这样的人才**能够被公众相信**它具有与神灵沟通的灵性。当巫师在作法时,他突然倒地不起,神志昏迷,胡言乱语,便具有了被认为是神灵附体的表现状态,他在这个时候所说的“胡言乱语”,反而被认为代表了神灵的意志。如果没有这样的表现,公众怎么能相信它具有超人的能力呢?当然,并不是巫师每次作法时必定恰好会遇到其身体真正处于神志昏迷,胡言乱语的状态,所以,高明的巫师还必须经过严格的训练,如果他不能主观控制“精神错乱”状态的发作时间,起码要能够逼真地表演出“精神错乱”的状态而不露破绽。

① 乌丙安《神秘的萨满世界》,第201—204页。



六、掌握真正的科学技术

我们曾一再指出，巫术和科学都是人类追求真理的产物，其中正确的就是科学，不正确的就成了巫术。巫术和科学虽然有正确与否的不同，但两者都是人类在经验基础上进行联想和推理的结果。在蒙昧和野蛮时代，原始人的一切活动既包含巫术的因素，也包含科学的因素。如果没有科学经验的因素，恐怕连人类本身的存在也成为问题，更不要说社会的进步了。当巫术成为一种大众感觉神秘的法术，因而从一般的活动中分离出来之后，专职巫师仍然不能放弃对于自然规律的探索。对此，弗雷泽有一个很精彩的议论。他说：“肯定没有人比野蛮人的巫师们具有更激烈的追求真理的动机，哪怕是仅保持一个有知识的外表也是绝对必要的。”“因为，如果你想要表现自己知道些什么，最好的办法就是真的知道它们。”^①列维·斯特劳斯也曾指出：“萨满并非是完全缺乏经验知识和试验技术的，这一点也可以部分地解释他的成功。”^②英国近代史学者基思·托马斯则说得更明白，在解释巫术治病成功时，“应该部分地归功于有时与巫术疗法结合在一起的实用疗法。术士会诊断普通的病症，并开方配药以治疗之。他们能够利用业已积累了千百年的广博的——有时是真正的——本草学”。“所以在原始民族中，巫术和技术往往是同时并存的”。^③中国古代成功的巫医，也往往在从事巫术的同时还具有某些医药治病本事。

① 弗雷泽《金枝》，第94—95页。

② 列维·斯特劳斯《结构人类学》，第192页。

③ 基思·托马斯《巫术的兴衰》，第38—39页。



中国古代有传记的巫医,大概要数扁鹊为最早。从《史记》对扁鹊身世的记述来看,扁鹊无疑是先秦时代的巫医。^①扁鹊之所以被神化,固然由于巫医治病术富有神秘意味,但如果他的医术不能真正医治大众的疾病,就不可能被人们传颂。传说扁鹊能透视人体,“尽见五脏症结”,还号称“不待切脉、望色、听声、写形”,就能说出疾病之所在。这当然是历代巫医为了神化自己而惯用的幌子,但既然“以诊脉为名”,被后世尊为诊脉祖师,表明他在诊脉方面的特殊贡献。他对魏太子疾病的分析所采用的许多有关阴阳、脏腑和经络方面的理论术语,^②反映了扁鹊在医学理论方面的建树,对后来中国医学理论的启蒙意义是不可低估的。

与扁鹊的情况相似,不少医学史上著名的医家,究其本原,其实是方士、道士或术士。如晋代葛洪、南朝陶弘景、唐代孙思邈、蔺道人、五代李珣、南宋陈言、明代熊宗立、韩懋、缪希雍、清代王洪绪、陈复正等等。而其中葛洪的事迹尤其典型。

葛洪自幼喜好神仙养生之道,重在炼丹占卜,兼习医术。据《晋书》卷七三本传所载,葛洪少时“尤好神仙导养之法。从祖玄吴时学道得仙,号曰葛仙公,以其炼丹秘术授弟子郑隐。洪就隐学,悉得其法焉。后师事南海太守上党鲍玄。玄亦内学,逆占将来,见洪深重之,以女妻洪。洪传玄业,兼综练医术”。为什么学道兼医?葛洪就此有一个论述。他说:

古之初为道者,莫不兼修医术,以救近祸焉。凡庸道士

① 见《巫术评价·巫术思维与科学思想·扁鹊换心》一文。

② 见《史记·扁鹊仓公列传》,《史记》第2790页。



不识此理，恃其所闻者，大至不关治病之方。又不能绝俗幽居，专行内事，以却病痛；病痛及己，无以攻疗，乃更不如凡人之专汤药者。所谓进不得邯郸之步，退又失寿陵之义者也。（《抱朴子·杂应》）

葛洪认为，神仙养生家如果避开人群，修道到家，是完全可以做到不患疾病的；但居于人间者，志不得专，所修无恒，就难免罹患疹疾。所以开始学道者务必兼修医术，以治疗眼前的疾患伤痛。那些凡庸的道士，所掌握的大多是“不关治病之方”——大概指其他方面的法术，而且又未能专心修炼行气吐纳导引房中诸“内事”以避免疾病，一旦患及病痛，就束手无策，反而不如专事汤药的普通医家。为了有备无患，葛洪搜集了戴霸、华佗等许多前代医家的医方加以研究，编纂了《玉函方》（本传称《金匱药方》）一百卷。葛洪特别提到其中《救卒方》三卷（本传称《肘後要急方》四卷），专门针对各种紧急的伤病，“众急之病，无不毕备，家有此方，可不用医”。（《抱朴子·杂应》）在他看来，修炼道术当然比一般的服用汤药高明得多，但在修炼到家之前，还必须具备“凡人”的医药知识，以对付各种意外之灾病。

什么叫“凡人之汤药”？无疑指的是历代医家从诊疗实践中总结出来的治病药方。这类医方未必有什么高深的医学理论基础，但却是实践证明有疗效的方法。从现在的认识来看，大凡经验之方，多具有科学技术性质。葛洪既重视神仙养生之道，也重视日常经验医方，似乎是一个矛盾。对这种现象，不少论者喜好用“两面性”来加以评价。这种评价的言外之意似乎在说，古人常常在作这样一种思想斗争：是选择“科学”呢，还是选择“迷信”？假如两者都有所选择，于是就表现了“两面性”的“复杂性”



格”。事实上,没有什么方法是贴有“科学”或“迷信”标签的,普通的医方中也有不少巫术方夹带其中,这点可以很容易地从葛洪、孙思邈等古代医家的医方中检出;而葛洪口口声声所称道的行气、导引、房中、节食等修道法,其中也同样包含着许多科学因素。从人类的本性来说,除非别有用心,就不可能故意地采用明知虚假无效的方法来处理问题。古人孜孜以求的各种法术,在他们看来,应该都是有效力的;只是在我们看来往往是科学和非科学并存的。既然他们认为都是有效的,那就不存在“两面性”的问题了。优秀者比较地能够区别什么方法有实效,什么方法无实效,仅此而已。我们说扁鹊、葛洪、孙思邈这些著名医家原来是巫医或道士,丝毫没有贬损他们的意思,只是想说明中国传统医学与古代的巫医具有十分密切的联系。弗雷泽说巫师是内外科医生的直接前辈,的确是很有道理的。

当然,随着社会的发展进步,当巫术日益成为神秘法术,而经方日益被大众所接受,主要从事神秘法术的巫医和主要从事汤药经方的医家就必然要逐渐分流。即使这样,两者也往往互相为用。对此兆光兄有一个议论:

巫术毕竟只是一种骗人的把戏,除了一些心理安慰作用之外,并不能真正解除病患,因此,早期不少巫师也懂得不少医术与方药,正像不少从医者为了迎合患者的心理学会一套巫术一样。揭傒斯《赠医者汤伯高序》中就说过:“医之稍欲急其利,信于人,又必假邪魅之候以为容。”这就是巫医参半的杂拌儿了。当然,在早期的巫、医的心目中,可能没有那么明确的、实用的互相利用的意识,但后来的巫与医,便的确有为了证明自己本领高强、法术灵验而互相渗透



的意味了。在今天西南少数民族地区,就可以看到这样的情景,鬼师摇头晃脑、咿咿呀呀地念了一阵、跳了一阵之后,便匆匆忙忙弄些草药给病人敷服,一旦病人痊愈,他们就宣称这是鬼师请神的法力,根本不提草药的作用,尽管他们心中或许完全明白这是草药的功效。^①

如果说,在巫术还比较有影响的环境下,医师常常假托巫术来采用经验方,那么,在科学比较有影响的环境下,巫医则常常假托科学来推行其巫术手段。不管哪种情形,只要是包含了巫术的活动,总是巫术与真正的技术相结合的。假如我们换一种思路,纯粹从结果来看手段,大概也可以这么说,古代的巫师和方士道士,只要是当时被推崇为优秀的,总是由于在许多场合下他们获得了成功。只要是真正获得了成功,就总是包含着或多或少的科学因素在内。

需要特别指出的一点是,古代的巫医,哪怕他的所有法术都是没有直接意义的,也同样有可能获得成功,那么,我们也应该承认他的无可置疑的科学性。此话怎讲?我们说,他必定是一个出色的心理治疗专家。谁能说心理治疗就不是一门科学呢?有许多疾病,本身就是因心理因素引起的;或者虽然另有病因,但经过实质上的心理疗法之后,患者自信心的增强导致抵抗力的增强,生理功能从紊乱转化为正常,从而消除了疾病。这实际上也是一种积极的治疗术。前面说到的夸魁特尔印第安人巫师奎萨立德,当他在萨满中做学徒的身份开始传扬出去时,就遇到一件令他感到意外的事。有个病人梦见奎萨立德是他的治疗

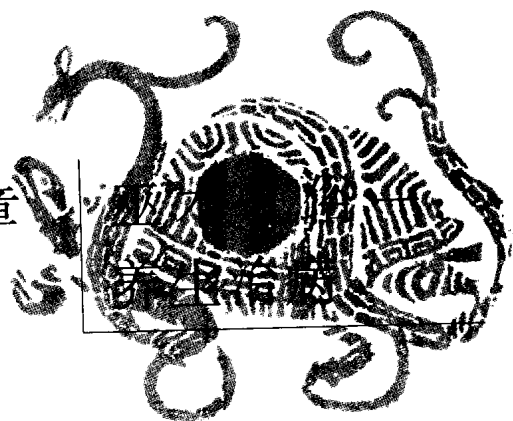
^① 葛兆光《道教与中国文化》,第108—109页。



者,其家人就把他请去治病。这次治病获得了成功,他是从心理学的方面来解释成功的:这次成功是“因为他(病人)深深地相信他关于我的那个梦”。列维·斯特劳总结说:“奎萨立德并不是因为医治病人才成为大萨满的,他是因为已经成了大萨满才医治病人的。”即使在科学昌明的现代社会,那些从事神秘法术的人也总是忘不了对公众宣称:“只有相信我,才能给他治疗。”在有关巫医的传说中,以及现代民族学家对原始巫医的社会调查中,我们都可以见到许许多多用神秘手段治愈病人的实例。只要是成功的巫师,要么他是出色的心理治疗师,要么他拥有真正的治疗技术,两者必居其一,或两者兼而有之。我们丝毫没有理由认为,只有采用针灸或药物来治病才是科学的,而采用心理作用来治病就不是科学的。既然如此,就可以得出这样一个结论,凡是巫师,总是或多或少掌握某些科学技术的。

必须指出的是,我们说巫师或多或少掌握了某些科学技术,并不意味着我们对现代巫师的肯定。在科学已经成为人类共识的今天,巫术必然成为阻碍科学普及和发展的绊脚石;即使古代巫医中的心理功能,也完全可以通过科学的心理学和心理疗法以获得进一步的发展和应用。这点在上编中已作专题讨论,希望不会被误解。

第二章





巫术对于文化的影响是难以估量的,可以说,现今流传的许多日常的礼俗,如节日礼俗、婚丧礼俗、农牧渔猎礼俗、养生治病礼俗等等,几乎都与原始巫术有着千丝万缕的联系,历史上的礼俗就更不用说了。西方民族学和人类学虽然比较多地涉及原始文化和巫术,但由于对中国文化和典籍的陌生,可以说对于中国的巫术文化知之甚少。这是一个明显的缺陷。所以,我们在对巫术作理论探讨的同时,也非常注重对中国巫术文化的整理和研究。为着阐述的条理性,我们简单地将中国巫术文化分为人与自身(养生治病)、人与自然、人与社会这三类。

鬼神是虚幻的,但鬼神观念是客观存在的,所以,人与鬼神之间的交往活动也是客观存在而且非常重要的。各种宗教活动,就无不涉及人与神的交往,从技艺的角度说,其中也包含着大量的巫术。不过,在原始观念中,鬼神并不是独立于自然和社会之外的孤立的東西,而是万物人格化的替身,所以我们很难把关于人与鬼神的关系从人与自然和社会的关系中完全独立出来。人与鬼神的关系不单独列为一类,一方面也为了图省事,以压缩篇幅。

人的健康和长寿,从来就是人类的头等大事。《尚书·洪范》把人的幸福总结为“五福”:第一为寿,第二为富,第三为康宁无疾,第四为好美德,第五为尽天年;又把不幸归结为“六极”:第一是夭折横死,第二为疾,第三为忧,第四为贫,第五为貌丑形恶,第六为体弱无力。由此可见,人体的“寿”、“康”与“疾”、“弱”从来就是衡量幸福与不幸的重要标准。人类的文明和文化,在



很大的程度上是直接为着追求健康长寿而产生的。

健康与卫生事业源远流长。在人类的早期阶段，治病活动必然融合在巫术活动之中。进入文明时代之后，旨在追求健康的事业逐渐分流：民间的防病治病方法比较多的是对世代相传的传统习俗的直接继承，既有验方的积累，也带有浓厚的巫术色彩，而且基本上没有什么理论学说；而一部分有文化的专职医生则从巫医中脱离出来，在总结民间验方的基础上逐渐建立起有关治病和养生的理论学说，最终发展为古代的医学科学。然而，在很长的一段时期内，医学科学与巫术性的防疫治病法是并存的，这种状况至今还没有完全克服。我们在充分肯定传统医学对人类健康所作的贡献的同时，作为巫术研究课题不能不讨论保留在古代医学中的巫术或巫术思维的影响，希望不至于被认为是传统医学的诋毁。

第一节 治病术

在《千金要方》、《医心方》、《本草纲目》等著名古代医药书中，有关民间巫术方的记载可以说俯拾皆是，难以备举。姑且从治疗疾病思维模式的角度拣几个较典型的话题来谈。

一、物理术

这里所谓“物理”，乃是用其古义，指万物自然之理。古人格物知理，推而广之，以物之理治人之疾，无以名之，姑且称为“物理治病”。严格地说，所有的巫术治病法都出于推理，也都可归之于“物理”，这里仅就其中较明显者略举数例，以广见闻而已。

唐代名医孙思邈所撰《备急千金要方》（下文简称《千金要方》或



《千金方》卷五十三记“治鱼骨哽方”云：

鸬鹚屎服方寸匕。

又方：口称“鸬鹚一鸬鹚”则下。

又方：烧鱼网灰服方寸匕。林亿校语：《必效方》云：取鱼网覆头，立下。

鸬鹚也叫鱼鹰，善捕食鱼，这是自然之理。用鸬鹚或鸬鹚屎治疗鱼骨哽喉，可以算得上是对物理的运用，但运用中的推理是有问题的。鸬鹚能捕食鱼，鸬鹚屎却未必能化解鱼骨，口称“鸬鹚”则更是对自然之理的错误运用，由此形成巫术。服鱼网灰同样如此。该卷又记有“治误吞针方”：“取悬针磁石末，饮服方寸匕，即下。”林亿校正引《古今录验》云：“今吞针在喉中，而服磁石末入腹，若（或者）含磁石口中，或吸针而出耳。”磁石可以吸铁，也是自然之理，但针已入腹，或仍在喉中，吞食磁石粉末的办法纯出于想象，其结果似乎反而是有害的。

《本草纲目》卷四十五“摄龟”^①，据《抱朴子》述其主治云：“尾佩之辟蛇；蛇咬则刮末傅之便愈。”并解释说：“生捣罾蛇伤，以其食蛇也。”在种种物理治病法中，动物特性的运用最为常见。例如鼠性善于钻孔打洞，被用于需要畅通的场合。《医心方》卷二十三引陶宏景《本草注》云：“鼯鼠皮毛以与产妇持之，令易产。”《千金要方》卷三记“治难产三日不出方”：“取鼠头烧作屑，并华水服方寸匕，日三。”反之，如果疾病表现出穿通而漏，被认

① 摄龟，又叫呷蛇龟，《抱朴子·登涉》称为“蠃龟”，是一种能捕食蛇类的龟。



为与鼠有关，古人称之为“鼠痿”，就要采用克鼠的猫、狸、蛇（或被蛇所吞之鼠）等动物入药。如《千金要方》卷六十九记“治鼠漏方”^①，用“蛇虺所吞鼠烧末”，或用“狸骨”和“鲛鲤”。又有“治瘰癧方”，则用“狸头”，或用“猫两眼阴干烧灰”，或用“猫舌为末”，或用“狼屎”，或用“狐狸头灰”，或用“猫脑”。又有“治蚁漏孔容针亦有三四孔者方”，或用“猬皮肝心烧灰为末”，或用“死蛇腹中鼠”，或用“鲛鲤甲二七枚”。其中刺猬和鲛鲤（按即穿山甲）都是蚂蚁的克星，故用以治疗“蚁漏”。又有“治蛤蟆痿方”，则用“五月五日蛇头”，或用“蛇脱皮烧灰”，或用“蛇腹中蛙烧灰”。鳖（俗称圆鱼或甲鱼）头善于伸缩，则用于治疗“产后阴脱”和“大肠脱肛”（见《本草纲目》卷四十五鳖附方，均出自《千金要方》）。又《千金要方》卷三以“蛇脱皮”或“蝉壳”（按，即蛇蜕和蝉蜕）治疗难产。蛇类和蝉类在生长过程中都要脱皮，其身从旧体中脱胎而出，犹如人之分娩，故用以治疗难产。

《周易·解卦》彖辞云：“天地解而雷雨作，雷雨作而百果草木皆甲坼。”“甲坼”即开裂破解的意思。第一声春雷能使万物破解，这是古人关于大自然的一个“常识”。这个常识也被运用于破痈消肿。《千金要方》卷六十六“禁肿法”云：

凡春初雷始发声时，急以两手指雷声，声止乃止。後七日勿洗手，此後有一切肿，及蝎螫恶注肿疮，摩之随手即消。

在古人看来，用手指向第一声春雷，春雷所具有的破解功能便传

① 鼠漏又称鼠痿。孙思邈论曰：“夫九漏之为病，皆寒热瘰癧在於颈腋者。何气使生？此皆鼠痿寒热之毒气也，堤留於脉而不去者也。”

到手上，七天之内不洗手就可保持这种能力，然后就可通过按摩法消除一切疮肿。

《千金要方》卷三有“钟乳汤治妇人乳无汁方”，所列十方均以石钟乳为主药。石钟乳形如人乳，且有滴水犹如乳汁，大约即取此意。

凡此之类，都是运用万物自然属性的推广以治疗疾病。这种推理原则在古代医药方中比比皆是。

二、招魂术

治病法总是由人的病因认识而决定的。如果人们相信有些疾病是由于人的魂魄离开了躯体，那么首选的治病方法当然是设法招回走失的灵魂，这便是治病法中的招魂术。古方有呼名招魂治病术。日本平安朝名医丹波康赖(912—955)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，一人於户外呼病者姓名，坐人应曰：“人诺在。”(疑当作“诺，人在。”)便即得苏也。

呼唤亦有讲究，似乎宜暗不宜明，宜远不宜近。《医心方》同卷引《养性志》云：

人魔勿燃火唤之，〔否则〕魔死不疑；闇(暗)唤之吉。但得远唤之，不得近而急唤，喜失魂魄。

呼名招魂法至今民俗犹存。青海河湟地区风俗，婴儿受惊哭号不止，要“叫伴儿”(即叫魂)，拂晓时一人将婴儿衣服挟在腋下，



从大门到月房内边走边叫：“某某家里来，渴了喝来，饿了吃来，甬害怕家里来！”如此反复叫，叫到婴儿身边，另一人答应：“来了，来了，三魂入体了，再永远不离开了！”每晨叫三遍，连续叫三天。江南地区汉族招魂治病之俗，一人上屋高喊：“某某归来！”一人在旁回答：“回来哉！”随即带一只蜘蛛放在病人床上，表示灵魂归体。^①

今民间招魂术多以禽虫作为魂魄的象征。贵州剑河、三穗、天柱等县侗族人的招魂习俗，病人大病不愈要请法师“赎魂”。法师作法后，取小竹筒（俗称“关魂筒”）授予主人到“招魂树”上捉魂。“招魂树”是新砍的带叶竹枝，插于门旁。在上面捉得蜘蛛之类小虫，便装入关魂筒内交法师验收，然后由主人置于病人床头，表示魂已归体。^② 彝族旧时遇人受惊得病或精神萎靡，就要请毕摩招魂。毕摩手捧一碗米，米上竖立一生鸡蛋，鸡蛋上插着一根穿有红线的针，领着病人亲属来到被认为受惊丢魂的路边或桥头，烧香祷告后一边呼“某某归来”，一边观察那些闻到烟火跳近米碗旁的小虫，将最先跳近的小蜘蛛小蚂蚱之类捉住，用红纸包妥放在米碗里，然后往回走。仍然一边走一边呼“某某归来”，同行者则答道“回来啰”。进屋后将捉回的小虫放在病人床头，表示魂归本体。七天后将招魂米和鸡蛋一并煮给病人吃，又取下针上的红线穿一枚铜钱拴在病人手腕上，男左女右，表示将魂拴住，不再离身。^③

有的招魂仪式也用家禽作为灵魂的替身。苗族遇人跌倒或

① 见《中国风俗辞典》“叫喜”、“叫伴儿”条。

② 见《中国风俗辞典》“赎魂”条。

③ 《中华民族风俗辞典》“哈咕”条，第551页。



受惊，一旦生病就认为是失魂，要请鬼师（巫师）招魂。招魂时，鬼师坐于矮凳，以帕掩面，不停地抖动双脚，唱着悠扬婉转的招魂歌，催促他的“呆胚”（阴间向导）跟踪病人灵魂。这是一种极富于表演性的模拟巫术，主要以测量灰地上脚印的长短来认定是否找到了丢失的灵魂。待找到之后，鬼师的助手递上一只公鸭，只见鬼师猛地把手指戳入鸭肚掏出鸭心，助手立即用病人衣服把它包住，算是魂已逮住。经过象征性的回程表演之后，鬼师双手往膝上一拍，轻轻一跳，揉揉眼皮，取下面巾，才恢复常态。在这种戏剧性的表演巫术中，鸭子充当了载魂的角色。^①

《聊斋志异》故事多次涉及招魂之俗，其法不一。如卷二《阿宝》故事，说粤西孙子楚迷恋同邑富商之女阿宝，乃至魂随阿宝而去，人虽归家，直上床卧，终日不起，冥如醉，唤之不醒。家人疑其失魂，招於旷野，莫能效。强拍问之，则朦胧应云：“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，导至自己家里，才苏醒过来。在这里，是用患者的衣服草荐（稻草编的床垫）招魂。卷三《鲁公女》故事，说的是女子昏死二日后招魂复苏。在古人看来，疾病招魂和死亡招魂是没有什么两样的。

三、祛邪术

原始的病因观，大凡疾病几乎都归结为“邪气”的侵入，那么，“祛邪”也就成为最主要的治病方法。这种治病法之普遍，即

① 巫术仪式的过程这里不能详述。见张泰明《招魂》，载《中国苗族风情》。



使在比较正规的医药书中也未能完全避免。辟邪祛邪的方法很多,大体上表现为如下几个方面:

(一) 符咒术

符指书符,咒谓咒语。符咒术的本质,就是符号形式的能指与所指的等同,通俗地说,就是把言语形式或文字形式跟它所表示的意义相等同。符咒既是一切巫术的基本表现,也是古代医术的重要表现。试引《千金要方》所记咒语治病法数则:

【咒客忤法】咒曰:摩家公,摩家母,摩家子儿苦。客忤从我始,扁鹊虽良,不如善唾良。咒讫,弃丸道中。^①(卷十一)

【灸癰法】日中时灸病处影上三壮(原文误作姓),灸之咒曰:癰中虫,毛戎戎,若欲治,待日中。(卷七十一)

【治金疮不止令唾止痛咒法】咒曰:某甲今日不良,为某所伤。上告天皇,下告地王。清血莫出,浊血莫扬。良药百裹,不如热唾。日二七,痛唾之,即止。

又法:我按先师本法,男师在左,女师在右。上白东王公,下白西王母、北斗七星、黄姑织女,请制水之法,清旦明咒:不痕不脓,不疼不痛。罗肺得肺,罗肝得肝,罗肉得肉。不任躯姥,侬夫自来,小儿为日,不言不良。某甲为刀斧、槊箭、熊虎、汤火所伤,三唾三呵,平复如故。急急如律令!此法不复须度受(此句难解,疑有讹舛),但存念稽急歆诵之,非止治百毒所伤,亦治痈疽,随所患转,後语呼之,良验。一切疮毒并皆用之。(卷七十八)

① 客忤,指小儿因昼见生人而夜中出现受惊呕吐的现象。唾,吐唾辟邪。丸,指药丸,弃道路中,认为其病亦弃除。



此类咒语治病法古代医方中屡见不鲜，不必备举。符书治病法通常与咒语相配合。《医心方》卷十四引《如意方》“治鬼疟方”：

发日早旦取井花水，丹书额作“天狱”字，书胸作“胸狱”字，书背作“背狱”字，左手作“左狱”字，右手作“右狱”字，两足心各作“地狱”字，毕，向东咒云：“日出东方隐似没，昼骂日，夜骂月，疟鬼不死当复煞，清冷之鬼饮汝血，北斗七星何不截？急急如律令！”三过咒，便愈。

下面再举数条符书治病例：

【书肿方】天一 甲一不生 未乙一不成壬癸死 右以丹书闭气书肿上，立瘥。《《千金要方》卷六十六》

【治魔死符法—魔死不久故可活方】书此符，烧令黑，以少水和之，置死人口；悬镜死者耳前，击镜呼死人。不过半日即生。□（此符由“尸”内二“日”二“鬼”组成）□（此符由四“鬼”字组成）丹书之。《《医心方》卷十四引《范汪方》》

关于符咒治病法，下节还将引《医心方》所记《借地咒辞》、《铺草席之咒辞》、《产时贮水咒》等咒语，及引《医心方》以胎父父名书胎儿脚掌上，或丹书左足下作“干”字，右足下作“黑”字，或以符文朱书吞之治疗逆生难产等等。旧时闽西长汀风俗，治疗儿童腮帮肿大用虎牙和酒磨汁涂于患处，并用墨汁在腮帮子上书写一“虎”字用圆圈圈住。此法也属于符书治病。

（二）扫除术



扫帚本来用于扫除垃圾秽物，还被扩大到扫除邪气。《左传·襄公二十九年》记鲁襄公“乃使巫以桃茢先祓殡”，意思是命巫师先用桃柄笱帚在殡柩上扫除邪气。古人认为桃树具有镇压鬼魅的作用，所以扫邪用的扫帚多安装桃木柄，称为“桃茢”。用扫帚除病的习俗在古代非常盛行。例如马王堆汉墓帛书《五十二病方》记载了一种祛除疣疾的方法：

以月晦日之丘井有水者，比敝帚骚(扫)尤(疣)二七，祝曰：“今日月晦，骚(扫)尤(疣)北。”入帚井中。^①

意思是说，疣疾患者在月末这天来到还有水的废井旁，用秃帚在生疣的部位扫二七一十四下，并诵咒语：“今日是月晦日，把疣疾扫到北方去。”诵咒毕，立即将扫帚扔进井中。《千金要方》卷二三所记“去疣目方”与此非常相似：“每月十五日月正中时，望月，以秃条帚扫三七遍，差(瘥)。”“秃条帚”即帛书所谓“敝帚”，指用久竹叶脱尽的扫帚。浙西旧俗，孩子腹痛时，母亲便拿扫帚对着孩子的肚子象征性地扫除；边扫边数数，当数到七时马上将扫帚丢到房门外说：“七去，出去吧！”接着关上房门，防止邪气进屋。闽西长汀风俗如果遇到小儿夜惊之类不祥情况，母亲往往拿着已用过的秃帚对着周围诵咒驱邪，或置于小儿床前以镇邪。治疗“目睡”（一种急性眼疾），则从敝帚上折取七根细竹枝，每枝在患处轻戳七下，随即抛出户外。敝帚甚至还被用作药物。《千金

① 《马王堆汉墓帛书〔肆〕》，释文注释第39页。月晦日，每月末日。之，前往。丘井，废弃不用的空井。敝帚，用旧的秃扫帚。骚，通扫。二七，古人计数习惯上以七为一轮，二七即二轮计十四下。类似的措辞在巫术中习见。祝，诵咒。北，意义不明，可能应读为“于北”。



要方》卷五“治产后阴下脱方”云：“烧敝帚头为灰，酒服方寸匕。”如此，则似乎扫帚的除邪功能就深入到人体中了。

民间又有持刀镇邪法。《千金要方》卷十一“咒客忤法”云：

取一刀，横著灶上。解儿衣，发其心腹。讫，取刀持向儿咒之，唾则以刀拟向心腹“啡啡”（啡同呸）曰：煌煌日出东方，背阴向阳。葛公葛公，不知何公子。来不视，去不顾，过与生人，忤梁上尘。天之神，户下土，鬼所经，大刀鑲犀对灶君，二七唾客愈儿惊。唾“啡啡”。如此二七“啡啡”，每唾以刀拟之。咒当三遍乃毕。用豉丸如上法五六遍。讫，取此丸破视，其中有毛。弃丸道中，客忤即愈矣。

一声声唾“呸呸”，此法在民间至今极其广泛普遍。民间还普遍盛行以马牛虎兽或雄黄等镇邪。《医心方》卷十四“治魔不寤方”引《葛氏方》云：

以牛若马临魔人上二百息。青牛尤佳。

又云喜魔及恶梦者方：带雄黄，男左女右。

又方：作犀牛枕，佳。

又方：以虎头为枕。

古代还有用桃木桃枝治病之法。《千金要方》卷四十五治疗健忘之方：

戊子日取东边桃枝二七枚，缚著卧床中枕之，不忘。

又方：以五月五日取东向桃枝，日未出时作三寸木人，



著衣带中，令人不忘。

桃木桃枝古人通常用于驱鬼辟邪，而此方用于治疗健忘。看来，古人把健忘症也当作是由于邪魅缠身而产生的疾病。

浙西地区有“捉鬼”之法。旧时把神志恍惚时常梦交遗精的病人说成是被野猫精或狐狸精所惑。巫师驱鬼时，先备一坛或瓶，作法完毕，用手望空中一抓，意为捉鬼，随即塞入坛中，把瓶口封住，然后送出门外，扔进深山沟壑。此类巫师捉鬼治病法在古代为常法，不必赘述。

疾病可驱逐还可逃避。《医心方》卷十四引《如意方》的“治鬼疟方”有这样一方：

计发(发作)日今夕(当夕)可食；鸡鸣起，著衣，履屣屣，随意出户；脱之途，出勿顾；入幽闭隐室，紧闭户，勿令人知。脱人来呼，勿应；过时勿饮食，饥极但卧忍之；至夕乃还。必断也。

此法简直就像是躲避敌人的追捕，富有戏剧色彩。这样的例子尚不多见。

(三) 污秽辟邪术

在《巫术原理》章中我们已提到污秽辟邪之法。污秽辟邪法在古代的治病术中应用较为广泛，从医药书中看，以妇女月经布和尿尿治病的方法最为常见。

妇女经血对于神灵而言是很忌讳的，正由于此，古人常常用月经布来祛除疾病。马王堆汉墓帛书把妇女月经布称为“女子布”，初潮月经布称为“女子初有布”，处女月经布则称为“女子未

尝丈夫者布”。在帛书《五十二病方》中,各种“女子布”的治病范围很广,如“马癰(癰)”、“頰”^①、“牝痔”、“火烂”、“中蛊”等。《千金要方》卷十一“治少儿犯客忤发作有时者方”：“以母月衣覆儿上大良。”“客忤”指小儿因见生人而受惊得病。闽西长汀民间至今犹存此俗,但稍有不同,通常是以母亲褰内裤置于小儿枕头上以辟邪压惊。以妇人内裤治病法在医方书中亦有记载。《医心方》卷十四“治伤寒交接劳复方”引《葛氏方》云：

取妇人褌亲阴上者割取烧末,服方寸匕,日三,小便即利。微肿者为当愈。得童女褌益良。若女病,取男褌,如此为之。

以月经布为药者古医方书屡见不鲜。兹举《千金要方》为例：

【治热病後豌豆疮方】以妇人月水帛拭之。

又方：小儿著取月水汁和水浴之。(卷三十二)

【治劳复垂死方】暖汤三合洗四五岁女子阴,取汁内(纳)口中服,即愈。小男儿亦得。

【治妇人得病易丈夫、丈夫得病易妇人方】取女人中裯近隐处,烧服方寸匕。

【治男子新病起近房内复(指复发)者方】取女人月经赤帛,烧服方寸匕。亦治阴卵肿缩入腹绞痛欲死。(以上卷三十三)

【治霍乱医所不治秘方】用童女月经衣和血烧末,酒服

① 原文“頰”加“犛”头,大约即后世医书之“阴頰”,亦称为“疝”。



方寸匕。百方不瘥者用之。(卷六十二)

【治痈疽发背已溃未溃及诸毒肿方】……右四味各等分为末，以女人月经衣洗取汁，和如泥，封肿上，乾即易(换药)；溃者四面封之，已觉(发现)即封，从一日至五日，令瘥。(卷六十七)

【治卒中箭不出或肉中有聚血方】取女人月经布烧灰屑，酒服之。(卷七十八)

《医心方》卷十八引《小品方》“治虎毒方”：“烧妇人月水污衣末，傅创中。”卷十四引《医门方》“疗丈夫热病，差(瘥)而交接〔复〕发，或阴卵肿缩入腹中绞痛欲死方”云：“取女人月经赤衣，烧末服方寸匕。又方：取女人阴上毛，烧饮之，极救急。”妇人阴毛的作用，除了与月经相似之外，还可能具有毛发指甲的巫术性质，在医方中也屡见，不备举。

在古代医方中，用人或动物屎尿驱邪治病的方法也十分常见。这里仍举《医心方》和《千金要方》所记医方为例(未注明者均引自《千金要方》)：

【治蝮蛇螫人方】《集验方》：令妇人溺(尿)所螫上。又方：令妇人坐上。(《医心方》卷十八)

【治子死腹中方】《苏敬本草注》：伏翼矢屎(屎盖灰字之误)酒服方寸匕。《千金方》云：以牛屎涂母腹上，立出。(《医心方》卷二十三)

【治客忤方】《范汪方》：取牛子矢半坏(杯)，以酒三升煮，服之。(《医心方》卷十四)

【治小儿阴疮方】以人屎灰傅之。又：狗屎灰傅之。(卷



十四)

【治蜂窠方】以人屎、蛇蛻灰腊月猪膏和傅之。(卷六十九)

【治食劳方】烧人屎灰水服，方寸匕为度。(卷三十三)

【治中恶方】使人尿其面上，可愈。(卷七十五)

【治痈肿发背……日夜疼痛百药不效方】煅鸡子(按，即解不成鸡的坏蛋)一枚、新出狗屎如鸡子大，右二味搅调和，微火熬，令稀稠得所捻作饼子，於肿头坚处帖之。……(卷六十六)

【治脓溃後疮不合方】牛屎傅之，乾即易。(卷六十六)

【治五色油丹方俗名油肿，若犯者多致死，不可轻之】牛屎傅之，乾即易。

【治小儿白丹方】用烧猪屎灰，鸡子白和傅之，良。

【治小儿火丹赤如朱走皮中方】猪屎水和，绞取汁，服少许，良。(以上卷六十七)

【五白膏治鼠漏及瘰癧方】白马屎、白牛屎、白猪屎、白羊屎、白鸡屎各一升、漏芦二斤，右六味各於石上烧作灰，研，绢筛之，以猪膏一升三合。煎乱髮一两半，令极沸尽消，乃内诸末微火上煎，五六沸药成。……(卷六十九)

古方所用月经布和屎尿，也许确有极少数出于经验(出于经验不等于科学；而且即使出于经验，经验的产生起初也是由于巫术观念)，但多数恐怕仅仅出于观念。利用各种邪魅对妇女月经、下体和屎尿的畏惧以达到治疗疾病的目的，均具有巫术的性质。

四、移病术

民间的嫁病术大抵是通过中介媒体把疾病转嫁给他人。



俗信一旦把疾病转嫁给新寄主，原患者就能祛病痊愈。在上海一带，中药渣被视为嫁病媒体。病家常把药渣倒在门外路上，以为病痛就会转嫁出去。在陕西旬阳县一带，药罐被视为媒体，如果生病，不敢去借药罐，一般是悄悄地偷来用，用毕又悄悄送回去。药罐被偷的人家总是很高兴，但发现被送还就不高兴了。^①在许多地方，嫁病是通过咒符为媒体的。如河南偃师旧时有人打摆子（疟疾），就写一张符帖：“我有一头牛，请愿送朋友，谁要拾起来，你就跟他走。”然后将符帖包起来扔在大路上，希望有人捡起它把病带走。^②长汀旧俗，小儿害“火眼”时，家人用红纸写“出卖火种火眼”字样，贴在街上“卖”给路人；或用红纸剪成人形贴在门框内让人踩除。屈大均《广东新语》卷七载粤中多“疯病”（麻风），于是民间有“卖疯”之俗：“凡男疯不能卖于女，女疯则可卖于男，一卖而疯虫即去，女复无疾。俗所谓过癩者也。”类似的嫁病巫术大约各地都有。

即使是一般的嫁病术，因为是以病魔获得新的寄主为前提，在观念上也是害人术。不过，嫁病术也可以是不害人的，那就是把病痛嫁给动物乃至土石草木。《晋书·艺术传·淳于智传》记护军张劭之母病重，淳于智让他买来一只猕猴，系在其母的手臂上，又让旁人捶击猕猴使它作声，过了三日才把猕猴放走。结果，猴子一出门就被狗咬死，而张母的疾病也痊愈了。这是把人的疾病灾祸转移给猴子的法术。《酉阳杂俎》记唐时蜀人费鸡师，目赤无睛，本濮人。为人解灾，必用一鸡，

① 《中国风俗辞典》“偷药罐”条。

② 邵燕祥《送瘟神》，《解放日报》1988年4月3日。



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。^① 这个法术是把人的疾病转移给鸡和石头。古代医方书中也记有类似的治病方。如《千金要方》卷三十五“禳疟法”云：“〔疟疾〕未发前把大雄鸡一头著怀中，时时惊动，令鸡作大声，立瘥。”此法大约是为了把疟疾转移给雄鸡。

类似的做法在民间至今犹存。大小凉山的彝族人，若有骨瘦如柴的病人，俗称是“干病鬼”作祟，要请毕摩来送鬼。届时备一只猕猴及牛羊等牲。毕摩在病家念经八天，至第九天带着猴子上山，念经后扎一草人捆在猴子身上放走，表示干病鬼已随猴子带走了。在青海河湟地区，如果小儿有遗尿症，母亲便怀抱小儿于晚间鸡群上架后到鸡架下来回穿行，口中诵道：“公鸡公大哥，母鸡母二嫂，你的娃娃白天吃夜间屙（屙义为拉屎拉尿），我的娃娃白天吃白天屙。今夜架下过，夜里再不屙！”这样就把夜尿症转移给鸡了。^② 笔者插队所在的闽北建瓯农村风俗，如果小儿受到惊吓而不安，就找来一只蟑螂，一只灶鸡子（夜间出没于灶间的小虫，略似蟋蟀），连同一只金戒指包在一只熟鸡蛋中，再用手帕包裹，在小儿身上和四肢逐一摩过，摩遍之后取出戒指，将鸡蛋连同虫子一起抛弃。其意以金戒指驱逐疾病，并转移给鸡蛋和虫子。

把疾病转嫁给土石草木的治病法似乎更为普遍些。马王堆汉墓帛书《五十二病方》所记治疣之法便是把疾病转移给土块的方法：

① 《太平广记》卷八十引，第408页。

② 《中国风俗辞典》“牛力母”、“过鸡架”条。



以月晦日日下舖时，取由(块)大如鸡卵者，男子七，女子二七。先〔以〕由置室後，令南北〔列〕；以晦〔日〕往之由所，禹步三，道南方始，取由言曰：“今日月晦，靡(摩)尤(疣)北。”由一靡□。已靡(摩)，置由其处，去勿顾。靡大者。^①

以月晦日之内後，曰：“今日晦，弱(搦)又(疣)内北。”靡又(疣)内辟(壁)二七。^②

祝尤(疣)，以月晦日之室北，靡(摩)宥(疣)，男子七，女子二七，曰：“今日月晦，靡(摩)宥(疣)室北。”不出一月宥(疣)已。^③

前一方的大意是说，在月末一日的下午时，选取如鸡蛋大小的土块若干，男患者七块，女患者二七一十四块，把它按南北向放置在居室的后面；疣病患者于月晦日前往放置土块的处所，用禹步走三步，按照由南到北的方向依次拾取土块，边拾边诵咒语说：“今日是月晦，用土块将疣摩往北方去吧。”然后将土块一一在疣上摩过。摩完仍然把土块放回原处，然后离开，不要回头看。摩擦病疣时尽量选取大的先摩。此方的用意在于把疣疾转移到土块上去。不要回头看是为了防止疣疾又跟回来。后二方讲的跟

① 《马王堆汉墓帛书〔肆〕》，释文注释第40页，下二方同。月晦日，即月末一日。日下，太阳西下，即下午。下舖，舖同哺，晚餐时分，约相当下午申时，下哺则在申时之后。“由”是“块”的古字，本义指土块。靡，通磨，摩擦。之，前往。禹步，巫师道士按古俗承传下来的步伐。道，介词，等于说“从”。原文“由言曰”三字重复，为衍文。

② 之内後，到寝室后面。之，前往。内，寝室。弱，通搦，与摩义近。又，通疣。内辟，寝室墙壁。辟，通壁。

③ 宥，通疣。疣已，疣疾痊愈。已，止。



前一方相似,但不用土块,而是用手在患处摩擦,然后把它移到墙壁的北面上去。帛书还有一方,是把疣疾转移给草木。其法如下:

以朔日,葵莖摩又(摩疣)二七,言曰:“今日朔,靡又(摩疣)以葵戟。”有(又)以杀(檄)本若道旁翦(蓐)根二七,投泽若渊下。除日已望。^①

意思是说,每月初一日,用葵草茎在所生疣上摩二七一十四下,说道:“今日是朔日,用葵戟摩疣。”也可以用檄的主根或路边蓐草的根在疣上摩二七一十四下,随即将它扔进水塘或深渊下。如果遇到除日,就改在已望日进行。这是企图将疣疾转移到草木上去。类似的做法还见于后世的医方著作。如《千金要方》卷二十三所录《去疣目方》记载:

以七月七日用大豆一合拭疣目上三遍,病疣人自种豆于南屋东头第二霤中;豆生四叶,以汤沃杀,即瘥。^②

意思是说,七月七日这天用一把大豆在所生的疣上擦拭三遍,由

① 朔日,每月初一日。葵,可能指冬葵。葵戟,指葵茎。杀,通檄,植物名,《说文》说它“似茱萸,出淮南”。本,主根。若,连词,等于说“或者”。翦(原字从巾),读为蓐,《尔雅》注以为即地肤。除日已望,意思说如果初一日不巧是除日,就将时间改为当月十六日。除日,古代择日家对日期与天象关系的一种分类名称,除日被认为不祥。已望,每月十六日。

② 合,容量单位,十勺为一合,十合为一升。这里说“一合”似为约数,表示一把或一捧。霤,屋檐下水处。



患者自己将擦拭过的豆子种在南院的第二个下水处；待豆苗长出四片叶子时，用开水将豆苗烫死，疣疾就会痊愈。其道理很明显，就是先把疣疾转移给豆子，然后再通过杀死豆苗的方法将疣疾杀死。豆科植物常常在根茎部位生长小瘤子（即根瘤菌的寄生处），古人认为人可以把瘤子寄托给豆科植物去生长，于是想出了这个办法。

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，为鬼物所著，由此得病。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，疾病也就获得痊愈。这是将疾病抛弃到空屋中。

清许元仲《三异笔谈·咒水》说有人能治疗痈疽，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”。这是将疾病转移给木柱土墙。文中还说，把疾病转嫁给“无生气”的土木，是这种法术的最高超者；其次是把疾病转移给“有生气”的草木禽兽，例如把疮痈空掷给犬狗；最下等的只能把病痛转移到患者自身的其他部位，但可以从要害处移至闲散地，例如“痘科有人眼者，可移出著臂上”。据哀公六年《左传》记载，周太史教楚昭王将灾祸转移给令尹或司马。昭王说，解除了腹心之疾却转移到股肱，有什么益处呢？楚王所说“除腹心之疾而置诸股肱”的话语，并非简单的比喻，而是当时流行的疾病自身转移术的一种表达形式。《武进县志》记载说：

刘混康，吴隍人，遇异人授以咒术，治病辄验。徽宗闻而召之。先是混康眉睫间有灼瘢，辞不敢见。因为举手移



於髮际,遂入对。^①

这是把面部瘢痕转移到头发里面。疾病转移是古人治病的基本方法之一,表现了原始思维把疾病视为一种独立物体的观念。

第二节 妇幼保安术

古代医方中有关妇幼保安的内容占有突出的地位。这里先从求子说起。

一、求子与宜男

生育是人生第一要事,自古以来就有种种求子习俗。《诗经·大雅·生民》:“克禋克祀,以弗无子。”《毛传》:“弗,去也。去无子,求有子。”郑玄《笺》云:“克,能也。弗之言拔也。姜嫄之生后稷如何乎?乃禋祀上帝于郊禖,以祓除其无子之疾,而得其福也。”“郊禖”即“高禖”,本是原始人所崇奉的生育母神。而生育女神则是由原始人用以求孕的生殖偶像所演变而来的。^②

在父系社会中,求子习俗还表现出强烈的求男意识。《礼记·月令》记仲春之月玄鸟至,天子以太牢祠于高禖,“后妃率九嫔御,乃礼天子所御。带以弓鞬,授以弓矢,于高禖之前。”郑玄注:“天子所御,谓今有娠者。带以弓鞬,授以弓矢,求男

① 《古今怪异集成》中编下《医药类》引。

② 参看詹鄞鑫《神灵与祭祀》,第120—124页;下编《巫术与造型艺术·生殖偶像雕塑》。



之祥也。”弓鞬即弓套。在这个仪式中，怀孕的妇女带着男子使用的弓套和弓箭来到高禖之前，其目的正是为了使得所怀的孩子变成男孩。《千金要方》卷二说，怀孕三个月胎儿男女未定，“当此之时，见物而化，欲生男者操弓矢，欲生女者弄珠玕，欲子美好数视璧玉，欲子贤良端坐清虚”。这个说法具有浓厚的巫术色彩。其中所记求子方多为巫术方，如：

取弓弩弦一枚，絳囊盛，带妇人左臂。一法，以系腰下。满百日去之。

又方：取雄黄一两，絳囊盛，带之。要女者带雌黄。

又方：以斧一柄，於产妇卧床下置之。仍系刃向下，勿令人知。如不信者，待鸡抱卵时，依此置於窠下，儿子尽为雄也。

弓箭和斧头在古代都是男子的象征。《本草纲目》卷九“雄黄”条“附方”下有“转女为男”方，亦引《千金方》“妇人觉有妊，以雄黄一两，絳囊盛之，养胎转女成男”，并解释说：“取阳精之全于地产也。”今按，以雄黄求男，以雌黄求女，意在“雄雌”之别，其巫术原理也很明显。

《医心方》卷二十四辑录了许多有关求子或求男的巫术方。例如：

《产经》云：伊尹曰，盖贤母任（妊）身，当静安居修德，不常见凶恶之事。宜弄文武兵器，操弓矢，射雄雉，观牡虎，走马犬，生子必为男也。

又法：任身三月，取杨柳东向枝三寸，系著衣带不失，子



为男。

又法：任身三月，取五茄，置床下，无令母知，子为男。

又法：始觉有胎，服原蚕矢（屎）一枚，勿令母知之。

又法：取石南草四株，著席下，勿令知之，必得男。

又法：桑螵蛸十四枚，末，以酒服之，若无者，随多少，必得。

《葛氏方》云：觉有任三月，溺雄鸡浴处。

又方：密以大刀置卧席下。

《枕中方》治妇人欲得转女为男法：有身二月中，灸脐下三壮，即有男。

又方：任身三月求男，取夫衣带三寸，烧作灰，并华水二升，东南向服，大良。

《灵奇方》云：未滿三月，取斧著妇人床下，即反成男。

《如意方》：食宜男草花，即生男。一云，任身时带之，即生男也。〔原注〕今案，《本草稽疑》云：萱草，一名宜男草。《博物志》云：怀妊妇人佩之，即生男。

又方：用乌鸡左翼毛廿枚，置女人席下，即男。

又方：取雄鸡翅毛二枚，著妇人卧褥下，勿令知。

民间巫术常见“勿令知”的说法，若被当事人知道，法术就不灵验了。《太平御览》卷八九一引《龙鱼河图》的说法更为明确：

悬虎皮门中，周一年取烧作屑，与妇饮之，二月中便有儿，生贵子。勿令人知之，泄则不验也，亦勿令妇人见之。



《医心方》所引方书的写作时代都在魏晋以后，但所涉及的巫术大抵均有着极为悠久的传统。马王堆汉墓帛书《胎产书》中也辑录了不少类似的巫术方。例如：①

怀子者，为享（烹）牡狗首，令独食之，其子美皙，有（又）易出。欲令子劲者，□时食母马肉。②

怀子未出三月者，呻（吞）爵蓂二，其子男毆（也）。一曰：取爵蓂中虫青北（背）者三，产呻（吞）之，必产男，万全。③

一曰：以方苴（咀）时，取蒿、牡、卑（蜚）稍（蛸）三，冶，饮之，必产男。已试。一□曰：遗弱（溺）半升，□□坚而少汁。④

一曰：取逢（蜂）房中子、狗阴，乾而冶之，以饮怀子，怀子产男。一曰：□鲜鱼□□食之。⑤

一曰：取乌□□□□男子独食肉啜汁，女子席□（莞）……

欲产女，〔取〕乌雌鸡煮，令女子独食肉啜汁，席……

求子之道曰：求九宗之草，而夫妻共以为酒，饮之。

① 《马王堆汉墓帛书〔肆〕》，第138—139页。

② 牡狗首，帛书《养生方》作“牡婁首”。劲，义为强健。此据帛书整理者注释，下同。

③ 爵蓂，即《神农本草经》雀蓂，《名医别录》谓“生树枝间，站蜥房也”。产呻，即生吞。

④ 方，正当。《管子·水地》云胎儿“三月如咀”，“方咀时”等子说怀孕三月。牡，读为杜，指杜衡。蜚蛸，即桑螵蛸。

⑤ 狗阴，《神农本草经》作牡狗阴茎。



马王堆帛书《胎产书》是迄今所知最早的关于妇幼保健法的记载。该书抄录于秦汉之际，可以推定其书最晚在战国时代就已经完成了。^① 此前的承传渊源虽不可考，但这些古方的原始气息却是不难体会出来的。

古代医方著作辑录医家和民间医方，将大量的巫术方和经验方同等对待，即使如孙思邈、李时珍这样的名医也不例外。这点在下文还将进一步获得揭示。这种现象反映了巫术作为假科学的性质，是值得注意的。

二、胎教

中国古代在妇幼保健方面积累了许多宝贵的经验，有许多民间验方至今仍在医疗卫生条件较落后的地区起着重要的作用。然而，妇幼保健礼俗中也包含了许多实质上属于巫术的方法。所谓“胎教”和“埋胞”，恐怕就是巫术性保健法的典型表现。

胎教的传统起源甚早。《大戴礼记·保傅》云：“胎教之道，书之玉版，藏之金匱，置之宗庙。”^②汉初贾谊《新书·胎教杂事》也有同样的记载。由此可知古代王室对胎教的重视非同寻常。东汉王充《论衡·命义篇》说：

-
- ① 《胎产书》的字体与云梦秦简相似，属于草率的篆书，在马王堆帛书中时代较早，抄写于秦代的可能性最大；作品的年代则更在抄写之前。
- ② 玉版，即玉简。古制只有王朝最重要的文件档案才用玉简书写，如帝王受命、册封诸侯、告天文书之类。金匱，金属档案柜，用于保藏最重要的文书。

礼有胎教之法：子在身时，席不正不坐，割不正不食，非正色目不视，非正声耳不听。^①

据王充解释，如果胎儿在母体感受了外界的不正之气，将来就不能具备良好的品性，“受气时，母不谨慎，心妄虑邪，则子长大狂悖不善，形体醜恶”。这种说法至今仍然倍受称道，究其实质，实出于巫观念。

隋唐以来的医药养生著作屡有关于胎教的论述，其说大抵承袭隋代巢元方《诸病源候论》卷四一《妊娠候》的说法。现在已经知道，巢氏的说法并非他的发明，而是与马王堆帛书《胎产书》所记的胎教法一脉相承的。书中所记内容是一种属于民间的、比礼家胎教法更为原始的养胎方法。此法首先提出，妇女月事后三日内同房方能受孕，单日成男，双日成女。然后按十个月妊娠期逐月阐述胎儿的发育阶段及孕妇应该注意的养胎方法。胎儿的发育阶段有十个名称：一月叫“流形”，意思是精气刚刚成形；二月为“始膏”，大约指开始生脂膏；三月为“始胎”，表示刚成人形；四月“始受水精，以成血脉”；五月“始受火精，以成其气”；六月“始受金精，以成其筋”；七月“始受木精，以成骨”；八月“始受土精，以成肤革”；九月“始受石精，以成皮毛”；十月“五脏具备，六腑齐通”。^② 养胎之法明显受到五行学说的影响，姑且不论。其中最应该注意的说法是，妊娠三月之时，胎儿开始成人，男女未定，“见物而变”，所以孕

① 割不正，指肉品的部位不正。

② 引文用隋巢元方《诸病源候论》之语，帛书的措辞大同小异，如“始膏”作“始脂”，“始受水精，以成血脉”作“水受之，乃始成血”。



妇宜见贵人王公、相貌端庄的俊美之人，忌见伛偻侏儒、形象丑恶及猿猴之类，以免胎儿也变成丑人；又忌食生姜兔肉，据说食生姜令子生歧指，食兔肉则缺唇。欲生男孩，宜操持弓矢，射雄鸡，乘肥马，观虎豹及奔犬；欲生女孩，则饰簪珥环佩，抚弄珠玑；若欲孩子貌美端正，宜常看白璧美玉，观孔雀，食鲤鱼；如欲孩子多智有力，宜多食牛心、大麦；希望孩子贤良德盛，则行止坐立都要端正，目不斜视，耳不斜听，口无邪言，心无邪念，如此等等。从这些阐述中，我们可以充分地体会到所谓胎教的巫术性质。当然，古代胎教提出的这些要求基本上对孕妇是有益无害的，不妨提倡的，但这种肯定并不能改变它的巫术性质。

三、产图

古人生育有种种禁忌讲究，为着醒目，于是绘制有直观形象的图表供人参考，叫做“产图”。《千金要方》卷三说：“凡生产不依产图，脱有犯触於後，母子皆死；若不至死，即母子俱病，庶事皆不称心。若能依图，无所犯触，母即无病，子亦易养。”文中提到“产图”却未加解释，可见产图是古代流行的“工具书”，就如医生所用穴位图、旅行所用交通图一般，但对今人而言，就很陌生了。我们尚未见到产图的样本，不过《医心方》提供了有关的文字资料。《医心方》卷二十三云：

《产经》云：“案产家妇人向坐之法，虽有其图，图多文繁，难详求用，多生疑惑，故今更撰采其实录，俱载十二月图中也。一切所用，晓然易解。凡在产者，宜皆依此，且餘神图无复所用。”然此亦不可解，故以备载例焉。



《生经》曰：“妇人怀任(妊)，十月俱已成子，宜顺天生，及地之气，得天之虚，而避恶神，以待生也。”

又云：“黄帝曰，人生寿命长短吉凶者，皆在其母初生向天一八神产乳，为藏胎胞常避之大凶。若不避而犯者，或伤母子，或伤其父。或子虽长，终不全命。或子虽大，必有多病：或子贫贱，或子氏(抵)罪，或子分离，或子不孝，或子孤独，或子顽愚。不可不慎。”

又云：“妇人产乳，先审视十二月神图，能顺天气，可向日虚月空，知天一日游八神，诸神所在方乡(向)，不可立向大凶，或日虚之上恶神併者，当向天道天德为吉，无咎。”

据此可知，所谓产图其实就是为着避开天地恶神而规定的一年十二个月产妇向坐之方位图。兹录其中正月二月的内容如下：

正月天气南行，产妇面向于南，以左膝著丙地坐，大吉也。原注：即日虚月德地。又天道在辛，天德在丁。是亦吉地。

二月天气西行，产妇面向于西，以右膝著辛地坐，大吉。虽无吉神，本书载之。又乙丁地无恶神，可用之。

《医心方》卷二十三又据《产经》载“产妇反支月忌法”。所谓“反支”，简单地说，大概是根据太阴在十二辰方位的冲突以确定产妇在相关时间上的避忌。“反支”涉及当年的干支、产妇的年岁、产妇的生年、产妇的日辰等诸方面因素。例如“年立反支”是以当年太岁所当的十二辰方位推算生产所忌的月份，如“年立子，反支在申，七月产忌”(按，七月为申月)之类。据《千金要方》卷三所载，妇人产育忌反支月。若遇到被认为是“反支”的月份，



就要在牛皮上或者灶灰上生产,不要让水血污物沾染他物,否则杀人;凡洗涤衣物之水,也要用器物储存,待过了该月才恢复正常。至于十二月神避忌及“反支”的推算原理,因涉及古代天文历法及阴阳五行等数术,非常烦琐,这里就不讨论了。

四、孕育

民间有关生产的巫术特别多。除了十二月神及“反支”避忌之外,这里仍按《医心方》卷二十三所阐述的线索加以简述。

首先是“产妇用意法”,主要引述《千金要方》卷三所述的诸多禁忌。例如:“产妇虽是秽恶,然将痛之时,及未产已产,並不得令死丧污秽家人来,视之则生难。若已产者,则伤儿也。”引《产经》云:“凡妇人初生儿,不须自视。已付边人,莫问男女。”如此之类。

古人认为,妇女生产至为污秽,所以必须向神灵借地盘生产,于是有“产妇借地法”。其法大概只要清理场地并诵咒辞即可。《医心方》引《子母秘录》所记借地咒辞云:“东借十步,西借十步,南借十步,北借十步,上借十步,下借十步,壁方之中,卅馀步。产妇借地,恕有秽污。或有东海神王,或有西海神王,或有南海神王,或有北海神王,或有日游将军。白虎夫人,横去十丈;轩辕招摇,举高十丈;天狗地轴,入地十丈。急急如律令!”

古人忌讳在家中生产,要在户外为产妇作“产庐”。作产庐有种种禁忌。《医心方》引《产经》说,要依照月份选择产庐方位:“正月、六月、七月、十一月作庐,一户皆东南向,吉。二月、三月、四月、五月、八月、九月、十月、十二月作庐,一户皆西南向,吉。凡作产庐,无以枣棘(用枣棘之木建造)、子午□□戟杖;又禁居生麦稼(栽种庄稼的田地)、大树下,大凶;又勿近灶祭,亦大凶。”



产妇于草席上生产，要乞求神灵助佑，恶鬼远避，于是有禁咒。《产经》载铺草席之咒辞云：“铁阳铁阳，非公当是王。一言得之铜，二言得之铁，母子相共。左王后^①，西王母，前朱雀，后玄武，仙人玉女来此护我。诸恶魍魉莫近来触。急急如律令！”注云“诵三遍”。

古人生产也讲究净水，但“消毒”法跟我们两样。为了防止用水被恶神邪魅污染，于是有“禁水之法”。《子母秘录》所记“产时贮水咒”曰：“南无三宝水，水在井中为井水，水在河中为河水，水在盏中为盏水，水入腹中为佛水。自知非真水，莫当真水，以净持浊，以正〔镇〕邪。日游月煞、五十一将军、青龙白虎、朱雀玄武、招摇天狗、轩辕女娼（魅）、天吞地吞、悬尸闭肚、六甲禁讳、十二神王、土府伏龙，各安所在，不得动静，不得妄干（千字原抄作干，下同）。若有动静，若有妄干，头破作七，分身完不具。阿法尼阿法尼阿毗罗莫多梨婆地利沙呵！”

《医心方》所引意在容易生产或解救难产的巫术方尤多。例如：

《葛氏方》云：密取马鬣毛系衣中，勿令知耳。

《小品方》云：马衔一枚，觉痛时右手持之。

又方：蛇脱皮头尾完（原讹作兕）具者一枚，觉痛时，以绢囊盛绕腰。甚良。

陶〔宏〕景《本草注》云：鼯鼠皮毛以与产妇持之，令易产。

《千金方》云：临产时，必先脱常所著衣，以笼灶头及灶

① 左王后，疑当作东王公。古人以东为左，后与公字形相近。



口，令至密，易产。神验。

《子母秘录》云：易产法，带飞鸟毛及蜚生虫状如啮髮头上有一角者。

又方：带獾皮吉。

《产经》云：产难时，皆开门户窗瓮瓶釜一切有盖之类。大效。

又云：产难时祝曰：上天苍苍，下地郁郁，为帝王臣，何故不出？速出速出。天帝在户，为汝著名，速出速出。

又方：□（符号，由“局”字和四“日”字等构成），以朱书吞之。良。

又方：取真当归，使产者左右手持之，即生。一云，用槐子矣。

又方：取弓弩弦，令带产者腰中。良。

又方：取大豆，中破，书左作“日”字，右作“月”字，合吞之。大吉。

又方：取夫袴带，烧末，酒服。良。

《葛氏方》云：吞大豆三枚。又方：吞槐子三枚。又方：户根（当作限）下土三指撮，酒服。

又方：以水银如弹丸大，格口内喉中，捧起令下，子立出。^①

《录验方》云：破大豆，以夫名字书豆中，合吞之，即生。

《博潜安众方》：取牛屎中大豆一粒，一片书“父入”字，一片书“子出”字，吞之。

《龙门方》云：取凿柄入铁里者，烧末，酒服之，立下。

① 引者按，水银有毒，此术恐怕要害人。



《小品方》云：取其父衣以溲井，即出。神良。

又方：取小麦二七（一十四）枚，吞之，即出。

又方：出蚕种布三寸，烧作散，酒服方寸匕，立出。

《集验方》云：令夫从外含水著妇口中，二七过，立出。

其中《产经》所记“产难时皆开门户窗瓮瓶釜一切有盖之类大效”一方亦有相反的说法，《千金要方》卷三云：“临产以产妇衣笼灶头灶口令密即易产。”从巫术原理及中外尚存的民俗来看，应该是打开的说法才对。西方也有类似的民间巫术。据说欧洲的接生婆使用“打开箱柜和门户”的办法来缓解分娩的痛苦。^①看来，《千金要方》所记可能脱漏了否定词。

或遇逆产横生、胎儿手足先出、胞衣不出等异常状况，亦有种种巫术方。例如：

【治逆产方】

《集验方》云：逆生横生不出、手足先见方：其父名书儿足下，即顺。

《产经》云：逆生符文：□□（前一符为“尸”下三“子”字，隔一横画书“子丑”二字，再隔一横画书二“日”字，后一符为“门”内书“朱生”二字。）以朱书吞之。大吉。

又云：逆生手足先出者方：取三家饭置儿手内，即顺。

又方：丹书左足下作“千”字，右足下作“黑”字。

《葛氏方》云：盐以汤和，涂儿跣（脚掌）下，并摩妇腹上。

又方：真丹涂儿跣下。

① 基思·托马斯《巫术的兴衰》，第16页。



又方：取釜月（疑当作瓦）底墨，以交牙书儿跖下。

《小品方》云：烧儿父手足十指爪甲，冶末，服之。

《千金方》云：取三家盐，熬，涂儿手足，立出。

又方：取车轮上土，三指撮，服之。

《新录方》云：取三家水，服，并洗手，即顺生。

《产经》云：取舂杵头糠，刮如弹丸，酒服之，即顺生。

《葛氏方》云：服水银如大豆三枚。

又方：取梁上尘三指撮，服之。

又方：烧铁杵，令赤，内酒中，饮之。又方：烧釜，如上。

《集验方》云：菟丝子酒，若米汁，服方寸匕，即出。

又方：车前子，服之，如上法。

【治胞衣不出方】

《产经》云：以水煮弓弦，令少少沸，饮之一升许。

《陶景本草注》云：取弓弩弦缚腰。

《僧深方》云：水银服如小豆二枚。

又方：取夫单衣若巾覆井，立出。

《小品方》云：井中土如梧子大，吞之。

《千金方》云：男吞小豆七枚，女吞十四枚。

《龙门方》云：取灶中黄土末著脐中。今案《广潜方》，三指撮水服之。

此外又有“治胎死腹中方”等，不一一移录。回头再看看马王堆帛书《胎产书》中的相关古方：

字者，且垂字，先取市土濡请（清）者，□之方三四尺，高三四寸。子既产，置土上，勿庸□，令婴儿□上，其身尽得



土，乃浴之，为劲有力。^①

字者已，即燔其蓐，置水中，□□婴儿，不疖骚（瘙）。即取婴儿所已浴者水半杯饮母，母亦毋（无）余病。

女子鲜子者产，令它人抱其□，以去□□濯其包（胞），以新布裹之，为三约以敛之，入□中，令其母自操，入谿谷□□□之三，置去，归勿顾；即令它人善狸（埋）之。^②

第一方是将新生婴儿置于市土堆上，浑身沾土后再为他洗浴，以获得强劲力量。后二方的目的是使母子健康无病。第三方涉及的埋胞衣之俗，下文还将阐述。

五、埋胞衣

按照原始思维逻辑，人或动物的局部体即使脱离其本体，仍然跟本体保持着神秘的联系，如果局部体受到伤害，就将导致其本体的伤害。由于这种观念，原始人非常重视对于胞衣、脐带和已脱落牙齿的保护，并由此产生了相关的风俗。

弗雷泽指出，在许多地方的风俗中，人们认为，“如果他的脐带或胞衣处理得好，处理得当，那他就将一生幸运；反之，如果它们被丢失或损坏，他的一生将因之而多灾多难。”例如在澳大利亚昆士兰州彭尼法瑟河上的土著居民中，“人们相信一个孩子的一部分灵魂是住在他的胞衣之中的。因之，他的祖母把胞衣拿走埋在沙里”。^③

① 字，怀子。且，即将。垂字，临产。

② 此二方《胎产书》两见，内容略异，可与下文《埋胞衣》所引相参照。

③ 弗雷泽《金枝》，第60—61页。



弗雷泽所述的现象似乎是世界普遍性的。在中国东南方浙江、福建、台湾、广东的许多地区的汉族人中，旧时都有埋胞衣的习俗。当孩子诞生后，他的胞衣被母亲或祖母贮存在盛有石灰或草木灰的陶罐中，然后埋藏于床下或其他不易为人撞见的地方，或包好后沉于河底或海中。^①其目的均在于保护胞衣避免遭受损害。考之于古籍，这种风俗由来已久。《医心方》卷二十三《藏胞衣断理法》引《产经》云：

凡欲藏胞衣，必先以清水好洗子胞令清洁，以新瓦瓮，其盖亦新。〔清洗〕毕，乃以真绛缙裹胞。讫，取子贡钱五枚置瓮底中罗列，令文向上，乃已。取所裹胞盛内瓮中，以盖覆之，周密涂封，勿令诸虫畜禽兽得食之。毕，案《随月图》以阳人使埋之。掘深三尺二寸，坚筑之，不欲令复发故耳。能顺从此法者，令儿长生、鲜洁、美好、方高、心善、圣智、富贵也。且以欲令儿有父才者，以新笔一柄，著胞上藏之，大吉。此《黄帝百廿占》中秘文也。

又云：一法，先以水洗胞，令清洁；讫，复用清酒洗胞。以新瓦瓮盛胞，取鸡雏一枚，以布若绛缠雏，置胞上，以瓦盖其口，理（疑当作埋）之。案《十二月图》於算多上藏之，吉。其地向阳之处，深无过三尺，坚筑之，勿令发也，大吉。男用雄雏，女用雌雏。

又云：数数失子藏胞衣法。昔禹于雷泽之上，有一妇人悲哭而来。禹问其由，答曰：“妾数生子而皆夭死，一无生在，故哀哭也。”禹教此法，〔生子〕皆长寿，无复夭失也。取

① 参看《中国风俗辞典》“埋胞衣”、“胞瓶”、“寿钵”等辞目。



产胞衣，善择去草尘洗之清。作一土人，生儿男者作男像，生儿女者作女像。以绛衣裹土人。先以三钱置新瓮中。已，取土人著钱上，复取子胞置钱上。以盖新瓿，令周密封涂之。案算多地上使儿公自掘埋之。毕，祝曰：“一钱为汝领地主，一钱为汝寿领算，一钱为汝领口食。”讫，以左足蹈之，坚筑如上法。^①

马王堆帛书有《杂疗方》和《胎产书》，二书也都提到“禹藏埋胞图法”，并附有《南方禹藏图》。此图应该就是《医心方》引文中提到的《随月图》和《十二月图》，是以图表的方式形象地标明一年十二个月各月埋胞衣的合适方位。《医心方》卷二十三有《藏胞衣吉凶日法》和《藏胞衣吉方》，对各月埋胞衣时日和方位的宜忌均有较详细的阐述。其中涉及繁琐枯燥的数术家言，不必转述。帛书《杂疗方》云：

禹藏埋胞图法：避小时、大时所在，以产月，视数多者埋胞□。字者已，即以流水及井水清者，孰酒澣（浣）其胞，孰捉，令毋（无）汁，以故瓦甗毋（无）无（芑）者盛，善密盖以瓦瓿，令虫勿能入，埋清地阳处久见日所。使婴儿良心智，好色，少病。^②

① 算，原皆作竿。算多，即下引帛书之“数多”。儿公，丹波氏注：儿父也。

② 《马王堆汉墓帛书〔肆〕》释文第126页。原文藏写作臧，埋写作狸，胞写作包，下同。大时、小时，《淮南子·天文训》：“大时者，咸池也。小时者，月建也。”视数多者句，言依生育之月，视图中所记数多之方位埋之。字者已，生产完毕。字，产也。芑，秽也。清地，清静之地。良心智，心智聪明。好色，颜色美好。



其说法与《医心方》所述是一脉相承的,由此可知这类说法的起源相当早。又《胎产书》云:

一曰:埋胞席下,不疔骚(瘙)。内中□□□□以建日饮。

字而多男无女者而欲女,後□□□□胞埋阴垣下。多女无男,亦反取〔胞〕埋阳垣下。一曰:以甌衣约胞,埋之。①

上述埋胞衣法与现在民间风俗颇相似。但其中提到埋藏胞衣时必须避开“小时”和“大时”的时日。所谓“小时大时”乃是数术家言。显然,所谓“禹藏埋胞图法”是汉初方士们在民间旧俗的基础上进一步加工改造而成的。其中所包含的民间埋胞衣之俗无疑是原始时代形成的传统。

埋胞衣之俗把胞衣的处境跟人的命运联系在一起,具有明显的巫术性质。然而,在中国古代,埋胞衣之俗历来都是作为一种安全保护措施而流传的。李时珍《本草纲目》卷五十二引崔行功《小儿方》云:

凡胎衣宜藏于天德月德吉方②,深埋紧筑,令男(按指孩子)长寿;若为猪狗食,令儿颠狂;虫蚁食,令儿疮癣;鸟鹊

① 《马王堆汉墓帛书〔肆〕》释文第137页。埋,原文均作𦵏。阴垣阳垣,指墙垣背阳或向阳面。以甌衣约胞,大约表示用瓦罐盛胞衣。衣约,似用作动词,表示包裹,这里作包装解。

② 天德月德吉方,指合宜的方位。可参看《医心方》卷二三有关阐述。



食，令儿恶死；弃于火中，令儿疮烂。

李时珍在按语中认为这种说法是“自然之理”，并认为有些人把胞衣当作药物（即中药“紫河车”）来食无异于“以人食人”。李时珍本是一位追求科学不信怪诞的伟大医药学家，但不可能完全克服传统文化中原始思维的影响。这反映了传统医药学要完全摆脱巫术影响是非常艰难的，也说明了原始思维有其广泛的思维基础。

六、换乳牙

出于与埋胞衣同样的思维方式，民间还有换乳牙的奇特古俗。

在我国南方许多地方，儿童脱落下来的乳牙是不能随便乱扔的。俗信如果脱落下来的乳牙被毁坏，就会造成孩子的新牙长不好。例如被猪咬过，就会生獠牙；被虫子蛀烂，就会蛀牙。人们认为，动物中老鼠的牙齿最锋利，所以希望掉下来的乳牙让老鼠去咬。这种观念同样具有世界性。弗雷泽说，在德意志，几乎所有的人都知道这样一条箴言：你要是掉了牙就塞进老鼠洞里去。如果孩子的乳牙掉了，就要把牙齿从他的头顶上朝后扔出去，并且说：“耗子，把你的铁牙给我吧，我将把我的骨牙给你。”在太平洋的拉拉通加岛上，幼儿拔牙后，通常把牙齿扔到孩子家的草房顶上的老鼠窝里，并念诵这样几句咒辞：

大耗子，小耗子，
这儿是我的旧牙齿，



求你给我一只新牙齿。^①

无独有偶,类似的风俗在中国也相当普遍。例如在闽西长汀等客家地区,儿童拔掉乳牙后,若是下牙必须抛到屋顶,上牙则丢到床底下。扔牙的时候双脚必须整齐并拢(否则长出的新牙会不整齐),并念诵道:

老鼠公,老鼠嫲,
金牙跟你换银牙!

俗信这样就能让新牙长得整齐坚固。在这一点上,德国和太平洋岛国的风俗跟中国的古俗简直是如出一辙。它反映了世界各地古老民族有过非常相似的思维方式,并由此产生相似的文化传统。

《医心方》卷二十五有数则与小儿牙齿有关的巫术方,兹附于此:

【治小儿齿脱生方】

《葛氏方》:以薄蛇编绳向东磨齿处,微令破,即生,甚神验。

《极要方》:雌鼠矢(屎)二七枚,以一鼠矢拭齿处,尽二七枚止。廿一日齿当生。今案,《小品方》:雌鼠矢,一头大一头小是也。

《苏敬本草注》云:人屎中竹木,以正旦刮之,即生也。

^① 弗雷译《金枝》,第60页。



【治小儿齿落不生方】

《产经》云：取牛矢中大豆二七枚，小开儿口，以注齿处，即生。

方中也涉及鼠，可能同样是取其牙齿锋利无损的意义。

第三节 养 生 术

养生祈寿，是人类永恒的愿望。养生的目标在于人的身体和生命，但已超越了治疗疾病的医术范畴，更侧重于个人保健，精神安宁，意志自由，延年益寿，乃至长生不死。“修养”和“治疗”，正好反映了养生与医术的基本区别。

中国养生文化的兴起，也许首先应归功于直接发源于巫术的神仙方术。晋代养生家葛洪在《抱朴子·杂应》中说：“养生之尽理者，既将服神药，又行气不懈，朝夕导引以宣动荣卫，使无辍阕，加之以房中之术，节量饮食，不犯风湿，不患所不能。如此可以不病。”话中涉及的服饵、行气、导引、房中、辟穀、节食等等，都是由战国秦汉神仙家所创造的养生之法。

一、服食术

按照原始思维逻辑，人可以借助于吞食某种物质以获得该种物质的自然属性，所以，在原始巫术中，服食法的应用是非常广泛的。这种逻辑在神仙养生实践中的表现，便是通过服食某种物品以求得健康长寿和诸如飞升成仙之类的特殊功能。古人把这类手段统称为“服饵”或“服食”。



战国时代,燕齐一带出现了一批以开发长生不死药物谋求成仙为宗旨的方士群,史称“神仙家”。当时传说北海中有邈远的姑射之山,仙人所居,他们“肌肤若冰雪,绰约如处子,不食五谷,吸风饮露,乘云气,御飞龙,而游乎四海之外”(《庄子·逍遥游》)。齐威王、齐宣王和燕昭王都曾派人到大海寻找蓬莱、方丈、瀛洲三神山,希冀遇上仙人,获得不死之药。秦始皇东巡至海滨,还派徐福带童男女数千人出海,也都是为了寻访三神山不死之药。汉武帝时,方士李少君,自称有“祠灶穀道却老方”。他说,祠祭灶神就能招来鬼物,招致鬼物就可以使丹砂化为黄金,用黄金做成饮食器皿,可使人益寿,益寿就能遇见海中蓬莱神仙,见到神仙再封禅祭天地就能长生不死。当时,海上燕齐之间还有一大批方士也自称有“禁方”(祖传秘方),“能神仙”。^①毫无疑问,道教炼丹丹不死药的传统,正是由战国秦汉之际的神仙家们所开创的。

那么,神仙方士们的长生不死禁方,究竟有哪些灵丹妙药呢?晋代道士葛洪在《抱朴子·仙药》篇中,总结了汉魏时代秘传的种种仙药。据称,“仙药之上者”为丹砂,然后依次为黄金、白银、诸芝、五玉、云母、明珠、雄黄、太乙禹馀粮、石中黄子、石桂、石英、石脑、石硫黄、石饴、曾青,再然后依次为松柏脂、茯苓、地黄、麦门冬、木巨胜、重楼、黄连、石苇、楮实、象柴、天门冬等等。不难看出,最上等的十几类都是矿石药,然后才是植物药。矿石金玉药为什么能令人长生不死呢?道理很简单,据葛洪所引的《玉经》云,“服金者寿如金,服玉者寿如玉”,又云,“服玄真者,其命不极”。玄真者,玉之别名也,能“令人

① 参看《史记》的《秦始皇本纪》、《孝武本纪》、《封禅书》等。



身飞轻举”，但药效迟成，须“服一二百斤，乃可知耳”。至于草木之药，仅能“延年而已，非长生之药可知也”。这种服食什么就如同什么观念，乃是从原始时代就已经形成的不折不扣的巫观念。

在神仙家的食谱中，除了最重要的丹砂黄金之外，“诸芝”也格外显得重要。《汉书·艺文志》的“神仙家”一类中录有《黄帝杂子芝菌》十八卷，所谓“芝菌”大约指灵芝菌蕈一类植物。汉武帝时，甘泉宫前殿夏生“灵芝九茎”，视为祥瑞（《史记·孝武纪》），反映了秦汉方士对灵芝的崇拜。不管怎么说，芝菌毕竟是可食之物，也有一定的药物功能。但在葛洪的记述中，芝的范围扩大为“五芝”，即石芝、木芝、草芝、肉芝、菌芝。根据他的描述可知，所谓“石芝”，其实就是石山溶洞中滴水而成的各种钟乳石（石笋）。如其中有头尾四足像生物形的叫“石象芝”，据称经醮祭获得后，捣三万六千杵，每次服方寸匕，日三次，服一斤则得千岁，十斤则万岁。所谓“肉芝”，则指“万岁蟾蜍”、“千岁蝙蝠”、“千岁灵龟”、“千岁燕”等。据称万岁蟾蜍和千岁蝙蝠二物阴干研末服食，能令人寿四万岁。五芝各有百二十种，且有图（已佚），采集和服食还须讲究“时日干支旺相，以上下相生为佳”。凡此之类，都反映了浓郁的巫术和数术精神，在这里，我们似乎看不到经验论的影子，一切都出于观念上的推理。

魏晋南北朝期间，道教家继承了秦汉神仙家炼丹砂为黄金的衣钵，坚信黄帝得道成仙而升天的传说故事，孜孜不倦地实践着炼丹之术。许多帝王也跟秦皇汉武一样，笃信金丹黄白、服饵成仙之事。北魏道武帝、太武帝、孝文帝等都曾命方士炼丹而未获成功。著名医药家道士陶弘景还曾为梁武帝炼丹，据说“有



验”而倍受敬重。唐代帝王自以为是老子后裔，尤推崇道教，把炼丹术推向最鼎盛的时代，而且差不多个个都服食丹药。据清赵翼《廿二史劄记》卷十九《唐诸帝多饵丹药》对史料的搜集，唐太宗、宪宗、穆宗、敬宗、武宗、宣宗等都因服食丹药致死。至于道士中因此而死的更是不计其数。到明清时代，炼丹和服食丹药的也不乏其人。

炼丹长生成仙，从根本上说就违背了人体生存依赖水谷（穀）而不是金石的天性，注定是不可能成功的。

二、辟穀术

自从神农烈山焚田，后稷教民稼穡，树艺五谷，中华民族就开始由渔猎采集时代进入农耕时代，人民世代代赖五谷生长养育。冷静地想一想，大自然创造了人类，同时也创造了粮食，不能不惊叹造物主伟大而奇巧的安排。然而，随着人类理智的发展，有时候偏偏会走过了头，以为食五谷还不如食空气吞石头更能令人健康长寿。这种理想，曾经有不计其数的信徒为之探索，乃至实践，由此产生了令人迷惘的“辟穀食气”养生术。

“辟穀”又叫“却穀”或“断穀”，意思是绝食五穀。^① 这种行为似乎也起源于战国时代的神仙家。那时候曾传说居住在北海姑射之山的仙人们“不食五穀”，光是“吸风饮露”，就能够肌肤雪白，貌如处女。汉武帝时神仙方士李少君有“穀道却老方”，即辟穀以防衰老的方法，骗得汉武帝竟然想跟他学

① “穀”字现在简化为“谷”，为了避免可能产生的歧义，本文的“穀”多保留原来的写法。



道，说只要道成，就不惜像抛弃草鞋一样地抛妻弃子。早在武帝之前的汉文帝时代。长沙国丞相轅侯利苍之子死后所陪葬的养生文献中也有帛书《却穀食气》（马王堆三号汉墓出土）。战国秦汉之际人们对辟穀养生术似乎抱有特别浓厚的兴趣和热情。

辟穀术的理论基础，实出于对当时自然科学理论的一种发挥和推理。《淮南子·地形训》曾经就生物的性格与食物之间的关系加以总结：^①

食土者无心而慧（蚯蚓之属），食木者多力而戾（熊黑之属），食草者善走而愚（麋鹿之属），食叶者有丝而蛾（蚕），食肉者勇敢而悍（虎豹、鹰鸇之属），食气者神明而寿（龟蛇之类），食穀者智慧而夭（人类），不食者不死而神。

这段话本来是对不同生物天性的形成与食物关系的理性思考，不仅富有辩证思想，而且从某种程度揭示了关于物种适应大自然的客观规律，在生物学理论方面有一定的历史地位。然而，方士们以此为据，认为人类之所以短寿就是因为“食穀”，如果也像龟蛇那样“食气”就能“神明而寿”，如果“不食”就能“不死而神”。葛洪所见的“道书”云：“欲得长生，肠中当清；欲得不死，肠中无滓。”又云：“食草者善走而愚，食肉者多力而悍，食穀者智而不寿，食气者神明不死。”（《抱朴子·杂应》）显然，《淮南子》所总结的生物现象，的确对道术家产生了长久

① 括号内的注语是参考高诱注和逄吉校语而写成的。戾(bì)，壮大貌。夭，寿短。



而深刻的影响。

在这种思想的指导下,所谓“辟穀”仅仅是避食五穀而已,在“吸风(或称“食气”)饮露”的同时,实践者为了维持生命,势必以其他食品代替粮食。据马王堆帛书《却穀食气篇》的记载,辟穀者食石韦而吸六气。“石韦”(Pyrrosia lingua)是一种蕨类水龙骨科植物,载于《神农本草经》,列为中品,《名医别录》称为“石皮”,有利尿通淋之功,并不是什么滋补药。汉代方士用石韦代粮,似乎仅仅只是由于它的名称为“石”。在神仙家看来,最上品的长生药物大抵以矿石为主。《抱朴子·杂应》还记载了数种辟穀期间以石为粮的秘方,如以甘草、防风、苋实等十多种药捣末为散,先服方寸匕,乃可“吞石子大如雀卵十二枚”,可以辟穀百日,再服此散,即可“气力颜色如故”。又有“赤龙血青龙膏”,能使石头变软可食。又有“引石散”,以方寸匕投入一斗白石子中,和水煮之,石头便“熟如芋子,可食以当穀”。上品药中矿石类的“太乙禹余粮”之类,其所以称为“余粮”,也透露出它曾被神仙家当作粮食。

以石为粮的后果,似乎用不着证明。古代饥民曾不得已以“观音土”充饥,未见成仙而先成了饿鬼。就连笃信神仙方术的葛洪也不能不承认“断穀不能延年”。人类再怎么有本事、除了偶然的特殊情况外,是绝不可能违背自然本性,以石头和空气来代替粮食的。

三、食气法

神仙家“不食五穀”而“吸风饮露”,所谓“吸风”,并不是张嘴喝风,而是通过对呼吸的控制来吐出“浊气”吸取“精气”。这就是所谓“吐故纳新”,或称之为“呼吸”、“吐纳”,亦称为“食气”。



早在战国时代，南楚一带就流行关于仙人王子乔和赤松子的传说，屈原《楚辞·远游》说：

轩辕不可攀援兮，吾将从王乔而娱戏。

餐六气而饮沆瀣兮，漱正阳而含朝霞。

保神明之清澄兮，精气入而粗秽除。^①

轩辕是黄帝的号，王乔又叫王子乔。传说黄帝、王乔、赤松子三人都得道升天而成为仙人。《淮南子·泰族训》说王乔和赤松子脱离尘世，“吸阴阳之和，食天地之精，呼而出故，吸而求新”。《齐俗训》则称他们“吹呕（响）呼吸，吐故纳新，遗形去智，抱素（朴）反（返）真”。看起来，他们成仙的主要方式就是以“吐故纳新”为宗旨的“呼吸”之道。吐出浊气叫“呼”，吸入精气叫“吸”，也就是屈原所说的“精气入而粗秽除”。

我们知道，人和其他生物的呼吸都是吸入氧气而呼出二氧化碳。然而，古代养生家是不可能有这样的认识的，他们所说的“精气”“浊气”另有其特殊的涵义。古代养生家认为，“气”之清浊是由不同的时间和不同的方位所决定的，每天的不同时段分别与不同的方位相应，从而不同时间的气所受到的天地四方的影响各不相同。按照这种不同，古人把“气”分为四方之气和天地之气六种，合称为“六气”。屈原说的“餐六气”，即指此而言。

据西汉文献《陵阳子明经》说，六气的名称，北方夜半气叫“沆瀣”之气，南方日中（正午）气叫“正阳”之气，东方日将出时的

① 六气、沆瀣、正阳、朝霞等词的意义详后文。



赤黄气叫“朝霞”之气，西方日落后的气叫“沦阴”之气，四方气之外又有天地玄黄之气，分别叫“列缺气”和“倒景(影)气”。修炼者春食朝霞之气，秋食沦阴之气，夏食正阳之气，冬饮沆瀣之气。^① 屈原所说的“沆瀣”、“正阳”、“朝霞”等，正是属于夜半、日出、日中的精气。《广雅·释天》和《庄子·逍遥游》注也列有六气的名称，与此基本相同。马王堆帛书《却穀食气》不仅提到四时所食之气，还提到所避的恶气：春避“浊阳”气，而食“銑光”气(相当于《陵阳子明经》的“天气”)和“朝霞”气；夏避“汤风”气，而食“朝霞”气和“沆瀣”气；秋避“□□”和“霜雾”气，而食“输阳”气(相当于“地气”)和“銑光”气；冬避“凌阴”气，而食“端阳”(相当于“正阳”)、“銑光”、“输阳”、“输阴”(相当于“沦阴”)气。帛书还提到修炼者早晚呼吸吐纳的次数，说呼吸之法“凡响中息而吹”，也即吐气吐到一半再吹气，算是一次呼吸；年二十者呼吸吐纳的次数是朝二十暮二十，二日之暮二百次，年三十者朝三十暮三十，三日之暮三百次，其他年龄的按此类推。^②

晋代的食气之法，与汉代的说法稍有不同，葛洪《抱朴子·杂应》称为“食十二时气”。其法是行气从夜半开始至中午为止。^③ 或者春季面向东方，食岁星(木星)，使青气入肝；夏食荧

① 《陵阳子明经》大约是西汉时的作品，已佚，此据《楚辞·远游》王逸注和《汉书·司马相如传》张揖注所引。参看饶宗颐《马王堆医书所见“陵阳子明经”佚说》，《文史》第二十辑。

② 原文是：“凡响中息而吹。年廿〔者朝廿暮廿，二日之〕暮二百；年卅者朝卅暮卅，三日之暮三百。以此数推之。”文中的“朝廿暮廿，二日之暮二百”含义不明，待考。

③ 原文称，“从夜半始，从九九至八八、七七、六六、五五而止”。所谓“九九八八”等，大概是漏壶刻度的度数。每日一百刻，“九九”大概指过了一刻，“八八”指过了十二刻，余类推。



惑(火星),使赤气入心;四季的末月食镇星(土星),使黄气入脾;秋食太白(金星),使白气入肺;冬服食辰星,使黑气入肾。这种说法把五气跟五行和五脏理论结合在一起,但不知“食岁星”“服荧惑”云云是怎么个服食法,也许“岁星”“荧惑”等名称仅仅是东方南方等四方的代称而已。葛洪还介绍中岳道士郗元采用的称为“节食六戊之精”的食气法,据说“亦大有效”。其法是在每旬十日中按戊日地支的方位吞气,例如甲子之旬的戊日干支为戊辰,食气者在这十天中每天都面向辰位(东偏南)方向吞气;下一旬甲戌之旬的戊日为戊寅,则每天向着寅位(东偏北)方向吞气;依此类推。

古人还有模仿胎儿呼吸的所谓“胎息”法。《抱朴子·释滞》说,行气的大要在于“胎息”,“得胎息者,能不以鼻口嘘吸,如在胞胎之中,则道成矣”。初学行气时,鼻中吸气,然后闭气,心中默念至一百二十,才用口微微吐气。呼吸时不要让自己听到气出入的声息,常令人气多出气少;把鸿毛置于鼻口之上,以吐气鸿毛不动为度。据称练到心中默数可增至一千时,就能“老者更少,日还一日”了。马王堆汉墓简书《十问》在讲述“食气”法时提到“将欲寿神,必以奏(膝)理息”,据说指的就是胎息之法。^①

葛洪强调行气应择“生气”时而避开“死气”时:一昼夜十二时辰,自夜半子时至日中午时为“生气”,午时到夜中亥时为“死气”。据说,善于用气的人,能嘘气制伏虎狼蛇虺,还能让受伤的人血流停止,甚至能在遥远处为患者治病。行气者对着自己的手嘘气并诵咒,按患者的性别决定是左手还是右手,

① 李零《中国方术考》,第332页。



男左女右，患者“虽在百里之外，即时皆愈矣”；如果治疗恶急之疾，只要吞三九（二十七）个回合的气，也顿时便痊愈。这种能用气功在百里外遥控治病的法术，据报载至今尚有所闻（笔者对此表示怀疑），但葛洪所述是真是假，尚难判断。

古人对“精气”“浊气”或“生气”“死气”的区分，虽然显得很神秘，也可能含有某些局部道理，这不仅是因为从子夜到中午这段时间空气比较清洁新鲜，还可能符合人体生物钟的活动节律。不过，古人有关“六气”与天地四方日辰干支相配合的说法显然是为了纳入阴阳五行学说的系统中，恐怕谈不上什么科学道理。在古代的食气养生术中，呼吸吐纳大约只是一种外在形式，真正的精髓似乎在于精神方面的锻炼。正如《淮南子·齐俗训》所指出的，学习行气之道，如果“不得其养气处神”的真缔，仅仅是“仿其一吐一吸，时屈时伸”，是不可能得道而“乘云升遐”（长寿成仙）的。

把气的属性与时间、方位相联系的说法，从思维方式的角度而言，实质上是一种理论化了的原始思维逻辑，究其根本，就是列维—布留尔所说的原始思维中的“互渗律”。这种思维方式的特征在于，本质上并无必然联系的两个事物仅仅由于联想推理而被互相联系在一起，并把两者各自的特殊属性相混为一。建立在这种思维基础上的法术，同样具有巫术的性质。必须说明的是，古代养生家所创造的食气养生法也包含了某些科学因素在内，并非完全属于巫术；我们把它归入养生巫术中，只是就其中属于巫术的方面而言的，并不意味着我们对“呼吸吐纳”养生法术的全盘否定。在讨论其他问题时，这个原则也是同样适用的。



四、行气术

吐纳食气法与精神意念活动相结合,便造就出呼吸养生法的更高境界,那就是气功术,古人通常称之为“行气”。气功的功能有修身,有养生,有治病,还有武功,不论哪一种,都在呼吸吐纳的活动中注重精神意念的专一自守。这就是《淮南子》所说的“养气处神”。

从现在的认识来看,古人所提倡的修身养性,包括了两方面的意思。一方面是努力排除功名富贵等世俗欲望对身心的干扰。《庄子·在宥》说:“目无所见,耳无所闻,心无所知,汝神将守形,形乃长生。”《素问·上古天真论》说:“恬淡虚无,真气从之,精神内守,病安从来?……故美其食,任其服,乐其俗,高下不相慕,其民故曰朴。是以嗜欲不能劳其目,淫邪不能惑其心,愚智贤不肖不惧于物,故合于道。所以能年皆度百岁而动作不衰者,以其德全不危也。”说的都是排除外在物欲而获得精神内守、体健寿长的道理。这一点虽然世俗之人悟者不多,但其中所蕴涵的科学道理是不容置疑的。

另一方面则是在前一种精神境界的基础上,进一步炼成意念的专一,乃至通过意念控制“神气”在体内的运行。这可能是行气术的最高境界,也是最令人感到神秘的方面。

古代气功有动功与静功之别。动功强调外动内静,也就是在肢体运动时思想却要处于静止状态;静功则强调外静内动,也就是身体姿势保持静止而通过吐纳外气或意念以调动内气在体内运行。静功的意念活动称为“存思”和“内视”。所谓“存思”,即将意念集中于体内的某一部位或外部的某一事物上。“内视”在存思的基础上,还进一步想象所思内脏或外物的颜色状态,本



质上仍属于“存思”。葛洪《抱朴子·杂应》讲到一种称为“仙人入瘟疫秘禁法”的奇妙存思之法：

思其身作为五玉，五玉者，随四时之色，春为青，夏赤，四季月黄，秋白，冬黑；又思冠金巾，思心如炎火，大如斗；则无所谓也。

意思是说，练功者想象自己的身体成为玉石，玉石的颜色随四季的不同而异，春季为青玉，夏季为赤玉，秋季为白玉，冬季为黑玉，四季的末月（三、六、九、十二月）则为黄玉；又想象自己头戴黄金头巾，心脏犹如斗大的一团热火；这样就可以进入瘟疫地区而不受传染。还有一法，是想象自己散发（髮）披身，头发的一端缀着一颗大星；又想象北斗七星的斗魁（斗勺）覆盖在自己头上，斗罡（斗柄）指着前方；又想象自己五脏之气从两目溢出，肝脏的青气、肺脏的白气、脾脏的黄气、肾脏的黑气、心脏的赤气五色纷纭杂错，如云雾弥漫于身体四周；那么，即使跟疫病患者同寝于一床也不会受到传染。在葛洪看来，人如果想象自己的身体是玉石，那么他的身体就能像玉石那样纯洁坚强而不受邪气侵袭；如果想象自己的心脏像一团火，就可以将入侵的邪气烧掉；如果想象自己的头顶前方缀连着北斗七星，四周弥漫着五色云气，就能通过北斗天罡之神的力量来抵御邪气的侵袭；于是就不会感染瘟疫疾病了。这种法术称得上是地地道道的唯“心”之论。存思内视也许有某些心理或生理方面的功能，但用于防疫却尚未获得证实，其巫术意味是相当明显的。

在古代的行气存思法中，“丹田”的存思最为重要。《抱朴



子·地真》认为，丹田是人体中被称为“一”的神所居处的部位。“一”就是道家“道生一”的“一”。据云“一”神有三，分别像天、地、人，分居人体三处，都叫“丹田”；下丹田在脐下二寸四分，中丹田在心下绛宫金阙，上丹田在两眉间。葛洪说，“一”的用处其大无比，“天得一以清，地得一以宁，人得一以生，神得一以灵”；又说，“守一存真，乃得通神”，要认识“一”并不难，难的是“守之不失”。若能做到守住“真一”，就能够“陆辟恶兽，水却蛟龙，不畏魍魉，挟毒之虫，鬼不敢近，刃不敢中”。据他转述他师傅之说，道术经典中所载“思存念作”以祛恶防身之术有数千方法，“思见身中诸神（指五脏神等），而内视令见”之法不可胜计，也都有效，但繁琐而难，如能明白“守一”之法，其他的都可放弃。不过，据说道家对这种“真一”口诀非常保密，须歃血盟誓才肯传授其法。葛洪对于“一”神的说法，不仅神秘，而且夸大神化，难以令人置信，但存思丹田作为一种精神和心理性的养生法，寓有一定的科学道理，至今仍为气功保健法所尊奉。

葛洪在《抱朴子》中曾反复声称以意念行气可以避除百害。“人能守一，一亦守人，所以白刃无所措其刃，百害无所容其凶，居败能成，在危独安”；“若在鬼庙之中，山林之下，大疫之地，冢墓之间，虎狼之藪，蛇虺之处，守一不怠，众恶远进（摒）”。这种说法诞妄荒唐，大概连道士也未必深信不疑。医家们吸收意念行气法中较为合理的一面，用以治疗疾病。梁陶弘景《养性延命录·服气疗病篇》云：

凡行气欲除百病，随〔病之〕所在作念之。头痛念头，足痛念足，和气往攻之，从时至时，便自消矣。



唐司马承贞《服气精义论》还认为，凡欲疗疾，都可在日出后天气和静时面对东方瞑目静坐，叩齿九遍，然后想象太阳有赤晖紫芒，自己将它吸入咽下，存入有疾患的脏腑中。如果不是脏腑有疾，而是肢体筋骨的疾患，也宜先存入所主的脏腑中，待觉得脏中有气，再想象将所存的气攻击患处，直至患处感觉温暖出汗时为佳。这是将行气与意念相结合的治病之法。我们不知道意念的力量是否真能使吸入体内的所谓太阳紫气转化为攻邪祛病的因素。这种说法如果真的有效，天下的医院大概也都可以关闭了。不过，这种炼气法对于调节人的精神心理状态也许是有益的，作为一种辅助性的治疗手段，大约不至于有什么害处。

魏晋以后，道家在炼丹制仙药的实践活动中体会到行气炼功与炼丹法在主要的方面可以互相比附，于是把行气炼功术称为“内丹”术，以区别于炼冶丹药的“外丹”术。行气法中的许多术语也借用了外丹术活动的名称，如“炉鼎”、“药物”、“火候”之类。“丹田”作为引气藏神的部位，其认识很早，据考在战国时就已经初步形成了。天津艺术博物馆藏有一件战国时代的十二棱柱形玉器，其铭辞曰：^①

行气：吞则畜，畜则神（伸），神（伸）则下，下则定，定则固，固则明（萌），明（萌）则蜎（长），蜎（长）则复，复则天。天其本才（在）上，墜（地）其本在下。巡（顺）则生，逆则死。

① 罗振玉《三代吉金文存》卷二十，第49页、《中国文物精华》图版62，文物出版社，1993。

这是有关“行气”的最早记载。有的学者认为其中“天其本”和“地其本”即指上下丹田而言，整个功法应属沿任督二脉行气的小周天功。^① 如果“丹田”起初只称为“天之本”“地之本”，那就表示人体本元之气的行聚之处，后来借用外丹术名称，才称之为丹田。在晚近关于气功的作品中，下丹田成为意念存思的最重要的部位。

从食气到行气，大约是气功发展过程中的一次飞跃。把人的自发呼吸改变为有意识的呼吸吐纳，乃至通过意念法使“气”在体内运行，这在气功实践中具有重要的意义。

人类作为一种有思维的最高级生物，意念心理活动对于人体的生理病理必然有很大的影响。探索这种影响的实质，必须通过科学实验的研究。古人对意念行气的理解充满着神秘主义色彩，其中有关“存思”和“内视”的思想，恐怕基本上是属于巫术性质的。

五、房中术

性与健康的密切联系，古人很早就已注意到，最晚在战国后期已出现有关性卫生的专门著作。^② 古人把人类性行为称



① 参看李零《中国方术考》第320—324页。

② 汉初高后八年（前180），当时已七十多岁的齐国临菑阳庆把“古先道遗传”的《接阴阳禁书》又传给淳于意。《接阴阳禁书》就是一部战国时代的房中著作（已佚）。1973年长沙马王堆三号汉墓发现的大批医书中，也包括许多房中书，如《养生方》、《杂疗方》、《胎产书》、《合阴阳》、《十问》、《天下至道谈》等，都专门或较多地涉及性保健问题。这些房中著作的抄写年代不晚于西汉初，多数作品估计在战国后期就已经写成了。



为“接阴阳”或“合阴阳”，笼统地也称为“房中”；与性卫生有关的方法则称为“房中术”，亦称为“接阴之道”，或简称为“阴道”。房中著作在西汉时已相当流行，在皇家图书目录中具有一席之地，被归纳为“房中”类。“房中”之称就是由此而出现的。

战国秦汉时代的房中术，具有明显的神仙方术意味，就其所追求的目标而言，主要在于保健和治病，包括防治疾病、强身延年、追求性生活和谐美满、治疗性功能障碍和不孕症、优生优育、妇幼保健等许多方面，大体上相当于现代性科学和生育科学所关注的问题。魏晋南北朝时代，涌现出一批集大成的房中著作。^① 魏晋以来的房中著作，就其属性而言，大抵分属于道家 and 医家两类，但这两者是互相影响互相吸收的。像葛洪、陶弘景、孙思邈这些养生家，本身就是道家兼医家。神仙道术家的根本宗旨是追求成仙不死或益寿延年，所以道术与医术的共同语言本来就很多。不过，这两家也有些区别，道家强调养生益寿而医家旨在治病救人。反映在房中术方面，道家房中术着力宣扬采阴益阳说，把女性当作男性修炼的工具和“鼎炉”，逐渐流入玩弄女性的邪道，导致了房中术的没落乃至其著作的亡佚。医家当然也受采阴益阳说的深刻影响，但比较注重对各种防病治病药方和性生理的研究探讨，而且还不时地对纵欲观提出谴责和批判，似乎更接近现代性医

① 葛洪《抱朴子·遐览》中提到的《素女经》、《玄女经》、《容成经》、《彭祖经》、《子都经》等，都是晋代以前成书的房中书，其中有些还可能早至东汉时代。《隋书·经籍志》子部医方类中著录的房中养生专著有《素女秘道经》（并《玄女经》）、《素女方》、《彭祖养性》、《郑子说阴阳经》、《序房内秘术》、《玉房秘诀》、《徐太山房内秘要》、《新撰玉房秘诀》等。



学和生育医学的宗旨。

由于认识能力的局限,古代房中术既包含了不少符合科学的认识,^①也搀杂了许多并不科学的、错误的、甚至是巫术性的内容。不过,这些错误多出于认识水平的局限,并不改变古代房中术以性保健为宗旨的性质。当然,也不能因此而对其中所包含的巫术性法则视而不见。

古代房中术的巫术性法则,主要表现在它按照当时人们对宇宙自然的理解,规范了一套旨在模拟大自然规律的性行为准则,具有明显的数术性质。

《周易·系辞》云“乾道成男、坤道成女”,又云“天地氤氲,万物化醇,男女构精,万物化生”。男女两性的交媾结合,自古以来就被看成是天地交通化生万物的一种表现形式。“顺天则生,逆天则死”,在这个总原则的指导下,房中家总结了一套被认为有益于健康长寿的接阴阳之道,其基本原则就是“察天地之情而行之以身”。马王堆简书《十问》假托天师之口说:“尔察天地之情,表阳为正。万物失之而不继,得之而赢。”又假托容成之口说:“君若欲寿,则顺察天地之道。天气月尽月盈,故能长生;地气岁有寒暑,险易相取,故地久而不朽。君必察天地之情,而行之以身。”大意是说,天地的自然规律以阴阳

① 古代房中术著作由于涉及性问题,长期以来被笼统地看成是腐朽糜烂的“糟粕”,这不仅是公允的,而且也妨碍了我们对古代科学成就的认识。现代性医学的发轫,在西方才不过一个世纪,然而其中所涉及的许多论题连同其具体的结论,早在汉代房中著作中就已涉及并提出了相似的结论。如果不是戴着黄色眼镜来审视汉代的性学著作,就不难发现汉代性学所包含的科学成就。这是古代神仙家和医学家对养生法的一大贡献,是古代文明的一笔值得重视的遗产。



的平衡为法则。在天，月有圆缺；在地，岁有寒暑，地有高低平坦；所以天地能永存不朽。人类要长寿，也必须运用自然规律来指导两性的交合行为。《洞玄子》开宗明义更为明确地指出：“夫天生万物，唯人最贵。人之所上（尚），莫过房欲。法天象地，规阴矩阳，悟其理者，则养性延龄，慢其真者，则伤神夭寿。”^①

房中术的法天象地原则，首先是要求交合有时，与天地四时的生养规律相一致。西汉董仲舒在《春秋繁露·循天之道》中较系统地论述了“男女之法，法阴与阳”的道理。他说，四时阴阳交替的规律是“春气生而百物皆出，夏气养而百物皆长，秋气杀而百物皆死，冬气收而百物皆藏”，所以“君子法乎其所贵，天地之阴阳当男女，人之男女当阴阳”。《医心方》卷二八引《养生集要》更为明白地说：“春天三日一施精，夏及秋当一月再施精，冬当闭精勿施。夫天道冬藏其阳，人能法之，故得长生。”所谓“施精”，即指交媾泻精而言。

法天象地原则，还表现在男女合欢的行为艺术方面，却颇有可取之处。例如《洞玄子》云：

夫天左旋而地右回，春夏谢而秋冬袭，男唱而女和，上为而下从，此事物之常理也。若男摇而女不应，女动而男不从，非直损于男子，亦乃害于女人，此由阴阳行悞，上下了戾矣。以此合会，彼此不利。故必须男左转而女右回，男下冲

^① 《洞玄子》是参考《玄女经》而写成的，作者号称“洞玄子”，时代不明。此书从《医心方》卷二八中辑出，应是隋唐间著作。规阴矩阳，以阴阳之理为规矩准绳。慢其真，忽视天地阴阳的真谛常理。



而女上接，以此合会，乃谓天成地平矣。

大意是说，宇宙的运行天向左旋地朝右转，春夏秋冬四时代谢循环，男子发出信号女子就随之应和，在上的主动而在下的顺从，这些都是自然之理。如果男女之间一方主动而另一方不响应配合，对男女双方都有损害，这是由于阴阳相背，上下不和。所以交媾时男子法天向左转而女子象地朝右旋，男俯冲而女上承，这样才称得上“天平地成”。古代房中术借助于天地阴阳相感应的模式来说明男女交合的法则，而且总结出一系列抚爱亲吻的刺激法和判断动情程度的体征标志（这些方面本文未能涉及），丝毫不比现代性科学的结论逊色。但古人所谓“男左转而女右回”之类的比附却具有明显的巫术性质。

房中术的巫术性质还突出地表现在对于受孕时间和环境的选择原则方面。古人相信人的命运是在受孕的那一刹那间就已由阴阳气的客观条件所决定了，所以房中养生术还强调房事必须观日月之行、天象之变而有宜有忌。《素女经》说，“人之始生，本在于胎合阴阳也”，并进而论及“合阴阳之时必避九殃”的原则。“九殃”指九种被认为将危及受孕胎儿未来命运的交媾环境：一是正午时所种之子（指正午行房受孕之子，下仿此），会得呕逆（呕吐）病，二是夜半所种之子不是哑巴就是聋盲，三是日蚀时所种之子身体将受毁伤，四是雷电之子容易患狂病，五是月食之子对母子都不利，六是霓虹之子命运不祥，七是冬至夏至之子对父母不利，八是月上下弦和十五月满时所种之子必为“乱兵风盲”，九是醉饱所种之子必为病癲，疽痔有疮。《玉房秘诀·七忌》中提到的第一忌是“晦、朔、弦、望以合阴阳，损气”，如果受孕，孩子将来必遭刑戮伤残；第二



忌是“雷风，天地感动以合阴阳”，这时血脉奔涌，所怀的孩子“必痛肿”。但也有些房中书的说法相矛盾。如洞玄子引老子云，“夜半得子为上寿，夜半前得子为中寿，夜半后得子为下寿”，与素女之说就不一致。房中家还以五行学说作为推断吉凶宜忌的根据，认为春季的甲日乙日、夏季的丙日丁日、秋季的庚日辛日、冬季的壬日癸日，及四季末月的戊日己日都是五行“旺相之日”，“宜用嘉会，令人长生，有子必寿”。^① 这类说法的依据是认为人体的阴阳之气能随大自然的阴阳之气而发生感应。其实，这类说法不仅得不到科学解释，也经不起调查统计的证实，纯出于联想和推理。

古人还认为，行房的时间关系到受孕胎儿的性别。《千金要方》卷二十七云：“若欲求子者，但待妇人月经绝后一日三日五日，择其王相日及月宿在贵宿日，以生气时夜半后乃施泻，有子皆男，必寿而贤明、高爵也。以月经绝后二日四日六日施泻，有子必女。过六日后，勿得施泻，既不得子，亦不成人。”^② 古人误以为月经净后数日为受孕期，这种说法已被现代科学所否定，至于奇日得男偶日得女，则纯出于数术家言，显然是巫观念的产物。《玉房秘诀》云：“妇人无子，令妇人左手持小豆二七（一十四）枚，右手扶男子阴头内（纳）女阴中，左手内（纳）豆着口中，女自男阴同人，闻男阴精下，女仍（乃）当咽豆，有效，万全不失一

① 此引陶弘景《养性延命录》，但类似的说法在许多房中书中都有。嘉会，犹言交欢。关于五行旺相，参看上编《巫术与巫术文化·巫术思想的理论化·阴阳五行学说》。

② 王相日，春取甲日乙日，夏丙日丁日，秋庚日辛日，冬壬日癸日。月宿在贵宿日，指月行至二十八宿中象征富贵的星宿区域的时期，古代历书可以查到。生气时，指夜半子时以后。施泻，指泻精。



也。”此法当出于民间巫术,更显得荒诞不经。古人又以为怀胎三月,胎儿尚未成形,性别也尚未确定,其时取弓矢置于户上,乘公马,观牡虎,或取男子冠缨烧灰和酒吞服,就能令胎儿成男;如果孕妇佩簪珥,挂珠玉,则使胎儿成女。此法早在马王堆帛书《胎产书》中就已有系统的阐述,此后历代房中书如《玉房秘诀》、《千金要方》卷二《求子》等文献中亦有详论。究其原理,也都属于原始的民间巫术。

我们不能以现代的科学水平来责求古人,但也不应盲目地把古人总结的种种养生保健方法一概加以肯定,尤其不应把其中的巫术方与经验方混为一谈。

第四节 医学中的巫术思维和方法

中国古代医学,不仅在它的巫术时代充满着神秘性,即使从医学进入理论化的汉代以来,也始终伴随着浓厚的神秘主义色彩,以致至今还很难把传统医学中的“科学因素”和“神秘因素”这两者完全区分开来。现代试验和分析已经使传统医学中的许多方面获得了科学的解释,然而,从总体而言,与现代医学思维方式完全不同的传统医学理论体系,至今还未能用现代科学术语来转换和阐释。在传统医学理论中,有许多基本观念跟其他数术思想是相通的,如阴阳五行和天人合一观。它究竟是披着术数外衣的科学理论呢,还是渗透在科学技术中的巫术思想,这个问题至今还令人困惑不解。我们认为,传统医学基础理论中所包含的推理和联想,就其思维方式而言,与巫术思维是非常相似的,按照这种推理和联想的逻辑所采取的治疗方法,也就带有一定的巫术色彩。



一、脱胎于巫术和数术的传统医学

巫观念在古代医学中的比重,事实上恐怕比学术界对它的认识要大得多;而且,巫医巫药与经验医药之间的关系,也许并不像习惯的看法那样简单,似乎两者仅仅是一种克服和斗争的关系。

从某些比较原始的民族习俗看,巫医药和经验医药很早以前就是同时并存彼此融合的。春秋以后,医与巫开始分流而各行其道,但在许多医药著作中,巫医巫药仍大量地夹杂于其间。现在可见的最早医书是1973年长沙马王堆三号汉墓出土的一批医药养生书,其抄写时代不晚于西汉初。其中帛书《五十二病方》以疾病为目,记录各种方剂和疗法,所载药名多达二百四十余种,不少医方后注有“尝试”、“已验”、“令”(义为善)等字样,表示该方曾经试用,有疗效。看来这是一部在总体上较脱离巫术性质的医方著作。然而,该书中仍有不少治病方明显地属于巫术,或是医巫并用之方。如治疗刃伤,“燔羊矢(屎)傅(敷)之”有可能属于经验方,但“伤者血出,祝曰‘男子竭,女子戴’,五画地□之”,用祝咒和画地法止血,只能是纯粹的巫术。又如治疗犬咬伤,“令人以酒财沃其伤,已沃而□越之”,用酒浇洗伤口有清毒作用,而跨越其身只能属于巫术。又如治疣之法,让患者抱一把禾,一人问道:“你为什么这样?”患者回答:“我病疣。”随即放下禾草而走,不要回头看。这是民间巫术中最常见的一种问答式转移疾病法。治疣之法,又说在当月晦日让患者到有水的井旁,用旧扫帚扫疣二七一十四下,并诵咒语“今日月晦,扫疣北”,然后把扫帚抛入井中。帛书还载有把疣病转移给土块或墙壁的巫术,也都是民间惯用的巫术伎俩。这些方面,上文已多有



涉及。

魏晋以来的许多著名医家，如晋代葛洪、南朝梁陶弘景、隋巢元方、唐孙思邈、王焘等，在他们的著作中还常常可见巫术治病之方。即使像明代李时珍那样竭力排斥怪诞的医药学家，在其《本草纲目》中也免不了涉及一些巫医巫药。如卷二十一“产死妇人塚上草”条，录陈藏器方：“小儿醋疮，取之，勿回顾，作汤浴之，不过三度瘥。”又“树孔中草”条引《圣惠方》：“小儿腹痛夜啼，暗著户上，即止。”凡此之类，并不鲜见。

医家著作中出现巫医巫药之方，并非意味着他们信巫，而是由于在那个时代，巫和医的界限并不总是很分明的。巫医之所以很难从经方中分辨出来，还由于某些巫术治病法可能在心理暗示方面能起到一定的疗效，或者把疾病的自愈和间歇当作了巫术的效果。

经验方中难免搀杂一些由于巫观念而产生的医方，由此推之，传统医学理论中也必然包含了许多纯出于推理的数术观念，如果光凭医疗实践而不经严密的试验、统计及分析，恐怕是难以把理论中的真伪完全鉴别出来的。

二、人体小宇宙

中国传统医学理论的建立是以当时人们对人和天地万物的基本认识为基础的，虽然它跟天学地学等数术的观测对象并不相同，由此产生一整套自身特有的专业理论概念，但在最根本的方面，如阴阳五行和天人合一观念，却是互相沟通一致的。

传统医学关于人体结构的认识，是古代天人合一观的典型的表现。其核心思想是把人体看成天地宇宙的缩影。明方以智说：“人身小天地，四大升降生息，无刻有停。无论脏腑之传送停



泄与风雨露雷相应，即皮膜之间一小筋，皆有为而生。”（《物理小识》卷三）古人认为，人体小宇宙与天地大宇宙的结构、运动、代谢各方面处处相似，从而具有互相感应的关系。^① 人体小宇宙思想，完全出于先验的推理，其原理在于将人体的活动与大自然的活动相同一，本质上跟巫术思维是一致的。古代医学用这种观念指导着生理、养生、保健、病理、诊断、治疗各个方面的理论和实践，从严格的意义上说也就带有了巫术的意味。

在天人合一的人体学体系中，“人气”概念显得非常重要。据说，人从水穀饮食中获得“气”。气分清浊，清者为“营气”，浊者为“卫气”。营气运行于脉中，按一定的周期循环不已。（《灵枢·营卫生会》）“人气”又入五脏，随“天气”“地气”的变化而变化：“正月二月，天气始方，地气始发”，这时“人气在肝”，然后每两个月移动一脏，三月四月在脾，五月六月在头，七月八月在肺，九月十月在心，十一月十二月在肾。由于四时“人气”所在部位不同，四季针刺的部位和方法也随之而异。（《素问·诊要经终论》）“人气”在一天之中也随时变化。一天分成四段，以应四时，朝旦为春，中午为夏，日落为秋，夜半为冬，人气也随之生、长、收、藏。人气盛则病气衰，反之亦然，所以病人早上清醒，白天较安，晚上加重，夜半最严重。（《灵枢·顺气一日分为四时》）人体十二经脉受邪气侵扰而生病，则如大地十二经水对自然气候的反映：天地温和则安静，天寒地冻则凝泣，天暑地热则沸溢，暴风骤起则波涌而陇起。（《素问·离合真邪论》）总之，人体就是一个小宇宙，处处时时被认为是与大宇宙相通相感应的。

① 参看上编《巫术与巫术文化·巫术思想的理论化·象数哲学》。



天人合一观念在传统医学中的具体应用,便是五脏学说和经络学说。这两个学说都是在阴阳五行哲学和天人合一哲学的指导下建立起来的,是传统医学的精髓之所在。

(一) 五脏学说

五脏学说的基本概念是五脏六腑。据《黄帝内经》,五脏指的是“心、肝、脾、肺、肾”,六腑指的是“胆、胃、大肠、小肠、三焦、膀胱”。^① 脏与腑的区别在于,“五藏(脏)者,藏精气而不写(泻)也,故满而不能实;六府(腑)者,传化物而不藏,故实而不能满也”(《素问·五藏别论》)。意思说,五藏主藏血气精神,所以实满却不容纳水穀饮食之物,六府主传导消化,所以容纳水穀而中空不实。“脏”“腑”本写作“藏”“府”,也反映了这种认识。^②

在传统医学中,五脏学说虽包含了某些从解剖和临床实践中积累的经验成分,但其核心内容却是五行学说。也就是说,五脏六腑统摄于五脏,除了与人体的五窍、五体、五官、五表等相联系之外,又通过五行系统与大自然的五方、四时、五色、五气、五味、五音、十干、十二支等等相联系,由此构成一个庞大的五行系统,并以五行相生相胜和相继相旺的模式,作为解释人体生理、病理、诊断和治疗的理论依据。可以说,五脏学说其实就是五行学说在医学上的具体应用。

五脏系统在成书于西汉初的《淮南子·地形训》中已初具规

-
- ① “三焦”是上焦、中焦、下焦的合称,但它究竟相当于现代解剖学中的什么脏器,旧说不一。
- ② “藏”义为隐藏,含而不见。“府”义为府库,所存物品不断吐故纳新。脏腑之称为“藏”“府”即取义于此。作为人体器官名称,后人为区分字义,遂增加肉旁写作“臟(脏)”“腑”。

模,其配对模式如下:

五方	东	南	中	西	北
其地所宜	麦	稻	禾	黍	菽
所多禽兽	虎豹	兕象	牛羊六畜	牝犀	犬马
五色	苍	赤	黄	白	黑
五色所主	肝	心	胃	肺	肾
所通五窍	目	耳	口	鼻	阴
所属五体	筋气	血脉	肤肉	皮革	骨干

再看按《黄帝内经》有关各篇整理成的五脏系统表。^①

类别	与五脏的关系	与五脏相配的项目				
生 理	五脏	肝	心	脾	肺	肾
	所藏物质	血	脉	营	气	精
	所藏精神	魂	神	意	魄	志
	所合之腑	胆	小肠	胃	大肠	膀胱
	所养之体	筋膜	血脉	肌肉	皮毛	骨髓
	所荣体表	爪	色	唇	毛	发
	所通之窍	目	舌	口	鼻	耳
	所化之液	泪	汗	涎	涕	唾
	所喜之味	酸	苦	甘	辛	咸
	所主五声	呼	笑	歌	哭	呻
病 理	所恶之气	风	热	湿	燥	寒
	五气所病	语	噫	吞	咳	欠、嚏
	所伤之志	忧	喜	思	悲	恐

① 主要参考《素问》的《宣明五气论》、《五藏生成论》、《阴阳应象大论》、《金匱真言论》、《五常政大论》、《痿论》及《灵枢·本神》等文献。



续表

相应的自然界	五行属性	木	火	土	金	水
	所配五方	东	南	中	西	北
	所配四时	春	夏	长夏	秋	冬
	所配五音	角	徵	宫	商	羽
	所配五色	苍	赤	黄	白	黑

把《黄帝内经》和《淮南子》相比较,不难看出《淮南子》的五行体系更为原始,也更为客观,但作为人体学的理论还很不成熟。由此可以看出《内经》五脏学说从五行学说中分离出来的线索。

汉代人对脏腑的分别及其功能的认识,显然有其时代的局限性。然而,在传统医学中,脏腑学说作为解释生理、病理和诊断、辨证施治的基础理论,其主要方面一直沿用至今,以致现代中医理论虽然不得不指出“五脏六腑”并不完全等同于现代解剖学中的相应内脏(例如“心”不等于心脏,“肾”不等于肾脏之类),却无法加以改造修正和名词转换。这是由于传统医学通过经络学说把五脏六腑与筋骨、气血、五官等联系成一个整体系统,并通过阴阳五行学说把人体、病理、治疗等问题与天地四方的空间和春夏秋冬的时间联系成一个有机理论系统。在这个理论系统中,牵一发而动全身,对任何一个概念的“科学化”转换,都势必导致整个理论体系的失衡。这似乎是传统医学理论的致命弱点。

(二) 经络学说

在传统医学理论中,经络学说同样是天人合一观的产物。

所谓经络,是古代医学所提出的一种至今尚未被现代科学完全证实的人体生理组织联络系统。有关经络学说的最经典的文献是《黄帝内经灵枢》卷三的《经脉》篇。《经脉》云:“人始生,先成精,精成而脑髓生,骨为幹,脉为营,筋为刚,肉为





墙，皮肤坚而毛髮长。穀入于胃，脉道以通，血气乃行。”又说：“经脉者，所以能决死生，处百病，调虚实，不可不通。”接着依次述十二经脉的起止行程及所主的疾病。由此可知，所谓“脉”的概念，与脑髓、骨、筋、肉、皮肤、毛髮等等一样，都源于以人体解剖为基础的形态学，其功能为输送营养（即所谓“营”），以行“血气”，其特性是“通”。古人又把主干的“脉”称为“经脉”，分支的“脉”称为“络脉”，合称为“经络”。《经脉》云：“经脉十二者，伏行分肉之间，深而不见。诸脉之浮而常见者，皆络脉也。”看来，脉的概念，只能来源于古人对人体中可见的血管的认识。不过，随着古代医家对疾病与脏腑之间和俞穴与经络之间相互关系的进一步认识，经络概念与解剖形态学中的血管实体若即若离，似是而非，终于成为现代中医研究中颇显神秘的一个问题。

经络之所以源于血管而又终于不同于血管，实由于古代医家对人体经脉起止问题的非解剖性的探索。经络学说的产生不晚于西汉初，汉文帝十二年（前163）下葬的马王堆三号墓出土的帛书古医书中有两篇定名为《足臂十二脉灸经》和《阴阳十一脉灸经》。^① 据研究，这两种脉经都比《灵枢·经脉》更早而原始，而《足臂脉》又早于《阴阳脉》。《足臂脉》、《阴阳脉》和《经脉》都阐述了分布在人体的主干脉的起点终点、循行线路和主病病候，三者有一脉相承的发展关系，但也有许多不同之处。除了帛书只有十一经脉，比《内经》的十二经脉少一条之外，各脉的起止

① 《阴阳十一脉灸经》有甲乙两种帛书本子，甲本缺文较少。为了行文方便，下文《足臂十一脉灸经》简称《足臂脉》，《阴阳十一脉经》简称《阴阳脉》。



点、循行路线、循行方向、主病病候的病名及病候多少等都不尽相同。^①其中最引起我们注意的区别在于：

从经脉的名称看，帛书《阴阳脉》中的“肩脉”、“耳脉”、“齿脉”都没有与“阴阳”字眼相联系，保留了较原始的形态。这透露出原始的经络观念着眼于人体表层的具体部位。帛书脉经不仅没有与五行学说相联系，而且也没有与五脏六腑相联系，这就意味着秦汉之际的脉学还刚刚进入理论医学的状态，它除了结合阴阳学说以外，还没有融入更多的哲学观念。而《经脉》所述的十二经脉，称为“肺手太阴之脉”、“大肠手阳明之脉”、“胃足阳明之脉”、“脾足太阴之脉”、“心手少阴之脉”、“小肠手太阳之脉”、“膀胱足太阳之脉”、“肾足少阴之脉”、“心主手厥阴心包络之脉”、“三焦手少阳之脉”、“胆足少阳之脉”、“肝足厥阴之脉”，与五脏六腑（外加“心包络”）和手足六阳六阴相联系，已成为一套哲学意味很浓厚的生理病理系统。

十二经循行方向与帛书十一经不尽一致，显然是由于当它与脏腑学说相联系之后，必须使十二经脉能够构成“如环无端”、“周而复始”的全身性循环系统。由于这种需要，原始经脉学说全都起于四肢端的逆行方向，到十二经脉学说中，必然有一半要改为止于四肢端的顺行方向。

从以上两点也可以看出，经络学说的起源虽然是以粗糙的解剖学为基础的，但它的发展却不再依赖于人体解剖，而是以立足于人体整体系统的哲学观念为指导的。《灵枢·经别》云：

① 参看中医研究院医史文献研究室《从三种古经脉文献看经络学说的形成和发展》，载于《五十二病方》。

人之合于天道也，内有五藏，以应五音、五色、五时、五味、五位也；外有六府，以应六律。六律建阴阳诸经（按，指经脉），而合之十二月、十二辰、十二节、十二经水、十二时、十二经脉者，此五藏六府之所以应天道。夫十二经脉者，人之所以生，病之所以成，人之所以治，病之所以起，学之所始，工之所止也。

这段话强调五脏六腑和十二经脉与“天道”相合的道理，是天人合一哲学观念在医学理论中的总结性阐释。

十二经脉理论虽然是由于古代哲学的指导而发展起来的，但它始终与临床实践紧密结合在一起，用于解释生理、病理，指导诊断、针灸和选择药品以治疗疾病，在两千年来医疗事业中获得历代医家的承传。现代经络学研究已运用现代科学手段对经络的实质进行了探讨。然而，经络是否客观存在，经络的本质究竟是什么，看法尚有分歧。有一点似乎是比较肯定的，即经络系统与现代解剖生理学中的任何系统都不相符合。^① 经络学说的神秘性，关键正在于此。

天人合一哲学观的出发点在于微观世界与宏观宇宙的同一。这种认识方式源于原始思维中的“互渗”原则，本质上属于哲学化了的巫观念。如果从哲学的角度来看，微观世界与宏观世界相似的说法有其合理的一面。宇宙间的任何事物，大至天体运行，小至分子原子内部的运动，都遵循着共同的物

① 参看北京医学院《中医临证基础》，第33—34页，人民教育出版社，1975。

质规律和力学规律，它们之间的相似性早已获得现代科学的肯定。然而，如果从具体学科的角度看，阴阳五行学说和经络学说在本质上是天人哲学和象数哲学的产物，它对于人和大自然的解释以及临床应用的某些方面（如下文将论及的“运气”学说和“子午流注”取穴法），我们认为基本上还是属于列维·斯特劳斯所说的“虚构的解释系统”。巫术思想的帽子也许太重了，但要完全摆脱也难。如何理解传统医学中的五脏学说和经络学说，并作出恰当的评价，看来是一个颇为棘手的课题。

三、运气学说

古代医学虽然跟其他各种数术一样都是为了求安祛恶，都以天人合一的阴阳五行学说作为基础理论，由于医学特有的临床实践性，决定了它永远不能轻视养生治病的经验积累，由此使得传统医学逐步克服其与生俱来的巫观念影响和种种怪诞因素，终于跟其他数术分道扬镳。然而，在漫长的时代中，这种淘洗和进步显得非常艰难而缓慢。究其原因，除了阴阳五行学说本身所具有的难以改造的局限性之外，传统数术对医学领域的深刻影响，恐怕是一个不容忽略的因素。医学数术化的典型表现，便是毁誉不一的“运气”学说和“子午流注”针灸取穴法。^①

运气学说的核心思想是天人感应观念。这种学说认为，

① 下文有关“运气”和“子午流注”的推算方法，本书虽然作了一些介绍，但极为枯燥烦琐，而且没有什么实用价值，建议一般读者跳过不必读。



大自然是否正常,灾异是否发生,饥穰吉凶如何,疾病流行状况,以及人体生理病理的变化规律,都是由自然界充斥天地间的“五运六气”的变化状况所决定的。五运六气的变化又是很规律,可以推算出来的。运气学说总结了一套以阴阳五行学说为基础、以天文历法推算为手段的推算法则,据称可以推算出某一具体年份季节中五运六气盛衰生灭状况,进而推算出当时气候变化的特点及其对生态和人体健康的各类正负面影响,从而据以决定相应的御灾防疫措施和治病原则。

运气学说大约产生于南北朝时代,系统地载于唐代王冰为《素问》所补的七篇“大论”中。此说在北宋中叶以后渐行,宋徽宗“御撰”《圣济总录》开首六卷即载“运气图说”,官方还颁布“运历”,以供医家查考运气流布情况。此后历代医家均有关于运气学的著述,以发明《素问》运气说之旨。有关运气的推算法,今人主要是以明清人的阐发为入门的。

“运气”是“五运六气”的省称。这个概念显然源于春秋时代出现而发扬于汉代的“天六地五”说。具体言之就是“天有六气,地有五行”,它们按一定的规律流布于四时五节,影响着万物生态及人体,如果过甚或不足则成灾。这种学说直接导出了以《内经》为代表的“六淫”病因说,已述于前。运气说在六气五行说和六淫说的基础上,进一步加以改造。其改造主要表现在两个方面:一,五行六气不仅有过甚的问题,还有不足的问题;二,五行六气的流布变化状况可以准确推算出来。这种学说认为,气候有常有变。正常气候是由“主运”“主气”(即起主导作用的“运”“气”)所决定的,年年相同;非常气候是由“客运”“客气”所影响的,岁岁更换。“主”“客”相合,就构成



了某年特有的“运气”盛衰状况。其主要概念及推算法则略述如下：^①

五运，义为五行之气的运行，称为木运、火运、土运、金运、水运。六气，传统的名称原为“风、寒、暑、湿、燥、火”，将它与三阳三阴及五行名称搭配后，称为厥阴风木、少阴君火、太阴湿土、少阳相火、阳明燥金、太阳寒水。^②

“主运”和“主气”都按五行相生次序流布于每年的各个节气。五运的推移把一年日数 365.25 日平分为五，从大寒日算起，每运行 73.05 日（七十三日零五刻）。六气的推移也从大寒日算起，每气行 60.87 日（六十日又八十七刻）。至下年大寒日，五运六气轮回一周正好又从头开始，年年如此。

“客运”和“客气”是由年岁的干支属性决定的，天干定客运，地支定客气。在十干中，甲、己之岁，土运统之；乙、庚之岁，金运统之；丙、辛之岁，水运统之；丁、壬之岁，木运统之；戊、癸之岁，火运统之。^③ 以为统的那一运作为该年初运的客运。例如 1995 年为乙亥年，乙岁以金运为统，那么，乙年的初运即以金运为初运，然后依次水为二运，木为三运，火为四运，土为五运，都是客运。在十二支中，子、午之年，初气为寒水；丑、未之年，初气为风木；寅、申之年，初气为君火；卯、酉之年，初气为湿土；辰、戌之年，初气为相火；巳、

① 有关法则主要根据清雷丰《时病论·五运六气论》。

② 六气的暑与火同类，所以都跟五行之火配合，为了避免“火火”之称，所以改为“君火”与“相火”。

③ 这种配法与传统的五行配对系统不同，但它的搭配规律很容易看出来。



亥之年，初气为燥金。初气已定，则其余五气按寒水、风木、君火、湿土、相火、燥金的次序推移。例如乙亥年，亥年以燥金为初气的客气，然后依次寒水为二气，风木为三气，君火为四气，湿土为五气，相火为终气，都是客气。在客气中，最重要的是第三气，称为“司天之气”；其次是终气(第六气)，称为“在泉之气”。

主运气和客运气确定之后，就可以看主客运气的综合情况。其法先看主客运，再看主客气，最后又将运和气综合起来。先看运。在十干中，奇数为阳，偶数为阴；阳则强，阴则弱；所以甲、丙、戊、庚、壬之年客气强而太过，乙、丁、己、辛、癸之年客气弱而不及。太过或不及的客运，与主运相遇，又有种种生克关系。若太过被克，不及得助，都叫“平运”。太过、不及都可造成与五行相应的五气的失调。例如土运太过则湿气流行，水太过则寒气流行；土不及则克土的风气(属木)大行，水不及则克水的湿气(属土)大行。余可类推。再看气，主气与客气的加临关系主要也是五行生克关系；同时，客气中的司天之气和在泉之气又对当年的生态和疾病具有重大的影响。具体说法难以备述。

对于运气说，历来都有不同的评价。我们认为，公允的评价应该把它的整体思路和具体操作区别开来对待。就整体构想来，运气说强调从大自然的变化寻求生态变化和疾病流行的外部原因，而且认识到大自然变化所具有的周期性规律。这些认识都是合理的，应予肯定。但它以阴阳五行学说作为推理依据，把大自然的变化看成是时钟运转那样机械的模式，从本质上说属于理论化了的巫术思想。就具体的操作而言，运气推算的大多数逻辑环节或者前提有问题，或者推理不正确，总之



是经不起科学分析的。例如年岁干支与五行之间的配合关系，即使从古代天文历法的认识水平来看，也是找不出客观天象依据的^①，其余推算步骤也就都失去了基础。从实践来看，正如雷丰在《时病论》中所说的那样，“近世之医，皆谓五运六气与岁多有不应，置之弗习”，可见，注重实际的古代医家早已摒弃不用它了。

四、子午流注

“子午流注”是古代针灸治病选择穴位的一种方法，这种方法在确定穴位时基本上不考虑疾病本身的性质，完全按治疗的时间来推算“人气”的运行部位以确定穴位。然而，所谓“人气”，不仅概念本身是推理的产物，其运行规律也是完全以天人合一观为前提，以阴阳五行的推移为依据而作出的推理，从而使得这种治病法带有相当浓重的巫术性质。

传统医学认为，针灸治病的原理在于“通其经脉，调其气血，营其逆顺出入之会”，所以针灸之法首先就要考虑针灸刺激与“人气”运行相合的问题。^②《黄帝内经灵枢》说，十二经脉首尾相接，连成一条主通道，总长“一十六丈二尺”，是人气流通的“大经隧”（《脉度》）。人气的运行，有一定的方向，称为

① 干支纪年法是由太岁纪年法发展而来的，而太岁纪年法又是由古代的岁星纪年法改造而来的。早在西汉之初，古人就已经认识到岁星纪年法与岁星的实际运行之间有误差，于是用虚拟的太阴运行作为纪年的依据，使得纪年法与实际的天象运动相分离。建立在太岁纪年法基础上的干支纪年法，实际上已经转化成纯粹的符号体系，不再反映天象的运行状况。

② 关于“人气”，参看上文《人体小宇宙》。



“逆顺”。气之逆顺，是与天地阴阳四时五行相应的(《逆顺》)。人气在不同的季节，所处的部位不同，所以，“灸刺之道〔以〕得气〔之〕穴为定”(《四时气》)。总之，气血在人体经脉中的运行，是与大自然日月运行、四时推移相应而同步的。在这种认识的基础上，古人治病取穴讲究因时而异。如《素问·诊要经终论》和《灵枢·四时气》都有关于不同季节取不同部位行不同刺灸法(或补或泻)的阐述，但只与四时有关而未及日时(日期和时辰)，也勿须推算。后世医家发展了《内经》的思想，至金元时代，出现了好几家因时取穴的学说，其中最有影响的有“子午流注”、“灵龟八法”和“飞腾八法”三家。这些学说以神秘的阴阳五行、太乙九宫、八卦纳甲之法推算经脉腧穴中“气”的流注兴衰变化，又一次把医道引向数术化的道路，至今还颇有影响。

子午流注法始见于金阙明广《子午流注针经》。^①此法以《内经》“五输”理论为基础，认为十二经脉气血流注及其五输穴、原穴的气血盛衰情况是因年月日时的推移而变化的，从而针灸必须按时在五输穴和原穴中选取相关的腧穴。^②其推算原则是将施针灸时间的年月日时的干支与阴阳五行相配合，^③然后确

- ① 原题何若愚撰，阎明广注。何氏所撰为《流注指微针赋》，此《针经》实为阎氏作品而以“注”为名。
- ② 五输穴和原穴是针灸学中各有特定意义的六类腧穴的总称。五输穴指十二经脉每经处于肘膝以下的五个重要腧穴，称为井、荣、输、经、合。原穴是十二经脉腕踝关节附近的重要腧穴，据说是脏腑原气留止之处。十二经脉各有一原穴和五输穴。
- ③ 干支与阴阳的配合是奇位(如甲丙子寅)为阳，偶位(如乙丁丑卯)为阴。干支与五行的配合模式参见《巫术与巫术文化·巫术思想的理论化·阴阳五行学说》中的五行系统表。



定相应的十二经脉和五输穴。具体做法又有所谓“纳甲”和“纳子”的不同。纳甲法以日时天干决定十二经脉的五输穴和原穴，^①推算极其繁琐而机械，今人多用活动转盘或图表来查寻。纳子法以每日十二时辰确定十二经脉，^②然后按时辰的五行属性决定输穴。此法选取输穴须根据病证的虚实，按五行相生的原则，“实则泻其子，虚则补其母”，不虚不实则取本穴或原穴。^③

“飞腾八法”和“灵龟八法”载于明代徐凤《针灸大全》。此二法均从十二经脉与奇经八脉相交会的八穴来取穴。^④飞腾法以五日六十个时辰(时辰甲子一周)为气注八穴的周期，按时辰天干与八卦的配合来选穴。^⑤灵龟法以六十日(日期甲子一周)为气注八穴的周期，按太一九宫运行模式先确定八卦方位，然后由

- ① 十二经脉按五脏六腑的阴阳五行属性来搭配，另三焦、心包分属于丙丁。五输穴的五行属性是：六阴经：井木、荣火、输土、经金、合水；六阳经：井金、荣水、输木、经火、合土。
- ② 气血流注次序为：子时胆经，丑肝，寅肺，卯大肠，辰胃，巳脾，午心，未小肠，申膀胱，酉肾，戌心包，亥三焦，每昼夜一循环。
- ③ 按五行属性，生之者为“母”，所生者为“子”。例如肺经五输穴为：少商穴属井木，鱼际穴属荣火，太渊穴属输土，经渠穴属经金，尺泽穴属合水。肺五行属金，则以属金的经渠为本穴；土生金，太渊为母穴，金生水，尺泽为子穴。“补”“泻”是针灸的两类施法，不赘述。
- ④ 此八穴为内关、公孙、后溪、中脉、列缺、照海、外关、临泣，均处于肘膝以下部位。
- ⑤ 十干与八卦的配合原理源于易象学中的纳甲法，配合模式为：甲乾、乙坤、丙艮、丁兑、戊坎、己离、庚震、辛巽、壬乾、癸坤。十与八相配余二位，所以乾坤二卦各配二千。在这里，八卦其实是八穴的代号，详见下文有关太一九宫八卦的脚注。

八卦定八穴。^①

有宜必有忌，古人还强调在某些日期中有些腧穴禁止灸刺。这方面的代表作当推《黄帝蛤蟆经》。^②此书以《内经》“人与日月相应”的思想为基础，认为刺灸应依日月之象为法。传说日中有三足乌，月中有玉兔蛤蟆，于是绘图解说，认为日中有三足乌伤人阳经，不可灸刺；月中蛤蟆随月盈虚，也依蛤蟆玉兔的出现和隐没部位推断“人气”所在部位，以定灸刺宜忌。此说以上古神话传说为基础，独成一家，因涉诞怪，对针灸学没有多大影响。

对于子午流注等因时取穴诸法，近人评价不一，褒贬悬殊。誉之者称它为“生物钟疗法”，列为中医“时间医学”；毁之者称它为“象数游戏”，与八字相命之术相提并论。我们认为，尽管

① 太一九宫模式是古人按“洛书”数排列创造的太一神巡行九宫方位图：

四 巽宫 临泣	九 离宫 列缺	二 坤宫 照海
三 震宫 外关	五 中宫	七 兑宫 后溪
八 艮宫 内关	一 坎宫 申脉	六 乾宫 公孙

其推算法是将日干、日支、时干、时支的代表数相加，阳日（日干为奇位属阳）以九除之，阴日（日干为偶位属阴）以六除之，其余数（如果正好整除，则以除数为余数）与九宫数相应的某一宫，即可得所选之穴。日干、支和时干、支的代表数另有规定，此不赘述。

② 著作时代不详，书中称阴阳经脉为阴阳经，当在晋皇甫谧《针灸甲乙经》之后。



人体生理活动与四季变化是相协调的,疾病产生与四季气候异常有关,然而,像潮头那样作为一个动点按某种周期循环流注于人体经络的学说只能看成是一种探索性的假说,至今尚未获得证实;至于“人气”循环周期与干支阴阳五行的推移关系,更是出于古人的想象,毫无天象或人体气血运行方面的客观依据。把极其复杂的人体生理变化,企图用某种机械死板的干支五行符号来加以转换推算,只能流于数术游戏。在按时取穴诸法中,似乎只有子午流注纳子法照顾到病证的虚实,而且可以通过病证的十二经脉归属先确定疾病归经,然后反过来推求相应的治疗时间,其他诸法似乎都勿须区别疾病的具体病因、病症和辨证,完全由就诊时间来决定腧穴的选取。这样的治病法除了它具有较明显的哲学观念之外,实在与原始巫医没有什么两样。如果真是这样,医学就可以转化为一种极其简单的数术游戏,只须备一套可以推算流注穴位的活动转盘就可以对付了。如果将干支五行的运行法则在计算机中预先设定,就连孩童也能够非常快速而准确地将时间因素转换为相应的穴位配方。科学的医学是决不可能如此简单的!

五、五行药性说

传统药理学理论是在医家继承和总结长期实践经验的基础上建立起来的,但它跟其他理论一样,离不开阴阳五行和天人感应哲学思想的指导,同时也受到巫观念和神仙方术的深刻影响。这里试以古代的药性学说为例来看看这种影响。

药性观念,可能始于扁鹊。《史记》所载扁鹊之语提到“阴石以治阴病,阳石以治阳病”。所谓“阴阳”,即指药性的刚柔寒热而言,实为药性学说之滥觞。大约成书于战国晚期的《周礼》说,



“以五味、五穀、五药养其病”(《疾医》);又说,“凡药,以酸养骨,以辛养筋,以咸养脉,以苦养气,以甘养肉,以滑养窍”(《疡医》)。其中“以滑养窍”,意思是性滑的药物有助于通利开窍。这是直接从药物的物理性能来推断它的药效及主治的疾病部位,蕴含着浓厚的联想成分,实质上属于巫术观念。除了这句之外,其他五句正好是药物五味及其归经的最原始的理论阐述。所谓“归经”,就是按药物的酸苦甘辛咸五味的不同,来分辨药物对不同脏腑经脉的特殊亲和作用。根据脏腑五行学说,骨、肉、气、血(或脉)、筋是分别与五脏相应的五体,这五体在马王堆帛书《阴阳脉死候》中也有明确的记载。《淮南子·览冥训》又提到“地黄主属骨,而甘草主生肉之药也”。由此可知,大约在战国晚期,常用药物已经按药性五味的不同分别与五脏和五体的疾病治疗联系在一起了。

药物的五味与五体的联系,究竟是出于经验,还是出于想象呢?我们不愿轻易地否定实践经验对建立归经学说的作用,然而,我们相信,一直到东汉时代,还有许多人是用联想推理的方式来加以理解的。东汉著名学者郑玄对《周礼》这段话是这样解释的:

酸,木味,木根立地中似骨;辛,金味,金之缠合异物似筋;咸,水味,水之流行地中似脉;苦,火味,火出入无形似气;甘,土味,土含载四者似肉;滑,滑石也,凡诸滑物通利往来似窍。

由此可证,五味入五脏养五体的学说,是根据五行的物理属性所作出的推理。这种推理逻辑实质上跟原始思维并没有什么区



别。所以,仅仅凭着药物的“阴阳”(或“四气”)和“五味”,不可能真正解决治病择药的问题。事实上,后世的医家所重视的是经验方,并没有完全拘泥于四气五味归经学说,而且还提出了药性升降浮沉的学说,进一步在理论上限制气味学说所蕴含的先验的机械性模式。

所谓升降浮沉,指药性在人体中上升下沉的趋势。《素问·阴阳应象大论》认为,积阳为天,积阴为地,就人体而言,阳化为人体之“气”,阴形成人体之“形”,所以人体的清阳出于上窍,浊阴出于下窍。药物的“味”属于阴,“气”属于阳,“味归形,形归气,气归精,精归化”,所以人的“精”吸收食物(或药物)的“气”,人的“形”则吸收“味”。“阴味”出于人体下窍,“阳气”出于人体上窍。《素问》用天阳地阴理论解释药物“气”“味”升降沉浮的道理。至金元时代,李杲、王好古等医家进一步加以发挥,使这一理论定型,成为指导用药的重要原则之一。至于具体药物的“气”、“味”和“升降”功能如何,并不是光凭医家用鼻子嗅用舌头尝而得出结论的,还须经过长期医疗实践的总结和调整。正由于此,才避免了阴阳五行理论所固有的原始思维模式带来的失误,使医药学逐渐接近科学的轨道。

数千年的医疗实践活动,在认识各种药物的性味功能方面,为今日留下了一笔宝贵的遗产。我们不应以今天的认识来苛求古人,当然,盲目迷信也是不可取的。

六、本草“三品”

药物的系统整理和分类,是药物学建立的一个明显标志。古代的药物分类法有两种,一种是按药物固有的物质属性进行分类,一种是按药物对人体的功能进行分类。前者在本质上属



于物质分类而不仅仅属于药学。如《周礼》提到“五药”，郑玄把“五药”解释为“草、木、虫、石、穀”，包括草本植物、木本植物、动物（古统称为“虫”）、矿物和五穀食物各类。此后自东汉《神农本草经》至明代《本草纲目》，药物分类都以这五类为基础而不断精细化。古代医家又从药物的功能出发，将药物分为三品。这种分类法似是古代神仙家的创造。

神仙家追求长生不死，按照药物对人的不同价值，分为上中下三品。葛洪《抱朴子·仙药》引《神农经》云：“上药令人身安命延，昇天神仙，遨游上下，使役万灵，体生毛羽，行厨立至。中药养性。下药除病，能令毒虫不加，猛兽不犯，恶气不行，众妖并辟（避）。”在葛洪看来，治病的药是最下等的，以草木为主；使人长生不老，升天为仙的药才是最上品，主要是各种矿石金玉之类。他说，“草木之药，埋之即腐，煮之即烂，烧之即焦，不能自生，何得生人乎？”至于金丹二物，“百炼不消，埋之毕天不朽”，所以“能令人不老不死”，这就是“假求于外物以自坚固”（《抱朴子·金丹》）。这是一种典型的巫术观念，按照这种思路建立起来的所谓“上药”，是不可能真正令人长寿不死的。

《神农本草经》作为一部医药著作，只能立足于治病救人，所以对药物上中下三品的说法不完全同于葛洪所见的《神农经》，但仍带有神仙家的深刻影响。根据辑存的《神农本草经》，上药“主养命”，“无毒，多服久服不伤人”，若欲“轻身益气，不老延年”的人，应以上药为本。中药“主养性”，有的无毒，有的有毒，须“斟酌其宜”，“欲遏病补虚羸者”，应以中药为本。下药“主治病”，“多毒，不可久服”，“欲除寒热邪气，破积聚，愈疾者”，以下药为本。该书具体所列的“上药”，如丹砂、云母、石钟乳、滑石、禹余粮、石英之类，多为神仙家炼丹药的矿物材料，其中有些对



人体是有害的。可见,本草著作中所录的药物,有许多并非源于经验,而是观念推理的产物,具体说是神仙家道术家的“成果”。《本草纲目》卷九所列《本经》(即《神农本草经》)中品有“水银”一药,尽管李时珍指出“气味辛寒有毒”,但在“主治”栏仍引《本经》说:“熔化复为丹,久服神仙不死。”这种处理仍可能引起误解而产生消极影响。

《神农本草经》关于药性三品的说法,还充满着天人感应的观念。据说,上药用以“应天”,中药“应人”,下药“应地”,三品共365种药物,是效法一年365日,一日太阳行一度。梁陶宏景撰《名医别录》,增收汉魏以来药物365种,连同《本经》计730种,称之为“倍其数”,即一年日数的两倍,仍然遵循原有的天人感应意识。这种观念至唐高宗时李勣等修订为《唐本草》才不再坚持。

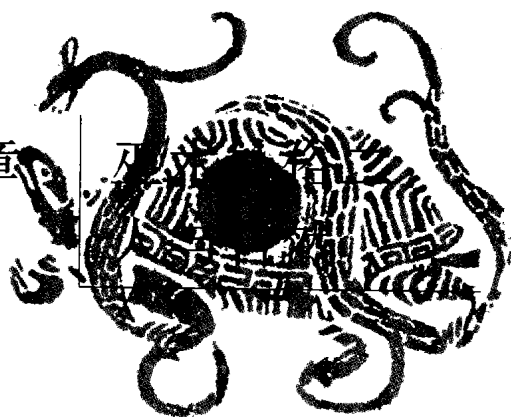
《神农本草经》又将药物品性与国家制度相比附,称“上药为君”,“中药为臣”,“下药为佐使”。这种类比的目的在于阐发药物配合的原则:“药有君臣佐使,以相宣摄合和,宜一君二臣三佐五使,又可一君三臣九佐使也。”既然上药为君,天无二主,所以处方中君药只能一味,臣药可略增多,佐使药更多。这种理论后来成为医家开方的重要原则,不过并不拘泥于上中下三品的君臣地位,而仅仅作为主药和辅药相搭配的一种模式。“君臣佐使”的名称,现在中医行业通常改称为“主辅佐引”,并且赋予了新的涵义。

本文之所以剖析药性三品学说,并不是特别地想从《神农本草经》中寻找它的缺陷。人类对真理的探索,永远不可能达到它的极尽头,也不可能毫无错误,相反地,后人正是由于不断地反思前人的失误或不足之处,才得以发展和进步。不论是巫观

念还是阴阳五行、天人感应观念,都是历史进步历程中的产物,正是由于这些思想,医药理论才得以建立。我们在指出它的失误时,也同时应看到它的历史功绩。就以《神农本草经》而言,它所奠定的药物学,包括药物分类,气味品性的区别,君臣佐使的配合原则,以及有关药物采集、炮制、制剂、相须相畏原则等方面的论述,都是医药实践中不可不注意的重要问题。没有前人的探索,就不会有现在的中医学。



第三章





第一节 辟邪禳灾

一、易水改火

改水和改火是性质相近的两种民俗。改水就是在一年中的某个特定日子里,将井泉水源加以疏通清理。此俗在古籍中有“改水”、“易水”、“泄井”、“浚井”等名称。改火则是将所有的明火暗火包括火种全部熄灭除尽,然后用原始的钻燧摩擦方式取得新火,分发给各家使用。此俗古称为“改火”、“易火”、“更火”、“变火”。《管子》说:“当春三月,钻燧易火,杼井易水,所以去兹毒也。”(《禁藏》)又说:“冬尽而春始,教民樵室、钻燧、堽灶、泄井,所以寿民也。”(《轻重己》)《周礼·司燿》提到“四时变国火,以救时疾”。《後汉书·礼仪志中》说到夏至日“浚井改水”,冬至日“钻燧改火”。这些记载表明“改水”与“改火”性质相近,但两者未必同时举行。

改火风俗在世界上许多民族中都曾经盛行过。弗雷泽在《金枝》第62章中例举了大量欧洲各民族篝火节习俗。裘锡圭先生指出,定时举行的篝火节跟改火习俗有密切关系。^①这种篝火节在整个欧洲最普遍的是在夏至,即仲夏节(6月24日)或其前一天举行。许多家长在那天把家中的炉火灭掉,用在仲夏节篝火上点燃的木头把它重新点燃。而点燃篝火几乎都是用

① 裘锡圭《寒食与改火》,《中国文化》1990年第2期。



摩擦生火的原始方法来取火的。北美洲的克里克印第安人在一年一度的尝新节中,也有类似的改火仪式。^①

古老的改火风俗,在中国的一些少数民族中至今还有承传。如云南景颇族在每年二三月间第一次祭“龙萨”时,家家户户都要熄灭旧火,重新求取火种。取火方法是用两片竹子作剧烈摩擦而生火,称为新火种。云南沧源佤族于每年三月初三至初六日举行“扫寨”活动,由头人组织专人往各户浇灭旧火,并向每户收取些许旧灰、食盐及一些大米和食品。祭师杀鸡祭神后,将鸡和所有旧灰带至村外深埋,表示送走灾难。继之以古老的摩擦法取火点燃,各家则用火把接燃新火,引回家中以为吉祥。

上古时代的改火活动,举行日期各地不一,有的在“当春三月”,有的在“冬尽而春始”,^②有的在“旧穀既没,新穀既升”的秋季,^③有的在冬至,^④有的在冬至后“一百五日”,^⑤有的在五月五日端午节,^⑥有的是四季都有改火日^⑦。其中“当春三月”即冬至后一百零五日的改火活动似乎流传最广,这就是古书中常常提到的寒食节。由于改火之日家家户户必须尽灭旧火,在新火分发下来之前,无法生火炊事,民家要事先备好冷食,所以称为“寒食”。据《周礼》记载,国家有专职的司火者叫“司烜氏”,每至仲

① 弗雷泽《金枝》,第698—700页,882—884页。

② 见《管子·禁藏》和《轻重己》,所记当为齐俗。

③ 见《论语·阳货》,所记为鲁俗。

④ 见《後汉书·礼仪志中》,所记为东汉洛阳风俗。

⑤ 陆翹《邨中记》:“并州俗冬至一百五日为介子推断火冷食三日。”所记为山西古俗。又《荆楚岁时记》所记楚俗亦同。

⑥ 见《琴操》,所记为山西晋俗。五月五日实为夏至前后。

⑦ 见《周礼·司烜》,所记为周俗。



春二月就敲击木铎挨家挨户预告即将禁火，待季春三月“出火”（分发新火），其节令正是清明前一二日。唐人韩翃《寒食》诗云：

春城无处不飞花，
寒食东风御柳斜。
日暮汉宫传蜡烛，
轻烟散入五侯家。

诗中后两句所描写的正是分发新火给侯家的古礼。《西京杂记》云：“寒食禁火日，赐侯家蜡烛。”这种传蜡烛分新火仪式与日本改火节时传火点供灯的做法十分相似。这种新火便是“洁净之火”或“吉祥之火”。

浚井改水的风俗，至今在南方许多地方还保留着，通常每年于水位最低或枯涸的初春进行。这本是一种有益于健康的卫生活动，但古人总是把水源污染归咎于水的“陈旧”，而把新水视为吉祥之水。某些不用井水的少数民族地区有“抢新水”之俗，比较明显地保留了改水活动中的信仰观念。云南拉祜族于每年正月初一，在火枪火炮声中家家户户年轻人背着葫芦抬着竹筒赴山泉抢新水。俗信谁家先抢到新水，谁家谷子就会先熟，谁家也就最幸福。新水抢来后先敬佛和祖，而后给老人洗脸，老人则为小辈祝福。甘肃最南端文县与四川交界的青峪地区的藏民，每年五月初五日的采花节其实也是抢水节。天刚拂晓，人们就纷纷上山抢泉水，背回家沐发浴身，传说这天日出前的泉水饮用则祛病沐浴则消灾。山泉自然谈不上“改换”，但以某日的新水为吉祥之水的观念无疑与改水活动的出发点是一致的。



二、迎送四气

四时送气迎气是古人在四时交替之际所举行的送旧迎新活动。春夏秋冬，四时代谢。这种大自然的变化规律，古人把它总结为“春生夏长秋收冬藏”。^①至于其变化原因，远古古人只能直观地根据四季风向的变化归结为“四气”的变化。古人认为，四方之气按正常的规律交替往来，就形成正常的四季变化，否则将导致灾害降生，疫病流行。因此，每当四时交替之际，都要举行“迎气”和“送气”活动，以迎接新气的降临和送走残留的旧气。用某种仪式来促使季节的正常变化，反映了远古时代“人定胜天”的积极精神，但它完全出于虚幻的除旧迎新观念，本质上属于象征性的巫术活动。

在古人看来，影响气候变化的因素既包括自然因素，也包括社会因素。自然因素在较早的时代主要被归结为四方风，即“四气”。至战国秦汉之际，阴阳家又把四时十二月的气候变化归结为阴阳二气相互消长运动的结果。阳气称为“德”，阴气称为“刑”；“德”主生，“刑”主杀。固有的“四气”观念也戴上了阴阳学说的帽子，东方南方之气属阳，西方北方之气属阴。不管名称如何，古人所说的“四气”和“刑德”概念都属于自然力的范畴。社会因素主要指人类活动对天地产生的感应作用。例如古人认为人类的罪过将导致自然灾害的降临，就是一种天人之间的感应。西汉董仲舒提出，“天之道，春暖以生，夏暑以养，秋清以杀，冬寒以藏，暖暑清寒异气而同功，皆天之所以成岁也”，所以圣人为

① 春生夏长秋收冬藏，古人用以泛指草木和气候的四季特征。“收”指收敛，“藏”指藏伏，不是指庄稼的收割和库藏。



政，必须与四时之气相应：“以庆副暖而当春，以赏副暑而当夏，以罚副清而当秋，以刑副寒而当冬”，这样才能作到“庆赏罚刑与春夏秋冬以类相应”。^①《礼记·月令》所记每个月份的人事活动，也反映了这种与四气相副的思想。在这种思想的指导下，古人迎送四气的手段也包括两个方面：一方面是针对自然因素的祭祀四方神的宗教礼仪，另一方面是为了协调“天之道”的政治措施。

古代的迎气活动在每个季节的第一天即立春、立夏、立秋、立冬日举行。每当“立”日来到，天子亲自率领群臣到相应方向的郊外迎接“新气”的降临，并祭祀当方之神：立春日迎春气于东郊，祭祀东方帝太昊和东方神句芒；立夏日迎夏气于南郊，祭祀南方帝炎帝和南方神祝融；立秋日迎秋气于西郊，祭祀西方帝少昊和西方神蓐收；立冬日迎冬气于北郊，祭祀北方帝颛顼和北方神玄冥。汉代礼家为了将古礼纳入五行理论，把六月析出单独作为一个季节称为“季夏”，用以迎气祭祀中央帝黄帝和中央神后土。《周礼·小宗伯》所谓“兆五帝于四郊”，说的就是这种迎四气祭五帝之礼。祭祀五帝的活动属于宗教的范畴，但从迎气以求正常时令这一点而言，则具有明显的巫术意味。

送气活动在每个季节的末月举行，如季春送春气，季夏送夏气等，其目的是将遗留的旧气撵除干净。四时送气礼古称为“时傩”。^② 傩疫的形式主要包括“索室驱疫”和“九门磔禳”两项活动。“索室驱疫”就是搜索宫室驱除疫气。古人对疾病尤其是流行病的病因的认识，不可能像现代医学那样认识到病菌病毒的

① 见《春秋繁露·四时之副》。副，义为相称协调。

② “傩”在先秦古籍中写作“难”，是假借字，古音及意义都跟“撵”相近。



存在,总是归结于恶气的侵袭。那种被认为导致疾病的恶气,古人或称为“疫”,或称为“疠”,都是指的非正常的四时之气。东汉经学家郑玄注《礼记·月令》说,“此难(傺),难(傺)阴气也。阴寒至此不止,害将及人”,所以这时必须“命方相氏帅百隶索室驱疫以逐之,又磔牲以禳于四方之神”。^①《周礼·疾医》说:“四时皆有疠疾。”郑玄注云:“疠疾,气不和之疾。”总之,四时的不和恶气被认为是流行病的根子,务必彻底驱除,不留隐患。驱除疫疠的办法就是由叫做“方相氏”的巫师头戴鬼脸面具,身披熊皮,执戈扬盾,率领“百隶”搜索宫室的角落旮旯,把疫气驱除出城,一直送到城外的河中,让疫气随河水流走。然后在四方城门上悬挂磔狗,以防止恶气乘隙潜回城中。这就是所谓“九门磔禳”。

年终的一次送气既是季节的更替,又是年度的更替,规模最大。这种送旧活动一直承传至今,演变为过年除岁风俗。

三、驱傺逐疫

原始人相信自然界存在着种种肉眼看不见的害人的东西,除了恶鬼、邪魅之类,从迎送四气的礼俗来看,还有所谓恶气。少数民族的“洗寨”仪式和古代的“送气”仪式,都是为了驱除季节性的恶气兼及恶鬼。这种恶气被认为是流行疫病的根子,所以驱除恶气的仪式又叫做“逐疫”。专职从事驱除鬼怪恶气活动的人古书中称为“方相氏”。《周礼·夏官》云:

方相氏掌蒙熊皮,黄金四目,玄衣朱裳,执戈扬盾,帅百隶而时难(傺),以索室殴(驱)疫。大丧,先匱(枢)。及墓,

^① 《月令》“季春之月…命国傺”郑注。



如圻，以戈击四隅，殴（驱）方良。^①

方相氏身披熊皮，头戴四目面具，身着黑衣红裙，一手执戈，一手扬盾。方相氏在四时傩仪中率领着百隶搜索宫室驱除疫疠；遇到国君丧事，则在送葬的灵柩前开路，驱逐沿途恶鬼。到墓地，方相氏又先进入圻中，用兵器攻击四方角落，驱除潜伏在墓圻的魍魉魍魅。这里所描绘的是周代为贵族服务的方相氏，大约已经经过一定程度的规范化，但其中仍反映了某些原始遗风，如身披兽皮，头戴面具，手执武器，搜索宅居等等。按照原始思维的认识，人如果装扮成猛兽的模样，就可以获得猛兽的威慑力，披兽皮戴面具的用意正在于此。

这种驱鬼仪式每年都要在四季各举行一次，称为“时傩”，其中年终举行的一次则称为“大傩”。在大傩仪式中，方相氏不只一人，而是十二人，分别装扮成十二种野兽，构成一支驱鬼逐疫的队伍。《後汉书·礼仪志》和张衡《东京赋》都比较详细地记载了东汉时代皇宫举行的大傩活动，称为“逐疫”，在十二月腊祭前一日举行。朝廷选取一百二十位由十至十二岁的中黄门（太监）子弟担任的“侏子”，一律玄衣赤帻，手持大鼗，身背桃弓棘矢以待命。逐疫时，“十二兽”在宫中表演扑食猛兽的傩舞，侏子们则纷纷解下桃弓棘矢，对着想象中的鬼魅射击，“飞砾雨散，刚瘳必毙”。方相氏作十二兽舞搜索三遍毕，然后手持炬火象征逐疫，一直送至端门；端门外早有驺骑守候，接过火炬，飞送出宫司马阙门外；守候在司马门外的五营骑士接过火炬，又飞奔至洛水边，把火炬投入洛水，象征着把疫鬼赶入水中，随水流走。

① 郑注：熊皮者，以惊驱疫疠之鬼，如今魍头也。方良，罔两也。按，“罔两”即“魍魉”，传说中的山林精怪。



正史所记的大傩活动，都是经过贵族改造过的驱鬼仪式。民间的驱傩活动则保存在少数民族的扫寨礼和各地的迎神赛会中。不同的地区，驱傩活动的具体做法不尽相同，但有一点是一致的，那就是普遍都有戴面具的驱鬼或戏剧场景，保留了较浓厚的原始作风。例如，今云南哀牢山南涧县的彝族，三年一度举行大祭时，由十二个男女巫师举行十二兽舞。为首的是女祭师，头戴虎面具，腰系虎尾（或豹尾），其余十一人则只系虎尾（或豹尾）。傩舞时女祭师表演虎神降临，并模仿虎啸。^① 这情景跟东汉逐疫礼的十二兽舞如出一辙，似乎有着共同的渊源关系。凡用于驱鬼的面具，总是面目狰狞，类似于兽面，俗称为“鬼面”，古代则称为“魃”或“魃头”。用兽面面具来驱鬼的习俗，在北美印第安人中也非常盛行，可见这是世界上非常普遍的一种巫术。

四、镇守大门

在传统的镇恶辟邪法中，守卫与驱逐是相配合的。都邑的守卫在城门，家室的守卫在住宅大门。由此而产生的辟邪巫术首先是犬的应用。

养狗能够守护家室防御盗贼野兽，自古以来就被认为具有御凶辟邪的功能。汉桓谭《新论》记有一则故事，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，而且还能为孩子洗头。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。这个故事反映了狗能够禁劾鬼魅的古老观念。古人认为，狗所具有的御除鬼魅的功能比它的防御野兽的功能更为重要。如果说，养狗的意义具有

^① 刘尧汉《中国文明源头初探》，第103页。



防御野兽和御除鬼魅双重功能,那么狗身、狗血等局部体则被认为具有更为强大的镇鬼御邪神力。《风俗通义》卷八云:“俗说狗别宾主,善守御,故著四门以辟盗贼也。今人杀白犬以血题门户,正月[以]白犬血辟除不祥,取法于此也。”杀狗辟邪的做法,最典型的的就是“磔狗邑四门”的风俗。^①

根据同样的原理,古代还有磔鸡辟邪的风俗。雄鸡性能报晓,古人以为雄鸡报晓则百鬼伏匿不能为害。《荆楚岁时记》云:“今正腊旦(正月初一朝旦)门前作烟火、桃神、绞索、松柏,杀鸡著门户,逐疫礼也。”又引《括地图》所记关于此俗的信仰缘由:“桃都山有大桃树,盘屈三千里。上有金鸡,日照则鸣。下有二神,一名鬱,一名壘,并执苇索,以伺不祥之鬼,得则杀之。”这个记载明确地把“杀鸡著门户”的“逐疫”法跟“金鸡报晓”而杀鬼的传说联系在一起。又《太平御览》卷九一八引裴玄《新言》记载:“正旦县官杀羊,悬其头于门,又磔鸡以副之,俗说以厌厉。”^②这里又提到“挂羊头”辟邪的风俗。羊在古代也被视为吉祥辟邪之物。也有用鸡毛辟邪的。如《太平御览》卷二九引《玄中记》曰:“今人正朝(按即正旦)作两桃人立门旁,以雄鸡毛置索中,盖遗勇也。”《荆楚岁时记》还记有元旦日在门上贴雄鸡画图或作土鸡的习俗。至今在除夕或新房落成典礼时,民间往往宰杀公鸡把鸡血洒涂在大门或梁柱上,或洒在纸上悬挂于门,犹存古风遗意。

作为百兽之王的虎,在中国传统文化中一直被尊为御凶镇邪的神兽。《风俗通义》卷八云:“虎者阳物,百兽之长也,能执搏挫锐,噬食鬼魅。今人卒得恶遇,烧虎皮饮之;系其爪,亦能辟

① 参看上编《巫术原理·局部与整体·禽兽躯体之灵》。

② “副”义为配,“厉”指恶厉之气。



恶。”^①由此看来，商周青铜器纹饰中所出现的虎食人的造型很可能就是虎食鬼的意思。战国时期的贵族以神虎作为镇墓兽，如河北平山县中山王墓出土几件青铜铸造的有翅翼的神虎（彩图 17）。估计当时的宫廷大门也一定有类似的守护神兽，只是地上实物难以流传下来而已。后世盛行在大门和墓道两旁立辟邪石兽，其造型大多也以虎作为模型（彩图 21、图 01），据此可知，它们应是上古以虎辟邪风俗的演变形式。



图 01 镇宅虎
神一清·凤祥

今俗端午节于门户上悬挂菖蒲艾草，为原始古风的遗存。古代还盛行于门户上悬挂药物以辟瘟疫的习俗。孙思邈《备急千金要方》卷二十九有如下诸方：

【屠苏酒辟疫气令人不染温病及伤寒岁旦之方】（用量从略，下同）

大黄、白术、桔梗、蜀椒、桂心、乌头、茺朮 右七味咬咀（义为切片），绛袋盛。以十二月晦日悬沉井中，令至泥。正月朔旦平晓出药，置酒中煎数沸。於东向户中饮之。屠苏之饮先从小起，多少自在。一人饮，一家无疫；一家饮，一里无疫。饮药酒得三朝还滓置井中，能仍岁饮，可世无病。当家内外有井，皆悉著药，辟温气也。

【太乙流金散辟温气方】

雄黄、雌黄、矾石、鬼箭羽、羚羊角 右五味冶，下筛，三角绛袋盛一两，带心前，并挂门户上。若逢大疫之年，以月

① 恶遇，《太平御览》作“病”。此引文已参阅《太平御览》作了一些校改。

旦青布裹一刀圭，中庭烧之，温病人亦烧薰之。

又方：正月旦取东行桑根，如指长七寸，以丹涂之，悬门户上；又令人带之。

前二方以药物消毒，应该说是有一定科学性的，但所讲究的正旦时间，及要求在东向户饮服，及悬挂门户上之类说法，则具有明显的巫术性质。末一方则纯属于巫术。又卷三十七所载“太乙神明陷冰圆”由雄黄、丹砂等二十四味合成，云“以药二丸安门户上令众恶不敢近家，及视病人，夜行独宿，服二丸令众恶不敢近”，亦属此类。

古人又盛行在门上张贴符咒以防御邪气的侵入。如《东国岁时记》记朝鲜风俗云：

〔端午〕观象监本朱砂拓天中赤符，进於大内，贴门楣，以除弗祥。卿士家亦贴之。其文曰：“五月五日，天中之节。上得天禄，下得地福。蚩尤之神，铜头铁额。赤口赤舌，四百四病，一时消灭。急急如律令！”^①

凡道士为人驱邪，大抵都在人家门楣张贴符咒。这已成为一种公式化程序。

五、神荼郁壘

除夕新春，家家户户在大门上张贴神荼郁壘画像。这种古风至今在许多地区还盛行（彩图 31）。用门神画像代替传说中

① 转引自刘城淮《中国上古神话》，第 693 页。



专门吞噬鬼魅的神人，以镇宅驱邪，保护安全，这种做法属于偶像巫术。此法无须巫师作法诵咒，简便易行，世世代代流传于民间，由此形成除旧迎新的传统民俗。

神荼郁壘传说大约产生于战国时期。《山海经·海外经》佚文记述说：

东海中有山焉，名曰度索。上有大桃树，屈蟠三千里。东北有门，名曰鬼门，万鬼所聚也。天帝使神人守之，一名神荼，一名鬱壘，主阅领万鬼。若害人之鬼以苇索缚之，射以桃弧，投虎食也。^①

这个传说在汉代相当流行，所以自东汉以来每当十二月腊祭或除夕时，县官常在大门上悬挂桃梗（即桃符）和苇索（苇草编的绳索），并且画神荼、郁壘像以御凶鬼，还画虎于门以御恶鬼（《风俗通》卷八）。

神荼郁壘执缚害人之鬼投食于虎的传说，暗示了神荼郁壘与虎的密切关系。在战国以前的文献中，没有任何关于神荼郁壘记载，但它不会是无中生有的。考察其原型可以发现，所谓“神荼郁壘”正是虎神的化身。在较早的传说中，神荼郁壘或称为“荼与鬱壘”。晚清俞樾《茶香室丛钞》卷十五说：“余谓此二神一名‘荼’，一名‘鬱壘’。《风俗通》云‘黄帝时有神荼鬱壘兄弟二人’，‘神’字下包二名，非以‘神荼’连读也。”从语

① 《史记·五帝本纪》裴骃《集解》所引，今本《山海经》已脱佚。《论衡·乱龙篇》、《後汉书·礼仪志》所引《山海经》内容与此基本相同。



音上看,“荼”与“鬱儡”这两个名称原先都是虎的别称。^①这样看来,“荼”与“鬱儡”本是神虎的名称,它们演变为神人,不过是人格化的结果罢了。汉代画像石于墓门常绘虎神形象,有时则为武士形象(图 02-1),似乎透露出两者之间的相承关系。



图 02-1 汉墓墓门守护
神武士与虎

东汉的大雉仪式,曾有过让守护宫门的武士按照汉初勇士樊哙的形象作装饰的制度。早期的神荼郁壘画像,大概也是武士模样,但难以确知。考古发现的门神像,大约以河北景县发掘的北魏高长命墓的门神壁画为早,是两个人身兽首鸟足的神像。其西侧门神紧束腰带,右手执藤状物,大约即“苇索”,用以缚恶鬼;东侧门神仅存身足,与西侧神像大致相同。^②汉代墓室门画像中的武士像,其中有的被视为神荼郁壘像(图 02-2)。唐代的门神,则是以唐初勇士秦叔宝、胡敬德为模样。据《三教搜神大全》卷七记载,唐太宗时寝门外曾闹鬼,“抛砖弄瓦,鬼魅呼号”,就让秦叔宝和胡敬德戎装守卫,才得以安宁。于是命画工图画二人形像,悬于宫掖左右门,邪祟以息。后世沿袭,遂永为门神。

近代年画中所绘神荼郁壘画像,千篇一律的都是武士形象(图 02-3)。

① 詹鄞鑫《神灵与祭祀》,第 405 页。

② 《文物》1979 年第 3 期,第 25 页。

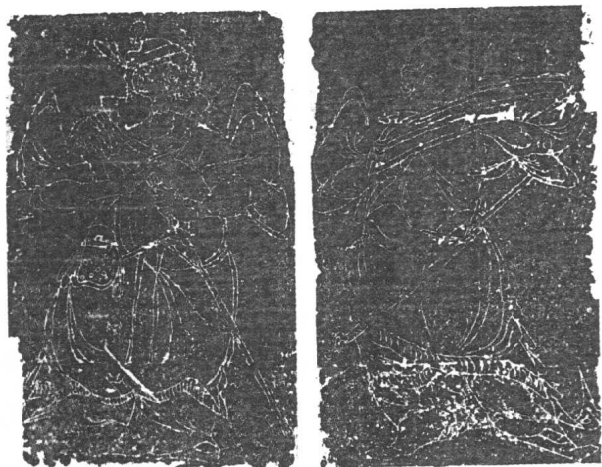


图 02-2 神荼郁壘—汉画像石

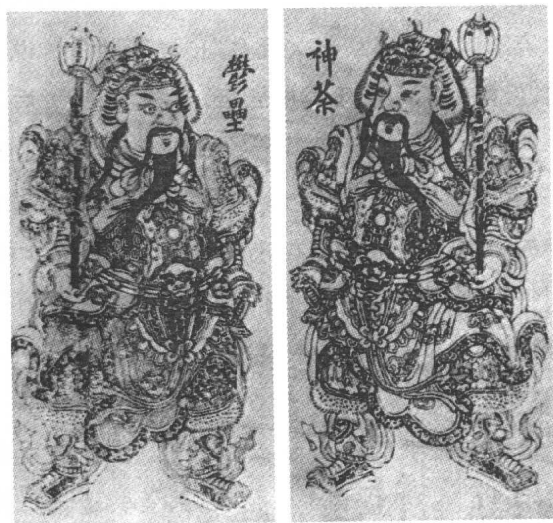


图 02-3 神荼郁壘门神画—清·漳州





六、河伯娶妇

西门豹治邺整治巫婆的故事可谓家喻户晓。《史记·滑稽列传》褚少孙所续补的资料说，战国魏文侯时，邺令西门豹一上任到邺（今河北临漳县）就听说一个令人震惊的为河伯娶妇的陋俗。据了解，邺县的三老、廷掾为了搜刮百姓钱财，与巫婆相勾结，每年都要从民间物色一个少女作为新妇献给河伯。巫婆从普通人家看中长相不错的女孩，就指定为河伯新妇，即行聘娶。先为女孩沐浴办理嫁妆，又在黄河边上搭建斋宫，让新妇住在里面说是斋戒，供给牛酒饭食十来日。届时将斋宫粉饰装点得如同嫁女的床席一般，让女孩坐在里面，放到河里任其漂浮。开始还能浮在水面上，漂浮数十里便沉没了。凡家中有女孩的人家，恐怕被巫婆选中，纷纷携带女儿逃亡，以至城里人烟稀少，长期贫困。这样的风俗不知始于何时，“所从来久远矣”！老百姓还传说，假如不给河伯娶妇，就要发大水淹没人民云云。西门豹听说后，即以其人之道还治其人之身，把老巫婆师徒数人和三老等扔到河里去给河伯报信，终于惩治了害人骗子，彻底根除了旧俗，此是后话。

这样的习俗不仅见于魏国的河北邺县，还见于秦国。《史记·六国年表》记秦灵公八年（前417）“初以君主妻河”。司马贞《索隐》解释说：

谓初以此年取他女为君主——君主犹公主也。妻河，谓嫁之河伯，故魏俗犹为河伯取妇，盖其遗风。殊异其事，故云“初”。^①

① 《史记》中华书局标点本第2册，第705页。



司马贞以为秦国的风俗为“魏俗遗风”，未免拘泥。西门豹故事发生在魏文侯时，而秦灵公与魏文侯同时即位（前424）。所谓“初”，大约是就秦国把民女选取为公主，然后再以公主的身份把她嫁给河伯这种处理方式而言的。

其实，这样的风俗不仅见于战国时期，历史上多有之。这里再录两则旧闻。《後汉书·宋均传》：

遂道县有唐后二山，民共祠之。众巫遂取百姓男女以为公姬。唐李贤注：以男为山公，以女为山姬，犹祭之有尸主也。岁岁改易，既而不敢嫁娶。前後守令莫敢禁。均乃下书曰：“自今以後为山娶者，皆娶巫家，勿扰良民。”於是遂绝。^①

这个故事跟西门豹故事非常相似，都是以巫人之道还治巫人之身。众巫年年要为山神娶公姬，以至居民男女都不得婚嫁。太守宋均敕令只得娶巫家子女，才惩治了骗子，杜绝了恶俗。又南朝梁任昉《述异记》卷下记载：

河间郡有圣姑祠，姓郝字女君。魏青龙二年四月十日，

① 东汉应劭《风俗通义》卷九亦载此事：九江遂道有唐居山，名有神。众巫共为取（娶）公姬，岁易。男不得复娶，女不得复嫁。百姓若（疑当作苦）之。时太守宋均到官，主者白出钱，给聘男子女。均曰：“众巫与神合契，知其旨欲，卒取小民不相当。”於是敕条巫家男女以备公姬。巫扣头服罪，乃杀之。是後遂绝。内容大同小异。按，“姬”可以指少女。《南史·隐逸传下·邓郁》：“从少姬三十，並着绛紫罗繡挂褙，年皆可十七八许。”岁岁改易，谓每年为山神更换公姬，也就是说这种活动每年都要举行。



〔郝女君〕与邻女樵采於滹、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。”因敷茵於水上，请女君於上坐，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，风起而没於水。乡人因为立祠。又置东海公像於圣姑侧，呼为姑夫。^①

文中所述嫁女方式与战国魏俗一模一样。故事表面上似乎很美丽，恐怕只能是邺县老巫婆那样的骗子编造出来的，它所掩盖的正是年年向东海龙王贡献女孩的悲惨习俗的事实。光是从字面上，我们就已经听见其家大小在岸边眼睁睁看着“风起而没于水”而呼天抢地的哀号声了。

这种陋俗起源于原始时代，有文献可考的历史起码也可以追溯到殷商时代。请看甲骨文中的记载：

1. 丁巳卜，其燎于河牢，沉妾？^②（《合集》32161）

2. 辛丑卜，于河妾？（《合集》658）

卜辞的“河”均指黄河神，大略相当于后来所称的河伯。例1是丁巳日所占卜，卜辞问是否用燔烧的方式献给黄河神太牢（即

① 《汉魏丛书》第705页。原本“河间”的“间”误作“涧”，“敷”讹作“数”，今改。数，义为布陈。

② 在上古汉语中，“妾”的本义是女奴隶，小妾的意义是后来才有的。本辞中的“妾”字，原文旁边还加有表意符号“尸”，表示其身份的低贱。此字王襄误释为“壁”（《簠室殷契类纂》卷十二第55页），陈梦家从之，又读为“璧”（《殷墟卜辞综述》第598页），亦误。



牛),并将一个身份为“妾”的女子“沉”于河——也即献给河神作新妇。例2是辛丑日所占卜,问是否把“妾”用于黄河神。按照例1推测,应该也是指“沉”于河作新妇。

这种为河伯娶妇的风俗似乎并不限于中国。试看一则关于印第安人风俗的故事:

历史上有一段这样的记载,说是北美尼亚加拉瀑布附近的印第安族人迷信河神,为了取悦它,每年必定牺牲一位最貌美的少女送给它作新妇。人称这位女子作“瀑布新妇”。一年,抽签选美的结果,是他们的老酋长的独生女儿中签。……河神娶妇的日期到了,他们准备了一只白色的独木舟,盛满佳果、鲜花,准备去迎接“新妇”。在择定迎娶的时辰,这叶轻舟载着酋长美丽的女儿,给推送到河的中流,让湍急的河水把舟送入瀑布的万丈深渊!……^①

故事的结局是老酋长驾着轻舟如箭般地奔向女儿,拥抱着一起随湍急的河水殉难于万丈深渊。在印第安人的风俗中,他们是真诚地相信河神娶妇的传说,即使是酋长的女儿也要参与抽签选美,而不像郾县的巫婆那样只在“小家”中物色少女。除了这点不同之外,其他方面都表现出同中国古俗的惊人相似之处。

弗雷泽的著作也提到许多非常相似的古俗。他总结说,“妇

① [美]考门夫人《荒漠甘泉》,摘自《文汇读书周报》1994年9月3日,《读者》1994年第12期第3页。



人嫁给的神常常是水神或水中精灵”。例如，“巴干达人每逢远航总要祈求维多利亚·尼昂萨湖神莫卡萨，献出两位少女做他妻子”。“英属东非的阿基库尤人崇奉河中水蛇，每隔几年便将一些妇人，尤其是年轻姑娘嫁与为妻”。又“据说东印度布鲁岛上居民曾经受到大群鳄鱼毁灭的威胁，他们以为这一不幸来自鳄鱼王子的忿怒，因为他看上了某个姑娘。于是，他们就强迫这位少女的父亲给她穿上新娘的服装，送入鳄鱼情人的魔爪”。^①弗雷泽还注意到许多民间故事也有类似的记述。他说：

故事的详细情节，不同民族的传说各有不同，但一般说起来都是这样：某地常有多头蛇、龙，或其他怪物骚扰，如果不定期以活人，特别是年轻处女献祭，就要毁灭全体居民。于是人们献祭了许多姑娘。最后轮到国王的女儿了，公主被献给了怪物。这时，故事的主人公，一般都是出身卑微的青年，出来代替公主，杀了怪物，得到公主为妻，作为对他的报酬。这些故事中的怪物有时是住在海里、湖中、或山上的蟒蛇。有些故事则把它写成占据泉水的蛇或龙，必须以活人向他祭祀，才让人们饮用泉水。

如果认为所有这些故事都是说故事的人捏造出来的，那是不对的。我们可以认定，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。^②

① 弗雷泽《金枝》，第220页。

② 弗雷泽《金枝》，第221页。



弗雷泽的引述,让我们从原本孤立的故事中看出了源远流长的文化渊源。顺着这个思路,还可以看到许多情节相似而性质相同的故事。如晋干宝《搜神记》的一则家喻户晓的故事。大意说东越闽中庸岭西北有大蛇,长七八丈,大十余围,土俗常惧。由于大蟒蛇的灾气,造成许多人无故死去,用牛羊祭祀也未能平息灾害。后来大蛇托梦给巫祝,说是要吃十二三岁的童女。地方官没有办法,只好用钱求取奴婢或有罪人家的女儿来养,到每年八月朝祭时送到大蛇洞口,任其吞食。年年如此,已用了九个少女。后来乐县李诞家的小女李寄自告奋勇愿意献身,终于设计斩除了大蛇。

所有这些大同小异的故事或风俗,反映了某种文化上的共同性。如果说这些不同民族的文化都是各自独立地发展起来的,它们之间的相似仅仅出于偶然的巧合,这种可能性自然也难以完全排除。进一步探讨它们之间的关系,也许有助于解决某些文化发展或传播的历史之谜。

第二节 生产巫术

民间有关农牧渔猎的巫术极其丰富,但比较零散,因其他各章已涉及,这里不再复述,只选取几个较集中的问题来谈。求雨祈晴巫术也属于生产巫术,因其特殊性而另作一节。

一、接谷魂

如同不能正确认识人类的诞生现象,把人的生育原因归结为图腾物精灵的感应一样,原始人同样不可能以我们所拥有的知识去认识作物和其他植物的繁殖现象,不能不把作物的发芽

成长开花结果归结为种子精灵的作用。原始人普遍地十分重视被认为寄寓在种子内的作物精灵,因此,旨在保存谷物之魂并防止其逃逸流失的种种活动就成为各民族原始农业生产活动中的最重要的环节。

列维·斯特劳斯谈到危地马拉印第安人的农业习俗,他说,“这一地区极其害怕农业交换:一株移植的秧苗可能会带走该植物的灵魂,结果它从原产地消失了。于是人们可以交换女人,却拒绝交换种子。美拉尼西亚的情况也是这样”。他还介绍说,新几内亚东南边的多布岛的居民,丈夫和妻子必然分属于不同的氏族(他们把氏族称为 susu),各自带来自己的甘薯种,分种在不同的园子里,从不混在一起。在那里,一个没有自己种子的人是倒霉的:一个女人没有种子就结不成婚,并会降格为渔婆、贼或乞丐。不是来自该氏族的种子也不会生长,因为只有运用舅舅传下来的巫术(一种使甘薯肥大的仪式)才能种植。列维·斯特劳斯说:“这类谨慎和顾虑是出于这样的信仰,即甘薯是人,‘它们象女人一样生孩子……’。它们夜间外出,人们在收割前等待着它们的回来。甘薯不能一大早挖出的规则就是来源于这种信仰:它们可能还没回来。这也是另一种信念的根源,即幸运的种植者是一巫师,他懂得如何诱导邻人的甘薯移动,并使其在自己的园子里安家。”^①

泰勒在也引述了有关作物之魂的民俗。他介绍说,在婆罗洲岛上的达雅克人认为稻子有“稻魂”,为了把这种灵魂留在自己这里,他们举行特别的典礼,以便获得丰收。克伦人说,植物也像动物和人一样具有自己的“拉”(灵魂),“长得不好的稻子

^① 列维·斯特劳斯《野性的思维》,第125—126页。



的精灵反倒像在病时离开肉体的人的精灵一样”。他们在仪式上的咒文曾被记录下来，其中有这样几句：“噢，来呀，稻子的魂灵！回到田地里来，回到稻子上来！……从西方来，从东方来！从飞鸟的喉咙，从猿猴的口中，从大象的鼻中！……从所有的谷仓中！噢，稻子的魂灵，回到稻子上来！”^①

弗雷泽在《金枝》中连篇累牍以庞大的篇幅记述了世界各民族有关作物之魂的观念和相关的巫术仪式。^②例如在德国，谷物的精灵被称作“五谷妈妈”。人们相信五谷妈妈能使庄稼生长。如马格德堡（东德西部的城市和港口）附近，有时人们说，“今年亚麻会长得不错，见了亚麻妈妈了”。“在施蒂里亚（奥地利东部的一个省份）的一个村子里，五谷妈妈是一个女性偶像的形状，用最后一捆谷子做成，穿白衣裳，据说午夜时在谷田里能见到她，她从谷田里过，使谷田增殖；但是，她如果对某个农民生气了，她就使他所有的谷子都枯萎掉”。“人们相信她（五谷妈妈）是呆在田里留下的最后一捆谷子里。割下最后一捆谷子时，她要么是给捉住了，要么是给赶跑了，要就是给杀掉了。如果是第一种情况，人们高高兴兴地把最后一捆谷子带回家里，当作神物供奉。放在谷仓里，打谷时，谷神又再出现”。^③弗雷泽引述的资料表明，在不同的地区，五谷妈妈的人格角色并不完全一样，或是母亲形象，或是新娘形象，或是少女形象，或是老奶奶形象，也有可能是老头的形象。

中国许多以农业为主的少数民族也有关于谷物之魂的观念

① 泰勒《原始文化》，第461—462页。

② 见《金枝》第44章至48章。

③ 弗雷泽《金枝》，第580—581页。



及其相应的巫术仪式。如黎族人下地播种要定下“种魂”。每茬种田开始，“亩头”要先播种先插秧定下“种魂”，然后其他人才能动手。收割时，每块地也要收两把稻谷作为“稻魂”。留了“稻魂”，明年才能丰收。与此类似的是，出卖牛、猪、鸡，要拔一撮毛放回牛栏、猪圈和鸡笼里，表示不出卖其“福魂”。^① 这些相似的做法，有助于我们理解所谓“谷魂”的真正涵义。

云南基诺族人在谷物收割后，必须举行极为隆重的叫谷魂仪式，基诺语谓之“弧劳枯”。举行叫谷魂仪式这天，家长背着鸡，到地里烧一堆火，然后念祷辞。祈祷毕，从各块地里摘取农作物的穗粒各一种，在地头摘一束红色的“不埃”花，一起背回家。一路上必须不停地反复呼叫，凡经过岔路处，都要放置一朵花作为路标，以防止谷魂迷路。一直叫到谷仓，才将所采摘的农作物和花分为两束，一束悬挂于谷仓内，一束悬挂于“叟比牙劳鸠”神位的房内，作为谷魂的象征。谷魂叫回来之后，还有一些祭祀活动，不必多叙。此外如景颇、布朗、瑶、苗、德昂、拉祜等民族也都有类似的叫谷魂仪式。^② 叫谷魂仪式中的某些细节与招魂仪式相似，其实两者的性质是相似的。

华夏民族在上古时代也曾盛行有关谷魂的巫术仪式，后来演变为后稷和稷神崇拜。说详下文。

二、谷精后稷考

认识了有关谷魂的信仰和习俗，便可进一步揭示上古华夏诸国社稷信仰及其仪式的起源问题。

① 王国全《黎族风情》，第122页。

② 见《中华民族风俗辞典》第572、579、580、597页有关词条。



所谓“社稷”本是“社”与“稷”的合称。《国语·鲁语上》云：

昔者烈山氏之有天下也，其子曰柱，能殖百穀。夏之兴也，周弃继之，故祀以为稷。共工氏之伯（伯读为霸，义为统治）九有（犹言九州）也，其子曰后土，能平九土，故祀以为社。

《左传·昭公二十九年》所记晋国史官蔡墨语意思相同，但还具体说明了共工氏之子名叫句龙，成为后土。按照这些说法，社神为共工氏之子句龙，稷神起初为烈山氏之子柱，夏代以后由周弃接替了柱的地位。“社”是土地的代表，“稷”是五谷的代表，有土地才有五谷，有五谷才有人民，有人民才有国家。于是古代贵族把土地神和五谷神结合在一起加以祭祀，并将“社稷”作为国家的标志。这些是比较容易理解的。问题在于，“社”既然是土地神，为什么是以共工氏之子句龙作为“后土”？“稷”既然是五谷神，为什么是以周之先祖弃为“后稷”？古人解释说，一个能平九土，一个能殖百谷。这种说法似乎像是称赞开发九州的英雄和种植五谷的模范，当然他们同时又都是古代部落的首领，于是就被神化为社神和稷神。现在我们觉得，问题可能还包含着更深的方面。关于“社”的问题姑且不谈，这里只讨论“稷”。

作为后稷的弃，本是周人的始祖。他是一个充满悲剧性的历史人物，一出生就屡屡被其母亲姜嫄所弃，故名之曰“弃”（《诗经·生民》）。他的更大悲剧则在于他终于成为“后稷”这个牺牲品，对此还必须稍作一点考证。

后稷事迹在《诗经·大雅·生民》中有比较详细的记述，其中有这么几段是值得注意的：



诞后稷之穡，有相之道。蓍厥丰草，种之黄茂。实方实苞，实种实褒，实发实秀，实坚实好，实颖实栗。即有邰家室。

诞降嘉种，维秬维秠，维糜维芑。恒之秬秠，是获是亩。恒之糜芑，是任是负。以归肇祀。

诞我祀如何？或舂或揄，或簸或蹂。释之叟叟，烝之浮浮。载谋载惟，取萧祭脂。取羝以鞫，载燔载烈。以兴嗣岁。

卬盛于豆，于豆于登。其香始升，上帝居歆。胡臭亶时！后稷肇祀。庶无罪悔，以迄于今。

对于这几段诗句，汉代人有关个别词语的解释虽有问题，但总体理解却比较到位，而今人的理解反而远离其本旨。让我们试着从总体上重新加以疏解（一般语词的解释从略）。

先看所引第一段。“后稷之穡，有相之道。”《毛传》：“相，助也。”郑《笺》：“有见助之道，谓若神助之力也。”后稷从事稼穡，似乎有神灵在帮助他。前面所引述的中外习俗告诉我们，许多农业民族都相信作物的成长不能离开谷魂的帮助，谁能获得谷魂的帮助，谁就能获得丰收。依上古传说的一般说法，后稷处于传说中的虞舜时代。近代民族尚且如此，当时具有这样的认识是很正常的。“蓍厥丰草，种之黄茂。”《毛传》：“蓍，治也。黄，嘉穀也。茂，美也。”《释文》：“种，支勇反。”（按，这是古人的反切注音方式，从这里可知“种”读上声。）这里的“种”表示品种，而不是种植。黍稷品种佳美，这个意思的强调同样反映了有关谷魂的观念。在原始人看来，所谓佳美的品种并非今天从遗传学意义上所说的良种，从上文所引资料可知，应是指的后稷从母亲姜嫄那里继承过来的种子。下文“实方实苞”数句，都是对这个从社会文化意义而言的谷物嘉种的生长发育过程的描述，以称赞其佳

美。“即有郇家室。”带着如此佳美的品种，后稷又率领部落来到了有郇这个地方安家落户。本段通过对后稷所植嘉谷的描述，以赞美后稷之获得神灵即谷魂的帮助。

再看所引第二段。“诞降嘉种，维秬维秠，维糜维芑。”《毛传》：“天降嘉种。”这里意在表述秬、秠、糜、芑这种种谷类都是老天降赐的嘉美品种。“恒之秬秠，是获是亩；恒之糜芑，是任是负；以归肇祀。”《毛传》：“恒，遍；肇，始也。始归郊祀也。”《笺》云：“任犹抱也。肇，郊之神位也。后稷以天为己下此四穀之故，则遍种之。成熟则获而亩计之。抱负以归，於郊祀天。”按，这里用互文见义的句法叙述说，秬、秠、糜、芑这些作物成熟收获之后任负而归，供奉于神位。“肇”与“兆”通，表示神位（用郑玄说），这个“肇祀”很可能正是供奉谷魂的神位，就像今西南各民族于庄稼收割时迎回谷魂将其供奉在神位上一样。本段述天降嘉种获得丰收，将收获的谷物任负而归，供奉于神位。供奉于神位的谷物，当然不会是所有的收成，否则人们还吃什么？从前面所述的中外民俗来看，供于神位的应该是作为谷魂象征的最后一捆谷物。这里说的似乎正是迎谷魂的活动。

所引第三段。“诞我祀如何？”如何祭祀呢？“或舂或揄，或簸或蹂；释之叟叟，烝之浮浮。”此数句描述谷物的加工。“载谋载惟，取萧祭脂；取羝以鞫，载燔载烈。”此数句描述祭祀之准备。“以兴嗣岁”，表明祭祀目的为的是来岁的丰收。前面所说的“肇祀”，旧注均解为“郊祀”，这是颇有问题的。后稷时周人还处在发蒙阶段，当时并不具有天子的地位，不可能也没有资格举行像周代那样的只能由天子所主持的郊祀。祭祀目的是为着来年农业的丰收，自然是有关农业生产的仪式，从上述分析来看，恐怕正是对于谷魂的祭祀和祈祷。



最后看所引末段。“印盛于豆，于豆于登；其香始升，上帝居歆。”这数句描述祭祀的场景。“胡臭亶时？”《笺》云：“胡之言何也。亶，诚也。……何芳臭（嗅）之诚得其时乎？”“后稷肇祀”，祭品之馨香，乃在于后稷所代表的谷魂之神位。“庶无罪悔，以迄于今。”“庶”的意思是庶几。庶几无有罪过，一直延续至今。《生民》为周人缅怀其始祖后稷的功德而作，但为什么要说“庶无罪悔”，却难以索解。我们感觉，这首诗隐藏着一个重大的历史事实，那就是弃作为五谷神的代表而成为“后稷”，实在是他作为牺牲者的曲折影射，但在传说中未能明言，只留下了一点线索而已。关于这个问题，还必须通过中外民俗的对照才能够被认识。为了阐明这个问题，在下文中我们不得已需要较多地引述一些相关的材料。

弗雷泽指出：“根据曼哈德的理论，谷精不仅表现为植物形式，而且表现为人身形式：割最后一捆的人或是脱粒时打最后一捆的人，都算是谷精的临时化身，仿佛他本人就是他割的或他打的那一捆谷子一样。”^①弗雷泽还从欧洲的和其他地区的古老风俗中发现，为了获得作物的丰收，许多民族都有用活人作为牺牲的习俗。“里提尔西斯的故事和欧洲的收获风俗都表明处死的人牺是谷精的代表，这一点正好与某些未开化民族的观点一致，那些未开化的野蛮人似乎认为被杀的人牺能使庄稼兴旺。”^②也就是说，被作为牺牲的活人，通常是以谷精化身的身份而被杀死的。那么，原始人是“怎样选择谷精的代表呢”？弗雷泽根据民俗材料总结说，“既然〔在打谷时〕打最后一捆的人是以谷精代表

① 弗雷泽《金枝》，第 607 页。

② 弗雷泽《金枝》，第 634 页。



的身份被假装杀掉的，既然割和捆最后一捆的人也是和打最后一捆的人一样具有代表谷精的身份，既然在这几种劳动中收割者事事都怕落后，我们就可以推定：割最后一捆、捆最后一捆也和打最后一捆的人一样，通常是被假装杀掉的，而在古代则是真正杀死的。这种猜想已经由割最后的谷子的人马上会死去这个流行的迷信证实。有时候，人们认为在地里割最后一捆谷子的人将在来年内死去。把割、捆、打最后的谷子的人看作谷精的代表，理由可能是这样：人们认为谷精尽可能地躲在谷子里，在正干着活的割谷、捆谷、打谷的人面前往后退。最后的庄稼割了，最后的一捆捆了，最后的谷子脱粒了，他躲无可躲，不得不在谷秆之外另找托身之地，这之前谷秆就是它的身体或衣服。他（谷精）刚从谷子里被赶出来，离他最近的地方站着一个人，这时，除自然投向此人外，走投无路的谷精还能有其他托身之处吗？而这个人必然是最后割、捆、打谷的人。所以就把他或她捉住当谷精本身对待”。“由此看来，在收获地里被当作谷精代表而杀死的人，或者是一个陌生的过路人，或者是最后割、捆、打谷的收割者。但是古代传说和现代民间风俗都表明还有第三种可能”。“在现代的收获风俗中，似乎主人（农场主或乡绅）本人也和陌生人一样常常被假杀。我们还记得，传说里提尔西斯是弗里吉亚一个国王的儿子，还有一种说法，说他自己就是国王。我们把这一点和他明明以谷精代表的身份而被处死的传说联系起来看，我们不得不这样推测，这里又有一个每年杀一个神王或专司祭祀的王的的风俗的迹象”。^①关于这一点，弗雷泽引述了许多民俗

① 弗雷泽《金枝》，第634—635页。

资料,这里难以一一复述。^①

我们不能肯定弗雷泽所引述的有关杀死谷精尤其是杀死代表谷精的国王或酋长的风俗,在中国上古时代也一定曾经出现过,但这种可能性是相当大的。我们可以从两个方面来看这个问题。首先,我们已经知道,在中国上古时代,作为谷魂代表的“后稷”和作为土地代表的“后土”是紧密联系在一起的,从而构成了“社稷”这么一个同时包含了土地神和五谷神的复合体。按理,祭祀社稷是纯粹农业上的事情,但在上古时代,用人牺祭社的记载屡见不鲜。殷墟甲骨卜辞云:“庚申卜,又(侑)土(社)燎羌,宜小牢。”(《小屯南地甲骨》961)这是用羌虜为人牺以祀社。《尚书·甘誓》记夏启誓师辞有“不用命,戮于社”之语,《左传》记鲁国季平子“伐莒,取郕,献俘,始用人于亳社”(昭十年),又记“宋公使邾文公用鄫子于次睢之社”(昭十一年)。史料所记虽然所杀的牺牲都是俘虏或敌国的君主,但也表明原本属于农业礼俗的社稷礼充满着血腥的气息,杀人祭社有悠久的传统。其次,从上文已经谈到的为江河等水神娶妇之风俗、下文将论及的奠基杀人俗和冶铸献身俗等许多古俗来看,有关人牺的种种古俗大抵具有世界性的普遍意义。既然谷魂仪式是各民族普遍存在的,在杀死谷精的这一个细节上中国恐怕也不会例外。我们可以推测,在周弃乃至更早的时代,恐怕也曾经有过为着全民族的生存不得不以部落首领作为谷精化身而将他杀死的古俗。这种被作为谷精而被杀死的部落首领,受到永久的祭祀,被称为“稷”或“后稷”。关于“社”和“稷”的性质,古人曾有过不同的说法。《白虎通·社稷》说:“人非土不立,非穀不食。土地广博,不可遍敬

① 参看《金枝》第 633—645 页。



也；五穀众多，不可一一祭也。故封土立社，示有土也；稷，五穀之长，故立稷而祭之也。”这是将“社”和“稷”视为土地和五谷自然力的人格化身。但东汉经学家贾逵、马融、王肃等则认为：“社祭句龙，稷祭后稷，皆人鬼也，非地神。”^①前一说固然是有道理的，但后一说同样值得重视。历史上曾经充当过“后稷”身份的人，文献所载有两位，都是死后才成为稷神：其一是烈山氏之子柱，其一是周人始祖弃。《汉书·郊祀志上》云：“有烈山氏王天下，其子曰柱，能殖百穀，死为稷祠。故郊祀社稷，所从来尚矣。”弃与柱的事迹十分相似，也是“死为稷祠”。他们是如何而死的，史籍不载，但《生民》之诗在赞美周人迎接谷魂的仪式之后说“庶无罪悔，以迄于今”，我们似乎已经体会出其中所蕴含的意思了。

《生民》说“即有邠家室”，意思说周族迁徙到有邠这个地方（在今陕西省武功县西）。有邠氏本是姜嫄的母家，《帝王纪》云：“帝尝有四妃，元妃有邠氏女，曰姜嫄，生后稷。”^②姜嫄为姜姓之女，周人则为姬姓之族，原来是两个不同的部落。^③姜嫄嫁给姬姓的周人之后，生了弃，^④结果又由弃率领部落再迁徙到有邠这个地方，即姜嫄的母家。这里是关中平原地区，宜于农耕，同时也意味着姜嫄从母家带去的农耕技术和五谷之种具有不同寻常

① 说详孔颖达《礼记·郊特牲》疏，《十三经注疏》第1449页下栏。

② 《史记·五帝本纪》张守节《正义》引，第1册第14页。

③ 根据人类学有关家庭和婚姻的研究，不论是母系氏族还是父系氏族，夫妻双方都分别属于不同的氏族，罕见例外。

④ 许多论著根据姜嫄“履大人迹”而孕的传说认为姜嫄时代的周民族尚处于母系氏族阶段。这个说法是经不起推敲的。姜嫄本人是姜姓女，这是毫无疑问的，如果真是母系氏族社会，姜嫄所生的儿子就只能是姜姓，而不可能是姬姓。



的意义。有趣的是,考古工作者在西安半坡(这里与有邰非常近)发现了当时周人作为“谷魂”而保存的谷种。据说,在半坡发现有两个盛满粟米的小陶罐,是人们有意识埋藏在地下的。研究者称,“这种把粟米埋在地下〔的做法〕,大概是当时的一种祭祀活动。为了祈求粟米的丰收,把最早收获的粟米献给地神,或者称为‘粟米之神’、‘谷神’”。^①现在看来,这两罐粟米未必是献给土地神的供品,因为古代的土地神(即社)大抵以地面所立的大石块或土坛为形式,尚未见到直接以大地作为社神的记载,那么,这两罐粟米就很可能正是他们所保存在土中的谷魂。不论如何,这应是原始谷精信仰的一种表现形式。

三、奠基与奠圻

对于人的灵魂及人血的信仰,导致了许许多多的巫术习俗,其中最骇人听闻的就是建筑物用人和人血奠基的残忍恶俗。这种现象在商代考古中已多次发现。为着更深地认识其文化意蕴,让我们先看看国外的类似习俗。

据泰勒所搜集的资料说:在苏格兰流行一种迷信,像地方传奇把史前期古代的建筑归之于他们的那种皮克特人(Picts,古时居住在苏格兰地区的野蛮民族——译注,下同)一样,用人血来浇灌他们建筑的基础。传奇说,甚至圣柯龙巴认为必须把圣奥兰活埋在他那寺院的地基下,以便安慰地下的妖魔,因为这些妖魔在夜里会毁掉在白天建筑的东西。1843年,在德意志的哈勒(Halle,德国地名)建立了一座新桥,民间风传必须把一个小孩子放在桥基内。墙或桥为了基础坚固,需要人血或埋入的牺牲。

^① 许顺湛《中原远古文化》,第482页,河南人民出版社,1983。



这种观点不仅是作为欧洲的民间迷信而广泛流传，而且也真正实行，作为一种历史事实，已被许多国家的地方记事和传说所证实。

例如，当 1463 年需要修建诺加特(Nogat, 德国村庄名)的堤时，据说灌醉了一个乞丐并把他埋在了那儿。在丘林根(Thuringian, 日尔曼)传奇中说，为了把利本斯钦(Liebenstein, 德国地名)的城堡建造得坚固而不可攀越，花了很多的钱从一位母亲那里买来了一个孩子砌在了墙内。按照传奇的话说，哥本哈根(丹麦首都)城墙几次随建随毁，最后，把一个无辜的小女孩建筑在里面，城墙建立起来了，并且从那时起，它就永远牢固地耸立着。意大利的传奇说阿尔塔(Arta, 意大利境内的一条河)上的桥在没有把建筑者的妻子放到它里面的时候，它经常毁坏。她(建筑者的妻子)在死的时候发了誓，所以从那时起桥就害怕得颤抖起来。

在非洲，在加拉姆(Galam, 塞内加尔河上的黑人国家)，新的稳固移居的正门前通常活埋一个男孩和姑娘，使它牢不可破。这种习惯是在某个时候由一位班巴拉(Bambarra, 西苏丹的一个国家)暴君在广泛的范围内实行的。在大巴萨姆(Greet Bassam, 几内亚的一个城市，在象牙海岸)和雅利布(Yarriba, 几内亚的地区)，这些牺牲是在房屋或村庄奠基时普遍采用的。在加里曼丹岛上的米拉纳乌和达雅克人中，一位旅行者见到：在建造大房子的时候为第一根柱子挖了一个深坑，那根柱子用绳子悬在它上面，待到把一个女奴姑娘放进坑中便割断绳子，巨大的柱子掉入坑内，把姑娘砸死了。

南亚较有文化的部族到现代还保留着房屋奠基时的牺牲仪式。在德纳赛林(Tenasserim, 印度一地区名，与缅甸接近)，在建造



新城塔瓦(Tavoy, 德林达伊的一座城市)的城门时,在每一个为立柱准备的坑中都抛进了一个犯人作为给庇护的魔鬼的牺牲。英国领土上(按即印度的英国殖民地)也有这种情况。当萨拉一宾公爵在旁遮普(Punjab, 印度西北部的邦,西与巴基斯坦毗邻)建筑希雅尔一考特堡垒的时候,东南陵堡的基础几次毁坏,经过向占卜者求教,就把一个寡妇的独生子拿来作了牺牲。^①

这种残酷野蛮的习俗在中国早已绝迹,但从殷墟商代墓葬和建筑遗址的发掘中仍可以见到。在安阳殷墟小屯村附近发现的建筑夯土台基,常见用人奠基的现象。一般是在台基上挖一个长方形竖穴,把人用席子卷好,填入穴内,再行夯实,然后才在台基上埋置石础,作为立柱的基础。^② 河北藁城台西遗址发现的商代建筑基址,也发现用人和牛羊豕作牺牲的奠基现象。如其中某居址南北两室的西墙各埋一只牛角,南室西墙墙基内埋有一个装有婴儿尸骨的陶瓮;北室东边的四个坑中,有三坑分别埋有牛羊豕三牲,另一个坑中埋有人架三具,人骨上还有捆绑的痕迹。此外,南室室内靠近东、南、西三墙有人头四个。^③ 商代宫室建筑的牺牲是分期分批使用的。据介绍:

根据人牲在建筑物中的不同部位,知道人性是随着建筑过程的需要安排的。从开始到完成,大抵分为奠基、置础、安门、落成等四个阶段。每个阶段都要举行一次祭祀的仪式。情况大致是:基址挖成以后,在基坑的下面挖坑埋

① 泰勒《原始文化》,第108—112页。本文为节选引用。

② 《1958—1959年殷墟发掘简报》,《考古》1961年第2期。

③ 《新中国的考古发现和研究》,第237页。



狗,重要的建筑兼用儿童,这是奠基仪式。之后填土打夯,等夯打到一定阶段,就在基址面上挖出若干坑,埋入牛羊狗三牲,有时另用一个人牲,然后填土打夯平复,再放置础石,这是置础仪式。置础后,接着竖柱架梁,继续打基面,等到筑墙安门时就举行安门仪式。在门槛的前后左右,挖方坑,每坑埋1—3人,皆跪仆相向,执戈,为首的加盾。及至建筑物完成,又要举行落成仪式。这时用牲种类最多,规模也最大,往往要杀掉几百人,连同牲畜、车辆,整整齐齐地埋在建筑物的外面。在已发掘的几十个基址中,以小屯西地乙组第七号基址最为典型。这个基址东西长44米,南北破坏不明,面向南,可能是一处重要的宫殿建筑。在这个基址上及其南面共挖一四四坑,坑内用人牲601,与牛10、马15、羊18、狗33、车5同埋。^①

在商代,不仅宫室建筑,墓室建筑也同样用人来奠基。主要做法是在棺椁放入墓坑前先用人或畜垫底。这种仪式《周礼》叫做“奠窆”(《周礼·夏官·量人》),改用今语可称之为“奠圻”。旧注说奠窆用牺牲之下体,以苇包裹,这与商代奠基用草席包裹人性的做法相似,透露出在更早的时期是用人来填墓圻的。据黄展岳文章说,殷墟大型墓已发掘14座,主要集中于侯家庄、后冈和武官村一带,杀人各达一二百人以上。中型墓30座,主要发现于后冈、武官村和大司空村一带,基底大多设有腰坑和二层台,有棺或棺椁,殉葬(引者按,未必都是殉葬,主要应是奠圻)一人至数人(大多是儿童),并在腰坑内埋一狗。1965—1966年在

① 黄展岳《我国古代的人殉和人牲》,《考古》1974年第3期,第158页。

山东益都苏埠屯发掘的商代墓中,也发现类似的奠圻现象。其中一号墓底用 48 人(内全躯 23 人,头骨 25 个),全是儿童。发掘证明,这批人全是被残酷砍杀后埋入的。^①

商代墓葬中发现的人牲,其文化涵义并不尽同:有的是奠基牺牲,有的是殉葬者,还有的可能是祭祀的牺牲。其中只有奠基行为才属于建造工程的巫术仪式。

四、献身与衅血

周代以后的文献和考古发掘中尚未见到建筑物用人奠基的记载,但屡见把人用于冶铸制造的记载。《吴越春秋·阖闾内传》所载吴人铸剑的故事,就涉及到这种古俗:

干将者,吴人也,与欧冶子同师,俱能为剑。莫耶,干将之妻也。干将作剑,采五山之铁精、六合之金英,候天伺地,阴阳同光,百神临观,天气下降,而金铁之精不销沦流。于是干将不知其由。莫耶曰:“子以善为剑闻于王,使子作剑。三月不成,其有意乎?”干将曰:“吾不知其理也。”莫耶曰:“夫神物之化,须人而成。今夫子作剑,得无得其人而後成乎?”干将曰:“昔吾师作冶,金铁之类不销,夫妻俱入冶炉中,然后成物。至今後世,即山作冶,麻经蓑服,然後敢铸金于山。今吾作剑不变化者,其若斯耶?”莫耶曰:“先师亲烁身以成物,吾何难哉?”于是干将妻乃

① 黄展岳《我国古代的人殉和人牲》,《考古》1974年第3期,第159—160页。以上材料曾在拙作《神灵与祭祀》中采用(第415—416页),这里引述稍详。



断髮剪爪投于炉中。使童女童男三百人鼓囊装炭，金铁乃濡，遂以成剑。阳曰干将，阴曰莫耶。阳作龟文，阴作漫理。①

故事说干将莫邪夫妇俩一起铸剑，遇到金铁不销熔，干将说，过去师傅遇到这种情况，夫妻俩都投身到冶炼炉中，剑才能铸成。于是莫邪“乃剪髮断爪，投于炉中”。这是用头髮指甲代替自己的生命作为牺牲的另一种表现形式。

为冶炼成功而献身熔炉的古风，直到隋唐时代犹存。唐薛用弱《集异记》所述“平等阁”故事就非常典型。故事说有个名叫澄空的和尚，隋开皇年间年才20，誓愿在晋阳汾西铸造一尊高70尺的大铁佛像。经过20年的筹备工作，物力齐备，于是遍告远近，聚众参观，择日铸造。然而，待烟焰熄灭，开启熔炉，而佛像不成。澄空和尚并不气馁，重新筹集资金材料，又经过20年努力，再次聚集众人，择日铸造，不料启炉之后仍然不成。澄空呼天哀求，叩佛请罪，继续筹集资金材料。又过20年，第三次聚集众人，择日铸造。到开炉的时候，澄空登上熔炉之巅，悬于百尺之上，扬声对观众说：“我年少时誓愿铸造大佛，现年已80，曾经两次不成，这次如果还是不成，我就没有时间来完成。何况还浪费了众多善士的资费，倘若再失败，我

① 引文有删节。注释：为剑，“为”表示制作，下文“为钩”同意。五山、六合，泛指天地四方名山。铁精、金英，此均指铁矿。金铁之精不销熔流，指铁矿不能熔化成液态。有意，故意。即山，靠近矿山。麻经蓂服，犹言披麻带孝，表示有人为冶炼而成为牺牲。烁身，熔化自身。成物，完成制造。鼓囊，用鼓风皮袋进行鼓风。濡，指熔化。龟文漫理，指剑的纹饰。

还有何面目面对众多善士呢？我现在等待开炉，欲在烈火熔液中舍弃生命，一来以谢罪于诸佛，二来表诚心于众善。倘若大佛像圆满成功，后五十年我将为大佛像建立重阁。”当时聚观万众，号泣谏止，而澄空不听。须臾“金液注射，赫耀踊跃”，澄空挥手辞谢，如飞鸟般投身跃入熔炉中。待开炉后，铁像“庄严端妙，毫髮皆备”。并州（今山西省）人思念澄空功德，希望在大佛像原址建造大阁，但工程浩大，一时未成。至唐开元初李曷充任天平军节度使，仰望大佛，痛惜佛像遭日晒雨淋，即施钱七万缗建成重阁，北都人谓之“平等阁”。从澄空捐躯至李曷将重阁建成，算来恰为 50 年。按佛教之理推测，也许李曷正是澄空的后身。^① 这个故事壮烈感人，也反映了一个世界性的古老风俗。

《吴越春秋·阖闾内传》还记载了一则浇灌人血作金钩的故事：

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，诣官门而求赏。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，形体相类，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

① 《四库全书》第 1042 册，第 576 页。



惊，曰：“嗟乎！寡人诚负于子。”乃赏百金，遂服而不离身。^①

文中提到“杀其二子，以血衅金”，“衅”的意思是把牲血洒涂或浇灌在器物上。^②这个故事表现了这样一种观念，把儿童的血浇灌在兵器上，该兵器就获得了死者的神灵。类似的事在《左传》等古籍中也屡有记载。如《左传》记鲁僖公十九年宋襄公命邾文公把曾国国君鄫子用于次睢之社，《公羊传》解释说，“盖叩其鼻以血社也”，即敲击所虏获的敌国国君的鼻子让他的鲜血浇灌在社坛上。《左传》所记战俘的言辞也屡屡提到衅鼓，如秦俘说“不以累臣衅鼓”（僖公三十三年）^③，晋俘知罃说“执事不以衅鼓”（成公三年），又“吴子使其弟馼由犒师，楚人执之，将以衅鼓”（昭公五年）。可见在当时以战俘鲜血衅鼓的作法已成为一种风气。楚人将用馼由衅鼓的故事亦载于《韩非子·说林下》，其中记有一段话很能反映用人衅鼓的思维逻辑。当馼由将被用于衅鼓时说了这样一段话语：

且死者无知，则以臣衅鼓无益也；死者有知也，臣将当战之时，臣使鼓不鸣。

意思是说，假如人死后没有灵魂知觉，那么，用我的血来衅鼓就毫无益处；假如人死后有灵魂知觉，那么，用我的血衅鼓，我

① 引文注释：金钩，一种似剑而弯曲的兵器。诣，来到。众夫（fú）人，犹言众人。着父之胸，附着在其父的胸前。服不离身，“服”表示佩带。

② 衅，古书多写作“釁”。

“累臣”是俘虏在敌国国君面前的自称。

的灵魂就将在战斗时让战鼓不响,使得楚国无法指挥战斗。由于这番话从两个方面进行假设,逻辑严密,富有说服力,终于使楚人放弃了用颺由衅鼓的打算,释放了他。类似的故事还载于刘向《说苑》卷十二,说的是楚人想用秦国使者作牺牲衅钟,但最终还是赦免了他。从这类记载可以知道,古人之所以用人血浇灌钟鼓,意在使钟鼓获得人的精魂和意志。这是一种非常原始的思想,由此得以揭示出所有衅血礼俗的思想认识根源。

在古代,不仅建筑物和兵器的制造要衅血,几乎一切重要器物如祭祀礼器、乐器、卜筮用品等人造物制作完成或刚刚获得准备入库,都有类似的仪式。不过,在先秦时期,用人血衅器的残酷风气已趋于废止,仅仅作为一种原始遗俗而存在。在一般情况下,建筑物和器物的衅血都用畜生。《礼记·杂记下》云:“成庙则衅之,路寝成则考之而不衅。”“庙”指宗庙,是祖先神灵安居之所,极为重要,所以建成则衅血。路寝是庙堂后方的居室,其重要性次于庙堂,所以只“考”而不衅。“考”的意思是设酒食祭其神。古代衅庙仪式属于落成典礼的重要组成部分,颇为烦琐。其中最主要的情节就是把公羊悬挂在庙堂的栋梁上,然后剖羊放血于堂前。大堂衅毕,另取公鸡血洒涂在庙堂正门和两旁夹室上。社稷衅血礼用公羊,衅“五祀”用公羊和公狗。^① 宗庙礼

① 《周礼·夏官》记“小子”职“掌珥(通衅)于社稷,祈(通创)于五祀”,郑玄注:“珥创社稷五祀,谓始成其宫兆时也。”始成其宫兆时,即刚刚划定建筑基址,准备奠基之时。贾公彦《疏》:“凡物须衅者,皆谓始成时。”中国古代把住宅、门户、水井、炊灶、道路等的神灵合称为“五祀”,旧称为“中霤”、“门”(或“户”)、“井”、“灶”、“行”,属于小祭祀。



器的衅礼用小公猪。^① 占卜用的龟甲和蓍策新成也要衅血，所用牺牲不明。^② 《史记·龟策列传》记宋元王获得大龟，先举行斋戒，用白雉和黑羊血浇灌在龟上，然后才剥取龟甲。这是一种在特殊场合下的衅礼，估计日常衅龟策只用公鸡或公羊。以上所述都是典籍所载贵族之礼，至于民间衅血，似乎一般都用公鸡或公狗。^③

用畜生代替人牲的现象，同样是世界上普遍的。如泰勒所搜集的资料说：

正如在牺牲史中所常有的那样，我们在这里也遇到了牺牲的替代物。大家都知道，例如，在德意志的城墙内堵塞的空墓；埋在丹麦祭坛下的羔羊；人的墓地，其中首先埋葬的是活马。在现代的希腊，这种观点的显著遗留是这样的一种迷信：谁要在放第一块奠基石后经过这个新建筑物，谁就要在这一年里死亡。因此，石匠们在这第一块奠基石上杀一只羔羊或黑公鸡作为替代物。^④

① 《礼记·杂记下》：“凡宗庙之器，其名者，成则衅之以緇豚。”“其名者”指铸刻有器主名号的祭祀礼器。

② 《礼记·月令》记孟冬之月“命大(太)史衅龟策占兆”，《疏》云：“是月大史之官衅龟策，谓杀牲以血涂衅其龟及策。策谓蓍也，亦以血涂之。占兆者，龟之繇文。非但衅此龟策，又衅此占兆繇文。此占兆之语，蒙上衅文也。”按，《周礼·春官》说“龟人”职“上春衅龟”，时间在孟春正月，这里所记为十月，是因为秦人以十月为岁首。

③ 如《风俗通义》卷八记汉代民俗“杀白犬，以血题门户，正月白犬血辟除不祥。”用公鸡的习俗则至今犹存。有关衅血古礼，参看拙作《神灵于祭祀》第416—420页。与本文互有详略。

④ 泰勒《原始文化》，第110页。



所谓替代的说法,包含着这样一个假设:起初都是用人来作为建筑牺牲的,只是随着社会的进步,才逐渐转变为用畜生来代替人性。不过,似乎也不能排除另外一种可能,即一开始用畜生和用人牲就是并存的,甚至可能畜生的使用在前,随着社会的分化,开始了用人,再后来随着社会的进步,人的使用又逐渐被废止。这个问题还有讨论的余地。

第三节 控制天气

控制天气几乎都是为着农业或畜牧渔猎等生产的需要,但由于问题比较集中,就单独作为一个话题来谈了。

一、舞雩求雨


“雩”是古代最普通的求雨巫术。《左传》有“龙见而雩”的谚语(见桓公五年),意思是说每当龙星(角宿)于黄昏出现在东方的时候(大约为孟夏四月时节)就要举行求雨的雩礼。这是一种按季节举行的常规求雨活动。如果久旱不雨,求雨的仪式特别盛大,史籍中往往称为“大雩”。如《左传》记僖公十一年“秋八月大雩”,成公七年“冬大雩”,昭公二十五年“秋七月上辛大雩,季辛又雩”,定公元年“九月大雩”等,都是“非常”之雩,《穀梁传》称为“非正”。《周礼》说“若国大旱,则帅巫而舞雩”(《春官·司巫》),又说“旱暵则舞雩”(《春官·女巫》),也均指“非正”之雩。

“雩”与“舞”屡屡连带而称,表明其仪式以舞蹈为主要形式。《尔雅·释训》:“舞,号雩也。”郭璞注云:“雩之祭,舞者吁嗟而求雨。”作为舞雩仪式的舞蹈无疑源于原始时代。据



《周礼·春官·乐师》载，用于原始宗教活动的舞蹈有帔舞、羽舞、皇舞、旄舞、干舞、人舞等数种。与求雨礼俗有关的原始舞蹈主要为皇舞和旄舞，而与舞雩直接相关的则是旄舞。

郑司农注《乐师》云：“旄舞者，鼈牛之尾。”意思是说，所谓旄舞，就是舞者手执持牦牛尾而舞。

“舞”字甲骨文写作(無)，正像人两手持毛尾而舞的形象；晚期甲骨文多加上“雨”字头写作“雩”，以专门表示求雨的仪式。

世界上许多民族都有这样的风俗，遇到干旱的时候，人们用一束束细树枝或类似的东西浸入水中，然后将带水的树枝之类向四面八方挥洒，以模拟一种下雨的状态。^①可以推测，在中国的史前时代，每当干旱的时候，便由巫师率领着一群女巫或部落群众，大家手持沾水的牛尾向四面八方到处挥洒，于是便形成了这种持牛尾而舞的群众性的舞蹈仪式。

在殷墟甲骨文中，“舞”和“雩”都是求雨活动的专用名称，古音义均与“雩”相同。据考证，“雩”字其实就是表示求雨活动的“舞”这个词的后起本字，殷代前期写作“舞”，后期加“雨”头写作“雩”，周代开始才写作“雩”。^②卜辞有关舞雩求雨的资料非常

① 参看弗雷泽《金枝》，第95—97页。

② 郭沫若说，甲骨文“雩”字就是后来通行的“雩”字。见郭沫若《殷契粹编考释》，第112—113页。陈梦家先生也赞同此说。见《殷墟卜辞综述》，第601页。



丰富。例如：^①

1. …王舞…允雨。((《合集》20979)
2. 贞：我舞，雨。((《合集》14209 正)
3. 壬申卜，多□舞，不其从雨。((《合集》14116)
4. 甲辰卜：翌乙巳我奏舞，至于丙午〔有从雨〕。((《英》1282)
5. 庚寅卜：辛卯奏舞，雨？
〔庚寅卜〕：壬辰奏舞，雨？
庚寅卜：癸巳奏舞，雨？
庚寅卜：甲午奏舞，雨？((《合集》12819)
6. 丙辰卜，贞：今日奏舞，有从雨。((《合集》12818)
7. 乙未卜：今夕奏舞，有从雨。((《合集》12820)
8. 乙未卜：…舞，今夕有从雨否。((《合集》12830 反)
9. 辛巳卜，宾贞：呼舞，有从雨。
贞：呼舞，有从雨。((《合集》12831 正)

① 为了简洁，引文用宽式：凡原辞“彡”径作“雩”，“亡”径作“无”，应读为“有”的“又”直作“有”，“乎”径作“呼”。卜辞注释：舞，均可读为雩。王舞，表示商王亲自参加舞雩。允，副词，表示确实。卜，占卜。贞，问，问疑。其，卜辞均用为语气副词，表示即将、将要的意思。雨，均为动词，表示下雨。从雨，即古本《月令》之“众雨”，义为霖雨。说详詹鄞鑫《卜辞训诂四则·释从雨》，《语言研究》1984年第1期。奏舞，伴随奏乐的舞雩活动。宾、争，均为商代武丁时期的卜官人名。河，黄河神。华（甲骨文这个字一直被误释为岳），华山神。累，连词，及，与。兹，此。翌日，卜辞翌日未必指明日，也可以指二日以上的未来。弜，否定词，与“弗”或“勿”音义接近。戍（此字在卜辞中常常简省而似“万”字，但从同文例可知为“戍”字之省），戍守边地的士卒。大概边地无女巫，故以戍卒为舞雩仪式。孟，地名，商王常率人在此田猎。重，副词，与“唯”意义接近。秉，大概表示禾穀收成时候。邲至，犹言“比及”，“及至”。说见裘锡圭《古文字论集·释秘》第28页。来庚，下一个庚日。



10. 贞：勿舞，无其从雨。（《合集》12841 正甲）
11. 乙巳卜，宾贞：舞河。（《合集》14603）
12. 贞：勿舞河，无其雨。（《合集》14197 正）
13. □□卜，今日舞河聚𡵚，〔有〕从雨。（《合集》34295）
14. 甲辰卜，争贞：我舞𡵚。（《合集》14472）
15. 贞：舞𡵚，有雨。（《合集》14207 正）
16. 兹舞，有从雨。（《合集》12833）
17. 贞：舞，允从雨。（《合集》12980）
18. 己丑卜：舞，庚从雨，允雨。
己丑卜：舞羊，于庚雨，今夕允雨。（《合集》20975）
19. 于翌日丙雩，有大雨。（《合集》30041）
20. 乙酉卜：雩。
乙酉卜：弼（弗）雩，及夕雨。（《合集》34229）
21. 亥戌呼舞有大雨。
亥戌（省文）呼舞有大雨。（《合集》30028）
22. 亥戌（省文）雩，孟田有雨。（《合集》28180）
23. 翌日庚其秉乃雩，邲至来庚有大雨。
翌日庚其秉乃雩，邲至来庚无大雨。（《合集》31199）

从这些卜辞材料可以大致了解商代舞雩礼的一些基本情况。首先可注意的是商代的舞雩仪式有“舞”和“奏舞”的分别。例5中的辛卯、壬辰、癸巳、甲午分别是庚寅的第二、三、四、五日，这是在庚寅日占卜应当在哪一天举行“奏舞”能求得雨。这表明“奏舞”是一种比较大型而隆重的舞雩礼。“奏舞”的字面意思即奏乐而舞雩，《礼记·月令》仲夏之月“大雩帝，用盛乐，乃命百县雩祀百辟卿士有益于民者，以祈穀实”，这是一种在夏历五月为祈祷粮食丰收而举行的大型常规舞雩礼。郑玄注：“凡他雩

用歌舞而已。”由此推测，商代的求雨舞雩也有用盛乐的大型舞雩和一般舞雩的区别。从例 11—15 看，商代的舞雩有的是为“河”、“崑”等山川神而举行的，这表明商代的舞雩已经同祭祀神灵的宗教活动结合在一起了。《月令》仲夏之月“命有司为民祈祀山川百源，大雩帝，用盛乐”，《左传》记僖公十九年“卫大旱，卜有事于山川”，求雨的舞雩活动也是同祭祀山川神的宗教相结合的。我们可以相信，商代的舞雩礼已带有某种宗教意味了。商代通行的求雨仪式相当丰富多样，有些下文还将涉及，但最常见的还是舞雩之礼。

最晚在汉代开始，文献中所说的“雩”已经不再是单纯的舞雩仪式，而是概指包括舞雩在内的各种求雨活动的统称，其活动主要有为求雨而举行的昊天上帝和五方帝祭祀、山川百神祭祀、作龙舞龙、曝晒巫尪及各种厌胜术等等。作为一种综合的文化现象，其性质是属于宗教的，但就其中的舞雩、作龙、厌胜等每个细节而言，则是属于巫术的活动。那些非舞雩的方面，这里就不谈了。

二、焚烧巫尪

在原始观念中，灾难是上天对人类罪恶的惩罚。古代有些开明的君主在遇到严重天灾时会采取某些移罪措施，让天下罪过由自己一人来承当，以此禳解灾害。《帝王世纪》记有一则关于商汤承罪求雨的传说：

汤自伐桀後大旱七年，洛川竭。殷史卜曰：“当以人祷。”汤曰：“吾所为请雨者，民也。若必以人祷，吾请自当。”遂斋戒，剪髮断爪，以己为牲，祷于桑林之社，曰：“唯予小子





履，敢用玄牲，告于上天后土，曰：万方有罪，罪在朕躬；朕躬有罪，无及万方。无以一人之不敏，使上帝鬼神伤民之命。”言未已而大雨至，方数千里。^①

类似的故事也见于《说苑》佚文所记春秋故事：

昔者齐景公之时，天旱三年。卜之曰：“必以人祠，乃雨。”景公曰：“吾昔所以求雨者，为吾民也。今以人祠乃雨，寡人将自当之。”言未卒，天大雨，方千里。^②

这类记载的措辞极其相似，其主旨在于歌颂明君，但也透露出用人为牺牲以求雨的野蛮古俗。到春秋时期，以人为牺牲的手段大抵已演变为烈日曝晒的形式。据《晏子春秋》记载，春秋齐景公遇到大旱，欲加重赋敛以祠灵山或河伯。晏子劝阻说，祠灵山河伯无益，“君诚避宫殿暴露（即露天曝晒），与灵山河伯共忧”，大概才可能获得降雨，于是景公听取了他的意见，“出野暴露三日，天果大雨，民尽得种时”。^③

古人还认为，罪过是可以转移的，因罪过引起的灾害也就随罪过的转移而转移。由此而形成的转移疾病和罪过的巫术，几乎遍及世界各民族。凡转移疾病罪过，必有一个承受疾病灾祸的替罪者，如《圣经》中提到的“替罪羊”之类。充当替罪羊角色的除了畜生草木，往往还有巫婆、罪犯或奴隶，其下场通常是被

① 《太平御览》卷八三，第 388 页。

② 《太平御览》卷三九〇所引，第 1804 页。

③ 《晏子春秋·内篇谏上第一》，第 22 页。



赶出国境,也有的被处死或焚烧。^①

在有关替罪消灾的各种习俗中,特别引起我们注意的是以女巫或残疾人充当替罪羊的现象。据《金枝》所记,斯里兰卡僧伽罗人和苏格兰人,都有过由巫覡出面将他人的罪过疾病转移到自己身上的习俗。1590年有一个苏格兰巫婆由于没有成功地把转移到自身的疾病再转嫁给猫狗却落到了达尔凯斯的亚历山大·道格拉斯身上,从而被判为犯罪。^②而纪元前6世纪小亚细亚希腊人中流行的替罪消灾俗则稍有不同。当城里受到瘟疫、饥荒或其他大规模灾害时,就选一个相貌丑陋或畸形的人,让他承当扰乱整个社会的一切邪恶,把他带到一个适当的地方,经过用树枝抽打后,搭一个火葬堆把他烧掉,再把骨灰扔到海里。^③

上述有关替罪消灾的各民族风俗,对了解中国商周时代一度盛行的“焚巫尪”古俗的思想观念颇有启发意义。据《左传》记载,鲁僖公二十一年夏季大旱,鲁僖公想要举行“焚巫尪”的古礼。所谓“焚巫尪”,就是焚烧“巫”和“尪”这两种身份的人。“巫”指女巫,“尪”指“瘠病之人”,也即鸡胸驼背,脸面朝天的残疾人。那么,为什么天旱不雨就要焚烧这种残疾人呢?郑玄解释说:“俗谓天哀其病,恐雨入其鼻,故为之旱。是以公欲焚之。”《左传》记载“焚巫尪”之事,不是为了说明鲁僖公想这么做,而在于称赞鲁国大夫臧文仲劝阻了这件事。由此可知,“焚巫尪”在春秋时代还是一种相当普遍的禳灾手段,僖公只不过是依从古俗行事而已。到战国时代,这种惨无人道的现象依

① 说详上编《巫术原理及其分类·传染转嫁·替罪消灾》。

② 弗雷泽《金枝》,第776页。

③ 弗雷泽《金枝》,第824—825页。



然存在,但稍微缓和了一些,将焚烧巫尪改变为曝晒巫尪。《礼记·檀弓下》记载,鲁穆公为了禳解大旱,打算“暴巫”或“暴尪”,也就是把女巫或称为“尪”的残疾人绑在露天下让烈日曝晒。这仍然是很残酷的,终于被县子劝阻了。但这种曝晒巫尪的做法至汉代依然存在。董仲舒《春秋繁露·求雨》说,春旱则暴尪八日,秋旱则暴尪九日。据裘锡圭先生考证,甲骨文中的“𤇓”字(读如“焚”)所表示的就是焚烧巫尪的意思,以焚烧巫尪这种仪式来禳解旱灾的做法,早在殷墟甲骨卜辞中已有大量的记载。^①先看看有关“𤇓”的卜辞记载:^②

1. 乙卯卜:今日𤇓,从雨。

于己未雨。(《合集》34485)

2. 贞:𤇓,有雨。

勿𤇓,无其雨。(《合集》12842)

3. 贞:𤇓,有从雨。(《合集》15674)

4. 贞:𤇓,昏有从雨。(《合集》11136、11137)

5. ……其𤇓,此有雨。(《合集》30789)

6. □□卜:其𤇓永女,有大雨。大吉。(《合集》30172)

7. 于河𤇓,雨。(《合集》30790)

8. 贞:今丙戌𤇓妣,有从雨。

贞:妣,无其从雨。(《合集》9177 正)

9. 甲申卜,宾贞:𤇓妣,有[从雨]。

① 裘锡圭《说卜辞的焚巫尪与作土龙》,《甲骨文与殷商史》第21页;裘锡圭《古文字论集》第224页。

② 卜辞注释:昏,原作“闻”,读为昏,指黄昏时候。永女、妣、妣、妣、凡等均为女巫名。其余参看上文《舞雩求雨》所引卜辞的脚注解释。



贞：勿奠婢，无〔其〕从〔雨〕。（《合集》1123 正）



10. 己酉卜宾贞：翌庚戌奠妣于□，〔有从雨〕。（《合集》1139）

11. 于癸奠凡。

于甲奠凡。

弼（弗）奠凡。

不雨。（《合集》32296）

“黄”字的古文字完整写法作^①，是一个象形字，字形像肚腹圆臃大口朝天的残疾人之形象，实即“𡩺”字的初文；“奠”字是一个会意字，从“火”焚“黄”，是“焚”字的一种特殊的写法，表示所焚的是“黄”（𡩺）这种残疾人，作为动词用以专门表示焚烧𡩺的仪式。但事实上商代求雨仪式所焚烧的并不限于“𡩺”，常常还焚烧女巫，所以在涉及女巫的卜辞中，这个字的后面又加上表示女巫名称的“妣”“妣”之类字作为动词宾语。从卜辞追求“从雨”（霖雨）的目的来看，这些卜辞与舞雩之礼是完全一样的。由此可见，通过焚烧女巫或残疾人的方式来求雨的习俗由来久远，早在商代之前就已经产生了。过去我们只知道这是一种禳旱求雨的手段，但具体的思维原理并不清楚，现在看来，被焚烧处死的女巫和残疾人无疑是充当了替罪羊的角色。在原始人看来，女巫有能力将他人乃至全部族民众的罪孽转移到自己身上，当然是最佳的替罪羊人选。至于被称为“𡩺”的残疾人，可能像《金枝》所说的卢卡迪人或古希腊人那样被视为“废物”；也可能如郑玄所解释的那样，认为天旱不雨是由于老天爷怜悯他们，于是把天旱不雨归咎于这些残疾人而把他们充作替罪羊；另外还有一种可能，就是把这些

① “黄”字甲骨文写法通常都已简化（如上部不加“口”），作偏旁时则简化尤其厉害。本字形比较完整，仅见于《小屯南地甲骨》第 2182 片。

畸形人看作“人妖”而加以处死。至于为什么采用焚烧手段，道理很简单，那就是借此将聚集于替罪羊一身的所有罪孽统统烧尽，这是世界各民族普遍采用的消罪手段。

历史上有些民族把怪胎或畸形儿及其母亲视为“人妖”，当遇到灾害时往往将这样的妇女烧死或曝晒以替罪。如高阆《燕志》载：

太平十五年自春不雨，至于五月。有司奏右部王旬妻产妖，旁人莫觉，俄而失之。乃暴(曝)旬妻于社，大雨普洽。^①

这种极其残忍的恶俗，至近代还有残余，反映了巫术中极端黑暗的一面。

三、请龙求雨

形形色色的求雨巫术，有许多做法出于人们对动物特性的认识。

与雨或水有关的动物，例如水鸟、青蛙或传说中的龙，它们常常成为求雨法术的灵物，而最突出者莫过于龙。《礼记·礼运》说“麟凤龟龙谓之四灵”，所谓“四灵”其实就是四类动物的灵长，故《大带礼记·易本命》说“有鳞之虫三百六十，而蛟龙为之长”。《左传》则说，“龙，水物也；水官弃矣，故龙不得生”（昭公二十九年）。龙虽然是传说中的神物，但其起源应出于自然界真实

^① 《太平御览》卷一一，第55页。妖，古人把怪胎和畸形儿也称为“妖”。普洽，普降润泽。



存在的动物,而且必然是水生动物。^① 龙在求雨仪式中的作用,甲骨卜辞中已有明确的记载。卜辞云:

夷庚蔑,有〔雨〕。

其作龙于凡田,有雨。(《合集》29990)

本辞以“作龙”与“焚炷”对贞,问两者哪种方法可以获得降雨。裘锡圭先生指出,卜辞的“作龙”就是古书中的“作土龙”。《淮南子·地形训》有“土龙致雨”语,高诱注云:“汤遭旱,作土龙以像龙,云从龙,故致雨也。”《山海经·大荒东经》说“旱而为应龙之状,乃得大雨”,郭璞注:“今之土龙本此。”^②作龙求雨法后来一直是国家求雨礼的主要方式之一,历代正史礼志多有记载。如《宋史》卷一百二《礼志五·祈祭》记载:

咸平二年旱,诏有司祠雷师雨师。内出李邕《祈雨法》,以甲乙日择东方地作坛,取土造青龙。长吏斋三日,诣龙所,汲流水,设香案、茗果、饗饵,率群吏、乡老日再至祝酹,不得用音乐巫覡。雨足,送龙水中。馀四方皆如之,饰以方色,大凡日干及建坛取土之里数、器之大小,及龙之修广,皆以五行成数焉。诏颁诸路。^③

① 詹鄞鑫《神灵与祭祀》,第89—97页。

② 裘锡圭《说卜辞的焚炷与作土龙》,《甲骨文与殷商史》第32—33页。

③ 《二十五史》第七册,第5517页第三栏。所谓“馀四方皆如之”云云,意思说上述为春季求雨法,其他季节大致如此,但相关的颜色、日期、取土的远近里数、器物大小尺寸、龙的长度等等,都按照五行系统相应之数,如夏季则为赤龙,日期为丙丁日,数皆为七之类。



宋代还有画龙求雨的仪式。《宋史·祈祭》又记载：

景德三年五月旱，又以《画龙祈雨法》付有司刊行。其法择潭洞或湫澳林木深邃之所，以庚辛壬癸日，刺史守令帅耆老斋洁，先以酒脯告社令，讫，筑方坛三级，高二尺，阔一丈三尺，坛外二十步，界以白绳。坛上植竹枝，张画龙。其图以缣素，上画黑鱼左顾，环以天鼃十星；中为白龙，吐云黑色；下画水波，有龟左顾，吐黑气如线，和金银朱丹饰龙形。又设皂幡，刳鹅茎血置盘中，柳枝洒水龙上，俟洒足。三日，祭以一鬴，取画龙投水中。^①

民间也有的以草札为龙巡行求雨及禳除害虫。如《云阳县志》记四川万县地区民俗说：

种穀後，村人束草为龙状，钲鼓拥至各家，盘舞而去，云以禳虫蝗。暴雨久不降，亦束草龙巡行，持者皆裸至村，村人蓄水泼之，以乞雨。两事皆极验。岁或不举，则虫、旱滋甚，故乡人乐奔走焉。求雨求晴，皆诣庙社。雨既澍，亦诣祀之，曰“谢雨”。陆务观诗云：“明朝父老来赛雨，小巫吹箫大巫舞。”正其事也。^②

舞龙求雨之俗由来已久，西汉董仲舒《春秋繁露·求雨》对

① 《二十五史》第七册，第5517页第三栏。

② 《云阳县志》四十四卷，民国二十四年铅印本。转引自《中国地方志民俗资料汇编》西南卷上，第291—292页。



此有较详细的记述,其具体措施已被赋予浓厚的五行相配色彩。据他说,春旱求雨,于甲乙日制作八条苍龙(一大七小),大龙长八丈,处中央,小龙长四丈(按,即大龙长度的一半,下仿此),位于大龙东方,龙头皆东向,其间相距八尺;舞龙者均为少年,共八人,先斋戒三日,舞龙时穿青衣。夏季求雨,于丙丁日制作七条赤龙(一大六小),大龙长七丈处中央,小龙长三丈五尺位于南方,龙头皆南向,其间相距七尺;舞龙者均为青年,共七人,舞龙时穿赤衣。季夏(按即夏历六月)求雨,于戊己日制作五条黄龙(一大四小),大龙长五丈,小龙长二丈五尺,也位于南方,龙头皆南向,其间相距五尺;舞龙者均为壮年,共五人,舞龙时穿黄衣。秋季求雨,于庚辛日制作九条白龙(一大八小),大龙长九丈处中央,小龙长四丈五尺位于西方,龙头皆西向,其间相距九尺;舞龙者均为鰥夫,共九人,舞龙时穿白衣。冬季求雨,于壬癸日制作六条黑龙(一大五小),大龙长六丈处中央,小龙长三丈位于北方,龙头皆北向,其间相距六尺;舞龙者均为老年,共六人,舞龙时穿黑衣。在这些烦琐的制度中,所有涉及数字、方位、颜色、日期、长幼等的方面,都遵循着五行配对的原则。且不说舞龙能否致雨,仅仅从这些配对法而言,就充满着巫术的精神。

作土龙的法术,大概源于古老的请龙求雨习俗。《晋书·艺术传》记西域人僧涉“能以秘祝下神龙,每旱,坚(苻坚)常使之咒龙请雨。俄而龙下钵中,天辄大雨”。^① 据说苻坚及群臣都能在钵中见到所请的龙,从现代遗存的类似民俗来看,所谓“龙”应该

^① 《二十五史》第二册,第1536页,第一栏。《太平御览》卷一一引《前秦录》曰:“沙公,西域沙门也,有秘术。每旱,苻坚常使咒龙,龙便下钵中,天辄大雨。”内容与此相似。



就是从河里或水潭“请”来的水虫而已。又《抱朴子》记使者甘宗所奏西域之事与此相似而更为详细：

方士能神祝者，临泉禹步吹气，龙即浮出，长十数丈，更吹龙，辄缩至长数寸，乃掇取著壶中。壶中或有四五龙，以少水养之。闻有旱处，便赍龙往卖，一龙值数十金。发壶出一龙，著潭中，复禹步吹之，长数十丈，须臾而云雨四集。^①

如果把这些记载中的荒诞部分看作方士的障眼法或浮辞，就可以发现类似的请龙求雨法术与至今还在江浙吴越一带遗存的民俗非常相似。吴越地区的求雨方式各地略有不同，据说通常有“请龙”、“晒龙”（亦叫“烤龙王”）、“送龙”等三个程序。请龙，就是由族长带领请龙队伍，备供品到水潭边叩拜，或由道士诵“催神咒”，直到“龙”浮出水面，或在土中找到“龙”为止。所谓“龙”就是水潭中的小动物，如泥鳅、蚯蚓、跳鱼、鳗、黄鳝、乌龟、水蛇等等，得一即可。获得后盛于绿碧樽，抬回村里，供奉于龙王堂或村庙中，然后率村民跪拜求雨。若求雨不得，则把龙王抬到烈日下曝晒，甚至叫骂，即晒龙。要一直晒到下雨为止。如果还不下雨，那就惨了，据说早年还有焚烧老爷的风俗。这同上文所述焚巫尪古俗非常相似。求得甘霖之后的酬龙活动即送龙，不赘述。^② 这些仪式已明显地宗教化了，但其中某些细节仍然保留原始巫术风气。

① 《太平御览》卷一一引，第56页下栏。

② 说详姜彬主编《吴越民间信仰民俗》，第49—53页。



作龙法术还用于控制大水使之分流。明方以智《物理小识》卷一二所记有所谓“移洲法”：

火甄刻作雄龙，土壑刻作雌龙。埋雄於所主之洲，埋雌於所欲移之洲，则其年发大水，雌洲必交於雄洲矣。

“火甄”指烧制陶土，未烧则称“土壑”。火为阳，水为阴，所以雄龙用火烧制，雌龙则不烧，以求其阴阳之性。这种法术，显然是模拟雄求雌的规律来实现大水转移的。

四、水虫及杂术求雨

龙以外的水虫，也往往在求雨术中扮演着重要的角色，其中较突出的是水鸟和青蛙。

《诗经·豳风·东山》有“鸛鸣于垤”之语。^① 郑玄《笺》云：“鸛，水鸟也，将阴雨则鸣。”孔颖达《正义》解释说：“鸛是好水之鸟，知天将雨，故长鸣而喜也。”又引陆机《诗草木虫鱼疏》云：“鸛，鸛雀也，似鸿而大，长颈赤喙，白身黑尾翅；树上作巢，大如车轮；卵如三升杯。望见人，按其子令伏，径舍去。一名负釜，一名黑尻，一名背灶，一名皂裙。又泥其巢一傍为池，含水满之，取鱼置池中，稍稍以食（饲）其雏。若杀其子，则一村致旱灾。”古人对动物的观察细致入微，注意到蚂蚁和鸛鸟能预报下雨，所以认为它们有“知天将雨”的功能，从而加以保护，还传说如果杀害幼鸛就将导致全村旱灾。与此相似的还

① 垤(dié)，毛亨注：“螳塚（按，即蚂蚁洞口的土堆）也，将阴雨则穴处先知之矣。”



有一种古称为“鹇”的水鸟，又称为“翡翠”鸟，传说它能预知下雨，《说文》称之为“知天将雨鸟”。古人认为，鹇鸟能唤来雨水，于是取其羽毛装扮成鹇鸟，以招致甘霖。古代求雨的“皇舞”就是由于这种想法而产生的。据郑司农对《周礼》的解释：“皇舞者，以羽冒覆头上，衣饰翡翠之羽。”“翡翠”即指鹇鸟。《左传》还提到用鹇鸟羽毛制成的冠帽，称为“鹇冠”。《周礼》中称为“皇舞”的这种原始求雨术早在甲骨文中已有反映。先看下列诸卜辞：^①

1. 贞：生于河，有雨。（《合集》8329）
2. 庚申卜，般贞：取（熬）河，有从雨。（《合集》14575）
3. 呼生于河，有从雨。（《小屯殷墟文字乙编》1465）
4. …生于河，无从雨。（《合集》8333）
5. 贞：生于爰，有从雨。（《合集》14375）
6. 癸巳卜：生戠，以雨。（《合集》34182）

诸辞所卜之事都与求雨有关，其中例2的“取”读为“熬”，表示焚烧木柴求雨，作为对照例。我们认为，辞中的“生”应该就是“皇舞”的“皇”。^② 在上古求雨仪式中，“皇舞”与“旄舞”都是舞蹈的形式，但其思维原理却不同。旄舞是用牛尾挥洒水珠，以模

① 卜辞注释：爰，暂从旧释，为商代所崇拜的神的名称，甲骨学界通常认为是殷人祖先的名字。戠，神名，可能同爰。

② 卜辞中的“生”字通常应读为“往”，表示前往。但从这里所引各例来看，“生”是一种针对神灵的仪式活动，读为“往”就讲不通了。过去曾有人把这种用法的“生”读为“禳”（于省吾《甲骨文字释林》第154页，中华书局1979），我们认为，“生”与“禳”声母远隔，两者不可能通用。从卜辞辞例看，“生”这种活动的目的是为了求雨，应即“皇舞”之“皇”。《说文》“生”字“读若皇”，即其音读上的证据。



拟下雨的状态，而皇舞则是装扮成“知天将雨”的水鸟的模样，以招致下雨。

青蛙与雨水的关系也很密切，正如弗雷泽所说的，“青蛙和蟾蜍跟水的密切联系使它们获得了雨水保管者的广泛声誉，并经常在要求上天下雨的巫术中扮演部分角色”。如奥里诺科印第安人把蟾蜍奉为水之神或水之主人，从而惧怕杀死这种生物。当旱灾来临时他们就把一些青蛙放在一口锅下面，而且还鞭打它们。据说艾马拉印第安人（玻利维亚、秘鲁和智利的印第安人）常制作青蛙或其他水栖动物的小塑像，并将它们放在山顶上作为一种求雨的法术。英属哥伦比亚的汤普森印第安人和一些欧洲人则认为杀死一只青蛙可以导致下雨；为了求雨，印度中部一些地区卑贱种姓的人们将一只青蛙绑在一根棍子上并盖上“尼姆树”的绿色树枝，然后带着它走家串户同时唱道：“啊，青蛙，快送来珍珠般的雨水，让田里的小麦和玉蜀黍成熟吧！”如此之类，不一而足。^①

中国古代也有以青蛙求雨的习俗。据《春秋繁露·求雨》篇说，汉代四时求雨，均凿社池通之于闾外之沟，取五只水虾蟆错置社之中池，并具清酒膊脯，祝斋三日，陈饌拜跪。社池大小及礼服颜色依五行之色和数随季节而异，如春旱求雨社池方八尺，深一尺，服苍衣；夏求雨则池方七尺，衣赤衣之类。

古代又有以蜥蜴求雨之法。《宋史·礼志·祈祭》载有《蜥蜴祈雨法》：

捕蜥蜴数十，纳瓮中，渍之以杂木叶，择童男十三岁下、

① 弗雷泽《金枝》，第110—111页。



十岁上者二十八人，分两番，衣青衣，以青饰面及手足，人持柳枝沾水散洒，昼夜环绕，诵咒曰：蜥蜴蜥蜴，兴云吐雾；雨令滂沱，令汝归去！

上述求雨古俗所用动物都与水有关，即古人所谓“水虫”。此外还有一些求雨杂术，其原理尚待考查。如《尔雅》孙炎注所记泥涂寄生树求雨法：

摄木生江上，有寄枝，高三四丈，生毛，一名枫子。天旱，以泥涂之即雨。^①

盛弘之《荆州记》所记鞭阴阳石控制晴雨之法：

很山县有一山独立峻绝，西北有石穴，北行百步许二大石，其间相去一丈许，俗名其一为阳石，一为阴石。水旱为灾，鞭阳石则雨，鞭阴石则晴。

《荆州记》又载壅塞水濊求雨之法：

来阳县有雨濊，此县时旱，百姓共壅塞之，则甘雨普降。若一乡独壅，雨亦偏应，随方所祈，信若符刻。

又顾微《广州记》记述用牛血和泥涂抹石牛的求雨法：

^① 《太平御览》卷一一引，第57页上栏。



郁林郡山东南有一池，池边有一石牛，人祭祀之。若旱，百姓杀牛祈雨，以牛血和泥泥石牛背。祀毕则天雨大注。^①

又南宋王楙《山居新语》记有一则关于蒙古人淘漉马牛内脏结石以求雨的习俗：

蒙古人之祷雨者，非若方士，惟取净水一盆，浸石子数枚而已。其大者若鸡卵，小者不等。然後默持密咒，将石子淘漉玩弄，如此良久，辄有雨。石子名曰鲜答，乃走兽腹中所产，狗牛马者最妙。

这类地方性习俗，大抵如弗雷泽所说的交感巫术，其具体原理有的较朦胧，大概只有当地人才说得明白。

五、呼风唤雨

从中国的情况来看，雨晴水旱对生产的影响最为明显，控制天气的巫术，主要着意于求雨祈晴。古人对风云雷电的关心，主要也在于雨，故“风雨”、“云雨”、“雷雨”等词总是连类而及。原始的求雨巫术大多直接关注雨水，但在文明时代，则经常与风云雷电联系在一起，这点在道士的呼风唤雨、役使雷霆诸法术中表现得很明显。道教作品中的这类内容也较多，李零主编的《中国方术概观·杂术卷》搜集了相当丰富的资料。

道士的呼风唤雨法术与原始的控制天气巫术表现出不同的旨趣，其大要均在于“内气”与“外气”的交互感应（实即理论化了

^① 以上三则均转引自《太平御览》卷一一，第56页下栏。



的原始交感法则),充满着天人感应的思想;同时,也表现出非常强烈的役使鬼神的思想。在以道家为代表的文明人的思想中,大自然已经不再是感性认识中的天地日月星辰山川禽兽草木,而往往成为一系列看起来好像与大自然相应而其实只不过是一套套符号标志的阴阳、五行、四象、八卦、十二辰、天罡、二十八宿等哲学范畴因素。这些符号之间的相互关系虽然一开始有其物质方面的联系,但到了道士手中,它们之间的相互关系就像代数中的符号运算一样,与客观世界运动规律的差距已十万八千里。在我看来,阅读道士们论述天人关系的数术文献不仅枯燥乏味,而且感觉不到多少学术价值。兹选录数则勉强还可以一读的内容,以供读者体会。

先看《冲虚通妙侍宸王先生家话》的两则问答对话:

问曰:役雷电风雨之属,坐功之内,必须明验,方可取效?

答曰:当于呼吸上运功夫,静定上验报应。云之出也,其气蒸。雨之至也,其溺(尿)急。雨之未至也,其气炎,而膀胱之气急。电之动也,其目痒,眼光忽然闪烁。雷之动也,三田沥沥而响,五脏倏忽而鸣。行持之士,又当急心火以激之,涌动肾水以冲之。先闭五户,内验五行,此其诀也。

问曰:弟子每见先生行持,狂风大作,雷电方至,何也?

答曰:凝目闭气,望巽方,手剔旋风,罡猛咽三转身。足剔风轮,过巽至酉出丑,其风大作矣。盖雷无风不厉,雨无风不作,云无风不起,电无风不动,第祈雨一节,止凭北风乱



起，方觉雨至，乃至妙也。^①

气上蒸则云出，尿憋急则雨至，眼光闪烁则电闪雷鸣，这类说法典型地反映了关于人体生理感觉与大自然风雨雷电相感应的交感观念，本质上是一种非常原始的思维方式。按八卦的象征意义，巽为风，为了通过大风激动雷雨，所以运气时眼望巽方，手剔旋风。这同样是原始交感原理的具体运用。

再看从《道法会元》卷八《清微祈祷内旨》中选取的《啸命风雷行坛口诀》咒：^②

【起风】精思天河水中，雾气氤氲，急吸咽下。提起肾气，合肺气，倏满，以目舌书风号帝令，呬吹出巽方，见风雾大开，如黑气（原文作炁，下同）从巽出。起北风用轻呬重吹，东风用呬嘘，西风用呬呬，南风用呬呵。

【转风】书大符加转风符号，向风来方焚之。吸水嚥去。精思使者张翅，塞立其方。却向对方剑诀指定，目舌书转风符号帝令，金光洞焕。喝使者二神转风。使者见号，即过号

① 选自《正统道藏》，见《中国方术概观·杂术卷》第145页。王先生即北宋著名道士王文卿，宋徽宗赐号“冲虚通妙先生”，授两府侍宸。此据原书提要介绍。文中的巽、酉、丑等均为方位名称。按后天八卦方位模式，震、巽、离、坤、兑、乾、坎、艮八卦，分别与正东、东南、正南、西南、正西、西北、正北、东北八个方位和子丑寅卯辰巳午未申酉戌亥十二辰相配对。在这里，八卦名称和十二辰名称其实就是八个方位和十二方位的别称而已。

② 据原书提要介绍，《道法会元》是一部大型道法汇编，全书二百六十八卷，编于元末明初。全书收宋元时期各派道法一百五十余篇，以雷法为主，其中有《道法九要》、《雷霆纲目说》、《雷霆玄论》、《雷说》等雷法理论，这些都是祈雨布雷的重要文献。



方，风亦转矣。

【动雷匀两】五户闭塞，二气升腾，包裹阳晶与天地之气。候郁蒸酿雨一般，运上泥丸。赤龙搅动，直到华池一泓秋水为验。急以目舌书雷电两号于煞方上，仍焚大符催役使者二神报应。如消息未到，再作如下砖符后，云气合而雨不至，就坛上以皂纸刺鸡血和墨，急书雨号于大符上，放缸内，用剑搅动，吸水嚥去。或雨下，下即止，急须紧握鳝鱼，割血，书龙号于大符上，放缸中，掷鳝鱼。精思龙上天行雨。仍用剑搅动，吸水嚥之，雨大矣。若他方雨作而不到坛，就坛上以皂纸刺鸡血，急书雨号于大符上，放缸内，并告移降洞章，委使者移掇里社迎接。却闭塞五户，收敛精神，守定此处，蒸郁一身，则雨至矣。

【剪虹】急召使者二神，告符剪灭妖霓。却持茅草一根，仰吸虹气一口。布茅化成妖霓。急取罡方上正气一口，仍提祖气合出喝之，将茅草折断，虹即断矣。^①

道士在作法时，运用“精思”意念来想象天河之水，或使者展翅飞翔，或飞龙上天等状态，又以眼光和舌头的配合在空中“书写”符籙符号，这些都是典型的企图用意念来实现愿望的法术。要起风就向巽方（八卦巽象征风）吹风，要转风就想象有使者拦截改变风向，要灭虹就以茅草象征彩虹，并将茅草折断以象征虹断，凡此之类都是明显的模拟象征巫术。招雷唤雨法还动用鸡血和

① 《中国方术概观·杂术卷》第194—195页。精思，凝神思虑，即气功活动中的意念思虑。咽(xi)，息，嘘气。嚥(xùn)，用口喷水。风号、雨号，指道士画符的符号，呼风用风号，唤雨用雨号。转风，改变风向。



鳝鱼，鸡血的作用在于血的镇压功能，鳝鱼则可能作为龙的象征。在这类法术中可以看到原始巫术与道士法术的结合。该文还有“止风”、“起云”、“团云掩日”、“祈晴”等术，手法相似，不一一引述。

《道法会元》卷七十七《雷霆祈祷秘诀》所载以内气呼风唤雨法与上文所述互补或相似。如：

【誓咒】汝乃天之精，吾乃地之灵。分汝之精，合吾之形。混合相合，为神为灵。出为风雨，入则长生。随吾指挥，随吾使令。汝若负我，风刀考身。我若负汝，品秩不陞。使者张某，谛听谛听，毋忘此盟。急急如太上律令！

【祈祷要诀】凡祈晴、祈雨、杀伐，必须先发奏申文牒符命，焚香祝告，限定时日报应。却就一静室打坐，凝神定意，不可乱念。一丝不挂，万虑俱忘。收拾居中，塞二穴，玄膺闭五气，待水火升降，口中玉液盈满，身中汗流过额，自下作热至上。如此作用，半夜来日，定有报应。若夜间诸项未动，其日决无雨。又法，夜看天河，若有黑云穿贯，及南北斗灿动，河水上灌二斗，及太阴有云灌运，来日定有报应。若夜间各项不动，决无雨。早看太阳东升之时，有黑云掩障，亦是报应。若诸事并无，难着力用功，不可登坛。盖太阳为雷，太阴为霆，北斗星为罡，即张帅是也。若坐时，得黄河水逆流天地，黑气交合，此乃雷霆号令已出，外符同，云雨必然发生。

【勾雷致雨】若雷雨不到坛，在别处下，不可将念头顾他处作用。符加勾雷号勾棘，雨自然至坛。

【蔽日】先作用使者符一道，存太阳中离卦，即焚符，嚙



水一口，存使者在坎卦中，塞满成乾坤。即喝使者起云掩日，乃前闭气静坐。

【祈晴坐功】如前坐静定通气，不可闭塞二穴。良久之后，气乃自然静息，身中清凉，了无一物，自然天开气朗，久静而动，阳乃生矣。

【止风】存风起处有一巽卦，便焚符一道，向风起处。想使者塞巽卦之中，成乾卦，风即止。

【断虹】先取长茅一茎，放在面前净地上。存为天上虹霓一般。却紧握雷局，念净天地咒一气一遍毕，次飞斗，念云：

天罡哑咬煞摄辰戌斗剔向天虹上

赤阳三五怨怒摄阳日用子午抛向虹上

赤阳三五魍魉摄阴日用午子斗抛向虹上

并用呵气一口同去。就吸彼虹气，吹于茅上。只见其虹横亘在地，即以左手握雷局，右手仗剑，以罡气一口呵出，同雷局打下，以斩断之。若未断时，再念前咒，飞斗作用斩之。^①

值得注意的是，《祈祷秘诀》对于“呼风唤雨”是否能得到应验，强调要观察天象和气象，若所述各项未发生相应变化，就“难着力用功，不可登坛”，仅就这点就可见道士的法术并非真能发生作用，真正起作用还是大自然自身的变化规律；同时也反映了法术中依赖自然观测和经验的一面，包含着原始的科学技术。

① 《中国方术概观·杂术卷》第278—280页。原文“气”字均作“炁”。注释：报应，报告应验。太阴，指月。文中的“存”、“想”、“念”等词均表示内心意念想象。



第四节 出行登涉

一、範輶礼

有些原始巫术，经世代相传终于转化为某种规范化的礼节仪式。这种情况在民间婚礼、丧礼中较普遍。古代贵族有一种叫“範輶”的出车仪式，便是由原始的模拟巫术演变而来的。

“範輶”礼见于《周礼·夏官》，原文较难理解，移录如下：

大馭，掌馭玉路以祀。及犯輶，王自左馭，馭下祝（读如咒），登受饗，犯輶，遂馭之。

郑玄注云：

行山曰輶。犯之者，封土为山象，以菩刍棘柏为神主。既祭之，以车轹之而去。喻无险难也。《春秋传》曰：“跋涉山川。”自，由也。王由左馭，禁制马，使不行也。

“大馭”是周王室的职务，负责掌管和驾驭“玉路”（周王所乘的玉饰马车），以送王参加祭祀天地之类活动。每逢举行“犯輶”仪式时，王在车左方握紧缰绳，以防止马乱动。大馭先在车下方诵咒辞，然后登车，接过王者手中的缰绳，“犯輶”驱车而行。

什么叫“犯輶”呢？就字面上看，简单地说就是封土做成象征山岭的“輶”。据郑玄注，“犯”就是“封”（古音“犯”“封”相近），表示封土成堆象征山岭，再插上菩刍荆棘松柏之类，代表山川道



路之神。“𨋖”是“跋涉山川”的“跋”，这里作为山岭模拟物的名称。作为“犯𨋖”仪式，还包括驱车辗压土堆的情节。据杜子春解释说，车子在辗压土堆之前，还要先从公羊或公狗身上压过，使它沾上牲血。举行“犯𨋖”仪式的目的何在，《周礼》没有说，但郑玄注说“以车𨋖之而去，喻无险难也”，表明其目的是为了远行能克服险难，平安无恙。

“犯𨋖”在《说文》中写作“範𨋖”，跟郑玄的解释较接近：

𨋖，出将有事於道，必先告其神，立坛四通，树茅以依神为𨋖。既祭𨋖，𨋖於牲而行，为範𨋖。《诗》曰：取羝以𨋖。

文字都改为“车”旁^①，这是容易理解的，因为这个仪式跟车有关。

现在让我们再来分析一下乘车远行之前意在消除艰险的仪式。古人叫做“𨋖”的东西乃是封土为山岭的形象，土堆上树立着茅草荆棘，显然是象征荒山野岭、丛林恶水，然后让车轮从这座模拟的土山上辗压过去，意味着出行能够征服山川，化险为夷。这是典型的模拟巫术。车轮辗过时还要从公羊或公狗身上压过，使它沾上羊血狗血。这又是衅血巫术，意在辟除凶邪。由此可知，“範𨋖”礼乃是古老巫术在贵族礼仪上的遗留形式。

“範𨋖”礼在出车远行时举行，所以还常常跟称为“祖”的道路神祭祀仪式和意在祝福的饯别仪式结合在一起，此不赘述。^②

① 《说文》：“範，範𨋖也。从车，范省声。读与犯同。”

② 参看詹鄞鑫《神灵与祭祀》，第438—441页。

二、登山涉水辟邪法

山川荒野多险恶，诚如葛洪所说：“入山而无术，必有患害。或被疾病及伤刺，及惊怖不安；或见光影，或闻异声；或令大木无风而自摧折，岩石无故而自堕落，打击煞（杀）人；或令人迷惑狂走，堕落坑谷；或令人遭虎狼毒虫犯人，不可轻入山也。”于是有《抱朴子·登涉》之作，述登山涉水种种辟恶法术。葛洪所记登涉辟邪法，十之八九属于巫术。其中许多篇幅叙述出行年月时日的禁忌和选择，论其性质均属于巫术，但涉及天文历法阴阳五行种种数术，实在枯燥乏味，为节约篇幅，这类内容将尽量回避。

葛洪说，万物之老者，其精灵悉能假托人形以眩惑人，但不能在镜中改变其真形，所以古之道士入山，都携带明镜挂在背上，则老魅不敢近人。如果有来试人的，就应当在镜中观察，视镜中为人形者即是仙人或山中好神，若是鸟兽邪魅，则其本形原貌皆现于镜中。按，这种法术出于古人对镜子反映真形性能的认识，由此产生有关照妖镜的种种神话。

《登涉》重点阐述了“隐居山泽辟蛇虺之道”。葛洪首先谈辟蛇药物雄黄，他说广成子教黄帝佩雄黄，而众蛇皆去。若带武都所产雄黄，色如鸡冠者五两以上，以入山林草木，则不畏蛇。万一被蛇所伤，以少许雄黄末纳创口中，亦立即见效。据《本草纲目》卷八所载，雄黄产于武都山谷敦煌山之阳，以色如鸡冠者为佳，气味苦平寒有毒，能“杀诸蛇虺毒”；主治“一切虫兽伤”。李时珍引《唐书》说，有个尼姑年六十余，患心痛鼓胀，身体羸瘦已二年，太常丞甄立言为她诊断说，腹内有虫，令服食雄黄一剂，“须臾吐出一蛇，如拇指，无目”。古人把人体寄生虫也叫做“蛇”，这里所说的“蛇”无疑指的是蛔虫之类寄生虫。但《白蛇



传》故事也说到许仙以雄黄酒使白蛇原形显露，看来以雄黄辟蛇有着悠久的传统，但未必真有效。葛洪还谈到另外几种辟蛇药物：“或以干姜附子带之肘后，或烧牛羊鹿角薰身，或带王方平雄黄丸，或以猪耳中垢及麝香丸著足爪甲中，皆有效也。”凡此种种，恐怕大多属于巫术的性质。

葛洪的意念禁蛇之法最为高明。他说，入山之前应在家中预先学习“禁法”，即想象有日月及朱雀、玄武、青龙、白虎环绕自己周身，待行到山林草木中，于左方吸三口气闷住，向山林吹去，并想象此气为赤色，如云雾弥漫数十里中；若有从人，无论多少均令他们排列成行，对他们吹气；经过如此处理，他们即使踩了蛇，蛇也不敢动，而且也基本上不会遇到蛇。如果见到蛇，经运气之后就可以自由地作弄蛇，即使把蛇缠绕在自己头颈上，蛇也不敢啖人；如果对着蛇吹气，可以把蛇关闭在地上画出的牢狱界限内，只要不解除禁咒，蛇始终不得逃逸出界外。葛洪又引介先生的法术说，到山中居住前，预先想象有五色蛇各一头，闭气用青竹或小木枝去刺它们，或者行“左回禹步”，想象有数千枚蜈蚣环绕在自己周身，然后再进入山林，就不会遇到蛇了。日月和青龙白虎等等是古人信奉的守护神，蜈蚣则被视为蛇类的天敌，想象自己周身有日月四方神云气笼罩，或者布满蜈蚣，便以为蛇不敢来侵害。这些当然都是想象中的法术，不然人类的防身法实在是太简单容易不过了。

葛洪还谈到“涉江渡海辟蛟龙之道”，所谓“蛟龙”大概指鳄鱼鲨鱼之类。他说：“道士不得已当游涉大川者，皆先当于水次，破鸡子（即鸡蛋）一枚，以少许粉杂香末，合搅器水中，以自洗濯，则不畏蛟龙也。”或者佩带“东海小童符”、“制水符”、“蓬莱札”等，均能辟“水中百害”。又有捣“五石”与铜矿炼雌雄剑辟蛟龙水虫之



法。“五石”即雄黄、丹砂、雌黄、矾石、曾青，粉碎洗净后，纳“六一神炉”中冶炼，以桂木烧火，铜成以“刚炭”炼之，令童男童女进火，取“牡铜”制作雄剑，“牝铜”制作雌剑，依土数各长五寸五分，以厌水中精怪。如何分辨铜之牝牡？据说令童男童女待铜液在火中赤红之时以水灌铜，则铜自分为两段，有凸起者为牡铜，凹陷者为牝铜。要下水，左带雄剑，右带雌剑；只乘船不涉水者，阳日带雄，阴日带雌。“带之以水行，则蛟龙巨鱼水神不敢近人”云。

又有水上行走之法：“以葱涕和桂，服如梧桐子大七丸，日三服，至三年，则能行水上也。”若能获得“通天犀牛”的角三寸以上，刻为鱼形，而衔之以入水，“水常为人开，方三尺，可得气息水中”。犀牛生于水中，大约即取其水行之性。或以赤斑蜘蛛及七种水马，以合成“冯夷水仙丸”服之，则可以居水中；如果只涂在跖下（脚掌），则可以步行于水上。按，赤斑蜘蛛是一种水面上行走的小虫，水马大概即海马，生活在水中，所以被认为具有浮在水面上的功能。古人已注意到，如果把细小的金属针在头上擦一擦，就可以浮在水面上。葛洪推而广之：“头垢犹足以使金铁浮水，况妙于兹乎？”经验再前进一步，就成了巫术。

葛洪还谈到佩带黄神越章避虎狼的法术，已论于别处，此不赘述。唐代名医孙思邈《备急千金要方》也夹杂了不少有关登涉辟邪巫术方。如卷二十九载“雄黄圆（丸）”，由雄黄、雌黄、曾青、鬼臼、真珠、丹砂、虎头骨、桔梗、白术、女青、芎藭、白芷、鬼督邮、羌黄、鬼箭羽、藜芦、菖蒲、皂荚等十八味研末和蜜为丸，盛于绢袋，男左女右带之。猝然中恶及时疫，吞一丸，烧一丸弹于户内。从处方看，此方应有消毒治病功能，但又说“带之入山能辟虎狼蛇虫，入水能除水怪蛟蜃”，就属于巫术的范畴了。又卷七十六多述蛇虫等毒治疗方。兹移录数则如下：



【治蝮蛇毒方】令妇人骑度三过。又令坐上。又方：令妇人尿疮上。

【辟虎法】凡入山，烧水牛、羖羊角，虎狼蛇皆走。

【治蜂螫人方】反手捻地上土傅之。

论曰：凡蠮螋虫尿人影著处，便令人病疮。其状身中忽有处痒痛如芒刺，亦如刺虫所螫。……余以武德中六月得此疾，经五六日，觉心闷不佳。以他法治不愈。又有人教，画地作蠮螋形，以刀子细细画（按，当作划），尽取蠮螋腹中土，就中以唾和成泥涂之，再涂即愈。方知天下万物相感，莫晓其由矣。

明代方以智《物理小识》卷一二也录有《入山辟邪法》，摘录于下：

凡入山，牵白犬白鸡与盐，则药宝并出。百步外口呼“灵嶽”，或呼“林林央央”，则无恙。又曰：入山默念“仪方”，即不见狼虺。默念“仪黍”，即不见虎。摺後裙三摺撮腰间，则蛇不近。得虎光，入土之白石佩之。凡渡江河，朱书“禹”字，及手书“土”字，除惊恐。行山虑迷，握蠶虫一枚於手，无恙。蠶即土蛹。又神龟前左肩膈骨，人穿以行，则不迷山。^①

① 原版文字错误较多，如标题之“山”误作“出”；“或呼林林央央则无恙”下有“一作林兵”四字，当为校语误入正文；“得虎光”一句意不明，疑有脱文；“土蛹”误作“上蛹”；“枚”讹为“枝”。按，蠶虫别名土蛹，《本草纲目》称为“乳虫”，与蛴螬相类。



大凡巫术手段,均有其思维原理,但我们未必都得以认识。大禹治水自不必说,在五行理论中,“土”能克“水”,所以渡江河在手上手书“禹”或“土”字以镇水鬼水怪。这是容易理解的。蠶虫其名“蠶”,与方向的“向”同音,估计即是持之不迷的道理。

三、神行法术

大家都很熟悉,《水浒传》有个绰号“神行太保”的好汉叫戴宗,他作起法来能日行八百里。第三十九回对他的法术有比较具体的描述,故事说戴宗临行时换了腿絛护膝、麻鞋,带着盘缠等,待出到城外,“身边取出四个甲马,去两只腿上,每只各拴两个,口里念起神行法咒语来。……次日早起吃了酒食,离了客店,又拴上四个甲马,挑起信笼,放开脚步便行。端的是耳边风雨之声,脚不点地”。看来,关键在于两腿所拴的“甲马”,当然还有“神行法咒语”。“甲马”不知何物,从字面上看,大约是一种模拟马形象做成的符,无非意在获得马力而已。

类似的故事在笔记小说中屡见不鲜。如《闲窗括异志》云:

三山曾先生陟,尝寓馆于陈氏,七载音信不通。夏月青衿俱散,独处一室。有道人自称吴山人,谓之曰:“子思乡之切,何不少归?”陟曰:“水陆三千里,几时得到?”道人剪纸为马,令合眼上马,以水嚙之,其疾如风。祝(当作嘱)曰:“汝归不可久留。”须臾到家,门户如旧。妻令入浴,易新衣。陟曰:“我便去。”妻曰:“才归便去,何不念父母妻子乎?”陟便上马而行。所骑马足折,惊寤,乃身在书馆中,随身衣服皆



新制者。道人亦不见，惟留一药篮。^①

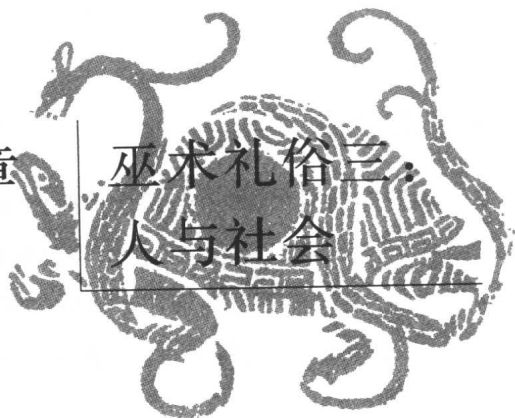
道人以纸马为符，三千里须臾到达，比真马还快，其巫术原理与戴宗的“甲马”相似。《聊斋志异》卷五有一篇题为《鸭头》的故事，说青楼少女鸭头认识王生后，携带王及其仆一起逃走。“女以符系仆股并驴耳上，纵警极驰，目不容启；耳後但闻风鸣，平明至汉江口”，已行百里之远。这是将疾行符系在人股及驴耳上，大意仍与甲马相似。《虞初新志》卷三《顾玉川传》述顾玉川少遇异人授神行术，三日夜达京师，六日而返。常乘骆驼，渡河未尝假舟楫，跨葫芦，以杖导水，望之如游云气中云。但其法术操作细节不明。

古人还有所谓“驱筏”之法。明方以智《物理小识》卷一二所记“驱筏法”：“江中木筏如山，百人鸣鼓牵曳，竟日行数里。夜斧柱，剪牲咒之，行数十里。”又记述召大水运送木材的“伐木开山术”：“伐木出山者，至诚斋戒，请术士咒符钉山路，则雷雨冲开而去，不必张中彦之长桥也。”这种法术应归于生产巫术，但与神行法术有点类似，姑附于此。

^① 《古今怪异集成》中编下《方技类》引，第18页。

第四章

巫术礼俗三 人与社会





第一节 合和与离间

“合和”一词包含两层意思，一是撮合婚配，一是促使和睦，这里也兼取二义。合和与离间是日常人际关系中最寻常的事情，这方面的巫术似乎颇不少。下面先从原始人流行的某些奇特的求爱方式说起。

一、求爱秘方

从人体脱落的毛发、指甲和踩出的脚印泥土，按原始思维它们跟原主体之间具有相通感应的作用。这些物品被普遍用于巫蛊伤害法术，但也同样普遍地被用于求爱合和法术。

马王堆三号汉墓出土的简书《杂禁方》中录有三则可以使夫妇关系和好的法术：

夫妻相去₈：取两雌佳尾，燔冶，自饮之，微（媚）矣₇。取雄佳左爪四，小女子左爪四，以熬熬，并，冶，傅人，得矣₁₀。取其左眉，置酒中饮之₁₁。^①

《医心方》卷二十六也载有类似的法术：

取未嫁女髮十四枚，为绳带之，见者肠断。又云：取雄鸡左足爪，未嫁女右手手指爪，烧作灰，傅彼人衣上。（引《延龄经》）



人求妇难得，取雄鸡毛二七枚，烧作灰末，著酒中服，必得。（引《枕中方》）

《太平御览》卷九一八引《杂五行书》的说法小异而大同：

欲求妇，取雄鸡两毛烧，著酒中饮之，所求必得。用戊子日，此是天地合日，必得。三往不得，女当死。

上述法术都提到人指甲或雄鸡羽毛爪甲，雄鸡的意义大约在于被认为具有降服雌鸡的高强本领。古代方书中搜集的求爱或合和法术，所遗存的原始巫术比较丰富，试看下面所节录的内容。

敦煌遗书有一篇唐人抄录题为《攘女子妇人述秘法》的求爱巫术方小集锦，其中有这么几则：^①

- ① 《马王堆汉墓帛书〔肆〕》，图版第108页，释文第159页。《杂禁方》共11枚简，整理本的简文接续排列是有问题的（参见裘锡圭《古文字论集》第528页）。我们认为，其中后6枚简的排列秩序应该为：六、八、七、九、十、十一。此六简的内容共列五个巫术方，其中关于“与人讼”的有二方，关于“夫妻相去”的有三方。第六简“夫妻相去”之前的文字应连上读。这里按我们的排列法来读，引文中下标的阿拉伯数字为原简编号，以供参考。原文“雄雉”、“雌雉”均为合文；“爪”写作“蚤”，“眉”作“麋”，“置”作“直”，均为假借字。注释：夫妻相去，即夫妻不和。其解决措施是夫妻之间的一方设法取媚对方。雄雉，指雄鸡。左爪，指左足或左手指甲。以釜熬，用热锅烤焦。燔冶，烧焦研末。傅人，涂在对方身上或衣服上。傅，同敷。得矣，获得对方宠爱。
- ② 《伯》2610号，见《敦煌宝藏》第122册，第446页。原书写水平低劣，且照片模糊不清，释读较艰难，凡加(?)号的释文均待考。标题中的“攘”当读为《孟子》“攘鸡”之“攘”，义为偷取；“妇”字原编者释为“婚”。第一辞有二字难以辨识，意义不明。第四辞“泥塗”原为合文，为出土文献书写常例。塗，义为涂。第六辞“无主”大概指女子尚未婚配。



凡〔欲〕令夫爱，取处□狗(?)足，出夫□〔所?〕处，下着〔之〕，即爱妇。

凡欲令夫爱敬，取夫大母(拇)指甲，烧作灰，和酒服之，验。

凡欲令夫爱敬，妇人自取目下毛二七(一十四)枚，烧作灰，和酒，与夫〔饮，验。〕

凡欲令夫爱，取户下泥塗户上，方圆五寸，即得夫畏敬。

凡欲令妇人爱，庚子日取东南引桃枝，刻作木人形，书女姓名，即得。

凡欲令女爱，以庚子日书女姓名，方圆□□无主即得。

凡男欲求女妇私通，以庚子日书女姓名，封腹，不经旬日必得之。

凡男子欲令妇爱，取女頭髮廿茎，烧作灰，以酒禾(和)，且(旦?)服之，验。

凡男子欲求女私通，以庚子日书女姓名，烧作灰，和酒服之，立即效验。

凡男子欲求妇人私通，以庚子日取自我右腋下毛，和指甲，烧作灰，塗署，自□〔来?〕。

凡欲令妇人爱，取黄狗(?)左目下毛，烧作灰，和酒自服，即效验。

凡欲令妇人自来爱，取东南引桃枝，书女姓名，安厕上，立即效验。

其中许多巫方意在勾引有夫之妇，居然堂而皇之作宣扬，流露出某种社会风气，姑勿论。《医心方》卷二十六的《相爱方》也辑录了不少巫术求爱及合和方：



《千手观音治病合药经》曰：如有夫妇不合如水火者，取鸳鸯尾於大悲像前咒一千八十遍，身上带彼，是终身欢喜相爱敬。

《龙树方》云：取鸳鸯心阴干百日，系左臂，勿令人知，即相爱。

又云：心中爱女，无得由者，书其姓名二七（一十四）枚，以井华水，东向正视，日出时服之，必验。密不傳（传）。

《如意方》云：令人相爱术，取履下土作三丸，密着席下，佳。

又方：戊子日取鹊巢屋下土，烧作屑，以酒共服，使夫妇相爱。

又方：取妇人头髮廿枚烧置所眠床席下，即夫妇相爱。

《灵奇方》云：取黄土，酒和，涂棖内户下方圆一寸，至老相爱。

又方：取猪皮并毛者方一寸三分，内（纳）衣领中，天下人皆爱。

又方：取灶中黄土，以胶汁和著屋上五日，取涂所欲人衣，即相爱。

又方：庚子日取梧桐木东南行根，长三寸，剋（刻）作男人，以五色彩衣之著身，令亲疏相爱。

《枕中方》云：孝子日（疑当作老子曰），欲令女人爱，取女人髮廿枚，烧作灰，酒中服之，甚爱人。

又云：五月五日取东〔南〕引桃枝，日未出时作三寸木人，著衣带中，世人语贵自然敬爱。

又云：夫妇相憎之时，以头髮埋著灶前，相爱如鸳鸯。

又云：嫁妇不为夫所爱，取床席下尘，著夫食，勿令知，即爱敬。

《延龄经》又方：取己爪髮烧作灰，与彼人饮食中，一日



不见如三月。

又方：蜘蛛一枚，鼠妇子十四枚，^①右置瓦器中，阴干百日，以涂女人衣上，夜必自来。

不难看出，《医心方》所辑《相爱方》与敦煌残卷《述秘法》有许多相同或相似的内容，其中有些甚至在马王堆汉墓医方书中也有类似的说法，可以相信它们有着十分古老的承传渊源。在上引巫术方中，采用的媒介物主要有指甲、毛发（头发、目下毛、腋下毛等）、动物（鸡毛、鸳鸯心、带毛猪皮、狗、蜘蛛、鼠妇等等）、桃木或桐木制作的偶人、泥土（履下土、户下土、鹊巢屋下土、灶中黄土、床下土等）、书写姓名等等，总之都是民间巫术中习以为常的媒介体。就巫术原理而言，其中有些属于人体脱落物巫术（指甲、毛发等），有些属于生活接触体巫术（各种泥土），有些为偶像巫术，有些为象征巫术（雌雄鸡、鸳鸯等），有些为符号巫术（姓名书写）。至于具体的处理方式，不论是烧成灰和酒饮之，或是暗中涂抹在对方身上，或是藏匿在自己身上，无不为了加强接触感染而已，包含着共同的思维逻辑。这类巫术除了偶然带有宗教影响（如“大悲像前咒一千八十遍”）之外，都是典型的原始巫术。

二、合和草与迷魂药

少数民族中较为流传的是用“药物”来迷惑对方，以达到引诱异性或使夫妇和睦的目的。

① 鼠妇(Porcellio)，《尔雅》称鼠负，《本草纲目》列别名有湿生虫、地鸡、地虱等；甲壳纲潮虫科动物，生活在潮湿阴暗处或瓮器底，陆佃《埤雅》云“鼠妇食之令人善淫”，可入药。



黎族人能使用“魂药”来引诱女子使之对自己产生爱情。据说这种“魂药”是采集瀑布下的一种水草、深山里无风也会摆动的树叶,以及含羞草、无头藤等五种植物配制而成。当男子偷偷把这种“魂药”放进女子的食物里或放在她的床头边,“魂药”就会勾引女子的心,使她日夜想念那个放“魂药”的男子,促进蜜运的成功。另外还有用于避孕的“魂药”,据说妇女把这种“魂药”秘藏在腰间就可达到避孕的目的。这种避孕“魂药”用“鸡骨香草”或“红霞”(是一种小红蝙蝠)制成。在黎族,“魂药”还用以勾引野兽之魂,称为“魂草”。据说“魂草”是指一些生长在深山或悬崖处黎语称为“办”、“卿”、“票”,以及“金不换”、“花山芋”等草类植物的“魂”,这些草统称为“山猪药”。“魂草”能把野兽勾引出山,否则不管白天黑夜上山都不能遇到野兽,即使遇到,任凭优秀的猎手也不能打中。还说不同的“魂草”分别勾引不同的野兽,如“票”可引出黄猯,“卿”可引出山鹿,“办”、“金不换”、“花山芋”可引出山猪等等。因此猎手们到处寻找“山猪药”,种在房前屋后的菜地里。^① 用“魂药”引诱野兽,虽然跟引诱女子的目的不同,但两者所反映的思维模式是相同的。

“魂药”其实就是汉族旧时所谓“迷魂药”或“迷魂汤”。“迷魂汤”或“迷魂药”作为俗语词在民间流传久远,旧小说中屡见,如《金瓶梅》卷二十六:“贼强人,他嗅了迷魂汤了,俺说话不中听。”其来源溯义虽不明,但意思还是清楚的,即迷魂汤药能使人的灵魂意志为他人所控制。这种被认为能控制他人灵魂的药物,在少数民族中却相当流行,其名称也各异。如清张泓《滇南新语·氤氲使者》所记,云南南部少数民族用以控制情人的“合

^① 黄国全《黎族风情》,第123页。



和草”也是一种迷魂药：

合和草，生必相对，夷女采为末，暗置饮饌中，食所厚少年，则眷慕如胶漆，效胜黄昏散，不更思归矣。反目者宜用之。多生夷地深山中。

“合和草”是一种草本植物，其特征是“生必相对”，大约是两两对生。当地女子采集这种草切成细末，暗置食物饮料中，设法让相好的男子吃下去，就能使他如胶似漆不再想回家；如果夫妻反目，用这种草可以使他们和好如初。清余庆远《维西见闻记》记栗粟人之俗曰：“采山中草木为合和药，男女相悦，暗投其衣，遂奔而从，跬步不离。”又刘崑《南中杂说》也记载了类似的风俗：

滇中无世家，其俗重财而好养女，女众，年长则以归寄客之流落者。然貌陋而才下，虑赋谷风，则密以此药投之，能变荡子之耳目，视奇醜之物美如西施，香如苏合，终身不解矣。又有恋药、媚药，饮之者则守其户而不忍去。虽费本巨万治装客游，不出二站即废然而还，号曰留人洞。吾乡数十万人捐坟墓，弃父母妻子，老死异域者，大抵皆中此物。^①

据说合和药亦有法可解。《南中杂说》接着记述道：

永平县一老姬，年五十许，号萧歪嘴者，亦有异术能解

① 刘崑《南中杂说》，第31—32页。注释：虑赋谷风，意思说担心被遗弃。“谷风”为《诗经》篇名，内容为女子被弃的怨辞。



合和药。或稍有身家之人误饮狂药，而其父兄子弟必欲其弃醜物而归里者，则密与歪嘴计之，豫（预）定一僧舍，给狂人入其中，约壮健者数人，制其手足，歪嘴以药物灌之，大吐二三日，毒尽乃止。其人即羸瘦异常，日以清粥素菜调之，一月而进梁肉，百日而复旧。引之复视醜物，则弃之如弃土，翻然思归矣。

这种合和药及其解毒法，简直跟毒蛊术差不多，只不过其意在于求爱而不是害人而已。陶云逵先生于 30 年代所作的栗粟族调查报告在谈到毒蛊时也提到合和药。他说：“还有一种所谓合和药，也可以归到蛊的一类。是采取不同的花草，合而研之成末，经过若干时后，即可取用。据说，男子追求女子而女子不愿者，或女子追求男子而男子不愿者，则此追求者即取此药末少许，弹其对象之身上，而其人则不知不觉对之发生好感。”^①

合和药或称为“媚药”。《滇南新语》引《北户录》说：“菱茎草、药草、左行草、无风独摇草皆为媚药。”这里所说的“媚药”也是指男女相悦之药，其配方与上文所述黎族的魂药很相似。这些草的特征性状虽然还不清楚，但从其名称来看，似乎都有柔媚飘动的意思，可能是其外表特征的反映。

媚药不仅采用草木，也用动物体。上文涉及的雄鸡毛、鸳鸯心、蜘蛛、鼠妇等等仅仅是一小部分。唐刘恂《岭表录异》卷中记岭南风俗云：

红飞鼠，多出交趾，及广管泷州，背腹有深毛茸茸，惟肉

① 陶云逵《碧罗雪山之栗粟族》（1934—1936《云南民族调查报告》之一），《历史语言研究所集刊》第十七本，第 397 页。

翼浅黑色，多双伏红蕉花间。采捕者若获一则一不去，南中妇人皆买而带之，以为媚药。

雌雄不分离，与鸳鸯的意义相似，这是媚药术的主要原理。《太平御览》卷九二一引《淮南万毕术》云：“鵲脑令人相思。”注云：“取鵲一雄一雌头中脑，烧之于道中，以与人酒中，饮则相思。”其原理相同。南人或以媚草养虫作为媚药。《岭表录异》卷中记：

鹤子草，蔓生也，其花麴尘，色浅紫，蒂叶如柳而短，当夏开花，又呼为绿花绿叶。南人云是媚草，采之曝乾，以代面脂，形如飞鹤，翅尾嘴足无所不具。此草蔓至春生双虫，只食其叶。越女收于妆奁中，养之如蚕，摘其草饲之。虫老不食而蜕为蝶，赤黄色，妇女收而带之，谓之媚蝶。

又《本草纲目》卷四十二虫部载有一种称为“砂撈子”的虫，又名“倒行狗子”或“睡虫”，唐陈藏器《本草拾遗》说这种虫“生砂石中，作旋孔，大如大豆，背有刺，能倒行，性好睡”，“生取置枕中，令夫妇相好合”。清冯镇峦对《聊斋志异·孙生》的评语中提到：“撈撈草中虫置枕中，亦令男女相悦。”明方以智《物理小识》卷一二引《秘抄》云：

野狐名紫夜，夜戴髑髅朝斗。取其心，合布穀鸟脑，与狗初生口中媚肉，和沉麝（当指沉香麝香）为香，使人闻之，则令人见思念。识破者，视冷水则已。

这里值得一提的是取用动物交配时的身体或精液而制成的



媚药。据说云南有些民族以交尾之蛇取为媚药。白族张桥贵对云南武定县、元谋县栗粟族的调查介绍说：

30岁以前的青年男女见着蛇交尾是好事。这时要用自己的衣服或帽子往蛇身上擦三次，往上三次擦是恋情的药，往下三次擦是解药。此后，男女谈恋爱，据称你瞧中谁，就在谁面前转三圈，她（他）就迷上跟你了。但30岁以后见着蛇交尾是不吉利的……。不论什么鸟，飞伏在地面、石块或树上就死了的话，在鸟死之地，刮取下一一些粉末，这就是“恋药”，若给意中人食下后，就永不变心地恋着你，除非吃了猫爪，便可解这种药。^①

又据说云南白族女子有一种称为“尚古妖”的媚药，也是取蛇雄雌交配时沾有其精液的一种草配制而成的。^② 俗信将此药暗中抹在所爱的男子身上，或涂在食物上让对方饮食下肚，对方就会如醉如痴地迷恋自己。交媾行为是男女相恋的自然稟性，所以禽虫的交媾被赋予了交感的意义。

认为动物交配产生的精液具有某种神秘力量的观念由来已久，似乎早在上古三代就已经出现了。《国语·郑语》引《训语》载，夏代末年，褒国之君“化为二龙，以同于王庭”，即在夏王宫廷前交合。^③ 夏王占卜是将二龙杀死还是赶走还是留下来，都不吉；占卜“请其螯而藏之”则吉。二龙消失之后，留下了“螯”，于

① 《中国原始宗教资料丛编·傜僮族卷》，第777页。

② 《中华民族风俗辞典》，第571页。

③ 《国语》，第519页。闻一多先生以为，“以同于王庭”之“同”即交合之谓。说详闻一多《伏羲考》，《神话与诗》第16页。



是把它藏在棧中。那么,“螯”是什么东西呢?韦昭注云:“螯,龙所吐沫,龙之精气也。”把“螯”理解为“龙之精气”是合理的,但解释为吐沫则未必确实。《集韵》:“螯,鱼龙身濡滑者。”如果把它解释为鱼龙身体滑溜溜的粘液,也未尝不可。我们认为,它也有可能指二龙交媾中产生的液体——精液,下文说女孩碰上它就怀孕了。不论是什么液,只要是交媾过程中的体液,不论是吐沫、濡液,还是精液,其巫术意义都是一样的。到周厉王时,有人把它打开,螯流于满地,不可消除,夏王让妇人光着下身驱赶它,^①又化为鼃,爬进了王府;有一个女孩不慎碰上了它,后来就怀孕了。这便是原始观念中龙蛇交媾的体液所具有的令人孕育的神秘功能。《国语》所载是远古神话,也反映了某些原始观念。

交媾中的虫子也被认为具有媚人的作用。清初屈大均《广东新语》卷二四记述广东风俗:“金花虫大者如斑猫(按即斑螫),有文采,其背正绿如金贴,有翅生甲下,一名绿金蝉。喜藏朱槿花中,一一相交。取带,令人相媚。”这种金花虫之所以令人相媚,在于它“喜藏朱槿花中一一相交”。清陆次云《峒谿纤志》卷下记云南少数民族之俗:“蛤蚧生於枯树,雌雄相呼。交时人捕之,至死不解,取为媚药。”与此相似。

以上所谓合和草、萎茎草、药草、左行草、无风独摇草、接接草中虫、鹤子草中虫、金花虫、砂接子等种种草虫,以及红飞鼠、布谷鸟脑、鹊脑、交尾之蛇、蛤蚧等等,无论是由于它的外形还是习性,还是由于沾染了交合的螯液,它们用于使男女相媚的神秘功能无不出于

① 原文为“王使妇人不帟而裸(同噪)之”,韦昭注:“裳正幅曰帟。”“裳正幅”即裙子正面的一幅布,可见“不帟”就是去掉裙子正幅以显露下体。按,这是原始人习惯采用的一种驱邪手段,在汉族和某些少数民族中至今还遗存妇女脱裙子裤子以驱赶邪魅的习俗。



相似或模拟的联想，这跟一般所谓春药的原理是根本不同的，与古人用人的毛髮指甲脚印土来求爱的巫术也有明显的区别。

三、秘戏图合和术

牝牡交媾的合和巫术意义，还反映在表现男女交欢场景的春宫画或雕塑作品上。上编有关巫术原理的讨论曾谈到《聊斋志异》故事中涉及的一个法术，就是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。这个故事启发我们发现古代春宫图画所具有的巫术意义。

春宫图又叫“秘戏图”，据说始于唐代，到明代已相当盛行，坊间往往将它印成套色画册。据说明代玉雕工匠还常常制作春宫雕像，供不应求；牙雕工匠也制作男女性交的人像，具有很高的艺术水平，但清代雕像却大多质量低劣。^① 春宫图的意义，过去往往被视为色情淫秽图画，也有人认为它主要用于性教育。据说古代有一种叫做“压箱底”的瓷器，它分为盖与底两部分，盖子做成桃、石榴等各种水果形状，或孩儿状、船状，揭开盖子后，里面是男女交合的瓷像。这种东西平时放在箱底，秘不示人，当女儿出嫁前夕，母亲即以示女。又说古代还有一种“嫁妆画”，是一卷男女交合图，画的水平不高，都不是出自艺术家之手。当女儿出嫁时，便放一卷这样的画在嫁妆中。^② 其盖面上做成孩儿状或桃、石榴状，显然寓含着“有子”（桃）或“多子”（石榴）的巫术

① 荷兰高罗佩《中国古代房内考》，第451页。明代情况为高氏据沈德符《敝帚斋余谈》转述，清代情况为高氏所见。

② 刘达临《谈谈古代的性教育》，《新民晚报》1993年11月3日。



意味。由此可知,这类压在箱底秘不示人的男女交合图像,应是一种图像模拟巫术,可能是古老模拟巫术的遗风。看来,玉雕牙雕的春宫雕像之所以供不应求,其作用恐怕正在于此。母亲把这种春宫图或雕塑像秘藏在嫁妆里,是为了让女儿出嫁后夫妻和睦,早生贵子。这里所说的春宫画或雕塑像的巫术作用,自然是就它的起源和民间的作用而言的,^①至于那些由艺术家创作的作品,其意义又另当别论了。

小说《金瓶梅》第十二回较详细地叙述了明代流行的偶像合和巫术,其中不仅涉及许多细节,还通过瞎子之口解释了种种细节的思维原理,颇有参考价值,特节录于此:

金莲自从头髮剪下之後,觉道心中不快,每日房门不出,茶饭慵餐。吴月娘使小厮请了家中常走看的刘婆子来看视,……说:“我明日叫我老公来,替你老人家看看今岁流年,有灾没灾。”金莲道:“原来你家老公也会算命?”刘婆道:“他虽是个瞽目人,到会两三桩本事:第一,善阴阳算命,与人家禳保;第二,会针灸收疮;第三桩儿不可说,单管与人家回背。”妇人问道:“怎么是回背?”刘婆子道:“比如有父子不和,兄弟不睦,大妻小妻争斗,教了俺老公去说了,替他用镇物安镇,画些符水与他吃了,不消三日,教他父子亲热,兄弟

① 沈德符《敝帚斋馀谈》云:“幼时曾于二三中贵家,见隆庆窑酒杯、茗碗俱绘男女私亵之状,盖穆宗好内,以故传命造此种。”(转引自清人程哲《窑器说》,《器物珍玩编》第108页)而许之衡《饮流斋说瓷》说:“厌胜瓷品,颇为猥亵,明穆宗好内,故隆庆杯碗始有之。”(《器物珍玩编》第25页)直称之为“厌胜瓷品”。由此可知,即使在宫廷之中,陶瓷雕塑和绘画中的秘戏图也用于巫术厌胜,不仅仅民间如此。



和睦，妻妾不争。若人家买卖不顺溜，田宅不兴旺者，常与人开财门发利市。治病洒扫，禳星告斗都会。因此人都叫他做刘理星。也是一家子，新娶个媳妇儿是小人家女儿，有些手脚儿不稳，常偷盗婆婆家东西往娘家去。丈夫知道，常被责打。俺老公与他回背，画了一道符，烧灰放在水缸下埋着，合家大小吃了缸内水，眼看媳妇偷盗，只象没看见一般。又放一件镇物在枕头内，男子汉睡了那枕头，好似手封住了的，再不打他了。”那金莲听见遂留心，便呼丫头，打发茶汤点心与刘婆吃。临去，包了三钱药钱，另外又秤了五钱，要买纸扎信物。明日早饭时叫刘瞎来烧神纸。那婆子作辞回家。

到次日，果然大清早晨，领贼瞎迳进大门往里走。……妇人听了，说道：“累先生仔细用心，与我回背回背。我这里一两银子相谢先生，买一盏茶吃。奴不求别的，只愿得小人离退，夫主爱敬便了。”一面转入房中，拔了两件首饰递与贼瞎。贼瞎收入袖中，说道：“既要小人回背，用柳木一块，刻两个男女人形，书着娘子与夫主生辰八字，用七七四十九根红线扎在一处。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。又朱砂书符一道烧灰，暗暗搅茶内。若得夫主吃了茶，到晚夕睡了枕头，不过三日，自然有验。”妇人道：“请问先生，这四椿儿是怎的说？”贼瞎道：“好教娘子得知：用纱蒙眼，使夫主见你一似西施娇艳；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；用胶粘足者，使他再不往那里胡行。”妇人听言，满心欢喜。当下备了香烛纸马，替妇人烧了纸。到次日，使刘婆送了符水镇物与妇人，如法安

顿停当，将符烧灰，顿下好茶，待的西门庆家来，妇人叫春梅递茶与他吃。到晚夕，与他共枕同床，过了一日两，两日三，似水如鱼，欢会异常。

瞎子的“回背”术，就是“用柳木一块，刻两个男女人形，书着娘子与夫主生辰八字，用七七四十九根红线扎在一处。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。又朱砂书符一道烧灰，暗暗搅茶内”，如果夫主“吃了茶，睡了枕头，不过三日，自然有验”。据他的解释，“用纱蒙眼，使夫主见你一似西施娇艳；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；用胶粘足者，使他再不往那里胡行”。这是术士的一般认识，而在我们看来，恰恰是这种认识才真实地反映了原始思维的面貌，显露出巫术的本质。《聊斋》故事中连同春宫画一起包在白纸内的针三枚、艾一撮，由此也获得了解释。至于合和巫术的施术结果“似水如鱼，欢会异常”云云，自然是小说家言，不必当真。

四、检验贞操术

对于人的控制，并不限于求爱，还包括许多其他方面，如挑拨离间、防止妒嫉、止息忿怒、消除性欲、检验贞操之类，这种种方面的巫术在古代方书中也有不少记载。如马王堆简书《杂禁方》第二组二方：

与人讼，书其名直（置）履中。

取东西向犬头，燔冶，饮。



把仇家的名字置于履中，意味着踩在脚下，具有明显的压胜意义。第二方的“犬头”大约是植物的名称，可能是取其名为“犬”而具有压胜之意。再看《医心方·相爱方第五》所附与求爱意义相反的几则古方：

《如意方》云：令人相憎术，取马鬣犬毛，置夫妇床中，即相憎。

又云：令人不思术，远行怀灶土，不思故乡。

《灵奇方》云：以桃枝三寸书姓名，埋四会道中，即相憎。

《如意方》止淫术：三岁白雄鸡两足距烧末，与女人饮之，淫即止。

又云：欲令淫妇一心方，取牡荆实，与吞之，则一心矣。

又云：□□（此为道书符号，前一符号为“阴”下加“口”，“口”内书“阴”字。后一符号大体相似，“口”内书“阳”字。原注：阳符，朱书之，入心。）、□□（此亦为书符，与前二书符相同而次序相反。原注：阴符，此欲绝淫情入肾，朱书之，可服。）此二符，以丹涂竹裹白，淫〔则〕令赤，乃以空青书符，吞之，淫即绝矣。

又云：验淫术，五月五日，若七月七日，取守宫，张其口，食以丹，视腹下赤，〔乃〕止。罽中阴干百日，出少少冶之，付（傅）女身，拭终不去。若有阴阳事便脱。曰守宫，蜥蜴也。牝牡新交三枚，良之。

又方：白马右足下土，著妇人所卧席床下，勿令知，自呼外夫（按，即情夫）姓名也。

《延龄经》云：疗奴有姦事令自道方，以阿胶、大黄磨，傅女衣上，反自说。

《如意方》云：止妒术，可以牡薏苡二七（一十四）枚，与吞之。



又方：其月布（月经布）裹蛤蟆一枚，盛著瓮中，盖之，埋厠左，则不用夫。

《灵奇方》云：解怒，埋其人髮於灶前，入土三尺，令不怒。

《延龄经》云：疗奴（按，奴指妾）恶妒方，取夫（按，指丈夫）脚下土，烧，安酒中，与服之，〔则〕取（娶）百女亦无言。

读这些巫术方，真感觉千奇百怪。古人把女性视为玩物，许多有关男子如何偷情勾引妇女的法术，压抑妻妾性欲以便外出寻欢的法术，以及检验妇女贞操的法术，都是这种观念的反映。这同少数民族妇女勾留外来客商的法术形成鲜明的对照。这里不打算就道德问题加以评判，从文化角度来看，有关检验妇女贞操的巫术也许是值得留意的。上述第七辞用守宫检验女子贞操的法术，《太平御览》卷九四六引《淮南万毕术》有一则相似的记载：

守宫饰女臂，有文章（按，即文采）。取守宫新合阴阳已，牝牡各一，藏之瓮中，阴乾百日，以饰女臂，则生文章。与男子合阴阳，辄灭去。又曰：取七月七日守宫阴干之，治（冶）合以井花水，和涂女人身，有文章，则以丹涂之。不去者不淫，去者有姦。

其说法与《医心方》几乎完全一样。《太平御览》又引《博物志》曰：

蜥蜴或蜈蚣，以器养之，食以朱砂，体尽赤。所食满七斤，捣万杵，以点女人支（肢）体，终身不灭，故号曰守宫。



又马王堆汉墓帛书《养生方》也载有二则佚文：

【戏】□□者，取守宫，□以□□甚，已，狸（埋）灶口下，深□□□○□□水染其汁，以染女子辟（臂）。女子与男子戏，□即披（破）缺；□卧，即去。

取守宫置新麇（瓮）中，而置丹麇（瓮）中，令守宫食之。须死，即冶，□画女子臂若身。节（即）与〔男子〕戏，即不明。^①

用守宫检验贞操的方法最晚在战国秦汉时代就已经盛行了，估计来源于原始巫术，但它的思维原理尚待进一步考查。

五、发财致富术

司马迁说：“天下熙熙，皆为利来；天下攘攘，皆为利往。”又说：“富者，人之情性，所不学而俱欲者也。”（《史记·货殖列传》）世人致富之道千千万万，巫术致富法的产生情在理中。《医心方》载有《求富方》，略可窥其一二：^②

《枕中方》云：烧牛马骨於庭中，令人大贵。

又方：立春日取富家土涂仓，立富。

又方：埋蚕沙著亥地，令家大富。

《如意方》云：埋牛角宅中，富。

又方：埋乌於庭中，令富。

① 《马王堆汉墓帛书〔肆〕》，第104页。注释：戏，狎褻，私通。须，待，等候。若，或者。节（即），表假设副词，如果。

② 《医心方》卷二十六，第603页。

又方：埋鹿鼻〔于〕舍角，致财。

又方：埋鹿骨门中厕，得钱。

又方：五穀各二升，埋堂中，聚钱财。

又方：以李木灰三斤，掘门中三尺埋之，令富百倍。

又方：立春日取富家田中土，涂灶，令人得富。

又方：春，甲午、乙亥，夏，丙辰、丁丑，秋，庚子、辛亥，冬，壬寅、癸卯，夜半向北斗祝，欲得私物，即自得。

又方：二月上壬日，取道中土，井花水和为泥，涂屋四角，宜蚕。

《灵奇方》云：欲得人家好田，以戊子日密作买券，埋著田中，央其主来卖之。

《枕中方》云：老子曰，常戊子日买马，己丑日乘之，令人世世有马不绝。

《如意方》云：以黄石六十斤，置亥、子间地，及鸡栖下，宜六畜。

在这些巫术方中，最普遍采用的是在家中掩埋或涂抹具有财富象征的物品，如牛马骨、牛角、鹿骨、五谷、蚕沙之类。史前墓葬中也往往发现许多故意随葬的牛马骨、牛角、鹿骨之类，过去通常认为是为了体现财富，表明身份，现在看来，这种说法是值得商榷的。我觉得，这种风俗更重要的一面恐怕还在于其巫术意义。在墓葬中掩埋这些物品，为的是死者能获得丰富的财富，而在居宅庭院门户中埋这些东西，则是为了活人增长财富，其用意是一样的。

还有一些办法是取得富家泥土涂灶涂仓（见上引例二、例十），则是为了沾染富家的福气。需要说明的是例十三，暗在中





所看中的他人好田地中掩埋买田地契约(即“买券”),并非为了伪造地契(古代田地契约剖竹为之,双方各持一半,以密合符券为对质,难以伪造,而且并不埋藏于田地下),而是一种纯粹的巫术手段,其意在于模拟土地买卖成交,以促成田地购买的成功。

第二节 人 际 斗 争

人际斗争巫术主要表现为各种害人术,大致相当于后人所说的黑巫术。其常见手段有诅咒术、偶人术、头发指甲术和嫁祸术等。各种手段虽然有时分开使用,但更常见的是配合着进行的。

一、偶像伤害术

在原始社会中,偶像总是为着某种象征而制作的。偶像除了作为神灵的替身之外,它还普遍地被用作敌人或恶魔的象征,由此产生了遍及全世界的、持续了数千年之久的偶像伤害巫术。就如弗雷泽所说:“在各种不同的时代,许多人都曾企图通过破坏或毁掉敌人的偶像来伤害或消灭他的敌人。他们相信,敌人将在其偶像受创伤的同时,本人也受到伤害,在偶像被毁掉的同时,本人也会死去。”^①这种害人巫术,古书中常称为“巫蛊”,或称为“祝诅”、“厌魅”、“厌劾”等。巫蛊术以害人为目的,其手段大抵不离偶像和诅咒,不妨称之为“偶像伤害术”。

偶像伤害术也许是世界上最普遍流行的巫术,几乎所有的古老民族都曾经盛行过。据弗雷泽对民族志资料的调查,在数千年前的古代印度、巴比伦、埃及以及希腊、罗马等地都曾经有

^① 弗雷泽《金枝》,第21页。



过,澳大利亚、非洲、苏格兰、印第安人也有类似的做法。例如,当一位奥吉布威印第安人企图加害于某人时,他就按照那仇人的模样制作一个小木偶,然后将一根针刺入其头部或心部,或把箭头射进去。他相信就在他刺入或射穿偶像的同时,仇人身上相应部位也立即感到剧痛,如果想马上杀死这个人,便一面念咒语,一面将这个木偶焚烧或埋葬。马来人的害人法术,是将收集到的要加害的人的指甲屑、头发、眉毛、唾液等物与蜂蜡和在一起做成该人的蜡像,连续七个晚上将此蜡像放在灯焰上慢慢烤化,同时还念诵咒语,那么,遭到暗害的人就将死去。^① 这类巫术的例证不胜枚举。诚如弗雷泽所云,这是一种“在全世界流传广泛持续久远的习俗”,在中国也同样非常流行。不过,用以表示文化传播意义的“流传”这个措辞似乎并不恰当,事实上,人类原始思维的特征及其发展演进的线索各民族往往是大体相似的,所以,出于某种原始思维而产生的巫术行为乃至巫术文化也往往在各民族中表现出极大的相似性。各民族间相似的文化现象有许多是各自独立发展形成的,利用偶像来伤害敌人的巫术就是一个典型例证。

据有关少数民族民俗调查的资料,偶像伤害巫术在贵州、云南、四川、西藏珞渝等地区都曾经流行过。具体做法各地大同小异,大抵是做成木偶人或草人或剪纸人以代表仇家,然后写上仇家姓名生辰,或者还附加搜集到的仇人的头发、指甲、衣服碎片、脚印泥土等物,再暗诵咒语,认为这样能使仇人失魂生病乃至死去。这类巫术在《封神演义》、《金瓶梅》、《红楼梦》等明清小说中也屡见不鲜。例如《红楼梦》第二十五回说到赵姨娘收买巫婆马

^① 弗雷泽《金枝》,第22页。



道婆施巫术暗害凤姐和贾宝玉。马道婆用纸剪成两个纸人儿，让赵姨娘把宝玉和凤姐二人的年庚写在上面；又找了一张蓝纸铰成五个青面鬼，让赵姨娘把它跟两个纸人并在一处，然后由马道婆在家中作法。那边的贾宝玉突然大喊头痛，乱跳乱嚷，尽说胡话；凤姐则持刀乱砍，瞪眼要杀人，闹得天翻地覆。折腾到第三日，宝玉凤姐都气息微弱，奄奄欲毙。这时突然来了癞和尚跛道士，把宝玉所佩的通灵玉石念咒悬于室槛上镇除邪恶，才救了二人性命。马道婆用类似的法术害了不少人，至第八十一回才败露被拿住治罪。人们在她身上搜出一个匣子，里面有象牙雕刻的一男一女两个裸体偶像（按，这是合和巫术所使用的物品），还有七根硃红绣花针；又在她家中抄出好些泥塑的煞神，几匣子闷香；炕背后空屋里挂着一盏七星灯，灯下几个草人，有头上带着脑箍的，有胸前穿插钉子的，有项颈拴着锁子的，柜子里还有无数纸人儿。小说中描述的这些细节，无疑取材于现实生活，反映了明清时期民间巫术流传和盛行的情景。

在中国，偶像伤害巫术由来已久，史不绝书。中国史学的传统主要在于“资鉴”，如果无关于政治，就很难引起史家的注意，所以凡涉及到巫蛊术的内容都关系到上层内部的政治斗争。即使这样，我们也不难通过有关记载看出巫蛊术的某些具体的表现形式。这里先看一则关于黄帝杀蚩尤的传说，据马王堆汉墓帛书《十六经》记载，黄帝擒获蚩尤之后，“剥其□革以为干侯，使人射之，多中者赏”。“侯”的本义是靶子。这句意思是说把蚩尤的皮剥下来做成箭靶子，供军士练习射击，谁射中的多就能获得奖赏。把敌人作成靶子来射击的古俗至周代还有遗存，史称为“射狸首”，但未必用人皮来制作。据《史记·封禅书》记，西周巫祝苾弘为周灵王安排叫做“射狸首”的活动。所谓“射狸首”就是



以偶人为箭靶，凡诸侯有不来朝拜者，则作偶人以射之。周代制度在郊祀天地之前先举行射礼活动，以选拔参与大祭礼的贵族人选，这种活动古称为“射侯”，也叫做“射豨首”。“侯”或“豨首”都是射礼靶子的名称。据《周礼·天官·司裘》记载，射礼的箭靶子都是用虎豹熊羆麋鹿等野兽的头部兽皮来制作的。郑司农解释说，靶子之所以“用虎熊豹麋之皮，示服猛也”，也就是**象征着制服猛兽**。《说文解字》对“侯”字的解释好像是对《周礼》相关制度的一个总结：

侯，春飧所射侯也。从人从厂，象张布，矢在其下。天子射熊虎豹，服猛也。诸侯射熊豨虎。大夫射麋；麋，惑也。士射鹿豕，为田除害也。其祝曰：毋若不宁侯，不朝于王所，故仇而射汝也。^①

为什么练习射箭的靶子一定要蒙上野兽的皮，做成野兽的形象呢？在我们看来，这些现象透露出射礼起源于狩猎巫术的痕迹。在原始狩猎时代，为着制服猛兽而更多地猎获野兽，许多民族都有把野兽皮做成偶像进行射击的巫术。例如北美洲的印第安人，他们希望明天杀死一只熊，就吊起一个用草做的粗糙的动物

① 注释：春飧，天子诸侯养老宴飧时举行的大射礼。“从人从厂，象张布，矢在其下”，这是对字形结构的分析。“天子射熊虎豹”，指天子在射礼中所用的靶子做成熊虎豹的形象。服猛，象征对猛兽的制服。“大夫射麋，麋惑也”，意思说，大夫之所以把靶子做成麋鹿形象，麋表示迷惑的意思（按，麋与迷古通）。祝，咒祝。“毋若不宁侯，不朝于王所，故仇而射汝也”，这是贵族射击靶子时所诵的咒辞，大意说如果诸侯不安定，不来朝拜天子，就要把他做成靶子来射击。



模型，然后射它，因为他们认为，这种象征性的动作能招来事实。^①“狸首”的字面意思是“狸”之“首”。用野兽之首作为靶子的作法，要说它是巫术当然是不错的，但似乎也有助于训练，即兼有实际的意义。试看现在练习射击的靶子，大抵还都是画成人的模样，不也是相同的做法吗？射礼的本来目的在于制服猛兽，而衎弘却从古老风俗中找到了可资解决政治问题的手段，用那些不服从的诸侯的偶像来代替射礼的靶子。这等于把诸侯当作必须制服的猛兽来加害，当然是极其严重的事件了。^②衎弘因此得罪诸侯，被晋人执而杀之。

用偶像巫术来控制诸侯的作法其实并非始于衎弘。《太公金匮》记述：

丁侯不朝，武王乃画丁侯，三旬射之。丁侯病大剧，使人卜之，祟在周，恐惧，乃遣使者请之於武王，愿举国为臣虜。武王许之。尚父（即吕尚）谓使曰：“归矣。吾已告诸神，言丁侯前畔义，今已遣人来降，无复过（过犹责罚）也。”比使者归，丁侯病稍愈。四夷闻之皆惧，各以其职来贡。（《广博

① 泰勒《人类学》，第313—314页。

② 《史记·封禅书》：“是时衎弘以方事周灵王，诸侯莫朝周，周力少，衎弘乃明鬼神事，设射狸首。狸首者，诸侯之不来者，依物怪欲以致诸侯。诸侯不从，而晋人执杀衎弘。周之言方怪者自衎弘。”关于“狸首”的解释一直很含糊，中华书局标点本把“狸首”当作乐曲名，恐怕是不确切的。《周礼·夏官·射人》：“诸侯以四耦，射二侯，二获二容。乐以《狸首》。”“乐以《狸首》”是说在诸侯进行射礼时用《狸首》作为配乐。这里的《狸首》的确是贵族射礼所演奏的乐曲名，但这种乐曲之所以名叫“狸首”，很可能它本来就是射礼中靶子的名称。至于《封禅书》所说的“狸首”，如果理解为乐曲名称是很难讲得通的，看来只能是射礼中靶子的名称。



武王画诸侯像作为靶子的事正史中未见记载,从苋弘故事来看,可能性是存在的。不论如何,这样的事情在先秦时期是习以为常的。战国时秦国曾请齐国攻打宋国,其借口竟然是“宋王无道,为木人以象寡人,射其面”(《史记·苏秦列传》)。这种射偶像的巫术在古代是一种非常严重会引起公愤的恶劣行径,足以成为发动一场战争的理由。

西汉时代,用偶像作为模拟物的暗害巫术越发炽盛,还由此引起一桩震惊一时的大惨案,史称为“巫蛊案”。汉武帝时,丞相公孙贺之子在通往甘泉宫的驰道(这是汉武帝回宫的必经之地)埋设木偶人,并恶言诅咒要加害武帝。阴谋败露后,公孙贺父子及族人被诛杀。待武帝到甘泉宫时,得了重病,水衡都尉江充为了陷害戾太子,于是借公孙贺事件造成的影响,假称武帝的疾病是由于有人暗中施巫蛊术。江充受命追查巫蛊,他先把矛头对着外人,用假造木偶栽赃陷害的手段逮捕一批人犯,经严刑逼供,牵连面逐渐扩大,受株连而被杀的多达数万人。接着江充进一步把矛头对着武帝身边的亲属和太子,居然在太子东宫挖出预先布置的木偶人。最后造成戾太子家属亲信包括母后全部遇害。^①这就是历史上震惊一时的巫蛊案。

伪造偶像以陷害他人的事件,历代都有。又如隋文帝太子杨广,他为了陷害蜀王杨秀,也采用了跟江充相似的伎俩。太子暗中制作两个偶人,分别在偶像上书写文帝杨坚及汉王杨谅

^① 见《汉书·江充传》及《戾太子传》。上编《巫术评价·巫术的黑暗和落后》节对此有比较详细的介绍。



姓名，缚手钉心，还写上“请西岳神兵收杨坚魂神”及“请西岳华山慈父圣母神兵九亿万骑收杨谅魂神，闭在华山下，勿令散荡”云云咒文，令人埋于华山下，然后告发说是杨秀所为，令杨素去发掘。蜀王秀因此被治罪，废为庶人。（《隋书·庶人秀传》）《红楼梦》中薛蟠之妻夏金桂也非常出色地用这种法子陷害了薛妾秋菱。金桂先是装起病来，只说心痛难忍，四肢不能转动，治疗不效。闹了两天，忽又从金桂枕头内抖出个纸人来，上面写着金桂的年庚八字，有五根针钉在心窝并脇肢骨缝等处。此事传扬开来，只有秋菱能够出入她的居室，难辞其咎，平白挨了许多鞭子。

偶像巫术的具体作法，各民族各地区可能不尽一致，表现出某些地方色彩。北方匈奴人善骑射，往往把仇人做成木偶靶子，骑马射击。汉代景帝时郅都为雁门太守，令匈奴人非常害怕，不敢骚扰边境。为了除掉眼中钉，匈奴人刻削郅都偶像，作为靶子让骑士驰射，却没有一个人能够射中。（《史记·酷吏列传》）三国时魏寿春令时苗初上任时，想拜谒蒋济，恰逢蒋济喝醉了酒，不能出见。时苗由此恚恨，回邸后，刻木偶人，上书“酒徒蒋济”四字，置于墙下，旦夕射之。（《三国志》卷二三裴注引《魏略》）这类作法都跟西周时苾弘的“射狸首”巫术很相似，反映了北人的习射风气。南朝的偶像巫术，则如《红楼梦》所述的那样，大多是秘密进行的，用针钉刺或土埋，而不是射箭。南朝宋文帝长子刘邵多有过失，害怕被父皇知道，于是在女巫严道育的策划下，用玉石做成父皇的偶像，埋于含章殿前。（《宋书·元凶邵传》）《梁书》载萧纪率岷蜀之众顺水而下，湘东王命方士伯人于长州苑板上画萧纪形像，“亲下铁符，钉于支体以厌之”（《太平御览》卷三九六引）。所说“铁符”大约即铁钉，用于钉偶人的心头等部位。南朝陈高宗



第四子陈叔坚对后主陈叔宝不满，“刻木人为偶人，衣以道士之服，施机关，能拜跪，昼夜于日月下醮之，祝诅于上（皇上）”（《陈书·长沙王叔坚传》）。这是用机器人代替道士来昼夜诅咒仇家，其做法又不相同。南宋洪迈《夷坚三志（壬）》记化州（今广东化州县）妖巫能摄取人魂。其法将仇家偶像“盛之以缶（陶罐），煮之以汤（滚水），申之以符（符咒）”，并在缶上书写仇家姓名年庚，把它放在四周画有许多魔鬼神怪的小室中。

这种种偶像巫术的具体作法不尽同，但所反映的思维原理是一致的，都是用各种材料制作的偶像来代替仇家，然后通过毁坏偶像或把偶像置于恶劣环境中的手段，以使偶像所代表的仇人也遭到同样的毁坏或死亡。在原始思维中，偶像之所以能够代替指定的人物，首先在于偶像本身跟人物外表的肖似；然而，大多数巫术偶像并不与它所象征的人物真正肖似，于是又通过该人物身上脱落下来的毛发、指甲、脚印土、衣服碎片等物使偶像获得该人物的神魂，或者通过偶像上书写的姓名年庚以达到同样的目的。从科学的眼光来看，木偶纸人以及所附的姓名毛发之类是不可能真正代替实际人物的，所以，对偶像的任何伤害都不可能真正使它所象征的敌人受到丝毫的伤害。问题在于，对于完全相信传统法术的人来说，巫术的危害却是实实在在的。例如澳大利亚的土著人在施加害人巫术之后，为了确保其法术之灵验，施术者往往将法器暗中弃于对手所在之地；人们发现此等物件，则知遭人暗算；既知遭人暗算，则深信必死无疑；于是丧魂失魄，惶惶不可终日，乃至忧郁而亡。^① 这种实效，显然是心理暗示作用的结果。正由于此，古人对偶像巫术是深信不疑的。

^① 托卡列夫《世界各民族历史上的宗教》，第54页。



巫术的深信和实效，构成了巫术效应的恶性循环。

巫蛊术在中国古代被称为“左道”、“妖术”，受到国家法律和民间私法的严厉制裁。^① 因此也常常被当作陷害他人的指控。它不仅在特定的条件下直接对人造成伤害（由心理伤害转为身体伤害），而且常常酿成大规模的械斗纠纷乃至战争。所以，尽管这种害人巫术的原理是荒诞不经的，却具有真实的严重社会危害。

二、祝福与诅咒

祝福与诅咒大概是最为寻常的巫术形式。

在早期，祝福与诅咒统称为“祝”。“祝”字甲骨文有数种写法：



第一形象人跪着而突出其“口”，表示口中念念有辞；第二形旁边加“示”旁，表示面对神灵口诵祝辞；第三形旁边加“口”旁，更强调“祝”的语言行为。^② 第三形隶定为“呪”，后来俗写作“咒”。^③ 可见，“祝”与“咒”原本是同一个字的不同写法，都表示凭借语言来使某种愿望变成事实。大约自战国以后，“祝”和“咒”的用法才开始有了分工，大凡善意美好的愿望多称为“祝”，恶意损人的

① 参看杨倩拙《宋朝禁巫述论》，《中国史研究》1993年第1期。

② 甲骨文“呪”见《小屯南地甲骨》第3035版（仅此一见），在卜辞中仍读为“祝”。

③ 现在“咒”字已被规定为正体字，而“呪”则作为异体字。



愿望多称为“咒”。不过这种分工并不绝对，史书中的“祝诅”大多表示诅咒的意思。“诅”也指恶意损人的“咒”。两者的区别在于，“诅”是当面的咒，通常具有盟誓的意味；“咒”是背后的诅，具有暗害他人的意味。《晏子春秋·内篇谏上第一》记载：齐景公游猎至麦丘，遇见一位八十多岁的老人。景公说：“真长寿啊！请您为我祝福。”（原文是：“寿哉！子其祝我。”）老人说：“让您的年岁比胡公还长久，有利于国家！”这里的“祝”就是典型的祝福。春秋鲁隐公十一年郑国征伐许国，颖考叔登上许国城墙时被怀有妒恨心的本国大夫子都从背后用暗箭射死。战斗结束后，为了惩治射暗箭的凶手，郑伯让军队用鸡犬等牲举行“诅”的仪式。这个“诅”就是当着全体将士的面对凶手加以诅咒。统言之则“诅”“咒”不分，或合称为“诅咒”。《风俗通义》卷九记述说：“武帝时迷於鬼神，尤信越巫。董仲舒数以为言，帝欲验其道，令巫诅仲舒。仲舒朝服南面，诵咏经论，不能伤害，而巫者忽死。”董仲舒有“道”，反将诅咒他的越巫置于死地。西汉时越地号称南蛮，尚处于比较原始的状态，巫覡的功夫更显得神异，由此获得汉武帝的信任。

在传统的观念中，人们认为一年中的第一天和每天的早晨这些时候，语言的神力最显著。新年元旦，成为人们求吉祝福的最好时机。如苗族人在除夕与新年交接时呼喊求福的祝辞，如：“白银流来如水，黄金涌来如潮，成渠流来我家，成河流来我家！”或呼：“黄牛肥如油，水牛壮如兕，提脚山动，踢腿山崩，走来我家，走到我圈！”然后家长对全家庄严宣布：“你们要的东西我都喊了，今年都会来。”^①新年祝福和贺年卡的起源，显然与这种风俗有关。

① 《中华民族风俗辞典》“喊年”条，第556页。



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，所以说话时要避免不吉祥的字眼和可能产生的言外之意。例如某人离开了，最好不要说“走了”，因为“走了”还有去世的意思，是不吉祥的话语。这样的观念由来已久。《左传》记昭公元年（前541）诸侯会盟，郑国子羽听了各国代表的发言后作了一个很准确的预言，说齐、卫、陈三国的大夫（指与会代表齐国的国子、陈国的子招和卫国的齐子）恐怕没有好结果。他所分析的理由是：

国子代人忧，子招乐忧，齐子虽忧弗害。夫弗及而忧，与可忧而乐，与忧而弗害，皆取忧之道也，忧必及之。《大誓》曰：“民之所欲，天必从之。”三大夫兆忧，忧能无至乎？“言以知物”，其是之谓矣。

在盟会时国子曾说，他为楚国的王子围和伯州犁感到可忧；子招说那二人有忧患还乐，恐怕办不成事；齐子说那二人即使有忧患也没有什么祸害。子羽认为，自己无忧而忧，和可忧而乐，和忧而无害，这些话语都会导致忧患的来到。《大誓》上说：“人所欲望的东西，老天一定会给他。”这三位大夫的话语都提到“忧”，忧患还会不来吗？古话说，“从言语可以知道他的后果”，说的就是这种情况。古人在盟誓时，要饮牛血，所说的话都有魔力，即使是一般的话语，如果其中含有不吉祥的词语，也被认为将招致灾祸。这样看来，说话是必须十分谨慎的。

由此产生种种有关语言的禁忌。所以元旦和早晨忌讳说不吉利的话语，正月初一日说话最为谨慎，以免说错话招致一年的倒霉。儿童的嘴巴没遮拦，如果说出一些不吉祥的话语，大人们



便用草纸去揩那个孩子的嘴,表示小孩说话如放屁,说了不算数的。这种做法属于防御性的禳解巫术。民间最常见的禳解巫术是连“呸”三声象征吐痰或吐唾,表示把他人的诅咒或说错的话吐掉了,认为这样一来说错的话语就不再发生实际的作用。在一些危险性大的作业地区,如出海捕鱼、林区伐木、矿井等场所,人们都非常忌讳清早听见不吉利的话语。为了避免出漏子,人们在早饭前通常一声不吭;如果谁听到不吉利的话而拒绝出工,说错话的人要为此支付当天的劳动报酬。

在一些原始民族中,如果遭受他人的诅咒或认为遭受他人的诅咒,还可能酿成讼事乃至大规模的械斗。封建时代的法律,对诅咒巫术的惩治也非常严厉。例如汉武帝之子广陵王刘胥未能嗣承帝位,以至对在位者怀恨在心,请来女巫暗施“祝诅”术。昭帝时,刘胥请来楚地女巫李女须进行祝诅;后来昭帝死,刘胥以为是诅咒之功,乃杀牛塞祷报神;后来昌邑王继承帝位,刘胥又让女巫“祝诅之”;不久昌邑王被废黜,刘胥益信女须等女巫,屡次赏赐钱物给她们;不料帝位又由武帝曾孙宣帝继承,于是刘胥“复令女须祝诅如前”;最终事发暴露,刘胥为了灭口,药杀女巫及知情的宫人二十余人,最后自己也自杀而死。西汉末王莽时,宗姊妨及其丈夫卫将军王兴,也是由于祝诅事件暴露而自杀。

三、风谣与谶语

所谓谶言,就是指那些后来得到实现或验证的话语,而不论话语出于有心还是无意。大别之谶言又包括两类:一类是有意识的预言或带有预言性的隐语,它通过童谣、符瑞等形式出现或流传;另一类是无心的非针对性的话语后来竟成了事实。后者既出于无心,只是事过之后人们在追寻事件原因时对因果关系



的一种认定，不属于法术的范畴。至于前者，人们有意识地利用预言来达到某种预期的结果，就带有巫术的性质了。

大凡有意识制造的谶言，为了便于流传，往往是琅琅上口容易诵读的句子，带有歌谣韵语的性质。这种谶言古称为“谣”或“谣谶”。谣谶大多在儿童中流传，便成为“童谣”。

俗话说，谣言杀人。预言一旦流传，就会转化为巨大的精神力量，其威力有时足以推翻旧的王朝，令统治者心惊肉跳。古代政治家或野心家都很明白谶言的舆论导向作用，常常借助谶言来达到其政治目的。通过制造谶言来实现某种目的，我们之所以说它带有巫术的性质，是因为谶言是谶言，事实是事实，两者之间并没有直接的因果联系。如果谶言的制造者相信预言本身的神秘作用，那就属于巫术的范畴。但它又不完全是巫术，因为谶言经过群众的流传，就会在心理上影响民众，支配人们的行为，从而转化为真正的力量。古代的许多巫术，事实上都具有心理上的影响，从而往往能起到真正的作用，但我们并不因此而否定它的巫术性质。从这点而言，我们把制造谶言也当作巫术，大概是说得过去的。

在我国，利用谶言从事政治活动的事例至迟在周代就已经出现了。据《左传》记载，春秋僖公五年（前 655）晋国攻打虢国，晋国卜偃引用当时流传的“童谣”说：

丙子之晨，龙尾伏辰。

均服振振，取虢之旂。

鹑之贄贄，天策焯焯。

火中成军，虢公其奔。



童谣的大意是说，丙子这天就能获取虢国的大旗，当鹑火星出现在南中天的时候，虢公就将逃亡奔走。所谓“童谣”其实就是带有预言性质的儿歌。歌中出现许多天文星相术语，当然不是儿童创作，而是卜偃事先编好教儿童朗诵的。童谣一旦流行开来，就成为动摇虢国军心的舆论武器。鲁昭公二十五年（前517）鲁国大夫师己也通过童谣来警告国君将有灾祸降临。秦汉时代，谶语和童谣成为政治家最常用的舆论手段。秦始皇灭六国之后，苛政暴敛，人心动摇，于是有人刻石书写“始皇帝死而地分”字样。秦始皇害怕极了，查不出刻石人，就将刻石附近的居民全部诛杀。不久，又有人拦住秦国使者说：“今年祖龙死。”“祖龙”暗指始皇帝（“祖”义为始，“龙”指皇帝）。这个预言在秦始皇心中埋下了严重的心理障碍，不久病死于沙丘。《说苑》卷十八《辨物》篇引孔子语说：“夫谣之後，未尝不有应随者也。”充分表达了古人对谣谶的迷信。

历史上有许多造反的农民在起事之前也利用谶语来制造舆论。据《史记·陈涉世家》记载，秦末大起义的发动者陈涉、吴广在起事之前，占卜者曾暗示他们应该“先威众”，即在群众中树立威望，于是陈涉暗中用朱砂在帛上书写“陈胜王”（王读去声，为动词），派人悄悄地塞进鱼腹中；又派人在吴广驻地附近的庙中于夜晚点燃篝火，像狐狸声一样地呼叫：“大楚兴，陈胜王。”士卒听到这个神秘的预言，大大增强了起义的信心和斗志，终于爆发了大规模的反秦斗争。东汉末事奉黄老道的张角，原来就是专门从事巫术活动的大巫师，通过用“符水咒说”为人治病而获得民众的崇拜。张角在起事之前，也曾放出预言性的歌谣：“苍天已死，黄天当立。岁在甲子，天下大吉。”由此竟发动了一场声势浩大的农民战争。

汉代以后的政治野心家更是善于利用谶言来图谋私利。据



《汉书·王莽传》所记，汉平帝死后，有人报告说武功长孟通在清理水井时获得一块白石，上圆下方，丹书“告汉安公莽为皇帝”字样。这显然是伪造的符命，当即受到太后的否定。可是不久之后，类似的谶言不断出现。有个品行一贯不端的无赖子名叫哀章，在铜柜上伪造预言，写“王莽为真天子”，又书写“王莽大臣”八人的名字，“皆署官爵，为辅佐”；还有一班人利用符命谶言以图封为王侯；更可笑者，王莽权臣甄丰之子甄寻居然作符命称“故汉氏平帝后黄皇室主为寻之妻”，妄想以此谋娶少年守寡的汉平帝王后为妻，以至招来杀身之祸。又据《后汉书·光武帝纪》，王莽末年天下大乱，宛人李通等人用图谶劝说刘秀起事，声称“刘氏复起，李氏为辅”，既迎合刘秀的心意，又得逞个人的野心，一箭双雕。从此人人竞相效尤。

史籍中有关谣谶的事例极多，在正史《五行志》中还有比较集中的记载（如《隋书·五行志上》），不必备述。

四、嫁祸于人

在原始观念中，举凡灾害病痛都是可以转移的。如果是把祸害转移给土石草木禽兽，还属于人与自然的关系；倘若转嫁给他人，便成为人际之间的事情。“嫁祸于人”这个成语，便是这类巫术的概括。

《史记·孝文本纪》记文帝十三年（前167）诏书说：

盖闻天道祸自怨起而福繇（由）德兴。百官之非，宜由朕躬。今秘祝之官移过于下，以彰吾之不德，朕甚不取。其除之。

“移过于下”就是把灾祸转移给下级吏民。东汉应劭解释说：“秘



祝之官移过于下，国家讳之，故曰秘。”这是一种见不得人的国家巫术，所以文帝下令废除。这种由秘祝之官举行的移灾巫术在秦代已经实行，《史记·封禅书》叙述秦制时说到：“祝官有秘祝，即有菑(灾)祥，辄祝祠移过於下。”唐张守节解释说：“谓有灾祥，辄令祝官祠祭，移其咎恶於众官及百姓也。”至于“移过于下”的具体方法，因其秘而不载，已难详知。

转移灾祸的法术在史籍中出现很早。传说商汤灭夏时天下大旱，汤斋戒祷于桑林之社，愿以一人之身替罪，说：“万方有罪，罪在朕躬；朕躬有罪，无及万方。”于是甘霖普降。（《太平御览》卷八三引《帝王世纪》）这是自愿承当天下之祸。《尚书·金縢》记载，周武王在灭商的次年患了重病，武王弟周公在祖神前请愿说，愿意用自己的身体来代替武王生病，结果第二天武王的病就好了。又哀公六年《左传》记载：

是岁也，有云如众赤鸟夹日以飞，三日。楚子使问诸周大史。周大史曰：“其当王身乎？若禴之，可移于令尹司马。”王曰：“除腹心之疾，而寘诸股肱，何益？不穀不有大过，天其夭诸？有罪受罚，又焉移之？”遂弗禴。

楚昭王当时正患重病，不肯将祸害转移给他人，结果不久就病死了。^①

在古书中，把灾殃转嫁给臣下或君主主动承当天谴的故事颇

① 《十三经注疏》，第2161页下栏。注释：当，承当灾祸。禴，古代禳灾仪式。令尹、司马，均为楚国高级官名。寘，同置。不穀，君主谦称。天其夭诸，老天也许要惩罚我呢。



不少。这里再举数例。《吕氏春秋·制乐》提到两个古老的传说：

周文王立国八年，岁六月，文王寝疾，五日而地动，东西南北不出国郊。百吏皆请曰：“臣闻地之动为人主也。今王寝疾，五日而地动，四面不出周郊，群臣皆恐，曰：请移之。”文王曰：“若何其移之也？”对曰：“兴事动众以增国城，其可以移之乎。”文王曰：“不可。夫天之见妖也，以罚有罪也。我必有罪，故天以此罚我也。今故兴事动众以增国城，是重吾罪也，不可。”文王曰：“昌也请改行重善以移之，其可以免乎？”……无几何，疾乃止。^①

《吕氏春秋·制乐》接着说：

宋景公之时，荧惑在心。公惧。召子韦而问焉，曰：“荧惑在心，何也？”子韦曰：“荧惑者天罚也，心者宋之分野也，祸当於君。虽然，可移於宰相。”公曰：“宰相，所与治国家也，而移死焉，不祥。”子韦曰：“可移於民。”公曰：“民死，寡人将谁为君乎？宁独死。”子韦曰：“可移於岁。”公曰：“岁害则民饥，民饥必死。为人君而杀其民以自活也，其谁以我为君乎？是寡人之命固尽已，子无复言矣。”^②

① 《吕氏春秋》，第60页。注释：见妖，出现灾异。重吾罪，加重我的罪过。“文王曰”连续出现，表示都是文王的话，但不相接。昌，文王名昌。

② 注释：荧惑，五星中之火星。心，二十八宿之一，即恒星心宿二。按，五行星皆以恒星为背景而运行，火星运行到心宿附近本属正常现象，但在星占家看来属于天变，预兆灾祸。分野，古代星占家关于天区与地区一一对应的一种理论，按这种理论，天上的心宿与地面的宋国相应，“荧惑在心”的现象意味着宋国将发生灾祸，首先将由宋国君主来承当其灾殃。寡人将谁为君，我将做谁的君主呢。岁，指年成。

后一个故事表明灾祸可以任意转移给大臣，或人民，或年岁。《吕氏春秋》所述的故事可能跟有关商汤的传说一样，是古人把美好动人的事迹推给历史上的明君，未必是历史事实，但故事所涉及的转移灾祸的作法却一定是先秦两汉时代真实存在的，而且可信一定是相当普遍的，所以民间才对历史上的明君称道不已。《後汉书·公沙穆传》所记载的事迹很可能是真实的史实：

〔穆〕迁弘农令，县界有螟虫食稼，百姓惶惧。穆乃设坛谢曰：“百姓有过罪穆之由，请以身禳。”于是暴雨不终日，既霁而螟虫自销。百姓称曰神明。

在有关道士的传说中，也有嫁祸于人的法术。如《桂阳州志》云：

松阳道人，不知何许人，亦不详其姓名。初云游至桂，与樵竖杂处。时北厢刘东阳咯血伏枕，闻道人有活人秘授，遣迎之。道人往视，令以舌舐红纸，取视之，曰：“幸脾未绝，可疗也。”扶起环抱而坐，以己华池水饮刘。数日，遂能起坐，乃传刀圭旨於刘之仆，命並坐，以华池水与刘咽之。刘神气渐旺。东阳弟，子衿也，嗔道人不授之己。道人曰：“吾令役代尊兄耳。君欲之乎？”未几，刘体平，而仆已尪羸，寻登鬼录矣。^①

① 《古今怪异集成》中编下《医药类》引，第98—99页。注释：杂处，相杂处。舐，同舔。刀圭旨，用药方法。役，仆。代，代替生病。未几，不久。尪羸，瘠瘦羸弱。寻，不久。登鬼录，犹言到阴间报到，指死。



道人让刘东阳的仆人与刘并坐，目的就是將刘的疾病转移给仆人。据说，高明的巫医不是将灾祸转移给他人，而是转移给草木禽兽。这已不属于本文的主题，此不赘述。

第三节 毒 蛊 术

毒蛊术文献中通常称为“畜蛊”、“造蛊”、“下蛊”或“施蛊”，其性质比较复杂，所以单独作为一节来讨论。

毒蛊术的性质之所以复杂，因为这种巫术对他人的伤害并非仅仅出于观念，还包含着实际伤害的可能性。传说中的毒蛊术被蒙上了一层神秘的幕纱，如烟如雾，扑朔迷离，“蛊”的本质及其致害的真正原因，却不是一目了然的。要完全揭开“蛊”之谜，必须通过科学试验来检验传闻和调查所获的材料；同时也有必要对文献中有关“蛊”的记载加以调查、归纳和分析，以了解蛊文化的历史渊源和发展线索。这里只能就有关文献稍加耙梳分析，对毒蛊的本质试作一些初步的探讨。^①

一、关于“蛊”

要认识毒蛊巫术，首先要弄清什么叫“蛊”？

许慎《说文解字》：“蛊，腹中虫也。《春秋传》曰：皿虫为蛊，晦淫之所生也，泉磔死之鬼亦为蛊。”许氏的解释是从两方面来说的。从本体方面说，“蛊”是“腹中虫”，即指人体寄生

^① 关于毒蛊的讨论，曾作为论文发表于《学术集林》卷三，上海远东出版社，1995。这里稍作了一些改动。



虫。^① 另一方面,许氏又引《春秋传》(即《左传》)之语转述经典有关“腹中虫”产生原因的传说,意谓男子惑于女色荒淫无度会导致生蛊疾,受皋磔等酷刑强死者的魂魄也会依附于人体而变成蛊。^② 古人对“蛊”之所以生的说法,反映了认识水平的局限性,但把“蛊”释为人体寄生虫很可能反映了“蛊”的早期意义。在这个意义上,“蛔”、“蛲”等是专名,“蛊”是通名。

魏晋以后文献中“蛊”的含义更为宽泛了,尽管这样,人体寄生虫仍然是“蛊”的主要意义。《南史·顾凯之传》记载:“沛相县唐赐往比村彭家饮酒还,因得病,吐蛊二十余物。赐妻张从赐临终言,死後亲剖腹,五藏(脏)悉糜碎。”^③唐赐酒后所吐的二十余枚“蛊”虫,从现代医学临床病例来看,大约是蛔虫等寄生虫,因受到酒精刺激,钻破内脏而导致唐赐送了命。下面的材料可以对此作参证。《广东新语》卷二四《蛊》条云:

下蛊皆出于僮,出于僮之妇。蛊有鬼,名曰蛊鬼。药鬼之所附,僮妇恒不得自由,代代相传,必使其蛊不绝以为神。其中于人得解者,或吐出生鱼、生虾、生鸭子之属,皆药鬼之为之。

- ① 《说文》还把“蛭”(蛔)和“蛲”这些人体寄生虫也都释为“腹中虫”,由此可知所谓“腹中虫”只能指人体寄生虫,不宜作别的理解。清段玉裁《说文解字注》以为“腹中虫”意谓“腹内中(中读去声)虫食之毒也。”段氏用蛊害意义来解释“蛊”,显然不符合许氏原意。
- ② 今本《左传》于昭公元年作:“何谓蛊?对曰:淫溺惑乱之所生也。于文皿虫为蛊。穀之飞亦为蛊。”与许氏所引有异,且无“皋磔死之鬼亦为蛊”之语。但《史记·封禅书》“磔狗邑四门以御蛊菑”司马贞《索隐》引乐彦云:“《左传》:‘皿虫为蛊,皋磔之鬼亦为蛊’”。可证《左传》古本确有此语。关于“淫溺之所生也”的解释,可参阅《左传》注疏。
- ③ 《太平御览》卷七四二引沈约《宋书》亦载此事,所述较此稍详。



透过记载中诸如“药鬼”、“以为神”之类的神秘外衣，就不难明白这段话说的是僮族(壮族)妇女世代流行的某种寄生虫。如果患者得以服食某种驱虫药(即所谓“于人得解者”，具体药物详下文)，就能吐出类似“生鱼”肉片之类的虫体来。那么，类似“生鱼”之类的寄生虫是什么虫呢？《三国志》卷二九《魏书·华佗传》记广陵太守陈登得病，“胸中烦懣，面赤不食”，华佗诊断说：“府君胃中有虫数升，欲成肉疽，食腥物所为也。”陈登服药后，“吐出二升许虫，赤头皆动，半身是生鱼脍也。所苦便愈”。华佗不信怪力乱神，所以并没有采用传统的名称把寄生虫称为“蛊”。显然，陈登吐出的类似“生鱼脍”之虫正是屈大均所说的“吐出生鱼”之蛊。这种半身似生鱼的赤头寄生虫，今人研究认为即旧所谓“赤虫”，今称为“姜片虫”，是常见的人体寄生虫。古代传说人体寄生虫变化多端。《本草纲目》卷四二《蛭(蛔)虫》下引《巢元方病源》云：“人腹有九虫，……九虫之中，六虫传变为劳瘵，而胃〔虫〕、蛭虫、寸白三虫不传。其中传变，或如婴儿，如鬼形，如虾蟆，如守宫，如蜈蚣，如蝼蚁，如蛇，如鳖，如猬，如鼠，如蝠，如虾，如猪肝，如血汁，如乱髮乱丝等状。”这类说法中，也许有的是实录描述，有的显然只是传说。其中的“鬼”、“虾蟆”、“守宫”、“蜈蚣”、“蛇”、“鼠”之类都是常见的“蛊”的名称。

当然，古人所谓“蛊”，并非一定如许氏所释是“腹中虫”。先秦文献中提到的“蛊”，还常常指其他的小虫，但大抵都与寄生他体有关，寄主也包括草木和谷物。殷墟甲骨屡见“有蛊”卜辞，其中有一例为：“有疾齿，唯蛊瘵。”(《合集》13658 正)这种造成牙齿疾患的“蛊”，很可能指的是旧所称的“蛀牙虫”(即龋齿)。《左传·昭公元年》说“穀之飞亦为蛊”，杜预注：“穀久积则变为飞虫，名曰蛊。”这种“蛊”指的是五谷粮食的蛀虫，成虫



化为小蛾飞出，古人以为是五谷变成的。《周礼》也提到各类“蛊”。《周礼·秋官·翦氏》云：“掌除蠹物，以攻禳攻之，以莽草熏之。凡庶蛊之事。”所谓“庶蛊”指各类“蠹物”，旧注以为包括木器蠹虫和“蠹鱼”。灭除蠹蛊之法古人从两方面着手：一方面用称为“攻禳”的咒术攻除蛊鬼，这属于巫术性质；另一方面又用莽草熏灭虫体，则属于经验性质。^①《周礼·秋官·庶氏》又云：“掌除毒蛊，以攻说禳之，嘉草攻之。”庶氏所除的“毒蛊”，郑玄注认为是“虫物而病害人者”，虽然未明确指出是什么虫，但既然是“病害人者”，而且像除灭“庶蛊”一样，一方面用属于巫术的“攻说”之法以攻除其鬼，另一方面又用属于药物的“嘉草”攻逐其体，^②大约也只能指人体的体内或体表寄生虫。

在古人心目中，“蛊”与“蠹”的性质颇相似。《广东新语》卷二四《木蠹》云：

木之所为者，皆有蝎蠹。善啮木心，其声入夜尤甚。木既穿穴，雨後化为天牛，飞满室中。角两而黑，背有黄白点，盖木之蛊也。凡器久不用而虫生谓之蛊，故凡物皆有蛊，蛊者虫之所为。……然蠹之为患在物，而蛊之为患在人。

这段话把“蛊”与“蠹”看成既有区别又同类的两类虫，所谓“蛊”的含义也有广义狭义之别。析言之，器物寄生虫叫“蠹”，

-
- ① 郑玄注：“蠹物，穿食人器物者，虫鱼亦是也。攻禳，祈名。莽草，药物杀虫者，以熏之则死。”
- ② 郑玄注：“毒蛊，虫物而病害人者。《贼律》曰：‘敢蛊人及教令者弃市。’攻说，祈名，祈其神求去之也。嘉草，药物，其状未闻。攻之，谓熏之。郑司农云：‘禳，除也。’”



人体寄生虫叫“蛊”；统言之则“凡物皆有蛊”，不仅仅在人体者称“蛊”，“凡器久不用而虫生”亦“谓之蛊”。这种观念并非屈大均别出心裁的创见，前人早已有过总结。李时珍在《本草纲目·虻虫》下说：

诸木有蠹，诸果有蠹，诸菽有蚘，五穀有螟、螽、螽、蟹，
麦朽蛾飞，栗破虫出，草腐蚱化，皆木之虫也。

李氏把草木蠹虫放到人体寄生虫的问题上来议论，反映了古人从寄生角度来给虫豸分类的一种认识。这对我们认识“蛊”的含义是很有启发性的。

古代使用概念名词，不像现代科学那样严密。如果我们根据上文的分析，认为古人所说的“蛊”一定指人体寄生虫或扩大到万物寄生虫，就未免太拘泥了。事实上，古人所说的“蛊”，还常常是从对人体有害的角度来说的。从这点而言，“蛊”不仅仅指人体寄生虫，有时也指吸血诸虫及有毒诸虫。《周礼·秋官·蝈氏》提到“水蛊”，指的是“蜮”和“蜃”等水生害虫。“蝈”也写作“蜮”，即《本草纲目》的“溪鬼虫”，传说能“含沙射影”，使人中毒。“蜃”即《本草纲目》中的“水蜃”，也是一种有毒的水生昆虫。^①《广东新语·水蛊》说粤西恩平“水中多蚯蚓电结，每水一升可得蚯蚓数十许，色黄浊，饮之立蛊”。这里所谓“蚯蚓”指一种形似蚯蚓的吮血虫，大约即蚂蟥（水蛭）一类水生动物。屈大均说，

① 李时珍引陈藏器曰：“水蜃，群游水上，水涸即飞，长寸许，四脚。”李时珍曰：“水虫甚多此类，亦有数种。……一种水蛭，长尾如蝎，能变蜻蜓。”《周礼》的“蜃”旧注以为是蛙类动物，实为望文生义。



“误吞之，则生子腹中，啖食脏血”。这点与体内寄生虫的性质相似，也许就是《本草纲目》“蛊虫”下提到的“马蝗蛊”。除此之外，笔记中常常提到的蜈蚣蛊、虾蟆蛊、蛇蛊、蜘蛛蛊、守宫蜥蜴蛊、金蚕蛊等等毒蛊（下文还将述及），就其名称而言，似乎多是身上带有毒腺的虫豸。它们对人类的伤害，从观念上来讲，都属于毒害。不过，这种观念并不都有科学道理，情况比较复杂，留待下文讨论。

关于“蛊”的含义，现在可以说比较清楚了。古人所说的“蛊”，有时偏重于它的寄生性。这种意义的“蛊”有广义狭义之别：狭义的“蛊”是人体各种寄生虫的通称，广义的“蛊”则还包括草木器具乃至五谷米粟的寄生虫（各种蛀虫）。有时又偏重于它对人体健康的伤害性。这种意义的“蛊”不仅指人体寄生虫，也可能指吸血诸虫及有毒诸虫。在这两种意义中，寄生性意义应为“蛊”的初始含义，而伤害性意义应是由前者引申发展而来的。必须指出的是，古人所谓“虫”的含义也比今人更宽泛一些，不仅昆虫之类小虫叫“虫”，属于脊椎动物的禽兽龟鱼通常也叫“虫”。既然“蛊”不是某种特定的虫类名称，那么，有关“蛊”的巫术也就不是单一的某种巫术，而是利用动物以伤害他人健康的各类巫术的总称，其性质也可能各不相同。认识这点应该成为研究毒蛊巫术的基本前提。

二、“蛊”的种类

还在遥远的史前时代，古人就已经想到把蛊虫对人的危害性应用到人际斗争上，就如现代的生物武器一样，由此产生了种种蛊害巫术。殷墟甲骨文中屡见有关是否有“蛊”为虐作害的卜辞，证明蛊害术在商代之前就已经盛行了。卜辞云：



1. 贞：王□，不唯蛊？
贞：王□，唯蛊？（《合集》286）
2. 乙卯卜，永贞：唯母丙害？
贞：不唯母丙害？
贞：母丙允有蛊？
贞：母丙亡（无）蛊？
王占曰：母丙有蛊于……（《合集》2530）
3. 贞：允唯蛊至……？
贞：不唯蛊至……？（《合集》17185）
4. 贞：有灾，不唯蛊？（《合集》17183）
5. 庚申卜，争贞：旨其伐，有蛊罹？
旨弗其伐，有蛊罹？（《合集》6016）^①

所引都是殷商武丁时期（约公元前 14 世纪）的卜辞。除例 4 外，各例都是从正反两方面来占卜问疑。例 1 的意思是问武丁王的灾祸是否由蛊害引起。例 2 是问蛊害是否由母丙的鬼魂为害引起。例 3 是问是否确有蛊来到（某人身上）。例 4 是说灾害不是由蛊引起吧。例 5 记录庚申这一天占卜，名叫争的卜官问道：遭受了蛊害，旨方是否还应该去征伐呢？这些卜辞充分反映了商代贵族遇到灾害时动辄怀疑有人施蛊或死鬼为蛊的风气，自然也反映了蛊害术的盛行。卜辞中虽然看不出蛊害术的具体操作法，但从甲

① 注释：例 1 的“王”指商王武丁。例 2 的“永”和例 5 的“争”是当时的卜官之名。例 2 的“母丙”是武丁王已故庶母的庙号。例 5 的“旨”是方国名，位于商土西部。贞，义为问疑。卜，占卜。占，视兆占断。唯，原文均作𠄎，是提示疑问点的语气词。其，语气副词，表示“即将”、“就要”的语气。允，副词，表示确实。例 1 中□所代表的古文字暂无确释，从辞例可知为动词，表示灾祸一类的意思。

骨文字形上可以窥知其大略。“蛊”字甲骨文写作：



字形像皿器中畜有小虫。这跟后来传说的畜蛊之法完全吻合（详下文），表明以器畜蛊的习俗由来尚矣。

先秦文献中罕见有关畜蛊害人的记载。^①从魏晋时代开始，志怪笔记风起，不论正史野史，有关施蛊害人的记载突然变得很多起来，而且常常充满着神秘与恐怖的气氛。

魏晋南北朝文献所载蛊害术，大抵以隐形和变化而显示其神秘性。晋干宝《搜神记》卷一二载有所谓“犬蛊”：

鄱阳赵寿有犬蛊。时陈岑诣寿，忽有大黄犬六七群出吠岑。後余相伯妇与寿妇食，吐血几死，乃屑桔梗以饮之而愈。蛊有怪物若鬼，其妖形变化，杂类殊种，或为狗豕，或为虫蛇，其人不自知其形状。行之于百姓，所中皆死。

这是说“蛊”能变成狗猪虫蛇，并致人于死。又晋陶潜《搜神後记》卷二记：

昙游道人，清苦沙门也。剡县有一家事蛊，人啖食饮，

① 汉武帝晚年发生的“巫蛊”案，所谓“巫蛊”指的是木偶巫术，跟这里所说的“蛊”是两码事。不过，害人巫术之所以称为“巫蛊”，说明此前一定流行过以“蛊”害人的巫术，这是害人术得以称为“巫蛊”的前提。郑玄注《周礼·庶氏》引汉律“敢蛊人及教令者弃市”，证明在汉代以“蛊”害人已成为一种流行的邪术，才会在刑律中列入有关的条款。



无不吐血死。游尝诣之，主人下食。游依常咒愿，双蜈蚣长大馀便于盘中跳走。游便饱食而归，安然无他。

这里说的大约即“蜈蚣蛊”。道人因有法术，诵咒使蛊现形走出，才免遭蛊害。又《隋书·秦孝王俊传》说，秦孝王被其妃崔氏在瓜中下毒而得病，经过“含银”检验，“银色异，为遇蛊”。死后收敛，“帝及后往视，见大蜘蛛大蛭蝮从枢头出之不见”。^① 此为蜘蛛蛊或蛭蝮蛊。秦孝王吃瓜时未见蜘蛛蛭蝮，待死后它才出现，而且立即又消失了。以上所述的蜈蚣、蜘蛛诸蛊，都属于毒虫蛊，饮食中所下的毒大约是由动物毒液合成的毒药，能使人中毒致死。至于蜈蚣蜘蛛现形走出之类描述，应是附会之辞。

《搜神记》所载“犬蛊”的性质较难看出。如果未遭狗咬，就不会是狂犬病，但文中没有交代。与此相似的还有“猫鬼”之蛊。据《隋书·独孤陀传》载，隋文帝外戚独孤陀好左道，“事猫鬼”，能使人得疾。当时献皇后及杨素妻郑氏俱得疾，召医者视之，皆曰“此猫鬼疾也”。后来经过审问，独孤陀的婢女徐阿尼才道出猫鬼致疾的真相。她说，猫鬼每杀死人，死者家财就能潜移于畜猫鬼之家。为了获得钱财，独孤陀曾让徐阿尼把猫鬼放入皇后宫中和越国公杨素家。事发后，大理丞杨远在门下外省让阿尼召回猫鬼。阿尼于当夜置香粥一盆，以匙叩盆而呼曰：“猫！汝来，无住宫中。”过了一会儿，阿尼脸色正青，像是被人牵曳一样，说猫鬼已回来了。隋炀帝时太医博士巢元方奉诏所撰《诸病源候论》卷二十五对所谓“猫鬼”有一个解释：“猫鬼者，云是老狸野物之精，变为鬼蜮而依附於人。人畜事之，犹如事蛊，以毒害人。

^① 此据《太平御览》卷七三五所引，今本《隋书》与此不同。



其病状心腹刺痛，食人府藏，吐血利血而死。”这是南北朝时期流传的说法，后世不闻。

唐宋以来见闻笔记中有关蛊害术的记载不仅趋于具体详细，而且类型也较多。宋洪迈《夷坚志补》卷二三《黄谷蛊毒》一文很值得玩味。该文说：“福建诸州大抵皆有蛊毒，而福（福州郡）之古田、长溪为最。其种有四：一曰蛇蛊，二曰金蚕蛊，三曰蜈蚣蛊，四曰虾蟆蛊。皆能变化，隐见不常。”洪氏所述蛊虫繁殖法及蛊病症状尤其值得注意。他说：

〔蛊虫〕皆有雌雄，其交合皆有定日，近者数月，远者二年。至期，主家各礼迎降。设盆水于前，雌雄遂出于水中，交则毒浮其上，乃以针眼刺取。必于是日毒一人，盖阴阳化生之气，纳诸人腹而托以孕育，越宿则不能生。故当日客至，不暇恤亲戚宗党，必施之。凡饮食药饵皆可入，特不置热羹中，过热则消烂。或无外人至，则推本家一人承之。药初入腹，若无所觉。积久则蛊生，藉人气血以活。益久则滋长，乃食五脏。晓夕痛楚不可忍，惟啜百沸汤，可暂息须臾。甚则叫呼宛转，爬刮床席。临绝之日，眼耳鼻口涌出虫数百，形状如一。渍于水暴干，久而得水复活。……死者之尸虽火化，而心肺独存，殆若蜂窠。

这段记载基本上不似传闻而像实录，具有较高的研究价值。蛊虫雌雄交合之后浮于水面的所谓“毒”，既不能“越宿而生”，且“过热则消烂”，必须在人体“托以孕育”，这种“毒”显然是蛊虫的受精卵，而不可能是毒药的原料。让人服入后起初“若无所觉”，久则“蛊生”而“滋长”，才开始危及人体“五脏”，早晚“痛楚不可



忍”，最后待人死之时又由七窍“涌出虫数百”且“形状如一”。这样看来，令人致死的决不是“毒”的毒害作用，而是“毒”在人体内逐渐滋生繁殖乃至破坏内脏的结果。就这些症状而言，这种“蛊”只能是人体寄生虫一类的东西。至于这种“蛊”究竟是什么寄生虫，只得留待有关专家来考证了。

蛊的种类很多，流传最广的是“聚百虫而成蛊”的传说。隋巢元方《诸病源候总论》卷二十五曰：

蛊是合聚虫蛇之类以器皿盛之，任其相噉食，馀一存者名为蛊。能害人，食人府藏（腑脏）。其状心切痛，如被物啗，或柳（bào）面，目青黄，病变无常。是先伤於鬲（膈）上，则吐血也。不即治之，食藏府尽则死。

又唐陈藏器《本草拾遗》曰：

古人愚质，造蛊图富，皆取百虫入瓮中，经年开之，必有一虫尽食诸虫，即此名为蛊。能隐形似鬼神，与人作祸。然终是虫鬼，咬人至死者，或从人诸窍中出。（《本草纲目》卷四二《蛊虫》条引）

这些都是隋唐人所说，记述不如洪氏详尽。两相比较可以发现，除了聚百虫于一器令自相食这一点之外，其他的说法与洪氏所述仍然相似。如“食人腑脏”，“咬人至死”，“从人诸窍中出”之类，都像是人体寄生虫现象。“取百虫入瓮中，经年开之”，我们很难相信贮于密封状态的百虫经过一年之后还能存活，如果里面确有什么生物还能存活，恐怕也只能是某种以百虫为中间寄



主的寄生虫了。不过,从原始的认识水平来看,古人只能认为是百虫本身的“毒”造成对人的危害。至于“鬼神”之类说法,这本来就是古人认识世界的一般“常识”,固不足奇。从文化发展的规律来看,任何一种民间认识,只要转化为传说,就可能脱离实际而以纯观念的形态不断地被加工走样。明清以来有关蛊害的许多记载,很可能就是如此。清代王韬《黔阳苗妓纪闻》载:①

苗家造蛊,每于端午聚蜈蚣、虺、蝎于一器而咒之。积久启视,留其一则为蛊。取其涎矢(屎)以毒人,奇病百出,即数年后千里外无得免者。凡遇夜间空际如流星闪电,即放蛊出饮也。长者为蛇蛊,圆者为虾蟆蛊,而以金蚕蛊为最毒。盖一寨中辄有两三家也。

又《峒溪诸苗奇俗纤志二》亦载:②

苗人能为蛊毒。其法五月五日聚毒虫于一器之中,使相吞噬,并而为一,乃诸毒之尤者也。以之为蛊,中者立毙。然造蛊之法多端,如有所谓金蚕蛊、蜈蚣蛊者,其术不可思议。大约其用蛊,恒在冷茶冷酒中,及菜蔬肉食中第一块上。

这类传说流传于湘黔一带苗民中。端午日聚毒虫于一器中使相吞食的说法是一致的,其余说法则互有出入。王韬所记是

① 王韬文收于民国姜沅群所辑《虞初广志》卷一六。

② 见胡朴安《中华全国风俗志》下篇卷十所录。



以蛊虫分泌物(涎或尿)作为传播媒体,但它并不是使人立即中毒,潜伏期可以达“数年”之久。由此可知致病因素不可能是毒虫的毒腺,只有可能是寄生虫或病菌病毒,当然也不排除将数年后的其他疾病附会为蛊病的可能性。而《纤志》未指出传播媒体,只称“中者立毙”,显然出于讹传。不过,这类传闻也可能由来已久。南朝梁顾野王《舆地志》云:“江南数郡有畜蛊者,主人行之以杀人。行饮食中,人不觉也。其家绝灭,则飞游妄走,中之则毙。”(《文选·苦热行》李善注引)所述虽略而大意则同。

在有关蛊的传说中,所谓“蛇蛊”、“蜈蚣蛊”、“虾蟆蛊”、“金蚕蛊”这类名称的含义是很不明确的,由此加深了“蛊”的神秘色彩。从这些名称来看,似乎都是毒虫之名,这是由于古人分不清毒腺之毒与病毒或寄生虫之害的本质区别,想当然地利用毒虫来传播疾病。如果按王韬的记述,所谓“蛇蛊”“虾蟆蛊”之类其造蛊法是一样的,都是百虫聚于一器后自相吞食的结果,其区别仅仅是根据“放蛊”时夜间所见光芒的形状来决定的,“长者为蛇蛊,圆者为虾蟆”。这里有两个疑问:“金蚕”是什么虫?光芒是什么现象?

据《本草纲目》卷四二《金蚕》条所录,“金蚕”又名“食锦虫”。李时珍《集解》云:

按,陈藏器云:“故锦灰疗食锦虫蛊毒。”注云:“虫屈如指环,食故绯帛锦,如蚕之食叶也。”今考之,此虫即金蚕也。蔡條《丛话》(按指《铁围山丛谈》)云:“金蚕始于蜀中,近及湖广闽粤浸(渐)多。状如蚕,金色,日食蜀锦四寸。南人畜之,取其粪置饮食中以毒人,人即死也。蚕得所欲,日置他财,使〔主〕人暴富。……能入人腹,残啮肠胃,完然而出,如



尸虫也。”

宋蔡條《铁围山丛谈》还记了这么一件事：

郁林守为吾言：尝见福清县有讼遭金蚕毒者，县官治求不得踪。或献谋，取两刺猬入，捕必获矣。盖金蚕畏猬，猬入其家，金蚕则不敢动。虽匿榻下墙罅，果为两猬擒出之。亦可骇也。^①

笔记中有关“金蚕”的记载很多，相比之下，上引二则似乎较接近实录，当然也不免夹带一些诞妄的传闻。如果这些记载确实保留了一些实录，那么，所谓“金蚕”大约便是一种金色而似蚕的毒毛虫，南方随处可见。这种昆虫能食锦帛，就如蚕之食桑一样，其粪有剧毒。刺猬能觅食各种昆虫，“金蚕”自然也不能免。但所谓“能入人腹，残啮肠胃，完然而出，如尸虫也”的说法，可能是糅入了其他蛊的传闻；也可能跟百虫之蛊一样，金蚕被当作传播媒体，所传播的其实并非虫毒，而是寄生虫或病毒。

几乎所有关于金蚕蛊的记载都有关于金光的描述。如王韬《黔苗风俗纪下》说贵阳都匀、镇宁、普安一带“多畜蛊家，夜出飞饮于溪，有金光者曰金蚕蛊，每以杀人”。^②又《黔阳苗妓纪闻》说：“凡遇夜间空际如流星闪电，即放蛊出饮也。”《峒溪诸苗奇俗纤志一》说：“凡蛊夜出有光，熠如曳彗，是名飞蛊。光积生影，状如生人，是名桃生。影积生形，能与人交，是名金蚕。于是任意

① 见《说郛》（宛委山堂本）卷四九。

② 见《虞初广志》卷一三。



所之，流毒乡邑。杀人多者，家愈富。”《纡志二》说：“蛊崇有神，夜出摄死者之魂，光如拽彗，流入人家。”或以为凡蛊夜出皆有光芒。清张泓《滇南新语》云：

滇之东西两迤无金蚕，其鼠蛇虾蟆等蛊害较烈。每夜静云密，有物熠熠如流星低度，掠屋脊而遑飞，尾铤修烁寒焰，摇动心目，余甚诧之。询于同官，始知民家有放蛊事。并述：蛊所止，善食小儿脑，为鬼盗如金蚕。然豢蛊之家，其妇女咸为蛊所淫，稍拂欲，即转食蛊家小儿女。千计莫遣，必蛊家贫绝始自去。

又《续禄劝县志》亦云：“土俗畜蛊，或蛙鼠之类，夜放晓收，其出入有金光。”^①关于金光的性质，笔者无缘亲睹，不敢妄作臆测。从这些记载来看，较大的可能性是，湘黔一带山区有一种尾部有萤光的飞虫，夜间往来飞行于低空，似流星或彗星划过天际，被附会为放蛊饮水或放蛊害人；也可能它就是金蚕的成虫，所以才被称为是“金蚕蛊”。金光现象应成为实地考察时加以留意的一个重要线索。

百虫蛊和金蚕蛊，都是流传较广的毒蛊。清人笔记还记述了一些更神秘更离奇的毒蛊，刘昆《南中杂说》所记沅江蛊即是一例：

世传南人能造蛊，独沅江土司世传此法。其药最毒而最奇。凡郡守新任，〔土司〕必设宴迎风，药已入腹矣。在任

^① 见《中华全国风俗志》上篇卷十《武定禄劝县》下所引。



理事，药不即发也，但两目瞳子变黑而为蓝，面色淡黄，状类浮肿。至离任一月，则阖门并命矣。余同寅郡守潘一品、粮厅官素士父子主仆幕宾，皆死此药，无一人得脱者。

刘昆又述流行于缅甸的“牛皮蛊”和“犁头蛊”：

尤可怪者，缅人之蛊不用药而用鬼。世传神咒能于四十九日咒牛皮如芥子，号曰牛皮蛊；咒犁头铁亦大如芥子，号曰犁头蛊。下蛊之法不需饮食，但藏芥子于指甲之内，对人弹之，药已入腹矣。然不肯无故药人，必无赖客子侵其妻妾，勒其资财者，乃以此法治之。汉人中毒而还，彼又计其道里之日月，复诵神咒，则蛊毒大发，肌瘦而腹胀，数月而死。金溪周瑞生、龚吉贞皆死此物也。

这类记述耸人听闻。不过，把牛皮或犁头铁通过咒语变成芥子，自然是诞妄不经的传说。如果这些说法中可能包含着某些事实，大概就是从牛皮下找出绦虫寄生在中间寄主（多为牛猪等畜生）皮下的囊状幼虫，被说成为“丸子”。我们觉得，不论沅江蛊、缅甸蛊，最大的可能是源于讹传或附会。汉族官吏或商贾旅人入滇后难以适应当地水土气候，由此感染“瘴气毒疔”，有些疾病可能有较长的潜伏期，久后发作不治而死，于是被归咎于中了土人蛊毒。至今西南少数民族老一辈人还不时把无名疾病归咎于他人施蛊所致，其实未必真有人加害于他。

三、毒蛊术的实质

通过传播某种人体寄生虫或其他病毒使人得病，或提取某



种动物毒腺使人中毒，这类活动尽管其目的在于害人而不是造福，但仍属于人类对自然的操纵利用。现代社会对自然的操纵利用，不论其目的是高尚的还是卑鄙的，其手段都是以现代科学理论或实验为基础的。但在古代，限于当时的认识水平，人们对自然的利用往往是以原始思维和观念为指导的，几乎谈不上什么科学性。蛊害术之所以显得神秘莫测，也正是由于它充满了巫术思维和原始观念。作为对蛊害术的科学探索，我们的任务在于分析事实，鉴别哪些传说纯出于原始观念，哪些是对事实表象的神秘附会，其实质是什么，又有哪些含有实践经验的总结甚至还包含了某些科学成分。惟有如此，我们才能透过扑朔迷离的幕纱以把握蛊害术的本质。在这方面，上文其实已经就某些问题试作了分析，这里打算再就几个问题试加讨论。

从蛊害术的目的看，除了政治目的或私人恩怨等外，最常见的是为了害命谋财。由于民间对蛊鬼的崇拜，谋财害命往往被役魂术的神秘烟幕所掩盖。所谓役魂术，指的是蛊主能役使受害者的魂魄为自己谋利的法术。《夷坚志补·黄谷毒蛊》称：“〔蛊死者〕人魂为虫祟所拘，不能托化，翻〔反〕受驱役于〔蛊主〕家，如虎食伥鬼然。”类似的说法很普遍。如《广东新语》卷二四记云：

粤东诸山县，人杂徭（瑶）蛮，亦往往下蛊。有挑生鬼者，能于权量间出则使轻而少，入则使重而多，以害商旅，蛊主必敬事之。投宿者视其屋宇洁净，无流尘蛛网，斯则挑生鬼所为。挑生鬼亦蛊之属，盖鬼而蛊者也。以人蛊人已不可，况于以鬼乎？



“挑生鬼”大约即指被蛊害死者的鬼，但不明何以叫“挑生”。《纤志二》云：“蛊崇有神，夜出摄死者之魂，光如拽彗，流入人家，当知防御。又下蛊之家，其居必洁，盖蛊死之鬼为之拂拭，故窗牖之上，纤尘不染也。觉之者为女子坐（像女子的姿势而坐），则其蛊不灵。”照这种说法，似乎蛊主并不是直接掠夺受害者的钱财，而是通过役鬼暗中使权量“出则少，入则多”之类手段致富。前引焦氏文“死者其产移蛊主之家”，蔡氏文“日置他财，使人暴富”等，也没有明言具体致富途径。从实际可能来看，役鬼是不可能的，如果不是直接掠夺他人财富，那就只能是在观念上把发财致富的结果归功于蛊鬼的暗中助佑。

某些少数民族妇女则利用蛊术来控制外籍夫婿或情人。《广东新语》卷二四记云：

西粤土州，其妇人寡者曰鬼妻，土人弗娶也。粤东之估（贾）客多往赘焉。欲归则必与要约，三年返，则其妇下三年之蛊；五年则下五年之蛊，谓之定年药。愆期则蛊发，膨胀而死。如期返，其妇以药解之，辄得无恙。以蛊留人，人亦以蛊而留。

张泓《滇南新语》亦载有类似的风气：

又山中摆夷，剥全牛，能咒其皮如芥子。货客入山不戒，或为夷女所悦，当货毕言归，即私投饮食以食客。女约来期，如约至，乃得解；逾期，则蛊作腹裂，皮出如新剥者。

这类蛊病，很可能是某些可以预知潜伏期的寄生虫病。《三国志



·华佗传》有一些类似的记载。如广陵太守陈登经华佗治疗后，“吐出二升许虫”；华佗说，此病三年后当复发，遇良医才可救治。到时果然发作，当时华佗不在，如言而死。刘昆和张泓提到的牛皮蛊，很可能竟是以牛为中间寄主的绦虫。绦虫的囊状蚴（幼虫）寄生于牛、猪等中间寄主的肌肉或皮下，有经验的人是不难从新剥的牛皮下发现的。因囊状蚴甚小，故称“如芥子”。而所谓解药，其实就是槟榔之类的杀虫药而已。

有关蛊害术的记载表明，畜蛊并不像蛊主的愿望那样仅仅伤害他人，往往也同时害了自己。《搜神记》卷一二载：“荊阳郡有一家姓廖，累世为蛊，以此致富。後娶新妇，不以此语之。遇家人咸出，惟此妇守舍。忽见屋中有大缸，妇试发之，中见有大蛇。妇乃作汤灌杀之。及家人归，妇具白其事，举家惊惋。未几，其家疾疫，死亡略尽。”^①这则记载如果是实录，那么，被认为由蛇蛊所传播的应是某种“疾疫”，即流行性传染病。疾疫的传染当然不会认人，蛊主家被染上的可能性也许比他人更大。上文所引《焦氏笔乘续集》说蛊虫“若盈月不杀人，则蛊者自踵其害”，所称“若盈月不杀人”这个前提其实是出于人们的想象，“蛊者自踵其害”才是普遍的规律。前引张泓的记述中说：“然豢蛊之家，其妇女咸为蛊所淫，稍拂欲，即转食蛊家小儿女，千计莫遣，必蛊家贫绝始自去。”玩火者必自焚，这种后果也是理所当然。

有些传说对蛊主自踵其害的结局蒙上了一层神秘的幕纱，说是害人不成才导致反受其殃，甚至说可用法术反治其身。《黔苗风俗纪》说金蚕蛊“每以杀人，否则反噬其主”。刘昆在《南中

^① 《太平御览》卷七四二亦载此事，出《灵鬼志》。



杂说》中述及缅甸牛皮蛊犁头蛊的危害之后接着说：“腾越所属土司中有杨招把者（按，“招把”是巫师之称），亦能诵神咒拔出蛊毒，活汉人而杀缅甸。”所称“神咒”之类，当然是荒诞的，其实质便是蛊虫对人的伤害并不依蛊主的一厢情愿，不仅害人也往往祸及自身，乃至全家绝灭。

由于毒蛊对蛊主本家构成严重威胁，所以许多养蛊者想洗手不干。但在传说中，蛊虫并不是想养就养、想弃就弃，一旦养蛊就难以消灭，除非用特定的方式转移蛊主，才得以放手摆脱。宋鲁应龙《括异志》云：

金蚕，蚕金色，食以蜀锦，取其遗粪置饮食中，毒人必死。喜能致他财，使人暴富。遣之极难，虽水火兵刃不能害。多以金银藏匿，置蚕其中，投之路隅，人或收之以去，谓之嫁金蚕。^①

《本草纲目》所引蔡絛《丛谈》亦有类似的说法，资料来源相同。所谓“嫁金蚕”，其指导思想与原始民族盛行的“嫁病”或“嫁祸”术是完全一样的。嫁蛊术是一种原始巫术，既然毫无科学依据，当然也不可能有实际作用。据洪迈《夷坚三志壬》卷四《漳士食蛊蟆》所记：漳州一士人负气壮猛，尝与数友出村，见地上一包精帛包裹的物品，皆莫敢正视，他却拾起当众开启。见数匹绢内贮白金三大笏，还有一虾蟆蛊。既持归，家人皆大哭说，大祸要临头了。此后连续数夜，榻前都出现虾蟆，士人欣然割而煮食，然后醉寝，竟安然无恙。又《夷坚志补》卷二三载，泉州林巡在小巷街上捡到一

^① 《说郭》（宛委山堂本）卷一一六。



竹笼，内有银酒器之类二百余两。带回住所后，主人愕然曰：“此乃闽俗所奉金蚕也，彼家厌足，将嫁祸于他人。君既取其饵，不可悔。今夕定有异物至，宜迎奉敬事之，不然且获大咎。”至夜果有蛇从外来，长丈许，蜿蜒径入户，如喜悦状。林执之曰：“汝乃金蚕之精耶？吾不能徇汝意害人以自丰，必为汝所啖食，均一死，宁我先食汝。”即生嚼而吞之，又唤酒痛饮。结果也晏然无事。北宋毕仲询《幕府燕閒录》亦载类似的故事，说池州进士邹闾家贫，一日在家门外捡到小竹笼，内有白金（银）酒器约重百两。带回家后发现左股上有物蠕动，“金色灿然，乃一蚕也”，拨之不去，或践之斫之，投之水火，亦不可除。友人告诉说这是金蚕，畜之可得暴富，遣之则须数倍的钱财。邹对妻子说，畜之不可，送之又不能，反正是只有等死了。于是便把金蚕吞下腹中。“妻子号恸，谓其必死。数日间无所苦，饮啜如故，逾月亦无恙，竟以善终”。^① 这类记载当然有许多虚构成分，但它无疑反映了这么一个事实：“蛊”物并不是一定能致人死病。这种事实说明，要么蛊虫未必携带寄生虫或病毒，要么所谓蛊虫造成的疾病本来就是出于附会，蛊疾另有其他真正的原因。

古代文献中有关杀灭蛊虫和救治蛊疾的方法也留下了丰富的资料，不过，这类资料包含了巫术和经验两种性质，不能不加以区别。巫术性质的治蛊方法除了提供研究原始思维和民俗的资料以外，恐怕没有什么价值；而经验性质的治蛊方法不仅丰富了古代医药方面的成就，而且从另一个角度为我们提供了认识蛊害性质的线索。

巫术治蛊法和经验治蛊法在道理上是不难区别的，但在实

^① 《说郛》（涵芬楼本）卷三。



际上却并非总是一目了然。一般而言,巫术治蛊法大抵离不开符籙或咒祝手段,而经验治蛊法大抵离不开杀虫或服药。《周礼·翦氏》提到治庶蛊之法“以攻縻攻之,以莽草熏之”,《庶氏》提到除毒蛊之法“以攻说縻之,嘉草攻之”。其中的“莽草熏之”和“嘉草攻之”都是经验方法。早在两千多年前的周代,古人就已经学会了利用草药熏除蛀虫和攻除体内寄生虫的方法,这是值得称道的。遗憾的是,从汉代以来经验治蛊的方法发展缓慢,而巫术手段却一直没有绝迹。《夷坚志补》卷二三有《解蛊毒咒方》一文,说蔡人李枢避难入蜀,有一次怀疑鱼鲙有蛊毒,于是“诵咒数遍,一小青蜘蛛出鲙上”。这与《搜神后记》所记县游道人诵咒使一双蜈蚣长丈余从盘餐中走出的情形无异。又传说“有中蛊而卧病者,烧病人所卧之簟,则病者能自言下蛊者为何人也”。^①大凡此类,都出于虚妄的传说,可以不论。

有些治蛊方法看似用药,其实仍属于巫术性质,不能不察。《本草纲目》引陈藏器曰:

蛊能隐形似鬼神,与人作祸,然终是虫鬼咬人至死者。或从人诸窍中出,信候取之,曝乾,有患蛊人,烧灰服之。亦是其类自相伏耳。

用蛊虫晒干作为治疗蛊疾的药物,这种说法尽管非常可疑,但还

① 见《峒溪诸苗奇俗纤志二》。此说至迟在宋代已流传,《夷坚志补·黄谷蛊毒》称:“若是中蛊,当烧床簟照之,必能自言。”又《搜神记》卷一二记:“乃密以蓑荷根布席下,不使知。乃狂言曰,食我蛊者,乃张小小也。”做法略异而大体相同。然则早在晋代已有类似的传说。



不算荒唐。接着又云：

凡蛊虫疗蛊，是知蛊名即可治之。如蛇蛊用蜈蚣蛊虫，蜈蚣蛊用虾蟆蛊虫，虾蟆蛊用蛇蛊虫之类，是相伏者乃可治之。

这是将传说中毒虫相克的规律应用于治疗以毒虫命名的蛊疾。这类说法显然出于错误推理，虽然说者力避神怪，但从本质上讲，仍属于巫术的范畴，自然是不可信的。

真正属于经验性的治蛊方法，可分为两类。一类是杀灭金蚕、蜈蚣等毒虫的方法，另一类是治疗蛊疾的方法。前者除了《周礼》所载的“以莽草熏之”以外，最有效的似乎是利用刺猬来吞噬毒虫。用猬擒蛊虫的记载似乎始见于宋人蔡條《铁围山丛谈》，此后屡见于有关蛊的记载中。这里要着重讨论的是后者。《周礼》治毒蛊以“嘉草攻之”，郑玄注称不明“嘉草”指什么草药，其实所称“嘉草”很可能指的藜荷根。《搜神记》卷一二记载晋代的治蛊单方说：

今世攻蛊多用藜荷根，往往验。藜荷或谓嘉草。

《本草纲目》卷一五“藜荷”下亦列其别名为“嘉草”。可见以藜荷治蛊疾由来已久。唐宋以来笔记中有关治疗蛊疾的药方渐多，这里试举数种。唐房千里《投荒杂录》记：

新州郡境有药，土人呼为吉财，解诸毒及蛊，神用无比。昔有人尝至雷州，途中遇毒，面貌颇异，自谓即毙，得吉财数寸饮之，一吐而愈。……实草根也，类芍药，遇毒者夜中潜

取二三寸，或挫或磨，少加甘草，诃旦煎饮之，得吐即愈。^①

洪迈《夷坚志补·黄谷毒蛊》云：

嘉祐中，范兵部师道为福州守日，揭一方于石云：凡中蛊毒，无论年代远近，但煮一鸡卵，插银钗于内，并含之，约一时顷取视，钗卵俱黑，即中毒也。其方用五倍子二两，硫黄末一钱，甘草三寸（一半炮出火毒，一半生），丁香、木香、麝香各十分，轻粉三文，糯米二十粒，共八味。入小沙瓶内，水十分煎，取其七，候药面生皱皮为熟，绢滤去渣，通口服。病人正平仰卧，令头高，觉腹间有物冲心者三，即不得动。若吐出，以桶盛之，如鱼鳔之类，乃是恶物。吐罢饮茶一盞，泻亦无妨，旋煮白粥补。忌生冷油腻酢酱。十日後，复服解毒丸三两丸，又经旬日平复。

又《夷坚志补·解蛊毒咒方》记“别传解毒方”云：

用豆豉七颗，巴豆去皮两（明钞本作四）粒，入百草霜，一处研细，滴水圆如绿豆大，以茅香汤吞下七圆。又泉州一僧能治金蚕毒，云：才觉中毒，先含白矾味甘而不涩，次嚼黑豆不腥者是已。但取石榴根皮煎汁饮之，即吐出活虫，无不立愈。

又《焦氏笔乘续集》卷六载唐德宗丞相韩滉为浙西观察所征得的治蛊方，药名温汤丸。其方“用五月初生桃皮末二钱；斑蝥末一

^① 《说郛》（宛委山堂本）卷二三。



钱，先以麦麸炒，去翅足；生大戟末二钱。共三味，以米泔淀为丸，如枣核形。如中一切蛊毒，食前用米泔下一丸。”又引《范石湖集》云：“蛊毒在上，则服升麻吐之；在腹，则服鬱金下之。或合升麻、鬱金服之，不吐则下。宋李巽岩侍郎煮为雷州推官，鞠犹得此方，活人甚多。”又《峒溪诸苗奇俗纤志二》载，嚼甘草咽汁，中毒即能吐出。又称“蛮人解蛊毒药，有名三百头牛者，土常山也；有名三百两银者，马兜铃藤也。”又《本草纲目》及笔记中多称桔梗、白囊荷可解蛊毒，不一一赘引。

以上不厌其烦地引述治蛊药方，主要在于从治疗方法反推蛊疾的性质。在诸多药方中，作为主药的巴豆、石榴根皮、斑蝥等内服皆能驱逐人体寄生虫；莽草、硫黄、轻粉、桃皮等外用均能杀死体表寄生虫、拔毒消肿，经炮制内服可能也有驱虫破癥攻泻诸功能；常山有抗疟催吐等功能；桔梗、白囊荷均有止血除癆功能。笔者对药理是门外汉，无法详论，但从上述诸药功能来看，蛊疾大抵不外乎人体寄生虫病（含体表寄生虫病）、疟疾、癆病结核、饮食中毒等方面。具体情况，还待医药行家来分析论证。

可以相信，蛊害术是古人利用某些生物传播疾病的一种手段。被称为“蛊”的生物与由“蛊”引起的疾病虽然有时都称为“蛊”，其实是两码事，“蛊虫”是传播媒体，“蛊疾”则是疾病。在蛊害术中，作为传播媒体的蛊虫大多数是有毒的小动物，如蜈蚣、虾蟆、蛇、蜘蛛、蜥蜴（守宫）、金蚕之类，有的也用猫、狗等动物。被传播的疾病主要以各种人体寄生虫为主，也可能还包括疟疾、结核、鼠疫、狂犬病以及肠道急慢性传染病等。古人一般并不认识传播媒体与疾病之间的科学关系，往往把由蛊虫传播的疾病当作是由蛊虫固有的毒所引起的。事实上被称为“蛊”的动物，并不一定携带寄生虫或其他病菌病毒，因此并不是一定能

使人致病乃至死亡,有许多疾病恐怕只是被附会为蛊疾。至于蛊害术传说中的神秘因素,如蛊鬼、役使被害人魂魄为蛊主谋利、用咒语破蛊害乃至反害蛊主、嫁蛊术等等,都是在原始思维指导下而产生的巫术,作为观念形态而遗留下来的,自然也是不可信的。古人所说的“蛊虫”可以指多种动物,所说的“蛊疾”也包括多种疾病。从病因学的角度说,“蛊疾”与“蛊虫”之间也许没有必然联系;但从治疗学的角度来说,古人确实总结出不少治疗蛊疾的有效经方。这一点不仅丰富了传统医学和药学的宝库,也为破除蛊害术的神秘迷信观念提供了有力的武器。

第四节 盟誓取信

一、盟誓的巫术性质

盟誓是原始社会维护社会秩序和安定的重要手段。人类社会中,个人与个人、个人与团体、团体与团体之间,不论其关系友好还是紧张,总是需要某种约束或承诺,这是万古不变之理。约束和承诺,必然有口头的或书面的或其他什么形式的表达手段。俗话说“空口无凭”,大凡重要的事情,就要写成字据,还要签名盖章,甚至还要第三者公证,以防日后有一方抵赖不认账,于是才有各式各样的契约、债券、凭证、合同、协议、公约、法规等等之出现。在文字时代,这些形式当然是不成问题的;可是,在没有文字的原始时代或原始民族中,假如也是“空口无凭”,那就麻烦了。幸好原始人自有一套行之有效的约束方式,那就是盟誓制度。

在没有文字的时代,任何条约和协议都只能是口头的,说过



之后以什么为凭信呢？除了公证人之外，只能通过誓言来保证。大凡誓言都包含着两个要素：在神秘力量的监视下表达对协议或条约的承诺；设若违背承诺，必将遭受某种非双方意志所能控制的惩罚。但这两个要素未必都说出口，可以作为言外之意而被省略。公元前 722 年，当郑国庄公把偏袒叔段的母亲软禁在城颍时曾发誓说：“不及黄泉，无相见也。”意思说除非死后在地下相见，否则这辈子不再相见。这个誓言并没有说出如果相见又怎么样。不久郑庄公后悔了，但仍然不敢与母亲相见，表明他害怕受到惩罚，也说明他的誓言的确是包含有“不然就如何如何”的言外之意的。再举个现代人爱说的誓言：“如果变心，不得好死。”这个誓言则省略了“老天在上，某永不变心”的前提。由于原始人对语言魔力的深信不疑，一旦立誓，就不敢轻易违背。例如郑庄公，他如果违背誓言其实对母子双方都有好处，并没有谁受到伤害，居然也不敢相见。后来幸亏颍考叔帮他出了主意，挖了一条地道表示在“黄泉”相见，算是没有违背誓言。所谓“一言既出，驷马难追”，所谓“一诺千金”，都出于这样的心态。

原始人的约束和协议，仅仅出于对语言力量的信仰似乎还嫌分量不够。从大量的盟誓资料来看，对血的魔力的信仰也非常重要。除了语言的表达之外，盟誓双方往往还必须以某种方式喝下双方血液或其他某种动物的血液或含有这种血液的酒。这种仪式的意义大约在于让双方体内都流着某种共同的血液，以使得誓言所表达的意志在双方的身上都能起作用。弗雷泽是这样来解释的：“根据巫术的交感原理，一个人吃进腹内的食物和他剩下没有吃过的食物之间确实继续存在一种关系，因此，只要伤害某人吃剩的食物，就会同时伤害某人。”所以，“很显然，想要通过吃剩食物施行巫术损害别人的人自己决不会也吃那食



物”，否则“他也将跟他的仇敌同样遭受所施巫术的损害”。“原始社会人们的这种观念增进了人们必须一起同进饮食的神圣义务，在同进饮食之时，两人互为双方良好行为充作人质，保证彼此决不谋害对方。然而，按严格的逻辑来讲，这种交感作用只存在于所食食物在彼此腹内的短时间内。因此，这种共进饮食的盟约就不及歃血为盟的更为神圣和持久。因为盟约双方互将本人血液输入对方血管，双方生命便终身联结在一起了”。^① 这种解释给我们提示了一种理解盟誓活动中歃血行为的启发，但弗雷泽把盟誓歃血与饮食巫术的原理完全等同起来的说法恐怕并不切合实际。从我们所掌握的盟誓资料来看，保证决不谋害对方并不是盟誓的惟一目标，甚至也不是主要的目标；而且在很多场合下，歃血所饮的血并非一定用双方的血，而是其他某种动物如牛或鸡的血。假如换一种假设：歃血的直接意义仅仅在于，它通过当事人共同饮血的方式将他们连成一体，从而具有某种特别神秘的沟通作用，强化了当事人如果违背诺言就将遭受誓言所表达的惩罚的必然性。那么，这种解释对任何一种目标的盟誓大约都是合适的，从而也是更为合理的。而原始人关于血液的神秘力量的理解，恰恰可以比较顺当地解释歃血的这种沟通意义。

我们曾经指出，在原始人看来，人和动物的生命（称为灵魂亦可）就寄寓在它的血中。^② 这种观念并非中国所特有。《圣经》中也提到上帝对以色列人的告诫：“无论什么活物的血，你们都不可吃；因为一切活物的血，就是它的生命。凡吃了血的，必被翦除。”（《利未记》）这种血中寄寓着生命或灵魂的观念在所有涉

① 弗雷泽《金枝》，第303、304页。

② 参看上编《巫术原理及其分类·局部与整体·血的魔力》。



及血的巫术中应该是一贯的。例如各种鲜血的巫术,实质上就是对于血中所匿藏灵魂的神秘力量的一种驾驭或曰操纵。^①对盟誓活动来说,当所有参与者同饮血酒之后,血中所寄寓的当事人双方的或某种动物的灵魂也同样进入到每个人的体内,那么,这种生命的神秘力量就得以在冥冥中对所有参与者加以监视,或者说你中有我,我中有你互相监视(请注意是灵魂的监视);这样,不论谁违背承诺,都不能逃脱非当事人意志所能控制的惩罚。当然,这样的解释仍然带有推测的因素,但这种解释不至于到处碰壁,相对地比较合情合理,从而可能比较符合实际情况。

原始人由于对语言的魔力和血的魔力的认定,采用歃血之类的手段来达到某种人事制约的目的,无疑是巫术的一种表现形式。这种形式之所以能够起到实际的作用,其前提在于公众对于语言的和血的魔力的深信无疑。

进一步说,任何一种巫术,它一旦成为一种社会习俗,就构成了一种文化现象;从此,它便以一种纯粹的习俗文化在社会上代代承传,这时,语言的或者血的信仰也不再显得那么重要了,重要的是人类对于传统文化的一种无条件的继承。所以,许许多多产生于原始社会的巫术礼俗,并不会随着原始社会的结束而很快结束,而是要延续很长的一段历史时期。就以盟誓制度而言,它虽然是无文字时代的产物,但当文字产生之后,它又与公约协议之类书面形式的约束一起配合着被采用。商周以来历史上盟誓文书的大量存在,便是明证。即使是现代社会,原始的盟誓形式也仍然继续显示出它特有的约束功能。民间的盟约姑且不论,试看西方的法庭审理,所有当事人或证人在陈辞之前,

^① 关于鲜血巫术,参看《巫术礼俗二·生产巫术·献身与鲜血》。

法官总是先让他把手放在圣经书本上起誓，以表明自己的陈述绝无谎言。这个看似微小的仪式，让我们感到原始巫术文化对现代生活的极其深刻的影响。

二、歃血、弹骨与契臂

《淮南子·齐俗训》说：“故胡人弹骨，越人契臂，中国（中原之国）歃血也，所由各异，其於信一也。”可见古代北方胡人和南方越人的盟誓方式与中原之俗有别。

先看中原的歃血盟誓之礼，唐孔颖达在《礼记·曲礼下》的疏解中曾根据《左传》、《周礼》等文献所记先秦诸侯盟誓法有一个概括：

盟者，杀牲歃血誓於神也。若约束而临牲，则用盟礼。盟之为法，先凿地为方坎，杀牲於坎上，割牲左耳，盛以珠盘；又取血，盛以玉敦。用血为盟书，成乃歃血而读书。盟牲所用，许慎据《韩诗》云：天子、诸侯以牛豕，大夫以犬，庶人以鸡。^①

又《周礼·夏官》说，“戎右”之职的任务是在贵族盟誓礼仪中当“尸盟”（即主盟者）割牛耳取血时协助用珠盘盛牛耳，用玉敦盛牲血，并用桃枝和笄帚扫除牛血中可能带有的邪气。^② 所谓歃血，就是盟誓参与者一起饮血（或血酒）并宣读誓词。

① 《十三经注疏》，第1266页中栏。注释：珠盘，以珠玉为饰的青铜盘。敦（dui），一种盛器。用血为盟书，以血书写盟誓之辞。

② 《十三经注疏》，第857页中栏。原文为：盟则以玉敦辟盟，遂役之，赞牛耳、桃茢。郑玄注：谓尸盟者割牛耳取血，助为之；及血在敦中，以桃茢拂之，又助之也。耳者，盛以珠盘。桃，鬼所畏也。茢，笄帚，所以扫不祥。



原始人的盟誓多以歃血为形式。今少数民族凡盟誓赌咒，或斩鸡头，或剽牛羊，或杀狗猫，小异而大同。民间盟誓通常不用盟书载辞，歃血后只凭口头宣誓。这说明民间的盟誓法比典籍所载的盟誓礼更为原始古朴。少数民族的盟誓也有食牲肉的做法。王韬《黔苗风俗记》述黑彝旧俗说：“黑罗罗，亦曰保保，本名卢鹿，在平远大定黔西威宁。俗尚鬼，无书契，用木刻。尚盟誓，凡有反侧剝牛以喻，领片肉食之，即不敢背。”^①生肉必带血，食肉与歃血大约出于相同的原理。

那么，《淮南子》所说的“弹骨”是什么意思？高诱注说：“胡人之盟约，置酒人头骨中，饮以相诅。”古代北方民族有一种习俗，就是把所获敌国首领的头盖骨制作成酒器。《史记·刺客列传》载赵襄子杀智伯，“漆其头以为饮器”。^②又《大宛传》记匈奴破西域月氏王，“以其头为饮器”。在河北邯郸西郊涧沟村两个相当于龙山文化时期的遗址中也曾发现三个人头盖骨制作品，据分析即是作为饮器的头盖杯。属于商代晚期的人头骨碎片上还发现有“□□伐人方白(伯)”、“……方白(伯)用……”之类刻辞，应该也是鬲髀饮器。历史上流行头盖杯风俗的主要是欧亚大陆北方草原的游牧民族，诸如斯基太人、匈奴、蠕蠕、伯子勒克和党项等，西藏、乌浒、古宗等也有这种习惯。^③《汉书·匈奴传》载，汉元帝时车骑都尉韩昌、光禄大夫张猛与匈奴结盟，用老上单于破月氏所得的月氏王头颅饮器“饮血”而盟。所云“饮血”大约指饮血酒。《辽史·西夏传》记西夏之俗，仇家和解时“用

① 《虞初广志》卷十三，第8页。引文有删节。

② 战国时赵国风俗与北胡相近，故赵武灵王得以推行胡服骑射之风。

③ 严文明《涧沟的头盖杯和剥头皮风俗》，《考古与文物》1982年第1期。

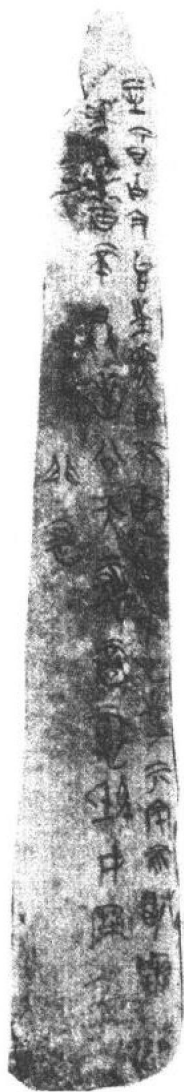


图 03 东周玉石盟书

鸡、猪、犬血和酒，贮于鬲饔中饮之。乃誓曰：‘若复报仇，穀麦不收，男女秃癩，六畜死，蛇入帐。’”^①西夏与匈奴之俗相似，都属于北方系统。盟誓歃血为什么要用鬲饔饮器，其中包含怎样的思维原理，对此尚待进一步研究。

《淮南子》所说的“契臂”，也称为“割臂”或“刻臂”，就是用利刃在当事人手臂上割划一刀，让血液滴落在酒器中，然后饮酒而盟誓。据《左传》记载，春秋鲁庄公早年曾在党氏家中见其女孟任，向她求婚而吃了闭门羹，于是许诺以她为正式夫人。为了取信，孟任与庄公“割臂盟”（庄公三十二年）。又记楚王“割子期之心以与随人盟”（定公四年），杜预注云：“当心前割取血以盟。”即在胸前划一道口子，划至当心的部位。《列子·汤问》说纪昌暗射其师傅飞卫未成，两人乃投弓相拜，“剋（刻）臂以誓，不得告术於人”。党氏为任姓氏族，属于东方风姓集团，楚国在江汉流域，纪昌也是楚人，与越人都属于东方或南方系统。

三、铁券丹书

文字的产生是人类步入文明的标志，

① 《二十五史》第九册，第 6916 页，第三栏。



但并不意味着原始古风就从此消失了。自从有了文字，语言的魔力转化为文字的魔力，巫术性的盟誓与法规性的盟誓结合为一体，其表现就是盟书或丹书（图 03）。1966 年，山西侯马秦村发现大批春秋时代晋国卿大夫之间举行盟誓活动的盟坑遗址。所发掘的大批盟书都是用朱砂在玉石片上书写的盟誓文辞。此即古籍中所称的“丹书”或“朱书”。古人起初是“用血为盟书”，但如果在玉石上用血书写将很快褪色，可以相信朱书正是血书的替代形式，因为两者都是红色的。

古代又有所谓“丹书铁券”，就是用朱砂将誓词刻写在铁券上。“券”原本是上古时期的契约凭证，《战国策·齐策》载孟尝君门客冯谖假托君命将债“券”烧毁。古代契券或符节多以竹简为之，刻划标记或文字后一剖为二，双方各持一半，以备必要时合符验证。竹简券不易长久保存，于是又产生铁券。《太平御览》卷五九八引《文心雕龙》云：“券者，束也。明白约束，以备情伪。自形半分，故周称判书。古有铁券，以坚信誓。”又引《晋中兴书》云：“初，闵帝在关中，与氏羌破铁券，约不役使。”据此可知，铁券也必须做成两半，才有“破铁券”之说。把双方的誓词或协议刻在铁券上，其实就是将盟誓与契券这两种取信手段结合在一起而产生的复合取信手段。用朱砂代替鲜血书写，又糅进了古人对于血的信仰观念。

丹书铁券常作为国君与功臣之间的盟誓凭据。《汉书·高帝纪下》说汉高祖“与功臣剖符作誓，丹书铁券〔封之〕金匱石室，藏之宗庙”。说明丹书铁券制度在汉代之前已经流行。东汉时铁券十分盛行，《东观汉记》记载：“桓帝延熹八年，妖贼盖登称太皇帝，有璧二十、珪五、铁券十一，後伏诛。”（《太平御览》卷五九八引）东汉民间镇墓文中也屡见“丹书铁券”语，如有一件镇墓铅券

上刻有“故为丹书铁券，□及解適，千秋万岁，莫相来索”文辞。^①所称“铁券”实指铅券，它已成为习惯用语。

古代国君与功臣之间的盟约不仅记录功臣勋劳、所封爵禄，许诺世代承袭，而且往往对功臣未来乃至子孙后代的除谋反以外的死罪予以赦免。《隋书》卷三七载李穆曾在战斗中救出隋太祖，后进封为安武郡公，增邑一千七百户，并“赐以铁券，恕其十死（赦免十次死罪）”。明焦竑曾见到唐代和陵时赐给钱穆的传世铁券：“其质铁，其形如瓦，高一尺，阔二尺，左右二块，面镌券文，背刻免罪、俸禄之数。券文嵌金，故曰金书。”券文中有“特进光禄大夫、左柱国、太傅、中书右丞相、魏国公，参军国事，食禄五千石。使尔子孙，世世承袭。兹与尔誓：除谋逆不宥，其余若犯死罪，免尔三死，子免二死”等封爵免罪誓辞。焦氏又述宋代铁券之制，尺寸随公侯伯等不同等级而异，并称“缘其所始，乃汉丹书铁券之意”。^②

第五节 通鬼丧葬

在古人的观念中，万物有灵是一个基本的出发点，所以，古人与自然万物的交往，我们有时很难区分他们所面对的是客观自然本身抑或客观自然之灵。因此，我们讨论原始人与自然的关系，举凡日月山川草木鸟兽都归入“自然”的行列中，不再区分其物质体还是精神体。如果按照同样的原则，古人所交往的死人和阴鬼，也可以归入“社会”的行列之中。这种

① 著录于罗振玉《贞松堂集古遗文》卷十五。解適，即解谪，解脱罪过。

② 焦竑《焦氏笔乘续集》卷六，第353—354页。



处理未必恰当，主要是不想把“人与鬼神”的问题独立出来，否则牵涉面太大，恐怕难以收住。这里只是举例性地捡几个题目来谈而已。

一、游园会亲术

《史记·封禅书》记载，汉武帝所宠幸的王夫人去世后，方士齐人少翁声称能在夜里以法术招致王夫人及灶鬼，武帝可隔着帷幕望见她。这可能是有关与已故亲人会面的法术的最早记载。少翁的法术并不很高明，终因法术破绽而被诛杀。

要让人同已故亲人相会，近世民间颇有高明之术。仪式名称因地而异，闽西长汀客家话叫做“伏花”，广东梅县称“扑仙姑”，贵州黎平汉族称“看花”，黎平侗族叫“过阴”，又叫“放七姑娘”，贵州黄平苗族称“做菜花”，贵州丹寨苗族叫“做苗家稻”等等。这是一种带有催眠术性质的巫术，有人这样概括说：

名称不一，内容基本相同，即是：“神游者”（即扮演“七姑娘”的人）在“导游者”（歌手）的导引下，在昏迷中进入“阴间”，经过一道道关卡，遇到各种亡灵，便与他们唱歌跳舞（神游者比平时更会唱歌），如遇亲人的亡灵，则痛哭不已；在“导游者”引导下到达最美好的地方（有的叫“看花园”）游览，然后沿着原路返回原地，转入“阳间”（醒过来）。^①

① 《苗岭风谣》（贵州民族学院民研社编）总第四期（1988年1月）编者按语，第45页。



笔者童年时在故乡长汀曾见过“伏花”活动，时隔久远，细节已记不清。“伏花”活动于中秋之夜由民家延请仙婆（即巫婆）来主持，届时在厅堂摆一张大桌子，桌上置一碗清水，碗上架着一双筷子，似乎还有一些香烛之类。欲游园者在仙婆指导下伏在桌上，仙婆则焚香烧纸，念念有辞。不久，游园者即进入昏睡状态，仙婆则在一旁提示，说已至某地，有某人等候云云。游园者起初处于昏迷状态，随后浑身颤动不止，愈来愈剧烈，有的还失声啼哭，至一定时候，就被仙婆叫醒。据说也有叫不醒的，就要杀鸡或杀猪，用鸡血猪血洒在纸上并焚烧，否则就怕唤不醒。醒来之后，多声称一路上见到许多花，还见到已故先人，述其形色面貌特征，与在世时无异（或云见到未曾见过的祖先，述其形态面貌竟能获得长辈的证实——此为传说，似不可信）；也有下不去，什么都没有见到的。据说并非人人都能够去得成，例如生肖属鸡或什么的就不行，或称心诚则灵，不诚则不灵云。

贵州黎平县德风区汉族的“看花”（也叫“过阴”）活动在七月半俗称“鬼节”时进行。据介绍，传说阴间花园的花每年七月十一日开始打苞，至十五日盛开，于是姑娘们就从十一晚上开始“看花”，持续到十六花谢为止。其法由姑娘坐在凳上（凳子用钱纸烧过，借作马骑），头上包着头巾，师傅（年岁较高并懂点巫术的妇女）则在姑娘面前烧三炷香，三张钱纸，然后口念送词，送姑娘入阴间。不一会姑娘处于昏迷状态，举步阴间。初时感觉道路漆黑，师傅就要诵念歌词帮助她开光。其辞曰：

开光开光，



开头光顶四方，
开眼光亮敞敞，
开耳光听四方，
开脚光走四方。

念毕问过阴者是否光亮，否则再开，到亮为止。开光后前路光明，赶马前行，但沿途多有险阻，如遇到蟒蛇拦路，冤鬼纠缠之类，胆小者就会哭着转来。若是其祖辈挽留，师傅就要教给她摆脱方法。当过阴者到花园门口时，还要向阴间守园的花大姐索钥匙，并由花大姐导游赏花。见到花园胜景，过阴者会即兴歌唱，即使平时不爱唱歌的姑娘此时也会歌声不绝，据说是花大姐所教。花园共十二个，引人入胜，有的姑娘游览十二园才转，也是歌唱而归。若过十二园还不愿转，就麻烦了，师傅要烧香烧纸，或以米筛等阻拦，以免不虞。或有人为了验其真伪，在过阴进行中使人悄悄到姑娘家门前一侧插上一个草标（草活结），姑娘返时不能进屋，就会放声大哭，问她则说家门已上锁进不去，必待取出草标才能进屋，就回来了。进入家后，让她默坐片刻，师傅朝她背上喷一口水，轻轻一拍，姑娘就会醒转过来。

调查者还采撷花歌数首，富有民歌风味，移录于此：

好花开，
好花生在阳间岩。
阳间的花有人理，
阴间的花标了苔。



好花红，
好花生在阴园中。
阴间的花顶盖顶，
阳间的花生了虫。

花歌中多为盘歌，主要是阳间小伙子与过阴姑娘互相盘问各种奇花异草。如问花歌的问辞和答辞：

正月问花正月正，
初来问你栽花人，
七十二样花问你，
哪花开来叶转青？

正月问花正月正，
你来问我栽花人，
七十二样花问我，
桃花开来叶转青。^①

苗族的“做菜花”活动与黎平的“看花”略异。据介绍，黄平苗族的“菜花神”表演活动于大年三十到三月——即油菜打苞至花谢这期间举行，当地称为“Ait Bieex Vaob”，直译为“做菜花”。这期间姑娘们晚饭后便一起到住房宽绰的人家去做

① 石青昌《黎平汉族的鬼节习俗》，《苗岭风谣》总第四期，第46—47页。为压缩篇幅，本文引述时已加删削，措辞也有改动。下同。该作者另有《黎平侗族“过阴”情况调查》一文，载《苗岭风谣》总第六期，可资参考。



“菜花神”。把巫师请来，在堂中摆一升米或糠，插七根香，列七杯酒，两大碗清水，点油灯照明。在“做菜花”过程中香不可灭，灯不可熄。一切就绪，“做菜花神”者（原文称“菜花神”，下文简称“其人”）坐在板凳上，以黑巾蒙面。巫师将纸钱烧成灰溶于水，喷其人头巾身上，且一边诵着咒语，两手在胸前打着圈圈。十来分钟左右，其人双脚不自觉抖动起来；二十分钟左右突然跃起，喘着粗气，此即“菜花神”开始启程了。其人在屋中来回走动，并开口向引路人（据文意，此“引路人”应即巫师）借钥匙去开仙界之门。其辞是用唱腔问的，这种唱腔即“菜花调”。每到一层就要一回钥匙，进入十二层之后引路人一般不再给钥匙，担心其人回不来。其人每到一层，引路人就问风景和情况如何，所答头头是道，有条有理。到第十二层，其人哭哭笑笑，如痴如狂，时而唱情歌、游方，时而吹芦笙、跳舞，若遇到亲属或恋人亡灵，便哭泣倾诉，把平时最为秘密的话也倾吐出来，情状凄凉。逗留稍久，引路人就唱歌引他（她）回来。其人若不愿回来，则厉声呼唤，这才依依惜别而归。这时，其人有的将心爱的围裙撕成条条块块，以赠亡灵留念。大抵如此。观众为验其真假，有人故意把脚交叉起来，这时其人就向引路人要“打狗棒”，说是有狗阻挡其路。若与之竹子，定能准确无误地打中那个双脚交叉者，直到两脚收拢为止，即使他站在观众后面亦然。^①

贵州丹寨县苗族人做“苗家稻”活动始于水稻含苞的七月上旬，延续十来天直到七月半，当地汉人称为“做腰箩神”或“做七

^① 沈飞(苗族)《简析黄平苗族的“菜花神”》，《苗岭风谣》总第六期（1989年10月）。



姑娘”。主角称为“苗家稻”，做的时候，先以围巾蒙头，由伙伴采摘稻叶插在其人头上，说是稻神能附体，然后反复吟唱稻歌以催其进入阴间。进入后每到一处都唱歌，并同周围伙伴对歌。也能与已故亲友会面。^① 贵州普定县苗族则有“请瓢儿神”活动，导游路线翻山越岭，横渡江河，且所游历之处多有具体名称，据说是西部苗族历史上的迁徙路线。又说亲人去世不久的人不能做，怕亲情难舍，不能回来。^②

上述种种游历寻亲法术，所描述的现象应该说基本上都是事实，但其中某些细节也许尚待证实。我们当然不会相信所谓“阴间”“阳间”之类的传统说法，只能从科学的角度来加以解释。很显然，这类法术的原理应该就是一种通过暗示而作用的催眠术。巫婆或导游者其实就是高明的催眠家，而咒语或唱辞则是实现催眠的重要手段。关于这方面，还需要心理学家作进一步的具体的阐释。

二、远道送尸术

黔湘间流传有送尸术，事涉怪异而言之凿凿，殊难索解，今将原文移录如下：

西人有催眠术，能催生人，不能催死人；能催数小时之久，而不能催至数月之久。而黔湘间有送尸术，则以死尸而由人作法，进止听命，可历数月，似非常理所能测。

① 说详韦宗林《“苗家稻”习俗散记》，《苗岭风谣》总第四期，第48—50页。

② 杨华献（苗族）《请“瓢儿神”》，《苗岭风谣》总第六期，第113接119页。



与寻常尸变因有所感触而然，或系一种电气作用者，亦异也。贵州商人采木为生者，每春水生时，辄编木为筏乘之，直下湖南常德等处，将木筏析卖，乃遵陆还乡。有病死者，道远尸不易回，同行者往往有送尸之术。然必两人行之，乃有效。其术一人导于前，一人以手持碗水随于后，〔原注〕碗中清水必加持符咒。水不倾泼，尸不倒也。尸与生人无异，但不能言。其行步与生人亦微异，盖人行则行，人止则止，纯随二人步趋。至薄暮投宿旅店时，逆旅主人见之，即知为送尸之客，必另备一房与居。〔原注〕此等送尸人时时不绝于道，彼处客店每专备一房招待之。二人睡于床，尸则立于门侧。湘谚所谓“三人住店，两人吃饭”者也。将至家前一日，尸必托梦于其家人。其家则将棺木衣衾预备齐整。尸抵家，则挺立于棺侧。术人将碗水倾于地，尸立倒，须急为收敛，否则其尸立变，现出腐败之形矣。〔原注〕如已死一月者，尸即现一月之腐状。余仿此。

宣统己酉秋，六安杨宽夫客湘中，尝于长沙城外亲见之。黔阳黄泽生军门忠浩尝驻军川边。一日，门外忽大哗，询之，则云有人解死尸经过，尸能自行，乃出观。则见一人持布幡前导，一尸直立，随其人惘惘而步。因呼止之，询其所以。云此人旅死，不能具棺木，特用法驱之自行，归就家以敛耳。问何法，曰：“吾业此，安能以其秘告人？”问：“此去尚几程？”曰：“可四五日。”问：“夜宿时如何？”曰：“置之门侧可矣。”泽生使人验之，果为死尸。时空营出视，数百人皆见之。复询土人，云此事常有之，不足异也。^①

① 《古今怪异集成》中编下《方伎类》（盖引自《清稗类钞》），第26—27页。



就其细节而言,关键部分具有巫术象征意义,如一人以手持碗水随于后,水不倾泼则尸不倒,且清水必加持符咒。《关尹子》卷七说,“人之力,有可以夺天地造化者,如冬起雷,夏造冰,死尸能行,枯木能华”之类,也提到“死尸能行”。送尸术究竟有无其事,若有则其原理何在,均还待考察。以意度之,恐怕如《聊斋志异》的“种梨”、“偷桃”之类,大抵属催眠幻术的性质,未必真有其事。愿方家有以赐教。

三、金缕玉衣及云母壅尸

玉石以其不朽的品性而被古人当作能使人体不朽的“防腐剂”。据《魏书》卷三三记载,有个叫李预的羡慕古人餐玉之法,于是采访蓝田(在陕西),掘得环璧等玉器数百。将其中七十枚舂为玉屑,每日服食,经年后说是有效验,但酒色不禁,一病不起。临死时对妻子说,自己因酒色不绝而致死,与食玉无关,死后尸体多搁置数日,必有异常,以便让后人知道食玉的妙处。当时正值七月中旬,长安毒热,停尸四宿而体色不变。其妻常氏又将玉珠二枚含在尸体口中,开口时毫无秽气。尸体盛夏不腐的说法是可疑的,但故事真实地反映了古人以玉石防腐的观念。考古发现的古代墓葬多随葬玉器,且口中含玉,大概都是出于这样的目的。尸体之所以需要防腐,乃是出于古人把尸骨视为灵魂依附体的观念。人们对尸体的种种处理手段,归根结底是人之对待死者灵魂的物化表现形式。

以玉石防腐的手段,最高级的形式大概是汉代的金缕玉衣。金缕玉衣史籍中称为“玉柩”,也写作“玉匣”,也有称为“玉衣”

的。^①《後汉书·刘盆子传》记西汉末赤眉军发掘贵族墓葬，“有玉匣殓者率皆如生”，表明古人确实以此作为防腐手段。古书对“玉柙”形制的记述比较简略，1968年河北满城西汉中山靖王刘胜及其王后窦绾墓发现两套保存完好的金缕玉衣，引起考古界关注(彩图 22)^②。金缕玉衣按人体外形用金缕丝将上千枚玉片连缀成衣，可将尸体完全裹住，工艺水平十分高超。满城汉墓除了玉衣，还有玉九窍塞，就是塞于九窍的玉器。窦绾墓还出土内壁镶满玉版，外壁嵌饰玉璧的精美棺具。古人就是企望通过这多层次的玉饰来保存遗体的。^③类似的玉衣，据统计至少已发现 37 例，反映了这种观念的普遍性。

金缕玉衣的前身，研究者认为即缀玉面幕和缀玉衣服，古书中称为“冥目”和“掩”。^④从考古资料考察，早在东周时期就有在死者脸部覆以缀玉面幕、身上敛以缀玉衣服的习俗。1954—1955年在洛阳中州路发掘的春秋晚期和战国时期的墓葬中，在有些死者的脸部发现许多带孔的玉石片，有的玉石片做成眉、

① 关于“玉柙”或“玉衣”的文献资料，史为《关于“金缕玉衣”的资料简介》搜集甚丰，《考古》1972年第2期。如《後汉书·礼仪志下》“玉柙”刘昭注引《汉旧仪》云：“以玉为襦，如铠状，连缝之，以黄金为缕；腰以下以玉为札，长一尺二寸半为柙，下至足，亦缝以黄金缕。”卢兆荫说，所谓“札”，就是铠甲的甲片。《左传·成十六年》：“养由基蹲甲而射之，穿七札焉。”这表明“玉柙”与铠甲的工艺相似，其名称有可能是玉制铠甲的意思。参看卢兆荫《试论两汉的玉衣》，《考古》1981年第1期。

② 《文物》1972年第1期，图版壹。

③ 参看李零《中国方术考》，第294—296页。

④ 《仪礼·士丧礼》：“冥目用缁，方尺二寸，赀里，著组系。”郑玄注：“冥目，覆面者也。”又：“掩，练帛广终幅，长五尺，析其末。”郑玄注：“裹首也，析其末为将结于颐下，又还结于项巾。”



眼、鼻、口的形状,并按五官的位置排列,以象征人的脸部。发掘报告的作者认为,从石片的穿孔和排列位置看,可能是先将石片按一定形式缀附在织物上,然后覆盖在死者的脸上(图 04-1)。该墓葬还发现有些死者的身上也有一些带孔的长方形玉石片。这些玉石片原来应是缝缀在死者所穿衣服上的。《墨子·节葬下》云:“诸侯死者,虚车(府)库,然后金玉珠玕比乎身。”说的就是这种情形。^① 据说,这样的缀玉覆面从西周到汉代已出土了 40 多副。与这些缀玉覆面不同,湖北荆州秦家山二号战国中晚期墓出土的玉覆面是用一整块玉雕刻出完整的面部形象,五官、须眉俱全,系仿真人制作,周围 8 个小孔,用来编缀于丝织物制成的覆面上(图 04-2)。



图 04-1 缀玉覆面基本一
曲村晋侯墓



图 04-2 玉面罩一
荆州秦家山楚墓

②

上述溯源是很有道理的,不过,缀玉面幕和缀玉衣服并非最早的形式。李零先生进一步指出,上村岭虢公墓棺盖铺玉器百

① 参看卢光荫《试论两汉的玉衣》,《考古》1981 年第 1 期,第 51—52 页。

② 湖北省荆州博物馆《湖北荆州秦家山二号墓清理简报》,《文物》1999 年第 4 期,第 27 页。



件之多，尸身则佩“人形玉组饰”（从头到脚都有玉饰，并含“缀玉面罩”），说明西周时期已具备玉衣的早期形态，那么，恐怕就应考虑，敛玉从散佩于身到整合成衣也许是一种连贯的发展，向上可以一直追溯到以大量玉器随葬的良渚墓葬。《史记·周本纪》说商纣王“蒙衣其殊玉，自燔于火而死”，旧注解释说是把四千块玉片缝在一起，穿在身上。这一传说虽与一般的土葬有别，也透露出早期玉佩是具有类似玉衣的作用。^①

玉衣流行于西汉武帝之后至东汉末，魏文帝于黄初三年（222）禁止使用“珠襦玉匣”（《三国志·魏文帝纪》），考古工作也未发现魏晋以后的玉衣。^②后来的云母壅尸大概即玉衣的遗留形式。据《淮南万毕术》云：“云母入地，千岁不朽。”^③葛洪《抱朴子》记载说：“吴景帝戌将于广陵掘冢，有人如生，棺中云母厚尺许。”又《东园秘记》曰：“以云母壅尸，则亡人不朽。帝冯贵人素（向来号称）国色，亡已十馀年，冢为贼所发，形貌如故，但冷耳。盗共奸之。後捕得此贼，言贵人棺有数斛云母。”所谓“有人如生”，“形貌如故”云云，不过是传闻而已，但这些记载却真实地反映了当时流传的观念。1973年河北景县发掘的北魏高雅夫妇子女合葬墓的尸骨四周，满布云母和金箔碎片，有少数还相当完整。云母片其薄如纸，形似杏叶，简报说“当为壅尸所用”，“它可能是把云母（间以金箔，施以贯珠）连缀成衣服的形式，穿在死者的身上，有似汉代的玉衣”。^④这现象证实了文献中有关云母壅

① 李零《中国方术考》，第297页。

② 史为《关于“金缕玉衣”的资料简介》，《考古》1972年第2期，第50页。

③ 《太平御览》卷八〇八引。下引《抱朴子》及《东园秘记》同。

④ 河北省文管处《河北景县北魏高氏墓发掘简报》，《文物》1979年，第25页。



尸的记载。

《聊斋志异》有一则故事，说徐先生与一个名叫“爱奴”的女鬼恋爱，辞谢时发掘其冢，意将载骨归葬，开穴则见“颜色如生”，头上玉饰金钏如新制，腰间裹黄金数铤。爱奴说：“身所以不朽者，不过得金宝之余气耳。”这说明以金玉保护尸体不朽的观念至清代犹然。

四、镇墓解殃瓶

东汉后期的墓葬中屡屡发现用朱砂书写解殃文辞的镇墓陶瓶陶罐(从所书文辞可知，陶瓶内原先都应盛有药物等品，详下文)，随葬的目的是为死者及其在世亲属解除罪过灾殃。这类镇墓器物多出于洛阳、灵宝、西安、宝鸡等地。已发表的镇墓陶瓶，包括发掘品和传世品，据说约三十多件。镇墓陶瓶文辞的内容一般包括：一是纪年月日；二是天帝使者告死者之家或丘丞墓伯，为死者解谪，为生人除殃；三是说生死异路，死人魂归泰山，接受冥间官吏的管束；四是说利于生人或后世子孙之类吉利话。^①

如 1935 年发现的东汉熹平二年(173)瓦缶，文辞如下：

熹平二年十二月乙巳朔，十六日庚申，天帝使者告张氏之家三丘五墓、墓左墓右、中央墓主、冢丞冢令、主冢司令、魂门亭长、冢中游击等；敢告移丘丞墓柏(伯)、地下二千石、东冢侯、西冢伯、地下击犢(特)卿、耗(蒿)里伍长等：今日吉良，非用他故，但以死人张叔敬，薄命蚤(早)死，当来下归丘

① 吴荣曾《镇墓文中所见到的东汉道巫关系》，《文物》1981年第3期，第56页。



墓。黄神生五嶽，主生人录；召魂召魄，主死人籍。生人筑高台，死人归，深自狸（埋），眉须以（已）落，下为灰土。今故上复除之药，欲令後世无有死者。上党人参九枚，欲持代生人。铅人，持待死人。黄豆瓜子，死人持给地下赋。立制牡厉（蛭），辟除土咎，欲令祸殃不行。传到约勅地吏，勿复烦扰张氏之家。急急如律令！^①

该墓的墓主为薄命早夭的张叔敬。在佛教影响之前的古人认为，人死后所生存的阴间是阳间社会的翻版，也有一整套类似阳间的官僚机构，不过其名称多冠以“丘”、“墓”、“冢”、“地下”、“蒿里”之类区别词，以与阳间官吏名称相区分而已。这是一篇模拟官府律令文书形式的镇墓文辞，文中假借天帝使者的口吻，诏告张氏葬地所辖的基层令长和“丘丞墓伯、地下二千石”及“侯”、“伯”、“卿”等等高层冥官，此“传”（文书）下达之后，“约敕地吏，勿复烦扰张氏之家”。文中提到的“黄神”也叫“黄神越”，是古人想象中主管“生人录”和“死人籍”的最高神，大约相当于后来所说的阎罗王。文中所谓“复除之药”指随葬盛于镇墓瓶中的巫术方药，其作用是“令後世无有死者”。1957年西安东汉墓出土的镇墓陶瓶内装有汉白玉石一小块（图05-1），^②不知是否即此“药”。以人参、铅人等代墓主人受过，是解殃的又一种巫术手段。据说有的镇墓文叙述更为详细，如说：“故以自代铅人。铅人池池，能舂能炊，上车能御，把笔能书。”有的有“勿令伐（罚）作”之语。吴荣曾先生说：“按照汉人的法律观念，臣民触犯国家

① 转引自郭沫若《申述一下关于殷代殉人的问题》，《奴隶制时代》第94页。

② 《汉初平四年王氏朱书陶瓶》，《文物》1980年第1期，第95页。

刑律,就有可能沦为刑徒。死人有罪,当然也会成为地下之刑徒。用铅人去顶替死者服苦役,大约就是出于这一考虑而产生的。”^①有的镇墓文提到“谨以铅人金玉,为死者解適(谪),生人除罪过”,^②替人受谪罚的意思就更为明显了。

镇墓陶瓶文辞的内容大同小异。如上文所述 1957 年西安出土的东汉初平四年(193)镇墓瓶,其文辞(图 05-2)曰:



图 05-1 东汉王氏镇墓瓶



图 05-2 东汉王氏镇墓瓶摹本

初平四年十二月,己卯朔,十八日丙申。直危天帝使者,谨为王氏之家,後死黄母,当归久阔。慈(兹)告丘丞墓伯、地下二千石、蒿里君、墓黄(皇)墓主、墓故夫人:决曹尚书令王氏,冢中先人,无惊无恐,安隐(稳)如故。令後曾(增)财益口,千秋万岁,无有央(殃)咎。谨奉黄金千斤两,用填(镇)塚门,地下死籍削除文。他央(殃)咎,转要道中人,和以五石之精,安冢墓,利子孙。故以神瓶震(镇)郭门。如律令!^③

① 上引吴荣曾文,第 57 页。吴氏还指出:“以往人们把铅人看作铅俑,现在,对这一看法则应予以纠正了。”

② 《文物》1957 年第 11 期,转引自吴荣曾文。

③ 《文物》1980 年第 1 期,第 95 页。原文“墓”均写作“莫”。“谨奉”以下一句的标点暂且如此,尚待斟酌。

后世民间相信人死由阎罗王掌管生人名录,该死则勾销其名。此文以黄金贿赂冥间官吏以削除“地下死籍”,似乎即其滥觞。或以文中的“道中人”指道教中人,“五石”据葛洪解释,是丹砂、曾青、雄黄等五种矿物质药物,《神农本草经》说它具有“杀精魅邪恶鬼”的功效。^①另一件镇墓瓶 1979 年出土于宝鸡,其文辞曰:

黄神北斗,主为葬者阿丘镇解诸咎殃。葬犯墓神墓伯,行利不便,今日移别殃害,须除死者阿丘等,无责妻子、子孙、姪弟、冥昏(婚),因累大神。如律令!^②

文中的“北斗”也是道士经常操纵的天神。“阿丘”可能是死者的名字。“无责妻子”云云,大概是说若墓葬有所触犯获罪,殃害移往别处,不要连累亲属的意思。同墓所出另一镇墓瓶的文辞与此相似,可以参照:“黄神北斗,主为葬者睢方镇解诸咎殃。葬犯墓神墓伯,不利生人者,今日移别墓家,无殃睢方等,无责人子孙、子□、妇弟,因累大神,利生人後世子孙。如律令!”(图 05—3、4)



图 05—3 宝鸡东汉镇墓陶瓶

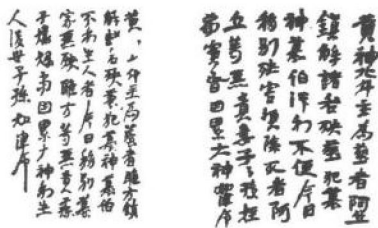


图 05—4 宝鸡东汉镇墓陶瓶摹本

① 上引吴荣曾文,第 63 页。

② 《文物》1981 年第 3 期,第 48 页。



五、随葬买地券

买地券是土地买卖导致所有权转移的法律凭证。古人以为人死后在冥世仍然需要土地，于是模拟土地买卖证券形式，将买地券随葬于墓中，就如随葬象征财富的陶俑土田和其他物品一样。随葬的模拟买地券学术界习惯上仍称为“买地券”，为了区别于现实生活的土地买卖文书，还是称之为“随葬买地券”好些。

据吴天颖文章介绍，随葬买地券在东汉以来的古墓中屡有发现，南起广东，北至山西，西自新疆，东抵海滨均有出土。其质地有玉、铅、砖、石、铁、瓦、木、纸诸种。早期买地券一般是铅券，内容基本上是模拟实用买地文书，晚期买地券的内容千篇一律，建国前甚至有以木刻纸印而焚化者。^① 先看一例东汉建初六年(81)武孟子男靡婴玉质买地券：

建初六年十一月十六日乙酉，武孟子男靡婴买马熙宜、朱大弟少卿冢田。南广九十四步，西长六十八步，北广六十五步，东长七十九步，为田廿三亩奇百六十四步，直钱十万二千。东陈田比介，北、西、南朱少比介。时知券约赵满、何非，诒酒各二斗。^②

此买地券记有买卖双方姓名、土地来历、位置、四至、面积、地价、

① 吴天颖《汉代买地券考》，《考古学报》1982年第1期，第15页。下文凡引吴天颖说均出自此文。

② 北京图书馆特藏部拓片，编号善拓318，亦见瑞方《匋斋藏石记》卷一，罗振玉《蒿里遗珍》及《地券征存》等。转引自吴天颖文，并据其释文。文中的“冢田”二十三亩许，大概即大田。“冢”有大的意思，未必指冢墓。



钱地交割过程以及证人和酬劳方式等,非常真实,所以有的学者以为是随葬的真实凭证。吴氏正确地指出这种说法与缔结契约的主旨根本对立,是不可能的,其性质只能是照搬土地契约的随葬明器。再看建宁四年(171)孙成买地铅券:

建宁四年九月,戊午朔,廿八日乙酉,左骏厩官大奴孙成,从雒阳男子张伯始卖所名有广德亭部罗陌田一町,贾钱万五千,钱即日毕。田东比张长卿,南比许仲异,西尽大道,北比张伯始。根生土著毛物,皆归孙成。田中若有尸死,男即当为奴,女即当为婢,皆当为孙成趋走给使。田东西南北以大石为界。时旁人樊永、张义、孙龙、异姓樊元祖,皆知券约,沽酒各半。^①

此买地券看似逼真,但其中“田中若有尸死,男即当为奴,女即当为婢,皆当为某某趋走给使”的措辞为许多随葬地券所通用,透露出“蒿里”用品的痕迹。有的买地券文末也有“如律令”敕令语。如1975年扬州出土的熹平五年(176)刘元台买地

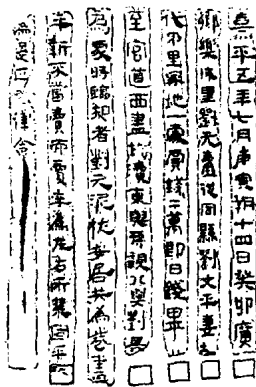


图 06-1 刘元台墓买地砖券摹本

^① 见《地券征存》、《蒿里遗珍》、《芒洛冢墓遗文续编》,转引自吴天颖文,第23页。



图 06-2 王当墓买地
铅券摹本

券，刻于七面觚柱形砖条上(图 06-1)，^①
其文曰：

熹平五年七月，庚寅朔，十四日癸卯，广□乡乐成里刘元台，从同县刘文平妻〔买得〕代茅里冢地一处，贾钱二万，即日钱毕。〔南〕至官道，西尽〔坟〕读，东与房亲，北与刘景□。为冢时临知者刘元泥、枕安居共为券书，平折(?)不当卖而卖，卒为左右所禁固，平所为是正。如律令。

东汉晚期的买地券，措辞有的跟前文所引镇墓文颇相似。如光和二年(179)王当买地铅券(图 06-2)，^②其文辞曰：

光和二年十月，辛未朔，三日癸酉。告墓上墓下中央主士，敢告墓伯、魂门亭长墓主、墓皇墓白(疑为丞字之讹)、青骨死人：王当弟攸偷，及父元兴等，从河南□□□□子孙等买穀郑亭部三佰(陌)西袁田十亩以为宅。贾直钱万，钱即日毕。田有丈尺，券书明

① 《文物》1980年第6期，第57页。

② 《文物》1980年第6期，第54页。



白。故立四角封界，界至九天上、九地下。死人归蒿里地下□府。何□〔他〕姓〔不得〕名。佑富贵，利子孙。王当、当弟攸偷及父元兴等，当来人臧，无得劳苦苛荡，勿繇使，无责生人父母兄弟妻子家室，生人无责，各令死者无适（谪）负。即欲有所为，待焦大豆生，铅券华荣，鸡子之鸣，乃与□神相听。何以为真？铅券尺六为真。千秋万岁，後无死者。如律令！券成，田本曹奉祖田，卖与左仲敬等，仲敬转卖〔王当、当〕弟攸偷、父元兴。约文□□，时知黄唯、留登胜。

文中“即欲有所为，待焦大豆生，铅券华荣，鸡子之鸣，乃与□神相听”一句意思说，如果要加以责罚，除非等待炒焦的大豆发芽，铅券开花，鸡蛋打鸣，才敢听从。这是古代民间盟誓的习惯用语，类似的言语还见于古代民歌中，这里则表示与冥间主管官吏的盟誓。魏晋以降的买地券，冥世色彩和笏禁意味尤为浓厚，如齐永明三年（485）刘覬买地券石刻，其文辞曰：

齐永明三年，太岁乙丑，十一月甲子朔，十二日乙亥，新出老鬼、太上老君符敕天一地二、孟仲四季、黄神后土、土皇土祖、土营土府、土文土武、墓上下左右中央墓主、丘丞墓伯、冢中二千石、左右墓侯、五墓将军、营土将军、土中督郎、安都城、武夷王、蒿里父老、都集伯侔（长）、营域亭侔（长）、都墓门亭侔（长）、功曹、传送大吉小吉、胜先神后、太一徵明、天魁天刚、从魁太衡、随斗十二神等：南阳郡涅阳县都乡上发里、宋武陵王前军参军事、□□□□□参军事刘覬，年卅五，以齐永明二年〔甲子〕四月十五日，□命□，〔魂归〕三天，身归三泉长安蒿里。父元山，宋衡阳王安西府主簿、天门太守、宋南谯王车骑参军事、尚书都官郎。祖



肃，冠军参军事给事中。旧墓乃在荆州□□里，中府君今更新其丘宅，兆在江夏郡汝南县孟城山冈。中府君敬奉太上老君、道行正直，不问龟蔡。封域之内，东极甲乙，南极丙丁，西极庚辛，北极壬癸，上极青云，下极黄泉，从此土神买地，雇钱八万万九千九百九十九文，毕了。日月为证，星宿为明，即日葬送。丘墓之神，地下□长，不得莫胡（模糊）誌记；坟墓千□，□減不得随注。生人毋敢大意，明然奉行，一如泰清玄元，上三天无极大神、太上老君陛下之青诏书。律令。（北斗等书符不录）^①

随葬买地券的起源，吴天颖认为可追溯到西汉初期的“薄土”随葬之俗。1973年湖北江陵凤凰山8号墓出土一件竹简，内盛泥土一块，遣策标其名为“薄土”；167号和168号墓的遣策作“薄土”。167号墓的“薄土”是绛红色绢包裹的长方形土块（长20、宽14、高12厘米），另有丈量土地的弓步模型，以及同为财富象征的繒等物。征之古籍，春秋时已有以土块象征土地的观念（《国语·晋语四》重耳故事），则此“薄土”应即土地私有的象征。汉墓中还屡见以陶土田地模型随葬的现象，也是这种观念的表现。总之，随葬买地券的发展演变过程，大致经历了从土地实物（薄土）或模型（陶田）随葬，到模仿真正土地契约的甲型买地券，再到以纯粹迷信用品的乙型买地券随葬等阶段。^② 吴氏的推测比较合理，可以参考。^③

① 转引自《兰亭论辨》插图，第31—32页。基本上据郭沫若释文。

② 吴天颖《汉代买地券考》，《考古学报》1982年第1期，第29、31页。

③ 不过，凤凰山汉墓所出的土块是否就是遣册所记的“薄土”，却是有疑问的。参看裘锡圭《说“薄土”》，《古文字论集》第564页。

第五章 | 巫术与造型艺术





如果从积极的方面来看,原始巫术的最显著的功绩,大概就是它造就出丰富多彩的文化艺术生活,留下了极其丰厚的文化艺术遗产。

要全面地讨论巫术对文化艺术的影响,就要深入到每个领域中去作细致的考察。这方面的研究成果目前还少得可怜,因为学术界历来对巫术文化持完全否定或基本否定的态度,以至很少人关注这个应属于正面评价的问题。这种状况让我们很难直接引述现成的比较成熟的意见,不能不花费许多力气就巫术对文化艺术的决定性作用作比较具体的讨论。

原始巫术仪式有几个非常显著的特点,如偶像、祝咒、模拟、舞蹈。由偶像产生了原始的雕塑、绘画等造型艺术形式,由祝咒产生了原始的诗歌艺术,由模拟和舞蹈造就了原始的戏剧、音乐、舞蹈等表演艺术形式。这里先从造型艺术中的雕塑艺术说起。

第一节 巫术与雕塑艺术

一、祖神偶像陶塑

人像雕塑艺术起源于原始偶像巫术。

自古以来,人类就相信人死之后其灵魂寄寓于死者的遗骸中,由此才形成种种棺葬之俗。根据考古发现,原始时代在黄河流域还普遍盛行用陶棺收敛遗骸的习俗。由于偶像寓灵观念的支配,原始人往往把存放遗骸的陶棺(实即陶瓮)的上部塑造成



死者的形象,或者用陶土塑成头像作为棺盖盖在陶瓮的口部,于是这样的陶棺就转化为最早的神主偶像。^①当原始人制作这类偶像时,他们万万没有想到,这种习俗竟然给后人留下了一批最早的人像雕塑作品,谱写了雕塑艺术史上具有开创意义的第一章。

中国考古迄今已知最早的陶塑人像作品,是1977—1978年在河南密县莪沟北岗发现的属于裴李岗文化的遗物,距今约七千多年。陶像面貌似老年妇女,应是为氏族中已去世的长辈妇女而塑造的。对于母系氏族而言,氏族祖先只能是本氏族妇女,已育的妇女终将成为氏族祖先,所以,妇女陶像其实就是祖先神主的最早形式,那么,莪沟北岗陶像也许是中国目前已知的最早的祖神偶像。

在属于仰韶文化和马家窑文化的新石器时代遗址中,具有神主性质的陶像已发现很多。仰韶文化陶像多发现于陕西和甘肃东部的渭水流域,陶像的顶部往往有一个黄豆大的小孔,其意义很可能跟西安半坡仰韶文化遗址发现的陶棺的顶部小孔相似,是供死者灵魂出入用的。比较完整的人头陶塑,是将头像塑造在陶瓶的器口上。例如1973年秦安大地湾出土的头像陶瓶,就是将瓶口塑成一妇女的头像(图07-1)。这是一件五千多年前的杰出的雕塑作品。此类陶瓶不具有日常实用的价值,当然也不可能是为着观赏目的而创作的,最大的可能就是用于存放头像所代表的死者的遗骸或遗物。据称该“陶瓶上腹曾破裂,但经古代的当时人粘接过,由此可见其时对此瓶的珍视”。对于原始人而言,最神圣的物品莫过于祖先遗骸或神像,头像陶瓶受到

^① 詹鄠鑫《神灵与祭祀》,第130—131页。



珍视的原因可谓昭然若揭。1989年在甘南藏族自治州卓尼县木耳乡冰厓村附近出土的人头陶瓶,与大地湾陶瓶有很多共性(彩图11),表明这种风气流传甚广。1975年秦安县寺嘴村出土的另一件距今约五千年左右的红陶瓶,瓶口也塑成人头像(图07-2)。该头像雕塑手法较简朴,人头顶上亦有一孔,其意义跟大地湾头像陶瓶的功能无疑是相同的。陕西商县仰韶文化遗址出土的一件人头陶瓮形制稍有不同,其头像接在陶瓶上方,封住正常的瓶口,且头顶上未留小洞,却从背后另开瓶口(图07-3)。背后开孔的用意显然与头顶小孔相似,既可作为灵魂的通道,又便于存入死者的遗骸。这现象进一步表明了头像陶瓶的偶像性质。

马家窑文化陶塑人像多出于黄河上游的甘肃、青海两省。马家窑文化前期(包括石岭下类型和马家窑类型)的陶像基本上是妇女的形象。例如1975年甘肃秦安寺嘴石岭下类型遗址出土的距今5100年的头像陶瓶,瓶口塑成一位额上有短发,耳垂有空孔的女子像。1978年青海大通县后子河马家窑类型墓地出土的头像陶瓮,器身已残,器肩部位堆塑成一位浅浮雕少女形象。据称“这件人像陶瓮可能是为装殓一位夭折女孩而特制的”,印证了我们的分析。马家窑文化后期(包括半山类型和马厂类型)的陶像,大多数具有男子的特征,这表明马家窑文化晚期已开始向父系社会转变(图07-4)。

不仅黄河流域,在长江下游流域太湖周边地区的新石器时代遗址,也屡见与北方类似的人像陶塑。例如1990年浙江嘉兴大坟遗址出土一件属于崧泽文化(约6000~5300年前)的头像陶瓶,头像顶部有一小孔,瓶身略似人身,胸前有一圆形开口,开口上方有一小孔(彩图12)。与商县头像陶壶一样,这个开口应

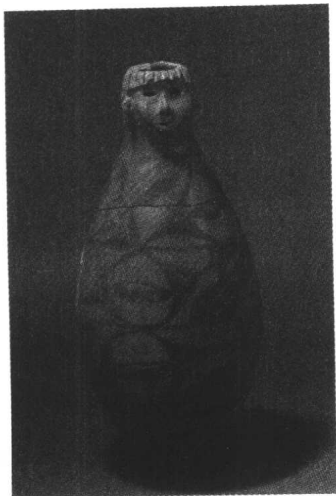


图 07-1 秦安大地湾人头陶瓶

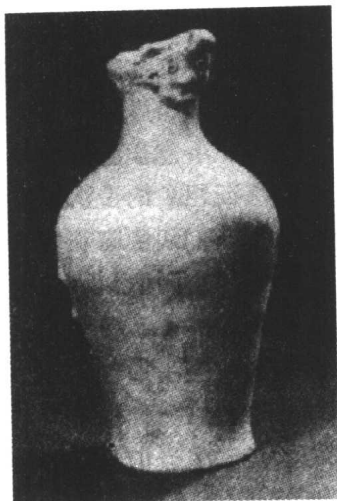


图 07-2 秦安寺嘴坪人头陶瓶

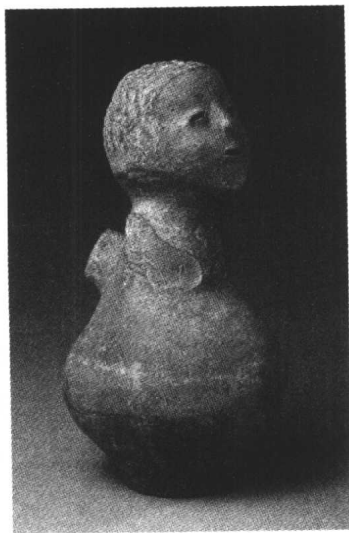


图 07-3 商县黄陵人头陶瓶

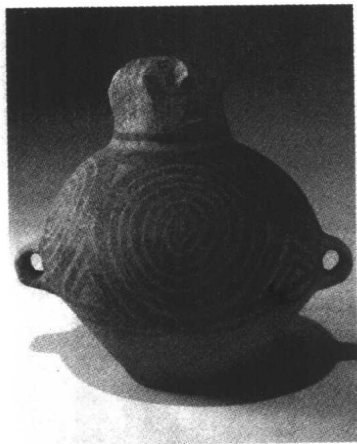


图 07-4 青海柳湾人头陶瓶



图 08-1 漆平生殖偶像石刻 1



图 08-2 漆平生殖偶像石刻 2

该也是为着存放遗骸而设置的。这些现象表明,原始时代陶塑人像跟祖先偶像崇拜有着密切的联系。

二、生殖偶像雕塑

原始时代的人像雕塑,并不全是祖神偶像,还有一些应是为着促使生育的需要而制作的巫术偶像,或是祈求生育及丰收所供奉的女神像。

妇女的生育能力,历来被视为氏族家庭的大事。不过,原始时代人们不可能科学地认识生育,以为妇女的生育能力是通过某种传感而获得的。这种感应的普遍形式,就像现在民间遗存的某些风俗那样,企图从多生育的妇女那里得到传感。按照原始的思维逻辑,人们创造出大腹肥臀的孕妇偶像,作为赖以获得生育能力的灵物。这类偶像,终于演变为生殖女神,由此揭开了雕塑艺术史上的又一序幕。

生殖偶像雕塑的产生,可以追溯到六七千年之前。1983 年



5月,河北北部滦平县后台子一处大约距今6500~7000年的原始遗址中出土了8件石雕孕妇人像。这批雕像都取坐姿,双乳突起,腹部圆鼓,双手都紧贴在圆鼓腹部的上方或下方,如孕妇临产状,造型显得比较朴拙(图08-1、2)。^①这可能是迄今已发现的最早的生殖巫术偶像。

中国考古发现的生殖偶像雕塑作品,大体上可以分为两种类型。一种是比较小型的孕妇裸体雕塑,体态特征总是乳房高耸,大腹肥臀,并且突出女阴部位,以表现妇女怀孕或临产的状态;至于跟生育无关的头部或手脚部位则往往忽略,整体上不讲究人体的外形比例。例如1982年辽宁省喀喇沁左翼蒙古族自治县东山嘴发现一处红山文化祭祀遗址,在祭坛周围发现许多人像残块,多为肢体部分,未见头部。可辨认形体的作品中有二件即属于小型孕妇裸体塑像(残高不到6厘米),腹部圆满鼓起,臀部肥大,右臂残缺,左手贴于上腹部,下体有表现女阴的刻划,均无头(彩图10)。这些特征表明这类塑像不是具体某个人物或祖先的肖像,而是为着生育法术的需要而塑造的偶像,带有浓重的巫术意味。另一种是大型的孕妇塑像,造型比较符合人体实际比例。例如东山嘴遗址发现的人像残块中有一类就是大型人物坐像,发现上下身各一块,当为同体的残部,造型符合人体比例,大小相当于真人的二分之一。据残块可知,塑像为盘腿正坐、双手交于腹部的特定的姿态。又1983年10月在辽宁省建平、凌源二县交界处的牛河梁红山文化遗址中发现一座大型祭祀建筑遗址,考古界称之为“女神庙”。遗址中出土一件面涂红

^① 该遗址的文化特征与内蒙古敖汉旗赵宝沟文化相似,尚无明确的命名。见《文物》1994年第3期,第62—63,73—74页。



彩的泥塑女神头像头高 22.5 厘米,面宽 16.5 厘米,形体与真人相当,眼睛用淡青色圆形玉片嵌成,显得炯炯有神,塑工细腻,极为逼真生动(图 08-3)。附近还发现人像的肩、手、臂、女性乳房等泥塑残块。这类人像雕塑带有神像性质,是原始人用以祈求生育或作物丰收的生殖女神,宗教意味比较浓厚。前者的功



图 08-3 牛河梁红山
文化女神头像

用大致相当于云南泸沽湖纳西族民间求生育巫术所用的“那蹄”造像;后者则相当于纳西族所崇拜的“干木山”女神。^①

在属于仰韶文化的原始遗址中发现的生殖偶像则另有一番特色。青海东部乐都县柳湾于 70 年代中期出土的人像彩陶壶,属于四千多年前马家窑文化马厂类型的遗物。该陶壶以浮雕手法在壶颈和壶腹上部堆塑出一位正面裸体妇女像。裸像的双乳和肚脐十分显眼;由于身体捏塑于壶身最饱满的腹部,使人感到圆鼓的壶腹也就是孕妇隆起的肚子;再加上刻意夸张的女阴,非常鲜明地显示出这个裸像对于生育法术的特殊意义(彩图 09)。至于塑像的头部、四肢与身腹之间并不符合人体实际比例,艺术

① “那蹄”是由纳西族巫师达巴用糌粑塑成的裸体孕妇像,其造型丰乳鼓腹,阴部划成女阴特征,是典型的多产妇女形象,用于助佑妇女平安顺产;干木山女神是泸沽湖纳西族人共同尊崇的神祇,立于干木山南面的神龛中,每逢七月二十五日,各村青年都携带酒食前往祭拜,祈求平安、丰收和人口兴旺。见严汝炯、宋兆麟《永宁纳西族的母系制》,第 200—201 页。



上还显得质朴拙稚,这是原始巫术偶像的普遍特点。

从文化发展的一般规律来看,应该是先出现用于法术的偶像,然后才逐渐演变为用于祭祀的神灵偶像。从雕塑艺术的角度来看,前者通常比较朴拙,而后者则更具有审美的价值。这种不同,也许并不纯粹反映不同时代制作水平的变化,还可能由于需求的不同。即使是文明社会,神庙中的神像也往往代表了雕塑的最高水平。牛河梁女神,是迄今所知时代最早而且规模最大的神像雕塑,揭示了五千年前高度发达的红山文化艺术。

上文我们简要阐述了祖先偶像和生殖偶像两种不同的人像雕塑艺术。说到这里,不能不附带讨论一个学术界普遍赞同的似是而非的命题——祖先崇拜起源于生殖崇拜。男女祖神像和生殖女神像雕塑,从艺术史的眼光来看,其意义是相同的,但从人类学的角度来看,却截然不同。祖神崇拜起因于原始人对已故先人的灵魂的信仰,生殖神崇拜起因于原始人对生殖力的信仰。前者面对的是具体的人物,而后者面对的并不是具体的人物而是自然力在人身上的表现。东山嘴红山文化众多生殖偶像雕塑都未发现人的头部或头部残块,看来并非偶然的,这种现象表明东山嘴小型孕妇塑像本来就不在意于头像塑造。这点跟祖神陶塑只重视头像而忽略人身恰好形成鲜明的对照。在中国以外的欧洲、西亚等地区也曾多次发现原始人创作的孕妇塑像,如奥地利、法国、伊朗等国发现的原始的孕妇雕塑,头部塑造总是非常简略,不具五官,只突出双乳、鼓腹、肥臀、大腿等富有生育特征的部位(图08-4)。^①这显然表明,对于女性生殖力而言,

^① 采自《文物》1994年第3期,第47—49页。

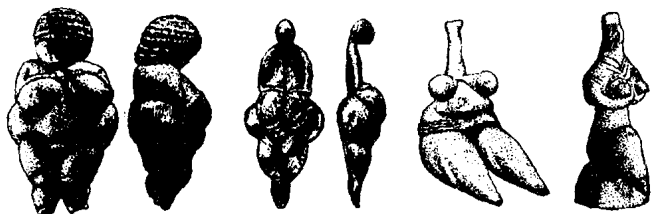


图 08-4 国外生殖偶像

重要的是乳、腹、臀、阴等有关部位,就跟男性生殖力偶像只塑造牡器,并不需要塑造整个男性人体一样。明白了这两种信仰的本质区别,就可以断言关于祖神崇拜起源于生殖崇拜的流行说法不仅是毫无根据的,也是非常荒唐的。

三、青铜礼器象物造型

青铜器被人们作为商周时代具有标志性的物质文明,而辉煌灿烂的青铜器艺术同时也是古代精神文明的体现。

商周青铜礼器之所以气氛浓郁,不论其表现诡谲森严,还是富丽豪华,关键不在于体现物质实用性的基本造型,而在于体现精神寄托的装饰性造型。这种装饰性造型,最为显著的一个表现就是礼器整体或局部的形形色色禽兽形象雕塑。史载“禹铸九鼎,以象百物”,其此之谓也。礼器雕塑是在原始偶像思维的认识中建立起来的。它通过外在模拟的形象,给礼器本身赋予了神灵或禽虫的灵性,实现了人的精神信仰的寄托,同时也完成了表达心灵的造型雕塑创作,给后世留下了一大批艺术价值极高的工艺精品。

殷商时期的礼器雕塑,形式多样,气象森严。在各种礼器中,作为酒器的尊、卣、觥几类器物成为施展圆雕艺术最活跃的



图 09-1 商代鸛尊

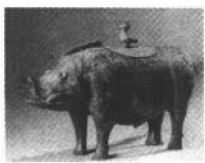


图 09-2 商代豕尊



图 09-3 商代四羊方尊



图 09-4 商代四方形人面鼎

园地。这可能跟献酒之礼在祭礼中的特别地位有关。鸛、鷹、隼一类鸛鸟是商代酒尊圆雕中突出的题材。例如殷墟妇好墓出土的一件鸛尊,高 45.9 厘米,重 16.7 公斤,整体为一只立鸛形象(图 09-1)。立鸛粗壮的双足和下垂的尾部构成了该器的三个支足,沉着稳定,加上方厚内勾的喙嘴以及“臣”字形的双眼,显得非常威严。这种造型在整体构思和气象上与华县护泉村出土的仰韶文化陶鷹鼎相近。不过,妇好墓鸛尊在细部的刻画方面更为工细精巧。其特点是大圆雕的局部叠套出许许多多的小型圆雕或浮雕,如立鸛头额(器盖部位)和背上(提把下部)的饕餮纹浮雕、作为大鸛冠饰的小龙钮和小鸟圆雕、两翼的蟠曲长蛇浮雕,尾部的鸛面浮雕等等。这种叠套表现手法在青铜礼器中运用得很普遍,它不仅使多种神禽怪兽形象融为一体,显得丰富多姿,而且大大地增强了作品狰狞严厉的气象。湖南株州征集到的一件鸛卣,巧妙地利用卣体塑造了两鸛相背的形象,身上的蟠蛇纹与妇好

墓鴞尊相似,代表了相同的信仰意识。

在远离商都的周边地区,尤其是在湖南境内,还发现不少写实性较强的兽形尊。如湖南湘潭出土的猪尊(图 09-2),湖南醴陵出土的象尊(彩图 15)、传为山东寿张县梁山出土的“小臣兪”犀尊,都是造型极其精美的圆雕艺术杰作。这些作品与殷墟发现的商代作品在风格和纹饰方面非常接近,反映了三千多年前殷商文化对南方文化的深刻影响。这些礼器上的动物雕塑造像,其用意还难以确知。有的认为动物造型纯出于装饰功能,没有寓意;有的认为动物在古代被视为沟通人神的使者。我们认为,礼器上的动物造型或纹饰必有某种巫术性寓意,但不赞成笼统地都归结为人神之间沟通交流的作用。不同的禽兽,其寓意可能不尽一致,其中有的可能为着镇恶辟邪,有的还可能跟祭礼的具体目的有关。如湖南宁乡黄材于 1938 年出土的一件殷代四羊方尊,方尊四角塑成四只卷角绵羊伸出器外,羊身及羊腿则铸在尊腹和高圈足上(图 09-3)。四羊尊造型奇特,纹饰精细,是圆雕与浮雕两种工艺手法相结合的典范之作。在古代,羊是吉祥的象征,“祥”字本来就写作“羊”。四方羊塑像明显地寄寓着四方吉祥的含义。与此相似,该地于 1959 年出土的一件人面方鼎,方鼎四面都浮雕人面像(图 09-4),很可能表现的是“面向四方”的寓意。

殷商青铜礼器还出现一些虎口衔含人头的圆雕造型或纹饰图案。有两件可能出自湖南的商代“虎食人卣”,卣身塑作虎形,虎的前爪抱持一人,后足与虎尾正好形成三个支足;人两足踏在虎足上,两手与虎相抱,人头则含在虎口中,构思非常奇特^①。这

① 此二器均已流出国外,今藏于法国巴黎赛努施基博物馆和日本泉屋博物馆。



种构形的含义,有人以为表现的是人兽合一,也有的认为是以猛兽为中介沟通人神。诸说中似乎以虎食鬼魅的说法比较合理。

西周时期的礼器雕塑继承了殷商的作风。例如兽型兕觥的造型就与商代非常相似。1982年湖南桃江县出土的马簠,簠肩上伸出四匹马,方座四角也各立一马,马身和足为堆塑浮雕,马颈马头则伸出器外,这种表现手法跟商代四羊方尊是一致的。完全的圆雕兽尊,有的造型仍承袭商代作风。如陕西宝鸡市斗鸡台出土的虎尊,与商周玉器中的虎造型相似,齿牙森列,象征性强而写实性弱(现藏美国弗里尔美术馆)。陕西长安张家坡井叔墓所出的牺尊有双角,围绕兽头的颈背、臀部装饰有立体的二龙一虎一鸟,兽身遍饰饕餮纹和夔龙纹,与殷墟鸛尊的叠套作风相似。不过,西周礼器圆雕也出现了许多形象比较写实逼真的作品。如1955年陕西郿县出土的一件驹尊,塑造一匹幼驹的写实形象。驹尊铭文记述了周王“执驹”礼并且赐给器主盥两驹的事情,^①说明这件礼器的造型完全是为着具体的相关事件来设计的,具有巫术象征意味,而同一般意义上的通神观念无关。1955年辽宁喀左县马厂沟出土的鸭尊、1992年山西曲沃县北赵村出土的兔尊,造型都表现出高度写实的精神,生动逼真,体现了高超的象物写真能力。

东周时代的青铜礼器,以工艺的精巧豪华、造型的生动活泼而形成显著的时代风尚。1923年山西浑源县李峪村出土的春秋晚期的牺尊,背上有三个开口,是一件造型新颖的温酒礼器。

① 执驹,周代养马的一种礼仪。幼马二岁时,开始拘执使它离开母马,以便驯练为驾车的服马。王室的执驹礼由周王亲自参加。参看《商周青铜器铭文选(三)》(1988),第190页。



陕西兴平县出土的一件战国晚期的犀尊(彩图 16),以蓝料镶嵌眼珠,通体嵌金丝流云纹,体现了战国青铜工艺豪华富丽的风尚。1978 年河北平山县战国中山王墓出土的两件双翼神兽,是用于墓圻的镇墓神兽。这两件作品通身错银,造型威武,塑造出神话传说中的镇邪神兽形象,是一对工艺水平极高的艺术精品(彩图 17)。

四、随葬陶俑雕塑

以假为真乃是巫术的一个基本法则。按照这个法则,不仅人们所崇拜的神灵可用土木偶像来代替,任何自然万物也无不可以人造的假物来替代。由于这个原理,形成了陪葬陶俑的习俗,造就出丰富多彩的陶俑雕塑艺术。

古人认为,人死后灵魂不死,还继续需要享受人间的一切,于是在人死之后,还要随葬许多用品以供死者在另一个世界享受。在商周时代或者更早以前,许多有权势地位的贵族曾经用真实的车马、牛羊、器用等品为死者随葬,甚至用活生生的奴隶和死者生前宠幸的婢妾一同殉葬,意在让他们继续事奉死者;墓室本身则是按照宫室模式来建造的。这种葬法耗费巨大的人力物力且不说,单是用活人殉葬的野蛮做法就令人发指。当然,按照原始思维逻辑,仿真制作的房子车马器用仆役具有与真品相同的功用,并非一定要用真品。随着文明的进步,用仿制品随葬的做法逐渐取代了用真品的旧俗,一直承传至今而不绝。

用于随葬的仿制品模型古称为“明器”。“明”是把它看作“神明”的意思。代替真人殉葬的人形偶像则称为“俑”。明器和俑统称为“刍灵”。“刍灵”本来指茅草扎成的人物车马,由此可知古代民间曾盛行用草人草马随葬的风俗。现在不太区分,有



时笼统地一概称为“俑”。

为死者营造万物明器的葬俗，造就出不计其数的陶塑作品。由它所组成的世界，几乎穷尽了人间的一切，举凡房宅、庖厨、井灶、车马、器用、土田、五谷、牛羊、仆役、歌舞、娱乐、游戏等等应有尽有，是一个名副其实的人世的翻版，看得见的“冥界”。

陶制明器始见于新石器时期。江苏邳县大墩子原始遗址出土的随葬陶屋，是大约五千多年前的明器。^① 1977年湖北天门邓家湾出土的4000年前的陶俑动物，用捏塑法做成，颇富有生气（彩图13）。河南偃师二里头遗址出土的陶塑猪、羊、龟、蟾蜍等，其年代为公元前1900~1500年。上古时期多用真品随葬，陶质明器较少见。已发现的战国陶俑屈指可数，一般都沿袭捏塑加锥划的方法，造型比较拙朴，但也生动活泼，别具情趣。如1990年7月山东章丘女郎山战国墓出土一组彩绘乐舞陶俑，由26个人物、5种乐器和8只听乐祥鸟组成，富有动感和生活气息，是先秦陶塑作品的佼佼者。^②

秦汉时代，陶质明器俑群的随葬之风开始盛行。明器的随葬除了作为死者日用品之外，还为了表现财富和显贵。用于显示权威的陶俑，以秦汉大型帝王将相墓最典型，如举世瞩目的秦陵兵马俑和咸阳杨家湾西汉墓兵马俑，气势宏伟浩大（详下篇）。由于陶俑的大规模需求，陶工开始用模型来制俑。模制陶俑造型比较真实细腻，但姿态变化较少，显得呆板。但也不乏逼真形象的写实佳作，如1990年汉景帝阳陵出土的牲畜陶俑（图10—

① 《文物》1972年第3期，封三。

② 《文物》1993年第3期，彩版，图版壹、貳。



1)。捏塑的成组舞乐俑形式,在汉代继续承传发展。1969年山东济南无影山西汉墓出土一组彩绘舞乐杂技陶俑,将21个人物固定在一个陶盘上。人物形态多姿,有的演奏笙瑟钟鼓,有的挥袖起舞,有的表演杂技,有的袖手旁观,有动有静,有声有色,整体上具有强烈的艺术效果。

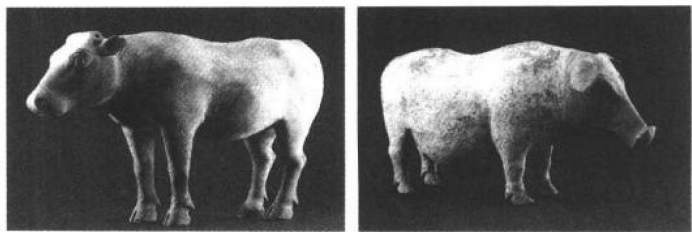


图 10-1 阳陵牛猪俑

东汉时代,中原和关中一带陶质明器随葬之风更为普及,与当时墓室壁画和石刻画的盛行同步。这时期的陶明器重在表现财富和显贵,于是,几乎所有可以显示富贵的东西都有所表现。象征财富的主要有高楼、坞堡、田地、谷仓、畜牲等等,表现显贵的主要有车马、仪仗队、甲骑武士、乐舞队、差吏及各种仆役婢妾等等,都是成批成组地制作;至于供给使用的东西,大至井田庖厨,小至箱笼刀剪,可谓应有尽有。在各种明器中,人物俑的制作最富有艺术价值,其中不乏绝世佳作。

东汉人物俑为着表现各类仆役杂务和舞乐百戏,出现了许多生动传神的陶塑佳作。1957年在四川成都天迴山东汉晚期墓中出土了大量陶塑俑,内容包括男女舞乐,说唱、演奏、庖丁、武士、杂役及狗马鸡鸭家禽牲畜明器。这批陶塑俑姿态生动,表情丰富(图 10-2)。又如洛阳苗南新村东汉墓彩绘陶俑,有歌舞、吹奏、滑稽小醜许多角色,栩栩如生,富有情趣(图



图 10-2 东汉说唱俑一天迴山



图 10-3 东汉杂技俑一苗南

两晋以后,北方陶俑的组合趋于模式化,其内容大致可分为三组:一组为守护俑,包括两个蹲式镇墓兽(图 10-4)和两名按盾甲冑武士(图 10-5);一组为出行仪仗,包括骑马的鼓吹乐队,仪仗队和甲骑武装队,常有骆驼和牛车,具北方特色;一组为仆役奴婢和舞乐队。

唐代人物俑的造型颇具时代特色。婢妾俑体态丰腴,雍容华贵,反映了盛唐时期的审美观。武士俑的甲冑装饰较华丽,体态雄伟。1958 年西安唐杨思勳墓中出土百余件高 50~100 厘米的大型陶俑,还有百余件高 10~30 厘米的女俑胸像(装配木身,并加绢缕衣饰即成全身),惜因墓盗大多残碎。以少量复原作品看,

① 《文物》1994 年第 7 期,第 41 页及彩版。

人物塑造得生动自然,富有表情。1992年洛阳花园村唐睿宗贵妃豆卢氏墓出土的陶俑虽然数量不多,但造型优美,女子体态丰腴,武臣为胡人形象,高鼻睁目,大口虬髯,工艺水平很高^①。



图 10-4 隋代镇墓兽



图 10-5 北魏武士俑—北陈村

隋唐时代的陶塑明器还出现许多神话色彩浓厚的内容,如四方神兽、兽首人身十二生肖神像、蛇身两人首的“墓龙”、人首鸟身的“观风鸟”、人首鱼身的“仪鱼”之类,以及天王和镇墓兽诸神塑像。

宋代以降,陶塑技艺成熟,终于清代,才随着近代思想观念的兴起而渐趋衰亡。每个时代的墓葬都能发现大规模的精美陶塑群作品,内容仍以舞乐、仆役、仪仗、差吏以及种种宫宅器用为主。如1975年江西鄱阳县殷家大队南宋洪子成夫妇合葬墓的戏剧瓷俑,人物姿态各异,生旦净末俱有,表情细腻,造型

① 《文物》1995年第8期,第42、43、47、49页。



图 10-6 明代捏塑牵马、
骑马俑—团溪杨辉墓

生动。^① 1978 年陕西户县元代贺氏墓出土陶明器百余件,其中人物俑 68 件,造型符合真人比例,各种发型衣饰细致清晰。四川成都明蜀王世子朱悦廉墓出土 50 余件釉陶仪仗俑,声势浩大。1988 年贵州遵义团溪明播州土司杨辉墓出土陶俑 70 件,均为捏塑作品,造型多姿(图 10-6)。^② 1962 年广东大埔县湖寮圩清代吴六奇墓出土陶明器 137 件,其中人物俑女侍 13 名,男侍 3 名,差役 31 名,组合成起居室、庖厨和官衙三个物景(图 10-7)。^③ 凡此之类,不能备述。



图 10-7 清代起居俑群—吴六奇墓

① 《文物》1979 年第 4 期,第 7 页,图版叁,肆。

② 《文物》1995 年第 7 期。

③ 《人物》1982 年第 2 期,图版陆、柒。



考古发现的随葬品以陶土制品最常见,也有木、石、瓷、金属等制品。早期木质俑以长沙马王堆汉墓出土最多。瓷质俑始见于南朝,而三彩瓷质明器出现在唐代以后。宋代以来又流行纸制品,但其实物难以遗存下来。从文献记载来看,纸糊的明器也有很奢华的。例如《聊斋志异》卷七所描述清代富家制作随葬品的华丽气派令人惊叹:

殉葬亡灵,饰以金帛,舆盖仪仗数十事,马千匹,美人百袂,皆如生。方弼、方相,以纸壳制巨人,皂帕金铠,空中而横以木架,纳活人内负之行。设机转动,须眉飞舞,目光闪烁,如将叱咤,观者惊怪,或小儿女遥望之,辄啼走。冥宅壮丽如官阙,楼阁房廊连垣数千亩,千门万户,入者迷不可出。祭品象物,多难指名。

像蒲松龄所描述的景象,其艺术水平是不能低估的。至本世纪五六十年代,有些地区还有为死者烧纸制房屋仆役的风俗,但其规模已不可同日而语了。

明器虽然是供死者享用的,但它总是现实生活的反映,不同时代的作品具有不同时代的风貌。总体而言,历代墓葬的陶俑和明器数量极多,艺术价值高,堪称一座集风俗、器物、人物、制度、艺术为一体的大规模的雕塑博物馆,是一笔丰厚而珍贵的历史文化遗产。

五、秦汉兵马俑群雕塑

秦汉大型兵马俑群的出土,突然间成为举世瞩目的考古奇观,从而给明器雕塑艺苑增添了一朵璀璨的奇葩。

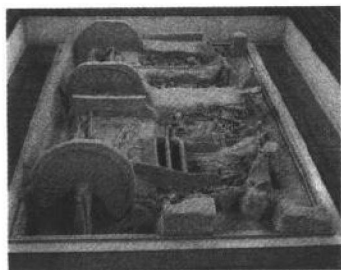


图 11-1 西周车马坑—张家坡



图 11-2 春秋齐景公墓殉马坑

商周时代的上层贵族，为着死后的威势，常常殉葬车马士卒（图 11-1、2）。据《史记·秦本纪》记载，秦穆公死，随从而死者 177 人。秦之良臣有子舆氏三兄弟，名曰奄息、仲行、鍼虎，都是有地位声望的将军，也在从死之列。先秦贵族墓屡见的车马坑，就是专供随葬车马而建造的。例如 1988 年湖北宜城罗岗战国中晚期楚墓发现的车马坑，埋车 7 辆，马 18 匹。不过，如果要殉葬大批三军将士，恐怕是不可能的。大约在战国晚期，秦国国君开始用木偶车马代替殉葬古俗中

一度采用的真车马。《史记·封禅书》提到的“木偶龙辒车一驷，木偶车马一驷”，就是这种仿真代用品。秦汉兵马俑群，则是代替殉葬军队的明器与灵。

秦汉兵马俑群的设计制作，是以当时军队编制和装备为依据的，包括身披铠甲、手持武器的不同兵种的战士群和战车马群，然后按军阵方式布列在预先挖成的陪葬俑坑内。秦始皇陵的兵马俑坑位于陕西临潼县西杨村西南，西边距秦始皇陵园东垣墙 1 公里，正当陵园东门大道的北侧，于 1974 年被发现并开始发掘，1977 年就地建成秦始皇陵兵马俑博物馆（图 11-3）。

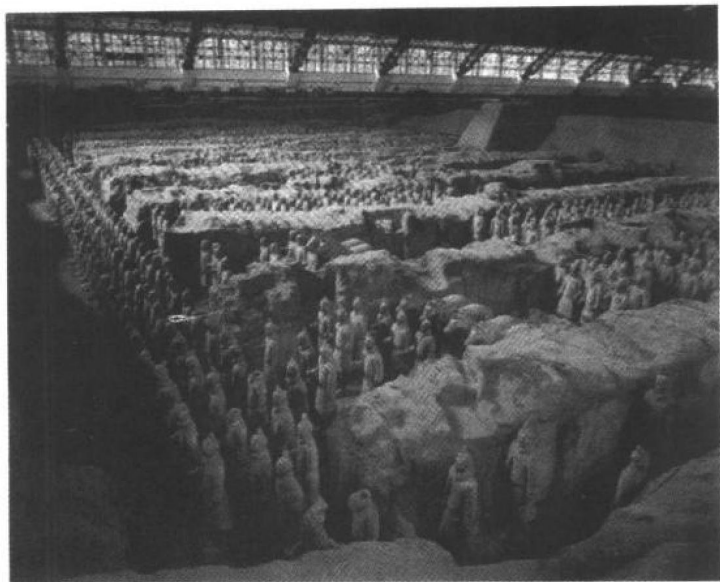


图 11-3 秦兵马俑馆局部(东南角)

秦兵马俑坑共有 4 个,均为规模巨大的土木结构建筑,总面积达 25380 平方米,估计原计划分别安置象征左、中、右三军和军幕(军队指挥部)的兵马俑。俑坑的建筑工程非常浩大,从公元前 221 年秦统一中国后开始动工,至前 209 年农民起义爆发被迫中断。已发现的四号俑坑是一个未建成就废弃的空坑,估计就是因战争爆发而废弃的,以致兵马俑的三军独缺中军。目前已发掘三号坑的全部和一号、二号坑的一小部分,出土武士俑 800 多个,木偶战车 18 辆,陶马 100 多匹,及大批青铜兵器。按出土的兵马俑排列形式复原推算,三个坑的武士俑应有 7000 个,战车马 100 多驷(每驷含车一辆,马四匹),鞍马 100 多匹。战士手中原来持有青铜真实兵器,但于公元前 206 年项羽入关时大多已被掠走,俑坑也遭到焚毁,使这批兵马俑遭受较严重的



扰乱和破坏。^① 尽管如此,这样庞大的三军阵容仍有一种震撼人心的雄壮威势,用“千军万马”来描绘并不夸张。

秦俑是模制与捏塑相结合,头手躯干分制,然后套合,加工细部,烧制后再涂彩绘而完成的。士卒和战车马都与真人真车马同大。武士平均身高约 1.75 米,将领身高在 1.95 米以上,显得高大魁伟。不同等级不同职官和不同兵种的人物俑,其服饰、盔甲、发饰、兵器都不相同,表现出细节的真实性,有助于烘托秦军装备精良,纪律严明,斗志昂扬的精神状态。人物形象的刻画重在脸部表情,五官位置准确,脸型、胡须多样化,且有俊丑、胖瘦、年龄的不同特性和喜怒哀乐的不同表情,论者以为都是有真人做模特儿的,誉之为雕塑艺术中写实主义的典范。秦俑的艺术价值,主要不在于每一单个作品的塑造上,而在于群体的塑造。其规模之大,数量之多,对细节和阵容的模拟之真,不仅在世界雕塑史上是独一无二的,而且也是前无古人后无来者的。法国前总理希拉克在参观之后誉之为“世界第八大奇迹”(1978 年 9 月),洵非虚语。^②

考古发现的大型兵马俑,秦俑之外还有汉俑。早在 1965 年,陕西咸阳杨家湾一处西汉文景时期的列侯墓(推测为汉初名将周勃或其子周亚夫墓)发现 10 个陪葬俑坑,其中六个俑坑内布列骑兵俑 583 件,另四个俑坑内布列武士俑 1800 多件,乐舞俑和杂役俑 100 余件。骑士俑大的高 68 厘米,高的小 50 厘米,身着彩绘服饰或披黑色铠甲,一手握缰绳一手执兵器(兵器已朽)。马色有黑、赤、紫、白四种,身上绘鞍鞯及辔头等,有的静

① 袁仲一《秦俑坑的修建和焚毁》,《秦俑馆开馆三年文集》,1982。

② 马青云辑《世界第八奇迹——外宾参观秦俑馆留言》,《秦俑馆开馆三年文集》,第 105 页,1982 年。



立,有的昂首嘶鸣。武士俑大者高 48.5 厘米,小者 44.5 厘米,多作执盾握戈状(兵器已朽)。^① 这批陶俑排列成阵,形成强大威武的整体气势,若不是由于秦俑的出土而显得逊色,也称得上是考古发现的一大奇观。

1990 年,西安汉景帝阳陵南区也发现大规模从葬坑,1991 年正式发掘。已发掘的俑坑中出土大批彩绘木偶车马和彩绘陶质武士俑(彩图 14)。总数量还难以确知,据称比秦兵马俑“规模更为宏大,内容更为丰富,雕刻更为精美”。^② 可惜曾经多次盗劫,破坏扰乱严重。完整陶俑一般高 62 厘米,均头戴武弁,身穿战袍,外披铠甲。战袍原为丝织物,铠甲以木片制作,出土时均已朽坏,仅存痕迹。肩膀处有圆孔连接木质胳膊,可以活动,但木胳膊也已朽烂,仅个别依稀可辨。面部刻画细腻,五官准确,彩绘逼真,表情丰富(图 11-4、5)。可以看出,阳陵俑按不同材料配合制成,真实感远胜于秦俑和杨家湾汉俑,整体气势在当时是非常逼真壮观的。汉代其他帝陵的兵马俑估计与阳陵近似,有待于将来的发掘。



图 11-4 阳陵俑头像



图 11-5 阳陵俑头像

① 《咸阳杨家湾汉墓发掘简报》,《文物》1977 年第 10 期。

② 《文物天地》1994 年第 3 期,第 7 页。



秦汉时代大规模兵马俑塑像群象征着早期封建帝国的雄姿,也反映了秦汉时代雕塑艺术进入第一个高峰期。它的完成不仅需要大批艺术人才,更需要庞大的财力人力开支。史载秦始皇帝初即位,就开始建造骊山冢和阿房宫,统一中国后,征天下刑徒七十余万人服役十几年尚未完工,死于苛役的徒众白骨累累,堆积如山。秦始皇死后,为防止泄密,还残酷地将大批工匠活埋在墓中。兵马俑在显示大一统帝国雄姿威势的同时,也在诉说统治者对人民的苛政暴敛。在“天下苦秦久矣”的呼声中,秦王朝很快就被推翻了,这就是历史的辩证法。

六、秦汉陵墓铜车马

如果说,秦陵兵马俑群以其波澜壮阔的群体形象赢得雕塑史上空前绝后的地位,那么,秦陵车马以其细致逼真、精美典雅、工艺高超、彩绘华丽的个体形象,以及汉陵铜奔马的追风逐燕、奇巧绝伦的造型设计,分别造就了雕塑艺术史上的又一座高峰。

秦陵兵马俑被发现之后,1980年12月又在秦始皇陵西侧约20米处的大型陪葬坑中发现两乘精美绝伦的铜车马,使得秦俑艺术再度生辉,高潮迭出。

这两乘铜车马均由四马系驾,各一御官,一前一后陈列于俑坑中。因经过塌陷,出土时均已破碎,经现代科技手段精心处理才修复原状,公开展出(彩图18)。

这两乘车马的主体部分以青铜为材料,局部饰以金银,大小约为真车马的二分之一。二号车马通长328.4厘米,高104.2厘米,铸造精美,装饰华丽,力求再现实物的结构细节,车的轮、舆、辕、衡、轭等各部位及其细部都制作得严谨具体,一丝不苟,



若不是尺寸缩小，简直就当是实用之品了。

铜车马作为明器随葬于秦始皇陵，真实地再现了秦始皇生前乘舆的原貌。据考证，一号车是天子法驾中的辒辂车，也即史籍中常说的“驷马高车”。此车舆盖较高，御者站立驾驶。二号车为“驷马安车”，车上为密闭的车厢，后部有门，前方和两侧有窗，而且可调节启闭的大小程度，“闭之则温，开之则凉”，所以又叫“輶凉车”（起初写作“温凉车”），是一种既能乘坐又可卧息的高级马车。《史记·秦始皇本纪》记秦始皇崩于沙丘平台，秘不发丧，遗体载于輶凉车中；百官奏事如常，宦者辄从輶凉车中批阅奏事。可见这种车是秦始皇出游时所乘的特制车。铜车舆内外和椭圆形车盖上都有精美的彩绘图案，使车舆更加显示豪华高贵的气质，很可能是仿照真品而绘的。两车上的御官一立一坐，面容和衣饰刻画极为细腻，连指关节和指甲也一清二楚；面容丰满，神情恭谨，腰间佩剑，很有可能是秦始皇生前御官的写实塑像。至于二驷八匹马的造型之逼真，愈发称得上栩栩如生，不必一一描摹述说。秦陵铜车马将古代冶铸工艺、匠作工艺与雕塑、彩绘艺术融为一体，不愧为一宗大型的稀世艺术珍品。^①

在秦陵铜车马被发现之前的1969年10月，甘肃武威雷台东汉晚期贵族墓中也发现一批极其精美的铜车马明器。该墓曾遭盗劫，劫后遗物中尚包括铜车14辆，铜马39匹，执矛、戟、钺等武器的骑马武士俑17个，各种奴婢俑28个。除骑士俑外，还有五组车马及俑可以成组配套（图12-1）。

^① 参考文献：《秦陵二号铜车马》有关文章，《考古与文物丛刊》第一号，1983。



图 12-1 东汉铜骑群—武威雷台

武威铜车马不但勾绘施彩,而且附有完整的车马具,如络头、衔、镡和挽具、车舆、衡、轭、轡等物,制作精细如真,可惜车马具多已残失。在此墓的各类仿真明器模型中,铜马尤其生动。这批铜马匹匹昂首挺胸,张口啮衔,体态生动,充满活力。此外还有一件铜铸独角兽(獬豸)和一件绿釉阙堡高楼,也都是珍奇艺术杰作,但这里无暇顾及,因为还有一件令人拍案叫绝的绝世之品铜奔马,在雕塑史上闪耀着不朽的光彩。

铜奔马高 34.5、长 45.0 厘米,作昂首嘶鸣、飞跃奔驰状。此马三足皆腾空而起,仅右后蹄踏在一只飞燕背上。飞燕则展翅回首,注目惊视(图 12-2)。这一造型设计发挥了高度的艺术想象力,不仅体现了逐燕迅飞、风



图 12-2 东汉铜奔马—武威雷台

驰电掣般的奔腾速度,而且更意味着此马的奔腾已离开了地面,



行进于燕子所能飞行的高空之中,造成一种天马行空的意象,寓含着墓主依凭此马升天成仙的用意。还值得称道的是,此马的四足都处于腾空运动的状态,在造成一种疾如风雷的气象的同时,奔马的全部重量又通过整体重心支撑于一蹄之上,由此又产生了非常平稳的踏实感,表现了艺术家对于重心支撑技术的高度掌握和巧妙应用。这种艺术构思,造就了一件难得的千古佳作,凝聚着古代艺术家非凡的智慧和艺术天才。

秦汉时代的雕塑艺术,与秦汉时代的恢宏气势完全相称,不论在群体声威方面还是在个体设计方面,都代表了中国艺术史上光辉灿烂的一页。

七、随葬玉雕

已有上千年承传的中国玉雕,以其历史之悠久,技艺之精湛,作品之丰富,影响之深远而誉享寰宇。而究其所以然,则是巫术观念的产物。

古称玉有“五德”(见《说文》),凭着它坚实润泽、晶莹玲珑的品质,玉石被采用于各种华贵隆重的场合。古代玉器的用途,大体可分为礼仪、祭祀、装饰、陈设、器用、随葬等几大类。礼仪用玉主要为典礼中表明贵族身份的信物,如玉圭玉璋,殷周时代还有玉斧玉钺。这些信物源于新石器时代部落联盟、部落、氏族各级首领用作身份和权威象征物的、用美玉美石特别磨制的斧钺、斨戈等兵器。有的玉器其外形仿天地象日月而制成,如璧、琮、环、玦、璜等,具有象征宇宙天地的意义,也是重要的礼仪用玉。在祭礼中,圭、璋、璧、琮、环、玦、琥、璜等玉器被用于献神,于是,礼仪之玉转化为祭礼之玉。装饰用玉包括首饰、颈饰、手饰、佩饰等,如玉簪、玉串、玉镯、玉珠、玉璜、玉环、玉玦、小璧之类。古



代玉饰大多数都寄寓着某些信仰或巫术性观念,并不是可有可无的纯粹装饰性用品。陈设品和玉石器意在显示珍贵华美,常用于隆重的祭祀燕飨礼仪,也不妨视为礼仪祭祀用玉。当贵族去世时,其生前所用的各种玉器,尤其是象征权力地位的礼器往往一同随葬,于是转化为“敛玉”。有些玉器是专门为死者而制作的,如玉九窍塞、玉握、瞑目、玉衣等,意在使尸体不烂不朽。这类玉器不妨称之为“葬玉”,以区别于敛玉。由此可见,玉器的用途并不是一成不变的。考古发现的玉器,不论它本来的用途如何,绝大多数都是因敛玉葬玉而保存下来的。客观地说,巫术观念对于文化遗存最具有积极意义。倘若没有灵魂观念以及由此而产生的葬俗,考古学将失去大量物质上的线索,远古艺术珍品也很难保留至今。

玉器兴于新石器时代,在辽河流域的红山文化,黄河流域的齐家文化、龙山文化、大汶口文化,长江下游流域的河姆渡文化、良渚文化,以及岭南曲江石峡文化遗址中,都出土了大量制作精美的玉雕玉器(图 13-1)。原始玉器大多为随葬的礼器祭器,如玉斧、玉钺、玉璧、玉琮、玉环、玉瑗、玉璜、玉玦之类,反映了早期玉器具有强烈的礼神精神,揭示出文明时代玉礼器的渊源所在。商周时代,敛玉和葬玉非常讲究。大规模成组玉器的发现主要集中于未经盗劫的大型贵族墓中。举世瞩目的玉器发现如 1976 年发掘的安阳殷墟妇好墓,玉器多达 755 件,另有石器 63 件,绿晶、玛瑙、绿松石、孔雀石等宝石器 47 件。1990 年以来发掘的三门峡上岭村西周虢公墓和 1992—1994 年在山西曲沃县北赵村陆续发掘的西周中期至春秋初的晋侯墓群,也发现大批成组的随葬玉器。商周玉器的作风与当时青铜礼器相称,雕琢细腻,装饰意味浓重,并出现许多刻画禽兽虫鱼形象的作品,生



图 13-1 良渚文化兽面琮



图 13-2 战国玉蚕—上岭村虢国墓

不论哪一个时代,传说中的龙凤螭鸾总是在造型艺术中充当主角。龙和风是新石器时代流传下来的神物,称得上是中华民族精神文化的象征。1971 年内蒙古翁牛特旗三星他拉原始遗址出土一件玉龙;1987 年,翁牛特旗的广德公乡黄谷屯遗址再次出土一件与前者相似的玉龙。这两件玉龙都属于五千年前红山文化遗物,龙体卷曲呈 C 字形,通体光素无纹,背上有鬣状长鳍(图 13-3)。这种造型代表了早期的龙形象,既不是蛇,也不是蜥蜴或鳄鱼。可以推定,原始的龙很可能是由某种现实中的长身鱼经过艺术加工而形成的一种图腾造型。这种形式的玉龙以及接近这种形式的玦状或环状玉龙,在商周至秦汉时代的贵族墓葬敛玉中屡屡发现,反映了玉龙在敛玉中的特殊信仰意义,以及自红山文化以来一脉相承的文化传继现象。在有关龙的玉雕中,两头龙的造型寄寓着遥远的虹蜺神话传说,很值得注意。在上岭村虢公墓,曲沃北赵村晋侯墓,定县西汉墓都发现两头龙形玉璜(彩图 20、图 13-4),作风大体相似。也许,玉璜本来就是模仿虹蜺之象而创造出来的。

在殷墟妇好墓、北赵村晋侯墓、上岭村虢公墓、定县西汉墓等贵族墓中都发现有玉雕人像。这种玉人大约具有某种随葬意义之外的巫术性质,也许就是文献中的所谓“玉匣偶人”(《後汉



图 13-3 红山文化玉龙——三星他拉

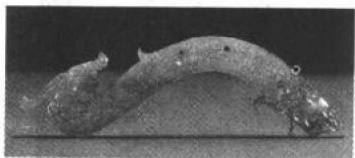


图 13-4 战国两头龙玉佩——淮南平粮台

书·朱穆传》)。妇好墓所出的裸体玉人，两面都是人的正面，一面为男性，一面为女性(女性阴部刻划竖沟以象女阴)，其用意不明，似乎跟生育或天地合一观念有某种联系。

古代玉雕作品极其丰富，这里只能举其一隅而已。即使如此，也足以管窥中国玉雕工艺的人文精神。

第二节 巫术与绘画艺术

一、史前岩画

原始岩画是迄今所知最古老的偶像形式。从世界范围来看，五大州 150 多个国家发现了大量的岩画。中国境内的岩画点已发现近千处，画面近百万幅，几乎遍及全国各地。^① 史前人

① 遍布于黑龙江、辽宁、内蒙古、山西、宁夏、甘肃、青海、新疆、西藏、云南、贵州、四川、广西、广东、福建、江苏、浙江、台湾及港澳等广大地区。盖山林、楼宇栋《中国古代岩画论略》，见《中国岩画》。

面临着极端恶劣的生存环境,不可能有什么闲情逸致为着赏心悦目而进行艺术创作,岩画的大规模出现,必有其实用性的目的。岩画的创作意图,正在于通过形象的刻画,以实现支配自然的目的,属于原始的巫术或宗教的行为。

狩猎场面,是史前岩画中非常醒目的题材。在内蒙古、新疆、宁夏、甘肃、青海、西藏等北方、西北地区发现的岩画中,狩猎岩画大多出现用弓箭瞄准猎物的画面(图14-1)^①。这种图像的创作很可能是出于狩猎的巫术。按照原始思维的逻辑,某种野兽在图画形象中被瞄准射中,该种野兽也就会被猎获。岩画中有些内容表现了象征交媾的巫术仪式。例如新疆呼图壁县康家石门子岩刻,画面中有一位形象粗犷的男子,左手把持粗壮而夸张的阳具,直指一秀美女子^②。有些画面甚至直接描绘交媾

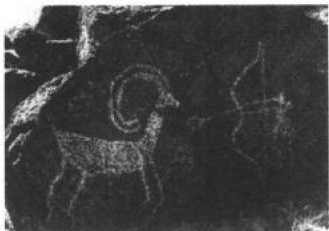


图14-1 岩画射盘羊图—
乌拉特中旗



图14-2 岩画交媾图—加拉什村

① 参看《中国岩画》图5、29、35、36、62、65、78、84、93、95、96、103、107、129、130、155等。

② 《中国岩画》图56,又如图51、57、59。



情景(图 14-2)^①。也有的只刻画对合的牝牡器形象而舍去了人体,如西藏日土县日松区任姆栋岩刻(彩图 08)。对这类岩画,与其看作是针对祈求生殖的场景的描绘,不如看成是祈求生殖的巫术本身。换言之,创作者不是“现场采访的写生画者”,而是以此作为支配生殖的一种手段的“当事人”。这幅岩画的下部密密麻麻地刻画了数百只羊头,其意大概在于通过阴阳交媾图像以获得羊群的大量繁殖(图 14-3)。还有一些岩画描绘畜牲的交配场景,如新疆阿勒泰市多阿特沟的岩画刻划牡羊与牝羊的交配,这应是

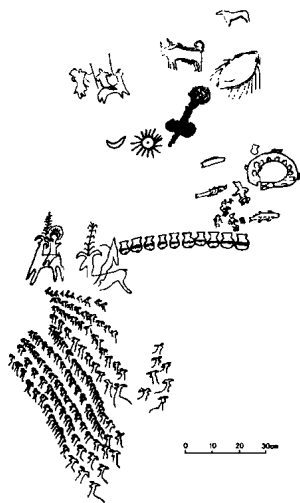


图 14-3 岩画生殖图摹本——任姆栋

用于祈求羊群繁殖的法术的作品。神灵与祭祀的场景,是史前岩画中常见的内容。在内蒙古阴山山脉西段狼山地区,已发现岩画作品上万幅。其中有人物对着太阳跪拜的场面^②。这是作画民族以太阳为最尊天神的明确记录。对于神灵偶像,祭祀膜拜的实体应是指现实中的人,所以,岩画中刻画的跪拜者形象并非祭祀题材必不可少的内容。由此可知,阴山岩画中大量出现

① 《中国岩画》图 32、46、54。

② 盖山林《阴山岩画》图 841。

的太阳造型,^①以及以太阳光芒为特征的人面像,^②应该都是人所膜拜的太阳神偶像。此外还有更多的星辰图像,应属于天神的范畴(彩图 07、图 14—4)。至于层出不穷的面貌诡异神秘的人面像(图 14—5、6、7),虽然难以确知它们所代表的神祇,但无疑都是形形色色的神灵偶像。

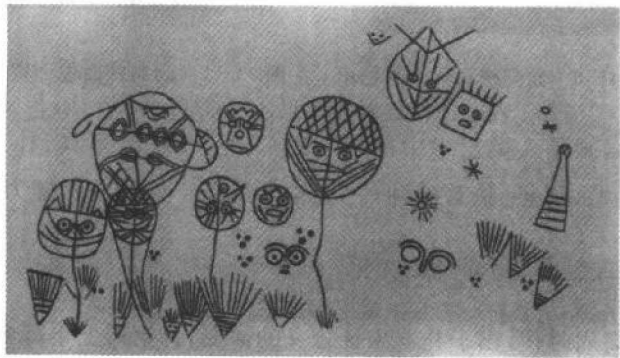


图 14—4 岩画天神图摹本一将军崖

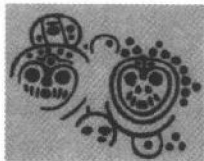
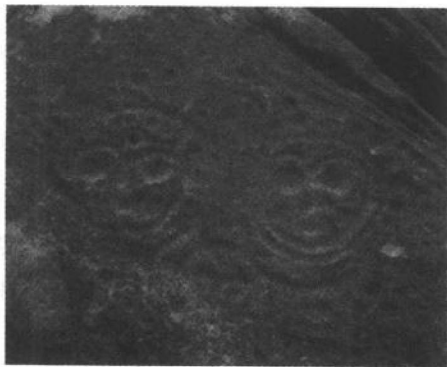


图 14—5 岩画神面像一白齐沟

① 《阴山岩画》图 412、683、684、685、695、696、932、933、951、980、990。

② 《阴山岩画》图 863、913、916、940、1403、1417、1475。

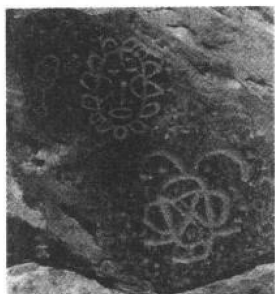


图 14-6 岩画神面像—贺兰山

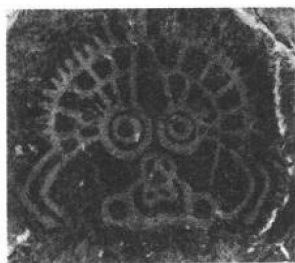


图 14-7 岩画神面像—贺兰山

岩画是人类艺术中的“儿童画”，它表现出率真、朴素、粗犷、稚嫩、幻想、执著的种种“童趣”，具有特殊的艺术魅力。

二、青铜礼器纹饰

商周时代，出于礼器象征意义的需要，青铜器上丰富多彩的纹饰与各种奇巧造型相结合，造就了独具特色的中国青铜纹饰艺术。

商周青铜器纹饰，具有强烈的抽象性和图案性，讲究构图的对称、连续和虚实变化，精细而工整，刻意营造特殊的气氛。可以说，青铜礼器之所以显得神秘庄严或富丽堂皇，正是由各式各样的纹饰作风所体现出来的。

从整体上看，青铜器纹饰是丰富多彩的，但就每一个时期而言，它又具有共同的基调和主旋律，从而显示出一定的时代精神。青铜器纹饰的内容及其基本结构，在继承传统的基础上，总是不断地发生或显或微的变化。由于这点，青铜器纹饰作为青铜器及其铭文时代判断的重要标志，自本世纪 30 年代以来，就引起考古学家的关注和研究。青铜器纹饰的丰富的表现形式及其艺术魅力，也越来越引起艺术界的留意。然而，对于青铜器纹



饰中有关宗教、巫术或神话寓义的探讨，只是从的近二十年来才成为中国文化研究的话题，而这方面正是青铜器纹饰的最深刻的内涵之所在。

青铜器纹饰主要由动物纹样（及其变体）、几何纹样和人物纹样构成。其中动物纹样包括神话传说中的异兽神禽和自然界中的鸟兽虫鱼。综合地看，前者有饕餮纹、龙、凤、夔、螭、虺纹等，后者有牛、羊、犀、象、虎、鹿、熊、兔、枭、雁、龟、蝉、鸟、鱼、虫、豸等等。几何形纹样中作为主题的内容最常见的有圆涡纹、目纹（或称为四瓣目纹）、鱼鳞纹等，作为底饰的以云纹和雷纹最普遍。^① 构图方面常见方格形、三角形、波带形、连环形、蕉叶形等各种形式。人物纹在殷商西周铜器中较少，而且显得森严怪异；战国铜壶纹饰中较多地表现战争、燕乐、农牧、渔猎活动场景，也出现不少神话中的神灵。

那么，青铜礼器上铸造这种种神怪动物和神灵，究竟是为了什么呢？《左传》记王孙满的话说：“昔夏之方有德也，远方图物，贡金九牧，铸鼎象物，百物而为之备，使民知神姦。故民入川泽山林，不逢不若，魑魅魍魉，莫能逢之。用能协于上下，以承天休。”（宣公三年）大意说四方边远之国图画山川奇异之物献给夏禹，又让九州方国进贡铜矿，铸造鼎器并在上面刻画各种动物形象，兼备万物鬼神，使人民知道何者为神何者为怪。这样，当人进入川泽山林，就能够避免遭遇魑魅魍魉种种怪物。由此就能使天地上下互相协调，而使人承受天的福祉。张光直先生认为，“由此可以知道，照王孙满的介绍，动物中有

① 各种纹样的名称，暂且沿用考古界的习惯说法。其中有些名称并不合理，下文还会论及。



若干是帮助巫覡通天地的，而它们的形象在古代便铸在青铜彝器上”，于是得出结论说，“商周青铜器上动物纹样乃是助理巫覡通天地工作的各种动物在青铜彝器上的形象”。^① 这个说法大体上是可取的，在一定程度上反映了青铜礼器纹饰所具有的巫术意义。

商周青铜器纹饰的内容丰富而奇异，称得上是“百物而为之备”，无异于一部上古社会图谱，可资揭示当时的各种观念意识。例如：

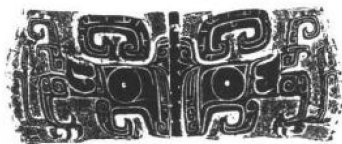


图 15-1 青铜器兽面纹 1

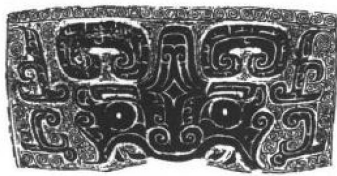


图 15-2 青铜器兽面纹 2

饕餮纹 饕餮实即神兽头面，这种纹饰在商周器物中被频繁采用，是造成狞厉威严气氛的主要因素。饕餮纹的特点是张目巨口，头上有角，多有前爪，罕见兽体（图 15-1、2）^②。这是一种流传已久的原始神兽形象，早在良渚文化和龙山文化玉石器上就已经出现（图 13-1），代表了一种古老的信仰，

但未必就是古书所说的“饕餮”。《吕氏春秋·先识览》说“周鼎著饕餮，有首无身，食人未咽，害及其身”，宋人据此把这类有首无身的兽面纹称为“饕餮”，相沿至今。《左传》中也提到饕餮，其性贪食为恶，属于“三凶”之一（文公十八年）。不过，商周兽面纹

① 张光直《中国青铜时代》，第 323、324 页。

② 《商周青铜器纹饰》，图 17、192。



本来所表现的是否就是“饕餮”凶兽,理由非常薄弱可疑,正如张光直先生所指出的:“今人用这些名字来指称商周青铜器美术中个别的动物纹样,也不过是把它们当作约定俗成的描述性的词汇来使用罢了。古人如果复生,看到了当时青铜器上的动物纹样,是不是也同样用这一类的或甚至是同样的名称来称呼它们,就不是我们所能知道的了。”^①有学者认为这种兽面纹是各种动物集合的幻体,其原型来自虎、牛、羊等实在的动物。我们认为,所谓饕餮纹大约源于原始的图腾徽识形象,作为青铜器纹饰,意在刻画狰狞猛烈的兽面形象以镇恶辟邪,构思在“势”而不在“形”。商代武士铜胄上的兽面饰和汉代以来宫门铺首上的兽面饰,都有镇恶御凶的象征意义,与青铜器兽面纹造型和用意都相似。

龙 龙的造型源于新石器时代蛇状长鱼的图腾徽识,见于仰韶文化和红山文化古器物(图15-3),在文献中向来被视为“水物”或“鳞虫”。其原型有鳞有鳍,但没有足和角。青铜器

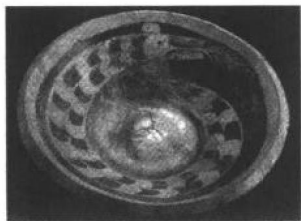


图15-3 襄汾蟠龙彩陶盘

纹饰中的龙造型很常见,有的无足无角,考古学习惯上称之为“螭”,其实正是龙原型的遗留形式;有的带角或肉冠,或加上足,应是出于艺术表现的想象加工,在更早的时候也许借以区别不同的族姓。纹饰中有许多一首两身的龙造型,这种形象实质上是以平面对称展开的形式来表现立体动物的两个侧面,并适应了铜器纹饰布局讲求对称的审美需要。“这是商周时代的工匠

① 张光直《中国青铜时代》,第317页。



们用正视的平面图来表现物像整体概念的独特的方法”。^① 还有些龙造型只表现出一足。这种造型过去定名为“夔”。《说文》：“夔，如龙，一足。”按商周时代的表现手法，如果只从一个侧面来表现动物，双目只现一目，双足只现一足，四足则现二足，那么，图画中的一足龙实为二足而非一足。另外，两头龙的形象在纹饰中也屡见，多呈S形。这种造型则是传说中虹霓的形象（图15-4、5、6）^②。

凤鸟纹的出现率仅次于龙纹。凤纹的特点是头上有冠，丰羽长尾，但在细节方面式样很多，造型大都很美（图15-7、8）。在周代以后的文献中，凤凰总是作为吉祥的象征，但在商代的青铜器纹饰中，凤凰有可能还

带有图腾物的意味。商族传说其始祖简狄吞玄鸟卵而生契，所谓“玄鸟”未必如后人所解释的是燕子，有可能就是凤鸟的一种。《左传》郯子所述的神话传说，少昊氏立族时，“凤鸟适至”，故以



图 15-4 青铜器两头龙纹 1



图 15-5 青铜器两头龙纹 2



图 15-6 青铜器两头龙纹 3



图 15-7 青铜器凤纹

① 马承源说，见《商周青铜器纹饰》第3页。

② 《商周青铜器纹饰》图380、396。



鸟为名,五个胞族分别叫做凤鸟氏、青鸟氏、丹鸟氏、伯赵氏、玄鸟氏。(昭公十七年)其中“伯赵”名称不伦不类,很可能是“白鸟”之讹,但旧注却附会为伯劳鸟,可见旧注并没有什么坚强的证据,不过是一种推测而已。既然是“凤鸟适至”,则青丹白玄四色鸟大概都是凤鸟,只不过颜色不同而已。

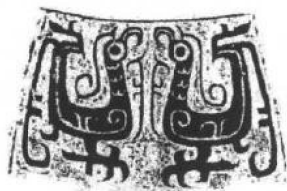


图 15-8 青铜器双凤纹



图 15-9 青铜器鸛鸛纹

在鸟纹中,鸛鸛纹的寓意是耐人寻味的。鸛鸛即猫头鹰,在民间它总是因为不祥的象征而被人们厌恶。然而,在青铜礼器上的鸛鸛造型和鸛鸛纹是不可能象征不祥的(图 15-9)。有学者认为,汉代风俗又以梟(即鸛)为辟兵得胜的征兆,由此可知梟是古代的战神,于是推测战神“蚩尤”得名于“鸛鸛”的音转。^①如果不错,那么青铜器上的鸛鸛形象,有可能寓有以鸛鸛辟兵或求胜的巫术观念。

太阳的形象在青铜器纹饰中很常见。它的表现形式主要有两种(图 15-10):其中前一形(下文简称 A 式)习惯称为“涡纹”,后一形(简称 B 式)则称为“四瓣花纹”或“四瓣目纹”。

^① 马承源说,见《商周青铜器纹饰》第 12 页。




这两种表现形式在很多场合下是配合相间连续出现在纹饰中的。古文字中的“囧”(通常写作“囧”)写作,取象于A式,所以A式应称为“囧字纹”最恰当。



图 15-10 青铜器囧日纹与灵日纹

“囧”的古义是“大明”——字面意思是特别明亮,古代也作为太阳的代称。^①由此可知,A式太阳纹意在表现太阳的光明。B式与A式配合出现,而且当中大抵出现“日”字,由此可知其四周不是花瓣,而是火焰。这种造型与《说文》中的“灵”字相当,可以称之为“灵字纹”。“灵”的读音与“囧”或“炯”相同,古义表示火热。^②这样看来,B式太阳纹意在表现太阳的热烈。B式与A式不仅常常相间连续出现,有时还套合出现。如西周盠尊和盠方尊的“囧”字纹周围有八扇火焰(图 15-11),意味着这种纹样兼表太阳的光和热两方面意义。这两式太阳纹的频繁出现,表达了中国远古时代对太阳光和热的歌颂与



图 15-11 青铜器带火焰囧日纹

- ① 《一切经音义》卷五“囧灼”注引《苍颉篇》:“囧,大明也。”这个意义古书中通常写作“炯”(也写作“炯”)。《礼记·礼器》:“大明生于东,月生于西。”郑玄注:“大明,日也。”
- ② “灵”音“古迥切”,在古书中常常代替“热”字使用,可知其义偏于“热”,与“囧”字音同而义有别。关于“囧”纹和“灵”纹的考释,参看拙作《释甲骨文“灵”字及相关的青铜器纹饰》,《徐中舒先生百年诞辰纪念文集》第73—76页。

崇拜。

青铜器纹饰中的人物造像,有的反映了当时流传的神人形象,尤其充满着扑朔迷离的意象。例如1960年5月在湖北荆门县战国楚墓发现的一件铜戈上铸有一幅铭题为“太岁辟兵”的图像。从这个题名可知,它具有意在避免战斗中遭受伤害的巫术功能。图像中的神人头戴鸛冠,双耳珥蛇,两手各执一龙(右手所执为两头龙),胯下一龙,两足分别踏日月,据题名它应该就是所谓“太岁”之神像(图 15-12)^①。



图 15-12 战国青铜器戈

太岁辟兵纹

1981年洛阳出土的一件战国中期偏晚的青铜壶,壶身纹饰分为八层。第一层有三头神鸟形象;第二层画面有人面鸟身神,背有两翼,两手各操一蛇,头顶和左脚各缠一蛇,两旁分别立一鹿角大鸟,双足践蛇;第六层画面有一个鸟头鸟身、有手有翼的怪神,展翅伸臂,似在呼唤面对的二龙(图 15-13、14)。^② 这类神怪在《山海经》中也屡有描述,如“东方句芒,鸟身人面,乘两龙”(《海外东经》);“北方禺强,人面鸟身,珥两青蛇,践两青蛇”(《海外北经》)。这样看来,战国铜壶上的鸟身之神,有可能就是东方句芒和北方禺强这类象征四方四季的神祇。“太岁”的形象与四方神相似,反映了战国时代的某种认识。

① 《商周青铜器纹饰》图 989。

② 见《文物》1994年第7期第8、9页,又《文物》1994年第4期第65页壶纹与此类似。



图 15—13 战国青铜壶神怪纹 1



图 15-14 战国青铜壶神怪纹 2



青铜器纹饰中包含了极为丰富的有关原始神话传说的题材，是璀璨多彩的古代艺术宝库，称得上是“铸鼎象物，百物兼备”。

三、飞衣帛画

中国画的艺术形式，其直接源头可以追溯到战国秦汉时代的帛画。

帛画的兴起，似乎与南楚神仙家信仰和丧礼中导引升天的巫术有着极为密切的联系。从 40 年代以来，中国帛画已发现 20 幅左右，其中 14 幅均出自湖南长沙，1 幅出自湖北江陵，都属于盛行巫风的荆楚地区，这现象是意味深长的。

1946 年在长沙东郊陈家大山楚墓出土的帛画《龙凤飞升图》(图 16-1)和 1973 年长沙子弹库楚墓出土的帛画《御龙图》(图 16-2)，都属于丧仪中所用的旌幡，其作用应是为了导引死者的灵魂升天。画面所绘人物代表该墓墓主，龙凤则是南楚人



图 16-1 楚帛画龙凤飞升图



图 16-2 楚帛画御龙图



所信仰的借以升天的神使。在南楚人的观念中,龙凤已脱离了原始的图腾意味,被赋予了新的涵义。神仙家相信,凡人经修炼得道,就能像黄帝、王子乔等仙人一样,乘龙御凤,遨游天地,达到“与天地兮同寿,与日月兮同光”的境界。在屈原的骚赋作品中,“为余驾飞龙兮,杂瑶象以为车”,“吾令凤鸟飞腾兮,继之以日夜”,龙凤都成为遨游太空、升天登遐的乘舆。这两幅画都以墨线勾勒,线条流畅有力,造型简练生动。《御龙图》还略加淡彩平涂与渲染,开创了中国画最基本的技法,显示了战国时代人物画创作的高度水平。

1972—1974年长沙马王堆一号和三号汉墓出土的两件帛画,是西汉初文帝时期南楚人的作品,随葬遣册中称之为“非衣”(应读为“飞衣”),其作用也是为导引死者飞升,而其内容比战国帛画丰富得多,技法也更为成熟。马王堆帛画幅面呈T字形,画面内容可分为天上、人间、地下三部分,撷取了大量南楚流传的有关神话和仙话的题材。这里试以一号墓非衣为例略作分析(彩图23、图16-3)。

非衣的人间部分处于中段,又以两龙交于璧婴的纹饰隔为上下两档。上档立于中央的老妪是墓主轅侯利苍夫人的画像,其后立侍三女,其前跪侍二男,都是供役使的仆妾。下档陈供着鼎簋笾豆之属,及恭立的人物,应是供饌的祭飨场景。这些内容基本上是取材于现实生活的写实描绘,但夫人头顶上展翅奋飞的飞廉(传说中的风神)、两龙背上所立两豹,以及璧婴上两个人首鸟身的羽人,则都是传说中的神物。交龙连同璧婴整个地托载着夫人及其随从等等,随着龙首的趋向,以及飞廉顶着华盖奋举的形象,有一种向上升腾的动感。华盖两旁各立一鸾鸟,这个华盖便是《楚辞》屡屡提及的鸾车的象征。那么,整个人间部分就可以看成



图 16-3 马王堆汉墓非衣帛画摹本



是由两龙驾驭着鸾车载运夫人及其随从向天国飞腾的意思。

帛画上部为天国。天国的入口处即《淮南子》所说的“阊阖天门”，两旁各有一位为天帝看守天门的人，即《离骚》所说的“帝阍”。门上各伏一豹，论者以为即《楚辞·招魂》中为天帝守九关的虎豹。天国最上方正中央是一位人首蛇躯盘曲缭绕的神物，此必是天国最高神，相当于天帝“太一”。^① 太一帝左方（对观画者而言是右方）为东方，最显眼的是一轮红日，日中有金乌。红日下方为扶桑树，树枝间还有八个较小的红日，表现了《山海经·海外东经》所记神话“汤谷上有扶桑，九日居下枝，一日居上枝”的景象（画面仅见八日，不必拘泥）。太一帝右方为西方，是一勾新月，月上有蟾蜍玉兔，下方一女子双手托月，似即月神嫦娥（图16-4）。东西方各一巨龙，昂首张口，其中西方之龙有翼，翼上载托着嫦娥。这两龙很可能分别代表东方太昊和西方少昊。两龙前方各一骑马怪兽，一手驭马，一手执绳控制当中的大铎，或以为即天宫的司铎之神。天上诸神，大备于兹。

地下部分位于帛画下段。主体是一位裸身力士，双手承托着大地，胯下穿过一条红色大蛇，双足立在两条大鲸背上。这是古老神话对大地结构的一种理解。龙尾两旁各立一大龟，龟背立着鸛鵒，或以为即《楚辞·天问》所谓“鸛龟”，可能跟鲧的神话传说有关。两鲸尾各立一似羊的怪兽，以手导鲸，有关神话未闻，难以详考。

① 旧说此神为伏羲，或以为女娲，或以为即“烛龙”，均不可信。有人提出应为太一神，其周围七仙鹤是北斗七星的象征，以表现中宫太一帝的地位。说详郭学仁《马王堆一号汉墓帛画人身蛇尾神新论》，载《马王堆汉墓研究文集》。

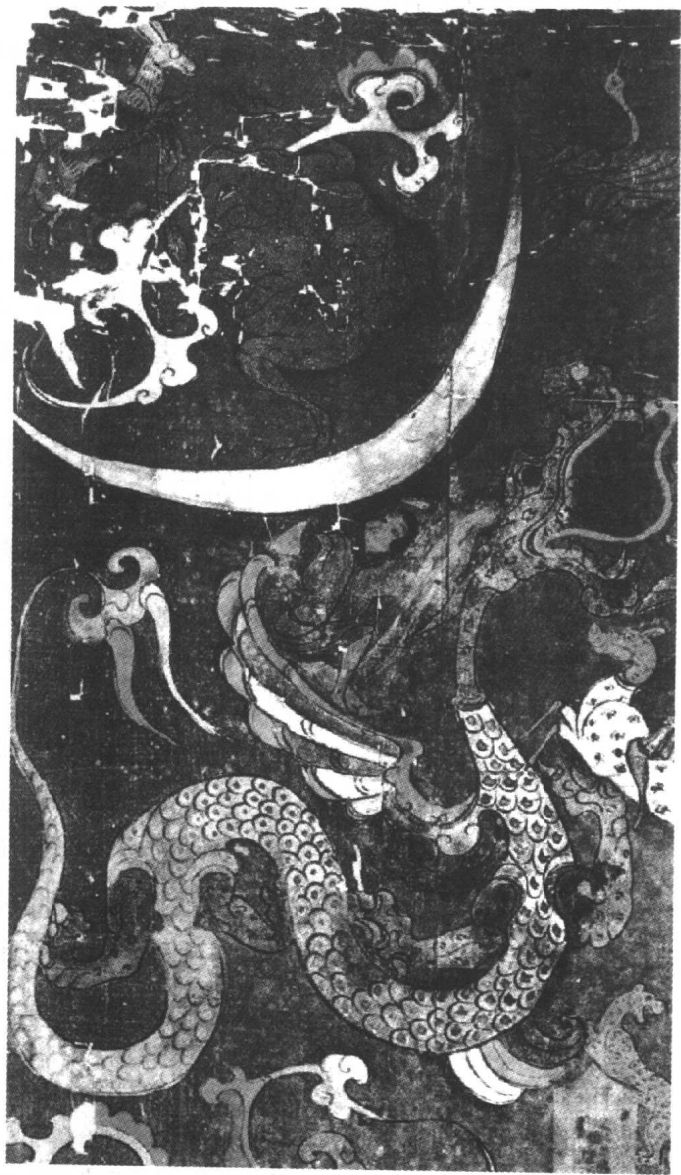


图 16-4 马王堆汉墓非衣帛画局部一嫦娥与蟾蜍玉兔



这幅帛画的构图奇妙,在对称中寓有变化,场面复杂而不乱,主题突出,布局严谨,具有强烈的装饰性和象征意义。勾勒线条颇显功力,着色浓重和谐,平涂与渲染相配合,鲜明而自然,达到形式与内容的高度统一,是一幅中国画早期风格的代表作。三号墓非衣帛画与此大同小异。

当然南楚帛画并不限于铭旌非衣画,但其作用亦不出招魂、辟兵、辟邪之类,均为西汉时代流行的巫术文化的具体表现。那个时代似乎还没有纯粹为着欣赏目的而创作的绘画,而其实用目的大多离不开巫术数术的性质。这也是我们认识上古艺术社会功能的基本点。

四、墓室画像石

西汉方士文成对汉武帝说,皇上若要与神灵沟通,如果“宫室被服非象神”,则“神物不至”(《史记·封禅书》)。此话一语道破了古人在宫室、宗庙、器用、被服上绘画神物的用心。

汉代以降,被视为死者所居阴宅的墓室开始兴起刻画神物的风气。其表现形式虽有石雕、石刻、砖刻、彩绘等多种,但其用意却是一致的,都在于模拟创造出天人一体的形象世界,以求得死者灵魂的飞升和安居享乐。由此形成了艺术史上一葩独秀的汉画像石画像砖艺术。

墓室雕刻的题材很丰富,如镇墓兽镇墓神、东王公西王母、人首蛇身的伏羲女娲、太一天帝、配有金乌蟾蜍的日月、代表四方神灵的青龙白虎朱雀玄武,以及种种神仙禽兽等等。作品重在刻画人物的精神面貌,富有强烈的艺术魅力。

古人强调“事死如生”,死者棺槨多作成屋室之形(图 17-1),墓室和祠堂更是仿照生人宫室而设计的,意在让死者灵魂安



息于地下或庙中。为了防御野鬼邪魅的侵扰,古代墓室中大抵安置了一些具有镇恶辟邪意义的物品,如镇墓兽之类(图10-4)。棺槨绘画、墓室壁画和画像石中的许多内容,正是为了镇恶辟邪的目的而设计的。作为出入之口的墓室墓道之门,包括门楣、门柱上所刻画青龙、白虎、朱雀等是最常见的镇恶神。有的墓室外门上刻画操戈执钺的武士像,大约即传说中执鬼饲虎的神荼和郁壘(图17-2、3,又图02-2)^①。在墓道门上刻画神荼郁壘神像,同民宅的门神绘画的性质是没有什么两样的。墓门上还常见力士张弩的形象,其造型摄取了现实生活中最典型的一幕:武士双脚踩住弓弧,双

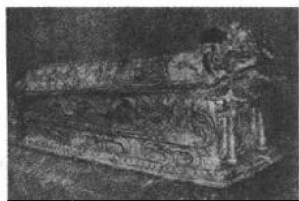


图17-1 五代房屋形
陶棺—乐山



图17-2 汉画像
石神荼



图17-3 汉画像
石郁壘

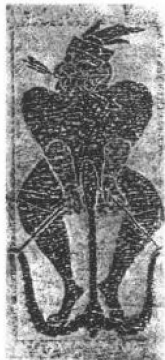


图17-4 汉画像
石张弩

^① 《南阳两汉画像石》图193、194。



手使劲拉弦,口中衔咬一矢,极富有力度感(图 17-4)^①。所表现的大约就是类似于大摊场景中方相氏“桃弧棘矢,所发无臬”的威慑力。有的墓门上还刻画呈角抵状态的神牛,非常生动逼真(图 17-5)^②,也带有强烈的御凶除恶意义。

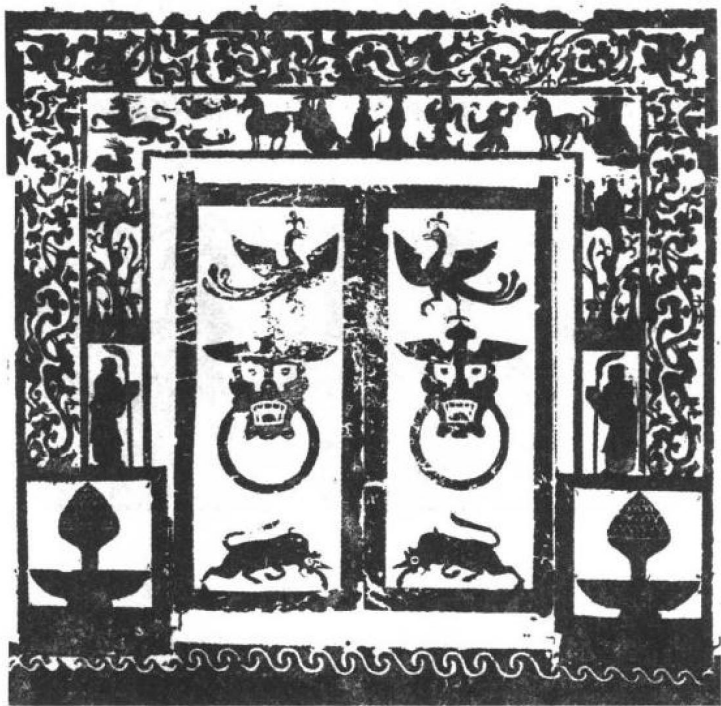


图 17-5 汉画像石神牛等

东王公西王母题材在画像石中屡见,但常常只单独出现西王母而不见东王公(图 17-6)^③。东王公和西王母,原本是东方

① 《南阳两汉画像石》图 186、188、189。

② 《文物》1983 年第 5 期,第 29 页;《南阳两汉画像石》图 225、227。

③ 《文物》1979 年第 9 期,第 2、3 页。

日神和西方月神的人格化神祇，^①不过，它们到汉代已转化为神仙世界的主宰。汉代镜铭屡见“寿如东王公西王母”之语，表明他们是永生长寿的典型代表。在画像中，西王母往往以龙虎为座，其旁还绘有相关的传说内容，如蟾蜍、玉兔捣药、三足乌、九尾狐、羽人之类。其中三足乌和蟾蜍玉兔显然是日月的象征。这表明后人所认定的“西王母”很可能已是东王公和西王母相综合的化身，兼有日月二神的神性。至于羽人和不死药题材，无疑是神仙思想与东王公西王母传说相糅合的产物。



图 17-6 汉画像石西王母

人首蛇身(或龙身)的伏羲女娲大抵为两尾相交的造型，是画像中最寻常的题材(图 17-7)。伏羲女娲分别手捧以金乌和蟾蜍玉兔为标志的日月轮圈，或分别持圆规和方矩，这是日月、天地、男女、圆方、东西等阴阳观念融为一体的艺术表现形式，具有天地交媾化生万物的意象。

^① 詹鄞鑫《神灵与祭祀》，第 30—32 页。又按，1977 年甘肃酒泉县丁家闸发掘的五号墓(属于十六国时期)，前室四方顶壁绘有代表天界的内容，其中东壁为东王公，头顶金乌太阳，西壁为西王母，头顶蟾蜍月亮(图 18-5、6)。这是东王公西王母代表日月的显著依据。



以日月星辰为代表的天象,构成了汉画像的又一突出主题。作为一种民俗信仰,日月星辰实质上代表的是天宫景象,那里正是世俗凡人梦寐以求的天国。画像中有时出现后羿射日、嫦娥奔月,或者牛郎牵牛与织女相会(图17-8、9)等题材。它们虽然取材于古老传说和神话故事,但作为墓室画像,其着眼点恐怕在于升天成仙,或者作为升天过程中务必渡过的银河之津,或通天星槎的航道而已。



图17-7 汉画像
石伏羲女娲



图17-8 汉画像
石羿射九日



图17-9 汉画像石嫦娥奔月

作为天宫最高君长的“太一”天帝,也就是汉代人所称的“紫微大帝”,在汉画像中也频频亮相。太一帝巡天所乘的车舆,其



车轮通常作云团状(图 17-10、11、12)^①。这种车就是神仙家所谓“云车”。魏曹子建《洛神赋》有“六龙俨其齐首,载云车之容裔”的句子,而画像中天帝御者所驾驭的云车神兽不限于六龙,或三龙,或三虎,或双鹿,或三鱼,或四鱼。^② 有的作品帝车之前有武士前导,车后有随从,刻画的可能是太一之佐大禁和司命之类。^③ 画像中还有一种是以五星为车轮的帝车(图 17-13)^④,乘车者应该是居于太微天宫的“太微天帝”。车前有三个力士拉车,下部刻有风伯雨师:张口呼风者为风伯,抱瓶倾水行雨者为雨师。所有这些有关神话传说的题材,大概都是作为人们所向往的天国而刻画的。



图 17-10 汉画像石太一紫微天帝云车 1

- ① 《南阳两汉画像石》图 152、154、156。
- ② 《南阳两汉画像石》图 156、153、151、152、154。说者多以为乘鱼车的是河伯,但画面上有星宿和云气,说明此鱼车是在天汉银河中巡行,乘车者不可能是河伯,只能是天帝。
- ③ 《史记·封禅书》:“寿宫神君最贵者太一,其佐曰大禁、司命之属,皆从之。”
- ④ 《南阳两汉画像石》图 155。



图 17-11 汉画像石太一紫微天帝云车 2



图 17-12 汉画像石紫微天帝云车河出巡图

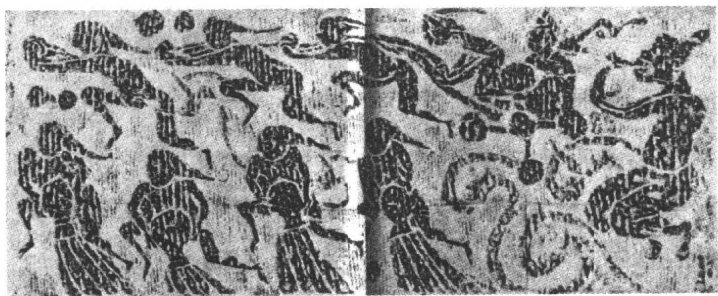


图 17-13 汉画像石太微五帝与风伯雨师



画像中除了表示辟邪和神仙的思想之外,还有大量描写贵族行车、游猎、迎谒、舞乐、百戏、庖厨等方面的内容(彩图 25)。这些表现现实生活的题材,恐怕并非出于对墓主生前生活的描绘,而是寄托着让死者在另一世界中充分享受荣华富贵的愿望。

五、墓室彩绘壁画

墓室彩绘壁画的巫术意义与石刻画像相同,其兴起大体上也与石刻画像同时,始于西汉而盛于东汉。但壁画之风盛行的时间长得多,自两汉以来,魏晋南北朝、唐五代、宋辽金,历代作品都有精美的被发现。这延绵了一千多年的墓室壁画作品,画风差异悬殊,既有不同地域不同民族的独特风貌,也反映了不同时代画风和技法的历史演进,编织成绚烂多彩的壁画艺术长卷,成为中国绘画史上非常重要的组成部分。

墓室壁画的出现,跟铭旌帛画和墓室石刻画像一样,都起因于汉代神仙思想的盛行。迄今所知最早的壁画墓,大概是 1976 年在洛阳发现的西汉卜千秋夫妇墓,其年代约当昭宣之间(前 87—前 49)。^① 墓门内壁绘人

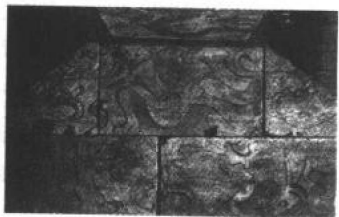


图 18-1 西汉卜千秋墓壁画
后壁镇墓神

首鸟身像,似展翅欲飞状,说者以为即仙人王子乔。后壁左龙右虎,上方绘兽面魃头方相氏,意在驱鬼辟邪(图 18-1)。顶部为一长卷(图 18-2),两端分别绘日月和伏羲女娲,象征着天上。长卷四号砖上绘一对青年男女,大约代表墓主卜千秋夫妇。女

^① 《文物》1977 年第 6 期。

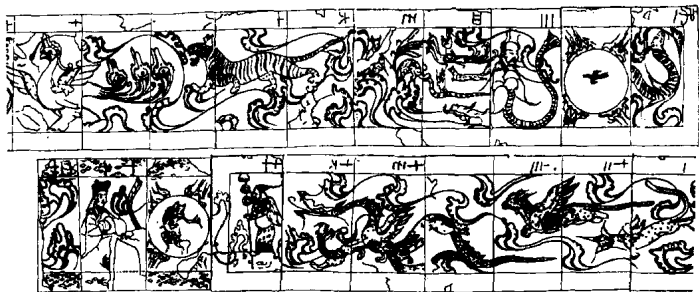


图 18-2 西汉卜千秋墓壁画摹本

子手抱三足乌，骑在三头乌的背上，旁随一犬状兽（应即九尾狐）；男子持弓乘蛇，旁随一蛙（应即蟾蜍）。这是男女主人升天的象征。男女主人前方一巨兔口衔仙草（应即不死药）导行，再前方一女仙坐于云端，表示对升天男女主人的迎接。此外还有猛虎、朱雀、二泉羊、二龙（其中一龙有翼）等神物及一持节羽衣仙翁。整个画面充满了升飞仙界的气氛，与马王堆非衣帛画寓意相似。1992年8月在洛阳郊浅井头村南发现的西汉壁画墓，其年代约当成帝至新莽间（前32—6），墓顶壁画长卷风格与卜千秋墓壁画相似，伏羲日轮和女娲月轮处于南北两端，其间有两龙交尾、两龙穿壁、凤皇、朱雀、仙翁、人首龙身神、玉兔、蟾蜍等内容。^① 表现的思想与卜千秋墓壁画一脉相承，进一步揭示了西汉墓室壁画的信仰意义。

东汉初以前的壁画墓已发现的不多。1957年洛阳市烧沟西汉晚期墓壁画也有代表性。此墓门内额绘翼虎吞食半裸女鬼图像，论者以为是强梁食早魃的形象。墓室后壁一幅梯形画面共画九人，有人以为描写的是“鸿门宴”故事。如果不误，有可能

^① 《文物》1983年第5期。



意在借樊哙形象以镇压恶鬼。墓室顶部绘日月星辰云气图像，代表天界，其意仍在于升仙。

东汉中期以后的壁画，题材逐渐丰富多样。除了墓室顶部的日月星辰天象图，象征四方星宿的青龙、白虎、朱雀、玄武，象征仙界的东王公、西王母，以及伏羲女娲、守门门吏、镇邪武士等传统题材外，反映贵族富豪生活的内容开始大量出现。其内容有的在于表现仕宦的威仪排场。如 1971 年在河北安平縣遼家庄村发掘的东汉末熹平五年(176)大型壁画墓^①，所绘出行图连车列骑，前呼后拥，“车如流水，马如游龙”的场面，体现出墓主人高贵显赫的气派。有的在于显示富贵奢糜的生活，通常以庄园、楼房、坞堡、宴饮、庖厨、乐舞、百戏等场景来体现。如上举安平东汉墓有一幅大型建筑群鸟瞰图，把一座大富豪深宅大院的内部结构表现得一清二楚(图 18-3、4)。突兀而起的报警了望楼，透露出东汉末年局势动荡的紧张气氛。这幅画代表了中国早期界画的表现水平。

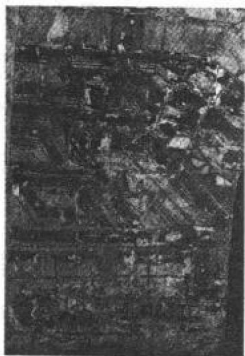


图 18-3 安平东汉墓壁画
庄园图(局部)

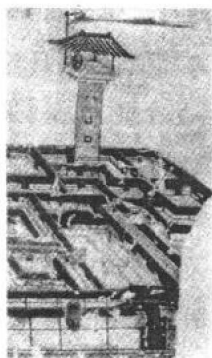


图 18-4 安平东汉墓壁画
庄园图摹本

① 河北省文物研究所编《安平东汉壁画墓》。



70年代以来陆续在甘肃酒泉、嘉峪关戈壁滩上发掘的十几处魏晋南北朝墓,壁画着重表现大西北地区地主大庄园的景象。如酒泉丁家闸五号墓,前室四壁上方分别绘东王公、西王母、日月、天鹿、天马等神话内容,代表天界,正顶藻井为中宫天极星象,以白色连成回文形;四壁下方分别绘燕居行乐、出游、运输、农耕、扬谷、采桑、屠宰、庖厨、牧牛等种种场面(图18-5、6、7)。^①嘉峪关魏晋墓壁画的特点是每砖独立为一幅画,内容和题材更加丰富。其中有关骆驼、骑射、屯营、屯垦等场景都具有浓郁的大西北气息。



图18-5 丁家闸墓壁画
东王公—东顶壁



图18-6 丁家闸墓壁画
西王母—西顶壁

唐代的壁画墓已发现很多,保存较好的多出于唐都长安(今陕西西安)及其周围地区的唐皇宗室墓。从内容而言,唐墓壁画继承了东汉以来的传统,除星象、日月、四神、卫士等外,无非是

① 甘肃省文物考古研究所编《酒泉十六国墓壁画》。



仪仗、车骑、狩猎、宫廷家居生活、院宅楼阁、乐舞、耕牧等。但作品多出於宫廷画师或民间画工高手，在技艺上显示出唐代高超的技法和工细的画风。盛唐壁画的特点是场面宏大，布局严谨，造型准确，描摹细腻，行笔流畅，着色丰富，与盛唐世风完全相称。代表作有 1971 年 7



图 18-7 丁家闸墓壁画
星象太极图—正顶

月陕西乾县杨家洼村发掘的章怀太子李贤(唐高宗与武后的次子)墓壁画、同时于乾县韩家堡村发掘的懿德太子李重润(中宗李显长子)墓壁画、60 年代初在乾县北原发掘的永泰公主李仙蕙(中宗第七女)墓壁画等。例如懿德太子墓壁画中高大森严的城墙和巍峨华丽的阙楼，堪称古代界画的精品。章怀太子墓壁画中的狩猎出行图和马球图，在描写众多人马活动的场面时，不再像汉晋南北朝石刻或壁画那样机械地将车马一个接一个地排列，而是以透视法精心构图，富有远近、疏密、主从、虚实等种种变化，反映了唐代画家在构图方面的重大进步。永泰公主墓壁画因淤泥破坏严重，但所存一幅较完整的人物图像，一男八女分两行徐行，疏密相间，前顾后盼，形态各不相同，描绘宫中女官致祭的情景，是一幅优秀的人物画。唐墓壁画中还出现一些纯粹的花鸟画，也多出于高手(图 18-8)。^①

五代以降，墓室绘画传统在北方辽金地区得到较好的继承

^① 摹本采自《文物》1995 年第 11 期，第 49 页。

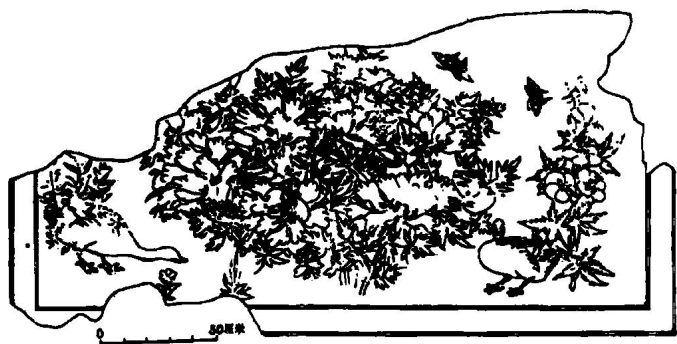


图 18-8 唐墓壁画
花鸟图—八里庄

和发展。辽墓壁画最为可观，多发现于内蒙古和辽宁，河北北京附近和山西大同（辽国西京）附近也有所发现（图 18-9）。在有纪年的辽代壁画墓中，时代最早的是 1994 年 9 月至 10 月在内蒙古阿鲁科尔



图 18-9 辽墓壁画
舞乐图—宣化

沁旗西部东沙布日台乡宝山南麓发掘的两座辽贵族墓。一号墓下葬于天赞二年(923)，二号墓时代相近。此二墓的壁画为两位画师共同完成。停置灵床的石室内，“以精美细腻的工笔重彩进行描绘”。其中两侧壁画幅最大，内容也最精彩，主要借助神话传说表达墓主对冥世的寄托，如诵经图、降真图等。“构图讲究，用笔传神，着色艳丽，技艺超群，其人物形象表现出显著的唐代绘画风格，而其画技则更有过人之处。均是具有极高鉴赏和研究价值的难得的艺术瑰宝”。至于墓室的其他部分，“采用写实笔法，用笔流畅，薄施淡彩。在其笔下众多侍者神情不一，各尽



其职”。(彩图 26、图 18-10)^①

显然,有关墓主人物及其身边侍从的内容用工笔重彩,而其他仆役及其劳作的内容则用比较朴素的淡彩描绘。这种刻意的精粗区别,意在体现人物的等级身份,更加突出墓主的富贵和仪态。



图 18-10 辽墓降真图
(局部)一宝山

在辽墓壁画中,比较引人注意的内容是春夏秋冬四时山水图。1932 年日人乌居龙藏氏在内蒙古巴林左旗白塔子之北的瓦尔芒哈发掘辽三陵——东陵、中陵、西陵,其中东陵辽兴宗(崩于重熙二十四年,1055)墓中室壁画四时山水分成四个画面,分别描绘四时山水草木禽兽,这种内容在墓室壁画中是少见的。按中国的传统观念,四时不仅具有季节物候的意义,还跟四方五行相配合,是宇宙天地的组成要素。看来,壁画中的四季山水画并不仅仅是自然风光的描写,更寓含了天人合一的文化精神,具有与四方神兽相类似的象征意义。

宋代和金代的壁画墓,有关孝行的题材较突出。宣扬孝行的图像,自东汉以来就在墓室石刻和绘画中不断出现,但编成系统的二十四孝图,大约成于宋金时代。1981 年河南荥阳司村发掘的北宋壁画墓(约大观年间,1107—1110),连续画了 19 幅孝行图。1971 年河南林县发掘的北宋壁画墓(约熙宁至政和间,1068—1117),已出现完整的二十四孝图砖雕。墓室孝行图其用意还不清楚。旧以为忠烈孝子天地佑之,鬼魅不敢侵害,可能以孝子故

^① 齐晓光《内蒙古发掘宝山辽初壁画墓》,《中国文物报》1995 年 1 月 1 日。图采自《文物》1998 年第 1 期。



事图像作为保护神，犹如护墓之符。如果此说不错，那么，自汉以来墓室或棺槨上刻画忠孝智勇故事题材的信仰意义都可获得合理的解释。

墓室壁画创作的出发点虽然在于对天国冥界的幻想以及镇恶辟邪的功能，但一大批古代绘画艺术精品赖此而存，无异于一座无比丰富的地下艺术博物馆。

第三节 巫术与建筑艺术

一、天下之中

司马迁说：“昔唐人都河东，殷人都河内，周人都河南。夫三河在天下之中，若鼎足，王者所更居也，建国各数百千岁。”^①上古时代中国的统治者非常重视“中”的地位，认为只有处在正中地位，才是天下的主宰，才能统治长久，否则便沦落为四方诸侯的地位。“中国”之所以称为“中”，正是取其中正之意。在这种思想的指导下，“天地之中”位置的确定，成为古代帝王营建国都必须首先解决的技术问题，由此造就出古代都城建筑的特殊的氛围和气象。

所谓“天下之中”当然仅仅是一种观念，但在古人看来，它是以太地测量作为依据的。据《周礼》记载，地官大司徒规划邦国，“以圭之法测土深、正日景（影），以求地中”。“地中”意味着它是“天地之所合也，四时之所交也，风雨之所会也”，是天下的最中央。这样的地方能够“百物阜安”，最适合于营建王都。《《地官·大司徒》》据说西周初周公摄政四年就曾经作过这种测定，求得

^① 见《史记·货殖列传》。唐，指唐尧。更，更替。



“地中”以营建王城。

事实上，古人营建王都测定“地中”，不仅仅以土圭之法测量日影，还非常注意追求人文环境与自然地理环境的天然吻合，以此显示天命之所在。在这方面，汉都长安城的营建大概是最为生动典型的一个实例。

考古发现的西汉长安城遗址，位于今西安市西北方渭河南岸。汉长安城于汉高祖时由丞相萧何开始规划，城区以南北向的安门大街为中轴线，把长安城对分为东西两半。安门大街全长 5500 米，南端为南城墙中门安门。安门内大街东侧为长乐宫，西侧为未央宫，武库夹于两宫间街道西侧道旁（图 19-2）。处于长安城中轴线上的武库，是一个关键而神秘的位置。早在战国时，被秦人号为“智囊”、后人奉为勘舆祖师的樗里子，为自己选择的墓地正是这里。樗里子还预言自己死葬百年之后，“当有天子之宫夹我墓”。其葬处至西汉初果然“长安宫在其东，未央宫在其西，武库正直（当）其墓”（《史记·樗里子列传》）。看来，汉长安城之武库所在地的确是勘舆家极看重的风水宝地。但该地究竟有何神奇之处，史籍未明言，令后人莫名其妙。这个奇特的秘密，至 1993 年 10 月陕西文物保护技术中心文物调查组进行考古调查时，才被人们揭开。^① 原来，以武库为基点的汉长安城中轴线，正处在一条超长建筑子午线上。这条子午基线南起于秦岭北麓的子午谷口，北至三原县北天井岸村的天齐祠，全长 74.24 公里。这条超长建筑基线的神秘之处在于，它将自然地理与人为建筑统一在一条近一百五十里长的南北向直线上，堪

^① 参看秦建明、张在明、杨政《陕西发现以汉长安城为中心的西汉南北向超长建筑基线》，《文物》1995 年第 3 期。本文所述即以此为据。



称鬼斧神工，巧夺造化。这样一来，不仅长安城不能不视为天地之中，连同长安城周围的礼制建筑及帝王陵墓也完全处在天人合一的体系之中，从而，西汉皇都“禀受天命”的意义便通过天文地理的测量和自然环境的密合而似乎获得了自然客观的依据(图 19-1)。

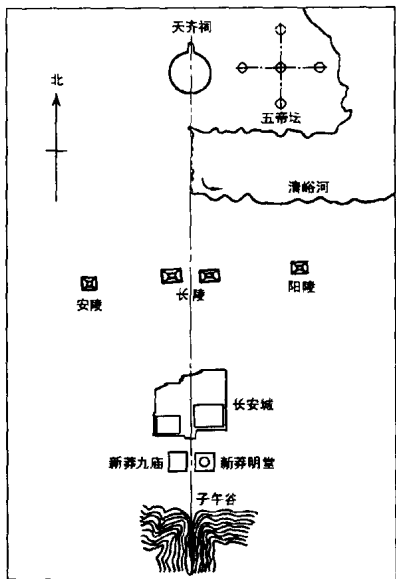


图 19-1 西汉长安建筑
基线示意图

属于自然地理的

客观环境指的是子午基线南北两端的位置。其南端为子午谷，是秦岭北坡近十里长的一条山谷。“子午谷口一段谷道端直，且正对北方，谷口两侧山峰对称如阙，与周邻其他山谷迥然有别”。子午谷有一条道路可通往汉中，这条道路汉时称“子午道”，秦时称“蚀中”。“子午”义为南北经线，“蚀中”则有正中的意思。由此可知子午谷的“正中”意义由来已久，秦时樗里子选择葬地，看来不能不注意到这一特殊现象。

子午基线的北端是陕西三原县北嵯峨乡天井村之天井。该处为黄土台塬区，塬上地势平坦，奇异的是南缘上有一巨型盆状圆坑，即所谓“天井”。原坑口径 260 米，底径 170 米，深 32 米，最大深度可达 42 米，的确堪称“天井”。天井坑正北部有一长方形缺口，宽 30 米，长 80 米，中部有一平台，据考证这里是西汉建



造的天齐公祠遗址。“齐”是“脐”的古字,有中央凹陷的意思,根据汉人旧释,“天齐”就是“天之腹齐(脐)”,表示“当天中央齐(脐)”。这里既然被称为“天齐(脐)”或“天井”,可以相信原先必有一个自然形成的巨大圆坑,后来为了建天齐祠,才由人工作进一步加工。如果完全由人工开挖如此巨大的圆坑,不仅其工程之大难以想象(土方约 150 万立方米),而且也没有理由被称为“天齐”或“天井”。

子午谷和天齐都属于奇特的自然地貌,而且两者经度相同,连线正对南北。^① 在这条超长子午基线上,最重要的建筑自然是汉长安城。作为长安城中轴线的安门街正处在这条基线上,这是古代王都建设的基本原则。城南郊有西汉末王莽时所建的明堂和九庙(其遗址均已发现),也恰恰处在子午基线两旁(当中为大道)(图 19-2)。除此之外,子午基线还与汉长陵中轴线和清峪河大回转水道完全吻合。汉长陵位于今咸阳市东北塬上,隔渭水与长安城南北相望。

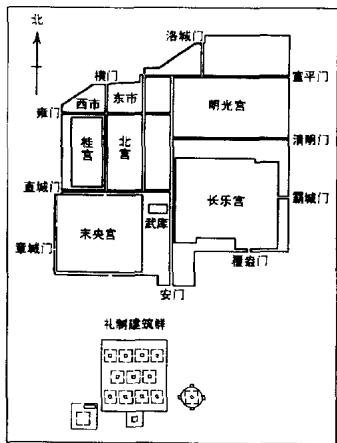


图 19-2 西汉长安城平面示意图

^① 子午谷口的地理坐标为东经 $108^{\circ}52'46''$, 北纬 $34^{\circ}2'25''$; 天齐祠位置为东经 $108^{\circ}52'29''$, 北纬 $34^{\circ}42'32''$ 。两者经度极相近, 两点连线与经过子午谷的实际子午线的夹角仅 $20'$, 其精确度在汉代是很了不起的。



西对峙。按昭穆制度,其子惠帝葬长陵西,为安陵;其孙景帝葬长陵东,为阳陵;长陵正好居中,而长陵两封冢的中点恰恰处在子午基线上。这显然是帝陵建筑规划中所贯彻的天人合一原则。至于清峪河,是渭河的二级支流,该河在三原县以北一段河道由东往西然后直折往南然后再直折往东流。其中往南的十里河道虽然局部随地诘曲,但总是在一条南北向的假想直线上左右徘徊,而这条直线恰恰也与子午基线相吻合(图 19-1)。据考这条河道“很有人工改道的迹象,在西汉已经产生”。不论该河道是天然形成还是人工凿成,它之与子午基线相吻合都是一件不寻常的现象。设为人工所凿,它反映了水利建设中所追求的天人合一精神;设为自然形成,那就不能不惊叹造化之巧鬼神之功了。

长安超长子午基线的发现,在我国古代科技史和考古学上都是一件奇迹。这个奇迹揭示出古代王都及其相应的宗教祭坛和帝陵的建设中所贯彻的天人合一精神。这种精神从根本上说乃是巫术思维在宏观建筑艺术上的反映。古代艺术创造中所蕴含的古老观念,往往是直观所难以发现的,而这一点恰恰是艺术作品的精神所在。

二、王都气象

中国古代的城市规划,向来很讲究地理位置和格局,尤其是都城的规划布局,必须贯彻旨在体现“王气”的天人合一精神。《考工记》记载:国都之营建,城方九里,城墙每面设三门;城中的主干大道有九经道九纬道,四周有环道,经道宽“九轨”^①;城中

① 九轨就是并行九辆车。周制每轨连同所留间隙为八尺,九轨宽七十二尺。



前方(朝南)为王宫,后方为商市,左(东)建宗庙,右(西)立社稷;此外还规定了周王都、王子弟封邑和诸侯都城的不同规格。《周礼》又述小宗伯之职掌管国都建设中神坛的安排,王宫前方左为宗庙,右为社稷;五帝祭坛按方位设置,东方太昊、南方炎帝、西方少昊、北方颛顼的祭坛分别设于城外东南西北四郊;四岳祭坛也同样安排。另外,祭祀昊天的圜丘坛设于南郊,祭祀后土的方丘坛设于北郊,祭日的“王宫”(日坛)设于东郊,祭月的“夜明”(月坛)设于西郊。这样的规划模式是王权至上与天人合一观相融合的产物。

天人合一观对王都设计的指导作用启蒙于西周,大盛于战国秦汉,此后至清代两千多年的帝王都城建设无不遵循这个原则。当然,各代都城因其所在的地理环境和历史面貌各不相同,在具体的设计上必然显示出各自的个性,造就出不同的王都形象。周都洛阳、汉都长安、南北朝北魏都洛阳、南朝六朝都建业(或改称建康,即今南京)、隋唐都长安、北宋都汴梁(今开封)、元都大都(今北京)、明清都北京,从考古城址或遗存的建筑布局来看,或神秘,或庄严,或繁华,或富丽,丰富多变,但无不显示出皇权至上和天人一体的精神。今试以保存最好的明清之都北京为例,以观帝都“王气”之象。

北京历史悠久,早在西周之初已成为燕国之都。辽之南京、金之中都也建于此。元初时金中都已毁,在其东北方另辟新城为大都。明代又在元大都的基础上重建北京,气势更为磅礴雄伟,成为世界名都之一。

明清北京城的突出特点是一条长达 7500 米的南北中轴线,东西大体对称,以显示“天地之中”的气象,从而造就出气势浩大的庄严之美。中轴线南端始于外城正南门永定门,向北通过内



城正门正阳门(今前门)、丁字形广场入口大明门(清代改称大清门)、皇城正门承天门(清代改称天安门)、端门、宫城正门午门、太和门、太和殿、保和殿、内廷乾清门、乾清宫、交泰殿、坤宁宫、御花园,然后出禁城北门神武门,通过景山中亭,出皇城北门地安门,再经钟楼鼓楼,穿过内城北墙,以东西两旁的安定门和得胜门为陪衬而收尾(彩图 05、图 20)。

在这条长达十五里的中轴线两旁,紫禁城内的皇宫建筑几乎是完全对称的,整个皇城的内外城也是大体对称的。在禁城内午门和端门广场两侧,左东为宗庙,右西为社坛。内城四方分布有对称性的宗教祭坛:正阳门外南郊(外城建成后已转化为城中)中轴大道左东为天坛,右西为先农坛;与天坛遥遥相对,安定门外北郊为地坛。^①东郭朝阳门外东郊为日坛,西郭阜成门外西郊为月坛。这种格局设计的指导思想至少包含了两点:首先是把北京当作天下之中,而皇城和禁城又是北京之中,体现帝王上应中宫之中北辰的地位,以象征王都和天子的至高无上的权威。同时,外祀把天地日月祭坛与南北东西四郊方位相配,完全承袭周代以来的宇宙模式;^②再加上高大的城墙、辉煌的城楼角楼和皇宫大殿,以及统一基调的红墙黄瓦白石雕栏,在严谨整齐雄伟威武的气氛中,营造了一种赖以保持一姓天子统治天下的“王气”。明代建设北京之所以不完全利用元大都,将整个北京城往南挪动了一截,据称就是为了摧毁元朝的“王气”。以天人

① 明成祖时在正阳门外建大祀殿,以合祀天地,至嘉靖时才修改祀典恢复古制,南郊建祭天圜丘,北郊建祭地方泽(后来分别称为天坛地坛)。

② 天地日月山川祭坛建于郊外,故称为“外祀”;宗庙社稷建于城内,故称为“内祀”。

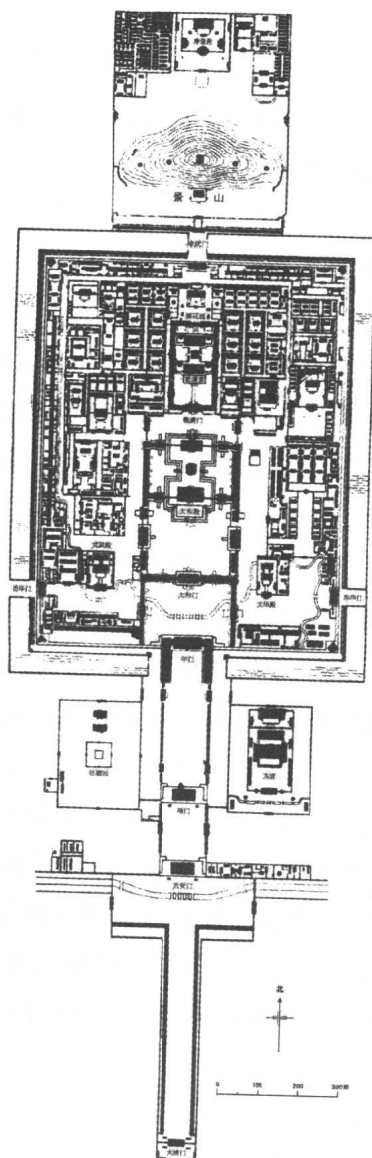


图 20 紫禁城总平面示意图



合一精神营造“王气”，大概是古代帝王营建都城的最首要的原则。也正由于这种精神，才造就了历代王都辉煌壮丽的艺术形象，而遗存至今的明清北京旧都则是这种大型艺术的典型标本。

三、法天象地的圜丘方泽祭坛

用人造的偶像代替所崇拜神灵的本体，乃是巫术中最重要法则之一。如果说，小型的偶像制作造就出丰富多姿的雕塑艺术，那么，大型的偶像制作则营造出辉煌壮丽的建筑艺术。这种大型偶像艺术的典型代表，便是作为皇天后土祭坛的圜丘和方泽。

皇天后土是大自然人格化的最高代表，对于皇天后土的祭祀则是历代帝王统治权威至高无上的象征。与此相应，皇天后土的祭坛也成为气势最为壮伟的宗教礼制建筑。由于天地祭坛的造型出于古人对天地形象的模拟，其建筑形式与一般的宫殿建筑旨趣迥异，具有特别恢宏辽阔的艺术魅力。

皇天后土祭坛的造型是对人所理解的天地模式的反映，本质上就是天地神的偶像。根据天圆地方宇宙观和九州四海大地观认识，周代以来的天地祭礼大抵以圆坛祭天，以四面环水的方坛祭地。《周礼·大司乐》说，天子于冬至日在“地上之圜丘”奏乐降天神，夏至日在“泽中之方丘”奏乐迎地祇，所称“圜丘”“方丘”就是郊祀天地的圆坛方坛。^①

有关圜丘和方丘建筑的格局，先秦古籍语焉不详，至《後汉书·祭祀志》才对东汉洛阳南郊祭天圜丘和北郊祭地方丘的形制有较详细的描述。后代帝王所建圜丘方丘，基本上是按照东汉的模式承袭下来的。北京内城南郊的天坛和北郊的地坛是惟

^① “圜”是“圆”的古字，但“圜丘”的写法已成习惯，通常并不写成“圆丘”。



一完整保存至今的古代圜丘方丘建筑群。其规模之宏伟,建筑之精美,堪称世界建筑史上的一大奇观(彩图 03、04)。

北京天坛位于内城南门正阳门外四里,中轴线永定门内大街东侧。原先属于南郊,明嘉靖间(1522—1566)在城南外加筑外城,才被包在外城之内。明

天坛于永乐四年(1406)在元大都天坛旧址上设计动工,至永乐十八年(1420)建成。

其中重要建筑如圜丘坛和祈年殿后来又经过清代的改建重修。天坛整体有两层围

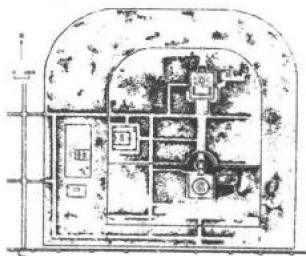


图 21-1 天坛总平面示意图

墙,外垣东西宽 1700 米,南北深 1600 米,占地面积相当于紫禁城的三倍(图 21-1)。其地位之重要,仅此亦可见一斑。

现存圜丘坛是一座巨大圆形多层高坛,用青白石砌成,分上下三层。上层直径九丈,二层十五丈,三层二十一丈,通高一丈四尺五寸。^① 据称这些尺寸数字都是为了符合“天数”而设定的。^② 各层圆坛四方设陛道,坛边缘和陛道两旁均围以白石雕栏。整体造型略似一个圆凸面,以象征天穹。坛外有两层围墙,古称为“墙”。内墙圆形,周九十七丈七尺五寸,高八尺一寸;外墙方形,周二百零四丈八尺五寸,高九尺一寸;也都合于“天数”。内外墙皆红墙紫琉璃瓦,以象征天上中宫紫微宫垣。墙四方各设三门,与坛陛相应,由此连成东南西北四路。祭天时从祀的五

① 所述为清代营造尺,据《清史稿》,下同。

② 古以奇数为天数,偶数为地数。上述数字中,三三得九,三五一十五,三七二十一,五九四十五,都包含了基本的“天数”一、三、五、七、九。



方帝、五星、二十八宿等等也是按四方方位来布列的。外坛内东南方有燔柴炉和瘞牲坎,备大祭时处理牲肉用。不难看出,整个圜丘坛其实就是对人们想象中的天穹模式的造型。

圜丘坛外坛北面为皇穹宇。皇穹宇主殿圆形,单檐青琉璃瓦攒尖顶,坐落在圆形石台上,三陛,造型精美,用于供奉昊天上帝神主。昊天上帝就是天的人格化的最高神。本来,圜丘代表天,也就代表了昊天上帝,但古代礼家从观念出发,要给昊天上帝一个住房,于是就建造了这个专用于存放上帝神主的皇穹宇。自然,皇穹宇主殿的造型也同样是对天穹的模拟。皇穹宇正北是一条通向祈年殿的大道,长约400米,宽30米,高出周围树林地面约4米,名曰丹陛桥,把天坛建筑艺术引向北端的祈年殿建筑群高潮。

祈年殿始建于明代,原称“大祀殿”,清代改称为“大享殿”,后又改名为“祈年殿”,用于祭祀上帝以祈丰年。祈年殿的造型出于古代明堂的构拟,实由于明代礼家对古礼的误解。^①祈年殿是一座圆形大殿,三檐攒尖顶,青琉璃瓦,鎏金宝顶象征玄天紫微宫和中央北辰。朱红内外柱各十二,分别象征十二辰、十二月,合二十四柱象征二十四节气;当中龙井柱四根象征四时,与内外柱合为二十八柱象征二十八宿。层层梁枋和斗拱最后托出

^① “昊天上帝”本是皇天最高人格神的全称,但《孝经》说“郊祀后稷以配天,宗祀文王于明堂以配上帝”,把“天”和“上帝”分述于二处。后世礼家有的据此把“天”和“上帝”当作二神,祭“天”于圜丘,祭“上帝”于明堂。宋儒朱熹说“祭之于坛谓之天,祭之屋下谓之帝”,就是这个意思。(参看《明史·礼二》。按,“坛”指圜丘坛,“屋”指明堂。)这样看来,大祀殿的设计实出于明代礼家对明堂的构拟,用以祭祀区别于“天”的“上帝”。

中央藻井穹隆和周边三层檐,结构复杂,工艺高超。雕梁画栋,显得华丽堂皇(图 21-2,又见下文图 22-3)。大殿基座为三层石圆台,造型与圜丘坛相仿,南北陛三出,东西各一陛。南向中陛长石上雕刻精致的龙凤腾云纹饰,衬托出崇高华贵的气派。显然,祈年殿同样是按照昊天的形象塑造出来的。它与圜丘坛一南一北,一个露天一个屋

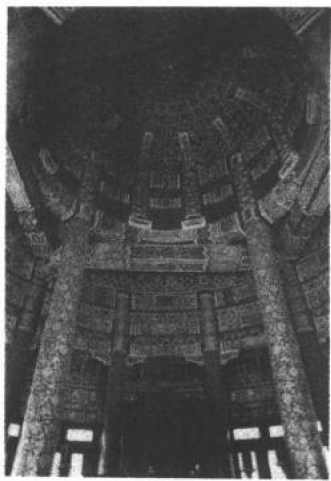


图 21-2 天坛祈年殿内景

宇,实即昊天上帝的两个化身,本质上都是大型的偶像。

地坛位于北郊安定门外。其主体是一个巨大的露天正方形两层平台,即所谓方丘。方丘陛四出,各八级,下层台阶横跨在石砌水渠上。这条环绕方丘的水渠象征九州大地四方海水,称为“方泽”。这种造型是依照《周礼》“泽中方丘”之制而设计的。下层方丘的东西两侧有四个石座,上雕精致的山水纹饰,供郊祀时放置从祀的五岳、四镇、四渎、四海神主。方泽坛外也有两重墙垣,均正方形,四中开门,以北门为正门。南门(实即后门)通皇祇室,座南朝北,单檐歇山顶,黄瓦红柱,象征黄土。皇祇室用以存放后土地祇神主,其性质跟圜丘坛北部的皇穹宇相当。

天坛地坛的建筑都以广阔的大地为背景,雄伟的圜丘方丘直接体现高天大地的无限时空,令观者叹天地之无穷,慨人生之渺小。在郊祀天地的大礼中,主持大礼的帝王俨然以上天之子大地之主自居,以显示天命神授的无上权威。天坛地坛是建筑艺术中体现天人合一和皇权至上精神的典型代表,也可以看成

是传统精神的物化结晶。

四、上圆下方的明堂建筑

明堂是古人祭飨上帝的宗教场所。明堂建筑的起源现在还不很清楚,但自汉代以来,它就被认为是昊天上帝的代表,其形制也完全是按照古人想象中昊天的模式而建造的。东汉应劭曾这样描述明堂:

明堂所以正四时,出教化。明堂上圆下方,八窗四达,布政之官,在国之阳。上八窗,法八风;四达,法四时;九室,法九州;十二重,法十二月;三十六户,法三十六旬;七十二牖,法七十二候。《汉书·平帝纪》注)

其特点是上圆下方,并从各个细部以体现天地模式的主要因素。这种描述出于汉代礼家的理解和设计,表明了明堂作为昊天上帝偶像的性质。

考古发现的古明堂建筑以1956年西安西北郊发现的西汉末新莽明堂遗址最为典型(图22-1)。新莽明堂位于汉长安城南郊中轴线大道东侧。建筑史家的复原图有上圆下方和上下皆方两种方案(图22-2)。如果考虑到汉代礼家的普遍说法及后世明堂相承的模式,上圆下方的复原方案可能更符合当时的

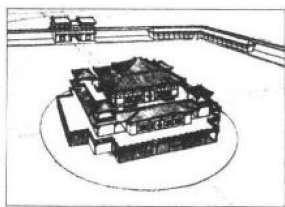


图 22-1 西汉明堂复原图

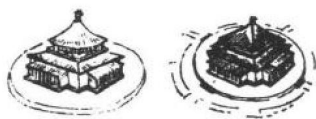


图 22-2 西汉明堂复原方案两种



实际面貌。按照这种复原构拟,汉代明堂是一座两层建筑。下层重檐,鸟瞰平面略似“亞”字形,四面有堂,堂外有廊,每堂隔成中室和左右旁室,是皇帝颁朔和祭五帝的场所。上层单檐攒尖顶,可能是望气占云的场所,兼有灵台(观象台)的功能。整个建筑坐落在直径65米的巨大圆形夯土台上,台分两层,陛四出。其格局除了下部呈方形(象征地)这一点外,跟北京天坛祈年殿有点相似。以明堂为中心,四周是围成方形的墙垣。墙垣四方正中开门,建门楼,四隅建矩曲形廊庑,显得非常开阔。西汉明堂建筑群仿天圆地方模式,雄伟庄严,具有很高的艺术价值。惜建成不久,就随着王莽的覆灭,连同富丽堂皇的九庙建筑一起被战火烧毁。

自汉代以降,大凡一统王朝如隋唐宋明清无不重视明堂的建造。历代所建的明堂,除北京祈年殿之外都未能留下(图22-3),但史书中的有关记载仍然可资复原。其中在建筑史上最受称道的是唐武后所建的明堂,名曰“万象神宫”。



图 22-3 天坛祈年殿外景

据《旧唐书·礼仪志》所述,万象神宫是一座上圆下方的三层建筑,通高二百九十四尺。^①台基正方形,高一丈二尺,各边长三百尺,四面设陛道,陛各三出。基下环绕渠水,象征辟雍。^②明堂下层正方形,重檐。每面按方色(东青南赤西白北黑)涂漆,以

- ① 所称二百九十四尺,建筑考古家认为可能是一百九十四尺的误书,折合今制约54米。下文三百尺合今制80米。
- ② 渠水原文称“铁渠”,大约是铁铸的渠道。辟雍是上古学宫之称,四周环水。

象征春夏秋冬四时。四方各三室，中室为堂，左右室为“个”，门朝外开，与三陛相对。四方共十二门，象征十二月。中层为八角形，作为上层圆下层方的过渡形式，重檐，下檐八角，上檐转为圆形，圆檐盖上面盘九龙，以承托上层。八角形的四正面各二门，四隅面各一门，周环十二门，象征十二辰方位。上层圆形，重檐，圆攒尖顶。顶尖立鍍金鸞鷟，^①势若飞翥。万象神宫不仅外观奇特而华贵，建筑工艺的难度也很高。建筑物正中以一根巨木为柱，据称大十围，上下贯通，是最主要的承重柱。这必须有非常复杂的梁柱斗拱结构才可实现。神宫四周的广场极其开阔，外为墙堦，呈正方形，每面三百六十步。^②四堦正中设门楼，各三门。墙堦涂色也按四方色分别为青赤白黑，象征四时五帝。（图 22-4）

武后明堂的规模比今北京祈年殿大得多，气势壮伟，工艺复杂，造型稳重，格调庄严，是代表盛唐建筑艺术水平的典范之作。



图 22-4 武则天明堂万象神宫复原图

五、帝王陵寝

陵墓建造给建筑艺术的发挥提供了一个别具风格的地盘。它的直接起因是为死者营建地下宫宅和地上享堂，而具体的造型和布局则融合了古代的宇宙观、宗法观、宗教观、巫术观和审美观，具有浓郁的民族风格和时代精神。

陵墓建筑包括地下地上两部分。地下建筑主要供死者灵魂

① 鸞鷟，神鸟名，外形似凤，是传说中的祥瑞之鸟，其鸣则国兴。

② 每步六尺，合 2160 尺，约 576 米。



居住和出入,地上建筑主要供祭礼使用,并作为显示死者身份地位的标志。作为世人可见的建筑工程,自然在于地上的部分。陵墓地上建筑的兴起始于三代,主要见于高层贵族。周代以后,天子诸侯不惜耗费巨资和民力营造陵墓,地下筑地宫,地上建享殿,栽松种柏,气势壮伟。南朝以后,陵前多设延绵神道,对列石雕人像兽像,大大增强了陵园建筑的艺术效果。

关于栽种松柏和神道石雕的意义,唐人封演《封氏闻见记》卷六曾引述两种不同的解释:

秦汉以来,帝王陵前有石麒麟、石辟邪、石象(像)、石马之属,人臣墓前有石羊、石虎、石人、石柱之属,皆所以表饰坟塋,如生前之象仪卫耳。国朝因山为陵,太宗葬九峻山,门前亦立石马,陵後司马门内又有蕃酋(原作臣)曾侍轩禁者一十四人,石象(像)皆刻其官名。後汉太尉杨震葬日,有大鸟之祥,因立石鸟像于墓。《风俗通》云:“《周礼》方相氏葬日入圻驱网象。〔网象〕好食亡者肝脑,人家不能常令方相立于侧,而网象畏虎与柏,故墓前立虎与柏。”或说秦穆公时陈令人掘地得物若羊,将献之,道逢二童子谓曰:“此名为蜺(ǎo),常在地中食死人脑,若杀之,以柏东南枝捶其首。”由是墓侧皆树柏。此上两说各异,未详孰是。

据此可知,陵墓神道石雕人像象征仪仗卫士,而松柏禽兽之类则多具辟邪镇恶之意。凡此均具有巫术的意味,当然还有标志身份地位的意思。

墓上建筑由来已久。《左传》记穀山有二陵,“其南陵,夏后皋之墓也”。也许夏代帝王已于陵上建有祭享殿堂,后人才得以

辨识。大型墓葬,已知最早的是河南安阳发掘的殷商晚期的商王和贵族墓。安阳侯家庄发现的一座最大的亚字形墓,墓室面积约 330 平方米,加上墓道,总面积达 1800 平方米,深 15 米以上,耗工巨大。地面上原有享堂建筑,但详情不明。

战国时,天子诸侯于生前开始营建陵墓,如赵肃侯十五年在河北常山营建寿陵(《史记·赵世家》)。1977 年在河北平山县发掘的战国中山王璽墓,墓中发现一块错金

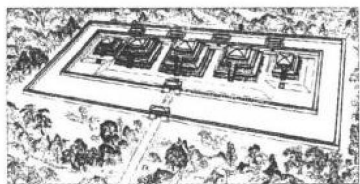


图 23-1 战国中山国王陵复原图

银陵墓兆域图,标示出墓地建筑群的平面布局及其尺度,可据以复原出原貌的大体状况(图 23-1)。该设计是在高台上建造五个正方形享堂,分别用于祭祀王璽及其二位王后和二位夫人。当中三堂,每堂方二百尺(约 44 米),旁二堂稍小。五堂外围有三重宫垣,其中内宫垣长 414 米,宽 191 米,北垣外另建有四宫。中宫垣和外宫垣相应更大,周长达数公里。战国中小诸侯王墓就达到如此规模,更勿论七雄诸侯了。

自秦代以下,历代王朝都耗巨资营建规模宏伟的帝王陵墓。帝陵大抵于地下筑大型地宫,地面起大坟高陵,并建寝殿。所谓寝殿即祭祀之宫,其名称得之于庙寝。古代的宗庙制度,前堂为庙,后室为寝,以仿生人之居前堂为朝后室为寝。宗庙之寝陈供死者衣冠几杖等“象生之具”。秦代开始在墓侧也建寝宫,置死者衣冠,所以帝陵也称为“陵寝”。陵寝建筑群的规模都很大,但其格局随时代的变迁而不断演变。

秦始皇陵位于陕西临潼骊山。陵体为正方形土台,顶部建寝殿,陵丘周围筑两重墙垣,四方正中建门阙。整体呈十字轴线



对称,显得稳重却缺乏变化。西汉帝陵大多建于长安北咸阳至兴平一带,计有高祖长陵、惠帝安陵、文帝霸陵、武帝茂陵等十一陵。西汉帝陵承秦制,并且在陵园周围建有官署,宅邸、苑囿,外绕城墙,形成陵邑。高祖长陵与汉都西安城中轴线经度相同,位于超长子午基线上,体现了天人合一的“地中”观念。^① 东汉帝陵(除献帝禅陵外)都集中在洛阳北邙山上,不设陵邑。

南朝帝陵多建于南京附近的江宁、句容、丹阳三县,陵上不建寝殿,而在陵前设置纵深的神道。神道两侧对称排列大型石雕神兽和墓表,开创了一种新的形式,加强了陵墓建筑环境序列的艺术变化。石雕神兽如石狮、石麒麟之类,造型威武优美,是古代石雕艺术的杰作。唐代帝陵分布在陕西渭河北部乾县、礼泉、泾阳、三原、富平、蒲城六县,计有高祖献陵,太宗昭陵、高宗和武后乾陵等十八陵。唐帝陵大多利用自然山丘为陵体,周围筑土形坛墙,墙四方正中建阙门,外置石狮。正南门外有很长的神道。神道两侧对列石人、石马、朱雀、华表等石雕作品,南端建大阙门。整体显得十分开阔,层次丰富。

北宋帝陵集中分布在洛阳东今巩县境内洛河与嵩山之间的丘陵上,其范围以芝田镇为中心,南北约 15 公里,东西约 10 公里,自宋太祖永昌陵以下七代帝陵以及追尊为宣祖的赵匡胤之父赵弘殷陵都在这里。北宋帝陵的布局非常讲究风水,都经过勘舆家的严格指点。由于赵姓属五音之“角”音,按“五音姓利”法则,选址必须遵循“东南地穹,西北地垂,东南有山,西北无山”,“西有江河水,北来南去”等要求,所以北宋帝陵一反历来帝

^① 说详上文《天下之中》。天人合一观大概是帝王陵墓建造的普遍法则,对此尚待进一步研究。



陵依山面水、居高临下的形势，都是面嵩山而背洛水，南高北低，置陵台于最低处。帝后陵分别置于各帝陵西北方位依次排列，同样是遵循风水方位的原理。^①从建筑结构而言，宋帝陵的主体承汉唐之制，为十字轴线对称，南面设神道，建阙门。神道两侧对列象征仪仗的人物神兽石雕，营造出较丰富的环境气氛。

明代帝陵，除太祖孝陵位于南京东郊钟山南麓外，均在北京附近。自成祖以下诸帝，除景帝因故别葬金山，其余十三帝陵都建于北京昌平区天寿山下，依次为长陵、献陵、景陵、裕陵、茂陵、泰陵、康陵、永陵、昭陵、定陵、庆陵、德陵、思陵，号十三陵。陵区三面环山，南面出口，各陵均建于山麓上。成祖长陵居中，规模最大，其余十二陵向左右分布，都面向公共神道。陵区四周因山设围墙，周围约 40 公里。大红门为陵园总大门。门前有石碑坊，下马碑，门内碑亭后为一条十三陵总神道，然后由分支神路通向各陵。神道自起点至长陵长约 15 公里，在大红门内长约 1200 米的一段，夹道对列石柱 1 对、石兽 12 对、石人 6 对，都用整块大白石雕成，加强了陵区导引的气氛。各陵建筑布局大体相同，陵门前立无字碑，门内有祔恩门和祔恩殿，专为祭陵而设。殿后有牌楼门、石五供，再后有宝城环绕。宝城上建有明楼，立所葬先帝神主石碑。城内封土下方为地下宫殿建筑，作为先帝及其皇后的阴宅。从已发掘的万历帝陵可知，地下宫殿所处位置很深，由前、中、后殿和左右配殿组成，全由石材垒砌起券，高大宽敞，总面积达 1195 平方米。各殿间有门相通。万历帝和两位皇后的棺椁置于后殿棺床上，陪葬的器物珍宝极其奢华。不论整体布局，还是各陵的建设，十三陵都表现出很高的水平，标

^① 冯继仁《论阴阳勘舆对北宋皇陵的全面影响》，《文物》1994 年第 8 期。

志着古代陵寝建筑艺术的成熟阶段(彩图 06、图 23-2)。

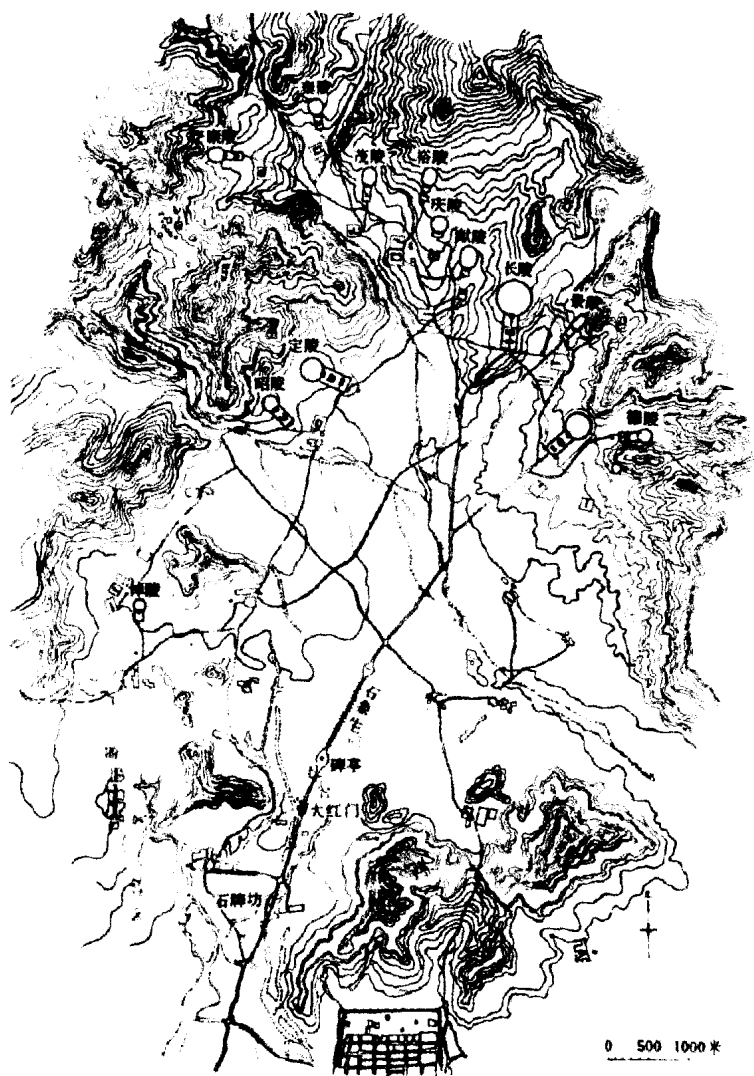


图 23-2 明十三陵平面示意图



清代帝陵之所在,入关前后不同:太祖(努尔哈赤)福陵和太宗(皇太极)昭陵都在沈阳附近;定都北京后,帝陵集中于今河北遵化县西北部马兰峪的昌瑞山下。陵区南北长 12.5 公里,东西宽约 20 公里。清陵布局基本上仿效明陵,规模略小,但门阙、殿堂、石雕等工艺更精致,布局更巧妙。这跟清代宫殿和礼制建筑的艺术水平是相称一致的。它标志着封建王朝建筑艺术的最后高峰和终结。

历代帝王陵寝,以及宫殿、礼堂、祭坛等等建筑,不知耗费了多少人民的生命和劳动,凝聚了多少能工巧匠的智慧和心血,是古代建筑艺术的重要组成部分。^①

第四节 巫术与书法篆刻艺术

一、敦煌写经

甘肃敦煌鸣沙山东麓断崖上,有一片自晋代以来不断被开凿的佛龕窟穴,俗称千佛洞。这里就是举世瞩目的莫高窟。莫高窟的佛像雕塑和彩绘壁画堪称艺术奇观,然而,在本世纪初之前,谁也未曾想到窟中还秘藏着大批稀世古籍写本,其价值更在佛像和壁画之上。1900 年,由于很偶然的原因,人们发现了一个被封死的洞窟中藏有大批自北魏以来的写经、古籍写本和碑拓,总数多达四万多卷,世称敦煌遗书。敦煌遗书被发现后,立即引起西方考古家和探险家的觊觎,大批珍品被骗出国外。此后,一门被称为敦煌学的综合性学科悄然掀起,成为具有 20 世

^① 本节部分内容参考了《中国艺海·建筑编》(萧默主编)和《中国大百科全书·美术卷》。



纪时代特征的世界性学术。从书法艺术的角度来看,敦煌遗书的发现一下子弥补了自北朝至唐五代墨书写本的空白,其地位堪与同时代刻石书法艺术相匹敌。

莫高窟为什么会保存如此大量的手抄经籍?原来,这批经籍的抄写,乃是巫术思维的产物。

我们知道,自佛教东传以来,佛教徒和善男信女都以念经诵佛作为积德修炼的一种基本功课。世人相信,只要坚持不懈地念诵佛经,达到多少多少遍,就能获得善报,禳灾得福。然而,雕版印刷术到唐末五代才开始普及,在那之前,信徒们要得到经书是非常困难的,只能凭手工抄写。宗教寺庙中对经书的需求量更大,于是,抄写经书便成为一种无量功德,“书写一言,功超数劫”(语出《法苑珠林·述志部》)。这种观念,在敦煌写经的题记中屡屡可见。如《金刚三昧经》题记(斯2794)云:

为法界六道众生,写此经转读,灭无量罪,长无量福。

又《佛说父母恩重经》题记(斯4467)云:

乾符貳年(875)伍月日为亡女辛兴进敬写此经,愿神生净土,所有罪障,並皆消灭。

敦煌遗书《大目乾连冥间救母变文》云:“纵向坟中浇沥酒,不如抄写一行经。”这句歌辞概括了当时流行的写经积德观念。而且,这种写经积德观念还由佛经的抄写扩大到包括道家 and 儒家经典,乃至方技数术等一切被认为有益人生的各类文献。这就是敦煌写本文书所以大量产生在信仰方面的原因。

不过,佛教徒和善男信女们并不都是读书人,能写一手好字的更少,于是,由功德主花钱雇人写经的风气便悄然兴起,一批专门从事经书抄写的书手也应运而生。因此,敦煌遗书中不乏功力深厚的艺术精品(彩图 27、28)。

写经者的身份大都较低,未见书法史上名家的作品,使得写本书法带有浓郁的民俗性质,从而也更加真实地反映了当时社会通行的汉字书体的风貌;而且又不像刻石作品那样经过刻工的再创作以及岁月风雨的剥蚀残泐。正由于此,敦煌写本书法能够真实地记录两晋十六国南北朝隋唐五代楷书发展演变的轨迹,对汉字发展史和书法史研究具有特殊的重要意义。

二、篆刻

图章起源于制作陶器或铜器坯模所用的纹饰印模。战国秦汉时代,图章除了被用作私人或官家的印信之外,还用于求吉辟凶,由此产生了许多肖形印和吉祥语印。东汉以后,图章又成为巫师道士禁劾鬼神的法器,在巫术中具有特殊的意义。从艺术的眼光来看,许多用于巫术的图章,尤其是战国秦汉时期的作品,同时也是很有艺术价值的篆刻精品。

早期的肖形印,有的具有图腾徽识的作用,如安阳出土的商代铜印和新疆库车附近出土的狼印(图 24-1-1)。^① 汉代肖形印中较常见的题材有龙、凤、虎、鹿、羊、鹤、对禽、双鱼、鸛鵲、朱鹭、骆驼、双鸟衔鱼等等(图 24-1)。这类内容可能取其吉祥或辟邪之意。还有的肖形印刻画神话中的神人形象,如珥两蛇,践

^① 商代印的纹饰与青铜器上的族徽文相同,无疑是族徽标志;居住在新疆的古代突厥人或高车人以狼为图腾,狼印很可能也是图腾标志。

两蛇之神,操蛇之神,双鸟首人身之神等等(彩图 29-1、2,图 24-1-9)。这类神人形象,在战国铜壶纹饰和铜戈纹饰中也能见到,《山海经》等古籍中亦有记载,^①虽难以一一确考,但可断定它们具有辟兵、辟邪、镇压鬼魅的意义。这类肖形印可以看成是早期的符录印,具有巫术法器的性质。肖形印于方寸之中刻画人物鸟兽虫鱼,密而不塞,简而不空,古朴生动,清新隽永,特别耐人寻味,具有很高的艺术价值。



图 24-1 肖形印

在战国两汉的文字印中,常常可以见到吉祥语。吉祥语的内容旨在表达福寿富贵、长乐未央的愿望。例如(图 24-2):

^① 《山海经·海外东经》:“东方句芒,鸟身人面,乘两龙。”《海外北经》:“北方禺强,人面鸟身,珥两青蛇,践两青蛇。”这类神人可能是四方之神。

常利	常幸	常富	常光
长利	长幸	长富	长光
长乐	益贵	益意	益光
利出	利行	大利	日利
日幸	千秋	至富	长富
长幸日利	日利大幸	出入大利	出入大幸
出入大吉	日利千万	日内千金	宜子孙行道吉



1 长乐



2 大幸



3 长利



4 日利



5 日幸



6 宜官秩长乐吉寿有日

图 24-2 吉语印



战国秦汉之际兴起的神仙术是在民间巫术的基础上发展起来的,在汉印中也有所反映,例如有一枚汉印的文辞是一篇三言韵文(彩图 29-4):

赵诩子产印信。福禄进,日以前;乘浮云,上华山;食玉英,饮禮(醴)泉;服名药,就神仙。

这枚印章以其文字之多而独具一格,别有情趣。看来,印主赵诩



很可能是一位执意于养生修道的神仙方士。

在东汉时代的道士印中，黄神印颇引人注意。印文有“黄神越章”、“黄神之印”、“黄神越章天帝神之印”、“天帝神师”、“天帝使者”、“黄神使者印章”等语（图 24—3）。“黄神”之名也见于东汉镇墓文，据说“黄神生五岳，主死人录，召魂召魄，主死人籍”。黄神越章在道士法术中具有强大的镇恶功能。葛洪《抱朴子·登涉》云：

古之人入山者，皆佩黄神越章之印。其广四寸，其字一百二十。以封泥著所住之四方各百步，则虎狼不敢近其内也。行见新虎迹，以印顺印之，虎即去；以印逆印之，虎即还。带此印以行山林，亦不畏虎狼也。不但只辟虎狼，若有山川社庙血食恶神能作福祸者，以印封泥，断其道路，则不复能神矣。



1 天皇上帝之印



2 高皇上帝之印



3 天帝煞鬼之印



4 天帝神师



5 天帝使通天



6 太一玄幽煞鬼之印章



7 天帝使者



8 黃神越章天帝神之印



9 天帝之印(封泥)

图 24-3 道士印

黄神是汉晋时代传说中的天帝使者,主管万鬼名籍。以黄神越章封泥戳印,就可以禁劾鬼神以及虎狼虫豸,于是成为登山涉水的护身法宝。

东汉时代还流行用桃枝桃印来镇恶辟邪。据《後汉书·礼仪志》记载,汉代风俗仲夏五月五日用桃印以五色书文,施于门户,以雺止恶气。汉初印章有“左畧桃支(枝)”文辞,文中的“畧”又叫“白石”,与桃枝一样,都是民间所信的驱鬼镇恶灵物。^①

时代较晚的道士印章,常在字间饰以星宿符号。如《玺印集林》所录“北极驱邪院印”、“太上天枢院群仙之印”等(彩图 29-10、11)。所称机构冠以“北极”、“天枢”之类名称,显然是道家所信仰的天帝直辖的驱邪官署;字间饰以北斗、心宿、角宿等星宿符号,更体现出天官性质。这类印章可能出于道士之手,艺术水平通常不高。



① 刘钊《说汉“左畧桃支”印》,《文物天地》1994年第6期。

第六章 | 巫术与表演艺术





表演艺术主要指咏诵、歌唱、舞蹈、戏剧、杂技、体育、魔术等。上古文学作品中的韵文诗歌,原来都是带有表演性的,但今天所能见到的仅仅是书面形式而已。

第一节 巫术与文学艺术

原始时代还没有以审美需求为目的的纯粹的文学和艺术,然而,为着生产和生活的实际需要——这些需要常常免不了巫术和宗教仪式,无意之中创作出丰富多彩的文学和艺术作品。在文字产生之前,文学作品不可能以书面形式出现,只能是口头流传的民谣、山歌、咒辞、故事和神话之类。原始的口头创作在民间代代相传,但史前时代的作品只有很个别得以保留至今。

一、咒辞与古歌

咒辞是巫师举行巫术活动时的诵辞,为着记诵的方便,总是带有强烈的韵律,从而产生了最原始的诗歌。这类作品在每年的节日仪式或日常的巫术仪式中都要讽诵,因此措辞比较固定,并可能通过巫术礼仪的承传而流传到文明时代,乃至被采纳记载于典籍之中。有一首相传为太古伊耆氏时代的咒辞,通过大蜡礼的承传,终于保存在儒家经典中。其辞云:



土反其宅，水归其壑，昆虫毋作，草木归其泽。^①

这首原始农业生产的咒辞，音节整齐，句句押韵，每句都发出一个使令，敕令田土不得流失，溪河不得泛滥，昆虫不得兴起，杂草不得荒芜。从它那朴素的措辞，直率的语气，高古的用韵等情况来看，可信它确为一篇带有浓郁原始气息的巫祝之辞。民间祝祷辞，往往具有难以想象的韵律之美。《史记》记载了一篇普通农夫的祈祷辞，就很有韵味。其辞云：

瓠窋满篝，污邪满车；五穀蕃熟，穰穰满家。^②

这篇祭田神辞寄托了农人期望丰收的美好愿望，在音节和声韵形式上很值得玩味。四言一句，隔句押韵，与《诗经》相似，倒不稀奇。奇的是句内也协韵。句中“瓠窋”为叠韵联绵词，瓠、窋、篝三字协侯部韵；次句“污邪”也是叠韵联绵词，污、邪、车三字协鱼部韵。而且，这种优美的音律形式完全出于天籁，措辞也朴素无华，纯为口语，毫无文人的辞章雕饰痕迹。可以相信它是一首先秦齐地野民的农作祝祷辞。

上古人的祝咒之辞出于内心的激动，并不限于对待自然万物，也用于抒发对君主领袖的爱戴或愤懑之情。相传大禹受到

① 见《礼记·郊特牲》。韵脚字宅、壑、作、泽上古音属入声铎部韵。反，同返，返回。

② 《史记·滑稽列传》淳于髡所引。瓠窋，高狭之地。污邪，低湿之地。瓠窋、污邪都是叠韵联绵词。篝，竹笼，用于收载作物。祝辞大意是：高狭旱地的收成装满篝笼，低洼水田的收获载满车箱；五谷丰登，堆满粮仓。辞中车、家押韵，上古音属鱼部韵。



民众的热爱，民间流传这样的谣谚：

吾王不游，吾何以休？

吾王不豫，吾何以助？^①

这首古谣句句协韵，情感真挚。到夏代末年，夏桀荒淫残暴，人民恨之入骨，于是又流传着带有诅咒意味的民谣：

时（是）日盍丧，予及汝偕亡！^②

词句简短，而情感极其强烈。《左传·昭公二十年》说：“民人苦病，夫妇皆诅。祝有益也，诅亦有损。虽其善祝，岂能胜亿兆人之诅？”此语非常恰当地描述了黑暗社会人人皆诅的大众心态。

古代的傩疫咒辞，在正史中也有记载。例如《汉书·礼仪志》载汉代宫廷大傩活动中侺子所唱的驱疫咒辞，其文云：

甲作食凶，腓胃食虎，雄伯食魅，腾简食不祥，揽诸食咎，伯奇食梦，强梁、祖明共食磔死寄生，委随食观，错断食巨，穷奇、腾根共食蛊。凡使十二神，追恶凶，赫汝躯，拉汝幹，节解汝肉，抽汝肺肠。汝不急去，後者为粮。

-
- ① 《孟子·梁惠王下》所引。游、豫，指君主巡回视察。休、助，得到休养、帮助。游、休，协古音幽部韵；豫、助，协古音鱼部韵。
- ② 《尚书·汤誓》所引。大意说：这个日头什么时候消亡，我们宁肯跟你一同灭亡！丧、亡，协古音阳部韵。



辞中“食”字前面的“甲作”、“腓胃”等是十二神的名称，意义难解，可能是少数民族语言的音译；所食的“凶”、“虎”、“魅”、“不祥”等则是疫鬼的名称。这篇咒辞表现出对疫疠邪魅穷追猛打的气势，由数百名侏子集体唱和，可以想见其声势之浩大，力量之威猛，再现了原始巫风的热烈气氛。

二、刚卯、箴言戒书和咏志铭

汉代流行一种用以辟邪的佩带品，叫做“刚卯”，或称“双印”。《汉书》提到这种东西，颜师古注引服虔曰：“刚卯以正月卯日作佩之。长三寸，广一寸，四方，或用玉，或用金，或用桃，著革带佩之。今有玉在者，铭其一面曰：正月刚卯金刀。莽所铸之钱也。”又引晋灼曰：“刚卯长一寸，广五分，四方，当中央从穿作孔，以采丝戴其底，如冠缨头蕤。刻其上面，作两行书。”刚卯通常是成对的，晋灼录其铭文曰：

正月刚卯既央，灵爰四方。

赤青白黄，四色是当。

帝令祝融，以教夔龙。

庶疫刚瘳，莫我敢当。

又录其另一铭曰：

疾日严卯，帝令夔化。

顺尔固伏，化兹灵爰。

既正既直，既觚既方。



庶疫刚瘁，莫我敢当。^①

这种称为刚卯的辟邪物，在东汉墓中曾见出土。安徽亳县旧城西南郊凤凰台一号汉墓于1972年发掘时，出土物有一对玉质刚卯。报道说玉质阳白，长方形，中有穿孔，可以佩带，形体很小，高约2.2厘米，面1厘米见方；每件分四面，每面有字二行，行2字，惟第一件第一行6字，故第一件34字，第二件32字。其铭文与上述晋灼所引基本相同，仅个别字略有出入，如第一件的“庶疫”作“疖螻”，第二件的“顺尔”作“慎玺”，“庶疫”作“赤疫”。^② 颜师古说：“今往往有土中得玉刚卯者。案大小及文，服说是也。”看来颜师古所见似为钱币形的是另一种类型的刚卯，还是晋氏所说较有代表性。刚卯铭文为四言韵语，是当时流行的辟邪咒辞。

刚卯铭文提到“灵爰四方，赤青白黄，四色是当”及“既正既直，既觚既方”，都是就其物外形特征而言的。^③ “四方”“正直”这类措辞历来就有双关的意义，既指物之形，又指人之德。古人习惯于通过言语的双关意义或言语与场景的联系，而在某些器物上刻写箴言铭文，以寄托某种情操或人生警悟。这类箴铭古人称为“戒书”。^④ 这里试举一篇春秋战国之际的鱼鼎匕箴言戒

① 《汉书》卷九九中《王莽传》，《二十五史》第745页第一栏。又《后汉书·舆服制》也有介绍（《二十五史》第846页第四栏），所述铭文文字稍有出入，“既央”误作“既决”，“顺尔”作“慎尔”。

② 亳县博物馆《亳县凤凰台一号汉墓清理简报》，《考古》1974年第3期，第190页。

③ 方柱形的四角削去棱角的形状叫“觚”。

④ 《大戴礼记·武王践阼》：“王闻书之言，惕若恐惧，退而为戒书。”卢注：“戒书者，托於物以自警戒也。”



书以共赏。

鱼鼎匕传出山西浑源，现藏辽宁省博物馆。其铭文曰（图25—1）：

曰𧈧𧈧（蚩尤）人，述（坠）王鱼𧈧（鼎）。曰：钦哉，出旂（游）水虫！下民无智（知），参蚩尤命，帛（薄）命入𧈧（羹）。忽入忽出，毋处其所！^①

古人以鼎为烧锅，以匕为汤勺，鼎匕相配。从匕匙的铭文看，此匕所配之鼎就是烹鱼的鼎。铭文大意说：蚩尤族之民，堕入王的烹鱼鼎。要警惕呀，尔等出游的水虫！下民无知，拿捏着蚩尤的命运，薄命的堕入羹汤。尔等急急忙忙往来出入，可不要处在这

① 拓本文字不清，此据罗振玉摹刻本，采自《殷周金文集成》第二册，第224页。铭文“曰蚩尤人”，旧释为“曰诞又𧈧人”。今按，𧈧字略似古文字“𧈧”而右边“止”下有一粗笔横画，所从为“之”而不是“止”。此字从“之”得声，应借为“蚩”字（下文之“蚩”则从“寺”得声，“寺”亦从“之”声，故通用）。从字符所占空间位置看，铭文中的“𧈧”不是独立的文字，而是作为形符跟它上方的“尤”（罗氏摹刻本略似“又”字，细审拓本，摹刻本似有漏画，当为“尤”字。即使从又，又尤古音亦同）相结合为一个字，可隶定为“𧈧”，也可写作“𧈧”（古汉字从“𧈧”与从“虫”往往互作，如“𧈧”或作“𧈧”，“𧈧”或作“𧈧”等）。传世文献中“蚩尤”亦作“蚩𧈧”，《集韵·尤部》“𧈧”字注：“蚩𧈧，古诸侯号，通作尤。”（蛔虫的“蛔”古写作“蛭”，亦或作“𧈧”，别是一字。）下文“蚩尤”二字亦均从“虫”或“𧈧”，故此二字也应释为“蚩尤”。“曰蚩尤人”犹《论衡·寒温篇》的“蚩尤之民”（“曰”字为句首助词，说详王引之《经传释词》第二），以指蚩尤族之民。



图 25-1 春秋鱼鼎匕铭文



样的地步！^①

“下民无知，参蚩尤命^②。”把鱼放到锅里烹煮，还要说这不是我们干的，而是下民无知才这么做的。这使我们想到原始人对野生动物既崇敬又要杀它的矛盾心理。由于图腾信仰，许多民族都对某些动物产生崇拜。泰勒说，当原始人要杀死动物或追捕它们的时候，赠给它们礼物并请求它们恕罪。北美印第安人中的某些人怜惜响尾蛇，怕搅动它的精灵，另外一些人对它恭恭敬敬地俯首行礼，像对待精灵界的朋友那样，向它的头上撒一撮烟草作为礼物，然后捉住尾巴，惊人敏捷地杀死它，剥掉它的皮作为战利品。在非洲，卡菲尔人猎捕大象的时候，请求它不要踏死也不要杀害猎人。当它被杀死的时候，人们就开始对它肯定地说，杀死它不是有意的。在柬埔寨人们向被他们杀死的动物请求恕罪。北海道的阿伊努人(Ainus, 亦称“虾夷”，日本的少数民族)杀死熊之后，向它表示敬意和服从，然后才剖开它的尸体。科里亚克人(Kood, 原苏联少数民族)杀死熊或者狼之后，剥下它的皮，穿在一个猎人身上，人们围着他跳舞唱歌，在歌中对野兽肯定地说，这不是他们的罪过，而是某个俄罗斯人(Russians)的罪过。萨莫耶德人在被杀

① 古人把龙鱼龟鳖等水生动物统称为“水虫”。蚩尤是神话传说中的古族，古老民族的名称往往源于图腾之物。“蚩尤”为叠韵(古音之部韵)连语，且均从“虫”，正透露出其名源于水虫名称(《初学记》卷九引《归藏·启筮》云：“蚩尤出自羊水，八肱八趾疏首。”见袁珂《山海经校注》第432页注引)，以音求之，盖“蚩”之音转，缓言之则曰“蚩尤”。《说文》：“蚩，龙子有角者。”秦汉间传说蚩尤“头有角”，又说“蚩尤神龟足蛇首”(见袁珂注引《述异记》)，犹存蚩龙遗意。在此铭文中，“蚩尤”当为水虫族类之称。

② 参，读为掺，义为操持，把握。

死的熊前面请求原谅，对它说，俄罗斯人杀了它，剖开它的是俄罗斯刀。^① 中国北方的鄂伦春族也有类似的习俗。^② 如果真是这样，铭文就带有巫术咒语的性质了。

“薄命入羹”，谁让你命薄不能逃脱呢？这又让我们想起商汤的故事。据《史记·殷本纪》载，商汤外出见到四面张网，捕捉野兽的人祝祷说：“四面八方的野兽统统进入我的罗网。”汤说，这样不是一网打尽了吗，于是撤除其三面之网，仅留一面，祝祷说：“野兽们要往左的就往左，要往右的就往右，命运不好的才进入我的罗网。”^③ 古人赖渔猎为生，但又很注意留有余地，认为只有薄命的禽兽才自投罗网。

也许铭文已经由咒辞演变为箴言，仅仅表示警惕告诫。古人在烹鱼的时候，看到锅中的鱼受煎熬的样子，便告诫自己要小心谨慎，万勿堕入他人之鼎。这是因联想而产生警戒。与此相似，古人在盥洗的时候，看到手脚沉溺在热水里不想拔出来，便警戒自己不要沉溺于人，于是便有《盥盘铭》：

与其溺于人也，宁溺于渊。

溺于渊犹可游也，溺于人不可救也。^④

① 泰勒《原始文化》，第453—454页。

② 参看乌丙安《神秘的萨满世界》，第77—88页。

③ 原文为：汤出，见野张网四面，祝曰：“自天下四方皆入吾网。”汤曰：“嘻，尽之矣！”乃去其三面，祝曰：“欲左，左；欲右，右；不用命，乃入吾网。”

④ 《大戴礼记·武王践阼》，也收录于沈德潜《古诗源》卷一。人、渊，协古音真韵，游、救，叶幽韵。



这类以器物为箴言场景的戒书在《大戴礼记·武王践阼》中提到不少,如卧席四角、坐几、镜鉴、楹柱、手杖、革带、履屨、觴豆、门户、窗牖、剑、弓、矛等日用器具都刻有箴言。在考古发现的古器中,以铜镜的箴铭和咏志文辞最多(图 25—2)。如:



图 25—2 西汉铜镜浮云蔽日兮铭文

恐浮云兮蔽白日,复请美兮冥素质。

行精(清)白兮光运明,谤言众兮有何伤?

炼(炼)冶铜华清而明,以之为镜宜文章。

延年益寿去不羊(祥),与天毋极如日之光,长乐兮!①

古人为什么要采用相关的器物来刻写箴言或咏志文?我们可以有两种解释:一是如前所说纯粹为了联想,一是古人相信在相关的器物上表达愿望有助于意志的实现。如果是后一种情况,那就带有巫术的性质。我们觉得,虽然不能完全排除前者,但后者肯定也是存在的。据《大戴礼记》的记载,某一种器物上的戒书内容是相当固定的,这种现象至少反映出这类戒书在起初时的

① “恐浮云”铭文,日、质,协入声质韵,明、伤,协阳韵。此为西汉晚期“清白连弧纹镜”,1979年吉林东辽彩岚乌桓墓出土,吉林省博物馆藏。“炼冶铜华”铭文,明、章、羊、光,句句用阳部韵。此为西汉晚期“铜华连弧纹镜”,1981年陕西黄陵上畛子出土,《考古与文物》1981年第1期。著录于《中国书法全集9—秦汉金文陶文》第47、50图。



确表现了原始思维中的“互渗”因素，带有一定的巫术思维性质。至于如刚卯辟邪、镜铭祈寿之类，那就更带有明显的巫术符籙的性质了。

三、南楚巫歌

保留了浓厚原始气息的古代咒辞，其作品的流传都带有偶然性，现在可以见到的作品，大多经过文人的改造和加工。《诗经》和《楚辞》中有许多作品，就是史官或文人对上古巫祝作品加以搜集整理加工的产物。

《诗经》中的雅颂作品有许多是周初的祭祀之歌，^①不仅它本身是珍贵的上古文学史料，还对后来的文学产生了深远的影响。

《楚辞》中的许多作品，巫风更为浓郁。例如《招魂》辞中，一声声“魂兮归来”的呼唤声，正是南国盛行的招魂术的生动写实。与此相似的还有《大招》，也是由招魂辞改造而成的。招魂之俗至今在南方的苗、彝等许多少数民族中遗存。楚辞中提到的“雕题黑齿，得人肉已祀，以其骨为醢”，则是对南楚之南原始民族猎头或人祭恶俗的概括，透露出楚辞所反映的南方民族的文化背景。此外，楚辞中还有不少关于南楚神仙家服食药饵、冶炼金丹、辟谷食气、行气导引的内容。例如：

折琼枝以为羞(馐)兮，精以为粢。(《离骚》)

搗木兰以矫蕙兮，繫申椒以为粮。

播江离与滋菊兮，愿春日以为糗芳。(《惜诵》)

① 《诗经》各篇在祭祀礼仪中的作用，参看下文《雅颂礼乐》。



登崑崙兮食玉英，与天地兮同寿，与日月兮同光。（《涉江》）

辞中提到的羞、粳、粮、粳等都是粮食的意思。以玉石芳草为粮，正是神仙家辟谷术的重要法则之一。据旧注解，“琼枝生崑崙西，其华（花）食之长生”；“精琼糜”即玉屑，可以“延年”。木兰、江离、蕙、菊、玉英之类都是香草，属于道家延年益寿的“上品”之药，楚辞以之为食粮，显然也都是为了实现“与天地同寿，与日月同光”的目标。究其实质，为了实现这类目标而采取的手段，无一不带有强烈的巫术色彩。这样的内容在楚辞中不胜枚举，其中尤以《远游》篇最突出。这点反映了本质上属于高级巫术的神仙方术对南楚作品的深刻影响。

四、乐府郊庙歌

古代的祭礼都属于宗教活动，但就其中以歌乐鼓舞来降神、迎神、娱神的做法而言，则属于巫术性质的表现。

东汉王逸说“沅湘之间其俗信鬼而好祠，其祠必作歌乐鼓舞以乐诸神”（《楚辞·九歌序》）。其实只要是集体性的祭祀仪式，几乎都配以歌乐鼓舞。有歌即有歌词，古歌词必有韵，如果记录下来便是我们所称的诗歌。自商周以来，贵族的祭礼歌舞虽然大多从民间搜集而得，但其歌词却经过了礼乐部门的加工、整理和再创作，成为贵族庙堂的祭祀之歌。《诗经》中《雅颂》的近乎全部及《国风》的相当一部分就是为着祭祀礼乐的需要而搜集整理出来的。

西汉时代，国家设立了专门从事采集、整理民歌的机构，叫做乐府，由乐府令负责。据《汉书·礼乐志》所载，乐府最主要的任务就是在采诗的基础上整理制定礼神之乐。古代祭礼



繁多,要之可分为庙祭与郊祀两大类。与此相应,乐府所制的礼乐也分为宗庙乐和郊祀乐。跟《诗经》相似,汉代礼乐也有雅俗之别。汉高祖时太乐官以雅乐为礼,叔孙通又用亡秦乐人制宗庙乐,其歌有《嘉至》、《永至》、《登歌》、《体成》、《永安》等。俗乐有《房中祠乐》,实即庙祭之歌,为汉高祖唐山夫人所作,用楚声。刘邦本为楚人,好楚声,所以庙祭用《房中祠乐》。至惠帝二年,乐府令夏侯宽将宗庙乐更名为《安世乐》,歌词为《安世房中歌》。郊祀歌至汉武帝时始定,由协律都尉李延年推举司马相如等数十人所创作。礼书所载有《安世房中歌》十七章(实为十二首),《郊祀歌》十九章。《乐府诗集》将宗庙歌和郊祀歌合称为《郊庙歌》。今试举郊祀歌中的《青阳歌》为例,这是春季祭祀东方青帝所演唱的诗歌,其内容概括了春天雷霆惊蛰、万物发动的勃勃生机:

青阳开动,根荄以遂。

膏润并爱,跂行毕逮。

霆声发荣,岩处顷听。

枯槁复产,迺成厥命。

众庶熙熙,施及夭胎。

群生湛湛,惟春之祺。^①

① 《二十五史》第1册,第470页第四栏。注释:荄,草根。遂,生出。膏润,指雨泽。并爱,兼爱。跂行,指所有能行走的动物。毕逮,一概获得润泽。霆声,响雷。发荣,催发草木开花。岩处顷听,所有蛰伏在洞穴中的生物都在倾听雷声。复产,重新萌生。迺,同乃。厥,其。命,生命。众庶,万物。熙熙,和乐的样子。施(yì)及,延及。夭胎,幼小和孕育中的动物。湛湛,丰厚的样子。祺,福。



又如《日出入》一首，这是迎送日神之礼所演唱的诗歌：

日出入，安穷时世，不与人同。

故春非我春，夏非我夏，秋非我秋，冬非我冬。

泊如四海之池，遍观是邪谓何？

吾知所乐，独乐六龙。

六龙之调，使我心若。

觐！黄其何不徕下？^①

此歌大旨在于羨日月之无穷，叹人生之短促，希望能驾馭六龙，仙而升天，终恨黄帝所乘之龙不能下来接自己成仙。其主旨颇反映了汉武帝时代盛行的神仙家的追求。

自汉代以后，历代王朝都设立乐署制定礼乐，包括宗庙郊祀歌，及包括吉礼之外嘉礼、宾礼、军礼、凶礼的诗歌。其作品载于正史《礼乐志》或《音乐志》中。隋唐以降，祭礼诗歌极其繁芜，功用也分得极为细致琐碎。从艺术的角度来看，祭礼诗歌的雅化实在是走向衰落的开始。礼乐分得越细，作品数量越多，越是堆砌典故，修饰词藻，就越是枯燥乏味。如果不是我们的偏见，也许可以认为，《诗经》的祭祀之歌已臻庙堂诗歌文学的顶峰；汉代的郊庙歌间有可采之处，但已大为逊色；至于隋唐以下，除了极个别作品外，恐怕是不足称道的了。

① 见《二十五史》第1册，第471页第一栏。注释：安穷时世，哪有穷尽的时代。泊如，犹言磅礴，大海宽广貌。池，指大海。谓何，该怎么办呢？六龙，借用《周易》语，以指升天的龙。调，驯服。心若，心安。觐，同咨，感叹词。黄，指黄帝。徕下，下降。



第二节 巫术与舞蹈戏剧艺术

一、原始巫舞

舞蹈是原始人表达情感的最为激烈的方式，它一开始就跟注重情感表达的巫术具有不可分离的关系。从语源看，“巫”得名于“舞”，就是这种状况的典型反映。原始舞蹈在巫术活动中的表现，以求雨的舞雩和逐疫的傩舞最为典型。

舞雩是古代通行的大型求雨仪式。《周礼·春官》记载：

司巫，掌群巫之政令。若国大旱，则帅巫而舞雩。

女巫，掌岁时祓除雩浴，旱暵则舞雩。

舞雩的主要形式是由司巫率领群巫进行歌舞呼号以求甘雨。古文献所载用于宗教或巫术礼仪的舞蹈有帔舞、羽舞、旄舞、皇舞、干舞、人舞等多种，其区别不仅在于舞姿的不同，还包括巫术目的和相应的装饰的不同。其中与求雨巫术关系最密切的是旄舞和皇舞，此外还有龙舞。^①

旄舞 舞者手持牦牛尾而舞，其初意在于以牛尾沾水挥洒，以象征下雨，属于原始的交感巫术。甲骨卜辞中的“舞”字无一例外地都表示求雨的巫术仪式，字形写作“𠂔”，正像手持牛尾而舞。表示求雨仪式的“舞”字后来写作“雩”，成为最普通的求雨礼，典籍中通常称为“舞雩”。

皇舞 古人发现，有些水鸟（如翡翠鸟，古书称为鹖）在下雨

^① 参看《巫术礼俗二·控制天气》有关各篇。



之前有异常表现,认为这种水鸟能预知天雨,于是企望装扮为“知天将雨”的水鸟来获得雨水。皇舞的特点就是“以羽冒覆头上,衣饰翡翠之羽”(《周礼·乐师》郑司农注),巫师们头戴鹖冠,身披羽衣,模拟水鸟模样翩翩而舞。这是一种典型的装扮巫术。《周礼》有“舞师”之职,掌管教练皇舞,遇到旱灾时就率领女巫集体起舞,以祈甘雨。

龙舞 在西汉以后的文献中,龙舞也是重要的求雨巫术仪式。龙舞求雨仪式选择“水日”(壬日或癸日)举行,舞龙分为大小二式,由男子抬举而舞。不同季节的求雨龙舞有不同的规格,规格主要表现在舞龙的色彩、小龙的数量、龙头的朝向、舞龙男子的长幼、服色等方面。这种种方面都由当时季节的五行属性来决定,例如春季属东方木,其色青,其数八,那么,春旱举行的龙舞就要用苍龙,小龙八条,舞龙时龙头一律朝东,舞者挑选男童,身着青衣,如此等等。五行观念兴起于战国秦汉时代,但舞龙之俗在民间可能已有悠久的承传,惜先秦古籍未见记载。龙舞作为一种民间的娱乐活动,一直承传至今,表现了巫术性舞蹈长久不衰的魅力(彩图 01)。

傩舞 是古代逐疫驱鬼仪式中的舞蹈,因不同的场合而异,有四时举行的时傩,有年终举行的大傩,有送葬开路的打鬼,亦有为治病而举行的驱邪。不论哪一种傩礼,其基本形式都是以狰狞面目配合武力手段以驱逐鬼魅。古籍中所载的傩礼,大多是由称为“方相氏”的巫师身披猛兽皮,头戴魃头面具,手持戈盾刀戟,在必须驱邪的场所向四处角落旮旯进行搜索攻击,以撵除被认为真实存在的疫疠恶鬼。^① 方相氏在表演时,按传统的模

^① 参看《巫术礼俗二·辟邪禳灾·驱傩逐疫》。

式跳跃舞蹈，由此形成特殊的舞步舞姿。古代的宫廷舞蹈有文舞和武舞之分，文舞的舞者左手持翕，右手秉翟，又叫“羽舞”或“翕舞”；武舞的舞者左手持干，右手执戚，又叫“干舞”或“戚舞”。宫廷舞蹈源于民间的原始舞蹈，旄舞皇舞可能是文舞的源头之一，而雩舞则是武舞的源头之一。

带有原始巫术性质的舞蹈在民俗中多有承传。明释成鹜《跳大王歌》描写广东民间雩舞的情景道：^①

蛮乡歌舞自称善，厥声可闻不可见。
四月五月跳大王，家家刻木作鬼面。
千醜万拙由心生，头角髻髻尽奇变。
削成两耳贯双环，黑白青红随绘绚。
长纓分结顶门边，俯仰周遮任方便。
市来绛帛缝赭衣，承以素裳纫新练。
长柄牙旗短柄簪，东官草帽冈州扇。
粗绠细篾作游龙，肖首肖尾中连串。
事事具足人力齐，次第椎牛集欢宴。
大王端坐不饮酒，黄童白叟争酬劝。
酒阑酩酊齐唱歌，呕哑啁啾无分辨。
舁神入城城市空，大呼疾走看游龙。
驭龙小儿戴鬼面，一步一跌来匆匆。
左顾右盼各招手，头旋尾转相追从。
游龙舞罢抚歌板，唱歌尽是白头翁。

① 释成鹜(1637—1707)，本名方颢，广东番禺(今广州)人，有《咸陟堂诗文集》。转引自赵杏根《历代风俗诗选》第192—193页。



青葵半掩老面目，随声答响羞雷同。
须臾磨旗万舞作，朱干玉戚纷兴戎。
或击或刺冯而怒，或揖或让足而恭。
忽焉而起忽而止，一一皆与神心通。
舞罢偃旗卧金鼓，借问大王何所取？
倾筐擎出斗与升，鬼面成群更歌舞。
道旁观者不忍见，腼颜汗背交相觑。
吁嗟乎！天下尽儿戏，举世同奔波。
车毂交集人肩摩，俄而礼乐俄干戈。
五斗折腰不足道，倾筐积少看成多。
大王乃是死诸葛，含羞忍耻如之何！

这首歌明白如话，生动地描绘出南方民间跳神集会中大傩歌舞的细节及热闹场面。傩舞在各地民间多有之，不能尽述。（参看下文《地方傩戏》）除了求雨、逐疫等活动外，其他如庆祝丰收、图腾祭祀、逐天狗救日月等等大型巫术活动，也往往夹杂着比较原始的歌舞仪式。

巫术仪式中的歌舞活动，在很大程度上揭示出音乐歌舞的起源及其在古代社会中的重要功能，体现出艺术发生与巫术的密切关系。

二、雅颂礼乐

原始乐舞的巫术功能，似乎可以从两个角度来理解。一方面，乐舞以其强烈的情感色彩而直接成为群众性巫术活动的组成部分。求雨的旄舞皇舞及驱邪的傩舞，就是这类舞蹈的典型。另一方面，乐舞以其动听的音乐和动人的舞姿令人赏心悦目，从



而被用作迎神和娱神的手段。乐舞的迎神娱神功能,实出于原始人的逻辑推理,其原理在于把人的心理感受和欲求推广到神的身上。这种出于推理的行为,在本质上仍属于巫术性的活动。这可以说是巫术在原始宗教活动中的一种重要的表现。

周代以后,原始宗教在上层社会中被规范为各种各样的“礼”。在各种宗教性古礼中,传统的乐舞不仅没有消失,而且更强化了。这种为着迎神和娱神的乐舞,逐渐成为国家礼仪的组成部分。原始乐舞经过宫廷乐官的整理加工,淳朴之风渐失,不断精致雅化,转化为贵族乐舞,成为同“礼”相辅而行的“乐”。正史和礼书将“礼”“乐”合称为“礼乐”,就是两者不可分离的标志。周代总管宗教礼仪的“大宗伯”下属有“大司乐”之职,所统领的各职分管乐歌舞的搜集、整理、教练和祭祀乐舞的演奏。在周礼中,乐舞的显著功能正是迎神和娱神。《周礼·大司乐》云:

以六律、六同、五声、八音、六舞大合乐,以致鬼、神、示(祇)。

凡六乐者,一变而致羽物,及川泽之示(祇);再变而致羸物,及山林之示;三变而致鳞物,及丘陵之示;四变而致毛物,及坟衍之示;五变而致介物,及土示;六变而致象物,及天神。

凡乐,圆钟为宫,黄钟为角,大蕤为徵,姑洗为羽,雷鼓雷鼗,孤竹之管,云和之琴瑟,云门之舞,冬日至于地上之圜丘奏之,若乐六变,则天神皆降,可得而礼矣。凡乐,函钟为宫,大蕤为角,姑洗为徵,南吕为羽,雷鼓雷鼗,孙竹之管,空桑之琴瑟,咸池之舞,夏日至于泽中之方丘奏之,若乐八变,



则地示皆出，可得而礼矣。凡乐，黄钟为宫，大吕为角，大蕤为徵，应钟为羽，路鼓路鼗，阴竹之管，龙门之琴瑟，九德之歌，大韶之舞，于宗庙之中奏之，若乐九变，则人鬼可得而礼矣。

文中涉及许多有关乐舞的专门术语，不必详解，总之不出歌唱、奏乐和舞蹈此三者。在传统祭礼中，歌、舞、乐（奏乐）三者通常是互相配合的，称为“大合乐”。在这些记述中，乐舞用于各种祭礼降神迎神的功能尤其显著。《周礼·大司乐》又云：

乃分乐而序之，以祭，以享，以祀。乃奏黄钟，歌大吕，舞云门，以祀天神；乃奏姑洗，歌南吕，舞大磬，以祀四望；乃奏蕤宾，歌函钟，舞大夏，以祭山川；乃奏夷则，歌小吕，舞大濩，以享先妣；乃奏无射，歌夹钟，舞大武，以享先祖。

这里所述的乐舞，则主要指祭礼中娱神的功能。

“礼乐”之“乐”是一个笼统的名称，它包括歌、舞、乐三个部分。

“歌”就是歌唱，它是由歌辞和曲子配合而构成的。古代的歌辞都是有韵的诗。著名的《诗》三百篇，就是为着古礼的需要由乐官采集整理的民歌和祭祀歌。《诗经》作品原分为风、雅、颂三类，“风”以民歌为主，“雅”和“颂”主要是祭祀歌。据《周礼·籥章》说，每年仲春二月在白昼迎接暑气和仲秋八月在夜晚迎接寒气的仪式中都要“击土鼓、吹豳诗”；凡在国都举行向田祖祈年的仪式中则“吹豳雅、击土鼓”；年终举行大蜡礼则“吹豳颂、击土鼓”。所称的“豳诗”、“豳雅”、“豳颂”，其实就是周人创作的风、



雅、颂。从汉儒为《诗经》各篇所写的小序看，雅颂各篇作为祭祀歌所采用的场合是有讲究的。例如《甫田》、《大田》是祈年于田祖之歌辞，《生民》、《公刘》、《豳》分别是周人祭先祖后稷、公刘和古公亶父之歌辞，《文王》、《大明》分别是祭文王、武王之歌辞，《旱麓》、《皇矣》是周人合祭先祖之歌辞，《清庙》、《天作》是周人祭宗庙之歌辞，《我将》是周人于明堂祀文王之辞，《噫嘻》是周人春夏祈谷于上帝之辞，《载芟》、《良耜》分别是社稷春祈和秋报之辞，《时迈》、《般》是周天子巡狩祭天及四望四岳之辞，等等。《鲁颂》、《商颂》各篇，则是鲁国、宋国的祭祀歌辞。各篇歌辞的内容与祭礼的性质大体上是相适应的。

歌有辞还有曲。古代祭祀歌的曲子现在已难以复原。周人把祭礼之歌统称为“九夏”，包括王夏、肆夏、昭夏、纳夏、章夏、齐夏、族夏、褱夏、醵夏。旧说“夏”义为大，祭礼是大事，故称为“夏”。九夏的区分有可能是对不同乐曲的称述。不同的“夏”分别用于祭礼的不同礼节程序中。东汉杜子春据《周礼》所载总结说，在祭礼中，“王(天子)出入奏王夏，尸出入奏肆夏，牲出入奏昭夏，四方宾客来奏纳夏，臣有功奏章夏，夫人祭奏齐夏，族侍奏族夏，客醉而出奏陔(褱)夏，公(诸侯或三公)出入奏醵夏”。又据《周礼·乐师》载，军队恺旋奏《恺歌》。这样看来，九夏主要是为适应祭礼中各种入场出场仪式而演奏的曲子，具有显著的娱神和标志礼仪的功能。

“舞”就是舞蹈，按某种节律手舞足蹈。周代祭祀舞是改造六代之舞而成的，称为“六舞”。据说《云门》、《大卷》为黄帝之舞，用于祀天神；《大咸》为唐尧之舞，用于祭地祇；《大韶》为虞舜之舞，用于祀四望(四方五岳)；《大夏》为夏禹之舞，用于祭山川，《大濩》为商汤之舞，用于享先妣；《大武》为周武王之舞，用于享



先祖。所谓黄帝、尧、舜、禹、汤云云,可能出于附会,但也透露出周代六舞的古老悠久的承传。

以上所述是周代祭礼乐舞制度的大概情形。汉代朝廷专门设立了乐府,以创作各种祭祀礼仪的舞乐(详上文)。此后历代王朝的祭礼,虽乐舞的具体节目随时而变,但乐舞在祭礼和政治生活中的地位则是始终如一的。

三、宫廷装扮舞蹈

原始人认为,装扮成某种禽兽的模样,就将获得该禽兽的灵性及能力。这种思维方式导致种种装扮巫术的产生。随着历史的推移和文明的进步,原始巫风逐渐消退,然而,各种装扮巫术以其浓厚的表演色彩而获得民众的喜好,深深扎根民俗的肥沃土壤之中,成为传统艺术而代代相传,终于演变成民间和宫廷的舞乐节目。

巫术装扮包括形象打扮和动作模拟两方面。形象打扮大多通过涂抹颜料,戴头套、面具、冠饰、髮饰,着特制服装,披禽兽毛皮等手段来实现。动作模拟则在于模仿禽兽活动的行为特征进行手舞足蹈、翻滚跳跃。然而,巫术打扮并非纯粹的伪装打扮,它还十分讲究气氛的营造和审美趣味的追求,所以,装扮巫术从它一出现开始,就已经具备了原始戏剧和舞蹈的因素。由于装扮巫术的应用场合很广泛,举凡图腾祭祀、狩猎仪式、战争仪式、庆祝丰收、祷雨祈子、驱傩打鬼等等无所不有,从而形成了丰富多彩的装扮戏剧和舞蹈。

装扮巫术在民间具有强烈的求福禳灾方面的实用功能,娱乐性处于从属的地位。在宫廷和上层社会,大傩礼中的方相舞和求雨礼中的旄舞、皇舞、龙舞等都是具有实用功能的巫术性舞

蹈,还没有脱离巫术的性质。但在宫廷舞乐中,有许多原始巫术节目经过乐师的加工改造,逐渐转化为娱乐性节目,原来的巫术意味变得很淡薄了。

在汉代,源于原始装扮巫术的娱乐节目主要有“角抵之戏”和“漫衍鱼龙”等表演节目。据史书记载,汉武帝元封三年(前108)春,“作角抵戏,三百里内皆采(来)观”;元封六年(前105)夏,“京师民观角抵于上林平乐馆”(《汉书·武帝纪》)。汉武帝时还开玉门,通西域,“设酒池肉林以飧四夷之客,作巴俞都卢、海中矜鱼、漫衍鱼龙、角抵之戏以观视之”(《汉书·西域传赞》)。这些都是表演给民众和外国宾客观赏的娱乐性节目。角抵戏又名“蚩尤戏”,源于冀州民间,表演时“其民两两三三,头戴牛角而相抵”(《述异记》),是一种带有图腾舞蹈意味的角力比赛节目。漫衍鱼龙又叫“鱼龙曼延”,据颜师古描述,表演者扮作舍利之兽,^①先戏于庭院南端;舞毕进入殿前激水,化作比目鱼跳跃,喷水如雾,障蔽日光;然后化作八丈黄龙,出水邀戏于庭,在日光下炫耀闪亮(《汉书·西域传赞》注)。这种种变化,都是由人所装扮的。黄龙和比目鱼体型巨大,须由多人联合装扮。山东沂南和徐州汉墓发现的大型画像石就有漫衍鱼龙舞的内容,由龙戏、鱼戏、豹戏、雀(凤凰)戏四部分组成,形



图 26-1 东汉百戏漫衍鱼龙—
徐州洪楼汉画像石

① 舍利,即猯,猫科猛兽,俗称土豹。



象地刻画出装扮表演的场面(图 26-1)。^① 这类节目带有浓厚的百戏杂技色彩,深受民众喜爱,在魏晋南北朝时代,还成为传统保留节目。

魏晋南北朝至隋唐时代,装扮舞蹈一直是宫廷乐舞的重要表演形式。《旧唐书·音乐志》所载的装扮舞节目很多,颇有装扮巫术遗意。例如:

安乐舞 属乐府立部伎,据称是北周武帝平定北齐时所创作。舞时行列呈方形,象征城郭,所以又叫城舞。舞者八十人,刻木为面具,狗喙兽耳,以金饰之;又垂线为鬓,画狻皮帽,舞蹈作风具有羌胡格调。安乐舞的舞者都以面具和皮帽装扮成狻犬模样,大概是由羌胡民族的原始舞蹈改造而成的。

太平乐舞 又叫五方狮子舞。舞者身披用毛缀成的狮罩,忽高忽低,以模仿其驯狎的状态(图 26-2)。另二人手持缰绳,挥动红拂,逗引狮子奔腾跳跃。五头狮子毛分五色,各依其方色分立于五方。逗狮者的服饰装扮成“昆仑”(黑色人种)模样。另有百四十人在一旁按《太平乐》作歌跳舞,阵容盛大而热闹。

鸟歌万岁乐舞 属乐府坐部伎,唐武后时所创作。武后时宫中养有岭南进贡的能言鸟,能学人语,常呼“万岁”。这种鸟似鸚鵡而稍大,南方人称之为“吉了”,善解人意,慧于鸚鵡。为了表现这种能言鸟,于是创作出这种乐舞。舞者三人,绯红大袖,并画鸚鵡冠以模拟其形象。唐代又有光圣乐,舞者八十人,皆戴鸟冠,着五彩画衣;又有天授乐,舞者画衣五彩,戴凤冠。这些舞蹈都是为了模拟吉祥之鸟,以表达吉祥喜庆的气氛,其思维模式

① 曾昭燏《沂南古画像石墓发掘报告》,1956。参看郭净《中国面具文化》,第113页。图采自《文物》1980年第2期,第53页。

跟求雨的皇舞如出一辙,带有浓郁的巫术意味。

代面舞 出于北齐。北齐兰陵王高长恭勇武而貌美如女子,常戴假面具与敌人作战,曾在金墉城下抗击周师,勇冠三军,齐人传为佳话。于是创作此舞,以表现兰陵王指麾击刺的威武气势,称为《兰陵王入阵曲》。所谓“代面”,说者多以为即“戴面”,恐不确,应是以假面代替真面的意思。兰陵王舞在唐代曾一度盛行(图 26-3),后来被日本遣唐舞生带回国,为日本天皇演出,并一直流传至今。



图 26-2 唐代狮子舞—新疆阿斯塔那唐俑



图 26-3 唐代大面舞—新疆阿斯塔那唐俑

上述装扮舞的起源和创作时代都较晚,有的源于北胡和西域天竺。这段时期也有一些装扮舞节目源于中原古老传统。如隋炀帝时乐府一部(又叫国伎部)有“百兽之舞”,“皆熊黑羆豹,腾倚承之,以象百兽之舞”。《尚书·舜典》记乐官夔之语:“於予击石拊石,百兽率舞。”这是原始时代的图腾舞,其详已难确知。

宋元以后,宫廷和各地寺庙都有傩舞,角色众多,比东汉时期的方相舞有较大的发展,但仍未脱巫术性质。作为娱乐性的节目,随着宋元以来舞台戏剧的发展,装扮舞主要表现于各种戏剧节目,在宫廷舞乐中反而很少可资考察的记载了。



四、戏剧性巫术表演

戏剧表演的源头,无可置疑地应追溯到巫师的巫术表演活动。巫术的原理就是以假为真。巫师从事法术活动时,无论他本人是真信还是假信,都必须煞有介事,假戏真做,才能令周围的观众感觉真实可信,以此获得社会的稳固地位。在各类巫术活动中,驱除疫疠、收治邪魅、迎神送鬼、招魂续魄这类法术,尤其充满着戏剧表演色彩。古代的巫覡,无不锻炼成出色的表演家。

古代的逐疫驱邪巫术,有群众性的节日活动,也有个别性的临时活动,两者的表演方式有较大的差别。节日性的逐疫活动,有些少数民族称为“扫寨”,史籍中称为“时傩”或“大傩”。时傩在季节末举行,规模较小;大傩在年终举行,规模盛大,表演色彩也最强烈。据史籍记载,东汉以来的皇家大傩礼,实质上就是一场由数百人共同演出的逐疫闹剧。参加演出的角色有巫覡、方相、侏子(也叫僮子)以及相配合的太监和武士等,唐宋以后,还有人装扮成钟馗、恶鬼等种种角色。方相是专职的打鬼队,由十二人组成,届时一律头戴面具,身披熊皮,黑衣红裳,执戈扬盾,在宫中边舞边搜索角落旮旯,对着想象中隐匿其间的恶鬼进行刺击。十二兽由中黄门(太监)十二人扮成,披兽衣戴兽角,表演猛兽搏噬鬼魅的情节。侏子一百二十人(东汉时如此,后来更多),由中黄门子弟中十至十二岁的童男童女充任,一律赤帻皂衣,持鼓大噪,并用桃弓棘矢朝着想象中的魍魎魑魅射击。巫覡们则手持桃茆(桃枝笄帚)一遍遍地扫除邪气。整个场面气氛热烈而认真,古人是当作真事来做的。不过,他们所对付的敌人是看不见的,或者是由

装扮的角色来充任的，本质上是一场大型的戏剧表演。少数民族的扫寨活动更为原始，而表演的本质则相同。

个别性的驱邪巫术大多为着治病。为病者捉鬼或招魂的巫术常常糅和在一起。高明的巫师总是善于把想象中的鬼神或灵魂当作真实的存在来进行种种表演。这里试以独龙族巫师的治病法为例来看看原始巫师的表演技巧。

怒江贡山独龙族治病多请巫师。独龙族巫师叫“南木萨”，他（她）们大多自称拥有若干名鬼神在暗中相助。相助的鬼有男有女，各有自己的长相和名字，统称为“南木”。南木常人看不见，而巫师却声称能够招致并看得见。巫师为人治病时，先摇铃点燃松枝，把属于他役使的南木召来。所请南木之数视病情而定，病重则多请。南木来到后，巫师设酒水款待，寒暄答问，并向南木索取“药”。如果南木带来的药不合适，就差遣回天上重取。据称有一种“天药”能帮助诊病，巫师受药后把它滴进患者头部，再看它在病人体内运行的情况。巫师称这时能看得见人体五脏六腑，如果药物直接从肛门流出，则此人无救了。发现病根所在之后，巫师能够隔着肌肤取出一块像黑炭般的小石子，或者吸吮出一些黑色水液。取出的“病”向观者展示之后立即投入火塘中火化。“病”取出后，病情就会逐渐转好；也有的病情依旧，巫师说是“病”已扩散，无法全部取出。^① 独龙族巫师在治病的过程中，所谓“南木”、“天药”，以及“天药”在人体内的“运行”情况等，事实上是无声无息，不可能看见的，只有巫师本人声称能看

① 见《中国原始宗教资料丛编》独龙族卷，第657—661页。按，从病人身上取出看得见的“病”，如血毛、小石子之类，实为一种普遍的巫师障眼魔术。参看《专职巫术·巫覡的能力和手段·看得见的病因》。



见。所以,从招请南木到治病的每一个细节,巫师的表演都具有强烈的戏剧表演色彩。从表演技巧而言,巫师不愧为最古老而且最优秀的戏剧表演家。

在许多民族中,巫师的动作表演还配合着古歌的演唱。例如苗族的招魂术就是很典型的实例。在苗族,精神恍惚的病人被认为是失了魂,要请鬼师(巫师)招魂。招魂时,鬼师先在地上撒一层火坑灰,量下落魂者脚印的长短,把尺寸交给其助手。招魂开始,鬼师坐于矮凳,以帕掩面,不停地抖动双脚,唱着悠扬婉转的招魂歌,催促他的“呆胚”(阴间向导)跟踪搜寻病人的灵魂。这是一种极富于表演性的模拟活动,主要以测量灰地上脚印的长短来认定是否找到了丢失的灵魂。呆胚发现脚印,鬼师马上取出稻草左右前后比量,并递给助手检验。如果长短相符,便认定跟踪对了,急速前进;如果量了几次都不符,就必须找到新的脚印再量。这种表演有时逼真得惟妙惟肖。鬼师催促他的呆胚赶完一程又一程,直到找到魂为止。魂一旦发现,助手就把事先准备好的鸭子递上。但见鬼师猛地把手指戳入鸭肚,眨眼间就把鸭心掏出,助手立即用病人衣服把它包住,算是魂已逮住。经过象征性的回程表演之后,鬼师双手往膝上一拍,轻轻一跳,揉揉眼皮,取下面巾,才恢复常态。如果病者之魂已经上天或走远,招魂进程往往要熬到深更半夜。巫师的表演不仅极富有戏剧色彩,而且还一边演唱《招魂歌》以及《开天辟地》、《十二宝》之类古歌。^① 这种又演又唱的巫术活动,已具备了原始歌剧的基本要素。

道士为人治病,动辄指称病者遭到狐狸鬼魅缠身,治病的过

^① 张泰明《苗族》《招魂》,载于《中国苗族风情》,第375—376页。



程也就是捉鬼收狐的过程。道士所称的鬼狐当然都是看不见的,所以,捉鬼收狐的法术同样是戏剧表演性的。例如,晋代有个叫韩友的术士善于厌胜之术,他听说刘世则之女病魅多年,认为是狐精作祟,于是命作布囊;待女病发作时,张囊于窗牖间,韩友闭门运气,若有所驱。过一会儿,见布囊鼓胀如吹,便急忙缚住囊口,将它悬挂在树上。过二十余日,布囊渐消,打开一看,里面有两斤狐毛,女病也就好了。《晋书·艺术传·韩友传》)大凡这样的法术,都要求表演得逼真生动,不露破绽,才为高手,否则就难以赢得声誉。

古人把疾病视为邪魅缠身,摆脱病魔就跟逃脱敌人的追捕差不多。有一则治疗“鬼疟”的方子是这样说的:预计疟疾要发作的那天,夜里先吃饱饭,鸡叫时穿好衣服鞋子,装作随意的样子悄悄出门,将病鬼摆脱,千万不要回头看。然后进入一所隐蔽的房子,紧闭门窗,不要让人知道。假如有人来叫唤,也不可应答。过了吃饭的时间不要饮食,即使饿极了也只能卧床强忍着。待到天色晚了才回家,病就能治愈断根。《《医心方》卷十四)在我们看来,此法极富有戏剧色彩,若视为戏剧表演也未尝不可。

就技巧而言,巫师的模拟表演比起娱乐性的戏剧表演可能难度更大,但巫术表演的情节较简单,故事性不强,还算不上是现在意义上的戏剧。然而,正是种种具有角色分工的巫术表演,才孕育出各地灿烂多彩的戏剧艺术。

五、地方傩戏

上古时代的逐疫巫术,不仅演变为宫廷岁除之礼,更在民间承传不衰。民间傩疫活动往往与迎神赛会的娱乐活动相结合,由此发展为遍布各地的傩戏,对地方戏剧的孕育和发展起了很



大的推动作用。

据调查,傩戏和带有驱鬼禳灾性质的迎神赛会表演活动各地都有,分布甚广。如西藏的傩戏“阿吉拉姆”,贵州威宁县板底乡裸戛村流传的原始戏剧“撮村姐”(彝语),黔湘鄂一带土家族流行的傩堂戏,湖南新晃侗族的傩戏“冬冬推”(又叫“嘎傩”),贵州安顺及其附近二十多个县流行的傩戏“跳鬼”(习称“地戏”),广西壮族自治区流行的“师公戏”,安徽贵池、青阳山区的傩戏“嚎啷神会”,江西各地盛行的“跳傩神”,湖南各地的“傩堂戏”,四川芦山的傩戏“庆坛”(也叫“端公戏”、“鬼脸壳戏”),浙江永康县流行的禳解戏“省感戏”,江苏南通一带的“童子戏”,山西曲沃的“扇鼓神谱”傩戏,晋南运城、临猗、万荣等县的锣鼓杂戏,山西北部、河北北部、内蒙等地的赛戏,等等(彩图二)。^① 各地傩戏带有浓郁的地方色彩,剧目、演员服饰、唱腔、语言、演出时间、地点场所等等各有自己的特点,表现了不同的承传,可谓争奇斗艳,美不胜收。

不过,各地傩戏也有许多共同的特点。首先,各地傩戏都包含了驱鬼除恶禳灾求福的法事活动。这些法事总是由巫师、道士或僧人来进行的,仍属于宗教巫术活动。然而,大多数傩戏都融合了或是道教,或是佛教,或亦道亦佛的文化因素,原始宗教的意味已经被掩盖了。

其次,在有关驱鬼祛邪的仪式或表演中,大多数傩戏都采用面具或头套。面具头套是对古老傩疫巫术中魃头面具的继承,也有所发展变化。明显的变化表现在许多地方的傩戏面具都包

^① 参看周育德《中国戏曲与中国宗教》,第75—112页;度修明主编《傩文化》。



括了多种角色，“神面”、“鬼脸壳”特别丰富多姿，并非只限于方相氏十二兽角色。例如贵州的傩戏，由于必须演出许多有关鬼神的故事，人物众多，所以有一百多个“神面”。广西宋代傩戏，“一副”面具竟多达八百枚，“老少妍陋，无一相似者”（陆游《老学庵笔记》）。山西曲沃任庄村的“扇鼓神谱”，表演傩戏的演员称“十二神家”，演出时翻穿皮袄（兽毛向外），头戴凉帽，虽未戴面具，却保留了古代傩礼十二神兽的意味，似为中原地区正统傩礼的遗存。唐宋以来，假面歌舞在民间盛行。南宋时的“川杂剧”就是以神头鬼面为其特征的。元杂剧有所谓“神头鬼面”一科，反映了角色变化之广。假面化妆不断地美化和表情化，终于发展为戏曲通用的勾脸。如广西师公戏本来是戴“木相”即木制半浮雕式面具，以夸张的形象和色彩表现人物的善恶美丑。随着师公戏表演艺术的发展，木相逐渐转化为纸面具，进而改变为面部化妆了。这种变化提供了戏曲舞台美术发展的历史线索。^①

傩疫礼本来为的是除恶去灾，象征的是“神”与“鬼”的战斗，并不是为了娱乐而演出的。然而，作为民间的节会活动，娱乐功能却是非常重要的，所以，各地傩戏表演大多包含了许多具有故事情节的戏剧节目，乃至演出种种杂技魔术和滑稽小品。例如黔湘鄂边区土家族的傩堂戏，在巫术表演之后，接着所演的“正戏”剧目有《扫地和尚》、《地盘业祖》、《唐氏太婆》、《将军开路》、《土地引兵》、《水路神祇》、《周仓莽将》、《仙官点兵》、《五郎押兵》、《甘生八郎》、《李生九郎》、《算命郎君》、《九州和尚》、《王婆卖酒》、《牛皋卖药》、《白旗先锋》、《勾牙老判》、《梁山老二》、《捡斋龙神》、《开山猛将》、《幺二媳妇》、《二郎斩鬼》、《钟馗戏判》等

^① 周育德《中国戏曲与中国宗教》，第111页。



等。这些节目大约都有主题,有情节,以宣扬某种宗教思想。“正戏”之外又有“外戏”,演出形式也更加完整,内容已摆脱了巫术,而表现现实的生活。剧目有《封神》、《三国》、《杨家将》、《目连传》、《柳毅传书》、《孟姜女招范西郎》、《槐荫记》、《赵五郎行孝》、《郭老么借妻回门》、《张少子打鱼》、《陈么八娶小》、《老公公春碓》、《假斯文算帐》、《安安送米》等。土家族傩堂戏深受儒道释三教的影响,而与道教的关系更为密切,演出过程洋溢着宗教的气氛。侗族傩戏、贵州傩戏、广西师公戏、江西傩戏、皖南傩戏、湖南傩戏等,情况与此类似,表现出由傩仪歌舞向戏曲表演发展的过渡阶段。^①

在今天看来,各地傩戏还带有浓厚的巫术和宗教色彩,表演的节目充满着迷信和不健康思想的宣传,戏曲表演形式也保留了许多较原始的形态。不过,这些都是戏曲艺术在其自身发展过程中不可避免的正常现象。正是这些相对于现在显得落后和不成熟的东西,让我们得以了解完美和成熟的戏曲艺术是经过什么道路而发展起来的。

六、从木偶到傀儡戏

有机能活动的木偶古称为“傀儡”。傀儡戏古代属于百戏散乐,宋代以后成为民间喜爱的一种表演形式,究其根源,实出于古代的偶人巫术。

巫术偶像的制作,通常并不刻意追求惟妙惟肖,然而在有些场合下,偶像的形肖程度将影响其真实感。在战国时代,作为祭祀供品和随葬刍灵的偶像,其制作已相当精致,并出现了能够活

① 周育德《中国戏曲与中国宗教》,第81—84页。



动的木偶作品。据《史记·封禅书》记载,秦人祭祀五帝山川“用木偶龙辒车一驷,木偶车马一驷”。所谓“木偶车马”便是可以活动的车马模型。1991年汉景帝阳陵从葬坑发现的大批武士俑,均头戴武弁,披甲着袍,肩膀上有孔以连接木质胳膊,可以活动,个别陶俑的木手还依稀可辨。大批陶俑人物采用活动手臂,说明当时的偶像制作已进入到了追求活动的新阶段。这种风气为活动木偶戏的诞生奠定了良好的思想基础和技术基础。

木偶戏的直接源头是歌舞木偶俑。战国时代的随葬木偶,在长沙仰天湖楚墓、常德德山楚墓和四川战国墓中都发现了不少。西汉初的楚地贵族墓,如长沙马王堆一号、三号墓还发现大批彩绘歌舞俑木偶。最晚至西汉中期,就出现了机关灵活,可站立可跪坐的木偶俑。山东莱西西汉墓中发现的提线木偶,就是典型的实例。活动歌舞木偶可以看成是木偶戏的原始形态。^①

魏晋时代,活动木偶的制作水平已进入到更高级的“自动”阶段。三国诸葛亮制作的“木牛流马”,据称能运送军需粮草(《三国志·蜀志·诸葛亮传》)。据魏晋时代成书的《列子》所记,巧工偃师制作的假人能歌善舞,甚至还会眨眼睛调戏女人,以假乱真,侔于造化。三国扶风人马钧设计制作的百戏木偶,能利用水力自动表演,“设为歌乐舞象,至令木人击鼓吹箫;作山岳,使木人跳丸掷剑,缘缒倒立,出入自在;百官行署,春磨斗鸡,变巧百端”(《三国志·魏志·方伎传·杜夔传》)。这已是名副其实的木偶之戏。

南北朝时代的左道巫蛊活动,也有人采用具有角色意味的活动木偶。如南朝陈长沙王叔坚为着政治斗争,“为左道厌魅以

① 杨桂荣《从傀儡戏纹镜看木偶戏的起源》,《文物天地》1986年第2期。



求福助，刻木为偶人，衣以道士之服，施机关，能拜跪，昼夜于日月下醮之，祝诅于上”（《陈书·长沙王叔坚传》）。隋炀帝拜柳眳为秘书监，情同友朋，犹恨不能夜召，于是命匠人刻木偶人，“施机关，能坐起拜伏，以象于眳”，每逢月下对酒，就让宫人将木偶像置于座席，相酬欢饮。（《隋书·柳眳传》）陈叔坚所为纯属巫蛊术，隋炀帝的做法也明显地带有巫术的痕迹。这也透露出木偶戏与木偶巫术之间的千丝万缕的联系。

隋唐以后木偶戏称为“傀儡”，字也写作“魁磊”、“魁礪”、“窟礪”等，字异而音近。唐代木偶戏已出现历史人物角色。据封演《封氏闻见记》卷六所记，大历中（766—779）太原节度使辛景云葬时，诸道节度使派人修祭，范阳节度使所作的祭盘最为高大，设有木偶，“机关动作，不异于生”，可演出尉迟鄂公与突厥斗将故事，及项羽与汉高祖鸿门宴故事。在丧事祭礼中设置表现历史题材的木偶戏，既带有木偶巫术的性质，也带有表演助兴的意味。据《旧唐书·音乐志二》说，“窟礪子”就是作偶人为戏，善歌舞，原本是“丧家”之乐，至汉末才开始用于喜事娱乐活动。这说法与《封氏闻见记》相吻合，证明傀儡戏的确起源于丧礼中的巫术活动，至汉末才转化为百戏。回过头来再看西汉墓中出现的提线木偶俑，可以设想它很可能正是为着巫术表演而发明的。

宋代是傀儡戏的鼎盛时期。当时不仅宫廷乐部设有傀儡乐工，民间杂技社团也常常有傀儡戏班，并由此造就出一批傀儡戏艺人。此后傀儡戏一直在民间流行不衰，不必备述。值得注意的是，傀儡戏在古印度、古埃及和西方也有悠久的历史。木偶巫术本来就是世界范围普遍盛行的原始巫术，所以，各民族的木偶戏大多有其自身的发展演变源流，不见得都出自文化的交流和传播。



第三节 巫术与娱乐体育活动

一、魔法幻术

巫师是魔术、杂技、戏剧、曲艺表演的名副其实的祖师爷。

我们曾经指出,巫师或方士道士能以神秘手段驱邪治病,禳灾解殃,然而要立足于社会,首先必须获得公众的信任,表明自己具有超常的能力。大凡巫师道士,总是善于抓住合适的时机在公众面前露一手,表演各种看起来有悖常理、不可思议的法术。魔术和杂技便是由此而诞生的。

“魔术”一词在西方也表示“魔法”、“巫术”等意义,反映了魔术与巫术的同源关系。中国古代把魔术称为“幻术”。“幻”是变化的意思,表示能实现某种常人做不到的变化,如“画地成江河,撮土为山岩,嘘气为寒暑,喷嗽为雨雾”之类。有关幻术的故事,古籍记载非常丰富,尤其在正史的艺术传、方技传和历代志怪笔记小说中,可谓触目皆是。不过,各种记载的性质不尽相同。其中有的是术士的表演,即魔术表演,变化虽假,表演是真;有的则是经过夸张的传说,或者纯出于虚构,只能当作神怪故事来看待,并非历史事实。

较早的魔术,史籍记载往往透露其弄虚作假的痕迹。如汉武帝宠爱的王夫人刚刚病逝,齐方士少翁声称有法子让武帝再见到王夫人。但现场表演时武帝只能隔着帷幕望见所谓王夫人的影子,根本不可能真的与王夫人相亲近。不过,即使这种简单的魔术也使得武帝信以为真,拜少翁为文成将军。有一次少翁偷偷地把帛书让牛吞下,然后说牛肚子里有天书,结果被武帝识



破，由此送命。胶东方士栾大用于取信的魔术是斗棋，表演时棋子会自动互相碰击。据《淮南子》高诱注透露，当时有人能够把磁石粉用胶涂在棋子上，干后棋子在棋盘上能互相吸引或推拒。武帝又一次上当受骗，拜栾大为五利将军。（《史记·武帝纪》）

东汉以后，方术道士的魔术更为高明，连史家也信以为真，视为真正的法术。在民间流传最广的魔术家可推三国时的左慈和唐代的张果。左慈能够在贮水铜盆中用竹竿钓出松江鲈鱼（《后汉书·方术下·左慈传》）；张果则能够拔去白髮敲落残齿，顷刻变得满头乌髮一口白齿（《旧唐书·方技传·张果传》）。这类奇术在正史和志怪书中记载极多，其中大多具有魔术性质，有的则是虚假夸张的传闻。

中国古代专业性的魔术表演另属一个系统，似是由西域诸国传入的。据《列子》卷三载，西周穆王时，“西极之国有化人来，入水火，贯金石，反山川，移城邑，乘虚不坠，触实不坏（碍），千变万化，不可穷极。既已变物之形，又且易人之虑，穆王敬之若神”。所称“化人”即“幻人”，是专职的魔术师。不过，今本《列子》出于魏晋人之手，所记未必为西周时代的事。确凿的史料可追溯到西汉武帝张骞通西域时代。汉武帝时，西域安息（在今伊朗境内）国王献给汉王朝大鸟卵（鸵鸟蛋）及犁靬国眩人（《汉书·张骞传》）。所谓“眩人”即“幻人”。据颜师古注，幻人能“吞刀吐火，植瓜种树，屠人截马之术”。这种文化交流随着古丝绸之路的开通而络绎不绝。东汉安帝永宁元年（120），西域掸国王雍由调派使者到洛阳，也献贡乐人及幻人，“能变化吐火，自支解，易牛马头；又善跳丸，数乃至千”（《后汉书·西南夷传》）。《列子》所记“西极之国”来的“化人”，实即东汉魏晋时代西域国所遣的幻人。



在西域幻人的魔术节目中，“屠人截马”最为触目惊心。“屠人”又称“自支解”，即把活人支解后又能复活。“截马”就是“易牛马头”，即将牛马的身首互相调换。这类魔术惊心动魄，可能起源于古印度。史载“汉安帝时，天竺献技，能自断手足，刳剔肠胃，自是历代有之”（《旧唐书·音乐志二》）。晋代有一位从天竺来到洛阳定居的和尚叫佛图澄，有法术，据称斋时一清早到流水傍，能从腹旁孔中引出五脏六腑，用流水洗净又重新塞入腹中（《晋书·艺术传·佛图澄传》）。唐释道世《法苑珠林》载西晋永嘉年间有一位天竺胡人能断舌吐火。他将舌头割下后盛在盘中让人看，然后又将割下的舌头续上，平复如初。凡此之类，手法都颇相似，且皆出于天竺。这种幻术后来也被中国民间魔术家所掌握。据蒲松龄《聊斋志异》记述，蒲氏童时赴郡试，见父子两人表演偷桃术。父取出一绳索，长数十丈，望空中一掷，绳索即悬于空际，渺入云霄，于是父命其子缘索攀援而上，不可复见。过了许久，天上坠落一桃；又良久，绳索忽然落地，随即其子的脑袋、四肢亦纷纷坠落下来。见此情景，其父大哭，一边将孩子的肢体一一捡拾，置于笥匣中，一边诉说儿子偷摘西王母蟠桃，不料被天上神人所杀，乞求观众资助葬费。待众人一一赐金，老者乃扣笥而呼，让其子出来谢赏，其子才蓬头顶笥盖而出。

西域幻人的“植瓜种树”节目，在后世也流传于民间。《聊斋志异》卷一所载“种梨”故事有这样一个情节：某道士讨来一个梨，当众把梨核种在土里，浇上刚滚沸的热水，立刻生出幼芽，俄顷长大成树，枝叶扶疏，倏而开花，倏而结果，硕大芳馥，累累满树，然后摘分给观众品尝。“种瓜植树”，指的就是这类法术。

蒲松龄所述“偷桃”“种瓜”术不仅见于山东，还见于四川南充地区。据《广安州新志》（1927）所记，城乡市镇卖艺者所演出

的杂技和魔术节目中有“摘桃”和“栽瓜”之伎，与《聊斋》故事几乎完全一样。^①文中还说：“观者如堵，莫窥破绽。《琐屑录》曰：此伎出邻水。其妇女子孙秋收後出门卖艺，次年二月归里。”看来这已成为民间艺人赖以谋生的保留节目。

古代幻术中有些节目现在已归入杂技表演，如“吞刀吐火”、“跳丸”之类，下文还会述及。西域魔术来源于西方各国古代的巫术表演，传入中国之后，又被中国的巫师方士道士所承传，发展为中国的传统魔术节目。这是中西文化交流的一个较典型的事例。

二、巫师功法

巫师为着显示异常能力，不仅擅长魔术表演，有的还确实实地练就了一套超群的功夫，成为最早的杂技表演师。

巫师功法，最常见的是“上刀山下火海”。“刀山”也叫“刀梯”，与普通竹梯的不同之处在于踩脚的横档全是白刃朝上的利刀，通常有数十级；也有的是将一把把刀子扎在绳索上，攀登时摇晃不定。表演者赤脚踩在刀刃上一级级登至顶端，并在顶端表演种种倒挂悬荡、翻跟斗、竖蜻蜓等动作。“火海”是用烧红的

① 原文如下：摘桃者，抛一绳于空，直上如系，不缩不斜，乃呼曰：天上仙桃熟矣，儿可往取之。忽篋中出四岁儿，援绳直上至顶，少间掷一巨桃于地，遍示于众，视之鲜红香美，真桃也。俄忽斫一手坠地，哭曰：儿被守桃者杀矣。继一足，又继而肤肉割成片段，鲜血淋漓交下，乃促观者赠钱。訖，始收绳系篋，曰：儿戏已毕，尚睡熟耶？小儿竟自篋中出焉。栽瓜者，以瓜子一粒布种于地，松其土，沃以水。初出芽，继发叶，又次绵绵发花，结实累然，乃剖瓜以示人。异矣！《中国地方志民俗资料汇编·西南卷(上)》，第310页。



炭火铺成的一片圆形火场，直径可达百余步。表演者能赤脚在火场上踩着火炭行走或跳舞。“上刀山下火海”的表演，旧时在南方各地迎神赛会中常能见到，江浙一带某些山区至今犹有遗存。表演者大抵是巫师或其徒弟。这种技艺算是行业基本功，不过关就不能出师。“下火海”的参与者还包括部分非巫师村民，在一些带有宗教性的集会中进行集体表演，作为祈福消灾活动的一个礼仪。在有些少数民族地区，“下火海”也作为神判手段（有时以烧铁代替炭火），以脚底是否烫伤作为判断是否有罪的依据。^①民间也有些卖艺者以此作为杂技表演项目。《广安州新志》所记“巧伎之戏”有“翻云梯”节目：“翻云梯者，竖一木梯于院中，不扶而植，梯历十数级。一小儿初由下穿织而上，复从上翻织而下，蜿蜒如蛇，非第足拾级而登也。”^②此伎与登刀梯相似，盖其变种。

为人治病是巫师的一项重要职能。许多巫医并不全用驱邪符咒之术，也善于采用民间验方，甚至也能开处方配药。然而，巫医并不都通医药，于是有些巫医弄虚作假，自称能跟神灵交往，是由神灵来为患者开药。有个叫易三的巫医，他曾对人说：“吾治病，吾不能知，有主之者，假吾手耳。求者诚则验，不则不验。”（《古今怪异集成中编·医药类》）他这番话很有代表性。不过，要获得群众的信任，必须有一套高超的技巧。在各种技巧中，口技术堪称一绝，令人拍案称奇。《聊斋志异》记述了这样一个故

① 据说，炭火熊熊燃烧时约有200℃，但炭火场的中心在燃烧时缺氧，再加上炭火表面有一层灰，表面实际温度较低。山民脚底有厚茧，如果行走时两脚快速交替是可能不被烫伤的。

② 《中国地方志民俗资料汇编·西南卷（上）》，第310页。



事：说有一位年约二十四五的女子，携一药囊售其医。有问病者，女子称自己不能开处方，要待暮夜请神诊视。至夜，女子闭坐斗室中，不久，似有一班互称为九姑、六姑、四姑和三婢等的仙人陆续来到。她们时而叙寒暄，时而谈琐事，时而笑，时而啼；又有所携小儿哑哑声，猫儿咪咪声；且参差并作，喧繁满室，俱能清越娇婉，音色各异，听之了了可辨。然后间间问病，切切开方，一似斟酌尽善之药。室外听者大为惊讶，以为真有一班神仙在讨论处方。然而，试其药方亦不甚见效，女子只不过借口技以售其术而已。（卷二《口技》）要是在今日，这位女子大可不必行医，仅凭如此高明的口技就能获得世人赞誉，还愁饭碗吗？

最高明的巫师口技，大概不必在密室中进行，而可以当众表演，令观众不知声音来自何方，或误以为来自胸腹。这就是西方人所说的腹语术。前苏联学者格里戈连科说：“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。”

例如，楚科奇人都是腹语技术的大师。他们具有不动嘴唇就能说话的技巧，看起来这种声音好象是由腹中或旁边什么地方发出来的。B. Г. 博戈拉兹一塔恩常常亲眼观察当地巫师行巫术。他指出：“楚科奇人的腹语已经发展到相当高的艺术水平，可以有把握地说，如果让楚科奇人与文明国度的魔术演员较量一下，楚科奇人肯定会赢。在一次巫师的降神会上，出席者们创造了一个十足的幻境，某些声音时而由帐幔的这端，时而由那端产生出来……^①

① 格里戈连科《形形色色的巫术》，第19、21页。



英国学者马雷特也曾提到,巫师所接受的传统秘方,“这些秘方最开始可能给人以耍魔术为主的印象,包括变戏法、腹语术等等”。^①明乎此,我们就可以对中国的某些类似的记载获得更深入更本质的理解。如《聊斋·口技》但明伦评语叙及一个“灵姑”的口技故事:

有灵姑者,能於人前请仙,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,攘何神可瘳,魂在何处可返,言之凿凿,不假於昏夜,不假於暗室,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。

如果说腹部发音谓之“腹语”,那么胸部发音亦可谓之“胸语”了,而其艺术水平则似乎并没有什么高下之分。据报道,当代中国也有好几个能够腹语的奇人,1993年春节联欢会陕西电视台还请他们当众作过表演。其表演水平之高超,以至人们都把它当作能够寄寓在人体中的某种被称为“灵鸽”的“生命体”所发出的说话声音。^②在这里,我们需要强调的是巫师的高超技艺的确是惊人的。

在原始社会中,不仅巫师必须练习种种特殊的功法,就连普通人也必须对某些功夫进行锻练,以应付可能遭遇的神判考验。所谓神判,就是由“神意”来裁决纠纷。在原始人中,大凡疑讼纠纷,往往是以神判方式来决断是非曲直的。神判过程中纠纷当

① 马雷特《心理学与民俗学》,第170页。

② 参看上编《巫术的性质·巫术与魔术和特异功能》有关介绍。



事人所接受的考验,绝大多数带有很高的技艺要求,如捞沸油锅、手持红铁、投河闷水、格斗猛兽之类。南北朝时代,海南诸国中有扶南国,国法无牢狱,对于争讼或犯罪嫌疑者采取种种考验法进行处置。如把铁斧烧红,让嫌疑者捧着行走七步,或者把金环、鸡蛋投入沸水中,令他探取,俗信有罪者手会焦烂,无辜者则无恙。又在城外圈养猛兽,在护城河中豢养鳄鱼,把嫌疑者与猛兽鳄鱼关在一起,如果三日内不受到伤害,就被证明无罪。《《梁书·诸夷传》》扶南国又有没水神判法,即让嫌疑者没入水中,如果不会下沉,就被认定无罪,否则有罪。《《南齐书·东南夷列传》》这种种神判考验,每一项都是一种高难度的杂技节目。其中手持红铁、沸水捞物和闷水几种神判法在南方和西南少数民族中流传很广。据调查,彝、苗、侗、傈僳、布衣、阿昌、壮、景颇、独龙、白、怒、藏、珞巴等民族都有过类似的神判法;有的地区甚至延续到本世纪五六十年代。^①在盛行神判法的民族中,大凡疑案往往靠占卜法寻找嫌疑者,再靠神判法来落实确定。所以,人人都要在平时练习有关的技能,否则一旦面临挑战,不仅损伤身体,还要受冤背黑锅,遭受经济损失。因此,神判法势必造就出一批优秀的竞技家,并逐渐形成杂技表演的保留节目。

在民间节会中,起源于原始巫术的龙舞、狮舞、踩高跷、顶长杆种种表演活动,都须有较高的体能技巧,经过数千年流传,至今还是民间杂技的传统节目。也有些民间节会的表演项目对技艺的要求极高,危险性极大,令观者胆战心惊。《聊斋志异》卷十一所描述江浙地区端午节的龙舟水上表演,就非常惊心动魄:

^① 夏之乾《神意裁判》,第5—30页。



五月五日，吴越间有斗龙舟之戏。剡木为龙，绘鳞甲，饰以金碧；〔舟〕上为雕甍朱槛，帆旌皆以锦绣。舟末为龙尾，高丈馀。以布索引木板下垂，有童坐板上，颠倒滚跌，作诸巧剧。下临江水，险危欲堕。故其购是童也，先以金啗其父母，预调驯之，堕水而死，勿悔也。

这种杂技表演历年来不知断送了多少少年童子的性命，可怜可悯。蒲松龄写《晚霞》，就是由表演中堕水而死的童子蒋阿端和晚霞姑娘敷衍出来的一段爱情故事。

三、百戏杂技

严格地说，“百戏”指的是宫廷组织的杂技表演，并不包括带有巫术性质的民间杂技。封建帝王为了助兴作乐，组织有专职的杂技舞乐队伍，具有礼乐的性质，但它仍与原始巫术具有密切的渊源关系。

汉代是中国专业杂技大发展的时期。汉武帝时，随着中原与西域各国的文化交流，西域幻人带来了“吞刀吐火”、“屠人截马”、“种瓜植树”等杂技和魔术节目。带有浓厚舞乐性质的“角抵”、“巴俞都卢”、“海中矲极”、“漫衍鱼龙”等民间传统娱乐活动也成为宫廷百戏表演的主要节目。^① 汉武帝曾经于元封三年（前108）在京都长安设“酒池肉林”招待各国宾客来使，并请他们观赏这些节目表演。

东汉时期，杂技表演节目极其丰富。在随葬乐舞俑和墓室

^① 巴俞（渝），巴州渝州。都卢，爬竿（一说为顶竿）表演。海中矲极，舞乐名。角抵和漫衍鱼龙，参看上节《宫廷装扮舞蹈》。

画像石刻中,杂技表演场面很多,有倒立、顶杆、走索、钻圈,叠罗汉、翻筋斗、跳剑、弄丸、车戏、马戏、驯象、伏虎、斗牛、弄蛇、吞刀、吐火等种种形式(彩图 24、图 27-1,又图 26-1)。张衡在《西京赋》中描述西京长安的杂技表演场面道:



图 27-1 东汉百戏杂技画像砖

临迴望之广场,程角觝之妙戏。乌获扛鼎,都卢寻撞;衝狭燕濯,胸突鉅锋;跳丸剑之挥霍,走索上而相逢。……蟾蜍与龟,水人弄蛇,奇幻倏忽,易貌分形。吞刀吐火,云雾杳冥。画地成川,流渭通泾。……尔乃建戏车,树脩旂;偃僮程材,上下翩翩;突倒投而跟絙,臂陨绝而复联。百马同辔,骋足並驰。撞末之伎,态不可弥。……

这段描写,几乎每句说的都是一项杂技或魔术表演节目。例如:都卢寻撞,即顶竿爬竿。衝狭,伎儿投身于遍插尖矛的垫席上,从矛间经过。燕濯,表演者坐在盘水之后,猛然往前踊跳,超逾盘水,然后又退跳回原位,如飞燕浴水。跳丸剑,即将五六把或更多的利剑(或丸石)往空中抛掷,边掷边接,延绵不绝。技高者



可同时抛接九剑至上千回而不乱。走索相逢,即两人在空中相向走索,切肩而过。水人弄蛇,指南方土人戏弄毒蛇。“突倒投而跟跄,臂陨绝而复联”二句,则生动地描绘出高空表演中让观众吓出一身冷汗的种种惊险动作,揭示出高超的演技水平。

南北朝时代,百戏表演在继承汉代技艺的基础上更有所发展。据《隋书·音乐志》记载,北齐百戏节目有“鱼龙烂漫、俳优侏儒、山车、巨象、拔井、种瓜、杀马、剥驴等”百余种杂技魔术节目。隋炀帝大业二年(606),为了向突厥来朝的单于染干夸示繁荣排场,将全国各地的散乐(十部以外的杂乐,以百戏为主)会集于东都洛阳,在芳华苑积翠池旁表演,有鱼龙蔓延、高空相向走索、“夏育扛鼎”、“神鳌负山”、幻人吐火等节目。“夏育扛鼎”即汉代的“乌获扛鼎”,表演者将车轮、石臼、大瓮等重物置于手掌上跳弄玩耍,又用长竿顶在头上,另有二人在竿上舞弄,并腾空交换位置。这些表演让突厥单于看得目瞪口呆,大惊失色。此后,由太常寺教习百戏,每年正月万国来朝,于皇宫端门外建国门内绵亘八里的广场列为戏场,百官搭棚子于两旁观看,

从黄昏表演到天亮,从十五演到月终。表演者多达三万人,都穿锦绣缯彩,鸣环佩饰。为了制作如此众多的服装,以致两京缯锦耗尽一空。其规模之盛大,实在令人惊讶。

唐代的百戏仍属于散乐。据《旧唐书·音乐志》,高宗时,原先由天竺传入的“屠人”、“断手足,剝剔肠胃”之类魔术,由于太显得血腥而被禁止。睿宗时,婆罗门(古



图 27-2 唐代杂技顶杆表演—新疆阿斯塔那唐俑



印度)献乐舞人,能在刀刃上作种种表演。百戏节目中有汉代以来的“撞木伎”、“盘舞”,南朝梁以来的“长跷伎”、“掷倒伎”、“跳剑伎”、“吞剑伎”、“舞轮伎”、“透三峡伎”、“高绠伎”、“猕猴幢伎”、“弄碗珠伎”、“丹珠伎”等等,不一而足(图 27-2)。

宋代以后,都市文化生活空前发达,瓦舍、勾栏这类场所成为各种文化娱乐活动的中心。这时期,除了国家舞乐机构组织的百戏活动之外,民间也出现了许许多多专业性比较强的演出班子,称为“社”或“火”。规模较大的为“社”,较小的为“火”。民间社团班子的演出艺种大多比较单纯,音乐、舞蹈、曲艺、傀儡、戏剧、杂技各行业独立门户,各具特色。杂技班子也进一步分门别类,各有领班高手。为了行业竞争,他们对技艺精益求精,师传徒继,促进了杂技艺术的发展。^① 宫廷大型演出仍继承前代广场百戏形式,以诸军百戏为主,联合民间艺人共同完成。《东京梦华录》中所记宋徽宗宣和末年于开封宝津楼所举办的诸军百戏,其规模极为壮观。演出节目有“朴旗子”、“抱锣”、“硬鬼”、“舞判”、“哑杂剧”、“七圣刀”、“歇帐”、“扳落”,及种种马戏、马球戏等,热闹非常。其中有许多节目的内容与装扮鬼神有关。例如其中有关“硬鬼”的描写:

又一声爆仗,乐部动“拜新月”慢曲,有面涂青碌,戴面具金睛,饰以豹皮锦绣看带之类,谓之“硬鬼”。或执刀斧;或执杵棒之类,作脚步蘸立,为驱捉视听之状。

这类表演显然直接源于驱傩巫术,反映了百戏节目与巫术和巫

^① 参考傅起凤、傅腾龙《中国杂技史》第六章。



师功法的渊源关系。

杂技艺术的发展,总体上看经历了从民间到宫廷,又从宫廷再到民间的过程。在原始的巫术活动中,巫师为了显示自己的神秘能力,创造或练习出种种魔术杂技技能。这种表演的观众对象只能是民众,但其目的主要在于显示神力,娱乐的目的是次要的。通过西域各国传入中国的百戏表演,最初的起源也是如此,晋代天竺和尚佛图澄的事迹就说明了这一点。汉代以后的宫廷百戏,有的直接由民间方道之士加入演出,有的经过加工改造,其目的转变为以娱乐观赏为主,纳入国家礼乐的范畴。唐宋以后随着民间杂技社团的兴起,杂技表演又转化为一种谋生的职业活动。为了适应民众的需求,杂技节目往往带有鬼神驱傩的角色装扮意味,但它与巫师表演的性质已发生变化,并不改变娱乐为主的功能。从古代的魔术杂技文化中,我们从一个特定的角度可以体会出专职巫术在文化建设上所起的积极意义。

四、火炬接力

点燃圣火是大型体育运动会的一个仪式。按传统的规矩,圣火来自遥远而神秘的地方,其火苗不得从现有的火种中获得,也不能用火柴或打火机,而必须取自太阳或原始的钻燧火具,然后通过火炬接力的方式传送到运动会主会场的火炬台。火炬接力本身就是一项原始的体育活动,它起源于原始人对火的神秘意识和相关的驱邪求福巫术活动。

火,在几乎所有的原始民族中都是神秘的,富有生命力的。火不仅仅是火本身,它还被认为寄寓着用火者的全部幸福或灾祸。所以,在原始民族的风俗中,有关火的信仰仪式和禁忌很多。弗雷泽在《金枝》中用了大量篇幅介绍和讨论欧洲各国的篝



火节信仰和有关的巫术。从远古的时候起,整个欧洲的农民都有一个风俗,在一年的某几天,点起篝火,围着火跳舞,或从火上跳过去(P825)。例如在复活节前夕,所有天主教国家都有一个风俗,熄灭教堂里所有的火,然后用火石和钢,或用火镜点起新火。用这新火点起逾越节或复活节的大蜡烛,然后用这大蜡烛点起教堂里所有熄灭的火。德国的许多地方用这种新火点起一堆篝火,并把火种带回家里。这种新火被认为能带来幸福,免受灾害(P972)。在苏格兰,每年五朔节的头一天晚上,人们把所有的火都小心地熄灭,在第二天早上用最原始的方法点燃圣火。这圣火被认为能防止魔法,治疗人畜的疾病(P877)。“圣火”也叫“净火”,斯拉夫民族称为“活火”(P903)。圣火的点燃有许多条件,其中最重要的条件有三:一是必须先熄灭所有的旧火,二是必须由贞洁无罪的人来获取新火,三是必须用最原始的方法来取火(P903—905)。这种对于新火的信仰,在中国古代也曾经盛行过。甘肃河西走廊地区民间有跳火堆的习俗。正月二十三燃起火堆,男女老少从火堆上跃过,边跳边念诵:“燎干燎骚了,燎得干干净净了。”^①这种风俗与欧洲篝火节很相似。中国少数民族的“扫寨”、“改火”风俗,和古代汉民族的寒食改火礼,都是这种信仰的具体民俗表现。^②

在改火活动中,熄灭旧火点燃新火并不是一家一户的个别行为,而是整个村寨、部落、城市乃至更大范围的公共行为。在规定的节日中,村寨部落的头人先组织人员挨家挨户浇灭旧火;古代中原国家则有“司燿”之职派人走街串巷击木铎“修火禁”。

① 高启安《四姐宝卷与河西风俗》,《酒泉教育学院学报》1989年第2期。

② 参看《巫术礼俗二·辟邪禳灾·易水改火》。



有的少数民族在熄灭旧火之后，还向每户收集一些旧灰烬，集中送到村外深埋或投入河中。也有的民族（如云南基诺族）在火灾之后收取一块余烬投入村外的河流或水塘中，然后通过某种礲襁断路巫术以防止旧火精逃逸回村寨。新火通常由巫师或祭司用阳燧镜（凹面聚光镜，即欧洲人所说的太阳镜）从太阳光取得，或者用钻燧摩擦的原始方式获得。这种新火具有吉祥、洁净、幸福的意义，被视为“吉祥之火”或“洁净之火”。吉祥之火通过一定的宗教仪式分发给各村各区的代表，各代表再将它送到本村本地，分发给各家各户。在旧火熄灭后新火送來前，家家户户的炉灶绝对不能点火，只能事先准备一些熟食备餐。这就是“寒食”的來由。而送走旧火迎接新火的过程，就产生了火炬接力活动。这种活动具有除旧迎新祛灾纳吉的意义。

除旧火性质的火炬接力活动，在史籍有关大傩礼的记载中有详细的描述。据《後汉书·礼仪志》记载，东汉时代每年年终宫廷举行的大傩仪式，方相氏和十二兽驱傩宫中省视三遍之后，持炬火送疫出端门；卫士千人在端门外守候，由驺骑武士传炬送出宫司马阙门；五营千骑分为三部在卫士外依次守候，更迭传送火炬，由最后一部骑士将火炬丢弃于雒水中。然后登天池，绝其桥梁，以防止疫鬼潜回城中。这是一场由数千人参加，分为至少五部的火炬接力传送运动。“煌火驰而星流，逐赤疫于四裔”，张衡《东京赋》的两句，就是对这种大型火炬接力跑活动的生动概括和描绘。

东汉皇家大傩仪的火炬接力跑活动，以火炬象征驱疫。这种形式跟苗族、哈尼族、基诺族、布朗族、景颇族、佤族等民族的扫寨送火鬼习俗颇相似，无疑来源于某种原始而古老的习俗。奇怪的是，火炬接力形式的除旧迎新法在此前和此后的史籍中



未再出现,这很容易使人误以为是一种临时发明的逐疫活动形式。古代接新火的仪式,史籍中也罕有详细的记述。这可能是由于史家不在意这些具体的细节。唐代韩翃《寒食》诗中有两句倒是透露出一些线索:“日暮汉宫传蜡烛,轻烟散入五侯家。”这两句说的是以传送蜡烛的方式将新火分发给朝廷近臣。这种做法跟欧洲复活节用新火点燃大蜡烛的做法颇相似。如果追溯蜡烛的起源,就可以发现蜡烛的前身正是火炬。先秦时代,人们把草木缠束成把,灌上松脂做成火把,古称为“苕”(同炬),也称为“烛”。^①“传蜡烛”的制度应该是由更原始的传送火炬形式演变而来的,惜乎未见有关传火炬送新火的记载,尚待进一步考察。

五、龙舟竞渡

由巫术所产生的民间体育活动,最为热烈而且流行最广的是龙舟竞渡活动。唐刘禹锡《竞渡曲》云(节录):

扬桴击节雷阗阗,乱流齐进声轰然。

彩旗夹岸照蛟室,罗袜凌波呈水嬉。

南宋高斯得《西湖竞渡》诗云(节录):

龙舟竞渡数千艘,红旗绿棹纷相戛。

有似昆明水战时,石鲸秋风动鳞甲。

① 《仪礼·士丧礼》:“烛俟于饌东。”郑玄注:“烛,燹也。火在地曰燹,执之曰烛。”又《礼记·曲礼上》:“烛不见跋。”孔颖达疏:“古者未有蜡烛,唯呼火炬为烛也。”



明李东阳《竞渡谣》云(节录):

丛牙乱桨疾若飞,跳波溅浪湿人衣。
须臾欢声动地起,人人争道得标归。

清朱彝尊《午日吴门观竞渡》诗云(节录):

画舫龙鳞见,飞楼蜃市居。
云涛看震荡,雷雨任吹虚。

历代诗人骚客禁不住对龙舟竞渡热烈气氛的感慨,留下了许许多多的吟咏诗章。^①

龙舟竞渡之俗由来远古,是上古时代南方民族集图腾信仰、辟邪巫术、水战演习等多种文化因素为一体而形成的群众性竞技活动。

先秦时代的龙舟以龙身鸬首为造型装饰。《淮南子·本经训》:“龙舟鸬首,浮吹以娱。”高诱解释说:“龙舟,大舟也,刻为龙文;鸬,大鸟也,画其像著船头,故曰鸬首。”出自汲冢的战国作品《穆天子传》卷五有“天子乘鸟舟龙舟于大沼”之语,“鸟舟龙舟”就是“龙舟鸬首”。这是有关龙舟的最早记载。1976年浙江鄞县发现一件春秋时期的青铜钺,其纹饰上方为相向的两龙,下方四人划舟,头戴羽冠,表现的是古越人竞渡的情景。^②类似这样的竞渡画面,更多地出现在广西、云南等地出土的铜鼓的纹饰中

① 以上数诗转引自赵杏银《历代风俗诗选》。

② 《考古》1984年第8期,第762—763页。

(图 28-1),其时代为战国中期至东汉。铜鼓上刻画的竞渡场景,划船者几乎一律头戴羽冠,跟鄞县铜钺的文饰相似,但龙舟的刻画更为明显,舟头饰以鸟首,也即所谓鸛首。^①由此可知,龙舟竞渡的风俗至迟在春秋时代就已经形成了,至战国两汉时代已成为南方民族非常盛行的带有神秘意义的群众活动。



图 28-1 铜鼓龙舟竞渡纹摹本

关于竞渡习俗的起源,历来流传各种说法。流传最广的说是为了纪念投汨罗江而死的战国楚国三闾大夫屈原。此说始见于《荆楚岁时记》注,所记为楚俗,显然出于楚人的依托。吴人以为是为了纪念战国吴国的伍子胥,越人认为起源于越王勾践,云南大理白族传说是为了纪念勇敢贤明的古王岩洪整,此外还有种种传说。各地人民依托传统节日来纪念敬爱的历史人物,这是习俗文化发展演变的正常规律,但它并不真正反映竞渡俗起源的实际情况。

龙舟竞渡的起源,现在已经难以确凿追寻了。不过有几点现象可以揭示有关起源的线索。

首先,有关竞渡的早期资料和图像出于南方吴越、荆楚、广

^① 张建世《中国的龙舟与竞渡》,第12—18页。本篇有关材料多参考此书。图采自《文物》1978年第9期,第47页。



西、云南一带，表明竞渡是古代南人的风俗。最古老的资料是鄞县春秋铜钺，古代属于越地，竞渡源于古越族的可能性最大。铜钺和铜鼓上的竞渡图像，人物多为鸟饰羽冠，似乎透露出它起源于上古以鸟为图腾的南方民族，也表明竞渡活动充满着图腾氏族标志的色彩。现代南方的竞渡活动，各参赛龙舟上往往插标姓氏旗幡，还保留了氏族活动的性质。

其二，在舟上饰以龙身鸬首，含有用图腾保护神镇压水怪的意义。张衡《西京赋》薛综注说：“船头像鸬鸟，厌水神，故天子乘之。”《晋书·王濬传》载：“武帝谋伐吴，诏濬修舟舰，濬乃作大船，……又画鸬首怪兽于船首，以惧江神。”这些说法表明用鸬首镇水神的信仰由来已久，深入人心。至于龙的镇水意义，其起源也许更早。古代传说越人“断髮文身，以象龙子，以辟蛟龙之害”，正是这种信仰的反映。龙舟鸬首，无疑是龙信仰与鸬信仰相融合的产物。

其三，龙舟竞渡的时间，绝大多数地区都在端午节期间。端午即五月五日，这是一个很神秘的日期。传说这一天恶气很重，于是有种种辟恶禳灾的巫术活动。早在战国时代，民间就传说五月五日生的孩子长大后会给家人带来祸害，所以五月五日所生的孩子常被抛弃（《史记·孟尝君列传》）。荆楚人把五月称为“恶月”，禁忌盖屋及曝晒被褥衣物；又于五月五日采菖蒲艾叶挂在门户上以御除毒气。并州（今山西）风俗于五月五日禁火，民间附会说是为了纪念被晋文公烧死的隐士介子推。在古代历法中，五月五日与南方火和午位相配，亦有禁忌。由此可以体会出五月五日的不寻常意义。

其四，关于竞渡的社会意义，历来说法很多。据《荆楚岁时记》注，楚人依托说是为了拯救投汨罗的屈原；越人以为“起



于越王勾践”。有的认为越人以竞渡习水备战。^① 还有的认为越王勾践为了“习水报吴，托于嬉戏”。^② 以竞渡方式演习水军的说法比较合理，但未必始于越王勾践。古代战事频繁，军队训练和战斗演习是重要的社会活动。中原地区以四时田猎作为陆战演习方式，越人以竞渡方式演习水军，两者的性质十分相似。

龙舟竞渡活动在中国流传了数千年，大约起源于长江下游的古越族，战国时已盛行于荆楚；至汉代又发展到广西、云南地区；宋元以后又传到北方京城；至近代，又传播到东南亚、日本、朝鲜乃至西欧北美的华裔居民中（彩图 30、图 28-2）。现在，龙舟竞渡活动已摆脱其原始状态，克服其固有弊端，开始



图 28-2 清龙舟胜会图(局部)

成为有组织、有章程、有计划的正规体育比赛项目，使这一古老的文化遗产焕发出新的光彩。

六、风筝与拔河

人类的生存活动，要之不是体力便是脑力活动，于是，体能和智能也随着发展。在原始时代，体能对于生存的意义格外

① 宋陈元靓《岁时广记》卷二十一。

② 清顾禄《清嘉录》卷五引周栻园《因树屋书影》。



突出,如奔走、跳跃、攀援、涉水、越野、负重,乃至使用石块棍棒、操持弓箭、投掷枪矛、角力格斗、骑马御车等等。这种种技能,都是在长期的生存实践中逐渐积累总结而提高的,大多必须传授窍门,加以训练,由此形成了原始状态的体育活动。除了物质生活,人类还需要精神生活,从事各种娱乐斗智游戏,也属于体育活动的范畴。可以说,体育的萌芽与人类的诞生是同步的。

在原始社会中,体育活动就是生产或战争活动的本身。毫无疑问,在原始思维占主导地位的时代,包括体育活动在内的各种活动总是带上浓厚的神秘意识烙印。也有一些活动起初也许纯粹只是一种技艺能力,但由于神秘意识的蔓延扩散,后来也被赋予了新的神秘色彩。

带有体育或游戏性质的活动,有许多跟原始宗教或巫术有关。例如:与图腾信仰有关的龙舟竞渡,与新火信仰有关的火炬接力,源于暮春三月祓除邪气净化身体古俗的祓楔衅浴活动,源于神仙家养生修炼功夫的吐纳行气术和导引术,源于偶像巫术的射侯礼,源于草木禽虫杂占术的斗鸡、斗蟋蟀、斗螺丝、赛马术,源于巫觋功法的登刀山和高空表演等等。这些体育游戏活动在有关各章节中大多已经谈过,这里只简述几种后来才被赋予巫术意义的体育或游戏项目。

秋千 据《荆梦岁时记》注,秋千原是“北方山戎之戏”,自春秋齐桓公伐山戎,这种游戏才传入中原。看来,荡秋千活动很可能起源于山野民族借助绳索在林中飞荡的技能。台湾原住民族也有秋千之戏,土语称为“缈绵氏”,义为“飞天”(《番社采风图考》)。秋千越荡越高,给人一种美好的联想;“秋千”反读则为“千秋”,又是一个吉祥的词语。据宋黄朝英《靖康湘素杂记》卷八说,汉武帝祈千秋之寿,所以后宫多秋千之戏。这是取其名称



的美好,已含有巫术的意味。西方的荡秋千巫术,主要是通过越荡越高获得联想。“根据巫术的顺势或摹拟原则,也许认为僧人的秋千打得愈高,稻米也长得愈高”;又如“俄罗斯的列托人打秋千,为的是要影响谷物生长。在春天和初夏,在复活节和圣约翰节之间(夏至),据说每个托列农民都把闲暇时间用来勤奋地打秋千;他荡得愈高,他当年的亚麻就长得愈高”。^① 这种观念在中国也有,山东一些地区民间有“秋千打得高,庄稼收成好”的说法。山东诸城、五莲一带的秋千架都是东西方向竖立的,打秋千时,人们多面朝东方,背朝西方。这与主管农作物生长的青帝太昊与句芒神有关,即有祈求农作物丰收之意。^②

拔河 古称为“拖钩之戏”,大约起源于南楚江边的拉纤劳作。《荆楚岁时记》注引《古今艺术图》云:“拖钩之戏,以便作篾缆相胃,绵亘数里,鸣鼓牵之。”^③《封氏闻见记》卷六记载,拔河“古用篾缆,今民则以大麻绳长四五十丈,两头分系小索数百条,挂于前,分二朋(两队人)相齐挽。当大绳之中立大旗为界,震鼓叫噪,使相牵引,以却(退)者为胜,就(进)者为输”。隋唐时代,拔河之风非常盛行。湘鄂一带“俗云以此厌胜,用致丰穰”(《隋书·地理志下·荆州》)。唐代宫廷曾多次举行拔河大赛。唐玄宗时组织的一次拔河盛会,参加者千余人,“喧呼动地”,气氛极其热烈。举办拔河运动的目的,除了娱乐外,也是为了有助于农业的丰收。唐玄宗《观拔河俗戏》诗序称:“俗传此戏必致丰年,故命北军以求丰稔。”正点明了举行拔河盛会的巫术性质。唐玄宗

① 弗雷泽《金枝》,第422页。

② 参看郭汴溪《中国民间游戏与竞技》,第251—253页。

③ 拖,或作施。绳,绳索。篾缆,竹篾所编的缆绳。胃,馆,系住。



大臣张说作诗奉和：“今岁好拖钩，横街敞御楼。长绳系日住，贯索挽河流。斗力频催鼓，争都更上筹。春来百种戏，天意在宜秋。”所云“天意在宜秋”，也是以百戏祈求秋收丰稔的意思。^①这种观念跟“秋千打得高，庄稼收成好”是相通的，但它更着重于通过热烈喧闹的气氛来助长作物的生机。

风筝 古称为“木鸢”或“纸鸢”，也有“纸鸢”、“纸鸦”、“鹞”等称，是以竹木为骨用绢或纸做的飞鸟，靠风力起飞，用线索控制。其起源时代不详，据元人笔记说，汉初韩信为了打地洞入皇宫，于是通过放飞“纸鸢”来测量未央宫的远近。这只是传说，不能当作信史。史籍记载始于《北史》，说北齐文宣帝时有个叫黄头的囚犯跟其他囚犯一起各乘“纸鸢”从金凤台往下飞翔；黄头飞得最远，至城外紫陌才坠地（《献文六王彭城王懿传》）。这种可以带人远翔的大型纸鸢已相当高级，由此推测早在此前的汉代有可能已出现纸鸢。唐代的纸鸢活动非常盛行，不仅纸鸢造型花样丰富，而且出现带声响装置的风筝。这种风筝放飞时受风所振，其音如筝，“风筝”之称即由此而得。

风筝的特点有二，首先是能够飞入云霄，象征青云直上，被视为好兆头。诚如徐文长《纸鸢图》诗所云：

柳条搓线絮搓棉，搓够千寻放纸鸢。

消得春风多少力，带将儿辈上青天。

其次，风筝断线，飘飘扬扬不知被吹到何方，于是民间又利用这种现象来转移放掉晦气。《红楼梦》第七十回述紫鹃捡到一个很

^① 参看刘秉果《中国古代体育史话》，第120—121页。



漂亮的大蝴蝶风筝，林黛玉让她赶快丢掉，说“知道是谁放晦气的”，又吩咐“把咱们的拿出来，咱们也放晦气”。李纨还对宝玉说：“你更该多放些，把你这病根儿都带了去就好了。”看来，放风筝除晦气的风俗至迟在清代已经形成，这种做法已带有巫术性质了。

民间体育和娱乐活动的形式千千万万，五花八门，即使其中有不少来源于某种信仰和巫术，或者后来被赋予巫术观念，除了各种赌博游戏以外，绝大多数活动其本身是有益于人的身心健康的。各种健康的传统文体活动，是人类文明的重要组成部分，值得继承和光大。

七、仿生运动

《黄帝内经》总结了中原与四方不同地区的自然条件差异和相应的治疗手段，说中原地区治疗宜“导引按跷”（《素问·异法方宜论》）。“导引按跷”是导引和按摩术的合称，是古代养生家创造的一类与药物、针灸旨趣不同的强身疗疾方法。它介于卫生与体育之间，是人类卫生事业不可缺少的一枝奇葩。

导引术很可能是战国时代的神仙家所创造的。《庄子·刻意篇》说：“吹响呼吸，吐故纳新，熊经鸟申，为寿而已矣。此道（导）引之士，养形之人，彭祖寿考者之所好也。”根据旧注解释，“导”指的是疏导内气使气血调平，“引”指的是牵引肢体让身体轻柔。这样看来，“导引”应属于“行气”中的一种，其特点是强调肢体的运动，大约相当于气功中的动功。三国名医华佗对导引养生的理论和实践都作了很好的归纳和总结。他说，人体应获得活动，不过不应当超出人体自身的极限；适当的活动能增强消化，使血脉流通，百病不生，就好像活动着的户枢不会朽烂一样。



又说“古之仙者为导引之事，熊颈（经）鸱顾，引挽腰体，动诸关节，以求难老”。在这基础上，华佗创造了以“虎”、“鹿”、“熊”、“猿”、“鸟”为名的“五禽戏”，既能强身，又能除疾，还有利于肢体，以此当作导引术。身体不适时，起来操作其中一禽之戏，至体表微微出汗，便觉得“身体轻便，腹中欲食”。其弟子吴普坚持练五禽戏，年九十余还能“耳目聪明，齿牙完坚”。（《三国志·魏志·华佗传》）

导引术接近于现代的保健操，但古代导引术的动作似乎都源于人类对鸟兽动物行为特征的模仿。《淮南子·精神训》有一段与上引《庄子》很相似的话，提到“熊经鸟伸、鳧浴猿躩、鸱视虎顾”，是对黑熊挂树、飞鸟展翅、野鸭戏水、猿猴跳跃、鸱鹰俯视、猛虎回头等动作的模拟。马王堆三号汉墓发现的帛书《导引图》绘有 44 幅导引姿势，其中有几幅题为“鹤□”、“□狼”（螳螂）、“龙登”、“鸱背”、“沐猴谨”、“猿呼”、“熊经”、“鸬”等标目（图 29）。1983 年湖北江陵张家山汉墓出土的木简《引书》则提到“鳧沃”、“龙兴”、“蛇咽”、“虎引”、“复鹿”、“虎偃”、“度狼”、“螳落（螂）”、“虎顾”、“鸡伸”、“熊经”等动作，总之都带有动物的名称。由引可见，华佗的“五禽戏”已有悠久的传统，是对前人导引术成



图 29 马王堆帛书导引图摹本(局部)



果的继承和发扬。葛洪《抱朴子·杂应》说：“能龙导虎引、熊经龟咽、燕飞蛇屈鸟伸、天倏地仰，令赤黄之景（影）不去洞房（指道士所居洞府山房）；猿据兔惊，千二百至，则聪不损也。”这里列举的各种名称，也是与战国两汉导引法一脉相承的。人类模拟各种动物的行为以追求类似于动物那样矫健轻柔灵活机敏的特长，这是上古人类法天地则万物这个总原则的具体表现。由此也可以从一个侧面体会到天人合一宇宙观形成和发展的自然趋势。

魏晋南北朝时代的医家似乎多与神仙家（也即道家）有着千丝万缕的渊源。华佗也许还只是推崇神仙家的医家，所以把“古之仙者”所行的导引术改造为强身除疾的引导术，至于葛洪和陶弘景则是兼习医术的道术家，都以得道长寿为个人的奋斗目标。所以葛洪说：“古之初为道者，莫不兼修医术。”（《抱朴子·杂应》）《梁书·处士传》记陶弘景“十岁得葛洪《神仙传》，昼夜研寻，便有养生之志”，“善辟穀导引之法，年逾八十而有壮容”。陶弘景所撰《养性延命录》中有《导引按摩篇》，辑录了包括《导引经》和华佗五禽戏在内的导引术成果。经过这一批身兼道、医的养生家的总结和发扬，导引术逐渐从神仙道术中分化出来，成为传统医学领域的重要组成部分。引导术也渐趋成熟，从原先单一的对禽兽行为特征的模仿动作发展为成套的保健功法。隋巢元方《诸病源候论》及唐王焘《外台秘要》等医学著作，均有关于导引按摩术的系统阐述。这也许是导引按摩术纳入医学领域的一个标志。当然，作为神仙家的导引按摩术仍然在道术家中继续发展演变，这表现在道术家典籍有关导引按摩术的大量作品中。其实隋唐时代的导引按摩术，不仅仅有道家 and 医家所积累的成果，还有佛家所积累的成果。印度瑜伽术中的修炼功法随佛教东传进入中国，并与中国传统的导引术互相影响。唐孙思邈《千

金要方》所载的《天竺国按摩法》，就是这种影响的明证。

模拟禽兽的行为特征以获得禽兽的特殊体能，就其出发点而言，多少带有巫术的性质。然而，导引术的确有益于人体健康，把它视为原始的仿生术大概也是说得过去的。





引用文献版本

西方和古籍作品按创作或初版时间排序；中国现代作品大致按内容性质编排。

- 〔德〕马克思、恩格斯《马克思恩格斯选集》，中共中央马恩列斯著作编译局译，人民出版社，1972。
- 〔法〕伏尔泰《风俗论》(Essai sur les mœurs et l'esprit des nations)，梁守锵译，商务印书馆，1995。
- 〔英〕爱德华·泰勒《原始文化》(1871)，连树声译，上海文艺出版社，1992。
- 〔英〕爱德华·泰勒《人类学——人及其文化研究》(1881)，连树声译，上海文艺出版社，1993。
- 〔德〕恩格斯《家庭、私有制和国家的起源》(1884)，中共中央马恩列斯著作编译局译，人民出版社，1972。
- 〔英〕詹·乔·弗雷泽《金枝——巫术与宗教之研究》(1890，所据一卷本 1922)，徐育新、汪培基、张泽石译，中国民间文艺出版社，1987。
- 〔德〕W·施密特《原始宗教与神话》(原名《比较宗教史》，辅仁书局，1948)，萧师毅、陈祥春译，上海文艺出版社，1987。
- 〔法〕列维-布留尔《原始思维》(1910，俄文版 1930)，丁由译，商务印书馆，1981。

- 〔奥〕弗洛伊德《图腾与禁忌》(1913),杨庸一译,中国民间文艺出版社据志文出版社本翻印,1986。
- 〔美〕弗兰兹·博厄斯《原始人的心智》(1919),项龙、王星译,国际文化出版公司,1989。
- 〔英〕R. R. 马雷特《心理学与民俗学》(1920),张颖凡、汪宁红译,山东人民出版社,1988。
- 〔英〕马林诺夫斯基《巫术、科学、宗教与神话》(上编 1925,下编 1926),李安宅译,中国民间文艺出版社,1986。
- 〔英〕丹丕尔·惠商《科学与科学思想发展史》(1929),任鸿隽、李珩、吴学周译,商务印书馆,1944。
- 〔英〕玛格丽特·穆礼《女巫与巫术》(1931),黄建人译,漓江出版社,1992。
- 〔英〕马林诺夫斯基《文化论》(1940),费孝通等译,中国民间文艺出版社,1987。
- 〔美〕弗朗兹·博厄斯《原始艺术》(1955),金辉译,上海文艺出版社,1989。(本书用“弗兰兹·博厄斯”译名)
- 〔荷〕高罗佩《中国古代房内考》(1961),李零、郭晓惠等译,上海人民出版社,1990。
- 〔法〕列维-斯特劳斯《野性的思维》(1962),李幼蒸译,商务印书馆,1987。
- 〔法〕列维-斯特劳斯(译作克洛德·莱维-斯特劳斯)《结构人类学》(1963),谢维扬、俞宣孟译,上海译文出版社,1995。
- 〔英〕珍妮·古多尔《黑猩猩在召唤》(1971),刘后一、张锋译,科学出版社,1980。
- 〔苏〕约·阿·克雷维列夫《宗教史》(1975),王先睿、冯加方、李文厚、郑天星等译,中国社会科学出版社,1984。



〔苏〕谢·亚·托卡列夫《世界各民族历史上的宗教》(1976),魏庆征译,中国社会科学出版社,1985。

〔英〕李约瑟《中国科学技术史》第二卷《科学思想史》(1980),何兆武等译,科学出版社与上海古籍出版社,1990。

〔英〕克里斯蒂纳·拉娜《巫术与宗教》(1983),刘靖华、周晓慧译,今日中国出版社,1992。

〔苏〕阿·尤·格里戈连科《形形色色的巫术》(1987),吴兴勇译,上海人民出版社,1992。

〔英〕基思·托马斯《巫术的兴衰》(?),芮传明译,上海人民出版社,1992。

《二十五史》(《史记》不用此本),上海古籍出版社、上海书店合编(用武英殿本缩印),1986。

《周易正义》(唐孔颖达等正义),中华书局《十三经注疏》本(用原世界书局缩印阮元校刻本影印,下同),1980。

《尚书正义》(西汉孔安国传,唐孔颖达等正义),中华书局《十三经注疏》本,1980。

《毛诗正义》(西汉毛亨传,东汉郑玄笺,唐孔颖达等正义),中华书局《十三经注疏》本,1980。

《春秋左传正义》(晋杜预注,唐孔颖达等正义),中华书局《十三经注疏》本,1980。

《周礼注疏》(东汉郑玄注,唐贾公彦疏),中华书局《十三经注疏》本,1980。

《礼记正义》(东汉郑玄注,唐孔颖达等正义),中华书局《十三经注疏》本,1980。

《国语》(韦昭注),上海古籍出版社,1988。



《晏子春秋校注》(民国张纯一校注),中华书局《诸子集成》本(用世界书局原版重印,下同),1986。

《庄子集解》(清王先谦集解),中华书局《诸子集成》本,1986。

《楚辞补注》(宋洪兴祖补注),中华书局,1983。

《山海经校注》(袁珂校注),上海古籍出版社,1980。

〔秦〕吕不韦《吕氏春秋》,中华书局《诸子集成》本,1986。

〔西汉〕司马迁《史记》,中华书局标点本,1959。

〔西汉〕刘安《淮南子》(东汉高诱注),上海古籍出版社《诸子百家丛书》本,1989。

〔西汉〕《大戴礼记解诂》(清王聘珍解诂),中华书局,1983。

〔西汉〕董仲舒《春秋繁露》,上海古籍出版社《二十二子》本,1986。

〔东汉〕许慎《说文解字》,中华书局,1963,1978。

〔东汉〕王充《论衡》,上海人民出版社,1974。

〔东汉〕应劭《风俗通义》,上海古籍出版社《诸子百家丛书》本,1990。

〔东汉〕范晔《吴越春秋》(张觉《全译》),贵州人民出版社,1993。

〔东汉〕《黄帝内经素问》,人民卫生出版社(用明顾从德翻刻宋本影印),1956。

〔东汉〕《黄帝内经灵枢》,上海古籍出版社《二十二子》本,1986。

〔东汉〕张仲景《金匱要略》,上海古籍出版社《四库医学丛书》(用文渊阁四库全书本影印,下同)本,1991。

〔晋〕《列子》(晋张湛注),中华书局《诸子集成》本,1986。

〔晋〕干宝《搜神记》,上海古籍出版社《四库笔记小说丛书》本(用文渊阁四库全书本影印,下同),1991。

〔晋〕陶潜《搜神後记》,上海古籍出版社《四库笔记小说丛书》本,



1991。

〔晋〕葛洪《抱朴子》，中华书局《诸子集成》本，1986。

〔晋〕王嘉《拾遗记》，上海古籍出版社《四库笔记小说丛书》本，
1991。

〔宋〕刘义庆《世说新语》（梁刘孝标注），中华书局《诸子集成》本，
1986。

〔梁〕萧统辑《文选》，中华书局，1977。

〔梁〕任昉《述异记》，吉林大学出版社《汉魏丛书》本，1992。

〔梁〕宗懔《荆楚岁时记》，中华书局《四部备要》丛书本，1936。

〔隋〕巢元方《诸病源候论》，上海古籍出版社《四库医学丛书》本，
1991。

〔唐〕孙思邈《备急千金要方》，上海古籍出版社《四库医学丛书》
本，1991。

〔唐〕段成式《酉阳杂俎》，《丛书集成初编》第276—278册，商务
印书馆，1939。

〔唐〕封演《封氏闻见记》，上海古籍出版社《四库全书》本第862
册，1990。

〔唐〕薛用弱《集异记》，上海古籍出版社《四库笔记小说丛书》本，
1991。

〔唐〕谷神子《博异记》，上海古籍出版社《四库笔记小说丛书》本，
1991。

〔唐〕莫休符《桂林风土记》，《丛书集成初编》第3118册，商务印
书馆，1939。

〔唐〕刘恂《岭表录异》，《丛书集成初编》第3123册，商务印书馆，
1939。

〔日〕丹波康赖辑《医心方》，人民卫生出版社（用浅仓屋藏版影印），

1955,1993。

〔五代〕《关尹子》(旧题关尹喜撰,今本出于伪托,据《伪书通考》作者为五代杜光庭),上海古籍出版社《诸子百家丛书》本(据明《正统道藏》本影印),1990。

〔宋〕徐铉《稽神录》,上海古籍出版社《四库笔记小说丛书》本,1991。

〔宋〕李昉等辑《太平御览》,中华书局(用上海涵芬楼影印宋本复制重印),1960。

〔宋〕李昉等辑《太平广记》,上海古籍出版社(用文渊阁四库全书本影印),1990。

〔宋〕吴淑《江淮异人录》,上海古籍出版社《四库笔记小说丛书》本,1991。

〔宋〕洪迈《夷坚志》,中华书局,1981。

〔元〕陶宗仪辑《说郛》一百二十卷(宛委山堂本),上海古籍出版社《说郛三种》,1988。

〔元〕陶宗仪辑《说郛》一百卷(商务本),上海商务印书馆,1927。
上海古籍出版社《说郛三种》,1988。

〔明〕李时珍《本草纲目》,上海古籍出版社《四库医学丛书》本,1991。

〔明〕方以智《物理小识》,上海古籍出版社《四部精要》本,1993。

〔明〕焦竑《焦氏笔乘》,上海古籍出版社,1986。

〔明〕邝露《赤雅》,《丛书集成初编》第3121册,商务印书馆,1939。

〔明〕王稚登辑《虎苑》,上海古籍出版社《生活与博物丛书·禽鱼虫兽编》,1993。

〔明〕董斯张辑《广博物志》,上海古籍出版社《四库类书丛刊》本,





1992。

〔明〕《金瓶梅》，齐鲁书社，1987。

〔清〕屈大均《广东新语》，中华书局，1985。

〔清〕潘荣陛《帝京岁时纪胜》（1758），北京古籍出版社，1983。

〔清〕曹雪芹、高鹗《红楼梦》（三家评本），上海古籍出版社，1988。

〔清〕蒲松龄《聊斋志异》（会校会注会评本），上海古籍出版社，1978。

〔清〕纪昀《阅微草堂笔记》（1798），上海古籍出版社，1980。

〔清〕许元仲《三异笔谈》，民国间新式标点排印本。

〔清〕王初桐辑《猫乘》，上海古籍出版社《生活与博物丛书·禽鱼虫兽编》，1993。

〔清〕项维贞辑《燕台笔录》，《丛书集成初编》第3026册，商务印书馆，1939。

〔清〕陆次云《峒谿纤志》，《丛书集成初编》第3026册，商务印书馆，1939。

〔清〕六十七《番社采风图考》，《丛书集成初编》第3026册，商务印书馆，1939。

〔清〕张泓《滇南新语》，《丛书集成初编》第3142册，中华书局，1985。

〔清〕余庆远《维西见闻记》，《丛书集成初编》第3142册，中华书局，1985。

〔清〕刘崑《南中杂说》，《丛书集成初编》第3142册，中华书局，1985。

〔清〕富蔡敦崇《燕京岁时记》（1906），北京古籍出版社，1983。

〔清〕张潮辑《虞初新志》，河北人民出版社，1985。

〔清〕程哲《窑器说》，上海古籍出版社《生活与博物丛书·器物珍



玩编》，1993。

〔清〕林树臣辑《玺印集林》，上海书店，1991。

〔清〕陈介祺辑《十钟山房印举》，北京市中国书店，1985。

〔清〕雷丰《时病论》，人民卫生出版社，1964。

〔民国〕许之衡《饮流斋说瓷》，上海古籍出版社《生活与博物丛书·器物珍玩编》，1993。

〔民国〕姜泣群辑《虞初广志》，上海书店（据光华编辑社1915年版影印），1986。

〔民国〕周敦肃辑《古今怪异集成》，中国书店（据民国八年？印本影印），1991。

〔民国〕胡朴安辑《中华全国风俗志》，上海书店（据广益书局1923年版），1986。

林惠祥《文化人类学》（1934初版），商务印书馆，1991。

高名凯《语言论》（1964），商务印书馆，1995。

林耀华主编《原始社会史》，中华书局，1984。

吕大吉主编《宗教学通论》，中国社会科学出版社，1989。

张紫晨《中国巫术》，上海三联书店，1990。

罗竹风主编《宗教学概论》，华东师范大学出版社，1991。

张桥贵、陈麟书《宗教人类学——云南少数民族原始宗教考察研究》，四川大学出版社，1993。

苗启明《原始思维》，上海人民出版社，1993。

王昌盛编《虚妄的智慧——破译柯云路与伪科学》，中国社会科学出版社，1998。

闻一多《闻一多全集》，湖北人民出版社，1993。

郭沫若《奴隶制时代》，人民出版社，1973。



陈遵妫《中国天文学史》第一册，上海人民出版社，1980。

〔美〕张光直《中国青铜时代》，三联书店，1983。

葛兆光《道教与中国文化》，上海人民出版社，1987。

胡孚琛《魏晋神仙道教——抱朴子内篇研究》，人民出版社，1989。

牟钟鉴、胡孚琛、王葆玟主编《道教通论——兼论道家学说》，齐鲁书社，1991。

詹鄞鑫《八卦与占筮破解——探索一种数术文化》，中州古籍出版社，1991。

裘锡圭《古文字论集》，中华书局，1992。

詹鄞鑫《神灵与祭祀——中国传统宗教综论》，江苏古籍出版社，1992。

江晓原《星占学与传统文化》，上海古籍出版社，1992。

李零《中国方术考》，人民中国出版社，1993。

李零《李零自选集》，广西师范大学出版社，1998。

葛兆光《七世纪前中国的知识、思想与信仰世界——中国思想史第一卷》，复旦大学出版社，1998。

吴国盛《时间的观念》，中国社会科学出版社，1996。

《兰亭论辨》，文物出版社，1977。

山西省文物工作委员会《侯马盟书》，文物出版社，1976。

马王堆汉墓帛书整理小组《五十二病方》，文物出版社，1979。

郭沫若主编，胡厚宣总编辑《甲骨文合集》，中华书局，1978—1982。

中国社会科学院考古研究所编《小屯南地甲骨》，中华书局，1980—1983。

张万夫编《汉画选》，天津人民美术出版社，1982。



上海博物馆青铜器研究组编《商周青铜器纹饰》，文物出版社，1984。

中国社会科学院考古研究所编《新中国的考古发现与研究》，文物出版社，1984。

马王堆汉墓帛书整理小组《马王堆汉墓帛书〔肆〕》，文物出版社，1985。

盖山林《阴山岩画》，文物出版社，1986。

黄永武主编《敦煌宝藏》第122册，台湾·新文丰出版公司，1986。

甘肃省文物考古研究所编《酒泉十六国墓壁画》，文物出版社，1989。

马承源主编《商周青铜器铭文选》，文物出版社，1986—1990。

王建中、闪修山编《南阳两汉画像石》，文物出版社，1990。

河北省文物研究所编《安平东汉壁画墓》，文物出版社，1990。

王树村编著《中国民间年画史图录》，上海人民美术出版社，1991。

刘长乐等《中华古文明大图集》，人民日报出版社、乐天文化（香港）公司、宜新文化公司，1992。

盖山林、楼宇栋《中国岩画》，文物出版社，1993。

上海古籍出版社编《中国艺海》（萧默主编《建筑编》），上海古籍出版社，1994。

刘城淮辑《中国上古神话》，上海文艺出版社，1988。

赵杏根《历代风俗诗选》，岳麓书社，1990。

丁世良、赵放主编《中国地方志民俗资料汇编·西南卷》，北京图书馆出版社，1991。

郭净《中国面具文化》，上海人民出版社，1992。



李零主编《中国方术概观·杂术卷》，人民中国出版社，1993。

国立中央研究院《历史语言研究所集刊》第十七册，中华书局（据商务印书馆1948年版影印），1987。

严汝娴、宋兆麟《永宁纳西族的母系制》，云南人民出版社，1983。

王国全《黎族风情》，广东省民族研究所（内部印行），1985。

刘尧汉《中国文明源头初探》，云南人民出版社，1985。

唐祈、彭维金主编《中华民族风俗辞典》，江西教育出版社，1988。

乌丙安《神秘的萨满世界——中国原始文化根基》，上海三联书店，1989。

叶大兵、乌丙安主编《中国风俗辞典》，上海辞书出版社，1990。

潘光华编《中国苗族风情》，贵州民族出版社，1990。

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。

吕大吉、何耀华主编《中国原始宗教资料丛编》，上海人民出版社，1993。

夏之乾《神意裁判》，团结出版社，1993。

庾修明主编《傩文化与艺术》，贵州人民出版社，1993。

刘秉果《中国古代体育史话》，文物出版社，1987。

张建世《中国的龙舟与竞渡》，华夏出版社，1988年。

傅起凤、傅腾龙《中国杂技史》，上海人民出版社，1989。

周育德《中国戏曲与中国宗教》，中国戏剧出版社，1990。

刘达临《中国古代性文化》，宁夏人民出版社，1993。

郭泮溪《中国民间游戏与竞技》，上海三联书店，1996。

李玉明主编《山西民间艺术》，山西人民出版社，1991。

秦始皇兵马俑博物馆编《秦俑馆开馆三年文集》，内部出版，1982。

陕西省秦俑考古队、秦始皇兵马俑博物馆编《秦陵二号铜车马》，
《考古与文物丛刊》第一号，1983。

胡厚宣主编《甲骨文与殷商史》，上海古籍出版社，1983。

湖南省博物馆编《马王堆汉墓研究文集——1992年马王堆汉墓
国际学术讨论会论文选》，湖南出版社，1994。

四川联合大学历史系编《徐中舒先生百年诞辰纪念文集》，巴蜀
书社，1998。

《家庭藏书集锦》光盘图书第7盘，红旗出版社，1998。

《中国大百科全书·宗教学卷》中国大百科全书出版社，1988。

《中国大百科全书·美术卷》中国大百科全书出版社，1990。

《中国大百科全书·心理学卷》中国大百科全书出版社，1991。

《苏联百科词典》(Советский Энциклопедический Словарь)汉译
本，中国大百科出版社，1986。

The New Encyclopædia Britannica, Macropædia Volume11,
Encyclopædia Britannica, Lnc. Helen Hemingway Ben-
ton, Publisher, 1973—1974.



外国学者一览表

马恩经典作家未列入；按生年为序；部分学者资料
不全。

〔法〕伏尔泰(Voltaire, 1694—1778)

〔英〕爱德华·泰勒(Tylor, Edward. Burnett, 1832—1917)

〔英〕詹姆斯·乔治·弗雷泽(Frazer, James George, 1854—

1941)

〔奥〕弗洛伊德(Sigmund Freud, 1856—1939)

〔法〕列维·布留尔(Levy-Bruhl, Lucien, 1857—1939)

〔英〕德克海姆(Emile Durkheim, 1858—1917)

〔美〕弗兰兹·博厄斯(或作鲍亚士)(Franz Boas, 1858—1942)

〔英〕马雷特(Robert Ranvlph Marett, 1866—1943)

〔奥〕威廉·施密特(Schmidt Wilhelm, 1868—1954)

〔英〕马林诺夫斯基(Malinowski, Bronislaw Kaspar, 1884—

1942)

〔英〕李约瑟(Joseph Needham, 1900—1995)

〔法〕列维—斯特劳斯(Claude Lévi—Strauss, 1908—)

〔美〕金(J. H. King)

〔美〕哥登卫塞(A. A. Goldenweiser)

〔德〕普拉斯(K. Th. Preuss)

〔英〕哈特兰德(E. S. Hartland)

〔英〕丹丕尔·惠商(W. C. D. Dampier—Whetham)

〔苏〕谢·亚·托卡列夫(TokapeB C. A.)

〔苏〕阿·尤·格里戈连科(Григоренко А. Ю.)

〔苏〕约瑟夫·阿罗诺维奇·克雷维列夫(Иосиф. Аронович.

Крывелев)

〔英〕克里斯蒂纳·拉娜(1934—1983)

〔英〕珍妮·古多尔(Jane van Lawick—Goodall)

〔英〕基思·托马斯(Kelth Thomas)





课题鉴定意见

鉴定结论

华东师范大学中文系詹鄞鑫教授的《巫术与中国巫术文化研究》项目,经鉴定组专家鉴定,一致认为可以通过鉴定,并列为优等。

《巫术与中国巫术文化研究》的特点,是对中国传统文化巫术这一长期没有得到应有重视的方面,进行了成果卓著的开拓性研究,对中国传统文化的深入探讨作出了很有意义的贡献。

《巫术与中国巫术文化研究》广泛征引了古代文献、古文字及考古学等方面的材料,加以概括综合,并与民族调查材料对照比较,导出自己的论断。在方法上,吸取了现代历史学、文化人类学、民俗学的成果,多有新意。特别是运用唯物史观,把研究对象放到整个社会历史背景中观察分析,尤为突出。

作者在全书中强调理论的探讨,在巫术与科学、巫术与宗教、巫术与礼俗等问题上,均有独到的见解。作者不宥旧说,通过巫术这一课题,揭示古代民众与社会意识的种种秘蕴,也为思想史、文化史的研究开辟新的境域,应予以充分的评价。

鉴定组组长:李学勤

1998年2月28日



鉴定组专家个人意见

李学勤(中国社会科学院历史研究所所长、研究员,清华大学国际汉学研究所所长,国务院学位委员会委员。专长:中国古代史、思想史、考古学。)

巫术在中国传统文化中有重要地位,但近年学术界对巫术的研究甚少,影响了对整个传统文化的理解,詹鄞鑫教授的研究,填补了这方面的空白。

詹鄞鑫教授的工作,强调了巫术在文化史上的意义和作用,对巫术的起源、演变,及其种种表现和操作进行了系统的讨论分析。在材料方面,詹鄞鑫教授广泛征引了大量文献、古文字和考古材料,使论著内容非常充实。在方法方面,充分运用了历史学、文化人类学、文献学、古文字学等学科的方法,并能与民族学材料相印证,使这部书的论述丰富而深入,论证严谨而有说服力,与作者的《神灵与祭祀》(1992年已出版)合参,更能看出詹鄞鑫教授的研究富于开拓性。

我认为《巫术与中国巫术文化研究》一书成果卓著,应评定为高质量、高水平的项目。

1998年2月25日

李零(北京大学中文系教授,博导。专长:文化史、考古学、古文獻。)

本书是作者的另一部已出版的著作《神灵与祭祀——中国传统宗教综论》(江苏古籍出版社1992年)的姊妹篇。两者都是研究中国早期神秘文化的极见功力的专著。



与作者的前一部著作相比,此书似更加强调整理论和方法的探讨,研究对象也不太一样。它基本上是一部利用考古、古文字、古文献资料,参考民族调查的资料,按人类学方法,探讨中国巫术文化的著作。全书方法缜密,资料翔实,在现已发表的同类著作中是一部堪称上乘的佳作。

1998年1月20日

陈来(北京大学哲学系教授,博导。专长:中国文化、中国哲学。)

对中国古代思想文化的历史研究,不仅如以往一贯所作,应注重历代思想家的思想研究,还应在古代普通民众和社会意识方面加以把握,把狭义的思想研究推展到广义的文化研究。本课题在上述指导思想之下对中国古代巫术文化从理论和事实两方面进行了比较彻底的研究和清算。在理论上,作者把巫术和其他神秘文化与“宗教”相区别,这是非常正确的。在论述中国巫术原理方面,指出“文字魔力”为体现巫术之一种,可表现出中国巫术文化与其他巫术文化不同的特色。作者更在中国历代民间礼俗与各种艺术中极为广泛而周详地采集巫术及受巫术影响的表现例证,又加以细密的梳理,使中国巫术文化得以全面呈现。本成果占有史料极为丰富,整理分类细致有条,在理论上和材料上,皆有发前人所未发和独到掌握之处,项目成果达到预期设计,达到了较高的学术水平,作出了有意义的学术贡献。

1998年1月21日

陈卫平(华东师大哲学系教授,博导。专长:中国哲学。)

本课题研究的内容涉及多种学科,能在较短时间内达到现



在这样的研究水平,应当说是很不容易的。依照我的学识所见,我认为本课题的研究水平达到了国家社科基金资助的要求;具体表现在以下几个方面:

一、坚持运用唯物史观,对巫术这一史前文化现象进行了理论探讨。例如,关于巫术与科学,巫术与宗教,巫术原理等问题,都是国内外研究巫术的论著中都涉及到的主要理论问题。本课题的研究不宥旧说,运用唯物史观对前人的说法进行分析,得出了言之有理持之有故的结论。比如,认为巫术与科学都是人类在生产实践过程中总结出来的带有理性因素的结果,其中符合规律的是科学,不符合客观规律的则是巫术,同时又认为巫术是科学发展的催化剂等。这对于巫术与科学的关系的理论探讨是一个推进。尤其是运用了大量的实证材料和文献资料予以证实,使其理论论证有很强的说服力。另外,关于巫术原理的讨论,前人的著作中也有涉及,并提出了一些有影响观点,本课题的研究在这个基础上把前人的研究作了推进,这表现在《巫术原理》章的论述中,对巫术原理作了进一步的分类和梳理,使这方面的研究大大地细化和深化了。

二、对于中国古代思想史、哲学史的研究,提供了新的角度。历来的中国古代思想史或哲学史著作,都只注重某些思想家、哲学家表现于书面文献的思想观念,而较忽视这些思想观念是否有效地转化为全民的行为方式,从而表现其支配作用。本课题对于阴阳五行学说的研究,是值得重视的,因为它将阴阳五行说置于巫术思想理论化的角度来考察,较好地说明了阴阳五行说为何不仅仅是对思想家、哲学家有影响,而且对下层民众有广泛的社会影响。

三、对于巫术与中国古代文化的联系作了广泛和深入的考



察研究。一般人们从儒家是中国古代文化的主流的角度出发，往往把中国古代文化看作是理性的即以理性主义为主流的。本课题的研究提供了中国古代文化的另一方面，即和非理性的巫术的关联，这对于全面地认识和评价中国古代文化是很有学术价值的。

1998年1月3日

谢维扬(华东师大史学研究所所长,教授,博导。专长:中国古代史。)

关于巫术问题的研究是人类早期文化及思维和现代社会民俗和人们思维问题研究的重要课题,对于中国乃至世界各民族文化和历史的发展,都有重要的说明意义。这项研究跨历史学、文献学、民俗学、人类学等多种学科,具有相当的难度。目前国内学者在这方面有分量的大型研究成果尚不多。詹鄞鑫先生的《巫术与中国巫术文化研究》一书,以具有很高质量的研究成果,填补了这方面的空白。

本书最重要的优点是对于巫术问题及巫术研究方法有全面和深入的把握,是国内今后展开这方面研究极具价值的参考文献。书中就巫术的性质、起源、演变、发展、分析和分类、功能以及关于对巫术的评价等问题,非常全面和系统地介绍国内外研究的成果,并作了深入的讨论。这一部分对于推进关于巫术研究的理论与方法的探讨是有重要价值的。作者在这一部分中充分涉猎了国内外已有的大量有关文献,增强了本书的文献价值。作者在分析、讨论所提出的诸多有独创性的观点也是颇具启发性的。

本书的又一特出成就是首次以丰富的资料对中国巫术文化

的整个表现作了非常全面而系统的整理。作者对于中国巫术文化表现的分类与分析是极具独创性的。其中不乏精彩之处。如关于文字魔力、假物寓灵等巫术之表现的分析,建立在作者对中国古代文献深入了解的基础上,是非常具有针对性和新意的内容。作者在这部分中的重要贡献,不仅在于首次清晰地整理和解释中国古代大量的文献,而且在于为读者理解这些文献所反映的中国古代巫术的体系、结构和意义提供了极有启发性的参考。本文对资料的运用不仅全面、广泛,而且其方法亦甚严谨,从而增强了全书立论的科学性。

要之,我认为本书是一项有质量、高水平的成果,应列为优等。并完全同意将本项目评定为高质量完成的项目。

1998年1月14日





后 记

本书是作为国家社会科学规划 1996 年度项目而撰写的,原课题名称为“中国巫术文化及巫术神秘主义研究”(96BZJ007),归入宗教学类。实际上这个课题的写作从 1994 年初就开始了,被列为国家社科基金资助课题后又重新搭架子撰写,显得更为完整一些。项目计划于 1997 年底结项验收,但由于涉及面很大,只能将当时已经完成的局部内容交付验收鉴定。验收时的篇幅仅为现在总量的一半左右,尽管如此,仍获得鉴定组专家的鼓励。鉴定通过之后不敢放松,到现在才能算是完成,从 1994 年算起,历时长达六年之久。

本书虽然仅从巫术角度切入,但较多地涉及哲学、艺术、心理学、传统医学等方面,均非笔者专业,大多感到陌生,又无法回避,只能勉为其难地边学习边讨论,甚至可能为了一个对该专业而言是常识性的内容而花费许多精力去弄通,错误必不能免,材料未必典型,或者说外行话,希望行家赐教。

本课题有幸获得国家社会科学基金的资助,并得到许多师友的帮助。早在 1996 年初,当时正值上海市古籍整理与出版规划小组委托的重点项目《古文字诂林》工程第二阶段的大忙时期,主编李玲璞先生仍鼓励和支持我对本课题的申请。写作中数与李零、夏中义、刘永翔诸兄切磋请教,得到徐莉莉、胡晓明等许多朋友的无私援助,从《古文字诂林》编纂室的丰富藏书受



惠尤多,又得到贵州民族学院庾修明教授寄赠历期《苗岭风谣》等宝贵资料。结项时蒙李学勤、李零、陈来、陈卫平、谢维扬诸先生审阅鉴定,并提出不少宝贵意见,有助于后来的继续写作。全书完成后,又蒙李学勤先生百忙中赐赠序言,给予莫大的鞭策鼓励。本书的出版,全赖上海教育出版社朱旗先生热忱张罗;责任编辑徐榕女士则对全部书稿的文字润色付出了许多精力。还想说的是,本书的写作完全用电脑完成,在电脑软件配置、改善和操作方面,女儿红菱曾付出很多心血。借此机会谨向所有关心和支持过本课题的师友和家人表示谢忱。

詹鄠鑫



1999年10月

